

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

2

2025(双月刊)
第13卷 总第74期





中原文化研究

The Central Plains Culture Research

本期学人

陈胜前 1972年生，湖北嘉鱼人，现任中国人民大学历史学院考古文博系教授、博士生导师，吴玉章讲席教授。曾任 *Asian Archaeology* 副主编、亚洲旧石器考古学会副秘书长、中国考古学会旧石器考古专业委员会委员、《人类学学报》编委等，主要研究领域为考古学理论、史前考古、石器分析等。出版《学习考古》《思考考古》《探索考古》《人之追问——来自史前考古学的思考》《考古学研究指要》《让石头说话》《中国文化基因的起源》《中华文明格局的起源》等学术专著，译有《追寻人类的过去：解释考古材料》《考古学：关键概念》等四部著作，在《中国社会科学》《历史研究》《考古》《考古学报》等学术期刊发表论文一百余篇。主持国家社会科学基金重大项目“新时代中国特色考古学理论体系研究”、国家社会科学基金一般项目“西方考古学理论研究与中国考古学理论的构建”“考古学研究指南”、教育部人文社会科学研究一般项目“史前的现代化——中国农业起源过程的文化生态考察”等。论著《思考考古》获2018年度全国文化遗产优秀图书、《史前的现代化：从狩猎采集到农业起源》获第16届文津图书奖，论文《中国考古学研究的范式与范式变迁》《早期中国社会权力演化的独特道路》分别获中国历史研究院2019、2021年度“中国历史学十篇优秀论文”等荣誉。



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2025年第2期(第13卷,总第74期)

2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问 (按姓氏笔画排序)

王中江 刘庆柱 刘跃进 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·

为什么夏不是一个问题..... 陈胜前/5

论石器时代的食物与宴饮对文明演进的推动..... 薛小林 焦建平/13

·思想文化·

中国早期的礼、礼制思想与王权政治..... 曹建墩 贾国涛/25

实学视域下颜元劳动教育思想发微..... 许 宁/34

·中原论坛·

乾隆朝的朱熹《社仓事目》讨论..... 常建华/42

从“小邦”意识到“天下观”：周人族群地理观的转变..... 唐明亮/51

·当代文化·

春节的文化根性与中华文明的和平性..... 萧 放 所揽月/61

时间共享的多元实践与可持续发展：作为过渡礼仪群的中国春节..... 孟令法/68

主管主办 河南省社会科学院

社长/主编 李 娟

编辑出版 《中原文化研究》编辑部

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4月15日

目 录

·宋文化研究·

- 气候变化与五代两宋时期民族迁徙的初步考察····· 齐德舜/78
- 马料、马草筹送与宋军骑兵的驻动····· 张 勇/85

·文学与文化·

- 丝绸之路开启与昆仑神话书写的演变····· 李炳海/93
- 钟嵘《诗品》论陶渊明新解····· 吴怀东/100

·文献研究·

- 前孔子时代的书籍与经典····· 徐建委/108
- 重审“楚公逆”器群的归属····· 赵庆森 田佳茗/119

·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 * 2025-04

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. 2, 2025

Main Contents

Why the Existence or Non-existence of the Xia Dynasty Is Not a Question.....	Chen Shengqian/5
On the Role of Food and Feasting in the Advancement of Civilization in the Stone Age	Xue Xiaolin and Jiao Jianping/13
Rites, Thought on Rite System, and Kingship Politics in Early China.....	Cao Jiandun and Jia Guotao/25
On Labor Education of Yan Yuan from the Perspective of Pursuing Practical Knowledge	Xu Ning/34
Discussion on Zhu Xi's <i>Social Warehouse Catalogs</i> in the Qianlong Period	Chang Jianhua/42
From the Consciousness of "Small State" to the View of "All under Heaven": The Transformation of Geographical Views of the Zhou Ethnic Group.....	Tang Mingliang/51
The Cultural Roots of the Spring Festival and the Peaceful Characteristics of Chinese Civilization	Xiao Fang and Suo Lanyue/61
Time-Sharing in Diverse Practices and Sustainable Development: Chinese Spring Festival as Rites of Passage	Meng Lingfa/68
Climate Change and Ethnic Migration in the Five Dynasties and the Song Dynasty	Qi Deshun/78
Collection and Transfer of Horsefeeds and Fodder and the Station of Cavalry of the Song Army	Zhang Yong/85
The Opening of the Silk Road and the Evolution of Kunlun Mythology	Li Binghai/93
A New Interpretation of Tao Yuanming in Zhong Rong's <i>Shipin</i>	Wu Huaidong/100
Books and Classics in the Pre Confucian Era.....	Xu Jianwei/108
Reexamining the Attribution of "Chugong Ni" Bronze Vessels Group	Zhao Qingmiao and Tian Jiaming/119



为什么夏不是一个问题的*

陈胜前

摘要:夏之有无是学科内外的热点问题。分析其立足的观念基础、研究范式与学术背景,可以发现这个问题已经过时且已丧失学术价值。该问题立足的观念基础是作为实证主义的“科学”,而这在考古学中是一个不可能实现的乌托邦。从研究范式来看,相关争议源于文化历史考古学范式内在的矛盾性;如果拓展范式考察,就会发现夏之有无根本就不是一个问题。从学术史的角度来看,夏之有无曾经与中国文明起源关联在一起,随着中华文明探源工程的推进,这种联系已经不存在。夏属于青铜时代的文明,是王朝政治的开端。在夏之前,中国文明已经存在一千多年了。

关键词:夏之有无;实证主义;范式;学术史;考古学理论

中图分类号:K222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0005-08

夏之有无是国内外学者与网络空间的热点。此处“夏”涉及夏朝、夏人、夏文化,三者高度相关,又不完全相同,这里主要指夏王朝。笔者曾经写过一篇小文《为什么夏是一个问题》^①,而今又反过来说,的确有点自相矛盾之嫌。前文指出,考古学的知识生产是学科内外关联的产物,夏之所以成为一个问题就是其中存在矛盾的体现。限于当时的认识,文章没有深入评析这些矛盾的合理性与学术价值。正因为如此,有必要进一步讨论。这里并不是要重新梳理考古材料来回答有关夏的质疑,而是要分析夏作为一个问题成立的理论前提。也就是说,如果这些前提不成立的话,那么夏就不成为一个有意义的问题。本文的中心观点是,夏作为一个问题立足的实证主义科学观念基础已经过时;该问题严重忽视了夏所存在的文化、历史背景关联,在考古学早已发生“人文转向”的今天,这样的忽视应该得到弥补。实际上,中国学术

界早已发现夏作为一个问题缺乏学术价值,因此20多年前转向了中华文明探源这个更有活力的课题,并取得了丰硕的成果。有关夏之有无的问题关系到中国考古学的观念与范式基础,非常有必要进行理论分析,以期推动中华文明探源研究。

一、让夏成为问题的实证主义

认为夏是一个问题的观点基本都认为,确认夏必须有实证,这才是科学的态度。按照“科学考古学”(也称为“现代考古学”)的要求,夏只有得到实证才不是一个问题。中国传统上并没有科学考古学,中国考古学的前身是金石学。在面对现代考古学冲击时,金石学退出了历史舞台。20世纪二三十年代,一批金石学家曾经组建了“考古学社”,试图与现代考古学抗衡^②。李济、梁思永等现代考古学家对此均不看好,结

收稿日期:2024-12-19

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“新时代中国特色考古学理论体系研究”(21&ZD234)。

作者简介:陈胜前,男,中国人民大学历史学院教授、博士生导师(北京 100872),主要从事史前考古及考古学理论研究。

果也确实如此。金石学靠买卖文物来获取研究材料,跟现代考古学通过田野考古发掘获取材料,在所获得的信息精准程度与丰富程度上都是无法相提并论的。通过发掘我们可以了解文物准确的出土背景,结合多学科的分析,并参考来自不同学科的理论模型,我们能够重建人类过去,认识已经湮没的人类历史。现代考古学的核心就是科学,从一般意义上说,所谓“科学”,就是可以通过客观材料或实验来检验不同观点,摒弃错误观点,由此可以不断取得进步。科学考古学相对于传统的金石学而言是认知体系上的变革,具有碾压性的优势。

上述这种一般性的科学观念是大家熟悉的,但究竟什么是科学?科学是否等同于实证?这些问题并不容易回答,就算回答答案也并不那么统一。在考古学理论研究中,马修·约翰逊就此曾做过归纳,将之分为若干类型,逻辑实证主义与社会构建论分别代表两极,在这两极之间还有其他观点^③。实证主义主张理论与方法分开,观念评估与观念提出的背景关联要分开,原理应该是排他的,不能验证的观点就不是科学,科学的价值应该是中立的。然而,事实上,即便是在严格要求实证的物理学领域,如夸克、黑洞也是没有实证的。与历史相关的科学,严格意义上更是无法获得实证的,因为我们无法回到过去去检验。能够检验的只有具有古今一致性的内容,这也就是地质学成立的前提——均变论。科技考古所依赖的也正是古今一致性。而人类的文化存在显著的发展,1万多年前,全球人类都还处在狩猎采集阶段,社会组织还处在游群状态;5000多年前,部分地区原始农业走向成熟,人口相比万年前有了数十倍的增长,出现都邑性的聚落,有了类似国家这样的复杂社会组织;而今人类已经实现星际遨游,超大型的国家人口超过10亿,古今完全不具有可比性。简言之,随着社会复杂性的增长,验证是不可能做到的事情。

严格的逻辑实证主义在考古学中不具有可操作性。以商朝为例,证实商朝的说法是不成立的。物质遗存并不会讲话,无法证明存在商朝。识别物质遗存需要理论,如按照考古学文化理论,从物质遗存中可以得到的只有殷墟文

化、二里冈文化、下七垣文化。甲骨文的存在也不足以证明有商,因为所有的文献材料都是可能造假的或是想象的。验证从来都是有限度的,都是在一定的理论框架下实现的。20世纪60年代科学哲学家汉森就已经注意到,材料本身是可能带有理论的(theory-laden)^④,所谓客观的检验并不存在。此前波普尔提出真理只能证伪,而不能证实^⑤;如果材料本身带有理论,那么证伪可能也是有问题的。再者,人文科学研究本身还有无法验证的部分,那就是人文的世界是意义的世界,其中的意义是人所赋予的,是特定历史与社会的产物,往往与文化传统密切相关。意义赋予是人之能动性的体现,同一物在一个社会中有非常重要的意义,在另外一个社会中可能就平平无奇。人的行动受意义的影响,如宗教,想象中的神祇能够把众多相互陌生的人群组织起来。然而,并非每个群体都有相同的宗教,也并非每个群体都笃信宗教。对于意义的世界而言,实证本身就无从谈起。

按照实证主义的目标,我们需要证实夏的存在。然而,什么叫作“证实”呢?标准是什么呢?标准是怎么来的?为什么要有这样的标准呢?所有的这些问题本身都是没法证实的。通常所说的标准,就是要按照证实商的存在那样证明夏,这个标准显然是有问题的。前面说过人类历史是开放的、发展的,具有古今不一致性,商所有的文化特征不一定是夏拥有的,因此,采用证实商的标准来证实夏,逻辑上就是不合理的。或者说跟标准无关,是必须有出土文字记录,商人好用甲骨来占卜,并记录占卜的过程,夏人无此偏好,因此无甲骨文。设若没有发现甲骨文,哪怕找到了众多都邑性的遗址、大墓、青铜器等,商是否也无法证实呢?如果能的话,证明文字并不是必需的标准;如果不能的话,说明考古学就是“伪科学”,因为即便拥有众多物质遗存的发现,考古学的成果仍然不如文献,仍然需要文献来证明。要知道,文字记载并不是以真实记录为目的的,而是以当时的社会需要为目的,凭什么我们要相信文字记录?同样在逻辑上也是不成立的。于是,实证主义在证实夏的问题上限入了逻辑上的死结:需要古今同一的标准,而历史具有古今不一致性;需要

文字记录,而文字记录本身并不可靠。

对于科学研究而言,有一定的实证是必需的,但实证主义是有问题的。因为它认为,唯有实证才能予以确认,而这在历史学科中,以及在人类文化领域是不可能完成的任务。拿一个乌托邦来当作学科追求的终极目标,本身已经背离了科学的目标。如果说在夏所在的历史时段,没有相关的考古发现,历史文献中也没有有关夏的记载,文化背景中也没有夏的踪迹,我们非要说有夏的存在,那无疑是虚妄的主张。若是这一切都有,非要按照实证主义的要求来证明有夏,否则就是虚妄的民族主义,这并不是科学的态度,这是打着科学旗号的学术霸权。用一个早已过时的所谓科学观念来要求证实夏的存在,显然已经不是一个科学问题。

二、让夏成为问题的考古学范式

在考古学中,所谓“夏”是与夏文化联系在一起,“夏”的物质表现形式就是夏文化。夏文化是一支考古学文化,它对应的是夏族,有夏族而后才能有夏代。然而,考古学文化与族属之间很难建立对应关系。考古学文化是指在一定的时空范围内具有相似或相同特征的物质遗存组合。这是一个有些模糊的概念,“一定的”时空范围、“相似或相同”特征,都不是很明确,也很难有确定的标准。其判断很大程度上依赖考古学材料的丰富程度。材料越多,精细度越高,考古学文化的划分就可能越细致。这也从一个角度说明考古学文化与族属的对应是不可能的。柴尔德曾警告考古学界,不能将两者等同^⑥。琼斯就此有专门的研究^⑦,然而最终也没有解决如何从考古材料中识别族属的问题。除考古学文化的划分缺乏标准外,族属的区分也存在主观认同的问题。主观认同在物质遗存层面上是不容易界定的。人类学家巴斯早就认识到,族属认同具有工具性,人们可能会根据当时的需要而改变自身的族属身份^⑧。由于不论是考古学文化还是族属的区分都存在不确定性,因此,根据考古学文化来判断族属,从理论上说,是不能成立的。这个不能成立的理论前提间接导致夏成为一个悬而未决的问题。关于二里头文化

是不是夏文化,中国考古学界争论了许多年^⑨。时至今日,大部分学者都承认是,但也有不同的声音^⑩。二里头文化是一支考古学文化,严格意义上说,它不具备族属的性质。

类似的问题还出现在现代人起源研究之中,按照DNA考古研究,现代人二三十万年前起源于非洲,距今5万年前后扩散到东亚。时间早晚有争议,更难解决的问题是从石器上识别现代人。旧石器考古中常用“石器工业”这个概念,基本等同于上面提及的“考古学文化”,旧石器考古研究者试图从石器工业的传播中看到现代人的扩散过程。其中暗含的假设就是,特定的石器工业等同于特定的人类种群。然而,这个假设并不成立。从旧石器时代早期以来,整个旧石器时代中国南北方石器工业面貌一直都不大一样,世界范围内差异更大,根本就找不到能够完全代表现代人的石器工业。

不论是考古学文化与族群的关系,还是石器工业与人类种群的关系,它们之所以成为问题,其根本在于研究所采用的范式,在考古学上称为“文化历史考古学”,这个范式是中国考古学的主导范式。范式是由科学哲学家托马斯·库恩提出的概念,争议也不小,以至于在1996年新版的《科学革命的结构》中,库恩后退了一大步^⑪,完全丧失了当初的锐气。“范式”的概念很难直接用于考古学中,笔者曾对其内涵进行分析与设定,将其划分为概念纲领、支撑理论方法与实践体系三部分^⑫。概念纲领是引领性的,它确定所要研究的问题。文化历史考古的概念纲领就在于,它把文化看作一系列的标准,即同一人群会按照这些标准制作与使用物质,好像他们心灵相通似的。从本体论层面上说,这是唯心主义的^⑬。文化历史考古的范式形成于19世纪末20世纪初,其研究路径强调从考古材料出发,获得结论的逻辑是归纳。如果考古材料只是实物遗存,没有文字材料,那么无论如何都不可能从中归纳出一个“夏”来。如果夏代没有文字,或是文字不发达,靠归纳法永远解决不了夏之有无的问题。

如果我们拓展范式再来看这个问题,就会发现这个问题是可解的。从过程考古学的视角来看,考古材料作为古人生活的遗留,许多时候

都是残缺不全的,这是客观存在的情况。而且物质遗存本身又不会说话,它不可能直接告诉研究者它与古人活动的关系,要了解其中的关系,需要完善的考古推理,而不能靠想当然。正因为如此,20世纪60年代前后,过程考古学的范式兴起,它提出关注演绎的逻辑,这也是自然科学研究普遍用到的方法。“窥一斑而知全豹”,其前提是观察者心中已有关于全豹结构的认知,就像医生通过有限的检测指标确定病情一样,因为他们已经知道人的生理与病理^①。考古材料特征应该如同这些有限的检测指标,这也意味着考古学家需要把握原理与机制,包括所要研究的古代社会运作的机制与结构、考古材料的形成原理以及从考古材料如何到古代社会的“中程理论”。一旦把握了类似的原理与机制,考古学家就可以去解释“为什么”“如何”这两个层面的问题。正因为过程考古学高度强调要去原理与机制,于是有了过程考古学的名称。

按照过程考古学来研究夏,就不会执着于名称的争论,而是要看这个时期的社会组织和运作方式与此前的时代相比,是否发生了实质性的改变,是否具有王朝的性质。就此需要进一步去探讨夏作为青铜时代的文明与更早玉石时代的文明(如红山、凌家滩、良渚文化等)有何不同。事实上,过程考古学很少采用“文明”的说法,而是更多用“复杂社会”与“社会复杂性”,倾向从复杂性的角度去理解文化系统状态的变化。我们现在知道中华文明的起源远在夏之前,距今5000多年前的良渚文化,已经有了规模巨大的都邑、复杂的水利系统、专业化的玉器手工业、随葬品丰厚的陵墓等,比其更早数百年的崧泽文化、凌家滩文化、红山文化也已进入复杂社会阶段,出现社会等级分化、社会权力中心化的迹象。从文明起源到夏王朝形成之前的1500年左右时间里,社会权力代表性的物质表征就是玉石器。夏王朝已进入青铜时代,开始用青铜制作礼器与兵器。玉石时代彰显的是政治权力,玉石的特质与威望性是一致的;而青铜时代显著增强了军事权力,为政治权力增添了硬权力的维度^②。也正是在这个阶段,广域王权国家出现^③。从中华文明史进程来看,从大约公元前2200年至公元前1650年之间,考古发现显示这

个阶段已经进入青铜时代。目前最早的证据来自陶寺遗址,该遗址出土的铜铃、铜齿轮以及显著的暴力证据,与社会权力组织的深刻变革是一致的。即便我们不知道这个阶段叫“夏”,但其社会特征已经清楚,与历史文献中所记载的夏是一致的。它不是夏,又能是什么呢?

有人可能会说,它完全可以不是夏,而是有其他名称的朝代。从逻辑上说,这种说法是可以成立的。然而,考古材料的解读并不仅仅依赖出土物本身,而是要充分考虑材料所存在的文化、历史背景关联。自20世纪80年代开始,考古学的发展出现了“人文转向”^④,后过程考古学走上学术舞台,高度强调文化、历史背景关联的重要性,所以又称为“关联考古学”。从科学的角度出发,物质遗存就是人类过去活动的遗留,通过这些遗留反过来去推导人类过去的活动,其中存在必然的因果关系,可以开展科学的推理。然而,人类利用物质并不仅仅为了满足功能上的需要,如斧子可以用来砍伐;人类还会赋予物质以意义,比如说认为斧子象征男性。斧子的男性属性并不是斧子本身就有的意义,而是人赋予的,人也可以赋予棍子以男性意义。意义的关联可以是随机的,但是要理解这样的意义,需要放在特定社会、特定历史背景中。正是因为物质具有这样的属性,而且这样的属性正体现了人类的能动性,能够更好地体现人类的特殊性。意义可以经过历史过程不断传承、积淀,中华文明能够5000多年连续发展,就是因为有意义的持续传承。

从文化、历史背景关联中来看夏以及相关的考古发现,就会发现我们的解读是不能随意为之的。这就像尽管西方没有发现耶稣本人存在的任何直接证据,但从西方文化、历史背景关联出发,以及基于基督教长期存在的历史事实,仍然可以确信曾经存在过耶稣这个人,他应该是犹太教的一位拉比(经书实际出自许多拉比之手),而绝不会认为耶稣可能是一位中国人。从目前所有的材料来看,有关夏的记载在西周时期的青铜器上已经出现,战国时期的竹简上也有提及,更广为人知的是在西汉司马迁的《史记·夏本纪》之中。王国维通过“二重证据法”考证商王世系的经典之作之所以闻名于世,很重

要的一点就是对《史记·殷本纪》的印证,通过甲骨文考证得到的商王世系与《史记》的记载基本一致^⑧,《史记》的可靠性得到了一次很好的检验。《夏本纪》的写作方式与《殷本纪》完全相同,而与《五帝本纪》有很大差别,其中记载了“太康失国”“后羿代夏”“少康中兴”这类曲折的、具有标志性的历史细节,这都是《五帝本纪》所没有的。其中的时间尺度(诸王在位的时间长度)可能不那么准确,但与《五帝本纪》中类似神话的表述相比,显然要更接近现实。

更值得一说的是,有关夏之存在的证据并不只有文献,在夏的纪年范围内,有不少的考古发现,从已经建成遗址公园的二里头遗址到更早的新砦遗址、阳城遗址,以及新近发现的八里桥遗址^⑨。这些发现往往还能从历史文献中找到线索。以阳城遗址为例,最早发现的阳城古城只有万余平方米,无法让人相信这是一处都邑。其后持续的田野考古工作,不仅在这里找到战国时代“阳城仓”的铭文,显示战国时代这里就是阳城,还找到年代与夏纪年相符、面积超过30万平方米的古城^⑩。全国有不少与夏相关的地名,其中附会者居多,但重要的是它们是有所本的。“禹会诸侯于涂山”,号称涂山的地方至少有五处,地望较为合理的是安徽怀远,而田野考古工作在此真的找到了一处祭祀遗址^⑪。我们目前还不能肯定每一个考古发现都是确凿无疑可以与文献相对应的,但是基于这些具体的实物遗存,基于长期、连续的文化与历史背景,我们完全可以确信在夏纪年与区域范围内的考古发现就是夏。

当代考古学的三大主流范式前后相继,各有所长,相互补充,可以帮助我们解决夏的问题。三者之间的关系,不是后者替代前者,而是后者站在前者基础上拓展,所以三者才会同时存在。反过来说,解决夏的问题,需要这三个范式的通力合作,如果只是执着于文化历史考古学的范式,就会发现夏是一个无解的问题。当我们拓展范式之后,认识到在中国文明的起源进程中,在夏之前已有1000多年的文明史,在夏的纪年范围内,出现了青铜时代王朝政治,出现了广域王权,社会权力组织形式相比于玉石时代发生了重大的变革。基于文化、历史背景关联,

我们完全可以确定,它只能是夏,而不可能是其他的政权。脱离文化、历史背景关联,是实证主义研究的重大纰漏。考古学研究物质遗存,没有关联的材料是无法解读的。如果只是依赖出土文字材料,一方面表明考古学的实物遗存研究毫无价值,另一方面实证主义也解构了自己——用文献去确认物质遗存而不是相反。

三、夏之有无作为问题的学术价值丧失

回顾学术史,我们可以发现夏之有无作为问题的学术价值早已丧失,是一个意义贫乏的问题。宾福德在讨论学术研究时经常提及“productive”(富有成效的)一词,一个好的学术问题能够带来一系列精彩的研究;相反,一个意义贫乏的问题往往会让研究在原地打转,投入虽大,但成效极少。夏之有无曾经对中国考古学研究有推动作用,但进入21世纪之后,这个问题为中华文明探源所取代。在中华文明探源取得显著进展的背景下,夏之有无问题已然丧失了其原有的学术价值。

中国现代考古学兴起时正是中国文明、中国人西来说盛行的时候^⑫。1921年安特生发掘河南渑池仰韶村遗址,揭开了探索中国文明史的序幕。1926年李济与袁复礼发掘山西夏县西阴村,这是由中国学者主持的第一次考古发掘。他们选择的地方,正是中国文明的中心区域。安特生基于极其有限的考古材料,提出中国彩陶西来说,反映了当时流行的思潮。中国学者对此是反感的,随后开展的田野工作,发掘殷墟、城子崖等遗址,存在因应这一观点的考虑。殷墟的发掘与商王世系的确认,激发了人们对中国上古史的兴趣。与此同时,疑古派对中国上古史的质疑构成了反向的推动力,考古学正是反驳疑古派批评的有效手段。可以说,包含夏之有无在内的中国文明起源问题是催生中国现代考古学的重要动因。遗憾的是,当时的中国考古学术力量还很薄弱,田野工作非常有限,年代问题一直无法解决。梁思永揭示的“后岗三叠层”,解决了仰韶、龙山、殷墟文化之间的相对早晚关系问题,绝对年代问题还是无法回

答。1949年之后的二三十年里,中国考古学转向以马克思主义为指导,侧重研究社会发展史,中国文明的探源研究相对次要。这也就是研究者所说中国考古学的“民族与革命”两大主题^③。20世纪50年代,徐旭生曾带队寻找“夏墟”,并发现了二里头遗址^④,但因为当时还没有系统发掘,对遗址年代判断为商代,与夏失之交臂。

有关中国文明起源的讨论再次成为热点是在20世纪80年代初,1983年夏鼐在日本NHK电视台发表“中国文明起源问题”的演讲,认为二里头遗址反映的面貌可以看作中国已开始进入文明社会^⑤。同年,牛河梁遗址发掘,1984年在辽宁朝阳召开的考古座谈会上,苏秉琦提出古文化、古城、古国的研究思路。他认为古文化是指原始文化;古城指城乡最初分化意义上的城和镇,而不必专指特定含义的城市;古国指高于部落之上的、稳定的、独立的政治实体。“应当从逻辑的、历史的、发展的观点来理解三者的关系。把三者联系起来的是:与社会分工、社会关系分化相适应的,区别于一般村落遗址和墓地的中心遗址和墓地。时间约在原始社会后期,即距今五千年前至四五千年间。现在我们已在若干地区找到了中心遗址、墓地的线索,辽西地区就有一处。”^⑥苏秉琦认为把“古文化、古城、古国”作为当前考古工作的重点或大课题,可以把原始文化(或史前文化)和古城古国联系起来的那一部分加以重点研究^⑦。自此,中国文明的起源成为中国考古学的学术焦点。改革开放促使中国全面进入世界舞台,在对外交流的过程中,中国文明的特征成为一个需要阐明的课题,以因应对外开放的时代潮流。

夏鼐在谈到“文明”时提到,它用以指“一个社会已由氏族制度解体而进入有了国家组织的阶级社会的阶段。这种社会中,除了政治组织上的国家以外,已有城市作为政治(宫殿与官署)、经济(手工业以外,又有商业)、文化(包括宗教)各方面活动的中心。它们一般已经发明文字和能够利用文字作为记载(秘鲁似为例外,仅有结绳记事),并且都已知道冶炼金属。文明的这些标志中以文字最为重要”^⑧。由于国家不容易从考古材料中直接看到,通常将文明的标志确定为可以观察的“三要素”:城市、金属冶

炼、文字。而实际上,考古学上所说的文明指的就是国家或类似国家的复杂社会,至于说三要素只是物化的表征而已。三要素的说法是以西亚地区为标准的。南美的印加文明不仅没有文字,而且也没有金属冶炼;中美洲的玛雅文明也没有金属冶炼。即便在旧大陆地区,印度(河)文明也没有发现可以释读的文字,而是只有一些印章符号。文明的本质特征是国家,至于具有怎样的物化特征要取决于各地的物质条件与历史。把本质与外部表现形式混淆导致在判断文明时出现许多争论,若是按照三要素说,以二里头文化为代表的夏因为缺乏文字很难被视为文明社会。从新的考古发现与认识来看,三要素说已经过时了,属于特定时代的产物。现代考古学源自西方,是与殖民主义密切相关的,贯穿了西方文化的价值观^⑨。我们在接受现代考古学时,对于其中的西方文化中心论与殖民主义是缺乏足够认识的,甚至不如西方学者自身认识清醒。也正因为如此,文明三要素说把夏的有无与中国文明起源联系在一起。

从1996年开启“夏商周断代工程”,到2000年推出年表,年表提出夏代的始年为公元前2070年,商代的始年为公元前1600年,盘庚迁殷为公元前1300年,周代始年为公元前1046年^⑩。这个阶段性成果经过部分海外中国学者的渲染,引发美国汉学界的强烈批评,中国学者的研究被贴上民族主义的标签。有鉴于存在的争议,2001年我国正式提出中华文明探源工程,首先进行为期三年的预研究。2004年夏季正式启动,选定中原地区六座规模大、等级高的城邑为第一阶段重点发掘和研究的中心性遗址。其间对黄河流域、长江流域、辽河流域的其他中心性遗址实施重点发掘,并对这些遗址周边的聚落群开展大规模考古调查^⑪。中华文明探源工程的标志性成果是发现中国文明的开端不是始于夏,而是在更早的新石器时代晚期,目前已经追溯到距今5800年前后的凌家滩文化,凌家滩遗址一座大墓出土300多件随葬品,其中就有200多件玉器^⑫。文明起源的标志并不是三要素,而是类似国家的复杂社会的出现,相关的物质表征包括标志社会等级分化的聚落体系与墓葬制度,象征社会权力中心化的都邑、专业化手工业

与大型工程,以及象征社会权力制度化的礼仪,等等。在文明探源过程中,2007年确认良渚古城的存在,之后又发现高低坝水利系统也属于良渚文化,其年代在距今5000年前后。2011年确认位于陕北的石峁遗址属于龙山时代的古城。类似的考古发现还有一批,如牛河梁、石家河、陶寺、南佐等遗址。丰富的考古发现充分显示在夏之前,中国文明至少已经存在了1500年。

当我们知道夏之前已经有上千年中国文明史的时候,也意味着夏之有无与中国文明起源无关。夏所代表的是青铜文明时代的到来、王朝政治的开端,它所存在的时代、区域都有相应的考古发现,并不是历史空白。如前文所述,在中国文化、历史背景关联之中,它只可能是夏。再去争论是否有夏,已经没有了学术意义。因为再去努力寻找所谓的文字实证,这种实证主义的方法本身就存在严重的逻辑漏洞,是行不通的。从更广泛的知识生产的背景关联来看,所谓夏之有无问题,与问题本身并没有多大关系,而是一个话语权的问题。在西方学术界垄断学术话语权的时候,夏之有无需要得到他们的认可,包括学术如何运作——必须保持与政治隔离,都需要按照他们设定的标准。实际上,当代考古学认为学术与政治是密不可分的。中国现代考古学诞生于中国还处在半殖民地半封建社会的背景中,这也就意味着中国考古学的发展必须经历一个去殖民化的过程,从现实发展来看,在思想文化上完成这一过程并不容易。在某种意义上,当我们不再关注夏之有无问题的时候,这个过程或许就可以说完成了。

结 语

说夏不是一个问题,是针对夏之有无而言的,而不是说有关夏的研究都已经完成了,实际上,其中还有许多需要进一步充实的内容。在国内外学术界以及学术界之外的讨论中,把夏之有无当作问题,所立足的“科学”观念是实证主义,这是一种乌托邦式的学术观念,在历史学科、在人类文化研究中是完全不可信的,最终只能陷入自我解构的逻辑死结,反而需要依靠文字或文献来反证物质遗存的属性。实证主义已是过时的

或者说极端的“科学”观念,即便是在自然科学领域也是无法做到的;科学哲学领域早就发现材料与理论具有不可分割的特点,还有观察者的参与本身就会影响到观察的结果。也正因为如此,以实证主义为基础来讨论夏之有无是不成立的。

从夏作为一个问题存在的文化考古学范式来看,把夏视为夏族的考古学文化,试图从考古学文化上来界定夏,在理论上本身是有问题的。考古学文化与族属之间是无法画等号的。如果我们拓展范式来看,用过程考古学的视角来考察,我们所说的夏是一种国家形态的社会组织,而在夏所在的区域与时代范围内,是可以看到具有国家组织形态的社会组织的,至少在二里头文化阶段已经达到了广域王权国家的程度。更早在陶寺文化阶段已经进入青铜时代,在新砦文化中也有青铜的发现。尽管不知道是否叫作夏,但跟此前1500多年间玉石时代的复杂社会相比,此时的社会组织形态有了一次重大变革。如果我们进一步从后过程考古学的范式来考察,把它所主张的文化、历史背景关联结合起来,就会发现,那个变革后的社会组织形态只能是夏,而不大可能有其他名称。

回顾夏作为一个问题产生的学术史,可以发现这个问题诞生于半殖民地半封建时期的中国,与中国现代考古学的兴起联系在一起。在中国改革开放之后,这个问题重新成为热点,并通过文明三要素说与中国文明的开端联系起来,在夏商周断代工程的争议中达到了巅峰。实际上,文明的本质特征就是国家或类似国家形态的社会,世界各地文明所具有的物质条件与经历的历史过程不同,物化的表征不可能是一致的,三要素只是西亚文明的物化表征,而不是全世界通用的标准。过去20年,中华文明探源工程以充分的考古发现与研究,显示中华文明的开端已经可以追溯到距今5800年前,远远早于夏出现的时间。把文明的标准唯一化,以西方为中心,本身是值得反思的。简言之,夏之有无作为一个问题,其实与夏本身没有什么关系,而是学术话语权的体现。

注释

①陈胜前:《为什么夏是一个问题》,《读书》2019年第2

期。②查晓英:《现代考古学背景下的考古学社》,《考古》2022年第9期。③Matthew Johnson, *An Introduction to Archaeological Theory*, Third edition, Wiley-Blackwell, 2020. ④[美]N. R. 汉森著,邢新力、周沛译:《发现的模式:对科学的概念基础的探索》,中国国际广播出版社1988年版,第6页。⑤[英]卡尔·波普尔著,查汝强、邱仁宗、万木春译:《科学发现的逻辑》,中国美术学院出版社2008年版,第9页。⑥[英]戈登·柴尔德著,安志敏、安家瑗、陈淳译:《考古学导论》,上海三联书店2008年版。⑦[英]希安·琼斯著,陈淳、沈辛成译:《族属的考古:构建古今的身份》,上海古籍出版社2017年版。⑧[挪威]费雷德里克·巴斯著,李丽琴译:《族群与边界——文化差异下的社会组织》,商务印书馆2014年版,第7—8页。⑨如邹衡:《关于探讨夏文化的几个问题》,《文物》1979年第3期;李伯谦:《二里头类型的文化性质与族属问题》,《文物》1986年第6期等。⑩殷玮璋:《二里头文化再探讨》,《考古》1984年第4期。⑪T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p.10. ⑫陈胜前:《中国考古学研究的范式与范式变迁》,《中国社会科学》2019年第2期。⑬T. J. O. Harris, C. Cipolla, *Archaeological Theory in the New Millennium*. Taylor and Francis, 2017, p.75. ⑭L. R. Binford, "Willow Smoke and Dogs' Tails: Hunter-Gatherer Settlement Systems and Archaeological Site Formation," *American Antiquity* 45: 4-20, 1980. ⑮陈胜前:《早期中国社会权力演化的独特道路》,《历史研究》2022年第2期。⑯许宏:《溯源中国》,河南文艺出版社2021年版,第81—82页。⑰陈胜前:《理解后过程考古学:考古学的人文转向》,《东南文化》2013年第5期。⑱王国维:

《殷卜辞中所见先公先王考》《殷卜辞中所见先公先王续考》,载《观堂集林》(卷九),中华书局1959年版。⑲李瑞:《多项重要考古成果溯源中国史前文明与早期国家形成历程》,《中国文物报》2024年9月17日。⑳河南省文物研究所、中国历史博物馆考古部:《登封王城岗与阳城》,文物出版社1992年版;北京大学考古文博学院、河南省文物考古研究所:《登封王城岗考古发现与研究(2002~2005)》,大象出版社2007年版。㉑中国社会科学院考古研究所、安徽省蚌埠市博物馆:《蚌埠禹会村》,科学出版社2013年版。㉒陈星灿:《中国史前考古学史研究(1895~1949)》,社会科学文献出版社2007年版,第22—29页。㉓张弛:《民族与革命——百年中国考古学的研究取向》,《文物》2021年第6期。㉔徐旭生:《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》,《考古》1959年第11期。㉕㉖夏鼐:《中国文明的起源》,文物出版社1985年版,第95页,第81页。㉗㉘苏秉琦:《辽西古文化古城古国——兼谈当前田野考古工作的重点或大课题》,《文物》1986年第8期。㉙C. Smith, G. K. Wobst, "Decolonising Archaeological Theory and Practice," In C. Smith, G. K. Wobst eds., *Indigenous Archaeologies: Decolonising Theory and Practice*, Abingdon: Routledge, 2005, pp. 5-16. ㉚夏商周断代工程专家组:《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告:简本》,世界图书出版公司北京公司2000年版,第86—88页。㉛窦兆锐:《百年考古与中华文明之源——访中国历史研究院考古研究所王巍研究员》,《历史研究》2021年第6期。㉜北京大学考古文博学院等:《安徽凌家滩遗址07M23出土玉器的初步科技分析》,《南方文物》2020年第6期。

Why the Existence or Non-existence of the Xia Dynasty Is Not a Question

Chen Shengqian

Abstract: The existence or non-existence of the Xia Dynasty has been a hot topic both within and outside the academic circle. By analyzing its conceptual basis, research paradigm and academic background, it can be found that this question has been outdated and has lost its academic value. The conceptual basis is the "science" of positivism, which is an unattainable ideal in archaeology. From the perspective of research paradigms, the related disputes stem from the inherent contradictions of the cultural-historical archaeology paradigm; a paradigm shift would clarify that the existence or non-existence of the Xia Dynasty is not ultimately a question. From the perspective of academic history, the existence or non-existence of the Xia Dynasty was once associated with the origin of Chinese civilization. With the advancement of the Project to Trace the Origins of Chinese Civilization, this association has diminished. The Xia Dynasty belongs to the Bronze age civilization and marks the beginning of dynastic reign. Before that, Chinese civilization had already existed for over a thousand years.

Key words: the existence or non-existence of the Xia Dynasty; positivism; paradigm; academic history; archaeological theory

[责任编辑/知 然]



论石器时代的食物与宴饮对文明演进的推动*

薛小林 焦建平

摘要: 旧石器时代晚期人工用火遗迹大规模出现,人类较为稳定地食用熟食,火塘成为原始人生存空间的中心。熟食有助于人类的大脑发育与体质进化,火塘成为石器时代人类的交流空间,促进了人类语言能力提升、群体凝聚力增强和自我意识萌发,助推了人类文明的第一次演进。进入新石器时代,大多数聚落修建了宏大精良的大房子,用作部落举行公共集会与宗教仪式的场所。陶器、酿酒与烹饪技艺的发展以及大房子的修建,促成历史上最早宴会的诞生,部落首领利用大房子酿酒并举行宴会,实现了地位和权威的提升。与军事暴力不同,宴会竞逐权威的方式,在文明进程中扮演的角色日益重要,持续推动人类文明的演进。从火塘到大房子的演变,是食物与宴饮对中国早期文明发生影响的历程。

关键词: 火塘;大房子;群体交流;文明演进

中图分类号: K21;G09

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2025)02-0013-12

文明与国家起源问题,历来是国内外学术界关注的重大学术课题。随着我国“中华文明探源工程”的深入,这一问题更是成为学术热点,相关研究成果层出不穷,学者们从文字、宗教、农业、政治、城市等方面进行的分析不断深化了我们对中华文明起源的认识^①。从食物与飨宴的角度探析中国文明的演进,是一个颇为有趣的方向,逐渐受到学者们的重视^②。旧石器时代的绝大部分时间,人类的演进基本处于停滞或者说是极其缓慢的状态,到旧石器时代后期及新石器时代,文明的演进突然提速,而食物与宴饮在这一提速过程中起到了重要的推动作用。火塘是旧石器时代晚期普遍使用的人工用火设施,大房子是新石器时代聚落的集会与礼仪中心,从火塘到大房子的演进,是人类的食物与宴饮活动持续发展的历程,也是社会不断复杂化、阶层分化和政治权威产生的过程,可以说,食

物、宴饮与文明演进交互影响。本文试图通过对从火塘到大房子演变历程的综合分析,从食物与宴饮的视角加深对中国早期文明历程的认识。宴饮对中国古代政治、社会、宗教和文化的影响力持续不衰,某种程度上可以说,宴饮塑造了中国古代文明的某些特质,将这一问题追溯到石器时代,从源头探析就具有了更重要的学术意义。

一、旧石器时代晚期的火塘与人类进化

旧石器时代早中期,人类尚处在自然界食物链的中段,谨慎地躲避大型猛兽,依靠采集野生果实和捕获小型动物而生。除了粗糙的石器和木器,他们缺乏捕猎的工具,群体的交流与合作还处在非常初级的层次,难以有稳定的猎获,

收稿日期:2024-12-16

*基金项目:甘肃省哲学社会科学规划重点项目“早期秦文化与甘肃地区中华民族多元一体格局形成历程研究”(2023ZD009)。

作者简介:薛小林,男,兰州大学历史文化学院副教授(甘肃兰州 730000),主要从事先秦史、秦汉史研究。焦建平,男,宝鸡先秦陵园博物馆助理馆员(陕西宝鸡 721000),主要从事先秦史研究。

肉食是稀少难得的^③。人类可能是通过拾取肉食动物捕猎后遗留的腐肉和骨骼残骸,来获取必要的脂肪与蛋白质,他们用石片刮下牢固附着在骨头上的筋肉,用石器砸开骨头吸食骨髓。绝大多数时候,人类的食物以素食为主,我们很难将此时人类的饮食与自然界的其他动物区分开来,他们生吃能够获得任何食物,亦没有固定的进餐时间和地点,更没有群体性、社会性的共餐宴饮活动。直到旧石器时代晚期,火的使用和火塘的普遍出现,使原始人的食物与饮食方式发生重大变革,并对其思维水平与群体组织产生深刻影响。凡是被人类有目的地使用、维护并存在燃烧过程的火堆,都可以称为火塘^④。

虽然最早的人类用火证据可以追溯到150万年前,但有学者认为,早于15万年前的古人类用火证据都存在争议^⑤。我国境内发现的旧石器时代早期疑似人类用火遗址数量有限,加之这些遗址距今年代太过久远,分布零星,而且发掘年代较早,相关信息散失严重,很难肯定地判定存在人类的主动用火行为。旧石器时代中期的遗址数量并不多,其中有用火遗存的遗址更少,很难勾勒出旧石器时代中期原始人用火的规模和频率,也难以估测火对他们生活发生的影响和意义。到旧石器时代晚期,原始人用火的遗迹更为明确,分布更加密集和广泛,在大多数遗址中均发现人工用火的设施——火塘,清理出灰烬层、烧石、红烧土、烧骨,充分证明了燃烧事件的发生^⑥。我们以新近发掘的宁夏水洞沟遗址与山西柿子滩遗址为例,探讨旧石器时代晚期火塘对人类生存的意义。

2003年以来,考古工作者对水洞沟遗址第2地点进行了4次发掘,划分出7个文化层,其中第2文化层揭露面积达80m²,遗迹遗物最为丰富,年代推定为距今31000年至29000年之间。水洞沟第2地点发现的用火遗迹有11处,其中7处分布在第2文化层,这些用火遗迹均为在原地平面堆烧形成,范围清晰,呈不规则圆形,“虽然未发现明显的火塘构筑行为,但各处用火遗迹范围集中,且CL2文化层的部分用火痕迹附近或内部发现烧石,应该属于有控制用火”^⑦。第2文化层的7个火塘,要么是相距非常近,要么相

互连接甚至互相叠压,不大可能是同时使用的,可能分属于不同时期的水洞沟人,相隔时间难以断定,但至少能够说明这一地点被水洞沟人反复使用,以火塘为中心,构成了他们的一个重要生活营地^⑧。在火塘周围,散落着数量众多的石制品及碎屑、动物烧骨、骨制品、炭屑、鸵鸟蛋皮串珠,以及一枚骨针。通过这些遗迹和遗物,我们可以尝试着复原水洞沟人的生活与观念。

柿子滩遗址位于山西省吉县黄河支流的清水河畔,2000年以来,考古工作者展开了3次发掘,发现多处火塘遗存,出土遗物与水洞沟遗址类似,包括石器、动物烧骨、鸵鸟蛋皮串珠、骨针,此外还有蚌壳饰品及磨盘。柿子滩遗址的年代晚于水洞沟,距今大约16000年至10000年,与新石器时代衔接。火在柿子滩人的生活中出现得更为频繁,以S29地点为例,发现人工用火遗迹有285处。考古学家将S29地点的地层堆积划分为8个文化层,其中第6文化层用火遗迹保存最多,在0.5m厚的地层中连续叠压有5组用火遗迹,每组有4至9个火塘,大致呈等距离分布,一字排列,方向与近旁的清水河流向一致^⑨。柿子滩最常见的火塘类型与水洞沟一样,是平地堆烧,有的用砂岩石块围挡,控制火的燃烧范围。此外还有升级的火塘,底部呈凹陷的坑状,有清晰的红烧土壁,土壁内侧边缘竖立有砂岩石板。最高级的两处火塘,以砂岩石板铺底,底面中心略内凹,在其上生火,上方还覆盖有两块砂岩石板。柿子滩人除了将食物直接放在火上炙烤外,可能发明了某种“石板烧”,将食物放在火塘上方的砂岩石板上进行烹饪。

在柿子滩遗址S29地点的285处用火遗迹中发现了5000多件骨骼,可鉴定的动物种类有普氏野马、蒙古野驴、普氏原羚、河套大角鹿、麝牛,此时柿子滩人的狩猎能力大大提升,能够猎获的动物种类和数量都有了显著增加。特别值得注意的是,柿子滩遗址出土的85件手工装饰品,其中蚌壳质49件,鸵鸟蛋壳质35件,骨质1件^⑩。与水洞沟遗址一样,这里流行用鸵鸟蛋皮制作串珠,同时还用蚌壳制作穿孔装饰品。S29地点发现的20件鸵鸟蛋皮饰品都是成品,其中6件有明显使用过的痕迹,有些串珠表面残存有赭色颜料。柿子滩出土的蚌壳质饰品非常精

美,有一件蚌器长44cm,宽近40cm,一端自然弯曲,另一端打成三角尖形,两侧边经过精细雕琢。还有一件仅长1.38cm,宽1.14cm,厚0.24cm,被雕琢成儿童面形,单向钻两孔为双目,刻线为眉,是非常精致传神的工艺品。这些蚌壳饰品都用火烧过,呈黑色或砖灰色,因经佩戴而表面光滑,穿孔处可见绳索磨蚀的痕迹。柿子滩遗址出土装饰品的原料中,鸵鸟蛋皮来源于当地,蚌壳则产自沿海浅海区域,可见旧石器时代晚期的人群迁徙、交流与物资交换有了很大的发展。

旧石器时代早期和中期的考古材料有限,人类可能正在摸索着用火,火塘处于零星的、初级的阶段。到旧石器时代晚期,原始人已经普遍、频繁地使用火,火深刻改变了他们的生存环境、饮食方式、思维方式与社会关系。从对火感到陌生恐惧,到试探性接触和使用火,再到熟悉并控制火,这一过程必定异常漫长,耗费几十万年甚至上百万年亦不无可能。到旧石器时代晚期,火塘大量出现,原始人与火开始共生了,他们围绕火塘构建生活营地。通过对火塘及其周边遗物的分析,可以发现距离火塘较近的地方,遗物密度大、种类多;远离火塘的外部区域,遗物密度逐渐变小。可以说火塘成为原始人的生活“聚焦”点,水洞沟人与柿子滩人都是如此。围绕着中心火塘,我们的祖先可以制作石器,所以发现了很多石制品及碎屑;火塘周边遗留了大量的动物烧骨,可知水洞沟人与柿子滩人已经在火塘上炙烤猎物,与群体其他成员交谈并分享食物;先民们在火塘边缝制衣物,出土的骨针表明他们具有很高的骨器制作水平,以及利用兽皮及某些植物纤维制作衣物的能力;用鸵鸟蛋皮制作串珠,用蚌壳制作装饰品,既展现了先民们高超的手工技艺,亦反映了他们的认知与审美水平。

考古学家在以色列的凯塞姆洞穴发现了40万年前原始人的牙齿化石,他们利用生物分子技术对牙齿化石上附着的沉积物进行了分析,得出原始人的食物谱。原始人食用大量的植物种子、根茎,蘑菇,绿叶蔬菜以及昆虫,也食用肉,只是还无法分析肉的种类以及他们获取肉食的方式。柿子滩遗址中出土有三件磨盘,经

过微痕与残留物分析,三件磨盘均有使用的痕迹,柿子滩人利用磨盘加工种子、块茎和坚果等富含淀粉的食物。考古学家在一件磨盘上提取了126粒淀粉颗粒,小麦类占三分之一,其余是山药、葫芦、豆类、黍类^①。旧石器时代的人已经能利用石板加热食物,利用动物的胃或者皮革烹煮食物,柿子滩人的火塘上覆盖的砂岩石板,可能就是用来炕制石磨磨碎的淀粉类食物的工具。

火塘最直接的功能是加热烹制食物,使人类进入稳定的“熟食”阶段。人类是如何发现、喜欢并追求大火烧烤之后的熟食的?也许出于“偶然”,例如在森林大火过后,人类偶发性接触到经过大火炙烤的肉食,肉的表面因大火加热发生焦糖化反应,色泽更加诱人,软糯的口感更令人感到满足,人类的口腹之欲被激活,不仅仅是为了填饱肚子,也是为了“好吃”,这可能是促使人类探索火、利用火的原始动力。从“生吃”到“熟食”对人类生理结构会产生重大影响,这一变化可能奠定了人类进一步进化的生理基础。在没有熟食之前,人类的生理结构是适应茹毛饮血的,练就了坚硬锋利的大白齿、强壮的颌骨,以及复杂强大的消化系统。火的使用,把需要人类口腔和肠胃做的部分咀嚼和消化工作转移到体外,烹饪之后的熟食更加软糯,易于咀嚼,更好消化,于是人类的白齿逐渐变小,颌骨慢慢变得柔弱,消化系统也更加高效^②。体质人类学家发现,人类与其猿类近亲,每日需要消耗的总能量是非常接近的,但以树叶和果实为生的猿类,拥有更为复杂的肠道,它们大量的能量消耗于消化系统。人类却因为熟食,在消化系统的运作中节省了大量的能量^③。那么,节约的能量用在哪里了呢?

人类进化的秘密就在这里,这些能量被转移到了大脑,用来供应人类越来越发达的大脑运作的需要。人类的脑容量在进化的过程中持续增长,虽然现代人类大脑仅仅占到人体体重的2%,但却要消耗掉20%的能量,大量神经元在释放与回收递质的过程中需要耗费大量能量。通过利用火获得熟食,人类有了更大的能力来解放消化系统,将更多的能量补偿到逐渐增长的大脑,而大脑的进化,又为人类更好地利

用火、更高效地获得食物追求美味提供了智力支持,这是一个相互促进的进化过程。使用火进行烹调,扩大了人类的食物范围,一些生吃有毒,加热后能够祛毒的食物,就成了人类的独有特供,例如亚马孙人的主食木薯就是如此,经过研磨、浸泡和加热等程序,木薯的毒素被分解,成为人类的主食^④。火的使用,还减少了人类生食时容易感染的疾病,提升了人类的体质健康水平。从个体层面说,火对人类生理体质的进化产生了重大的有益推进,肠道系统的简化、脑容量的增长、更健康的体质,这些变化都源自对火塘的利用。

二、文明的催化剂:群体交流与自我意识

火塘除了增进人类大脑与体质的进化外,对人类个体思维的发展、群体凝聚力的增强,也产生了较大的驱动力。在火塘营地的领域内,人类不必再担惊受怕,能享受片刻的闲暇与自由。人类一旦有了安全、闲暇与自由,就有机会进行更多的交流、思考与想象,语言、思想、艺术、审美、自我意识等更高层次的活动就能够滋生萌芽,从而加快人类走向文明的步伐。火塘之所以能够成为原始人生存空间的“聚焦”点,是由于其最主要的功能是烹饪。自从掌握了火之后,原始人已经完全接受了熟食,喜爱上熟食的滋味。将这些美好体验与群体分享,被人类视为有益的和快乐的事情,“直到火与食物结合在一起后,大势所趋,社区生活的焦点才沛然成形。进食以独特的方式成为社交行为:共同进行却不必同心协力”^⑤。

旧石器时代的人类一般结合成为小型的游团群体,规模在30至50人不等,内部存在初步的分工与协作,但凝聚得还不够充分。没有火塘之时,猎获的食物分掉之后各自进食。有了火塘之后,由于火塘需要消耗燃料,不可能一直保持旺火状态,所以大家都在相同的时刻聚拢在火塘周边烧烤食物,火塘边温暖、光明、安全,原始人获得更多的机会来分享食物与谈话交流,于是火塘边的烹饪、进食、交流,就成为一种集体行为。集体行为终将发展为某种秩序,谁

照料火塘,谁负责烹制食物,谁来分配,谁来传递,分工与权力在这个过程中暗暗萌生。正如马丁·琼斯所言:“在食物分享和由此形成的礼节和交流中,人类显示了其本质特征,从自然中被区分出来。一顿饭实际上体现了不同的社会关系,体现了一种‘文化’,这正是我们人类所特有而其他物种所缺少的。”^⑥火塘还促进了人类语言功能提升,起初原始人发音模糊,音节简单,只能进行简单的信息交流。当火塘提供了交流的空间和时机时,人类的语言潜力得到开发,语言能力跃升。

火塘的使用,延长了人类的活动时间,在太阳落山之后仍能安排很多活动。在进食完毕之后,游团成员们仍然围坐在火塘周边,有的制作石器,有的使用骨针缝制衣物,有的在雕琢装饰品,大家边劳作边交流。有了火塘,游团群体内部的交流变得更为充分:前辈向新手传授火塘的使用和保存技巧,燃料的获取方式,以及各种取火方式;打制石器的“专家”向其他成员传授经验,几个石器制作者之间讨论新形制、新功能的石器;打猎能手向大家描述自己的狩猎过程,分享若干经验,让大家注意不同猎物的习性差别、出没地点与危险隐患;群体的首领会安排下一次狩猎活动,嘱咐不要与邻近游团发生冲突,或者准备与敌对游团展开一场猎场的争夺。通过火塘周边的交流,团队成员的技术水平、对自然的认知能力都得到了提高,同时,游团成员也加强了相互之间的了解,在自己的群体中,谁是最有经验的狩猎者,谁是最强悍的战士,谁能够轻易找到果实最丰富的采集地,谁能点燃火堆,谁在食物的储存、烹饪、分配方面做得最令大家满意,大家逐渐形成一些共识,群体内部因此自然而然地形成了分工,各领域的“权威”得到大家的信任与支持,群体的内部凝聚力增强,劳动效率更高^⑦。

旧石器时代后期,原始人狩猎的能力有了较大的提高,肉食成为他们食物中的主角,但不能高估肉食在他们食物中所占的比重。火塘边的宴会如果缺乏肉食来分享,宴会则丢失了灵魂。在原始人的所有活动中,狩猎活动最能激发他们的欲望、协作与创造力。旧石器时代早期的人类只是可怜的食腐者,他们缺乏猎获大

型动物的能力,只能寻找凶猛的肉食动物捕猎饱餐之后的残肉剩骨。到旧石器时代中期,人类群体的协作水平有了提高,能制作更多样的石器,并开始使用火,他们开始不满足于腐肉,渴望更好更新鲜的肉食,于是他们发明了一种特别的方法——尾随肉食动物,在捕猎成功后,凭借人多势众和石器、骨器、火把,驱赶并抢夺其猎物——人类此时扮演着猎物“劫匪”的角色。到旧石器时代后期,人类发明了飞石索、弓箭、石球等远距离攻击的武器,能够更密切高效地合作进行围猎^⑧。获取肉食的需要刺激了人类发掘自身潜能,发明更高效的武器,展开更紧密的合作,观察并掌握动物习性,利用自然地形。总之,持续性的狩猎需求,驱动了人类认知能力的发展,并有效调动了人类的社会协作能力与创新能力。

水洞沟人和柿子滩人在火塘边制作鸵鸟蛋皮串珠和蚌壳饰品,这些饰品并没有实用价值,却要耗费大量的时间、精力和资源,蚌壳更是来自于遥远的海滨,并非当地的物产,需要与其他人群进行交换。这些火塘周边出土的装饰品,反映了原始人的审美情趣、想象力与自我意识已经到达了相当高的水准,对于打开人类文明的大门,这些是更为关键的要素。在距今5万年左右,在非洲坦桑尼亚旧石器时代遗址中发现最早的鸵鸟蛋皮串珠。从距今大约4.5万年起,装饰品普遍出现在非洲和近东地区,使用鸵鸟蛋皮制作串珠,是各大洲都流行的行为。这些装饰品已经超越了“实用”范畴,穿戴的各种装饰品是一种重要的信息传递介质,向他者传递自身的“不一样”,装饰自己,显示身份,传递美感,吸引目光,赢得尊重^⑨。彼得·沃森认为:“人与人之间的装饰差异,也表明早期人类具备一种‘自我’感。”^⑩对装饰品的追求是旧石器时代后期人类的共性,装饰品成为了重要的交换物资,其背后可能也有某种宗教观念,促进了不同区域人群的交往,有利于人类形成更大规模的群体。

旧石器时代后期,人类终于摆脱了恹恹惶惶的生存状态,在火塘边享受熟食后,还有一定的闲暇与自由,由此萌生了群体内部的交流,以及对美的追求。追求美,意味着人类的自我意

识有了跃升,文明的高级要素宗教、艺术、思想等,都建立在自我意识的基础之上。在火塘边发生的熟食烹饪、食物共享、群体交流、艺术创作、想象力跃进,为人类的文明演进增添了动力,积蓄了能量。人类在这一时期,努力克服自身的局限,发挥自身的优势,逐渐走向文明,特别是当火塘成为他们生活的中心后,这一历程就加速了。

三、新石器时代的新景观:大房子的出现及其功用

旧石器时代早中期,人类的演进处在缓慢甚至是停滞时期。直到旧石器时代晚期,人类的演进突然加速,在5万年的时间里,实现了技术的迅速提升,自我意识、群体凝聚、审美与想象等各方面都得到跃升。各地区的人类社会通过区域结盟和远程贸易,文化技术实现了较多的交流,他们的社会更加多样化,也充满了进一步发展的动能因素,这一变化学者们称为“旧石器时代晚期革命”^⑪。进入新石器时代,人类开始定居的生活,通过对野生动植物生长的干预与管理,逐渐产生了农业和家畜驯养,能够制造更先进的工具,陶器作为先进的烹调用具得到普遍使用,形成了专门的手工作坊、公共建筑和墓地,集体性宗教祭祀事务明显增加,生产技术、社会组织和文化表达都取得一定的突破,复合推动着文明的进一步发展。相较于旧石器时代晚期,新石器时代文明更进一步的发展,需要新的推动因素——差异、不平等与政治权威。早期文明与国家的诞生,是生产力发展与政治组织复杂化共同作用的结果,政治权威的作用愈益突出。新石器时代作为“通向国家之路”,并非完全平等的社会,各种不平等的因素在这一时期不断积聚,而定居聚落中大房子的营建与使用,在其中起到颇为重要的作用。

新石器时代最具视觉冲击力的“景观”,是大房子的普遍出现,几乎所有面积较大的仰韶文化聚落遗址中,都会有一至数座大型房子,可以说,大房子与仰韶文化相始终^⑫。相较于聚落中其他小房子,大房子一般位于“中心”位置,具有规模更大的基址,通过多个柱子支撑,更为宽

阔。地面经过特别处理,更为坚硬和平整。大房子中的出土物缺乏日用品,修建这样的大型建筑并非用于日常居住生活,应该有着对于聚落来说更为关键的用途。汪宁生结合世界各地民族风俗,总结了大房子的四种主要用途:一是公共住宅,是聚落成员共同居住的地方,大房子之中区隔为许多小间,供各个小家庭居住;二是用于集会和公共活动,聚落成员在此集会、闲谈、娱乐,招待宾客,举行盛宴,储藏宗教仪式用品,也会用作特殊人员的临时居处;三是作为男子公所或妇女公所;四是作为首领住宅,部落首领的住宅比普通成员的房子要大一些,建筑材料更好,内部装饰更为讲究,有时候也兼具部落集会场所的功能^⑧。仰韶文化的几个主要遗址——西安半坡、临潼姜寨、灵宝西坡和秦安大地湾——都发掘出大房子的基址,这些大房子对于部落来说,究竟意味着什么?大房子的建造及其使用,对部落的聚落结构、阶层差异和酋长权威等方面,会产生什么样的影响?

西安半坡遗址距今6700年左右,持续使用了500多年,发现的房屋基址保存完好的有47座,前期约20余座房址,在聚落中均匀分布,面积相差不大,在10—20m²之间。到后期,半坡人在聚落中心位置修建了大房子F1,南北残长10.8m,东西残宽10.5m,面积达160m²,墙体宽度有1m,屋顶由四根大柱支撑,墙壁、地面均经过特别处理,坚硬平整^⑨。有意思的是,后期的其他小房子不再是均匀分布,而是向外围壕沟一侧退缩,与F1拉开距离,留下较宽阔的空间。距今6000年左右的临潼姜寨遗址的大房子及聚落布局则又有不同,其中的大房子并不止一所,亦非位于聚落的中心位置。姜寨遗址的中心是一个露天大广场,100多所房屋都围绕着中心广场,大致分为5组,每组有一所大房子,四周围绕着众多中小型房屋,5所大房子的面积在80m²左右,其他房子在20m²以下^⑩。

灵宝西坡遗址距今约5500年,其中最大的大房子F105平面略呈弧角正方形,南北长19.85m,东西长18.75m,面积达373m²,室内面积204m²,加上外围的附属建筑,总面积达到惊人的516m²。F105的主室是半地穴式建筑,四周回廊与地面近平,总体上是地面与地下相结合的

建筑。室内柱洞对称分布,考古学家推测可能有四面坡式的方锥体屋顶,而且可能是重檐。F105的居住面、墙面和部分夯层表面均涂成红色,在墙壁柱洞底部的柱础坑周围也发现辰砂,这种红色物质往往被认为与某种原始信仰有关^⑪。秦安大地湾遗址距今约5000年,遗址中的大房子F901面积达到290m²,以主室为中心,两侧有相通的东西侧室,主室后面修建有后室,前面有附属建筑和宽阔的空场地,加上附属建筑面积达到420m²。F901被称为是中国最早的宫殿雏形,正厅有两个大柱作为顶梁柱,南北两墙各有8根附墙柱,形成了八柱九开间的布局,这一形制为后世宫殿沿用^⑫。居住面坚硬平整,色泽光亮,做工考究,表层基本处于同一水平线,裂纹极少。表层之下是15—20cm厚的由砂粒、小石子和非天然材料组成的混合层。在正殿中部稍前有一个圆形大灶,由约40cm厚的坚硬红褐色土围成,基部外径南北2.51m、东西2.67m,高0.5m。大房子里出土的陶器,多大型器,四足鼎、敛口小平底釜、条形盘、带环形把手的异形器,这样的特异型陶器群,与一般生活居址出土的陶器类型有很大的差异,应该具有特殊的功能^⑬。

定居聚落的形成,构成新石器时代的第一道景观。很快这一景观就发生了变化,聚落之中,在中心或者其他醒目的位置,更为宽阔并经过精心装修的大房子普遍出现,在一群低矮狭小房子的映衬下,成为新石器时代聚落的“聚焦”点。新石器时代的人们为什么要耗费大量人力物力去修建“大房子”?事实上,大房子不仅是视觉焦点,也是整个聚落组织的焦点,是推动整个新石器时代演进的关键。

定居时代开始后,人类在很长的一段时间里仍然处在平等状态,部落成员之间不存在明显的等级划分,即便是部落首领,也没有更多的财产、更高的地位,没有更好的住所,所有成员的房屋都在10—20m²之间,均匀布局在聚落之中。大房子产生之后,大多数大房子占据聚落的中心位置,而且与其他中小房子拉开空间距离,高大宽敞,一目了然,形成强烈的视觉冲击。围绕大房子的建造、维护与使用,先民们的生活模式、部落内部的权力结构都将发生一系

列的变化。

仰韶文化遗址的大房子均与同时期众多的小房子并存,故而不太可能是公共住宅。在民族志中出现的作为公共住宅的大房子,其中都分隔成为若干小间,供小家庭居住,而仰韶遗址的大房子都是开阔的大间,大地湾的F901更是具有八柱九开间的宏阔气派,并没有内墙将之区隔成平均的小间。半坡、西坡、大地湾遗址的大房子处在聚落的核心位置,周围的小房子是部落成员日常的居处,大房子很可能就是用于集会或公共活动,是超越于部落成员日常生活的更高存在。姜寨的聚落中心是空旷的大广场,围绕中心广场可以区隔出5组房屋群,每个组群由数目相近的房屋组成,所占遗址面积也大致相等^⑨。这种布局大概反映了姜寨聚落的内部结构,每个组群是介于核心家庭与村落集体之间的血缘群,整个聚落由5个血缘群组成,5所大房子是各自血缘群组的中心。姜寨聚落中小房子的平均面积为12.7m²,大房子平均面积81.7m²,是前者的近7倍,但却比半坡、西坡和大地湾遗址的上百平方米的大房子小很多。半坡、西坡和大地湾遗址的大房子很少出土日常生活用品,但姜寨聚落5个大房子中4个有火塘,同时发现了存储食物的窖穴和处理废弃物的灰坑,并不能排除是居所性质。从面积上来说,每所大房子都能容纳血缘群的大部分成员在此参加集体活动,结合民族志中作为部落首领住宅的大房子,学者们都倾向于认为姜寨的5所大房子是5个血缘群头人的住宅,同时也是血缘群举行集体聚会与仪式的场所^⑩。更大规模的集体活动,可能是在中心广场举行。整个姜寨部落的酋长,应该是从这5个血缘群头人中产生,于是各个群落之间就会有竞争与冲突的可能性。一条外围壕沟和中心广场,是姜寨部落共同体的表征,平等主义仍然是通行的法则。但血缘群头人的大房子,以及血缘群之间的竞争关系,在整个群落中酝酿着差异和等级的演进势能。

新石器时代黄河流域遗址中的大房子主要是作为聚落集体事务与礼仪活动中心而存在,亦有作为部落酋长或血缘群头人家庭住宅的情况,但同时兼具了群体集会中心的功能。这意

味着大房子的修建与部落集体性事务的突出有密切关联。那么,是什么样的集体事务,动员了整个部落的人力物力来修建大房子呢?

新石器时代的部落组织规模越来越大,例如姜寨,内部分蘖出5个血缘群,但血缘纽带的凝聚力只能保持在一个有限的范围内,如果说血缘纽带在血缘群中仍能保持有效的凝聚力量,那么在血缘群之间,血缘的凝聚力可能衰减。部落必须寻找新的方式来加强集体的凝聚力,宗教就逐渐登上历史舞台,成为影响人类历史最深的精神因素之一。蒲慕州认为,所谓宗教指的是“对于人之外的力量的信仰”,这种力量可以主动或被动地作用于人和社会,从而改变其命运^⑪。我们也在这个意义上使用“宗教”这一概念。

在旧石器时代,一些不同寻常的物品,包括赭石涂料、人形泥塑或者雕塑、石头或骨头上雕刻的图案和符号、洞穴里的壁画、精心雕琢的珠子和蚌壳陆续出现,旧石器时代晚期以来,这些物品在人类社会中的出现越来越频繁,它们是人类想象力与审美能力跃升的体现。然而,又是什么在驱动人类的想象力与审美力的提升?他们最终指向哪里?答案很可能就是宗教信仰。随着人类大脑的进化与社会组织的发展,人类具备了“共同意向性”,所有人能够自觉地同意相同的认知和情感的解释。早期人类在面临日常世界之外的东西——日食、血月、地震、洪水——会通过情感和体验的沟通与协调来达成对特定现象的全新体验的共识,他们作为一个群体分享了超自然的体验^⑫。早期人类意识到在大自然的幕布背后存在神秘的力量,这种神秘力量超出了人类的理解与认知,对这种神秘力量的信仰、侍奉与祭祀,能够缓和人类与自然、社会之间的紧张,满足人类的心理期待。虽然不同地域原始人信仰的对象各有不同,但他们在应对自然与社会挑战的过程中,产生了宗教信仰及其仪式——一种高级的认知与情感,并通过宗教信仰来增强组织合作、抽象思维、情感共鸣以及集体认同感。宗教信仰的纽带能帮助人类超越血缘局限,结成更为复杂、庞大和紧密的群体,开展有效的沟通与协作。在人类早期的历史中,宗教信仰先于政治权威,成为凝结

部落的重要纽带。那么,举行宗教仪式,向信仰对象献祭、诉说并进行通感,成为首要的集体性事务。

姜寨遗址外环绕有一条宽2.2m、深1.7m的壕沟,这个宽度和深度对于防御敌人或者野兽来说,都是最低程度的,功效非常有限。姜寨人的两块墓地在居住区的东边和西南边,那么壕沟的作用可能是象征性的区隔,“将村落文化群与此边界以外自然界和/或超自然界分开的认知边界的具体表现”^⑧。姜寨人已经具有了较明显的宗教观念。

大房子修建的时代仍然是部落平等时代,等级差异、政治权威和控制技术等尚未发展起来。大房子的修筑是新石器时代人类各方面能力的综合体现,不仅仅是建筑能力,还包括设计规划的想象力,实施的组织力和技术创新力,在缺乏政治权威的情况下,能够最大限度地调动人力物力资源,激发人类潜能的事物,大概只有共同的宗教信仰了。大房子的普遍出现表明新石器时代集体性事务的重要性日益凸显,而首要的集体性事务就是与宗教信仰有关的仪式与宴飨。

四、大房子中的宴饮与酋长权威的建构

神的食物与人的食物具有同构性,也就是说,人吃什么,就将什么奉献给神。春秋时期随国国君不无自豪地夸耀自己对神的祭祀:“吾牲牷肥腍,粢盛丰备,何则不信?”^⑨进入新石器时代,人类发展了农业和畜牧业,黍粟稻等谷物成为主要的粮食品种,驯化了猪狗羊牛等家畜。粢盛和牲牷的组合,在新石器时代的开端,就成为人类自己及向神供奉的食物搭配。由于农业与动物驯养的产生,人类的饮食进入一个新的阶段,但若缺乏陶器,这一新阶段将难以落实。

陶器是人类探索物理特性、利用自然资源而做出的创造性发明,成为新石器时代最为普遍的烹饪器、饮食器与储藏器,也是酿酒的重要容器,可以说陶器重塑了这一时代的烹饪与宴饮史。人类对制作陶器的探索与尝试,要早于定居和农业的产生,在一些旧石器时代末期的

遗址中,就已经发现了陶片,如江西万年仙人洞遗址中出土的陶片,显示出在进入定居和农业之前,采集狩猎者们就开始使用陶器了^⑩。曹兵武认为,陶器的产生早于农业的诞生,在中国南方,15000年以前就开始了制陶的实验,到距今9000年左右大致完成了陶器的发明与探索,陶器成为普遍存在的文化因素^⑪。

旧石器时代的火塘烹饪主要是在火上直接炙烤,这一方式有很大的缺陷,有些食物并不适合直接炙烤,而且老人和儿童的牙齿与消化系统,并不适宜食用过多的炙烤食物。探索新的烹饪方式、寻找新的烹饪载体成为原始人的重要任务。从考古遗物和民族志的有关材料来看,“石烹法”曾经广泛流行。最初某个时刻,或许是地热温泉附近的原始人最早发明了水煮法,随着他们的迁徙或者文化的交流,其他地区的原始人触类旁通,发明了石烹法,即在平地上掘一浅坑,用皮革铺垫后盛水,在坑边设置火塘,炙烤石块,待石块通红后将其置入水中,稍后取出冷却的石头,并不停地放入新炙烤的烧石,如此循环,直到坑中的水沸腾并煮熟食物。从技术来说,石烹法是何人掌握了火塘技术的原始人都能使用的。今日云南傣族人杀牛之后,在地上挖一个坑,用牛皮垫在坑底及边缘,盛水放肉,然后将烧红的石块投入水中,水温不断升高最终煮熟牛肉。用这种原始的方法煮熟的牛肉是祭神用的,可见石烹法有其古老的渊源^⑫。为了克服水火相克的矛盾,原始人尝试过用很多烹饪载体进行水煮,例如鄂伦春人使用动物的胃,民族志中还可见使用竹子、桦树皮、木桶和动物皮革等载体。但这些方法都有缺陷,石烹法程序复杂,通过热量转移的方式加热,耗时长,效果也一般,而竹子,动物胃、皮之类的烹饪载体,在耐火性和可塑性方面,都存在巨大缺陷。

陶器的发明是内外两方面因素共同作用的结果,外部因素是末次冰期的最盛期造成的环境变化,中国各地的气温明显下降,对于原始人很重要的一些食物资源逐渐消失,面对挑战,人类不得不扩充自己的食谱,想办法食用一些以前吃不了的食物^⑬。这些食物直接用火烤难以食用,而用水煮则是上佳的烹饪方式,比如禾本

科植物的种子,以及水生的贝类,经过炊煮是最佳的食材。内部因素是对火、泥土物理特性的认识,经过上万年的技术积累,已经达到了突破的临界点。早期人类就跟当今人类的孩童一样,富有探索与游戏精神,“玩泥巴”大概是历史最为悠久的游戏,人类逐渐认识到了泥土的可塑性,并发挥想象力进行各种创造,旧石器时代晚期的泥塑女神像,已经是较高级的产品了。旷野中的火堆能达到 600°C ,如果加入外部空气助燃,能够达到 800°C ,满足了陶器烧制的温度要求。旧石器时代后期的原始人在用火的过程中,观察到火塘中的泥土硬化,或将肉裹着泥土在炭火中烘烤时,发现泥土硬化成不渗水的新物质形态。当寻求水煮载体的需求越来越强烈时,技术也完成了积累,最后终于发展到陶器的制作。经过高温烧制后,成型的陶器具有极好的耐火性,坚硬、不渗水,还能防潮,是储存水、粮食,以及进行水煮烹饪的完美载体。

陶器的发明使得人类能够最大限度地食用禾本科植物的种子,黍粟麦稻等可以长期储存的粮食成了农业生产的主要品种。陶器成为主要的炊器后,人类增加了煮和蒸等烹饪手法,可食用的动植物品种更多了,也能更充分地利用食物,美味糜烂的肉汤和粥食非常适合老人和小孩食用,提高了孩童的成活率以及延长了人均寿命^⑧。此外陶器对人类文明更重要的推动,是它作为酿酒器和饮酒器,催生了人类的最早“盛宴”。

很长时间以来,人们都认为“酒”是农业文明的副产品,有了农业和粮食储存之后,才有了酒的酿造。20世纪50年代后,学术界对农业与酒关系的认识逐渐被逆转,旧石器时代的人早已发现自然界的“果酒”,摸索了原始的酿酒技术,人类要追逐更多的酒,就必须生产更多的谷物,于是农业才产生并发展^⑨。无论是远古时代还是今天,人类为了追求兴奋与麻醉等体验,各种具有兴奋与麻醉功效的动植物,都被人类发现并尝试,甚至包括去舔尝有毒蟾蜍,或者冒着腹泻呕吐的风险去喝致幻藤水,为的就是获得一时的迷幻或癫狂^⑩。但有毒物质对人类身体的损伤过于剧烈和不可逆,而“酒”就显得温和多了,适量饮用就可以达到预期的效果,特别是

进入迷乱状态后,能够与神沟通。酒精能够通过人体循环系统消解或者排出,第二天酒醒之后一切恢复正常,并且酒的口感好,易于饮用,与食物能够完美搭配,成为人类生活的一部分。森舸澜指出,酒能够“增强创造力、缓解压力、建立信任,以及让部落思维根深蒂固的灵长类动物与陌生人奇迹般地实现合作。把自己灌醉的欲望,以及醉酒对个人和社会带来的效益,对促进大规模社会的诞生发挥了至关重要的作用”^⑪。人类各地的文明不约而同地发明了酒,酿酒的原料、花样和形式千奇百怪,共同汇聚成酒与人类文明共生的形态。

陈淳将关于农业产生的理论归纳为如下四种:首先是人口压力理论,当人口增长,与资源发生失衡的时候,人类必须寻求和创造新的食物资源,农业作为应对压力的生存策略而诞生。第二种与压力理论相对,认为农业产生于资源丰富的采集文化之中,人类只有在食物充足,能够免于饥饿的前提下,才会选择并改进植物品种,并尝试种植。然而,在资源丰富的情况下,人类为什么要费心费力进入种植收获的生存模式中?有学者提出第三种理论,由于首领人物需要通过竞争性宴飨来控制劳力、获得威望并掌握资源,而劳力投入高的农业能够获得更多美食和美酒,以用于支撑竞争性宴飨。第四种理论认为,随着社会复杂化的发展,少数群体试图扩大资源消费来控制其他多数,为了控制更多的剩余产品,于是推动了向农业生产的转型^⑫。其实,后三种理论具有共通性,可以共同解释农业的产生,即随着社会复杂化的发展,部落领袖要通过举办竞争性宴饮来获取更多的威望和服从,而举办竞争性宴饮需要更多美食、美酒以及其他剩余产品。加强对动植物的驯化与驯养^⑬,是获取这些资源的最有效途径,于是推动了社会转型到农业社会。

最新的考古证据显示,属于新石器时代早期的贾湖遗址发现了最早的酒的残留。美国宾夕法尼亚大学从事科技考古的麦戈文团队对贾湖遗址出土陶片上的残留物进行了提取和分析,证实了这些陶器“曾经用来加工、储存和盛放一种由大米、蜂蜜和果实(葡萄或山楂,也可能是龙眼或山茱萸)制作的混合发酵饮料”^⑭。

贾湖遗址距今9000年,却并不意味着人类酿造酒的历史只有9000年。要注意的是,酒与陶器虽然都产生在旧石器时代晚期,但二者的推广流行并对人类社会产生重大影响,是在与农业结合之后的新石器时代。刘莉等对新石器时代大房子与酿酒的关系做了深入的考察,发现尖底瓶、漏斗、罐、瓮、碗、钵、缸和灶是与大房子同时出现的遗存组合。通过对陶片残留物的分析,小口尖顶瓶、小口平底瓶、瓮、漏斗等,都是酿酒的容器,其他陶器和灶,则是举办宴饮的厨房设施和器具^④。

刘莉等还原了新石器时代酿酒的工序,包括浸泡、发芽、糖化和发酵四个步骤:第一步将谷物浸泡在大型陶器中数日;第二步将浸泡过的谷物铺撒在地面上,定时洒水,并用耙子定时翻动促进发芽,所以地面必须干净、平整、坚硬;第三步将发芽的谷物捣碎,放入大型器皿中,加入热水制成醪液;第四步将醪液倒入小口容器中,封口数日进行发酵。目前发现的大房子,地面都是经过特别处理的,坚硬平整,非常适合用来铺撒浸泡过的谷物,并定时洒水和翻动以促使其发芽,小口尖底瓶和大型陶瓮则可以用来完成糖化和发酵,大房子很可能是酿酒的场所^⑤。酒在新石器时代是异常珍贵的奢侈品,掌握了酒的生产与分配,就是掌握了权力。很多大房子中设置有灶,或者有作为厨房的附属建筑。例如灰嘴山遗址大房子F1北侧,发现一堆夹杂有木炭、陶器碎片和小型动物骨骼的红烧土,陶片外表有烟痕,可能是炊器,考古学家推测是F1的附属厨房。大房子并不仅仅作为酿酒的作坊,也是举办部落集会和各种仪式的公共场所,这里酿造的酒,就是为了供应在大房子中举办的飨宴。

在人类学上,“夸富宴”得到了非常多的关注,民族志资料显示,那些雄心勃勃争夺威望的人,会竞相举行盛宴,进行炫耀,看谁提供的食物数量最多。例如美拉尼西亚和新几内亚部落中的“大人物”,一生要操办多次宴请活动,来竞争或维持自己的地位。每一次成功的夸富宴,都能为头领和他的追随者取得更多的荣耀^⑥。新石器时代早期,部落内部尚未发生分化及出现差异,大体延续着平等的结构,从墓葬和居址

来看,尚未有特殊的个人存在。但从来不会有绝对的平等,随着聚落规模的扩大,公共事务的比重增加,狩猎与军事、宗教与仪式等方面有天赋者或能手,逐渐获得了威望和权威,成为相关事务的主持者。到距今6000年左右的新石器时代中期,原始社群开始出现分化,这一时期掌控礼仪的贵族权威出现,一些个人获得了某种政治角色,拥有了特殊的社会地位^⑦。社会分化开始在聚落内部出现,而且聚落之间也出现等级化,一些聚落被征服,服从于某个更强大的部落。从平等社会向等级社会的转型是一个充满竞争性的过程,如果说军事征服是暴力型的转型方式,那么,通过举行盛宴来竞逐权威,则是以温和的方式实现等级分化的转型。当转型完成后,飨宴具有的仪式性依然具有维系和巩固权力的作用。饮食人类学家特别强调,宴会与潜在的等级、分化和地位的竞争性变化密切相关^⑧,新石器时代之后,盛宴一直与政治权力有密切的关联^⑨。

格尔茨指出,“国家”这一名词凝缩了三个词源学的主题,分别是表示地位、名位、位阶的“等级”,表示壮美、炫耀、仪态的“威仪”,以及表示执政、统治、支配的“治理”。第三种含义是最晚起的,表示等级与威仪是国家初起时的核心意义^⑩。部落时期早期的领袖们,为了营造自身的权威和等级地位,最常使用的方法是利用“威仪”,即盛大的仪式与飨宴,来获取更多的忠诚与权威,从而掌握更大的权力。格尔茨在《尼加拉——十九世纪巴厘剧场国家》中提出了“剧场国家”的概念,认为在巴厘岛的部落中,举办盛典具有终极性的意义,即“权力是为盛典服务的,不是盛典为权力服务的”。虽然格尔茨的这一观点受到了更多的田野调查者的反驳,并且格尔茨在以后的论著中也否定了这个观点,但正如杨德睿所言,若我们将“剧场国家”的概念软化,将之视为一种启示、一种视角,提醒我们去关注分析权力与展演(借由象征和仪式)之间紧密的共生、相生关系,或者稍微再进一步,去分析特定象征和仪式的展演如何将权力和特定意义(信仰、道德、价值)体系扣连起来,从而对权力起到某种程度的塑造作用,那么“剧场国家”这个观念就会迸发出智慧的光芒^⑪。新石器

时代的部落修建大房子并在大房子中举行集体飨宴,是举行宗教礼仪的需要,也是部落首领扩张权力的需求,这二者很快就相互结合。贾湖遗址中不仅有酒,还出土了骨笛和用龟甲制作的响器,很可能是在宗教和飨宴仪式中使用的乐器。宗教与权力,成为飨宴的驱动力。在盛宴中,部落首领向全体成员供应珍贵的美酒、谷物和肉食,盛宴背后具有的宗教意义与礼仪规范,不断地强化着首领的特殊地位,并塑造群体成员的集体认同意识。

大房子中发生的盛宴,是旧石器时代晚期火塘边发生的故事的继续和升级,农业与动物驯养为宴飨提供了充足的食物,陶器解决了烹饪与酿酒的技术难题,精心建造的大房子则为宴飨提供了场所。大房子举行的宴飨活动,既满足了聚落成员宗教祭祀的精神需求,也是部落领袖提升权威,巩固地位的重要手段。从火塘到大房子,主要是从旧石器时代晚期到新石器时代5万年左右的时间,人类的文明演进突然加速,火塘带来的熟食与体质进化、语言功能提升、群体交流和自我意识萌发,成为人类文明演进的第一次助推;大房子中的盛宴背后的宗教信仰、等级分化与政治权威的诞生,则是文明演进的第二次跃进。经过两次文明跃进,人类终于走到了文明与国家的入口,即将进入下一个阶段。

注释

①相关研究众多,仅列举数项,如苏秉琦:《中国文明起源新探》,生活·读书·新知三联书店2000年版;严文明:《农业发生与文明起源》,科学出版社2000年版;韩建业:《中华文明的起源》,中国社会科学出版社2021年版。②刘莉及其团队近些年的一系列研究,推动了这一问题的深入,相关论文有刘莉:《早期陶器、煮粥、酿酒与社会复杂化的发展》,《中原文物》2017年第2期;刘莉等:《仰韶文化大房子与宴饮传统:河南偃师灰嘴遗址F1地面和陶器残留物分析》,《中原文物》2018年第1期;刘莉等:《石峁遗址出土陶、石器功能反映的礼仪和生计活动》,《中原文物》2022年第5期等。③臧振华指出,许多旧石器时代遗址中因为出土了某些动物化石,便被直接推论为当时人类猎食的对象,但某些动物化石和人类饮食之间并没有必然的关联性,其间的关系显得很勉强。即使人类食用某些动物,也并不意味是猎获的。参见臧振华:《中国旧石器时代人类的饮食

证据》,载王明珂主编:《典籍文明:古代饮食史》,财团法人中华饮食文化基金会2009年版。④⑥周振宇等:《旧石器时代的火塘与古人类用火》,《人类学学报》2012年第1期。⑤向金辉:《中国旧石器时代人类用火遗存的发现与判定》,《北方文物》2020年第6期。向金辉指出用火遗存多是依靠火塘设施或是灰烬、木炭、烧土、烧石、烧骨等证据判定的,但这种直接观察难免有误差。⑦陈福友等:《宁夏水洞沟遗址第2地点发掘报告》,《人类学学报》2012年第4期。⑧关莹等:《水洞沟旧石器时代晚期遗址结构的利用分析》,《科学通报》2011年第33期。⑨山西大学历史文化学院、山西省考古研究所:《山西吉县柿子滩遗址S29地点发掘简报》,《考古》2017年第2期。⑩宋艳花、石金鸣:《山西吉县柿子滩旧石器时代遗址出土装饰品研究》,《考古》2013年第8期。⑪刘莉:《中国北方地区旧石器时代末次盛冰期人类对植物性食物的利用》,《南方文物》2017年第4期。⑫[英]席佛顿著、邓子衿译:《与达尔文共进晚餐》,远见天下文化出版股份有限公司2018年版,第39页。⑬⑭⑮[英]马丁·琼斯著、陈雪香译:《饭局的起源:我们为什么喜欢分享食物》,生活·读书·新知三联书店2019年版,第96—98页,第12页,第175页。⑯⑰[英]菲利普·费尔南多-阿梅斯托著、韩良忆译:《吃:食物如何改变我们人类和全球历史》,中信出版社2020年版,第17页,第18页。⑱[以色列]尤瓦尔·赫拉利著、林俊宏译:《人类简史:从动物到上帝》,中信出版社2014年版,第24页。赫拉利讲到人类社会性信息交流的能力促进了群体的自我了解。而火塘边的交流,是社会性信息交流的最好时机。⑲王仁湘:《史前饮食考古四题》,《中国历史文物》2004年第2期。⑳王春雪等:《水洞沟遗址采集的鸵鸟蛋皮装饰品研究》,《科学通报》2009年第19期;魏屹等:《旧石器时代装饰品研究:现状与意义》,《人类学学报》2016年第1期。㉑[英]彼得·沃森著、胡翠娥译:《思想史:从火到弗洛伊德》,译林出版社2018年版,第51页。㉒[美]奥法·巴尔·约瑟夫:《旧石器时代晚期革命》,《南方文物》2016年第1期;裴树文、陈福友:《水洞沟与“旧石器时代晚期革命”》,《化石》2013年第2期。㉓④⑥⑦刘莉等:《仰韶文化大房子与宴饮传统:河南偃师灰嘴遗址F1地面和陶器残留物分析》,《中原文物》2018年第1期。㉔汪宁生:《中国考古发现中的“大房子”》,《考古学报》1983年第3期。㉕西安半坡博物馆:《西安半坡》,文物出版社1982年版。㉖②③④⑤[美]克里斯琴·彼得森、[以色列]吉迪恩·谢拉克等:《姜寨:中国一座新石器中期村落的社会与经济结构》,《南方文物》2015年第4期。㉗河南省文物考古研究所等:《河南灵宝西坡遗址105号仰韶文化房址》,《文物》2003年第8期。㉘甘肃省文物工作队:

《甘肃秦安大地湾901号房址发掘简报》,《文物》1986年第2期;汪国富:《中国古代建筑史上的奇迹——走进大地湾F901原始宫殿遗址》,《发展》2012年第6期。^②甘肃省文物工作队:《甘肃秦安大地湾901号房址发掘简报》,《文物》1986年第2期。^③蒲慕州:《追求一己之福:中国古代的信仰世界》,上海古籍出版社2007年版,第8页。^④[美]奥古斯汀·富恩特斯著、贾丙波译:《一切与创造有关——想象力如何创造人类》,中信出版社2017年版,第195—196页。^⑤杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局2009年版,第111页。^⑥周广明、和奇:《人类文化进程中的陶器起源——关于陶器起源的另一种假说》,《南方文物》2016年第1期。^⑦曹兵武:《中国早期陶器与陶器起源》,《中国文物报》,2001年12月7日。^⑧马健鹰:《“汤”“庶”考——兼论水煮法、石烹法的发明历程》,《美食研究》2015年第1期。^⑨刘莉:《早期陶器、煮粥、酿酒与社会复杂化的发展》,《中原文物》2017年第2期。^⑩⑪⑫[加]森舸澜著、陶然译:《我们为什么爱喝酒》,浙江人民出版社2023年版,第98页,第6页,引言第12页。^⑬陈淳、郑建明:《稻作起源的考古学探索》,《复旦学报》2005年第5期。^⑭刘莉提出,西坡遗址中发现大量家猪骨骼,大量养猪可能是为了供应礼

仪宴飨。我们不能排除猪肉作为宴饮的美味佳肴比其他肉食更受欢迎的可能性,这种情况可能会刺激人们对猪进行驯化的念头。参见刘莉、陈星灿:《中国考古学:旧石器时代晚期到早期青铜时代》,生活·读书·新知三联书店2017年版,第129、202页。^⑮陈洪波:《中国酿酒起源考古研究综述》,《南方文物》2020年第6期。^⑯[美]M·哈里斯著、李侠祯译:《夸富宴——原始部落的一种生活方式》,《民族译丛》1986年第6期;[美]哈维兰著、秦学圣译:《夸富宴》,《东南文化》1986年第1期。^⑰刘莉、陈星灿:《中国考古学:旧石器时代晚期到早期青铜时代》,第220页。^⑱何努:《浅谈陶寺文明的“美食政治”现象》,《中原文化研究》2021年第4期;马健鹰:《〈左传〉中的饮食活动及宴饮诗研究》,《扬州大学烹饪学报》2003年第1期;薛小林:《秦汉时期宴饮活动中的政治秩序与权力运作》,《中国史研究》2022年第1期;陈峰:《宋太祖朝的曲宴及其政治功用》,《历史研究》2018年第4期。^⑲[美]克利福德·格尔茨著、赵丙祥译:《尼加拉——十九世纪巴厘剧场国家》,商务印书馆2018年版,第109页。^⑳杨德睿:《权力为盛典服务,抑或盛典为权力服务?》,载[美]克利福德·格尔茨著、赵丙祥译:《尼加拉——十九世纪巴厘剧场国家》,“代译序”,第6页。

On the Role of Food and Feasting in the Advancement of Civilization in the Stone Age

Xue Xiaolin and Jiao Jianping

Abstract: In the late Paleolithic period, the widespread emergence of human-made fire sites marked a significant transition as humanity entered a stable stage of consuming cooked food. The sites became the center for early humans. Cooked food contributed to the development of the human brain and human physical evolution. The sites also served as a space for communication among humans in the Stone Age, facilitating language capabilities, strengthening group cohesion, and nurturing self-awareness. This marked the first boost in the evolution of human civilization. In the Neolithic era, most settlements constructed large and elaborate houses serving for tribal public gatherings and religious ceremonies. The development of pottery, winemaking, and cooking techniques, along with the construction of these large houses, led to the earliest banquets in history. Tribal leaders utilized these grand buildings to brew wine and host feasts, thereby elevating their status and authority. Unlike military violence, banquets provided a gentler means of competing for authority, playing an increasingly significant role in the progress of civilization and consistently propelling the evolution of human culture. The change from fire sites to grand houses also represents the impact of food and feasting on the development of early Chinese civilization.

Key words: fire sites; grand houses; group communication; evolution of civilization

[责任编辑/小珂]



中国早期的礼、礼制思想与王权政治*

曹建墩 贾国涛

摘要:中国早期王权的构成,除了政治、经济、军事权,还有一种意识形态权力,它是维护王权秩序的文化道德力量,并从思想观念形态上为王权政治提供权力的合法性、正当性论证,因此王权必须掌握意识形态权力,并将其“具象化”“物质化”。在早期国家发展进程中,统治阶层将礼制与意识形态相结合使其融为一体,形成了礼、礼制思想与王权政治高度结合的政治文化模式。早期王权掌握了知识话语生产与思想控制权,通过礼仪制度来进行意识形态生产,掌握意识形态领导权,并用以建构共同体意识,通过学校教育和礼乐教化等方式来传播主流价值观念,将其内化于人心,形成社会成员共同的文化认同与政治认同,从而维护早期王权政治体系的和谐稳定。

关键词:礼制;礼制思想;王权政治

中图分类号:K892.9;K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0025-09

王权是一种权力支配体系,王权秩序是以王权为核心,建立在社会分层基础上的等级秩序。王权的构成,包括经济权力(对资源财富的控制分配权)、政治权力(主要是军权、族权)、社会和意识形态权力(指政治体制及与之相适应的意识形态,还包括天文历法、占卜、宗教信仰鬼神体系、祭祀礼仪、阐释权等宗教权)^①。以上几种权力是早期王权的基本组成部分,它们并不是孤立的,而是相互作用的。王权政治是以王权为核心的政治架构,其形成有两个条件:第一是权力中心化、集权化,即王权必须是各种权力的核心;第二是王权具有组织力、内聚力,如果王权没有凝聚力,不能实现社会团结,那王权政治也必将土崩瓦解,难以长久。中国早期国家的时代特征是政治与宗法、宗教、伦理相结合,以王权为核心的政治权力支配社会,如法律、军事、巫术占卜、历法、史官

文字记录等都服务于王权政治,意识形态也打上了时代烙印,其导向都是王权政治。王权政治的一个重要特征是作为上层建筑的礼乐制度与意识形态融为一体。中国早期国家已经具备意识形态的雏形,可称为礼制思想或早期意识形态。本文拟对礼、礼制思想与王权政治之间的关系作一阐述。

一、礼制思想、知识生产、话语权力建构与王权

社会存在决定社会意识。先秦时期,王权政治的经济基础是农耕经济,其组织基础是各级父系血缘组织,其信仰基础是以敬天法祖为主的多神信仰(以祖先崇拜最普遍,对政治的影响也最深),其制度基础是礼制。王权政治将王权、法律、道德、宗教等因素统一起来,纳

收稿日期:2024-10-28

*基金项目:河南省高校中华优秀传统文化传承发展专项课题重大项目“甲骨金文与商周制度文明研究”(2023-WHSD-02)。

作者简介:曹建墩,男,河南大学历史文化学院教授、博士生导师(河南开封 475001),主要从事先秦史研究。贾国涛,男,河南财经政法大学博物馆馆长(河南郑州 450016),主要从事古代礼制和文物研究。

入一个规范体系内,这就是礼。礼构建了一套完整的政治社会秩序,主要表现在以王权为核心的等级秩序,以社会成员的身份等级来进行物质财富分配的经济秩序,以宗教信仰和祭祀为基础的宗教秩序,以宗族组织和宗法思想为基础的宗法秩序,它们构成了王权政治秩序的主干。

(一)礼制思想是早期国家的主流观念形态

礼制体现的是一种秩序,礼制精神是建构礼制秩序而遵循的原则、理念,基于此而产生的思想即礼制思想。故所谓礼制思想,即建构礼仪制度的精神、原则等观念形态,是蕴含在礼仪制度中的思想观念。三代礼制所依据、体现和承载的思想是一个综合的思想体系,它体现了三代社会的政治、经济、社会、伦理、道德等诸多观念^②。因此,可以说礼制是三代社会意识形态的载体。礼制思想是先秦社会的思想主线,是主流思想,它并不是单一的政治思想、社会思想,或者单一的伦理道德观念所能概括的,而是具有多元性、多维度、综合性、浓缩性、正统性等特征。它融合了宗教信仰、等级观念、伦理观念、价值观念、道德观念以及礼仪践履中遵循的情感原则、心理原则等。它是王朝统治阶级的统治思想、正统思想,是主流的观念形态,是统治阶级意志的体现。

在早期社会中,礼制思想是占据统治地位的政治共同体的精神形式,它包括宇宙观(天命观和宗教观)、宗教信仰、价值观、伦理道德等。具体而言,一是与宗教信仰有关的思想观念。早期社会的宗教信仰主要是各种鬼神崇拜和巫术信仰,其中祖先崇拜是普遍的信仰。二是与世俗政治秩序相关的伦理道德、价值观念,如王权观念、等级观念、宗法观念以及亲亲、尊尊、男女有别、长幼有序等伦理观念,但世俗的思想观念与宗教信仰二者并不是截然分开的,往往有着密切的联系。

如上所述,早期国家王权的来源有经济权、军事权、主祭权与族权等,但为了稳固王权体制,国家也必须掌控意识形态层面的权力。但信仰、观念、价值观等属于精神文化要素,是抽象的观念形态,因此必须借助具体的形式体现出来,利用物化象征符号、制度规范、礼仪规范

等来具象化。否则,意识形态也难以发挥其作用,尤其是在政治运作中,更难以对王权产生积极作用。在文明化进程中,“权力依赖于物质化的意识形态”,“通过物质化的过程,意识形态便能从简要的理念与价值转变为实践与产品”^[1]。这里的“物质化”主要是从考古学角度而言。就中国早期文明进程与王权演进而言,无论是“威望物品”(prestige goods),还是其他礼仪性物品,都必须从礼仪制度上来展现。因此,我们认为中国早期社会的统治观念主要依赖礼制来“转变为实践与产品”,并与经济权、军权相结合,组成权力网络,以服务于王权政治。

其一,宗教信仰与权力相互结合,必须依靠祭祀礼仪、丧葬礼仪、巫术礼仪等仪式来展现。随着社会复杂化,权贵阶层会有意识地控制宗教,并掌控宇宙观以及占卜、祭祀等知识与技术以建构观念形态。在国家化进程中,宗教较早地被礼制化、政治化,成为王权建构自身合法性的工具^③。即使在人文理性昌炽的西周,宗教祭祀礼仪也是使世俗王权获得合法性、神圣性的重要方式,《左传·成公十三年》所言“国之大事,在祀与戎”^{[2]861},即体现出宗教礼仪对于建构政治权力、政治社会秩序所具有的不可替代的重要性。因此宗教信仰、祭祀礼仪是建构观念形态的重要方式。进一步讲,在早期文明中,王权会利用宗教信仰与祭祀礼仪来获得合法性与神圣性,并利用神权来建构政治社会秩序。

其二,世俗的等级观念、伦理道德、价值观念等抽象的思想观念也主要依靠礼仪制度来实现具象化、物质化,进而才能发挥其维护政治社会秩序的作用。更重要的是,如果没有具象化的礼仪制度,早期意识形态与政治权力就很难结合,正是依靠礼仪制度,才能使本来无形的精神原则、思想观念变得制度化、程式化、定型化,从而使其能发挥作用。意识形态具象化、物质化,在考古学上体现为各种物化象征符号。象征符号是人类创造文化象征体系的基本构成要素,包括物质象征符号与行为象征符号。在先秦社会,前者体现为各种材质的礼器、服饰、礼仪建筑等物化象征符号,后者则体

现为礼仪、行为规范、习俗等。从考古学上看,礼器是建构礼仪形态、政治权力与早期意识形态的重要物化符号,是重要的“威望物品”。统治阶层会通过贸易活动或战争等多种方式来获取制造礼器的原料,通过制作铜礼器、玉礼器、精美的陶礼器、漆器等器物来构筑礼仪形态。这些礼仪形态对于维护王权具有重要作用。

因此,从逻辑上讲,早期社会意识形态展现的主要方式是礼仪制度,那么如何掌控意识形态,则取决于王权是否掌控礼仪制度。据考古学观察,王权对礼仪制度中诸如礼器、占卜、祭祀技术等控制能力是王权能力的一个重要体现。

(二) 知识与话语生产

礼仪制度是一个综合体系,它涉及知识、意义、技术规范等要素,因此王权必须掌控这些要素的生产。社会权力的维持与再生产有两条缺一不可的依赖路径,即知识生产和话语生产。早期国家权力生成的基础是知识和话语,即在知识和话语中产生权力,掌握知识就意味着掌握权力。知识始终在规范社会秩序、参与制度建构和形成社会权力中发挥着重要的作用,它作为人类实践经验的结构化、制度化形态,起到整顿生活秩序、塑造统治权力的作用^④。早期意识形态需要借助于知识生产(宇宙观、农业生产、天文历法等)、巫术、占卜技术、礼仪规范等,而王权就是通过控制这些知识和话语体系,来巩固并强化自身。

在早期国家发展进程中,政治权力会通过神话、艺术、礼仪、宗教信仰等方式来建构知识,通过话语体系将意识形态“转变为实践与产品”,与政治实践相结合^⑤。例如,为了神化王权,三代圣王都被宣称具有某种天赋神圣的特质。据《诗经·商颂·玄鸟》《楚辞·天问》《史记·殷本纪》,商人始祖契是其母简狄吞下玄鸟蛋怀孕而生;《诗经·大雅·生民》和《史记·周本纪》说周代始祖后稷是其母姜嫄践履上帝的脚印后怀孕而生。这些神话将一个族群的始祖与天帝建立了血统上的联系,将之视作天之嫡子,这就赋予了王权某种神圣性与无可置疑的合法性,可以吸引更多的追随者和政治上的盟友。此外,

权贵阶层控制宗教,“通天地成为统治者的特权”^[3],王权通过对宗教信仰的控制,来实现政治控制。如良渚文化玉琮上的神徽,凌家滩文化的玉人像、玉龟版,以及二里头文化的绿松石龙形器,都是具有宗教色彩的物象,这些艺术形式并不是为了满足人的审美愉悦,而是用于建构宗教信仰与礼仪形态。夏商周时期,青铜礼乐器比较发达,主要用于祭祀以及祭祀后的宴饮等场合,因此青铜礼器上宗教色彩浓厚的艺术物象也具有重要的政治功能。如张光直指出,商周铜器上的动物纹样乃是巫觋通天工具,早期社会政治、艺术、宗教是结合在一起的,艺术是通天阶级的一个必要政治手段,具有攫取权力和巩固权力的作用^⑥。

早期王权垄断了宇宙观与天文历法知识。红山文化的圆形、方形祭坛和玉器,凌家滩文化贵族大墓出土的玉龟、玉版等,都是表达宇宙观的物化符号,它们被权贵阶层所掌握,用于建构权力体系^⑦。《大戴礼记·五帝德》说颡顛“履时以象天”“治气以教民”^{[4]120},也说明上古社会权贵阶层垄断了天文历法、宇宙观等知识并用以治理教化民众。观天文、制历法是史前社会邦国部族的重要事务,山西陶寺遗址观象台证实上古社会“观象授时”活动的存在,印证了《尚书·尧典》所记“历象日月星辰,敬授人时”^{[5]12}的真实性。以观天象、授民时为目的的天文历法在上古政治中发挥着重要的作用^⑧,对历法天文知识的掌控,既是社会控制的一种手段,也是建构早期意识形态的方式。天文观测既是取法天象的活动,也是“通天”“礼天”的手段^⑨。历法乃是天之垂象,具有神秘的宗教性质,天时历法是天命象征,所以改革历法就意味着改变天命,是重大的宗教、政治问题。因此历法往往为部族首领所控制,早期国家建立之后,即为天的代言人君王所控制^⑩。故而观象授时既是一个王朝行使政治职能的重要政务,也是彰显其政权神圣性、合法性的政治活动^⑪。周代的正朔由王室控制,颁朔礼即是王权的体现,它体现了王权的神圣性来源,表征了王权的权威,也是国家顺时行政,行使管理职能的体现。中国早期对天地之象的效法与模拟,对神灵的敬畏是宗教信仰的思想基础,这也构成了后世天人合一观念的渊

源。这些宗教信仰均体现在祭天礼仪和其他宗教性礼仪中。

不仅如此,王权也垄断了占卜技术与知识。龟卜在史前时期就流行于海岱文化区内,考古工作者曾经在大汶口等新石器时代遗址中发现大量龟甲遗存,已有学者精辟地指出这种现象属于龟灵崇拜^⑤。至龙山时代,骨卜已随着不同区域文化的发展和交流在黄河流域普及开来,正如张忠培所说,“从龙山时代始,骨卜成了中国的普化宗教”,而“骨卜宗教的普化,是影响深及商周文化具有更大意义的宗教革命”^[6]。殷商时期,贞人集团掌握了占卜的知识、技术与话语,但从甲骨卜辞看,商王为群巫之长,是全国的最高宗教领袖^⑥。卜辞中“王贞”“王卜贞”“王曰贞”,都是商王亲自主持占卜,发布命辞,判定吉凶的“卜辞”统统由商王进行,甚至充当贞卜人。商王掌控了占卜的解释权,确保占卜结果有利于王权政治,防止占卜对世俗王权的权威与合法性造成损害。商王极力通过对卜筮的掌控和垄断,以达到集中王权的目的。

上述所言,都是与宗教信仰有关的知识话语体系,主要是因为三代时期社会王权的核心构成之一是宗教权力,它体现为主祭权(神权)及相关的祭祀礼仪,是一种介于有形与无形之间的“弥散性权力”,渗入社会政治生活的方方面面。

(三)道德话语体系与王权

先秦社会,王权的权力构成除了武力、宗教、经济,还有道德文化权威。王权的权威大致可以分为两种:第一是依靠武力、刑罚等建立的强制性权威(霸道),第二是让人自觉服膺的文化道德权威(王道)。在三代社会中,文化权力主要包括宗教权力和道德话语权力。王权的道德合法性,需要做到两点。

其一,从政治实践上讲,贵族阶层应具有一种利他性的道德品质,从而有利于政治秩序的建立与稳定。意识形态领导权不能纯粹依赖军事、刑罚等暴力,还要依靠非强制性的力量。而王权的神圣特质,主要体现为道德上的优势。在中国早期社会,王权的一个重要属性是道德性。道德规范是促成社会团结的重要

要素,族群或组织整合需要依靠道德政治机制,如果王权不具有利他的道德性,则难以凝聚社会成员的向心力。这就要求王具有利他的道德品质,如勤勉于世俗政务,务在勤政、任贤、保民。先秦社会所言之“明德”,其核心即在于慎身勤政、慎罚、任贤、保民的德政,以百姓的福祉为敬德、明德之落实点。明德保民的理念体现的是利他道德原则,要实行德政,统治者必须“惠民”,给予百姓实惠,爱惜人力和物力,不过度压榨民众。利他之外,就是为政者应坚持克己抑己原则,不贪图安逸,而应该以正道引导民众。《尚书·召诰》云:“节性,惟日其迈。”^{[5]398}“节性”之“性”,指人的性情欲望。节性,就是要节制自己的性情欲望,不放纵自己,遵守中道。

其二,从理论上讲,天命与德是支持王权合法性的两个柱石,而德更为关键,治民者无德则不可以立世,不可治国治民,即意味着政治不具有合法性。因此对治民者来说,修己修德是其获得治民权的前提。在总结历史经验的基础上,西周时期,以周公为代表的周初统治者提出天命靡常、以德配天的思想,完成了德治理论建构,德治成为中国古代的主流意识形态。周人认为王恭承天命为“民主”,兼具保民爱民教民之任,为民之父母。天意决定于民情,民情决定于统治者敬德与否,所以敬德体现为一系列保民措施。这样,天命、敬德、保民就成了德治思想中的三个有机要素,天、德、民构成一个三角关系,形成一个将宗教信仰、人事、政治融于一体、逻辑链环自洽的理论体系。

可以看出,德治思想将王权的合法性建立在宗教性的天命与道德基础上,但天命缥缈,道德才是落实点,具有可操作性。王权应是道德的存在,“聿修厥德”是王权合法性的重要来源。实际上,在政治实践中,道德这一合法性来源更具体,更容易操作。既然天命以德为本,那么对于统治阶层来说,若要国祚永存,就必须修德配命,明德配天,其内在逻辑是要求统治阶层修己修德。敬德、明德和慎德等表述含有要发挥人的主观能动性、积极修德之意。

据西周金文、《尚书》《诗经》等文献来看,德主要有二:一是就内在德性意义上言,指个

人品行,如伦理意义上的孝友之德和亲亲之德,政治意义上的“无逸”、“克尽乃身”、保民、安民等。二是人外在行为的规范,德之行体现为礼。《左传·僖公二十七年》说:“礼乐,德之则也。”^{[2]445}《左传·文公十八年》说:“先君周公制周礼,曰:‘则以观德,德以处事,事以度功,功以事民。’”^{[2]633-634}德是立身处事的行为准则,而礼是将德付诸具体实践的行为规范,是德的外在表现形式。杨向奎指出礼和德的含义是相通的,礼是德的规范行为,是由德的思想体系中派生出来的^④。晁福林也说:“当时,人民所理解的德在很大程度上源自于制度,源自于礼的规范。”^[7]在《诗经》与西周金文中,形容贵族外在仪态的语词为“威仪”,有时也用“仪”。如“敬慎威仪,以近有德”^{[8]1182}，“抑抑威仪,维德之隅”^{[8]1060}。这里的“德”显然包含了人的外在之仪,威仪和德是相通的,西周时存在以德代礼的情况^⑤。《左传·桓公二年》界定“德”时说:“夫德,俭而有度,登降有数,文物以纪之,声明以发之,以临照百官,百官于是乎戒惧,而不敢易纪律。”^{[2]86-89}从这一界定来看,周人“德”的内容包含“俭而有度”、“登降有数”、“文物”之纪等,所谓德,即礼仪、礼物合乎法度。可见此所谓“德”,即合礼。礼仪法度即德的体现,修德必须在行为上合乎礼,以礼体德,以礼践行德。要之,西周社会所言的修德,主要还是政治意义上的概念,“聿修厥德”的内容有二:一是克明乃心,将内在之德显现于为政,这包括政治意义上的诸多德行;二是以礼修德,尊礼乃修德之方式。

二、礼、早期意识形态与王权政治之间的互动关系

礼制是早期意识形态的载体,体现出统治阶级的主流政治观、价值观以及伦理思想。意识形态作为一种软国家权力,是一定社会的阶级或者集团谋求和掌握意识形态生产、运行、教育和传播以实现阶级统治的权力,其主要有三种样态:作为核心的意识形态领导权、作为保障的意识形态管理权以及作为外在表现意识形态话语权^⑥。在早期社会中,王权会通过制礼作

乐来全面掌控意识形态的生产、运行、教育与传播。

(一)礼与早期意识形态领导权

意识形态的生产需要借助于知识与知识生产(宇宙观、农业生产、天文历法)、巫术占卜技术^⑦、宗教神灵信仰等。获得意识形态权力的途径,体现为两个方面:一是礼仪,这是实践层面的,是知识、观念得以呈现的载体和媒介,否则社会价值观和信仰无以发挥其功能;二是规范,包括抽象的规范准则,这是秩序维持的前提,没有伦理道德规范,社会就会陷入失衡、失范状态。所有这些礼仪与规范,在古代都属于礼的范畴。三代社会中,建构早期意识形态的主要方式是礼,礼是意识形态的集中体现,是意识形态发挥其政治功能的抓手。

早期意识形态领导权是通过控制礼乐技术规范来实现的,即制礼作乐的权力由王所掌控。如《礼记·乐记》说:“王者功成作乐,治定制礼”,“五帝殊时,不相沿乐;三王异世,不相袭礼”^{[9]991}。《礼记·大传》指出,每个王朝建立都需要“立权、度、量,考文章,改正、朔,易服色,殊徽号,异器械,别衣服”^{[9]906}。为什么每一个王朝都要制礼作乐?其中重要的一点,就是要将意识形态的生产、解释权掌握在自己手里,从而为王权政治服务。意识形态大致有三种形态:一是制度化的意识形态,其特征是不以纯粹观念形态存在,而是融于政治制度之中,借助于某种力量来实现其功能;二是半制度化的意识形态,部分地融入政治制度之中,同时保持自己独立的观念形态;三是纯粹观念形态的意识形态^⑧。夏商周三代时期的意识形态主要是第一种情形,即礼制与社会统治、治理观念融为一体。夏商周时期,尤其是西周时期,统治阶层通过制礼作乐,控制了意识形态(如天命转移论、以德配天、天意在民意等)权力,并付诸各种礼典、礼仪等实践。

在早期国家发展进程中,政治统治需要一种合法性信仰,人们对王权的认同和接受并非由于惧怕暴力,而是基于对王权合法性的信仰,这个极为复杂的合法化过程,主要依赖的是占统治地位的意识形态。意识形态领导权的实质,即建立使人自觉服膺的文化权威的合法化

过程。

在三代时期,宗教信仰是早期意识形态的核心内容之一,是建构王权合法性的根本支撑之一。从考古学上看,世界上其他地区的青铜文明是以青铜工具和兵器为主,而三代的青铜器则是以礼乐器为主;考古所见三代社会的都城具有礼仪中心性质,城中有宗庙建筑、祭祀遗存,出土有青铜礼乐器、玉礼器等祭祀礼仪用器;无论是良渚文化的贵族墓葬、琮璧等玉礼器、祭坛,陶寺文化的观象台、彩绘陶龙盘等礼器,还是夏商时期的祭祀遗存、宫殿宗庙建筑以及发达的青铜礼器、玉礼器,直至甲骨文和金文关于祭祀礼仪的记载,这些都告诉我们,宗教在先秦社会中具有极其重要的地位。大量的考古发现表明,当时几乎所有的物质精华和先进的科学技术,主要用来建构礼仪制度,尤其是宗教礼仪,用于政治统治和政治权力的建构^⑩。考古发现也与文献记载若合符节。三代社会,“国之大事,在祀与戎”^{[2]861},《国语·鲁语上》谓:“夫祀,国之大事也。而节,政之所成也。”^{[10]154}宗教祭祀是国家的重大政务,甚至列于战争前面。由此可见,宗教在三代政治社会中居于重要地位。祭礼是宗教信仰的集中表现形式,是王权掌控神权、获得意识形态权力,也是建构王权秩序的抓手。

第一,王权垄断了交接天人的权力,掌握了宗教圣物、祭祀礼器、巫术等。至迟在夏代,祖先崇拜已与天帝信仰结合。商周时期,下土之王与上天建立了血缘关系,商王宣称自己为上帝的嫡子,周王宣称自己为“元子”“天子”,通过这种方式,人间之王被神化。在商周时期的宗教观念中,祖先神可以宾于天,在天帝左右。周代的郊祀常以始祖后稷配食,又因文王始受天命,故祭祀明堂以文王配祭。其目的是宣示对祭天权力的独占,也就是说,祭天只有以具有功德的王族始祖配祀,其他姓族不可染指,其政治功能在于宣示王权的至上性、唯一性、神圣性以及道德性,借此宣示王权具有天经地义的合法性。要之,祭祀是王权政治建构自身合法性的主要方式,它可以从仪式、观念上为王权提供合理性论证。

第二,如上所述,王权掌控宗教神职集团,

如巫祝宗史等宗教人员从属于王权,是王权政治体系的成员,他们并没有形成一个与王权平行的、强有力的宗教祭司集团。通过掌控宗教神职人员,王权掌握了意识形态的话语权、解释权。

第三,宗教信仰作为一种精神形式,是一种信仰体系和观念体系。它不仅可以为王权提供合法化论证,而且在强化社会内聚力、权力分层以及建构权力体系等方面具有重要作用。三代祭祀具有强烈的实用主义倾向,偏重于世俗政治秩序、伦理道德的建构和服务政治的人文功能。《礼记·大传》云:“亲亲故尊祖,尊祖故敬宗,敬宗故收族,收族故宗庙严。”^{[9]917}宗庙祭祖淡化先祖神的宗教色彩,宗庙祭祖的目的是“收族”,其功能是社会性、政治性的。其他如天地、日月等祭祀也是出于政治目的,宗教色彩反而淡化了。如《国语·周语上》说:“古者,先王既有天下,又崇立上帝、明神而敬事之,于是乎有朝日、夕月,以教民事君。”^{[10]33}这突出了祭祀教化民众尊君的政教功能。《国语·楚语下》说,“祀所以昭孝息民”^{[10]518},即指出宗庙祭祖的意义在于昭示孝道,即教化百姓要尊崇践行孝道。

(二)礼与早期意识形态的运行传播

礼教是早期意识形态传播的主要方式。夏商周三代国家采用礼乐教化的手段来进行伦理、道德价值观的教育。教化方式有学校教育与社会教育两类,前者是国家设立不同层次的学校展开的教育,后者则是国家或宗族等共同体通过不同方式推行礼仪道德教育。三代社会官师一体,政教一体,负责教化的是各级官员,官既是政务的执行者,又肩负教化之任。《周礼·地官·大司徒》载大司徒“率其属以掌邦教”,下属乡大夫则负责乡之政教禁令,乡师负责所治乡之教。《礼记·王制》记载司徒之官政教的内容是:“司徒修六礼以节民性,明七教以兴民德;齐八政以防淫,一道德以同俗;养耆老以致孝,恤孤独以逮不足;上贤以崇德,简不肖以绌恶。”^{[9]361}此处的六礼,指冠礼、昏礼、丧礼、祭礼、乡饮酒礼、相见礼;七教,指父子、兄弟、夫妇、君臣、长幼、朋友、宾客;八政的内容是饮食、衣服、事为、异别、度、量、数、制。七教以人伦关系为主,礼以节制

民性,使其得中和之德而归于淳厚;以亲亲、尊尊、尚齿等礼乐精神化导群伦,来构建和谐团结的伦理关系。八政用以防止奢侈淫逸,整齐道德风俗。通过敬养老者,以兴发恭孝之心;安抚体恤孤独无依靠者,崇奖有德,所以绌退恶人,这些均是化民成俗之举。通过这些礼乐政教措施,使百姓具恒常之德,成纯美之俗。

中国早期王权不仅借助武力和刑罚,而且更大程度上依靠礼乐来整合政治社会秩序,从某种意义上说,王权是一种政教一体的社会整合机制。北宋欧阳修等《新唐书·礼乐志》言“三代而上,治出于一,而礼乐达于天下”^[11],即指出了先秦社会政教一体的政教模式——政治即礼乐教化,礼乐教化即政治。作为政治上层建筑的礼制不仅仅用于维护等级秩序,也有柔性的协调机能,即协调缓解社会矛盾冲突的功能,古代礼学家所言礼的“和合”功能,即指礼具有的这种社会整合功能。周人所言的“文化”,即指以礼乐德教化成天下,使民德归于淳朴。礼乐教化是以春风化雨、润物无声的方式,不断以文化人的过程,它使人“绝恶于未萌,而起敬于微眇,使民日徙善远罪而不自知也”^{[4]22}。可以说,三代时期的礼教是一种充满温情的柔性社会控制与整合机制。

礼乐教化其实是一种对社会成员进行教化的方式。早期国家借助各种礼仪规范,构筑了一种复杂的礼乐教化网络,它以弥散性的、形散而神聚的方式来影响社会成员的行为,对个人进行身体和心灵塑造(修身与修心),以使社会成员遵守社会规范。礼渗透进政治、社会生活的方方面面,无论是国家政治,还是社会生活,均由礼来规范,礼几乎成了无所不包的规范体系。《礼记·曲礼上》将礼的意义阐述得很到位:“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。”^{[9]8-9}在礼治模式下,举凡君臣上下、父子、兄弟等伦理关系,辨讼决狱、朝会行列为位,军事治军,化民成俗,尊师从学,以及祷祠祭祀事神,如此等等,均以礼为原则来处理协调。礼纲纪社会,巨细靡遗,大至国家的政治运作、

经济活动,小到社会成员的日常生活,比如衣食住行、冠婚丧祭、称呼、仪态容止、社会交往、职业分工等,均用礼来加以规范,礼的精神均渗透其间,对社会成员进行道德教化。

礼乐教化将王权政治的思想观念、价值体系以潜在的、温和的、柔软的方式渗透到社会生活的各个领域,渗透进社会成员内部,规范并影响人们的行动与观念。王权构筑了形散而神聚的弥散性权力网络,以礼来实现对世道人心的整顿,实现对社会成员的教化,将主流价值观内化于人心,使社会成员自觉接受、认可、遵循各种社会规范,从而维护了王权秩序的和谐稳定。

(三)礼与共同体意识建构

先秦时期,作为王国形态的夏商周王朝,是姒姓有夏氏、子姓商族、姬姓周族先后建立的复合制国家,故王国可以视作一个大的共同体,下面有很多宗族、族邦、邦国。意识形态是一定的政治共同体或社会共同体主张的精神形式^⑧。在早期政治共同体内,统治阶层会有意识地建构共同体意识。

国家意识、宗族意识和其他共同体意识的建构和传播都依赖礼制,礼是建构共同体意识的主要方式。先秦时期的族类意识,即是一种共同体意识。这种根深蒂固的族类意识,导致不同的父系血缘组织遵循“神不散非类,民不祀非族”^{[2]334}的原则,各自祭祀其先祖。各个血缘组织会利用祖先崇拜来确立“我者”与“他者”的界限,并利用祭祖礼“尊祖敬宗”,强化宗族成员的本源、本根意识与宗族认同,强化宗族共同体意识,从而形成一种集体取向的思想观念(如宗法观念、亲亲观念、宗法伦理等)。

《左传·成公四年》说:“非我族类,其心必异。”^{[2]818}从大的方面看,所谓“华夷之辨”“以夏变夷”,也是基于一种族类共同体意识,它将华夏与四周戎狄作为两个大的族类,二者的根本分别是文化。《左传·僖公二十二年》追记平王东迁时,辛有在伊川看见有被发而祭于野者,于是感慨地说:“不及百年,此其戎乎?其礼先亡矣。”^{[2]393-394}孔子评价管仲时曾说:“微管仲,吾其被发左衽矣。”^[12]外在的发式装饰是华夷之辨的表征,而真正的差别是礼仪法度。《国语·周语

中》记载周定王因戎狄不遵从礼仪而大肆贬斥：“夫戎狄冒没轻谗。贪而不让，其血气不治，若禽兽焉。”^{[10]58}《春秋公羊传注疏》：“中国所以异乎夷狄者，以其能尊尊也。”^[13]战国时期，赵武灵王胡服骑射引起一场华夷之争，两方态度相左，但都认为华夷之别主要在有无礼仪道德。《战国策·赵策二》记载：“中国者，聪明睿知之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。”^[14]要之，在周代，华夏与夷狄的差别是礼仪道德等，这是华夏自我认同的标尺。

华夏文明的绝妙之处就是，它发展出了一种“德”的观念，超越了狭隘的族类观念与华夷观念。《尚书·尧典》提出“克明峻德，以亲九族，九族既睦。平章百姓，百姓昭明，协和万邦”^{[5]6-8}，要求以德来亲睦九族、协和万邦，求得天下的普遍和谐；它主张以推行礼乐政教的方式，来达到协和万邦的目的。《尚书·舜典》云：“惟时柔远能迩，惇德允元，而难任人，蛮夷率服。”^{[5]60-61}在早期国家的文明进程中，统治阶层不仅在国家内部建构同一的意识形态，并使用共同的文化符号（如礼乐器），推行统一的礼仪规范，而且还向外传播推行自己的主流意识观念。

就夷夏之辨而言，华夷之别的依据是礼仪道德，是文化，夷夏之辨是从文化上来强调的，不是从其他方面来强调的。扬雄《法言·问道》认为：“圣人之治天下也，碍诸以礼乐。无则禽，异则貉”^[15]。这种开阔的胸怀体现出礼乐文明的开放性与包容性。

华夏文明将礼与意识形态高度结合，将礼仪道德看作政治共同体的标识，同时也建构了一种具有开放性、包容性的文明形态，使得早期中国不仅是一个文化共同体，更是一个建立在礼乐基础上的文明共同体。

结 语

文明是基于意识形态的创造，意识形态在中国早期文明化、国家化进程中发挥了重要作用。早期王权的来源，除了政治、经济、军事权力，还有一种意识形态权力，它是维护王权秩序的

的文化道德力量，并从思想观念上为王权政治提供权力合法性、正当性论证，因此王权必须掌握意识形态权力。

作为一种权力化形式存在的意识形态，它是居于主导地位并支配人们生存方式的思想观念体系，具体体现在宗教信仰、礼仪制度、伦理道德、价值观念等多种文化形态之中。在早期国家进程中，统治阶层创立典章制度并构建意识形态，将礼制与统治思想和社会治理相结合而融为一体，形成了王权政治、礼乐制度和意识形态高度结合的政治文化模式。王权掌握了知识话语与思想的控制权，建立了集宗教、经济、军事、意识形态权力于一体的权力模式。王权虽然是世俗性的政治权力，但由于宗教信仰的加持，又具有至上性与神圣性。王权不仅具有军事征伐权，而且是道德仁义的化身，具有文化道德权威，是政统、道统的综合体。

与王权政治相适应的早期意识形态是一种宗教、伦理道德与政治三位一体的网络化的思想观念体系，它集中体现为礼制思想。在夏商周三代，礼制思想就是当时的统治思想。在早期国家中，王权会掌控意识形态生产，并通过学校教育和礼乐教化等方式来传播主流意识观念。这些礼制思想经过礼乐教化的影响，内化为社会成员的集体意识，并形成共同的文化认同与政治认同。这一套思想体系，从西周的“民彝”，到秦汉以后知识阶层经常提及的“经”“道”“常道”“纲常”“伦常”，在中国历史上被反复演绎，具有高度稳定性和历史连续性。

注释

- ①②⑤⑦⑨曹建墩、岳晓峰：《早期中国文明内生性演进的内在逻辑阐释》，《中原文化研究》2022年第6期。
③权力合法性指王权通过各种方式（宗教、思想、法律、仪式等）以建立合法存在的意识形态基础。参见李安山：《论战争、王权和意识形态的相互作用》，《史学理论研究》2005年第4期。
④刘伟：《意识形态生产的三种形态：知识、话语和权力》，《马克思主义与现实》2018年第1期。
⑥张光直：《中国青铜时代》（二集），生活·读书·新知三联书店1990年版，第102—114页。
⑦李新伟：《中国史前玉器反映的宇宙观——兼论中国东部史前复杂社会的上层交流网》，《东南文化》2004年第3期。⑧

⑩曹建墩、赵梓伊:《三代礼制传统与华夏文明的连续性》,《中原文化研究》2019年第2期。⑨江晓原:《天学真原》,辽宁教育出版社2007年版,第93—95页。⑩曹建墩、王彦霖:《礼制探源的相关理论探讨及龙山时期的礼制问题》,《东南大学学报(哲学社会科学版)》2023年第2期。⑪高广仁、邵望平:《中国史前时代的龟灵与犬牲》,载《邵望平史学考古学文选》,山东大学出版社2013年版,第375—390页。⑫陈梦家:《陈梦家学术论文集》,中华书局2016年版,第57—121页。⑬⑭⑮均见杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》(修订本),人民出版社1997年版,第331页。⑯张志丹:《论意识形态权力》,《社会科学辑刊》2022年第2期。⑰李春青主编:《先秦文艺思想史》,北京师范大学出版社2012年版,第577—578页。⑱张首映:《意识形态与文艺阐释》,《文艺研究》1991年第2期。

参考文献

- [1]厄尔·酋长如何掌权:史前政治经济学[M].张炼,译.杭州:浙江人民出版社,2023:152.
- [2]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,2009.
- [3]张光直.中国考古学论文集[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1999:353.
- [4]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦,点校.北京:中华书局,1983.
- [5]孙星衍.尚书今古文注疏[M].陈抗,盛冬铃,点校.北京:中华书局,1986.
- [6]张忠培.窥探凌家滩墓地[J].文物,2000(9):57.
- [7]晁福林.先秦时期“德”观念的起源及其发展[J].中国社会科学,2005(4):200.
- [8]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [9]孙希旦.礼记集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1989.
- [10]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
- [11]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975:307.
- [12]刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990:578.
- [13]十三经注疏:春秋公羊传注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5056.
- [14]缪文远.战国策新校注[M].修订本.成都:巴蜀书社,1998:572.
- [15]汪荣宝.法言义疏[M].陈仲夫,点校.北京:中华书局,1987:122.

Rites, Thought on Rite System, and Kingship Politics in Early China

Cao Jiandun and Jia Guotao

Abstract: In early China, the source of royal power encompassed not just political, economic, and military strength but also a significant ideological dimension. It is a cultural and moral force that maintains the order of royal authority by legitimizing and justifying its politics through ideological concepts. Therefore, royal power must master ideology and “concretize” and “materialize” it. In the early stages of state formation, the ruling class integrated ritual and ideology into a highly unified model of ideology, ritual and music systems, and royal politics. Royal power exerted control over the production of knowledge discourse and thought, engaging in ideological production through the rite system and grasped ideological authority to construct a sense of community. It spread mainstream ideology through school education and ritual music education. These ideological concepts were internalized into the collective consciousness of social members, and formed a common cultural and political identity, thereby promoting the stability of the royal political system.

Key words: ritual system; ritual ideology; royal politics

[责任编辑/木 卯]



实学视域下颜元劳动教育思想发微*

许 宁

摘 要:“劳动教育”强调在劳动中教育,在教育中劳动。明清实学蕴含着高扬劳动精神和工具理性的教育思想。其一,明清之际实学思想家颜元批判理学家的“天理”本体论和二重人性论,提倡“元气本体论”和“气质之性”,体现了“实体达用”的劳动教育宗旨;其二,他主张学习“事物”之学,重视实文、实行、实体、实用,贯彻“宁粗而实,勿妄而虚”的教学原则,彰显了“崇实黜虚”的劳动教育价值;其三,他批评朱学之“知先行后”和王学之“知行不分”的观点,反对将知行作道德化的解读,强调寓知于行,见理于事,文武兼备,在耕读习行中获得和检验知识,阐明了“肯做工夫”的劳动教育形式;其四,他致力于培养“有用之儒”的劳动教育人格,呼唤经世致用的当代豪杰,从而重塑了明清实学的人格典范;其五,他区分了实学基于人伦日用、习行健动的“孔颜乐处”与宋儒逃世脱俗、安于禅悦的“孔颜乐处”的差异,深刻诠释了儒家“以苦为乐”的劳动教育精神。

关键词:颜元;实学;劳动教育

中图分类号:B249.5

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0034-08

“劳动教育”强调在劳动中教育,在教育中劳动,劳动是教育的形式,教育是劳动的目的,牢固树立劳动最光荣、劳动最崇高、劳动最伟大、劳动最美丽的观念,认识到美好生活是通过劳动和奋斗来实现的,从而促进人的全面发展。明清时期是实学思潮的发展高峰。明末社会风雨飘摇,动荡不安,在政治上面临内忧外患、江山易主的困境;在文化上士无实才,大多热衷于“守静”“主敬”之学,对于社会矛盾和民族危机往往学非所用,应世无术。因而在明清之际,形成了对理学展开深刻反思与强烈批判的实学思潮,这一思潮具有“走出理学”或“反理学”的时代特征。他们严厉剖析程朱理学和王学末流的空疏无用,认为当时最大的社会弊端在于“士无实学”,以至于平时袖手谈心性,愧无半策匡时难。基于这样的认识,陈子龙和徐孚

远、宋征璧等人编写了《皇明经世文编》,系统梳理了明代二百多年的治理经验和实用政策以克时艰。以顾炎武、黄宗羲、王夫之等为代表的学者,强调经世致用、崇实黜虚、改革时弊,关切社会政治,解决实际问题,焕发了思想解放和社会转型的时代精神。

在众多理学批判者中,颜元的批判尤为激烈,其对“劳动教育”的阐述和实践具有典范意义。颜元(1635—1704),字易直,又字浑然,号习斋,河北博野人。他提出:“必破一分程、朱,始入一分孔、孟。”^{[1]774}颜元指出所谓佛、老之学乃是空静玄妙的“异学”代表,宋儒之学乃是似是而非的“伪学”代表,应当回溯到尧、舜、周、孔所代表的儒家正学。儒家正学的道统表现为尧舜之“三事”,周公之“三物”,孔子之“四教”,始终不离事物,征诸实际,这就需要提倡实学教

收稿日期:2024-10-09

*基金项目:陕西省教育科学“十四五”规划2022年度一般课题“实学视域下劳动教育思想研究”(SGH22Y1273)。

作者简介:许宁,男,陕西师范大学哲学学院、张载关学与传统文化研究基地教授、博士生导师(陕西西安 710119),主要从事中国哲学研究。

育,培养实用人才。考察颜元实学教育的时代背景,发现存在以下三个问题:一是在当时民族问题和社会矛盾不断加剧的情况下,如何重建政治秩序和价值纲维;二是适应明朝中后期经济社会发展的历史趋势,批判以八股取士的科举制度,思考如何推动实业进步,积累实用知识,培养有用之士;三是如何突破宋明理学的理论藩篱,为社会转型提供思想文化的有力支撑。

梁启超评价颜元“为做事故求学问,做事即是学问”^{[2]21}，“以实学代虚学,以动学代静学,以活学代死学,与最近教育新思潮最相合”^{[2]22}。梁启超将劳动教育称为“提倡体育的教育”,亦即“身体上磨练”“令身体劳动”的教育,进而认为:“中国二千年提倡体育的教育家,除颜习斋外只怕没有第二个人了。”^[3]以颜元为代表的明清实学劳动教育思想,高扬工具理性,强调“利用”“厚生”,崇尚实践精神,力主“健动”“习行”,体现了对传统理学教育的反思和批判。

一、“实体达用”的劳动教育宗旨

葛荣晋认为实学即是“实体达用”之学。“实体”是“达用”的理论基础,而“达用”则是“实体”的具体运用,共同构成中国实学的基本理论框架^①。这一观点极为精辟。他指出,就实体而言,可分为“实理实学”“实心实学”“实气实学”;就达用而言,可分为“经世实学”“科技实学”“启蒙实学”和“考据实学”等^②。

颜元发挥了“实体达用”的实学精神,将“实体达用”作为劳动教育宗旨加以阐述。

首先,在实体层面,亦即实学的形而上层面,颜元从宇宙实体和心性实体两个方面进行了论证。颜元建构“实有本体论”,主张元气本体论。他继承了“汉唐气学”,提出了“二气四德”^③的宇宙论,进行了唯物主义的论述。他主张“气即理之气,理即气之理”^{[1]1}，“理气融为一片”^{[1]21}。颜元肯定物质性的气是根本的,第一性的;而理是气之理,理存在于气之中,依附和从属于气,从而和程朱理学的“天理”划分了界限。

程朱理学持二重人性论立场,将人性分为义理之性和气质之性。其中,禀于天理的义理

之性纯善无恶;气质之性则兼理与气,有纯驳偏正之失,故有善有不善。颜元持人性一元论的立场,以棉桃喻性,指出性就是气质之性,离开气质无所谓人性,更毋庸说什么义理之性了。他说:“耳目、口鼻、手足、五脏、六腑、筋骨、血肉、毛发俱秀且备者,人之质也……呼吸充周荣润,运用乎五官百骸粹且灵者,人之气也。”^{[1]15}一方面,“非气质无以为性”^{[1]15}，“人之质”是人的生理基础,“人之气”是人的功能运用,“人之质”和“人之气”构成了人性,气质是人性的本质规定;另一方面,“非气质无以见性”^{[1]15}，只有通过气质才能认识人性,心性非精,气质非粗,气质并非人性的妨碍和累害,而是涵育人性的必由之路,舍弃气质则无以存养心性。李颀与颜元一样赞同“气质之性”：“言性而舍气质,则所谓性者,何附?所谓性善者,何从而见?”^{[4]35}这样,“六行乃吾性设施,六艺乃吾性材具,九容乃吾性发现,九德乃吾性成就;制礼作乐,燮理阴阳,裁成天地,乃吾性舒张,万物咸若,地平天成,太和宇宙,乃吾性结果”^{[1]2}。

其次,在达用层面,亦即实学的形而下层面,颜元提倡尧舜三事、六府,周孔三物、四教之学。“六府、三事”语出《尚书·大禹谟》,“六府”即金、木、水、火、土、谷,构成“三事”的具体条目,“三事”即正德、利用、厚生^④。“三物”语出《周礼·地官·大司徒》:“以乡三物教万民而宾兴之。”^[5]“乡三物”指的是:“六德”包括知、仁、圣、义、忠、和,“六行”包括孝、友、睦、姻、任、恤,“六艺”包括礼、乐、射、御、书、数。“四教”即孔门教授的文、行、忠、信四项内容。在颜元看来,儒家正学的道统谱系通过尧、舜、周、孔得以赓续,在尧、舜为“三事”,在周公为“三物”,至孔子发展为“四教”,展现为以“事物”为中心的教化之道。故颜元高度重视“事物”之学,不见诸事,算不上正德、利用、厚生;不征诸物,谈不上六德、六行、六艺。

最后,在体用关系方面,颜元主张用上见体,体用一致。所谓用上见体,即以用来界定体,以有用与否来规定体之真伪。世界上不存在什么“无用之体”,因为无真用,即非真体。衡量“有用”“无用”的标准在于,学须一件做成,便是“有用”,不从身上习过,便是“无用”,以客观

的效果来衡量、判断本体之“真伪”。在颜元看来,周孔之学是正学,是有用之学,因而体用兼全。释老是异学,宋儒是伪学,皆属于无用之学,因而体用皆非。同时期的李颀也主张“明体适用”之全学:“穷理致知,反之于内,则识心悟性,实修实证;达之于外,则开物成务,康济群生。夫是之谓‘明体适用’。”^{[4]120}

总而言之,明清实学以实定体,以达释用,强调体用一致,以劳动实践的具体效果来界定和构建本体,确立了明清实学“实体达用”的劳动教育宗旨。

二、“崇实黜虚”的劳动教育价值

颜元指出:“凡天地所生以主此气机者,率皆实文、实行、实体、实用,卒为天地造实绩。”^{[1]426}他所提倡的“实文”“实行”“实体”“实用”“实绩”,深刻揭示了“崇实黜虚”的劳动教育价值。

颜元所谓的“实学”范围包括兵、农、钱谷、水、火、工虞、天文、地理等实用知识和实际本领。与之相应的是,他在主持漳南书院时设置了一系列实用科目,涉及文、理、兵、农、天文、地理、水、火、工学等内容,类似于综合性质的职业学校。他提出“宁粗而实,勿妄而虚”^{[1]412}的教学原则,对劳动教育作了很好的推广示范。

他设立“习讲堂”,明确习在讲前,讲在习中,“讲之功有限,习之功无已”^{[1]41}。堂前楹联是“聊存孔绪励习行,脱去乡愿、禅宗、训诂、帖括之套;恭体天心学经济,斡旋人才、政事、道统、气数之机”^{[1]778},主张“励习行”“学经济”,对书院习讲的宗旨进行了高度的凝练概括。书院下设六斋:一曰“文事斋”,习讲礼、乐、书、数、天文、地理诸科;二曰“武备斋”,习讲黄帝、姜太公及孙子、吴起诸子兵法,并攻守、营阵、陆水诸战法,射御、技击诸科;三曰“经史斋”,习讲十三经、历代史事、诰制、章奏、诗文诸科;四曰“艺能斋”,习讲水学、火学、工学、象数诸科;五曰“理学斋”,包括静坐、编著、程朱、陆王之学;六曰“帖括斋”,包括八股时文等应试举业。在颜元看来,其中“理学斋”“帖括斋”并非周孔正学,与他所提倡的实学教育相违背,姑且暂应时制的需要,不得已而为之,终有淘汰

之日。

所以,颜元在讲学中贯彻“浮文是戒,实行是崇”^{[1]109},重视实文、实行、实体、实用的价值。他强调,躬行经济是儒者的本业本分,学事物有不明之处,故有讲辩之必要。孔子时代不以“事物”为外,故其忧思是“学之不讲”。今则不然,舍“事物”而徒言讲说,故“讲之不学”是今世的忧患。

一是崇实文,黜章句之虚。汉儒皓首穷经,注重章句训诂,破碎繁琐,穿凿附会,出现了“以《禹贡》治河,以《洪范》察变,以《春秋》决狱,以三百五篇当谏书”^[6]的现象,今文与古文相争,师法与家法淆乱,经义与讖纬混杂。颜元认为:“书之文字固载道,然文字不是道。”^{[1]773}文字是通往大道的途径,而非目的,因而不能舍本求末、买椟还珠,须要回归文字内在蕴含的真实义理。颜元主张的“实文”,指的是古代以礼、乐、兵、农等为主要内容的关涉国计民生、社会发展的实用知识技能。颜元说:“盖《诗》《书》六艺以及兵农、水火在天地间灿著者,皆文也,皆所当学之也。”^{[1]59}若“以读经史、订群书为穷理处事以求道之功”^{[1]78},则不啻相隔千里。

二是崇实用,黜佛老之虚。颜元指出:“人皆知古来无无用之用,不知从来无无用之体,既为无用之体,则理亦虚理。释氏谈虚之宋儒,宋儒谈理之释氏。”^{[1]285}在他看来,佛老注重镜花水月的修行方式,所谈皆虚理,所务皆虚事。颜元由此认为吾儒起手便与禅学相异,在于彻始彻终的体用一致,故能做到洒扫应对、日用行常以至开物成务、修齐治平。试问如果儒者既不能为将,也不能为相,只会择将相,那么又让谁来为将相呢?颜元推崇“宁为一端一节之实,无为全体大用之虚”^{[1]54},体现了实用主义的思想倾向。

三是崇实功,黜理学之虚。颜元认为“三代圣贤,躬行政绩多实征,近今道学,学问德行多虚语”^{[1]76},讲说多而践履少,遑论经济事业,其注解经书之功,不敌其废乱圣学之罪。理学家“以读书为穷理功力,以恍惚道体为穷理精妙,以讲解著述为穷理事业”^{[1]59},徒然耗费人的时间精力,缺乏实际本领和实践能力。他批评道:

“朱子‘半日静坐’，是半日达摩也，‘半日读书’，是半日汉儒也。”^{[1]278}试问十二个时辰，哪一刻是尧、舜、周、孔呢？所以，科举考试依靠八股取士的后果就是“八股行而天下无学术”，继而造成无政事、无治功。他激愤地表示八股之害，甚于焚坑。在理学占据社会思潮主流的情况下，“实学不明，言虽精，书虽备，于世何功，于道何补”^{[1]76}。

三、“肯做工夫”的劳动教育形式

圣贤之别在于肯不肯做工夫，肯做工夫即是圣贤，不肯做即是庸人。因此，“肯做工夫”就是颜元实学劳动教育的主要形式。

一是寓知于行，阐明劳动实践是知识的来源。颜元认为为学不能脱离与客观事物的联系，不能脱离习行，强调行重于知，寓知于行。他指出性命之理不可讲，非可言传，非徒列坐讲听，一讲即教习，习至难处来问，方再与讲。“虽讲，人亦不能听也，虽听，人亦不能醒也，虽醒，人亦不能行也。”^{[1]41}听是声入心通，醒是言下开悟，行是躬身实践。即便有讲说，也需要通过主体在听、醒、行等方面逐次展开。颜元肯定行（劳动实践）是知识的来源，“读得书来口会说，笔会作，都不济事；须是身上行出，方算学问”^{[1]466}。他以学琴为喻，诗书犹如琴谱，对琴谱烂熟于心，讲解分明，算得上学琴吗？学琴要在不断练习中取得进步：歌得其调，弦求中音，徽求中节，声求协律，谓之学琴；手与心随，清浊疾徐，鼓有常功，奏有常乐，谓之习琴；心与手忘，手与弦忘，感应阴阳，化物达天，谓之能琴。从学琴到习琴，再到能琴，既反映了琴技水平的提高，又体现了精神境界的跃升，这远非讲说记诵琴谱所能做到的。他批评宋儒以书为道，以知代行，知而不行。“思宋儒如得一路程本，观一处又观一处，自喜为通天下路程人，人亦以晓路称之，其实一步未行，一处未到。”^{[1]783}程朱之学的缺陷在于“知行竟判为两途”，知似过，行似不及，其实行不及，知亦不及。陆王之学的不足在于混淆知行，以致良知为宗旨，以为善去恶为格物，无事则闭目静坐，遇事则“知行合一”。二者皆应摒弃之。

二是见理于事，阐明劳动实践是检验真理的标准。颜元认为“见理于事，则已彻上彻下矣”^{[1]71}。所谓“理”不是孤悬外在的“理”，而是“木中纹理”，是谓理在事中；所谓“穷理”，即“凡理必求精熟之至”，“精熟”是就习行上说，是谓见理于事。既然离事物无所谓“理”，自然除却应事接物无所谓“穷理”。“理”必须通过劳动实践获得，只有经过实践检验的真理才是真知识。在他看来，不仅认识来源于躬行实践，而且认识的检验、知识的扩展，都必须以躬行实践为基础。钱穆总结其论学“必得之于习行，必见之于身世，必验之于事功”^[7]的三项标准，任何学问都要以其实用与否而考其得失。颜元在讲学中多次强调《论语》中“学而时习之”这句话，认为“习”并不是温习书本知识，而是练习、实习。颜元自述对《论语》的学思体会是：“前二十年见得句句是文字，中二十年见得句句是习行，末二十年见得句句是经济。”^{[1]229}从书本得来的未必是真知，一定要结合自己的生命体验和工夫实践，在日用践履中检验书本知识的真实性。

三是能文能武，阐明劳动实践拓展了知识的范围和对象。颜元认为“教文即以教武”“治农即以治兵”^{[1]107}，反对重文轻武，强调文事和武备的兼修并重，培养修己治人、出将入相、能文能武的豪杰之士。“格物”本是《礼记·大学》提出的一项道德修养条目，与致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下等相贯通构成了“八目”。汉儒将“格”解释为“来”，“物”解释为“事”，郑玄认为先有“致知”后有“格物”，先知晓善恶，善恶之事依据人的喜好、取舍而来到。程朱将“格”解释为“至”或“穷”，“物”解释为“事”或“理”，“格物”就是“穷至事物之理”，看作学问思辨工夫。王阳明将“格”解释为“正”，“物”解释为“心”，因此“格物”就是“正心”，格物有赖于良知，应以良知之善恶来判断和纠正，使远离良知的不正之心复归于“心之良知”。颜元对这三种解释都是不满意的。他指出：“按‘格物’之‘格’，王门训‘正’，朱门训‘至’，汉儒训‘来’，似皆未稳……元谓当如史书‘手格猛兽’之‘格’，‘手格杀之’之‘格’，乃犯手捶打搓弄之义，即孔门六艺之教。”^{[1]491}“手格猛兽”之勇毅，“手格杀

之”之力道，“犯手捶打搓弄”之招式，即体现在孔门六艺之教中。颜元强调“天下之事，苟身当之即宜格焉，为农则格农，为卜则格卜，见有疾则格药饵，见远行则格束装”^[8]，他对“格物”的解释赋予了强烈的健动习行、文武兼备的实学精神。据《年谱》记载，颜元学农事、擅兵法、长技击、能骑射、善操琴、精医术，具备多方面的才能。毛泽东在《体育之研究》中指出：“清之初世，颜习斋、李刚主文而兼武。习斋远跋千里之外，学击剑之术于塞北，与勇士较而胜焉。故其言曰：‘文武缺一岂道乎？’……此数古人者皆可师者也。”^⑤日本学者渡边秀方肯定：“在这意味上，所以宋明的思辨学是死学，他（颜元）的实践学确是活学。”^[9]

四、“有用之儒”的劳动教育人格

培养人是教育的目标，但培养什么样的人则反映了教育的本质。从某种程度上来看，理学教育培养出来的是弱人、病人、无用之人，实学教育培养出来的是强儒、健儒、有用之儒。

颜元描述了两幅图画，将实学教育与理学教育作了有趣的对比：

请画二堂，子观之。一堂上坐孔子，剑佩、觿、决、杂玉，革带、深衣。七十子侍，或习礼，或鼓琴、瑟，或羽籥舞文，干戚舞武；或问仁孝，或商兵、农、政事，服佩皆如之。壁间置弓、矢、钺、戚、箫、磬、算器、马策、各礼衣冠之属。一堂上坐程子，峨冠博服，垂目坐如泥塑。如游（酢）、杨（时）、朱、陆者侍，或返观打坐，或执书吾伊，或对谭静敬，或搦笔著述。壁上置书籍、字卷、翰砚、梨枣。此二堂同否？^{[1]749}

这两幅画展现的是两个世界，一个是刚健宏阔、经天纬地的习行世界，一个是静穆讲说、虚华无用的文墨世界。这两个世界有诸多的不同。其一是宗师气象不同：孔子身着深衣，佩剑革带，雍容典雅，气宇端庄；程子则峨冠博带，闭目静坐，犹如木雕泥塑，神情呆滞。其二是学生用功不同：孔门七十二子侍立左右，礼乐射御，鼓瑟调琴，执羽籥，舞干戚；而程门高第如游酢、杨时等只知内观打坐，执书吟诵。

其三是讲论内容不同：孔门所谈皆关涉仁、孝、兵、农、政事等治理之术和实用技能；程门所谈皆静坐体验和主敬境界，埋首著述，溺于文字。其四是讲堂陈设不同：孔门置弓、矢、钺、戚、箫、磬、算器、马策、衣冠等实用器物于壁间；程门置书籍、字卷、翰墨、石砚、纸笔于壁间。

颜元得出的结论是：“程朱与孔门，体用皆殊。居敬，孔子之体也；静坐惺惺，程朱之体也。兵农礼乐为东周，孔子之用也；经筵进讲正心诚意，程朱之用也。”^⑥

颜元认为作为儒者既不能束书不观，也不能钻进“故纸堆中”，因为“人之岁月精神有限，诵读中度一日，便习行中错一日；纸墨上多一分，便身上少一分”^{[1]42}。真正的“儒者”应当能够在实践中“行一节”“精一艺”。

其一，为强儒，不为弱儒。颜元批评理学让人徒耗心思，耽误耳目，有女态而无男态，有空言而无实学，致使读书人身体虚弱、意志薄弱，难以担当经国大任。他说：“今天下兀坐书斋人，无一不脆弱，为武士、农夫所笑者，此岂男子态乎？”^{[1]73}又称：“白面书生微独无经天、纬地之略，礼、乐、兵、农之才，率柔脆如妇人女子，求一腹豪爽倜傥之气亦无之。”^{[1]399}颜元指出养身莫善于习动，应当在物上钻研，于事上磨炼，使人振作精神，日益精壮。习礼则能周旋跪拜，习乐则擅文舞武舞，习御则会挽强把辔，儒者经世致用之学使人强筋壮骨，动中受用。“一身动则一身强，一家动则一家强，一国动则一国强，天下动则天下强。”^{[1]669}

其二，为健儒，不为病儒。颜元指出，读书讲论似安逸事，却耗气竭精，丧志痿体而日病。唯有习行礼乐射御之学，能够健人筋骨，和人血气，调人情性，长人神智，小到修身、齐家，大到家国、天下，皆有助于社会的幸福祥和。“一时学行，受一时之福；一日习行，受一日之福。一人体之，锡福一人；一家体之，锡福一家；一国、天下皆然。小之却一身之疾，大之措民物之安。”^{[1]693}

其三，为有用之儒，不为无用之儒。明末政权风雨飘摇，朝不保夕，面临着“朝堂无一可倚之臣，天下无复办事之官”的窘境，知识分子无

事束手谈性命,临危一死报君王。颜元批评宋儒:“在思、读、讲、著四字上做工夫,全忘却尧、舜三事、六府,周孔六德、六行、六艺,不肯去学,不肯去习……千余年来率天下入故纸堆中,耗尽身心气力,作弱人、病人、无用人者。”^{[1]250-251}又声称:“读尽天下书而不习行六府、六艺,文人也,非儒也,尚不如行一节、精一艺者之为儒也。”^{[1]50}作为儒者应当明确自身的使命和担当,到底是做“为一室之人”,还是做“为天下之人”;是做“为一时之人”,还是做“为同天地不朽之人”;是做“世转之人”,还是做“转世之人”,是需要审慎思考和认真对待的关键问题。他推崇“英雄”“豪杰”的“降龙伏虎手段”,能够“各成一局,领袖一时”,呼唤当代能造就更多的文武兼备、经世致用的豪杰之士。颜元感慨说:“当吾世而为士,非有断然不羁之志,解网罗,斩荆棘,必不入也;非有毅然不夺之守,立持操,忍挠惑,必不久也。”^{[1]446}在颜元看来,儒者的理想人格不再是圣人和君子,而是豪杰与英雄;推崇的美德特质不再是文质彬彬、温良恭俭,而是慷慨豪迈、雄健激昂;提倡的本领才干不再是文字著述、恭敬揖让,而是驾驭时局、斡旋乾坤。正如王夫之所言“能兴即谓之豪杰”^[10],黄宗羲属意本领阔大的“天生豪杰”^[11],孙奇逢强调“做个千古真豪杰”^[12],他们与颜元一道重塑了明清实学的人格典范。

五、“以苦为乐”的劳动教育精神

中华民族向来具有吃苦耐劳的精神品质,与儒家思想的影响密切相关。孔子乐以忘忧,颜回箪食瓢饮,孟子苦其心志,荀子苦先乐让,是一以贯之的精神传统。颜李学派之士多躬稼胼胝,作风朴素,如颜元耕田灌园,劳苦淬砺,艰危贫厄,以终其身。

《说文解字》说:“士,事也。”干事是儒者的本分。颜元强调:“孟子‘必有事焉’句是圣贤宗旨。心有事则心存,身有事则身修,至于家之齐,国之治,天下之平,皆有事也。”^{[1]631}子路问政,孔子答以“先之,劳之”。颜元就此指出,观孔子生平事业,少时多能鄙事,壮岁周游列国,教弟子揖让进退、礼乐射御,其作费力事如此。

匹夫以一身为其事,儒者当以天下、千古为其事。所以颜元说:“天下事皆吾儒分内事:儒者不费力,谁费力乎!”^{[1]68}天下事皆我分内事,皆费力事,故先天下之忧而忧,后天下之乐而乐。颜元的苦乐观反映了明清实学的劳动教育精神,值得深入挖掘。

贫困与苦难是人生的财富,是儒者成长必经的历练和砥砺。颜元指出:“观自古圣贤豪杰,都从贫贱困苦中经历过、琢磨成,况吾侪庸人,若不受锻炼,焉能成德成才?遇些艰辛,遭些横逆,不知是上天怜悯我,不知是世人玉成我,反生暴躁,真愚人矣!”^{[1]241}显然,颜元并非承续墨者的遗风,而是承接孔子“饭疏食,饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中”^{[13]5392}的“以苦为乐”精神,颜渊“一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐”^{[13]5383}的“安贫乐道”情怀,孟子“苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身”^[14]的大丈夫品格,以及张载“贫贱忧戚,庸玉汝于成”^[15]的意志砥砺,是原儒精神的赓续与拓展。

一方面,颜元批评佛教“人生皆苦”的观点,高扬“苦即是乐”的乐观主义精神。佛教认为三界犹如火宅,人在苦海之中沉浮,受到生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得和五取蕴等八苦的折磨,备受煎熬,于是劝人行善积德,广种福田,方能获得彻底的解脱,抵达清净、欢喜、自在的彼岸世界。而颜元基于儒家的立场,认为人生难以避免生、老、病、死等烦恼痛苦,关键在于如何看待这种烦恼痛苦,如何将痛苦和磨难转化为积极的人生态度。人生天地间,若不能深入了解人生的苦处,就难以体察人生的乐处,获得苦尽甘来的幸福与愉悦。他主张应该树立正确的苦乐观,理性看待人生的痛苦和磨难,学会从世俗社会中汲取智慧、锤炼意志、获得勇气、振奋精神,从而实现人生的价值理想。

孙奇逢也指出:“学者动辄曰:目前为贫所苦,为病所苦,为门户所苦,为忧愁拂逆所苦。不知学之实际,正在贫、病、拂逆种种难堪处,不可轻易错过。若待富贵安乐始向学,终无学之日矣。”^{[12]549}《言行录》记载,颜羽曾抱怨多子之苦。对此,颜元认为:“人世苦处都乐,如为父养子而苦,父之乐也;为子事父而苦,子之乐也。

苟无可苦,便无所乐。”^{[1]654}换言之,“人生两间,苦处即是乐处,无所苦则无所乐矣”^{[1]461}。他举例说,大禹治水、后稷教稼,可谓事业艰苦,但也是他们为天下苍生谋福祉的快乐所在;颜回居陋巷箪食瓢饮,看起来怡然自乐,同时也经历着“人不堪其忧”的清贫寒苦。孔明之苦即是其乐处,诸葛亮为协助刘备恢复汉室,鞠躬尽瘁,呕血而亡,可谓之苦,试问他若不遇刘备,高卧南阳,抱膝长吟,究竟哪一种人生才拥有真正的快乐呢?颜元宣扬“苦即是乐”的观点,深刻阐释苦与乐的辩证关系,认识到“苟无可苦,便无所乐”,在备尝劳动艰辛和历经人生磨砺的同时,始终保持着积极乐观的入世精神。

另一方面,颜元批评理学家“义理悦心”的“孔颜乐处”,高扬习动健行的“孔颜乐处”精神。颜元认为宋明理学将“孔颜乐处”奉为圭臬,只知教学生思考“孔颜乐处”所乐何事,实际上走入了教育的迷途与误区。礼乐射御书数,看似苦人事,却物格知至,心存身修;读书讲论看似安逸事,却耗气丧志。他批评道:“曰‘孔颜乐处’,曰‘义理悦心’,使前后贤豪皆笼罩于释氏极乐世界中。”^{[1]237}显然,宋儒所谓的“乐”是指静中之乐,而非动中之乐;所谓的“乐处”是指心上禅悦,而非身上习行;所谓的“孔颜乐处”指向了满足于“义理悦心”的极乐世界,而非孔颜“以苦为乐”的精神境界。这样,颜元将原儒基于人伦日用、习动健行的“孔颜乐处”与宋儒逃世脱俗、安于禅悦的“孔颜乐处”区分开来,明确了颜元实学“以苦为乐”的精神追求。

颜元劳动教育思想在明清时期具有典范意义,产生了广泛的社会效果和深远的历史影响。他在漳南书院所作的教育实践,扩大了知识领域,注重挺立人格,养成实际技能,构建了“新世界观”(侯外庐语)^⑤,富有启蒙色彩,从而一扫旧习,别开生面,卓有成效。祁森焕认为:“颜元把有关生产知识和技术规定为教学的内容,并特别重视生产劳动的实践,应该说是他的特点。……这种爱劳动的精神,对于弟子很有感召的力量。”^[16]在书院教学实践中,鼓励劳动教育一方面可以增加生产,提高生活水平;另一方面突出了体力劳动在教育教养和砥砺人格方

面的意义。

颜元的实学思想在近代以来,受到徐世昌、梁启超、胡适、钱穆以及侯外庐等人的高度重视,也赢得了国际学界的关注和青睐。日本学者村濑裕也高度评价颜元实学劳动教育思想的理论贡献,指出:“(颜元)劳动教育的目的,不仅仅局限于从有实用性观点出发的培养技术能力,他也有意识地探求劳作方法的育人意义。……即劳作的习行目的不只是磨炼社会性的、有用的技术,在劳作的过程中,通过对创造自己人性的课题对象的不停地作为,能鼓舞自身的生命和活力;通过在劳作过程中、自身的多方面的分工、发展,伴随有实用性价值,能同时形成独立的人的固有价值——知性、德性以及美的情操等内在的精神价值。”^[17]

颜元实学围绕劳动教育进行了全面系统的阐述,深刻论证了劳动是人的本质,教育实质上是劳动教育的观点,探讨了劳动教育的宗旨、价值、形式、人格与精神,强调劳动教育应当促进人的全面发展,既包括实用技能的训练和培养,又涵摄了德性与审美的塑造和提升,从而实现了古代教育思想的新飞跃。

注释

- ①葛荣晋:《关于中国实学历史定位的理论思考》,《学术界》2006年第5期。②葛荣晋:《论中国实学》,《中共宁波市委党校学报》2005年第5期。③在颜元看来,阴阳二气是宇宙的基本构成,通过二气本身的“良能”不断运动,由此产生“元亨利贞”四德,再由“四德”的“良能”产生万物。④孔安国传、孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,上海古籍出版社2007年版,第127页。⑤二十八画生:《体育之研究》,《新青年》1919年第三卷第二号。二十八画生是毛泽东的笔名之一。⑥李埏:《颜习斋先生年谱》(卷下),载《颜元集》(下册),中华书局1987年版,第778—779页。“体”,原文为“礼”。参见陈山榜整理:《颜李丛书》(上),河北人民出版社2018年版,第56页校改。⑦侯外庐:《中国思想通史》(第五卷),人民出版社1956年版,第324页。

参考文献

- [1]颜元.颜元集[M].王星贤,等点校.北京:中华书局,1987.
[2]梁启超.清代学术概论[M].上海:东方出版社,1996.
[3]梁启超.颜李学派与现代教育思潮[M]//陈山榜,邓子平.颜李学派文库:第9册.石家庄:河北教育出版社

- 社, 2009: 2891.
- [4] 李颀. 二曲集[M]. 北京: 中华书局, 1996.
- [5] 十三经注疏: 周礼注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009: 1523.
- [6] 皮锡瑞. 经学历史[M]. 北京: 中华书局, 2015: 31.
- [7] 钱穆. 中国近三百年学术史[M]//陈山榜, 邓子平. 颜李学派文库: 第10册. 石家庄: 河北教育出版社, 2009: 3489.
- [8] 戴望. 颜氏学记[M]//陈山榜, 邓子平. 颜李学派文库: 第5册. 石家庄: 河北教育出版社, 2009: 1467.
- [9] 渡边秀方. 中国哲学史概论: 颜习斋[M]//陈山榜, 邓子平. 颜李学派文库: 第10册. 石家庄: 河北教育出版社, 2009: 3630.
- [10] 王夫之. 俟解[M]//船山全书: 第12册. 长沙: 岳麓书社, 2011: 479.
- [11] 黄宗羲. 黄梨洲文集[M]. 陈乃乾, 编. 北京: 中华书局, 2009: 496.
- [12] 孙奇逢. 夏峰先生集[M]. 朱茂汉, 点校. 北京: 中华书局, 2004: 563.
- [13] 十三经注疏: 论语注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [14] 十三经注疏: 孟子注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009: 6009.
- [15] 张载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978: 63.
- [16] 祁森焕. 颜元教育学说的研究[M]//陈山榜, 邓子平. 颜李学派文库: 第9册. 石家庄: 河北教育出版社, 2009: 3007.
- [17] 村濑裕也. 颜元的教育学说[M]//陈山榜, 邓子平. 颜李学派文库: 第9册. 石家庄: 河北教育出版社, 2009: 3238—3239.

On Labor Education of Yan Yuan from the Perspective of Pursuing Practical Knowledge

Xu Ning

Abstract: Labor education emphasizes the integration of labor within education and the educational value of labor itself. The concept of pursuing practical knowledge in Ming and Qing dynasties contains the educational thought of promoting labor spirit and instrumental rationality. Firstly, Yan Yuan, a practical thinker during the Ming and Qing dynasties, criticized Neo-Confucianism's "natural law" ontology and dual human nature theory. He advocated for "Yuanqi ontology" and "temperament nature", reflecting the labor education purpose of "entity achieving usefulness". Secondly, he advocated learning the study of "things", attaching importance to practicality in text, practice, entity and needs. He supported the teaching principle of "favoring the rough and solid over the arrogant and empty", which demonstrated the value of labor education of "advocating reality and removing emptiness". Thirdly, he criticized Zhu ZhuXi's view that "knowledge-learning comes before action" and Wang Yangming's view of "there is no distinction between knowledge and action". He opposed the moralistic interpretation of knowledge and action, emphasized that knowledge should be manifested in practice, reason must be discerned in tangible matters, and proficient in both literary and martial arts. He advocated for an education shaped by "willingness to work", grounded in practical experiences such as farming and reading. Fourthly, he devoted himself to cultivating the labor education personality of "useful Confucianism", calling for the contemporary heroes who actively engage in the world, thus reshaping the personality model of practical learning in the Ming and Qing dynasties. Finally, he distinguished the difference between "the happiness of Confucius and Yan Hui" of practical learning, which is based on human relations and daily practice, and "the happiness of Confucius and Yan Hui" of Song Confucianism, which tends toward detachment and contentment with Zen pleasures. He profoundly annotates the Confucian labor education spirit of "taking pain for pleasure".

Key words: Yan Yuan; pursuing practical knowledge; labor education

[责任编辑/木 卯]



乾隆朝的朱熹《社仓事目》讨论*

——兼论朱熹社仓思想的历史影响

常建华

摘要:南宋朱熹设计、试行《社仓事目》15条,影响深远。清乾隆五年(1740年)皇帝要求各督抚探讨朱熹《社仓事目》,选择了其中的11条,未被讨论的则是时过境迁不合时宜以及琐碎之条。从陕西、甘肃、山东、云南、福建、浙江、江西7省地方督抚奏折来看,已设立的社仓制度与朱熹《社仓事目》比较名异实同,督抚认为因地制宜适当调整即可,乾隆帝则认可地方官的实践。此后又有地方官员不断讨论社仓问题,涉及朱熹《社仓事目》。乾隆帝在康熙、雍正二帝强调民生、试行社仓的基础上,继续借鉴朱熹社仓法,正是在朝廷要求关注民生的背景下,地方官推行社仓。清朝君臣对于社仓的重视,延续了朱熹等宋儒的思想并聚焦于民生问题,形成更加明确具体的民生观。

关键词:朱熹;社仓;乾隆朝;民生观;历史影响

中图分类号:K249

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0042-09

清代是社仓普及的时代,笔者已撰文探讨过乾隆时期整饬社仓问题^①,其中初步介绍了“乾隆五年讨论朱熹《社仓事目》及其延续”问题。鉴于朱子社仓法的重要性,为弄清楚朱熹《社仓事目》与乾隆时期社仓的关系、乾隆帝重视社仓的性质,本文再作申论,从中认识朱熹社仓思想的历史影响,为乾隆朝社仓政策寻求更合理的历史定位。有关朱熹社仓思想与实践问题,台湾大学梁庚尧《南宋的社仓》^②一文,是一篇关于社仓研究的重要学术论文,将是我们讨论相关问题的重要参照。

一、朱熹《社仓事目》内容分析

朱熹所创的社仓,是“一种社会互助制度,

由地方政府或乡里富家提供粮谷,设置贷本,以低利借贷给农民作农业资本或生活费用”^{[1]136}。宋孝宗乾道四年(1168年),福建建宁府发生灾荒,时在崇安县开耀乡五夫里的朱熹与乡人刘如愚,请求府中拨常平米六百石,赈济乡民。翌年冬,乡民归还谷米,官府准予留置乡中,以备凶荒。次年,每年夏天即贷放,收息二分。谷米原本分储民家,乾道七年(1171年)建仓储存。此后历年贷放,至淳熙八年(1181年),经营十分成功,所收息米,除用于建仓之外,并将原来拨自府中的六百石米归还,十余年间,已累积息米三千一百石,因此朱熹便将贷放的方式加以改变。此后贷放便不再收二分之息,每一石米只收耗米三升。“这一个转变,显示社仓的贷本虽然最初由政府资助,但是当息米累积到相

收稿日期:2024-12-14

*基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“多样性:辽宋西夏金元明清的日常生活与地方社会研究”(20JJD770009)。

作者简介:常建华,男,南开大学中国社会史研究中心教授、博士生导师(天津 300350),主要从事明清史、社会史研究。

当数量之后,就以息米作贷本,而将原来的贷本归还政府。这些息米,原为借贷的农民所纳,可以视为农民自己的储蓄,也就是透过社仓来协助农民储蓄,以解决农民本身的困难。”^{[1]146}淳熙八年朱熹将《社仓事目》上奏,孝宗下诏予以推广。

《社仓事目》共计十五条,根据内容可以分为六个部分。

第一部分是编排保簿,申府差官,即第1—2条^③:

(1)一、逐年十二月,分委诸部社首、保正副,将旧保簿重行编排,其间有停藏逃军及作过无行止之人隐匿在内,仰社首、队长觉察,申报尉司,追捉解县根究。其引致之家,亦乞一例断罪。次年三月内,将所排保簿,赴乡官交纳,乡官点检,如有漏落及妄有增添一户一口不实,即许入告,审实申县,乞行根治。如无欺弊,即将其簿,纽算人口,指定米数,大人若干,小儿减半,候支贷日,将人户请米状拖对批填,监官依状支散。

(2)一、逐年五月下旬,新陈未接之际,预于四月上旬申府,乞依例给贷。仍乞选差本县清强官一员,人吏一名,斗子一名前来,与乡官同共支贷。^{[2]389-390}

由上可知,保簿是支贷仓米的依据,每年十二月编排人口,翌年三月将保簿交纳乡官点检,指定米数。四月上旬申府差遣本县官吏,五月下旬户主请米支散。

第二部分是定日支散仓米的规定,即第3—5条:

(3)一、申府差官讫,一面出榜,排定日分,分都支散(先远后近,一日一都),晓示人户(产钱六百文以上,及自有营运,衣食不阙,不得请贷),各依日限,具状(状内开说大人小儿口数)结保(每十人结为一保,递相保委,如保内逃亡之人,同保均备取保^④。十人以下不成保,不支)。

正身赴仓请米,仍仰社首、保正、副队长、大保长,并各赴仓,识认面目,照对保簿,如无伪冒重叠,即与签押保明(其社首保正等人不保,而掌主保明者听)。其日监

官同乡官入仓,据状依次支散。其保明不实别有情弊者,许人告首,随事施行。其余即不得妄有邀阻。如人户不愿请贷,亦不得妄有抑勒。

(4)一、收支米,用淳熙七年十二月本府给到新添黑官桶及官斗(每桶受米五笥半),仰斗子依公平量,其监官、乡官人从,逐厅只许两人入中门,其余并在门外,不得近前挨撈^⑤,撈夺人户所请米斛。如违,许被扰人当厅告覆,重作施行。

(5)一、丰年如遇人户请贷官米,即开两仓,存留一仓。若遇饥歉,则开第三仓,专赈贷深山穷谷耕田之民,庶几丰荒赈贷有节。^{[2]390}

支散仓米是在府县与乡官监督下进行的,监官、乡官需用官定量器与请米者隔开。丰荒年社仓的存开有一定比例。

第三部分是借米还仓的规定,即第6—7条:

(6)一、人户所贷官米,至冬纳还(不得过十一月下旬)。先于十月上旬,定日申府,乞依例差官,将带吏斗前来,公共受纳,两平交量。旧例,每石收耗米二斗,今更不收上件耗米。又虑仓廩折阅,无所从出,每石量收三升,准备折阅及支吏斗等人饭米,其米正行附历收支。

(7)一、申府差官讫,即一面出榜排定日分,分都交纳(先近后远一日一都),仰社首、队长告报保头,保头告报人户,递相纠率,造一色干硬糙米,具状(同保共为一状,未足不得交纳,如保内有人逃亡,即同保均备纳足)赴仓交纳。监官、乡官、吏斗等人,至日赴仓受纳,不得妄有阻节,及过数多取其余,并依给米,约束施行(其收米人吏斗子,要知首尾,次年夏支贷日,不可差换)。^{[2]390-391}

十月上旬申府差官带吏斗监督借米还仓,吏斗所需费用可多收折耗支付,十一月下旬纳还仓米,定日按都交纳,逐级报告。

第四部分是社仓支散交纳报官与县官差遣人员的费用规定,即第8—9条:

(8)一、收支米讫,逐日转上本县所给印历,事毕日,具总数申府县照会。

(9)一、每遇支散交纳日,本县差到人

吏一名,斗子一名,社仓算交司一名,仓子两名,每名日支饭米一斗(约半月),发遣裹足米二石,共计米一十七石五斗。又贴书一名,贴斗一名,各日支饭米一斗(约半月),发遣裹足米六斗,共计四石二斗,县官人从七名,乡官人从共一十名,每名日支饭米五升(十日),共计米八石五斗。已上共计米三十石二斗,一年收支两次,共用米六十石四斗,逐年盖墙,并买藁荐,修补仓廩,约米九石,通计米六十九石四斗。^{[2]391}

事毕日社仓要将在县里领取的“印历”具总数照会府县,支散交纳日本县差到县官人从7名,乡官人从共10名,共计17名,每年共用米六十石四斗,也是一笔费用。

第五部分是社仓的两种文书排保式、请米状式,即第10—11条:

(10)一、排保式,某里第某都社首某人,今同本都大保长、队长编排到都内人口数下项:

甲户(大人若干口,小儿若干口,居住地名某处,或产户开说产钱若干,或白烟耕田,开店买卖,土著外来,系某年移来,逐户开列)

余开

右某等今编排到都内人户口数在前,即无漏落及增添一户一口不实。如招人户陈首甘伏解县断罪,谨状。

年月日,大保长姓名。 押 状

队长姓名

保正副姓名

社首姓名

(11)一、请米状式,某都第某保队长某人,大保长某人,下某处地名,保头某人等几人,今递相保委,就社仓借米,每大人若干,小儿减半,候冬收日备干硬糙米,每石量收耗米三升,前来送纳,保内一名走失事故,保内人情愿均备取足,不敢有违。谨状。

年月日保头姓名

甲户开名

大保长姓名

队长姓名

保长姓名

社首姓名^{[2]391-392}

可见排保式是甲户登记,属于大保长管辖,依靠此系统请米。梁庚尧指出:“保正副、队长、保长都是南宋保甲组织中的职称,社首当即是南宋保甲组织中的隅总或总首。尉司即指县尉。”^{[1]160}

第六部分是社仓支贷交收的手续、簿书锁钥、丰年不贷、仓内什物保管四项规定,即第12—15条:

(12)一、社仓支贷,交收米斛,合系社首、保正副告报队长、保长,队长、保长告报人户。如阙队长,许人户就社仓陈说,告报社首。依公差补,如阙社首,即申尉司定差。

(13)一、簿书锁钥,乡官公共分掌,其大项收支,须监管官签押。其余零碎出纳,即委乡官公共掌管。务要均平,不得徇私容情,别生奸弊。

(14)一、如遇丰年,人户不愿请贷,至七八月而产户愿请者听。

(15)一、仓内屋宇什物,仰守仓人常切照管,不得毁损及借出他用。如有损失,乡官点检,勒守仓人备偿。如些小损坏,逐时修整,大段改造,临时具因依申府,乞拨米斛。^{[2]392}

社仓支贷交收、簿书锁钥管理,依靠乡官系统,属于两级制,第一级是队长、保长,第二级为社首、保正副。

关于朱熹社仓的属性,梁庚尧指出:“朱熹创设崇安社仓以来,便没有完全摆脱和政府的关系,例如运用保甲组织编排保簿、转达贷放交纳时间、察觉伪冒,而保甲组织则由县尉控制,又如贷敛和财务都请县府派官员监察,而贷本也出自常平米。虽然如此,发动和主持之权仍然操在乡里士人的手中。”^{[1]160-161}

二、乾隆五年讨论朱熹《社仓事目》

乾隆皇帝即位后继续在全国推行雍正朝制定的社仓救荒政策,右通政李世倬奏请将社仓设有社长并于春借、秋还之时注册具报定例颁行推广全国,乾隆帝命各省督抚讨论,这是乾隆

朝第一次较大规模整饬社仓问题。

乾隆四年(1739年),协理陕西道事山西道监察御史朱续焯奏请将朱熹《社仓事目》发交各省督抚认真讨论,同年十二月初一日上谕要求:“著各省督抚悉心详议具奏。”十二月初六日内阁抄出该折与朱批,乾隆五年正月后户部咨文发给各省督抚,于是督抚上折奏覆^⑥。乾隆五年形成各省督抚探讨朱熹《社仓事目》之事。

朱续焯奏请发交各省督抚讨论的朱熹《社仓事目》并非全部,而是选择了其中的十一条,从督抚讨论的情况来看,为《社仓事目》的第1—8、10、12、13诸条。我们推测第9、11、14、15这四条未被讨论的原因:第9条县差人员的费用问题,因清朝强调社仓为民办,不许官员插手而不合时宜;第10条请米状式也不适用于清朝;第14、15两条具题细微,恐不值得讨论。

川陕总督鄂弥达、西安巡抚张楷三月二十二日奏覆,陕省经前督臣岳钟琪奏准分立社仓,陕省社仓系动项官买之粮,与别省民捐有别,张楷于乾隆四年三月复条陈五款,获准在案。因此,他们强调三点:一是雍正二年(1724年)九卿原定社仓条例时已逐一查考采择《社仓事目》,通行各省;二是陕西已经推行社仓,自有特点,无须再行《社仓事目》;三是不同意朱续焯以社仓助保甲的说法,认为保甲有专门制度,不能将社仓、保甲簿册合一^⑦。

陕西、甘肃社仓动用公款较多,具有自身特点。《清会典则例》收录乾隆五年覆准条例:“陕西、甘肃所属社谷有二项,一系百姓公捐,自行议定仓正仓副,经理出入,报官存案,不入官之交代,仍听民料理。一系加二耗粮内留五分为社粮,责成地方官经理。”^[3]可见管理方式分为两种:百姓公捐自管,耗粮留为社粮官理。

甘肃巡抚元展成四月二十四日奏报遵旨详议《社仓事目》。元展成将《社仓事目》对照甘肃社仓实际,逐条分析,分为三类处理:第一类情况是名异实同,宜仍从其旧者,有6条;第二类情况是权其轻重缓急酌量行之者,有2条;第三类情况是不可强行者,主要是指委任乡长等条^⑧。

山东巡抚硕色五月十八日奏覆遵旨详议《社仓事目》。硕色也认为雍正二年社仓条例已

经吸收朱熹《社仓事目》,不过他对《社仓事目》中的第2、第5条有异议,其他则与山东省原来实行的社仓条规大概相同,毋庸再议^⑨。

云南总督庆复、云南巡抚张允随闰六月二十二日奏覆遵旨详议《社仓事目》。庆复、张允随分11条逐条检讨云南社仓的情况,颇为详细。该折先引《社仓事目》,再提出己见,可知云南社仓既有已经遵例实行的,也有因地制宜今后需要加强的,云南社仓的实际与《社仓事目》相差无几,需要加强的部分多缘于云南社仓的特殊性。在云南地方官看来,《社仓事目》有些繁复^⑩。

闽浙总督德沛七月初一日奏覆遵旨详议《社仓事目》。德沛也分11条逐条检讨福建社仓的情况,行文形式与云南类似,其内容概括起来就是:已有甲排甲册即保簿,不必委员监贷,造册区别职业给贷,官校社置升斗,酌量丰歉计口给贷,丰岁收息一斗,示禁守候、需索,再设印簿,已有保甲册不必设排保式,今之社长、社副即宋之队长、社首,州县设有印簿不经胥吏。以上显示出清代已经普及了保甲制,可发挥出第1、10两条的作用;清代社仓设立社长、社副,相当于宋代的队长、社首,不必另设乡官,具备第1、2、12条的功能;收散社谷不需委官,不经胥吏之手,使第2、13条得以保证;造册细致,官府以备案监控,保证第3、4、5、7、8条的实现;息谷更轻。德沛对照《社仓事目》,采取的是虽然福建社仓已有相似措施,仍可加强的学习态度。皇帝朱批“著照所请行”,予以肯定^⑪。

闽浙总督德沛又与浙江巡抚卢焯于八月二十八日奏覆浙江省对应《社仓事目》的情况,也分11条逐条检讨,具体意见类似福建,坚持按照浙江社仓已行条例执行,得到皇帝肯定。浙江的特殊之处在于,除了保甲系统之外,社仓还采用乡约监管,卢焯说:“浙省向设社仓乡约,专司出纳,并无乡官名目,仍置簿二本,登记借还米数,一存本社,一缴州县,奉行无弊,毋庸更张。”^{[4]³⁶}又说:“浙省经理社仓,现设正、副社长,兼有乡约、地保协查,足敷董理。”^{[4]³⁷}

江西巡抚岳浚七月初八日奏覆将朱子社仓事宜逐条与江西省办理情事确核,认为有相似

不必尽同者,有已行毋庸再议者,有宜于古未便于今不妨稍为参酌者,一一奏。我们为之大致分类如下:(一)相似不必尽同者,包括逐年将旧保簿重行编排,细算户口,监官依状支散;逐年新陈未接差清强官吏、斗子与乡官支贷;出榜分都具状结保请贷;排保式开明大小口、住址,逐户开列。即《社仓事目》第1、2、3、10条,共计4条。(二)已行毋庸再议者,包括支收米用官斗,斗子依公平量;丰年请贷开二留一,若值饥歉则开第三仓;人户所借常平仓官米至冬纳完收耗;出榜定都交纳一色干米;收支米事毕具总散申府县照会;簿书锁钥乡官公共分管。即第4、5、6、7、8、13条,共计6条。(三)宜于古未便于今不妨稍为参酌者,包括队长缺社首依公差补,社首缺即申尉司定差。即第12条,共计1条。值得注意的是事关《社仓事目》第12条的内容:“朱子所议队长缺社首依公差补,社首缺即申尉司定差一条。臣查江省各属社正、社副缺出,即令地方乡约公择殷实老成之人,报明有司充补,现今奉行已久,是即尉长尉司差补之意,虽名目不同,而法无互异,毋庸更设,以免纷更。”^{[4]34}江西也采取“地方乡约”负责社正、副充补之事。岳浚指出:“以上十一条,仿之于古,既于朱子《社仓事目》不甚相悬,而参之于今,复与九卿条奏章程更无所背。”^{[4]34}得到皇帝的首肯。

综上所述,从陕西、甘肃、山东、云南、福建、浙江、江西7省地方督抚奏折来看,社仓已经设立,制度较为完备,与朱熹《社仓事目》比较,往往名异实同,督抚们认为因地制宜适当调整即可,而不必拘泥,乾隆帝则认可地方官的想法与实践。

三、朱熹《社仓事目》讨论的延续

事实上,借鉴朱熹社仓法的尝试并未停止。如乾隆八年(1743年)六月十一日,福建陆路提督武进升奏请推广社仓之法以重积贮事,建议推广社仓之法,用宋朱熹之意而变通行之。“请于十家一牌、十牌一甲、十甲一保之中建立一仓”,“因朱熹社仓借本于官之意,而于额征银十分中,以一二分输谷”,使与保甲相为经纬。乾隆帝朱批:“大学士、九卿详议具奏。”^{[5]7-8}

我们尚不知这次讨论的结果。

乾隆九年(1744年)五月十一日,漕运总督顾琮奏请变通社仓之法以溥养民之利等8条,顾琮认为朱子行社仓之法,而一方之水旱不为灾。社仓之法,分富人之资以纾农民之困,有取携之便,而无追呼之扰。顾琮建议利用乐善好施奖励议叙之条促进建仓捐粮,“至于社仓出纳借贷穷民及收敛一切事宜,俱仿朱子之法行之,止许劝民出谷,不许州县收银”^{[5]10}。在乾隆帝看来,“八条之中有可行者,亦有迂琐而不合政体者,俟朕酌量交议”^{[5]11}。这次讨论的结果也不得而知。

乾隆十年(1745年)十二月初一日,奉天府府丞陈治滋奏陈奉天筹划备荒置设社仓事,认为:“惟有朱子社仓之法,以补常平之不及,与奉天地方实有相宜。查乾隆四年御史臣朱续晔曾以社仓事宜力为奏请,其词颇为恺切,而各省地方大吏议者皆未允行,臣何敢再陈末议。惟是臣荷沐圣恩,简任今职六载,于兹奉天之地方风土事宜,凡见闻所及,无不昼夜思维,因知社仓之法与奉天为最宜,而社仓之设尤于奉天为最急也。”^{[5]16}陈治滋依据朱熹的社仓法提出12条建议,其中一条直接点出《社仓事目》:“每年十二月仿照社仓事目及现行保甲法,将户口册重行编排,各牌头将所管人户姓名、年岁、大口若干、小口若干、生理钱粮,分别管收、除在,造送甲长,甲长核明,汇送社长,社长同乡保会核,汇造总册二本,于三月初旬送县用印。一本存官,照发门牌;一本该社长领收,查核给贷。如有脱漏、增添,察出各罪所由。”^{[5]16}由此可见,陈治滋试图继续实践朱熹的社仓法,但是皇帝只是交户部议奏,未见肯定的答复。

乾隆十一年(1746年)三月十九日,安徽巡抚魏定国奏请定州县稽查社仓章程事。魏定国说:“谨按朱子社仓事目出纳之际原必经官,良法美政,彰彰可考。……臣因安省社本原系官仓米石,且变通立法于朱子社仓事目相同,用是恭折陈奏,伏乞皇上睿鉴训示施行。”朱批:“有治人无治法,惟在汝加之意耳。”^{[5]19}魏定国的社仓章程是变通朱子《社仓事目》立法,乾隆帝鼓励进行实践。

乾隆十六年(1751年)闰五月初六日,福建

道监察御史王荃奏陈常平社仓积贮事,提出推常平之法用于乡社,仿社仓之规行以常平的仓储办法^[6]。乾隆帝朱批大学士九卿议奏,不过尚未发现文献中有廷议结果的记载。这个建议不仅参考朱熹社仓法,也参照隋长孙平令诸州百姓劝课粟麦自一石至五斗,就社立仓,以备饥馑之法;还借鉴唐太宗从戴胄议,诏所在为义仓,亩税二升,随土所宜,以备赈贷,至秋而偿。不过依照清朝强调常平与社仓并行的思路来看,该建议很难被采纳,因其有伤社仓民办的独立性。

四、重视社仓与民生政策

雍正皇帝明确提出社仓之设是为了有益民生。雍正五年(1727年)六月上谕:“社仓之设,所以预积贮而备缓急,原属有益民生之事。朕御极以来,令各省举行,曾屡颁训谕,务俾民间踊跃乐输,量力储蓄,不可绳以官法。诚以此事若非地方官劝率照看,则势有所难行;若以官法相绳,则又恐勉强催迫,转滋烦扰。朕之举行社仓,实因民生起见,是以令各省酌量试行,以观其成效何如,并非责令一概施行也。自古有治人无治法,必有忠信乐善之良民方可以主社仓之出入,必有清廉爱民之良吏方可以任社仓之稽查。各省官民果能实力奉行而善全无弊,朕实嘉之。”^[4]^[22]该谕被乾隆朝地方官引用,可见其影响很大。

乾隆皇帝继位初,就命廷臣轮班条奏,为治国新政献计献策。他说皇父在世时令在廷臣工条奏事件,集思广益,自己也“允宜恪遵皇考开诚布公之旧典,令在京满汉文武诸臣,仍照旧例,轮班条奏,其各抒所见。深筹国计民生之要务,详酌人心风俗之攸宜”。同时“再翰林读讲以下,编检以上,从前曾蒙皇考特旨,令其条奏。不在轮班之列,今若确有所见,亦准随时封奏”^[6]^[183]。乾隆帝将“国计民生”作为治国的“要务”,征求官员的建议。乾隆二年(1737年)四月,乾隆帝又强调:“科道官于民生之疾苦,时政之得失,尤当直陈不讳。俾朕得纳察善言,厘清庶务,以践畏天悯民之实事。”^[6]^[709]不过从乾隆三年(1738年)五月训饬言事诸臣的谕

旨来看,乾隆帝对于臣下建言并不满意:“诸臣既奉诏进言,必当有关于国计民生之要务,或朕躬阙失,或政事乖差,据实指陈,朕不难收回成命。今观诸臣所奏,并无谏论嘉谟,不过就目前一二时事,反覆辩论,朝更夕改。从来国家政务,必行之数年而后可以徐收其效,焉有取必于旦暮间者。”^[7]^[114-115]

乾隆帝训诫官员关心民生。乾隆二年七月,乾隆帝训督抚留心水旱事宜,谕直省督抚“自古致治以养民为本,而养民之道,必使兴利防患,水旱无虞,方能使盖藏充裕,缓急可资”^[6]^[806]。同时训州县亲行经理:“州县之事,莫切于勤察民生而务教养之实政。”^[6]^[807]十一月,谕总理事务王大臣稽察匪类问题,要求传谕各省督抚:“有益民生之事,则当永远遵行,久而不替。”^[6]^[919]

捐纳与仓储有关,乾隆初年有过政策调整,主要在山西展开。乾隆二年,因兵部侍郎孙国玺奏请将山西捐监事例移归本省,交纳本色,以实仓储。户部议驳:“以通省之生俊,争买该省之谷石,米价必致一时涌贵,贫民更觉艰难。常平社仓所贮不足,已议令各该督抚,俟丰收价贱之年,动帑买谷贮仓。”^[6]^[953]但是,乾隆帝认为:“晋省民人素善蓄积,或本地有米之家不肯轻易棗卖,而愿交官以为捐监之资,亦可以补仓储之不足,于民生似有裨益。”^[6]^[953]他要求山西巡抚将本省情形悉心妥议具奏。翌年正月,乾隆帝命督抚议常平捐监事例,谕中指出:“向有常平捐监之例,后因浮费太多,捐者甚少,遂渐次停止,归于户部。乾隆元年,朕将捐款尽停,而独留捐监一条者,盖以士子读书向上者日多,留此以为进身之路,而所捐之费仍为各省买谷散赈之用……今再四思维,积谷原以备赈,与其折银交部,至需用之时动帑采办,展转后期,不能应时给发,曷若在各省捐纳本色,就近贮仓,为先事之备,足济小民之缓急乎?”^[7]^[717]要求督抚各据本省情形悉心妥议。

乾隆二年年景不好,引发翌年清廷对于民食的关注,探讨民生与仓储问题。乾隆三年正月,乾隆帝说:“去岁收成歉薄,今岁青黄不接之候,更与往岁不同,所有应行事宜,或借贷仓谷,或减价平棗,凡可以利益民生者,亟宜多方筹画,先事绸缪……夫食乃民天,所关至重,无刻

不系朕怀。”^{[7]12}要求督抚预为经理。二月,乾隆帝面谕九卿等:“凡为大臣者,国计民生皆当留意,即如直隶上年秋收稍歉,今岁春初虽曾得雪,迄今为日已久,朕心望雨甚殷。尔诸臣亦应念切民生,各行修省,将来青黄不接之时作何料理,皆须豫为筹画。若止办本衙门事务,而此外漠不关心,此乃有司之职,非大臣之道也。”^{[7]21}四月,针对臣下加强仓储的建议,乾隆帝谕大学士九卿等:“议者每谓天庾至重,宜积贮丰裕,以备不时之需。朕思仓储之设原以为民,现今米价腾贵,百姓嗷嗷待哺,此即所谓不时之需矣。若坐视民食之艰,而不为通融接济,则积米在仓,将欲何所用之……尔等皆当留心民瘼,凡有可以裨益民生之处,或公同奏请,或各抒己见,不必瞻顾吝惜,务使闾阎均沾实惠。”^{[7]66}十二月,乾隆帝训督抚董率州县尽心民事,谈道:“国家设立仓储,原以济小民之缓急,当救济百姓之时,岂复有所吝惜。但仓储有限,而人数繁多,不足之数,势必借资于邻省。倘邻省又复歉收,则将如何经理之?是在督抚大臣董率州县官,早作夜思,视百姓之事如己身之事。勤勤恳恳,劝勉化导,俾百姓各尽力于南亩,野无旷土,户

无游民。”^{[7]314}

从乾隆四年上半年的两道谕旨来看,皇帝对于臣下有关民生问题的建言很不满意。四月,九卿科道等遵旨覆奏:“雨泽偶尔愆期,圣躬实无阙事,臣等奉职无状,嗣后当益励恪勤。”^{[7]394}乾隆帝指出:“科道职居言路,尤宜一秉虚公,遇事直言。如果有当言之事,自应随时入告,何待朕言。倘实无可建白,虽经朕训饬,亦不必勉强塞责。乃自数月以来,敷奏寥寥。及朕明降谕旨,始有陆续条陈者。核其所言,又皆不切政务,率多摭拾浮词,假公济私,居言职者,顾当如是乎!他若翰林郎中参领等官,朕皆令其条奏,原欲兼听并观,有裨庶政。乃举行至今,鲜有关系国计民生实可见诸施行者。”^{[7]395}他还说,目下直隶江南两省雨泽愆期,当悉心筹画,要求酌议具奏。五月,停部属等官奏事,谕称:“朕御极以来,广开言路,扩充见闻,仿效古帝王询于刍蕘之意,原期有益于国计民生。是以于大臣九卿科道外,并准部属、参领、及翰林等,俱得具折奏事,以收明目达聪之效。乃行之一年有余,伊等条奏虽多,殊无可采。……著将部属参领及翰林等官条奏之处,仍照例停止。”^{[7]415}

表1 《乾隆朝整饬社仓档案》“民生”一词使用情况表

序号	年份	具折人	内容	出处
1	元年	顺天府府尹陈守创	(社仓经理)其于民生亦有裨益	上,12页
2	元年	湖广总督史贻直	(社长得人)不容丝毫扰累,以安民生	上,13页
3	四年	湖北巡抚崔纪	(积贮仓粮)而于民生有所裨益	上,22页
4	四年	福建巡抚王士任	(皇上)轸念民生	上,23页
5	五年	川陕总督鄂弥达	(皇上广求博采)凡所有可以裨益民生者	上,24页
6	五年	甘肃巡抚元展成	臣窃以社仓之法,于民生缓急实大有裨益	上,26页
7	五年	山东巡抚硕色	预备荒歉而有益于民生	上,28页
8	五年	云南总督庆复	遍察滇之人情,务求有便于民生	上,31页
9	五年	江西巡抚岳浚	(遵行社仓定例)庶于国计民生均有裨益	上,34页
10	五年	闽浙总督德沛	庶(社仓)立法不烦,而民生亦有裨益	上,37页
11	五年	山东巡抚朱定元	为社仓听民乐输杂粮……以利民生事	上,37页
12	九年	漕运总督顾琮	臣工莫不思竭尽心力为国计民生图	中,9页
13	十年	湖广总督鄂弥达	(社仓减粟)于民生甚有裨益	中,15页
14	十年	奉天府府丞陈治滋	社仓之积贮宜设,谨抒管见,以厚民生	中,15页
15	十一年	安庆按察司都隆额	粮食为民生之本	中,17页
16	十一年	湖北巡抚开泰	积贮为民生大计	中,19页
17	十三年	湖北巡抚彭树葵	臣因社谷关系民生,因与督臣新柱再四商酌	中,23页
18	十五年	湖北巡抚唐绥祖	(劝捐社仓谷石)有益民生	中,24页
19	十六年	陕西巡抚陈弘谋	(社本渐多)于积贮、民生两有裨益	中,25页
20	十六年	监察御史王荃	添仓备贮,似于民生不无裨益	中,26页
21	二十八年	陕西巡抚阿里衮	地方民生吏治有应随时办理斟酌调剂者	下,34页

正是在朝廷要求关注民生的背景下,地方官推行社仓。我们对《乾隆朝整饬社仓档案》一文中“民生”一词使用情况进行了分析。

由以上表1可知,官员在有关社仓的奏折中使用“民生”一词主要在乾隆朝前期,特别集中在乾隆元年(1736年)至五年、九年至十六年(1751年)两个时段,前一时段正是推行社仓阶段,后一阶段是加强社仓建设阶段,整个过程中社仓都是作为民生政策推行的。有的官员论述民生与社仓的关系较为详细,如湖北巡抚开泰乾隆十一年奏称:

窃思积贮为民生大计,而其法不外常、社两仓。常平积于城,收放在官,而民享其成利;社仓积于乡,出纳在民,而官总起大纲。二者固相资以为用,顾社仓近于民而远于官,较之常平事则尤便,而弊亦易滋。盖常平关系州县考成,例应上司盘查,各牧令尚知加意经理。至社仓缘系委之于民,每多视同膜外,纵有察核之名,不过照例开单申报,遂可藉以卸责。^{[5]19}

在开泰看来,难以稽查是社仓管理的难点,但是事关民生,请飭道府巡查抽验社仓谷石。乾隆帝朱批:“此见甚好,所为不动声色之办理也。”^{[5]20}乾隆帝肯定这一建议,但是要求不动声色办理,显然这是防止走漏风声,也是在坚持社仓民办的属性。

结 语

清廷对于朱熹社仓法的认识有一个变化过程。康熙六十年(1721年),奉差山西赈济都察院左都御史朱轼,请于晋省建立社仓以备荒歉。康熙帝谈他对于社仓的看法,其中说道:“社仓之设始于朱子,其言具载文集。此法仅可行于小邑乡村,若奏为定例,属于官吏施行,于民无益。”^①对于朱熹社仓法评价不高。不过他认为:“朱轼亲至山西,深知地方情形,既请立社仓、兴水利,著仍留山西,鼓励试行。”^[8]康熙帝鼓励在山西试行社仓。

雍正二年经九卿查照朱子《社仓事目》,参以河南抚臣石文倬、山东抚臣陈世倌等条约,斟酌损益,定出条例六项:劝捐输,择社长,收

息多寡,出入公平,严簿籍之登记,禁州县之挪借。地方官在设立社仓实践中,也借鉴了朱熹的《社仓事目》,如雍正十三年(1735年)二月初十日,湖广总督迈柱为请奖励倡捐社仓谷石事奏称:“臣伏查,社仓事目定例已经详备,惟独有司实力奉行,地方不扰,一年之内劝捐至三五千石及一万石以上之多未定议叙之例。”^[9]可见迈柱在湖北、湖南实行社仓参照了朱熹的《社仓事目》。

乾隆五年有关朱熹《社仓事目》的讨论,已知陕西、甘肃、山东、云南、福建、浙江、江西7省地方督抚覆奏,反映出乾隆初年社仓有一定程度的推行,对于朱熹社仓法有一定的借鉴。事实上,此后借鉴朱熹社仓法的尝试并未停止。如乾隆八年福建陆路提督武进升奏请推广社仓之法以重积贮,乾隆九年漕运总督顾琮奏请变通社仓之法以溥养民之利,乾隆十年奉天府府丞陈治滋奏陈奉天筹划备荒置设社仓,乾隆十一年安徽巡抚魏定国奏请定州县稽查社仓章程,乾隆十六年福建道监察御史王荃奏陈常平社仓积贮。乾隆皇帝鼓励地方官因地制宜推行社仓。

清朝君臣对于社仓的重视,延续了朱熹等宋儒的思想并聚焦于民生问题。梁庚尧指出:“朱熹以理学宗师的身份,创设社仓,而得士大夫的风从响应,实不仅植基于对现实问题的考虑,而是有一种社会理想在背后作推动的力量。理学家的社会理想,导源自仁。……释仁为生。”^{[1]137}并说朱熹从心论仁:“天地之大德曰生,人受天地之气以生,故此心必仁,仁则生矣。”认为“社仓的创设,就是理学家对仁的实践”^{[1]138}。换言之,这也是对“生”的重视。我们从乾隆时期督抚等官员讨论社仓的奏折来看,他们几乎众口一词地认为社仓属于民生问题,对其重视是天经地义的,应当说这种“民生”思想承袭了宋代理学家的认识,并发生了演化,在清廷重视民生问题的背景下,形成更加明确具体的民生观,这是很值得注意的历史现象。

注释

①常建华:《乾隆朝整饬社仓研究》,《明清论丛》第15辑,故宫出版社2015年版,第249—285页。②梁庚尧:《南宋的社仓》,载陈国栋、罗彤华主编:《经济脉动》,中

国大百科全书出版社2005年版,第136—163页。③阿拉伯数字条目顺序系笔者所加。④梁庚尧认为这一规定的理由是:“自崇安社仓以来,为了防止农民不偿本息而逃亡,以致失陷贷本,大概都有结保借贷,共同负责的规定。”参见梁庚尧:《南宋的社仓》,第156页。⑤挨拶(āi zā),亦作“挨匝”,形容人群拥挤。⑥⑦⑧⑨⑩⑪中国第一历史档案馆:《乾隆朝整饬社仓档案(上)》,《历史档案》2014年第3期,第24、28、31页,第25页,第26—27页,第28页,第29—31页,第31—33页。⑫中国第一历史档案馆:《乾隆朝整饬社仓档案(中)》,《历史档案》2014年第4期,第26页。⑬《清圣祖实录》卷二百九十四,康熙六十年九月丙申,《清实录·圣祖实录(三)》,中华书局1985年版,第855页。按:萧公权《中国乡村——论十九世纪的帝国控制》第202页注释149中说“《大清历朝实录》中没有记叙这一问题”,误。参见萧公权:《中国乡村——论十九世纪的帝国控制》,(台湾)联经出版事业股份有限公司2014年版。

参考文献

- [1]梁庚尧.南宋的社仓[M]//陈国栋,罗彤华.经济脉动.北京:中国大百科全书出版社,2005.
- [2]朱熹.晦庵集[M]//景印文渊阁四库全书:第1146册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [3]钦定大清会典则例[M]//景印文渊阁四库全书:第621册.台北:台湾商务印书馆,1986:251.
- [4]中国第一历史档案馆.乾隆朝整饬社仓档案:上[J].历史档案,2014(3):12-41.
- [5]中国第一历史档案馆.乾隆朝整饬社仓档案:中[J].历史档案,2014(4):6-27.
- [6]清实录:高宗实录(一)[M].北京:中华书局,1985.
- [7]清实录:高宗实录(二)[M].北京:中华书局,1985.
- [8]清实录:圣祖实录(三)[M].北京:中华书局,1985:858.
- [9]中国第一历史档案馆.雍正朝设立社仓史料:下[J].历史档案,2004(4):23.

Discussion on Zhu Xi's Social Warehouse Catalogs in the Qianlong Period —Also on the Historical Influence of Zhu Xi's Social Warehouse Thought

Chang Jianhua

Abstract: Zhu Xi, a notable figure of the Southern Song dynasty, developed and sought to implement the 15 articles of *Social Warehouse Catalogs*, which had a profound and far-reaching influence. In the fifth year of Qianlong's reign in the Qing dynasty (1740), the emperor asked the provincial governors and inspectors to examine 11 articles from Zhu Xi's *Social Warehouse Catalogs*. The remaining four articles were considered out of date and trivial, thus were not included in the discussion. From the memorials submitted by provincial governors and inspectors of seven provinces—Shaanxi, Gansu, Shandong, Yunnan, Fujian, Zhejiang, and Jiangxi—it was believed the contemporary social warehouse system and the system in Zhu Xi's *Social Warehouse Catalogs* were different in name but identical in reality. As a result, governors believed that certain proper adjustment were needed according to local conditions. Emperor Qianlong acknowledged the practice of local officials. Following this, local officials engaged in continuous discussions regarding the social warehouse and its relation to Zhu Xi's Catalogs. On the basis of the policies of emphasizing people's livelihood and implementing social warehouse system during Kangxi and Yongzheng Period, Emperor Qianlong continued to draw on Zhu Xi's methods about social warehouse. The implementation of social warehouse system by local officials was in the context of the central government's call to prioritize people's livelihoods from the central government. The Qing emperors and officials acknowledged the importance of social warehouse, following the principles of Zhu Xi and other Song Confucians. This focus on people's livelihood led to a clearer and more specific understanding of the significance of people's livelihood.

Key words: Zhu Xi; social warehouse; the Qianlong's reign; view of people's livelihood; historical influence

[责任编辑/启 轩]



从“小邦”意识到“天下观”：周人族群地理观的转变*

唐明亮

摘要：周人的族群地理观是随其所处族群地理形势的变化而逐渐演变的。先周时期，周人在对外关系中表现出明显的“小邦”意识。武王克商以后，周人力求确立统治殷民的合法性，于是宣扬“天命”，但尚未树立天下共主的意识。平定“三监”叛乱之后，周人继续推行分封制，以天下共主自居，初步具备了“天下观”。经由春秋时期的族群融合，周文化取得了完全主导的地位，尽管周王室已经衰微，但周初确立起来的“天下观”却日趋完善。“天命观”和“天下观”思想，是周人针对不同族群地理形势而提出的族群地理观，成为后世历代王朝构建统治秩序、处理民族关系的根本理论。

关键词：周人；族群地理观；天命；天下观

中图分类号：K224

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2025)02-0051-10

所谓族群地理观，是指对一定区域内不同族群空间分布及族群关系的一种认识，它既是地理领域又是政治领域的一个概念^①。先秦时期，周人^②最早且全面地形成了自己的族群地理观。作为典型农业民族的周人，其周边的族群地理形势一直处于变动之中。因此，周人基于处理族群关系而产生的族群地理观也呈现出阶段性特征。本文试从族群地理形势的角度出发，对周人族群地理观的产生与演变作出总结，敬祈方家指正。

一、先周时期的族群地理形势与周人的“小邦”意识

太行山以东，淮河以北，直至燕山山脉，是广袤的华北平原。中国古代史书习惯称这一地区为“中原”。上古时期，这一区域内生活着众多的族群。在华北平原西部的同纬度地区，是位于黄河中游的黄土高原。黄土高原往南，

沿着渭河两岸形成了一块狭长盆地，地理上称之为关中平原。自黄土高原最南端至关中平原，是姬姓周人的活动区域。在武王灭商之前，周人就已经与中原各族取得了联系。

关于周人的具体发源地，目前学界存在“关中说”“晋南说”“山东说”“河套—宁夏说”四种主要观点^③。以上观点在对周人居地的认识方面，倾向于认为先周族群是小区域定居。从历史文献与考古资料两方面看，先周族群实为大区域的迁徙。就周人而言，自进入父系氏族社会之后至武王灭商之前，有多次迁徙。根据其居地以及与周边族群的关系，可以将周人的历史分为三个阶段来考察。

第一阶段，自始祖弃至不窋，居郃。《史记·周本纪》记载帝舜“封弃于郃”^{[1]112}。“弃”即周人之始祖后稷。“郃”之地望，约在今陕西扶风县（一说武功县）周边地区。就其地理环境而言，这是一片非常适宜农耕的区域。因此，周人最先发展了农业。《诗经·生民》记载周人之首领

收稿日期：2024-11-20

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“春秋世卿政权结构演变研究”（20BZS019）。

作者简介：唐明亮，男，南通大学历史文化学院副教授（江苏南通 226019），主要从事先秦史研究。

后稷,率领族人将庄稼种植得很好,“诞后稷之穡,有相之道。弗厥丰草,种之黄茂。实方实苞,实种实褒。实发实秀,实坚实好。实颖实栗”^[2]1142-1143。并且周人的农业经验世代相承。《山海经·大荒西经》载:“帝俊生后稷,稷降以百谷。稷之弟曰台玺,生叔均。叔均是代其父及稷播百谷,始作耕。”^[3]这表明,周人的农业经验更加丰富。此时周人已经与中原大邦建立了联系,其部族首领一直担任夏之农官。“昔我先王世后稷,以服事虞、夏。”韦昭注:“后,君也。稷,官也。父子相继曰世。”^[4]3周人首领世代担任夏之农官,实际上反映的是早期国家时期一种指定服役制度。这一制度一方面反映出周人农业的发达;另一方面,由于部族专司一职,使得农业经验能够承续与积累,更促进了周人在农业方面的发展。就其外部环境而言,其时这一区域内尚未有大的族群崛起,因此周人有相对稳定的环境发展农业。

第二阶段,自不窋至古公亶父,居戎狄之间。不窋在位末年,夏族被商族攻灭。于是,周人首领丧失了作为夏王朝农官的地位,逃到戎狄居地。关于这段历史,周人是如此自述的:“及夏之衰也,弃稷弗务,我先王不窋用失其官,而自窜于戎狄之间。”^[4]3-4这段陈述虽然简略,但其所反映的史事关乎周人与其他族群的关系。从情理上推断,夏族被灭,周人并不会因此而失去自己的居地,那么周人为什么要逃到戎狄之间?周人首领世代作为夏之农官,应当一直是忠实地臣服于夏。故在夏族被攻灭之后,害怕受到中原新主商族的胁迫,因而自窜于戎狄之间。周之于夏,正如后来秦之于商,秦人也由于忠诚于商,而在新主周人那里遭到放逐。不窋所迁之地,据学者考证,当在“毋”,其地望在今甘肃庆城县周边^④。不窋死后,二传至公刘。这一时期,周人的势力仍十分弱小,不敌周边戎狄。因此,在公刘担任首领期间,周人迫于戎狄的压力,再迁至豳。豳之地望,约在今甘肃庆阳、宁夏固原之间^⑤。这一地区适宜农耕,直至春秋时仍是戎狄杂居之处。《史记·周本纪》记载:“公刘虽在戎狄之间,复修后稷之业,务耕种。”^[1]112这也是契合“河套—宁夏说”关于周人发源地考古遗存的相关证据。这一时期,周人

面临的最大的威胁仍是周边的戎狄之族。《诗经·公刘》中记载公刘率族人迁居新地之时,“思辑用光,弓矢斯张。干戈戚扬,爰方启行”^[2]1167。公刘在为周人争取生存之地时,应该是与周边戎狄发生了较大的军事冲突。公刘以武力开拓了居地,暂时取得了与戎狄之间的均势,因此在较长时段内能够在这一地区定居下来。这种均势直至古公亶父时再次被打破。

第三阶段,自古公亶父至文王,再迁居岐。古公亶父时,戎狄之族发展壮大,迫逐周人。《史记·周本纪》载:

古公亶父复修后稷、公刘之业,积德行义,国人皆戴之。薰育戎狄攻之,欲得财物,予之。已复攻,欲得地与民。民皆怒,欲战。古公曰:“有民立君,将以利之。今戎狄所为攻战,以吾地与民。民之在我,与其在彼,何异。民欲以我故战,杀人父子而君之,予不忍为。”乃与私属遂去豳,度漆、沮,逾梁山,止于岐下。^[1]113-114

周人关于这段史事的记载,对古公亶父之德行进行了美化。实则是周人不敌薰育的攻击,被迫从豳迁徙至岐。岐之地望,约在今陕西岐山县。当周人在古公亶父的率领下迁徙于此时,这块原地的面积南北约20千米,东西约70千米^⑥,远比现在的面积要大得多。这为周人农耕的延续奠定了基础。周人屡迁,皆因其族群势力不敌戎狄,没有稳定的外部环境。至古公亶父迁岐,远离戎狄,周人终于获得稳定的外部环境,并迅速壮大起来。同时,周人与周边族群的交流也日趋频繁。这一时期,周人接触的族群,除了周边的密、阮、共等小的部族,西面和北面有豳、混夷、鬼方等,东面有虞、芮、崇、黎等,其地理位置大体分布在今陕北、晋南、豫西一带^⑦。这些族群中,有商的属国,也有华夏文化圈之外的游牧民族。最东面,周人接触到文化先进的商族,并且服属于它。至武王灭商之前,周人又与南方众多部族取得了联系,如《尚书·牧誓》中所提到的庸、蜀、羌、鬲、微、卢、彭、濮等族,这些部族地理位置约在今川、鄂、赣的北部地区。这是当时周人所能接触到的最大的地理范围了。

周人在安定于岐地之后,逐步谋求本族的发展。此时其内外政策体现出明显的小邦意

识。就其内部政策来看,与夏、殷两族相比,周人更注重以血缘关系强化社会秩序,并取得了巨大成功。他们不仅注重父子之间的传承,也就是“孝”;同时也注重处理在财产和权力继承过程中同辈兄弟之间的关系,也产生了“悌”的伦理观念,很好地协调了族内矛盾。

如果以《史记》中的《周本纪》与《夏本纪》《殷本纪》作比较,可以看出周人的继承制度比夏、殷两族更加稳定,对于协调族群内部矛盾产生了积极效应。《夏本纪》所见的夏代帝系共传15位君主,其中传子12人,传弟3人。其间有太康失国之祸。《殷本纪》所见殷商帝系共传42位君主,其中传子26人,传弟12人,传侄4人。其间有九世之乱。皆由首领执政不当,导致内部不团结。而周人自不窋至武王,共传14世,皆为父子相传^⑧。其间并未发生族内动乱。这表明周人在处理族内关系上较夏、殷两族更先进。周文化的优越性是周人对血缘关系的重视,特别是注重将血缘关系运用到社会秩序的构建中,从文献中可以找到证据。首先,在周人创作的诗歌中,多次提到了兄弟情谊,“兄弟阋于墙,外御其务”^{[2]870}、“凡今之人,莫如兄弟”^{[2]870},并且提到了宗族关系对于维系国家统治的重要性,“大宗维翰,怀德维宁,宗子维城。无俾城坏,无独斯畏”^{[2]1185}。其次,从《尚书》的《康诰》《酒诰》等篇中,可以看出周公对血缘关系的重视,但在殷人文献《盘庚》篇中却看不到这类语言。最后,周人的这一传统,在春秋时期的王畿之内还一直延续。《左传·昭公七年》载:“单献公弃亲用羈。冬十月辛酉,襄、顷之族杀献公而立成公。”^{[5]4454}

相比之下,夏、殷两族则没有这么好的传统。《尚书·牧誓》之词,周武王批评商纣王的过失就是“昏弃厥肆祀,弗答,昏弃厥遗王父母弟,不迪,乃惟四方之多罪逋逃,是崇是长,是信是使,是以为大夫卿士”^{[6]389}。这也反映出,在中国早期国家的形成过程中,充分重视血缘关系,对于族群内部的稳定是有着积极意义的。周人在社会组织方面表现出超越其他族群的优越性,这是周人在发展农业过程中形成的。农业生产极其需要经验积累、互助协作,因而在此基础上产生的文明,其社会管理便体现出强化秩序的特

特点。杨宽也认为周人很早就是个重视农业生产的部族,虽然它比夏族、商族后起,它之所以能够后来居上,就是由于重视发展农业的结果^⑨。周人显著的农业民族特性,为巩固其小邦生存创造了很好的组织管理方式。在强化族内凝聚力的同时,也产生了极度排外的思想,对于非血缘关系的异族缺少信任和包容。这一思想观念,直至周人入主中原、视天下为一家以后,仍然在一定程度上有所延续,比如《诗经·常棣》曰:“常棣之华,鄂不韡韡。凡今之人,莫如兄弟。”^{[2]871}《左传·成公四年》曰:“非我族类,其心必异。”^{[5]4128}

就其对外政策来看,此时周人的族群地理观念中,我者与他者的区别是很鲜明的。在处理与周边各族群的关系上,古公亶父主要谋求外部的和平环境。至王季时,则谋求对外扩张。《诗经·皇矣》称王季“受禄无丧,奄有四方”^{[2]1119}。这引起了中原大邦商族的不安,于是商王文丁处死了周人的首领季历。到了文王时,周人的扩张已经不可遏止了。《诗经·绵》曰:“柞棫拔矣,行道兑矣。混夷駟矣,维其喙矣。”^{[2]1100}在这一时期对外扩张中,周人兼并了诸多部族,使之成为其治下的一部分。周人如何统治新征服的部族,于史无征。不过可以确知的是,以血缘关系形式联结族群关系的分封制,是在西周以后才开始产生的。也就是说,此时周人对于新征服的部族,并未以族人的组织方式来管理他们。其对外扩张的主要目的在于夯实本族的生存基础,而并未有兼制天下的意图。由此可以看出,此时周人的内外政策,是基于当时族群地理形势而创设的,体现出明显的小邦意识。

二、西周初年的族群地理形势与周人的天命观

武王灭商后,周人入主中原统治庶殷,接触到了更多族群。周人的最大交往圈,东至渤海、黄海沿岸,南至长江流域,西至甘肃东南部,北至今京津一带。在这个广大的区域内,除殷商一族被周人纳入直接统治外,其他各个族群并未被周人有效统治。他们对于周人的态度也各不相同。夏商以来华夏族群中的古国基本服属

于周,并接受了周人的分封,如姒姓之后裔杞、姚姓之后裔陈、姁姓之后裔南燕等。少数居于中原的戎族,如伊洛之戎以及山东半岛的东夷族郟、纪等国,也在这一时期接受了周的统治。他们与周人之间的关系较为紧密。另一部分族群暂时接受了周人分封,实际上这种君臣关系相当不稳定,如南方蛮族的楚、东夷族的奄,周人仅能羁縻之。奄族之地望,学界尚未有定论,但基本认为奄族当是与商族相处较久的东夷族之一支^⑩。由于他们与商族的特殊关系,故典籍中常以“商奄”^{[2]848}并称。在武庚发动叛乱时,他们也坚定地加入叛军的阵营中。楚人因为距离中原较远,虽然较早与中原王朝建立联系,但商、周两族一直无法对之进行有效统治,楚长期处于时叛时服的状态。其他更多的族群不但没有接受周统治者的分封,反而对周人持敌对态度。如山东半岛的莱夷、淮河流域的淮夷,晋南、甘南、陕北的西戎诸族,以及散布在今晋冀鲁豫四省的狄族,他们与周人进行了长期的战争,对成周与宗周之地都造成了严重威胁。这种状况一直持续到春秋末年。

这一时期,周人对他族的态度,体现在两个方面。

其一是对殷族以外其他庶邦的态度。由于周的统治尚不稳固,需要谋求稳定的外部环境,同时也需要得到他族对周人的支持,进而巩固对殷民的统治。因此,周初统治者对其他庶邦,尚不敢以君主的身分自居。这一点从《尚书》记载的周初诰命中略可窥见。武王死后,三监、淮夷叛乱,周人联合众多庶邦参与平叛。周公对前来参战的各邦作《大诰》。在《大诰》中,周人仍自称“小邦周”^{[6]422}“西土人”^{[6]421},对于前来参与平叛的各族首领,都称他们为“尔庶邦君”^{[6]421}或“友邦君”^{[6]421}。这表明周人在族群观念上,我者与他者的区分仍是分明的。在处理族群关系时,依然是采取联合的态度,而绝不敢以领导者自居。王国维认为,当商之末,而周之文、武亦称王。盖诸侯之于天子,犹后世诸侯之于盟主,未有君臣之分也。周初亦然,于《牧誓》《大诰》,皆称诸侯曰“友邦君”,是君臣之分亦未全定也^⑪。便是对周人族群观念的精确剖析。

其二是对殷族的态度。经过牧野一战,周

人由“小邦周”一跃而成为“天邑商”^{[6]468}的统治者。此时,殷族与周族之关系,与其他族群不同。因为殷人被周人战胜之后,直接成为族内治下之民。面对人口众多的殷商遗民,周人常常惴惴不安,担心他们人数众多不便管理。为了巩固自己的统治,且为统治的合法性寻求理论依据,使殷人能够接受周人的统治,周人对殷人的思想既有继承,又有变革。周人继承了殷人对“天”的信仰,并承认“天命”是政权建立和延续的唯一依据,统治者只有获得天命方可延续其统治,学界将这一思想总结为“天命观”。所谓“天命”就是指天的意志。在殷人那里,天的意志集中体现在政治领域,是对统治合法性的终极解释,而周人也是依循这一理论来阐释自己统治殷人之合法性的。近代以来有关“天命观”的研究,学界成果较多。殷周天命观的延续,学界基本已形成共识,有学者认为,周代天命观与殷商时代作为奴隶主阶级思想意识形态的宗教崇拜一脉相承,并没有本质上的差别^⑫。

关于殷周之际天命观的变革,则体现在对天命恒常性的解释上。在殷人那里,天命是不变的,故商纣王说“我生不有命在天”^{[6]375},即只要信天,其族内统治便可长保。周人则说“天命靡常”^{[2]1086},即天是会根据人事的情况变更其“命”的。这一点,学界也基本达成共识。罗新慧总结为,众多学者指出,周人天命靡常、敬天保民观念的提出,意味着周人抛弃殷人恃天命以为生的观念,转向寻求明德以为永命之基^⑬。但在殷周天命观继承与变革之中,天赐予人间统治者的统治对象具体所指,却是被学界所忽略的。或者说,在一般情况下,默认了天赐予的是统治普天之下所有土地和人民的权力,但这一认识显然与周初的族群地理形势不相吻合。因为此时周人的统治地位尚未获得多数族群的认可,并且周人本身也未以天下共主自居。从《尚书》中周人所作的诰命来看,他们最初并不认为“天命”是统治天下之命。比如周人批评殷人嗜酒,“庶群自酒,腥闻在上,故天降丧于殷,罔爱于殷,惟逸”^{[6]440}。因为殷人嗜酒,所以“天”就不保佑殷人,使殷人丧失了天命。所谓的天命,实际上只是殷族的族内统治权。天厌弃了殷族,于是选择居于西土的周人来统治中原,

“乃眷西顾，此维与宅”^{[2]1117}。又对殷人说：“尚克用文王教，不腆于酒，故我至于今，克受殷之命。”^{[6]438}由于我周人不嗜酒，所以能够承受殷人的“命”，也就是受天之命来统治你们殷族人。因此，此时周人所说的天命，并非统治天下所有族群，而只是统治殷人的“命”。其本质上仍然指的是族内统治权。

从周人统治者的表述中可以看出，此时他们虽然在地理知识上已极大拓展，其文化辐射和政治影响的范围已初步构成了后来“天下”的雏形，但在处理族群关系上基本延续了周文王、周武王以来的政策，对于尚未附属于周的族群，仍以平等的族群关系相待。其所宣扬的“天命”，只是为了巩固对殷族的统治，尚未产生统治天下的政治意图和战略。因此，天命观实际上是在当时族群地理形势下产生的族群地理观。

三、成康时期的族群地理形势与周人的天下观

在平定武庚和奄族的反叛之后，周人的统治基本稳固。就统治区域而言，以宗周、成周为核心的王畿疆域已基本稳定，并且殷民也基本接受了周人的统治，被编入国家主力军队中，镇守洛邑的军队主要就是由殷民组成的“殷八师”（《集成》^①02833）。盩方彝曰：“王命盩曰：纘司六师，罍八师艺。”（《集成》06013）于省吾认为，铭文中提到殷八师的驻扎可能还带有屯田性质^②。2020年山西垣曲北白鹤墓地出土了一批青铜器，其中一件刻有长铭文的“夺簋”，记载了周王册命器主夺“司成周讼事罍殷八师事”^③。以上金文可证，殷八师是处于周王室直接管理之下的。同时殷八师也是周王室征讨东方各族的主力军队。成康时期的小臣盂簋记载：“伯懋父以殷八师征东夷。”（《集成》04238）周人对殷民的有力统治，标志着二族逐步走向融合，周人实力也因此壮大。周王室拥有足够多的人口，这为分封制的推行奠定了基础。

成康时期，进一步采取了分封的方式，分殖殷民，使之成为周统治下的地方势力。周人的分封，是按照两条线开展的。

一是在广袤的“周天下”之内分封诸侯，如晋、卫等国。诸侯的受封，从形式上看是有土有民的。常被引用的证据是《左传·定公四年》的一段文字：

分鲁公以大路，大旗，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族，条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏。使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周。是使之取事于鲁，以昭周公之明德。分之土田陪敦，祝、宗、卜、史，备物、典策，官司、彝器。因商奄之民，命以伯禽，而封于少皞之虚。分康叔以大路、少帛、靖茂、旃旌、大吕，殷民七族，陶氏、施氏、繁氏、铸氏、樊氏、饥氏、终葵氏；封畛土略，自武父以南，及圃田之北竟，取于有阎之土，以共王职。取于相土之东都，以会王之东蒐。聃季授土，陶叔授民，命以《康诰》，而封于殷虚。^{[5]4635-4636}

以上所记周初鲁、卫受封情况，反映了周初对诸侯封土授民的过程。但所分殖之殷民六族、七族是实封，而所受少皞之虚、殷墟之地则是虚封。所谓“虚封”有两层涵意。第一，周王室对诸侯受封之地并无控制力。诸侯所受之地多为无主虚地，免不了受到异族的觊觎，故军事冲突也在所难免。有些甚至根本就是异族的居地。《史记·齐太公世家》记载，姜尚受封就国，有逆旅之人提醒他，如不速行，土地将为他人所有，于是姜尚“夜衣而行，黎明至国”^{[1]1480}，适遇“莱侯来伐，与之争营丘”^{[1]1480}。第二，诸侯初封之时，由于人口不足，难以有效开拓。其最初据有之地，不过是呈点状分布的一座座孤城而已。诸侯受封之后，有的并不能有效统治天子所赐的封地，并且常常因异族的进攻而被迫多次迁徙。顾栋高统计周代受封诸侯迁徙的有二十多个^④。陈槃经过考证，又补充统计出周代迁徙的族群有七十一个之多，其中受周分封的有三十一一个^⑤。这些诸侯，多数都是因为在原来土地上受到蛮夷戎狄军事进攻而迁徙的，有些如邢、卫，至春秋时尚不能自保，而几乎亡国。封疆尚不巩固，更遑论因地以治民了。许倬云认为，在周初，分封制度甫开始发展时，诸侯封建“封人”的性格强于“封土”的性格，诸侯的地著性还不牢固，周初各国每多迁移，也正反映了分封性似不

必地著某一地点,而是以人群为本体的性格^⑨。实际上,诸侯受封只是获得了在周天子所划分区域的开拓权,同时也承担了讨伐这些土地上的异族,进而拱卫周王室的义务。臧知非也认为周初之分封,其受民——接受周王所封的殷商及其他被征服之国的遗民是实,其授土则是虚。所谓授土就是授权给他们在指定的地区内有权建国立邑,臣服当地居民,而不是周王把自己统治的臣民土地分割给他们。至于如何实现其建国立邑、为王室拱卫则全在受封之君自己了^⑩。不过,这类虚封也并非绝对的“虚”,其至少具有一定的法律效力。诸侯一旦受封于某一区域,便拥有了法理上的领土。作为诸侯,他的军事开拓权不能突破周王所划定的区域,同时其他诸侯也不能向他被划定的领土进行开拓。因此,周王的虚封大体上划定了周天下的行政区域,缓和了华夏族群内部争夺土地资源的矛盾,并且建立了相互匡救的体系。

二是在王畿之内分封世卿,见诸史籍的有周、召、祭、原、毛、成、单、凡、刘、尹、甘、詹等十二家。有学者将王畿内的世卿与分封于各地的诸侯等同起来,视为同一层级,称王畿内的世卿为“畿内诸侯”^{[6]483}。从形式上看,二者的确存在一定的共同点:第一,他们同属于王臣,直接听命于周天子;第二,他们生时或死后都称“公”,故在周代统治秩序中,是居于同等地位的。但二者也存在明显的区别:第一,就其治域而言,分治于各地的诸侯领地显然要大于畿内的世卿,且有向下分封的趋势,但畿内世卿之家是没有这种条件的。第二,畿内世卿直接受命于天子,周天子对于各家的封邑、人口和内政都有直接干预的权力,他们与周天子的隶属关系更加紧密。因此,畿内世卿称为王的世卿则可,称为“诸侯”则不妥。

经由这样的分封,周人一方面将殷民分殖出去,分而治之,强化了对殷民的统治;另一方面,在力量上形成了对蛮夷戎狄族群的优势。在国家管理上,周天子又将周人的族群管理方式推广到周天下之内,将受封的诸侯全部纳入一个家族体系之中。同姓诸侯自不待言,对于异姓诸侯,周人统治者也以血缘关系为准则构建了王室与他们的统属关系。这种统属关系,在受封者的封

域之内也是适用的。杜正胜认为,分封之后的贵族与其采邑中的民众建立了“假氏族血缘联系”,即他们相互间没有血缘关连,却产生类似氏族血缘的作用^⑪。这一概念也可以用来表达周王室与异族之间的关系。此时,周王室与诸侯之间建立起的君臣关系,远不如后世中央与地方之关系那样紧密。诸侯与王室之间地理悬隔,在当时的交通状况与行政管理水平下,作为最高统治者的周天子是无法直接干预诸侯国内部事务的。因此,诸侯表现出较大的独立性,周天下内部呈现的是周邦与万邦并存的局面^⑫。尽管如此,分封对于壮大周人的统治仍然具有重要的积极意义。由于王室与诸侯、周人与异族(主要是殷民)之间“假氏族血缘联系”的确立,扩大了华夏族群的整体实力。

然而此时蛮夷戎狄等非华夏族群不仅在文化上并未服膺周人,而且武力对抗也十分激烈。在宗周之地,主要是来自猋狁的威胁。不其篋、虢季子白盘都记载了与猋狁的战争。《诗经·六月》记载了“猋狁孔炽,我是用急”^{[2]907}，“猋狁匪茹,整居焦获。侵镐及方,至于泾阳”^{[2]909}。可见,双方的战争是相当激烈的,并且猋狁一度侵入宗周的腹地,对周王室的统治构成了极大威胁。《诗经》中的《采薇》《出车》《杕杜》《采芣》也记载了周人与猋狁之间激烈的斗争,“靡室靡家,猋狁之故。不遑启居,猋狁之故”^{[2]882}，“岂不日戒?猋狁孔棘”^{[2]884}。在成周之地,主要是来自淮夷的威胁。从金文的记载来看,在西周早期和中期,周与南淮夷、东夷之间的战争是非常激烈的,双方互有胜负,夷人甚至还深入中原腹地,对周王室构成了严重威胁。如禹鼎记载:“乌呼哀哉,用天降大丧于下或,亦唯噩(鄂)侯驭方率南淮夷、东夷,广伐南国、东国,至于厉内^⑬,王乃命西六师、殷八师曰:‘扑伐噩侯驭方,勿遗寿幼。’”(《集成》02833)敌簋记载:“唯王十月,王在成周,南淮夷遽、彘,内伐三浞、昴、参泉、裕敏、阴阳洛,王令敌追于上洛。”(《集成》04323)“内伐”的措辞,以及铭文中出现的“阴阳洛”“上洛”等地名表明,南淮夷已侵入洛邑周边地区。可见,周人与蛮夷戎狄族群作战之艰苦。为了捍卫天下共主的地位,周天子还组织诸侯对外征讨,然而也屡遭挫败。“昭王南征而不复”^{[5]3891}

便是其例。此外,各地诸侯与周边的蛮夷戎狄族群也是征战不断。《诗经·閟宫》曰:“泰山岩岩,鲁邦所詹。奄有龟蒙,遂荒大东。至于海邦,淮夷来同。莫不率从,鲁侯之功。保有凫绎,遂荒徐宅。至于海邦,淮夷蛮貊。及彼南夷,莫不率从。莫敢不诺,鲁侯是若。”^{[2]1332} 龟、蒙、凫、绎,都是山名。从诗中描述的情况来看,鲁国扩张的疆土,主要是通过征服淮夷和徐戎获得的。另外,齐国与莱夷,晋国与条戎也多有军事冲突。

周人与异族之差异,就在于周人能以血缘为纽带统帅各地诸侯,相互匡救。这种制度优势,使周人在与异族的斗争中能够始终保持族群的延续,实现人口增殖,这是周人优势的进一步体现。周代统治者通过分封抵御了异族的进攻,并将周人的统治扩展到更广大的区域。在东方,齐、鲁两国已基本稳固于山东半岛,牵制了莱夷与淮夷的力量。在北方,新封了晋、虢、虞、燕等国,对于晋南的条戎、姜戎、白狄以及华北的山戎、北戎等族群形成了牵制。在南方,以蔡、随为主的汉阳诸姬也在这一时期基本分封完毕。中原地区,则分封了以卫国为首的诸姬,以及完全服属于周的殷遗民之国——微子宋国。他们对活动于中原地区的长狄、北戎等族起到了牵制作用。如此,以周人为首的华夏族群,逐渐形成了力量优势,周人的统治也更加巩固了,同时也促进了族群之间的交流与融合。

由于统治的稳固,周王对自己的统治更加自信。尽管面临着异族的挑战,但自成康之后的周王,开始以天下共主的身份自居了。成康以后的诗歌中,都表现出周人思想上的转变。《诗经·北山》曰:“溥天之下,莫非王土。率土之滨,莫非王臣。”^{[2]994}《诗经·棫朴》曰:“勉勉我王,纲纪四方。”^{[2]1108}《诗经·下武》曰:“受天之祜,四方来贺。”^{[2]1132} 以上均反映了周人将周王作为天下共主的一种观念上的转变。既然周王是天下各个族群的共同领袖,那么他所受之“天命”也就不再是仅仅局限于统治殷民的“命”,而是承天所赐,统治天下的“命”了。在《诗经》中,也可以看到周人天命观的这一转向。《诗经·假乐》:“受禄于天,保右命之。”^{[2]1165} 其序曰:“嘉成王也。”^{[2]1165} 正说明成王以后周代统治者对“天命”的新认识。随

着周政权的日益巩固,不但周人灭商之后的诸王是受天之命而统治的,周人更将受天命、奄有天下之王远溯至立国之前的王季、文王。《诗经·文王》:“文王在上,于昭于天。周虽旧邦,其命维新。有周不显,帝命不时。文王陟降,在帝左右。”^{[2]1083}《诗经·皇矣》:“维此王季,帝度其心。猷其德音,其德克明。克明克类,克长克君。王此大邦,克顺克比。”^{[2]1120} 这就是周人在诗歌中对自己承受天命、统治天下之合法性的解释,由此而产生了“天下观”的思想。

日本学界对中国古代“天下观”这一思想进行过研究^⑧,其研究成果虽然对“天下观”在中国古代政治秩序构建过程中的重要地位,提出了不少较为新颖的结论,但也存在建构主义的色彩,在“天下观”的早期生成问题上语焉不详,并一定程度上影响了我国学界。关于这一概念所指的空间范围,韩国学者金翰奎总结了《史记》《汉书》与《后汉书》中“天下”一词的3375例使用情况,认为仅指“中国”的有2801例,占83%;包含所有民族的有64例,占1.9%。于是有学者据此提出了“天下”一词的狭、广两种定义。其狭义即指中原王朝的统治区域,其广义即指以中原王朝为核心区域并在地理上无限延展的全世界^⑨。从语言学的角度来看,“天下”一词在古人不同语境中的使用,确实存在概念上的差别。但这并不表明,古人对“天下”这一概念存在两种截然不同的认识,抑或说,古人的“天下观”是矛盾的。日、韩学者的统计学方法,未注意到古代汉语词汇本义与引申义之间的关联。“天下”一词,也不仅仅是地理名词,实际上更具有政治色彩。成一农的研究将此问题更推进了一步,他指出,文献中的“天下”有广义和狭义两种。同时又提出,在古人而言,两者是一致的,即使谈及广义的“天下”,但大多数场景下,其中有意义和价值的只是狭义的天下;同时即使谈及的是狭义的天下,但其本质上暗含的是广义的天下^⑩。成一农注意到古汉语在语言表达上的特点,对词语背后所反映的思想观念的剖析,是契合古汉语的语言表达特点的。就“天下”一词而言,其广、狭二义所指的地理范围虽有差异,但政治含义却是相同的。但成一农并未指出“天下”一词最初生成时的内涵,以及广、狭二

义究竟何为本义,何为引申义。如此,又必须追溯到周人所创作的文献中来分析了。

周人说:“帝命率育,无此疆尔界。陈常于时夏。”^{[2]1271}周王受上帝之命抚育天下万民,所有的土地也不再彼此疆界之分,都是周王统治的土地,所有的民众都是周天子的臣民,这便是周人所期望的长久事业。因此,涵盖所有土地和民众的广义“天下”实为本义,而周王直接统治区域的狭义“天下”则是后来产生的引申义。在这个天下中,只有种族的差别,而不存在地位平等的国家关系。基于这样一种族群观念,尽管周的统治面临蛮夷戎狄的进攻,但在处理与其他族群的矛盾时,周统治者不再以敌我矛盾视之,而是以族内矛盾视之。此时周之统治者对异族的进攻,其表达也出现了不同。在周文王对外扩张时期,周人作诗说:“密人不恭,敢距大邦,侵阮徂共。”^{[2]1121}称异族的武力进攻为“距”。但至西周时,面对东夷的进攻,成康时期的小臣毚簋则记载:“东尸(夷)大反(叛)。”(《集成》04238)称之为“叛”,以内部矛盾视之,表明“天下观”在这一时期已初步形成。可以说,周人的天下观,实际上是以地理区划为基础而形成的“政治蓝图”,是在新的族群地理形势下所形成的族群地理观。

四、东周时代族群地理剧变与理想化天下观的完善

春秋以后,周王室失去对华夏族群秩序的有力控制。进入战国,周王室已衰弱不堪,周初所构建的统治秩序完全崩溃。但与之相反的是,以周天子为至尊、以王畿为天下之中心的天下观却日趋完善了。不同的族群根据他们与周天子血缘关系的亲疏、居地的远近形成不同层级的臣属,不同层级的臣属享受不同的权利,并对周天子承担相应的义务。这一天下的观从多部典籍中皆能窥其一斑,如《国语·周语上》:“夫先王之制,邦内甸服,邦外侯服,侯、卫宾服,蛮、夷要服,戎、狄荒服。甸服者祭,侯服者祀,宾服者享,要服者贡,荒服者王。日祭、月祀、时享、岁贡、终王,先王之训也。”^{[4]6-7}《周礼·职方氏》:“方千里曰王畿,其外方五百里曰侯服,又其外

方五百里曰甸服,又其外方五百里曰男服,又其外方五百里曰采服,又其外方五百里曰卫服,又其外方五百里曰蛮服,又其外方五百里曰夷服,又其外方五百里曰镇服,又其外方五百里曰藩服。”^{[7]1864}而《尚书·禹贡》对天下秩序的描述则是对此思想的总结:“五百里甸服:百里赋纳总,二百里纳铨,三百里纳秸服,四百里粟,五百里米。五百里侯服:百里采,二百里男邦,三百里诸侯。五百里绥服:三百里揆文教,二百里奋武卫。五百里要服:三百里夷,二百里蔡。五百里荒服:三百里蛮,二百里流。”^{[6]321-322}距离周天子最近的五百里区域为甸服,之后每五百里依次为侯服、绥服、要服、荒服。所谓“服”,即服其职业,为周天子履行相应的义务,而且每一服的义务又规定得如此具体而详细,这一观念的形成颇耐人寻味。关于《禹贡》的成书,学界尚未有定论。有学者认为,最可能的情况是虞夏之时记录留下了禹别九州,任土作贡的史料,传至后世,到了周平王东迁之后,即春秋初期,经过一位学者的加工润色而写成成篇^②。史念海等则认为该篇为战国时期的作品^③。从其对天下地理的整齐划分来看,该篇应是在天下观成熟之后形成的作品,故本文也倾向于史念海的观点。不过,这类对地理和职贡整齐划一的描述,不仅与实际的地理形势不合,而且到了战国时期,周天子也根本无力维持这样一种政治秩序,因而这种秩序一定是出于后人的设计。同时也反映出,这一思想在战国时代是被普遍接受的。

天下观为什么会在周王室的统治行将崩溃之时而趋于成熟呢?这便要追溯到这一时期族群地理的变动。进入春秋时期以后,虽然周王室的统治力被削弱,但在团结华夏族群各个诸侯方面,“假氏族血缘联系”仍然发挥着重要的作用。因此在与蛮夷戎狄不断地武力争夺中,各诸侯国依然能够保持优势,从而促进了族群地理形势发生重大转变。狄族原来活动在中原地区,分为长狄、赤狄和白狄。长狄建立郟瞞国,至此已日渐式微。《左传·文公十一年》载:“郟瞞侵齐。遂伐我。公卜使叔孙得臣追之,吉。侯叔夏御庄叔,绵房甥为右,富父终甥驷乘。冬十月甲午,败狄于咸,获长狄侨如。富父终甥搯其喉以戈,杀之,埋其首于子驹之门,以命宣伯。”^{[5]4017}各国通力协

作,逐步攻灭且融合了狄族。这标志着中原地区狄族的彻底消亡。在东方,东夷族的介、邶阳等小国先后亡于中原诸侯。齐人和鲁人分别以各自的力量,融合了东夷族的势力。莱、遂为齐所灭,邾、莒、郟已接受周文化。淮夷在春秋时期活动极少,《左传·昭公二十七年》曰:“季氏甚得其民,淮夷与之。”^{[5]4597}说明淮夷已经臣服于鲁,并被鲁国季氏家族所控制。周天下的西部和北部边境,诸多戎族先后败于中原诸侯。在南方,华夏族群在军事上败给了蛮族,楚国尽灭汉阳诸姬,征服陈、蔡,势力达到黄河流域。秦、楚两国在文化上尽管有戎族和蛮族的遗存,但实际上其已融入周文化之中。楚人在政治制度和外交活动中,完全遵循周文化圈的行为准则。因而,他们的扩张,实际上是将周文化传播到更广阔的地域。

这一时期,周文化圈内的诸侯国基本上巩固了各自的领地。华夷矛盾虽然依然存在,不过不少蛮夷戎狄部落的土地和人口,在诸侯的兼并中逐渐融入华夏族群。一些蛮夷戎狄之族虽然仍保持着族居的状态,但也接受了周文化,承认周文化的主导地位,并效仿学习。春秋时期服属于晋国的姜戎,虽然自称“饮食衣服,不与华同,贄币不通,言语不达”^{[5]3730},但其首领仍然懂得在外交场合赋诗明志,充分说明了其对华夏文化礼仪是熟悉的。2020年,洛阳伊川地区发现了高规格的戎人墓葬,吴业恒认为,徐阳墓地东周时期葬制、墓葬排列、器物组合及葬俗具有典型的周文化风格,体现出陆浑戎对周礼的高度认同^⑨。这表明,在族群大融合的时代背景下,蛮夷戎狄族群普遍接受了周文化。至此,周人最初所设想的天下,其各个组成部分,无论是在政治上还是在文化上,越来越多地表现出同一性,为天下观的形成奠定了基础。因此,尽管周王室的政治地位衰落了,但植根于周文化的“天下观”却越发成熟了。

结 语

自先周至战国,周人的族群地理观,随着不同时期族群地理形势的变化而不断演变。“天命观”和“天下观”都是周人族群地理观的阶段性价

现,并且同一概念在不同时期的内涵也是存在差异的。在外敌环伺,族群生存基础较为薄弱之时,周人主要谋求族群的生存,表现出明显的“小邦”意识。克商之后,周人所倡导的“天命”,本质上是利用殷人的信仰,阐释其统治殷人的合法性,但并非统治天下的合法性。随着周人统治的巩固,对他族形成了绝对优势,便初步具有了“天下”意识,“天命”的含义也进一步扩大,并初步构建了“天下观”的统治秩序。这一秩序随着族群融合的不断扩大,周文化主导地位的确立,逐步被修订、完善,至战国时期定型为“九州五服”^⑩的天下秩序,并成为后世王朝构建统治秩序和处理民族关系的重要理论。

注释

①21世纪初,徐新建首先提出“族群地理”这一概念,用以表述和解释我国西南地区民族分布和民族关系。参见徐新建:《“族群地理”与“生态史学”——由“藏彝走廊”引出的综述和评论》,《藏学学刊》2005年第2辑。孙俊等学者又称“族群地理观”为“民族地理观”。参见孙俊等:《两汉魏晋时期的西南族群地理观念及其格局》,《云南师范大学学报(哲学社会科学版)》2016年第4期。②本文所说的“周人”这一概念,沿袭学界的一般用法,既指整个周族,又指周族的统治者,随语境而定。③郑晓峰:《先周族的迁徙路径与文学书写》,《哈尔滨工业大学学报(社会科学版)》2022年第5期。④于俊德、于祖培:《先周历史文化新探》,甘肃人民出版社2005年版,第75页。⑤幽之地望,旧说皆沿用颜师古的观点,认为在今陕西旬邑县。据汪受宽考证,其地当在甘肃庆阳市宁县。参见于俊德、于祖培:《先周历史文化新探》序言。二说各有证据,且所在区域大体相当。故本文折中二说,取大致区域。⑥邹逸麟、张修桂主编:《中国历史自然地理》,科学出版社2013年版,第187页。⑦谭其骧主编:《中国历史地图集》第一册,中国地图出版社1982年版,第11—14页。⑧《周本纪》记载了周人部族时代有15位君主,时间跨度逾千年,故《史记正义》引《毛诗疏》曰:“虞及夏,殷共有千二百余岁。每世在位皆八十年,乃可充其数耳。命之短长,古今一也,而使十五世君在位皆八十许载,子必将老始生,不近人情之甚。以理而推,实难据信也。”其中后稷与不窾的父子关系应当是有所省略的。自始祖弃之后,历代周人之首领皆称“后稷”,故姓名有缺失。然所记不窾以下父子相承的世袭形式,应当是周人继承制度的反映。⑨杨宽:《西周史》,上海人民出版社2003年版,第26页。⑩李白凤:《东夷杂考》,齐鲁书社1981年版,

第65—80页。⑪王国维:《殷周制度论》,载《观堂集林》,中华书局1959年版,第466—467页。⑫褚斌杰、章必功:《〈诗经〉中的周代天命观及其发展变化》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1983年第6期。⑬罗新慧:《周代天命观念的发展与嬗变》,《历史研究》2012年第5期。⑭中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》(修订增补本),中华书局2007年版。以下简称《集成》。⑮于省吾:《略论西周金文中的“六自”与“八自”及其屯田制》,《考古》1964年第3期。⑯山西省考古研究院:《垣曲北白鹅墓地M3出土的两件有铭铜器》,《文物世界》2021年第1期。⑰顾栋高:《春秋列国疆域表》,载《春秋大事表》,中华书局1993年版,第495—546页。⑱陈槃:《不见于春秋大事表之春秋方国稿》,上海古籍出版社2009年版,第122页。⑲许倬云:《西周史》,生活·读书·新知三联书店2012年版,第167页。⑳田昌五、臧知非:《周秦社会结构研究》,西北大学出版社1996年版,第13—14页。㉑杜正胜:《周代城邦》,联经出版事业公司1979年版,第16页。㉒赵伯雄:《周代国家形态研究》,湖南教育出版社1990年版,第13页。㉓徐中舒定“内”为“寒”,以“历寒”为地名。参见徐中舒:《禹鼎的年代及其相关问题》,《考古学报》1959年第3期。㉔关于日本、韩国以及中国台湾地区学者在对“天下”一词的理解上,较倾向于认为它是一个地理

概念。参见[日]渡边信一郎著、徐冲译:《中国古代的王权与天下秩序》,中华书局2008年版,第9—15页。㉕以上参见[日]渡边信一郎著、徐冲译:《中国古代的王权与天下秩序》,第13—14页。㉖成一农:《王朝时期“天下”的范围》,《首都师范大学学报(社会科学版)》2023年第1期。㉗金景芳、吕绍刚:《〈尚书·虞夏书〉新解》,辽宁古籍出版社1996年版,第297页。㉘史念海:《论〈禹贡〉的著作年代》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》1979年第3期。㉙《行走河南·读懂中国|文明探源走进洛阳徐阳墓地 中原地区首现戎人遗存》河南省文化和旅游厅网站,2023年5月22日,https://hct.henan.gov.cn/2023/05-22/2746797.html。㉚尹世积:《禹贡集解》,商务印书馆1957年版,第6页。

参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [2]十三经注疏:毛诗正义[M].北京:中华书局,2009.
- [3]郭璞.山海经笺疏[M].郝懿行,笺疏.张鼎三,牟通,点校.济南:齐鲁书社,2010:4993.
- [4]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
- [5]十三经注疏:左传正义[M].北京:中华书局,2009.
- [6]十三经注疏:尚书正义[M].北京:中华书局,2009.
- [7]十三经注疏:周礼注疏[M].北京:中华书局,2009.

From the Consciousness of “Small State” to the View of “All under Heaven”: The Transformation of Geographical Views of the Zhou Ethnic Group

Tang Mingliang

Abstract: The ethnic geographical views of the Zhou ethnic group evolved in response to the changing geographical contexts of their respective ethnic groups. During the pre-Zhou period, the Zhou ethnic group showed a clear sense of small state in their foreign relations. After King Wu conquered the Shang Dynasty, the Zhou ethnic group sought to legitimize their dominance over the remnants of the Shang Dynasty by promoting the view of “mandate of heaven”, although they had not yet establish the view of “common ruler all under heaven”. After suppressing the rebellion of the three feudal lords, the Zhou ethnic group implemented a system of enfeoffment, and thus proclaimed themselves as co-rulers of the world, initially possessing the view of “all under heaven”. Throughout the Spring and Autumn period, the integration of various ethnic groups resulted in the Zhou culture attaining a dominant status. Although the Zhou royal family had declined, the view of “all under heaven” continued to mature and solidify. The view of “mandate of heaven” and “all under heaven” were proposed by the Zhou ethnic group based on the geographical situation of different ethnic groups, and became the fundamental theories for later dynasties to construct ruling order and managing ethnic relations.

Key words: the Zhou ethnic group; ethnic geography; mandate of heaven; the view of all under heaven

[责任编辑/闰 闰]



春节的文化根性与中华文明的和平性*

萧放 所揽月

摘要:春节是中华优秀传统文化的重要组成部分,是中华文明和平性的典型例证,彰显了中华文明和平、和睦、和谐的价值追求。首先,春节是顺应物候变化、安排生产生活的自然时间,不论是中华民族时间意识的形成、春节节期的设置,还是年节礼俗中的自然观念和生态伦理,都体现了人与自然之间的和谐共生。其次,春节也是调整人际关系、促进社会联结的社会时间,有助于自我涵养、家庭和睦、社区团结,促进人与人之间的和睦共处。最后,春节是中华民族情感所系、交流共享的文化时间,是中华民族共同体意识的重要体现,呈现出人类文明共通的价值观念,有利于多元文化之间交流互鉴、和平共享。

关键词:春节;和平性;文化根性;中华文明

中图分类号:G03

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0061-07

2023年6月,习近平总书记在文化传承发展座谈会上指出,中华优秀传统文化有很多重要元素,共同塑造出中华文明的突出特性。他重点强调了中华文明的五大突出特性,其中第五个突出特性是“中华文明具有突出的和平性”,“和平、和睦、和谐是中华文明五千多年来一直传承的理念,主张以道德秩序构造一个群己合一的世界,在己人关系中以他人为重”^{[1]6}。春节作为中华民族的第一大节,是中华优秀传统文化的重要组成部分,是中华文明和平性的典型例证。2024年12月,“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”成功列入联合国教科文组织人类非物质文化遗产代表作名录。这意味着春节所彰显的中华文明和平、和睦、和谐的价值追求,得到了以联合国教科文组织为代表的国际社会的广泛认可,成为中国人民与世界各国人民共享的价值观念和精神财富。春节根植于我国悠久的农耕文明,其历史起源和文化内涵

都与农耕文化紧密相连。中国先民以农耕为主要生产和生活方式,依傍农事节气时序,形成了一套关于时间的认知系统和传统节日体系。“年”作为农业社会的时间坐标,生动反映了人们农业生产和生活的周期性规律。基于春节深厚的农耕文化根性,本文将从自然时间、社会时间、文化时间三个方面,逐一阐释春节所彰显的中华文明和谐共生、和睦共处、和平共享的和平性。

一、和谐共生:春节是顺应物候变化、安排生产生活的自然时间

作为顺应物候变化、安排生产生活的自然时间,春节首先体现的是人与自然之间的和谐共生。在时间意识的形成和节期的设置上,春节反映出中华民族对自然节律的深刻认识以及敬天顺时的生产生活智慧。同时,中华民族对

收稿日期:2025-01-10

*基金项目:国家社会科学基金文化遗产保护传承研究专项“以时代精神激活中华优秀传统文化生命力研究”(24VWB004)。

作者简介:萧放,男,北京师范大学社会学院人类学民俗学系主任、教授(北京 100875),主要从事历史民俗学、岁时节日与礼仪民俗、非物质文化遗产研究。所揽月,女,北京师范大学社会学院研究生(北京 100875)。

自然万物的敬畏之心和感恩之情,在春节的祭祀礼俗和迎春礼俗中也有直接且具体的表达。

(一)岁首新年:对自然节律的认识和顺应

作为岁首新年,春节在古代有岁首、正旦、正日、元日、元旦、元正等多种说法,民国年间才将“阴历元旦”(即正月初一)改称为“春节”。岁首的产生与古代历年概念的形成有着直接关系,其深植于上古先民的时间感受与时间意识。古人正是依据天文、气候、物候及人事活动等,构建出一套衡量时间变化的参照体系。而这种时间意识表现为天时与人时的二重组合^①。

春节作为一个自然性质的节日,其设置充分展示了中国人对于大自然规律的认识^②。“年”的时间周期概念在夏、商、周以前就已为人们所掌握,且与农耕关系密切^③。《尔雅·释天》曰:“夏曰岁,商曰祀,周曰年,唐虞曰载。”^[2]“唐虞”即唐尧、虞舜时代,以“载”称年;夏以“岁”称年,“岁”本为一种斧类砍削工具,用于收割庄稼;商以“祀”称年,强调祭祀周期;周以农作物生长丰收周期“年”来称呼年度周期。“年”本义是农作物的丰收,后来人们将禾谷成熟一次所需要的时间称为一年。甲骨文中的“年”字,经诸家考证,为会意字,像一人头顶禾苗之形,意为庄稼收获之后人们用肩头载禾以归^④。《说文》:“年,谷熟也。”^[3]这一释义进一步印证了“年”与农业生产之间的紧密关系,彰显了中华民族自古以来对自然节律的认识和顺应。

因此,从时间意识的角度来看,春节深深根植于我国悠久的农耕文明,有着深厚的农业社会基础,春节的设置不仅映射出中华民族对自然节律的深刻认识,更是人与自然互动关系的生动体现。作为一个重要的时间点,春节彰显了人们顺应天时、循时而动的生产生活智慧,具有调节人与自然关系的深刻意义。

(二)辞旧迎新:年节礼俗中的自然观念和生态伦理

春节的基本主题是辞旧迎新,意味着新旧时间的更迭。围绕这一主题,在传统中国社会中形成了丰富的年节礼俗。其中,春节所蕴含的自然观念和生态伦理尤为鲜明地体现在祭祀礼俗和迎春礼俗之中。

一是祭祀礼俗,尤其是对天地诸神的祭祀。上古时期,岁终大祭可视为春节的雏形。岁终大祭,就是在一岁之末对天地人间诸神的一次总结性且极为隆重的祭祀^⑤。其一为“大饮烝”。《礼记·月令》:“孟冬之月……是月也,大饮烝。天子乃祈来年于天宗,大割祠于公社及门闾。腊先祖五祀,劳农以休息之。”^{[4]725-726}“大饮烝”作为宗庙祭祀大礼,不仅涵盖了对日月星辰的祭祀,还包括对公共社神、门闾之神以及日常五祀(即门、户、中霤、灶、行等神灵)的祭祀。其二为大蜡之祭,是对与农事相关诸神的集体祭祀。《礼记·郊特牲》曰:“天子大蜡八,伊耆氏始为蜡。蜡也者,索也。岁十二月,合聚万物而索飧之也。”^{[4]1071}所祭之神包括先啬、司啬、百种、农、邮表畷、禽兽、坊、水庸等八位。虽然后世学者对这八种农神解读各异,但大蜡之祭总体是“合聚万物”,是对农事领域诸神全面的祭祀,是“蜡之祭,仁之至,义之尽也”的答谢之祭。“土反其宅,水归其壑,昆虫毋作,草木归其泽。”^{[4]1073}这句祝词质朴真诚,不论是祭祀神农、后稷、百谷神、田神、猫虎神,还是水土、草木、昆虫,古人都饱含敬畏和感恩之心。岁末年初之际,人们通过这一系列虔诚而庄重的祭仪,表达对自然的礼敬,实现与天地万物的沟通与交流。而这种祭祀天地、表达感恩的仪式,在后世春节礼俗中屡见不鲜。如民国时期,除夕之夜南京人会在厅堂供纸马以“答谢天地”^⑥;正月初一,云南宜良人“设米花、黄果、乌栗之属以供天地祖先”^⑦。

二是迎春礼俗。自汉武帝太初元年(公元前104年)确定夏历正月初一为岁首以来,立春节气总在大年期间,因而迎新与迎春在年节礼俗中常常合而为一。有学者指出,辛亥革命之后,官方的迎春礼仪消失,但是民间的立春习俗,尤其是在家庭中举行的活动继续存在,迎春的功能被春节吸收^⑧。在辞旧迎新之际,人们贴春联、吃春卷、饮春酒、鞭春牛、唱春台戏、簪花戴胜,呼应立春节气,迎接春天的到来,实现人与自然时序的和谐相融。总体而言,中国人的年节礼俗是人与自然共同经历的“通过仪式”^⑨,通过种种送旧迎新的仪式,人与万物由冬入春,一道经历时间的新旧更替,共同获得

新生。

二、和睦共处：春节是调整人际关系、促进社会联结的社会时间

春节是调整人际关系、促进社会联结的社会时间，体现了人与人之间的和睦共处。对于个人而言，春节是自我调整、自我更新、自我涵养的宝贵时机；对于家庭和家族而言，春节是维系家族联系、促进亲情交流的重要机会；对于社区和地方社会而言，春节则发挥着加强亲邻交往、促进社会团结的作用。

（一）人与自我：“过渡”中的自我更新与心灵归宁

根据范热内普的“过渡礼仪”理论，岁末年首的春节属于一种过渡性仪式^①。有学者将其划分为旧岁的“分隔礼仪”、“过年”的“边缘礼仪”、新年的“聚合礼仪”三个阶段，通过其中的种种仪式，个体的心理也会经历“阈限前一阈限—阈限后”三个阶段^②。从人与自我关系的维度上看，春节在岁末年初的重要时刻，为人们提供了一个自我调整和更新的契机。通过个体净化、个体迎新等一系列仪式活动，人们得以度过充满不确定性和变动的“阈限”阶段，从而顺利回到稳定和谐的自然与社会秩序之中。

一是个体净化仪式。过年是人与自我对话的节点，人们通过剃头、沐浴、更衣等一系列行为获得新“我”的意识^③。俗谚说：“二十七，洗疚疾；二十八，洗邋遢。”腊月里这种沐浴以清除身心污秽的习俗，其源头可追溯至上古祭祀前的斋戒沐浴之礼。除沐浴之外，还有剃年头以迎新、脱旧衣饰以祛秽、丢愁帽等方式。这些岁末的个体净化仪式，不仅令人们在外观上焕然一新，更在身心层面实现了自我更新与净化，使人们满怀希望地迎接新一年的到来。

二是个体迎新仪式。如果说沐浴、剃头等个体净化仪式是辞旧，那么着新衣、戴花胜便是迎新。自汉代以降，历经唐、宋、元、明、清直至民国，乃至现代，更换新衣以应节的习俗绵延不绝。步入新年，人们新衣加身，新帽戴头，不仅标志着个人步入了一段全新的生命旅程，也深刻体现了中国人强烈的时间更新意识。

春节对于个人而言，也是一个自我约束、自我涵养的宝贵时机。在年节这样一个特殊时期，人们往往会主动规范自己的行为举止，避免争吵与冲突，以和善之心待人接物。通过送神、扫尘、筹备年节用品等一系列忙年活动，人们得以实现心灵的归宁。春节还是一年一度的情感、愿望释放日，在鞭炮声中，旧年里积压的沉闷、压抑的情绪可以得到宣泄和释放^④。

（二）人与家庭：年节中的人伦礼俗与家庭观念

从人与家庭的维度来看，春节是强化人伦关系、促进亲情交流的重要机会。人们利用岁末这段珍贵的时光，通过种种礼俗活动，维系并加强家族联系，增进家族成员间的情感。春节期间，无论是忙年的筹备、团圆的庆祝，还是拜年的礼俗，都充分体现了中国人对家族团聚与家庭和睦的重视。

一是腊月里的忙年和辞年。在忙年习俗中，家庭合作的温馨场景尤为突出，家庭成员共同清洁环境、准备年节食品，不仅为过年做环境和物质上的准备，也在共同的劳动中沟通感情、烘托年节气氛。如民谣所唱：“二十四，扫扬尘；二十五，磨豆腐。”除了豆腐，还有年糕、蒸糕、馒头、面花、糍粑、炒货等食品的制作。在外工作或学习的子女回家后，也会加入忙年的劳动中，借此表达对家人的关心并增进感情。此外，这些忙年习俗有时不仅仅是小家庭内部的协作，还涉及家族亲戚、邻里乡亲间的合作。特别是在年节食品的准备上，因为食物的制作过程，如酿造、腌制等无一不是复杂耗时的，人们往往会相约一起准备，相互协助、共同储存。而从腊八开始，人们还会以辞年的方式增进家庭关系，这主要包括探访拜望、礼物馈赠等活动。例如，已成家的子女在春节前会向父母赠送年礼，这一行为被称为“辞年”，以表达对父母的感谢；女婿也会借机准备年礼，向岳父母表达心意。

二是大年三十的团年礼俗。除夕是中国人最为重视的时刻，而年夜饭则是这一晚的重中之重。家家户户以团聚、守岁等方式迎接新年，体现了中国人的人伦礼俗和家庭观念。正如《诗经·豳风·七月》所述：“跻彼公堂，称彼兕觥，万寿无疆。”^[5]人们饮宴团聚、祭祖贺年，可见中

国祭祖团年习俗的古老。年夜饭的用餐礼仪,包括用餐顺序、座位安排等,也映射出中国人长幼有序的人伦秩序。在享用年夜饭时,人们往往会先迎接祖先享用,以此表达对祖先的缅怀和敬意;然后长辈上坐,全家按照辈分高低依次就座。年夜饭中菜肴所蕴含的吉祥寓意,也是中国人团圆和睦的家庭观念的直接体现。例如,北京人的传统年夜饭里,荸荠是一道不可或缺的菜肴,因为荸荠谐音“必齐”,寓意家人团圆齐整;而在中国南方地区,年夜饭的餐桌上则必定会有一条头尾完整的鱼和丸子,分别象征着年年有余的美好愿望以及团团圆圆、和谐美满的家庭氛围。此外,吃完年夜饭,长辈给晚辈压岁钱,祝福晚辈平安度岁,同样体现了爱护子弟的人伦观念。压岁钱这一习俗起源较早,明清时期就已流行。除压岁钱外,还有诸如压岁盘、压岁果子等具有特殊寓意的压岁之物。在长辈给晚辈的压岁钱中、在年轻人对长辈的辞年和拜年中,关怀与爱护之情在家庭成员之间流动,并形成了一种代际情感的回馈与互动关系。

三是正月里的拜年礼俗。拜年是礼敬尊长的重要年节礼仪。中国人拜年大多遵循既定的顺序:首先祭拜神灵和祖先,其次拜长辈,最后家庭成员之间互拜。汉代《四民月令》中就有记载:“各上椒酒于其家长,称觞举寿,欣欣如也。”^[6]南朝《荆楚岁时记》亦描述了类似的场景:“正月一日……长幼悉正衣冠,以次拜贺,进椒柏酒,饮桃汤。”^[7]唐以后,拜年的对象逐渐超越了家庭范畴,发展为一种文人士大夫之间具有社交意义的礼仪行为;到了明清时期,拜年礼俗更是蔚然成风,成为全民共享的节日礼仪^⑧。拜年不仅是一种仪式,更是一个强化家族纽带、重建乡邻和谐关系的过程。正如施爱东所观察到的,回乡过年的亲属总会在拜年之时为有需要的亲戚送上一个资助性的红包,以帮助其子女上学、老人治病等。年节期间的礼物流动,既维系着一种和谐的人际关系,也维系着一种互助关系;乡土社会的亲情和友情,就在彼此的给予和传递中延续着^⑨。

(三)人与社区:社区活动中的亲邻交往与社会团结

从人与社区的维度来看,春节也是促进亲

邻交往、地方社会团结的重要时间。不论是上文提及的忙年、拜年礼俗,还是辞年礼俗、正月里种种群体性娱乐活动,都发挥了人情往来、联结和巩固社会关系的重要作用。

一是重要社会关系之间的辞年礼俗。旧时每到岁末,不仅是亲邻之间,医生与病人、寺观住持与施主、地主与佃户之间都有相应的拜望和礼物馈赠等辞年之礼。这种礼俗规定了个体需维系特定社会关系,并在年节期间“完成制度化的、规定的礼物交换义务”,即便双方关系不和,亦需“尽仪式化送礼和传统串门的义务”,在此情境下,人们往往会指派妻子或成年子女代为履行这一义务,并且作为补偿,还会增加礼物的价值以显诚意和尊重^⑩。而乡邻、同事之间常见的辞年方式是团坐聚饮。在许多地方,人们在年末宰杀年猪或吃辞年酒,彼此邀请、礼尚往来、共享佳肴。例如,在云南地区,腊月里吃杀猪饭已成为多民族共有的习俗。旧时由于赶集不易,人们在年关杀猪分肉,既是为了准备过年所需的新鲜猪肉,也是为了腌制腊肉,储备一年之需。在生活水平得到极大改善的当下,杀猪饭不仅没有消失,还举办得越来越红火、规模越来越大。其原因就在于杀猪饭满足了人们在年末调整各方社会关系的需要。趁年关氛围,主人操办一场杀猪饭,不仅是对一年辛勤生活的总结,还是一次答谢邻里亲朋、四方来客的机会,通过礼尚往来和食物分享的方式,巩固并加深村落、社区乃至更广泛的人际关系。

二是群体性的春节娱乐活动。春节娱乐主要是指逛庙会、耍社火、游灯会、行花街等群体性活动,大多是为放松身心、增进社会活力而进行的文化设计^⑪。通过这些群体性活动的组织,村落、地域之间的联系得以加强。例如,刘铁梁对村落集体仪式性文艺表演活动进行考察,发现浙江奉化畸山村正月里的庙戏发挥了凝聚全体村民的作用,北京房山区张坊镇的跨村走会则满足了村落之间信息交流和感情联络的需求^⑫。王杰文结合陕北、晋西的伞头秧歌,指出这些民间舞蹈激发并创造了舞蹈者对于所属社区的认同^⑬。张士闪亦指出,鲁中西小章村每年正月初八举行的竹马表演活动,是村民情感交流与社会交往的重要载体,通过定期表演强化

村落和家族生活共同体的凝聚力^⑨。

总而言之,从腊月的忙年、辞年礼俗,到大年三十的团年礼俗,再到正月里各种亲疏远近关系的拜年礼俗、群体性春节娱乐活动,这些年节礼俗共同编织成了覆盖人们所有重要社会关系的完整年节活动。种种年节礼俗活动,定期清理着人们生活中的不和谐因素,调节着现实中的人际关系,强化了文化认同意识与内部秩序感^⑩。在这些活动里,春节不仅促进了家庭内部的团结,还促进了个体的、社区的以及地方社会的联结和凝聚。

三、和平共享:春节是中华民族情感所系、交流共享的文化时间

春节作为情感联结、文化认同的纽带,不仅是中华民族情感凝聚的重要文化时间,更是全人类共享的精神财富,体现了人类文明共通的价值和理念。

(一)春节是中华民族的情感纽带,是中华民族共同体意识的重要体现

岁首新年庆典及相关习俗在中华民族传承了至少两千多年,承载着丰厚的历史文化内涵,凝聚着民众丰富的审美情趣、精神信仰和伦理观念,其意义远远超越了单一时间节点的范畴。它不仅是一宗重大的民族文化遗产,是铸牢中华民族共同体意识的情感认同资源,更是激发并推动实现中华民族伟大复兴的精神源泉与动力。

一方面,春节是中华民族集体时间意识和共有生活模式的集中体现和典型例证。“春节”这一名称确立虽仅百余年,但作为中华民族历史悠久的岁首庆典,其根源可追溯至夏、商、周三代,历经汉魏六朝、隋唐,直至宋元明清各历史阶段。“中华民族将春节确立为集体时间意识中的元点,使整个民族的生活秩序得以建立,这是民族意识中的最重要的时间自觉”,这种时间自觉“经过年复一年的实践强化,就成为民族文化的凝聚点,变成一种生活模式,对整个民族精神世界的模塑产生了极大影响”^⑪。深植于中华民族悠久农耕历史的春节,是中华民族依据农作物生长周期形成的一套独特时间体系,是中

华民族对自然节律的体认和与之相适应的“敬天顺时”的生活模式的展现,承载着中华民族共同的历史记忆、精神追求和价值观念,是中华民族凝聚力、向心力、创造力的重要来源。

另一方面,春节是中华民族共同参与、共同分享的盛会,是地方传统与民族文化的集中展演和概括表达,为铸牢中华民族共同体意识提供了有形、有感、有效的活动载体^⑫。中华民族在长期且持续的交往交流交融中,逐渐形成了既拥有共同文化内核,又兼具丰富地方特色和民族特点的春节民俗。例如,春节期间的社火就有山西长治社火、河北桃林坪花脸社火、辽宁本溪社火、陕西洋县高芯子社火、新疆社火等;庙会有北京厂甸庙会 and 东岳庙庙会、湖北汉阳归元庙会、河南浚县正月古庙会,等等;灯会有江苏的秦淮灯会、上海的豫园灯会、河北的苇子灯阵和胜芳灯会、山东的渔灯节,等等。春节作为全国各族人民的重要节日,除汉族之外,彝族、蒙古族、藏族、傣族、哈尼族等诸多民族均有庆祝春节的传统,并在此基础上发展出了丰富多样的春节习俗。例如,“查干萨日”就是蒙古族白月和春节的融合节日,意思是白色的新年。自明嘉靖年间起,吉林省前郭尔罗斯蒙古族自治县的蒙古族同胞们就形成了以农历春节为“查干萨日”的传统习俗,内容包括庆小年、度除夕、迎初一、闹十五等传统节日活动,同时还融入了萨满祭火、吃手把肉等具有蒙古族特色的习俗内容。

在时代变迁中,春节习俗在传承中不断发展,但始终发挥着增进民族情感、增强民族凝聚力的重要作用。尽管有些外在仪式发生了变化,但春节的文化内核、中华民族的精神追求和生活态度并未改变^⑬。在新技术和新媒体迅猛发展的背景下,春晚、电话拜年、短信拜年、微信拜年、微信红包等“新年俗”极大拓展了传统春节的时空维度,促进了春节习俗跨地域、跨族群、跨国别的传播与共享。春节已然成为凝聚中华民族集体记忆、铸牢中华民族共同体意识、构建全球华人文化认同的重要载体。

(二)春节是多元文化交流的平台,是全人类共享的文化时间

一方面,春节文化的形成过程是一个多民

族交往交流交融的历史过程,不仅体现了中华民族对美好生活的共同追求和向往,也彰显了中华文明的多样性和包容性。习近平总书记指出,“中华文明从来不用单一文化代替多元文化,而是由多元文化汇聚成共同文化,化解冲突,凝聚共识”,“中华文明的包容性,从根本上决定了中华民族交往交流交融的历史取向,决定了中国各宗教信仰多元并存的和谐格局,决定了中华文化对世界文明兼收并蓄的开放胸怀”^{[1]6}。在我国历史上,春秋战国、魏晋南北朝、元朝等都是大规模民族迁徙、杂居、融合的时期,各民族、各地域的风俗和文化得以交流、融合。《汉书·宣帝纪》中就有“匈奴单于遣名王奉献,贺正月”^{[8]262}，“呼韩邪单于来朝,礼赐如初”^{[8]273}的记载,《新唐书》中也有突厥可汗“遣使伊难如朝正月,献方物”^[9]的记录。俗话说“过了腊八就是年”,腊八意味着进入年节阶段。腊八食粥的习俗也体现了中华文化的多元与包容,关于腊八粥的来历有许多传说,如提醒人们勤劳节俭的传说、朱元璋落难的传说等。其中影响最大的是纪念佛祖成道的传说,因此腊八粥又称“佛粥”,腊八节习俗就具有驱邪和纪念佛祖的双重意义。

另一方面,春节不仅是中华民族的第一大节,还以家庭和睦、社会包容、人与自然和谐共生等节日特质,呈现出人类文明共通的价值和理念。正如“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”申报人类非物质文化遗产代表作名录的材料所言,该遗产项目有助于提升人们对性别平等、粮食安全、人与自然、人与社会和谐等可持续发展理念的认知,在世代传承的过程中,发挥着提升个人道德修养、促进家庭和睦与社区团结的重要作用,增强了社会凝聚力,为中华民族提供了认同感和持续感[®]。当前,春节在全球华人聚居区都产生了深远的影响:英国、加拿大、澳大利亚、法国、美国等国家的多个城市,在春节期间都会举办一系列主题庆祝活动;在新加坡、马来西亚、印度尼西亚等国家,春节已被正式确立为法定节假日;日本、韩国等东亚国家则与中国保持着相似的春节习俗,但又融入了各自国家独特的民族文化元素,呈现出多样化的表现形式。随着“春节——中国人庆祝传

统新年的社会实践”成功列入联合国教科文组织人类非物质文化遗产代表作名录,中国春节正不断走向世界。这将充分彰显中华文明的传播力与影响力,中华文明也将在全球文化交流互鉴中发挥重要作用。

结 语

春节承载着深厚的历史文化内涵,是“中华文明具有突出的和平性”的典型例证。从自然时间的角度来看,春节根植于我国悠久的农耕文明,不论是中华民族时间意识的形成、春节节期的设置,还是年节礼俗中的自然观念和生态伦理,都彰显了人与自然之间的和谐共生。从社会时间的角度来看,春节有助于自我涵养、家庭和睦、社区团结,促进了人与人之间的和睦共处。从文化时间的角度来看,春节是中华民族情感所系、交流共享的重要时间,也是多元文化交流的平台,体现了人类文明共通的价值观念。作为中华民族传承了至少两千多年的岁首庆典,春节文化正是在多民族交往交流交融的历史过程中形成的,也将继续发挥促进文化交流互鉴的重要作用。我们应该深刻认识到春节在中华民族文化传承与发展中的重要地位,积极弘扬春节文化所蕴含的和平、和睦、和谐理念,推动中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展。同时,我们也应该以更加开放包容的心态,推动春节文化走向世界。

注释

- ①萧放:《天时与人时——民众时间意识探源》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2004年第5期。②陈连山:《春节民俗的社会功能、文化意义与当前文化政策》,《民间文化论坛》2004年第5期。③⑤萧放:《春节》,天津人民出版社2023年版,第2页,第9页。④朱彦民:《从“年”“岁”“祀”看先秦时期如何过年》,《中原文化研究》2022年第1期。⑥夏仁虎:《岁华忆语》,南京出版社2006年版,第77页。⑦许实编、郑祖荣点校:《宜良县志》点注民国十年(1921)版,云南民族出版社2008年版,第61页。⑧简涛:《略论近代立春节日文化的演变》,《民俗研究》1998年第2期。⑨萧放:《春节习俗与岁时通过仪式》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2006年第6期。⑩[法]阿诺尔德·范热内普著、张举

文译:《过渡礼仪》,商务印书馆2010年版,第129页。
 ①张举文:《重认“过渡礼仪”模式中的“边缘礼仪”》,《民间文化论坛》2006年第3期。
 ②刘魁立:《作为时间制度的中国节日体系——以传统新年为例》,《人民周刊》2024年3月29日。
 ③萧放:《文化遗产与文化资源——现代语境下的春节习俗意义》,《江西社会科学》2006年第2期。
 ④邵凤丽:《拜之以礼》,《光明日报》2022年1月28日。
 ⑤施爱东:《乡情 亲情 友情》,《人民日报》2024年2月24日。
 ⑥阎云翔著,李放春、刘瑜译:《礼物的流动:一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》,上海人民出版社2000年版,第138—139页。
 ⑦萧放:《人类共享的文化礼物》,《人民日报》2024年12月7日。
 ⑧刘铁梁:《村落集体仪式性文艺表演活动与村民的社会组织观念》,《北京师范大学学报(社会科学版)》1995年第6期。
 ⑨王杰文:《民间舞蹈与社区认同》,《北京舞蹈学院学报》2005年第3期。
 ⑩张士闪:《生活结构视域中的艺术与民俗——以鲁中小章竹马为个案》,《云南师范大学学报(哲学社会科学版)》2024年第4期。
 ⑪张士闪:《春节:中华民族神圣传统的生活叙事》,《河南社会科学》2010年第1期。
 ⑫陈建宪:《春节:中华民族的时间元点与空间元点》,《民俗研究》2010年第2期。
 ⑬萧放、叶玮琪:《民俗生活与铸牢中华民族共同体意识》,

《西北民族研究》2024年第6期。
 ⑭郑土有:《时代变迁中的春节民俗文化》,《人民论坛》2024年第3期。
 ⑮联合国教科文组织《公约》名录数据库, <https://ich.unesco.org/en/7b-representative-list-01370#7.b.29>, File reference: 2126。

参考文献

- [1] 习近平.在文化传承发展座谈会上的讲话[J].求是, 2023(17): 4-11.
- [2] 尔雅[M].管锡华,译注.北京:中华书局,2014: 395.
- [3] 许慎.说文解字[M].陶生魁,点校.北京:中华书局, 2020: 224.
- [4] 十三经注疏:礼记正义[M].郑玄,注.孔颖达,正义.上海:上海古籍出版社,2008.
- [5] 十三经注疏:毛诗正义[M].郑玄,笺.孔颖达,正义.上海:上海古籍出版社,1990: 285.
- [6] 崔寔.四民月令校注[M].石声汉,校注.北京:中华书局,1965: 1.
- [7] 宗懔.荆楚岁时记[M]//景印文渊阁四库全书:第589册.台北:台湾商务印书馆,1986: 14-15.
- [8] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [9] 欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975: 6054.

The Cultural Roots of the Spring Festival and the Peaceful Characteristics of Chinese Civilization

Xiao Fang and Suo Lanyue

Abstract: The Spring Festival is an important part of the outstanding traditional Chinese culture and a typical example of the peaceful nature of the Chinese civilization. It highlights the value pursuit of peace, congeniality and harmony of the Chinese nation and Chinese civilization. Firstly, the Spring Festival aligns with the natural rhythms of phenological change, serving as a timely occasion for organizing both agricultural and personal activities. Whether in shaping the the Chinese nation's sense of time, establishing the date of the Spring Festival itself, or reflecting the concept of nature and ecological ethics in the Spring Festival etiquette and folklore, the festival embodies the harmonious coexistence of human and nature. Secondly, the Spring Festival is also a social time for adjusting interpersonal relations and fostering social connections. It promotes self-cultivation, family harmony, community unity, encouraging the harmonious relationships among individuals. The Spring Festival is also a cultural time for communication and sharing based on the emotions of the Chinese nation. It is an important reflection of the strong sense of community for the Chinese nation. Moreover, the Spring Festival showcases shared values of human civilization, facilitating exchanges and mutual learning among diverse cultures and promoting peaceful coexistence.

Key words: the Spring Festival; peacefulness; cultural roots; Chinese Civilization

[责任编辑/晓 东]



时间共享的多元实践与可持续发展： 作为过渡礼仪群的中国春节*

孟令法

摘要:节日是自然时序的一种文化反映,体现了人类对天象规律的把握以及对生活环境的改造。作为“过渡礼仪群”的“中国的节日”,被列入联合国教科文组织人类非物质文化遗产代表作名录的“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”,则在国际法的确认下成为“世界的节日”。中国春节是文化多样性的综合体,它为人类提供了相互尊重的文化典范,且在国际社会共享时间的同时,促进了人类文明的交流互鉴,成为构建人类命运共同体并助力人类社会可持续发展的重要媒介。春节习俗的文化内涵与当今人类社会的重大议题紧密相连,它不仅承载了“和合”的中华文明观,也传承着家庭和睦、社会包容、人与自然和谐共生的人类共同价值观。因此,保护并传承中国春节文化,就是为人类社会的可持续发展提供最优质的文化基因。

关键词:中国春节;时间共享;多元实践;可持续发展;过渡礼仪

中图分类号:K890;G03

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0068-10

节日是自然时序的一种文化反映,体现了人类对天象规律的把握以及对生活环境的改造,且在很大程度上与人们对某些特殊时间节点所发生周而复始的天象或一次性巨大事件的理解密切相关。人们为表达自己对这种自然现象的敬畏和期许,或对这些社会活动及相关人员的纪念和祭奠,会于一定空间内循环举行由集体商定的仪轨,继而部分地演变成集商贸、娱乐、祭祀等于一体的集体行为模式。随着时代的发展以及世界人口的跨时空流动,节日突破了原有民族和地域限制,为其他民族或地区所接纳。然而,节日的外在形式虽在本土化过程中发生诸多变异,但除时差影响,节日时间并未发生任何改变,而起源于中国的春节就是这样一个具有世界意义的多元文化表现形式。进入21

世纪以来,拥有数千年历史的中国春节不仅成为世界多国或地区的法定假日,还于2023年12月22日召开的第78届联合国大会上被确定为联合国假日,而在2024年12月4日由中国申报的“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”成功列入联合国教科文组织人类非物质文化遗产代表作名录。由此,中国春节的国际化水平得到进一步提升。此外,中国现代化与国际化的发展促进了春节文化的多样化,而这无疑易于国际社会以及当代中国青年对他者文化和自我传统的接受与传承。如今,涉及中国春节研究的国内外学术成果浩如烟海,但从文明互鉴的角度探讨其与人类社会可持续发展关系的论述却极为少见。故本文试图就此展开思考,以助力中国春节文化的传承、传播与弘扬。

收稿日期:2024-10-15

*基金项目:重庆市教育委员会人文社会科学研究项目“法律民俗学视域下重庆市非物质文化遗产政策整理及典型案例研究”(22SKGH203)。

作者简介:孟令法,男,扬州大学文学院特聘教授(江苏扬州 225009),主要从事口头传统、法律民俗学和非物质文化遗产保护研究。

一、时间的礼仪群:中华历法下的“春节”与“过年”

作为特定时间节点上的文化标志,大部分节日从一开始就不是为了娱乐而设置,相反它们上应天时地利的目的则在人和。虽然在后世的发展中,各类节日的娱乐性逐渐增强,但其神圣性基底却没有被当代的精神需要彻底取代。时至今日,多数拥有千百年历史的中国传统节日,如清明节、端午节、中元节、中秋节、重阳节、下元节,以及各少数民族节日,如苗族鼓藏节、彝族火把节、壮族蚂拐节、布朗族厚南节以及京族唱哈节等,仍保留着十分复杂的祭祀仪轨,而它们无不象征着特定人群从一种生活状态向另一种生活状态过渡的中间阶段。虽然后一种生活状态在某种程度上与前一种生活状态并没有本质性区别,但人们借由这一时间节点举行一系列具有地方特色和民族特征的祭祀仪式,以祈福纳祥、趋吉避凶。更重要的是,大部分节日并不是一个纯粹的“时间点”,而是一个具有跨越性的“时间段”。通常来看,这些传承至今的节日庆祝活动从开始准备到完全结束,是远超一般认知的“这一天”,而这一过程显然包含诸多较之日常生活更为显著的过渡礼仪——经过民俗教育的广大民众极为清晰“这一天”的哪一时段举行属于这一时段的仪式,由此形成一条相互衔接的节日时间线,而这些按顺序举行的仪式活动则构成了一个典型的“过渡礼仪群”。

相较于其他节日活动,春节在时间跨度上更为显著。然而,作为一个颇具现代性的时间概念,“春节”用于指称一年的“开始”则是在20世纪初叶的“改历运动”中实现的。陈连山指出,“我国各种传统历法(夏历、殷历、周历)的正月初一就是新年,在古代被称为‘新正’、‘元旦’、‘正旦’、‘元日’、‘上日’、‘岁首’、‘新年’,即一年的开端”,而在“1912年,为了打破封建正朔观念,并与国际接轨,在公务活动中改用公历。同时,为了便于农业生产和民众生活,仍保留夏历。于是,公历1月1日取代夏历正月初一而称为‘元旦’。正月初一改称‘春节’。而在中国古代,‘春节’一词是指立春”^[1]。由此可见,

“春节”并非新创术语,但民国之前这一时段的多重古代称谓则被两种历法——公历(即西历,为太阳历)和夏历(即农历,为阴阳合历)的统合使用所取代。沿用至今的“双历并存”凸显了“中国从步入现代民族国家的时候就引出在一个日历年里有两个新年庆典的问题”,而“新的公历元旦与废弃的夏历元旦(春节)一直处在现代与传统、西方与本土、官方与民间的文化纠葛之中”。不过,纵然随着时代的发展,“民众没有接受用夏节、秋节、冬节分别替代端午节、中秋节、冬至节的新命名,却逐渐接受了‘春节’的说法,尽管他们自己更习惯称之为‘(过)新年’、‘(过)大年’”^[2]。据此笔者认为,尽管传承千年的“过年”等词已被“春节”置换并为后世所认同,但前者并未脱离指导中国农事活动的传统历法——夏历的民间使用。

在“春节”成为一个特定时段的节日名称,而广大民众依然沿用“过年”这一传统话语时,就表明从头年“腊八”到来年“正月十五”的时空跨越,彰显了作为中国第一大节的春节是“一个时间过程,它包含旧年岁末与新年年初这两个前后衔接的时间段落”,而“人生仪礼与时间通过仪式都由分离、阈限与聚合三部分构成,人们在经历了这样的过关仪式后,就实现了新旧不同性质的转化”^[3]。因此,“过渡”是春节这一“时段”的核心特征,且需在系列性神圣祭礼中实现对每个具体时间节点的跨越。在张士闪看来,“春节所延续下来的神圣意识需要尊重,其神圣传统需要以种种方式促进在当今社会中的传承”^[4]。由此可知,于春节这一时段中举行的各种活动都有其神圣性目的,而“娱乐”只是伴随其间的一类外在表征。正如上文所言,尽管当代社会的春节仪式已渐渐失去趋吉避凶、祈福纳祥的神圣功能,但人们之所以还在延续这些有着内在联系的集体行为,关键在于人们在特殊时段对美好生活的期许,是基于不言而喻的“过渡”法则的无理由遵循。就此而论,不论何地春节期间举行的系列“过渡礼仪”,俨然就是一个秩序井然的仪式群落。对此,有学者称之为“节日群”,即“我们节日研究中遇到的由复数节日组合而成,或由多个相互联系的节日事项结构而成的节日复合体”^[5]^[2]。很显然,春节

就是这样一个贯穿各种仪式的节日集群。

何谓“节日群”，它与本文所谓“过渡礼仪群”有什么关系？最早使用“节日群”概念的是巫瑞书，其在《“腊日”的衍化及楚地腊月节日群风俗》中指出：“中国古代的传统节日，往往为祀典、农事、饮宴、游艺与休闲结合着的社会综合体。在我国传统节日中，有一个古老节日群，即‘十月朔’、冬至节、‘腊八’，以及‘小年’（腊月二十四或二十三）、除夕（‘年三十’）。它与民间的另一个新春节日群（含‘大年’，人日，立春，元宵等），正好相互辉映，习俗久远。”^[6]由此可见，作为一个整体的“春节”是由前后两个相互衔接的“节日群”构成的，它表明在“辞旧”与“迎新”的“过渡”中，春节得以形成的时间结构得到清晰表达。尽管巫瑞书并未在行文中明确“节日群”的概念，但这一术语对生活在节日中的人们而言并不会产生多大歧义，而“使用这一概念的必要性在于能够从整体性视角出发，对中国人节日时间生活中相互之间富有联系的部分展开研究，进而摆脱节日研究中一大弊端，即因为只从单一节日固定时间的孤立视角出发展开研究，而牺牲掉很多拥有时间跨度的丰富的节日习俗内容”^[5]。诚然，节日是以农历为标准确立的综合性集体活动，但无法脱离空间的节日纵然有饮宴、游艺和休闲等娱乐性表现，其存在的根本目的仍是以祭祀为核心的信俗表达，如祭祖、祭灶、拜神、游神、贴春联、挂门神、给压岁钱等仪式活动，其意义远超娱乐性活动，甚至连庙会都是以神圣性为前提的。

虽然“节日群”已经较为准确地呈现了节日活动的动态结构特征，但“节日群”的概念所指却没有从节日的本质属性上给予更清晰的“过渡”认定。也就是说，节日作为一个由一系列过渡礼仪构成的复合性集体行动，每个时间节点的仪式活动才是确定这一“时间”之所以是节日构成的关键要素。因此，相较于“节日群”这一略显模糊的概括性术语，对以系列性过渡礼仪为连接单位的节日而言，“过渡礼仪群”无疑更能揭示节日的结构特征。概言之，“过渡礼仪群”是从整体性视角出发，把节日视为过渡礼仪的综合体，因而研究节日中过渡礼仪的结构模式就是研究节日本身。换言之，虽然节日所在

特定时段并非时刻都处于相对紧张的神圣与世俗的对立之中，但每一过渡礼仪的展演都是该节日得以生发神圣指归，并由此转向世俗的媒介。因此，勘察过渡礼仪的行为表现，就是在这一时段（季度）明确节日属性的重要参照。不过，尽管仪式在节日中仍然扮演着非常重要的角色，但随着时代的发展以及人口的流动，节日的现代化和国际化不仅打破了节日的空间封闭性和民族自足性，还进一步削弱了节日的神圣性并逐步强化着它的娱乐性。更重要的是，作为一类文化表现形式，同一节日在不同地区或国家共时演绎，充分体现了它的包容性和共享性。中国春节就是这样一个节日，特别是在“除夕”和“正月初一”两个时间点，国外的华人社区不仅会举行隆重的集体活动，更会吸引周边社区的外国人参与其间，共享这份团圆之乐。

二、时间共享与文明互鉴：走向国际社会的多元过渡实践

中国春节在国际社会的传播，凸显了其作为共享文化的包容性特征。虽然中国春节在这一“走出去”的过程中，不断发生适应性自我转型，但这种以娱乐和消费为主要面向的形式变迁，并未彻底改变它作为一项由系列过渡礼仪为构成单位的集体祈福行动。不可否认，国际社会对中国春节的认识与身处其中的中国人仍有很多差异，而将之“狂欢节”化则是双方赋予其更多社会功能的直观表现。更重要的是，纵然国际社会的中国春节并未像中国本土社会那样从“腊八”一直延续到“正月十五”，但相对集中的“除夕”和“正月初一”，尤其是后者，则成为世界人民共享中国传统历法的时间反映。从本质上讲，春节的时间共享性体现了世界人民在这个时间（段）融入中华文化之中，并成为积极传承和传播中华文化的重要力量。作为中华优秀传统文化的重要组成部分，春节在国内各地区各民族中的外在表现十分多样，而这种多样性表达却在追求美好生活的信俗目的中走向了统一，成为铸牢中华民族共同体意识的历史见证和文化基因。文化是流动的人类创造，中国春节在国际社会之所以能被不同国家、不同民

族所接纳,继而被定为联合国法定假日,并被列入人类非物质文化遗产代表作名录,一个很重要的原因就在于它反映了人与自然、人与社会、人与人和谐共处的价值观,是对人类社会得以可持续发展的文明认同。

共享于时间之上的传统节日,彰显了人类社会的文明互鉴。2014年3月27日,习近平主席在联合国教科文组织总部发表演讲时首次提出:“文明因交流而多彩,文明因互鉴而丰富。文明交流互鉴,是推动人类文明进步和世界和平发展的重要动力。”^[7]此后,习近平主席在一系列重大场合继续阐述“文明交流互鉴”这一主张,使其内涵不断丰富,影响不断扩大。由此可见,文明互鉴是一个动态交流过程,是构建人类命运共同体的重要基石,需要以诸如节日为代表的共享文化为基础。有学者认为,“文明的多样性和差异性不是冲突的根源,而是互补的基础,是创新发展的前提。不同文明国家之间,交流互鉴越频繁、越深入,彼此之间也就越认同、越尊重,国家之间的关系也就越好,共建人类命运共同体的基础也就越牢”^[8],而“文明交流互鉴以平等互尊、开放包容、互学互鉴、合作共赢为主要内涵,作为世界文明交往范式的‘中国方案’,不仅是对西方‘文明冲突论’的批判和超越,还是应对现代风险社会的伟大构想”^[9]。因此,不论是中华文明还是西方文明,都是在文化的流动中实现创造性转化和创新性发展的。

中国春节的国际传播虽以近百年的形态变迁最为显著,但包含在春节中的一系列文化元素则因之成为他者了解中国、认识中华民族的有效通道。近些年来,除了舞龙舞狮、贴春联、吃饺子等年俗,外国友人逐渐意识到烟花爆竹对这一节日的重要性,纷纷加大对我国烟花爆竹的进口,从而形成与中国本土相似的节日庆祝模式。此外,在异国他乡,中国春节也融入了诸多地方元素,如花车巡游、音乐舞会、沉浸式艺术体验以及灯光秀等。随着中国对外开放力度的逐渐增大,这些新兴节日元素也在华人华侨的多国(地区)的往来中,渐趋成为当代中国人在神圣之外体验春节之“美”的重要方式。正如巴莫曲布嫫所言,在中国将“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”申报为联合国教科

文组织人类非物质文化遗产代表作名录时,就如何在200个英文单词内完整概述这一节日的内涵与特征进行了反复斟酌,最终决定围绕迎新、祈福、团圆的主题讲好春节故事,以传递“和合”这种中华价值观^①。据此,笔者认为接受并认同中国“和合”观的国际社会,同中国人民一样,充分感受到春节作为礼仪群的过渡功能,而这种多元发展的过渡礼仪则凸显了以春节为代表的中国节日的可塑性和包容性。

中国春节在彰显人类文化的共通认识上,也得到联合国教科文组织保护非物质文化遗产政府间委员会的一致认同,在将“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”列入人类非物质文化遗产代表作名录的决议(DRAFT DECISION 19.COM 7.b.29)中指出,这一被称为“过年”的过程即春节,“涉及各种社会习俗,以迎新、祈福、家庭团圆以及促进社区和谐”为目标,“春节促进了家庭价值观(family values)、社会凝聚力(social cohesion)与和平,同时为中国人民提供了一种认同感和持续感(continuity)”,继而强调“该项目(element)还体现了人与自然、人与人之间的和谐理念”^②。在中国春节由华人社会走向国际社会的多元实践中,一系列既有中国元素又包含在地化因子的过渡礼仪,构成了世界文化多样性的一个侧面。在多向度的文化流动中,中国春节为构建人类命运共同体提供了文明交流互鉴的有益参考。就此而论,春节已然不再是一个具体的时间节点,即中国农历正月的第一天(the first day of the first month of the Chinese calendar),而是一位借由活态传承的“过渡礼仪群”在不同国家、地区或民族中搭建互相尊重之和平桥梁的使者,不仅象征中华优秀传统文化在这一共享时间上的对外传播力和国家影响力,也反映了中国人民基于中华民族共同体认同的内聚力和文化存续力。因此,作为一种传承千年的中华文化符号,春节日新月异的时代性也在国际化的过程中得到充分印证,成为具有世界意义的文明标识。

虽然春节在中国的时间跨度是明确的,其“过渡礼仪群”的时间表征也是不言自明的,但现代化与国际化催生了新的节日过渡方式,从而在原有的过渡礼仪中加入新元素,如电话拜

年、线上购物、抢红包、网络祭祀等,或放弃一些环节,如做年夜饭、燃放烟花爆竹、集体守岁等。不过,我们也应认识到,任何人类文化都是发展的,传承并不代表一成不变,变异并不代表没有一丝延续,相反形式与内容、外延与内涵的动态取舍,方是展现人类之于社会可持续发展的主观能动性。毕竟一切文化表现形式都是人类为了从基本的生存所需走向追求美好生活的自主行动,体现为思想变革与技术改革的双重作用,因而当某些文化模式不再符合人类可持续发展的需要时,自然会被人类自己所改变,甚至淘汰。以中国春节为代表的传统文化,之所以在当代社会仍然发挥着不可或缺的现实功能,不仅在于春节所体现的华夏时序观,即对四季轮转之于农耕生产的自然法则的遵循,更彰显于人类社会对辈序和伦理的根本性认同,而后者对“家庭”和“礼数”的直接实践则成为引领国际社会并将中国春节本土化——从华人聚居区(唐人街)逐步转向自我社区的精神纽带。简而言之,“人之为人,成于‘能群’,基于‘秩序’,在于‘意义’”^[10]。因此,中国春节的活态传承才有了更为多元的“过渡”实践,其作为人类非物质文化遗产代表作项目的可存续力才能得到更为有力的多方维系。

三、生态保育和春节的自然知识体系： 人类社会的可持续发展

作为中国传统新年的现代称谓,春节的形成本就沿革于对四季变化的精准观察,并在传统历法的多次变革中得以最终确定。中国幅员辽阔,虽然包含二十四节气的农历在细微之处并不能完全指导所有地区的农业生产,如藏族、彝族、羌族等少数民族依然沿用着本民族传统历法,但作为一套较之西历更为精准的阴阳合历,得到前述诸民族基于本民族历法传统所进行的有效调试,即两套历法的和谐共存共用。农历之下的时间体系无疑也成为中华民族生生不息的自然法则。正如《鬼谷子》卷下《持枢》所言:“持枢,谓春生、夏长、秋收、冬藏,天之正也,不可干而逆之。逆之者,虽成必败。故人君亦有天枢,生养成藏,亦复不可干而逆之,逆之虽

盛必衰。此天道、人君之大纲也。”^[11]据此,笔者认为唯有遵循自然法则,方能实现社会整体的可持续发展。而在陈建宪看来,“时间意识与空间意识轨范着民族的生活节律,隐含着集体的世界观与生活哲学。春节是中华民族的时空坐标,除夕是中国文化在自然时间上标记的元点,家庭是中国人空间认知的元点。时间元点回归空间元点,是人类复归生命起点的一种本能”^[12]。此言表明,春节赋予了人们“新生”的“契机”,而这恰是“希望来年会更好”等话语得以产生的重要文化背景。

作为人类非物质文化遗产代表作项目之一,“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”以自然时序为基础,完整反映了《保护非物质文化遗产公约》与《中华人民共和国非物质文化遗产法》对非物质文化遗产的概念定义,特别是前者第二段所言:“这种非物质文化遗产世代相传,在各社区和群体适应周围环境以及与自然和历史的互动中,被不断地再创造,为这些社区和群体提供认同感和持续感,从而增强对文化多样性和人类创造力的尊重。”^③正如上文所言,春节是一个典型的“过渡礼仪群”,且在不同地区不同民族中有不同表现,并随着国际化,其过渡礼仪的地方性、时代性和世俗性愈发突出,故其对保护和促进世界文化多样性具有极为积极的作用,而对世界文化多样性的肯定,则是推动人类社会可持续发展的关键。2023年3月15日,习近平主席提出:“要共同倡导尊重世界文明多样性,坚持文明平等、互鉴、对话、包容,以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明包容超越文明优越。”^[13]因此,“尊重文化差异、包容多样性文化对于维护世界和平稳定、实现可持续发展显得尤其重要”,而“联合国《2030年可持续发展议程》设定了全球可持续发展的17项目标,在全球层面强化了文化多样性的重要地位。因此,促进文化间开展对话,应对可持续发展挑战以及世界和平发展,推进人类多种文明的融合互鉴,构建更加和谐的世界,已经成为维护世界和平与发展、实现各国人民美好生活的必由之路”^④。

作为遵循自然规律且凸显文化多样性的节日,春节也是中国人基于农耕生产创造的知识

体系,而这些经验认知既表现在各种敬天法地以祈求风调雨顺、五谷丰登的过渡礼仪中,又凸显于以春联为代表的文学创作,如“瑞雪兆丰年,风雨送春归”“百节年为首,四季春为先”等。更重要的是,我国幅员辽阔,地形、地貌和气候差异显著,各地居民充分利用本土资源于历时性生产生活中形成一系列包括禁忌在内的有助于可持续发展的知识体系。如东北地区能有效利用冰雪资源开展娱乐活动、岭南地区的年宵花市等,这些都是颇具地方特色的民俗景观;西南地区的腊肉熏制则成为地方社会肉食储存的主要方式。此外,在处于隆冬之季的春节期间,将瓜果蔬菜进行窖藏,不仅体现了中国人民的生活智慧,而且凸显了中国人民对食物的珍视。兼之前文述及的家庭观念和社会和谐,同样是春节助力人类可持续发展的要素。中国春节所呈现的生态观及其实践,不仅源出对自然规律的观察和遵守,也凸显在由此创造的文化多样性对社会可持续发展的现实意义。在将“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”申报人类非物质文化遗产代表作名录的文书(RL 2024-no.02126)中,中国政府也数次强调了这一节日对促进人类社会文化多样性和可持续发展的作用。

在回答“春节对相关社区的社会功能和文化意义”时,其文写道:“该项目体现了中国人根据自然规律和物候变化安排生产和日常生活的智慧,从而突出人与自然和谐相处的理念。这些实践继续激发(stimulate)传统文化传承(transmission)的创造力,从而为美好生活提供持续动力。”在表明“春节符合社区、群体和个人相互尊重的原则”时提到,春节既“体现所有人期望在新的一年里过上更好的生活”,又彰显了“人与自然、人与社会和谐相处的精神”。在具体回应春节是否符合可持续发展的要求时,申报书在50个英文单词的限度内十分精准地指出:“该项目在促进家庭价值观、社会和谐、经济发展和环境保护方面发挥着重要作用,符合可持续发展要求。”而在“补充说明”表中,申报书特别强调了“环境”可持续问题:“在项目实践中,尊重自然,并与自然和谐相处的环境伦理得到不断加强,提高了社区对环境可持续性

(environmental sustainability)的认识。”此外,针对采取哪些措施以促进春节继续发挥其“可持续发展”功能,中国政府提出将在行政、财政和技术等方面给予支持,并“将之纳入经济、社会和环境计划”,从而“最大限度地发挥春节在可持续发展领域的作用”^⑤。这种表述不仅是对《保护非物质文化遗产公约》之非物质文化遗产定义的落实,也直接对应了《实施〈保护非物质文化遗产公约〉操作指南》第六章“在国家层面上保护非物质文化遗产和可持续发展”^⑥的主体内容。

针对中国所申报“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”,联合国教科文组织保护非物质文化遗产政府间委员会在确定将之列入人类非物质文化遗产代表作名录的决议(DRAFT DECISION 19.COM 7.b.29)中,针对列入标准“R.1 该遗产项目属于《公约》第二条定义的非非物质文化遗产”和“R.2 将该项目列入名录,有助于确保非物质文化遗产的可见度,提高对其重要意义的认识,促进对话,从而体现世界文化多样性,并有助于见证人类的创造力”^⑦,既肯定了春节“促进了家庭价值观、社会凝聚力与和平,同时为实践者提供了一种认同感和持续感。此外,该项目还体现了人与自然、人与人之间的和谐理念”,又指出“该项目有助于粮食安全领域的可持续发展——因为它与粮食的生产、加工和储存相关,以及作为正规教育的优质资源。由该项目带来的消费需求为社区的可持续生计及其获取体面工作提供了重要契机,继而促进经济发展。该项目不仅促进了和谐、交融(integration)、信任、包容、社会凝聚力以及和平,还通过提高认识助力环境的可持续性”,并在决议最后赞扬中国通过精心准备的各类材料“展示(convey)了该项目对可持续生计(sustainable livelihoods)作出的贡献,并彰显了人与自然之间的联系”^⑧。由此可见,作为一类评价标准,“可持续发展”是中国春节在国际法领域被确认,并被世界人民普遍认同的决定性要素之一。

可持续发展理念不仅针对物质资源,而且在文化领域也发挥着某种规约功能,后者在一定程度上可成为前者的先决条件。换言之,对有限自然资源的利用方式,取决于发展的人类社会形成了怎样的文化观、价值观和世界观,即

看待人与人、人与社会、人与自然关系的普遍态度。有学者认为,“可持续发展是解决人类发展中诸多矛盾的新理念,非物质文化遗产保护是维护人类文化多样性、促进文化平等和代际公平的新实践”,而后者旨在“通过维护自身可持续发展来助推人类可持续发展的一种系统化实践”^[14]。就此,笔者认为保护非物质文化遗产就是在维系自然生态与文化生态的统一性,二者在某种程度上具有相互成就的因果关系。作为全民参与的“过渡礼仪群”,具有文化多样性特征的中国春节的遗产化过程,进一步强调了人类如何在共享的自然时序中使其创造性转化和创新性发展,而这种活态传承模式充分说明“文化是相对稳定的人为程序和为人取向的统一……可持续发展的文化是自觉协调人与自然关系和保持生态平衡的文化”^[15]。总之,可持续发展的实践面向是多元的,而对文化与自然的协同观照,则是推进人类社会健康发展的重要基石。

四、相互尊重原则:从“中国的节日”到“世界的节日”

作为中华优秀传统文化的重要组成部分,中国春节的每一个构成元素都承载着中华民族深厚的历史文化底蕴及其对现代社会可持续发展的功能。自2006年“春节”被列入中国第一批国家级非物质文化遗产名录,至2024年12月4日“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”被列入联合国教科文组织人类非物质文化遗产代表作名录,从而在传统历法层面与“羌年”“端午节”和“二十四节气——中国人通过观察太阳周年运动而形成的时间知识体系及其实践”等形成一个具有国际属性的中国时间实践共享系统。虽然在此之前,就有超过20多个国家和地区将狭义“春节”所在的农历正月初一设为法定假日,甚至进入以联合国为代表的国际政治组织的假日体系,但其在国际社会的可见度依然是在以华人社区与中国本土的跨时区共振中对外输出的。不过,中国春节的开放性和包容性,以其“庆祝传统新年”的“过渡礼仪群”的可塑性,展现出独特的文化魅力。近年,随着“坚定文化自信”“铸牢中华民族共同体意识”等文化

思想的具体实践,中国人民在多元文明的交流互鉴中借助各种媒介平台,持续深化中华文化的国际认同,而由“中国的节日”转型为“世界的节日”,并为国际法所认定的中国春节,就是这一过程的典型表现。

作为非物质文化遗产保护的重要对象,中国春节能够得到国际社会的一致认可,不仅在于中国人的大力推广以及在此过程中对文化传统的适应性发展,更在于国际社会对中国春节所彰显的价值观的赞赏。作为社会良性运行的传统认识,“家”“国”“天下”的一体同构坚定了中国人在春节期间将“张灯结彩除旧岁,阖家团圆迎新春”“家和春永驻,人睦福长留”“家和万事兴,国盛千秋旺”“国泰家和春意满,民安乐业福星高”等作为相互祝福的吉祥语,而“和合二仙”年画则成为这种祈福观念最直接的视觉呈现模式。此外,中国人十分注重“成双”“对称”“重叠”类文化,在节日的历法确定中即有直观反映,如二月二龙抬头、三月三上巳节、五月五端午节、六月六天贶节、七月七乞巧节以及九月九重阳节。还有因电商发展而建构的新节,如“双十一”“双十二”同样在此文化系统中,而一月一的狭义春节及其实用物,如春联、门神、窗花等亦是这种文化的表现。笔者认为,这种文化反映了中国人识别时空特征的审美观,即协调统一,是人们追求“天下大同”的重要标准。上文指出,以家庭为基础的“和合观”是中国将“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”申报为人类非物质文化遗产代表作项目的核心指导思想,而中国人对“和”的理解,并不止于家庭和睦,还在于国家和谐,天下和平,而这恰与保护非物质文化遗产的国际宗旨相通。

在一定意义上,“和合”就是相互尊重。《保护非物质文化遗产公约》第一章第一条有两款明确“尊重”之义,即“(二)尊重有关社区、群体和个人的非物质文化遗产;(三)在地方、国家和国际一级提高对非物质文化遗产及其相互欣赏的重要性的意识”,而“(四)开展国际合作及提供国际援助”则从合作互助角度落实了“在本公约中,只考虑符合现有的国际人权文件,各社区、群体和个人之间相互尊重的需要和顺应可持续发展的非物质文化遗产”的概念表述^⑨。联

联合国教科文组织2015年发布的《保护非物质文化遗产伦理原则》进一步对“尊重”的实现方式进行明确^⑩,即“互动”,“一则,合作、对话、协商及咨询是基本的互动方式但当保持‘透明’,方能达成相互之间的理解;二则,这样的互动须以‘自愿事先知情同意’为前提,且须保持持续性知情和同意为条件”^[16]。虽然联合国教科文组织在各种涉及非物质文化遗产保护的文书中并未对“尊重”这一带有强烈情感色彩的概念进行定义,但它并非无源之水,相反《联合国教科文组织组织法》^⑪和《世界文化多样性宣言》^⑫等国际文书则为其提供了价值依凭,而“都灵圆桌会议”形成的五个重要理念之一,即“保护非物质文化遗产的国际努力必须建立在……对所有尊重其他文化之文化的尊重上”,则为“相互尊重”最终进入人类非物质文化遗产代表作项目评审原则奠定了基础^⑬。此后,这一原则又被写入2005年联合国教科文组织发布的《保护和促进文化表现形式多样性公约》^⑭。

相互尊重原则已然成为人类通过文明交流互鉴构建和平社会、推动平等互惠的重要标准。朝戈金指出:“过年习俗在文化内涵上包罗万象,在实践形式上纷繁多样,在精神期冀上始终不渝,其非常鲜明地体现了中华文明的五个突出特性,即连续性、创新性、统一性、包容性、和平性。”^[17]因而把“和合观”作为申报人类非物质文化遗产的指导思想,既完美诠释了中国春节自古就蕴含着中国人的“温良”精神,又彰显了中国人追求“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”的文化多样性愿景,更以“和而不同”的君子之风体现了中国人尊重他者的意识。有学者认为,“‘和合’是中国文化的基因。一部中华文化史,‘和合’一以贯之于天人合一的宇宙观、协和万邦的天下观、和而不同的国家观、琴瑟和谐的家庭观、人心和善的道德观”,“它显现于人与人、人与社会、人与自然相互依存的和谐状态,是万物繁衍生息的内在依据”^[18]。所谓“衣冠华夏,礼仪之邦”,作为人类文化的心理映照,“相互尊重”早已镌刻于中华民族对外交流的言行举止中,而这种以“和合”为基础的“感召力”切实影响了国际社会对中国印象的转变。正如刘魁立所言,过年是我们作为中国人的一个

象征、一个符号。如今,中国年味儿世界共享,将成为世界认识中国、认识中国人最直接的文化窗口之一。它不仅是中国人创造性和自信心的一种表达,也凸显出人类文化多样性,是世界各国文明交流互鉴的一个非常好的文化形式^⑮。因此,中国春节为世界提供了一个相互尊重的优秀范本。

春节发源于中国,是中国先民观察天象物候和四时更迭,并在逐步掌握大自然周期性运转规律的过程中,形成的一个其他节日无法比拟且不断丰富的“过渡礼仪群”,它是中国人节律生活的直接写照,呈现了人与人、人与社会、人与自然关系的重构模式。上文指出,春节不是封闭排他的时空自足体,而是开放包容的综合性社会实践,因而不论其在中国本土的代际传承,还是在国际社会的传播及接受,都在共享的时间中相对完美地实现了传统与现代的结合,从而为世界文化多样性的保护和促进奠定了“相互尊重”的中国智慧——和合观。毫无疑问,中国春节的国际化是一个持续过程,哪怕在当下已为多个国家和地区以及国际组织确定为法定假日,并成功列入人类非物质文化遗产代表作名录,但它的创造性转化和创新性发展依然需要广大中国民众的持续保护与传承。春节是“中国的节日”,更是“世界的节日”,它在“粮食安全”“优质教育”“性别平等”“包容性经济发展”“生态环境”以及“和平与社会凝聚力”等“优先行动领域”^⑯,为人类社会的可持续发展提供了“互相尊重”的中国典范。总之,中国春节是推动世界文明交流互鉴的重要媒介,它为构建人类命运共同体搭建了“相互尊重”和“彼此欣赏”的文化桥梁。

结 语

作为人类非物质文化遗产代表作项目,“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”彰显了中华文明的连续性、创新性、统一性、包容性、和平性,它是世界文化多样性的重要体现,为人类社会的可持续发展提供了典范实践。中国人民对春节的重视反映了自古及今我国各族人民对中华民族共同体的认同,而其在国际社会的

传播则为世界和平创造了文明交流互鉴的有效途径。纵然在不同朝代,外在表现形式有不同,但以迎新、祈福、团圆为核心主题的中国春节,则在不断丰富的“过渡礼仪群”中,向世界传递了“和合”的中国价值观。

在全球化时代,随着现代化、城镇化以及中外交流频次的逐步增加,春节的国际社会认可度也在迅速提升。因此,我们必须理解和重视非物质文化遗产活态传承的意义和重要性。尽管春节所在的中国时间^①是共享且不变的,但一切非物质文化遗产都是动态发展的,即没有一成不变的文化表现形式,它会以特定人群的生活甚至生存之需为依据,一旦不能适应社会的需要,就会被人为改变甚至抛弃。就此而论,中国春节之所以有如此强大的存续力,归根结底就在于这一时段的文化创造是开放、包容且可塑的。在笔者看来,不论国内传承还是国外传播,对春节传统的保护,其中坚力量仍是中国人。对于推动春节从神圣性走向大众娱乐性这种情形,中国人必须认识到其存在并持续发展的正当性,即现代社会的思想变迁和技术变革造成春节外在形态的变化,而由娱乐表象逐渐深化人们对这一彰显“互相尊重”之文化表现形式的理解则是主要途径,只不过后者仍需中国人的自我学习和大力推广。

自2025年开始,中国将正式迈入“人类非物质文化遗产版”春节,而中国与世界各国各地区在这一时间节点上的同频共振,则是我们进一步讲好中国故事,以展现中国春节文化魅力及中国人和合观的重要途径。总之,春节习俗的内涵与当今人类社会的重大议题紧密相连,它不仅承载着“和合”的中华文明理念,也传承着家庭和睦、社会包容、人与自然和谐共生的全人类共同价值观。因此,保护并传承中国春节文化,就是为人类社会的可持续发展提供最优质的文化基因。

注释

①《只允许200个单词介绍 中国春节如何成功入选“非遗”?》,“央视新闻”百家号,2025年1月23日, <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1822051884810195004&wfr=spider&for=pc>。②⑧ Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Examination

of nominations for inscription on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity (LHE/24/19.COM/7.b), Nineteenth Session, Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (Asunción, Paraguay-2 to 7 December 2024). 文中所涉引文均为笔者自译。③⑥⑦⑨中华人民共和国文化和旅游部国际交流与合作局:《联合国教科文组织〈保护非物质文化遗产公约〉基础文件汇编(2018版)》,内部资料2020年版,第7页,第51—60页,第24页,第8页。④张婧:《文化多样性促进全球可持续发展的融合共生》,光明网,2024年5月30日, https://topics.gmw.cn/2024-05/30/content_37356780.htm。为保护和促进世界文化多样性,对接《世界文化多样性宣言》(2001),联合国教科文组织第三十三届会议于2005年10月20日在巴黎通过《保护和促进文化表现形式多样性公约》。中国于2006年12月29日批准加入(第十届全国人民代表大会常务委员会第二十五次会议通过《全国人民代表大会常务委员会关于批准〈保护和促进文化表现形式多样性公约〉的决定》)。2007年3月18日该公约正式生效。⑤⑩ Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Nomination file No. 02126 for inscription in 2024 on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity (RL 2024-no.02126), Nineteenth Session, Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, 2024. 文中所涉引文均为笔者自译。⑩在《保护非物质文化遗产伦理原则》中,“尊重”共出现了9次,涉及6条原则。参见巴莫曲布嫫、张玲译:《联合国教科文组织:〈保护非物质文化遗产伦理原则〉》,《民族文学研究》2016年第3期。⑪《联合国教科文组织组织法》(1945)第一条“宗旨与职能”第一点指出:“本组织之宗旨在于通过教育、科学及文化来促进各国间之合作,对和平与安全作出贡献,以增进对正义、法治及联合国宪章所确认之世界人民不分种族、性别、语言或宗教均享人权与基本自由之普遍尊重。”此外,该国际法“序言”及其他条款亦多有对“尊重”的强调。⑫《世界文化多样性宣言》(2001)序言部分指出:“在相互信任和理解氛围下,尊重文化多样性、宽容、对话及合作是国际和平与安全的最佳保障之一。”⑬ Action plan approved by the International Round Table: Intangible Cultural Heritage - Working Definitions, 14-17 Mar. 2001, Turin (Italy), para12. (a). 文中所涉引文及意思表达均为笔者自译。⑭如《保护和促进文化表现形式多样性公约》(2005)第一章“目标与指导原则”第一条“目标”指出:“(三)鼓励不同文化间的对话,以保证世界上的文化交流更广泛和均衡,促进不同文化间的相互尊重与和平文化建设”;第二条“指导原则”第三点“所有文化同等尊严和

尊重原则”规定:“保护与促进文化表现形式多样性的前提是承认所有文化,包括少数民族和原住民的文化在内,具有同等尊严,并应受到同等尊重”;等等。⑮《“春节”申遗成功!中国代表团送出什么“国礼”?有被中式美学惊艳到》,央视一套微信公众号,2025年1月27日, <https://mp.weixin.qq.com/s/6rU1nw297rY7RxHUF0uNw>。⑯从头年腊月初八到来年正月十五,特别是狭义春节所指的正月初一。

参考文献

- [1]陈连山.春节民俗的社会功能、文化意义与当前文化政策[J].民间文化论坛,2004(5):9.
- [2]高丙中.作为一个过渡礼仪的两个庆典:对元旦与春节关系的表述[J].中国人民大学学报,2007(1):50.
- [3]萧放.春节习俗与岁时通过仪式[J].北京师范大学学报(社会科学版),2006(6):50.
- [4]张士闪.春节:中华民族神圣传统的生活叙事[J].河南社会科学,2010(1):40.
- [5]刘晓峰.春节研究:新年节日群的内在结构与演变[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2024(2):1-18.
- [6]巫瑞书.“腊日”的衍化及楚地腊月节日群风俗[J].贵州文史丛刊,1999(6):61.
- [7]习近平.在联合国教科文组织总部的演讲[N].人民日报,2014-03-28(03).
- [8]何星亮.文明交流互鉴与人类命运共同体建设[J].人民论坛,2019(21):6.
- [9]万欣荣,陈鹏.习近平关于文明交流互鉴重要论述的生成逻辑、主要意蕴及时代价值[J].思想教育研究,2021(6):13.
- [10]刘占虎.从“天下大同”到人类命运共同体[N].中国纪检监察报,2018-03-30(05).
- [11]鬼谷子.鬼谷子[M].陈蒲清,译注.长沙:岳麓书社,2021:141-142.
- [12]陈建宪.春节:中华民族的时间元点与空间元点[J].民俗研究,2010(2):141.
- [13]习近平.携手同行现代化之路:在中国共产党与世界政党高层对话会上的主旨讲话[N].人民日报,2023-03-16(02).
- [14]宋俊华.可持续发展理念与非物质文化遗产系统性保护[J].文化遗产,2023(3):1.
- [15]郭湛,田建华.理解文化及其可持续发展[J].中国人民大学学报,2002(5):20.
- [16]朝戈金.联合国教科文组织《保护非物质文化遗产伦理原则》:绎读与评鹭[J].内蒙古社会科学(汉文版),2016(5):5-6.
- [17]朝戈金.春节的文化内涵与当代意义[N].光明日报,2025-01-25(10).
- [18]范玉刚.“和合”文化基因助推社会善治[J].人民论坛,2018(10):27.

Time-Sharing in Diverse Practices and Sustainable Development: Chinese Spring Festival as Rites of Passage

Meng Lingfa

Abstract: Festivals are a cultural reflection of natural time series, reflecting humanity's grasp of celestial laws and the transformation of living environments. As “rites of passage”, “Chinese festival”, which is listed in the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity by UNESCO, “Spring festival, social practices of the Chinese people in celebration of traditional new year” has become a “world festival” under the confirmation of international law. The Chinese Spring Festival is a complex of cultural diversity, which provides a cultural model of mutual respect for mankind. While sharing time with the international community, it promotes the exchange and mutual learning of human civilizations, and becomes an important medium for building a community with a shared future for mankind and contributing to the sustainable development of human society. The cultural connotation of Spring Festival customs is closely related to major issues in today's human society. It not only carries the Chinese civilization concept of “harmony”, but also transmits the common human values of family harmony, social inclusiveness, and harmonious coexistence between humans and nature. Therefore, safeguarding and transmitting the Chinese Spring Festival culture is to provide the best cultural genes for the sustainable development of human society.

Key words: Chinese Spring Festival; time-sharing; diversified practice; sustainable development; rites of passage

[责任编辑/周舟]



气候变化与五代两宋时期民族迁徙的初步考察*

齐德舜

摘要:五代两宋时期是我国气候冷暖变化异常频繁的时期,突变的气候导致北方草原草场萎缩和生态失衡,世居在草原上的契丹、女真、蒙古等北方民族面临着巨大的生存压力,迫于生计而不得不内迁以求生存。其中就包括在寒冷和干旱气候的双重压力之下契丹族大举南迁,在冷暖气候的交替影响之下女真族南下并最终入主中原。13世纪持续的寒冷气候产生的风雪灾害和干旱气候使北方畜牧业原有的自然环境产生了显著的变化,蒙古人面临着前所未有的生存危机,从而不得不向外迁徙以寻求生存空间,以成吉思汗为首的部落集团选择以向外征伐的方式化解危机,最终导致了区域性人口的大规模迁徙。

关键词:气候变化;民族迁徙;契丹族;女真族;蒙古族

中图分类号:K243;K244;K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0078-07

在中国的历史长河中,中原汉族受周边民族冲击或内部骚乱而不得不流散四方,北方游牧民族在环境突变压力下大举内迁,以及南方少数民族大范围迁徙等无疑是民族史上最具影响力的事件。大规模民族迁徙对中国社会所带来的冲击与影响可谓巨大而深远,追溯民族迁徙发生的深层次原因,不仅具有极其复杂的内因与外因的双重政治经济机制,亦有长期被学界所忽略的环境突变因素。早在20世纪初期,美国著名地理学家亨廷顿在《亚洲的脉搏》一书中就指出气候变化理论能够解释许多历史变迁,因为气候的变化能够深刻影响一个区域的居住条件以及人们的生活方式,诸如蒙古、吐蕃等游牧民族的迁徙便与气候变化息息相关^①。然而,气候变化引发民族迁徙的观点后来被我国学术界批判为“地理环境决定论”^②,相关研究也一度停滞。20世纪70年代,我国著名科学家

竺可桢在《中国近五千年来气候变迁的初步研究》一文中将中国历史气候划分为四暖四冷期的同时,特别强调不同历史阶段中气候变化对中国历史进程的影响^③,气候变化与民族迁徙的课题重新引起国内学术界的关注^④。

此后越来越多的学者尝试从气候变化的角度探讨不同历史时期的民族迁徙,阐述民族迁徙与气候周期性冷暖变迁的对应关系,并且提出了许多颇具启发性的观点。亦有部分学者开始从宏观上注意到五代两宋时期大规模民族迁徙与气候突变之间的关系,并以契丹族和女真族南下与气候转冷在时间上的高度契合性来推断二者之间可能存在的关联性^⑤。然而,迄今为止,学术界对五代两宋时期气候变化所引发的民族迁徙尚缺乏系统性研究,缺乏具体史实之论证与考察,研究结论显得较为笼统与薄弱。本文尝试从史籍中的气候史料来探寻五代两宋

收稿日期:2024-10-12

*基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“历史时期黄河流域气候变化与农耕文明演变”(22JJD770027)、国家社会科学基金重点项目“宋代汉文文献吐蕃词汇整理与研究”(21AZS008)。

作者简介:齐德舜,男,河南大学历史文化学院教授、博士生导师(河南开封 475000),主要从事宋史、民族史研究。

时期气候变化与民族迁徙更为确切的关联性。

一、寒旱气候与契丹族南迁

契丹族是唐宋时期活跃在北方的一个游牧民族，“射猎，居处无常”^{[1]6167}，以车帐为家。契丹族在北魏时期发祥于潢河（今西拉木伦河和西辽河），自兴起之后一直处于长期辗转流徙之中，如北魏太和三年（479年），契丹酋长贺勿于即“率其部落车三千乘，众万余口，驱徙杂畜，求入内附”^[2]。契丹族长时间、不间断迁徙的背后存在着诸多因素，除强邻的攻掠、政治扩张的野心等原因之外，气候之冷暖干湿变化亦是重要因素之一，“自时厥后，牛马死损，词讼庞淹，复遭风雨雪霜之害，中遂衰微”^{[3]4}。

契丹族崛起的唐末至五代前期，北方干冷气候依然延续，恶劣天气接连出现。光化三年（900年），全国遭遇异常寒冷天气，浙江地区连降大雪，富春江罕见封河十余日，“冬大雪，富春江冻合旬日乃解”^⑥。长安地区则遭遇长达数月之干旱，“冬，京师旱，至于四年春”^{[1]918}。天复元年（901年）先是春旱，“二月甲寅，以旱避正殿，减膳”^{[1]298}。从八月份开始到冬天一直到第二年春天又连续遭受水灾，“八月，久雨”^{[1]878}，“自冬涉春，雨雪不止，民冻饿死者日以千数”^{[4]431-432}。持续两年的恶劣天气造成了严重的灾害，以至于到了父食其子、人肉贱于狗的地步，连皇宫和大臣家中都有因寒冷与饥饿而死者，“人肉斤直钱百，狗肉斤直钱五百，父甘食其子，而人肉贱于狗。天子于宫中设小磨，遣宫人自屑豆麦以供御，自后宫、诸王十六宅，冻馁而死者日三四”^{[4]432}。天复三年（903年）春天，南方则遭遇倒春寒，三月，“浙西大雪，平地三尺余”^{[1]937}，到年底，气候异常寒冷，“十二月，又大雪、江海冰”^{[1]937}。受极寒天气影响，百姓困苦不堪，“民多流散，自冬经春，饥民啖食草木，至有骨肉相食者甚多”^[5]。天祐元年（904年）冬，浙东、浙西又连降大雪，“吴、越地气常燠而积雪，近常寒也”^{[1]937}。

在持续干冷气候的影响下，契丹族频繁且大规模向外征伐和内迁以求生存，天复元年，契丹族征室韦等，“连破室韦、于厥及奚帅辖刺哥，俘获甚众”^{[6]1-2}。天复二年（902年）七月，契丹

族以兵四十万伐河东代北（今山西代县以北地区），“攻下九郡，获牲口九万五千，驼、马、牛、羊不可胜纪”^{[6]2}。天复三年春，契丹族征女真并南下，“获其户三百。九月，复攻下河东怀远等军。冬十月，引军略至蓟北，俘获以还”^{[6]2}。天祐年间，契丹族先后两次征讨室韦，天祐元年“九月，讨黑车子室韦”^{[6]2}，“明年七月，复讨黑车子室韦”^{[6]2}。

自后晋天福六年（941年），全国连续遭遇三年旱灾并引发蝗灾，“至八年四月，天下诸州飞蝗害田，食草木叶皆尽。……时蝗旱相继，人民流移，饥者盈路。关西饿殍尤甚，死者十七八”^{[7]1887}。天福八年（943年），全国范围内遭遇恶劣天气，“是岁，春夏旱，秋冬水，蝗大起，东自海墘，西距陇坻，南逾江、淮，北抵幽蓟”^{[8]9257-9258}。受蝗旱灾的影响，多年未南侵的契丹族于开运元年（944年）又开始了新一轮南侵。这年春天，契丹族同时南侵邺都（今河北大名东北）和郟州（今山东东平），“左龙武统军皇甫遇从少帝御契丹于郟州北”^{[7]1888}。这一轮进攻最终以开运三年（946年）耶律德光攻陷开封，后晋灭亡而结束。宋太宗雍熙三年（986年），契丹族又在冬寒之际以数万骑围困瀛州，由于难以适应恶劣天气，刘廷让全军覆没，契丹军大获全胜，“会天大寒，宋师不能彀弓弩，契丹兵围廷让数重。无救，全军败没，廷让以身免”^{[3]72}。

长时间的干旱或寒冷气候在引发契丹族南侵的同时，突然出现的恶劣天气则可能延缓契丹族南侵的步伐。后梁贞明三年（917年）夏，契丹围幽州，因天气太热而不得不解围班师，“望城中有如烟火状，上曰：‘未可攻也。’以大暑霖潦班师”^{[6]12}。后梁龙德二年（922年），李存勖与契丹大战于镇州，契丹于胜利在望之时却遭遇大雪，为大雪所困的契丹军队因粮草不继而大败，“时岁且北至，大雪平地五尺，敌乏刍粮，人马毙踏道路，累累不绝，帝乘胜追袭至幽州”^{[7]400}。面对因大雪而导致的惨败，阿保机不得不感叹“天未令我到此”^{[7]1830}。后唐天成三年（928年）七月，契丹与后唐军队大战于河北，因天降大雨，契丹大败北逃，“时久雨水涨，契丹为唐所俘斩及陷溺死者，不可胜数”^{[8]9021}。宋真宗咸平二年（999年）冬，契丹兵围遂城，最终亦因天寒而撤

兵,“会大寒,汲水灌城上,且悉为冰,坚滑不可上。契丹遂溃去”^{[9]9306}。

除官方的强制性迁徙之外,契丹统治区内还发生过边将或民间百姓自发性迁徙以应对突变气候的情况。后晋开运三年,七月、八月、九月持续大雨,造成严重的洪涝灾害,“诏开封府,以霖雨不止,应京城公私僦舍钱放一月。……是月,河南、河北、关西诸州奏,大水霖雨不止,沟河泛滥,水入城郭及损害秋稼”^{[7]1118}。大雨之际,契丹瀛州刺史刘延祚举城内附,“城中契丹兵不满千人,乞朝廷发轻兵袭之,已为内应。又今秋多雨,自瓦桥以北,积水无际。契丹主已归牙帐,虽闻关南有变,地远阻水,不能救也”^{[8]9311}。辽穆宗应历二年(952年)十月,辽国所辖瀛、莫、幽州发生大水,十余万契丹及其他民族人口南迁宋境,“流民入塞散居河北者数十万口,契丹州县亦不之禁”^{[8]9484}。宋真宗天禧三年(1019年),河北地区又发生严重的自然灾害,燕地百姓大量南迁以求生存,“(辽开泰)八年,燕地饥疫,民多流殍,以佶同知南京留守事,发仓廩,赈乏绝,贫民鬻子者计庸而出之”^{[6]1353}。宋仁宗天圣七年(1029年)二月,河北地区发生水灾,大批饥民南迁宋境,宋朝将他们分送唐(治今河南唐河县)、邓(治今河南邓州市)、襄(治今湖北襄阳市)等地安置,并分给田地,“三月,契丹饥,流民之宋境上。宋仁宗曰:‘皆吾赤子也,可不赈救之!’诏给以唐、邓州间田,仍令所过州县给食”^{[3]80}。

五代后期,气候转暖,北宋以后气候愈发温暖,契丹所居的北方地区气候转暖益发明显。熙宁十年(1077年)至元丰元年(1078年),苏颂出使辽国,他曾记述了辽境内的暖冬现象,“东辽本是苦寒乡,况复严冬入朔疆。一带土河犹未冻,数朝晴日但凝霜。上心固已推恩信,天意从兹变燠旸。最是使人知幸处,轻裘不觉在殊方”^{[10]172}。在离开广平时,苏颂还记述道:“一向晴霁,天气温暖,北人皆云未尝有之,岂非南使和煦所致耶!”^{[10]176}受温暖气候的影响,辽国境内农业经济得到了空前发展,“辽自初年,农谷充羨,振饥恤难,用不少靳,旁及邻国,沛然有余”^{[6]932}。辽保宁九年(977年),辽政府仅半年就积蓄了十五万石谷,“辽之农谷,至是为盛”^{[6]925}。温暖气候所带来的丰足生活使北宋前中期契丹

族很少南侵,相反却是北宋王朝借北伐的名义向辽进攻,双方在景德元年(1004年)签订“澶渊之盟”后,和平的局面维持了近百年之久。宋辽双方能够在此后相当长的时期维持和平局面,固然与双方军事实力均衡、政治上相互妥协有直接关系,但北宋时期日渐转暖的气候所带来的舒适生活亦是不可或缺的重要因素。

二、冷暖交替与女真族南侵

宋哲宗元祐年间之前,史籍中很少有苦寒天气之记载,元祐三年(1088年),气候骤然转冷,“诏河东苦寒,量度存恤戍兵”^{[9]326}。元祐八年(1093年)三月,本应是春暖花开的季节,却是“仲春以来,暴风雨雪,寒气逼人”^{[11]2096}。宋徽宗崇宁元年(辽乾统二年,1102年)三月,辽地“大寒,冰复合”^{[6]319},葛全胜等学者认为此次寒冷事件拉开了北宋末年中国气候转冷的序幕^⑦。女真族正是在寒冷气候的助推下登上了历史舞台,并且不断南侵最终入主中原。

女真族最初居住于黑龙江流域和长白山一带,主要从事狩猎生产,也经营部分农业。五代时期,女真族一直处于辽朝的统治之下,宋徽宗政和三年(辽天庆三年,1113年),完颜阿骨打继位,此时北方地区遭遇极寒天气,正月,辽地“大寒,猎人多死”^{[6]327}。十一月,北方又连续遭遇十余日的大雨雪,“连十余日不止,平地八尺余”^{[9]1342}。极寒和大雪天气使女真族不得不为生存而战,完颜阿骨打率兵与辽军大战于出河店(今黑龙江肇源西),女真人大胜,“杀获首虏及车马甲兵珍玩不可胜计”^{[12]25}。完颜阿骨打能够取得出河店大捷,很大一部分原因是借助于有利的天气,“会大风起,尘埃蔽天,乘风势击之,辽兵溃”^{[12]25}。

出河店战役胜利的次年,完颜阿骨打建立金国,建元收国。立国之后,完颜阿骨打开始大举伐辽,正月攻下黄龙府(今吉林农安),辽朝自此失去北方军事重镇。同年十一月,北方再次遭遇极寒天气,“时盛寒,雪深尺余”^{[3]118},完颜阿骨打又乘极寒天气与辽兵展开激战,最终击溃辽军主力,“遂并渤海、辽阳等五十四州”^{[3]119}。在此之后,每一次极寒天气发生后的当年或次

年,女真人必会南侵,金辽或金宋之间也一定会展开一场激战,列举如下。

宋徽宗政和六年(1116年),北方大寒,“裂肤堕指,多有死者”^{[13]14}。次年正月,金将斜也率兵一万人攻取泰州,十二月,斡鲁古率兵攻占显州,乾、懿、豪、徽、成、川、惠等州皆降。

宋徽宗政和七年(1117年)同样是大寒之年,“十二月,大雪”^{[9]1342}。第二年,辽国遭遇严重灾害,“山前诸路大饥,乾、显、宜、锦、兴中等路,斗粟直数缗,民削榆皮食之,既而人相食”^{[6]338}。此后两年,金太祖乘辽国遭遇灾害之际率师亲征,并于宋徽宗宣和二年(辽天庆十年,金天辅四年,1120年)攻取上京。宋徽宗宣和三年(辽保大元年,金天辅五年,1121年)七月,金人欲再征辽国,但因连日大雨而不得不取消远征计划,“(金谋征辽)寻以连雨罢亲征”^{[12]35}。辽亡的宋宣和七年(辽保大五年,金天会三年,1125年),同样是大寒之年,辽帝逃亡途中遇大雪而被俘,“(正月)己丑,遇雪,无御寒具,术者以貂裘帽进,途次绝粮”^{[6]351}。

宋钦宗靖康元年(1126年)又是大寒导致大灾之年,正月十八日,大雪导致京城多有冻死或饿死者,“甲申,大风雪,时围闭旬日,城中食物贵倍平时,穷民无所得食,冻饿死者相藉”^{[14]223}。从十月份开始,强寒潮南下,暴雪不止,十一月份,天气变得异常寒冷,十一月十八日,“天大寒,有冰蔽河而下”^{[14]476}。闰十一月,京师持续大雪,“盈三尺不止。天地晦冥,或雪未下时,阴云中有雪丝长数寸堕地”^{[9]1343-1344}。大雪几乎持续一月有余,金兵大举南侵包围汴京城,并在大雪中猛攻城门,“大风自北起,俄雪下铺地数尺,连日夜不暂止。金人于通津门及宣化门东立天桥数座,下瞰城中,炮伤王躩,足流血。范琼发兵千人,自宣化门出战,气甚锐,迫逐敌众,敌弃而北;士卒贪功渡河,未及北岸十余步间,冰陷裂,卒惊乱,金人临岸,效死迎敌,没者五百余人,自是士气益挫折”^[15]。大雪使宋军的战斗力大大下降,士兵有冻掉手指者,金将粘罕甚至称大雪等于给金人增添了二十万兵力,“是日,大雪。粘罕谓其下曰:‘雪势如此,如添二十万新兵。’金人乘大雪攻城益急……时大雪二十余日未止,风势回旋,飘雪响昼夜,如雷霆声……将士

负盾而立,不寐达旦,加以天寒大雪,平地深数尺,冻粟堕指”^{[14]519-523}。北宋都城开封最终在这一场极寒大雪天气中被金人攻陷,北宋灭亡,史载“自丙午年十一月二十五日金人到阙,闰十一月二十五日大雪,金人陷京师。……丁未年正月二十五日大雪,极寒,气候与陷城日正相若”^{[14]708}。

金人定都开封、南宋定都杭州之时,中国的气候进入长达百年相对寒冷时段的前期,冬季气候异常寒冷,尽管金军乘寒冷天气频繁南下,但由于南宋军民的坚决抵抗,金军并未达到灭宋的目的,逐渐形成宋金对峙的政治局面。金军在黄河以北依旧可以凭借极寒或大雪天气向宋进攻并屡屡获胜,宋高宗建炎二年(金天会六年,1128年),金人在大雪之际攻陷延安府东城,“金人陷(延安)府东城,而西城犹坚守。……天大雪,世才战败,自是金兵专围西城”^{[9]13299}。宋高宗绍兴三年(金天会十一年,1133年)十一月,金军乘大雪和天寒地冻之际大举进攻和尚原(今陕西宝鸡西南),“是夜,大雪,道路皆冰”^{[12]1660},遂取和尚原。

然而,当金军渡过黄河继续向淮河以南进军之时,大雪或大雨等恶劣天气则成为影响金军南进的负面因素。宋高宗建炎三年(金天会七年,1129年)二月,金军挥师南下,本打算自泰州渡江,因遭遇大雨天气而使渡江计划搁浅,“继而天雨连降,平地水发,道途泥淤,马步俱不能进,以是贼心顿沮,不思渡江”^{[14]902}。宋高宗绍兴四年(金天会十二年,1134年)十二月,由于天降雨雪导致金军粮草不济,从而不得不选择退兵,“时金师既为世忠所扼,会天雨雪,粮道不通,野无所掠,至杀马而食,军皆怨愤”^{[11]3045}。宋高宗绍兴十一年(金皇统元年,1141年)二月,金军被宋军击败于柘皋镇同样是因为大雨,“初金人之退兵也,日行甚缓,至尉子桥,天大雨,次石梁河,河湍瀑。敌断桥以自固,列营柘皋”^{[11]3275}。宋高宗绍兴三十二年(金大定二年,1162年),金人围困汝州同样受大雨所困,不得不引兵北去,“金人犯汝州,先以精骑渡汝河,守将王宣率亲兵迎战。自巳至酉,天大雨,金大败遁去”^{[16]3323}。宋孝宗隆兴元年(金大定三年,1163年),宋金大战于宿州城,善于骑兵作战的金人由于大雨屡屡被守将李显忠击败,“五月丙午,李显忠兵薄

宿州城,金人来拒,显忠大败其众。……金人恃骑射,夏久雨,胶解,弓不可用,故屡败”^{[11]3667}。宋宁宗嘉定十五年(金元光元年,1222年),金军将领额尔克同样受大雨所困,在淮河南岸被宋军击退,“是夕大雨,淮果暴涨,乃为桥以渡。南军袭之,全兵大败”^{[11]4405}。

金人的每一次南侵其实就是一次民族大迁徙的过程。如宋宣和四年(金天辅六年,1122年)十二月,金军攻占燕京(即原南京析津府),次年二月,“尽徙(燕京及其周围)六州氏族、富强、工技之民于内地”^{[12]1033}。金军从开封北撤时,从中原掳走十余万人,“华人男女,驱而北者,无虑十余万”^{[16]92}。大批女真族及其他北方民族在战后迁入中原地区驻屯留守,《三朝北盟会编》引《燕云录》记载金初攻入中原后在河北、河东各地留兵驻守,“每州汉人、契丹、奚家、渤海、金人,多寡不同,大州不过留一千户,县镇百户,多阙额数”^{[14]726}。金人入主中原之后,更是将大批女真人迁入内地,“遂尽起本国之土人棋布星列,散居四方。令下之日,比屋连村,屯结而起”^{[13]126}。

三、冷干气候与蒙古族南下

竺可桢认为,13世纪初,中国的气候重新转暖,逐渐过渡到长达两个世纪之久的“第四个温暖期”^⑧。葛全胜等也认为南宋中晚期(1200—1260年)为中世纪暖期的后期,“13世纪中国气候开始转暖,1201~1290年中国东中部冬半年平均气温较今高0.6℃,其中1230~1260年有可能是中国过去2000年中最温暖的30年,冬季温度较今高0.9℃”^⑨。近几年,越来越多的学者对此提出了不同的观点,南宋处于“第四个温暖期”的说法基本被否定,这段时期应该仍然处于异常寒冷时期。张全明依据当时冬寒年份的记录所反映的气候与物候史实认为,南宋后期中国历史气候由“第三个寒冷期”进入“第四个温暖期”的说法并不成立,南宋宁宗嘉泰元年(1201年)后中国仍然处于寒冷期,“据统计,自公元1201年至1279年的79年中,南宋临安地区有50个年份冬季严寒,涉及108次雪寒的记录,而涉及冬暖的则只有14个年份22次记录。从冬寒与冬暖的比例看,冬寒的年份是冬暖的年份的

近4倍,而冬寒的记录则是冬暖的记录的近5倍。可见,当时属寒冷期是无疑的”^⑩。美国学者加雷斯·詹金斯则以更为科学的研究方法对这一段时期的气候变化进行了研究,他把全球范围内已经获得的气候数据分为四个类型^⑪,列成一个简单图表并进行对比研究,最后得出结论,“很明显的是,公元1100年,在中国北方和内蒙古年平均气温突然开始下降。到公元1200年,有记录的数据表明年平均气温掉到一个前所未有的新低点,从公元前1500年算起,1200年的气温是有历史记录以来最寒冷的时期”^⑫。正是基于这样的研究结论,加雷斯·詹金斯认为蒙古人向外迁徙的一个重要原因就是草原气温的急剧下降,“在蒙古人大举侵犯的动机背后,一个重要的因素也许就是,从公元1175年到1260年间,蒙古草原上的年平均气温,出现一个持续的急速下降的现象”^⑬。

对蒙古南侵和西进的历史进行梳理就可以发现,蒙古人南侵与西进的时机与大寒之年高度契合,如宋宁宗嘉定五年(1212年)冬,气候异常寒冷,大雪从十一月持续至第二年春,“十一月,雨雪积阴,至于明年春”^{[9]1426}。正是在这年的十一月,蒙古军乘大雪猛攻金西京城,“是晚大雪,(金)国兵皆寒”^{[13]312}。宋宁宗嘉定十二年(1219年)六月,天降大雪,成吉思汗趁机西讨回回国,“己卯夏六月,帝西讨回回国。禡旗之日,雨雪三尺。帝疑之,楚材曰:‘玄冥之气,见于盛夏,克敌之征也。’”^{[17]3456}。宋理宗绍定四年(1231年)则是难得一遇的暖冬,这年十二月,黄河并没有封河,蒙古大军南侵的脚步也因暖冬而暂时停止,“布哈曰:‘江路已绝,黄河不冰,彼入重地,将安归乎?何以速为!’遂不逐。明日,蒙古兵忽不见”^{[11]4510}。宋理宗绍定五年(1232年)正月,蒙古大军乘大雪击溃金军于三峰山,金军三十万大军无一生还,“辛卯春正月,睿宗军由洛阳来会于三峰山,金人沟地立军围之。睿宗令军中祈雪,又烧羊胛骨,卜得吉兆。夜大雪,深三尺。沟中(金)军僵立,刀槊冻不能举。我(元)军冲围而出,金人死者三十余万”^{[17]3522-3523}。后蒙古大军又趁寒冷天气向金发动新的攻势,最终逼迫金哀宗在宋理宗绍定六年(金天兴二年,1233年)迁居归德,再迁蔡州。

气温的下降仅是这段时期气候变化的一个方面,干旱则是另一个重要特征,“除1240~1265和1280~1338年相对湿润外,宋元时期大部分时间均处于干旱气候,且干旱程度远大于湿润程度”^④。严重的旱灾同样助推了蒙古人的迁徙,宋宁宗嘉定六年(1213年),北方和西北地区均遭遇旱灾,物价飞涨,“是岁,河东、陕西大旱,京兆斗米至八千钱”^{[12]542}。受大旱天气的影响,蒙古军兵分三路大举南下,破金河北、山东、河东等地90余郡,并在金中都乘大风天气击溃金军,“辛亥,(蒙古兵围中都,金)果勒齐出战,自夕至晓,北风大作,吹石扬沙,不能举目,金兵大溃”^{[11]4327}。金哀宗在迁居蔡州的天兴二年接连遭遇恶劣天气,六月先是大雨,接着又数月干旱,“六月,上(金哀宗)迁蔡,自发归德,连日暴雨,平地水数尺,军士漂没。及蔡始晴,复大旱数月”^{[12]545}。宋理宗端平元年(金天兴三年,1234年),蒙古与南宋联军攻破蔡州,金哀宗自杀,以漠北诸国“上国”自居的金王朝,终于亡于蒙古之手。

蒙古大军在灭宋的过程中也曾受益于天气的变化,宋理宗端平三年(1236年)九月,曹友闻与蒙古军大战于阳平关,受大雨影响,曹友闻战败身死,“会大风雨,诸将请曰:‘雨不止,淖泞没足,宜俟少霁。’友闻叱曰:‘敌知我伏兵在此,缓必失计。’遂拥兵齐进。西军素以绵裘代铁甲,经雨濡湿,不利步斗。黎明,蒙古以铁骑四百围绕,友闻叹曰:‘此殆天乎?吾有死而已。’于是血战愈厉,与(弟)万俱死,军尽没”^{[11]4593}。此战过后,阳平关失守,蒙古大军自此打开了进军四川的门户。

由上可见,13世纪持续的寒冷气候产生的风雪灾害和干旱气候使北方畜牧业原有的自然环境发生了显著的变化,蒙古人面临着前所未有的生存危机,从而不得不向外迁徙以寻求生存空间,以成吉思汗为首的部落集团选择以向外征伐的方式化解危机,最终导致了区域性人口的大规模迁徙。

结 语

五代两宋时期,突变的气候给契丹、女真、蒙

古等少数民族带来了不同的风险与机遇,改变了他们赖以生存的生态环境,最终迫使他们不得不以迁徙的方式来应对突变的气候,“(游牧民族)必须服从的这种外来力量计有两种:一个是推力,一个是拉力。他有时被推出了草原,因为干旱的过程加剧了,甚至具有象他们那样的忍耐力量都无法再在他的原有生活地点生活下去;而此外,他偶尔也被拉出了草原,因为某些在邻近地区的定居社会里出现了真空,因此产生了吸力”^⑤。气候变化引发民族迁徙背后隐藏着很深的历史因果关系和合理性的解释,从气候—生态—经济—社会的连锁反应来看,五代两宋时期持续干冷的气候打破了北方草原生态平衡,生态失衡则直接导致草场资源的萎缩和牲畜的大量死亡,最终导致对草原依赖性很强的契丹、女真、蒙古等游牧民族面临巨大的生存压力,加之游牧经济本身的脆弱性、单一性、流动性和不稳定性,没有一套应对自然灾害的社会调节机制,最终只能依靠最为简便而有效的迁徙来摆脱生存危机。

气候变化引发的民族迁徙对五代两宋政治、经济和民族融合均产生了重要的影响,北方游牧民族大量南迁并与中原民族相融合,逐渐学习到中原先进的文化和技术,推动了自身的发展。南迁的契丹各族改变了族群分布的单一性,形成了多民族交错杂居的局面,加速了民族间交融的历史过程。受冷暖交替气候影响而南迁的女真人,逐渐与中原各民族融为一体,生产生活方式逐渐与中原民族趋同,族际的隔阂逐渐消弭,以至于后来元朝将华北的汉人、契丹人、女真人视为一体。从一定程度上来说,五代两宋时期气候变化引发的民族迁徙促进了多元民族文化的融合与发展,加速了中华民族共同体构建的历史进程。

注释

①[美]亨廷顿著,王彩琴、葛莉译:《亚洲的脉搏》,新疆人民出版社2001年版,第156、201、226、227页。②“地理环境决定论”作为一种学说和理论形成于18世纪的欧洲地区,其代表人物为法国著名思想家孟德斯鸠。地理环境决定论在看待社会的发展和民族性格的形成时,只看到或只强调气候、地理环境等自然方面的影响和作用,而忽视社会经济制度、政治制度和社会环境等社会方面的原因和作用。从总体上来说,地理环境决

定论是一种片面的理论。③⑧竺可桢:《中国近五千年来气候变迁的初步研究》,《考古学报》1972年第1期。④此时期关注气候变化与民族迁徙的文章主要有许倬云、孙曼丽:《汉末至南北朝气候与民族移动的初步考察》,载[美]狄·约翰、王笑然主编,王笑然译:《气候改变历史》,金城出版社2013年版,第144—166页;许倬云:《气候的变化对民族移动的关系》,载《历史分光镜》,上海文艺出版社1998年版,第207—208页。这两篇文章集中论述了气候变化与北方民族内迁关系的历史逻辑。⑤张利指出我国气候的第三个寒冷期是公元1000年至公元1200年,对应的是两宋时期北方少数民族契丹、党项、女真、蒙古南迁,战事频繁时期。参见张利:《气候变迁与我国古代北方民族的南下》,《许昌师专学报(社会科学版)》1997年第4期;王会昌认为五代北宋寒冷期引发了辽、金与宋室的对峙。参加王会昌:《2000年来中国北方游牧民族南迁与气候变化》,《地理科学》1996年第3期;刘昭民则提出宋代契丹族、女真族的寇边,元人的灭金和宋以及元室的覆亡均与当时的气候变化有直接的关系。参见刘昭民:《中国历史上气候之变迁》,台湾商务印书馆1994年版。⑥浙江省气象局:《浙江省气候史料》,浙江省气象局1978年版,第3页。⑦⑨⑭葛全胜等著:《中国历朝气候变化》,科学出版社2011年版,第394页,第443页,第457页。⑩张全明:《两宋生态环境变迁史》,中华书局2015年版,第123页。⑪这四个类型分别是:第一,从公元前5000年至今,挪威的雪线测量数据;第二,从公元前1500年至今,从冰岛、瑞士和阿拉斯加的冰层里,收集的冰川的测量数据;第三,从公元前1100年开始,在比较可信的资料中,如中国北方的文学作品和地方志中,记录的天气波

动情况,按时间加以编纂;第四,从公元850年至1700年,俄国东南部和南部的气候变化的记录,此类数据,或多或少是从俄国编年史里的资料,或从在俄国南部旅行的人的描述中得来的。⑫⑬载[美]加雷斯·詹金斯:《气候循环和成吉思汗崛起》,[美]狄·约翰、王笑然主编,王笑然译:《气候改变历史》,金城出版社2013年版,第172页,第170页。⑮[英]汤因比著、曹未风等译:《历史研究》,上海人民出版社1959年版,第211—212页。

参考文献

- [1] 欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [2] 魏收.魏书[M].北京:中华书局,1974:2223.
- [3] 叶隆礼.契丹国志[M].北京:中华书局,2014.
- [4] 欧阳修.新五代史[M].北京:中华书局,1974.
- [5] 李昉,等.太平广记[M].北京:中华书局,1961:3351.
- [6] 脱脱,等.辽史[M].北京:中华书局,1974.
- [7] 薛居正,等.旧五代史[M].北京:中华书局,1976.
- [8] 司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [9] 脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [10] 苏颂.苏魏公文集[M].北京:中华书局,1988.
- [11] 毕沅.续资治通鉴[M].北京:中华书局,1957.
- [12] 脱脱,等.金史[M].北京:中华书局,1975.
- [13] 宇文懋昭.大金国志校证[M].崔文印,校证.北京:中华书局,1986.
- [14] 徐梦莘.三朝北盟会编[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [15] 黄以周,等.续资治通鉴长编拾补[M].北京:中华书局,2004:1827.
- [16] 李心传.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,1988.
- [17] 宋濂,等.元史[M].北京:中华书局,1976.

Climate Change and Ethnic Migration in the Five Dynasties and the Song Dynasty

Qi Deshun

Abstract: During the Five Dynasties and the Song Dynasty, the climate change in China was extremely frequent. The abrupt climatic shifts led to the shrinkage of northern grassland and an ecological imbalance. As a consequence of the immense pressure created by these changes, the Khitan, Jurchen, Mongolian and other northern ethnics were compelled to migrate to the interior area for survival. Under the double pressure of a colder and drier climate, the Khitan undertook large-scale southward migrations. Subsequently, the Jurchen moved southward and finally established the Jin Dynasty. In the 13th century, snowstorms and an arid climate caused significant changes on animal husbandry compared with the original natural environment. Confronted with the unprecedented survival crisis, the Mongolian people also migrated to seek living space. Meanwhile, the tribal groups headed by Genghis Khan sought to address these crises by expanding their territories through conquest, ultimately resulting in large-scale regional migrations.

Key words: climate change; ethnic migration; Khitan; Jurchen; Mongolian

[责任编辑/晨 潇]



马料、马草筹送与宋军骑兵的驻动

张 勇

摘要:马料、马草是骑兵不可缺少的物资,北宋时期西北地区形成了州军异地搬运方式运送马草至沿边军前的方式。河北地区大多数是就地和余马草、马料供应本州军马军。京师骑兵马草、马料大多来源于江南州军上供,另有一部分就地购买。到了南宋,临安驻扎殿前司和侍卫马军司骑兵部队的马草、马料来源于扬州、和州、高邮、平江府、江阴军、常州、秀州和湖州。镇江府和建康府骑兵部队所需马草、马料除了上述浙西州军是其来源地外,还有池州、舒州、蕲州和无为军等地。荆湖地区马军的马草、马料主要来源于潭州、郴州、鄂州、荆门军、房州、信阳军和江夏等地。川陕马军的马草、马料从利、阆、兴州和大安等地就地入中运往军前。就两宋骑兵部队的马料来源来看,还是讲究就近补充。马军驻扎地决定草料的筹集地点,但不一定都是驻扎地。

关键词:马料;马草;宋朝马军;筹集地

中图分类号:K244;K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0085-08

两宋和北方少数民族政权之间战争不断,特别是南宋,可以说是很多时候都在应对北方少数民族的南侵。虽然宋军多以步兵为主,但是骑兵一直是抗衡这些少数民族政权不可或缺的机动部队。在冷兵器时代,骑兵的冲击力要远远强于步兵,特别是在地势平坦的地区,骑兵对步兵基本上是碾压式的存在。许多学者对两宋骑兵部队已有研究^①,对马料也有一定研究^②,但多是介绍骑兵部队的组成、发展和战斗情形,以及马政的一些相关问题。骑兵虽然战斗力强悍,但却需要庞大的后勤补给作为支撑,供应跟不上,骑兵战斗力就无法完全发挥出来。就后勤来看,主要是对战马的养护和食物的供给,所以马料、马草充足是骑兵部队战斗力的保证。笔者从马料、马草入手,对两宋骑兵部队的驻扎和调动展开一些探讨。

一、马料与马草

马匹需要马料,但马料是一个笼统的词语,

并不是所有马的食物都可称为马料。马料不是一种单一品种的食物,如“岁收稻、麦、杂豆等十六万七千余斛,充行在马料”^{[1]4192},马料包括稻、麦、杂豆等粮食。稻子去壳成米,有精米^③、粳米^④,也可做马料。此外还有粟这一品种,“广济河所运多是杂色粟豆,但充口食马料”^[2]。马草包括的种类有白草、菱草和稻麦秸秆,如景德元年(1004年)四月,宋真宗命殿直宋垂远乘传往原、渭、仪等州及镇戎军案视放牧草地,“先是,垂远上言四州军界有白草,可岁刈取百余万束,以秣饲战马”^{[3]9060}。菱草虽然营养不高,但也可以饲马,只是在营养上不如白草。乾道六年(1170年)九月八日,三省、枢密院奏:“勘会三衙战马,见于浙西州军牧放。缘地气熏蒸,并喂饲菱草,多致病瘦。”^{[3]9056-9057}宋代马草并不是全部由上供得来,如果数量不够,可用钱购买,如“降本钱一万四千贯文,以诸县糯米科催折钱起发纳转运司,内六千五百贯文充重华宫钱,二千五百贯文充御酒库钱,五千贯文充殿步司马草料钱”^[4]。

收稿日期:2024-11-14

作者简介:张勇,男,河北大学宋史研究中心副教授(河北保定 071030),主要从事宋史研究。

宋军在采买、运送马草和马料时用的计量单位不同,马草用的计量单位是“束”,而马料则用“石”,如“其佃户共九千三百四十余户,每年共约出粟八万七千五百余石,小麦三万一千二百余石,秆草五十五万余束”^{[5]121}。所谓秆草即稻麦等植物的茎,晾干之后可作为马草。京师还经常和买秆草。景德二年(1005年)十月十八日,真宗命“太常博士皇甫选,太常丞晁正谅,殿中丞严颖、李道,太子中允卢干,分诣府界诸县和买秆草,从三司之请也。时经夏久雨,京畿藁税例多鬻复,至是令谕旨于民而和市之,选等人赐钱三万以遣焉”^{[3]6807}。除了以上白草、菱草和秆草可作马草外,还有一些不常用的草类。如淳化二年(991年)正月十八日,诏:“太平州管内,先是伪命日,常税外课民输茅草、稻穰为泥胶,又秋税科名,每名输稻糠一斗。除之。”^{[3]6372}

二、马料、马草筹送与北宋骑兵驻动

马料运输不能和宋朝士兵食用的军粮运输等量齐观,因为宋军骑兵部队只占整个作战部队的一部分。如论兵种,两宋骑兵部队的驻扎调动布局和宋军总体驻扎布局也不一样,北宋有辽和西夏这两个强邻,且两国拥有为数众多的骑兵部队,出于防御需要,北宋绝大多数骑兵部队都驻扎在边境一线以及都城开封周边^⑤。即便是作为京师两翼的京东、京西驻军也并不算多,而这样的布局一直持续到神宗时期。和军粮的来源类似,北宋陕西驻军的马料、马草主要还是由陕西、河东提供,且数量巨大,“勘会陕西用兵以来,内外所增置禁军八百六十余指挥,约四十有余万人……内马军一百二十余指挥,若马数全足,计六万有余匹,每年支草一千五百一十二万束,料一百五十一万二千石”^{[6]3895}。根据每匹马的消耗,每马日消费草料约0.7束,每马月消费马料约二石。

先看永兴军路和秦凤路:

中书令计度辇运科拔夏秋二税者。窃以陕西沿边除镇戎、保安军各近蕃界,不可大段储积,所须粮草,止逐时辇运,常及半年已上外,其渭、原、泾三州,即西路屯兵之处,请令永兴、凤翔、华、仪、陇五处人户辇

运粮草,仍支此五处二税于上件三州输送。其三州二税,即令辇运镇戎军粮草。环、庆二州,即中路屯兵之处,请令同、耀、乾、邠、宁五州人户辇运粮草,仍支此五州二税于上件二州输送,其二州二税,并于沿路镇寨输送。延州即东路屯兵之处,请令解、河中、丹、坊、鄜五州人户辇运粮草,仍支此五州二税于延州输送。其延州二税,即令辇运保安军粮草。其陕、虢、商三州,请令于永兴军输送。其逐处本州军所备年支粮草,则止令五等以下人户供输。秦、凤、阶、成四州地里稍远,其二税令输于本郡。^{[3]6852}

以上史料记载虽然以军人口粮为主,但实际上“粮草”也包含着骑兵战马的草料,渭、原、泾、环、庆、延州和保安、镇戎军等八州军皆需粮草。查看《宋史·兵志》,可知建隆以来到熙宁之前上述州军皆驻有侍卫马军司各指挥^⑥。之所以这样安排各州百姓输送草料,是充分考虑到了运送路途的远近。部分沿边地区的草料不适合大规模储存,只能根据消耗进行补充。上列史料明确说明了永兴军路各州马草运往边境的基本路径,永兴军路此时的马草运输路径和军兵口粮运输路径基本一致,由于驻军地点比较固定,形成了较为稳定的马草运输路径,这可以说是北宋骑兵驻扎地决定了马草运输方向。京师骑兵部队所需马料多来自于江南州军上供,但陕西则基本来自当地。而到了极边的州军后,这些马草继续向边境军寨运输,分散到各驻边军寨以供军用。元丰四年(1081年),泾原转运判官张太宁建议在熙宁寨和兜岭之间建设一座新寨来缓解路途遥远之弊,解决马草运输问题^⑦。兜岭是宋夏边境的界岭,坐落于泾原路沿边,属于两国分界点。马草能够运达于此,说明兜岭所驻扎的怀德军中有北宋骑兵部队,或者说随时有马军调动至此。

熙宁之后,宋军在陕西的骑兵部队分布地点变化不大,只是各州数量有所增减。“(熙宁)九年,并陕西土蕃落渭州八为六,原州、秦州各五为四。元丰四年,环州下蕃落未排定指挥,并为禁军。五年六月,葭芦砦主乞置一。”^{[1]4618}熙丰年间,以上诸州马军数量有所减少,基本上以

蕃落军为主。“绍圣四年，诏陝路增置马军十，各五百人为额，于永兴、河中、凤翔、同、华各置二。元符元年，诏泾原路新筑西安州置马军一，天都、临羌砦各置马军一。六月，诏永兴军等路创置十指挥。二年，定边城增置马军二，乌龙川、北岭新砦各置马军一。崇宁五年，新筑安边城，置马军一。”^{[1]4618}以上诸军多为增设，神宗登基前，前述各处多无马军。可见马军在熙宁之前多设置于边境州军，熙宁之后，多内迁。内迁后，由于新驻扎地多为人户运送马草州军，纳草任务有所减轻。

除了永兴军路外，秦凤路包含有大量神宗、哲宗时期向西拓展过程中获取的土地，之后设置相关军事机构，处理军政事务。熙宁四年（1071年），“置洮河安抚司，自古渭寨接青唐武胜军应招纳蕃部、市易、募人营田等事，并令韶等主之。调发军马及计置粮草，即令秦凤路经略司应副”^{[6]5501}。古渭隶属巩州，泾原路经略使王广渊曾言：“自渭州至熙州运米斗钱四百三十，草围钱六百五十。”^{[6]6109}天禧元年（1017年），知秦州曹玮言：“本州商旅入中粮草交引，自来每一交引总虚实钱百千，鬻之得十二千，请于永兴、凤翔，官给钱市之。”^{[3]6791}招徕商人入中，其实是一种变相的和籴。又元丰六年（1083年）二月，“辛未……同经制熙河路边防财用赵济兼陝西转运判官，计置环庆路粮草；陝西转运副使李察计置秦凤路粮草，兼应副熙河路须索；提举熙河、秦凤、泾原路弓箭手营田张大宁权同经制熙河路边防财用”^{[6]8025}。可见渭州马草是送往熙州的。熙宁九年（1076年）有诏：“向者是熙河每岁余军粮二十二万石、马料一十万石，买草八十万束，以本路市易茶盐场息钱并酒税课利充余本，可举自来余买次第闻奏，仍更具析违朝旨支公使钱至不足因依以闻。”^{[6]6670}另外，元丰六年二月六日，“诏熙河兰会经略制置司计置兰州人万、马二千粮草，于次路州军划刮官私橐驼二千与经略司，令自熙州折运。事力不足，即发义勇、保甲。二十四日，李宪言：‘计置兰州粮十万，乞发保甲或公私橐驼搬运，及虑妨春耕，臣已修整纲船，自洮河漕至吹龙寨，俟厢军折运赴兰州。’诏如橐驼、舟船折运不足，须当发义勇、保甲，即依前诏”^{[3]6963-6964}。熙州马草运达兰州是

一条重要路线，从上述史料可以看到秦凤路内的马草转运路线为：渭州送达熙州，然后送兰州。既然马草运输路线清晰，那么这些地方，如兰州就应有宋军骑兵部队，但具体是哪支骑兵部队已无可考。

从河东路来看，嘉祐四年（1059年）二月，“河东经略安抚使孙沔请废府州西安、靖化、宣威、清塞、百胜、中侯及麟州横戎、神林、惠宁、肃定、镇川、临寨等十二堡寨使臣，其兵马粮草，令旁近大寨番遣人守护之；复创麟州西裴家垣寨，积粮草以应接麟州。诏存府州中侯、百胜寨，麟州镇川寨，余从之”^{[6]4551}。从以上史料可知，府州、麟州皆有马草存储，两州分布的军寨进行了撤换，马草也重新进行了分派。这些马草是从哪里送来的？史载康定二年（1041年），河东路转运使文彦博奏：“元等乃牒府州索随军十日粮草，计人粮、马料九千石，草五万六千束。以二十六日出军，臣寻急令保德、火山、岢岚军人户各备脚乘，于府州请搬上件随军。”^[7]但上述史料只说明搬运人户来自保德、火山、岢岚三军，并不能说明马料、马草出于这三军。又有史料记载庆历四年（1044年）五月，“以庆历三年一年用度，麟州用粮十七万余石，草二十一万余束。五寨用粮十四万余石，草四十万余束，其费倍于麟州。于一百二十五里之地列为五寨，除分兵歇泊，尚有七千五百人，别用二千五百人负粮。又有并、忻等十州军百姓等输纳，及商旅入中，往来劳费，不可胜言”^{[6]3611}。麟州所辖五个军寨，其日常马草开销要高于麟州城的支出，大约是州治开支的三分之二，其马草来自并、忻等十个州。其他八个州不易判断，但并、忻州是确定无疑的。咸平六年（1003年）八月十三日，河东转运副使郑文宝上书言忻州、代州沿边军寨，粮草充足，军器和盔甲足备，但城墙需要修整。朝廷下诏让代州驻扎副总管元澄去各军寨查验^⑧。代州本来就驻扎有广锐马军。其马草来自何处，史无明文，但就近运送是非常可能的。

河东不从京师运马料、马草，基本上是路内获取。《宋史·兵志》中对河东的马军分布叙述较为详细，除了中南部个别州军没有马军驻扎外，其他州军皆有驻扎。河东骑兵中广锐部队分布最广，也是最主要的侍卫马军。欧阳修就曾言，

河东各州军如辽州、保德军、岢岚军、平定军、汾州收割白草作为马草^⑧。这些马草除了运送府州、麟州外,一部分留供本州马军使用,辽州本州不驻扎马军,故其马草可能送往府州、麟州和代州。

河北与河东相仿,也是大多数州军设置马军若干指挥,只不过河北是以云翼军和骁武军为主,分散在各州军。和上述三个路分不同,河北马料、马草主要还是就地和采。天圣八年(1030年)十一月十六日,河北都转运使胡则言:“勘会边上州军内有粮草只得一半,或半年支遣,及保州、广信军马料全少,自初秋降数入便,至此并无客旅中纳。乞依今年闰二月定到则例,招客入便,候有备,即依旧法施行。”^{[3]6861}仁宗即诏“保州、广信军少阙马料,令转运司于侧近那拨应付”^{[3]6861}。可知广信军和保州基本是通过和采来保证马草供应的。元丰七年(1084年)三月二十九日,诏:“闻河北瀛、定二州元丰五六年及接今岁,提举采买封桩粮草司所采粮数以巨万,而散于诸处寄采。”^{[3]6872}保、瀛、定三州和广信军、真定府马料靠就地和采。后又诏:“澶定州、大名府封桩草计置久未毕,可令大名府通判马猷卿、澶州通判梁彦明、定州通判杨景芬计会元计置官以未足数及时采买。仍令逐路安抚司催促,其元差勾当官并罢。”^{[6]7100}政和八年(1118年)五月三日,徽宗“诏祁州积草二十余万,支用数少,岁久陈腐。仰本路转运司差官检察出卖,其钱封桩,候秋成收买新草,以备储积”^{[3]6880}。祁州并不驻扎马军,只是马草储备地,其他州军有需要可随时调发。

有些情况下,马草丰足之处和马军所在地区间隔较远,朝廷命令这些马军往有充足马草的州军移驻,如“冀州那移马军十一指挥,人员兵士共四千三百八十二人,马九百四十七匹,往下项州军就食粮草……四指挥往真定府……两指挥云翼往大名府……万捷第一指挥往怀州,万捷第七指挥往卫州,两指挥系高阳关所管,并骁捷右厢往恩州”^{[5]126}。马军移驻的原因史料说得明确:“右臣实见冀、博、深三州粮食最为阙少,近虽计置得约及一年以来缘支多收少,其冀州又不通水路,即今民力困竭,便采辇运俱不能及,须且那移兵士往前件州府,况逐处军粮有

备,兼通黄、御河易为般运,伏乞圣慈令检详前状,早赐指挥。”^{[5]128}这也说明一个问题,就是真定、大名、怀州、卫州和恩州都是能充分获得马草的地方。

部分州军在本地设置牧马草地。如仁宗景祐元年(1034年)六月二十五日,三司户部副使王沿言:“乞令邢州更不供申群牧司洺州广平监牧马草地文帐。其洺、赵州先许人户佃牧马草地,亦依例施行。”^{[3]9061}得到应允。又如“洺州广平二监。建隆二年置养马务,改牧龙坊。景德二年七月,改为广平监。大中祥符三年闰二月,群牧置制使言河北孳生马多,可更于邢、洺、赵州境标地万顷,以广放牧。因诏增置第二监”^{[3]9051}。就地设置牧场可视为筹集马料、马草的方式,也可以养马,马长成后可直接供军。除了邢、洺、赵三州外,大名府、卫、澶、相州也设置有牧马监,放养战马^⑨。由此可知,河北州军马料、马草基本上使用和采、搬运和设置牧场三种方式获取,而宋军骑兵在驻地缺乏马草之时,亦可移驻周边马草充足州军。又熙宁八年(1075年),“诏增给雄州归信、容城两县弓手私马刍豆及七分,从缘边安抚司请也”^{[6]6435}。可知除了正规军,县里的弓手所骑之马也可食用马料。

天禧元年四月六日,三司言:“又在京马料,欲许商客入中,每百千内五十千依在京折中斛斗例支还矾、盐交引,从商客之便算射,五十千即支与新例茶交引。”^{[3]6792}得到皇帝许可。和采是京师获取马料的重要手段之一,马料获取不能只是依靠上供,每年上供六百万石显然不够国家开支。天圣四年(1026年),三司言:“勘会在京所支人粮、马料斛斗万数浩大,全借向南诸路船般应副,今欲酌中于天圣元年额定船般斛斗六百万石上供数内权减五十万石。”^{[3]6948}可见上供在北宋中期依然是京师马军食物的主要来源。天圣七年(1029年),三司认为随着粟豆价格浮动,可随时使用和采之法,“入中大豆三十万石,粟二十万石”^{[3]6799}。当然,马军肯定不只是驻扎在东京城内,作为京畿一部分的府界也是马军驻扎之所,熙宁八年(1075年)五月,“白马、管城、韦城、胙城、新郑五县隶府界,其添买草数……乞行计度”^{[3]7188}。同时,三司还下令入中。天圣七年九月,“诏三司令商人在京师入中

马草一千万束”^{[6]2523}。开封府驻扎的马军有殿前司和侍卫马军司。除了城内,京东、京西也驻有马军,只不过具体情况不同。如京东基本上在应天府,京西则是在河南府、许、郑、滑、孟、蔡州。熙宁年间,开封府驻扎的各支马军部队,都被大幅缩编,熙宁二年(1069年),云骑由十五指挥整编为十指挥,武骑由二十一指挥减少为十五指挥。熙宁五年(1072年),殿前司捧日军由三十三指挥减少为二十二指挥。熙宁六年(1073年),拱圣军由二十一指挥减少为十六指挥,骁骑由二十二指挥整编为十四指挥,侍卫马军司所属龙卫由三十九指挥压缩为二十指挥。所以京师及其附近马料、马草所需数量会逐步减少,但并不代表就会完全消失,且其获取手段是商旅入中与上供相结合。

三、马料、马草筹送与南宋骑兵驻动

经历过两宋之交的变乱,南宋在大江一线驻扎了多支御前大军,分别是镇江府大军、建康府大军、京湖大军和川陕大军。除此以外,南宋在临安府还设置有一支都城守卫部队,包括骑兵若干。南宋骑兵在都城的驻扎力量虽然不如北宋,但也是一支不可小觑的军事力量。

马料、马草的获取与军粮的获取方式有较大差异,绍兴三年(1133年),户部尚书黄叔敖请求在下列浙西州军进行和籴,米、料配比如下:平江府米一十三万八千石、料三万七千五百石,秀州米一十一万石、料三万七千五百石,湖州米一十二万五千石、料三万七千五百石,常州并江阴军共米一十二万七千石、料三万七千五百石^①。南宋行在所需的马草实际上并不全部是由州军上供,不少是直接在大军驻地附近购买。如可在都城周围出产马草的湖、秀州等州军乡村直接购买马草,运往临安府供应三衙马军使用^②。绍兴六年(1136年)十月,右司谏王缙曾言淮西大军所需马草有一部分直接来源于扬、楚、泰州以及高邮军^③。至于具体数字,淳熙十五年(1188年)正月九日有诏:“淮东转运司于扬、楚州、高邮军见桩管料内共取拨马料一十万石,发赴建康府就近仓廩桩管,准备淮西总领所以新易陈支用。其船脚糜费,照例支降。”^{[3]6919}绍兴

二十九年(1159年)六月,户部认为可将湖州、秀州、平江府的夏税折纳马料应付行在大军,苗米一石,折纳大麦一石五斗^④,得到朝廷许可。

绍兴三年七月二十四日,两浙转运副使梁汝嘉言:“户部侍郎姚舜明乞将每月合支都督府军马草二万三千三百二十二束,每束价钱五十文;宣抚使草九万六千四百一十四束,每束折支钱六十文。……本司契勘刘光世一军每年合用马草七十一万三千余束,折钱五十文足,共计钱四万六千三百余贯。”^{[3]6886}诏依,“其一半折草价钱,令本路转运司于浙西州军合发经制添酒钱内取拨应支”^{[3]6886-6887}。由以上史料可推测南宋初期刘光世的马军也不过三千匹马左右,他的部下绝大多数都是步军,集中在临安的马军也不过五千六百多匹马。大概到了景定年间,调动到建康府驻扎的侍卫马军司大约拥有五千六百匹马^⑤。这些马草的运输,也是分时限的,“于出产州军依年例买拨堪好马草。分三限起发:上限今年九月终,中限十一月终,下限来年正月终。须管依限尽数买发数足,应付行在军马食用”^{[3]6890}。

绍兴十八年(1148年),步军副都总管镇江府驻扎御前诸军都统制王胜认为虽然淮南多年战火,损伤很大,但是近年来淮南农业多年丰收,可在淮南获取马草,获得朝廷支持^⑥。因此,宋廷在扬州扬子桥、瓜洲共买马草五十万束,和州及裕溪口共买马草五十万束,按照当时市价收买^⑦。绍兴三十年(1160年),各地马料的运输比例分别是平江、镇江府各十一万石,建康府十万石,池州四万石,宣州二万石。江西马料十万石赴鄂州,六万石赴荆南^⑧。这种分配比例得到朝廷准许。乾道七年(1171年),朝廷本意要进行北伐,所以抽调侍卫马军驻扎在建康,不料北伐未成行,而侍卫马军也一直驻扎建康,所以浙西的马料下卸地就更换了地点。但是平江并无骑兵部队驻扎,只有和籴仓库,显然这些马料一是和籴来作为镇江总领所军事物资的储备,淮东宋军骑兵需要时,定时发往淮东。二是此时侍卫马军还驻扎在临安,是要发往临安供应侍卫马军。建康、池州、宣州都驻扎有刘光世的大军,鄂州是岳飞的管辖地,荆南有刘琦所部,都需要马料供应。

(乾道七年)二月九日,户部言:“昨承指挥,令两浙转运司分抛得熟州军收余马料五十万石,于内起发四十万石赴建康府总领所。承今年正月二十一日指挥,权行住余。近据本司申,已余到二十三万余石外,有未余数多,若行住余,窃虑有误军马支用。秀州元余一十万五千石,已余三万二百五十七石七斗,未余七万四千七百四十二石三斗;平江府元余一十万五千石,已余二万九百七十石三斗,未余八万四千二十九石七斗;常州元余一十五万石,已余七万六千五百九十石五斗一升,未余七万三千四百九石四斗九升;江阴军元余四万石,已余三万石,未余一万石;镇江府元余一十万石,已余七万五千石,未余二万五千石。已上共五十万石,除一十万石就秀州桩管外,有四十万石并赴建康府总领所送纳。”诏除秀州住余外,余依。^{[3]6912}

侍卫马军马料来源地相较于南宋初年并未发生大的变化,只是具体和余数量较过去增加二倍不止。而这种增加可能与南宋当时的政策直接相关,因孝宗计划北伐,所以增加马料储备也是必需的。淳熙十三年(1186年),淮西转运司请求将舒州、蕲州、无为军的马料钱拨给和州,就地和余稻谷,运往建康,得到批准^⑨。江东路和余来的马料稻谷价格不低,如池州,每余一石稻谷一千钱,加上水脚费用和雇船费用成本更高。江东每年需要为侍卫马军提供的马料就达到五万石^⑩,淮西和余马料六万石^⑪。

洪适曾上言:“马料一万石,并是臣措置舟船搬运,径到楚州盐城县交卸。”^⑫楚州驻扎有韩世忠大军三万人,其骑兵部队需要马料是显而易见的事。但马军驻扎在楚州也只是南宋初年之事,就整个南宋时期来看,这是非常短暂的。

“今其来必出荆襄,军宜有储。峙乃并输湖南米于襄阳,凡积米五十万石,马料一百三十余万石。”^[8]由史料可见,运到荆襄的马料是来源于荆湖南路,应从湘水、汉水水运到达襄阳。至于出于哪些州军,则未说明。“荆门岁输马草钱二千缗,分作四季起发,赴使台都钱物库交纳,春夏已纳足。今正当输秋季钱,前此系三分输

纳铜钱,本军比年系行使铁钱地分令禁日严,无得铜钱输纳。每是将会子到鄂渚充换铜钱,所费颇多,今欲乞只以会子输纳。望特达允从。”^[9]荆门军只是出马草钱,并不出马草实物,这些钱要送到鄂州,十分之七以会子上缴来和余马草。荆湖地区的魏了翁曾请求朝廷下令,让淮西援助襄阳三千强勇军驻扎郢州,便于补充马草^⑬。“房陵、郢京之马,草不给刍茭而给以木叶,何以饱纲?羸久枵之腹。三建、九江之马,料不给稻粱,而折以钱会,徒以资纲兵。”^[10]绍兴十年(1140年)九月十四日,江淮东西路宣抚使张浚上札子曰:“欲行下两淮县清野马草,唐、邓、信阳沿边一带依此措置。”^{[3]9255}乾道八年(1172年),“八月二十日,荆湖北路转运司状:‘据江夏知县唐楠申:有马军司取马训练官张立等,押马到本县驿批支粮料,与驿子理会支草,在县作闹。’诏:‘张立不能弹压,特降两官;唐楠不辨马草在驿,特降一资,候改官日,更展二年磨勘。’”^{[3]9154}。就以上史料可知,荆门军、房州、郢州、信阳军、鄂州都是马草提供地和马草钱出纳地。

(嘉定)十五年三月二十五日,臣僚言:国以兵为威,以食为命,天下四总,无非钱谷之所聚。而湖广总所实饷京襄,万灶云屯,嗷嗷待哺。每岁改拨纲运,或襄阳,或郢州,或均州,或光州,四处以交卸。米多自湖南拨运,谷多自江西拨运,其水路之艰险,脚钱之不敷,以至纲运之欠折,虽纲官有顾籍者,亦有所不能免。盖边烽宁息之时,重兵屯于武昌,纲运改拨于京襄者有限。若湖南、江西之纲,多是指鄂州交卸而已。比年残虏假息于汴,本朝宿兵于边,舳舻蔽江,殆无虚日,势使然也。然而所给脚钱,比之平日,曾微加益。^{[3]7005}

又真德秀言:“昨缘潭州诸县今岁告旱……乞将嘉定十七年合发马料纲免起一年,从本州措置,就诸县乡村置敖收纳,来岁给贷末等人户充为种粮……一面接续装纲起发,往襄阳交卸,不敢再有申请。”^[11]庆元元年(1195年)二月七日,权知郴州商侑奏:“本州四县人户每年合纳二税,内秋纳马草每一束一十三斤……乞自庆元元年为始,将本州诸人户除合纳正草外,其畸零一斤一两不及一十三斤之数,并令合钞送纳。”^{[3]8151}

得到应允。从荆湖南路上供马草州军来看,基本上是从湘水装纲北上襄阳、鄂州。

“本县(新淦)全年财赋每岁苗米额催管六万二千余石,每岁起解淮东、西总领所上供纲并湖广总领所马料亦管六万二千余石。”^[12]由以上史料可知,襄阳、郢州、均州、光州都是钱谷所聚之地,谷是属于马谷一类,显然不是给士兵食用的。这四处马军数量不少,应是屯驻大军序列。“兴国马料敷于五等,衡、袁岁取曲引,赣、吉日较赃罚,江东白收版帐,湖南倍折冬苗。夏绢和买,已非正赋,复有军衣和买;糯米科折,止为省务,复有覆纽价钱。”^[13]从江南西路上供马谷来看,基本上也是沿赣水、大江到达鄂州下卸。

一般来说,南宋的马料、马草提供地和需求地距离并不遥远,这和士兵口粮还是有些差异的。士兵口粮可来自能够稳定提供米粮的地方,荆湖地区大军士兵口粮可来自广南,但实际上荆湖地区大军马料却是基本上来自距离大军驻地不算太远的地方。

川陕地区是距离南宋都城最远的地方,建炎四年(1130年)富平之战后,战败的宋军基本退入秦岭以南,吴玠所部成为南宋川陕大军主力。到南宋中期,从统兵将领来看,吴玠、杨政、郭浩三人分领四川的驻军指挥权,三人各不隶属^④。淳熙十五年三月二十五日,总四川财赋军马钱粮所言:“利、阆、兴州、大安军并成、凤州合和余应副沿流诸处屯驻官兵马料大麦,所有淳熙十五年岁用之数,本所自置场采买已足,更不分科百姓。”^{[3]6919}诏更权免一年。淳熙十六年(1189年)四月十日,四川总领所言:“利、阆、兴州、大安军并成、凤州合和余应副沿流诸处屯驻官兵马料,每岁八万石,自淳熙四年后置场采买,递年无阙,更不分科百姓。乞下逐州晓谕。”^{[3]6919}诏更权免一年。川陕大军所用马料多是和余而来,然后运送至军前使用。绍熙三年(1192年)六月九日,吏部尚书赵汝愚言:“西路六州布估钱、果州和买绢、邛蜀剩米钱、南平军经总制钱、西和州丰草监马草钱、洋州兴道县马纲草料钱,乞明诏人户折纳见钱者,皆许用七十七足为陌,可以少宽下户。”^{[3]8150}诏从之。可见,马料和士兵食粮不同,上供是士兵食粮的重要来源,马料却

基本上来源于和余,然后运往大军军前。有些地方并不出马料实物,但却出纳相关钱物,就近和余,这也属于上缴马料。

结 语

就以上论述来看,北宋时期,骑兵部队基本上驻扎在沿边一线和京师地区。北宋在西北部有辽、夏两个强邻,所以,宋军在沿边驻扎了大量的马军,骑兵部队需要马草、马料,就西北地区来看,宋夏沿边分成三种马草、马料输送类型:在永兴军路和秦凤路内,形成了州军异地搬运方式运送马草至沿边骑兵军前的方式;麟府地区则是河东路内各州军马草运往河西供应马军。对于熙河兰会,神宗、哲宗时期,北宋不停向西开拓边疆,除了就地和余马草、马料外,还在路内运输马草、马料至兰州和熙州供应马军。对于河北地区,大多是就地和余马草、马料供应本州军马军。除了就地和余,还调动州军驻扎的马军到其他草料充足的州军驻扎。除此以外,就地设置牧场也是筹集马草的重要方式之一。京师骑兵的马草、马料大多来源于江南州军上供,另有一部分就地购买。到了南宋,临安驻扎殿前司和侍卫马军司的骑兵部队,其马草、马料来源于扬州、和州和高邮等州军以及江南平江府、江阴军、常州、秀州和湖州等府州军。至于镇江府和建康府骑兵部队的马草、马料来源除了上述浙西州军外,还有池州、舒州、蕲州和无为军等地。荆湖地区马军的马草、马料来源于潭州和郴州的上供,除此以外,就近的郢州、荆门军、房州、信阳军和江夏等地也有供应。就川陕马军来说,嘉陵江沿岸的利、阆、兴州和大安等地马草和马料都是就地入中,运往马军军前。就两宋骑兵部队的草料来源来看,还是讲究就近补充。士兵口粮基本上只要是粮米出产地区都需要上供给中央使用,但马草、马料则不同,首先宋军骑兵部队不占多数,如整个北宋陕西骑兵部队不过拥有六万匹马,不需要像对待军粮一样来对待马草。其次,就近补充是草料补充的主要方式,甚至可从沿边地区直接补充。草料以什么方式筹集和送到哪里取决于宋朝骑兵部队驻扎布局,基本上马军驻扎地

决定了草料的筹集地点,但也不一定是驻扎地。

注释

①论及两宋骑兵和马料、马草关系的著作不少,主要有王曾瑜:《宋朝军制初探》(增订本),中华书局2011年版;陈峰:《宋代军政研究》,中国社会科学出版社2010年版;范学辉:《宋代三衙管军制度研究》,中华书局2015年版。此外,日本学者畑地正宪的《宋代军政史研究》对马料有较为细致的研究,九州中国书店出版社2012年版。②相关时期有关马料研究的学术论文有刘子凡:《安史之乱前夕的安西与北庭——〈唐天宝十三、十四载交河郡长行坊支贮马料文卷〉考释》,《中国国家博物馆馆刊》2022年第6期;陈瑞青:《黑水城所出西夏马料文书补释》,《西夏学》2013年第2辑;朱雷:《吐鲁番出土天宝年间马料文卷中所见封常清之北庭行》,《魏晋南北朝隋唐史资料》1997年第1辑;陈家豪:《两宋马政研究三题》,扬州大学硕士学位论文,2023年。③⑤⑥脱脱等:《宋史》,中华书局1985年版,第4247页,第4591—4593页,第4593页。④谢深甫监修:《庆元条法事类》,《中国珍稀法律典籍续编》第1册,黑龙江人民出版社2002年版,第580页。⑦⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑯⑰⑱⑲⑳㉑徐松辑:《宋会要辑稿》,上海古籍出版社2014年版,第6962—6963页,第9185页,第9051页,第6885页,第6891页,第6888页,第6893页,第6892页,第6900页,第6895页,第6916页,第6918页,第6920页。⑨欧阳修:《欧阳修全集》,中华书局2001年版,第1770页。⑮马光祖修,周应合撰:《景定建康志》,载《宋元方志丛刊》第1

册,中华书局1990年版,第1970页。㉒洪适:《盘洲文集》,《景印文渊阁四库全书》第1158册,台湾商务印书馆1986年版,第521页。㉓魏了翁:《鹤山集》,《景印文渊阁四库全书》第1172册,台湾商务印书馆1986年版,第339页。㉔李心传:《建炎以来系年要录》,上海古籍出版社1992年版,第2449页。

参考文献

- [1]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [2]张方平.乐全集[M]//景印文渊阁四库全书:第1104册.台北:台湾商务印书馆,1986:279.
- [3]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.
- [4]陈耆卿.嘉定赤城志[M]//宋元方志丛刊.北京:中华书局,1990:7413.
- [5]包拯.包拯集校注[M].杨国宜,校注.合肥:黄山书社,1999.
- [6]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [7]司马光.涑水记闻[M].北京:中华书局,1989:237.
- [8]魏了翁.鹤山集[M]//景印文渊阁四库全书:第1173册.台北:台湾商务印书馆,1986:340.
- [9]陆九渊.象山集[M]//景印文渊阁四库全书:第1156册.台北:台湾商务印书馆,1986:397-398.
- [10]华岳.翠微北征录[M].北京:中国书店,2021:80.
- [11]真德秀.西山文集[M]//景印文渊阁四库全书:第1174册.台北:台湾商务印书馆,1986:158.
- [12]黄榦.勉斋集[M]//景印文渊阁四库全书:第1168册.台北:台湾商务印书馆,1986:326.
- [13]叶适.叶适集[M].北京:中华书局,2010:353.

Collection and Transfer of Horsefeeds and Fodder and the Station of Cavalry of the Song Army

Zhang Yong

Abstract: For the cavalry, horse feed and fodder were indispensable supplies. In the Northern Song Dynasty, a system for transporting fodder from other prefectures to the military frontiers along the border was formed. In the Hebei region, most of the fodder and feed for the local military horses were procured locally. The fodder and feed for the cavalry in the capital mostly came from the supply of the prefectures in Jiangnan, supplemented by local purchases. In the Southern Song Dynasty, the fodder and feed for the cavalry units stationed in Linan, including the Palace Guards and the Imperial Guards, mainly came from Yangzhou, Hezhou, Gaoyou, Pingjiang Prefecture, Jiangyin Jun, Changzhou, Xiuzhou and Huzhou. For the cavalry units stationed in Zhenjiang Prefecture and Jiankang Prefecture, in addition to the above mentioned prefectures in the west of Zhejiang, the sources also included Chizhou, Shuzhou, Qizhou and Wuwei Jun. The fodder and feed for the cavalry in the Jinghu region mainly came from Tanzhou, Chenzhou, Yingzhou, Jingmen Jun, Fangzhou, Xinyang Jun and Jiangxia. The cavalry in Sichuan and Shaanxi obtained fodder and feed locally from places such as Lizhou, Langzhou, Xingzhou and Da'an and transported them to the military front. From the sources of fodder and feed for the cavalry in the Song Dynasty, it can be seen that the principle of proximity was still followed. The location of the cavalry's stationing determined the collection point, although this did not necessarily coincide with the stationing site.

Key words: horse feed; fodder; cavalry of the Song Dynasty; collection place

[责任编辑/晨 潇]



丝绸之路开启与昆仑神话书写的演变*

李炳海

摘要:《山海经》记载的昆仑神话,分属于两个区域、两个时段。《西次三经》的昆仑指河套地区阴山,写定于先秦时期;《海经》的昆仑山指喀喇昆仑山,写定于西汉陆上丝绸之路开启之后。昆仑神话从《山经》到《海经》的历史演变体现在四个方面:水道名称从河套向西域的迁移,深渊巨池的从无到有,从天然之都到富丽堂皇的帝宫,守护之神从跳跃巡游到东向固守。丝绸之路的开启为昆仑神话的演变提供了重要的契机和动力,在此过程中,昆仑神话纳入许多西域文化的因素,由纯粹的中土神话演变为中土西域神话的交融,其中与古印度佛教阿那婆答多池传说的关联尤为密切。

关键词:丝绸之路;昆仑神话;早期书写;历史演变

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0093-07

《山海经》记载的昆仑神话,是从古到今学术研究的热点之一。尤其是近一个世纪以来,《山海经》研究成为一门显学,对于昆仑神话的阐释层出不穷,歧义甚多。对于《山海经》记载的昆仑山所在地域,或称内蒙古阴山,或称甘肃祁连山,或称新疆天山、昆仑山。我们把对于昆仑所在地的各种说法加以统计,会发现其中多是位于古代丝绸之路沿线。这就有必要进行探究,《山海经》记载的昆仑神话是否与丝绸之路存在关联。如果存在关联,那么丝绸之路对昆仑神话起到了怎样的作用,便值得笔者进行一番讨论。

一、两个区域、两个时段的昆仑

《山海经》出现的昆仑山分属于两个系统,即《山经》系统的昆仑和《海经》系统的昆仑,需要对它们分别加以梳理。

(一)《西次三经》记载的昆仑

《西次三经》设有“昆仑之丘”条目,排在这个板块的第八位。《西次三经》首列“崇吾之山”,称它“在河之南”,这里的“河”指黄河,“在河之南”即在从西向东流的黄河之南。《西次三经》各条目的排列,是从东向西依次推移,基本是直线型的。这个板块排在第十八位的是“三危之山”。“三危”指瓜州,即今甘肃敦煌一带。徐旭生称:“考三危及瓜州地域的人,大多数是说这两地均在沙州敦煌县(即今甘肃敦煌)境内,有人说它们在比敦煌较近一些的地方。这些歧义关系不大。从地望考察,似无大误。”^[1]《西次三经》首列“崇吾之山”,排在第十八位的是“三危之山”。二者应是基本处于同一纬度,即北纬40度左右。依此判断,崇吾之山“在河之南”,应指黄河在河套从西向东流区段的南边,也就是说,《西次三经》是从河套的内套黄河之南起始,依次向西推移,故能延伸到三危

收稿日期:2024-10-15

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

作者简介:李炳海,男,中国人民大学文学院教授(北京 100872),主要从事先秦两汉文学研究。

之山。

《西次三经》排在“昆仑之丘”前边的条目是“槐江之山”，其中称“东望恒山四成”^{[2]53}。槐江之山与恒山遥遥相对，恒山在东，槐江之山在西。先秦时期的恒山在今河北阜平北，属于太行山脉，那里的地理位置大约是北纬39度，与三危之山的纬度大体相似。昆仑之丘在槐江之山以西，也是处在这个纬度，位于黄河河套区段以南。

《西次三经》对昆仑之丘有如下记载：“河水出焉，而南流东注于无达。”^{[2]56}这条记载把昆仑之丘视为黄河的源头，认为黄河先是从那里从北向南流，然后向东流。从北向南流的黄河区段，以今内蒙古托克托到陕西潼关的一段最为著名。黄河经过潼关之后就变为东流，这正是《西次三经》所说的“东注”。

《西次三经》提供的内证表明，昆仑之丘位于北纬40度左右的河套地区，具体而言，是在河套的内套靠近东北部的一座山。《水经注》卷三记载“河水又南径马阴山西”，酈道元称：“《汉书音义》曰：‘阳山在河北，阴山在河南。’……阴山在河东南则可矣。”^{[3]42}酈道元经过辨析认定，黄河河套从西向东区段的东南部确实有山，就是阴山，属于阴山的余脉。由此可以推断，《西次三经》记载的昆仑之丘，指黄河河套从西向东流向区段东南的阴山余脉。这里所说的河，指作为黄河主河道的南河，而不是北河。

《穆天子传》卷一叙述周穆王西游历程，先是在阳纒之山祭祀河神，“乙丑，天子西济于河”。周穆王是从阳纒之山所在之处西渡黄河，阳纒之山在今山西北部河曲一带。渡过黄河之后，“以饮于枝恃之中，积石之南河”，是在南河，即在黄河干流南岸宴饮。《穆天子传》卷二记载，周穆王在宴饮之后，“封膜昼于河水之阳，以为殷人主”。周穆王向西南行进，“遂宿于昆仑之阿，赤水之阳”，“吉日辛酉，天子升于昆仑之丘，以观黄帝之宫”^①。上述记载表明，昆仑山确实位于河套的内套地区，那里处在黄河主干道南河的南岸，与东边从北向南流的黄河距离较近，与《西次三经》对昆仑之丘的记载相吻合。

《西次三经》对昆仑之丘所作的记载反映的是春秋、战国时期中土先民的观念，把昆仑之丘位置锁定在河套地区的南河南岸。《穆天子传》是西晋时期面世的出土文献，成书于战国时期，也把昆仑之丘认定为河套地区南河南岸的名山，可与《西次三经》关于昆仑之丘的记载相互印证。

(二)《海经》记载的昆仑山

与《山经》相比，《海经》对昆仑所作的记载更为丰富，也颇为杂乱，其中《海内东经》的如下条目尤其值得关注：

国在流沙中者埽端、玺唤，在昆仑虚东南。一曰海内之郡，不为郡县，在流沙中。

国在流沙外者，大夏、竖沙、居繇、月支之国。

西胡白玉山在大夏东，苍梧在白玉山西南，皆在流沙西，昆仑虚东南。昆仑山在西胡西，皆在西北。^{[2]379-381}

对于首个条目，袁珂称：“此下三节俱当移在《海内西经》‘流沙出钟山’节后。”^{[2]380}以上三个条目确实属于错简，应移入《海内西经》，而不应该置入《海内东经》。这三个条目有一个非常引人注目的地方，那就是与昆仑山相关联的物类事象，带有鲜明的西域文化特征。上述材料中出现的大夏、月氏、西胡都是西域邦国名称，其中大夏、月氏两个名称，是张骞出使西域之后才在中土出现的。至于在流沙中的邦国埽端、玺唤则“不为郡县”，在邦国中不设郡县，这正是西汉朝廷对西域的行政管理体制。文中反复提到流沙，指的是沙漠，而且是流动性沙漠，西域确实有多处是在流沙地带。因此，有充分理由推测，上述条目是以西域为背景，所认定的昆仑之虚不是在中土河套地区，而是远在西域。对比的记载不在先秦时期，而是在张骞通西域之后。

张骞出使西域之后，西汉朝廷所认定的昆仑山确实位于西域。《史记·大宛列传》记载：“而汉使穷河源，河源出于阩，其山多玉石，采来，天子案古图书，名河所出山曰昆仑云。”^{[4]3173}这是把黄河的源头追溯到西域古国于阩境内的大山，认为那里就是昆仑山。于阩故地在今新疆和田，其南部是喀喇昆仑山，是盛产美玉之地。

于阗位于陆上丝绸之路南线,从那里西行可到
大夏、大月氏,南下则可达罽宾。如此一来,汉
代所说的昆仑山就与丝绸之路有了关联,并且
可以与《海内东经》对昆仑之虚所作的记载相互
印证。《海内经》有关昆仑山的条目写定于丝绸
之路开启之后,西汉朝廷认定于阗南山为昆仑
山,也是在张骞通西域之后,二者不但相对昆仑
所处地域有相同的认定,而且对应的时段亦相
吻合。

《海经》是一个相对独立的系统,既然《海内
东经》对于昆仑之虚的记载是以西域为背景,那
么,对《海经》其他篇目出现的昆仑之虚,不妨也
置于西域地区加以观照。《海内西经》对昆仑之
虚的记载最为详细,可以选择它与《西次三经》
的“昆仑之丘”条目相对照,用以梳理丝绸之路
与昆仑神话历史演变的关联。

二、水道名称从河套向西域的迁移

《西次三经》对昆仑之丘的水道有如下
记载:

河水出焉,而南流东注于无达。赤水
出焉,而东南流注于氾天之水。洋水出焉,
而西南流注于丑涂之水。黑水出焉,而西
流于大杆。^{[2]56}

这里提到发源于昆仑之丘的四条水道,除河水
可考外,其余三条水道均无法落实到具体河
流。河水“而南流东注于无达”,对于无达,郭
璞注:“山名。”^{[2]58}从黄河的具体流向考察,它
在经过河套之后东流注入大海,“无达”应是
大海的代称。无,繁体作“無”,本指树木众
多,因此,构形从无的字,往往有众多之义,如
芜、臚、庑。“无达”即多达,百川所归之处。
《西次三经》记载的赤水、洋水、黑水,还见
于《穆天子传》卷二^②,可见这是先秦时期中
土先民对河套地区几条水道的称呼,因为年代
久远,再加上这几条水道不是很大,所以也就
无法考证落实。

《海内西经》对昆仑之虚的水道作了如
下记载:

赤水出东南隅,以行其东北。河水出
东北隅,以行其北,西南又入渤海,又出海

外,即西而北,入禹所导积石山。洋水、黑
水出西北隅,以东,东行,又东北,南入海,
羽民南。弱水、青水出西南隅,以东,又北,
又西南,过毕方鸟东。^{[2]348-349}

《西次三经》记载,发源于昆仑之丘的有河
水、赤水、洋水、黑水,这四个名称在《海内
西经》的“昆仑之虚”条目也有记载。除此之
外,《海内西经》提到的弱水、青水,则不见
于《西次三经》。如果对二者共有的水道名
称加以梳理,会发现在水的源头方面有异同。
《西次三经》的河水出自昆仑之丘北部而南
流,《海内西经》的河水出自昆仑之虚东北隅,
与《西次三经》的记载基本一致。《西次三
经》的赤水出自昆仑之丘东南,《海内西经》
也是如此。《西次三经》的洋水、黑水分别
出自昆仑之丘的西南、西部,而《海内西经》
的洋水、黑水出自昆仑之虚的西北,与《西
次三经》存在差异。

如果进一步对同名水道的流向加以对比,
二者所呈现的则主要是差异,而不是相同。
《西次三经》的河水是南流东注,《海内西
经》的河水是北流;《西次三经》的赤水是
流向东南,《海内西经》的赤水则是流向东
北;《西次三经》的洋水、黑水流向西南、
流向西,而《海内西经》的洋水、黑水则
先东流、后东北流。

通过上述对比可以看出,《西次三经》和
《海内西经》昆仑条目虽然出现四个相同的
水道名称,但是,具体所指的水道并不相同,
属于名同而实异。《西次三经》记载的四
条水道只有河水可考,而《海内西经》涉
及的这四条水道,如果按照汉代对昆仑山
的地理定位进行考察,却是都能找到实地。

《海内西经》称:“赤水出东南隅,以
行其东北。”袁珂校注:“宋本下有‘西南
流注南海厌火东’九字,明《藏》本、吴
宽抄本、清吴任臣本、汪绂本、毕沅校
本、《百子全书》本并有之,当系脱文。”
^{[2]348}其说可取。这里所说的赤水,当指
车尔臣河。它发源于可可西里山北麓,位
于喀喇昆仑山东麓所临近的南山。《海内
西经》称它出自昆仑之虚东南隅,大体近
之。车尔臣河确实流向东北,最后从西南
部注入蒲昌海,即罗布泊。宋本所称“西
南流注南海”,南海指蒲昌海,中土称为
湖泊的水域,西域则称为海。《海内西经》

“昆仑之虚”条目出现的海字,均指蒲昌海,即罗布泊。

《海内西经》称:“河水出东北隅,以行其北,西南又入渤海。”^{[2]348}这里的“河水”指于阗河,汉代中土居民认为它是黄河上游,离源头最近,故称河水。于阗河发源于喀喇昆仑山东麓,向北汇入塔里木河,后又汇入车尔臣河,故称“以行其北”。汇合后的于阗河,从西南方向流入蒲昌海,故称“西南又入渤海”。渤,取其水势涌动之义。三条河汇集则流量颇大,故流入蒲昌海呈涌动之象。《海内西经》称河水:“又出海外,即西而北,入禹所导积石山。”^{[2]348}汉代中土先民认为,像于阗河等丝绸之路南线各条水道汇入蒲昌海之后,在地下潜行数百里,到积石山涌出,成为黄河的干流,《海内西经》所作的表述与此相符。“积石山”之名首见于《尚书·禹贡》,相传是大禹治水的重点工程之一,其地在今青海和甘肃交界的青海贵德县。

《海内西经》称:“洋水、黑水出西北隅,以东,东行,又东北,南入海。”^{[2]348}这里所说的洋水、黑水,当指喀什噶尔河、叶尔羌河,它们发源于喀喇昆仑山西北麓,两条水道流向东北汇入塔里木河,又南流汇入蒲昌海南部水域。

综上所述,《海内西经》昆仑之虚条目所载,与《西次三经》昆仑之丘所载的同名水道,都能在西域找到对应的河流。由此看来,《山海经》这两个板块出现的四个同名水道,属于名同而实异的类型。《海内西经》反映的是汉代的地理观念,而《西次三经》凝集的则是春秋、战国时期中土先民的地理知识。丝绸之路的开通,使得中土有的河道名称被带到西域,在沿用这些名称时又被赋予新的内涵,与丝绸之路南线的相关河流相关联,从而造成名物内涵的演变,也是昆仑神话的演变之一。

《海内西经》的昆仑之虚指的是喀喇昆仑山,那里地处丝绸之路南线旁侧,是中土和西域使者往来的所经之地,人们对那里的山川地理形势比较熟悉,因此,《海内西经》对昆仑之虚水道所作的叙述很大程度上具有客观性,基本上符合地理事实,具有地图解说词的特征。

三、深渊巨池从无到有

《西次三经》记载的昆仑之丘,有几条河流从那里发源,但是,没有提到昆仑之丘有深渊巨池,《穆天子传》也没有这方面的记载。《西次三经》的昆仑之丘位于河套地区内部,那里确实不存在深渊巨池这类水域。

《海内西经》在叙述发源于昆仑之虚的几条河流之后称:“昆仑南渊深三百仞。”^{[2]349}八尺为一仞,三百仞即二千四百尺。汉代一尺相当于现代的七寸,三百仞相当于五百六十米,南渊确实很深。

把昆仑山与水池相关联,中土文献已有记载。《史记·大宛列传》记载司马迁如下话语:“《禹本纪》言‘河出昆仑。昆仑其高二千五百余里,日月所相避隐为光明也。其上有醴泉、瑶池。’”^{[4]3179}司马迁把《禹本纪》与《山海经》相提并论,可见它是古代早期的神话典籍。《禹本纪》虽然提到昆仑山有醴泉瑶池,但是它们是处在昆仑山上,而不是在南侧。醴泉瑶池,凸显其华贵鲜洁,而没有渲染它们的水量充沛。由此看来,《海内西经》称昆仑之虚南侧有深渊,不是沿袭《禹本纪》的记载,而是另有依傍。

《海内西经》记载的昆仑之虚指喀喇昆仑山,系帕米尔高原的组成部分。从北向南穿越喀喇昆仑山,就进入古印度之地,那里确实传说喀喇昆仑山有深渊。《水经注》卷一引释氏《西域记》有如下记载:“阿耨达大山,其上有大渊水,宫殿楼观甚大焉,山即昆仑山也。”^{[3]3}这里所说的阿耨达大山被认定为昆仑山,指的正是喀喇昆仑山,印度佛教传说称该山有大渊深池。《西域记》所作的叙述比较简略,《大唐西域记》记载得更为具体:

则瞻部洲之中地者,阿那婆答多池也,
(唐言无热恼。旧曰阿耨达池,讹也。)在香山之南,大雪山之北,周八百里矣。^{[5]39}

对于文中提到的香山,季羨林等校注:“旧说指昆仑山,似以葱岭(帕米尔高原)为当。”^{[5]41}所给出的结论是可取的,喀喇昆仑山处于帕米尔高原南部,确实属于古代所说的葱岭。印度佛教传说中的阿那婆答多池方圆八百里,堪称深渊

巨池。印度佛教传说,阿那婆答多池是恒河、印度河、阿姆河、叶尔羌河与塔里木河之源。既然如此,作为诸河之源的阿那婆答多池,其蓄水量必须足够大,因此被想象为方圆八百里。从那里的地理形势考察,喀喇昆仑山确实由于山高林密而水源丰富,由此便知阿那婆答多池传说有其现实根据。这个大池位于香山,即喀喇昆仑山南麓,而《海内西经》昆仑之虚的深渊也是位于山的南部。显然,深渊巨池是吸纳印度佛教阿那婆答多池传说的产物,是丝绸之路所发挥的作用。差异在于,印度佛教传说的水域面积广大,《海内西经》则渲染水渊的深度,“三百仞”。

《海内北经》有如下记载:

昆仑虚南所,有氾林方三百里。从极之渊深三百仞,维冰夷恒都焉。冰夷人面,乘两龙。一曰忠极之渊。阳纁之山,河出其中;凌门之山,河出其中。^{[2]369-372}

这里所说的氾林,指向四处外溢而又聚集的水域。氾,指水往外溢;林,聚集之义。昆仑之虚南侧的水域方圆三百里,取象于阿那婆答多池的“周八百里”^{[5]39}。从极之渊,指纵向深度达到极致的渊,它的深度达到三百仞,与《海内西经》对昆仑之虚南渊所作的描述相同。就此而论,《海内北经》对昆仑之虚的上述书写,是以处在西域的昆仑山为背景。至于后边提到的冰夷,是中土传说中的黄河之神冯夷。阳纁之山在今山西河曲;凌门之山即龙门之山,在今山西河津与陕西韩城之间。以上所涉神名、山名均在从北向南流的黄河托克托到潼关区段,与中土的昆仑神话密切相关。《海内北经》这则记载,是把不同时段、不同地域的昆仑神话整合在一起,是先秦中土昆仑神话与丝绸之路开通之后吸纳西域文化的昆仑神话相嫁接的结果,从而造成对昆仑神话理解的混乱。即使如此,它也体现出昆仑神话从《山经》到《海经》演变的一个趋势:即《山经》的昆仑之丘不提巨池深渊,《海经》的昆仑之虚则有巨池深渊相伴。

四、从天然之都到富丽堂皇的帝宫

如果把《西次三经》的昆仑之丘与《海内西

经》的昆仑之虚加以对比,还会发现二者之间存在出于自然与人工雕饰之间的差异。

《西次三经》记载:“昆仑之丘,是实惟帝之下都。”郭璞注:“天帝都邑之在下者。”^{[2]55-56}在古代中土先民的想象中,昆仑之丘是天帝在下界的都邑,反映的是天人相通的观念。《西次三经》对昆仑之丘所作的描述颇为充分:那里有人面虎身的守护神陆吾,有其状如羊的土螭;鸟类精灵有钦原、鹑鸟;具有特殊功能的植物是沙棠、蕢草。总而言之,《西次三经》所记载的昆仑之丘的存在物共有两类:一类是动物精灵,另一类是具有特殊功能的植物,体现的是对自然之物的崇拜。昆仑之丘作为先民想象中的天帝在下界的都邑,是天然之都,没有留下人的活动痕迹。

《海内西经》展示的昆仑之虚则是另一番景象:

海内昆仑之虚,在西北,帝之下都。昆仑之虚,方八百里,高万仞。上有木禾,长五寻,大五围。面有九井,以玉为槛。面有九门,门有开明兽守之。^{[2]344-345}

这里提到的“开明兽”属于动物精灵,“木禾”系特异型植物,就此而论,这与《西次三经》记载的昆仑之丘不存在根本的差异。但是,《海内西经》记载的昆仑之虚有井、有门,都属于人工建造,这是《西次三经》的昆仑之丘未曾出现的。昆仑之虚“面有九门”,显然是有围墙。“面有九井,以玉为槛”,表明井的栏杆用玉制成,是典型的雕栏玉砌,是富丽堂皇的王宫景象。这更是《西次三经》昆仑之丘不曾出现的。

从《西次三经》的昆仑之丘,到《海内西经》的昆仑之虚,同是先民想象中的“帝之下都”,所呈现的景象却大相径庭。而促成这种演变的契机,则是丝绸之路的开通,使得古印度佛教阿那婆答多池的传说被昆仑神话所吸纳。释氏《西域记》称:“阿耨达大山,其上有大渊水,宫殿楼观甚大焉,山即昆仑山也。”^{[3]3}中国汉代先民所认定的昆仑山,古印度称为阿耨达大山,又译为阿那婆多达,指的是喀喇昆仑山。古印度佛教传说认为这座山上有宫殿,“八地菩萨以愿力故,化为龙王,于中潜宅,出清冷水,给赡部洲”^{[5]39}。古印度佛教传说中的

喀喇昆仑山,是阿耨达龙王居住之处。既然如此,就必定有龙宫,释氏《西域记》所说的“宫殿楼观甚大焉”,指的应是龙宫。《海内西经》的昆仑之虚虽然没有直接出现宫殿,但是从“面有九井”“面有九门”的记载中,已经暗示其中存在宫殿,否则,它的外围不会有九井、九门的设施。

《海内西经》记载昆仑之虚的井“以玉为槛”,而古印度佛教传说中的阿那婆答多池则是“金、银、琉璃、颇胝饰其岸焉”^{[5]39},二者可谓异曲同工。阿那婆答多池用金、银、琉璃、水晶装饰周围岸边,因此水池的四个出口依次称为池东银牛口、池南金象口、池西琉璃马口、池北颇胝狮子口,体现的是珍宝崇拜,以华贵为美。昆仑之虚众多的井“以玉为槛”,当是对阿那婆答多池上述传说的借鉴。

古印度佛教传说中的阿那婆答多池“周八百里”^{[5]39},《海内西经》记载的昆仑之虚“方八百里”^{[2]344},这种数字上的巧合绝非偶然,而是昆仑之虚神话借鉴阿那婆答多池传说的有力证明。

五、守护之神从跳跃巡游到 东向固守

《西次三经》对昆仑之丘的守护神有如下记载:“神陆吾司之。其神状虎身而九尾,人面而虎爪;是神也,司天之九部及帝之囿时。”^{[2]56}陆吾是昆仑之丘的守护神,系半人半兽的精灵。它人面虎爪,有九条尾巴,具备很强的杀伤力、威慑力。它的职责是“司天之九部及帝之囿时”,守护天上九个区域的边界,还要管理天帝的苑囿。“囿时”,指管理苑囿。“时”,掌管。守护神称为陆吾,带有象征意义。“陆”有跳跃之义,“吾”字构形从五,本义指路障,因此,“吾”有应对之义,构形从吾的字往往有这种含义,如语、悟、梧、晤等。陆吾,顾名思义,有跳跃应对之义,陆吾的权限很大,既要巡游天界九域,又要管辖天帝的苑囿,因此它要跳跃前行,进行应对,是加以防御的姿态。

《海内西经》对昆仑之虚有如下记载:“面有九门,门有开明兽守之……开明兽身大类虎而

九首,皆人面,东向立昆仑上。”^{[2]345-349}这里出现的昆仑之虚守护神称为开明,而不是陆吾。《西次三经》的陆吾守护天界九域及天帝的苑囿,涉及的范围很广,活动在自然空间。而《海内西经》的开明兽则是守护昆仑之虚各个门,属于门神,这是昆仑神境宫廷化的结果。《西次三经》的昆仑之丘守护神只有一位,而《海内西经》的昆仑之虚守护神则数量众多,若以每个门一位守护神计算,也要多达三十六位,是典型的宫廷“警卫编制”。特别值得注意的是,《西次三经》的昆仑之丘守护神是跳跃巡逻,而《海内西经》昆仑之虚的守护神是固定在山门的入口,而且朝向单一,都是面对东方。

为什么昆仑之虚的守护神面向东方?这在中土早期文献中找不到答案,古代西域风俗则可以解开这个谜。《大唐西域记·序论》提到西域的南象主、西宝主、北马主,主要指古印度、波斯、大食、大秦、突厥、回纥,覆盖西域广大地区。文中写道:“三主之俗,东方为上。其居室则东辟其户,旦日则东向以拜。”^{[5]43}西域广大地区以东向为尊,房屋门窗朝东,每月初一向东方下拜,显然,这是由太阳崇拜而形成的古老习俗,与中土的南向为尊明显有别。《海内西经》昆仑之虚的守护神“东向立昆仑上”^{[2]349},凸显的是守护神尊贵的地位,是对西域文化的吸纳。至于昆仑之虚守护神称为“开明”,意谓开启光明,这种意义是由面向东方而来,而东方是太阳升起的地方。

结 语

大量事实表明,《山海经》记载的昆仑神话经历了一个演变过程,即从《山经》到《海经》的演变,因此,必须把《山经》和《海经》加以区分,而不能混淆在一起。以对昆仑的称谓而言,《山经》称为昆仑之丘,而《海内西经》《海内北经》《海内东经》《海内南经》则称为昆仑虚、昆仑之虚,由此也可以证明《山经》和《海经》属于两个系统。

昆仑神话从《山经》到《海经》的演变,是由纯粹的中土神话演变为中土西域神话的交融,在此过程中,丝绸之路的开启为这种演变提供

了契机和动力。丝绸之路在昆仑神话演变方面所发挥的作用是巨大的,这就需要通过对其名物、意象等的辨析,提炼出中土、西域文化的因素。

昆仑神话从《山经》到《海经》的演变,增加了许多西域文化的因素。同时,这种演变依然保持着中土文化的本位。以《海内西经》记载的昆仑之虚为例,虽然它的井“以玉为槛”,与阿那婆答多池的以珍宝饰其岸有异曲同工之妙,体现的是昆仑神话对西域文化的吸纳。但是,阿那婆答多池所用的珍宝是金、银、琉璃、水晶,而昆仑之虚的井栏则使用玉,体现的是中土文化中的玉崇拜。至于《海内西经》记载的不死树、操不死之药的巫师群体,则是西汉武帝时期求仙风气的历史投影。

昆仑神话是一个庞大的系统,除了《山海经》之外,先秦两汉乃至魏晋南北朝的文献,都

有一系列关于昆仑神话的记载。《山海经》昆仑神话的演变,其中古代丝绸之路的开通发挥了不可忽视的作用。《山海经》以外的昆仑神话是否也存在类似情况,似乎可以作为后续学术话题进行探索,可能还有可供拓展的空间。

注释

①②高永旺译注:《穆天子传》,中华书局2019年版。

参考文献

- [1]徐旭生.中国古史的传说时代[M].北京:文物出版社,1986:60.
- [2]袁珂.山海经校注[M].成都:巴蜀书社,1992.
- [3]酈道元.合校水经注[M].王先谦,校.北京:中华书局,2009.
- [4]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [5]玄奘,辩机.大唐西域记校注[M].季羨林,等校注.北京:中华书局,2000.

The Opening of the Silk Road and the Evolution of Kunlun Mythology

Li Binghai

Abstract: The Kunlun mythology recorded in *The Classic of Mountains and Seas* belongs to two distinct regions and time periods. The Kunlun mentioned in the *Southern Mountains* refers to the Yinshan Mountain in the Hetao region and was composed during the Pre-Qin period. The Kunlun in the *Classic of Seas* (“Hai Jing”) refers to the Karakoram Mountains and were written down after the establishment of the overland Silk Road in the Western Han Dynasty. The historical evolution of Kunlun mythology from *Shan Jing* to *Hai Jing* is reflected in four aspects: waterway names showing the migration from the Hetao region to the Western Regions, the emergence of vast and deep pools, the transition from a natural capital to a magnificent imperial palace, and the evolution of guardian deities from roaming freely to being stationed diligently to the east. The opening of the Silk Road provided significant opportunities and momentum for the evolution of Kunlun mythology. Throughout this process, Kunlun mythology incorporated various elements from Western Region cultures, transforming from a purely Central Plains mythology into a fusion of Central Plains and Western Region myths, particularly closely connected to the legend of the Anabodalu from ancient Indian Buddhism.

Key words: the Silk Road; Kunlun mythology; early writing; historical evolution

[责任编辑/周舟]



钟嵘《诗品》论陶渊明新解*

吴怀东

摘要:钟嵘《诗品》将陶渊明纳入诗史给予系统解读和正面评价,强调陶渊明“田家”身份、隐逸之士与诗人身份三者的统一,从而发现陶诗特色,肯定陶诗成就,陶渊明从此得以进入诗史。钟嵘的见解深刻,影响深远。“风华清靡”实为两个概念,分指陶渊明之行为与诗歌,却又有联系,兼及其人、其文,“风华”肯定陶渊明言行举止的脱俗,而表现在陶诗内容上正是“清靡”的特点,此论揭示陶诗继承、发扬建安以来诗歌重视抒情、重视形式美的传统而又有自身特点。钟嵘发现陶诗及其特色,实基于其独特的诗歌理念,出于其不合流俗的思想性格。陶诗是文学传统与现实生活共同孕育之结果,钟嵘将陶诗纳入诗歌传统考察,突出陶诗与诗歌传统之互动,而宋代以来恰恰欣赏陶诗与时代之异——对其时代的超越。

关键词:《诗品》;陶渊明;田园诗;风华清靡;诗史

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0100-08

众所周知,陶渊明作为优秀的诗人经历了被发现、被认可的过程,在他从普通的田园隐逸之士转变为优秀诗人的接受、认知过程中,钟嵘《诗品》的评论最为关键。钟嵘《诗品》具有系统的诗学批评体系,知人论世、寻章摘句、推源溯流、品第高下、比较异同、讨论特点,在此理论逻辑指导下,综论陶诗渊源、特点、地位等,大大提升了陶渊明的文学地位,钟嵘对陶诗的认知、判断深刻而准确。学术界对钟嵘论陶的内涵以及诗学思想依据已作深入研究,虽然陶诗“源出于应璩”说、“中品”地位说引起学术界持续的讨论,但钟嵘力图彰显陶诗与主流诗风的内在关联,揭示陶渊明田园诗具有“笃意真古”的独特内涵和“文体省静,殆无长语”的自然之美,肯定了陶诗特色与成就,这些观点都得到后代学界充分认可,影响深远。本文试图在已有研究基础上,重新审视、解读钟嵘陶渊明论的主要贡

献、内涵与思想依据。

一、首次明确陶渊明的诗人身份及其在诗史谱系中的地位

陶渊明虽然长期隐居于故乡田园,但中间也几次出仕,并且参与了当时重大政治活动。袁行霈说:“陶渊明从晋安帝隆安二年(398)开始入桓玄幕,到晋安帝义熙元年(405)冬辞彭泽令,前后八个年头。这正是晋末政局最动荡的八年。陶渊明不早不晚偏偏在这时出仕,先后入桓玄、刘裕、刘敬宣三人的军幕,置身于政治风云的漩涡之中。”^{[1]100}桓玄试图篡晋而遭到刘裕的镇压,最终刘裕代晋自立,建立了刘宋王朝。陶渊明生前参与了桓玄、刘裕等军阀军幕的政治活动,可见他介入晋末高层政治甚深。

陶渊明不仅积极参与当时的政治活动,而

收稿日期:2024-10-06

*基金项目:教育部全国高校古籍整理研究工作委员会资助项目“魏源《诗比兴笺》校疏”(1202)。

作者简介:吴怀东,男,安徽大学文学院教授、博士生导师(安徽合肥 230039),主要从事“三曹”与魏晋文学、杜甫与唐宋文学研究。

且积极开展文学创作。其《饮酒二十首·序》曰：“余闲居寡欢，兼比夜已长。偶有名酒，无夕不饮。顾影独尽，忽焉复醉。既醉之后，辄题数句自娱。纸墨遂多，辞无诎次。聊命故人书之，以为欢笑尔。”^{[2]235}《感士不遇赋·序》曰：“昔董仲舒作《士不遇赋》，司马子长又为之。余尝以三余之日，讲习之暇，读其文，慨然惆怅。夫履信思顺，生人之善行；抱朴守静，君子之笃素。自真风告逝，大伪斯兴，闾阎懈廉退之节，市朝驱易进之心。怀正志道之士，或潜玉于当年；洁已清操之人，或没世以徒勤。故夷皓有安归之叹，三闾发已矣之哀。悲夫！寓形百年，而瞬息已尽；立行之难，而一城莫赏。此古人所以染翰慷慨，屡伸而不能已者也。夫导达意气，其惟文乎？抚卷踌躇，遂感而赋之。”^{[2]431}在被萧统视为“实录”的《五柳先生传》中，陶渊明亦假借五柳先生，云：“常著文章自娱，颇示己志。”^{[2]502}陶渊明留下的作品数量，与东晋以及晋宋之际其他作家相比并不少。陶渊明隐居时亦有自己的文友圈子，《移居二首》（其一）云：“昔欲居南村，非为卜其宅。闻多素心人，乐与数晨夕……邻曲时时来，抗言谈在昔。奇文共欣赏，疑义相与析。春秋多佳日，登高赋新诗。过门更相呼，有酒斟酌之。”^{[2]130-133}《归园田居五首》（其二）云：“野外罕人事，穷巷寡轮鞅。白日掩荆扉，虚室绝尘想。时复墟曲中，披草共来往。相见无杂言，但道桑麻长。”^{[2]83}不过，陶渊明在江州结交的圈子，显然不同于以京城高门贵族为中心的文学圈子。

和其政治上的活跃度相比，陶渊明与晋末宋初京城主流文学圈子确实没有交流，而主流文学圈子已经告别陶渊明所熟悉的玄言诗传统而开启一种文学新风。几十年后，沈约《宋书·谢灵运传》便描述了晋末宋初诗坛主流风气的变化过程：“自建武暨乎义熙，历载将百，虽缀响联辞，波属云委，莫不寄言上德，托意玄珠，迺丽之辞，无闻焉尔。仲文始革孙、许之风，叔源大变太元之气。爰逮宋氏，颜、谢腾声。灵运之兴会标举，延年之体裁明密，并方轨前秀，垂范后昆。”^{[3]1778-1779}谢灵运是其中最引人注目的人物，“灵运少好学，博览群书，文章之美，江左莫逮”^{[3]1743}，谢灵运在故乡始宁墅“寻山涉岭，必造幽峻，岩嶂千重，莫不备尽”^{[3]1775}，他用诗记述游历，“每有一诗至都邑，贵贱莫不竞写，宿昔之

间，士庶皆遍，远近钦慕，名动京师”^{[3]1754}。谢灵运曾亲赴庐山拜谒高僧慧远，和居住在山下的陶渊明擦肩而过，却无交往。陶渊明去世后，当时著名文学家、陶渊明生前好友颜延之，撰《陶征士诔》纪念他，将陶渊明定义为“南岳之幽居者也”，高度赞美陶渊明弃官归隐、不求名利的品格，“道不偶物，弃官从好。遂乃解体世纷，结志区外，定迹深栖，于是乎远。灌畦鬻蔬，为供鱼菽之祭；织絢纬萧，以充粮粒之费。心好异书，性乐酒德，简弃烦促，就成省旷，殆所谓国爵屏贵，家人忘贫者与”^[4]。然而，关于陶渊明的学问与文章，颜延之只说“学非称师，文取指达”^①，可见评价不高，几乎是无视。事实上，刘义庆组织编写的《世说新语》对陶渊明的失载并非偶然。笔者认为，这正是被视为“田家”身份的陶渊明在高门把持的文化界被忽视的真实写照。可见，陶渊明生前并未进入晋末宋初主流文学圈子，是因为空间和社会身份的限制导致其诗风与当时主流诗风的疏离。

陶渊明去世后，情况出现变化。刘宋中后期鲍照与萧齐时期著名诗人江淹，先后模拟陶诗，后来学者认为这是陶诗被认可的重要标志。其实，鲍照《学陶彭泽体》诗注云：“奉和王义兴。”^{[5]697}王义兴即王僧达，曾为义兴太守。王僧达乃权臣王弘之子、临川王刘义庆之婿，高门子弟，宋初著名诗人，被钟嵘《诗品》列入中品。王弘为东晋著名丞相王导之曾孙，在波诡云谲的晋末宋初动荡政局中一直紧紧追随刘裕，而陶渊明亦曾为刘裕幕僚，二人应该早有交往，后王弘为江州刺史，檀道鸾《续晋阳秋》记载王弘送酒给隐居于田园的陶渊明事，可见王弘与陶渊明友善^②。也许因为父辈的关系，王僧达才关注陶渊明其人其诗，尽管其拟作不传，但王僧达才是最早注意并模拟陶渊明诗歌的人。鲍照与王僧达曾在刘义庆幕府共事，二人有直接交往。鲍照拟诗云：“长忧非生意，短愿不须多。但使尊酒满，朋旧数相过。秋风七八月，清露润绮罗。提瑟当户坐，叹息望天河。保此无倾动，宁复滞风波。”^{[5]697}江淹《陶征君潜田居》诗云：“种苗在东皋，苗生满阡陌。虽有荷锄倦，浊酒聊自适。日暮巾柴车，路暗光已夕。归人望烟火，稚子候檐隙。问君亦何为？百年会有役。但愿桑麻成，蚕月得纺绩。素心正如此，开径望

三益。”^{[5]1047}如果说鲍照的模拟还是受到王僧达的影响,而且鲍照在政坛、诗坛地位远不及江淹在齐梁之际之显赫,那么,江淹将陶渊明列入截止到他那个时代的三十个著名诗人行列而加以模拟,可见陶渊明地位的提升以及对陶渊明诗歌特色的发现。鲍照、江淹都注意到陶渊明的诗歌,但对其特点的理解并不一致。比较这两首模拟之作,虽然都突出了陶渊明隐居田园的生活、感受与创作特点,但鲍照、江淹对陶渊明的解读存在细微的差异:鲍照拟作更接近陶渊明的咏怀诗,而江淹拟作更近于陶渊明的田园诗。众所周知,江淹《杂体诗三十首》具有诗歌评论的重要意义,他不是简单地模仿某位诗人的某首诗,而是突出被模拟对象的特点,再进行模拟。显然,在江淹看来,田园诗是陶渊明最有代表性的诗歌。我们必须注意到,从事农业劳动的“田家”活动在南朝门阀流行文化氛围中显然是不受欣赏的,因此,描写田园生活的陶诗并未受到肯定。沈约《宋书》虽为陶渊明立传,仍明确将陶渊明视作隐士,表彰陶渊明忠于晋朝的政治品格,“自以曾祖晋世宰辅,耻复屈身后代,自高祖王业渐隆,不复肯仕。所著文章,皆题其年月,义熙以前,则书晋氏年号;自永初以来唯云甲子而已”^{[3]2288-2289},但只是客观地描述了陶渊明隐居田园的特点,和那些隐居于山水的隐士迥然不同。沈约《宋书·谢灵运传》、刘勰《文心雕龙》、萧子显《南齐书·文学传》评论古今文学家,不约而同地都无只言片语论及陶渊明之诗文^③,可见陶渊明的田园生活及其表现田园隐居生活的田园诗,不符合当时主流的文化观念和文学观念。从陶渊明生前到钟嵘之前,陶渊明主要是被视作隐居于田园的隐逸之士,他的诗歌创作和文学活动几乎被忽视。

钟嵘提出对陶渊明诗歌的正面认识和评价,彻底突破了此前的偏见:

其源出于应璩,又协左思风力。文体省净,殆无长语。笃意真古,辞兴婉惬。每观其文,想其人德。世叹其质直。至如“欢言酌春酒”、“日暮天无云”,风华清靡,岂直为田家语耶?古今隐逸诗人之宗也。^{[6]260}

细勘文意,钟嵘这段话有着鲜明的针对性,存在内在逻辑上的转折。我们认为,其所针对的就是前述主流或流行的认识:陶渊明是“田家”,其

诗风“质直”,是“田家语”。在钟嵘看来,陶渊明虽生活在农村,却不是真正的“田家”,而是一种隐逸行为,其田园诗表达了“笃意真古”的思想和情感,钟嵘因此感慨“每观其文,想其人德”。

何谓“田家”?汉代杨惲《报孙会宗书》云:“田家作苦,岁时伏腊,烹羊炰羔,斗酒自劳。”^[7]应璩《百一诗三首》:“田家无所有,酌醴焚枯鱼。”^{[5]469}范云《赠张徐州謩》诗:“田家樵采去,薄暮方来归。”^{[5]1056}陶渊明《庚戌岁九月中于西田获早稻》诗云:“田家岂不苦?弗获辞此难。”^{[2]227}“田家”就是农民的意思,“田家语”就是农民所说的话、所关心的问题。《归园田居五首》(其三)云:“种豆南山下,草盛豆苗稀。晨兴理荒秽,带月荷锄归。道狭草木长,夕露沾我衣。衣沾不足惜,但使愿无违。”^{[2]85}陶渊明的田园诗确实描写了农村的自然环境及其日常起居,但是,在钟嵘看来,陶渊明却不是真正的农民,而是高尚的隐士。隐逸是中古最被推崇的道德风范,“遁世避世,即贤人也”^{[3]2275},陶渊明几仕几隐,最后不为五斗米而折腰,主动告别官场而归隐,这是当时众所周知的事实。但是,与当时隐逸之士的去向相比,陶渊明的隐逸有些特别。陶渊明和周续之、刘遗民被合称为“浔阳三隐”,但沈约《宋书·隐逸·周续之传》载周续之“闲居读《老》、《易》,入庐山事沙门释慧远。时彭城刘遗民遁迹庐山”^{[3]2280},而陶渊明却躬耕田园。陶渊明所写看起来是农民的生活,难道就是“田家”吗?陶渊明劳动之余,还会友、饮酒、赏乐、读书,《饮酒二十首》(其五)云:“结庐在人境,而无车马喧。问君何能尔?心远地自偏。采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕佳,飞鸟相与还。此中有真意,欲辨已忘言。”^{[2]247}《诸人共游周家墓柏下》:“今日天气佳,清吹与鸣弹。感彼柏下人,安得不为欢。清歌散新声,绿酒开芳颜。未知明日事,余襟良已殫。”^{[2]106}可见,陶渊明不是真正的农民,而是“笃意真古”的隐士,他把农村视作自己精神自由的理想天地。因此,在钟嵘看来,陶渊明不是“田家”,陶诗也不是“田家语”,他的诗有着深刻的思想内涵,表现了其特定的理想和感情——“笃意真古,辞兴婉惬”。一般理解,陶渊明田园诗描写的就是田园生活,“陶诗有很多好处,其中一种便是他对田园生活描写非常真切,无愧田园诗之宗的称

号”^[8]。尽管今人这样描述是客观的,但是这种描述只突出了田园,却忽略了陶渊明的隐士身份,忽略了陶渊明对田园生活独特的立场、态度和感情,忽视了其田园诗中的思想寄托。众所周知,陶渊明田园诗确实表现的是农村生活,但是他是将农村生活作为现实官场的对照而加以描写,寄托了自己追求隐逸的人生理想乃至政治理想,如孙静所论,“陶渊明田园诗的杰出之处和引人之处,就在于它不限于一般隐者的闲情逸志,而时时闪耀着理想的光辉。这种特点的产生不是偶然的,根源就在于他是一个理想主义者”^[9]。

在公共视野中,陶渊明是江州庐山脚下的“田家”,是隐居于农村的隐士,是描写“田家”生活的不入流诗人,但是,钟嵘不仅确认陶渊明是优秀的诗人,而且将其纳入诗史发展谱系——陶诗“源出于应璩,又协左思风力”,揭示陶诗继承了优秀的诗歌传统,和主流诗风密切互动,这个判断可谓“前无古人”。钟嵘既强调了陶渊明隐逸的独特身份——“田家”,也突出了陶渊明不同于普通“田家”的身份——隐逸之士,更强调陶渊明“田家”身份、隐逸之士与诗人身份的统^④,并且欣赏陶渊明作为高尚隐士的人生追求,欣赏陶渊明田园诗“笃意真古”的内涵和“文体省静,殆无长语”的自然之美,揭示并肯定陶渊明“古今隐逸诗人之宗”^{[6]260}的崇高诗史地位。虽然之前江淹《杂体诗三十首》已将陶渊明纳入诗人行列并对其诗歌进行模拟,但是江淹所做的毕竟只是诗歌创作,而钟嵘在沈约、刘勰、萧子显之后,从理论上第一次系统、全面地对陶渊明五言体的田园诗进行论定,堪称前无古人。尽管钟嵘将陶诗置于中品的做法遭到后代论者普遍诟病,但诚如李剑锋所论:“至于后人指责或迷惑于钟嵘把陶渊明这样一位大诗人放在中品而不放在上品,关键在于他们没有以发展联系的眼光看问题。钟嵘能突破时代局限进而把湮没在众多诗人中的陶渊明‘救’出来,已是极了不起的举动了。”^[10]当然,按照儒家价值观,“隐逸”固然高尚,但绝非社会主流,钟嵘未将陶渊明列入上品,主要原因则在于此。钟嵘的评论内容丰富、认识深刻、见解独到,但他从沈约所关注的政治评价转向关注诗歌和文学活动,对陶渊明诗人身份的发现和确认,才是钟嵘最重

要的判断和发现,极其难得,值得充分表彰。

二、“风华清靡”说的独特内涵

从《诗品》评论的整体文意看,钟嵘不认为陶诗“质直”,而是“文体省静”;陶诗既有“文体省静”的普遍特点,也有“风华清靡”的一面,“风华清靡”说是钟嵘评论中一个十分重要的观点。

现有注本大多认为“风华清靡”是一个词语,如曹旭解释为“风韵华美清丽”^{[6]267};也有学者视之为两个词语,如张怀瑾将“风华”解释为“风采卓绝”,将“清靡”解释为“清新华美”^[11],认为所指皆是诗歌,且内容关联。可是,从当时语言使用习惯看,“风华”与“清靡”应该是虽有关联但语意指向相对独立的两个概念。

“风华”具有独立的含义。《南史·谢晦传》云:“时谢混风华为江左第一,尝与晦俱在武帝前,帝目之曰:‘一时顿有两玉人也。’”^{[12]522}《南史·到彦之传》云:“溉长八尺,眉目如点,白皙美须髯,举动风华,善于应答。”^{[12]678}可见,“风华”所指应该是人的风采、才华,指优雅的气质、风度。当然,尽管“风华”强调的是外在的可观察的表现,如长相、衣着、谈吐、行为,其实是人内在精神、品质的外在流露,袁行霈如是解释:“‘风华’者,意谓风采才华,指一种内在美的外现。”^{[1]150}

钟嵘“风华”说,显然是赞美陶渊明的隐逸行为,这和时人对陶渊明的总体认识完全一致。在陶渊明生前至沈约撰写《宋书》之前,尽管陶渊明的诗文尚未受到充分关注,但是其隐逸脱俗行为却受到广泛关注和一致赞美。颜延之《陶征士诔》高度赞美其“南岳之隐者”的品格,刘宋时期檀道鸾《续晋阳秋》、何法盛《晋中兴书》中虽未论及陶渊明诗文创作,但也都记载了不少陶渊明特立独行的逸事,沈约《宋书》将其视作隐逸之士而入史传,这些事实充分表明陶渊明的特立独行在当时颇为引人注目,几可入《世说新语》。钟嵘“风华”说正揭示了时人所推崇的陶渊明“笃意真古”之隐逸脱俗特点。

“清靡”则指诗歌,来自建安以来的文学观念。“清靡”之“靡”应该是“绮靡”之简称。黄侃解释云:“绮,文也。靡,细也,微也。”^{[13]110}现有研究已充分证明,“靡”来自魏晋以来“诗缘情而绮靡”^{[13]108}之思想,代表建安以来诗歌发展追求

抒情、华丽之大趋势。扬雄《方言》云：“东齐言布帛之细者曰绌，秦晋曰靡。”郭璞注：“靡，细好也。”^[14]由细密之好布引申为细腻、细密乃至华丽、美好的意思。《世说新语·言语》记载西晋王衍语云：“张茂先论《史》、《汉》，靡靡可听。”^[15]陆云《与兄平原书》：“《祖德颂》无大谏语耳，然靡靡清工，用辞纬泽。”^[16]“绮”本来指上等丝绸，后引申为华丽、美好的意思，可以指代美妙音乐、诗文的动人性。陆机自创新词“绮靡”，唐人芮挺章解释云：“陆平原之论文曰‘诗缘情而绮靡’，是彩色相宣，烟霞交映，风流婉丽之谓也。”^[17]按照杨合林的分疏，陆机所说“诗缘情而绮靡”，“除了指向诗的形式特征(声色)外，还关联着诗的深层审美特性(缘情之味)”^[18]，概括地说，就是强调诗歌要抒发动人的感情(包括男女之情)，并且追求形式的华丽美好。

钟嵘认为陶诗具有“靡”的特点，这是十分重要的创见，揭示了陶诗与魏晋以来诗风存在内在呼应的关系。“靡”是陶诗“源出于应璩”的证据，因为钟嵘《诗品》就认为应璩诗句“济济今日所”“华靡可讽味焉”^[19]³⁹。但是钟嵘对陶诗之“靡”也有限定：既不是“绮靡”，也不是“华靡”，而是“清靡”，钟嵘在沿用“靡”的基础上新创了一个词语“清靡”，以描述陶诗的特点，用“清”来限定“靡”，强调陶诗“靡”而且“清”。“清”本来指水的干净，从汉末的清议、清谈转向清峻，代表着魏晋士人从一种直接关系政治的行为转化为一种清正、超越的人格和审美风范。作为诗歌美学概念，按照蒋寅的解读，其基本内涵是指诗歌语言的“明晰省净”，内容的“超脱尘俗而不委琐”，以及立意与艺术表现方面的“新颖”^⑤。陶诗不是“绮靡”，而是“清靡”，即追求抒情、讲究语言形式美而不过分，具有清雅脱俗的格调，诚如袁行霈所说，“‘清靡’者，意谓清丽”，“‘风华清靡’所强调的是清的一面，与‘华靡’所强调的华而又侈不尽相同”^[1]¹⁵⁰。

从《诗品》文意看，“风华”“清靡”应是两个概念，所指称对象与内涵虽有交叉却并不完全一致。“风华”侧重评人，赞美陶渊明隐逸行为的高雅、脱俗，而“清靡”侧重评诗，既指陶诗的语言形式，也指陶诗的内容，而其诗歌内容正是反映了陶渊明隐逸行为之“风华”，包含对陶渊明行为的评论。既往的研究并没有将“风华”“清

靡”分解为两个概念，只是从诗歌层面上理解其内涵，在笔者看来，这不符合钟嵘的本意。当然，流行的解读往往认为“风华清靡”都指向诗歌，这也不算严重的误读，因为陶诗的魅力并非只来自文字本身，诗句本质上呈现的还是陶渊明的行为与思想。所以，尽管可以笼统地将“风华清靡”理解为赞美陶渊明的为人和为诗之特点，但笔者仍要强调，钟嵘“风华”说主要指向陶渊明主动放弃名利的隐逸脱俗的思想与人生实践，并且这种思想又直接表现在诗歌创作中，从而使得其诗歌形成“清”而“靡”的特点。“清靡”说侧重强调陶诗继承、发扬建安以来重视抒情、重视形式美的诗歌传统，而又有自身特点。

钟嵘的评论采用了摘句批评的方法，有的是摘出“佳句”而予以表彰，有的则作为整首诗的诗题而代指该诗。如同张伯伟所论，钟嵘论陶渊明此条“也是用摘句法来驳斥世人‘质直’之说，不过，钟嵘虽然看到了‘句’在篇中的作用，却并未给予过高的评价。所以，他在实际批评中使用摘句法，就没有将‘佳句’特别拈出，视为相对独立的存在而加以叹赏”^[20]，钟嵘这里是通过引用这两句诗指代全诗。那么，这两首诗如何体现“风华”“清靡”之特点？

第一句“欢言酌春酒”，出自陶渊明《读山海经十三首》(其一)：

孟夏草木长，绕屋树扶疏。众鸟欣有托，吾亦爱吾庐。既耕亦已种，时还读我书。穷巷隔深辙，颇回故人车。欢然酌春酒，摘我园中蔬。微雨从东来，好风与之俱。泛览周王传，流观山海图。俯仰终宇宙，不乐复何如？^[2]³⁹³

此诗写夏日万物正当盛时，草长莺飞，各适其性，各得其所。诗人再现了自己生活的场景与内容：在宁静的夏日，诗人在劳动之余享受读书、思考的自由，领悟着生活的真谛，体会到生命的意义。这样的生活和格调，就是“风华”的神韵。全诗内容为朴实的写景、叙事，文字朴实而不失华美，正所谓“清靡”。

第二句“日暮天无云”，出自陶渊明《拟古九首》(其七)：

日暮天无云，春风扇微和。佳人美清夜，达曙酣且歌。歌竟长叹息，持此感人多。皎皎云间月，灼灼叶中华。岂无一时

好,不久当如何?^{[2]332}

此诗写美好的春夜里,天色如水,春风轻盈和畅,“佳人”行乐未竟而东方欲晓。春风、月华、鲜花、美人,这些景象正所谓“绮靡”,但是,诗人却未描写美人的形体,而通过描写她的活动寄托了对美好时光易逝的感慨,流露出深沉的生命悲剧意识,艺术形象优美而感情深沉动人,正所谓“靡”而“清”的“清靡”。

尽管和晋末以来趋向形式美的文学风气不同,但是,两首诗都传达了生命的悲感与乐感,形象与语言优美,极具情致与韵味,也体现着建安以来追求抒情和形式美的大趋势。事实上,《拟古》所模拟的就是汉末无名氏古诗,在《诗品》中被给予最高评价的诗歌就是汉末古诗,“文温以丽,意悲而远,惊心动魄,可谓几乎一字千金”^{[19]32},而陶渊明《拟古九首》(其七)正体现了“文温以丽,意悲而远”的特点。

综合来看,陶渊明的文学活动、文化活动也是社会的产物,只不过因为性格、出身、经历、思想信仰、政治集团、活动区域等复杂因素的影响,主要活动在江州的陶渊明更多地继承了魏晋诗学传统,而未能跟上以京城为活动空间、以高门子弟谢灵运及新晋宠臣颜延之创作为代表的文学新风气^⑥。钟嵘的观点影响深远。萧统《陶渊明集序》云:“其文章不群,辞彩精拔,跌宕昭彰,独超众类,抑扬爽朗,莫之与京。横素波而傍流,干青云而直上。语时事则指而可想,论怀抱则旷而且真。加以贞志不休,安道苦节,不以躬耕为耻,不以无财为病。自非大贤笃志,与道污隆,孰能如此乎?”^{[19]67}“观渊明之文者,驰竞之情遣,鄙吝之意祛,贪夫可以廉,懦夫可以立,岂止仁义可蹈,抑乃爵禄可辞,不必傍游泰华,远求柱史,此亦有助于风教也。”^{[19]67}高度赞美陶渊明其人其诗文。萧统的核心观点之一“辞彩精拔”说,正来自钟嵘“风华清靡”论,而唐代杜甫诗句“焉得思如陶谢手”(《江上值水如海势聊短述》)将陶渊明与被视作时代文学偶像的谢灵运相提并论,他们的认识都是对钟嵘“风华清靡”说的继承与发挥。

值得注意的是,在钟嵘的评论中,陶诗的“田家语”与“风华清靡”之作是并列的,陶诗的主体风格还是“文体省静,殆无长语”,“风华清靡”不是普遍特点。有学者将“风华清靡”推广

至全部陶诗,进行扩大化的解读^⑦,显然不符合钟嵘本意。

三、钟嵘论陶的思想基础与思维逻辑

钟嵘对陶渊明其人其诗作出如此精确解读、高度肯定,当然与他的诗学观念乃至性格有关。学术界对其原因较少关注,亦值得一说。

从诗歌理念看,钟嵘具有独到的诗歌标准,这种诗歌标准大致说来比较接近汉魏传统,而与从晋宋之交以谢灵运为代表的、南朝以来追求骈俪华美的思潮不同。钟嵘不像刘勰那样重视诗歌的教化作用,而是强调诗歌要“吟咏性情”,要有动人性——“滋味”,追求“自然英旨”,要求“风力”与“丹采”结合,高度赞美汉末无名氏古诗“文温以丽,意悲而远,惊心动魄,可谓几乎一字千金”,赞美曹植之作“骨气奇高,词采华茂,情兼雅怨,体被文质,粲溢今古,卓尔不群”^{[19]37}。因此,钟嵘既反对东晋流行的“质木无文”^{[19]16}的玄言诗,也对南朝以来形式主义倾向——“辞不贵奇,竞须新事。尔来作者,浸以成俗。遂乃句无虚语,语无虚字,拘挛补衲,蠹文已甚”^{[19]24-25}极为反感^⑧。陶渊明的人生观就被视作东晋“玄学人生观的一个句号”^[21],与此对应,陶渊明的审美观念并未趋新,而是守旧,保留着与魏晋传统(包括东晋玄言诗)的继承关系,体现着“缘情而绮靡”的传统。因此,从某种意义上说,因为和陶渊明具有相近、相似的诗学理念,坚守了魏晋诗学传统,因此钟嵘才抛弃原有将陶渊明其人其诗视为“田家”“田家语”的成见,而将“田家”“田家语”与隐逸、陆机以来“诗缘情而绮靡”的创作与诗学传统结合起来,深刻解读陶渊明主动放弃官场名利,不随流俗的品格,揭示陶渊明在诗歌创作上自觉继承汉末、魏晋传统,而与其所身处的晋末宋初诗歌主潮保持距离的史实,从而对陶渊明其人其诗做出肯定性评价。

钟嵘是一位坚守诗学标准和信念的极具个性的学者。历仕宋、齐、梁三朝的江淹是钟嵘的老师,但是在《诗品》中,仅被置于中品。王俭博闻强记,熟谙历代礼仪典故,擅长写作诏策等,史称其“手笔典裁,为当时所重”^[22],亦是钟嵘的老师,然钟嵘评曰,“王师文宪^⑨,既经国图远,或忽是雕虫”^{[19]93},竟然将其置于下品。齐梁时代

文艺思想复杂,钟嵘的观念堪称独树一帜。齐梁之际的沈约,寿高而位显,不但擅长写作,诗文辞藻华丽,而且喜奖掖后进,影响极大,在梁代被目为“一代辞宗”^{[12]1453}。《诗品》则曰“观休文众制,五言最优”,“其工丽亦一时之选也。见重闾里,诵咏成音”,但是,“所著既多,今剪除淫杂,收其精要,允为中品之第矣”^{[19]76}。唐人李延寿在《南史》中提到,钟嵘在《诗品》完成后曾向沈约求誉而遭拒,钟嵘因此为泄私愤而刻意报复,才将沈约置于中品,并且将他与并世诗人相较,指出“于时谢朓未遒,江淹才尽,范云名级又微,故称独步”^{[12]1779}。其实,这是后人妄测。钟嵘的诗学思想与当时以沈约为代表的主流思想并不完全一致,他坚持自身诗学标准,勇于立异。沈约《宋书》只将陶渊明视作人品高洁的隐逸之士,但钟嵘则视之为“隐逸诗人之宗”,与沈约观点不同。陶渊明“少无适俗韵,性本爱丘山”^{[2]76},经历几次短暂的出仕之后果断地退归田园,“种豆南山下”,何尝不是一种勇于立异的精神?不随俗俯仰,“不慕荣利”^{[2]502},高洁自守,“躬耕自资”^{[2]607},即使“环堵萧然,不蔽风日。短褐穿结,箪瓢屡空,晏如也”^{[2]502},能保持自得其乐的心境,这就是陶渊明精神的核心。从这个意义上说,钟嵘好评陶渊明其人其诗,不仅出自理论的洞见——他对陶诗的认识确是深刻而准确的,亦是因惺惺相惜,正所谓“了解之同情”。

任何作家,包括杰出的作家、诗学理论家,都是自己时代的产物,他们的创作与文学传统、时代主流都存在或多或少、或密或疏的关联——大同小异或小同大异,这样才构成了作家个性与时代共性的统一,陶诗也不例外。钟嵘论五言诗,关注源流,将陶渊明视作诗人并置于中品,“其源出于应璩,又协左思风力”,着力发掘并推崇的正是陶诗与魏晋以来诗风的内在联系。也正因为钟嵘看到陶诗和晋末宋初以来诗学新风以及自己的诗学理想,乃至主流价值观还不完全一致,所以才未将陶诗置于上品。至于陶诗是不是“源出于应璩”,因为牵涉细微的阅读感受,判断可能不十分准确^①,但是钟嵘认为作家文学活动都受到文学传统的影响,这个认知思维无疑是深刻的。从根本上看,钟嵘对陶渊明其人其诗的认识也受到传统的影响,钟嵘的理论也是他所处时代的理论,换言之,陶

渊明、钟嵘大致共享相同的诗学思想。众所周知,齐梁文论家中,钟嵘的观点与裴子野的守旧、刘勰的折中、萧纲的趋新等皆有所不同,他坚守魏晋抒情传统^②。

实际上,对任何作家的认知都是作家作品与接受者合作完成的,接受者具有很强的建构性、主体性。钟嵘对陶渊明的好评,与他所处时代思潮有关,而一旦时过境迁,文化观念发生重大变化,也必然出现陶渊明其人其诗地位晦显的不断调整。从陶渊明生前被主流文坛忽视,到钟嵘将其定位为“古今隐逸诗人之宗”^{[6]260},再到与谢灵运齐名,陶渊明的地位在不断提升。到了宋代,陶渊明的精神品格符合那个时代的文化精神,被提高到六朝其他文学家无与伦比之地位,如欧阳修评价说:“晋无文章,惟陶渊明《归去来兮辞》一篇而已。”^{[2]477}最有代表性的是苏轼的评论:“渊明作诗不多,然其诗质而实绮,癯而实腴。自曹、刘、鲍、谢、李、杜,诸人皆莫及也。”^{[2]662}然而,我们必须注意到,钟嵘力图将陶渊明纳入其所处的诗史谱系,看重突出陶诗与他所处时代诗风之同,而宋人欣赏的恰恰是陶诗与其所处时代文化之异——陶渊明对他所处时代的超越。当然,尽管钟嵘的“风华清靡”说不同于宋人论陶诗“质而实绮,癯而实腴”说^③,但后者显然受到前者的启发。

钟嵘《诗品》的陶渊明评论虽然文字不多,但内涵丰富,显示出钟嵘独到而深刻的诗学眼光,在陶渊明接受史上产生了重大影响。尽管学界讨论甚多,但是也还存在不少值得进一步探讨的问题。讨论这些问题,既关乎对陶渊明其人其诗的理解与认知,也关乎对钟嵘及其《诗品》乃至六朝文学思想复杂性的准确认识。

注释

①“文取指达”说重点指向陶诗与玄言诗的复杂关系,当然,也承认陶诗具有孔子所谓“旨达而已”——语言质朴的特点,后一种内涵表明颜延之对陶诗评价不高。参见吴怀东:《“文取指达”说的千古误解及其思想背景》,《江海学刊》2022年第2期。②有研究者认为王弘任江州刺史时与陶渊明没有交往。此论尚需进一步论证,本文仍从旧说。参见钟书林:《陶渊明与王弘交游文献辨考》,《九江学院学报(社会科学版)》2011年第4期。③沈约《宋书·陶潜传》引用了陶渊明多篇文章作为史料证据,却竟无一字评论。④对陶渊明而言,如果

不是因其诗文创作,他就沦为一名普通的隐士,也不可能被后世所了解并高度赞美。参见蒋寅:《陶渊明隐逸的精神史意义》,《求是学刊》2009年第5期。但有学者认为陶渊明事实上并不高尚,其诗文创作中的表达只是一种“作秀”,此说未免厚误古人。⑤蒋寅:《古典诗学中“清”的概念》,《中国社会科学》2000年第1期。⑥吴怀东:《颜延之诗歌与一段被忽略的诗潮》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》1998年第4期。⑦杨立群关注到钟嵘这种认识的独特性,认为钟嵘此说正是后来苏轼所谓“质而实绮,癯而实腴”思想之源头。此说可商。参见杨立群:《论陶诗的“风华清靡”》,《江淮论坛》2007年第3期。⑧关于钟嵘的诗学思想,《中国文学批评通史》(魏晋南北朝卷)第二编第四章有论述,参见王运熙、杨明:《中国文学批评通史》(魏晋南北朝卷),上海古籍出版社1989年版。⑨按,王俭卒后谥“文宪”。⑩袁行霈:《钟嵘〈诗品〉陶诗源出应璩说辨析》,载《陶渊明研究》,北京大学出版社1997年版。⑪周勋初:《梁代文论三派述要》,《中华文史论丛》第八辑,中华书局1964年版。⑫关于苏轼此说的内涵及其解读理论逻辑,参见吴怀东:《苏轼论陶诗“质而实绮,癯而实腴”思想发微》,《人文杂志》2020年第6期。

参考文献

- [1]袁行霈.陶渊明研究[M].北京:北京大学出版社,1997.
- [2]袁行霈.陶渊明集笺注[M].北京:中华书局,2003.
- [3]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [4]王质.陶渊明年谱[M].许逸民,校辑.北京:中华书局,1986:127.
- [5]丁福保.全汉三国晋南北朝诗[M].北京:中华书局,1959.
- [6]钟嵘.诗品集注[M].曹旭,集注.上海:上海古籍出版社,1994.
- [7]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:2896.
- [8]刘奕.诚与真:陶渊明考论[M].上海:上海古籍出版社,2023:383.
- [9]孙静.谈陶渊明田园诗的浪漫主义[J].北京大学学报(哲学社会科学版),1980(4):59.
- [10]李剑锋.陶渊明接受通史[M].济南:齐鲁书社,2020:77.
- [11]张怀瑾.钟嵘诗品评注[M].天津:天津古籍出版社,1997:300-301.
- [12]李延寿.南史[M].北京:中华书局,1975.
- [13]陆机.文赋集释[M].张少康,集释.北京:人民文学出版社,2002.
- [14]王先谦.诗三家义集疏[M].北京:中华书局,1987:716.
- [15]刘义庆.世说新语校笺[M].北京:中华书局,1984:46.
- [16]陆云.陆士龙文集校注[M].刘运好,校注.南京:凤凰出版社,2010:881.
- [17]陆机.陆士衡文集校注[M].刘运好,校注.南京:凤凰出版社,2007:15.
- [18]杨合林.陶渊明三论[M].长沙:岳麓书社,2002:148.
- [19]钟嵘.诗品译注[M].周振甫,译注.北京:中华书局,1998.
- [20]张伯伟.钟嵘诗品研究[M].南京:南京大学出版社,1999:96.
- [21]罗宗强.玄学与魏晋士人心态[M].天津:天津教育出版社,2005:272.
- [22]萧子显.南齐书[M].北京:中华书局,1972:438.

A New Interpretation of Tao Yuanming in Zhong Rong's *Shipin*

Wu Huaidong

Abstract: Zhong Rong's *Shipin* systematically interprets and positively evaluates Tao Yuanming by integrating his identity as a farmer, recluse and poet, thereby unveiling the distinctive characteristics of Tao's poetry and affirming his achievements. Since then, Tao Yuanming has been incorporated into the history of poetry. This perspective is profound and has exerted a lasting influence. "Elegant and Charming" (Fenghua Qingmi) encompasses two interconnected concepts, that reflect Tao Yuanming's behavior and poetry, covering both the person and the work. "Elegant" affirms Tao Yuanming's refined and unconventional conduct, while "charming" reflects the characteristics of his poetry in terms of content. This theory reveals that Tao's poetry inherits and develops the tradition of emphasizing emotional expression and formal beauty in poetry since the Jian'an period, while also possessing its own unique features. Zhong Rong's insights into Tao's poetry and its characteristics are rooted in his distinctive poetic philosophy and his unconventional personality. Tao's poetry is the result of the interaction between literary tradition and real life. Zhong Rong examines Tao's poetry within the context of the poetic tradition, highlighting the interaction between Tao's poetry and the poetic tradition. Since the Song Dynasty, people have appreciated Tao's poetry specifically for its divergence from the times—its ability to transcend the limitations of its era.

Key words: *Shipin*; Tao Yuanming; pastoral poetry; Fenghua Qingmi; history of poetry

[责任编辑/周舟]



前孔子时代的书籍与经典*

徐建委

摘要:书籍的功能在古代是多元的,并非所有书籍都是为了阅读而制作。通过研究甲骨文、青铜器铭文等考古资料,可以观察到早期书籍形态的演变。从甲骨文所提供的各种证据,包括甲骨上遗留的用毛笔写的文字、表示书籍的“册”、文字书写方向、甲骨上模仿竹简的格线等证据,我们可以知道在公元前14世纪已经有了书籍。公元前9世纪,一些仪式和祭祀中的歌诗、先王的诰命、世系的历史等与祖先祭祀相关的文献被视作教化的文本而被选择出来,被赋予重塑信仰、身份认同、维系宗族和昭示等级的功能,这些文献是中国历史上最初的经典书籍,是知识、观念和文化的载体,纳入了贵族的教育,以重塑周代社会。

关键词:书籍史;书籍形态;阅读行为;篇目次序

中图分类号:K221.04

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0108-11

在早期文明的历史中,书的形态和功能与今天并不完全相同,我们可以找出很多古代书籍和今天书籍之间的差异性,那些差异性很多时候并不是平面的,而是呈现出历时性,体现的往往是早期书籍在不同历史阶段所具有的特征。随着它们在性质和功能上逐渐接近现代意义上的书籍,古今书籍之间的差异也就逐渐消失了。通观整个早期中国书籍史,其间书籍的功能和形态发生过两次大的变化,或可称之为早期书籍史的两个转折期:一是孔子及其弟子的时代,二是公元前1世纪末。公元前6世纪,东方诸侯,特别是鲁国开始编纂新的经典,其中最重要的是《诗》和《书》。至孔子时,他将这些新编的经典用作教材,突破了周代贵族宗法制度的围墙,将这些知识传授给各个阶层的人,并赋予这批经典中的思想和观念以超越性。孔子死后一百年内,大量的文本被孔子的弟子、再传弟子,以及三传弟子写作出来。从各种文献信

息分析,它们几乎是公元前3世纪以前思想类书籍材料的主体。可以说孔子及其弟子的时代是后世两千五百多年书籍和学术文化传统的奠基时期。前孔子时代是书籍文化真正的早期阶段,孕育了多种思想和文化发展的可能性。公元前2世纪下半叶至公元前1世纪末,则是绝大多数早期中国的经典和非经典文献都逐渐定型的时期,特别是公元前26年至公元前6年,刘向主持整理了西汉未央宫的藏书,除了极少数书籍外,绝大多数书籍的形态都发生了大的变化。那些已经有基本轮廓的书籍被重编,它们的各种不同版本被汇集到一起,相互校勘、补充,并写定为一个新的版本。各种散见文献则被刘向编纂为一部重新命名的书籍。这些书籍的基本结构直到今天都没有发生过大的改变。我们可以把公元前6年以前的历史,看作中国书籍历史的早期阶段。如果我们回到那个历史时期,会发现如下问题与今天的认知颇有不

收稿日期:2024-11-10

*基金项目:中国人民大学重大研究工程项目“文明史研究工程”。

作者简介:徐建委,男,“古文字与中华文明传承发展工程”协同攻关创新平台、中国人民大学文学院教授、博士生导师(北京 100872),主要从事战国秦汉学术史、文献学史、文学史研究。

同,即什么是一本书?是否一卷竹简具有了书的形态,就可以被认为是一本书?那时一部书的功能是什么?是否所有的书都是为了阅读而制作的?

越是古老的年代,书籍的功能越是多元。“给人阅读”在很长一段时间内,甚至不是大多数简册的主要制作目的。当绝大多数的书籍开始有了预设的读者,它也就成为我们所熟悉的那个角色。阅读行为是我们观察书籍形态和功能变化的一个有用的角度,战国以前我们只能看到甲骨文、青铜器铭文以及盟书、陶文等,并没有书籍实物留存下来。若要去研究战国以前的书,途径应该只有两个:一是利用形成于战国之前的文本。《诗》《书》等经典文献中有古老的文本及其编纂细节,可以部分还原早期书籍的形态。二是利用考古资料和出土文献,特别是甲骨文和青铜器铭文。从这些文本中观察阅读行为的细微变化,从而去接近中国书籍的早期阶段。

一、甲骨文时代书籍存在的证据

在《尚书》和《诗经》作为经典被编纂之前,书籍早已存在了。甲骨文研究者都会承认,甲骨文时代的主要书写载体是竹简,竹简也已经被编连起来,成为一卷卷的书。这一事实有众多证据。

第一,首先要说明的是,甲骨文中占绝大部分的卜辞是占卜档案,并非直接的书面语言证据。甲骨文主要分为两类,一类是占卜记录,另一类是非占卜记录。已知刻有文字的占卜用甲骨总数超过16万片^①。张政烺《帛书〈六十四卦〉跋》对上古卜筮有着简要的叙述:

古代中国人占卜的方法有很多,主要的是两种,即卜和筮。卜是用乌龟壳或牛肩胛骨,先施钻凿,后用火灼,求得卜兆,据以判断吉凶。这类占卜使用过的材料已经发现了,从新石器文化到殷周,要以十万计。……筮是利用著策,按照一定的方法左数右数,求得几个数目字,借以判断吉凶,所以古人说“筮,数也”(《左传》僖公十五年)。这方面的古书流传下来的有《周易》。^[1]

卜辞的功能是将占卜记录刻下来,以备核验其正确率。《周礼·春官》曰:

卜师掌开龟之四兆,一曰方兆,二曰功兆,三曰义兆,四曰弓兆。凡卜事,视高,扬火以作龟,致其墨。凡卜,辨龟之上下左右阴阳,以授命龟者而诏相之。^{[2]1946-1948}

菑氏掌共燠契,以待卜事。凡卜,以明火爇燠,遂歛其燠契,以授卜师,遂役之。占人掌占龟。以八筮占八颂,以八卦占筮之八故,以视吉凶。凡卜筮,君占体,大夫占色,史占墨,卜人占坼。凡卜筮既事,则系币以比其命;岁终,则计其占之中否。^{[2]1955-1963}

《周礼》出现于战国晚期,大约在公元前4世纪末,与甲骨文的时代相差了将近一千年,其中记载的占卜细节或许有所不同,但卜筮之法世代相传。《尚书》《左传》《仪礼》记载的占卜过程也与《周礼·春官》的记载大体一致,故《春官》至少记载了贞卜的基本轮廓:占卜之前,有分工明确的制作卜甲或卜骨的工序;占卜之后,会将所占之事,所得之预测(应包括所占之兆象、爻辞,所筮之卦象、卦爻辞,以及预测)书之于帛,与所卜之龟甲或牛骨合藏于室,待年终之时,将所有占卜档案取出,查看帛书及卜骨,检验占卜的成功率。即《春官》所言:“凡卜筮既事,则系币以比其命;岁终,则计其占之中否。”^{[2]1963}将占卜内容、应验与否记录到帛上以备核验应是战国时代的方式,甲骨文时代则是直接将这些内容刻在甲骨上相应的兆象旁边。

将占卜记录刻在卜甲或卜骨上,是中国古代占卜历史中的一个特殊阶段。只有在商晚期和西周早期才集中出现了甲骨文,此前和此后虽有甲骨出土,但并没有发现甲骨文。即使是商晚期,在殷墟出土的甲骨中,有文字的仍占少数,刘一曼对甲骨文出土的基本情况有一个概括:

(一)在殷墟范围内,发掘面积稍大的遗址都有卜甲、卜骨出土,可见占卜风俗在殷代极为流行。(二)无字甲骨与刻辞甲骨出土最多的地点是小屯。……小屯共出刻辞甲骨15.5万多片。无字甲骨之数则难以统计,估计比有字甲骨之数量更大。……(三)小屯以外,花园庄东地、侯家庄南地出土的刻辞甲骨亦较多。……这两个地点的

刻辞甲骨均以卜辞占绝大多数,卜辞的内容也很重要。(四)除上述三个地点外,四盘磨、薛家庄南地、后冈、苗圃北地、花园庄南地、大司空村均出土过刻辞甲骨,但数量很少。六处遗址共出刻辞甲骨19片,且绝大多数属于习刻。(五)小屯甲骨,以卜甲为主……花园庄东地甲与骨之比例是98.4:1.6,甲的数量相当大。侯家庄南地为1:1。苗圃北地甲与骨之比例为55.7:44.3,甲比骨稍多。殷墟其他的殷代遗址,卜骨比卜甲多。^[3]

将卜辞刻于甲骨之上,应是殷商王朝最高等级占卜过程中的一个环节。从《周礼·春官》记载看,王朝的占卜分工极为精细,将卜辞刻在甲骨上的人,并不是占卜的人。饶宗颐发现了同一批有“甲午”日刻辞的甲骨,占卜者至少有四个人,但记录这几个人卜辞的甲骨文,字体风格统一,明显是一个人所刻,“可见当日契刻者乃别由史官任之,与贞卜者异其职掌”^[4]。甲骨文中,有一部分所谓的习刻,即练习刻字的甲骨,说明当时有以刻字为主的吏员,而不是径由贞人契刻。

不仅如此,有一类甲骨正面反面均有刻辞,反面仅刻占辞,正面则包括日期、占辞、验辞、占卜人等内容。如《甲骨文合集》^②第1075、17055、13399等。方稚松通过对比各类正反面均有刻辞的甲骨,认为“这类卜辞反面的占辞先于正面占辞刻写,是实际占卜过程中应验之前的记录,而正面相应的内容则是应验后的重刻,这就是导致正反面皆有同样占辞内容的原因”^{[5]14},“这类刻辞反面的占辞很可能是占卜活动当时的占卜记录(其相关的前辞、命辞应是在骨条位置,宾组卜辞的占辞习惯刻于甲骨背面),等到所卜问的事情应验后,再将前辞、命辞、占辞、验辞等全部内容刻写于正面骨扇的相应位置”^{[5]15}。这种双面刻辞说明,契刻者在占卜完成、尚未知道结果之时,便已经将占卜的内容刻了下来,以保证最终的刻辞没有错误。

由此可见,甲骨刻辞的形制很像是一种监控制度,占卜结束后记录下结果,以检验一段时间内占卜的应验比率。在核验之后,这批甲骨会被集中收藏或掩埋。所以这些刻辞并非日常书写文字。然而,占卜之所以可以被记录,恰因

为当时的文字和书写体系已经成熟,足以记录占卜的各个环节。

第二,在甲骨文中,有两个表示书籍的词语:“册”和“典”,更有成熟书写体系存在的痕迹。“册”是象形字,画的是用线编连的木制或竹制的简。商王武丁时期(约公元前13世纪末至公元前12世纪初),很多占卜用的龟甲或牛肩胛骨上除镌刻文字外,还有用毛笔书写的黑色或红色的字,学者们称之为书辞。据刘一曼统计,有书写文字的卜骨有26片,“除《屯南》1453字在卜骨正面外,其余全部出于卜骨反面的骨边上,为倒书。具体说来,若卜骨正面有刻辞的,其反面的书辞方向与正面的刻辞相反”^{[6]546},“13片卜骨书辞,和未录内容的13片小片的书辞,其上均无‘卜、贞’一类的字,单纯是记述事情的,表明它们都不是卜辞。这些记事书辞的内容多与祭祀祖先或祭祀时的用牲有关。在正面有刻辞的卜骨中,书辞与正面刻辞在内容上毫无联系,在书体上,书辞字大笔肥,与刻辞相差甚远,这些差别显示出卜骨上的书辞与刻辞大概不是同时所作,两者性质是不同的”^{[6]548}。书写有文字的卜甲有48片,全部书写于卜甲的反面,文字方向与正面的镌刻甲骨文相同。“书辞的位置多在甲桥和中缝之两侧。它们的时代都属于武丁时期”^{[6]548},属于早期的卜骨。其中有23片的书写文字可以读懂,有7片的内容是“某人若干,某来若干,是记贡纳龟甲之事。这类书辞与武丁甲桥记事刻辞内容相似,它们作于占卜之前,所以,书辞比同版刻辞的时间稍早”^{[6]549}。另有16片“均属卜辞,而且占辞占有较大的比重。内容涉及天气、求年、祭祀、征伐等方面。这些书辞卜甲,大多正面或正反两面都刻着卜辞,书辞与刻辞的内容是密切相关的”^{[6]549-551},“这类卜甲书辞与同版的刻辞,都是占卜后的记录,有的还记载相同的事件,书与契的时间基本上是同时的”^{[6]551}。

至于甲骨文是先书后刻,还是先刻后书,董作宾、陈梦家、胡厚宣等对此均有论述。刘一曼系统整理了甲骨书辞后得出的结论是:

1. 甲骨书辞一般是字大、笔肥,书于甲骨之反面。卜骨书辞为倒书,内容属记事。卜甲书辞正书,一部分属记龟甲来源

的署辞,大部分属卜辞,且多与同版契刻的卜辞,内容相关。

2. 甲骨文大多数是不书而刻,仅少数是先书后刻的。即甲骨上的小字均不书而刻,甲骨上的大字也多是不书径刻,只有武丁时的某些宾组及自组大字甲骨及帝乙、帝辛时的兽骨大字记事刻辞,是先书后刻的。

3. 甲骨上的书辞并不都是为刻辞而作的。殷代书与契有一定的分工,未必是同一个人所为。^{[6]554}

一部分非占卜用的甲骨,上面所刻的文字,也是按照毛笔的痕迹刻下来的,与卜辞所使用的简易刻画很不一样,如著名的宰丰骨柶,“刻辞笔道丰肥,头粗尾细,书体风格如毛笔所书,应该都是先用毛笔书写而后加以契刻的”^[7]。这显示公元前13世纪末,不仅制作书籍的各种物质条件已经具备,而且文字书写体系也已成熟,作为书的物品应该出现了。但由于简册极易腐烂,考古学家发现公元前12世纪或公元前13世纪的竹木简的可能性非常小。即便如此,表示书籍的字,以及毛笔书写的文字或句子的出现,说明简册形式的书籍最晚开始出现于公元前13世纪。

第三,商代的文字,为了适应竹简书写的需要,会改变一些宽体字的方向。甲骨文时代已经有非常成熟的书写体系,这时的文字为了适应竹简的形制,在字形上发生了相应的变化。裘锡圭《文字学概要》云:

汉字自上而下的直行排列法,显然早在商代后期之前就已经确立。所以在甲骨文里,不少原来宽度比较大的字,如……“犬”、“豕”、“彖”、“虎”等字,已经由于直排的需要而改变了字形的方向。……在行次的排列上,传统的从右到左的排列法在商代后期,至少在后期的晚期阶段也已经确立。……汉字的这种自上而下、自右而左的排列方式,沿用了三千多年,一直到20世纪50年代中期,才基本上为自左而右、自上而下的横行排列法所取代。^{[8]50}

像“犬”“虎”“马”等动物名称,原本都是模拟动物形象,因此是横宽的字形,但在甲骨文中,这些动物全站了起来,成为一个个立着的字。这

是一个很生动的例子,文字为了适应竹简的形状而改变书写方向。

第四,甲骨文也并非当时的标准书写字体。裘锡圭对此有清晰的介绍:“在商代,毛笔是主要的书写工具。……我们今天虽然已经无法看到用毛笔书写的商代典册,但是还能在商代后期留下来的甲骨和玉、石、陶等类物品上看到少量毛笔字。金文基本上保持着毛笔字的样子,甲骨文就不同了。商代统治者频繁进行占卜,需要刻在甲骨上的卜辞数量很大。在坚硬的甲骨上刻字,非常费时费力。刻字的人为了提高效率,不得不改变毛笔字的笔法,主要是改圆形为方形,改填实为勾廓,改粗笔为细笔。”^{[8]47}“有时他们还比较剧烈地简化字形……我们可以把甲骨文看作当时的一种比较特殊的俗体字,而金文大体上可以看作当时的正体字。……商代人有时也在兽骨上刻记跟占卜无关的有纪念意义的事件,这种刻辞的作风就往往跟一般的甲骨文不同,而跟铜器铭文相似,如著名的‘宰丰骨’(《殷契佚存》518)。在讲汉字形体演变的时候,应该充分注意甲骨文作为一种俗体的特点。”^{[8]48}对汉字的简化说明公元前13世纪的文字书写系统已经成熟。

第五,预设读者的书写形式已经存在。什么样的文本是预设了读者的呢?卜辞是记事文本,整体上是片段信息的连缀,属于短句或短语的组合,而非完整的语音形式的文字语言。它们被记录下来是为了占卜结果的核验,而不是为了保存信息或知识以传递给可能的读者。

因此,甲骨卜辞绝大多数都是短时效的信息,所以才会被遗弃或集中掩埋。但非占卜用的甲骨文却有很多长时效的信息,其内容偏重于纪念性记事。其中最著名的是狩猎骨柶,如前文提及的宰丰骨柶。这柄骨柶乃是用一条野牛的肋骨制成,正面刻字,背面雕刻精细的四层纹饰,正面的刻字,没有镶嵌绿松石,背面的纹饰间镶嵌了绿松石,并有部分残留。2005年安阳殷墟殷代大墓M11又出土了一件刻辞骨柶,下端残缺,刻辞记录了商王的一次田猎“壬午,王迪于召,延田于麦麓,获兕,亚赐……”^[9],文字上镶嵌有绿松石。绿松石的嵌入,显示这类骨柶有特别的纪念意义。M11位于殷墟保护区

围的西部边缘,其形制、面积、埋葬葬具和埋葬深度都无法与殷墟西北冈的王陵级大墓相比,里面埋葬的人是一位贵族。绿松石的嵌入,以及作为随葬品,都显示这柄嵌绿松石的骨器得到了主人的珍视。所以,我们可以很合理地推测,这是他在壬午这一天跟随王打猎而获得的赏赐。骨柄很可能就是用猎获的野牛肋骨制成的,以纪念这次田猎。骨柄上刻的字也是纪念性文字,这些字不是以符号的形式记录某些信息,而是以语言的形式记录一个事件,这个事件被记录下来是希望有人看到,是在向潜在的观看者展示。这些文字有传递信息和意义的意图,也有传递信息和意义的功能,所以它们具备了公共属性,可以被他的观看者识读并理解。这种类型的刻辞还有不少,由此我们可以初步推断,公元前13世纪,商王朝的贵族群体中,文字已经是一种公共交流的重要媒介,文字阅读行为已经存在了。

甲骨文中的记事刻辞在功能上和金文非常相似,可以判断二者是同一种类型的文本。这种类型的文本公元前13世纪已经成熟,它们在商代被刻于纪念物上,至西周时则被刻或铸于青铜器上。我们不能用进化论的线性观念来看这一文本类型的发展,更合理的判断是:这种纪念性文本曾经流行于公元前13世纪至公元前8世纪。它的存在向我们说明,以阅读为目的而制作的文本在这一时代并不罕见。阅读行为的存在,意味着书籍已经出现。

综合上述五个方面,我们可以毫无疑问地判断殷墟时期(约公元前14世纪—公元前11世纪)已经有了以竹简形式存在的书。

二、甲骨文时代书籍的可能类型

甲骨文时代的书和公元前10世纪以后的书籍文化关联不大,甲骨文、青铜器铭文里也没有留下任何与这些书籍有关的信息,但我们还是可以尝试推测当时书籍的可能类型。

第一类,占卜用书。卜书称占卜之象为兆,共有一百二十兆,每兆分作十爻,每爻也均有爻辞,称作颂,共有一千二百颂。《周礼·春官》:

大卜掌三兆之法,一曰玉兆,二曰瓦

兆,三曰原兆。其经兆之体,皆百有二十,其颂皆千有二百。^[2]1924-1926

《左传·僖公四年》:

初,晋献公欲以骊姬为夫人,卜之,不吉;筮之,吉。公曰:“从筮。”卜人曰:“筮短龟长,不如从长。且其繇曰:‘专之渝,攘公之瑜,一薰一莸,十年尚犹有臭。’必不可。”弗听,立之,生奚齐。^[10]

这是卜书之爻辞见于文献者。这样的爻辞直到西汉初年仍有流传。《史记·孝文本纪》记载陈平、周勃灭掉吕氏家族后,使人迎代王刘恒入长安即天子位,他的大臣们,除了宋昌外,普遍担心刘恒入长安后会被谋杀,所以刘恒犹豫不敢前往,这时他想到了占卜:

卜之龟,卦兆得大横。占曰:“大横庚庚,余为天王,夏启以光。”^[11]

“大横”就像《周易》中的“乾”“坤”“既济”“未济”一样,是兆象的名称,所占之辞,则是兆辞。这说明至汉文帝和武帝时,像《易》一样占卜所用的书仍然在流传。

第二类,世系。王国维《殷卜辞中所见先公先王考》提出《史记·殷本纪》里的殷商王朝世系与甲骨卜辞正好对应,由此证明了《史记》的可信。《史记》里的殷商世系不可能是殷商灭亡后出现的,因为这一王朝大约存在了600年,如果没有历史记录,其世系不可能如此完整地保存下来。这一世系最晚在甲骨文时代已经存在,并流传后世。这样的知识不太可能口头流传,大概率是以世系表或编年纪的形式制作成了竹书。

在甲骨文和《史记·殷本纪》里,有一个很有趣的世系。商代的第一位王商汤之前的六代祖先,名字分别使用了甲、乙、丙、丁、壬、癸,换成数字表示便是1、2、3、4、9、10,在祭祀中,商代人习惯用死者死去那一天的干支日期作为祖先名字的一部分,如祖甲、祖乙、武丁等。但人不可能选择自己的死亡日期,商汤之前的六代先公分别以甲、乙、丙、丁、壬、癸命名,即商代的先公分别在1号、2号、3号、4号、9号和10号死亡,这是不可能之事。所以王国维判断这六代先公是商代人的追补,他们也不知道这六代先公的死亡日期了,于是就按照数字顺序补充上去。于省吾对此略有异议,他认为甲、乙、丙、丁四位

先公是后来补上去的,壬、癸两位应该是实际的祭祀名号:

王国维谓:“疑商人以日为名号,乃成汤以后之事,其先世诸公生卒之日,至汤有天下后定祀典名号时已不可知,乃即用十日之次序以追名之,故先公之次乃适与十日之次同,否则不应如此巧合也。”(原注:《殷卜辞中所见先公先王续考》)董作宾谓:“我疑心这是武丁时代重修祀典时所定。……至于成汤以前先世忌日,似已不甚可考,武丁乃以十干之首尾名此六世。……观于甲乙丙丁壬癸的命名次第,并列十干首尾,可知如此命名,实有整齐划一之意,不然,无论此六世先公生日死日,皆不能够如此巧合。”(原注:《甲骨文断代研究例》)按王、董二氏均谓六世庙号为后人所追定,自来研契者并无异议。我认为,其说有得有失。六示中上甲和三报的庙号,乃后人所追定。至于六示中示壬、示癸的庙号,并非如此。^[12]

王国维、于省吾的判断其实差不多,他们都认为追补先公名号的事发生在商代初年,约公元前16世纪初,于省吾甚至认为商代初年是中国有成文历史的开始。董作宾的判断则略微保守,他认为在武丁时期,即公元前13世纪中期前后。无论如何,至迟在武丁时期,商代已经有了完整的世系记录。

第三类,重要历史事件和军事活动的记录。《尚书·多士》云:“惟尔知,惟殷先人,有册有典,殷革夏命。”伪《孔传》云:“言汝所亲知,殷先世有册书典籍,说殷改夏王命之意。”^[13]

第四类,重要的王命和盟誓等文书。既然卜辞都需要记录下来以备核验,王命、盟誓等重要的文书,自然也会被记录下来。商周之际文化制度上并没有多大的变化,周初的重要王命被记录和保存,并在几百年后成为《尚书》的主体。《尚书》里虽然有所谓的《商书》,但语言与春秋之后的文本太过接近,不能认为是商代文献的遗存。但考虑到周初有完备的王命的记录,商王盘庚之后的记录至少也应该是完备的,周灭商后,这类文献很难被周人保存,所以不传于后世。

既然甲骨文时代已经有了毛笔,卜辞为什么还要花费更多的时间刻下来呢?答案应该只有一个:刻辞不易更改。这很可能是为了保证核验占卜记录时每条记录的真实性。由此看来,商王朝对贞人、卜人等有非常严格的考核。将占卜记录写下或刻下来,说明在公元前13世纪人的观念里,最重要的信息需要依靠记录而不是记忆,对文字记录的依赖,说明对文字的某种信任已经出现。

三、西周中晚期的“礼制重构”与《诗》《书》的形成

在中国传统的历史研究里,商代和周代一般被当作两个历史阶段,殷周之际也被认为是一次文化和制度上的大变革时期,被称作“殷周革命”。王国维《殷周制度论》甚至认为这是中国文明史上最剧烈的一次变革,但是20世纪以后随着考古学的发展,大量的殷周墓葬、青铜器以及其他遗址被发掘出来,学者们逐渐认识到周代初年基本上是延续了商代晚期的制度和文化的,根本性的变革其实是一个渐进的改革过程,这个改革过程的开端在周代的第六位王周恭王时代,此时已到西周中晚期。罗森、罗泰、曹玮、韩巍等学者关于西周礼制变革的研究成果,为我们理解早期经典的形成奠定了基础。韩巍在《由新出青铜器再论“恭王长年说”》这篇重要的论文中讲道:

20世纪八九十年代,中外学者不约而同地注意到西周晚期青铜器在组合、形制、纹饰等各方面都发生了翻天覆地的变化,有学者甚至将其称为“礼制改革”或“礼制革命”。杰西卡·罗森(Jessica Rawson)将上述变化总结为五点:

1. 从商代继承下来的古代饮酒器逐渐消失,包括爵、角、觚、觶,以及在西周曾十分流行的盛酒器卣和尊。
2. 引入新的器物,包括大型壶、豆、盨、簠和匜。
3. 引入旧器物的新形式,包括直棱纹簠、水平瓦纹簠、饰以条纹的平沿鬲、釜。最后三种器物是由陶器器形发展而来。

4.从南方引进了带有管柄的新型乐器:钟。

5.完全相同的鼎或簋组成九鼎八簋(或七鼎六簋等等)的组合,用于表明等级。^{[14]84}

李峰认为这一次变革并非突变,而是渐变。韩巍依据最新的考古资料,也认为这是一次渐变,持续了近100年,大约从周恭王时期到周厉王时期。西周王朝的政治、经济体制在穆王、恭王之际发生了显著变化,开启了之后持续近百年的西周制度变革,这才是真正的“殷周革命”的发生阶段。周穆王、恭王时期政治、经济制度最主要的变化是“册命体制”和“世族政治”的成熟,这也是基础的制度鼎革。“西周中期后段的王朝政治是以‘世族政治’为内核,而以‘册命体制’为其外在的制度保障。所谓‘礼制改革’,正是在这样的大背景之下出现的。”^{[14]87}

所谓“礼制改革”,从考古资料所呈现的外在形式上看,便是以成套青铜器的不同组合来表示等级。这种以服饰、器物乃至特定曲目的

使用权为标志的制度形式,便是我们在传世文献中常看到并熟知的“礼乐制度”,它萌芽于周穆王、恭王之际,成熟于周厉王时期。这时出现了新的制度和文化形式以重组周代社会。我们可以从《诗经》中最古老的部分《周颂》来看这种变化。

《诗经》中的《周颂》一直被认为形成于公元前11世纪末。然而当我们排除任何前见,去通读《周颂》,就会发现《周颂》的前几篇确实非常古老,即便借助注释也不容易理解。但从第四篇开始,大多数诗篇的语言已经没有那么古老,没有令人感到陌生的语法和词汇,似乎《周颂》诗篇的编纂有阶段性。特别让笔者注意到的一个现象是其中的农业祭祀诗存在两组,这是很不合理的现象。周代时每年的农业祭祀有两次,第一次是春天,第二次是秋天。春天祈求丰收,秋天祭祀以报答,同样的祭祀不可能各做两次。《周颂》中的第一组农业祭祀诗是《噫嘻》和《丰年》,第二组是《载芟》和《良耜》^③。我们看这

表1 《诗经·周颂》中的农业祭祀诗

第一组	第二组
<p>《噫嘻》 春夏祈谷于上帝也。 噫嘻成王,既昭假尔。率时农夫,播厥百谷。骏发尔私,终三十里,亦服尔耕,十千维耦。</p>	<p>《载芟》 春借田而祈社稷也。 载芟载柞,其耕泽泽。千耦其耘,徂隰徂畛。侯主侯伯,侯亚侯旅,侯强侯以。有嘏其馐,思媚其妇,有依其士。有略其耜,俶载南亩。播厥百谷,实函斯活。驿驿其达,有厌其杰。厌厌其苗,绵绵其麋。载获济济,有实其积,万亿及秭。为酒为醴,烝畀祖妣,以洽百礼。有飶其香,邦家之光。有椒其馨,胡考之宁。匪且有且,匪今斯今,振古如兹。</p>
<p>《丰年》 秋冬报也。 丰年多黍多稌,亦有高廩,万亿及秭。为酒为醴,烝畀祖妣,以洽百礼,降福孔皆。</p>	<p>《良耜》 秋报社稷也。 翼翼良耜,俶载南亩。播厥百谷,实函斯活。或来瞻女,载筐及筥。其饷伊黍,其笠伊纠。其饔斯赵,以薊荼蓼。荼蓼朽止,黍稷茂止。获之挈挈,积之栗栗。其崇如墉,其比如栴,以开百室。百室盈止,妇子宁止。杀时牲牡,有捋其角。以似以续,续古之人。</p>

四首诗(表1):

第一组祭祀的是上帝,第二组祭祀的则是社稷,二者的祭祀对象是不同的。籍田仪式在西周末年至春秋时代一直存在,完成于公元前397年或公元前396年的清华简《系年》第一章认为周王朝衰落的标志之一,即“宣王是始弃帝

籍弗田,立卅又九年,戎乃大败周师于千亩”^[15],《国语》记载“宣王即位,不籍千亩”^[16],《系年》《国语》关于这件事的记载是同源的,但出现了两个不同的故事。籍田制度在《周礼》《礼记》里的记载比较详细,汉文帝时重新复兴了籍田仪式。而春夏祭祀上帝的农业祭祀仪式,在文献

中几乎看不到。从字数上看,第二组诗字数是第一组的三四倍,是《周颂》里比较长的篇章,《载芣》还是其中最长的一篇。祭祀乐的时长一般不会有大的差别,同样的乐曲长度,字数越少,节奏越慢。因此《载芣》和《良耜》在节奏上比《噫嘻》和《丰年》快得多,它们不是同一类型的音乐。《载芣》和《良耜》在节奏上更接近于《大雅》和《小雅》的诗。故《噫嘻》《丰年》应早于《载芣》《良耜》。由此我们可以判断,第一组农业祭祀诗早于第二组,第二组诗取代了第一组,成为西周末年以后主要的农业祭祀乐歌。

如果《噫嘻》《丰年》和《载芣》《良耜》是两组先后存在的农业祭祀诗,《周颂》中是否还存在类似的结构?为了更好地看清楚《周颂》的结构,我们可以将其篇目次序排列出来,然后将《诗序》附上,就可以初步发现一些信息。《周颂》有三十一篇,以十篇或十一篇为一组平均分为三组,即“清庙之什”“臣工之什”和“闵予小子之什”。《诗序》的写作时代是一个历史疑案,依据今天所能看到的传世文献和出土文献,也很难得出令人信服的判断。《孔子诗论》等出土文献让我们知道大约在公元前300年前后,已经存在《诗序》类型的文献。但是即便没有《孔子诗论》,这样的结论也是很容易得出的。如《左传》里在外交场合的引诗,双方对诗义的理解与《诗序》几乎完全一样,《左传》的成书年代虽然是另一个大的问题,但其主要的材料完成于公元前350年以前,是没有什么疑问的。《孟子》的引诗与《左传》模式相似,也是默认了所引诗篇的主题,所以无论如何公元前350年以前知识阶层对《诗》三百各篇的理解,大体上已经形成了共识。汉代四家《诗》虽然存在一定差异,但从蔡邕《独断》载录的《鲁诗》《周颂》部分的小序看,《鲁诗》《毛诗》对三十一篇《周颂》的理解几乎没有区别^④。

祭祀乐歌会遵从礼仪规范,因为仪轨的限制,每篇的主题在流传中会相对稳定。相反,歌词在不同时代进行修润的可能性则颇高。处于二者中间的是乐曲的旋律和节奏,它们存在变化的可能,但幅度不会太大。故语词文本的研究虽然大体可以看出诗的早晚,但很难有可靠的结论。反而诗的组合和主题更能看出诗篇的

年代变化。《毛诗》《鲁诗》这两种不同学说体系的《周颂》在篇序和主题上几乎完全相同,这说明它们至少部分继承了早期《周颂》的样态,这是活态的《周颂》。

有了上述的认识,再看《周颂》的整体结构,就会发现《周颂》可以分为三组,第一组是《清庙》至《时迈》,第二组是《执竞》至《潜》,第三组是《雍》至《般》。第一组以祭祀文王为主,主祭者为成王,兼及先公和天地、巡狩祭祀;第二组以祭祀武王为始,更多的是以后稷祭祀为中心的农业和渔猎祭祀;第三组则比较完备,以文王、武王和成王祭祀为中心,兼及农业、军事和巡狩。第一组和第二组合起来可以看作是上篇,并和《雍》之后的下篇形成对应关系(见表2)。

下半部分的《周颂》结构上更为完备,从篇次看似是晚出的一组。《清庙》和《雍》、《维清》和《武》《酌》、《烈文》和《闵予小子》《访落》《敬之》《小毖》、《时迈》和《般》、《执竞》和《载见》、《噫嘻》和《载芣》、《振鹭》和《有客》、《丰年》和《良耜》、《有瞽》和《赉》在功能上是非常接近的。故在实际的祭祀演出中,只有《周颂》的上半部或下半部就够用了,没有必要重复。《周颂》下半部因为有着更为严整的结构,或说明这一组诗是相对晚出且规范化的成套组曲。相对而言,第一组和第二组诗就会略早一些。特别是第一组,《清庙》《维天之命》《维清》等数篇语词尤显古老。另外,前两组和第三组诗对文王、成王的称呼也发生了变化,前两组称文王,第三组称大祖;前两组称成王,第三组称嗣王。从《周颂》的编次约略可以看出三十一篇作品的先后次序及其分组情况,也说明了周代祭祖乐舞至少发生过一次重构。

联系前文所述西周的礼制重构,我们似乎可以判断第三组祭祀乐应该出现于西周中晚期。朱凤瀚《商周家族形态研究》对此有很精微的观察:“西周晚期王室衰败……西周贵族中依旧保存着严格的等级关系……周天子直至被迫东迁,仍是贵族共主……世族间的纠纷……使西周晚期时的贵族家族深感旧有的社会关系已不可靠……在贵族阶级内出现一种比以往任何时候都强烈的、注重族人团结的风尚,此集中见于《诗经·大雅》、《小雅》中的一些诗篇。……诸

表2 《诗经·周颂》各篇对应关系

《周颂》上半部	《周颂》下半部
1.《清庙》，祀文王也。周公既成洛邑，朝诸侯，率以祀文王焉。	17.《雍》，禘太祖也。
2.《维天之命》，太平告文王也。	18.《载见》，诸侯始见乎武王庙也。
3.《维清》，奏象舞也。	19.《有客》，微子来见祖庙也。
4.《烈文》，成王即政，诸侯祝祭也。	20.《武》，奏大武也。
5.《天作》，祀先王先公也。	21.《闵予小子》，嗣王朝于庙也。
6.《昊天有成命》，郊祀天地也。	22.《访落》，嗣王谋于庙也。
7.《我将》，祀文王于明堂也。	23.《敬之》，群臣进戒嗣王也。
8.《时迈》，巡守告祭柴望也。	24.《小毖》，嗣王求助也。
9.《执竞》，祀武王也。	25.《载芟》，春耕田而祈社稷也。
10.《思文》，后稷配天也。	26.《良耜》，秋报社稷也。
11.《臣工》，诸侯祝祭，遣于庙也。	27.《丝衣》，绎宾尸也。高子曰：“零星之尸也。”
12.《噫嘻》，春夏祈谷于上帝也。	28.《酌》，告成《大武》也。言能酌先祖之道，以养天下也。
13.《振鹭》，二王之后来祝祭也。	29.《桓》，讲武类祫也。桓，武志也。
14.《丰年》，秋冬报也。	30.《赉》，大封于庙也。赉，予也，言所以锡于善人也。
15.《有瞽》，始作乐而合乎祖也。	31.《般》，巡狩而祀四岳河海也。
16.《潜》，季冬荐鱼，春献鲔也。	

诗一个共同的特点是强调兄弟情谊，‘兄弟’在这里如作狭义的理解，应该理解为同族之兄弟；如作广义的理解……可以看作是同宗族人的代名词……《常棣》所咏之‘凡今之人，莫如兄弟’，实际上即是强调同族人亲密无间的关系，以期依靠此种关系同舟共济，从而度过西周后期动荡不安的艰难时世。”^[17]从《诗》的整体上看，那些特别强调兄弟关系的诗篇，大多也被认为是幽厉时代的作品，如朱凤瀚所引的下述几篇：

戚戚兄弟，莫远具尔。（《大雅·行苇》）

兄及弟矣，式相好矣，无相犹矣。（《小雅·斯干》）

笱豆有践，兄弟无远。（《小雅·伐木》）

角弓，翩其反矣。兄弟昏姻，无胥远矣。（《小雅·角弓》）

常棣之华，鄂不韡韡，凡今之人，莫如兄弟。死丧之威，兄弟孔怀，原隰哀矣，兄弟求矣。（《小雅·常棣》）^⑤

西周确实是以分封宗族兄弟作为维护统治的主要手段，但随着畿外诸侯第二代、第三代的成长，他们与周王的亲戚关系自然会疏远。西周初年周王室的亲贵和其所倚仗的同盟集团掌控权力是很自然的，此后这些宗族走向衰落，新兴的贵族崛起。除穆王有意抑制大族之外，新

兴贵族的崛起还有另一个可能的原因，即至第二代、第三代分封贵族与周王的关系变得疏离，原来极为稳固的政治关系出现松动或崩溃^⑥。王畿尚且如此，畿外诸侯与王朝关系的疏离只会更甚。这个时候集中出现的反复吟咏兄弟之情的《诗》篇，说明它们被用来传递宗族一体的价值观。赵培在对《尚书》的研究中，也有类似的观察：“在王室庇护乏力的情况下，各贵族均开始致力于内部团结，巩固宗法。于是出现了至少两种现象：一是文、武、成、康、周公等创业先王先公之训诰被重新汇编，以之凝聚宗族，因而出现了以《书》代《训》，出现二者名实之转；二是《诗经》中《大雅》、《小雅》很多诗篇开始歌颂‘兄弟’情谊，提倡保卫家邦。”^[18]

虽然考古资料和传世文献之间有着难以逾越的文献学的鸿沟，但考古所见西周宗族组织的衰落和《诗》篇歌咏的同步性，至少可以让我们做出一个大胆的推测，即西周中晚期，一些早期的诗歌和文章被重构，用来传递宗族观念，歌颂祖先的创业史。它们就是《诗》《书》最初的结集形式。如前所述，西周中晚期礼制变革的显在标志是列鼎制度的成熟与完善，以鼎簋组合来标示身份地位，与先秦礼书里以冠服、车制来表现等级的做法一样，都是将等级视觉化。成

套的青铜器陪葬组合最晚出现于恭王时期,甚至还有西周早期的例子,但在厉王、宣王以后非常稳定且流行,说明这套制度不是世族政治的产物,而是维护王权的象征,周初姬姓大族在厉王时代的复活,正是重整周人传统的表现。后世所谓的礼乐文化,其成熟期正是最早的《诗》《书》诞生的时代,即公元前10世纪末至公元前9世纪中期。它们与视觉化的等级相配合,强调兄弟与宗族,被用来在观念上重塑周代宗族社会的精神纽带。

四、《诗》《书》篇目的代际特征

上述判断,在传统的经典文化中,也有观念层面的佐证。从文献学角度看,最早的书应该是《诗》《书》和《易》。虽然它们不是历史上最早使用汉字书写的文本,也未必是最早出现的书籍,但它们是能够流传到后世的最早的书。它们一般被认为形成于周初,即公元前11世纪末,包括《诗经》中的部分《周颂》、《尚书》中的“周书”和《周易》中的部分卦爻辞。

《周易》早期文本的历史比较模糊,鉴于它是占筮所用的“辞典”,成书相对会早一些,但各地使用者的筮法会有差异,《周易》文本的变化也就会更多,出土的《周易》类文献也证明了这一点。它最终的编次结构很可能要晚至汉代。

《诗》《书》收录的篇目呈现出相似的特点,即文本内容属于西周初的篇目很多,但西周中段的篇目几乎是空白。如果把《诗》《书》篇目的时代按照顺序具象化,两部文献看上去都像是一支杠铃。当然所谓《诗》《书》篇目的年代,依据的是战国时代形成的《诗序》和《书序》。一般而言,越是古老的文献,越难以判断其年代,依据这些战国以后文献记载做出的判断很难被认为是史实。这就是前文所述的“文献学鸿沟”。但是,从这些古老文献的编年结构,却可以发现公元前6—前4世纪时人们对周代文明的认知,即在公元前6—前4世纪,精英阶层普遍认为周文王、武王和成王时代是一切重要文明制度的创始时期,这一时期的文明足以成为后世的典范。这一观念让公元前6世纪的人在编纂《尚书》类文献时,有意选择了周初的各种

诏令和训诰。我们甚至可以断言,这种普遍的认知形成于有着较长传统的贵族教育,如果没有贵族的教育传统,就不可能形成统一的关于周代历史的知识。在公元前6世纪以前很长的时段里,贵族学习的典范演说或王命,应该是以周初的篇目为主。也只有在这种背景下,才会产生以周初文化为典范的观念,并影响到《尚书》和《诗经》最初的编纂,以及与之相伴的解释。

《诗经》和《尚书》篇目的汇集,大约在公元前6世纪中期完成,也就是孔子出生的年代。此后半个世纪,这些最初形成的书籍被孔子用作教材,并做了重编,《诗经》和《尚书》的篇章结构初步形成,之后随着《春秋》学理论体系的逐渐完备,《诗》《书》的解释体系被重构,形成了依附于历史发展过程的经典解释理论^⑦。这一理论延续了公元前6世纪的认识,将西周初年文王、武王、成王时代看作西周历史的黄金年代,并特别突出了周公制礼作乐的意义。此后七个王的历史在这一理论里并不重要。及至周厉王,西周出现了动乱、衰落和灭亡,又变得重要起来,属于周厉王、宣王和幽王时代的诗,占了《大雅》和《小雅》诗篇大半,这个时候对《诗》的解释开始以王朝兴亡为线索。杠铃式的周代历史轮廓就是在这时最终成型的。传统文献学对《诗》《书》的解释,虽然依附于《春秋》学,但依然接受《诗》《书》的非连续性。

故即使在文献学层面我们无法判断早期《诗》《书》篇章的年代,但观念层面却可以看出代际特征。西周的贵族教育,让周初的很多篇章成为学习的对象,这就是为什么《尚书》一类的高级别的文献汇编几乎全部是西周初年篇章的原因。西周的灭亡,激发了新的历史反思,于是新的篇章进入经典文献的范围,特别是被认为控诉和讽刺周厉王、周幽王的诗篇成为《雅》诗的大宗。西周初和西周末在周人认知《诗》《书》的观念里,是两个起点或轴心,这在客观上建立了一个经典形成的年代框架。

总之,《诗》《书》开始受到特别的重视,很可能在西周中期。西周中期以前,虽然有诗,也有周王的诰命,但未必有作为经典的诗和书。公元前10世纪下半叶开始,周王朝的制度和文

发生了根本性的变化,《诗》《书》作为经典的出现,应该就是在这一变革中完成的。这是中国书籍历史上第一个重要的时期。

注释

①葛亮:《一百二十年来甲骨文材料的初步统计》,《汉字汉语研究》2019年第4期。②郭沫若主编:《甲骨文合集》,中华书局1978—1982年版。文中所引甲骨皆以其在该书中的编号标注,不再标注页码。③四首诗分别参见毛亨传、郑玄笺、陆德明音义、孔祥军点校:《毛诗传笺》,中华书局2018年版,第460、462、472—473、474—475页。④《独断》有卢文弨乾隆五十五年辑本,乾隆嘉庆间嘉善谢氏抱经堂刻。卢文弨在文末按曰:“旧本《臣工》十句,《有客》十三句。案此不比《般》诗,毛七句,三家八句之有异同,直传写之误耳,今并改正。”⑤所引诗句分别参见毛亨传、郑玄笺、陆德明音义、孔祥军点校:《毛诗传笺》,第386、254、215、335、211—212页。⑥韩巍:《青铜器与周史论丛》,上海古籍出版社2022年版,第230—231页。⑦袁行霈、徐建委、程苏东:《诗经国风新注》,中华书局2018年版,第5页。

参考文献

- [1]张政烺.论易丛稿[M].北京:中华书局,2012:59-60.
 [2]孙诒让.周礼正义[M].王文锦,陈玉霞,点校.北京:中华书局,2013.
 [3]刘一曼.商代考古与甲骨学[M].北京:中国社会科学出版社,2023:111-113.
 [4]饶宗颐.殷代贞卜人物通考[M].香港:香港大学出版社,1959:1188.
 [5]方稚松.由一类特殊的占辞刻写现象谈甲骨刻辞的

- 重刻:从《合集》1075中的刮刻谈起[J].文献,2021(1):4-18.
 [6]刘一曼.试论殷墟甲骨书辞[J].考古,1991(6):546-554.
 [7]黄天树.关于商代文字书写与契刻的几个问题[M]//赵敏俐.中国诗歌研究:第18辑.北京:社会科学文献出版社,2019:3.
 [8]裘锡圭.文字学概要[M].修订本.北京:商务印书馆,2013.
 [9]国家文物局.2005中国重要考古发现[M].北京:文物出版社,2006:59-60.
 [10]杜预.春秋经传集解[M].李梦生,整理.南京:凤凰出版社,2015:130.
 [11]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959:414.
 [12]于省吾.甲骨文字释林[M].北京:商务印书馆,2010:193-194.
 [13]王先谦.尚书孔传参正[M].何晋,点校.北京:中华书局,2011:759.
 [14]韩巍.青铜器与周史论丛[M].上海:上海古籍出版社,2022.
 [15]清华大学出土文献研究与保护中心.清华大学藏战国竹简·贰[M].上海:中西书局,2011:136.
 [16]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:15.
 [17]朱凤瀚.商周家族形态研究[M].北京:商务印书馆,2022:481-482.
 [18]赵培.宗周政典的名实之转:从《训典》到《书》[M]//蔡宗齐.岭南学报:复刊第21辑.上海:上海古籍出版社,2023:172.

Books and Classics in the Pre Confucian Era

Xu Jianwei

Abstract: The functions of books were diverse in ancient times, and not all books were intended for reading. By studying archaeological materials such as oracle bone inscriptions and bronze inscriptions, the evolution of early book forms can be observed. Evidence from oracle bone inscriptions, including characters written with a brush left on oracle bones, “册” representing books, writing directions, and grid lines imitating bamboo slips on oracle bones, indicates that bamboo and wood books were already existed in the 14th century BCE. In the 9th century BCE, some texts related to ancestral worship, including poems from rituals and ceremonies, royal edicts, and genealogical history, were selected as educational texts and endowed with the functions of reshaping beliefs, identity recognition, maintaining clan structures, and indicating hierarchy. These literary works are the earliest classic books in Chinese history, functioning as carriers of knowledge, ideas, and culture. They were incorporated into the education of the aristocracy, with the aim of reshaping Zhou society based on ancestral beliefs and bloodline heritage.

Key words: the history of books; book form; reading behavior; order of articles

[责任编辑/知 然]



重申“楚公逆”器群的归属*

——兼论先秦“异族同号”问题

赵庆森 田佳茗

摘要:传世楚公逆钟和北赵晋侯墓地 M64 出土的楚公逆编钟,长期被视作西周晚期楚君熊罻自作之器。但绛县横水西周墓 M2055 出土的楚公逆剑,年代却相当于西周中期,而短剑的造型及人面纹饰,也带有鲜明的北方地域色彩,这便从考古学上否定了作器者为熊罻的认识。基于“楚公逆”器的出土背景,并结合生史簋、益公钟、小臣麦鼎诸铭所提供的人群与地理线索,可知西周陕晋地区大概同样存在一个以“楚”为名的国族,与周王朝的关系颇为密切。“楚公逆”诸器归属的重新审视,可为探讨先秦“异族同号”问题提供相应的借鉴。

关键词:楚公逆;楚公逆剑;族属;异族同号

中图分类号:K221.04

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)02-0119-10

传世楚公逆钟和北赵晋侯墓地 M64 出土的楚公逆编钟^①,一般被视作西周晚期楚君熊罻的自作之器,鲜有异议。然而,近年在绛县横水西周墓 M2055 中发现的一柄人面纹扁茎剑^②,铭文显示同样为“楚公逆”所作,墓葬年代却在西周中期,这便与“楚公逆”即熊罻的旧说产生明显矛盾。若以楚公逆剑作为切入点,客观审视其造型及人面纹饰所体现的文化因素与地域特征,由此联系并梳理西周铜器铭文中涉及“楚”的复杂记载,不难发现有关线索的指向实际是异于南方楚国的,这提醒我们需要对以“楚”为号的人群、国族及地理空间重新进行辨识。

一、楚公逆器的文化因素特征及其指向

传世器楚公逆钟系北宋政和年间出土。清

末孙诒让首释作器者楚公之名为“逆”,并据“罻(罻)”“逆”二字俱从“逆”声,从而考证“楚公逆”即见于《史记·楚世家》的楚君熊罻^③,时代约当宣王之世。学界翕然而从,几成定讫。

1993 年北赵晋侯墓地 M64 出土一组青铜编钟,共八件,均为甬钟。前六件形制相同,大小相次,钲部及左鼓部俱有铸铭 68 字,作器者亦是“楚公逆”;后两件形体较小,纹饰也异于前者,铭文自钲部延及鼓部,作“晋穀其子孙永宝用”8 字^④。“晋”,《说文》云“即奇字‘晉’”,可释作“晋”字异体^⑤。“穀”训为乳,此有授予之义,表明是晋国公室所铸而传之子孙的礼器^⑥。如是,这组编钟其实具有不同来源,即由晋人所获楚公逆的六件甬钟,连同自作两钟构成一编^⑦。此外, M64 随葬铜鼎铭文上出现的“晋侯邦父”,经李学勤、裘锡圭等研究,基本可以确定为《史记·晋世家》所载的晋穆侯之名^⑧。而晋穆侯主要活

收稿日期:2024-10-21

*基金项目:国家社会科学基金冷门绝学研究专项之学术团队项目“卜辞地理研究与商史重建”(23VJXT001)、“古文字与中华文明传承发展工程”资助项目“商周青铜器铭文族群分类史征”(G2212)。

作者简介:赵庆森,男,南开大学历史学院副教授(天津 300350),主要从事先秦史、出土文献研究。田佳茗,女,南开大学历史学院研究生(天津 300350)。

动于宣王时期,这似乎从考古学层面进一步印证孙氏的判断。

不过问题并非如此简单。2006年,山西绛县横水西周墓 M2055 出土一件人面纹青铜短剑,剑身两面靠近茎格处,分铸有铭文“楚公逆□□中戈”7字^⑩。很明显,这里的作器者“楚公逆”,与传世及北赵出土楚公逆钟的器主当为同一人。然而,通过整体考察、比较可知,横水 M2055 的随葬铜器大多带有典型的西周中期特征,发掘者据此推定墓葬年代为西周中期偏晚阶段。众所周知,晚期墓葬完全可以随葬早期遗物,但晚期器物一般不会埋藏于早期墓葬,这是考古学上的一个基本定律。因此,若非后世打破、扰乱等极端情况,大体可以排除楚公逆剑属于西周晚期的可能性。

倘若联系楚公逆剑的年代下限,重新审视过去作为宣王“标准器”的楚公逆编钟,不难发现原先的断代依据,其实也要进行反思与修正。靳健、谢尧亭已从形制、纹饰和铭文三个方面作了分析,指出楚公逆钟钟体宽阔,更接近叶家山 M111:7、庄白 J1:59、万福埝 TN03E20:10、虢钟等西周早中期甬钟,明显不同于西周晚期至春秋早期南方流行的窄体甬钟;篆带所饰蝉纹为商末周初的流行纹饰,而鼓部所饰纹样亦可追溯到叶家山 M111:415 钺、叶家山 M28:170 觚,并延续到西周中晚期的三式癸钟和柞钟;至于“公”“宝”“用”等常见字,写法也带有明显的偏早特征^⑪。综合以上因素推断,楚公逆编钟的年代同样不太可能晚至宣王时期,而应与楚公逆剑相一致,即在西周中期晚段为宜。

既然楚公逆剑和楚公逆编钟的年代,均远早于楚君熊罻的活动时段,彼此难以形成时间上的“交集”,这表明,以往研究对“楚公逆”身份的推定有误。长期以来,学界普遍存在一个预设的前提,即默认“楚公逆”器的国别为南方半姓之楚。因而即便上述最新的断代结论,实际已经否定了“楚公逆”为熊罻的原有认识,研究者仍会尝试在西周楚君世系中,继续寻找另一位可能的人选,以填补修正旧说^⑫。平心而论,如果我们不再囿于楚即楚国的“定论”,重新审视“楚公逆”器本身所提供的客观信息,其实不难捕捉到若干具有指向意义的重要线索。

从造型来看,楚公逆剑剑身呈柳叶形,中部起脊,两刃斜直;茎扁平,上有两个圆孔,茎格部平面呈“凸”字形^⑬。从纹饰来看,该剑在剑身接近茎格处,两面均饰有阴线人面纹,圆脸大眼,光头无发,近三角形宽鼻,双尖耳,耳垂处还有象征耳孔的圆点。管见所及,此类人面纹扁茎短剑的分布范围较广,从黄河流域的关中、晋南,到长江中下游的湖南、苏南,乃至东南沿海的广东、香港等地均有发现。不过相较于北方来说,南方地区同类短剑的年代整体偏晚,出土地点也相对零散,尤其是岭南地区的样本还表现出一定的局部差异性,因此更有可能是受到外部文化因素影响的产物^⑭。值得注意的是,其中出土背景明确、时代较早的同类型短剑,主要见于宝鸡至扶风、岐山一带的西周早中期墓葬,具体单位包括扶风齐镇 M3^⑮、华县东阳 M138^⑯、西安少陵原 M452^⑰和岐山孔头沟 M16^⑱(图 1:1—4)。北京故宫博物院旧藏也有一件人面纹短剑(图 1:5),与扶风齐镇 M3 所出者颇为相似,传为浚县辛村墓地的遗物^⑲。此外,北赵晋侯墓地 M33 还出土过一件疑似人面纹短剑(图 1:6),茎格部两面镶嵌骨片,其上刻有兽面纹。剑身近格处的纹饰不甚清晰,原简报推测或是凸起的兽首^⑳。田伟将其归入同类型短剑,并指出这种人面纹扁茎剑主要源于关中地区^㉑。总的来说,上述样本的年代范围相对固定,基本上都在西周早期至中期,这无疑从侧面佐证了“楚公逆”器断代提前的合理性。更为关键的是,从空间分布来看,时代较早的同类型短剑的出土,尤以关中至晋南等地最为集中,恰好与王朝腹地及周文化核心区多有重叠。此种现象绝非偶然,足以表明楚公逆剑的造型、纹饰带有鲜明的地域色彩,应是代表了西周陕晋地区的一种特定文化因素。准此,如果继续将“楚公逆”器一律归为南方楚器,似乎难以作出合理的解释。

除前揭“楚公逆”器之外,西周金文中所见人称“楚公”者,尚有“楚公彖”器六件,包括钟五(《集成》^⑳42—45;《新收》^㉑659)、戈一(《集成》11064)。五件楚公彖钟现存传世器三件,一件下落不明仅存拓本,另一件系周原召陈 98 五号窖藏出土^㉒,彼此造型接近,纹饰和铭文则有部分差异。对比看来,楚公彖钟的钟体同样较宽,接



图1 人面纹短剑

近于楚公逆钟。尽管其纹饰有独具特色的一面,如右鼓部所饰仰首翘尾的鸟纹和象纹,在彼时比较少见;但正鼓部的阴线卷云纹及旋上的细阳线纹,都是关中地区西周早中期甬钟的常见纹饰^⑤,至于篆间的阴线云纹和顾首龙纹,亦可追溯到西周中期同类纹饰,而与西周晚期尤其是南方甬钟的主流纹样有着明显不同^⑥。因此,就类型特征而言,楚公彖钟与关中地区西周甬钟整体上仍呈现出趋同的面貌,同时也符合北方周文化背景下甬钟的演变序列。长期以来,学界一般遵循楚即楚国的预设,将这些铜器视作早期楚文化形成阶段的“标准器”。现在看来,其来源及出现在关中的路径问题,可能仍有讨论的空间。

二、西周北方楚氏的文字资料线索

据典籍与古文字资料记载,先秦时期以

“楚”为称的国族名、地名,大致可以分为南、北两系。北方的“楚”位于黄河下游地区,一般认为包括殷墟卜辞田猎地“楚”、东周卫地“楚丘”和齐地“楚京”。《诗·邶风·定之方中》:“望楚与堂,景山与京。”^[1]毛传谓“楚”即卫邑楚丘,在今河南滑县东。“楚京”见于战国早期鬲姜钟(《集解》157),该铭载三晋联合伐齐,迫其退入长城,接着会师平阴,袭夺“楚京”。据此可知“楚京”属齐,当在平阴附近的齐长城沿线。不过,田猎卜辞中用为地名的所谓“楚”字作“𠄎”(《合集》^⑦ 29984),从正、从二木之形,与常见从疋之“楚”字有别,恐怕难以落实。

南方之“楚”为半姓楚人的国族名,目前较早见于周原甲骨^⑧,如H11:83有“楚子来告”之辞,一般认为即楚君朝周的记录。又H11:4作“其微、楚厥燎,师氏舟燎”,而《国语·晋语八》记述成王岐阳之盟,称“楚为荆蛮,置茅蕪,设望表,与鲜卑守燎”^⑨,二者所载或为同一史实。关

于“楚”的由来,清华简《楚居》提供了一种传说性追述,“丽不从行,溃自胁出,妣烈宾于天,巫并该其胁以楚,抵今日楚人”^[2]。即楚先公丽季(熊丽)胁生而出,天神以荆条填补其母妣烈残损之肋部,后世楚人遂以“楚”为自名。鉴于“楚”“荆”义同,每有互训通用,两周时期北方贵族对楚的称谓,便产生“楚”(令簋^②,《集成》4300;京师峻尊,《铭图》^③11784)、“荆”(虢簋,《集成》3732;过伯簋,《集成》3907)乃至连言“楚荆”(堆叔簋,《集成》3950;史墙盘,《集成》10175;子犯编钟,《新收》1008)等不同形式。战国后期,随着楚国政权重心自江汉平原逐渐东移,作为地域概念的“楚”,最终又扩展至淮河中下游地区。

通过梳理可知,南、北两系的“楚”空间悬隔,各自源流分明,未尝互有交织^④。此外,可以跟前揭“楚公”器群建立联系,并提供若干重要线索者,尚有西周时期的生史簋、益公钟和小臣夔鼎诸铭,其中出现的“楚”究竟如何确定归属,还需要作进一步分析与辨识。

生史簋,1980年扶风黄堆西周墓M4出土^⑤,侈口鼓腹,圈足外撇,兽首屈舌耳下有珥,形制接近于沔东普渡村出土、被视作穆王“标准器”的长白簋^⑥,颈下所饰分尾长鸟纹,亦是西周中期穆、共阶段的常见纹饰。因而将生史簋年代推定在穆王时期,大致比较合适。其内底铭文为:

饗(召)伯令生史使于楚。伯赐赏^⑦,用作宝簋,用事厥獻(祖)日丁,用事厥考日戊。(《集成》4100—4101)

按鼓甗铭(《铭图》3363)言“王□□鞞使于貉,赐贝五朋”,与此文例相近,对比可知,赏赐生史的“伯”仍是召伯而非他人。故铭文大意是说,召伯遣生史出使于楚,功成归来而受到赏赐,遂作此簋以祭祀先祖。

长期以来,人们习惯于将生史出使之“楚”视作南方楚国,然而谛审此说,其实不无疑问。首先,楚国虽然名义上为王朝属邦,但终究为边裔异族所立,而非周人“封建亲戚”的对象;加之长久僻处南土,难免带有较强的独立倾向,故虽与周室基本保持交通,但谈不上严格的君臣名分。至于金文所见出使外服封国的情形,也通

常是由周王或王后遣命,如中甗(《集成》949)、小臣守簋(《集成》4180)、乍册鬲卣(《集成》5407)诸铭俱是如此。召伯作为留守畿内的召公后裔,彼时即便承袭王官身份,却非王朝执政卿士^⑧,若自行派遣僚属聘楚,则有违周、楚之间形成的交往传统。其次,生史簋所处的时代,上距昭王南征结束不久,而所谓“南征”主要包括伐楚和南巡狩两个阶段^⑨。由“伐楚荆”器群可知,北方西周贵族普遍有所斩获,表明伐楚一度取得胜利;不幸的是,昭王的南土经略最终遭受重大挫折,以致“南巡狩不返,卒于江上”^[3]。在周人与荆楚集团保持敌对关系的状态下,双方贵族之间恐怕并不具备开展交聘的条件。

总之,种种迹象表明,生史簋铭提到的“楚”,似不会是昭王南征未久后的南方楚国,而可能是另一个与王朝世族——召氏直接交往的同名对象。倘若联系前文关于“楚公逆”族属的探讨,尤其是楚公逆剑及相关铜器所提供的线索,学者当有理由考虑,同时期北方地区存在异族同号之“楚”的可能性。循此思路,益公钟(《集成》16)铭文中提到的“楚氏”,引起我们的注意:

益公为楚氏夔钟。

作器者“益公”主要见于西周中晚期金文,其身份颇为显赫,如走马休盘(《集成》10170)、王臣簋(《集成》4268)、询簋(《集成》4321)诸铭所示,周王册命典礼的右者皆由“益公”担任。

关于此钟的断代,目前学界主要有恭懿时期^⑩和夷厉之世^⑪两种意见,从其鼓部的变形龙纹及字体特征判断,后说近是。据《史记·楚世家》记载,正值夷王在位之时,楚君熊渠在江汉地区积极对外扩张,继而藐视周王室权威,僭号自行称王,后因畏惧厉王兴师来伐,楚人遂不得已舍去王号^⑫。由此可见,彼时周、楚关系并未得到改善,甚至面临再度交兵的风险,故可首先排除“楚氏”是指非姓楚国的可能性。但此钟作为目前仅存的益公自作器,却反映出“楚氏”与益公家族的关系非同一般。

有学者推测,“楚氏”即益公的夫人或母亲,其所自出之国族名为“楚”。但铜器铭文中凡以“某氏”指称女子者,“某”基本都是女姓,诸如“姜氏”(《集成》3570)、“姑氏”(《集成》3916)、

“嬴氏”(《集成》2027)、“媿氏”(《集成》3934)、“姒氏”(《集成》2643)、“妊氏”(《集成》2765),此外也有少数表示身份,如五年珣生簋(《集成》4292)之“君氏”和“妇氏”。显而易见,本铭“楚氏”不合于上述称名通例,故难以视作周代贵族女子的称谓。另一种常见的“某氏”用于指称男性,兼指其所在之族氏,符合周代贵族男子“称氏不称姓”的习惯。这里的“某”既可以是排行名或职官名,如“伯氏”(《集成》4329)、“叔氏”(《集成》3955)、“侯氏”(《集成》3781)、“尹氏”(《集成》2828)等;亦可直接出现族氏名,如“遣氏”(《铭图》2488)、“散氏”(《集成》9669)、“鲍氏”(《集成》142)等。相较来看,“楚氏”显然更接近于氏名,其他情形则难以讲通。故铭文大意即是说,益公给以“楚”为号的族氏铸作𨮒钟。

按商周金文所见“A为B某器”一类文例,作器者与受器者的关系同样需作讨论。首先是为逝者铸作祭器,如鬯鼎(《集成》2696)“用为考宝尊”,而更常见者则是生者之间的互相授受。其中,既有父系家族长为配偶或媵女作器,如牀侯簋(《集成》3752)“为季姬簋,其万年用”;也有贵族家族内部大宗为小宗或庶子弟作器,如叔趯父卣(《集成》5429)云“余贶为汝兹小鬯彝,汝其用飨乃辟辄侯逆覆出内(入)事(使)人”。关于宗族长给族内成员作器的问题,多位学者都有较为系统的研究,如朱凤瀚就以伯猷诸器、卫簋、叔趯父卣诸铭为例,指出宗族长对宗族内部青铜礼器的制作拥有支配权,大宗可以通过作器赠予小宗及宗族成员的方式,来达到督促对方举行祭祀、发布命令、勉励规范行为等目的^⑩。既然前文已论“楚氏”属于男性称氏之例,则为女性贵族作器的情形自可排除;而作器祭祀逝去的先人,通常也要加缀父、母、祖、考之类的亲称或尊称,本铭显然不合常例。那么对比可知,“益公”和“楚氏”很可能属于具有相同血缘背景的宗亲关系。考虑到彼此氏名殊异,这就表明“楚氏”一支已从益氏公室别出,另立宗氏,即二者分别代表同一宗族内部的大宗和小宗。

就铜器铭文所见,除益公代表的大宗之外,西周益氏宗族同样存在若干分支。如盞方尊(《集成》6013)、盞方彝(《集成》9899)有“文祖益公”之称,而盞驹尊(《集成》6011)云“作朕文考

大仲宝尊彝”。韩巍通过排比诸器年代及铭文,指出“文考大仲”正是元年师旻簋(《集成》4279—4282)的“文祖益仲”,换句话说,即益公家族大约自西周中期穆王阶段分衍出“益仲—盞—师旻”这一宗支^⑪。此外,传出丰镐地区的简簋盖(《新收》736)还提到“皇考益叔”,则可代表西周晚期益氏的又一支系,只是器主此时已沦为“丰仲”的家臣,也许反映出家族地位不及往昔的境况。实际上,作为势力较为强盛的西周世族,益公后裔分立形成的别支,也并不仅限于益氏内部,如:

(1)毕鲜作皇祖益公尊簋,用祈眉寿鲁休,鲜其万年子子孙孙永宝用。(毕鲜簋,《集成》4061)

(2)王若曰:师询,丕显文、武,膺受天命,亦则于汝。乃圣祖考克左右先王,作厥肱股。……询稽首,敢对扬天子休,用作朕烈祖乙伯、凡益姬宝簋。(师询簋,《集成》4342)

例(1)“毕鲜”追尊益公为皇祖,可知其人并非毕氏贵族,而是益公后裔支封于毕者,因以别氏。例(2)师询簋与师酉器群为同一家族所作,此已为研究者所公认,对比诸铭所见亲称和职司内容,可以推断师酉为师询之父^⑫。这里的“凡益姬”,在询簋铭中则作“凡姬”^⑬,凡为“周公之胤”,故“凡益姬”当系嫁至益氏的姬姓凡氏女子,然则“益”便是师酉父辈所在家族之名号。

值得注意的是,与询簋同坑出土者尚有弭叔诸器,其中包括弭叔师察簋及弭叔鬲、盃等^⑭;加之询与弭叔职事相近,二人均任师氏之职,这就表明他们当为同一家族成员,亦即弭氏贵族。相较前揭益仲、益叔等支系,弭氏尽管同样隶属于益公宗族,但其从大宗分立之际,便已取得新的氏名,继而形成新的宗氏。因此,作为分宗立氏的弭氏贵族师询,只是在追忆先人的时候,才会偶或使用大宗氏名,以示本小宗之所自出。不难看出,非但毕鲜簋合乎此例,益公钟所见益氏大宗与楚氏的关系,显然也同这一情形相契,足见我们对益公钟铭内涵的揭示,乃是合理有据的。

关于益氏的族属问题,学界一直存在争议。首先,师酉诸器称考、妣为“乙伯”“寯姬”,鉴于“乙伯”的称名形式冠以日干,基本可以推

断师酉、师询及其所在家族当非姬姓周人。其次,宰兽簋(《新收》663)记载周王册命器主“更乃祖考事,鞫司康宫王家臣妾、仆庸外内”,祭祀对象则为“烈祖幽仲、益姜”。韩巍认为宰兽世袭内朝“宰”职,而益公家族担任职事多属于军政范畴,带有浓厚的军事色彩,彼此难以相兼,故“益姜”当视作益氏之女,亦即姜姓^④。其说可从。从考古资料来看,上述益公宗族及其各支系的遗存,基本上都集中分布于关中地区,如出土盨器群的眉县李家村、发现师旻簋等铜器窖藏的洋西张家坡村,均是益仲后裔的居邑所在^⑤;益氏小宗毕鲜定居毕地,位于宗周东南;不惟弭叔诸器,弭伯师藉簋(《集成》4257)及传世弭伯匜(《集成》10215)、弭仲簋(《集成》4627)皆出自今蓝田境内^⑥,弭氏封邑的位置即可得以确认。此外,作为益氏联姻对象的宰兽家族,可能定居于周原南缘的今扶风段家镇一带^⑦;而其余同“益公”相关的铜器,诸如王臣簋(《集成》4268)、永孟(《集成》10322)及传世器牧簋(《集成》4343)等,也都出土于关中地区。综上可见,益公宗族的势力范围基本限于周畿西部,这种现象恐怕与其族属背景密切相关。毕竟,益氏作为姜姓集团成员,属于典型的周系贵族,历史上或与姬姓周人颇有渊源,故其家族势力盘踞于王朝腹地,长期肩负股肱之任,自然在情理之中。至于益公钟出现的楚氏,既与益氏同宗同源,理应同样带有较为浓厚的“西土”背景,如此便与楚公逆剑的考古学指向不谋而合。

三、西周北方楚氏的地理背景

若将关注的重点从人群转向地域,将族氏名与地名加以合观,那么传世器小臣夔鼎的铭文记载,适可提供一个“楚”地的关键线索。据《宣和博古图》著录器型^⑧,小臣夔鼎为圆底深腹,下部倾垂,置三柱足,口沿下饰以成组云雷纹一周,中间设短扉棱相隔。就造型和纹饰布局而言,小臣夔鼎与上海博物馆藏燕侯旨鼎较为接近^⑨,时代当在西周早期晚段,唐兰定为昭王世器^⑩,大体是合适的。鼎铭云:

正月,王在成周。王𠄎(𠄎)于楚菴(麓),令小臣夔先省楚𠄎(居)。王至于𠄎

𠄎(居),无遣(遣)。小臣夔赐贝,赐马丙(两)。夔拜稽首。对扬王休,用作季嬭(妣)宝尊彝。(《集成》2775)

“𠄎”字从辵、从必,裘锡圭释为“𠄎”,读为敕戒镇抚之义的“𠄎”^⑪。“楚菴(麓)”即楚地的林麓,为周王外出巡行的目的地,而小臣夔先行省视之“楚居”,则是设在当地供王临时驻蹕的处所。

按昭王南征的首要任务即是伐楚,故上铭所见设有王居之“楚”,绝非处于敌对状态的南方楚国,这是首先需要明确的。在笔者看来,欲窥知此“楚”的大致方位,坐标“成周”与动词“𠄎”乃是关键的线索。在殷墟卜辞中,“𠄎”的出现往往有其特定背景,如:

乙巳卜,贞:王𠄎于召,往来亡灾。在九月。

丁未卜,贞:王𠄎于宫,往来亡灾。

戊申[卜],贞:王𠄎雍,[往]来亡灾。

王占曰:吉。

己酉卜,贞:王𠄎召,往来亡灾。

(《合集》36643)

从文例推断,商王是在某驻蹕之所连续贞问前往各地巡省的休咎情况。其中提到的召、宫、雍三地,彼此恐怕相去不远,很可能皆分布在占卜地的周边,否则命辞“往来亡灾”便失去了实际意义,而商王一再贞问“𠄎召”,亦可佐证整个行程的范围有限。另一条更为直接的证据,见于商末征人方卜辞:

乙巳王卜,在温贞:今日步于攸,亡灾。

己未王卜,在贞:田元,往来亡灾。

乙丑王卜,在攸贞:今日𠄎从攸东,亡灾。

丁丑王卜,在□贞:今日步于戩,亡灾。

(《英藏》^⑫2562+《合集》37475+《合补》^⑬

11141+《合集》36957)^⑭

第三辞载乙丑日商王驻足于攸,准备当日即循攸地以东的区域巡行,同样可见“𠄎”这一政治行为展现在地理空间上的特征。鉴于驻蹕地与所“𠄎”目标的空间关系往往较为密切,那么鼎铭既言“王在成周”,又说准备“𠄎于楚麓”的事宜,则表明“楚麓”相距成周(今河南洛阳)不会太远,大抵属于西周王畿内部的鄙野之地,犹有经略巡守的意义。准此,若以成周作为坐标,这

个“楚”地的位置基本就可圈定在关中平原以东至今豫西、晋南一带。

无独有偶,据先秦典籍记载,上述区域内恰有一处“荆”地。《尚书·禹贡》:“荆、岐既旅,终南惇物,至于鸟鼠。”^[4]此叙雍州辖境诸山,其中“荆”又见于《禹贡》“导山章”,即“导岍及岐,至于荆山”者。《汉书·地理志》左冯翊襄德县下原注:“《禹贡》北条荆山在南,下有强梁原。洛水东南入渭,雍州寤。”^[5]该“荆山”属于六盘山系的桥山余脉,核其方位,当在今陕西大荔县东南的渭水北岸,恰好位于陕晋之间^⑥。“楚”“荆”作为专名,往往义近通用;而“楚麓”和“荆山”均系山地丘陵地貌,地表形态亦相对趋同。那么,综合时代、地望范围、地名称谓及地貌特征等因素看,《禹贡》北条荆山与金文“楚麓”可谓颇相契合,故以前者为据来比定周畿附近之“楚”,应是目前较为合宜的取径。

在前文中,我们根据“楚公逆”器的时代特征及特定文化因素,重新检视其作为南方楚器的合理性与可能性。继而以此为基础,系统梳理西周金文中其他涉及“楚”的国族名、地名资料,通过考辨与钩沉,使得位于黄河流域的另一同名之“楚”浮现出来。下面,不妨紧扣该讨论对象,兹将有关核心线索整理、胪列如次,以见梗概。

其一,楚公逆编钟、楚公逆短剑分别出自北赵晋侯墓地和绛县横水墓地,两处遗存均在晋南地区;而与楚公逆剑类型相同的人面纹短剑,出土遗存也集中分布于关中至晋南一带。

其二,益公钟显示,西周益公家族存在名为“楚氏”的小宗分支,而益氏作为带有浓厚“西

土”背景的姜姓族氏,其宗族遗存及活动轨迹也主要限于关中地区。

其三,生史簋所见之“楚”,与王朝世族召氏直接交通;小臣夔鼎出现的地名“楚”,乃是王自成周出巡的驻蹕之处,地望大抵不出关中东部至今豫西、晋南之间。

综上,无论是“楚公”诸器的出土地点、楚公逆短剑所代表的文化因素及其地域色彩,抑或考古资料所见益氏宗族势力的空间分布,还是小臣夔鼎之“楚”的地望范围,这些线索提供的种种指向都是趋于一致的。有鉴于此,我们或可作出初步推论:除为学界所熟悉的南土楚国之外,西周北方地区尚有另一同名之楚存在。作为从姜姓益氏家族分立的别支,该楚氏属于“西土”背景的周系集团,至少从西周早中期之际至西周晚期活跃于历史舞台,其势力范围主要在今陕晋两省交界地带,结合时空背景、地名称谓及地貌特征等因素考虑,《禹贡》北条荆山乃是相对合宜之选(见图2)。如是,西周王朝世族及晋南封国与楚氏的密切关联和频繁互动,从地缘格局上便可得到较好的解释。

四、余论与启示

我们知道,准确把握研究对象的名、实关系,注意名、实之间在时代或空间层面可能存在的差异,乃是探索与解决诸多上古史疑难问题的关键前提,特别是各种复杂的“同名异实”现象,尤为值得关注,其中就包括“异地同名”和“异族同号”问题。



图2 西周楚氏势力范围示意图^⑦

所谓“异族同号”，是指内质殊异的血缘组织拥有相同国、氏名号的特殊现象。具体来说，主要包括异姓同氏的情况，也不乏少数同姓、同氏却并非同一家族的现象。关于先秦时期的“异族同号”问题，以往研究者已有一定程度的关注，并通过具体举例进行论述^⑤。若从规律层面进行考察，“异族同号”现象的形成机制，实际与早期血缘组织的命氏规则密不可分。从通例来看，先秦贵族家族经过分衍而获取新氏名的来源，主要包括地名（封邑名）、职官名及先人称谓（包括表字、排行名及谥号等）^⑥若干种。其中，有些职官名和贵族排行名的使用非常普遍，诸如“册”“司马”及“仲”“叔”等，一旦前者广泛用于命氏，则难免导致不同族氏之名号相吻合。同理，鉴于历史时期不同地理客体之间常会出现地名重叠的情况，这样即便不同人群的所居地域未必一致，却可能因为同样采用“以地为氏”的途径，从而拥有一致的国族名号，此即缘于“异地同名”。如春秋有南北二随，晋大夫曰随氏，汉东则为随侯之国，彼此源流殊异。不难看出，上述“异族同号”现象是因职官名、人名称谓重合所致，或由“异地同名”而衍生，若具体到重名对象，则彼此之间往往并无时空范畴上的关联与交织。

同样是取径“以地为氏”的命氏规则，也有相当一部分“异族同号”现象的产生，则是基于不同人群定居一地的历史背景。关于这一问题，古代学者已有相应的关注与阐释，如清儒顾炎武就将先秦国族更迭的具体情形，归纳为“胜国”和“因国”两类而有所区分^⑦。所谓“胜国”，即征服一国且毁其社，如《尚书·洪范》序言“武王胜殷”^{[4]397}，而《左传·文公十五年》云“凡胜国曰灭之”^{[6]4028}，即此。设若两国早晚相踵，因其故墟民人而以立新邦者，则谓之“因国”。如《左传·昭公二十年》昔晏子对齐景公曰：“昔爽鸠氏始居此地，季荝因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而后大公因之。”^{[6]4549}循“因国”之例，尽管不同人群徙居犹有先后早晚之别，却由于所居之地相同，一兴一替，名号相因，则会出现血缘相异而沿用相同氏名的现象，遂成“异族同号”。如晚商晋南地区先有祁姓之唐，相传为帝尧之后，西周初年成王灭唐以封叔虞，又有姬姓唐

国，虽名号相同却互为仇讎。此外，在商周时期规模较大的地域性聚落内部，普遍存在着多血缘人群集中聚居的现象。若干异姓部族定居一地，如果统一采用居邑地名来进行命氏，自然也会形成“异族同号”的局面。如铜器铭文所示，西周同样以“丰”为氏的人群，便至少可以分为姬姓^⑧（檀季遽父尊，《集成》5947）、姞姓^⑨（室叔簋，《新收》1957）及妊姓^⑩（王作丰妊单宝盃，《集成》9438）三支。其中即便同为姬姓丰氏，犹有“文之昭”的丰公家族（师卫簋，《铭图》5412）和井氏分支——“丰井”氏（丰井叔簋，《集成》3923）之别。上述现象无非是诸人群共同聚居沔西之文王故都丰邑的缘故。

综上所述，本文所论西周北方楚氏与南方楚国并存之状况，无疑属于因地名重叠而导致族氏名号偶合的特殊现象。不过，它作为考察先秦“同名异实”问题的一个代表性案例，适可揭示出地名命氏规则作用下从“异地同名”到“异族同号”的演进机制，具有窥斑见豹的意义，对于相关古史地理研究，会起到一定的借鉴作用。

注释

- ①山西省考古研究所、北京大学考古学系：《天马一曲村遗址北赵晋侯墓地第四次发掘》，《文物》1994年第8期。②③山西省考古研究院、山西大学北方考古研究中心、运城市文物保护中心等：《山西绛县横水西周墓地M2055发掘简报》，《江汉考古》2022年第2期。④孙诒让：《古籀拾遗·古籀余论》，中华书局1989年版，第19—20页。⑤湖北省博物馆：《晋国宝藏——山西出土晋国文物特展》，文物出版社2012年版，第102页。⑥许慎：《说文解字》，中华书局1963年版，第310页。⑦士上尊（《集成》5999）有“彗百生豚”，此“彗”亦读为“穀”或“穀”。如《诗·小雅·甫田》“以穀我士女”，“穀”训为飴。所以“彗百生豚”，意即馈赠百姓豚肉为食。参见唐兰：《西周青铜器铭文分代史征》，中华书局1986年版，第259页。⑧学者已指出“楚公逆”钟仅有六件，后两件与前者相配成组，以凑成八件习用之数。参见刘绪：《晋侯邦父墓与楚公逆编钟》，载高崇文、安田喜宪编：《长江流域青铜文化研究》，科学出版社2002年版，第56—60页。⑨李学勤：《晋侯邦父与杨姞》，载《缀古集》，上海古籍出版社1998年版，第106—108页；裘锡圭：《关于晋侯铜器铭文的几个问题》，《传统文化与现代化》1994年第2期。⑩⑤靳健、谢尧亭：《“楚公逆”的

年代及相关问题新探》，《江汉考古》2022年第2期。①如靳健、谢尧亭就从人物时代及文字通假角度，推测楚公逆可能是楚君熊渠。参见靳健、谢尧亭：《“楚公逆”的年代及相关问题新探》，《江汉考古》2022年第2期。

②此类单孔或双孔扁茎柳叶剑主要出现于西北地区，尤以宝鸡强国墓地和洋西张家坡墓地较为集中，但年代最早者为广汉三星堆遗址出土的一件玉质剑。而类似的扁茎剑，在西亚的土耳其、伊朗、伊拉克、亚美尼亚境内都有广泛分布。参见李刚：《中国北方青铜器的欧亚草原文化因素》，文物出版社2011年版，第57—60页。

③关于人面纹扁茎短剑的渊源，研究者多已注意到南、北两地同类遗存的年代差异，并以此对其源流作出判断。参见钟少异：《略论人面纹扁茎铜短剑》，《考古与文物》1994年第1期；高西省：《西周扁茎人面纹铜短剑初论》，《文博》1997年第2期；陈亮：《先秦人面纹扁茎短剑试论》，《东南文化》2001年第1期。

④罗西章：《扶风出土的商周青铜器》，《考古与文物》1980年第4期；曹玮：《周原出土青铜器》第6卷，巴蜀书社2005年版，第1140—1141页。

⑤陕西省考古研究所、秦始皇兵马俑博物馆：《华县东阳》，科学出版社2006年版，第131—132页。

⑥陕西省考古研究院：《少陵原西周墓地》，科学出版社2008年版，第658页。

⑦陕西省考古研究院、北京大学考古文博学院：《陕西岐山孔头沟遗址西周中小型墓葬及马坑发掘简报》，《文物》2023年第3期。

⑧Max Loehr (罗榭)，Chinese Bronze Age Weapons (《中国青铜时代的兵器》)，Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1957, pp.176-177. 转引自钟少异：《略论人面纹扁茎铜短剑》，《考古与文物》1994年第1期。

⑨北京大学考古学系、山西省考古研究所：《天马一曲村遗址北赵晋侯墓地第五次发掘》，《文物》1995年第7期。

⑩田伟：《试论两周时期的青铜剑》，《考古学报》2013年第4期。

⑪中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》(修订增补本)，中华书局2007年版。文中所引此书皆简称《集成》，所涉青铜器皆以编号标注，不再另注页码。所引该书的铭文乃综合考虑各家释文所得。

⑫钟柏生、陈昭容、黄铭崇等编：《新收殷周青铜器铭文暨器影汇编》，台北艺文印书馆2005年版。文中所引此书皆简称《新收》，所涉青铜器皆以编号标注，不再另注页码。

⑬罗西章：《陕西周原新出土的青铜器》，《考古》1999年第4期。

⑭高西省：《楚公编钟及有关问题》，《文物》2015年第1期。

⑮郭沫若主编：《甲骨文合集》，中华书局1978—1982年版。文中所引此书皆简称《合集》，所涉甲骨皆以编号标注，不再另注页码。所引该书卜辞释文、标点依笔者理解与原释文略有不同。

⑯曹玮：《周原甲骨文》，世界图书出版公司2002年版，第4、63页。需要指出的是，周原甲骨中H11:14一般释为“楚伯

乞今秋来即于王其则”。但谛审照片可知，其中所谓“楚”字作𠄎，从林、从口，释“楚”恐不确。参见王光镐：《甲文“楚”字辨——兼论正、足不同源》，《江汉考古》1984年第2期。

⑰上海师范大学古籍整理研究所校点：《国语》，上海古籍出版社1998年版，第466页。

⑱令簋铭文(《集成》4300)首句，学者或断读为“唯王于伐楚伯，在炎”，不确。据下铭“公尹伯丁父贖于戎”之辞，可知当作“唯王于伐楚，伯在炎”为是。

⑲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。文中所引此书皆简称《铭图》，所涉青铜器皆以编号标注，不再另注页码。

⑳近代有学者从甲骨文“楚”地和东周卫地“楚丘”出发，推测早期楚人可能起源于黄河下游地区。然据《楚居》记载，楚始祖季连曾经活动的“郢山”“涿水”“京宗”等地，大致都分布在今豫中至豫西南地区一带；而楚人最终以“楚”作为部族名号，实际是始于穴熊之子丽季(熊丽)，可见族名“楚”的出现与“楚丘”在时空背景上无法相协，难以视作非姓楚人的早期遗迹。

㉑陕西周原考古队：《扶风黄堆西周墓地钻探清理简报》，《文物》1986年第8期。

㉒陕西省文物管理委员会：《长安普渡村西周墓的发掘》，《考古学报》1957年第1期。

㉓《集成》4100“赏”字上部不清，或释为“贝”，或释为“宾”。据《集成》4101可知“贝”上从“尚”，当释“赏”字无疑。

㉔按穆王时期位居执政者，主要是祭公及毕桓、井利、毛班等人。参见杜勇：《清华简〈祭公〉与西周三公之制》，《历史研究》2014年第4期。

㉕李学勤：《论鞞鬲铭及周昭王南征》，载朱凤瀚、赵伯雄主编：《仰止集：王玉哲先生纪念文集》，天津人民出版社2007年版，第76—80页；赵庆森：《“昭王南征而不复”之蠡测——基于文本形成与历史地理学的研究》，《学术月刊》2015年第5期。

㉖刘启益：《西周纪年》，广东教育出版社2002年版，第274页。

㉗陈梦家：《西周铜器断代》，中华书局2004年版，第302页。

㉘司马迁：《史记》，中华书局1982年版，第1692页。

㉙朱凤瀚：《金文所见西周贵族家族作器制度》，载北京大学出土文献研究所编：《青铜器与金文》(第一辑)，上海古籍出版社2017年版，第24—45页。

㉚④⑤韩巍：《眉县盩器群的族姓、年代及相关问题》，《考古与文物》2007年第4期。

㉛朱凤瀚：《师西鼎与师西簋》，《中国历史文物》2004年第1期。

㉜旧释“同姬”，今当释“凡”为是。参见王子杨：《甲骨文旧释“凡”之字绝大多数当释为“同”——兼谈“凡”、“同”之别》，载复旦大学出土文献与古文字中心编：《出土文献与古文字研究》第5辑，上海古籍出版社2013年版，第6—30页。

㉝段绍嘉：《陕西蓝田县出土弭叔等彝器简介》，《文物》1960年第2期。

㉞李长庆、田野：《祖国历史文物的又一次重要发现——陕西郿县发掘出四件周代铜器》，《文物参考资料》1957年第4期；中

国科学院考古研究所:《长安张家坡西周铜器群》,文物出版社1965年版。④⑦应新、子敬:《记陕西蓝田县出土的西周铜簋》,《文物》1966年第1期。④⑧罗西章:《宰兽簋铭略考》,《文物》1998年第8期。④⑨王黻著、诸莉君整理校点:《宣和博古图》卷二,上海书店出版社2017年版,第29页。⑤⑩陈佩芬:《夏商周青铜器研究·西周篇(上)》,上海古籍出版社2004年版,第8—9页。⑤⑪唐兰:《西周青铜器铭文分代史征》,上海古籍出版社2016年版,第236页。⑤⑫裘锡圭:《释“柶”》,载《裘锡圭学术文集》第一卷,复旦大学出版社2012年版,第57、64页。⑤⑬李学勤、齐文心、艾兰:《英国所藏甲骨集》,中华书局1992年版。文中此书简称为《英藏》,所涉甲骨皆以编号标注,不再另注页码。⑤⑭中国社会科学院历史研究所:《甲骨文合集补编》,北京语文出版社1999年版。文中此书简称为《合补》,所涉甲骨皆以编号标注,不再另注页码。⑤⑮门艺:《殷墟甲骨黄组卜辞新缀》,载河南大学黄河文明与可持续发展研究中心:《黄河文明与可持续发展》第5辑,河南大学出版社2013年版,第39—45页。⑤⑯顾颉刚、刘起釪:《尚书校释译论》,中华书局2005年版,第768—769页;谭其骧:《中国历史地图集》第一册,中国地图出版社1982年版,第35—36页;谭其骧主编:《中国历史地图集》第二册,第15—16页。⑤⑰图2由南开大学历史学院宋金珂协助制作,水系改绘自谭其骧主编《中国历史地图集》“宗周、成周附近”,地点采自国家地理信息公共服务平台,GS(2023)336号-甲测资字1100471。⑤⑱董珊:《试论殷墟卜辞之“周”为金文中的妘姓之珣》,《中国国家博物馆馆刊》

2013年第7期;李伯谦:《试说周初封国与商时方国异姓同名现象》,载陕西省考古研究院、上海博物馆编:《两周封国论衡:陕西韩城出土芮国文物暨周代封国考古学研究国际学术研讨会论文集》,上海古籍出版社2014年版,第268—271页。⑤⑲以先人之字及谥号为氏的情况,即《左传》隐公八年所讲的“诸侯以字为谥,因以为族”。⑥⑩顾炎武著、陈垣校注:《日知录校注》卷六,安徽大学出版社2007年版,第335—336页。⑥⑪檀季遽父尊中的“丰姬”,即姬姓丰氏女子,为檀季遽父之妻。此姬姓之丰属于《左传》僖公二十四年的“文之昭”。⑥⑫室叔簋言室叔为“丰姑”作器,命之祭祀公讖、宴飨朋友。讖公即室叔先人,朋友则指室叔的同族兄弟,可见“丰姑”主持室叔家族的内部事务,具有宗妇身份,所以她应是嫁与室叔的姬姓丰氏女子。⑥⑬“丰妊单”即任姓丰氏之女,周王亲自为异姓女子作器,可知其身份很可能为王之配偶。

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,2009:666.
- [2]清华大学出土文献研究与保护中心.清华简:壹[M].上海:中华书局,2010:181.
- [3]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:134.
- [4]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:316.
- [5]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1545.
- [6]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4028.

Reexamining the Attribution of “Chugong Ni” Bronze Vessels Group: On the “Different Clans with the Same Name” in Pre-Qin Period

Zhao Qingmiao and Tian Jiaming

Abstract: The Chugong Ni bell and the Chugong Ni chime bells unearthed from tomb M64 of the Marquis Jin cemetery have long been regarded as the work of King Xiong E, who ruled the Chu State during the late Western Zhou Dynasty. However, a dagger inscribed with Chugong Ni, which was unearthed from the tomb M2055 at the Hengshui cemetery in Jiangxian County, Shanxi Province, can be dated to the middle of the Western Zhou Dynasty. The shape and the human face decoration of the dagger also have a strong northern regional characteristics. These factors challenge the original understanding that Chugong Ni was the work of King Xiong E from the archaeological perspective. By examining the context surrounding the unearthed Chugong Ni vessels and incorporating insights from artifacts like Sheng Shi vessel, Yigong bell and Xiaochen Ling tripod, it can be seen that there is also a state clan named Chu in the northern Shaanxi and Shanxi areas during the Western Zhou Dynasty, which is closely related to the Zhou Dynasty. The re-evaluation of the attribution of Chugong Ni vessels can provide valuable insights for the study on the issue of different clans with the same name during pre-Qin period.

Key words: Chugong Ni; the dagger of Chugong; ethnic group; different clans with the same name

[责任编辑/知 然]

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

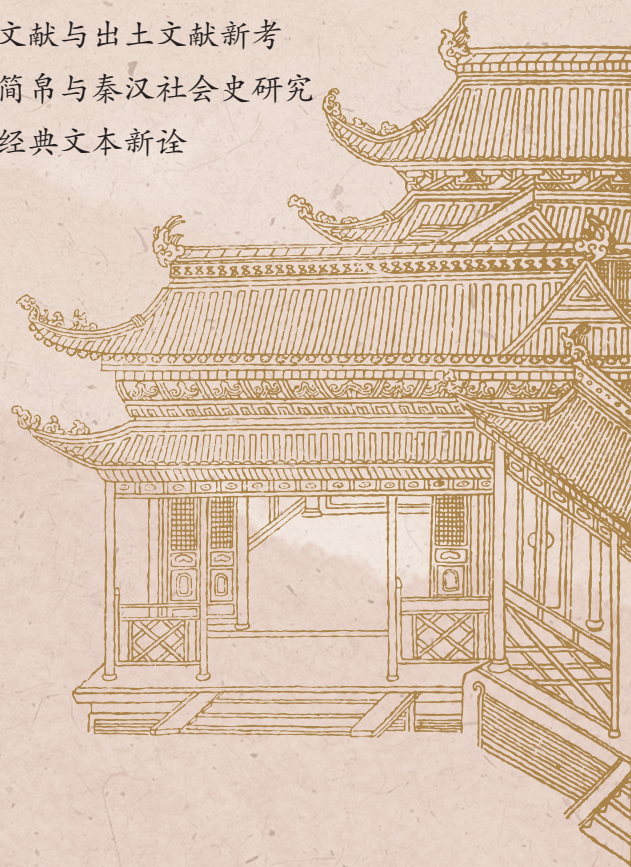
中国传统哲学范畴再阐释
中国礼乐精神的现代转化
中国传统伦理思想
明清实学思想研究
魏晋玄学思想新论

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2期（第13卷 总第74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》编辑部
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4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