

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



2025(双月刊)  
第13卷 总第73期





中原文化研究

The Central Plains Culture Research

本期学人

**刘跃进** 1958年生，吉林白城人，中国社会科学院学部委员、文哲学部副主任、一级教授，中国社会科学院大学特聘教授、博士生导师，兼任中华文学史料学学会会长、中国现代文化研究会副会长、国家社会科学基金学科规划评审组成员、全国古籍整理出版规划领导小组成员等。曾兼任中国社会科学院大学文学学院院长，《文学遗产》《文学评论》《中国文学年鉴》主编等。主要从事中国古典文学、文献学研究。出版《秦汉文学地理与文人分布》《秦汉文学编年史》《门阀士族与文学总集》《中古文学文献学》



《赋到沧桑：中国古典诗歌引论》《金瓶梅中商人形象透视》《雄风振采——中华文学通览·汉代卷》等专著；出版《古典文学文献学丛稿》《秦汉文学论丛》等论文集；主编《汉魏六朝集部珍本丛刊》《〈文选〉文献丛编》《〈文选〉文献研究丛书》《杜集珍本文献集成》《杜诗宋元注本丛书》等丛书；主编《古代文学前沿与评论》《中华文学史料》等集刊。在《中国社会科学》《文学评论》《文学遗产》等学术期刊发表论文200余篇。主持国家社会科学基金重大项目“汉魏六朝集部文献集成”、国家社会科学

基金重点项目“秦汉文学史”、国家社会科学基金一般项目“秦汉文学渊源及其嬗变”“秦汉文学地理与文人分布”等。曾获第一届全国青年优秀社会科学成果奖二等奖、第三届中国社会科学院青年优秀成果奖二等奖、第二届全球华人国学成果奖、第四届思勉原创奖、第十三届中国图书奖、第五届中国出版政府奖、全国古籍出版社百佳图书一等奖等。



# 中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2025年第1期(第13卷,总第73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·

天文起源与文明的诞生····· 冯 时/5

春秋战国社会变革中的未变与继承····· 马 新/14

### ·思想文化·

“近者说,远者来”:孔子治理愿景的德政实质与人本关怀····· 肖群忠 尹春心/24

经权之辨:儒家在法典化问题上的道德智慧····· 吴先伍/32

### ·文学与文化·

西晋文学二题····· 刘跃进/40

城市布局与北齐文学的差异化发展和一体化趋向····· 李德辉/45

### ·中原论坛·

汉代西北边塞军人的“猎兽”行为····· 王子今/55

战国秦汉之际东北族群的华夏化及其自我认同的形成····· 李济沧/64

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

投稿邮箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2025年2月15日

## 目 录

### ·当代文化·

- 价值观的精神哲学审思 ..... 江 畅/74
- 文化新质生产力的生成逻辑与框架构建 ..... 周建新 骆梦柯/83

### ·宋文化研究·

- 宋太祖“以孙为子”考辨 ..... 顾宏义/93
- 论朱熹评述王安石的取向 ..... 肖建新/103

### ·文献研究·

- 金文册命命服与西周官职爵位研究 ..... 王 晖/111
- 假托与重构:《禹贡》冀州与有夏之墟 ..... 周书灿/121

·本刊声明· 为适应我国信息化建设需要,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 \* 2025-02

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

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

# The Central Plains Culture Research

No. 1, 2025

---

## Main Contents

The Origin of Astronomy and the Birth of Civilization .....	Feng Shi/5
On Constancy and Inheritance of Social Change in the Spring and Autumn and Warring States period .....	Ma Xin/14
“When Those Who Are Near Are Made Happy, and Those Who Are Far Off Are Attracted”: Benevolent Rule and Humanistic Care in Confucius’ Vision of Governance .....	Xiao Qunzhong and Yin Chunxin/24
The Constant and the Temporary: Confucian Moral Wisdom on Codification .....	Wu Xianwu/32
Two Topics on Literature of the Western Jin Dynasty .....	Liu Yuejin/40
The Effect of Urban Layout on the Differentiated Development and Integration Trend of Literature in Northern Qi Dynasty.....	Li Dehui/45
The “Hunting” Behavior of Soldiers at the Northwestern Frontier During the Han Dynasty .....	Wang Zijin/55
The Sinicization of Northeast Ethnic Groups and the Formation of Their Self-Identity During the Warring States and Qin and Han Periods .....	Li Jicang/64
Rethinking Values from the Perspective of Spiritual Philosophy.....	Jiang Chang/74
The Generation Logic and Framework Construction of New Quality Productive Forces in Culture Sector .....	Zhou Jianxin and Luo Mengke/83
Study of “Treating His Grandson as His Own Son” of Emperor Taizu of Song.....	Gu Hongyi/93
On Zhu Xi’s Comments of Wang Anshi .....	Xiao Jianxin/103
Study on the Inscriptions of Bronze Wares and the Official Titles and Rank System of the Western Zhou Dynasty .....	Wang Hui/111
Assumption and Reconstruction: Jizhou and the Ruins of the Xia Dynasty in <i>Yu Gong</i> .....	Zhou Shucan/121



# 天文起源与文明的诞生\*

冯 时

**摘要:** 中华文明至少八千年的历史充分体现了其以道德成人、知识立身与礼仪治世的三要三本,三要之中以道德体系为核心,形成于观象授时。证据表明,科学的兴起以天文学、数学和力学最为古老,其起源无不关系到人工栽培农业生产方式的出现,这意味着为决定农时的观象授时实际已成为三大古典科学中最根本的工作。事实上,天文的诞生不仅为农业生产提供了准确的时间服务,更重要的是因先贤通过对时间的观测逐渐产生了诚信的认知,从而形成以信为核心内涵的道德体系,并最终成就了中华文明。天文的起源与文明的起源大致处于同一时期,重建己身文明的理论与中华文明的信史,必须从对作为文明之源的天文的探索开始。

**关键词:** 天文;时间;信;文德;文明

**中图分类号:** K203

**文献标识码:** A

**文章编号:** 2095-5669(2025)01-0005-09

中华文明究竟是如何发生并最终形成的? 回答这个问题在今天已经并不困难。中国文化以文德成就文明,而文德思想则是先贤通过长期不懈地观象授时建立起来的,因此,天文学不仅是中国传统文化之源,更是中华文明之源。具体而言,中国文化诸核心思想,如时空观、政治观、宗教观、哲学观、科学观以及祭祀制度、典章名物制度等,其知识体系的建构与思想体系的形成无不导源于天文,有关问题笔者已有专著详为阐述<sup>①</sup>。事实上,中华文明的形成基础就是以天文以及天地人之间相互关系为核心的宇宙观,这意味着天文的起源与文明的起源大致处于同一时期。显然,重建己身文明的理论与中华文明的信史,必须从对作为文明之源的天文的探索开始。

## 一、科学之滥觞

天文为什么成为中华文明之源,这一问题

只有通过原始知识体系的正本清源才能有所认识。考古学研究表明,人类最早创立的古典科学共有三种,即天文学、数学和力学。这三种学科之所以古老,原因就在于它们都直接服务于早期先民的生产和生活,其中所围绕的共同主题就是以人工栽培为特征的原始农业的发生。

先民为什么要发明农业? 其根本目的当然是要通过这种新型生产方式解决人类有保障的食物来源问题。众所周知,在原始农业发明之前,先民只能依靠狩猎和采集维持他们的基本生活。然而无论采集还是狩猎,其对季节的要求都非常严苛,在寒暑气候变化分明的纬度地区,一年中的大部分时间并没有果实可供采集,而且在寒冷的冬季,许多动物都已冬眠,人们更难猎获足够的猎物充饥,这无疑会使先民陷入食物匮乏的困境。换句话说,狩猎采集经济无法为人类持续不断的食物需求提供保证,这意味着先民如果要解决因寒暑气候更迭所造成的

收稿日期: 2024-10-20

\*基金项目: 中国社会科学院学部委员资助计划项目。

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

食物资源的短缺问题,就必须发明一种新的生产方式,这就是人工栽培。

因季节变化所导致的食物短缺,这一问题在寒暑气候变化分明的地区最为突显,因此毫无疑问,生活在这一地区的古代先民对摆脱这种单纯依赖狩猎采集的不稳定经济方式的愿望也就最为强烈,这意味着原始农业一定首先发生在寒暑分明的纬度地区。然而接下来的问题却很麻烦,即在气候变化分明的地区栽培作物,何时播种非常讲究,准确地说,一年中真正适合播种的时间其实十分有限,甚至只有短短的几天,这就是农时。一旦人们错过了农时,便不可避免地会造成作物的减产乃至绝收,从而直接威胁到生存。因此,历代统治者不仅反复告诫农人不误农时,而且还要亲行藉田作为表率,以至于传统的耻辱观也因失耕而生<sup>②</sup>。《说文·辰部》:“辱,耻也。从寸在辰下。失耕时,于封疆上戮之也。辰者,农之时也,故房屋为辰,田候也。”<sup>[1]1293</sup>很明显,失耕夺时犹夺人命,故必付出生命的代价以为惩罚,此足见决定农时对于原始农业创建的关键意义。这个事实充分说明,原始农业的形成必须要以相应的知识体系作为基础,这个知识体系就是古人对于时间的掌握。不能想象,一个对时间茫然无知的民族可以创造出发达的农业文明,这是根本不可能的。那么在数千年前甚至更早,先民是如何解决他们在时间上遇到的麻烦的呢?方法当然只有一个,那就是仰观天文,于是天文学便发展了起来。事实上,天文学最初的发展是为农业生产提供准确的时间服务,这是天文学成为最早形成的古典科学的根本原因。

尽管因农业生产的需要最终促成了天文学的诞生,但大而化之地观测星象对于解决农时问题并没有实质的意义,农时的精细化对天文观测的精确化提出了极高的要求,而天文观测的精确化则势必需要引入新的知识,这就是数学,于是中算学也得到了发展。其实在中国的传统文化中,天数不分,古人将天文学与中算学视作二位一体的知识体系。

力学的发展同样与农业息息相关。在人工栽培的新型生产方式被人们接受之后,他们显然只能选择更适合农耕生产的定居生活。农田

的开垦最终会将农人束缚于土地,使他们不可能频繁迁徙,于是先民为栖身安居,就必须建筑牢固持久的房屋,为此便不得不研究建筑的力学结构,终于使力学作为一门新兴科学发展了起来。

需要讨论的是,尽管观象授时使农业生产实践成为可能,但农业本为解决先民有保障的食物来源的目的却是逐步实现的。由于初始阶段的农业生产收获不丰,无法满足人们持续不断的食物需求,以至于有限的作物只能作为狩猎采集的补充。由于谷物具有便于储藏的特点,故可帮助人们平稳地度过青黄不接的困难时期。河北武安磁山遗址发现的距今约八千年的储粮遗存<sup>③</sup>,即是这一情况的反映。这些问题对我们客观认识农业与畜牧业的关系也很有意义。或许有人认为,狩猎的剩余势必导致家畜饲养的出现,从而可以为人们提供取之不尽的肉食资源。这种理解固然不错,但问题的关键是,饲养家畜需要大量饲料,这无异于增加了对粮食的索取和消耗,而家畜与人争食的情况则将使本就非常紧缺的食物资源更加捉襟见肘。况且家畜饲养必须要以定居生活作为保障,而定居生活乃是在农业生产条件下出现的新型生活方式,这显然意味着家畜饲养的出现必然是在农业兴起之后。考古资料显示,目前所知最早被驯化的犬发现于河南舞阳贾湖新石器时代遗址,年代约为距今九千年<sup>④</sup>。犬最早得到驯化,目的应该仍是以犬帮助先民完成狩猎的工作,故《周礼》有犬人之官,即掌牵田猎之犬。至于犬助人狩猎之事,在商代甲骨文中则有明确的记载<sup>⑤</sup>。而为人类提供肉食资源的家猪饲养,最早则应发生在距今九千年至八千年前,河南舞阳贾湖遗址和河北武安磁山遗址都发现了可以考虑为家猪的遗存<sup>⑥</sup>。但无论如何,这些有关家畜起源的物证都远迟于农业起源早至万年以前的事实。因此在看待农业与畜牧业两种生产方式的起源孰早孰晚的问题上,农业出现早于畜牧业应是毋庸置疑的,这直接促成了古典科学的诞生。

三大古典科学的形成以天文学为最早,因此天文学实际已成为一切科学中最古老的一种,其不仅无愧为科学之源,而且更是中华文明



乃至中国文化之源,这一事实所体现的独具特色的天人关系,使天文在构建了原始知识体系的同时,也奠定了作为文明核心内涵的文德思想的基础。

## 二、文明之诞生

天文究竟是如何导致文明诞生的呢?其根本原因就在于天文学促进了作为己身文明最重要的文德思想的形成。由于文德思想的核心内涵是诚信,其构成了中华文明的基础,而诚信观念的形成又直接源于观象授时,从而建立了天文与文明的固有联系。

中国传统的格物致知的认识论表明,人类知识的产生只能通过格物的方式获得,这使对于物质世界的观察分析实际成为己身文明知识体系形成的唯一途径。准确地说,格物的认知方式体现了中国文化追求真理的本质特征,这决定了传统知识体系,无论形下还是形上,其形成过程都只能通过先贤对于客观事物的认识和归纳,而不是出于他们头脑中的空造幻想。基于这样的认识背景讨论诚信观念的产生,或者说先贤缘何有诚信思想的萌芽,就不能不回归先贤的观象授时传统。

《易传》所阐释的文明观几乎反映着一个共同的主题,那就是天文作为中华文明之源的事实,相关论述清晰而透彻,这不仅充分体现了古代先贤对于天地人三才之道的思考,而且也揭示了天文与文德的联系。

《周易·乾·文言》之“见龙在田,天下文明”<sup>[2]29</sup>,已充分阐释了天文作为文明之源的因果逻辑和基本史实,其对文明形成所给予的高度概括,思想深邃。龙星角宿的昏见是观象授时的关键一步,决定着明察时变而敬授农时的工作,其作为建构己身文明的重要基础,直接促成了文信思想的形成,并最终建立了己身文明的道德体系。事实上,战国楚帛书记载的古人对于角宿附座中长周期变星的观测不仅具有极高的科学史价值<sup>⑦</sup>,而且更突显了角宿作为二十八宿星官体系起始宿的重要性质及观象意义。王弼《周易注》曰:“出潜离隐,故曰见龙。处于地上,故曰在田。”<sup>[3]</sup>这个解释其实并未能触及问题的本

质。事实上,古人缘何不说见龙在地,却非要称之为“见龙在田”?其欲通过“田”字传达观象授时本在服务于农业生产的意思非常清楚。《说文·田部》:“田,陈也,树谷曰田。”<sup>[1]1206</sup>田是农人为种植作物而特意开垦的土地,其呈阡陌纵横之象,古代文字则以象形为之,这一概念与泛称的土地绝不相同。显然,“见龙在田,天下文明”不仅特别强调了观象与农业的密切联系,而且更通过这种联系阐释了天文成就文明的重要事实。

角宿昏见的天象于民俗称为“龙抬头”,其所对应的的时间,民谚则已固定为“二月二”,这种星象的位置变化与时间的对应关系在相当长的时间内是不会改变的。当然,如果想要将时间测得尽量准确,还必须借助欣表这类天文仪器。众所周知,在北回归线以北的地区,一年中正午时刻表影最短的一天就是夏至,此时的测影工作最为便利,故于夏至测影渐成制度<sup>⑧</sup>。先贤通过长期不懈的致日活动便会很容易发现,当某年的夏至时间确定之后,经过三百六十五天,夏至又将重新到来;再经过三百六十五天,夏至还会再次回归。这种规律性的周期变化对先民来说,一年两年不会产生任何影响,十年八年也不可能说明问题,但是一百年两百年依然如此,甚至一千年两千年都准确无误,这个事实就足以诱发先贤萌生出某些思考。他们认为,我们和时间从没有约定,但它却如期而至,代序有常,且千载不爽,亘古不变。这无疑使时间具有了诚信的品德,从而逐渐形成以时间为信的观念。战国楚竹书《忠信之道》曰:“至信如时,必至而不结。”<sup>[4]163</sup>《礼记·祭义》载:“天则不言而信。”<sup>[5]</sup>这些思想显然都是这种以时间为信观念的反映。

变与不变是时间所具有的显著特征,《周易·贲·彖》之“观乎天文,以察时变”<sup>[2]75</sup>,强调的即是时间之变,然而这种变化如果呈现出规律性的循环,则又体现出了不变的特点,这就是“时”字所具有的意义。时本指四时,并非泛称时间。《说文·日部》:“時,四時也。从日,寺声。𡗗,古文時,从日止作。”<sup>[1]530</sup>段玉裁《注》以四时本为四季,其后才引申作岁月日刻之用<sup>⑨</sup>,这种理解并不正确。四时之本义实际是指二分二至

四气,其为古人规划时间时首先确定的四个最重要的标准点。先贤为什么要将四气称为四时,原因就在于在使用平气的时代,这四个时点在回归年中的位置是固定不变的。《淮南子·天文训》:“日冬至子午,夏至卯酉,冬至加三日,则夏至之日也。岁迁六日,终而复始。”高诱《注》:“迁六日,今年以子冬至,后年以午冬至也。”<sup>[6]</sup>很明显,这种规律性的循环所体现的不变特点正是“时”所具有的根本意义。

古文字的“時”本作从“日”从“止”之形,其中的“日”表时间,而“止”所传达的音义内涵就是分至四气位置的固定不移。后人虽将“止”更换为“寺”,但仍不出对时间取法有度的思考。《说文·寸部》:“寺,廷也。有法度者也。”<sup>[1]216</sup>四时的表现无外乎分、至,分是昼夜平分,古以阴阳别之;至是白昼极长或极短,古以日长至和日短至别之。待四季形成,日中阳分为春分,宵中阴分为秋分,日永长至为夏至,昼日短至为冬至。事实上,一年别为四季已是西周以后的制度,此前唯存春、秋两季<sup>①</sup>,但对分至四气的观测历史却可以上溯到距今至少八千年前<sup>②</sup>,因此,早期文献所讲的四时,其意义都只能是指分至四气。《尚书·尧典》:“期三百有六旬有六日,以闰月定四时成岁。”<sup>[7]251</sup>经文所言之四时即为二分二至<sup>③</sup>。《周易·革·彖》:“天地革而四时成。”<sup>[2]124</sup>又《豫·彖》:“天地以顺动,故日月不过,而四时不忒。”<sup>[2]61</sup>又《观·彖》:“观天之神道,而四时不忒。”<sup>[2]73</sup>此所言之四时皆不出二分二至。四时之成本于观象,也就是观卦《彖》辞所谓之“观天之神道”,这是端正历法的时间标准。《风俗通义·皇霸》引《含文嘉》:“神者,信也。”“神”古作“申”,而“申”“信”二字通用不别<sup>④</sup>。故“天之神道”也就是天之信道,其言天道不变的信实特点。四时不忒,固守端正,便决定了历法的准确有序,其不仅规划着农时,更直接导致了文德观念的形成,成为文明社会的标志。显然,时间建信的思想可以从四时不变之特性中自然地发展出来,而这种端正不变的特性正使时间具有了文明的意义。

必须特别强调的是,由观象授时所产生的诚信思想并不表现为人与人之间的约守关系,而只能反映人与神明的信诺。战国楚竹书《忠信

之道》:“不欺弗知,信之至也。”<sup>[4]163</sup>“弗知”于《荀子·礼论》则作“无知”<sup>[8]</sup>,皆谓鬼神,故不欺慢鬼神才是早期诚信观念所传达的核心要义。《左传·桓公六年》:“祝史正辞,信也。”<sup>[9]3799</sup>《左传·昭公二十年》:“其祝史祭祀,陈信不愧。”<sup>[9]4545</sup>祝史需要通过祭祀完成与神明的沟通,其以不欺鬼神为信。事实上,上古先民不可能清楚地了解时间缘何守正不欺的道理,他们深信,时间之所以准确无误,那一定是神明管理的结果,而构成标准时体系的四个时间标记点则是二分二至,于是便创造出了司掌分至四时的四位神祇。分至四神分别掌理着分至四时,其在《尚书·尧典》中化身为羲和的四位天文官,本质则是上帝之使<sup>⑤</sup>,这意味着由四神司理的时间实际就等同于天之所赐。因此,基于观象授时所形成的诚信观念极大地强化了天神与观象者之间的联系。毫无疑问,时间所体现的诚信思想实际反映着天神对于观象者的信任,那么观象者如欲求其受有天命,赢得观象的特权,那就必须以诚信修身,虔诚地敬奉上帝。在这样的认知条件下,诚信之德便理所当然地成为传统天命观的基础,这使受命者必须具备的大德实际就是大信。《尚书·无逸》:“文王受命惟中身,厥享国五十年。”<sup>[7]472</sup>此“中身”即读为“忠信”<sup>⑥</sup>,知文王终因其怀有忠信之德而受有天命,而并非如传统注疏所理解的文王于其中年受命<sup>⑦</sup>。战国楚竹书《孔子诗论》引孔子曰:“‘帝谓文王,予怀尔明德。’害?诚谓之也。‘有命自天,命此文王。’诚命之也,信矣。”<sup>⑧</sup>可证文王之所以能受有天命,唯以其具有了诚信之德。《诗·周颂·昊天有成命》:“昊天有成命,二后受之。”毛《传》:“二后,文武也。命,信。”<sup>[10]</sup>是明天命的实质即在于信。《左传·襄公三十年》:“《诗》曰:‘文王陟降,在帝左右。’信之谓也。”杜预《集解》:“文王所以能上接天,下接人,动顺帝者,唯以信。”<sup>[9]4371</sup>很明显,信已成为得受天命的唯一条件<sup>⑨</sup>,这是古圣先贤的一贯思想,而信这一观念的形成则正在于观象授时。

文明以文德为要,文德以诚信为实,而信的思想又源于天文,因此,天文作为文明之源的事实是毋庸置疑的。事实上,《易传》内容无不围绕着这一主题。《周易·同人·彖》之“文明以健”<sup>[2]57</sup>,

其所呼应的其实就是乾卦《象》辞所言龙星之“天行健”。乾言观象,天象运行健健不息,故观象亦必终日乾乾而不止。当然,只有通过持续不断的观象活动,人们才能从对时间的观测中逐渐领悟到时间具有的诚信品德,并以信作为文德的核心内涵修养身心,造就文明。由此观之,《周易·大有》明确以天上之大火星作为农祥,故《象》辞所言之“其德刚健而文明,应乎天而时行”<sup>[2]59</sup>,对文明源出于天文这一基本事实作了更为直白的表述。至于《周易·革·象》所说的“巳日乃孚,革而信之。文明以说,大亨以正”<sup>[2]124</sup>,同样明确提出了以信为德才能成就文明的思想。信的观念源出于“天地革而四时成”,阐述了成就文明的基础实即成就四时的道理,而早期历法体系正以作为重要时间标记点的二分二至为四时,故《象》辞更强调了“君子以治历明时”<sup>[2]124</sup>的制度背景。很明显,天文作为文明之渊藪这一事实于《易传》论释得清晰明白。

《周易·贲·象》:“刚柔交错,天文也。文明以止,人文也。”<sup>[2]75</sup>这种对于天文与人文关系的精要阐释,是先贤有关天文作为文明之源这一基本事实的结穴。天文之变终致文明之不变,从而形成以“文明以止”为基本特征的人文传统。只有不变的传承才能使知识与思想积厚流广,化民成俗,成就人类社会的文明。这种天文之变与文明之不变的对比思考,不仅相当深刻透彻地阐释了文明源于天文的重要事实,而且其所表达的继承重于创新的认识,于今人对待传统文化的态度也深具意义。

### 三、文德观之形成

中华文明的核心在于其文德思想的建立,而文德思想又以诚信为内涵,对诚信的认识则源于观象授时,故欲求中华文明之源,就必须先求先贤的观象之源。考古学研究为这一问题的解决提供了坚实的证据。

#### (一) 龙星观测

如果说《周易·乾·文言》所说的“见龙在田,天下文明”阐释了天文作为文明之源的事实的话,那么通过先民对二十八宿之角、亢、氐、房、

心、尾六宿所形成的龙星的观测,便可了解先贤如何借助对时间的规划形成其诚信观念,进而建立起文德的思想体系,并最终成就了文明社会。很明显,文明时代滥觞的重要标志实际就在于先民有能力观测龙星或其他天象的运行变化,这使我们可以通过对古人龙星观测历史的研究追溯中华文明的起源。

考古资料显示,先民对于龙星的崇拜与观测历史十分悠久,目前发现时代最早的龙的遗存为辽宁阜新查海新石器时代遗址出土的土龙,其以石块堆塑而成,全长19.7米,体形巨大。此龙的时代已可上溯到距今八千年前<sup>⑧</sup>,而且其所体现的文化内涵也相当成熟,这意味着中华文明的历史应肇端于这一时期甚至更早。

先贤通过对龙星的观测确定时间,这一做法对中华文明与中国文化产生了深刻影响。河南濮阳西水坡新石器时代遗址发现了距今约六千五百年的原始宗教遗存,其中45号墓中以龙、虎、北斗和大火星共同组成了天文图(图1)<sup>⑨</sup>,内容与湖北随州战国初年曾侯乙墓出土的二十八宿漆箱星图别无二致。事实上,西水坡遗存中与45号墓并存的第二组和第三组遗存,更展现了以龙作为升天灵躄的宗教意义,这种观念当然源出于龙星可以登天潜渊的行天变化。类似的墓主人御龙升天的宗教传统,于河南偃师二里头遗址则表现为墓主身覆绿松石常旛龙章的

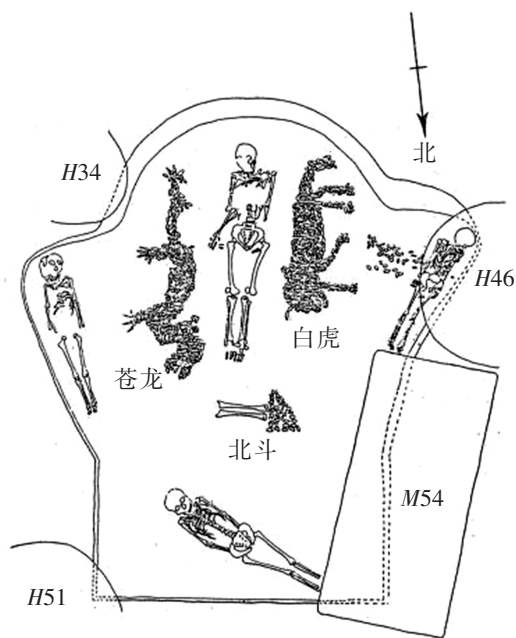


图1 河南濮阳西水坡45号墓平面图(距今约六千五百年)

形式,其用生时之旗以为明旌;至战国以后则以丝帛特别制为明旌,如湖南长沙子弹库楚墓出土的覆于棺盖的丝帛明旌,内容绘有墓主人御龙升天的场景;而湖南长沙马王堆一号和三号汉墓所出覆于棺盖的丝帛明旌,其上则绘二龙负载墓主灵魂升天的内容。这种灵魂御龙升天的宗教观不仅自新石器时代以降延续不绝,而且龙的天文背景也相当清楚<sup>②</sup>。

龙星之所以成为观象授时的主星,与位于心宿中央的大火星具有指导农作烧田的作用是密不可分的。烧田是农业生产的第一步工作,其不仅可以以草木灰肥田,还能有效地消灭虫害。先贤的观象授时经验使他们懂得,大火星昏见东方之时正是烧田的绝佳时机,不久便会普降时雨,随后播种,则可获得岁稔年丰。《周易·大有·象》“火在天上,大有”<sup>[2]59</sup>,讲的就是这个道理。当然,大火星作为红色的一等亮星正与烧田大火的颜色相呼应,于是先贤命之曰火或大火,并以其作为主导出火入火的星辰。内蒙古赤峰彩陶坡红山文化遗址发现了距今六千三百年的祭灶遗存,即以蚌雕的龙星配祭,且独以大火星以应天地之火,建立了中国传统的祭灶文化<sup>③</sup>。

尽管观测龙星可以决定烧田的日期,但烧田祈求的实为时雨,这使以星象为基础的龙具有了水物的性质,以至建立了祈雨必作土龙的文化传统<sup>④</sup>。辽宁查海的石龙即具土龙的性质,湖北黄梅焦墩遗址同样发现了六千年前的石龙。土龙之所以由石头堆成,那是由于先贤早已有星象的本质为石的认识<sup>⑤</sup>。由此可见,中华文明的龙星观测历史相当悠久,其对中华文明的诞生与中国文化内涵的丰富具有极其重要的意义。

## (二) 髀表测影

较之龙星观测更精确的时间计量方法是立表测影,这个工作同样可以追溯到八千年前。湖北秭归东门头新石器时代遗址发现了这一时期的测影碑表,其上刻画的图像即展现了比碑表测影更朴素的人体测影的历史(图2)<sup>⑥</sup>,显示出距今八千年前应该是先贤逐渐放弃粗疏的律管候气方法而学会立表揆度日影的关键时期。从此,精确的时间计量终于有了保证,而以时间

为信并形成道德体系的思考也有了格物的基础,文明社会的形成去此不远了。

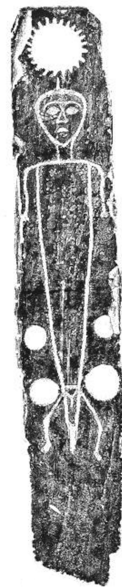


图2 湖北秭归东门头出土碑表拓本(距今约八千年)

西水坡45号墓北斗的设计同样显示了古人于夏至立表测影的史实。其以人的胫骨表现斗杓,显然是早期髀表以髀命名制度的反映。髀作为表的古称来源于人体测影的早期实践,这一事实已经得到东门头碑表所刻人体测影图像的印证。理由很简单,最早被人所认识的影子只能是自己的身影,这意味着最早的测影工具其实就是人体自身,而支撑人体直立完成测影的身体部位就是髀骨,因此当先贤为模仿人体测影创造出髀表并以其取代人体测影的时候,支撑人体直立完成测影的髀骨的名称也就自然移用作为表的名称,这就是髀。当然,如果表以石质为之,便应自然名之为碑。至于更晚时期精致的髀表已经发现于山西襄汾陶寺遗址,同时出土的遗物甚至还包括一整套测影仪具,时代属于夏代或先夏时代<sup>⑦</sup>。很明显,从东门头发现的碑表到西水坡髀表,再到夏代的髀表,已建构起了从公元前七千纪以降的一脉相承的立表测影的历史,这意味着以时间为信的文德思考理应发生在这一时期,而这无疑应是中华文明诞生的关键时期。足以证明这一事实的是,湖北秭归柳林溪新石器时代遗址出土的陶器契刻汉字已经完整地表达了“天下文明”的思想,时代恰值距今七千年<sup>⑧</sup>,明确地反映了先贤文明观

的形成以及文明社会建立的事实。

### (三)文德与文明

距今四千年前的山西襄汾陶寺晚期“文邑”遗存为中国历史上第一个家天下王朝——夏王朝的王庭(图3)<sup>⑧</sup>,那么在夏代或先夏时代,由“文”字所体现的文德观念显然已是当时社会所推崇的思想。“文”不仅作为夏祖大禹的名号<sup>⑨</sup>,甚至就是夏王朝的本号<sup>⑩</sup>。很明显,夏代重文的传统在建立了中华文明以文德为其核心文脉的同时,更使孔子对于周人道德体系与礼仪制度根植于夏商王朝的认识获得了直接史料的证明。



图3 山西襄汾陶寺遗址出土朱书“文邑”

有夏的家天下王朝是在夏启改变传统禅让制度的基础上建立起来的,或许正是因为受禹禅让的伯益首先破坏了禅让<sup>⑪</sup>,才使夏启的革命成为可能。事实上,这个新兴世袭王朝的建立无处不体现着暴力。陶寺遗址所呈现的毁堕城墙、废弃宗庙、扰掘祖陵、屠戮军队的场景触目惊心,甚至为根除仇族后嗣,年轻的女性被施刑幽闭,以牛角穿封女阴,活埋于地下,致骸骨扭曲变形,面目痛苦狰狞<sup>⑫</sup>,以这种残暴的手段绝其祭祀。这些事实与《周易·泰》之上六爻辞所记载的史实完全相合,鲜明地反映了夏启通过暴力手段改变天命、创建世袭王朝的革命<sup>⑬</sup>。考古材料真实地表明,国家诞生之暴力与文明所强调的文德有着完全不同的内涵。当然,夏启虽然通过暴力手段改变了天命,但天命归夏却不能不是得益于夏禹崇文的深厚传统,以至崇尚文德始终是夏王朝的固有思想。这一事实于西周懿公盂铭文有着详尽的记载,是为信史<sup>⑭</sup>。

文明的核心思想也就是“文”字所体现的思想,因此,先贤对于“文”字的创造实际也就意味着文明时代的开启以及文明社会的诞生。然

而,有夏从禹到启所体现的重文传统,其实并不能反映中华文明以文德作为其文明发端的历史,湖北秭归柳林溪新石器时代遗址已经发现了距今七千年前的汉字“文”字,其所体现的文明史意义已再清楚不过,这从根本上颠覆了人们对文明起源的旧有认知。

其一,柳林溪“文”字可以与共存的“五田”二字合读为“五田文”(图4),其中的“五田”显然是指包括四方与中央的五方土田,而五方土田的本质意义就是五方天下,此犹天子之大社以五色土象征天下的制度一样。因此,假如“文”字的本义就是文明,那么“五田文”所表达的思想无疑就只能是“天下文明”。事实上,如果认为柳林溪遗址发现的“交龙隈”陶文可以解读为“交龙隈”,意即龙星出潜离隐的幽明变化,那么“交龙隈,五田文”所体现的本义就与《易传》“见龙在田,天下文明”的思想完全相同了<sup>⑮</sup>。更为重要的是,《周易·乾》所讲的“见龙在田”与柳林溪文字的“五田文”都同样强调了“田”字,“田”是为种植谷物特意开垦的土地,这个关键文字的出现明确建立了天文授时与农作制度之间的联系,从而使天文本为农业生产提供时间服务而成为中华文明之源的事实得到了充分的印证。其二,柳林溪先民已将具有文德意义的“文”字设计为具有空间意义的四维,并将用于维系稳固天盖与地舆的维绳赋予了道德的意义,成为《管子·牧民》以礼义廉耻为国之四维思想之渊薮<sup>⑯</sup>。很明显,柳林溪的“文”字因其

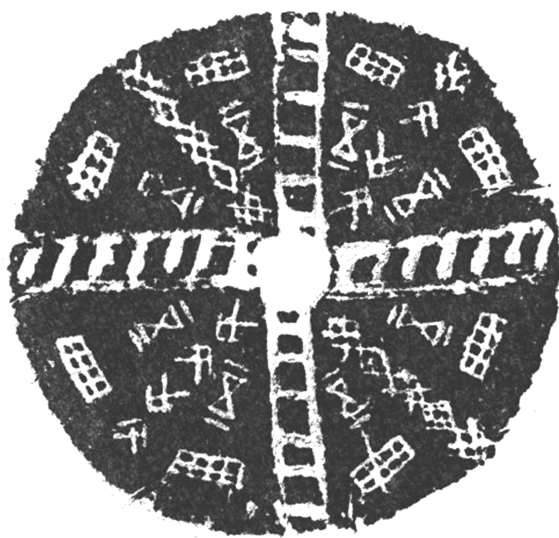


图4 湖北秭归柳林溪遗址陶器契刻“五田文”(距今约七千年)

具有的文德内涵而呈现出鲜明的文明意义,从而证明中华文明有文字可考的历史已可追溯到距今至少七千年前。

柳林溪先民的文明观已经具有了以文德维系社会秩序的作用,显然,这样的文德观已经相当成熟,而远非文明的初始状态。因此可以相信,如果说中国古代先民对天数知识的探索历史可以上溯到距今万年以前的话,那么经过长期不懈的观象授时活动,至迟到七八千年前,人们已经形成以诚信为核心内涵的文德思想,并以此作为规范人类行为的基本准则,这一判断就不应属于无稽之谈。这意味着至少在八千年前,中国古代社会就已迈入了文明时代。

## 结 语

中华文明的形成与国家的诞生是两个完全不同的概念。国家是阶级矛盾不可调和的产物,是阶级统治的暴力工具,其于西周金文谓之“作邦”(大盂鼎)。而文明则由道德体系、知识体系和礼仪制度三要所构建,其首先强调以道德成人,其次则是以知识立身,以礼仪治世。这些思想见诸《尚书》与《易传》,体现了中华文明独有的思想体系,以及己身文明对成人之道的深刻认知。显然,文明社会从根本上说就是由文明人所建立的社会,这意味着文明的核心价值其实只表现在人的个体文明上,而决定这一文明特点的唯有道德,却绝不可能是什么技术的高下。清楚地认识这一问题正确理解中华文明的基础。

信作为中华文明道德体系的核心思想具有政治与宗教的多重意义,而信的思想的形成显然源于先民的观象授时工作。同时,天文学作为最早诞生的古典科学,自是传统知识体系的核心内涵,并对礼仪制度的建立产生着重要影响。天文是中华文明之源,清楚地认识这一问题重建中华文明八千年信史的基础。

### 注释

①冯时:《中国古代的天文与人文》,中国社会科学出版社2010年版;冯时:《文明以止:上古的天文、思想与制度》,中国社会科学出版社2018年版。②③④冯时:《中国

传统绳治思想考》,《中原文化研究》2023年第3期。③河北省文物管理处、邯郸市文物保管所:《河北武安磁山遗址》,《考古学报》1981年第3期;段宏振:《磁山文化探索的反思与新释》,《南方文物》2022年第3期。④袁靖:《中国新石器时代家畜起源的问题》,《文物》2001年第5期。⑤中国社会科学院考古研究所:《小屯南地甲骨》,中华书局1983年版,甲骨编号106+4584。⑥周本雄:《河北武安磁山遗址的动物骨骼》,《考古学报》1981年第3期;河南省文物考古研究所:《舞阳贾湖》,科学出版社1999年版,第788—789页;罗运兵、张居中:《河南舞阳县贾湖遗址出土猪骨的再研究》,《考古》2008年第1期;吕鹏:《有豕白蹄——中国古代家猪的考古研究》,大象出版社2024年版,第90—99页。⑦伊世同、何琳仪:《平星考——楚帛书残片与长周期变星》,《文物》1994年第6期。⑧《尚书·尧典》:“申命羲叔,宅南交。平秩南讹。敬致。”蔡沈《集传》:“敬致,《周礼》所谓‘冬夏致日’,盖以夏至之日中,祠日而识其景。”是谓夏至测影之制度。其考古学证据已可追溯到公元前五千纪中叶,参见冯时:《文明以止:上古的天文、思想与制度》,第39—40页。⑨许慎撰、段玉裁注、许惟贤整理:《说文解字注》,凤凰出版社2015年版,第530页。⑩于省吾:《岁、时起源初考》,《历史研究》1961年第4期。⑪冯时:《中国天文考古学》,中国社会科学出版社2007年版,第263—269页;冯时:《湖北秭归东门头石碑及相关问题研究》,《中原文物》2023年第2期。⑫冯时:《百年来甲骨文天文历法研究》,中国社会科学出版社2011年版,第249—257页。⑬《国语·晋语一》:“而信其欲。”韦昭《注》:“信,古申字。”《穀梁传·隐公元年》:“信道而不信邪。”范宁《集解》:“信,申字,古今所共用。”为“申”“信”二字通用之证。⑭冯时:《中国古代的天文与人文》,第59页。⑮冯时:《史墙盘铭文所见西周政治史》,载李宗焜:《第四届国际汉学会议论文集:出土材料与新视野》,“中研院”2013年版;赵平安:《“文王受命惟中身”新解》,《古文字研究》第29辑,中华书局2012年版。⑯伪孔《传》:“文王九十七而终,中身即位,时年四十七,言中身,举全数。”其说谬甚。⑰马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(一),上海古籍出版社2001年版,第134页;李零:《〈上海博物馆藏战国楚竹书〉(一)释文校订》,载姜广辉主编:《经学今诠三编》,辽宁教育出版社2002年版。⑱冯时:《战国楚竹书〈子羔·孔子诗论〉研究》,《考古学报》2004年第4期。⑲辽宁省文物考古研究所:《查海:新石器时代聚落遗址发掘报告》,文物出版社2012年版。⑳冯时:《河南濮阳西水坡45号墓的天文学研究》,《文物》1990年第3期;冯时:《文明以止:上古的天文、思想与制度》,第13—24页。㉑冯时:《二里头文化“常旛”及相关诸问题》,《考

古学集刊》第17集,科学出版社2010年版。②冯时:《龙说》,《文史知识》2024年第8期。③《说文·龙部》有:“龙,鳞虫之长。”《山海经·大荒东经》:“早而为应龙之状,乃得大雨。”郭璞《注》:“今之土龙本此。”④《春秋经·僖公十六年》:“陨石于宋五。”《左传》:“陨石于宋五,陨石也。”⑤冯时:《湖北秭归东门头石碑及相关问题研究》,《中原文物》2023年第2期。⑥冯时:《陶寺圭表及相关问题研究》,《考古学集刊》第19集,科学出版社2013年。⑦⑧冯时:《华夏文明考源——柳林溪先民的宇宙观》,《中国文化》第57期,2023年。⑨冯时:《“文邑”考》,《考古学报》2008年第3期。⑩《大戴礼记·五帝德》引孔子曰:“高阳之孙,鲧之子也,曰文命。”又见《大戴礼记·帝系》及伪《古文尚书·大禹谟》。⑪冯时:《禹别九州与洪范九畴——二里头遗址九宫规划探析》,《中原文物》2024年第1期;冯时:《夏号考》,《文物季刊》2024年第3期。⑫冯时:《上古嬗让制度考》,《中国文化》第55期,2022年。⑬考古资料见中国社会科学院考古研究所山西队、山西省考古研究所、临汾市文物局:《山西襄汾陶寺城址2002年发掘报告》,《考古学报》2005年第3期。⑭《晋书·束皙传》引古本《竹书纪年》:“益干启位,启杀之。”又可参见冯时:《“文邑”考》,《考古学报》2008年第3期;冯时:《文明以止:上古的天文、思想与制度》,第231—240页;冯时:《上古嬗让制度

考》,《中国文化》第55期,2022年。⑮冯时:《夔公盨铭文考释》,《考古》2003年第5期。

#### 参考文献

- [1]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.
- [2]十三经注疏:周易正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [3]王弼.周易注[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,2011:1.
- [4]荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998.
- [5]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3346.
- [6]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998:225.
- [7]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [8]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988:359.
- [9]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [10]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1266.

## The Origin of Astronomy and the Birth of Civilization

Feng Shi

**Abstract:** The history of Chinese civilization, extending over eight thousand years, reflects its core values of moral cultivation, knowledge-based identity, and ritual governance. At the heart of these values lies the moral system, which developed through the observation of celestial phenomena for timekeeping. Evidence suggests that the earliest scientific pursuits emerged in astronomy, mathematics, and mechanics, all of which are related to the emergence of cultivated agricultural production. This implies that the observation of celestial phenomena for determining agricultural seasons has been fundamental to the three classical sciences. In fact, the birth of astronomy not only facilitated precise timekeeping for agricultural production but also contributed to the gradual emergence of integrity, as observed by ancient sages through their tracking of time. This resulted in the formation of a moral system centered on trust, significantly shaping the course of Chinese civilization. The origins of astronomy and civilization are roughly from the same period. To reconstruct the theory of one's own civilization and the history of integrity in Chinese civilization, it is necessary to explore astronomy as the source of civilization.

**Key words:** astronomy; time; trust; cultural virtue; civilization

[责任编辑/知 然]



# 春秋战国社会变革中的未变与继承\*

## ——以村落为中心的考察

马 新

**摘 要:**在春秋战国社会大变革中,村落社会也发生了重要变化,无论是授田制取代井田制,还是国野制的消泯与编户齐民的出现,无不具有重大转折意义。但这场变革的主体是经济社会制度与政治体制,村落基本结构与居民生存状态并未发生大的改变。村落原有空间格局未变,构成要素依然存在,村落居民依旧生活在传承已久的村落空间;作为基本地域单位与社会单位的村落地位依然延续,只是由宗法血缘组织载体转变为地缘行政组织载体;村落内部宗法血缘关系继续递延,宗族依然是乡村社会较为普遍的存在;村落文化传统与价值取向未变,从神灵信仰到村落精神,都在原有基础之上接续发展。这是聚落时代以来中国古代农耕文明基因得以传承的重要前提。值得注意的是,这场大变革所造就的新的社会机制,不仅与之未见违和,反而还带有明显促进因素,其有效地实现了农耕文明基因的递延。这充分说明春秋战国社会变革的实质是原有文明体内的内生性变革,是传承与扬弃的有机统一。唯此,方可造就源远流长、连续一体的中国古代农耕文明。

**关键词:**春秋战国;社会变革;村落;未变

**中图分类号:**K225

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)01-0014-10

春秋战国作为中国历史上重要的发展阶段,一直备受学界关注,尤其是近代以来,学界更是将其视为重要的变革期与转型期,各种论著汗牛充栋,不同视角、不同方法的研究方兴未艾。但是,几乎所有关注点都集中在变革与转型,从国家体制到政治制度、经济制度,从经济技术、经济结构到生产方式,从社会风俗到思想文化,每一领域的变革都有大量研究成果。唯独对于这一时期未曾改变或变化不大的领域忽略不计,这不能不说是一个重要遗憾。从村落发展视角看,春秋战国社会巨变涉及整个社会,村落自然也在其中。但这场变革的主体是经济社会制度与政治体制,村落基本结构与居民生存状态并未发生大的改变,无论是村落格局、村

落地位,还是村落中的宗法血缘关系以及精神文化取向,都有着明显的稳定性与继承性,这对于中国古代农耕文明发展有着不可替代的意义。

### 一、村落空间格局的未变

春秋战国村落源自农耕时代之初的原始聚落,仰韶晚期至龙山时代,在城邑化进程中,聚落分化为城邑聚落与城邑之外的普通聚落,城乡二元结构开始出现。城邑之外的普通聚落就是早期村落,它们与城邑构成较为完整的城乡共同体,既处在城邑管理下,又有着自身固有的空间结构与村落形态<sup>①</sup>。在春秋战国社会变革中,城邑发生重大变化,兴衰更替,不一而论;但村落

收稿日期:2024-10-08

\*基金项目:国家社会科学基金一般项目“中国古代城乡关系研究”(19BZS123)。

作者简介:马新,女,山东大学历史学院教授、博士生导师(山东济南 250100),主要从事先秦秦汉史、中国古代乡村社会史等研究。



并未发生明显变动,绝大多数村落得以存续,在原有空间格局基础上直接跨越了这一变革时代。

从文献记载与考古调查资料中都可看到,战国秦汉村落中,自西周春秋甚至更早时期延续而来者占比颇高,这些村落自然是直接跨越了春秋战国巨变时代。检《后汉书·郡国志》中关于“聚”的记载,由来可考的“聚”共30处,其中24处由春秋及其以前延续而来<sup>②</sup>。据河南淮滨县黄土城地区区域考古调查,调查区域内46处汉代村落中,由春秋及其以前延续而来的33处,占当时村落的72%<sup>③</sup>。据程嘉芬对河南郡、河内郡、弘农郡非城聚落址的统计<sup>④</sup>,笔者分别对河南郡、河内郡、弘农郡非城聚落遗址进行年代考察,结果表明:河南郡有65处非城聚落遗址,自西周春秋及更早时期接转而来的有31处,占非城聚落数量的48%;河内郡有25处非城聚落遗址,自西周春秋及更早时期接转而来的有16处,占非城聚落数量的64%;弘农郡有52处非城聚落遗址,自西周春秋及更早时期接转而来的有28处,占非城聚落数量的53.8%。非城聚落遗址中绝大部分属于村落或与村落相关的遗址,这些数据基本代表了自西周春秋及更早时期接转而来的村落数量,这与《后汉书·郡国志》所见村落沿革情况大致吻合。

从聚落考古发掘资料不难看出,这些跨越春秋战国巨变时代而来的村落,无论是村落空间结构,还是村内要素构成,多是对上一时期村落的直接相承,并无明显变化,呈现出较强的稳定性与持续性,表明是同一文化族群的历史延续。

比如,山东章丘宁家埠聚落遗址自龙山时代一直延续到汉代,尤其是自商周到秦汉,迄无中断。该遗址总面积5万平方米,发掘面积6300平方米,商与西周遗存中发掘出房址11处,灰坑131处,水井1口,灰坑大部分经认真加工,壁面坚固,底部平整,有的铺有料礓石,应属窖穴之类。这显然是一处住宅比邻、分布密集的集村式村落。春秋战国时期,村落格局依然如此。该遗址东周时期遗存中有灰坑69个,陶窑窑址3座,水井3口,水井相对均匀地自西南向东北分布<sup>⑤</sup>。由水井、窑址数量可见,村落空间密度仍在增加。西汉时期遗存中,有水井11口,灰坑172个,并有11条沟。发掘报告称:灰坑中,以圆形坑为

多,这些灰坑均较规则,应为窖穴<sup>⑥</sup>。可见,直到西汉时期,村落格局仍一如此前。

再如,山东泗水尹家城聚落遗址是由大汶口时期,经龙山时期、殷商时期、西周春秋延续至战国秦汉。该遗址面积仅存4000多平方米,累计发掘面积超过2000平方米。在这样一个有限空间内,发掘出从史前到汉代的大量遗存。其中,在周至汉代的遗存中,有灰坑183个、灰沟5条、水井1眼、房址1处,还有91件青铜器、59件铁器、103件石器,及骨、角、牙器115件,蚌器35件,周代陶器153件、汉代陶器40件,另外还有春秋战国与秦汉钱币46枚。所出器物除青铜器外,主要是生产工具与生活器物。灰坑中除部分窖穴外,还有若干祭祀坑,如H370中有两件完整的成年虎下颌骨,H137和H332中,各有一具完整牛骨架,显然是祭祀坑。村落内各要素的密集存在,表明该村落自商周到汉代一直是一处集村式村落<sup>⑦</sup>。考古发掘报告从陶器演化角度,论证了这一遗址的连续性,提出:“这里的周代陶器,从西周中晚期开始一直延续到战国晚期。……汉代的许多器物,如盆、钵、瓮等,都与战国晚期的同类器有着直接的关系,因此,其年代也应是前后紧密相衔接的。”<sup>[1]</sup>

又如,湖北宜城郭家岗遗址自周代一直持续到六朝,现发掘面积400平方米,虽面积有限,但也发现与建筑有关的柱洞7个、灰坑97个、水井7座,是一处集村式村落。发掘报告将西周晚期到战国晚期所出陶器分为7期,提出:“郭家岗遗址的文化内涵自春秋初年开始就一直处在一种互相承袭、嬗递清晰的发展过程中……郭家岗遗址正是在自我发展为主的基础上,不断地兼容、吸收一些异域文化,不断丰富和发展自身的文化内涵,形成了一个整体的、特征更鲜明的文化类型。”<sup>[2]</sup>

上述村落的共同特点就是稳定的历史连续性,自西周时期或更为久远的历史时期延续而来的村落,在春秋战国社会巨变中未受到明显影响。无论是村落空间结构,还是村落内部要素,都是在原有格局上的继续递延。

更为重要的是,春秋战国时期出现的大量新兴村落,几乎都是由原有村落剥离而来,原有村落形态同样得到完整传承。如,湖北十堰市

店子河遗址为战国中期新兴村落,在5200平方米的发掘区内,共发现秦汉时期陶窑6座、瓮棺葬37座、灰沟19条、灰坑132个。更为重要的是,该村落遗址有一条东汉时期的环壕,遗址中发现的遗迹绝大部分位于环壕内<sup>⑥</sup>。如此密集的遗存分布,充分表明聚落空间结构的紧凑与集中,也表明与此前各时期村落形态的一致性<sup>⑦</sup>。再如,湖北十堰上宝盖遗址是东周新兴村落,现存面积约3万平方米,发掘面积2100平方米。从文化层堆积看,东周文化地层堆积较薄,遗迹主要集中在发掘区东南角,有灰坑4个、灰沟1条、井1口,出土遗物较少,此时其应是一处较小的新兴村落。该村落在汉代发展成为一处大型村落,据发掘报告,“汉代文化堆积几乎遍布本次发掘的整个发掘区,东部较薄,中、西部较厚。遗迹有灰坑106个、墓葬14座、沟7条、窑1座、灶4个、井1口、房址1处、柱洞2组,出土遗物较为丰富”<sup>[3]</sup>。说明该遗址是一处集村式村落。

上述事例充分表明,在春秋战国社会巨变中,不仅原有村落的发展未被打断,原有空间格局未变,原有构成要素依然存在,而且,大量出现的新兴村落同样继承了上一历史时期的村落形态。这样,乡村居民生产生活的自然聚落空间一如既往,对于乡村社会形态的传承与连续具有重要意义。

## 二、村落地位的传承

春秋战国时期,各国先后打破原有宗法血缘体系,逐步建立起自上而下的地缘行政组织。在这一过程中,作为基本地域单位的村落地位依然延续,只是由宗法血缘组织载体转变为地缘行政组织载体,但仍是乡村居民基本生产生活单位与基本社会单位。

自原始聚落以来,聚落一直是基本地域单位与社会单位,随着城乡分离,早期村落继承了这一性质,村落既是宗法血缘组织的基本载体,又是基本地域单位与社会单位。西周春秋时期仍然如此。

长期以来,凡论及西周村落基层组织与生产生活,多以宗法血缘组织立言,这是正确的。从社会生产与经济活动的组织看,无论是公田、

私田,还是国中庶民的土地,其耕作模式都是以家族为单位的集体耕作。对此,前人多有论述<sup>⑧</sup>,而且,这一问题在《诗经》中已有明示,《诗·周颂·良耜》写道:

茶蓼朽止,黍稷茂止。获之挈挈,积之粟粟。其崇如墉,其比如栉,以开百室。百室盈止,妇子宁止。<sup>[4]602-603</sup>

《良耜》一诗写出了丰收后举族分配的情景,郑玄之笺又进一步明晰了斯时家族生产与生活的基本状况。郑笺曰“百室,一族也”;劳作之时,“出必共洫间而耕”,“千耦其耘,辈作尚众也”;收获之时,“则百家开户纳之”;日常生活中,则是“入必共族中而居,又有祭酺合醪之欢”<sup>[4]602</sup>。

但是,不论哪个家族,都必然有大小不一的空间载体,要具备住宅、水井、窖穴等生活设施,这一载体就是村落。西周时期,举族为村,一个家族就是一个村落。因而,以家族为单位的生产生活单位,也可以视为以村落为单位。其实,西周春秋时期已经把村落当作基本地域单位与社会单位。比如,这一时期的村落称“邑”,在分封或领属关系调整时,往往直接以邑作为基本单位。如酈比盨铭记道:“其邑徂累句、商、儿,累雝、戈,復(复)限余(予)酈比田,其邑竞、楸(槌)、甲三邑,州、泸二邑,凡复友(賄)、复付酈比田十又三邑。”<sup>(04466)</sup><sup>[5]</sup>上述诸邑均有名称,在领属关系调整时作为基本单位。以邑为分封基本单位之例,如宜侯矢簋铭文记周王将虎侯矢改封于宜,有“厥川三百……厥……百又……厥宅邑卅又五,〔厥〕……百又卅”<sup>[6]</sup>。“厥宅邑卅又五”,当是宜城之外35邑。春秋时期齐子仲姜罇铭文也记齐侯“赐之邑,二百又九十又九邑”<sup>[7]</sup>。这都是十分明确地将邑作为分封单位之例。

又如,邑是这一时期乡村社会实际的基本管理单位,对乡村百姓的日常管理都在邑中实施。《仪礼经传通解》引《尚书大传》曰:

上老平明坐于右塾,庶老坐于左塾,余子毕出,然后皆归,夕亦如之。余子皆入,父之齿随行,兄之齿雁行,朋友不相逾,轻任重任分。颁白者不提携,出入皆如之。<sup>[8]</sup>

《公羊传·宣公十五年》何休注也说:

田作之时,春,父老及里正且(旦)开门,

坐塾上,晏出后时者不得出,莫(暮)不持樵者不得入。五谷毕入,民皆居宅,里正趋緝绩,男女同巷,相从夜绩,至于夜中,故女功一月得四十五日作,从十月尽正月止。<sup>[9]</sup>

上述内容所描述的就是邑内生产生活状况,可以明确村落地域单位与社会单位属性。

当然,西周春秋的邑只是宗法血缘组织的载体,并非地缘行政组织,而是以族为村,族长即村落首领。《诗·小雅·信南山》描述了西周时代的村邑生活。诗中写道:

信彼南山,维禹甸之。昃昃原隰,曾孙田之。我疆我理,南东其亩。……疆场翼翼,黍稷彧彧。曾孙之穡,以为酒食。畀我尸宾,寿考万年。中田有庐,疆场有瓜。是剥是蒹,献之皇祖。曾孙寿考,受天之祜。<sup>[4]470-471</sup>

从诗本意看,“曾孙”为宗族之长,不仅是村邑中的主祭者,而且还是土地管理者、生产组织者。《诗·小雅·甫田》中即有“曾孙来止,以其妇子,饁彼南亩”<sup>[4]475</sup>之句。其中的“曾孙”自然也是村邑首领<sup>⑩</sup>。

由上可见,西周春秋村落是以族为村,村是族的载体,族是基本生产生活单位与社会单位。以村落视角言之,村落除作为基本地域单位外,自然也是基本生产生活单位与社会单位。

春秋战国时期,各国政体发生重大变化,分封制被新兴的中央集权政体取代,宗法血缘组织体系被自上而下的地缘行政组织体系取代。具体到乡村社会,则是地缘行政组织的乡里制对宗法血缘组织的宗族制的置换。在这一变革过程中,村落地位依然延续,只是由宗法血缘组织载体转变为地缘行政组织载体,仍是乡村基本生产生活单位与基本社会单位。

自战国始,乡里逐步成为设于乡村的地缘行政组织,其中,里设于村,一般情况下因自然村落设里,不改变其原有自然聚落形态。如秦《尉卒律》规定:

里自卅户以上置典、老各一人,不盈卅户以下,便利,令与其旁里共典、老,其不便者,予之典而勿予老。<sup>[10]</sup>

秦制一里的建制基点为三十户,每聚落三十户以上者需设里典、里老各一人;若村户不足三十户者,可与邻村合设一里,置里典、里老,也可只

设典,不设老。依此规定,多数情况下各村落均设一里,一些大村落或设二里或数里;一些小至三五户、十几户人家的小村落则要两三个村落并置一里,但并不改变原有村落设置。而且,对这些小村落并置一里也不是硬性要求,而是可以根据实际情况适当变通。秦律的这些规定应该是得到较好落实,在统一进程中又推广到整个秦王朝境内。至汉代依然是因自然村落设里,里村基本合一<sup>⑪</sup>。

战国秦汉时期,里是乡村社会的基本管理单位,从人口管理、治安管理,到经济事务诸如催缴赋税,按验、核实土地、征发徭役等,都是以里为基本单位,里正或里典是主要执行者。既然这一时期里村基本合一,村落便成为实际的社会单位。如张家山汉简《户律》规定:

自五大夫以下,比地为伍,以辨券为信,居处相察,出入相司。有为盗贼及亡者,辄谒吏、典。田典更挟里门籥(钥),以时开;伏闭门,止行及作田者;其献酒及乘置乘传,以节使,救水火,追盗贼,皆得行。不从律,罚金二两。<sup>[11]</sup>

该律要求,里中居民要“居处相察,出入相司”,互相监督纠察;田典掌管里门钥匙,按时开关里门,监督居民的行为举止。这一规定显然是立足于村落而设计,将村落作为基本社会单位进行管理。村落的这种功能和性质与西周春秋时期的村落功能和性质一脉相承,乡村居民生存的社会空间没有多少变化,对于乡村社会形态的传承与连续同样具有重要意义。

### 三、村落宗法血缘关系的递延

在春秋战国社会巨变中,多数乡村居民除家庭独立与个体责任的强化外,自己所在村落未变,比邻而居的空间结构未变,人们生活的社会空间未变,基本生活方式也没有大的改变,安土重迁仍是其突出特性。各国在乡村社会的变革并非要改变原有宗法血缘关系,只是要废止以往宗法贵族对乡村社会的控制体系,代之以自上而下的乡里地缘组织体系。在这种情况下,村落内部的宗法血缘关系依然得以递延,宗族仍是村落中较为普遍的存在。

西周春秋时期,村落内部宗法血缘关系的重要体现是族居与族葬。如《周礼·地官·大司徒》“族坟墓”条郑注所言:“族,犹类也;同宗者,生相近,死相迫。”<sup>[12]706</sup>春秋战国社会变革中,传统族居与族葬并未消失,依然是村落社会的重要表征。

就族居而言,这一时期各国村落中的同族聚居仍较为普遍。以秦国而言,虽然商鞅变法对宗法血缘关系冲击颇大,宗族制度受到很大压制,但宗族成员的聚居依然未变。秦简牍资料中便不乏关于族居的个案资料。睡虎地秦简《封诊式》中《迁子》《告子》两例父讼子文书中,均称“同里士五(伍)”<sup>[13]155-156</sup>,表明已分异之子与其父均同居一里。正因为此,尉繚认为秦之什伍连坐“所联之者,亲戚兄弟也,其次婚姻也”<sup>[14]</sup>。睡虎地4号秦墓出土的11号与6号木牍,为秦王政二十四年(公元前223年)两位远戍的兵士兄弟黑夫、惊写给兄弟衷(中)及母亲的家书<sup>⑬</sup>。从书信内容看,三位成年兄弟与母亲及未嫁的姐姐居住在同一村落,与其他亲属诸如姑姑家、岳父家等,也相距不远。尹在硕据以分析,认为当时亲属的地缘关系往往是相近的,多在同里或相近之里<sup>⑭</sup>。

另外,秦国一直存在着三族之罪、宗族连坐制,直到秦二世时,还“令有罪者相坐诛,至收族”<sup>[15]2552</sup>;秦王政九年(公元前238年),长信侯嫪毐作乱失败后,即“车裂以徇,灭其宗”<sup>[15]227</sup>;公子高“恐收族”<sup>[15]2553</sup>,便自请死,以免株连族人;赵高治李斯狱时,也是“皆收捕宗族宾客”“夷三族”<sup>[15]2560-2562</sup>;同样,赵高被公子婴杀后,其族人也未免其难,“令韩谈刺杀之,夷其三族”<sup>[15]2563</sup>;等等。邢义田曾分析道:

如果宗族存在,同族聚居的情况即可能继续。秦国的小家庭各自为户,但编为乡里什伍后的左邻右舍,大概仍以或亲或疏的宗族亲戚为多。……商鞅的连坐是以四邻什伍连坐为原则,结果受牵连的却是父子、兄弟、婚姻、亲戚、故人,这不从宗人亲族在相当程度上聚居,是无法理解的。<sup>[16]</sup>这充分说明秦国村落宗族聚居之普遍。

经历了商鞅变法后的秦国,村落中的宗法血缘关系尚且如此,其他地区村落内部状态可

想而知。从各国具体情况看,宗法血缘关系的递转是较为普遍的现象。如《管子·问篇》有多处问及乡里宗族,如:“问国之弃人,何族之子弟也?”又如:“问乡之贫人,何族之别也?”“子弟以孝闻于乡里者几何人?”等<sup>⑯</sup>。问及乡里“何族之子弟”“何族之别”,足见齐国乡村宗族之多见。又如荆楚一带,宗族势力也比较突出。包山楚简中不乏关于宗族的记载,如简32记道:“辛巳之日不以所死于其州者之居尻(处)名族至(致命),阱门又(有)败。”<sup>[17]16</sup>简191记道:“应族州里公黄固。”<sup>[17]81</sup>秦末动荡之际,萧何随刘邦起兵,乃“举宗数十人皆随”<sup>[15]2015</sup>,说明萧氏是具有一定势力的宗族。西汉建立之初,便将昭氏、屈氏、景氏、怀氏等楚国大族迁入关中,也足以说明这些大族势力强大,威胁到王朝统治。再如三晋地区也同样存在着大小不一的宗族势力。韩国旧地到西汉初期仍是“宗族盛多”<sup>[15]2524</sup>;赵国廉颇一族,入秦时仍是“豪宗”,汉初作为大族被迁徙<sup>[18]1101</sup>;魏国冯鲂,“其先魏之支别,食菜冯城,因以氏焉。秦灭魏,迁于湖阳,为郡族姓”<sup>[18]1147</sup>。云梦秦简《为吏之道》中所附《魏奔命律》记道:

段(假)门逆闾(旅),赘婿后父,或衙(率)民不作,不治室屋,寡人弗欲。且杀之,不忍其宗族昆弟。今遣从军。<sup>[13]175</sup>

对于商人、赘婿、不积极从事农耕的人、不治家业的人的处罚要顾及及其“宗族昆弟”,表明魏国宗族的普遍存在。

就族葬而言,《周礼·春官·墓大夫》“令国民族葬”条郑注曰:“族葬,各从其亲。”<sup>[12]786</sup>可见,族葬就是同一血缘关系死者的相聚而葬。学界对西周春秋时期的族坟墓制度已有充分研究,意见较为一致。从考古发掘资料看,族葬的现象的确十分普遍<sup>⑰</sup>。对于春秋战国社会变革中墓葬制度的变化,学界认识不一。有学者提出,战国时期的旧式族葬与族坟墓发生了重大变化,族坟墓制度已经崩溃与消亡<sup>⑱</sup>。笔者认为,战国以来,随着旧有宗法血缘体系的瓦解,族坟墓制的确受到重大冲击,但村落社会聚族而葬的传统并未中断,而是适应新的宗法血缘关系,形成了祖塋制。

如前所述,战国以来,立足于血缘关系的亲

属关系并未瓦解,村落宗族也未消失,“生相近”的现象仍普遍存在。因此,相同血亲关系的人们葬于一处是自然而然的,“死相迫”是乡村居民的必然选择。从考古资料看,各聚落的墓葬仍多是以家族为单位连片集中存在。有学者曾系统分析战国时期中原地区的墓葬制度,认为中原地区的许多墓地中,“经常发现多座墓聚葬一方,有主有次,排列有序,可能墓主是有家族的关系”<sup>[19]</sup>。不独中原地区,战国时期其他地区也普遍存在着这一现象。比如山东章丘宁家埠东周时期遗存中,共发掘清理墓葬110座,其中,春秋时期墓葬分为东、西两墓区,排列有序,两者相距不远;战国时期墓葬分为东、西、西南三个墓区,各墓区间相距20余米。发掘者认为,不同的墓区代表着不同的家族墓地<sup>⑧</sup>。又如,河南三门峡市陕州区刘家渠遗址为汉代墓地,已发掘者共44墓,可分为三组,应是由“羊氏”“唐氏”“刘氏”等三个以上的族墓地组成<sup>⑨</sup>。上述现象的原因应当是多方面的,比如,多个宗族对族坟制时代公共墓地的继续使用可以造成这种状况;若干散居姓氏相邻而葬,随着宗族的形成,墓葬随之扩展,也可以造成这种现象。

由上可见,族居与族葬是这一时期村落社会的普遍情况。相对于之前的时代而言,其表现形式或有不同,但其与村落宗法血缘形态的关系是一致的,都是宗法血缘形态的外在体现,是物化的宗法血缘关系。

更为重要的是,春秋战国社会变革中,各国统治者并未因宗法贵族政治向官僚集权政治的转变放弃原有宗法血缘功能,而是将其移转到新的社会形态中,继续发挥其作用。各诸侯国一方面在乡村社会积极推进个体家庭独立,建立地缘行政组织体系;另一方面,又要求乡村居民保持原有生存状态,不仅“祭祀同福,死丧同恤,祸灾共之”,还要“世同居,少同游”,“居同乐,行同和,死同哀”<sup>[20]</sup>。其用意在于利用宗法血缘功能,保持乡村社会内凝性与稳定性。《文韬·六守》言为君之道:“无乱其乡,无乱其族。臣无富于君,都无大于国。”<sup>[21]</sup>其要旨就是既保持宗法血缘组织,又不使其影响君主集权统治。在这一问题上,诸国虽然情况各异,但对村落中宗法血缘组织的取向是一致的,基本方针

都是立足于继承与利用。

与之同时,这场社会变革所带来的小家庭与编户齐民的普及,在对宗法血缘关系造成冲击的同时,又生长出同样具有强大影响力的宗法血缘关系聚合机制,这就是家产继承中的诸子均分制。随着小家庭与编户齐民的普及,嫡庶之分在家产继承上已不复存在,各国普遍流行家产继承中的均等原则。农民的所谓家产主要表现为宅圃等不动产,既是均分,分立后的各家庭必然比邻而居,或相距不远,起码在同里之中。如此代相传承,成为宗法血缘关系的重要保障。

如此,宗法血缘组织依然是乡村社会的重要构成形式,只是由法定社会组织转为民间自组织而已。这样,乡村社会既有自上而下的乡里地缘组织体系,又有村落中内生的宗法血缘组织,两者构成互为表里的乡村社会结构。如《墨子·明鬼》所言:“内者宗族,外者乡里,皆得如具饮食之。虽使鬼神请亡,此犹可以合欢聚众,取亲于乡里。”<sup>[22]</sup>这句“内者宗族,外者乡里”,道出了春秋战国社会变革后乡村社会结构的实质。

#### 四、村落文化精神的接续

春秋战国时期,诸子并起,百家争鸣,思想文化领域出现了空前繁荣与变化。乡村社会虽也受其影响,但整体而言,村落中的文化传统与价值取向未变,从神灵信仰到村落文化精神,都在原有基础之上接续发展。

就神灵信仰而言,西周时期已经形成较为完备的神灵信仰体系,这一体系中神灵众多,上至天神、星宿,下到地祇、人鬼,无所不包。但在信仰权力上有明确等级划分,乡村居民只能参与极少数信仰活动。其中,最具代表性的是社神信仰。乡村社会信仰的社神即土地神,又称“田祖”,其掌土地丰歉,备受百姓重视。《礼记·月令》云:“仲秋择元日,命人社。”郑玄注曰:“赛秋成也,元日,谓近秋分前后戊日。”<sup>[23]</sup>《礼记·郊特牲》云:“唯为社事,单出里。唯为社田,国人毕作,唯社,丘乘共粢盛,所以报本反始也。”<sup>[24]</sup><sup>1449</sup>“国人毕作”,说明这是村落全体成员的集体活动。《诗·小雅·甫田》描述了这一时期村落祭社

的具体场面：

以我齐明，与我牺羊，以社以方。我田既臧，农夫之庆。琴瑟击鼓，以御田祖。以祈甘雨，以介我稷黍，以谷我士女。<sup>[4]474</sup>

在春秋战国社会变革中，村落中的社神与百姓祭社活动依然如故，并未随社会变革而改变，而且，以往只有上层社会统治者才能祭祀的相当一部分神灵也被村落百姓直接传承，成为更为广泛的信仰。

李悝所言村落居民的“社间尝新，春秋之祠”，就是西周村落“社事”的延续。战国新蔡葛陵楚简、包山楚简、秦家嘴楚简以及周家台简牍《日书》中都有村落祭社的记载。如：

枳里人祷于元(其)社(社)□<sup>[25]207</sup>

□里人祷于元(其)社(社)，一□<sup>[25]212</sup>

荐于野地主一黏，宫地主一黏。<sup>[26]33</sup>

地主、司命、司祸各一牂，纓之吉玉北方一环。<sup>[27]</sup>

“社”，同“社”。《说文》：“社，古文社。”<sup>[28]</sup>“野地主”“宫地主”“地主”则为社的别称。周家台简牍《日书》中也有田社、里社的记载。如《三十六年置居》载：

置居土，田林、木并主岁。

置居木，里林、豕主岁，岁为上。<sup>[29]125</sup>

林，同“社”，即“社”。可见，祈年是祭社的重要诉求，祈求的是“岁为上”。清华大学藏战国简《祷辞》也载有“邑又(有)社而向(乡)又(有)丘(丘)”<sup>[30]</sup>，明确表明战国村落居民之社祭。

《史记·滑稽列传》载齐国淳于髡所述“禴田”之事：

今者臣从东方来，见道旁有禴田者，操一豚蹄，酒一盂，祝曰：“瓿宴满篝，污邪满车，五谷蕃熟，穰穰满家。”臣见其所持者狭而所欲者奢，故笑之。<sup>[15]3198</sup>

“禴田”，司马贞《索隐》曰：“谓为田求福禴。”即祭拜土地神。淳于髡所言禴田者，仅奉献一豚蹄、一盂酒，便祈求庄稼丰收，即便是狭小干旱或低洼易涝的田地也有好收成。如此不成比例，淳于髡因此笑之。

汉王朝建立后，进一步明确了村落祭社权。《史记·封禅书》记道：“高祖十年春，有司请令县常以春(三)[二]月及(时)腊祠社稷以羊

豕，民里社各自财以祠。”<sup>[15]1380</sup>这道诏令将村落中的祭社权交给了里，亦即村落，官方只负责县社以上的祭祀。各处村落中的里社，则是“各自财(裁)以祠”，即村落居民自行敛钱祭社。至于所聚敛祭品多少，则由村民量力而行，故师古注“各自裁以祠”云：“随其祠具之丰俭也。”<sup>[31]1212</sup>表明村落民众拥有了较为独立的祭社权。

在春秋战国社会变革中，被村落百姓传承自统治者手中的神灵数量众多，从生命诸神到农桑之神、日常起居之神，应有尽有。比如，司命为天上文昌宫第四星宿，与其他日月星辰诸神为周天子以及诸侯所祀，乡村百姓无权祭祀。春秋战国以降，司命降至民间，即史谓“今民间独祀司命耳”<sup>[32]384</sup>，成为乡村民众奉祀的重要神灵。因为司命掌管生死寿命，“主老幼”<sup>[15]1294</sup>，当人罹患疾病时，可以向司命祷请，希望能延长寿命。所以，对于乡村民众而言，这一点是最值得敬畏的。至战国时期，司命在百姓信仰中已有重要地位。《史记·扁鹊列传》中扁鹊曰：“其在骨髓，虽司命无奈之何。”<sup>[15]2793</sup>包山二号楚墓出土卜筮祭祷竹简，内容大多是有关墓主生前祷神以求病愈之事，所祷神灵就有司命。如：“赛祷太佩玉一环，后土、司命、司祸各一少环。”<sup>[26]34</sup>这些事例说明司命信仰已较为普及。至汉代，村落百姓往往将司命像或石刻或木雕，随身携带。如应劭《风俗通义·祀典》记道：

今民间独祀司命耳，刻木长尺二寸为人像，行者檐筐中，居者别作小屋，齐地大尊重之，汝南余郡亦多有，皆祠以腊，率以春秋之月。<sup>[32]384</sup>

对司命之神要随身携带，须臾不离，以佑平安；而且又“别作小屋”，春、秋之月要以猪祭祀，表明对此神灵祭祀已成为百姓日常。

又如，西周时期的“八蜡”之祭是天子的特权。《礼记》云：“天子大蜡八。伊耆氏始为蜡。蜡也者，索也；岁十二月，合聚万物而索飨之也。”此八种神灵包括：“先啬一；司啬二；农三；邮表畷四；猫虎五；坊六；水庸七；昆虫八。”<sup>[24]1453</sup>战国以降，原来专属于天子的“八蜡”之祭告一段落，“八蜡”诸神灵发生明显分化。“八蜡”之中，先啬为主神，战国秦汉又称“先农”，既被君王祭祀，又可被村落居民祭祀。湖北荆州关沮

乡周家台30号秦墓出土竹简记载了村落居民腊日祭祀先农的活动:

先农:以腊日,令女子之市买牛胙、市酒。过街,即行捧(拜),言曰:“人皆祠泰父,我独祠先农。”到困下,为一席,东乡(向),三脰,以酒沃,祝曰:“某以壶露、牛胙,为先农除舍。先农筭(苟)令某禾多一邑,先农桓(恒)先泰父食。”<sup>[29]132</sup>

这组简文详细描述了一位农夫祭祀先农神的整个过程:腊日当天,令家中女子到市场购买祭品后,在自家困廡旁,将祭品牛肉、美酒摆放席上,供神享用,然后虔诚地向先农表达自己“禾多一邑”的愿望。

由上可见,在春秋战国社会巨变中,村落居民不仅延续着村落原有信仰与崇拜,还将上层社会散落的神灵加以收容,实际上承担起对上一历史时期神灵信仰的继承责任,在文明传承中具有重要意义。

就村落文化精神而言,在西周春秋乡村社会中,人们“生死相恤,坟墓相从”,在井田制下进行着集体劳动,有着浓厚的共同体色彩。守望相助、生死相恤是村落百姓的共同精神取向。如《韩诗外传》所言:

八家相保,出入更守,疾病相忧,患难相救,有无相贷,饮食相招,嫁娶相谋,渔猎分得,仁恩施行,是以其民和亲而相好。<sup>[33]</sup>

《逸周书·大聚》也讲道:

维武王胜殷,抚国绥民……发令以国为邑,以邑为乡,以乡为间,祸灾相恤,资丧比服,五户为伍,以首为长;十夫为什,以年为长;合间立教,以威为长;合旅同亲,以敬为长;饮食相约,兴弹相庸,耦耕俱耘,男女有婚,坟墓相连,民乃有亲,六畜有群,室屋既完,民乃归之。<sup>[34]62-63</sup>

文中“合旅同亲”,据朱右曾《逸周书集训校释》,“旅”当为“族”,应为“合族同亲”<sup>[34]63</sup>。

战国以来,虽然集体劳动成为历史,家族共同体被个体家庭取代,但村落居民的居住方式一如前代,仍是“生相近,死相迫”,同处一个聚落共同体中。村落仍是乡村居民基本生活空间与社会活动空间,村落空间结构的连续一体以及村落居民宗法血缘关系的传递,为村落精神传承奠

定了良好基础。战国时期,孟子倡导的乡村理想境界就是:“死徙无出乡,乡里同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦。”<sup>[35]</sup>这一境界就是对上一历史时期村落精神的继承。

在村落实际生活中,孟子所倡导的精神也的确较为普遍存在。战国李悝在“尽地力之教”中详细罗列村落百姓的全年开支,其中就有“社闾尝新春秋之祠,用钱三百”<sup>[31]1125</sup>,表明村民对社闾尝新与春秋之祠的参与十分普遍。桓谭《新论·见徵》记道:

淳于髡至邻家,见其灶突之直而积薪在旁,曰:“此且有火灾。”即教使更为曲突,而徙远其薪,灶家不听。后灾,火果及积薪而燔其屋。邻里并救击。及灭止,而烹羊具酒以劳谢救火者。<sup>[36]</sup>

淳于髡为战国齐人,来邻家串门,见到邻家有火灾隐患,遂热心建议修改。邻家不听,结果引起火灾,“邻里并救击”,即全部出动救火。火灭后,灶家又设美酒佳肴答谢救火的村民。《史记·韩信卢绾列传》亦载:

卢绾者,丰人也,与高祖同里。卢绾亲与高祖太上皇相爱,及生男,高祖、卢绾同日生,里中持羊酒贺两家。及高祖、卢绾壮,俱学书,又相爱也。里中嘉两家亲相爱,生子同日,壮又相爱,复贺两家羊酒。<sup>[15]2637</sup>

卢绾与高祖刘邦同居一里,两人同日出生,邻里纷纷携带羊和美酒庆贺。待卢绾、刘邦长大后一起读书,彼此相友,邻里又持美酒和羊前来祝贺。以上事例展现的内容与孟子所言高度契合,充分说明当时邻里间“出入相友,守望相助”已相沿成风,成为他们的生活日常。

值得注意的是,这一时期的村落中还出现了互助式结社,这种结社以当时普遍存在的守望相助为基础,以民间规则将其组织化。在岳麓书院藏秦简所收“识劫媿案”案宗中,可以看到其组织方式。简文中的媿为大夫沛之妾,沛妻死后,大夫沛欲以媿为妻。简文叙述了媿“入宗”的过程。简文曰:

沛告宗人、里人大夫快、臣、走马拳、上造嘉、颀曰:沛有子媿所四人,不取(娶)妻矣。欲令媿入宗,出里单赋,与里人通歃(饮)食。快等曰:可。媿即入宗,里人不幸

死者出单赋,如它人妻。<sup>[37]</sup>

从这些内容不难看出,同里内的公共活动较为丰富。比如,简文“出里单赋,与里人通歃(饮)食”,意即入单后,要共同分担里中祭祀或节庆等宴饮的费用;“里人不幸死者出单赋”,即单内成员若遇有丧葬之事,大家要出钱助丧。另外,这种结社有着较为严格的规则性与组织性,其本质是守望相助的制度体现。

由上可见,经历了春秋战国时期的社会变革,村落并未中断西周以来文化精神的连续,表明当时村落邻里间“出入相友,守望相助”已相沿成风,成为他们的生活日常。

综上,在春秋战国社会大变革中,村落社会也发生了重要变化,无论是授田制取代井田制,还是国野制的消泯与编户齐民的出现,无不具有重大转折意义。但与之同时,村落内外的许多方面并未发生根本性转变,有些甚至并无明显变化,而是直接延续与保留着更早时期的历史传统,这是聚落时代以来农耕文明基因得以传承的重要前提。值得注意的是,这场大变革所造就的新的社会机制,不仅与之未见违和,反而还带有明显的促进因素,有效地实现了农耕文明基因的递延。这充分说明春秋战国社会变革的实质是原有文明体内的内生性变革,是传承与扬弃的有机统一。唯此,方可造就源远流长、连续一体的中国古代农耕文明。

#### 注释

①①马新:《文明起源视野下的中国早期村落形态》,《中国社会科学》2019年第8期。②⑨⑫马新:《试论战国秦汉时期的村落结构》,《中国史研究》2023年第3期。③河南省文物考古研究所、武汉大学考古学系:《河南淮滨县黄土城地区区域考古调查简报》,《华夏考古》2010年第4期。④程嘉芬:《汉代司隶地区聚落体系的考古学研究》,吉林大学博士学位论文,2015年,第252—289、292—294、296—297、299—301页。⑤⑥⑬参见济青公路文物考古队宁家埠分队:《章丘宁家埠遗址发掘报告》,载山东省文物考古研究所编:《济青高级公路章丘工段考古发掘报告集》,齐鲁书社1993年版,第6、27、29、31、48、51页,第82页,第54、66、99—100页。⑦山东大学历史系考古教研室:《泗水尹家城》,文物出版社1990年版,第2、260—261、267、271—273、275、278、280、290—294页。⑧武汉大学历史学院考古系等:《湖北十堰市店子河遗址秦汉时期居址的发掘》,《考

古》2019年第4期;武汉大学考古系等:《湖北郧县店子河遗址发掘简报》,《考古》2011年第5期。⑩朱凤翰:《商周家族形态研究》,天津古籍出版社2004年版,第416页。⑪陈伟主编:《秦简牍合集(释文注释修订本)》(壹、贰),武汉大学出版社2016年版,第592、599页。⑫尹在硕:《睡虎地秦简〈日书〉所见“室”的结构与战国末期秦的家族类型》,《中国史研究》1995年第3期。⑬黎翔凤撰、梁运华整理:《管子校注》,中华书局2004年版,第486、487页。⑭邢义田对此曾进行系统的梳理和分析,详见邢义田:《从战国至西汉的族居、族葬、世业论中国古代宗族社会的延续》,载黄宽重、刘增贵主编:《家族与社会》,中国大百科全书出版社2005年版,第95—101页。⑮李如森、刘云伟:《试论战国族坟墓制度的崩溃与衰亡》,《吉林大学社会科学学报》2000年第4期。⑯黄河水库考古工作队:《河南陕县刘家渠汉墓》,《考古学报》1965年第1期。

#### 参考文献

- [1]山东大学历史系考古教研室.泗水尹家城[M].北京:文物出版社,1990:298-299.
- [2]武汉大学历史系考古教研室,湖北省宜昌市博物馆.湖北宣城郭家岗遗址发掘[J].考古学报,1997(4):547-548.
- [3]复旦大学文物与博物馆学系,湖北省文物局南水北调办公室,湖北省文物考古研究所,等.湖北郧县上宝盖遗址2010年发掘简报[J].江汉考古,2013(4):68.
- [4]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [5]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成:第4册[M].修订增补本.北京:中华书局,2007:2871.
- [6]李学勤.宜侯矢簋与吴国[J].文物,1985(7):13-14.
- [7]郭沫若.两周金文辞大系图录考释[M].上海:上海书店,1999:210.
- [8]朱熹.仪礼经传通解[M]//朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书:第2册.上海:上海古籍出版社,2010:381.
- [9]十三经注疏:春秋公羊传注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:2287.
- [10]陈松长.岳麓书院藏秦简:肆[M].上海:上海辞书出版社,2015:115.
- [11]张家山二四七号汉墓竹简整理小组.张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕[M].释文修订本.北京:文物出版社,2006:51.
- [12]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [13]睡虎地秦墓竹简整理小组.睡虎地秦墓竹简[M].北京:文物出版社,1990.
- [14]华陆综.尉缭子注译[M].北京:中华书局,1979:38.
- [15]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.



- [16]邢义田.从战国至西汉的族居、族葬、世业论中国古代宗族社会的延续[M]//黄宽重,刘增贵.家族与社会.北京:中国大百科全书出版社,2005:99-100.
- [17]陈伟,等.楚地出土战国简册:十四种[M].北京:经济科学出版社,2009.
- [18]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [19]叶小燕.中原地区战国墓初探[J].考古,1985(2):170-171.
- [20]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:224-225.
- [21]唐书文.六韬;三略译注[M].上海:上海古籍出版社,2006:26.
- [22]吴毓江.墨子校注[M].孙启治,点校.北京:中华书局,1993:343.
- [23]李昉,等.太平御览[M].北京:中华书局,1960:2413.
- [24]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [25]河南省文物考古研究所.新蔡葛陵楚墓[M].郑州:大象出版社,2003.
- [26]湖北省荆沙铁路考古队.包山楚简[M].北京:文物出版社,1991.
- [27]晏昌贵.秦家嘴“卜筮祭祷”简释文辑校[J].湖北大学学报(哲学社会科学版),2005(1):12.
- [28]许慎.说文解字注[M].段玉裁,注.上海:上海古籍出版社,1988:8.
- [29]湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆.关沮秦汉墓简牍[M].北京:中华书局,2001.
- [30]清华大学出土文献研究与保护中心.清华大学藏战国竹简:玖[M].上海:中西书局,2019:182.
- [31]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [32]应劭.风俗通义校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,2010.
- [33]韩婴.韩诗外传集释[M].许维遹,校释.北京:中华书局,1980:143.
- [34]朱右曾.逸周书集训校释[M].上海:商务印书馆,1940:62-63.
- [35]焦循.孟子正义[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,1987:358-359.
- [36]桓谭.新辑本桓谭新论[M].朱谦之,校辑.北京:中华书局,2009:16.
- [37]朱汉民,陈松长.岳麓书院藏秦简:叁[M].上海:上海辞书出版社,2013:154-155.

## On Constancy and Inheritance of Social Change in the Spring and Autumn and Warring States Period —A Village-Centered Investigation

Ma Xin

**Abstract:** In the dramatic social transformation of the Spring and Autumn and Warring States Period, the village society also underwent significant changes. These included the replacement of the well-field system by the granting-land system, the disappearance of the system of capital and countryside and the emergence of the common people listed in the household register. All those marked significant turning points. However, while this reform mainly changed the economic, social, political system, they did not alter the basic structure of village or the way of life of the residents. The original spatial pattern of village remained unchanged, and its constituent elements remained, and village residents continued to live in the long-established village space; the status of village as a basic territorial and social unit remained the same, only that it was transformed from a patriarchal and bloodline organization carrier into a geo-administrative organizational carrier; the patriarchal and bloodline relations within the village continued to be extended, and clans were still a relatively common presence in the rural society; the village's cultural traditions and values were unchanged, ranging from the belief in deities to the village's spirit, all of which evolved from the original foundation. This could be regarded as an important prerequisite for the inheritance of the genes of the ancient Chinese agricultural civilization since the settlement era. It is worth noting that the new social system created by this great change did not contradict it, but had obvious promoting factors that effectively realized the genes of the agricultural civilization. This fully demonstrates that the essence of social change in the Spring and Autumn and Warring States period was the endogenous change within the original civilization, namely the organic unity of inheritance and transformation. This is a crucial process in creating an enduring agricultural civilization in ancient China, marked by continuity and deep historical roots.

**Key words:** the Spring and Autumn and Warring States Period; social change; village; constancy

[责任编辑/知 然]



# “近者说，远者来”：孔子治理愿景的 德政实质与人本关怀\*

肖群忠 尹春心

**摘要：**孔子与儒家的德政思想实质是以民为本，关心民生是其重点。学界把“近者说，远者来”仅解释为孔子理想中的国家治理状态，却未能从“近者”“远者”的角度探讨孔子治理愿景的德政实质和人本关怀。结合孔子和儒家后学的思想，我们发现“近者”“远者”的流动不是单纯的移民问题，也不仅仅是治理效果的表现，其内在实质和根据是关心民众生存和利益的德政，对远近民众的民生有根本关切。孔子以人为本的德政思想为理解人口问题、人才问题提供了独特的伦理视角，呈现出更清晰的以人为本的社会治理思想和德政实质。

**关键词：**近者；远者；移民；德政；人本主义

**中图分类号：**B222.2

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2025)01-0024-08

孔子与儒家德政思想的实质是以民为本，关心民生是其重点，孔子用“近者说，远者来”<sup>[1]137</sup>六个字勾勒了国家治理的理想图景，然而在哲学界未能充分探讨这句话所包含的思想内涵，唯方旭东在《“远者来”：关于外来移民问题的儒家智慧》中通过探讨古代中国对待外来移民的角度挖掘了儒家的政治智慧<sup>①</sup>。其实，这六个字体现了孔子最重要的政治思想，表达了他人本主义的思想实质，从另一侧面以描述政治理想图景的方式表达了为政者应当以何为重，应该以何为目的。

## 一、“近者说，远者来”释义

“近者说，远者来”出自《论语·子路》：“叶公问政。子曰：‘近者说，远者来。’”<sup>[1]137</sup>叶公向孔子询问政事，孔子从百姓对生活的满意程度及

移民的角度间接回答了问题。“近者”即“境内人”，是直接受国内统治的人群，所以是对国家政策有最直观、最确切感受的人群。“说”通“悦”，是愉悦的意思，所以“近者说”指本国国民的生活幸福、喜悦。“远者”即“境外人”，是邦国之外，或多或少受到他国间接影响的人群，他们对他的认知是有限的、间接的。“来”即慕名而来，所以“远者来”指他国国民慕名而来。故而从字面上看，孔子认为在理想的政治治理之下，境内子民将对自己的生活感到愉悦和满意，境外之人也会慕名而来，正所谓“为政以德，譬如北辰居其所而众星共之”<sup>[1]11</sup>。在理解孔子这段话时需要注意，“近者”和“远者”都是孔子回答叶公之问的重要组成部分，所以要结合“近者”和“远者”分析孔子的思想意图。

在这段话中，孔子用“近者”和“远者”回答问题，说明为政者在治理邦国时，需要考虑“近

收稿日期：2024-10-10

\*基金项目：国家社会科学基金重大招标项目“中国式现代化建设中传承中华文明的内涵和价值研究”(23ZDA017)。

作者简介：肖群忠，男，中国人民大学哲学院教授、博士生导师(北京 100872)，主要从事伦理学与中国传统伦理研究。尹春心，女，中国人民大学哲学院博士研究生(北京 100872)。

者”和“远者”带来的反馈。皇侃疏曰:“言为政之道,若能使近民欢悦,则远人来至也。江熙云:‘边国之人,豪气不除,物情不附,故以悦近以谕之。’”<sup>[2]337</sup>朱熹注曰:“被其泽则悦,闻其风则来。然必近者说,而后远者来也。”<sup>[3]145</sup>皇侃和朱熹都认为,只有“近者”得到本国为政者的良好统治,“远者”才会慕名而来。

那么,统治者是否愿意见到“远者来”的情形?在先秦时期,人口是政治治理中最重要的部分之一,所以统治者不仅不反感移民涌到自己国家,反而认为这是对他治理能力的肯定,而且也为自己国家人口的壮大而高兴。所以,若想拥有更多人口,除了大力提倡婚姻和生育以外,也要用良好的治理环境留住本国国民,吸纳其他国家的流民。以《孟子·梁惠王上》为例:

梁惠王曰:“寡人之于国也,尽心焉耳矣。河内凶,则移其民于河东,移其粟于河内。河东凶亦然。察邻国之政,无如寡人之用心者。邻国之民不加少,寡人之民不加多,何也?”

孟子对曰:“王好战,请以战喻。填然鼓之,兵刃既接,弃甲曳兵而走。或百步而后止,或五十步而后止。以五十步笑百步,则何如?”

曰:“不可。直不百步耳,是亦走也。”

曰:“王如知此,则无望民之多于邻国也。不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也。五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣。百亩之田,勿夺其时,数口之家可以无饥矣。谨庠序之教,申之以孝悌之义,颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉,黎民不饥不寒,然而不王者,未之有也。狗彘食人食而不知检,涂有饿莩而不知发;人死,则曰:‘非我也,岁也。’是何异于刺人而杀之,曰:‘非我也,兵也。’王无罪岁,斯天下之民至焉。”<sup>[4]</sup>

梁惠王认为自己尽心治理国家,却不知为何在别国凶年时不见自己国民人数的增加,也

未见他国国民人数的减少。孟子批评、讽刺梁惠王为“五十步笑百步”,并说明只有做到令百姓“养生丧死无憾”的德政,才能实现他的愿望。由此可见,孟子认为百姓移民时选择去处的标准,是国家治理环境给自身生活带来的舒适程度。所以,如果他国国政与本国环境没有本质区别,他们就不会盲目离开。

尽管“远者来”是为政者乐意见到的事情,但也需要一定的条件。这个条件,就是“近者”生活之幸福安乐,而不是为政者的自我感觉良好。否则,就算他国发生天灾人祸,百姓也不一定愿意离开故土。所以,为政者应保障本国百姓的生活,这样才能自然而然地吸引人口。

## 二、“近者说,远者来”的德政实质

“近者说,远者来”描述了治理成功的国家将有什么样的面貌,也从侧面描述了为政之要在于“人”。“人”是为政者所考虑的第一要素,也是“为政”目的之所在。实际上,不论“近者”还是“远者”都是为政者应该关怀的对象,因为“近者”与“远者”之间没有清晰的界限,“远者”很可能成为“近者”,而“近者”也可能成为“远者”。所以在国家治理方面,为政者的德政要不分“近者”与“远者”,推扩“仁”者“爱人”的仁爱与仁政。

### (一)“近者说”是“为政”目的

对为政者而言,百姓不仅是“为政”的目的,也是反映“为政”成效的标准。孔子回答叶公问政时,用代表百姓群体的“近者”“远者”来警示,“为政”不是为了统治者自己,而是为了百姓,只有不论邦国内外的百姓都对其治理满意,才算为政有效。所以百姓才是为政者要关心的对象,百姓的利益才是为政者要守护、争取的利益。孔子认为政治治理的落脚点不在于军事力量的强大、国土的辽阔、物质的丰厚,而在于百姓对生活的满意程度。

孔子与子贡曾讨论民生话题。《论语·颜渊》曰:“子贡问政。子曰:‘足食,足兵,民信之矣。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯三者何先?’曰:‘去兵。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯二者何先?’曰:‘去食。自古皆有死,民无信不立。’”<sup>[1]124</sup>孔子

提出了政事三要素,即食物、兵力、民信,继而回答了三要素的排序问题。从孔子的回答不难看出,三要素中民信最为重要,其次是食物,最后是兵力。这体现出民众对治理者的道德信任或者统治者如何取信于民,才是为政的首要价值。

孔子最先主张放弃维持社会秩序的暴力机制,其原因可从孔子与季康子的对话中窥见一二:“季康子问政于孔子曰:‘如杀无道,以就有道,何如?’孔子对曰:‘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。’”<sup>[1]127</sup>孔子明确反对暴力和杀戮,认为应该用君子之德感化百姓,让百姓效仿君子之德,从而达到理想的治理。由此可见,孔子提倡“以德治国”,所以在三要素中最先放弃“兵”。

而后,孔子将“民信”放到比“食”更重要的地位,所以放弃的第二要素是“食”。这种价值取向明显与常识不符,因为不论天子还是百姓,“食”是最基本、最重要的需求,是保证人口稳定、社会生产发展的重要内容,其原因为“自古皆有死,民无信不立”。孔安国注曰:“死者,古今常道也,人皆有之。治邦不可失信也。”<sup>[2]305</sup>皇侃疏曰:“言人若不食,乃致必死。虽然,自古迄今虽复皆食,亦未有一人不死者。是食与不食,俱是有死也。而自古迄今,未有一国无信而国安立者。今推其二事,有死,自古而有;无信国立,自古而无。今宁从其有者,故我云去食也。”<sup>[2]305</sup>孔安国认为,生死是古今常道,无人免于生死,但治理邦国却不能没有民信。皇侃进一步解释,人不吃饭必然会死,就算吃饭也总有死的一天,但没有一个国家能在失去民信的情况下长期存续,所以孔子认为“民信”比“食”更重要。孔安国与皇侃的解释还原了孔子的话语,但这种解释并不充分,因为若国民都饿死,那即使这个国家有了“民信”也将会变成空壳,何来“立”之说。

然而,朱熹解曰:“民无食必死,然死者人之所必不免。无信则虽生而无以自立,不若死之为安。故宁死而不失信于民,使民亦宁死而不失信于我也。程子曰:‘孔门弟子善问,直穷到底,如此章者。非子贡不能问,非圣人不能答

也。’愚谓以人情而言,则兵食足而后吾之信可以孚于民。以民德而言,则信本人之所固有,非兵食所得而先也。是以为政者,当身率其民而以死守之,不以危急而可弃也。”<sup>[3]135</sup>朱熹从人情的角度解释,认为只有在兵力和食物充足的情况下才能取信于民,随后又从民德的角度出发,认为百姓本质上所信的不是兵力和食物,而是为政者本人,所以为政者应当挺身而出保护自己的百姓,不能在危急时刻就弃之不顾。显然,朱熹的解释更加合理,也更符合常识。他解决了“兵”“食”与“民信”之间看似不可调和的矛盾,点明“民信”是在满足百姓生活需求的基础上建立的事实,强调“兵”“食”也是治理国家不可或缺的部分。同时,他解释了百姓所信任的并非“兵”“食”等事物,而是领导、庇护他们的为政者的品格和能力。

为政者执政是为了满足百姓的需求,他们之间不存在绝对的利益冲突,百姓足才能让为政者足,这一点可从哀公与有若之间的对话窥见。《论语·颜渊》曰:“哀公问于有若曰:‘年饥,用不足,如之何?’有若对曰:‘盍彻乎?’曰:‘二,吾犹不足,如之何其彻也?’对曰:‘百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?’”<sup>[1]125</sup>在这段对话中,朱熹把“用”解为“国用”<sup>[3]135</sup>,那么哀公所问之事即是遇到饥荒之年国用不足时应当如何。“彻”是赋税制度的一种,朱熹解为“大率民得其九,公取其一,故谓之彻”<sup>[3]135</sup>。所以它指十分之一的税率。据皇侃疏:“鲁起宣公而十税二,至于哀公亦犹十二。赋税既重,民饥国乏,由于十二也。故有若答云今依旧十一,故云‘何不彻’也。”<sup>[2]307</sup>从鲁宣公起,税率从十分之一的“彻”变成十分之二,所以有若建议应当降低赋税。

有若认为,只有在百姓富足的情况下,为政者才会富足,而若百姓不富足,那么为政者也必定不富足。在鲁哀公看来,为政者与百姓之间有着利益矛盾,即国用与民富之间是抢夺资源的关系,所以“国用”不足应当增加赋税,至于百姓是否富足则不在考虑范围之内。而有若的回答化解了这种矛盾,指出为政者的“国用”实际上是“取之于民”,所以“国用”是否充分并不依赖税率,而是百姓的富足程度。所以,若为政者

想要自身富足,就需要先让百姓富足,这才是为政之道。

对为政者而言,如何让治下的百姓富足、幸福是他“为政”的目的。换句话讲,“为政”的目的是令“近者说”。若要保障百姓生活的安全和稳定,就要有足够的“兵”“食”“信”和合适的税率,只有这样才能达到“近者说”的理想状态。

## (二)“远者来”的民生引力

对百姓而言,生活安定才是最重要的,而远走他乡、远离故乡从来都不是最好的选择。所以,百姓除非真的面临绝境,无法继续生存下去,否则不愿意举家逃离早已扎根的家乡。《诗经》中有不少描述流民悲惨生活的诗篇,如《诗经·王风·葛藟》中,远离他乡的百姓流落在外求助不得,孤独自叹:

绵绵葛藟,在河之浒。终远兄弟,谓他人父。谓他人父,亦莫我顾。

绵绵葛藟,在河之涘。终远兄弟,谓他人母。谓他人母,亦莫我有。

绵绵葛藟,在河之漘。终远兄弟,谓他人昆。谓他人昆,亦莫我闻。<sup>[5]226-227</sup>

尽管诗旨多有争议,但最主流的观点是“流民说”。朱熹如此解释:“世衰民散,有去其乡里家族而流离失所者,作此诗以自叹。言绵绵葛藟,则在河之浒矣。今乃终远兄弟,而谓他人为己父。己虽谓彼为父,而彼亦不我顾,则其穷也甚矣。”<sup>[6]71</sup>世道衰微,在各种灾害和政治迫害之下,流民无法在自己的家乡生存,不得不离开故乡,从此流离失所、无所依靠,故而作此诗自叹。从诗的描述看,离开故土、远离家族的人在他国无法得到支持和帮助,因为中国古代社会多以家族为单位,而孤身前来的流民无法迅速地与当地居民融在一起,就算“谓他人父”“谓他人母”“谓他人昆”也无法真正地成为当地人的子女和兄弟姐妹,仍然要遭受白眼和冷漠。

此外,《诗经·小雅·鸿雁》也描述了流民的悲惨生活:

鸿雁于飞,肃肃其羽。之子于征,劬劳于野。爰及矜人,哀此鰥寡。

鸿雁于飞,集于中泽。之子于垣,百堵皆作。虽则劬劳,其究安宅?

鸿雁于飞,哀鸣嗷嗷。维此哲人,谓我

劬劳。维彼愚人,谓我宣骄。<sup>[5]557-558</sup>

《毛诗》曰:“鸿雁,美宣王也。万民离散,不安其居,而能劳来还定安集之,至于矜寡,无不得其所焉。”<sup>[7]</sup>朱熹曰:“旧说:周室中衰,万民离散,而宣王能劳来还定安集之,故流民喜之而作此诗。追叙其始而言曰:鸿雁于飞,则肃肃其羽矣。之子于征,则劬劳于野矣。且其劬劳者,皆鰥寡可哀怜之人也。然今亦未有以见其为宣王之诗。后三篇放此。”<sup>[6]187</sup>毛诗认为此诗是赞美宣王安顿流离失所的流民的,而朱熹认为这不是赞美宣王之诗,而是流民自叙劳作辛苦的诗。尽管有争议,但都表示这篇内容提及了流民孤独、辛苦的生活。

从上述流民诗可以看到,一旦离开自己的故乡,到处流浪的百姓不仅无处可归,就算留在了某地也要加倍劳作、承受孤独和思亲的痛苦。所以,百姓流亡到其他国家是无可奈何的举动,成为流民是他们不得已的选择。若有其他办法,他们必定更愿意待在自己的故乡,努力撑过艰难时期。所以,为了生计而流亡的百姓最看重其他邦国是否能给他们提供相对稳定的生存环境,这是作为“远者”的最根本、最迫切的需求。

## (三)“近”“远”转换的德政根据

“近者”与“远者”的身份没有绝对的区别,每一位“近者”都有可能因各种遭遇成为去往他国的“远者”,每一位寻求庇护的“远者”也最终可能成为“近者”,所以不论是“近者”还是“远者”,本质上都是为政者治下的普通老百姓。

第一,“近者”有前往他国成为他国之“远者”的可能性。从百姓的角度看,当为政者做不到“近者说”时,治下的百姓为了拥有更好的生活去他国谋生,然而这是为政者最不想看到的情形。一方面,百姓的离去不利于社会的运转和发展,因为农作、服劳役、服兵役的百姓将大大减少,这会影响到整个国家的正常运转,导致衰弱甚至灭亡;另一方面,如前所述,离开故乡、另寻生路的百姓通常十分悲惨,然而顶着这份风险离开故国,明显表明了为政者的失败。从人才角度看,如果在本国无法寻找到适合自己的平台,无法正常地为邦国效力、施展自己的抱负,那么这类人才将前往有更好平台和机会

的国家寻找机遇。所以“近者”变“远者”是为政者绝对不希望看到的事情。为政者应当采用合理的举贤才政策,才能尽可能地留住本国贤才,只有留住本国人才,才能提升本国国力,让邦国富强。

从反面看,“近者”的流失意味着本国劳动力和人才的流失,同时也意味着为他国输送劳动力和人才,从而使强国变得更强,弱国变得更弱,这对为政者而言是相当严重的事情。尤其在礼崩乐坏、诸侯相继称霸的春秋战国时期,普通百姓和人才之争也是重要的竞争,因此对为政者而言,留住“近者”且避免让“近者”成为去往他国的“远者”是非常重要的为政内容之一。

第二,“远者”的到来能为邦国吸纳人口和重要人才,“远者”在这个过程中就有机会成为“近者”。“远者”是为了生存或发展而到该国求生路的群体,他们在他国生活时,若能得到为政者的庇护和良好的治理,就很可能选择在异国扎根和发展,所以“远者”很有可能被吸纳成“近者”。如孔子的先祖原是宋国贵族,因政治斗争而投奔鲁国,从此后代就成了鲁国士族<sup>②</sup>。所以,不论是为了生存还是为了发展,如果在他国得到好的待遇和生存环境,那么不论是本国国民还是来自他国的百姓,对为政者而言都是“近者”。

综上所述,“近者”和“远者”之间没有根本区别,没有谁是永远的“近者”,也没有谁是永远的“远者”。换句话讲,异国百姓都是潜在的“近者”,本国百姓也都是潜在的“远者”,群体身份之转换主要看为政者是否能令百姓满意。所以,对为政者而言,他治下的百姓本质上不分“远”“近”,都是要“说”的对象。所以,为政者应以满足百姓需求为先,避免“近者”被迫成为“远者”,保障本国的劳动力和人才资源,同时也要尽可能地接纳“远者”,把“远者”转化为“近者”,吸引更多的“远者”。

#### (四)德政必要抚“远”

关于如何安抚百姓,这一点可从孔子弟子子贡的为政思想中窥见一二。《论语·子张》曰:“陈子禽谓子贡曰:‘子为恭也,仲尼岂贤于子乎?’子贡曰:‘君子一言以为知,一言以为不知,言不可不慎也。夫子之不可及也,犹天之不可

阶而升也。夫子之得邦家者,所谓立之斯立,道之斯行,绥之斯来,动之斯和。其生也荣,其死也哀,如之何其可及也?’”<sup>[1]203</sup>其中,对“所谓立之斯立,道之斯行,绥之斯来,动之斯和”,刘宝楠注曰:“孔曰:‘绥,安也。言孔子为政,其立教则无不立,道之则莫不兴行,安之则远者来至,动之则莫不和穆。故能生则荣显,死则哀痛。’正义曰:‘立’者,以礼立之也。‘之’指人言,所谓‘立人’也。‘道’犹导也,所谓‘达人’也。达者,通也,行也。‘绥之’者,言有仁政安集之也。‘动之’者,以礼乐兴动之也。”<sup>[8]</sup>子贡认为孔子为政的内容包括“立”“道”“绥”“动”四个方面,其中刘宝楠认为“立”指“立礼”,“道”即“导”,所以是“达人”,“绥”指“仁政安集”,“动”指“礼乐兴动”。

由此可见,为政内容包含了安抚“远者”的部分。“远者”慕名前来,为政者不应放任不管,而要出台相关的安抚政策,让“远者”也逐渐转变成“近者”,让他们成为国力的一部分。因为,若不能够好好安顿“远者”,最直观的后果是将会影响本国治安和社会环境,不利于稳定人口数量和留住人才,进而无法实现快速扩充人口的愿望。所以,即使是“远者”,为政者也要及时安顿和安抚。

梁惠王疑惑邻国灾害之年竟然没有流民来到他的国家,然正如孟子所言,是因为梁惠王之惑实际上是“五十步笑百步”,他的治理与邻国相比没有本质上的区别,所以对于邻国百姓而言,与其去梁惠王那里饱受寄人篱下、举目无亲的痛楚,还不如继续留在当地,熬过灾害。如果实在无法留在当地,那也更愿意到本国的其他地方寻找谋生之路,而不是到其他国家流亡。因此,若梁惠王的统治真的很好,邻国百姓必定愿意以远离熟悉的家乡为代价,接受他的统治。所以,“远者”不“来”实际上是对梁惠王治理能力的不信任,也表明梁惠王未能得到“远者”的“民信”。

综上所述,“远者”主要是一群因无法克服灾难而寻求庇护的群体,故而其以生存环境为选择的第一要素,所以若不能为他们提供足以生存下去的友好环境,也就不会有“远者”慕名而来。若为政者想通过吸纳来自其他国家的流

民来增加自己邦国的人口,就要先做到安抚好自己国家的百姓,其次做好流民的安抚工作、提供人才施展抱负的平台,只有这样才能接纳其他国家的百姓和人才,从而促进本国的发展。

### 三、“近者说,远者来”的人本关怀

从上述论述来看,“近者”与“远者”之间不存在根本的区别,都是为政者需要以仁心、德政庇护的百姓。此外,也有部分渴望施展政治理想抱负的人才前来寻求个人发展的机遇,这种现象在春秋战国时期十分常见。所以,“近者”和“远者”很可能不限于流民,也可能是有才华的“士”,但不论是“近者”还是“远者”,普通百姓还是士人,都需要为政者的人本主义关怀。只有这样才能真正实现孔子所言的“近者说,远者来”。

#### (一)保障百姓生命存养

本质上,不论“近者”还是“远者”都是为了生存和发展才选择在某个国家生活,所以生命存养和生活安康是他们最关切的问题。故而在孔子看来,发扬人本主义、发扬“爱人”“保民”的思想是为政者在制定法律法规、制定推广政策时的落脚点和目的。只有做好了“食”“兵”,才能拥有“民信”。

在安抚百姓方面,孔子有明显的人本主义倾向:“子曰:‘道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。’”<sup>[1]</sup>皇侃如此解释“节用而爱人”:“虽富有一国之财,而不可奢侈,故云节用也。虽贵居民上,不可骄傲,故云爱人也。”<sup>[2]</sup>对待百姓时,即使国库充盈也不能铺张浪费,尽管为政者在政治和社会地位方面比百姓高贵,但也不能因此而轻视百姓,而是要尊重和珍爱治下的百姓。在解释“使民以时”时,苞氏曰:“作使民必以其时,不妨夺农务也。”<sup>[2]</sup>皇侃疏曰:“使民,谓治城及道路也。以时,谓出不过三日,而不妨夺民农务也。然人是有识之目,爱人则兼朝廷也。‘民’是瞑暗之称,使之则唯指黔黎。”<sup>[2]</sup>古时劳役较多,形式多样,这就导致百姓无法按照农时从事耕作,常远离故乡服劳役兵役等而无法与家人团聚。这在客观上影响整个国家农事的发展和农作物收获,不利于人口

的增加,也不利于国库的充盈;且从百姓的角度看,不仅无法及时交税、无法存储粮食,在“养生丧死”方面也无法得到应有的保障。

所以,为政者应做到“爱人”,优先保障百姓的生存问题。只有保证了这个根基,“近者”才会继续安居于自己所在的土地,“远者”也会慕名而来。

#### (二)满足“远者”情感需求

在中国传统社会中,从百姓到天子,都有对自身出生地,即故土、祖国或者父母之邦,也即自己的生命之“根”的特殊情感和需求。“家”对于中国人而言,是最重要、最柔软的部分。从《诗经·王风·葛藟》中流民以“谓他人父”“谓他人母”“谓他人昆”等方式寻求帮助和庇护的举动可以看到,对亲人的渴望、对重建家庭的愿望是“远者”强烈的需求。通过努力融入当地家庭,争取成为他人家庭中的一员,仅仅是为了得到足够的保护和帮助、满足自身情感需求。对“远者”而言,离开故土是为生存而作的痛苦决定。所以,安抚“远者”,让“远者”产生归属感,从而能够与当地入一起安定生活、扎根,这既符合“远者”的需求,也有利于让“远者”快速转化为“近者”,对本国之发展产生有利影响。

远道而来的人才的需求不尽相同,庶人或者农民甚至是商人,他们主要是为了生存和解决温饱;而对于士人来说,他们更注重为政者的治国理念是否与自己相符,更在意为政者对贤才是否足够有诚意,等等。只有为政者与寻求发展的“士”互相了解、互相信任,才能慧眼识人而“举贤才”,从而远离小人而“举直错诸枉”,让“远者”放心付出自己的德才。这是作为“远者”的贤才归属感的重要来源,故而在吸引人才方面,为政者应该制定和遵循恰当的人才政策,对“远者”充分予以理解和信任。

总而言之,即使是流落在他国的百姓,也有寻找和创造自己“根”的需求,从他国前来的仁人志士,也需要一个充分信任自己的平台。归属需要是“远者”的重要需求,只有满足这一点,才能留住“远者”,使之成为“近者”。

#### (三)助贤实现人生价值

除了吸引普通劳动力以外,对为政者而言更重要的是吸引贤才,而这类移民更重视自身

才华是否能够得到施展。如何对待寻求个人发展、施展抱负的人才,则与为政者“举贤才”的政策直接相关。对于这类贤才而言,被为政者发现是最急迫的事情,千里马也需要伯乐,而想要被伯乐发现,就要有能够展现自己才能的平台。除此以外,也要能够在其他臣子排挤他们的时候给予他们一定的保护,否则仍然留不住贤才。只有充分帮助“远者”实现个人价值,才能长久地留住这类人才。

所以,为政者要帮助贤士实现个人价值,为他们提供展现自己才能的平台,推出并执行合理的人才政策。《论语·子路》:“仲弓为季氏宰,问政。子曰:‘先有司,赦小过,举贤才。’曰:‘焉知贤才而举之?’曰:‘举尔所知;尔所不知,人其舍诸?’”<sup>[1]131</sup> 仲弓作为季氏之“宰”,向孔子提问如何为政。关于“宰”,朱熹解释“宰兼众职”<sup>[3]142</sup>,所以孔子的回答有三个方面:“先有司”“赦小过”“举贤才”。关于“先有司”,王肃曰:“言为政当先任有司,而后责其事。”<sup>[2]234</sup> 皇侃疏曰:“言为政之法,未可自逞聪明,且先委任其属吏,责以旧事。”<sup>[2]234</sup> 也就是说,先让所有人得到合理的岗位安排,划分好责任范围,让每个人都能发挥自己的作用。“赦小过”,皇侃曰:“过,误也。又当放赦民间小小过误犯之罪者也。”<sup>[2]234</sup> 朱熹解曰:“过,失误也。大者于事或有所害,不得不惩;小者赦之,则刑不滥而人心悦矣。”<sup>[3]142</sup> 其中,“过”即“失误”,人在做事时难免有犯错的时候,如果有重大过失不得不惩戒,但如果是小的失误,则与其惩罚不如赦免,用这种方式团结、求得人心。这样,不仅能够让犯小过者,知道错误、吸取经验和教训,也能够由此更加团结,让其他人也能够安心做事,不至于因惧怕惩罚而束手束脚。所以,这时被举荐的人就能把展现自己、获得个人发展和为社会谋福利结合在一起。

居于臣位的为政者也要制定良好的人才政策,主动、积极地亲近贤德之人,而不是“知贤不举”。《论语·卫灵公》:“子曰:‘臧文仲其窃位者与!知柳下惠之贤而不与立也。’”<sup>[1]163</sup> 孔安国曰:“知其贤而不举,为窃位也。”<sup>[2]403</sup> 皇侃疏曰:“窃,盗也。臧文仲虽居位,居位不当,与盗位者同,故云‘窃位者欤’也。”<sup>[2]403</sup> 朱熹注曰:“窃位,言不称其位而有愧于心,如盗得而阴据

之也。……范氏曰:‘臧文仲为政于鲁,若不知贤,是不明也;知而不举,是蔽贤也。不明之罪小,蔽贤之罪大。故孔子以为不仁,又以为窃位。’”<sup>[3]165-166</sup> 孔安国认为“知贤不举”即是“窃位”,皇侃扩充了孔安国的解释,把“窃”解释为“盗”的意思,由此认为“知贤不举、偷安于位”即是“窃位”。所以,“知贤不举”之所以是“窃位”,是因为明知人才之贤却不让为政者发现,不给贤才安排应有的政事,这就意味着他自己也德才有失、德不配位,故而他所拥有的地位是盗窃了贤才的待遇而获得的。朱熹的解释则更加严厉,他引用了范氏所言,认为若不知道某人是贤人,这是小的罪过,并非有意为之,而明知道对方是贤人,却因嫉妒和恐惧而耽误政事,这就是大罪。

那么,若为政者没有及时发现贤人,其他人也没有发现时应该如何?这种情况即是朱熹注中提到的“不明”,也就是仲弓与孔子对话时所担心的“不知贤”。对此,孔子仅回答了一句话:“举尔所知;尔所不知,人其舍诸?”<sup>[1]131</sup> 孔子认为可以先举荐自己所知道的,若有遗漏且不知道的,别人也会让他知道。所以马融曰:“女所不知者,人将自举之。各举其所知,则贤才无遗也。”<sup>[2]325</sup> 在他们看来,在举荐人才的问题上持有开放性的态度,就能让贤才得到应有的政治地位,拥有合适的政治权力,从而在治理国家方面也能够发挥出自己的作用。

所以,为政者应帮助不论“近者”还是“远者”之贤才实现其人生价值。在人才资源问题上,不仅要充分了解对方的能力、适合的位置,还要适当地提供容错环境,同时也要继续发掘他人的才华,塑造良好的竞争环境,这样才能让远道而来的人才和本国的贤才继续留下来,促进本国发展。而这就需要为政者引领政治和社会领域的风尚,施行道德教化,如此才能让前来本国的所有贤才都得到自我实现和发展,为政者的国家也能得到充分的发展,从而做到人与社会的共同发展。

## 结 语

对于国家来说,人口问题和人才问题是社



会治理的重要部分。一方面,如何才能稳定人口数量,如何尽可能地留住本国人才,需要为政者真正做到“近者说”。要做到“近者说”,就要满足每个人的基本需求,包括衣食住行、个人发展等。只有让百姓安居乐业,才能促进社会各个方面的发展。同时,只有采取合理的人才政策,才能留住人才,让他们在各行各业中发挥自己的作用。另一方面,“远者来”不仅仅是一种理想,它还需要后续的维持和运转,否则即使是已来的“远者”也会流动到其他地方,如此长期下去不利于吸纳人才。“近者”“远者”不是一成不变的,双方都有互相转变的可能性。若为政有失,“近者”将会转化成“远者”,导致本国的人口和人才流失;若为政得当,“远者”慕名而来成为“近者”,就能扩大人口规模、增加人才数量。所以,“近者说,远者来”实际上是孔子劝勉为政者要爱护百姓、执政为民,认为不论是为了得到“近者”支持,还是吸引“远者”,都需要为政者把

注意力放在民生问题和人才问题上来。

#### 注释

①方旭东:《“远者来”:关于外来移民问题的儒家智慧》,《文史哲》2021年第1期。②钱穆:《孔子传》,生活·读书·新知三联书店2002年版,第2—3页。

#### 参考文献

- [1]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1958.
- [2]皇侃.论语义疏[M].高尚榘,点校.北京:中华书局,2013.
- [3]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2012.
- [4]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2008:4-5.
- [5]程俊英,蒋见元.诗经注析[M].北京:中华书局,2017.
- [6]朱熹.诗集传[M].赵长征,点校.北京:中华书局,2017.
- [7]毛诗传笺[M].毛亨,传.郑玄,笺.陆德明,音义.孔祥军,点校.北京:中华书局,2018:245.
- [8]刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990:753.

### “When Those Who Are Near Are Made Happy, and Those Who Are Far Off Are Attracted”: Benevolent Rule and Humanistic Care in Confucius’ Vision of Governance

Xiao Qunzhong and Yin Chunxin

**Abstract:** Confucius and Confucianism’s idea of benevolent rule is people-oriented, with a primary focus on people’s livelihood. Academia have interpreted “when those who are near are made happy, and those who are far off are attracted” only as Confucius’ ideal state of governance, but they have overlooked the perspective of “those who are near” and “those who are far off”. By examining the comprehensive thoughts of Confucius and the later Confucian scholars, we find that the mobility of the “near ones” and “far ones” is not merely about immigration, nor a manifestation of governance effectiveness. Instead, its intrinsic essence and basis is a benevolent rule that cares for the survival and interests of the people, showing a fundamental concern for the livelihoods and lives of both people near and far off. Confucius’ idea of people-oriented benevolent rule provides a unique ethical perspective for understanding issues related to population and talent, presenting a clearer picture of people-oriented social governance and the essence of benevolent rule.

**Key words:** those who are near; those who are far off; immigration; benevolent rule; humanism

[责任编辑/木 卯]



# 经权之辨：儒家在法典化问题上的道德智慧\*

吴先伍

**摘要：**功利主义和义务论主张道德法典化，认为道德应该借助道德原则和道德规范为人们提供决策程序和行为指南，而美德伦理学则拒绝道德法典化，认为法典化忽视了人的品格因素。儒家的“执经用权”则为解决道德法典化问题提供了一种调和模式：“执经”就意味着通过道德原则来制定系统的道德规范，为人们提供行为指南；“用权”则强调道德规范的局限性，人们不能拘泥于道德规范，而是需要发挥人们的主动性，根据实际情况进行适当的变通，从而在道德法典化的同时为人们保存了自由的空间。“执经”意味着仁道原则的坚定性，这是对人性尊严的捍卫；“用权”强调了现实的复杂多样性，肯定了存在的现实性，两者的综合实现了特殊的个体存在与普遍人性的结合。

**关键词：**执经用权；法典化；仁道原则；道德规范

**中图分类号：**B82

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2025)01-0032-08

经权之辨是中国哲学史上的一个古老话题，也是中国哲学智慧的重要体现，曾被学者们反复讨论。不过以往的讨论所针对的是论题本身，所揭示的也是中国哲学本身的历史价值，一定程度上遮蔽了其世界价值与现代价值。本文试图突破传统的研究方式，将其与伦理学领域的法典化争论联系起来，探讨其对于解决道德法典化问题所可能做出的贡献，从而将传统哲学的研究融入现代学术争论之中。

## 一、法律化与法典化：道德法典化释义

讲到道德法典化，人们容易将其误认为道德法律化，这两个概念既有联系，又有区别。所谓道德法律化，主要是为了保证道德规范能够

被贯彻执行，将其变成法律规范，从而使之具有法律效力；如果有人违反该规范，将会被追究法律责任。道德法律化是通过将道德规范变为法律条文来增强道德规范的强制作用，利用法律的强制性来保证道德规范的贯彻执行，从而对那些试图违反道德规范的人产生震慑作用。法典化虽然也强调道德规范的权威性，但它更加注重的是以建构法典的方式来建构道德，形成系统的道德规范体系，为人们提供完备稳定的决策程序和行为指南，从而在面对具体道德情境时能够依照法典进行正确决策，做出正确行为。

法典化来自法律领域，道德法典化是对法律法典化的学习和模仿。“法典化的实质是法律渊源体系的理性化，从法律技术的角度看，法典化的本质在于实现法律的简化，消除法律主体‘找法’的困难，使得公民可以有效地理解和运

收稿日期：2024-08-22

\*基金项目：国家社会科学基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”(2019ZDA033)。

作者简介：吴先伍，男，南京师范大学公共管理学院哲学系教授、博士生导师(江苏南京 210023)，主要从事先秦哲学、中西比较哲学研究。

用法律,保障其权利。”<sup>[1]</sup>这就告诉我们,法律法典化有两个重要特征。第一,制定法典的最终目的,是为了公民“有效地理解和运用法律”,强调的是发挥法律规范对人们行为的指导作用。第二,法典是在现有单行法的基础上编撰而成的,从而使过去分散的单行法形成一个逻辑一贯、条理分明的法律体系。法典的编撰过程中运用提取公因式的方法,从分散的单行法及其法律条文当中寻找共同的指导思想和指导原则,从而运用它来贯穿所有法律条文。就像《中华人民共和国民法典》第一编是总则一样,后面各编的法律条文受到总则的指导和约束,体现而不违背总则。总之,法典化要求统一的指导原则和明确的法律规范。

道德法典化就是要将编撰法典的方法移植到伦理道德上来,在统一原则的指导下,将那些纷繁复杂的道德规范变成一个整齐有序的系统,以便人们在面对任何道德问题时都能够轻松地找到决策程序和行为指南。道德法典化是现代西方规范伦理学领域中的一个普遍倾向,功利主义伦理学建构起了幸福最大化原则,义务论则建构起了可普遍化道德原则——“你行为所依从的准则,其自身同时就能够成为普遍规律”<sup>[2]</sup>,进而围绕这些普遍原则制定了完备的道德规范体系。赫斯特豪斯在仔细考察了功利主义和义务论之后,对道德法典化进行了总结:

规范伦理学的任务在于提供一组(或许只是“一条”,比如,在行为功利主义那里)普遍规则或原则,它们具有如下两种显著特征:(1)它们可以构成一种决策程序,用以决定某个具体情形中的正确行为;(2)对它们应该这样来表达,以至于那些缺乏美德的人也能够理解并正确地运用它们。我们称之为“可法典化的强命题”。<sup>[3]44</sup>

赫斯特豪斯认为道德法典化实际上包含了道德原则化和规范化两个方面,因此拒绝道德法典化也就必然要同时拒绝这两个方面。

在赫斯特豪斯看来,虽然依据抽象的道德原则而建构起来的道德规范体系在大多数时候

都能够为人们提供行之有效的决策程序和行为指南,但是这并不意味着它可以大行其道。第一,随着应用伦理学的不断发展,人们已经无法仅靠一组(或一个)道德规则和道德原则来解决所有的道德难题,建构抽象道德原则的想法已经失去了吸引力,“抽象原则与具体道德情境的复杂特殊性之间的隔阂变得愈发明显”<sup>[3]45</sup>。第二,即使某人使用了某个人们公认的道德原则和道德规则,我们也无法据此确定他到底是否道德,因为他仍有可能是怀着不怀好意地利用这个道德原则和道德规则去谋取一己私利,毕竟“恶魔也能援引《圣经》来为自己的目的服务;一个人能够遵循规则的表面文字,却同时违背它的精神”<sup>[3]45</sup>。因此,赫斯特豪斯主张拒绝道德法典化,正是因为拒绝道德法典化,这也使得美德伦理学饱受功利主义和义务论支持者的批评,认为它不能为人们提供决策程序和行为指南。

总而言之,在现代西方的规范伦理学领域中,功利主义和义务论追求道德法典化,而美德伦理学则拒绝道德法典化。如何看待道德法典化?虽然古代儒家并未直接论述这个问题,但是其经权之辨与此问题具有莫大联系,或许能够为我们思考这个问题提供有益的借鉴。

## 二、“执经”或“执一”：儒家道德的法典化意蕴

虽然中国古代缺乏法典化概念,但是这并不意味着中国古代就没有类似问题。早在公元前5世纪,李悝就在综合各诸侯国刑法的基础上,制定了中国历史上第一部比较系统的成文法典《法经》,而《法经》的体例与现代法典之间具有高度的相似性,“通过其盗法、贼法、囚法、捕法、杂法、具法六篇的内容规定,构造了一个比较完整的法律体系”<sup>[4]</sup>。因此,在先秦时期,中国实际上就已经出现了法典化的事实,法家是中国法律法典化的重要推手。法家作为儒家的主要竞争对手之一,儒家不可能对这一重要事实熟视无睹。更为重要的是,在现实生活中,实际上各诸侯国的统治者或明或暗地接受了

法家的思想观点,利用法术来治理国家社会,一定程度上障蔽了自身的仁爱之心,这也必然会引起儒家学者对于法典化问题的高度重视,从而认真思考法典化和道德是否应该法典化的问题。由于法典化涉及道德原则化和道德规范化两个方面,因此,儒家有关道德是否应该法典化的思考必然也会涉及道德原则和道德规范两个方面的问题,我们需要从这两个方面出发来考察儒家如何看待道德法典化。

儒家最核心、最高的道德原则就是仁爱原则或仁道原则,“西周时期的‘仁’以爱亲为本义,但到孔子已经把爱亲发展为爱人,并把爱人之‘仁’化为普遍的伦理金律”<sup>[5]</sup>。孔子就是以仁为中心来建构自己的思想学说的,儒学就是围绕着“仁”这一概念而展开的。早在先秦时期,吕不韦就以“孔子贵仁”来概括孔子的思想学说,并以其为儒家区别于其他各家的标志<sup>①</sup>。实际上现代学者基本上承认吕不韦的概括,像贺麟就说,“仁乃儒家思想的中心概念”<sup>[6]</sup>;徐复观也说,“孔学即是仁学,这是许多人都承认的”<sup>[7]</sup>。以仁为核心不仅是孔子思想学说的特征,也是所有儒家学者的共同特征,“孔子乃至孔门所追求、所实践的都是以一个‘仁’字为中心”<sup>[8]</sup>。陈来、牟钟鉴等现代学者更是以仁为核心来建构仁学本体论或新仁学,实际上都是建立在高度承认儒学是以仁为核心的基础上的。

既然儒家以仁爱原则为核心来建构自己的思想学说,那么,儒家的道德学说就不是杂乱无章的观点堆砌,而是围绕着仁爱原则而展开的一个秩序井然的思想系统。孔子告诉弟子,“吾道一以贯之”<sup>[9]</sup><sup>38</sup>,实际上就是强调自己的思想学说中有一个指导原则贯彻始终。虽然曾子将这个“一”解读为忠恕之道,但是这不能否定孔子思想的指导原则是仁道原则。忠恕就是“仁之方”,忠恕就是对于仁道原则的贯彻执行,“从这个意义说,忠恕亦即是道,亦即是仁”<sup>[10]</sup>。总而言之,仁道原则就是儒家思想的大本大经,仁道原则不仅要贯穿于儒家的所有思想学说之中,而且要落实于所有交往对象(亲亲、仁民、爱物)和一切活动(修身、齐家、治国、平天下)之

中;无论身处何种情境之中,儒者都不能违反仁道原则,都要“执经”“守经”,“无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”<sup>[9]</sup><sup>35</sup>。

儒家之所以把仁爱原则当作最高原则,是因为仁爱构成了人之为人的本质规定性,“仁也者,人也”<sup>[11]</sup><sup>305</sup>。在儒家看来,仁爱是人与世间万物的区别之所在,像孟子就说“人之所以异于禽兽者几希”<sup>[11]</sup><sup>176</sup>,虽然人在出生时与禽兽的差别并不大,但是毕竟具有仁心善性,具有“四端之心”,只要人对其加以扩充存养,就会超然于世间万物之上。按照亚里士多德所提出的功能论证或本质论证,一个事物只有实现了其功能或本质,它才做到了名实相符,才真正成为了该事物,因此一个事物要想名实相符,那么,它就必须发挥自身的功能,实现自身的本质。既然仁爱构成了人之为人的本质规定性,那么,人就必须践行仁爱原则,只有这样,人才能实现自身的本质规定性,才能成为真正意义上的人。

儒家虽然讲仁爱原则,讲亲亲、仁民、爱物,讲齐家、治国、平天下,要求人们将自身爱亲敬长的仁心善性推扩向世间万物,但是这并不意味着儒家要平等地、一视同仁地仁爱万物,这种仁爱存在差异性的。虽然,仁爱原则要求我们“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”<sup>[11]</sup><sup>15</sup>,泛爱天下,但是从“以及”二字当中我们就可以看出,在“吾老”与“人之老”、“吾幼”与“人之幼”之间毕竟存在亲疏远近的差别,人们不可能做到等同视之,以同样的方法来对待所有人与物。以同样的方法来对待所有人和物本身就是一个非常荒谬的想法,因为每一个人、每一个物自身以及我们与他们之间的关系都是存在差异的,我们必须以不同的方法来仁爱他们,这也就是说,仁爱原则当中蕴含着差等原则,仁爱不是爱无差等,而是爱有差等的。不过这个“差等”不应该理解为等级上的,而应理解为差异上的。

对于儒家来说,爱有差等的仁爱原则构成了儒家的最高道德原则,人们应该在此原则指导下立身行事。虽然这个原则能够为人们的行为提供指导,但是由于它太过泛化,不能够为人们在具体的道德情境中提供决策程序和行为指

南。为了保证仁爱原则能够落实于现实中,就必须将其细化为具体的道德规范,因此在中国古代,人们在仁爱原则的指导之下制定了礼义制度,从而形成了一个庞大的道德规范体系。一方面礼义制度受到仁爱原则的指导,另一方面礼义制度也反映了仁爱原则,像中国古代的丧礼、祭礼反映了人们对于逝去亲人的爱敬之情,中国古代有关役使百姓的礼义制度反映了对于百姓的仁爱之情,中国古代田猎之礼也反映了对自然万物的仁爱之情,等等。由于仁爱不是爱无差等,而是爱有差等,所以,儒家的礼义制度就体现了人与人之间的亲疏远近的差序格局,“夫礼者,所以定亲疏,决嫌疑,别同异”<sup>[12]2</sup>。

正是因为礼义制度反映了仁爱原则,礼义规范作为仁爱原则的落实途径,而仁爱又构成了人之为人的本质规定性,所以,人们正是通过遵守礼义规范而实现了仁爱原则,从而实现了人的本质规定,这也是儒家所说的“成人”“立人”。孔子说,“不学礼,无以立”<sup>[9]176</sup>“不知礼,无以立也”<sup>[9]209</sup>,这就从反面说明了人是立于礼的。在礼中立,人只有在遵守礼义规范中才能立身为人,才能作为人立身于世。仁爱原则不是在自身内部完成,必须在自我与他人、与社会之间才能完成,因此,仁爱原则试图推动社会走向和谐有序,使得人们在社会当中各得其所,行自己所当行,从而做到行为有度,举止有节,不会逾越界限而侵犯他人,这也就是孔子所说的“礼之用,和为贵”<sup>[9]17</sup>。正因为礼义规范规定了人们恰当地待人接物的方式,所以,礼义规范对于构建和谐的社会秩序、形成良好的社会风尚发挥着至关重要的作用。因此,在现实生活中,礼义规范不可或缺。

道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辨讼,非礼不决;君臣、上下、父子、兄弟,非礼不定;宦学事师,非礼不亲;班朝治军,莅官行法,非礼威严不行;祷祠祭祀,供给鬼神,非礼不诚不庄。<sup>[12]3</sup>

礼义规范向内能够成仁成己,向外可以成人成物,因此,儒家强调礼就是人们行动的规范和准绳,人们应该循礼而行,以礼修身、以礼齐家,以

礼治国,以礼平天下,坚决杜绝违反礼义规范的行为,从而做到“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”<sup>[9]121</sup>。

正是因为孔子对礼的高度重视,后来人们把礼也提到经的高度,像荀子就说:“治之经,礼与刑,君子以修百姓宁。明德慎罚,国家既治四海平。”<sup>[13]</sup>实际上,对儒家来说,“一”和“经”就是仁道,因为只有“仁”才是最高原则,才是“一”,才能贯彻于儒家思想学说的方方面面;而“礼”作为一个规范系统,它是“多”而非“一”,它需要“一”来统贯自身。因此,儒家的“执一”“执经”所执的是仁道原则而非礼义规范。儒家以仁爱原则为指导制定了系统化的礼义规范体系,从而为人们提供了完备的决策程序和行为指南,这与现代的法典化精神是高度契合的。

### 三、执经用权：儒家对于法典化的变通

仁爱原则构成了儒家的最高指导原则,它构成了礼义制度的内在根据和坚实基础,是不能动摇的,一旦仁爱原则发生了变化,那么儒家的整个道德规范体系都会坍塌。不过,我们不能将依据仁爱原则制定出来的礼义规范与仁爱原则等量齐观,我们虽然也要保持礼义规范的权威性,行为举止要符合礼义规范,要“动容周旋中礼”,但是这并不意味着“礼”是不可动摇、不容改变的。实际上,“礼”可以与时俱进,可以发展变化,可以进行损益加工,可以进行改作。孔子说:“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。”<sup>[9]21</sup>就是强调礼义制度的变化特性。正是因为礼义规范不是僵死不变的,而是需要发展变化的,所以我们不能将其教条化,而是要顺应现实的变化而变化。当然这种变化并不是随心所欲的,而是万变不离其宗,也就是要在仁爱原则指导下进行必要的变通,在“执经”的前提下“用权”。

孟子说:“执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也。”<sup>[11]289</sup>虽然孔孟同称,但是孟子与孔子相比,具有明显的权威主

义倾向,因此,他把儒家的道德原则和道德规范都提升到了大本大经的地位,从而使得“执一”“执经”开始慢慢变成对于礼义规范的坚守,这为礼制变成礼教打下了基础。尽管孟子强调礼义规范的基础地位,但是他也不否定“用权”。“权”的初始意义指秤锤。在称物轻重的过程中,秤锤不能停在定盘星上,而是要随着物品重量的变化而不断变换位置,因此,“权”又有权变、变通的意思。“用权”就表示人们会根据实际情况衡量是非对错,因时、因地、因事、因人制宜地进行变化。“一”与“经”表示的是一种普遍性、恒常性,而“权”强调的则是特殊性、变易性,二者之间在内涵上是对立的,因此,《说文解字》将“权”解释为“反常”。而在中国古代汉语中,“经”与“常”又内在相通,段玉裁在其注释中进一步将“权”解释为“反经”,“权者何?权者反于经然后有善者也”<sup>[14]</sup>。关键在于,“执一无权”“执经无权”为什么会“贼道”?为什么会“举一废百”?为什么我们必须要在“执一”“执经”的同时“用权”?这些问题可以从现实情境与道德行为者两个方面来分析。

任何一个道德行为都与具体的道德情境联系在一起,都必须在特定的道德情境中得到落实、展开。现实情境本身就是多种多样的,存在着时间、地点、人物、事件等多方面的特殊性,就像世界上不存在两片完全相同的树叶一样,世界上也不存在两个完全相同的道德情境。正是因为现实当中的道德情境复杂多样,甚至呈现出无限性的倾向,有限的道德规范没有办法穷尽道德情境的无限可能性,所以,在现实生活中总是会出現道德规范不能完全涵盖的情况。礼义规范的制定主要是对历史经验的总结,也是通过反思各种道德案例从而制定出对人们行为进行约束和引导的具体规范措施。虽然其中要体现出一定的前瞻性,也就是在制定礼义规范的时候要尽可能地预测将来可能出现的所有情况,从而使得礼义制度尽可能地适用于所有可能出现的情况。然而问题在于,人都是现实中的人,人所做出的预测都是站在现实立场上的,因而总是具有时代的局限性,所以,制礼作乐者

不可能准确地预测将来所发生的一切,他基于现实所制定的礼义规范也无法准确地匹配将来发生的一切,道德规范必然会面对不曾规定的道德情境,因此,人们就必须依据现实的道德情境进行灵活变通。就像过去的普遍礼俗是用麻做帽子,而在孔子生活的时代人们都从节俭出发习惯于用丝来做帽子,这就出现了现实与礼俗之间不一致的情况,这就要求人们随着现实的变化而灵活处理。因此,孔子说:“麻冕,礼也;今也纯,俭,吾从众。”<sup>[9]86</sup>就是执经用权,顺势而为,既尊重了道德原则,又照顾了社会现实。

上面是从道德情境的纵向历史发展来说的,从道德情境的横向包含方面来说,任何一个道德情境本身都有不同的方面,不同方面可能会对应不同的道德规范,这些不同的道德规范之间就有可能相互冲突,这就要求人们在仁道原则的指导下,根据实际情况对这些道德规范进行灵活处理,从而使其协调一致。就像面对以牛鬻钟,这一方面是礼义制度的要求,另一方面似乎又与“爱物”的要求相冲突,也不符合齐宣王的“不忍之心”,为了协调二者之间的冲突,齐宣王采取了“以羊易牛”的处置方式,既遵守了鬻钟的礼义制度,又使得自己的仁心善性得到了安顿,从而做到了在仁爱原则的指导下对礼义规范进行灵活变通。

任何一个道德行为都不能离开道德行为者而独自存在。当我们将道德法典化,将道德原则和道德规范当作决策程序和行为指南的时候,实际上只关注了行为本身,忽视了做出行为的人。儒家虽然也讲仁爱原则和礼义规范,但是这些都不是脱离人而存在的,总是与具体的人联系在一起的,或者说是与人的仁心善性联系在一起的。孔子说:“人而不仁,如礼何?”<sup>[9]24</sup>这一方面肯定了礼与仁心善性的关系,另一方面也肯定了仁与面临道德情境的人的关系,因为有没有仁心善性、有什么样的仁心善性是因人而异的。虽然儒家肯定人天生都有仁心善性,但是由于后天扩充存养上的差异导致人与人之间存在圣凡之别、上智与下愚之分。正是因为人们在仁心善性上存在程度上的差异,所

以,我们没有办法要求所有人都严格执行道德规范;如果不考虑人与人之间的差异,非要对所有人都高标准严要求,那么,其结果只能是把道德变成伪道德,强迫一些不道德者变成伪君子。就像孔子说“予之不仁也”,宰予在面对父母之丧时并没有像君子那样“食旨不甘,闻乐不乐,居处不安”<sup>[9]186</sup>,反而心安理得地食稻衣锦,因而他不愿意为父母守丧三年,只愿意守丧一年。针对宰予这种特殊情况,孔子就对道德规范进行了灵活变通,准许他守丧一年。如果拘泥于礼义规范,强制其守丧三年,那么,守丧这一表达仁心善性的方式就变成了纯粹的形式表演,就背离了丧礼的精神实质。虽然这里孔子对礼义规范进行了灵活变通,但是他并没有废弃仁爱原则,因为守丧一年同样也是仁爱之心的一种表达,是对于仁爱原则的一种坚守。

即使不考虑仁心善性程度上的差异,人还是有众多差异,因为人不能脱离具体历史语境而存在,人总是处于特定的礼俗之中扮演着特定的社会角色,而这就决定了人们必须在仁爱原则的指导之下,根据自身的实际情况做出道德行动,我们不能要求人们超越现实去遵循一种所谓的普遍的道德规范。就像面对父亲攘羊,叶公乡人向官府告发,孔子的乡人则代父隐瞒;面对瞽叟杀人,皋陶要拘押瞽叟,舜则“窃负而逃”。现代学者为此展开了激烈的辩论,有人认为孔子主张“子为父隐”、孟子支持舜“窃负而逃”的做法有违现代法治精神,有人则认为这种做法更符合人之常情,实际上这都是对文本过度解读的结果。孔子只是在听取了叶公乡人做法之后,客观地陈述了自己乡人的做法,并没有是此而非彼之意,因为这是两种不同的礼俗。面对瞽叟杀人,皋陶之所以拘押瞽叟,是因为他的法官身份,这是其职责之所在;舜之所以“窃负而逃”,这是因为他作为儿子的特殊身份使然,做法虽有不同,但都是他们仁心善性的自然流露,都值得称道。正是人都具有自身的特殊性,其所处环境、身份地位都会存在差异,因此每个人在做出道德决策和道德行为的时候,不可能仅仅考虑普遍的道德规范,同样也会考虑

其所处社会的礼俗和个人的身份地位,使自己的所作所为与自己所处的特殊情境相适应。

总而言之,在儒家看来,人们面对具体的道德情境,一方面要坚持普遍的道德原则,另一方面又要根据个人的实际情况灵活地执行道德规范,不能教条地照搬某一道德规范,在“执经”的同时又要“用权”,从而保证仁爱原则得到贯彻执行。虽然礼当中有“男女授受不亲”的规范,但“嫂溺,援之以手者,权也”。<sup>[11]162</sup>在嫂子溺水的时候,我们就要果断地施以援手。这虽然从表面上违背了礼,但却符合仁爱原则,我们的仁心善性也因此而得到释放和实现,从而使得冰冷的礼义规范变得更有温度。

#### 四、“君子反经”：权变的限度

美德伦理学拒斥法典化,强调人们应该像有美德的行为者那样(或者说出于品格)采取行动,这使得美德伦理学遭受了相对主义的指责,认为其缺乏确定不移的道德原则和道德规范,无法清晰明确地告诉人们在面对具体道德情境时该如何行动,“德性伦理学没有给出真正的行动指南。对于在棘手的道德困境中如何做决定,功利主义和康德伦理学都提出了切实可行的指引,但亚里士多德却没有。因此一直以来,德性伦理学的方法都被指责在实际生活中毫无用处”<sup>[15]</sup>。既然儒家讲权变,要求根据道德行为者自身的实际以及具体的道德情境,做出最合适的行为,那么,这就存在相对主义的风险。像孔子说自己是“无适也,无莫也”<sup>[9]36</sup>“无可无不可”<sup>[9]195</sup>,似乎就告诉人们自己并无确定的标准和行为准则,儒家如何避免人们对于美德伦理学的指责,如何化解相对主义的危机呢?

对于儒家来说,相对主义的指责显然不能成立。尽管自近代以来,儒家也曾遭受类似折中主义之类的谴责,其批判儒家讲权谋,缺乏是非观念,但这种批判指责实际上是以意识形态的批判代替了学术的批判,粗暴地将儒学等同于封建社会的意识形态,并没有深入地分析研究儒学本身,这种批判所涉及的内容本身与儒

家的精神实质是背道而驰的。儒家明确地反对无是无非的折中主义,这主要表现在儒家对于乡愿的批判上。乡愿是无是无非的典型代表,他们为了谄媚世俗而抛弃是非标准,言行不一,无所不为。

言不顾行,行不顾言……非之无举也,刺之无刺也;同乎流俗,合乎污世,居之似忠信,行之似廉洁;众皆悦之,自以为是,而不可与入尧舜之道,故曰“德之贼”也。<sup>[11]317</sup>

既然儒家反对乡愿,那么,儒家显然不会走向相对主义之路,因为是非善恶一定是依据原则和标准而做出的判断。儒家既然要反对乡愿没有是非对错的做法,那么就一定要坚持道德原则或道德标准,否则批判就没有办法进行下去。儒家之所以反对乡愿,是出于对于“尧舜之道”或仁道的维护,是出于对“德”的维护,“恶乡愿,恐其乱德也”<sup>[11]317</sup>。虽然孔子说自己是无适无莫、无可无不可,但是他又说“义之与比”<sup>[9]36</sup>;尽管孟子也会说“言不必信,行不必果”,但他又说“惟义所在”<sup>[11]173</sup>,都是强调以仁义为标准。由此可见,儒家虽然强调言行举止需要根据实际情况进行灵活变通,但是这并不意味着儒家走向相对主义,放弃是非对错的标准而胡作非为,儒家的权变是在符合仁道原则前提下的灵活变通,在“执经”的前提之下“用权”。

虽然“经”与“权”表现出来的形态相反,“经”以恒常不变的面貌示人,而“权”则表现为灵活多变,但是这并不意味着儒家的“权”可以脱离“经”而独自存在,“权”始终受到“经”的统领指导。就像儒家讲“执一用权”“执经用权”,“用权”以“执经”“执一”为前提,我们能否“用权”,如何“用权”,最终要受到“经”的约束与指导。正因为“经”构成了“权”的前提和基础,所以我们不能沉迷于“用权”,而是应注意“反经”,回到大本大经上来,“君子反经而已矣。经正,则庶民兴;庶民兴,斯无邪慝矣”<sup>[11]317</sup>。孟子这里所讲的“反经”与段玉裁在《说文解字注》里所讲的“反于经”不是一个意思。段玉裁“反于经”的“反”是相反之义,“反于经”表示“权”与“经”正相反对;“君子反经”中的“反”与孔子所说“吾自

卫反鲁”中的“反”一样,是返回之义,杨伯峻这样解释反经:“‘归于经常’便叫‘反经’,‘反’同‘返’。”<sup>[11]319-320</sup>由此可见,“反经”就是返回到“经”上来,遵守常道。虽然在道德决策过程中我们需要进行权变,但是权变不是无原则的肆意妄为,权变必须受到“经”的指导,要符合于“经”。如果我们用一种比较大众化的表达方式,“执经用权”实际上就是要做到原则的坚定性与策略的灵活性相结合。虽然面对具体道德情境,我们可以发挥自己的主观能动性,因地制宜地、灵活地加以处理,但是不能违反大本大经,这也就是子夏所说的“大德不逾闲,小德出入可也”<sup>[9]199</sup>,在大是大非面前我们必须保持原则的坚定性,必须保证原则得到贯彻执行,不越雷池半步。

儒家在讲“执经用权”“君子反经”的时候,似乎陷入了循环之中,陷入了一种权威主义、教条主义而不能自拔,“经”主宰一切,“权”无所可用。美德伦理学反对道德法典化也正是出于这一原因,认为使用道德原则和道德规范来规定决策和行为的时候,人就失去了自主性,就彻底沦落为道德原则和道德规范的附庸。不过我们需要注意的是,如果按照美德伦理学的理解方式,那么儒家所讲的“经”就包含了仁道原则和礼义规范两个方面,而这并不符合儒家的实际情况。在儒家那里,“经”是有所特指的。实际上,儒家的“经”主要是指“道德原则”,因为“经”是“常”,是恒常不变之道,所以“经”是仁道;“礼义”虽然反映仁道,但它不是“仁道”,不是道德原则而是道德规范,是“人路”,也就是当行之路,表达的是当然之则。儒家的“执经用权”针对的是两个不同的方面:“执经”是对于仁爱原则的执守,“用权”是指在将道德规范应用于具体道德情境时的灵活变通。在儒家那里,仁爱原则反映的是人的本质规定性,坚持仁道原则本身就是对人之为人本性的捍卫,放弃了仁爱原则,这就是对人本质规定性的一种放弃,那么,人就与禽兽为伍,甚至是禽兽不如了。因此,坚持仁爱原则不仅是对人的本质的一种捍卫,也是对人的尊严的一种捍卫,它必须贯穿于所有的道德规范之中,并落实于人们的行为之



中,成为人们的行动指南。礼义制度作为道德规范虽然以仁爱原则为支撑,但它是与具体情境联系在一起并对人们的具体行为发挥作用的。因此,虽然人们在制定礼义规范的时候力求完备,但是人们无法准确地预料所有可能出现的情况。人们在运用礼义规范的时候总是会出现例外情况,这就要求人们在不违背仁爱原则的前提下根据具体情况进行灵活变通,而不是死守道德规范。

正是通过对道德原则和道德规范的区分,儒家在道德能否法典化问题上保持了足够的张力,不是一味地否定,也不是一味地肯定,而是有肯定也有否定。我们既要坚守道德原则,又要反对将根据道德原则制定的道德规范教条化,还要根据实际情况进行灵活变通,在“执经”的同时“用权”。“执经用权”既保证了道德原则和道德规范能够为人们提供决策程序和行为指南,又为人们保持了意志自由,既突出了人的现实性和具体性,又强调了人之为人的本质规定性,捍卫了人的尊严,从而巧妙地化解了美德伦理学与功利主义和义务论在道德能否法典化问题上的争论,从而为现代伦理学发展提供了一份重要的遗产。

#### 注释

①关贤柱、廖进碧、钟雪丽:《吕氏春秋全译》,贵州人民

出版社2009年版,第491页。

#### 参考文献

- [1]石佳友.解码法典化:基于比较法的全景式观察[J].比较法研究,2020(4):14-36.
- [2]康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,2002:56.
- [3]赫斯特豪斯.美德伦理学[M].李义天,译.南京:译林出版社,2022.
- [4]何勤华.法典化的早期史[J].东方法学,2021(6):4-21.
- [5]陈来.仁学本体论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2014:16.
- [6]贺麟.文化与人生[M].北京:商务印书馆,1988:9.
- [7]徐复观.中国人性论史:先秦篇[M].北京:九州出版社,2014:83.
- [8]徐复观.中国思想史论集续篇[M].北京:九州出版社,2014:396.
- [9]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1960.
- [10]李景林.教养的本原:哲学突破期的儒家心性论[M].沈阳:辽宁人民出版社.1998:88.
- [11]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,1960.
- [12]王文锦.礼记译解[M].北京:中华书局,2001.
- [13]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:461.
- [14]段玉裁.说文解字注[M].北京:中华书局,2013:248.
- [15]沃尔夫.道德哲学[M].李鹏程,译.北京:中信出版社,2019:317.

## The Constant and the Temporary: Confucian Moral Wisdom on Codification

Wu Xianwu

**Abstract:** Utilitarianism and Deontology advocate for the codification of ethics, asserting ethics should provide a decision-making procedure and an action guidance with the help of moral principles and rules. In contrast, virtue ethics insists that ethics is uncodifiable, arguing that codification neglects human character. Confucianism provides a conciliatory mode to solve the problem of codification through its principle of “following the constant and adopting the temporary”. The concept of “following the constant” means to formulate systematic moral rules through moral principles and provide action guidance for people; “adopting the temporary” emphasizes the limitations of moral rules. Instead of adhering to moral rules, people need to use their subjective initiative and adapt rules to the actual situation, so as to preserve the freedom for people while codifying morality. “Following the constant” means the steadfastness of the principle of humanity, which is the defense of human dignity. “Adopting the temporary” emphasizes the complex diversity of reality, affirming the reality of existence. The integration balances special individual existence and universal human nature.

**Key words:** the Constant and the Temporary; codification; principle of humanity; moral rules

[责任编辑/晓 东]



## 西晋文学二题

刘跃进

**摘要:**西晋文学二题包含两个内容。一是皇甫谧杂考,重点讨论皇甫谧的生卒年。此问题与世传皇甫谧为左思《三都赋》作序有关,而皇甫谧是否为《三都赋》作序又关系到《三都赋》的写作年代,不可不辨。通过考证,《晋书》所载皇甫谧卒于太康三年(282年)可信,只是其年岁有误,其卒时最大为六十四岁,而世传皇甫谧为《三都赋》作序之说则不可信。二是慕容廆《阿干之歌》的考述。据《晋书》《魏书》载,慕容廆与吐谷浑因“二部马斗”事件导致兄弟嫌隙,甚至“因马而别”,吐谷浑遂率所部离开辽东,经阴山迁徙至今青海地区,与当地羌人错居融合,逐渐扩大势力。咸和四年(329年),其后人叶延正式建立了吐谷浑国。

**关键词:**皇甫谧;《三都赋》;《阿干之歌》;慕容廆;吐谷浑

**中图分类号:**I206.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)01-0040-05

### 一、皇甫谧杂考

皇甫谧(218—282),字士安,自号玄晏先生,安定朝那人,徙居新安。年少时不好学,游荡无度。后来幡然悔悟,致力于学,博综典籍,有高尚之志,以著述为务。《颜氏家训·勉学》:“皇甫谧二十,始受《孝经》、《论语》:皆终成大儒,此并早迷而晚悟也。”<sup>[1]</sup>皇甫谧在魏晋政局中特立独行,开创河西学术,在中古思想史上占据重要地位。唯其如此,他受到了时人的尊重。《晋书·皇甫谧传》载其卒于太康三年(282年),享年六十八岁。据此推断,皇甫谧生于东汉献帝建安二十年(215年)。此处,其年岁恐有误,与此相关联,其生年也有误。

《晋书·武帝纪》载,咸宁二年(276年)十二月,“征处士安定皇甫谧为太子中庶子”<sup>[2]67</sup>。《晋书·李重传》载:“咸宁二年,始以太子中庶子征安定皇甫谧。”<sup>[2]1312</sup>《晋书·皇甫谧传》载:“咸宁

初,又诏曰:‘男子皇甫谧沈静履素,守学好古,与流俗异趣,其以谧为太子中庶子。’谧固辞笃疾。”<sup>[2]1416</sup>上述三条材料都提到咸宁二年,朝廷征皇甫谧为太子中庶子。皇甫谧固辞不就。又载:“帝初虽不夺其志,寻复发诏征为议郎,又召补著作郎。司隶校尉刘毅请为功曹,并不应。著论为葬送之制,名曰《笃终》。”<sup>[2]1416</sup>据此而推,《笃终》乃是皇甫谧固辞太子中庶子后所作,系晚年作品。其中有这样一段话:

玄晏先生以为存亡天地之定制,人理之必至也。故礼六十而制寿,至于九十,各有等差,防终以素,岂流俗之多忌者哉!吾年虽未制寿,然婴疾弥纪,仍遭丧难,神气损劣,困顿数矣。常惧夭陨不期,虑终无素,是以略陈至怀。<sup>[2]1416</sup>

从“吾年虽未制寿”可知写作《笃终》时,皇甫谧年未过六十。《晋书·皇甫谧传》载,皇甫谧写作《笃终》后,“而竟不仕。太康三年卒,时年六十八”<sup>[2]1418</sup>。如果这篇作品作于咸宁二年,以最大

收稿日期:2024-11-21

作者简介:刘跃进,男,中国社会科学院学部委员、一级教授(北京 100732),河南大学特聘教授,主要从事中国古典文学、文献学研究。

年龄五十九岁来推断,至太康三年,至多六十五岁。逆推其生年,应为建安二十三年(218年)。综上,皇甫谧卒时不可能是六十八岁。

《晋书·皇甫谧传》言其“所著诗赋诔颂论难甚多,又撰《帝王世纪》、《年历》、《高士》、《逸士》、《列女》等传、《玄晏春秋》,并重于世。门人挚虞、张轨、牛综、席纯,皆为晋名臣”<sup>[2]</sup><sup>1418</sup>。《隋书·经籍志四》著录“晋征士《皇甫谧集》二卷,录一卷”<sup>[3]</sup><sup>1061</sup>。《帝王世纪》十卷,上起三皇,下迄汉魏,《说郛三种》<sup>①</sup>卷五十九收录《帝王世纪》,清人宋翔凤有辑本。《年历》六卷,《开元占经》卷十一、三十八、六十一、六十七等多有引录。《逸士传》一卷,《群辅录》“右舜七友”条有征引。《列女传》六卷,《说郛三种》卷五十八收录《列女传》九人传记,卷五十九收录《玄晏春秋》五则(原本三卷)等。这些著作多已散佚不存。今存文十三篇,重要的有《晋书·皇甫谧传》所载《玄守论》《释劝论》《笃终论》,以及《文选》所收《三都赋序》。其中《高士传》更具有代表性。

《高士传》六卷,记载三代、秦汉至魏晋高隐之士的事迹。陆云《与兄平原书》:“前省皇甫士安《高士传》,复作《逸民赋》,今复送之,如欲报称。久不作文,多不悦泽。兄为小润色之,可成佳物,愿必留思。四言、五言非所长,颇能作赋。为欲作十篇许小者,以为一分生于愁思,遂复文。”<sup>[4]</sup>《隋书·经籍志》著录:《圣贤高士传赞》三卷嵇康撰,周续之注,《逸士传》一卷<sup>[3]</sup><sup>397</sup>。皇甫谧《高士传序》见《太平御览》卷五一〇。晁公武《郡斋读书志》言《高士传》载有九十六人<sup>②</sup>,陈振孙《直斋书录解题》则言《高士传》载有八十七人<sup>③</sup>。《说郛三种》第五十七卷收录《高士传》二十八人传记,今存明刊本三卷。明吴弘基《史拾》本收录九十人<sup>④</sup>,附《贫士(传)赞》。《史拾》校注者吴敏霞认为《贫士(传)赞》是明人黄姬永撰<sup>⑤</sup>。《高士传》中最后一则《焦先传》,《三国志·魏书·管宁传》注引作《高士传·焦先论》,是有传有论。此外,“河上丈人”条首次提到河上公著有《老子章句》<sup>⑥</sup>。汉魏部分,《高士传》多取赵岐《三辅决录》。《三国志·魏书·王粲传》注引嵇喜《嵇康传》:“撰录上古以来圣贤、隐逸、遁心、遗名者,集为传赞,自混沌至于管宁,凡百一十有九人,盖求之于宇宙之内,而发之乎千载之外者

矣。故世人莫得而名焉。”<sup>[5]</sup>据此,有学者认为,嵇康的《圣贤高士传赞》是第一部以“高士”命名的类传。其实,从年岁来讲,皇甫谧与嵇康年龄相仿。按前文推断,皇甫谧生于218年,而嵇康生于223年,小皇甫谧五岁。因此,很难说嵇康的著作一定早于皇甫谧。

与皇甫谧相关的,最重要的公案是其是否为左思《三都赋》作序一事。《晋书·左思传》载:

造《齐都赋》,一年乃成。复欲赋三都,会妹芬入宫,移家京师,乃诣著作郎张载访岷邛之事。遂构思十年,门庭藩溷皆著笔纸,遇得一句,即便疏之。自以所见不博,求为秘书郎。及赋成,时人未之重。思自以其作不谢班张,恐以人废言,安定皇甫谧有高誉,思造而示之。谧称善,为其赋序。张载为注《魏都》,刘逵注《吴》《蜀》而序之曰:“观中古以来为赋者多矣,相如子虚擅名于前,班固《两都》理胜其辞,张衡《二京》文过其意。至若此赋,拟议数家,傅辞会义,抑多精致,非夫研核者不能练其旨,非夫博物者不能统其异。世咸贵远而贱近,莫肯用心于明物。斯文吾有异焉,故聊以余思为其引诂,亦犹胡广之于《官箴》,蔡邕之于《典引》也。”陈留卫权又为思赋作《略解》,序曰:“余观三都之赋,言不苟华,必经典要,品物殊类,禀之图籍;辞义瑰玮,良可贵也。有晋征士故太子中庶子安定皇甫谧,西州之逸士,耽籍乐道,高尚其事,览斯文而慷慨,为之都序。中书著作郎安平张载、中书郎济南刘逵,并以经学洽博,才章美茂,咸皆悦玩,为之训诂;其山川土域,草木鸟兽,奇怪珍异,金皆研精所由,纷散其义矣。余嘉其文,不能默已,聊藉二子之遗忘,又为之略解,只增烦重,览者阙焉。”自是之后,盛重于时,文多不载。司空张华见而叹曰:“班张之流也。使读之者尽而有余,久而更新。”于是豪贵之家竞相传写,洛阳为之纸贵。初,陆机入洛,欲为此赋,闻思作之,抚掌而笑,与弟云书曰:“此间有伦父,欲作《三都赋》,须其成,当以覆酒瓮耳。”及思赋出,机绝叹伏,以为不能加也,遂辍笔焉。<sup>[2]</sup><sup>2376-2377</sup>

上述记载,有几个重要的问题需要辨析:第一,皇甫谧为《三都赋》作序,张载、刘逵分别为《魏都赋》《吴都赋》《蜀都赋》作注,陈留卫瓘为《三都赋》作《略解》。而且,皇甫谧的序收在《昭明文选》,成为名篇,刘逵、卫瓘的序不长,收在《晋书·左思传》中。卫瓘,《全晋文》卷一百五严可均按:“《晋书·左思传》作‘陈留卫瓘’,乃权之误,《魏志·卫臻传》注,权作左思《吴都赋叙》及注,叙粗有文辞,至于为注,了无所发明,直为尘秽纸墨,不合传写也。又瓘乃卫觊子,河东安邑人,而云陈留卫瓘,是转刻之误无疑。”<sup>[6]</sup>《晋书·文苑传》校点校记:“《魏志·卫臻传》裴松之注云,臻孙权,晋尚书郎,作左思《吴都赋叙》及《注》。”<sup>[2]2407</sup>应是“卫瓘”当作“卫权”之误。刘孝标注《世说》引《左思别传》提出怀疑,以为自撰。高步瀛据清姚范说引晋卫权《三都赋略解序》提到刘、张作注事,不误,还引证《文选》注及《隋书·经籍志》说明刘逵也曾为《魏都赋》作注,认为刘、张作注可信。问题是皇甫谧是否为其作序。第二,左思写完《齐都赋》后,“欲赋三都,会妹芬入宫,移家京师”。左芬入宫时间在泰始八年(272年)。第三,晋朝平吴之后,陆机北上初入洛阳,也想创作《二京赋》,听说左思有同类题材,深不以为意。然待左思赋出,陆机甚为叹服。

上述问题并见《晋书·左思传》,笔者重点关注《三都赋》的写作年代。左思用一年时间做《齐都赋》。左芬入宫后,左思“移家京师”,准备《三都赋》的写作。而陆机入洛时,《三都赋》已经完成。以泰始八年左芬入宫开始写作,到太康三年(282年)完成,《三都赋》的构思、写作前后用了十年时间。照此推断,皇甫谧作序的可能性就非常小,因为皇甫谧在太康三年已去世,不可能看到该作品。徐传武《皇甫谧卒年新考》认为太康的“太”字有误,当作“元康”,即认为元康三年(293年)是皇甫谧的卒年<sup>⑦</sup>,其目的在于证明皇甫谧为《三都赋》作序的可靠性。

除此之外,还有研究者认为《三都赋》作于晋太熙元年(290年)或稍后。《晋书·左思传》载,陆机曾想写《二京赋》,听闻其貌不扬的左思要写《三都赋》,颇为不屑。陆机入洛最早是在晋武帝太康十年(289年)前后。这时应是左思得

句便疏之时,所以可以推断此赋作于太熙元年(290年)或稍后。还有研究认为《三都赋》作于晋惠帝元康五年(295年)前后。如果是这样的话,此时皇甫谧已去世十余年,怎可能为之作序呢?更有甚者认为,《三都赋》作于永康元年(300年)以后。《世说新语·文学》注引《左思别传》曰:“(贾)谧诛,归乡里,专思著述。齐王罔请为记室参军,不起,时为《三都赋》未成也。后数年疾终。其《三都赋》改定至终乃止。”<sup>[7]</sup>晋惠帝永康元年,贾谧被诛,则《三都赋》作于此年之后。陆侃如《中古文学系年》认为此赋作于太安二年(303年)。若真如此,即便皇甫谧卒于元康三年,也不可能为此赋作序。

如前所述,皇甫谧早年立志为学,“沈静寡欲,始有高尚之志,以著述为务,自号玄晏先生”<sup>[2]1409</sup>。中年以后,其“耽玩典籍,忘寝与食,时人谓之‘书淫’”<sup>[2]1410</sup>。晚年,其“守学好古,与流俗异趣”<sup>[2]1416</sup>。从文献记载到现存文字,笔者都未曾见皇甫谧做为人作序等“扰神耗精”之事。因此,为了证明皇甫谧曾为《三都赋》作序,而将其卒年延后至元康三年,此说实在牵强。所谓皇甫谧作序恐怕有伪托之嫌。笔者认为《晋书》所载皇甫谧卒于太康三年是可信的,只是其年岁有误而已。

## 二、《阿干之歌》叙说

《晋书·吐谷浑传》载:

吐谷浑,慕容廆之庶长兄也,其父涉归分部落一千七百家以隶之。及涉归卒,廆嗣位,而二部马斗,廆怒曰:“先公分建有别,奈何不相远离,而令马斗!”吐谷浑曰:“马为畜耳,斗其常性,何怒于人!乖别甚易,当去汝于万里之外矣。”于是遂行。廆悔之,遣其长史史那楼冯及父时耆旧追还之。吐谷浑曰:“先公称卜筮之言,当有二子克昌,祚流后裔。我卑庶也,理无并大,今因马而别,殆天所启乎!诸君试驱马令东,马若还东,我当相随去矣。”楼冯遣从者二千骑,拥马东出数百步,辄悲鸣西走。如是者十余辈,楼冯跪而言曰:“此非人事也。”遂止。鲜卑谓兄为阿干,廆追思之,作

《阿干之歌》，岁暮穷思，常歌之。<sup>[2]2537</sup>

由此来看，鲜卑部落也遵奉嫡长子继任制。吐谷浑虽为长兄，然因其庶出，故不能被慕容涉归视为正统继承人。《水经注·河水》：“吐谷浑者，始是东燕慕容之枝庶，因氏其字，以为首类之种号也，故谓之野虏。”<sup>[8]46</sup>《魏书·徒何慕容廆传》：“徒何慕容廆，字弈洛瑰，其本出于昌黎。曾祖莫护跋，魏初率诸部落入居辽西，从司马宣王讨平公孙渊，拜率义王，始建国于棘城之北。祖木延，从毋丘俭征高丽有功，加号左贤王。父涉归，以勋进拜鲜卑单于，迁邑辽东。涉归死，廆代领部落。以辽东僻远，徙于徒何之青山。”<sup>[9]2060</sup>《晋书·慕容廆载记》记载，慕容涉归卒于晋武帝太康四年（283年），其弟慕容廆立为大单于，将杀慕容涉归之子慕容廆，慕容廆亡匿辽东徐郁家。慕容涉归死后，慕容廆并未立即继位，而是逃亡辽东。从情理分析，吐谷浑亦同时避难辽东。

晋武帝太康六年（285年），慕容廆为部下所杀，部众迎立慕容廆。慕容廆请出兵攻鲜卑宇文部，晋廷不许。慕容廆怒，攻辽西，幽州军大破之于肥如。从此，慕容廆与晋室有隙。是时，慕容廆与吐谷浑理应同心协力，保持部落的统一。然而发生了“二部马斗”事件，引发了兄弟不和，甚至“因马而别”。《魏书·吐谷浑传》较之《晋书》的记载略有差异，且多出若干细节：

吐谷浑，本辽东鲜卑徒河涉归子也。涉归一名弈洛韩，有二子，庶长曰吐谷浑，少曰若洛廆。涉归死，若洛廆代统部落，别为慕容氏。涉归之存也，分户七百以给吐谷浑。吐谷浑与若洛廆二部马斗相伤，若洛廆怒，遣人谓吐谷浑曰：“先公处分，与兄异部，何不相远，而马斗相伤！”吐谷浑曰：“马是畜耳，食草饮水，春气发动，所以斗。斗在马而怒及人，乖别甚易，今当去汝万里之外。”若洛廆悔，遣旧老及长史七那楼追谢留之。吐谷浑曰：“我乃祖以来，树德辽右，先公之世，卜筮之言，云有二子当享福祚，并流子孙。我是卑庶，理无并大，今以马致乖，殆天所启。诸君试驱马令东，马若还东，我当随去。”即令从骑拥马令回，数百步，歎然悲鸣，突走而西，声若颧山，如是者

十余辈，一回一迷。楼力屈，乃跪曰：“可汗，此非复人事。”浑谓其部落曰：“我兄弟子孙并应昌盛，廆当传子及曾玄孙，其间可百余年，我及玄孙间始当显耳。”于是遂西附阴山，后假道上陇。若洛廆追思吐谷浑，作《阿干歌》，徒河以兄为阿干也。子孙僭号，以此歌为鞞后鼓吹大曲。<sup>[9]2233</sup>

细节上的差异包括：第一，《晋书》载“涉归分部落一千七百家以隶之”，《魏书》则载涉归“分户七百以给吐谷浑”，少“一千”二字。第二，《晋书》载慕容廆派遣“史那楼冯及父时耆旧追还之”，《魏书》则载慕容廆遣“旧老及长史七那楼追谢留之”。第三，《晋书》载：“楼冯遣从者二千骑，拥马东出数百步，辄悲鸣西走。如是者十余辈，楼冯跪而言曰：‘此非人事也。’遂止。”《魏书》更加细致，且记载了吐谷浑说的一段话，认为自己的福祚会更加长久。

《阿干之歌》的作者为慕容廆，历来没有异议。《晋书·慕容廆载记》载，慕容廆亡潜以避祸时，曾拜谒张华。《晋书·武帝纪》载，太康三年春正月，“甲午，以尚书张华都督幽州诸军事”<sup>[2]73</sup>。《晋书·张华传》：“乃出华为持节、都督幽州诸军事，领护乌桓校尉、安北将军。”<sup>[2]1070</sup>可知慕容廆见张华，当在太康四年，慕容涉归初卒，慕容廆篡立之际。《晋书·慕容廆载记》还记载：“安北将军张华雅有知人之鉴，廆童冠时往谒之，华甚叹异，谓曰：‘君至长必为命世之器，匡难济时者也。’因以所服簪帻遗廆，结殷勤而别。”<sup>[2]2804</sup>可见慕容廆亦有文才武略，曹道衡《十六国文学家考略》有专门考述<sup>⑧</sup>。慕容廆创作《阿干之歌》，似无疑问。

《水经注·河水》“又东过金城允吾县北”注文中“阿步干鲜卑山”的地名，郦道元未作解释。赵一清《笺注刊误》卷一：“全氏曰：阿步干，鲜卑语也。慕容廆思其兄吐谷浑，因作《阿干之歌》。盖胡俗称其兄曰阿步干。阿干，阿步干之省也。”<sup>[8]69</sup>作为一首歌，《阿干之歌》流传至唐代，为北狄乐的一种。《旧唐书·音乐志》载：

北狄乐，其可知者鲜卑、吐谷浑、部落稽三国，皆马上乐也。鼓吹本军旅之音，马上奏之，故自汉以来，北狄乐总归鼓吹署。后魏乐府始有北歌，即《魏史》所谓《真人代

歌》是也。代都时,命掖庭宫女晨夕歌之。周、隋世,与西凉乐杂奏。今存者五十三章,其名目可解者六章:《慕容可汗》、《吐谷浑》、《部落稽》、《巨鹿公主》、《白净王太子》、《企喻》也。其不可解者,咸多可汗之辞。按今大角,此即后魏世所谓《簸逻回》者是也,其曲亦多可汗之辞。北虏之俗,呼主为可汗。吐谷浑又慕容别种,知此歌是燕、魏之际鲜卑歌,歌辞虏音,竟不可晓。<sup>[10]</sup>

《乐府诗集》卷二十五“横吹曲辞”中“企喻歌辞四曲”题解也引上述《旧唐书·音乐志》的说法,认为今存者北狄乐,皆马上乐,最著名的首推《真人代歌》。田余庆《〈代歌〉〈代记〉和北魏国史》有深入探讨<sup>⑨</sup>。此外,唐代犹存北狄乐五十三章,可以分为两大类:一是“可解者六章”,如《慕容可汗》《吐谷浑》《部落稽》《巨鹿公主》《白净王太子》《企喻》;二是“不可解者,咸多可汗之辞”,吐谷浑又慕容别种,知此歌是燕、魏之际鲜卑歌,“歌辞虏音,竟不可晓”。罗新《再说噉欲谷其人》认为,《慕容可汗》当是歌咏慕容廆的事迹,《吐谷浑》可能就是《阿干之歌》<sup>⑩</sup>。这个观点,可以成立。

吐谷浑“西附阴山,后假道上陇”,最后迁徙到今天的青海地区,与当地羌人错居融合,逐渐扩大势力。东晋成帝咸和四年(329年),吐谷浑子河南王吐延遇刺,其孙叶延立。叶延孝而好学,以中国传统的《礼》仪中有“公孙之子得以王父字为氏”之说,遂以第一代可汗的名字作为姓

氏和国号,正式建立了吐谷浑国,直至公元七世纪被吐蕃所灭,历时三百五十余年。

#### 注释

- ①文中所述《说郛三种》皆用宛委山堂一百二十卷本。  
②晁公武撰、孙猛校证:《郡斋读书志校证》,上海古籍出版社1990年版,第365页。  
③陈振孙撰、徐小蛮、顾美华点校:《直斋书录解题》,上海古籍出版社1987年版,第195页。  
④⑤吴弘基撰、吴敏霞校注:《史拾》,三秦出版社1996年版,第507页,第513页。  
⑥此书今存,参见王卡点校:《老子道德经河上公章句》,中华书局1993年版。  
⑦徐传武:《左思左棻研究》,中国文联出版社1999年版。  
⑧曹道衡:《中古文学史论文集》,中华书局1986年版。  
⑨田余庆:《拓跋史探》,生活·读书·新知三联书店2003年版。  
⑩罗新:《中古北族名号研究》,北京大学出版社2009年版。

#### 参考文献

- [1]颜之推.颜氏家训集解[M].王利器,集解.上海:上海古籍出版社,1980:166.  
[2]房玄龄,等.晋书[M].北京:中华书局,1974.  
[3]魏徵,令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1973.  
[4]陆云.陆云集[M].黄葵,点校.北京:中华书局,1988:135.  
[5]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1959:605.  
[6]严可均.全晋文[M].北京:商务印书馆,1999:1115.  
[7]刘义庆.世说新语汇校集注[M].刘孝标,注.朱铸禹,汇校集注.上海:上海古籍出版社,2002:222.  
[8]酈道元.水经注校证[M].陈桥驿,校证.北京:中华书局,2007.  
[9]魏收.魏书[M].北京:中华书局,1974.  
[10]刘昉,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975:1071-1072.

## Two Topics on Literature of the Western Jin Dynasty

Liu Yuejin

**Abstract:** The two topics on literature of the Western Jin Dynasty contain two contents. The first topic is the miscellaneous examination of Huangfu Mi, focusing on his birth and death. This issue is related to the preface of *Ode to Sandu* by Zuo Si, regarding whether Huangfu Mi is the writer of the preface of *Ode to Sandu*, which is related to the time when *Ode to Sandu* was written. Through textual research, it is credible that *Jin Shu* contained Huangfu Mi died in the third year of Taikang (A.D.282). But there is a discrepancy in his age, for he died at 64 years old. It is unlikely that Huangfu Mi authored the preface of *Ode to Sandu*. The second one is the examination of *Song of Gan* by Murong Wei. According to *Jin Shu* and *Wei Shu*, Murong Wei and Tu Yuhun had misunderstanding that even led to their separation due to the incident of horse. Tu Yuhun and his tribe left Liaodong, passed by Yinshan Mountain, and finally settled in Qinghai region. They lived along with the local of Qiang Tribe and expanded gradually. At the fourth year of Xianhe (A.D.329), Ye Yan, the grandson of Tu Yuhun, formally established his state.

**Key words:** Huangfu Mi; *Ode to Sandu*; *Song of Gan*; Murong Wei; Tu Yuhun

[责任编辑/周舟]



# 城市布局与北齐文学的差异化发展和一体化趋向\*

李德辉

**摘要:** 晋阳、邺都、洛阳是北齐的三个中心城市,这种多中心的城市布局给北齐文学发展带来两种趋向:一种,三地文学在风格上呈现出差异化发展情状,盛行于晋阳的霸府文学旨在服务军国大政,成长于邺都的台省文学以诗歌为主要样式,产生于洛阳的行役文学和怀古诗文以吊古兴悲为感情基调。另一种,三地文学在文体文风上相近,表现出一体化趋向。文体上,由重文轻诗转变为重视作文而又不忽视诗;诗风上,由各有旨趣转变为对情采和丽辞的普遍追求;审美上,由重实用转变为重感悟;写作手法上,由重写实转变为重抒情。差异化发展多为集体写作,一体化趋向则属个人创作,两者互为补充,共同构成北齐文学的基本面貌,并对隋唐文学发展产生不同的影响。

**关键词:** 北齐;文学;城市布局;差异化;一体化

**中图分类号:** I206.2

**文献标识码:** A

**文章编号:** 2095-5669(2025)01-0045-10

文学是在特定生活场景中生成的,鉴于“特定生活场景”的重要地位,要深入探索一国文学的内部构成和发展趋势,就得考察其组织实施的生活场景。古代有多个王朝,都存在首都、陪都“双中心”的政治体制,不同城市的职能分工就成为笔者的关注点。城市是人类文明的结晶,更是文学发展的依托。中古文学家的主要活动场地是京城和陪都,中心城市生活对文学发展的重要性,在南北朝表现得尤为突出。北朝极少有官员迁谪、量移,也没有全面推行过科举、铨选、幕府制度,官员的主要聚集地在京城台省。但不同城市的地位有高下之分,同一城市在不同朝代的地位也有升降。如果把这些因素纳入,笔者发现,北齐不仅政治军事特殊,文学发展也特殊,它走的是一条差异化发展道路,不仅地域有偏向,文体选择更有偏向。

## 一、北齐初城市布局调整对文学发展的影响

北齐文学的发展与北齐初年的城市布局调整密切相关。北齐继承了北魏疆域的大部,辖境在今晋冀鲁豫及皖苏部分地区。由于北齐帝王的争霸战略,使得城市布局发生调整。首先将首都从洛阳迁到邺都,设置官署,安置百官,让这里成为政治中心;其次在晋阳设大丞相府,以掌握实权的权臣为大丞相,常住于此,裁决政务,称为霸府、霸朝、别都;最后将洛阳降格为废都,即使如此,洛阳仍是北方名城、交通枢纽,在政治、文化,尤其是文学上的地位仍不可替代。三地职能各有分工:晋阳处理军国要务,邺都作为政务中心,洛阳作为交通中心。城市定位不同,文学担当就不同。因此,从城市布局来审视

收稿日期:2024-09-24

\*基金项目:国家社会科学基金重点项目“中国历代文馆文献汇编”(21AZD134)。

作者简介:李德辉,男,湖南科技大学中国古代文学与社会文化基地二级教授(湖南湘潭 411201),主要从事汉唐文学研究。

北齐文学,不失为有新意的视角。近年来,以空间形态为视角的成果渐多,但多为文学地理学的理论建构<sup>①</sup>。本文则以城市布局与文学发展之关系为着眼点,为北齐文学研究提供一种与以往不同的角度。

北齐城市布局有很大的特殊性。由于北齐的政权是开国皇帝高欢以晋阳为依托争抢过来的,所以建国之初,晋阳就成了争天下的第一要地。由于晋阳处四塞之地,相对中原居于上位,因而又变成守护江山的重要要地。尽管北齐初步完成了建国大业,但外族的威胁依旧没有解除,同时国内局势也不太平,聚集在洛阳的元魏残余势力蠢蠢欲动,居住在邺都的高齐王公也心怀不轨,因此晋阳的重要性更加突出。晋阳名为陪都,实则是国家的政治军事中心,重要决策均由此发出。这势必影响到邺都、洛阳的地位升降。邺都名义上是首都,实则只承担一般政务。邺都远离边塞,又和北齐两大敌国——萧梁、鲜卑距离较远,是相对安全的城市,故而被北齐帝王当成留守之地,帝王离京之时,往往派遣重臣在此留守。如此,在政务上邺都和晋阳就有了轻重缓急之别。洛阳则随着东魏灭亡,北齐兴起,变成故都。尽管地位大降,但随着南北交往的增强,其交通都会的地位不降反升,对文学的发展起到促进作用。

城市地位的升降势必影响到朝廷用人,在此过程中,朝廷会优先考虑最重要的晋阳,其次才是邺都,再次才是故都洛阳。《资治通鉴》卷一五八载:“东魏以高澄摄吏部尚书,始改崔亮年劳之制,铨擢贤能;又沙汰尚书郎,妙选人地以充之。凡才名之士,虽未荐擢,皆引致门下,与之游宴、讲论、赋诗,士大夫以是称之。”胡三省注:“史言高澄收拾人物以倾元氏。”<sup>[1]</sup>可见高澄早在北魏末就开始布局。随着魏末齐初政治中心的迁移,人才遴选发生地域性变迁,其始于东魏末洛阳,北齐初迁移到晋阳、邺都。有鉴于北齐政治、文学人才一体化发展的事实,因此不同城市政治地位的升降,会直接影响到文学人才的地域分布。北魏、北周和南朝都只有一个政治中心,没有在实力和地位上足以和首都相抗衡的城市。反观北齐,不仅有邺都、晋阳两京,而且陪都的地位反而要高过首都,这对北齐文

学产生了显著的影响。

中国古代有多个王朝都存在“首都—陪都”双中心的政治体制,曹魏和唐代甚至还存在“五都”制,但陪都只是城市行政层次的抬升,政务其实仍集中在首都。唐东都、宋西都洛阳也只设置留台,处理不紧急事务。唯独北齐,将政务分散在晋阳、邺都两处,设置两套中枢机构<sup>②</sup>。晋阳名为陪都,但北齐历代皇帝都在此裁决军国重务。皇帝即位前,常居此地霸府;即位后,又常住晋阳宫。霸府驻地并州,还有独立于邺都的政务机构——尚书省,史书简称“并省”。霸府、并省、晋阳宫三处,大小官僚数以百计。由于霸府和并省的重要性,北齐多数文人都曾供职晋阳,然后迁往他处。由于皇帝频繁巡幸两都,所以北齐文人都有从驾征行的经历。《北齐书·白建传》:“晋阳,国之下都,每年临幸,征诏差科,责成州郡。”<sup>[2]</sup><sup>533</sup>表明北齐帝王每年至少一次行幸晋阳。据《北齐书》本纪,神武帝高欢、文宣帝高洋在邺都、晋阳往返十余次,后主高纬行幸晋阳更多达二十余次,长住于此,邺都只是名义上的首都。

史籍载北齐史事,常有还邺、如邺、赴邺、迁邺、镇邺、留邺、留台、留镇、居守等字眼,具有鲜明的政治寓意,这表明北齐帝王把晋阳当成了王业的根本,而以邺都为留台,晋阳、邺都存在着较为明显的轻重有别的两都政治体制,晋阳代表的是新兴军阀势力,邺都则代表元魏旧势力,“邺与晋阳正好相当于其中的两个中心”<sup>[3]</sup>,东魏、北齐一直处于一种二重政权的状态中。东魏、北齐政权构成上的二元性,正是两都政治体制形成的根本原因。这对文学产生了深刻影响,晋阳是武将、谋臣的天下,邺都则是朝士、文人的天下,两股势力存在矛盾,很多事情都不相为谋。

北齐帝王的这种安排,造成了以晋阳为重,邺都、洛阳为轻的文学格局,带来了文学发展上的区域和文体分化,晋阳、邺都、洛阳的文学各自走上不同的发展道路,作品内涵、体式上各取一端,差异性要大于同一性。这当然不是帝王的有意安排,而是在对中心城市调整中自然形成的一个“历史结果”,本质上是因朝代更迭、都城迁移而生。从文体上看,这是一个未能一体



化的历史进程,而这个进程要到隋唐统一才结束。

## 二、晋阳、邺都、洛阳三地文学的差异化发展

晋阳、邺都、洛阳在政治军事上定位的不同,使得三地文学形成了差异化格局,以下予以论述。

### (一)晋阳的霸府文学

北齐的霸府文学是指孕育成长于晋阳霸府的文学,主要是服务于军国大政。晋阳是北齐对敌斗争前线,聚集的是有实干才能的文士。文士到此,主要担任中书舍人、中书侍郎、黄门侍郎之职,或军府书记、记室、参军之任,日常工作是商议政务、写作公文,谓之“典机密”。此为一种政治、文学高度一体化的写作。北齐史书中,凡言典机密、掌机要的多指文士在晋阳议政、草诏,无此的则指一般诏令。《北齐书·文苑传序》表述上就分得很清楚:普通的除官诏旨交给中书郎按章写作,故而留在邺都中书省;唯有“军国文书及大诏诰”,事关重要,不可轻易授人,故而交给并州霸府的诏敕高手写作,他们是大文章家,众望所归。温子昇、封绘、陈元康、杜弼、邢劭、高德政、魏收、祖珽、崔季舒、尉瑾、元文遥、赵彦深、卢潜、宋游道、宋士素、李广等就因文笔过人,长期在并州内省典机密,因而也是北齐文人中有文集传世的。《隋书·经籍志四》《旧唐书·经籍志》别集类,记载北齐有文集传世之人,和在晋阳典机密的文人名单高度重合,表明文人任职和文学创作呈正相关性。另外,凡依靠台省部门任职而留下文集的,都是些服务时政的应用作家,写出的是军府“文翰”,体裁是不押韵的各体散文,并不长于诗道。由于长期从事应用文书写作,忽视了技能锻炼,所以文学上成名的也少,有文集传世的作家仅十二位<sup>[4]</sup>,但在晋阳典过机要的却多达数十位。由此可见,取得了创作业绩的只占三分之一,实况是“学者如牛毛,成者如麟角”。文学性虽弱,但符合北朝社会贵时用的文学观念,以此而常被时辈推许。

晋阳的霸府文学与邺都的台省文学呈现出

不同的面貌。晋阳文武官员颇多,但迫于形势,赋诗唱和始终未成风气。这里的军政府是霸府,府主是霸主,职员是霸才,从军政府到一般人员,全为兴王图霸而生,其文学样式自然只能是霸朝文笔。晋阳本是北魏重镇,北魏末军阀尔朱荣就是以此为基地掌控朝权的。高欢替代尔朱荣后,把他的那一套全盘继承,并加以发扬,所以晋阳在北齐的重要性有增无减。晋阳同时面临三大方向的压力:向北要抵御鲜卑入侵,向西要遏制宇文周攻击<sup>③</sup>,向东要抵御萧梁北伐。此外,对内要防止邺都王公图谋叛乱。由此,北齐常年在此驻有重兵。由于晋阳重兵的存在,聚集在邺都的王侯,即便怀有异心也不敢轻举妄动。《北齐书·魏收传》:“时孝武猜忌神武,内有间隙,收遂以疾固辞而免。其舅崔孝芬怪而问之,收曰:‘惧有晋阳之甲。’”<sup>[2]484</sup>这番话很能说明这层关系。《春秋公羊传注疏》卷二六确有晋赵鞅取晋阳之甲以逐荀寅的记载,后人理解为外臣兴兵以清君侧,但考虑到北齐晋阳常驻重兵的情况,因而魏收这里并非用典,所以史书下文就有“神武南上,帝西入关”<sup>[2]484</sup>的叙事,证实了魏收的担忧并非无据。

北齐这种将政治决策、一般政务分置于晋阳、邺都的格局,早在北魏末、东魏初就已露出端倪。那时,邺城是以孝静帝为中心的魏朝,晋阳是高欢父子的霸朝,两地不仅政治上对立,文学上也各有趋向。进入北齐,这一趋势不但没有改变,反而得到强化,实权机构都在晋阳,各种诏命由此发出。出于建国大业的需要,有文誉的“写作高手”多被遴选至此,写作各体实用文。这方面的杰出代表有魏收、温子昇、李德林,此三人是北齐杰出文学家,但其才能不在诗歌,而在诏策、檄文、表疏。值得注意的是,邢劭、温子昇、魏收“北地三才”的称呼,是魏收在北齐初兼任中书舍人以后才有的,而温邢、邢魏齐名,也是在北齐中叶才出现的。这些文学并称的得名,都与魏、温、邢三人任职并州霸府,长于诰命、碑志有关。著名的檄文有魏收的《檄梁文》,重要的碑志有邢劭的《景明寺碑》《广平王碑文》等,当时就有广泛影响,唐初被收入著名文学类书《艺文类聚》、总集《文馆词林》,被士林推为典范。由于在北魏北齐,名寺碑和名臣碑

都是由皇帝指定专人撰写,故而北齐撰碑一事,性质也如同作诏。《隋书·经籍志四》总集类著录的李德林《霸朝集》三卷,就是这样的文章结集,以诏策、书檄为体。书檄因是秉承帝旨而作,所以实为诏敕的变体。《霸朝集》为李德林奉隋文帝命而编,《册府元龟》卷四〇载明,开皇五年(585年)敕内史令李德林撰集作相时文翰,勒成五卷,意在为隋文帝施政提供参考。《隋书》中,此书前后,为《陈天嘉诏草》《皇朝诏集》,三者都是诏敕文汇编,其中《陈天嘉诏草》及《皇朝诏集》出自隋秘书省官员之手,是编撰的前代诏敕选集,说明《霸朝集》实乃李德林供职霸府时的诏敕总集。《隋书·李德林传》载,周武帝“尝于云阳宫作鲜卑语,谓群臣云:‘我常日唯闻李德林名,及见其与齐朝作诏书、移檄,我正谓其是天上人,岂言今日得其驱使,复为我作文书,极为大异。’”<sup>[5]1198</sup>这番话便很能道出这种文学的分量,其文体指向,正是“诏书移檄”二体。李德林在齐末周初号为“天上人”的惊人文誉,得自他在北齐晋阳霸府写的几篇征讨檄文。《隋书·李德林传》末史臣曰:“德林幼有操尚,学富才优,誉重邺中,声飞关右。王基缔构,协赞谋猷,羽檄交驰,丝纶间发,文诰之美,时无与二。”<sup>[5]1209</sup>兼齐、周、隋三代而言之,表明他是北齐后期到周、隋最杰出诏敕作家,北朝继“北地三才”之后最优秀文章家。其自编的文集《霸朝集》显示出任职之地与文名、成就的关系,表明齐、周、隋三朝霸府是其获得文名之地,诏敕、军书是其创作成就所在。

聚集在晋阳霸府中的“馆客”也是一个重要群体。他们依附权门,受到礼遇,称为“馆客”。这个词语,颇能表明他们以才艺而被任用的身份特征。人数多、分布广、职务重要,这必然影响到文学创作,多部正史都有记载。其中《魏书·温子昇传》的元仪,是北齐文襄帝门下馆客。载于《北齐书》中的馆客属北齐的另有十多位<sup>④</sup>。乃至武平四年(573年),开文林馆,征集学士入馆修书,首批入馆的萧愨、颜之推,“犹依霸朝,谓之馆客”,表明馆客是北朝对霸府文士的一般称谓。馆客都依附权门,富有才智,兼有门客、官员、文士三重身份。其中,有以文才见长的,如《郑元德传》中的郑元礼,年少时好学,有名望,

世宗引为馆客,历太子舍人,因有文藻而担任重要文职<sup>⑤</sup>;也有以术数见长的,如《高德政传》中的宋景业、《北齐书》卷四九中的信都芳<sup>⑥</sup>。无论以何种术业进身,霸朝和霸府都是其效命之地。

## (二)邺都的台省文学

邺都的文学氛围与晋阳不同。这里是北齐中央政权所在地,由于有晋阳在西边作屏障,故而邺都局势平和、安稳,大批贵族官僚聚居于此,形成了一股弥漫全城的享乐氛围。北齐中后期,依托秘书省、史馆和文林馆三个中心,形成三个文士群体,主要创作场域是京城台省,因而以邺都为中心的文学,是台省文学和文馆文学的复合体,主要样式是诗歌。由于帝王发动,臣僚参与,在北齐后期,邺都文学发展出多个有特色的诗歌种类。

首先是乐府歌诗,人称“邺下新声”,是西域乐舞、中原乐曲、文人歌诗三者的组合。北齐帝王自文宣帝以后,都喜欢自西域传入的乐舞,并有这样的欣赏能力。由于帝王的爱好和提倡,不少西域乐工由魏入齐,或直接从西域进入邺下,制作歌曲、舞曲,胡乐胡舞在短时间内得以流行。文人则积极配合,撰写歌辞,文艺面貌为之一新。《北齐书·文苑传序》就此描述说:“齐氏变风,属诸弦管,梁时变雅,在夫篇什。莫非易俗所致,并为亡国之音。”<sup>[2]602</sup>强调尽管同为变风变雅,但成长于邺下的文学样式是配合西域民族音乐歌唱的乐歌,梁朝乐府则是文人撰的徒诗,不合乐,不像西域歌舞那样触动人心。此外,此类诗作格调单一,多种曲调殊名一意,内容重复。卢照邻《乐府杂诗序》就此叙曰:“其后鼓吹乐府,新声起于邺中;山水风云,逸韵生于江左。”<sup>[6]</sup>明言乐府经东汉初盛以后,在北齐首都邺下,又出现新品种,属于声诗,与之配合的为西域鼓吹乐,使世人耳目一新。齐末邺下的这种文学变风,特点是重视享乐,诗、乐、舞配合,所作为合乐曲辞,节奏感强,风格悲凉,有异域风情。这不仅和梁朝不同,与晋阳亦不同。

其次是君臣唱和诗文,产生于南北使节对接、聚会游乐场合。写作有特色的是接待梁陈交聘使节的宴会酬唱诗,诗中有陪同、酬唱、漳滨、至邺等字眼,证实了创作地点。如庾信《聘齐秋晚馆中饮酒诗》《将命至邺酬祖正员》《对宴

齐使》，裴纳之《奉使至邺馆》，裴让之《公馆燕酬南使徐陵诗》。书启方面，名篇有刘孝仪《北使还与永丰侯书》、徐陵《在北齐与宗室书》，莫不感情真挚，辞采华美。此类制作虽多，但未能编辑成集，只被后世类书摘录，保存一二。载于《隋书·经籍志四》总集类的《文林馆诗府》八卷便是这样一部诗歌总集，作者是齐文林馆六十多位待诏。《旧唐书·经籍志下》作“《文林诗府》六卷，北齐后主作”<sup>[7]</sup>。这么著录可能是有文献依据的，说明北齐后主高纬在文林馆中的关键地位。像这样的资料书，隋唐史志还著录多部，如《元嘉西池宴会诗集》《齐释奠会诗集》《文会诗集》，因而这也是一种南朝风气。这种文学内容上有独立性，写作上也宗旨不一，其发展并不能都归因于北齐皇帝，而应视为邺都君臣共同的价值取向。这显然不同于北魏和南朝以帝王为中心的御用文学。秘书省、史馆和文林馆，都是北齐的文馆。通过兴办文馆，多数才子都被召入邺都，成为以京城为基地的官僚作家。史馆、秘书省、文馆这三类文职机构在北朝中后期，成为宫廷文学创作的三大基地。这就与北魏不同，而和周、隋相似。

最后是无官方背景的个人写作，这类创作也不少见。《北齐书·文苑传序》盛称的“独擅其美”的散骑常侍王晞的诗文，就属于这个类型。其诗作于任职晋阳或邺都，官闲外出之时，写登山临水的见闻感受。其兄王昕，《北齐书·封孝琬传》称其为与邢劭年辈才位相近的“先达高才”。尝与阳固、裴伯茂、裴果、陆道暉等夜宿饮酒，赋诗数十首，由此可见其才情一斑。考虑到北齐文士多达数千，这类创作估计应该达到相当规模。

邺都、晋阳相距不远，官员往来频繁，在北齐中后期，形成邺都—晋阳文学轴心。据《北齐书·封孝琰传》，封孝琰前往晋阳典机密前，就在邺都任职，他是因才能而被抽调的。陈元康，天平初，在邺都修起居注，高祖闻而征为相府功曹参军，掌机密。杜弼，元象初，征为大丞相府法曹行参军，署记室事，转大行台郎中，后又引典掌机密，甚见信待。张亮以有才干，授丞相府参军事，渐见亲待，委以书记之任。以上三位都被从邺都调入晋阳。由于两京都有用人的需要，

因而几位传主，常年往来于两地。由于帝王在两京间来去不常，所以他们的行踪也变得没有规律，唯一相同的是随驾往返，不相分离。上述引文中的作檄文、典机密，就是他们的日常文事，尽管作品无多，却是政治化的文学，当从这个角度去认识其价值与意义。

由于邺都、晋阳定位不同，文学种类、性质则不同，史书中对这两方面的记载，在遣词上就有明显差异。凡言在相府、霸府管机密的，都指晋阳。没有这种记载的，则在邺都，很多记载都可证实此点。《北齐书·魏收传》载皇建元年（560年），孝昭帝“别令阳休之兼中书，在晋阳典诏诰，收留在邺……司空主簿李翥，文词士也。闻而告人曰：‘诏诰悉归阳子烈，著作复遣祖孝征，文史顿失，恐魏公发背。’”<sup>[2]491</sup>明言文士在晋阳的事务是草诏，在邺都的事务是修史，一文一史，分工明确。之所以会有此种差异，是因两地分工不同。晋阳为军国重地，皇帝身边需要有文士草诏。既然军国大事归晋阳，那么一般事务就只能归邺都了，因而留邺的都是普通政务。修史的秘书省、著作局正是这样的部门，因而史职在邺都。另外，史职事关褒贬，文职则事关军国，当然要比史职重要，所以文职之事归晋阳。《北史·樊逊传》：“于时魏收作《匡狄干碑序》，令孝谦为之铭……八年，减东西二省官，更定选，员不过三百，参者二三千人……河清初，为主书，参典诏策。”<sup>[8]2790</sup>文中魏收撰名臣碑，樊逊代杨愔作书，属于一般文章写作，因而事归邺都。后面的“为主书”“典诏策”则事情重要，所以在晋阳。其时，两地才士多达三千，被录用的就有近三百，可以想见队伍之庞大。据《北齐书·徐之才传》，徐之才的任职和文学，就分散在洛阳、晋阳、邺都三地，表现也互异。《北齐书·元文遥传》：“孝昭摄政，除大丞相府功曹参军，典机密。及践祚，除中书侍郎，封永安县伯，参军国大事。”<sup>[2]504</sup>前面典机密之地在晋阳大丞相府，后面除中书侍郎之地则在邺都中书省。《北齐书·崔劼传》：“转鸿胪卿，迁并省度支尚书，俄授京省。”<sup>[2]558</sup>第一句鸿胪卿、第三句京省尚书是记其在邺都任职，第二句任度支尚书是记其在晋阳任职。《北齐书·祖珽传》：“文宣为并州刺史，署珽开府仓曹参军，神武口授珽三十六事，出而

疏之,一无遗失,大为僚类所赏。时神武送魏兰陵公主出塞嫁蠕蠕,魏收赋《出塞》及《公主远嫁诗》二首,珽皆和之,大为时人传咏……会并州定国寺新成,神武谓陈元康、温子昇曰:‘昔作《芒山寺碑》文,时称妙绝,今《定国寺碑》当使谁作词也?’元康因荐珽才学,并解鲜卑语。乃给笔札就禁所具草。二日内成,其文甚丽……天保元年……参于晋阳……令直中书省,掌诏诰……在晋阳,通密启请诛琅邪王。”<sup>[2]513-519</sup>引文所记祖珽撰诏敕、作碑志,事在晋阳,因君主在晋阳,臣僚的文学活动也不离此地。祖珽是北齐名臣,他的事例很有代表性,他的活动规律就是北齐文士的活动规律。北齐时,许多人都供职两都,其文学也分为抒情诗赋和纪事文章两个系统,这是北齐文官任职和创作的常态,其创作和任职地有相关性。

### (三) 洛阳的怀古文学及文学传播

自东汉初到北魏末,洛阳一直是文学的中心。北魏初鲜卑崛起于代北后,从洛阳到建康的道路成为南北交通的第一要路。不仅如此,这条路还与洛阳和通南朝的驿路相连接,组成南北交通的主干道。这些因素保证了洛阳在北齐的重要性。东魏时,高欢以晋阳为基地,觉得建都洛阳不再安全,于是迁都邺下,洛阳的政治地位由此陡降。到孝敬帝天平初迁邺之时,洛阳就成为南北文士过路之地,无复往日之盛,怀古文学由此勃兴。洛阳崛起的标志,是北朝文学地理名著《洛阳伽蓝记》的问世。作者杨衒之在北魏亡国后行役至此。时北齐迁邺已十余年,他目睹这里宫室倾覆,寺观尽毁,庙塔变为丘墟,产生黍离麦秀之感,因作此书。由于文笔过人,该书遂成为一部反映“一个京师、一个王朝的历史文学”<sup>[9]</sup>作品。由于内容稀见,清乾隆时收入四库全书史部地理类。四库馆臣盛赞此书“体例绝为明析。其文秣丽秀逸,烦而不厌,可与酈道元《水经注》肩随”<sup>[10]</sup>。可以确认,东魏初的洛阳,文学上呈现衔接南北的过渡性特征,由此地可观察到文学中心从洛阳到邺下的迁移。这是因为东魏末及北齐前、中期的作家,都是从北魏过来的,青少年时期在此成名入仕,仕迹始于洛阳,终老之地则在邺都。大体而言,魏末齐初文人都有过这样的经历,所以洛阳才有

这样的地位。

北齐代替东魏后,由于南北交聘的常态化开展,洛阳变成交聘使过路之地,各种纪行诗、旅行记由此而出,这是洛阳在当时文学中所起的另一个作用。出自北齐交聘使节之手的《江表行记》《封君义行记》《李谐行记》《魏聘使行记》《聘梁记》,及南朝文士撰的《述行记》《西聘记》《聘游记》《聘北道里记》《西聘道里记》《入关行记》,就以洛阳的古迹、名胜、人物、故事为重点,吊古兴悲是重要的感情基调,作者出使往返,都需要路过洛阳,南下、北上或西行入关。这里叙述的是以交聘为中心的纪实文学——行记的创作背景。诗歌方面,今《先秦汉魏晋南北朝诗》也有写到洛阳的交聘纪游怀古诗,《艺文类聚》《初学记》《太平御览》也有记载。著述方面,融地理文学、历史文学于一体的书有不少。比如《洛阳宫殿簿》,就多次写到洛阳。初唐丘悦撰的著名杂史《三国典略》,以关中、邺都、江南为三国,起西魏,终北周,东包魏、北齐,南总梁、陈,凡三十篇,二十卷。此书虽亡,但《太平御览》引用二百余条,三分之一引文记载的都是北齐邺都、洛阳的公卿、王侯、文士事迹,均为正史所不载,具有较强的资料性和可读性,实为一部不可多得的史传文学著作。这些书籍的产生,有力地证实了洛阳在北齐文学空间布局中的重要地位和作用。

自魏孝文帝太和中起,南北双方就休战讲和,“使命岁通”。到北齐中后期,更形成遣使交聘的高峰。《册府元龟》卷六五四《奉使部》载北齐与梁、陈交聘多达数十次,在北朝次数最多,人才也最盛。北齐赵郡还出现过以出使南朝而闻名的盛门。李浑、李湛、李绘、李伟父子兄弟四人,都出使过梁陈,赵郡人士称之为“四使之门”。为了显示本国文化的优越和人才的出众,南北双方对遣使交聘一事格外重视。北朝每次都要“妙简行人”,史云:“既南北通好,务以俊义相矜,衔命接客,必尽一时之选,无才地者不得与焉。”<sup>[8]1604</sup>而南朝也深谙此理,每次遣使都要精选才士,在交聘场合针锋相对。由于这样的政策导向,每年在洛阳一带,都可看到南北交聘,“使者相属”的现象,记述交聘经历见闻的专书、专文和诗歌,由此勃兴。洛阳位于四方通

衢之地,又是北方最著名的城市,在文士心目中地位很高,过境之际,必然以此为重点。从散见在《艺文类聚》《北堂书钞》《太平御览》《太平广记》等类书中的南北聘使行记及诗赋佚文看,只要是写南北交聘的,十之七八必写对方境内风物。洛阳到邺都一线,为华夏文明之中心,古迹、异闻最多,尤为记述的重点,可见是地理位置保证了洛阳在文学上地位不减。

南北诗文与图书传播也以洛阳为中介。北朝通过洛阳到江左驿路来维系和梁、陈的联系,来自江南的使节、商旅、图书,都由此路北。北方人士要接触先进的南朝文化,主要的地点也在洛阳、邺都。因而邺都至洛阳驿路在文学上的又一功用,是实现南北文风的交汇对接。《北齐书·元文遥传》:“敏慧夙成,济阴王暉业每云:‘此子王佐才也。’暉业尝大会宾客,有人将《何逊集》初入洛,诸贤皆赞赏之。河间邢劭试命文遥,诵之几遍可得?文遥一览便诵,时年十余岁。济阴王曰:‘我家千里驹,今定如何?’邢云:‘此殆古来未有。’”<sup>[2]503</sup>《隋书·经籍志序》:“孝文徙都洛邑,借书于齐,秘府之中,稍以充实。暨于尔朱之乱,散落人间。后齐迁邺,颇更搜聚,迄于天统、武平,校写不辍。”<sup>[5]907-908</sup>以上两例,都是写南朝文集、图书,通过洛阳至建康驿路,经由南北交聘使节、商客之手北传,邺都是文献传递的终点,洛阳则是中转站,这是当时文化交流的主要渠道。这表明洛阳虽为废都,但因其地理位置重要,可以连接东西,沟通南北,故仍是北齐文学版图的重要一环。洛阳在文学传播上所起的重要作用,更是其他城市不具备的。

### 三、晋阳、邺都、洛阳三地文学的一体化趋向

文学发展的差异化意味着多元化,但离开一体化来谈多元化是主观的、片面的,事实上,多元化和一体化并不矛盾。从大局看,一体化不仅不会对多元化构成阻力,还能产生推力,这是因为晋阳、邺都、洛阳三地文学虽各有偏重,但人员调动是在一体化的政治格局中实施的。如此一来,三地的人才就是流转互动的,文风也会带来变化,积累到一定程度就会出现相反的

趋势,由差异化朝着一体化方向迈进。文体上,由重文轻诗转变为重视文而又不忽视诗;诗风上,由各有旨趣转变为对情采和丽辞的普遍追求;审美上,由重实用转变为重感悟;写作手法上,由重写实转变为重抒情。这些转变虽然起初并不明显,但也是一种值得注意的趋势。《周书·苏绰传》谈到,从晋末起,文章就竞为浮华,到北齐、北周,遂成风俗。《周书·柳庆传》载明,这种文风传导路线是江左—洛阳—关陇,洛阳、邺都一带的后进青年,对于这种南朝文风,十分倾慕,祖述不已,表明靡丽文风并未因为北齐实行的军国政治及由此带来的城市分工而间断,仍在持续发展。《隋书·李谔传》进一步指出,这种文风的具体表现,是风云月露,寻虚逐微,“竞一韵之奇,争一字之巧”<sup>[5]1544</sup>,在吟咏情性的五言诗方面下很深的功夫,通过熟读前人文集、类书,切磋讨论,得到技巧能力的提高。这种趋向,越到后来越明显,周、隋之际,中原、关陇“属文之家,体尚轻薄,递相师效,流宕忘反”<sup>[5]1544</sup>,成为一种普遍的趋向,表明对诗歌艺术的追求,从官方到民间都很强烈,构成一股强大的否定性力量,让北齐文学脱实向虚,朝着抒情艺术方向发展,同时反过来对各体公文写作形成浸润,致使文表华艳,屡禁不止,以至隋文帝不得不于开皇四年(584年)“普诏天下,公私文翰,并宜实录”<sup>[5]1545</sup>,然而收效甚微。

这表明北齐文学以中心城市为核心的差异化发展格局并不是全面覆盖的,也印证了唯物辩证法的规律,即任何对立的事物都有统一的一面,不仅其内部存在着否定性因素,而且在内外合力作用下,还会向着相反的一面转化。北齐文学同样不能例外,分裂和互异毕竟不是长久之计,统一和一体才是大势所趋。北齐文学在此三地的差异化发展,只是一段时间内维持的暂时现象,而随着国家政治军事形势的改变,必然会朝统一的方向发展。从根源上说,晋阳、邺都、洛阳三地文学的差异化发展,乃是权力运作使然,出自帝王的制度安排,体现出皇权对文学的规导,其作用范围和有效性是有限的,其对个人写作的影响就很小。在个人写作方面,北齐恰恰留有较大空间,因为北齐文人的主要活动区域在此三地,而这三地在区域文化上各有

特点,能够对文人产生不同影响,使其诗歌、散文的题材、主题与地域文化保持一致性。此三地作为一个稳定的交通架构,引导文人在它们之间往复调动,保持人才的有序流动,这样反而利于文学发展。而北齐文人的仕历也并未限于一地,而是根据需要,在此三地调动,这就为北齐文学发展提供了另一种动力——以官员在不同城市的职位迁转为基础,通过人才的自由流动,形成文学的有序展开,让文学家接触到不同的风土人情,这样可以弥补其创作在内容和风格上的偏颇,朝着更健康的方向发展。

所以在北齐中后期,此三地都出现了风格、题材相似的诗歌,都有以五言诗为体的山水诗、隐逸诗。不仅如此,山水和隐逸两类题材还存在合流互渗的倾向,很多时候,山水诗的题材表现的却是隐逸的主题,文体及题材大体一致。偏重诗歌创作的倾向在开始的时候还不普遍,积累到一定程度,诗歌就盖过文章,成为一种新趋势,从而和隋唐文学接近。笔者注意到,北齐、北周灭亡以后,经过隋代的短期统一,从前那种诗歌为文章所掩,始终声势不振的低伏状态就此终结,到唐玄宗开元中,“诗的国度”“诗的唐朝”就已变成一个无法忽视的客观存在。这场文变,历时不过百年,而其关键就是国家由分到合,文体文风必然随之调整。

晋阳、邺都、洛阳都有规模庞大的文人群体,又都有山水之胜,只是美感不同。文人无论到哪一处,都会性悦山水,公事之余,聚会、宴游等活动随之而至;若逢乱世,则会至近处山中隐居自乐,从而又为隐逸诗文创作提供机会。邺都附近有太行、恒山等名山,自古多隐逸之士。而晋阳周围也多大山,为宜居之地。洛阳虽在中部平原区,却为四塞之地,自古就是文人寻求山水之乐的理想场地,所以这里早在魏、齐易代之际,就成为文人游乐隐逸之地。例如杨愔,北魏正光中,“随父之并州。性既恬默,又好山水,遂入晋阳西悬瓮山读书……以世故未夷,志在潜退,乃谢病,与友人中直侍郎河间邢劭隐于嵩山”<sup>[2]454</sup>。其读书、隐居之山,就在晋阳、洛阳近处。邢劭“少在洛阳,会天下无事,与时名胜专以山水游宴为娱,不暇勤业”<sup>[2]475</sup>。王晞,北魏末在洛阳入仕,后又在邺都、晋阳任王府文学侍

从。由于他性情闲雅,喜爱山水,长于吟咏,所以在此三地都留下了登山临水之诗,并以此而获得清美的文誉。《北齐书·王昕传》:“言必诣理,吟咏情性,往往丽绝……仍属迁邺。遨游巩洛,悦其山水,与范阳卢元明、巨鹿魏季景结侣同契,往天陵山,浩然有终焉之志……武平初,迁大鸿胪……虽王事鞅掌,而雅操不移。在并州,虽戎马填闾,未尝以世务为累。良辰美景,啸咏遨游,登临山水,以谈宴为事,人士谓之物外司马。常诣晋祠,赋诗曰:‘日落应归去,鱼鸟见留连。’”<sup>[2]417-422</sup>又载,昕亦喜爱吟咏,文宣帝“与朝臣酣饮,昕称病不至。帝遣骑执之,见方摇膝吟咏,遂斩于御前”<sup>[2]416-417</sup>。表明无论位居何职,身在何处,都不忘赋诗写景,寄托情志。这样的事例虽然不多,但也不是特例,实为一个由来久远的文学传统<sup>①</sup>。北齐不少文人都喜爱吟咏,只是水平不高。《北齐书·郑述祖传》:“元礼,字文规。少好学,爱文藻……魏收……尝持元礼数篇诗示卢思道,乃谓思道云:‘看元礼比来诗咏,亦当不减魏收?’”<sup>[2]398</sup>《北齐书·古道子传》:“荀仲举、萧愨工于诗咏。愨曾秋夜赋诗,其两句云:‘芙蓉露下落,杨柳月中疏’,为知音所赏。”<sup>[2]628</sup>《北齐书·孙灵晖传》:“子万寿,聪识机警……有辞藻,尤甚诗咏。”<sup>[2]596</sup>《北齐书·刘逖传》:“晋阳都会之所,霸朝人士攸集,咸务于宴集。逖在游宴之中,卷不离手……亦留心文藻,颇工诗咏。”<sup>[2]615</sup>所记事例,在晋阳、邺都、洛阳三地。此三地各有文士数百,都有游乐、聚会、宴谈的风气。前引《北齐书·刘逖传》载明,晋阳霸朝,用人甚多,人才荟萃,士人游乐风气浓厚。自古游乐和诗文相连,活动期间,必然有文学创作和评论相伴随,这对培养士人的文学批评鉴赏能力、提高理论素养和创作水平有好处。相比之下,邺都的生活更安逸,政治、外交活动更频繁,赋诗的场合更多。每逢节日喜庆或是外国使节来访,朝士都要应诏赋诗,同题共咏,以见高下。天保十年(559年)文宣帝驾崩,即令朝士各作挽歌十首,择善者用之。刘逖不长诗道,仅得二首;魏收、阳休之、祖孝征诗才有限,每人才得三四首;唯杨遵彦、卢思道,诗才杰出,各得八首,事载《北史·刘逖传》《隋书·卢思道传》。这还只是其中一次,北齐中后期这样的活动并

不少,而且带有政治寓意,政治和文学被捆绑在一起,虽不为文学而备,却能促进文学发展,种种原因,使得北齐后期的邺都变成一个文学创作和研究的中心,诗歌创作在这里率先发展起来,并对其他城市文风产生影响。

洛阳自东汉以来,就是北方文士隐居的中心,又是多个朝代的国都,故而早在东魏初,就有赋诗游乐风气。据《北史·邢劭传》载,北魏末,邢劭年轻时,有数年都在洛阳游乐,单一次在北海王元昕王府宿饮,就赋诗数十首,诗稿遗落在主人家。进入北齐,洛阳虽然官府迁移,盛况不再,但多有隐士,又富山水,故而也不乏诗咏。洛阳是北方交通枢纽,交通线通往关陇、河北、江左,邺都则是南北交聘的终点,来自南朝的人员、物资、图书,通过驿路传递到北方。北方本来就图书稀缺,南朝名家别集、类书、总集、史籍、子书,在北朝图书市场成为紧俏产品。交通、贸易的便利,又为邺都、洛阳、晋阳的文士学习南朝文学提供了便利,因而此三地文学成长较快,在较短时间内,就向南朝文学靠近。例如邢劭,北魏末,因尔朱兆入洛,京师扰乱,与弘农杨愔避地嵩山,普泰中才入仕,表明三地都有宴会、游乐趋向,王晞和萧愨的写景诗就成长于这一环境之中,并有“丽绝”的美名。而“丽绝”还不止是一种文誉,就北齐文学而言,还是一种新的审美趋向。萧愨的诗还得到过北朝文学名家颜之推的赞扬,载入《颜氏家训·文章》,赞其“工于篇什。尝有《秋诗》云:‘芙蓉露下落,杨柳月中疏。’时人未之赏也。吾爱其萧散,宛然在目”<sup>[1]</sup>,赋物而达到了神情萧散、宛然在目的境地,表明其情与景做到了交融互渗,是进步的表现,也是努力的方向。萧愨其人其诗,亦见《太平御览》卷五八六引《三国典略》,对于此事有细节的补充。晚唐著名文学家皮日休《郢州孟亭记》还特地举出萧愨此联,以为北齐的诗章之美,并举出盛唐诗人孟浩然写秋景的名联“微云淡河汉,疏雨滴梧桐”相对比,从中可见其造句、构境的成就之高,表明以佳句配丽景,乃是北齐文士共同的审美趋向,说明其对以五言诗的写景抒情艺术怀有强烈兴趣,所以才会屡有这方面的创作尝试。据《北齐书·文苑传》及《太平御览》卷九〇一,天保中萧愨入齐,武平中官

至太子洗马。此诗作于北齐后主时,故能为朝士所知所赏。

## 结 语

综上所述,北齐多中心的城市布局对其文学发展产生两方面的影响。一方面,带来晋阳、邺都、洛阳三地文学的分化,使其在文体文风上各有偏向,影响到士人创作才能和文体偏好,多数人写得较好的是诏诰、军书、笺表、碑志,在后主高纬即位以后才风气略变,但也只是一时之事,因而并未改变北齐重文轻诗、重实用轻抒情的总体趋势。另一方面,由于南北交往加深,加之三地地域文化的差异,以及文学自身的进化,文人对诗美的追求日益强烈,推动北齐文学朝着吟诗写景的方向转化,表现出体性清虚的艺术特征。《全上古三代秦汉三国六朝文·全北齐文》十卷,载八十四人,多数文章作于晋阳、邺都、洛阳<sup>②</sup>,但他们也留有诗作。如邢劭,少年时在洛阳,游宴赋诗;文宣帝时,从幸晋阳;帝驾崩,敕撰哀策。邢劭的创作就无地域分别,地域对其文学创作并未带来限制,不仅如此,辗转多地还为其诗文创作带来生机。放眼北齐,不止邢劭如此,其他文士亦然。例如李铉,年少时游邺都;武定中,在晋阳,师友诸王;显祖受禅,从驾还邺都。张雕,先在邺京任职,后从世宗赴并州;天保中,被召还邺。高德政,在晋阳入仕;迁黄门侍郎,还邺都;世宗嗣业,至晋阳;后还邺京,参掌机密。阳休之,天平中,达邺都,奉高祖命,赴晋阳;武定中,除中书侍郎,还邺都;后奉玺书,诣并州;显祖受魏禅,自晋阳使还;两地相较,在晋阳的时间反而更长。上述诸人的创作,多以文章为主,但也不无诗歌。虽然迁转频繁,但基本规律是跟随帝王,两京往返,很少到地方任职,与其他朝代相异。由于晋阳、邺都人才过于集中,一般城市的文学就发展不起来,可见城市布局有时能对一国文学发展起到决定作用。

### 注释

①此类研究如梅新林的文学地图研究,李志艳的文学地理学研究等。②此类问题,崔彦华的《“邺—晋阳”两都体制与东魏北齐政治》有较为详细确切的论述,但该

文毕竟是解决史学问题的史学论文,文学方面并无深入的论述。参见崔彦华:《“邺—晋阳”两都体制与东魏北齐政治》,《社会科学战线》2010年第7期。③王仲萃:《魏晋南北朝史》,中华书局2007年版,第587—592页。④其中卷四《文宣帝纪》有文宣帝馆客王昙首,卷三八有辛术、宋游道、李绘,卷四三有李稚廉,卷四四有崔亮,都被北齐帝王迎为馆客,待以上宾。参见李百药:《北齐书》,中华书局1972年版。⑤⑥李百药:《北齐书》,卷二九、卷三〇。⑦雷炳锋:《北朝文学思想史》,南开大学博士学位论文,2012年,第124—176页。⑧严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局1958年版,第3823页。

#### 参考文献

- [1]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956:4901.  
[2]李百药.北齐书[M].北京:中华书局,1972.

- [3]谷川道雄.隋唐帝国形成史论[M].李济沧,译.上海:上海古籍出版社,2004:304.  
[4]胡旭.先唐别集叙录[M].北京:中国社会科学出版社,2011:612-618.  
[5]魏徵,令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1973.  
[6]李云逸.卢照邻集校注[M].北京:中华书局,1998:339.  
[7]刘昫,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975:2080.  
[8]李延寿.北史[M].北京:中华书局,1974.  
[9]范祥雍.洛阳伽蓝记校注:洛阳伽蓝记校注序[M].上海:上海古籍出版社,1978:17.  
[10]永瑢,等.四库全书总目[M].北京:中华书局,1965:619.  
[11]颜之推.颜氏家训集解[M].王利器,集解.上海:上海古籍出版社,1980:275.

## The Effect of Urban Layout on the Differentiated Development and Integration Trend of Literature in Northern Qi Dynasty

Li Dehui

**Abstract:** Jinyang, Yedu, and Luoyang were the three central cities of the Northern Qi dynasty, forming a multi-centered urban layout that brought two tendencies to the development of literature in Northern Qi dynasty. On the one hand, the literature of the three regions presented a differentiated stylistic characteristics. In Jinyang, military literature thrived, aiming to serve the needs of military and political affairs, while in Yedu, ministerial literature emerged by taking poetry as its main style. Meanwhile, Luoyang saw the rise of travel literature and nostalgic poetry, which mainly mourning for the past. On the other hand, the literature of the three places is similar in style, showing a trend of integration. In literary form, there was a shift from valuing prose over poetry to an appreciation for both, with prose remaining significant while poetry gained importance. In poetic style, literature transitioned from having distinct purposes to the universal pursuit of emotional expression and gorgeous language. Aesthetically, there was a shift from valuing practicality to emotional insight. In writing techniques, the emphasis was changed from realism to lyricism. Among them, the differentiated development mostly exists in collective writing, while the integration trend is mostly seen in individual works. These two complement each other and form the basis of Northern Qi literature, exerting different influences on the development of Sui and Tang literature.

**Key words:** Northern Qi Dynasty; literary; urban layout; differentiation; integration

[责任编辑/周舟]





# 汉代西北边塞军人的“猎兽”行为\*

王子今

**摘要:**汉武帝《轮台诏》注意到西北边防吏卒任职不能切实履行的问题,症结在于“猎兽”。边塞军人“猎兽”行为,于简牍资料“野羊脯”“鹿脯”进入饮食生活的情形有所体现。“雉”“兔”“鸿”等被猎杀的禽鸟,于简文可见其价位记录,可知经历市场流通,直接与“利”相关联。于烽燧遗址出土汉简可见“兔”与野兔奔走的图画形象并出的情形。而汉代“雉兔”是常见猎物。烽燧遗址出土的“夹”“网”“投石”等猎具,也提示了当时边塞吏卒“猎兽”的方式。分析汉代西北边塞军人的“猎兽”行为,固然应当注意到汉武帝指责的“猎兽”行为导致正常防务弛怠的危害,但是也应当理解军中士兵通过“猎兽”或可改善日常饮食生活条件的动机。我们更为重视的,是通过相关考察认识当时边地社会生活的景象,了解丝绸之路交通的生态环境条件。

**关键词:**边塞军人;猎兽;丝绸之路;边地;生态环境

**中图分类号:**K234

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)01-0055-09

汉代丝绸之路沿线的野生动物分布,是反映丝绸之路生态条件的重要因素。竺可桢考察了河西路段的气候变化,通过长时段资料摄取分析并认真论证,得出这样的判断:“在战国时期,气候比现在温暖得多。”<sup>[1]480</sup> 随后的情形,“到了秦朝和前汉(公元前221—公元23年)气候继续温和”<sup>[1]480</sup>。“司马迁时亚热带植物的北界比现时推向北方。”<sup>[1]481</sup> 两汉之际则发生变化。“到东汉时代即公元之初,我国天气有趋于寒冷的趋势……”<sup>[1]481</sup> 竺可桢所绘制的“五千年来中国温度变迁图”显示,秦至西汉时,平均气温较现今大约高1.5℃左右,东汉时平均气温则较现今大约低0.7℃左右。平均气温上下摆动的幅度超过2℃<sup>[1]495,497</sup>。许多文献资料与考古收获相结合所提供的学术信息,可以为竺可桢的意见提供新的有力的支持<sup>①</sup>。气候条件也必然会对水资

源和自然植被的形态产生影响。而这两方面的环境条件,均明显作用于野生动物的分布形势。

通过对居延汉简资料与考古收获结合的考察可以得知,当时北边草原地带比较适宜野生动物生存的自然条件。当时居延附近有“野橐佗”“野马”“野羊”活动,均见于明确的简例<sup>②</sup>。悬泉置出土汉简可见“野骆……”简文<sup>③</sup>,也值得注意。“雉兔”是主要的猎杀对象。候鸟行历河西地方遭遇捕杀甚至进入市场的记录,也见于出土简文资料。通过对相关信息的考察和研究,可以丰富我们对于汉代河西屯戍系统的军事生活以及丝绸之路交通之生态条件的认识。

## 一、帛书与考古资料中的“羊”

古人的食物构成可以提供有关当时社会生

收稿日期:2024-11-15

\*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目重点项目“汉代丝绸之路生态史”(21FZSA005)、教育部后期资助项目“汉代丝绸之路交通史”(17JHQ006)。

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

活的重要的历史文化信息。考古工作者在汉长安城城墙西南角遗址试掘T4的第三、四地层内,出土了多种动物骨骼标本<sup>④</sup>。这些餐厨垃圾遗存的发现,可以帮助我们认识汉代长安城附近自然生态环境以及当时长安人的生活情状<sup>⑤</sup>。通过出土简牍资料以及考古发现可知,汉代河西边塞戍防军人的食物构成中,有野生动物。居延汉简中可以看到“野羊脯”文字,作为饮食史料反映了当时居延吏卒的一种食品形式。

大湾出土帛书,编号为乙附51的书信,可见以“小笥”盛装往长安“遗脯”的情形。其中包括“野羊脯”:“……□□孙少君遗粳米□肉廿斤□□府幸长卿遗脯一□□御史之长安□□以小笥盛之●毋以□脯野羊脯赍之也|信伏地再拜多问|次君君平足下厚遗信非自二信幸甚寒时信愿次君君平近衣强酒食察事毋自易信幸甚薄礼|□絮一信再拜进君平来者数寄书使信奉闻次君君平毋恙信幸甚伏地再拜再拜|次君君平足下……”<sup>[2]677</sup>“以小笥盛之”这一比较普遍的汉代食品包装形式,见于长沙马王堆汉墓考古收获。“□脯野羊脯”远途赍送,或许是寄达目的地的人们视为珍稀的食品<sup>⑥</sup>。

上古时期,“脯”已经是常见食物品类。《礼记·内则》说到饮食内容有“脯羹”：“麦食、脯羹、鸡羹”，“脯羹，兔醢”。郑玄注：“此脯所谓析干牛羊肉也。”<sup>[3]1464</sup>王夫之解释说：“‘脯羹’，牛豕羊脯煮成羹也。”<sup>[4]</sup>可知“脯”的制作原料主要来自动物。《释名·释饮食》：“脯，转也，干燥相转著也。又曰‘脩’，脩，缩也，干燥而缩也。”<sup>[5]211</sup>又言“脯炙”<sup>[5]212</sup>。东方朔说：“生肉为脍，干肉为脯。”<sup>[6]2844</sup>俞樾注意“分两脯羹为二”，“一是牛脯，一是羊脯”的区别<sup>⑦</sup>。而北方草原民族文化明显影响中原社会之后，羊的牧养可能更为普及。或许又因牛作为农耕动力特别为中原人珍视<sup>⑧</sup>，《通典·礼六十六·开元礼纂类一》“神位”题下说到唐人的认识：“其应用牛脯者，亦通用羊脯。”<sup>[7]</sup>

汉代的神仙故事有涉及“山羊脯”的情节：“刘晨、阮肇入天台采药，远不得返。经十三日，饥。……溪边有二女子，色甚美。……忻然，如旧相识……因邀还家。……其饌有胡麻饭、山羊脯、牛肉，甚美。食毕行酒。……苦留半

年。……归思甚苦。女遂相送，指示还路。乡邑零落，已十世矣。”<sup>[8]</sup>《太平御览》卷四一引《幽明录》所见时间、人物及地点信息更为具体，“汉明帝永平五年，剡县刘晨、阮肇共入天台山”。刘晨、阮肇后幸遇二女子款待，“有胡麻饭、山羊脯甚美，食毕行酒”<sup>[9]194-195</sup>，也说到“山羊脯”。又《太平御览》卷八六二引《续齐谐记》说：“刘晨、阮肇入天台山，有女仙人，为设胡麻饭、山羊脯，因留连之。”<sup>[9]3831</sup>刘晨、阮肇故事中“胡麻饭”与“山羊脯”的食物组合，暗示来自西北。王桢《农书·百谷谱一》“胡麻”条写道：“胡麻，即今之脂麻是也。汉时张骞得其种于胡地。故目之曰‘胡麻’。”“胡麻出于胡地，大而少异。取其油可以煎烹，可以燃点，其麻又可以为饭。《续齐谐志》所谓‘天台胡麻饭’是也。”<sup>[10]</sup>起初引种“胡麻”的所谓“胡地”与居延地方区域方位的接近，值得我们特别注意。

从民族史料所见有关饮食习俗的信息看，“羊脯”长期是西北“番族”习见食品<sup>⑨</sup>。由帛书文字“之长安”，可知此信件及附寄物品应是发送自居延。则所谓“□脯野羊脯”或许即在当地加工。这里说到的“野羊”，很可能是当时居延地方的野生动物。

有学者注意到西北野生动物“羴”：“羴羊早已在古代中国分布很广……见于内蒙古和东北地区……《后汉书·东夷列传》指出：‘鲜卑国有原羊。’按羴字原由‘原羊’二字拼成，表示生长在原野或草原上的野绵羊。”<sup>[11]138-139</sup>《尔雅》：“羴如羊。”郭璞注：“羴羊似吴羊而大角，角椭，出西方。”<sup>[3]2651</sup>《史记·匈奴列传》：“秦穆公得由余，西戎八国服于秦，故自陇以西有绵诸、緄戎、翟、獯之戎，岐、梁山、泾、漆之北有义渠、大荔、乌氏、朐衍之戎。”<sup>⑩</sup>“羴”，或许与“羴”“羴羊”有关。“羴羊”有可能就是“原羚”。《辞海·生物分册》有“原羚”条：“【原羚】(*Procapra picticaudata*)哺乳纲，牛科。体长约1.1米，肩高约60—66厘米，尾短，几乎隐在毛中。雄羚有角，对称而美观，先向上，再朝后方，末端又略向上，角上多横棱。肢细，全体大部分灰褐色，尾杂以黑色及褐色的毛。冬毛较淡。分布于我国西藏、青海、四川、甘肃、陕西等地。肉供食用，皮可制革。”<sup>[12]576</sup>分布于内蒙古、甘肃地方的野生动物“黄羊”，也有

“蒙古羚”称谓：“【黄羊】(*Prodorcas gutturosa*)亦称‘蒙古羚’。哺乳纲，牛科。体长可达1.3米。角短，上有轮嵴；颈细长；尾短；肢细。体毛以棕黄色为主，腹面白色。栖息丘陵、平原、草原和半荒漠地带，也能上山。主要以草类和灌木为食。分布于我国内蒙古、甘肃、河北、吉林等地。肉可食；毛皮可做皮衣或制革。”<sup>[12]576</sup>

在生态条件方面可以和居延相类比的阴山地区，岩画画象多有羊的形象。根据对阴山岩画动物题材画面的分析，羊类包括羚羊、黄羊、北山羊、岩羊、盘羊等<sup>①</sup>。岩画研究学者曾经指出：“岩画中动物初略统计显示，以羊类最多，北山羊几乎占全部动物的60%，岩羊其次，约占20%，再次是黄羊、盘羊和羚羊。……当时猎人主要捕捉对象为北山羊、岩羊和盘羊。”<sup>②</sup>而通过相关资料考察认识汉代“北边”的生态环境条件<sup>③</sup>，无疑也是有意义的学术探索。

据贝格曼的考古调查和发掘，在额济纳河流域的汉代烽燧遗址，是有“羚羊”遗存发现的。我们看到这样的记录，“伊肯河以西和翁赞河沿岸的古代遗存”中，“葱都尔塞”地点1的A8:I:445：“羚羊角。两端都被锯掉。长14.5厘米，厚约4厘米。”又“瓦因托尼一线的古迹遗存”“下部地层发现的遗物”中，A10:II:32：“锯掉的羚羊角尖，基部有一个钻孔。长约7.5厘米，直径1.7厘米。”“台地地区”“博罗松治遗址P9”地点4的P375:9：“一块柔软的黄白色羚羊皮。”<sup>④</sup>这些“羚羊”，或即当地现今俗称“黄羊”者。

## 二、汉简中的“鹿”

有学者曾经指出“鹿”在古代野生动物资源中所占比例很大：“在远古时代的中国大地上，哺乳动物中最为活跃的，恐怕莫过于鹿亚科(Cervinae)的许多种动物。”“鹿从来是狩猎的好对象。”<sup>[11]205</sup>

在汉代，鹿是田猎猎获物的主体，鹿也因此在社会生产与社会生活中为人们所熟悉。汉代画像石、画像砖等图像资料多见猎鹿场景。司马相如《子虚赋》“麟鹿射麋”<sup>[13]3003</sup>，扬雄《长杨赋》“张罗罔罟，捕……麋鹿”<sup>[6]3557</sup>，扬雄《羽猎赋》“马蹂麋鹿”<sup>[14]542</sup>等文句，都可以看作猎杀

麋鹿的现场记录。《史记·田叔列传》褚少孙补述：“邑中人民俱出猎，任安常为人分麋鹿雉兔。”<sup>[13]2779</sup>也体现鹿是民间“出猎”时的主要捕获物。王褒《僮约》“登山射鹿”<sup>[15]</sup>，也说到“射鹿”是普通奴仆的劳作内容。《三国志·魏书·文帝纪》裴松之注引《典论》帝《自叙》：“(建安十年暮春)猎于邺西，终日手获獐鹿九……”<sup>[16]89</sup>《三国志·魏书·张既传》裴松之注引《典略》说成公英事迹也涉及“出猎”射鹿情形：“从行出猎，有三鹿走过前，公命英射之，三发三中，皆应弦而倒。”<sup>[16]475</sup>又如《九章算术·衰分》中可以看到如同任安事迹“分麋鹿”的算题：“今有大夫、不更、簪袅、上造、公士，凡五人，共猎得五鹿。欲以爵次分之，问：各得几何？”<sup>[17]</sup>鹿是分布普遍而数量众多的野生动物。高柔上疏建议除“捕鹿”之“禁”：“群鹿犯暴，残食生苗，处处为害，所伤不赀。民虽障防，力不能御。至如荥阳左右，周数百里，岁略不收，元元之命，实可矜伤。方今天下生财者甚少，而麋鹿之损者甚多。”其说也言及鹿在生态食物链中的位置<sup>⑤</sup>。

前引“□脯野羊脯”帛书文字中出现于“野羊脯”之前的“□脯”，或许就是“鹿脯”。居延汉简又明确可见“鹿脯”字样，“具鹿脯办少使张临谨具上□”(262.25)<sup>[2]435</sup>。此所谓“鹿脯”很可能就是“鹿脯”。又敦煌汉简“南合檄一诣清塞掾治所杨檄一诣府闰月廿日起高沙督羹印廿一日受涿”(A)“刑驻鹿蒲即付楨中隧长程伯”(B)(2396)<sup>[18]</sup>，有“鹿蒲”即“鹿脯”之误写的可能。又如“□水候官如意隧长公士□□肩水候官□遂□□□鹿”(239.78)<sup>[2]397</sup>，此简文所见“鹿”字，很有可能也和我们讨论的野生动物“鹿”有关。

猎鹿并以鹿肉作为食料，在汉代社会饮食史中是相当普遍的现象<sup>⑥</sup>。有学者指出：“鹿肉成为猎户的产品，自古往往以鹿脯上市。”<sup>[11]214</sup>《礼记·内则》说到“牛脩、鹿脯、田豕脯、麋脯、麇脯”。郑玄注：“脯，皆析干肉也。”<sup>[3]1464</sup>《艺文类聚》卷九五袁山松《白鹿诗序》引诗曰：“白鹿乃在上林西苑中，射工尚复得白鹿脯啖之。”<sup>[19]</sup>所见作为“啖”的对象“鹿脯”，应当就是居延汉简“□脯”“鹿脯”和敦煌汉简“鹿蒲”的正字。这些出土文献所见涉及“鹿”的文字，对于认识汉代饮食史和生态史具有重要的意义。《宋书·乐

志三·乌生八九子》有“白鹿乃在上林西苑中，射工尚复得白鹿脯哺”<sup>[20]</sup>句，也是有重要参考意义的信息。

### 三、图画与简文中的“兔”

《史记·田叔列传》褚少孙补述：“后为亭长。邑中人民俱出猎，任安常为人分麋鹿雉兔，部署老小当壮剧易处，众人皆喜，曰：‘无伤也，任少卿分别平，有智略。’”<sup>[13]2779</sup>似乎汉代行猎对象除“麋鹿”之外，可能以“雉兔”为多。司马相如谏止游猎：“若夫终日暴露驰骋，劳神苦形，罢车马之用，抚士卒之精，费府库之财，而无德厚之恩，务在独乐，不顾众庶，忘国家之政，而贪雉兔之获，则仁者不由也。”<sup>[13]3043</sup>说田猎所得，即“雉兔之获”。张衡《羽猎赋》有“轮辘狐兔”<sup>[14]542</sup>句。前引《三国志·魏书·文帝纪》裴松之注引《典论》帝《自叙》“终日手获獐鹿九”之后，即言“雉兔三十”<sup>[16]89</sup>。三国时期崔琰的谏语，则说：“猥袭虞旅之贱服，忽驰骛而陵险，志雉兔之小娱，忘社稷之为重，斯诚有识所以恻心也。”<sup>[16]368</sup>所谓“雉兔”似乎已经成为指代射猎行为的具有象征意义的文化符号。

《汉书·司马相如传上》颜师古注：“《王国·兔爰》之诗曰‘雉罹于罟’，罟亦罟字耳。”<sup>[6]2534</sup>可知“雉”“兔”在人与野生动物的关系史中有古远的组合。《汉书·严助传》：“今以兵入其地，此必震恐，以有司为欲屠灭之也，必雉兔逃入山林险阻。”颜师古注：“如雉兔之逃窜而入山林险阻之中。”<sup>[6]2783</sup>看来“雉兔”面对猎手的“屠灭”而“逃入山林险阻”，“逃窜而入山林险阻之中”，是田猎时常见的情形。

肩水金关汉简中还有一枚简以文图的形式表现了汉代猎事常见的“兔”：“兔(有图画)。”(73EJT10:16)所谓“图画”，即在“兔”字简文下利用狭窄木简的幅面空间生动地描画了一只奔跑的野兔<sup>[21]</sup>。这枚图文结合的简例，可以说明绘制者对“兔”的生活习性的熟悉。兔的活跃动态，或许接近颜师古所谓“逃入山林险阻”“逃窜而入山林险阻之中”的快速奔逃形象。

悬泉置汉简也有“买兔”字样的简例，并且记录了“兔”的市场价格。据张俊民《悬泉汉简

中所见物价资料辑考》引录：“出钱七十买兔一为使者。”(VT1611③:319)<sup>[22]</sup>“兔一”，很可能是野兔，或许由市场“买”得。卖者应当是猎获“兔”的边地军民，尚不能确认是否为边塞军人。

### 四、野禽猎杀：“雉”“鳧”“鸿”

悬泉置的日常饮食接待耗用属于家禽“鸡”，数量颇多<sup>①</sup>。此外，悬泉置出土汉简又可见来自市场的“雉”。简文所示“雉”与“炭”同时成为购买的商品：“三百市买炭及雉。”(I90D0208S:25)<sup>[23]</sup>这里我们虽然不能确知“雉”之所指，但其作为野生禽鸟的性质则是明确的。

悬泉置出土汉简可见涉及“斗盆”“一斗盆”“五斗鸿”“三斗鸿”买卖价格的信息：“斗盆卅直五百廿”“五斗鸿十九直二百廿八”“一斗盆六十直四百廿”“三斗鸿五直卅五”●凡。(削衣)(II DXT0114-3:067)<sup>[24]</sup>核其单价分别为，“斗盆”12钱，“一斗盆”7钱；“五斗鸿”13钱，“三斗鸿”7钱。“盆”应当释作“鳧”。简文应当是候鸟“鳧”“鸿”经过河西地方时被猎杀，成为市场商品，进入交易过程的反映。关于“鳧”，《辞海·生物分册》写道：“【鳧】泛指野鸭。”“【野鸭】鸟纲，鸭科。狭义的指绿头鸭，广义的包括多种鸭科鸟类。体型差异颇大，通常较家鸭为小。……分布我国境内的大多为冬候鸟。如绿翅鸭、花脸鸭、罗纹鸭、绒鸭、鹊鸭等。”<sup>[12]523</sup>《中国动物志·鸟纲》第二卷《雁形目》载：“鳧，主要为鸭属(Anas)。泛指这一属的许多种河鸭”，包括“罗纹鸭(A.falcata)”“绿头鸭(A.platyrhynchos)”“针尾鸭(A.acuta)”“凤头潜鸭(Aythyafuligula)”<sup>[25]5</sup>。“鸭科”，“计有148种，在我国境内有过纪录的达46种”，“在这46种中，大多数是古北界种类，繁殖在寒带和温带，在我国的大部分地区是旅鸟或冬候鸟”<sup>[25]8</sup>。以“斗”测定肉食数量的方式，见于《齐民要术》卷八《作酱等法》“肉酱法”“作鱼酱法”“干鲚鱼酱法”所谓“肉一斗”“鱼一斗”<sup>②</sup>。

《太平御览》卷八六一引崔駰《博徒论》可见“鸞雁羊残”<sup>[9]3826</sup>字样。彭卫指出，“鸞雁”，“是指以鸞作的羹”。又说：“除家养鸭子外，鳧亦是食物之一。傅毅《七激》谓：‘鳧鸿之羹。’原注：“《北堂书钞》卷一四二引。”<sup>③</sup>所引“鳧鸿之羹”文

字,对照我们讨论的悬泉置简文“鳧”“鸿”的意义,可以增益准确理解的条件。《楚辞·大招》言饮食“饶乐”,说到“内鹄鸕”“炙鹄蒸鳧”。王逸注:“鹄,一作鸕。”<sup>[26]</sup>此外,徐幹《七喻》“云鹄水鸕”<sup>[27]</sup>632,王粲《七释》“晨鳧宿鸕”<sup>[27]</sup>689,也都说明“鳧”“鸿”普遍出现于餐宴情形。

肩水金关汉简有一枚简例出现“稚二只”字样,与“酒米”同说,似用以偿还“负钱”债务:“负钱卅凡所负子惠钱五百一十五”(73EJT30:122A);“酒米三石直五百一十稚二只其一只以当履钱……”(73EJT30:122B)<sup>[28]</sup>。承西北师范大学历史学院孙宁提示,“此简中的‘稚’可能指代的就是‘雉’”。如果说“雉”“二只其一只以当履钱”,在某种意义上已经部分进入了市场交换,而这枚简出土于汉代烽燧遗址,可以推想所谓“稚”即“雉”,应为值守烽燧的军人所猎杀。

## 五、“轮台诏”的指责

晚年汉武帝以“轮台诏”宣示了调整执政方向的决心。以“富民”为政治目标的“向守文的转变”<sup>③</sup>,为后来的“昭宣中兴”准备了条件<sup>④</sup>。《汉书·西域传下》载录汉武帝“轮台诏”部分文字,其中有涉及西北边塞防务的内容:

今边塞未正,阑出不禁,障候长吏使卒猎兽,以皮肉为利,卒苦而烽火乏,失亦上集不得,后降者来,若捕生口虏,乃知之。<sup>[6]3914</sup>

颜师古注:“言边塞有阑出逃亡之人,而主者不禁。又长吏利于皮肉,多使障候之卒猎兽,故令烽火有乏。又其人劳苦,因致奔亡,凡有此失。皆不集于所上文书。”<sup>[6]3914</sup>据赵翼说,“汉帝多自作诏”<sup>[29]</sup>。汉武帝诏书文字,表示深切沉痛的自省,无疑是“自作”。其中涉及“边塞”基层军官“使卒猎兽,以皮肉为利,卒苦而烽火乏”,导致正常防务受到影响的情形,其严重性甚至致使“边塞未正,阑出不禁”,受到帝王重视。足见最高执政者对基层行政“奸邪”“得失”的明察<sup>⑤</sup>。相关信息得自“后降者来,若捕生口虏”,也说明汉武帝获取边情务求具体细致的执政风格。

武帝诏文所谓“以皮肉为利”或说“利于皮肉”,指出“猎兽”行为并非仅仅满足食用这种直接的需求,而且将猎获品输入市场,取得商贸之

“利”,说明“猎兽”所得数量颇为可观。前引河西简文体现猎物进入市场诸例,是出土文献有关军人“猎兽”得“利”的证明。“边塞”“障候长吏”的贪婪使得“卒苦”或说“其人劳苦,因致奔亡”,也反映当地野生动物资源是相当充足的。这一情形,作为丝绸之路交通史考察中不宜忽略的生态条件的表现,有予以关注和说明的必要。那么,“障候长吏使卒猎兽,以皮肉为利”,“猎兽”的对象和“猎兽”的方式,不仅通过居延汉简可以得到相关信息,汉代烽燧遗址出土的猎具,也可以提供可贵的实证。

## 六、汉代烽燧遗址出土猎具

孙机在《汉代物质文化资料图说》关于“渔猎”的内容中写道:“居延金关遗址出土过一种圆形捕兽器,周围缚有尖木,能顺之以入而不能逆之以出。斯坦因在玉门关附近的15号烽燧遗址中发现过完全相同的器物。它或即《周礼·雍氏》所说‘春令为阱、攫’的攫之类。《尚书·费誓》孔疏引王肃曰:‘攫,所以捕禽兽机槛之属。’攫又名削格(《庄子·胠篋篇》)、峭格(《吴都赋》)。削、峭义通。格者,《说文》谓‘木长貌’;削谓刮削之;正与此器的构造相合。”<sup>[30]</sup>

在居延地区的考察工作中,贝格曼也发现过这种器具,不过当时考察者似乎并没有理解其“捕兽”的功能。《内蒙古额济纳河流域考古报告》对于其中一件标本是这样记述的:

地点Ⅱ52(下部地层)

A.8:ⅡS;

83.环形小井盖,是一个纤维质地的圆形框架,其上缠有相同材料的绳子。17根尖木片穿入环中并集中略低于圈面的中心位置;这些木片(长7厘米,截面为半圆形的这一部分厚0.7厘米)从尖端向上部V形末端变宽,且都有向下的圆边。环的直径约14厘米,厚1.8厘米。图版17:3。<sup>⑥</sup>

所谓“环形小井盖”,其实是捕杀野生动物的猎具。或称“黄羊夹子”,如悬泉置遗址出土者。据《简述中国:甘肃简牍博物馆精品文物图录》介绍:

黄羊夹子说明:1990年出土于悬泉置

遗址,出土编号I90DXHT035①:3。汉代,长13.5厘米,宽13.5厘米,厚1厘米。<sup>[31]</sup>动物踏足其中,则会插陷而不能脱拔,以致影响其“跳跃”“驰走”。其实,使用这种工具捕猎,对象可能未必限定为“黄羊”。荒漠戈壁比较活跃的“啮齿类的跳鼠和沙鼠亚科为主”的鼠类,以及“其余如五趾跳鼠、土跳鼠、三趾跳鼠、长爪跳鼠”等,都会陷足其中,无法脱却,而失去奔走能力。《敦煌悬泉置遗址1990~1992年田野发掘报告》称之为“猎具”“木猎具”,定名是比较合适的。

执笔者在对“出土器物”进行介绍时写道:

10.猎具1件。标本T0315①:3,整体呈圆形,先用芦苇编成圆圈,然后用麻绳捆扎,再将红柳质残筒削尖插入圈内,尖部聚于圆圈中间,一旦有物体进入圈内则不易拔出。这类猎具在居延汉代遗址中常有发现,据当地牧民介绍,为抓黄羊的猎夹。外径12.7,横截面直径2厘米。

彩版四〇:1题“悬泉置遗址出土木猎具”。图下说明:“木猎具T0315①:3”<sup>③</sup>。发掘报告所谓“聚于圆圈中间”的“尖部”,皆锐利,可以致使猎物足部伤残,以致难以行走“奔驰”。

《简述中国:甘肃简牍博物馆精品文物图录》称“出土于悬泉置遗址”,《敦煌悬泉置遗址1990~1992年田野发掘报告》称数量为“1件”,但二者并非同一器物。编号不同,形制也不同。据前者彩版四〇,“削尖插入圈内”的“红柳质残筒”14枚,而后者著录者则为19枚。

马圈湾汉代烽燧遗址出土两件“黄羊夹”,发掘报告整理者列为“狩猎工具”一类:

黄羊夹 二件,分二型:I型一件。标本T13:02,以红柳细枝拧绕成圈,将木尖刺插入圈中,使刺尖在圆心重叠。木尖刺共有十九枚,部分木尖刺为废筒改制而成,其中三枚木尖刺上有字(见释文79.D.M.T13:24-26)。圈径14.0、粗径2.0厘米。木尖刺长6.2—8.3、宽0.5—1厘米。II型一件。标本T12:044,以红柳细枝拧绕成圈,将木尖刺插入圈中,然后用麻绳将圈密密缠绕。现木尖刺仅存一枚。圈径13.5、粗径1.5厘米。木尖刺长7.5、宽0.7厘米。

发掘报告执笔者还写道:

黄羊夹在当地农民中,至今仍有使用者,其方法为,夹上用绳缚一镰刀,在黄羊经常出没的路上掘一穴,将夹置于穴内,当黄羊误踩入圈,惊慌奔跑时,镰刀即会砍伤其腿。<sup>⑤</sup>

“标本T12:044”“现木尖刺仅存一枚”,不排除曾经成功使用,致使“木尖刺”损毁的可能。

对于马圈湾出土的“黄羊夹”,《甘肃省志·文物志》有这样的介绍:“黄羊夹,汉代。敦煌马圈湾出土。直径15厘米,厚2.5厘米。木质。以多根红柳枝编作圆圈,再将尖长三角形木板条沿圈边一周,从外向中心辐射状别插,成为中心有张力弹性的夹子。黄羊蹄踩入夹中心,即可陷入并被夹刺刺伤或卡住。设计精巧,制作经济实用。是当时狩猎黄羊的捕获工具。现藏甘肃省文物考古研究所。”<sup>[32]</sup>

对于这种“猎具”,张德芳详尽具体地说明了使用方法。高启安亦全面收集资料,进行了认真的研究,指出其结构和材料有三部分:“套圈”“签子”以及“套圈上缠绕的绳索”,认为最重要的是“绳索”。对于其“捕捉方式及原理”,也介绍了通过访问得知的信息。

斯坦因称此器物为“捕猎用的机关”“套野兽用的机关”,考古学者和文物学者或称之为“捕兽机”“狩猎工具”“猎具”,或说“黄羊夹”<sup>⑥</sup>、“捕兽套索”“黄羊套”<sup>⑦</sup>。孙机将之与“攫”相联系,也给研究者提供了启示。

《敦煌马圈湾汉代烽燧遗址发掘报告》中“出土器物”部分列入“狩猎工具”者,还有“投石”:

投石 一件。标本T2:02,花岗岩。用白麻绳编成网套,中装一略经加工、将棱角打圆的石块。石块体积长6.0、宽5.5、高4.0厘米,网套绳粗0.4厘米。<sup>⑧</sup>

此“投石”除了黄羊,当然也可以猎取其他野生动物。有关这件“投石”的数据测定,其实是应当包括重量的。

汉代烽燧遗址出土的猎具,为汉武帝《轮台诏》“障候长吏使卒猎兽,以皮肉为利”的指责,提供了实证。边塞吏卒“猎兽”,并非仅仅满足饮食消费需要,而是以“利”为追求,使得猎物进入市场。这对于当时当地的社会生活,应当产

生了影响。汉武帝所谓“障候长吏使卒猎兽”之“兽”，有可能是“鸟兽”的省称。猎捕“鸟”，也是吏卒戍卫生活中的“猎兽”活动之一。

贝格曼在额济纳河流域进行汉代烽燧遗址考察时，曾经发现了戍卒使用的所谓“鸟网”。考古报告有比较具体的记述：

#### 地点 II

A.1: II: 19. 陶质网坠，可能用于捕鸟的网，由几乎为勺形的带有纵向穿孔的圆柱体构成，也属于 A 型陶（参看图版 17:11）。网的一条边绳从孔内穿过，为了避免网坠滑脱，纵绳使用了粗网绳（参看图版 17:13）。长 3.6 厘米，直径 1 厘米。<sup>⑨</sup>

这种汉代河西烽燧遗址发现的“鸟网”，即“捕鸟”的“罗网”“罽罗”“罔域”“网罟”的实物遗存，是可以帮助我们理解当时边塞吏卒猎杀野生禽鸟的通常方式的。

捕猎野禽使用的“鸟网”，即《三国志·崔琰传》裴松之注引鱼豢说到的“得鸟”之“罗”<sup>[16]374</sup>，《三国志·魏书·陆凯传》所说猎“鸟”的“罗网”<sup>[16]1402</sup>，《三国志·魏书·刘廙传》裴松之注引刘向《新序》孔子语说到“凤皇不离其罽罗”的“罽罗”<sup>[16]614</sup>。曹植《野田黄雀行》诗写道：“……不见篱间雀，见鹞自投罗。罗家得雀喜，少年见雀悲。拔剑捎罗网，黄雀得飞飞。”<sup>[33]</sup>又《焦氏易林》的《师之需》：“雀东求粒，误入罔域。赖仁君子，脱复归息。”<sup>[34]267</sup>《益之革》：“雀行求粒，误入网罟。赖仁君子，复说归室。”<sup>[34]1577</sup>所说情形与《野田黄雀行》内容类似。而汉代烽燧遗址的考察收获，是包括“鸟网”的发现的<sup>⑩</sup>。

《敦煌悬泉置遗址 1990~1992 年田野发掘报告》关于“出土器物”的介绍中，说到“弹弓”：

11. 弹弓 3 件。

标本 IIT0112①:8，用树杈制作，呈“Y”形。通常 16、柄径 1.5、柄长 7.9、杈径 1、杈长 8.1 厘米。（图六三，1；彩版四〇，2）

标本 VT1611②:19，用树杈制作，呈“Y”形。其中一杈残缺，并保存有绳索。通长 16.9、柄径 1.8、柄长 7.7、杈径 1.2、杈长 9.2 厘米。（图六三，3；彩版四〇，3）<sup>⑪</sup>

“弹弓”在汉代遗址中，是比较罕见的发现。

在“出土器物”“泥器”中，说到有关“泥丸”

的信息。此“泥丸”，应与“弹弓”存在关联：

2. 泥丸 29 件。形制相同，有白、黄、黑三色。标本 VT1212③:2，黄色，球状，实心，表面经打磨较光滑。素面。用途不明。直径 2 厘米。（图二九，3；彩版一五，6）<sup>⑫</sup>

所谓“用途不明”，是比较谨慎的说法。这些“泥丸”很可能是与“弹弓”配合形成有射击杀伤力的弹丸。《汉书·宣帝纪》的表述是非常明确的：“其令三辅毋得以春夏掷巢探卵，弹射飞鸟。”<sup>[6]258</sup>可见使用“弹”“丸”主要是“弹射飞鸟”。

《三国志·魏书·邴原传》裴松之注引《原别传》载录公孙度对邴原的评价：“邴君所谓云中白鹤，非鸛鷀之网所能罗矣。”<sup>[16]353</sup>而《汉书·武帝纪》记载：“后元元年春正月，行幸甘泉，郊泰畤，遂幸安定。”“二月，诏曰：‘朕郊见上帝，巡于北边，见群鹤留止，以不罗罔，靡所获献。荐于泰畤，光景并见。其赦天下。’”颜师古注引如淳曰：“时春也，非用罗罔时，故无所获也。”<sup>[6]211</sup>可知当时捕杀“鹤”，同样可以使用“罗罔”。

分析汉代西北边塞军人的“猎兽”行为，固然应当注意到汉武帝指责的基层长吏“使卒猎兽，以皮肉为利，卒苦而烽火乏”，导致正常防务弛怠的危害，但是也应当理解军中士兵通过“猎兽”或可改善日常饮食生活条件的动机。我们更为重视的，是通过相关考察认识当时边地社会生活的景象，了解丝绸之路交通的生态环境条件。（本文写作，得到西北师范大学张德芳、复旦王辉、甘肃省文物考古研究所张俊民、甘肃简牍博物馆常燕娜、西北师范大学孙宁、中国人民大学王泽的帮助，谨此致谢。）

#### 注释

①王子今：《秦汉时期气候变迁的历史学考察》，《历史研究》1995年第2期。②王子今：《简牍资料所见汉代居延野生动物分布》，《鲁东大学学报（哲学社会科学版）》2012年第4期。③悬泉置出土汉简 II 90DXTO113④:173。甘肃简牍博物馆等编：《悬泉汉简》（叁），中西书局2023年版，第35页。④胡松梅、刘振东、张建锋：《西安汉长安城城墙西南角遗址出土动物骨骼研究报告》，《文博》2006年第5期；中国社会科学院考古研究所汉长安城工作队：《西安市汉长安城城墙西南角遗址的钻探与试掘》附录二《西安市汉长安城城墙西南角遗址出土动物骨骼鉴定报告》，《考古》2006年第10期。⑤呼延思

正:《汉长安城肉食资源丰富》,《西安晚报》2006年10月26日。⑥刘贺赐王吉“牛肉五百斤,酒五石,脯五束”。见班固:《汉书》,中华书局1962年版,第3061页。从“牛肉”和“脯”的数量比例看,此“脯”应并非内地常见肉食品种。⑦俞樾:《茶香室经说·礼记二》“脯羹”条,浙江古籍出版社2017年版,第251—252页。⑧彭卫指出:“秦汉时期内地民间没有饲养肉食用牛。在人们的观念中,牛是作为最重要的农耕工具而不是作为食物受到高度重视的。秦汉时期,朝廷对耕牛采取严格的保护措施。”“东汉光武帝建武四年(公元28年)诏令‘毋得屠杀马牛。’从居延汉简的记录看,此诏得到了严格执行。”注:“此诏《后汉书·光武帝纪》无载,诏文及执行情况见《居延新简》破房屋二二简47A,文物出版社1990年版。”徐海荣主编:《中国饮食史》卷二,华夏出版社1999年版,第430—431页。今按:“破房屋二二”即“破城子房屋二二”。⑨《清稗类钞》第五册《农商类》“青海商队”条:“饥则啖羊脯……”第二册《动物类》“犬”条:“日饲以番产青稞、羊脯……”第一三册《饮食类》“青海番族之宴会”条:“以肥羊脯投之釜,汤初沸,即出之,切为大脔。”徐珂:《清稗类钞》,中华书局1986年版,第2311、5531、6277页。⑩对于“獬豸”,裴骃《集解》:“徐广曰:‘在天水。獬音丸。’”司马贞《索隐》:“《地理志》天水獬道。应劭以‘獬戎邑。音桓。’”张守节《正义》:“《括地志》云:‘獬道故城在渭州襄武县东南三十七里。古之獬戎邑。汉獬道,属天水郡。’”参见司马迁:《史记》,中华书局1982年版,第2883、2884页。⑪盖山林:《阴山岩画的动物考古研究》,载《阴山岩画》,文物出版社1986年版,第425页。⑫盖山林、盖志浩:《内蒙古岩画的文化解读》,北京图书馆出版社2002年版,第339—340页;宋超:《“獬羊”与“红羊”——基于阴山岩画及文献对北山羊的考察》,《秦汉史论丛》(中国社会科学杂志社学者文库),中国社会科学出版社2012年版。⑬王子今:《秦汉边政的方位形势:“北边”“南边”“西边”“西北边”》,《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2021年第3期。⑭⑮⑯[瑞典]弗克·贝格曼考察,[瑞典]博·索马斯特勒姆整理,黄晓宏、张德芳、张存良等译,张德芳审校:《内蒙古额济纳河流域考古报告》,学苑出版社2014年版,第58、99、286页,第82、461页,第27页。⑰高柔有进一步的论述,裴松之注引《魏名臣奏》载高柔上疏曰:“臣深思陛下所以不早取此鹿者,诚欲使极蕃息,然后大取以为军国之用。然臣窃以为今鹿但有日耗,终无从得多也。何以知之?今禁地广轮且千余里,臣下计无虑其中有虎大小六百头,狼有五百头,狐万头。使大虎一头三日食一鹿,一虎一岁百二十鹿,是为六百头虎一岁食七万二千头鹿也。使十狼日共食一鹿,是为五百头狼一岁共食万八千头鹿。鹿子始生,未能善走,使十狐一日共食一

子,比至健走一月之间,是为万狐一月共食鹿子三万头也。大凡一岁所食十二万头。其雕鹗所害,臣置不计。以此推之,终无从得多,不如早取之为便也。”《三国志·魏书·高柔传》及裴松之注引《魏名臣奏》载柔上疏。参见陈寿:《三国志》,中华书局1982年版,第689页。⑱王子今:《马王堆一号汉墓出土梅花鹿标本的生态史意义》,《古代文明》第2卷,文物出版社2003年版;王子今:《走马楼简的“入皮”记录》,《吴简研究》第1辑,崇文书局2004年版。⑲王子今:《敦煌悬泉置遗址出土〈鸡出入簿〉小议——兼说汉代量词“只”、“枚”的用法》,《考古》2003年第12期。⑳㉑王子今:《“鳧”与“鸿”:悬泉置汉简猎杀候鸟记录》,《文博》2024年第3期。㉒徐海荣主编:《中国饮食史》,卷二第433页;费振刚等辑校《全汉赋》载录傅毅《七激》作“鳧鸪之羹”,费振刚、胡双宝、宗明华辑校:《全汉赋》,北京大学出版社1993年版,第292页。㉓田余庆《论轮台诏》:“于征和四年六月封丞相田千秋为富民侯。”注:“月份据《汉书·外戚恩泽侯表》。”参见田余庆:《秦汉魏晋史探微》(重订本),中华书局2004年版,第51页。今按:《史记·汉兴以来将相名臣年表》:“六月丁巳,大鸿胪田千秋为丞相,封富民侯。”《史记》第1144页。㉔田余庆:《论轮台诏》,《秦汉魏晋史探微》(重订本);王子今:《晚年汉武帝与“巫蛊之祸”》,《固原师专学报》1998年第5期。㉕《汉书·宣帝纪》说宣帝早年的平民生活经历对其执政成功的正面影响:“受《诗》于东海濋中翁,高材好学,然亦喜游侠,斗鸡走马,具知闾里奸邪,吏治得失。数上下诸陵,周遍三辅,常困于莲勺卤中。尤乐杜、鄠之间,率常在下杜。”《汉书》第237页。㉖㉗㉘甘肃省文物考古研究所等编:《敦煌悬泉置遗址1990~1992年田野发掘报告》,文物出版社2023年版,上册第113页、下册彩版四〇,上册第113、114页、下册彩版四〇,上册第75、76页、下册彩版一五。㉙㉚《敦煌马圈湾汉代烽燧遗址发掘报告》,载甘肃省文物考古研究所编:《敦煌汉简》,中华书局1991年版附录,第63、126页、图版贰零肆:4、5,第63、126页、图版贰零肆:2。㉛高启安:《汉塞遗址出土所谓“黄羊夹”使用方式考索》,载中国社会科学院古代史研究所等编:《“凉州与中国的文化交流与文明嬗变”学术研讨会论文集》,中西书局2021年版,第39—50页。㉜高启安:《北方岩画疑似“捕兽套圈”与“畋”字关系探》,《中国语言学研究》第3辑,社会科学文献出版社2023年版。

#### 参考文献

- [1]竺可桢.中国近五千年来气候变迁的初步研究[M]//竺可桢文集.北京:科学出版社,1979.
- [2]谢桂华,李均明,朱国焯.居延汉简释文合校[M].北京:文物出版社,1987.
- [3]十三经注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.



- [4]王夫之.礼记章句[M].长沙:岳麓书社,2011:692.
- [5]任继昉.释名汇校[M].济南:齐鲁书社,2006.
- [6]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [7]杜佑.通典[M].北京:中华书局,1984:563.
- [8]干宝,陶潜.搜神记辑校[M].李剑国,辑校.北京:中华书局,2019:707.
- [9]李昉,等.太平御览[M].北京:中华书局,1960.
- [10]王祯.东鲁王氏农书译注[M].缪启愉,译注.上海:上海古籍出版社,1994:517.
- [11]谢成侠.中国养牛羊史:附养鹿简史[M].北京:农业出版社,1985.
- [12]辞海:生物分册[M].上海:上海辞书出版社,1975.
- [13]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [14]徐坚,等.初学记[M].北京:中华书局,1962.
- [15]汪维辉.《僮约》疏证[C]//李浩,贾三强.古代文献的考证与诠释:海峡两岸古典文献学国际学术会议论文集.上海:上海古籍出版社,2006:475.
- [16]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1982.
- [17]汇校九章算术[M].郭书春,汇校.沈阳:辽宁教育出版社,2004:105-106.
- [18]甘肃省文物考古研究所.敦煌汉简释文[M].吴初骧,李永良,马建华,释校.兰州:甘肃人民出版社,1991:261.
- [19]欧阳询.艺文类聚[M].汪绍楹,校.上海:上海古籍出版社,1965:1649.
- [20]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974:607.
- [21]甘肃简牍保护研究中心,甘肃省文物考古研究所,甘肃省博物馆,等.肩水金关汉简(壹):中册[M].上海:中西书局,2011:239.
- [22]张俊民.敦煌悬泉置出土文书研究[M].兰州:甘肃教育出版社,2015:87.
- [23]甘肃简牍博物馆,甘肃省文物考古研究所,陕西师范大学人文社会科学高等研究院,等.悬泉汉简(壹):下册[M].上海:中西书局,2019:605.
- [24]甘肃简牍博物馆,甘肃省文物考古研究所,西北师范大学简牍研究院,等.悬泉汉简:叁[M].上海:中西书局,2023:113,401.
- [25]郑作新,等.中国动物志:鸟纲·雁形目[M].北京:科学出版社,1979.
- [26]洪兴祖.楚辞补注[M].白化文,许德楠,李如鸾,等点校.北京:中华书局,1983:219-220.
- [27]全汉赋[M].费振刚,胡双宝,宗明华,辑校.北京:北京大学出版社,1993.
- [28]甘肃简牍博物馆,甘肃省文物考古研究所,甘肃省博物馆,等.肩水金关汉简(叁):中册[M].上海:中西书局2013:190.
- [29]赵翼.廿二史札记校证:卷四[M].王树民,校证.北京:中华书局,1984:86.
- [30]孙机.汉代物质文化资料图说[M].增订本.上海:上海古籍出版社,2008:26.
- [31]甘肃简牍博物馆.简述中国:甘肃简牍博物馆精品文物图录[M].北京:文物出版社,2023:115.
- [32]甘肃省地方史志编纂委员会.《甘肃省志·文物志》编纂委员会.甘肃省志:文物志[M].北京:文物出版社,2018:1687-1688.
- [33]曹植.曹植集校注[M].赵幼文,校注.北京:中华书局,2016:308.
- [34]焦延寿.易林汇校集注[M].徐传武,胡真,校点集注.上海:上海古籍出版社,2012.

## The “Hunting” Behavior of Soldiers at the Northwestern Frontier During the Han Dynasty

Wang Zijin

**Abstract:** *Luntai Edict* of Emperor Wu of Han highlighted the issue of officials and soldiers at the northwestern frontier neglecting their duties due to “hunting wildlife”. The “hunting” behavior of soldiers at the forts is found in bamboo and wooden slips mentioning “wild sheep jerky” and “venison stew,” indicating these animals became part of their diet. The prices of hunted birds such as “pheasants” “ducks” and “swans” are recorded in the slips, showing that these animals were traded in the market for profit. At beacon tower sites, bamboo slips of the Han Dynasty depict images of “rabbits” and hares running, and “pheasants and rabbits” were common prey. Hunting tools such as “traps” “nets” and “slingshots” unearthed at beacon tower sites also suggest the methods used by officials and soldiers for “hunting wildlife”. When analyzing the “hunting” behavior of soldiers at the northwestern frontier during the Han Dynasty, it is essential to consider criticism expressed by Emperor Wu regarding the neglect of defense duties. However, it is also crucial to understand the motivation of soldiers to improve their daily diet and living conditions through “hunting”. More significantly, studying this “hunting” behavior provides insights into the social life of border areas and the ecological environment along the Silk Road through relevant research.

**Key words:** soldiers in frontier; hunting wildlife; Silk Road; border region; ecological environment

[责任编辑/启 轩]



# 战国秦汉之际东北族群的华夏化及其自我认同的形成

李济沧

**摘要:**战国秦汉之际,东北部分区域逐渐被纳入华夏郡县制管理体系之内。随着郡县化进一步发展,非汉族群受华夏政治、文化影响,形成与华夏王朝内部相似的行政管理模式。高句丽推行郡县制度,同时又开展灵星、社稷等华夏祭祀活动,其首领担任华夏王朝委任的地方行政长官。在此背景下,原有的部族血缘性组织向新的地缘性组织转变,高句丽政权也开始向“国家”形态迈进。华夏郡县制推动了高句丽等族群趋向“华夏化”,同时也促成了高句丽自身的族群认同。概括地说,伴随着华夏化程度的日渐加深,非汉族群构筑起了自我的身份与文化认同。华夏化的非汉族群通过与华夏王朝长时期的互动交流,最终融入中华民族共同体之中。

**关键词:**东北族群;郡县制;华夏化;族群认同

**中图分类号:**K232

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)01-0064-10

古史中的族群问题,是学界经久不衰的热点议题<sup>①</sup>。自族群理论转向主观认同论后,一些新的话题进入我们的视野。诸如族群是如何形成的?族群演变与政治变动之间有何关联,等等<sup>②</sup>。由此再进一步,王朝国家是如何针对各类族群实施治理,而接受王朝统治的族群又是如何在对外认同中形成自我认同的呢?针对这些问题,本文聚焦战国秦汉时期的东北,重点关注此地非汉族群是如何接受华夏政权的管理,又是怎样在互动之中产生华夏认同,并逐步走向自我认同与文化觉醒。

检诸史籍,最早将势力范围扩大到东北的华夏政权,是战国时期的燕国。燕在“秦开却胡”<sup>③</sup>之后,于东北设立上谷、渔阳、右北平、辽西以及辽东等郡。这些郡县的地理范围以及治所,直到汉武帝元封三年(公元前108年)之前未有大的变动。元封三年,汉武帝消灭了卫氏朝

鲜,随后设立了乐浪、玄菟、临屯和真番四个郡。昭帝时,对四郡作了调整,将临屯、真番并入乐浪、玄菟<sup>④</sup>。在这个过程中,玄菟郡治所也有数次迁移:开始在沃沮城,后迁到今辽宁省新宾满族自治县,再后迁至现在的沈阳、抚顺之间<sup>⑤</sup>。之所以如此辗转迁徙,主要原因是朱蒙崛起及其不断内侵。据《三国史记》记载,朱蒙原为夫余王之子,后逃至纥升骨城,于公元前37年建立高句丽国。高句丽政权建立后,与两汉政府保持着较稳定的朝贡关系。西汉王朝册封其王,同时实施行政管理。王莽掌权后,为应对匈奴,强制征发高句丽民众,最终引发被征之人群起抗争。反叛平定后,王莽改“高句丽”为“下句丽”,以示惩戒。东汉建武初,光武帝刘秀重新册封高句丽国王,“高句丽”称谓得以恢复。东汉中后期,随着高句丽国力增长,其与华夏之间军事摩擦不断,一直持续到东汉灭亡<sup>⑥</sup>。

收稿日期:2024-10-15

作者简介:李济沧,男,南京师范大学社会发展学院历史系教授、博士生导师(江苏南京 210097),主要从事中国中古史研究。

一般而言,非汉族群受华夏政治、文化影响,都会面临“华夏认同”乃至“华夏化”的局面。何谓“华夏化”?一种解释是:某个地区进入和建立起华夏式政治体系,并且当地人群逐渐形成对华夏式政治体系与华夏文化的认同之过程<sup>⑦</sup>。“华夏式政治体系”的代表之一就是郡县制度。战国秦汉时期,非汉族群与华夏政权的政治交流与互动主要体现在郡县体制的实施与接受上<sup>⑧</sup>。在战国秦汉时期郡县体制不断向外拓展的背景下,以高句丽为首的东北非汉族群如何因应源自华夏的巨大冲击;两者之间形成的交往交流交融关系,从族群认同、文化认同的角度而言,对双方后来的历史发展产生了什么样的作用呢?针对这两个问题,本文稍作探讨。

## 一、郡县制:战国时期华夏与东北的纽带

华夏政权在东北实施统治和管理,始于战国时期的燕国。《史记·匈奴列传》载:

其后燕有贤将秦开,为质于胡,胡甚信之。归而袭破走东胡,东胡却千余里。与荆轲刺秦王秦舞阳者,开之孙也。燕亦筑长城,自造阳至襄平,置上谷、渔阳、右北平、辽西、辽东郡以拒胡。<sup>[1]2885-2886</sup>

燕昭王二十八年(公元前284年),在大将秦开的攻击下,东胡撤退千余里,深入此地的燕军紧接着“度辽东而攻朝鲜”<sup>[2]</sup>。这大概是战国时期华夏政权在东北展开的最大规模战争。燕国由此获得一片十分广阔的新拓地,其范围大致从东北南部到朝鲜半岛西北部。燕国在这片土壤上开始设郡立县,实施有效管理<sup>⑨</sup>。战国后期的燕国,迅速向中央集权的君主制形式发展。“将”的出现,就是重要标志之一。《战国策·燕策》:“以乐毅为上将军,与秦、楚、三晋合谋以伐齐。”<sup>[3]942</sup>秦开所担任的“将”,亦即此处的“将军”。“将军”的诞生,意味着类似春秋执政卿官群体的权力在削弱,相反君权却得到加强,这正是中央集权制度建立过程中的必然现象<sup>⑩</sup>。

战国时期,边境观念已经形成,城邦国家开始向领土国家转化<sup>⑪</sup>。伴随着君权强化,燕国对所控地域的管理更为强力,上述立五郡就是如此。五郡中,右北平、辽西、辽东三郡与东北的

关系更为密切,辽东郡甚至包括朝鲜半岛大同江以北地区。刘子敏指出,战国辽东郡北部、东部的最初边界应是燕之北长城。长城线以内地区最初属于燕国的辽东郡,而长城线本身就是该郡的东部边界。在燕昭王统治的晚期,燕国突破了长城线,进行了第二次领土扩张。在此过程中,燕国击败了貊国,并吞并了貊国的原有领土以及其北部相邻的高夷地区。这一扩张使得辽东郡在朝鲜半岛的边界从原先的“大宁江长城”推移至清川江一线。要之,燕国的军事行动将貊国、高夷的领土纳入辽东郡版图。苗威、韩亚男也认为,燕昭王晚期,燕人进行过第二次拓疆,他们越过长城线,兼并了地处朝鲜慈江道一带的“貊国”和鸭绿江对面的高夷部落,将辽东郡的北部、东部边界拓展至辉发河、长白山、狼林山、大同江上游、清川江一线<sup>⑫</sup>。

然而,燕国辽东郡之下是否设置了县呢?对此,史无明证。不过,同一时期所设上谷郡所辖多达三十六县,即“赵攻燕,得上谷三十六县”<sup>[3]222</sup>。佟冬对此有一个观点,他认为春秋时期,郡多设于边地,县多设于内地。战国时期,县已变成郡的下一级组织,燕之五郡,上谷有县三十六,其余四郡是否设县,史无记载。辽东、辽西、右北平等郡的最高长官是郡守,由武官充任,可见东北各郡仍为军事色彩浓厚的地方行政组织,这正是东北各郡能承担“拒胡”职责的重要原因<sup>⑬</sup>。据此笔者推测,与上谷郡同时设置,而且肩负“拒胡”重任的辽东郡之下似应有县。因为“拒胡”修长城,需大量人力,更需协调钱粮物资的运输,如果有郡无县,对修筑或管理长城都甚为不便。《史记·秦始皇本纪》载:“二十一年,王贲攻荆。乃益发卒诣王翦军,遂破燕太子军,取燕蓟城,得太子丹之首。燕王东收辽东而王之。”<sup>[1]233</sup>此时的辽东作为都城,其管理必然严密。燕王在辽东统治五年,直到秦王政二十五年(公元前222年)才被王贲消灭。《史记·绛侯周勃世家》载:

燕王卢绾反,勃以相国代樊哙将,击下蓟,得绾大将抵、丞相偃、守陞、太尉弱、御史大夫施,屠浑都。……追至长城,定上谷十二县,右北平十六县,辽西、辽东二十九县,渔阳二十二县。<sup>[1]2070</sup>

卢绾在汉高帝十一年(公元前196年)发动反叛,

其时距燕国置郡百余年。这里写明“定”上谷、右北平、辽西、辽东、渔阳等地数县，“定”为平定之意，此处数量众多的县或为汉初所立，但溯其源头，正在燕、秦之际。要而言之，郡乃至县的设置有一个渐进过程，这个过程显示出华夏政权在东北正有条不紊地展开行政管控。辽东和辽西是汉初东北地区最为关键的两郡，以这两个郡为支点，汉朝开始在东北地区推行郡县制度，管理的范围大致覆盖了汉长城以南的地区、辽东障塞，以及清川江下游以西的广袤地域。武帝设汉四郡，又将朝鲜半岛汉江以北、鸭绿江流域、浑江流域、苏子河流域等地尽数纳入华夏郡县体系之内。总的来看，秦汉帝国对东北地区的控制基本上得益于战国时期燕国所实施的郡县统治。

## 二、郡县与邑落的交融：东北族群的自我认同

秦帝国建立后，究竟应在全国范围内实施封建制还是郡县制，当时是存在争议的。其中李斯的态度最为坚决，他以“海内为郡县，法令由一统”<sup>[1]236</sup>为由，极力向秦始皇推荐郡县制。也就是说，与权力分散型的“封建制”相比，统一的、权力集中的国家运行方式，才是秦灭六国后应该采取的措施。所谓“一法度衡石丈尺，车同轨，书同文字”<sup>[1]239</sup>等政策，正是针对“天下初定，远方黔首未集”<sup>[1]258</sup>的现实状况而制定的。1800余年后，明人顾炎武论封建与郡县之得失，十分透彻地指出：“封建之失，其专在下；郡县之失，其专在上。”<sup>[4]</sup>在周代封建制下，每个诸侯国都有自己的权力，而秦汉以后实施郡县制，导致权力集中在中央。由此来看，燕、秦在东北设置郡县，固然是权力集中的体现，但也反映了华夏政权对当地实施管理的决心和意志。

汉朝建立后，继续推行郡县制。不过，直到汉四郡设立之后，郡县体制才真正开始在东北发挥效用。四郡建立，不仅将朝鲜半岛大部分地区纳入西汉版图之内，也宣告此地有着与中原完全一样的郡县行政机构。元封三年，汉武帝灭卫氏朝鲜，在其故地设四郡，这便是大名鼎鼎的乐浪、玄菟、临屯、真番<sup>⑤</sup>。汉昭帝始元五年（公元前82年），对四郡作了整合：

罢临屯、真番，以并乐浪、玄菟。玄菟复徙居句骊。自单单大领已东，沃沮、秽貊悉属乐浪。后以境土广远，复分领东七县，置乐浪东部都尉。<sup>[5]2817</sup>

玄菟郡原本设置在沃沮地区，但因“夷貊所侵”<sup>⑥</sup>，于是迁至高句丽。如此一来，原玄菟郡所辖沃沮和秽貊则由乐浪郡接管。至于四郡的称谓，如乐浪、玄菟以及后来的高句丽等，“乃汉郡县固以种落名，而其种落，实有古之九夷在其中耳”<sup>[6]</sup>。《史记·朝鲜列传》引《索隐》云：“（真番、临屯）东夷小国，后以为郡。”<sup>[1]2986</sup>以族群名称或集居地命名国、州、郡、县等，是华夏文化传统的体现。由此可见，实施郡县制象征着华夏政权的意志行使，而“种落”“东夷小国”等书写背后，则体现了尊尊、王者无外等华夏观念向四周地域的波及。

在强大的军事背景下，中央王朝通过设置地方官僚机构以及委派行政长官，使国家意志及其观念直达郡县，这既体现了中央集权制的强大，也从地方维护了王朝国家的权威。与此同时，随着制度的实施以及相应而来的人员交流，不同地域、族群之间的文化影响自然生成，并在潜移默化之中发挥作用。乐浪郡为我们提供了一些佐证。由于乐浪有着地理上的优势，当中原陷入战乱时，众多汉人逃亡至乐浪，即史书里的“汉初大乱，燕、齐、赵人往避地者数万口”<sup>[5]2817</sup>。人口的大量拥入，对当地风俗文化产生了较大影响。有学者通过研究发现，乐浪原来存在大量的支石墓群，形成所谓支石墓社会，反映了该地区具有人口多、地理条件好的特点。然而，伴随着乐浪郡的建立，华夏文化对此地的影响不断增强，以支石墓为特点的当地居民社会开始出现变化。公元前1世纪左右乐浪郡设置后，大约在100年的时间内，支石墓社会悄然消失。此后再历300余年，到高句丽夺取此地为止，乐浪始终处于华夏郡县管控之下。从考古材料来看，战国时期的青铜货币刀币、布币、货泉以及铁制农具、汉式铜镜等在此地多有发现。这足以说明，源自华夏的力量在当地有一个渗透、同化进而改造文化习俗的过程<sup>⑦</sup>。正因为如此，在高句丽占领乐浪、带方郡之后的数十年间，该地“故有的汉文化传统得以继续保持和发展”<sup>[7]</sup>。

随着郡县制的实施以及大量汉人移民的拥入，乐浪地区的法律条文也大量增加。据说从

古朝鲜流传下来的“犯禁八条”，猛增到六十余条<sup>①</sup>。从“无门户之闭”到“夜则为盗”，社会风气巨变。外来人口的流入，推动了经济文化的发展，在风俗、习惯等方面存在差异的情况下，也不可避免地引发了各种矛盾和问题。所以说，法律条文增加的背后，是乐浪郡人员交往、流动与社会文化发展的反映<sup>②</sup>。任何一项政治制度的推行，抑或思想文化的演进和变迁，都需要一个长期过程。郡县制度实施的开始阶段，似乎并没有立刻对当地族群的生活以及社会组织形态产生影响，许多地区仍然保持原有的邑落体制。

汉武帝元封三年夏，“灭朝鲜，以沃沮地为玄菟郡”<sup>[5]2816</sup>。沃沮大致相当于今朝鲜半岛北部咸镜道，此地“土地肥美，背山向海，宜五谷，善田种”<sup>[8]846</sup>，以农耕生活为主。与此同时，沃沮族的生活组织形态也有其特点：

东沃沮在高句丽盖马大山之东，滨大海而居。其地形东北狭，西南长，可千里，北与挹娄、夫余，南与秽貊接。户五千，无大君王，世世邑落，各有长帅。<sup>[8]846</sup>

据此可知，东沃沮人分邑落而居，世代受邑落长帅管理，因为“无大君王”，所以各个邑落之间形成较为松散的联盟，相互之间也无干涉。这样一种近似部落联盟的邑落制组织形式，即便在汉初其归顺卫氏朝鲜之后也无变化。卫氏朝鲜接受其臣服、纳贡，但是没有改变其原有的社会组织形式。不过，从“户五千”的记载来看，郡县制在慢慢产生作用。史载沃沮在言语、饮食、居处、服饰上，都与高句丽近似<sup>③</sup>。公元前58年，高句丽征服此地，“复置其中大人为使者，使相主领，又使大加统责其租税，貂布、鱼、盐、海中食物，千里担负致之。又送其美女为婢妾，遇之如奴仆”<sup>[8]846</sup>。高句丽任命沃沮人为“使者”，负责族群内部事务，同时另外委派一位“大加”，掌管征税，运送贡物<sup>④</sup>。这种统治方式很有意思，一方面尊重沃沮的传统，按照部落制方式实施管理，任命有实力者为使者；另一方面，在整个沃沮族群之上，另行委派高句丽的大加，形成“大加—使者”二元管理结构。值得注意的是，委任大加统责租税，这就说明高句丽是在运用华夏的统治模式，对沃沮人实施某种程度上的郡县制管理，至少对其户口有一定的控制。这种形式，或可看作是中国式“封建”。只不过推

行“封建”的并非华夏政权，而是接受华夏政权郡县统治模式的东北非汉族群及其政权。

据《三国志·沃沮传》，在汉武帝元封二年（公元前109年），西汉王朝派遣军队远征朝鲜，汉朝军队击败并杀死了卫满的孙子右渠。随后，汉朝将征服的土地划分为四个郡，以沃沮城为玄菟郡。不过，此地“后为夷貊所侵，徙句丽西北，今所谓玄菟故府是也。沃沮还属乐浪”<sup>[8]846</sup>。下面这条材料也出自《沃沮传》，尽管描述的是东汉以后的情况，但从中可以看到，东北族群的生活方式、社会形态在郡县制推行下逐渐有了变化。

汉以土地广远，在单于大领之东，分置东部都尉，治不耐城，别主领东七县，时沃沮亦皆为县。汉光武六年，省边郡，都尉由此罢。其后皆以其县中渠帅为县侯，不耐、华丽、沃沮诸县皆为侯国。夷狄更相攻伐，唯不耐秽侯至今犹置功曹、主簿诸曹，皆秽民作之。沃沮诸邑落渠帅，皆自称三老，则故县国之制也。<sup>[8]846</sup>

这段记载蕴含着十分丰富的信息。汉在沃沮地区设置东部都尉，治所在不耐城（今朝鲜江原道安边郡），所辖为东部七县<sup>⑤</sup>。光武帝裁撤郡县，东部都尉被废，代之以县中部落首领为县侯。不过，以下几点颇值得思考。第一，不耐城的秽侯所设属官中有功曹、主簿诸曹，由秽人担任，而功曹、主簿，均为汉朝县级机构属官。第二，沃沮邑落首领自称三老。汉代县以下的地方基层是乡，所谓“十亭一乡，乡有三老、有秩、嗇夫、游徼。三老掌教化”<sup>[9]742</sup>。沃沮的邑落首领自称三老，也就是承认自己为汉朝基层行政组织的属官，显示出他们对郡县体制的某种认同。第三，从“唯不耐秽侯至今犹置功曹、主簿诸曹”可以推测，至少在东汉以前，其他地方也同样设有功曹、主簿诸曹或类似于这一等级的属官。第四，沃沮曾受玄菟郡的管辖，而三老是“故县国之制”，似可说明玄菟郡在此地也建有“郡—县—乡”的地方体制。

从以上分析来看，华夏政权至迟到东汉时期，已在沃沮建立了“郡—县—乡”这样一套地方行政体系。与此同时，东北各个族群也保持了自身的生活和社会形态。换句话说，东北地域的历史发展，呈现出普遍政治秩序与地方因素互相作用的特征<sup>⑥</sup>。何谓普遍政治秩序呢？

有学者认为即指贯穿于中原王朝治内与治外的政治秩序,这一秩序以天子为中心,不同的民族与区域在政治秩序中居于不同位置,形成“京师—王畿—郡县—属国—藩部—敌国”的差序格局<sup>⑧</sup>。这里所谓的“郡县”层级,正是本文所述“郡—县—乡”的地方政治体系。总体而言,东北族群在跻身于郡县体制之内的同时,并没有放弃自身的生活方式及文化传统,二者逐渐在交融之中混为一体。

### 三、东北地方行政中的“三老”

汉初三老制度,源于高祖二年(公元前205年)的诏令:“举民年五十以上,有修行,能帅众为善,置以为三老,乡一人。择乡三老一人为县三老。与县令丞尉以事相教,复勿繇戍。”<sup>[9]33</sup> 据此可知,汉初三老并非县之属吏,主要是协助县令、丞、尉等督导、教化百姓。稍微复杂之处在于,三老虽出自民间,但其职由政府所设,因而是政府认可的地方权威。尽管如此,三老不是政府官吏,无禄秩,只可免除徭役。上述诏令又称,“择乡三老一人为县三老”,说明三老所属乡官系统自有其首脑,“与县官各自成一系统,而县令则总其成而已”<sup>[10]</sup>。有学者认为,因为三老的这种“似吏非吏”性,加上汉政府又用其负责教化和规制吏民,所以汉朝地方政治存在二元格局,也就是以县令、县长为首的行政系统,以及以县三老为首、以乡三老为主体的,包含孝悌、力田在内的吏民教化系统<sup>⑨</sup>。换句话说,汉朝县一级地方行政存在两种系统,其一是中央直接任命的县长及其行政运作,负责管理民众;其二是以三老为主体的民间教化系统。

汉朝政府对县、乡三老选拔的年龄、品行、员额以及任职后需发挥的作用、待遇等都作了规定。这说明三老作为民间社会自然形成的权威得到朝廷正式认可,地方三老与行政机构相互补充,共同发挥治理地方要务的作用。三老在道德风俗方面起着重要作用,他们“掌教化”“帅众为善”“率其意以道民”。三老继承了传统,具有丰富的知识水平和较高的文化修养。随着他们参与国家政治的意愿增强,与王朝的联系也日益紧密,其影响力也显著提升。要之,汉代三老参与国家政治、引导社会风俗,其职责

在于教化或者成为政府顾问<sup>⑩</sup>。汉代三老制度“非吏而得与吏比”<sup>[1]1431</sup>,显示了三老较为特殊的地位。沃沮首领自称“三老”,显然是受汉代三老制度的影响,但更为重要的是,他们作为族群之长,同时兼具汉王朝所认可的地方权威这样一种身份。反过来说,沃沮首领接受且自称“三老”的行为方式,也充分表明沃沮上下对华夏政权及其体制文化的认同,并将其作为自身族群认同乃至维系族群的纽带。

要之,沃沮在充分接受华夏文化的同时,也努力保持本族的君长传统,显示出一种华夏郡县制之下的族群特性,这就为我们理解东北族群与华夏族群、边界与中心、地方与中央的结合方式提供了鲜活的实例。除沃沮外,汉朝在秽地也同样设置了“三老”。《三国志·东夷传》载:“无大君长,自汉以来,其官有侯邑君、三老,统主下户。”<sup>[8]848</sup> 秽“无大君长”,应该也是每个邑落各自为政,这一点与沃沮的情况相似。而秽地与沃沮一样,同样实行三老制度,也从侧面反映了华夏管理体制的渗透以及华夏认同的逐渐深化。《东夷传》在上文之后,又言秽地“国小,迫于大国之间,遂臣属于高句丽”<sup>[8]846</sup>。沃沮和秽一样,先后从属于卫氏朝鲜、汉朝以及高句丽。其中原因,很可能是内部较为分散,各个邑落自成一统,无法形成统一的、强有力的政权。如此,也就无法像高句丽那样,集结力量,向外扩张,而只能转而依附于周围的强大政权。

西嶋定生曾指出,二千石、令长这种郡县制实行地方统治的官僚机构,与三老、力田、父老这种具有地方自治共同体性质的机构之间的二元性结合,体现了汉帝国地方统治的特点<sup>⑪</sup>。这种地方统治的二元性特点,从以上汉四郡的设置以及三老制度的展开之中可见端倪。甚至可以认为,这种二元性统治模式以及对地方自治性共同体的默许认可,正是汉帝国郡县体制能够在东北地区较为顺利展开的原因所在。接下来,我们就以高句丽为例具体探讨非汉族群与华夏之间的互动与认同。

### 四、从灵星、社稷来看郡县制下的高句丽

作为东北土著族群,高句丽人最先接受的

是西汉玄菟郡高句丽县的管理。按照惯例,高句丽县的县令负责管理高句丽人的户籍,这是征收赋税和征发兵役的依据。最著名的例子,是王莽征发高句丽人征讨匈奴,由此引发高句丽人的不满,这一点我们后面要加以讨论。

《三国志·高句丽传》对高句丽官制有大致概括:“其官,有相加、对卢、沛者、古雏加、主簿、尤台丞、使者、皂衣先人,尊卑各有等级。”<sup>[8]843</sup>高句丽的地方结构总体还是以“大加—领主”为主,虽然设置了与华夏王朝名称相似的职官,但仍与郡县制有一定差异。如“沛者、主簿、尤台丞、使者、皂衣先人”都是五部中的官称。尽管如此,“主簿”“丞”等显然为华夏官名。实际上,在高句丽的地方行政体制中也屡见华夏官名,如太祖大王时期的“东海太守”,西川王时的“海谷太守”等。早期高句丽的各个部落首领,在华夏郡县制的控制下,都曾担任过高句丽县的主簿或丞,例如桓那于台菸支留任左辅后加爵大主簿。后来玄菟郡从沃沮迁移到高句丽,原则上也是按之前的方式对高句丽人实施编户。从“主簿”“丞”这些属于汉朝地方行政机构的官职来看,高句丽同沃沮一样,也经历了华夏“郡—县—乡”三级行政制度管理的过程<sup>②</sup>。

汉设置四郡,主要目的是要将所辖地区的土著族群及其部落社会逐渐转变为郡县制之下的地方社会组织。不过,除了加强王朝国家的掌控力之外,还有一个重要目的,即行教化。班固撰《汉书·循吏列传》,记载了六位循吏,而这六位循吏的突出形象就是在地方基层社会实施教化<sup>③</sup>。秦汉帝国在东北推行郡县制,当然也有借此推行教化,从而提高当地族群对华夏体制以及华夏文化认同的意图。这对于巩固王朝统治,显然是有效的。

《三国志·东夷传》描述高句丽人的文化习俗,“其俗节食,好治宫室,于所居之左右立大屋,祭鬼神,又祀灵星、社稷”<sup>[8]843</sup>。这是一条值得关注的材料。所谓灵星,亦称天田星,主稼穡。《风俗通》曰:“辰之神为灵星,故以壬辰日祀灵星于东南。”<sup>[11]</sup>《史记·封禅书》载汉高祖“五年,修复周家旧祠,祀后稷于东南,为民祈农报厥功。夏则龙星见而始雩。龙星左角为天田,右角为天庭。天田为司马,教人种百谷为稷。灵者,神也”<sup>[1]1380</sup>。《后汉书·祭祀下》亦载:“言祠后

稷而谓之灵星者,以后稷又配食星也。旧说,星谓天田星也。一曰,龙左角为天田官,主谷。”<sup>[5]3204</sup>从《史记》《后汉书》的记载不难看出,灵星与后稷有着紧密联系,而后稷又是农业祭祀的对象,显然灵星乃农业之神。

按《说文解字》,“社,地主也,从示、土”<sup>[12]</sup>。《山海经·大荒西经》也载“帝俊生后稷,稷降以百谷”<sup>[13]</sup>。社稷为土地之神,也是百谷以及农业之神。华夏族群祭祀后稷的传统由来已久,据《史记·封禅书》:“周公既相成王,郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝。”<sup>[1]1357</sup>根据考古发掘,东北地区早在战国时期就已受到华夏文化的影响。例如属燕国右北平郡的东大杖子村有众多燕文化元素<sup>④</sup>。在一些高级别的大型墓葬中,可以看到作为随葬品的仿铜陶礼器。这些礼器搭配组合的件数、棺槨的数量以及下葬的方式,都符合华夏文化的规制。这些发现有力地证明了,在秦开驱逐东胡前,辽西地区的先民已经对燕文化有高度的认同。这种文化上的认同,为燕国在东北地区的扩张提供了坚实的基础<sup>⑤</sup>。由此推之,高句丽的祭祀文化与华夏文化之间似也存在某种相续关系。据学者研究,社稷也盛行于高句丽族群。从地理位置和自然环境看,高句丽早期政权的政治、经济、文化中心,即国内城和丸都城在今吉林省集安,该地从汉武帝时起,为玄菟郡高句丽县所管。汉王朝通过政治、经济、文化的管理,将华夏思想、祭祀礼仪传播到该地区。高句丽曾数次占据辽东郡及其西部广大汉人居住区,汉人文化中的宗教信仰、礼仪、祭祀等,逐渐成为高句丽人接受华夏文化的媒介<sup>⑥</sup>。

华夏文化讲究“国之大事,在祀与戎”<sup>[14]</sup>,祭祀是维持国家行政的重要仪式和手段。据《史记·封禅书》载,汉高祖八年(公元前199年),刘邦在全国所有封国及郡县设置灵星祠,享祀后稷,祭祀时则用太牢之礼,以此祈求五谷丰登。武帝元封三年,因遭旱灾,天子下诏,令天下“尊祠灵星”<sup>⑦</sup>。从高祖以及武帝的积极推广来看,灵星祭祀与农耕传统紧密相连,已成为祈求丰收、求雨的官方祀典<sup>⑧</sup>。灵星崇拜在周代就已经出现。就灵星与后稷的关系而言,汉初主要在地方层面对稷进行祭祀,即“令县常以二月及腊祠稷”。《汉书·郊祀志》载:“汉兴,仪礼稍定,已

有官社,未立官稷。”<sup>[9]1269</sup>而《三辅黄图校注》也说:“汉初除秦社稷,立汉社稷。其后又立官社,配以夏禹,而不立官稷。至平帝元始三年,始立官稷于官社之后。”<sup>[15]</sup>这就说明,高祖时对稷祭祀属于地方性行为,到平帝时才成为国家祭祀<sup>⑤</sup>。从对民间习俗的尊重到逐渐将其纳入官方主导范围内,并最终成为朝廷组织的官方祭祀大典,这样一个渐进的过程,体现出汉王朝对民间祭祀的重视,也成为秦汉之际华夏文化的重要体现。由此而言,源自华夏民间的祭祀,伴随着郡县制度的实施与推广,逐步在高句丽之地展开,并且得到高句丽人的高度认可,这反映了高句丽族群对华夏文化的认同。

按照《后汉书·东夷列传》的说法,高句丽人“好祠鬼神、社稷、零星,以十月祭天大会,名曰‘东盟’”<sup>[5]2813</sup>。此处所谓祭天,值得注意。《三国志》明确记载琉璃明王十九年(公元前1年)秋八月、二十一年(2年)春三月,有祭天的事例<sup>⑥</sup>。在高句丽王的观念意识中,极为看重祭天仪式,因而此类祭祀已不再是原生的、自发的,而是在官方主导下展开的正式祭典。在王都之外的各个地方,也都由郡县长官亲自主持此类活动。

高句丽有“十月祭天”的习俗,而秦汉华夏亦有“十月贺岁”的习惯,两者有诸多相似之处。第一,两者都是在十月进行。秦始皇统一全国后,受到“五德终始说”的影响,“推终始五德之传,以为周得火德,秦代周德,从所不胜。方今水德之始,改年始,朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑”<sup>[1]237</sup>。到了汉代,高祖“以十月至霸上,与诸侯平咸阳,立为汉王。因以十月为年首,而色上赤”<sup>[1]1378</sup>。汉代以十月为年首的习惯,直到汉武帝太初元年(公元前104年)颁布《太初历》才结束。第二,“祭天”和“贺岁”都要举行重大的祭祀活动。高句丽“以十月祭天大会,名曰‘东盟’。其国东有大穴,号隧神,亦以十月迎而祭之”<sup>[5]2813</sup>。而秦汉时期,十月也要进行祭祀活动,秦朝“以冬十月为岁首,故常以十月上宿郊见,通权火,拜于咸阳之旁,而衣上白,其用如经祠云。西畴、畦畴,祠如其故,上不亲往”<sup>[1]1377</sup>。在形式上与华夏文化相似的这类祭祀,深刻反映出华夏制度及其文化在东北族群中产生了潜移默化的作用。当然,其中具体的传播过程,以及高句丽人在主体上的认知与接

受等,都还需要进一步探讨。

大致而言,华夏政权依托强大的武力,在风俗习惯迥异的东北地区推行郡县制度,与此同时,通过教化以及文化输出,积极开展文化交流。灵星、社稷等祭祀活动在郡守、县令主导下展开,逐渐为当地族群、民众所接受,并逐渐发展成为具有当地特色的民俗文化。行政组织的建立,文化传播的展开,这些显然是有利于增进华夏认同的传播和影响的。对于当地族群而言,这也是获得本族群凝聚力,维护自身统治与管理的有效手段。这一点在高句丽组织形态从血缘向地缘关系的转变之中可以得到印证。

## 五、高句丽五族向五部发展中的 血缘与地缘

在汉四郡设立前,无论箕氏朝鲜还是卫氏朝鲜,都为邑落联盟,而非中央集权式国家。在这种体制下,各个大小规模不等的族群得以保存其原有的部落组织。秦汉帝国初期,也基本上是这种血缘性社会组织形态占据优势。从战国时期燕、秦设郡,到汉武帝建立四郡,东北主要族群的血缘秩序虽没有完全被打破,但新型的地缘性、集权性因素悄然渗入这些族群的血缘组织之中,并使他们逐渐向华夏式地方行政模式过渡。这种过渡当然不可能一蹴而就,而是经历了一个历史过程。

东北族群的部族首领成为当地汉朝地方行政机构的长官,并在执行中央行政命令的过程中,拥有了血缘组织首领不可能拥有的凌驾于整个部族之上的行政权力<sup>⑦</sup>。作为部族首领,同时又具有汉朝地方行政长官的身份,由此加强了他们的政治地位与社会权威。酋帅、首领等官职的设置与授予,就反映了这一点。据《汉书·王莽传》载:

五威将奉符命,赍印绶,王侯以下及吏官名更者,外及匈奴、西域,徼外蛮夷,皆即授新室印绶,因收故汉印绶。赐吏爵人二级,民爵人一级,女子百户羊酒,蛮夷币帛各有差。大赦天下。……莽策命曰:“普天之下,迄于四表,靡所不至。”其东出者,至玄菟、乐浪、高句骊、夫余。<sup>[9]4114-4115</sup>

王莽收回汉朝所授印绶,代之以新朝印绶。从



王莽收回汉朝印绶所涉及的范围,不难看出汉朝的册封遍及东北各个族群。获得华夏王朝的承认,当然有助于部落社会的等级秩序以更加稳定的形式延续下去。换句话说,在汉朝的承认与扶持下,原部落组织的管理机构得到了加强,而对于普通部落首领而言,他们依旧是有着种种特权的显贵阶层<sup>⑤</sup>。《三国志·高句丽传》载:“其国中大家不佃作,坐食者万余口,下户远担米粮鱼盐供给之。”<sup>[8]843</sup>所谓“大家”,当是高句丽的“大加”,亦即“王之宗族”。这些“大加”,可以“自置使者、皂衣先人”<sup>[8]843</sup>。这些使者、皂衣先人,则经常受“大加”的派遣,对隶属于大加的各个部落实施管理<sup>⑥</sup>。在上述史料中,还应注意“赐吏爵人二级,民爵人一级”。显然,东北各个族群只要在郡县制下,作为编户者的人众都在此列。在传统的血缘社会之外,通过郡县编户、爵位授予等统治方式的管理,高句丽的社会组织形态呈现出地缘性特点。

作为高句丽血缘性组织的五族,在这种环境下开始向地缘性组织五部演变<sup>⑦</sup>。《三国志·高句丽传》载,高句丽“本有五族,有涓奴部、绝奴部、顺奴部、灌奴部、桂娄部”<sup>[8]843</sup>。《三国志》之后,史书对高句丽五族的记载略有不同,《后汉书》《梁书》《南史》的《高句丽传》沿用“五族”之说,而《旧唐书》《新唐书》中的《高句丽传》却改为五部,不再称五族<sup>⑧</sup>。《三国志》中的“族”多指宗族,用以指血亲集团。高句丽“五族”显然也应具有相同的内涵,所谓“五族”,就是五个血亲集团。《旧唐书》《新唐书》把“五族”改成“五部”,似表明注重血缘的“五族”在向重视地缘关系的“五部”变迁<sup>⑨</sup>。与此相适应,高句丽也越来越多地学习中原王朝的统治模式,地方行政体系逐渐与之趋同。五部时期,高句丽改变原来的“大加—领主”统治方式,确立了“部—谷—村”“城—邑—仟长—佰长”的统治结构,使其地方行政机构的设置与中原王朝的地方行政机构类似<sup>⑩</sup>。

高句丽从五族演变为五部,与其对外扩张也不无关系。由于五族人口过少,大规模的军事行动不得不动员当地土著加入。据《三国史记·高句丽本纪·琉璃明王本纪》,琉璃明王三十三年(14年)，“王命乌尹、摩离领兵二万西伐梁貊”<sup>[16]</sup>。同时,五族也吸收了部分土著秽人、貊

人。异族的加入,导致五族内部出现非血亲成员,使五族血缘组织的特点逐渐淡化。五族士兵与土著士兵联合行动,五族的部队驻扎在各自控制区内,与隶属于自己的土著邑落具有相同的地缘关系,地缘组织特点日益明显。一般而言,只有当五族完成了由血缘组织向地缘组织转化之后,高句丽的政治组织形式才有可能向集权形态过渡。

汉武帝设置四郡,使高句丽首领开始兼任汉王朝地方行政长官,部族原有的血缘组织也逐渐演变为血缘、地缘相结合的新型组织,这就为部族向政权形态演进打下了基础。要而言之,高句丽通过接受郡县体制的统治和管理,通过内部融合其他非血缘族群,已经从一个地方族群演化为具有阶级、阶层之分,呈现出文明形态的政权。由族群邑落到政权机构的转变过程,当然要涉及原有社会组织结构的变化,对华夏风俗文化的认同与吸收等,而这些都促进了高句丽向新型政权转变过程中产生具有自我凝聚力量的文化认同。

## 结 语

许倬云在《说中国:一个不断变化的复杂共同体》中说道,秦汉的中国已经凝集为一个巨大的政治、经济和文化的复杂系统,主要是“三重凝集”:政治力量的渗透到达了底层,经济力量将全国纳入一个巨大的网络中,文化上建构起具有一定水平的价值观念<sup>⑪</sup>。所谓政治力量得以渗透到底层只是就人群的流动而言,郡县制度的实施也促进了政治力量深入社会下层。

从战国时期开始,东北地区被逐渐纳入华夏政权的郡县制管理中。华夏政权不仅在此地建立了“郡—县—乡”这样一套与王朝内部完全相同的地方行政体系,而且通过教化、祭祀等文化输出,使华夏文化习俗在高句丽等东北诸族群中迅速发挥族群认同的凝聚作用。由华夏制度与文化产生的华夏认同,促进了高句丽政权由血缘组织的“五族”转向地缘组织的“五部”,也就是由“封建”向集权演化,这个过程同样是高句丽自身文化认同与族群认同的高涨时期。我们固然需要重视华夏王朝对高句丽等族群产生的巨大影响,同时也应该看到,高句丽等族群

通过华夏认同产生了自我文化认同,进而在华夏式集权政治形态的凝聚过程中,开始对华夏王朝造成反向影响。高句丽的自我文化认同,体现在朱蒙传说的维护和推广,以及祖先祭祀、东盟祭祀等活动上。值得关注的是,高句丽对华夏王朝边境侵扰时,往往会掳走一些汉人,而其中不少汉人最终接受并认可了高句丽文化。位于今朝鲜黄海南道安岳郡五菊里的安岳3号墓,是目前已知年代最早的高句丽壁画墓,其中所见年号为东晋“永和”,而位于朝鲜大安市德兴里舞鹤山南麓丘陵的德兴里壁画墓铭文,所载年号为好太王的年号“永乐”。由使用东晋年号“永和十三年”(357年)转而使用高句丽年号“永乐十八年”(408年)。有学者指出,这种年号的变化表明,身处朝鲜半岛的汉人遗民对高句丽政权的文化认同<sup>④</sup>。这也说明,当我们关注非汉族群的华夏化动向时,也有必要将视野扩大到这些族群的自身认同层面。高句丽等非汉族群,在郡县制等自上而下的高强度管理下,有时会呈现出被动走向华夏化的一面,然而在经过一番“文化自适应”后,通过对华夏的模仿和吸收,开始形成华夏式的自我认同,从而汇入以“华夏”交融为中心的历史进程。

要言之,从战国至两汉,伴随着郡县制向华夏政权边地的稳步推进,华夏王朝的中央集权以及“王者无外”的观念固然得到了强化,然事情的另一面是,边地土著族群在华夏化的同时,展开并且进一步凝聚了自我身份认同,甚至还形成以自我为中心的内外意识。当边地非汉族群开始产生自我认同时,他们就已经不再是未开化的族群,而是具备一定文化修养,甚至拥有高度文化水准的族群。华夏王朝如何同具备华夏色彩乃至华夏化的族群开展政治互动,这种互动对双方的历史过程又产生了什么样的深刻影响?这些无疑是我们探讨下一个历史阶段时必须予以关注的重要课题。

#### 注释

①“族群”是一个灵活而具有伸缩性的概念,既可指一个“民族”,也可指一个“民族”之下有区域差异性并具有历史传承意义的各次级人群。虽然“族群”一词在含义上比“民族”更为宽泛,但这种宽泛是有限度的。也就是说,他限于人类群体中具有历史传承意义的“族类化”范畴,而非在现代社会中不断出现且日益增多并称为“族”

的社会文化群体。参见郝时远:《类族辨物:“民族”与“族群”概念之中西对话》,中国社会科学出版社2013年版,第197页。②⑧胡鸿:《能夏则大与渐慕华风:政治视角下的华夏与华夏化》,北京师范大学出版社2017年版,第10—12页,第46—78页。③④⑬⑳班固:《汉书》,中华书局1962年版,第3748页,第194页,第1658页,第3623—3644页。⑤金毓黻:《东北通史》上编,社会科学战线杂志社1941年版,第79页。⑥⑲⑳金富轼著、杨军校勘:《三国史记》,吉林大学出版社2015年版,第174—282页,第210页,第179页。⑦蒙家原:《从“夷狄之国”到“九州一隅”:秦汉时期巴地的华夏化》,《中华文化论坛》2022年第4期。⑨王钟翰、陈连开:《战国秦汉辽东辽西郡县考略》,《社会科学辑刊》1979年第4期。⑩阎忠生:《战国时期燕国诸制度稽考》,《求是学刊》1996年第2期。⑪周振鹤:《中国地方行政制度史》,上海人民出版社2005年版,第228页。⑫刘子敏:《战国秦汉时期辽东郡东部边界考》,《社会科学战线》1996年第5期;刘子敏、金荣国:《〈山海经〉貉国考》,《北方文物》1995年第4期;苗威、韩亚男:《战国辽东郡考述》,《北方文物》2012年第4期。⑬佟冬:《中国东北史》,吉林文史出版社1987年版,第235页。⑭⑳司马迁:《史记》,中华书局1982年版,第2989页,第1380、1400页。⑮范晔:《后汉书》,中华书局1965年版,第2816页。⑯中国社会科学院考古研究所编:《考古学参考资料》1,文物出版社1978年版,第114页。⑰苗威:《汉武帝设置乐浪等四郡述考》,《东北史地》2015年第4期。⑱陈寿:《三国志》,中华书局1982年版,第846页。⑲高福顺认为“大加”是高句丽五部中较大邑落的部族长或首领,是高句丽社会中较为高等的官僚贵族阶层。参见高福顺:《高句丽官制中的“加”》,《东北史地》2004年第8期。⑳李磊:《重构中国史叙事:普遍政治秩序与区域历史的互动》,《探索与争鸣》2022年第4期。㉑刘雅君:《普遍政治秩序与中国古代政治史的话语重构——以贡献制的体制功能为线索》,《社会科学》2021年第6期。㉒邹水杰:《三老与汉代基层政治格局之演变》,《史学月刊》2011年第6期。㉓王雪岩:《汉代“三老”的两种制度系统——从先秦秦汉的社会变迁谈起》,《中国经济史研究》2009年第2期。㉔〔日〕西嶋定生著、冯佐哲等译:《中国经济史研究》,农业出版社1984年版,第79页。㉕⑳杨军:《高句丽地方统治结构研究》,《史学集刊》2002年第1期。㉖张依依:《东大杖子墓地研究》,辽宁大学硕士学位论文,2016年。有关东大杖子墓地的发掘情况,可参辽宁省文物考古研究所、葫芦岛市博物馆、建昌县文物局:《辽宁建昌东大杖子墓地2000年发掘简报》,《文物》2015年第11期;辽宁省文物考古研究所、葫芦岛市博物馆、建昌县文物管理所:《辽宁省建昌县东大

杖子墓地 2001 年发掘简报》,《考古》2014 年第 12 期;辽宁省文物考古研究所、葫芦岛市博物馆、建昌县文物管理所:《辽宁建昌县东大杖子墓地 2002 年发掘简报》,《考古》2014 年第 12 期;辽宁省文物考古研究所、葫芦岛市博物馆、建昌县文物管理所:《辽宁建昌东大杖子墓地 2003 年发掘简报》,《边疆考古研究》2015 年第 2 期。③⑩朱鹤忠:《秦开却胡前燕文化已传入辽西》,《辽宁日报》2021 年第 9 期。③⑪张志立:《高句丽风俗研究》,载张志立、王宏刚主编:《东北亚历史与文化——庆祝孙进己先生六十诞辰文集》,辽沈书社 1991 年版,第 277、282 页。③⑫张恒、李荣华:《灵星祭祀:中国古代农业祭祀文化兴衰的一个考察》,《农业考古》2019 年第 4 期。③⑬于洪涛:《中国古代星辰祭祀观念源流考辨——以秦汉时期“祠灵星”为中心》,《农业考古》2019 年第 3 期。③⑭⑮杨军:《高句丽民族与国家的形成和演变》,中国社会科学出版社 2006 年版,第 240 页—241 页,第 241 页。③⑯恩实:《高句丽“使者”、“皂衣先人”考》,《东北史地》2011 年第 5 期。③⑰参见刘子敏:《高句丽历史研究》,延边大学出版社 1996 年版,第 56 页。③⑱范晔:《后汉书》,第 2813 页;姚思廉:《梁书》,中华书局 1973 年版,第 801 页;李延寿:《南史》,中华书局 1975 年版,第 1970 页;刘昫:《旧唐书》,中华书局 1975 年版,第 5327 页;欧阳修、宋祁:《新唐书》,中华书局 1975 年版,第 6186 页。③⑲杨军:《高句丽五部研究》,《吉林大学社会科学学报》2001 年第 4 期。③⑳许倬云:《说中国:一个不断变化的复杂共同体》,广西师范大学出版社 2015 年版,第 49—63 页。③㉑杨军:《安岳 3 号墓和德兴里壁画墓铭文新说——兼论 4 世纪朝鲜半岛的汉人遗民与移民》,《史学集刊》2021 年第 5 期。

#### 参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [2]桓宽.盐铁论校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,1992:494.
- [3]战国策[M].缪文远,缪伟,罗永莲,译注.北京:中华书局,2012.
- [4]顾炎武.顾亭林诗文集[M].北京:中华书局,1983:12.
- [5]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [6]吕思勉.读史札记[M].上海:上海古籍出版社,1982:1229.
- [7]王培新.乐浪文化:以墓葬为中心的考古学研究[M].北京:科学出版社,2007:120.
- [8]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1982.
- [9]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [10]瞿蜕园.历代官职简释[M]//黄本骥.历代官职表.上海:上海古籍出版社,1980:182.
- [11]应劭.风俗通义校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,1981:359.
- [12]许慎.说文解字[M].陶生魁,点校.北京:中华书局,2020:5.
- [13]山海经[M].郭璞,注.毕沅,校.上海:上海古籍出版社,1989:110.
- [14]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3691.
- [15]何清谷.三辅黄图校注[M].西安:三秦出版社,2006:379.
- [16]金富轼.三国史记[M].杨军,校勘.长春:吉林大学出版社,2015:182.

## The Sinicization of Northeast Ethnic Groups and the Formation of Their Self-Identity During the Warring States and Qin and Han Periods

Li Jicang

**Abstract:** During the Warring States, Qin and Han periods, certain areas in the northeast gradually became incorporated into the administrative system of Chinese counties. With the further development of county administration, non-Han ethnic groups in the northeast were influenced by Chinese politics and culture, forming administrative management models similar to those within the Chinese dynasties. Goguryeo implemented a county system and also carried out Chinese sacrificial activities such as Lingxing and Sheji, with its leaders serving as local administrators appointed by the Chinese dynasties. Against this backdrop, original tribal kinship organizations transformed into new territorial organizations, and the Goguryeo regime evolved towards a “state” form. The Chinese county system promoted the trend of “sinicization” among ethnic groups like Goguryeo and also fostered their own ethnic identity. In summary, as sinicization progressed, non-Han ethnic groups constructed their own identity and cultural identity. Through long-term interaction and exchange with the Chinese dynasties, these sinicized non-Han ethnic groups eventually integrated into the Chinese national community.

**Key words:** Northeast ethnic groups; county system; sinicization; ethnic identity

[责任编辑/闰 闰]



# 价值观的精神哲学审思\*

江 畅

**摘 要:**像世界观、人生观一样,价值观是一种主导观念,需要从精神哲学的角度审视。从作为个人精神系统的一种主导观念的角度看,价值观是个人出于自己更好地生存的目的所确立的、由根本性总体性价值观念构成的系统,它对个人的一切自觉活动乃至生存发展具有持久的主导作用。价值观有统治者推行的价值观、思想家主张的价值观和人们实际奉行的价值观之别,归结起来主要有整体主义、德性主义、快乐主义、信仰主义、个人主义、强力主义六种基本价值形态。在所有价值形态中,德性主义或幸福主义价值观是一种基本正确的价值观,其中的和谐主义价值观才是真正正确的。在当代全球化时代,各价值观主体可根据自己的实际确立自己特有的价值观,但任何特有的价值观都必须坚持和谐主义价值观的原则,体现和彰扬其基本精神。

**关键词:**价值观;德性主义价值观;和谐主义价值观;主导观念;精神哲学

中图分类号:B018

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)01-0074-09

“价值观”概念在中国最早出现于1981年,此后,价值观一直受哲学界和社会各界的普遍关注。在西方,由于用以表达价值观的词是values,而这个词有多重含义,因此至今都没有专门的“价值观”概念。虽然40多年来国内涉及价值观的著作和论文很多,但对价值观本身或一般价值观问题的研究相当少,尤其未见有从精神哲学的角度研究一般价值观的,这种情形有点类似于世界观的研究。本文主要从精神哲学的角度再对价值观的一般性问题作进一步的阐释。

## 一、精神哲学的价值观的含义

关于价值观,笔者曾作过两次定义。第一次是在《论价值观与价值文化》一书中针对国内把“价值观”理解为“观点”,而不是“观念”的流

行看法,给价值观下了一个一般定义:“价值观实际上是一种价值观念,是那种根本的总体的价值观念。这种价值观念不是一种单一的价值观念,而是一种价值观念的体系,或者说观念的价值体系。”<sup>[1]</sup>之后笔者又从价值观主体的角度对价值观作了界定:“价值观是人基于关于事物价值的价值观念而自发形成或自觉构建的观念价值体系。”<sup>[2]</sup>这里的“人”指价值观主体,包括个人、组织性群体、国家,如果世界成为基本共同体,它也包括人类整体。这里所说的“观”,像“世界观”之“观”一样,不是指关于价值的看法或观点,而是关于价值的观念,即价值观念。只不过价值观不是指个别的、特殊的观念,而是指那些根本性总体性观念,或者说它是由这些观念构成的体系,即观念的价值体系。上述两个定义并不矛盾,它们是从不同的角度作出的,具有互补性。

收稿日期:2024-09-21

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国式现代化的文化传统、历史经验和世界意义研究”(24&ZD023)。

作者简介:江畅,男,华中师范大学政治学部政治哲学研究中心教授(湖北武汉 430079),湖北大学高等人文研究院名誉院长,教育部长江学者特聘教授,主要从事伦理学、价值论和政治哲学研究。

笔者还根据价值可划分为事物价值和人类价值,将价值观划分为事物价值观(或一般价值观)和人类价值观。前者是价值观主体关于宇宙事物(包括人类事物)的价值观,它通常是不成体系的;后者是价值观主体关于人类事物的价值观,通常是成体系的。广义的事物包括人,因而事物价值观包含人类价值观,可视为广义价值观,所以我们称之为一般价值观,与之相应,人类价值观是狭义价值观<sup>①</sup>。人们通常所说的价值观主要是指人类价值观,而不是事物价值观。这种狭义的价值观,所涵盖的是所有价值观主体,包括个人、组织性群体和国家。在这里,笔者着重从作为个人精神系统的一种主导观念的角度讨论人类价值观的一般含义。从这种意义来看,价值观是个人出于自己更好地生存的目的所确立的,由对自己的一切意识活动乃至生存发展具有持久主导作用的根本性总体性价值观念构成的系统。关于这一界定,需要作进一步阐述。

进入文明社会后,社会价值观几乎都是成体系的,甚至见之于文字。例如,中国夏商西周时期,“满天星斗”式的社会共同体(原始国家)状态被终结,统治者为了适应统一社会思想、解释新政权的合法性以及维护社会秩序的需要,吸收了以前的“神秘力量”崇拜、祖先崇拜、“德化”等思想观念,围绕宗教信仰、国家政治以及人的品质培育等问题,提出了那个时期的德性思想<sup>②</sup>。这种德性思想构成了当时社会价值观的核心内容。中国共产党第十八次全国代表大会明确提出倡导富强、民主、文明、和谐,倡导自由、平等、公正、法治,倡导爱国、敬业、诚信、友善,积极培育和践行社会主义核心价值观。显然,社会主义核心价值观是当代中国社会的价值观。与社会价值观不同,个人价值观通常不会见诸文字,即使一个人想通过反思将其用文字表达出来,也未必准确。但是,通过反思和观察就会发现,个人价值观像社会价值观一样也是成体系的,是由那些根本性、总体性价值观念构成的系统。

个人的价值观念大致上包括价值目标、实现手段、行为规范三大类型的观念,每一类观念本身又是多元的,但其中有的是根本性的,有些是派生性的。派生性的观念受根本性的观念制

约。作为价值观,个人价值观主要由那些根本性的价值观念构成,而根本性价值观念涉及目标、手段、规范三个方面,因而具有总体性。每个人的价值观都是由这三个方面构成的观念体系。

价值观中有一种根本价值目标观念,一个人的一切价值追求最终都指向某种终极价值目的,把这种目的作为目标追求,这种目的就转化为根本价值目标。人们的终极价值目标各不相同,主要有自我实现(幸福)、欲望满足(快乐)两大目标。前者主要是指人性得到尽可能充分的实现,或者说,人的生存发展享受需要得到尽可能充分的满足;后者主要指人的欲望得到尽可能充分的满足。当然,在实际追求的过程中可能会发生变形或异化。比如,事业成功是人性实现的重要内容,但有的人将事业成功本身当作了终极价值目标。根本价值目标观念对整个人的意识活动乃至整个人生都具有先决性的规范和引导作用。价值观中有一种实现价值目标的根本手段的观念,人们在追求价值的过程中采取的一切手段都受这种观念制约。人们实现价值目标的根本手段观念迥然有异,但基本上可以归纳为两种:一是自强不息,二是得过且过。一个人有正确的根本价值目标观念,但根本手段观念不能与之配套,他就难以实现他的价值目标。每个人都在社会中追求价值,彼此之间就可能相互妨碍和相互伤害,为了大家都能和平地进行价值追求,社会就会给人们制定行为规则并通过法律和道德等控制机制保证规则得到遵守。受社会规范的影响,个人价值观中包含一种基本规则和控制规范观念,这种观念直接关系到个人一切行为是否正当。人们的根本规范观念不尽相同,但大致上可分为遵德守法、投机取巧两种,其中“投机取巧”主要是指只要有可能就钻法律和道德空子的观念,当然也包括那些违法失德的观念。价值观中的根本规范观念事关人的活动正确与否,事关价值目标能否实现,其意义不可忽视。

价值观及其中的三种根本观念都存在着正确与否的问题<sup>③</sup>。一般而言,自我实现、自强不息和遵德守法的观念是正确观念,而欲望满足、得过且过、投机取巧的观念是不正确的。一个人这三个方面的观念都正确,他的价值观就是

正确的;而这三个方面的观念都不正确,他的价值观就不正确;其中有一个方面或两个方面的观念不正确,就是存在问题的价值观。在三种观念中,根本价值目标观念规定着价值取向,它一旦不正确,整个价值观就都不会正确,尽管其中可能有某些正确的因素。

价值观的产生源自谋求生存得更好的人类本性。个人生存得更好的前提是生存得好。何谓生存得好?生存得好就是人的生存需要、发展需要和享受需要得到好的满足。笔者曾对“生存得好”作了一个界定:“生存需要必须得到充分满足,发展需要得到一定程度的满足,而且有进一步满足的可能。”<sup>[3]124</sup>“生存得更好”并非固定的,而是与时俱进的,就是说在社会环境正常的情况下,任何时候都不仅生存得好,而且好的水平有提高的可能。在漫长进化过程中,有利于实现本性要求的那些根本性价值观念逐渐在人的价值观念中凸显出来并积淀下来,成为人的基因或本能,而且这些本能也会随着人类的进化而进化<sup>④</sup>。价值观就是由这些基因或本能在一定的社会环境和条件作用下就可以转变为现实的价值观。

在各类价值观主体之中,只有个人的价值观才存在从潜能转变为现实的问题。在人类历史上,这种转变最初是自发性实现的。进入文明社会后,为了治理社会的需要,统治者会确立某种社会的主导价值观,一方面将其融入社会控制机制(如制度、法律、道德等),另一方面采取各种措施向全社会成员进行宣传。这两方面的举措为社会成员自发形成社会发展所需要的价值观提供了环境,同时也开启了社会成员个人自觉确立自己价值观的历史。到了轴心时代,思想家意识到价值观对个人和社会的重要性,开始研究价值观并建立种种不尽相同的理论价值观,这一传统一直延续到今天。到了当代,由于包含价值观内容的教育日益普及,越来越多的人的价值观是从各种理论价值观和社会倡导的价值观中选择确立的,但是也仍然有相当一部分人的价值观主要是在环境的影响下自发形成的。自发形成的价值观是什么样的,主要取决于社会价值观。现代西方世界的主导价值观是个人主义价值观,在这种社会环境中自发形成的价值观基本上都是个人主义价值观,这一

点在西方的谚语中就得到了充分体现<sup>⑤</sup>。自觉确立的价值观则主要取决于个人所接触的理论价值观、现实价值观以及个人主客观条件的综合作用。

从价值观的根本目标观念可以看出,人之所以会有价值观是因为价值观可以给人达到价值目标提供一套观念系统。这种积淀在人的心理深层的精神因素,会作为一种心理定势发挥作用。人不需要有意识地运用它,它就能自发地使一切有意识的活动按照既定的观念方案运行,最终使人的生存比没有这种定势更好。从理论上讲,人类本性理应是人类一诞生就有其端倪,正因为有这种本性因素,人类才成为不同于动物的物类。人类本性在形成的过程中应有与之相应的价值观念为之提供规导,但最初的价值观念并不系统,只是零散的。从价值观念系统化即价值观出现开始,价值观就会加速人类本性的最终形成,人类本性通过价值观基因的现实化而得以现实化。在今天,作为人类个体的个人价值观的形成是与人性(人类本性的个体体现)的形成和现实化相伴随的。

价值观作为个人精神系统的主要要素之一,其形成与人格的形成是同步的,因为精神系统包含在人格之中。在个人这里,价值观一旦形成,就会持续地甚至终身地对他的一切意识行为发挥规导作用,除非某种特殊原因(如社会的动乱或急剧变革、个人的某种重大疾病或意外)引起他的价值观的重大转换或更新。价值观这种持续规导作用对整个人的人格、人生都具有根本性的影响。正因为如此,笔者曾断定:“价值观念作为在价值认识的基础上积淀而成的深层心理结构和信念,作为人们进行价值判断和选择、确立价值取向和追求的范型和定势,对一个人成为什么样的人,一个人怎样生活或以什么方式生活具有决定性的作用。”<sup>[3]64</sup>这里说的“价值观念”指的就是根本性总体性价值观念,即价值观。

## 二、价值观的不同形态

人类从什么时候开始有价值观不可考,但可以肯定人类很早就已经有了各种原始的观念。那时的观念更多地与人的活动具有直接关

系,如太阳东升西落、下雨路面就会变湿、人不吃食物就会饿死等,其中应包含与生存有着直接利害关系的观念,并且是其中的主导观念。人是社群性物类,在原始人群阶段,个人并没有从群体中分离出来,个人的价值观与群体的价值观基本上是一体的。到了氏族公社出现,人类自我意识已经产生,所以氏族需要图腾及相关的禁忌来统一其成员的行为。“图腾禁忌包含行为、食物、言语三类禁忌,主要表现在禁捕、禁杀、禁食和禁止直呼图腾。”<sup>[4]</sup>这些图腾禁忌可被视为氏族价值观的表达,其出现应是人类群体有价值观雏形的标志。到了原始社会末期,个人获得相对于氏族的独立性,个人开始有了与氏族不尽相同的价值观。进入文明社会后,阶级分化逐步形成,不同阶级的价值观存在着差异甚至对立。国家为了规导其成员的行为,开始确立和推行体现统治者意志的价值观<sup>⑥</sup>。与氏族的价值观不同,早期国家的价值观已经是体系化的价值观。国家出现后,确立并推行社会价值观就成为规导其成员的最主要措施。到了当代,社会中价值观主体除了过去的个人、家庭或家族、国家之外,出现了许多社会组织,与此相应,社会组织价值观成为价值观的一种新类型。目前人类整体没有成为价值观主体,也就没有对全人类发挥作用的人类价值观。今天全世界的总人口多达80亿,组织性群体包括家庭、企业、事业单位、社会组织(包括社会团体),它们在数量上有多少,几乎无法统计,而且处于不断变化之中。价值观主体的复杂多样性导致了当代价值观的复杂多样性。

与世界观相比,价值观的形态要复杂得多,这里仅从国家和集体层面的价值观、思想家主张的价值观两个层面加以考察。从国家和集体层面的价值观来看,在西方主要有古希腊的民主主义价值观、古罗马的共和主义价值观、中世纪基督教(天主教)教会的信仰主义价值观、近代以来西方各国的个人主义价值观,等等;在中国主要有夏商周三代的王权主义价值观、秦代以后到辛亥革命之前的专制主义价值观等。从思想家主张的价值观来看,在西方主要有苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的德性主义(幸福主义)价值观,以伊壁鸠鲁为主要代表的快乐主义价值观,以奥古斯丁和托马斯·阿奎那为主要代

表的信仰主义价值观,以霍布斯、爱尔维修为主要代表的利己主义价值观,以边沁、约翰·密尔为主要代表的功利主义价值观,康德的至善主义价值观,尼采的强力主义价值观,等等;在中国主要有以孔子、孟子为代表的德性主义价值观,以老子和庄子为代表的无为主义价值观,以墨子为代表的兼爱主义价值观,以韩非子为代表的法治主义价值观,佛家或释家的慈悲主义价值观,等等。

在这些价值观中,有些价值观是得到较多政治家、思想家和大众认同的价值观,归结起来主要有:整体主义价值观、德性主义(幸福主义)价值观、快乐主义(享乐主义)价值观、信仰主义价值观、个人主义价值观(包括利己主义价值观、功利主义价值观)、强力主义价值观<sup>⑦</sup>。我们可以把这六种价值观视作价值观的六种基本形态,下面我们分述之。

### (一)整体主义价值观

整体主义价值观是人类历史上最早形成的、历史最悠久的价值观,在各古老氏族、民族中都存在过。从历史的角度看,使整体主义成为一种理论价值观的是先秦儒家。先秦儒家强调家国天下整体相对于个人的重要性,个人成人的目的就是“齐家治国平天下”,从而奠定了中国传统整体主义的基础。自汉代开始,随着儒学获得政治上的独尊地位,特别是到宋明理学,儒家的整体主义开始被推向极端,强调个体对整体特别是作为整体秩序代表的专制君主的绝对服从,其典型表达是“君要臣死,臣不得不死;父要子亡,子不得不亡”<sup>⑧</sup>。在西方也有哲学家主张整体主义价值观,其中黑格尔最为典型。在他看来,宇宙的本性是绝对精神,绝对精神为了认识 and 实现自我而产生了自然界和社会历史。在他的本体论中没有个体的地位,有的只是作为一个统一整体的绝对精神,黑格尔赋予了它极大的能动性。黑格尔借助“主体即实体”的理路,将“个人主义”的学理基址——“主体性”——改造为“主体世界”思境,并据此设立了“国家整体主义”的社会文化价值目标<sup>⑨</sup>。于是,黑格尔就从西方近代个人主义走向了国家整体主义。在他看来,“由于国家是客观精神,所以个人本身只有成为国家成员才具有客观性、真理性和伦理性”<sup>[5] 254</sup>,放弃的是个人的

“偶然和易变的个体性”,获得的则是“实体性的个体性”<sup>[5]340</sup>。

## (二)德性主义(幸福主义)价值观

这是一种在中西轴心时代占主导地位的价值观,其主要特点是认为人类的本质是与万物的本质或本体同一的或相通的,万物的本质是“道”或“善”或“形式”<sup>⑧</sup>,但在人类这里有其特殊性,因为人有理性或理智,因而其本质不能像万物那样自然生长,而需要人自己的认识(苏格拉底、柏拉图)、实践(亚里士多德)或修身(孔子、孟子)。在这种价值观看来,人只有通过自己的行动对他者(他人、社群)的贡献将自己的本质实现出来,人才能获得幸福。幸福就是人性的实现,人性的实现取决于对他者的贡献,因此幸福的程度就取决于人性实现的程度、对他者贡献的程度。所以,这种德性主义价值观也可以被称为幸福主义价值观。这种价值观在西方近代被马克思和恩格斯发扬光大,他们提出了“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”<sup>[6]422</sup>的共产主义社会理想,马克思进一步提出这样的社会以“每一个个人的全面而自由发展”为基本原则。这种价值观一方面充分体现了古典思想家幸福在于人性的全面而充分实现的思想意涵,另一方面强调个人自由发展的现代精神。这种以自我实现为主旨的价值观得到了马斯洛的人本主义心理学理论的印证。他通过大量的心理学调查得出了“一个人能够成为什么,他就必须成为什么,他必忠实于他自己的本质”<sup>[7]53</sup>的结论。这一需要就是他所说的“自我实现的需要”<sup>[7]53</sup>。在这种意义上,德性主义价值观也可以说是自我实现价值观。

## (三)快乐主义(享乐主义)价值观

快乐主义在西方差不多同幸福主义一样古老。在古希腊苏格拉底弟子形成的小苏格拉底派之中,昔勒尼派(或称快乐主义学派)首次将善规定为个体的快乐,认为所有的快乐都是善的,而所有的痛苦都是恶的,而且强调“肉体快乐远比精神快乐要好,肉体痛苦远比精神痛苦要坏”<sup>[8]111</sup>。后来伊壁鸠鲁对这种快乐主义进行了纠偏,主张“快乐就是身体无痛苦和灵魂的不受干扰”<sup>[8]577</sup>,但他更重视灵魂的快乐,认为灵魂的快乐比肉体的快乐高贵和持久。他认为,我们的目的是特殊快乐,而不是“幸福”,幸福是所

有特殊快乐的总和。中国古代的杨朱也主张人生应享受一切可以享受的东西,包括高大的住房、华丽的衣服、甘美的食品和漂亮的女子,为了享受就必须利己,所以杨朱才“拔一毛以利天下,不为也”<sup>[9]</sup>。快乐主义影响很大,许多近代西方的利己主义和功利主义思想家都以快乐主义为基本前提。20世纪西方国家为适应市场经济发展的需要大力倡导消费主义,尽情享受、及时行乐的享乐主义成为西方社会普遍奉行的价值观。

## (四)信仰主义价值观

这是一种世界上各种宗教普遍信奉的价值观。人类宗教的起源久远且复杂,图腾崇拜应是原始宗教的典型形态。到原始社会末期,随着国家的产生,宗教发生了从多神教演变为一神教、从“自发宗教”转变为“人为宗教”、从部落宗教发展为民族宗教或国家宗教的重大变化。在这个过程中,产生了世界宗教(主要是佛教、基督教、伊斯兰教、摩尼教等)、国民宗教或民族宗教(如以色列的犹太教、印度的印度教等)以及其他一些难以划入这两类宗教之中的宗教(如中国的道教、日本的神道教等)<sup>⑨</sup>。虽然不同的宗教有不同的价值观,但其价值观有共同的特点。首先,它们将终极价值目标视为至上的、永恒的完善幸福(极福或极乐,如“天堂”“涅槃”“成仙”等)。其次,它们将终极价值目标推向了彼岸,或者需要死后才可能到达,或者需要经过苦修苦练才可能到达。再次,它们认为达到彼岸的极福的前提是对现实生活意义的否定,将现世视为获得极福的过渡或修炼过程。最后,它们设定某种超验的神灵的存在,并将其视为极福本身(“佛”或“仙”)或者视为极福的赐予者,因此人要获得极福就必须信仰神灵。2015年的调研数据表明,全球有61%的人口信仰宗教<sup>⑩</sup>。因此,信仰主义价值观是影响面最广的一类价值观。宗教价值观不仅仅是宗教教义所确定的价值观,一些宗教价值观还有宗教理论(神学)为之提供论证和辩护,于是就有了神学价值观,神学价值观是宗教价值观的理论形态。

## (五)个人主义价值观

个人主义是西方的一种传统价值观,在古希腊就已经较为完备,在古罗马也较为流行,但在中世纪异化为神权主义、专制主义。针对中世纪神权主义、专制主义,西方近代思想家为了



适应市场经济发展需要,逐步建立了个人主义思想体系。这种思想体系认为个人具有与生俱来、不可剥夺的生存权、自由权和财产权等权利,国家存在的意义在于保护和扩大这些权利,因而将上帝至上转换为个人至上,尤其是推崇个人权利至上。基于个人主义思想体系,西方形成了两种盛行的价值观,即利己主义价值观和功利主义价值观。利己主义价值观自古以来一直存在,但在西方近代得到了理论上的系统表达。西方思想家主张的利己主义价值观认为,人的本性是利己的,因而人追求自己的利益是天然合理的,是道德上正当的权利,但是利己必须合理。一方面,每个人在利己的时候,要想到所有人都有像自己一样追求自身利益的权利,如果每一个人在利己的时候损人,那么最终会伤害自己,因而利己不能损人;另一方面,利己还需要兼顾自己长远的、全局的、整体的利益,不能竭泽而渔、拔苗助长,否则利己就会变成损己。显然,西方近代学者主张的利己主义是合理利己主义,但在现实生活中自古至今世界各地都存在着极端利己主义行为。极端利己主义体现为自私自利,损人利己、损公肥私,唯利是图、不择手段,“人为财死,鸟为食亡”是其典型的表达。这些行为表明,极端利己主义价值观在现实中是普遍存在的,不过在中西历史上未见有思想家主张。如果说合理利己主义主张无损于人的话,那么功利主义则不仅主张无损于人,而且主张有益于人。在这种价值观看来,“当我们将任何一种行为予以赞成或不赞成的时候,我们是看该行为是增多还是减少当事人的幸福;换句话说,就是看该行为增进或者违反当事人的幸福为准”<sup>[10]</sup>211-212。功利主义强调整体利益的增进,并因而强调效率,适应了市场经济追求利益最大化的要求,功利主义原则甚至可以说是市场经济利益最大化经济原则的道德翻版。正因为如此,这种价值观成为西方世界普遍奉行的价值观。随着市场经济扩展到全世界,功利主义已经成为许多国家实际奉行的价值观。

#### (六)强力主义价值观

强力主义是部分西方国家一直奉行的一种价值观,可视之为极端利己主义在国际关系上的表现。强力主义价值观的特点在于,支持国

家凭借自己的综合实力,尤其是经济和军事实力对外攻城略地、抢占资源的扩张行径。在历史上和现实中,这种强力主义也常常表现为霸权主义,今天部分西方国家施行的强权政治、霸凌行径就是强力主义的表现之一<sup>⑬</sup>。历史上很多强悍无比的帝国正是在强力主义价值观指导下建立的,如亚历山大帝国、罗马帝国、拜占庭帝国、大英帝国等。强力主义在哲学上的表达就是尼采的“强力意志”论。尼采认为,强力意志不仅谋求生存,而且谋求财产、谋求统治。“强大的意志指挥软弱的意志”<sup>[11]</sup>是其本质。强力主义在实践上体现为霸凌行径,即恃强凌弱的霸道、恶霸行为,这种行为不仅存在于国际关系中,在日常生活中也时有发生。如果没有健全的法制,强力主义价值观导向的行为就会对社会秩序产生严重的破坏,对人们的生命财产安全产生严重威胁。强力主义作为价值观,其实是丛林法则的观念化,是人类本性异化或恶化的反映。

### 三、确立正确的价值观

上述价值观的六种基本形态之所以为部分思想家主张、政治家倡导、大众认同,是有其原因的,其存在具有某种必然性。在当代世界,整体主义、德性主义、快乐主义、信仰主义、个人主义、强力主义这六种主要价值观仍然存在,并在不同范围内具有一定影响力,使今天的世界呈现出价值观多元化格局。虽然这些价值观的存在和流行各有其原因,也会给价值观主体带来某种利益,但是它们存在着正确与否的问题,不正确的价值观不仅会给价值观主体之外的他者(个人、组织群体和国家)带来伤害,而且最终会反噬自己,有可能使自己陷入万劫不复的深渊。因此,无论是个人、社会还是其他主体都应确立正确的价值观。

整体主义价值观最初与氏族存在发展相适应,氏族社会中个人与氏族是天然一体的,离开了整体个人完全无法生存。在这种条件下,氏族必定会形成整体至上的价值观,由此就派生了个人必须全心全意维护和增进整体利益的价值要求。在中国从原始氏族部落过渡到古代文明社会的过程中,原有的那种以血缘为纽带的

整体关系没有被破坏,这种传统将家与国、国与天下有机联系起来。而在其他古文明国家,氏族因为频繁战争和人群流动而遭到了破坏,与之相应的整体主义价值观也就丧失了存在的社会基础。传统的整体主义价值观在原始社会有其历史的合理性,进入古代文明社会后纯粹出于统治者的需要,坚持并强化这种价值观,忽视个人在社会中的主体身份,忽视个人的正当权利,就是一种有问题的价值观。中国封建社会强制推行这种价值观的极端结果就是愚忠、愚孝、愚贞<sup>⑤</sup>,即戴震所指出的“以理杀人”。由此看来,这种整体主义已经丧失其历史合理性,是一种可能导致专制主义的有问题的价值观。

德性主义价值观是原始整体主义价值观的一种文明形态。它是在个人已经具有了独立性的情况下着眼于个体如何过上好生活形成的价值观,它关注到好生活在于人性得到实现,即获得优良品质。这种价值观最初为英明的政治家(如中国历史上的尧舜禹)所确立,到轴心时代得到了部分思想家的论证和阐发。古典德性主义是一种基本正确的价值观,这主要体现在几个方面:其一,它肯定整体对于个人的先在性和重要性,但终极指向是个人幸福;其二,个人幸福不是人们普遍感受到的具有强烈诱惑力的欲望满足,而是人类本性的圆满实现,尤其是生存发展需要得到尽可能充分的满足;其三,人类本性是与宇宙本体相通的,即使不是善的,也是可善、向善、求善的,因而其实现不仅有利于个人本身,而且有利于他者乃至天地万物;其四,人类本性不像自然万物的本性那样可以自发实现,而需要人自己的作为(认识、实践、修身等)和有利的社会环境,这种社会环境又是社会成员追求人性实现的结果。不过,这种古典价值观也有其局限,尤其体现在以下三个方面:一是忽视社会经济发展对于社会成员本性实现的根本性决定作用;二是忽视物质条件对于个人幸福的重要意义,不重视甚至贬抑感性欲望的满足;三是忽视个人的自由发展和权利保护。古典德性主义价值观在马克思和恩格斯那里获得了现代形态,即以“每一个个人的全面而自由的发展”<sup>[12]</sup>为终极追求、以“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”<sup>[6]422</sup>为实现终极目标根本路径的和谐主义价值观。这种价值观才是真正正确

的价值观。

快乐主义价值观是一种人们容易自发形成的价值观。个人在获得相对独立性时感觉到感官欲望的巨大驱动力并追求其满足,从而获得快乐,于是快乐就自然而然地成为人们的普遍价值追求。自古以来,这种价值观就一直流行,在当代主要体现为享乐主义。一些思想家基于自己的体验和对他人行为的观察,得出了快乐是人生终极追求的快乐主义结论,于是大众的快乐主义价值观得到了理论上的论证和辩护。但是,只追求欲望满足的价值观是一种会导致人类丧失其本性的堕落价值观。人来自动物,会像动物一样追求感官欲望的满足,这是人与动物共同具有的自然本性。但人与动物不同,动物只满足于感官欲望,人除此之外还要追求人性的实现,而人性已经超越动物性,除自然本性之外还有精神本性、社会本性,而且自然本性被精神本性、社会本性濡化。这就是荀子所说的“人有气、有生、有知,亦且有义”<sup>[13]</sup>。如果将感官欲望的满足即快乐作为人生的唯一追求,那么人和动物就没有实质性的区别,或者说已经进化到高于动物这一物类的人类就会降低或回归到动物。更何况,人因有理性而难以使欲望获得满足,即康德所说的“一种开化了的理性越是意在生活与幸福的享受,人离真正的满足就越远”<sup>[14]</sup>。康德这里所说的“幸福”指的是欲望满足,即快乐。

由于古典时代之后西欧、西亚的部分地区长期战乱,人们既不能获得快乐,更谈不上幸福,相反生活在看不到尽头的苦难之中。这种现实促使一些人将目光转向来世的天堂、死后的涅槃或现世的仙境,最终产生了不同的宗教及相应的信仰主义价值观。马克思说:“宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的情感,正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”<sup>[6]2</sup>在马克思看来,宗教提供给人们的是“苦难尘世”的“神圣光环”,是一种“虚幻的花朵”。虽然宗教可以抚慰精神,但这种抚慰不过是“虚幻幸福”的幻觉。因此,信仰主义价值观是一种带有自我欺骗的虚幻价值观,其产生了一定的消极后果。

随着西方市场经济的兴起和发展,西方人一方面要求冲破因为种种特殊原因而占据政治

统治地位的天主教会及其控制下的国家对个人的全方位束缚,另一方面要求建立与市场经济相适应的现实的、个人独立自主的、以追求个人现实物质利益为价值取向的新价值观。于是,与信仰主义对立的个人主义价值观及其具体形态利己主义和功利主义逐步成为西方国家占主导地位的价值观,而享受主义则成为20世纪以来西方人普遍信奉的价值观。个人主义价值观主张个人至上,推崇个人权利和自由,过分激励个人对现实物质利益的自由追求,一定程度上导致了西方社会两极分化、个人单向度化、社会生活物化等现代社会病。因此这种价值观是一种已经导致许多严重社会问题的偏颇价值观。

一些西方国家建立了比较完善的法律制度,有效地扼制了极端利己主义行为,但极个别西方国家对待其他国家却采取特殊的极端利己主义——强力主义。个别西方国家乘世界尚未成为基本共同体,没有法律制约之机,凭借其经济、政治和军事的强势地位,不断运用武力及其他不正当手段侵略、掠夺、干涉、渗透其他国家和地区,导致近代以来世界各地局势动荡不已。或者说,强力主义是几百年来世界不同地区长期处于战乱和苦难的总根源。有研究认为,今天西方的主流价值体系是“三位一体”:经济领域的私有化、自由化,政治领域的去管制化和民主化,社会领域的个人主义和原子化,其最终目的就是建立西方大国(尤其是垄断资本)控制下的全球政治经济体系。这种价值体系主导着西方国家的一切活动,一旦非西方国家全盘接受它,就会不同程度出现经济发展失衡、国家权力削弱、社会一盘散沙等弊端<sup>⑤</sup>。

事实上,个别西方国家不仅将强力主义运用于对外交往,而且也将其运用于对内治理,西方社会普遍存在的“两极分化”痼疾其实就是强力主义造成的后果。强力主义更直接的体现就是其国家内部的种族歧视。第二次世界大战期间德国屠杀犹太人的行凶者有着一种共同的概念,即犹太人不同于德国人,他们是邪恶的和强大的。这种观念对德国造成重大危害,并将继续危害德国<sup>⑥</sup>。种族歧视像两极分化一样是美国无法解决的痼疾,“信奉种族劣根性和种族优越感早已深深地刻在美国的制度中,难解难分”<sup>[15]</sup>。总体上看,日常生活中流行的极端利己

主义是错误价值观,而其极端形式——强力主义价值观则没有任何正面实践效应和价值,只会给人类带来灾难,无疑是一种邪恶的价值观。

由以上分析可见,整体主义是一种趋向专制统治的问题价值观,快乐主义是一种会导致人类丧失其本性的堕落价值观,信仰主义价值观是一种自我欺骗的虚幻价值观,个人主义是一种导致诸多危害人生存问题的偏颇价值观,其中的极端利己主义是一种害人害己的错误价值观,而强力主义是一种直接戕害人类的邪恶价值观。这些价值观都是不正确的价值观。在所有价值观中,只有德性主义或者说幸福主义才是一种整体上基本正确的价值观,其中的和谐主义才是真正正确的价值观。在当代全球化社会,各类价值观主体都应当确立和谐主义价值观,纠正不正确的价值观,坚决抵制和反对错误的价值观,消灭和防范邪恶的价值观并铲除其存在的土壤。当然,不同的价值观主体可根据自己的实际确立自己特有的价值观,但任何特有的价值观都必须坚持和谐主义价值观的原则,体现和彰扬其基本精神。

#### 注释

①江畅:《重思价值》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2023年第6期。②宋进斗:《中国夏商西周时期德性思想研究》,湖北大学博士学位论文,2022年。③在我国常常讲“科学价值观”,这一表述是不准确的,价值观作为一个哲学概念,不存在科学性的问题,而只存在正确性的问题。有学者认为:“科学价值观是指人们在理性水平上的关于价值认识的思想体系,它包括革命理想、共产主义人生观和道德观、科学健康的审美观等相互联系、相互制约的内容。”参见吴倬:《试论价值观的主体性和科学性的统一》,《清华大学教育研究》1992年第1期。这一界定把科学价值观与正确价值观、科学价值观与马克思主义价值观混为一谈,这种情况在我国相当普遍,应予以澄清。④有研究认为:“本能可以进化。”参见贾粟:《本能在解释利他行为上的限度》,《科技资讯》2015年第3期。如果说人类有价值观的基因或者本能,这种基因或本能亦应是进化的。比如,当代人的价值观基因肯定不同于古代人。⑤杨一帆:《英语谚语与西方个人主义价值观浅析》,《文教资料》2010年8月号下旬刊。⑥据《尚书·洪范》记载,早在禹的时代,就已经有了“洪范九畴”。“洪范”的意思是“统治大法”,这一统治大法中就表达了当时统治者的价值观。⑦还有一些在日常生活中比较流行的价值观,如满足现状的价值观、

悲观厌世的价值观。这些价值观通常并不是人们认同的,而是由于种种原因人们无奈采取的价值观,所以这里不将它们作为价值观的基本形态。⑧关于这一说法的出处,参见江畅:《中国传统价值观及其现代转换》,《江畅文集》第9卷,人民出版社2022年版,第493页。⑨胡建:《从“个人主义”到“国家整体主义”——黑格尔的社会文化价值目标述评》,《浙江学刊》2000年第1期。⑩需要注意的是,在亚里士多德那里,人的理性并没有与万物的本体完全打通。如果将人的理性(灵魂的核心内容)视为人的“形式”,把人的肉体视为“质料”,而“形式”最终被他视为第一实体本体。参见强以华、唐东哲:《西方形而上学思想史I》,人民出版社2018年版,第191页。那么,人的理性作为形式也是与万物的本体(形式)相通的。⑪据《世界基督教大词典》统计,现在全球各个地方都有新宗教的影子。在20世纪90年代,信仰新宗教的人已逾1.36亿,当时预计到2000年其成员将超过信仰东正教的人数。参见陈霞:《当代社会的新宗教运动》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》1995年第1期。⑫加润国:《全球信教人口有多少》,《马克思主义无神论研究(第5辑·2015)》,中国社会科学出版社2017年版。⑬参见江畅:《西方价值观检视》,《武汉科技大学学报(社会科学版)》2020年第4期。⑭参见江畅:《中国传统价值观及其现代转换》,《江畅文集》第9卷,第508—522页。⑮田文林:《西方主流思潮与非西方国家的政治变迁》,《中国人民大学学报》2021年第1期。⑯戈德哈根(D. J. Goldhagen)著、力文译:《普通德国人与大屠杀》,《现代外国哲学社会科学文摘》1997年第11期。

#### 参考文献

[1]江畅.论价值观与价值文化[M].北京:科学出版社,

2014:21.

- [2]江畅,夏晨朗.价值观的含义及其与美好生活的关系[J].中原文化研究,2021(3):5.
- [3]江畅.江畅文集:第3卷[M].北京:人民出版社,2022.
- [4]何星亮.图腾崇拜与法的起源[J].内蒙古社会科学(文史哲版),1991(1):60.
- [5]黑格尔.法哲学原理或自然法和国家学纲要[M].北京:商务印书馆,1961.
- [6]马克思,恩格斯.马克思恩格斯选集:第1卷[M].北京:人民出版社,2012.
- [7]马斯洛.动机与人格[M].许金声,等译.北京:华夏出版社,1987.
- [8]拉尔修.明哲言行录[M].长春:吉林人民出版社,2010.
- [9]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,1960:289.
- [10]周辅成.西方伦理学名著选辑:下卷[M].北京:商务印书馆,1987:211—212.
- [11]尼采.权力意志:重估一切价值的尝试[M].张念东,凌素心,译.北京:中央编译出版社,2005:43.
- [12]马克思,恩格斯.马克思恩格斯选集:第2卷[M].北京:人民出版社,2012:267.
- [13]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:164.
- [14]李秋零.康德著作全集:第4卷 纯粹理性批判(第1版)未来形而上学导论 道德形而上学的奠基 自然科学的形而上学初始根据[M].北京:中国人民大学出版社,2005.:402.
- [15]罗迪格.白人的工资:种族与美国工人阶级的形成[M].郭飞,李越,译.上海:上海人民出版社,2022:19.

## Rethinking Values from the Perspective of Spiritual Philosophy

Jiang Chang

**Abstract:** Values, like worldview and life view, are a dominant idea that needs to be examined from the perspective of spiritual philosophy. As a dominant idea in an individual's spiritual system, value is a system composed of fundamental and overall ideas that individuals develop for better survival. It exerts a lasting and guiding influence on all conscious activities and even survival and development of individuals. Values include the ideas promoted by rulers, advocated by thinkers, and pursued by people. In summary, there are six basic forms of idea on value: holism, moralism, hedonism, fideism, individualism, and power-orientedism. Among all these, moralism or eudaemonism is basically sound, while harmoniousness among them is the truly correct idea. In the contemporary era of globalization, individuals can establish their own unique values based on their own reality, but any value must adhere to the principles of harmoniousness to truly reflect and promote their basic spirit.

**Key words:** values; moralism; harmoniousness; dominant idea; philosophy of spirit

[责任编辑/晓东]



# 文化新质生产力的生成逻辑与框架构建\*

周建新 骆梦柯

**摘要:**文化新质生产力是新质生产力在文化领域的新质态,根植于马克思主义生产力理论中国化时代化的实践,内嵌于高质量发展的目标体系,揭示了中国式现代化的文化发展基本路径,彰显了新质生产力的人文关怀。与文化生产力相比,文化新质生产力具有生产要素的革新化、生产工具的智能化、劳动对象的无形化、生产模式的融合化、劳动性质的多元化、市场形态的数字化等六大特征。文化新质生产力的发展需以新型文化人才、核心技术群、可转化的文化资源和文化金融这四大要素为核心,以传统文化产业升级和数字文化业态构成的新质文化产业、以数字文化生产力为代表的新动能、“多要素”+“多产业”+“多平台”的深度融合新模式、以创新性和技术性为主导的新消费这四大新质板块为依托,并通过人才培养、科技创新、优化生产关系这三大关键环节,共同促进文化高质量发展,为建设文化强国提供动力。

**关键词:**文化新质生产力;文化数字化;高质量发展

**中图分类号:**G02

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)01-0083-10

党的二十届三中全会审议通过的《中共中央关于进一步全面深化改革、推进中国式现代化的决定》,明确提出了“健全因地制宜发展新质生产力体制机制”的重要方针<sup>①</sup>。这一决定不仅为经济领域的高质量发展指明了方向,也为文化领域的创新发展提供了重要的政策依据。从“新发展理念”到“高质量发展”再到“新质生产力”,改革发展的理念环环相扣、一脉相承,释放出驱动高质量发展的崭新思维和澎湃动力<sup>②</sup>,也为进一步因地制宜发展新质生产力提出了理论和实践要求。新质生产力带来新型生产关系,理解新质生产力不能只局限在经济框架内,还要深入考察生产力发展对文化建设的影响<sup>③</sup>,以及文化建设对新质生产力的提升作用<sup>④</sup>。

进入新时代,文化产业呈现出高质量发展新态势,文化生产力水平实现了巨大提升,已初步形成了引领文化产业突破性发展的新的生产力质态。一方面,新质生产力与文化科技发展的新赛道同构互动,特别是生成式人工智能、虚拟现实、增强现实、大数据、云计算等颠覆性技术和前沿技术与文化产业进入深度融合阶段。另一方面,文化产业面对自身原创性内容不足、产业结构不完善、文化市场体系发展不充分等诸多制约文化高质量发展的短板问题,必须通过生产力水平的更大突破和发展予以破解<sup>⑤</sup>。

作为一个全新的概念,文化新质生产力的内涵特征缺乏较为权威的界定,文化新质生产力的实践应用缺少典型案例支撑和模式总结。

收稿日期:2024-09-15

\***基金项目:**习近平文化思想研究中心重大课题“‘两个结合’的重大意义和丰富内涵研究”(24&WZD04)、深圳大学2025卓越研究计划重大攻关项目“习近平文化思想与粤港澳大湾区文化创新研究”(2YZD2310)、深圳大学人文社科领军学者创新团队项目“文化数字化创新体系研究”(24LJXZ03)。

**作者简介:**周建新,男,深圳大学文化产业研究院院长、广东省哲学社会科学重点实验室(深圳大学文化数字化与文化创新发展重点实验室)执行主任、二级教授、博士生导师(广东深圳 518060),主要从事文化产业、区域文化研究。骆梦柯,女,深圳大学文化产业研究院博士研究生(广东深圳 518060)。

理论层面上,文化新质生产力存在脉络不清、概念辨析和研究框架缺位等问题。目前,国内关于文化新质生产力的相关研究聚焦于文化新质生产力的概念定义、实现路径及其对文化产业高质量发展的促进作用<sup>⑥</sup>,这为理解文化新质生产力提供了多维视角。但大部分学者都着力于阐述“如何提升文化领域的新质生产力”“新质生产力如何赋能文化产业”等问题,强调科技创新、人才培养和金融建设、文化综合治理对发展文化新质生产力的重要作用<sup>⑦</sup>。对于“文化新质生产力如何形成”以及“文化新质生产力为何形成”“文化新质生产力遵循何种方式发展”等理论问题尚未进行深入探讨。实践层面上,数字文化经济催生的新模式、新消费层出不穷,云旅演艺、新国潮、虚拟场景应用等文化科技现象异常火热,文化新质生产力已经在实践中形成并展示出对文化高质量发展的强劲推动力、支撑力,但缺少可操作性的文化新质生产力的应用模式总结。

笔者认为,厘清文化新质生产力的生成逻辑、构建分析框架,成为必须解决的学术议题。基于此,本文将从价值逻辑、理论逻辑的角度探索文化新质生产力的生成逻辑,并从核心要素、新质板块和关键环节三个方面提出文化新质生产力的分析框架。在范式与经验之间,为发展文化新质生产力提供有益的参考和借鉴,为实现中国式现代化和建设社会主义文化强国提供新的视角和着力点。

## 一、文化新质生产力的生成逻辑

因地制宜发展文化新质生产力需要深刻理解文化新质生产力的时代背景,科学揭示其生成逻辑,为培育和发展文化新质生产力指明方向。

### (一)文化新质生产力的价值逻辑

#### 1. 内嵌于高质量发展的目标体系

加快形成新质生产力是新时代高质量发展的内在要求。发展新质生产力是实现高质量发展,推进中国式现代化的必由之路<sup>⑧</sup>。习近平总书记提出“新质生产力”这个新概念,指出新质生产力是创新起主导作用,具有高科技、高效

能、高质量的特征,符合新发展理念的先进生产力质态,强调科技创新在发展新质生产力中的核心作用,并指出新质生产力本身就是绿色生产力,要求进一步深化改革,形成与之相适应的新型生产关系<sup>⑨</sup>。文化新质生产力的关键在于质量跃升。从文化产业角度来看,文化新质生产力的质量跃升主要体现在两个方面。

一方面,推动文化产业由“量的积累”到“质的升级”,提升文化产业全要素生产率。从数量到质量的转变,关键在于传统文化产业的升级和数字文化产业的引领。通过有效挖掘并开发文化资源,赋予各类产品文化内核、文化精神、文化活力、文化形态,可以为传统产业升级提供动力。而促进文化产业与前沿科技产业双向赋能,以科技提升文化产品创意能力和表现力,可以挖掘更多新的文化产业增长点,塑造文化产业发展新动能。

另一方面,推动文化品质的提升,促进文化精品的涌现、扩大国际文化影响力和文化传播力。文化新质生产力的培育和发展不仅仅是为了创造新的产业和模式,更重要的是要激发和满足人们对文化产品和服务的需求,推动消费升级和文化消费的增长。文化高质量发展始终以满足人民的文化需求为出发点和落脚点,以激发人民精神力量为着力点,以提高国家文化软实力和国际影响力为追求,推动科技、文化等各个领域的发展,从而为社会生产力的不断提升提供不竭动力。

### 2. 揭示了中国式现代化的文化路径

中国式现代化是物质文明和精神文明相协调的现代化,是文化引领和科技进步共同推进的现代化,也是高质量经济发展和高水平人文创造相互融合的现代化。积极培育文化新质生产力,充分发挥文化的经济赋能效应和文化的精神引领作用,这也是新时代文化使命的重要内容。

一方面,经济的文化化和文化的经济化已是当前社会生产的客观事实。“从经济与文化的关系看,世界经济经历了从产品经济到服务经济再到文化产业经济逐步提升的过程。”<sup>[1]</sup>目前我国正处于由速度增长转向追求经济高质量发展的转型时期,文化创意在产业结构由中低端

向高端转换,动力由要素驱动向创新驱动转换过程中有着巨大的发挥空间。文化作为一种软实力和竞争力量,成为经济软着陆、转变经济发展方式,形成更加持久、优质的经济体不可或缺的承载体和催化剂<sup>⑩</sup>。全国文化及相关产业增加值从2011年的1.3万亿元增长到2022年的5.3万亿元,占GDP比重从2.75%增长到4.46%,超过同期GDP增速,已经成为当前经济增长的亮点,对国民经济的贡献度稳中有升<sup>⑪</sup>。

另一方面,从精神生产的作用来看,文化等上层建筑对社会历史发展具有导向和浸润启迪的作用。精神激励着人们的主体意识,指导着人们的奋斗行为,对生产力的发展起着强大的推动作用<sup>⑫</sup>。如革命战争年代的延安精神,20世纪60年代的雷锋精神、铁人精神,改革开放和社会主义现代化建设新时期的特区精神,中国特色社会主义新时代的探月精神、北斗精神等,无一不显示出巨大的精神动力。2021年3月,习近平总书记福建考察期间强调,要推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,以时代精神激活中华优秀传统文化的生命力<sup>⑬</sup>。作为当代社会思想观念、价值追求和行为方式的集中体现,时代精神在中华优秀传统文化保护与传承、探索与创新、阐释与传播的过程中激活了生命力。精神文化以其心理激发力、精神感召力、情感平衡力、能量释放力而成为宝贵的生产力之魂。

### 3. 彰显了以人民为中心的价值内核

文化新质生产力强化了技术视角下的“人本位”思维,将人的自我实现与技术创新紧密结合,同时遵循中国特色社会主义的生产目的,实现物质文明和精神文明的协调发展。

一方面,新质生产力的生成不仅仅是技术创新的结果,更是人的自我实现过程的一部分。人的创造性劳动和文化表达是新质生产力不可或缺的组成部分。数据作为新型生产要素,只有与人的合理需求结合,促进了人的自我实现,才算生成了新质生产力。人工智能只有更好地解放人、服务人,才能成为新质生产力的生产要素<sup>⑭</sup>。任何先进的生产要素以及科学技术的创新和应用本身并不能自动地生成新质生产力,只有遵循中国特色社会主义的生产目的,

把外在物的尺度与内在人的尺度有机结合,才是创造新质生产力的正确路径。

另一方面,文化新质生产力的发展必须坚持社会主义生产目的,即满足人民日益增长的美好生活需要,促进人的全面发展和共同精神富裕。这要求在发展生产力的过程中不仅要关注物质产品的生产,还要重视精神产品的生产<sup>⑮</sup>。让人的生活更美好本身就是一种最大的经济效用。比如公共文化服务创新方面,江苏苏州的“文化巴士 CITY TOUR”活动,通过“线上配送+线下打卡”的模式,畅通了自主点选、深度体验、评价反馈的服务链条。这种主观效用就是一种获得感、幸福感,体现了以人民为中心的价值内核。

### (二)文化新质生产力的理论逻辑

要理清文化新质生产力的理论逻辑,首先需要明确何为生产力?何为文化生产力?不能简单地把与文化生产相关的一切都直接称为“文化生产力”,把与文化数字化相关的一切都直接称为“文化新质生产力”。

#### 1. 文化新质生产力从生产力理论的发展中演变而来

从生产力的发展维度来看,人类社会的生产力形态经历了从古代到现代的演变,每个阶段的生产力都有其特定的生产工具、生产资源、生产力主体和生产力功能。文化生产力作为当代生产力形态,具备了信息化、高知识、高智力等当代生产力的特征,并且具有其独特的精神属性。在此基础上,文化新质生产力进一步体现了创新性、高效能和高质量等特点,是马克思主义文化生产力理论的具体深化和实践。

从古典经济学派、历史学派到马克思主义文化生产力理论,经济学家们对生产力的认识逐渐深化,从而为文化新质生产力的提出奠定了理论基础。从人类社会生产力发展的历史来看,新质生产力本质上是先进生产力的一种质态<sup>⑯</sup>。从生产力的研究历程来看,18世纪经济学中开始出现了生产力的概念,把能够生产出物质产品的某一要素或自然条件称作生产力,如土地、河流等。法国古典经济学派的主要代表、重农学派创始人魁奈第一次提出生产力概念,并特别强调人在发展生产中的作用,亚当·斯密

进一步提出了“劳动生产力”这一概念,认为分工可以增进劳动力,而劳动生产力又是国民财富增长的源泉<sup>①</sup>。大卫·李嘉图沿用了生产力和劳动生产力的概念,并根据所处的机器大工业时代,初步形成了生产力是由劳动者和机器构成的观点,认为机器从制造到使用都离不开劳动者<sup>②</sup>。李斯特第一个系统地研究了生产力理论,主张一切都要为促进和发展国家生产力服务,他将国家生产力分为物质生产力和精神生产力,特别提出了精神生产力的重要性,明确提出脑力劳动具有生产性。从古典经济学派到历史学派,经济学家们对生产力的研究愈发系统,这些理论成为马克思主义生产力理论的来源。

马克思提出,生产力是人们应用能力的结果。这一命题,既划清了与李斯特等资产阶级经济学家的理论界限,又阐明了生产力的本质和特征。马克思对构成生产力的要素划分了层次,认为劳动过程的简单要素是:有目的的活动或劳动本身、劳动对象和劳动资料<sup>③</sup>。劳动者在诸要素中居于主体地位,提出人是生产力中最具有决定性的力量和最活跃的因素,指出生产力所反映的是人以自身的活动来引起、调整和控制人和自然的物质变换过程<sup>④</sup>。随着社会生产力和劳动过程的不断发展,在简单要素的基础上,有一些新的要素成为构成社会生产力系统必不可少的要素。劳动生产力是随着科学和技术的不断进步而不断发展的<sup>⑤</sup>。在马克思的理论基础上,随着社会的发展和科技的进步,文化要素逐渐成为生产力的重要组成部分。

“文化生产力”可以视为一个马克思主义中国化时代化的原创性概念。古代生产力以手工工具为生产工具,土地为生产资源,体力型劳动者为主体,功能以生存为主。近代生产力以机器为生产工具,资本为生产资源,经验型劳动者为主体,功能以征服和扩张为主。现代生产力以信息技术和知识为生产工具和资源,智力型劳动者为主体,功能追求和谐发展<sup>⑥</sup>。文化生产力指的是创造和生产精神文化产品的能力,在当代是指以社会化生产和市场经济为依托、以现代科学技术为手段、以文化产业的兴起为标志的典型形态的、生产满足人们精神需求的文化产品的水平和力量。文化生产力系统包含了

文化服务体系(公益性文化事业、经营性文化产业)、知识生产力、教育生产力、制度生产力、创意生产力和形象生产力六部分<sup>⑦</sup>。作为当代生产力形态,文化生产力具备了信息化、高知识、高智力等当代生产力的特征,区别在于精神属性是文化生产力与其他物质生产力相区别的特殊性,是其本质属性。随着世界文化经济一体化潮流的迅猛发展,特别是我国市场经济体制的逐步完善和深入发展,许多学者开始研究文化与生产力的关系,认为文化对生产力发展具有巨大的作用。王恒富把文化作为生产力的渗透性因素来理解,认为“文化与生产力已不再是互不相干的两码事,它们之间你中有我,我中有你,正在经历一场一体化运动”<sup>[2]</sup>。

从物质生产力到精神生产力、文化生产力,再到文化新质生产力的演变,不仅反映了生产力理论的深化和发展,也反映了社会生产力结构的变迁和优化。

## 2. 文化新质生产力是对传统文化生产力的更新与超越

文化新质生产力是对传统文化生产力在代际能级上的更新与超越,是在科技创新推动文化创新的基础上形成的,以“高质量发展”为着力点,以“创新性”为发展特征,以培育和发展“新产业、新模式、新消费”为主要内容和基础支撑,孕育新动能,形成新优势,最终推动实现中国式现代化和全面建成社会主义文化强国的新质生产力在文化领域的新质态<sup>⑧</sup>。文化新质生产力是以创新性、高效能、高质量为显著特征的新质生产力与文化生产力理论的结合,其生产要素、劳动对象、劳动工具、生产模式、劳动性质和市场形态具有新的变化,是文化生产的一次革命性飞跃。

与传统的文化生产力相比,文化新质生产力具有新的特征。一是生产要素的革新化。文化生产者的队伍从专业的脑力劳动者扩展到了包括兼职工作者和智能机器在内的多元化主体,形成了一个更为广泛和灵活的生产群体。二是生产工具的智能化。人工智能尤其是生成式人工智能技术成为文化生产的核心工具,渗透到了文化创作的各个环节。如虚拟数字人在影视制作、文化旅游和艺术娱乐等领域参与核



心制作。三是劳动对象的无形化。文化劳动的对象超越了传统的有形界限,拓展到了数字内容和网络文化等无形领域<sup>⑤</sup>。四是生产模式的融合化。在新的生产模式下,生产者、消费者和受益者的角色趋于融合,文化生产不仅创造出文化产品,更塑造了消费者的文化消费行为,并培养了消费文化产品的文化主体。如在新兴的C2M定制、众筹等模式下,《迷宫·如意琳琅图籍》《哪吒之魔童降世》手办、《迷宫·金榜题名》等传统文化题材排名前三,这也就是阿尔温·托夫勒在《第三次浪潮》中所预言的“生产型文化消费”<sup>⑥</sup>。五是劳动性质的多元化。劳动从传统的体力劳动转变为以脑力劳动为主,同时融入了情感和情绪劳动的新维度。如网络平台上粉丝与偶像之间形成了一种虚拟的“共在”,粉丝沉浸于想象中的亲密关系,并为了巩固这种关系甘愿做“免费劳工”,以偶像形象为基础进行二次创作,包括写文章、剪辑视频、修图、绘制同人漫画、设计游戏等<sup>⑦</sup>。六是市场形态的数字化。市场从传统的物理空间转变为以数字平台为核心的新型市场。

## 二、文化新质生产力的框架构建

文化新质生产力的核心要素包括新型文化人才、核心技术群、可转化的文化资源和文化金融。新型文化人才是这一力量的最活跃要素,涉及文化治理、创意生产、文化科技融合和文化传播等多个方面。核心技术群,如空间交互技术和生成式人工智能,为文化内容创新和传播提供了新平台。可转化的文化资源构成了文化新质生产力的基石。文化金融则作为中介,促进文化资源与金融资本的有效对接。此外,文化新质生产力的发展还需依托四大新质板块:传统文化产业升级和数字文化业态构成的新质文化产业、数字文化生产力为代表的新动能、“多要素”+“多产业”+“多平台”的深度融合新模式,以及以创新性和技术性为主导的新消费。这些要素和板块以人才培养为保障,以科技创新为动力,以优化生产关系为靶向,共同推动着文化高质量发展,为建设文化强国提供动力(见图1)。

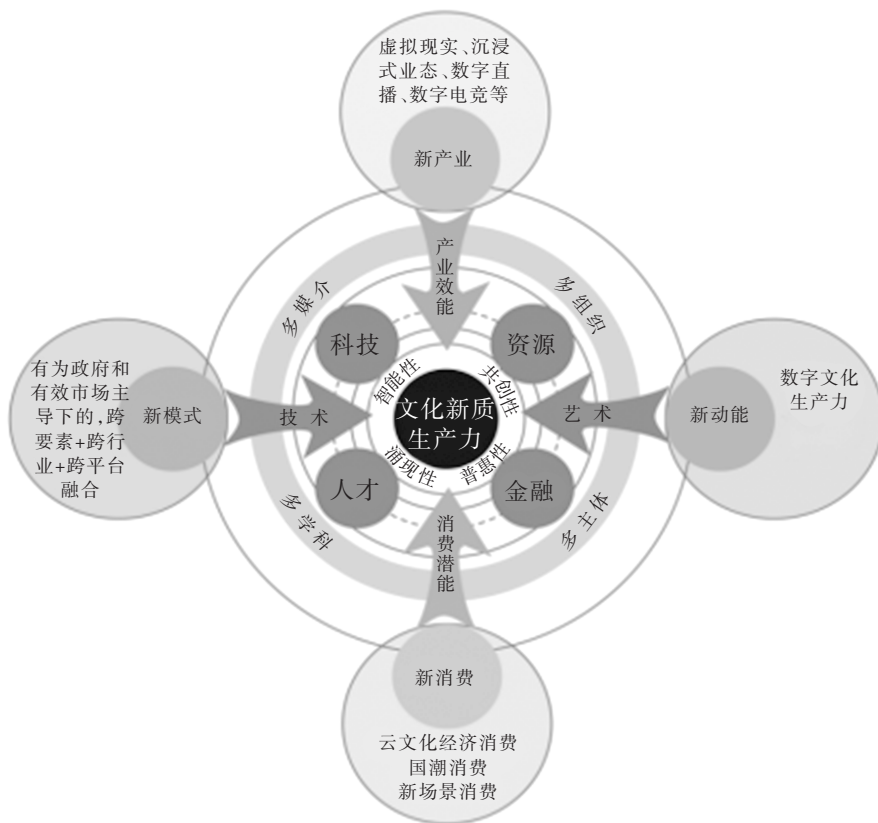


图1 文化新质生产力框架构建

### (一)四大核心要素

生产力的构成和转换有明确的马克思主义政治经济学理论框架,文化新质生产力的核心要素是什么?从生产力的角度解读,对应的分析框架应该由哪些部分组成?马克思在《资本论》中提出劳动者、劳动资料和劳动对象三大要素共同构成了生产力的基本形态。随着生产力要素在当代的创新发展,三者之间的“质”的优化也发生了革命性变化。文化新质生产力的核心要素包括:新型文化人才、核心技术群、可供转化的文化资源和文化金融(见图2)。

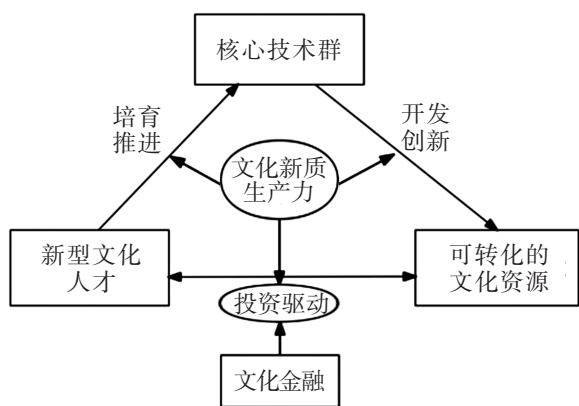


图2 文化新质生产力核心要素

#### 1. 新型文化人才是文化新质生产力最活跃的生产要素

人才是第一资源,创新驱动本质上是人才驱动。新质生产力的本质是解放人、发展人、成就人的生产力。人的全面自由发展不仅是发展新质生产力的首要目的,也是新质生产力发展的主要手段。党的二十届三中全会提出:“加快适应信息技术迅猛发展新形势,培育形成规模宏大的优秀文化人才队伍,激发全民族文化创新创造活力。”<sup>⑧</sup>要坚持人才引领文化生产力变革的战略地位。具体而言,新型文化人才可被界定为:具备人文素养与文化自觉的文化治理人才,从事创新创作与产品开发的文化创意与生产人才,深谙文化内涵且技术娴熟的文化科技融合人才,以及拥有全球视野与跨文化关怀的文化传播人才。

#### 2. 核心技术群是文化新质生产力的驱动力

文化新质生产力的根本是创新。以核心技术群为代表的科技创新和文化创意两者互补互促,共同构筑了文化新质生产力的核心驱动

力。核心技术群包括空间交互、以区块链为核心的Web3.0和生成式人工智能(AIGC)在文化内容的创新和多样性、文化传播的广度和效率、文化消费的模式等方面影响显著<sup>⑨</sup>。空间交互技术,如虚拟现实、增强现实,为文化产业提供了全新的体验方式;区块链技术以其去中心化、不可篡改的特性为文化产业提供了版权保护和交易安全的新考量。以区块链为核心的Web3.0有利于构建一个更加开放、互联、智能的文化生态系统,促进文化内容的创造、分享和价值转移;生成式人工智能技术能够自动生成音乐、文本、艺术作品等内容<sup>⑩</sup>,极大地扩展文化创作的可能性,并促进文化产业全要素生产率的提高。这种创新主要表现为:第一,技术创新催生新的文化生产方式。云计算、区块链、大数据、AI、VR、AR、超高清等加快了文化生产方式的变革<sup>⑪</sup>。《太阳报》曾使用AI记者“Robby the Robot”报道体育赛事,科幻短片*Sunspring*的剧本部分由AI编写,游戏*No Man's Sky*使用AI生成亿万个独特的星球和生态系统。第二,技术创新引领业态创新。3D游戏引擎技术的成熟、跨平台游戏移植工具的开发、云计算技术的发展催生了数字电竞、沉浸式业态、数字直播等新产业和数字博物馆、云演艺等文化场景消费新模式,为文化产业带来了新的经济增长点。第三,技术创新带动传统文化产业更新换代,促使传统文化产业向高端创意产业转型,迈向高技术、高集约化新阶段。第四,网络平台、社交媒体等新兴渠道使得文化扩散效应明显,文化影响和传播力大为增强。

#### 3. 可转化的文化资源是文化新质生产力的根基

文化新质生产力的根基在文化资源。传统文化的创造性转化和创新性发展是重新定义和激发文化新质生产力的重要途径。要重视从中华优秀传统文化矿藏中寻绎出中国“从何处来、往何处去”的历史轨迹,更加重视对中华民族文化性格、精神禀赋的认识和发展。要采取系统化方法,将文化资源重新定义、唤醒并转化为文化新质生产力。但需要注意的是,文化资源的创造性转化和创新性发展应该注重文化价值的挖掘、传播和文化版权的保护<sup>⑫</sup>。技术与文化资

源的结合,特别是数字化文化资源的开发和数字技术催生的文化新形态,为文化新质生产力的发展提供了新的动力。数字化还有助于文化资源的保护和传承,通过数字手段对传统文化进行记录、保存和再现,可以使其得到更好地传播和利用。如中华书局建成的总字数超70亿的古籍大数据中心,数据主要用于机器深度学习、训练人工智能,目前已经实现了自动给古籍断句标点、自动标记人名地名、自动核对引文等功能,极大提高了整个古籍文化产业的生产效率。同时数字技术催生的文化新形态可以转化成具有较强生产和传播力的、能够进入主流文化消费平台的文化IP,如数字博物馆、数字电竞、数字艺术与NFT等。

#### 4. 文化金融是文化新质生产力的重要中介

文化金融是以内容生产为核心的产业金融形态,是服务于文化产业而形成的特殊金融活动及其相关服务体系,包括产品、机构、市场和基础设施等。通过有效的金融支持和服务体系,促进文化资源与金融资本的有效对接<sup>⑧</sup>,并产生新的文化资本驱动文化人才建设和技术革新,提升文化产业的整体竞争力和创新能力。文化金融可以通过多种手段促进文化新质生产力的发展。例如,金融科技可以提高金融服务的效率和覆盖面,从而更好地支持文化企业的发展。同时,文化金融还可以通过创新融资模式,如股权融资、债权融资等,为文化企业提供更多的资金来源,增强其创新能力。从实践层面来看,文化金融通过多种方式促进文化新质生产力的发展。例如,南京市文化金融服务中心通过政府的政策支持和金融机构的合作,开创了多种创新型文化金融产品,如服贸贷、永续贷等<sup>⑨</sup>,这些创新模式不仅促进了文化企业的融资,还推动了整个文化产业的数字化转型。北京市东城区通过建设国家文化与金融合作示范区,提供全方位的文化金融服务,促进文化资源与金融资本的有效对接,进一步激发了文化产业的内生动力。

### (二) 四大新质板块

#### 1. 传统文化产业升级和数字文化业态构成的新质文化产业

传统文化产业升级和数字文化业态是文化

新质生产力的产业效能体现。文化新质生产力在产业层面体现为以新的科学发现、新的生产技术、新的生产工具、新的生产要素以及新应用为特征的传统文化产业的升级,如数字音乐、数字媒体、数字营销、在线教育、数字出版、数字文旅、动漫及衍生品等;以数字化、网络化、智能化、融合化为代表的“新业态”,如数字电竞、虚拟现实、数字直播、沉浸式业态产业等。这些都将成为现代化文化产业体系中最活跃和最具创新性的组成部分,推动文化产业迈向高效能、高质量和创新性发展阶段。

#### 2. 以数字文化生产力为代表的新动能

数字文化经济是文化领域新质生产力的重要表现。作为数字经济和文化经济融合的新经济形态,数字文化经济将科技与文化这两个渗透到经济社会运行各个环节的变革力量和影响因素纳入一体,推动经济社会进入智能化运行状态。据国家统计局统计数据显示,文化新业态近两年营收逐年攀升,增速和占比屡创新高。2022年文化新业态特征较为明显的16个行业小类实现营业收入50106亿元,比上年增长6.7%,文化新业态行业营业收入占全部文化产业营业收入的30.3%<sup>⑩</sup>。2023年,文化新业态特征较为明显的16个行业小类实现营业收入52395亿元人民币,比上年增长15.3%,文化新业态行业对全部规模以上文化企业营业收入增长的贡献率超过70%<sup>⑪</sup>。由此可见,文化领域新质生产力的新动能正在迅速被激发,数字文化生产力的效应日益显现。

#### 3. “多要素”+“多产业”+“多平台”同构互动和深度融合的新模式

我国文化产业的快速发展始终与“融合”相伴而生。这种融合性特征在现代文化生产中表现得尤为明显,现代文化产业本身就是文化与经济、文化与科技融合的产物,文化产业实际上是上述领域渗透融合在产业层面的具体体现。20世纪80年代以来,在信息技术的推动下,文化生产中多元素、多学科、多领域、多产业相互交叉融合与相互渗透,日益呈现出规模不断扩大、内涵日趋丰富、高度综合化的特征。文化产业的融合不局限在跨要素融合、跨行业融合和跨平台融合,而是实现了有为政府和有效市场

主导下的,“多要素”+“多产业”+“多平台”的同构互动和深度融合模式,打造出“淄博烧烤”“贵州村超”“哈尔滨冰雪旅游”等综合案例,催生了“文科旅”“农文旅”“虚拟现实”“数字电竞”等要素、产业、平台同构互动的文化产业新业态。例如深圳在全国率先探索出“文化+”的特色发展模式,如华侨城的“文化+旅游”、腾讯的“文化+科技”、雅昌的“文化+艺术”、华强方特的“文化+创意”等,并朝着“文化x”的方向转型升级。文化新质生产力在实践中具有了新内涵,形成了新模式。

#### 4. 以创新性与技术性特征为主导的新消费

文化新质生产力的根本目的和终极价值,在于生产和提供丰富的精神产品,满足人民的精神文化需求。以创新性与技术性特征为主导的文化新消费,是文化新质生产力发展的核心趋势。这种趋势不仅体现在文化产品和内容的创新上,还表现在技术应用和模式变革上。具体体现为三个消费大类:一是云文化经济消费,通过互联网、大数据、云计算等技术手段,实现文化产品的在线展示、互动体验和交易。云旅游、云娱乐等新型消费形态正在迅速发展,短视频、直播、虚拟数字人等新兴形式成为新的消费热点<sup>⑧</sup>。二是国潮消费,体现了文化新质生产力的人文底蕴和文化赋能效应。国潮现象是具有普遍性、真实性的经济现象、社会现象,也是具有持续性、深刻性的文化现象、心理现象<sup>⑨</sup>。在《2024深圳市盐田区·胡润国潮品牌百强榜》中,贵州茅台、华为、李宁等经典国货品牌持续受到关注,“茅台+瑞幸”联名咖啡引爆互联网平台<sup>⑩</sup>。在电影领域,传统题材不断被焕新,推出了一大批优秀的国漫作品,广受市场好评。三是新场景消费,主题公园、体验式零售和文化节庆活动,通过创新的互动体验设计,增强了文化消费的趣味性和沉浸感。

### (三)三大关键环节

#### 1. 以人才培养为保障

推动科技创新关键在于人才。第一是加快构建与市场需求紧密对接的教学体系和课程体系。既要注重传统文科的教育,加大对音乐、美术、舞蹈等艺术学的教育投入,也要增设经典文化与哲学、中华传统美德、中华优秀传统文化等

通识课程,培育具有人文素养和文化自觉、创新意识和领导力的文化治理人才和科技人才。另外,要特别强化对数字文化人才的培养,增设数字人文、文化遗产数字保护等前沿课程。第二是优化文化产业人才培养模式。要促进多元主体参与,以政府机构为主体,鼓励社会文化服务中心、文化决策机构、文化保护中心、社会人才一体化综合服务等平台机构参与,创立文化实践站、文化创新研究所、人才保障中心等模块,完善人才评价标准。要打造产教融合平台,鼓励人工智能、大数据、移动互联网等数字智能技术的技能培训,例如中华优秀传统文化云端协同平台、中华优秀传统文化云虚拟博物馆、3D打印技术文化遗产复原等。第三是完善文化人才工作机制。制定公平合理的劳动报酬制度,强化文化产品的知识产权收益分配机制,要鼓励优秀文化人才脱颖而出,发挥其独特的创意能力、设计能力、表现能力,通过市场分配机制为其提供与其精神劳动质量相匹配的物质激励<sup>⑪</sup>。

#### 2. 以科技创新为动力

文化新质生产力的根本是创新。科技创新包括知识创新、技术创新以及现代科技引领的管理创新。三者相辅相成,共同促进整体创新能力的提升。首先,知识创新既包括创新型人才的培养,也包括创新型环境的塑造。既要培育具有数字素养和文化理论、文理兼通的新型文化劳动者,又要发挥文化对创新氛围的引导,建立鼓励创新、尊重研发、终身学习的文创行业文化,激发文化科技创新的活力动力。其次,加强对原创性、颠覆性科技创新的支持,加快实现高水平科技自立自强。这种类型的科技创新能够催生新产业、新模式、新动能,是发展文化新质生产力的核心要素。具体而言,一是要推进以大数据、区块链、AIGC等为代表的第五代信息技术与文化生产领域的全方位融合。二是政府、学术界、产业界等应共同参与,促进各类创新要素向文化企业聚集,提高文化科技创新成果的实际转化率。三是现代科技引领的管理创新,一方面是要建立健全文化科技融合创新体系,构建以企业为主体、市场为导向、产学研相结合的文化科技创新体系,鼓励不同区域根据其文化、科技资源禀赋和经济社会发展水平,构

建各具特色的文化和科技融合模式。比如腾讯研究院发起的“探元计划”，投入资金、技术、资源进行扶持与孵化，公开征集评选创新前沿技术应用项目，解决文化数字化链路上的技术卡点，助力中华优秀传统文化的传承发展。另一方面要从创新治理的维度推动现代文化产业体系建设<sup>⑩</sup>，以高质量发展为指向，大力加强数字时代文化治理在体制、规则和标准等方面的建设和创新。

### 3. 以优化生产关系为靶向

文化新质生产力亟须通过全面深化改革和优化市场化机制，塑造与之相适应的新型文化生产关系，进一步激活文化生产力的动力活力。一方面，健全文化产业链条联动机制。畅通“教育—科技—人才”循环和“科技—产业—金融”循环，推动“文化+创意”“文化+科技”“文化+金融”等优质文化生产要素跨行业、跨领域自由流动和高效配置；也要推动文化与旅游、农业、体育、制造等领域的跨界融合。从根本上推动创新链、产业链、资金链和人才链深度融合，为文化新质生产力发展提供制度保障。另一方面，深化文化体制机制改革，有力破除文化制度障碍。具体而言，一是完善文化合理利用的市场机制，构建统一开放、竞争有序的文化市场体系，落实统一的市场准入负面清单制度；二要健全文化监管和激励机制，完善文化信息发布和公开制度，建立和完善社会机构监督制度，加快形成全面、系统、常态化的文化保护奖励机制；三是要建立文化跨行政区域和跨部门协调机制，完善跨部门合作的组织架构与流程。要充分实现市场在文化生产要素配置中的积极作用和政府文化建设中的领导作用的有机结合，形成经济秩序和创新活力良性互动的文化发展格局。

## 结 语

发展文化新质生产力，是人类文明应对技术演进所形成的社会冲击的必由之路，是文明面对挑战和应战的时代变奏。然而，正如卡尔·波普尔所言，理论是我们为了捕捉“世界”所抛出的网。探寻文化新质生产力的内在机理、变迁脉络和未来走向，是我们不断深化理解文化新

质生产力科学内涵及本质属性，构建文化新质生产力理论的重要角度。发展文化新质生产力是一项系统工程，需要在坚持以人民为中心的基础上，综合运用科技创新、人才培养、产业融合、要素优化等策略，推动文化大发展大繁荣、建设社会主义文化强国。这一过程既是发展文化新质生产力的具体要求，也是文化高质量发展的实践方略。

### 注释

①②③《中共中央关于进一步全面深化改革 推进中国式现代化的决定》，中国政府网，2024年7月21日，[https://www.gov.cn/zhengce/202407/content\\_6963770.htm](https://www.gov.cn/zhengce/202407/content_6963770.htm)。④钟瑛：《加快形成同新质生产力更相适应的生产关系》，中国社会科学网，2024年7月25日，[https://www.cssn.cn/skgz/bwyc/202407/t20240726\\_5766996.shtml](https://www.cssn.cn/skgz/bwyc/202407/t20240726_5766996.shtml)。⑤侯亚、张雯婕：《新质生产力赋能中华民族现代文明：关系、支撑与实践》，《统一战线学研究》2024年第3期。⑥燕连福：《以文化建设助推新质生产力的逻辑共契、难点问题及推进路径》，《西安交通大学学报(社会科学版)》2024年第4期。⑦严若谷：《以新质生产力赋能文化产业繁荣发展》，《南方日报》2024年4月29日。⑧杨义成：《新时代如何加快发展文化新质生产力》，《中华读书报》2024年5月1日；魏鹏举：《作为新质生产力的文化科技融合与人文经济发展》，《福建论坛》2024年第6期。⑨相关研究参见苏衡：《元宇宙视域下文化产业新质生产力发展探索》，《江苏社会科学》2024年第4期；明庆忠、闫昕、刘宏芳：《“五链”融合赋能文旅新质生产力发展的逻辑及实现路径》，《学术探索》2024年第9期；李凤亮：《论文化新质生产力》，《党建》2024年第7期；祁述裕、邓雨龙：《论新质生产力推动文旅产业高质量发展》，《治理现代化研究》2024年第3期；文丰安：《新质生产力何以助力文化治理》，《社会科学研究》2024年第4期。⑩杨虎涛：《从历史维度深化对新质生产力发展规律的认识》，《红旗文稿》2024年第10期。⑪习近平：《发展新质生产力是推动高质量发展的内在要求和重要着力点》，《求是》，2024年第11期。⑫骆梦柯、陈献勇：《文化产业发展效率的时空差异及影响因素研究——基于浙江11市的数据检验》，《文化产业研究》2023年第1期。⑬《2022年全国文化及相关产业增加值占GDP比重为4.46%》，国家统计局网，2023年12月29日，[https://www.stats.gov.cn/sj/zxfb/202312/t20231229\\_1946065.html](https://www.stats.gov.cn/sj/zxfb/202312/t20231229_1946065.html)。⑭骆郁廷：《精神动力论》，武汉大学出版社2013年版，第16—17页。⑮《福建扎实推动中华优秀传统文化保护传承》，《人民日报》2024年2月1日。⑯郭万超：《论新质生产力生成的文化动因——构建新质生产力文化理论的基本框架》，

《山东大学学报(哲学社会科学版)》2024年第4期。⑮王立胜:《重视社会主义生产目的:新中国70年的理论探索》,《马克思主义研究》2019年第8期。⑯李增刚:《构建推动新质生产力加快发展的制度框架》,《山东师范大学学报(社会科学版)》2024年第2期。⑰[英]亚当·斯密著,郭大力、王亚南译:《国民财富的性质和原因的研究》,商务印书馆1972年版,第164页。⑱[英]大卫·李嘉图著,周洁译:《政治经济学及赋税原理》,华夏出版社2013年版,第32页。⑲⑳[德]马克思、[德]恩格斯:《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1958版,第202页,第97页。㉑[德]马克思、[德]恩格斯:《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1972年版,第201—202页。㉒李春华:《文化生产力与人类文明的跃迁》,中国社会科学出版社2016年版,第18—19页。㉓魏炳义:《生产力学》,经济科学出版社2009年版,第39页。㉔周建新、骆梦柯:《文化领域新质生产力的发展路径》,《南方日报》2024年6月3日。㉕速继明、华诺:《进一步解放和发展文化新质生产力》,《文汇报》2024年3月22日。㉖[美]阿尔温·托夫勒著,朱志焱、潘琪译:《第三次浪潮》,生活·读书·新知三联书店1983年版。㉗晏青、何丽敏:《从猎奇到疗愈:虚拟偶像崇拜的技术取向》,《新闻与传播评论》2023年第5期。㉘臧志彭、董美孝:《Web3.0文化数字资产监管:域外模式与中国路径》,《南京社会科学》2024年第5期。㉙佟雪娜:《生成式人工智能对音乐传播的变革探讨》,《福建论坛》2024年第2期。㉚付茜茜:《技术文化视域:智能媒介文化生产、消费文化生成及辩证省思》,《理论月刊》2023年第5

期。㉛王育济、李萌:《数字赋能中华优秀传统文化“双创”的产消机制研究》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》2023年第3期。㉜宗娅琮:《文化资源资产化、金融化发展路径的核心要素》,《学习与探索》2016年第6期。㉝王曙光、雷雪飞:《中国文化产业:打造强大文化资本的模式创新与制度支撑》,《艺术评论》2020年第2期。㉞《2022年全国文化及相关产业发展情况报告》,国家统计局网,2023年6月29日,https://www.stats.gov.cn/sj/zxfb/202306/t20230629\_1940907.html。㉟《2023年全国规模以上文化及相关产业企业营业收入增长8.2%》,国家统计局网,2024年1月30日,https://www.stats.gov.cn/sj/zxfb/202401/t20240129\_1946971.html。㊱陈思函、解学芳:《AIGC驱动下的数字文化消费:困境透视与纾解路径》,《新疆社会科学》2024年第4期。㊲胡钰:《论国潮的时尚传播、消费文化与文创理念》,《当代传播》2022年第6期。㊳《2024深圳市盐田区·胡润国潮品牌百强榜发布》,网易,2024年7月23日,https://www.163.com/dy/article/J7Q2D5O4055647FF.html。㊴周绍东、陈蔓茜:《推动精神文化实践领域的新质生产力发展研究》,《齐鲁学刊》2024年第4期。㊵顾江、陈鑫、郭新茹等:《“十四五”时期健全现代文化产业体系的逻辑框架与战略路径》,《管理世界》2021年第3期。

#### 参考文献

- [1]金元浦.文化产业成为重要经济增长点[N].人民日报,2015-11-01(05).
- [2]王恒富.文化生产力的崛起[M].北京:人民出版社,1998:3.

## The Generation Logic and Framework Construction of New Quality Productive Forces in Culture Sector

Zhou Jianxin and Luo Mengke

**Abstract:** The new quality productive forces emerge in culture sector, which is deeply rooted in the practice of the sinicization and modernization of Marxist productive force theory. Embedded within the target system of high-quality development, these forces reveal the fundamental path of cultural modernization with Chinese characteristics and highlight the humanistic care. Compared to traditional cultural productive forces, it exhibits six major characteristics: innovation in production factors, intelligence in production tools, intangibility in labor objects, integration in production models, diversification in labor nature, and digitalization in market forms. The development of the new quality forces in cultural sector is driven by four core elements: new types of cultural talent, core technology clusters, convertible cultural resources, and cultural finance. This evolution is supported by four new quality sectors: the upgrade of traditional cultural industries, the composition of new quality cultural industries in digital culture, the new impetus of digital and urban cultural productive forces, innovative integration across multiple elements, industries, and platforms, and new consumption led by innovation and technology. Through talent cultivation, scientific and technological innovation, and the optimization of production relations, these new productive forces promote high-quality cultural development, providing momentum for building a culturally strong nation.

**Key words:** new quality productive forces in culture sector; cultural digitalization; high-quality development

[责任编辑/周舟]



# 宋太祖“以孙为子”考辨

## ——兼析王继恩等“谋立太祖之孙惟吉”传言

顾宏义

**摘要:**宋太祖尝将其年幼之孙(即德昭之子)迎入官中抚育,并以孙为子,赐名德雍,与其父叔“联名”。太宗亦疑似存在同样情况。如此抚育皇室幼儿于宫中之事,其初衷似与太祖宋皇后、太宗李皇后未有子嗣相关。但此一“紊乱昭穆”之举,在宋初皇位授受之际产生微妙之影响,故太宗此后遂改德雍名为惟吉,恢复其皇侄孙身份。当太宗驾崩,王继恩等大臣谋阻止真宗继位而未成,但此后遂有其欲“谋立太祖之孙惟吉”之传言流布于世,神宗时与两宋之际分别发生的宗室异动事件,以及高宗选择太祖后裔继位,皆受此传言或显或隐之影响。

**关键词:**宋太祖;以孙为子;王继恩;赵惟吉

**中图分类号:**K244;K245

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)01-0093-10

古代中国礼制讲究严格的家族成员长幼等级,但又存在“以孙为子”之类紊乱伦理现象<sup>①</sup>。此现象不仅行于民间,也存在于皇室之内,如《新唐书·十一宗诸子传》云“德宗十一子,昭德皇后生顺宗皇帝。帝取昭靖太子子谊为第一子,又取顺宗子諲为第六子”<sup>[1]</sup>。而《旧唐书·德宗顺宗诸子传》也云“文敬太子諲,顺宗之子。德宗爱之,命为子”<sup>[2]</sup>。今有学者据西安新出土的两方唐代亲王墓志,指出唐代蜀王“李傀确系代宗之子,但自幼便被其祖父肃宗收养为子,故其行辈遂与代宗同”<sup>②</sup>。此类现象也存在于宋初皇室,宋太祖即尝以其孙为子,太宗亦疑似存在同样情况,但学界对此甚少关注<sup>③</sup>。故本文拟就相关史料以探析宋初皇帝以孙为子现象,兼及北宋前期皇子娶妻、公主出嫁之际皇子妃、驸马升行之类皇室内“紊乱昭穆”之事频现之原因,进而讨论此现象对宋初政治之影响,此外兼辨析王继恩等“谋立太祖之孙惟吉”传言的背景。

### 一、宋初太祖“以孙为子”及其原因

史载太祖生四子,德昭、德芳,又二子早卒。德昭次子惟吉,据《宋史·宗室传》载:

惟吉生甫弥月,太祖命辇至内廷,择二女媪养视之,或中夜号啼,必自起抚抱。……太祖崩,惟吉裁六岁,昼夜哀号,孝章皇后慰谕再三,始进饘粥。太宗即位,犹在禁中,日侍中食。太平兴国八年,始出居东宫,授左监门卫将军,封平阳郡侯,加左骁卫大将军,进封安定郡公。淳化四年,迁左羽林军大将军。至道二年,授阆州观察使。凡邸第供亿,车服赐与,皆与诸王埒,自余王子不得偕也。……惟吉好学,善属文,性至孝。孝章皇后抚养备至,亲为栉沐。咸平初,以太祖、孝章画像、服玩、器用赐惟吉,岁时奠享,哀慕甚至。每诵《诗》至《蓼莪》篇,

收稿日期:2024-10-01

作者简介:顾宏义,男,华东师范大学古籍研究所研究员、博士生导师(上海 200241),主要从事宋史、古典文献学研究。

涕泗交下，宗室推其贤孝。<sup>[3]8678-8679</sup>

由“太祖崩，惟吉裁六岁”，太祖崩于开宝九年(976年)，故推知惟吉出生于开宝四年(971年)。据《续资治通鉴长编》(以下简称《长编》)载，太平兴国八年(983年)十月戊戌，太宗将其长子德崇改名元佐、次子德明改名元佑、第三子德昌改名元休、第四子德严改名元隼、第五子德和改名元杰，同时将“皇侄孙德雍改名惟吉。惟吉，魏懿王子也，太祖甚爱之，视如己子，故与诸叔联名。上即位，犹居禁中，于是出阁，始改名焉”<sup>[4]555</sup>。魏懿王即德昭。《宋会要辑稿·帝系》亦载惟吉“幼养宫中，太祖视之如子，与诸叔联名德雍。太平兴国八年十月，授右监门卫将军。端拱元年二月，改今名，进左骁卫大将军。至道二年二月，进阆州观察使”<sup>[5]20</sup>。则德昭之子出生方满月，即为太祖接入宫中养育，“视如己子”，并赐名曰德雍。因太祖开国称帝以后，不欲其弟赵光义、赵廷美诸子与己子有异，遂一视同仁，故其名皆以“德”字排行。“太祖即位后有旨，诸房子并称皇子、皇女。有言恐无差别，上曰：‘犹子即子也。新得天下，便生分别，朕不欲为也。’”<sup>[6]6</sup>故廷美“长子德恭初除贵州防御使，称皇第四子，与德昭、德芳同，而其长女亦封云阳公主，女婿韩崇业除右卫将军、驸马都尉，循故事也”<sup>[6]6</sup>。至太平兴国七年(982年)夏，廷美“得罪，下诏削其子女封爵，并云德恭、德隆宜称皇侄”<sup>[6]6</sup>。史载太平兴国四年(979年)二月，“以皇子德恭为贵州防御使，齐王廷美之长子也”<sup>[4]444</sup>。所授之官同于德昭、德芳。即德昭、德芳分别于乾德二年(964年)六月、开宝九年三月授贵州防御使<sup>④</sup>。由此可知，德昭之子为太祖所养育，“视如己子”，并赐名德雍，“与诸叔联名”者，其实乃指太祖实以其孙为己子也。

据《宋太宗皇帝实录》载，太平兴国八年十月戊戌，太宗诏改德崇等五子之名的同时，并诏“皇侄孙文雍改名惟吉，文治改名惟正，文起改名惟忠，文宸改名惟贞”<sup>[7]59</sup>。检《宋史·宗室传》称德昭有五子，惟正、惟吉、惟和三人皆未云其曾经改名，然又称惟固“本名元宸，太平兴国八年，改赐名，授左千牛卫将军”；惟忠“初名文起，太平兴国八年赐今名，授右千牛卫将军”<sup>⑤</sup>。又《宋太宗皇帝实录》载端拱元年(988年)二月，

“以皇侄孙惟吉为左骁卫大将军，惟正为右骁卫大将军”<sup>[7]562</sup>。至道二年(996年)二月庚辰，“以皇侄孙左羽林大将军惟吉领阆州观察使，故魏王德昭之长子也”<sup>⑥</sup>。

太祖养育德昭幼子于宫中，并又以孙为子，似当与太祖皇后宋氏有关。

据《宋史·后妃传》，太祖于开宝元年(968年)二月“纳(宋氏)入宫为皇后，年十七”<sup>[3]8608</sup>。检诸史籍皆未载宋皇后尝生育子嗣，故疑太祖乃因宋皇后无子之故，遂将皇室幼儿接入宫中交宋皇后抚育。据《宋史·宗室传》，太祖、宋皇后于将惟吉“幼养宫中”之稍前，约开宝初，廷美子德彝，被“太祖召鞠于宫中”<sup>[3]8673</sup>。因德彝“大中祥符八年卒，年四十九”<sup>[3]8673</sup>，则其当生于乾德五年(967年)。又《宋史·真宗本纪》载开封尹赵光义第三子(即真宗)开宝元年“十二月二日生于开封府第。……幼英睿，姿表特异，与诸王嬉戏，好作战阵之状，自称元帅。太祖爱之，育于宫中。尝登万岁殿，升御榻坐，太祖大奇之”<sup>[3]103</sup>。据《宋史·宗室传》，真宗因次子祐“生九年而薨，追封周王”<sup>[3]8707</sup>，故“以绿车旄节迎(其弟元份子允让)养于禁中。仁宗生，用箫韶部乐送还邸”<sup>[3]8708</sup>。而后“仁宗在位久无子，乃以王(允让)第十三子宗实为皇子”<sup>[3]8708</sup>。而《宋史·英宗本纪》云宗实“四岁，仁宗养于内。宝元二年，豫王(仁宗子)生，乃归濮邸”<sup>[3]253</sup>。故太祖迎皇室幼儿使宋皇后养育，其意当也是欲于宋皇后生皇子以后将迎养诸儿送归。只是惟吉“幼养宫中，太祖视之如子，与诸叔联名德雍”，即养孙作子，并赐名德雍<sup>⑦</sup>，而与其他幼儿不同。至太平兴国七年中，廷美“得罪”遭贬斥，太宗为示己子与太祖、廷美之子的区别，遂于太平兴国八年将自己儿子之名的“德”字改作“元”；并因德雍出阁，享用“凡邸第供亿，车服赐与，皆与诸王埒，自余王子不得偕也”之待遇，即其待遇仍同于诸叔，而高于其兄弟辈，直至端拱元年方改名惟吉，从而取消其为太祖之子的资格，恢复其为德昭之子的身份，即变“皇子”为“皇侄孙”。因此，《宋太宗皇帝实录》云太平兴国八年遂诏“皇侄孙文雍改名惟吉”，似是修《实录》史臣有意将端拱元年改名之事移至此。《长编》称德雍改名惟吉在太平兴国八年中，当是承袭



《宋太宗皇帝实录》之说,《宋史·宗室传》则有意回避惟吉曾名德雍而“与诸叔联名”一节。

此外,《宋史·宗室传》又载太宗长孙、元佐长子允升“初免乳,养明德太后宫,太后亲抚视之。元佐有疾,允升始出第。真宗赐名元中,授右监门卫将军,更赐今名”<sup>[3]8695</sup>。《宋会要辑稿·帝系》载允升“魏王元佐子。幼养宫中,明德皇后抚视之,及魏王疾,方出外第。至道三年四月,赐名允中,授右监门卫将军。咸平三年十一月,改今名”<sup>[5]22</sup>。明德太后即太宗明德李皇后,太平兴国初入宫,“雍熙元年十二月,诏立为皇后。……尝生皇子,不育”<sup>[3]8610</sup>。真宗继位,“至道三年四月,尊后为皇太后”<sup>[3]8610</sup>。而所谓“元佐有疾”,乃指秦王廷美贬斥“迁涪陵,元佐独申救之。廷美死,元佐遂发狂”<sup>[3]8694</sup>。至雍熙二年(985年)重阳日“内宴”,因未被邀,元佐“遂发忿,被酒,夜纵火焚宫”<sup>[3]8694</sup>,故被“废为庶人”。因元佐有允升、允言、允成三子,至道三年(997年)四月,允言、允成皆授右千牛卫将军<sup>⑧</sup>,而未记载其尝有赐名、改名之事。而且太宗之孙以“允”字为名,则允升也不当至此时方赐名“允中”。故疑真宗所赐名当以“元中”为是,且由此也与其叔父“联名”,如此则被明德李皇后“亲抚视之”之允升,似亦是以孙为子,同于惟吉,故真宗有赐名“元中”之举。而“初免乳”的允升被养育于宫中,当与李皇后“尝生皇子,不育”,即未尝有子嗣相关,大略与太祖宋皇后的情况类同。

## 二、宋太祖“以孙为子”之政治影响

因唐五代社会风气颇受“胡风”影响,社会上普遍存在以孙为子、养弟为儿、收养假子等现象<sup>⑨</sup>。在宋初,皇室内“紊乱昭穆”之事,除以孙为子以外,尚有皇子娶妇、公主出嫁之际皇子妃、驸马升行等现象。如柴宗庆之祖柴禹锡,拜镇宁军节度使,父宗亮,官太子中舍。“宗庆尚太宗女鲁国长公主,升其行为禹锡子,拜左卫将军、驸马都尉。”<sup>[3]13555-13556</sup>李遵勖为李崇矩孙、李继昌子,“大中祥符间,召对便殿,尚万寿长公主。初名勖,帝益‘遵’字,升其行为崇矩子。授左龙武将军、驸马都尉”<sup>[3]13568</sup>。即“旧制选尚者降其父为兄弟行”<sup>[3]8774</sup>。不但大臣之子娶公主将升其辈分与其

父等,而且大臣之女嫁皇子也往往存在升行现象。如《宋史·后妃传》载真宗章怀潘皇后为忠武军节度使潘美“第八女。真宗在韩邸,太宗为聘之,封莒国夫人”<sup>[3]8611</sup>。然《宋史·潘美传》却称潘美子惟熙“娶秦王女”<sup>[3]8993</sup>,而“惟熙女,即章怀皇后也”<sup>⑩</sup>。又如太祖子德芳娶知河南府焦继勋女<sup>⑪</sup>。然据《焦守吉墓志铭》《宋故宜春县主赵氏墓志铭》,“联姻帝室”者似为焦继勋之孙女,为平衡“赵匡胤与焦继勋君臣之间的行辈”,遂将焦继勋之孙女升行,以嫁太祖子德芳<sup>⑫</sup>。诸如此类驸马、皇子妇升行现象,当与调整其姻亲之行辈差等有关<sup>⑬</sup>。虽然同属“紊乱昭穆”,但作为皇子,其身份显然不同于公主、驸马及皇子妇,尤其是宋初皇位授受因存在“金匱之盟”“斧声烛影”等疑案,使此类以孙为子之举更具政治敏感性。

开宝九年十月,太祖崩,太宗赵光义自晋王、开封尹继位。十一月初,太宗下“诏齐王廷美、武功郡王德昭位在宰相上”<sup>[4]384</sup>,与太宗在太祖朝所享之待遇相同。但随着太平兴国四年太宗亲征辽国燕京惨败而归,致使“金匱之盟”后遗症渐次爆发。史载“德昭从征幽州,军中尝夜惊,不知上所在,或有谋立王(德昭)者,会知上处,乃止。上微闻其事,不悦”<sup>[4]460</sup>。及班师归京,太宗因“北征不利,久不行太原之赏,议者皆谓不可,于是德昭乘间入言,上大怒曰:‘待汝自为之,赏未晚也’”<sup>[4]460</sup>。德昭惶恐,遂自刎而死。至太平兴国六年(981年)三月,德芳“卒,年二十三”<sup>[4]490</sup>。因德昭为“金匱之盟”中人,而德芳于太祖驾崩时,“宋皇后使王继恩出召”<sup>[4]380</sup>德芳入宫,但王继恩却“径趋开封府召晋王”<sup>[4]380</sup>,赵光义遂得以抢先入宫继位。鉴于“德昭不得其死,德芳相继夭绝,廷美始不自安”<sup>[3]8669</sup>,于是太宗旧僚心腹柴禹锡等“告廷美阴谋”,太宗随即起用元老重臣赵普,于太平兴国六年九月再拜宰相,“于是廷美遂得罪”<sup>[3]8669</sup>,太平兴国七年三月罢去廷美开封尹,改授西京留守<sup>⑭</sup>。廷美与宰相卢多逊交往密切,明清之际学者王夫之尝议论道:“金匱”约盟传位,“杜后之命非正也,卢多逊守太后之命,始之欲全太宗于太祖之世,继之欲全秦王(廷美)于太宗之世”<sup>[8]</sup>,故赵普遂“廉得多逊与秦王廷美交通事”<sup>[4]516</sup>,太宗即重贬卢多逊,“并家属流崖州;廷美勒归私第”<sup>[4]517</sup>,并“诏索

王廷美男女等宜正名呼”<sup>[4]518</sup>，于是廷美子“贵州防御使德恭等仍为皇侄，女韩氏妇去云阳公主之号”<sup>[4]518</sup>，女婿韩崇业去驸马都尉之号，“并发遣往西京，就廷美安泊”<sup>[4]518</sup>；不久又以“廷美不悔过怨望”<sup>[4]520</sup>的罪名，降为涪陵县公，“房州安置”<sup>[4]520</sup>。仅过了一年半，廷美即于雍熙元年（984年）初“忧悸成疾”<sup>[4]572</sup>而卒于贬所房州。

廷美遭贬之后，太宗着意培植自己诸子，如太平兴国七年七月，“封皇长子德崇（元佐）为卫王，第二子德明（元佑）为广平郡王”<sup>[4]523</sup>，并同平章事，“分日”赴“中书视事”<sup>[4]524</sup>。至次年十月，太宗进封诸子官爵，“元佐进封楚王、元佑进封陈王、元休封韩王、元隽封冀王、元杰封益王”<sup>[4]555</sup>，并加同平章事；十一月，“楚王元佐等五王同日赴中书视事”<sup>[4]557</sup>。太宗为己子改名，乃使诸子之名的排行字与太祖、廷美之子有所区别，“以别大统”<sup>⑤</sup>，但太祖之女仍被视作皇女，称公主<sup>⑥</sup>。

在太宗封其五子为王爵之前数日，太宗诏命其诸子名之“德”字改为“元”字，以与太祖、廷美之子相区别；并将“皇侄孙德雍改名惟吉”，因太宗继位后，德雍“犹居禁中，于是出阁，始改名焉”。据上文所引《宋会要辑稿·帝系》，德雍至“端拱元年二月，改今名”惟吉，《长编》云此时改名者不确。此外，惟吉此时出阁，也不合当时常例。据考宋初诸王出阁年龄，德昭于乾德二年六月出阁，德芳于开宝八年（975年）七月出阁，太宗子元佐、元佑皆“太平兴国七年七月出阁”<sup>[5]40</sup>，皆“时年十七”<sup>⑦</sup>。又廷美长子德恭“太平兴国四年，以皇子出阁”<sup>[3]8671</sup>，时年十八岁<sup>⑧</sup>。而太平兴国八年惟吉出阁时，年仅十三岁，可见其出阁年龄并不合常例。可能为减弱其影响，太宗也命其子元俊（原名德严，此后又改名元份）、元杰（原名德和）皆于太平兴国八年出阁，“拜同平章事”<sup>[3]8699</sup>，封王爵。此时元俊年十五岁<sup>⑨</sup>、元杰仅十二岁<sup>⑩</sup>。又太宗子元偃生于太平兴国二年（977年），天禧二年（1018年）薨，年四十二，则其端拱元年出阁时年十二岁；元偃甚至“七岁授检校太保、泾国公”<sup>[3]8704</sup>。

太宗通过改名以区别己子与太祖、廷美诸子，由此昭示其“传子”意图，此事似乎还与赵普有关。赵普于太平兴国六年九月复拜首相，乃是太宗欲倚重赵普以“勋旧”身份出面处置秦王

廷美、宰相卢多逊，“于是普复入相，廷美遂得罪。凡廷美所以得罪，则普之为也”<sup>[4]501</sup>。“及涪陵事败，多逊南迁，皆普之力也。”<sup>[3]8934</sup>至太平兴国八年十月戊戌，太宗始将自己诸子之名由“德”字改为“元”字；十月己酉，于进封元佐等五子王爵，“并加同平章事”之同日，已完成使命的赵普被免去宰相，“罢为武胜节度使”<sup>[4]555</sup>。太宗宣告之理由是赵普“今齿发衰矣，不容烦以枢务，择善地处之，因诗什以导意”<sup>[3]8934</sup>，而赵普因此“感激泣下”，甚至表示要将天子赐诗“刻石，与臣朽骨同葬泉下”<sup>[3]8934</sup>。

虽然太宗至此传子之意已昭示天下，然其传子过程却颇为不顺，“初，涪王廷美既得罪，楚王元佐独申救之，上不听。廷美死，元佐遂感心疾”<sup>[4]597</sup>。《司马光日记》引宋敏求云“廷美之贬，元佐请其罪，由是失爱”<sup>[4]597-598</sup>，李焘以为“《日记》盖得其实也”<sup>[4]598</sup>。至雍熙元年九月，元佐因事“发愤”而“纵火焚宫”<sup>[4]598</sup>，太宗大怒，废元佐为庶人，幽居于南宫。于是太宗属意次子元偃（元佑），于雍熙三年（986年）十月授开封尹<sup>⑪</sup>。为稳固元偃地位，太宗又于端拱元年二月庚子，因元偃之请，以“欲相吕蒙正，以其新进，借普旧德为之表率”<sup>[3]8938</sup>为由，又拜赵普为宰相。同月，为“太祖甚爱之，视如己子”，“幼养宫中……与诸叔联名”的德昭之子德雍遂改名惟吉，正式宣示惟吉身份由原本一视同仁之“皇子”改为皇侄孙。

苏辙《龙川别志》尝载“楚王元佐，太宗之长子，将立为嗣，坚辞不肯，欲立太祖之子，由此遂废，故当时以为狂，而实非狂也”<sup>[9]</sup>。李焘对此辨曰：“按太祖二子，德昭卒于太平兴国四年八月，德芳卒于六年三月，而元佐以七年七月出阁，时太祖之子无在者矣。元佐虽封卫王，盖未尝有建储之议也。九年正月，廷美死，元佐乃发狂，固无缘辞位，《别志》误矣。”<sup>[4]597</sup>确实，宋朝官史记载太祖生有四子，德昭、德芳之外二子夭折。但北宋前期士大夫间却又有“太祖八子”“太祖遗腹子”之类传言流布。

司马光《涑水记闻》引杨乐道云：“苏王元偃，太祖遗腹子，太宗子养之。”<sup>[10]</sup>郑獬《郟溪集·南康郡王墓志铭》称“太祖皇帝有八子，讳德昭者为越懿王”<sup>[11]</sup>。据《文献通考·帝系考》载太祖四子，贺皇后生留哥、魏王德昭、显哥三子，王皇

后生德芳一子；太宗九子，“李皇后生楚王元佐及真宗。其昭成太子元僖、陈王元份、安王元杰、密王元偓、曹王元偁、镇王元俨、代国公元亿，史不详其母氏”<sup>[12]</sup>。《宋史·后妃传》载太祖贺皇后生“秦国、晋国二公主，魏王德昭”<sup>[3]8607</sup>，王皇后“生子女三人，皆夭”<sup>②</sup>；《宋史·宗室传》载“太祖四子，长滕王德秀，次燕懿王德昭，次舒王德林，次秦康惠王德芳。德秀、德林皆早亡，徽宗时，追赐名及王封”<sup>[3]8676</sup>。则留哥、显哥当为德秀、德林之乳名，因“早亡”，故《宋史·后妃传》未予记载。又《宋史·公主传》称“太祖六女”，其中三位公主“皆早亡”<sup>[3]8772</sup>。因《宋史·后妃传》等文献所载皆称太祖三位皇后，而未见其他嫔妃，此并非太祖于三位皇后以外别无嫔妃，实属史籍失载而已。且据《宋史·宗室传》所载，镇王元偓于天禧二年“暴中风眩薨，年四十二”<sup>[3]8703</sup>。故推知元偓实生于太平兴国二年，正在太祖猝死、太宗即位之次年。由此，时人遂有元偓乃“太祖遗腹子”之说。

至于“太祖八子”之说，似也不当简单视之为无稽之谈。如上文所引《宋史》等云，太祖生有四子六女，其中贺皇后生育三子二女，王皇后生育一子二女，另外二女未详其母为谁。而郑獬乃仁宗朝进士第一人及第，神宗初拜翰林学士。南康郡王世永为德昭曾孙，《南康郡王墓志铭》乃郑獬在翰林学士任上奉敕所撰，且也无证据云其“太祖皇帝有八子”数字存在手民之误。由此，或于太祖“遗腹子”“以孙为子”之外，可能尚有二子为其他嫔妃所生，因幼年夭折，而未为史籍所载录。但在惟吉尚未由“皇子”改为皇侄孙之时，李焘因德昭、德芳已卒，遂称“时太祖之子无在者矣”，似并不确。此乃因宋初皇位授受之际有“金匱之盟”“烛影斧声”诸疑案，故关涉其人、其事者如王皇后及德芳、德昭、惟吉诸人的事迹记载多有缺失舛误<sup>③</sup>。因此，苏辙《龙川别志》载元佐至此“欲立太祖之子”，恐也不当简单视作无稽之谈。

元僖任开封尹五年，“政事无失，上尤所钟爱”<sup>[4]741</sup>，不料却于淳化三年（992年）十一月，因饮食中毒而猝死。太宗于是只得转而培养第三子赵元侃，于淳化五年（994年）九月以“元侃为开封尹”<sup>[4]797</sup>；至道元年（995年）八月“制以开封

尹寿王元侃为皇太子，改名恒”<sup>[4]818</sup>。“自唐天祐以来，中国多故。不遑立储贰，斯礼之废，将及百年，上始举而行之，中外胥悦。”<sup>[4]818</sup>至道三年三月太宗驾崩，赵恒继位，是为真宗。太宗传子之计划终得实现，但其间史籍记载仍颇有缺失。

其一，《长编》载雍熙元年十二月，“立德妃李氏为皇后”<sup>[4]590</sup>。李焘注曰：“后以太平兴国二年七月入宫，至是立为皇后。诏词但云陇西李氏，则未始封德妃也。按本传及《会要》等亦不载德妃之号，不知《本纪》何故云尔。当考。”<sup>[4]590</sup>据《宋史·后妃传》，太宗诸皇后，其淑德尹皇后，“滁州刺史廷勋之女，兄崇珂保信军节度。太宗在周时娶焉，早薨。及帝即位，诏追册为皇后”<sup>[3]8609</sup>。懿德符皇后，“魏王彦卿第六女也，周显德中归太宗”<sup>[3]8609</sup>，于“开宝八年薨，年三十四。……帝即位，追册为皇后”<sup>[3]8609</sup>。而明德李皇后，“淄州刺史处耘第二女，开宝中，太祖为太宗聘为妃，既纳币，会太祖崩，至太平兴国三年始入宫，年十九。雍熙元年十二月，诏立为皇后”<sup>[3]8610</sup>。《长编》卷十七也载开宝九年十一月，“追册故尹氏为淑德皇后，越国夫人符氏为懿德皇后。尹氏，崇珂之女儿，上微时娶焉”<sup>[4]383-384</sup>。太宗于开宝九年十月即位，至雍熙元年未方册立李氏为皇后，如此则太宗虚位中宫竟然长达九年之久，史上少见，但其原因史文无载。或者是年改元雍熙、册立皇后，皆与年初廷美之死有关涉<sup>④</sup>。

其二，至道元年四月二十八日，“孝章皇后宋氏崩”<sup>[5]682</sup>。至八月壬辰，太宗即立第三子开封尹元侃为皇太子。按五代宋初惯例，亲王尹京便隐然为“皇储”之位。如南宋陆游所指出：“雍熙二年，始以陈王元僖为开封尹，盖是时太宗元子楚王元佐被疾废，则陈王亦储君也。淳化三年薨。后二年，真宗皇帝自襄王为开封尹，至道元年正东宫。……自后唐以来，虽以尹京阴为储副之位，然皆藩王。”<sup>[13]</sup>王铨也云：“太宗长子楚王元佐既病废，次即昭成太子元僖封许王，最所钟爱，尹开封府，择吕端、张去华、陈载一时名臣为之佐。礼数优隆，诸王莫比。将有青宫之立。”<sup>[14]</sup>但同时太宗又不欲正式确立“皇储”，对上书请立皇太子的官员痛加贬斥：

于是左正言、度支判官宋沆等五人伏阁上书，请立许王元僖为皇太子，词意狂

率，上怒甚，将加窜殛，以惩躁妄。而沆又宰相吕蒙正之妻族，蒙正所擢用，（淳化二年九月）己亥，制词责蒙正以援引亲昵，窃禄偷安，罢为吏部尚书。<sup>[4]720</sup>

《宋史·冯拯传》亦载：“淳化中，有上封请立皇太子者，拯与黄裳、王世则、洪湛伏阁请立许王元僖，太宗怒，悉贬岭外。”<sup>[3]9608</sup>太宗怀疑此事乃由吕蒙正暗中操纵，故于“怒甚”之余，将一向甚为信用的吕蒙正罢相。太宗如此反感臣下请册立皇太子的原因，据其对近臣所言：

屡有人言储贰事，朕颇读书，见前代治乱，岂不在心！且近世浇薄，若建立太子，则官僚皆须称臣。官僚职次与上台等，人情之间，深所不安。盖诸子冲幼，未有成人之性，所命僚属，悉择良善之士，至于台隶辈，朕亦自拣选，不令奸险巧佞在其左右。读书听书，咸有课程，待其长成，自有裁制。何言事者未谅此心耶？<sup>[4]720</sup>

但此时元僖年已二十六岁，故所谓“诸子冲幼，未有成人之性”云云，显属借口而已。其背后原因除“若建立太子，则官僚皆须称臣。官僚职次与上台等，人情之间，深所不安”，即担忧若建太子，将威胁其权位，如册立第三子元侃为皇太子之后，太宗尝有“四海心属太子，欲置我何地”<sup>[4]818</sup>的牢骚之外，似还别有不可为外人言的隐衷在。

史载太宗因所钟爱并寄予厚望的长子、次子一废一死而深受打击，故臣下皆不敢再上言建立“嗣君”之事，直至淳化末方有“敢言外事”的王得一和以敢言任事闻名的寇准论及此事。河南人王得一“以方技进”，授崇仪副使，淳化五年九月解官。“得一尝入对禁中，或至夜分，颇敢言外事，又潜述人望，请立襄王为皇太子焉。”<sup>[4]797</sup>约于此前后，知青州寇准被召入京，太宗“屏左右”咨询可嗣位者：“襄王可乎？”寇准答：“知子莫若父，圣虑既以为可，愿即决定。”<sup>[3]9528</sup>太宗遂“用寇准之言也”<sup>[4]797</sup>，以襄王元侃为开封尹，改封寿王。但直至次年四月末宋皇后崩，早有传子之意的太宗随即于八月中举行已废近百年的册皇太子礼。因此，此举当如上文所述者，太宗即位九年未册立皇后，却于廷美身死之当年即“立德妃李氏为皇后”一样，当非巧合，其间可能宋皇后的存在，即是太宗迟迟未能举行册皇太

子礼的重大妨碍。

因此，“太祖甚爱之，视如己子”的德昭次年年仅十三岁即出阁，端拱元年改德雍名为惟吉，也当出于太宗为顺利传子之考虑，即恢复惟吉为太祖之孙辈的身份，从而彻底消除其将来“嗣位”之可能。

### 三、王继恩等“谋立太祖之孙惟吉”传言辨析

太宗虽经多年谋划经营，如愿传子，但其余波犹时常激荡于皇室乃至社会舆论中。北宋时，有关太祖子孙虽“失位”，但“太祖之后，当再有天下”的说法颇在民间流传。据南宋王明清《挥麈录余话》云：

永昌陵卜吉，命司天监苗昌裔往相地西洛。既覆土，昌裔引董役内侍王继恩登山巅，周览形势，谓继恩云：“太祖之后，当再有天下。”继恩默识之。太宗大渐，继恩乃与参知政事李昌龄、枢密赵镕、知制诰胡旦、布衣潘阅谋立太祖之孙惟吉，适泄其机，吕正惠（端）时为上宰，锁继恩，而迎真宗于南衙，即帝位。继恩等寻悉诛窜。前人已尝记之。熙宁中，昌龄之孙逢登进士第，以能赋擅名一时。……逢素闻其家语，与方士李士宁、医官刘育荧惑宗室世居，共谋不轨，旋皆败死。详见《国史》。靖康末，赵子崧守陈州。子崧先在邸中剽窃此说，至是适天下大乱，二圣北狩，与门人傅亮等歃血为盟，以幸非常，传檄有云：“艺祖造邦千龄，而符景运，皇天祐宋六叶，而生眇躬。”继知高宗已济大河，惶惧归命，遣其妻弟陈良翰奉表劝进，高宗罗致元帅幕。中兴后，亟欲大用。会与大将辛道宗争功，道宗得其文缴进之，诏置狱京口，究治得情。高宗震怒，然不欲暴其事，以它罪窜子崧于岭外。<sup>[15]</sup>

虽说“太祖之后，当再有天下”语，是否确为苗昌裔所预言，颇存疑问。但是赵世居、赵子崧皆属太祖后裔，其二人被杀、被贬，确与其闻知此传说而心生异心有关<sup>⑤</sup>。不过王明清称当时王继恩、李昌龄等“谋立太祖之孙惟吉”，却颇有误。

太宗立皇太子以后，为确保皇位授受顺利，

进行了周密安排。但即便如此,真宗继位仍危机四伏。据《长编》载:

初,太宗不豫,宣政使王继恩忌上(真宗)英明,与参知政事李昌龄、知制诰胡旦谋立楚王元佐,颇间上。……及太宗崩,继恩白后(李皇后)至中书召(宰相吕)端议所立。端前知其谋,即给继恩,使入书阁检太宗先赐墨诏,遂锁之,亟入宫。后谓曰:“宫车宴驾,立嗣以长,顺也,今将奈何?”端曰:“先帝立太子政为今日,岂容更有异议!”后默然。上既即位,端平立殿下不拜,请卷帘,升殿审视,然后降阶,率群臣拜呼万岁。<sup>[4]862</sup>

李焘注云:“王继恩等谋废立,《实录》《国史》绝不见其事迹,盖若有所隐讳。今据《吕海集·正惠公补传》及司马光《记闻》增修,《补传》所载,比之《记闻》尤详也。”<sup>[4]862-863</sup>《长编》又载:

太宗之即位也,继恩有力焉,太宗以为忠,自是宠遇莫比。继恩喜结党,邀名誉,乘间或敢言事,荐外朝臣,故士大夫之轻薄好进者辄与往来,每以多宝僧舍为期。潘阆得官,亦继恩所荐也。阆者,倾险士,尝说继恩乘间劝太宗立储贰,为它日计,且言:“南衙自谓当立,立之,将不德我。即议所立,宜立诸王之不当立者。”南衙,谓上也。继恩入其说,颇惑太宗,太宗论立上,阆寻坐狂妄绌。太宗疾革,继恩与昌龄及旦更起邪谋,吕端觉之,谋不得逞。上既即位,加恩百官,继恩又密托旦为褒辞。旦已先坐绌,于是并逐三人者。诏以继恩潜怀凶慝,与昌龄等交通请托,漏泄宫禁语言也。<sup>[4]865-866</sup>

李焘又注曰:

李昌龄、王继恩、胡旦三人同窜责,《实录》及《国史》并不明著罪状,但具录甲戌诏书,盖当时有所讳避,不得不然。诏称昌龄恣行请托,深乱朝纲,继恩潜怀凶慝,附下罔上,结党朋奸,则亦可略见其不轨心迹,故仍掇取诏书以见当时行事。潘阆纳说继恩,此据《倦游杂录》稍删润之。《湘山野录》及《笔谈》载阆与卢多逊同谋立秦王,盖误以继恩为多逊,楚王为秦王,传闻不审也。<sup>[4]866</sup>

据李焘注文可知,北宋官私史籍所记真宗继位始末颇为混乱,但李焘“删润”处也颇有“讳

避”:如其一,“忌上(真宗)英明”而“密谋”者,不仅为王继恩诸人,据《涑水记闻》载,还有李太后(李皇后)、李太后之弟殿前都指挥使李继隆<sup>⑤</sup>。其二,《长编》所云潘阆“尝说(王)继恩乘间劝太宗立储贰,为它日计……继恩入其说,颇惑太宗,太宗论立上(真宗),阆寻坐狂妄绌”。据史载布衣潘阆赐进士及第在至道元年四月丙申,“未几,追还诏书,以阆所为狂妄故也”<sup>[4]812</sup>,其时即在太宗册立皇太子前后。此可证李皇后与王继恩等似早已有异谋。陈师道《后山谈丛》又云:“太宗不豫,吕正惠公宿西省,内侍都知王某夜叩省门,以丧讣告,且问所立。于时长子楚王以疾废,真宗次为太子,诸子王者五人。公曰:‘此何语,内侍欲斩邪!预立太子,正为此尔。且吾奉手诏,可取视也。’王既入,公遽合户,锁之而去。真宗既立,还而出之。”<sup>[16]</sup>因此,李焘以为宣称“立嗣以长”的李皇后乃欲废皇太子而推立元佐嗣位,实不可能谋立德昭之子惟吉,《挥麈录余话》所云不确。不过,所谓“谋立太祖之孙惟吉”之说虽因辗转传述而有误,但却也全非出于虚构。

虽然北宋私家著述如《吕海集·正惠公补传》、司马光《涑水记闻》及陈师道《后山谈丛》等皆称王继恩等谋立楚王元佐,但宋朝诸官私史籍又皆称元佐“发狂”,“感心疾”,“屡为残忍、不守法度”<sup>[4]598</sup>之事,由是“废为庶人”。据此后哲宗崩,申王“佖于诸弟为最长,有目疾不得立”<sup>[3]8722</sup>,遂以“端王嗣位”,是为徽宗之例,“感心疾”而被大行皇帝“废为庶人”的元佐,更不当“嗣位”君临天下,故所谓“王继恩等谋废立”之事,其当时所欲立者似非元佐。因元佐字惟吉,“初名德崇”,其长子允升“初免乳,养明德太后宫,太后亲抚视之”,真宗初继位,即“赐名元中”<sup>[3]8695</sup>,与诸叔父“联名”,一如太祖之孙惟吉,此后方“改今名”曰允升。故疑王明清《挥麈录余话》所云“谋立太祖之孙惟吉”,或当作“太宗之孙”,因辗转传闻而致异文。

南宋初,高宗选择宋太祖之子德芳的后裔嗣位,当也与“太祖之后,当再有天下”传说有一定关系。故针对苗昌裔“太祖之后,当再有天下”预言,南宋人以为孝宗之后,“光、宁、理、度皆太祖之后,昌裔之说始验。然一语不谨,既误继恩,又误昌龄辈,又误其孙逢,又误子崧诸人,

貽祸百五十余年,虽轻浅之徒妄生侥幸,亦皆昌裔之罪也”<sup>[17]</sup>。

## 余 论

太祖将德昭幼子接入宫中交宋皇后抚养,其初意恐仅因宋皇后无子之故,而宋皇后亦“抚养备至,亲为栉沐”,遂“爱之”而养孙作子,并赐名德雍,而与其父、叔“联名”。但身为天子之子,其身份变化往往伴随着政治纷争。故太宗继位以后,因“金匱之盟”等影响,加上德昭、德芳及廷美先后死亡,太宗意欲传子,于是身份日渐尴尬的德雍终于被礼送出禁宫,由皇子为皇侄;此后又随着太宗传子之意日渐显明,德雍遂被改名惟吉,由皇侄复为皇侄孙,由此阻绝其嗣位之资格。

史载“神宗即位,诏以‘昔侍先帝,恭闻德音,以旧制士大夫之子有尚帝女者,辄皆升行,以避舅姑之尊。岂可以富贵之故,屈人伦长幼之序。宜诏有司革之,以厉风俗’。于是著为令。仍命陈国长公主行舅姑之礼,驸马都尉王师约更不升行。公主见舅姑行礼自此始”<sup>[3]2733</sup>。此说乃出于言官贾黯的提议:“是时诏为德宁公主访婚,公见上言曰:‘国朝公主出降,皆以祖为父,以父为兄,遂废公主事舅姑之礼,臣常惜之。臣愿陛下诏诸公主下降,其有舅姑者,皆令备礼,于以厚人伦、正风俗,无大于此矣。’”<sup>[18]</sup>然英宗因疾病而崩,未及颁行,故神宗至此特下诏革除“旧制”,“以厉风俗”。但检史籍,在北宋前期,因尚公主而升行的驸马都尉仅有三例,即柴宗庆(太宗时知枢密院事柴禹锡之孙)、王贻永(太祖时宰相王溥之孙)、李遵勳(太祖时枢密使李崇矩之孙),皆于真宗时分别选尚太宗三女儿鲁国长公主、郑国长公主、随国长公主,为驸马都尉,皆升行“以祖为父”,其主要目的在于调整婚姻双方家庭的辈分关系,即柴禹锡、王溥、李崇矩与太祖、太宗兄弟虽属君臣,但行辈则同,太宗三女下嫁三人之孙,为维护皇家尊贵地位,自然只能提升驸马行辈,遂形成“以祖为父”“以父为兄”的局面<sup>⑥</sup>。至于“公主见舅姑行礼自此始”云云,实有不然。因升行驸马虽以父为兄,但同时又以祖为父,公主下嫁仍需“见舅姑行

礼”。如太宗女鲁国长公主下嫁柴宗庆,“赐第普宁坊。宗庆,禹锡之孙,帝(真宗)命主以妇礼谒禹锡第”<sup>[3]8773</sup>。又随国长公主下嫁李遵勳,时李崇矩已卒,而“遵勳父继昌亡恙,主因继昌生日以舅礼谒之。帝(真宗)闻,密以兼衣、宝带、器币助其为寿”<sup>[3]8774</sup>。甚至神宗熙宁九年(1076年)仁宗女韩国大长公主下嫁钱景臻,时“中书言:‘治平四年二月,诏陈国公主降王师约不升行及行舅姑之礼。今韩国大长公主降钱景臻,其行舅姑礼,请依此。’上曰:‘大长公主,朕宫中每见必拜,虽皇太后亦叙姑嫂之仪,不可与朕诸妹等也。宜止依兗国公主出降之礼’”<sup>[4]6681-6682</sup>。显然“行舅姑之礼”并非英宗、神宗取消驸马升行的主要原因。

神宗诏书中所云兗国公主,即仁宗长女,因仁宗“念章懿太后(仁宗生母李宸妃)不及享天下养,故择其兄子李玮使尚主”<sup>⑦</sup>,然夫妻因“不复协”而判离婚,一时大起风波;“久之,复召玮,使为驸马都尉如初”<sup>[3]8776</sup>,但公主终抑郁而“薨,年三十三。以玮奉主无状,贬陈州”<sup>[3]8777</sup>。仁宗于庆历二年(1042年)尝下诏大宗正司言:“自今皇亲婚姻具依律令外,若父母亲姊妹及父母之亲姑为妯娌,或相与为妇姑行,而尊卑差互者,不得为婚姻。其服纪疏远而房分不同祖者,并许通嫁娶,仍不系夫之长少,各叙本族之尊卑。”<sup>[4]3287</sup>但李玮实为仁宗亲舅父之子,乃属表弟,若依庆历二年诏令,李玮本不应婚娶兗国公主。此联姻乃因仁宗为报母恩而促成,却以悲剧告终,可能此即是贾黯、英宗制止皇室成员“紊乱昭穆”之行为的初衷,但因英宗以养子身份继位,实不宜由此指斥仁宗,故以“旧制”驸马“辄皆升行”,公主“以避舅姑之尊”“屈人伦长幼之序”为由,下诏制止。故而此后公主下嫁确实不再有如兗国公主和李玮之类“怨偶”,但驸马升行尚公主之事并未绝迹。如南宋理宗之女周汉国公主,景定二年(1261年)四月,理宗“以杨太后拥立功,乃选太后侄孙镇尚主”<sup>[3]8790</sup>。然据《明一统志》载,杨次山以杨太后(宁宗皇后)兄累封至会稽郡王,“子谷,封新安郡王;石,封永宁郡王。谷之子蕃孙,节度使。蕃孙子镇,尚理宗女周汉公主”<sup>[19]</sup>。又,《宋史全文》载景定二年十一月乙卯,“诏杨镇宜州观察使、驸马都尉,赐玉带。诏

杨镇父蕃孙进官二等，戚属增秩进封有差”<sup>[20]</sup>。《景定严州续志》云“今节使蕃孙之子镇，以尚帝姬”<sup>[21]</sup>。则杨蕃孙为杨太后侄孙，而杨镇为杨蕃孙之子，其行辈实下周汉国公主一辈，可知杨镇实属升行以尚公主，故史书中遂称其为杨太后侄孙。鉴于此，英宗、神宗制止驸马升行的用意，恐也隐含有纠正宋初“祖宗”以孙为子现象而造成的消极政治影响之考虑。因此，虽然宋代社会甚至士大夫中以孙为子现象并非罕见<sup>⑨</sup>，但此后宋皇室内确实未再有以孙为子之事见诸史籍。

#### 注释

①刘盼遂：《由周迄清父子之伦未全确定论》，《燕京学报》1936年总第20期。②周鼎：《西安所出两方唐代亲王墓志补释——兼论唐代皇室中的以孙为子现象》，《碑林集刊》2012年第1辑。③学界对宋代皇室中的驸马“升行”以及民间社会存在的“以孙为子”“养弟为儿”等“紊乱昭穆”事例有所研究，如孙旭：《宋代驸马升行探微》，《宋史研究论丛》2009年第1辑；周绍华：《宋代驸马升行制度探析》，《江西社会科学》2009年第8期；吴凌杰、俞钢：《宋代“紊乱昭穆”事例新探》，《保定学院学报》2018年第4期；黄承炳：《北宋驸马升行考略》，《中国典籍与文化》2021年第3期。但未有论及宋初皇室内“以孙为子”现象者。④⑧⑩徐松辑：《宋会要辑稿》，上海古籍出版社2014年版，第19页，第23页，第39页。⑤脱脱等：《宋史》，中华书局1985年版，第8680页。《宋会要辑稿·帝系》一之二八也称惟忠“初名文起，太平兴国八年十月赐今名”。《宋史·宗室传》载惟固“本名元宸”，其“元宸”当作“文宸”，即德昭诸子之名皆曰“文”，不当仅惟固作“元”。又惟固当作“惟贞”，乃因避仁宗名讳而追改。⑥钱若水修、范学辉校注：《宋太宗皇帝实录校注》，中华书局2012年版，第669页。惟吉乃德昭次子，此称“长子”，误。何冠环指出：《宋史·宗室传》《宋会要辑稿·帝系》皆载德昭长子惟正，而惟吉居次。然据《宋太宗皇帝实录》多处所载，德昭长子其实是惟吉。考惟吉所授之官，由始至终都高于惟正，若惟正是兄，不当如此。又据《宋史》惟吉本传，惟吉自幼甚得太祖和宋皇后疼爱，正合太祖长孙的身份。疑《宋史》《宋会要辑稿》误记。参见何冠环：《“金匱之盟”真伪新考》，《暨南学报（哲学社会科学）》1993年第3期。何文此说乃是误据《宋太宗皇帝实录》卷七六立论，故推寻惟吉官爵始终高于惟正的原因，实在于太祖尝以惟吉为子，而惟正只是孙辈的缘故。故疑此处“长子”当为“次子”之误。⑦惟吉初名德雍，然廷美第四子亦名德雍，廷美卒于雍熙元年，有十子，则德雍当出生于此前，未详德昭子、廷美子同名之缘故，或是廷美子取名曰德雍，乃在惟吉改名以

后。⑨吴凌杰、俞钢：《唐五代“以孙为子”“养弟为儿”现象初探》，《浙江理工大学学报（社会科学版）》2018年第2期。⑩《东都事略》卷十三《世家一》也称章怀皇后潘氏乃“忠武军节度使美之第八女也”，而卷二七《潘美传》又云“惟熙女即章怀皇后也，美后追封郑王，以章怀故也”。此当因《宋史》《东都事略》之《后妃传》与《潘美传》史源有异而致。⑪姜勇：《〈焦守公墓志铭〉诸问题考辨》，《中国国家博物馆馆刊》2021年第1期。⑫孙旭：《宋代驸马升行探微》，《宋史研究论丛》2009年第1辑；周绍华：《宋代驸马升行制度探析》，《江西社会科学》2009年第8期。⑬⑭⑮李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局2004年版，第514页，第624页。⑯岳珂：《愧郗录》云：“国朝宗属，本未定联名之制。艺祖友悌因心，凡宣祖本支之在子行者，皆冠‘德’字，赐名授爵，俱无等差。熙陵继序，初更用‘元’字，以别大统。”《全宋笔记》第83册，大象出版社2019年版，第167页。⑰如《宋大诏令集》卷三六载淳化元年《郑国公主进封秦国公主制》《许国公主进封晋国公主制》《虢国公主封齐国公主制》《皇第四女蔡国公主进封魏国公主制》，据《宋史·公主传》，秦国、晋国、齐国三公主乃太祖之女，而太宗长女滕国公主“早亡”，次女即魏国公主，连太祖三女而排行第四。中华书局1962年版，第190—191页。⑱《续资治通鉴长编》卷五乾德二年六月庚戌条载：“皇子德昭为贵州防御使，时年十七。前代皇子出阁即封王，上以德昭未冠，特杀其礼，非旧典也。”《东都事略》卷十五《世家三》云德昭“太平兴国四年暴薨，年二十九”。则推知德昭乾德二年出阁时年十四岁。然《宋史·陈思让传》称其“乾德二年，又为保信军节度。时皇子兴元尹德昭纳思让女为夫人”。若年十四岁即娶妇，似乎过早。疑《东都事略》云“年二十九”者有误。《宋史·宗室传一》载，德芳卒于太平兴国六年，“年二十三”，则其开宝八年七月出阁时亦十七岁。然《宋史·宗室传一》载德芳“开宝九年出阁”者，误。又据《宋史·宗室传二》《续资治通鉴长编》卷三三淳化三年十一月己亥条，元佐卒于天圣五年，年六十二，元佑卒于淳化三年，年二十七，则推知二人于“太平兴国七年七月出阁”时皆十七岁。⑲德恭卒于真宗景德三年五月，“年四十五”，故其出阁时年十八岁。⑳《宋会要辑稿·帝系》一之三〇云元份卒于景德二年，《宋史·宗室传》云其“薨年三十七”，则其太平兴国八年时十五岁。㉑《宋史·宗室传》云元杰于咸平“六年七月暴薨，年三十二”，则其太平兴国八年时仅十二岁。㉒《宋史·后妃传》称王皇后“生子女三人，皆夭”者误，王皇后实生德芳，见顾宏义：《赵德芳生母考——兼析宋朝官史失载赵德芳生母之原因》，《河北大学学报（哲学社会科学版）》2017年第5期。㉓顾宏义：《赵德芳生母考——兼析宋朝官史失载赵德芳生母之原因》，《河北大学学报（哲学社会科学版）》2017年第5期。㉔据《宋史·太宗本纪》载，太

平兴国九年正月“丁卯，涪陵县公廷美薨，追封涪陵王”。四月“乙酉，泰山父老诣阙请封禅。戊子，群臣表请凡三上，许之”。六月“壬寅，诏罢封泰山”。十一月“丁巳，祀天地于圜丘，大赦，改元”雍熙。至十二月，又册立李皇后。<sup>⑤</sup>李裕民：《宋神宗制造的一桩大冤案——赵世居案剖析》，载《宋史新探》，陕西师范大学出版社1999年版，第30—46页。<sup>⑥</sup>《涑水记闻》卷六云：“太宗疾大渐，李太后与宣政使王继恩忌太子英明，阴与参知政事李昌龄、殿前都指挥使李继勋、知制誥胡旦谋立潞王元佐。”检《宋史·李继勋传》，李继勋死于太宗太平兴国初，不可能参与王继恩密谋。而《宋史·李继隆传》云李继隆于端拱初授侍卫马军都指挥使、领保顺节度，至道二年统军西北与党项作战，“真宗即位，改领镇安军节度、检校太傅。逾月召还，加同中书门下平章事，解兵柄归本镇”。镇安军即陈州，《宋史·雷孝先传》即有“李继隆判陈州”之语。可证“李继勋”当为“李继隆”之误。<sup>⑦</sup>孙旭：《宋代驸马升行探微》，《宋史研究论丛》2009年第1辑；周绍华：《宋代驸马升行制度探析》，《江西社会科学》2009年第8期。据《宋史·公主传》，真宗二女，长女“早亡”，次女“初入道”；仁宗长女嘉祐中嫁李玮，其余诸女皆于神宗朝下嫁。<sup>⑧</sup>“其兄子李玮”之“兄”，当作“弟”。<sup>⑨</sup>如《宋史·孙永传》云孙永“年十岁而孤，祖给事中冲列为子行，荫将作监主簿。……冲卒，丧除，复列为孙”。

#### 参考文献

- [1] 欧阳修, 宋祁. 新唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975: 3624.  
 [2] 刘昫, 等. 旧唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975: 4045.  
 [3] 脱脱, 等. 宋史[M]. 北京: 中华书局, 1985.

- [4] 李焘. 续资治通鉴长编[M]. 北京: 中华书局, 2004.  
 [5] 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.  
 [6] 李心传. 旧闻证误[M]. 北京: 中华书局, 1981.  
 [7] 钱若水. 宋太宗皇帝实录校注[M]. 范学辉, 校注. 北京: 中华书局, 2012.  
 [8] 王夫之. 宋论[M]. 北京: 中华书局, 1964: 32.  
 [9] 苏辙. 龙川别志[M]. 北京: 中华书局: 1982: 71.  
 [10] 司马光. 涑水记闻[M]. 北京: 中华书局, 1989: 36.  
 [11] 郑獬. 鄜溪集[M]//景印文渊阁四库全书: 第1097册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 294.  
 [12] 马端临. 文献通考[M]. 北京: 中华书局, 2011: 6981.  
 [13] 曾枣庄, 刘琳. 全宋文: 第223册[M]. 上海: 上海辞书出版社, 2006: 146.  
 [14] 王铨. 默记[M]. 北京: 中华书局, 1981: 6.  
 [15] 王明清. 挥麈录余话[M]//全宋笔记: 第57册. 郑州: 大象出版社, 2019: 288.  
 [16] 陈师道. 后山谈丛[M]. 北京: 中华书局, 2007: 65-66.  
 [17] 俞德邻. 佩韦斋辑闻[M]//全宋笔记: 第99册. 郑州: 大象出版社, 2019: 296.  
 [18] 刘攽. 彭城集[M]//景印文渊阁四库全书: 第1096册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 338.  
 [19] 李贤. 明一统志[M]//景印文渊阁四库全书: 第472册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 1072.  
 [20] 宋史全文[M]. 汪圣铎, 点校. 北京: 中华书局, 2016: 2907.  
 [21] 方仁荣, 郑瑤. 景定严州续志[M]//景印文渊阁四库全书: 第487册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 550.

## Study of “Treating His Grandson as His Own Son” of Emperor Taizu of Song —An Analysis of the Rumor of the “Plot to Make Emperor Song Taizu’s Grandson, Zhao Weiji the Emperor” from Wang Jien and Others

Gu Hongyi

**Abstract:** Emperor Taizu of Song once brought his young grandson (the son of Zhao Dezhao) into the palace to be raised, treating the grandson as his own child and renaming him Zhao Deyong. This name was similar to his father’s and uncle’s. Emperor Taizong is also believed to have engaged in similar practices. This act of raising royal children in the palace seems to have originated from childless Empress Song of Emperor Taizu and Empress Li of Emperor Song Taizong. However, this practice of “disrupting the generational hierarchy” subtly affected the succession of the throne during the early Song Dynasty. Consequently, Emperor Taizong later changed Zhao Deyong’s name to Zhao Weiji, restoring his status as a grandnephew of the emperor. When Emperor Taizong passed away, officials such as Wang Jien attempted but failed to prevent Emperor Zhenzong from ascending to the throne. Following this, rumors spread that they had intended to “elevate Zhao Weiji, the grandson of Emperor Taizu to the throne”. These rumors, whether explicit or implicit, influenced subsequent events, including separate disturbances among the royal family during Emperor Shenzong’s reign and the transitional period between the Northern and Southern Song dynasties. They also affected Emperor Gaozong’s decision to choose a descendant of Emperor Taizu as his successor.

**Key words:** Emperor Taizu of Song; treating his grandson as his son; Wang Jien; Zhao Weiji

[责任编辑/晨 潇]





## 论朱熹评述王安石的取向\*

肖建新

**摘要:**朱熹对王安石的为学、为政、为人的评述较为全面深刻,分别侧重经学、变法、性格方面的内容,并指向义理、致治、品性角度的考量和评判。朱熹肯定王安石的才学,但又认为他的经学“不正”“不纯”,不明格物复礼,不别道德刑名,借“三经”阐发,勾兑“老释”,夹杂“申商”,带有外儒内法的色彩;朱熹赞同变法,“易乱为治”,同时强调适应时代需要,乘势而为,并肯定熙宁变法中青苗法、方田法等一些具体内容,但又不同意王安石以“新学”为理论基础,变法逐利,无视民生,导致民穷国弱,远离了治世;朱熹认为王安石为人执拗,基本上认同二程等对王安石性格的评判,但又能对王学、变法进行深究,寻找其偏执、固执的根源,是由重利轻义、重君轻民所致。朱熹这些方面的评价取向,以及与王安石在经学、变法、品性上的认知差异,应是朱、王思想或新学、理学分歧的重要表现。

**关键词:**朱熹;王安石;义理;致治;品性

**中图分类号:**K244;K245

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)01-0103-08

对王安石的评价,是思想史、经学史、政治史上的一项重要内容。其中,朱熹的述评比较有名,他的观点有一定代表性,而且影响深远。至于朱熹评述王安石的取向,又是一个值得进一步思考的议题,本文在概括叙事和评价的基础上,研究朱熹对王安石的态度,尤其关注其评论的价值判断和取向。

对王安石及其变法的评论,历代不绝,情形复杂,然指责或讥讽者居多,时代和阶级的局限显而易见。现代学者对朱熹评论王安石的研究,20世纪90年代渐多,21世纪也有一些,既有总体的,也有具体的,多从批判、批评的视角展开,集中在新学、变法方面。20世纪的相关论文,批判性强,有的题目带有“批判”二字,语言表达较为激烈,烙上时风的印记。后来,也有针对专门内容如书法方面的评论<sup>①</sup>。这些成果概括了朱熹对王安石评价的基本内容,并作一定的分析,尤其

是评价逐渐客观、辩证,观点和结论也就日益科学。不过,鉴于“批判”这一概念的特殊性,以及朱熹评述王安石的资料构成,本文以“朱熹评述王安石”言之,可能要平和客观些;更为重要的是,本文不只是“述评”的评述,而且是基于“述评”的“取向”研究,正视学术界对朱熹评价王安石的倾向或取向研究的不足,以此揭示朱熹评价王安石治学、变法和品性的价值取向和评判实质。这正是本文不同于以往研究的地方,敬请方家批评指正。

### 一、为学评判的义理追求

朱熹、王安石都学识渊博,著述宏富,传世之作甚多,文集十分厚重。朱熹对王安石治学的评价是其学问的重要组成部分,主要集中在经学尤其是“新学”上,并侧重对其治学目的和

收稿日期:2024-09-30

\*基金项目:国家社会科学基金一般项目“宋代的安监关系及审计体制研究”(21BZS053)。

作者简介:肖建新,男,南京审计大学法学院二级教授(江苏南京 211815),主要从事宋史、中国审计史、中国法制史研究。

学术品性的考量。

朱熹评价王安石的为学或学问,有肯定有否定,其中批评的较多,现代学者也有概括。其实,评价王学,宋代早已有之,还很丰富。南宋初高宗时,兵部侍郎王居正进献的《辩学》对王安石父子“言不合于道者”作过概括:“一曰,蔑视君亲,亏损恩义。”“二曰,非圣人,灭天道,诋诬孔、孟,崇尚佛老。”“三曰,深怨言者,恐上有闻。”“四曰,托儒为奸,以行私意。变乱经旨,厚诬天下。”“五曰,随意互说,反复皆违。”“六曰,排斥先儒,经术自任,务为新奇,不恤义理。”“七曰,《三经》《字说》,自相抵牾。”<sup>[1]1491</sup>这七个方面的内容,涉及君亲之义、孔孟之道、控制言论、徇私乱经、互说反复、排斥先儒、自相矛盾,主要是对经学内容和解经方法的批评,核心是背叛孔孟,不恤义理。当然,这些都是否定性的批判,根本原因是“不合于道”。宋高宗也指出:“安石之学,杂以伯道,取商鞅富国强兵。今日之祸,人徒知蔡京、王黼之罪,而不知天下之乱,生于安石。”<sup>[1]1491</sup>高宗的批评,似乎更为严厉,王安石借用商鞅的“富国强兵”之说,以霸术对抗王道,导致天下大乱,揭示出其学的法术因素、法家色彩。无论是“不恤义理”还是“杂以伯道”,实质上是对儒学的反动,并触及儒学义理的根本。

朱熹的看法大概也是如此。他虽然肯定王安石的的天资,但不完全赞同他的学问,“王介甫为相,亦是不世出之资,只缘学术不正当,遂误天下”<sup>[2]680</sup>。根本在于学术不正,贻误天下,这与上述“天下之乱生于安石”的观点是一致的,或者说王学损害了传统儒学的淳正,必然影响天下治理、社会安定,后果是很严重的,不只是学术本身的事情。朱熹的批评,直击王学要害,指出王安石废《仪礼》而存《礼记》的本质,“熙宁以来王安石变乱旧制,废罢《仪礼》,而独存《礼记》之科,弃经任传,遗本宗末,其失已甚”<sup>[2]139</sup>。废《仪礼》存《礼记》,似乎是表面、是形式,但实质上“弃经任传,遗本宗末”,偏离了儒学的根本和传统。这种放弃经学之本,以传解经的做法,便于王安石贩卖私说,为变法制理论依据,同时必然致使王学支离,前后矛盾。朱熹的评说应该是釜底抽薪,从根源上揭露了王学的缺陷。之所以如此,朱熹有过进一步的分析,“《仪礼》,礼之根本,而

《礼记》乃其枝叶。《礼记》乃秦汉上下诸儒解释《仪礼》之书,又有他说附益于其间。……今士人读《礼记》而不读《仪礼》,故不能见其本末”<sup>[2]135-136</sup>。《仪礼》为本,《礼记》为末,《仪礼》与《礼记》是本末关系,不可颠倒,而王学恰恰本末倒置,背离正统,致使士人迎合时代,弃本逐末。朱熹认为这是王安石“无识”的表现,“王介甫废了《仪礼》,取《礼记》。某以此知其无识”<sup>[3]2176</sup>。并且多次强调,“《仪礼》,礼之根本”<sup>[3]2186</sup>。

而王安石在变法中,确实不用《仪礼》,“旧与《六经》《三传》并行,至王介甫始罢去。其后虽复《春秋》,而《仪礼》卒废”<sup>[3]2187</sup>。显然,这是为了推行他的经学、新学,政治目的不言而喻,为变法寻求经学或理论支持。如在科举中“尽罢诗赋,一用经义”<sup>[4]233</sup>,并以其所定诗书礼义为标准,“安石又与其子雱,其徒吕惠卿、升卿撰定诗书周礼义,模印颁天下,凡士子应试者自一语以上非新义不得用,于是学者不复思索经意,亦不复诵正经,惟诵安石、惠卿书,精熟者辄得上第”<sup>[4]233</sup>。这一做法,正如宋代吴敏所揭示的,王安石“以经术自任”<sup>[4]306</sup>,太自以为是了。

朱熹对此愤愤不平,认为这败坏了士风、学风,危害不小,“王介甫新经出,废明经学究科,人更不读书。卒有礼文之变,更无人晓得,为害不细”<sup>[3]2200</sup>。其在《论取士》中进一步说:“今人为经义者,全不顾经文,务自立说,心粗胆大,敢为新奇诡异之论。”<sup>[3]2693</sup>这与经学的原旨已经渐行渐远,为此,朱熹的结论是“王介甫《三经义》,固非圣人意”<sup>[3]2694</sup>。朱熹明确指出了王安石擅立己说、背离经文的实质,并从根本上找到其弃经立说的原因。朱熹为此感到惋惜,“介甫之学不正,不足以发明圣意,为可惜耳”<sup>[3]2694</sup>。然王学不正、不足在哪里?朱熹对此深究不止,认为根本上是“不复知以格物致知、克己复礼为事”<sup>[5]385</sup>。朱熹将批评指向儒学或道学的核心——“格物致知”“克己复礼”,即“知”“礼”的终极取向。而“知”“礼”又在哪里?在于“道德性命”,不是“刑名度数”。“若夫道德性命之与刑名度数,则其精粗本末虽若有间,然其相为表里,如影随形,则又不可得而分别也。今谓安石之学独有得于刑名度数,而道德性命则为有所不足,是不知其于此既有不足,则于彼也,亦将何自而得其正耶!”<sup>[5]387</sup>如此看来,王安

石作《三经义》，不是发明圣意义理、道德性命，而是建立新奇异说、刑名度数，且将道德性命与刑名度数对立起来，强烈追求刑名度数。朱熹当然是不同意的，不能制造对立，他要阐扬德性，兼顾刑名，并将德刑结合起来。德主刑辅的关系又是密不可分，是有体系的<sup>②</sup>。而王安石颠倒了主次，将二者对立起来，并更多倾向于“刑名度数”。显然，这是朱、王思想的对立所在。总体上说，朱熹对王安石经学及为学的评价不高，“一有大议，率用耳学臆断而已”<sup>[2]139</sup>。王安石只是志向很高，但学问一般，“志虽高远而学实凡近”<sup>[5]385</sup>，变法失败实与此密切相关，值得通盘考察。

宋代许多思想家对王学的看法，十分相近。杨时的观点有一定代表性，他“于新学极精”，有专门研究，且与程颢（字伯淳）的认识一致，“介甫之学大抵支离，伯淳尝与杨时读了数篇，其后尽能推类以通之”<sup>[6]496</sup>。这种“支离”也许就是博而不约，缺少体系，“安石博学多闻则有之，守约则未也”<sup>[6]431</sup>。事实上，程氏很不认同王安石的学问：“昔见上称介甫之学，对曰：‘王安石之学不是。’上愕然，问曰：‘何故？’对曰：‘……王安石其身犹不能自治，何足以及此。’”<sup>[7]</sup>

朱熹支持他们的看法，认为“王安石乃以变乱穿凿得罪于公议”<sup>[8]271</sup>，赞同程颢对王学的否定性评判。其实，朱熹对王学的批判也承杨时等而来，他的“学术不正当，遂误天下”<sup>[3]3046</sup>判词，较杨时、程颢的“支离”“不是”用词要严厉得多，深刻得多。因为，前者指向学问的本质，而后者主要是形式的问题。朱熹在评议陈瓘《四明尊尧集》时指出：“只似讨闹，却不于道理上理会。盖它止是于利害上见得，于义理全疏。如介甫心术隐微处，都不曾攻得，却只是把持。”<sup>[3]3099</sup>也就是要从义理的本质，而不是从利害的形式上进行批判，即所谓“先生论荆公之学所以差者，以其见道理不透彻”<sup>[3]3097</sup>。并且指出，“若荆公辈，他硬见从那一边去，则如不识病证，而便下大黄、附子底药，便至于杀人”<sup>[3]3098</sup>。可见，朱熹对王学的批判是以“道理”，即“义理”为归宿的，这与他的理学追求是一致的。

朱熹还指出王学不正的另一个表现，是王安石寄情于佛老，阐发道理，并肆意发挥。“王介甫平生读许多书，说许多道理，临了舍宅为寺，却

请两个僧来住持，也是被他笑。”<sup>[3]3036</sup>这是王学离经叛道的原因之一，再加上任用小人，推波助澜，以致义理不明，“近世王介甫，其学问高妙，出入于老佛之间，其政事欲与尧舜三代争衡。然所用者尽是小人，聚天下轻薄无赖小人作一处，以至遗祸至今。他初间也何尝有启狄乱华，‘率兽食人’之意？只是本原不正，义理不明，其终必至于是耳”<sup>[3]1320-1321</sup>。可见，朱熹指出王学问题的根源，主要在相互关联的三个方面：出入老佛，任用小人，义理不明。前两者是表面，是王学的工具；后者是本质，将明理引向佛老。这与宋代理学形成过程中吸收佛教的有效成分是有很大区别的。这是对儒者、儒学的亵渎，放弃心性、格物，惑乱儒者，致使儒学不纯，“至于王氏、苏氏，则皆以佛老为圣人，既不纯乎儒者之学矣。……在今日，则势穷祸极，故其失人人得见之”<sup>[8]656-657</sup>。王学不是纯粹的儒者之学，必然贻害无穷。朱熹评判的依据毫无疑问是理学的核心理念。

朱熹进一步揭示王安石以佛解经、堕入空门的根源，主要在于他的自大自负、肆意附会，“自处太高”，“求其立言之本意”，“但以己意穿凿附丽，极其力之所通，而肆为支蔓浮虚之说”<sup>[5]388</sup>。最终将心性、格物、明理寄托于佛老，“至于天命人心、日用事物之所以然，既已不能反求诸身，以验其实，则一切举而归之于佛老”<sup>[5]388</sup>。若深究下去，实由王学的缺陷和不足所决定，无以明理弘道，“王氏之学，正以其学不足以知道，而以老释之所谓道者为道，是以改之而其弊反甚于前日耳”<sup>[8]779</sup>。也就是说，王学限于不足，只能牵强附会，依靠佛老说道，结果走向反面，弊端日益严重。这种以老佛之道代替传统义理的危害是非常严重的，“王氏得政，知俗学不知道之弊，而不知其学未足以知道，于是以老释之似乱周孔之实，虽新学制，颁经义，黜诗赋，而学者之弊反有甚于前日”<sup>[8]780</sup>。所谓“老释之似乱周孔之实”，也就是用老释以及似是而非的俗学来混淆“周孔之实”，实质上是以老释惑乱义理。因此，王安石“学实凡近”，表面上效法尧舜，而实际上祖述管商，王学可谓是宋代的法家之说。朱熹揭示了王学更深层次的属性。

不过，朱熹的批评或评论，相对客观，比较

平和,既有肯定也有否定。这一点学界已经指出,无须重复,但需要强调的是,朱熹的肯定很具体,言之有据,如他认为王安石《易》解是可以参考的,“如伊川先生教人看《易》,只须看王弼注,胡安定、王介父解”<sup>[9]</sup>。又如《书》解,“介甫解亦不可不看。《书》中不可晓处,先儒既如此解,且只得从他说”<sup>[3]1986-1987</sup>。再如《尚书·武成篇》,“新有定本,以程先生、王介甫、刘贡父、李叔易诸本推究甚详”<sup>[3]2040</sup>。可见,这些评价没有门户之见,而评价的取向也许受二程等的影响,认同程颢“天下公理无彼我”<sup>[10]100-101</sup>的观点,也就“忠诚恳至,词气和平”<sup>[10]101</sup>了。这就要求我们辩证地对待朱熹的王学批评,并在考察朱熹的辩证评判中找到朱熹评论王学的倾向,尤其是其主要指向。同时,还需指出,朱熹对王学的肯定或赞同,比否定、反对的要少许多,或者说,朱熹评论王学的内容,从总体上讲,以否定、反对为主,这一点毋庸讳言。

## 二、为政审视的致治向往

朱熹对王安石的为政及变法,反对与肯定兼而有之。这与治学评判的风格较为相似,反对、否定的占比居多,主要从取义求利、去弊致治的角度,进行审视和评判。

对王安石执政和变法的批评,宋代早已有之,有的批评很严厉,“自王安石秉政以后,尽废累圣之制,专用亲党,务快私意,数年间廉耻扫地”<sup>[4]267</sup>。涉及立法、用人、自私等方面内容,尤其是王安石为政对政治生态和文化的破坏,谓之“廉耻扫地”,严重程度可想而知。当然,王安石的“为乱为奸”宋人是逐步认识到的,如富弼素喜荆公,后来甚是惭愧,“至得位乱天下,方知其奸”<sup>[4]155</sup>。宋孝宗也认为“王安石所谓人言不足恤者,所以误国事也”<sup>[11]83</sup>。朱熹认同此类否定性的评价,以为当时“三纲不振”源于“义利不分”,而“义利不分”或“轻义重利”,王安石更是难辞其咎,贻害深远,“自王安石用事陷溺人心,至今不自知觉”<sup>[12]</sup>。朱熹也为某些人还没有认识到这一点感到遗憾。

众所周知,宋代司马光、张栻等总体上是反对王安石变法的,甚至认为“祖宗之法不可改

也”。张栻曾言:“国家自王安石坏祖宗法度,以行其私意,奸凶相承,驯兆大衅。至靖康初元,国势盖岌岌矣。”<sup>[13]</sup>这是从变法“结果”对其进行否定的。而从王安石变法的具体做法来看,确实存在问题,尤其是并用君子小人,甚至以用小人退君子的方法推行变法,“熙宁初王介甫行新法,并用君子小人。君子正直不合,介甫以为俗学不通世务斥去;小人苟容谄佞,介甫以为有才知变通用之。……君子既去,所用皆小人,争为刻薄,故害天下益深”<sup>[6]432-433</sup>。司马光也曾为此直接责问过王安石:“介甫行新法乃引用一副当小人,或在清要,或为监司,何也?”<sup>[4]223</sup>王安石作了一番先用后逐的解释,但司马光还是认为不恰当,“君子难进易退,小人反是”<sup>[4]223</sup>。实质上,王安石的君子观、小人观,关注重心不完全在为人品性,与正直、苟且关系不大,重点在是否迎合、听从,主要在于是否支持变法。王安石的解释受到人们的批评、谴责和否定,这类评价很多,也可以说是宋人对王安石变法及用人的基本评价。朱熹吸收这些意见,对王安石“排除异己,专横独断”的做法更是深恶痛绝,认为“安石政事之弊,排斥异议,沮抑边功”<sup>[11]222</sup>。

在对待变法和祖宗之法的态度上,朱熹主张“守法”与变法相结合,不能“谨守而不可变”<sup>[5]386</sup>,应该“变而通之”<sup>[5]386</sup>,基本的态度还是主张变法的,关键是怎么去变法,至于具体的变法,则是由时代条件和现实需要决定的。显然,朱熹的变法观是比较理性的。他认为“熙宁更法,亦是势当如此”<sup>[3]3101</sup>,“那时也是合变时节”<sup>[3]3097</sup>。朱熹看到变法的时势、时机,熙宁年间确实需要变法。他不只是注意王安石的变法主张,也关心其他有识之士的看法,认为当时的变法是由时代、时势决定,“诸贤都有变更意”<sup>[3]3111</sup>,程颢、苏轼等都支持推行新法。朱熹肯定王安石变法适应时代的需要,也承认变法的“本心”之正,“安石之变法,固不可谓非其时,而其设心亦未为失其正也”<sup>[5]386</sup>,但实施之后偏离正确轨道,并与“本心”、目的渐行渐远,“变之不得其中尔”<sup>[3]3070</sup>。从根本上讲,他认为王安石变法得其时而不得其道,尤其不符合义理的要求。这主要是从内容和方法上考量的结果。

事实上,变法的成败取决于条件和内容,尤

其在变法时势成熟后,关键的就是内容。朱熹不仅注意变法的具体内容,而且重视所要遵循的基本原则,“必以仁义为先,而不以功利为急”<sup>[5]550</sup>,仅仅追求功利,也不过是“申商吴李之徒”<sup>[5]550-551</sup>。违背基本的原则,必然造成严重的后果,“亡人之国而自灭其身,国虽富其民必贫,兵虽强其国必病,利虽近其为害也必远”<sup>[5]551</sup>。王安石在变法上的急求财利,与经学上的急功近利极为相似,有人就认为他“不凭注疏,欲修圣人之经。不凭今之法令,欲新天下之法”<sup>[4]812</sup>。根据自己的需要,任意造法,且一意孤行,无视变法规律以及因变法而出现的问题,其后果是严重的。他的变法或做法,在当时就遭到反对,如“轼弟辙辞条例司,言青苗不便”<sup>[4]241</sup>。苏辙还指出问题的症结,“以钱贷民使出息二分,本以救民之困,非为利也。然出纳之际,吏缘为奸,虽有法不能禁”<sup>[4]245</sup>。王安国也“常非其兄所为”<sup>[4]212</sup>,指斥王安石“聚敛太急,知人不明”<sup>[4]212</sup>。还有人认为,王安石本为救民,但方式、方法严重失误,“介甫之心固欲救人,然其术足以杀人,岂可谓非其罪”<sup>[3]3098</sup>。变法的目的与效果相差甚远。

历史上反对王安石为政、变法的资料很多,宋代文献就不少,有些还是朱熹参与整理编纂的,当然也体现出他的态度,与其相关评论的态度是一致的。他指出变法过程中的又一个严重问题,“介甫变法固有以召乱,后来又却不别去整理,一向放倒,亦无缘治安”<sup>[3]3095</sup>。变法本身存在不足,带来“召乱”的后果,但王安石又不去补救,任其发展,自然无法实现社会的治理和安定。因此,朱熹对王安石变法总体评价不高,甚至呈现否定的偏向,“荆公以改法致天下之乱”<sup>[3]3101</sup>,落脚点在变法的现实结果上。为此,我们在看到朱熹肯定王安石变法的某些内容时,不能忽视他的批评和反对,尤其是对变法的基本态度和治理社会的追求。

据上可知,朱熹在评价王安石变法时,有基本的态度,对变法的目的、条件、善后等多作倾向性评判,肯定少,否定多。此外,我们还应注意他对王安石与神宗关系的认知,以及对变法走向的认识。神宗即位之初,富弼为相,竭力主张“须是二十年不说着‘用兵’二字”<sup>[3]3190</sup>,与圣意相左。“已而擢用王介甫,首以用兵等说称上

旨,君臣相得甚欢。”<sup>[3]3190</sup>这种“用兵”上的意气相投,既使君臣相欢,也加快了变法的步伐。同时,神宗的性格推波助澜,又产生新的问题,“性气越紧,尤欲更新之。便是天下事难得恰好,却又撞着介甫出来承当,所以作坏得如此”<sup>[3]3095</sup>。这种君臣关系似乎有利于推进变法,但又使变法朝相反的方向发展,越来越糟糕,以致“作坏得如此”。因为,变法的重要内容“用兵”“强兵”是把双刃剑,既宣示国威,也消耗财力,一旦无法解决当时“积贫积弱”的实际问题,陷入“用兵”“强兵”的泥潭,不仅没有解决问题,反而加剧危机,导致社会动荡。由此看来,朱熹对变法评论的着眼点在于社会治理,收拾“天下难事”,达成儒家追求的治世,与王安石变法的急功近利是有很大差异的。

朱熹评论王安石变法是深刻的,直击其思想理论的深处,他看到了王安石为政的问题是由其为学不正决定的。王安石“邪心夹杂”,“将周礼来卖弄”,“意欲富国强兵,然后行礼义,不知未至富强,人才风俗已先坏了”<sup>[14]228</sup>。显然,王安石为学与为政的观念是矛盾的,理论与实践是脱节的,朱熹以“邪心”“卖弄”言之,已十分严厉,甚至有点厌恶。他穷追猛打,从经、礼等的义理深处展开。如在改革科举时,王安石自以为是,更定经义,作为考试答题的标准,“今人为经义者,全不顾经文,务自立说,心粗胆大,敢为新奇诡异之论。……王介甫《三经义》,固非圣人意,然犹使学者知所统一”<sup>[3]2693-2694</sup>。“时神宗令介甫造《三经义》,意思本好,只是介甫之学不正,不足以发明圣意,为可惜耳。”<sup>[3]2694</sup>可见,王安石所作的《三经义》,已经偏离了正道,既不是“圣人”之意,也没有发明“圣意”,根本的原因在于王安石“为学不正”。这种科举改革造成了严重的后果,“王介甫新经出,废明经学究科,人更不读书。卒有礼文之变,更无人晓得,为害不细”<sup>[3]2200</sup>。王学独尊,这是朱熹不愿意看到的。

总之,朱熹支持变法,认为变法是“易乱为治”,主要是废除“弊法”,并且在变法中要有主次之分,不能丢大捡小。他指出“大凡做事的人,多是先其大纲,其他节目可因则因,此方是英雄手段”<sup>[2]678</sup>。而“王介甫大纲都不曾理会,却纤悉于细微之间所以弊也”<sup>[2]678</sup>。这是王安石变法没有

格局、胸怀的表现,少了“大纲”“节目”之分,实质上缺少主次、义利的整体考量。所以,朱熹认为熙宁变法的重点有问题,不得其道,“亦是当苟且废弛之余,欲振而起之,但变之不得其中尔”<sup>[3]3070</sup>。也就是说,变法是时代的需要,但是变革的内容、方式必须符合义理,才符合变法的规律,也即“得其中”,否则必然失败。朱熹虽肯定王安石的锐气及本性,但认为其变法的理论、内容、方法、根基都存在问题,“论来介甫初间极好,他本是正人,(凡)[见]天下之弊如此,锐意欲更新之,可惜后来立脚不正,坏了”<sup>[3]3112</sup>。“立脚不正”的评论触及王安石变法的根本问题。

当然,朱熹不为过激言论影响,淡然面对社会世俗之言,坚持“吾辈自守所学”<sup>[2]564</sup>,对王安石变法有客观的认识,对某些变法内容也是认可的。如肯定“律是八分书”的看法,不过,又觉得有点片面,“律”不只是“明法禁非”,“亦有助于教化,但于根本上少有欠缺耳”<sup>[10]94</sup>。显然,他又不完全赞同“律”的“明法禁非”取向,认为这实际上只是法家思想的张扬,应该要兼顾德刑、礼法关系,避免重刑重法的缺陷。王安石搜刮州县的兵财,造成地方虚弱,确是变法的一个结果,但朱熹又指出,“只祖宗时,州郡已自轻了。……介甫只是刮刷太甚,凡州郡禁兵阙额,尽令勿补填”<sup>[3]2681</sup>。这就是说,“刮刷”地方宋代早已有之,只是王安石“刮刷太甚”加剧了地方虚弱的步伐。朱熹的评价前后兼顾,又指出变法副作用的增强,评判是比较客观和公允的,也反映了他对中央集权的基本态度。此外,朱熹感到保甲法“至元祐时,温公废了,深可惜”<sup>[3]3103</sup>。“青苗者,其立法之本意固未为不善也。……其行之也,以聚敛亟疾之意而不以惨怛忠利之心,是以王氏能以行于一邑,而不能以行于天下。”<sup>[5]646-647</sup>可见,他对青苗法、保甲法是有所取舍的,即对其内容有所肯定,但不认同其实施方式。至于抑制兼并、丈田均税,朱熹基本同意王安石的观点,“版籍不正,田税不均,虽若小事,然其实最为公私莫大之害”<sup>[8]433</sup>,他在经界土地时也沿用了王安石均田的某些做法。当然,二者在逐利取义、富民强国上各有侧重,尤其变法是“救人”还是“杀人”,关键是“道理”上的差别<sup>③</sup>。可见,朱熹对王安石变法之术很不满意,并从利民取义的角度批判

王安石急功近利。

### 三、为人评判的品性揭露

王安石为学、为政的内容极为丰富且复杂,朱熹肯定、否定皆有,相对而言,批判、批评较多,有时也很激烈。而对王安石的为人,尤其是性格、人品上的评论相对少些,又比较平和、中肯。

历代抨击王安石性格的很多,不少人还十分厌恶他。宋代就有多种表达,如“不近人情”<sup>[4]123</sup>,为天下之患。“安石勇于有为,吝于改过。”<sup>[4]238</sup>甚至指出他强词夺理,言行不一,“安石言伪而辨,行伪而坚,用之必乱天下”<sup>[4]178</sup>。或谓之“王安石之坚僻”<sup>[4]1</sup>。历史上此类批评,用词尖刻,情绪激烈。固执、执拗几乎是王安石的性格标识。《宋名臣言行录》载司马温公“昔与王介甫同为群牧司判官,包孝肃为使,时号清严。一日,群牧司牡丹盛开,包公置酒赏之,公举酒相劝。光素不喜酒,亦强饮之。介甫终席不饮,包公不能强也。光以此知其不屈”<sup>[4]204</sup>。众所周知,包孝肃即包拯,尊称包公,刚直严明,性格倔强,对王安石也无可奈何。王安石“终席不饮”的坚持,反映其执拗的秉性。上述材料虽非朱熹直接记载和评判,但多与他编纂的资料相关,也未见作否定性的评论,朱熹似乎认同此类评价。

朱熹说过“安石之学君子不以为正”<sup>[15]</sup>之类的话,又肯定过他的学识,“介甫所见,终是高于世俗之儒”<sup>[5]734</sup>。这一为学的评判,不等于为人的判断,但能够反映王安石的为人,因为他的为学影响他的为人。朱熹在一定程度上肯定过他做事果断的性格,没有俗儒的迂腐,但又有所保留,认为他不具有“圣人”的气质<sup>④</sup>,不是真正意义的君子。还指出他性格的地域特征,“大率江西人都是硬执他底横说,如王介甫、陆子静都只是横说。且如陆子静说文帝不如武帝,岂不是横说”<sup>[3]3302</sup>。也就是坚持自己的观点,拗着来讲,甚至有点蛮横。这种地域性格的表述未必准确,江西人不一定都是如此,但朱熹所揭示的王安石蛮横、固执的个性则是没有问题的。朱熹看到他的清介、志高,又指出他的固执、狭隘,而且联系在一起,伤害其人品、学识,“为人质虽清介而器本偏狭,志虽高远而学实凡近”<sup>[5]385</sup>。也就是说,王安石虽有“高远”的志向,

但因“偏狭”性格,降低学问的品位,趋向寻常。而“偏狭”源自他的“学术不正”,导致为政贻害天下,为此,朱熹说:“王介甫为相,亦是不世出之资,只缘学术不正当,遂误天下。”<sup>[3]3046</sup>王安石的为人性格影响为政,而为政又取决于为学,朱熹似乎在寻找王安石为人与为政、为学的关系,揭示为人的特点和作用,也许根本上是由王安石的重利轻义、重君轻民所致。当然,这种评价立足于学正、成圣,关乎人格、品性的根本问题。

朱熹对王安石为人的看法与宋人基本一致。宋人有时评论很尖锐:“介甫性狠愎,众人皆以为不可,则执之愈坚。”<sup>[6]433</sup>认为王安石生性强狠,刚愎自用,是不宜委以重任的。宋代就有人指出:“安石心强性狠,不可大用。”<sup>[4]174</sup>这与朱熹的评判大致相同。有的讲得更具体,“安石虽有时名,上意所向,然好执偏见,不通物情,轻信难回,喜人佞己,听其言则美,施于用则疏。若在侍从犹或可容,置诸宰辅,则天下必受其弊矣”<sup>[4]195</sup>。也就是说,王安石固执己见,不通人情,说得漂亮,做得无效,担任侍从辅臣尚可,真要为相执政,“天下必受其弊”。这也印证了前述朱熹所言为人影响为政的判断。

执拗作为性格,是好是坏,利弊兼有,不宜一概而论,关键取决于执拗的对象和后果。执拗、偏执的性格,可能激发学术的坚持、施政的果断,但是偏离正确的对象、超过一定的限度,必然走向反面,再加上王学和变法的不足,又放大了这一性格的作用。所以,在讨论王安石性格时,朱熹承认其学问要高于俗儒,但又指出他为学不正,加上性格执拗,致使变法失败,贻害天下。可见,为人学与为政是相互关联的,而为人的品性又具有基础意义。对此,朱熹有个基本的看法,“荆公德行,学则非”<sup>[3]3097</sup>。因为王安石心术不正,“邪心夹杂”,未能“富国强兵”,而“人才风俗已先坏了”<sup>[14]228</sup>。王安石的德行、品性,似乎可学之处不多。

## 结 语

朱熹对王安石的评述,是朱熹思想的组成部分,反映理学的形成和取向。同时,也是王安石特别是熙宁变法研究的重要资料。朱熹评述王安石

取向的探讨,应该是朱熹、王安石及理学、变法史研究的重要内容。因此,从朱熹评述取向来探讨评述的意旨,有利于揭示朱熹对王安石的态度及其认识的实质。据前文所论,朱熹对王安石的为学、为政、为人的评述是比较广泛的,又是有所侧重的,主要是经学、变法、品性方面的内容。这些方面的评述是以义利和心性为归宿,又由此出发或以此为标准展开评述的。朱熹肯定王安石的才学,但又认为他的经学“不正”“不纯”,借“三经”阐发,勾兑“老释”,夹杂“申商”,固执己见,制造新义,定于一尊,还带有一点外儒内法的色彩。朱熹赞同变法,强调适应时代,乘势而为,也肯定熙宁变法中青苗法、方田法等一些具体内容,甚至从中借鉴,构建义仓,经界田地,以民为本,去除民瘼,但是又不赞同他以“新学”为理论基础的变法,自恃君臣相得,排除异己,标榜“富国强兵”,变法逐利,无视民瘼,致使民穷国弱,甚至以“不足恤”的态度,无视法弊,一意孤行,或遇到挫折,又撻挑向佛,孤傲自处。朱熹认为王安石为人执拗,基本上认同二程等传统的评判,相对为学、为政的直接评论又要少一些,稍微缓和一点,但又对王学、变法进行深究,寻找其偏执、固执的根源,探及“介甫心术隐微处”<sup>[3]3099</sup>,主要还是重利轻义、重君轻民所致,评价的指向性是非常明显的。朱熹的评述及其取向,恰恰是朱、王思想或新学、理学的分歧所在。所以,朱熹赞同“追贬王安石爵秩,停罢配享”<sup>[8]416</sup>,认为其“不应祀典”,没有配享的资格。

上述探讨,不仅梳理了朱熹评述王安石的内容,而且通过梳理,揭示朱熹评价的取向,从而将朱熹、王安石以及宋代思想的研究引向深入。当然,评价取向研究,也可以避免评价的绝对、片面,既注意主观性的批判、否定,也关注辩证性的肯否、扬弃,使评价更加确切、科学,有血有肉,探及思想的深处,避免玄虚的诠释和评价的偏见,从而超越简单的否定、责难,以及特殊时期的科学批判和形似客观的辩证分析。这也许是朱熹、王安石,尤其是朱熹思想研究的新进展,通过深层的挖掘和隐匿的揭示,直击研究对象、主体内容的核心,获得更为深入的认识。

## 注释

①肖钢:《论朱熹对王安石新法新学的批判继承》,《河北

学刊》1990年第3期；张全明：《论朱熹对王安石及其变法的评价》，《晋阳学刊》1993年第3期；高纪春：《论朱熹对王安石的批判》，《晋阳学刊》1994年第5期；叶建华：《朱熹评王安石——兼论朱熹对历史人物的评价》，《朱子学刊》1995年第1辑；张艳玲：《略论朱熹眼中的王安石》，《现代语文（学术综合版）》2015年第10期；王碧凤：《论政治和学术立场对书法评议的影响——以朱熹批评王安石书法为例》，《中国书法》2016年第3期；李华瑞：《朱熹论王安石》，载《王安石变法研究史》，人民出版社2004年版，第32—48页；李哲：《朱熹对王安石的批评——兼及熙宁变法》，《清华国学》2023年第2辑；等等。此外，笔者对朱熹研究也有所涉猎，发表论文如《论朱熹的法制思想》，《北大史学》2007年第1辑；《论朱熹的民生思想》，《安徽师范大学学报（人文社会科学版）》2010年第5期；《朱熹审计监察的思想和实践》，《中国经济史研究》2019年第1期等，此文也算是对朱熹研究的新思考。②肖建新：《朱熹的德刑观新论》，《孔子研究》2006年第4期。③④均见黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1986年版，第3097页。

#### 参考文献

- [1]李心传.建炎以来系年要录[M].辛更儒,点校.上海:上海古籍出版社,2020.  
[2]朱熹.御纂朱子全书[M]//景印文渊阁四库全书:第721册.台北:台湾商务印书馆,1986.  
[3]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.

- [4]朱熹,李幼武.宋名臣言行录[M]//景印文渊阁四库全书:第449册.台北:台湾商务印书馆,1986.  
[5]朱熹.晦庵集:三[M]//景印文渊阁四库全书:第1145册.台北:台湾商务印书馆,1986.  
[6]朱熹.伊洛渊源录[M]//景印文渊阁四库全书:第448册.台北:台湾商务印书馆,1986.  
[7]朱熹.二程遗书[M]//景印文渊阁四库全书:第698册.台北:台湾商务印书馆,1986:20.  
[8]朱熹.晦庵集:一[M]//景印文渊阁四库全书:第1143册.台北:台湾商务印书馆,1986.  
[9]朱熹.晦庵集:二[M]//景印文渊阁四库全书:第1144册.台北:台湾商务印书馆,1986:544.  
[10]朱熹,吕祖谦.近思录[M]//景印文渊阁四库全书:第699册.台北:台湾商务印书馆,1986.  
[11]朱熹.晦庵集:四[M]//景印文渊阁四库全书:第1146册.台北:台湾商务印书馆,1986.  
[12]朱熹.延平答问[M]//景印文渊阁四库全书:第698册.台北:台湾商务印书馆,1986:668.  
[13]张栻.南轩集[M]//景印文渊阁四库全书:第1167册.台北:台湾商务印书馆,1986:695.  
[14]朱熹.经济文衡[M]//景印文渊阁四库全书:第704册.台北:台湾商务印书馆,1986.  
[15]朱熹.绍熙州县释奠仪图[M]//景印文渊阁四库全书:第648册.台北:台湾商务印书馆,1986:8.

## On Zhu Xi's Comments of Wang Anshi

Xiao Jianxin

**Abstract:** Zhu Xi's comments on Wang Anshi's learning, governance and personality are comprehensive and profound, focusing on classics, reform and attributes respectively, based on righteousness, governance and character. Zhu Xi acknowledged Wang Anshi's talent and learning, but critiques his approach to classics "not orthodox" and "not pure". He argued that Wang did not understand the style of things, failed to distinguish moral punishment, blended interpretation on "three classics" with "old interpretation" and thoughts of "Shen and Shang". Although Wang's study shows the style of Confucianism, it is imbued with a legalistic spirit. Zhu Xi agrees with Wang's reform, particularly his efforts to "change chaos into governance", and emphasizing the needs for reforms to meet the demands of the time. He supported some specific contents in the Xining reform, such as the Green seedling method and the square field method. However, he did not agree with Wang Anshi on the "new learning" as the theoretical basis, arguing that it prioritized profit over the people's welfare, which led to impoverished citizens and a weakened state, falling short of promoting prosperous governance. Zhu Xi believed that Wang Anshi was stubborn and basically agreed with Cheng Hao and Cheng Yi's evaluation of Wang Anshi's character, but he could also conduct a deep study of Wang's learning and reform to find the root of his paranoia and stubbornness, identifying it is a tendency to prioritize profit over justice and the monarch over the people. Zhu Xi's evaluations in these aspects, as well as the cognitive differences with Wang Anshi in classics, reform and human nature highlight the intellectual divide between Zhu and Wang's thoughts and between new learning and neo-Confucianism.

**Key words:** Zhu Xi; Wang Anshi; moral principle; governance; moral character

[责任编辑/晨 潇]





# 金文册命命服与西周官职爵位研究\*

王 晖

**摘要:**学术界早期研究西周金文册命礼多以袞衡类去确定西周爵位,但袞衡只是服饰配饰,只起辅助性的作用,并不完全具备判断爵等的功能,以致后来一些学者怀疑西周册命赐服旂是否与爵位有关。本文认为,金文所见西周册命礼中命服才是衡量爵位等级的主要条件。织绣彩纹而成的“织衣”是册命礼上大夫级命服,并以“载市”“赤市”等袞衡调节其爵位的高下。单色无绘绣的“玄衣”是中下大夫级命服,而以“载市”“赤市”“素市”等袞衡调节其爵位的高下。依据衣服类命服赐品基本上可以把西周爵位的等级划分为三个大类,服饰的配饰可在三大类中进一步区分等级情况。春秋以后诸侯、卿士大夫命服与官爵的配合有了很大变化。

**关键词:**西周;金文;册命礼;命服;爵位

**中图分类号:**K224

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)01-0111-10

西周金文中所见命服与爵位制度关系,近现代以来形成两种完全不同的看法。一是大陆学者认为册命命服、册命次数与官爵是相呼应的。代表学者有陈梦家、唐兰、陈汉平、杨宽、黄盛璋等<sup>①</sup>。二是港台学者或认为册命礼中赏赐物品之多寡,与官阶之高低及官员之职司,并无严格之规定<sup>②</sup>;或认为命服即使与官职、等级制有一定关系,但由于衣裳类赏赐情况复杂,多混乱无序,并不能完全用来区别身份等级<sup>③</sup>。

早期大陆学者研究册命命服与官爵制度的关系,虽然存在方法方面的问题和简单化的现象<sup>④</sup>,但是港台学者完全否定西周金文册命命服和官爵制度之间的关系却是不对的。笔者认为,西周金文中所见西周册命礼中命服才是衡量爵位等级的主要条件,《礼记·玉藻》中所说袞衡只是服饰配饰,只起辅助性的作用,并不完全具备判断爵等的功能。本文以西周金文中所见“戠衣”“玄衣”与“市(袞)”“黄(衡)”等衣服配饰

的配合为例,探讨西周册命命服与官爵的配合情况。不当之处,敬请海内外大方之家批评指正。

## 一、“戠衣”类册命命服与官职爵位

西周金文册命命服“戠衣”的铜器见于以下诸器:

(1)唯正月乙子(巳),王格于大室,穆公入佑戠,立中廷,北向。王曰:“戠,命汝作司徒,官司籍田。赐汝戠衣、赤市(袞)、銜旂、楚走马,取徵五孚,用事。”(戠簋盖铭,西周中期,《集成》<sup>⑤</sup>4255)

(2)唯三月既生霸乙卯,王在周,令免作司徒,司奠还(县)廩、暨虞暨牧,赐戠衣、銜。(免簋铭,西周中期,《集成》4626)

(3)唯三月初吉乙卯,王在周,格大室,咸井叔入佑趯。王呼内史册命趯,更(麇)

收稿日期:2024-10-09

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“关中地区出土西周金文整理与研究”(12&ZD138)。

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

厥祖考服,赐趯戠衣、戠市(袞)、同黄(衡)、旂。……唯王二祀。(趯解铭,西周中期前段,《集成》6516)

(4)唯元年三丙寅,王格于大室,康公佑邠智,赐戠衣、赤 $\text{⊗}$ 市(袞)。曰:用嗣乃祖考事,作司徒。(邠智簋铭,西周中期,《集成》4197)

(5)唯王二月既青(生)霸,辰在戊寅,王格于师戏大室。邢伯入佑豆闭,王呼内史册命豆闭。王曰:“闭,赐汝戠衣、 $\text{⊗}$ 市(袞)、盞旂,用併(绍)乃祖考事,司窳俞邦君司马、弓矢。”(豆闭簋铭,西周中期,《集成》4276)

首先要说明例(1)戠簋盖铭中“赐汝戠衣”,郭沫若《大系考释》却读为“易(锡)女(汝)戠(织)玄衣”<sup>⑥</sup>,增一“玄”字。其后杨树达、陈梦家、陈汉平等都沿袭这一错误的释读<sup>⑦</sup>。这也影响了学界对“戠衣”性质与内容的理解,是首先需要纠正的。

### (一)“戠衣”即“织衣”说

金文中“戠衣”之“戠”,学者对其字隶定没有多大分歧,但对其含义的解释却有很大分歧。大致可分为早晚两类三种。(1)早期学者多读为织纹之“织”。清代吴大澂释为“识”,读为《诗经》“织文鸟章”的徽织之“织”<sup>⑧</sup>,刘心源认为“戠衣”是“染丝织之”而成的“染缁衣”<sup>⑨</sup>,其后郭沫若、杨树达、陈梦家等多从之,杨树达还明确说“戠衣”是“染丝织成之衣”<sup>⑩</sup>。(2)其后一些学者把“戠衣”之“戠”解为颜色之词,但为何种颜色却有不同说法。其一,把“戠”读为“焮”,认为其色为赤色<sup>⑪</sup>。其二,把“戠”读为“埴”,认为是黄色之衣<sup>⑫</sup>。

上述两类三种说法中,其释读皆有文字训诂学的依据,但就文义和金文所见官职来看,第一类释读为“织衣”之说更胜一筹,第二类释作颜色之词的说法都存在一定问题<sup>⑬</sup>。

“戠衣”读为“织衣”,在先秦文献有三处证据。一是《诗经·小雅·六月》“织文鸟章,白旆央央”,郑玄笺云“织,徽织也。鸟章,鸟隼之文章”<sup>[1]</sup>。“织文鸟章”中“文”与“章”应是修辞中所说“互文”现象,是指绣织而成的迅飞之鸟纹饰。二是《尚书·禹贡》中有兖州“厥篚织文”<sup>[2]310</sup>、

扬州“厥篚织贝”<sup>[2]313</sup>,孔颖达疏“织贝”引郑玄云“凡为织者,先染其丝乃织之则文(纹)成矣”<sup>[2]313</sup>。三是《礼记·玉藻》所说“士不衣织”,郑玄注:“染丝织之。士衣染缁也。”<sup>[3]3200</sup>孔疏进一步说:“织者,前染丝后织者。此服功多色重,故士贱不得衣之也。大夫以上衣织,染丝织之也。”<sup>[3]3201</sup>《玉藻》“士不衣织”及其注疏有两点值得注意:其一“织衣”是指先染丝而后织成的衣服,其二是大夫以上爵位者才可穿的服饰。

但染丝织成之衣究竟是什么样的衣服?清人宋绵初著《释服》认为“织衣”是“合五采丝组织而成文章,如衮衣鷩衣毳衣之等”<sup>[4]1054</sup>,杨树达对此大加肯定<sup>⑭</sup>。按织绣五彩之衣衮衣鷩衣毳衣之类,在《周礼·春官·司服》中有较详细记述:

公之服,自衮冕而下如王之服;侯伯之服,自鷩冕而下如公之服;子男之服,自毳冕而下如侯伯之服;孤之服,自希冕而下如子男之服;卿大夫之服,自玄冕而下如孤之服。<sup>[5]1690</sup>

依郑玄注,“衮冕”是指绘有卷龙之衣,“鷩冕”是绘有雉鸟之衣,“毳冕”是绘有虎雌之衣,“希(緜)冕”即刺绣之衣,“玄冕”是玄色而“无文(纹)”之衣<sup>[5]1686</sup>。以郑玄之说,有纹饰之衣,分绘画和刺绣两种图案纹饰,并以《尚书·益稷》“予欲观古人之象,日、月、星辰、山、龙、华虫,作会,宗彝、藻、火、粉米、黼、黻、绋绣,以五采彰施于五色,作服,汝明”为例,认为“会”通“绘”,“凡画者为绘,刺者为绣”,从“日”到“华虫”六者是绘画图案纹饰于衣;而从“宗彝”到“黻”六者是刺绣图案纹饰于裳<sup>⑮</sup>。郑玄的说法遭到清儒宋绵初的批驳,认为“绘也,绩也,其义即‘士不衣织’之织也”,“作绘者合五采丝为之织功也,绋绣者刺五采丝为之针功也”,还指出“经典无衣服用画之文”<sup>[4]1054</sup>,并以大量证据证之。宋绵初对郑玄之说的纠正是对的。

依此看,先秦文献中的“织文”“士不衣织”和金文“戠(织)衣”之“织”,都是指合五彩丝织成的图纹,这些图纹即卷龙、鷩雉和虎雌一类。但卷龙图纹的衮衣,是周王和公卿诸侯之衣,那么“戠(织)衣”就是其余鷩雉和虎雌一类图纹了,《诗经·六月》“织文鸟章”即应是这类鷩雉虎

雌一类图纹。

## (二) 免簠等器中“司徒”等官职地位考

西周金文中“戠(织)衣”是属于哪一级爵位呢?笔者认为,它应比公卿、诸侯的命服“玄衮衣”低一个层次。从官职与爵位的匹配情况看,例(1)到(5)五件青铜器铭文中所赐“戠衣”有两个很重要的共同特征:一是有三件器都是授予“司徒”之官,有一件授予方国“冢(大)司马”之官,所授官职是比较高的;二是其时代皆在西周中期<sup>⑥</sup>,这一时期册命时所赐物品不多,这和其他西周中期金文册命赐车服物品甚少的情况是相似的。例(1)戠簠盖铭赐“戠(织)衣、赤 $\Theta$ 市(鞞)”,而所授官职是“作司徒,官司藉田”,“藉田”一般在国都之中,因此此“司徒”应是国都之“司徒”。例(2)免簠铭赐“戠(织)衣”的免,所授官职是“作司徒,司奠 $\text{還}$ (县)廩、暨虞暨牧”,按“奠”应是指“郊甸”之地<sup>⑦</sup>,” $\text{還}$ ”通“县”,是指直接由周王室控制的周王畿内的城邑。这就是说被命为司徒之职的免,是管理郊甸之内城邑仓廩、山泽、林牧之地的官员。例(3)趯解铭记载了赐“戠衣、载市(鞞)”却未记具体官职。例(4)郟智簠铭只记述赐“戠衣、赤 $\Theta$ 市(鞞)”,授“司徒”之官,却未记具体职责。例(5)豆闭簠铭中记述赐豆闭“戠衣、 $\Theta$ 市(鞞)”,其官职为“司窳俞邦君司马、弓矢”。其中“窳俞”是邦国之名,“邦君”是其邦之君,此句前有一个表示管理之义的“司”,为谓语句动词,“窳俞邦君”是“司马”的定语,表明豆闭既管理窳俞邦君的人——“司马”,也管理其邦君的物——“弓矢”,也就是说,豆闭是掌管窳俞邦君的司马和弓矢类武器的人,该人一定是窳俞邦君的“大司马”或“冢司马”之类的官员,相当于窳俞邦君的卿士<sup>⑧</sup>。按《礼记·王制》所说的礼仪规定,诸侯方国一两位置上卿需要由周王册命。诸侯方国的卿士类冢司马之职,应相当于周王朝的上大夫官员。




上述戠簠盖、免簠和郟智簠三器之主皆受赐“戠衣”且皆为“司徒”,而且戠簠盖铭中戠为国都管理藉田的“司徒”,免簠铭中免为管理郊甸仓廩山泽林牧之地的“司徒”,虽非金文“冢司徒”,但也属于卿士寮执政大臣之下“三司:司徒、司马、司空”之类的官员。按西周金文中所见的周王朝官职系统,“冢司徒”等重要官职常












进入卿士寮系统为执政大臣,而卿士寮执政大臣之下处理日常政务的职官即“三司”官员司徒、司马、司空<sup>⑨</sup>。卿士寮执政大臣皆为卿士,命服一般为“玄衮衣”;而“三司”官员命服为紧承卿士之下的上大夫之类的“戠衣”——合五彩丝线而织成鸞雉虎雌之类织衣。西周金文戠簠盖、免簠等器铭中戠、免等人的“司徒”之官,盖与《周礼·地官》“小司徒”官职相近,《周礼·地官司司徒》“叙官”谓小司徒为“中大夫”<sup>[5]1501</sup>。不过需要说明的是,因《周礼》中“天官冢宰叙官”到“秋官司寇叙官”有中大夫、下大夫,却没有“上大夫”爵位;《仪礼·公食大夫礼》《礼记·王制》《礼运》等有上大夫、下大夫,却没有中大夫。但据《周礼》各叙官来看,如果有中大夫、下大夫的官职设置,也应该有上大夫的设置。因此笔者推测西周时应有上中下大夫的设置。孙诒让曾据免簠(孙称“宄簠”)中的“司徒”和免尊(孙称为“彝”)中“司空”之职说:“大小司徒为地官之正贰,大小司空为冬官之正贰,盖周之贵臣也。”<sup>[6]</sup>清末经学大师孙诒让三十年苦研《周礼》,以《周礼》官职系统分析西周金文官职,其说值得重视。如前所说,西周金文中“冢司徒”“冢司马”一类的官职爵位是卿士,一般免簠、免尊中“司徒”“司空”之官应相当于上大夫。不宜像一些学者释“戠衣”为黄裳或杂裳而把“司徒”“司空”视为士级小官职<sup>⑩</sup>。






西周金文中“戠衣”,其爵位应在中上大夫之间。“戠(织)衣”所代表的爵位虽低于玄衮衣(卿士类),但又高于下文所见玄衣(中下级大夫类)。《礼记·玉藻》所说“一命缁鞞幽衡,再命赤鞞幽衡,三命赤鞞葱衡”<sup>[3]3209</sup>,可见一命“缁鞞”低于二命三命“赤鞞”。金文中“载市”应是“缁鞞”,其中包括两类,一类是以“载市(鞞)”配“戠衣”,相当于中大夫,此见于例(3)趯解铭。另一类是“ $\Theta$ 市(鞞)”或“赤 $\Theta$ 市(鞞)”配“戠衣”,相当于上大夫。例(1)戠簠盖铭中戠、例(2)免簠铭中免、例(4)郟智簠铭中郟智都应是上大夫爵位,例(5)豆闭簠铭中豆闭虽为方国家司马、上卿,但可能只相当于周王朝的上大夫中排下位者,因为他所赐“戠衣”是以“ $\Theta$ 市(鞞)”相配的。






## (三) “ $\Theta$ 市”“赤 $\Theta$ 市”考

西周金文“ $\Theta$ 市”“赤 $\Theta$ 市”中的“ $\Theta$ ”,学术界

隶定和释读说法甚多。(1)宋人薛尚功把“赤市”读为“赤环芾”，孙诒让、杨树达从之<sup>①</sup>。(2)郭沫若认为其形像“蛤”，而假借为“衿”，其后陈汉平从之<sup>②</sup>。(3)于省吾释“”为“雍”，读“赤市”为“赤雍市”，并认为“赤雍市”为“赤缙市”，是指朱黄色之市<sup>③</sup>。其说日本学者白川静从之<sup>④</sup>。(4)陈小松释“吕”，认为“吕拔”即文献中“黻拔”<sup>⑤</sup>。

依“”的形状学者竟有如此多的不同看法，反映了“依类象形”之形体脱离生活背景之后再依形释字的不确定性。这就需要我们逐一做些讨论。笔者认为(3)(4)两说或在释义或在字形隶定方面存在一些问题<sup>⑥</sup>。第(2)说郭沫若以之形像“蛤”之初文，而读为“衿”，并引《说文》释之云“衿，士无市有衿”，这就是说“市(衿)”是士一级佩戴的衿；但他同时又依吴大澂之说把“戠衣”释为“织衣”，引《曲礼》“士不衣织”之文，并云“足证织衣乃贵者之服，故天子以为赐，而受赐者以为荣焉”<sup>⑦</sup>。但像豆闭簋中既有“戠衣”，又有“市”，若说织衣是士级以上的“贵者之服”，依下裳却只是士级的衿——鞮鞢，显然二者是有矛盾的，但郭氏对此并未作解释。后来陈汉平沿用郭说解释为“衿”，认为册命金文单赐市、赤市者，“其爵位在下士”，而郃智簋、豆闭簋以戠衣与市、赤市同赐时，“戠衣”疑即“黄裳”(笔者按：这里把“戠衣”当作“裳”，是不对的)，《士冠礼》郑玄注“中士黄裳”，而市、赤市也只是下士之衿，故郃智、豆闭被册命的爵位在中士之列<sup>⑧</sup>。

但陈汉平这种说法与金文中赐命服“戠衣”配有市、赤市而同时所授官职情况差异很大。上面册命“戠衣”同时配有“市”或“赤市”的铜器铭文有例(1)戠簋盖、例(4)郃智簋和例(5)豆闭簋。戠簋盖铭册命戠“作司徒，官司藉田”，郃智簋铭册命郃智“作司徒”，豆闭簋铭册命豆闭为“司窳俞邦君司马、弓矢”，相当于掌管窳俞邦君的冢司马。如果把这些“作司徒”或作方冢司马的官职看作是一个“中士”，是很不合适的。正如前引孙诒让所说免在免簋中作“司徒”，免尊中作“司空”，“大小司徒为地官之正贰，大小司空为冬官之正贰，盖周之贵臣也”，怎么会是“中士”呢？因此，那种把“戠衣”之“戠”理解为“黄”的颜色之词，是不合适的，把“”读为士级之“衿”也是不可行的。

笔者认为金文市、赤市中的“”应依薛尚功之说，释为“环”，但因薛氏及后来从之者孙诒让、杨树达等皆未作字形和释义方面的解说，还需要我们进一步讨论。“”字从字形看就像两环相环绕之状，《庄子·天下》引惠施之说云“连环可解也”<sup>⑨</sup>，这说明连环这种现象在先秦时是常见的，而且一般是不可解的。金文“”，是象形字，而“环(環)”是形声字。至于在“环市”“赤环市”中的“环”应读为“圜”，因为以“𠄎”作声符的字，古音皆在匣母元部，故二字可通假<sup>⑩</sup>。而金文中“环市”“赤环市”，读为“圜衿”“赤圜衿”，“圜”字就是说这类衿的形状的。《礼记·玉藻》谓鞞“圜杀直”者，即谓诸侯和卿大夫之鞞(即衿)是裁剪衿下角四角直角而成圜状的形制，以示与天子有别<sup>⑪</sup>。这就是说，大夫类鞞(衿)是剪去下边角，而上角更是裁剪为圜圆之形，此应即“圜衿”“赤圜衿”之义。依据上文分析，“戠衣”类官职与爵位的对应关系可排列如下(表1)：






笔者认为金文市、赤市中的“”应依薛尚功之说，释为“环”，但因薛氏及后来从之者孙诒让、杨树达等皆未作字形和释义方面的解说，还需要我们进一步讨论。“”字从字形看就像两环相环绕之状，《庄子·天下》引惠施之说云“连环可解也”<sup>⑨</sup>，这说明连环这种现象在先秦时是常见的，而且一般是不可解的。金文“”，是象形字，而“环(環)”是形声字。至于在“环市”“赤环市”中的“环”应读为“圜”，因为以“𠄎”作声符的字，古音皆在匣母元部，故二字可通假<sup>⑩</sup>。而金文中“环市”“赤环市”，读为“圜衿”“赤圜衿”，“圜”字就是说这类衿的形状的。《礼记·玉藻》谓鞞“圜杀直”者，即谓诸侯和卿大夫之鞞(即衿)是裁剪衿下角四角直角而成圜状的形制，以示与天子有别<sup>⑪</sup>。这就是说，大夫类鞞(衿)是剪去下边角，而上角更是裁剪为圜圆之形，此应即“圜衿”“赤圜衿”之义。依据上文分析，“戠衣”类官职与爵位的对应关系可排列如下(表1)：

表1 “戠衣”类官职与爵位一览表

衣衿配合	器名	赐衣	赐衿	赐衡	官职	出处	时代	爵位
戠衣与“环市”或“赤环市”	戠簋盖	戠(织)衣	赤环(圜)市(衿)		司徒,官司藉田	《集成》4255	西周中期	上大夫
	郃智簋	戠(织)衣	赤环(圜)市(衿)		司徒	《集成》4197	西周中期	
	免簋	戠(织)衣			司徒,司奠還廩、暨虞暨牧	《集成》4626	西周中期	上大夫
	豆闭簋	戠(织)衣	环(圜)市(衿)		司窳俞邦君司马、弓矢	《集成》4276	西周中期	诸侯之卿士
织衣与载市(衿)	趯解	戠(织)衣	载市(衿)	同黄(衡)	更厥祖考服	《集成》6516	西周中期前段	上大夫

总的来看，《礼记·玉藻》说“士不衣织”，是说士级爵位低下，不可服“织衣”，大夫级以上官

员才可服用。我们依西周金文所赐“戠衣”为“织衣”类，相当于《周礼·司服》中鷩雉虎雉类高

等级衣服,并以“司徒”及方国冢司马等官职推测,应为上大夫级爵位。这样看来,金文“戡衣”类爵位似乎与“玄衣”类有所重合,但从表1和下文表2看其实也并不矛盾:“戡衣”类官爵只为上大夫行列;“玄衣”类从下文可见是属于中下大夫之列。

## 二、“玄衣”类命服与官职及爵位

西周金文中册命礼命服为“玄衣”类情况最多,据笔者就《铭图》<sup>④</sup>统计有23例之多。与之配合的“市(鞞)”“黄(衡)”也出现很多。以“市”来看,就有“戡市”“戡市”“赤市”“赤<sup>⊗</sup>市”“素市”等。其中以“赤市”最多,达9次,“戡市”5次,“戡市”“赤<sup>⊗</sup>市”“素市”各一次,命服“玄衣”类与“赤市(鞞)朱黄(衡)”配合最多。首先我们要讨论“玄衣”应属于哪一级爵位的命服?

先秦文献中有三种文献涉及“玄衣”类命服的爵位问题。

其一,卿大夫服玄衣黻裳之玄冕。《周礼·春官·司服》:“公之服自衮冕而下如王之服……卿大夫之服自玄冕而下如孤之服。”<sup>[5]1690</sup>郑玄注谓这里所说“公之服”及“卿大夫之服”皆是“朝聘天子及助祭之服”,并注“玄冕”云“玄者,衣无文,裳刺黻而已”<sup>[5]1686</sup>。依《司服》所说王、公之服皆为“衮冕”,孤卿与卿大夫之服皆为“玄冕”。

其二,大夫黻,士玄衣纁裳。《礼记·礼器》:“礼有以文为贵者,天子龙衮,诸侯黼,大夫黻,士玄衣纁裳。”<sup>[3]3104</sup>

其三,大夫玄衣赤裳。《礼记·丧大记》:“小臣复,复者朝服。君以卷……大夫以玄赭……士以爵弁。”郑玄注:“赭,赤也。玄衣赤裳。”<sup>[3]3410</sup>

其四,大夫裨冕,未提及“玄衣”。《荀子·富国》:“故天子袞褙衣冕,诸侯玄褙衣冕,大夫裨冕,士皮弁服。”<sup>[7]</sup>

大夫朝服,上述四种说法差别也很大。但结合西周金文看,有三种反映了春秋以来礼学家的看法。第一说《周礼·春官·司服》谓孤卿和卿大夫服玄衣黻裳的“玄冕”,如前所说西周金文和文献中卿士类所服命服都是“玄衮衣”,《司服》是把卿士降级为“玄衣”类别,大概是春秋以来学者利用其时的命服、官职和爵位重新进行

编纂的作品,显然不合西周时历史。第二说《礼记·礼器》谓大夫服黻,而士服玄衣纁裳,而事实上“黻”即金文“市”,是用来蔽前指遮幅,是上至王公下至大夫、士皆有的服饰,《礼器》只说“大夫服黻”就是说“黻”只有大夫所服,显然不合实际情况;而且说“士玄衣纁裳”,亦似孤文单证,礼书中一般都说士“爵弁”。第四说《荀子·富国》所说“大夫裨冕”,依王先谦集解所说,“裨衣”是次于大裘之下朝服的通名,其语源为“卑”<sup>⑤</sup>,但似乎也没有解释清楚为何这种“裨冕”就是大夫一级服饰。笔者认为只有第三说《礼记·丧大记》谓大夫服玄衣赤裳是可信的,因为它是符合西周金文记述情况的。

《礼记·丧大记》中“玄赭”之“玄”是指“玄衣”,“赭”是指赤色之鞞,亦即后世所说“赤裳”<sup>⑥</sup>,这与今所见西周金文中所载情况大致相符。过去陈梦家、陈汉平、何树环等都曾结合金文资料对鞞、衡等反映的不同等级进行过排序<sup>⑦</sup>,但因为没有在“衣”的分等基础上再用鞞衡来分层,所以对利用衣服及饰品去判断爵等似乎作用不大。以至于黄然伟断然否定了册命礼中命服与官职和爵等相关的可能性<sup>⑧</sup>,而汪中文、何树环虽然一方面认为衣服类命服与官职等级有一定关系,但另一方面又认为二者之间的关系错综复杂、混乱无序,并不能以此来判断官职等级情况<sup>⑨</sup>。

笔者认为,先以衣类分等级,再以服饰配件鞞衡分层次,是可以解决这一问题的。在西周金文册命礼中,“玄衣”作为大夫级命服,因为数量较多,对于判断爵位等级是十分重要的。在“玄衣”之下鞞衡类衣服配饰,向上不可能到卿士一级,向下不可能到士一级。然后再结合《礼记·玉藻》所说“一命缁鞞幽衡,再命赤鞞幽衡,三命赤鞞葱衡”,以及“鞞,君朱,大夫素,士爵韦”的说法,大致可区分出金文中“玄衣”与“戡(缁)市(鞞)”“幽黄(衡)”或与“戡(缁)市(鞞)”“同黄(衡)”相配合的是下大夫一级;而“玄衣”与“赤市(鞞)”“朱黄(衡)”或“朱亢(衡)”相配合的,以及“玄衣”与“銖(素)市(鞞)”“金鞞(衡)”相配合的是中上大夫一级。以此就可以把“玄衣”类册命命服与官爵情况排列如表2。

我们把西周金文册命礼中“玄衣”与戡市

表2 “玄衣”类与市(赭)黄(衡)烏配合及官职爵位一览表

衣-赭-衡配合	器名	赐衣	赐赭	赐衡	官职	爵位	出处	时代
玄衣-素赭-金衡等配合	弭伯师藉簋	玄衣黼纯	鉢(素)市(赭)	金铤(衡)	师职	上大夫	《集成》4257	西周中期
玄衣与赤赭-朱衡等配合	辅师簋	玄衣黼纯	赤市(赭)	朱黄(衡)	辅师:司辅	中大夫	《集成》4286	西周中期后段
	师道簋	玄衣黼纯		朱亢(衡)	师职	中大夫	《铭图》5328	西周中期
	即簋	玄衣黼纯	赤市(赭)	朱黄(衡)	司瑯宫人鞮稻	中大夫	《集成》4250	西周中期后段
	寰鼎(寰盘同)	玄衣黼纯	赤市(赭)	朱黄(衡)	(率齐师等伐淮夷) <sup>⑧</sup>	中大夫	《集成》2819	西周晚期
	趯鼎	玄衣纯黼	赤市(赭)	朱黄(衡)		中大夫	《集成》2815	西周晚期
	此簋	玄衣黼纯	赤市(赭)	朱黄(衡)	善夫	中大夫	《铭图》5354-5361	西周晚期
	善夫山鼎	玄衣黼纯	赤市(赭)	朱黄(衡)	官司饮献人等	中大夫	《集成》2825	西周晚期
	颂鼎(颂簋盘同)	玄衣黼纯	赤市(赭)	朱黄(衡)	官司成周贾甘家等	中大夫	《集成》2827-2829	西周晚期
	南季鼎	玄衣黼纯	赤市(赭)		左右俗父,司寇	中大夫	《集成》2781	西周中期
	害簋	玄衣黼纯		朱黄(衡)	官司夷仆小射底鱼	中大夫	《集成》4260	西周晚期
走马休盘	玄衣黼纯	赤市(赭)	朱黄(衡)	走马	中大夫	《集成》10170	西周中期	
玄衣与载赭幽衡等配合	虎簋盖	玄衣黼纯	载市(赭)	幽黄(衡)	胥师戏,司虎臣	下大夫	《铭图》5399-5400	西周中期前段
	询簋	玄衣黼纯	载市(赭)	回黄(衡)	官司先虎臣后庸-师职	下大夫	《集成》4321	西周中期
	无夷鼎	玄衣黼纯			官司正侧虎臣	下大夫	《集成》2814	西周晚期
	师奎父鼎	玄衣黼纯	载市(赭)	回黄(衡)	司乃父官友	下大夫	《集成》2813	西周中期
	吕簋	玄衣黼纯	载市(赭)	回黄(衡)	总司奠师氏	下大夫	《铭图》5257	西周中期
	寰盘	玄衣黼纯	载市(赭)	幽黄(衡)		下大夫	《铭图》14528	西周中期前段

(包括载市)、幽黄、素黄一类相配套的列为下大夫级命服。而“玄衣”与赤市、朱黄或朱亢相配套的列为中大夫一级,此类在玄衣一级中数量最多<sup>⑨</sup>,如即簋(《集成》4250)、寰鼎(《集成》2819)、趯鼎(《铭图》2479)、走马休盘(《铭图》14534)、此簋(《铭图》5354)、善夫山鼎(《铭图》2490)、颂鼎(《铭图》2492)、颂盘(《铭图》14540)等<sup>⑩</sup>。上述论断主要基于以下的思考和分析。

从玄衣与载赭幽衡等的配合可以看出下大夫的不同级别。下面以册命虎臣几件器铭来看其配合情况。

(6)唯三十年四月初吉甲戌……王呼内史曰:“册命虎。”曰:“飏乃祖考事先王,司虎臣,今命汝曰:更厥祖考,胥师戏司走马驭人暨五邑走马驭人,汝毋敢不善于乃政。赐汝载市(赭)、幽黄(衡)、玄衣黼纯、鸾旂五日,用事。”(虎簋盖甲乙,西周中期前段,《铭图》5399—5400)

(7)王呼史墙册命师酉:“司乃祖啻(嫡)官邑人、虎臣:西门夷、鬯夷、秦夷、京夷、弁身夷。新(亲)赐汝赤市(赭)、朱黄(衡)、中褰、鞮勒。敬夙夜勿法(废)朕令。”(师酉簋铭,西周中期,《集成》4288)

(8)王若曰:“询,丕显文武受命,则乃祖奠周邦。今余命汝啻(嫡)官司邑人,先虎臣后庸:西门夷、秦夷、京夷、鬯夷、师琴、侧薪、□华夷、弁身夷、鬯人、成周走亚、戍、秦人、降人、服夷,赐汝玄衣黼纯、载市(赭)、回黄(衡)……用事。”(询簋铭,西周中期,《集成》4321)

(9)王呼史芻册命无夷曰:“官司穆王逌(正)侧虎臣,赐汝玄衣黼纯、戈瑯戚……銜旂。”(无夷鼎铭,西周晚期,《集成》2814)

上面例(6)至(9)虎簋盖、师酉簋、询簋、无夷鼎铭文中记载的都是西周中期前段到西周晚期周王册命司虎臣之职与命服衣类情况。例

(6)虎簋盖是西周中期穆王时器物,从铭文看,命虎承祖考之职“司虎臣”并辅助师戏,所赐命服衣类为“玄衣纁纯”“载市(鞞)、幽黄(衡)”;例(8)询簋铭为册命师询“先虎臣后庸”,所赐命服衣类亦是“玄衣纁纯”“载市(鞞)、回黄(衡)”;例(9)无吏鼎中无吏亦受命“官司穆王逋(正)侧虎臣”,赐命服“玄衣”。这五件器铭中出现的官职基本相同,其命服的主体也是相同的,皆为“玄衣”,有两例为“载鞞”。如前所说“玄衣”是大夫类命服,虎簋盖铭“纁纯”是指“纁纯”,“玄衣纁纯”是指在衣缘之缝中饰有以彩色丝线织成线条状的玄色衣服<sup>⑧</sup>;询簋铭“玄衣纁纯”是指衣缘以刺绣为纹饰的玄衣。

至于这几件器铭中所赐鞞衡类配饰,虎簋盖为“载市(鞞)、幽黄(衡)”,询簋为“载市(鞞)、回黄(衡)”;无吏鼎无吏仅赐“玄衣”,不见鞞衡之类;例(7)师酉簋铭中师酉被册命为“司乃祖啻(嫡)官邑人虎臣”,赐有“赤市(鞞)、朱黄(衡)”<sup>⑨</sup>,但未见赐命服衣类“玄衣”。以此推知掌管京师虎臣邑人之职者,所赐命服衣类为“玄衣”,是大夫级爵位。司虎臣之官应相当于《周礼·夏官·司马》叙官中为“下大夫”之列的“虎贲氏”。而在不同数次册命中,不同的鞞衡在官职爵位方面的区别虽不是绝对的,但其主要区别还是显而易见的<sup>⑩</sup>。

至于“载市”之“载”,异体或作“戡”(寘盘铭,《铭图》14528),自孙诒让读“载”为从韦戡声之字<sup>⑪</sup>,学术界皆从之。但“载市”为何色之鞞,学者却看法不一。孙诒让、郭沫若等以为“载市”是爵色之鞞,即《士冠礼》之“爵鞞”,《玉藻》所说“士爵韦”<sup>⑫</sup>;唐兰、陈梦家等以为“载市”是黑色之鞞,即“缁鞞”,亦即《诗经·周颂·丝衣》之“载弁”<sup>⑬</sup>。笔者认为“载”从韦戡声,与“缁”“载”皆在之部,“缁”声母庄母,“载”为精母,“戡”亦为精母,三者可以通假,“载市”应即古文献所说的黑色之“缁鞞”或“载弁”;而认为“载市”为“士爵弁”,从官职爵位以及颜色来看是有问题的<sup>⑭</sup>，“载市”应为黑色“缁鞞”,但又不同于“士爵弁”。

过去一些学者由于未能把册命命服中的“玄衣”作为一个主要因素,却依据鞞类配饰去做判断,得出的一些结论现在看来是有问题的。如杨宽认为“赤芾(鞞)”是“赏给‘卿’一级

和诸侯的”命服<sup>⑮</sup>,此说不大符合情理,也不符合西周金文中记述的册命者所授官职情况<sup>⑯</sup>。南季鼎中南季册命受赐“赤鞞市”,陈汉平认为“鞞市”“赤鞞市”中“鞞”是文献的“鞞”,认为是士之命服,疑南季只是上士;他还认为“载市”是文献中“爵韦”,是士之命服,爵位在中士或下士之列<sup>⑰</sup>。但南季鼎中南季所命官职是“左右俗父,司寇”,“俗父”应即此鼎中担任佑者的“伯俗父”(五祀卫鼎,《集成》2832),或称“师俗父”(永孟,《集成》10322)。伯俗父与师俗父应是同一个人,在五祀卫鼎和永孟铭中为五位或六位卿士级执政大臣之一,南季辅佐执政大臣且为司寇之职,怎么可能只是“上士”之爵?至于“载市”,表2虎簋盖和询簋中虎和询都是管理虎臣的大臣,怎么可能只是在中士或下士之列?司虎臣之职相当于文献中的“虎贲氏”,《周礼·夏官司马》叙官谓“虎贲氏”在下大夫之列。而我们把鞞衡纳入“玄衣”之下来分析,“素鞞”“赤鞞”“载市”等虽有区别,但都是大夫级。还需要指出的是,有的学者曾依据《周礼·春官·司服》“卿大夫之服自玄冕以下如孤之服”之文,认为“卿以上之命服为玄衣”<sup>⑱</sup>,显然也是不合理的<sup>⑲</sup>。

笔者认为,《礼记·玉藻》所说的“鞞,君朱,大夫素,士爵韦”,大概表达的是以鞞(鞞)体现爵位的一种礼仪规定。因为虽然鞞(鞞)在各级爵位中具有区别作用,须和服、衡配合才能知其爵等情况,但周王和公一级大臣命服都是“朱市(鞞、鞞)”,其他大臣和诸侯不能涉足,故虽只见朱市(鞞、鞞)便可知是周王公一级爵位了;“素市(鞞、鞞)”是中上大夫一类官爵的标志,其上卿士、诸侯和其下士级皆不会涉足,所以便成了大夫级爵等的标志,但这并不是说大夫级只有“素市(鞞、鞞)”一类;士级只有“爵韦”,所以只要见了“爵韦”便知是士一级爵等了。至于《玉藻》所说“一命缁鞞幽衡,再命赤鞞幽衡,三命赤鞞葱衡”,则是在某一衣类命服之下,随着册命次数的增加,地位会更重要一些,但爵等就不一定提升了。西周金文册命礼中赐服车旂类可有三次,但衣类命服“玄衮衣”“玄衣”和上文所说“戡衣”类仅有一次,所以《玉藻》三命中只是一种衣类命服之下鞞衡类配饰的变化,不会出现越等现象。至于《礼记·丧大记》所说“大夫以玄

赭”,就表达了“玄衣”与“赤赭”配合较为多见的现象。从表2看,西周金文“赤市”配合“玄衣”的册命现象频数最多,占9次,占所见市(赭)类的一半以上,其余素市类占3次,载市与截市占5次,这可能就是以“玄赭”代表西周中大夫类官员的缘故。

## 结 语

在西周中期以来的册命命服中,决定爵位等级是以上衣为主,下裳(赭)及带(衡)为辅。下裳金文作“市”,文献作“赭”或“鞞”等,带金文作“黄”,文献作“衡”。衣类有“玄衣”与“戠衣”两类,而下裳的赭衡类,只是在衣类之下调节其等级的高低。

“戠衣”应即文献中“织衣”,是合五彩丝线而织成鸞雉虎雌之类织衣。其爵位等级仅在“玄衮衣”之下,相当于上中大夫级爵位。“载市(赭)”一般是织衣类初封者之赭,爵位在中大夫之列。西周金文中 $\text{𠄎}$ 市、赤 $\text{𠄎}$ 市的“ $\text{𠄎}$ ”应释为环绕之“环”,通“圜”,应读为“圜赭”“赤圜赭”,配“织衣”时应为上大夫级爵位。

“玄衣”是大夫级命服,在“玄衣”之下,“载市(赭)”一般是初封者之赭,相当于下大夫之列,“赤市(赭)”是中大夫之列,“素市(赭)”应为上大夫之列。

### 注释

①陈梦家:《西周铜器断代》(三),《考古学报》1956年第1期;唐兰:《毛公鼎“朱赭、葱衡、玉环、玉璫”新解——驳汉人“葱珩佩玉”说》,《光明日报》1961年5月9日;陈汉平:《西周册命制度研究》,学林出版社1986年版;杨宽:《西周史》,上海人民出版社1999年版,第475—480页;黄盛璋:《西周铜器中册命制度及其关键问题新考》,载石兴邦主编:《考古学研究》,三秦出版社1993年版;黄盛璋:《西周铜器中服饰赏赐与职官及册命制度关系》,《传统文化与现代化》1997年第1期。②黄然伟:《殷周青铜器赏赐铭文研究》,载《殷周史料论集》,三联书店(香港)有限公司1995年版。③汪中文:《西周官制论稿》,高雄复文图书出版社1993年版;何树环:《西周锡命铭文新研》,台北文津出版社有限公司2007年版。④早期研究多以西周金文册命礼与《礼记·玉藻》所述有关内容为主,只注意了“市(赭)”“黄(衡)”等服饰配饰

与官职爵位的关系,虽然研究方法比较相近,但结论差别却甚大。⑤中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》,中华书局1984年版。文中所引该书所收的铜器铭文释文,是综合各家释文基础上笔者自己的释读,故只标明器物编号,不标注页码。文中引用该书书名均简称为《集成》,不再出注。⑥郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》下册,上海书店出版社1999年版,第150—151上页。该书文中简称为《大系考释》。⑦杨树达:《积微居金文说》,中华书局1997年版,第123页;陈梦家:《西周铜器断代》上册,中华书局2004年版,第176页;陈汉平:《西周册命制度研究》,第292、297页。⑧吴大澂:《说文古籀补》卷3,《海王邨古籀丛刊》,中国书店出版社1990年版,第11页。⑨刘心源:《奇觚室吉金文述》上册,《清末民初文献丛刊》,朝华出版社2018年版,第271页。⑩郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》下册,第77—78页;杨树达:《积微居金文说》,第49页;陈梦家:《西周铜器断代》,第151—152页。⑪周名辉:《新定说文古籀考》卷中,上海开明书店1948年版,第5页。⑫商承祚:《殷契佚存考释》,金陵大学中国文化研究所丛刊甲种,1933年版,第71页上。⑬把“戠衣”之“戠”读为“炽”而认为是赤色,但“赤衣”之类的命服在先秦文献未曾见过,故可勿论。至于读“戠”为“埴”,认为是黄色之衣,只有陈汉平进一步讨论它与官爵相配合的情况。他说“戠衣”是“黄裳”,“戠玄衣”是“杂裳”,相当于《仪礼·士冠礼》郑注“中士黄裳”“下士杂裳”(陈汉平:《西周册命制度研究》,第292页)。此说一是把“衣”和“裳”相混,二是误用郭沫若误释文字,三是把“戠衣”看作中下土的命服基本不符合西周金文中册命“戠衣”类官职情况。⑭杨树达:《豆闭簋再跋》,载《积微居金文说》,第49页。⑮阮元校刻:《十三经注疏·周礼注疏》,中华书局2009年版,第1686页。孔颖达《尚书正义·益稷》引郑玄《书注》有更为明确的说明,见阮元校刻:《十三经注疏·尚书正义》,第299页。⑯例(4)郃智簋的年代,学者有昭王时代、共王时代、西周晚期等几种不同观点。笔者以为从“土”“宝”中的“贝”“王”等字的写法,以及颈部饰分尾鸟纹来看,断在西周中期比较合适。⑰这一问题许多学者都进行过讨论。参见陈梦家《殷虚卜辞综述》,中华书局1988年版,第324页;王贵民:《寒峰阁古史古文字论集》,社会科学文献出版社2015年版,第374—385页;杨宽:《西周史》,第415—417页;裘锡圭:《说殷墟卜辞的“奠”》,载《裘锡圭学术文集》第5卷,复旦大学出版社2012年版,第188—190页。⑱王晖:《西周春秋周王册命方国卿士之制初探》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2022年第5期。⑲西周时期进入卿士寮而为辅政大臣的官员往往是“冢司徒”或“冢司马”一类的官员,但在西周金文中也只称为“司徒”或“司



马”。以西周中期井伯司马覲为例,在五祀卫鼎(《集成》2832)和永孟(《集成》10322)中都是执政大臣,西周中期走簋有“司马井伯”(《集成》4244),西周中期前段师殳簋盖有“司马井伯覲”(《集成》4284),这些金文中只称他为“司马井伯”,但在2006年才问世的覲簋(《铭图》5362)铭文中则说覲在周穆王二十四年被册命为宗周“冢司马”,即冢司马井伯覲。在卫盂、五祀卫鼎和永孟中五位或六位卿士寮执政大臣之下皆有负责处理日常管理事务的部门“三司”:司徒、司马、司空,其地位仅次于五位或六位执政大臣。但我们应看到,执政大臣之列的“司徒”“司马”和“三司”中的“司徒”“司马”绝非同一类官爵。如果说五位或六位执政大臣的爵位是卿士,“三司”官员则应为上大夫或中大夫之类。<sup>⑳</sup><sup>㉑</sup>均见陈汉平:《西周册命制度研究》,第292、297页。<sup>㉒</sup>薛尚功:《历代钟鼎彝器款识法帖》,浙江古籍出版社2012年版,第257页;孙诒让:《古籀拾遗·古籀余论》,中华书局1989年版,第34页;杨树达:《积微居金文说》,第48页。<sup>㉓</sup>郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》下册,第77页下一78页上;陈汉平:《西周册命制度研究》,第297页。<sup>㉔</sup>于省吾:《双剑谿殷契骈枝三编·双剑谿古文杂释》,中华书局2009年版,第334—336页。<sup>㉕</sup>[日]白川静:《金文通释》卷3,白鹤美术馆1967年版,第404—405页。<sup>㉖</sup>陈小松:《释吕市》,《考古学报》1957年第3期。<sup>㉗</sup>第(3)说于省吾将该字释作“雍”,认为是“缁”的通假字,其色为黄色,于是“赤<sup>⊗</sup>市”被读为“赤雍市”,并认为是“红黄色”之赭。但此说是有问题的,因为先秦时表示颜色的字词一般是单音词,战国以来才逐渐出现以双音词来表示的颜色,如赤黄等;而且据《礼记·玉藻》郑玄注“缁,赤黄之间色”(阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,第3209页),如“缁”本为赤黄色,“赤雍市”再加一“赤”字,不是语义重复吗?故此说是有问题的。第(4)把“<sup>⊗</sup>”释为“吕”,于字形不合。因为从西周至战国时的“吕”皆作上下两椭圆形,从未见有两环相套之状(参看容庚编著、张振林等摹补:《金文编》,中华书局1985年版,第540—541页),所以此说亦难以成立。<sup>㉘</sup>郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》下册,第77页下一78页上。<sup>㉙</sup>王先谦:《庄子集解》,中华书局1954年版,第223页。<sup>㉚</sup>《庄子·让王》篇有“原宪居鲁,环堵之室”(参见王先谦:《庄子集解》,第191页),《太平御览》卷一七四引作“圜堵之室”(李昉等撰:《太平御览》第4册,中华书局1960年版,第851页),可知“环”“圜”可通。<sup>㉛</sup>《礼记·玉藻》:“鞞……圜杀直。天子直,公侯前后方,大夫前方后挫角,士前后正。”郑玄注云:“(天子鞞)四角直,无圜杀。(公侯)杀四角使之方……所杀者去上下各五寸。(大夫)圜其上角,变于君也。鞞,以下为前,以上为后。”阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,第3208—3209页。<sup>㉜</sup>吴镇烽:《商

周青铜器铭文暨图像集成》,上海古籍出版社2012年版。文中所引该书均简称为《铭图》,所引该书所收青铜器铭文,均以编号标注,不再另注页码。<sup>㉝</sup>《荀子集解·富国》云:“天子六服,大裘为上,其余为裋。裋之言卑也。以事尊卑服之,诸侯以下亦服焉。”王先谦:《荀子集解》,第178页。<sup>㉞</sup>“赭”据《说文》是“赭”的异体字,是“赤色”之义,“玄”指“玄衣”,“赭”指“赤赭”,皆是修辞的指代手法。因大夫级官员赐命服“玄衣”而配“赤市”的情况金文所见多达9次,所以便有以“玄赭”来代表大夫的一般命服。<sup>㉟</sup>陈梦家:《西周铜器断代》上册,第432—433页;陈汉平:《西周册命制度研究》,第283页;何树环:《西周锡命铭文新研》,第249页。<sup>㊱</sup>黄然伟:《殷周史料论稿》,第163页。<sup>㊲</sup>汪中文:《两周官制论稿》,高雄复文图书出版社1993年版,第25—29页;何树环:《西周锡命铭文新研》,第245—249页。<sup>㊳</sup>袁鼎器主与师袁簋(《集成》4313)的袁应是同一人,袁曾是统帅齐师及东夷方国部族讨伐淮夷的将帅。<sup>㊴</sup>《礼记·丧大记》所说“大夫以玄赭”,以赤市作为玄衣的标配,大概是因玄衣级中配合赤市最多的缘故。<sup>㊵</sup>大概“叔(素)市”和其他衣类命服未见有配合的现象,所以《礼记·玉藻》所说“君朱,大夫素,士爵韦”,便以服素衡的“大夫素”作为大夫级爵位的象征。笔者认为应是素衡上不见于诸侯卿士,下不见于中大夫之下,类似逻辑学中的充足理由律,便被用来作为大夫级的判断标准了。不像“赤市”既见于大夫级,也见于诸侯卿士级;“载市”类既见于“玄衣”级之中,也见于上文所说的“载衣”之中。这与《丧大记》所说“大夫以玄赭”是从两个角度来说的,看似矛盾,但实际上都是合理的。至于大克鼎册命虽不见赐“玄衣”记载,但据其铭文所记,他册命“善夫”是新的提拔“擢克王服,出纳王命”,前面应有过册命,亦应受赐“玄衣”,这次受赐“菽市”后,就应是上大夫一类的爵位了。<sup>㊶</sup>白于蓝:《“玄衣纯”新解》,《中国文字》新26期,台北艺文印书馆2000年版。<sup>㊷</sup>如前所说,西周官员册命一般有三,赭衡类每次可有不同,但所赐衣类只有一次。师酉所赐衣类应和其他司虎臣之职者相同,赐命服应是“玄衣”,在其他两次之中。<sup>㊸</sup>《礼记·祭义》说:“壹命齿于乡里,再命齿于族,三命不齿,族有七十者弗敢先。”阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,第3473页。<sup>㊹</sup>孙诒让:《古籀余论》卷3,中华书局1989年版,第6页。<sup>㊺</sup>孙诒让:《古籀余论》卷3,第6页;郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》下册,第68页。<sup>㊻</sup>唐兰:《毛公鼎“朱赭、葱衡、玉环、玉璫”新解——驳汉人“葱珩配玉说”》,载故宫博物院:《唐兰先生金文论集》,紫禁城出版社1995年版,第86页;陈梦家:《西周铜器断代》上册,第148页。<sup>㊼</sup>虎簋盖中虎、询簋中询是司虎臣之职,命服“玄衣”,以“市”认为是爵等为士就显得低了,《周礼·夏

官·司马叙官谓“虎贲氏”为“下大夫”，虽不能与西周司虎臣之爵等相同，但也相去不会太远。另外，从颜色看“緇黻”和“爵韦”虽属于黑色之列，但从《考工记》和郑注看，仍有很大区别。《考工记·钟氏》云：“三入为纁，五入为纁，七入为緇。”郑玄注云：“染纁者三入而成，又再染以黑，则为纁。纁，今礼俗文作爵，言如爵头色也。又复再染以黑，乃成緇矣。”（阮元校刻：《十三经注疏·周礼注疏》，第1986页）以郑注来看，所谓“爵韦”应是五染之色，而“緇黻”应是七染之色，二者不同，不可混同。<sup>④⑧</sup>杨宽：《西周史》，第479页。<sup>④⑨</sup>首先此说不合情理。从西周金文看赐“赤市（黻）”者占几种“市（黻）”制的多数，西周卿与诸侯不会如此之多。其次此说也不符合金文所揭示的授予官职的情况。从表2看，走马休盘休受赐“赤市”，官为“走马”；即簋即受赐“赤市”，命官是“司珣官人鞮稻”；颂鼎中颂受赐“赤市”，授官为“官司成周贾甘家”等。这些官职不是很重要，很难说是卿士类的高等爵位。<sup>⑤⑩</sup>陈汉平：《西周册命制度研究》，第297—298页。<sup>⑤⑪</sup>何树环：《西周锡命铭文新研》，第118、120页。<sup>⑤⑫</sup>其原因一是如上所说，不管从文献还是西周金文所见，卿士级命服只能是“衮衣”或“玄衮衣”；二是如果说

“玄衣”是卿士一级命服，就金文来看“玄衣”数量很大，则卿士数量大增，这是不可能的；三是如上注所引走马休盘中的走马休、即簋中的即、颂鼎中的颂等皆赐命服“玄衣”，但官阶较低，也不可能达到卿士级爵位。

#### 参考文献

- [1]十三经注疏：毛诗正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：909.
- [2]十三经注疏：尚书正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
- [3]十三经注疏：礼记正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
- [4]阮元，王先谦.清经解；清经解续编：玖[M].南京：凤凰出版社，2005.
- [5]十三经注疏：周礼注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
- [6]孙诒让.古籀拾遗；古籀余论[M].北京：中华书局，1989：28.
- [7]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰，王星贤，点校.北京：中华书局，1988：178.

## Study on the Inscriptions of Bronze Wares and the Official Titles and Rank System of the Western Zhou Dynasty

Wang Hui

**Abstract:** Early academic studies on the Inscriptions of Bronze Wares regarding the rite of conferring titles used to determine ranks in the Western Zhou dynasty based on fu (a type of ornament worn on the chest) and heng (a type of ornament worn on the waist). However, these ornaments were merely accessories for clothing and played a supporting role, and were not fully capable of determining the rank. As a result, some scholars questioned whether the conferral of flags with decorative patterns as a reward for nobility was actually related to rank. This paper argues that the clothing used in the Western Zhou rite of conferring titles was the main criterion for rank. The “zhiyi” (a type of clothing made of woven and colored threads) was the official’s clothing for the rite of conferring titles for officials of the second rank, and the “载市” and “赤市” were used to adjust the rank of officials of the second rank. The “xuanyi” (a type of clothing made of plain and unadorned dark blue fabric) was the official’s clothing for the rite of conferring titles for officials of the third and fourth ranks, with “载市” “赤市” “素市” were used to adjust the rank of officials of the third and fourth ranks. The clothing used in the rite of conferring titles as a reward for nobility can be divided into three major categories based on the type of clothing, with accessories further differentiating ranks within each category. There were significant changes in the combination of clothing and rank for dukes, marquises, and officials after the Spring and Autumn Period.

**Key words:** Western Zhou Dynasty; the Inscriptions of Bronze Wares; investiture rites; regalia; ranks and titles

[责任编辑/知 然]



# 假托与重构：《禹贡》冀州与有夏之墟\*

周书灿

**摘要：**战国秦汉时期的学者普遍认为，冀州应在河东及两河之间的河内一带，西周春秋时期的晋国所辖区域，即司马迁所说的“天下之中”之地。《禹贡》九州并非按照治水先后排序，宋儒一方面确信《禹贡》为大禹治水的历史文献，另一方面又用大禹时代尚未形成的五行说来解释《禹贡》九州的排列顺序，自相矛盾，疑点重重。20世纪学术界对《禹贡》冀州与夏墟之间关系的探讨，逐渐接近部分历史真相，但仍存在诸多疑惑。大禹传说的发生和流变有一个多元并起与层累积聚的过程。《禹贡》一书是战国时期儒者在魏地禹都等传说基础上重构的一部非纪实著作，一幅治理天下的蓝图，《禹贡》中的山川地理、九州、五服之制，和大禹毫无关系。《禹贡》九州、五服制自然无法和龙山时代的考古学资料相对应。

**关键词：**《禹贡》；冀州；夏墟；魏国；重构

**中图分类号：**K221

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2025)01-0121-08

《禹贡》历来被视为中国早期重要的地理文献。数千年来，学术界关于《禹贡》的作者、产生地域和时代等一系列关键性问题，仍聚讼纷纭，莫衷一是。这恰恰说明，《禹贡》和其他先秦文献类似，同样具有固有的复杂性。历来被称为良史的司马迁在《史记·夏本纪》中基本一字不差地照录《禹贡》全文。在《史记·大宛列传》中，司马迁一方面说“至《禹本纪》《山海经》所有怪物，余不敢言之也”<sup>[1]3179</sup>，与此同时，却又讲到“九州山川，《尚书》近之矣”<sup>[1]3179</sup>，由此可见，司马迁或多或少地相信，《禹贡》的制作及其相关内容，或与传说中的大禹是有一些联系的。本文仅就《禹贡》冀州与夏墟的关联问题，略作剖析，可望在前贤已有研究成果的基础之上，结合文献、考古等学科材料，稍作发挥，以期抛砖引玉，将相关问题的研究不断引向深入。

## 一、《禹贡》冀州的大致范围

《禹贡》假托大禹治水敷土的传说，历叙九州山川、土壤、物产，首言冀州：

冀州既载，壶口治梁及岐。既修太原，至于岳阳。覃怀底绩，至于衡漳。厥土惟白壤。厥赋惟上上错。厥田惟中中。恒卫既从，大陆既作。岛夷皮服。夹右碣石，入于河。<sup>[2]146-147</sup>

《史记·夏本纪》基本照录以上文字，惟“冀州”上增加“禹行自冀州始”<sup>[1]52</sup>一语，“增语以通其意”<sup>[3]527</sup>。此外，《禹贡》“覃怀底绩”，《夏本纪》作“覃怀致功”<sup>[1]52</sup>；《禹贡》“大陆既作”，《夏本纪》作“大陆既为”<sup>[1]52</sup>；《禹贡》“夹右碣石，入于河”，《夏本纪》作“夹右碣石，入于海”<sup>[1]52</sup>。总体上大同小异，可略而不论。惟《夏本纪》“入

收稿日期：2024-07-30

\*基金项目：国家社会科学基金重点项目“新中国成立以来中国文明起源研究的话语体系构建研究”（23AZS001）。

作者简介：周书灿，男，苏州大学社会学院教授、博士生导师（江苏苏州 215123），主要从事先秦史、历史地理与中国学术史研究。

于海”，梁玉绳辩之曰：“‘海’字误，徐广曰‘一作“河”’是也，《禹贡》及《汉地理志》是‘河’。”<sup>[4]</sup> 颇是。

冀州，《孔传》曰：“尧所都也。先施贡赋役载于书。”<sup>[2]</sup><sup>146</sup> 该段文尾“入于河”下，《孔传》又解释说：“此州帝都，不说境界，以余州所至则可知。先赋后田，亦殊于余州。不言贡筐，亦差于余州。”<sup>[2]</sup><sup>147</sup> 孔颖达进一步解释说：“兖州云‘济、河’，自东河以东也；豫州云‘荆、河’，自南河以南也；雍州云‘西河’，自西河以西也。明东河之西，西河之东，南河之北，是冀州之境也。马、郑皆云：‘冀州不书其界者，时帝都之使若广大然。’文既局以州名，复何以见其广大，是妄说也。”<sup>[2]</sup><sup>147</sup> 以上为汉唐时期学者对《禹贡》冀州所作的一种解释。《禹贡》假托大禹治水敷土的传说，以冀州作为九州首篇，仅仅因为冀州为“尧所都也”，似未必完全解释得通。《周礼·职方氏》说：“河内曰冀州。”<sup>[2]</sup><sup>863</sup> 《吕氏春秋·有始览》则说：“两河之间为冀州，晋也。”<sup>[5]</sup> 《尔雅·释地》亦曰：“两河间曰冀州。”<sup>[2]</sup><sup>2614</sup> 但战国秦汉时期的学者普遍认为，冀州应在河东及两河之间的河内一带，西周春秋时期的晋国所辖区域。唐宋以后的文献中，冀州州境逐渐变大。刘起釭谓胡渭《禹贡锥指》所列冀州州境“相当现在的山西全省、略带河南省的北部，还有河北省西边半部及内蒙古阴山以南，东及辽宁省的辽河以西的大部”<sup>[6]</sup><sup>2</sup>。但刘起釭以为，“这是《禹贡》作者假想的王畿，即天子直接管理的地方”<sup>[6]</sup><sup>2</sup>，则显然很难符合先秦时期的历史实际。既然《禹贡》假托大禹治水敷土的传说，大禹治水的范围是否到达阴山、辽河一带？中国古代哪个王朝的王畿在这样一个区域范围之内？自古及今，从未有之。《禹贡》作者想象的基础又是什么呢？

## 二、冀州之“天下之中”“中土” “中国”语义的演变

司马迁在《史记·货殖列传》中说：“昔唐人都河东，殷人都河内，周人都河南。夫三河在天下之中，若鼎足，王者所更居也，建国各数百千岁，土地小狭，民人众，都国诸侯所聚会。”<sup>[1]</sup><sup>3262-3263</sup>

《禹贡》冀州所在的河东、河内地区，显然即司马迁所说的“天下之中”之地。

除《史记·货殖列传》外，古代文献中以冀州为“中土”的记载，还可以举出很多。《逸周书·尝麦》：“相在大国有殷之口辟，自其作口于古，是威厥邑，无类于冀州。”<sup>[7]</sup><sup>738</sup> 陈逢衡补注：“古者指天下为冀州。”<sup>[8]</sup> 唐大沛云：“冀州，中土也，盖指纣都。”<sup>[7]</sup><sup>739</sup> 《山海经·大荒北经》：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。”郭璞注：“冀州，中土也。”郝懿行笺疏：“古以冀州为中州之通名。”<sup>[9]</sup> 《穀梁传》桓公五年：“郑，同姓之国也。在乎冀州，于是不服。”<sup>[2]</sup><sup>2374</sup> 杨士勋疏云：“冀州者，天下之中州，自唐虞及夏殷皆都焉，则冀州是天子之常居。……故邹衍著书云：‘九州之内，名曰赤县。赤县之畿，从冀州而起。’故后王虽不都冀州，亦得以冀州言之。”<sup>[2]</sup><sup>2374</sup> 《淮南子·地形训》：“正中冀州曰中土。”<sup>[10]</sup><sup>55</sup> 《淮南子·览冥训》：“于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正。淫水涸，冀州平。”<sup>[10]</sup><sup>59</sup> 高诱注：“冀，九州中，谓今四海之内。”<sup>[10]</sup><sup>59</sup> 罗泌《路史》：“中国总谓之冀州。”<sup>[11]</sup> 顾炎武《日知录》：“古之天子常居冀州，后人因之，遂以冀州为中国之号。”<sup>[12]</sup>

综上可知，从战国秦汉到唐宋明清时期，冀州的语义有一个从“天下之中”“中土”向“四海”“中国”演变的过程。20世纪以来学术界多以此解释冀州在《禹贡》中何以被列为九州之首。

如姜亮夫《九州说》一文曾论及：

是九州者，本即中原之别称矣。传说中禹治水之迹，始于冀州，冀与九一声之转也，冀州可为华夏之全称，故九州亦得为华夏全称。又冀州称中州中土，九州亦即为中国，即邹衍所谓八十一分居其一分，名曰赤县神州者也。自以九为数名之义，而九之本义废，于是此传说中之九州，遂自夏民族所居之冀州扩而为八，自以九州之名表华夏，而冀为华夏之通称遂不复见。自九冀之义不明，夏礼不能言，而古史益以茫昧。<sup>[13]</sup><sup>222</sup>

在今天看来，且不论姜亮夫仅仅以“冀与九一

声之转”从而判定“冀州可为华夏之全称”，证据极其薄弱，我们再看他在文中，一方面称“九州为九数之说，最早见于伪《禹贡》”<sup>[13]221</sup>，“言九州最详之书，莫过《禹贡》，《禹贡》即一篇最不可信之伪籍”<sup>[13]221-222</sup>，另一方面又称“传说中禹治水之迹，始于冀州”，前后矛盾，让人无所适从。综前所论，以冀州为“天下之中”“中土”“中国”之义，均为《禹贡》成书之后古代学者在不断发挥基础上的阐释，其自然和《禹贡》本义并不相涉，将其与“传说中禹治水之迹，始于冀州”的传说相互联系，更是大错特错。

### 三、对《禹贡》九州排列依据 两种观点的批判

在尊经信古的古代，《禹贡》长期被视为大禹时代的作品，而《禹贡》所记大禹治水敷土的传说及九州、五服之制，则被经学家们视为凿凿可信的史事。《禹贡》历叙九州山川、土壤、物产何以从冀州开始，九州次第依据什么排列，在尊经信古思想的主导下，古代学者曾给出各不相同的解释。兹重点对以下两种观点进行一番讨论。

孔颖达在《尚书正义》中说：

九州之次，以治为先后，以水性下流，当从下而泄，故治水皆从下为始。冀州帝都，于九州近北，故首从冀起。<sup>[2]146</sup>

此后，苏轼在《东坡书传》中另解释曰：

尧时，河水为患最甚，江次之，淮次之。河行冀、兖为多，而青、徐其下流，被害亦甚。尧都于冀，故禹行自冀始，次于兖、次于青、次于徐。<sup>[14]</sup>

针对以上观点，林之奇反驳说：“治水之势，未尝不自上而导下，自下而决之于海。”<sup>[15]</sup>林之奇的反驳，颇有道理。显然，《禹贡》九州的排列并非按照治水的先后排序。考古资料表明，龙山时代晚期，洪水的发生具有一定的广泛性，不仅黄河流域，而且淮河流域乃至长江流域均有洪水发生。按照一般的常理，大范围的洪水发生后，难道不是同时分工协作，共同治理？难道还需要先排列出顺序，再分州分段治理？

此外，宋代学者亦曾给出另一种解释，如郑樵《六经奥论》说：

五行之纲领在于水，请以《禹贡》明之五行之序。一曰水，禹之治水自冀州始。冀为帝都，在北方属水，故冀在先。冀州之水既治，水生木，木属东方，故次兖、次青、次徐，皆东方也。兖、青、徐之水既治，木生火，火属南方，故次扬、次荆皆南方也。扬、荆之水既治，火生土，土属中央，故次豫，豫居天下之中也。豫州之水既治，土生金，金属西方，故终之以梁、雍焉。<sup>[16]</sup>

洪迈在《容斋随笔》中也有类似的解释：

《禹贡》叙治水，以冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍为次。考地理言之，豫居九州中，与兖、徐接境，何为自徐之扬，顾以豫为后乎？盖禹顺五行而治之耳。冀为帝都，既在所先，而地居北方，实于五行为水，水生木，木东方也，故次之以兖、青、徐；木生火，火南方也，故次之以扬、荆；火生土，土中央也，故次之以豫；土生金，金西方也，故终于梁、雍。所谓彝伦攸叙者此也。<sup>[17]</sup>

此种解释也曾遭到学者反驳，如黄镇成即对以上解释提出批评：

今考《禹贡》所书其次第固如此，然冀州京都，天下根本所在，禹施功先自内始，盖以重轻而论也。兖、青、徐，平田虚壤，泛滥溃决之患，视他州尤甚。拯溺救饥，莫先于此。扬、荆则江汉下流，次当疏凿以泄水势。豫虽有河济滎洛之浸而渐居住上流，独梁、雍居西北，地高，水患差，少用功，宜后。此盖以缓急而论也。所谓顺五行而治之者，亦偶合尔。<sup>[18]</sup>

胡渭亦批评说：

禹治水之序，不过先下而后高，更无他义。夹漈之说，类阴阳五行家言，以此说经，将流为纬书之妖妄。<sup>[19]</sup>

以上学者对颇具神秘主义色彩的“五行说”的反驳，有一定道理。郑樵、洪迈等学者一方面确信《禹贡》为大禹治水的历史文献，另一方面又用大禹时代尚未形成的五行说来解释《禹贡》九州的排列顺序，自相矛盾，疑点

重重。

《禹贡》九州只是古代传说中九州说的一种。《禹贡》《周礼》《吕氏春秋》乃至上博简《容成氏》等时代颇为相近的古代文献中,各有九州名称,有同有异。由此表明,九州制在古代从未真正实施过。尤其是大禹时代并未建立起涵盖古代九州、地域辽阔的统一的国家,显然禹画九州之说,只不过是后人对大禹时代传说的虚构和附会而已。既然如此,在尊经信古思想的主导下,古代学者大多将《禹贡》视为大禹敷土的“真实”历史文献,费尽心思对《禹贡》九州排序作出种种解释,必然南辕北辙,漏洞百出。

#### 四、学术界对《禹贡》冀州与夏墟关系的思考

早在20世纪30年代,徐中舒即较早地从语言学方面探寻古代早期文献中“九州”与夏之间的关系:“夏后为连称之词,与《史记·五帝本纪》的荤粥,《匈奴列传》的浑庾(《汉书》作浑窳),《赵世家》的休浑,贾谊《新书》的灌窳,并是九州的对音字。”<sup>[20]</sup>时过境迁,徐中舒的以上观点很少受到学术界的注意,自然在学术界也鲜有争议。

此后,同为王国维弟子的姜亮夫更进一步从语言学等角度论及禹与冀之间的关系:

《说文》训禹为虫,是何等虫,今不可知。……是禹虬实一字。是许之所谓虫者,必为鳞属之虫矣。禹既为鳞虫,或以解其为夏之祖先,曰:禹盖夏周氏族之宗神 Tribbal God也。<sup>[21]249</sup>

冀字之为虫类,得因其族类比勘而得,许氏北州之说,盖未见其朔者矣。冀既为虫属,则以禹为宗神之夏氏族,取以命其居息之所,而曰冀州,与《孟子》所谓泛滥于中国,龙蛇居之者,义盖同。<sup>[21]253</sup>

通过以上对“禹”和“冀”两字的解析,姜氏得出结论:“是古所谓冀州者,约当今山西、河北,河南北部一带,盖即夏族渊源之地也。”<sup>[21]254</sup>显然,较之于徐中舒,姜亮夫的观点更加明确。然此时,夏代田野考古工作尚未展开,夏史研究仍

一片空白。仅仅从语言学角度讨论九州及禹、冀和夏的关系,所得结论未免证据薄弱,难以令人完全信服。然而姜亮夫所主张《禹贡》冀州“盖即夏族渊源之地”的观点,随着夏代田野考古工作的全面展开与夏史研究的不断深入,却越来越受到学术界的重视。如刘起鈇指出:“《禹贡》作者搜集州名时,这个冀州仍保持其朔义,指它原来的晋境地方,不过随着三晋的地域而作了些扩展。”<sup>[6]3</sup>与此同时,刘起鈇还对《禹贡》中冀州居于九州之首位的原因,作出以下推测:

至于冀州在《禹贡》中居于首位,很可能因为冀州原享有大名,所以就把它列为第一个州;同时既把《禹贡》托名为记载大禹治水功烈的《夏书》,而称为“大夏”、“夏墟”的几个地名都在称为冀州的晋境,反映其地是夏后氏的立国之地,自然就应把冀州列为第一。……冀州之列为第一,实由于它是众所共知的禹都所在,并相传尧舜“帝都”也都在这里的原故。<sup>[6]3</sup>

较之于姜亮夫,刘起鈇对冀州与夏关系的讨论,显然向前推进了一步,其所作分析,具有一定的合理性,揭示出了部分真实的历史实际。无独有偶,同为顾颉刚弟子的李民,更结合文献和考古学资料对《禹贡》冀州与夏文化之间的关系作出进一步的阐发。如李民指出:

《禹贡》列冀州为九州之首,足以看出其地位之重要。在《禹贡》本身虽未明言冀州是夏的王畿,然而后世皆以冀州为“帝都”,皆言冀州与夏王朝关系十分密切。这种说法,征之于古代文献,也是信而有据的。<sup>[22]31</sup>

他指出:“尽管目前还难以断定夏墟的具体地望,但它在现今晋南的大范围之内则是应该肯定的。……《禹贡》所言之冀州,实为夏的中心地区,而冀州的中心又在今山西之南部,并与古文献所言之夏墟相合。这不仅可征之于文献资料,即使在现今的考古发掘中,也是可以找到某些重要线索的。”<sup>[22]32</sup>李民特别强调:

“东下冯类型”文化,也很可能是夏文化的另一种类型。“东下冯类型”文化,不

仅限于东下冯遗址,它在整个晋南地区,也就是《禹贡》所言冀州的中心区域,分布十分密集。……而这里正与《禹贡》冀州所说的“太原”、“岳阳”之范围相合,也与服虔所说的大夏之地望一致。<sup>[22]33-34</sup>

从以上论述中可以看出,李民对《禹贡》冀州与夏之间关系的探讨,已超出了从文献到文献的传统方法,其对田野考古资料的重视,使得其立论的证据更为充分,方法日趋科学。然而值得注意的是,和顾颉刚的疑古辨伪及层累地造成的中国古史观不同,李民反复强调,《禹贡》一书“依据有夏代的某些素材”<sup>[22]24</sup>,“《禹贡》所言冀州的方位、范围和诸地名中,确实函有原始素材,应该给予足够的重视”<sup>[22]30</sup>,则呈现出了不同的旨趣。转眼间,近四十个春秋过去了,夏代考古工作取得了空前的成就,许多学者对考古学上的夏文化的认识渐趋一致。目前学术界普遍认为:“夏王朝的都城,目前仅知属于夏代晚期的二里头遗址。尚需根据登封王城岗、禹州瓦店等遗址提供的线索,找到可确认的夏代早期都址。晋西南的‘夏墟’、‘大夏’,先秦文献有明确记载,但从二里头文化东下冯类型的遗址数量和规模看,同‘大夏’并不相称。”<sup>[23]18</sup>显然,迄今为止,田野考古资料尚难以为晋南地区是夏代早期的政治中心提供具有极强说服力的证据支持。甚至早在20世纪初,王国维即在《殷周制度论》开篇就讲,“惟史言尧都平阳、舜都蒲坂、禹都安邑,俱僻在西北”<sup>[24]451</sup>,同时又说:“禹时都邑虽无可考,然夏自太康以后以迄夏桀,其都邑及他地名之见于经典者,率在东土,与商人错处河、济间盖数百岁。”<sup>[24]451-452</sup>显然,仅仅从文献角度而论,将晋南地区视为夏代早期的政治中心,亦远未成为学术界的共识。既然如此,李民的以上观点,的确值得重新思考。

## 五、假托与重构:东周时期的禹都记忆与《禹贡》成书背景

众所周知,大禹的传说有一个多元并起与层累积聚的过程。历来治学严谨的王国维说,禹时都邑“无可考”,确为事实。古代文献中

即屡屡有不同的说法。《史记·封禅书》正义引《世本》说:“夏禹都阳城,避商均也。又都平阳,或在安邑,或在晋阳。”<sup>[1]1371</sup>同时期传世文献《孟子·万章上》亦云:“禹避舜之子于阳城。”<sup>[25]</sup>显然,在东周时期人们的记忆中,禹都并非一处,其中或包含有若干真实的历史信息,但肯定有后人附会和增饰的内容。不惟如此,《左传·昭公元年》记载:“迁实沈于大夏,主参,唐人是因,以服事夏商。”杜预注:“大夏,今晋阳县。”<sup>[2]2023</sup>显然,西周分封晋国之前,唐国所在地区,曾称大夏。《左传·定公四年》记载,周初分封唐叔时,“命以唐诰,而封于夏虚。启以夏政,疆以戎索”<sup>[2]2135</sup>。唐叔封地,又称夏墟,杜预注:“夏虚,大夏,今太原晋阳也。”<sup>[2]2135</sup>综上可知,西周时期晋国一带,在历史上又称大夏、夏虚,既然称“启以夏政”,说明该地区曾为夏王朝故土。而《逸周书·作雒》则明确讲道:“自洛汭延于伊汭,居阳无固,其有夏之居。”<sup>[7]480-481</sup>显而易见,周代人们认为,豫西一带的伊洛地区也曾是夏王朝国土的重要组成部分。显然,周代人们将豫西伊洛地区和晋南大夏、夏墟一带,均视为夏王朝的中心地区。《禹贡》既然假托大禹治水敷土的传说,自然会将周代大禹传说较为集中的区域视为夏代早期的政治中心。然而,综上可知,《禹贡》冀州的范围,没有完全覆盖夏王朝的两大中心区域,而且按照司马迁《史记·货殖列传》和班固《汉书·地理志》所说,冀州河内一带是殷人长期建国立都的地方,显而易见,《禹贡》一书虽然假托大禹治水敷土的传说,但《禹贡》的作者对大禹时代的中心区域已不完全清晰了,其之所以重点突出今晋南的夏墟、大夏一带,或许正如史念海所作推测:“《禹贡》的成书当出于魏国人士之手。”<sup>[26]42</sup>

史念海还曾进一步指出:“前三七〇年,梁惠王于安邑即位,前三六二年,迁都于大梁。梁惠王上承晋国旧风,积极图霸。《禹贡》这篇地理名著就是魏国人士在这期间于安邑撰著成书的,是在魏国霸业基础上设想出来大一统事业的宏图。”<sup>[26]42</sup>这里重点对史念海所论三点内容略加申论。首先,《禹贡》的冀州和晋国。史念海认为:“《禹贡》冀州所影射的

晋国却是三家分晋后的魏国……《禹贡》冀州保存了全晋时的旧规模,实际上是以魏国为主,把韩、赵两国并到一起,这和梁惠王所标榜的晋国天下自然也就相一致了。”<sup>[26]49</sup>第二,西河和南河之称。史念海认为:“在战国时期西河和南河已经成了魏国人所习用的名称。如果《禹贡》的作者不是魏国人,他可能不会把魏国人习用的名称写到《禹贡》里面。”<sup>[26]52</sup>第三,禹都和魏都。史念海认为:“传说中的禹都是安邑,直到战国时期魏国以这里为都时,还是叫做安邑。……魏都与禹都前后恰是一地,所以后来梁惠王称霸就是以夏禹相标榜,《禹贡》的作者也就假借这个传说中的禹都,在梁惠王霸业的基础上,绘制以安邑为中心来实现大一统事业的瑰丽宏图。”<sup>[26]53</sup>笔者以为,史念海的以上三点论断,具有很强的说服力。只是需要强调的是,战国时期流传于各地的大禹传说颇为丰富,禹都的传说亦并非一处。夏代早期的中心区域究竟是在豫西伊洛地区还是西周晋国所在的大夏、夏墟之晋南一带,目前学术界尚未形成一致定论。但迄今为止,更多的考古学者更加倾向于认为“王城岗遗址与传说中的禹都阳城地望相合,王城岗古城的年代可能与夏禹的时代相近,因而成为探索夏文化工作中备受关注的对象”<sup>[23]31</sup>,由此可见,即使《禹贡》作者假托的禹都安邑等夏代早期的传说,也并非证据充分,确凿可证的信史。所以,史念海在讨论《禹贡》著作的年代问题时,特别强调:“《禹贡》并非完全是一篇记实的著作,而是一幅治理天下的宏图。”<sup>[26]49</sup>《禹贡》一书是战国时期儒者在魏地禹都等传说基础上重构的一部著作。在此,重申笔者十多年前对大禹传说发生流变的理解:“《禹贡》是最早论及大禹导山导水、划分九州、制定贡赋、建立五服的文献,但目前学术界已基本无人将其和大禹联系在一起。”<sup>[27]</sup>

## 六、《禹贡》九州、五服可否与考古学材料对应

《禹贡》成书于战国时期,已基本成为中国学术界的普遍共识。《禹贡》九州作为政区,在

中国古代历史上从没存在过,将其和传说中的大禹生硬地联系起来,显然并不符合先秦时期的历史实际。同样,整齐划一的五服之制,也是战国时期儒家对未来国家结构形式的一种构拟,而在先秦时期的任何历史阶段,我们根本找不到《禹贡》五服制的踪影。自中国现代考古学发端以来,不少考古学者试图将田野考古资料和古代文献记载有机结合起来,不断推动若干历史学重大问题研究的拓展与深化。然而,中国古代历史文献记载和田野考古资料均具有各自固有的复杂性,如果不对纷繁复杂的文献和考古资料进行科学辨别和分析,二者之间的“有机结合”必然会给中国古史研究带来一系列新的混乱。自20世纪80年代后期以来,在“走出疑古时代”思潮的深刻影响下,不少此前诸如《禹贡》的著作时代和成书背景等学术界早已解决的问题,又不断被当作新的问题重新提了出来。在简牍材料层出不穷和越来越多的伪书不断被翻案的背景下,有的学者千方百计提前伪书的成书年代,夸大早已被学术界定案的伪书的价值。兹以《禹贡》为例,略加申论。

1987至1988年,著名考古学家邵望平在《九州学刊》连续发表《〈禹贡〉九州的考古学研究》和《〈禹贡〉九州风土考古学丛考》两篇名作。此后,前一篇大作被收入山东大学出版社2013年出版的《邵望平史学、考古学文选》。邵文中提出了“《禹贡》‘九州’是黄河、长江流域公元前3000年间已自然形成的人文地理区系”<sup>[28]10</sup>,“九州篇的蓝本很可能出自出身于东土的商朝史官之手,是商人对夏代的追记。……九州篇蓝本的出现不迟于西周初年”<sup>[28]25</sup>等新奇的观点。无独有偶,赵春青也曾在《〈禹贡〉五服的考古学观察》一文中认为:“《禹贡》五服制度不会是古人的臆说,而是曲折地反映着龙山时代中原与四邻的关系。”<sup>[29]</sup>邵、赵二氏均过分相信《禹贡》与大禹之间的关系,先入为主,想当然地将《禹贡》著作时代前移,用龙山时代的文化区系去比附先秦时期根本未曾存在过的九州、五服之制,从而在信古、复古的道路上越走越远。

由于邵望平在中国考古学界影响巨大,邵



氏两篇大作也不断受到学术界的格外关注和重视。邵文发表近40年来,惟有极个别学者对邵文的主要观点与方法提出了批评:

作者混淆了考古学上的人文地理区系与历史上的行政区划、文化交流上的密切关系与行政统治上的从属关系两对概念之间的本质区别,方法上也多有牵强附会与主观臆断之处,尤其是将考古发现中的某些物事不作论证就直接比附、指实为文献记载中的物事。因此该文没有证成《禹贡》“九州篇”蓝本成书于西周之前的观点,反而彰显了考古学古史研究目前情况下存在的一些问题。<sup>[30]</sup>

但迄今为止听到的更多的声音是名师大家对邵文的赞誉和肯定。诸如有的学者称赞“邵先生所做的工作具有划时代意义,掀开了对文献记载的古史传说时代进行考古学研究的新篇章”<sup>[31]</sup>。让人费解的是,力主“走出疑古时代”的李学勤和古史辨派传人刘起鈇长期学术思想针锋相对,乃至水火不容,但他们均对邵文的学术价值作出了很高的评价。如李学勤指出,邵文“是非常发人深思的”<sup>[32]</sup>，“这篇论文的贡献在于它用现代中国考古学的一种新的发展趋势,即文化区系的理论,去解释《禹贡》。……这篇文章至少在研究方法上,可以给人们不少启发”<sup>[33]</sup>。

刘起鈇说,邵文“是从文献以外,就考古学成就所提出的最可珍视的意见”<sup>[3] 838</sup>。刘氏还不厌其烦地评说:

邵氏提出审慎意见,对于夏代,只是说“不能断然否定九州概念源于夏代的可能,但考古学尚完全不能证其为夏书”。这样说非常严谨。而其所提出的两个可能却具有现实性。即:“不排除《禹贡》九州蓝本出于商朝史官之手,或是商朝史对夏朝史口碑追记的可能;另一可能则是周初史官对夏商史迹的追记。”这是非常审慎而又中肯的卓见。……这就能使探析《禹贡》时代只把眼光拘墟于后代的在文献中兜圈子的研究者猛然惊觉,要有胆量把眼光探向前代了。也更使我们对这位经过深入研究然后提出卓见的考古女学者不能不由衷的敬

佩了。<sup>[3] 841</sup>

时过境迁,我们已无法获知,以上李、刘二氏对邵文的充分肯定和高度赞誉,是纯粹的学术评价,抑或是带有主观因素刻意的拔高。或许,这只能留待后人作更加深入的思考,作接近真相的探究了<sup>①</sup>。

#### 注释

①在本文即将发表之际,突然发现学术观点虚构了一个中国历史上从未存在过的“九州时代”。该观点认为,《尚书·禹贡》是叙述大禹任土作贡的篇章,记载了九州各地向大禹的贡物、贡道。西周中期幽公盨铭文的面世,进一步说明了《禹贡》的可信性。尽管“九州”的概念仍有待出土文字资料的印证,但把“九州时代”界定在五帝时代晚期、夏王朝建立前夕,也就是考古学上龙山时代晚期,应该是合理的(参见方辉:《九州时代的长江文明》,《江汉考古》2024年第5期)。笔者以为,拙作已将《禹贡》九州、五服和大禹之间的“关系”说得很清楚了。因此,无论是《禹贡》的可信,还是把“九州时代”界定在五帝时代晚期、夏王朝建立前夕,显然均不符合先秦时期的历史实际。该观点的种种推断,自然也无法立论。

#### 参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [2]十三经注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [3]顾颉刚,刘起鈇.尚书校释译论[M].北京:中华书局,2005.
- [4]梁玉绳.史记志疑[M].北京:中华书局,1981:29.
- [5]吕不韦.吕氏春秋[M]//诸子集成:第六册.高诱,注.北京:中华书局,1954:125.
- [6]刘起鈇.禹贡冀州地理丛考[M]//文史:第二十五辑.北京:中华书局,1985.
- [7]黄怀信,张懋镕,田旭东.逸周书汇校集注[M].修订本.上海:上海古籍出版社,2007.
- [8]陈逢衡.逸周书补注:六[M].江都陈氏修梅山馆刊本,1825(清道光五年):15.
- [9]郝懿行.山海经笺疏[M].兰州:读者出版社,2019:491.
- [10]刘安.淮南子[M]//诸子集成:第七册.高诱,注.北京:中华书局,1954.
- [11]周明.路史笺注:上[M].成都:巴蜀书社,2022:143.
- [12]顾炎武.日知录集释[M].黄汝成,集释.秦克诚,点校.长沙:岳麓书社,1994:47.
- [13]姜亮夫.九州说[M]//古史学论文集.上海:上海古籍出版社,1996.

- [14] 苏轼. 东坡书传: 卷五[M]//丛书集成初编. 北京: 中华书局, 1991: 110.
- [15] 林之奇. 尚书全解[M]. 济南: 山东友谊书社, 1992: 385.
- [16] 郑樵. 六经奥论: 卷二[M]//文渊阁四库全书: 第184册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 48.
- [17] 洪迈. 容斋随笔[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1978: 5.
- [18] 黄镇成. 尚书通考: 卷六[M]//纳兰性德, 辑. 通志堂经解: 第7册. 扬州: 江苏广陵古籍刻印社, 1996: 146下栏.
- [19] 胡渭. 禹贡锥指[M]. 邹逸麟, 整理. 上海: 上海古籍出版社, 2013: 21.
- [20] 徐中舒. 再论小屯与仰韶[J]. 安阳发掘报告, 1931(3): 544.
- [21] 姜亮夫. 释禹与冀[M]//古史学论文集. 上海: 上海古籍出版社, 1996.
- [22] 李民. 《禹贡》、冀州与夏文化探索[M]//夏商史探索. 郑州: 河南人民出版社, 1985.
- [23] 中国社会科学院考古研究所. 中国考古学: 夏商卷[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- [24] 王国维. 殷周制度论[M]//观堂集林: 卷十. 北京: 中华书局, 1959.
- [25] 焦循. 孟子正义[M]//诸子集成: 第一册. 北京: 中华书局, 1954: 382.
- [26] 史念海. 论《禹贡》的著作年代[J]. 陕西师大学报(哲学社会科学版), 1979(3): 42-55.
- [27] 周书灿. 大禹传说的流变与整合: “层累说”的再检讨[J]. 文史, 2011(1): 19.
- [28] 邵望平. 《禹贡》“九州”的考古学研究[M]//邵望平史学、考古学文选. 济南: 山东大学出版社, 2013.
- [29] 赵春青. 《禹贡》五服的考古学观察[J]. 中原文物, 2006(5): 10.
- [30] 陈立柱. 考古资料如何证说古文献的成书时代: 以《禹贡》“九州”的考古学研究为例[J]. 文史哲, 2009(3): 67.
- [31] 王青. 《禹贡》“鸟夷”的考古学探索[J]. 北方文物, 1995(4): 4.
- [32] 李学勤. 失落的文明[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1997: 158.
- [33] 李学勤. 古史、考古学与炎黄二帝[M]//走出疑古时代. 沈阳: 辽宁大学出版社, 1997: 41.

### Assumption and Reconstruction: Jizhou and the Ruins of the Xia Dynasty in *Yu Gong*

Zhou Shucan

**Abstract:** During the Warring States period, Qin and Han Dynasty, scholars generally believed that Jizhou was located in the area between the rivers in Hedong and Henei, which was the territory of Jin State during the Western Zhou and Spring and Autumn Periods. This region was also referred to by Sima Qian as “the center of the world.” The Nine States in *Yu Gong* are not arranged according to flood control measures, and the Song Confucians believed that *Yu Gong* was the historical document of Yu the Great controlling the flood, but at the same time used the five element theory which was not developed in that period. This was self-contradictory and full of doubts. In the 20th century, research on the relationship between Jizhou and Xia Ruins in *Yu Gong* gradually approached some historical truths, but there were still many uncertainties. The occurrence and evolution of the legend of Yu the Great followed a complex process involving multiple interpretations. *Yu Gong* is a non-documentary work reconstructed by Confucians in the Warring States period on the basis of legends such as Yudu in the state of Wei. It is a blueprint for governance, but the geography of mountains and rivers, the Nine States and Wufu in *Yu Gong* have no direct connection to Emperor Yu. The Nine States and Wufu in *Yu Gong* naturally cannot be aligned with the archaeological data of Longshan period.

**Key words:** *Yu Gong*; Jizhou; Xia Ruins; Wei State; reconstruction

[责任编辑/启 轩]

## 2025 年度栏目重点选题

### 文明探源

中华文明起源与早期发展  
考古重要发现与文明起源  
区域文明起源的比较研究  
夏商周早期国家起源与发展

### 中原论坛

中国古代政治制度  
中国古代国家治理与基层社会治理  
中国历代经济社会结构演变  
历史地理与环境史  
统一的多民族国家形成与中华民族共同体意识

### 文学与文化

中国古代经典文学文本的新阐释  
出土文献与先秦秦汉文学  
中国古代文体观念形态演变  
文学地理学与古代文献典籍

### 当代文化

习近平文化思想  
文化现象与新兴文化业态  
文化遗产保护利用开发  
中华优秀传统文化创造性转化与创新性发展

### 思想文化

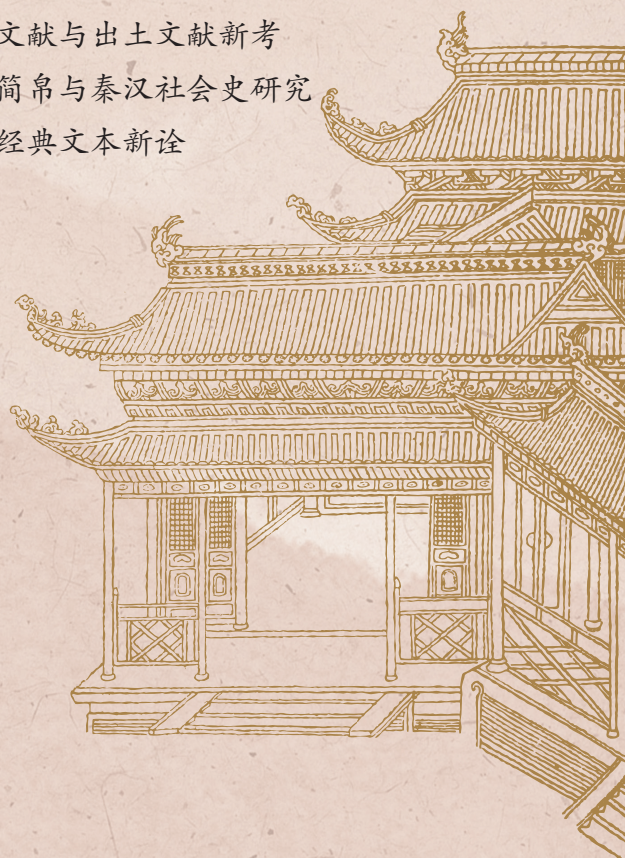
中国传统哲学范畴再阐释  
中国礼乐精神的现代转化  
中国传统伦理思想  
明清实学思想研究  
魏晋玄学思想新论

### 宋文化研究

宋代政治制度与政务运行  
宋代财政、赋役与基层社会  
宋代军事、边疆与对外关系  
宋代社会生活与礼俗文化  
宋代历史文献研究

### 文献研究

历史文献与古代社会制度  
传世文献与出土文献新考  
出土简帛与秦汉社会史研究  
经学经典文本新论





# 中原文化研究

*The Central Plains Culture Research*

2013年2月创刊（双月刊）

2025年第1期（第13卷 总第73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  
投稿邮箱 zywhyj@126.com  
印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司  
出版日期 2025年2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



9 772095 566259