中国人文社会科学期刊AMI综合评价（A刊）扩展期刊
RCCSE中国核心学术期刊
《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

6
2024（双月刊）
第12卷 总第72期



孟宪实　1962年生，黑龙江讷河人，中国人民大学历史学院教授、博士生导师，主要从事中国古代史、敦煌吐鲁番学研究。发表学术论文200余篇，出版《汉唐文化与高昌历史》《敦煌民间结社研究》《出土文献与中古史研究》《武则天研究》《汉唐时代的丝绸之路——使者·绢马·体制》等著作多部。著作《武则天研究》入选《中华读书报》2021年度十大好书、第十七届文津图书奖社科类获奖图书，被中国历史研究院评为2021年度中国历史学优秀著作。2008年，与荣新江、李肖主编出版《新获吐鲁番出土文献》，荣获第二届中国出版政府图书奖。先后完成国家社会科学基金项目“唐代军事制度研究”、北京市社会科学基金重点项目“隋唐五代基本史料编年考证”、教育部人文社会科学重点研究基地北京大学中国古代史研究中心重大项目“旅顺博物馆藏新疆出土汉文文书整理与研究”等。在研项目：国家社会科学基金重大项目“中国人民大学藏唐代西域出土文献整理与研究”、国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项委托项目“中国历史通俗读物·隋唐史”、中国人民大学重大项目“唐大诏令编年考证”等。曾在中央电视台《百家讲坛》栏目主讲“玄武门之变”“贞观之治”“唐高宗的真相”等课程；参与大型电视连续剧《贞观之治》编剧等工作。



中原文化研究

The Central Plains Culture Research
2024年第6期（第12卷，总第72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·

陶寺文化早期墓葬M2172的“东方文化因素”分析…… 高江涛/5

试论中原文化对青藏高原文明进程的重大影响…… 达瓦央金　霍　巍/13

·思想文化·

列子对道家思想承启作用的贡献探析…… 李庚香/21

《周易》蒙卦与宋代理学的内圣外王观念…… 刘增光/29

王船山人本思想生成的三层易道原理解析…… 李长泰/37

·中原论坛·

刘邦称帝与贵族政治的终结…… 孟宪实/44

试论西汉列侯的殓葬…… 刘尊志/52

汉初政统的延续与更法辨析…… 曾海军/62

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12月15日

The Central Plains Culture Research
2024年第6期(第12卷,总第72期)
2024年12月15日出版

目　　录

·宋文化研究·

宋代宫廷大型综艺演出释读…… 赵兴勤/73

吴挺归蜀与南宋中期四川的边备调整…… 陈希丰/81

·文学与文化·

伏羲神话的图文叙事与中华多元一体的文化认同…… 田兆元　唐　睿/91

驿路唐诗边域书写中历史与现实的交融 …… 吴淑玲/100

·文献研究·

故国与新朝:《南齐书》之《东昏侯本纪》《和帝本纪》双重纪年发微…… 牛继清/110

秦县级公田经营管理问题新探 …… 刘　鹏/118

·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＊2024-12

国内订阅　全国各地邮局
国内发行　河南省邮政发行局
邮发代号　36-15
发行范围　国内外公开发行
国外总发行　中国国际图书贸易集团有限公司
国外发行代号　BM9031
国际标准连续出版物号　ISSN 2095-5669
国内统一连续出版物号　CN 41-1426/C
定　　价　10.00元

The Central Plains Culture Research

No. 6, 2024

Main Contents

Analysis of "Oriental Cultural Factors" in the Early Tomb M2172 of Taosi Culture …… Gao Jiangtao/5

On the Significant Influence of the Central Plains Culture in the Civilization Progress of Qinghai-Tibet Plateau …… Dawayangjin and Huo Wei/13

Analysis of the Contribution of Liezi to the Inheritance and Inspiration of Taoism …… Li Gengxiang/21

A Study on Neo-Confucianism's Explanation of Meng Hexagram in the *Book of Changes* and Their Ideas about "Sage Inside and King Outside" …… Liu Zengguang/29

Analysis of Wang Chuanshan's Humanistic Thought Based on the Three Principles on Change …… Li Changtai/37

On Liu Bang's Accession to the Throne and the End of Aristocracy …… Meng Xianshi/44

On the Encoffinment of Feudal Marquises in the Western Han Dynasty …… Liu Zunzhi/52

Analysis of the Continuity and Reforms of Early Han Dynasty's Political Legitimacy …… Zeng Haijun/62

Interpretation of Large-scale Variety Performances in the Court of Song Dynasty …… Zhao Xingqin/73

Wu Ting's Return to Sichuan and the Adjustment of Sichuan Border Defense in the Middle of the Southern Song Dynasty …… Chen Xifeng/81

The Graphic and Textual Narrative and Unity in Diversity of the Chinese Nation in the Fuxi Myth …… Tian Zhaoyuan and Tang Rui/91

The Blend of History and Reality in the Frontier Writings of Tang Dynasty's Postal Road Poems …… Wu Shuling/100

The Old Dynasty and the New Dynasty: A Study of Dual Chronology of *Donghun Hou's Biography* and *He Di's Biography* in *Nanqi Shu* …… Niu Jiqing/110

A New Study of the Management of County Public Land in the Qin Dynasty …… Liu Peng/118

陶寺文化早期墓葬M2172的“东方文化因素”分析*

高江涛

摘　要：陶寺文化中存在多种区系的文化因素，这在该文化墓葬及出土遗物中有明显体现。陶寺遗址墓地中的M2172在墓葬等级上虽是二类甲型，但墓圹却比一类大墓还略大。该墓葬具有诸多特殊之处，其文化属性除了主体属于陶寺文化以外，还见有石家河文化因素。更为重要的是，M2172随葬猪下颌骨的习俗、玉钺的形制、彩绘陶器的风格等体现着较多的良渚文化和大汶口-龙山文化的“东方文化因素”，不排除是部分人群迁徙至陶寺并参与其社会管理的可能性。陶寺文化这种现象反映了该区域与周边区域之间的文化互动、族群融合等状况，也是中华文明创新性、包容性等特性的重要体现。

关键词：陶寺墓葬；随葬品；文化因素
中图分类号：K878.8　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)06-0005-08

陶寺文化中存在甘青地区的齐家文化、晋陕高原的石峁文化、辽河流域的小河沿文化、长江下游的良渚文化、长江中游的屈家岭-石家河文化以及海岱地区的大汶口-龙山文化等不同区系文化因素[①]，尤其是陶寺文化早期，可见有较多的来自东方海岱地区大汶口-龙山文化和长江下游良渚文化的因素[②]。有一些学者指出陶寺出土的部分玉石钺具有海岱地区的文化因素[③]，甚至有学者认为陶寺文化是大汶口文化晚期及良渚文化的东方文化因素西移，并与当地文化融合的产物[④]。以往学者们的研究多是从较为宏观的角度分析陶寺文化中的多样性文化因素及东方文化因素，缺乏微观层面对某一墓葬的具体细致考察。陶寺遗址从1978年至1985年共发掘了1309座墓葬，其中M2172在规格上虽属于二类甲型墓葬，但其墓圹却堪比一类甲型大墓，甚至还略大，且在埋葬形态与随葬品方面也有诸多特殊之处。本文拟从M2172随葬猪下颌骨现象、玉器特征、彩绘陶器等方面对相关问题作深入分析。

一、特殊葬俗中的“东方文化因素”

陶寺遗址M2172有以猪下颌骨随葬的现象，这一葬俗比较奇特，并非晋南地区的文化传统，可能受到东方地区文化因素的影响。该墓为竖穴土坑墓，墓口长3.3米、宽2.89米、存深1.88米，规模与大型墓葬相当。墓葬设有二层台，二层台的台面头端宽0.44米，左右两侧及足端宽0.56米[⑤]。在相对宽阔的二层台上残存有5组58副猪下颌骨，十分显眼与突出。该墓室西北角及其二层台被破坏掉，此处二层台上原置的猪下颌骨也被毁尽（图1）。按照对称摆放的原则，实际上原有数应该在百副以上。这种随葬猪下颌骨的特殊葬俗，目前在陶寺文化所在的晋南地区仅见于陶寺遗址中。从陶寺墓地早期墓葬看，随葬猪下颌骨者一般都具有较高的社会地位与等级。用猪下颌骨随葬不仅仅是为

收稿日期：2024-03-19
***基金项目：**国家社会科学基金重大项目“陶寺遗址考古发掘研究报告（2012—2021）”（22&ZD242）。
作者简介：高江涛，男，中国社会科学院考古研究所研究员（北京　100710），主要从事先秦考古研究。

了墓主死后的肉食，数量众多者是助葬之物，很可能是送葬人在葬仪中以此表达与墓主之间的血缘关系与家族世系[6]。但晋南地区仰韶时代至龙山早期向无以猪牲随葬的习俗[7]，此种葬俗应来自陶寺文化以外的其他史前区域文化。



图1　M2172平面图及其随葬猪下颌骨

与陶寺文化早期相当及略早的史前区域文化中，盛行随葬猪下颌骨习俗的主要有汉水流域的石家河文化与后石家河文化、黄河上游的齐家文化、海岱地区的大汶口–龙山文化[8]。此外，在郑州大河村遗址龙山文化早期M91人骨头部见有一块猪下颌骨[9]，该墓葬实际上是灰坑底部的埋人，属于非正常死亡埋葬，猪下颌骨很难断定专为该死者随葬，也很可能属于灰坑中的丢弃物。同属晋南地区的陶寺文化以外与之大体同时期的清凉寺墓地M76有一例猪骨随葬。罗运兵敏锐地观察到这例雄猪下颌骨属于野猪，且其第三臼齿后增生有畸形齿，相当罕见，推测这件下颌很可能是死者生前的猎获品，因其特异，所以葬入。因此，这例猪骨随葬与陶寺常见的家猪下颌骨随葬显然不同[10]。晋南周边地区晋陕高原石峁文化的寨山遗址庙墕地点墓地中有些墓葬壁龛内放置有猪下颌骨，多者10件，少者1件[11]。寨山遗址庙墕地点墓葬有关年代的材料并未公布，但居址材料已经发表，简报撰写者认为居址属于石峁文化中期阶段，绝对年代大约在公元前2100年至公元前1900年[12]。简报中言及墓葬是打破居址的，因此墓葬年代还应晚于居址。而陶寺墓地随葬猪下颌骨的M2172等墓葬的测年数据，发掘报告推断为公元前2400年至公元前2300年[13]，且M2172也不是墓地中年代最早的墓葬，陶寺墓地最早墓葬的年代在距今4400年以前是可以肯定的。可见，陶寺文化早期的年代要远远早于寨山遗址墓地年代，寨山遗址墓葬随葬猪下颌骨的习俗很可能源于陶寺文化。总之，陶寺文化早期，其周边地区罕见随葬猪下颌骨现象，而且晋南地区仰韶时代至龙山早期向无以猪牲随葬的习俗。可以肯定陶寺文化随葬猪下颌骨的习俗源于其他远距离的史前区域文化，那么是前述齐家文化、石家河–后石家河文化、大汶口–龙山文化中的哪一个呢？或是兼而有之呢？罗运兵将陶寺文化墓葬中包括猪下颌骨在内的各类葬猪现象，与大汶口文化墓葬中的葬猪现象进行了详细地对比分析，发现二者存在较多相似之处，陶寺墓地葬猪习俗传自海岱地区的可能性较大[14]。而黄河上游的齐家文化区和汉水流域的石家河文化区，罗运兵并未述及，我们不能忽略这二者，需要进一步探索。

黄河上游地区在距今5500年至4500年间，有少数遗址中存在墓葬随葬猪下颌骨的现象。大体到距今4500年至3800年之间，这一葬俗开始盛行，在甘肃永靖大何庄遗址、秦魏家遗址、武威皇娘娘台遗址、临潭磨沟遗址等墓葬中，出现随葬大量猪下颌骨的现象[15]。进一步分析这些随葬猪下颌骨墓葬的年代可知，大何庄、秦魏家、皇娘娘台等遗址中随葬猪下颌骨的墓葬均属于齐家文化第三期[16]，即齐家文化晚期。近年来新发现的磨沟墓地的年代上限接近或略晚于秦魏家上层墓葬的年代[17]，也就是说其最早年代属于张忠培所划分的齐家文化分期的第三期，绝对年代最早能至公元前2000年左右。齐家文化的绝对年代由于材料的原因，测年数据相对较少，更是缺乏系列测年数据，一般认为其年代数据集中于公元前2100年至公元前1600年。也有一些数据显示其上限早至公元前2300年左右[18]，如喇家遗址，叶茂林认为该遗址属于齐家文化的中、晚期阶段[19]。因此，无论如何，齐家文化的晚期阶段都不可能早于公元前2100年。可见，

黄河上游齐家文化中盛行的猪下颌骨随葬习俗是明显晚于陶寺文化早期的，陶寺文化早期随葬猪下颌骨习俗源于黄河上游地区的可能性应可以排除了。此外，齐家文化墓葬随葬的猪下颌骨多是置于墓口填土中，即使在墓室中的也是零散或随意堆放在一起，罕见如陶寺墓中那样整齐有意排放，其埋葬特征完全不同，这更说明二者之间不可能有直接的渊源关系。

对于汉水流域史前时期墓葬随葬猪下颌骨习俗的演变，学者们虽有不同分期的论述[20]，但就石家河–后石家河文化时期为该习俗的废弃阶段这一认识则是一致的。此时，不仅随葬猪下颌骨的墓葬数量急剧减少，墓葬中的猪下颌骨也是零星随葬，而且随葬猪下颌骨的墓葬更是罕见较高等级者，似与地位或财富已无关联。而海岱地区龙山时代随葬猪下颌骨的遗址数量虽然没有大汶口文化中晚期多，但仍然有较多遗址中存在这一葬俗，依旧比较流行，甚至在一些高等级墓葬中如泗水尹家城遗址墓葬中随葬数量不减反而大增[21]。总之，随葬猪下颌骨这种习俗在石家河–后石家河文化中已经衰落，其能否远距离影响大体同时代的陶寺文化值得怀疑；相较而言，陶寺文化早期墓葬随葬猪下颌骨习俗最有可能源于海岱地区的大汶口–龙山文化。

二、随葬玉钺的东方表征

陶寺墓地出土了大量的玉石钺，发掘者依据形制将其分为四种类型[22]，实际上整体而言是两大类：一类是窄体，即器长明显大于器宽，器体或为窄长方形或为窄梯形；另一类是宽体，即器宽大于器长或接近器长，呈横长方形或近正方形。一般而言，陶寺文化早期玉钺的风格尤其是双孔形制，与海岱地区大汶口文化中晚期及龙山文化时期的玉石钺有着密切关系[23]。值得注意的是，无论窄体还是宽体，陶寺玉石钺中有着数量不少的弧刃，其中宽体弧刃钺，也就是所谓的近“风”字形钺发现多例。

“风”字形钺是江淮之间和太湖地区新石器时代流行的玉器种类，尤其是良渚文化，此类玉钺为大型墓葬如反山与瑶山所常见[24]。在海岱地区的大汶口文化墓葬中也发现有这类玉石钺，如王因遗址大汶口文化早期的M160:1、大汶口遗址大汶口文化中期的M12:6以及焦家遗址大汶口文化晚期的玉钺M57:5等[25]。陶寺M2172的贴身玉钺虽然在发掘报告中没有较为详细的介绍，但从墓葬统计表和墓葬随葬器物平面图可以明显看出其正是“风”字形玉钺（图2）。该玉钺为蛇纹岩，呈灰绿色，间有白色晶体，长11.65厘米、宽9.9—10.65厘米、厚0.95厘米，单孔，孔内及孔上缘两面见有红彩[26]，当是涂彩木柄遗留的痕迹。

此外，陶寺文化分布区域以外的中条山南麓芮城清凉寺墓地M79:10为一件近“风”字形玉钺，只是弧刃略斜。清凉寺墓地出土有数量较多的玉器，在器类和形制上与陶寺遗址墓地出土的玉石器有诸多相同之处，同属于晋南体系，但二者之间又有一些差别。如清凉寺玉石钺罕见双孔，仅见M79与M82中出土的两例，也就是说M79出土的这件玉钺恰恰是清凉寺墓地常见玉石钺中的“异类”品。清凉寺墓地第二至四期测年数据在公元前2300年至公元前1800年之间，大体与陶寺文化年代相当，M79属于其第二期，与陶寺文化早期大体相当。因此，M79出土的这件玉钺有可能是该地文化与陶寺早期文化之间互动交流的结果。需要提及的是，在河南伊川伊阙城遗址属于仰韶文化晚期的墓葬中出土的一件“石铲”M9:5，器体扁薄，有孔，双面刃而非单面刃[27]，应是石钺。从器形看，刃部较宽且为弧刃，明显是近“风”字形钺。此外，包括M9在内的伊阙城遗址发现的5座墓葬也都带有熟土二层台，这样M9在二层台和近“风”字形玉石钺两个方面均与陶寺M2172有相近的地方，即使如此也很难据此断定二者之间有直接的渊源关系，毕竟从仰韶文化晚期到陶寺文化之间并非前后相继，而是存在几百年的时间差。

伊阙城M9:5出土于有棺有椁有二层台的棺内，棺内人骨之上及近处的随葬品还有3件石斧和1件玉饰。瑶山M7不仅出土有玉钺，还出土形制相近的石钺，而且玉钺与墓葬随葬的其他157件（组）玉器、嵌玉漆器、石器、陶器和动物牙齿被较为集中地放置在人骨之上及其近处。同样，反山M14中的3件（套）玉钺和16件石钺以

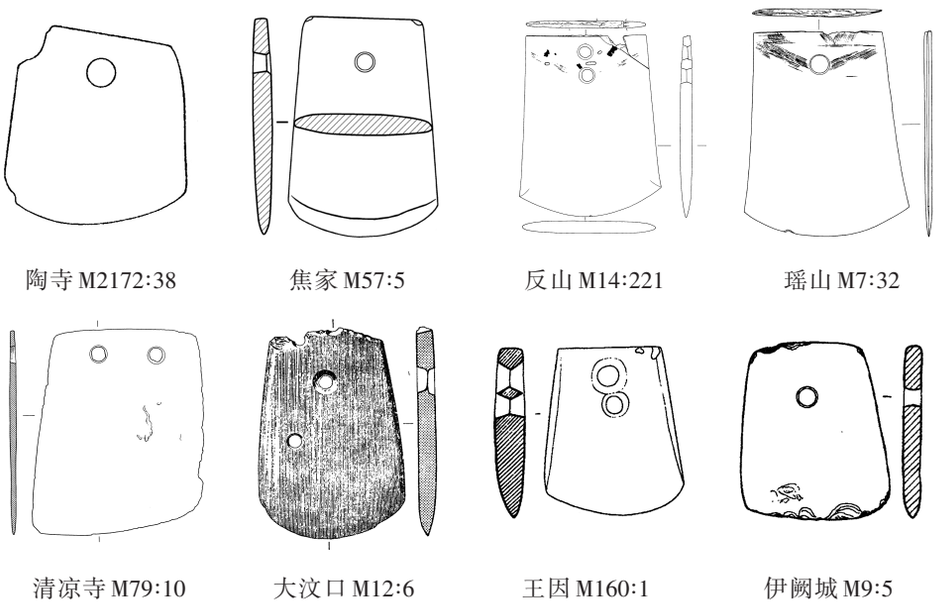


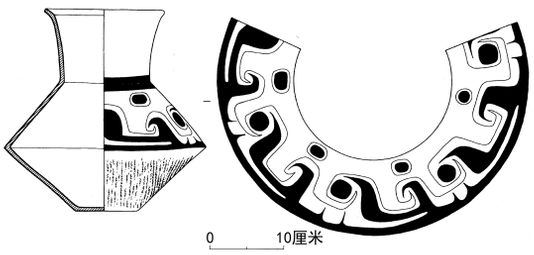
图2　陶寺、焦家、反山、瑶山、清凉寺、大汶口、王因、伊阙城“风”字形玉石钺

及其他较多数量的玉器、石器、嵌玉漆器和陶器较为集中地分布于人骨之上及其近处周边。焦家M57为一棺一椁带有二层台的较大型墓葬，发现随葬品51件，其中“风”字形玉钺M57:5和另外1件玉钺M57:4分别位于墓主盆骨和股骨交界处的左右两侧，它们与其他镯、指环、管和坠等7件玉器都是墓主人随身佩戴之物。值得注意的是，棺内的5件陶器应该是随着葬具腐朽塌陷，从二层台滑落至棺内的。

从目前材料看，长江下游的良渚文化和海岱地区的大汶口–龙山文化是“风”字形玉钺出土相对较早的区域。陶寺M2172发现的此类玉钺与当地器物无直接渊源，而晋南周边区域大体同时期的玉钺更可能是由陶寺传入的。陶寺这类玉钺有明显的东方良渚文化因素或者大汶口–龙山文化因素，最有可能来源于东方地区或受东方文化因素的影响。

三、彩绘陶器中的“东方文化元素”

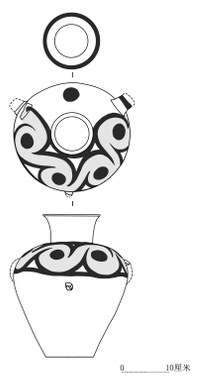
陶寺M2172除了随葬猪下颌骨以及特殊的玉钺外，还随葬有大量的彩绘陶器，其彩绘陶器12件，占20件随葬陶器一半以上。其他二类甲型墓如M2103、M2168、M2180、M2035等随葬品保存完整者彩绘陶均占随葬陶器一半以上。M2172这一类墓葬墓主对彩绘陶的“钟爱”可见一斑。M2172彩绘陶器上的纹饰主要分为三类，即圆点纹、条带纹和曲折形几何勾连纹。圆点纹、条带纹与海岱地区大汶口文化中晚期陶器的同类纹饰几乎一样，这基本是学界的共识[28]，而且两地这类纹饰装饰在陶器上口沿、肩部和足底缘的位置也一致。此外，组合纹饰也有基本相同的，陶寺大型墓中彩绘陶壶如M2001:4、M3002:50、M3015:41等肩部由圆点、波纹以及卷云纹结合形成的组合纹饰[29]与近年新发掘的焦家遗址大型墓M57:38陶背壶肩部的彩绘纹饰[30]十分相近（图3）。M2172:4折腹盆的“曲折形几何勾连纹”，绘制精细，图案复杂（图3），李新伟认为其构图表现的是鸟纹，鸟纹构图更多应是吸收了良渚文化的理念，继承了神鸟崇拜的观念和意识[31]。这种彩绘纹饰最大的特点就是几何线条的曲折与勾连，尽管在大汶口文化中期彩陶中有一些折线、回纹[32]，甚至小河沿文化晚期也存在回形几何纹[33]，但这些区域文化与陶寺文化在年代上有较大差距，而大汶口文化晚期与龙山文化早期的彩绘陶却罕见线条类几何勾连图案[34]。因此，可以肯定的是，虽然陶寺彩绘陶这种曲折形几何勾连纹可能有着东方大汶口–龙山文化或良渚文化的因素、文化理念，但也仅仅是因素与理念的可能性吸收，这种复杂勾连且成组环带状的彩绘纹饰应是陶寺文化先民自己创新出来的独特图案。



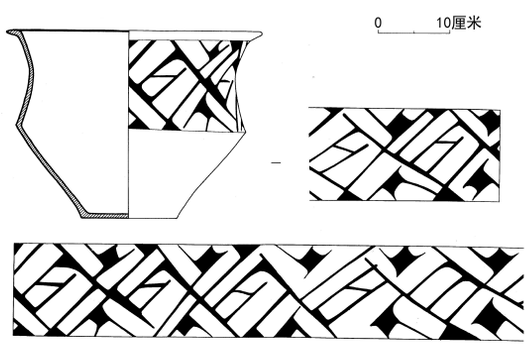
陶寺 M3002:50



陶寺 M3015:41



焦家 M57:38



陶寺 M2172:4

图3　陶寺与焦家组合纹饰及陶寺曲折形几何勾连纹

一般认为海岱地区的史前彩陶从北辛文化开始出现，约在大汶口文化早期后段进入鼎盛期，大汶口文化中期逐渐走向衰落，大汶口文化晚期已不多见[35]。但海岱地区的彩绘陶器，在彩陶由繁盛转向衰落的大汶口文化中期才开始萌芽，在彩陶衰落的大汶口文化晚期得到长足发展[36]，故彩绘陶器很可能是作为彩陶的仿制或替代品兴起的[37]。彩绘陶在海岱地区进入龙山文化早期时就很快消失了，却在大体同时的以陶寺文化为代表的晋南地区兴盛起来。

因此，陶寺M2172一类墓葬中的彩绘陶器很可能受到大汶口–龙山文化影响，吸收了其文化因素或理念。然而，需要强调以下三点：第一，M2172墓葬中有与之大体同时以及略早的东方地区的史前文化因素，但并非只有东方文化因素，还有其他如南方长江流域的石家河文化因素[38]，只是东方地区的史前文化因素相对多一些。第二，陶寺文化与其代表的社会对这些外来文化因素大多不是进行简单吸收式的“拿来”或“复制性效仿”，而是有所扬弃，经过了相当程度的改造或创新。一些十分重要的器物如玉器与彩绘陶，少见与原产地完全相同的文化现象[39]。第三，陶寺文化中存在明显的“东方文化因素”，甚至有学者认为它就是东方文化西移，并与当地文化融合的产物[40]，这种“文化的移动”背后是否是人群的迁徙流动难以断定。虽然这很可能是社会上层远距离交流[41]的结果，但陶寺墓葬中这种大量的或过多的“东方文化因素”，不能排除部分东方族群迁入，并参与陶寺社会礼制建构与社会管理的可能性。

四、尧舜时代的“族群变迁”

史载夏代之前有“尧舜禹”，但“尧舜禹”和“尧舜禹时代”是两个有联系但不相同的概念。“尧舜禹”不一定可以一一据实，但以尧舜禹为代表的那个“时期”或“时代”是肯定存在的，甚至还存在更早一些的“仰韶时代”。就古史传承和考古实践而言，尧舜禹时代大体相当于考古学上的龙山时代，至于给这个时代加上一个什么样的“符号”，贴上什么标签，是结合古代文献而赋予的“标签”，还是不结合文献的“新命名”，也是仁者见仁智者见智，可以讨论的，但这个时代存在的真实性是确定的。陶寺遗址一般被认为是尧或尧舜那个时代的都邑，其所在的临汾盆地与文献中的陶唐氏、唐地密切相关。

先秦文献中常见陶唐氏。《左传·襄公二十四年》范宣子自述家世时言："昔匄之祖，自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏。"[1]4296《国语·晋语八》有基本一样的记载[42]。即虞舜之前为陶唐氏，其后裔三代时期一直延续发展。夏代有陶唐族、唐人的传说与记载。《左传·哀公六年》引《夏书》曰："惟彼陶唐，帅彼天常，有此冀方，今失其行，乱其纪纲，乃灭而亡。"[1]4695《左传·昭公元年》曰："昔高辛氏有二子，伯曰阏伯，季曰实沈，居于旷林……迁实沈于大夏，主参，唐人是因，以服事夏商。"《正义》曰："谓之唐人当是陶唐之后。"[1]4393

甲骨卜辞中有唐地或唐国的记载。"己卯卜，争贞，王作邑帝若，我从之唐。"（《合集》[43]14200正）"唐入三。"（《合集》9269）"贞使人往于唐。"（《合集》5544）学者认为此处的唐地或说唐国与陶唐氏有关，具体地望当在大邑商之西[44]。张锟在《"唐地"考辨》一文中，考证了豕韦氏的聚居地与陶唐氏的文化类型，认为"豫北地区在豕韦氏之前应原为陶唐氏居地，陶唐氏所使用的文化即为后岗二期文化"[2]。

西周时晋南一带作为夏墟，称唐地开始见于文献。《左传·定公四年》载周初晋国的分封："分唐叔以大路、密须之鼓，阙巩、沽洗；怀姓九宗，职官五正；命以唐诰而封于夏虚，启以夏政，疆以戎索。"[1]4637周初封叔虞于夏墟的唐地，为今晋南之地几无疑问，更具体指向河汾东百里之地。覭公簋铭文载："覭公作妻姚簋，遘于王令昜（唐）伯侯于晋，唯王廿又八祀。五。"[3]昜即唐，甚至唐为殷墟卜辞中，受祭之先王"汤"[4]。清华简《汤处于唐丘》开篇言："汤处于汤（唐）丘，娶妻于有莘。""汤丘读为唐丘，地名，疑即殷墟卜辞的唐土。"[5]沈建华也大体认为昜、唐、汤为一，楚简言"居于唐丘"，正说明商汤"从先王居"，始源于唐丘封地的晋南一带[45]。

杨宽认为古史传说中的颛顼为高阳氏，帝尧为陶唐氏，"陶"与"高"音近，"唐"与"阳（昜）"古声通用，故陶唐氏乃高阳氏之音转，颛顼与帝尧为一帝之分化[46]。颛顼与帝尧是否为一帝可以讨论，"唐"与"昜"相通似为确。值得注意的是，覭公簋铭文中的"昜（唐）"和陶寺遗址出土的朱书扁壶上的两个"文字"中的"昜"在字形上基本一致[47]（图4）。可见，昜或即为唐。

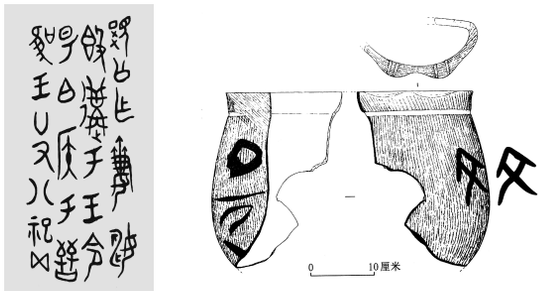


图4　覭公簋铭文与陶寺朱书扁壶中的"昜"字

《左传》《国语》等较早时期的先秦文献中未见明显将帝尧与陶唐氏直接对应的记载，秦汉以后，帝尧为陶唐氏的记载出现较多，这一说法逐渐盛行。《史记·五帝本纪》言："帝喾娶陈锋氏女，生放勋。……而弟放勋立，是为帝尧。"张守节《正义》引《帝王纪》云："帝尧陶唐氏，祁姓也。"[6]14-15

文献中还有一些有关尧舜时期相关族群变迁的记载。尧族群的聚居地除了多见的唐地之外，还见有"陶丘"的说法。《说文解字》云："陶丘有尧城，尧尝所居，故尧号陶唐氏。"[7]《后汉书·郡国志》载古帝尧所居陶地为济阴郡定陶县[8]，位于今山东省菏泽市。《史记·五帝本纪》正义引《括地志》云："故尧城在濮州鄄城县东北十五里。"[6]31鄄城也属于今菏泽地区。关于唐地除上文所见"晋南说"外，还有"唐县说"。《帝王世纪》主张唐地即中山国唐县[9]。《史记·五帝本纪》正义也言及尧为唐侯在定州唐县[6]15。以至一些学者认为帝尧陶唐氏存在从河北唐县一带迁徙至晋南的情况[48]。近些年有学者甚至勾勒出了尧较为清晰的迁徙路线，认为尧早年主要活动在今豫东北和冀中南一带，后来又迁居晋中太原盆地，最后沿汾河谷地南下在今临汾盆地定都[49]。舜的活动地域文献中同样存在多种说法，如出生于姚丘、诸冯，耕历山、鱼雷泽、陶河滨等。魏继印将文献与考古资料相结合进一步推测舜早期生活在鲁西、豫东北一带，然后经郑州、洛阳迁到豫西、晋南一带，最后北上在陶寺登上帝位[50]。

通过对上述文献材料的分析，可以初步得出三点认识：第一，陶唐氏应该是一个古老的族群，至少可以早至史前的龙山时代。第二，这个族群存在明显的发展变化，夏、商、周不同时期均有零

星但较为明确的延续记述，秦汉之后被更多的文献记载，并与帝尧有了直接关联。第三，这个族群很可能存在着迁徙与融合，涉及广域上的海岱地区、太行山东麓、晋南等重要区域。我们分析了陶寺墓地中以M2172为代表的少部分墓葬中的东方文化因素，虽然这并不能十分肯定或者完全对应文献中的相关记载，但陶寺文化与海岱及长江下游地区同时期或相继文化之间存在互动交流是可以肯定的。鉴于此，我们适当地推测文献中有关尧或尧舜族群的发展变迁或许在一定程度上反映了这种文化互动交流。

综上所述，陶寺遗址中以较高等级墓葬M2172为代表的陶寺文化早期墓葬随葬猪下颌骨的习俗最有可能源于海岱地区的大汶口–龙山文化。M2172出土的“风”字形玉钺，无当地的直接渊源，反而具有东方良渚文化或大汶口–龙山文化因素，陶寺周边区域大体同时期的此类玉钺更可能是由陶寺传入。M2172这类墓葬中部分陶器的彩绘纹饰同样受到东方的良渚文化与大汶口–龙山文化影响，包含其文化因素或理念，但经过陶寺社会的改造而有所创新。陶寺文化中这些大量的“东方文化因素”，体现出不同区域间的文化交流与互动，甚或反映的是部分人群迁徙至陶寺并参与其社会管理的史实。陶寺文化海纳百川，积极吸纳周边区域的文化因素，并且这种吸收融合并非只是简单的“复制性仿效”，而是融入自己的特色进行相当程度的创新，这是中华文明包容性、创新性的重要体现，也为陶寺遗址成为同时期的区域文明核心奠定了重要基础。

注释

①高江涛：《从百年考古学看中华文明独特文化基因》，《光明日报》2021年12月6日。②⑤⑬㉒㉖㉘㉙中国社会科学院考古研究所等：《襄汾陶寺——1978~1985年考古发掘报告》，文物出版社2015年版，第1093—1095页，第467—469页，第1114—1115页，第674—790页，第680页，第1092—1097页，第588—590页。③宋建忠：《山西临汾下靳墓地玉石器分析》，《古代文明》第2卷，文物出版社2003年版，第121—137页；栾丰实：《简论晋南地区龙山时代的玉器》，《文物》2010年第3期。④韩建业：《晋西南豫西西部庙底沟二期—龙山时代文化的分期与谱系》，《考古学报》2006年第2期。⑥夏宏茹、高江涛：《试析陶寺墓地随葬猪下颌骨现象》，《中原文物》2022年第5期。⑦同属晋南地区的陶寺文化以外与之大体同时期的清凉寺墓地M76有一例猪下颌骨随葬，很可能是死者生前猎获野猪，因其特异，所以葬入，其与陶寺常见的家猪下颌骨随葬显然不同。参见罗运兵：《陶寺墓地葬猪现象及其习俗来源》，载《光被四表　格于上下——早期都邑文明的发现研究与保护传承暨陶寺四十年发掘与研究国际论坛论文集》，科学出版社2021年版，第147—161页。⑧孙丹：《略论史前时期黄、淮河流域随葬猪下颌骨习俗》，《考古》2017年第10期；孙丹：《试论史前时期长江流域随葬猪下颌骨习俗》，《东南文化》2018年第3期。文中孙丹把距今4500—3800年作为一阶段予以专论，而该阶段的开始年代恰是本文所言的陶寺文化早期与略早时期。⑨郑州市文物考古研究所：《郑州大河村》，科学出版社2001年版，第412—413页。⑩⑭罗运兵：《陶寺墓地葬猪现象及其习俗来源》。⑪李瑞：《五项考古新成果揭示早期中国的文明基因》，《中国文物报》2020年9月25日。⑫陕西省考古研究院等：《陕西府谷寨山遗址庙墕地点居址发掘简报》，《文博》2021年第5期。⑮所述几个遗址墓葬随葬猪下颌骨情况参见孙丹的文章，不再一一注释。孙丹：《略论史前时期黄、淮河流域随葬猪下颌骨习俗》。⑯张忠培：《齐家文化研究》，《考古学报》1987年第1期与第2期。⑰甘肃省文物考古研究所、西北大学文化遗产与考古学研究中心：《甘肃临潭磨沟齐家文化墓地发掘简报》，《文物》2009年第10期；钱耀鹏、毛瑞林：《甘肃临潭磨沟齐家文化墓地发掘及主要收获》，《考古学研究》（九），文物出版社2012年版，第654页。⑱中国社会科学院考古研究所考古科技实验研究中心碳十四实验室：《放射性碳素测定年代报告（二九）》，《考古》2003年第7期；《放射性碳素测定年代报告（三一）》，《考古》2005年第7期。⑲叶茂林：《喇家遗址绝对年代的初步认识》，《中国文物报》2004年2月6日。⑳曾宗龙：《试论汉水中下游地区新石器时代猪骨随葬现象——兼说与黄河流域同类葬俗的关系》，载《长江文明》第11辑，重庆大学出版社2013年版，第20—28页；孙丹：《试论史前时期长江流域随葬猪下颌骨习俗》。㉑山东大学历史系考古专业教研室：《泗水尹家城》，文物出版社1990年版，第44页。㉓宋建忠：《山西临汾下靳墓地玉石器分析》；栾丰实：《简论晋南地区龙山时代的玉器》；杨小博、赵国靖、王青：《山东龙山文化玉器发现与研究综述》，载杜金鹏主编：《临朐西朱封龙山文化玉器研究》，科学出版社2015年版，第27—63页。㉔浙江省文物考古研究所：《反山》，文物出版社2005年版，第103页；浙江省文物考古研究所：《瑶山》，文物出版社2003年版，第80页。㉕中国社会科学院考古研究所：《山东王因——新石器时代遗址发掘报告》，科学出版社2000年版，第213—214页；山东省文物管理

处、济南市博物馆：《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》，文物出版社1974年版，第35—36页；山东大学考古学与博物馆学系等：《济南市章丘区焦家遗址2016～2017年大型墓葬发掘简报》，《考古》2019年第12期。㉗洛阳市第二文物工作队：《河南伊川县伊阙城遗址仰韶文化遗存发掘简报》，《考古》1997第12期。㉚山东大学考古学与博物馆学系等：《济南市章丘区焦家遗址2016～2017年大型墓葬发掘简报》，《考古》2019年第12期。㉛李新伟：《陶寺墓地彩绘陶器上的鸟纹》，《考古与文物》2021年第4期。㉜栾丰实：《海岱地区彩陶艺术初探》，载《栾丰实考古文集》，文物出版社2017年版，第990—999页。㉝赵宾福、任瑞波：《中国东北地区新石器时代彩陶研究》，《考古与文物》2016年第1期。㉞㊱李宗山：《海岱地区史前彩陶与彩绘陶初论》，《考古学报》1996年第3期。㉟李宗山：《海岱地区史前彩陶与彩绘陶初论》，《考古学报》1996年第3期。另参见栾丰实：《海岱地区史前陶器的精华——彩陶、黑陶和白陶》，载《栾丰实考古文集》，第977—980页。㊲王天艺：《从彩绘陶器看陶寺文化的丧葬与社会》，《考古学集刊》第24集，社会科学文献出版社2021年版，第101—118页。㊳M2712出土的木觚显然与居址中的陶觚形制基本相同（见《襄汾陶寺——1978~1985年考古发掘报告》，第275页），这类“粗体觚”应源于江汉平原石家河文化所常见的斜腹杯。㊴高江涛：《陶寺文化与社会的三个特质》，《中国文物报》2020年12月4日。㊵韩建业：《晋西南豫西西部庙底沟二期—龙山时代文化的分期与谱系》，《考古学报》2006年第2期。㊶李新伟：《中国史前社会上层远距离交流网的形成》，《文物》2015年第4期。㊷徐元诰撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，中华书局2002年版，第423页。㊸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》，所引卜辞皆标注甲骨编号，不再另注页码。㊹张永山：《卜辞中的唐与唐尧故地》，《殷都学刊》2000年第4期。㊺沈建华：《楚简“唐丘”与晋南夏商遗迹考》，《出土文献》第6辑，中西书局2015年版，第206—214页。㊻杨宽：《中国上古史导论》，上海人民出版社2016年版，第177—184页。㊼关于陶寺遗址出土朱书扁壶上的两个朱书“文字”：一个是与甲骨文“文”字相似的朱书“字符”；另一个多被认为是“昜”或“尧”。参见何驽：《陶寺遗址扁壶朱书“文字”新探》，《中国文物报》2003年11月28日。笔者倾向于“昜”，昜或为唐，意指陶唐，亦与尧有密切关系。㊽何光岳：《陶唐氏和唐国的迁徙》，《河北学刊》1986年第2期。㊾魏继印：《尧的起源与迁徙》，《兰台世界》2011年第17期。㊿魏继印：《舜族的起源与迁徙》，《海岱考古》第4辑，科学出版社2011年版。

参考文献

[1]十三经注疏：春秋左传正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
[2]张锟.“唐地”考辨[J].中原文物，2003(1)：20.
[3]吴镇烽.商周青铜器铭文暨图像集成：第10卷[M].上海：上海古籍出版社，2012：288.
[4]朱凤瀚.覗公簋与唐伯侯于晋[J].考古，2007(3)：64-69.
[5]李学勤.清华大学藏战国竹简：伍[M].上海：中西书局，2015：135.
[6]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.
[7]许慎.说文解字注[M].段玉裁，注.许惟贤，整理.南京：凤凰出版社，2015：1278.
[8]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965：3456.
[9]皇甫谧.帝王世纪[M].陆吉，点校.济南：齐鲁书社，2010：15.

Analysis of “Oriental Cultural Factors” in the Early Tomb M2172 of Taosi Culture

Gao Jiangtao

Abstract: Taosi culture exhibits various regional cultural factors, which are clearly reflected in the tombs and unearthed relics. Although M2172 in the Taosi Cemetery is classified as a Type 2 A tomb, the tomb mound is slightly larger than that of Type 1 tomb, and features several unique characteristics. The cultural nature of this tomb belongs to the Taosi culture, and there are also elements of the Shijiahe culture. More importantly, the customs of burying pig mandibles, the shape of jade axes, and the style of painted pottery in the M2172 reflect many “Oriental cultural factors” of Liangzhu culture and Dawenkou-Longshan culture. Therefore, it cannot be ruled out that some people from the eastern region might have migrated to Taosi and participated in its social management. Taosi culture reflects its cultural interaction and ethnic integration with the neighboring areas, and highlights the innovative and inclusive characteristics of Chinese civilization.

Key words: Taosi tombs; funerary objects; cultural factors

[责任编辑/知　然]

试论中原文化对青藏高原文明进程的重大影响*

达瓦央金　霍　巍

摘　要：青藏高原位于中国的西南边陲，具有重要的战略地位。历史上，这里生活着以羌族、藏族为主体的各个民族，他们的文化抉择与发展走向对于中华民族多元一体格局的形成、中国西南边疆的长期稳定，都具有极为重要的作用。在青藏高原的文明进程当中，中原文化产生了重要影响，其强大的吸引力使得青藏高原各族也相应地产生了强烈的向心力，正是在这两股力量形成的合力之下，青藏高原文明的走向一直是向东发展，最终汇入中华文明体系之中。在青藏高原的文明进程中，史前时代、吐蕃王朝时期以及元朝以后，是最为重要的三个阶段，中原文化对其产生的影响在考古材料和文献史料中得到充分的证明。

关键词：青藏高原考古；中华民族共同体意识；中华文明形成

中图分类号：K203　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2024)06-0013-08

伟大祖国的西南边陲，雄踞着世界上海拔最高的高原——青藏高原。辽阔的青藏高原经历了沧海桑田般的变化，六亿年前它属于寒武纪古特提斯海——古地中海的一部分，随着“喜马拉雅造山运动”逐渐抬升隆起。地质学的证据表明，在距今约4000万年前，喜马拉雅地区已经完全升出了海面。在距今约2000万年到1000万年间，喜马拉雅地区迎来了其发展历史上最重要、最强烈的抬升运动，其面貌发生了天翻地覆的改变，一个世界上最年轻的高原由此诞生[①]。青藏高原古人类诞生的历史一直是全球考古学者高度关注的问题。近年来，青藏高原地区旧石器时代一系列重要的考古发现，使得人类出现在高原的历史得到大大提前。藏北尼阿底旧石器时代遗址的年代为距今4万—3万年[②]，而最新发现的西藏西部革吉县梅龙达普洞穴遗址最早的一期人类遗迹，初步测年数据显示早于距今5.3万年，考古学家们认为“甚至可能早至距今10万年左右”[③]。

从人类踏上高原之际，便开始了不断适应自然、生存发展的进程，并最终创造了高原文明。本文所要讨论的问题是，在青藏高原文明的发展进程当中，是哪些因素决定了它的发展走向？又是哪些文明对这个区域的文明进程产生了重要影响？这是认识青藏高原人类历史及其发展轨迹不得不思考的重大问题，也是认识西藏自古以来与中原关系的重大问题。

需要说明的是，本文所指的中原、中原文化，是广义的概念，并非仅仅指代黄河中下游地区而言。所谓中原文化指最初以中原地区为先进代表发展起来的广义上的中原文化。

收稿日期：2024-06-02

***基金项目**：四川大学四部委铸牢中华民族共同体意识研究基地国家民委项目“中华文明特征的考古学表述”(2023-GMI-056)。

作者简介：达瓦央金，女，西藏民族大学经济学院讲师(陕西咸阳　712082)，主要从事马克思主义中国化研究。霍巍，男，教育部长江学者特聘教授，四川大学杰出教授，四川大学历史文化学院学术院长、四部委铸牢中华民族共同体意识研究基地主任、教育部重点研究基地四川大学中国藏学研究所所长(四川成都　610065)，主要从事汉唐考古、西南考古、西藏考古、文物学与艺术史、中外文化交流等研究。

一、史前时代：高原的生业基础及人类基因

旧石器时代已有人类踏上青藏高原。虽然目前对于人类进入青藏高原的区域、路径和方式还有诸多悬而未决的问题尚在讨论之中，但基本上可以肯定在距今10万年前后，青藏高原的核心区域——西藏高原的藏北、藏西等地已经有了一批季节性的“狩猎采集者”人群。他们的人数规模可能不会太大，在高原上季节性地从事狩猎采集所停驻的时间长短也无法确定。不过，从他们在各地的营地中所遗留下来的石制工具及其制作工艺特点来看，和我国华北地区的旧石器时代人类遗存之间具有着诸多共性。如藏北尼阿底遗址的石叶及制作技术，就与青藏高原东北侧旧石器时代遗址宁夏水洞沟及华北地区旧石器时代遗址河北阳原虎头梁、山西沁水下川等很相似。在距今约15000年至3000年间，细石叶技术更是从中国的北部传至整个青藏高原。目前在青藏高原各地发现的早期细石器地点，都是以细石叶技术为主，同时伴之以简单的石核石片技术。这些迹象都显示出，青藏高原旧石器时代人类在石器制作技术体系上，更多地受到了来自华北旧石器和北方细石器文化的影响，虽然不排除这个时期在局部地区（如西藏西部）或许还有其他石器技术的传入，但其不是主流。

从旧石器时代过渡到新石器时代和金属器时代，这是青藏高原人类发展史上重要的阶段。西藏考古的证据表明，在距今约5500年前，西藏高原东部的昌都卡若新石器时代遗址和昌都小恩达遗址，成为人类在青藏高原上最早的定居农业村落，标志着人类从狩猎采集阶段已经进入以农作物种植、制作陶器和磨光石器为特征的新石器时代。西方马克思主义考古学家柴尔德对于人类这个阶段的发展给予了高度重视，认为这是人类走向文明时代的重要一步，他将其称为“农业革命”，认为：“改变人类经济的第一次革命，是人类控制了他们自身食物的供给。人类开始有选择地去种植、栽培可以供人食用的草、根茎和树木，并加以改良。”[1]早年卡若遗址的发掘者童恩正也曾指出：“卡若这座原始村落，其时代至少绵延了一千余年。要维持如此长期的定居生活，没有一定的生产力发展水平和固定的生产部门，显然是不可能的。从卡若遗址出土的铲状器、锄状器、石刀、石斧等生产工具及其在石器中所占的较大的比重来看，农业无疑是一重要的生产部门，而主要的农作物则为粟米。当时人们已知饲养家畜，饲养的动物目前所知的只有猪一种。”[2]

在这个重要的阶段，西藏高原最早出现的农作物是粟，也就是俗称的“小米”，这是黄河流域新石器时代人类广泛种植的农作物品种之一，也是中原地区先民培育出的农作物品种。考古学家们早就注意到，西藏卡若遗址的粟作，很可能是从黄河上游地区传入的④。近年来更有学者注意到与卡若遗址相邻近的青藏高原东麓，还有大渡河上游的刘家寨、哈休遗址和共和盆地的尕玛台、宗日遗址等，也都具有马家窑文化彩陶，以粟、黍等黄河流域常见的农作物为主，居址多为半地穴式⑤。这些特征，可以说均为黄河流域中原地区考古学文化的典型特征，故西藏早期农业的诞生，很可能与黄河中上游、横断山脉的新石器时代文化，尤其是马家窑、宗日文化之间，有着密切的联系。

上述这一点，对于我们认识新石器时代最早的高原人类生业基础具有标志性的意义。也就是说，继华北和北方旧石器时代文化对青藏高原的影响之后，进入高原农业的诞生这个时期，青藏高原的先民最先接触并且吸收的农业技术体系，很可能就是来自中原黄河流域的粟作农业，而不是同时期西亚、中亚一带的麦作农业。小麦和大麦虽然后期也陆续传入青藏高原，但这已经延后近一千年。从青藏高原的考古学证据来看，大约在距今3000年之后，以邦嘎遗址为代表，曾经长期作为主要食物品种的粟才逐渐从高原人类的食物中消失，取而代之的是以大麦（青稞为其中的一个品种）为主的作物结构。

高原农业的产生，使得过去流动的、以狩猎采集生存方式活动于青藏高原的“游团”变成了定居村落中的农人。定居带来了人们生活方式的极大改变，在赖以生存的食物供应得到相对

有效保障之后，人们有了多余的时间从事其他创造，由此开始诞生原始的艺术和宗教。从卡若遗址出土的著名的彩绘兽形双体陶罐可知，彩陶上面所饰的纹样与马家窑文化纹样相似，而做成双体兽形的精心设计与制作，不仅体现出原始艺术之美，甚至不排除已有某种原始宗教的含义蕴含其中。类似的器形过去在横断山脉的四川汉源狮子山遗址中曾有发现，而彩绘的连体陶罐也曾在青海民和马家窑文化有过出土，由此证明西藏卡若遗址的彩陶文化和黄河上游以及横断山脉的川西北、滇西北高原均有内在的联系，很可能是从黄河上游马家窑文化扩散而来的[6]。可以设想，西藏卡若遗址中出土的这件陶器属于易碎的器物，不可能通过长距离的贸易传播而来，传播而来的只可能是制作这类彩陶的技术或观念，而制作者就是卡若先民中的工匠们。所以，青藏高原新石器时代的“农业革命”，是高原文明进程中的第一个重要阶段，从这个阶段伊始，来自中原文化的因素就占据了主要地位，这是不可否认的事实。

与考古学家们的工作几乎同时，分子人类学家们近年来也对青藏高原早期人类的基因进行了科学考察。1994年，国外学者A.Torroni等人首先调查了藏族人群中的线粒体DNA单倍群组成，认为母系遗传成分上藏族人群与北亚人群、西伯利亚人群较接近，首次提出藏族人群的北亚起源说。随后，中国学者宿兵等人在考察了汉族群体和藏缅语族群体中Y染色体单倍群后，提出了藏族人群起源的“汉藏同源模型”：汉藏语系群体的祖先在约距今1万年前生活在黄河中上游地区；新石器时代早期农业文明发展之后，汉藏语系群体分化为汉族的祖先和藏缅语族的祖先；汉族祖先群体向东向南迁徙扩张，形成了现代的汉族人群，而藏缅语族群体向西南扩张，部分藏缅语族群体沿着藏彝走廊南下形成南方藏缅语族群体，另一部分人群（藏族人群的祖先）约6000年前进入青藏高原北部的青海省，与来自中亚的群体混合后分布到整个青藏高原。2005年以来，石宏等人进一步对藏族人群Y染色体的两种主要单倍群进行了全面研究，其结果支持“汉藏同源模型”，但排除了其中的所谓“中亚成分”，认为这是最早一批进入东亚的现代人（约6万年前）在高原上的遗存[7]。

上述这些研究结论都还不是最终的结论，分子人类学家对此也在不断地进行修正。如距今16万年前的丹尼索瓦人化石在青藏高原东北部被发现之后，一些学者认为丹尼索瓦人可能是最早出现在青藏高原的人类，这就将青藏高原人类活动的历史再次大大提前。对于丹尼索瓦人的归属问题还在讨论之中[8]，但总体的指向是一致的，即青藏高原早期人类的基因和我国北方人群之间关系最为密切，高原最早的人群是从外部，尤其是青藏高原的东部逐渐迁入高原各地的。这与青藏高原旧石器时代考古所获得的信息也具有相当高的吻合度。这从另一个侧面显示出，史前时代青藏高原人类的生业基础和人类基因，从一开始就具有与中原文化高度的契合性，从而为青藏高原自古以来就与祖国具有不可分割的联系，提供了强有力的佐证。

二、吐蕃王朝：文化的抉择和东向发展

公元7世纪，与唐王朝兴起大体同时，青藏高原上兴起于西藏山南雅砻河谷地带的吐蕃首领松赞干布继承其祖、父两代大业，逐渐兼并高原各部，实现了青藏高原的统一，建立起唐代地方性统治政权吐蕃王朝，青藏高原的历史揭开了新的一页。青藏高原的历史走向，也面临着重大的抉择。此时在青藏高原的周边，北边有漠北强大的突厥、回纥等草原民族，西面有中亚地区日益强盛的阿拉伯大食帝国，南面有从多次分裂之后又走向短暂统一的北印度摩揭陀国，东面是从南北朝之后再度统一的大唐王朝。吐蕃王朝在这个历史进程的重大关头，虽然也曾经向四面发展扩张，但最为重要的发展方向最后仍然定在了东向，从而与唐代中原王朝之间建立起远比其他国家和地区更为密切的联系。唐贞观八年（634年），吐蕃首次“遣使者来朝，帝遣行人冯德遐下书临抚”[3]6073，唐蕃之间开始正式交往。在此后200多年的时间里，尽管唐蕃关系存在和亲、会盟、毁盟、争战、再会盟等多种状态，但与东面大唐王朝的关系，却始终占据着吐蕃王朝对外关系中最为关键和核心的

地位。

如同石硕所问，西藏文明为什么呈现东向发展趋势而未呈现大规模向其他方向发展的趋势？或者说在其历史发展进程中“为什么既没有成为印度的一部分，也没有成为尼泊尔或是其他某个邻国的一部分，甚至也没有发展成为一个独立的国家，而恰恰最终成为了中国版图的一部分？”[4]1-2这个问题对于理解青藏高原文明发展的进程有着至关重要的意义。

很显然，吐蕃王朝的东向发展绝非偶然的历史巧合，而是有着更深层的原因。

首先，这是由地理条件所形成的地缘特点所决定的。打开地图就不难发现，号称“世界屋脊”“地球第三极”的青藏高原，其北面辽阔的羌塘高原之北有塔克拉玛干大沙漠相阻隔，其南面和西面有终年积雪、笔立高耸的喜马拉雅山脉成为天然屏障，尽管这并不能限制高原先民与外界的沟通与交流，但要克服这些天然障碍，在当时的交通条件下还是十分不易的。但若从西藏高原的核心区域向外界扩展，从地理优势上看，唯有通过高原的东部，尤其是东北方向经青海湖一带，可以最为通畅地经由河西走廊连接黄河上中游地区，甚至直达中原腹地。青海湖周围广阔的草原也便于大规模的人马迁徙移动。从唐代中后期吐蕃对唐朝的用兵以及唐蕃双方主要交往的地域来看，青海和藏北地区战略位置的重要性可以说居于首位。

其次，这是基于唐代中原王朝对吐蕃所具有的强大吸引力和凝聚力。曾经有学者指出，在吐蕃王朝时期，“当时吐蕃正位于东方中国文化圈、西方伊斯兰文化圈、南方印度文化圈及北方游牧文化圈的中间位置，按当时吐蕃在选择各文化圈，作为学习模仿之对象时，当考虑到各文化圈各自的表现，是否处于强盛称雄的状态，而有可资学习引用之价值；是否在宗教、社会、民情方面差距不至于太大，而造成排斥等”[5]。在这几个“文化圈”当中，东方大唐王朝所代表的“中国文化圈”，无疑力量最为强大，威望最高，在文化上也与吐蕃本身的历史文化传统之间最具相融性。文献记载唐贞观年间宗室之女文成公主和亲吐蕃，吐蕃赞普亲自到河源迎接，当目睹大唐使节的仪仗盛况之后，仰慕之心油然而生。

> 贞观十五年，太宗以文成公主妻之，令礼部尚书、江夏郡王道宗主婚，持节送公主于吐蕃。弄赞率其部兵次柏海，亲迎于河源。见道宗，执子婿之礼甚恭。既而叹大国服饰礼仪之美，俯仰有愧沮之色。及与公主归国，谓所亲曰：“我父祖未有通婚上国者，今我得尚大唐公主，为幸实多。当为公主筑一城，以夸示后代。”遂筑城邑，立栋宇以居处焉。公主恶其人赭面，弄赞令国中权且罢之，自亦释毡裘，袭纨绮，渐慕华风。仍遣酋豪子弟，请入国学以习《诗》《书》。又请中国识文之人典其表疏。[6]5221-5222

这段记载出自汉族史家之手，难免带有某些因“自豪感”而产生的夸大因素，自是需要加以辨别，但是其中所反映的吐蕃赞普对唐朝“大国服饰礼仪之美”的赞叹，对于“华风”的仰慕之情，却极有可能是可信的史实。否则，就不会有随后“仍遣酋豪子弟，请入国学以习《诗》《书》。又请中国识文之人典其表疏”这样一系列的举措了。

这种文化上的认同感和向心力，是吐蕃东向发展最重要的内生动力。在敦煌藏经洞发现的古藏文文献中，有数种译自汉文的儒学文献典籍残卷。据陈炳应研究，其大体情况如下：P.t.986为《尚书》残本，现存有《泰誓中篇》至《武成篇》共157行，主要译自《古文尚书》，也参照《孔传》《孔疏》《史记》等书的大意译成。P.t.1291为《春秋后语》残本，也译为《战国策》，现存有《田需贵于魏王》《华军之战》《秦魏为与国》《王假之年》《秦王使人谓安陵王》《魏攻管而不下》等篇，内容与《春秋后语·魏语》的相关部分最为接近。P.t.992、P.t.1284、S.t.724为《孔丘项橐相问书》，这是吐蕃译自汉文文献较早的传说故事⑨。这些史实也从一个侧面印证了吐蕃对中原文化，包括对儒家经典在内的追慕与学习，从而证明上文中吐蕃遣酋豪弟子到唐朝京师长安入国学学习《诗》《书》的记载是可信的。汉文献史料记载，贞观十四年（640年）唐太宗倡导国学，唐朝国子监盛况空前，“于是国学之内，八千余人，国学之盛，近古未有”，而其中“高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃诸国酋长，亦遣子弟请入国

学”[7]。可见吐蕃王朝建立之初，在文化的选择上便顺应了当时的潮流，和唐代周边各国一样，以强盛的大唐王朝为其学习、追慕的对象，并且尤其推崇儒家礼制。唐中宗时，金城公主再度和亲吐蕃，公主又请唐王朝赐予吐蕃《毛诗》《礼记》《左传》《文选》，这无论是其个人所请，还是替吐蕃王朝索请；也无论唐朝君臣以何种态度来对待金城公主请书之愿，都反映出唐朝儒学典籍在吐蕃的影响及其作用⑩。

正是在先进的唐文化的熏陶感染之下，吐蕃不少高官和贵族都有很高的汉文化修养，在与唐王朝交往的过程中应对自如，宛若一家。如唐高宗时的吐蕃大臣仲琮，《新唐书》称其“少游太学，颇知书”[3]6076，而且在与唐朝皇帝的交流对答中，体现出相当的机敏和应对能力。史载：

> （咸亨元年）吐蕃遣大臣仲琮入朝。仲琮少游太学，颇知书。帝召见问曰：“赞普孰与其祖贤？”对曰：“勇果善断不逮也，然勤以治国，下无敢欺，令主也。且吐蕃居寒露之野，物产寡薄，乌海之阴，盛夏积雪……随水草以牧，寒则城处，施庐帐。器用不当中国万分一。但上下一力，议事自下，因人所利而行，是能久而强也。”[3]6076

曾经迎请金城公主入蕃的吐蕃使节名悉猎（也译为名悉腊）也是一位精通唐朝仪节的吐蕃精英。史载：

> 悉猎颇晓书记，先曾迎金城公主至长安，当时朝廷皆称其才辩。及是上引入内宴，与语，甚礼之，赐紫袍金带及鱼袋，并时服、缯彩、银盘、胡瓶，仍于别馆供拟甚厚。悉猎受袍带器物而却进鱼袋，辞曰：“本国无此章服，不敢当殊异之赏。”上嘉而许之。诏御史大夫崔琳充使报聘。仍于赤岭各竖分界之碑，约以更不相侵。[6]5231

再次，吐蕃在政治、军事、行政体制的制度设计上，可能具有多元性，既具有北方草原游牧民族的特点，但同时也吸收了中原唐朝制度文化的诸多因素。例如，吐蕃的官制有划分成不同等级的“告身制度”，这完全是模仿吸纳唐朝官制⑪。吐蕃的王陵在陵前设立石狮、石碑，考古调查还表明其中一号陵（即文献记载和古史传说中的松赞干布陵）的四周设有陵垣，这都和唐陵的规制有相似之处。唐蕃双方在国君驾崩时都曾互派使节前去吊丧，这应当是吐蕃学习唐朝丧葬陵墓制度的直接结果⑫。藏族的古史传说中还有许多关于唐朝文成公主的事迹，认为她将唐朝的天文历算、阴阳五行、生产工具与技术、医学论著等都带入吐蕃，促进了吐蕃社会物质文明和精神文明的进步。如果从唐蕃之间密切的文化交流这一历史背景来看，很有可能这些有关文成公主的传说其背后所体现的，正是吐蕃社会深受唐文化影响，从而留下来的美好历史记忆⑬。

最后，涉及唐代吐蕃时期的佛教问题。吐蕃佛教是后来藏传佛教的早期阶段，很长时期以来，在西藏后期形成的所谓“教法史”上，几乎都将西藏的佛教直接和印度佛教挂钩，甚至认为西藏佛教就是印度佛教的直接传承者，这实际上是不符合历史事实的。唐代吐蕃时期的佛教，主要有两种来源：一是由尼泊尔赤尊公主入藏时带来的南亚印度、尼泊尔一带的佛教；二是由唐文成公主进藏时带到吐蕃的汉地佛教。吐蕃官方对于来自印度和中原的佛教僧人都持欢迎态度，历史上发生的所谓“吐蕃僧诤记”，从海内外学术界研究的成果来看，有可能就是吐蕃王朝组织的印度佛教和汉地佛教之间的一场大辩论，胜负的双方究竟为何方，各有不同意见。但也由此可见，唐代时在吐蕃的汉传佛教力量之强大是不容低估的⑭。有关史料还记载，汉地的佛教僧人在文成公主进入吐蕃之后，有替公主供佛的汉僧住在寺内，专司供佛等事。金城公主入藏后，也曾安排汉僧管理香火等事。今天吐蕃佛寺中遗留下来的铜钟，无一例外都是中原佛寺的铜钟形制，甚至有的铜钟还是由汉僧监制的。如在山南雅砻河谷中的昌珠寺铜钟，上面的铭文明确记载：“施主为王妃菩提氏，并由唐廷汉比丘大宝（仁钦）监铸。”对此著名藏学家王尧特别指出：“据铭文推断，赤松德赞去世后，赤德松赞继位。钟即铸于此时。施主王妃菩提氏，与桑耶寺钟施主甲茂赞为同一人。甲茂赞出家后，法名菩提主，铸献此钟，以求福祉。汉僧监铸，也值得注意，这表明当时唐蕃之间宗教、文化上的关系已达到相当亲密的程度。”[8]

唐代的禅宗是中国化的佛教宗派，在这一时期也有迹象表明已经传入吐蕃。敦煌写本中的P.4646号和S.2672号《顿悟大乘正理诀并序》，内容包括了当时河西观察使、朝散大夫、殿中侍御史王锡所作的序，有关汉僧与梵僧（印度僧）辩论的汉文档案和汉地禅僧摩诃衍呈送吐蕃赞普的三道表章。其中汉地禅僧摩诃衍，史称“大唐国汉僧大禅师”，曾被吐蕃赞普邀请到吐蕃与印度僧人展开辩论，这说明当时吐蕃佛教中来自汉地禅宗的势力已经不可低估。唐代益州（今四川成都）当时也是禅宗“保唐宗”的重镇之一，由于其地缘上与吐蕃接近，很可能保唐宗的僧人和吐蕃僧人之间也有过十分密切的接触。近年来在四川、青海、西藏、甘肃等地发现的一批唐代吐蕃时期的佛教摩崖造像，上面有汉藏两种文字的发愿文题铭，从中可知主持造像活动的吐蕃高僧益西央，很可能就是活跃在汉藏交界地带的一位精通禅法的大师[15]。

综上所述，正是在唐代吐蕃时期，由于地缘因素、中原文化的强大吸引力和凝聚力，以及唐蕃双方在文化上的高度相融性，吐蕃王朝经过比较与选择，最终确立了东向发展的走向，在政治、文化、宗教等各方面均烙下了深厚的中原文化印记，成为唐代吐蕃的“文化底色”。这个影响极为深远，虽然此时吐蕃王朝还是一个独立的地方性政权，但已经从更深层次与唐代中原文化有了交往、交流和交融，为其最终融入中华多民族统一国家奠定了坚实的思想文化基础，从而使得吐蕃不是发展成为另一个独立的国家，也没有成为印度或者其他哪个国家的一部分，而是成为中华民族多元一体格局中的重要成员。

三、元朝以后：西藏地方与中原王朝关系的重大转折

唐代吐蕃王朝灭亡以后，经历五代、宋以后的吐蕃分裂时期，在元朝各民族大交流、大融合的历史背景之下，西藏地方政权与中原王朝的关系也发生了重大转折。从元朝开始，中央政府在西藏行使有效的行政管辖，基本奠定了元以后历代中央王朝对西藏实行直接管辖的模式。

元朝是中国历史上首个由北方草原民族建立的“大一统”王朝，结束了中华大地自唐末以来南北对峙长达数个世纪的分治局面，开创了空前辽阔的中华版图。元代中央王朝在政治、宗教、文化等各个方面，对青藏高原文明进程都产生了重大影响。

首先，政治体制层面，从元朝开始，西藏正式纳入中国中央政府的行政管辖范围。元朝在中央设置总制院（后改称宣政院），统管西藏地方和全国佛教事务，由官列副一品的帝师统领。在西藏地方设立乌思藏纳里速古鲁孙三路宣慰使司都元帅府（即乌思藏宣慰司）来管理西藏地方，而在其他藏族聚居区分别设立吐蕃等路宣慰使司都元帅府（即朵甘思宣慰司）和吐蕃等处宣慰使司都元帅府（即脱思麻宣慰司），由元朝中央直接委派的官吏管理乌思（前藏）、藏（后藏）和纳里速古鲁孙（阿里三围）等三路的行政事务[16]。在三路宣慰司之下设有万户府、千户所等行政组织，其中管理乌思藏地区（即今天西藏自治区的前、后藏地区）的行政机构是“乌思藏十三万户”。元朝时期管理西藏地方事务的乌思藏宣慰使、万户长、千户长等官员，虽通过帝师举荐，但最后都要由朝廷任命，这就实现了从中央到地方各级的直接管控。与之相配套的举措，是元朝在西藏各地设置了体系完备的驿站，进行人户的清查，还在西藏驻扎军队、征兵征税等，行使国家有效的管理职权[17]。正如有学者所指出的那样：“秦汉隋唐时期的匈奴、乌孙、突厥、南诏、吐蕃等边疆政权虽然与中原王朝保持着朝贡、册封、会盟、联姻等政治上的密切联系，但尚未直接隶属于中原王朝的统治，也没有系统地实行与中原接轨的政治制度。而元的大一统真正促使整个中原与辽阔的边疆地区在行政制度上联为一体。中央政府的典章号令遂畅通无阻地通行于整个中国，大大缩小了中原与边疆在治理上的差别。”[9]

其次，宗教信仰层面，元朝崇奉藏传佛教，大力扶持萨迦派，八思巴被奉为元朝帝师，萨迦本钦则成为元朝在西藏实施行政管理的代表人。元朝蒙古统治者的上层也多信奉藏传佛教。由于这些原因，有元一代，内地与西藏之间

的宗教文化往来十分密切，有大批西藏高僧长年留居于元朝京城，加强了元朝中央和西藏地方之间的联系。元朝在京城大都和全国各地兴建了大批佛教寺院，这些兴建工程往往是在西藏僧人的主持和直接参与下完成的，并主要由以帝师为首的西藏僧人进行管理。由于元朝对藏传佛教的大力尊崇，广建佛寺、大兴佛事，一方面使藏传佛教开始在内地流行；另一方面以宗教为纽带，元朝中央和西藏地方所形成的这种双向需求、双向互动，也开启了西藏文明东向发展的新局面。如同石硕所言："元代，西藏教派势力与元朝统治者之间所发生的这种深刻利益关系及由此而导致的紧密结合，无疑产生了极为深远的影响，它不仅将西藏深深地纳入了中原王朝的政治体系之中，而且也基本奠定了元以后西藏与中原王朝之间的关系模式。在元以后的明清两代，西藏教派势力及其地方政权依靠中原王朝取得经济利益并得到政治上乃至军事上的支撑；而中原王朝则通过西藏宗教领袖来统治和管理西藏的做法，实际上都是元朝与西藏关系模式的进一步延续和发展。"[4]209

最后，文化发展层面，由于政治和宗教的空前融合，元朝形成了历史上包括西藏在内的真正意义上的"大一统"。这一时期以政治和宗教为纽带，体现汉藏文化交流的考古文物实例不胜枚举。西藏流行的"过街塔"开始出现在中原的不少城市中，如北京的居庸关、镇江的西津渡等；元代北京城的妙应寺白塔、杭州的飞来峰佛教石窟都是藏传佛教艺术作品；而中原地区制作的瓷器元青花、丝绸和大量金铜佛像，也在青藏高原大为流行。今天西藏的布达拉宫、罗布林卡、萨迦寺、白居寺等著名宫殿和佛寺内，都有不少元代时从中原传入西藏的珍贵文物，它们被收藏保存至今，成为汉藏文化交流的历史见证。元、明两代西藏的寺院绘画和雕塑艺术也完成了中国化、民族化的进程，在萨迦寺、夏鲁寺、白居寺、纳塘寺、日吾其寺等寺院的壁画中，不仅可以看到对印度、克什米尔、尼泊尔等外来佛教艺术的吸收，更为重要的是，来自中原以"青绿山水"为主要特征的绘画艺术，也广泛地被采纳运用，成为一个时代的艺术风气。

结　语

综上所论，大量的史料和文物考古证据证明了一个基本的事实，在青藏高原文明发生、发展的历史进程中，中原文化在三个重要的历史阶段对其产生了重大影响。

一是史前时期，青藏高原早期人类的出现，从一开始便具有与中原北方地区人群相似的生业基础和人类基因，显示出两者之间高度的契合性。文献记载中曾有"吐蕃本西羌属"⑱的说法，将藏族的祖源与当时中原以西的"诸羌"联系在一起，考古学的线索越来越多地支持这种观点，但其年代却比文献记载要早得多。因此，从这个意义而言，青藏高原的远古人类及其文化在原生性上便带有浓厚的"东方烙印"，从而为青藏高原自古以来就与祖国具有不可分割的联系提供了重要的科学证据。

二是唐代吐蕃时期，这个时期对于后世形成的青藏高原主体民族藏族有着极为重要的影响。恰恰是在这个时期，由于地缘因素的影响、中原文化的强大吸引力和凝聚力，以及唐蕃双方在文化上的高度相融性，使得吐蕃王朝经过比较与选择，最终确立了东向发展的走向，在政治、文化、宗教等各方面均烙下了深厚的中原文化印记，成为唐代吐蕃的"文化底色"，从而为青藏高原各族人民最终汇入到中华民族大家庭奠定了坚实的精神与思想文化基础。

三是元代及其以后，西藏与中原王朝关系发生了重大转折。这个时期西藏被正式纳入中央政府的行政管辖范围，西藏系统地实行了与中原接轨的政治制度，真正促使整个中原与辽阔的青藏高原在行政制度上联为一体，同时也开启了元以后历代中央王朝直接管理西藏及其他涉藏地区的全新模式，为中华民族多元一体格局的形成和统一多民族国家的形成奠定了坚固的政治基础，也促使青藏高原各民族在宗教、文化上与中原的交往、交流、交融达到了新的历史高度。

注释

①郑锡澜：《世界屋脊的崛起》，西藏人民出版社1983年版，第47页。②⑤⑧吕红亮：《新时代青藏高原史前考

古新进展》,《中国藏学》2023年第3期。③根据国家文物局发布的《2023年度全国十大考古新发现终评会·西藏革吉梅龙达普洞穴遗址》资料(未刊稿),国家文物局2024年发布,第4页。④西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系编:《昌都卡若》,文物出版社1985年版,第153页。⑥霍巍等编著:《历史铸就统一体》第1卷,中国藏学出版社2024年版,第11页。⑦以上分子人类学家的相关研究,参见康龙丽主编:《西藏各民族遗传多样性研究》,西安交通大学出版社2020年版,第43—44页。⑨陈炳应:《从敦煌资料看儒学对吐蕃的深刻影响》,《敦煌研究》2004年第4期。⑩法国学者戴密微(P.Demieville)认为,金城公主的索书要求是由吐蕃使节正式转奏的,这就意味着并非公主个人想得到这些书,而是为吐蕃人索求的。参见[法]戴密微著、耿升译:《吐蕃僧诤记》,西藏人民出版社2001年版,第233页。另外,台湾学者林冠群根据敦煌出土的藏文译本《尚书》等儒学文献分析认为,吐蕃获得唐朝儒学经典后,可能都翻译成藏文,通过藏文译本将儒学传播于吐蕃,发挥了一些影响力。从唐朝官员如何看待汉文典籍传入吐蕃后的影响,实际上也显出了当时唐朝的儒学典籍对外邦所具有的影响力。参见林冠群:《唐代吐蕃史研究》,台北联经出版事业公司2011年版,第729—731页。⑪霍巍:《吐蕃"告身制度"的考古学新印证》,载荣新江、罗丰主编:《粟特人在中国:考古发现与出土文献的新印证》,科学出版社2016年版,第132—141页。⑫霍巍:《松赞干布陵的古史传说与考古探索》,《历史教学》2018年第8期。⑬霍巍:《关于文成公主的历史记忆》,《光明日报》2021年5月15日。⑭[法]戴密微著、耿升译:《吐蕃僧诤记》。⑮霍巍:《论藏东吐蕃摩崖造像与吐蕃高僧益西央》,《西藏大学学报(社会科学版)》2015年第2期。⑯中华民族共同体概论编写组:《中华民族共同体概论》,高等教育出版社2023年版,第216页。⑰张云:《多元一体国家中的西藏》,中国藏学出版社2017年版,第39—42页。⑱欧阳修、宋祁:《新唐书》,中华书局1975年版,第6071页。

参考文献

[1]柴尔德.人类创造了自身[M].安家瑗,余敬东,译.上海:上海三联书店,2008:53.
[2]西藏自治区文物管理委员会,四川大学历史系.昌都卡若[M].北京:文物出版社,1985:154.
[3]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
[4]石硕.西藏文明东向发展史[M].成都:四川人民出版社,2016.
[5]林冠群.唐代吐蕃史研究[M].台北:联经出版事业股份有限公司,2011:720.
[6]刘昫,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
[7]王溥.唐会要[M].上海:上海古籍出版社,2006:739.
[8]王尧.吐蕃金石录[M].北京:文物出版社,1982:192.
[9]中华民族共同体概论编写组.中华民族共同体概论[M].北京:高等教育出版社,2023:231.

On the Significant Influence of the Central Plains Culture in the Civilization Progress of Qinghai-Tibet Plateau

Dawayangjin and Huo Wei

Abstract: The Qinghai-Tibet Plateau, located in China's southwest frontier, has an important strategic position. Historically, it has been home to various ethnic groups, mainly the Tibetans and the Qiang. Their cultural choices and development are crucial for the formation of a pluralistic and integrated Chinese nation and the long-term stability of China's southwest frontier. In the course of the Qinghai-Tibet Plateau's civilization, the culture of central plains has exerted an important influence, fostering a strong centripetal force among the ethnic groups on the plateau. The interplay of these two forces has driven the civilization of the Qinghai-Tibet plateau to develop eastward, and finally merge into the system of Chinese civilization. In the three most important periods of Qinghai-Tibet Plateau's civilization, the prehistoric period, the period of Tubo dynasty and the period after the Yuan dynasty, the influence of the central plains culture has been fully confirmed by archaeological and historical documents.

Key words: Qinghai-Tibet Plateau archaeology; the sense of community for the Chinese nation; the formation of Chinese civilization

[责任编辑/知　然]

列子对道家思想承启作用的贡献探析*

李庚香

摘　要：列子是人类文明轴心时代中原核心区诞生的重要思想家，是道家学派从老子到庄子延伸时期的重要人物。列子承继了老子的道论思想。他沿用老子“谷神”“玄牝”等概念，生动地解析了“道”生天地万物的机理。列子下启庄子，为庄子提供了发扬光大道家思想的标尺、富有启发的思想素材、理论创造灵感以及寓言这种表达思想的艺术形式。列子思想的特色可以简要概括为以下三个方面：一是达观且具有人间烟火气的人生观；二是具有现实价值的技艺崇拜思想；三是具有值得重新估量的重要文化地位。列子“郑之圃泽多贤，东里多才”的箴言，足以与湖湘文化中“惟楚有才，于斯为盛”相媲美。列子愚公移山的寓言也被中国共产党第七次全国代表大会闭幕词所引用，是革命精神的重要资源，也是中原学人在新时代增强文化自信、为创造培育中华民族现代文明作出新的贡献的精神动力。

关键词：轴心时代；道家；列子；老子；庄子
中图分类号：B223.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2024)06-0021-08

“轴心时代”是人类文明发展进程中具有思想裂变性意义和精神飞跃式成长的伟大时代，它影响了人类文明近3000年来的发展轨迹、格局乃至未来趋向。作为20世纪以来具有重要世界性影响的思想家之一，德国思想家雅斯贝尔斯在其1949年出版的《论历史的起源与目标》一书中指出：“这一世界史的轴心似乎是在公元前500年左右，是在公元前800年到公元前200年产生的精神过程。那里是历史最为深刻的转折点。……非凡的事件都集中在这一时代发生了。在中国生活着孔子和老子，产生了中国哲学的所有流派，墨翟、庄子、列子以及不可胜数的其他哲学家都在思考着。……在这个时代产生了我们至今思考的基本范畴，创立了人们至今赖以生存的世界宗教的萌芽。不论从何种意义上来讲，都走出了迈向普遍性的一步。”[1]雅斯贝尔斯推重的轴心时代的五位中国哲学家——孔子、老子、墨翟、庄子、列子，是我国先秦时期最重要的思想学派儒家、道家和墨家的代表，融会生成了中华民族具有永续发展蓬勃生机的思想基因。这五位被雅斯贝尔斯垂青的中国古代思想家，道家学派占了三位，分别是老子、庄子和列子。道家思想是中国古代哲学的一座高峰，是中华文明在轴心时代思维层次上的标杆，是其他各学派的重要思想根基和体系建构的参照，这反映了雅斯贝尔斯深邃且独到的眼光。对于这三位中原先贤来说，老子和庄子在思想史和现实认知度上都如同耀眼的巨星，光华夺目。唯有列子的思想光芒受到了无形的遮蔽，其独特的思想魅力和现实影响在很大程度上被低估了。为此，本文主要依据《列子》《老子》《庄子》等文本作以下简要分析。

收稿日期：2024-06-11
***基金项目**：河南兴文化工程文化研究专项项目“中原子学研究”(2022XWH061)。
作者简介：李庚香，男，河南省社会科学界联合会党组书记、主席、研究员(河南郑州　450002)，主要从事中原学、新时代中国学、世界中国学研究。

一、列子对老子“道”的体认和阐发

列子（约公元前450年—公元前375年），名御寇，是介于老子与庄子之间道家学派承前启后的重要人物。这三位思想巨子都诞生在中华文明的核心区中原大地，列子更是诞生在战国前期的中原腹地郑国圃田（今河南郑州市），这充分凸显了中原作为中华文明重要发祥地的特殊地位，也很好地说明了老子、列子、庄子三人之间思想传承具有地利之便的合理逻辑。

列子是老子思想的坚定信仰者和卓有创建的发扬者，他对“道”的至高无上地位高度认同，对“道”的玄妙莫测体悟最深，对“道”生化万物的机理剖析最明了，形成了系统化、生动化、文学化的理论阐释，为老子思想从晦涩玄虚变为可感可悟、从壁垒森严的庙堂走向开放多元的社会、从帝王南面之术变成芸芸众生的人生哲学等开启了门径。在丰富道家思想内涵、深化道家思想的社会基础、推动道家思想的广泛传播、增强道家思想的艺术魅力和社会亲和力等方面，列子功不可没。《老子·一章》提出：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，万物之始；有名，万物之母。……此两者，同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”[2]2《老子·六章》提出：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”[2]24老子提出的“道”的概念具有生化宇宙万物至高无上的本原地位和功能，同时是世间万物运行变化所遵循的根本规律，还是统摄其全部思想体系的根本逻辑。但是，由于“道”过于玄妙高深，连老子本人都不能明确地定义，只能以哲言、警句进行表达，用“万物之始”“万物之母”“玄牝之门”“天地根”等具体形象进行指代，并且用“谷神不死”来表明“道”周而复始、无穷无尽的永恒特性。对于这种深奥的理论及其表达风格，一般人难以领悟其精髓和要领。不过从《列子》文本和《庄子》的记载来看，列子是个真正的崇道者、悟道者、得道者，他对“道”的终极性、玄妙性心领神会。老子虚静无为、道法自然的思想不仅贯穿于其思想体系，而且践行于其生活实践与生命的始终。《列子·天瑞》篇精辟地阐释了老子关于“道”的基本思想意蕴，引用了《老子·六章》的关键内容：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。”[3]2“谷神”“玄牝”都是对道的比喻，表示“冲虚”之义。虚即道，无目的、无意志、无执念、无妄为，表明道不是实物或实体，而是表示一种意义、意境和万物生成变化的自然之理，即所谓“自生自化，自形自色，自智自力，自消自息”[3]2，这也是列子对老子“人法地，地法天，天法道，道法自然”[2]95的新解。

列子对老子“道”的地位和功能还有许多新颖生动的阐发和丰富发展。老子提出：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”[2]165但是，对于道生万物、阴阳和合的具体机理，老子缺少较为详尽的说明，往往令人如堕云雾之中，不解其妙。而列子则对弟子进行了更为细致、具体的讲解。《列子·天瑞》篇说：“有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，无时不生，无时不化。”[3]2也就是说，世界万物都有一个创始者、化育者，创始者、化育者不被生养化育，其本身无终无始，但其化育万物又是一个自然过程，不受任何主观意志、爱憎好恶的制约。那么这个生者和化者就是“道”，生化的过程就是自然过程。列子对老子提出的阴阳概念和“负阴而抱阳”的机理进行了深入推演。他说：“天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也，乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人；故天地含精，万物化生。”[3]4列子还认为，作为生化者的“道”是无限的和全能的，而被生化者则是有限的。他说：“天地无全功，圣人无全能，万物无全用。故天职生覆，地职形载，圣职教化，物职所宜。然则天有所短，地有所长，圣有所否，物有所通。何则？生覆者不能形载，形载者不能教化，教化者不能违所宜，宜

定者不出所位。故天地之道，非阴则阳；圣人之教，非仁则义；万物之宜，非柔则刚；此皆随所宜而不能出所位者也。”[3]6这一认识与老子“故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居”[2]8的论点高度契合，在理解上更加深刻明晰，并且涉及道家之“道”与儒家仁义教化的关系问题，为儒道之间的交流与融合提供了契机。列子的这些论述给学道者领会“道”的统一性和万物的丰富性、差异性指点了迷津，促进了道家思想的传播。

列子认为，要实现人与道体的合一，从根本上说不是一个求知的问题，而是心灵的体验和直觉的问题。《列子·黄帝》篇说：“今知至道不可以情求矣。”[3]28用《列子·仲尼》篇的话说，不能“务外游”，而要“内观”：“外游者，求备于物；内观者，取足于身。取足于身，游之至也；求备于物，游之不至也。”[3]100《列子·黄帝》篇把这种“内观”的方法概括为“纯气之守”：“壹其性，养其气，含其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤。”[3]35也就是说，人之天性纯真，心灵虚静，有自然之德，原本与大道一体，只要自觉地作“纯气之守”的功夫，即可全其真性，养其天德，保持心灵的宁静而不失其本性，是非利害不再萦绕于心，“心凝形释，骨肉都融；不觉形之所倚，足之所履，随风东西，犹木叶干壳”[3]32，达到体用合一之境，即“圣人藏于天，故物莫之能伤也”[3]35。这一境界体现了列子“贵虚”的思想意蕴，通于老子“不出于户，以知天下；不窥于牖，以知天道。其出弥远者，其知弥鲜。是以圣人不行而知，不见而名，弗为而成”[2]184-185的思想原则和庄子“无待”“坐忘”的精神境界。

列子对道家思想的体悟与践行，达到令人景仰、追慕的程度，成为道家思想具有广泛影响力的重要传播者。《列子·黄帝》篇记载，列子到齐国游历，走到半途就返回了。原因是沿途所路过的十家餐店，店主一见列子就感到他是异于常人的得道之士，其中有五家主动向其馈赠饮食。列子感到连这些市井卖浆者都如此看重自己，那么如果万乘之君见到自己，“彼将任我以事，而效我以功”[3]56，那么就违背了自己虚己无为、和光同尘的思想准则，于是半途返家。可是过后不久，当他的友人伯昏瞀人来家里探望他时，发现来向列子学道的人众多，这些人为表示尊敬，把所穿的草鞋放在门外，“户外之屦满矣”[3]56。对于这一崇拜者众的盛大景象，《庄子·列御寇》篇也有类似的记载，并对列子因为受到众人的尊崇和追随而受惊，借伯昏瞀人之口作了精辟的解说：“巧者劳而知者忧，无能者无所求，饱食而敖游，泛若不系之舟，虚而敖游者也。”[4]550庄子认为，列子的修养境界还没达到道家无心无意、无形无迹、宠辱不惊的化境，还容易在世俗之人面前被看破本相。同时，庄子认为，列子修道是虔心的，最终达到了圆满的境界。《庄子·应帝王》篇载，列子受到老师壶子的点化，感到自己对道家虚静无极、物我两忘境界的领悟尚浅，“自以为未始学而归，三年不出，为其妻爨，食豕如食人，于事无与亲，雕琢复朴，块然独以其形立。纷而封哉，一以是终”[4]128。也就是说，列子在家潜心体悟道的至真、至纯、至高和无我、无心、无身境界，完全放下道术高深者的架子，涤除行高于人、智高于众的潜意识，将自己真正地融于自然，没有人我之别、物我之别，帮助妻子烧火做饭，喂猪如同招待客人，超然于世事纷扰，不事雕琢，返璞归真，形如槁木，心如死灰，在纷繁的世事中封闭心窍，终身完守纯一之道。庄子为此感慨和赞叹：“尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”[4]131庄子作为道家思想的集大成者，他对列子的这种评价充分说明列子是道家思想的真诚信奉者、传播者和践行者，最终实现了道家的理想人格。与此相印证，《列子·天瑞》篇说：“子列子居郑圃，四十年人无识者。国君卿大夫视之，犹众庶也。”[3]2这也说明，列子在传承道家思想上真正做到了知行合一。

从以上分析可以看出，列子对老子的继承不仅在于信仰的精诚、思想的开悟、实践的笃定上，还在于理论的阐发、体系的扩展、思想的传播和学派的培育上，在道家思想的发展历程中，其贡献不可替代、不可忽视。用一个比喻来说，老子如同育种者，列子如同一位虔诚奋力的播种者，把老子道家思想从庙堂之上撒向民间社

会，扩大和深化了道家在中国社会的生存基础。

二、列子对庄子思想的启发作用

列子与庄子出生时间间隔80余年，二人没有直接的师承关系。但是，对《列子》和《庄子》进行文本分析后可以清晰地看出，庄子能够成为道家思想的集大成者，很大程度上在于庄子站在了列子这位思想巨人的肩膀上。列子对庄子的启迪和思想滋养可以概括为三个方面。

一是提供了践行和发扬光大道家思想的标尺。一家学派的发展、延续，既取决于创始人奠定的思想根基的深度和思想内涵的生命力、影响力，更取决于传承人终身不懈的实践和实践基础上的理论升华，这正如孔子在《论语·卫灵公》中所说："人能弘道，非道弘人。"[5]道家思想之所以在古今中外都具有广泛且深入的影响，除了创立者老子理论的深邃、精辟和超越时代、地域的思想魅力外，关键在于后继有人。先后有列子、庄子等后起之秀来奉行、实践，并不断进行理论的丰富、创新、发展。学派传承差之毫厘谬以千里，如同远行需要路标、远航需要指南针一样，后继的修道者和传道者也必然需要参照物和领路人。列子和庄子同为道家思想的代表人物，列子先于庄子。列子传承道家思想的领路人和参照物是壶子和伯昏瞀人，有《列子·仲尼》篇所载为据："子列子既师壶丘子林，友伯昏瞀人，乃居南郭。从之处者，日数而不及。"[3]97庄子师从何人虽然无从考证，但纵览《庄子》一书，很容易就会发现，列子就是庄子信仰道家思想、弘扬道家思想、修炼道家理想人格、抒发自身理论体验的参照物和行为典范。在庄子眼中，列子是一个道术高深之士。在《庄子·逍遥游》篇中，庄子描述和评价列子道："夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。"[4]3庄子认为，道家的真精神不是一种知识体系和道术技能，而是体现"玄""虚""静""无为""无别""无待"等意蕴的精神境界。列子致力于对老子思想的新解、详解和道术的修炼，一方面传播了老子的思想、培植了道家学派的信众、获得了广泛赞誉和众多追随者，另一方面也显露出刻意为之的执念和显露自我的妄心或者潜意识，不符合老子"为学日益，为道日损"[2]190的修道准则，没有达到"天地与我并生，而万物与我为一"[4]31的境界。因此，庄子对于列子的修行成就既表达了赞叹，又对其存在的自得自负之感进行了善意的嘲讽。比如：《庄子·田子方》篇载，列子的射箭技艺非常高超。但伯昏无人说："你这只是运用技巧的有心之射，还不是忘掉心术的不射之射。如果与你一起登高山、履危石、临深渊，你还能像这样善射吗？"于是，二人到了高山危石之上、背临百仞之渊、脚的三分之二虚悬于悬崖外，伯昏无人递弓箭给列子，让其表演射箭。结果，"御寇（列子）伏地，汗流至踵。伯昏无人曰：'夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。今汝怵然有恂目之志，尔于中也殆矣夫！'"[4]353对于列子长于道术、拙于修心的局限，庄子以列子为参照，不断升华道家思想境界，提出了"齐彼是、齐是非、齐生死、齐万物"以及"心斋""坐驰""虚室生白"和"鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术"[4]112"离形去知，同于大通"[4]119等一系列高妙的道家思想理论和修养方法。可以说，庄子把列子当作标尺，一方面进行对照，一方面完成了超越。

二是提供了富有启发性的思想素材和理论创造灵感。《庄子》一书无论是思想的丰富性、知识的渊博性、体系的完整性、理论的深奥性还是论辩的逻辑性、文采的瑰丽性、想象的奇绝性等都达到了道家学派的顶峰。研读《庄子》，一个令人深刻的印象就是，列子是《庄子》一书中的重要人物形象，是庄子体道、悟道、修道、得道的一个经典标本，从中可以感悟到庄子对于列子思想及其行为的高度重视甚至迷恋。《庄子》一书33篇文献中共有7篇涉及列子的事迹、话题和观点，分别是《庄子·逍遥游》《庄子·应帝王》《庄子·至乐》《庄子·让王》《庄子·田子方》《庄子·达生》《庄子·列御寇》[①]，这充分反映出列子在庄子心目中的重要地位。如果看完《庄子》再读《列子》，对二者进行文本

对比分析,《庄子》一书中许多令我们感到意味隽永、神思奇妙的人物、故事、想象以及文章形式等,竟然有那么多来自《列子》、形似《列子》、神似《列子》。据学者管宗昌的研究,《庄子》与《列子》两书有16处近似或者几乎相同的文字,大致有三种类型:“第一种:除个别字词外,表述基本相同。共有4处……第二种:《庄子》部分截取《列子》寓言,使两书部分文字表述相近。共有3处……第三种:两书表述相近,但存在短长、详略、字句等差异。共9处。……基于以上论述我们可以进一步做出推断和讨论:《庄子》极可能袭自《列子》。”[6]

参照以上两位学者的研究,并从《列子》和《庄子》两书的对比分析可以看出,列子深刻全面地影响、滋养了庄子,成为道家思想中“老庄”贯通的桥梁。比如,庄子描绘的最令人心驰神往、心旌神摇、惊心动魄的壮阔景象是北冥鲲鹏,其背不知有几千里,“怒而飞,其翼若垂天之云。是鸟也,海运则将徙于南冥。南冥者,天池也。……鹏之徙于南冥也,水击三千里,抟扶摇而上者九万里,去以六月息者也”[4]2。如果看过《列子》我们就会发现,《列子·汤问》篇就有相关描述:“终北之北有溟海者,天池也。有鱼焉,其广数千里,其长称焉,其名为鲲。有鸟焉,其名为鹏,翼若垂天之云,其体称焉。”[3]116-117此外,《庄子》一书中有关列姑射山神人传说、狙公养猴朝三暮四、列子与百年髑髅对话、列子问关尹何为至人、纪渻子养斗鸡、孔子于吕梁观瀑、神巫相壶子、列子受宠若惊等神话、寓言、故事、情节及其蕴含的深意,都能从《列子》一书中找到原型。可以说,列子的思想、事迹、传说、著作等为庄子的思想深化和理论创作提供了丰富的素材和绝妙的灵感。

三是提供了寓言这种表达思想的时代性艺术形式。老子、列子、庄子在思想上一脉相承,在思想表达形式上各有风采。其中,老子表达思想的方式基本是格言;列子表达思想的方式主要是理论阐释和具有生动情节形象的故事或者寓言,在寓言这种文学形式上具有主创性;庄子则借鉴和发展了列子寓言表达的艺术形式,将寓言和理论演绎、论辩融为一体。寓言往往以假借、假托的方式重构事实或虚构故事,以表达言外之意或者言内深意,是一种具有时代性特征的文体,是我国古代思想表达由神话、诗歌到格言、论著转化和过渡的一种重要思想载体。从可见的文本来看,《列子》一书是较早以寓言形式进行理论体系构建的著作,其人物亦幻亦真,既有传说中的黄帝、关尹,又有历史存在过的商汤、周穆王、秦穆公、老聃、仲尼、管仲、子产、杨朱,还有壶子、伯昏瞀人、甘蝇、飞卫、纪昌等人,其故事完整、情节生动,其观点意出言外、见仁见智、引人入胜。《庄子》一书则承袭和发扬了这种文体,对寓言的运用更加从心所欲,并不断赋予其更加深厚的思想内涵和更强的理论色彩,将我国自古以来文以载道的文化传统提升到一个新的历史高度。《庄子》一书专门有《寓言》篇,其中说:“寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪。”[4]472庄子认为,自己在思想表达上寓言占十分之九、重言占十分之七、卮言随时而出,这样有利于阐释、理解自然万物分际的道理。所谓寓言,是指寄托寓意的言论;所谓重言,是指先哲时贤或书中之言;所谓卮言,是指作者每天都直抒胸臆随机所发的言论。其中,十分之九、十分之七并非是严格的统计比例,而是表明庄子的思想表达中寓言、重言、卮言融为一体,寓言几乎无篇不在,先哲时贤的思想和经典著作的内容多有涉及,但自己的思绪也都融汇其中,每天都喷涌而出。之所以寓言在思想表达中占比最高,庄子有一个非常形象生动的解释:“寓言十九,借外论之。亲父不为其子媒。亲父誉之,不若非其父者也。非吾罪也,人之罪也。”[4]472意思是说,寓言就是假托别人来表达自己的观点,之所以如此,就如同自己的父亲不给自己的儿子做媒,自己称誉自己的儿子远不如别人夸赞自己儿子的效果好。这不是父亲的过错,而是世人都有的猜疑之心的过错。由于庄子对寓言的运用达到了出神入化的程度,极大地增强了思想表达的生动性,因而《庄子》一书尽管内容深奥、卷帙浩繁、其意难解,却仍然令人读之不忍释卷。追本溯源,在于列子所用的寓言文体既给庄子提供了思想灵感、理论素材,也给他提供了思想表达的艺术形式,成就了庄子青出于蓝而胜于蓝的汪洋恣肆的文风。

三、列子思想的独特内涵及其现实意义

列子上承老子、下启庄子，其思想基础和修身的基本原则与老庄并无根本区别，但其思想并未完全隐没在老子和庄子的思想之中，而是有其独特的内涵、魅力和现实的意义。简要概括，主要体现在以下三个方面。

一是达观且具有人间烟火气的人生观。从某种意义上说，老子具有长生的人生态度，庄子具有苦生的人生态度，列子则具有乐生的人生态度。老子的无为无不为思想，究其本质就是为了趋利避害、防范风险，达到事情的成功和自然寿命的长生。如《老子·十六章》说："致虚极，守静笃。……复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。"[2]61《老子·三十三章》说："不失其所者久，死而不亡者寿。"[2]126《老子·四十四章》说："名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，厚藏必多亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。"[2]176《老子·五十章》说："盖闻善摄生者，陆行不避兕虎，入军不被甲兵；兕无所投其角，虎无所用其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地焉。"[2]199《老子·五十九章》说："治人事天，莫若啬。……是谓深根固柢，长生久视之道。"[2]237总之，老子的人生观是一种练达的人生观，既达观，又功利而深谋远虑，追求长生是他明确的意向。庄子则体现出一种苦生、苦心、苦行的人生态度，从思想、心理到生活都充满苦涩的况味，表现出一种知其无可奈何而安之若素的隐忍。《庄子·知北游》说："生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！"[4]359《庄子·至乐》甚至认为，活着实在是一种痛苦，反倒不如死了快乐："死，无君于上，无臣于下；亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。"[4]287面对生死的困惑，庄子的解决途径就是"齐生死"，即"方生方死，方死方生"[4]24，"死生无变于己"[4]35，"以死生为一条，以可不可为一贯"[4]83，最终企图以逍遥的心境超越生死的局限，但这只能寄托或者假托于至人、神人、圣人，作为常人则无法做到"无待"。

与老庄相比，列子从道家思想主旨出发，对道家思想中无为的人生观进行了改造，既坚持了达观的人生态度，又强调人在自然天地间的能动选择，高度重视人的生命价值，高度肯定人追求情感、欲望满足和身心快乐体验的正当性，倡导了一种乐天知命、乐生重生、享受生活的积极人生态度，是人自我意识觉醒的先驱者。一方面，他对生死、贫富、贵贱、寿夭、顺逆等都很淡然，既不刻意追求，也不着意逃避，安命处顺。列子认为，天命超越于人间所有道德、权势、功利之上，是人力不可企及和改变的。它看似无端无常却与每个人的际遇息息相关，人的寿夭、穷达、贵贱、贫富都由它来决定。天命本身并不具备是非、公正的情感和意志，也不怀有赏善罚恶的道德目的，所以历史和现实中都会出现"寿彼而夭此，穷圣而达逆，贱贤而贵愚，贫善而富恶"[3]153等颠倒是非的社会现象。因此，与其揣摩天意，费尽心机，凭借小智小谋改变自身的贵贱寿夭，注定是徒劳无功的，不如以"至人居若死，动若械"[3]167的态度，"自寿自夭，自穷自达，自贵自贱，自富自贫"[3]153，屏蔽外物的纷扰而与天地同运。《列子·力命》篇说："死生自命也，贫穷自时也。怨夭折者，不知命者也；怨贫穷者，不知时者也。当死不惧，在穷不戚，知命安时也。其使多智之人量利害，料虚实，度人情，得亦中，亡亦中。其少智之人，不量利害，不料虚实，不度人情，得亦中，亡亦中。量与不量，料与不料，度与不度，奚以异？唯亡所量，亡所不量，则全而亡丧。亦非知全，亦非知丧。自全也，自亡也，自丧也。"[3]170-171另一方面，他对人生和命运又有一种喜感和乐观，拒斥虚幻的名利和僵化的道德教条对人性、人身的束缚和戕害，着眼于当下，过好现实的人生。《列子·天瑞》篇说："贫者，士之常也，死者，人之终也，处常得终，当何忧哉？"[3]14"死之与生，一往一反。故死于是者，安知不生于彼？故吾知其不相若矣？吾又安知营营而求生非惑乎？亦又安知吾今之死不愈昔之生乎？'"[3]15列子认为，名与实存在巨大的反差甚至悖论，世俗的仁义道德、高风亮节或者荣华富贵对于自己的身心健康来说都没

有实质意义，死亡会让仁圣和凶愚者同样化作腐骨。列子假托杨朱之口阐发道："太古之人知生之暂来，知死之暂往；故从心而动，不违自然所好；当身之娱非所去也，故不为名所劝。从性而游，不逆万物所好，死后之名非所取也，故不为刑所及。名誉先后，年命多少，非所量也。"[3]180"丰屋美服，厚味姣色，有此四者，何求于外？有此而求外者，无厌之性。无厌之性，阴阳之蠹也。忠不足以安君，适足以危身；义不足以利物，适足以害生。……守名而累实，将恤危亡之不救，岂徒逸乐忧苦之间哉？"[3]204因此，人生应该抛弃造作虚伪，不为功名所误，不为名利所累，乐生逸身，任性顺情，但也不能贪得无厌，成为"阴阳之蠹"。列子的人生观也显露出一定的道德虚无主义倾向，具有偏激的情绪，对于人们的道德修养和社会公序良俗也可能造成某种消极影响，需要予以理性公允的评价，理解其历史的处境和言所未言的语境，既不可盲目信从，也不可简单否定。

二是符合技术伦理的技艺崇拜观。列子对老子思想的一个重要发展可以概括为道家思想道术化，从修心、修身延伸为潜心修炼技艺，认为巧夺天工的技艺近乎道，从而开启了道家思想发展的一个重要方向，为我国古代科技发展提供了世界观和方法论的支撑，很好地弥补了日后占主导地位的儒家思想轻视或者忽视科技思想的短板。

列子是先秦思想家中推崇技艺的代表，他在其后的思想家庄子眼中是一个道术深厚者，能够"御风而行，泠然善也，旬有五日而后反"[4]3。《列子》一书中涉及技艺的内容和故事甚多，如列子向伯昏瞀人表演高超的射术、薛谭学讴、造父学驾车、九方皋相马、津人操舟、伯牙鼓琴以及周穆王大征西戎得西戎所献锟铻之剑、火浣之布等。此外，还有两则有关巧夺天工的技艺故事更加震撼人心。一则是：周穆王西巡返回途中，一位名叫偃师的匠人向他进献了一个自己制作的歌舞伎，看着栩栩如生，周穆王以为它是一个真人，就招呼宠姬和宫内嫔妃一同观看它表演。这个人工制作的歌舞伎表演时竟然眨着自己的眼睛挑逗周穆王左右的侍妾。周穆王非常恼怒，巧匠偃师为免罪，当场把自己制作的歌舞伎拆散展示给周穆王看，其体内有肝、胆、心、肺、脾、肾、肠、胃，体外有筋骨、肢节、皮毛、牙齿和头发，虽然都是用普通可见的材料制成的，但各项人体结构全都齐备。周穆王由衷地赞叹道："人之巧乃可与造化者同功乎？"[3]141另一则是纪昌向飞卫学射，按照飞卫的要求苦练数年，竟然达到一箭穿过虱子心脏而悬挂虱子的牛毛还没被射断的程度。飞卫非常高兴，认为纪昌已经掌握了箭术的奥妙了。纪昌感觉完全学到飞卫的箭术后，就图谋杀死飞卫，自己做天下第一。结果二人对射时，势均力敌，最后飞卫用一根荆棘的刺尖抵挡住纪昌射来的利箭。纪昌感到羞愧，"二子泣而投弓，相拜于涂，请为父子"[3]144。这两则故事意味深长，一方面反映出战国时期生产工具和手工技艺达到的高超水平，连热衷于玄思的思想家都不得不叹为观止。另一方面，技艺的巧夺天工也触发了不少思想家"有机械者有机心"的忧思，其中偃师制作精妙的歌舞木偶竟然去挑逗周穆王左右的侍妾、学到射箭绝技的纪昌竟然想射死恩师飞卫以求独占绝技的事例，就是带有隐喻性的启示。这对于科技高度发展以至于颠覆性技术频现的今天应该如何防范科技风险、加强科技伦理建设，仍有重要启示意义。

三是列子具有值得重新估量的重要文化地位。列子处世低调，真正达到了"和光同尘"的境界，由于其作品遗失很多，加之《列子》一书的思想表达往往采取假托的方式，比如许多观点都是通过仲尼、杨朱之口说出，其中独到的思想和精彩的寓言我们都很熟知，却日用而不觉，并不知道是出于列子天才的理论创造，这也影响了列子在思想史上的地位。列子著书常言人之所未言，开启了道家思想生活化、心灵化的先河，彰显了追求自由自在的生活态度，丰富了中华民族个体的人格特征，对后世有深远影响，具有很强的现代性乃至后现代性。尤其是愚公移山的寓言成为中国共产党第七次全国代表大会闭幕词的主旨，其对解放战争的胜利和新中国的创建所发挥的精神伟力无可估量。这足以说明，列子思想既是中原文化的瑰宝，也是革命精神的重要资源，是中原学人在新时代创新创造的精神动力。

列子作为中原腹地郑国圃田人，最具有中原文化地域的代表性，他的一句“郑之圃泽多贤，东里多才”的箴言，揭示了郑国圃田泽畔多贤哲、郑都里巷多英才的人杰地灵盛况，很好地说明了郑国作为一个蕞尔小国能够在春秋初期称霸诸侯的历史事实，足以与湖湘文化中“惟楚有才，于斯为盛”相媲美。列子高度重视文化的价值，自觉捍卫思想家和学者的人格尊严，对于彰显中原文化的地位和自信具有特殊且重要的支撑作用。

通过以上分析可以得出一个基本的结论：列子上承老子，对其“道”的思想及其社会应用进行了系统生动的阐发，形成了不少独具特色的理论建树；下启庄子，不仅在价值取向、理论素材、思维灵感上，而且在语言风格和文章形式上都深刻地影响了庄子。加强对《老子》《列子》《庄子》的文本分析，客观而全面地梳理、审视道家思想的发展过程和整体内涵，补齐从老子到庄子之间列子这个思想链条，对列子的思想贡献作一公允的评价，无论是从贯彻落实“两个结合”、全面分析中华优秀传统文化的思想内涵，还是从提炼中原优秀传统文化资源、为创造培育中华民族现代文明作出新的时代贡献的意义上，都非常重要、非常必要。

注释

①本文所列篇目参考了李振刚的文章。李振纲：《〈庄子〉生命语境中的“列子”说》，《河北师范大学学报（哲学社会科学版）》，2017年第5期。

参考文献

[1]雅斯贝尔斯.论历史的起源与目标[M].上海：华东师范大学出版社，2018：8-9.
[2]老子[M].汤漳平，王朝华，译注.北京：中华书局，2014.
[3]列子[M].叶蓓卿，译注.北京：中华书局，2011.
[4]庄子[M].方勇，译注.北京：中华书局，2017.
[5]杨伯峻.论语译注[M].北京：中华书局，2006：190.
[6]管宗昌.《列子》与《庄子》叙述特征的差异及两书的先后关系：从两书近同文字的比较说起[J].古籍整理研究学刊，2010(1)：10-15.

Analysis of the Contribution of Liezi to the Inheritance and Inspiration of Taoism

Li Gengxiang

Abstract: Liezi is an important philosopher from the Central Plains in the Axial Age of Human Civilization era, serving as a key figure in the extension of the Taoist school from Laozi to Zhuangzi. Liezi inherited Laozi's Taoist philosophy. He used concepts like Laozi's "Grain God" and "Mysterious Female" to vividly analyze how "Dao" generates all things in heaven and earth. Liezi inspired Zhuangzi, providing him a foundation for dissemination of Taoist thought, inspiring materials, theoretical inspiration, and fables to express his thoughts. The characteristics of Liezi's thought can be briefly summarized in the following three aspects: firstly, an optimistic life philosophy that incorporates secular elements of the human world; secondly, reverence for skills and its historical and practical value; thirdly, an important cultural status that deserves reassessment. The proverb of "there are people of virtue in Puze, Zheng nation, and talents in Dongli" by Liezi is comparable to the saying in Hunan culture, "Chu is home to talents, wellspring of wisdom". The fable of Yu Gong moving mountains became the main theme of the closing speech of the Seventh National Congress of the Communist Party of China. It is an important resource for contemporary revolutionary spirit and a spiritual driving force for scholars in the central plains to enhance cultural confidence in the new era and make new contributions to the creation and cultivation of modern civilization of the Chinese nation.

Key words: the Axial Age; Taoism; Liezi; Laozi; Zhuangzi

[责任编辑/晓　东]

《周易》蒙卦与宋代理学的内圣外王观念*
——以《程氏易传》为中心的考察

刘增光

摘　要：以程颐《程氏易传》为主的宋代义理派易学对蒙卦的注解，产生于宋代帝王与士大夫共治天下的政治现实中。通过考察程颐以及其他理学家对于《周易》蒙卦的注解，可以发现，蒙卦就是宋代理学内圣外王观的凝缩。宋儒学以至圣的内圣观和师道立则天下治的外王观都可以透过对于蒙卦的分析、阐释展现出来，这既和唐代中期以来的师道复兴运动有关，又关涉道学宗主周敦颐的引导。程颐就对蒙卦《彖传》解释文字中的“蒙以养正”赋予了修养工夫的理学化解释，而对蒙卦六五爻和九二爻关系之解释，则体现了他对宋代政治的构想和期望。理学从本体论和人性论对教化之本源的追溯，是儒学发展的一大转折。如果说以董仲舒为代表的儒学是“政治型儒学”的话，那么理学则是“教化型儒学”。

关键词：蒙卦；程颐；理学；内圣外王
中图分类号：B244.7　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)06-0029-08

程颐的《程氏易传》，作为义理派易学的典范之作，其解《易》偏重人事，具体表现就是在解释每一卦时，会借爻与爻之间的关系来阐发政治伦理与道德修养方面的道理。因此，有学者认为，“从一定意义上说，《伊川易传》可以说是一部政治哲学教科书和道德哲学教科书”[1]。这一特点也体现在其对蒙卦的解释上，程颐对“蒙以养正”就赋予了修养工夫的理学化解释，而对六五爻和九二爻关系之解释，则体现了他对宋代政治的构想和期望。故而程颐在对蒙卦的注解和诠释中，就将理学的内圣外王观很好地展现了出来。

《周易》蒙卦，为六十四卦中的第四卦，为便于行文论述，先将蒙卦的内容列出：

蒙：亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

《彖》曰：蒙，山下有险。险而止，蒙。蒙亨，以亨行时中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。初噬告，以刚中也。再三渎，渎则不告，渎蒙也。蒙以养正，圣功也。

《象》曰：山下出泉，蒙。君子以果行育德。

初六，发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。

《象》曰：利用刑人，以正法也。

九二，包蒙吉，纳妇吉，子克家。

《象》曰：子克家，刚柔接也。

六三，勿用取女，见金夫不有躬，无攸利。

《象》曰：勿用取女，行不顺也。

六四，困蒙吝。

《象》曰：困蒙之吝，独远实也。

收稿日期：2024-06-28
***基金项目：**国家社会科学基金后期资助项目“《孝经》发展史”(20FZXB022)、中国人民大学2024年度中央高校建设世界一流大学(学科)和特色发展引导专项。
作者简介：刘增光，男，中国人民大学哲学院教授、博士生导师(北京　100872)，主要从事儒家哲学研究。

六五，童蒙吉。

《象》曰：童蒙之吉，顺以巽也。

上九，击蒙，不利为寇，利御寇。

《象》曰：利用御寇，上下顺也。[2]26-30

一、“与士大夫共治天下”

从蒙卦的内容来看，九二为发蒙者，是发蒙的主体；而六五作为“童蒙”，则是蒙者，属于发蒙的对象与客体。这两爻是蒙卦中最重要的两爻，程颐在《程氏易传》中说：

> 五居尊位，有柔顺之德，而方在童蒙，与二位正应，而中德又同，能用二之道以发其蒙也。二以刚中之德在下，为君所信向，当以道自守，待君至诚求己，而后应之，则能用其道，匪我求童蒙，乃童蒙来求我也。……二虽刚中，然居阴，故宜有戒。[3]72

这是程颐对蒙卦卦辞的解释。九二有刚中之德，居臣下之位，是贤臣；六五以阴居尊位，是柔中之君，刚柔相济，上下相应。但此发蒙之道，“非是二求于五，盖五之志应于二也。贤者在下，岂可自进以求于君？苟自求之，必无能信用之理。古之人所以必待人君致敬尽礼而后往者，非欲自为尊大，盖其尊德乐道，不如是不足与有为也”[3]72-73。此为贤人在下，要以道自持之意。而程颐之解正是来源于《孟子·公孙丑下》，齐王欲见孟子，派人对孟子说自己患了寒疾，不能出风，明日早朝，不知你能不能来见我。孟子也推说自己身体有疾，不能造朝。之后弟子疑惑，孟子于是说：

> 彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义。吾何慊乎哉？……天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。恶得有其一以慢其二哉？故将大有为之君，必有所不召之臣，欲有谋焉，则就之。其尊德乐道，不如是不足以有为也。故汤之于伊尹，学焉而后臣之，故不劳而王；桓公之于管仲，学焉而后臣之，故不劳而霸。今天下地丑德齐，莫能相尚，无他，好臣其所教，而不好臣其所受教。汤之于伊尹，桓公之于管仲，则不敢召。管仲且犹不可召，而况不为管仲者乎？[4]5859-5860

这段话突出表现了士以道自任和以道抗势的精神，儒者之保有仁义，可以和君主之富贵相比。孟子之意，齐王应当效法商汤和齐桓公，学焉而后臣之，臣其所受教。

程颐解释蒙卦就秉持了这种精神。九二是发蒙者，而六五是童蒙之人，二者既是发蒙与被发蒙的关系，也是君臣关系。发蒙之道，也是君求贤辅治之道，“五以柔顺居君位，下应于二，以柔中之德，任刚明之才”[3]75。先秦儒家讲“君使臣以礼，臣事君以忠”的“絜矩之道”①，君臣之间是一种相互间义务性的关系，所以《大戴礼记·曾子立孝》言：“为人臣而不能事其君者，不敢言人君不能使其臣者也。故……与君言，言使臣；与臣言，言事君。”[5]程颐对蒙卦卦辞的解释，也是本自原始儒家的精神而来，一方面，六五作为君，要以至诚之心求贤，要信任臣下；另一方面，九二作为臣，以道自守，但是又不能“恃其明，专于自任”，而当竭力事君，此即“宜有戒”之意。这样才能做到“上下之情相接”[3]74。

而“上下之情相接”的目的是“以治天下之蒙”——平治天下，即“至诚任贤以成其治天下之功”。蒙卦六爻，除九二、上九之外其他四爻都是需要发蒙的对象，但六五居君位，属于发蒙的关键对象，其本身也可以作为发蒙的主体。但是归根结底，“发蒙之功，皆在于二”[3]74。因此，九二在蒙卦中的特殊地位，也就象征着贤臣在帝王实际治理天下过程中的特殊作用。这种作用就体现在，九二作为臣，对上要发帝王之蒙，此对六五爻言；对下要发天下百姓之蒙，此对初六爻言。贤臣在其中的作用可见一斑。此正体现出了孟子所谓“辅世长民莫如德”的命题。

而蒙卦中蕴含的这一君臣观，正与宋代政治的现实状况相对应。宋代开国帝王，深刻反思历史的经验教训，作出“与士大夫共治天下”的选择，因此宋代相权大大强化。这一治国方针固定为“祖宗家法”，为历任皇帝所遵循。宋真宗所言“天下至大，人君何由独治也？”[6]1972就是对当时现实政治进行思考后的切实反映，因为“天下之大，君王一人，不能治理，必广求贤士，与君共治，然后国家可安”[7]。宋初宋太宗就对宰相李昉等说：“天下广大，卿等与朕共理，当各竭公忠，以副任用。”[6]600宋徽宗诏曰：“人君

所与共治者，惟辅弼大臣。”[8]文彦博也曾对宋神宗说：“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也。”[6]5370殿中侍御史里行吴中复将其归纳为：“威福在于人主，而治乱要在辅臣。”[6]4263由此可见，在这一点上，宋代皇帝和士大夫已达成共识。将治乱之关键归于辅臣，这种说法正是蒙卦九二爻在宋代的现实所指。

程颐的《易》学老师胡瑗解释屯卦就说：“犹君臣之道始交，将以共定天下，亦必先艰难而后至于昌盛，如汤之于伊尹，文武之于吕望……卒能共治天下。”[9]202其解蒙卦九二爻辞“子克家”说：“子克家者……施之人臣则可以干君之命，而克成天下之治也。故曰子克家。……父子之义相交则家道成也，君臣之义相交则天下治也。”[9]210这明显与宋代“与士大夫共治天下”的方针交相辉映。

而程颐解《易》，“多本于翼之也”[10]，“在具体文句的解释上多参考胡瑗《口义》”[11]。他对蒙卦的解释既本于胡瑗又有一定发挥。九二爻辞为“包蒙，吉。纳妇，吉。子克家。”《象传》曰：“子克家，刚柔接也。”程颐的解释是：“五既阴柔，故发蒙之功，皆在于二。以家言之：五、父也，二、子也。二能主蒙之功，乃人子克治其家业。”“子而克治其家者，父之信任专也。”[3]74在周代宗法制度下，家即国，家国一体。按照这种模式，君臣即是父子，后世君臣观也是承此而来。父之信任子，即君之信任臣。这与宋代开国帝王将士大夫群体作为唯一可信赖依托的对象情况相符。程颐解蒙卦六五爻辞便说：“为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异乎出于己也？”[3]75不难想象，其中饱含着理学家对宋代君主能任贤以共治天下的期待。

正因其时治国方略如此，故有宋一代士大夫气节甚高，程颐教导幼君“方春发生，不可无故摧折”[12]342；朱熹立朝，每告君王以“正心诚意”四字，都是其典型体现。程颐本人就是蒙卦九二爻的真实写照，清人刁包曾评价程颐说：“伊川于《易》言如是，行亦如是，故被朝命为讲官，三辞而后就职。既就职，不请俸，不求封，唯力争坐论之礼，举朝以为迂阔，以为倨傲，而不知匪我求童蒙，先生善用《易》也。”[13]其生平践履尽《易》如此②。

二、学以至圣的内圣观

学以至圣，乃是宋明儒的共同追求。这一追求也体现在程颐对蒙卦的解释中。对于极重道德修养的宋儒来说，不论是发蒙者还是蒙者，都要以自主性的修养和学习为养德成圣之功。蒙卦卦辞中有“利贞”二字，《彖传》解释说：“蒙以养正，圣功也。”程颐认为：“卦辞曰‘利贞’，彖复伸其义，以明不止为戒于二，实养蒙之道也。未发之谓蒙，以纯一未发之蒙而养其正，乃作圣之功也。发而后禁，则扞格而难胜。养正于蒙，学之至善也。”[3]73他解释《象传》“君子以果行育德”的“育德”说：“养育其明德也。”[3]73在他看来，蒙即是指“未发”，性体纯一未发为蒙，蒙以养正，即是养正于蒙。程颐弟子苏季明曾问程颐：“于未发之前如何用功？”程颐回答说：“只平日涵养便是。”③养就是养其明德，养即属学，其过程即是作圣之功，而最后目的就是从《大学》三纲领中的“明明德”达到“止于至善”，而“止于至善”就是圣人了。这正体现了“学以至于圣人”的宋学主旨。

程颐对蒙卦“蒙以养正”的解释，正体现了宋代理学对心性之旨的重视。在宋代的《易》学著作中，湖湘学派的张栻解蒙卦卦辞就直接发挥出了天理人欲之说，他说：“童稚之时，表里粹然，纯一不杂，人欲未起，天理实存。”[14]朱熹对“蒙以养正”的修养工夫则阐发更深。蒙卦，艮上坎下，艮为山，坎为险，其卦象为“山下有险”。对此，以往注家多言山在前，险在后，而朱熹则不言前后，而是言内外，他说：“险在内，止在外，自家这里先自不安稳了，外面更去不得，便是蒙昧之象。”“蒙之意，也只是心下鹘突。”[15]2125鹘突，是模糊疑惑、尚不明理之意。他解释“蒙”的含义与程颐一致，也是“纯一未发”[16]55。对于“蒙以养正，圣功也”，他说：“盖言蒙昧之时，先自养教正当了，到那开发时，便有作圣之功。若蒙昧之中已自不正，他日何由得会有圣功！”[15]2126朱熹强调的是在贤明之人发蒙之前“蒙者自养”的重要性。“自养”，即是“自家当恁地做工夫”[15]1747。关键在于具体的工夫是什么，朱熹说：“以象言之，果者，泉之必通；育

者，静之时也。季通云：‘育德，是艮止也。’”[15]2127所引蔡元定之言，点出了修养工夫的关键在于蒙卦中所含三画的艮卦。宋儒在谈及修养工夫论时屡屡谈及艮卦，甚至说“艮卦是个最好底卦”[15]2254。艮为止，与“静”关系甚密，而“静”和“一”在程朱理学中是极为重要的范畴。朱熹言：“一是纯一静虚，是此心如明鉴止水，无一毫私欲填于其中。故其动也，无非从天理流出，无一毫私欲挠之。静虚是体，动直是用。……动直，只是动也，更无所碍。若少有私欲，便碍便曲。”[17]140这就是朱熹解释蒙卦所说“果者，泉之必通；育者，静之时”内含的深意，育德即是就静虚中涵养，排除私欲的干扰。这与程颐对艮卦的解释是一致的，程颐说：“人之所以不能安其止者，动于欲也。……外物不接，内欲不萌，如是而止，乃得止之道。”[3]302而朱熹解释上九爻辞“击蒙，不利为寇，利御寇”亦说：“惟捍其外诱以全其真纯，则虽过于严密，乃为得宜。”[16]56综合言之，“泉之必通”即是“动直”。静为未发，动为已发。静中涵养得理，则动时无不顺理。所以朱熹说：“‘山下出泉’，却是个流行底物事，暂时被他碍住在这里。观这意思，却是说自家当恁地做工夫。”[15]1747经过在未发之中涵养义理的工夫，方能日用常行之间无非天理流行，没有挂碍，此即“从心所欲不逾矩”的圣人境界。

归本溯源，程颐和朱熹的解释是本自周敦颐《通书》：“‘圣可学乎？’曰：‘可。’曰：‘有要乎？’曰：‘有。’‘请闻焉。’曰：‘一为要。一者无欲也，无欲则静虚、动直，静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎！’”[18]31不同之处在于，程颐和朱熹将“静”换成了“敬”，程颐说：“涵养须用敬。”[17]74“敬何以用功？曰：莫若主一。”[17]166周敦颐的这段话就是宋儒“学以至圣”说的由来，之后便成为宋明理学家的一贯主张。程颐也是如此，《宋史·道学传》载，程颐十八岁时，“游太学，见胡瑗问诸生以颜子所好何学，颐因答曰：学以至圣人之道也”[19]12718。

这种对蒙卦“学以至圣”的解释模式，为后世学者所继承和发挥。谢良佐门人朱震解释蒙卦卦辞说：“自蒙者言之，纯一之德未发，童蒙养之，至于成德，跻位乎中正，则圣功成矣。盖学未至于圣，未足谓之成德。”[20]比朱熹稍早的李光，其所著《读易详说》亦言：“若蒙者，圣之反也。蒙之与圣，特在学与不学之间耳。……傅说告高宗曰‘惟狂克念作圣，惟圣罔念作狂’，狂之与圣，特在克念罔念之间耳。”[21]明代东林后学吴桂森所著的《周易像象述》，把程朱所说的“未发”与“人生而静之心”“寂然不动”等联系起来，并进一步将程朱《传》《义》对蒙卦的解释同理学道统说的十六字心传联系起来。他说：“人生而静，天之性也。坎在艮止之下，正是人生而静之心。寂然不动，天命本然之体也。此为山下有险。然这点心体即是天理至极，天下之至善在焉。……其险也，为天下之定极。此正见得纯然天体，不识不知，一无揉杂，是赤子真心，故象之曰蒙。此静中心体即是天下大本，万理具足。……立之即为建极之中，达之即为随时之中，在人能行与不行耳。故能以亨道行之则随时皆天，则随时皆有中，曰时中也。此句极言蒙之义如此其大，虞廷‘人心道心’所谓山下有险，‘允执厥中’所谓以亨行时中也。”[22]407他解释“初筮告”与“蒙以养正”说：“何为初筮，以初心来求我也。初心是本来真心，以此心求者，则告之正。就其本心上指点曰‘以刚中也’。……这点刚中性命之正，从此培养，岂不是作圣根基？故蒙之利贞，养圣之功也。蒙，《彖》指一中于人心，又提圣功于一正。孟子曰‘人心有同然’‘圣人与我同类’，又曰‘人皆可以为尧舜’，正是此旨。”[22]408此说承继宋儒解《易》的义理化风气，最后亦归旨于“学以至圣”，且将其阐发为道统内容之体现，可谓是对宋儒以义理解蒙卦的很好总结。

三、师道与教化：师道立则天下治的外王观

如果说“学以至圣”回答了理学“颜子所好何学”的问题，那么理学家对于“师道”的强调则可以回答理学“志伊尹之所志”的问题。前者是内圣领域的问题，后者代表了理学对外王问题的思考。

“师道”一词在中国古代主要有两层含义：一是师说、师法、师言之义；二是指与“君道”相对应的“师道”，含有以师道抗君势之意。而这

两层含义在《礼记·学记》中已有基本完整的表述。“安其学而亲其师,乐其友而信其道。是以虽离师辅而不反”[23]3299,其中的“不反”,即是说不违反师道,不违背师教之道。“凡学之道,严师为难。师严而后道尊,道尊然后民知敬学。……大学之礼,虽诏于天子无北面,所以尊师也。”郑玄注“严,尊敬也”,“尊师重道焉,不使处臣位也”[23]3302。虽天子必有师,此即师道的第二层含义。此节所论主要处理的正是这第二层含义,理学的发展与之关系甚密。但是这还不足以尽理学师道观的全部含义,盖宋明儒颇重教化,不论是程朱理学还是陆王心学,皆如此。故理学的师道观,既包含了教化君主与士人的内容,也包含了教化“小人”百姓的内容。这正如蒙卦所指,九二作为贤人,既要发六五君主之蒙,也要发初六“小人”之蒙。

程颐对蒙卦“蒙以养正”的解释,很大程度上既本自《学记》,另外还糅合了《大学》的内容。其中,“明德”“至于至善”之说出自《大学》,而“未发”“发而后禁,则扞格而难胜”之说则主要出自《学记》。《学记》言:“大学之法,禁于未发之谓豫……发然后禁,则扞格而不胜。”[24]这足以表明宋代理学受《礼记》润泽不浅。

程颐在对蒙卦的解释中,引用《孟子·公孙丑》中的内容,强调士大夫“尊德乐道”的精神气节,以及六五之尊须以至诚下求于九二之贤,这就体现了儒者“以师道自居”的精神。他解释比卦也体现了这一精神。比卦,坤下坎上,水入土中,有亲比之象,六二与九五上下相应,有大臣上应君王之象,此正与蒙卦君王下求于贤臣之象相对称。程颐解释说:“守己中正之道,以待上之求,乃不自失也。……戒之自守,以待上之求……士之修己,乃求上之道;降志辱身,非自重之道也。故伊尹、武侯救天下之心非不切,必待礼至,然后出也。”[3]91蒙卦和比卦虽然不同,但程颐对二者的解释在内容上却有一致性,程颐维护儒者师道尊严之意,由此可见一斑。

钱穆言:“宋学最先姿态,是偏重在教育的一种师道运动。这一运动,应该远溯到唐代之韩愈。”[25]这句话点明了宋代理学与兴发于唐末的师道运动之关联。儒家本不提倡以师道自居,或者说不强调“教”,而是强调“学”,此由孔子对“好学”的推崇即可知,孟子亦言“人之患在好为人师”[4]5922。柳宗元谓:“孟子称‘人之患在好为人师’。由魏、晋以下,人益不事师。今之世,不闻有师。有辄哗笑之,以为狂人。独韩愈奋不顾流俗,犯笑侮,收召后学,作《师说》,因抗颜而为师。”[26]2177他在《师友箴》中又说:“今之世,为人师者众笑之。举世不师,故道益离。”[26]1339可见,韩愈《师说》中反映的当时学者不拜师问学的士风,是唐末有志之儒的共识。而师道废坏的结果必然是儒学的不兴和儒道的堕落。

宋儒承古文运动之风而起,他们对儒学与政治的考虑,结穴于程颐之言:“道不传,百世无善治;学不传,千载无真儒。”[19]12717此语奠定了宋儒“善治从真儒而出”的治道理念。而欲复兴儒家之道,必从讲学始,所以宋儒极重“师道”。因为讲学是关系天下能否大治的关键与源头。其中的逻辑关联,周敦颐所道甚明:

> 或问曰:“曷为天下善?”曰:“师”。曰:“何谓也?”曰:“性者,刚柔善恶,中而已矣。”……惟中也者,和也,中节也,天下之达道也,圣人之事也。故圣人立教,俾人自易其恶,自至其中而止矣。故先觉觉后觉,暗者求于明,而师道立矣。师道立,则善人多。善人多,则朝廷正,而天下治矣。[18]20—21

> 道义者,身有之,则贵且尊。人生而蒙,长无师友则愚。是道义由师友有之,而得贵且尊,其义不亦重乎!其聚不亦乐乎![18]34

《通书》中的这几段话全面表达了宋儒的师道观④。周敦颐在论述中:第一,将《孟子》的“先觉觉后觉”、《周易》蒙卦的“暗者求于明”和“师道”联系起来。第二,其所言“师道立,则善人多。善人多,则朝廷正,而天下治矣”亦有所本。《学记》说:“教也者,长善而救其失者也。”[23]3301郑玄注:“师善则善。”[23]3302第三,强调“中”的重要性,此亦与《学记》有关联。“中”为“未发”,《学记》言“大学之法,禁于未发之为豫”,郑玄注:“未发,情欲未生,谓年十五时。”[23]3300第四,对“师友”的强调,正与《学记》“故安其学而亲其师,乐其友而信其道”[23]3299的说法一致。第五,师之作用,就是“教”,使人改过迁善,进而至于

平治天下。此实为一由内圣至外王之推扩过程。而周敦颐“师为天下善”以及“师道立则天下治”的说法成为宋、元、明、清理学家所公认的师道观内涵⑤。“天下善”也就是普遍的善、最高的善，在此后也就成了理学所说的“天理”。

《礼记·学记》、《周易》蒙卦、《孟子》的“先觉觉后觉”论三者相互关联，自周敦颐开其端，后来儒者承之，多以“师道”解蒙卦，以至有“屯寓君道，蒙寓师道”[27]的流行观点。溯其源头，早在东汉，郑玄就引《学记》中之语来解释蒙卦，他说：“阳自动其中，德于地道之上，万物应之而萌芽生。教授之师取象焉，修道艺于其室，而童蒙者求为之弟子，非己乎求之也。弟子初问则告之以事义，不思其三隅，相况以反解而筮者，此勤师而功寡，学者之灾也。”[28]其中的“勤师而功寡”即是出自《学记》。纵观易学史，我们可将宋代之前对蒙卦卦义的解释按照“师道”的两层含义来作区分：主弟子求师问学义者，为东汉郑玄、三国虞翻；主君主求贤义者，为东汉荀爽、东晋干宝⑥；王弼和孔颖达的解释较为含糊，看似兼具二义，但是二者均未举史事为证，亦不明言六五为君⑦。而程颐的解释可说是偏重后者，且他对蒙卦卦辞的注解不论是在文句上还是在思想义理上，都与周敦颐《通书》对于师道的论述有着相合之处。

从周敦颐到程颐，两位大儒都如此重视《学记》、蒙卦和“先觉觉后觉”，都以师道观作为其主旨，这正体现出宋代理学家在外王观上的一致性。此外王观依宋儒之言便是“格君心之非”，宋儒所尊崇的“格君心之非”的榜样便是伊尹。据《史记·殷本纪》以及《孟子·万章下》的记载，身居相位的伊尹曾因商君太甲继位后暴乱无德而将其流放于桐宫，并在太甲悔过自新后又返政于他。这便是一个君主诚心受教、改过迁善的典型史例，故宋儒以“志伊尹之所志”自许。在这个史例中，伊尹正是“师辅”的代表——蒙卦九二爻的象征。故《孟子·万章下》中记载的伊尹所说的“先觉觉后觉”就屡为宋儒所道。对宋儒而言，平治天下之理想主要就是通过教化辅正君主而实现的。参照程颐对蒙卦的解释，“后觉”主要是君主，“先觉觉后觉”就是“格君心之非”，就是发蒙，其内在逻辑的归结点必然是“君正则天下定”。所以宋儒在君主面前，以师道自处，君主则是待发蒙之人。贤者在朝以“格君心之非”与帝王虚心求贤而“与士大夫共治天下”是一体之两面，缺一不可。由此可见，宋儒所主张的正是孟子、董仲舒以来的“正君心”“格君心之非”的理路⑧。孟子说：“人不足与适也，政不足与间也，惟大人为能格君心之非。”[4]5922意谓对于“大人”（大儒）来说，对君主的用人之非、政事之失等进行批评并非根本，只有格（正）“君心之非”才是最重要的。董仲舒说：“故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。四方正，远近莫敢不壹于正……而王道终矣。”[29]宋儒继承了这一点，二程就说：“治道……从本而言，惟从格君心之非，正心以正朝廷，正朝廷以正百官。”[12]165此正足以代表宋儒对于治道的根本看法。

故而宋儒之振起师道，就将讲学和正君心联系在一起。正君心的对象是君，而讲学的对象主要是儒家士人。可见师道的两层含义是相通的，或者说，学与治、教与化本就是不可分的。所以朱熹说，“自秦汉以来，讲学不明。世之人君，固有因其才智做得功业，然无人知明德、新民之事。君道间有得其一二，而师道则绝无矣”[15]283。讲学明，师道立，则天下真儒多，真儒多则君子多小人少，善人多恶人少，自帝王以至庶人，人人皆改过迁善，无非理逞欲之心，即是“天下归仁”，达到了大治。宋明儒极重讲学，以此为终身之志业，其原因亦在于此。

显然，从周敦颐的“善人”政治理念到二程的“格君心之非”的政治理念，再到朱熹的“正心诚意”，这一外王精神是一贯的，且都本于原始儒家的政治理念。孔子就说：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风必偃。”[30]从正君到正天下人，便是从一己之善推扩及天下之善的历程。

余　论

综上所述，一代有一代之学，在宋代帝王与士大夫共治天下的形势下，宋儒对于《周易》的解释亦颇富当时的时代特点。程颐对于《周易》

蒙卦的解释，就体现了这一学术与时代的相互呼应性。通过考察程颐以及其他理学家对于《周易》蒙卦的注解，可以发现，蒙卦就是宋代理学内圣外王观的凝缩。宋儒学以至圣的内圣观和师道立则天下治的外王观可以透过对于蒙卦的分析、阐释展现出来。清代大儒阮元在《拟国史儒林传序》中评价宋明理学时曾说："宋明讲学得师道之益。"[31]正如上文所言，"蒙寓师道"，自蒙卦一卦来看，即可知阮元之评价不虚。由此来看，《周易》并不仅仅是理学建构形而上学的经典基础，也是理学通经致用、明体达用的重要依据。

理学对蒙卦的重视和丰富诠释，从经典诠释的角度来看，自然是说明了在乾、坤代表的天地开辟之后，师道是天地间最尊者，师道高于君道。而从儒家思想的发展来看，理学在蒙卦中寄寓有天德方可语王道、由内圣而外王的思路，则是儒学发展的一大转折。具体来说，一般将董仲舒视为先秦以降儒家思想的一大转折点，董仲舒虽然本欲以有赏罚意志的"天"限制君权，然而却扭曲为君权天授的理念。由此，治教之权一归于君，更重要的是，从性三品或圣凡有别的意义上说，民是受教者，如何说明人人皆须学、人人皆须受教，成了被遗落的重要问题。因为《论语》开篇即是以学开端，学有着面向所有人的普遍意义，故孟子也强调尧舜之"舍己从人"。面对这一遗落的问题，宋儒从两条路径作了探索：一条是司马光、范祖禹师徒所代表的路径，他们分别写作《资治通鉴》《唐鉴》以及《帝学》，以史为鉴，劝谏和警醒当世的君主，但是这一路径并没有将"教"独立于"治"，教化仍然依附于政治，仍然是在君主治国的历史脉络中来说明君主修身的重要性。另一条则是以周敦颐为代表的理学家的路径，正是在这一路径之下，一方面从太极本体论和普遍人性论的意义上说明了人性的平等，既然如此，教化之权便并非必然地或天然地属于君主，同理，任何人也都需要接受教化，要学而不倦，君主也不例外。另一方面，理学家也并非不重"史"，但是以一代代的王朝治乱之世作为教化君主的"教本"，并未触及教化之本源的问题，唯有从载具恒常之道的儒家经典出发，依经立义，以经为教，才能审别历史上的治乱善恶，而非以君主一己之好恶确定善恶，相较于"史"，"经"才更具有公共性，以"天下善"教人，自然不能脱离经典。这样看来，理学家接续了韩愈的《原道》，推进了溯源教化本源的工作，在此意义上，政教分别是建立"教"高于"政"的前提下。理学接续先秦儒学的精神，重新建立了师道的优先性。如果说以董仲舒为代表的儒学是"政治型儒学"的话，那么理学则是"教化型儒学"。

注释

①朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第66、10页。②余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版，第249页。③黎靖德：《朱子语类》，中华书局2020年版，第1509页。④值得注意的是，《师第七》这一篇在《通书》中是字数最多的一篇。⑤自周敦颐之说出，而后世解《易》《书》《礼记·学记》，或谈师道者，多引周敦颐"师道立则善人多"之语。其引用之频繁，搜索《四库全书》，一览便知。⑥李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第105—112页。⑦李学勤主编：《周易正义》，北京大学出版社1999年版，第37—41页。⑧李存山：《程朱的"格君心之非"思想》，《中国社会科学院研究生院学报》2006年第1期。

参考文献

[1]姜广辉.经学今诠四编[M].沈阳：辽宁教育出版社，2004：304.
[2]程颐.周易程氏传[M].王孝鱼，点校.北京：中华书局，2011.
[3]梁韦弦.《程氏易传》导读[M].济南：齐鲁书社，2003.
[4]十三经注疏：孟子注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
[5]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦，点校.北京：中华书局，1983：81.
[6]李焘.续资治通鉴长编[M].上海师范大学古籍整理研究所，华东师范大学古籍整理研究所，点校.北京：中华书局，2004.
[7]胡楚生.经学研究续集[M].台北：学生书局，2007：118.
[8]曾枣庄，刘琳.全宋文：第165册[M].上海：上海辞书出版社，2006：202.
[9]胡瑗.周易口义[M]//文渊阁四库全书：第8册.台北：台湾商务印书馆，1983.
[10]纪昀.四库全书总目提要[M].石家庄：河北人民出版社，2000：62.
[11]王铁.宋代易学[M].上海：上海古籍出版社，2005：

150.
[12]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981.
[13]刁包.易酌:卷二[M]//文渊阁四库全书:第39册.台北:台湾商务印书馆,1983:220.
[14]张轨.南轩易说钩沈[M].杨世文,点校.北京:中华书局,2015:1542.
[15]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,2020.
[16]朱熹.周易本义[M].廖名春,点校.北京:中华书局,2009.
[17]陈荣捷.近思录详注集评[M].上海:华东师范大学出版社,2007.
[18]周敦颐.周敦颐集[M].陈克明,点校.北京:中华书局,2009.
[19]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
[20]朱震.朱震集[M].长沙:岳麓书社,2007:34.
[21]李光.读易详说:卷一[M]//文渊阁四库全书:第10册.台北:台湾商务印书馆,1983:281.
[22]吴桂森.周易像象述:卷二[M]//文渊阁四库全书:第34册.台北:台湾商务印书馆,1983.
[23]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
[24]陈澔.礼记集说[M].南京:凤凰出版社,2010:286-287.
[25]钱穆.宋明理学概述[M].北京:九州出版社,2010:2.
[26]柳宗元.柳宗元集校注[M].尹占华,韩文奇,校注.北京:中华书局,2013.
[27]赵彦肃.复斋易说[M]//文渊阁四库全书:第13册.台北:台湾商务印书馆,1983:687.
[28]林忠军.周易郑氏学阐微[M].上海:上海古籍出版社,2005:241.
[29]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:2502-2503.
[30]十三经注疏:论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5439.
[31]阮元.揅经堂集[M].北京:中华书局,1993:37.

A Study on Neo-Confucianism's Explanation of Meng Hexagram in the *Book of Changes* and Their Ideas about "Sage Inside and King Outside"

Liu Zengguang

Abstract: Cheng Yi's *Annotation of the Book of Changes* represents a philosophical interpretation of the Meng hexagram in the *Book of Changes* in Neo-Confucianism during the Song Dynasty, rooted in political reality that emperors and literati ruled together in Song Dynasty. By investigating Cheng Yi and other Neo-Confucianists' annotations on Meng hexagram, we can find that Meng hexagram is the condensation of the concept of "sage inside and king outside" in Neo-Confucianism, which is not only related to the revival movement of teachers' morality since the mid-Tang Dynasty, but also related to the instruction of Zhou Dunyi, the pioneer of Neo-Confucianism. Cheng Yi gave a Neo-Confucianism explanation of the theory of self-cultivation in his explanation of "the method of dealing with the young and ignorant is to nourish the correct", and his insights into the relationship between the fifth six hexagram and the second Nine hexagram reflected his ideas and expectations for the politics of the Song Dynasty. Neo-Confucianism pursued the root of enlightenment from ontology and human nature theory, which is a major turning point in the development of Confucianism. If Confucianism represented by Dong Zhongshu is "political Confucianism", then Neo-Confucianism is kind of "edificatory Confucianism".

Key words: Meng hexagram; Cheng Yi; Neo-Confucianism; sage inside and king outside

[责任编辑/木　卯]

王船山人本思想生成的三层易道原理解析*

李长泰

摘　要：王船山建构了丰富的人本哲学思想，其人本哲学以形而上的易道思想为哲学依据，王船山人本思想的易道原理突出了变化发展的宗旨。易道原理包括生生之道、生德之道和生利之道，易道变化的原理能够推陈出新，产生新事物，易道使德性不断增进，易道运行使事物向吉利方向发展。生生的特征是“新”，生德的特征是“仁”，生利的特征是“吉”。生生的结果是日新盛德，生德的结果是大德生仁，生利的结果是趋吉避凶。船山以易道的变化为原理生成了人本哲学思想，人本原则是以新为本、以仁为本和以吉为本，人成为人的根本要义是成为新人、仁人和吉人。人本要以新为本、以仁为本和以吉为本。

关键词：王船山；人本思想；易道原理

中图分类号：B248；B249　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2024)06-0037-07

王船山建构了丰富的人本哲学思想，人的问题是船山哲学研究的核心问题，体现为以人为依的要旨。“船山哲学的最终要旨是以人为依和以人为本，人本思想是船山哲学的重要思想。”[1]船山人本哲学以天道作为哲学思想的形而上学依据，天道思想产生了船山的人本思想，“船山依据天道理论，建构了个人、社会和国家遵循的人本原则”，“船山人本思想的天道依据主要从人本乾道、人本易道和人本气道三个方面展开”[2]。船山哲学思想的建构都有深厚的哲学理论，其学术目标虽然以经世致用为目的，但思想建构必求顺于理。天道依据中的易道推动了船山人本思想的生成，易道生成仁义，实现以人为本。《周易》说：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”[3]17天道包含了易道，天道变化规律促使天地中的万物发展变化。人以天道变化原理为依据，促使人和社会变化发展，以天道的变化发展为根据推动实现人类社会发展进步，达到人本的目标，促进人向好的方向发展。船山认为天道中有易道，必须善于权衡和施变，使社会和人生得到发展，达到以人为本。船山的易道原理依据易学中的变化思想，易的含义有几重，中心内涵是变化。“易一名而含三义：易简一也，变易二也，不易三也。故《系辞》云‘乾坤’，其易之蕴邪，又云易之门户邪，又云：‘夫乾确然示人易矣，坤隤然示人简矣。’”[3]15船山所说的易道指的是变化之道，阴阳互动和柔刚交错，以动态仁义推行社会前进，实现以人为本。船山的人本天道依据在易道上凸显了生生、生德和生利三个方面。

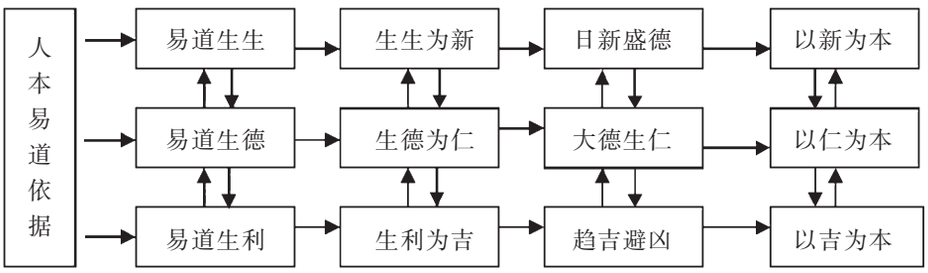
从表1可以看出，船山人本哲学思想的易道原理依据突出了变化发展的思想宗旨。易道原理包括生生之道、生德之道和生利之道三个方

收稿日期：2023-11-15

***基金项目**：国家社会科学基金重点项目“王船山思想与中华优秀传统文化研究”(21AZD105)、国家社会科学基金后期资助项目“王船山公正思想研究”(19FZXB070)。

作者简介：李长泰，男，重庆师范大学马克思主义学院教授(重庆　401331)，主要从事中国哲学、中国传统伦理与中国传统文化、新时代中国学及世界中国学研究。

表1　人本的易道依据解析图示



面，易道变化的原理揭示了推陈出新的思想特征，易道产生新事物，使德性不断增进，易道运行使事物向吉利方向发展。生生的特征是“新”，生德的特征是“仁”，生利的特征是“吉”。生生的结果是日新盛德，生德的结果是大德生仁，生利的结果是趋吉避凶。易道是人行为处事的依据之一，船山以易道为依据建构人本哲学思想，人本原则是以新为本、以仁为本和以吉为本，即是说人成为人的根本要义是成为新人、仁人和吉人。人本要以新为本、以仁为本和以吉为本。

一、易道生生原理推动人本思想生成

易道以变易为本义，凸显了日新、成仁和吉利三个方面的特征。易道是天道变化之道，是阴阳转化之道，易道实质上是指天道中的变化之道。天道变化，万事万物在变化的过程中各成其物，各得其命，万物并育，不相悖害。易道是生生之道，产生新的事物，不断更新发展。正是因为易道变化，生生不息，才推动事物发展出新。易道变化发展的特性体现为元、亨、利、贞的发展规律，使天地万物向着顺利和贞吉的方向发展，促进天地长久和社会生生不息。船山以易道元、亨、利、贞的原理规律为依据，认为人类社会的治理也要变化发展，让人类社会向好的方向发展，以人的发展为根本，从而实现人本的目标。

首先，船山认为易道是变化之道，依据易道的变化规律建构发展天下的人本之道。天道不断变化，推动万事万物各自存在和发展。《周易》说：“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。”船山注：“以化言之谓之天，以德言之谓之《乾》。《乾》以纯健不息之德，御气化而行乎四时百物，各循其轨道，则虽变化无方……各当，变而不失其正，益万物而物不知，与天之并育并行，成两间之大用，而无非太和之天钧所运者，同一利贞也。”[4]52-53易道凸显了变化的规律，易道原理说明万物在变化过程中有天道总体规律支配，万物遵循天道规律，各行其是，是其所是，但万物都向有利的方向发展，变化是为了有利于万物自身的发展方向，实现新旧更替，优化进步。船山说：“《乾》之以其性情，成其功效，统天始物，纯一清刚，善动而不息，岂徒其气为之哉？理为之也。合始终于一贯，理不息于气之中也。法天者，可知利用崇德之实矣。”[4]53-54乾道变化最终统一于根本原理，原理就是天地法则，以理统气，变化依据于原理，原理统摄了一切变化。船山理学与张载气学思想基本一致，以天道的性命和条理为形而上学的依据。张载说：“君子为能与时消息，顺性命、躬天德而诚之行之也。精义时措，故能保合太和，健利且贞，孟子所谓始终条理，集大成于圣智者与！《易》曰：‘大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞’，其此之谓乎！”[5]70天德性命是万物的根本，天道变化依据于天道规律，君子依天理而行，把握了乾道变化的根本规律，就能够体察民情，找到天下发生变化的根源，实现以民为本。船山说：“唯其易，故能明天道，而察于民用万变之故；唯其贡，故民皆得与，而以神所告者明其德。”[4]560意思是天下民情发生了变化，变化必有原因，以易道变化原理追根溯源，必然能够解决社会中的问题，实现以人为本的目标。

其次，船山认为易道是生生之道，依据易道生生的原理性质建构成就人生的人本之道。易道是不断产生、生出新事物和不断更新发展之道。《周易》说：“生生之谓易。”船山注：“‘生生’者，有其体，而动机必萌，以显诸仁；有其藏，必

以时利见，而效其用。鼓万物而不忧，则无不可发见，以兴起富有日新之德业。此性一而四端必萌，万善必兴，生生不已之几。……时故不悖，皆即此道也。”[4]529-530意思是易道以乾为元道和本体，不断地萌生出新事物，不断地由体达用，创新发展。由天地的本体派生出万事万物，由一生万，由本体而致用，天地万物生生不息。船山说：“夫立法以制之从，师保之职也；从无造有以成其性命，父母之道也。父母无心以授之生，而必与以成；师保立法以导之从，而不保其往；故师保不足以配父母之大。《易》以无心之变为其生生，授人以变，而人得凝以为常，明其故以处忧患，而非但示以吉凶。则如所性之受于父母，而尽之在我，不仅趋其所趋，避其所避，规规然奉师保之诏以为从违，而冀以去祸而就福。故《易》者，正谊明道之教，而非谋利计功之术也。神道以教，而用终在人。”[6]1060易道自本自根，是生生之道，是天道自然规律，是本原和原理。易道的变化发展使万物各得其宜，互不妨碍。易道生生不息，人依据生生之道继承天道而成就人生，达到天下平和，实现以人为本。

易道之所以以生生之道为宗旨，是因为阴阳二气的运行和辩证发展而导致生生发展。船山说：“且夫天地之际，间不容发，人与万物，皆天地所沦肌浃髓以相涵者也，道所必动，生生者资二气以蕃变之。……情以盛之，性以主之。于天地之外而有道，亦入天地之中而备其道，故人可乘六位以御天而行地。故天地之际甚密，而人道参焉。相容相受，而人终不自失。别而有其三，同而统乎人。《易》之所以悉备乎广大也。”[6]1064易道的特征是广大而无限，天地的阴阳二气相互作用才使得天地生成万事万物。易道的元、亨、利、贞变化发展过程使万事万物得以资生和发展，乾坤之道是万物资生发展之道。人在天地二气磨合运行的作用下，不断发展进步。人以天道为根本，继承天道变化发展的原理而成就人性，人不断创新发展，通向以人为本。

最后，船山认为易道是日新之道，依据易道的日新过程建构提升人生的人本之道。易道生生不息，其表现形式是日新发展。易的内涵凸显变化发展，变化发展则呈现出新面貌和展现出新形态。《周易》说：“富有之谓大业，日新之谓盛德。”船山注：“尽其性而业大者，唯道之富有；一阴一阳，其储至足，而行无所择也。尽其性而德盛者，唯道之日新；一阴一阳，变化之妙，无有典要，而随时以致其美善也。在道为富有，见于业则大。在道为日新，居为德则盛。”[4]529生生之道凸显了变化发展的道理，每天都有新变化，每日都有新进步，人的德性也不断增进。人道日新，德性日盛。人区别于动物的根本特征是人能根据易道原理不断地推进德性的进步。“天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也。”[7]因为易道生生，所以天地和万物每天都在不断变化。“日新盛德，乾之道，天之化也。人能体之，所知所能，皆以行乎不得不然而不居，则后日之德非倚前日之德，而德日盛矣。”[8]易道生生，日新盛德，则人道以生生之道为依据，发展变化，推陈出新，使人不断前进，实现人的日新发展，体现了以人为本的宗旨。易道生生，乾道变化，人道日新，人依据易道生生规律而不断创新发展，提升人本价值，实现以人为本，人的地位则在时代变化中不断得到进步发展，则是人本价值的实现。船山说：“经者天下之体也，权者吾心之用也。”[9]739经与权的转换就是生生变化特征的体现。“制天下有权，权者，轻重适如其分之准也，非诡重为轻、诡轻为重，以欺世而行其私者也。重也，而予之以重，适如其数；轻也，而予之以轻，适如其数；持其平而不忧其忒，权之所审，物莫能越也。”[10]736根据时代的步伐发展，生生不息，达到以人为本。

总之，船山人本哲学的天道原理在易道原理上展开，提出了易道生生特征的原理依据。易道是天道，易道的内涵凸显了变化发展的本质规律，易道使天地不断生出新事物，事物发展体现出新特征和展现出新形态。易道生生原理体现为变化之道、生生之道和日新之道。易道有生生变化的规律，人则依据生生之道的原理而日新盛德，根据易道原理而经权变化，实现以人为本。因为易道有生生原理，国家和社会治理要以易道生生原理为依据，当政者善于体察民情，关注民众的生存和生活，推动民众的生活向利好的方向发展，增进民众的德性进步，促进社会和谐发展，天下生生不息，实现人本目标。

二、易道生德原理推动人本思想生成

船山人本哲学在易道生生原理的基础上继续向前发展，船山建构了易道生德的天道原理依据。易道以变化发展为本义，变化发展而产生德性和增进仁性。易道本身就是生生之道，是日新盛德之道，德性实现隆盛是易道原理中日新盛德的必然结果，生生就是产生新事物，生生导致生德，生德就是说产生仁德。易道生德就是易道规律能够使人增长德性，德性的增长有利于爱护和关照人，一是个体关爱他人，二是社会关注天下每个人，三是政治关爱黎民众生，达到以人为本的宗旨，实现人本的目标。

首先，船山认为易道变化体现好生大德，以易道好生大德为原理依据建构以人为本的原则宗旨。易道的变化规律就是生生的德性，易道本身就具有生生的德性特征，以德生德，意思是大易之道让天地不断地生存发展，不断地产生新的事物，产生新的生命。船山解释易道的“天地之大德曰生”时说：“天地之间，流行不息，皆其生焉者也，故曰‘天地之大德曰生’。”[6]1042意思是天地千变万化，其间的万事万物都是天地变化而生成的事物，因为易道有变化的功能，所以世界才能生成万事万物。天地之德是生生之德、好生之德。好生之德是大德。船山说：“天地之大德则既在生矣。阳以生而为气，阴以生而为形。”[6]1043天地的大德体现为生成和产生新事物的功能德性。易道有好生大德，人依据易道的好生之德让天下人人都得到生存发展，关爱天下的生命和生存，实现以人为本的目标。

其次，船山认为易道变化产生无私仁德，以易道无私仁德为原理依据建构以人为本的原则宗旨。乾有元、亨、利、贞四德，四德也是易道运行的顺序，元、亨、利、贞的发展过程成就了事物的发展，生成新事物。易道运行产生公德，公德是无私之德。船山说：“‘贞’，正也。天下唯不正则不能自守；正斯固矣，故又曰正而固也。纯阳之德，变化万有而无所偏私，因物以成物，因事以成事，无诡随，亦无屈挠，正而固矣。”[4]44乾道的贞德是正德，正德通过变化来实现，达到公正无私的目标，成就万事万物，使万物都得到发展。“《乾》之为德，一以神用，入乎万有之中，运行不息，纯粹者皆其精，是以作大始而美利咸亨，物无不正。在人为性，在德为仁，以一心而周万理，无所懈，则无所滞。君子体之，自强不息，积精以启道义之门，无一念利欲之间，而天德王道于斯备矣。”[4]69-70乾道运行变化体现了易道的根本原理，运行变化是向有利的方向发展，形成正德，在人身上则是仁德，没有私心杂念，易道变化产生无私的公德。“理便在气里面，故《易》曰‘一阴一阳之谓道’，又曰‘形而上者谓之道’。形而上者，不离乎一阴一阳也。故曰‘两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶’。气自生心，清明之气自生仁义之心。”[9]1076阴阳变化是易道的规律，是形上和形下的结合，生生不息，阴阳二气磨合而生出仁心，产生仁德，都是易道变化规律的必然结果。易道变化使形与气相结合，慢慢凝结生成仁义之心。易道产生正德，正德是无私的公德，是仁德，有仁德则能够以仁为本，通向以人为本，实现人本的目标。

最后，船山认为易道变化产生日新大德，以易道日新大德为原理依据建构以人为本的原则宗旨。易道的生生不息原理，推动万事万物日新变化，德性隆盛，产生大德。船山说：“尽其性而业大者，唯道之富有；一阴一阳，其储至足，而行无所择也。尽其性而德盛者，唯道之日新；一阴一阳，变化之妙，无有典要，而随时以致其美善也。在道为富有，见于业则大。在道为日新，居为德则盛。”[4]529阴阳变化是易道变化规律的体现，尽量展现变化的德性，实现尽善尽美。易道变化使德性日盛，向大德的方向发展，易道变化的规律推动大德的生成。《周易》说：“天地之大德曰生。圣人之大宝曰位。何以守位曰仁。何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义。”船山注：“‘天地之大德曰生’，统阴阳柔刚而言之。万物之生，天之阴阳具而嘘吸以通，地之柔刚具而融结以成；阴以敛之而使固，阳以发之而使灵，刚以干之而使立，柔以濡之而使动。天地之为德，即立天立地之本德，于其生见之矣。位也，财也，仁也，义也，圣人之立人极不偏废者也，所以裁成辅相乎天地，而贞天下之动者也。”[4]579天地有大德，大德是生生之德和好生之德，易道的生生大德又产生出新的大德。天地有阴阳大德，易道有

生生大德，就产生出仁义之德，推动天下向良性的方向发展。船山说：“故不知进退存亡，而龙德乃备；不惮玄黄之血，而天地以杂而成功。……而君子以与《易》均其功业。故曰：‘天地之大德曰生。’”[6]1033易道变化，日生日动，不断更新进步，均衡天地日月、天下事业，推进公正仁德的产生。易道的变化发展最终推动天地万物向有利的方向进步发展，即向利好和贞吉的方向发展。船山说：“动察者，以复见天地之心；静存者，以反身而诚，万物皆备；于是而天之所以与我，我之所得于天，以具众理而应万事者，经纶条理，粲然现前而无有妄矣。元亨利贞，天之德也。仁义礼知，人之德也。‘君子行此四德者’，则以与天合德，而道行乎其间矣。”[9]824船山的意思是易道的动态变化能够使天人相与、天人合德，有利于事物向良性的方向发展。易道生德，天生仁德，在人身上产生仁义礼智的大德，使国家和社会向以人为本的方向进步。

船山建构易道生德的原理，最终目标是将原理运用到人的主体上，实现以人为依，易道生德推动人以德为根本，人本即是人以德性为根本。船山说：“夫功于天下，利于民物，亦仁者之所有事。”[6]826人本是人以德性、仁性为根本。天地有好生之德，天地有生生大德，以此原理为基础建构人以易道为依据提升自身德性的人本思想。通过易道变化发展的原理而成就人的仁义大德，不要一成不变。船山说：“天地之大德者生也，珍其德之生者人也。”[6]1034人是德性的主体，人依据易道原理变化发展而日新盛德，产生大德和仁德，推动以人为本目标的实现。

总之，船山人本思想的天道依据在易道原理上展开，认为易道是产生大德的人本哲学依据。易道是乾道，易道变化发展生出德性。易道生德体现为好生大德、无私仁德和日新大德。易道变化产生大德，人依据易道生德原理而日新变化，修养大德和仁德，实现以人为本。船山认为易道变化产生无私仁德，以易道无私仁德为依据建构以人为本的原则宗旨；易道变化产生无私仁德，以易道无私仁德为原理依据建构以人为本的原则宗旨；易道变化产生日新大德，以易道日新大德为依据建构以人为本的原则宗旨。

三、易道生利原理推动人本思想生成

船山人本哲学在易道生生原理、易道生德原理的基础上继续发展，建构易道生利的天道原理。易道生利原理说明易道的变化发展规律能够产生吉和凶两个结果，但乾道通过元、亨、利、贞的发展过程，最终使事物的发展通向正和利。运用易道原理得到吉的方向和结果，关键在于对易道的体悟和运用。易道的特征体现出变化的规律，以变化为根本，实现前进发展的目标。船山认为只要正确体悟和把握易道变化的原理，易道可以生利，生利即是吉，趋吉而避凶。正是由于易道变化是有利于向吉的方向发展，因此人必须以易道变化规律为基准，推进人道的发展，向有利于人的方向发展，实现以人为本的目标。船山人本思想的天道原理在易道生利上展开，认为运用易道的变化原理推动人和事向吉和利的方向发展。

首先，船山认为易道能够通义、生利，依据易道通义的原理建构以人为本的原则宗旨。易道有变化通达的特性，讲究变通，变通即是易的本义。《周易》曰：“穷则变，变则通，通则久。”[3]171船山注：“《易》之为位为爻，《乾》《坤》之变通而已。穷极则阴阳互易以相变；变不可久居，则又顺而通之，使阴阳各利其用。变通合，而出入于万变者皆贞其道，乃可万世而无敝，此三圣之创制立法所以利百姓之用而上承天佑也。”[4]582乾坤和阴阳互通，通过变化推进发展进步。变通就是和合，变化产生新事物，产生新道德，产生新的利益。因此圣人能够创制立法，依天达人，通过变通而实现和合。《周易》讲“利者，义之和也”，船山说：“天者，理而已矣，得理则得天矣。比干虽死，自不与飞廉、恶来同戮；夷齐虽饿，自不与顽民同迁：皆天所佑而无不利也。利者，义之和也。”[4]516意思是说“利”是人与天的相和，人与天相和才能实现利益通达。船山说：“‘义之和’者，生物各有其义而得其宜，物情各和顺于适然之数，故利也。”[4]59《周易》中的易有和的内涵，通过和达到变化发展，和义而共享，天人相和，人人相和，实现义利相和，义和实现了以人为本。正因为易道通达了和的内涵，人遇吉凶之象时以易道

进行化解，才能逢凶化吉。《周易》曰："是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也。"船山注："得失，以理言，谓善不善也。'虞'，虑也。《易》不为小人谋诡至之吉凶，于其善决其吉，于其不善决其凶，无不自己求之者，示人自反，而勿徼幸、勿怨尤也。'悔'者，行焉而必失，则宜忧。'吝'者，求行而不遂，则宜虑。故言'悔吝'者，以著其当忧虞也。"[4]514船山认为得失都是天理，但人有忧患意识而预先谋划，掌握易道变化原理，运用天人相和的变化规律，必能逢凶化吉。易道有通达、义和的功能，运用易道原理则能生成好的利益，依据易道通义的原理建构以人为本的原则宗旨，向有利于人的发展方向前进，实现人本目标。

其次，船山认为易道能够通理，易道能够生利，依据易道通理的原理建构以人为本的原则宗旨。易道的变化通达特性促使事物向有利的方向发展，趋向于吉利，原因是易道有进退调节原理，此调节原理即是规律。《周易》曰："变化者，进退之象也。"船山注："'变'者阳之退，'化'者阴之进。进所宜进，退所宜退，则得；进而或躁或阻，退而或疑或怯，则失。卦象虽成，而当其时位，有进退之几焉。故其得者卦虽险而可使平，其失者卦虽吉而且凶，《易》于发动之爻著其理焉。"[4]515易道有进退原理，宜进则进，宜退则退，依理而行，吉利自然会出现，不依理而行，则凶险不能躲避。《周易》曰："是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天佑之，吉无不利。"船山注："《易》因天道以治人事，学之以定其所守，而有事于筮，则占其时位之所宜，以慎于得失，而不忘忧虞，则进退动静一依于理，而'自天佑之，吉无不利'矣。天者，理而已矣，得理则得天矣。比干虽死，自不与飞廉、恶来同戮；夷齐虽饿，自不与顽民同迁：皆天所祐而无不利也。利者，义之和也。"[4]515-516进退、动静都是易道的变化原理，依据进退的变化原理而行动，则能出现利好的局面。易道是天理，掌握了易道，趋向吉利。易道通达至理，运用易道而能生利，依据易道通理的原理建构以人为本的原则宗旨，向着吉利的方向前进，实现以人为本。

最后，船山认为易道能够顺事、生利，依据易道顺事的原理建构以人为本的原则宗旨。易道的变化通达特性使事物向利好的方向发展，原因是易道以顺为机理。"顺"即是顺理、顺物、顺人、顺事。"顺"即是指沿着自然情势和事物态势而行动，亦即以规律为根本。孔子曰："祐者助也，天之所助者顺也，人之所助者信也；履信思乎顺，又以尚贤也，是以'自天祐之，吉无不利'也。"船山注："'助'者，己用力而人辅益之之谓，明非不劳而得福也。'顺'者，顺乎理。'信'，循物无违也。《大有》上九在上，而为五所有，以助乎五；唯五虚中以下受群阳，而人助之，居尊位而以柔承上九，故天助之。天助之，则理得而事宜，吉无不利矣。……尚贤以求益，乃可以获祐也。"[4]565易道的变化使事物向有利的方向发展，原因是易道顺应了天理的阴阳规律，使万事万物各得其宜。人依据易道原理推崇贤人治理而使天下平和，因为贤人深悟易道，以事物的规律为依据，贤人治理天下必然产生利好的结果。船山说："仁、义、礼皆顺道也，履乎顺，'自天祐之，吉无不利'：仁而天下归之，义而天下服之，礼而天下敬之。"[11]易道的变化，顺理顺事，因此人要以仁为本，仁、义、礼都是人依据天理而生成的。"夫君子之道，成则利及天下，不成而不自失。其谏也，用则居其位，不用则去之。又不然，则延颈以受暴君之刃而已，无可谮也。其定乱也，可为则为，直词正色以卫社稷，不济，则以身殉而已。……秉信非以全身，而身或以保；非以图功，而功或以成。"[10]525君子之道以易道为道，张载说："《易》为君子谋，不为小人谋。"[5]48易道通达天理，顺道顺事，以易道行事，会出现利好的局面。君子之道即是利好之道，趋吉避凶，能够正确认识天下大势和事理，预测出得与失。易道顺从事物，运用易道而生利，依据易道顺事的原理建构以人为本的原则宗旨，向有利好的方向前进，关注天下仁义，通向以人为本。

总之，船山人本哲学的天道原理依据在易道原理上展开，认为易道有生利的原理，易道具有通达的特征，易道的变化发展原理能够使事物向吉利的方向发展。易道之所以能够成就事物的发展前进，是因为易道顺应了事物的发展规律，预测了事物发展态势而使事物向着有利的方向发展。掌握易道，事情成功则变得简易。易道生利体现为易道通义、通理、顺事。易道变化能够生利，人则依据易道生利原理而和义达利，天人

相和。由于易道原理有利于义、理和事，使人产生仁德和大德，实现以人为本的目标。

结　语

王船山是明末清初的大儒和哲学家，建构了丰富的人本哲学思想。人的问题是船山哲学关注的核心问题，船山说："道行于《乾》《坤》之全，而其用必以人为依。不依乎人者，人不得而用之，则耳目所穷，功效亦废，其道可知而不必知。圣人之所以依人而建极也。"[6]850船山人本哲学思想以形而上的易道原理为哲学依据，其易道原理突出了变化发展的宗旨。易道是形而上之道与形而下之器的有机统一，"形而上者谓之道，形而下者谓之器"[12]，道是原理，器是形物，由道生器，船山根据易道原理生成人本哲学精神。张立文认为"道是中国哲学不懈追求真知和智慧的妙凝，是中国哲学理论思维的理性精神的呈现"[13]7，"道是天地万物自然变化的规律，也是符合万理的道"[13]8。易道是中国哲学的重要精神原理，是船山哲学生成的原理依据。船山论述的易道原理包括生生之道、生德之道和生利之道，易道变化能够推陈出新，产生新事物，易道使德性不断增进，易道运行使事物向吉利方向发展。生生的特征是以新为根本，生德的特征以仁为根本，生利的特征以吉为根本。生生的结果是日新盛德，生德的结果是大德生仁，生利的结果是趋吉避凶。船山以易道的变化为原理生成了人本哲学思想，人本原则是以新为本、以仁为本和以吉为本，人成为人的根本要义是成为新人、仁人和吉人。人本要以新为本、以仁为本和以吉为本。

参考文献

[1]李长泰.王船山人本思想的三层和合逻辑确证[J].衡阳师范学院学报(社会科学)，2021(1)：10.

[2]李长泰.王船山人本思想天道依据的三层逻辑建构[J].衡阳师范学院学报(社会科学)，2022(1)：10.

[3]十三经注疏：周易正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[4]王夫之.周易内传[M]//船山全书：第1册.长沙：岳麓书社，2011.

[5]张载.张载集[M].北京：中华书局，1978.

[6]王夫之.周易外传[M]//船山全书：第1册.长沙：岳麓书社，2011.

[7]王夫之.思问录[M]//船山全书：第12册.长沙：岳麓书社，2011：434.

[8]王夫之.张子正蒙注[M]//船山全书：第12册.长沙：岳麓书社，2011：195.

[9]王夫之.读四书大全说[M]//船山全书：第6册.长沙：岳麓书社，2011.

[10]王夫之.读通鉴论[M]//船山全书：第10册.长沙：岳麓书社，2011.

[11]王夫之.诗广传[M]//船山全书：第3册.长沙：岳麓书社，2011：370.

[12]朱熹.周易本义[M].廖名春，点校.北京：中华书局，2009：242.

[13]张立文.中国哲学元理[M].北京：中国人民大学出版社，2021.

Analysis of Wang Chuanshan's Humanistic Thought Based on the Three Principles on Change

Li Changtai

Abstract: Wang Chuanshan constructed profound humanistic thought grounded in the metaphysical concept of Change. In his humanistic thought, the principle of Change highlighted the objective of change and development. This principle encompassed the way of perpetual growth and change, the cultivation of virtue, and the pursuit of fortune. The principle of change facilitates innovation, enhances moral character and brings auspicious outcomes. The way of perpetual growth and change features "novelty", the way of cultivating virtue "benevolence", and the pursuit of fortune "auspiciousness". These three ways lead to the perpetual renewal of virtue, benevolence, auspiciousness and the avoidance of adversity. Wang Chuanshan formulated the philosophy of humanism based on the principles of change. The humanistic principle prioritizes novelty, benevolence, and auspiciousness. The fundamental essence of being human, according to Wang Chuanshan, lies in embodying these qualities and the essence of humanism lies in embracing novelty, benevolence, and auspiciousness.

Key words: Wang Chuanshan; humanistic thought; principles of change

[责任编辑/木　卯]

刘邦称帝与贵族政治的终结

孟宪实

摘　要：对于先秦时代的中国社会，学界有诸多讨论，就制度而言也是言人人殊。夏商周是中国的贵族时代，政治则为贵族政治。春秋战国时期的历史剧变，正是贵族政治瓦解、士大夫政治发生发展的过程。秦朝统一中国，秦国制度推行全国，中国的贵族政治告别历史。但是，在最高领导人出身问题上，还保留了贵族政治的最后一点残余。秦末农民战争中，平民出身的刘邦脱颖而出。刘邦称帝成功，宣告中国历史告别了贵族时代。新的历史如何概括，史家多有讨论。赵翼曾经用“布衣将相”概括西汉初期的政治局面，基于历史实际与理论思考，本文认同并使用“士大夫政治”这个概念。

关键词：先秦；贵族政治；刘邦称帝；秦汉；士大夫政治
中图分类号：K234　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2024)06-0044-08

刘邦是平民出身，这是他与此前君主的最大不同。班固《汉书·诸侯年表》序：“汉亡尺土之阶，繇一剑之任，五载而成帝业。书传所记，未尝有焉。何则？古世相革，皆承圣王之烈，今汉独收孤秦之弊。镌金石者难为功，摧枯朽者易为力，其势然也。”[1]364刘邦出身于社会底层，没有任何贵族背景，通常的说法是起于“微细”，而这里班固强调的是“亡尺土之阶”，即非贵族出身。刘邦仅凭三尺剑而成就帝业，这是前所未有的历史现象。这一情形只有在贵族政治终结的条件下才能出现，也只有放在贵族政治的历史背景下，才能理解其中的历史意义。

一、中国的贵族时代

班固所说的“古世相革，皆承圣王之烈”，是刘邦称帝之前的中国状况。先秦时代的中国，今天的学界认识多有不同，但在班固此说的基础上，或许能够达成某种共识。从周天子到诸侯王，都符合“承圣王之烈”这个特点。周朝如此，夏商也大略如此，这就是古史所谓的“家天下”时代的基本特征。“先秦时代”只是一个时间概念，无关历史特性，如今按照社会形态理论，或称奴隶社会，或称封建社会，资料不足是争议的主要症结。这里，把先秦概括为中国的贵族时代。贵族与阶级是不相等的概念，在生产关系史料缺乏的条件下，由于“政治概念大于阶级概念”①，用政治特性定义一个时代未尝不是一个史学方法。政治，大体上以政治权力与经济利益为核心，控制国家与政府，是权利获得保证的前提，各项法律与制度则是保障权利持久稳定的政治设计。父死子继的家天下特征，强调的是政治等特权的世袭性，但是，这种世袭性特权并非仅仅表现在最高政治人物身上，整个贵族阶层莫不如此。常见的概念如“世族”“世卿世禄”等都在揭示同一个现象。

贵族时代，并非中国独有，考察人类的早期国家，无不具有贵族特性。中国史籍中，把夏朝

收稿日期：2024-09-07
作者简介：孟宪实，男，中国人民大学历史学院教授、博士生导师（北京　100872），主要从事中国古代史研究。

看作“家天下”的开端，但现在看来，夏朝模式已经不是最初的国家形态。侯外庐[②]以及一些日本学者[③]使用“城市国家”概念表达更早期的中国国家形态。日知从世界各地普遍经过城邦国家这个现象出发，认为夏商周都属于城邦和城邦联盟的历史[④]。苏秉琦使用古国、方国（王国）和帝国三阶段说，来描述中国早期国家的发展历程[⑤]。严文明接受这一观点，并调整为古国、王国和帝国三阶段[⑥]。后来，王震中则给出邦国、王国和帝国三段说[⑦]。几种学术观点，在王国与帝国的划分上是一致的，只有对第一阶段应该怎样定名看法不同。古国具有时间早期的含义，邦国或有城邦之义。其实，考虑到王国是各个国家的联合体，不如把王国之前的国家状态称作“列国”，各国并立，互不统属。如果把夏朝的“家天下”看作王国时代的开始，那么此前就是列国时期。按照与“家天下”相对照的观点看，列国正应该是一个“选贤与能”流行的时代，典型事件就是尧舜禹的“禅让”。王国维也使用禅让概念，但他指出另一个重要现象，即黄帝之后分为两个系统，一是颛顼，一是帝喾，而“虞夏皆颛顼后，殷周皆帝喾后”[2]452，“世动言尧舜禅让，汤武征诛，若其传天下与受天下有大不同者，然以帝系言之，尧舜之禅天下，以舜禹之功，然舜禹皆颛顼后，本可以有天下者也。汤武之代夏商，固以其功与德，然汤武皆帝喾后，亦本可以有天下者也”[2]454。王国维重视的这个帝系传递，正符合了贵族政治重血统的特征。这说明，夏商周的王国时代，继承了列国时代的贵族性传统。

在学者的研究中，虽然把先秦看作贵族时代没有成为主流认识，但是认同贵族观念或使用贵族概念者大有人在。清代的魏源，批判贵族政治，称其为“世族之弊”：“三代用人，世族之弊，贵以袭贵，贱以袭贱，与封建并起于上古，皆不公之大者。”[3]钱穆说春秋“二百四十二年，一方面是一个极混乱紧张的时期；但另一个方面，则古代的贵族文化，实到春秋而发展到它的最高点”[4]68。“春秋时代，实可说是中国古代贵族文化已发展到一种极优美、极高尚、极细腻雅致的时代。”[4]71在先秦时代的历史陈述中，贵族和贵族政治通常不是作为核心概念来使用的，作为一个时代的政治核心阶层，贵族的历史意义无法突出。雷海宗强调：“春秋时代的列国与其说是由诸侯统治，毋宁说是诸侯与世族合治。列国的诸侯甚至也可说是世族之一，不过是其中地位最高的而已。”[⑧]顾颉刚用“世官制度”描绘贵族制度，并以“春秋的明贤主义”来揭示尚贤思潮[⑨]。使用世族概念也不利于贵族概念的突出。

具体到政治体制，先秦时代的贵族政治越来越受到重视，而贵族政治与君主专制的关系问题，分歧较多。日知认为西周到春秋，贵族占统治地位，当时尚不存在所谓的东方专制主义[⑩]。徐鸿修认为西周到春秋的中国，是贵族专制的政体[⑪]。张凤喈认为商周两代实行的都是贵族民主制[⑫]。龚杰认为西周各城邦的政体是宗族贵族政体[⑬]。相对而言，强调先秦时代为君主专制的观点依然风头最胜。唐嘉弘认为三代是专制主义国家，并非是贵族共和体制[⑭]。郑敬高认为原始民主因素随着“禅让制”的结束而消失，夏启建立王位世袭制，君主专制开始加强[⑮]。存在君主制是否就等于君主专制呢？有学者研究认为夏商周时期君主体制时代，尚不具备君主专制的条件，不可与皇帝制度时代相提并论[⑯]。

到底怎样看待先秦时代的政治，赵光贤的观点有助于问题的解决。

> 我国先秦时期的政治是什么性质的，有各种不同的说法：有人说是君主专制政治，有人说是民主政治，我看都不符合历史事实。假如我们不依照欧洲中心论，而按我国古代实际情况来看问题，我认为应当说我国先秦的政治既不是君主专制政治，更不是民主政治，而是贵族政治。[5]

无论是君主专制还是贵族共和，作为两种基本的政治体制，整体上都是为贵族阶层服务的。先秦时代贵族阶层的存在是基本事实，君主属于贵族的成员更毋庸置疑，而贵族与君主，是统治阶层内部的关系。从人类历史的基本情况看，凡在贵族阶层保有政治权力的体制下，君主的权力多会受到限制。童书业较早使用“贵族政治说”[⑰]，但讨论不多。总之，在先秦时代，在君主制与贵族制无法继续深入研究的情况下，使用贵族政治来概括这个时代是可行方案。事

实上，用核心阶层概括时代，一直是史学界的常用方法。

考查中国的教材类图书，韦庆远、柏桦是少数直接把西周政治称作“贵族政治”的学者，他们这样描述西周的政治制度：“早期国家的政治制度是建立在亲贵合一的基础上，血缘亲族是任官从政的先决条件，世袭罔替，代代相承。在贵族参政、议政、辅政的情况下，官员的权力界限也不分明。……这是贵族政治的必然现象。”[6]强调西周到春秋时代贵族特性的著作，还有何怀宏的《世袭社会——西周至春秋社会形态研究》，用世袭概括中国贵族时代的特性是准确的，这毕竟是贵族政治的核心特征⑱。其实，贵族政治与贵族社会是紧密相连的，政治与社会无非是观察重点有所不同而已。

夏商周的贵族政治，与分封制、宗法制等紧密联结在一起，在政治上的表现就是世卿世禄。贵族是以血缘判别亲疏关系的，在中国古代的概念中即“亲亲”原则，所以称贵族为宗法贵族并无不妥。贵族是土地和人民的领主，是政治的当然领袖，如有战争发生，贵族是军事领袖，同时只有贵族有权接受文化教育。世族即贵族，他们世代占有重要的政治地位，或者父死子继，或者兄终弟及，政治是贵族阶层的专属，其他阶层不能染指。春秋战国共五百多年，这是公认的历史剧变时期，贵族政治衰落、新政治力量崛起，正是这个历史剧变的本质特征。

在贵族政治下，君主作为国家的领导人必须是贵族出身。此外，贵族阶层享受的系统特权，也是贵族政治的基本内容。战国时期，新的政治体制逐渐成熟，贵族阶层的特权不断遭到削弱。秦国的商鞅变法是从制度上取消贵族特权最为彻底的政治改革，而秦国的制度最终因为秦的统一而成为秦汉时代的基本制度。在秦朝的制度中，几乎所有的内容都是春秋战国时期的产物，但有一点还保留着贵族制度的尾巴，那就是最高政治领导人的贵族出身。

二、刘邦称帝

《史记·秦始皇本纪》中记载秦始皇自陈灭六国的原因，概括起来很简单，即各国都有负秦国，所以遭灭。这种辩白历史上并不鲜见，作为胜利者事后的解释，也不足为怪。但秦始皇的一段谦虚之言，却能表达出秦始皇与汉高祖的不同：“寡人以眇眇之身，兴兵诛暴乱，赖宗庙之灵，六王咸伏其辜，天下大定。”[7]299秦始皇不忘强调的是，他的胜利有一个重要因素是“赖宗庙之灵”。在立郡县还是“立诸子”问题上，朝廷内部有争论，秦始皇支持李斯的意见，认为：“天下共苦战斗不休，以有侯王。赖宗庙，天下初定，又复立国，是树兵也，而求其宁息，岂不难哉！廷尉议是。”[7]303依然有“赖宗庙”这个理由。事实上，强调祖先宗庙，正是贵族性的表现，而平民出身的汉高祖，则没有这种资格。

秦汉之际，强调政治人物的贵族出身，依然是一种社会政治传统，所有平民出身的政治领袖，都要面对这一传统。《史记·项羽本纪》记载了陈婴的故事，有一定的代表性，其文为：

> 陈婴者，故东阳令史，居县中，素信谨，称为长者。东阳少年杀其令，相聚数千人，欲置长，无适用，乃请陈婴。婴谢不能，遂强立婴为长，县中从者得二万人。少年欲立婴便为王，异军苍头特起。陈婴母谓婴曰：“自我为汝家妇，未尝闻汝先古之有贵者。今暴得大名，不祥。不如有所属，事成犹得封侯，事败易以亡，非世所指名也。”婴乃不敢为王。谓其军吏曰：“项氏世世将家，有名于楚。今欲举大事，将非其人不可。我倚名族，亡秦必矣。”于是众从其言，以兵属项梁。[7]378-379

东阳县少年起事反秦，推陈婴为首，陈婴接受，但继续推动陈婴称王，陈婴立刻犹豫起来。最后，是陈母的建议发挥了关键作用，最佳方案是“有所属”，进退有余。为什么陈婴不能称王，因为“未尝闻汝先古之有贵者”。平民出身，称王就是“暴得大名”，所以“不祥”。陈婴应该也有同样的思想，自己的平民出身与称王之间没有因果联系，于是退却。

陈婴之前，陈胜已经称王：

> 数日，号令召三老、豪杰与皆来会计事。三老、豪杰皆曰：“将军身被坚执锐，伐无道，诛暴秦，复立楚国之社稷，功宜为王。”陈涉乃立为王，号为“张楚”。[7]2354-2355

陈胜称王有三老、豪杰推动，可能也有陈胜自身的思想原因，“王侯将相宁有种乎”的历史名句就出自陈胜。陈婴也有少年们的推动，但陈婴却不愿意称王。与陈婴相比，陈胜称王拥有一个更有力的理据，即“身被坚执锐，伐无道，诛暴秦，复立楚国之社稷”这个巨大的功勋，所以三老、豪杰们的结论是“功宜为王”。功高称王，这是一个新政治理念，前所未有。此前，称王者或是天命所归，或者出身高贵，而两者之间，当然是后者更重要，天命所归通常都是事后缘饰之说。所以，功高称王正是高贵者称王的对立物。

在秦汉之际，坚持高贵者称王的人是广泛存在的，不仅有陈婴和他的母亲，更具代表性的人物是项羽的亚父范增。

> 居鄛人范增，年七十，素居家，好奇计，往说项梁曰：“陈胜败固当。夫秦灭六国，楚最无罪。自怀王入秦不反，楚人怜之至今，故楚南公曰‘楚虽三户，亡秦必楚’也。今陈胜首事，不立楚后而自立，其势不长。今君起江东，楚蜂午之将皆争附君者，以君世世楚将，为能复立楚之后也。”于是项梁然其言，乃求楚怀王孙心民间，为人牧羊，立以为楚怀王，从民所望也。[7]381

范增认为陈胜应该立楚王的后裔为王，但陈胜却自立为王，所以“败固当”，失败是理所当然的。他建议项梁要接受陈胜的教训，于是项梁找到了楚怀王孙心，并立他为楚王，项梁自己不过“自号武信君”[1]1799而已。

范增的观点与陈婴相似，但更强烈。对比范增与项羽的思想冲突，有助于更确切地理解范增的最后结局。项羽在项梁之后，成为军事领袖，尤其是巨鹿之战，树立了强大的威信。秦朝灭亡，项羽火烧咸阳，决定东归，那么政治走向如何？《史记·项羽本纪》记载很清晰：

> 项王使人致命怀王。怀王曰：“如约”。乃尊怀王为义帝。项王欲自王，先王诸将相。谓曰：“天下初发难时，假立诸侯后以伐秦。然身被坚执锐首事，暴露于野三年，灭秦定天下者，皆将相诸君与籍之力也。义帝虽无功，故当分其地而王之。”诸将皆曰：“善”。乃分天下，立诸将为侯王。[19]

后文便是包括汉王刘邦在内的封王名单，而项羽自立为西楚霸王，根据《资治通鉴》，时间为汉高帝元年（公元前206年）二月[20]。刘邦被封为汉王，封地为巴、蜀、汉中。根据《项羽本纪》的记载，封刘邦为汉王的原因是“巴蜀亦关中地也”[7]398，而这个阴谋是项王与范增商量的结果。这证明范增参与了这次封王事件，没有表达反对意见，项羽的策略发挥了效用。所谓策略，即“项王欲自王，先王诸将相”，先与“诸将相”商议，获得了大家的一致拥护，分封诸王之后才自立为王。封王的先后次序，说明动员了本阵营中最有势力的将军，即使范增有不同意见，也不能不屈服于巨大的压力。

项羽在贯彻自己的策略的时候，也宣布了一种理论，叫作“称王资格”或许是恰当的，那便是功高者为王。项羽把义帝无功与诸将大功进行对比，强调“灭秦定天下者，皆将相诸君与籍之力也”。项羽的说辞与当初三老、豪杰推动陈胜称王时一致。项羽的称王策略，证明项羽称王存在顾虑，他不能明目张胆地表达自己的主张，需要通过动员诸将为称王造势。项羽称王的阻力，从现有的资料看，只能是亚父范增。也许是现实压力巨大，范增再没有表达他的出身论，但他与项羽的矛盾并没有消解的迹象。《史记》强调范增最后离开项羽并在返乡途中去世，是因为中了陈平的离间计[7]409。其实，项羽与范增存在着更为深刻的矛盾，就当时的政治形势而言，功高者称王还是王者之后称王，是二者重大的政治分歧，矛盾无法调和。范增的观点有巨大的历史背景支持，而项羽的观点则有更强大的现实力量支持。在秦末战争中，六国贵族虽然积极参与，但已经失去了主导地位，来自贩夫走卒的军将才是战争的主角。两大军事集团，不管是刘邦还是项羽，这一特征具有一致性，显现出整体的历史特征。项羽身上多有贵族习惯，但在称王问题上，按照范增的观点，项羽的出身也不具备称王资格。所以，最后项羽走向功高者称王的思想路线，具有必然性。

项羽的分封，并没有带来安宁，最后演变为楚汉战争。战争结束之后，刘邦也面临着政治称号问题。刘邦已经是汉王，这来自义帝的分封，合法性没有问题。问题是，打败项羽之后，汉王的称号已经不合适，刘邦需要高升为皇

帝。刘邦称帝的过程，应该是参考了项羽的剧本。《史记·高祖本纪》如此记载：

> （高帝五年，公元前202年）正月，诸侯及将相相与共请尊汉王为皇帝。汉王曰："吾闻帝贤者有也，空言虚语，非所守也，吾不敢当帝位。"群臣皆曰："大王起微细，诛暴逆，平定四海，有功者辄裂地而封为王侯。大王不尊号，皆疑不信。臣等以死守之。"汉王三让，不得已，曰："诸君必以为便，便国家。"甲午，乃即皇帝位汜水之阳。[7]474

刘邦称帝之前，韩信、彭越等重要军事领袖都已经封王，当然更多的封侯是在刘邦即帝位之后。值得注意的是，当诸侯将相共推刘邦为皇帝的时候，他们强调的依然是功勋，"诛暴逆，平定四海"。陈胜称王以来，到项羽称王、刘邦称帝，是否贵族出身已经没有意义，最重大的理据是拯救天下，建立功勋。具体而言，三老、豪杰强调陈胜的功勋是"伐无道，诛暴秦"，项羽的说法是"灭秦定天下"，这与刘邦的"诛暴逆，平定四海"之功，理论旨意完全一致，这是新历史条件下的功勋论。

曾经，王是最高的政治地位，秦始皇之后，皇帝是中国最高的政治领袖，称帝高于称王。不管是周天子还是诸侯国君，所有的政治领袖都是贵族出身，贵族是政治领导人的必备条件，那是贵族时代的基本政治特征。刘邦称帝，平民皇帝的出现，贵族政治历史画上句号，中国的历史终于完成了一个时代的转变。

三、士大夫政治

把先秦时代称作中国的贵族时代，政治自然是贵族政治。那么秦汉以后的中国，又当如何概括呢？因为平民出身的刘邦称帝成功，因此就称作平民时代和平民政治吗？本文赞同"士大夫政治"这样的概括。春秋战国的历史剧变，到秦汉基本完成，贵族政治也变成了士大夫政治。贵族政治，是因为贵族占据时代的核心，政治与制度都围绕贵族设置。秦汉时期，士大夫取代贵族的地位，这就是士大夫政治。

大夫与士曾经都是贵族内部的一个等级。到了战国时期，因为士阶层的崛起，士成为文化与思想的代表，在政治生活中发挥了越来越重要的作用。一个新的概念"士大夫"因此出现，与此前强调等级的"大夫士"不同，这里的"士大夫指的是阶层，它的特点是知识分子和官僚的混合体"[8]。不仅如此，在贵族社会解体过程中，新的社会职业系统也在形成，这便是士农工商"四民"[21]。关于"四民"，《汉书》这样定义：

> 士农工商，四民有业。学以居位曰士，辟土殖谷曰农，作巧成器曰工，通财鬻货曰商。圣王量能授事，四民陈力受职，故朝亡废官，邑亡敖民，地亡旷土。[1]1117-1118

不仅分别介绍了"四民"的特征，还强调了维护"四民"的社会意义。"四民"的划分依据是职业，而四民之首为"士"，没有疑问[22]。贵族时代之后，士具有社会核心阶层的意涵。"学以居位"，也能概括"士大夫"的含义，士的基本特点是"学"，大夫则是有职有位者。士大夫政治的渊源完全可以上溯到春秋战国时期，孔子时代"学而优则仕"还仅仅是个别现象，最多是一种理想表达。随着贵族文化下移，士阶层崛起，特别是战国时期各国的变法运动，在制度上否定贵族政治，从而开始了士大夫政治的新时代。

《周礼》有言："坐而论道，谓之王公；作而行之，谓之士大夫。"[9]这当然不是标准的士大夫政治说法，但指出士大夫的政治作用已经具有历史意义。根据阎步克的研究，战国以来"士大夫"政治的发展，存在着两条演进线索：一是思想上，儒家"礼治"与法家"法治"思想的不断融合，到白虎观会议，儒法融为一体；二是人群组织上，"学士"与"文吏"关系经过不断演进，终于融合为"士大夫"。汉武帝倡导儒学，但同时存在"霸王道杂之"的政治实践，士大夫政治并非一步到位。直到东汉，"士大夫政治定型"[23]。士大夫与此前的贵族，具有一定程度的相似性，两种政治也能形成有价值的对照[24]。

清代史学家赵翼有西汉开创"布衣将相之局"的看法，向来被认为是历史学家的卓识。赵翼的观点表达在他的名篇《汉初布衣将相之局》一文中。该文揭示春秋战国以下的历史变迁，言简意深，启示甚多。其言曰：

> 自古皆封建诸侯，各君其国，卿大夫亦世其官，成例相沿，视为固然。其后积弊日

> 甚，暴君荒主，既虐用其民，无有底止，强臣大族又篡弒相仍，祸乱不已。再并而为七国，益务战争，肝脑涂地，其势不得不变。而数千年世侯、世卿之局，一时亦难遽变，于是先从在下者起。游说则范睢、蔡泽、苏秦、张仪等，徒步为相。征战则孙膑、白起、乐毅、廉颇、王翦等，白身而为将。此已开后世布衣将相之例。而兼并之力尚在有国者，天方籍其力以成混一，固不能一旦扫除之，使匹夫而有天下也。于是纵秦皇尽灭六国，以开一统之局……于是汉祖以匹夫起事，角群雄而定一尊。其君既起自布衣，其臣亦自多亡命无赖之徒，立功以取将相，此气运为之也。天之变局，至是始定。[10]36

赵翼的重大结论是“盖秦、汉间为天地一大变局”[10]36。天地，或可解释为天下，更恰当的解释便是中国。秦汉大变局，仅赵翼文章便涉及历史的多个侧面。

赵翼虽然没有继续讨论秦汉之际大变局的属性，但前后文其实已经涉及，那就是布衣阶层的崛起。如果从西汉一朝而论，因为刘邦自己就“起自布衣”，追随者多亡命之徒，最终成就一个布衣将相之局。布衣将相之说只讨论臣下，如果连布衣出身的刘邦也计算在内，那就超越了布衣将相的范畴，从而应该称作布衣君臣之局。所以，虽然题为布衣将相，但赵翼所论绝不限于将相。赵翼探寻历史的目光没有停留在秦汉之际，而是上溯战国，文臣如范睢、苏秦等，武将如孙膑、白起等，他们都可以看作汉初布衣将相的前身，只不过当时的布衣将相还是个别现象，直到汉初才形成规模，才可以称作“局”。至于布衣君臣之前的中国，赵翼已经给予了归纳，“自古皆封建诸侯，各君其国，卿大夫亦世其官，成例相沿，视为固然”，用赵翼的词汇概括那就是“世侯世卿之局”，与布衣君相之局相对照，所谓“世侯世卿之局”，君主世袭，大夫世官，正是所谓的“世卿世禄”的贵族时代。

从世侯世卿的贵族时代转变为布衣君相的新时代，其动因赵翼认为是贵族政治导致了严重的问题：“积弊日甚，暴君荒主，既虐用其民，无有底止，强臣大族又篡弒相仍，祸乱不已。”这种祸乱是贵族体制带来的，既有政治的腐败，也有制度的败坏。所有的贵族成员都是祸乱的制造者，从君主方面看是“暴君荒主”，从大臣方面看是“篡弒相仍”，结果是人民受虐，肝脑涂地。这种祸乱局面一定要改变，但整体的变迁是很难发生的，于是先从下层开始变化。从下而起，就是逐渐吸纳布衣人士进入政局，于是一批白手起家的文臣武将横空出世，而这在战国时代，早已成为常见现象。所谓从下者起，就是从臣下开始。这个历史进程最终以布衣皇帝登基为完成标志，“汉祖以匹夫起事，角群雄而定一尊”。刘邦最终登上皇位，历史意义正在于此。刘邦称帝是世侯世卿转变为布衣君相的最后一步，至此天地一大变局正式完成。

“布衣”这一概念，与“贵族”相对，强调的是平民身份。按照赵翼的分析，从贵族时代到平民时代的发展变化，当然是中国历史上的重大事件。后来，中国史学受到西方的影响，讨论中国历史变迁，学者也没有忘记这个时期，通常会表述为春秋战国以来的巨变，比较集中的其实就是社会形态变迁的讨论，即从奴隶制到封建制的转变问题。比起西周封建说，战国封建说影响更大，也有很多学者主张魏晋封建说。五种社会形态的讨论，研究领域集中在生产力、生产关系方面，以生产关系而言，则集中在阶级关系方面，于是奴隶主与奴隶、地主与农民的关系演变成为关注的焦点，而从贵族时代到平民时代的转变问题，明显不如阶级关系更引人注意。如此，赵翼的重要观点没有获得足够重视，继承与发扬也无从谈起。

继承赵翼的概念，把春秋以来的历史发展看作从“世侯世卿之局”向“布衣将相之局”的变迁应该是可行的。侯，即诸侯，就是各国的君主。因为赵翼最后讨论了刘邦的称帝，所以把西汉之初的局面概括为“布衣君相”并不违背赵翼的本意。布衣是平民，世侯世卿即贵族，所以把这个时代抽象为贵族政治向平民政治的变迁并无不妥。从国家的统治上层的身份变化，考察一个时代的历史变迁，这从来就是历史研究的重大线索，但是长期以来，我们确实忽略了这个很重要的历史观察视角。为什么会发生这种忽略呢？可能是“布衣”这个概念的问题。布衣，仅仅强调了是否存在贵族血统问题，但经济

状况不同，有些布衣之士，很可能是富有资产的地主。所以，布衣这个概念，不能很好地表达阶级观念。贵族这个词也有问题，比如破落贵族很可能一文不名，依然不能准确地表达阶级观念中的关键经济状况问题。

比较“布衣之局”，本文认为“士大夫政治”更有说服力。西汉政权建立，平民出身的刘邦以及众多底层出身的将相，确实给这个时代带来了前所未有的政治景象，但是如果以“布衣君相”概括整个西汉，则会产生不少问题。高祖的功臣，因为立功已经改换门庭，拥有田宅，成为名副其实的地主，一个因暴力革命而产生的地主阶层拔地而起㉕。高祖与诸功臣曾经刑白马而盟，世代相互支持，那么第二代之后，这些家庭出身的子弟如果继续称作“布衣”，显然是不合适的。秦朝已经有博士官，著名的叔孙通就是秦朝的博士官。汉武帝时，因公孙弘的推动，博士官给弟子五十人。其后不断发展，至成帝太学弟子有三千人[1]3596。因为学生免除赋役，未来能够在官场就职，史书强调个人需要好学，其实也需要家庭条件保障，由此不难获知学生多来自官宦家庭。父祖朝廷为官，子孙进入太学，后代越发成为制度规定的受益者。学校之外，特别是察举制度之后，选官需通儒学和古代经典，这成为定律。所以，除了西汉这类新王朝第一代之外，是无法用布衣将相之局进行描述的。秦汉之后历代，布衣将相都不如士大夫政治更具概括力㉖。

考察秦汉历史，用皇帝制度概括当时的政治者有之，用中央集权、君主专制概念进行概括者有之，用官僚政治概括者有之㉗。士大夫政治这一概念是否适用中国古代历史的实际，有几个方面值得考虑：一为历史实际，士大夫政治与此前的贵族政治是一种有机的历史衔接，扬弃关系清晰；二是逻辑一致，用核心人群定义一个时代的政治特征，士大夫政治与贵族政治相似，这是传统史学方法的运用；三是概念本土，与史料的依存度较高，能够避免舶来概念的常见弊端；四是客观中性，士大夫政治的这个特点，可以减少价值观先行造成的问题㉘。

本文涉及几个重大的历史概念，不管是贵族政治还是士大夫政治，都不是一篇论文能够容纳的，这里难免挂一漏万。贵族政治的特权谱系，是以血统亲疏为原则的，在其他阶层看来就是世卿世禄。士大夫政治，强调的是个人文化道德素质，学而优则仕即表达了由“士”而“大夫”的过程。商鞅变法以来，秦国的体制已经属于士大夫政治。可以说，商鞅变法之后实现了贤者入仕，而这正是“尚贤”思潮的制度化。然而，战国时期各国的君主，皆贵族出身，直到秦末战争，才开始实现突破。与此同时，在理论上王者之后称王，也让位于功高者为王。秦汉之际，时间短暂，但却完成了一个重大的历史变迁，为贵族政治画上了句号。

注释

①刘泽华：《“政治”概念大于“阶级”概念》，载《洗耳斋文稿》，中华书局2003年版，第562—569页。②侯外庐：《中国古代社会史论》，第五章《中国古代“城市国家”的起源及其发展》、第六章《周代“城市国家”及其亚细亚特性》，河北教育出版社2000年版。③如宫崎市定：《中国上代は封建制か都市国家か》，《史林》1950年33卷2号，第144—163页。④日知主编：《古代城邦史研究》，人民出版社1989年版。比较后来考古学的讨论，日知如果能够把邦国与邦国联盟分作两个历史时期，邦国属于古国时期，邦国联盟属于王国时期，那么彼此就获得了一致。⑤苏秉琦：《国家起源与民族文化传统（提纲）》，载《苏秉琦文集（三）》，文物出版社2009年版，第233—234页。⑥严文明：《黄河流域文明的发祥与发展》，《华夏考古》1997年第1期。⑦王震中：《邦国、王国与帝国：先秦国家形态的演进》，《河南大学学报（社会科学版）》2003年第4期。⑧雷海宗所谓列国，是指诸侯各国。参见雷海宗：《皇帝制度之成立》，载《历史·时势·人心》，天津人民出版社2012年版，第2页。⑨顾颉刚《禅让传说起于墨家考》一文中，首论“古代的世官制度”，次论“春秋时的明贤主义”，指明尚贤说是针对世官制度的。载顾颉刚：《顾颉刚古史论文集》卷一，中华书局2011年版，第423—498页。⑩日知：《从〈春秋〉“称人”之例再论古代亚洲民主政治》，《历史研究》1981年第3期。⑪徐鸿修：《周代贵族专制政体中的原始民主遗存》，《中国社会科学》1981年第2期。⑫张凤喈：《商周政体初探》，《社会科学战线》1982年第3期。⑬龚杰：《周代不存在君主专制制度》，《湖南师范大学社会科学学报》1988年第1期。⑭唐嘉弘：《略论夏商周帝王的称号及国家政体》，《历史研究》1985年第4期。⑮郑敬高：《论中国古代国家政体的选择》，《学术月刊》1987年第6期。⑯李泉、杜建民：《论夏商周君主制政体的性质》，

《史学月刊》1995年第3期。⑰童书业:《战国初年鲁国公室的集权与季氏的独立》,《中华文史论丛》第六辑,中华书局1965年版,第159—166页。文中,童书业认为,鲁穆公时期,整个鲁国“官僚政治完全代替贵族政治”,可见童书业认为此前的鲁国是贵族政治的体制。⑱何怀宏:《世袭社会——西周至春秋社会形态研究》,北京大学出版社2011年版。强调贵族社会的还有张树国:《春秋贵族社会衰亡期的历史叙事——以〈左传〉为例》,中国社会科学出版社2008年版。⑲司马迁:《史记》卷七《项羽本纪》,中华书局2013年版,第398页。《史记》卷八《高祖本纪》也有此说,更加露骨:“项羽怨怀王不肯令与沛公俱西入关,而北救赵,后天下约。乃曰:‘怀王者,吾家项梁所立耳,非有攻伐,何以得约主!本定天下,诸将及籍也。’”见《史记》,第459页。⑳司马光:《资治通鉴》,中华书局1956年版,第305—307页。㉑最早使用士农工商“四民”概念的是《管子》:“士农工商,四民者,国之石民也。”见黎翔凤撰、梁运华整理:《管子校注》卷八《小匡第二十》,中华书局2004年版,第400页。㉒熊存瑞认为,先秦时代“士”以外的三民排序未定,但“士”一直是“四民”之首。见熊存瑞:《汉唐期间的四民与农商对立》,载陆晓光主编:《人文东方——旅外中国学者研究论集》,上海文艺出版社2002年版,第421—454页。㉓阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京大学出版社1996年版。㉔阎步克的专著中,没有专门讨论先秦时代的贵族政治问题,但叙述士大夫政治的来源时也有提及,比较魏晋时期的“门阀政治”时,他指出门阀政治“与春秋时代的封建士大夫的贵族政治相比,确实显示了某种类似性”。参见《士大夫政治演生史稿》第十一章《结论与推论》,第478页。㉕刘泽华:《论中国封建地主产生与再生道路及其生态特点》,载《洗耳斋文稿》,第399—416页。㉖跟随刘邦打天下的人群中,也有张良这样的标准贵族,更有叔孙通、陆贾这样的士人群体,布衣的概括,不过表达主要特征而已。㉗参见王亚南:《中国官僚政治研究》,中国社会科学出版社1981年版;李治安、杜家骥:《中国古代官僚政治——古代行政管理及官僚病剖析》,书目文献出版社1993年版。㉘阎步克:《士大夫政治演生史稿》,参见陈苏镇的书评《研究中国古代政治文化的力作——读〈士大夫政治演生史稿〉》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1998年第1期。

参考文献

[1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1964.
[2]王国维.殷周制度论[M]//观堂集林:第2册.北京:中华书局,1959.
[3]魏源.魏源集:上[M].北京:中华书局,2018:64.
[4]钱穆.国史大纲[M].修订本.北京:商务印书馆,1996.
[5]赵光贤.先秦贵族政治略说[J].宝鸡师院学报(哲学社会科学版),1989(3):43.
[6]韦庆远,柏桦.中国政治制度史[M].第2版.北京:中国人民大学出版社,2005:63.
[7]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2013.
[8]刘泽华.战国时期的“士”[J].历史研究,1987(4):45.
[9]十三经注疏:周礼注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999:1057.
[10]赵翼.廿二史札记校证[M].王树民,校证.订补本.北京:中华书局,2013.

On Liu Bang's Accession to the Throne and the End of Aristocracy

Meng Xianshi

Abstract: The academic community has engaged in extensive discussions regarding Chinese society during the pre-Qin period, with varying opinions on its political system. The Xia, Shang, and Zhou Dynasties are the aristocratic era in China, with a political form of aristocracy. The historical upheaval during the Spring and Autumn Period and the Warring States Period disintegrated aristocracy and developed scholarly politics. With the unification of China under the Qin Dynasty, the Qin system was implemented nationwide, and China's aristocracy politics was put to an end. However, highest leaders were still from aristocratic families. At the end of the Qin Dynasty, Liu Bang, of humble birth, became the Emperor Gaozu in the peasant war. Liu Bang's accession to the throne declared the end of the aristocratic era in Chinese history. Historians have discussed extensively on how to summarize the new historical period. Zhao Yi once summarized the political situation in the early Western Han Dynasty with the phrase "Commoner Generals and Ministers". Based on historical facts and theoretical analysis, this article acknowledges and uses the concept of "Scholarly Politics".

Key words: pre-Qin; aristocratic politics; Liu Bang's accession to the throne; Qin and Han Dynasties; scholarly politics

[责任编辑/启　轩]

试论西汉列侯的殓葬*

刘尊志

摘　要：殓葬是古代丧葬制度与礼俗中的重要组成内容，西汉时期，列侯与夫人作为具有相对较高等级的人员，去世后的殓葬也有其内容和特点。玉殓葬得到普遍应用且形式较为多样，但不同时期、不同列侯之间既有共性，也有差别；衣物或织物殓葬、其他质地或种类的器物殓葬也较多见，而这些物质内容均与墓主尸身一起置于盛放尸身的棺内，这也与陪葬品形成了明显区分。西汉列侯及其夫人的殓葬存在相应制度，并在制度和要求中反映出有关殓葬的礼仪与程序，同时又是进行尸身保护、辅助灵魂升仙等丧葬需求的较好体现，促进了丧与葬在多个层面的完美结合，而西汉列侯殓葬对于社会内容的反映，也是研究汉代列侯发展的重要参考之一。

关键词：西汉；列侯；殓葬；物质内容

中图分类号：K871.41　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2024)06-0052-10

西汉时期，列侯是具有相对较高社会等级与身份地位的人员，丧葬方面，既与其他阶层存在相似之处，也有很多自身的内容和特点，墓葬形制与规模、墓外设施、葬具、陪葬品等皆可体现，殓葬亦是内容之一，并形成相应的制度，全面反映出列侯的丧葬需求。关于西汉列侯的殓葬，学界多是在墓葬研究或出土玉器研究方面有所涉及，对列侯殓葬的内容、形式及制度进行系统的专门性研究著述还很少见。本文拟以考古资料为主要参考，结合文献，对西汉列侯的殓葬作简单论述。

一、玉殓葬的制度化

汉代，生前具有相应社会等级的死者，若无特殊情况，一般都有玉殓葬，并由此成为汉代殓葬中较为常见的内容，且因墓主社会等级、身份、地位等的不同，呈现出多样化特点，西汉列侯的玉殓葬亦是如此。

(一)文献与考古资料中西汉列侯玉殓葬概况

与列侯的社会等级地位相对应，有关文献及墓葬资料对西汉列侯的玉殓葬皆有相应体现，但文献资料少，考古资料则较为丰富。

1.有关文献

博陆侯霍光死后，“上及皇太后亲临光丧。……赐金钱、缯絮，绣被百领，衣五十箧，璧珠玑玉衣，梓宫、便房、黄肠题凑各一具，枞木外藏椁十五具”[1]2948。颜师古注曰：“《汉仪注》以玉为襦，如铠状连缀之，以黄金为缕，要已下玉为札，长尺，广二寸半为甲，下至足，亦缀以黄金缕。”[1]2949《汉旧仪》载：“王侯葬，腰以下玉为札，长尺，广二寸半，为匣，下至足，缀以黄金缕为之。”[2]

汉哀帝宠幸董贤，“及至东园秘器，珠襦玉柙，豫以赐贤，无不备具”[1]3734。董贤被封为高安侯，死后，“父恭等不悔过，乃复以沙画棺四时之色，左苍龙，右白虎，上著金银日月，玉衣珠璧

收稿日期：2024-06-16
*基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“秦汉社会生活与制度的考古学研究”(22JJD770045)。
作者简介：刘尊志，男，山东大学考古学院教授、博士生导师(山东济南　250100)，主要从事秦汉考古、秦汉物质文化与社会生活考古研究。

以棺，至尊无以加”[1]3739—3740。颜师古关于珠襦玉柙的注同上，对“玉衣珠璧以棺”注曰：“以此物棺殓也。”[1]3740

《后汉书·礼仪志下》载：“诸侯王、列侯、始封贵人、公主薨，皆令赠印玺、玉柙银缕。”[3]

以上记载涉及西汉列侯殓葬最多的是玉衣殓葬，这在考古发现的西汉列侯墓葬中多见，二者相互对应。关于高安侯董贤去世后的丧葬内容，记载中有“玉衣珠璧以棺”。根据断句，联系上下文及颜师古的注，此处的“玉衣”似乎与殓服无关，更可能与董贤丧葬用棺存在联系。一方面，大致可理解为类似玉衣一样以玉片及珠、璧等装饰棺，即在棺板壁上仿玉衣片排列的方式镶贴装饰，已出土汉代镶玉漆棺对此有所体现。另一方面，参照湖南长沙马王堆M1的四层套棺最内层棺，可有相似理解。马王堆M1最内层棺外髹黑漆，盖棺后在棺盖板和四壁板上缠帛束、贴菱花毛锦和铺绒秀锦①，类似棺外“穿衣”。董贤的棺也许是在外镶贴玉片，达到棺外“穿玉衣”的效果。再结合“复以沙画棺四时之色，左苍龙，右白虎，上著金银日月”等内容，“玉衣珠璧以棺”应是玉衣珠璧与沙画纹饰相配合，在需要的地方镶贴相应数量的玉片及珠璧，达到充分装饰，形成“至尊无以加”的效果。上述两种装饰方式相似度较大的可能性是存在的，但也存在其他可能性。通读上述记载，结合汉哀帝准备赐予董贤东园秘器、珠襦玉柙等内容，“玉衣珠璧以棺”似可断句为“玉衣、珠璧以棺”。若如此，则上下文可叙述为“父恭等不悔过，乃复以沙画棺四时之色，左苍龙，右白虎，上著金银日月。玉衣、珠璧以棺，至尊无以加”。即在叙述与董贤有关丧葬内容的最后，指出殓服与镶饰珠璧的棺档次均较高，具有了“至尊无以加”的特征。但整体而言，“玉衣、珠璧以棺”更可能是葬具装饰的内容，但此处的“玉衣”不排除殓服的可能性。

2.考古资料

从汉代墓葬的发掘情况看，一般情况下，等级越高者，玉殓葬的种类、数量及组合越多且丰富；等级越低者，数量、种类越少，组合简单，或仅有1件殓葬玉器，还有的不见玉殓葬。西汉列侯具有相对较高的社会等级，但身份地位又存在多种不同，加之列侯权力在西汉一代又处于不断被削弱的过程，玉殓葬也呈现出多寡不一、内容不同的特点。有一些西汉列侯墓（含夫人墓）遭盗掘破坏严重，无殓葬玉器出土，但也有些列侯墓或夫人墓保存较好，体现出不同的玉殓葬内容。

安徽巢湖北山头M1，棺内殓葬有成组玉器，自墓主头部至脚下覆盖一层由璧、璜、环等30余件玉器组成的一套组玉佩②。江苏仪征烟袋山M1，棺室未遭盗扰，东棺内有玉殓葬，尸身头部有2件玉耳瑱，胸部有1件玉璧，整体较为简单；与之对应的西棺，其内无玉殓葬，反映出列侯与夫人因等级差异在玉殓葬方面的不同③。山东平度界山M1的棺室未被破坏，棺内出土玉器分为三组：第一组位于墓主头部偏下，有琀及塞等；第二组在墓主胸部右下侧，有2件玉饰件，另有玉环、韘形佩及猪形佩各1件；第三组位于墓主腰部以上身体中部偏左侧，有6件玉饰件，伴出有玉环、凤、带钩各1件④。江西南昌海昏侯刘贺墓，主棺位于主椁室内的东室东北部，有内、外两重棺，内、外棺之间的南部有大量金器、玉器和漆器，这些物品应是与墓主关系密切的陪葬品，而内棺内有墓主人遗骸痕迹，头南足北，内棺中的物品应与墓主殓葬有着密切关系。该墓的玉殓葬内容包括遗骸上整齐排列数件大小不等的玉璧，腰部的玉带钩、佩等，还有“刘贺”玉印1枚，另在遗骸下还有包金丝缕琉璃席。其他器物如玉具剑及镶玉璧的漆面罩，因器物主体质地可划为其他殓葬品⑤。该墓墓主的玉殓葬内容相对丰富，而且还有玉和其他质地器物搭配组成的殓葬品，如镶玉漆面罩，覆盖在墓主头部，反映出与玉殓葬有关的内容和相关丧礼。江苏徐州市北郊簸箕山M3，墓主为参与“七国之乱”的宛朐侯刘埶，头部有玉韘形佩及玉剑饰⑥。其他还有一些西汉列侯墓葬或夫人墓葬有保存相对较好的玉殓葬内容，限于篇幅不再一一列举。

综合考察西汉列侯墓葬（含夫人墓）出土的玉器，相当一部分为殓葬用玉，共同的特点是位于棺内，少量为具有陪葬性质的玉器。玉殓葬也有多个种类，大致可分为玉衣与玉罩（套）殓葬、玉琀与玉窍塞及玉握殓葬、玉枕殓葬、玉璧

殓葬、佩饰殓葬及其他性质玉殓葬。

（二）玉衣（罩、套）殓葬

玉衣与玉罩或玉套殓葬之间存在相似性，但在具体内容方面又存在一定差别。

与墓葬及墓主等级相对应，青玉片的使用较为普遍，因玉衣与玉罩或玉套的制作需求，加之实际位置的差异，会有不同形状的多类玉片，包括其他玉器的改制品。鳞甲（盾）形玉片仅见于京畿附近西汉晚期的列侯墓葬，如西安市南郊羊头镇M20出土玉衣片中，4枚呈弧边鳞甲形，上部尖，下部为椭圆形，边缘有5个小孔。西安市北郊张家堡M110亦出土此类玉衣片[7]。地方列侯墓葬不见，这既是地域差异，也是制度的体现。玉片中，一些有彩绘或涂朱砂，有的书写标明次第位置的文字，如河北邢台隆尧县固城村南西汉墓出土的玉片（存在为玉衣片的可能），纹饰有龙纹、素面、云纹、柿蒂纹等，有些带有编号文字，如“后外七”“后外十一”“后外十三”“后外廿”“上二”“中十”“一十一”“辰”等，系标明各片次第位置、供编组之用的墨记[8]。西汉列侯及夫人殓葬玉衣（罩、套）所用玉片既与西汉诸侯王墓出土玉衣、面罩等的玉片有相似之处[9]，也反映出墓葬及墓主等级相对略低的特征。

金属缕线穿缀连接的方式多见，金、银、铜缕甚至丝缕都有使用，临沂洪家店刘疵墓发现有由金缕玉片缀成的头罩、手套和脚套，从头罩到脚套长1.8米[10]。较之诸侯王墓相对较统一的金、银缕，西汉列侯殓葬玉衣（罩、套）的穿缀缕线并不存在一致性或强制性。与这一现象相对应，西汉时列侯的殓葬玉衣（罩、套）并不需要用鎏金铜缕替代或象征等级更高的缕线，但包裹织物及黏贴串联的方式则可被视为金属丝线连接方式的替代，如徐州市北郊后山M1（下）出土的玉片，绝大部分无穿孔，不能用缕连接，应是采用了黏贴方式[11]。

无玉衣或玉罩、套类殓葬的西汉列侯墓葬（含夫人墓）也有一定数量。因谋反被诛杀或自杀的列侯，还有部分因坐酎金被免侯者，可能都无此类玉殓葬，上文所举徐州市北郊簸箕山M3，墓主刘埶参与七国之乱，因此无玉衣或玉罩、套类殓葬。较多异姓列侯及其夫人也无玉衣（罩、套）殓葬，但有的异姓列侯因身份地位较高，其与夫人死后也可以使用玉衣（罩、套）殓葬。如西安市南郊凤栖原富平侯张安世墓，在棺的位置清理出不少玉衣残片，张安世夫人墓也出土一些玉衣残片[12]。

整体而言，西汉时既有较多异姓列侯及夫人不用玉衣（罩、套）殓葬，也有少量异姓列侯及夫人有此类玉殓葬；既有很多同姓列侯及夫人用玉衣（罩、套）殓葬，也有一些同姓列侯及夫人无此类玉殓葬，反映出西汉列侯使用玉衣（罩、套）殓葬的多样性，也体现出相应的制度和要求，并在制度和要求中存在相应灵活性和不统一性。穿缀方式与使用玉片也体现出制度与要求中的灵活性，而灵活性又与墓主身份等级基本对应。从时代来看，玉套（罩）及覆身使用时代相对较早，应与早期阶段玉衣殓葬制度还不甚完善有关。西汉早期偏晚阶段，一些列侯墓葬如徐州市北郊火山刘和墓出土的殓葬玉衣除具有完整性外还有其他一些配套的玉殓葬物品[13]，体现出不断完善的特征。随着列侯尤其是地方列侯的权力、地位不断被削弱，一些列侯及其夫人死后不再使用玉衣（罩、套）殓葬，亦是与列侯权力地位发展相对应的特点。地域方面，呈现出一些大区域内西汉列侯墓葬无玉衣（罩、套）殓葬的情况，如安徽省中北部、湘赣地区发现的西汉列侯墓葬（含夫人墓），基本无玉衣（罩、套）殓葬出土，甚至也无玉窍塞、玉琀、玉握等殓葬之物，体现出相应区域中较为一致的殓葬内容及与其他地区间存在的差异，其中或许也会有相关制度存在。

（三）玉琀、玉窍塞及玉握殓葬

琀多为蝉形，玉质居多。有用滑石蝉代替玉琀蝉者，墓葬时代晚，使用者以女性即列侯夫人为主。另外还有以无字玉印作为口琀者，如平度界山M1出土玉琀。

玉窍塞使用较普遍，但七窍玉塞全面者极少，最少的仅有一类。还存在列侯死后使用玉窍塞，夫人不使用的情况，如仪征烟袋山M1，为同穴合葬墓，列侯有二耳塞，夫人则无窍塞。眼盖也是塞的一种，可以覆眼，但并不普遍，如河北沧州南皮芦庄子西汉墓出土的玉眼盖[14]。不同位置的塞，形状和大小不同，而不同列侯所用塞的大小也有差异，但不同列侯墓葬出土的同

类玉塞，形体有较大的相似性。另外还存在用滑石塞代替玉塞的现象。

玉握数量不多，有豚形或其他形状。如南皮芦庄子西汉墓出土的2件玉握，外附麦面之类物质，据发掘简报称，意在防身，也寓意归途顺利[15]。

（四）玉枕殓葬

此类殓葬物品数量不多，严格来讲，应为镶贴玉的枕。或为木芯，如徐州市北郊火山刘和墓出土玉枕；或木芯两端有兽形铜构件，木芯与铜构件均镶有形状不一的玉片，徐州市南郊拖龙山M3[16]及南皮芦庄子西汉墓等皆有出土。而且南皮芦庄子西汉墓有可能出土2件，大致又可证明该墓内葬2人，很可能为列侯夫妇的同穴合葬墓[17]。此类玉枕的质地、造型很有特点，在西汉诸侯王墓如北京大葆台M1[18]等中也有出土，用于殓葬应与墓主希望尸身不朽，灵魂升仙等有一定关系。玉枕不同的形制及用途既体现出墓主与墓葬的等级，也在一定程度上反映出与墓主殓葬有关的丧葬内容。

（五）玉璧与配饰殓葬

西汉时期，在借鉴玉璧原有功用的基础上，玉璧殓葬得到较大发展，列侯墓葬具有相应的等级，较多使用玉璧殓葬。沅陵虎溪山M1棺内出土1件墨绿色玉璧，双面素光无纹[19]；徐州市北郊刘和墓，墓主的殓葬玉衣之上有玉璧1件；西安市南郊曲江羊头镇西汉M20，西室棺内墓主尸身位置有玉璧1件；仪征烟袋山M1，男性墓主胸部置1件玉璧，女性墓主胸部则以铜璧代替玉璧；涟水三里墩西汉墓的棺内出土玉璧4件，大小不等[20]；南昌海昏侯刘贺墓，遗骸上整齐排列数件大小不等的玉璧。

可以看出，西汉列侯墓葬（含夫人墓）的殓葬玉璧数量不等，摆放位置也较多样，多分布于墓主尸身之上，尸身之下及头、脚附近极少或不见；既有单独用于殓葬的1件玉璧，也有多件玉璧形成的组合，但均置放于墓主尸身重要部位，有的还与殓衣相配合，而因需求的不同，玉璧的大小有别，纹饰也不完全相同。

玉璧与配饰等相结合也可构成综合性殓葬，并形成与列侯墓葬等级相对应的殓葬形式。安徽巢湖北山头M1棺内出土玉器数量多，可能存在由玉璧和其他玉器构成的组玉佩。有的是一些玉饰件和环、璜、配饰等构成组玉佩，亦是希望以玉制品达到尸身不朽的目的。综合来看，列侯与夫人死后均会使用组玉佩殓葬，列侯墓葬如徐州市北郊刘和墓，墓主身体上下为2套组玉佩；女性墓主即列侯夫人尸身有组玉佩殓葬者较多，如平度界山M1的墓主，一定程度上体现出性别差异。列侯与夫人在组玉佩殓葬方面存在的差异和不同，反映出墓主等级身份不同背景下殓葬形式和制度的差异。

另有其他一些配饰构成的玉殓葬，如相对独立的带钩等，也有一些配饰搭配构成的组合，但整体简略。其中玉带钩为与墓主等级对应的明器，是对现实生活中使用金属质带钩实物的模仿，殓葬特征明显。也有一些列侯墓葬出土的玉印佩戴于死者衣物之上，基本是明器章，较多刻制稍显粗糙，印文有简笔或缺笔之处，有的甚至无刻文，即白皮印，体现出玉印殓葬的相关特征。

（六）其他玉殓葬

有的列侯墓的殓葬不同于上述玉殓葬，具有一定的特殊性。徐州市北郊簸箕山M3，墓主宛朐侯刘埶的头部有玉韘形佩，不在身上，而玉剑璏则是较为独立的个体，无对应的剑，二者当是为满足玉殓葬而置放的器物。考虑到墓主因参与谋反而被诛或自杀，应该不能够使用和其他列侯墓葬一样的真正玉殓葬，在相应位置摆放这两件玉器，所具有的象征意义较为突出，进而体现出与墓主谋反有关的殓葬特征。海昏侯刘贺墓出土的琉璃席属葬具，被置于棺内底部，与墓主的殓葬关系密切。琉璃席虽不如其他置于墓主身上的玉殓葬物特征明显，但其位于身下，可被视为具有葬具特征的玉殓葬。琉璃席的使用可能与海昏侯刘贺特殊的身份地位有关，据有关研究，琉璃席应是西汉玉殓葬制度中较低等的一种葬具[21]，最高可至侯级，体现出与丧葬礼俗、制度对应的特点。

一些列侯墓葬的棺内尤其是内棺中出土有玉璜、玉瑗、玉圭、玉镯、玉带板、管状玉器、玉人、玉镶件或饰件等多种玉器，均应是具有殓葬性质的器物，并体现出不同的殓葬位置、内容和功能。

上述多类玉殓葬在与墓主等级和身份地位相结合的情况下，形成相应的制度，而在对应制度规定之下，又可实现墓主保护尸身不朽的愿望，对于达到和促进满足灵魂升仙等丧葬需求有着重要作用，这也正是玉殓葬在西汉乃至整个汉代帝王、列侯及相近级别墓葬中较为流行的原因。

二、殓葬内容的多样性

西汉列侯及夫人去世后，除玉殓葬外，还使用其他质地的物品进行殓葬，而且内容较为丰富多样。

（一）衣物或织物殓葬

在汉代丧葬习俗中，衣物或织物殓葬是最为普遍的形式，西汉列侯及夫人亦不例外。上文所引有关霍光死后的丧葬内容中，朝廷赐予的缯絮、绣被、衣等，全部或部分可能会用于殓葬。出土文献也有相关记载，湖北云梦睡虎地M77出土《葬律》简记有“彻侯衣衾毋过盈棺，衣衾殓束。帗（荒）所用次也”[4]。荆州胡家草场墓地M12出土《葬律》所记内容与之相似，断句有所不同，为“彻侯衣衾毋过盈棺，衣衾、殓束、荒所用次也”[22]。其中的“衣衾”与殓葬有关，指死者入殓时所穿衣袍和包裹死者所用的衾、衣袍等。大殓时有殓束，“衣衾殓束”是指在用多层衣衾包裹死者后，再用布帛裁制的带捆扎[23]。至于“毋过盈棺”则应是相关制度或要求，即死者入殓所穿衣袍及包裹尸身的衾、衣袍等不宜太多，不要充满或超出棺内空间。二者还均记有“小殓”，即用衣衾将尸体包裹，再用绞带束缚起来，称为小殓绞，然后迁尸于堂上两楹间的尸床上，并于尸东设奠[24]。

较多西汉列侯墓葬（含夫人墓）遭破坏或是墓内保存环境较差，衣物或织物殓葬留存少或基本不见，但也有保存相对较好者。长沙马王堆M1，墓主辛追的尸体及殓葬衣物、织物保存较好，脸上覆盖丝织物2件：1件双层线缝酱色织锦，盖在前额及两眼上，长11厘米、宽4厘米；1件内絮丝绵作束腰形素绢，中腰处似有环圆，掩盖在鼻梁上，长10厘米、两端宽4厘米、中间宽2.5厘米；两手握绣花绢面香囊，长约12厘米、直径约4厘米，内盛香草；两足着青丝履；尸体着贴身衣2件，内为“信期绣”罗绮丝绵袍，外为细麻布单衣；两臂肱部缚以酱色丝带，结集于腹部，再将丝带引向足端，连同青丝履系缚于足背；阴部与大腿之间空隙处用绢面裹丝绵塞实，两脚至棺挡板的空隙处也用绢面裹丝绵塞实，上有残绢带两条，为线缝双层黄绢，宽均为2厘米，可能是捆塞丝绵时弃置的；贴身衣外面包裹各式衣着、衾被及丝麻织物18层，连同贴身衣2件，共20层，计丝衾（被）4件、麻布单被2件、绵袍4件、丝质单衣6件、麻布单衣1件及情况不明的丝织物残片3件。这些织物从头到脚层层包裹，再横扎丝带9道，其上覆盖印花敷彩黄纱绵袍、“长寿绣”绛红绢绵袍各1件[25]。可以看出，该墓葬棺内的衣物与织物殓葬极为丰富，包含较多与殓葬相关的礼俗，也反映出与衣物、织物殓葬相关的制度。其他如阜阳汝阴侯夏侯灶墓（M1）[26]、怀化沅陵虎溪山沅陵侯吴阳墓（M1）[27]出土的漆缣纱冠，已残或仅余残片，但均可体现出织物殓葬的内容。

（二）其他物品殓葬

一些西汉列侯墓葬（含夫人墓）的棺内物品丰富，因为墓主殓葬所用而置于棺内，进而形成殓葬品，相关物品体现出不同的殓葬内容，也反映出相似性与多样性并存的殓葬方式。

徐州市北郊簸箕山M3（宛朐侯刘埶墓），墓主头部除玉韘形佩及玉剑璏外，还有铁凿1件，为修墓时遗留，非殓葬物品。墓主尸身中下部有金印、金带扣，左侧有铜镜、铁剑，左侧偏下还有银刷、铜刷、铜削，另有2件兽面包角，原有对应的漆器，脚部有2件铜镜及铜刷、铁环首刀各1件，相关物品虽具有陪葬品的特征，但为墓主殓葬时置入棺内，形成了殓葬物品。

长沙马王堆M1，墓主辛追的真发下半部缀连假发，作盘髻式，发髻上插梳形笄三支，分别为玳瑁质、角质和竹质；前额及两鬓有木花饰品29件，其中7件花瓣形，三叉形、梯形、半弧形各1件，另外19件均作截锥形，似为花饰上的蒂饰。当时这些木花饰品可能是用丝线或金属丝编联起来，戴在前额作为装饰品。这些物品均为墓主殓葬所用。第四层套棺内有深20厘米，约合80升的无色透明溶液，为保护墓主尸身的

棺液，也是与墓主殓葬有关的物质内容。

仪征烟袋山M1，东棺内除玉殓葬外还有其他殓葬内容，如墓主左侧手部有铜钱，右侧手臂外侧有1件环首铁刀，大腿外侧还有1件陶罐；西棺内尸身胸部有1件铜璧，身右侧有1根木杖，左手位置有木握和铜钱币。该墓棺内的陶罐、铜璧、木握等体现出自身特点，其中女性墓主以木握代替玉握的现象可能与其身份地位有一定关系。

南昌海昏侯刘贺墓的内棺中，墓主人遗骸头部南侧有数个贴金漆盒，头部被镶玉璧的漆面罩覆盖，腰部有玉具剑、书刀各1件，琉璃席之下等距放置20组金饼，每组5枚，这些物品均与殓葬有关，而琉璃席和其下多组多个金饼在其他墓葬中少见，体现出自身特点。

平度界山M1棺内除上文所述玉殓葬外，还有铜镜殓葬。棺中出土铜镜19面，分四组：第1组位于头部以上，1面；第2组位于头部右侧，1面；第3组，平铺于胸、腹、腰部及以下，16面；第4组位于双腿下部中间近脚部处，1面。另在墓主头部左侧偏上还有2件铜镜刷，说明墓主尸身殓葬铜镜除仿玉璧的功能外，还与棺内共置的镜刷反映出铜镜自身特点，也间接说明了铜镜的借鉴功能。

上述不同数量、不同种类的物品，在对墓主进行殓葬的过程中，或随墓主尸身，或直接置于棺内，有的为相关配饰，有一些则是具有陪葬性质的物品，甚至还有部分借鉴内容和替代品，从多个方面反映出与墓主等级身份及丧葬需求等相对应的殓葬内容、功能与形式。

三、殓葬内容所体现的殓葬制度

西汉时期，列侯与其夫人的社会等级与社会地位相对较高，去世后，与等级身份相对应的殓葬内容较为丰富，包括玉殓葬、衣物或织物殓葬、其他物品殓葬等，并形成相应的制度。

玉殓葬主要包括琀、塞、握、面罩、枕、罩、套、衣等，另有玉璧与配饰殓葬等，因时代、地域及墓主身份等的差异存在不同，相关殓葬物品或有使用。玉衣与玉罩或玉套殓葬之间存在相似性，又在具体内容和表现形式方面有着相应的差别。青玉片的使用较为普遍，因玉衣与玉罩或玉套的制作需求，加之实际位置的差异，会有不同形状的多类玉片，其中鳞甲（盾）形玉片仅见于京畿附近西汉晚期的列侯墓葬，地方列侯墓葬不见，这既是地域差异，也是制度的体现。玉片中，一部分有彩绘或涂朱砂，有的在其上有书写标明次第位置的文字，也有其他玉器的改制品，亦是殓葬制度的体现。玉衣（罩、套）也在玉片、缕线方面存在不同，并不存在一致性或强制性，但较为一致的是基本不见金缕玉衣，而金缕玉套则有使用。玉套（罩）及覆身使用时代相对较早，与早期阶段玉衣殓葬制度还不甚完善有关，而随着玉衣殓葬制度的完善，至西汉早期偏晚阶段，一些殓葬玉衣还有了其他一些配套的玉殓葬物品，如徐州市北郊火山刘和墓。琀多为蝉形，玉质居多，但也有用滑石蝉代替玉琀蝉者，墓葬时代晚，而且使用者中以女性即夫人为主，另外还有以无字玉印作为口琀者。窍塞使用相对普遍，但七窍玉塞全面者极少，有的仅有一类。有的列侯墓葬还存在列侯尸身使用，夫人不使用的情况。眼盖也是塞的一种，但并不普遍。不同位置的塞，形状和大小不同，而不同列侯，所用塞的大小也有差异，但同类玉塞的形体有较大相似性，另外也存在用滑石塞代替玉塞的现象。握数量不多，有豚形或其他形状，有以木握代替玉握的现象。玉枕殓葬数量少，为镶贴玉的枕，或为木芯，或木芯两端有兽形铜构件，木芯与铜构件均镶有玉片，所用玉片形状不一，有的不规整。殓葬玉璧多分布于墓主尸身之上，尸身之下及头、脚附近极少或不见，数量不等，摆放位置也较多样，因需求不同，璧的大小有别。有一些玉璧与配饰等相结合，构成综合性殓葬，列侯与夫人均有使用，但二者之间存在相应差异。另外还有少量组玉佩用于殓葬，列侯或夫人皆有使用，也有一些相对独立的韘形佩及带钩、印章等，其中玉带钩是与墓主等级对应的明器，是对现实生活中使用的实物带钩的模仿。玉印基本是明器章，有的为朱书文字，有的因保存较差而不见文字，这些也均体现出相应的殓葬制度。可以说，玉殓葬所体现的墓主等级身份较为突出，某种程度上可被视

为与等级相对稍低人员在殓葬方面的有效区分，同时又不能存在僭越。

衣物或织物殓葬方面，不同列侯在衣物或织物的质地、种类及具体殓葬方式方面存在差异，但又在“衣衾殓束”方面具有一定共性且存在具体要求，只不过有玉衣殓葬者则与这一内容存在不同。而与其他等级人员相比较，列侯殓葬衣物或织物的质量、品种乃至殓葬方式存在相应差别，反映出衣物或织物殓葬与墓主等级身份相对应的特征。其他殓葬物品亦具有多样性，并与墓主的等级身份和丧葬需求较为相符。

可以说，西汉列侯的殓葬体现出向上趋同但不会僭越，向下则是尽可能形成区分，突出墓主等级、身份的特点，反映出较突出的制度内容和特征。

西汉列侯与夫人的殓葬物品来源途径较多，有自备，也有等级身份相近或较低者的赙赠和进献，还存在朝廷赐予的情形，如上文所引文献，记有朝廷赐予霍光、董贤等列侯较多物品助丧，其中很多用于殓葬，包括殓葬衣物与织物、玉制品等。与其他人员的殓葬相似，西汉列侯与夫人的殓葬也存在一定的程序，但因等级、身份等原因及具体殓葬物的不同，相关程序和内容当有不同，如玉衣殓葬与衣物、织物殓葬之间就存在差异。很多列侯的殓葬品是多种形式的综合，因丧葬需求的不同，用于殓葬的物品在性质上存在一定差异。有用于殓墓主尸身的，也见具有陪葬性质的殓葬物品；有一些为实用物品，也有一些为明器，如宛朐侯刘埶墓出土的金印，为死者殓葬时的佩戴物品，不仅可表明死者的等级身份，也是希望死者在另一世界仍可享有较高身份等级；有很多殓葬品为当时社会对应等级人员殓葬时使用的物品，也有一些为替代品，如木握、铜镜等，使用者以夫人居多，反映出与等级地位对应的特点。

西汉列侯的殓葬与其他等级人员存在差别，而列侯与夫人在殓葬方面也有差异，如无特殊情况，列侯的殓葬等级要高于夫人；同姓列侯及其夫人在殓葬方面一般会优于同时期的异姓列侯及其夫人，但身份地位较高的异姓列侯，殓葬档次也会高于同时期的一般同姓列侯及其夫人。另外还存在与西汉时期谋反列侯或因其他原因免侯去爵者殓葬有关的制度，如减少玉殓葬或整体殓葬降格，谋反列侯的殓葬玉器极少，基本不使用玉衣殓葬。或因其他原因免侯去爵者，可有一些玉殓葬，甚至包括玉衣等，但整体档次偏低。

西汉列侯及夫人去世后的殓葬物品与陪葬物品存在相对明显区分也是制度的体现。与丧葬礼俗的程序和制度要求相对应，殓葬物品主要位于置放墓主尸身的棺内空间中。根据汉代丧葬礼俗，确认有关人员去世后，与尸身有关的丧礼活动陆续展开，多种形式的殓葬是比较重要的内容，包括饭含、束髻、插笄、填瑱、塞窍、幎目、置握、綦结于跗、袭衣、小殓、大殓等，大殓之后则要进行殡棺仪节[28]。殡棺之前，尸身与殓葬物要置放在棺中，亦在棺内放置其他物品，构成殓葬内容的多样性，这些物品均可被视为殓葬品。殡棺仪式结束之后，棺被封闭起来，亦不能再往棺内置物，死者殓葬也基本告一段落。与殓葬品相对较早使用且位于棺内不同，陪葬品置放时间相对稍晚，大多是在墓主棺柩下葬前后置放，而且是在放置墓主尸身的棺之外位置，一处或多处，而多处者，置放陪葬品的设施也有不同；器物质地和种类多样，列侯墓及夫人墓皆有体现。整体而言，殓葬品与墓主尸身共同置于棺内，是墓内最核心的位置，主要服务于墓主尸身和相关丧葬需求，重要性不言而喻。与墓主等级身份相对应，殓葬品的质地、种类和丰富程度有所不同，大多数列侯与夫人拥有较多殓葬品，尤其是玉殓葬等应是等级相对较高的体现。陪葬品在棺外相应位置，具有附属性，更多的是“事死如事生”丧葬需求的体现，即将墓主生前所拥有、使用的物品根据丧葬需求移植于墓内，满足地下生活所需，并可在一定程度上辅助墓主灵魂升仙等。陪葬品的种类较为丰富，陶器所占比例较大，另有车马陪葬等。就西汉列侯墓葬（含夫人墓）而言，玉质陪葬品较少或不见。以上对比体现出殓葬品与陪葬品的区别，而具体的表现形式又与墓主等级身份相对应，反映出制度要求下有关丧葬内容的区分和不同。

四、殓葬内涵、功能与制度

墓主的尸身在丧葬方面占据着核心地位，与墓主尸身有密切关系的殓葬是指围绕墓主尸身开展的以物质为载体的相关丧礼活动，对应物品与尸身一起置放在棺内，这样不仅促进了丧和葬的有效联系，也使得物品与尸身、物品与物品之间形成相应的组合，共同服务于尸体有效保护、满足逝者地下需求、促进灵魂升仙等，并由此体现出较多与之相关的内涵。

汉代，为死者殓葬，不仅可有效保护尸身，也是尊重逝者的体现，还可在某些方面满足逝者在另一世界的需求，体现出与孝道相关的思想与观念，更为重要的是在保护尸身、满足相应需求的基础上，充分体现出“事死如事生”的丧葬思想，较好地实现促进墓主灵魂升仙的愿望，反映出相应的灵魂观念和升仙信仰。汉代人相信灵魂不死或灵魂不灭，认为人的死亡只是肉体的死亡，灵魂依旧存在，而在人死之后，魂魄可以离开肉体，这样更便于升仙，但在升天成仙之前，肉体一直是灵魂的依附体，所以需要尽可能做好尸身保护，殓葬即是较为重要的手段之一。西汉列侯作为等级相对较高的人员，与相应丧礼相结合，实现了多种形式、不同内容的殓葬，尽可能为墓主灵魂栖息提供好的条件。升天成仙是汉代人致力追求的目标之一，有一些活着的人即为升仙做出了多种尝试，但基本不能完成或希望极为渺茫，是脱离现实的一种追求，于是当时人们对于死后升仙更为关注，促进逝者灵魂升仙也因此成为重要的思想和信仰，并为逝者创造出更多的物质及精神条件，升仙内容也因此较多地体现在死后世界之中。相关研究指出，升仙思想可使人们借助灵魂升入仙界的理想摆脱肉体死亡带来的悲剧，虽然只是克服悲剧人生而产生的乌托邦式的理想幻境[29]，但仍具有较大诱惑力。西汉列侯墓葬的很多殓葬内容对升仙思想和信仰有所体现，玉殓葬的功能尤为突出。玉衣与升仙的关系已被诸多学者所关注，其不仅保护尸身，还可助力灵魂的升天，玉衣头罩顶部中央使用的璧（环）形玉片，中部有孔，可使逝者之灵魂出窍，有了升天之道，这就是汉代玉衣在头罩部位设置璧形玉片（即玉璧）的奥秘所在，也是汉代贵族升仙思想在葬俗中的一种体现[30]。与其他等级或类别的墓葬相似，西汉列侯墓葬的玉璧殓葬，不仅利用了玉可保护尸身不朽的作用，还借鉴了璧能通天，帮助墓主灵魂升天成仙的功能，反映出相应的丧葬目的和需求[31]，并体现出与墓葬等级相关的特点。西汉列侯墓葬中，还有其他一些玉器用作殓葬，不仅起到保护尸身的作用，更重要的功能则是墓主升仙的辅助物，如玉蝉形口琀，寓意升仙的可能性更大，而蝉所体现的正是升仙的一种境界[32]。《淮南子·精神训》即记载有“蝉蜕蛇解，游于太清”[5]等内容。衣物和织物殓葬也具有和玉殓葬相近或相似的功能，最主要的是在保护尸身的基础上借助其他殓葬物品促进死者灵魂升仙。其他殓葬物品也在满足逝者地下所需、推动灵魂升仙方面起到了一定的作用。海昏侯刘贺墓的内棺底部平铺一层金饼，金饼上铺一张金缕琉璃席，可以起到保护尸身的作用，亦或是借助所铺钱币实现保护尸身的思想追求并满足逝者地下生活和升仙等丧葬需求[33]。一些西汉列侯墓葬的棺内也出土有铜镜，有研究指出，一些铜镜位于死者头部，裸放，部分可能镶于棺壁，具有辟邪和护卫灵魂的作用[34]。而从出土位置来看，有些墓葬内的铜镜可能是借鉴了相关墓葬中对于玉璧的使用，进而使铜镜也具备了与升仙有关的功用和内涵[35]。平度界山M1出土的铜镜较多，特别是第3组铜镜，与许多西汉墓葬墓主身上所铺玉璧较为相似，很可能位于某层殓衣之内，当是模仿或借鉴了尸身平铺玉璧的做法，达到保护尸身，并借此达到墓主灵魂升天等丧葬目的[36]。可以看出，西汉列侯墓葬的殓葬内容在反映灵魂观念和升仙信仰方面与其他汉墓具有较多相似性，而与墓主等级身份相对应，又反映出品种多样、内容丰富等特点。

殓葬不仅可为死者营造较好的升仙条件，还可作为现实中生者显孝、示孝的有力证明，而在以孝治天下的汉代社会，这是十分重要的。西汉列侯具有相对较高的社会等级，并享有相应的社会身份和地位，与其有关的殓葬所体现的政治、社会与文化内涵较为丰富。有关

殓葬物品在一定程度上可体现出侯国与朝廷、侯国与诸侯国、侯国与地方郡县之间的交往和联系。如玉衣及相关殓葬玉器的制作与使用、其他质地殓葬物品的赠予及赙赠等，这也可体现出与西汉列侯对应的社会关系。殓葬物品的制作体现出有关手工业的发展及技术、工艺等，包括玉器、铜器、漆木器、金银器及纺织手工业等多个方面，而殓葬时对于尸身的保护措施、方法等，也反映出相应技术的发展及生者对于逝者尸身保护的重视程度。列侯与夫人墓在殓葬方面均体现出相应的等级性，但他们之间也存在一定的差异，反映出列侯家庭中男尊女卑的内容，这与汉代其他阶层的家庭基本一致。另外在西汉还存在皇室女下嫁列侯的情况，因身份地位具有特殊性，使得列侯与夫人在殓葬方面体现出男尊女卑与皇室女下嫁并存的综合性特征，反映出对应家庭的特殊性。

西汉列侯的分封和发展是政治制度的产物，列侯的殓葬也体现出相应的政治内容，等级性即是较为充分的体现。据现有的考古资料，西汉时期的同姓列侯墓葬或异姓列侯墓葬皆有殓葬玉衣出土，但整体来讲，同姓列侯使用玉衣殓葬较为普遍，异姓列侯使用玉衣殓葬者较少，而使用者多是身份地位较高或与朝廷关系密切者，异姓列侯的夫人使用者则更少，其他殓葬玉器对此也有充分体现。特殊的异姓列侯如富平侯张安世及其夫人墓（西安市南郊凤栖原M8与M25），均有玉衣殓葬，而高安侯董贤的殓葬在一定程度上也是政治待遇的体现。谋反列侯的殓葬所反映的政治内容则较为突出，如徐州市北郊宛朐侯刘埶墓，殓葬的金印、金带扣等可标示墓主身份、地位，但未见玉衣（或玉面罩）、琀、握具、塞等殓葬玉器，而殓葬玉器在西汉楚国应用较早，此期玉面罩、玉衣为主的玉殓葬品组合在等级较高者的墓葬中使用较普遍[37]。殓葬内容尤其是应有殓葬玉制品的缺失当与墓主刘埶参与“七国之乱”有关。另外还有因坐酎金免侯者的墓葬，很多墓葬的殓葬内容及特征与谋反的宛朐侯刘埶相似，个别也会有玉衣或玉席等殓葬，反映出相对特殊的情况。与上文所述灵魂观念和升仙信仰相结合，西汉时期，朝廷降低、削减甚至取消谋反、有罪及一些被剥夺侯爵人员的殓葬待遇，也是对这些人员追求尸身不朽、希望灵魂升仙的一种控制或限制，既是物质方面的惩罚，也是精神与思想方面的打压，以期震慑有罪或图谋不轨的列侯，达到所需的政治目的。

综合来看，西汉列侯与夫人的殓葬内容较为丰富，既是墓主等级、身份和地位的体现，也是相关制度要求下殓葬需求的反映。西汉列侯墓葬出土的殓葬物品，不仅对殓葬的内容、功能、制度等有较多反映，也从多个方面体现出与墓主相关的殓葬礼仪与程序，对于开展西汉列侯墓葬的综合研究可提供相应的参考和补充。通过殓葬，西汉列侯与夫人可实现尸身保护、灵魂升仙等丧葬需求，促进了丧与葬在制度、习俗等多个层面的完美结合，有效推动了汉代列侯丧葬礼仪与制度的全面发展和完善。与西汉列侯殓葬有关的考古资料，不仅能多方位体现出与西汉列侯殓葬本身相关的内涵与外延，也能充分反映出相应的社会生活内容，尤其是政治制度方面，对于研究西汉列侯的发展及制度等均可提供重要的参考。

注释

①㉕湖南省博物馆、中国科学院考古研究所：《长沙马王堆一号汉墓》，文物出版社1973年版，第27页，第28—31页。②安徽省文物考古研究所、巢湖市文物管理所：《巢湖汉墓》，文物出版社2007年版，第117—131页。③南京博物院：《江苏仪征烟袋山汉墓》，《考古学报》1987年第4期。④青岛市文物局、平度市博物馆：《山东青岛市平度界山汉墓的发掘》，《考古》2005年第6期。⑤江西省文物考古研究所、南昌市博物馆、南昌市新建区博物馆：《南昌市西汉海昏侯墓》，《考古》2016年第7期。⑥㊲徐州博物馆：《徐州西汉宛朐侯刘埶墓》，《文物》1997年第2期。⑦西安市文物保护考古研究院：《西安南郊曲江羊头镇西汉墓发掘简报》，《文博》2013年第6期；《西安市张家堡两座西汉墓葬的发掘》，《考古》2019年第2期。⑧隆尧县文物保管所：《河北隆尧县出土刻花贴金玉片》，《文物》1992年第4期。⑨刘尊志：《西汉诸侯王墓殓葬玉衣及相关问题》，《中原文物》2011年第4期。⑩临沂地区文物组：《山东临沂西汉刘疵墓》，《考古》1980年第6期。⑪徐州博物馆：《江苏徐州后山西汉墓的发掘》，《文物》2014年第9期。⑫张仲立、丁岩、朱艳玲：《凤栖原汉墓：西汉大将军的家族墓园》，《中国文化遗产》2011年第6期。⑬耿建军、盛储彬：《徐州火山

汉墓》,载中国考古学会编:《中国考古学年鉴(1997)》,文物出版社1999年版,第132—133页。⑭⑮沧州市文物管理处:《河北南皮县芦庄子汉墓》,《文物春秋》1998年第1期。⑯徐州博物馆:《徐州市拖龙山五座西汉墓的发掘》,《考古学报》2010年第1期。⑰刘尊志:《河北南皮芦庄子汉墓的性质》,《中原文物》2020年第2期。⑱大葆台汉墓发掘组:《北京大葆台汉墓》,文物出版社1989年版,图版四一。⑲㉗湖南省文物考古研究所:《沅陵虎溪山一号汉墓》,文物出版社2020年版,第42页,第111页。⑳南京博物院:《江苏涟水三里墩西汉墓》,《考古》1973第2期。㉑庄蕙芷:《西汉琉璃葬具与海昏侯的琉璃席》,《中国美术研究》2018年第2期。㉒荆州博物馆:《湖北荆州市胡家草场墓地M12发掘简报》,《考古》2020年第2期;荆州博物馆、武汉大学简帛研究中心:《荆州胡家草场西汉简牍选粹》,文物出版社2021年版,第86—88页。㉓彭浩:《读云梦睡虎地M77汉简〈葬律〉》,《江汉考古》2009年第4期。㉔高崇文:《论汉简〈葬律〉中的祭奠之礼》,《文物》2011年第5期。㉖安徽省文物工作队等:《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》,《文物》1978年第8期。㉘刘尊志:《汉代丧葬礼俗物质文化浅论》,《南开学报(哲学社会科学版)》2014年第3期。㉙朱存明:《汉代墓室画像的象征主义研究》,《民族艺术》2003年第1期。㉚罗波:《汉代玉衣与升仙思想初探》,《文物春秋》1994年第3期。㉛㉟刘尊志:《汉代墓葬中的玉璧敛葬》,《华夏考古》2018年第6期。㉜刘尊志:《徐州汉墓与汉代社会研究》,科学出版社2011年版,第170页。㉝刘尊志:《汉代墓葬中的铺钱现象》,《中国国家博物馆馆刊》2017年第12期。㉞王锋钧:《铜镜出土状态研究》,载西安市文物保护考古所编:《西安文物考古研究》,陕西人民出版社2004年版,第70—100页。㊱刘尊志:《山东平度界山汉墓相关问题浅析》,《南方文物》2020年第2期。

参考文献

[1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
[2]孙星衍,等.汉官六种[M].北京:中华书局,1990:105.
[3]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965:3152.
[4]湖北省文物考古研究所,云梦县博物馆.湖北云梦睡虎地M77发掘简报[J].江汉考古,2008(4):彩版一四.
[5]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998:537.

On the Encoffinment of Feudal Marquises in the Western Han Dynasty

Liu Zunzhi

Abstract: Encoffinment is an important component of the ancient burial systems and customs. During the Western Han Dynasty, the encoffinment of feudal marquises and their wives, who had relatively high rank, had its own contents and characteristics. Encoffining jade was widely used and of various forms. However, in different periods, there were both similarities and differences among different feudal marquises. Encoffining clothing, fabric and other kinds of objects were also relatively common. They were placed together with the tomb owner's body in the coffin, distinguishing them from other burial objects. There were specific systems for the encoffinment of feudal marquises and their wives in the Western Han Dynasty. These practices reflect encoffinment etiquette and procedures and embodied burial needs such as protecting the body and assisting the soul in ascending to immortality. This promotes the perfect combination of funeral and burial on multiple levels. The encoffinment of feudal marquises in the Western Han Dynasty reflects the social content and is also an important reference for studying the development of feudal marquises in the Han dynasty.

Key words: the Western Han Dynasty; feudal marquis; encoffinment; material content

[责任编辑/启　轩]

汉初政统的延续与更法辨析*

曾海军

摘　要：叔孙通为汉王朝制定了一系列的宗庙之礼，成功让高祖享受到“知为皇帝之贵”，但这对秦制而言不过是一种延续而非更法。文明不是成功术，衡量叔孙通的所为，不能只停留在其成功的一面。贾谊主张“改正朔，易服色”，以兴儒家礼乐的方法更秦之法，但因文帝一方面“本修黄老之言”，另一方面对方术有浓厚兴趣，更容易被阴阳家吸引，故而导致这种更法的失败。公孙臣提出“汉当土德”，几经波折之后才得以取代秦王朝的水德。这意味着儒家的“任德教”更化承秦而来的“任刑法”，最终以儒家的思想品格提升了刘汉王朝在政统上的延续与更法。

关键词：儒家；政统；延续；更法

中图分类号：K234　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2024)06-0062-11

推翻暴秦的统治后，刘汉皇权无法凭空建立新王朝所需要的庞大而复杂的典章制度，只能沿袭秦朝的旧制，此即延续。在新王朝的统治得到巩固之后，才有可能逐渐作出一些新的制度安排，此即更法。典章制度上的延续与更法，在任何王朝更替过程中都有各种不同的表现，而秦汉之间在延续与更法上，表现尤为分明。后世对汉王朝的制度建设，一方面多说汉承秦制，另一方面又屡言更秦之法。高祖建汉除了废除暴秦的虐政，基本的典章制度一律承袭秦制。叔孙通迎合高祖制定朝仪，看起来是在运用儒家礼仪实施更法，可就满足高祖“知为皇帝之贵”[①]的需求而言，未必不是延续了秦的尊君卑臣之法。真正的更法到汉文帝、汉景帝之际才开始提上日程。先是贾谊提出“改正朔，易服色”[②]，主张以兴儒家的礼乐来更秦之法，但文帝“谦让未遑”[③]没有采纳，导致更法的失败。之后鲁人公孙臣上书，再次以“汉当土德”[④]区别于秦，建议“改正朔，易服色”，但与当时的丞相张苍所主张的“汉当水德”[⑤]意见不合，导致未能如愿。最后以文帝重用公孙臣并“改历服色事”[⑥]而告终。在这种延续与更法之间，尚有许多细节需要加以辨析，以获得更为准确的认识。

一、“知为皇帝之贵”的成功

叔孙通曾因刘邦不喜儒服，便换上楚制短衣，得其欢心。此虽小事，却为此后“起朝仪”[⑦]让高帝“知为皇帝之贵”埋下了伏笔。叔孙通乃秦朝博士官，素习秦仪，在缺失礼仪的刘邦功臣集团面前，发挥专长而制定朝仪，未必不可以视为服短衣而逢迎汉王的赓续。时势造英雄，礼乐粲然大备的三代文明经过东周几百年间征战的摧残，崩坏已久，秦王朝的迅速瓦解导致汉初礼制处于“真空”地带，叔孙通就算是抄作业式地“皆袭秦故”[⑧]，后世礼制想要追溯三代，也无法绕开他为高帝“起朝仪”这一盛举。就叔孙通所制朝仪本身而言，一般认为沿袭秦仪的多，采

收稿日期：2024-07-28
*基金项目：国家社会科学基金一般项目“汉初七十年的子学研究”(17BZX047)。
作者简介：曾海军，男，四川大学哲学系教授、博士生导师(四川成都　610064)，主要从事儒家哲学和诸子哲学研究。

用古礼的少，乃至“丝毫没有古礼的痕迹”⑨。学界对于叔孙通“朝仪”方面的研究相当丰富⑩，显示出这一问题的重要性。但学界对叔孙通所言“儒者难与进取，可与守成”[1]2722关注得还不够，需要从思想层面进一步挖掘。叔孙通“起朝仪”之事《史记》记载如下：

> 汉五年，已并天下，诸侯共尊汉王为皇帝于定陶，叔孙通就其仪号。高帝悉去秦苛仪法，为简易。群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱，高帝患之。叔孙通知上益厌之也，说上曰：“夫儒者难与进取，可与守成。臣愿征鲁诸生，与臣弟子共起朝仪。”高帝曰：“得无难乎？”叔孙通曰：“五帝异乐，三王不同礼。礼者，因时世人情为之节文者也。故夏、殷、周之礼所因损益可知者，谓不相复也。臣愿颇采古礼与秦仪杂就之。”上曰：“可试为之，令易知，度吾所能行为之。”于是叔孙通使征鲁诸生三十余人……汉七年，长乐宫成，诸侯群臣皆朝十月……于是高帝曰：“吾乃今日知为皇帝之贵也。”乃拜叔孙通为太常，赐金五百斤。[1]2722-2723

高祖刘邦能取得天下，离不开身边一帮功臣的辅佐。但这些功臣在身为帝王的刘邦面前不分尊卑，刘邦虽然不悦但又不好斥责。叔孙通敏锐地觉察到了刘邦的心思，趁机提出可以制定朝仪，结束这种君臣不分的局面。叔孙通以“礼有损益”为理由，并声称采古礼与袭秦仪相结合，征鲁诸生付诸行动。然叔孙通声称“儒者难与进取，可与守成”，便暴露了其见识短浅。所谓“难与进取”，太史公亦埋有伏笔，谓叔孙通刚降汉时，向刘邦专门举荐那些相识的“群盗壮士”，使其身边的儒生弟子大为不满。叔孙通为此安慰儒生道：“汉王方蒙矢石争天下，诸生宁能斗乎？故先言斩将搴旗之士。诸生且待我，我不忘矣。”[1]2721-2722这个情节似曾相识，不免令人想起太史公在《孟尝君列传》中记载的“鸡鸣”“狗盗”者⑪。在刘邦需要勇猛善战之士时，叔孙通门下无人可用，只能举荐一些类似于鸡鸣狗盗之人。此中或许有形势所迫，经过东周的颓败衰亡和强秦的“焚书坑儒”，时至叔孙通，他虽为朝廷博士官，门下诸生却只能屑屑然于朝仪之末。时代的困局并不能苛责叔孙通来力挽狂澜，然而却因此断定“儒者难与进取”，这实乃见识短浅。叔孙通难道连《论语》所载“四科十哲”⑫都不知晓吗？孔门弟子贤者七十二，缺乏难与进取者吗？类似于子路之勇可谓家喻户晓，更别说太史公记载“子贡一出，存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越”[1]2201的事迹，叔孙通似乎对此浑然不知。

当叔孙通声称“儒者难与进取，可与守成”时，同时代的陆贾早已有论：“且汤武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。”[1]2699同样论“取”与“守”，陆贾就没有认为儒者只能守而不能取。按叔孙通的看法，儒家缺乏整全性，只能守成，凡进取还得依靠别家学问，这属于妄自菲薄。就思想而言，叔孙通大概也不能算合格的儒者。陆贾不仅认为儒家能进取，还能逆取。所谓“逆取”，根据其与“顺守”并列，又以“文武并用”来解释，“逆”为用武，而“顺”为用文，故“‘逆取’谓以武力取天下，‘顺守’谓以文德守天下”[2]13。冯友兰解释道：“商汤灭夏桀、周武灭殷纣，用的都是暴力。用暴力叫‘逆取’。可是在取得天下以后，汤、武就用‘文’来统治他们的国家。这就叫做‘顺守’。”[3]这个意思大体不错，亦合于贾谊所谓“取与、攻守不同术”⑬。但有学者却认为陆贾主张的“逆取”是吸取法家思想的精义以补儒家学说的不足，甚至属于承认以武力取天下而放弃以仁义取天下⑭。儒家主张汤武革命，不可避免带有暴力性质，而这并不能否定革命具有的正当性。将儒家等同于以仁义取天下，而将法家等同于以武力取天下，两相对立，对儒、法两家都有失公允。以文武而论顺逆，汤武固然属于逆取。若以“顺乎天而应乎人”⑮而论，则汤武亦属于顺取。与叔孙通相比，陆贾主张儒家既可取又可守，此乃陆贾作为思想家高于叔孙通之处。现代学人特别喜欢将叔孙通的这种圆滑世故说成“与时变化”⑯，可能错将“时”理解为时势的不同需求了，亦可见出对于“时中”⑰观念认识的隔阂。孟子论孔子为“圣之时者”⑱，其与“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也”[4]相对比，乃在于孔子基于“时中”，既可为伯夷之清，亦可为伊尹之任、柳下惠之和。现代学人与其盲目地将叔孙通抬得比伯夷、伊尹还高，不如多肯定一下不

愿随行的两鲁生那“公往矣，无污我”⑲的品行。这并非无视叔孙通的功劳，而是任何时代都不缺失有功劳的人，永远缺少品行高洁之人。

叔孙通不仅在思想见地上失于短浅，其“起朝仪”旨在让高帝“知为皇帝之贵”，被两鲁生当成一贯“面谀以得亲贵”⑳的做法而严厉谴责。汉初文化荒漠，百废待兴，叔孙通却热衷于让刘邦享受皇权的尊贵，就此而言，两鲁生的谴责不可谓无的放矢。王船山以为“鲁两生责叔孙通兴礼乐于死者未葬、伤者未起之时，非也”[5]16，只是针对鲁生所言“礼乐所由起，积德百年而后可兴也”[1]2722这一论点。王船山声称“将以为休息生养而后兴礼乐焉，则抑管子‘衣食足而后礼义兴’之邪说也”[5]16，然管子“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱”[6]4162之论，若以为邪说则失之严苛。鲁生的谴责主要还是基于叔孙通“面谀以得亲贵”，这也可以从事件最后高帝所叹“知为皇帝之贵”获得印证。当然，若着眼于功臣集团的君臣观念淡薄，即“群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱”这种局面，则叔孙通“起朝仪”也相当必要，仅以鲁生所言“礼乐所由起，积德百年而后可兴也”而论，并无很强的针对性。叔孙通嘲笑鲁生“若真鄙儒也，不知时变”㉑，若以鲁生“不知时变”，未必不可以说，但这绝不意味着叔孙通就知时变了。不能因为叔孙通“起朝仪”有其功劳，就像那些弟子一样，得了好处就谄媚“叔孙生诚圣人也，知当世之要务”㉒。

叔孙通揣摩高帝的心思而“起朝仪”，以最好的心意理解，或许想先抓住帝王的心，而后有利于大力推行儒家文化。尽管叔孙通成功为汉王朝制定了一系列的宗庙之礼，既为自己博取了功名利禄，亦为推行儒家文化做出了不可磨灭的贡献。但文明不是成功术，衡量叔孙通的所为，不能只停留在其成功的一面。对于叔孙通所起之朝仪，司马光严厉批评“徒窃礼之糠粃，以依世、谐俗、取宠而已，遂使先王之礼沦没而不振，以迄于今”[7]376；朱子亦以为“比之三代燕享群臣气象，便大不同，盖只是秦人尊君卑臣之法”[8]。叔孙通固然做得很成功，但是以其所获得的身份与地位而言，是不是还有更好的可能性，这种拷问不能因其成功而掩盖。就其“儒者难与进取，可与守成”的见识，以及刘邦“知为皇帝之贵”的感叹而言，后世儒者对叔孙通的批评则不为无据。礼固然别尊卑，让刘邦享九五之尊的无上荣光，然“礼之用，和为贵”㉓，乃至礼亦“自卑而尊人”㉔。所谓“为君难，为臣不易”㉕，叔孙通若真懂儒家礼仪的精义，就应该让刘邦在庄严肃穆的盛大朝仪中接受君臣的朝拜，让其体验“知为君之难，则必战战兢兢，临深履薄，而无一事之敢忽”[9]145，而不是“知为皇帝之贵”。可见，朱子指出叔孙通“起朝仪”，只是延续了秦人的尊君卑臣之法，真可谓一针见血。这也就意味着叔孙通成功让高祖享受到“知为皇帝之贵”，对秦制而言不过是一种延续而非更法。随后的文景之世也表明，叔孙通一味逢迎帝心，儒家却并未因此获得权力上的先机。在两千多年的历史实践中，儒者主要扮演着以思想的力量提升皇权品格的角色，但有时也会因皇权的力量反而被拉低自身的思想品格，比如叔孙通“起朝仪”而让刘邦享受皇权的尊贵便是这样。

二、“改正朔，易服色”的失败

在汉初王朝典章制度的建设过程中，一方面多说汉承秦制，另一方面又屡言更秦之法，两者未必水火不相容，但确实有矛盾。“在汉初政治中，‘反秦’与‘承秦’形成一对矛盾，其中‘承秦’又占优势。”[2]7或许可以说，从刘邦建汉到武帝临朝这一过程中，汉承秦制由强到弱，而更秦之法由弱到强。刘邦起兵推翻强秦，却又不能不承秦，“所谓‘承秦’包括据秦之地、用秦之人、承秦之制等几个方面”[2]38。在实际的战争过程中，如何把握好“承秦”与“反秦”之间的分寸，便是刘邦建立帝业的关键。“在东西文化尚未充分融合、战国时代的文化布局依然存在的情况下，刘邦建立汉家帝业，一方面必须‘承秦’，包括承秦之制，另一方面又必须尊重东方社会的习俗，特别是楚、齐、赵人之俗。”[2]76汉王朝建立之后，“承秦”的问题并未结束，在具体的礼乐制度建设上有进一步的延续。叔孙通在“起朝仪”之后，又先后参与制定了一系列的宗庙礼乐。在承秦的问题上，不仅表现在沿袭秦仪上，而且也表现在承接秦人尊君卑臣之法这种价值层面。对于皇权建设及典章制度，是延续还是更法，并

非价值上的判断，甚至在延续与更法之间亦非截然二分。叔孙通“起朝仪”被批评得最厉害的便是未采古礼。在某种意义上，更法秦制，便是延续古礼，价值上的区分便不在于延续还是更法。进入文景之治后，更秦之法开始提上日程，其用意还在于延续古制。无论贾谊主张“改正朔，易服色”，抑或公孙臣提出“汉当土德”，更秦之法并非凭空创制，而是希望延续更古老的传统。

经过东周几百年的征战，暴秦短命，刘汉初立，礼乐制度粲然大备的三代文明早已成为历史的叙事。这种叙事又散于诸子百家，各家各派各取所需，根据不同的立场推陈出新，热衷于创作符合时代需求的理论，三代文明逐渐失去原有的面目。孔子于乱世之中述而不作，手定六经，在诸子蜂起的时代挽救传统文明于万一。贤弟子传授六经，星火相续，却又遇秦火，惨遭荼毒，几乎湮灭。刘汉建立，迎来大一统的局面，百家之学尚且凋零，遑论更早的三代文明。无论采古礼抑或续古制，新的传统在不断号称回归古老传统的过程中逐渐形成。虽说各家各派的界限依然存在，以及在独尊儒术之后被归于子学，而经学亦得以接续，但子学内部相互影响很深，经学不可能保持得那么纯粹。以至于就儒家学问的纯粹性而言，在宋儒的眼里整个汉唐期间，都找不出一个可以接续孔、孟的醇儒来。这种状况从一开始就存在，表现在每一位学者乃至每一个主张当中。基于思想与典籍双重匮乏的状况，整合思想资源或许比保持思想的纯粹性更为重要。在更秦之法的问题上，贾谊主张“改正朔，易服色”，其所运用的思想资源就呈现这种特点。

> 贾生以为汉兴至孝文二十余年，天下和洽，而固当改正朔，易服色，法制度，定官名，兴礼乐，乃悉草具其事仪法，色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法。孝文帝初即位，谦让未遑也。[1]2492

贾谊的思想归属原本充满争议，有的说是儒家，也有的说是道家，还有的说是阴阳家。这与其说是贾谊的思想特点，不如说是汉唐思想家的整体风貌。就思想家的复杂性而言，很容易带有不同思想学派的倾向性，这种现象本身不太说明好坏。一方面思想学派归属上的分判并非无关紧要，尤其不能认为越兼容并包就越好；另一方面分判并非时时刻刻都必要，更不是为了分判而分判。贾谊这一时期向文帝提出的主张，主要针对秦制，其在《论定制度兴礼乐疏》中云：“汉承秦之败俗，废礼义，捐廉耻，今其甚者杀父兄，盗者取庙器，而大臣特以簿书不报朝会为故，至于风俗流溢，恬而不怪，以为是适然耳。夫移风易俗，使天下回心而乡道，类非俗吏之所能为也。夫立君臣，等上下，使纲纪有序，六亲和睦，此非天之所为，人之所设也。人之所设，不为不立，不修则坏。汉兴至今二十余年，宜定制度，兴礼乐，然后诸侯轨道，百姓素朴，狱讼衰息。”[10]此论除了“百姓素朴”带有一点汉初黄老道家的色彩外，倡礼义廉耻，行移风易俗，主纲纪有序，皆为儒家主张。所谓“定制度，兴礼乐”，在此处具体化为“改正朔，易服色，法制度，定官名，兴礼乐”，及“色尚黄，数用五，为官名”。元人胡三省对此有进一步的解释：“正朔，谓夏建寅为人正，商建丑为地正，周建子为天正。秦之建亥，非三统也，而汉因之，此当改也。周以火德王，色尚赤。汉继周者也，以土继火，色宜尚黄，此当易也。唐、虞官百，夏、商官倍，周官则备矣，六卿各率其属，凡三百六十。秦立百官之职名，汉因循而不革，此当定也。高祖之时，叔孙通采秦仪以制朝廷之礼，因秦乐人以作宗庙之乐，此当兴也。”[7]447“正朔”与“服色”之类，胡三省以“三统说”解，今人则多以“五德终始论”说之。

“五德终始论”源于驺衍，而“三统说”则形成于董仲舒，两者看起来相隔颇为遥远，但源与流之间的交叉并不容易分辨清楚。仅就思想归属而论，驺衍和董仲舒就有阴阳家与儒家之别。只不过早就有学者怀疑驺衍属于儒家，比如有“他的学说归本于‘仁义节俭，君臣上下六亲之施’”[20]。况且，“阴阳家的学说，缺佚太甚，因其终始五德一端，和儒家的通三统相像”[11]，太史公亦将驺衍与孟子、荀子一起合传。如此看来，作为阴阳家的驺衍与儒家也没那么大的差别，尤其在“五德终始论”与“三统说”之间，风格如此相近，乃至于被怀疑“三统说是割取了五德说的五分之三而造成的”[21]。其实无论“五德

终始论”抑或“三统说”，真正重要的是贾谊的主张意味着什么。对于其中的“兴礼乐”，胡三省解释为更替叔孙通因袭的秦仪，属于儒家的礼乐制度范畴。其与“定制度”中的正朔、服色、用数之类相比，前者至少清楚明白，后者则充斥着神秘与荒诞。本着一种客观求真的学术精神，现代学人难以掩饰对这种学说的排斥[12]259，289，290。以阴阳和五行为理论基础的学说，确实更容易带上神秘乃至荒诞色彩，在历史上也不乏有披着理论外衣装神弄鬼之事。有学者注意到：“《左传》、《老子》、《庄子》与《荀子》书中，皆可见到阴阳；而《尚书》、《墨子》、《荀子》、《左传》与《国语》诸书中，则有五行的记载。颇饶兴味的是，《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》诸书中，两者全无踪影。换言之，除了《荀子》外，在古代儒家的典籍里，它们全未被触及。”[13]虽然只是描述典籍中的现象，却不难感受到其对阴阳五行的不亲近感。问题在于，汉唐期间的思想体系鲜有能脱离阴阳五行的，虽然经过宋明理学的思想提升，诸多神秘和荒诞的因素被剔除，但阴阳五行依然保留下来，成为形上观念的基石。不像仁义礼智与礼乐制度专属于儒家那么纯粹，阴阳与五行从一开始就显得混乱和芜杂。笼罩在阴阳五行之中的思想风貌确实显得比较类似，但这并不能掩盖不同思想学派之间在根本关怀上的差异，董子与驺衍有着根本不一样的思想旨趣。若一概以为，“此种学说，自今日观之，觉其迷信可笑”㉘，则会错失古人深重的精神关怀。

驺衍的著作没能流传下来，无法窥其思想全貌，而董子的《春秋繁露》足以见其思想精义。作为公羊学派大家，董子分析《春秋》大义，于赵盾弑君见理深邃，于逢丑父欺晋见解精辟，于祭仲许宋见识独到，等等。其论《春秋》如此精彩，却总有现代学人表达对董子的鄙薄，恐怕很大程度上就与董子喜言阴阳灾异有关，现代学人对明显有悖于现代学术客观性的东西常有偏见，这种偏见极大地妨碍了深入古人的精神世界，轻率地以现代人的立场进行取舍。比如荀子声称“雩而雨，何也？曰：无佗也，犹不雩而雨也”[14]316，这比较符合现代人的常识，因此荀子的思想会获得更多的认同。在荀子与董子之间，仅就灾异而言，只是思想路径不一样，并无高下之别。荀子主张天人相分，不喜言鬼神与灾异；董子主张天人相副，特别关注鬼神之事、灾异之兆。虽说有些差别，然两人同为儒家的重要代表人物，更多地具有思想上的一致性。如荀子论“祭”，其云：“祭者，志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。”[14]376董子论“祭”则曰：“君子之祭也，躬亲之，致其中心之诚，尽敬洁之道，以接至尊，故鬼享之。享之如此，乃可谓之能祭。”[15]600以“爱敬”或“诚敬”论“祭”，这是儒家共同的立场。更有荀子主张“事死如事生，事亡如事存”㉙，董子认为“重祭事，如事生”㉚，皆由孔子所言“未知生，焉知死”㉛而来，两者保持着高度的一致。看董子，实不应被阴阳灾异这种思想风格所影响，还得由“正其道不谋其利，修其理不急其功”㉜这种思想主旨理解其儒家的思想归属。相比之下，与董子思想风貌比较类似的驺衍，其主旨至少在太史公笔下还是相差甚远。从“睹有国者益淫侈，不能尚德”㉝到“止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施”㉞，或许与儒家有类似之处，但太史公所言“必先验小物，推而大之，至于无垠……推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也……因而推之，及海外人之所不能睹……乃有大瀛海环其外，天地之际焉”[1]2344，等等，完全违背儒家“当务为急”㉟的教义。孔子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”[9]89孟子亦云：“知者无不知也，当务之为急。”[6]6030驺衍所推，全在“无垠”“天地未生”及“人之所不能睹”㊱这种地方，此乃不知当务为急。《大学》云：“知所先后，则近道矣。”[6]3631驺衍不明先后，舍近求远，所谓“近者不达，焉能知瀛海”㊲，故太史公称其“作怪迂之变”“其语闳大不经”㊳云云。驺衍所谓验小推大，很可能以阴阳五行验于身边事物，而后专务于无垠的天地之际，故有“谈天衍”㊴之称。这既不类于儒家的由近及远，更与现代学科中的推演方法无关。现代学人以为“其学则先重实验而后演绎，则其先盖与科学方法相近”[16]108，或者“其书由小而及大，由近而及远”[17]227，恐怕皆误。

贾谊主张“改正朔，易服色”，若仅从仪文本身判断，就凭着“色尚黄，数用五”这一句，对于有着复杂源流的“五德终始论”和“三统说”而

言，考证其间关系的远近或有无，基本上只能形成见仁见智的局面。贾谊留有著作《新书》，不难判断其思想主旨。与驺衍务于“无垠”相比，贾谊论“远”则曰：“古者天子地方千里，中之而为都，输将繇使，其远者不在五百里而至；公侯地百里，中之而为都，输将繇使，其远者不在五十里而至。输将者不苦其劳，繇使不伤其费，故远方人安其居，士民皆有欢乐其上，此天下之所以长久也。”[18]116论天子地方千里，乃至五千里，或者以“禹别九州”[40]的观念而论，现代学人基于学科体系的敏感，不自觉地将古人的这种论说往地理学科上靠。贾谊论及方千里，说的是如何避免服徭役的人因路途遥远而导致劳民伤财，其关怀在于百姓安其居、乐其业而天下得以长治久安。这种人伦关怀与“禹别九州”观念中讲贡赋体系是一样的，书经中的《禹贡》不是讲地理知识，而是讲文明生活的塑造：“经由治水，土地恢复了生长的特性，田地和赋人经分九等而确定了新的秩序，水道得到了疏通，各地的粮食以及各类物产得以输送到首都。这对于共同体的文明生活之形成与塑造，有着非常重要的意义。”[19]这种关怀体现在董子那里，即“天子邦圻千里，公侯百里，伯七十里，子男五十里，附庸字者方三十里，名者方二十里，人氏者方十五里”[15]294云云，属于人伦秩序的安排和天下国家的治理。但这些在驺衍那里却体现不出来，虽说其著作没能流传下来，亦可从王充的转述中窥其“谈天”之概貌。对于驺衍的“大九州”说，王充驳斥道：“案邹子之知不过禹。禹之治洪水，以益为佐。禹主治水，益之记物。极天之广，穷地之长，辨四海之外，竟四山之表，三十五国之地，鸟兽草木，金石水土，莫不毕载，不言复有九州。淮南王刘安，召术士伍被、左吴之辈，充满宫殿，作道术之书，论天下之事。《地形》之篇，道异类之物，外国之怪，列三十五国之异，不言更有九州。邹子行地不若禹、益，闻见不过被、吴，才非圣人，事非天授，安得此言？案禹之《山经》，淮南之《地形》，以察邹子之书，虚妄之言也。”[20]王充所言说明两个问题，一是驺衍的关注点确实比较类似于今天的地理学知识，亦即无关乎人伦秩序；二是其说以推演为主，充满着臆想。现代学人以为，“‘大九州’说却较五行说合理。虽然在当时只是一种悬想，并没有切实的根据，却与现在五大洲的实际情形不期而合”[17]229。相比对人伦秩序的关怀，现代人对于无关乎人伦的知识更感兴趣，并以此判定其合理性。这也正说明驺衍的关注点超出了传统的人伦价值范围，这才被太史公称为“闳大不经”，其与由贾谊至董仲舒一脉沿续的思想旨趣有着根本差异。

贾谊主张“改正朔，易服色”的用心，由董子的“三统说”可以相参照。所谓“改正朔、易服色、制礼乐、一统于天下，所以明易姓非继人，通以己受之于天也。王者受命而王，制此月以应变，故作科以奉天地，故谓之王正月也”[15]223，其中至少包含了一统、受命、正德三条儒家的基本教义。董子所论“三统”传达一种对古典政治的理解和安排，旨在达成一种良善的统治，成就一种文明的生活。以阴阳五行为理论基础的知识形式，无论在现代学科背景下显得多么隔膜，也不应该轻率地嘲弄。就像中医以阴阳五行为理论基础理解身体疾病，至今依然不能被西医的生理学或病理学知识所取代。但更重要的是通过这种知识形式传达的政治关怀，如贾谊所声称“经天地，纪人伦，序万物，以信与仁为天下先”[18]359便是；还有儒家一贯的视民如伤传统，其云：“帝尧曰：‘吾存心于先古，加志于穷民，痛万姓之罹罪，忧众生之不遂也。’故一民或饥，曰此我饥之也；一民或寒，曰此我寒之也；一民有罪，曰此我陷之也。”[18]360这都是务于“无垠”的驺衍作为阴阳家所无法抱有的情怀，一民之饥、一民之寒，一经“推而远之”就不那么重要了，万姓或众生在“大九州”的视野中可能只是沧海一粟。此即阴阳家有别于儒家之根本，实不可不辨。现代学人出于对传统人伦价值的拒斥，便自然地对驺衍这种无关乎人伦的学说多了几分好感。太史公叙述驺衍分明毫不客气，思想史上多有类似于“邹衍非圣人，作怪误，荧惑六国之君，以纳其说”[21]的评价，直到康有为亦将这些论述当作儒家攻击驺衍的例证[41]，有人却以为此乃《史记》独具慧眼，提升了阴阳家的地位[42]。根据不同典籍之间的参证，太史公叙述驺衍的“‘五德’即金木水火土五行”[43]。为了挽回驺衍的形象，有学者将怪诞的五行说从驺衍的思想

中剔除出去，甚至认为太史公叙述的“五德转移”这一句“疑为后人所妄加”，这样就可以得出结论，“然则阴阳家之流为鬼神怪迂，固不得谓为驺衍始矣”[16]108-109。此所谓“流为”源于“驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之”[1]1368，最后变成一些方士“形解销化，依于鬼神之事”[44]，太史公声称“怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也”[45]。“怪迂阿谀苟合之徒”未必要冠在驺衍头上，但驺衍“作怪迂之变”则是先坐实了的。以驺衍的思想品格而论，所谓“无补于用者，君子不为；无益于治者，君子不由”[46]，后学者的沦落实出必然。基于贾谊的关怀，其“改正朔，易服色”的主张，只可能属于董子一系，而不可能同于驺衍。

贾谊向文帝提出“改正朔，易服色”，还涉及“色尚黄，数用五”之类，借助于董子的政治关怀，更能理解其重在以兴儒家的礼乐“更秦之法”的意愿，而“本修黄、老之言”[47]的文帝意不在此，故“谦让未遑”。就具体的历史生活世界而言，必定能找出更为复杂的原因。基于文帝一朝的权力格局，贾谊的主张一旦实施，势必牵动各方权力的消长，其成败离不开各种权力集团的博弈。比如有学者认为：“表面上，贾谊欲通过‘易服色’，‘悉更秦之法’，草具汉代仪法，实质上，贾谊意在借‘改正朔，易服色，定官名，兴礼乐’之机，打击旧有势力，巩固文帝皇权。”[22]69或许贾谊未必有这么大的权势可以左右朝局，但他卷入权力之争是完全有可能的。从这个角度展开分析，贾谊的失败就是另外一番景象，比如说：“贾谊倡导改服色遭到了‘绛、灌、东阳侯、冯敬之属尽害之’，也就是说遭受秦、楚两大集团的共同打击，目睹此一切的文帝鉴于根基未稳，皇权旁落，也只能是‘谦让未遑’，继而将贾谊贬为长沙王太傅。”[22]70这种分析看似合情合理，但全都落在权力斗争上，将贾谊当作权力斗争的牺牲品，其作为思想者的身份就会隐退。后世的研究可以着眼于权力斗争的经验总结，但关注其作为思想家所揭明的道理才更为根本。苏轼的名篇《贾谊论》，开篇即云“君子之所取者远，则必有所待；所就者大，则必有所忍”[48]，着重分析贾谊在具体的政治实践中，其“所待”“所忍”没有做好的地方，最后感慨“古之人，有高世之才，必有遗俗之累”[49]。贾谊留给后世的精神价值，在于其“所取”“所就”的道理，多少奸佞之臣更善于“所待”“所忍”。况且，完全从权力斗争的角度来看，亦不尽符合事实。贾谊既因周勃等阻挠而导致失败，又何以在周勃下狱后上疏文帝，作“阶级论”以示同情呢[50]？可见其终究还是有自身的道理，并非只有权力斗争。贾谊以兴儒家的礼乐而更秦之法，文帝一方面“本修黄、老之言”，另一方面亦不能免皇帝之俗，夹杂着方术上的浓厚兴趣，更容易被阴阳家吸引，故而导致这种更法的失败，暂时未能实现以儒家的政治观念提升现世皇权的品格。但事情并没有结束，贾谊并非阴阳家，提供政治观念的却不仅有儒家，也有阴阳家的参与，而且阴阳家乃至方士可能更具吸引力。既然事关王朝的政统，事情必然会以自身的逻辑继续发展着。

三、“汉当土德”的波折

在贾谊向文帝提出“改正朔，易服色”失败之后，儒生公孙臣上书文帝，提出“汉当土德”，与时任丞相的张苍发生冲突，最后却戏剧般地成了赢家，其间有不少波折。公孙臣的“汉当土德”与贾谊主张的“色尚黄，数用五”一致，公孙臣与贾谊保持了立场上的一致，他们与作为阴阳家的张苍属于不同思想学派的人，也就意味着他们与张苍相对立。当然，立场并不能说明一切，立场之下还需要更为细致的辨析。先引《史记》中公孙臣的上书如下：

> 鲁人公孙臣上书曰：“始秦得水德，今汉受之，推终始传，则汉当土德，土德之应黄龙见。宜改正朔，易服色，色上黄。”是时丞相张苍好律历，以为汉乃水德之始，故河决金堤，其符也。年始冬十月，色外黑内赤，与德相应。如公孙臣言，非也。罢之。后三岁，黄龙见成纪。文帝乃召公孙臣，拜为博士，与诸生草改历服色事。[1]1381

鲁人公孙臣上书文帝，以“汉当土德”更秦之法，在贾谊失败之后，再次建议“改正朔，易服色”。然而丞相张苍却主张“汉当水德”，这导致公孙臣的主张搁浅。此后公孙臣因“黄龙见成纪”而

得到文帝重用，事情未免过于蹊跷，这属于典型的方术风格，靠这种方式得到重用，必定不能视为儒家的作派。这一事件成功吸引了文帝的注意，说明文帝更关心方术上的应验。其后“改历服色事”，并非出于儒家的大义，而只有方术上的兴趣，实际就是关心个人安危，而非心系天下秩序。公孙臣成功推动文帝“改历服色事”之后就在史籍中消失了，取而代之的是方士新垣平的积极参与。新垣平不久事发败露被诛，文帝一度十分热衷的改历服色诸事亦戛然而止。被方术推动的王朝大事，又因方术的原因而中断，下一次再启动“改正朔，易服色”之事，已是汉武帝时期。此次“汉当土德”之争，涉及张苍、公孙臣和新垣平等不同人物形象，他们分别属于阴阳家、儒士和方士，加上之前的叔孙通、贾谊，还有其后的司马迁、董仲舒等，都因王朝的政统问题而相互关联。由于这些人都提出政统相关的主张，很容易让人当作同一类型来看待，这不利于辨析汉初子学的不同思想脉络。

几乎所有以阴阳五行为理论基础的学说，经过现代启蒙洗礼的学人都略有排斥，或至少没有亲近感。不同学说对阴阳五行运用的方式或程度很不一样，而像“改正朔，易服色”这种事关政统问题的学说，其知识形态更容易表现得繁琐和穿凿，从而被现代学人视为神秘和荒诞。公孙臣提出“汉当土德”而相应地“改正朔，易服色，色上黄”，目的还在于更秦之法，确实与贾谊的主张一脉相承。丞相张苍已经为“汉乃水德”定了调，却以“河决金堤”为符，以“色外黑内赤”而应德，阴阳家的这种思想风格很难不蜕变为方术。大概被这种风格带偏了，公孙臣居然以“黄龙见成纪”赢了张苍，看起来有点以其人之道还治其人之身的意味，然而却偏离了贾谊的方向，并且迅速被胆子更大、手法也更娴熟的方士新垣平所取代。刘汉王朝究竟当水德还是土德，甚至还有火德之争，一个个基于阴阳五行的理论说得振振有词，最终却要靠征兆应验来取胜，也无怪乎现代学人声称：“以上所说，今日的读者们切莫以自己的智识作为批评的立场，因为它的本质惟有迷信，已不足供我们的一击。”[23]4但这并非是不加区分地对待汉初儒生与方士的理由，比如说秦始皇“听了齐人的话用邹衍的法典去改制度、易服色，又听了齐、鲁儒生的话到泰山去封禅”，又说到高祖没有改正朔和举行封禅礼之类时，“这真把一班计划开国规模的儒生和方士急死了”，有意将儒生视为与方士一类人，甚至还将贾谊、公孙臣和新垣平直接并列起来[5]。在这场相同的事业乃至相似的论说中，将不同的人所基于的不同思想立场辨析清楚，才能对汉初子学有更好的理解。不同思想学派之间的界限是分明的，不会因思想家本身的复杂性而模糊这种界限。别说作为儒生的公孙臣会仰仗“黄龙见成纪”这种征验，贾谊亦沾染过方术，但这并不意味着儒家就与方术混为一谈了。贾谊作为儒者，并不表现为遇司马季主而“怅然噤口不能言”[6]，而是取决于坚守事业的信念，或见于《新书》中的持论，等等。看起来在投入同样的事情，但背后秉持的观念或关怀可能完全不一样。这种不一样就是基于思想立场的不同，反映出思想学派之间的基本差别。

有学者认为，汉初的儒生与方士共同参与了事关王朝政统的礼制改革，而且呈现出相似性，很大原因在于“儒家对‘改正朔、易服色’并无独家解释权，儒生与方士可以在相同的话题之下各自发挥作用”[24]8，而这跟“自先秦以来，诸子百家共同分享着一些知识与资源，如尧舜故事、阴阳五行等等”[24]12的大背景有关。这一分析应该比较准确，比较能说明汉初子学的实际情况。即便“儒生与阴阳家在分享相应资源，完成各自的表述时，其知识的边界相当模糊”[24]12，也并不意味着各种不同思想立场的主旨是模糊的。知识边界的模糊来自共同分享的阴阳五行这种理论基础，乃至喜言灾异、征兆的思想风貌，思想主旨则关乎对权力或秩序的基本理解，不同思想立场之间不应有混淆。虽然都致力于汉当“土德”还是“水德”的事业，“对贾谊、公孙臣等儒生而言，改正朔关乎立国之本，不更秦则无以立汉”[24]7，这是往近处说；若往远处说，则“是更立法式、开万世之治的开端”[24]7，但张苍基于阴阳家的见识，“汉得水德与天历时事两合，没有更改的必要”[24]7。前者关乎天下秩序的长治久安，后者只着眼于目前的权力稳固，思想主

旨和关怀迥然有异。可见，汉初的儒生与方士无论有多大的交集，都不能无视他们自始至终存在的巨大差异。张苍作为阴阳家，固然亦不同于方士，然阴阳家的思想若不能被儒家道理所收摄，就极易流入方术之中。当然，这并不意味着儒家就能确保人“旁行而不流”[53]，所谓“人能弘道，非道弘人”[54]，儒家只是提供思想空间，给出了比其他学派更多的可能性，而能否抵达则在于人。汉武帝独尊儒术之后，儒家获得了其他学派所没有的政治优势，在逐步“廓清了知识的边界”[55]的同时，“借由整体地位的提高和学术理论的完善，儒生的形象更为清晰与单纯，儒生的自我认同与排异性也更加强烈”[24]15。儒家在西汉后期能抵达这一步，必定在于西汉前期已经具备这种思想空间，而根本不同于其他学派。

儒生公孙臣提出“汉当土德”，秉承贾谊“改正朔，易服色”的思想主张，后来由方士新垣平进一步推动，直到事发而再度搁浅。儒生、阴阳家与方士虽然共同参与了这一事件，作为阴阳家的张苍则所见不同，“儒生对于改正朔有自己的理解，新垣平之祀五帝、出周鼎等等建议，则可能另有所据，至少看不出与儒生的看法相同”[24]8。又大约过了一个甲子之后，汉武帝时期在董仲舒阐明的理论支撑下，从贾谊提出“改正朔，易服色”到公孙臣主张“汉当土德”，几经波折之后才最终得以落实。汉武帝的太初改制“实际上是董仲舒‘改正朔、易服色以顺天命’主张的具体实施”[25]118，改制诏书规定了“正历，以正月为岁首。色上黄，数用五，定官名，协音律”[26]199等内容，其中“‘色上黄，数用五’，这是西汉王朝把本朝属德由水改为土的标志”[25]120。从帝王的角度看，“改正朔，易服色”分别“取了三统说中的正朔而去其服色，取了五德说中的服色而去其正朔”[12]292，可以根据需要混用“五德终始论”和“三统说”，乃至不分儒生与方士。比如汉武帝刚即位不久，就通过儒生推动改制，窦太后一听又是立明堂、改正朔，“大怒，曰：‘此欲复为新垣平邪！’乃罢逐赵绾、王臧”[26]2379，并最终导致两位儒生被迫自杀。然而，方士新垣平被诛与儒生赵绾、王臧的被迫自杀不可同日而语，前者不过咎由自取，后者则带有杀身成仁的悲剧性。窦太后囿于黄老道家的偏见，不分青红皂白地将儒生看成与方士无别，并依仗权力将其一棍子打死。现代学人则存在新的偏见，比如这样一种说法，“邹衍们排好了这个次序，定了五德的法典，强迫上代帝王各各依从了他们的想象，成了一部最有规律的历史”[23]2，将“五德终始论”或“三统说”理解为现代学科背景下的规律，这种规律意识便是各种偏见的根本点。受自然世界中客观规律的波及，人文社会科学领域亦受这种规律意识的影响，追求不以人的意志为转移的变化规律。若以这种规律意识打量古人各种以阴阳五行为理论基础的学说，那的确只能当成迷信，而迷信与迷信之间不值得再分辨。在现代学科背景下客观研究所形成的知识形态，其巨大的价值不可否认，但在人文社科领域，不应当成为高于一切的价值标准，否则便沦为另一种带有根本性的偏见。比如“五德终始说没有别的作用，只在说明如何才可有真命天子出来，真命天子的根据是些什么”[12]259，这的确是十分重大的问题，关乎皇权的正当性以及政统的延续与更法。“五德终始论”或“三统说”提供的变化之道并不在于反映某种客观的历史规律，而是体现人对于政治实践追求一种合理的解释和实现一种良善的治理。基于现代学科的背景，我们应当发掘其背后的政治关怀和意义诉求所蕴含的启示。

从贾谊提出的“改正朔，易服色”，到公孙臣主张的“汉当土德”，再到董仲舒阐明的“制礼乐，一统于天下”[56]，作为汉初学者的知识形态无异，其背后的政治关怀更有一贯性。这种关怀也是多方面的，若以汉初子学的背景而论，最值得关注的是董子“一统于天下”的思想。“汉当土德”一方面顺天命，另一方面促成天下一统。晚周诸子的百家争鸣在现代学术话语中，成为学术兴盛繁荣的表现，但在政治语境中则是天子失势的衰世景象。诸子百家时至汉初统一时代，子学林立的局面从晚周经秦至汉，董子的“大一统”思想不仅符合统一的汉王朝的需要，更包含了对文化割据的深刻反思。晚周时期几百年的诸侯割据，既有权力上的分割，更有诸子蜂起导致的文化分割。秦国以强大的军事力量

完成了对六国的统一，建立了新的统一王朝。对于秦王朝的迅速灭亡，自汉以来有过很多的反思，也有相当多的共识，但象征着学术繁荣的百家争鸣，却极少作为秦王朝灭亡的原因，进入现代学人的视野。秦王朝统一天下之后，以法家为官方意识形态，对待其他各家学派采取“焚书坑儒”式的野蛮方式，实际上并未完成文化上的统一。有学者通过分析表明，法家与其他诸侯国的文化冲突，导致秦王朝的灭亡。其云：“秦朝失败的主要原因在于：它完成了对六国的军事征服和政治统一后，未能成功地实现对六国旧地特别是楚、齐、赵地的文化统一。秦朝统一文化的手段是向全国推广‘秦法’。由于当时文化上的战国局面依然存在，秦法与东方各地固有的传统习俗发生了冲突，其中尤以秦、楚之间的冲突最为严重。”[2]8所谓“文化上的战国局面”，即战国时期诸子百家的局面在秦朝的延续。这种文化冲突直到刘邦建立汉王朝时依旧存在，只能通过建立诸侯封国的方式来应对，由此导致汉初持续几十年的诸侯王叛乱不断的局面。只有基于这种历史原因及现实困境，才能更加明白董子主张“大一统”的用心所在。基于“大一统”的理论获得文化上的统一，是儒家学者追求天下长治久安的根本之道。主张“汉当土德”的公孙臣，前有贾谊，后有董仲舒，这些汉初儒者的思想主旨，皆在“完成军事征服和政治统一的任务后，用仁义礼乐进行道德教化，从而移风易俗，实现文化的整合与统一……而所谓‘更化’，就是抛弃承秦而来的法治政策，代之以儒家的‘任德教’”[2]132。类似于“汉当土德”这种思想主张，用现代的学科眼光看，未必是多么高级的知识形态，也不只是让权力获得一种天威，而是让其蕴含的思想更具有普遍性和超越性。这也是现代学人依然不断致思的地方，如“受公羊学的影响，汉代统治者都有‘致太平’的诉求，这就需要建立一种与大一统的政治秩序相适应的普遍主义原则，而对天的自然属性的强调有助于为儒家伦理提供超越地域和时间限制的普遍性基础”[27]。以“汉当土德”取代秦王朝的水德，意味着以儒家的“任德教”更化承秦而来的“任刑法”，随着在汉武帝的太初改制中得以落实，最终以儒家的思想品格提升了刘汉王朝在政统上的延续与更法。

注释

①②③④⑤⑥⑦⑧⑪⑯⑲⑳㉑㉒㉝㉞㊱㊳㊴㊹㊺㊷司马迁：《史记》，中华书局1982年版，第2723页，第2492页，第2492页，第1381页，第2681页，第452页，第2722页，第1159页，第2355页，第2726页，第2127页，第2722页，第2722—2723页，第2724页，第2344页，第2344页，第2344页，第2344页，第2348页，第1368—1369页，第1369页，第3215页。⑨沈文倬：《从汉初今文经的形成说到两汉今文〈礼〉的传授》，载《宗周礼乐文明考论》，浙江大学出版社1999年版，第221页。⑩田成浩：《叔孙通“朝仪”研究的回顾与展望》，载《珞珈史苑》（2017年卷），武汉大学出版社2018年版，第32—45页。⑫程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》，中华书局1990年版，第312页。⑬㊽㊾贾谊撰，阎振益、钟夏校注：《新书校注》，中华书局2000年版，第14页，第561页，第562页。⑭梁宗华：《汉代经学流变与儒学理论发展》，山东人民出版社2018年版，第65页；林聪舜：《儒学与汉帝国意识形态》，上海人民出版社2017年版，第64页。⑮⑱㉔㉙㊵㊸阮元校刻：《十三经注疏》，中华书局2009年版，第124页，第5962页，第2663页，第3535页，第307页，第160页。⑰“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也。”阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》，中华书局2009年版，第3528页。㉓㉕㉛㉟㊹朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第51页，第145页，第125页，第90页，第167页。㉖㉗顾颉刚：《顾颉刚古史论文集》（卷二），中华书局2011年版，第254页，第287页。㉘㊸蒋伯潜：《诸子学纂要》，首都经济贸易大学出版社2017年版，第228页，第228页。㉚㉜㊻张世亮等译注：《春秋繁露》，中华书局2012年版，第602页，第336页，第223页。㊲㊻㊼桓宽撰，王利器校注：《盐铁论校注》，中华书局1992年版，第552页，第552页，第19页。㊶康有为：《孔子改制考》，中华书局2012年版，第389页。㊷陈广忠：《〈史记〉与阴阳家：继承与批判》，载《诸子学刊》第10辑，上海古籍出版社2014年版，第272页。㊿据《汉书·贾谊传》：“是时丞相绛侯周勃免就国，人有告勃谋反，逮系长安狱治，卒亡事，复爵邑，故贾谊以此讥上。上深纳其言，养臣下有节。是后大臣有罪，皆自杀，不受刑。”班固：《汉书》，中华书局1962年版，第2260页。(51)顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海古籍出版社2005年版，第11页。(55)田天：《略论西汉初年的儒生形象——从“复为新垣平”谈起》，载张祎主编：《切偲集：首都师范大学历史学院史学沙龙论文集》，上海古籍出版社2018年版，第15页。

参考文献

[1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
[2]陈苏镇.《春秋》与"汉道":两汉政治与政治文化研究[M].北京:中华书局,2011.
[3]冯友兰.中国哲学史新编:第3册[M]//三松堂全集:第9卷.郑州:河南人民出版社,2001:23.
[4]刘沅.十三经恒解[M].谭继和,祁和晖,笺解.成都:巴蜀书社,2016:317.
[5]王夫之.读通鉴论[M].舒士彦,点校.北京:中华书局,1975.
[6]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
[7]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
[8]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986:3222.
[9]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
[10]贾谊.贾谊集校注[M].吴云,李春台,校注.天津:天津古籍出版社,2010:369.
[11]吕思勉.中国政治思想史[M].成都:四川人民出版社,2018:49.
[12]顾颉刚.顾颉刚古史论文集:卷二[M].北京:中华书局,2011.
[13]陈荣捷.中国哲学文献选编[M].南京:江苏教育出版社,2006:226-227.
[14]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988.
[15]张世亮.春秋繁露[M].北京:中华书局,2012.
[16]陈柱.诸子概论[M].北京:中国书籍出版社,2006.
[17]蒋伯潜.诸子学纂要[M].北京:首都经济贸易大学出版社,2017.
[18]贾谊.新书校注[M].阎振益,钟夏,校注.北京:中华书局,2000.
[19]李琪慧.《禹贡》再理解:"治水"与经学意义重塑[J].原道,2019(1):48-49.
[20]王充.论衡校释[M].北京:中华书局,1990:474-475.
[21]桓宽.盐铁论校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,1992:551-552.
[22]吴方浪.服色文化与君臣权斗:汉初服色"外黑内赤"新论[J].古代文明,2019(2):69-70.
[23]顾颉刚.秦汉的方士与儒生[M].上海:上海古籍出版社,2005.
[24]田天.略论西汉初年的儒生形象:从"复为新垣平"谈起[M]//张祎.切偲集:首都师范大学历史学院史学沙龙论文集第2辑.上海.上海古籍出版社,2018.
[25]杨权.新五德理论与两汉政治:"尧后火德"说考论[M].北京:中华书局,2006.
[26]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
[27]干春松.从天道普遍性来建构大一统秩序的政治原则:董仲舒"天"观念疏解[J].哲学动态,2021(1):74-83.

Analysis of the Continuity and Reforms of Early Han Dynasty's Political Legitimacy

Zeng Haijun

Abstract: Shusun Tong established a series of ancestral temple rites for the Han Dynasty, enabling Emperor Gaozu to enjoy the imperial dignity, but this was merely a continuation rather than a reform of the Qin system. Civilization is not a technique for success, so evaluating Shusun Tong's actions cannot be limited to his successful aspects. Jia Yi advocated for "correcting the beginning of the year and changing the color of clothing" to promote Confucian rites and music as a method to reform the laws of the Qin. Emperor Wen, on the one hand, "essentially practiced the teachings of Huang-Lao," and on the other hand, showed a strong interest in arts of necromancy, astrology, medicine, which made him more susceptible to the Yin-Yang school's influences, thus leading to the failure of such reforms. Gongsun Chen proposed that "the Han should embody the virtue of earth," successfully replacing "the virtue of water" in the Qin Dynasty. This signifies that Confucianism's "virtue and teaching" transformed the "rule of law" inherited from the Qin, thereby enhancing the continuity and reform of the Liu Han Dynasty in terms of political legitimacy with the ideological character of Confucianism.

Key words: Confucianism; political legitimacy; continuity; reform

[责任编辑/闫　闰]

宋代宫廷大型综艺演出释读*

赵兴勤

摘　要：两宋时期井然有序的宫廷大型综艺演出，既有大量的相同之处，也存在着种种差异。至南宋出现了以下变化：一是削减了有数百人参加的大型群舞；二是大大压缩了群唱曲子、众多男女共舞的空间；三是“杂剧”表演形式发生了演化。这种外在形式的变化，透现出国家处境、政治环境、社会情境对宫廷生活的反向制约。两宋时期宫廷大型综艺演出的策划，体现出场上情绪的精准引导、演出节奏的精准把控这两个鲜明特点。而场上斟酌有度的谐趣追求，则主要表现在服饰装扮的反差、谐谑表演的穿插以及杂剧戏的入场等方面。两宋宫廷大型综艺演出的编导，其中蕴含了冷热相济、单多搭配、雅俗兼备的哲学理念，体现出策划者缜密的艺术思考能力、高超的艺术掌控水平以及出众的审美追求。

关键词：宋代；宫廷；大型综艺演出；策划特点；谐趣追求

中图分类号：K244；K245　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2024)06-0073-08

在我国悠久厚重的历史上，皇家所举行的大型演出活动不乏其例。早在汉武帝元封三年（公元前108年），在京师上林苑平乐观作角抵戏表演，吸引人们不远数百里皆来观看。隋炀帝大业二年（606年），突厥染干可汗来朝，帝下令将四方散乐聚集东都，表演各类伎艺，戏场绵亘八里。唐玄宗时，帝临勤政楼，观赏“百戏竞作”，名之曰“与百姓同欢”[1]52。他还在东都洛阳的五凤楼，观看有数百人参与演出的“山车旱船、寻橦走索、丸剑角抵、戏马斗鸡”[1]23诸戏。以上场面都很宏大、壮观，但与宋代宫廷大型综艺演出相比，还是显得粗犷过甚而精细不足，热闹有余而缺乏章法。唐代的演出，甚至还出现过场面失控，不得不派强有力的官吏出面维持之事①。亦有权贵于暗处操控，干扰正常的艺术竞演。至宋，始推出井然有序的宫廷大型综艺演出。本文试图对两宋宫廷大型综艺演出作对比研究，探讨其策划特点和审美追求，透现两宋时期国家处境、政治环境、社会情境对宫廷生活的反向制约。

一、两宋宫廷大型综艺演出之比较

宋代的大型歌舞酒宴，每年都举行多次。对此，宋人笔记小说及文人别集，均曾述及，史书亦不例外。据《宋史》等所载，真宗朝十二月二日的承天节，景德三年（1006年）的五凤楼观酺，神宗朝元丰七年（1084年）三月的大宴集英殿，徽宗朝大观三年（1109年）的春、秋大宴，还有每年的元宵赏灯，皆场面宏大，歌舞等伎艺杂作，分外热闹。可惜记载均较为简略。较为详细的记载，如《宋史·乐志十七》所述“每春、秋、圣节三大宴”[2]3348的场景，参验他书，事实有所出入。如称“崇德殿宴契丹使，惟无后场杂剧及

收稿日期：2024-07-22

***基金项目**：国家社会科学基金重大项目“《汉学大系》编纂及海外传播研究”（14ZDB029）、国家社会科学基金重大项目“新中国成立70周年中国戏曲史（江苏卷）”（19ZD05）。

作者简介：赵兴勤，男，江苏师范大学文学院教授（江苏徐州　221132），主要从事中国古代小说、戏曲研究。

女弟子舞队”[2]3348，就与《东京梦华录》所载不符。且用酒凡十九巡，较冗杂繁琐。而《武林旧事》所述“天基圣节排当乐次”，乃分作“上寿”“初坐”“再坐”三个单元，第一单元行酒十三盏，第二单元行酒十盏，第三单元行酒竟达二十盏之多。行酒中，除“初坐”的第五盏，“再坐”的第六盏有杂剧表演外，其他则为大曲演唱与器乐演奏，并无群舞场面，形式比较单调，场上不够热闹②。相较而言，《东京梦华录》载述的为宋徽宗庆寿大宴而设计的综艺演出，较有典型意义，且与《梦粱录》所载“上寿赐宴”场景多所相似，故较而论之。

据《宋史·徽宗本纪一》载述，宋徽宗赵佶于宋神宗元丰五年（1082年）十月丁巳（十月初十）出生，后遂以此日为“天宁节”③。此前一月，教坊就已召集诸伎进行演出排练，为祝寿作准备。至十月十二日，宰执、亲王、宗室、百官以及辽、高丽、夏使臣等始来内宫为皇帝祝寿。对此，宋孟元老《东京梦华录》卷九《宰执亲王宗室百官入内上寿》一文有详细载述，文字过长，此处不录④。至南宋吴自牧《梦粱录》卷三《宰执亲王南班百官入内上寿赐宴》，所描写的内宫祝寿场景与此大略相同⑤。饮酒依然是九巡（九盏），开宴前，依然是“教乐所人员等效学百禽鸣，内外肃然”[3]225。

筵席正式开始。第一盏，《梦粱录》仅少了擅长“三台舞旋”[4]832的教坊乐官，其他则基本相同。第二盏相同。第三盏，《东京梦华录》所谓“左右军百戏入场，一时呈拽”[4]833，并非是真的军人入场，而是“京师坊市两厢也，非诸军之军”[4]833，是从市井坊巷中选拔而出的民间男女艺人表演队伍，表演的是“上竿、跳索、倒立折腰弄碗注、踢瓶、筋斗、擎戴之类”[4]833，皆是不借助任何外力的真功夫。这类民间表演团队，与专业艺人服饰不同，“皆红巾彩服”[4]833。一旦入场，立即将“戏竿”竖立在固定处所，艺人汇聚其下。此点，南宋很可能是演艺队伍组成情况有变，故《梦粱录》未予载述。所谓“呈拽”，即杂要伎艺表演。

第四盏，《梦粱录》增出“奏俳语口号”[3]227等内容，且有“教乐所伶人以龙笛、腰鼓发诨子”[3]227之事增入。是说艺人在场上龙笛吹奏声中，打腰鼓作出种种滑稽动作，加之稍后的诸“杂剧色打和”[3]227，共同实现了场上氛围的调节，是由杂要表演向谐趣呈现过渡的一个重要节点。

第五盏，临安的皇宫演出，将之前有二百余人参加“各执花枝”[4]833的小儿队舞，改作方响色长“独打玉方响”[3]227，略去了杂剧人打和、“群舞合唱，且舞且唱”[4]833的热闹场景，盖与南宋王朝偏安一隅、少儿难以凑集有关。汴京的小儿舞毕，始“勾杂剧入场，一场两段”[4]833，则与《梦粱录》所载“杂剧中末尼为长，每一场四人或五人。先做寻常熟事一段，名曰‘艳段’。次做正杂剧、通名两段”[3]419，恰可相互印证。值得注意的是，无论汴京还是临安，杂剧的正式表演，都是放在演出高潮之际，“驾兴歇座”[4]834之前，即皇帝退场、百官暂离酒席稍作休息的前面，给人们留下无尽想象的空间。此种安排，是非常合理的。

第六盏，是大型综艺演出的下半场之起始。先是用龙笛演奏曲调舒缓的慢曲子，然后是“三台舞”表演。元代北曲中有“三台印”（又名鬼三台），南曲中有“三台令”，南戏《荆钗记》曾用此曲调，皆较短，或是宋代“三台舞曲”之遗存。然后，便开始蹴球竞赛，且立有“杂彩结络”[4]834的球门。各队皆十余人，以着“红锦袄”或“青锦衣”来区分隶属不同球队的队员。竞球胜者赏以“银碗锦彩”[4]834，负者“球头”（相当于球队队长）要挨鞭抽，且受“抹抢”（即以粉涂面）之羞辱，即所谓“乐送流星度彩门，东西胜负各分番。胜赐银碗并彩缎，负击麻鞭又抹抢”[3]227。《东京梦华录》载述左、右军蹴球场上竞赛之激烈状况，较《梦粱录》详细许多。

第七盏，有着“一时新妆”“容艳过人”[4]834的四百余女童登场，由其衣装各异、“结束不常”[4]834来看，亦是选自民间，“皆都城角者”[4]834，乃京师伎艺表演之高手。且舞且唱的，是流行于当时的《采莲曲》。大型歌舞过后，是“女童进致语，勾杂戏入场，亦一场两段讫”[4]835。《梦粱录》所载，就少了女童队舞《采莲曲》，且由“女童进致语”改为“参军色作语”[3]228。然而，有所不同的是，所勾入场杂剧，由两段之表演，到南宋延伸至三段。宋时杂剧发展、演化的轨迹则约略可见。南宋时期由于大型《采莲曲》歌舞的省减，演出场面的热闹程度则弱化许多。

第八盏，初由歌板色“唱踏歌”[4]835。踏歌，是一种连手而歌、踏地以为节的歌舞形式。慢曲过后，则“三台舞，合曲破舞旋”[4]835，既有歌舞，又有

器乐演奏。宋代有以舞旋表演知名者，如雷中庆、张真奴、杜士康等，其中不少是从汴京瓦肆伎艺表演者中拣选而出的。“舞旋”，一般是在曲破时表演，故此处称“合曲破舞旋”。此盏之演出，《梦粱录》与《东京梦华录》所载大致相同。

第九盏，推出“左右军相扑”[4]835之戏，使场上表演高潮再起。此点，二书所载亦基本一致。

两相对照，可以发现，南宋王朝尽管偏安一隅，但作为祝寿活动的大型综艺演出，基本格局却沿袭下来。尽管后者是为寿和圣福皇太后谢氏祝寿，但规模却与前者近同。所不同者大致有三。

一是削减了有数百人参加的大型群舞。按旧例，此类大型场合，须“用乐人三百人，百戏军百人，百禽鸣二人，小儿队七十一人，女童队百三十七人，筑球军三十二人，起立门行人三十二人，旗鼓四十人，相扑等子二十一人”[2]3359。至南宋，不仅解散了小儿及女童队，连教坊亦一度撤销。宋孝宗乾道后，“北使每岁两至，亦用乐，但呼市人使之，不置教坊”[2]3359，以节缩政府支出。第三盏中，《东京梦华录》原有“左右军百戏入场，一时呈拽。所谓左右军，乃京师坊市两厢也，非诸军之军”[4]833之描写，至《梦粱录》则加强了百官饮酒、御前供膳之繁琐程序的描写，虽然亦叙及“百戏呈拽”[3]226，但并未交代表演百戏者来自哪里，是坊曲艺人还是官府乐工，令人不明所以。不仅演出节目缩水，而且少了男女艺人上场表演过后“旋立其戏竿”[4]833的那种凌厉气势。

二是大大压缩了群唱曲子、众多男女共舞的空间。如第五盏，《东京梦华录》则叙，“勾小儿队舞。小儿各选年十二三者二百余人，列四行，每行队头一名，四人簇拥，并小隐士帽，着绯绿紫青生色花衫，上领四契义襕，束带，各执花枝排定。先有四人裹卷脚幞头紫衫者，擎一彩殿子内金贴字牌，擂鼓而进，谓之‘队名’，牌上有一联，谓如‘九韶翔彩凤，八佾舞青鸾’之句。乐部举乐，小儿舞步进前，直叩殿陛”[4]833。小儿队“群舞《应天长》曲子出场”[4]834，场面十分热闹。而《梦粱录》所述第五盏，“三台舞”过后，即“勾杂剧入场”[3]227，与前者相较，显然冷清许多。至第七盏，则少了“两军妙龄容艳过人”[4]834，且穿着华丽，“结束不常”的女童且舞且唱的大型队舞，更无法与汴京的宫廷演出相比。这种外在形式的变化，透现出国家处境、政治环境、社会情境对宫廷生活的反向制约。之所以不再征召众多民间艺人入宫作大型歌舞表演，很大程度上在于临安小朝廷安全感缺失，担心有人趁机作乱，危及其统治基础与社会稳定。

三是“杂剧”表演形式的演化。《东京梦华录》载述，无论是第五盏，还是第七盏，都是“勾杂剧入场，一场两段”[4]833。显然，北宋杂剧是以两段呈现于场上的，即“艳段”和“正杂剧”。至南宋则扩充为三段，新增杂剧的“末段”，即《梦粱录》所称“杂扮”，又叫“杂班”“经元子”，即“杂剧之后散段”[3]419。这说明，杂剧这一艺术发展至南宋，在表演形式、内容呈现上均有所丰富、发展。这为我们研究宋杂剧的演化轨迹，提供了进一步思考的空间。本来，宋杂剧的“艳段”“正杂剧”“杂扮”三段，除“正杂剧”略具情节外，“艳段”或“杂扮”，当是某种说唱、打调、嘲诮或杂耍之类伎艺的表演。宋人陈善《扪虱新话》谓：“作诗正如作杂剧，初时布置，临了须打诨，方是出场。予谓杂剧出场，谁不打诨？只是难得切题可笑也。”[5]恰道出宋杂剧擅长调笑、打诨之特点。

本来，宋杂剧的三段，是互不统摄、各自独立的三个表演板块，随着观者欣赏品位的提高，演出内容逐渐外溢，在故事性强化、情节性丰富、表演性提升上都发生了很大变化，并奠定了戏剧逐渐走向成熟的基础。由此而催生出在情节表述上“始终无二事”的南戏与北杂剧。早期南戏《张协状元》穿插进许多杂剧片段或插科打诨表演，则明显烙有宋杂剧之印痕。

此外，再谈谈与“三台舞”相关的问题。“三台”，本为歌曲名，是饮酒时以较快节拍演唱的催酒曲，或以为源于汉末。宋张表臣《珊瑚钩诗话》谓：“乐部中有促拍催酒，谓之‘三台’。唐士云：‘蔡邕自侍书御史累迁尚书，不数日间，遍历三台。乐工以邕洞晓音律，故制曲以悦之。’”[6]“促”者，据字书，释曰：“迫也，近也，密也。”据说，“三台”之曲词“至鄙俚”，可知已流变为俗曲。宫中筵席，百官饮，始奏“三台”。后来则成了歌舞曲，由歌板色为祝帝寿唱《祝尧龄》。然后，随着觱篥的吹奏而“舞三台”⑥。《东京梦华

录》《梦粱录》俱谓“三台舞旋”，这一“舞旋”，或许与唐代天宝末由西域康居国输入的“胡旋舞”有关。胡旋舞，疾转如风，纵横腾挪，迅若流电，节奏自然急促、紧密，与《珊瑚钩诗话》记载亦相吻合。若此推论合乎实际，亦借此得窥古代表演伎艺由简趋繁、由陋转丰，且歌舞相融的发展轨迹。

二、宋代宫廷大型综艺演出的策划特点

宋代宫廷所举行的大型活动，名义上是祝寿，其实是集纳歌唱、舞蹈、杂耍、器乐演奏、蹴球、相扑、杂剧、调笑等多种表演伎艺为一体的综合演出。尽管有宰臣、百官次第祝酒的某些画面，但场上的主体则是纷至沓来、接次表演的各类教坊或民间艺人。各种伎艺演出次序的安排，可谓煞费苦心，大致体现出如下两种特点。

一是场上情绪的精准引导。汴京的这一祝寿活动，参演艺人甚多，琵琶演奏者不下五十人。“两旁对列杖鼓二百面”[4]832，说明敲击杖鼓者起码应在二百人以上。诸杂剧色“自殿陛对立，直至乐棚”[4]832，大约也在二三百人。京师坊市两厢百戏表演者，能同时上演爬竿、走索、倒立等伎艺表演，也是一支不小的队伍。还有二百余人的小儿队舞、服饰各异由四百余女童上演的《采莲曲》歌舞等，各类演艺人员相加，殆不下千人。而观看演出的，则是帝后、宰执、亲王、宗室、百官、禁从以及各国来使、宫中杂役，人数大概也有数千人，此乃伎艺表演的受众群体。面对如此众多的伎艺，演出次序如何安排，孰先孰后，这绝不是一般的排序，而反映出筹划者对场上热度、受众情绪的把控和调节能力。

以第一、二盏的表演为例，初以歌板色唱“中腔”。“中腔”究竟为何物？宋人沈括《梦溪笔谈》载述，“行”“中腔”“踏歌”，皆为唐宋大曲（大遍）中的一个段落⑦。对此，王国维则持不同看法。其所作《唐宋大曲考》认为，“哨”“中腔”“踏歌”等，“未必为大曲之一遍。沈氏殆误以大宴时所奏各乐，均为大曲耳。惟王灼所言，胥与现存大曲合”[7]153。阴法鲁认可这一观点，认为此乃“当时音乐中习用之名词”[8]42。刘永济大致同意王国维说，并引王灼《碧鸡漫志》谓：“凡大曲就本宫调制引、序、慢、近、令，盖度曲者常态。”[9]19进而认为，“哨”“行”“中腔”“踏歌”之类曲调，“当即此类”[9]19。而在吴钊、刘东升看来，“大曲的曲式，一般由‘散序’‘歌’‘破’三部分组成。‘散序’是一种散板的引子，以器乐演奏为主。‘歌’又称‘中序’，一般以抒情的慢板歌唱为主，并配有舞蹈。‘破’以快速的舞曲为主，有时也配有歌唱”[10]。依此思路推测，“中腔”会否是“中序”之俗称，则未可知。按照相关文献记载，“散序”，是大曲中类似于吟唱但“悠扬婉转”的一种表演形式，是没有节拍亦不动舞的。白居易《霓裳羽衣歌》：“散序六奏未动衣，阳台宿云慵不飞。”[11]459自注曰：“散序六遍无拍，故不舞也。”[11]459而所谓“腔”，“当即指大曲中此一部分有节拍之乐章而言”[8]33。此处既言“中腔”，且由歌板色表演，当是有节拍之歌唱，是进入“中序”阶段的某一演唱。这一推论，或距事实不远。

客观讲，“中腔”的确真实存在，宋人沈括所述并非无稽之谈。我国古代的文学艺术影响辐射至邻近诸国。朝鲜成俔的《慵斋丛话》、李能和的《朝鲜巫俗考》、闵周冕的《东京杂记》等著述，皆论及中国文化对该国的影响。尤其是郑麟趾的《高丽史·乐二》，涉及宋代歌舞伎艺多种内容，如“致语”“竹竿子”“回旋舞”“抛球乐”等，而“中腔”“中腔令”“歌中腔令”“奏中腔令”“归来拱手，梨园乐部奏中腔”“梨园新曲奏中腔”等记载⑧，更比比皆是。古人称“礼失而求诸野”，此等古代歌舞史料，国内较难寻觅，却在域外寻得蛛丝马迹，解决了学界悬而未决的问题，有力地证明了“中腔”之存在这一事实。

在上述这段表演中，歌板色唱“中腔”后，即是笙、箫、笛的器乐演奏，众乐齐举，专业艺人雷中庆“三台舞旋”[4]832，两舞者对舞，唱慢曲子，再作“三台舞”，然后过渡至繁音促节的“舞曲破”，为全场情绪的渲染作了很好的铺垫，即今所谓“暖场”，遵循的即是唐宋大曲表演时音乐情绪、节奏发展“散—慢—中—快—散的脉络”[12]，也符合接受者审美心理的需求。受众入场观看演出，一般都有一个情绪酝酿与心理准备阶段，开场之初的过度火爆会引发其心理感受的不适。

而此处的表演程序安排，就实现了由平缓渐向闹景推进的情绪把控，给人以渐入佳境之感，至今看来，仍是较为科学的。

二是演出节奏的精准把控。以往人们谈及戏曲节奏，更多关注的是情节发展节奏或者是音乐节奏、武打设计之类表演上的节奏，其实不尽然。一个大型综艺演出的安排，同样需要注意其外在形式呈现的节奏。假如一台节目“没有一个整体规划，只是随意地爱唱就唱，爱打就打，那就不会有艺术上的统一性”[13]101，就无法把戏的起承转合“和情绪的发展安排得好”[13]101。场下受众就会产生疲劳感。宋人苏轼称道文与可画竹石枯木，“根茎节叶，牙角脉缕，千变万化，未始相袭，而各当其处，合于天造，厌于人意”[14]。强调的是画面的安排应富于变化，不相因袭，如此始有天然之趣，令人舒心惬意。所谓“千变万化”，指的就是节律气韵，灵活多变，引人神往。同样，宋人郭若虚《图画见闻志》“论制作楷模”，对绘画“每留素以成云，或借地而为雪”[15]称道不已，讲究的是笔墨浓淡，借势生色，归根究底，仍是画面图像布设的节律、气韵问题。绘画创作莫不如是，两宋宫廷大型综艺演出亦是如此。

而宋代宫廷大型综艺演出活动出场次序的安排，就体现出筹划者巧妙的节奏调节，如第一、二盏之时的场上表演，上演节目并不复杂，以歌唱、独舞、对舞为主，节奏亦较为舒缓。至第三盏，则上演来自民间的百戏，上竿、跳索、倒立折腰弄碗注、踢瓶、筋斗、擎戴之类，应有尽有，热闹异常。且上场男女艺人的红巾彩服，也为场上增加了亮色。而第四盏，则主要是“大曲舞”，且加进了“发诨子”“诸杂剧色打和”表演，有了一定的滑稽、调笑成分，将人们从观看爬竿、筋斗、走索等惊险动作的紧张情境中拉了回来，心情为之放松，调整了场下观赏氛围。至第五盏，乃是上半场的小高潮，先是二百余人的小儿队舞，在热闹气氛中擂鼓而进。杂剧表演之后，小儿群舞，将欢快、热闹的场面推向极致后戛然而止，给人们留下丰富的想象空间，期盼再睹场上风采。下半场之演出，基本上沿用了这一“冷”与“热”、“庄”与“谐”互出的格局。

三、宋代宫廷大型综艺演出的谐趣追求

宫廷歌舞，大都用雅乐。“雅者，正也。言王政之所由废兴也。”[16]《宋史·乐志十七》辑得各类曲调二百七十支，因旧曲造新声者五十八支，据说是太宗“亲制”。应该说大都是雅乐。宫中时常上演的文舞《化成天下》、武舞《威加海内》，当归于雅乐范畴。“所谓雅乐，是指用于朝廷祭祀、庆典、朝会等大型活动的乐舞，与民间杂乐相对而言。”[17]174雅乐庄严肃穆，带有很强的仪式感。而为帝、后祝寿，为讨得寿星欢心，整场气氛自然要欢快、轻松。所以，在宋代宫廷大型综艺演出中吸收了许多“俗乐”成分，以追求谐谑之趣，调节、活跃场上气氛。其具体做法，大致有三。

一是服饰装扮的反差。据《东京梦华录》所载，教坊乐部“皆长脚幞头”[4]832，而“诸杂剧色皆诨裹，各服本色紫绯绿宽衫义襕镀金带”[4]832。“幞头”，乃是由头巾演变而来的首服，“裹发时将巾帕覆盖在头顶，后面两脚朝前包抄，自下而上，于额上系结；前面两脚则包过前额，绕至脑后，缚结下垂”[18]。至宋，则衍生出直脚、曲脚、高脚（朝天）、花脚幞头等多种式样，形制不同，则代表不同人物的身份、地位。教坊艺人所用长脚幞头，大概是介于直脚、曲脚之间的一种普通首服，表明其地位不高。而“诨裹”，按照沈从文的解释，则是“多指巾子结束草草，不拘定例”，“非正常定型”[19]的一种奇装异服。在河南荥阳、偃师、洛宁、新安等地出土的宋墓杂剧砖雕等文物中，均有头戴软巾诨裹的人物造型，且呈滑稽、调笑状，恰与《东京梦华录》所载互为印证。着正装者与奇装异服者同时出现于台上，视觉的反差、画面的对比，自然就产生一种令人忍俊不禁的喜剧效果。当今传统戏曲舞台上的后有小翅的棒棰巾，即是一种业经演化的“诨裹”。这种亦庄亦谐的装扮，本身就透现出一种诙谐情趣。

二是调笑、谐谑表演的穿插。汴京演出活动的第四、五盏，有“诸杂剧色打和”[4]833、杂剧人“打和”[4]833之类字样。“打和”，有学者根据《六十种曲》本《琵琶记》第十七出《义仓赈济》中社

长称："激得我老夫性发，只得唱个陶真。"里正问道："呀，陶真怎的唱？"社长答曰："呀，到被你听见了。也罢，我唱你打和。"[20]释曰：打和，即"以声相应""众人合唱"[21]之义。然联系上下文，恐不确。仅里正一人，如何"众人合唱"？只能是帮腔、随声附和。而且，《东京梦华录》中的"打和"，是放在念诵致语、口号之后，无所谓"合唱"。结合上文"诸杂剧色皆诨裹"来看，此处之"打和"，则有打哄、调弄、调笑之意，意在活跃气氛。此外，第六盏中，蹴球竞赛输者之球头，不仅要挨鞭抽，还要以白粉涂面。本来，以孟宣为球头的青锦衣队和以苏述为球头的红锦袄队，场上你来我往，热闹非凡。然而一旦输球，球头不光遭受皮肉之苦，还要被羞辱一番，场面则由"闹"转为"笑"，亦是对气氛的一种调节。

三是杂剧戏入场表演。据载，宋代杂剧，初时"多是借装为山东、河北村叟，以资笑端"[3]419。每场四至五人，演出"大抵全以故事，务在滑稽，唱念应对通遍"[3]419。内容取自市井生活者居多，表演追求诙谐、滑稽，以博人一笑。如《东京梦华录》卷七《驾登宝津楼诸军呈百戏》记载，两军持刀对打之后，"复有一装田舍儿者入场，念诵言语讫，有一装村妇者入场，与村夫相值，各持棒杖，互相击触，如相殴态。其村夫者以杖背村妇出场毕"[4]688。虽然角色有变，但仍似有唐代参军戏参军打苍鹘的影子，充满滑稽意味。尽管汴京祝寿活动上演杂剧剧目为何种类不得而知，但总体风格大致如此，恰如王国维所称："宋人杂剧，固纯以诙谐为主，与唐之滑稽剧无异。"[7]25

杂剧演出的登场，为祝寿宴会增色不少。杂剧、杂扮之类的伎艺，本是主要流行于市井坊巷的由参军戏演化而来的一种民间表演艺术，一般是不登大雅之堂的。后引入士大夫筵席以助酒兴，逐渐引起上流社会的关注。再后来，又进入由帝、后亲临的大型活动，说明其地位得到逐步提升。这对于杂剧的成熟与发展，是具有很大的促进作用的。当然，杂剧总是在与其他伎艺的不断碰撞、融合中得以发展的。杂扮，本是独立表演的一种伎艺，不少宋代著述将杂剧、杂扮并列，如《武林旧事》即是如此。该书曾著录男女杂剧艺人慢星子、王双莲、唧伶头、一窟王、锄头段等四十一人。杂扮艺人铁刷汤、江鱼头、迎春茧、科头粉、陈橘皮等二十六人，其中六人饰旦色。因两者有着"务在滑稽""以资笑端"的共同点，表演形式相似，这就为他们走在一起、合班演出提供了可能。所以，才会出现《梦粱录》中的"勾杂剧入场，三段"[3]228之载述。

由简单趋向复杂，由单个的伎艺表演朝向多元融合的伎艺呈示，由再现生活中的某一个"点"向经过演绎后的艺术真实推进，这正是戏曲发展的基本走向。戏曲艺术乃是对各类伎艺高度融合的产物。这一融合，又非一蹴而就，而是在漫长的历史进程中逐渐完成的。我们研究戏曲史的发展，不能仅关注成熟状态的戏曲样式，还应该对那些支撑戏曲艺术这棵参天大树的根节桩杈做全方位的观照[17]1。世上任何事物，都是矛盾、对立的统一体，"都有它的特殊的否定方式，经过这样的否定，它同时就获得发展"[22]。构成戏曲艺术的诸多艺术因子，正是在长期的不同层面的接受群体的检验中，不断否定自身，调整发展路向，拓展生长途径，于转换、消歇或变异中求得再生的[17]1-2。

人们常说，中国戏曲是一项包蕴丰富的综合艺术，乃融合歌唱、舞蹈、杂技、美术、雕塑、幻术、说书、嘲诮、诗词等多项伎艺而成，"每一因素都是戏曲形成的支撑点，众力撑拄，乃成其大；多色调的融合，始成就其美"[17]17。然而，这种融合，不是生硬拼凑，而是有机互融。如宋代杂剧名目中的《王子高六么》《崔护六么》《裴少俊伊州》《四僧梁州》《浇花新水》《简帖薄媚》等，其中的《六么》《伊州》《梁州》《薄媚》等皆为宋代大曲名。"务在滑稽"的杂剧将歌舞大曲巧妙改编，为我所用，才实现了杂剧这一艺术形式的华丽转身。由单纯的"打调""嘲诮"，演化为以歌舞、说唱、念诵以及肢体动作、面部表情表现简短故事。然而，这种融合不仅需要较长时间的磨砺、滤洗，逐渐形成天然凑泊的整体，还必须有接触、亲近、碰撞、融合的机缘。在宋代具有营业性质的勾栏瓦肆中，各种表演伎艺在竞争中并存，就为它们提供了互为融合、健康成长的便利条件。尤其是宋代宫廷的大型综艺演出，集结了大批来自教坊与民间的优秀艺人，有独唱、合唱、群舞、对舞、器乐独奏与合奏，以及蹴球、上竿、跳索、倒立折腰弄碗注、踢瓶、筋斗、擎

戴等各类伎艺。杂剧艺人在表演之初，即入场观看，实际集中演出仅两次，其他时间皆在观摩、体味。这对杂剧艺人学习、吸收、融合其他伎艺之长，提供了最佳契机，促进了杂剧向综合型发展。

这里所说杂剧表演的诙谐、调笑，也并非一味逞其利舌快口，恣意打调，而是有所节制的。如上引《东京梦华录》载述的第五盏杂剧表演，尽管登场艺人不少，且不乏名家，如刘乔、侯伯朝、孟景初等，但在表演时，因有分别来自辽、高丽、夏等外朝的使臣在场，“不敢深作谐谑，惟用群队装其似像市语”[4]834。是靠动作的夸张、变形，用丰富的肢体语言达到博人一笑的艺术效果，并非随心所欲地恶搞，分寸拿捏十分到位。此即古人所称的“谑而不虐”，恰到好处。

何谓“谐”，《说文解字注》：“谐，诒也。”[23]而“诒”，《六书统》：“从言，从合，合众意也。”[24]显然，“谐”有合于众意之义。刘勰《文心雕龙·谐隐》则谓：“谐之言皆也。辞浅会俗，皆悦笑也。”[25]可知，它又有引人发笑、使人快乐的意思。综艺表演就应当具备合于众、谐于俗、使人笑的文化品格。清人李渔《闲情偶寄》所强调的能凸显文艺作品精神、风致的“机趣”，讲的也是这个道理。宋代的各类表演伎艺，有成百上千种，如何通过精挑细选、披沙拣金，使表演艺术的精华凸显在有限的时空范围内，像建造房舍一样，“何处建厅，何方开户，栋需何木，梁用何材”[26]，精妙结构全局，这恰恰体现了演出筹划者自觉理性的审美追求。表演艺术不是离群索居、孤芳自赏的审美活动，“它的最终目的，最后的完成形式，乃是面对面地为观众这样一个庞大的审美群体进行舞台演出的创造，使各种各样的观众在同一时空、同一时间里，共同得到艺术享受”[27]。表演随时接受来自受众群体的多方位检验，直到场上演出为观众普遍认可并广受欢迎，才真正实现了各种表演伎艺由头脑预设到场上呈现的审美飞跃。《东京梦华录》所载《宰执亲王宗室百官入内上寿》之大型综艺演出的筹划者，无疑做到了这一点。

此外，或许是受到理学思辨趋向的影响，“冷”与“热”、“刚”与“柔”、“动”与“静”、“远”与“近”、“雅”与“俗”、“诚”与“妄”、“形”与“神”、“一”与“多”等对应关系，不时反映到宋代文艺创作中来。所谓“浓绿万枝红一点，动人春色不须多”（王安石《咏石榴花》）、“论画以形似，见与儿童邻”（苏轼《书鄢陵王主簿所画折枝》）、“古画画意不画形，梅诗咏物无隐情”（欧阳修《盘车图》）、“花燃山色里，柳卧水声中”（范成大《清明日狸渡道中》）、“水边春寺静，柳下小舟藏”（萧彦毓《西湖杂咏》）、“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”（苏轼《题西林壁》），在画面的远近、浓淡、声色的布设以及绘画的见解上，都体现出诗人对文学现象的理性思考，富含一定哲理。同样，宋代宫廷大型综艺演出的编排、先后次序的设定，也体现出筹划者缜密的理性思考。在顾及受众视觉接受与内在心理感受上，也同样体现出其中所蕴含的热冷相济、单多搭配、雅俗兼备的哲学理念。

当然，宋代京师经常举行大型综艺演出，并不是每次都能做到张弛有度、冷热相济，有时由于场面过于浩大，参演人员过多，观赏群体又难以计数，便有意压缩歌唱与致语（韵语之类的颂赞词）的空间，增加有多人参加的表演动作幅度较大的节目，如《东京梦华录》所载《驾登宝津楼诸军呈百戏》等，就与汉、唐之大型伎艺演出活动较为相似，其主要考虑的是不影响站在远处的广大受众的观赏需求，这与《宰执亲王宗室百官入内上寿》的着眼点有所不同。

我们之所以不厌其烦地回顾这段历史，自然是着眼于坚定文化自信，促进新时代社会主义文化艺术的发展。所有的文化艺术工作者，均应牢固树立以人民为中心的发展理念，主动承担起“为时代画像、为时代立传、为时代明德”[28]323，“讲好中国故事”[28]311，“以文化人、以文育人、以文培元”[28]325的历史使命。我们的创作、演出必须做到雅俗共赏，让绝大多数受众乐于接受。至于将欣赏群体强行固化、派定范围，把群众喜闻乐见的通俗艺术（如地方戏曲），硬搞成“阳春白雪”，则是背离艺术发展原理的荒谬之举，实不可取！

注释

①王仁裕等：《开元天宝遗事十种》，上海古籍出版社1985年版，第52页。②⑥周密：《武林旧事》，《全宋笔记》第97册，大象出版社2019年版，第18—21页，第18

页。③脱脱等:《宋史》,中华书局1985年版,第357—359页。④孟元老撰、伊永文笺注:《东京梦华录笺注》,中华书局2006年版,第831—835页。⑤吴自牧:《梦粱录》,《全宋笔记》第96册,大象出版社2019年版,第225—228页。⑦沈括:《梦溪笔谈》,岳麓书社1998年版,第37页。⑧张发颖编:《隋唐五代宋金戏剧史料汇编》,学苑出版社2013年版,第406—407页。

参考文献

[1]王仁裕,等.开元天宝遗事十种[M].丁如明,辑校.上海:上海古籍出版社,1985.

[2]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.

[3]吴自牧.梦粱录[M]//全宋笔记:第96册.郑州:大象出版社,2019.

[4]孟元老.东京梦华录笺注[M].伊永文,笺注.北京:中华书局,2006.

[5]陈善.扪虱新话[M]//全宋笔记:第47册.郑州:大象出版社,2019:294.

[6]何文焕.历代诗话[M].北京:中华书局,2004:461.

[7]王国维.王国维戏曲论文集[M].北京:中国戏剧出版社,1984.

[8]阴法鲁.唐宋大曲之来源及其组织[M].太原:山西人民出版社,2015.

[9]刘永济.宋代歌舞剧曲录要[M].北京:中华书局,2007.

[10]吴钊,刘东升.中国音乐史略[M].北京:人民音乐出版社,1983:102.

[11]白居易.白居易集[M].北京:中华书局,1979.

[12]余甲方.中国古代音乐史[M].上海:上海人民出版社,2014:130.

[13]张庚.戏曲艺术论[M].北京:中国戏剧出版社,1980.

[14]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986:367.

[15]郭若虚.图画见闻志校注[M].吴企明,校注.上海:上海书画出版社,2020:43.

[16]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:568.

[17]赵兴勤.中国早期戏曲生成史论[M].北京:北京大学出版社,2015.

[18]周汛,高春明.中国古代服饰大观[M].重庆:重庆出版社,1994:33.

[19]沈从文.中国古代服饰研究[M].北京:商务印书馆,2011:525.

[20]毛晋.六十种曲[M].北京:中华书局,1958:67.

[21]顾学颉,王学奇.元曲释词[M].北京:中国社会科学出版社,1983:355.

[22]马克思,恩格斯.马克思恩格斯选集:第3卷[M].北京:人民出版社,1972:182.

[23]许慎.说文解字注[M].段玉裁,注.上海:上海古籍出版社,1988:93.

[24]康熙字典[M].上海:上海辞书出版社,2008:1131.

[25]刘勰.文心雕龙注释[M].周振甫,注释.北京:人民文学出版社,1981:159.

[26]中国戏曲研究院.中国古典戏曲论著集成:第7册[M].北京:中国戏剧出版社,1959:10.

[27]中国戏剧家协会艺术委员会,中国昆剧研究会.中国戏曲艺术教程[M].南京:江苏人民出版社,1991:219.

[28]习近平.习近平谈治国理政:第3卷[M].北京:外文出版社,2020.

Interpretation of Large-scale Variety Performances in the Court of Song Dynasty

Zhao Xingqin

Abstract: While orderly palace variety shows in the Song dynasties share similarities, many differences emerge between the Northern and Southern Song Dynasties. In the Southern Song Dynasty, the first is the reduction in the large-scale group dance with hundreds of participants; second, it greatly reduced the number of group singing and dancing with male and female dancers; third, the performance of "Zaju" changed. These changes show the restriction imposed by the national situation, political environment and social situation on court life. The planning of large-scale variety shows in the court during the Song Dynasty embodies two distinct characteristics: precise guidance of emotion and meticulous control of performance rhythm. On the court, humor is mainly brought by the contrast of costumes, playful performance and the entrance of Zaju. The arrangement of these shows in the court of the two Song Dynasties contains the philosophical concepts of combining tranquility with vibrancy, solo with group performances, and elegance with commonality, which reflects the planner's meticulous artistic thinking ability, superb artistic control and outstanding aesthetic pursuit.

Key words: the Song Dynasty; the court; large-scale variety shows; planning characteristics; harmonious effect

[责任编辑/晨　潇]

吴挺归蜀与南宋中期四川的边备调整*

陈希丰

摘　要：淳熙元年（1174年），在孝宗践履恢复的战略规划下，吴氏家族第二代领军人物吴挺回归四川，出任兴州都统制。此后数年间，针对蜀口防务，宋廷集中进行了一系列调整。孝宗一方面为吴挺建节、废罢四川宣抚司、予其军中人事与财权、令兼利州西路安抚使，示以极大的倚信，“放权”意味明显；另一方面，关外四州守臣的文官化、兴州屯驻大军建制改革、凤州防务划归兴元都统司等边备措置，又都或隐或显体现出防范吴挺的意味。这些紧密围绕于同一时间节点又明显自相矛盾的举措，深刻反映出南宋君主对于吴氏世将“既用且防”的矛盾心态，并对南宋后期蜀口防御体系的边防效能造成了不同程度的影响。

关键词：南宋；吴挺；四川战区；边防

中图分类号：K245　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2024）06-0081-10

南宋王朝的一个基本特点是诞生于错综纷乱的战火与危难中，并长期处于北方民族政权的军事强压之下的战时状态或准战时状态[①]。在这一基本立国背景下，依托江淮、京湖、四川三大战区（宋人称为“三边”）为核心的边防体系，南宋与金、蒙（元）北方民族政权持续对抗达一百五十余年之久。

四川作为南宋“三边”之一，其边防与军政历来是学界关注的重点，并已有丰硕的成果。大致以21世纪初为界，有关南宋四川边防军政的研究，在范式上经历了由关注战争过程、武将家族兴衰、重要人物述评到探索战区军政体制运行、各权力主体关系的转变[②]。新的研究范式，在时段上特别重视南宋前期[③]。这既是因为该时期军政形势异常复杂，也与相关文献较为丰富、集中有关。与之相比，囿于史料的细碎、零散以及缺乏体系，加上长期处于非战状态，有关南宋中期四川边防军政的研究明显薄弱。以往研究主要侧重分析吴氏武将第二代掌门人吴挺与四川制置使胡元质、丘密，四川总领李蘩等文臣军政大员间的矛盾与斗争，以此检视南宋中央治蜀策略及“以文驭武”祖宗家法的实施[④]。

实际上，南宋三大边区——四川、京湖、江淮，各有其自身的形成与演变过程。若我们适当转换视角，从南宋四川边防格局演变的角度切入，则会注意到：以淳熙元年（1174年）吴挺回归蜀口、掌领四川边防主力军——兴州屯驻大军为时间节点，宋廷针对蜀口防务集中进行了一系列调整。这些调整有的旨在增强蜀口防御体系的效能，有的暗含了对吴挺的防范，且皆对南宋后期四川边防与宋金、宋蒙战争产生了深远影响。对此，前人措意不多[⑤]。本文拟以《宋会要辑稿》、碑刻墓志及宋人文集为主要材料依托，从兴州屯驻大军的建制与驻防调整、凤州防务归属权的变更、蜀口关外四州守臣身份的转变三个层面考察南宋中期四川战区的边备调整及

收稿日期：2024-07-28
***基金项目：**国家社会科学基金西部项目“南宋边防格局的形成与演变研究”（19XZS007）、香港大学教育资助委员会拨款研究计划“传统中国的战争与公共财政，第一阶段，宋元时期”（13604222）。
作者简介：陈希丰，男，四川大学古籍整理研究所副研究员（四川成都　610000），主要从事宋史研究。

其影响，并探析朝廷对于吴氏武将的复杂心态。

一、吴挺归蜀与孝宗的倚重

南宋初年，蜀口守将吴玠、吴璘兄弟率军抗击金兵，保固川蜀，功勋卓著。绍兴和议后，吴璘以兴州都统制、利州西路安抚使的身份，掌领四川战区主力部队——兴州屯驻大军长达二十余年，被誉为“国之长城”⑥。吴挺系吴璘第五子，也是吴璘亲定的接班人。在高宗末年的宋金“辛巳之役”中，吴挺以兴州都统司中军统制率师北上陇右，表现突出。乾道三年（1167年），吴璘病逝。孝宗出于抑制吴氏世将的考虑，反对由吴挺接掌兴州屯驻大军⑦。吴挺先是调任金州都统制，随后持服守丧，紧接着又于乾道六年（1170年）被召入朝，授左卫上将军之虚职，脱离四川。

然而短短四年后的淳熙元年，吴挺竟得回归蜀口，出任兴州都统制，并踵其父迹，统帅兴州屯驻大军凡二十载，直至光宗绍熙四年（1193年）病逝。之所以有此转变，至少应包含以下几点因素。

首先是吴挺身份的转变。孝宗对吴挺本无恶感。乾道三年，吴挺入朝奏事，孝宗曾与其恳谈“至漏下十余刻”[1]16072。只是在“抑制吴氏世将”的政策导向下，势须在吴璘死后将其所定接班人与蜀口剥离开来。吴挺入朝不久，适逢宰相虞允文请置一支“不隶三衙，一以属御前”的亲卫军，孝宗有意以吴挺为都统制。面对这一拉近与君主关系的机会，吴挺却力陈“不当轻变祖宗军制”，反对设立皇帝私军，最终使孝宗收回成命。在该事件中，吴挺展现出清醒的政治头脑与刚直不阿的形象，赢得了孝宗的赏识，随即获拜主管侍卫步军司公事，成为三衙管军。任职步帅期间，吴挺“持身甚廉，治军有律，凡所统驭，宿弊顿除”[2]。不仅如此，他还在孝宗燕见时奏论两淮防务，指出两淮形势旷漫，备多则兵分，建议朝廷只在紧要处“修城池，储糗粮……以重兵据之”[1]16072，再次得到“嘉纳”。孝宗对吴挺抱有很高的期许，称“挺是朕千百人中选者”[3]11423。由于在政治、治军、边谋诸层面均有卓异表现，短短两三年间，吴挺便由备受猜忌的地方武将成为孝宗极为赏识的爱将。

其次与孝宗践履恢复的战略规划有关。作为南宋少有的恢复之主，乾道后期至淳熙前期是孝宗恢复欲望最为强烈的时期，宋方在三大战区皆有备战部署。乾道七年（1171年）三月，孝宗先是令宿将李显忠率马军司北屯建康（今江苏南京）；随后以刘珙为荆襄宣抚使，同时着手将荆南屯驻大军移屯京湖边镇襄阳（今湖北襄阳）；乾道八年（1172年）冬，遣步帅吴挺出掌鄂州都统司；翌年八月，合鄂州、荆南二军为一，由吴挺担任荆鄂都统制，统掌京湖七万大军⑧。四川战场，为“抚西师为入关之计”，恢复派旗帜性人物、宰相虞允文于乾道八年九月受命出任四川宣抚使。史载孝宗“谕以决策亲征”[3]654，筹划与虞允文东西并举，会师河南。其后，孝宗“屡趣师期”⑨，虞允文却以“军需未备”为由迟迟不肯出兵，他本人也于淳熙元年初卒于兴元（今陕西汉中）⑩。虞允文的不配合与病故，使孝宗的北伐宏愿遭受挫折，转而调整“抑制吴氏世将”政策，并选中吴挺作为恢复事业在四川的执行者。

最后之所以任用吴挺，除了吴氏一族在川蜀享有崇高威望、利于凝聚战力外，吴挺擅打进攻战的特点也是重要原因。南宋武力不振，优秀将才尤其是“进攻型将领”十分匮乏。在绍兴末年的宋金战事中，吴挺先是率军攻克坚城治平寨与巩州（今甘肃陇西），继而连败金军于德顺军（今宁夏隆德）、瓦亭寨，“一月而三捷”[1]16071，成为高孝之际四川战区乃至整个南宋军界涌现出的为数不多的“将星”。孝宗若欲北伐，正值盛年、擅打进攻战、又熟悉川陕的吴挺实为不二人选。

为此，淳熙元年春，刚刚出任荆鄂都统使的吴挺再调兴州都统制，正式回归蜀口。

吴挺甫归四川，孝宗即晋升其为定江军节度使，以增崇身份。对于吴挺的要求，孝宗大都予以满足，甚至主动“加码”。如到任兴州伊始，吴挺向朝廷提出犒赏军队，以提升威信。三省初拟犒赏费用十万贯，孝宗认为“支散诸军太少”，追加至二十万贯⑪。再如，南宋马匹奇缺，蜀口大军的战马由四川茶马司统一调拨分配。其中，兴州都统司岁额六百零五匹。淳熙二年

(1175年),吴挺奏请绕过茶马司自行于皂郊等地购马五百匹。孝宗再度应允,并主动为其增至七百匹[12]。对此,四川茶马李蘩极力反对,条上七害,反复申诉,但孝宗不予理睬[13]。

孝宗朝前期,四川实行宣抚司体制。虞允文死后,孝宗在任用吴挺为兴州都统制的同时,先后任命郑闻、沈复为四川宣抚使。为表对吴挺的支持,孝宗不惜削夺宣司职权,让渡给吴挺。如关外诸州的场务作为南宋初年蜀口大军的重要利源,本来早已收归宣司,但孝宗以为"财赋聚于宣司而不及军中",不利于发挥军队主观能动性,下令"取旧属军中场务悉以还"都统司,"宣司不得复取"。再如,兴州屯驻大军各级将领的人事任免权原由宣司掌控。吴挺到任后,孝宗以"军中差使制于宣司而不由都统,则升黜不审,主帅无素恩"为由,诏令除统制官差除由宣司审察外,其余统领官以下军将"俾都统一面自差,宣司只申密院给付而已"。类似"财赋还军中,差使由都统"的做法,极大增强了吴挺等边将的财权与人事权,也导致四川宣抚使沈复对蜀口大军的威信与掌控力大为削弱[14]。

淳熙二年六月,孝宗索性召回沈复,裁撤宣抚司,改设制置司。四川宣抚司一般置司蜀口,总川蜀军、民、财政大权,多年来一直由宰执级别的重臣担任。与之相较,制司的职权则要轻得多。一方面,"财计、茶马不与",制司对总领、茶马二司没有统辖权;另一方面,四川制置使虽名义上有权"节制御前军马"[4]220,但因驻节成都,深居内地,对蜀口军务的掌控多有不便。至于孝宗倚重的吴挺,制司更是无力驾驭。因此,四川军政体制调整后,川蜀很快呈现出制司、茶马、总领与兴州都统司"四司角立,不相管摄,亦不相下"[5]的局面。宣司废罢后的首任四川制置使范成大即对吴挺"不关报事宜"[6]612提出过抗议。随后甚至还发生了吴挺劾罢四川制置使胡元质事件[15]。类似武将奏劾阃帅,并成功将其击倒的案例在南宋一朝实属罕见。淳熙五年(1178年),孝宗又进一步任命吴挺为利州西路安抚使、兼知兴州,"镇抚军民、弹压盗贼"[7]4058,使之如其父吴璘一般,总领蜀口西侧军政大权。

总之,吴挺回归蜀口后的短短三四年间,从建节到被赋予军队人事权与财权、废罢宣抚司,再到令其兼任利州西路安抚使,孝宗对于吴挺的倚重可谓一时无两。不难想见,若孝宗于淳熙前期开启战端,实施全面北伐,总揽四川军政大权的宣抚使人选极有可能会是吴挺,而非制置使范成大等人。正因如此,吴挺不时与文臣所担任的制置使、总领发生冲突,并在冲突过程中得到君主更多的偏袒与支持,进而引发朝臣极大的忧虑与不满,在后者笔下呈现为跋扈难制之状。

既然吴挺归蜀掌兵是孝宗恢复战略下的重要军政人事布局,那么,针对四川边备,南宋方面都有哪些具体措置?抑或说,蜀口边防军政在吴挺归蜀后发生了怎样的变化?

二、兴州屯驻大军的建制与驻防调整

"绍兴和议"后数年间,南宋四川战区的边防正规军——行营右护军被改组为兴州、兴元与金州三支御前屯驻大军。其中,吴璘掌领的兴州屯驻大军继承其兄吴玠原右护军的大部兵马,兵力达五六万之众,实力最为强劲,而兴元、金州二军总兵力不足四万[16]。故此,四川军政长期呈现为"三大将之兵,惟兴州偏重"[4]320的格局。

尽管吴璘治军严整,"西路(按即兴州)兵为天下最"[8],仍不免积弊。除贪腐、私役、虚额等当时军队普遍存在的痼疾外,兴州屯驻大军还面临编制与屯驻两大问题。

就军队编制而言,兴州屯驻大军下辖各军级单位的兵力多寡不均。南宋各屯驻大军普遍实行军、将二级编制。兴州都统司下辖前、后、左、右、中、选锋六军,共四十七将,"额管马步军六万人"。其中,中军"管马步二万余人",兵力占全军总数的将近一半,"诸军皆所不及"[17]。在此格局下,中军统制一职自是极为关键。绍兴后期,兴州都统司中军统制由吴璘之侄吴拱担任,吴璘对其十分倚信,"出则使之统率,居则赞其谋议"[9];绍兴三十一年(1161年),吴拱被调往京湖战区供职,中军统制之职由吴璘次子吴挻接替[18];翌年,吴挻亡于陇西军前,吴璘三子吴挺继掌中军,并一度出任中军都统制,直至乾道三年吴璘去世[19]。显然,由吴氏子弟把持中军统

制之职乃是吴璘掌控兴州屯驻大军的重要途径，并且吴挺还扮演着兴州大军“储帅”的角色。

就军队驻防而言，兵将散漫，地势回远。由于四川特殊的地理形势，蜀口驻军的军粮补给困难重重，兴州屯驻大军被迫就粮于四川地区“十一州军，并管下县、镇等一十六处”，具体分布在嘉陵江、白龙江、涪江等沿岸二十七处屯驻。部队原有编制被打乱拆散，兵将“漫不相属”。各州、县混合驻扎着前、后、左、中、右、选锋等不同军级建制以下的将、队单位，类似北宋禁军的“插花式”[20]分布。不仅如此，很多部队屯驻在绵州（今四川绵阳）、剑州（今四川剑阁）、阆州（今四川阆中）等内地，却有定期出戍关外四州（即凤、成、西和、阶州）的任务，“周回二千余里”，疲于奔命。以《高英墓志》所载绍兴中期兴州大军前部统领高英的驻屯情况为例，“公分屯益昌，移苍溪，又移剑山，又移左绵。先自龙阳屯武阶，又屯天水、屯河池、屯同谷、屯大安，凡十驻军”[10]222，显见蜀口大军的更戍极为频繁[21]。军队统帅、统兵官与兵士驻地、出戍地之间也因距离遥远，“每有行移，往返迂回，经数千里，不下累月，方得应报”[7]8717，造成战区间军令传递、沟通的严重迟滞。

吴璘去世后的乾道中叶，虞允文主持四川军政，曾着力整治军中贪腐，检核军籍，裁汰老癃，破除吴氏子弟把持兴州中军统制的局面，然对军队建制与驻防问题未及处置。乾道末，虞氏再镇川蜀，时任兴州都统制秦琪将“边头六军兵将散漫，地势回远”之弊申报宣司，虞氏因之奏请“随地易置左、右、前、后、中军之部分，以便缓急”，提出将散处各地的兵士依据驻地重新编排，试图建立起军、地间的固定对应关系。不过，虞氏旋即病逝，改革未及实施。杨万里为其撰神道碑，称“于是军势首尾相应”[11]，应系夸饰之辞。

如前所述，吴挺归蜀的目的是整军备战，但“武兴所部就饷诸郡，漫不相属”的驻屯格局显然极不利于兴州屯驻大军的日常训练、拣选裁汰、军令传递与集结调度。为此，淳熙四年（1177年），循着虞允文的改制思路，吴挺奏乞将兴州大军“所管军将，就近拨并军次称呼”[7]8717，即将散处各地的军队就近合并重组，以便能在日后可能发生的战事中迅速调集队伍，形成合力，开展攻守作战。

不过，站在孝宗的立场，兴州大军的屯驻问题固然是需要理顺的重点，中军一家独大的隐忧同样亟待解决。为此，朝廷巧妙地将兴州屯驻大军的编制与屯驻问题捆绑处理。具体做法有二。

第一，将前、后、左、右、中、选锋六军的建制扩编为前、后、左、右、中、踏白、摧锋、选锋、策选锋、游奕十军，每军兵额统一定为六千人，由此改变了诸军兵力多寡不均且中军一家独大的局面，在制度层面彻底杜绝了吴挺循父故技，以吴氏子弟任中军统制从而掌控兴州屯驻大军的可能。自此，中军在兴州屯驻大军的地位一落千丈。

第二，在整编军队的基础上，对此前混乱不堪的军、地关系加以整顿，将军队与驻地对应关系固定化，不再实行跨区域长距离更戍。具体规定：踏白、摧锋、选锋、策选锋、游奕五军驻守关外凤、成、西和、阶州沿边要地，左、右、后三军则驻兵“武兴以西至绵”[3]11423，前、中两军留屯兴州本司，依据极边、次边、内里，将兴州大军的驻防分为三个圈层。

所谓“武兴以西至绵”，主要是指蜀口与成都平原过渡地带的利、剑、绵诸州。这在史籍记载与考古遗迹中均有佐证。如《舆地纪胜》谓“淳熙中，移兴州左、右军于利州，其隶于兴州自若也”[12]，即指此次驻屯调整。开禧三年（1207年），吴曦命心腹褚青为兴州左、右军统制，赴利州益昌接管军队，“夺总领所仓库”[3]13813，正是基于左、右二军驻扎利州的现实。1955年，绵阳开元场出土一枚南宋铁权，上有“兴州驻扎御前后军统制司”的铭文[22]，成为兴州后军驻屯绵州的有力证据。淳熙七年（1180年），川南地区发生蛮乱，时任四川制置使胡元质即调遣“绵州驻扎御前后军”[4]856、“剑州屯驻后军一千人、昭化左军七百人”[4]857前往平叛。

蜀口关外诸州依旧是兴州都统司的屯防重点。凤、成、西和、阶四州驻军达三万之众。并且，由于直面金兵，驻守关外四州的踏白、摧锋、选锋、策选锋、游奕五军，其战斗力明显要强于第二、三圈层的左、右、后、前、中军。李心传即指出淳熙改制后，“摧锋、踏白二军”成为兴州屯驻大军中“最劲者也”[4]810。开禧年间，兴州都统

制吴曦发动叛变，摧锋军统制禄禧附逆，踏白军统制王喜的向背成为影响蜀口正反两方力量对比及兴州屯驻大军稳定与否的关键[23]。最终，王喜倒向安丙，这也成为吴曦叛变得以迅速平定的重要原因。变乱平息后，升任兴州都统制的王喜命亲信刘昌国统帅踏白军，而在平乱过程中随安丙立下大功的原中军副将李好义则掌控摧锋军[24]，由此形成两股势力分庭抗礼的局面，其制度逻辑正源于淳熙四年的改制。

淳熙四年兴州屯驻大军的改制是有关南宋四川边防主力军与蜀口防御体系的重要事件，但以往学界不太重视。史载，经此调整，兴州屯驻大军“营部于是始井井然”[3]11423。兵将散漫之弊得以有效解决的同时，朝廷也翦除了此前吴氏掌控兴州屯驻大军的重要抓手。新的驻防格局一直行用至理宗朝蜀口防御体系的崩溃。端平年间，吴昌裔奏称绍定四年（1231年）之后，蜀口大军“战溃尤多”。其中“东军”，即兴元、金州两支屯驻大军“最弱，最先溃”，“摧、踏最劲，继亦溃；背嵬、选锋，最守纪律，又□溃”[13]1360。可见晚宋时期，原兴州屯驻大军之摧锋、踏白、选锋诸军的战力仍是蜀口诸军中最为强劲的。

三、凤州防务归属权的变更

作为南宋蜀口“关外四州”之一，凤州（今陕西凤州）北以大散关为界，与金凤翔府接境；西南以仙人关、白水关为界，与兴州毗邻；东南以武休关为界，与兴元府相连。《方舆胜览》称“大散扼其东，武休障其西”，“北限秦岭，西通渔梁”，“隐然为蜀门之重”[14]。

军事地理上的“门户”与“衢地”位置决定了凤州在南宋四川战区蜀口防御体系中的重要地位。从宋金、宋蒙战争史来看，北军以大兵团进攻四川，有三条最主要的路线：由洮州（今甘肃临潭）南下的洮岷宕阶道、由秦州（今甘肃天水）南下的祁山道与由凤翔（今陕西凤翔）南下的陈仓道（又称故道、嘉陵道）。南宋初年，兀术率金军主力两度大规模进攻蜀口，皆由陈仓道南下，一败于和尚原，再败于仙人关。晚宋端平三年（1236年），蒙将阔端率军自大散关由陈仓道入蜀，在凤州兵分两路，东路由武休关攻兴元，西路由仙人关攻沔州。翌年，阔端再次由陈仓南下，并在凤州兵分两路，东路攻兴元府，西路攻沔州，最终完全占领蜀口[25]。凤州北境的和尚原、大散关、兴赵原、黄牛堡正扼守着陈仓道入蜀的北口。绍兴和议后，和尚原归于金。大散关、黄牛堡与成州北部的皂郊堡成为南宋蜀口防御体系的第一道防线。凤州南境的仙人、武休二关则分别控扼着北军由祁山道、陈仓道、连云栈入褒斜道进攻兴州、兴元两大蜀口军政中心的咽喉（见图1），与阶州七方关并称为“内

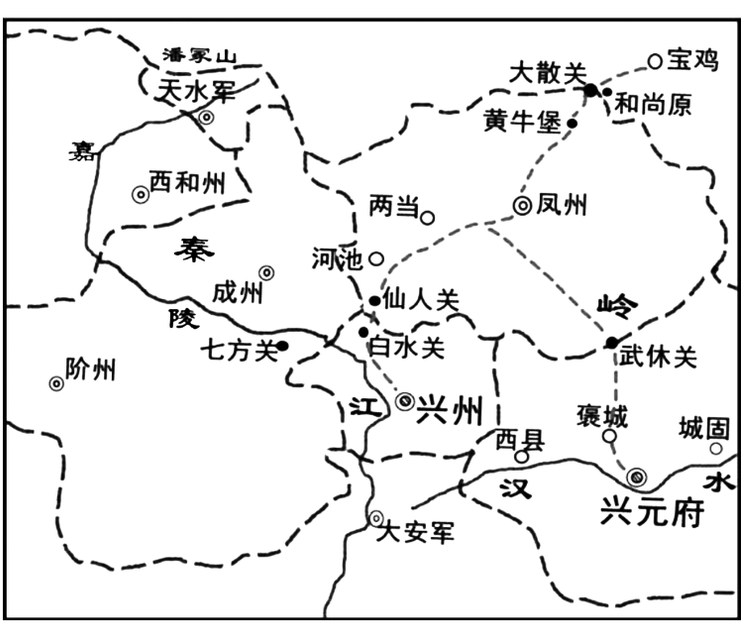


图1　陈仓道与连云栈—褒斜道示意图[26]

三关”。此外，战略要地杀金平、四川宣抚使驻地之一的河池等皆位于凤州境内。

正因如此，南宋四川或蜀口军政长官素来重视凤州守臣的遴选。早在南宋初年吴玠守蜀时，凤州防务即长期由其心腹爱将杨政负责[27]。绍兴和议后，右护军左部统制杨从仪久任凤州守臣[28]。绍兴十七年（1147年），右护军改编为御前诸军，杨从仪转任利州西路（即兴州）驻扎御前左部统制，“以本部兵屯仙人原”，受都统制、兼知兴州、利州西路安抚使吴璘节制。

自绍兴中叶四川战区兴州、兴元、金州三大都统司确立，关外四州的防务便一直由兴州都统司负责。其独立控制着金军从洮州、秦州、凤翔南下四川的三条最重要的行军通道，“边面阔远”[7]3833，边防压力极大。这也是南宋前中期兴州屯驻大军兵力独重的关键原因。相较而言，兵力将近三万人的兴元都统司[29]，其防区却几无沿边要地。这样的防区划分格局显然不甚合理。

随着吴挺归蜀掌领兴州都统司，南宋中央对凤州防务作出调整。淳熙二年，朝廷宣布“凤州属兴元（都统司）管认”，即凤州防务改由兴元都统司负责。如淳熙末，兴元都统制彭杲在奏疏中称：“臣所管关隘，自洋至凤，向北一带诸谷，多有小路通彼界上。惟大散关是出师正路，宜以重兵守之。”[15]显示凤州、大散关皆已纳入兴元都统司防区。朝廷命彭杲在本司“统制官内精选公廉谙练边防民政之人”[7]9259，奏举凤州守臣。此后，兴元都统司右军统制郭谂兼知凤州长达六年[30]。晚宋时期，李鸣复在描述宋蒙战争前夕蜀口防区划分时亦曾明确指出：“武休之外，曰凤集，兴元戎司主之。”[13]1354所谓“凤集”，即凤州也。由此观之，淳熙二年后直至南宋后期，凤州防务的承担主体乃由兴州都统司转移至兴元都统司。

不过，兴州都统司并未完全退出凤州防务。就在宋廷将凤州防务划归兴元都统司的当年秋，四川制置使范成大奏“乞下兴州都统司，如凤州不测缓急，所有应援一节，一面应机将附近军马遣发前去，却申制置司照会施行”[7]9259，显示凤州防务乃由兴元、兴州两大都统司协同负责。

兴元、兴州二司具体如何协同凤州防务？检诸南宋中后期蜀口战事进程可以发现，凤州北部陈仓道沿线的大散关、黄牛堡、兴赵原防务由兴元都统司独立承担，兴州都统司不再介入。如开禧二年（1206年）末，金军南下蜀口，兴元都统制毋思亲率“重兵守大散关”[3]13812。嘉定十一年（1218年）四月，陕西金军向南拓地，攻克大散关，进犯黄牛堡，为兴元都统制吴政所拒[31]；翌年春，金军再度进攻黄牛堡，吴政战死[32]；宝庆二年（1226年）春，因兴元都统制李大亨“调发失宜”[33]，驻守兴赵原的宋军发生叛变。同时，凤州东南至武休关一线防务也由兴元都统司负责。嘉定十二年（1219年）、宝庆二年、绍定四年、端平三年的蜀口战事中，兴元都统制李贵[34]、李大亨[35]、潘福[36]、李显忠[37]皆镇守武休关。但兴州都统司仍参与凤州防务，唯集中于凤州西南陈仓道沿线经河池至仙人关一线。如《建炎以来朝野杂记》载开禧战事中，兴州都统制吴曦“进屯河池”[38]；嘉定十一年二月，沔州（即兴州）都统制王大才以“马蹶死于河池”[39]；宝庆二年，沔州都统制程信驻守仙人关，皆显示这一防务状况。

由此可见，淳熙以后，以凤州州城为界，大散关至凤州的陈仓道前半段与凤州至武休关的连云栈—褒斜道成为兴元都统司防区；凤州经河池至仙人关的陈仓道后半段作为兴州门户，仍由兴州都统司负责。这样的防区划分颇符合南宋边防守御机制中的“地势皆顺”原则，即每支军队重点布防在一到两条重要交通线上，分路防守。

淳熙初年对凤州防务归属的调整，一方面使兴州都统司得以集中兵力守卫蜀口西线的祁山道与洮岷宕阶道，有助于提升蜀口防御体系的效能，兴州、兴元两大都统司的兵力与防区对应更显合理化；另一方面，陈仓道前半段划入兴元都统司防区，意味着兴州都统司所辖防区一定程度上被压缩，实际可视作朝廷对兴州都统司职权的变相削夺，可谓一举两得的高明操作。

分区防守对各都统司间的军事协作能力也提出了更高的要求。特别是宁宗开禧朝吴曦变乱后，南宋中央进一步在蜀口实施分割策略，将兴州都统司一分为二，新成立的利州副都统司

负责阶州与西和州防务，沔州都统司则负责守卫成州与天水军。原本兴州都统司独立承担关外四州防务的格局彻底转变为沔州、利州副、兴元三大都统司分区防守。在晚宋蜀口缺乏强有力权力核心的局面下，各都统司在防守时相互推诿的问题日渐凸显，成为晚宋蜀口防御体系的一大弊病。如嘉定十一年，金军由祁山道南下蜀口，天水、皂郊被兵，但利州副都统制刘昌祖认为这些地区乃是沔州都统制王大才“地分，非己责也”[40]，不肯出兵施救，即是典型案例。

四、关外四州守臣的文官化

南宋四川北部的岷州（后改称西和州，今甘肃西和）、凤州、成州（今甘肃成县）与阶州（今甘肃武都），在北宋时属陕西路。南宋初年，陕西六路尽失，唯此四州尚存，时称“关外四州”。由于关外四州在地理上属宋金对峙前沿的极边地带，边防属性突出，南宋在该地区长期实行武将知州的机制。宋人因有“蜀中劲兵，（利州）西路为最，州城守帅，多任武臣”[16]的说法。《宋会要辑稿》更明确记载乾道六年，四川宣抚司奏：“关外阶、成、西和、凤州知州，从来宣抚使司于统兵官内踏逐奏差。”[7]4718淳熙元年十月，诏“西和、阶、成、凤州守臣依旧以统制官兼”[7]4287。

事实上，早在南宋初年张浚经营川陕时，关外四州即已形成武将知州的传统。如绍兴初年，张浚以便宜命同统领秦凤军马李师颜知成州[41]、陕西都统司同统制杨政知凤州[42]。绍兴和议后，四川延续武将知边的机制，由右护军统制王彦、姚仲、程俊、杨从仪分知成、阶、西和、凤州[43]，并采取类似宋太祖时武将久任知边的模式。以绍兴中后期至乾道年间的阶州守臣为例：绍兴和议后，右护军左部统制姚仲继知阶州达十年；至绍兴二十二年（1152年），姚仲移金州，兴州前部统制王彦继知阶州凡六年[44]；此后，兴州左军同统制高英继任，至绍兴三十年（1160年）卒于任上[45]。孝宗即位初，由吴玠之子吴拱知阶州[46]。虞允文出任四川宣抚使，移吴拱为兴元都统，而以兴州中军同统制、游奕军同统制王中正知阶州[47]。乾道六年，时任宣抚使王炎又令王中正与武德郎、知成州梁柄对调，改由梁柄知阶州。淳熙二年，兴元府右军同统制田世雄知阶州[48]。

同时期，南宋北境其他重要边州如楚州（今江苏淮安）、安丰军（今安徽寿县）、襄阳的守臣，在战时或以武将为主；但在非战状态下，基本皆是文臣知州或文武通差[49]。因此，武将知边可视为南宋前期蜀口防御体系的一项重要表征。

随着吴挺归蜀出任兴州都统制，朝廷于淳熙二年六月废罢四川宣抚司，四川军政重归制置司体制。据《黄氏日钞》所引，当年秋，新任四川制置使范成大“以阶、成、西和、凤四州关外为北界首”为由，“乞从诸司共选辟守臣”[6]611。《宋史全文》载有据此形成的诏书：

> （淳熙二年）九月庚子，诏：“阶、成、西和、凤州当职官以下，令本路帅、漕司于四路在部官同共选辟，并体量见任人委实癃老及不堪倚仗者，并申制置司躬亲审量保明，申取朝廷指挥。……”以知成都府、权四川制置使范成大所奏也。[17]

依照由范成大奏请所形成的新制，关外四州守臣人选由此前的“统兵官”变为“四路在部官”，即由蜀口大军中的武将扩大为四川在部文武官员；同时，四州守臣选举的话语权也转移到利州路安抚、转运司长官手中。由于此前关外四州守臣例行由兴州屯驻大军的统制官、统领官兼任，因此，淳熙二年的新制，显然旨在降低吴挺与兴州都统司在关外四州人事上的影响力。

该建议的提出与稍早前孝宗将兴州屯驻大军中统领官以下的人事任命权重新下放给吴挺有关。若兴州屯驻大军的军队人事权、财权与关外四州人事权全部集于吴挺之手，而四川制置使又无法对吴挺形成有效制约，这在制度上将是极其危险的。范成大的意见得到朝廷批准原因正在此。军队人事的“先放权”与关外四州人事的“再收权”，深刻反映出孝宗力求在倚仗与防范吴氏武将之间寻求平衡。

淳熙以后关外四州守臣情况，我们仍以石刻材料丰富的阶州为例。如上所述，淳熙二年的阶州守臣是武将田世雄。据淳熙五年所立《阶州新建威显宙家庆楼碑》题名“朝奉大夫、知阶州军州事、兼管内劝农营田事、沿边都巡检使、借紫眉山史祁”[10]256，显见当时的阶州守臣史祁已是文臣。位于武都万象洞的题记曰：“郡

太守万钟以淳熙庚子(即淳熙七年)仲春之晦日率同僚来游万象洞天。”[10]257考范成大《送同年万元亨知阶州》诗,可知淳熙七年的知阶州万钟(字元亨)乃是范成大同榜进士。范成大赋诗送万钟知阶州,事在淳熙五年,时范成大奉祠居吴[50],又诗中有“又见西游第二人”“临遣中和二千石”[18]句,则万钟当是朝廷所命、由东南远赴西北任职。据淳熙十年(1183年)所立《祥渊庙碑》,万钟之后的阶州守臣又是武将田世雄,而田氏之后的阶州守臣,据碑文落款“朝请郎、直秘阁、权知阶州军州、兼管内劝农”[10]263,显见是一位文臣,唯姓名不可考。淳熙十三年(1186年)至淳熙十五年(1188年)的阶州守臣是武将郭琳[51]。淳熙十六年(1189年),宋廷以文臣李师夔知阶州。然师夔“朝辞经月,方出国门”[7]4997,未及上任便遭劾放罢。据万象洞题诗,“绍熙改元三月十日……阆中毋丘恪厚卿。……太守毋丘公”[10]274,考《宋诗纪事》有毋丘恪《次袁尚书巫山十二峰二十五韵》[52],可知绍熙初的阶州知州毋丘恪亦是文臣。

通过对淳熙、绍熙年间阶州守臣文武身份的考察可知,吴挺归蜀后,文臣知阶州的案例显著增多,仅就淳熙五年至绍熙元年(1190年)这十余年间的大致情形来看,文官化倾向十分明显。并且,就万钟、李师夔的个案而言,至少部分阶州守臣已非本路帅、漕或四川制置使所举四川在地官员,而是来自东南、由中央直接委派,因见朝廷对关外四州守臣任命的介入。西和州的情况大致相同,目前所见淳熙五年后的守臣王杰[53]、杨纬[54]、洪槩[55]、喻文然[56]、王愬[57]皆为文臣,篇幅所限,不再详述。

通常来说,御边与治民是边臣的两项主要职责。文臣知边固然可以提升治民之功效,降低武将拥兵自重之风险,但其不谙军事的职业属性也会为御边事务带来隐患。不仅如此,在南宋军政体制下,作为国防中坚的屯驻大军系所谓御前军,地方上不论是作为帅臣的路级长官安抚使,抑或作为州级长官的知州,都无权调动或指挥这些军队。屯驻大军在制度上只受都统制、统制官等军将或制置、宣抚使等大帅节制。在淳熙初年所形成的文臣知边体制下,蜀口关外四州守臣无权调动本州所驻边防军。淳熙十五年,兴元都统制彭杲奏称:凤州防务由兴州、兴元两大都统司差拨官兵守把,但凤州知州“见系文臣”,“与屯守之兵各无统临”,不具备屯驻大军的节制指挥权。若遇金军南下,极易发生军事上的相互推诿,贻误战机,请求仍由都统司奏辟武将出任知州[58]。嘉定十年(1217年),知天水军、文臣黄炎孙也向朝廷陈诉自己与辖区“出戍官兵”“全无关涉”,“恐缓急误事”[7]4296的问题,可谓直指边防要害。

开禧以后,南宋蜀口战事渐趋频仍。特别是嘉定十年至端平三年最终失守的二十年间,蜀口可谓无岁不战。然而,战争的常态化并未使得关外四州迅速回归南宋前期武将知边的机制。检诸史籍,不论是嘉定十一年的西和知州杨克家[59]、成州知州罗仲甲[60]、凤州知州赵希昔[61],嘉定十七年(1224年)的西和知州尚震午[62],抑或绍定四年的凤州知州李寔[63]、西和知州陈寅[64]、同庆知府李冲[65],端平三年的西和知州陈瑀[66],皆系文臣。关外四州守臣虽负有守土之责,却大多无权指挥当地边防驻军,加上不谙兵事,很大程度上造成了蜀口防御体系的迟钝,以致无法应对金、蒙大军的迅猛攻势。这是南宋后期蜀口防御体系效能下降的一个重要原因。理宗朝以后,随着蜀口局势持续恶化,武臣知州再度出现于关外四州,但为时已晚,蜀口丧失的大局无法扭转。

结　语

孝宗淳熙元年,吴氏家族第二代领军人物吴挺回归蜀口,掌领四川边防主力军——兴州屯驻大军。此后数年间,南宋针对蜀口防务集中进行了一系列调整。除了以往学界关注较多的裁撤四川宣抚司、改设四川制置司外,至少还有以下三点:第一是兴州屯驻大军的建制与驻防改革。具体来说,将原本六军、每军兵力多寡不一的建制扩编为十军,每军兵额裁定为六千人。其中,踏白、摧锋、选锋、策选锋、游奕五军驻守关外凤、成、西和、阶州沿边要地,前、中两军留屯兴州本司,左、右、后三军则驻兵利、剑、绵诸州,形成军队与驻地间相对固定的对应关系。第二是蜀口边防重镇凤州的防务由此前的

兴州都统司独立承担变为兴元、兴州两大都统司协同负责。具体来说，以凤州州城为界，大散关至凤州的陈仓道前半段与凤州至武休关的连云栈—褒斜道成为兴元都统司防区；凤州经河池至仙人关的陈仓道后半段作为兴州门户，仍由兴州都统司负责。第三是关外四州守臣身份的变化。淳熙以前，成、凤、西和（岷）、阶四州守臣例行由右护军或兴州都统司统制官兼任。淳熙以后，关外四州守臣的文官化倾向明显。

吴挺归蜀掌兵实际是孝宗恢复战略下的重要军政人事布局。然而，吴挺出任兴州都统制后，四川边备的相关措置却并非完全旨在增强边防军事力量。孝宗一方面为吴挺建节、予其军队人事与财权、废罢宣抚司、令兼利州西路安抚使，示以极大的倚信；另一方面，兴州屯驻大军建制改革、凤州防务划归兴元都统司、关外四州守臣的文官化等有关蜀口边备的调整，既有增强蜀口边防效能的考虑，却又或隐或显地体现出防范吴挺与兴州都统司的意味。这些紧密围绕于同一时间节点又自相矛盾的措置，深刻反映出南宋君主对于吴氏世将“既用且防”的复杂心态。

南宋四川战区的蜀口防御体系形成于南宋初年特殊的内外局势下，带有很强的自发性与应激性。这套防御体系的诸多机制，如关外四州——成、凤、西和、阶州以蜀口大军的军级统兵官兼任知州；兴州都统司掌领重兵，独立守备陈仓、祁山与洮岷宕阶道三条入川通道；兴州都统司中军兵力独重等，在南宋朝廷看来固然不尽合理，甚至视作滋生地方分裂的温床，却因应四川地方的实际情况，并很好发挥了保固川蜀、边卫东南的边防战略效能。但当南宋中央按照自身要求或防弊考量将其加以整齐化、合理化改造后，蜀口防御体系再次面对强敌时的功效却大打折扣。

注释

①张邦炜：《战时状态与南宋社会述略》，原载《西北师范大学学报（社会科学版）》2014年第1期，收入氏著《恍惚斋两宋史论集》，河北大学出版社2020年版，第148—177页。②陈希丰：《近百年南宋川陕军政问题研究述评》，《宋代文化研究》第33辑，上海古籍出版社2024年版。③曹家齐：《中国大陆南宋史研究二十年回顾》，《中国社会科学报》2020年9月14日。④雷家圣：《南宋四川总领所地位的演变——以总领所与宣抚司、制置司的关系为中心》，《台湾师大历史学报》2009年第41期；何玉红：《武将知州与“以文驭武”——以南宋吴氏武将知兴州为中心》，《中国史研究》2011年第4期；王化雨：《南宋中期朝廷对四川的经营：以吴挺事迹为例》，《四川师范大学学报（社会科学版）》2016年第6期。⑤仅杨倩描《吴家将——吴玠吴璘吴挺吴曦合传》一书中有零星涉及，河北大学出版社1996年版，第209、219—220页。⑥洪遵：《少傅奉国军节度使吴璘授少师制》，载《永乐大典》卷九一八，中华书局1986年版，第407页。⑦陈希丰：《吴璘病笃与蜀口谋帅：南宋高孝之际四川军政探析》，《中华文史论丛》2020年第3期。⑧陈希丰：《南宋中期京湖战区的军事格局——以军队指挥及驻防机制为中心》，《传统文化研究》2023年第2期。⑨⑩㉔㊳李心传：《建炎以来朝野杂记》，中华书局2000年版，第627页，第631页，第831页，第821页。⑪⑫⑭㉚㊸㊻㊹㊺㊻㊼㊽㊶徐松辑：《宋会要辑稿》，上海古籍出版社2014年版，第9039页，第9095页，第4019页，第5010页，第4056页，第2153页，第8871页，第4719页，第4719页，第5038页，第9259页，第5032页。⑬㊵均见魏了翁：《鹤山先生大全文集》，《四部丛刊初编》景印宋刊本。⑮对吴挺劾罢胡元质事件的分析，详见王化雨：《南宋中期朝廷对四川的经营：以吴挺事迹为例》，《四川师范大学学报（社会科学版）》2016年第6期。⑯⑳王曾瑜：《宋朝军制初探》（增订本），中华书局2011年版，第179页，第67页。⑰㊱黄淮、杨士奇编：《历代名臣奏议》，上海古籍出版社1989年版，第3154页。类似问题也存在于兴元都统司。兴元屯驻大军下辖五军，中军达一万二千人，与其他四军之和大致相当。淳熙九年，在都统制彭杲任内，兴元大军各军“多寡不同”的问题得到解决。第1349页。⑱⑲㉗㉘㊶㊷㊹李心传：《建炎以来系年要录》，中华书局2013年版，第3752页，第3771页，第1074页，第2745页，第1036页，第1074页，第3377页。㉑有学者认为“在川陕战区内，军队屯驻地点固定，缺乏更戍与流动机制”，恐须具体时期具体分析。参见何玉红：《南宋川陕边防行政运行体制研究》，上海古籍出版社2012年版，第136页。㉒郭平：《绵阳出土铁军权考》，《四川文物》2018年第4期。㉓蔡东洲、胡宁：《安丙研究》，巴蜀书社2004年版，第57页；晁芊桦：《安丙冤杀蜀中义士献疑》，《成都大学学报（社会科学版）》2022年第5期。㉕李天鸣：《宋元战史》，台北食货出版社1988年版，第307、309—314页。㉖此图据谭其骧主编《中国历史地图集》宋辽金时期的南宋成都府路、潼川府路、夔州路、利州东路、利州西路地图所改绘，中国地图出版社1982年版。㉙马端临：《文

献通考》，中华书局2011年版，第4616页。㉛㊲㊹脱脱等：《宋史》，中华书局1985年版，第770页，第13236页，第13237—13238页。㉜㉞㊴佚名：《续编两朝纲目备要》，中华书局1995年版，第286页，第286页，第285页。㉝㉟均见李曾伯：《可斋杂稿》，载《宋集珍本丛刊》第84册，线装书局2004年版，第399页。㊺㊼㊽㊶㊷蔡副全：《陇南金石题壁萃编》，中华书局2021年版，第223页，第233页，第248页，第270页，第329页。㊾李之亮：《宋两淮大郡守臣易替考》，巴蜀书社2001年版，第97—102、548—551页；㊿于北山：《范成大年谱》，上海古籍出版社2006年版，第276页。(52)厉鹗辑撰：《宋诗纪事》，上海古籍出版社2008年版，第1328—1329页。(53)吴泳：《鹤林集》，巴蜀书社2022年版，第120页。(59)(60)均见刘克庄撰，王瑞来集证：《玉牒初草集证》，中华书局2018年版，第94页。(63)(65)佚名：《昭忠录》，《景印文渊阁四库全书》第451册，台湾商务印书馆1986年版，第220页，第226页。(66)赵景良编：《忠义集》，《景印文渊阁四库全书》第1366册，台湾商务印书馆1986年版，第920页。

参考文献

[1]高文虎.世功保蜀忠德碑[M]//石刻史料新编：第1辑·第21册.台北：新文丰出版公司，1982.

[2]孔学.皇宋中兴两朝圣政辑校[M].北京：中华书局，2019：1194.

[3]脱脱，等.宋史[M].北京：中华书局，1985.

[4]李心传.建炎以来朝野杂记[M].徐规，点校.北京：中华书局，2000.

[5]史浩.史浩集[M].俞信芳，点校.杭州：浙江古籍出版社，2016：185.

[6]黄震.黄氏日抄[M]//景印文渊阁四库全书：第708册.台北：台湾商务印书馆，1986.

[7]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳，刁忠民，舒大刚，等校点.上海：上海古籍出版社，2014.

[8]杜大珪.名臣碑传琬琰集校证[M].顾宏义，苏贤，校证.上海：上海古籍出版社，2021：320.

[9]李心传.建炎以来系年要录[M].胡坤，点校.北京：中华书局，2013：3808.

[10]蔡副全.陇南金石题壁萃编[M].北京：中华书局，2021.

[11]杨万里.杨万里集笺校[M].辛更儒，笺校.北京：中华书局，2007：4616.

[12]王象之.舆地纪胜[M].李勇先，校点.成都：四川大学出版社，2005：5348.

[13]黄淮，杨士奇.历代名臣奏议[M].上海：上海古籍出版社，1989.

[14]祝穆.方舆胜览[M].祝洙，增订.施和金，点校.北京：中华书局，2003：1213.

[15]周必大.周必大集校证[M].王瑞来，校证.上海：上海古籍出版社，2020：2252.

[16]吴泳.鹤林集[M].吴洪泽，点校.成都：巴蜀书社，2022：270.

[17]宋史全文[M].汪圣铎，点校.北京：中华书局，2016：2167.

[18]范成大.范成大集[M].辛更儒，点校.北京：中华书局，2020：370.

Wu Ting's Return to Sichuan and the Adjustment of Sichuan Border Defense in the Middle of the Southern Song Dynasty

Chen Xifeng

Abstract: In 1174, due to the restoration strategy implemented by Emperor Xiaozong, Wu Ting, the second-generation leader of the Wu family, returned to Sichuan and was appointed as the commander of Xingzhou. In the following years, the Southern Song Dynasty made a series of defensive adjustments for Shukou. On the one hand, Emperor Xiaozong granted Wu Ting the title of Jiedushi, abolished the Sichuan Xuanfu Department, granted him personnel and financial power in the army, and appointed him the military commissioner of Lizhou West, demonstrating great trust and "delegation of power"; On the other hand, the precautionary measures such as appointing officials to oversee the Outer Four Prefectures, reforming Xingzhou army, and transfering Fengzhou defense to the Xingyuan Commander in Chief, which showed a desire to keep Wu Ting on guard. These actions reflect the contradictory mentality of the Southern Song Dynasty monarch towards generals from Wu clan: a strategy of "utilization while monitoring". This has impacted the border defense of the Shukou defense system in the later period of the Southern Song Dynasty.

Key words: the Southern Song; Wu Ting; Sichuan theater of operation; border defense

[责任编辑/晨　潇]

伏羲神话的图文叙事与中华多元一体的文化认同*

田兆元　唐　睿

摘　要：伏羲神话有很长时间存在着语言叙事与图像叙事两个系统错杂的问题。早期语言讲述伏羲帝王业绩，图像却绘制伏羲人首蛇身创生人类。语言叙事致力于构建中国创世神话的三皇五帝谱系，而图像叙事在构建这一谱系的过程中，保留了伏羲神话的神灵神性。图像构件框架的稳定性与不变韧性是其形式的力量，而现实需求是内在动力，缺乏外在图像元素冲击保障了伏羲神话从两汉到隋唐的基本面貌。太极八卦图像发明后，伏羲神话的图像谱系改变了，三皇五帝的图像格局也就重塑了。宋代以来伏羲变为圣人图像，民间的伏羲女娲则变为兄妹故事，图像叙事与语言叙事再次错杂，形成了伏羲神话的多元认同。伏羲图像对于中华文化认同具有重要意义，是古老神话现代传承的直观见证。与希腊神话相比，图像景观与仪式行为的叙事传承，证明了中华神话的现代活力，以及深厚的叙事谱系根脉。

关键词：伏羲神话；图像叙事；叙事谱系；图像构件框架；神话谱系

中图分类号：I206.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)06-0091-09

在古代神话的三皇五帝叙事中，有一现象值得思考。在炎帝、黄帝及尧舜禹叙事中，他们大多都是人性帝王之像，虽存在人神杂糅的现象，但整体是帝王系列的人王形象，图文系列呈现出一致性。但唯有伏羲女娲，在语言叙事中他们多是服务人间创下辉煌功业的人王形象，但在图像中他们基本上是人首蛇身，这构成了早期伏羲女娲画像的显著特征。他们手中持握之物，或是规与矩，或是日和月，或是既有规矩又与日月相关；蛇身或单独站立，或两神蛇尾相交；相交之形态有的是两尾轻触，有的则是缠绕数圈。为何会造成如此形态？神谱中的其他帝王则多服冠冕，而伏羲女娲却是人首蛇身，没有帝王之形。此外，伏羲图像对于中华文化认同具有独特意义，但其发展过程有很多值得探讨的地方。

一、伏羲神话图文错杂与叙事谱系

对于古代画像叙事性特点的研究，学术成果丰硕。早期的常任侠、闻一多从伏羲女娲的研究中成就其学术理想，巫鸿、刘惠萍等对汉画像伏羲女娲神话有较深的研究。新时期学术研究队伍更为庞大，涉及文学、艺术、考古、历史、民俗等学科，特别是对于汉代伏羲女娲神话的研究，成果丰硕[①]，本文不再做综述重复。主流研究认为图像中人首蛇身为伏羲女娲，但近年来也有研究提出人首蛇身像为阴阳神，为羲和、

收稿日期：2024-07-29

***基金项目：**上海市哲学社会科学重大委托项目“中华创世神话田野编”(2017WSH003)。

作者简介：田兆元，男，华东师范大学社会发展学院教授、非物质文化遗产传承与应用研究中心主任、博士生导师(上海　200062)，主要从事神话学与民间文学、民俗学与非遗保护研究。唐睿，女，曲阜师范大学历史文化学院副教授(山东曲阜　273165)，主要从事民俗艺术与非遗保护研究。

常曦。本文认同人首蛇身为伏羲女娲的普遍看法。

笔者认为，传统的神话叙事有三种形态，即语言文字叙事、仪式行为叙事和景观图像叙事，三者交互为用，建立了立体的传统神话的叙事传承模式。这三种叙事形态不是单一的存在，语言文字叙事有时与仪式行为叙事连在一起，而仪式举行，往往是在物象景观或者图像之前，都是立体形态。同时，神话也有单一形式流传的情况，被文字记载的神话可以离开仪式而存在，而景观图像可以在没有仪式、文字的情况下呈现。神话的三种构成形式是神话功能实现的表征，而这种表征与内容连在一起。神话三种叙事形式正是我们研究神话的入口②。

一般说，三种叙事形式是三种互文形态，表达的内容基本一致；但是因为形式的差异，有时也会出现不同的内容表达。作为“三皇”之一的古代帝王，伏羲早期图像总是带着神话的印记，与语言文字叙事存在错位。这说明神话的三种叙事有其不同步的复杂形态。

神话，尤其是创世神话，以特定的谱系存在。中国神话博大精深，体系严整又丰富复杂。神话谱系是神话与神话间的内在联系与外在联系的总和，体现其整体性、联系性、秩序性与多元性。神话发生发展的时间谱系、空间谱系、族群谱系至关重要，而神话内部神灵关系的谱系、叙事形式的结构谱系尤其需要关注③。不同神话间的冲突、融合、再造，是神话谱系动态发展的具体表现方式。

神话叙事与神话谱系是我们讨论伏羲神话语言与图像错位的两个基本视点，以透视中华文化多元一体的特质。

二、早期伏羲神话图像叙事的神异形象

古籍中记载“伏羲鳞身，女娲蛇躯”，或许有人会认为这不是语言描述与图像描述一致吗？但是，此语言的描述是对神话图像的描述，是记载的图像内容，即关于图像的叙事。

东汉文学家王延寿《鲁灵光殿赋》中关于伏羲的语句，是人们在研究伏羲图像时往往会引用的，但是大多数会忽视《鲁灵光殿赋》的其他内容。根据序文，鲁灵光殿的情况大致如此：“鲁灵光殿者，盖景帝程姬之子恭王余之所立也。初，恭王始都下国，好治宫室，遂因鲁僖基兆而营焉。遭汉中微，盗贼奔突，自西京未央建章之殿，皆见隳坏，而灵光岿然独存。意者岂非神明依凭支持以保汉室者也。”[1]508灵光殿确实有些神奇，尽管西汉皇宫未央宫都有所毁坏，但这个殿完好无损，可见景观在文化传承中分外重要。王延寿觉得很是惊讶，认为是神明庇佑，因为殿内壁画恰恰绘制的是古代神灵谱系。壁画所绘创世神话的谱系井然有序，王延寿这样写道：

> 上纪开辟，遂古之初。五龙比翼，人皇九头。伏羲鳞身，女娲蛇躯。鸿荒朴略，厥状睢盱。焕炳可观，黄帝唐虞。轩冕以庸，衣裳有殊。[1]515-516

这是一段不折不扣的创世纪的图绘，王延寿直接称为“上纪开辟”，从“遂古之初”开始讲述图画内容，三皇五帝均在其中。是时，在重要的建筑里绘制创世神话，似乎是一种传统和惯例。按照王延寿的描述，殿内“图画天地，品类群生。杂物奇怪，山神海灵。写载其状，托之丹青。千变万化，事各缪形”[1]515。图像叙事成为汉代神话的显著特点。

这一点，王延寿的父亲王逸在注释《楚辞·天问》时曾有这样的表述：

> 《天问》者，屈原之所作也。何不言问天？天尊不可问，故曰天问也。屈原放逐，忧心愁悴。彷徨山泽，经历陵陆。嗟号昊旻，仰天叹息。见楚有先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵，琦玮僪佹，及古贤圣怪物行事。周流罢倦，休息其下，仰见图画，因书其壁，何而问之，以渫愤懑，舒泻愁思。楚人哀惜屈原，因共论述，故其文义不次序云尔。[2]

对于《天问》是屈原在楚人先王庙和公卿祠堂壁画前对其发问的解释，人们多有疑义，以为是王逸的臆想。现在看来，王延寿的《鲁灵光殿赋》提供了很好的佐证。战国秦汉间绘制创世神话图画的传统，对传承中国创世神话谱系起到十分重要的作用。王延寿言“遂古之初”即出自

《楚辞·天问》开头一句。可见《天问》开辟了一个写图的传统。

三国时期的魏国，宫殿内似乎还有三皇五帝壁画。何晏《景福殿赋》言殿内“图象古昔，以当箴规”[1]530，就是典型的图像叙事。这里的图像有古代后宫典范，“是准是仪”，规范后宫行止。对于这些图像，要“朝观夕览”[1]531。更有“四三皇而六五帝”[1]538，建立楷模，用于崇拜。宫廷庙宇绘制三皇五帝图像，有很长的历史传统。直至唐天宝年间，“三皇”进入了皇家祀典，进入仪式行为叙事的新时代，并建庙宇④。

王延寿描述的创世纪的开头“五龙比翼，人皇九头”，大抵有五龙之拱卫或者五龙创世，所以后来有称五龙氏。而人皇九头，据《文选》注引文：“人皇九头，提羽盖，乘云车。”[1]515羽盖为鸟羽，而五龙比翼应该是飞龙，所以第一部分应该是鸟主题。“皇九头，提羽盖”应该是人首鸟身。后面“伏羲鳞身，女娲蛇躯”，则是人首蛇身。按照《文选》注释，女娲是“三皇”，人皇是“三皇”，那伏羲也就应该也是“三皇”。可见这“三皇”的图像，都是怪诞的神灵图像。

但是，黄帝唐虞“轩冕以庸，衣裳有殊”，显然就是人王的形象，有轩冕，有衣裳，帝王之像。王延寿的赋文提到黄帝、唐尧、虞舜，考虑到四言体的限制，五帝选择了三个为代表讲述。我们看到这些文字描述的图像，“三皇”是神灵，“五帝”是人王。这样，在图像世界里，“三皇”与“五帝”是两个明显区别开来的谱系。

无论是鲁灵光殿，还是魏景福殿，这些殿内的图像今天我们都看不到了。留下的语言文字叙事很珍贵，《鲁灵光殿赋》《景福殿赋》中关于图像的描述性文字，则属于图像本位的叙事，是一种写图的文字。

目前我们看到的三皇五帝集中的图像遗存，有山东嘉祥武氏祠的石刻画（图1）。其西壁的帝王系列，一共有十一位帝王，其中伏羲女娲处在同一个空间位置，为人首蛇身交尾的形象，其余帝王均独占一个空间位置。作为帝王谱系，其他帝王多服冠冕，人身，唯独伏羲女娲为蛇身，这与王延寿描述的神灵图像大体是一致的。王延寿表述的鲁灵光殿的创世神灵绘画，应该是和嘉祥武氏祠同样的绘画格局。



图1　山东嘉祥武氏祠西壁局部创世神话系列神像

《金石索》作者认为这是汉代图像叙事的特点，鲁灵光殿、嘉祥武氏祠均处齐鲁大地，后者受前者的影响，应该没有疑义。齐鲁之地的这两处建筑图像，生动记载了秦汉以来，中国创世神话呈现的错落演进的历史痕迹，以及特有的图像谱系。语言文字叙事与景观图像叙事的错位，景观图像演进的传承性与语言文字传承的当下性并存，且不对等的状态在创世系列的伏羲图像中表现得尤为清晰。

嘉祥武氏祠汉画像本身也存在着语言题记与图像不一致的地方。对于这些问题，一些学者也有所关注。如张倩倩的《嘉祥武氏祠历史故事类画像石：题记、画像及文献叙事考论》，对于武氏祠汉画像的题记叙事与图像叙事关系进行了讨论，认为图像叙事将文字形象化，而文字将事件片段切片连缀成可以联系的事件流，两者配伍形成叙事，但是两者也有错位和矛盾⑤。

三、早期伏羲神话语言叙事的圣王形象

在关于创世神话的图像叙事方面呈现出文

字与图像的不一致，则似乎是有意为之。如嘉祥武氏祠西壁的伏羲图，有关于伏羲女娲的题记：伏羲仓精，初造王业，画卦结绳，以理海内。这一段文字表述，有一点是可以理解为与图像有关，如“伏羲仓精”。“仓精”一般理解为东方苍龙，那么若如此，伏羲画则为龙身。嘉祥武氏祠既然是说伏羲“初造王业”，又“画卦结绳”，为什么不表现呢？“画卦结绳”应该是典型的人王事业，但是在嘉祥武氏祠画像中却没有体现。这就表明典型的题记文字叙事与图像叙事的不一致。尤其是图像有人首蛇身伏羲女娲二人，题记则只说一人，不提女娲。

这组图像十幅，第二幅是祝融，题记为：祝诵（融）氏无所造为，未有耆欲，刑罚未施。大体是说祝融氏无为而治，其图像是人像不是神像是很清楚的。此处，祝融与伏羲女娲有所区别。接下来的神农氏，图像题记与图像内容一致，题记为：神农氏因宜教田，辟土种谷，以振万民。图像则是其手持耒耜，作翻土种地状，这与“辟土种谷”的功业高度吻合。随之而来的黄帝像，题记为：黄帝多所改作，造兵井田，垂衣裳，立宫宅。画像突出了黄帝“垂衣裳”治天下的情形。他的冠冕服饰，显然比其他帝王看起来更为华丽。后面的帝王不再具有神性特征。

神农氏炎帝、黄帝、大禹在当时是否就没有神圣的语言文字叙事呢？事实当然不是这样。《史记·天官书》载：“轩辕，黄龙体。”[3]这虽然说的是星宿，但是也道出了轩辕群体与龙的关系。而《山海经》则载轩辕国“人面蛇身，尾交首上”[4]。这种语言中的形象，跟伏羲女娲有多少差别呢？为何不将黄帝也绘成“蛇身”呢？至于“黄帝四面”的叙事，黄帝与炎帝大战，黄帝率领熊罴虎豹出战，其本就是一个厉害的神灵，为何不表现在图像中呢？这确实是令人困惑的问题。

在语言文字叙事系统中，伏羲神话并不怪诞。如前《鲁灵光殿赋》“伏羲麟身”，可以看作王延寿用语言描述图像的内容，严格地说，属于图像叙事。除此之外，伏羲的语言文字叙事则较为正常，非常人王化，很少显示神性特点。《周易·系辞下》说：

> 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。作结绳而为罔罟，以佃以渔。[5]

这是关于伏羲的较早的语言文字叙事，讲述其创造八卦、结绳、发明渔网的故事，表现早期圣人的创造发明，无有怪力乱神，似乎根本没有黄帝征战的那些神奇故事。《山海经》中也几乎没有关于伏羲的神奇叙事。《史记》中伏羲出现次数较少，仅有其创八卦之事，并称伏羲醇厚。

《白虎通义》中关于“三皇”的记载是这样的：

> 三皇者，何谓也？谓伏羲、神农、燧人也。或曰：伏羲、神农、祝融也。《礼》曰：“伏羲、神农、祝融，三皇也。”
>
> 古之时，未有三纲六纪，民人但知其母，不知其父。能覆前而不能覆后。卧之詉詉，起之吁吁，饥即求食，饱即弃余，茹毛饮血，而衣皮苇。于是伏羲仰观象于天，俯察法于地，因夫妇，正五行，始定人道。画八卦以治下，下伏而化之，故谓之伏羲也。
>
> 谓之神农何？古之人民，皆食禽兽肉。至于神农，人民众多，禽兽不足。于是神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农作。神而化之，使民宜之，故谓之神农也。
>
> 谓之燧人何？钻木燧取火，教民熟食，养人利性，避臭去毒，谓之燧人也。
>
> 谓之祝融何？祝者，属也。融者，续也。言能属续三皇之道而行之，故谓祝融也。[6]

在此，伏羲是带领先民跨进文明的第一人，是告别茹毛饮血、不知礼仪的野蛮生活状态的文明创造者。“三皇”的表述与武氏祠汉画基本一致，是以伏羲为首，神农随之，祝融殿后，有一种将燧人与祝融融合的感觉。当时“三皇”有两种说法，伏羲、神农无疑义，燧人和祝融分别是两种不同版本中的成员。《白虎通义》的记载，据以帝王的功业：伏羲制定礼仪教化，神农创造农业生计，燧人发明火与烹调。显然，伏羲是一个帝王形象，居“三皇”之首。

作为历史的谱系，在司马迁的《史记》中，黄帝以上并没有得到讲述，有“五帝”无“三皇”，这

是一件很遗憾的事情，可是怎么补救呢？班固没有去修改或者增补《史记》，而是别出心裁，在《汉书》中增加了《古今人表》。这份表分为上中下三类人，在每一类人里再分上中下，形成九品。上上为圣人，下下为愚人。上中为仁人，上下为智人。在上上类中黄帝之前，加了太昊宓羲氏、炎帝神农氏二位。女娲则安排在上中仁人类中第一位。这是正史所见首次将伏羲放在古帝王之首。这无论是对于中国历史学，还是对民俗学和神话学都具有重要意义。班固有一段重要的表述：

> 自书契之作，先民可得而闻者，经传所称，唐虞以上，帝王有号谥。辅佐不可得而称矣，而诸子颇言之，虽不考呼孔氏，然犹著在篇籍，归乎显善昭恶，劝戒后人，故博采焉。[7]861

过去有学者认为司马迁开放，班固保守。但是笔者在考察二人对待历史叙事的态度时，发现司马迁十分保守，坚持考信于六艺，凡是儒家经典没有记载的，他就不采录到《史记》中。而班固认为“诸子颇言之，虽不考呼孔氏，然犹著在篇籍”，有显善昭恶之用，故其坚持博采，班固反倒是真正的思想解放。正是他的这一态度，将中国古史可以言说的历史延长，而创世神话得以保留，伏羲氏被列入中国古史的谱系。此前的《世本》，此后的《帝王世纪》都是以伏羲为帝王的首篇。班固的伏羲叙事是重要的传承环节。

《白虎通义》规范讲述了重要的神话与仪式，日常生活的规程，是一部重要的礼俗大典。

而在应劭的《风俗通义》中，“三皇”的表述略有不同，叙事的角度有所变化：

> 《礼号谥记》说：“伏羲、祝融、神农。”
>
> 《含文嘉》记：“伏戏、燧人、神农。伏者，别也，变也。戏者，献也，法也；伏羲始别八卦，以变化天下，天下法则，咸伏贡献，故曰伏羲也。燧人始钻木取火，炮生为熟，令人无复腹疾，有异于禽兽，遂天之意，故曰遂人也。神农，神者，信也；农者，浓也；始作耒耜，教民耕种，美其衣食，德浓厚若神，故为神农也。”
>
> 《尚书大传》说：“遂人为遂皇，伏羲为戏皇，神农为农皇也。遂人以火纪，火，太阳也。阳尊，故托遂皇于天；伏羲以人事纪，故托戏皇于人：盖天非人不因，人非天不成也。神农以地纪，悉地力，种谷疏，故托农皇于地：天地人之道备，而三五之运兴矣。”[8]3

这里是根据天地人的逻辑，构建了一个宇宙谱系。应劭在这里看上去述而不作，认同了伏羲、神农与燧人的“三皇”构架，因为在这里“天地人之道备”。

《白虎通义》被称为朝廷会议的决议，是汉章帝主持的一次专门讨论经学关键问题的会议，因为“章句之徒，破坏大体”[9]1599，话语纷乱，亟待统一。于是，汉章帝诏“将、大夫、博士、议郎、郎官及诸生、诸儒会白虎观，讲议《五经》同异，使五官中郎将魏应承制问，侍中淳于恭奏，帝亲称制临决，如效宣甘露石渠故事，作《白虎议奏》”[9]138。

这个官方的叙事，武氏祠汉画基本遵守了，所以没有出现关于女娲的文字。

应劭的《风俗通义》，则是民俗学家的叙事。应劭成年的时候，离班固编撰《白虎通义》已经有百年的时间了。应劭官至司隶校尉，不仅在法律方面造诣很深，而且因其做过地方官，对于历史民俗与地方风俗的知识积累深厚，并对风俗有独到的理解。因此，其关于创世神话的讲述就比班固编撰的《白虎通义》有更多的传统内涵与民间话语。

既然班固已经撰写了《白虎通义》这样的权威著作，为何应劭再撰写《风俗通义》呢？显然，在应劭的心里，创世神话的谱系需要完善。“三皇”有五人：伏羲、女娲、神农、祝融、燧人。怎么处理呢？这五人中，伏羲女娲是一体的，祝融燧人都是火神，这样五人“三皇”的矛盾就大体解决了。所以“三皇”的叙事并没有那么复杂。在《白虎通义》过后的百年间，后汉社会激烈动荡，军阀割据，社会分裂严重。作为普通官员，应劭面对日渐衰败的皇权，亟待维护文化的统一性；作为文人，应劭选择风俗建设，保留历史资料撰写民俗典籍，也是一项重要的使命。而在这项文化运动中，建构创世神话这个文化谱系，关系十分重大。《白虎通义》和《风俗通义》在开篇都讲“三皇”，并第一个讲述伏羲氏，紧接着讲述女

娲，且在一个等级。这是非同寻常的。

《白虎通义》与《风俗通义》诞生的时代背景已经大不相同，《白虎通义》是面对东汉开国时期思想混乱的局面，“章句之徒”破坏大义，亟须进行文化建设，统一思想。而《风俗通义》则诞生于东汉末年“王室大坏”之时：“俗间行语，众所共传，积非习贯，莫能原察。今王室大坏，九州幅裂，乱靡有定，生民无几。私惧后进，益以迷昧，聊以不才，举尔所知，方以类聚，凡一十卷，谓之《风俗通义》，言通于流俗之过谬，而事该之于义理也。”[8]序4应劭为了抢救文化遗产，记录保存风俗传统与神话传说，让后人知道这些他认为正确的知识。我们熟知的“女娲抟黄土造人”神话，就记载在《风俗通义》里。因此，《风俗通义》是一部不朽的民俗学和神话学著作。

很有意思的是，《白虎通义》与《风俗通义》构建了三皇五帝的神话谱系，传承了伏羲女娲神话的语言系统，同时班固和应劭又是中国风俗文化基本概念的诠释者。班固在《汉书·地理志下》中这样讲：

> 凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗。孔子曰：“移风易俗，莫善于乐。”言圣王在上，统理人伦，必移其本，而易其末，此混同天下一之呼中和，然后王教成也。[7]1640

这是中国民俗学传统的经典阐释。班固根据地方地理生态与国家政治之间的交互关系，强调移风易俗，混同天下，中和其文化形态；但其强调“君上”，即在礼俗之间强调国家君王的主导性。

应劭同样解读了风俗，在《风俗通义序》中这样讲：

> 风者，天气有寒暖，地形有险易，水泉有美恶，草木有刚柔也。俗者，含血之类，像之而生，故言语歌讴异声，鼓舞动作殊形，或直或邪，或善或淫也。圣人作而均齐之，咸归于正；圣人废，则还其本俗。《尚书》：“天子巡守，至于岱宗，觐诸侯，见百年，命大师陈诗，以观民风俗。”《孝经》曰：“移风易俗，莫善于乐。”传曰：“百里不同风，千里不同俗，户异政，人殊服。”由此言之：为政之要，辩风正俗，最其上也。[8]序8

班固与应劭的解读存在一个很大的区别，即班固注重“君上”，应劭强调“圣人”。应劭指出“为政之要，辩风正俗”，显然应劭的观点更为关注民间性，他心中的社会精英是“圣人”。

两位杰出的民俗学家，完成了对于风俗的精辟解释，也共同完成了伏羲女娲神话的语言文字叙事谱系的构建。两部书都不是标准的历史书，前者是风俗时事政治，后者主要是风俗民情与民俗。在《白虎通义》与《风俗通义》的语言文字叙事中，伏羲就是一位圣王，没有特别强调其神性形貌。但是，图像叙事则完全是另外一幅景象。

四、后期伏羲神话图文错杂叙事与符号认同

图像世界中的三皇五帝，并不理会语言文字叙事，而是比较固执地形成了一种绘画语法：伏羲女娲是人首蛇身，其他帝王则多服冠冕。这种语言文字叙事与景观图像叙事的不同步，是如何造成的呢？对此，本文试图给出一种解释。

在三皇五帝的模式里，五帝身份在儒典中得到肯定，曰“五帝德”。《大戴礼》有专门的篇章讲述，他们是道德功业的构建者，有相关的治国叙事传说。所以，他们必定是帝王人形。而“三皇”系列，尽管也有权威表述其帝王事迹非神迹，但是神话在景观图像叙事中，仍保持着韧性以讲述其神圣故事。景观图像叙事中的伏羲神话不就范于语言文字叙事的模式，坚持传统的图像构架，也就坚持了传统的神话叙事，传承了古老的神话精神。人首蛇身的伏羲女娲像，经历了从汉代到南北朝，再到隋唐的漫长历史过程，在墓室与建筑中得以传承。从东部（如山东、江苏）到中原、西南，再到西北部（如新疆），伏羲女娲神话影响范围极广。坚持传统的图像构件是伏羲神话景观图像叙事创造的奇迹，语言进行历史叙事，图像进行神话叙事，形成了特有的双轨路线。

如同语言文字叙事具有母题，史诗表现具有程式，景观图像叙事具有独特的图像构件框

架，即图像构件是要素，图像框架是整体。这些图像构件、图像框架是图像的构成要素。以伏羲女娲图像为例，伏羲女娲人首蛇身，手持规矩或手持日月，下体相绕，这些是图像构件，即图像元素。这些图像构件一旦形成图像框架，便很难改变。图像框架就是图像构件组合成的图像整体面貌。就像良渚文化的神像，鼓突的双眼相连如粗大的老花镜，尖细的手爪，鼻嘴平行如“二”字，且多刻画在玉琮上。从良渚中心地带，辐射到江苏草鞋山、上海福泉山等地，时间延续千年之久，都是这样一种图像构件形成的图像框架，即图像整体。如同特定建筑构件，不能拆分。长期维持这样一种图像构件框架，形成特定势能，如果没有巨大的冲击，就很难攻破这种图像构件框架。这是我们理解伏羲女娲像保持特定形态、传承特定意向的一个基点。不是汉至唐时期的人们不愿意讲述“画卦结绳”，而是人首蛇身图像框架不能突破，力量强大。从良渚文化神徽图像的周边传播看，神像应该是统治权力的象征，共同体认同的符号象征，所以神像一旦形成模式，是不会轻易被改变的。

保持伏羲女娲人首蛇身图像，还有一些重要原因。

一是创世系列必定要包含天地开辟与人类诞生的主题，这一点，作为人王的帝王是没有办法表现出来的。“三皇”努力构建天地人三位一体的开辟话语，如以燧皇代表“天皇”，以神农代表“地皇”，以伏羲代表“人皇”。传说“天皇”十二头，“地皇”十一头，“人皇”九头。其形象都是怪诞的，以此表现开辟创世神是了不得的。至于“人皇”要承担诞生人类的功能，且在一个强调阴阳和谐的国度，就必须将女娲与之配伍，使其成为人类始祖。

二是伏羲制作八卦的功业，在太极八卦图没有诞生出来的时候很难表现。太极图虽然有悠久的形成历史，但是直到唐宋时期尤其是宋代，标准图示才诞生出来，因此过去没有办法表现“画卦”这一情节。

三是天圆地方的宇宙观率先诞生，在先秦时期就已经形成，在《大戴礼》《周髀算经》中都有论述，影响深远，故伏羲女娲手持规矩代表方圆天地，是最具有概括性的象征符号，乐于为民众接受。伏羲女娲集开辟神、天地神、创生神三者为一体，因此图像经久不替。由于天圆地方的持续影响，那种“天地混沌如鸡子”的浑天说，以及在这种天象观下衍生出的盘古开天辟地神话，到三国时期才得以艰难地完整诞生，但是很长时期都在天文学界流传，民众接受这种知识要很长时间。这也是手持规矩的伏羲女娲像长期流传的原因。

由于伏羲图像叙事的长久影响，反过来影响了神话的语言文字叙事。如唐司马贞为《史记》补的《三皇本纪》，就反倒成了一篇神话。他说，伏羲蛇身人首，女娲也蛇身人首，而神农变成了人身牛首，老实巴交的神农氏，由一位老农，变成了怪神，完全改变了《周易》《白虎通义》《风俗通义》等典籍中的“三皇”的帝王叙事模式。唐代神话语言文字叙事改变秦汉以来的神话语言文字叙事，很大程度上受到伏羲女娲图像叙事的影响，连带着把神农氏帝王形象也变回神话的怪诞图像。

当太极八卦图制作出来以后，伏羲的形象立刻改变了，这便是手持太极八卦盘的伏羲图像。唐宋以来，新的图形构件出现，即八卦盘。从此，伏羲造像就告别了人首蛇身之图像构件框架。宋代以后，伏羲图像进入了新的时代。首先是图像构件的变化，增加了太极盘，去除了蛇身，同时也去掉了女娲，伏羲从整体上变成了单身，不再是配偶神的形象。人形伏羲图像的独立出现，较早见于南宋马麟所作《伏羲坐像》（图2）和据称为宋代版画的《历代帝王名臣像》之伏羲画像（图3），大致与当时的皇权政治息息相关，与宋代理学的发展，宋代的圣王崇拜密切相关[6]。马麟的伏羲图像的问世，不仅是图像的改变，也是伏羲神话的重大改变。在官方和民间，新的伏羲图像获得更为广泛的认同。但是，与女娲配伍的传统改变，也在一定程度上改变了社会的男女阴阳观念。在宋代以后的伏羲图像里，女娲整体上就退隐了。

以宋代为界限，伏羲图像形成了人首蛇身与手持八卦的两个明显不同的图像系统，同时形成两套与语言错位的话语谱系。今天，在甘肃的伏羲庙、河南淮阳的太昊陵中，伏羲画像基本承袭了马麟以来的伏羲造型，成为伏羲图像

的标准形式。当代伏羲神话的景观与造像，是伏羲神话的重要依托，是神话叙事的直观呈现，是神话本身。这体现出神话旺盛的生命力与活态形式。



图2　伏羲坐像



图3　《历代帝王名臣像》之伏羲像

唐宋以后伏羲女娲兄妹通婚的神话叙事广为流传，但是，作为兄妹的伏羲女娲图像却没有走进正统的景观图像叙事世界，形成了新的伏羲神话的语言文字叙事与景观图像叙事的错位。这种错位有利于表达神话丰富多元的内涵。

伏羲神话的现代传承，生动体现了中华文化一脉相承的复杂的文化谱系。几千年来，这一神话谱系不断壮大，成为中华民族的文化标志，也是世界认识中华文化的符号标志。

结　语

汉代伏羲神话的语言文字叙事与景观图像叙事的错杂传承，说明神话景观图像叙事程式的构件框架具有独特的传承性，并不受语言文字叙事变化的影响。构件是指图像元素，框架是指图像整体形貌，它们是景观图像叙事的结构组成。当图像景观构架形成了定势后，一般很难改变。这便显示出景观图像叙事的稳定性优势。图像传承历时长久，恒定不变，不像语言那样具有一定的随意性。这一特性使得伏羲创世神话的内涵得以长时间的传承，在民众间形成了深厚的文化认同。

伏羲人首蛇身图像长期传承，因为其承担“人皇”创生人类之责，故与女娲配伍；因为龙的传人的神圣叙事，所以形成二龙交尾形象，使其成为人类始祖；而因为兼有天地之神的规矩方圆符号的广泛认同，也让伏羲成为天地开辟之神，故而图像久传不替。到了唐代，语言文字叙事反倒因为景观图像叙事的影响，反过来改变了对于“三皇”的语言表述。

当新的重要的图像构件和框架出现，且影响重大，加上特定社会风尚的改变，旧有的神话图像随之改变。所以宋代太极八卦图不仅改变了《周易》的传播格局，也让伏羲的神话形象为之改变。

神话的语言文字叙事与景观图像叙事的错位，是因为二者有着不同的叙事话语工具，因此有利于传承神话的丰富多元信息。相对来说，景观图像叙事具有较高的稳定性，因此在维护传统叙事方面具有优势。图像的构件框架则决定图像传承的稳定性，当强大的新的图像要素出现，神话景观图像叙事也随之改变，图像的构件框架也就改变了。而这种改变，将深刻影响

神话的传承格局，影响语言文字叙事的表述与仪式行为的方式。神话的景观图像叙事与仪式行为叙事、语言文字叙事一起，构建了中华文化认同的立体叙事形式，成为中华民族文化整体性与多元性的文化认同符号。

注释

①浙江大学过文英的博士论文《论汉墓绘画中的伏羲女娲神话》（2007）较系统地梳理了汉代伏羲女娲图像；西北师范大学张文艳的硕士论文《汉代伏羲女娲图像研究》（2019）的研究综述有较好的概述；王均霞著作《伏羲女娲创世神话图像谱系》集成了丰富的图像文本，上海人民出版社2022年版。②田兆元：《创世神话的概念、类型与谱系》，《楚雄师范学院学报》2019年第1期。③田兆元：《民俗研究的谱系观念与研究实践——以东海海岛信仰为例》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2017年第3期。④伏羲入选首位祭祀对象，相关考论参见田成浩：《先代帝王祭祀研究》，博士学位论文，武汉大学2020年；王溥：《唐会要》卷22“前代帝王”条，中华书局1955年版，第429—433页。⑤张倩倩：《嘉祥武氏祠历史故事类画像石：题记、画像及文献叙事考论》，《东岳论丛》2016年第4期。⑥宋代宫廷画家马麟绘制《伏羲坐像》有深刻的历史背景和政治因素。淳祐元年（1241年），宋理宗到太学作《道统十三赞》，将伏羲作为位居第一的圣人帝君，并命马麟根据内容绘制画像。马麟以理宗形象为基础创作了伏羲像，其用意在于将理宗的相貌进行神格化，并为其即位塑造天命所归的依据。参见邵晓峰：《中华图像文化史·宋代卷·上》，中国摄影出版社2016年版，第64页。

参考文献

[1]萧统.昭明文选[M].李善，注.上海：上海古籍出版社，1986.
[2]洪兴祖.楚辞补注[M].白化文，等点校.北京：中华书局，1983：85.
[3]司马迁.史记.[M].北京：中华书局，1975：1299.
[4]袁珂.山海经校注[M].上海：上海古籍出版社，1980：401.
[5]十三经注疏：周易正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，1980：86.
[6]陈立.白虎通疏证[M].吴则虞，点校.北京：中华书局，1994：49-52.
[7]班固.汉书.[M].北京：中华书局，1962.
[8]应劭.风俗通义校注[M].王利器，校注.北京：中华书局，1981.
[9]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

The Graphic and Textual Narrative and Unity in Diversity of the Chinese Nation in the Fuxi Myth

Tian Zhaoyuan and Tang Rui

Abstract: The Fuxi myth has long faced a problem of mixed language narrative and image narrative systems. Early language described the imperial achievements of Fuxi, while images depicted him with a human head and snake body, emphasizing his role in human creation. Language narrative constructed the genealogy of the Three Sovereigns and Five Emperors in Chinese creation mythology, while image narrative preserved the divine nature of the Fuxi myth throughout this genealogy. Images are stable and resilient, and there are the real demand as the internal driving force. Besides, the lack of external impact on image elements ensures the basic appearance of the Fuxi myth from the Han Dynasty to the Sui and Tang Dynasties. After the invention of the Eight Trigrams, the image genealogy of the Fuxi myth changed, reshaping image pattern of the Three Sovereigns and Five Emperors. By the Song Dynasty, Fuxi emerged as a saint image, while the folk stories of Fuxi and Nüwa transformed into sibling stories. The narrative of images and language is once again mixed, forming a multifaceted identity of the Fuxi myth. The image of Fuxi is of great significance for the recognition of Chinese culture and is a witness to the modern inheritance of ancient myths. Compared with Greek mythology, the narrative inheritance of visual landscapes and ritual behaviors proves the modern vitality and deep root of narrative genealogy of Chinese myth.

Key Word: Fuxi myth; image narrative; narrative genealogy; image component framework; mythical genealogy

［责任编辑/周　舟］

驿路唐诗边域书写中历史与现实的交融*

吴淑玲

摘　要：唐代驿路边域诗歌中有不少涉史作品，呈现出历史与现实交融的特点。与内地咏史诗不同的是，受土地广袤、山奇水怪、民族交融、战争抢掠等边域历史印迹的影响，边域驿路涉史诗歌在与现实交融中呈现出独有的特点：一是在涉及边域史事的诗歌中表达对建立丰功伟业的人生理想的追求；二是在涉史作品中反思国家在民族交流中的边域策略；三是现实生活中的失意者在面对边域失意人或失意事时引发无尽的怨愤和感伤；四是历史印迹中暗传出边域的寥落和悲凉。

关键词：驿路唐诗；涉史；现实融入

中图分类号：I206.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2024)06-0100-10

古代的边域地区大多是曾经的烽火之地，留下了不少残垣断壁、古戍烽燧、战场遗迹，也是民族交往、民族融合之所，流传着无数可歌可泣的故事。唐人行经边域地区，不免被历史牵住敏感的神经，引发对历史的追忆，边域驿路诗中的怀古情怀由是而生。这些历史人物大体分为两类：一类是功业卓著者，战将如大将军卫青、冠军侯霍去病、冠军侯窦宪、伏波将军马援等，出使名臣如博望侯张骞、典属国苏武、定远侯班超；另一类是人生失意者，如终生苦战不得封侯的李广、远嫁匈奴的王昭君、不得已投降匈奴的李陵等。这些历史人物及其相关事件都在唐诗边域书写中反复出现。诗人们往往将这些历史人物及其所涉史事与现实进行比照，或传递对开疆拓土功业的向往，或传达渴望和平的愿景，或表达对唐王朝的信心和热爱，或抒发失意的感慨和感伤。唐人心目中的边域历史，不仅与曾经的历史紧密相连，更与其所生活的时代现实交融在一起。正是中国人注重历史文化传统，才使得在唐诗的边域书写中，融入了对历史的回忆，让诗人们在咀嚼历史中感受着国家千年不断的血脉，也书写着自己的人生和所处的时代。

一、融入功业追求的历史情怀

功业追求是中国文人的千古不朽梦。边域开拓者的功业不仅指开疆拓土的功业，如卫青、霍去病打击匈奴，马援南征交趾等；更指文化领域的开拓，如张骞出使西域、苏武出使匈奴、班超出使西域等。这些疆土和文化的开拓者，用自己的武力和智力，为王朝土地的开拓和文化的传播倾尽心血，为中华民族的融合作出了重要贡献，值得后代子孙永远传扬。当唐朝的诗人们踏上或想到这片辽阔的疆域，追思曾经在这里奋斗过的英雄及其建立的伟业，再碰触到自己内心对大唐伟业的向往时，不禁激情迸发，留下无数脍炙人口的诗歌。比如初唐诗人陈子

收稿日期：2024-05-21
*基金项目：国家社会科学基金一般项目“驿路唐诗边域书写研究”(17BZW006)。
作者简介：吴淑玲，女，河北大学文学院教授、博士生导师(河北保定　071000)，主要从事唐代文学研究。

昂就特别主张沙场建功、勒名燕然，其《送魏大从军》写道：

> 匈奴犹未灭，魏绛复从戎。怅别三河道，言追六郡雄。雁山横代北，狐塞接云中。勿使燕然上，惟留汉臣功。[1]31

此诗充分体现了陈子昂的学问功底和驾驭思想情感的能力，利用典故和地理常识传达了诗人激荡于胸的功业情怀。首联用汉代骠骑将军霍去病的“匈奴未灭，无以家为也”的典故，激发魏大的报国雄心。“魏绛复从戎”，用春秋晋国大夫魏绛，借指诗人所送别的魏大。魏绛在晋国统兵带将时，主张与北部少数民族联合，以“和戎有五利”说晋主，后戎狄亲附。这是颂扬魏氏祖先的功业，以激发魏大内心的自豪感，进而激发魏大向祖先看齐的雄心。颔联承袭此意，继续鼓励魏大：现在你们魏姓人又要从军上沙场了，希望能赶上赵充国收复六郡的功业。颈联列出北地边境地名，表面上是指明魏大从军的边塞之地，内里却激荡着策马驰骋、纵横燕山胡塞的激情。雁山，在今山西代县北部。狐塞，在今河北省涞源县北部。写北地地理，气势雄壮，正是要为尾联鼓励对方张本。尾联用大将军窦宪在燕然山击败匈奴之事，鼓励魏大，希望唐人也要在这里建立不朽功勋。霍去病、魏绛、赵充国、窦宪等人建立的英雄伟业，寄托了陈子昂对魏大的无限期望，也传达了诗人的激情报国之心。

王维的边域书写也饱含对功业的热烈赞美，如《使至塞上》。这首诗几乎各种唐诗选本都会选它，传诵度较高，所以无需做文字解读，但还是要强调诗中的爱国情怀。诗歌中“大漠孤烟直，长河落日圆”的平静和安宁，“萧关逢候骑，都护在燕然”的英雄伟业，都是唐人自信的写照。诗歌颔联写边塞的人文景观和自然景观，以“汉塞”“胡天”点示边域所在，一出一入，既写边域自然风物的特点，也隐含着诗人的行程，暗传诗人对大唐边域辽阔的自豪。颈联是一幅画面，是王维画笔写诗的典范。“孤烟”，古代的烽烟，用狼粪燃烧，《埤雅》记载狼烟烟直而聚，虽风吹之不斜，应是更有利于远地之人观察烽警。据《唐六典》记载，一柱烟是平安的象征。大漠孤烟，说明唐朝时边地人民生活平安，这是大唐军事实力的显现，是和平生活的象征。尾联以藏答于问的形式，写唐代北部边域战将的功业。“萧关”，故址在今宁夏固原，唐时这里属于边域。“候骑”，侦察骑兵。“都护”，唐朝都护府的长官。“燕然”，山名，今蒙古国境内杭爱山。永元元年（89年），东汉大将窦宪大破匈奴于燕然山，勒石记功而还。这里显然是借窦宪史事，引发对唐人功业的赞美。诗中以象征平安的狼烟写边塞将士给国家带来的安宁，而“都护在燕然”既写战争的遥远，又写边将在匈奴腹地为国建立奇功的英雄业绩。辽阔的大漠、无尽的长河、平安的烽烟、都护的功业，构成一幅壮阔的英雄功业图，使整首诗充溢着豪迈激昂的气概。

高适的边塞诗《送浑将军出塞》，融合了诸多先秦至汉的史事，传达对浑惟明出塞的热望：

> 将军族贵兵且强，汉家已是浑邪王。子孙相承在朝野，至今部曲燕支下。控弦尽用阴山儿，登阵常骑大宛马。银鞍玉勒绣蹙弧，每逐嫖姚破骨都。李广从来先将士，卫青未肯学孙吴。传有沙场千万骑，昨日边庭羽书至。城头画角三四声，匣里宝刀昼夜鸣。意气能甘万里去，辛勤动作一年行。黄云白草无前后，朝建旌旗夕刁斗。塞下应多侠少年，关西不见春杨柳。从军借问所从谁，击剑酣歌当此时。远别无轻绕朝策，平戎早寄仲宣诗。[2]257-258

这是一首驿路送别诗。浑邪王，即《史记》《汉书》中记载的投降汉朝的匈奴浑邪王。浑将军，即浑惟明，在哥舒翰幕府屡立战功。诗中称美浑将军的祖先是汉代的浑邪王，旨在高其家世。浑惟明将军是高适心目中能征惯战的将军，高适相信浑将军出塞一定会建立奇功，故而诗人用很多能征惯战的将军进行比附。嫖姚即霍去病，与匈奴交战，每战必胜，深得汉武帝器重，此处指代哥舒翰。哥舒翰在西域征战中屡立战功。诗人预言浑惟明将追随哥舒翰建立不世功勋。李广被匈奴称为“汉之飞将军”，带兵的最大特点就是爱护士卒，诗人鼓励浑惟明像李广那样对待士卒。卫青也是与匈奴作战的杰出将领，是在实战中成长起来的，与孙膑、吴起以军事思想取胜截然不同。此诗赞美战国和汉代几位实战将军的事迹，实是希望浑惟明效仿其功

绩，为国家多建战功。结尾再用典，“仲宣诗”即王粲所作之《从军诗》。该诗颂扬曹操西征张鲁取得的胜利，此处用来比喻报捷之诗，是期望浑惟明胜利之后给自己写诗报捷，让自己也一同享受胜利的喜悦。诗中列举诸多历史人物，彰显其丰功伟业，目的是激发浑惟明将军的英雄之气，再创伟业，奏凯而还。诗歌不仅能够激发读者联想起很多历史事件，而且可以看出高适对浑惟明寄予的厚望。

还有一些诗歌涉及古代的出使者，他们以文化拓疆、保持汉节和忠于故国得到诗人们的赞扬，如陈子昂的《和陆明府赠将军重出塞》。此诗诗题虽然没有送别，其实仍是一首驿路送别诗，诗中昂扬的是驰骋沙场、跃马横枪、开疆拓土的精神：

忽闻天上将，关塞重横行。始返楼兰国，还向朔方城。黄金装战马，白羽集神兵。星月开天阵，山川列地营。晚风吹画角，春色耀飞旌。宁知班定远，犹是一书生。[1]30

诗中这位二次出塞的将军，是诗人心目中的“天上将”，驰骋横行，意气风发；刚从楼兰返回，又向朔方进发，马不停蹄；战马盔甲鲜明，军队挥羽而至，精神百倍；星月是他摆开的天阵，山川是他铺开的地营，有指挥天地的气魄；晚风吹动的画角和飞旌都像是焕发了春天般的色彩，何等精神。结尾说这位将军竟是像班超一样的书生。将所有的意气风发毫不吝惜地送给了一个像班超一样的文士，带给人精神上的昂扬豪迈和英气爽朗。

中唐时期的张籍在《送远使》中，也表达了对所送之人能建立如班超一样的功业的期望：

扬旌过陇头，陇水向西流。塞路依山远，戍城逢笛秋。寒沙阴漫漫，疲马去悠悠。为问征行将，谁封定远侯。[3]4306

诗歌前六句都是在想象中描写所送之人征途上的地理风貌、人文景观，表达对远行者的理解。最后以一问句结尾，在追问中激发对方建功立业的激情。结尾所用典故指定远侯班超，《后汉书·西域传》记载班超的功劳：“时军司马班超留于寘，绥集诸国。和帝永元元年，大将军窦宪大破匈奴。二年，宪因遣副校尉阎槃将二千余骑掩击伊吾，破之。三年，班超遂定西域，因以超为都护，居龟兹。复置戊己校尉，领兵五百人，居车师前部高昌壁，又置戊部候，居车师后部候城，相去五百里。六年，班超复击破焉耆，于是五十余国悉纳质内属。其条支、安息诸国至于海濒四万里外，皆重译贡献。九年，班超遣掾甘英穷临西海而还。皆前世所不至，《山经》所未详，莫不备其风土，传其珍怪焉。于是远国蒙奇、兜勒皆来归服，遣使贡献。”[4]2910班超因收服西域诸国而被封为定远侯，后人皆以班超之功绩表达对外交和开疆拓土功业的期望。张籍生逢中唐，国势已衰，但其诗中仍不失功业理想，用“谁封定远侯”的疑问引发对方的遐想，激励对方创建像班超那样的业绩。

再如大历诗人李益的《塞下曲》之三：

黄河东流流九折，沙场埋恨何时绝。蔡琰没去造胡笳，苏武归来持汉节。[3]3224-3225

这是李益从军时面对黄河写下的一首诗，诗歌前两句写黄河的曲折，接着写到蔡琰没胡和苏武持节两事。蔡琰没胡，引发了诗人对东汉末年战乱生活的追想；苏武持节，则引发了诗人对苏武在匈奴牧羊十九年而节操不改的赞赏。“胡笳”，指蔡文姬的《胡笳十八拍》，无论是否是蔡文姬真品，这首诗确实抒发了没胡诗人浓烈的对没胡生活的不适和对大汉故土的强烈思念；苏武“持汉节”更是苏武心中有汉朝的写照。这里的蔡文姬故事和苏武事迹，表面看语言比较客观，情感色彩并不浓烈，似乎与诗人个人的人生情感没有什么关联，但实际上诗人是把热爱故土并最终回归故土作为一种人生功业进行宣扬，诗人借蔡文姬和苏武传达出对忠于汉朝、终得归汉的人生叹羡。

再如武元衡的《酬太常从兄留别》：

乡路日兹始，征轩行复留。张骞随汉节，王濬守刀州。泽国烟花度，铜梁雾雨愁。别离无可奈，万恨锦江流。[3]3548-3549

这是一首驿路送别诗，又作《送太常十二兄罢册南诏却赴上都》。从“万恨锦江流”一句可知，此诗写于诗人镇蜀之时，其做太常之从兄出使南诏归来路经蜀地与诗人见面，诗人在送别从兄时，从兄有诗留别，武元衡奉和之。诗中的张骞，用来代指从兄出使南诏，王濬则指自己。刀州即巴州，代指蜀地。颔联写从兄出使和自己

驻守巴州。“泽国”句，按照诗歌的写作套路，对应的应是“张骞”句，应指从兄此行乃怀乡之路，奔赴京都，应该是“烟花某月上京都”之意；而“铜梁”句，对应“王濬”句，指诗人在巴州（铜梁在重庆）的雾雨中乡愁重重。这首诗里的张骞、王濬，显然是通过历史典故指代人物，当然也有对从兄册封南诏使命的开拓价值的赞赏和对自己驻守国家重要地区的自我期许。

又如温庭筠的《苏武庙》：

> 苏武魂销汉使前，古祠高树两茫然。云边雁断胡天月，陇上羊归塞草烟。回日楼台非甲帐，去时冠剑是丁年。茂陵不见封侯印，空向秋波哭逝川。[3]6749

笔者所知的苏武庙，有甘肃省武威市民勤县苏武庙、河北省承德市丰宁满族自治县苏武庙。此诗所写，据“陇上”一词，应为甘肃苏武庙，由此可以判定，温庭筠曾经到过甘肃，但根据目前所知温庭筠行迹，很难判断他到达甘肃一带的时间。武威，是唐代由中原通往西域的重要站点，在唐人视域中已是边域之地。诗歌首联分点“苏武”与“庙”，写苏武在匈奴牧羊十九年终得返汉，初见汉使时，感慨万千，而诗人面对古祠高树，也有年代久远的感慨。颔联概括苏武牧羊十九年的生活，“云边”句写苏武望雁思归而不得，“陇上”句写苏武经陇回归，将如烟塞草抛掷身后，这是一写胡地一写汉地。颈联将回来和去时对举，用逆挽手法，先接回归，“非甲帐”，指苏武归来时已经沧海桑田，所见之情景已然面目全非。“甲帐”，代表汉武帝时的一切。据《汉武故事》，汉武帝以琉璃、珠玉、明月、夜光错杂天下珍宝为甲帐，其次为乙帐。甲以居神，乙以自居。苏武回归汉朝时，汉武帝早已逝去，“甲帐”也不复存在，给苏武一种世事变迁、恍如隔世的感慨，隐含着对武帝的追思。“丁年”，用以对“甲帐”，形成工对，指可以成为壮丁的年龄，即壮年。李陵《答苏武书》有“丁年奉使，皓首而归”句。苏武出使十九年归来，也已经不复当年。此联感慨岁月对人的消磨。尾联写汉武帝虽获知苏武尚在匈奴守节牧羊，却遗憾未能见到苏武归来，不能亲自接见自己的死节忠臣。“封侯印”，指汉宣帝赐苏武爵关内侯、食邑三百户之事。而苏武也没有见到自己忠心守候的汉武帝，只能面对流水哭泣悼念。这两句，既写君臣互相的遗憾，也写苏武对汉武帝的忠心。全诗是对苏武忠心有节的赞美。这可能是因为晚唐国势衰颓，战争频仍，故而需要表彰民族气节，歌颂忠贞不屈，是心向故国的时代需要，也可能是温庭筠希望借此表达自己希望为唐王朝建立苏武功业的忠心。

唐人驿路诗歌边域书写中谈及功业的诗歌，最能代表唐人的青春气息。文人心目中的边域建功，最能激起他们对事功的积极追求，以及报效国家的激情。在这一类的边域书写中，最常见的就是对卫青、霍去病、窦宪、班超、苏武、傅介子等功业卓著、不辱使命的历史人物的赞美，而且大多是以汉代的著名人物为摹写对象，在这些人物身上寄托了民族自尊心和自豪感，表达对英勇无畏、奋勇建功的英雄主义精神的崇仰，激励自己或友人成为仁人志士中的一员。记述的激情美、抒情的激情美、议论的激情美，使得这一类诗歌拥有无比动人的艺术魅力。

二、沉潜史事引发的家国反思

知古鉴今，以史资政，是我们国家重视历史的重要原因，唐太宗说过：“以铜为镜，可以正衣冠；以古为镜，可以知兴替；以人为镜，可以明得失。”[5]上至统治者下至平民百姓，都重视历史，以至唐代薛元超即使贵为宰相，尚以未曾参加修撰国史而遗憾，这也是唐代文人重视历史和历史遗迹的社会大环境所决定的。历史遗迹作为历史的一部分，往往与国家的发展史密切相关；同时历史遗迹作为中国文化的重要组成部分，容易引发亲历者在对往昔历史的审视中思索当今社会的问题，在与往昔历史的对比中获得对当今社会的认知。这一点在驿路诗歌的边域书写中一样重要。所不同的是，驿路诗歌的边域书写中所涉及的史事，一定与边域有关。

一是对历史的重新审视。中华民族的历史丰富多彩、曲折复杂，既有胜利的骄傲，也有失败的狼狈，这在边域问题上表现得尤为明显。富赡绚丽的边域史，特别能触动诗人们内心深处的情感，他们以重新审视的目光打量曾经的边域，对过往历史重新思索，探寻其价值。诗人

们在幻想历史可能的另一种样貌中，重新编织历史，寻找有价值的经验或教训。如高适的《登百丈峰二首》其一：

> 朝登百丈峰，遥望燕支道。汉垒青冥间，胡天白如扫。忆昔霍将军，连年此征讨。匈奴终不灭，寒山徒草草。惟见鸿雁飞，令人伤怀抱。[2]250

这是一首感慨英雄壮志难酬的诗作。百丈峰，在今甘肃武威。燕支道，是通往边塞之路。这一带在汉唐人心目中已属边域，是征战将军可以建功立业的地方。霍去病征讨匈奴，一路凯歌，节节获胜，堪称神勇。他17岁时因战功卓著被封为“冠军侯”；19岁时指挥两次河西之战，歼灭和招降匈奴近10万人，直取祁连山，打通河西走廊；21岁与卫青各率5万人参加漠北之战，歼敌7万余人，封狼居胥山，兵锋直抵北海（今贝加尔湖），令“匈奴远遁，而漠南无王庭”。霍去病深得汉武帝器重，甚至获得了与大将军卫青同掌军政大权的地位。这就是“忆昔霍将军，连年此征讨”的丰富内涵。霍去病当年的雄心壮志就是打败匈奴，其发出“匈奴未灭，无以家为”的豪言壮语，但霍去病未及完成壮业便英年早逝，年仅24岁，汉武帝也因此停止了对匈奴的征讨。这是“匈奴终不灭”的含义。而高适所在时代，去大汉已近千年，而当年霍去病没有完成的壮业，如今依然没有完成，诗人既替霍去病深感遗憾，也为国家至今仍然时时深陷匈奴骚扰的困境而伤痛。那么，这连年的征讨又价值何在？唯有“令人伤怀抱”而已。又如周存的《西戎献马》，描写驿路上所见西戎献马的情况：

> 天马从东道，皇威被远戎。来参八骏列，不假贰师功。影别流沙路，嘶流上苑风。望云时蹀足，向月每争雄。禀异才难状，标奇志岂同。驱驰如见许，千里一朝通。[3]3289

诗写西戎献天马，展示的是皇朝的天威。这些来自西域的宝马良驹，似乎也有人的感情，影子与西域告别，嘶鸣却向天朝方向，似乎既有对故乡的留恋，又有对唐朝的向往。“贰师”两字，使人忆起汉朝贰师将军李广利西征为了夺取汗血宝马的史事；前面加“不假”二字，可见唐朝的西戎献马不是来自征伐，而是来自友好交往。这体现了唐朝与汉朝对外交往方式的根本不同，由此引发人们对汉朝征伐西域的反思。

沈彬的《塞下三首》之三也表达了对汉武帝四处征伐的质疑：

> 月冷榆关过雁行，将军寒笛老思乡。贰师骨恨千夫壮，李广魂飞一剑长。戍角就沙催落日，阴云分磧护飞霜。谁知汉武轻中国，闲夺天山草木荒。[3]8455-8456

沈彬在这首诗首联就写到将军思乡，可见对将军常年征战的深切同情；颔联写贰师将军李广利不得回归中原，李广因征战中的矛盾自刎疆场的人生悲剧；颈联渲染边域寂寞荒凉的氛围；尾联则对汉武帝轻视经营中原，将心思放在边域征讨上的价值取向表示怀疑。“闲夺”两字是全诗诗眼。由于汉武帝时期在征讨四方上取得了杰出的成就，使得中国的版图得到扩张，历来史书对汉武帝的功业肯定者居多，但沈彬的“谁知汉武轻中国，闲夺天山草木荒”既是对汉武帝内地政策的否定，也是对汉武帝时期征讨四方的价值取向的否定。“闲”字见出了汉武帝边域政策在军事上无事找事的特点，“夺”点出了侵略的性质，“草木荒”则把所有穷兵黩武的无价值、无意义描写出来。联系到《史记》记载的汉武帝后期汉朝国库空虚、城池荒废的情形，沈彬的质疑还是很有道理的。

李益的《赴渭北宿石泉驿南望黄堆烽》则是与沈彬《塞下三首》之三的思想完全相反，李益表达的是面对边城烽火应该勇敢出战，而不应该用所谓的“无为而治”的黄老思想敷衍苟且。《赴渭北宿石泉驿南望黄堆烽》首句“边城已在虏城中”，可见形势危急，敌虏已经将边城包围；次句“烽火南飞入汉宫”写烽火传递进京，进一步渲染战况紧急；第三句笔锋一转，说“汉庭议事先黄老”，可见面对紧急战况，唐王朝统治阶层并没有迅速作出决断，紧急调遣兵力支援边疆，反而像汉朝那样讲“无为而治”的黄老思想；尾句“麟阁何人定战功”以责问的方式说明无人能定战功，即朝中无人能成为守护边土的英雄。后两句，让人明确感受到李益对朝廷决策的极端不满。诗人沉潜史事，认为汉朝初建时百废待兴，需要“先黄老”来处理烂摊子，休养生息，但现如今唐朝怎么能倒回去用那样的态度

面对外患？

二是借历史反思所处时代的问题。历史与现实发生勾连，一般有两个层面，即借史抒怀和借史思今。这里主要谈借史思今，通过咏史怀古之作思考现实社会存在的问题，以期产生较强的针对性和现实意义。

借史思今最成功的诗人当数陈子昂。陈子昂随武攸宜北征，本欲有所作为，但所提建议不被采纳，令其失望至极。至蓟丘，有诸多古迹，皆与贤主、贤才有关，皆为人生有作为者，令诗人感慨万千，诗人写下了一组怀古诗，以抒发贤主不见、生不逢时的感慨。以《蓟丘览古赠卢居士藏用七首》中的两首为例，其一《轩辕台》：

北登蓟丘望，求古轩辕台。应龙已不见，牧马空黄埃。尚想广成子，遗迹白云隈。[1]22

其二《燕昭王》：

南登碣石馆，遥望黄金台。丘陵尽乔木，昭王安在哉。霸图怅已矣，驱马复归来。[1]22

诗序云“丁酉岁”，即武则天万岁通天二年（697年）。此年陈子昂奉命随武攸宜出征。但武攸宜嫉贤妒能，不给陈子昂发挥才能的机会，故而行军至蓟丘一带，看到轩辕黄帝和燕昭王的遗迹，陈子昂感慨万千。陈子昂对他们治理国家的功业羡慕不已，并思考着当前的现实情况。第一首咏怀古迹的对象是轩辕黄帝，中华民族的始祖，他知人善任，打败蚩尤，应龙是轩辕黄帝时期的人才。广成子也是黄帝时期的人才，传说黄帝曾经向他问道。轩辕黄帝礼贤下士、不耻下问，多方招揽人才，才得以成就伟业，这是黄帝的成功之处。诗人想到当下，“应龙”式的人才不被看见，“广成子”式的人才也在白云深处无人问津。第二首描写的是燕昭王事迹，并没有叙述燕昭王怎样求贤若渴，怎样筑黄金台拜郭隗，怎样吸引无数贤才，因为这些世人皆知。但望黄金台所见，没有黄金台，只有乔木而已。诗人借燕昭王招贤遗迹的败落暗示了燕昭王招贤遗风的沦落。诗人为了强化这一点，又用“昭王安在哉”的反问表达强烈的悲怆之情。最后归结于“霸图怅已矣”，见出心中对王朝霸业的失望。两首诗所隐含的意思是：有所成就的英主，都是广招天下贤士、不耻下问之人，若不能做到这些，又何来英雄霸业？而在陈子昂写作这些诗歌的时候，正值武则天执政时期，彼时的唐王朝边域管理并不乐观，东北部边域的安东都护府几近失控，西北部边域也是困难重重，联系陈子昂《感遇》其三中的“汉甲三十万，曾以事匈奴。但见沙场死，谁怜塞上孤”[1]3，以及《感遇》其三十七中的“塞垣兴名将，亭堠空崔嵬！咄嗟吾何叹？边人涂草菜”[1]12-13等诗句，陈子昂其实更关注国家目前的状况，咏史不是单纯咏史，而是思考国家治理的现实问题。

高适也是关注国家之人，他使用边域史事往往关联国家，如其杂曲歌辞《蓟门五首》其三：

蓟门逢古老，独立思氛氲。一身既零丁，头鬓白纷纷。勋庸今已矣，不识霍将军。[2]33

这首诗是高适北上蓟门时的作品，诗歌首句“蓟门逢古老”点明是在路途上访问故老时获知的信息。故老感慨自己孤苦伶仃，头鬓如雪，可见征战之久。征战久却劳而无功，即“勋庸”，原因何在？思考的结果是，在当时的边塞没有像霍去病这样能征惯战、敢打能胜的将军。这正是盛唐中后期边防的问题——府兵制败坏，参战年限无法遵守制度，缺乏有能力的将领守护边疆，导致唐代边塞问题频出。这与高适《燕歌行》中思念李将军的用意如出一辙，是为国家的边患问题而焦虑。

边塞诗人王昌龄也常借史事思考边域现实，如《塞下曲四首》其四：

边头何惨惨，已葬霍将军。部曲皆相吊，燕南代北闻。功勋多被黜，兵马亦寻分。更遣黄龙戍，唯当哭塞云。[3]1421

这是一首写实的作品。诗中的霍将军代指像霍去病一样能征惯战的将军。霍去病屡战屡胜并得到了自己应该得到的功勋名声，被汉武帝封为冠军侯，名冠天下，但王昌龄描写的这位征战将军，虽然“燕南代北闻”，也赢得了部下的欣赏，但是，其所获得的待遇却远逊霍将军，其部属功勋虽多却不仅得不到赏赐，反而被黜落，将军所属军队也很快被分散，甚至被派遣到更艰苦的地方去戍守，就像被发配一般。这首诗，透露了唐朝统治者对待边防将领存在的问题：有

功不赏，英雄业绩被埋没，致使参战将士流血又流泪。这种不公平的现象，严重打击了参战将士的积极性，最终导致他们对朝廷失去信心。这就从一定程度上揭示了唐朝统治者和边防将士之间的深刻矛盾，暴露了统治者对有功将士不仅不知优恤，反而伤害英雄的恶劣做法，揭示了唐王朝边防的问题。诗人将霍去病的待遇与当时将军的结局进行对比，反思汉武帝时期边防强大，而唐王朝却问题重重的原因。

又如晚唐时期“上交不谄，下交不渎”的胡曾，是唐朝咏史诗人中的翘楚，一生留有150首咏史诗，皆是托古讽今，意存劝诫之作，如其边游咏史之作《黄金台》：

北乘羸马到燕然，此地何人复礼贤。若问昭王无处所，黄金台上草连天。[3]7420

边游的诗人乘着“羸马”到燕地，却再也不见礼贤下士之人。一句“何人复礼贤”的责问，充满了失望，也表达了对现实的否定。“礼贤”二字，勾起了读者对历史上燕昭王拜郭隗为相，以吸引人才的礼贤往事的回忆，并在诗人的责问中形成今昔之间鲜明的对比。三、四两句，引出史事所关涉的人物和地点，在似有实无的“草连天”中展示了古人被忘记的情状，折射出燕昭王与黄金台故事在唐朝的没落。此诗与陈子昂《蓟丘览古赠卢居士藏用七首》之二《燕昭王》异曲同工，都是透过衰草乔木遮盖昭王遗迹，表达对现实中不重视贤才的强烈不满。

三、面对失意产生的怨愤感伤

这里所说的失意者，是指不想去往边域而不得不走向边域或在走向边域后生活被完全逆转的人。历史上因不得已的原因到达或经过边域、生活被完全逆转且内心忍受巨大痛苦的人中，有和亲公主，如刘细君、王昭君等；也有谋事不成的失意者，如燕太子丹、荆轲等；还有因边战失利、投降敌国等成为人们讽刺对象的，如李广利、李陵等。这些人经历的痛苦各有不同，触发诗歌情绪的点也不尽相同。唐代走向边域的文人，并不都是带着建功立业的激情，有些文人可能本身就是生活中的失意者，当他们面对边域失意的历史人物时，最容易触及他们的痛点，引发共鸣，产生无尽的怨愤和感伤。

和亲公主远嫁番邦，并不都是出自内心的意愿，她们或肩负家国命运，或被时代的悲剧裹挟，离根弃本，命如飘蓬，未来不可知，如刘细君、王昭君、蔡文姬等。这一类人的边域经行之地，往往是入幕、从军、边游、贬谪文人的经行之地，不仅能够触发诗人们对人生失意的抑郁不平和感慨万千，也能调动诗人们对悲剧人生的悲悯同情。如陈子昂的《居延海树闻莺同作》诗写在居延海行军途中，表达的是才子沦落的郁郁情怀：

边池无芳树，莺声忽听新。间关如有意，愁绝若怀人。明妃失汉宠，蔡女没胡尘。坐闻应落泪，况忆故园春。[1]28

此诗是借史抒怀之作。在大片沙漠里的居延海听到莺声，本应是新鲜、奇特、有趣的感受，但诗人却感到“愁绝”，并由此引出了汉朝的王昭君和蔡文姬，而这二人都是身陷胡地的悲剧人物，人生失意，思乡情切。诗人此时出使西域，身在异乡，由此触发了无尽的思乡之情，于是借明妃的入胡不得归和文姬沦落时的思乡情映照自己的心境，表达远离故乡的无限忧愁。

李敬方的《太和公主还宫》借蔡琰和王昭君的悲剧，为太和公主远嫁归来后的物是人非而感慨万千：

二纪烟尘外，凄凉转战归。胡笳悲蔡琰，汉使泣明妃。金殿更戎幄，青祛换毳衣。登车随伴仗，谒庙入中闱。汤沐疏封在，关山故梦非。笑看鸿北向，休咏鹊南飞。宫髻怜新样，庭柯想旧围。生还侍儿少，熟识内家稀。凤去楼扃夜，鸾孤匣掩辉。应怜禁园柳，相见倍依依。[3]5776

这是一首驿路迎接之作，写现实中的太和公主还宫，虽是喜事，却隐含太和公主无数的人生凄凉。太和公主远嫁回纥，以“烟尘外”“凄凉归”概括了她人生的不幸。她的人生，一如蔡琰和王昭君，蔡琰的胡笳曲中传递的是悲伤的情感，王昭君面对汉朝使者落下的是伤心的泪水。虽然她们都是所嫁之地的王妃、阏氏，但远离故土和亲人，独自一人在陌生的环境生活，未必是件幸事。太和公主虽然返回了唐朝，但一切也已物是人非，最美好的岁月已经毁于风沙弥漫

之所。

人生在世都期望有所作为，希望雁过留声、人过留名（美名），但人生不得意者十之八九，故而失意人更理解失意人，更同情失意人。胡曾的咏史诗《易水》触动的是自己谋事不成的伤感：

一旦秦皇马角生，燕丹归北送荆卿。
行人欲识无穷恨，听取东流易水声。[3]7421

诗人边游经过易水，面对荆轲和燕太子丹的遗迹而发出无限同情和感慨。在胡曾看来，“乌头白，马生角”原本是秦始皇不准燕太子丹返回燕国的一个假想情景，但燕太子丹竟然逃了出去，所以才有“一旦秦皇马角生”，即不可能实现的事情实现了，燕太子丹终于有机会“送荆卿”入秦，为自己报仇，这几乎可以说是要实现报仇的目标了。可最终的结果却是荆卿死、丹被杀。如此悲剧，留下的只能是无穷无尽的遗恨。易水声声，似乎都在诉说着千年的遗憾，感受着人生大仇难报的悲凉，而胡曾就在这东流的易水声中，听出了燕太子丹的无穷恨意。他的另一首咏史诗《李陵台》则表达了对李陵的同情：

北入单于万里疆，五千兵败滞穷荒。
英雄不伏蛮夷死，更筑高台望故乡。[3]7424

这首诗关涉李陵投降的历史事件。根据司马迁的记载，李陵带五千军队深入匈奴腹地，贰师将军李广利援兵不至，导致李陵弹尽粮绝，不得已投降匈奴。按照司马迁的理解，李陵投降，应该不是真心投降，而是“欲得其当而报于汉”（司马迁语），即希望有机会反水归汉，为汉朝再立新功。汉武帝极端反感这种说法，不仅杀死了李陵全家，还对为李陵说话的司马迁施以宫刑。但司马迁对李陵投降的认识其实是得到很多人认可的，甚至《汉书》还记载了李陵最终投降匈奴的理由：“陵虽驽怯，令汉且贳陵罪，全其老母，使得奋大辱之积志，庶几乎曹柯之盟，此陵宿昔之所不忘也。收族陵家，为世大戮，陵尚复何顾乎？”[6]李陵作为“汉之飞将军”李广的孙子，内心深处何曾愿意投降，但汉武帝闻听一位李姓将军投降匈奴，就把李陵的家人全部杀光，无疑太过残忍，是汉武帝的刻薄寡恩导致了李陵投降的结果，所以胡曾说“英雄不伏蛮夷死”。“英雄”是对李陵的认同，不把李陵作为屈膝变节的投降者看待，这与传统观点相左；“不伏”，是“不甘俯首”“不服气”之意，内含着对客死异乡的不认同。这是胡曾替李陵鸣冤，为李陵打抱不平。结句用李陵登高台望故乡的形象表达了李陵对回归汉朝的渴望，否定了世人对李陵投降叛国的审判，并对李陵“老母已死，虽欲报恩将安归”的绝望心情表达了深切的同情。虽然依笔者来看，李陵的投降无论如何都是一种变节行为，都有损民族大义，有损个人人格，但实难将其视为投敌叛国之徒。

被贬逐的臣子，也是人生失意，从而成为失意者借以比喻的对象，如屈原、贾谊等。如沈佺期的《初达驩州》：

自昔闻铜柱，行来向一年。不知林邑地，犹隔道明天。雨露何时及，京华若个边。思君无限泪，堪作日南泉。[3]1038

“铜柱”是中国南部边疆的标志，这是使用东汉马援的典故。《东观汉记·马援传》记载：“援平交趾……于交趾铸铜马，奏曰：‘臣闻行天者莫如龙，行地者莫如马。’”[7]《后汉书·马援传》在“峤南悉平”句下有李贤注引《广州记》：“（马）援到交趾，立铜柱，为汉之极界也。”[4]839-840可知东汉大将马援征越成功后有立铜柱以示疆界之事。沈佺期说自己“昔闻铜柱”，但亲到方知其遥远。“一年”在唐人驿路行程概念里可以算是非常遥远的距离，而林邑还要“犹隔道明天”，真是远而又远了。故诗人心中获得比铜柱还要遥远的地域感知，传达的是被抛荒置远的伤感。说自己的思君之泪，都可以作日南（今越南中部，古林邑国所在地）的泉水了。这是以夸张的笔墨描写自己思君的伤感。

再如杜荀鹤的《赠友人罢举赴交趾辟命》：

罢却名场拟入秦，南行无罪似流人。纵经商岭非驰驿，须过长沙吊逐臣。舶载海奴镮硾耳，象驼蛮女彩缠身。如何待取丹霄桂，别赴嘉招作上宾。[3]7957-7958

此诗是杜荀鹤在友人不再参加科举考试，而是应朝廷征召去交趾作官时所作。交趾在唐人心目中是极其遥远的地方，即使做官，也有贬谪之感，故而杜荀鹤以同情的口吻说友人“南行无罪似流人”。由于是去做官，不是被贬，也不是驿卒驰驿，虽有行程限制，但也无需快马加鞭，可

以在想停留的地方稍作停留。因为有被贬的感觉，所以可以在长沙拜悼贾谊，体味逐臣的悲凉心境。这实际是诗人对友人的深切同情，故而在最后诗人还是希望有朝一日朋友能够丹霄折桂，成为京中被人敬重的人物。诗中的“须过长沙吊逐臣”即是引出历史上贾谊被贬的史事，比附友人到交趾为官之事，感慨友人人生的失落。

四、藏于历史印迹的边域悲凉

与内地的物阜民丰、繁华热闹、和平安宁相比，边域的特点是地广人稀、山穷水恶、战争频仍。有些史事，在诗人的笔下提及，并不表达赞美、批评或同情之意，只是提及而已，它们只是诗人曾经经历的记录，是诗人对历史熟稔的再现；有些史事，只是证明唐代文人的游览对象也是注重拜访名胜古迹，似乎并没有渗入作者太多情感。但这些曾经的历史印迹因其所在地域的特点和诗人们在描写中所使用的词汇，往往隐隐透出边域的悲凉。如薛能的《逢友人边游回》：

游子新从绝塞回，自言曾上李陵台。
尊前语尽北风起，秋色萧条胡雁来。[3]6506

这首并不知名的诗歌其实写得非常好，在描写北地边塞的环境方面可谓“不着一字，尽得风流”。诗中没有描写北地风光如何，只是写到朋友从边地归来，提及北地见闻，就把北地边塞寒冷、萧条的情形写尽，令人闻语色变。其中提到的历史遗迹李陵台，只是作为李陵事迹存在的标志，既没有对李陵万里出入匈奴的才华表示欣赏，也没有对李陵因全家被汉武帝杀害而不得已投降匈奴表示同情或感慨，李陵台的地名，只是对“绝塞”的具体化。如果一定要寻找它的情感色彩，可能就是作者对李陵的悲剧结局感到悲凉，毕竟李陵不应该是这样的结局。再如胡曾的《交河塞下曲》：

交河冰薄日迟迟，汉将思家感别离。
塞北草生苏武泣，陇西云起李陵悲。晓侵雉堞乌先觉，春入关山雁独知。何处疲兵心最苦，夕阳楼上笛声时。[3]7418

这首诗写于交河（在今新疆吐鲁番）军中，是远在边塞征戍的将领思家情怀的反映。诗歌借苏武在匈奴十九年日日思乡和李陵投降匈奴后感慨在汉之家已无、表达征戍之人对家乡的思念，并不对苏武、李陵事进行政治评判和道德解说，只是因为都在匈奴之地而引发的联想。又如唐彦谦的《蒲津河亭》：

宿雨清秋霁景澄，广亭高树向晨兴。
烟横博望乘槎水，日上文王避雨陵。孤棹夷犹期独往，曲阑愁绝每长凭。思乡怀古多伤别，况此哀吟意不胜。[3]7672

蒲津，指黄河古渡蒲类津，又称蒲坂津，在今山西永济西蒲州，地处西北、华北、中原交接处的山西省西部，是唐代通往北部和东北部边域的要道。诗歌引用博望侯张骞和周文王的史事。黄河是博望侯张骞曾经横渡的地方，山陵是周文王曾经避雨之处，张骞和周文王也曾经孤独愁苦，有过很多不如意事。诗人本欲表达思乡之情，但念及此，则给人一去不返的伤感，引发悲凉的情绪。

有些作品，也能勾起历史回忆，但只是涉史，表意并不明晰，或者作者之意比较难解，也或者并不需要进行过多解释，只要知道作者所涉历史事件就可以了，但依然有一种意绪悲凉的氛围。如张仲素《塞下曲五首》之五：

阴磧茫茫塞草肥，桔槔烽上暮云飞。
交河北望天连海，苏武曾将汉节归。[3]4138

诗歌前三句都是写驿路上所见的塞外景色，也点出了阴山、桔槔烽、交河等边域地名，并在前三句的描写中暗传出边塞之地苍茫无边，有无尽的茫然之感。这首诗，如果说有感情色彩，也就是结句的“苏武曾将汉节归”，应是点明这些地方都是爱国名臣苏武曾经经过的地方，苏武“曾将汉节归”，值得人们敬佩。但是否代表张仲素描写爱国名臣苏武经历的地方，就暗喻自己也是像苏武一样的人物，借苏武自况？这一点笔者有点困惑。

又如胡曾的咏史诗《黄河》：

博望沉埋不复旋，黄河依旧水茫然。
沿流欲共牛郎语，只得灵槎送上天。[3]7425

胡曾有一组咏史诗，都是诗人游历的见证，此诗是诗人边游至黄河所写。诗中的“博望”指博望侯张骞。张骞的史事很清晰，《史记》《汉书》都有较为详细的记载，不需细解。张骞是一位通西域

的英雄，病逝于长安后，归葬故里汉中。可诗人为何说“博望沉埋不复旋”？为何又接一句“黄河依旧水茫然”？诗人似乎是在引领我们回忆历史上的英雄使者，在自然的长久和人生的短暂中感受史事一去不复返的伤感。

总而言之，驿路唐诗边域书写中的涉史诗歌，虽具有内地咏史诗的一般特质，借史言事、借史述怀，但同时由于其描写边域曾经的历史，而具有了与内地咏史诗不一样的内容和不一样的风格。边域的地理风貌、物候特点和曾经的历史人物，共同塑造了边域与内地不一样的文化气质，承载了不一样的文人寄托。“伏波惟愿裹尸还，定远何须生入关”的奉献精神和豪迈气质，“汉庭议事先黄老，麟阁何人定战功”的忧虑和怀疑，“胡笳悲蔡琰，汉使泣明妃”的同情和感伤，“塞北草生苏武泣，陇西云起李陵悲”的无奈和凄凉，这些边域历时性的曾经，都成为唐代诗人共时性的材料，使得唐代诗人能够将古代与今朝进行牵连，拉近了古今的距离，融合了古今的同质或异质的存在，展现出唐人面对边域史事的态度。开疆拓土的历史功业，能够为唐代诗人传达他们所在时代的激情洋溢的人生理想；民族之间反反复复的争斗和边域斗争策略的失误，引发了诗人们对如何处理边域事务的反思；走向边域的各种失意人生难免激发诗人们怨愤和感伤的共情；即使表面看来感情色彩不浓的边域书写，也因其地理、历史的因素而缠绕上了萧瑟寒风的感觉。大唐王朝的边域地区，并没有因为遥远和偏僻而离开诗人的视野，反而因其承载的异质特色，成就了大唐诗坛的诸多辉煌篇章。

参考文献

[1]陈子昂.陈子昂集[M].徐鹏，校点.北京：中华书局，1962.

[2]刘开扬.高适诗集编年笺注[M].北京：中华书局，1981.

[3]彭定求，等.全唐诗[M].北京：中华书局，1960.

[4]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

[5]吴兢.贞观政要[M].上海：上海古籍出版社，1978：33.

[6]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962：2466.

[7]刘珍，等.东观汉记[M].吴树平，校注.北京：中华书局，2008：430–431.

The Blend of History and Reality in the Frontier Writings of Tang Dynasty's Postal Road Poems

Wu Shuling

Abstract: Many postal road poems in the Tang Dynasty from the frontier regions incorporate historical elements, blending history with reality. Unlike historical poems from the interior, these poems are influenced by the vastness of the land, unique mountains and waters, ethnic integration, and wars and raids that have marked the frontier's history. As a result, frontier postal road poems with historical themes present unique characteristics when integrated with reality: firstly, they express the pursuit of achievements in life within poems about frontier historical events. Secondly, they reflect on the national frontier strategies to ethnic exchanges within historical events. Thirdly, they express feelings of resentment and sadness in real life when encountering disappointed individuals or events in the frontier. Lastly, they subtly convey the loneliness and desolation in the frontier life through historical relics.

Key words: postal road poems in the Tang Dynasty; historical themes; integration with reality

[责任编辑/周　舟]

故国与新朝:《南齐书》之《东昏侯本纪》《和帝本纪》双重纪年发微*

牛继清

摘　要:《南齐书》作者萧子显在《东昏侯本纪》与《和帝本纪》中采用双重纪年的方式,明显背离了纪传体史书帝王本纪的纂修原则。萧子显是南齐高帝萧道成之孙,后出仕于萧梁,并因萧齐宗室受到梁武帝萧衍的猜疑与防范,这样的身份与经历,又身处齐梁政权更替这一敏感时代,在《南齐书》之《东昏侯本纪》《和帝本纪》编系鼎革史事时,不免会陷于正统表述的两难境地。而《东昏侯本纪》与《和帝本纪》的双重纪年方式,正是他谋求解决故国与新朝法统矛盾的变通手段。

关键词:《南齐书》;正统;纪年;政治动荡
中图分类号:K239.1　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**2095-5669(2024)06-0110-08

刘知幾《史通·编次》说:“观梁、唐二朝,撰《齐》《隋》两史,东昏犹在,而遽列和年;炀帝未终,而已编恭纪。原其意旨,岂不以和为梁主所立,恭乃唐氏所承,所以黜永元而尊中兴,显义宁而隐大业。苟欲取悦当代,遂乃轻侮前朝。行之一时,庶叶权道;播之千载,宁为格言!”[1]96对《南齐书》之《东昏侯本纪》《和帝本纪》、《隋书》之《炀帝本纪》《恭帝本纪》的史事编次提出了激烈的批评。

这两段特殊时期,都是在一个政权下同时有两位皇帝并立,一位是通过正统途径继承帝位,另一位则是政治反抗者拥立的傀儡皇帝。两个时期的最终结果都是政治反抗者取得胜利,夺取政权后又废掉傀儡皇帝,建立新王朝。这种情况,使得新王朝在纂修前朝历史时,面临着正统表述的两难,从而招致了刘知幾的非议。严格说来,从新王朝彰明政权合法性的角度而言,不论是《南齐书》的“东昏犹在,而遽列和年”“黜永元而尊中兴”,还是《隋书》的“炀帝未终,而已编恭纪”“显义宁而隐大业”,都是合理的。但《隋书·炀帝本纪》在恭帝即位后,即中止纪年,尚不违正史帝王本纪纂修原则,而《南齐书》之《东昏侯本纪》《和帝本纪》采用双重纪年,则背离了正史帝王本纪的纂修原则。关于这一问题,目前未见有学者论及,笔者不揣谫陋,提出一得之见,尚祈专家通学指正为盼。

一、《南齐书》之《东昏侯本纪》《和帝本纪》双重纪年违例

齐和帝(萧宝融)是萧梁政权视角下南齐最后一位皇帝,为萧衍举兵时拥立的招牌,建康被攻取三个月后禅位于萧衍,旋即遇害。《南齐书·和帝本纪》纪年至月、日,始于东昏侯永元“二年十一月甲寅”,这一天,实际掌握荆州军政大权

收稿日期:2024-07-10
***基金项目:**国家社会科学基金一般项目“历史编纂学视野下的正史纪时与历史书写研究”(22BZS002)。
作者简介:牛继清,男,淮北师范大学安徽文献整理与研究中心二级教授(安徽淮北　235000),主要从事历史文献学与中国史学史研究。

的荆州长史萧颖胄杀掉东昏侯任命的辅国将军、巴西梓橦二州太守刘山阳,响应萧衍,举兵起义。此时,萧宝融的身份是永元元年(499年)改封的南康王,职务是持节、督荆雍益宁梁南北秦七州军事、西中郎将、荆州刺史,距其即皇帝位尚有将近四个月时间。

此后,史事系日即不绝于书,直到萧宝融被拥上帝位:

(二年十一月)乙卯,教纂严……

丙辰,以雍州刺史梁王为使持节、都督前锋诸军事、左将军。

丁巳,以萧颖胄为右将军、都督行留诸军事。

戊午,梁王上表劝进。

十二月乙亥,群僚劝进,并不许。

壬辰,骁骑将军夏侯亶自京师至江陵,称宣德太后令……

三年正月乙巳,王受命,大赦,唯梅虫儿、茹法珍等不在赦例……

甲戌,以冠军将军杨公则为湘州刺史。

甲寅,建牙于城南。

二月乙丑,以冠军长史王茂先为江州刺史……右将军邵陵王宝攸为荆州刺史。

己巳,群僚上尊号,立宗庙及南北郊。

甲申,梁王率大众屯沔口,郢州刺史张冲拒守。

三月丁酉,张冲死,骠骑将军薛元嗣等固城。

中兴元年春,三月乙巳,即皇帝位,大赦,改元。[2]119-120

在和帝中兴元年(501年),即东昏侯永元三年三月乙巳之后,已经被萧衍军事集团不承认为皇帝的东昏侯,在《南齐书·东昏侯本纪》中依然史事系日,延至萧衍军队围攻宫城,东昏侯为王珍国等所弒:

(永元三年三月)丁未,南康王宝融即皇帝位于江陵。

癸丑,遣平西将军陈伯之西征。

六月……戊子,曲赦江州安成、庐陵二郡。

秋七月癸巳,曲赦荆、雍二州。

甲午,雍州刺史张欣泰、前南谯太守王灵秀率石头文武奉建安王宝寅向台,至杜姥宅,宫门闭,乃散走。

己未,以征虏长史程茂为郢州刺史,骁骑将军薛元嗣为雍州刺史。是日,元嗣以郢城降义师。

八月丁卯,以辅国将军申胄监豫州事。

辛巳,光禄大夫张瓌镇石头。

辛未,以太子左率李居士总督西讨诸军事,屯新亭城。

九月甲辰,以居士为江州刺史……是日,义军至南州,申胄军二万人于姑熟奔归。

戊申,以后军参军萧璘为司州刺史……辅国长史赵越尝为梁南秦二州刺史。

丙辰,李居士与义军战于新亭,败绩。

冬,十月甲戌,王珍国与义军战于朱雀桁,败绩。

戊寅,宁朔将军徐元瑜以东府城降。青冀二州刺史桓和入卫,屯东宫。

己卯,众降。光禄大夫张瓌弃石头还宫。于是闭宫城门自守。

庚辰,以骁骑将军胡虎牙为徐州刺史……李居士以新亭降,琅邪城主张木亦降。义师筑长围守宫城。

十二月丙寅,新除雍州刺史王珍国、侍中张稷率兵入殿废帝,时年十九。[2]107-108

纪传体史书"本纪"的宗旨是记"帝王兴废",即"系日月以成岁时,书君上以显国统"[1]34,具有编年与尊君的双重作用。天无二日,国无二主,按照战国、秦、汉以来逐渐成型的"正朔"观念,纪传体史书中用来彰明君统的"本纪"自然不应出现双重纪时。也就是说,如果以齐和帝为正统,那么自中兴元年(永元三年)三月乙巳开始,《东昏侯本纪》就不应该再有详细的史事纪时;反过来,如果以东昏侯为正统,则永元三年(中兴元年)十二月丙寅其被废之前,《和帝本纪》不当有详细的史事纪时。

萧子显博学多闻,尤长于史学,除《南齐书》外,还采众家之长,考正异同,撰有《后汉书》一百卷,又有《普通北伐记》五卷,其弟萧子云也撰有《晋书》一百一十卷,纪传体史书的编纂体例,他自然是娴熟于心的。那么,《南齐书》之《东昏侯本纪》《和帝本纪》出现双重纪年的"违例"现象,就有些耐人寻味了。

二、《南齐书》的修撰及后世史家对其“书法”的驳难

有关《南齐书》的修撰，《梁书·萧子显传》载：“采众家《后汉》，考正同异，为一家之书。又启撰《齐史》，书成，表奏之，诏付秘阁。”[3]511萧子显在撰修前启请，书成后又表奏，可见《南齐书》的修撰是得到梁武帝萧衍首肯的，与其说是私家撰述，不如说是半官修的前朝史。

南朝齐史书的修撰早在齐建国之初就开始筹备，高帝建元二年（480年）“初置史官，以（檀）超与骠骑记室江淹掌史职”[2]983。据《南齐书·檀超传》记载，被任命为史官后，檀超立即向高帝上表，提出了有关齐史修撰的体例、结构与原则，核心在于对南齐正统的强调：

一是关于本纪，“开元纪号，不取宋年”[2]983，要点是按齐高帝“建武”纪年系时，以彰显正统。

二是关于诸表，“封爵各详本传，无假年表”[2]983，明确了不立王、侯诸表的基本原则。

三是关于诸志：“立十志：《律历》《礼乐》《天文》《五行》《郊祀》《刑法》《艺文》依班固，《朝会》《舆服》依蔡邕、司马彪，《州郡》依徐爰，《百官》依范晔，合《州郡》。班固五星载《天文》，日蚀载《五行》，改日蚀入《天文志》。以建元为始。”[2]983议立《律历》等十志，各依前代史书较完备者；不立《百官志》，其内容合并入《州郡志》；日食自《五行》改入《天文志》；诸志纪事都从南齐建国开始。

四是关于诸传：“帝女体自皇宗，立传以备甥舅之重。又立《处士》《列女传》。”[2]983在前代史书列传基础上，增加《帝女》《处士》《列女》三传。

在讨论时，王俭提出应该增立《食货志》，减省《朝会志》《帝女传》，日食仍如《汉书》在《五行志》。齐高帝最后决定，除“日月灾”改隶于《天文志》外，采纳了王俭的其他建议。

从上述情况可以看出，这次有关南齐史修撰的讨论，关键点就是南齐正统的建立，一则本纪“开元纪号，不取宋年”；二则诸志“以建元为始”，日月之灾入《天文志》；三则增立《帝女传》。

不久檀超去世，接替他的江淹在高帝建元（479—482年）和武帝永明（483—493年）年间前后两掌国史，完成“十志”后，即“出为建武将军、庐陵内史”[3]250，他所撰“《齐史》十志”应该未能总括南齐一代。对照《南齐书》所立八志，有《百官》《祥瑞》，无《律历》《郊祀》《刑法》《艺文》《食货》，《礼》《乐》分置。因此，后世学者认为萧子显《南齐书》“盖本超、淹之旧而小变之”[4]188，即“沿用了檀超、江淹等所定的国史条例，而对其所立诸志与类传则有调整修改”[2]前言，5，但檀超去世很早，江淹修史仅及永明年间，因此《南齐书》所涉齐明帝建武以后及齐、梁更替间的史事，均出自萧子显之手是没有疑问的。

《南齐书》撰成后，流传不广，影响较小，唐初李延寿《南史》面世，《南齐书》的影响更加微弱。北宋仁宗嘉祐（1056—1063年）年间，曾巩等奉诏校理南北朝七史，他在所上《南齐书目录序》中对其做了评价：

> 子显之于斯文，喜自驰骋，其更改破析刻雕藻缋之变尤多，而其文益下，岂夫材固不可以强而有邪？[2]1151

其后，自南宋晁公武直到清代四库馆臣，历代史家多承曾氏之论，对萧子显及其所撰《南齐书》评价不高，如晁氏《郡斋读书志》卷五《南齐书》提要引曾巩评价直言“文比七史最下”①，姜宸英更是说“萧子显《齐书》最劣”[5]。

历代史家对《南齐书》的驳难主要集中在其“书法”方面，司马光《资治通鉴》于南朝宋、齐替代诸史事，凡《南齐书》与《宋略》《宋书》歧异处，每从《宋略》《宋书》，而不采《南齐书》，如载宋明帝疑心萧道成，故使吴喜赐酒之事，作“或谮萧道成在淮阴有贰心于魏，上封银壶酒，使喜自持赐道成。道成惧，欲逃，喜以情告道成，且先为之饮，道成即饮之”，《考异》曰：“《南齐纪》云：‘太祖戎服出门迎，即酌饮之。喜还，帝意乃解。’《宋略》云：‘道成惧，弗肯饮，将出奔，喜语以诚，先为之酌，于是喜得罪，而道成被征。’盖《南齐书》欲成太祖之美，故云尔，今从《宋略》。”[6]表现出对《南齐书》相关记载存疑的审慎态度。

南宋王应麟明确说：“愚谓子显以齐宗室仕于梁而作《齐史》，虚美隐恶，其能直笔乎！”[7]明人黄凤翔虽然对《南齐书》的“文”给予了理解和同情：“盖文章之病，自六朝始，而徐、庾之体尤盛行于时，故作史者，皆旁搜曲采，不忍割置，不第子显为然。”但对其“笔”则颇有微辞：“萧子显

撰《齐书》,实自请于梁武帝而为之者也。夫作史者,而使人主预闻其事,安所得直笔矣!”又说:“然则子显任意褒贬,亦未为实录,徒令读史者思吴均已燔之书,良有以也。”②

到了清代,学者对《南齐书》“书法”问题的批评更多,王鸣盛在《十七史商榷》中即有多处论及,一则曰:

> 《南齐书·褚渊传》叙其为齐佐命,至建元二年进位司徒之后云:“轻薄子颇以名节讥之,以渊眼多白精,谓之‘白虹贯日’,言为宋氏亡征也。”如此负国怀奸,而犹以讥之者为轻薄子,萧子显是道成孙,其言自合如此。[8]477

再则曰:

> 《南齐书》出萧子显,豫章文献王嶷即其父也。自作史而为父立传,千古只此一人,故传中极尽推崇,论至以周公比之,赞则云“堂堂烈考,德迈前踪”云云。嶷故无甚恶,然《南史》则谓其后房至千余人,荀丕极言其失。大约子显多隐讳,故《南史》往往有微异者。[8]494

三则曰:

> 《鱼复侯子响传》《南齐书》载其举兵与台军战,官军引退,下云:“上又遣丹阳尹萧□领兵继至,子响部下恐惧,各逃散,子响乃白服降,赐死。”此处《南史》有文惠太子属顺之迳杀子响事,子显书修于梁,故讳此事,此则当以《南史》为得。[8]497

究其终极原因,则为“萧子显身为齐之子孙,故多讳饰”[8]478。

相对而言,四库馆臣对《南齐书》的评价比较中肯,一方面引用《史通·序例》之言肯定了《南齐书》的序例:“子显虽文伤蹇踬,而义甚优长,为序例之美者。”另一方面又对萧子显在《高帝本纪》中的“史臣曰”引《太乙九宫占》、《祥瑞志》附会纬书、《高逸传》推阐禅理有不同意见,批评他“牵于时尚,未能厘正”。对于其书法,也持一分为二的看法:“然如纪建元创业诸事,载沈攸之书于《张敬儿传》,述颜灵宝语于《王敬则传》,直书无隐,尚不失是非之公。《高十二王传》引陈思之表、曹冏之论,感怀宗国,有史家言外之意焉,未尝无可节取也。”③

在清代学者中,赵翼是对《南齐书》评价较高的,他认为“《齐书》比《宋书》较为简净”,并表彰“《齐书》类叙法最善”[4]191,但他也注意到了《南齐书》的“书法”问题,如讳言萧道成篡宋事,曝东昏之恶以见萧衍起兵为义举等④。

综观历代学者对萧子显《南齐书》“书法”的批评,核心问题聚焦于萧氏以齐高帝之孙这一身份,是否能够客观地修撰南齐一朝之史。

三、南齐政治动荡对萧子显的影响

南齐虽然仅维系了二十四年,但波澜起伏一点都不少,作为帝孙的萧子显,受到了齐、梁间政治波澜及社会动荡的强烈影响,这种影响自然会在《南齐书》修撰时有所体现。

齐高帝萧道成费尽心机从刘宋手中夺得帝位后不足四年就去世了,其长子萧赜继位,是为武帝。齐武帝在位期间虽然政局比较平稳,但却留下了导致萧齐短命而亡的祸根。《南齐书·武帝本纪》“史臣曰”在历数并褒扬武帝功绩与德政的同时,又有明确的批评:“昔汉武留情晚悟,追恨戾园;魏文侯克中山,不以封弟。英贤心迹,臣所未详也。”[2]67-68

这两个典故的运用各有所指。“汉武”“戾园”,即汉武帝晚年追悔“戾太子之狱”的故事,应当是指巴东王萧子响被赐死之事。子响为齐武帝萧赜四子,过继给豫章王萧嶷为子,后来萧嶷生子,便请留子响为嫡子。永明六年(488年),子响还本,受封巴东郡王。子响生性勇武,又因曾出继而心存芥蒂,在荆州刺史任上欲私置甲仗,为长史刘寅等联名密启于武帝,子响怒而杀刘寅等,随后又连拒台使、台军,因此被武帝赐死。由于子响有出继回归的前事,齐武帝不久后即追悔此事,“上怜子响死,后游华林园,见猿对跳子鸣啸,上留目久之,因呜咽流涕”[2]784。

而“魏文侯克中山”之典,出自《吕氏春秋》:

> 魏文侯燕饮,皆令诸大夫论己……至于任座,任座曰:“君不肖君也,得中山不以封君之弟,而以封君之子,是以知君之不肖也。”文侯不说,知于颜色,任座趋而出。次及翟黄,翟黄曰:“君贤君也。臣闻其主贤者,其臣之言直。今者任座之言直,是以知君之贤也。”……任座入,文侯下阶而迎之,终座以为上客。文侯微翟黄则几

失忠臣矣！[9]

魏文侯之弟魏成子贤而有能，曾为文侯之相，魏灭中山后，文侯以之封公子击，而不是众望所归的魏成子，故有任座之论。此事虽不为《史记》采取，然《新序》⑤《盐铁论》等汉代文献均有记载，祢衡、孔融等名士亦多称引，魏晋以降，作为贤君纳谏的典型事例，已然为士人耳熟能详。

萧子显在评价齐武帝时引用此典，内中含义是耐人寻味的。齐武帝即位后，立长子萧长懋为太子，长懋虚心向学，延揽名士，且“得参政事”，被认为是“守器之君”，但在永明十一年（493年）初因病去世，谥文惠，史称文惠太子。太子去世后，武帝立太子长子萧昭业为太孙，作为自己的继承人。文惠太子的早亡，对齐武帝的打击很大，他亲幸东宫，“临哭尽哀”，仅仅过了半年，他也去世了，遗命从弟萧鸾为顾命大臣，令其辅佐萧昭业，启南齐祸乱之端。因此，南齐之乱虽始于郁林，然肇因实在武帝⑥。因此，萧子显在书中通过“史臣曰”反复强调自己对这一历史进程的认识：一则《武帝本纪》末有“魏文侯克中山，不以封弟”之论；二则《郁林王本纪》史臣曰“立嫡以长，未知瑕衅，世祖之心，不变周道”[2]80；再则《文惠太子传》史臣曰“武运将终，先期夙殒，传之幼少，以速颠危”[2]450。

南齐建国之初就曾经出现过储君变易危机，《南齐书·豫章文献王传》载：“建元年中，世祖以事失旨，太祖颇有代嫡之意，而嶷事世祖恭悌尽礼，未尝违忤颜色，故世祖友爱亦深。”[2]457《南史·齐高帝诸子传上》也有类似的记载：“建元中，武帝以事失旨，高帝颇有代嫡之意。而嶷事武帝恭悌尽礼，未尝违忤颜色，故武帝友爱亦深。”[10]1062则萧道成曾意欲易储事并非空穴来风。萧赜失旨触怒萧道成，以至于建国、立储不久的萧道成意欲易储的原因，在《南齐书·荀伯玉传》中有所披露，萧赜“在东宫，专断用事，颇不如法”[2]635，器用僭越，左右张景真招摇违法，为荀伯玉密启于萧道成，导致萧道成下令检校东宫，并以萧赜名义捕杀张景真，已而“怒不解，昼卧太阳殿”[2]635，易储之议当即在此时。

通过现存史料推测，易储之议后来没能落实，除了大臣王敬则等以“官有天下日浅，太子无事被责，人情恐惧”[2]636为由劝解外，文惠太子萧长懋应该是关键因素。史称萧道成一直非常喜欢这个长孙，对他寄予了很大期望，而萧长懋也刻意奉迎其祖，萧道成喜欢《春秋左传》，萧长懋动辄在他面前讽诵，甚至成了当时人的话柄。早在宋顺帝昇明元年（477年），年方二十岁的萧长懋从郢州回到建康，“太祖方创霸业，心存嫡嗣，谓太子曰：‘汝还，吾事办矣。’处之府束斋，令通文武宾客”[2]445。已经把其当成是自己未来的继承人培养了。而篡夺政权前夕，又委其为“持节、都督雍梁二州郢州之竟陵司州之随郡军事、左中郎将、宁蛮校尉、雍州刺史”[2]445-446，坐镇上游“兵马重镇”襄阳。有如此嫡长孙，自然会影响萧道成选择储君时萧赜、萧嶷两者的权重。

齐武帝即位，“虽为继体，事实艰难……明罚厚恩，皆由上出”[2]67，国务繁剧，事皆亲为，不久即身患重病，江谧趁机煽惑萧嶷：“至尊非起疾，东宫又不才，公今欲作何计？”[2]632-633江谧寒士，长于刀笔，精明强干，善趋势利，委结权贵，齐高帝建元初，“骠骑豫章王嶷领湘州，以谧为长史，将军、内史、知州留事”[2]632，成为萧嶷僚属。江谧南朝宋末倾身结交萧道成，为南齐建国勋臣，颇为高帝亲待，建元末为吏部尚书，《南齐书·江谧传》载江谧因未豫高帝顾命，武帝即位又不迁官，心生怨望，故有“公今欲作何计”之议。但如果对时局及萧嶷没有足够的了解，他是不会轻易提出如此敏感的建议的。虽然江谧为这次冲动搭上了自己的性命，但沈冲奉武帝之命所奏数江谧诸罪之辞，言其“国讳经旬，甫暂入殿，参访遗诏，覘忖时旨……至于蕃岳入授，列代恒规，勋戚出抚，前王彝则，而谧妄发枢机，坐构嚣论”[2]633，还是透露出了很多信息，说明江谧主观上相信齐高帝死前另有遗诏，而遗诏的内容则与皇位继承人变易相关。

只要齐高帝表现出易储的意愿，自然会引起特别关注，也会造成一定的社会舆论与政治影响。《南史》就对萧嶷的死因持怀疑态度：

> 嶷薨后，忽见形于沈文季曰：“我未应便死，皇太子加膏中十一种药，使我痈不差，汤中复加药一种，使利不断。吾已诉先帝，先帝许还东邸，当判此事。”因胸中出青纸文书示文季曰：“与卿少旧，因卿呈上。”俄失所在。文季秘而不传，甚惧此事，少时

太子薨。[10]1067

用神怪故事或梦寐之言等方式来曲折地体现隐秘难言之事,是中国古代的叙事传统。萧嶷永明十年(492年)四月卒,文惠太子永明十一年正月薨,两者仅相距大半年时间,《南史》所载这则传闻,一疑萧嶷之死为文惠太子下药加害,二疑文惠太子为萧嶷在地下追索而死,都是非常重大且敏感的政治事件。此传言之出,至少说明两人之间曾有深刻且难以调和的矛盾,为舆论所关注。从各种迹象判断,能够引起两人性命相搏且不可向外人道的重大矛盾,只能是最高权力继承者的争夺。萧子显《南齐书》在为父亲所撰传记中没有采入这个传言,应该就是因为太过敏感,会影响到自己为父亲塑造的"贤王"形象⑦。

因此,我们有理由相信,萧子显所谓"魏文侯克中山,不以封弟",明面上是指责武帝拘泥"周道"立嫡长的传统,在文惠太子去世后,不选择其弟萧子良,而立萧昭业为太孙,但又何尝不是在影射齐高帝拘泥"周道"立嫡长萧赜未立其父萧嶷呢!

明帝以旁支篡夺,杀戮武帝子孙殆尽,萧嶷子孙也险遭不测,永泰元年(498年)王敬则举兵,以拥立萧子显之兄萧子恪来号召徒众。明帝立即"悉召子恪兄弟亲从七十余人入西省,至夜当害之"[3]507,幸好萧子恪当天奔还建康,洗清了谋叛嫌疑,才侥幸保全了家族。

《梁书·萧子恪传》称"子恪兄弟十六人,并仕梁"[3]509,其实是大约言之,萧嶷十六子中,四子萧子行早亡,在南齐已出仕的有长子萧子廉、次子萧子恪、三子萧子操、五子萧子光4人,其中子廉于武帝永明十一年卒,子操、子光在萧衍军围攻建康时殉难,六子萧子范而下,齐亡时年纪尚少。仕于萧梁者仅12人,不是16人,而仕途较达者仅子恪、子显、子云3人。

仕于萧梁的萧子显对于萧齐的情感其实是十分复杂的,一方面,被萧衍推翻并替代的是自己的故国前朝,那份认同与眷恋是不言自明的。他在《南齐书》中极力论证萧齐取代刘宋的合法性,《高帝本纪》史臣曰中引《太乙九宫占》:"太一在杜门,临八宫,宋帝禅位,不利为客,安居之世,举事为主人,禅代之应也。"[2]24表明宋齐禅代为天命所定,而萧道成则身膺天命:"上姓名骨体及期运历数,并远应图谶数十百条,历代所未有。"[2]41另一方面,直接葬送萧齐江山的东昏侯萧宝卷是以旁支篡位,且大肆屠戮武帝子孙的明帝之子,从某种意义上来说已经是敌对一方。这种情绪在《南齐书》中也有明确的表露,《明帝本纪》史臣曰:"高宗以支庶纂历,据犹子而为论,一朝到此,诚非素心,遗寄所当,谅不获免……既而自树本根,枝胤孤弱,贻厥不昌,终覆宗社。"[2]98但是受特定历史阶段认识论发展水平的制约,萧子显把主要问题归结于天命:"若令压钮之征,必委天命,盘庚之祀,亦继阳甲,杖运推公,夫何讥尔。"[2]98-99

"压钮"典出《左传》,楚共王无嫡子,有五个庶子,在继承人选择上很犯难,只好乞灵于天神,将一块玉璧埋在祖庙神位前,让五子依次入拜,"当璧而拜者,神所立也,谁敢违之"[11]。结果,公子招跨过了玉璧,公子围手肘及璧,公子比、公子皙距离较远,反倒是最年幼的公子弃疾,被人抱着入拜,两次都正好压在璧钮之上。共王死后,公子招即位,是为康王,尚能维持,康王之子继位不久即为公子围篡杀,公子围即位,是为灵王。此后,子比(初王)、弃疾(平王)次第为王,楚国陷入无尽的内忧外患中,险遭亡国。萧子显用楚国立储不慎导致内乱来影射南齐,倒也比较贴切。

不过,东昏侯乱政之后,是萧衍拥立的傀儡和帝萧宝融,萧衍以辅佐和帝诛灭昏乱、中兴南齐为旗号,而和帝年号即为"中兴"。商朝经历"九世之乱"后,商王阳甲之弟盘庚继位,迁都殷,整顿政治,发展经济,商朝中兴。萧子显以"盘庚之祀,亦继阳甲"来评论这一转变,自然是因为萧衍的原因而曲为弥缝。

如上所述,作为齐高帝萧道成的直系后代,萧齐政权的任何波动都和萧子显父子弟兄命运相连甚至生死攸关,《南齐书》修撰时,萧子显情之所系,难免会受影响,因此王应麟言"子显以齐宗室仕于梁而作《齐史》,虚美隐恶,其能直笔乎",是很有道理的。

四、齐梁更替与《南齐书》正统表述的两难

入梁之后,萧氏兄弟出仕新朝,子恪、子显、

子云三人升至高位，前两人先后任吏部尚书，掌官吏铨选要事，后者两任国子祭酒，声望极高，但作为前朝的宗室，他们在新政权中的实际处境却是非常尴尬的。

萧衍对萧氏兄弟这样的前朝宗室并不放心，借萧氏兄弟入谢的机会，就政权转移问题敲打了他们。先是强调“天命”：“夫天下之宝，本是公器，非可力得。苟无期运，虽有项籍之力，终亦败亡。”[3]507并举刘宋得失为例：孝武帝生性猜忌，大肆诛戮有“令名”的兄弟和大臣，“然而或疑有天命而不能害者，或不知有天命而不疑者”[3]508，如对萧道成虽疑“而无如之何”，是“疑有天命而不能害者”；明帝刘彧因平庸而侥幸保全，是“不知有天命而不疑者”；进而说“我于时已年二岁，彼岂知我应有今日”[3]508，结论是“有天命者，非人所害，害亦不能得”[3]508。又打亲情牌，申明自己与萧氏兄弟是“绝服二世”的宗属，“情同一家”，因此“齐梁虽曰革代，义异往时”[3]508。再祭“复仇说”，“建武屠灭卿门，致卿兄弟涂炭。我起义兵，非惟自雪门耻，亦是为卿兄弟报仇”[3]508，还说如果当时萧氏兄弟率先起兵，自己就会“释戈推奉”，但现在既然“时代革异”，萧氏兄弟自然应该“尽节报我”。最后则是赤裸裸的威胁，诡言自己是“代明帝家天下耳，不取卿家天下”[3]508，虽然有人建议诛灭萧氏兄弟，但自己没有采纳，期望萧氏兄弟能以曹植之子曹志为榜样，做萧梁忠臣。之后，萧衍又不断通过其他途径将类似的信息传递给萧氏兄弟，加强对他们的意识控制。

在政治权力争夺的漩涡中图生存，需要有足够的政治智慧。高帝易储之议后，萧嶷长期身处嫌疑之地，只能“恭悌尽礼，未尝违忤颜色”，极力示弱于齐武帝，不断向武帝辞谢职司、减省仪仗，表明心迹，甚而不惜曲意贡献、奉承太子，皆出自保之计，然终未免被害。因此临终前告诫子廉、子恪：“才有优劣，位有通塞，运有富贫，此自然理，无足以相陵侮。若天道有灵，汝等各自修立，灼然之分无失也。勤学行，守基业，治闺庭，尚闲素，如此足无忧患。”[2]465深寓安分自守之意。

萧氏兄弟既有殷鉴前辙、亡父遗嘱，又受梁武帝的威逼利诱，因此小心清谨，不妄交游，《梁书》列传诸人中，萧子恪自言“文史之事，诸弟备之矣，不烦吾复牵率，但退食自公，无过足矣”[3]509；萧子云“性沈静，不乐仕进”，到三十岁才起家入仕[3]513；萧子晖“性恬静，寡嗜好”[3]516。只有萧子显比较高调，“性凝简，颇负其才气。及掌选，见九流宾客，不与交言，但举扇一拊而已”，以至死后梁武帝手诏拟谥“恃才傲物，宜谥曰‘骄’”[3]512，其实，子显的“恃才傲物”，何尝不是一种全身远祸之策呢！

萧子显《南齐书》的修撰背景、过程和结局，也有特别值得我们注意的地方。萧衍“少而笃学，洞达儒玄”，即位后“虽万机多务，犹卷不辍手”[3]96，属意文教，躬自撰修。他对于史书尤其是前朝史的修撰要求很是严苛，著名学者吴均上表请求修撰《齐春秋》，得到允许，《齐春秋》三十卷撰成上奏后，萧衍认为记载“不实”，很不高兴，下令让中书舍人刘之遴就一些关键问题诘问吴均，“竟支离无对，敕付省焚之，坐免职”[3]698-699。能够导致武帝盛怒以至被焚书、免官的“不实”，应该也只能是吴均对齐梁更替相关史事的记载不利于武帝。吴均卒于普通元年（520年），生前又已完成武帝御撰《通史》三皇至齐的本纪、世家两部分，因此《齐春秋》修成并被焚毁约当天监（502—519年）中叶，远在《南齐书》撰成之前，萧子显不可能不汲取吴均的惨痛教训。

《南齐书》起修于天监，成于普通（520—527年）年间，有吴均覆辙可鉴，此书上奏后得到武帝认可，“诏付秘阁”，但这并不代表梁武帝对这部书有多满意。中大通二年（530年），武帝对萧子显说：“我造《通史》，此书若成，众史可废。”[3]511“众史”自然包括修成未久的《南齐书》在内。《梁书·吴均传》：“使撰《通史》，起三皇，讫齐代，均草本纪、世家功已毕，唯列传未就。”[3]699《武帝纪下》：“又造《通史》，躬制赞序，凡六百卷。”[3]96则《通史》是一部上起三皇，下迄萧齐的纪传体通史，赞序由萧衍亲自撰写，本纪、世家出自吴均之手，列传出自何人之手，史无明文。现有记载表明，此书修撰开始于天监年间，而在《齐春秋》被焚之后。学界一般认为《通史》的撰作缘由是萧衍不满《汉书》等断代体史书割断历史连续性的写法，固然不错，但从事件的前后关联来分析，通过《通史》的纂修，来为萧梁代齐这一“时

代革异”寻找法理依据,可能是更重要的目的。毕竟皇帝御撰,“赞”“序”出于己手,褒贬扬抑,自出心裁,不受其他因素影响。若此,则他所谓“此书若成,众史可废”的指向就更加明确了。

综上所论,萧子显在齐、梁两代的特殊身份,加上梁武帝萧衍对前朝史书修撰的特别关注,让萧子显《南齐书》面对齐梁法统更替时无所适从:东昏侯虽“亡德横流”[2]114“诛戮无辜”[2]113“散费国储”[2]113“反道违常”[2]113,但毕竟是齐明帝的继承人,法统所在不容否认,和帝“中兴”即中断东昏纪年,为萧子显所不忍;而齐和帝作为萧衍扶持起来的傀儡皇帝,又是萧梁政权的法统来源,至东昏废黜再启和帝纪年,亦子显所不能。既然不能非此即彼,只好兼而容之,有此亦存彼,用双重纪年的方式来平衡法统矛盾,解决故国与新朝两难的问题。

有学者指出:“知人论世,萧子显以南齐皇室成员和南梁臣子的双重身份编纂南齐史,这就决定了他不得不为长者讳、为尊者讳。”[12]本文对《东昏侯本纪》《和帝本纪》双重纪年的讨论,正可为之提供一个具体而微的注脚。

注释

①晁公武:《昭德先生郡斋读书志》,清光绪六年会稽章氏重刊艺芸书舍本。②黄凤翔:《田亭草》卷十,明万历三十九年刻本。③永瑢等撰:《钦定四库全书总目》,中华书局1965年版,第406页。《南齐书》提要分纂稿为邵晋涵所撰,文载邵氏《南江文钞》卷十二,《四库全书总目》定稿主要是作了文字方面的润饰,对于《南齐书》的认识与评价没有大的修改。④赵翼著、王树民校证:《廿二史札记校证》,中华书局1984年版,第189—191页。⑤《新序·杂事第一》与《吕氏春秋》小异,任座与翟黄角色对调。但《太平御览》卷四百二十八《人事部》六十九引《新序》,两人角色则如《吕氏春秋》。⑥李延寿:《南史》,中华书局1975年版,第1122—1123页。《南史》卷四十四《齐武帝诸子传》“论”:“守器之重,邦家所冯,观文惠之在东储,固已有亏令德。向令负荷斯集,犹当及于祸败,况先期夙陨,愆失已彰。而武帝不以择贤,传之昏孽,推此而论,有冥数矣。子良物望所集,失在儒雅,当断不断,以及于灾,非止自致丧亡,乃至宗祀覆灭,哀哉!”⑦相关问题,可参考唐春生:《萧嶷与齐武帝之“夙嫌”析——兼及与文惠太子之关系》,《重庆师院学报(哲学社会科学版)》2001年第1期;李猛:《豫章王嶷与南齐建元政局考论》,《学术月刊》2016年第8期;汪奎:《萧赜、萧嶷之争与萧齐政局》,《许昌学院学报》2016年第6期。

参考文献

[1]刘知幾.史通通释[M].浦起龙,通释.上海:上海古籍出版社,2009.
[2]萧子显.南齐书[M].北京:中华书局,2017.
[3]姚思廉.梁书[M].北京:中华书局,1973.
[4]赵翼.廿二史札记校证[M].王树民,校证.北京:中华书局,1984.
[5]姜宸英.姜宸英全集:卷23[M].杭州:浙江古籍出版社,2016:547.
[6]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,2011:4162.
[7]王应麟.困学纪闻注[M].翁元圻,注.北京:商务印书馆,2016:1698.
[8]王鸣盛.十七史商榷[M].上海:上海书店,2005.
[9]吕不韦.吕氏春秋[M].上海:上海书店,1986:311.
[10]李延寿.南史[M].北京:中华书局,1975.
[11]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981:1350.
[12]张峰.中国历史编纂学史:第3卷[M].陈其泰,主编.北京:国家图书馆出版社,2018:110.

The Old Dynasty and the New Dynasty: A Study of Dual Chronology of *Donghun Hou's Biography* and *He Di's Biography* in *Nanqi Shu*

Niu Jiqing

Abstract: *Nanqi Shu* adopts a dual chronological method in the two volumes of *Donghun Hou's Biography* and *He Di's Biography*, which diverges from the compilation principle of the chronicle historical book of emperors. Xiao Zixian, the author of *Nanqi Shu*, is the grandson of Xiao Daocheng, the Gaozu of the Southern Qi Dynasty, and later he served as an official in Xiao Liang Dynasty. Because of his identity and experience and the sensitive transitional era from Qi to Liang dynasty, he inevitably fell into the dilemma of maintaining orthodox expression, while documenting the historical events. The dual chronology of *Donghun Hou's Biography* and *He Di's Biography* is his flexible means to solve the problem.

Key words: *Nanqi Shu*; orthodoxy; chronicle; political unrest

[责任编辑/晓　东]

秦县级公田经营管理问题新探*

刘　鹏

摘　要：与民田多由授田制下的秦民直接开垦相比，秦公田的来源渠道较为多样，主要有役使田徒垦荒、没收罪犯田地、收归无主土地等。但罪犯田地被没收后，并不都转化为由政府直接垦种的公田。秦简中的“田徒”除主要指代垦种公田的徒隶外，还应包括了从事该种劳役的戍卒、百姓居赀赎债者等编户民。秦统治者十分重视对田徒的充分役使，不仅颁行了严密的调拨法令以保障其充足供给，还贯彻了合理使用原则。此外，秦统治者在强调勉力生产的同时，也十分注重公田吏的合法经营管理。秦令规定公田吏坐罪案件需及时上报，并为之提供了切实可行的制度保障，以确保公田经营管理的高效运转。

关键词：县级公田；田徒；公田吏；经营管理；秦简

中图分类号：K233　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)06-0118-10

农业是秦社会经济生活中极其重要的组成部分。无论是以《商君书》等为代表的传世文献，还是以秦简资料为代表的出土文献，都显示了秦政府对农业生产的高度重视。秦的农田有政府经营管理的公田与百姓耕种的民田之分①。那么，秦县级公田的经营管理情况究竟如何？限于材料，以往的相关研究略显匮乏②。

近年来随着里耶秦简等资料的不断刊布，学界或直接对秦代公田问题展开讨论③，或在考察“田官”性质时对其多有涉及④，笔者亦从劳动力供给、垦种运作等层面进行了一定探讨⑤。这些研究对该问题的探究无疑是很有益处的，而近年刊布的《里耶秦简(贰)》《岳麓书院藏秦简(陆)》等又提供了若干新的材料⑥，尤其是岳麓秦简《县官田令》等系列简文的刊布，对探讨相关问题更是弥足珍贵⑦。故本文在前人研究的基础上，拟从公田的来源、田徒的役使、公田吏的管理等层面，对秦县级公田的经营管理问题再作些探讨。

一、公田的来源

秦以农战立国，垦荒受到统治者的极度重视。《商君书·徕民》称：“今秦之地，方千里者五，而谷土不能处二，田数不满百万，其薮泽、溪谷、名山、大川之财物货宝又不尽为用，此人不称土也。”所谓“谷土不能处二，田数不满百万”，蒋礼鸿注曰：“此非谓土不足，谓已垦者稀也。”所谓“人不称土”，则注曰：“谓耕者少而土多。”[1]87《徕民》篇成于秦昭王五十一年(公元前256年)秦灭周之后⑧，秦国境内尚存在大量未开垦的土地。

正如《商君书·算地》篇所云：“夫地大而不垦者，与无地同。”⑨面对“人不称土”的不利境况，秦统治者所要进行的核心工作就是“务在垦草”⑩，即尽可能地将荒地开垦出来。《商君书》中排在开篇《更法》之后的便是《垦令》，它从很多方面对垦田作了深入思考，提出了包括提高行

收稿日期：2024-06-02
***基金项目：**国家社会科学基金后期资助项目“秦农业经营与管理研究”(22FZSB003)。
作者简介：刘鹏，男，扬州大学社会发展学院讲师(江苏扬州　225009)，主要从事秦汉史与简牍研究。

政效率、按粮食实际收入征税、不以农战之外的方式任官赐爵等20条具体措施，以调动一切力量发展农业生产。在阐述每条具体措施之后，《垦令》篇都会强调如此“则草必垦矣”[1]6-19。所谓“垦草”，就是开垦荒田。足见在当时的环境下，垦荒堪称秦政府发展农业的核心工作。

开垦荒地主要依靠广大秦民实现，国家授田制是秦施行的基本土地制度。睡虎地秦简《田律》简9云：“入顷刍稾，以其受田之数，无豤（垦）不豤（垦），顷入刍三石、稾二石。”[2]44足见没有开垦的荒地也是授田中的一部分。林甘泉等甚至指出，国家分配给农民的土地，基本上是未垦的可耕地⑪。由此，通过国家授田制的广泛施行，荒地的开垦工作也得以逐渐展开。这与秦政府直接役使田徒开垦荒田并不矛盾。一般而言，垦种公田本身就包括开垦、耕种两大环节，而尤以前者为基础。里耶秦简9-1865：“元年八月庚午朔庚寅，田官守[illegible]敢言之：上豤（垦）田课一牒。敢言之。”[3]377这是田官向迁陵县廷上报的一份垦田考课文书，显然是针对公田开垦而言的。里耶秦简中尚有如下一则材料（简[1]）：

> ☐当豤（垦）田十六亩。
>
> ☐已豤（垦）田十九亩。（8-1763）[4]388

简文虽残损较重，但从“当垦”“已垦”等表述来看，该类型土地的开垦工作有具体指标。结合里耶秦简8-755+8-756+8-757+8-758+8-759“今迁陵廿五年为县，廿九年田廿六年尽廿八年当田，司空厌等失弗令田”[4]217等信息，可知简[1]亦应属公田开垦之例。

垦田主要是指开垦草田。据晋文研究，秦的授田有草田、垦田、舆田、税田之分。草田是未开垦的荒田；草田在开垦后即被称为垦田；在垦田里确定实际耕种并纳税的垦田即称为舆田；在舆田里最终按比例和税率测算的纳税舆田则称为税田⑫。

里耶秦简9-2350：“卅三年六月庚子朔丁巳，守武爰书：高里士五（伍）吾武自言谒豤（垦）草田六亩武门外，能恒籍以为田。典缦占。九【月】丁巳，田守武敢言之：上黔首豤（垦）草一牒。敢言之。”[5]194士伍吾武申请在自家门外开垦六亩草田，田守武上报县廷时即称“上黔首垦草一牒”。去秦不远的张家山汉简《二年律令·田律》简243亦云：“县道已豤（垦）田，上其数二千石官，以户数婴之，毋出五月望。”[6]188此皆属民田的开垦与上报。对于公田而言，自然只有“草田”“垦田”之分。若动词“垦田”的开垦对象亦包括后者，则殊不合理。且如有研究所指出的，从土地资源来看，草田就是传世文献和简牍记载的“可垦不垦”田，亦即“未垦的可耕地”[7]。从这些层面上看，诸如简9-1865、8-1763所载的“垦田”确是针对官府开垦荒田的。同样，上揭“司空厌等失弗令田”云云，或即也包括了司空未能派遣徒隶开垦的荒田。又里耶秦简8-482：“【尉】课志：卒死亡课，司寇田课，卒田课。·凡三课。”[4]165所谓“司寇田课”“卒田课”，就是尉官派遣司寇、戍卒等群体垦种公田的考课文书。不难想见，其中也应包括了开垦荒地的田作活动，同样属于迁陵公田的有效拓展来源。

除官府直接役使田徒垦荒作为公田的重要来源之外，百姓因坐罪被没收田宅后，相关民田亦可能转化为公田，是秦县级公田的又一来源。岳麓秦简《田律》中有如下一则律文（简[2]）：

> 有罪，田宇已入县官，若已行，以赏予人而有勿（物）故，复（覆）治，田宇不当入县官，复畀之其故田宇。（肆114）[8]

所谓“有罪，田宇已入县官”，描述的正是秦民因坐罪而被没收田宅。《二年律令·收律》简174—175：“罪人完城旦、鬼薪以上，及坐奸府（腐）者，皆收其妻、子、财、田宅。其子有妻、夫，若为户、有爵，及年十七以上，若为人妻而弃、寡者，皆勿收。坐奸、略妻及伤其妻以收，毋收其妻。”[6]159依简文所示，一般情况下汉初坐罪达到完城旦、鬼薪的量刑标准时，田宅亦将随之被没收。秦没收田宅的标准固然不必与此尽同，但也不会相去太远。如岳麓秦简伍73：“泰山守言：新黔首不更昌等夫妻盗，耐为鬼薪白粲，子当为收。”[9]不更昌夫妻等人被耐为鬼薪白粲，子女被收，与上揭《二年律令·收律》完全一致。上述人员既已沦为徒隶，其原有田宅亦同时被收。

需要指出的是，简[2]显示此类民田被没收后，并不都直接转化为公田，尚有“行”“赏予人”等处置途径。行，即授予田宅之类。里耶秦简8-161+8-307：“庚申，颖阴相来行田宇。”[4]97即是此义。予人，即给予他人。《二年律令·户律》

简321："受田宅，予人若卖宅，不得更受。"[6]220"赏予人"应是将田宅赏赐给他人。综上可见，百姓因坐罪被官府没收田宅后，对相关田产至少有三种处置途径：一是由政府直接经营管理，民田即转化为公田；二是授予其他百姓，其民田性质不变；三是赏赐给军功贵族等人，其性质随之转化为赐田，但仍属广义的民田范畴⑬。

在讨论秦县级公田来源问题时，汉初政府对降等继承的剩余民田、绝后归还等无主民田的处理情况，也很值得注意。《二年律令·户律》简310—313在罗列了从关内侯至司寇、隐官的名田宅面积后，还规定了户主去世后的民田处置办法（简[3]）：

> 不幸死者，令其后先择田，乃行其余。它子男欲为户，以受其杀田予之。其已前为户而毋田宅，田宅不盈，得以盈。宅不比，不得。（312—313）[6]216-217

律文规定户主去世后，其遗留的土地首先供继承人择田；如果支子愿意分家立户，剩下的给支子；若在户主生前已单独立户，如分立者没有田宅或田宅面积达不到国家的授予标准，仍给足其田宅。当然，这只是《户律》针对相关情形的条文规定。若该家庭并无支子乃至出现绝后情形，则由于田宅降等继承甚至无人继承的缘故，必定会使继承的田宅少于原先遗留的田宅。在此种情况下，剩余田宅应当亦属《户律》简319"田宅当入县官"之列。但正如简[3]"令其后先择田，乃行其余"所显示的，此类田宅似仍以授予百姓为主。同简《户律》简318云："未受田宅者，乡部以其为户先后次次编之，久为右。久等，以爵先后。有籍县官田宅，上其廷，令辄以次行之。"[6]219这说明应是政府拥有一定的田宅资源后，再将其授予相关百姓。如此看来，此等田地转化为政府直接垦种之公田的可能性较小。

另外值得注意的是，当遭受大规模战乱时，伴随着人口锐减与百姓流亡，社会上往往会出现大片的无主荒地。《三国志·魏书·司马朗传》："今承大乱之后，民人分散，土业无主，皆为公田。"[10]显示东汉末年，因遭受长期战乱，百姓分徙流散，存在大片无主土地。这些可资利用的荒田被收归国有，成为典型的公田。对于秦王朝而言，自秦王政十七年（公元前230年）至二十六年（公元前221年），秦相继发兵平灭六国，其间六国故地产生的无主荒地应不在少数。不难想见，其中应有相当一部分转化为政府直接垦种的公田。以前揭"司空厌等失弗令田"为例，洞庭郡守指责司空厌等人"失弗令田"的主要依据是"今迁陵廿五年为县，廿九年田廿六年尽廿八年当田"，即在迁陵设县后的第二年到第四年就应当垦种公田。可以想见，这是一个刚刚经历政权更迭、统治秩序初步建立的特殊时期，迁陵县辖境很可能存在相当数量的无主土地，其中一部分转由政府直接耕种。另外，据里耶秦简8-63记载，秦王政二十六年三月旬阳县即存在"左公田"[4]48。地理上常以东为左，西为右。如此，该"左公田"应该就是旬阳县治东边的公田。在政权鼎革初期，此类公田亦应主要通过收归无主田地而来，役使田徒垦荒反而是次要的。

综上，与民田多由授田制下的秦民直接开垦相比，秦公田的来源渠道较为多样，主要有官府役使田徒垦荒、没收罪犯田地、收归无主土地等。其中罪犯田地被没收后，并不都转化为由政府直接垦种的公田，有部分田产另外转赐他人成为民田。

二、田徒的役使

一般而言，公田系由政府直接经营管理的土地。役使相关劳动力垦种公田，是秦政府经营管理公田的重要内容。秦简资料显示，这种劳动力还有专门的称谓——"田徒"。如岳麓秦简陆227"田不急时欲令田徒及车牛给它事，而以田急时以它徒赏（偿），许之"[11]171；里耶秦简8-756+8-757"令曰：吏仆、养、走、工、组织、守府门、削匠及它急事不可令田，六人予田徒四人"[4]217。岳麓秦简校释小组指出，此种田徒系指在田间从事农业劳动的刑徒[11]183。此说大体不差，但仍有值得进一步推敲之处。

秦简中的"徒"比较复杂。除理解为刑徒，亦即秦简中常见的"徒隶"外，秦代服徭役者亦称"徒"。里耶秦简8-1517正面称"疏书吏、徒上事尉府者牍北（背）"，背面所记三人中，"令佐温"为吏，"更戍士五城父阳翟执""更戍士五城父西中痤"为徒，尤可为证[2]55。田徒之"徒"当

属后者，指用于垦种公田的劳动力。诚然，徒隶是田徒的主要组成部分。里耶秦简8–755“卅四年六月甲午朔乙卯，洞庭守礼谓迁陵丞：丞言徒隶不田……”[4]217；岳麓秦简陆240“县官田有令，县官徒隶固故有所给为，今闻或不给其故事而言毋（无）徒以田为辟（辞）及发☐”[11]175，均对未将徒隶投入田作的现象提出了批评，显示徒隶在公田生产活动中具有重要地位。但就现有资料看，百姓居赀赎债者、各种类型的戍卒同样是垦种公田的重要劳动力来源[19]。

这些具有自由身份的编户民不在徒隶之列，但秦简中却有役使此等编户民从事公田生产称其为“徒”的显例（简[4]）：

> 廿八年正月辛丑朔丁未，贰春乡敬敢言之：从人城旦皆非智（知）箋田殿（也），当可作治县官府。谒尽令从人作官府及负土、佐甄，而尽遣故佐负土男子田。及乘城卒、诸黔首抵辠（罪）者皆智（知）箋田，谒上财（裁）自敦遣田者，毋令官独（9–22）遣田者。谒报。敢言之。
>
> 今敬正月壬子受徒，弗报。（9–22）（背）[3]33–34

简[4]的大概内容是贰春乡啬夫致书迁陵县廷，认为从人城旦都不会槎田，但可以在官府劳作，因此请求让他们从事作官府、背土、辅助制作陶器等工作，以替换先前背土、辅助制作陶器的男子，以便让其进行槎田。此外，他还认为守城士卒、在官府抵罪的百姓可以从事槎田劳作，请求酌情裁定，予以派遣。由此可见，此处充当田徒者除从人城旦等徒隶外，亦有守城士卒、抵罪百姓等编户民。简[4]背面“今敬正月壬子受徒”云云，清晰显示此等编户民垦种公田也是可以称“徒”的。另外，上引岳麓秦简陆227“田不急时欲令田徒及车牛给它事，而以田急时以它徒赏（偿），许之”，其中“田徒”与“它徒”相对，表明前者系从事垦种公田而非其他劳役。这些与“服徭役者称‘徒’”的情形，应当都是一致的。

新近刊布的岳麓秦简《县官田令》，有对田徒役使的若干规定。首先来看上揭岳麓秦简所载的一则令文（简[5]）：

> 县官田有令，县官徒隶固故有所给为，今闻或不给其故事而言毋（无）徒以田为辟（辞）及发☐（陆240）[11]175

简[5]“县官田有令，县官徒隶固故有所给为”云云，表明政府所掌控的徒隶都有其相应的劳役安排。让徒隶充当垦种公田的“田徒”，应是其中的一种重要类型。里耶秦简中有徒隶监管部门仓、司空制作的“作徒簿”，主要涉及对徒隶的劳作安排，其中就有将徒隶交付田官的记录，如简9–2294+9–2305+8–145所载的“卅二年十月己酉朔乙亥司空守圂徒作簿”中，成年男性徒隶共计125人，其中23人“付田官”；简10–1170所载的“卅四年十二月仓徒簿最”中，大隶妾累计2876人次，其中510人次“付田官”[5]192，197–198。这些都是安排徒隶从事公田生产的实例。“今闻或不给其故事而言毋（无）徒以田为辟（辞）”则显示，当时没能安排田徒从事垦种公田的本职工作，却辩称其数量不足，应该是一种较为普遍的现象。

里耶秦简8–755＋8–756＋8–757＋8–758＋8–759有“司空厌等失弗令田。弗令田即有徒而弗令田且徒少不傅于奏”的表述[4]217，可见司空厌等人“失弗令田”的缘由之一，就是“即有徒而弗令田”，即没能安排田徒从事本职工作。此外，里耶秦简9–169+9–245：“府。田官不勉力调护劝勉作之而数环徒，是即☐。”校释小组指出，此处“环”疑读为“还”，是退还的意思[3]80–81，94。其性质亦当与简[5]所述相类，都是相关吏员没能积极贯彻秦政府的重农施政理念，违背了秦优先保障农业生产的立法精神。里耶秦简8–1622即云：“☐田大事殿，不务田而为它事，亟论当田不□☐。”[4]370在秦统治者看来，垦种公田是“大事”，如果不务此而致力于其他事项，是要受到严厉惩处的。简[5]“不给其故事而言毋（无）徒以田”，正是此种违法行为的典型体现。

与上述重农理念一致，现实运作中秦政府通常会提供充足的田徒，以保障公田生产的顺利进行。如其数量不足，相关吏员可向上级呈报调拨。上述司空厌等人“失弗令田”，即与未能按此规定行事有关（简[6]）：

> 卅四年六月甲午朔乙卯，洞庭守礼谓迁陵丞：丞言徒隶不田，奏曰：司空厌等当坐，皆有它罪，耐为司寇。有书，书壬手。令曰：吏仆、养、走、工、组织、守府门、削匠

及它急事不可令田，六人予田徒四人。徒少及毋徒，薄（簿）移治虏御史，御史以均予。今迁陵廿五年为县，廿九年田廿六年尽廿八年当田，司空厌等失弗令田。弗令田即有徒而弗令田且徒少不傅于奏。及苍梧为郡九岁乃往岁田。[4]217

厌失，当坐论，即如前书律令。（8-755+8-756+8-757+8-758+8-759）[4]217

由简[6]可知，当时以法令的形式规定："徒少及毋徒，薄（簿）移治虏御史，御史以均予。"即田徒数量不足或没有田徒，相关部门需及时上报治虏御史，由后者予以调配。简文中司空厌等人坐罪的一项重要缘由就是"徒少不傅于奏"，即在田徒明显缺乏的情况下，没有及时向上级部门呈报，以致耽误了农业生产。

岳麓秦简《县官田令》更是首次透露了田徒数量不足时，政府调配的具体运作细节。为便于讨论，兹辑录其完整令文如下（简[7]）：

廿七年十二月己丑以来，县官田田徒有论毄（系）及诸它缺不备获时，其县官求助徒获者，各言属所执法，执法□为调发。书到执法而留弗发，留盈一日，执法、执法丞、吏主者，赀各一甲；过一日到二日，赀各二甲；过二日【到三】日，赎耐；过三日，耐。执法发书到县官，县官留弗下其官遣徒者，比坐其留如执法。书下官，官当遣徒而留弗遣，留盈一日，官啬夫、吏主者，赀各一甲，丞、令、令史赀各一盾；过一日到二日，官啬夫、吏赀各⑮二甲，丞、令、令史赀各一甲；过二日到三日，官啬夫、吏赎耐，丞、令、令史赀各二甲；过三日，官啬夫、吏耐，丞、令、令史为江东、江南郡吏四岁。智（知）官留弗遣而弗趣追，与同罪。丞、令当为新地吏四岁以上者，辄执法、执法丞主者坐之，赀各二甲。（陆228—234）⑯

令文规定，秦始皇二十七年（公元前220年）十二月己丑以后，"县官田田徒有论毄（系）及诸它缺不备获时，其县官求助徒获者，各言属所执法，执法□为调发"。所谓"田徒有论系"，当包括"田徒有论"与"田徒有系"两种情形。对于前者，岳麓秦简陆237—238云："请坐田事以论者，县官已论，辄牒书所坐物论夬（决），人一牒，署初狱及断日，辄上属所执法。"[11]174-175足见因坐田事而定罪，即系"田徒有论"的具体情形之一。对于后者，秦简中常见"隶臣系城旦""隶妾系舂"等身份者⑰，"田徒有系"或即主要针对隶臣系于城旦而言。要之，无论是"论"，还是"系"，抑或是其他原因，都可能使田徒数量无法满足收获季节所需。此种情况下，相关吏员可向其所属的执法呈报，由执法予以调发。

对于执法调发田徒的具体过程，简[7]亦有明确规定："执法发书到县官，县官留弗下其官遣徒者，比坐其留如执法。书下官，官当遣徒而留弗遣……。"由此，执法调发田徒的具体步骤包括：执法发书到县官—县官发书下官—官遣徒。结合前文所述，可知调发田徒的完整过程如下。

第一步，县官各言属所执法。此处的"县官"，应是田徒不足的县级地方政府。由秦简所反映的行政惯例可知，该过程实际包含了两个步骤：一是掌管田徒分派的诸官机构司空或仓，将田徒不足的情况呈报县廷。上引简[6]司空厌等人"徒少不傅于奏"，就是司空未能及时呈报相关情况的例证。另外，直接负责垦种公田的县属诸官机构田官，应当也有职责将此类情形呈报县廷。二是由县廷将求助徒获的信息上报执法。

第二步，执法发书到县官。此处的"县官"，很可能指田徒充足的县级地方政府。由下文"（县官）书下官，官当遣徒而留弗遣，留盈一日，官啬夫、吏主者，赀各一甲，丞、令、令史赀各一盾"可知，官啬夫负主要责任，令、丞负连带责任。从令文逻辑上看，此处县官之所指，正是县令、丞所在的县级地方政府。

第三步，县官发书下官。此处的"官"，当是专门掌管徒隶的县属诸官机构，亦即掌管城旦舂、鬼薪白粲、居赀赎债者的司空，以及掌管隶臣妾的仓。

第四步，官遣徒。即司空或仓派遣徒隶至公田劳作。如里耶秦简10-1170所载的"卅四年十二月仓徒簿最"中，有"女卌四人助田官㦰"的表述。此即作物收获季节，仓派遣隶妾至田官"以备获时"之显例。当然，这还只是迁陵县内部的田徒分派情况。同简尚有"女二百七十人

居赀司空”“女九十人居赀临沅”“女卅人居赀无阳”等[5]197-198。与“居赀司空”相较，后二者将隶妾派遣至它县居作，应是跨县调拨徒隶的一种具体表现。此种徒隶的具体居作方式，未必就不包括被派遣至当地的田官进行公田生产。

此外，结合简[6][7]可知⑱，与田徒调发的具体程序相应，秦令对滞留发徒行为的每个环节都有十分严格的惩处规定。首先，田徒数量不足时一定要及时上报，否则就要受到处罚，简[6]司空厌等人因“徒少不傅于奏”而坐罪即是此类。这是针对缺少徒隶的县属部门的。其次，缺少田徒的县将情况上报执法后，执法务必要及时处理。否则，逗留一日，执法、执法丞、吏主者都要赀一甲；逗留两日，赀二甲；逗留两日到三日，赎耐；超过三日，处以耐刑。其时间之急迫，惩处之严厉，由此可见一斑。这是针对执法官署的。再次，执法将文书下达给徒隶充足的县后，后者亦需及时下达给具体派遣徒隶的官署，否则就要“比坐其留如执法”，即对其“留弗下其官遣徒者”的行为比照上述之执法处理。这是针对徒隶充足的地方县级政府的。最后，如果县廷已经下达了文书，官啬夫也应及时派遣田徒。若出现延误情形，就应如执法逗留一样受到惩处，且县令、丞等人也要负连带责任。这是针对徒隶充足的县属部门的。

另外，简[7]“智（知）官留弗遣而弗趣追，与同罪”表明，如果县令、丞知晓官啬夫没有派遣田徒而未及时追究，也与之同罪。县令、丞受到为新地吏四岁以上的处分，执法和分管该项事务的执法丞也要连坐。综上可见，调发田徒的各个环节中，无论涉事部门的行政级别如何，凡是违背令文规定的一律严惩不贷。凡此种种，就是要确保田徒调发过程的高效运转，从而保障田作活动的有序进行。

当然，在田徒的役使上，秦政府除保证数量的充足供应外，还贯彻了合理使用原则。岳麓秦简《县官田令》中还有如下一则令文（简[8]）：

> 田不急时欲令田徒及车牛给它事，而以田急时以它徒赏（偿），许之；其欲以车牛赏（偿），有（又）许之。（陆227）[11]171

所谓“田不急时”，即农闲时节。此种情况下，秦政府允许以田徒、车牛从事其他劳役。待到农忙时节，再用其他种类的劳动力补偿。此外，想用车牛予以补偿，也是允许的。揆诸情理，田徒、车牛除了分别是重要的农业劳动力和运输工具外，自然也可以投入其他生产活动和运输作业。值得注意的是，《县官田令》简241—242云：“徒隶，或择（释）其官急事而移佐田……皆非善吏殿（也），有如此者，以大犯令律论之。”[11]176似是强调有关职能部门不顾自身当务之急，将其役使的徒隶派往田作，这是非常不恰当的⑲。若此理解不差，则该行为或与简[8]“田急时以它徒赏（偿）”相关。如此，农忙时节以其他劳动力补偿的规定，亦需建立在不妨碍该部门正常运转的基础之上。综上可见，简[8]对田徒、车牛的役使规定，促使相关资源利用的最大化，堪称科学合理。

由上可知，秦简中的田徒除主要指代垦种公田的徒隶外，还应包括从事该种劳役的戍卒、百姓居赀赎债者等编户民。秦统治者十分重视对田徒的充分役使，不仅颁行了严密的田徒调拨法令以保障其充足供给，还贯彻了合理使用原则，促使相关资源利用最大化。

三、公田吏的管理

以田官等为代表的公田吏员是该类型田地经营管理的直接责任人，对其日常行政的规范管理，是秦统治者公田管理运作的重要内容。

对于岳麓秦简《县官田令》，陈松长即指出，它并不是一般田作管理的秦令，而是专门针对县官田的管理者所颁布的法令条文⑳。且看该令中的如下两则（简[9]和简[10]）：

> 徒隶，或择（释）其官急事而移佐田，及以官威征令小官以自便其田者，皆非善吏殿（也），有如此者，以大犯令律论之。（陆241—242）[11]176

> 县官田者或夺黔首水以自灋（溉）其田，恶吏不事田，有为此以害黔首稼。黔首引水以灋（溉）田者，以水多少为均，及有先后次。县官田者亦当以其均，而不殿（也），直以威多夺黔首水，不须其次，甚非殿（也）。有如此者，皆当以大犯令律论之。（陆243—245）[11]176-177

简[9]原与上揭简[5]衔接，但后者有所残断。如前所述，“择（释）其官急事而移佐田”应是其他职能部门不顾自身急务，将其役使的徒隶派往官田劳作。而所谓“以官威征令小官以自便其田者”，则当指公田吏倚仗威势，强令其他小机构为自身田作服务。简[9]进而指出，有此等行为者皆非善吏，要“以大犯令律论之”。

简[10]显示，公田吏在经营管理过程中，还存在以官威抢夺百姓水资源的现象，由此影响了后者的庄稼收成。秦令进而规定，公田吏应与百姓一样，以实际用水需求及先后次序引水溉田，倚仗威势抢夺百姓的灌溉用水，不遵守用水次序，都是非常不当的。如果出现此类行为，涉事吏员同样要“以大犯令律论之”。里耶秦简8–1114+8–1150云：“☐传畜官。贰春乡传田官，别贰春亭、唐亭。☐”[4]279简文中县廷文书不是直接传给田官，而是由距离县廷一定距离的贰春乡转达。有学者据此推测，迁陵田官官署应设在贰春乡附近，管理的公田应该是集中于贰春乡的一片农田[21]。这种看法是中肯的。由此可知，秦的公田与民田之间并非都相隔悬远，二者紧邻相望应是常见的现象。如此，在实际生产活动中，如何分配使用包括灌溉用水在内的农业资源，就显得非常紧要了。简[10]表明秦统治者开始在这些方面作出细致规范，其对公田吏的规范和约束应是行之有效的[22]。

与之相应，无论是未能勉力经营管理，抑或是经营管理不善，甚至是违法经营管理，相关公田吏员都要受到惩处。这与垦种公田的业绩考核是紧密联系的。里耶秦简中有关于田官的“课”“计”文书，前者如上揭简9–1865：“元年八月庚午朔庚寅，田官守  敢言之：上貍（垦）田课一牒。敢言之。”[3]377简8–479：“田官课志。田□□课。·凡一课。”[4]163显示秦县廷需对田官的垦田业绩进行考课。后者如8–481：“仓曹计录：禾稼计，贷计，畜计，器计，钱计，徒计；畜官牛计，马计，羊计；田官计。凡十计。史尚主。”[4]164具体包括仓之六计（禾稼计、贷计、畜计、器计、钱计、徒计）、畜官之三计（牛计、马计、羊计）、田官之一计。尽管该计具体所指未知，但考虑到田官以垦田为主，此处当不例外。

作为对公田吏业绩考核的行政处理结果，除上揭简[6]司空厌等“失弗令田”外，现有秦简资料中亦不乏公田吏遭受处罚的实例（简[11]和简[12]）：

> 延陵言：佐角坐县官田殿，赀二甲，贫不能入，角择除为符离冗佐，谒移角赀署所，署所令先居之延陵，不求赏（偿）钱以耀，有等比。·曰：可。（陆246—247）[11]177–178

> 廿六年三月壬午朔癸卯，左公田丁敢言之：佐州里烦故为公田吏，徙属。事荅不备，分负各十五石少半斗，直钱三百一十四。烦冗佐署迁陵。今上责校券二，谒告迁陵令官计者定，以钱三百一十四受旬阳左公田钱计，问可（何）计付，署计年为报。敢言之。（8–63）[4]48

简[11]佐角因公田业绩被评为末等而坐罪，被判赀二甲，即2688钱（2×1344钱）的经济罚款。里耶秦简8–149+8–489所载的赀罚名单中，有“田官佐贺二甲”[4]89。从田官佐的执掌来看，此亦当是公田吏因坐田事遭受赀罚之例，其情形或与简[11]类似。简[12]佐烦曾担任旬阳县的公田吏，其间由于出入小豆不足数，需赔偿15石1/3斗，所值为314钱。可见，作为地方公田吏员，其日常行政受到秦法的严格约束。而从“贫不能入”等情况看，这些基层吏员的经济状况并不见好。值得注意的是，角、烦在遭遇赀罚或被判赔偿后，都有到它县担任冗佐的经历。这或许是除经济处罚或赔偿外，公田吏坐罪后所受的一种行政处罚。

现有秦简资料显示，秦统治者还十分重视对公田吏坐罪案件的及时上报。《县官田令》中有如下令文（简[13]）：

> ☐务而失时，议：请坐田事以论者，县官已论，辄牒书所坐物论夬（决），人一牒，署初狱及断日，辄上属所执法，执法辄上丞相，以邮行，且以智（知）以为事及弗以为事当论而留弗亟断者。（陆237—239）[23]

简[13]是针对公田吏坐罪案件的上报程序所制定的规定。凡因田作之事遭论处者，政府已经判决的，就将其犯罪情况及判决结果书于简牒之上，每人单独一份，并写明“初狱及断日”，上报所属执法，再由后者上报丞相。相关文书需用邮驿的方式传递。而“以智（知）以为

事及弗以为事当论而留弗亟断者”，是说通过牒书所记的“初狱及断日”，了解县官是重视此事，抑或是不重视而拖延不决[24]。由此可见，秦政府高度重视公田吏坐罪案件的及时上报，并为之提供切实可行的制度保障[25]。不难想见，该令文的主要目的还是促使相关吏员“以之为事”，从而确保公田经营管理业务的高效运转。

综上所述，秦统治者在强调勉力生产的同时，也十分注重公田吏的合法经营管理。秦政府高度重视公田吏坐罪案件的及时上报，并为之提供了切实可行的制度保障，以确保公田经营管理业务的高效运转。

结　语

诚如《商君书·农战》所云：“国之所以兴者，农战也。”[1]20秦将“农战”视为国家兴盛的根本方法。“农”“战”二者中，前者又为后者提供了坚实的物质基础。秦时农业享有的崇高地位，于此可见一斑。秦的农业生产体系中，除广大小农阶层进行的民田生产外，政府直接推行的公田生产也是重要组成部分。对于当时公田经营的基本情况，裘锡圭曾根据“厩仓田印”“小厩南田”等秦印指出，秦的官厩有属于自己的公田。他进而推测，秦代的官署大概有不少经营着属于他们的农田。当时国家掌握着大量土地，直接为官府所经营的公田，数量也一定极为可观，厩田只不过是其中一部分而已[26]。

随着秦玺印封泥和简牍资料的渐次刊布，裘锡圭的这种看法得到了更多印证。如王伟研究指出：“秦中央机构郎中令以及掌管陵寝和厩苑的机构均有各自的公田，而且各郡县也有‘公田’。”[27]但这里有两点值得注意。一是正如裘锡圭所指出的，秦的厩田当为生产饲料所用，可能也生产供有关人员食用的粮食[28]。由此，郎中令、掌管陵寝和厩苑等机构的公田产出主要供给自身所需，其生产规模应较为有限。二是以往被释为“赵郡左田”的秦封泥，很可能是“杨氏左田”之误，系秦杨氏县官员印章所钤[29]。如此，目前尚未发现秦郡级公田存在的直接证据。这与秦地方行政重心实际上在县一级也是吻合的。从这些层面看，秦县级公田在当时整个公田生产体系中的分量是不言而喻的。

沈刚在考察秦县级诸官的内涵与特质时曾指出，诸官除了为保障官府正常运转而提供服务外，还表现在对国家资产的收纳、存储和增值上。从这一角度或可说他们是以经济活动为主的业务部门[30]。以田官主导的县级公田生产，堪称秦国家资产增值的典型代表。且与民田生产相较，公田生产的运作记录往往更加鲜活、细腻。本文即主要利用新出秦简资料，对县级公田生产中的土地来源、田徒役使、公田吏管理等问题进行集中探讨。

考察结果显示，无论是重农的施政理念，还是相关的制度设计，在秦公田生产领域都得到了很好体现。如在田徒役使方面，秦统治者不仅颁行了严密的调拨法令以保障其充足供给，还贯彻了合理使用原则。在公田吏管理方面，秦统治者在强调公田吏需勉力生产的同时，也十分注重他们在经营管理运作中的规范性与合法性。凡此种种，都为公田的经营管理提供了切实可行的制度保障，以确保相关业务高效运转。此外，秦统治者还重视公田生产与民田生产的合理共存与良性互动，如要求公田吏应以实际用水需求及先后次序引水溉田，而不得倚仗威势抢夺百姓的灌溉用水。必须指出的是，正如上述诸种公田吏坐罪案件所显示的，秦县级公田经营管理的实际成效则不宜估计过高，但这种法令精神对当时乃至后世的农业生产活动，无疑都是富有积极意义的。至于秦公田生产的规模究竟如何，其役使田徒从事农业生产的效率到底怎样，都关系到对秦公田经营管理成效的总体认识，相关问题值得进一步研究。

注释

①对于前者，秦简资料中还有“公田”“官田”等不同名目。但秦的“官田”实由“公田”改称而来，二者系不同时期秦政府经营管理田地的称谓，并无任何本质差别。以下为行文方便，皆称其为公田。参见李勉、晋文：《里耶秦简中的“田官”与“公田”》，载杨振红、邬文玲主编：《简帛研究二〇一六（春夏卷）》，广西师范大学出版社2016年版；刘鹏：《秦县级公田的劳动力供给与垦种运作》，《北京社会科学》2019年第12期。②相关成果主要有：[日]增渊龙夫著、吕静译：《先秦时代的山林

薮泽及秦的公田》，载《中国古代的社会与国家》，上海古籍出版社2017年版；[日]重近启树：《公田と仮作をめぐる諸問題》，载《中国古代の法と社会　栗原益男先生古稀記念論集》，东京汲古书院1988年版；裘锡圭：《从出土文字资料看秦和西汉时代官有农田的经营》，载杜正胜、黄进兴主编：《中国考古学与历史学之整合研究》（上册），“中研院”历史语言研究所1997年版。③沈刚：《里耶秦简【壹】所见秦代公田及其管理》，载杨振红、邬文玲主编：《简帛研究二〇一四》，广西师范大学出版社2014年版；魏永康：《里耶秦简所见秦代公田及相关问题》，《中国农史》2015年第2期。④王彦辉：《〈里耶秦简〉（壹）所见秦代县乡机构设置问题蠡测》，《古代文明》2012年第4期；陈伟：《里耶秦简所见的“田”与“田官”》，《中国典籍与文化》2013年第4期；[韩]金钟希：《秦代县的曹组织与地方官制：以里耶秦简中出现的迁陵县土地与财政运营为中心》，《东洋史学研究》第128辑，2014年；李勉、晋文：《里耶秦简中的“田官”与“公田”》，载杨振红、邬文玲主编：《简帛研究二〇一六（春夏卷）》。⑤刘鹏：《秦县级公田的劳动力供给与垦种运作》，《北京社会科学》2019年第12期。⑥陈伟等在湖南省文物考古研究所编著的《里耶秦简（贰）》基础上，进一步推敲释文，加以断句、缀合与编连，形成的《里耶秦简牍校释》第2卷亦提供了不少有价值的材料。⑦岳麓秦简《县官田令》刊布前后，王勇、陈松长相继对该律文作了初步探讨。（王勇：《岳麓秦简〈县官田令〉初探》，《中国社会经济史研究》2015年第4期；陈松长：《岳麓秦简中的“县官田令”初探》，《中州学刊》2020年第1期）近年苑苑、吴方基又主要利用该材料，对秦代“县官田”相关问题作出了新的推进。（苑苑：《秦代县官田管理——以岳麓秦简〈县官田令〉为中心》，《农业考古》2022年第3期；吴方基：《新出秦简“县官田”与秦代地方公田经营》，《学术探索》2024年第8期）毋庸讳言，这些研究对认识秦县级公田的经营管理问题是有积极意义的。但限于研究者的讨论视角，其中部分问题似仍需进一步检讨。⑧《商君书·徕民》：“且周军之胜，华军之胜，长平之胜，秦之所亡民者几何？”（蒋礼鸿：《商君书锥指》，中华书局1986年版，第94页。）据高亨研究，“周军之胜”系指秦昭王五十一年秦灭周，“华军之胜”系指秦昭王三十四年（公元前273年）华阳之战。（高亨：《商君书作者考》，载《商君书注译》，中华书局1974年版，第16、19页。）长平之战则发生在秦昭王四十七年（公元前260年）。由此可知，《徕民》篇的成书年代不会早于公元前256年。⑨《管子·权修》云：“地之不辟者，非吾地也。”与此说法也是一致的。参见黎翔凤撰、梁运华整理：《管子校注》，中华书局2004年版，第51页。⑩《商君书·算地》在指出“夫地大而不垦者，与无地同”后，即强调“故为国之数，务在垦草”。蒋礼鸿：《商君书锥指》，第44页。⑪林甘泉主编：《中国封建土地制度史》第1卷，中国社会科学出版社1990年版，第91页。⑫晋文：《睡虎地秦简与授田制研究的若干问题》，《历史研究》2018年第1期。⑬即如晋文所指出的，秦代民田占有主要有两种方式：一是对有爵者实行赐田制，二是对无爵者实行授田制。晋文：《秦汉经济制度与大一统国家治理》，《历史研究》2020年第3期。⑭如里耶秦简8-1328“☐朔朔日，田官守敬、佐壬、稟人婬出稟居赀士五江陵东就娄☐”（陈伟主编：《里耶秦简牍校释》第1卷，第311页），是田官为居赀士伍稟食之例，足见从事公田劳作的还有百姓居赀赎债者；简9-1247“卅三年迁陵冗募戍卒当田者二百☐。衛（率）之，人四亩”（陈伟主编：《里耶秦简牍校释》第2卷，武汉大学出版社2018年版，第281页），则是戍卒垦种公田之显例。相关问题可参见刘鹏：《秦县级公田的劳动力供给与垦种运作》，《北京社会科学》2019年第12期。⑮此处简尾残断，据文意可补“二甲、丞”三字，以与下简“令、令史赀各一甲……”衔接。⑯陈松长主编：《岳麓书院藏秦简（陆）》，第171—173页。此处简文释读参考了陈伟的说法。陈伟：《〈岳麓书院藏秦简（陆）〉校读（叁）》，简帛网2020年5月9日，http://www.bsm.org.cn/？qinjian/8256.html。⑰如上揭“卅二年十月己酉朔乙亥司空守圂徒作簿”中，即有“隶臣毄（系）城旦三人”“隶妾擊（系）舂八人”的表述。里耶秦简博物馆、出土文献与中国古代文明研究协同创新中心中国人民大学中心编著：《里耶秦简博物馆藏秦简》，第192页。⑱值得注意的是，在调配田徒的方式上，简[7]是向其所属的执法呈报，由执法予以调发。从“所属执法”等表述看，简[7]所显示的调配方式是地方郡县之间的行政运作。简[6]则是向治虏御史上报，由治虏御史予以调配。而从治虏御史的名称看，此又显系中央所属机构，故简[6]所示的调配方式应是地方与中央的行政往来。从现有资料看，这两种田徒调发方式在秦代均是切实存在的。⑲睡虎地秦简《法律答问》简61：“啬夫不以官为事，以奸为事，论可（何）殿（也）？当罨（迁）。”（陈伟主编：《秦简牍合集：释文注释修订本》第1辑，第205页）所谓“啬夫不以官为事”，当与《县官田令》“释其官急事”较为相似，此类行为要受到严厉惩处。⑳陈松长：《岳麓秦简中的“县官田令”初探》，《中州学刊》2020年第1期。㉑王勇：《里耶秦简所见秦迁陵的农作与环境》，载武汉大学简帛研究中心编：《简帛》第17辑，上海古籍出版社2018年版。㉒苑苑指出，在统一的新形势下，秦代国家仍沿用农战体制，对“田官”吏课殿者予以严惩，必然导致资源抢夺事件的发生。而对此类事件的禁令又增加了“田官”吏受罚的可能。（苑苑：《秦代县

官田管理——以岳麓秦简〈县官田令〉为中心》,《农业考古》2022年第3期)这种看法为我们认识相关秦令的整体效能提供了新的思路。但揆诸情理,在实际公田生产中,诸如前揭简[6]"有徒而弗令田""徒少不傅于奏"等,均可能影响公田的垦种效果。由此可见,公田吏业绩垫底并非全由水资源不足引起的;公田吏业绩突出也不一定都要建立在抢夺水资源的基础上。综合来看,秦令相关规定的积极意义应该还是主要的。㉓原释文参见陈松长主编:《岳麓书院藏秦简(陆)》,第174—175页。此处从陈伟改释。陈伟:《〈岳麓书院藏秦简(陆)〉校读(肆)》,简帛网2020年5月14日,http://www.bsm.org.cn/?qinjian/8261.html。㉔陈伟:《〈岳麓书院藏秦简(陆)〉校读(肆)》,简帛网2020年5月14日。㉕里耶秦简9-500:"书卅二年三月辛巳到田官,即起不留。"(陈伟主编:《里耶秦简牍校释》第2卷,第145页)所谓"书到田官,即起不留",或即相关文书需及时上报的典型体现。㉖㉘裘锡圭:《从出土文字资料看秦和西汉时代官有农田的经营》,第429—431页,第431页。㉗王伟:《文雅堂藏新品秦封泥考释(二十则)》,载《中国文字研究》第21辑,上海书店出版社2015年版。㉙刘瑞编著:《秦封泥集释》,上海古籍出版社2021年版,第901—902页。㉚沈刚:《秦汉县级诸官的流变:以出土文献为中心的讨论》,《社会科学》2023年第1期。

参考文献

[1]蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京:中华书局,1986.
[2]陈伟.秦简牍合集:释文注释修订本壹[M].武汉:武汉大学出版社,2016.
[3]陈伟.里耶秦简牍校释:第2卷[M].武汉:武汉大学出版社,2018.
[4]陈伟.里耶秦简牍校释:第1卷[M].武汉:武汉大学出版社,2012.
[5]里耶秦简博物馆,出土文献与中国古代文明研究协同创新中心中国人民大学中心.里耶秦简博物馆藏秦简[M].上海:中西书局,2016.
[6]彭浩,陈伟,工藤元男.二年律令与奏谳书:张家山二四七号汉墓出土法律文献释读[M].上海:上海古籍出版社,2007.
[7]晋文.新出秦简中的授田制问题[J].中州学刊,2020(1):129-134.
[8]陈松长.岳麓书院藏秦简:肆[M].上海:上海辞书出版社,2015:105.
[9]陈松长.岳麓书院藏秦简:伍[M].上海:上海辞书出版社,2017:63.
[10]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1965:467-468.
[11]陈松长.岳麓书院藏秦简:陆[M].上海:上海辞书出版社,2020.

A New Study of the Management of County Public Land in the Qin Dynasty

Liu Peng

Abstract: Compared with the direct reclamation of private land under the land grant system, the sources of Qin public fields were more varied, such as requiring Tiantu(田徒)to reclaim wasteland, confiscating criminals' fields and recovering land without owners. However, not all of the confiscated land of criminals were converted into public land for government cultivation. Tiantu in Qin bamboo slips mainly refers to Tuli(徒隶), the guards and citizens paying for their fines or debts(居赀赎债)engaged in farming the public land. The rulers of Qin attached great importance to the service of Tiantu by issuing strict transfer laws to ensure enough labor, and implementing the principle of fair use. In addition, while the Qin rulers emphasized production, they also paid great attention to the legal management by public land officials. The Qin Decree stipulated that cases of official crime must be reported in a timely manner, and provided practical system to ensure the efficient management of public fields.

Key words: county-level public fields; Tiantu; public field officials; management and administration; Qin bamboo slips

[责任编辑/知　然]

2024年(总第67～72期)总目录

(作者后括号内分别为期号、页码)

·文明探源·

黄河文化的“中华文明突出特性”阐释 …… 刘庆柱(1·5)
如何衡量中国考古学与中华文明探源的进展 …… 陈胜前(1·12)
清华简与夏史重建…… 杜　勇(2·5)
早期夏文化与早期国家问题初探…… 方燕明(2·13)
试论中国古代国家的产生 …… 高崇文(3·23)
炎帝时代和文明起源…… 朱乃诚(3·31)
马克思主义政治经济学考古理论框架探论…… 何　努(4·25)
新石器时代出土漆器的跨区域比较研究…… 秦小丽(4·217)
论文字的宗教性与世俗性…… 冯　时(5·5)
后石家河文化与石峁文化的互动…… 徐　峰(5·15)
陶寺文化早期墓葬M2172的“东方文化因素”分析 … 高江涛(6·5)
试论中原文化对青藏高原文明进程的重大影响
…… 达瓦央金　霍　巍(6·13)

·思想文化·

早期中国嫡庶之分与宗法制度形成…… 余治平(1·20)
气化的世界与中国古典宇宙图景…… 赵金刚(1·32)
论所谓“朱子道”之说…… 程志华(2·23)
试论《唐虞之道》的政治哲学理路…… 周海春(2·33)
春秋时期的共同性思想刍议 …… 李祥俊(3·42)
浅析现代新儒学的知识化自安问题…… 陈迎年(3·50)
王阳明“无善无恶心之体”思想重释…… 叶　云(3·59)
《孟子·离娄上》“反其仁”章析论 …… 杨海文(4·44)
《论语》“子见南子”章新诠…… 华　军　韩小茹(4·50)
陈荣捷、萧萐父与20世纪中国哲学研究…… 杨国荣(5·23)
中国恩德文化历史演变的基本趋势…… 杨春时(5·30)
列子对道家思想承启作用的贡献探析 …… 李庚香(6·21)
《周易》蒙卦与宋代理学的内圣外王观念 …… 刘增光(6·29)
王船山人本思想生成的三层易道原理解析 …… 李长泰(6·37)

·当代文化·

论人类共同价值观及其现实化 …… 江　畅(1·42)
试论黄河文化对当前人类文明跃升的价值贡献 …… 范玉刚(1·52)
论文化起于何时…… 韩东屏(2·41)
“一带一路”:中国文化走出去的“筑梦之路”…… 张三元(2·50)
习近平文化思想的理论特质探析…… 翁贺凯(3·5)
习近平文化思想的生成理路、核心要义与时代价值
…… 刁生虎　张统一(3·12)
品牌短视频传播中的情绪驱动与文化认同感构建 … 魏宝涛(5·115)
微短剧推动文旅融合发展探析…… 姬亚楠(5·123)

·中原论坛·

医针实物遗存的医学考古学解读…… 赵丛苍　吕亚宁(1·60)
早期中国公共秩序之建构 …… 曹胜高(1·71)
先秦时期婚姻中媒人谫论 …… 朱彦民(2·58)
从食膰到赐胙:周代赐胙礼的演进及其历史背景…… 邹家兴(2·67)
明代宫廷女教书的政治解析…… 谢贵安　谢　盛(3·68)
论唐宋之际的贡奉…… 盛险峰(3·76)
晚清会馆的制度建设、运行与社会适应 …… 王日根(4·58)
论西周宗法制度中的限度与调适…… 王进锋(4·69)
蜀道在世界文明史中的意义 …… 王子今(5·63)
天圆地方时空观及其“取象”逻辑…… 李　川(5·72)
刘邦称帝与贵族政治的终结 …… 孟宪实(6·44)
试论西汉列侯的殓葬 …… 刘尊志(6·52)
汉初政统的延续与更法辨析…… 曾海军(6·62)

·宋文化研究·

宋太宗的崇文表现及其与朝政转向的关系…… 陈　峰(1·80)
宋代县域社会治理体系中的武力构成…… 耿元骊(1·88)
宋代帝后、内外命妇、宫人女官官衔研究 … 龚延明　殷其雷(2·75)
论宋代贬谪谢表的书写策略 …… 张　英(2·85)
庆历新政失败的主要原因:士大夫与天子“共治天下”的破裂
…… 张希清(3·87)
宋代大型市镇的兴起与县域空间格局的变化 …… 王　旭(3·99)
宋朝周边政权朝贡贸易输入的名贵药物及其医学应用探析
…… 韩　毅(4·76)
自我规范:唐宋散文中的文体批评…… 谢　琰(4·89)
试论北宋熙宁年间东南诸路的增设新县现象 …… 陈晓珊(5·79)
唐宋城市转型进程中城乡“围城效应”的文学书写 … 蔡　燕(5·88)
宋代宫廷大型综艺演出释读…… 赵兴勤(6·73)
吴挺归蜀与南宋中期四川的边备调整…… 陈希丰(6·81)

·文学与文化·

《山海经》名物书写的基本样式和运思机制…… 李炳海(1·95)
六朝洛阳至建康驿路的文学担当…… 李德辉(1·101)
英雄史诗与《诗经·商颂·殷武》…… 尹荣方(2·94)
论《左传》传例的发展及刘师培对其的发明 …… 郭院林(2·103)
百年曹操文学研究史的学术启示…… 刘运好(3·110)
论商周史官主体意识及其对记言文本文体的影响 … 林训涛(3·121)
论《红楼梦》的“断纹焦尾”与艺术思维的整体性 …… 陈维昭(4·99)
从思想到制度:郑玄知识体系建构的三重维度…… 王洪军(4·109)
伏羲神话的图文叙事与中华多元一体的文化认同
…… 田兆元　唐　睿(6·91)
驿路唐诗边域书写中历史与现实的交融…… 吴淑玲(6·100)

·文献研究·

南乐源于虞舜时代的农业祭仪 …… 张树国(1·109)
“内国”与“外土”:周代铜器铭文所见的两个疆域概念
…… 王坤鹏(1·120)
《穆天子传》西征地理及相关问题的若干思考 …… 周书灿(2·111)
清华简“书”类文献的文本性质与墨家贤人观的扩充机制
…… 李健胜(2·122)
试说花东氏族所用卜甲的来源…… 晁福林(3·107)
陇右金石简帛文献之“发现”与中华文化“丝绸之路传播”的学术建构
…… 韩高年(4·25)
出土简牍所见战国以降自由民的法律身份认定 …… 杨　博(4·36)
论清华简《畏天用身》中的墨学精神 …… 刘成群　段乐千(5·98)
再论孔子的“述而不作”与“温故而知新” …… 李　凯(5·105)
故国与新朝:《南齐书》之《东昏侯本纪》《和帝本纪》双重纪年发微
…… 牛继清(6·110)
秦县级公田经营管理问题新探…… 刘　鹏(6·118)

·文化遗产·

祭典类非物质文化遗产的历史形成与现实意义 …… 王霄冰(4·119)

·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(5·39)
青铜器铭文所见“自我书写”现象论析…… 姚苏杰(5·51)

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

中原文化研究杂志社

中原文化研究
The Central Plains Culture Research
2013年2月创刊（双月刊）
2024年第6期（第12卷　总第72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12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
12>