

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

3

2026(双月刊)
第14卷 总第81期





中原文化研究

The Central Plains Culture Research

本期学人



陈望衡 男，1944年生，湖南邵阳人，武汉大学哲学学院二级教授、博士生导师，享受国务院政府特殊津贴专家。曾任中华美学学会常务理事，湖北省美学学会副会长兼秘书长、国际应用美学研究学会国际咨询委员会副主席、亚洲艺术学会副主席等。长期从事美学研究，在中国古典美学、环境美学和生态文明美学三个领域有创造性贡献。主持完成国家社会科学基金重大招标项目1项、重点项目1项、一般项目2项、外译项目3项和后期资助重点项目1项，以及国家出版基金重点资助项目、教育部人文社科基金项目和教育部通俗读物项目等

多项。出版中文学术专著《中国古典美学史》《环境美学》《文明前的“文明”——中华史前审美文化研究》《中华美学全史》（十卷本）、《生态文明美学》等40余种，英文著作《狞厉之美：中国青铜器》（*CHINESE BRONZES : Ferocious Beauty*）《中国环境美学》（*Chinese Environmental Aesthetics*）等数种；主编“环境美学译丛”“环境美学前沿丛书”“21世纪美学译丛”等丛书多种；在《中国社会科学》《文学评论》《文艺研究》《环境伦理学》（*Environmental Ethics*）、《美学研究与艺术评论》（*Studies in Aesthetics & Art Criticism*）等国内外刊物上发表论文数百篇，其中多篇被《新华文摘》《中国社会科学文摘》和人大复印报刊资料等转载；《文明前的“文明”——中华史前审美文化研究》与《中国古代环境美学史》（七卷本）分别荣获第八届、第十届中国高等学校科学研究（人文社会科学）优秀成果一等奖。



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2026年第3期(第14卷,总第81期)

2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问 (按姓氏笔画排序)

王中江 冯 时 刘庆柱 刘跃进 孙 荪
李伯谦 张岂之 袁行霈 郭齐勇 葛剑雄

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 李振宏 张国硕 张宝明
张新斌 郭 杰 程民生

主 编 郭 杰

社 长 李孟舜

副社长 屠 青

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·

考古学视域下的张姓起源新证 杜金鹏/5

论考古学发展与中国古典学的实证重建 田旭东/15

·思想文化·

试论中国美学思维的运行机制 陈望衡/24

美风俗而成善治:论程颐教育伦理观及其思想史意义 郭敬东/34

·中原论坛·

由西周金文看周礼在地方族邦治理中的作用 王坤鹏/42

辽夏金王朝的礼制建构与“中国”认同 王美华/52

·当代文化·

数智文化与文艺创新专题

数字媒介对美学法则的重构 陈定家/59

数智时代网文创生的媒介融合与技艺通变 郑 薇/71

主管主办 河南省社会科学院

主 编 郭 杰

社 长 李孟舜

副 社 长 屠 青

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

网 址 www.zywhyj.cn

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2026年6月15日

目 录

·宋文化研究·

- 《己酉拟上封事》所见朱熹晚年的政治寄托····· 祁琛云 蒲 圣/80
南宋耕牛贸易变迁与地方因应····· 程 涛/88

·文学与文化·

- 从宴会诗序看唐诗创作趋向的转变····· 吴振华/96
魏晋南北朝士人诗咏活动的审美考察 ····· 黎 臻/106

·文献研究·

- 唐前期对均田制、计帐户籍制的坚持和强化····· 刘玉峰/114
秦公田生产的经营管理成效 ····· 刘 鹏/120

·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中国人民大学哲学社会科学预印本平台、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 * 2026-06

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

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

The Central Plains Culture Research

No. 3, 2026

Contents

New Evidence for the Origin of the Zhang Clan from an Archaeological Perspective	Du Jinpeng/5
On the Development of Archaeology and the Empirical Reconstruction of Chinese Classics ...	Tian Xudong/15
Study on the Operational Mechanism of Chinese Aesthetic Thinking	Chen Wangheng/24
Nurturing Customs and Achieving Good Governance: On Cheng Yi's Educational Ethics and Its Significance in Ideological History	Guo Jingdong/34
The Role of Rituals of the Zhou Dynasty in the Governance of Local Tribal-States: Insights from Bronze Inscriptions of the Western Zhou Dynasty	Wang Kunpeng/42
The Ritual System Construction and "China" Identity of the Liao, Western Xia, and Jin Dynasties	Wang Meihua/52
The Reconstruction of Aesthetic Principles by Digital Media	Chen Dingjia/59
Media Integration and Skill Transformation in the Creation of Online Literature in the Digital Intelligence Era	Zheng Wei/71
Zhu Xi's Political Aspiration in His Later Years Reflected in <i>Jiyou Nishang Fengshi</i>	Qi Chenyun, Pu Sheng/80
Changes in the Farm Cattle Trade and Local Responses in the Southern Song Dynasty	Cheng Tao/88
The Transformation of Creative Trends in Tang Poetry as Seen from Prefaces to Banquet Poems	Wu Zhenhua/96
An Aesthetic Examination of Literati's Poetic Chanting in the Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties	Li Zhen/106
The Insistence and Reinforcement of Equal-field System and the Accounting and Household Registration System in the Early Tang Dynasty	Liu Yufeng/114
The Management and Production Effect of Qin's Public Fields	Liu Peng/120



考古学视域下的张姓起源新证

杜金鹏

摘要:张是汉族姓氏之一,在《百家姓》中排第24位。据统计,张姓是当前第三大姓,约占全国总人口的7%。关于张姓的起源,古今说法各异。现有文献、文物、考古学资料证明,张姓始祖可追溯到商周时代。殷墟亚长墓青铜器铭文中作为族徽的“𠂔”与本作为私名、后演变为族名的“长”共存,“张”字的两个构字要素已经具备。鹿邑长子口墓之主人“长子口”,属于殷墟“亚长”的后裔,可证“长”族延续到西周早期。西周青铜器铭文和《诗》文证实西周晚期已有张姓。春秋战国时代,张姓已广泛分布于我国北方地区。张姓作为汉族姓氏,其起源却来自商代周边族群,后来融合发展为汉族的一部分。殷墟亚长墓和鹿邑长子口墓的发现,以确凿的考古学证据表明,这一过程的早期关键环节在中原地区形成,河南是张姓起源信而有征的考古学起点。

关键词:考古学;张姓起源;新证

中图分类号:K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0005-10

张姓为中国的大姓之一,在成文于北宋初年的《百家姓》中排名第24位。据统计,当代张姓人口已经超过9500万人,是我国第三大姓,约占全国总人口的7%。关于张姓的起源,古今说法各异。传统的姓氏起源研究,多以谱牒、方志、民间传说和传世文献为资料来源,其间颇多错讹之处,导致研究结果的可信度不高。本文结合现有文献、文物、考古学资料,认为张姓始祖最早可追溯到商周时代。

一、古文献所见张姓

《世本·作篇》云:“挥作弓。”^[1]《新唐书·宰相世系表》曰:“张氏出自姬姓,黄帝子少昊青阳氏第五子挥为弓正,始制弓矢,子孙赐姓张氏。”^[2]从古文献学角度看,张姓始见于西周。《诗·小雅·六月》云:“吉甫燕喜,既多受祉。来归自镐,我行永久。饮御诸友,鱼鳖脍鲤。侯谁在矣?”

张仲孝友。”《郑笺》曰:“侯,维也。张仲,贤臣也。善父母为孝,善兄弟为友。”《孔疏》云:“《尔雅》李巡注云:‘张,姓。仲,字。其人孝故称孝友。’”^[3]诗颂周宣王令大将尹吉甫率兵讨伐玁狁至于太原(今甘肃平凉一带),凯旋而归,吉甫设宴庆贺,宴客中有好友张仲,张仲亦为宣王大臣。

春秋时张姓多见。如《左传》中便有张侯(成公二年)、张老(襄公三年)、张武(襄公二十三年)、张句(昭公二十一年)、张柳朔(哀公五年)等。战国张姓则有张丑(燕国人质,《战国策·燕策三》)、张仪(魏国人,《史记·张仪列传》)、张禄(范雎,魏国人,投秦改姓名,《史记·范雎列传》)、张良(韩国人,《史记·留侯世家》)等。

二、金石学证见张姓

北宋金石学家刘敞,在宋仁宗嘉祐七年(1062年)出任永兴军,驻今西安一带,其间收集

收稿日期:2026-03-04

作者简介:杜金鹏,男,中国社会科学院考古研究所研究员(北京 100101),主要从事夏商周考古、文化遗产保护研究。

古铜器数十件,择11件优良者绘图、制文,著成《先秦古器记》,刻于石上。其在长安购得周代青铜器张仲簋,器有铭文50余字,记录张仲参加周宣王庆祝北伐猃狁胜利的宴会。他备感荣幸,故择优质铜料铸造该器以为纪念。铭文首句为“张仲作宝簋”,末句是“张仲眉寿”,其中作器者名字写作“𠄎”,吕大临《考古图》著录该器和铭,题名《𠄎仲簋》,释“𠄎”为“𠄎仲”,并谓“《诗·六月》卒章曰‘侯谁在矣?张仲孝友’,盖周宣王时人也”。张、𠄎同音相通,故而将器铭

“𠄎中”与《诗·六月》中“张仲”相联系^①。另有两件张仲簋,系西汉古文字学家张敞得之于蓝田,形制、尺寸、铭文完全相同,为对器,原载于北宋欧阳修所著《集古录》^②,有铭拓与释文,欧阳修将铭文“𠄎”释作“张仲”。《考古图》转载附录其铭文与释文^③。南宋薛尚功《历代钟鼎彝器款识法帖》引用了《考古图》之《张仲簋》铭文,释文将“𠄎”隶作“张仲”(图1);又引《古器物铭》之《张仲簋》、《兰亭帖》之《张仲簋》各一件,铭文内容与《考古图》之《张仲簋》相同,释文亦同^④。

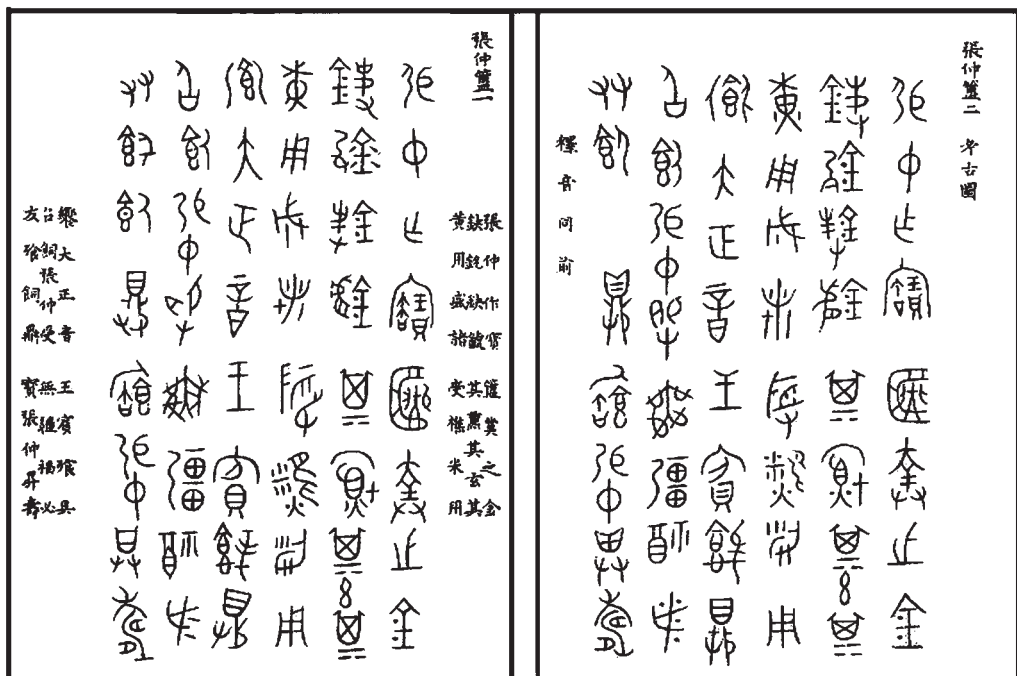


图1 薛尚功《历代钟鼎彝器款识法帖》之《张仲簋》铭文

另外,《历代钟鼎彝器款识法帖》中又著录有西周《张伯匜》,铭文“张伯作旅匜,其子孙永宝用”,“张伯”写作“𠄎”。薛尚功记曰:“按刘原父《先秦古器记》云:‘按其铭曰张伯作旅匜,张伯不知何世人,似亦张仲昆弟矣。’”^[4]张伯、张仲,兄弟之属,刘敞所言可信。清孙诒让《古籀拾遗》考释《张仲簋》铭文时,认为铭文中“𠄎”字《考古图》释为“𠄎”是错误的,而应隶作“张”,采纳了欧阳修、薛尚功的意见^⑤。可见,古代金石学家释“𠄎”为“张”是主流观点。

如果将《张仲簋》铭文与《诗·六月》相联系,当以释作“张”为是。理由有三:其一,《张仲簋》与河南三门峡虢国墓地考古发掘出土的两件

《虢季簋》(M2001:77、78)形制相同,年代应当相当。《虢季簋》出土于虢国墓地M2001,为对器,铭文8字“虢季乍(作)匜(簋)宝永宝用”。据研究,此墓主人虢季为周宣王、幽王时期虢国国君^⑥。因此,张仲簋的时代为周宣王时期,与张仲的在世时间相符。其二,《张仲簋》铭文“张仲受无疆福,必友”之辞,与《诗经·六月》“张仲孝友”正和。其三,《诗经·六月》尹吉甫“饮御诸友……张仲孝友”与《张仲簋》铭文“王宾飨具召饮,张仲受无疆福”,皆为张仲参加庆功宴会之记录,铜器铭文与《诗经》文之史实相符。这是西周青铜器铭文中难得的西周晚期有张姓之证据。

三、考古学资料所见张姓起源

(一) 郑韩故城战国铜戈铭文所见“长”与张姓

1971年在郑韩故城外郭城内发现一处战国晚期青铜兵器窖藏坑,出土一批青铜兵器。其中有2件铜戈的铭文,文字结构大致相同(图2),《四年戈》(T1:22)铭文云:“四年,郑令韩半,司寇长朱,武库工师弗恣,冶尹岐(披)造。”《五年戈》(T1:27)铭文云:“五年,郑令韩半,司寇张朱,右库工师皂高,冶尹孺造。”^⑦

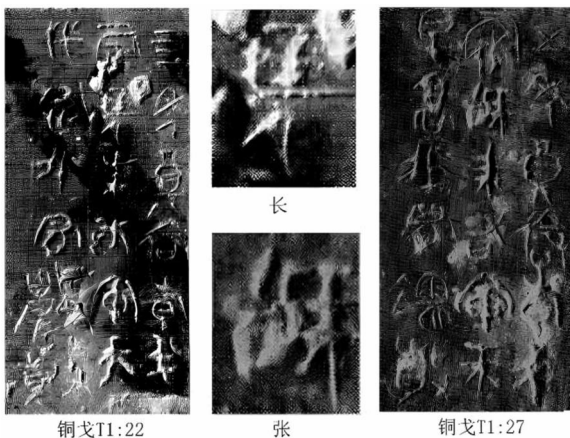


图2 郑韩故城出土战国铜戈铭文

这批青铜兵器的资料发表者郝本性认为,“四年戈”至“八年戈”之间有衔接关系,很可能是韩王安四年至八年期间铸造的系列兵器。铭文中的“郑令”为郑邑(县)县令,“郑令”“司寇”是兵器的督造者、监管者,“武库工师”“右库工师”为监工,“冶尹”是冶铸工主管。在《四年戈》铭文隶定时,郝本性直接将“长”字释作“张”,即认为司寇“长朱”亦即“张朱”,“长”为“张”之省^⑧。这是战国时期“长”“张”相通,“长”为“张”之初文的实证。

1973年河北易县燕下都遗址出土战国晚期“九年将军张戈”,其铭文曰:“九年,将军张二月,剡宫我其献。”^⑨这是战国时代有张姓的又一考古实证。

(二) 鹿邑长子口墓所见长姓

1997—1998年,在河南省鹿邑县太清宫镇太清宫遗址发现一座西周初年墓葬,该墓为有南北两条墓道的“中”字形大墓,一椁一棺,椁室呈“亞”字形,棺为长方形。墓主人为60岁左右

男性,殉葬14人。墓中随葬品非常丰富,包括陶器197件,瓷器12件,青铜器235件(礼器79件、乐器6件、兵器46件、工具14件、车马器78件、杂器12件),玉器104件(礼器52件、兵器11件、工具文具等4件、装饰品37件),石器5件,骨器500多件[包括骨簇425件、骨管5件、骨卡子(璲)8件、骨叉形器(弓弭)1件等],石子24枚^⑩。

该墓出土的铜器中,有39器铭文中“长子口”,应为墓主姓名。长应是氏族或国名,子是身份或爵位,口为私名(图3)。有学者指出,卜辞中的“长子”,一称长侯或长伯,应是商王朝的藩属^⑪。发掘者认为:“长子口”是殷遗民,生活在商末周初,在商为高级贵族,在周仍有很高社会地位,为一地的封君。“卜辞上的长子很可能就是长子口的祖父辈。有学者研究,长氏原为东夷的后裔,臣服于商后,负责制造弓箭等武器,后来繁衍为张姓,故长氏是张姓祖先。”^[5]

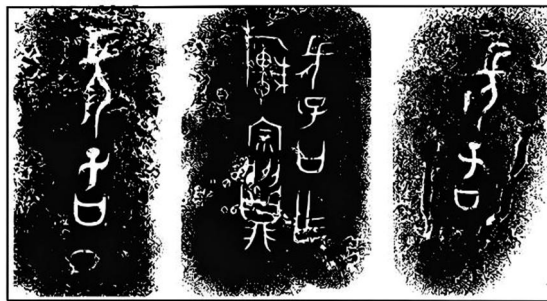


图3 长子口墓青铜器铭文“长子口”

这是从考古学上把张姓起源前推至西周早期。由于是考古发掘报告,作者没有就张姓起源进行过多讨论,故其“长氏是张姓祖先”的观点论述不够深入,在此试做补充论述。长子口墓墓主人,在当时享有崇高的社会地位,随葬铜鼎22件,铜觚、铜爵皆8件,加上2件仿铜器的陶觚、爵,应该是10套觚爵,此外还有2件铜角。随葬铜兵器有铜钺1件、铜戈5件、铜刀2件、铜剑1件、铜弓弣3件、铜镞32枚、铜盾饰2件。玉兵器则有玉钺1件、玉戈8件、玉镞1枚。骨兵器包括骨簇425枚、骨璲8件、骨管3件、骨弣器1件,皆属弓箭类兵器。可见,墓主人“长子口”是一位拥有铜钺、玉钺的高级军事将领。该墓还出土一套青铜工具,包括铜斧2件、铜斨2件、铜凿1件、铜铲3件、铜削5件。由此可见,墓主人还是手工业从业者——应该是

掌握高端生产工具的管理者。

关于发掘报告中所说骨制“卡子”和“叉子”，发掘者说：“这种‘卡子’，以前极少发现。究其用途，我们原认为是连接两件物体的‘扣’，但中间的凹槽很不规则，有些很浅，似钓鱼用的漂子，即‘鱼浮’。它们均被置于椁室，却又不似椁上构件。”“叉形器在安阳殷墟出土较多，大部分出在侯家庄的几座大墓中，被称为‘搬子’，其用途不明。”^{[5]187}其实，这种“卡子”就是用来解挂弓弦的专用器具，在殷墟常有出土，一般作龙形或鱼形，有玉质、牙质、骨质多种。笔者认为这类器物可称为“璫”^⑩。至于“叉形器”，属于弓末饰，即所谓“弭”，殷墟考古发现已经证实^⑪。

根据郑韩故城战国铜戈铭文“长”“张”相通，该墓铜器铭文屡屡记明墓主人为“长子口”，同时出土大量与弓箭相关的文物，印证了发掘者说长子口“负责制造弓箭等武器，后来繁衍为张姓”的推论，这一观点便有了相当高的可信度。

(三)殷墟亚长墓所见“弓”与“长”

2000年12月至2001年2月，考古工作者在殷墟花园庄发掘了一座商代墓葬花园庄M54^⑫。该墓位于殷墟宫殿区南部，北距宫殿建筑群约300米，其位置十分显赫。墓圻面积达25平方米，有一棺一椁，共有人牲9人，殉人6人，殉狗15只。

据研究，M54墓主人为35岁左右男性。从其骨骼痕迹看，其生前曾多次负伤：左股骨曾遭刀斧类兵器砍伤；左肱骨有3处砍伤；左肋骨有锐器砍伤痕迹；右侧髌骨有穿透性创伤，系矛戈类兵器所致。左臂上的3处创伤未见骨骼自我修复痕迹，表明这3处创伤与墓主人死亡时间相近。从其受伤位置推测，墓主人在战斗中习惯使用右手拿兵器，因此对于左侧的防护较为薄弱。累累伤痕，也充分证明墓主人是惯战武将，甚至死于战场，故享有崇高的礼遇^⑬。

墓中出土各类随葬品1600多件，其中玉石器230件，陶器20多件。墓中随葬大量青铜礼器，证明墓主人具有很高的政治地位；随葬大量青铜兵器，包括7件钺，说明墓主人是一位军事将领；随葬一套青铜工具（在殷墟，铜铤、凿、铲是手工业高级管理者的“标配”，几乎适用于各个门类手工业），说明墓主人还是手工业主（高

级管理者）。可见，墓主人具有多重显赫身份。

墓中出土的青铜“手形器”（M54:392）位于墓主人左小腿外侧，作五指张开半握状，有简化饕餮纹，其臂部中空，可纳木柄，通高13厘米^⑭。关于该器的物性、用途，学者有不同解读。笔者根据它的形制和出土位置，以及墓主人身体状况等，认为它应该是杖首，即安置在木杖顶端的装饰物。

据统计，花园庄M54出土青铜器中有131件具有铭文。其中，有铭容器27件，铭文主要是“亚长”二字，个别简省为“长”或“亚”；3件铜铙皆铭“亚长”；1件铜钺上铭“亚长”，5件铜钺上用绿松石镶嵌出“亚长”二字；3件卷首铜刀皆铭“亚长”；40件铜戈上铭“亚长”，1件铜戈铭“𠂇”；50件铜矛上铭“亚长”；1件铜弓附上用绿松石镶嵌出“亚长”二字（图4）。

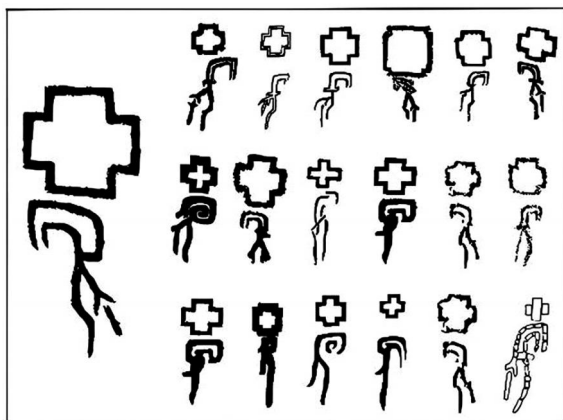


图4 殷墟亚长墓铜器“亚长”铭(嵌)文

显然，“亚长”是墓主人的身份名号。亚，为武官职称。长，是墓主人的族名或私名。发掘者据此推定说M54墓主为长姓高级贵族，因此，可把殷墟花园庄M54号墓称为“亚长墓”。

殷墟甲骨文中“长”字（图5）。廩辛、康丁时期卜辞中见有“长子”，记录“长子”向商王贡献龟甲等事迹：

其侑𠂇(长)子，𠂇龟至，王受祐（《合》^⑮ 27641）

乙未……𠂇(长)……不……（《合》 28195）

卜辞中还有一字“𠂇”，学者也有释作“长”者，见于卜辞中用作地名和宗庙名：

辛丑卜，旁贞，𠂇(长)宗（《合》13545正）

……丑卜,宀贞,𠄎(长)宗 《《合》13546)
 𠄎(长)受年 《《合》22247)
 ……取𠄎(长)…… 《《怀》^⑧753)

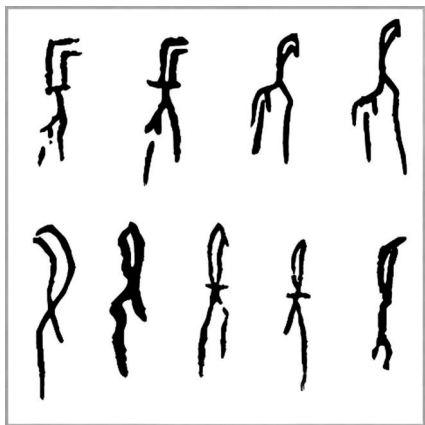


图5 甲骨文“长”字

很显然,殷商甲骨文和金文之“长”字,乃披发、拄杖之人的象形字。披发不笄,即头发披散不绾。拄杖,手持拐杖。上文提到的亚长墓出土的手形铜器,该器下部有銎,可纳木杆,应该就是一件手杖。联系到亚长的腿、臂皆曾遭受严重创伤,可能行走不便,只能依杖而行。如此,“长”字应该是专为亚长本人创制,是其专有名字。这应该是一个合理的解释。后来,“长”衍化为亚长所在族群的族名。

目前,殷墟青铜器铭文中的“长”仅见于亚长墓。现有考古学证据表明,亚长墓主人“亚长”,与商族、商王室有着密切关系。这从其墓葬坐落在商王宫殿建筑附近已可见一斑。其墓葬规格(包括墓室面积、人牲人殉数量)均与妇好墓大致相当。而其墓底使用了一组“警卫”人员,其首领甚至执有一件玉(石)钺,效仿了商王陵墓的制度。亚长墓的埋葬制度和习俗,包括棺槨制度,人牲、人殉和殉狗,甚至使用腰坑,与殷商贵族几乎一样。“亚长”墓中随葬了大量商人所钟情的青铜器、玉器,有铜铙和石磬,还有一组商人习惯使用的陶器。显然,“亚长”接受了商族的许多文化传统——包括礼乐文化。可以认为,“亚长”在坚守本族少量特有礼俗的同时,已经深度“商化”。

但是,亚长墓又确实具有与商人不同的礼俗和用具。

第一,不使用瓚玉。我们知道,考古发现的

所谓玉石“柄形器”,看似不起眼但实际上是三代的重要礼器,早在二里头文化时期,玉柄形器便承担了基本玉礼器的角色——一座墓之中若只有一件玉礼器,必为“柄形器”。只是学界对其功用一直不得其解,称名也五花八门。后来,因一件出自殷墟的商代玉柄形器刻铭,人们才得以真正认识这种玉器。据传于20世纪30年代在殷墟被盗掘出土的一件“小臣鬲”玉柄形器,有刻铭曰:“乙亥,王易(赐)小臣鬲^⑨,才(在)大室。”^[6]鬲字,学者一般隶定为“鬲”字。李学勤考证认为,“鬲”当即柄形器自名,应读为古文献所见之“瓚”^⑩。笔者曾撰文认为,所谓“柄形器”就是文献所说行裸礼使用的礼器“瓚”之玉柄^⑪,可称为“瓚玉”。在商代,裸礼是一种十分隆重的祭祀礼仪,卜辞中多有记录。郑州商城、殷墟等商代遗址的墓葬中经常出土瓚玉,妇好墓出土瓚玉41件^⑫,殷墟王陵中也出土大量此类文物,因而成为殷商文化的代表性玉礼器。因此,是否拥有、使用瓚玉,可作为判别上层社会人物族属的标志。

第二,不拥有和使用发笄。商人习用发笄,已为殷墟甲骨文和墓葬发掘所充分证明,殷墟制骨作坊也出土大量骨笄(成品和半成品)。可以说,束发戴笄是商人的显著习俗。如甲骨文表示男人的“夫”字,与女性相关的“女”“妃”“妹”“婢”“娥”“妍”字,都是人头着笄形(图6)。



图6 殷墟甲骨文表戴笄之人象形字

妇好墓出土玉笄28支、骨笄499支^⑬。郭家庄M160棺内随葬有玉笄1支,系墓主人所有,制作精致。椁室内出土骨笄3支,出自殉葬人头顶,制作粗糙,未经打磨。出土玉瓚柄8件、石瓚柄1件^⑭。小屯M18出土玉笄2支(头前左右)、骨笄25支(成排布列于头顶,似所谓“笄冠”)、玉瓚柄1件^⑮。小屯M331出土玉笄50支,骨笄15支,玉瓚柄7件^⑯。

按前文所述,亚长并不使用笄和瓚柄,易言

之,他没有从事裸礼的习俗,也没有以笄束发的习惯。商代人们有以笄束发之习惯,应毋庸置疑,但在殷墟殷商墓葬中,真正发现头顶置笄者,却并不普遍。也许当时的葬仪中有入葬时去除头笄的习俗。古文献中便有死者入殓以桑木笄绾发的记载。值得注意的是,亚长墓铜器铭文中“长”字为长发飘逸、手执杖状物之人形。而考古发现墓主人确实不用发笄,且随葬一件木柄手形铜器。墓主人的人物特点可从两个方面相互印证。以此观之,亚长与商王室和其他商族高层,既然具有如此显著的差别,推定为不同族属,应该可信。同理,除了XZ7之外,亚长墓其他殉葬人应与墓主人同族。

亚长不是商族人,是埋葬在商王都的“外乡人”,可能是殷商西北邻境之人。亚长拥有一些富有北方部族特色的青铜器——具有与晋陕地区商代李家崖文化相同的文化因素,表明二者之间关系密切。李家崖文化是分布在今晋陕高原夹河两岸,与中原商文化并存且与商王朝长期为敌的一个族群所创造的考古学文化。其文化遗物中,具有大量“商式”青铜礼器,同时也有一些不同于商文化的青铜器、金器^⑩。这些非“商式”器物,却出现在亚长墓中。例如:亚长墓铃首铜觶M54:295与锥状铜器M54:451、452,分别与山西保德县林遮峪出土的商代青铜铃首铜觶、铃首锥状铜器^⑪形制非常接近。亚长墓马头铜刀M54:300、373,与山西灵石县旌介商代墓葬出土的马头铜刀M2:20^⑫、陕西绥德县塬头村商代窖藏出土的马头铜刀^⑬形制十分相似。亚长墓环首铜刀M54:301,与山西柳林县高红出土的环首刀^⑭、山西石楼县后兰家沟出土的环首刀^⑮等形制相似。亚长墓铜戈M54:223内部下侧有歧齿^⑯,与山西石楼县后兰家沟出土的铜戈^⑰形制相同。歧内铜戈还见于灵石旌介商代墓葬^⑱。类似铜戈20世纪70年代在殷墟孝民屯也曾出土过,但肯定不是殷墟流行样式。亚长墓卷首刀M54:87、88、94,形同陕西淳化黑豆嘴出土的卷首刀^⑲(图7)。

此外,这些看似不太起眼的小件青铜器,却往往配置有精美的龙形玉扣(珑),显示出主人对它们的珍视。还有一点非常值得注意:亚长墓铜戈M54:126,内部有铭文“𠄎”^⑳,是此墓中唯

一不是“亚长”铭文的铜器。亚长墓铜戈铭文“𠄎”,夹在简化夔龙纹中间。这种简化夔龙纹夹族徽的装饰方式,还见于亚长墓M54:255、256、261、262等4件铜戈上面,但铭文皆为“亚长”。就是说,“𠄎”铭铜戈应该与“亚长”铭文铜戈一样,是在殷墟制造的产品,而不是一件“外来品”(贡品或战利品)。据统计,现有商代“𠄎”铭铜器计33例(爵15、觚5、簋5、鼎3、卣1、鬯1、盖1、鍳1、戈1)^㉑,亚长戈是唯一的兵器,即“𠄎”铭铜戈未见于殷墟以外的其他地方。

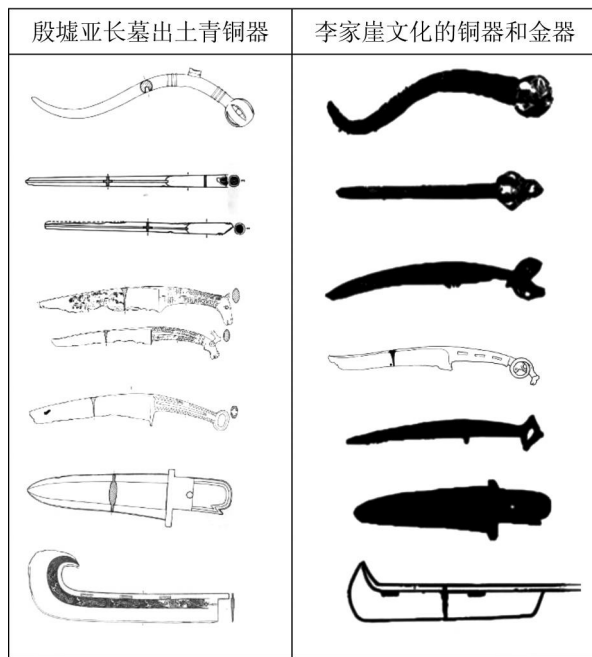


图7 亚长墓与李家崖文化器物对比图

据学者统计,商周青铜器中有60多件“𠄎”铭器物,年代主要在殷墟三期到西周早期,出土地点明确者包括山西太原、陕西岐山、河南洛阳和浚县、辽宁喀左等地。邹衡先生曾指出,商周“𠄎”铭青铜器之铭文“𠄎”,是青铜弓形器的象形,这种弓形器并非商式,而是特点鲜明的山西样式,可证太原、寿阳、保德、石楼等地青铜文化之间有密切关系。𠄎族是周人的一支,以𠄎为族徽,早期曾在太原一带活动,后来迁徙至陕西,商亡,其支流迁各地^㉒。查商代铜器铭文中,“弓”字也有一种书体近似“𠄎”(图8)。

“𠄎”字所象形的铜制“弓形器”,目前在山西至少发现3件。一件出土于原吕梁县石楼片罗村公社沙窑管理区桃花庄村商代墓葬,高17厘米、边宽3.5厘米,出土位置在死者头部,形似

弓,两边后部有穿孔各一个^⑨。一件出土于石楼县后兰家沟商代墓葬,通高13.5厘米、总宽24.5厘米,上有方首,两足尖外弯成钩^⑩。据说在石楼褚家峪也出土一件,上面镶嵌有绿松石片^⑪。在山西保德县林遮峪殷商墓葬中出土两件金质弓形器,叠放于死者胸部,两尖端各有一穿孔。一件高13厘米、宽29.1厘米、厚0.5厘米,一件高11.1厘米、宽26厘米、厚0.5厘米^⑫。这种“弓形器”,很可能是李家崖文化上层人物头戴的冠饰,其本形是兵器弓。李家崖文化人群因善制弓,以业为氏,以其为族徽,并用作冠饰。

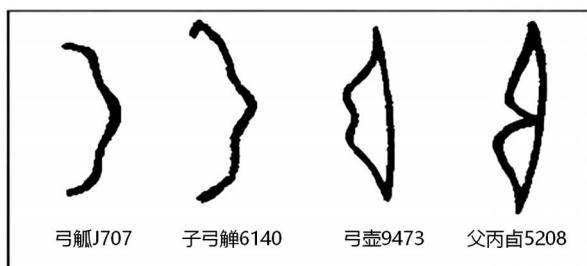


图8 殷商铜器铭文中“弓”字

1935年在殷墟王陵区发掘的祭祀坑HPKM2090中,埋葬6人,2人头南脚北,4人头北脚南,皆俯身葬。在头朝北的一人之头后肩部,发现一件玉冠饰,呈“𠂔”字形。上部周缘雕对称扉齿,器身透雕勾云纹;下部素面,出土时连接一些小绿松石片,横宽约21厘米^⑬。发掘者梁思永称之为“雕石冠饰”,认为是缀于冠前之装饰^⑭。石璋如也认为是玉冠饰,说“此玉冠饰不能单独的戴在头上,必须联在帽上”^⑮。这件玉冠饰,与李家崖文化铜、金冠饰非常相像,其区别仅是材质不同。其主人作为祭祀王陵的人牲,可能是“𠂔”族战俘。

“𠂔”形冠在山西侯马晋侯墓地出土的西周玉人头上曾有发现。如M8:184,人作站立状,头着高冠,作“𠂔”形,冠顶装饰为偏向一侧的勾云状。M63:90-15,“𠂔”形冠,冠顶作圭状^⑯。这是“𠂔”为冠徽、“𠂔”形冠晚至西周时期仍在山西南部晋国流行之证据。

在山西侯马北赵晋侯墓地西周末年“晋侯邦父”墓之次夫人(杨姑)墓M63中,出土一件大玉戈(M63:114),前锋尖锐,通体中脊微凸,阑有凸齿,长内3穿,内尾刻铭“邑凡伯弓”,通长56厘米、援宽9.4厘米。此戈体形硕大,工艺精

湛。发掘者指出,晋侯墓M64随葬五鼎四簋,正夫人墓M62为三鼎四簋,次夫人墓M63为三鼎二簋。M63看似礼仪规制最低,但随葬品却最丰富,总数达4280件,玉器即有800件^⑰。此玉戈之刻铭,也可证明当时当地有以“弓”为氏者。

在殷墟,存在一个“𠂔”族。该族徽曾在殷墟南区的苗圃南地M47、M58、M67,八里庄东M52,戚家庄东M269出土的青铜器上被发现。有学者指出,苗圃南地商代墓地共有50多座墓葬,出土青铜器上只有“𠂔”一种徽号,而无其他徽号,因此“这里就是‘𠂔’族在殷墟的族墓地无疑”。铸有“𠂔”徽的铜器分别属于殷墟文化二、三、四期,其中苗圃南地M47出土大铜鼎重达13公斤,造型浑厚雄壮,纹饰华丽美观,凡此均说明“𠂔”族在殷墟地位较高、存在时间很长^⑱。

殷墟戚家庄M269是一座殷墟三期的贵族墓,出土青铜礼器20件、乐器3件、兵器30件,其中25件铜器有铭文“爰”字,系人名或族名。一件铜器盖(M269:25),器体厚重,花纹粗犷,有铭文“𠂔”。一件铜戈(M269:50)形体较大,形状别致。在援、内之间,两面皆有向内倾斜的半圆形中部冒尖的装饰物,下部作尖帽状,上饰由两个对称夔纹构成的饕餮纹,“帽”顶对应着一个“𠂔”形^⑲,若与上述侯家庄M2090玉冠饰联系起来,恰为冠上有“𠂔”状饰。

《周礼·考工记》把手工业者分为6类30种,包括弓人、矢人等称“某人”者19个工种和筑氏、冶氏等称“某氏”者11个工种。“某人”“某氏”便逐渐演化为该族群的姓氏。张光直指出:“由于许多商代和先周青铜器上的图画符号被认为是氏族和世系的徽号,毫无疑问在这些徽号中有族名,并且许多族名都描绘了他们专门的职业。”他根据商周青铜器铭文中的“族徽”文字,指出当时可能存在的十几种手工业^⑳,其中就包括了“弓人”“矢人”。因此“𠂔”族以制弓为业,属合理推定。

在山西省灵石县旌介村发掘的三座殷商时代墓葬中,出土一些商式青铜礼器,铭文以“丙”为主,同时也有其他铭文。M1为一椁三棺,葬一男二女,殉葬1人2狗,随葬青铜鼎2、簋1、尊1、卣2、罍1、鬯1、觶1、爵10、矛6、戈2、铍4、铃3、弓弣2、策柄1,陶鬲1,玉鱼1、玉管

3、玉璜1、玉饰1,石刀1,骨簇1,骨管1,鼉鼓1。M2为一椁二棺,葬一男一女,随葬铜鼎1、簋1、卣1、鬯1、觚4、爵10、矛19、戈11、镞16、铃1、弓弣2、策柄1、削1,陶鬲1,玉蝉2、玉鹿头1、玉燕1、玉琥2、玉蚕1、玉璧2、玉兔3,骨管1,骨璜1,贝2^⑧。M1、M2都随葬有一套兵器,包括弓弣、镞、璜、管等及其配件、马策等御器。弓箭、马策,都是商代车兵或骑兵常用兵器。三座墓的共同特点是都不使用发笄——无论是玉笄、骨笄还是牙笄。

《周礼·考工记》讲各地特色手工业时,提到粤、燕、秦、胡弓车,谓:“胡之无弓车也,非无弓车也,夫人而能为弓车也。”^[7]说胡人境内没有专门的弓匠和车匠,并不是说没有会制弓、制车的人,而是胡人几乎人人都掌握制造弓、车的知识和技术^⑨。胡人,指北方少数民族。

关于李家崖文化的族属,学者研究的目标主要指向了古文献记载的商代“鬼方”、甲骨文记载的商代土方和𠄎方。郭沫若曾考证说“土方与𠄎方二者与殷人所发生之关系最多,战争也最频繁、最剧烈;均远在殷之西北部”^[8]。邹衡则认为,石楼、永和地区发现的商代青铜文化遗存,并非商文化,而是“光社文化”(即李家崖文化),或与古文献所谓鬼方有关。“晚商的土方就在今天晋西的石楼县大概不会有什么问题了。”石楼、永和一带的青铜文化遗存,应该属于卜辞所说土方、𠄎方等^[9]。

因此,殷墟“亚长”与晋陕地区的李家崖文化关系十分密切。其关系实质,“亚长”或属于李家崖文化之族群,即土方、𠄎方之人,投靠商王成为降将,这种可能性很大;或者是作为方国首领协助商王对战李家崖文化族群土方或𠄎方,目前还不能完全排除这种可能性。但亚长墓随葬器物中,“亚长”铭铜戈与“𠄎”铭铜戈共存,且器形、纹饰完全相同,证明“𠄎”与“长”关系密切,“𠄎”可能是“长”原属氏族的族徽。

亚长墓随葬大量精美的弓矢类兵器,青铜弓弣有6件,铜镞881枚,玉镞3枚,骨簇43枚,玉璜5件。在殷墟,武士一人具备2件及以上铜弓弣(代表弓数)十分罕见,具有6件铜弓弣的例子,只有妇好墓和亚长墓。亚长似乎对于弓箭情有独钟。铜弓弣一般都配置有精美的玉璜

和玉、骨饰件,其器物级别一般较高。

从亚长拥有较多弓、矢、策和富有北方特色的短刀来看,其与北方民族有密切关联。另外,他披挂在身的铃首铜觶、四棱锥状铜器,还有手持的长杖,罕见于商族墓葬中,虽然多数器物的功能不甚明晰,但明显显示出与商族不同的特点。墓中数量众多的玉管,几乎遍布墓主人全身,从玉管两端磨成斜面看,其绝非那种依次串联成一个圈状的饰件,其连接方式非常特殊而复杂。这种现象也从未出现在殷墟商人墓中。

可以肯定,殷商时期铜器铭文中的“𠄎”铭,就是当时某族群流行冠饰的象形,是该族的族徽。如果说这种族徽来自该族善于制弓的特点,那么“𠄎”字便与弓密切相关。如果我们把亚长墓铜器铭文之“𠄎”与“长”同存于一墓铜器之上联系起来,弓、长并存,正可组成“张”字。由此,亚长出自西北边地之族群,善制弓,“长”衍化为“张”,也就顺理成章了。

结 语

殷墟亚长墓青铜器铭文中作为族徽的“𠄎”与本作为私名、后演变为族名的“长”共存,“张”字的两个构字要素已经具备。鹿邑长子口墓的主人“长子口”,属于殷墟“亚长”的后裔,可证“长”族延续到西周早期。西周青铜器铭文和《诗》文证实西周晚期已有张姓。春秋战国时代,张姓已广泛散布于我国北方地区。张姓作为汉族姓氏,其起源却来自商代周边族群,后来融合发展为汉族的一部分。就现有考古发现而言,与张姓起源有关的人群可能来源于山西太原一带,但张姓的真正形成地,还是要东移至商代晚期商族的核心地区——安阳殷墟及其附近区域。无论亚长是因为什么原因来到了商族的核心区域,但亚长墓铜器铭文之“𠄎”与“长”共存于一墓铜器之上,出现于殷墟核心区域,却是不争的事实。因此,我们可以明确,作为商族核心区的殷墟,才是张姓起源过程中信而有征的考古学起点。

注释

①吕大临:《考古图》卷三,吕大临、赵九成:《考古图·续

考古图·考古图释文》，中华书局1987年版，第60—61页；吕大临：《考古图·外六种》，上海古籍出版社1991年版，第147—148页。②欧阳修的《集古录》（拓本千卷，成书于宋嘉祐七年，公元1062年），拓本散失于战乱，只有《集古录跋尾》《集古录目》存世。欧阳修与北宋金石学家刘敞在宋仁宗时同朝为官，相友善。欧阳修著《集古录》得刘敞收藏铜器拓本。③据吕大临《考古图》卷三云：“按原父（鹏按：刘敞，字原甫，又作原父）新得者，盖二器四铭，字有不同，今附于前。”图前附有“集古本”三字，是知采自《集古录》。但《考古图》卷三于《弦中篋》一节，附有“薛尚功编《鼎彝款识》有此释文五十一字，附见于此”句，在北宋著作中引用南宋薛尚功《历代钟鼎彝器款识法帖》，令人费解，疑是后人窜入之文。④薛尚功：《历代钟鼎彝器款识法帖》卷十五，中华书局1986年版，第73页。引《考古图》“张仲篋”为二器，铭文内容全同，但部分字体写法有异。⑤孙氏说“薛《款识》亦有此篋，传摹伪舛不可辨识。今据阮摹宋拓本考释之”。孙诒让：《古籀拾遗》（中），《古籀拾遗·古籀余论》，中华书局1989年版，第28页。⑥河南省文物考古研究所、三门峡市文物工作队：《三门峡虢国墓》第一卷上册，文物出版社1999年版，第51—56页，图四八。⑦郝本性：《新郑“郑韩故城”发现一批战国铜兵器》，《文物》1972年第10期；中国社会科学院考古研究所编著：《殷周金文集成》（修订增补本）第七册，中华书局2007年版，第6139页，器号11384、11385。⑧郝本性：《新郑“郑韩故城”发现一批战国铜兵器》。⑨中国社会科学院考古研究所编著：《殷周金文集成》（修订增补本）第七册，第6097页，器号11325。⑩河南省文物考古研究所、周口市文化局：《鹿邑太清宫长子口墓》，中州古籍出版社2000年版，第21—198页。⑪宋镇豪：《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社1994年版，第186—187页。⑫杜金鹏：《殷墟亚长墓玉石器研究》，大象出版社2025年版，第157—165页。⑬岳占伟、岳洪彬：《殷墟出土叉形器功能考》，载中国社会科学院考古研究所夏商周考古研究室编：《三代考古》（四），科学出版社2011年版，第305—313页。⑭⑯⑰⑱中国社会科学院考古研究所编著：《安阳殷墟花园庄东地商代墓葬》，科学出版社2007年版，第162页，图一一一：2，图一一一：1。⑲王明辉、杨东亚：《M54出土人骨的初步鉴定》，《安阳殷墟花园庄东地商代墓葬》附录一；何毓灵：《亚长之谜——殷墟贵族人骨的秘密》，云南人民出版社2021年版，第228—230页。⑳郭沫若：《甲骨文合集》，中华书局1999年版。以下简称《合》，只著录器物编号，不标页码。㉑许进雄等：《怀特氏等收藏甲骨文集》，加拿大皇家安大略博物馆1979年版，文中简称为《怀》。㉒李学勤：《〈周礼〉玉器与先秦礼玉的源流——说裸玉》，载邓聪主编：《东亚玉器》

（中），香港中文大学中国考古艺术研究中心1998年版，第34—36页。㉓杜金鹏：《说瓚——商代玉器名实考之二》，《华夏考古》2024年第1期。㉔②中国社会科学院考古研究所编著：《殷墟妇好墓》，文物出版社1980年版，图九四，图九一、图一〇四—一〇七。㉕中国社会科学院考古研究所编著：《安阳殷墟郭家庄商代墓葬》，中国大百科全书出版社1998年版，图94、96、99。㉖中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《安阳小屯村北的两座殷代墓》，《考古学报》1981年第4期，图11：2、3、6。㉗石璋如：《小屯·第一本·遗址的发现与发掘·丙编·殷墟墓葬之五·丙区墓葬》，“中央研究院”历史语言研究所，1970年，图版捌柒—玖捌、壹零伍—壹零捌。㉘中国社会科学院考古研究所编著：《中国考古学·夏商卷》，中国社会科学出版社2003年版，第584—593页；蔡亚红：《李家崖文化研究》，西北大学硕士学位论文，2008年。该文作者认为：李家崖文化是与商文化并行发展、互为影响且长期与商王朝处于敌对状态的方国遗存。㉙④吴振录：《保德县新发现的殷代青铜器》，《文物》1972年第4期，封三：3③、④，第64页，图一六。㉚③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑⑳山西省考古研究所：《灵石旌介商墓》，科学出版社2006年版，图150，图86、142、143、201，第13—144页。㉒黑光、朱捷元：《陕西绥德塬头村发现一批窖藏商代铜器》，《文物》1975年第2期，图三。㉓杨绍舜：《山西柳林县高红发现商代铜器》，《考古》1981年第3期，图版伍：2、3。㉔③④郭勇：《石楼后兰家沟发现商代青铜器简报》，《文物》1962年第21期，图8，第33页，图2。㉕姚生民：《陕西淳化县出土的商周青铜器》，《考古与文物》1986年第5期，第12页。㉖严志斌：《商代青铜器铭文研究》“商代青铜器铭文总表”，上海古籍出版社2013年版。㉗邹衡：《论先周文化》，《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版，第336—338页。㉘谢青山、杨绍舜：《山西吕梁县石楼镇又发现铜器》，《文物》1960年第7期，第52页，图四右。㉙邹衡：《关于夏商时期北方地区诸邻境文化的初步探讨》，《夏商周考古学论文集》，第277页，自注3。㉚石璋如：《殷代头饰举例》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第二十八本下册，1957年，图版捌、玖；线图见中国社会科学院考古研究所编：《殷墟的发现与研究》，科学出版社1994年版，第349页，图二〇九：1。㉛梁思永：《“中央研究院”参加教育部第二次全国美术展览会出品目录·“中央研究院”河南安阳殷墟发掘出土品说明及目录》，转引自石璋如《殷代头饰举例》。㉜石璋如：《殷代头饰举例》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第二十八本下册，第632页。㉝北京大学考古学系、山西省考古研究所：《天马——曲村遗址北赵晋侯墓地第二次发掘》，《文物》1994年第1期，图四〇：4；山西省考古研究所、北京大学考古学系：《天马——曲村遗址

北赵晋侯墓地第四次发掘》，《文物》1994年第8期，图二六：1。④⑦山西省考古研究所、北京大学考古学系：《天马——曲村遗址北赵晋侯墓地第四次发掘》，图二七。④⑧孟宪武、杨松山、李贵昌：《殷墟南区墓葬青铜器群综合研究》，载安阳市文物工作队、安阳市博物馆编著：《安阳殷墟青铜器》，中州古籍出版社1993年版，第19页。④⑨安阳市文物考古研究所编著：《安阳殷墟戚家庄东商代墓地发掘报告》，中州古籍出版社2015年版，第206—237页，图二〇三：1，图二三二：1，拓片13：12，彩版八一：2、八二：2。⑤⑩张光直著、毛小雨译：《商代文明》，北京工艺美术出版社1999年版，第215页，图48。⑤⑪闻人军：《考工记导读》，巴蜀书社1988年版，第276页。

参考文献

[1] 宋衷. 世本八种[M]. 秦嘉谟, 等辑. 北京: 中华书局, 2008: 6.
[2] 欧阳修, 宋祁. 新唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975: 2675.

[3] 十三经注疏: 毛诗正义[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009: 910.
[4] 薛尚功. 历代钟鼎彝器款识法帖[M]. 北京: 中华书局, 1986: 57.
[5] 河南省文物考古研究所, 周口市文化局. 鹿邑太清宫长子口墓[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2000: 209-210.
[6] 天津博物馆. 天津博物馆藏玉[M]. 北京: 文物出版社, 2012: 64.
[7] 十三经注疏: 周礼注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009: 1957.
[8] 郭沫若. 中国古代社会研究[M]. 北京: 科学出版社, 1960: 265.
[9] 邹衡. 关于夏商时期北方地区诸邻境文化的初步探讨[M]//夏商周考古学论文集. 北京: 文物出版社, 1980: 280-281.

New Evidence for the Origin of the Zhang Clan from an Archaeological Perspective

Du Jinpeng

Abstract: Zhang is one of the Han Chinese surnames, ranking 24th in the *Hundred Family Surnames*. According to statistics, Zhang is currently the third most populous surname, accounting for about 7% of the total population. The origins of the Zhang surname have been interpreted differently in ancient and modern times. Existing literature, cultural relics, and archaeological evidence show that the earliest ancestors of the Zhang surname can be traced back to the Shang and Zhou periods. In the bronze inscriptions from the Yachang Tomb at Yinxu, the clan emblem “𠄎” coexists with “Chang,” which originally served as a personal name and later evolved into a clan name, reflecting the two constituent elements of the character “Zhang.” The tomb owner of the Luyi Changzikou Tomb, “Changzikou,” was a descendant of the “Yachang” clan from Yinxu, demonstrating the continuation of the “Chang” clan into the early Western Zhou dynasty. Bronze inscriptions from the Western Zhou and texts from the *Book of Songs* confirm the existence of the Zhang surname by the late Western Zhou period. During the Spring and Autumn and Warring States periods, the Zhang surname had already spread widely across northern China. Although Zhang is a Han Chinese surname, its origins lie among ethnic minorities during the Shang dynasty, which later integrated and developed into part of the Han ethnicity. The discoveries of the Yachang Tomb at Yinxu and the Luyi Changzikou Tomb provide solid archaeological evidence that the early key stages of this process took shape in the Central Plains region, establishing Henan as a verified archaeological starting point for the origins of the Zhang surname.

Keywords: archaeology; origin of the Zhang surname; new evidence

[责任编辑/启 轩]



论考古学发展与中国古典学的实证重建

田旭东

摘要:20世纪初,疑古学派对中国早期文明的怀疑,是中国当代古典学兴起的重要诱因。其后,王国维先生提出“二重证据法”,为重构古史系统开辟了一条新的道路。约略同时,中国现代考古学诞生并迅速发展,从三个方面推动了古典学的演进:其一,为古典学提供了重建上古史的物质性框架,改变了有关中华古文明的狭隘认识;其二,大量简帛佚籍的出土,回应了疑古思潮的质疑,进而证明中国学术史重写的必要性;其三,考古学发现的遗迹、遗物,为古典学研究提供了实证基础。在当代学术语境下,考古学将继续为古典学提供新方法、新材料,不断催生出新的问题意识,驱动古典学研究范式的更新,从而促使当代古典学走上更加科学的道路。

关键词:古典学;疑古思潮;考古学

中图分类号:K852;K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0015-09

“古典学”(Classics)作为西方人文教育的基石,是一个复合的学科概念。它聚焦于古希腊与古罗马文明,统摄古典语文学、古代史、古代哲学等若干相关人文学科学术研究。在西方的文化传统中,古典学有着悠久的历史,时至今日,它仍在世界许多顶尖学府和研究机构的学科版图中占据一席要地,持续塑造着人文学科的演进脉络与发展走向。

相较于西方,中国古典学的兴起相对较晚。那么,何谓中国古典学?近年来,学术界有关中国古典学的讨论颇多,对其理解和界定形成多种观点,比如,裘锡圭先生认为中国古典学就是对上古典籍的研究,并将其范围限定在先秦秦汉时期^①。刘钊、陈家宁认为“古典”不应仅限于古书,而是指汉代以前的中国古代文明^②,这与李学勤先生倡导的“中国古代文明研究”相一致,即从先秦至汉代的古代文明^③。还有学者认为:“中国古典学以揭示和阐释中华文明形成、演进历程及其发展规律为根本目的。”^[1]诸家

之言甚多,在此不一一列举。

综合以上,笔者倾向于黄德宽先生的观点:“中国古典学应以先秦时期元典性文献和上古文明为主要研究对象和基本任务,这与西方古典学以古希腊—罗马时期的文献和古典文明研究为根本任务颇为相似。我们所谓的‘先秦时期元典性文献’,指的是先秦时期原创的作为中华文明源头的基础文献,不仅指历代公认的儒家经典、诸子百家,还包括先秦时期所有与中华文明有关的文字记录。同时,两汉以降,先秦元典性文献的传承传播以及历代整理研究和阐释成果,体现了先秦元典性文献对中华历史文明传承、演进的深远影响,也应作为中国古典学研究的重要内容。先秦是中华文明形成发展的关键时期,中国古典学以产生于这一时期的元典性文献为主要研究对象就抓住了根本。我们所说的‘上古文明’,主要指处于中华文明发展史上关键时期的先秦文明。中国古典学的主要任务是探索从中华文明曙光初现的传说时代到有

收稿日期:2025-11-04

作者简介:田旭东,女,西北大学历史学院教授(陕西西安 710069),主要从事先秦秦汉史、先秦兵学、出土文献研究。

文字记录的夏、商、周(西周、东周)时代的文明。中国古代文明研究是一个含义广泛的学术研究领域,作为中国古典学基本任务的‘上古文明’研究,指着重于以先秦元典性文献为基础、结合考古发现所开展的先秦文明研究。”^[2]因其内容涵盖古代物质与精神两方面的内容,抓住了问题的关键所在,所以中国的古典学在某种意义上,就是研究中国古代文明的学问。

孔子曾经因为文献不足而感叹礼制难征,这正反映了传世文献的有限性对中国上古史研究的深度制约。回顾百余年学术史,考古出土的遗迹、遗物以及文字材料,从多维度推动了古典学的演进。今天,在倡导世界古典学对话的学术背景下,考古学新材料、新方法的运用,必将会助力中国古典学的发展,引领古典学走向更加科学的未来。

一、疑古思潮的兴起与中国当代古典学的生成

辛亥革命前后,尤其是五四运动以来,西方史学理论开始传入中国,由此引发的史学革命,使传统的古史系统遭到了破坏,其最主要的标志就是“疑古学派”的形成,这一学派的代表人物主要有胡适、钱玄同、顾颉刚等人,他们以《古史辨》为阵地,对传统的古史系统展开了深刻而全面的批判,从根本上动摇了人们长期以来坚守的中国传统古史体系^④。1923年,顾颉刚先生写成《与钱玄同先生论古史书》一文,其“层累地造成的中国古史”^⑤的重要论断在史学界掀起波澜,同时也标志着“古史辨”学派的正式形成。此后,以这几位先生为核心,进行了大量的文献考证工作,诸多古代典籍的真实性因此受到质疑。

自康有为提出“上古茫昧无稽”^⑥的观点以后,中国上古社会究竟是怎样一种图景?是如何发展至今的?这些问题成为当时史学界的研究热点。“古史辨”学派以疑古思想为核心,对先秦历史及其发展过程作了深度剖析,其研究成果就体现在《古史辨》中,从1926年到1941年的15年间,《古史辨》一共出版了7册,汇集了考辨古史真伪的论文350多篇,当时史学界的著名学

者几乎都参与其中。从这些论文中可以看到,这一学派继承和发扬了我国历代辨伪疑古的传统,对上古至两汉的典籍都进行了系统分析,得出了先秦史料的真实性值得怀疑、上古史的记载是神话传说的结论,由此打破了人们对沿袭两千多年的古史系统的信念。从方法论上讲,或许也可以认为,疑古思潮作为一个史学研究范式,影响了中国近百年的史学研究。徐旭生在1943年就指出:“近三十余年(大约自1917年蔡元培长北京大学时起至1949年全国解放时止),疑古学派几乎笼罩了全中国的史学界……当日在各大学中的势力几乎全为疑古派所把持。”^[3]即使在1949年以后的几十年间,这种情况仍在继续,中国现代史学研究几乎无法避免《古史辨》的影响。

疑古一派的辨伪,其根本缺陷就在于以古书论古书,未能跳出文献内证的自洽闭环。所以,在疑古思潮兴起的同时,一些学者就意识到中国古代文明研究的出路应该是积极建设,而非无休止、无根据的怀疑。在这种治史思路的指引下,他们开始积极探寻新的理论与方法。因此可以说,疑古思潮对中国早期文明的大胆质疑,构成了当代中国古典学兴起的重要诱因。它促使学术研究从对经典史书的被动接受转向批判性审视,从而在客观上推动了中国古典学从材料、方法到范式的全面重建。

经由“古史辨”洗礼之后的古典学体系,其重建之路应立足于怎样的客观基础?首先必须提及的是王国维创立的“新证”之学,即“二重证据法”^⑦。1925年2月,王国维受聘为清华大学国学研究院四大导师之一。同年7月,他应学生会邀请,作了《最近二三十年中中国新发见之学问》的讲演,明确指出:“古来新学问起,大都由于新发见。有孔子壁中书出(出山东曲阜县),而后有汉以来古文家之学;有赵宋古器出,而后有宋以来的古器物、古文字之学。”^[4]由此可以窥见他强调出土文献对突破传统研究、推动学术进步的重要作用。此后,王国维在开设的古史新证课程中讲道:“吾辈生于今日,幸于纸上之材料外,更得地下之新材料。由此种材料,我辈固得据以补正纸上之材料,亦得证明古书之某部分全为实录,即百家不雅训之言,亦不无表

示一面之事实。此二重证据法,惟在今日始得为之。”^{[5]2}此即著名的“二重证据法”,为新史学研究指明了一条具体路径。在该方法引导下,王国维搜集整理了当时近二三十年新发现的材料,并结合学者研究成果,将其分为五项,即殷墟甲骨、敦煌及西域简牍、敦煌写本、内阁大库档案,以及流散于域外的古民族文字遗存。其中前三项他都有深入研究,凭借百万余言的著述,在相关领域取得了卓著成就。由此可见,“二重证据法”是他建立在坚实的学术实践基础之上,对自身研究方法与经验的提炼与总结。

1927年,王国维的学生姚名达在给顾颉刚的信中讲道:“王静安先生批评先生,谓疑古史的精神很可佩服,然‘与其打倒什么,不如建立什么’。”^[6]从中可以看出王国维对疑古学派所持的审慎态度,这也是他多年致力于古史“新证”学术实践的真实写照。他说:“疑古之过,乃并尧舜禹之人物而亦疑之,其于怀疑之态度及批评之精神不无可取,然惜于古史材料未尝为充分之处理也。”^{[5]2}为此,他提出两点看法:第一,“虽古书之未得证明者,不能加以否定”^{[5]2-3},此立场与疑古学派的做法形成了鲜明对比,后者往往以某一时代找不到有关文献产生的足够证据为由,便倾向于全盘否定其历史真实性。疑古学派的方法曾遭张荫麟等人指摘,被视为不科学的“默证法”。与之相较,王国维更强调实证材料的支撑,他认为地下出土的新材料也许可以证实文献记载的不谬。这一点已得到充分证明,一些原来因为证据不足而被判为“伪书”的文献,已因大量出土文献的佐证而恢复了可信性。第二,即使在整体上不能证明某种文献的可靠与否,亦不妨碍从其局部获取可靠的材料。他认为“百家不雅训之言,亦不无表示一面之事实”^{[5]2},“虽谬悠缘饰之书如《山海经》《楚辞·天问》,成于后世之书如《晏子春秋》《墨子》《吕氏春秋》,晚出之书如《竹书纪年》,其所言古事亦有一部分之确实性”^{[5]52-53}。他这种对文献审慎且辩证的态度,至今仍具有重要的方法论意义。

在“古史辨”运动风靡一时、疑古思潮盛行的学术氛围中,王国维以冷静的态度,提出“二重证据法”这一科学的治史方法。该方法强调

地下材料与纸上文献相互印证,他以自身出色的学术研究进行实践检验,为古史系统的重新构建开辟了一条新的道路,对后世中国历史学、文献学乃至考古学的研究都产生了深远影响。

二、考古学对当代中国古典学的推动

如果说疑古思潮对传统古史观念进行了一次大清理,有力地破除了旧的古史系统,为建立新的古典学开辟了道路;那么,王国维“古来新学问起,大都由于新发见”的论断及“二重证据法”的提出,使学者们深刻认识到,原来所谓“纸上之学问”实有赖于“地下之学问”。这也是考古学在20世纪20年代疑古思潮最汹涌澎湃之时进入中国,并为中国学者所接受的根本原因。自彼时至今日,百年的古史研究已经充分证明了这一点,即对疑古思潮构成最大挑战的正是不断涌现的考古新发现,而新的古典学的构建必然依赖于考古学的发展。

从19世纪末到20世纪初,受西方现代考古学启发,我国学术界实现了由传统金石学向现代考古学的转变。此后数十年间,中国现代考古学以丰富的考古发现与研究成果,有力地回报了疑古学派的“扫清道路”之功。与之同时,中国古代文明、中国古史系统,即当代中国古典学,已在考古学者的手铲之下逐渐显现出来。

首先,考古学为古典学提供了重建上古史的物质性框架,拓宽并深化了我们对中华文明的理解。

长期以来,传统观念对中国文明起源的时空问题的认识较为片面,尤其是疑古学派将中华民族几千年的文明史拦腰截断,认为东周以上没有信史,中国古代有确切记载的历史始于西周共和元年(公元前841年),这在很大程度上影响了人们对中国古代文明与古史系统的认知。而20世纪初考古学所取得的一系列新成就,无疑改变了人们对古代文明的传统看法,更有力地冲击了疑古思潮。

19世纪末甲骨文的发现及20世纪20年代以来安阳殷墟遗址的大规模发掘,以及随之而来围绕甲骨文、殷墟遗迹和遗物开展的研究,不

仅为商代后期的历史文化奠定了基础,更以考古证据证实了《史记·殷本纪》所记载的商代历史基本可信。由此推之,《史记·夏本纪》中关于夏代历史的记述同样具有较高的可信度。

既然甲骨文被确定为商后期的文字,殷墟遗址被确认为商后期的都城,那么它的前身是什么?在哪里?考古学者对此进行了多方面探索。从20世纪50年代郑州二里岗商代遗址的发现开始,70多年以来,郑州商城遗址、偃师商城遗址、邢台东先贤遗址、郑州小双桥遗址、安阳三家庄遗址等相继被发现,证实了存在早于殷墟的商代前期文化,而且后者确系从前者发展而来。伴随着商代前期都城遗址的确认,其考古学文化的发展脉络也日趋清晰,从而使重建商代前期的社会文化图景具备了条件。

20世纪50年代以来,考古学者又为寻找夏文化付出艰辛的努力。从1959年开始,考古工作者开展了以偃师二里头遗址和夏县东下冯遗址为主的调查和发掘,之后又相继发现与此类文化内涵相同的郑州洛达庙、晋南汾河流域陶寺文化类型的各个遗址。这类文化的分布范围十分广泛,大约北起晋西南地区,南达长江北岸,东起豫东地区,西达陕西华县,纵横均已超过千里。从年代来看,它介于河南龙山文化和早商文化之间。再从文化特征、文化来源以及社会发展等多方面进行综合考察,从龙山文化到商代文化之间的演进链条已被清楚地揭示出来,可以认为这种考古学文化就是夏文化,夏王朝的存在已不容置疑。

1977年河南登封王城岗发现了一座龙山文化时期的城址,距今4000年左右,应属夏纪年之内,城址地望近于文献所载的“禹居阳城”“禹都阳城”“夏都阳城”的范围。此外,河南禹州瓦店遗址、山西襄汾陶寺城址等年代相近的城址,都可将对夏文化的认知视野推至文献所载的禹、启时期。

从20世纪20年代龙山文化遗址的发掘探索开始,考古学者在全国数省范围内发现大量具有不同文化内涵的龙山文化遗址,特别是其中的城址,如河南淮阳平粮台遗址、郟城郝家台遗址、辉县孟庄遗址,山东寿光边线王遗址、邹平丁公遗址、阳谷景阳冈遗址,陕西榆林石峁遗

址等,大大增加了五帝时代为信史的可能性。

考古发掘中常见的龙山文化遗存与仰韶文化遗存之间的叠压关系,为我们将中国历史从龙山文化上溯至仰韶文化提供了材料支撑,充分证明中国文明拥有独立的起源。上述一系列考古发现与研究成果相互印证、彼此衔接,构建起从五帝传说时期到夏商周三代较为完整的文化序列,使中国五千多年文明史的上古阶段有了可靠证据。

在中原以外的广大地区,与龙山文化遗址同时期的文化遗址如同满天星斗,诸如西北地区有大地湾文化;东北辽河流域有红山文化;长江上游有三星堆文化,中游有大溪文化、屈家岭文化,下游有良渚文化等。就商代而言,在中原以外也存在着文明程度很高的地区,例如三星堆商代祭祀坑和新干大洋洲商代大墓的发掘,都出土了大量青铜器、玉器等精美文物。周代考古成果与文献记载能够形成更为充分的互证,西周时期的都邑遗址,如岐周、丰镐、成周等,以及晋、虢、应、郑、卫、燕、齐、楚、秦等诸侯国都城,还有吴越、巴蜀等区域文化的考古发现,极大地丰富了对周代文明格局的认识。这些材料清晰地表明,以往以“中原中心”为代表的文明起源单元论,已难以契合实际情况,需要予以修正。中国古代文明以黄河、长江流域为依托,许多地区的考古文化演进情况已经逐渐清楚,各种文明要素产生的过程趋于明朗,中国古代文明是多元并起、相互促进的。考古学的发展,不仅改变了学术界对中国古代文明产生时间与空间的传统认知,也进一步推动了对中国古代文明特质与发展道路的深入理解。

其次,考古发掘的大量简帛佚籍,是对疑古思潮的一大冲击,进而证明中国学术史必须重写。

20世纪40年代以来,中国多地陆续出土了大量简帛文献。其中既有楚系简帛如长沙子弹库帛书、包山楚简、郭店楚简,也有秦系文献如云梦睡虎地秦简、天水放马滩秦简,以及众多汉代简牍,包括马王堆帛书、张家山汉简、银雀山汉简、阜阳双古堆汉简、尹湾汉简、定县八角廊汉简等。此外,近年入藏的上博简、清华简、北

大简、安大简等,虽非正式发掘所得,但确为古籍无疑。这些简帛佚籍大多成书于战国至西汉初年,无论是出土数量还是文献价值,均远超历史上的孔壁中书与汲冢竹书。它们的面世,让我们得以窥见未经后世传抄、篡改的先秦古书原貌,也使得人们不得不考虑先秦两汉学术史重新书写的必要性。

在这里,我们将清华简作为典型例子进行介绍。从现已整理出版的15册内容看,多为经史类典籍,包含诸子思想、历史文化、天文历法、律法算术、医学方技等内容,尤其是一些过去从未见于记载或被先秦文献引用却没有流传下来的书类文献,为学术界拨开迷雾、去伪存真提供了可靠的资料。以下从四个方面简要介绍。

第一,清华简中发现了一大批书类文献,例如《尹诰》等佚篇,让真正的古文《尚书》重见天日,证实了部分传世古文《尚书》的确为“伪作”。通过清华简,我们不仅看到了古文《尚书》的原貌,还可为长期以来的古文《尚书》真伪之争画上一个圆满句号,这对经学史研究影响深远。

第二,清华简中的许多历史类文献为人们揭开了诸多历史谜团。例如,以《系年》《楚居》《越公其事》《郑文公问太伯》等为代表的篇目推进了秦人起源、楚国诸王居所、两周之际郑国历史等先秦史若干重大问题的研究。其中很多篇目的内容可与《左传》《国语》《史记》进行对读和印证。例如《系年》清楚地记录了秦人祖先从东方西迁到甘肃一带的缘由和历史,促使秦人来源这个长期悬而未决的问题得到彻底解决。

第三,清华简中有不少内容涉及思想史,包括治国理政、阴阳五行、天人关系、辩证思想等思想理论。例如:《金縢》记载了周武王生病时,周公向先祖祷告之事,呈现了西周早期“天人交流”的具体实践;《畏天用身》则进一步深化了天人关系,主张天与人相辅相成、相互依凭,从而凸显出人在天命框架下的主体性与责任感。此外,《保训》《五纪》《两中》等篇,都不同程度、不同维度地涉及“中”观念,共同织就了一个丰富的观念网络。不仅为解读西周政治治理的内在理路提供了直接依据,也为后世儒家所提倡的“中庸”思想找到了文献渊源。

第四,清华简中有些内容体现了早期礼乐文明。例如:《周公之琴舞》直观展现了西周初年宗庙典礼中诗、乐、舞紧密配合的演出情景,为解读周公制礼作乐、周初政治文化等提供了文献支撑;《大夫食礼》《大夫食礼记》是礼仪文明渊源的实证,这是已经散失的先秦礼书在战国竹书中的首次发现,再现了战国时期礼书的原始面貌;《五音图》和《乐风》以图文形式呈现了先秦时期的乐理体系,被认为是目前所见的抄写时代最早的音乐文献。这些文献的相继出土,层层揭开了中国礼乐文明源远流长、体系完备的历史图景。

以上大量出土文献的面世与研究,推动了古典文献与学术史研究范式革新。过去崔述以经书的记载来驳斥诸子百家所载古史;康有为以六经均为孔子为了托古改制的需要而作,将孔子以前的远古文化一概抹掉;胡适以“上古史不可靠”为由,主张搁置唐虞夏商时期的传统记载,将论述起点定于《诗经》时代;顾颉刚的中国古史“层累造成”说,颠覆了历史认知的时间轴线等,这些学者有一个共同的学术倾向,即普遍将先秦典籍的成书年代向后推移,甚至把诸多文献判定为刘歆伪作,或更晚时期的伪造文献。几十年间大量的简帛佚籍的发现,证明了先秦两汉的许多古籍并非全伪。这也促使我们要更加重视对古典文献的整理、校勘、注释及研究,既要继承传统,又要处理好传世文献与出土文献的关系,从史料、思想、学术等多维度做出综合性的研究和价值判断,以实现李学勤先生“重写学术史”的目标。

最后,考古发现的遗迹、遗物,为古典学研究提供了坚实的实证基础,极大地丰富了古典学的研究内涵。

考古学是一门通过科学的调查发掘,收集古代人类活动遗留下来的物质资料,揭示其文化内涵,并以此来研究和重建人类古代社会历史的学科。面对诸多上古史问题,仅靠文献记载无法获得答案。可以说,我们今天对古代中国的了解还十分有限,而更多未知的内容,需要借助考古发现,并尽可能运用“二重证据法”或进一步的“三重证据法”^⑧乃至“五重证据法”^⑨才能一一显现出来。

由于不同古代文明所依托的自然环境与社会背景存在差异,其文明形成过程中的具体表现、文明要素及呈现形式也各不相同,充分体现出各区域文明社会发展格局的多样性。过去我们总认为城邑是农耕民族政治、经济、军事、文化、宗教的中心,是社会结构的物化形式。而对非农耕民族,比如游牧民族来说,它可能就不适用,陕西榆林的石峁遗址即特殊的一例。石峁遗址地处陕晋高原的黄河岸边,远离以农耕为主的中原地区,自古就是多民族的聚集地,至今仍沿袭半农半牧的生产方式,而在距今4000多年前的龙山晚期就有如此巨大的城址,且文明程度并不亚于同一时间段的中原地区。那么,它能否作为中华文明形成的标志性遗址之一?

王震中、夏虞南在《中华文明形成标志的重新界定——兼对“古国”等概念辨析》一文中提出了“都邑说”,认为“都邑(都城)是中华文明形成的物化标志。”^[7]但此文以良渚、陶寺等典型农业文明遗址为例展开分析,指出在都邑与城市起源这一问题上,农耕民族与游牧民族存在明显差异:历史上游牧民族在政权建立初期,都邑并非其必需的社会条件。那么“都邑说”是否适应半农半牧的石峁遗址呢?该文进一步指出:“以都邑(都城)为中华文明形成的标志,一般情况下需要在考古中发现城墙……更重要的是还需要在城内发掘出:(1)宫殿等大型建筑物;(2)贵族与贫民阶级分化的墓葬和居址等资料;(3)高级手工业作坊。此外,城邑还需具有5000人以上的人口规模。”^[7]

具体分析石峁城址,我们可以看到:第一,它具有工程庞大的建筑,遗址面积达400万平方米以上,由“皇城台”、内城、外城三座石构城址组合而成三重城墙,还发现装饰墙体的壁画和在城址修建过程用于祭祀或其他礼仪活动的玉器与头骨遗迹。第二,遗址中可见阶级或阶层的划分。以墓葬为例,根据葬具、陪葬物、殉人、壁龛等标准可将石峁遗址的墓葬分为四类:第一类墓葬有葬具、壁龛、殉人,墓葬规模最大,内涵最为丰富,墓主多葬于木棺内,棺外有殉人、殉狗,壁龛内随葬有陶器;第二类墓葬分为有葬具、有壁龛和有葬具、有殉人两种;第三类分为

有葬具、有壁龛、有殉人三种;第四类无葬具、壁龛、殉人、殉狗及随葬品,规模最小^⑩。此外,石峁东门遗址的下层地面多处发现有头骨,其中K1、K2均集中埋葬有24个头骨,其身份多为年轻女性,部分头骨可见明显的砍斫与火烧痕迹,学术界据此推断这两处头骨坑极有可能是当时城墙建造过程中举行奠基或祭祀仪式所留下的实物证据^⑪。这些迹象从侧面反映了在粗暴凶残的仪式背后,依稀可见的社会复杂化倾向。

此外,石峁遗址有大量精美的玉器出土。对玉石手工业的控制,对玉产品的消费,突出体现社会权力。石峁玉器中的一些品种,如圭、璋、璧、钺等,均属于礼器,礼器则是伴随文明的产生而出现的,这也从另一方面昭示出石峁遗址并非一般的大型聚落。另外,在皇城台区域、内城及周边区域、外城东门附近都发现有制作玉器、石器及陶器的手工作坊遗址。我们通过“古物”来认识古人和古代社会,从物质文化反映出的社会结构和等级制度来看,可以说石峁遗址符合“都邑说”的几大条件,已经从大型聚落形态演变到了都邑(城市)阶段。它完全可以作为中华文明形成的标志性遗址之一。

石峁遗址是未被文献记载、仅通过考古工作得以揭示的典型实例,类似例子不胜枚举。2025年6月以来,在学术界乃至社会上引起广泛讨论的“朶日塘秦刻石”^⑫也是一个突出的例子。《史记·秦始皇本纪》记载秦之疆域:“地东至海暨朝鲜,西至临洮羌中,南至北向户,北据河为塞,并阴山至辽东。”^[8]这里明确指出秦国的最西边在“临洮、羌中”,即今天的甘肃省东南部和青海省东部一带。而朶日塘秦刻石却远在秦边境之西数千里以外。如何解释这不见文献记载却又实际发生过的现象呢?有学者指出:“朶日塘秦刻石文字可见‘皇帝/使五/大夫臣□/将方□/采樂□隃’,刻石的空间位置,反映了秦时遣人‘采药’远至青海高原接近河源地方的努力,可以从新的视角说明秦人的天下观与地理意识、秦执政集团有关疆域的理念。……见‘皇帝’‘使’‘将方□/采樂’的‘五/大夫臣□’,其‘车到此’的行迹,以秦朝廷行政官员远途艰辛行进,可以看作是秦人超越所谓‘分天下以为三十六郡’的疆域,远出‘徼外’‘西涉流沙’‘北过

大夏’(《史记·秦始皇本纪》)的政治理想的表现。与秦人宏大方位观相应的,是超长距离的大地测量技术。”^[9]可见,新的考古发现常常带来惊喜,不断深化与丰富着已有的认知。朶日塘秦刻石的发现及其在学术上的合理解读,为秦史与秦文化研究提供了新的线索与视角,有望推动这一领域研究取得新的进展。

上述例子说明,文献的记载是有限的,考古新发现总是能够为我们填补认识盲点或修正历史的成见提供条件,从而丰富古典学研究的内涵,从方法论上提示我们在从事古典学研究时,不能仅局限于文献记载,更要重视文献以外的考古发现,不只“二重证据”,甚至需要更多重证据综合研究。

此外,在考古发现中我们还看到越来越多的礼仪性遗迹,如祭坛、祭祀坑、神庙等,还有墓葬壁画、帛书图像、祭祀法器、封禅玉牒、禱病玉版及简牍帛书中大量属于数术的文献,这为我们理解上古神话及古人的宇宙观、天人观、宗教信仰等提供了新材料,过去那种认为考古遗址难以窥探古人精神世界的看法必须予以改变。

总之,考古发现为我们提供了更多的古代社会及古人丰富多彩生活的真实材料,大大拓展了古典学的研究范围,使我们更有可能探索古代社会发展的机制与规律。

三、考古学促使当代古典学走上更加科学的道路

如果说古典学的文献记载、古史框架为考古发掘和研究提供了重要线索和阐释背景的话,那么考古学则为古典学提供源源不断的新材料,同时激发新的问题意识,推动古典学研究范式的更新,使其成为一个有生命力的、动态发展的现代学科。

曾经有国外学者批评中国考古学有传统“编史”倾向^⑧,这里要强调的是,以流传至今的文献与考古发掘所得资料相印证,正是中国考古学的一大特点。中国考古学从一开始就没有脱离文献的记载,1926年李济先生之所以选择在地处晋南汾河流域的夏县西阴村遗址进行首次发掘,正是因为《史记》记载的尧都平阳、舜都

蒲坂、禹都安邑几个都邑均在这一范围内。他不能抛开文献记载,而盲目地去其他地方寻找尧舜禹的遗迹。早在李济之前,王国维对殷墟出土的甲骨文的研究,证明《史记》所载商人先公先王不伪。此后,殷墟大量遗迹、遗物的出土及长期研究,进一步表明《史记·殷本纪》所记载的商代历史基本可信。同样,1958年徐旭生先生从文献出发探索夏文化时,依据《史记·夏本纪》所载,到豫西和晋南一带寻找夏人活动的遗迹。后来发掘的偃师二里头遗址和夏县东下冯遗址,用考古学事实证明了夏王朝确实存在。

今天考古学所用的方法除了传统的地层学、类型学以外,还广泛借鉴自然地理、地质、气象和自然生态等学科,这些学科可为考古学提供特定地区的地理与生态资料,以便探讨特定时期的自然环境。自然科学可为考古学提供技术借鉴,在大量吸收现代科学的理论与方法技术的基础上,考古学已经拓展出多个分支,如科技考古、植物考古、环境考古、水下考古等。出土的实物资料也可用现代科技检测方法进行断代研究,比如碳-14、热释光、古地磁学、电子自旋共振、铀系同位素、钾氩、裂变径迹、氨基酸消旋技术等。还可对实物资料做结构分析,如热分析、脱玻化分析、扫描电子显微镜、X射线衍射、红外吸收光谱、核磁共振、数码摄影分析、化学元素分析等现代科技手段均已应用于出土实物的分析鉴定。其他如遥感技术、空中勘测技术、物探技术、水下勘测技术的应用,更使现代考古学超越田野发掘的基本属性,成为一门跨学科的交叉学科,从而使我们获得的实物资料更加精确,提取的历史信息更为丰富。新方法和多学科方法的应用,不仅提升了考古工作的效率和精度,还为复原古代社会生态提供了更全面的视角,无疑将推动古典学进一步发展。

我们在充分肯定考古学材料与方法独特价值的同时,也必须清醒地认识到考古学同样具有自身局限性。首先,考古发现是不完全的,很多时候是偶然的,它只能局部地反映某个时期人们物质生活的某个方面。我们今天不可能单纯依靠考古发现来全面揭示古代社会的整体面貌,也不能完全凭借考古发现来探索古代社会发展的机制与规律。所以,仍然要回归王国维

的“二重证据法”或更多重的证据法,关于这一点,李学勤先生主张在新旧学术大转折、现代科学奠基、多学科交叉这一宏大学术背景中去看待王国维及其“二重证据法”,他在多篇文章中都讲到王国维先生“开中国现代考古学之先声”^④,是“考古学研究的理论先驱”^⑤。针对学界对考古学独立性、本位性的呼吁,他又发文强调:“讲历史学与考古学相辅相成,绝不意味着抹杀两者中任何一方的独立性。有学者提醒中国考古学不要陷于历史学的‘偏向’,考古研究有本身的天地,不可限于对文献的证实或证伪,这当然是对的。然而考古研究终究是广义的历史学的组成部分,其所有成果归根结底是增进人们的历史的理解和认识。”^[10]

我们今天的考古学,是建立在现代新科学、新条件基础上的考古学。它要求我们用同等严谨、科学的视角对待历史文献和考古材料,精确系统地分析其特点。二者相结合,加上中间的多重链环,才能对文明史上的诸多问题做出合理的解释。所以,处于这样一个考古大发现的年代,只要我们对建设古典学有充分认识和宏观把握,以科学的方法和理论为指导,古典学一定能迎来一个新的发展阶段。

结 语

中国古典学在怀疑与实证、反思与建设的张力中不断自我超越、发展。20世纪初兴起的疑古思潮,迫使研究者跳出默证的传统思路,直面文献生成与历史本真之间的复杂关系,从而为其现代转型奠定了问题意识基础。“二重证据法”的提出,正是对这一时代课题的回应。它不仅是方法论上的创新,更标志着一种新史学观念的崛起:历史事件的确认,必须经受地下与地上双重材料的检验,从而将古典学从文本阐释的内部循环,引向更为广阔的历史现场。

考古学的介入,从根本上推动了中国古典学走向深入。其推动作用体现在三个维度:在认知框架上,考古学以地层学和类型学为基石,构建起一个独立于文献叙事的、客观的物质文化发展序列。从星罗棋布的史前聚落到恢宏壮丽的三代都邑,考古发现以实物的语言,书写了

一部“无字地书”,重塑了关于中华文明起源、早期发展与多元一体格局的宏观图景,打破了传统史观中单一中心论的狭隘想象。在文献根基上,不断涌现的简帛佚籍为“二重证据法”提供了重要的文献基石,这些未经后世篡改的“原始档案”,不仅直接验证或修正了诸多传世文献的观点,有效回应了疑古思潮的具体质疑,更揭示了大量湮没无闻的思想流派与知识体系。它们迫使学术界承认,我们所熟悉的先秦两汉学术史,只是一个经历了历史筛选的“结果”,而其原本的丰富性与复杂性,必须结合这些地下新材料予以重写。在研究范式上,考古学发掘出土的遗迹与遗物,为古典学注入了坚实的“物”的维度。礼器、兵器、城址乃至植物遗存与动物骨骼,所有这些沉默的证据,使得我们对古代社会制度、经济生活、技术工艺、信仰观念乃至环境互动的探讨,得以超越文献的字面描述,进入一个可观察、可分析、可验证的实证阶段。

在日益强调“数智人文”的当代学术语境下,考古学与古典学的对话必将持续推进。这意味着,中国古典学研究日益成为一门整合多学科研究方法,旨在全面理解中国古代文明复杂进程的综合性学科。这条道路,始于对传统的深刻反思,兴于多重证据的求索,并最终指向一个在科学与人文之间、在实证与阐释之间建立创造性平衡的未来。它不仅致力于更清晰地照亮华夏文明的来时之路,也必将为思考人类文明的普遍发展规律贡献独特的中国智慧。

注释

- ①裘锡圭:《出土文献与古典学重建》,《出土文献》第4辑,中西书局2013年版,第1—14页。②刘钊、陈家宁:《论中国古典学的重建》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2007年第1期。③李学勤:《中国古代文明十讲》,复旦大学出版社2003年版,序言。④引自笔者博士学位论文《20世纪中国古史研究主要思潮概论》,中国社会科学院研究生院博士学位论文,2001年。本文部分内容由博士论文修改而成,在行文过程中略有调整。⑤顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第一册中编,上海古籍出版社1982年版,第60页。⑥康有为:《上古茫昧无稽考》,载《孔子改制考》,中华书局2012年版,第1页。⑦王国维:《古史新证——王国维最后的讲义》,清华大学出版社1994年版,第2页。⑧饶宗颐:《谈“十

干”与“立主”——殷因夏礼的一、二例证》，《文汇报》1982年5月11日；该文后来以《谈三重证据法——十干与立主》为名收入《饶宗颐二十世纪学术文集》卷1《史溯》，中国人民大学出版社2009年版，第9—13页。⑨饶宗颐：《〈谈三重证据法——十干与立主〉之“补记”》，载《饶宗颐二十世纪学术文集》卷1《史溯》，第13页。⑩裴学松：《石峁文化墓葬初探》，《考古与文物》2022年第2期。⑪陕西省考古研究院、榆林市文物考古勘探工作队、神木县文体局：《陕西神木县石峁遗址》，《考古》2013年第7期。⑫尕日塘秦刻石，位于中国青海省果洛藏族自治州玛多县扎陵湖乡卓让村，是青海黄河源区发现的中国已知唯一存于原址且海拔最高的秦代刻石，刻石文字刻凿壁面总长82厘米，最宽处33厘米，刻字区面积约0.16平方米，距地面约19厘米。全文共12行36字，外加合文1字，共37字：“皇帝/使五/大夫臣□/将方□/采樂□/隃翳以/卅七年三月/己卯车到/此翳□/前□可/□百五十/里。”2025年6月8日，中国社会科学院考古研究所研究员全涛在《光明日报》发表了《实证古代“昆仑”的地理位置——青海黄河源发现秦始皇遣使“采药昆仑”石刻》一文，正式公布了尕日塘秦刻石这一发现。⑬Lothar Von Falkenhausen. *On the Historiographical Orientation of Chinese Archaeology*, *Antiquity*, Vol. 67, No. 257, 1993, pp. 845-847; [美]洛沙·冯·福尔肯霍森著、陈淳译：《论中国考古学的编史倾向》，《文物季刊》1995年第2期。⑭李学勤：《论三重证据法与三星堆的意义——饶宗颐先生三文“读后记”》，《中国文化研究》2021年第2期，文末记写作时间“1995年9月”。⑮李光谟编：《李济与清

华》，清华大学出版社1994年版，序言第Ⅷ页；又见李学勤：《李学勤文集》卷25，江西教育出版社2023年版，第32页，文末记此序写于“1993年8月”。

参考文献

- [1]黄德宽.楚简《诗·召南·驹虞》与上古虞衡制度:兼论当代古典学的构建[J],中国社会科学,2023(12):77.
- [2]黄德宽.关于中国古典学构建的几点认识[EB/OL].(2024-11-08)[2025-10-10].<https://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/info/1072/3220.htm>.
- [3]徐旭生.中国古史的传说时代[M].增订本.北京:文物出版社,1985:23-27.
- [4]王国维.最近二三十年中中国新发见之学问[J].学衡,1925(45):1.
- [5]王国维.古史新证:王国维最后的讲义[M].北京:清华大学出版社,1994.
- [6]顾潮.顾颉刚年谱[M].北京:中国社会科学出版社,1993:139.
- [7]王震中,夏虞南.中华文明形成标志的重新界说:兼对“古国”等概念辨析[J].中国史研究,2025(1):23-45.
- [8]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2014:308.
- [9]王子今.刻石发现与秦史秦文化研究的推进[N].光明日报,2025-09-29(07).
- [10]李学勤.“二重证据法”与古史研究[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2007(5):5-6.

On the Development of Archaeology and the Empirical Reconstruction of Chinese Classics

Tian Xudong

Abstract: In the early 20th century, the Yigu School questioned the early Chinese civilization, which contributed to the rise of modern Chinese Classics. Subsequently, Wang Guowei put forward the “Dual Evidence Method”, which blazed a new trail for the systematic reconstruction of ancient history. Around the same time, modern Chinese archaeology emerged and developed rapidly, advancing the evolution of the Chinese Classics in three ways: firstly, by providing a material framework for reconstructing early ancient history, it transformed the narrow understanding of ancient Chinese civilization; secondly, through the discovery of numerous bamboo and silk manuscripts, it has greatly countered the skeptical trend, and proved the necessity to rewrite the history of Chinese scholarship; thirdly, by the archaeological remains and artifacts unearthed, it laid an empirical foundation for classics. In the contemporary academic context, archaeology will continue to supply new methodologies and materials for Chinese Classics, which will constantly generate new problem awareness and drive the renewal of research paradigms, thereby guiding modern Chinese Classics toward a more scientific path.

Keywords: classics; skepticism trend; archaeology

[责任编辑/观 澜]



试论中国美学思维的运行机制

陈望衡

摘要:中国美学既是艺术美学,又是人生美学,还是社会美学、政治美学。它所使用的概念以及理论,与中国的哲学、政治学基本一致。中国美学思维的运行机制可以分为外部、内部两个方面。外部机制主要关涉审美与哲学、政治学的关系,集中体现为审美与道家哲学的关系、审美与儒家政治学的关系。美学基本上属于哲学的支脉,它与政治学则是互助的姐妹关系,审美与道家哲学的关系主要体现为悟道—味美,美学与儒家政治学的关系主要体现为崇礼—赏乐。内部机制主要关涉审美内部问题,集中体现在审美理想构建、审美境界提升两个方面。中国美学在审美理想上追求刚柔相济,在审美境界上追求人工与天工合一,是中国哲学天人观念、辩证思维、和融理想的具体展开。从整体上看,中国美学思维的运行机制体现出真善美的统一、对立统一的辩证性、“为天地立心”的主体哲学的特点。

关键词:中国美学思维;运行机制;审美;中国哲学;中国礼乐文化

中图分类号:B83

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0024-10

在中国文化中,有“形而上者谓之道,形而下者谓之器”^{[1][172]}的说法。其中,“道”指精神文化,“器”指物质文化。精神文化主要研究天道与人道;道家的宇宙论属于天道,儒家的社会论属于人道。审美与艺术恰好处于形而上与形而下的中介位置,自由贯通于这两大领域。可以说,天道与人道共同孕育了中国美学与艺术,而中国美学与艺术也反过来成就了中国的天道与人道。中国美学的运行机制集中体现为外部机制与内部机制两个方面。外部机制主要关涉审美与哲学、政治学的关系,具体体现为审美与道家哲学的关系以及审美与儒家政治学的关系;内部机制则聚焦于审美自身的内在问题,具体体现为审美理想的建构与审美境界的提升。下面试做初步探讨。

一、悟道—味美:道家哲学机制

中国的哲学建基于易学。《易》作为卜筮之

术,早在史前就开始了,经夏商到周逐渐发展成为当时中国主流的观念形态。易学旨在探寻宇宙与人生的根本真理,就其根本使命而言,与西方哲学并无本质差异;二者的主要区别在于探寻这一真理的途径或方法。易学所采用的探寻途径,主要是象术与义理;西方哲学的探寻途径则包括理性思辨、逻辑分析、概念演绎、经验实证等,不同流派与不同时期各有侧重。所谓“象术”,是象学与术学的综合。其中,术学后来逐渐脱离象的根据,蜕变为神秘乃至迷信化的术数之学,由此趋于式微;而象学不仅支撑起易学的义理之学,更进而成为美学与艺术学理论体系的基础。

易学中的象学主要包括三大理论:观物取象、立象以尽意、得意而忘象。其中,“观物取象”关联着审美反映论,其反映的对象是物象;“立象以尽意”关联着审美建构论,其所建构的是主客统一的心象;“得意而忘象”则关联着审

收稿日期:2026-01-10

作者简介:陈望衡,男,武汉大学哲学学院教授(湖北武汉 430072),主要从事美学研究。

美升华论。在审美升华的过程中,心象的形上意味逐渐增强,内涵愈加深广,并趋于泛化乃至无限化,最终促成了境界理论。

在易学三大象学理论中,起中介作用的是“立象以尽意”。“观物取象”是人类审美活动的共同起点:审美从观物开始,观物所取之象首先为物象,即郑板桥所谓“眼中之竹”。取象之后进入立象阶段,此时所立之象已非物象,而是心象,即郑板桥所谓“胸中之竹”。这一过程为一切审美活动所共有。如果审美者同时也是艺术家,他就需要进一步寻找合适的工具与材料,并遵循艺术规律,将心象转化为艺术形象,此即郑板桥所谓“手中之竹”。

“立象以尽意”中所立之象为卦象。易学以卦象系统配合义理,用来表征宇宙真理。在易学中,仅有“象”概念,而没有“意象”概念。“意象”概念的提出,见于南北朝时期刘勰的《文心雕龙》。这既是一部文学理论著作,也是一部美学著作。刘勰《文心雕龙·神思》有言:“独照之匠,窥意象而运斤。”^[2]此处“运斤”指文艺创作。《文心雕龙》中的“意象”与易学中“立象以尽意”所立之“象”具有共同之处,二者皆属心象。然而,易学中的“心象”主要指客观事物的本质,实为“理象”;而《文心雕龙》中的“心象”主要指主体的情感,实为“情象”。由此,“立象以尽意”这一命题完成了从哲学向美学与艺术学的转变。意象理论于南北朝时期经刘勰等学者建立,至唐代得到初步完善。

也正是在唐代,中国美学中一个与“象”相关的重要概念——“境”出现了。“境”亦属于“象”,但不是一般之“象”。相较于普通之“象”,它具有更丰富的文化内涵与更强的抽象意味。盛唐诗僧皎然在此方面作出了开拓性贡献。他将“境”引入诗学,在《诗式》中提出了诸多具有重要价值的诗学思想,例如:“境象不一,虚实相明。”“缘境不尽曰情。”“诗境缘境发。”“境胜增道情。”“取境之时,须至难至险,始得奇句。”^[3]³¹

与皎然同时代的王昌龄对境学亦作出了重要贡献,他最早提及“意境”概念。一时间,“境”成为诗学中的核心范畴,境学实际上已初具雏形。境学至中唐时期有所深化,中唐诗人刘禹锡在《董氏武陵集序》中提出“境生于象外”^[4]⁶¹³。

晚唐司空图则进一步提出“象外之象”“景外之景”“味外之旨”^[4]⁸⁴⁸⁷及“韵外之致”^[4]⁸⁴⁸⁵诸命题。但何谓“象外”“味外”“韵外”,当时没有展开讨论,似乎其意自明,无须赘言。这里的“外”,显然不是空间概念,而是指事物意义的深化、泛化、抽象化,或者说形上化。值得注意的是,“象外”虽超越具体之象,却不离于象,这一点似乎亦不证自明。由“象内”之学发展到“象外”之学,境学的理论深度显然得到了拓展。

唐代以后,境学成为中国美学的主干理论。南宋严羽以禅论诗,在《沧浪诗话》中提出诗境如“空中之音、相中之色、水中之月、镜中之象,言有尽而意无穷”^[3]⁶⁸⁷。这几种象均是“象外之象”,而“言有尽而意无穷”正指向事物意义的深化、泛化与抽象化。清代王士禛提出“神韵”说,其理论旨趣与严羽大致相同。至晚清,王国维提出“境界论”:“言气质,言神韵,不如言境界。有境界,本也。气质、神韵,末也。有境界而二者随之矣。”^[5]至此,境学理论趋于完备,中国美学关于艺术本质的追问亦得到基本完成。

在从象学到境学的演进过程中,老子哲学潜在地发挥着重要的指导作用。老子哲学的核心概念是“道”。关于“道”,老子这样论述:

道可道,非常道;名可名,非常名。无名,天地之始;有名,万物之母。故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其微。此两者,同出而异名。同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。^[6]⁵³

老子将“道”的构成分为“无”与“有”两个层面。“无”作为天地之始,置于前面;“有”作为万物之母,置于后面。“有”是可感知的,相当于“象”;“无”虽不可见,却真实存在,相当于“境”。然而,老子并未明确回答“无”与“有”之间的关系,仅言:“故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其微。”由此推断,“欲”指观者的两种主观意图,即“欲以观其妙”与“欲以观其微”,“有”与“无”之间并不存在客观上的线性时间关系,其先后顺序取决于观者的“欲”。

“观其微”所观者为物,物皆有象,故观的是“象”;“观其妙”所观者并不是物,而是“道”。“道”虽亦有象,然其象不在象内,而在象外;既在象外,又不离于象。那么,如何观之?一般的

“观”显然不足以把握,它需要“味”。“味”的本义为味觉,在此仅作比喻。“味”的实质,以今日心理学的术语言之,即“直觉思维”。此种“味”在后来道家的代表人物庄子那里,称为“悟”。在中国哲学传统中,一直以“悟”来表述“味”所指向的心理感受。

老子所说的“五色”“五音”“五味”,可以从“有”的维度去观照,因为它们皆有“徽”,即皆有象。有象则有美,但无“妙”。唯有从“无”的维度去观照,方能得其“妙”,因为只有这样,才能体悟到“道”的意义。虽亦言“观道”,实则为“悟道”。老子进一步明确区分了“观象”与“观道”:观象所得为“美”,观道所得为“妙”。皎然所言“境象”、司空图所言“象外”、严羽所言“空中之音”、王国维所言“境界”,显然并非指向具体的“象”,而是指向“道”。它们不仅包含“有”,还包含“无”,是“有”与“无”的统一。在这种统一中,“有”与“无”是否存在线性时间上的先后?老子给出了否定的回答:“此两者同出而异名。同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。”可见,“有”与“无”并没有时间上的先后,而是“同出”的,“同”即一体之义,“同出”即作为一个整体共同呈现。

这一运行机制与西方哲学、美学中的“超越”模式截然不同。西方的超越模式通常表现为:“无”否定“有”,“有”与“无”统一起来再否定“无”,形成否定之否定的线性推进。而老子所创立的“有一无有一”统一模式,并非否定之否定,而是一起生发、共同发展、相得益彰的动态整体。“有”与“无”的区分仅仅是逻辑意义上的,在现实中二者不可分割。之所以要加以区分,一是因为观道者的欲望不同,二是为了更清晰地阐明二者各司其职又相得益彰的关系。

老子认为“有”“无”二者“同出而异名。同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”,不仅“妙”由此产生,而且产生的不是单一的“妙”,而是“众妙”。“妙”无疑是美的一种形态,之所以称“妙”而不称“美”,意在强调“妙”具有“道”的性质:得道方能得妙。

由此,中国美学对“美”的理解呈现出两个层面:一个是感性层面,表现为色、音等感官愉悦,这与西方美学所理解的美基本一致;另一个是理性与感性相统一的层面,即“有”与“无”“同

出”的模式,其所获得的是“妙”——“妙”正是“道”的审美形象或性质。

中国美学的运行机制,孕育并活跃于中国特有的哲学思维之中,以“象-境”“有-无”为两翼:在观象中“常有欲”而感美,在观境中“常无欲”而得妙。可以说,中国的美学智慧即哲学,而中国的哲学风采即美学。

二、崇礼一赏乐:儒家政治哲学机制

早期中国文化有两大本营:一是道家文化,二是儒家文化。道家文化崇尚自然,其主体为哲学;儒家文化崇尚社会,其主体为政治学。道家哲学以“自然-道”为本体,其与美学的关系已在上一节讨论。儒家政治学以“礼-乐”为本体,其与美学同样具有深刻的内在关联。

关于礼乐的功能,《礼记·乐记》云:“乐者为同,礼者为异。同则相亲,异则相敬。……礼义立,则贵贱等矣。”^[7]礼乐制度中的“礼”,是国家重要的政治制度。它严格规定了国家的组织结构、政权性质与行政原则,规定了国事活动(尤其是祭祀、军事活动)的规程,也明确界定了各级官员的职责。不仅如此,“礼”还规范了包括国君在内的所有国民的生活,涵盖不同场合的着装、宴饮、娱乐等方面。先秦的礼具有一定的仪式感,统称“礼仪”。有仪即有形象,故“礼”虽然在本质上归属于政治,却具备一定的审美性。先秦的“乐”集诗、音乐、舞蹈于一体,具有浓郁的审美性。然而,“乐”必须服务于“礼”,因此它与真正的艺术有所区别,可视为“准艺术”。尽管如此,其本质仍可归属于美学,只不过这是一种尚不完善的美学。

“辨异”是礼的基本功能。首先,辨异即辨人。礼将国民按等级区分开来,周天子等级最高,各诸侯国君次之;诸侯国君内部亦有公、侯、伯、子、男等不同爵位;国民亦有多层次地位之别。区分地位、等级的目的,在于保障各级统治者的权利,防止以下犯上。其次,辨异即辨职。针对管理者,《周礼》中明确地规定了周朝各类官职的责任与权力。最后,辨异即辨事。统治者内部以及国民的各种事务均依礼判断是非曲直与善恶。辨异虽有利于统治管理,却也有一

定的弊端。最大的弊端在于使社会各阶层产生隔阂,尤其是心理上的隔阂。这种心理隔阂积累至一定程度,便可能激起民变。因此,对于统治者而言,也需要努力淡化乃至消除这种隔阂,统治者找到的方法便是“乐”。

“乐”的主要功能是“统同”。礼的性质是政治的,主要作用于人的理性;乐的性质是审美的,主要作用于人的情感。人与人之间的不平等虽然在理性层面难以消除,然而在他们共同欣赏音乐的过程中,这种不平等可在一定程度上被淡化甚至被忘却。《诗经·小雅·鹿鸣》生动描绘了君臣和乐的情景:“我有嘉宾,鼓瑟鼓琴。鼓瑟鼓琴,和乐且湛。我有旨酒,以燕乐嘉宾之心。”^{[8]867}其意甚明:鼓琴鼓瑟的目的在于实现“和乐”,“和乐”的目的则是“乐嘉宾之心”。

“礼”与“乐”的配合,构成周朝意识形态的主体。西周以后,社会未能很好地延续周公创立的礼乐制度,因而孔子痛心疾首,大呼“礼崩乐坏”。尽管如此,礼乐制度在形式上仍然延续两千多年。如何评价先秦礼乐文化,是一个重大课题,本文暂不全面讨论。仅就其对美学理论建构的意义而言,礼乐制度从根本上奠定了中国美学与中国艺术的一个重要属性——国家性。

汉武帝实施“独尊儒术”的治国方略后,文艺的社会价值被提升到空前高度。《毛诗序》云:“正得失,动天地,感鬼神,莫近于诗。先王以是经夫妇,厚人伦,美教化,移风俗。”^{[8]565}尽管诗歌未必能够完全实现这些功能,但这一功能定位成为中华美学的重要传统,一直延续下来,发展成为后来的“文艺为国家服务、为人民服务、为政治服务”。毋庸讳言,中国古代统治者重视“乐”的本意在于淡化社会矛盾、维护政权,但这种理念在客观上起到了重视文艺的作用。在世界范围内,恐怕没有哪个国家对文艺重要性的认识超过中国。这种理念带来两方面的后果:一方面,使艺术在中国得到了长足发展,这个文明之邦的审美成分与文艺成分极为浓厚;另一方面,也使中国艺术的发展受到严重限制,艺术个性未能充分发展,类型化、程式化严重,在一定程度上妨碍了艺术的感染力。这为中国审美与艺术的品质带来了深远影响,由此积淀成为

难以消除的文化基因。

值得注意的是,一直有人试图突破政治为美学圈定的这道藩篱,在某些朝代的某些时期,突破的力度甚至非常大,但始终遭到卫道之士的批评。最著名的是孔子批评郑卫之风,谓“郑声淫”^{[9]5487}。所谓“淫”,不过是郑、卫两地的民歌与乐曲表现男女恋情较为热烈大胆,与正统雅乐的礼教格格不入,故被斥为“淫”,甚至被视为“亡国之音”。唐代陈子昂批评五代及齐梁诗风,称其“彩丽竞繁,而兴寄都绝”^[10],他耿耿于怀的是“逶迤颓靡,风雅不作”^[10]。但唐太宗李世民对所谓的“亡国之音”有不同看法,他认为国之兴亡与音乐并无必然联系,有些所谓的“亡国之音”在艺术上颇有成就,富有感染力,不应抛弃。在建立大唐礼乐文化时,他有意保护这些作品,甚至让它们进入宫廷。

自孔子诗教开始,一直强调文艺的雅正品格。雅正品格突出体现在教化上。孔子讲“诗无邪”,认为诗有兴、观、群、怨四种功能,四者最终落实为教化。《毛诗序》将《诗》的教化称为“风”:^{[8]563}“风,教也。风以动之,教以化之。”

客观而言,说《诗经》具有教化功能并没有错,文艺应当承担教化社会大众的功能。但文艺的教化不能沦为说教,否则便失去了美感。文艺的教化必须通过审美来实现,而审美天然地具有娱乐性,因而文艺不能没有娱乐性。道理虽如此,实践起来却非易事。娱乐性虽然可以为教化服务,但其功能并不局限于此,娱乐有其独立的功能与价值。在文艺创作中,娱乐性的分寸极难把握:稍有过度,便可能被视为靡靡之音,有违雅正,从而遭受批评。同样,教化性的分寸也不容易把握,文艺对于自身的教化功能也有一定的约束,它不能成为一切教化的工具,文艺不能失去自我,文艺的独立品格与价值在任何时代都至关重要。审美同样具有独立的品格与价值,亦不能丧失自我。

虽然教化与审美的关系并非中国文艺所独有,但恐怕没有哪个民族、哪个国家对这种关系的重视程度达到中华民族这样的高度。从国家利益的高度重视教化与审美的关系,这一属性早已内化为中华美学的基因,我们既无法回避,也难以从根本上改变。这构成了中国古代美学

的重要本质。在当代,我们当然不必固守之前的条条框框,但在建构中华民族当代美学时,不能不正视这一基因。事实上,作为一种文化基因,它是不可能被丢弃的,它本身也具有诸多优越性。当代的文艺人有充分的自信,能够在新的历史条件下处理好政治与文艺、教化与审美的关系,让文艺更好地为人民服务、为新时代的文化建设服务。

三、阳刚一阴柔:审美理想的构建机制

在审美理想方面,道家思想的影响一直十分强大。老子所言“道”的本义是自然。崇尚“道”即崇尚自然;“自然”即本色,故崇尚自然亦即崇尚本色。在对“道”的阐释过程中,衍生出朴素、朴拙、平淡、恬淡、单一、飘逸、静穆等一系列审美概念,其核心内涵均为自然与本色。需要说明的是,朴素、朴拙、平淡、恬淡、单一、飘逸、静穆等概念并非“道”的同义语,而是对“道”的形象化描述。由于哲学上以“道”为宗,这些概念便升华为美的概念,进而发展成为审美理想。与之相对的艳丽、精工、丰厚、浓郁、复杂、沉重、剧动等,虽不构成丑的概念,却不能成为审美理想。

道家的审美理想在中华美学史上长期占据主导地位,代表人物之一是唐代诗人李白。李白崇尚道家,其美学主张可概括为“清新”“清真”。他在《古风二首》中写道:“自从建安来,绮丽不足珍。圣代复元古,垂衣贵清真。”^{[11]885} 此处“清真”的对立面是“绮丽”。他又在《经乱离后天恩流夜郎忆旧游书赠江夏韦太守良宰》中说:“清水出芙蓉,天然去雕饰。”^{[11]1406} 值得注意的是,“清水出芙蓉”的景象本身颇为艳丽,也很美,可见李白并不是反对艳丽本身,他反对的是“雕饰”,即人工刻意雕琢而成的绮丽,而非自然天成的绮丽。

“平淡”这一审美理想主要由道家构建,但儒家对此并不排斥。儒道之间的对立是有限的,在审美理想上,二者共同之处甚多。例如,“朴素”既是一种哲学观,也是一种美学观。儒道两家都肯定朴素,只是道家所肯定的朴素侧

重“本色”,儒家所肯定的朴素侧重“节俭”,二者并不矛盾。又如“清”同样兼具哲学与美学意涵,道家与儒家都重视“清”,但道家侧重“清真”,儒家侧重“清正”,“真”与“正”并不相悖。汉代以后,儒道开始走向融合:先是以道家为主,形成魏晋玄学;后来以儒家为主,形成宋明理学。因此,不能简单地以儒道对立来理解中华美学审美理想的分歧。

然而,中华美学的审美理想的确存在平淡与富丽的对立。这种对立并非儒道两大学派之间的对立,而是不同文化背景与生活方式之间的对立,主要体现在以下四个方面。

一是雅俗对立。主张雅者多为文化人,文化人无论儒道,均崇尚精神。为强调精神的高洁性(尽管是其自我认定),他们将崇尚高洁精神的生活视为“雅”,而将崇尚物质的世俗生活贬为“俗”。事实上,世俗生活并非“俗”,它更多地源于基本人性。建立在基本人性之上的审美理想,与建立在精神追求之上的审美理想不同。中国文人画为了追求某种精神境界,常在画面上营造荒寒气氛,以抵抗流俗。这类画作难以受到普通百姓的喜爱,因为荒寒意味着贫寒。严格说来,文人画不是画,而是一种文化、一种哲学。要承认它的美,就必须先接受这种哲学。基于基本人性的审美观很难接受文人画,因为它必然以丰富色调为美,而不是以平淡色调为美。

二是贵族与平民的对立。平民中崇尚平淡的主要是持有道家哲学思想的知识分子,他们虽有学问却未能出仕,因而仍属平民。就总体而言,贵族崇尚富贵生活,这与百姓的愿望一致,区别在于:富贵对百姓来说是理想人生,对贵族而言则是现实人生。贵族的生活方式及其审美风尚必然趋向富丽。

三是仙凡对立。神仙信仰是中华民族具有代表性的信仰。道家以成仙为人生理想,儒家以成圣为人生理想,但儒家并不排斥成仙。神仙来无影去无踪,由此产生了飘逸、灵秀、神奇等与神仙风采相关的审美概念,这些概念也成为中华民族的审美理想。

四是清浊对立。中国历史上的知识分子有“清流”与“浊流”之分,这种区分带有明显的政

治色彩:一部分知识分子自认为公正廉明,标榜为“清流”;而将其对立面称为“浊流”,意指贪腐。这种政治上的分野也体现为审美风格上的对立。

除了上述四种文化层面的对立,我们还需要注意时代变迁对审美理想的影响。平淡与富丽两种审美理想虽早已存在,但明确提出是在魏晋南北朝时期。南北朝诗人兼诗论家钟嵘在评论当时诗风时,引用南朝诗人汤惠体的话说:“谢(灵运)诗如芙蓉出水,颜(延之)如错彩镂金。”^{[3] 13-14}此处,“芙蓉出水”代表平淡(自然清新),“错彩镂金”代表富丽(人工雕琢),二者代表了当时社会的两种审美理想。

在魏晋南北朝,富丽代表着传统,平淡代表着革新。富丽之所以成为传统,是因为其源头可追溯至商周时期。这一时期审美理想的代表是青铜器,其造型、纹饰及铭文的总体风格为富丽繁缛,象征权威。两汉时期,代表时代审美理想的是汉赋,其审美风格同样为富丽繁缛,体现大汉威仪。魏晋南北朝时期,玄学兴起,玄学以道家哲学为主导并融合儒家思想,美学风格随之转变为平淡清新。但这一时期,富丽繁缛的审美风格仍有延续,不少诗人仍奉行这种诗风。正是在这种背景下,钟嵘认为谢灵运是时代审美风格转变的代表。谢诗既有富丽的一面,也有平淡的一面。前者如“尚巧似”“以繁芜为累”^{[3] 9}之类的评语,后者如“名章迥句,处处间起;丽典新声,络绎奔会。譬犹青松之拔灌木,白玉之映尘沙,未足贬其高洁也”^{[3] 9}之类的评语。

钟嵘所概括的“芙蓉出水”与“错彩镂金”,逐渐成为中国美学史上两种不同的审美理想。它们不再代表特定的哲学流派或时代风格,而仅仅代表审美风格与审美理想本身,因而也无所谓高下、雅俗之分。事实上,在各种艺术门类中,这两种审美理想各有其地位与价值:绘画中有水墨山水,也有彩墨山水;建筑中有原木梁柱,也有雕梁画栋;诗歌中有明白如话,也有典章丽句。

值得注意的是,在宋代理学的影响下,一些学者与艺术家试图融合这两种不同的审美风格,以构建一种更为完备的审美理想。其代表

人物是苏轼。苏轼所做的工作主要有以下四个方面。

一是主张以互渗的方式调和平淡与富丽的对立。他认为平淡中蕴含艳丽,《评韩柳诗》云:“所贵乎枯淡者,谓其外枯而中膏,似淡而实美,渊明、子厚之流是也。”^{[12] 237}同时,他又认为艳丽中蕴含平淡,《书黄子思诗集后》云:“李杜之后,诗人继作,虽间有远韵,而才不逮意,独韦应物、柳宗元发纤秣于简古,寄至味于淡泊,非余子所及也。”^{[12] 286}

二是将富丽与平淡归入同一过程。他在与子侄论诗时云:“凡文字,少小时须令气象峥嵘,采色绚烂。渐老渐熟,乃造平淡,其实不是平淡,绚烂之极也。”^{[12] 509}苏轼认为年轻时追求艳丽,老来追求平淡,艳丽与平淡可以纳入同一过程。艳丽能否化为平淡,取决于作者的功夫。所谓“乃造平淡”,实则不是“造”,而是“化”。平淡由绚烂化出,且必须是“绚烂之极”才能化为平淡。这一美学思想既合于道家,也合于儒家。孔子说“素以为绚兮”^{[9] 5356},即平淡(素)亦可视为绚烂。

三是主张多元统一的风格。多元,即构成风格的要素不止一种;统一,即将多元化合为一种风格,而非简单凑合。苏轼评书法时云,“永禅师书,骨气深稳,体兼众妙。精能之至,反造疏淡”;“褚河南书,清远萧散,微杂隶体”;“颜鲁公书,雄秀独出,一变古法”^[13]。

四是主张美中可以容纳丑。他在《和子由〈论书〉》中说:“吾虽不善书,晓书莫如我。苟能通其意,常谓不学可。貌妍容有颦,璧美何妨椭。”^{[12] 8}意谓美中融入一点丑也无伤大雅,圆璧也不必绝对圆。

中华民族审美理想成功建构的最大理论资源是《周易》的阴阳哲学。《易传》中阴阳与刚柔相关联,阳为刚,阴为柔。苏轼明确将“刚”“柔”概念引入美学,并主张“刚柔相济”的审美理想——“端庄杂流丽,刚健含婀娜。”^{[12] 8}其中的“端庄”与“刚健”分别接近于《周易》中的阴柔与阳刚概念。中国阴阳哲学在美学上的意义,不仅体现在确立了阳刚、阴柔两种美学概念,更体现在将“阴阳相交、刚柔相济”确立为中国人最高的人生理想。苏轼提出的“端庄杂流丽,刚健

含婀娜”正是刚柔相济哲学的美学表达。

清代是中国美学的总结时期。此时,“刚柔”及“刚柔相济”的概念更加明确。文章大家姚鼐指出:“天地之道,阴阳刚柔而已。文者,天地之精英,而阴阳刚柔之发也。”^[14]姚鼐主要强调刚柔之分,这实际上为美的类型划分了两大类。刘熙载则在此基础上强调刚柔相济之美,在《艺概》中将诸多艺术辩证法归入刚柔相济的范畴。

阴阳具有极大的包容性,举凡对立的事物均可纳入阴阳(进而纳入刚柔)之中。因此,上述种种对立统一,如平淡与艳丽的统一、朴拙与精工的调和、飘逸与沉雄的融合等,均可归入阴与阳、刚与柔的统一,表述为“刚柔相济”。刚柔相济是一种对立统一意义上的和谐,对立统一是宇宙的根本规律,因而建立在这种对立统一意义上的和谐具有宇宙的普遍性。在此意义上,可以说“刚柔相济”这一审美理想既是古典的,也是现实的,还将是未来的;它不仅为中华民族所独有,也可以为全人类共同拥有。

四、画工—化工:审美境界的提升机制

中国美学将基点建立在自然与文明的和谐之上,一方面主张“美在自然”,这主要源自道家哲学;另一方面主张“美在文明”,这主要源自儒家哲学。这两种观点表面上看相互对立,实际上则是统一的。“美在自然”,可以说美在天工;“美在文明”,可以说美在人工。关于二者的关系,明代学者李贽有深刻的论述。他在《杂说》中云:“拜月、西厢,化工也;琵琶,画工也。夫所谓画工者,以其能夺天地之化工,而孰知天地之无工乎?今夫天之所生,地之所长,百卉具在,人见而爱之矣,至觅其工,了不可得,岂其智固不能得之欤?要知造化无工,虽有神圣,亦不能识知化工之所在,而其谁能得之?由此观之,画工虽巧,已落二义矣。”^[15]

李贽将《拜月亭》《西厢记》视为“化工”,将《琵琶记》视为“画工”。画工与化工的区别主要在于:画工透露出人为的痕迹,缺乏真实感;化工则看不出人为的痕迹,具有很强的真实感。

所谓“痕迹”,即作品刻意要表达的某种意图,这种刻意使得作品不够自然、不够真实,从而缺乏美感。当然,化工并非完全没有人工的痕迹,而是这类作品源于对生活真实的提炼,贴近生活:塑造的人物有血有肉,富有个性,真实感强;事件发展合情合理,具有强烈的真实感。因此,画工与化工的根本区别在于真实感。在道家哲学看来,真实即自然——自然而然。自然是道的本质,因此,崇尚化工实质上是崇尚道。

化工可分为两种:一是自然的化工,即自然美;二是人为的化工,指人工创造达到了自然的高度。李贽认为,《拜月亭》《西厢记》是人工作品,却达到了化工的境界,这说明人工可以与天工媲美。然而,天工的本质优势在于“无工”,人工虽可与天工媲美,但毕竟费尽心机。李贽的结论可归纳为:人工有时可以夺天工,但终究不敌天工——天工为最高之美。

将天工视为最高之美,始于庄子。《庄子·知北游》云:“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美,而达万物之理。”^{[16]422}大美在天地,那么如何评价人工呢?庄子认为,圣人是人中的杰出者,他能“原天地之美”,“达万物之理”。“原”即推究,“达”即透知,二者皆属于研究;将研究成果用于实践,便能创造人工之美。这种人工之美并非对天工的模仿,而是一种建立在“原天地之美”和“达万物之理”基础上的创造,也可以称为“化工”。化工本质上是天地的能力,但人可以“夺天地之化工”。《拜月亭》《西厢记》这类艺术作品便达到了这一层次。

具体怎样的“工”才能称得上“化工”,李贽并未明言,我们可以推原《庄子》。《庄子·至乐》云:“天无为以之清,地无为以之宁。故两无为相合,万物皆化生。”^{[16]358}其中包含四个要点:第一,化生来自“无为”。庄子认为,生命是天地相合的产物,天地相合即“两无为相合”。无为是道的性质,但“无为”并非不作为,而是大作为,即按照事物的本性而为。老子认为,按事物本性而为是无为,不按事物本性而为则是有为。无为循道,故无不为;有为悖道,故不能为(失败)。第二,化生是天地的产物。“天无为以之清”中的“清”指本色、纯粹;“地无为以之宁”中

的“宁”指无妄、稳定。天、地的无为虽然本质相同,但代表着两种不同的力——阳刚之力与阴柔之力。第三,万物都是天地无为的产物。周敦颐《太极图说》云:“二气交感,化生万物,万物生生而变化无穷焉。”^{[17]498}“二气”即天地的力量,一为阳气(刚),一为阴气(柔)。第四,人的精神生命是宇宙最重要的化生。虽然万物均为天地化生,但万物中的生命,尤其是最高生命——人的生命,是最高的化生。在人的生命,精神生命最重要。精神生命中最值得珍惜的,是艺术生命,艺术生命的实质是审美。

李贽在此无意提出艺术审美的本质,他只是提出了“化工”这一概念。但依据上述推导,我们不难理解李贽关于艺术审美创造的观点。其一,艺术审美创造的本质是生命的创造,是天地化生。“生”既包括生出,也包括培育。化生涵盖生命之生与生命之育,后者即“化育”。《周易》云:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”^{[1]23-24}乾道为天之道,天之道是生命之道;生命之道在于其变化,而变化就在于“各正性命,保合太和”——让生命正常地产生、正常地发展、正常地完成其使命。如此,便能“保合太和”,大吉大利。其二,艺术审美创造的本质是道的运作,生命是道化生而来的。讲到“化”,我们自然会联想到“变”。“变”与“化”共同组成“变化”一词。变化的本质是什么?《周易·系辞上传》云:“知变化之道者,其知神之所为乎?”^{[1]167}原来,变化之道是“神”。这里的“神”并非神灵,而是一种不可理解、不可把控的神秘力量。《系辞上传》又云:“唯神也,故不疾而速,不行而至。”^{[1]168}“阴阳不测之谓神。”^{[1]162}后来,“神”被引入美学,成为一个审美概念。唐代张怀瓘将艺术分为“神、妙、能”三等,“神”居首位。严羽在《沧浪诗话》中称:“诗之极致有一:曰入神。诗而入神,至矣,尽矣,蔑以加矣。”^{[3]687}这意味着诗之美就在于“入神”,达到“神”的境地便达到无以复加的高度。王士禛在《池北偶谈》中也说:“总其妙在神韵矣。”^[18]他在“神”后加“韵”,韵指作品内在的意味。在道家哲学中,“神”即“妙”,但二者亦有细微区别:“神”更偏哲学化,“妙”更偏美学化;“神”重在变化,“妙”重在精微。在李贽那里,美的创造被归为“道”的创造,其评价标准则

为“神”与“妙”。

从天地化生、化育生命的意义来看待艺术创作,是中国美学的基本立场。中国美学将艺术创作视为化育生命的事业,一切艺术在艺术家眼中都是生命之物,中国美学特别喜欢以人的生命来比喻艺术。中国美学认为,生命有形、有神,“以形写神”是其重要法则。就形神二者而言,神更为根本:形可以不似,但神必须似。此处的“似”不是指像生活中的原型,而是指如同真实生活一般有个性、有内涵、有活力,且比生活更有魅力。

中国美学讲“以造化为师”,但不讲模仿自然。中国艺术家认为,学生能达到老师的水平甚至超越老师。宋代文学家李格非《洛阳名园记》提出“与造化争妙”^[19]。如何“与造化争妙”?中国艺术家清醒地认识到造化的绝对优势,要与造化争妙,就必须避开其优势,这就需要为艺术立法则。所谓立法则,就是强调我们所构建的艺术也是“道”,只是它不是宇宙人生的大道,而是人心中的道。人心中的道与宇宙人生的大道是相通的——它们本是同一个道。人在构建心中之道时,可以凭借自身的灵明达到“与造化争妙”,甚至在某种意义上胜出。

从历史上看,几乎所有有突出成就的艺术家都参与了为艺术立法则的过程。概括说来,他们提出如下三种重要理论。

一是强调艺术是悟道的一种方式。南北朝时期的宗炳提出了一种新的悟道方式——欣赏图画。通常的悟道有两种:“圣人以神发道,而贤者通,山水以形媚道,而仁者乐。”^[20]宗炳认为欣赏图画时,首先“凡所游履,皆图之于室”^[21],然后“卧以游之”^[21]。因为图画是画家“澄怀味象”的产物,其中包含道,所以“抚琴动操,欲令众山皆响”^[21]。这样,欣赏图画便在某种意义上可以替代自然悟道。这一理论的建立,在实质上构建了艺术“与造化争妙”的可能性。

二是强调艺术表现可以突破实存的自然时空形态。宋代画家郭熙提出山水画的“三远”构图法。用此法创造的山川之美是自然界所没有的,它不符合物理世界的自然山水,但符合人心中的自然山水。这种做法意味着人心中也可以创造一个自然,这个自然中也有道。不仅如此,

中国绘画也打破了线性时间概念,将时间化为空间,让不同的时间形态固态化地呈现在同一画面上。这一理论的建立,实质是承认了艺术“与造化争妙”的实然性。

三是强调艺术家作为创造主体与造化具有同等的地位。在道家哲学看来,造化(自然)是绝对的,艺术创作似乎只能拜倒在它脚下,一味模仿。然而,中国艺术一直在挑战这一法则,最成功的当数清代画家石涛。石涛将艺术家的主观创造精神提升到与造化平等甚至更高的地位。他在《画语录·山川章》中说:“山川使予代山川而言也,山川脱胎于予也,予脱胎于山川也。搜尽奇峰打草稿也。山川与予神遇而迹化也,所以终归之于大涤也。”^{[22]53}其中,“山川使予代山川而言”“予脱胎于山川”“搜尽奇峰打草稿”这些看法符合道家哲学;但“山川脱胎于予”“山川与予神遇而迹化也,所以终归之于大涤也”的说法,则明显地离经叛道了。

石涛非常强调艺术个性,他说:“我之为我,自有我在。古之须眉,不能生在我之面目;古之肺腑,不能安入我之腹肠。我自发我之肺腑,揭我之须眉。纵有时触著某家,是某家就我也,非我故为某家也,天然授之也,我于古何师而不化之有?”^{[22]37}如此一来,任何一位画家所画的山水,便只是这一位画家主观精神的显现,而不再是画家共同的主观精神的显现。

至此,李贽所提出的关于画工的命题,已经得到完满的答案,即天工与人工的统一。中国艺术美的本体在哪里?在天工与人工的统一,即天人合一。

结 语

由上论述可见,中国美学思维的运行机制具有三个特点:

一是真、善、美的统一。统一的本质是道的统一,这种统一具有发散性,统一为道,发散为器,虽变化万千,但均有理路可循。统一是动态的,体现为贯通、流通、变通,这是一种具有生命意味、生态意味的网通、联通、畅通,通达无碍,生生不息,以致无穷。

二是对立统一的辩证性。各种变化均体现

出朴素的辩证性,其中“反者道之动”这一理论发挥了重要作用。此理论由老子提出,《老子》云:“反者道之动,弱者道之用。”^{[6]223}《老子》一书中有诸多具体阐发,如“胜而不美”“生而不辞”“功成而有”“衣养万物而不为主”“无为而无不为”等。“反者道之动”是西周社会公认的哲学理念,诸多不同学派的学者都用这一理论阐述问题,其中包含大量美学问题。《左传》记载吴国公子季札观乐时,关于乐之美有众多如“忧而不困”“思而不惧”“乐而不淫”“思而不贰”“怨而不言”“直而不倨”“曲而不屈”“迩而不逼”“远而不携”“哀而不愁”“乐而不荒”“施而不费”“取而不贪”之类的句式。这些例证不仅说明《左传》对这种句式运用熟练,更说明它对这种句式所表述的意义极为重视。《左传》是儒家公认的经典,儒家中庸思想的思维法则也是“反者道之动”——通过对立统一实现中庸。正因为如此,中庸思想具有强大的生命力,在实际生活中可以应变万千,韧性十足。这种句式表达体现出一种辩证思维,深刻揭示了世界上一种可以表述为“对立统一”的现象与性质。我们前面所说的“有-无”“阴-阳”等关系均可溯源至“反者道之动”。世界的存在有三种代表形态:同一存在、对立存在、对立统一的存在。三者之中,只有对立统一的存在才是宇宙本质性的存在。就美学而言,对立统一才是美。任何缺乏对立力量互制互成的事物,都不能构成美。自然界如此,人类社会亦如此。前面所说的平淡与艳丽、阴柔与阳刚等诸多统一,皆可归属于对立统一。

三是“为天地立心”的主体哲学。中国哲学一直有一种强烈的主体意识,这种意识多以“心”的作用来表达。梁启超说“境由心造”。这里的“心”有两层含义:一是主观性。中国艺术具有崇尚主观创造的特点,抒情言志是艺术的基本功能,一切进入艺术的因素均经过心灵的陶冶,进入艺术的自然山水是经过艺术家体认过的山水。这种体认不是随意的,它有一个至高无上的标准——合道。石涛所说的“予代山川而言”“山川脱胎于予”,其中的“山川”指山川的精神,而山川的精神就是道;“予”不是指肉体的予,而是指精神的予,即心。这个心不是愚昧的心,而是受到山川启迪、已经悟道的心。因

此,“境由心造”中“心”的第二层含义是主体性。主体性包含主观性,但不能等同于主观性。主体性更多指一种精神意识,这种精神意识主要指国家意识、民族意识、人民意识、天下意识和天地意识。中国美学所讲的“诗言志”中的“志”也主要是指这些意识。宋儒张载提出“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”^{[17]669},这既是为中国人树立的做人标杆,也是为中国艺术树立的为艺标杆,后世中国美学的思维运行无不受到它的指导。

参考文献

- [1]十三经注疏:周易正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [2]刘勰.文心雕龙注[M].范文澜,注.北京:人民文学出版社,1958:493.
- [3]何文焕.历代诗话[M].北京:中华书局,1981.
- [4]董诰,等.全唐文[M].北京:中华书局,1983.
- [5]唐圭璋.词话丛编[M].北京:中华书局,2005:4258.
- [6]陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,1984.
- [7]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3315.
- [8]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [9]十三经注疏.论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [10]陆龟蒙.唐甫里先生文集[M].何锡光,校注.南京:凤凰出版社,2015:47.
- [11]李白.李白全集编年笺注[M].安旗,薛天玮,阎琦,等笺注.北京:中华书局,2015.
- [12]苏轼.苏轼文集编年笺注[M].李之亮,笺注.成都:巴蜀书社,2012.
- [13]苏轼.苏轼文集[M].茅维,编.北京:中华书局,1986:2206.
- [14]徐世昌,等.清儒学案[M].北京:中华书局,2008:3452.
- [15]李贽.焚书[M].北京:中华书局,2009:96.
- [16]南华真经注疏[M].郭象,注.成玄英,疏.北京:中华书局,1998.
- [17]黄宗羲.宋元学案[M].全祖望,补修.北京:中华书局,1986.
- [18]王士禛.浣溪考[M]//王士禛全集.济南:齐鲁书社,2007:13.
- [19]李格非.洛阳名园记[M].郑州:大象出版社,2019:20.
- [20]宗炳.山水画序[M]//严可均.全上古三代秦汉三国六朝文.北京:中华书局,1958:2546.
- [21]吕祖谦.吕祖谦全集[M].杭州:浙江古籍出版社,2017:22.
- [22]石涛.石涛画语录[M].杭州:西泠印社出版社,2006.

Study on the Operational Mechanism of Chinese Aesthetic Thinking

Chen Wangheng

Abstract: Chinese aesthetics encompasses not only the aesthetics of art but also the aesthetics of life, society, and politics. The concepts and theories it employs are largely consistent with those of Chinese philosophy and political science. The operational mechanism of Chinese aesthetic thinking can be analyzed from both external and internal aspects. The external mechanism primarily addresses the relationship between aesthetics and philosophy and political science, focusing on the relationship between aesthetics and Taoist philosophy, and between aesthetics and Confucian political science. Aesthetics is essentially a branch of philosophy, and maintains a mutually supportive relationship with political science. The relationship between aesthetics and Taoist philosophy is primarily manifested as the pursuit of enlightenment of the Dao through enlightenment and the understanding of beauty; the relationship between aesthetics and Confucian political science is mainly reflected in the reverence for rites through the appreciation of music. The internal mechanism deals with intrinsic aesthetic issues, focusing on the construction of aesthetic ideals and the elevation of aesthetic realms. For aesthetic ideals, Chinese aesthetics pursues a balance between toughness and softness; for aesthetic realms, it seeks the unity of the artificial and the natural. This serves as a concrete manifestation of the Chinese philosophical concepts of heaven and humanity, dialectical thinking, and the ideal of harmony. Overall, the operational mechanism of Chinese aesthetic thinking exhibits the characteristics of a subjective philosophy with the unity of truth, goodness, and beauty, the dialectics of the unity of opposites, and “ordain conscience for Heaven and Earth”.

Keywords: Chinese aesthetic thinking; operational mechanism; aesthetics; Chinese philosophy; Chinese rite-music culture

[责任编辑/漱玉]



美风俗而成善治：论程颐教育伦理观及其思想史意义*

郭敬东

摘要：在承继先秦儒家教育思想的基础上，程颐从理气角度对人性问题展开了思考。在性即是理的话语体系下，他论证了教育在德性培养上的可能性与必要性，并针对宋朝当时的教育状况阐发了自己的建议，形成了一套系统的教育伦理思想。在教育理念方面，他倡导学校应授以明体达用之学，在涵养德性的基础上培养士人学子的经世思想。在制度构建方面，他主张建立从中央到基层一体的教育机构，选任德才兼备之人担任教学管理之职，以培养贤才。在教育实践方面，他认为统治集团特别是君主要尊重师道，发展教育；同时，士人官员也应发挥政治主动性，自觉地肩负起教化乡里的职责。程颐的教育伦理思想形塑了此后理学家的教育伦理观，为理学家思考和讨论教育问题奠定了规制。

关键词：程颐；天理；教育伦理

中图分类号：G41；B244.6

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2026)03-0034-08

在先秦儒家的语境中，教育主要指通过教化的方式来激发社会成员内在的道德责任感，使其能够遵守社会中通行的、符合礼法内涵的行为规范的活动。与同时代的法家、道家等思想流派相比，儒家非常重视“教”在社会治理中的作用，如孔子在回答季康子关于如何施治这一问题时言：“临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则劝。”^{[1]119}他认为在社会治理过程中，教育发挥着移风易俗、使人向善的功能，施政者如果想要实现政通人和的治理局面，就必须以教化而非刑罚作为施治的主要方式。孟子在孔子的基础上对教育伦理的内涵作了形上学阐释，论证了教育的必要性和重要性。他认为，个人德性的健全是社会伦理完善的基础，而教育正是使德性觉醒、良知澄明的最好方式。教育之所以具有这种功能，主要是由于人心中具

有先验的善性。每个人生来就具有恻隐、羞恶、辞让和是非之心，对外在的事物具有一种道德辨识力和判断力，而教育正是通过作用于人们内心中的善性，扩而充之，使内在之善性宰制外在之行为。心既是个体成员的德性主体，也是教育活动作用的客体。只有不断通过工夫修养来澄明本心，才能挺立社会个体成员的德性主体。这种工夫修养的实施方式包含内在与外在两个维度。内在的维度即自我教育，也就是时时内省，通过“求其放心”的途径来使内心具备仁义礼智等道德。孟子言：“学问之道无他，求其放心而已矣。”^{[2]786}求其放心既是内心之中善性觉醒和呈现的前提，也是维系善性规制自身外在行为的基础。外在的维度则是践行“庠序之教”，将社会主流的道德教化内容作为个体行为指南。可以说，孟子在孔子思想的基础上对

收稿日期：2023-06-28

*基金项目：安徽省社会科学创新发展研究课题“明清徽州乡村自治机制的实践路径及其当代价值研究”(2023CX106)。

作者简介：郭敬东，男，安徽师范大学法学院副教授(安徽芜湖 241002)，主要从事政治哲学、中国政治思想史研究。

儒家的教育伦理思想进行了初步阐发。北宋理学兴起之后，程颐接续了孟子教育伦理观，在打通性理关系的基础上对教育的价值理念、制度设计以及实践落实等问题进行了思考与论述，形成了体系化的教育伦理思想。

一、“性即是理”与教化的可能及必要

程颐的教育伦理思想是与其人性论紧密相连的。程颐赞同孟子所主张的性善论，但在具体的论证方面，程颐与孟子又有所不同。孟子认为，人生而具有善性，此性具现为良知良能。人之所以会做出恶的行为，主要是因为此性受到外在环境的影响，失去了道德判断力和行为自控力。在程颐看来，孟子的这种表述虽然揭示了性的先天之善的内涵，但却没有说透。这也是此后以荀子为代表的儒家批判孟子性善论的重要原因。孟子所说的性善之性，其实属于形而上的本源之性。他曾言：“知其性，则知天矣。”^{[2]877}在孟子看来，人的本源之性与天地之性具有同一性，通过在“心”上做工夫，则可以知性、知天，体悟人之所以为人的根据和天道运行的终极法则。而荀子观念中的性与孟子所说之性的内涵不同，他曾言：“生之所以然者谓之性。”^[3]荀子将性视为人生而所呈现的本始原初状态。此性属于人性的一种具体表现，不具有先验性。孟子所理解的性是先天的、形而上的；而荀子所理解的性则是后天的、形而下的。由于对孟子所言之性的内涵理解存在偏差，故荀子通过论述人性在实然状态下所展现的欲望表现来反驳孟子的性善说。董仲舒、扬雄等人其实也是在沿着荀子的思路来论述人性问题。由于对“性”的理解分歧较大，各家在自己的话语体系中相继提出了迥异于他者的观点。故在程颐所处的时代，关于人性的探讨以及如何协调儒家内部不同流派之间的人性论观点成为当时儒学界亟须解决的问题。人性是善是恶？有无教化的可能？这些问题关系着教育的理念和方法，也关系着施政者应采取何种施政策略来治理社会。对此，程颐从理气关系的角度对人性问题作了诠释。

理或天理是二程思想体系的核心话语，程

颢曾自言其学虽然有所授受，但天理这一概念却是通过自己的思辨体悟而得。程颐亦强调自己对于理的独特体悟。他曾言：“天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理。”^{[4]193}在他看来，理与气之间的关系是形而上与形而下的关系。作为形而上的理通过形而下的物的生成变化体现出来；作为形而下的物之所以会有生成变化则是受到了形而上的理的规制和影响。理贯彻宇宙之间，是天地万物中的规律法则，也是人类社会中的道德原则，还是万事万物之所以存在的内在性依据。此理“永久为有，不增不减。人知之与不知之，与其为有无无关”^[5]。气属于与理相对应的范畴，事物之所以呈现出差异性，主要是所禀之气不同。程颐言：“气是形而下者，道是形而上者。”^{[4]162}万理皆具于道，此处所言之道，实则为理的总称。与周敦颐、张载相比，程颐已经自觉地用理气概念来区分本体与现象，并做了较为圆融的论证。在这种理气二分的观念下，程颐认为，孟子所言之性属于形而上的理的层面，而荀子等人所说之性属于形而下的气的层面，确切地说，荀子等人所言之性的内涵其实是指“才”而非“性”。因为他们没有从本体角度来理解“性”，而是单就现象维度来阐发人的本始原初状态。此本始原初状态并非“性”的真正内涵，而是“才”的具体展现。对此，程颐言：“孟子言人性善是也。虽荀、杨亦不知性。孟子所以独出诸儒者，以能明性也。性无不善，而有不善者才也。性即是理，理则自尧、舜至于途人，一也。才禀于气，气有清浊。禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”^{[4]204}在程颐看来，性与理通，才由气禀，性与作为本体的理是一贯的，至纯至善，才则受到气的影响，有善与不善。当人禀受清正之气时，则为贤者；禀受浑浊之气时，则会作出背离天理的行为。也就是说，在理世界中，人性是同一的，人先验地被赋予了一种善性亦即义理之性，“理是超越而普遍的，它是终极的太极，统体一太极，物物一太极，既然‘天下无性外之物’，所以每个人的义理之性必然也是宇宙性的，它参与到天道的范围上去”^[6]。但在现实世界中，人因为气的影响，其才有所不同，故表现出善或不善的状态。可以说程颐借理与气这对概念对先秦以来儒家所讨论的人性

善恶问题作了哲理化、圆融性的论证,将善、恶分别为形上与形下两个维度,解决了此前儒家在阐发善恶问题时所出现的人性悖论问题,即人性如果本善,则恶由何生?人性如果本恶,则内心中的善性从何而来?程颐以理气打通了形上世界与形下世界之间的隔阂,也将人所具有的善性(亦即义理之性)拔高到形而上的理的层面。理可以宰制气,相应地,性可以规制才。正是由于性与理通,人才有了被教化的可能;正是由于才由气禀,有贤与不肖之别,人才有了被教化的必要。

在程颐的观念中,对于社会中的个体而言,教育既具有可能性也具有必要性。施政者在施政过程中广施教化可以提升民众的道德水准,为良好社会秩序的形成奠定道德基础。教育既是推动社会形成公序良俗的重要方式,也是实现善政善治的重要途径,故程颐非常看重教育在治国理政中的作用,并将兴建学校、广施教化视为实现隆盛治世的重要政治举措。嘉祐二年(1057年),程颐在奏疏中向宋仁宗进言道:“然而民不知义,复迫困穷,放辟邪侈而入于罪者,非陛下陷之乎?必谓其自然,则教化,圣人之妄言邪?”^{[4]513}教育是政治社会化的重要途径之一,通过教育,社会主流的知识、观念和价值得以被社会成员支持和认可,社会的道德秩序和政治秩序得以维系。在这个过程中,施政者无疑肩负着重要的责任。如果施政者不能推行教化,构建良善的基层治理文化,则涉及国家治理的政令必然难以在基层社会落实。程颐所言,实有所指,他认为教化是治国之本,只有此大本树立起来,才能形成醇美的风俗,进而构建完善的治理秩序。宋朝建立之后,在基层教育方面存在着问题,程颐曾指出:“宋兴百余年,而教化未大醇,人情未尽美,士人微谦退之节,乡间无廉耻之行,刑虽繁而奸不止,官虽冗而材不足者,此盖学校之不修,师儒之不尊,无以风劝养励之使然耳。”^{[4]448}宋朝建立之初,为改变五代时期的人心和社会政治失序问题,国家开始以儒家德教作为治国的主要手段,在中央建立了国子监和太学等培养人才的机构,但地方上的教育机构却迟迟没有普及,直到宋仁宗景祐四年(1037年),宋廷才明令地方设立学校。庆历四年

(1044年),在范仲淹等人的推动下,宋廷诏令地方州一级一律设立学校,县一级如果有学生在二百人以上的话也可以设立学校。在程颐看来,施政者显然低估了教育特别是基层教育在移风易俗中的重要性,这也是宋朝各种治理问题频出的重要原因之一。只有构建一套从基层到中央的系统性教育体系,才能使民众避讼而谦让,闻教而向善。乡里之风淳朴,则社会政治秩序自然稳定。对此,程颐言:“窃以生民之道,以教为本。故古者自家党遂至于国,皆有教之地。民生八年则入于小学,是天下无不教之民也。”^{[4]593}在他看来,古代治世的经验表明,教育不仅可以提升社会成员的知识水平,更能提升社会成员的道德品性。唯有教育体系完备,社会成员自小至大沉浸在全方位的教育过程中,施政者的德教政策才能发挥功效,国家方能实现大治。

二、以道为志与自明而诚的教育理念

在程颐的观念中,教育最重要的功能就是培育人才,使人们能够通过正心养性的工夫洞彻天理,昌明本性。唯有如此,社会成员才能够循理而行,践行圣人之道。人之所以做出不善的行为,并不是内心存在先天的恶念,而是由于气的影响。人性与天理相通,至纯至善,但需气之生成变化演生为万物,而人亦为天地间之一物,同样受到气的影响,因此行为有善恶之分。程颐明言:“气有善不善,性则无不善也。人之所以不知善者,气昏而塞之耳。孟子所以养气者,养之至则清明纯全,而昏塞之患去矣。”^{[4]274}教育既是改变个体气质之性的主要手段,也是维系公序良俗的重要途径。

第一,就教育目的而言,程颐将其视为实现善治的重要保障。他曾言:“天下之人莫不从教,小人修身,君子明道,故贤能群聚于朝,良善成风于下,礼义大行,习俗粹美,刑罚虽设而不犯。此三代盛治由教而致也。”^{[4]593}在他看来,教育实际上含有两个维度:其一是个体德性的培养,通过教育,个人能够识得道理,在立身行事方面能够使自己的行为符合主流价值规范。其二是社会风俗的涵养,施政者发政施仁,广施教

化,则社会可以养成尊礼秉仪的风气,进而可以构建符合人心秩序和社会政治秩序的公序良俗。这两个维度相互联系,前者是后者落实的前提,后者是前者实施的基础。社会成员个体德性的提升有助于整体社会风俗的完善;而社会风俗的完善反过来又进一步助推社会成员个体德性的提升。在程颐的观念中,教育兼具整顿人心秩序和社会政治秩序的双重功能,教育场域本身就是政治场域的一种延伸。这种观念其实是对先秦儒家教育伦理的一种价值承继和时代表达。孔子曾言:“政者,正也。”^{[1]864}他认为政治的主要功能就是通过教化的方式唤醒人心中的德性。从这个意义来说,政治其实就是一种道德伦理教育。萧公权曾就此指出,在儒家的思维世界中,“政治之主要工作乃在化人。非以治人,更非治事。故政治与教育同功,君长与师傅共职。国家虽另有庠、序、学、校之教育机关,而政治社会之本身实不异一培养人格之伟大组织”^[7]。这种思维倾向在程颐的话语中有诸多体现,他说:“后世不知为治之本,不善其心而驱之以力,法令严于上,而教不明于下,民放僻而入于罪,然后从而刑之。噫!是可以美风俗而成善治乎?”^{[4]593}治国理政当以教化为本,施政者如果不能设立庠序、推广教育,只是一味地任法尚术,实施刑治,如此还想要实现天下大治,无异于缘木求鱼,毫无希望。

第二,就教育内容而言,程颐主张学校当授以明体达用之学,使士人能够通晓义理,肩负治理天下之任。他言:“国家取士,虽以数科,然而贤良方正,岁止一二人而已,又所得不过博闻强记之士尔;明经之属,唯专念诵,不晓义理,尤无用者也。最贵盛者,唯进士科,以词赋声律为工。词赋之中,非有治天下之道也。”^{[4]513}宋朝恢复了隋唐时期的科举取士制度,设立了进士、明法、明经诸科以选拔人才。其中明经、明法等科,考试内容以记诵为主,难以选拔出朝廷所需的人才。进士科则主要考查诗赋等,虽然可以甄别士人的才华,但由于受到考试指向的影响,许多士子平时将精力花费在诗歌的创作之上,对于儒家所倡导的修己治人之道则罕有所知。在程颐看来,学校本是为国储才之地,其对士子的教育应以体用相贯为原则,一方面使士人能

够体悟自然之序与天地之理,另一方面也要培养其经纶天下的政治志向。他曾言:“士之所以贵乎人伦者,以明道也。若止于治声律,为禄利而已,则与夫工技之事,将何异乎?”^{[4]579}士人不仅承担着内而治己,提升自身德性的责任,也肩负着外行王道、经国济世的义务,若只是以获取功名利禄自期,则必然难以正己之心、养己之性,更难以践行治国安民之道。故程颐主张学校在学生培养中应教授体用兼备之学,使士人能够明其体而达其用。在《为家君请宇文中允典汉州学书》中,他表达了自己的这一理念,言:“诚能教之由士始,使为士者明伦理而安德义,知治乱之道,政化之本,处足以为乡里法,出可以备朝廷用,如是,则虽未能详备如古之教,亦得其大端近古而有渐矣。”^{[4]594}通晓伦理与德义属于内而修己的维度,治国与安民则属于外而治人的维度。修己之道是体,治人之道是用,体用本是一源,学校在教学过程中应教授体用兼备之学,而士子在学习过程中也应明其体、达其用,将先贤所倡导的修己之道与治人之道贯通起来。

第三,就教育方法而言,程颐提出了两种实施路径。其一,从国家层面来讲,政府应该广设学校,以儒家经典作为学校日常教学的主要内容,通过经典的阅读和实践,扩充士子的闻见之知和德性之知,如此,则可以培养他们的政治主动性和政治责任感,发挥他们在国家治理和地方治理中的积极作用。当然,在学校的教学过程中,程颐也注意到了教师在士人知识传授和德性引导方面的重要性,主张选聘贤达之士担任学校的学官。他说:“勉思所以副朝廷明教化育贤才之意,以学校为先务。然念教道之职,非得豪杰之士,学术足以待问,行义足以率人,则何以为众人之矜式?”^{[4]594}学校是推行教育、培养人才的主要场所,学官则是学校中教授士子知识、培养其德性的教育主体。如果学官选任非人,则难以收到培养人才之效。只有举荐学识渊博、品行高尚之人担任学官,才能发挥其对士人的知识传授与德性引导作用。其二,就个人层面而言,程颐认为,作为个体的社会成员在接受学校教育,扩充自己闻见之知的同时,更要通过工夫来不断砥砺自己的德性,增加自己的德

性之知。闻见之知属于后天的经验性知识,可以通过学习而获得;而德性之知来源于先天的道德赋予,必须通过涵养的工夫才能彰显。故程颐言:“涵养须用敬,进学则在致知。”^{[4]188}就德性之知的彰显而言,程颐提倡主敬的工夫,他认为敬则内心澄明无杂,思虑可以专一,自然不会被外物所蔽,如此人就会体悟到天理,先天的德性之知就会由此而彰显。他言:“敬只是主一也。主一,则既不之东,又不之西,如是则只是中。既不之此,又不之彼,如是则只是内。存此,则自然天理明。”^{[4]149}主一即工夫,唯有一无适,才能使性与理通,德性之知才能呈现。就闻见之知的习得而言,程颐提出了格物穷理的方法。他言道:“‘致知在格物’。格,至也,如‘祖考来格’之格。凡一物上有一理,须是穷尽其理。穷理亦多端:或读书,讲明义理;或论古今人物,别其是非;或应接事物而处其当,皆穷理也。”^{[4]188}格理并非要格尽天下之理,而是在不断格理的过程中体悟理的意涵。当格理的工夫积累到一定程度时,自然能够对天理的流行发用形成感通,洞彻事物运行发展之理。闻见之知的扩展有助于德性之知的增加;德性之知的彰显则为闻见之知的获取奠定了价值导引,两者一体而二维。陈来曾指出,在程颐的观念中“人不仅应当不断地修养自己的心性,还要不断从知识上充实自己,在理性上提高自觉性。因此,精神修养与格物穷理是人的全面发展的两个不可分割的方面”^[8]。只有不断地增加自身的德性之知和闻见之知,才能涵养自身的德性,扩充自己的知识,使本心不被外物所蔽。

三、长育人才与选拔贤能的制度构建

教育制度是教育理念实施的载体。教育制度的优劣关乎教育理念能否落实以及制度绩效能否得到发挥等问题。优良的教育制度可以激发教育主体和教育客体的积极性和主动性;如果教育制度较为僵化,则会对教育发展产生消极作用。宋朝在教育制度方面承继唐制,但又有所变革。就中央教育机构而言,宋朝设立了国子学与太学。国子学主要招收朝廷七品以上官员的子弟,管理机构为国子监,其中设立判监

事二人,负责统筹管理国子监的日常事务。判监事之下设直讲八人,负责教授监内学生。国子学的学生数目并不固定,大致维持在二百人左右。太学则主要招收朝廷八品以下官员的子弟以及普通民众,在规模和影响方面都超过了国子学。就地方教育机构而言,宋朝在州一级和县一级分别设立了州学和县学,负责地方学生的培养。县学之事由州学管理,而州学之事则由朝廷委派的提举学事司负责。由于各地的社会经济状况不同,在宋朝建立初期,州学与县学普及度不高,直到庆历四年(1044年),朝廷才大规模推动地方学校的建立与普及。从机构运行的角度来看,在程颐所处的时代,无论是中央教育机构还是地方教育机构都存在着一些问题,且对社会风气和社会秩序产生了一些负面影响。王安石在上宋仁宗的奏疏中对此有所指陈,言:“方今州县虽有学,取墙壁具而已,非有教导之官、长育人才之事也。唯太学有教导之官,而亦未尝严其选。朝廷礼乐刑政之事,未尝在于学。学者亦漠然自以礼乐刑政为有司之事,而非己所当知也。”^[9]王安石认为,宋朝在教育制度方面存在两方面亟须解决的问题:一是中央教育机构虽然相对完善,但朝廷没有严格地挑选教导之官,且太学教授的内容也较为僵化,经世性不强。二是地方教育机构徒具形式,没有发挥出传授知识、移风易俗的作用。程颐对当时教育制度的看法与王安石基本相同,也认为朝廷虽然兴学设教,但无论是在教育机构的规模方面还是在教育的实施效果方面都不尽如人意。他认为,教育制度应该回归其初衷,古代圣王之所以设立庠序,其目的有三:一是选拔俊才,使之担负起治理国家的重任;二是教化民众,改善基层的风俗习惯;三是构建伦理道德与社会秩序,奠定治理的道德基础。宋朝统治者如果想要实现稳定且良善的社会政治秩序,就必须借鉴古代圣王的做法,对教育制度进行改革。

第一,在中央教育机构的设置上,程颐主张完善太学三舍法制度。太学是中央教育机构的重心,士子众多。王安石当政期间,为了激发士子学习的积极性和主动性,培养他们治国理政的才能,对原有的太学制度进行了改革,推行了

三舍法制度，希望借此来甄选经国济世之才。三舍法具有两个突出特点：一是考核严格，外舍生只有通过公试才能升入内舍，内舍生则须在修满两年学业的基础上通过考试升入上舍。二是与选官制度相衔接，上舍生修满两年学业后由朝廷主持毕业考试，成绩分为三等，上等取得与进士相同的名分，直接授予官职。程颐认为，三舍法在培养人才方面有其长处，但也存在着两方面的问题：一是由于实施差额升舍法，且上舍和内舍的名额有限，士子难免会形成功利的观念，以升舍取官作为学习的主要目的，而忽视对自身道德品行的涵养。二是这种教育环境和氛围难以培养士子经纶天下的政治责任感。在程颐看来，学校本为储才之地，在教授知识的同时，应注重对士人道德品格的培养。他言：“学校，礼义相先之地，而月使之争，殊非教养之道。今立法改试为课，更不考定高下，只轮番请召学生，当面下点抹，教其未至。所贵有益学者，不失庠序之体。”^{[4]562}教育在于培养人才，考试亦为教育的手段，只有先确立教育的目的，立其大本，才能有的放矢，使士子树立以天下为己任的政治抱负。对此，程颐提出了自己的建议，言：“今不用旧考察法，只于内舍推择才学行艺为众所称者，升为上舍。上舍学行才器堪为时用户者，长贰状其行能，闻于朝廷。”^{[4]562}他认为在升舍过程中，考核制度是必需的，但过度的考核也会对学生德、才的养成产生消极影响。正所谓“公私试，试上舍，补内舍，盖无虚月，皆糊名考校，排定高下，烦劳费用，不可胜言，于学者都无所益”^{[4]562}。为了能够甄选出贤能之士，程颐主张将考核制度和推荐制度相结合，选任德才兼备之人。由于上舍生在考核合格后可以直接出仕，故考核者以及考核标准对于能否选拔出真才实学者而言尤为重要。宋朝推行三舍法制度后，在对上舍生的毕业考核方面，一般委派政府大员来主持，其程序类似于科举考试中的省试，而教官等人员则不参与其考核过程。程颐认为，太学虽然与官僚选拔联系在一起，但毕竟属于教育机构。相较于朝廷委派的人员而言，由于与学生朝夕相处，国子祭酒和司业更能够了解上舍生平时德与学的状况，并在考核过程中甄别出其才德的高低，故他主张由国子祭酒

和司业来主持上舍生的毕业考核。程颐言：“勘会旧考察法，专据文簿，计较等差，所以今来立法，只委长贰，以公议推择。”^{[4]566}由于对上舍生的才德状况不了解，原有的考核方式呈现出文牍主义的形式。将考核的主导权交由国子祭酒与司业，太学才能对上舍生才德的真实情况作出综合性判断。

第二，在地方教育机构的设置上，程颐认为必须在基层广设学校，形成州学、县学、乡学一体的教育体制。儒家素有在基层设立学校、推行教化的主张，如董仲舒就向汉武帝谏言“立大学以教于国，设庠序以化于邑”^[10]，将基层社会教育视为构建公序良俗的重要手段。程颐亦主张在基层社会广立学校，他言：“古人自八岁入小学，十五入大学，有文采以养其目，声音以养其耳，威仪以养其四体，歌舞以养其血气，义理以养其心。”^{[4]268}在程颐看来，基层社会教育至关重要，如果民众能够自小接受儒家的教育，不断地砥砺自身的德性且推己及人，则基层社会治理的道德基础就会得到巩固，朝廷制定的各项养民、教民之政才能落实。程颐曾赞许其兄程颢在为政地方时能够因地制宜，推行教育，做到“诸乡皆有校。暇时亲至，召父老而与之语；儿童所读书，亲为正句读；教者不善，则为易置”^{[4]632}。这种赞许也是程颐自己基层教育理念的一种表达，只有广立学校，培养后学，才能在基层形成人人禀礼知义的礼治秩序，而国家所需要的人才也会不断涌现。为了使地方教育机构稳定且有效地运行，程颐建议地方主政官员聘请德性高洁、学识渊博的士人来担任教育机构的管理者，他言：“教道之职，非得豪杰之士，学术足以待问，行义足以率人。”^{[4]594}在教育过程中，被教育者的道德与知识水平深受教育者的影响。如果教育者才德出众且能够在教学互动中以身示范，严于律己，被教育者受到潜移默化的影响，其言行思维就会逐渐向教育者看齐。反之，如果教育者才德平庸且昏聩无能，枉法徇私，被教育者就会对学校的教育理念产生质疑，从而导致教育效果与教育目标的偏离。故程颐谏言朝廷应重视教育机构中管理人员与教学人员的选任，委派德足以率人、才足以济人的士人官员、硕学耆儒担任教育培养之职。

四、君臣重学与推行教化的教育实践

教育理念的贯彻与教育制度的构建最终都必须依靠人去落实,程颐对此有着清晰的认识。在《上仁宗皇帝书》中,他指出当时教育实践中存在的两方面问题:一是君主没有意识到教育在国家治理中的重要性;二是朝廷中主管教育的大臣对于在教育活动中如何推行教化的问题茫然而无所知。对此,程颐言:“词赋之中,非有治天下之道也;人学之以取科第,积日累久,至于卿相。帝王之道,教化之本,岂尝知之?”^{[4]513}如果君主不能重视教育,且不能选任贤能的官员主管教育,则朝廷推行的各项教化主张就无法落实,建立在教化基础上的良政更难以实施。程颐也表达了与程颐相同的观点,言:“窃以去圣久远,师道不立,儒者之学几于废熄,惟朝廷崇尚教育之,则不日而复。古者一道德以同俗,苟师学不正,则道德何从而一?”^{[4]448}教育不仅可以提升社会成员的德性,也可以为基层社会公序良俗的形成奠定道德基础,更能为国家治理提供政治认同方面的支持。故程颐针对君与臣阐发了他们在教育中所应承担的职责。

就君主而言,程颐认为,君主应该重视师道,率先垂范,以表明自己尊师重教之意。君主重视师道,提倡教育,则臣僚必然受其影响,在政治实践中落实和推行朝廷制定的教育政策。君主刚愎自用,追求功利之政,忽视教化的社会治理作用,则臣僚必然上怠下慢,在教育实施方面流于形式。故程颐非常重视君主尊师重教之心的培养,将其视为正君的首要之事。为此,他曾建议朝廷选任德行高洁、见识卓远的大臣担任君主师、傅、保之官,使君主可以与之朝夕相处,受其影响,砥砺心性。如此,则君主一方面可以获得治国理政的经验和知识,另一方面可以涵养自己的重儒兴学之心。程颐曾言:“臣闻三代之时,人君必有师傅保之官:师,道之教训;傅,傅其德义;保,保其身体。后世做事无本,知求治而不知正君,知规过而不知养德,傅德义之道固已疏矣,保身体之法复无闻焉。”^{[4]538}在他看来,三代之所以出现大治,其中一个重要原因就是君主能够在提升自身德性的基础上推

己及人,广施教化,君主之所以重视德性则与当时的保傅制度有紧密的关系。德性的培养必须借助制度的规制,保傅制度的落实可以相对有效地避免君主做出不利于王朝长治久安的行为。而君主对师、傅、保等官员的尊重及其对其规谏的认可和实施也是尊师重儒的表现,有助于王朝教化政治的推行。

就臣子而言,程颐认为,作为辅助君主治理天下、实施教化的重要行为主体,士人官员应该身体力行,积极地落实王朝有关教育的各项政策,且应身体力行,劝学乡里,化民成俗。他曾盛赞三代臣与君戮力同心、施教于天下的行为,言:“贤能群聚于朝,良善成风于下,礼义大行,习俗粹美,刑罚虽设而不犯。此三代盛治由教而致也。”^{[4]593}士人官员在政治运行中发挥着连接中央与基层的纽带作用。在朝廷为官时,他们参与教育政策的制定;在地方为政时,他们负责教育政策的执行;即使退居在野,他们在乡里中也肩负着道德示范与引导的责任。故程颐认为,士人官员应以德化天下为己任,积极落实朝廷制定的关于教育方面的良法美意。程颐本人也身体力行地践行着自己的这一理念,他曾致书宇文中允,请求其典汉州学,并在书信中阐发了士人官员在教育方面所应尽的责任和义务,言:“盖闻贤人君子,未得其位,无所发施其素蕴,则推其道以淑诸人,讲明圣人之学,开导后进,使其教益明,其传益广。”^{[4]594}在程颐看来,士人如果获得施政的机会,则应积极地推动教育政策的落实,“副朝廷明教化育贤才之意”^{[4]594};如果退居乡里,也应以儒家教育理念严格要求自己,以身示范,奖掖后学。鉴于宇文中允德高才茂,故程颐建议其担任地方上的学官,以教育后学,激励士人。

结 语

从儒学发展史的角度来看,程颐关于教育方面的论述相较于此前儒者而言具有三个方面的明显特征:首先,自先秦两汉以来,儒者虽然强调教育在国家治理中的重要性,主张实施以教化为导向的教育政策;但在如何落实方面缺乏具有可操作性的论述,更没有涉及对教育制

度的深入探讨。教育理念的实施一方面需要借助制度来落实,另一方面也需要制度中的行为主体去推动。程颐之前的儒者在讨论教育问题时多倾向于原则性的理论阐发,程颐则有意识地关注了制度构建与实践运行层面的问题,并在此基础上提供了对策性的建议,形成了一套以天理为话语核心的教育伦理思想。这套思想体系经由朱熹的承继和发展,成为明清儒家讨论教育问题、阐述教育主张的理论基础。其次,在程颐之前,儒家讨论人性问题时,观点并不统一,论说各异。由于对人性认识的不同,儒家在如何围绕人性推行教育方面的认识也不尽相同,这在一定程度上减弱了儒家教育伦理思想的解释力。程颐则从理气角度对人性问题作了诠释,指出性善的先天根源以及性恶的后天成因,并在此基础上构建了心性修养的工夫,奠定了此后儒家在人性思考方面的规制。最后,程颐明确了君与臣在教育过程中的地位和作用,在重申儒家修己治人理念的基础上彰显了教育与治理之间的关系,为儒家所推行的教化主张提供了哲理化和系统性的论证。汉唐以来,儒家一直面对佛教发展的压力,统治者也有意识地利用佛教伦理来稳固人心秩序。北宋建立之后,道家在承袭孟子心性思想的基础上开始构建集心性修养、社会教化与政治治理于一体的思想体系,借此发挥儒家原有的整顿人心秩序与社会政

治秩序的功能。在这些儒者当中,程颐的理论致思无疑发挥了关键作用。程颐的教育伦理思想对当下的教育也具有重要启示意义。在程颐看来,教育过程不仅是人们对知识的获取过程,也是自我德性彰显和涵养的过程。在这一过程中,人们通过心性工夫,认识到自身在世界中的位分,理解个人与社会、国家之间的关系,自觉地肩负起仁民爱物的道德责任。

参考文献

- [1]程树德.论语集释[M].程俊英,蒋见元,点校.北京:中华书局,1990.
- [2]焦循.孟子正义[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,1987.
- [3]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,2012:399.
- [4]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004.
- [5]冯友兰.中国哲学史[M].上海:华东师范大学出版社,2010:186.
- [6]杨儒宾.从《五经》到《新五经》[M].上海:上海古籍出版社,2019:200.
- [7]萧公权.中国政治思想史[M].北京:商务印书馆,2011:72.
- [8]陈来.宋明理学[M].北京:北京大学出版社,2020:129.
- [9]王水照.王安石全集:第6册[M].上海:复旦大学出版社,2016:755-756.
- [10]班固.汉书[M].北京:中华书局,2007:563.

Nurturing Customs and Achieving Good Governance: On Cheng Yi's Educational Ethics and Its Significance in Ideological History

Guo Jingdong

Abstract: On the basis of inheriting the Pre-Qin Confucian educational thought, Cheng Yi examined human nature from the perspective of Li and Qi. In the discourse that human nature is Li, he demonstrated the possibility and necessity of education in virtue cultivation, expounded his own suggestions on the education in the Song Dynasty, and developed a set of systematic educational ethics. In terms of educational philosophy, he advocated that schools should teach students enlightened understanding and practical application, and foster the worldly thought of scholars and students on the basis of cultivating their virtue. In terms of system construction, he advocated the establishment of an integrated educational institution from the central government to the grass-roots level, and the appointment of teachers and administrators with both morality and talent. In practice, he believed that the ruling group, especially the monarch, should respect teachers and promote education, while scholars and officials should also give full play to their political initiative and consciously shoulder the responsibility of educating the local populace. Cheng Yi's thought of educational ethics shaped the moral foundation of Neo Confucianism pedagogy and laid a system for Neo Confucianism to think and discuss educational problems.

Keywords: Cheng Yi; natural law; educational ethics

[责任编辑/晓东]



由西周金文看周礼在地方族邦治理中的作用*

王坤鹏

摘要:西周金文所记天子聘诸侯之事,反映了地方族邦首领称臣于周且熟谙周礼等史事细节。周王聘于地方族邦,除结好之外,更重要的是传达政命,其背后有政治、军事、经济等多方面的考虑。据金文,周王在王畿内外会见地方族邦首领,举行大射、宴飨等礼仪活动,此即礼书所称之“时会”之礼;王廷派官员“殷”于地方族邦首领,此即礼书所记之“殷同”之礼。时会与殷同,有商议政事、巩固政治秩序、考察地方族邦首领能力与态度等多重作用。金文所记地方族邦首领朝觐于周,其“受封—入觐—受赐”的仪节与文献所记如出一辙。王廷亦征地方族邦首领入觐,可见朝觐及征朝已渐成地方族邦治理制度。总的来看,金文资料反映了周礼作为一种文化软实力,在其时地方族邦治理及族群融合中发挥着重要作用。

关键词:周礼;金文;聘礼;朝觐;地方治理

中图分类号:K224

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0042-10

公元前11世纪,周人东向伐商,由偏居西隅的“小邦周”一跃而为“天下”型国家的共主。伐商之时,周人势力并不强大,据估算有六七万人之众^①。以如此少的人口如何控御伐商之后所获得的广袤疆土以及统领遍布各地的大小族邦,是彼时周人统治者首先要面对的问题。过去学界从制度层面诸如分封制的实施、权力新秩序的构建等方面对此进行了丰富的探讨^②。实际上周初封国具有政区的性质,规模均不太大,有学者估算一般的封国仅拥有一千二三百人的军事力量^③。如此规模的封国在大量地方族群的环绕下并不占有十足的优势。因此,西周国家的构建当还有其他途径。

有学者曾提出,商人以其族群所属的“姓”为国家统治的基础,继之而起的周如果仍是如此,其文化水平却只是商的附属,人数又不多,势必难以在胜利之后建立长期稳定的政权^④。亦有学者于此已敏锐地指出,相较商人而言,周

人以更加开放的姿态与其他姓族组成民族共同体,融合了俯首称臣的其他诸族群,形成了一个地域更广泛、文化更丰富的新的文化共同体^⑤。近年来,随着相关铜器铭文以及田野考古资料的发现,我们逐渐认识到,在硬性的制度之下,周礼作为一种柔性的文化手段,广泛地渗透到了周人之外的地方族邦之中,在西周时期地方族邦治理与族群融合方面发挥了重要作用。

一、天子聘诸侯之礼

西周立国之后,在东方广袤疆土上建立起了新的统治结构,其基本形态包括两种:一种是分封子弟与功臣所形成的地方性政体,泛称为诸侯;另一种则属于由原有的地方性族群所形成的邦伯或邦君,并非出自周王的册封。后者是本节主要关注的对象。文献所记有所谓天子聘诸侯之礼,行于周天子与诸侯之间,实际上资

收稿日期:2025-07-23

*基金项目:吉林省社会科学基金重点项目“中原王朝对东北地区民族政权治理方式研究”(2025A16)。

作者简介:王坤鹏,男,吉林大学历史文化学院教授(吉林长春 130012),主要从事先秦史、早期文明研究。

料显示在王廷与上述第二种地方性族邦之间亦时有聘礼往还。在官僚制度建设尚处于初始阶段的上古时期,聘礼不仅是一种礼仪式的表演,亦承担着政治统治的部分功能。

近年新发现的山西翼城县大河口霸氏墓地的相关资料能够很好地说明这一点。大河口墓地是一处西周族邦墓地,2007—2016年间,经考古工作者多次发掘,共发现和清理西周墓葬2200余座、灰坑100多个^⑥。墓地出土的多件铜器铭文有“霸伯”“霸仲”等,显示这里是霸族邦的一处墓地。至于“霸”的性质,学界尚有不同意见。有学者认为“霸”属于文献所记周王赐予晋国的“怀姓九宗”之一^⑦,如此则霸伯等就是晋国的大夫。发掘者认为“霸”当是西周时期的一个较为独立的国族^⑧。从出土资料看,霸伯与周王室有直接的聘礼往来,与王室重臣如井叔等也有来往,而且与燕、晋、宜等姬姓国族有联姻关系,这些均说明霸伯当是邦君一类的地方性族邦首领,而不是晋国之大夫。学者据相关铭文考证,“霸”与“格”文字可通,所谓“霸国”或“霸族”与以往见于铜器铭文中的“格国”或“格族”所指相同,是文献所记春秋时期潞国的前身,本是殷商时期西落鬼戎的支系^⑨。从大河口墓地M2002所出大多数青铜礼器同时存在“霸仲”或“格仲”的铭文且二者所指应为同一人^⑩等情况来看,这种说法是可以成立的。

相关铭文显示,霸伯作为地方族邦首领,又属媿姓之族,其人却熟谙周礼。大河口M1071出有一件霸伯孟,其铭文讲到周王使节与霸伯尚聘礼往还的颇多细节,学界已有较多考释,兹参考诸家考释录铭文如下:

唯三月,王使伯考蔑尚历,归柔郁、芳鬯、臧。尚拜稽首。既稽首,延宾、赞,宾(侯)用虎皮。再毁,用璋。奏。翌日,命宾曰:“拜稽首。天子蔑其臣历,敢敏用璋。”遣宾、赞,用鱼皮两。侧毁,用璋,先马。原毁,用玉。宾出。以俎或(又)延。伯或(又)原毁,用玉,先车。宾出。伯遣宾于郊,或(又)舍宾马。霸伯拜稽首,对扬王休,用作宝孟,孙孙子子其万年永宝^⑪。

霸伯孟铭文记述了周王派出使节前往霸地嘉奖霸伯并且馈送苞茅、鬯酒等,霸伯接受周王的赏

赐并且铸作礼器以作铭记的事情。关于铭文所载礼制的细节,学界目前仍有争论,关于铭文中部分字词的考释亦有不同看法。不过值得注意的是,铭文详细记载了与聘礼相关的礼仪过程,与传世的礼书记载颇可相比较。霸伯孟铭文所记行聘礼仪大体包括了五个环节:第一环节是蔑历之礼。“蔑历”是金文习见语,指上级(主要是周王)对下级的奖勉,铭文中记载周王使臣伯考代表周王勉励霸伯,并将所带的礼物例如鬯酒等赏赐给霸伯。第二环节是侯礼。霸伯拜稽首后,延进使者与赞者,并用虎皮作为礼物以慰劳使臣。第三环节是第二天“命宾”且行贿礼。霸伯还致礼物给周王,报答周王派使来聘之盛意,并且请使者带回自己的辞命。霸伯送给周王的礼物有鱼皮、马匹、玉、璋等。第四环节是餼礼,霸伯餼别使臣,以车、玉作为礼币。第五环节是郊赠之礼,使臣舍止于郊,霸伯亲自送使臣到郊,并且以马匹赠予使臣。

霸伯孟铭文所记聘礼可与文献记载相对照。《左传·僖公三十三年》记春秋时期齐聘于鲁:“齐国庄子来聘,自郊劳至于赠贿,礼成而加之以敏。”^{[1]3979}又《左传·昭公五年》云:“朝聘有珪,享覲有璋,小有述职,大有巡功。设机而不倚,爵盈而不饮,宴有好货,飧有陪鼎,入有郊劳,出有赠贿,礼之至也。”^{[1]4434}自郊劳至于赠贿,代表了整个聘礼的过程。此虽然是春秋时期诸侯之间所行的聘礼,不过其中所提及的郊劳、赠贿等聘礼诸环节,仍可与霸伯孟铭文进行对照。学者认为霸伯孟铭文记述了侯礼、贿礼、俎礼及赠礼等一系列前后相连贯的西周待宾礼仪,表明西周早期宾礼已相当齐备^⑫。

值得注意的是,霸氏原初的文化很可能属于先秦时期晋地狄人文化系统,而非典型的周文化系统。从葬俗来看,大河口墓地大多数墓葬为东西向,墓主以头向西为主,墓葬多带腰坑,腰坑内殉狗,不少铜器铭文带有族氏和日名,这些均与典型的周文化墓葬不同,而颇具商遗民的风俗。另外M1墓口四角有斜洞的现象与绛县横水墓地相似。因此发掘者认为其人群应是被中原商周文化同化的狄人^⑬。这种葬俗也是学者多认为霸氏为“怀姓九宗”的主要原因。另外,我们从随葬的礼器也能看出霸伯虽接受了周礼,部分随葬品

在细节上却仍体现出土著族群的个性。表1显示M1、M1017所随葬的青铜礼器基本涵盖了食器、酒器、水器、乐器等类别,其中食器以鼎、簋为核心组合,兼及盘、盃等水器,属于典型的周文化礼器组合。但M1中包括方鼎、圆鼎、扁足鼎等不

同形式的鼎达24件,M1017中的鼎包括方鼎5件、圆鼎8件,共计13件,在中等贵族墓葬中随葬种类与数量如此多的鼎,在周文化同类墓葬中是罕见的,这种葬俗实际上反映了墓葬群体某种特殊的文化取向与心态。

表1 大河口墓地M1、M1017随葬青铜礼器种类与数量

墓葬	青铜礼器
M1	鼎24、簋9、甗1、鬲7、罐1、斗1、盘1、盃1、爵6、觚1、觶8、尊2、卣4、乐器8
M1017	鼎13、簋6、甗1、鬲1、甗2、豆4、盆2、盘1、盃1、爵7、觚3、罍1、觶2、尊3、卣3、壘1、斗1、壶1、盃1、甬钟3

还有一类铜器铭文讲到周王、王后或王朝的公卿大臣派出使臣对某些处于畿外的地方邦伯加以劳慰,铭文中一般称之为“安”“宁”或“伐”,其性质与聘礼相似。例如:

惟王初禱于成周,王令孟宁邓伯,宾贝,用作父宝尊彝。(孟爵)^{[2]4839}

惟十又九年,王在序,王姜令作册鬲安夷伯,夷伯宾鬲贝、布。扬王姜休,用作文考癸宝尊器。(作册鬲卣)^{[2]3377}

惟十又一月初吉辛亥,公令繇伐于真伯,真伯蔑繇历,宾被廿、贝十朋。繇对扬公休,用作祖戊宝尊彝。(繇簋残底)^{[2]2322}

“安”“宁”“伐”三字意思相近,为安宁、褒奖之意^①,在铭文中均指周王、王后或王廷大臣对地处畿外的异族邦伯加以慰劳与笼络。邓伯为曼姓,属夏商旧邦。“夷伯”为姜姓,《左传·桓公十六年》所记卫侯夫人有“夷姜^{[1]3817}”,正是姜姓夷氏的女子。“真伯”亦是姜姓古国,商代曾称侯,西周时国于山东东南^②。作册鬲卣的“王姜”,唐兰认为是昭王之后^③，“公”“井叔”等人是王朝执政大臣。主事者均是周王、王室成员或王廷重臣,他们代表王朝慰劳散处边域的异族邦伯,反映了异族邦伯在西周政治体系中占有一定的地位。这种不定期的慰劳笼络也是周王朝管控地方族邦的一种重要手段。

目前所见《仪礼·聘礼》所记述的只是诸侯之间的聘问之礼。贾公彦《仪礼注疏》引郑玄《目录》：“大问曰聘，诸侯相于久无事，使卿相问之礼。小聘使大夫。”^[3]这主要反映的应该是春秋时期王权不振之背景下的情况。而西周时期的聘礼应是以周天子为主导的。清儒胡匡衷《三礼札记》已经有所阐明：“《周礼》有天子聘诸

侯之礼。《大行人》云：问问以论诸侯之志。又云：岁遍存，三岁遍覲，五岁遍省。是也。有诸侯聘天子之礼。《大宗伯》云：时聘曰问，殷覲曰视。《大行人》云：时聘以结诸侯之好，殷覲以除邦国之慝。是也。《仪礼》但有诸侯聘诸侯之礼，而无诸侯聘天子及天子聘诸侯之礼，盖皆阙而不存耳。”^④上引西周青铜器铭文所记应即天子聘诸侯之礼。

春秋时期,王权衰落,周王派使臣于地方族邦的情况已大为减少,但文献仍有所记。例如《春秋》隐公七年载:“冬,天王使凡伯来聘。”^{[1]3760}隐公九年:“春,天子使南季来聘。”^{[1]3765}桓公四年:“夏,天王使宰渠伯纠来聘。”^{[1]3793}僖公三十年:“冬,天王使宰周公来聘。”^{[1]3973}只是《春秋》的记载较为简略,上述文献所记聘问的细节已难以知晓。

由霸伯孟等器的铭文来看,西周时期地方性非周文化族群,至少是其上层贵族已经在践行周礼,成为周王的臣属。这种上对下的聘问固然有《周礼·秋官·大行人》中所说的“时聘以结诸侯之好”^{[4]1924}的目的,但更重要的应是为了传达君主的政令,实质上起到了上级对下级的统治与管理的作用。《左传·成公八年》载:

晋士燮来聘,言伐郑也,以其事吴故。公略之,请缓师。文子不可,曰:“君命无贰,失信不立。礼无加货,事无二成。君后诸侯,是寡君不得事君也。燮将复之。”季孙惧,使宣伯帅师会伐郑。^{[1]4136}

晋侯作为“诸夏”的盟主,其地位高于鲁君。晋侯派士燮出使于鲁,是为了传达其伐郑的命令,故士燮说“君命无贰”。尽管鲁君并不想出师,试图贿赂士燮,却遭到了士燮的拒绝。鲁国最




终遵从盟主之命,派出军队参与由晋国主导的伐郑之战。类似的情况又见于《左传·襄公八年》:“晋范宣子来聘,且拜公之辱,告将用师于郑。公享之。宣子赋《摽有梅》。季武子曰:‘谁敢哉?今譬于草木,寡君在君,君之臭味也。欢以承命,何时之有?’”^{[1]4211}晋侯派范宣子出使于鲁,固然是为了答拜鲁襄公朝晋之举,更重要的则是传达伐郑的政令。鲁执政之卿季武子也表示“欢以承命”。春秋时期的霸主实际上部分代行了周王的职权,故由以上案例亦可以约略看出西周时期周王对地方族邦进行聘问的目的。

除了军事方面,在西周、春秋时期,周王或霸主的聘问亦有出于经济方面的考虑。地方上的臣服势力对周王或霸主需要按时进行朝贡。《左传·襄公八年》载:“春,公如晋,朝,且听朝聘之数。”^{[1]4209}据杜预注,此“朝聘之数”就是指朝聘时所需贡献的财物之数。《左传·襄公二十二年》记载晋国要求郑国朝贡,郑子产对晋人说:“不朝之间,无岁不聘,无役不从。以大国政令之无常,国家罢病,不虞荐至,无日不惕,岂敢忘职?”^{[1]4287}子产指出郑国每年都对晋国进行朝贡,只是晋国政令无常,导致郑国不堪承受。霸伯孟铭所记周王对霸氏的聘问也有可能是出于经济目的。霸氏墓地 M1017 所出霸伯山簋铭云:“唯十又一月,井叔来棗盐,蔑霸伯历。”^[5]可见在聘礼往还的背后很可能牵涉对晋南地区食盐资源的控制等经济方面的因素。

二、时会与殷同

除了周王派使臣聘问于地方族邦外,据青铜器铭文所记,西周时期,周王或在王畿或在畿外亦不时与地方族邦首领会面,并举行大射、宴飨等。王对地方族邦首领会见的活动实际上也是周代最高统治集团推行周礼的重要场合,礼书中称为“时会”或“殷同”。此类周礼的广泛施行,既是王朝中央对地方族邦的规训,一定程度上亦反映了中央对地方族邦的治理内容。

周王有时在王畿地区会见地方族邦首领并举行射箭、宴飨等礼仪活动,礼书称之为“时会”。西周前期的静簋铭文记载:“惟六月初吉,王在旁京,丁卯,王令静司射学宫,小子及服及

小臣及夷仆学射。越八月初吉庚寅,王以吴棗、吕刚会幽、师、邦周,射于大池。”^{[2]2604}铭文中的吴、吕二氏属历史悠久的世家大族,又见于穆王时期的班簋铭文,称“吴伯”“吕伯”,属于“邦冢君”之列。在班簋铭中,周王命吴、吕二伯率领族人跟随王室重臣毛公征伐东夷。静簋铭中的吴棗、吕刚二人应该属于铭文中所称的“小子”,即吴氏、吕氏二族的直系子弟,此时则被选在周王身边任侍从、护卫等职。“幽、师”,是在幽、两地的军事组织,静方鼎铭文有“曾、噩师”^[6]。“邦周”之“周”,唐兰认为当释为“君”,该字上半因范损,中多一直笔,旧释为“周”是错误的^⑧。周王带着吴棗、吕刚等亲随人员会见地方的军事首长、族邦之君,并与这些地方统治者举行射礼。铭文所记可与礼书所记之“时会”相对应。《周礼·春官·大宗伯》载“时见曰会”^{[4]1638},又《周礼·秋官·大行人》载:“时会以发四方之禁。”^{[4]1923}郑玄注称:“时见者,言无常期,诸侯有不顺服者,王将有征讨之事,则既朝觐,王为坛于国外,合诸侯而命事焉。《春秋传》曰‘有事而会,不协而盟’是也。”^{[4]1638}

此类会见活动有时亦举行于周王巡行途中。陕西省西安市长安区沣西张家坡西周墓地 304 号墓所出的西周中期的义盃盖铭云:“唯十又一月既生霸甲申,王在鲁,会即邦君、诸侯、正有司大射。义蔑历及于王,逮义锡贝十朋。对扬王休,用作宝尊盃,子子孙其永宝。”^{[2]4970}“鲁”指东方的鲁国,铭文记载周王巡至东方鲁地时,召集东方的诸侯与邦君前来会见,并举行大射礼。先秦典籍记有巡守之制,可与铭文内容相对照。《尚书·尧典》载“五载一巡守”^[7],《周礼·秋官·大行人》载“十有二岁,王巡守殷国”,郑玄注:“王巡守,诸侯会者各以其时之方,《书》曰‘遂觐东后’是也。”^{[4]1928-1929}五年一巡守抑或十二年一巡守,并无确凿的实证案例,不过其所说的王于巡守之时会见一方诸侯适与义盃盖铭相符,可见礼书所言并非全为虚言,而是有西周时期的史事作为依据的。

又有周王于巡行途中单独会见地方族邦首领的情况,亦当属礼书“时见曰会”之类。例如西周晚期的鄂侯驭方鼎铭云:“王南征,伐角、僇,唯还自征,在坏,鄂侯驭方纳壶于王,乃裸

之。驭方侑王。王休宴，乃射。驭方会王射。驭方休阌，王宴，咸饮，王亲赐驭方玉五穀，马四匹，矢五束。”^{[2]1479}“鄂”是西周时期处于南方的一大势力，鄂侯驭方后曾反叛周朝，率南淮夷、东夷侵伐西周的南国、东国等，相关铭文见于西周晚期的不其簋及禹鼎。由上引铭文所记可知，周王在南征途中与鄂侯驭方会见并举行宴饮活动，之后还举行了射礼等活动。

周王会见地方族邦首领并举行射礼、宴飨等礼仪活动实际上含有一定的政治目的。一方面，这些礼仪活动的仪程比较烦琐，周王朝正是通过不时的会见、射箭及宴飨等礼仪活动，强化贵族等级秩序。此即《礼记·礼运》所说的“官职相序，君臣相正”^{[8]3089}，在融洽君臣关系的同时强化了上下尊卑秩序。正如王国维所论，周礼“其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体”^[9]。另一方面，举行殷会及礼仪活动的过程也是考察地方邦伯能力与忠诚度的好时机。《礼记·射义》云：“古者天子以射选诸侯、卿、大夫、士。”^{[8]3663}周王朝正是通过举行礼仪活动来考察地方邦伯与诸侯的施政情况与贤能与否。刘雨曾引用《辽史》中相关记载说明君主借殷会活动观察地方族邦势力是否忠顺。辽天祚帝巡幸混同江钓鱼，举行殷会活动，生女真酋长在千里内者皆来朝见，其中阿骨打在宴饮活动中的态度引起了辽帝的警觉。周王与邦君诸侯殷会并举行相关的礼仪活动，“绝非仅为游艺娱乐，主要想通过这些活动观察动静，考察其忠顺程度，进而决定或安抚或镇压的政策”^[10]。《周礼·秋官·大行人》云：“时会以发四方之禁，殷同以施天下之政。时聘以结诸侯之好，殷覲以除邦国之慝。”郑玄注云“禁谓九伐之法”，又云：“慝犹恶也……命以政禁之事，所以除其恶行。”^{[4]1923-1924}所谓发禁与除慝，也说明这种殷会活动应该带有考校及奖惩的目的。

再者，周王召见地方族邦首领，在施行周礼之外亦是出于商议事务的目的。只是前引铜器铭文目的在纪器主个人之荣誉，于国家大政之事则多有忽略。不过周王所举行的此类会见活动与春秋时期霸主召集诸侯举行盟会有类似之处。《孟子·告子下》云：“五霸，桓公为盛。葵丘

之会诸侯，束牲、载书而不歃血。初命曰：诛不孝，无易树子，无以妾为妻。再命曰：尊贤育才，以彰有德。三命曰：敬老慈幼，无忘宾旅。四命曰：士无世官，官事无摄，取士必得，无专杀大夫。五命曰：无曲防，无遏籴，无有封而不告。曰：凡我同盟之人，既盟之后，言归于好。”^[11]命书所载的诛不孝、不改易继承者、无以妾为妻、敬老慈幼等举措与社会伦理有关，目的是保持社会秩序的稳定；育贤才、彰有德、士无世官、官事无摄、无专杀大夫等举措与政治统治有关，目的是营造良好的政治生态；而无曲防、无遏籴、无有封而不告等事项则与经济活动有关，目的是解决列国间的经济纠纷。可以看出，齐桓公举行葵丘之会，自然有诸种礼仪环节，不过更重要的是在社会伦理道德、官员选任、水资源分配、灾荒救济等方面制定相应的准则。由葵丘之会的情形可以推知，西周时期周王召见地方族邦首领，亦会涉及政事的处理。《周礼·秋官·大行人》云，“夏宗以陈天下之谟，冬遇以协诸侯之虑”，孙诒让释称：“陈列诸侯之谋议，而定其是非。”“协合诸侯之志虑，而辨其异同。”^{[12]2946}《周礼》所述当然只是一种理想化的概括，不过也能大体反映出周王召见地方族邦首领不仅是一种礼仪，更有具体事务要处理。

铭文中还讲到周王派官员“殷”地方上的邦君及诸侯之事，亦是召集地方族邦发布政令、进行奖惩等，此即礼书所说的“殷同”之礼。西周前期的作册鬲尊铭云：“唯明保殷成周年，公赐作册鬲鬯、贝。”^{[2]3685}所谓“殷成周”，即“殷于成周”，也就是周王命明保在成周会见地方族邦首领。此事又见于作册令方彝铭：“唯八月，辰在甲申，王令周公子明保尹三事四方，受卿事寮……唯十月月吉癸未，明公朝至于成周，诞令舍三事令及卿事寮，及诸尹，及里君，及百工，及诸侯：侯、田、男，舍四方令。”^{[2]5213}“殷成周”应该就是方彝铭所记明保接受周王之命，在成周召集邦君并发布政令。记载“殷”于成周的铭文还有士上盃铭：“唯王大龠于宗周、诞馆旁京年，在五月既望辛酉，王令士上及史寅殷于成周。”^{[2]4971}又小臣传簋铭：“唯五月既望甲子，王在荦京令师田父殷成周年。”^{[2]2404}总的来看，以上铭文中的“殷”，均出于王命，且主体是明保、士上、史寅、

师田父等王廷官员,发生的地点均在成周,所“殷”的对象则是地方上的族邦首领。

近年在晋侯墓地出土的叔虞方鼎铭文记载了成王使人“殷”叔虞的个案。叔虞方鼎铭曰:“唯十又四月,王酏、大禘,率成周,咸率。王呼殷厥士叔矢以冏衣、车马、贝卅朋。”^[13]器主叔矢,李伯谦、李学勤均释为叔虞^⑨,其说可从。叔虞为成王之弟,封于唐地,后世称唐叔虞。成王在成周举行礼仪活动,其后就命人“殷”叔虞,赏赐了礼服、车马及贝等财物。铭文中的殷礼亦发生在成周。叔虞等地方族邦首领参加周王在成周举行的重大礼仪活动,此后则举行殷见活动,很可能也是为了发布政令、处理政事。类似的情况还见于西周中期的丰卣铭:“唯六月既生霸乙卯,王在成周,令丰殷大矩。”^{[2]3373}周王在成周命其臣属丰殷见大矩。由叔虞等情况可知,大矩亦应是处于东方地区的某位族邦首领。

在西周青铜器铭文中还可见到周王命人殷见某一地区多位族邦首领的情况。例如西周前期的保卣铭云:“乙卯,王令保及殷东国五侯,诞觐六品,蔑历于保,锡宾,用作文父癸宗宝尊彝。遣于四方合王大祀、祓于周,在二月既望。”^{[2]3387}据铭文,四方诸侯齐聚于周都,与周王一起举行祀、祓等典礼活动,其后周王命保殷会了处于东方的五位侯。与叔虞方鼎铭相类比,保卣铭中的“周”可能也是指成周。

先秦礼书载有殷同之礼,其大体情况略同于铭文,具体细节则有差异。《周礼·春官·大宗伯》载“殷见曰同”,郑玄注称:“殷犹众也。十二岁,王如不巡守,则六服尽朝,朝礼既毕,王亦为坛,合诸侯以命政焉。”^{[4]1638}贾公彦疏云:“云殷同者,六服众皆同来。”^{[4]1639}孙诒让又疏:“《曾子问》云:‘诸侯旅见天子。’注云:‘旅,众也。’殷旅义亦同。”^{[12]1354}据注解,则所谓殷同,当指众多的地方族邦首领前来周都朝见周王并接受王命。由上引铭文来看,西周时期的“殷”多数情况的确是指众多地方族邦首领前往周都集会及听取王朝的政令,不过集会之地主要是成周,而非文献所记的宗周。孙诒让曾注意及此,却以常礼、变礼释之:“会同礼,盖有常变不同,郑、贾所释,并据常典言之,故坛宫受玉,不出郊甸。若其变礼,则多与巡守并行,或在方岳,或在东都,如周

公朝诸侯于东都之明堂,宣王亦有东都之会,《诗·小雅·车攻》云‘会同有绎’是也。”^{[12]1349-1350}孙诒让所谓会同礼有常有变的说法明显迂曲。这种情况的产生大概是由地理交通因素所决定的,四方诸侯前往成周集会,相对偏于西部的宗周来说显然更为便利。另外,西周时期的殷同之礼,除周王本人主持地方族邦的集会之外,更常见的是周王派遣公卿大臣前往东都主持,而且所“殷”的对象有时亦是单独的某位族邦首领,例如叔虞方鼎铭中的叔虞及丰卣中的大矩等,这些细节均不同于礼书。

值得注意的是,铭文中的“殷”并不仅是礼仪活动,亦涉及对地方族邦的治理。部分西周铜器铭文在殷会背景下记述了周王朝对南方族群的治理,暗示了两者之间存在着密切的关联。相关内容见以下两篇铭文:

唯王十又八年正月,南仲邦父命驹父殷南诸侯,率高父见南淮夷,厥取厥服,董夷俗。遂不敢不敬畏王命,逆见我,厥献厥服。我乃至于淮小大邦,亡敢不效,具逆王命。四月,还至于蔡。作旅盥,驹父其万年永用多休。(驹父盥盖)^{[2]2865}

唯王廿又三年八月,王命士芻父殷南邦君、诸侯,乃锡马。王命文曰:“率道于小南。”唯五月初吉,还至于成周,作旅盥,用对王休。(文盥)^[14]

与前引铭文略有不同,驹父盥盖铭所记命驹父殷会南方诸侯者并非周王,而是南仲邦父。南仲邦父当出自两周之世家大族南宫氏,其人此时应是王朝的执政大臣,故能代替周王出命。驹父“殷”南诸侯,并会见南淮夷,南淮夷随后向周王廷进献了贡纳之财物。在此次殷会之后,驹父等人又一路行进,到达了淮域的多个族邦,并向他们宣布王命。文盥所记则是周王命士芻父殷见南方的邦君、诸侯,此后周王又命文巡行于南方,向南方的族邦宣示王命。由这两篇铭文来看,殷会与巡行前后相继,应看作同一事务的不同阶段。其中殷见的环节很可能亦发生于成周,其后周王则派臣属随这些参与殷见的诸侯、邦君行至南方以宣示王命。由驹父盥盖及文盥铭文来看,周王使人殷见诸侯乃至淮夷等地方族邦首领,其目的大概正是征取贡物、宣布

王命等。《周礼·秋官·大行人》载“殷同以施天下之政”^{[4]1923},意谓周王朝举行殷同活动,目的在于施政令于天下。由以上青铜器铭文所记来看,殷同以施政之说所言非虚。

三、朝覲及征朝

多篇西周铜器铭文讲到地方族邦首领前往周都朝覲及述职。如西周早期的麦尊铭记:

王令辟邢侯出坏、侯于邢。越若二月,侯见于宗周,亡尤。会王馆旁京,酺祀。越若翌日,在辟雍,王乘于舟,为大礼。王射大糞禽,侯乘于赤旂舟从死。咸。之日,王以侯内于寝,侯赐玄雕戈。越王在序,己夕,侯赐者虬臣二百家,侷用王乘车马、金勒、门衣、市烏。唯归。^{[2]3704}

据西周铭文体例,“王令辟邢侯出坏、侯于邢”一句是铭文的背景介绍。周王分封邢侯与邢侯“见于宗周”当是前后相继的两件事情,反映了一种制度性安排,也就是诸侯受封或继位后须前往周都覲见周王并听取王命。类似的情况亦见于燕侯旨鼎铭:“燕侯旨初见事于宗周,王赏旨贝廿朋,用作姒宝尊彝。”^{[2]1331}燕侯旨并非首封的燕侯,其继位后亦须前往宗周接受王命。

《诗经·大雅·韩奕》记载韩侯受封及入覲之事,与麦尊铭所记邢侯事颇为相似:

奕奕梁山,维禹甸之,有倬其道,韩侯受命。王亲命之:“纘戎祖考,无废朕命,夙夜匪解,虔共尔位,朕命不易,干不庭方,以佐戎辟。”四牡奕奕,孔修且张,韩侯入覲,以其介圭,入覲于王。王锡韩侯,淑旗纁章,篚芻错衡,玄衮赤烏,钩膺镂锡,鞞鞞浅臄,鞞革金厄。^[15]

关于《韩奕》一诗,学者一般认为其为周宣王时的作品。诗篇记载周王册封韩侯,亲命韩侯继承其先祖的事业,整军经武,抵御不服从于周的族邦,其后即记述韩侯以车驾入覲于周王,周王则对韩侯进行了赏赐。诗篇虽具有文学性且颇为简略,不过其所记述的“受封—入覲—受赐”的先后顺序与麦尊铭所记如出一辙,可见其有关诸侯受封并入覲的记载是基于历史事实的,此先后程序反映了西周时期的制度。

除了西周王朝所分封的姬姓诸侯须按时入覲于周都外,其他的地方性族邦与周王室之间也有朝覲一类的安排。出自陕西岐山董家村1号窖藏的卫鼎铭文记载:“唯九年正月既死霸庚辰,王在周驹宫,各庙,眉敖者肤卓事见于王。”^{[2]1505}所谓“某敖”是周代边裔族群首领的一种称谓,例如楚国国君有若敖、霄敖、郟敖等称谓。“事见”,或为燕侯旨鼎铭中的“见事”,即前往周都接受王命。

周王廷对某些地方性族邦还存在征朝的现象。传世青铜器有一件西周中期的乖伯簋,其铭文记载了一个典型的案例:

唯王九年九月甲寅,王命益公征眉敖,益公至告。二月,眉敖至见,献鬯。己未,王命中侄归乖伯狐裘。王若曰:“乖伯,朕丕显祖文、武,膺受大命,乃祖克逮先王,翼(翼)自它邦,有芻于大命,我亦弗寃享邦,锡汝狐裘。”乖伯拜手稽首:“天子休,弗忘小裔邦,归夆敢对扬天子丕丕鲁休,用作朕皇考武乖幾王尊簋。”用好宗庙,享夙夕,好朋友越百诸婚媾,用祈屯禄永命鲁寿子孙,归夆其万年日用享于宗室。^{[2]2719}

杨树达指出眉敖、乖伯、归夆为一人^①。乖是族氏,归夆为其名,眉敖是其作为首领的称号。乖伯自称“小裔邦”,称其父亲为“武乖幾王”,刘雨认为此当为在野王称,低于周天子,属于异族邦君臣服于周王者^②。铭文中说到西周文王、武王接受天命,实即代商而立,在伐商过程中,乖伯的先祖翼戴周王,前来辅弼。很可能像《尚书·牧誓》中所记的“友邦冢君”一样,乖伯族邦在商末投诚于周人,并参与了伐商的行动。1972年,考古工作者在甘肃灵台县姚家河发现了一座西周墓,其中所出鼎有铭文云:“乖叔作。”^[16]其地后来又清理出了其他四座墓葬,学者推测该处墓地当为乖国墓地^③。此反映乖族邦之地当在泾河中上游的灵台一带。这一带为关中平原的西北门户,西周时期族邦众多,族群关系复杂。

铭文云“王命益公征眉敖”之“征”,过去有学者认为其意指军事征伐。郭沫若《两周金文辞大系图录考释》称:“盖眉敖不享,王命益公征之,得告成功,致眉敖复来朝贡。师行之次,归国必有所掖助。”^[17]马承源等指出“征”意为使

行,有所使命而行之^[18]。更明确地讲,铭文“征”应是征召之意。铭文所记类似于文献中所见的征朝、征聘之事。《左传·宣公九年》云:“春,王使来征聘。夏,孟献子聘于周。王以为有礼,厚贿之。”^{[1]4069}鲁宣公九年(公元前600年)春天,周定王派使臣前去鲁国征聘,命鲁侯派出官员前往周都行聘问之礼。是年夏天,鲁卿孟献子即聘于周,并受到周王的丰厚赏赐。此事虽发生于春秋时期王权不振之时,其大体情况却与乖伯簋所述周王遣使征眉敖前往周颇为相类。

乖伯簋铭文记载乖伯受益公的征召前往周都觐见周王,觐见时要贡献财物,其后周王以狐裘等作为回礼,并有训命之辞。从铭文看,乖伯虽为位处西北边地的异族邦伯,但同样保有邦族宗庙,祭祀父祖,熟习并践行周礼。乖伯因受赐而作宗室祭器,可见他服膺于周文化,归属于青铜礼器系统。铭文“献鬯”的“鬯”,从帛、贝,于省吾认为与兮甲盘的“贄”是同一个字,表示财赋之意^②。乖伯受周王征召前去朝觐并贡献了财赋,不免令人想到《国语·周语上》有所谓“蛮夷要服”及“要服者贡”^[19]等内容,乖伯等向周王纳贡的异族邦伯群体应略近于此“要服”所称。

借助征朝与训命,西周王朝一定程度上强化了对地方族邦的统治,也稳定了西北边域的防卫力量。从西周早期的军事地理来看,乖伯所在的陇东一带是宗周的西北边陲。古代由西北进入渭河谷地最主要的便捷通道即沿今天固原、平凉、泾州、长武一线向东南到达西安。战国时期的秦国在今天固原境内设有萧关以扼守此道,史称“萧关道”。此一道路“川道平坦,水草不缺,便于骑兵的活动。虽然距离关中较为远些,但北方游牧民族很早就由此向南进攻”^[20]。《史记·匈奴列传》则称:“自陇以西有绵诸、緄戎、翟、獯之戎。”^[21]可以说陇东地区自古以来就是华夷交界及混融的地区。考古发现显示,除了乖伯之外,这一边域带上还有泾伯、隰伯等多位异族邦伯^③,他们应该是当地的土著族群,臣服于周王朝之后就成为了宗周西北的防卫力量。

铭文所记征聘之事是周代的一项制度。直至春秋时期,王权不振,亦时有霸主征召地方族邦朝聘进贡之举。例如《左传·襄公二十二年》云:“夏,晋人征朝于郑。郑人使少正公孙侨对

曰:‘在晋先君悼公九年,我寡君于是即位……不朝之间,无岁不聘,无役不从。以大国政令之无常,国家罢病,不虞荐至,无日不惕,岂敢忘职?’”^{[1]4286-4287}公孙侨即郑卿子产。公元前551年,晋国作为霸主,派人向郑国征朝,郑国则由子产出面进行交涉。子产向晋人表明,郑国未曾忘记其对霸主所应尽的职事,多年来朝聘之举未尝中断,并暗示晋国索求无度以致郑国无所适从。可见此时征召地方族邦朝聘的权力由周王过渡至霸主,只是已发展至末路,成了霸主勒索地方族邦的一种手段。

结 语

综上所述,西周时期的部分青铜器铭文反映了周礼作为一种文化软实力,在地方族邦治理及族群融合中发挥着重要作用。

其一,霸伯孟等器铭文记载了周天子聘诸侯之礼,与《仪礼》所记聘礼的环节大体相同。铭文反映了霸伯尚等原非周文化系统的地方性邦伯群体称臣于周王且熟谙周礼等历史细节。另西周金文亦记载周王、王后或王室大臣派官员不定时地聘使及慰劳地方族邦首领,此亦是周王朝治理地方族邦的一种方式,应已形成制度。结合铭文及文献所记可以看出,周王聘使于地方族邦的目的,除了结好于地方族邦之外,更重要的是传达王廷之政令,其背后有政治、军事、经济等多方面的考虑。

其二,据青铜器铭文所记,西周时期,周王在王畿或畿外不时与地方族邦首领会面,并举大射、宴飨等礼仪活动,此即后世礼书中所称述的“时会”之礼。一方面,周王通过会见、射箭及宴飨等烦琐的礼仪活动强化了上下等级秩序;另一方面,周王亦在此过程中考察地方族邦首领的能力及忠顺与否。此外,周王召见地方族邦首领会面,亦是出于商议政事的需要。

其三,多篇青铜器铭文记载了周王派遣官员“殷”于地方族邦之事,此即礼书所记述的“殷同”之礼。只是与文献所记有所不同,西周铜器铭文所记的“殷同”之礼多数是会集地方族邦首领于成周,而非宗周;除周王本人主持集会外,更常见到的是周王派遣公卿大臣前往成周主持

集会并发布政令；所“殷”的对象并不总是众多的地方族邦首领，有时亦是单独的某一位地方族邦首领。周王廷举行殷同之礼，目的是召集地方族邦首领以发布政令、进行奖惩，文献所记“殷同以施天下之政”所言非虚。

其四，多篇西周时期的青铜器铭文记述了地方族邦首领前往周都朝觐之事。铭文所描述的“受封—入觐—受赐”的仪程与《诗经》等文献所记的相关史事若合符节，显见朝觐之礼在西周时期已成制度。此外，乖伯簋等铭文反映了周王廷对地方族邦存在着征朝的现象。王廷在必要时会派员征召地方族邦首领前往周都朝觐，周王对其进行赏赐并训命。通过征朝与训命，周王朝强化了对地方族邦的统治。据先秦文献所记，此类征朝或征聘之事至春秋时期仍时有发生，可见其亦是周代治理地方族邦的一项制度。

注释

①④许倬云：《西周史》（增补二版），生活·读书·新知三联书店2012年版，第93页，第128页。②代表性成果有王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》，中华书局1959年版，第465—467页；朱凤瀚：《商周家族形态研究》（增订本），天津古籍出版社2004年版，第238—259页；许倬云：《西周史》（增补二版），第159—192页；白川静著，温天河、蔡哲茂译：《金文的世界：殷周社会史》，台湾联经出版事业公司1989年版，第55—56页。③李亚农：《李亚农史论集》，上海人民出版社1962年版，第668页。⑤朱凤瀚：《商周家族形态研究》（增订本），第227页。⑥陈海波等：《山西翼城大河口西周墓地的再次发掘》，《中国文物报》2017年6月2日。⑦参见张天恩：《晋南已发现的西周国族初析》，《考古与文物》2010年第1期；田伟：《试论绛县横水、翼城大河口墓地的性质》，《中国国家博物馆馆刊》2012年第5期；韩巍：《横水、大河口西周墓地若干问题的探讨》，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388页。⑧山西省考古研究所等：《山西翼城大河口西周墓地1017号墓发掘》，《考古学报》2018年第1期。⑨黄锦前、张新俊：《说西周金文中的“霸”与“格”——兼论两周时期霸国的地望》，《考古与文物》2015年第5期。⑩山西省考古研究所等：《山西翼城大河口西周墓地2002号墓发掘》，《考古学报》2018年第2期。⑪诸家考释参见李学勤：《翼城大河口尚孟铭文试

释》，《文物》2011年第9期；丁进：《新出霸伯孟铭文所见王国聘礼》，《文艺评论》2012年第2期；黄锦前：《霸伯孟铭文考释》，《中国国家博物馆馆刊》2012年第5期；孙庆伟：《尚孟铭文与周代的聘礼》，载北京大学考古文博学院等编：《考古学研究》（十），科学出版社2012年版，第506—514页；曹建墩：《霸伯孟与西周时期的宾礼》，载中国古文字研究会等：《古文字研究》（第29辑），中华书局2012年版，第338—343页；张亮：《考霸伯孟铭文释西周宾礼》，《求索》2013年第2期；何景成：《霸伯孟与周代皮币制度》，载李学勤主编：《出土文献》（第11辑），中西书局2017年版，第6—18页；杨坤：《霸伯孟铭文所见西周聘礼仪节的复原》，载北京大学出土文献研究所编：《青铜器与金文》（第1辑），上海古籍出版社2017年版，第619—626页；胡嘉麟：《霸伯孟铭文与西周宾礼制度》，载李学勤主编：《出土文献》（第12辑），中西书局2018年版，第53—65页；黄益飞：《霸伯孟铭文与西周朝聘礼——兼论穆王制礼》，《考古学报》2018年第1期；黄益飞：《霸伯孟铭文所记西周朝聘礼补论》，《文物季刊》2023年第4期。⑫张亮：《考霸伯孟铭文释西周宾礼》。⑬山西省考古研究所大河口墓地联合考古队：《山西翼城县大河口西周墓地》，《考古》2011年第7期。⑭《尔雅·释诂》：“宁，安也。”参见《十三经注疏·尔雅注疏》，阮元校刻，中华书局2009年版，第5601页。《论语·雍也》：“孟之反不伐。”伐，夸耀之义。参见《十三经注疏·论语注疏》，中华书局2009年版，第5383页。⑮王献唐：《山东古国考》，齐鲁书社1983年版，第61页。⑯唐兰：《论周昭王时代的青铜器铭刻》，载中华书局编辑部：《古文字研究》（第2辑），中华书局1981年版，第95页。⑰转引自胡培翠撰，段熙仲点校：《仪礼正义》，江苏古籍出版社1993年版，第943—944页。⑱唐兰：《西周青铜器铭文分代史征》，中华书局1986年版，第360页。⑲李伯谦：《叔矢方鼎铭文考释》，《文物》2001年第8期；李学勤：《叔虞方鼎试证》，《中国古代文明研究》，华东师范大学出版社2009年版，第150—153页。⑳杨树达：《积微居金文说》（增订本），中华书局1997年版，第184—185页。㉑刘雨：《金文中的王称》，《故宫博物院院刊》2006年第4期。㉒辛怡华：《甘肃灵台姚家河墓地与古乖国》，《宝鸡文理学院学报（社会科学版）》2017年第2期。㉓于省吾：《双剑谿群经新证》，上海书店出版社1999年版，第117页。㉔相关考古发现参见甘肃省博物馆文物队：《甘肃灵台白草坡西周墓》，《考古学报》1977年第2期；对资料的解读参见王坤鹏：《越在外服：殷商西周时期的邦伯研究》，商务印书馆2022年版，第378—384页。

参考文献

[1]十三经注疏：春秋左传正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

- [2]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成[M].修订增补本.北京:中华书局,2007.
- [3]十三经注疏:仪礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:2261.
- [4]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [5]山西省考古研究所,等.山西翼城大河口西周墓地1017号墓发掘[J].考古学报,2018(1):107.
- [6]徐天进.日本出光美术馆收藏的静方鼎[J].文物,1998(5):85-86.
- [7]孙星衍.尚书今古文注疏[M].陈抗,盛东铃,点校.北京:中华书局,1986:50.
- [8]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [9]王国维.殷周制度论[M]//观堂集林.北京:中华书局,1959:454.
- [10]刘雨.西周金文中的“周礼”[M]//金文论集.北京:紫禁城出版社,2008:143.
- [11]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:6004.
- [12]孙诒让.周礼正义[M].王文锦,陈玉霞,点校.北京:中华书局,2013.
- [13]北京大学考古文博院,等.天马——曲村遗址北赵晋侯墓地第六次发掘[J].文物,2001(8):9.
- [14]张光裕.西周士百父盨铭所见史事试释[M]//陈昭容.古文字与古代史:第1辑.台北:“中央研究院”历史语言研究所,2007:214.
- [15]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1229-1230.
- [16]甘肃省博物馆文物队,灵台县文化馆.甘肃灵台县两周墓葬[J].考古,1976(1):42.
- [17]郭沫若.两周金文辞大系图录考释[M]//郭沫若全集:考古编.北京:科学出版社,2002:313.
- [18]马承源.商周青铜器铭文选:第3卷[M].北京:文物出版社,1988:140.
- [19]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:6-7.
- [20]史念海.河山集:四集[M].西安:陕西师范大学出版社,1991:110.
- [21]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:2883.

The Role of Rituals of the Zhou Dynasty in the Governance of Local Tribal-States: Insights from Bronze Inscriptions of the Western Zhou Dynasty

Wang Kunpeng

Abstract: Bronze inscriptions from the Western Zhou Dynasty document ritual audiences of the Zhou king hosting visits to regional tribal states, reflecting historical details such as the local tribal chiefs pledging allegiance to the Zhou and their familiarity with Zhou ritual practices. The Zhou king's visits to local tribal-states served not only to foster friendly relations, but more importantly, to convey political directives. These visits were driven by various political, military, and economic considerations. According to the inscriptions, the Zhou king met leaders of local tribal chiefs both within and beyond the royal domain, engaging in activities like archery ceremonies and banquets. These correspond to the “timely assembly” rites (shihui) recorded in ritual texts. The royal court also dispatched officials to convene with these leaders, a practice corresponding to the “grand assembly” rites (yintong) described in ritual texts. These varied forms of audience rituals served multiple functions: discussing governance, consolidating political order, and assessing the competence and loyalty of regional tribal chiefs. The inscriptions also record instances of regional tribal chiefs attending the Zhou court. The ceremonial sequence of “enfeoffment, royal audience, and gift-bestowal” aligns precisely with accounts in classical texts. Additionally, the royal court summoned these chiefs to attend court, indicating that both voluntary attendance (chaojin) and court summons (zhengchao) had gradually evolved into institutionalized practices for governing regional tribal states. Overall, the bronze inscription evidence reflects how Zhou ritual culture, as a form of cultural soft power, played a significant role in the governance of regional tribal states and in the process of ethnic integration during that period.

Keywords: Zhou rituals; bronze inscriptions; ritualized visits; royal audiences; local governance

[责任编辑/启 轩]



辽夏金王朝的礼制建构与“中国”认同*

王美华

摘要:受建国历程、疆域扩展及国内政治格局等因素影响,辽夏金王朝的礼制建构各具特色。辽朝礼制发展较为缓慢,呈现出汉仪与族俗并立的局面;西夏在建国之前已开始仿行中国帝制之礼,称帝建国后却长期存在汉礼与蕃仪之争;金朝礼制发展迅速,礼制体系建构相对而言是最为完善的。辽夏金礼制建构的实质是其仿行“中国帝制”建立自己的国家统治模式,是基于对中原王朝制度文明的倾慕而形成的一种归属意识,核心内涵是“中国”认同观念的演进,遵行中国之礼制则为“中国”是其共同的主张和追求。从礼制建构演进的视角可见,在辽夏金与两宋政权并立对峙的时代,“中国”认同观念是超越族群界限、政权疆域、王朝更替等表象的内在脉络,是这一时期中华民族共同体演进的时代特性。

关键词:辽夏金王朝;礼制建构;政治体制;“中国”认同

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0052-07

10—13世纪的中华大地上,辽宋夏金等政权并立,在政权间碰撞、攻伐不断的局势中,民族间的交流融合亦不断深入。对这一时期的民族交融发展的历史进程,学界已有明显关注,讨论持续推进,成果颇丰^①。但对于辽夏金王朝的礼制体系建构及其特点等,仍有进一步探讨之处。因建国历程、疆域范围、政治格局等明显不同,辽夏金王朝的礼制建构亦呈现出明显的差异和特色,然遵行中国之礼制而为“中国”,却成为其共同的主张和追求。因此对辽夏金王朝礼制建构的探讨,有助于更深入地揭示这一时期“中国”认同的趋势及中华民族共同体演进的时代特性。

一、颇取汉家礼仪与辽朝的礼制建构

辽朝是由契丹族建立的政权,契丹族兴起

于西拉木伦河和老哈河流域,建国之前虽已接触中原文化,并受到中原王朝的影响,但其统治处于多按族俗旧制行事的状态。从耶律阿保机正式建国开始,随着效仿中原王朝的皇帝体制和各项典章制度的发展^②,辽朝亦吸收和行用中原王朝礼仪典制,逐步建构起自己的礼制体系,以适应国家统治的需求。

辽太祖、辽太宗时期,是辽朝疆域扩展及王朝体制创建时期,也是礼制体系初建时期。辽太祖耶律阿保机称帝建国,设国号、置年号、上尊号,以及改元、大赦、册皇后、立皇太子的系列行为,明显是对中原王朝帝制传统的承继和效仿。其后修建孔子庙,耶律阿保机不仅令皇太子春秋释奠^③,其亦亲至庙堂行礼,以宣明对孔子的尊崇和对中原王朝释奠礼制的遵循。因当时辽朝“仪法疏阔”,他命总知汉儿司事兼主诸国礼仪的汉族士人韩知古专门负责制定朝廷礼仪。韩知古

收稿日期:2026-03-08

*基金项目:国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项“中国礼制文化与国家治理研究”(22VLS004)、国家社会科学基金一般项目“家礼修撰与宋代社会变迁研究”(21BZS054)。

作者简介:王美华,女,辽宁大学历史学院教授、博士生导师(辽宁沈阳 110136),主要从事唐宋史、中古礼制史及东北民族史研究。

遂“援据故典”参酌“国俗”并杂就参合“汉仪”，修成礼仪“使国人易知而行”^{[1]1233}。

辽太宗耶律德光时期，朝堂仪轨、宗庙陵寝及丧服仪制等已有雏形。如其继位之初，即为耶律阿保机定谥号和庙号，并建置陵寝。会同九年（946年），辽太宗耶律德光率军南伐，灭后晋政权。据《辽史》记载，大同元年（947年）春正月丁亥朔，辽太宗“备法驾入汴”^{[1]59}，御崇元殿受百官朝贺。入汴之后的辽太宗亲身体验了中原王朝的朝廷礼仪。又据欧阳修《新五代史》载：开运四年（947年）正月甲午，“德光胡服视朝于广政殿”^{[2]897}；乙未，又“被中国冠服，百官常参，起居如晋仪”^{[2]897}；二月丁巳朔时，“金吾六军、殿中省仗、太常乐舞陈于廷，德光冠通天冠，服绛纱袍，执大珪以视朝”^{[2]897}，大赦，改晋国为大辽国；及至三月丙戌朔，耶律德光服靴、袍，“御崇元殿，百官入阁”^{[2]898}，即遵照后晋之仪制举行入阁礼。耶律德光大悦，端坐于正殿，亲身感受“汉家”朝仪的隆重和威严，不禁“顾其左右”赞叹曰：“汉家仪物，其盛如此。我得于此殿坐，岂非真天子邪！”^{[2]898}辽太宗入汴亲身感受后晋朝堂仪制盛势之赞叹，表露的恰是其自身王朝体制建设发展中的礼制需求。辽太宗入汴时间虽然短暂，但是对辽朝礼制的影响却是不可低估的。如《辽史》载，辽太宗入汴，“取晋图书、礼器而北，然后制度渐以修举”^{[1]1445}。后晋之图籍、历象、明堂刻漏、太常乐谱、宫悬、鹵簿、法物、铠仗等典籍、仪物、礼乐之器被悉数送往上京^④，奠定了辽朝礼制发展的基础。

随着辽朝政治体制的不断发展，皇权尊崇及集权统治模式渐趋明显，与之相应，辽朝统治者亦更注重效仿中原王朝典章，修制施行朝廷的诸项礼仪，其礼制体系也随之发展起来。如辽穆宗时曾诏令朝会依太宗朝故事，“用汉礼”^{[1]69}。辽圣宗时，政局逐渐稳定，国家典章制度日趋完备，其明确强调以中国典章礼义维持治国之政，实现“上下相安”的局面^⑤。辽兴宗在位时，秉承中原传统政论之说“古之治天下者，明礼义，正法度”^{[1]1450}，认为“我朝之兴，世有明德，虽中外向化，然礼书未作，无以示后世”^{[1]1450}，遂正式提出修制国家礼典，并于重熙十五年（1046年）诏命朝臣“酌古准今，制为礼典，事或有疑，与北、南

院同议”^{[1]1450}。经过博考经籍，终于制成“自天子达于庶人，情文制度可行于世，不缪于古者”^{[1]1450}的官修礼典，由此厘清和规范了辽朝的礼制体系，明晰和确定了国家的礼义法度，此礼典可谓辽朝礼制发展的重要标志。

随着辽朝国家体制的发展演进，朝廷仪制也逐步由多用旧俗的简朴状态，演进为明显遵行汉仪的繁杂状态。审视辽朝以族俗传统为基础，吸纳、仿效汉仪所构建的礼制体系，大体可以较为清楚地看出族俗与汉仪的区分。契丹民族传统的神灵崇拜和信仰、部落的军事征伐活动、社会生活中的婚姻习俗等，有的经过规范化、仪式化转变为礼制内容，如祭山仪、瑟瑟仪、柴册仪、拜日仪、蕪节仪、射鬼箭、以青牛白马为牺牲^⑥等。与此同时，有些传统习俗则逐渐被摒弃，未能转变为礼制的固定内容，如契丹传统的丧葬习俗。契丹族的传统习俗主要保留在祭祀活动和军事征伐活动之中，若按照“五礼”来划分的话，其在吉礼和军礼中是较为突出的。与此相对应的是，辽朝嘉礼、宾礼、凶礼仪制主要受到中原王朝礼制的直接影响。尤其是嘉礼中的朝堂仪制，从常朝起居到正旦朝贺，从圣节大礼到奉上尊号，从宰相中谢到进士赐服，从临轩册命到恭问圣体，从臣僚接见到臣僚拜表，其仪制条目繁杂，内容翔实细致，充分彰显了辽朝国家体制的核心，即皇帝制度和集权体制下尊君卑臣的朝堂秩序。至于宾礼部分亦凸显对汉仪的效仿，如《辽史·礼志》中记载的接待外使诸仪^⑦。辽朝接待外使的诸仪制，不仅与国家政治体制的发展有关，更与当时对外格局的演变有着直接联系，其仪式程序显然主要是遵从汉仪而来。

金人陈大任在总结辽朝“皆其国俗”的仪制基础上撰成《辽礼仪志》，又整理辽朝“汉仪为多”的礼文修成《辽朝杂礼》^⑧。两种礼书的撰修，亦反映出辽朝礼制体系独特的族俗与汉仪并立的格局，而这种并立格局恰对应了辽朝政治体制中南北面官制的特点。辽朝礼制的建构发展，清晰地映现出中原王朝制度文明的影响力。值得注意的是，同样是在中原王朝制度文明影响之下，党项族建立的西夏王朝，其礼制建构发展的历程却呈现出另一种特征。

二、蕃礼、汉礼之争与西夏礼制的发展

西夏是党项人建立的政权,其亦注重建构发展礼制,将其作为王朝制度体系中的重要组成部分。党项本是西羌的一支,或称“党项羌”。唐时党项诸部内迁,逐渐集中于灵、庆、夏、银、绥等州,内迁的党项人深受中原文化的影响。唐僖宗时,党项平夏部首领拓跋思恭率兵镇压黄巢军,唐在夏州设“定难军节度”,封其为夏国公,赐姓李^①。此时党项人已经渐趋熟悉唐朝的政治体制及礼乐卤簿等,至唐末五代时期党项发展成为占有夏、绥等州的地方割据势力。北宋建国之后,党项于北宋与辽朝的抗衡关系中获利,从两国获得封爵、赏赐,谋求自身势力的发展。在此过程中其逐步效仿唐宋典章制度,建构自己的政权体制。

李继迁于990年接受辽朝册封夏国王称号时,即曾“潜设中官”,“渐行中国之风”^{[3]1099-1100},全异羌夷之体。及至李继迁之子李德明时期,虽仍“臣宋与契丹”^{[4]112},却已是“僭拟日甚”^{[4]112},着手筹备建国称帝,曾使数万人修建宫室,出行之际乃“大辇方舆、卤簿仪卫,一如中国帝制”^{[4]112}。据载,李德明“号令部署、宫室旌旗,一拟王者”^{[5]14},服饰赭袍,鸣鞘鼓吹,“殊无畏避”^{[5]14},此时西夏地区已初步形成了与“中国帝制”相关的仪制内容。正是在这种效仿中原王朝“帝制”统治体制的趋向下,1016年李德明直接追谥其父李继迁为“太祖应运法天神智仁圣至道广德光孝皇帝”^{[6]13991},庙号武宗。按照中原王朝礼制传统,追尊父祖为“皇帝”并加尊庙号,乃是称帝建国之后建置宗庙以尊祀祖宗的定规,可谓王朝开国之际的惯制。李德明此举明确宣示了其称帝建国的意图。

值得注意的是,李德明时期全面仿效“中国帝制”、遵行中原王朝礼制的趋向,至李元昊时期呈现出明显转变。李元昊继王位后,废除汉姓,以北魏王室后裔自居,进而将拓跋氏族姓改为“嵬名氏”,并颁布秃发令,要求国人一律秃发,以恢复部族旧俗,后又仿吐蕃风俗,颁定官民服饰。元昊的各种举措旨在突出自身的“蕃性”特征。针对礼乐诸仪旧用唐宋之制的情况,

元昊宣称:“王者制礼作乐,道在宜民。蕃俗以忠实为先,战斗为务,若唐宋之缠节繁音,吾不取焉。”^{[4]146}乃于吉凶、嘉宾、宗祀、燕享诸礼,“裁礼之九拜为三拜,革乐之五音为一音”^{[4]146},并明令于国中,“有不遵者,族”^{[4]146}。姓名、服饰、发型及礼拜、乐音等作为外在表征,凸显了元昊时期西夏礼制“去汉制”而“显蕃性”的转变,亦被认为是用蕃俗抗衡汉礼汉制。但需注意的是,从文献记载来看,所谓“更定礼乐”^{[4]146}及号称遵用蕃俗的主要表现,除了姓名、发型、官民服饰等之外,朝廷礼制层面则只是针对礼拜次数及乐音的删减。换言之,只是不取唐宋礼乐中的“缠节繁音”而已,其礼制的基本原则及精神并未改变^②,其根本原因就在于元昊所秉承的政权体制依旧是行“中国帝制”也。

1038年十月,元昊正式称皇帝,国号大夏,改元天授礼法延祚,于兴庆府南郊筑坛,追谥父祖为皇帝,建宗庙,置陵寝。元昊于次年正月上表宋朝,要求宋朝承认其称帝建国,表文之中尤为强调“礼乐既张,器用既备”^{[6]13995-13996}。从其称帝建国的系列活动可见,元昊遵循了中原王朝传统的称帝建国的礼制程序。中原王朝礼制对西夏称帝建国的重要意义,也可以从年号“天授礼法延祚”之寓意中看出。元昊的建国誓表亦表明其所建立的“大夏”王朝,仍是以华夏文明为基调的王朝国家^③。

元昊之后,西夏国内政治局势不稳,效仿中原王朝体制的集中皇权与坚持固有传统的守旧贵族势力之间矛盾冲突不断,局势动荡之际,礼制建构层面呈现出遵行蕃礼与循用汉仪之争^④。毅宗谅祚在位时曾上表宋朝,表示“本国窃慕汉衣冠,今国人皆不用蕃礼。明年欲以汉仪迎待朝廷使人”^{[3]4730},意欲废止蕃礼,施行汉仪。惠宗秉常幼年继位,母后摄政,其时行蕃礼而废汉礼。秉常亲政后,大安六年(1079年)下令国内复行汉礼。直至崇宗乾顺时,国内局势稳定,皇权巩固,致力于修整内政,积极推行汉化,倡导汉礼,汉礼与蕃礼之争乃息。仁宗仁孝继位之后,更效仿唐宋修建太学(庙学)之制^⑤,并亲行释奠,尊崇孔子为“文宣帝”^{[4]416},又令地方州郡悉建孔庙以祭祀孔子,其殿庭宏敞并如帝制。此外,还命乐官仿照宋朝乐书重修夏国之乐

律。这一时期西夏的礼制体系有了全面发展。

西夏王朝效仿中原王朝礼制,建构了一套较为完整的礼制体系。作为西夏王朝制度体系中的重要组成部分,西夏礼制体系亦具有自身的独特性。与皇权尊崇、君臣尊卑、朝堂秩序等紧密关联的部分,西夏礼制循用中原王朝礼制的倾向最为明显,如吉礼之中的郊坛祭天、置宗庙奉祀祖宗、立庙学释奠孔子等^⑤;再如嘉礼范畴中的朝会之礼,包括常规朝仪、正朔朝贺等皆效仿唐宋之制^⑥,正所谓“正朔朝贺杂用唐宋典式”^{[4]152}。上述仪制内容直接体现了皇帝体制及集权统治模式是西夏称帝建国后礼制建构中最为注重的部分。西夏在军事活动、婚丧嫁娶等方面则呈现出较多的族俗特色,如军礼中的占卜、盟誓、杀鬼招魂等诸仪,明显遵循族俗传统而来^⑦。由此言之,亦更能理解虽然在一定时期内存在的汉礼与蕃仪之争,但并未改变西夏王朝礼制的基本精神,亦更未影响到其对中国礼法的延续以及对“大夏”王朝形象的塑造。

三、行中原礼制与金朝礼制体系的演进

金是女真族建立的王朝,作为东北地区的古老民族,女真族称虽出现在五代时期,但其历史久远,可上溯至商周时期的肃慎。1115年,女真完颜部首领阿骨打于今黑龙江阿城建国,国号为金。金朝建立之后,以强大的军事力量南下征战,于金太宗天会三年(1125年)灭辽,天会五年(1127年)亡北宋,疆域扩展至黄河流域,成为与南宋强势对峙的北方王朝。

金朝建立之初保持着浓厚的族俗传统,其政治统治亦依女真旧制。随着女真政权的稳定发展,完颜阿骨打的权威不断提升,君臣之别日趋显现,对礼制的遵行亦备受重视,所谓“天辅后,始正君臣之礼焉”^{[7]1615}。天辅五年(1121年)十二月,金太祖完颜阿骨打特颁诏云:若克辽之中京,“所得礼乐仪仗图书文籍,并先次津发赴阙”^{[7]36}。金太宗时期疆域迅速扩展,为应对新的统治形势,金朝国家的主体制度逐步向中原王朝制度转变,由此亦呈现出效仿中原王朝礼制渐次建构国家礼制体系的倾向。天会三年

(1125年),金太宗建乾元殿,君臣之间居室之别始现,同时“始议礼制度,正官名,定服色”^{[7]1742}。及攻取北宋都城汴京时,金人“既悉收其图籍,载其车辂、法物、仪仗而北”^{[7]691}。金太宗时期奠定了灭辽亡宋、入主中原的政治格局,又吸收了辽与北宋礼乐典制的基础,随着辽朝仕宦、中原文人的入朝任职,全面“改定制度”^{[7]65},金朝的礼制体系迅速发展。

金熙宗和海陵王时,金朝国家体制向中原王朝体制的转变已经完成,礼制体系建设进入全面推进阶段。金熙宗仿汉制建宫殿,创建仪卫诸制,又定出行规仪,“始乘玉辂,服袞冕,仪从方整肃”^[8],凸显为君之尊荣,强化君臣之别。天眷二年(1139年),诏命详定仪制,百官朝参初用朝服,皇帝初御冠服^⑧,君臣、官民之间的服饰界限逐渐严格。此外,又兴建宗庙社稷,确定朝仪诸制。去“夷狄之俗”而“行中原礼制”,正是熙宗时代治国举措的重点^⑨。海陵王完颜亮时,更大程度上遵行中原王朝礼制,南北郊祀、太庙、陵寝、社稷等诸项重要礼制明确完备起来,尊君卑臣的礼仪等级制度森严,朝会诸仪的规制细致完备。后世言及金熙宗与完颜亮时曾云“废其祖宗时衣冠仪度,循汉人之俗,遂服汉人衣冠”^[9],正反映了这一时期金朝遵行中原王朝礼制建构本朝礼制的情形。

金世宗、金章宗在位时,金朝社会发展到了鼎盛阶段,秩序稳定,经济繁荣,礼制体系亦进入全面制礼作乐的阶段。金世宗设礼仪“详定所”,命朝臣参校唐宋王朝的典章仪制和沿革故事,详议修制本朝的礼仪制度;又设“详校所”,以审定修撰本朝乐律之制。二者皆以宰相统属,凡涉及礼乐仪制之事,皆需上奏皇帝,获许后始行编次。至金章宗明昌初年,汇总编集成书大约四百余卷,是为金朝第一部重要礼书《金纂修杂录》^⑩。书中集中讨论议定者,不仅涉及丧葬、郊庙、朝仪诸制,还包括宴飨、服饰、卤簿等各种内容。此时朝廷礼制议论的范围已经从皇帝郊庙、国丧诸制,朝堂之上的君臣礼仪、奏对仪节及宫殿禁制等,扩展到社会层面中的礼仪规范。

金朝中期,国家的礼制体系建构日趋全面,不仅将礼文仪制编纂成集、汇总成册,以便于遵

行,更有意识地撰修国家礼典,强化礼制规范,其时曾撰制《大金仪礼》《大金集礼》《礼例纂》等礼仪典籍。相对于辽朝及西夏而言,金朝礼制体系建构无疑更趋完善和周备,对中原王朝礼制的遵行也更为全面。与唐宋王朝的“五礼”相同,吉礼和嘉礼部分是金朝礼制体系的主体,郊天祭祖、诸项朝仪等因凸显政权统治的合法性和神圣性,彰显皇帝至尊权威,而备受重视,礼文仪制详备,遵行严格。金朝礼制体系中依然包含女真民族传统的礼制内容,例如拜天、朝日、射柳及烧饭等源自族俗旧习的仪制明确存在,但其显然已被融入王朝礼制体系之中,演化为保留族俗因素的仪式化的朝廷典礼。在金朝礼制体系中,源于族俗而来的内容所占的比重是明显低于辽朝和西夏的,之所以会呈现这样的局面,根本原因就在于金朝更趋向中原王朝化的国家体制。

四、殊途而同归:礼制建构视域中 辽夏金王朝的“中国”认同

作为10—13世纪存在的重要民族政权,辽夏金王朝的礼制建构,形成各具特色的礼制体系和礼教文化特点。辽朝礼制呈现出汉仪与族俗并立的格局,西夏存在汉仪与蕃礼之争,金朝则形成融入族俗传统的完备的王朝礼制体系。三者的发展进程也有所不同,相较而言,辽朝礼制发展较为缓慢,体系建构也有明显局限;西夏的礼制体系建设虽然在建国之前已经有所展开,但是在称帝建国之后的历程中始终受到蕃俗的影响;金朝的礼制建构发展迅速,是三者之中礼制体系建构最完备者。辽夏金王朝礼制建构之所以会呈现明显不同,大体而言,主要源于建国历程、疆域扩展及国内政治格局等因素的影响。

辽建国之后,疆域扩展由东至西,横贯草原,南至燕云地区。整体而言,其疆域之内汉地范围较为有限,主体还是以草原为中心。辽虽曾有南下中原之意,但长久定位仍是与宋朝相对的“北朝”。辽朝国家体制中的南北面官制,表明其国家统治中民族传统因素仍是重要存在,如四时捺钵等。而与此种政治体制相对应

的礼制体系必然会受到影响,这也正是辽朝礼制体系中存在诸多族俗的原因。西夏在筹备建国称帝之时,虽已明确“一如中国帝制”行事,然其后随着疆域范围扩大,逐步囊括河陇地区,占据吐蕃等部之地后,内部民族复杂,各方势力纠葛。为了巩固统治,开始宣示以党项羌为首的“蕃族利益”,以整合内部各族力量^⑨,遂有删减汉仪而凸显蕃俗之举,促使西夏建国后的礼制建构进程中呈现出汉礼与蕃礼之争。金朝的礼制建构亦与其王朝发展进程密切关联。世居东北一隅的女真人建立的金朝,发展迅猛,快速成为一个占据中原地区的强盛王朝。随着疆域范围的扩大,其王朝定位也开始发生变化,渐趋以经略中原以立正统、承续中原王朝之序为目标^⑩。事实上,当金人明确了承续中原王朝以立正统时,其对遵行中原王朝礼制、完善本朝礼制体系建构的需求就迫切起来。而此也可从金朝中期全面参校唐宋王朝礼制沿革故事,详议本朝礼制及撰修礼典礼书的举措中反映出来。

辽夏金王朝礼制建构的实质在于其政治体制对中原王朝的效仿,如皇帝制度、官制体系、中央集权及地方行政区划等。契丹、党项、女真民族在积极仿效中原王朝政治体制,建构具有自身特色的统治模式的同时,亦将中原王朝制度体系中的礼制体系“移植”过来。从制度层面而言,礼制是国家制度体系的重要内容,其独特之处在于能够超越制度体系层面而演化成为一种被广泛认可和接受的文明模式,发展成为民族政权塑造王朝形象、形成“中国”认同的重要依据和标识。

自先秦以来,是否遵行中国之礼成为区分“中国”和“四夷”的明确依据^⑪,这种思想观念亦不可避免地影响着周边民族政权的自我定位。辽夏金王朝礼制体系的建构是其仿行“中国帝制”政治体制的外在呈现,更是基于对中原王朝制度文明的倾慕而形成的一种归属意识,核心内涵则是“中国”认同观念的演进。辽朝“颇取中国典章礼义”^{[3] 6952},强调治天下者必须“明礼正法”,因此制定本朝礼仪,撰制礼典。正因其遵行中国之礼制,所以在与宋朝交往之际,着意强调与华夏同风,反对宋人将其视为蕃夷。辽道宗更是宣称其“文物彬彬,不异中华”^[10],遵行

中国之礼制,这是辽朝敢于自称为“中国”的心理底蕴。西夏则从元昊称帝之初,就在给宋朝的上表中以“礼乐既张”“郊坛备礼”“天授礼法延祚”之表述,明确宣示其是宋朝西方“大夏”之国的定位^⑧。其后西夏礼制发展演进,或“杂用唐、宋”^{[6]14028}之制,或多与宋同,甚至更有超越唐宋之举,直接“尊孔子以帝号”^{[7]2877},将孔子崇祀等级推向极致,皆意在塑造其“与中国等”^{[3]3641}的形象。金时女真人入主中原,建构完备的礼制体系,亦明确强调进于中国、用中国之礼即为“中国”的自我意识。海陵王完颜亮提出“欲绍中国之正统”^[11],更大范围地完善王朝礼制。从文献记载可见,海陵王以后,金人已经惯于自称“中国”。金朝后期,赵秉文强调夷狄遵用中国之礼则为“中国”之论,金人遵行中国礼制则为“中国”^⑨。至金朝末期哀宗即位时,元好问撰《拟贺登宝位表》,文中更有明确自称“中国”之语^⑩。从进于中国、行中国之礼制则为中国而言,金人的“中国”认同观念显然比辽朝和西夏要更鲜明,其已明确建立起承继“中国正统”的强烈自信。

总体而言,辽夏金王朝的礼制建构,因受建国历程、疆域范围及其内部政治格局等因素的影响呈现出不同的特点。然在国家政治体制皆为仿效“中国帝制”王朝体制的基础上,辽夏金王朝的礼制建构无疑具有共同的趋向,遵行中国之礼而为“中国”是其共同的主张和追求。因此,从礼制建构演进的视角,可以更清晰地看出,在辽夏金与两宋政权并立对峙的时代,“中国”认同观念是超越族群界限、政权疆域、王朝更替等表象的内在脉络。它是中原王朝制度文明向周边民族地区的外延扩展,是“中国”影响力空前增强的体现,更是周边地区各民族向内凝聚、归属意识的发展,中华民族的内聚性得以空前呈现^⑪。由此而言,这一时期虽是一个分裂对峙的时代,却也恰是趋向“大一统”的时代。

注释

①关于辽夏金对峙时期民族交融历程的研究,21世纪初以来得到学界的关注,近年来研究论著不断涌现,如佟建荣:《论辽夏金文化中的两种传统》,《固原师专学报》2005年第1期;赵永春、王观:《10—13世纪民族政权

对峙时期的“中国”认同》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2018年第1期;马升林、彭向前:《试论辽夏金时期少数民族政权的“中国观”》,《宁夏社会科学》2020年第2期;王文光、江也川:《辽夏金的中华文化认同与中华民族共同体建设》,《烟台大学学报(哲学社会科学版)》2020年第4期;高福顺:《辽宋夏金时期内聚性不断增强》,《历史评论》2021年第3期;史金波:《宋辽夏金时期的文物与各民族交往交流交融》,《历史教学(下半月刊)》2024年第1期;程尼娜:《分立与整体:辽宋夏金时期中国历史整体性的发展轨迹》,《史学集刊》2024年第5期;等等。②在北方民族发展的过程中,中原王朝的制度、文化对北方民族形成深远影响,成为其进一步发展的基调和底色。参见杨军:《中原王朝对契丹政权的影响》,《历史研究》2025年第11期。③④⑦⑧脱脱等:《辽史》,中华书局1974年版,第1209页,第60页,第848—856页,第834页。⑤⑨脱脱等:《宋史》,中华书局1985年版,第10863页,第13995—13996页。⑥青牛白马对于契丹人具有“原始宗教信仰形态下的图腾崇拜性质”,以青牛白马祭天地当是契丹族一种古老的传统礼俗。参见刘浦江:《契丹族的历史记忆——以“青牛白马”说为中心》,载氏著《松漠之间——辽金契丹女真史研究》,中华书局2008年版,第99—122页。⑩欧阳修、宋祁:《新唐书》,中华书局1975年版,第6218页。⑪李华瑞:《重建华夏文明:元昊建国历史意义的新思考》,《中国史研究动态》2024年第3期。⑫杜建录:《论民族交往交流交融中的西夏文化》,《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2021年第6期;李华瑞:《重建华夏文明:元昊建国历史意义的新思考》。⑬蕃礼,并非单纯的“蕃俗”,乃是对汉仪进行裁革之后,饰以蕃俗服饰、语言文字等,亦即强调使用蕃语、蕃文、蕃服,保持蕃人习俗较为明显的礼俗。参见史金波:《西夏社会》(下),上海人民出版社2007年版,第810页。⑭西夏太学乃庙学之制,在颂扬仁宗乾祐二十三年(1192年)重修太学事的《新修太学歌》中,即有“座落儒王新殿”之语。参见聂鸿音:《西夏文〈新修太学歌〉考释》,《宁夏社会科学》1990年第3期。⑮西夏王朝曾建立一个覆盖全国、上下贯通的国家祭祀体系,通过稳定的国家祭祀体系将国家的价值规范和意志以祭祀的形式传递,达到强化社会认同和塑造权威的目的。参见孔德翊:《西夏国家祭祀初探》,《宗教学研究》2014年第2期。⑯艾红玲认为西夏朝会之礼源于唐宋,但是仪式有所简化。见艾红玲:《西夏礼仪制度考论》,《宁夏社会科学》2009年第1期。⑰艾红玲:《西夏礼仪制度考论》。⑱⑲脱脱等:《金史》,中华书局1975年版,第74页,第692页。⑳张博泉:《金代礼制初论》,《北方文物》1988年第4期。㉑吴天墀:《西夏史稿》,商务印书馆2010年版,第30—31页。㉒何玉红、张

宸:《汉地统治方略转变与金朝“中国”认同研究》,《学术月刊》2026年第1期。②赵永春等:《中国古代东北民族的“中国”认同》,黑龙江人民出版社2015年版,第105—106页。③张金吾编纂:《金文最》,中华书局2020年版,第845页。④元好问著、狄宝心校注:《元好问文编年校注》,中华书局2012年版,第46页。⑤高福顺:《辽宋夏金时期内聚性不断增强》。

参考文献

- [1]脱脱,等.辽史[M].北京:中华书局,1974.
[2]欧阳修.新五代史[M].北京:中华书局,1974.
[3]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
[4]吴广成.西夏书事校证[M].龚世俊,等校证.兰州:甘肃文化出版社,1995.

- [5]田况.儒林公议[M].张其凡,点校.北京:中华书局,2017.
[6]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
[7]脱脱,等.金史[M].北京:中华书局,1975.
[8]宇文懋昭.大金国志校证[M].崔文印,校证.北京:中华书局,1986:475.
[9]钦定皇朝文献通考:四[M]//景印文渊阁四库全书:第635册.台北:台湾商务印书馆,1986:111.
[10]叶隆礼.契丹国志[M].贾敬颜,林荣贵,点校.北京:中华书局,2014:106.
[11]中兴御侮录[M]//全宋笔记:第61册.郑州:大象出版社,2019:6.

The Ritual System Construction and “China” Identity of the Liao, Western Xia, and Jin Dynasties

Wang Meihua

Abstract: Shaped by factors such as state-founding processes, territorial expansion, and domestic political configurations, the ritual system construction of the Liao, Western Xia, and Jin dynasties exhibits distinct characteristics. The Liao dynasty witnessed relatively slow development of its ritual system, featuring a coexistence of Han rituals and ethnic customs. The Western Xia had already begun to emulate the rituals of the Chinese imperial system prior to its formal establishment; however, after the emperor assumed the throne and founded the dynasty, a prolonged struggle persisted between Han rituals and ethnic ceremonial traditions. The Jin dynasty’s ritual system developed expeditiously, emerging as the most systematically refined among the three. The essence of the construction of the ritual system in the Liao, Xia and Jin dynasties was to establish their own national governance model by emulating the “Chinese imperial system”, which was a sense of belonging formed out of admiration for the institutional civilization of the Central Plains dynasties. The core connotation was the evolution of the concept of “China” identity, and following the ritual system of China was their common assertion and pursuit. From the perspective of the evolution of ritual system construction, it can be seen that during the era of parallel and confrontational regimes such as the Liao, Song, Xia, and Jin dynasties, the concept of “China” identity was an underlying thread transcending ethnic boundaries, the territorial boundaries of regimes, and the alternation of dynasties. This was the characteristic of the evolution of the Chinese national community during this period.

Keywords: Liao, Western Xia, and Jin dynasties; ritual system construction; political system; “China” identity

[责任编辑/晨 潇]



数字媒介对美学法则的重构*

陈定家

摘要:数字浪潮奔涌而至,当代文艺美学正在经历一场深刻变革。从印刷术到数字媒介,技术演进犹如大河改道。大数据编织叙事经纬,虚拟现实拓展感知疆域,人工智能重塑文艺的生产、传播与消费方式,使艺术门类的围墙逐渐消融——电影与游戏联姻,文学与代码共舞,多元审美形态竞相涌现。图像霸权时代,“审美祛魅”成为无法回避的命题。视觉文化的崛起,使文字与图像的关系从和谐走向紧张,又从冲突走向重构。新媒介正深刻改变着人们的审美期待,新技术不仅为人们编织着梦幻般的视觉叙事,而且将观众卷入沉浸式剧场,社交媒体让每个人成为审美主体。跨模态深度学习不断拓宽着审美的边界,互动式体验让美感在参与中绽放,个性化定制推动审美对象走向日常。然而,技术迭代带来的问题也不容忽视,例如浅薄化在消解着深度,碎片化在撕裂着完整。“越界”与“破圈”不仅是技术驱动的结果,更是美学生命永续发展的源泉。当人工智能技术奇点临近时,传统美学观念正经历根本性重构。唯有以开放心态拥抱这场变革,方能在数字洪流中使美学之树焕发新的生机。

关键词:越界;破圈;图像霸权;跨媒介叙事;生成式人工智能;数字美学

中图分类号:I01

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0059-12

随着媒介技术的发展,以网络文学、网络音乐、网络剧、微电影为代表的新媒介文艺形态,正成为传承中华优秀传统文化、繁荣社会主义文艺的重要载体。在数字媒介深度渗透文化领域的当下,算法已不再只是技术层面的运算规则,而是逐渐介入文艺创作、传播与接受的全过程,这一变革促使传统美学观念经历着系统性重构。习近平总书记指出:“人工智能是引领这一轮科技革命和产业变革的战略性技术,具有溢出带动性很强的‘头雁’效应。在移动互联网、大数据、超级计算、传感网、脑科学等新理论新技术的驱动下,加上经济社会发展对信息技术的需求旺盛,人工智能加速发展,呈现出深度学习、跨界融合、人机协同、群智开放、自主操纵等新特征,正在对经济发展、社会进步、国际政治

经济格局等方面产生重大而深远的影响。”^{[1]119}这里的“头雁”效应之喻,让我们清晰地认识到,人工智能(AI)不仅是科技革命的引擎,更是激活文化创新潜能、实现审美革新的关键因素,为网络文艺等文化形态的更新提供了战略视野。然而,如何在新一轮人工智能浪潮中,将“头雁”效应切实转化为网络文艺的创新动能与审美实践,使其既回应技术变革的挑战,又实现传统文化的创造性转化与创新性发展,已成为亟待深化的时代课题。

一、新媒介文艺的“越界”与“破圈”

从文学艺术发展的历史看,文艺的每一次重大的变革和进步都与科学和技术的发展密不

收稿日期:2026-02-20

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国网络文学的文化遗产与海外传播研究”(21&ZD265)。

作者简介:陈定家,男,南昌大学人文学院特聘教授(江西南昌 330031),中国社会科学院文学研究所研究员(北京 100732),主要从事文艺理论与媒介研究。

可分,几乎每一种新艺术形式的产生都以某种新技术的问世为基础。“印刷的发明,使士大夫的诗文得以大量刊印和广泛流布与腾播,使社会拥有图书的人数大大增加。在西方由印刷引起的第一次信息技术革命,对文艺复兴的产生起到极大推动作用,知识冲破教会的束缚走向平民,文艺从王公贵族的庭院走向大众。实际上,在过去的几百年间,印刷术一直在不停地影响和改变着艺术生产的内容和形式。”^[2]媒介理论家麦克卢汉认为,印刷术具有连续性、同一性和可重复性的特点,可重复性使印刷的书籍比缮写的书籍价格更便宜、更便于携带,同一性使职业文人应运而生,连续性使作家能够尽情地表情达意。印刷术“造成诗与歌、散文与讲演本、大众言语与有教养的言语的分离”^[3],从根本上改变了艺术生产方式。印刷术不仅造就了成功的出版商、培养出第一批职业小说家,而且对音乐、美术的普及和发展起到了极大的推动作用。

在人类文明演进与科技革新的双重驱动下,昔日依托纸张、以静态方式传递信息的印刷媒介,已难以契合现代生活瞬息万变的节奏与需求。正是在这一背景下,新兴传播形态陆续登场。百余年来,广播、电影、电视相继问世,一次又一次对曾独领风骚数百年的印刷媒体发起强势挑战,逐步解构其长期垄断的话语霸权。然而,真正令印刷媒介地位遭遇根本性动摇的,还是计算机技术的诞生与普及。

日本早有学者大胆预言“铅字消失”,认为以纸张为载体的书籍或将走向终结。美国未来学家托夫勒亦在《第三次浪潮》中断言,即便某些词语仍会存续,我们今天所熟悉的“书”这一形态,却极有可能逐步消亡。20世纪末,电子出版浪潮席卷书刊市场,开始强势分流信息源头与受众群体。相较于传统印刷出版物,电子出版物呈现出立体多维、互动鲜活的崭新面貌。其人机交互与智能检索功能,使读者在接收信息时从被动走向主动,有力地激发了读者的参与感、探索欲与创造性。多媒体电子出版将文字、影像、声音、图形融为一体,声色并茂、意趣横生,既提升了阅读体验的沉浸感,也大幅拓展了信息获取的广度与深度。其外形纤巧、容量

巨大、操作便捷、携带方便、查询迅速,无论是从技术形态还是从传播效能来看,都堪称出版业一场深远的范式革命,这必然引发艺术生产方式的结构转型。

20世纪90年代初,在电视媒介大行其道之时,日本讲谈社却出版《电视的消失》一书。书中预言,今后将是“电视电脑”的时代,光缆把全世界的电脑连接起来。与电视的单向式传播不同,它能够像电话一样进行双向式传输。如同在语言的传送中电话胜过了电报一样,在图像的传送中“电视电脑”也将完全超过电视,到21世纪全世界的信息无论何时何地都能在“电视电脑”上得到^①。

进入21世纪后,日本学者稻见昌彦提出了令人脑洞大开的“时光机”和“任意门”的设想:当我们拉开书桌的抽屉时,“时光机”就可以使我们穿越到任何时代;当我们打开“任意门”时,就能实现瞬间移动,抵达任何地方。“想必有不少读者见到秘密道具时,就忍不住想‘要是我有这么个东西就好了’。这部漫画(指《哆啦A梦》)里有一种‘记忆面包’,可以拓印书本上所写的内容,并让吃下面包的人牢牢记住。而到了现代,只要拥有智能手机,就能在某种意义上实现记忆力的增强。尽管实施方式有差别,不过类似的技术愿景的确正在逐渐变成现实。”^[4]他还预言,在不久的将来,我们会像《哆啦A梦》中的主人公一样,带着竹蜻蜓翱翔于天际,像《哈利·波特》中的主人公一样穿上斗篷变身隐形人……这种近乎科幻小说的想象,从一个感性化视角形象化地折射出新媒介文艺在审美实践中不断“越界”“破圈”的巨大潜力。

从人类文明演进的宏观视野审视,信息传递与存储方式的嬗变,构成了一部独特的科技编年史。从结绳为契、刻木为符,到甲骨兽皮上的刻画、描摹;从布帛、竹简的手工缮写,到活字排版的批量复制,人类对自然的探索与改造所凝结的智慧,日渐以更加真切、具象、高效的图文形态得以延续。进入现当代,书刊印刷由铅字排版的“铅火时代”发展到激光照排的“光电时代”,写作方式也从执笔构思转变为键盘录入、网络传输。今人在思想表达与信息交换上的迅捷与精准,已远超先辈的想象极限。今天,

互联网如血脉般嵌入我们的生活肌理,信息高速公路所输送的,远不止技术本身,而是一种以信息为核心的全新认知框架与生存范式。足不出户而遍览天下,已不再是虚妄的神话。今天,神奇的网络正在将全球的众生联结起来。我们正在经历的变革,比任何神话都更加奇妙而真切。

诚如尼葛洛庞帝所言,在传统社会格局中,人际的物质交往依托于原子的交换。人们以缓慢、艰辛、代价高昂的方式,将沉重的、缺乏生机的“质量”即“原子”在时间与汗水的消耗中辗转搬运,无可奈何地消磨着金钱与生命。而如今,大数据、云存储等以“比特”为内核的技术力量,正将人类智慧从“原子”的层层桎梏中解放出来,开启了信息流通的新纪元。尼葛洛庞帝宣称:“计算不再只和计算机有关,它决定我们的生存。”“地球这个数字化的行星在人们的印象中,会变得仿佛只有针尖般大小。……当你从视窗中向外眺望时,你也许可以看到距离5000英里和6个时区以外的景象,你观看的电视节目长达1小时,但把它传送到你家中所需的时间也许不到1秒钟。阅读有关巴塔哥尼亚高原的材料时,你会体验到身临其境的感觉,你一边欣赏威廉·巴克利的作品,一边可能和作者直接对话。”^[5]

新媒体技术所牵引的这场变革,其深度、广度与彻底性将超越既往任何一次媒介变革。形态万千的网络文艺,凭借数字化编码、多感官融合与双向交互的传播特质,为受众营造出一方宛若漫游于数字市集般的自由空间。人们不仅可以按需择取心仪的内容,还能随时发声点评;兴之所至,人们还可以将作品下载至个人终端,在私人屏幕上依循个人审美偏好再度创作,甚至重构原貌。在这个平台上,只要恪守法律与公序良俗,每一位网民都有可能成为潜藏的文艺创作者,将自己的作品上传、分享、传播。新媒介文艺之所以能实现这种跨越时空的即时互动与便捷参与,归根结底,是技术逻辑的内在驱动使然。

马克思曾在《〈政治经济学批判〉导言》中指出:“随着印刷机的出现,歌谣、传说和诗神缪斯岂不是必然要绝迹,因而史诗的必要条件岂不

是要消失吗?”^[6]在他看来,希腊神话及其对自然与社会关系的理解,是无法与自动纺机、铁路、机车和电报共存于同一时空的,在避雷针面前,丘比特无处栖身。过去,我们往往将这段话解读为艺术生产与社会发展之间存在着不平衡关系——这一理解无疑切中肯綮,但也暗藏着一丝怅然。技术的更迭,不仅仅是工具的演进,更是一场对想象力与美感形态的深层重塑。

现代传媒在很大程度上改变了传统文学与文化的“必要条件”,包括文艺写作的“必要条件”。习近平总书记指出:“互联网技术和新媒体改变了文艺形态,催生了一大批新的文艺类型,也带来文艺观念和文艺实践的深刻变化。由于文字数码化、书籍图像化、阅读网络化等发展,文艺乃至社会文化面临着重大变革。要适应形势发展,抓好网络文艺创作生产,加强正面引导力度。”^[7]由此可见,新媒介不仅在政治宣传阵地、市场经济战线扮演着极为重要的角色,而且在文化文艺前沿甚至审美观念领域也发挥着越来越重要的作用。

如今,科技迭代的加速度正在将文艺置于前所未有的算法透镜之下。媒介技术的演进,不仅重塑了文艺的表现手法,更在重构创作与接受机制的同时,从根本上动摇了“作者何为”“文本何义”等经典命题的认知根基。在算法生成内容广泛渗透的背景下,新媒介文艺不再仅仅是品牌传播的工具,而已经演变为一种人机协同的审美实验场。驱动这场审美法则重构的核心技术要素,如生成式预训练模型、多模态算法、扩散机制、提示词工程等,正以基础设施的形态,嵌入当代文艺的生产体系,对其生态格局与演化方向发挥着奠基性的作用。

随着生成式人工智能的迅猛发展,网络文艺创作正在步入指数级跃升的发展轨道。在海量输出、瞬时迭代、风格迁移等技术赋权之下,“创作”这一曾经专属人类的智识活动,正在被重新定义。与此同时,文艺理论尤其是美学观念也产生剧烈震荡。在全球化交融、技术奇点临近、多元文化互渗的宏观语境中,当代美学正经历着一场根基性的解构与重构,“跨界”与“破圈”正是这一复杂进程的核心驱动力。这不仅

关乎艺术门类之间的技术性融合,更意味着人机共创时代审美规则的大幅度改写。当算法深度介入艺术与现实对话时,由此催生的美学嬗变使文艺创作与大众接受突破了各种陈旧规则的藩篱,实现了对传统审美观念既有边界的系统性跨越。当生成式AI将创作门槛降至“人人可及”的水准时,日常生活流与技术生成物之间的界限日渐模糊。在此背景下,这种挣脱传统范式的“越界”与“破圈”现象,便愈发具有标志性意义。

首先,在生成式AI的介入下,文艺创作在开掘传统题材的同时,获得了介入现实语境的全新方式,并重点聚焦于社会热点、算法伦理、技术奇点等议题。经由人机协同的艺术转化,这些现实素材被赋予多模态呈现的可能性,成为映照时代精神、叩问技术与人性的重要载体。AI科幻叙事与算法生成影像的勃兴,便是文艺创作对技术迭代做出的敏锐反应。与此同时,艺术门类之间的跨界融合亦构成算法时代美学“越界”的醒目景观。音乐与图像的AI协同生成、戏剧与虚拟现实的沉浸互渗、文学与算法的交互叙事……层出不穷的融合实践,不仅刷新了艺术的表达维度,更在不同媒介之间催生出新型的审美关系,孕育出人机共生的艺术生态。

其次,文艺生产与消费领域的“破圈”效应,正借由生成式AI的力量被推向极致,相关学术研究亦为算法时代的美学疆域拓展贡献了关键智识。若将“越界”视为创作层面的内生变革,那么“破圈”则意味着在算法赋能下文艺外部辐射力的几何级扩张,表征着文化传播版图的深度重构。这种“破圈”效应源于多重力量的交会:大模型的涌现能力、社交媒体的算法推荐、用户生成内容的社群裂变,三者缺一不可。生成式AI、大数据、云计算等技术的迅猛发展,彻底重塑了文艺作品的创作机制、传播路径与接受方式。文艺不再受限于物理空间乃至人类的创意边界,而能以“算法分发”的形式瞬时触达全球受众,实现跨地域、跨文化的深度流通。这种“破圈”效应不仅大幅扩容了受众群体,而且催生出算法时代的文化多样性与包容性。

社交媒体与AI创作工具的深度耦合,更为人类提供了前所未有的互动空间与内容生产渠

道。人类创作者与AI生成系统之间的界限日渐模糊,人机共创的社群关系愈趋紧密;用户生成内容与算法推荐的叠加效应,甚至使一些边缘、小众的文艺形态获得前所未有的关注,并产生巨大的商业价值。这种“破圈”现象不仅激活了文艺市场,也助推了算法时代文化消费的结构升级。

最后,“越界”与“破圈”既是算法时代美学的必然走向,更是其生命活力的内在源泉。它们不仅借助生成式AI丰富了文艺创作的题材与表现形式,拓宽了文化传播的边界,更在深层重塑了人们的审美感知、价值取向与文化认同。“越界”与“破圈”激励创作者勇于实验、敢于突破,持续挣脱传统程式的束缚,探寻人机协同的新型艺术语汇与表达的多种可能性。这种创新精神,正是推动算法时代美学不断演进的持久动能。在全球化语境下,“越界”与“破圈”既有助于我们吸纳外来文化养分,也能促进本土文化在算法时代的传播与彰显。通过人机共创的文化对话与互鉴,我们得以更清晰地辨识自身文化的根基与独特价值,从而在技术浪潮中坚定文化自信。文艺作为人类共同的语言,其在算法时代的“越界”与“破圈”进程,亦是不同文明之间相互理解与尊重的历程。经由AI赋能的文艺作品流通与对话,我们得以增进彼此的了解与情感联结,为构建人类命运共同体贡献技术赋能的文化资源。

毋庸置疑,生成式AI所驱动的美学“越界”与“破圈”正引发一场深刻变革,展现着文艺创作的无限潜能与文化传播的广阔前景。这一时代的美学,正以更开放的技术姿态、更创新的生成思维、更包容的人机胸怀,书写属于当下的华彩篇章。尤其是在基础理论层面,随着“越界”与“破圈”成为主流趋势,诸多重要命题得到了更为系统、深入的探讨,并取得了一系列令人振奋的成果。例如“文图关系”这一经典命题,在生成式AI的多模态转向中获得了全新的理论生长点——当文字提示与生成图像之间的映射关系成为常态时,当“词与物”的古老张力在算法层面被重新激活时,这一看似陈旧却常谈常新的话题,在近10年间取得了无愧于算法时代的学术硕果。

二、“图像霸权”语境中的 “审美祛魅”

文学与图像的关系,是人类审美长河中绵延不绝的母题。在古今中外的史料与典籍中,相关论述时有所见。“当我们对其进行了文化、社会、心理、传媒学意义上的诸般解读后深刻地体会到‘读图’确实代表一个新的时代。人们亲身经历的艺术体验表明我们已经进入‘读图时代’人们的生活方式正在变成‘图像化生存’。”^[8]研究者指出,在当今的学术学科体系中,对文学与图像关系的梳理与考察,不仅会推动各自领域的研究,也会促进我们对整个人文思想体系和人类社会活动的理解。然而,这场关于“文图关系”的学术追问,虽因其枢纽性的理论位置而备受瞩目,却也因涉及跨学科的诸多深水区问题,令不少学者望而却步。

文学图像作为独立领域的研究兴起于20世纪80年代的欧美学界,我国的相关研究则晚20余年。进入21世纪以后,特别是2010年后,“文学与图像”问题才高调进入学者视野,很快呈现出蓬勃生机,现已扩展至哲学与美学、文学理论与艺术理论、古代文学与现当代文学、民族文学与外国文学等诸多论域,堪称新时代的新兴显学。就内容而言,目前的文学与图像研究,大体可分为三大类型:一是以理论为主。这一类型的研究力量相对薄弱,除赵宪章的“文学图像论”外,还有一些博士论文、图像理论译介,以及借鉴现象学和存在论方面的尝试。二是以历史为主。这一类型的研究者较多,涉及古今中外的文学史和艺术史,包括通史、断代史以及文艺史上的各种“文图现象”研究,着重探讨文学与图像关系的历史演变。三是个案研究。这方面的研究范围比较广泛,包括作家或画家专题研究、名著插图专题研究、民间文艺中的“文图关系”研究、语文和艺术教育中的文图研究、历代蒙学作品中的文图研究等。

在这一学术图景的拓展进程中,赵宪章的研究值得称道,其《中国文学图像关系史》(10册)堪称里程碑式的奠基之作。这套著作受到专业研究者的广泛好评,成为这一领域研究的

主要参考文献。“该著参照文学史分期,着眼于各期与文学相关的神话传说图像、书法图像、诗意图、小说插图、曲本插图、连环图画等,简明勾勒了先秦至民国时期文学图像的演进脉络。”^[9]北京大学的文学与图像研究团队,是以陈明教授为主的东方文学研究中心。该团队围绕“东方文学与图像的关系”,已经探索、攻关数年,产生了一系列高质量成果。他们指导的研究生中,有很多论文选题被吸引到这一领域。陈明团队有着明确的研究目标和发展设想,长期在该领域深耕细作。他们的研究不仅使中国的东方文学研究面目焕然一新,而且为整个中外文学研究探索出一条跨学科的新路径。上海师范大学杨剑龙教授关于中国现代文学与图像关系的研究同样引人瞩目。他的研究材料翔实,注重细节,善于以小见大,颇具功力。东南大学龙迪勇教授的空间叙事研究也产生了很大影响,他目前转向了跨媒介叙事,这属于文学与图像关系研究的“近邻”。值得一提的是,很多青年学者对“文学与图像”情有独钟,使得整个研究队伍充满希望与活力^[10]。

然而,上述关于语图关系的重要论述,如今都面临着一个全新的、具有本体论冲击力的技术变量——以生成式AI为代表的新一轮数字智能媒介。这股力量正以磅礴之势重塑大众审美文化的肌理与面貌,使美学的学科边界遭遇前所未有的颠覆性冲击:观念在被算法不断刷新,内涵在向多模态扩容,领地在人机交互间延展,疆域正向无边的虚拟世界爆炸式拓展。由此引发的美学范式转型,已然成为学术界高度关注的前沿议题。《中州学刊》早在2010年第2期便组织刊发了“数字媒介与美学边界”研究笔谈,围绕图文关系展开深入系统的学理探讨。据主持人欧阳友权介绍,这组笔谈分别从“读图文化转向”、“文学代际变迁”、“纸媒与新媒体叠加共生”、文学批评的尺度设定等维度,剖析了数字媒介语境下美学内涵与边界嬗变的必然逻辑与可能路径。其中提出的一系列基础性学理问题,在生成式AI深度介入文艺创作的今天,愈发显示出前瞻性的理论价值。譬如,当算法生成的图像洪流与文字表意的传统阵地形成力量悬殊的对峙,美学如何在人机共创的博弈格局中

赢得自身的生长空间?当生成式AI对“文学千年帝国”造成近乎大河改道式的结构性冲击时,人文审美又该如何在这个被“景观社会”与技术奇点双重裹挟的时代重建属于“后文学时代”的理论自信?当AI生成文本大举挺进文坛时,我们是否需要彻底调整精英主义的思维定式,以建构更具现实阐释力的算法时代美学观念,进而重新审视那些被反复叩问的“逻各斯命题”?数字化时代文艺批评的伦理尺度与审美尺度,又该以何种方式确立,才能支撑起新技术语境下文学的价值天空?或许这组笔谈未能彻底解答所有疑问,但几位学人在10多年前便以积极的理论姿态提出并直面这些问题,为人们理解算法时代的美学重构,提供了弥足珍贵的思想资源。

进入新时代,学者们对文学图像化问题的关注愈发深切,甚至流露出某种忧思。有论者指出,我们已然栖居于一个由“图像”“拟像”和“类像”编织而成的“景观社会”。伴随社会“文化转型”而来的“图像转向”,早已是不可逆转的经验事实。人们一面惊叹于图像、影像带来的视觉盛宴与感官冲击,一面又不免为传统文学的生存境遇暗自担忧;一面沉醉于技术赋能的视觉新体验,一面又慨叹文字叙事模式的渐行渐远。可以说,一场围绕图像时代的图文之争,在西方学界率先展开,并迅速蔓延为全球性的学术焦点^[11]。还有人认为,图像时代的降临催生了新的文学类型,也从根本上改写了文学与图像之间的动态关系。从纸质文本的一统天下,到图文互渗的复合文本,再到自媒体视频中图像的独立叙事,文学与图像的天平似乎正朝着越来越不利于文学的方向倾斜^[12]。

图像时代的文学变异,以及随之而来的视觉化阅读对文字阅读的压倒性胜利,迫使我们必须重新审视文学与图像在算法时代的新型关系。当前生成式AI能够瞬间完成图文转换时,多模态模型可以随意调用视觉语汇编织叙事,这场古老的图文博弈正被注入前所未有的技术变量,由此也呼唤着与之匹配的美学阐释框架。毫不夸张地说,在当下的中国,视觉的盛宴如浪潮一般向我们倾泻而来,几乎渗透到个体生存的每一处空间。在这样的社会大环境下,

作为构成社会最小细胞的个体,其职责不仅在于抵抗视觉的奇观化倾向,抵抗视觉文化的肤浅与失度,更在于增强我们的文化自觉意识。

文学与图像的关系非常密切,学界的关注也古已有之、中外皆然。“图像时代”对文学带来的负面影响,如今已经是人所共知的事实。值得注意的是,在这一负面影响的背后,潜藏着整个人类所面临的符号危机。正如赵宪章所言:“语言和图像作为人类有史以来最主要的两种表意符号,传统的唱和关系、和谐关系已被‘图像时代’所颠覆;包括文学在内(文学较为典型),原是语言的领地,正被图像所替代、所僭越,例如影视改编对文学阅读的替代与僭越。”“图像对语言的替代与僭越不但不会止步,而且会呈现一往无前的强势,并且会愈来愈强势。”^[13]文学与图像、“语象”与“图像”的比较分析,正是在这一意义上确立了自己的人文关怀和现实意义。

随着视觉文化的盛行,电影、电视、录像、网络以及形形色色的广告牌中的图像吸引了人们的眼球。正如陆扬所指出的:“视觉文化正在占领我们的日常生活。无论是曾被哲学视为幻相的图像,还是通过符号表情达意的文字,我们的视觉对象从形象、图像、书本,在向电脑屏幕转移,进而在向手机屏幕转移。它带来无数的方便快捷,让我们易如反掌运筹帷幄,不出户门尽得天下,以及其他种种数说不尽的好处。但是它的一个无可救药的副作用,是导致我们的视力,我们的眼睛,我们视觉本身的生理结构,在日渐恶化。这意味着感性的权利过度伸张下来,势必将导致感觉自身的退化。这个文明进步的悖论,无论如何是意义深远的。”^[14]

在语图关系的学术视域中,语言与图像的纠葛始终处于动态演化之中。现代视觉艺术以图像为主导的表意路径,使语图关系趋于紧张,而由此衍生的“图像霸权”论调,其深层则潜藏着语言中心主义的思维惯性^[15]。然而,单凭视觉文本的单一表意模式终究难以自足,这种局限性恰恰推动了语言叙事与图像叙事在体例上的弥合与一体化进程。现代视觉文本所具备的跨语境表意机制、指涉范围的持续扩张、图像表意动态性的不断增强,以及审美认知图式的深

刻嬗变,为我们在视觉文化语境中重新厘定语图关系提供了更为丰赡的理性资源。生成式AI的出现,则将这种一体化进程推向了极致——它不再仅仅是两种符号系统的简单叠加或转换,而是在底层算法逻辑中实现了语图符号的深度耦合。多模态大模型可以同时理解语言提示与生成视觉内容,这意味着人类数千年来赖以构建文明大厦的两大符号系统,首次在机器智能的“黑箱”中完成了底层通约。传统美学中关于“语图边界”的一切争论,在算法面前被彻底消解为可计算的向量关系。

另有研究者将图像视为文化信息的物质载体,认为图像是人类接收与传播讯息的重要媒介。经过编码的图像,往往被注入特定的思想观点与价值理念,因而潜藏着意识形态的传播功能。这种编码图像不仅传递“是什么”的事实性知识,更隐含着“为什么”“要怎样”的价值导向。当前,传统的主流意识形态传播路径正面临严峻的挑战。西方媒介凭借技术优势,不断向中国实施图像化的意识形态渗透,致使图像信息传播领域存在不少乱象。为此,有论者指出,唯有科学把握图像传播意识形态的内在逻辑,方能精准切入主流意识形态图像化传播的关键节点^[16]。而在生成式AI时代,图像的意识形态生产逻辑正在经历根本性的重构:图像不再仅仅是人类意识形态的编码载体,算法自身的偏见、训练数据的分布偏差、提示词工程中的潜在诱导等,都在以前所未有的隐蔽方式参与审美意识形态的再生产。图像传播的“编码—解码”模型,正在被“人—机—社会”三元互构的复杂系统所取代,这对主流意识形态的图像化传播能力建设提出了全新的挑战。

众所周知,图像与文字分属两种不同类型的叙事媒介,其符号特性判然有别。龙迪勇曾指出,在相当漫长的历史阶段中,图像叙事往往并非对生活事件的直接模仿,而是对语词叙事已然讲述的故事进行再度模仿。就模仿与媒介的关系而言,既存在“本位”现象,亦存在“出位”现象——前者强调模仿须恪守媒介自身的规定性;后者则强调模仿时既要遵循媒介特性,又要试图跨越自身边界,去追寻他种媒介的美学效果。“跨媒介叙事”中的“跨”,正是超越自身作品

及其构成媒介的本性或强项,去创构本不属于自身的优势而属于他种文艺或媒介特质的叙事形式^[17]。

回溯中国现代文学史,在书籍封面的设计、文学作品的连环画改编与电影改编等实践中,我们均可发现文字媒介向图像媒介的转换轨迹。对新文学作家而言,封面设计既承载着作品内容的传达与创作意图的彰显,亦是传递启蒙思想的途径之一。不少现代文学作品在当时便被改编为连环画,这种改编既是对文学经典性的阐释,也深度参与了文学经典的建构进程。然而,生成式AI的出现,彻底改变了“跨媒介叙事”的技术条件。当AI能够根据一段文字描述直接生成风格、构图、光影俱佳的高清晰度图像时,传统意义上需要艺术家耗费大量心智劳动才能完成的“跨媒介转换”,已被压缩为毫秒级完成的算法运算。媒介“出位”不再需要艺术家穷尽心力去追求他种媒介的美学效果——算法可以直接“合成”这种效果。这不仅意味着艺术创作效率的指数级提升,更深刻地动摇了传统美学关于“创作主体”“艺术意志”“媒介抵抗”等一系列核心范畴的理论根基。当图像不再是对故事的“再度模仿”,而是与语言叙事同步生成甚至超前生成时,文学与图像的时间性关系被彻底重构,一种“算法中介的即时互文性”正在形成。

进入读图时代,不少网民因媒介素养匮乏而深陷上网成瘾、上当受骗甚至更为极端的困境。这一现象迫使我们重新审视图像与观者之间的复杂关系。有研究者警示:“数字技术带来了生活、工作与思维的变革,也重构了图像与现实。网络虚拟呈现的多元化和‘拟像’消费正以各种方式开疆拓土,如果网民不能受到良好的媒介素养教育,图像化生存和网络化生活将成为他们的梦魇。”^[18]此言切中肯綮,发人深思。在图像霸权日盛的新媒介语境下,提升文艺素养、涵育审美精神的重要性,无论怎样强调都不为过。在生成式AI深度介入日常审美体验的今天,“媒介素养”的内涵必须再次扩容。我们不仅要学会解读图像,更要学会与算法对话;不仅要警惕图像的意识形态陷阱,更要洞察生成式模型背后的数据偏见与价值预设;不仅要坚守

文艺的审美精神,更要在人机共创的审美实践中重新确定人的主体性位置。当算法可以无限趋近甚至在局部超越人类的审美判断时,我们比以往任何时候都更需要追问:在“美”被AI批量生产的时代,人究竟还能为审美贡献什么?这个问题的答案,或许恰恰潜藏在“审美祛魅”的终点——当一切关于美的技法、规则、风格都被算法解构为可计算的数据时,真正的美学重构,将始于我们对那些不可计算之物的重新发现。

三、新媒介何以改变审美期待

进入新世纪,“背靠谷歌、亚马逊、脸书、苹果(GAFA)等科技巨头的平台成为文化生产的基本单位。平台与传统社会互嵌,塑造了无远弗届的平台社会,推动了公共空间的平台化。随着人工智能技术的演化,ChatGPT和Sora等大模型也正在从技术工具向平台转变,这一平台化进程也是人工智能大众化的实践”^[19]。早在2018年,习近平总书记就已指出:“当前,人工智能已突破了‘不能用,不好用’到‘可以用’的技术拐点,进入了爆发式增长的时期。”“要培育具有重大引领带动作用的人工智能企业和产业,建构数据驱动、人机协同、跨界融合、共创分享的智能经济形态。”^{[1]140}

2026年2月12日,字节跳动的Seedance 2.0横空出世,这款音视频创作模型支持文字、图片、音频、视频四大模态输入,在多模态内容参考与逻辑理解能力方面具有行业领先优势。几个月之前,OpenAI的Sora 2以“物理世界模拟器”的姿态,将视频生成推向“完全符合物理学规律”的新高度。2026年3月25日,OpenAI因发展战略调整,宣布关停Sora。虽然Sora从封神到退场,仅仅25个月,但其短暂的技术探索历程仍然为我们提供了具有研究价值的参照对象。

就美学意义而言,两大模型的短兵相接,标志着人工智能从“能否生成”的技术验证,迈入“如何生成”“为何生成”的美学追问。这场变革的深刻性,远非“创作效率提升”所能概括。当Sora致力于“让世界相信视频可以是假的”,Seedance 2.0致力于“让创作者相信假视频可以

是作品”时,数字媒介对美学观念的影响,已经从工具性渗透转向本体性重构。文艺遭遇算法的时刻,不是人类主体与技术客体的简单相遇,而是一场涉及创作主体、审美对象、感知方式与价值坐标的深度重组。我们需要从本体论转向、创作主体重构、美学政治学三个维度,阐释数字媒介如何重塑当代美学观念,并尝试回答一个核心问题:在算法日益成为“共谋者”的时代,审美判断力的独立何以可能?

(一)本体论转向:从“真实记录”到“可能世界”

Sora与Seedance 2.0的技术分野,折射出对“视频本体”的根本性分歧。杨立昆将Sora及其同类产品斥为“像素幻觉”,因其本质是“数据驱动的风格模仿”^②,而非对物理规律的真正理解。这一批判切中要害:Sora 2追求的是对物理世界的完全模拟——重力、光影、碰撞的“真实性”,其技术路径是让AI学会物理学的“语法规则”,从而生成符合人类经验的视觉内容。Seedance 2.0则开辟了另一条道路。相关评测显示,Seedance 2.0实现了“多模态参考”“原生叙事”“工业级一致性”三重突破,其目标不是模拟世界,而是“对叙事逻辑的导演”。换言之,Seedance 2.0关心的不是“视频是否符合物理规律”,而是“视频是否具备叙事感染力”,即人物形象在多镜头切换中的一致性、音画同步的毫秒级精度、分镜头脚本的自动化生成。这一切都指向一个核心诉求:让AI生成的视频“看起来像作品”,而非“看起来像真的”^[20]。

这一差异的哲学意蕴值得深挖。传统影像美学建立在“索引性”基础上——罗兰·巴特在《明室》中强调,摄影的本质是“过去曾在”的证明,影像与拍摄对象之间存在本体论意义上的指涉关系。Sora的“文生视频”已然打破了这一关系:它生成的画面从未在现实中存在,却因其“物理准确性”而获得某种“似真性”。Seedance 2.0则更进一步:它生成的不是“可能真实”的世界,而是“符合叙事逻辑”的世界。“贾樟柯用Seedance 2.0打造了一部贺岁短片《贾科长Dance》,他表示,看到画面里两个‘贾樟柯’对话,有种奇妙的穿越感。从黑白到彩色,从无声到有声,从胶片到数码,电影用了很多年。每一

次变化,都伴随着怀疑和不安。但AI的发展却如此迅速,从几年前的‘一眼假’,到今天,可以一句话生成一段完成度相当不错的视频,真的很快。”^[21]

在这里,真实性的参照系从物理现实转向叙事惯例,从外部世界转向内部自治。鲍德里亚提出,拟像经历了三个阶段,即从文艺复兴到工业革命的“仿造”(counterfeit),工业时代的“生产”(production),再到受代码支配的“仿真”(simulation)。Sora 2与Seedance 2.0的出现,大致可视为拟像的第四阶段——“叙事性拟像”。因为其不再模仿现实,甚至不再“仿真”,而是直接调用人类数千年积累的叙事语法,生成“比真实更符合故事逻辑”的视觉内容。例如,测试者上传一张人脸照片,Seedance 2.0不仅能生成该人物的动态视频,还能“使用他的声音说话”。这已不是对“真实人物”的模仿,而是对“人物可被识别”这一叙事惯例的满足——形象一致性服务于叙事连贯性,而非真实性承诺。尤为值得注意的是,Seedance 2.0生成的“电影级”短片,在手机用户的“真实”观感上已足以与好莱坞大片相媲美,这种“真实”是叙事层面的真实,是符合观众审美预期的真实。

这一转向标志着美学范式的根本位移。传统美学建立在“再现”(representation)基础上。艺术是对现实的模仿、表现或重构,审美判断的核心在于“与现实的关系”。即使是现代主义的“自律性美学”,也以否定再现为前提,其参照系仍然是那个被否定的现实。Sora与Seedance 2.0共同开启的则是“生成美学”(generative aesthetics)时代。在这里,艺术作品不再“再现”某个先在的现实,而是“生成”一个可能的世界。这个世界的合法性依据,不是它与外部现实的符合程度,而是其内部的自治性、丰富性与感染力。Sora的“物理模拟”与Seedance 2.0的“叙事导演”,可以视为“生成美学”的两种子类型:前者生成符合物理规律的可能世界,后者生成符合叙事逻辑的可能世界。

这种转向彻底取消了“原型”的优先地位,具有一定的激进性。在传统美学中,无论艺术如何变形、抽象,总有一个“原初现实”作为参照系。而在“生成美学”中,作品本身就是“原

型”——它不指涉任何外在现实,只指涉自身。这正如冯骥所言,Seedance 2.0的意义在于“让创作者相信假视频可以是作品”——作品性的确立不再依赖其与现实的关联,而是依赖其内在的叙事完整性。

(二)创作主体重构:“有限作者”的诞生与异化

文生视频模型的出现,彻底改写了创作主体的身份结构。徐杰的研究指出,在Sora时代,电影创作者分裂为三种艺术主体:“有限写作者”(提供提示词的人类)、“人工智能”(生成影像的智能主体)和“导演”(坚持传统拍摄模式的人类作者)^[22]。这一划分极具洞见:它揭示了AI时代创作主体不再是单一实体,而是人机协作的复合结构。其中,“有限写作者”概念的提出尤为关键。从表面上看,“人人皆可当导演”的时代已然来临,使用者输入一段文字即可生成视频,创作门槛降至历史最低。但正如徐杰所言,“提示词”的作者并不能操控影像的生成,他只是“要求”创造影像,而非“亲手”创造影像。这就好比向画家定制画作:发出请求的人不是画家,真正的创作者是那个执笔作画的人。循此逻辑,人工智能电影的真正作者是人工智能体,人类只是在智能主体生成的无数影像中扮演“订稿者”与“定稿者”的角色。

Seedance 2.0的实践印证了这一判断。周鹏的体验是:“随便找几张图,花十分钟”,就能完成以前几个小时的工作^[23]。这里的“创作”,本质上是对AI生成结果的选择、组合与微调,而不再是传统意义上的“从无到有”。AI代理(agent)的存在进一步强化了这一趋势:它将创作者近乎白话的提示词进行再加工,“用模型更能理解的语言作为输入”,这意味着即便是“提示词写作”这个人类最后的领地,也在被算法悄然“殖民”。

关于AI时代的创造力,存在一种主导叙事:创造力是人类独有的认知特质,而AI可以“扩展”“增强”甚至“自动化”这种特质。Chow与CelisBueno的研究揭穿了这一神话:这种叙事“仅仅是为了掩盖创造力的物质性、网络性和关系性本质”^[24]。换言之,创造力从来不是孤立的人类心灵的产物,而是一种植根于社会关系、技

术网络和物质实践中的分布式能力。

这一批判性视角对理解 AI 美学至关重要。当 Sora 声称能够“自动”完成分镜设计时,当 Seedance 2.0 承诺“将创作者从分镜焦虑中解放”出来时,它们实际上在做的是将创作实践的物质性要素(如摄影机的操作、剪辑的手工、声音的混录等)转化为可被算法调用的“服务”。创造力的“去人化”与“再物质化”是同一枚硬币的两面。一方面,传统的“人作为创造主体”被消解;另一方面,创造力被重新理解为算法、数据、算力与人类指令之间的网络化效应。但是,这会带来一个根本性的悖论:技术的赋权与人的贬值同步发生。用户周鹏的感慨极具代表性:“按每分钟视频来算,半年前我接商单的单价是一万元,现在最高的能做到七万元”^[23],但他同时担忧,“这个价格保不住太久,因为工具的更新让创作者逐渐丢失价值”^[23]。当创作的核心环节被算法接管时,人类的贡献被压缩为“创意”与“选择”——而这两者本身也在被算法反向塑造:“在使用图片生成 AI 的过程中,我常常对小说中的场景有新的理解,乃至发现了小说可能具有的新层次。”^[22]这时,不是人在使用工具,而是工具在重塑人的思维方式。

更深层的问题在于,语言——这个被认为最能体现人类精神存在的领地——正在经历技术的异化。Sora 生成的视频所对应的“提示词”,往往包含“无人机视角”“特写镜头”“景深”等摄影术语。这些术语的使用折射出语言对影像的贴合性:真正精到的文学语言未必能生成好视频,符合 AI 图像理解程序的语言才是“好的语言”,徐杰称之为“语言对影像的俯就”^[22]。这是一个历史性的逆转:不是图像服务于语言的阐释,而是语言服务于图像的生成。罗兰·巴特曾预言,语言文本将成为阐释图像的附庸。如今这一预言以意想不到的方式应验——在文生视频模型中,语言被工具化为生成图像的指令集,其多义性、模糊性、含蓄性被精确性、直指性、规则性所取代。《红楼梦》被生成式人工智能转译为影像的例子极具说服力。用户让 Sora 将“林黛玉进贾府”转译为影像,王熙凤的外貌描写(“头上的珠钗”“项上的璎珞圈”)或许能被忠实呈现,但林黛玉的“似蹙非蹙胃烟眉”“似喜非

喜含情目”如何视觉化?更何况“娇花照水”的闲静、“弱柳扶风”的身姿,这些属于文学语言的独特审美性,在臣服于影像的过程中被消磨殆尽。语言对影像的俯就,本质上是语言的诗性向图像的技术性的俯就^[22]。

(三)美学政治学:算法如何塑造我们的审美

Sora 引领的跨模态对齐,不仅是技术上的突破,更是对感知方式的重组。有研究者指出,Sora 通过建立“跨模态的联觉机制”,培育了一种“连接媒介与身体的技术美学”^[19]。这一判断点明了 AI 美学的核心特征:它不再局限于单一感官,而是通过多模态对齐,直接作用于人的整体知觉系统。Seedance 2.0 的“双分支扩散变换器架构”实现了视频与音频的联合生成:飞驰汽车的轮胎特写配有引擎轰鸣声,人物口型与台词达到毫秒级对齐。这不是传统意义上的“后期配音”,而是在训练阶段实现的“视觉与听觉信号的深度融合”^[23]。其结果是一种“同步生长”的联觉体验:画面与声音不再是分离的感官输入,而是在生成过程中被预先绑定的感知单元。

然而,这种多模态联觉体验的丰富性,掩盖了另一个更深层的问题:算法的推荐机制正在塑造新的审美茧房。算法通过“个性化推送”与“数据化评价体系”重塑图像价值认知,既可能建构“视觉共同体”,也可能形成“符号茧房”^[25]。在 Seedance 2.0 时代,这一问题的负面影响也在与日俱增。用户可以通过上传参考素材,“精准复现导演意图”。这意味着“风格”可以被算法学习、复制和组合。用户保存短视频平台的爆款转场视频,利用 Seedance 2.0 将“自己的人脸贴上去”,“就能轻松复制爆款转场”^[23]。这在实现创作民主化的同时,也会带来风格的模板化与同质化的问题:当每个人都能复现爆款的视觉风格时,爆款的泛滥恰恰导致风格的死亡。

更深层的危机在于,算法推荐的“效率逻辑”正在与资本的“流量逻辑”合谋。那些追求眼球效应、迎合感官刺激的内容,借助算法的推波助澜,远比具有思想深度的作品更容易占据流量高地。李松的研究揭示了这一机制背后的“技术霸权”与“资本操控”——审美判断的尺度在无意识中被拉低,艺术的深层价值被浅表的

快感所稀释。Sora 与 Seedance 2.0 共同制造的“超真实”困境,构成了当代美学的另一个核心议题。鲍德里亚的“拟像”理论在这里获得了新的阐释空间:当 AI 生成的视频与真实视频在感官层面无法区分时,“真实与否”的判断便失去了依据。Sora 2 与 Seedance 2.0 的问世将这一困境推向极致。有评论将 AI 制造的“超真实”景观称为体现人类内心所向往的“完美真实”,但这种“完美真实”带来的后果使人们“眼见为实”的日常生活经验以及影像记录的事实已不再被坚信不疑。当“真实”可以被如此轻易地伪造时,千百年来人类社会赖以生存的信任基石将会面临土崩瓦解的危险。

总之,Sora 与 Seedance 2.0 的相遇,不是技术竞赛的偶然交会,而是美学范式转型的必然产物。从“真实记录”到“可能世界”的本体论转向,从“导演”到“有限写作者”的主体重构,从“视觉中心”到“联觉重组”的感知重组——这一切共同指向一个结论:当文艺遭遇算法时,美学观念正在经历自摄影术发明以来最深刻的变革。

结 语

数字媒介对美学法则的重构,是一场涉及本体论、创作主体与感知方式的深层范式转换。从印刷术到生成式 AI,技术演进如大河改道,在冲击传统美学的同时,也不断孕育出新的审美形态。“越界”与“破圈”不仅是技术驱动的结果,更是美学生命永续发展的内在源泉。当算法能够模拟物理规律、编织叙事逻辑、复刻风格语调时,艺术的门类围墙轰然倒塌,文学与代码共舞,电影与游戏联姻,多元审美形态竞相涌现。然而,图像霸权时代的“审美祛魅”、算法推荐与流量逻辑的合谋,以及 AI 生成的“超真实”景观,也使传统美学面临前所未有的挑战。

然而,变革不等于终结。算法可以生成“符合物理规律”的视频,可以完成“叙事逻辑自洽”的分镜,可以“复刻”任何风格、任何声音,但它无法替代的是:人类面对艺术作品时的战栗,审美体验中的生命感通,以及对“何为美好生活”的价值追问。这些属于人文精神的维度,恰恰是技术最难以“优化”的部分。历史的经验一再

证明,传统美学中那些真正属于人类精神的内核,在技术的冲击下反而可能被更清晰地辨认。未来美学的生机,不在于拒绝技术或拥抱技术,而在于在技术与人文的张力中守护那份对真实的敬畏、对深度的追求、对意义的追问。当“真实”成为奢侈品时,辨别真伪的能力便成为真正的自由。当算法塑造审美时,独立的判断便成为最后的尊严,而这正是美学在数字时代不可替代的价值。面对这场千年未有的变局,我们既不能以怀旧姿态拒斥技术,也不能以技术乐观主义消解人文精神。唯有以开放心态拥抱变革,同时以批判眼光守护真实、深度与意义,方能在数字洪流中,让美学之树焕发新的生机。

注释

①转引自[日]宫原照夫:《多媒体商业成功的关键》,陈旻译,《中国电子出版》1998年第2期。②林书:《是“Seedance 时刻”,但字节的野心可以更大些》,参见微信公众号“最话 FunTalk”,https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=Mzg5NTczNTkyOA==&mid=2247493896&idx=1&sn=6477ab7d5c5f2f9e2404041b3cae8259&chksm=c18fd1802c579fc4cc87b065318932035d8f3eaea7533c9dae160182493e6a6d8625b54ce72e&scene=0&xtrack=1#rd。

参考文献

- [1]中共中央党史和文献研究院.习近平关于网络强国论述摘编[M].北京:中央文献出版社,2021.
- [2]陈定家.网络时代的文学转向[M].北京:中国社会科学出版社,2022:148.
- [3]麦克卢汉.人的延伸:媒介通论[M].何道宽,译.成都:四川人民出版社,1992:205.
- [4]稻见昌彦.超人诞生:人类增加的新技术[M].谢严莉,译.杭州:浙江大学出版社,2018:9-10.
- [5]尼葛洛庞帝.数字化生存[M].胡泳,范海燕,译.海口:海南出版社,1997:16.
- [6]马克思,恩格斯.马克思恩格斯文集:第8卷[M].北京:人民出版社,2009:36.
- [7]习近平.在文艺工作座谈会上的讲话[M].北京:人民出版社,2015:12.
- [8]詹琰.虚拟空间中的“读图时代”:技术引发的美学变革[J].自然辩证法通讯,2007(5):8-13.
- [9]刘晨.跨学科的开拓性文图研究:评《中国文学图像简史》[N].文艺报,2023-06-16(08).
- [10]赵宪章.文学与图像研究:新时代的新实学[J].文艺论坛,2022(1):25-27.

- [11]杨向荣.图像转向[J].外国文学,2015(5):110-118.
- [12]汪正龙.图像时代的文学变异:文学与图像关系的演变及其理论思考[J].学术月刊,2019(10):132-138.
- [13]赵宪章.中国文学图像史若干问题[J].民族文学研究,2022(6):5-14.
- [14]陆扬.图像与视觉文化[J].甘肃社会科学,2023(1):54-62.
- [15]张伟.图像霸权的审美祛魅:论现代视觉文本的范式构建与互文表征[J].新疆大学学报(哲学·人文社会科学版),2015(4):107-112.
- [16]魏则胜,苗存龙.视觉文化时代主流意识形态的图像化传播[J].贵州社会科学,2021(1):35-41.
- [17]龙迪勇.模仿律与跨媒介叙事:试论图像叙事对语词叙事的模仿[J].学术论坛,2017(2):13-27.
- [18]周子渊.图像与眼睛:读图时代网民的媒介素养教育研究[J].中国编辑,2019(8):21-26.
- [19]常江,罗雅琴.理解Sora:人工智能时代的信息模态与公共美学[J].南方传媒研究,2024(6):14-22.
- [20]胡汕.Seedance2.0让技术与权利的弱平衡再次被打破[EB/OL].(2026-02-12)[2026-02-22].<https://opinion.dahe.cn/2026/02-12/2054921.htm>.
- [21]战钊.Seedance2.0出圈,AIGC面临共性挑战[EB/OL].(2026-02-24)[2026-03-07].https://tech.gmw.cn/2026-02/24/content_38604863.htm.
- [22]徐杰.人工智能电影的主体性状况及其审美批判[J].中国文艺评论,2025(5):89-101.
- [23]周游.是时候“颠覆好莱坞”了?[N].中国新闻周刊,2026-02-24(02).
- [24]CHOW P S, CELIS B C. The cloak of creativity: AI imaginaries and creative labour in media production[J]. European Journal of Cultural Studies, 2025. <https://dx.doi.org/10.1177/13675494251322991>.
- [25]陈舒盈.算法逻辑与符号重构:数字时代AI图像叙事的文化表征与批评实践路径[J].当代美术家,2025(5):144-154.

The Reconstruction of Aesthetic Principles by Digital Media

Chen Dingjia

Abstract: As the digital wave surges forward, contemporary literary and artistic aesthetics is undergoing a transformation unprecedented in a millennium. From the printing press to digital media, technological evolution resembles a great river changing its course. Big data weaves the narrative fabric; virtual reality expands the boundaries of perception; artificial intelligence reshapes the production, dissemination, and consumption of art and literature, causing the walls between artistic genres to crumble—film and game merge, literature and code dance together, and diverse aesthetic forms emerge. In the era of image hegemony, “aesthetic disenchantment” has become an unavoidable proposition. The rise of visual culture has shifted the relationship between text and image from harmony to tension, and from conflict to reconstruction. New media are profoundly transforming people’s “aesthetic expectations.” New technologies not only weave dreamlike visual narratives but also immerse audiences in interactive theaters, while social media turns everyone into an aesthetic subject. Cross-modal deep learning continually expands the boundaries of the aesthetic; interactive experiences allow beauty to engage; personalized customization pushes aesthetic objects into everyday life. However, the problems brought by technological iteration cannot be ignore—shallowness dissolves depth, fragmentation tears apart wholeness. “Boundary-crossing” and “becoming an instant hit” are not only outcomes driven by technology but also the very source of the everlasting development of the life of aesthetic. As the technological singularity of AI approaches, traditional aesthetic concepts are undergoing a fundamental reconstruction. Only by embracing this transformation with an open mind can aesthetics flourish with new vitality amidst the digital revolution.

Keywords: boundary-crossing; instant hit; image hegemony; cross-media narrative; generative AI; digital aesthetics

[责任编辑/漱玉]



数智时代网文创生的媒介融合与技艺通变*

郑 薇

摘要:数智技术深度介入网络文学创作,催生出“人机共舞”的协同模式与高度流程化的“故事工场”生产机制,彻底改变了传统网络文学“单打独斗”的创作格局。这场变革的核心在于媒介融合与技艺通变,直指文学创作的根本机制。人工智能大语言模型为类型化、规模化的网络文学提供了前所未有的生产力解决方案,网络平台与作者共同寻求效率提升,推动创作范式从灵感驱动转向灵感与技术协同,作者角色也相应转变为创意总监与内容熔裁者。但是,当“人机共舞”滑向纯粹的“故事工场”逻辑,过度追求效率与规模时,便暴露出深刻的局限。人工智能的“想象力”受制于既有数据的概率复刻,导致作品灵韵消散、同质化加剧;人类作者在熔裁环节主体性消解,创作降格为机械化劳动;同时,著作权归属模糊、“洗稿”认定困难及算法偏见等伦理、法律问题也日益凸显。网络文学既要借助技术之力提升效能,又要守住人文之本铸就灵魂,唯有如此,才能在数智时代的变革中实现高质量发展。

关键词:数智时代;人机协同;故事工场;熔裁理论;网文创生

中图分类号:I01

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0071-09

数智时代,网络文学的生产场域正经历着一场颠覆性的深刻变革。人工智能(AI)已深度嵌入创作全流程,催生出“人机共舞”的共生景观与高度流程化的“故事工场”模式,彻底打破了传统网络文学“单打独斗”的创作格局。网络文学正在发生质的改变。传统作家那种“体察积累—艺术构思—命题立意—布局谋篇—遣词造句—修改润色”的创作工序,正被各种“AI写作神器”颠覆瓦解,DeepSeek的“一键生成”与Seedance 2.0的“言出法随”正在改写文学与文艺创作生产的底层逻辑。于是有人呼吁应深入“‘技术—制度—文化’交织、‘科技—文艺—生活’交融的整体场域”^[1],对相关问题进行全方位、大纵深的系统化探索与研究。

从宏观视角看,在数智时代网文创生变革的诸多问题中,媒介融合与技艺通变既是进入

整体场域的便捷途径,也是直击本质问题的关键切口。网络文学的这场数智变革,远非简单的工具迭代或效率提升,而是直指文学创作的核心机制。传统文学的本质是独创,离不开作者“设情”“酌事”“撮辞”等艰苦劳作,更少不了“权衡损益”“芟繁剪秽”的“熔裁”功夫。刘勰《文心雕龙》所谓的“熔裁”,即“规范本体谓之熔,剪裁浮词谓之裁”^[2]，“熔”的大意是确立作品主旨、规范文本本体、凝聚精神内核的构思过程，“裁”则可以理解为创作过程中的删削冗余、锤炼文辞、优化表达,二者相辅相成,共同构成传统文学创作中由作者独立完成的核心环节。

随着互联网的崛起,纸质文学陷入“读者流失—收益下滑—创作萎缩”的困境,网络文学依托新兴数字平台逆势崛起,借助“市场导向的创作机制、互动式的传播模式以及海量内容产出,

收稿日期:2026-01-18

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国网络文学的文化遗产与海外传播研究”(21&ZD265)。

作者简介:郑薇,女,黑龙江省社会科学院文学研究所副研究员(黑龙江哈尔滨 150028),主要从事影视文化、网络文学研究。

培育出一个超大规模的数字阅读群体,推动中国文学在媒介变革中的存续与创新”^[3]。特别是随着数智时代的到来,传统文学由人类主体垄断的“熔裁”过程,正被人与算法的新型协作关系所重构,传统创作中“立意—构思—表达—修改”的线性流程,逐渐转化为“人类创意引导—AI模块生成—人类熔裁把关”的协同流程,“人工智能大语言模型以庞大的语料库为基础,可对已有的人类语言进行充分调用、整合,并基于数学概率的推测计算,快速‘生成’文学作品”^[4]。这既是一场由技术必然性驱动的生产革命,也是网络文学产业化发展到一定阶段的必然产物,更因其内在的技术局限与逻辑偏差,引发对文学本质、创作主体性、审美价值的再审视。当前学界对AI与网络文学的研究,多集中于对技术赋能的实践描述或对异化风险的片面批判,要么忽视古典文论对当代文艺现象的阐释力,要么脱离网络文学产业实际陷入纯思辨困境,未能形成“理论—实践—反思”的完整闭环。

一、必然趋势:“人机共舞”的内在驱动与时代逻辑

在网络文学30多年的发展过程中,不少学者在技术革命与文学演进的交会领地持续耕耘,为我们解析AI时代的网文理论与批评提供了可资借鉴的理论资源。“角色漂移”“流动自我”“与机共舞”“再建通天塔”“数据库艺术”“与网络共生”等概念与观点,都可以视为网络文学与文艺领域中人工智能研究领域的“破壁新说”^[5]。“人机共舞”并非技术强行介入的偶然结果,也不是作者主观选择的个体行为,而是技术演进、产业升级与创作范式转型三重力量交会的必然产物。这是文学生产方式适应数智时代发展的客观变革,契合网络文学从个体化创作向规模化、专业化创作转型的内在需求。

(一)技术演进与媒介延伸的内在驱动

AI技术,尤其是大语言模型在网络文学领域的应用,本质上是人类语言与叙事模式的“超级数据库”与概率化延伸。与传统写作工具不同,AI写作辅助工具能够以超人工的速度学习、整合海量网络文学文本数据,涵盖不同题材、不

同风格、不同叙事模式的作品,将人类抽象的创作“灵感”“创意”转化为可计算、可调用、可优化的叙事模块,实现世界观设定、情节推演、人物对话、场景描写等环节的快速生成。早在AI参与写作之前,就有学者提出,网络化的“新媒介使文学的审美构成、表意体制和时空观念产生了根本性变化”^[6]。这类变化应和了麦克卢汉“媒介是人的延伸”的核心观点——互联网作为革命性的新媒介,对文学的影响“不是发生在意见和观念的层面上,而是要坚定不移、不可抗拒地改变人的感觉比率和感知模式”^[7]。AI技术并非独立于人类之外的技术实体,而是人类叙事能力、创作能力的延伸与强化,结构性地改变了网络文学的创作环境与生产方式。

从技术逻辑来看,AI辅助网络文学创作的核心是“语料库训练—概率化生成—人类反馈优化”的循环机制:其语料库以网络文学经典文本、流行文本为核心,涵盖古言、科幻、悬疑、修仙等各类题材,通过算法学习提取不同题材的叙事规律、语言风格与情节模板;在创作过程中,基于人类输入的关键词,算法通过概率计算生成符合该题材特征的文本内容,再结合人类作者的反馈,不断优化生成内容,贴合作者的创作需求。这种技术逻辑以为类型化、模块化见长,对更新速度与市场规模有极高要求的网络文学提供了一种前所未有的生产力解决方案。

事实上,网络文学自诞生之日起,就与技术发展深度绑定——从早期的论坛发帖、门户网站连载,到移动阅读时代的APP更新、算法推荐,技术始终在重塑网络文学的生产与传播方式。AI技术的介入,更是将这种“技术赋能”推向极致:对于日更数千字甚至上万字的网络文学作者而言,AI能够承担重复性、模板化的写作任务,帮助作者节省大量时间与精力,使其专注于核心创意的打磨;对于平台而言,AI能够快速生成海量符合读者需求的内容,填补内容供给缺口,提升平台的用户黏性与市场竞争力,实现内容生产的规模化、高效化^[8]。可以说,AI技术与网络文学的结合,是技术演进与文学生产需求双向适配的必然结果。

(二)产业升级与创作范式转型的客观需求

网络文学产业历经20多年的发展,已从最

初的“小众自娱”成长为涵盖创作、传播、IP转化的庞大文化产业,形成了“作者—平台—读者—IP衍生”的完整产业链。《2025中国网络文学发展研究报告》显示,截至2025年底,我国网络文学作者规模达3269.4万,作品数量达4583.7万部,用户规模达5.26亿^[9]。伴随着产业规模的扩大,市场竞争日益激烈,读者的审美需求不断提升,平台与作者面临着双重压力:一方面,平台需要持续产出高质量、多样化的内容,满足不同读者群体的“追更”需求,维持平台的行业地位;另一方面,作者需要在激烈的竞争中脱颖而出,既要保证更新速度,又要提升作品质量,避免被市场淘汰。

在这种产业背景下,提升创作效率、降低入门门槛、优化内容质量,成为平台与作者的共同诉求,而AI写作辅助工具的出现,恰好精准回应了这一需求。当前,国内主流网络文学平台均已推出AI写作辅助工具,这些工具的核心功能涵盖四大方面:一是灵感生成,二是内容续写,三是文本润色,四是题材适配。

这种AI辅助创作模式,推动网络文学的创作范式发生深刻转型——创作不再是单纯的“灵感驱动”,而是转向“灵感+技术”的“问题解决”与“流程优化”模式。作者的角色也逐渐从“苦思冥想的创造者”转向“把控方向的创意总监”“人机对话的调校者”与“核心内容的熔裁者”。在这种模式下,作者负责确立作品的核心立意、人物设定与情节走向,AI负责完成重复性、模板化的内容生成任务,作者再对AI生成的内容进行筛选、修改、润色,形成“人机协同”的创作闭环^[10]。这种转型是网络文学在产业化、规模化道路上的一种必然选择,也是文学生产方式从个体化向专业化、流程化转型的具体体现。

(三)创作主体认知的迭代与“后作者时代”的探索

有研究者指出,生成式人工智能(AIGC)的发展“对现有著作权法律制度提出了新挑战,亟须从人文视角重新审视生成式人工智能的‘作者’问题”^[11]。其实,“作者”问题远比著作权问题复杂。罗兰·巴特提出的“作者已死”的宣言,在AI时代获得新的技术注解与实践回应。巴特

认为,文本是一个开放的符号系统,其意义并非由作者单独决定,而是由读者在阅读过程中不断阐释、建构的,作者只是文本的“生产者”而非“所有者”,“读者的诞生一定是以作者的死亡为代价的”^[12]。在AI介入网络文学创作之前,这一观点更多停留在理论层面。尽管读者的反馈会影响作者的创作,但文本的生成权始终牢牢掌握在人类作者手中。AI的介入彻底打破了这种“人类垄断文本生成权”的格局,文本成为人类与算法共同编织的开放符号系统,传统的、唯一的、权威的作者观念受到前所未有的挑战。研究者认为:“人工智能作品的生产依赖特定的技术平台和算法逻辑,这就意味着,读者所读到的人工智能作品很大程度上是由技术模型和算法偏见所决定的。读者对人工智能作品的共鸣,往往源于人工智能生成的‘伪诗意’对人类自身感性经验的唤醒,而读者的审美取向、认知模式和情感依托却也真真实实地被技术媒介强大的建构力再塑造。”^[13]

这种挑战并未导致创作主体的消解,反而倒逼创作主体认知的迭代,推动网络文学作者重新锚定自身的价值定位。在人机协作的创作模式中,作者逐渐意识到,AI能够替代的是“标准化的叙事模块”“重复性的文本生成”,但无法替代人类独特的生命体验、深刻的哲学思辨、真挚的情感表达与独特的审美判断。“网络文学的核心价值,始终是‘人的精神创造’,是作者将自身的生命体验、价值追求融入文本的过程,这是任何技术都无法复制的。”^[14]

这种认知迭代,推动网络文学进入“后作者时代”的探索。“后作者时代”并非作者消失,而是作者角色重构:作者不再是文本生成的唯一主体,而是与AI协同的核心主体;创作不再是作者的个体行为,而是人与算法的协同行为;文本的意义不再是作者的单向赋予,而是人类创意、算法生成与读者阐释三者共同建构的结果。在这一过程中,作者的核心价值,从提供标准化叙事模块,转向灌注不可复制的生命体验,进行深度的哲学思辨,以及在算法推荐之外做出独特的审美与伦理抉择——这正是“人机共舞”的核心意义所在:技术为人类创作赋能,人类为技术生成的文本赋予灵魂,实现“技术理性”与“人文

价值”的初步协同。可以说,“人机共舞”既是一场技术赋能的创作革命,也是一场人类创作主体性在技术压力下的淬炼与重塑之旅。

二、局限之困：“故事工场” 模式下的“熔裁”异化

传统文学中AI式的“类人”形象并不罕见,如《西游记》中的孙悟空可视为“硅基生命”,其从石中诞生、经历重重考验的成长过程,与AI的演进逻辑惊人相似。当代创作者更将这种想象具象化,例如黄平的小说《我,机器人》中,机器人穿梭于五丈原、潇湘馆等场景,向诸葛亮追问“心为何物”;“AI黛玉”与“AI曹先生”已能在沉浸式展演中与游客斗诗互怼;悦灵犀AI更运用生成式技术,将《水浒传》好汉故事转化为AI短剧,让古典文本在数字时代真正“活”了起来^[15]。

当“人机共舞”的协同模式滑向纯粹的“故事工场”逻辑,过度追求生产效率、规模化产出与市场收益,将AI视为内容生成的核心,人类作者沦为AI的“辅助工具”与“质检员”时,AI对文学创作“熔裁”过程的介入便显露出深刻的局限性,甚至导致某种程度的异化。这种异化本质上是技术逻辑对文学逻辑的压制,是效率优先对审美优先的背离。从刘勰“熔裁”概念的核心内涵与网络文学产业实践来看,这种异化主要体现在三个层面。

(一)想象力的数据依赖与灵韵的消散

“熔”指“规范本体”,即确立作品的立意、精神内核与整体风貌,这一环节深深植根于作者独特的生命体验、超越性的想象力与深刻的价值思辨,是作品的灵魂所在。AI的“想象”与“构思”完全基于既有数据的概率计算,其本质是对现有文本的模仿与拼接,而非真正的创造。AI无法拥有人类的生命体验,无法产生真正的情感与思辨,无法构思出突破现有叙事模式、具有独特精神内涵的立意与情节。

这种数据依赖,导致AI辅助生成的网络文学作品极易陷入对流行模式的重复与强化,形成同质化严重的创作困境,难以诞生真正具有突破性的、源自个体深刻洞察的“文学奇迹”。本雅明针对机械复制时代的艺术作品,提出了著名的

“灵韵”概念,将其界定为“一种独特的时空交织物:独有的距离外观,无论它有多近”^[16]。本雅明认为艺术作品所具有的独特性、唯一性、神圣性,源于作品与创作者生命体验的深度绑定。在传统网络文学创作中,作者的生命体验与想象力赋予作品独特的“灵韵”,即使是同一题材的作品,不同作者的立意、情节与情感表达也会截然不同;而在AI辅助创作中,作品的立意与情节往往陷入固定模板,缺乏独特性与唯一性,最终导致“灵韵”的消散。

以网络文学中热门的“长生流”题材为例,AI能够通过学习语料库中的相应作品,熟练推演“修仙一渡劫一长生一称霸”的固定叙事逻辑,生成标准化的世界观设定、人物设定与情节描写,但AI无法自发构想出纯人工作中那种独特的立意与哲思。如《玄鉴仙族》中,作者以“铜镜观世”为核心立意,通过主角的长生之旅,探讨“永恒与虚无”“观察与存在”的哲学命题,将长生的“快乐”与“孤独”融为一体,展现出深刻的生命思辨。又如《长生烬》中,作者打破“长生即幸福”的固定认知,构思出“无限寿命与肉身苦痛相纠缠”的悖论体验,通过主角的长生之路,反思“生命的意义不在于长度,而在于厚度”的价值内涵。这些独特的立意与哲思,源于作者的生命体验与超越性想象力,是AI无法复制的。当作者过度依赖AI进行构思,放弃自身的想象力与思辨能力时,作品便会沦为没有灵魂的数据拼贴,丧失文学应有的精神价值与灵韵。

更值得警惕的是,这种数据依赖还可能扼杀人类作者的想象力与创造力。作者习惯了AI提供的现成立意与情节模板后,便会逐渐丧失独立构思、深度思辨的能力,陷入“惰性创作”的困境——被动接受AI的“投喂”,将AI生成的模板作为创作的核心,最终导致自身想象力的退化。网络文学的精神在于突破秩序、彰显大众创造力,为读者提供多样化、个性化的精神体验,而高度依赖既定数据模式的AI,反而可能加强网络文学的类型化桎梏,强化既有叙事话语的等级,走向其精神内核的反面。

(二)主体性的消解与机械性劳动的复归

“裁”即“剪裁浮词”,核心是删削冗余的言辞,突出作品的核心内涵与整体风貌,这一过程

充满作者的匠心与主观判断。在人机协作的创作模式中，“裁”本应是人类作者的核心职责。作者通过自身的审美判断、文学素养，对AI生成的文本进行筛选、修改、润色，删除冗余内容，优化语言表达，调整情节逻辑，将AI生成的粗糙模板打磨成精致的文本，赋予文本独特的语言风格与审美价值。但在纯粹的“故事工场”模式下，人类作者逐渐降格为“AI输出的搬运工与质检员”，仅进行简单的筛选与拼接，放弃了对文本的深度打磨与润色。造成这种现象的根本原因，是“效率优先”的产业逻辑对“审美优先”的文学逻辑的压制。在平台“追更”压力与市场收益的驱动下，作者更注重更新速度与内容产量，而忽视了文本质量。作者为了维持日更速度，往往直接将AI生成的文本进行简单修改甚至不修改，便发布到平台上。

这种主体性的消解，不仅导致作品质量下降，还让创作从富有成就感的精神创造降格为枯燥乏味的机械化劳作。AI辅助创作本应解放人类作者的生产力，让其专注于核心创意的打磨，但在实际创作中，许多作者反而陷入更隐蔽的异化。在算法指标的驱动下，为维持更新而进行的疲惫的“跑代码”式工作，使作者丧失创作的內驱力。“在这一纯物理过程中，没有谁获得满足感。超越是人类的追求，完结是AI的任务。在为了结束的开始中，没有玩耍的满足和游戏精神的自在畅快。”^[17]在“故事工场”模式下，创作沦为“AI生成+简单拼接”的机械化流程，作者不再是文本的主人，而是算法与市场的奴隶。

当然，在技术发展还存在巨大提升空间的当下，AI参与创作的评价标准应该更加宽松，具有更大的包容性。当前，“不少AI生成的作品虽符合流量逻辑，但缺失人类创作者对社会情绪的深层洞察，这样的作品即便有‘流量’，也不是好作品。在AI介入的情况下，网络文学批评要重新定义网络文学的‘艺术价值标准’，在数据效率与人文深度之间建立新的评价维度”^[5]。以古言题材的网络文学创作为例，AI虽能快速生成标准化的宫斗情节、礼仪描写与人物对话，但其生成内容往往存在语言生硬、情节逻辑断裂、情感表达空洞等问题。因此，需要人类作者

对这些内容进行深度打磨：优化人物对话以突出角色的性格特征，补充细节描写以增强情节的感染力，弥补逻辑漏洞以提升叙事的完整性。

然而，在效率优先的创作逻辑下，部分作者并未完成这一打磨过程，甚至直接将AI生成内容发布上线，导致作品缺乏独特的语言风格与情感温度，沦为千篇一律的“预制板”，最终使网络文学失去了应有的审美价值与艺术感染力。而审美能力，正是人类作者区别于机器的核心能力。正如马云所言：“动物有本能，机械有智能，人类有智慧，我认为人工智能可以为全世界为整个社会开启一个新的篇章，让大家在了解世界的同时更好地了解自己，人类在过去所做的预测中，有99.99%都是错的，而那剩下的0.01%也只是碰巧正确罢了，借助人工智能，我们有能力改变这一局面。”^[18]在这轮人机协作的创作变革中，正是人类的审美判断与价值选择，决定了AI生成内容能否从标准化走向有温度，从“可用”走向“可传”。

（三）伦理失范与法律模糊的灰色地带

DeepSeek发布之后，中国工程院院士丁文华在文化和科技融合发展论坛上指出，“当前AIGC技术正在改变人类感知世界的方式，‘我们可以通过提示词把它生成一个文本，通过一个文本，甚至一些描述，生成一幅图像。也可以通过图形、文本、图像生成一些视频、一段旋律’”^[19]。2026年2月12日，字节跳动正式上线新一代AI视频生成模型Seedance 2.0，并接入旗下生成式AI创作平台“即梦”以及豆包APP。“人机共舞”的协同创作模式，打破了传统网络文学“人类单一创作”的格局，也带来了前所未有的法律问题与伦理挑战，形成了贯穿“熔裁”全流程的、难以规避的灰色地带，若得不到妥善规制，将严重威胁网络文学创作生态的公平与健康，甚至阻碍网络文学产业的高质量发展。

“就像人类一样，人工智能系统也会犯错、说谎、产生幻觉。每个系统都有自己独特的优点和缺点，就像每个人类同事一样。”^[20]随着智能技术的快速发展，不确定因素也会急剧增加，人机共创所带来的伦理失范与法律适用模糊等灰色地带也会变得越来越复杂。从法律层面来看，核心问题是著作权的归属界定模糊与“洗

稿”行为的认定困难。根据我国《著作权法》的规定,著作权的主体是“自然人、法人或非法人组织”,作品需要具备“独创性”才能获得著作权保护。但在人机共创的网络文学作品中,著作权的归属变得空前复杂:AI生成内容的版权属于技术开发者(提供AI工具的平台)、使用者(人类作者)?还是无法被现有法律体系承认?人机共创作品中,人类作者的“创意引导”与AI的“内容生成”,究竟各自占据多大比例才能认定作品具有“独创性”?对诸如此类的问题,现有法律体系无法给出明确的答案,导致司法实践中出现诸多争议。“唯有通过立法创新确立非自然人创作成果的法律地位,构建以实际控制者为核心的责任框架,推动法律监管与行业自律的协同共治,才能实现技术发展与版权保护之间的动态平衡。”^[21]目前,大多数人认同这样的看法,即AI生成内容本身不具备著作权主体资格,但其生成内容若经过人类作者的深度修改、润色,具备“独创性”,则人类作者可成为著作权人;但如果人类作者仅对生成内容进行简单筛选、拼接,未体现“独创性”,则作品无法获得著作权保护。

更为突出的是,人机共创模式加剧了“洗稿”行为的泛滥,且使这种不正当行为认定难度增大。传统的“洗稿”行为,是人类作者对其他作者作品的抄袭、改写,认定难度相对较低;而在人机共创模式中,AI能够通过学习大量现有作品,生成“看似原创、实则抄袭”的内容——AI可以提取不同作品的情节、人物、语言风格,进行拼接、重组,生成新的文本,这种“洗稿”行为更为隐蔽,很难通过现有检测手段认定为“洗稿”。这种现象严重侵犯了原创作者的著作权,破坏了网络文学创作的公平生态。

从伦理层面来看,人机共创带来的核心问题是数据偏见的复制与价值导向的失衡。AI的学习数据主要源于网络文学的现有文本,而这些文本中可能蕴含某些带有偏见或价值偏移的内容,如性别歧视、暴力倾向、拜金主义等。AI在学习这些数据的过程中,往往会无差别地复现甚至强化此类潜在偏差,进而在生成内容中传递不良价值取向。例如,若其学习的古言作品中隐含着“女性依附男性”“宫斗即生存”的叙事

逻辑,则AI生成的同类文本亦将延续并强化这种价值取向;若其学习的修仙作品中存在“暴力即正义”“强者即真理”的价值预设,则AI生成的同类文本也会潜移默化地传递这种不良导向。这种现象不仅违背了网络文学的价值导向要求,还可能对读者(尤其是青少年读者)产生不良影响。

此外,人机共创模式还会引发创作主体性的伦理争议:当AI能够生成大量内容,甚至替代人类作者完成核心创作环节时,人类作者的主体性是否会被消解?网络文学的文学性是否会被技术所吞噬?这些争议指向对文学本质的追问——文学是人的精神创造,还是技术的产物?若放任技术逻辑压制文学逻辑,放任AI替代人类的核心创作职责,网络文学将沦为没有灵魂的技术产品,丧失其作为文学本质价值。当前,中国网络文学学会已推出《网络文学AI创作伦理公约》,明确要求“人类作者应坚守创作主体性,AI仅作为辅助工具,不得替代人类进行核心创意与价值导向的把控”,但这一公约缺乏强制约束力,难以有效规范行业乱象。

三、辩证协同：“共舞”的主体维度与“熔裁”的当代重构

生成式AI的崛起正深刻影响文化与文学领域。刘方喜指出:“当今21世纪的AI计算机正在开启艺术等精神产品的机器大生产时代,正如19世纪自动蒸汽机曾开启物质产品的机器大生产时代。”^[22]他甚至将这种AI即将开创的文化与文艺机器大生产的时代趋势称为“脑工解放时代来临”,认为“当今AI正在使人类走向‘脑工’终结的时代,正如机器能量劳动方式,曾使人类走向‘手工’终结的时代一样”^[23]。生成式AI以强大算力和海量数据极大地提升了创作效率,使创作者从繁重的初稿工作中解放出来,并能通过数据分析激发超越人类经验的灵感,拓宽艺术表达的边界,这是人机协同创作的有益探索。

然而,生成式AI的负面影响也不容忽视。算法对文本物质性的消解可能动摇传统语言艺术的根基,多维生成模式颠覆了固有的创作逻辑

辑。当机器深度介入艺术生产时,创作主体的界定变得模糊,这可能导致传统文论体系中灵感、独创性等核心价值的失落。如何在人机共生中守护艺术的人文温度与思想深度,成为时代提出的新课题。“在创作过程中,如何平衡人类与机器的关系成为了关键问题。如果过度依赖AI,创作者可能会逐渐失去自己的创作个性和独立思考能力。此外,AI生成的作品在版权归属、艺术价值评判等方面也存在一些争议,还有太多类似问题迫切需要探讨和规范。”^[24]

事实上,早在电脑普遍使用之初,黄鸣奋就关注到科技对人文精神的影响:“高科技的确会带来人文精神的失落。不过,我们并不能因此而排斥网络、排斥高科技。在念念不忘人文精神的同时,我们能否转移一下自己的视点,关注一下人文精神自身的更新呢?……从传统人文精神出发对科技进步的后果表示疑虑甚至加以批判并非难事,但这种批判根本无法阻挡科技发展的步伐,最多只能充当一种平衡器。在某些时候,上述批判甚至可能由于出发点的过时而显得迂腐,无助于我们对社会生活中新现象的理解和阐释。”^[25]

数智时代网络文学的“熔裁新变”,是一个由技术演进、产业升级与创作主体认知迭代共同驱动的必然进程。“人机共舞”与“故事工场”模式极大地拓展了叙事生产的边界,提升了生产效率,展现了技术赋能文化产业的巨大潜力。AI作为革命性的创作工具,能够帮助人类作者突破创作瓶颈、节省创作时间、提升生产效率,推动网络文学产业向专业化、规模化方向发展。“熔裁”概念的当代重构,可以实现古典文论与当代数字文艺的有效对话,为网络文学研究提供新的理论视角与研究路径。

然而,我们也必须清醒地认识到,“人机共舞”并非完美无缺,其有着内在的局限性——想象力的数据桎梏、创作主体性的消解风险以及伦理与法律的灰色地带。这也警示我们,技术理性不能替代人文价值,效率优先不能背离审美优先,“故事工场”的流程化生产不能替代人类的精神创造。网络文学的本质始终是人的文学,其核心价值在于人类作者的生命体验、情感表达与价值思辨,这是任何技术都无法复制、无

法替代的。“熔裁”作为文学创作的核心环节,其“规范本体、剪裁浮词”的本质内涵不会改变,改变的只是其实现方式——从人类独立完成转向人机协同完成,但人类始终是“熔裁”的核心主体,是作品灵魂的赋予者。

尽管人工智能生成内容在价值观、创作伦理、算力、数据、成本等多个方面面临着巨大挑战,但“这些问题都能够在发展中逐步得到解决。相信伴随技术问题的突破,AIGC会在今后的艺术创作过程中,发展出更强烈、更加充满想象力的空间”^[19]。AI技术未来可能快速形成颠覆性的生产能力,我们需要密切关注,牢牢把握这一轮次技术发展带来的全新机遇。未来网络文学的发展路径,绝非在拥抱技术与抗拒技术之间二选一,而是要寻求一种充满张力的辩证协同——在技术赋能与人文坚守之间找到平衡点,在“人机共舞”中捍卫“人”的创作维度,实现“熔裁”环节的当代重构与良性发展。具体而言,可从三个层面推进。

其一,对于人类作者而言,应树立“技术辅助、人文核心”的创作理念,主动将AI定位为激发灵感、处理信息、完成重复性任务的“伙伴”,而非替代思考、批量产出的“主宰”。作者应牢牢掌握“熔裁”的核心权力:用自身独特的生命体验、深刻的价值思辨与超越性的想象力,去“熔铸”作品的灵魂,确立作品的核心立意与精神内核;用自身的审美品位、文学素养与工匠精神,去“剪裁”文本的肌理,对AI生成的内容进行深度打磨、优化润色,赋予文本独特的语言风格与审美价值。同时,作者应主动提升自身的媒介素养与技术素养,学会与AI高效协同,充分发挥AI的技术优势,同时突破其技术局限,实现人机互补、各展所长。

其二,对于网络文学平台而言,应坚持“正能量+大流量”的发展模式,摒弃“效率优先、流量至上”的产业逻辑,以寓教于乐的诗艺智慧化解“娱乐至死”的风险,树立“质量优先、价值引领”的发展理念,规范AI辅助创作的行业秩序。当前,网络平台的当务之急固然是完善AI写作辅助工具的功能,优化语料库的内容,抢占“脑工解放时代”的技术先机,使网文企业在激烈的竞争中立于不败之地;但与此同时,更要摒弃技

术至上的偏见,严格防控粗制滥造文本的泛滥,尤其要避免AI对负面内容进行复制与放大。为此,有必要建立健全人机共创作品的著作权保护机制,明确著作权的归属,严厉打击“洗稿”、抄袭等行为,保护原创作者的合法权益。2025年4月23日,在“AI赋能责任同行——网络文学行业反洗稿论坛”上,中国音像与数字出版协会联合阅文集团、番茄小说、晋江文学城等16家头部网络文学平台共同发布了《网络文学行业反洗稿自律公约》,“旨在通过行业自律与技术赋能,遏制AI技术滥用导致的洗稿、抄袭乱象,推动网络文学行业生态健康可持续发展”^[26]。此外,网络平台还应加强对作者的引导与扶持,鼓励作者坚守人文初心,专注于作品的打磨,对高质量的人机共创作品给予更多的流量支持与IP转化机会,推动网络文学创作从规模化向高质量转型。

其三,对于学界与监管部门而言,应加强对AI与网络文学创作的研究与规制,完善相关的法律体系与伦理规范。学界应深入探讨数智时代网络文学的创作规律、审美特征与价值内涵,深化古典文论的当代阐释,为网络文学的高质量发展提供理论支撑;同时,加强对AI生成内容版权问题、伦理问题的研究,为法律修订与伦理规范的制定提供参考。监管部门应尽快完善相关法律法规,明确AI生成内容的版权归属、“洗稿”行为的认定标准与处罚措施,完善相关规章制度建设;同时,加强对网络文学平台与AI写作工具的监管,规范AI辅助创作的行为,遏制不良导向与抄袭乱象,营造公平、健康、有序的创作生态。

结 语

生成式AI在引发文艺创作范式的结构性变革、催生主体结构多元化、推动创作流程智能化、促进创意产业数据化的同时,也使传统文学构思转化为可计算的概率模型,将文艺创作纳入“人类认知+机器智能”的双循环系统,实现了灵感激发效率的“指数级”提升。“网络文学在数字化文化产业发展中发挥着内容引领的作用,其数字属性所赋予的先进性与先锋性,也使其

在全球文化产业竞争中,无论是在内容创新还是在业态演进方面,皆有较强的竞争力。”^[27]但是,当前的AI文艺也面临诸多显在与隐藏的危机,其中版权归属、算法偏见和人机关系失衡等一系列问题,都是AI时代难以应对的挑战。但随着“码破天荒”的“脑工解放时代”来临,“生成式AI正在重新定义文艺的边界与可能性,这种变革既非单纯的技术替代,也不是简单的工具进化,而是一个‘诗数同频’的文艺生态自演化系统的生成。在这个‘碳基硅基’同在、‘心法算法’共存的系统中,新生智能文艺必将与时俱进地谱写出‘人机共舞’的‘复调诗学’新篇章”^[24]。

总之,数智时代的网络文学,既是技术赋能的产物,也是人类精神创造的结晶。“人机共舞”不是文学的终结,而是文学生产方式的革新;“熔裁新变”不是对文学本质的背离,而是文学创作机制的优化。唯有牢牢坚守“人”的创作维度,实现技术理性与人文价值的辩证协同,才能让网络文学在数智时代的“故事工场”中,避免沦为冰冷的数据拼贴,持续产出有温度、有深度、有锐度的时代叙事;才能让“熔裁”这一古典文论的经典概念,在数智时代焕发新的生机与活力;才能让网络文学在“人机共舞”的律动中,始终回荡着属于“人”的主旋律,实现高质量发展,成为当代文学不可或缺的重要组成部分。

参考文献

- [1]李静.技术赋权与新大众文艺发展[N].光明日报,2025-08-02(09).
- [2]刘勰.文心雕龙注[M].范文澜,注.北京:人民文学出版社,1958:543.
- [3]陈定家.技术赋能与新大众文艺发展:人工智能时代网络文学的创作与传播变革[J].人民论坛,2025(21):58-63.
- [4]徐健,康春华.“人机共创”,能否成为文学创作的一种方式?[N].文艺报,2025-02-21(01).
- [5]郑薇.当AI遇上网络文学:AI时代的网络文学批评[N].中国社会科学报,2026-01-26(05).
- [6]欧阳友权.数字媒介与中国文学的转型[J].中国社会科学,2007(1):143-156.
- [7]麦克卢汉.理解媒介:论人的延伸[M].何道宽,译.北京:商务印书馆,2000:46.
- [8]雷宁,邵燕君.人机协同,如何重塑人的写作主体性

- [N].光明日报,2024-11-09(09).
- [9]中国社会科学院文学研究所《中国网络文学发展研究报告》课题组.2025中国网络文学发展研究报告[R/OL].(2026-04-20)[2026-04-29].https://www.cssn.cn/skgz/bwyc/202604/t20260420_5981165.shtml.
- [10]杨宁.人工智能写作与文学创作主体性问题反思[J].广州大学学报(社会科学版),2024(2):25-34.
- [11]严驰.生成式人工智能“作者”问题之思:以罗兰·巴特的作者观为视角[J].南京邮电大学学报(社会科学版),2024(4):30-42.
- [12]格洛登,克雷斯科,济曼.霍普金斯文学理论和批评指南[M].王逢振,译.北京:外语教学与研究出版社,2011:153.
- [13]邵的湾.人机互动中强化人的创作主体性[N].光明日报,2025-10-15(14).
- [14]王睿霆.网络文学发展:拓展产业边界,坚守人文底色[J].新阅读,2025(10):15-17.
- [15]黄平.《我,机器人》及创作谈[J].天涯杂志,2024(2):25-30.
- [16] BENJAMIN W. Selected Writings [M]. Cambridge, Massachusetts & London: The Belknap press of Harward University press, 1996:518.
- [17]许苗苗.人工智能网文:想象性缺失与机械化劳作[N].光明日报,2025-11-08(09).
- [18]世界人工智能大会组委会.智联世界[M].上海:上海科学技术出版社,2019:6.
- [19]王海荣,陈晓玲.中国工程院院士丁文华:AIGC为艺术创作带来全新机遇[N].深圳商报,2025-05-28(03).
- [20]莫里克.共智时代:如何与AI共生共存[M].梁家瑞,译.北京:中国人民大学出版社,2025:58.
- [21]陈华,严孝珍,王成,等.人工智能生成内容版权问题的法律规制与应对策略探讨[J].法制博览,2025(31):132-134.
- [22]刘方喜.生成式人工智能:艺术机器大生产时代来临[J].文艺争鸣,2023(7):59-67.
- [23]刘方喜.脑工解放时代来临:人工智能文化生产工艺学批判[M].杭州:浙江工商大学出版社,2022:70.
- [24]陈定家.人工智能时代的“诗数同频”与“复调诗学”[J].文艺争鸣,2025(12):92-101.
- [25]黄鸣奋.比特挑战缪斯:网络与艺术[M].厦门:厦门大学出版社,2000:56.
- [26]赖名芳.音数协联手16家头部网文平台,《网络文学行业反洗稿自律公约》发布[N].中国新闻出版广电报,2025-05-06(A03).
- [27]李玮.数智化时代网络文学发展新趋势[J].电影文学,2025(19):8-9.

Media Integration and Skill Transformation in the Creation of Online Literature in the Digital Intelligence Era

Zheng Wei

Abstract: The deep involvement of digital intelligence technologies in the creation of online literature has given rise to a collaborative model of “human-machine co-creation” and a highly streamlined “story factory” production mechanism, fundamentally transforming the traditional writing paradigm of relying on one’s own. At the heart of this transformation lie “media integration” and “skill transformation”, which directly address the fundamental mechanisms of literary production. AI large language models offer an unprecedented productivity solution for formulaic, large-scale online literature. Online platforms and authors alike seek efficiency gains, driving a shift in creative paradigms from “inspiration-driven” to “inspiration-technology synergy”. Correspondingly, the author’s role has evolved into that of a creative director and content curator. However, when “human-machine co-creation” changes into the pure logic of the “story factory”—pursuing efficiency and scale at the expense of all else—profound limitations emerge. AI’s “imagination” is constrained by probabilistic replication of existing data, leading to the dissipation of the work’s aura and intensified homogenization. The human author’s subjectivity is diminished during the refining and deleting phase, reducing creation to mechanical labor. At the same time, ethical and legal issues such as ambiguous copyright ownership, difficulty in identifying “manuscript plagiarizing”, and algorithmic bias become increasingly prominent. Therefore, online literature must harness the power of technology to enhance efficiency while preserving the soul of humanistic essence. Only by doing so can it achieve high-quality development amidst the transformations of the digital intelligence era.

Keywords: digital intelligence era; human-machine collaboration; story factory; theory of refining and deleting; creation of online literature

[责任编辑/漱 玉]



《己酉拟上封事》所见朱熹晚年的政治寄托

祁琛云 蒲 圣

摘要:朱熹一生大部分时间远在江湖,但他对朝政的关注从未减弱。他于淳熙十六年(1189年)撰成的《己酉拟上封事》从正心、齐家、区别正邪和抑私恩等十个方面为新即位的宋光宗提出了详尽可行的治国方略,其中蕴含着朱熹对治国之道的深刻理解和对国家社稷的赤诚关切,尤其是其融理学思想与治国之道于一体的政治表达及对皇帝的政治寄托,极具感染力。然而,朱熹并不了解光宗的品性与能力。实际上,光宗是一位性格有缺陷的平庸皇帝,他偏执、猜忌心强且身患精神疾病,在他短暂的统治期间,后官干政及两代帝王之间关系的恶化成为主要政治事件。绍熙内禅结束了光宗短暂而混乱的帝王生涯,也宣告了朱熹政治寄托的破灭。

关键词:朱熹;《己酉拟上封事》;政治理想;宋光宗

中图分类号:K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0080-08

朱熹一生留下了大量奏章、书札等政论性文章,它们是学界研究朱熹思想的重要资料^①。其中有六道奏疏是以“封事”,即用密封奏章的名义撰写的,学界将其统称为“朱子封事”。这组“封事”奏章集中体现了朱熹作为政治家和思想家的政治抱负与哲学思想,他以说教的方式,试图用儒家伦理规范将皇帝塑造成“三代”圣王式的统治者,通过对皇帝本人的思想洗礼,实现其关于王朝中兴的政治抱负。六道封事奏疏分别撰写于孝宗和光宗两朝,贯穿朱熹三十余年的从政生涯,完整地反映了其治国理念、政治主张及理学思想。其中《己酉拟上封事》是一道尚未正式上奏的草疏,所以并未引起学界关注,但这道草疏却充分体现了朱熹融理学思想与现实政治于一体的政治表达,是一代儒学宗师对新君初立时的殷殷教诲和高度期待。这既是朱熹将儒家理想的施政理念加诸南宋现实政治的尝试,也是宋代士大夫浓厚的“三代情结”的具体表现。宋人对夏、商、周三代的政治模式表现出

异乎寻常的钟爱,认为这是中国历史上最理想的治理模式,并一直以效仿三代、回归三代为目标。朱熹也不例外,在《己酉拟上封事》中,他努力将德才平平的宋光宗塑造成三代圣王的形象,但宋光宗庸劣的个人素质及短暂而混乱的执政生涯导致朱熹的努力付诸东流。随着绍熙内禅的发生和光宗的退位,朱熹试图借助三代楷模效应和儒家政治思想改造南宋政治现状、实现王朝中兴的政治寄托彻底破灭。

一、朱熹从政的时代背景与政治抱负

朱熹是著名的理学家、思想家、哲学家和教育家,但较少有人认为朱熹是政治家,这与我们对政治家的评判标准有关,在以往固有的观念中,主要以个人在官场中的地位和成就来衡量。就宋代而言,只有朝廷重臣(宰执)或与之相当的高官才能被称为政治家。而朱熹的最高职务是荆湖南路安抚使,即路一级的最高军事

收稿日期:2024-10-24

作者简介:祁琛云,男,河南大学历史文化学院教授(河南开封 475001),主要从事宋史研究。蒲圣,男,西北大学历史学院博士研究生(陕西西安 710127)。

长官,在宋代属于中级官员,自然称不上是所谓的政治家,加之朱熹在官场的的时间比较短暂,与他在思想文化与教育方面的伟大成就相比,其在政治上的表现可以忽略不计。即便如此,在笔者看来,朱熹仍不失为南宋历史上一位重要的政治家。他虽未登高位,但其继承自三代圣贤的政治理想、全面而实用的治国理念,以及在有限的仕宦经历中对儒家治国平天下政治抱负的践行,足以让他跻身政治家行列。

朱熹生于宋高宗建炎四年(1130年),此时正值北宋灭亡、南宋初立的乱世。虽然南宋政权几经波折终于在杭州稳定下来,但作为偏安东南的王朝,却始终面临来自北方金朝的严重威胁以及恢复中原的政治压力。因此,在整个高宗绍兴时期,如何处理与金朝的关系(绍兴和议前的战与和)、如何面对宋金的君臣关系(绍兴和议后的政治屈辱)一直是国家政治生活的主题^②。从最高统治者到普通官僚士大夫,都在思考如何解决这些重大问题,即便是最普通的读书人,也高度关心国家命运与现实政治,并衍生出了浓厚的忧患意识和解决现实问题的政治冲动,而朱熹正是在这样的时代背景下成长、中举以及进入仕途的。

朱熹青少年时代正是宋金鏖战的绍兴前期,当时他虽然随父亲在远离战火的福建路读书,但作为高度关注国家命运的主战派,其父朱松对王朝国家的关心及其政治倾向,对少年时代的朱熹影响深远,因此朱熹于高宗绍兴十八年(1148年)由进士及第后,同样以报效国家、治平天下为志向^③。但由于当时人微言轻,无法对朝政产生影响,仕途初期的朱熹将注意力主要放在了基层治理和解决民生问题上。朱熹出仕的第一任是出任泉州同安县(今福建省厦门市同安区)主簿,他以“敦礼义、厚风俗、戢吏奸、恤民隐”^[1]的理念治理基层,消除了困扰当地多年的积弊。也许是对秦桧主导下的政治氛围不适应,同安县主簿任满后,朱熹不求仕进,而是以求学著述为主,其间拜李侗为师,精研二程学术。直到绍兴三十二年(1162年),宋孝宗即位,三十三岁的朱熹在政治上看到了希望,应诏上书言事,力劝孝宗皇帝北伐中原、反佛崇儒、讲学明理,之后又连续上了三道奏折,一论正心诚

意,格物致知之学;二论外攘夷狄,恢复中原大计;三论内修政事之道,反对宠信佞臣^④。可惜没有被采纳。之后他婉拒了国子监武学博士的任命,回到崇安县(今福建省武夷山市)赋闲讲学著述。这期间朱熹秉承传统士大夫在朝相君、在野为民的理念,关心民间疾苦,帮助百姓解决民生问题。如乾道四年(1168年),崇安县发生水灾,朱熹劝说当地富民赈济灾民^⑤。乾道七年(1171年),为解决百姓灾年生计问题,创建社仓^⑥。作为民间公益慈善机构,社仓既可以在灾年为民众提供生活保障,也有效减轻了朝廷的赈灾压力,被许多地方仿效。直到孝宗淳熙五年(1178年),赋闲多年的朱熹被任命知南康军(今江西省九江市),但到任不久却适逢大旱,他通过兴修水利、抗灾救荒,为灾民提供了基本的衣食保障。在视察水利工程期间,朱熹发现了白鹿洞书院的旧址,后经由其倡导,白鹿洞书院得以恢复^⑦。由于朱熹在荒政方面的突出贡献和丰富经验,淳熙八年(1181年)浙东路发生旱灾后,宰相王淮推荐朱熹出任提举浙东常平茶盐公事,专门负责赈灾^⑧。之后朱熹因在浙东劾奏前台州知州唐仲友不法事,被唐氏的姻亲王淮所忌惮,很快便卸任并返回闽中,其间朱熹完成了《四书集注》^⑨。直到淳熙十六年(1189年)宋光宗即位,年届六旬的朱熹再次应诏上书言事,并先后知漳州、潭州^⑩,所到之处以兴学校、播儒教、督吏治、劾奸佞、敦民风、减赋税为己任,在潭州期间,还扩建了岳麓书院。

纵观朱熹的仕宦生涯,虽然在职时间短暂,但他始终将国家社稷和民众疾苦放在首位,无论身处何种境遇,始终不忘维护王道、振兴国力、恢复中原之初心,一有机会便上书皇帝,为朝廷建言献策。在任职地方及赋闲期间,朱熹以解决民生问题和传播学术为己任,努力践行治国平天下的政治理想。

若用一个词语来概括朱熹的政治生涯,那就是忧国忧民,这一点与北宋士大夫范仲淹、王安石等人是相同的。他们的从政目标是解决国计民生中存在的问题,如果其政见不能为当朝所用,宁可辞官不做。绍兴年间秦桧当政,朱熹主动引退;孝宗初期上言不被采纳,朱熹果断辞去任职。这充分体现了朱熹从政不为做官的气

节,也是他为官时间短暂的主要原因。

宋代士大夫以治国平天下作为读书做官的志业,但每个人实现理想的方式和途径是不一样的,如范仲淹和王安石,他们身居高位,通过调整国家制度改变社会现状,实现治国平天下的理想;北宋名臣蔡襄、南宋名宦袁甫则致力于地方建设;北宋大儒胡瑗、程颐在官场失意后通过潜心儒学、传承学术,在官场之外更广阔的领域继续弘扬儒家政治理想;与朱熹同时期的陈傅良、叶适等人则通过兴办教育、培养实用人才、发展社会经济,实现经世致用的抱负。

与诸多前辈贤达相比,朱熹将政治抱负的实现,更多地寄托在皇帝身上,他曾对宋孝宗、光宗两代帝王表达了同样的期盼。在《戊申封事》中,他对孝宗言:“天下之事千变万化,其端无穷而无一不本于人主之心者,此自然之理也。故人主之心正,则天下之事无一不出于正;人主之心不正,则天下之事无一得由于正。”^{[2]590-591}在时隔一年的《己酉拟上封事》中,朱熹对刚即位的光宗说了几乎同样的话:“臣闻天下之事,其本在于一人,而一人之身,其主在于一心。故人主之心一正,则天下之事无有不正;人主之心一邪,则天下之事无有不邪。”^{[2]618}这里的“心”,指的是“人的理性的主观意识”,其实就是皇帝个人的主观意识。朱熹秉持的是圣王明君的治国理念,他认为只要君主足够英明神武,国家就会繁荣昌盛,因此才会反复强调天下之事系一人之身,这也充分体现了朱熹将国家的前途命运寄托于君主一人的政治理想。也正因如此,他才会耳顺之年上书皇帝,不惜笔墨长篇大论地和光宗皇帝探讨治国之道,劝导光宗如何通过正心诚意、修身齐家等方式达到帝王的最高境界。《己酉拟上封事》正是在这样的心境与背景下问世的。

二、《己酉拟上封事》中朱熹为光宗描绘的圣君形象

虽然朱熹一生大多数时间都游离于朝堂之外,以著书讲学为主业,但他对朝政的关注从未减弱,并通过各种途径和方式向皇帝上书,表达自己的政治观点和治国理政思想。在《己酉拟

上封事》之前,他就曾多次上书孝宗,讨论朝政要务与治国之道。可惜晚年的孝宗因受到太上皇高宗的牵制及北伐无望的影响,早已没有了振兴国运的雄心壮志,导致朱熹的诸多真知灼见被搁置,以至于他在《戊申封事》中对孝宗晚年的政局进行了激烈的批判,称“今日天下之势,如人之有重病,内自心腹,外达四肢,盖无一毛一发不受病者。虽于起居饮食未至有妨,然其危迫之证,深于医者固已望之而走矣”^{[2]590}。可见朱熹对政治现状的不满。

淳熙十六年(1189年),孝宗禅位于光宗,新君初立,让身在武夷山讲学的朱熹重新看到了希望。刚登基的光宗对名满天下的朱熹非常钦慕,接连下诏召见,《己酉拟上封事》正是在光宗主动召对之后撰写的。孝宗晚年的冷漠与光宗的主动延揽,使朱熹有暮年遇知音的感动和知无不言、言无不尽的冲动,正如他在封事篇首所言:“臣适逢斯时,首蒙趣召,且辱赐对,得近日月之光,感幸之深,其敢无说,以效愚忠之一二?”^{[2]617}在新君初立的特殊时期,朱熹能够得到皇帝亲自降诏赐对非常感动与荣幸。

朱熹对光宗的最初印象相当不错,称赞光宗“有聪明睿智之资,有孝友温恭之德,有宽仁博爱之度,有神武不杀之威”^{[2]617}。对于资质平平,甚至有些偏执、惧内的宋光宗来说,这样的赞美之词多少有些夸大。朱熹对光宗“中兴宋室”充满了期待,称其“受命慈皇,亲传大宝,龙飞虎变,御极当天。凡在覆载之间稍有血气之属,莫不延颈举踵,观德听风”^{[2]617},将光宗即位誉为引起世间万物高度关注的人间盛事。

在对光宗大加赞誉之后,朱熹开始非常严肃地阐述帝王之道。他说:

臣闻古之圣贤,穷理尽性,备道全德,其所施为虽无不中于义理,然犹未尝少自足之心。是其平居所以操存省察而致其惩忿窒欲、迁善改过之功者,固无一念之间断。及其身之所履有大变革,则又必因是而有以大警动于其心焉,所以谨初始而重自新也。……今者陛下自储贰而履至尊,由监抚而专听断,其为身之变革,孰有大于此者?则凡所以警动其心而谨始自新者,计已无所不用其极矣。而臣之愚犹窃有惧焉

者，诚恐万分有一所以警动自新之目或未悉举，则衅孽之萌将有作于眇绵之间，出于防虑之外者。是以辄忘疏贱，而妄以平日私忧过计之所及者深为陛下筹之。^{[2]617-618}

朱熹认为历代圣贤明君虽然做人做事都合乎道义，但仍不敢自满，经常通过自察自省克制情绪欲望、迁善改过。即便如此，当新的使命来临时，他们还会反思自新。与这些圣贤相比，光宗由储君到君临天下，身份上的变化不可谓不大，在朱熹看来，他必须为光宗提前筹划圣王之道。这既为接下来的进言埋下伏笔，也充分体现了朱熹高超的说话技巧。

有了前面的铺垫，便顺理成章进入了正题，朱熹从十个方面向光宗阐述了成为圣君的必备条件，为宋光宗描绘了一个近乎完美的帝王形象。这十个方面分别是：“讲学以正心”“修身以齐家”“远便嬖以近忠直”“抑私恩以抗公道”“明义理以绝神奸”“择师傅以辅皇储”“精选任以明体统”“振纲纪以厉风俗”“节财用以固邦本”“修政事以攘夷狄”^⑩。

《己酉拟上封事》全文除了第十条失载外，其余九条均有详尽的内容，下面择其要者加以解读：

一是讲学以正心。旨在通过讲习儒家经典，体味其中的义理之道，体察历代治乱兴衰的经验教训，以此为鉴为戒，端正主观意识和行为观念。朱熹特别强调皇帝“正心”的重要性，认为这是成圣的第一步，因此首先劝说光宗要正心：“臣闻天下之事，其本在于一人，而一人之身，其主在于一心。故人主之心一正，则天下之事无有不正；人主之心一邪，则天下之事无有不邪。”^{[2]618}这既是朱熹将国家的前途命运寄托于皇帝一人的政治表达，也是对皇帝道德上的最高要求。为了说服皇帝，他再次搬出先哲圣王，称“古先哲王欲明其德于天下者，莫不壹以正心为本”^{[2]618}，希望光宗以古代圣贤为榜样，以正心为根本。

对于皇帝而言，每日面对“利欲之攻不胜其众”^{[2]618}、“货利之殖杂进于前”^{[2]619}的诱惑，想要始终端正其心，何其之难！于是朱熹借机指出了讲学的重要性，即所谓：“苟非讲学之功有以开明其心，而不迷于是非邪正之所在，又必信其

理之在我而不可以须臾离焉，则亦何以得此心之正、胜利欲之私，而应事物无穷之变乎？”^{[2]619}他认为只有通过讲学，使皇帝不断加强学习，才能使其保持本心，不受利欲所惑。但讲学也有正邪之分，只有讲习历代儒家经典和先贤圣王的治国理政之道，才是讲学的正途。在这里，朱熹不仅向光宗阐明了正心的重要性，也将帝王经筵之学的重要性提到了新的高度。

二是修身以齐家。成圣之道的第二步是“齐家”，于皇帝而言，家事亦是国事，齐家就是治国，皇帝首先要把家事处理好。正如奏疏所言：“臣闻天下之本在国，国之本在家。故人主之家齐，则天下无不治；人主之家不齐，则未有能治其天下者也。是以三代之盛，圣贤之君能修其政者，莫不本于齐家。”^{[2]619}对于如何做到齐家，朱熹认为：“盖男正位乎外，女正位乎内，而夫妇之别严者，家之齐也。妻齐体于上，妾接承于下，而嫡庶之分定者，家之齐也。”^{[2]619}这句话的表面意思是男女有别、尊卑有序，各司其职、各安其位，实际上是暗中提醒皇帝后宫不能干政。想要做到“齐家”，就必须“正心修身，动由礼义”^{[2]619}，从而达到“使之有以服吾之德而畏吾之威”^{[2]619}的效果。

三是远便嬖以近忠直。意在劝谏皇帝远离小人，亲近君子。朱熹以古代圣贤为例，称“古之圣贤欲修身以治人者，必远便嬖以近忠直”^{[2]620}。他认为君子与小人“如冰炭之不相容……小人进则君子必退，君子亲则小人必疏，未有可以兼收并蓄而不相害者也”^{[2]620}。正因为这两类人形同水火，不能同行并在，所以为了笼络君子，就必须疏远小人。为了说服皇帝，朱熹还做了一个形象的比喻，将君子喻为麻、小人比作泥，称“蓬生麻中，不扶而直；白沙在泥，不染而黑”^{[2]620}。皇帝如果和君子为伍，也会受到感染，充满正能量；如果常与小人相处，就像白沙落在泥中，沾染小人的气息。这样的劝诫可谓十分直白，既是对皇帝的劝导，也是对小人的警惕。

四是抑私恩以抗公道。旨在劝谏光宗杜绝小恩小惠，维护天下公道。朱熹全面地阐述了皇帝应该如何绝私恩以维公道：

臣闻天无私覆，地无私载，日月无私照，故王者奉三无私以劳于天下，则兼临博

爱，廓然大公，而天下之人莫不心悦而诚服。倘于其间复以新旧而为亲疏，则其偏党之情、褊狭之度固已使人惘然有不服之心，而其好恶取舍又必不能中于义理，而甚则至于沮谋败国，妨德乱政，而其害有不可胜言者。^{[2]621}

他认为皇帝作为天下共主，就应该像天地包容万物、日月普照众生一般不偏不倚，只有这样，才能让民众心悦诚服。如果皇帝以与自己关系远近为亲疏的标准，偏袒亲近之人，则难以服众。由此引起的连锁反应就是损害公德、祸乱朝政，后果不堪设想。朱熹此言暗示光宗即位之初，“官府僚属例得褒迁”^{[2]621}的做法会影响到皇帝的声誉，违背公平正义，因此加以劝说。为了增强说服力，他还专门引用了唐太宗时期的故事，称唐太宗曾对臣僚曰：“我昔为王，为一府作主。今为天子，为四海作主。为四海作主，不可偏与一府恩泽。”^{[2]621}事实上，新君登基后封赏旧臣是历代沿袭的惯例，而朱熹之所以反复论说，就是希望光宗能做到尽善尽美，成为像唐太宗一样的千古圣君。

五是明义理以绝神奸。由于自然知识匮乏及受天人感应观念的影响，帝制时代的统治者往往通过祈禳、祷告等方式求福避灾，一些人利用统治者的这种心理，以旁门左道迷惑皇帝，获取利禄，遗祸国家。最典型的是宋徽宗晚年宠信道士林灵素，导致宫廷充斥神鬼之说，京城内外谣言四起，最终使金人有机可乘^⑩。对于鬼神之事，朱熹认为：

人之祸福，皆其自取。未有不为善而以谄祷得福者也，未有不为恶而以守正得祸者也。而况帝王之生，实受天命，以为郊庙社稷神人之主，苟能修德行政，康济兆民，则灾害之去，何待于禳？福禄之来，何待于祷？如其反此，则获罪于天，人怨神怒，虽欲辟恶鬼以来贞人，亦无所益。^{[2]622}

对于皇帝而言，只要修道德行仁政，灾祸自去。否则，即便是再多的祈祷，也于事无补。若皇帝沉迷鬼神之事不能自拔，那么巫祝妖人便会“乘间投隙，以逞其奸欺”^{[2]622}，而“诬惑之术既行，则其为祸又将无所不至”^{[2]622}。为了禁绝此类祸端，朱熹援引“执左道以乱政，假鬼神以疑众者，

皆必诛而不以听”^{[2]622}的先王之政，劝诫光宗远离神鬼之说。

上述五个方面是朱熹从光宗个人的角度提出的建议，每一条都切中要害，既是光宗成为圣君的必备条件，也是这篇堪称“帝范”政论文的核心所在，更是臣子建言时最容易犯忌讳的内容。朱熹在不太了解光宗性格喜好的情况下，凭着对国家社稷的一片赤诚之情，直言不讳地规劝光宗做人做事的道理。宋代政风整体上较为开明，对犯颜直谏的臣僚比较宽容，这也涵养出了一批敢于言事的士大夫，如北宋的包拯、南宋的朱熹等。

《己酉拟上封事》的后半部分是关于治国理政的具体内容，如“择师傅以辅皇储”条，建议皇帝重视对储君的培养，早择良师为其讲习圣贤之道，学习治国理政的本领。“精选任以明体统”条重在阐述皇帝与宰相的职责，称“人主以论相为职，宰相以正君为职。二者各得其职，然后体统正而朝廷尊，天下之政必出于一，而无多门之弊”^{[2]623-624}。在朱熹看来，皇帝与宰相应该相辅相成、各司其职。皇帝的职责是选用贤能之人为相，宰相的主要职责是纠正君主之失，如果君臣都能发挥应有的作用，那么朝廷的体制就通畅了，就不会出现政出多门的乱象。其他如“振纲纪以厉风俗”“节财用以固邦本”“修政事以攘夷狄”条，则分别论述了厉行法度、改善陋习，节用减税、巩固民本，修整内政、威慑四夷等治国方略。

总之，《己酉拟上封事》是一篇优秀的政论文，充分体现了作为政治家的朱熹对于帝王之道和治国之策的深邃思考和全面总结。这既是给新登基的宋光宗的建议，也集中展示了朱熹的政治智慧与政治理想。正如他在封事开篇所言，这些条陈建议都是其“平日私忧过计之所及者”^{[2]618}，是他长期思考并总结积累的心得体会。朱熹于仕途末期将其治国理政思想毫无保留地进呈给光宗，实际上是为自己的政治抱负寻找寄托，他寄希望于光宗能成为一位英明的君主，实现士大夫所期待的“中兴”盛世。然而，朱熹并不了解宋光宗的品性与能力，其政治抱负也随着光宗的匆忙退位而破灭。

三、光宗的平庸偏执与朱熹 政治寄托的破灭

不得不说,作为政治家的朱熹生不逢时,他没有北宋的范仲淹、王安石幸运,没能遇到开明有为的君主,以实现其“得君行道”的宏愿。他所看重的光宗只不过是一位性格有缺陷的平庸帝王而已^⑤。

宋光宗赵惇是南宋第三位皇帝。作为宋孝宗的第三子,赵惇并不是储君的最初人选。然而乾道三年(1167年)七月,孝宗的嫡长子,即当时的皇太子赵愔因医官误诊而英年早逝^⑥,皇位继承自然成为孝宗首要考虑的问题。但对孝宗而言,选择皇位继承人的余地并不大。靖康之难让赵宋近支宗室几近覆灭,南宋前期,近支宗室孱弱已是不争的事实,孝宗本人即是以旁支宗室入继大统的。孝宗一生虽有四位皇子,但在长子已逝、幼子早夭的情况下,次子赵恺与三子赵惇成为储君的唯一二人选。赵恺与赵惇同为郭皇后所生,按照惯例,理应立长,但赵恺“性宽慈”^⑦，“福气差薄”^⑧，再加上无人辅佐，势单力孤，早早退出了储位之争，最后只剩下赵惇担当大任。孝宗不得已以赵惇“英武类己”^⑨为由，越过次子赵恺，在赵惇二十五岁的时候立其为皇太子。

虽然贵为储君，但赵惇长期生活在父亲孝宗的阴影中，逐渐养成了懦弱而偏执的性格。这一性格特征早在赵惇居东宫时便有所显现，据《四朝闻见录》记载：“光皇春秋已富，又自东宫尹天府入侍重华，从容启上曰：‘有赠臣以乌髭药者，臣未敢用。’上语光皇曰：‘正欲示老成于天下，何以此为？’”^{[3]54-55}不难看出，赵惇借有人赠他乌髭药来试探孝宗“内禅”的可能性，但孝宗此时并无意内禅，而是以白发显老成为由搪塞过去。然而赵惇并未罢休，他一直期盼孝宗尽早禅位。因此，他一方面乞求于鬼神之术，希望神灵能助其早登大位，史载：“今所请仙，盖小陈也。光皇为储副日久，遣黄门召其父以入。……仙遂降于箕，书光皇以某年月日即大位。黄门持以入，出则就以酒劳陈，且赠金帛遣出，戒以归勿语。”^{[3]54}另一方面，赵惇通过皇太

后吴氏来向孝宗施压。吴氏在孝宗前来问安之际，向孝宗表明是时候将天下重任托付于皇太子之意，但孝宗认为“臣久欲尔，但孩儿尚小，未经历，故不能即与之。不尔，则自快活多时矣”^{[4]133}。内禅请求再次被拒绝后，赵惇不免心生怨望。绍兴三十二年(1162年)高宗内禅时，孝宗年三十六岁，而光宗的即位年龄远超孝宗，赵惇“臣已白发，尚以为童，则罪过翁翁”^{[4]133}之语道出了对父亲孝宗的怨愤之情。

淳熙十六年(1189年)，四十三岁的赵惇终于等到孝宗主动禅位，他正式即皇帝位，次年改年号绍熙，含有“将绍淳熙之政”^⑩的用意。即位初期，光宗也曾立志励精图治。在广求直言方面，光宗即位后三天之内接连颁布三道诏书，第一道向朝堂内外臣僚求言，让他们指陈时政缺失；第二道颁给曾任宰执和侍从的元老勋臣，向他们寻访朝政得失；第三道则是诏两省官员将内外上封奏章中的重要事项呈报上来^⑪。不久，光宗又诏百官轮对，让轮对官员畅所欲言，自己则虚心接纳。在减轻赋税方面，光宗即位后的第三天，就下诏“蠲公私逋负及郡县淳熙十四年以前税役”^{[5]695}。随后，他又连续下诏减免各地的苛捐杂税。如当年四月，下令四川应该起发的经、总制钱存留三年，用以代输当地繁重的盐酒税。闰五月，又“蠲郡县第五等户身丁钱及临安第五等户和买绢各一年，仍出钱二十三万缗振临安贫民”^{[5]696}。八月，减两浙月桩钱岁额二十五万五千缗，等等。据初步统计，光宗即位之初，减放各种杂税的诏令就有十多道^⑫。绍熙初期的宋光宗，正如《宋史》所评价：“总权纲，屏嬖幸，薄赋缓刑，见于绍熙初政，宜若可取。”^{[5]710}但是很快，光宗性格中的猜忌、褊狭、惧内等特点逐渐显现，加之身体疾病的缘故，使得朝政日益混乱，政局向着不可逆转的方向恶性发展。

光宗在位仅五年，其主政后期的政局主要围绕后宫干政及皇帝与太上皇孝宗关系恶化来展开。绍熙后期，光宗不再勤政，“每旦视朝，勉强听断，意不在事”^{[5]12007}，沉迷于宴饮、声乐，所谓“朝夕所从事者，唯有燕乐尔，唯有逸豫尔，唯闻某处教习乐舞以备宣召，某日押入琴工以娱声音乐”^[6]。对于受言纳谏，光宗也仅流于形

式，“受言之名甚美，用言之效蔑闻。毋乃听纳虽广，诚意不加，始说而终违，面从而心拒”^[7]。光宗皇帝的体弱多病与厌倦政事为个性强悍的皇后李凤娘干政提供了机会。李皇后出身将门，虽长相出众，但性格妒悍，曾惹得高宗不快，孝宗也多次训诫于她。成为皇后之后，李氏变得愈加肆无忌惮，不仅大修李氏家庙，而且超额推恩李氏宗亲，史载：“后益骄奢，封三代为王，家庙逾制，卫兵多于太庙。后归谒家庙，推恩亲属二十六人、使臣一百七十二人，下至李氏门客，亦奏补官。中兴以来未有也。”^{[5]8654}此外，李皇后还通过制造锦盒断手、贵妃暴死等事件恐吓、威胁光宗，吓得光宗“噤不知人，但张口吃言”^{[4]132}。李皇后正是利用光宗惧内的性格弱点，肆意干预朝政，挑拨光宗与太上皇孝宗之间的关系。

实际上，光宗与孝宗的父子关系本就不甚和睦。在立储之争时，孝宗就曾稍微偏向魏王赵愷，有赖于皇太后吴氏和李凤娘的外戚势力，光宗得以被立为皇太子^①。成为储君后，光宗又熬过了十八年的皇太子生涯而终于即位。在这期间，光宗通过旁敲侧击、借皇太后吴氏施压甚至乞灵于神仙的方式急迫地希望继承帝位，但都被孝宗以“孩儿尚小，未经历”为由搁置下来，使得光宗心生怨望。宋孝宗退位后居住在重华宫，最初光宗效仿高宗内禅故事，定期觐见太上皇孝宗，但每次光宗带领百官觐见时，臣僚对孝宗的恭敬以及孝宗对光宗的训诫，都令光宗极其不悦。同时，也是更重要的一点，孝宗想让光宗放弃“不慧而讷于言”^②的皇子嘉王赵扩，立“性早慧”^③的侄子赵柄为皇太子。这对光宗而言显然是难以接受的，在猜忌、偏执且患失心病的光宗看来，孝宗在皇位继承人上的表态，不仅是对嘉王皇太子地位的威胁，而且是对自身皇位的严重威胁。再加之李皇后与内侍乘机挑拨离间，导致皇帝与太上皇孝宗的隔阂越来越深，后来光宗干脆以生病为由拒绝前往重华宫问安，甚至在孝宗病危及驾崩之际，偏执而又顽固的光宗依然没有去重华宫探视、守灵。在以孝治天下的传统时代，天子孝道有亏是无法被容忍的，于是在太皇太后吴氏的支持下，大臣赵汝愚、韩侂胄等人以皇帝精神错乱无法继续执掌

朝政为由，直接宣布光宗禅位于太子，拥立嘉王赵扩即位，史称“绍熙内禅”。更具讽刺意味的是，名为内禅，实际上光宗本人并不知情，由此可见这位被朱熹寄予厚望，作为政治理想寄托的皇帝是多么的庸劣和失败。宋光宗短暂而混乱的帝王生涯及很不光彩的“内禅”经历，宣告了朱熹政治寄托的破灭。

结 语

作为影响巨大的历史人物，朱熹在识人方面独具慧眼，但他晚年却将自己的政治抱负寄托在了有诸多性格缺陷的光宗身上，的确引人深思。宋光宗悲剧式的结局证明了他的确不适合做皇帝，但无论是孝宗还是朱熹，在政治上选择光宗，均是出于时代的特殊性造成的。对于朱熹而言，无论皇帝的能力与资质如何，只要他是天子，在臣下的眼中，就必定是天赋异禀、英明神武的存在，这一点不容置疑。而朱熹虽是一位忧国忧民、心系国家社稷，拥有远大政治理想的官僚士大夫，但他一生未登高位，没有机会像范仲淹、王安石那样，通过主导国家管理体制改革来实现自己的理想，将政治理想寄托于最高统治者实属朱熹的一种无奈之举。然而光宗不堪大任，没有按照朱熹的设计成为一代圣君，在他统治的几年间，南宋王朝的命运不仅没有改变，而且不断走向衰落，正如《宋史》评价所言，光宗在位后期，“宫闱妒悍，内不能制，惊忧致疾。自是政治日昏，孝养日怠，而乾、淳之业衰焉”^{[5]710}。孝宗以来国家向好发展的局面在光宗后期走向了衰落。

一生都在维护王道、忧国忧民，为国家兴盛、百姓安居奔走呼吁的朱熹，在光宗内禅后仍然没有放弃通过塑造圣王明君形象来实现其政治抱负的努力。绍熙内禅后，朱熹被任命为焕章阁待制兼侍讲，不久便接连给新皇帝上书，与劝诫光宗一样，他要求宁宗正心诚意、读经穷理，反复强调“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的重要性，希望通过匡正君德来限制君权的滥用，结果引起了宁宗的不满，很快便被罢免。庆元初发生了禁锢理学士人的“庆元党禁”事件，朱熹及其同调受到沉重打

击。庆元六年(1200年),朱熹在疾病和党禁的双重打击下病逝。随着朱熹的去世,他的政治抱负彻底宣告失败。

注释

①学界关于朱熹思想的研究有:余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》,生活·读书·新知三联书店2004年版;[美]田浩:《朱熹的思维世界》,江苏人民出版社2011年版;顾宏义:《朱熹师友门人往还书札汇编》,上海古籍出版社2017年版;陈来:《朱子哲学研究》,生活·读书·新知三联书店2010年版;束景南:《朱子大传》,福建教育出版社1992年版;陈支平:《朱熹及其后学的历史学考察》,商务印书馆2016年版;祝总斌:《略论朱熹〈戊申封事〉的特色和宋孝宗的度量》,《北京联合大学学报(人文社会科学版)》2011年第2期;吕欣:《宋孝宗时期朱子三封事发微》,《朱子学刊》2015年第2期;孙卫国、袁昆仑:《〈朱子封事〉的思想特色及其在中朝之影响》,《学术研究》2021年第4期;等等。②[日]寺地遵著,刘静贞、李今芸译:《南宋初期政治史研究》,复旦出版社2016年版;虞云国:《南渡君臣:宋高宗及其时代》,上海人民出版社2019年版。③王建生:《朱松与河洛之学》,《孔子研究》2020年第4期。④⑦⑧⑨⑩⑭⑮⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓脱脱等:《宋史》,中华书局1985年版,第12752页,第12753页,第12755页,第12756页,第12762—12763页,第8732页,第8734页,第695页,第8734页。⑤⑥朱熹:《朱子全书》第24册,上海古籍出版社2002年版,第3720页,第3721页。⑩朱熹:《朱子全书》第20

册,上海古籍出版社2002年版,第618页。⑫王曾瑜:《北宋末开封的陷落、劫难和抗争》,《河北大学学报(哲学社会科学版)》2005年第3期;贾连港:《北宋末年郭京“六甲神兵”之由来蠡测——基于钦宗君臣思想来源的考察》,《宗教学研究》2019年第3期。⑬虞云国:《南宋行暮:宋光宗宋宁宗时代》,上海人民出版社2018年版,第88页。⑭⑮⑯李心传:《建炎以来朝野杂记》,中华书局2000年版,第47页,第48页,第92页。⑰何忠礼:《宋代政治史》,浙江大学出版社2007年版,第445页。⑱余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》,第770—773页;戎默:《宋孝宗立储事件钩沉》,《历史文献研究》2014年第2辑。⑳周密:《癸辛杂识》,中华书局1988年版,第191页。

参考文献

- [1]朱熹.朱子全书:第25册[M].上海:上海古籍出版社,2002:4284.
- [2]朱熹.朱子全书:第20册[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [3]叶绍翁.四朝闻见录[M].冯惠民,沈锡麟,点校.北京:中华书局,1989.
- [4]朝野遗记[M]//全宋笔记:第83册.郑州:大象出版社,2019.
- [5]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [6]周南.山房集[M]//宋集珍本丛刊:第69册.北京:线装书局,2004:651.
- [7]卫泾.后乐集[M]//景印文渊阁四库全书:第1169册.台北:台湾商务印书馆,1986:603.

Zhu Xi's Political Aspiration in His Later Years Reflected in *Jiyou Nishang Fengshi*

Qi Chenyun, Pu Sheng

Abstract: For most of his life, Zhu Xi lived in seclusion, yet he remained deeply engaged with the politics of the central government. In the sixteenth year of Chunxi (1189), he proposed *Jiyou Nishang Fengshi*—a detailed and feasible governing strategy to the newly enthroned Song Emperor Guangzong, addressing ten aspects including rectifying one's mind, regulating one's family well, distinction between good and evil and suppression of personal grudge. This proposal reflected Zhu Xi's profound insights into governance and his sincere dedication to the country, particularly demonstrating the political expression integrating neo-Confucianism and governing the country and the political aspiration for the emperor. However, Zhu Xi misjudged the character and ability of Emperor Guangzong. In reality, Emperor Guangzong was a mediocre and flawed emperor, plagued by paranoid, jealousy, and mental instability. During his short reign, the interference of the palace and the deterioration of relations between the two generations of emperors became major political issues. The forced abdication ended Guangzong's brief and turbulent rule, symbolizing the collapse of Zhu Xi's political aspiration.

Keywords: Zhu Xi; *Jiyou Nishang Fengshi*; political inspiration; Emperor Guangzong of the Song Dynasty

[责任编辑/晨 潇]



南宋耕牛贸易变迁与地方因应*

程 涛

摘要:两宋之际疆域形势的剧变,重塑了南宋境内的耕牛供需格局。原本作为重要耕牛产区的两淮、荆襄地区,因战乱牛只殆尽,而其作为宋金对峙的前沿地带,屯田所需大量耕牛多仰赖广南东、西两路中南部诸州军之供应。为缓解广南与北边诸路间耕牛长途运贩所造成的财政压力,南宋的耕牛贸易模式由立国之初的官贩官运逐渐转向鼓励民间运贩,并辅之以牛税蠲免。然而,由于南岭运路所经州军财政上高度倚赖商税,原本便民利商的措置反而导致地方转嫁税负、苛征横敛;兼之屠牛贩肉暴利之驱使,五岭地区农闲时节的盗掠耕牛活动逐步演变为有组织的群体武装走私,进一步加剧了广南地区的动乱。

关键词:南宋;耕牛贸易;牛税蠲免;广南;动乱

中图分类号:K244;K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0088-08

牛耕是传统中国小农社会最具代表性的耕作方式之一。迟至春秋时期,牛耕已见萌芽^①;至唐中后期,适应小农家庭的“一牛一犁”生产模式因耕具改良而逐渐推广^②。入宋以后,南方诸路广大地区稻作农业的长足发展,即获益于此。牛耕的普及,是唐宋之际农业发展的一大显著现象,而宋代是传统牛耕发展的顶峰时期,耕牛的大量使用,不仅促进牧牛业的发达^③,也推动其境内耕牛贸易的兴盛。

迄今为止,学界对于宋代耕牛贸易的研究,已有一定成果积累。早在20世纪30年代,加藤繁在探讨宋、金间的走私贸易时,已注意到南宋初年经两淮地区向金朝境内走私耕牛的规模之巨^④。此后,斯波义信及漆侠对宋代耕牛贸易各有概要性的论述^⑤。邢铁则系统论述了宋代耕牛出租的形式及其与客户地位间的关系^⑥。新近相关成果,以张显运的著述最为全详^⑦。此外,古林森对宋代耕牛流通运贩的不同类型

也有较为深入的讨论^⑧。李景寿在其关于宋代商税制度的专著中曾论及宋代对耕牛贸易的征税问题^⑨,唐晔等人则更进一步探讨了宋廷对耕牛贸易的干预政策及其影响,并梳理了有宋一代耕牛市场价格的变化^⑩。

既有研究多聚焦于商业史或畜牧业发展史的视域^⑪,对两宋之际耕牛贸易空间格局的剧变及其对地域社会的深层影响,关注尚显不足。南宋立国后,广南地区何以成为北边屯田的主要耕牛来源?南北之间长程运贩格局如何形成?朝廷为降低运输成本而推行的免税政策,为何在实践中引发地方财政危机、商路苛征、走私盗掠乃至武装动乱?这些问题尚未得到系统解答。本文即尝试在既往研究成果的基础上,就两宋之际南北间耕牛长程运贩格局的形成及其对地域社会的影响略作探析,思考政策制定中全局利害与地方因应之间的博弈关系,以期从一个侧面考察民间长程贸易所体现的中

收稿日期:2025-10-18

*基金项目:国家社会科学基金青年项目“宋代南岭地区基层社会变迁研究”(22CZS025)。

作者简介:程涛,男,海南师范大学历史文化学院副教授(海南海口 571158),主要从事宋史、历史人文地理研究。

央财政逻辑与地方社会生态之间的多重张力。

一、两宋之际耕牛贸易格局的演变

检之史籍,北宋时期,介于南北之间的两淮、荆襄地区,以及南方浙东、福建、广南诸路,俱为盛产耕牛之区。就耕牛的供需格局言之,如华北诸路,多仰赖两淮之供应。此外亦有京西之牛运贩至荆湖南路的记载,不过由于南、北方俱有较多的耕牛产区,南北间的长程耕牛贸易,似不多见。

两宋之际,受疆域的蹙缩与动荡时局之影响,原本的耕牛供需地理格局被打破,而其中最为显著之转变,就是两淮及荆襄地区作为宋金对峙的前沿地带,兵连祸结,盗寇四起,人户多流离失所,牛畜亦鲜有幸存,由此成为乏牛之区。绍兴初年,宋廷在沿淮诸路施行屯田,左司员外郎张纲等臣僚,鉴于耕牛多遭盗贼屠杀,又因战乱而无商贾贩卖牛畜之故,建言:“合随宜措置,令诸镇劝诱兵民仿效古制,用人耕之法,每二人拽一犁。初时虽稍费力,及其成熟,工用相等。”^{[1]5993}由牛耕改用人耕之议,可见两淮地区耕牛确属匮乏。而绍兴四年(1134年),时任湖北荆襄潭州制置使的岳飞亦言:“襄阳等六州,归业人户全缺牛种。”^{[2]1388}

招集流民,兴发屯田,且耕且守,是南宋初年经略北边之要政。为解屯田用牛的燃眉之急,绍兴五年(1135年),淮南东路宣抚使韩世忠即以“浙东、福建系出产耕牛去处”^{[1]5995},上言请遣人赴两路“各收买水牛一千头”^{[1]5995}。除却战乱的影响,瘟疫的暴发亦是绍兴初年导致耕牛数目锐减的一大原因。其时“至有一乡一里靡有孑遗者,农夫困苦,莫此为甚”^[3]。叶梦得记述绍兴初年牛疫对耕牛供应之影响:

今岁耕牛疫死处诚广,不但牛而已,虽虎、豹、獐、鹿、猿、獾、野兽等弃死山林原野,所在皆有,然幸在春耕之后。今民犁田和插秧种蒔,用牛不多,正使得之已不及事,但可收刈后于秋冬间,为来岁之备尔。其所损路,自湖湘至唐邓无有不被害者,所余惟两浙、福建、二广出产。除福建外,止是二广,次则二浙,二广非数月不可致,两浙

昨经淮南营田收买后,亦不多有。^[4]

韩茂莉据此认为南宋初年仅福建、广南及两浙耕牛尚有富余,而以福建数量居首^②,则于史实未尽契合。要而言之,当日“自湖南北直至淮西”的广大地域,俱罹瘟疫而致耕牛锐减,至于江西、湖南等路分,又受旱灾之影响,更是“牛具多已不存”^{[5]446},东南境内则仅有两浙、福建及广南东、西两路得以幸免,但正如叶梦得在其所上《奏措置买牛租赁与民耕种利害状》中指出的,两浙耕牛经绍兴四年(1134年)采买之后,“窃虑所余不多,若诸路并差官前去争买,农民乘时邀价,必难多致”^{[6]452-453}。再者,据上引叶梦得所述,收买耕牛是为应付来年春耕之用,若往两广购买,则路途遥远,耗时数月未必能至。权衡之下,受灾疫波及较少、牛畜储备有余且道里相对较近的福建,便成为收买耕牛的首选之地。但这仅是出于一时救急的措置,就南宋一代的史实观之,包括两浙、福建在内的东南诸路,并非其境内主要的耕牛供应区,其所产耕牛,往往仅敷本路之需,尤其是南宋中叶后,两浙更成为乏牛之区,“耕牛绝少,而官吏惧透漏坐遣,将兴贩者例皆阻抑”^{[1]6383}。而东南诸路对耕牛的消耗,其原因大致可归结为以下三点。

一是军需供应。牛筋、牛皮分别为制作弓弩与甲冑的重要原料。有宋一代,军队员额日增,以至有“冗兵”之弊,而对弓弩器甲的需求也随之与日俱增。北宋初年,宋太宗即因官造弓弩屠牛过多,诏命“其纵理用牛筋,他悉以羊马筋代之”^[7]。以荆湖南路为例,其本非主要产牛区域,其所需之牛皮,尚需仰赖益州路供应,至绍兴五年(1135年),时任荆湖南路转运判官的薛弼、徐与可更是因“湖南路无牛,乞蠲免军器所抛买牛皮、筋、角未足之数”^{[1]3437}。又淳熙七年(1180年)周必大上言:“军器所陈乞抛买牛皮一万张,行下浙东、福建两路,限一季收买。”^[8]大量供应军需牛皮,同样令两路艰于应对。

二是祭祀宰牛。有宋一代,民间祠祀兴盛,南方诸路本即俗尚巫覡,淫祠之风尤炽,宰牲献祭也因之大兴。如两浙风俗“一有疾病,唯妖巫之言是听……不求治于医药,而屠宰牲畜以祷邪魅,至于罄竭家资,略无效验,而终不悔”^{[1]8380}。再如南宋时江南东路广德县,其民户私用牛祭,

“管下七百二十余保，各用一牛，岁用七百二十余牛。方山既每保用牛，而每保之社庙又各用牛，并其余非法乞福，因亦用牛。一斗大垒，遂至岁杀二千余牛”^[9]。其记述或有夸张之处，但民间杀牛祭祀之普遍，应毋庸置疑。黄震即因此上言乞用素饌祠神，以杜绝日杀耕牛之弊。

三是屠牛贩肉。受中古以降北方游牧民族饮食习俗之影响，唐宋之际，牛、羊肉的食用开始逐渐普及。入宋以后，出于保护耕牛之目的，朝廷严令禁止民间私自宰牛。宋真宗景德二年（1005年），右谏议大夫薛映即指出：“两浙民多因屠牛、私贩酒曲茶盐，并盗窃贼随赃捉获。”^{[1]8421}但大中祥符七年（1014年），司勋员外郎孔宗闵则上言：“浙民以牛肉为上味，不逞之辈竞于屠杀，事发即逮捕滋广，请释不问罪。”^{[1]8288}可见由于牛肉需求量巨大，私宰之风难以禁绝。南宋初年，有鉴于耕牛供应紧缺，“军器监丞黄然面对，论福建、江浙屠牛贩卖，十百为群。乞重立赏格，许人告捕”^{[2]3121}。福建、两浙及江南东、西路皆屠牛成风，更有地方官员参与其间，淳熙十六年（1189年），大理寺丞沈维即因在南剑州任上“纵容子弟交通关节，搬贩私盐、屠牛开酤”^{[1]4996}而遭罢免。

综上，如两浙、福建、湖南诸路所产之牛，既要应付朝廷的牛皮、牛筋采买之数，又因民间赛神祭祀及食用，导致耕牛多遭宰杀。此外还需满足本路农用之需，自然难再有盈余以供外销。揆诸史实，南宋一代两淮、荆襄等地区之耕牛，主要倚赖于广南东、西两路之供应。绍兴七年（1137年），右司谏王缙即指出江淮州县屯田所用耕牛“来自广西，乍遇寒冻，多有死损。其有置庄去处，人耕百亩，给牛一具，耕作既劳，犹多困毙”^{[1]6003}。至孝宗隆兴元年（1163年），臣僚上表论沿边屯田事宜，亦“请权住广西马纲三年，专令市牛，盖广西雷、化等州，牛多且贱”^{[1]7680}。

晚宋时出知广州的方大琮曾指出：“粤多田，牛被野，壤不待粪，种不甚耘。”^{[10]86-87}又《岭外代答》卷四《风土门》“踏犁”条载广南农耕之法：

若夫无牛之处，则踏犁之法，胡可废也？又广人荆棘费锄之地，三人二踏犁，夹掘一穴，方可五尺，宿糝巨根，无不翻举，甚易为功，此法不可以不存。^{[11]156-157}

可见直至南宋时，广南大部分地区的农业仍属较为粗放的耕作模式，且耕地多系砍伐原始森林后烧荒开垦而得，土地多榛莽宿根，难以施行牛耕，兼之其僻处岭外，受两宋之际的战乱波及较少，遂能有大量耕牛外销，以供两淮及其他路分之需。不过需指出的是，广南之地并非俱为产牛之区，如广西静江府“民颇力于田。其耕也，先施人工踏犁，乃以牛平之。……问之，乃惜牛耳。牛自深广来，不耐苦作”^{[11]156}。由此可见，其地并不产牛，而需仰赖于“深广”地区的供应。“深广”为宋人习语，然其所指的确切地理范围，史籍则未见确说。杨武泉依据《岭外代答》中的多处相关记载，认为“深广”应为“两广中部及南部非溪峒之地，因自中原入广，愈南愈深入也”^{[11]146}；又据该书卷四《风土门》“瘴地”条，可知“深广”之地包括海南琼管四州军及廉、雷、化、横、邕、贵等州^③。不过所谓“深广”之地也并非皆为耕牛产区。如海南州军之耕牛，无论是农耕、屠宰之需，抑或是黎人用以祭祀鬼神者，皆须由高、化两州运至^④。北宋元丰年间，海南施行依商船尺寸大小，分三等税则的“格纳”法，如福建、两浙之客商，虽系远路而来，但所运贩多为金银匹帛等价重质轻之物，商船尺寸较小，故税轻而利高；反之如高、化商人，自近路而来，但因所贩多为米包、瓦器及牛畜之类质重价轻之物，船只尺寸较大，税重而获利反轻，由此导致“高、化客人不至，以此海南少有牛、米之类”^{[1]6360}。可见海南对高、化两州耕牛的高度依赖。

而“深广”产牛之地，除上举诸州军外，尚有柳、融、郁林等州。据叶梦得所上《堂白申明广西等路牛纲倒死札子》：

近据本府通判蔡佑具到，节次承广州、郁林州发到黄沙牛六十头，在路倒死十九头；柳州发到黄沙牛五十头，沿路倒死三十七头。各勒兽医看验见在□□行损，四脚肿痛，身上口内生疮，泻肚瘦弱，可食水草。寻逐急□上元、江宁县寄养，内郁林州牛节次又倒死十七头。及融州管押官申发到黄沙牛一百二十七头，方至潭州，已倒死百四头，其余尚未到府。今照郁林州并柳、融州至府各系四千里，共□□□二百三十

□□□路,及到府,通计死损一百七十七头,已系过半。^{[6]464}

其时由两广诸州军贩运耕牛至建康府,不惟路途遥远,耗费不貲,且途中牛只又因染疫而多有死损。以此度之,若运至两淮沿边等处,则损耗靡费更有过之。缘此,早在南渡之初,李纲即有批评:“广南之买耕牛,道里辽远,率多毙踣。此皆所费不貲,无益于事,不可不察也。”^{[5]180}但就南宋立国的军政形势而言,持续而充足的耕牛供应,是两淮等地屯田赖以维系的重要基础,关乎北边防御体系及地方社会的稳定,唯有勉力维系。绍兴二十九年(1159年),知蕲州宋晓论及两淮营田人户逃亡日众之因:

牛十年之后则不堪耕,今给予民者,二十有三载矣。一牛之毙,则偿于官,况连岁牛疫,而不免输租,收牛之家逃亡,而责邻里代输。^{[1]6010}

再如复州景陵县,其营田官庄自绍兴六七年由荆湖北路宣抚司设置,历三十年后,已名存实亡,且“耕牛历年既多,十无七八,岁课之租,尽成科抑”^{[1]6017-6018}。为此,措置营田官王弗即建言,其营田“如有废坏、耕牛倒死、少缺客户,自合依已降指挥补填。……若官庄废坏,耕牛少缺,自合营田司那融计置,收买应付”^{[1]6018}。

如上所论,两浙、福建等路分所产牛只,在应付军需及本路之用后,已难有剩余可满足两淮、荆襄等地之需。正缘此故,南宋才在立国之初财计窘困的形势之下,依然舍近求远,不惜耗费巨资从广南腹地运贩耕牛至两淮等地,而其疆域南北之间的长程耕牛贸易格局也由此形成。

二、南宋耕牛贸易政策的调整及其影响

南宋初年由于局势板荡,商旅畏险不行,广南与北边诸路间的耕牛贸易,唯有依靠官方力量维持。具体言之,即由朝廷支拨钱帛,委官员赴广南州军置场和买,再由军士分纲节级押运至北边。然而官运官贩的贸易模式,对于肇立之初军需用度百出的南宋政权而言,无疑是巨大的财政负担,兼之效率低下,终非长久之计。

因此,随着绍兴和议之后东南政局渐安,南宋的耕牛贸易政策也逐渐由官方主导转向鼓励民间通商运贩。绍兴三十二年(1162年),兵部侍郎陈俊卿上言:

见今归业之民,朝廷怜其凋残之后,少缺耕牛,已令江、浙常平司支钱买牛。不若以江、浙买牛价钱发付淮南常平司,令州县出榜,招人贩卖,沿路与免商税。仍令州县预先根刷下户缺牛之人,先次五家立为一保,籍定姓名,候官买到牛,依名次支給。^{[1]6012}

此种先由客商贩运耕牛至销区,官府向其买牛后再支付给农户的方式,是政策更革之际的一种过渡性措置。而与之相辅而行的另一重要举措,即对牛税的蠲免。有宋一代,针对耕牛贸易征收的税目计有过税(关税)、住税(交易税)及契税(契息钱)三种,而比较两宋的牛税蠲免政策,北宋多注重对住税的蠲免,而南宋更侧重于免征过税,前者旨在减轻农户购置耕牛的负担,后者则着眼于鼓励客商兴贩耕牛(参见表1)。再就牛税蠲免的力度言之,南宋较北宋实有过之。以契税为例,虽然两宋皆频繁下诏免征,但北宋往往仅在遇到瘟疫、水旱灾害而致耕牛大量死损的年份,才下诏蠲免,而南宋即便于“边事未宁,养兵之际,理财最急务”^{[1]779}的建炎年间,仍以不便于民而免征(参见表1)。不过,南宋的牛税蠲免政策实施效果却不尽理想。对此,宋高宗早有顾虑:“今耕牛与免征税,甚好。然尚恐巧作名目,乞觅阻节,利归专栏。”^{[1]6369}

要言之,南宋初年的商税蠲免政策范围涵盖甚广,不惟耕牛,诸如米麦、菽豆、柴薪等税目,俱在其列。但经费之所由出,若骤行蠲免,无疑会令地方财政大受影响。其后果则如臣僚所指出的:

税额既重大,而又米麦之类并免税,则其他物货凡到税务者,必致重枉,取给敷额。故客贩苦于税场,巨商大贾则收敛藏畜不行;步担力运者则迂枉小路,以避郡县。故商旅不通,课额不增。^{[1]6369}

由于税目虽免,而税额依旧,如米麦等商品既已优免过税,耕牛作为南北间长程贸易的大宗商品,本应是重要的课税对象,若再免于征税,将

使商税所入一损再损,自非地方州军所乐见。在严峻的财政压力下,不仅牛税蠲免之令难以施行,商路所经州县对货物的抽征更变本加厉,往往“专栏乞觅,多喝税钱,稍或不从,苦楚留滞,致令客人于私小路偷瞒商税。其专栏又于五里外邀栏乞取,委是违法”^{[1]6386}。而广南东、西两路僻处岭外,地广人稀,两税收入寡少,州县经费,军需用度,更加仰赖于商税,以至“民有粳米柴薪一例收税”^{[1]6384}。乡村稍成聚落之处,即置场收钱,如广州清远县“有原曰石梯、石津,

在两山间,田土狭隘,人户耕凿,方成聚落。转运司忍置二场,召乡豪买扑,自置土典、栏头”^{[1]6385},而五岭商路所经诸州府,更因控扼南北交通要道,尤视商税为利源所在。绍兴二十三年(1153年),前知英州陈孝则即上言指出:“州郡财计除民租之外,全赖商税,其间有课额所入不足以给监官请俸之处,是虚立税务,以阻行旅。”^{[1]6368}尤其近岭诸州“若循之湍头、梅之梅溪,皆深村小路,略通商旅,私立关津,公行收税”^{[1]6385}。至于各类无名场务,更是在在有之。

表1 两宋减免牛税略表

减免税目	年份	出处
契税、住税	景德元年(1004年)	《续资治通鉴长编》卷58景德元年十二月庚寅
契税、住税	大中祥符五年(1012年)	《续资治通鉴长编》卷78大中祥符五年八月丁酉
契税、住税	大中祥符六年(1013年)	《续资治通鉴长编》卷81大中祥符六年十一月甲午
契税、住税	大中祥符七年(1014年)	《宋会要辑稿·食货》一之一八
契税、住税	大中祥符八年(1015年)	《宋大诏令集》卷183《放牛税诏》
契税	天禧元年(1017年)	《续资治通鉴长编》卷90天禧元年八月戊寅
契税	天圣四年(1026年)	《续资治通鉴长编》卷104天圣四年八月庚辰
过税	天圣六年(1028年)	《宋会要辑稿·食货》一七之二一
契税、住税	明道元年(1032年)	《续资治通鉴长编》卷111明道元年七月戊戌
契税	景祐元年(1034年)	《宋会要辑稿·食货》一七之二三
契税	景祐二年(1035年)	《续资治通鉴长编》卷116景祐二年二月丙寅
契税	熙宁七年(1074年)	《续资治通鉴长编》卷257熙宁七年十月庚辰
契税	建炎元年(1127年)	《宋会要辑稿·食货》六三之一九七
契税、住税	绍兴元年(1131年)	《宋会要辑稿·食货》一之三五
契税、住税、过税	绍兴二年(1132年)	《建炎以来系年要录》卷58绍兴二年九月辛酉
契税	绍兴四年(1134年)	《宋会要辑稿·食货》六三之二零一
过税	绍兴五年(1135年)	《宋会要辑稿·食货》一七之三五
契税、过税	绍兴八年(1138年)	《宋会要辑稿·食货》一七之三七
契税、住税	绍兴十五年(1145年)	《建炎以来系年要录》卷154绍兴十五年八月丙戌
契税、过税	绍兴二十六年(1156年)	《建炎以来系年要录》卷172绍兴二十六年夏四月庚寅
契税	绍兴二十七年(1157年)	《宋会要辑稿·食货》七零之一四四
过税	绍兴三十二年(1162年)	《宋会要辑稿·食货》一八之一
契税、过税	隆兴元年(1163年)	《宋会要辑稿·食货》一八之二
过税	隆兴二年(1164年)	《宋会要辑稿·食货》一八之三
契税	乾道四年(1168年)	《攻媿集》卷91《直秘阁广东提刑徐公行状》
契税、过税、住税	庆元年间(1195—1200年)	《庆元条法事类》卷36《库务门》1
契税、过税、住税	嘉定四年(1211年)	《续宋编年资治通鉴》卷14嘉定四年二月辛巳
过税	嘉定十四年(1221年)	《宋会要辑稿·食货》一八之三零

据乾道三年(1167年)臣僚上言,其时“淮上不惟人稀,牛亦艰得。计道途之费,固应倍于内地,又缘经历商税,费亦浸重”^[12],可知原本意在

便民利商的政策,并未得到切实施行,反而变为扰民的苛政,南北间的耕牛运销,亦随之大受影响。

三、耕牛盗贩与广南地区的动乱

牛税的罢征,不仅对广南地方财政形成冲击,更造成地方社会问题的进一步激化。据嘉定七年(1214年)广西转运判官兼提举盐事陈孔硕言:

二广州郡收贩牛税,其来久矣。近因漕臣有请,始蠲罢之。然赣、吉之民,每遇农毕,即相约入南贩牛,谓之作冬。初亦将此小土布前去博买,及至买得数牛,聚得百十人,则所过人牛尽驱入队。南人力弱众少,则坐视而不敢问;力强众多,则互相斗杀。间被官司捕去,按法施行,则是贩牛者少,因而行劫者多。近到广西,多言湖南北人来广西贩牛,为害有素。自奏罢收税之后,来者愈多,为患愈甚,而州郡骤失此项税钱,力遂困乏。^{[1]6386}

由此可知,蠲罢牛税不仅导致广南州县财政困乏,更加剧了江西、湖南、湖北之人以贩牛为名,南下劫掠之患。广南与福建、江西、湖南诸路交界地带,地处五岭,深山穷谷,溪洞广布,又因私贩茶、盐之猖獗,成为有宋一代动乱频仍的“盗区”,而时人所谓的“郴寇”“赣寇”等地域性寇盗,正是以五岭地域的溪洞为巢穴,南下二广,又受“豪右之家,窝藏资给”^{[1]8865},肆虐为患。此类武装寇盗,往往“名为贩负,实则暴客”^[13]。南宋方大琮亦言:“湖湘所谓长路客者实教之。昌黎谓‘好则人,怒则兽’,故常薄其征入。”^{[10]395}同时,这类盗乱又带有冬季农闲时节动乱的特性,“每至冬间,相率入岭,名曰经纪,皆设为旅装,出没村落,啸聚险隘,伺便剽掠”^{[1]8870}。如隆兴二年(1164年)正月九日,江淮都督府李椿言:

静江府兴安、阳朔、荔浦、修仁、永福县,昭州恭城、平乐县,贺州富川、临贺、桂岭县,道州永明、江华县,全州灌阳县,多有聚集往南之民,并以贩茶盐为名,结集逃卒,剽掠作过。^{[1]9538}

这些江西、湖南及近岭州军南下作过之徒,除了私贩茶、盐之外,亦多劫掠耕牛而归,且久已成习。如“宜章、临武之人,平时结集其徒三二十辈直入连州界,甚则取道广州、怀集以往广西

封、贺等州,所过劫掠妇女、牛、马,率以为常”^[14]。而地方州县对于这些往南作过之民的措置,则是“每自沿海作过归,却于州县关津要处,或以税牛为名,或计人数取钱,导民于作过之地”^{[1]9538}。早在南宋初年李纲受命招抚虔州流寇时,即于“群盗军中得牛数百头”^{[5]155}。同时他也注意到,这些原本仅在农忙间隙“相率持杖往广东贩盐,以图厚利”^{[5]301}的盗寇,规模渐众,不仅大肆劫掠牛畜钱帛,甚至进犯州县。而参以前文所述,盗掠牛畜的兴起,实与两宋之际耕牛贸易政策由官方直接参与向鼓励民间运贩的转变密切相关。随着官方力量的淡出,客商群体取而代之,成为南北间耕牛贸易的主导者。如乾道四年(1168年),江南东路安抚使史正志在和州时,所见“沿路多商贩牛纲,少者亦不下十余头,自江西贩往濠、寿、光州极边去处,而光州为最甚”^{[1]9246}。

除了朝廷商税蠲免政策的刺激,高额的利润更是盗贩耕牛愈演愈烈的深层原因,如前贤早已论及的运牛渡淮、私贩入金境获利。而因食用牛肉而兴起的屠牛之风,更是“与盗贼实相表里,盖屠牛者盗杀人之牛与承盗者之牛而屠之”^[15]。以北宋大观年间的情况为例,其时屠牛取利,仅牛肉即可卖得钱25000文,若再算上牛皮、牛筋及牛角的官卖价约有1500文,则共计获利26500文,而其时牛价,亦不过在5000至7000文之间^⑥,相较之下,自然是屠牛贩肉利入更为丰厚。正是由于巨大的需求及暴利之诱,原本仅是五岭间农闲时节劫掠活动的耕牛盗贩,在南渡后逐渐发展与盐寇、茶寇一样的职业化武装盗寇群体。淳熙元年(1174年),“赣得广东关报,谓有牛客合茶寇殆二千人,破贺州一县,犯连山、清远界,督傍郡戒严”^[16],后虽证实此系误传,但其将“牛客”与“茶寇”并举,可见其时的牛贩群体已成为一股对地方州县统治秩序构成严重威胁的武装势力。且其为患广南,已非一朝一夕。又据晚宋朱辅所著《溪蛮丛笑》载:“牛客多行桃源路,洞中占军事胜负。”^[17]所谓“桃源路”,系指通往溪洞的山间小径,而牛客正是以溪洞为停藏居留之所^⑦。淳熙十年(1183年),宋廷诏令湖南、广西帅宪:

相度其入溪洞小路非旧有者,从宜室

寨。所有移置巡检、约束征税,各从长措置。以全州奏:“本州密通溪洞,其民本无奸巧,特以平居无事,失于防闲,四方亡命萃为渊藪,相与出没,驯至变乱。如往岁民间武冈杨再兴,近年桂阳陈峒,其始皆出于此。朝廷法禁非不严密,监司、州郡非不奉行,而不能禁止者,盖客旅苟避征税,多取间道;游手不逞之徒在外作过,自知无所逃避,及诸路强盗之贷命者,例配广南,或中道亡逸,或至配所,相与结党逃窜,往往皆取小路亡入洞中。”^{[1]9899-9900}

如其所述,牛客取道溪洞,自是为了“苟避征税”,而五岭地区的溪洞,作为四方亡命之徒萃集的渊藪,诸路流配广南之强盗及游手不逞之徒,皆逋逃于此,成为广南、江西、湖南诸路动乱的策源地。牛客之所以具有武装掠夺的盗寇性质,或与吸纳了这类强盗、游手势力有关。

结 语

两宋之际疆域形势的剧变,重塑了南宋境内的耕牛供需格局。两淮、荆襄等路兵燹之后牛只殆尽,而耕牛供应攸关沿淮屯田之维系,遂成当务之急。东南诸路如两浙、福建,虽幸免于兵火、牛疫,然军需采买、民间祭祀、屠牛贩肉等已耗牛甚巨,所产仅敷本路之需,无力外济。唯广南僻处岭外,农耕粗放,兼之受战乱波及较少,其管下雷、化诸州牛多且贱,遂成北边耕牛最为主要的来源。由是,南北之间长程耕牛运贩格局始告形成。

宋廷初以官营运贩,支拨钱帛、差官和买,分纲押运广南诸路耕牛。然道里辽远,牛多毙蹄,耗费不貲,终究难以为继。绍兴和议后东南渐安,乃改行蠲免牛税之策,欲以此鼓励客商兴贩耕牛赴北。不过运路所经的广南等路州县,两税所入寡少,岁入多仰商税,牛税罢征加剧了地方财用的匮乏,且税目虽免,税额依旧,州县为弥补缺额,乃私置场务,对往来商贩苛征重敛,甚者邀阻行旅,迹近寇盗,致使商旅为之裹足,耕牛北运未如预期之顺畅。抑有进者,牛税既免,贩牛、屠牛获利之丰厚,更诱使江西、湖南近岭州县之民,于农闲结伙南下贩牛,横行村

落,所过多有劫掠。五岭之地,溪洞广布,素为逋逃渊藪,诸路配流亡命之徒多匿其间,牛客与之声气相通,又与盐寇、茶寇合流,逐渐形成与州县相颉颃的武装势力,危及地方社会秩序。

两宋之际耕牛贸易空间格局的变迁及其运销模式转轨的历史进程,可视为南宋政权在疆土蹙缩、内外交困的艰难时势下,通过政策的更革调整,以应对危局的一端。朝廷政令的调整以全局利害为权衡,蠲税以促耕牛运贩,保障北边屯田之需,确为利边之计。但运路所经州县以自身财计为要务,失税入则设法补苴,以致流弊丛生。耕牛作为长程运贩的重要物资,其贸易格局的重塑及其影响,折射出王朝力量对商业流通领域的介入往往因为忽略了地域社会的固有经济结构以及文化惯习,不惟遭遇地方上的重重阻力,更会加剧原有的社会问题,而相关政策制定之初衷背道而驰。就此言之,南宋耕牛贸易的发展不仅关涉市场需求与流通本身,更涉及央地之间的多重博弈,其间权衡折中的困境,固非南宋一朝所独有,实为传统中国诸朝长久面临的决策难题。

注释

- ①关于中国牛耕的起源时期,学界众说不一,而以殷商说、春秋说、战国说三种观点影响较大,相关学术史的梳理及回顾,参见彭明瀚:《中国牛耕起源研究述评》,《江西文物》1991年第3期。本文则采纳春秋说。②程念祺:《中国古代经济史中的牛耕》,《史林》2005年第6期。③张显运:《宋代私营牧牛业述论》,《农业考古》2007年第6期;《宋代官营牧牛业述论》,《河南大学学报(社会科学版)》2008年第4期;《试论宋代东南地区的畜牧业》,《农业考古》2010年第4期;《宋代岭南地区畜牧业简论》,《农业考古》2010年第6期。④[日]加藤繁著、吴杰译:《宋代和金国的贸易》,载氏著《中国经济史考证》(下),中华书局2012年版,第638—666页。涉及此问题的早期成果尚有全汉昇:《宋金间的走私贸易》,载氏著《中国经济史论丛》(一),中华书局2012年版,第245—269页。⑤[日]斯波义信著、庄景辉译:《宋代商业史研究》,浙江大学出版社2021年版,第225—228页。漆侠:《宋代经济史》(上册),上海人民出版社1987年版,第355—358页。⑥邢铁:《宋代的耕牛出租与客户地位》,《中国史研究》1985年第3期。⑦⑮张显运:《宋代耕牛贸易述论》,《信阳师范学院学报(哲学社会科学版)》2008年第2期。⑧[日]古林森广:《宋代の耕牛

について——その効用・飼養・流通》，载〔日〕横山英、寺地遵编：《中国社会史の諸相》，勁草書房1988年版，第74—109页。⑨李景寿：《宋代商税问题研究》，云南大学出版社2005年版，第34—36页。⑩唐晔：《宋代政府对耕牛贸易的干预与评价》，《中国经济史研究》2010年第2期；唐晔、张婷：《宋代耕牛价格水平蠡测》，《中国经济史研究》2016年第1期。关于宋代耕牛价格问题的研究，尚有程民生：《宋代牲畜价格考》，《中国农史》2008年第1期。⑪张显运：《近三十年来宋代畜牧业研究述评》，《中国史研究动态》2009年第8期。⑫韩茂莉：《宋代农业地理》，山西人民出版社2024年版，第158页。⑬周去非著、杨武泉校注：《岭外代答校注》，中华书局1999年版，第151页。⑭苏轼：《苏轼文集》，中华书局1986年版，第2058页。⑮“桃源路”一词，典出东晋陶渊明之《桃花源记》，为唐宋诗文中常见的地理意象，而其历史原型即两晋时武陵郡地区的溪洞。参见唐长孺：《读“桃花源记旁证”质疑》，载氏著《魏晋南北朝史论丛续编》，生活·读书·新知三联书店1959年版，第163—174页。

参考文献

- [1]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚,等校点.上海:上海古籍出版社,2014.
- [2]李心传.建炎以来系年要录[M].辛更儒,点校.上海:上海古籍出版社,2020.
- [3]陈粦.陈粦农书校注[M].万国鼎,校注.北京:中国农业出版社,1965:44.
- [4]叶梦得.建康集[M]//景印文渊阁四库全书:第1129册.台北:台湾商务印书馆,1986:649-650.
- [5]李纲.梁溪集[M]//景印文渊阁四库全书:第1126册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [6]叶梦得.石林奏议[M]//续修四库全书:第474册.上海:上海古籍出版社,2002.
- [7]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011:92.
- [8]周必大.文忠集:二[M]//景印文渊阁四库全书:第1148册.台北:台湾商务印书馆,1986:574.
- [9]黄震.黄氏日钞:二[M]//景印文渊阁四库全书:第708册.台北:台湾商务印书馆,1986:751.
- [10]曾枣庄,刘琳.全宋文:第321册[M].上海:上海辞书出版社,2006.
- [11]周去非.岭外代答校注[M].杨武泉,校注.北京:中华书局,1999.
- [12]楼钥.攻媿集:二[M]//景印文渊阁四库全书:第1153册.台北:台湾商务印书馆,1986:407.
- [13]林希逸.竹溪鬳斋十一稿续集[M].北京:中国文史出版社,2016:768.
- [14]蔡戡.定斋集[M]//景印文渊阁四库全书:第1157册.台北:台湾商务印书馆,1986:572.
- [15]陈淳.北溪大全集[M]//景印文渊阁四库全书:第1168册.台北:台湾商务印书馆,1986:873.
- [16]周必大.文忠集:三[M]//景印文渊阁四库全书:第1149册.台北:台湾商务印书馆,1986:159.
- [17]朱辅.溪蛮丛笑[M]//全宋笔记:第72册.郑州:大象出版社,2019:34.

Changes in the Farm Cattle Trade and Local Responses in the Southern Song Dynasty

Cheng Tao

Abstract: During the transition period between the Northern and Southern Song dynasties, the dramatic changes in territorial configuration reshaped the supply and demand pattern of farm cattle in the Southern Song dynasty. The regions of Huaihe River and Jiangxiang area, which had previously served as major production areas for farm cattle, saw most their cattle populations wiped out due to wars. As these regions became the confrontation frontline of Song and Jin dynasties, the large number of farm cattle required for military agriculture had to be supplied mainly by the districts in the south-central parts of Eastern Guangnan and Western Guangnan region. To alleviate the fiscal pressure caused by the long-distance transport and sale of cattle from Guangnan region to the northern border regions, the Southern Song government gradually shifted its cattle trade model from state-operated transport and sale to encouraging private trade, supplemented by exemptions on cattle taxes. However, due to the high dependence of local finance on commercial taxes in these regions which along the Lingnan trade routes, these policies which originally intended to facilitate trade and benefit the people, instead led to local authorities shifting tax burdens onto merchants and the imposition of arbitrary levies. Coupled with the huge profits from slaughtering and meat trading, the rustling of farm cattle during slack farming seasons in the Wuling region gradually evolved into organized armed smuggling groups, further exacerbating the turmoil in Guangnan region.

Keywords: the Southern Song dynasty; farm cattle trade; exemption of cattle taxes; the Guangnan region; turmoil

[责任编辑/晨 潇]



从宴会诗序看唐诗创作趋向的转变*

吴振华

摘要:唐代宴会诗序大致可分为朝享、文人游乐、群聚赋诗、家宴、赠别五类,记录了应制唱和、群聚赋诗、节日游乐、离别送行等真切场景,具有广泛的史料价值,亦为时代精神之折射。这些序文既是规模宏大的应制唱和,也是追寻魏晋风流的集体创作;既为时代风向之标记,亦属独抒性灵之空间,更是人生感慨之流露。唐代宴会诗序堪称诗人性情的晴雨表与时代兴衰的风向标,鲜明地呈现出初唐尚丽、盛唐主气、中唐求理的文风嬗变轨迹。

关键词:唐代;宴会诗序;流变历程;文化精神

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0096-10

古代宴会种类繁多,地点场景各异,常伴以饮酒赋诗,且因宴会的目的、意义及赴宴者身份性情的不同,呈现出异彩纷呈的景象,故此类场合创作的诗歌具有鲜明的时代特征和个性风采。公宴之风始于先秦。《诗经》中已有宴饮诗,如《小雅·湛露》云:“厌厌夜饮,不醉无归。”^[1]《左传·僖公二十三年》亦记载秦伯宴飨晋公子重耳,“公子赋《河水》,公赋《六月》”^[2]。《国语》中宴飨赋诗的记载凡7次,如晋悼公设宴招待叔孙穆子,歌《鹿鸣》《四牡》《皇皇者华》,叔孙穆子认为唯天子款待霸主或盟主方可用全套礼乐,遂婉拒晋国之僭礼^[3]。自汉武帝柏梁台联句以降,由皇帝或太子主持的朝廷宴会及达官贵人组织的聚会赋诗渐成风气,至魏晋南北朝时期臻于高潮,萧统编《文选》即收录公宴诗14首。入唐以后,国家承平,宴会诗歌愈发繁荣,不仅宴会数量多、规模大,而且赋诗场面更为壮观,留下大量宴会诗序^①。研究唐代宴会诗序,可以从一个侧面考察唐诗创作趋向的转变。宴会诗

序大致可以分成朝会、文人游乐、群聚赋诗、家宴等类别。本文即以此为基础,考察唐代宴会诗序,兼及社会文化与诗文风格之演变。

一、初唐尚丽:宴会诗序的藻饰之风与应制之盛

初唐宴会诗序以骈俪藻饰为尚,追求辞采华美,规模宏大而个性不足,体现了应制唱和主导下的文学风尚。

(一)朝享宴会的繁盛与应制诗的格律探索

中宗朝君臣唱和盛况空前,应制诗对五律、七律体制成熟有重大的推动作用。酺宴盛况在朝廷大臣的诗序中有生动描述,如张说《东都酺宴五首并序》。此序记录了先天元年(712年)十月,东都留守韦安石奉旨召集洛京五省及河伊二县官员酺宴的情景。“将吏咸集,佩章有序,锵锵济济,侃侃闾闾”,阵势庞大,“六乐振作,万舞再弱。鸟兽徘徊,士女踊跃,则知众庶观德之所

收稿日期:2025-06-11

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“唐代诗序及其文化意蕴研究”(12FZW009)。

作者简介:吴振华,男,文学博士,安徽新华学院特聘教授、博士生导师(安徽合肥 230088),主要从事中国古代文学及中国诗学研究。

乐也。旨酒络绎,大庖燔炙。芳溢风烟,醉流阡陌”^{[4]165},宴会场面热烈。初唐自武周以降屡经宫闱之变,朝臣对新君寄予厚望,故与宴大臣多积极赋诗献颂。张说历仕武则天、中宗、睿宗、玄宗四朝,为一代名相,与苏颋并称“燕许大手笔”,朝廷重大撰著多出其手。他认为歌唱乃“雅颂之余波”“政教之遗美”^{[4]165},作为诗人不应缺席,故序中展现出一派盛大的赋诗场景,格调雍穆。今观之虽有虚饰之嫌,然置于历史情境中,亦不失为真实情怀的展露。从诗歌演进的角度看,该诗虽尚未见性情之开张,然其对格律的自觉追求,无疑值得肯定。

(二)群聚赋诗与“小庾体”的流行

推进律诗格律化的主要动力并不是朝廷宴会诗,毕竟在谨小慎微的颂美中,难以真正体现诗人情怀。相较之下,文士群聚赋诗的环境则大不相同,如崔知贤《上元夜效小庾体同用春字并序》^②云:

夫执烛夜游,古人之意,岂不重光阴而好娱乐哉。且星度如环,晷才周而已衰;月华犹镜,魄哉生而遽圆。忽兮遇春,俄兮临望。重城之扉四辟,车马轰阗;五剧之灯九华,绮罗纷错。……仍为庾体,四韵成章,同以春为韵。^{[5]790}

此序描绘了一幅上元夜文人秉烛夜游的场景。全篇洋溢着雍熙和睦的盛世氛围,展现了初唐文人对魏晋风流的追慕,以及对骈文华丽风格的崇尚。同年三月三,崔知贤又参与一次宴会赋诗活动,其作《三月三宴王明府山亭》云:

调露二年,暮春三月,同集于王令公之林亭,申交契也。……追李郭之佳游,嗣裴王之故事。远近送春日,表里壮皇居。曾干霞骞,烛城阴于翠鹖;浮梁雾绝,写川态于文虹。树密如鳞,花繁似霰。……沿杯曲水,折中幽径。流波度曲,自谐中散之弦;舞蝶成行,无忝季伦之伎。而岁不我与,人生若浮。挥鲁阳之戈,奔曦可驻;骋山公之骑,余兴方道。……仍探一字,六韵成章。^{[6]482}

高宗武后朝,贞观以来的内乱外患渐平,社会安定,财富积累,奢华宴乐之风由此兴盛。调露二年(680年)出现的《高氏三宴诗集》正是这一时

代风气的产物。通过上述两篇诗序,可以看出在宫廷文学圈中,皇亲国戚提供了歌舞宴乐的创作环境,以文雅风流自赏,以歌功颂德为主旨,吸引了大批文学之士。其创作虽仍模仿六朝“小庾体”的雅歌,弥漫着纸醉金迷的气息,却欲重现或超越魏晋风流。他们着力讴歌当朝繁盛气象,并以骈文记录赋诗情景。由此在诗人间形成了竞赛氛围,客观上促进了诗歌的繁荣。宋之问《宴龙泓诗序》云:

玉树凉台之侧,丹溪洞壑之傍,灵圣之所往还,蛟螭之所潜伏。飞泉鹤挂,蹶江隅之七里;曲磴龙盘,架彭门之九折。潭如月映,狎之者无从;石似霞开,陟之者莫晓。斜驰洛邑,径路接于风烟;却枕寒郊,年代成乎今昔。……时临夏首,绣羽啭而添歌;序属春余,丹花舒而助笑。相趋动色,纵赏飞谈,睹轩盖而为轻,悦薜萝而是重。……此之嘉会,金日难逢,曹子建七步之才,论情实愧;江文通五色之管,岂宜虚擢?^{[7]2436-2437}

该序也是典型骈文,擅长用典,喜用对称句。此外,其《奉敕从太平公主游九龙潭寻安平王宴别序》《三月三日奉使凉宫雨中襍饮序》《上巳泛舟昆明池宴宗主簿席序》《春游宴兵部韦员外韦曲庄序》等,都追求辞采华美,然性情尚未见激扬飞越。尽管如此,诗人们仍将欣欣向荣的景象表现于诗序中,展现了当时华丽壮大的气象,应值得肯定。

这类诗序的集大成者,当数王勃。其《秋日宴洛阳序》云:

夫以东京胜地,南吕高秋,三涂镇而九派分,白露下而清风肃。或出或处,人多朝野之欢;以嬉以游,时极登临之所。征衣流寓,切下走之蓬襟;解榻邀期,属上宾之桂席。于是齐道实,款琴樽,倜傥论心,留连促膝,但有潘杨之密戚,得无管鲍之深知?簪组盛而车马喧,庭宇虚而管弦亮。近临铜陌,斜控银墟。菊照新花,泛轻香于远次;荷凋晚叶,翻翠影于长波。听瞩方穷,献酬逾洽。年忘小大,傲天地于平生;志混荣枯,得林泉之意气。愿长绳以系日,几近光阴;思短札以凌云,或陈歌咏。人采古韵,成者先呈。^[8]

此序当作于王勃从蜀返回洛阳调选时,时年23岁。开篇点明“东京胜地”和“南吕高秋”,继而铺叙时序更替及朝野欢嬉游宴的盛况,突出嘉宾倜傥风姿、促膝流连的情态及琴樽之乐,结尾则抒发林泉意趣、文思凌云的感兴。此番返洛,盖得吏部侍郎裴行俭等人赏识,王勃心中遂重燃凌云之志,故序文写得刚劲有力、富丽堂皇,与其序中常见的伤春悲秋迥然异趣。此类诗序还有《秋日宴季处士宅序》《越州秋日宴山亭序》《秋日登洪府滕王阁饯别序》《秋晚入洛于毕公宅别道王宴序》等,其结构几近相同,仅篇幅长短、情感浅深略有差异。宋之问、杨炯、卢照邻、骆宾王、陈子昂等人的宴会诗序,亦遵循这一模式。

(三)初唐诗序尚丽之风的历史定位

初唐骈文诗序的华丽风格,在文学史上处于承前启后的关键位置。其上承六朝骈俪文风,以“上官体”为代表的宫廷诗“以绮错婉媚为本”^{[9]2743},追求辞藻典丽、对仗工稳、声律考究,客观上提升了骈文的艺术水准。然其内容多囿于宫廷游宴、歌功颂德,辞采虽美,情思却显苍白。以王勃为代表的“初唐四杰”正是在此基础上的革新力量。他们继承了骈文的形式美,却一改六朝以来辞藻艳丽、内容空洞的积弊,在华丽的外壳中注入了真实情感与思想深度。如王勃《滕王阁序》熔对偶、声韵、事典于一炉,既有“落霞与孤鹜齐飞”的华美辞采,更有“老当益壮,穷且益坚”的雄健气骨,被誉为“千古第一骈文”。序文一扫颓靡之风,在骈文乃至整个古代散文史中具有极高的地位。同时,骆宾王诗序描写景物雄壮开阔、气势磅礴,为骈文诗序的格律化做出了重要贡献。从文学史视角观之,初唐骈文诗序的华丽风格绝非纯粹的唯美主义。其一方面承载六朝文学的精致传统,另一方面又通过对内容深度的开拓,为盛唐文学的雄健气象开辟了道路,成为唐代文学从骈俪雕饰向刚健风骨转型的关键环节。

二、盛唐主气:宴会诗序的雄浑之势与性情之显

盛唐宴会诗序以气势雄浑、性情张扬为主,

展现了开天盛世的宏大格局与诗人的个体风采,体现出盛唐气象。

(一)玄宗朝宴会的盛世气象与帝王气象

唐玄宗在唐代皇帝中在位时间最长,对唐代文学艺术发展影响广泛且深远。《旧唐书》载,玄宗“性英断多艺,尤知音律,善八分书。仪范伟丽,有非常之表”^{[9]165},不但工诗能文,而且在儒、道经典的注疏方面也有成就,对中国文化影响巨大。玄宗在位的40多年间,政治清明,百姓富足,缔造了开天盛世,唐诗亦迎来发展高潮,涌现出王维、李白、杜甫、高适、岑参等诗歌巨匠。尽管玄宗个人创作不及众星耀眼,但其思想观念及所开创的盛世局面,对唐代文学艺术的繁荣至关重要。若无此背景,盛唐诗坛群星丽天的辉煌景象则无从谈起。朝飨宴会级别最高,一般由皇帝亲自主持,规模宏大,气氛庄严,既是皇家思想与意志的表达,也是朝代气象的体现。玄宗对诗序创作极富热情,序中表露的“盛世情结”,具有雄壮开阔的气象,既展现出敦睦醇厚的氛围,又呈现出底气十足、豪迈奔放的气势。这既是开天盛世的表征,也推动了盛世发展,其作用不可低估。

唐玄宗存诗序最多,《全唐诗》收12篇,《全唐文》录3篇,其中多为宴会序。这与开天盛世的雄厚物质条件密切相关,亦得益于玄宗对文士的重视。通过频繁赐宴赋诗,玄宗旨在和睦君臣、统一思想、协调关系,其中亦寄寓深远的政治用意。此举既展现出盛唐气度与玄宗的儒雅修养,也体现了一种敦厚雄壮的文风。《春中兴庆宫酺宴并序》即为代表作,兴庆宫在长安皇城东南,是玄宗做藩王时期的府邸,此序当作于开元后期或天宝初年。序中称朝廷政务清简,君主无为而治,“不言而海外知归,不教而寰中自肃”。所谓“元亨之道”,正是大唐稳定繁荣的写照。玄宗在序中阐发治国方略,辟崇门以纳“抱器怀才,含仁蓄德,可以坐而论道”之贤士,悬重禄以待“作扞四方,折冲万里,可运筹帷幄”的将帅,同时重视礼乐教化,既“以宵旰为怀,黎元在念”,又“致敬鬼神”“式陈郊祀”。此序可见玄宗的儒雅风流和俊逸文采,“心融万类,归雷雨之先春;庆洽百僚,象云天而高宴”,表现其踌躇满志的博大胸怀;“撞钟伐鼓,云起雪飞。歌

一声而酒一杯,舞一曲而人一醉。诗以言志,思吟湛露之篇;乐以忘忧,惭运临汾之笔”,显示其兴酣赋诗才华。此序亦可见盛世气象,“岁二月,地三秦,水泛泛而龙池满,日迟迟而风楼曙。青门左右,轩庭映梅柳之春;紫陌东西,帘幕动烟霞之色”,显示出皇城辉煌壮丽的盛世气象;“玉辇飞千日,琼筵荐八珍。舞衣云曳影,歌扇月开轮。伐鼓鱼龙杂,撞钟角抵陈”^[5]³⁷⁻³⁸,展现出富丽堂皇的宴会气派。

又如玄宗《端午三殿宴群臣探得神字并序》云:“律中蕤宾,献酬之象著;火在盛德,文明之义焯。故以式宴陈诗,上和下畅者也。……喜麦秋之有登,玩梅夏之无事。时雨近霁,西郊霍靡而一色;炎云作峰,南山嵯峨而异势。正当召儒雅,宴高明,广殿肃而清气生;列树深而长风至。……何止柏枕桃门,验方术于经记;彩花命缕,观问遗于风俗。……凡百在会,咸可赋诗。五言纪其日端,七韵成其火数。……进对一言重,遭文六义陈。股肱良足咏,风化可还淳。”^[5]²⁷序文记录了开元十五年(727年)在含元殿举行端午节朝会的情景。此次宴会规模宏大,玄宗亦赋诗撰序,从帝王视角展现出盛唐气象:皇帝励精图治、躬体力行,朝臣清正廉洁、克己奉公;政通人和,百业俱兴,上下雍熙和乐、朝气蓬勃;百官济济,各司其职;疆域辽阔,将士勇猛,保家卫国。这篇诗序既描写了治国方略和理念,强调君王应体恤民情,励精图治,臣子当尽忠职守,又描绘了大唐端午节的风俗民情,展现出一派雍熙和睦的景象,体现了开元盛世的独特风貌。序文兼具历史意义、民俗学价值与高度的艺术性,字里行间流露出从容不迫的气度、朝乾夕惕的态度与万方和乐的气象,堪称盛世之文。

重大朝飨宴会亦有大臣奉旨作序的情况,如张九龄《集贤殿书院奉敕送学士张说上赐燕序》。开元十三年(725年)唐玄宗改“集仙殿”为“集贤殿”,任命张说为大学士。序文可见玄宗对经术的重视,以及对“鸿生硕儒,博闻多识之士”的倚重,亦折射出张九龄等文臣润色宏业的心态。其宴会场面尽显皇廷气派:“降圣酒之壘,颁御厨之膳,食以乐侑,人斯德饱。……或高稷大贤,或泉云诸彦,文王多士,周室以宁;武帝得人,汉家为盛。而高视前古,独不在于今乎!

咸可赋诗,以光鸿烈。”^[7]²⁹⁴⁵⁻²⁹⁴⁶以降酒、颁膳起笔,铺陈君臣同乐之景,复引稷契、渊云等前代贤才,盛赞当朝得人之盛。句式骈散结合,用典精切,既显皇恩浩荡,又彰士人风骨。末句“咸可赋诗,以光鸿烈”,将宴饮之欢升华为载道之责,契合儒家思想传统。再如,开元十八年(730年)玄宗赐宴之事,载于孙逖《宰相及百官定昆明池旬宴序》:“秉钧宗公,执事庶尹,元袞赤舄,黼衣绣裳,奉璋峨峨,佩玉锵锵,仰丹阙而拜命,俯清川而乐饮。……既锡之以高会,又悦之以备乐。修妓罗舞,名倡间歌,含姑洗于钟鼓,动阳春于羽龠。陟则设帘,降则具舟,榜文鹢以溯洄,与飞鸥而狎玩。魴鱖甫甫,鳧鹭翼翼,薰风敷散于草木,喜气宛延于郊甸。”醉乐之后,宰相们认为“诗以展事”,应以诗“正国风、美王化”,故“命革划浮靡,导扬《雅》《颂》,斩雕为朴,取实弃华,亲题首章,以倡在位。皇矣上帝,式歌文王之德;穆如清风,方闻吉甫之颂。请问其目,列之于左”^[7]³¹⁶⁵⁻³¹⁶⁶。通过描绘盛大的宴饮场景,反映出宰相们以诗礼教化天下的政治理想。此序文辞华美而不失庄重,既展现唐代文人雅集的盛况,又凸显以诗辅政、以乐化民的深层意图,体现了文学与政治、礼乐制度的高度融合。

这些宴会诗序代表了朝廷宴会赋诗的基本面貌和艺术风格。总体上看,宴会诗序以歌功颂德为主,反映的是君臣之间沟通感情、协调关系的交际功能,也体现了儒家“诗可以群”的诗学观念。

(二)文人宴集的性质抒发与气势张扬

在开元盛世长达四十多年的社会安定、经济繁荣时期,万国使节竞相朝贺,天子威仪光照四海,宫廷乐舞恢宏壮丽,尽显大国风范。民间街市热闹繁华,车水马龙,货物殷富,琳琅满目,酒肆飘香,胡姬当垆,文人墨客,纵情诗酒。百姓衣食丰足,夜不闭户,道不拾遗;山林泉壤,田园乡村,静谧安详,处处洋溢着开放包容的盛世气象。除规模宏大的朝飨宴会之外,各种应和节令的家庭宴会也普遍以赋诗为尚。如李白《春夜宴从弟桃花园序》云:

夫天地者,万物之逆旅;光阴者,百代之过客。而浮生若梦,为欢几何?古人秉烛夜游,良有以也。况阳春召我以烟景,大

块假我以文章,会桃李之芳园,序天伦之乐事。群季俊秀,皆为惠连;吾人咏歌,独惭康乐。幽赏未已,高谈转清。开琼筵以坐花,飞羽觞而醉月,不有佳作,何伸雅怀?如诗不成,罚依金谷酒数。^{[7]3536}

诗序具体时间已难详考,当作于李白“酒隐安陆”时期(开元后期)。开篇以“天地逆旅”“光阴过客”起兴,抒“浮生若梦,为欢几何”之慨,旋即转入阳春烟景、桃李芳园的天伦之乐。兄弟们都如当年谢惠连那样清灵俊秀、才华横溢,只遗憾自己比不上谢灵运的文思泉涌。随后“开琼筵”“飞羽觞”“醉月”“高谈”,一气呵成,将宴饮之欢与诗酒之兴推向高潮。末句“如诗不成,罚依金谷酒数”,既呼应石崇金谷雅集,又彰显盛唐文人的豪迈与自信。全文将议论、叙事、写景、抒情融为一体,语言清新流畅,气势酣畅淋漓,洋溢着祥和安康的盛世氛围。序文虽有个个人功名未就的淡淡忧思,但整体格调昂扬向上,正是“盛唐主气”的生动体现。可惜原诗已佚,然此序本身即是一篇诗化的美文,足见李白超迈的才情与时代的气度。

盛唐时期,宴会诗序总体上继承了王勃风格,语言骈散交织,文体样式也比较灵活。王维《暮春太师左右丞相诸公于韦氏逍遥谷宴集序》、李白《钱副大使李藏用移军广陵序》、孙逖《湖中宴王使君序》等,在继承王勃的基础上,表现出盛世风采,个性鲜明。独孤及是盛唐与中唐之际的重要诗人,诗序具有过渡性。其《清明日司封元员外宅登台设宴集序》云:

可以排天下细故,使忧客不作,莫圣于酒。况与同志者共之,复遇司爇出火,勾芒宣气,天地氤氲,熙我以春乎?是日也,卉木罗其庭除,柔嘉充于圆方。言必遗累,笑必造适,故谈话不及朝市;迹无町畦,事不机括,故和乐不恃笙磬。主人有才子四人,侍酌于前。台下有南山倚庭,碧草芊芊,沟塍圃畦,如龙鳞龟甲,芳树绣布,白花雪下。于是一觞解颜,再觞解忧,三觞忘形而傲随之。商弦数奏,墙阴移而坐客醉,手持浊醪,笑向朗月,夫以世道之多故,年岁之不吾与也。若忧患欢乐众寡之不侔,苟来者犹可追,无亦顾隙间之驹,以樽酒买笑,

余敢惜费,贻青春羞。凡今日之娱,莫我若也。吾乃今日视薄游空名如争蜗角,又何用知接輿、伯夷不遇于杜康乎?顾谓满座,展诗以赠,亦命夫四子者志之。^{[7]3935}

该序文既有盛唐“一觞解颜”“忘形而傲”的豪放乐观,又具感伤内省;既有对饮酒畅怀的纵情赞美,又透出“世道多故”“年岁不吾与”的忧患意识;既有视功名如“蜗角”的避世倾向,又折射出士人从外向功业转向内在超脱的心态。骈散相间,语言清丽;善用比喻、拟人与典故;情景交融,由春景欢饮渐入哲思,结构流转自然,于疏朗中见深沉。独孤及的宴游诗序篇篇精品,既注重游历宴会的完整过程叙述,又着力对景物、宴会场面的刻画。诗序中展露朋友群聚欢笑、觥筹交错、琴歌诗兴的情态,表现出忘形尔汝、契合自然、酣畅淋漓的意趣。他即席赋诗又往往成为亮点,这种将诗歌穿插于序文中的交织状态,不同于此前诗在序后、序尾诗引的格式,而是诗文交融,诗境文心水乳难分。从语言上看,独孤及虽喜欢刻画雄奇壮丽和幽邃空灵的景物,但已摆脱初唐四杰的精雕细刻、浓墨重彩,而显得素朴雅洁、意境深远。从文体样式上看,独孤及的诗序摆脱了骈文堆砌辞藻、四六成句的呆板样式,呈现出整饬而流畅的散文格调,对于邵、权德舆、韩愈等人的诗序创作有一定影响。

(三)盛唐气象的文学表征

盛唐宴会诗序是盛唐气象在文体层面的典型表征,其总体特征体现在以下三个方面。

其一,气势雄浑,胸怀博大。盛唐诗人对国家和个人前途充满高度自信,展现出恢宏壮丽的想象与昂扬向上的精神风貌。从帝王宰相到普通文人,都竭力通过序文展现那个辉煌灿烂的盛世景象。唐玄宗、张说、张九龄、王维、孙逖、李白等人笔下的宴饮场面,气势恢宏,流光溢彩,既有帝王雄视天下、气吞宇宙的气概,也有大臣歌颂圣德、渴望一展怀抱的理想,还有士大夫对弘扬儒家传统、实现天下大治的期待,更有将个体生命纳入宇宙自然的哲思。如李白《春夜宴从弟桃花园序》起笔即言“天地者万物之逆旅,光阴者百代之过客”^{[7]3536},将个人宴饮置于苍茫宇宙的背景之下,一改前代宴集序“既

喜而复悲”的凄恻格调,化为对生活的豪情逸兴。这种胸襟气魄,便是盛世土壤中盛开的绚烂之花。

其二,性情开张,逸兴标举。诗序中展现出人们积极进取的豪迈情怀与宁静平和的社会氛围,透露出文人雅集时高谈清论、饮酒赋诗的雅怀与自信。独孤及笔下“南山倚庭,碧草芊芊,沟塍圃畦,如龙鳞龟甲,芳树绣布,白花雪下”^{[7]3935}的美丽景象,李白笔下“开琼筵以坐花,飞羽觞而醉月”^{[7]3536}的醉人场景,均洋溢着对现世生活的珍视与热爱,折射出开天盛世时期社会安定、经济繁荣所赋予人们的乐观与从容。

其三,骈散自如,过渡灵动。从文体演变角度看,盛唐诗序处于由骈体向散体演进的过渡状态,呈现骈散交织的特点。它既继承初唐骈文的华丽藻饰,又在句式上趋于流动变化,骈偶铿锵与散体流畅相得益彰,如王维、李白、独孤及的诗序均以骈偶句式为主而潇洒无板滞,追求华丽壮大而又自然浑成的诗性品质。

总体而言,盛唐宴会诗序“主气”的文体特征,直接源于开天盛世时期强大的物质基础与开放包容的文化氛围。经济富庶与社会稳定为文人的豪迈挥洒提供了充裕的物质保障;积极进取、豪迈奔放的时代精神,则内化为文人笔下雄浑壮丽、逸兴遄飞的气韵,成为盛唐气象最为鲜明的文学表征。

三、中唐求理:宴会诗序的理性之思与文风之变

中唐宴会诗序由豪迈转向理性,追求思想深度与道德教化,体现了安史之乱后文风的深刻变革。

(一)德宗朝的赐宴与“中和”之美的追求

“嘉会赋诗以亲”是古代宴聚的目的,“与民同乐”是古代贤君的治国理念。唐德宗在位26年,大部分时间周旋于藩镇之间,建中四年(783年)其被姚令言叛军逼逃奉天,引来朱泚称帝,并围攻奉天。危在旦夕之际,幸亏浑瑊击退叛军,德宗才保全性命。对于藩镇叛乱,德宗采取姑息政策,兴元元年(784年)下诏:“李希烈、田悦、王武俊、李纳,咸以勋旧,继守藩维,朕抚驭

乖方,致其疑惧,皆由上失其道而下罹其灾。一切并与洗涤,复其爵位,待之如初。”^{[9]340}后吴少诚在淮西作乱,贞元十五年(799年)八月德宗在制书中竟说:“朕以王者之德,在乎好生;人君之体,务于含垢。宁屈己以宥罪,不残人以兴师。”^{[9]391}德宗如此屈辱,仅勉强维持了20年相对平静的局面。德宗经常赐宴赋诗笼络朝臣。史载“德宗文思俊拔,每有御制,即命朝臣毕和”^{[9]3762}。据统计,德宗朝赐宴赋诗13次,多发生在贞元三年(787年)之后,因连年丰稔,百姓始复生民之乐。“今方隅无事,蒸民小康,其正月晦日、三月三日、九月九日三节日,宜任文武百官择胜地追赏。……永为常制。”^{[9]3763}贞元五年(789年)又设立“中和节”,“备三令节数,内外官司休假一日”^{[9]367}。除特殊情况外,每年三节令皆有朝廷组织的大型宴会,皇帝借宴会赋诗遍赐群臣,以求上下和睦、臣下效忠。贞元十四年(798年)春上巳,赐宴曲江亭,特令朝参的徐州刺史张建封与宰臣同坐而食,建封还镇,德宗赐诗。史臣评论曰:“贞元以后,藩帅入朝及还镇,如马燧、浑瑊、刘玄佐、李抱真、曲环之崇秩鸿勋,未有获御制诗以送者。”^{[9]3831-3832}张建封也献诗以自警励。

德宗《中春麟德殿会百僚观新乐诗一章章十六句并序》呈现的“中和”之美正是中唐状况的真实反映。“中和节”设立的本意在于“和”,因为“和”是天地大德,万物生长于“和”,而中春二月初一,正是“布阳和之政,畅亨育之功”的节令,因此举行宴饮,“取象于交泰之义”。而此年恰遇“岁华载阳,嘉雪呈庆”,故德宗心情大悦,听政之余,“参比音律,播于丝竹,韵于歌诗”,可见其赋诗追求圆润冲和之美,因此“象中和之容,作中和之乐”不仅是宴会气氛的写照,更是其追求的最高境界,正所谓“上下之志通,乾坤之理得,善固未尽,和莫甚焉”。德宗需通过宴会协调各方关系,传达出“庶协南风薰”“浹欢情必均”“万国希可亲”^{[6]45}的愿望。德宗的姑息政策虽对时局稳定、上下团结有一定作用,但遭到后世批评,《旧唐书》载:“赐宴之辰,徒矜篇咏。”^{[9]401}然笔者认为,如果没有这20年相对平静的和平发展,就很难出现宪宗元和中兴的气象。从诗歌发展的角度看,上下雍穆的氛围促使贞元时期的诗歌追求雍容典雅气度,涌现出以权德舆、于

邵、武元衡等为代表的追求敦厚典雅风格的文人群体,为元和新变作了有力的铺垫。史臣说“文雅中兴,复高前代,二南三祖,岂盛于斯”^[9]⁴⁰¹,客观地评价了德宗朝的文学成就。

(二)复古思潮与散文笔法的兴起

中唐群聚游宴赋诗也很普遍,但缺少初唐时期的豪荡与狂热,而偏向理性,独孤及、韩愈、白居易等人的诗序最具代表性。

韩愈《上巳日燕太学听弹琴诗序》描述了贞元十八年(802年)国子司业武少仪组织的弹琴赋诗的场景:“太学儒官三十有六人,列燕于祭酒之堂,樽俎既陈,肴羞惟时,盞斝序行,献酬有容。歌风雅之古辞,斥夷狄之新声,褒衣危冠,与与如也。”此时,一个相貌魁伟的儒生抱琴坐于樽俎之南,“鼓有虞氏之《南风》,赓之以文王宣父之操,优游夷愉,广厚高明。追三代之遗音,想舞雩之咏叹”^[10],如此直至薄暮,众人皆觉精神世界充实满足。这正是儒家追求的诗学境界:古朴苍然、醇厚渊雅、纯正端整、神游三代。在藩镇割据情势下,以韩愈为代表的儒者追慕的诗学景象,承载着导扬正声、匡正人心的使命,尽管这种诗学理想不免迂阔,但韩愈等人的努力仍值得肯定。梁肃《中和节奉陪杜尚书宴集序》,作于贞元五年(789年),叙述在扬州陪杜佑参加第一个中和节的盛况。序文先写中和节的意义:“沛乎圣人,在穆清之中,合四序,茂万物。谓二月之吉,殷天人之和。肇以是日,为中和节。原夫中以立天下之本,和以通天下之志。”彼时“地平天成,河清海晏”,故“君臣高会,由内及外”,根据宰相李泌的建议,应以重农、祈年谷为中心,其次才是士庶、村社酒乐。此次宴集的参与者多达百人,场面蔚为壮观:“火旗在门,雷鼓在庭。合乐既成,大庖既盈。左右无声,旨酒斯行。”其间不仅有各种杂技表演,“球蹈、槃舞、幢悬、索走之捷,飞丸、拔距、扛鼎、逾刃之奇”,更有高雅的文人活动,梁肃提议赋诗颂美,于是“偕以六韵成章”,内容“上以志王泽所及,次以纪方镇之欢,末以示将来盛事云尔”^[7]⁵²⁶²。这些诗序有丰富的史料价值,其不仅还原了历史真实,反映了当时文人的生存状态,更揭示了唐诗产生的背景。白居易《三月三日祓禊洛滨并序》,记录了“甘露之变”后开成二年(837年)

祓禊洛滨,由河南尹李待价发起,东都留守裴度组织的有15人参加的游赏活动,详载各人官职,载酒舟行:“由斗亭、历魏堤、抵津桥,登临沂沿,自晨及暮,簪组交映,歌笑间发,前水嬉而后妓乐,左笔砚而右壶觞。望之若仙,观者如堵。尽风光之赏,极游泛之娱。”此宴会举办之时,时局已相当严峻,然一群远离朝廷是非之地的高官,一边享受优裕俸禄,一边不问世事、悠游山水、诗酒风流,白居易自负地说“若不记录,谓洛无人”^[11]。此宴会虽追慕兰亭宴会,但没有王羲之所表达的人生感慨及哲学意蕴,仅记录了散官闲逸之趣,缺乏深远的意义。兰亭宴会虽为后世追慕的风流雅事,但开成时期已失去盛唐蒸蒸日上气象,小范围宁静祥和的粉饰依然难以抹平时代的惨淡印痕。

总体来看,这类诗序以游宴为方式、以赋诗为核心。初唐诗序侧重展现诗酒风流,中唐诗序则更多寄寓诗学理念或人生情态。就诗歌形式而言,无论初唐的“小庾体”,还是中唐韩愈的大雅体、梁肃的古体、白居易的闲适体,艺术成就均不甚突出,亦难以形成持续演进的文学气候。但其中对魏晋风流的执着追寻,却传承了一种绵延不绝的文化精神。

(三)贬谪文人的理性思考与内敛表达

中唐时期,以柳宗元、刘禹锡为代表的贬谪诗人群体,其创作带有生命之痛与南方荒僻之乡景物交融的新特色,展现了另类文人的生存状态。柳宗元《法华寺西亭夜饮赋诗序》云:

予既谪永州,以法华浮图之西临陂池丘陵,大江连山,其高可以上,其远可以望,遂伐木为亭,以临风雨,观物初。而游乎颢气之始。间岁,元克己由柱下史亦谪焉而来。无几何,以文从予者多萃焉。是夜,会兹亭者凡八人。既醉,克己欲志是会,以贻于后,咸命为诗,而授予序。昔赵孟至于郑,赋七子以观郑志,克己其慕赵者欤?卜子夏为《诗序》,使后世知风雅之道,予其慕卜者欤?诚使斯文也而传于世,庶乎其近于古矣。^[12]

诗序描述了一群聚集在永州法华寺西亭举行宴会的贬谪文人复杂的心态:既想耽玩风景,又要抒发志趣,还期待未来时空的知音;既有“观物

初”“游乎颢气之始”的超脱与自适,又借建亭、聚友、赋诗以排遣迁谪之苦,更以赵孟、卜子夏自比,显露出不甘沉沦、欲以文章传世、接续风雅之道的孤高志节。序文语言简淡古雅,叙事与抒情相融,用典贴切而不堆砌,平实中见深意,体现出柳宗元“借山水以解忧,托文章以明志”的典型风貌,颇有古序遗韵。

(四)求理之风的多元表现

与朝廷举办的大型宴会和节度藩镇的庆典盛会相比,官员家举办的小型宴会具有新的特色。权德舆《秋夜侍姑叔宴会序》描绘了气氛和睦、盛况热烈的家庭宴会:“叔父诸姑既就坐,群从伯仲,或冠或巾,中外稚孺,凡四五十人,差其长幼,为侍坐之列。”宴席上旨酒交错,还有清弦佐欢,点缀美景“则圆魄照坐,微风入林,残暑尽销,清光交映”,乘此良宵,于是“歌诗类事,举节应觞,觉视听之内,无非和乐”,这种情绪有强烈的感染力,以至于“虽谢庭羯末之盛,雪花柳絮之兴,及夫情适于中,率礼无违”^{[7]5008-5009}。此序作于建中四年(783年)，“建中之难”后不久,诗人希冀通过此序,呈现平和雍睦的气象。由此可以看出,即使中原正处于战乱之中,江南人家仍然生活得祥和安静,这从侧面反映出中原贵族举家南迁的原因。从这个意义来看,该序具有史料价值。

符载《江陵陆侍御宅宴集观张员外画松石图》表现出文人宴聚观画的情趣,生动描述了唐代著名画家张璪在宴会上挥毫作画的情景:“员外居中箕坐鼓气,神机始发,其骇人也,若流电激空,惊飙戾天,摧挫斡掣,拗霍瞥列,毫飞墨喷,捩掌如裂,离合惝恍,忽生怪状。及其终也,则松鳞皴,石巉岩,水湛湛,云窈眇。投笔而起,为之四顾,若雷雨之澄霁,见万物之情性。”张璪技艺绝妙,符载赞曰“张公之艺,非画也,真道也”。序文更揭示出艺术创造的灵感状态及艺术规律:“遗去机巧,意冥元化,而物在灵府,不在耳目。故得于心,应于手,孤姿绝状,触毫而出,气交冲漠,与神为徒。”^{[7]7065-7066}观画赋诗因此具有超越“兰亭”“金谷”的文化内涵。序文以惊雷疾风、电光激射等雄奇比喻,生动地再现了张公作画时忘我投入、气贯笔端的狂放状态。“毫飞墨喷”的酣畅与“离合惝恍”的幻变,将创作过

程升华为天地交感的传奇境界。艺术方面突破形似,直指气韵,画作完成后的松鳞、石巉、水云,皆非刻意描摹,而是自然流露。序文深刻揭示了艺术创造的真谛:当物象内化于心灵时,手随心运便能挥毫成象,此即“真道”境界,为后世理解创作灵感与天人合一的美学观提供了范例。

总体而言,中唐时期宴会赋诗注重秩序与理趣。家庭作为社会的最小细胞,其宴饮赋诗的风貌折射出时代的变迁。及至晚唐,世风衰飒,昔日那种家宴赋诗的盛况便难以再现。

四、晚唐的衰微:宴会诗序的消歇与诗歌创作的转向

晚唐之际,曾经在初盛唐时期蔚为大观的宴会诗序创作几近消亡,集体赋诗的场合日渐稀少,诗歌创作的重心悄然转入个人化的抒怀空间。这一变化并非偶然,而是时代变迁、社会动荡与文学风气转向共同作用的结果。

(一)宴会诗序衰微的时代背景

晚唐时期,唐王朝陷入深刻的危机。司马光在《资治通鉴》中概述过此时形势:“阉寺专权,胁君于内,弗能远也;藩镇阻兵,陵慢于外,弗能制也;士卒杀逐主帅,拒命自立,弗能诘也;军旅岁兴,赋敛日急,骨肉纵横于原野,杼轴空竭于里闾。”^[13]内有宦官擅权,外有藩镇拥兵自重,中央权威日削,国势衰微。当此之时,支撑文人宴饮唱和的社会基础渐趋崩溃。以官僚集团为中心的游宴活动,失去了稳定的政治秩序与充裕的经济条件,晚唐社会动荡凋敝,大规模的文人雅集遂难以为继。

彼时,文人的心态亦发生深刻变化。晚唐诗人身处社会下层且被政治边缘化,缺乏干预现实政治的条件和环境,科场落第、旅途劳碌、生存艰难的境遇进一步挫伤了他们的锐气与自尊。罗宗强《隋唐五代文学思想史》曾深刻分析晚唐作家的生存困境和内心矛盾:“他们虽然仍眷恋朝廷,怀抱希望,但已经失去了信心;他们虽仍关心朝政,有些抱负,但已经没有贞元末元和年间他们的前辈那种改革的锐气;他们中的有些人也时或希望有所作为,但已失去朝气,而

且,他们大多数人的处境,也并不具备干预朝政的条件。这个时期的差不多所有重要作家,都并没有进入权力中心。他们多数人寄身幕府,在政治生活中实际上处于无足轻重的地位。”^[14]时代的失望与内心的沮丧投射于文人的创作中,才有了“夕阳无限好,只是近黄昏”(李商隐)、“但将酩酊酬佳节,不用登临恨落晖”(杜牧)、“鸟下绿芜秦苑夕,蝉鸣黄叶汉宫秋”(许浑)等诗句。晚唐诗人的作品既无盛唐时代自由奔放、渴望用世的朝气,亦无元和时代壮怀激烈、重整河山的勇气。面对国事日非、前途暗淡的现实,文人们不再保有初盛唐士人那种昂扬进取的精神状态,转而将目光投向个人化的生活体验。集体性宴饮唱和所依赖的公共空间与社会氛围已经消散,诗歌创作由此转向个人的心灵世界。

(二)文学风气的转向与诗歌的个人化抒怀

在社会环境与文人心理双重变奏的推动下,晚唐诗坛的整体风貌发生了根本性的转变。如果说盛唐诗歌更多地体现为广阔社会人生背景中“大我”的抒写,那么到了中晚唐,诗人则总体上更注重个体人生背景中“小我”的感发。从诗歌体式的演变来看,晚唐呈现出“逐趣”的特征:在骈文复炽的背景下,诗序却另辟蹊径,接受传奇小说的影响,保持散体格局,并追求趣味。这表明晚唐的文学创作已不再以宏大叙事和集体唱和为核心,转而趋向个体化、趣味化的表达。

从整体上看,晚唐诗人可大体分为两大群体:一是继承贾岛、姚合的穷士诗人群,工于穷苦之言,诗歌风貌收敛、淡冷、着意;二是以李商隐、温庭筠、杜牧为代表,在心灵世界与绮艳题材的开拓上作出重大贡献的诗人群,他们的诗歌风貌悲怆、绮丽、委婉。无论是哪一种类型,其共同特点都在于摆脱了集体赋诗的框架,转向对个人命运、内心感受与审美趣味的专注开掘。其中尤以杜牧、李商隐和贾岛最具代表性。杜牧出身世家,怀有经邦济世的抱负,但他一生大部分时间都在幕府沉沦下僚,壮志难酬。他的诗歌常将外在事物与内心情感相融合,在历史的追怀与现实的感慨之间抒发个人的忧愤与无奈。杜牧经常参加宴会,陶醉于豆

蔻红裙,“十年一觉扬州梦,赢得青楼薄幸名”便是其生活实况,“多情却似总无情,唯觉尊前笑不成。蜡烛有心还惜别,替人垂泪到天明”展现了他的真实心态。李商隐也是一生迁转于幕府,在党争夹缝里求生,其诗多抒写壮志难酬的忧愤和个人沦落不遇的感叹。他的无题诗以含蓄深婉的笔触探入内心世界的幽微之处,将个人情感的隐秘波澜化为诗歌的瑰丽意象,其文字“刚如锋刃锐,柔似绕指缠”,两种情愫融合、冲决,汇流为缠络纠结、奔突回旋的内心力量。他身边环绕着“南国妖姬,丛台妙妓”,尽管“虽有涉于篇什,实不接于风流”,但其诗歌以心象熔铸物象。即使身处气氛热烈的宴会,在“隔座送钩春酒暖,分曹射覆蜡灯红”的环境中,其体味的却是“身无彩凤双飞翼,心有灵犀一点通”的憾恨,抑郁悲苦难以言表。贾岛则代表了另一类个人化的创作路径。他出身寒微,科举失意,一生仕途坎坷,唯喜作诗苦吟,在字句上狠下功夫,其生活视野相对狭窄,人生缺乏跌宕壮阔的色彩,但正因如此,他更倾注心力于诗歌的锤炼与内心世界的开掘,以苦吟的方式达成了诗歌的陌生化效果。贾岛投身青灯佛门,与宴会彻底无缘,“鸟宿池边树,僧敲月下门”“独行潭底影,数息树边身”“怪禽啼旷野,落日恐行人”,皆沉入无边幽静寂寞的境界。

晚唐宴会诗序的衰微,根植于王朝末路的社会现实。经济凋敝与政治动荡拆解了集体宴饮唱和的舞台,文人的兴趣由外部世界转向个人内心。而文学风气由集体赋诗转向个人抒怀,则深刻地重塑了唐诗的整体风貌。诗歌不再仅仅是士人社交唱和的手段,更成为个体安顿心灵、表达生命体验的重要方式。晚唐诗人比前人更能够感受到个人命运在历史洪流中的无奈,他们也更倾心于诗歌,以美的创造抚平内心的遗恨。这一转向不仅拓展了唐诗的表现疆域,也为后世诗歌的个性化发展开启了先声。

结 语

唐代宴会诗序的嬗变,清晰勾勒出唐诗创作趋向的演进轨迹。初唐尚“丽”,以雕缛辞藻、工整对偶铺陈宴饮之盛,折射宫廷文人以礼法

重构文化秩序的自觉;盛唐主“气”,将个人襟抱与山河壮丽熔铸为雄浑意境,展现时代精神的高扬;中唐求“理”,于宴饮唱和间注入人生哲思与日常意趣,标志着诗歌从外向开拓转向内省沉淀;晚唐则趋于感伤与精致,在形式美中寄寓繁华将逝的怅惘,透出末世文人的心灵战栗。

作为时代的风向标,宴会诗序敏锐地捕捉了唐代社会由盛转衰的脉动:从初唐的制度重建、盛唐的自信开放,到中唐的转型困顿、晚唐的暮色苍茫。同时,宴会诗序又是诗人性情的晴雨表,在宴集的觥筹交错间,记录了个体生命在时代洪流中的欢愉、豪迈、沉思与哀愁。这一文体演变说明,唐诗的辉煌不仅源于天才诗人的孤绝创造,更植根于文学与社会复杂而鲜活的互动场域。透过宴会诗序,我们得以窥见一个时代的心灵图景如何在特定社交空间中生成、流转与更迭。

注释

①《唐代诗序及其文化意蕴研究》一书对唐玄宗、王勃、杨炯、张说、宋之问、陈子昂、张九龄、李白、独孤及、符载等27人所作的宴会诗序做了统计表,共计89篇。宴会举办的地点主要有长安、洛阳、益州、梓州、扬州、杭州、苏州等,以及附近的风景名胜、王公贵族的山亭园林。参见吴振华:《唐代诗序及其文化意蕴研究》,北京大学出版社2018年版,第73—74页。②此诗是长孙正隐作

序,《全唐诗》小传将诗与序分属两人,而增订注释《全唐诗》则将此诗归于长孙正隐名下。《三月三日宴王明府山亭》情况与此同。

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,2009:900.
- [2]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3942.
- [3]国语[M].上海师范学院古籍整理组,校点.上海:上海古籍出版社,1978:185.
- [4]张说.张说集校注[M].熊飞,校注.北京:中华书局,2013.
- [5]彭定求,等.全唐诗[M].北京:中华书局,1960.
- [6]陈贻焮.增订注释全唐诗[M].北京:文化艺术出版社,2001.
- [7]董诰,等.全唐文[M].北京:中华书局,1983.
- [8]王勃.王子安集注[M].蒋清翊,注.汪贤度,校点.上海:上海古籍出版社,1995:205.
- [9]刘昉,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [10]韩愈.韩昌黎文集校注[M].马其昶,校注.马茂元,整理.上海:上海古籍出版社,2021:338.
- [11]白居易.白居易集[M].顾学颉,校点.北京:中华书局,1979:757.
- [12]柳宗元.柳宗元集[M].北京:中华书局,1979:645.
- [13]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,2011:8003.
- [14]罗宗强.隋唐五代文学思想史[M].北京:中华书局,2003:224.

The Transformation of Creative Trends in Tang Poetry as Seen from Prefaces to Banquet Poems

Wu Zhenhua

Abstract: Banquet poetry prefaces in the Tang Dynasty can be roughly divided into five categories: court banquets, literary gatherings of scholars, group poetry composition, family banquets, and farewell occasions. They record authentic scenes such as composing poems at imperial command, group poetry composition, festive outings, and farewell gatherings. These prefaces possess extensive historical value and reflect the spirit of the times. These prefaces are not only large-scale imperial compositions written in response to court commands but also collective creative efforts in pursuit of the refined elegance of the Wei and Jin dynasties. They mark the trends of the era and provide a space for the unique expression of individual sensibilities, revealing heartfelt reflections on life. Banquet poetry prefaces of the Tang Dynasty can be regarded as a barometer of poets' temperaments and a weather vane of the rise and fall of the times, vividly presenting the trajectory of literary style evolution: elegance in the early Tang, vitality in the high Tang, and a quest for rational order in the mid-Tang.

Keywords: the Tang dynasty; banquet poetry prefaces; evolution process; cultural spirit

[责任编辑/周 舟]



魏晋南北朝士人诗咏活动的审美考察*

黎 臻

摘要:魏晋南北朝时期,在玄学清谈与人物品藻之风的交互影响下,士人阶层兴起了浓厚的吟咏之风。诗咏活动具体表现为嘯咏、谈咏、文咏等形态,既构成名士日常生活的重要维度,也承载着独特的审美价值,其审美内核是人物美、山水美、艺术美交织共生的复合审美形态。诗咏活动首先成为士人精神人格的载体,吟咏过程中士人的姿态风神、辞采意气本身就是人物品藻的对象,内在的人格修养、生命意趣通过声韵节奏外化为可感知的审美对象,生命意识随之凸显。其次,诗咏活动常与山水游赏相关联,山水审美体验在诗咏过程中得到升华,个体的精神境界获得了依托,进而臻于物我两忘的审美境界。最后,诗咏活动对声律、气韵的欣赏,直接推动了文艺活动中音韵审美的发展,深刻影响了时代文艺思想的演进。

关键词:魏晋南北朝;诗咏;人物品藻

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0106-08

魏晋南北朝时期,在玄学清谈与人物品藻的风尚影响下,士人阶层兴起了较为浓厚的吟咏之风。文咏、诗咏活动构成名士生活的重要部分,在展现个性风度、促进文学鉴赏、维系政治交往等方面发挥着多重作用,是融人物品藻、山水审美与文艺欣赏于一体的综合性审美活动。本文从魏晋南北朝士人诗咏活动的内容、场景、审美体验等方面出发,探寻其中人物、山水与艺术的关联,以彰显这一活动的时代审美精神。

一、咏的时代形式

咏,《说文》曰:“咏,歌也,从言,永声。咏或从口。”段玉裁注:“《尧典》曰:歌永言。《乐记》曰:歌之为言也,长言之也。说之故言之,言之不足,故长言之。”^[1]《说文》中又将“歌”与“咏”互释,足见二者的相通之处。《玉篇》也解释“咏”

为“长言也”^[2]。咏近乎歌,但相较于歌,咏在声律上、曲调上不足,而更强调通过自由的声调节奏去玩味文本,长于情感的抒发。魏晋南北朝的“咏”以自由抒怀的声韵为核心,与同期的“嘯”“谈”形成了较为典型的三种形态。嘯咏立足于音乐实践,以声气节奏传递意趣;谈咏侧重于玄言清谈,以辞韵谈吐彰显风神;文咏则归于文学创作,以文本韵律承载情思。三者各有侧重,分属不同文化场域,又存在清晰的内在关联,嘯咏所突出的音韵美感成为谈咏、文咏中共同欣赏的审美对象,谈咏所承载的玄学思辨内核又为嘯咏、文咏注入了时代精神内涵,三者互相交融,形成了具有玄学审美趣味的以“咏”为核心的活动谱系,成为魏晋南北朝名士风流的生动写照。

(一)嘯咏

在玄学盛行的时代背景下,魏晋士人喜好

收稿日期:2025-09-16

*基金项目:四川师范大学巴蜀文化研究中心一般项目“文化交流视野下的蜀汉文艺美学思想研究”(BSYB23-32)。

作者简介:黎臻,女,四川师范大学文学院副教授、硕士生导师(四川成都 610068),主要从事魏晋南北朝文论、美学研究。

啸咏。啸是当时名士群体中流行的一种特殊生活习尚,其中啸咏是将啸与吟咏结合的一种形式,即在吟咏之间穿插发啸。啸的发音方式赋予其清远悠长的鲜明特征,阮籍的啸声便可达数百步之遥。成公绥《啸赋》中描绘了啸音抑扬婉转,妙合于五声。晋人王嘉《拾遗记》载:“人舌尖处倒向喉内,亦曰两舌重沓,以爪徐刮之,则啸声逾远。”^[3]这一时期的啸音没有固定曲制,音调自由,这也为士人将啸与咏结合起来提供了便利。唐人孙广《啸旨》序云:“夫气激于喉而浊谓之言,激于舌而清谓之啸。”^[4]言和啸在发音位置上的关联与差异是啸咏得以实现的条件。啸是非语言性的音乐旋律,咏则是与语言相关的长音吟唱。二者结合既塑造了抑扬顿挫的听觉审美,又形成了言语本身与言外玄思的互补,使个性情感得以自由抒发。啸咏由此成为魏晋士人独特精神风貌的具象化载体。

玄学名士的啸为这种口技形式赋予了浓厚的名士风流韵味。阮籍曾欲与苏门真人畅谈上古寂寞之道、三代圣人之美、有为之教与养生之术,皆未得到回应,遂于临别时长啸,以寄寓内心复杂之情,随后二人以啸声相和。这次著名的长啸深为后世推崇。自此,长啸成为士人宣泄情感的重要方式。士人将长啸与吟咏结合,形成啸咏。在啸咏活动中,士人的潇洒风流更淋漓尽致地显露出来。史料中曾多次记载阮孚、周顛、谢奕、谢万、王徽之等人的啸咏活动,由此可窥见啸咏的两个重要特征。其一,啸咏活动与山水欣赏紧密相关。长啸一般在山水之间或登高之处生发,士人“集气长啸,沙尘烟起”^{[5]2429},响震林木,其声其势都极其宏放。啸咏虽不完全与长啸相同,却也是胸中之气的外现,这种胸中之气由山水感荡而来。《晋书》载,桓石秀“尝从冲猎,登九井山,徒旅甚盛,观者倾坐,石秀未尝属目,止啸咏而已”^{[5]1945},展现其独立超然的风度。赵至在追忆曾经的啸咏情形时,亦极力渲染山水之状:“寻历曲阻,则沈思纠结;登高远眺,则山川攸隔。或乃回风狂厉,白日寝光,徙倚交错,陵隰相望,徘徊九皋之内,慷慨重阜之颠,进无所由,退无所据,涉泽求蹊,披榛觅路,啸咏沟渠,良不可度。”^{[5]2378}其所游历者,多为曲折险阻、崎岖纵横之地,既令人思绪

深沉,亦令人激昂慷慨,故长啸歌咏,其情其状难以测度。其二,啸咏活动也与诗文紧密相关,往往能激发文思,促进文学创作。《世说新语》载:“桓玄尝登江陵城南楼,云:‘我今欲为王孝伯作诔。’因吟啸良久,随而下笔。一坐之间,诔之以成。”^{[6]328}桓玄好文学,登楼远眺之际,怀念名士王恭,感怀良久,放声吟啸,因而成诔。可见,啸咏亦是文学创作中获取文思的重要环节。

(二)谈咏

玄言清谈是魏晋南北朝士人交往中的重要语言活动,时人称之为谈咏、言咏或理咏。这些称谓皆与清谈中的“咏”密切相关,体现为士人对话交谈中的吟咏形态。史籍对此多有记载,如山涛与和峤、裴楷、王济等人“并共言咏”^{[6]198};支遁与许询、谢安、王濛等清谈名士“共言咏,以写其怀”^{[6]281};刘惔“谈咏虚胜,理会所归”^{[6]624};庾亮与属吏殷浩、王胡之等人亦有著名的“南楼理咏”^{[6]727}。“咏”已深嵌魏晋士人清谈交往的各类场景中。尽管同属清谈活动,但言咏侧重抒怀,谈咏突出往复问答之辩,理咏则更显玄理体悟之特质。

玄学之咏的主要内容乃名理与玄远。名理是包含名分、形名、才性等问题的名理之学,需辨名析理、由具象至抽象;玄远则是进入宇宙本体讨论的玄学,涵盖有无之辨、言意之辨等更趋抽象的命题。魏晋南北朝的清谈,正是以言咏、谈咏为基本形式,围绕理与玄展开的活动。魏晋时期清谈活动的审美趣味经历了从正始、西晋初年求理中、尚简约,向东晋时期欣赏人物才藻与意气的转变。清谈活动中的咏,正是将玄理的理性内容与感性情怀相结合,以吟咏的方式使抽象之理情感化、诗意化,呈现出与常规问答辩论不同的审美体验。

(三)文咏

魏晋南北朝士人亦多好文咏、吟咏与诗咏。广义而言,文咏、吟咏多指属文作诗。嵇康“常修养性服食之事,弹琴咏诗,自足于怀”^{[5]1369};刘琨曾参与石崇金谷集会,赋诗作文,“文咏颇为当时所许”^{[5]1679};梁元帝萧绎言:“至如不便为诗如阎纂,善为章奏如伯松,若此之流,泛谓之笔。吟咏风谣,流连哀思者,谓之文。”^[7]可见,文咏、吟咏大抵概指诗文创作等文学活动。

狭义的诗咏,则是与诵诗密切相关的活动,指咏诵诗歌文赋。自先秦以来,就有歌诗、诵诗之辨。《左传》载:“孙文子如戚,孙蒯入使。(卫献)公饮之酒,使大师歌《巧言》之卒章。大师辞,师曹请为之……公使歌之,遂诵之。”杨伯峻注:“歌与诵不同,歌必依乐谱,诵仅有抑扬顿挫而已。”^[8]诵诗虽不能歌,却尤为重视情感与声律。卫献公宴请孙蒯喝酒,命太史歌《巧言》卒章,以影射孙蒯的谋反之心,太史不敢,师曹遂歌之,复诵之。诵诗充满感情,能使听诗者感受到诵诗者的个人情感和主旨意趣。《巧言》本为政治讽刺诗,揭露统治者听信谗言乱政之事,卒章直斥谗人阴险。师曹诵此诗激怒了孙氏,孙氏攻陷都城,卫献公出奔,足见诵诗激发情感之力。汉人将“诵”与“讽”互训,然讽侧重背诵,诵更重声律节奏。《说文》曰:“诵,讽也。”又曰:“讽,诵也。大司乐以乐语教国子,兴道讽诵言语。”段玉裁注曰:“倍文曰讽,以声节之曰诵。倍同背,谓不开读也;诵非直背文,又为吟咏以声节之。周礼经注析言之,讽诵是二;许统言之,讽诵是一也。”^{[1]90}许慎以“诵”“讽”互训,而《周礼》郑玄注曰:“倍文曰讽,以声节之曰诵。”^[9]段玉裁指出诵具有“吟咏以声节之”的特点。相较于歌诗,诵诗的声律多源于字词自身的节奏与音调,故更具个体情感性。咏诗则介于诵与歌之间,较之诵诗,其节奏中带有音乐性的延展。此外,诵重乎风人之美刺,咏更重情感抒发与意境体验。

在诗咏活动中,士人是主体,其中包含咏诗者和欣赏者。史籍中所载的诗咏活动,往往记录了咏诗者在特定的场合吟咏的情状,并会说明欣赏者的感受。在这样的审美活动中,吟咏者和欣赏者都是审美主体,审美的对象则是所咏诗文与诗咏者的人格风度,二者融为一体。这一时期的诗咏活动中所吟之诗文,主要出自《诗经》《九歌》等早期经典诗文,乐府诗、《古诗十九首》、阮籍《咏怀诗》等汉魏时期的作品,与吟咏者同时代的著名士人之诗歌,以及吟咏自作诗文如挽歌、咏史诗等。所咏诗句与士人当下情感与个体之意气风度紧密结合在一起,表现出玄儒兼综的人格、悠游从容的雅量、超逸清淡的情兴,以及对人生短暂的感慨、对国家倾覆

的哀叹。从诗咏活动出发,不仅能够挖掘吟咏者的个性情感、欣赏者的审美趣味,而且可以从各个方面探究当时士人的丰富精神生活。

二、诗咏中的人格彰显

在诗咏活动中,诗句气象与个体意气浑然相融,并寄托于一定的场景之中,这个场景也成为审美对象之一。士人会根据具体的情感与场景,选择与之相契合的诗句进行吟咏,展现出人物风度与生命精神。

月夜吟咏是魏晋士人吟咏的典型场景。月光明亮光洁之美往往会引发诗咏。《世说新语·文学》载:“袁虎少贫,尝为人佣载运租。谢镇西经船行,其夜清风朗月,闻江渚间估客船上有咏诗声,甚有情致。所诵五言,又其所未尝闻,叹美不能已。即遣委曲讯问,乃是袁自咏其所作咏史诗。因此相要,大相赏得。”^{[6]317}谢尚当时任镇西将军,在牛渚乘船,恰闻袁宏在月下吟咏自己所作的咏史诗“声既清会,辞文藻拔”^{[6]317},谢尚沉浸于此。袁宏的诗“鲜明紧健,去凡俗远矣”^{[10]253},其在清风朗月之中乘兴吟诗,颇具情致,吟咏之间充满了个人意气。而谢尚本也是一位风流名士,擅清谈,精通音律,善弹箏咏歌。谢尚任豫州主簿时,曾抚箏咏歌,为桓温所赞赏;后进镇西将军,“尝著紫罗襦,据胡床,在市中佛国门楼上弹琵琶,作《大道曲》。市人不知是三公也”,《大道曲》云:“青阳二三月,柳青桃复红。车马不相识,音落黄埃中。”^{[11]878}诗中寄寓了对世人逐利奔忙而终不免葬身黄土的感慨。谢尚在吟咏中寄托了对岁月、人生的感叹,其个人意气展露无遗。

士人也常在服散和饮酒之后吟咏。酒酣药行之际,胸中感怀更易生发,因而吟咏而出。《世说新语》载:“王处仲每酒后辄咏‘老骥伏枥,志在千里。烈士暮年,壮心不已’。以如意打唾壶,壶口尽缺。”^{[6]703}东晋初年,琅邪王氏王敦任大将军、荆州刺史,手握重兵,渐生问鼎之心。此举引发晋元帝和朝臣的猜忌,元帝遂起用刘隗、刁协等人以排斥王敦,王敦因此愤懑不已。王敦酒后击打唾壶为节,吟咏《龟虽寿》,以抒建功立业之志。《世说新语》又载:“王孝伯

在京行散,至其弟王睹户前,问:“古诗中何句为最?”睹思未答。孝伯咏:“‘所遇无故物,焉得不速老!’”此句为佳。”^{[6]327}王恭服食五石散之后行散,吟咏“所遇无故物,焉得不速老”(《古诗十九首·回车驾言迈》),深慨人生无常。《古诗十九首》的核心主题正在于生命短暂、转瞬即逝、难以把握。面对现实人生,古诗提供了两种方式,一是服食求神仙,二是及时行乐。王恭行散之际的诗咏,恰与古诗中服食祈求长生的内蕴遥相呼应,展现出其个人的生命意识与悲剧意识。

此外,在一些重要场合或危急场合中,诗咏也能见出土人的胸襟。《世说新语·雅量》载:

桓公伏甲设馔,广延朝士,因此欲诛谢安、王坦之。王甚遽,问谢曰:“当作何计?”谢神意不变,谓文度曰:“晋祚存亡,在此一行。”相与俱前。王之恐状,转见于色。谢之宽容,愈表于貌;望阶趋席,方作“洛生咏”,讽“浩浩洪流”。桓选其旷远,乃趣解兵。王、谢旧齐名,于此始判优劣。^{[6]437}

桓温期望简文帝临终时将皇位禅让给自己,然遗诏仅命其依诸葛亮、王导故事辅政。桓温大失所望,以为是谢安、王坦之从中作梗,盛怒之下设下鸿门宴,欲趁机诛杀二人。王坦之惶恐不安,神色毕露,谢安则从容自若。宴会之上,谢安以洛生咏的方式吟咏嵇康《赠秀才入军》“浩浩洪流,带我邦畿”^{[12]22},桓温忌惮谢安旷远之风,竟遣散伏兵。

洛生咏是洛阳太学生诵读经典的雅音,与吴调有很大差异。刘孝标注引宋明帝《文章志》曰:“安能作洛下书生咏,而少有鼻疾,语音浊。后名流多学其咏,弗能及,手掩鼻而吟焉。”^{[6]437}谢安因鼻疾,其洛生咏音色浊重沉厚,并非完美清亮之声,但是这种带着个人生理缺陷、不加修饰的真实声音,反而成为东晋士人争相效仿的对象,甚至有人特意捏着鼻子以模仿其音色。这正呼应了魏晋时期人物品藻对人物性情之“真”的推崇。此外,谢安作洛生咏,一方面以雅音体现正统观念,另一方面充满了北方士族的文化优越感以及旷达浑厚的风神趣味。

谢安所吟“浩浩洪流,带我邦畿”正出自嵇康《四言赠兄秀才入军诗》^①组诗。此诗意境开

阔,既有山河浩荡的悲壮,又含昂扬不屈的格调。谢安生死关头吟咏此诗,正是以诗中的旷达超逸映照自身从容阔达的雅量,其鼻音浊咏与诗境高远相互生发,最终令桓温惮服。南朝时期,张融曾被獠人抓住,“獠贼执融,将杀食之,融神色不动,方作洛生咏,贼异之而不害也”^{[13]721}。余嘉锡说:“陈寅恪尝考东晋南朝之吴语(见《历史语言研究所集刊》第七本第一分),引世说此条及张融事论之曰:‘据此则江东士族不独操中原之音,亦且学洛下之咏。张融本吴人,而临危难仍能作洛生咏,虽由其心神镇定,异乎常人,要必平日北音习俗,否则决难致此无疑也。’”^{[6]437}张融在危急时刻作洛生咏,同样也是乱世中士人以文化力量为内蕴,通过吟咏的方式展现个人的雅量气度,从而征服对方的事例。

在陈郡谢氏的家族文会中,谢安曾以《诗经》佳句问子弟,谢玄称咏“昔我往矣,杨柳依依;今我来思,雨雪霏霏”一句,从审美的角度进行品赏,感叹其物态人情。谢安则吟咏《诗经》“猗猗定命,远猷辰告”一句,体现了政治家体国经野的气度和胸怀。这种“雅人深致”,是士人在庙堂与丘壑之间取得的平衡,显示出玄儒兼综的人格特质。王胡之参加谢安的坐谈,吟咏屈原《九歌·少司命》“人不言兮出不辞,乘回风兮载云旗”,借古抒怀,“当尔时,觉一坐无人”^{[6]712},体现其张扬自我、超越世俗而得自在的精神理想。这与东晋士人所追求的人格风度也是一致的。王恭说“痛饮酒,熟读《离骚》,便可称名士”^{[6]897},这些场景与咏诗结合在一起,更凸显出土人的个性风流。

三、物我两忘的审美境界

诗咏活动显示出这个时代士人所追寻的个性的自觉、个体审美性的自觉。从物我关系的角度出发,士人咏诗活动达到了物我两忘的境界,它并不是无我的,反而是确证自我的。在月下吟咏、饮酒咏诗、行散咏诗、坐谈咏诗等活动中,士人达到的是物我合一、物我两忘的玄学境界。在这个境界中,士人不再只是融身于大化、归向虚无缥缈的本体,而是成为血脉流转、具有

独立个性意识的鲜活的生命体。

《世说新语》载：

王子猷居山阴，夜大雪，眠觉，开室，命酌酒。四望皎然，因起彷徨，咏左思招隐诗。忽忆戴安道，时戴在剡，即便夜乘小船就之。经宿方至，造门不前而返。人问其故，王曰：“吾本乘兴而行，兴尽而返，何必见戴？”^{[6]893}

如宗白华所揭示的：“这截然地寄兴趣于生活过程的本身价值而不拘泥于目的，显示了晋人唯美生活的典型。”^[14]“雪夜访戴”代表了晋人的唯美生活，是人物、山水与文学的相通、互构。这种美的享受直接来源于山阴雪夜饮酒咏诗的情境。山阴山水之明丽，夜之静谧，大雪之皎然，皆不是独立于王徽之之外的对象，而与他内心的隐逸之趣融为一体，引得他酌酒、彷徨，吟咏左思的《招隐》。《招隐》大约作于八王之乱初期。左思出身寒门，仕途不畅，正欲此时见机而退，归隐山野。《招隐》共两首，都描写了隐士所居之优美朴素的环境。其一云：“岩穴无结构，丘中有鸣琴。白云停阴冈，丹葩曜阳林。石泉漱琼瑶，纤鳞或浮沉。”“前有寒泉井，聊可莹心神。峭茜青葱间，竹柏得其真。”^{[11]734}由眼前之景到诗中之景，又由诗中之景到拜访隐士的愿望，这些都直指王徽之的审美境界。首先，王徽之访戴，不管路途如何遥远，来去随顺意兴，遵从内心而轻外物，洒落对之，充满高致。戴逵是东晋时期的著名隐士，精通音律，善画山水人物，又好谈论，能属文。但他性情贞洁刚正，甘居陋室，不营事务，有幽居之操。其次，王徽之居住的山阴和戴逵居住的剡中，都属会稽郡，山阴道和剡溪都是山水明秀之地。“剡溪过峡处，东嵎山、西清风岭，相向壁立，甚近。而嵎山自西来，若护若遮，舟行距二三里外望之，恍然不知水从何出。”“剡溪山水俱秀，邑之四乡，山围平野，溪行其中。”^[15]“丹池，山积翠飘渺，云霞所兴。”^{[16]52}“戴公山……多茂林丛竹，又有清流激湍，林崖苍石，互相映带。”^{[16]79}又况王徽之当时处在大雪之夜，四望林岫皓然，已然兴起对山水美的欣赏。最后，士人于山水品鉴中获得精神境界的澄明。王徽之在兰亭集会中有诗二首：“散怀山水，萧然忘羈。秀薄粲颖，疏松笼崖。

游羽扇霄，鳞跃清池。归日寄欢，心冥二奇。”“先师有冥藏，安用羈世罗。未若保冲真，齐契箕山阿。”^{[11]914}王徽之一生纵情任性，“散怀山水，萧然忘羈”正是对雪夜访戴的注解。其置身山水之间，便不禁脱略形骸，忘世俗之羈勒，与巢父、许由等古代隐士为友，进入超越的精神境界。北宋刘敞作《徽之像赞》曰：“人生谁不知，妄为世所束。兴来当暂往，兴尽期自复。大雪暗溪路，新晴月微烛。去非斯人慕，返岂斯人辱。优游便所适，偃蹇尚幽独。”^{[16]139}在这个雪夜，王徽之因品赏山水而吟咏左思《招隐》，其中所获体道之境正是联结山水与诗篇的根本。王徽之咏《招隐》，将“眼前雪景”“诗中隐逸山水”和“心中之戴安道”三重空间打通，而吟咏本身发挥了“意象触发”和“境界转化”的关键作用。于是，雪、夜、酒、诗、隐士以及拜访隐士的士人，共同构成了晋人鲜亮的生活雅趣。

东晋著名士人顾恺之也醉心于月下吟咏。《世说新语·文学》刘孝标注引《续晋阳秋》曰：“恺之……为散骑常侍，与谢瞻连省，夜于月下长咏，自云得先贤风制，瞻每遥赞之。恺之得此，弥自力忘倦。瞻将眠，语捶脚人令代，恺之不觉有异，遂几申旦而后止。”^{[6]326}顾恺之博学多才，时人谓其有三绝：才绝、画绝、痴绝。他曾品目江陵城景“遥望层城，丹楼如霞”^{[6]168}，受到桓温的赞赏。描述会稽山川之美：“千岩竞秀，万壑争流，草木蒙笼其上，若云兴霞蔚。”^{[6]170}在山水欣赏中神思飞扬，应目会心，胸中升起气象万千、灵动辉映之景象，他将此画意通过生动的语言点染出来，让听者神往不已。其代表作《神情诗》：“春水满四泽，夏云多奇峰。秋月扬明辉，冬岭秀寒松。”^{[11]931}顾恺之将作为画者的独特感受写成这首颇具物色之美的四时诗。秋月皎洁明朗，顾恺之乐于在月夜吟咏，经常通宵达旦。他认为自己月下长咏颇得先贤风致，并在其中获得了极大的精神愉悦。彻夜吟咏也体现出他对艺术活动的审美专注。

在诗咏活动中，吟咏者与山水、文学往复交融，不仅使山水朗然、诗文炳耀，也唤醒自我、洞照内心。二者互相影响，获得精神性的互通。物我的往还与相融，不仅引发士人情兴，也使个体生命精神得以彰显。

四、诗咏中的文艺审美

晋人的诗咏活动还蕴含在其他诸多形式融合于一体的文艺活动中。在前文所提到的文会坐谈场景中,诗咏并非单独出现,而是伴随着其他文艺活动。《南史·谢瞻传》载:

瞻字宣远……六岁能属文,为《紫石英赞》、《果然诗》,为当时才士叹异。与从叔混、族弟灵运俱有盛名。尝作《喜霁诗》,灵运写之,混咏之。王弘在坐,以为三绝。^{[17]525}

陈郡谢氏大都善诗文,是著名的文学世家。谢混为父辈,谢瞻、谢灵运为子侄辈。谢瞻六岁能写文章,其诗文为当时文坛名士惊叹。刘裕曾经在项羽戏马台命群僚赋诗,谢瞻作《九日从宋公戏马台集送孔令诗》,为座中之冠。钟嵘评价谢瞻诗清浅风流,与谢混分庭抗礼。谢瞻所存诗唯六首,其中有一首《答康乐秋霁诗》,诗中“夕霁风气凉,闲房有余清。开轩灭华烛,月露皓已盈”^{[11]1132}等句尤为后人称赏。霖雨已散,天气晴好,秋风送凉,居处闲静。此时打开窗户,灭掉烛火,一轮皎洁明月,月光洒满天地。此种情景正是晋人所欣赏的鲜亮光洁的明朗之美。谢瞻作《喜霁诗》,而由谢灵运书写,谢混吟咏。谢氏雅道相传,不仅是文学世家,子弟也善书法,如谢安、谢灵运等。除此之外,谢尚、谢混等又精于音乐歌舞,博综众艺,形成了家族的文艺传承。谢灵运善书法,亦好吟咏,钟嵘评其诗“譬犹青松之拔灌木,白玉之映尘沙”^{[10]160-161}。谢混“风华为江左第一”,曾与谢晦一同被刘裕品评为“玉人”^{[17]522},其诗清新。身临现场的王弘在这场诗、书、乐完美融合的艺术情境中获得了超凡的审美体验,因此评价其为“三绝”。

在南朝士人的聚会中,艺术活动成为社交的纽带,生动呈现了南朝士族的文化生活图景。后来除文学活动以外,诵咏行为还常常与其他艺术形式融于一体。《南齐书·王俭传》记载:“上曲宴群臣数人,各使效伎艺,褚渊弹琵琶,王僧虔弹琴,沈文季歌《子夜》,张敬儿舞,王敬则拍张。俭曰:‘臣无所解,唯知诵书。’因跪上前诵相如《封禅书》。上笑曰:‘此盛德之事,吾何以堪之。’后上使陆澄诵《孝经》,自‘仲尼

居’而起。俭曰:‘澄所谓博而寡要,臣请诵之。’乃诵《君子之事上》章。上曰:‘善!张子布更觉非奇也。’”^{[13]435-436}曲宴是君主留赐臣下的便宴,常在宫内举行。在齐明帝的要求下,群臣展示弹琵琶、抚琴、歌咏、跳舞、拍张(南朝流行的一种杂技)等技艺,王俭、陆澄则诵咏《封禅书》与《孝经》。诵书与其他艺术形式一样成为审美欣赏的对象,展现的是文辞意蕴及与之相契合的吟诵者的声韵情态、风神气度。

咏的节奏性与音乐性使得诗文的吟咏者着重关注声律问题,这成为诗文欣赏的重要内容。在魏晋人物品藻、玄学清谈中,声韵美一直备受重视。在诗咏活动中,对士人风度意气的欣赏,亦离不开对声韵的关注。谢安仿洛下书生咏诗,因有鼻疾,音声较浊,却反而引发士人效仿,此乃其个人魅力所致。在魏晋玄学的影响下,“清韵”受到推崇,士人谈论间追求清雅之声。声韵之清浊逐渐渗透到文学领域,引发士人对声律的关注。《世说新语·赏誉》云:“许掾尝诣简文,尔夜风恬月朗,乃共作曲室中语。襟情之咏,偏是许之所长,辞寄清婉,有逾平日。简文虽契素,此遇尤相咨嗟,不觉造膝,共叉手语,达于将旦。既而曰:‘玄度才情,故未易多有许。’”^{[6]583}东晋时期著名的高士许询,“长而风情简素”^{[6]150},有才藻,善属文,且擅清谈,深受世人的仰慕。刘惔尝言,见到许询则俗情尽消,如置身清风朗月之中,顿获超凡脱俗之感。许询曾与刘惔、谢安、王羲之、孙绰、支遁等人同游,“出则渔弋山水,入则言咏属文”^{[11]2072},当时简文帝司马昱府邸中常常举行清谈活动,许询亦有参与。许询长于吟咏襟怀,其五言诗乃其中翘楚,言辞、兴寄皆清丽婉约,体现出一种高远风格和清婉之美。孙绰评其诗“韵灵旨清”,“粲如挥锦,琅若叩琼”^{[11]900}。许询诗文气韵灵动,旨意清淡,又具有辞采,注重音律,颇为时人所推重。

在东晋时期的文会上,人们也常常通过吟咏来品评声律。东晋著名文士袁宏随桓温北伐时,曾创作《北征赋》,是其最杰出的作品之一。某日他与王珣、伏滔同在桓温府中,桓温命伏滔朗诵此赋。当读到“闻所传于相传,云获麟于此野,诞灵物以瑞德,奚授体于虞者!疾尼父之洞泣,似实恻而非假。岂一性之足伤,乃致伤于天

下”时,原文在此处转换了韵脚。王珣评论“今于‘天下’之后,移韵徙事,然于写送之致,似为未尽”,指出其中的韵脚问题。伏滔提议增加一句延续原韵,袁宏应声续作“感不绝于余心,诉流风而独写”,王珣反复吟诵良久,感叹伏滔文章之美^{[5]2398}。刘勰《文心雕龙》强调文章收尾需“写送文势”^{[18]135}，“曲终而奏雅”^{[18]229},即要求韵脚需如乐曲终章般余韵悠长。众人在吟咏中发现其赋文的声律问题,足见当时文会中已存在吟咏诗文以品评声律的现象,亦可见文士对诗文声律的欣赏和要求。

南朝齐梁时期所产生的声律论、声气说等便是人们对声韵美关注的产物。音声由气而出,都是自然而发。音调始遒、音辞清畅、音调英发,都表现出言谈吟咏者的内在气质。由于曹丕提出的“文气说”在文学批评中的广泛运用,文气与文辞之声韵也逐渐为批评家所重视。西晋时期,陆机便提出了声音变化若五色相宣的主张,其在《文赋》中说:“暨音声之迭代,若五色之相宣。”李善注曰:“言音声迭代而成文章,若五色相宣而为绣也。”^[19]其中提到了声律对于文章的重要性。此外,宫商五声之清浊也与气质清浊相关联。南朝宋时,范晔在《狱中与诸甥侄书》中也说:“性别宫商,识清浊,斯自然也。”^{[20]1830}范晔认为自己能分别五声、辨明清浊,懂得把音律运用到写作上。沈约《宋书·谢灵运列传》载,“欲使宫羽相变,低昂互节,若前有浮声,则后须切响”^{[20]1779},已是自觉地在文章中做到宫商之声前后对应。除创作之外,在鉴赏过程中,士人也要求吟咏滋味的鉴赏方式,从音韵中去品味文章之气韵。刘勰提出:“是以声画妍蚩,寄在吟咏;滋味流于字句,气力穷于合韵。”^{[18]533}诗咏活动正是这种鉴赏方式的体现,它既是文学声律自觉的重要环节,也是这一观念的重要实践。

结 语

魏晋南北朝时期的士人诗咏,上承先秦两汉诗乐传统,在玄学思潮浸润下生成了一种独立的综合审美形态。与汉代以经典记诵与义理阐释为主要内容的吟咏行为不同,这一时期的诗咏活动更突出个体情志与审美趣味的自由表

达。在人物品藻的时代风气影响下,诗咏活动成为士人风神气度的载体。个体价值与情感在声韵流转中获得充分彰显。山水、人格、文艺于此深度交融。无论是吟咏者还是欣赏者,皆在往复玩味中臻于物我两忘的审美境界,追慕着魏晋时期特有的明朗、清远之美。就文艺史的演进而言,诗咏活动与同时期的其他艺术形态融合为一体,其对声韵节奏的审美探索意义尤为显著。这一探索不仅影响了南朝永明声律论,为近体诗格律体系的建立提供了实践前提,亦成为后代声诗传唱及文人吟诵传统的历史起点,深刻塑造了中国古典文学“声情合一”的审美特质,其影响延及后世文艺发展的整体脉络。

注释

①嵇康今之所存有《兄秀才公穆入军赠诗十九首》,一首五言,十八首四言。戴明扬《嵇康集校注》案:“携我好仇”代从军者言狩猎之乐尔。至诗中云“我友良朋”,明非兄弟矣。此十九首仍非尽为赠兄之诗,亦编者所入也。”(参见嵇康著、戴明扬校注:《嵇康集校注》,中华书局2014年版,第4页)嵇康兄嵇喜,字公穆,举秀才,有当世才,历任晋王司马、江夏太仆、扬州刺史、徐州刺史、太仆、宗正卿等职。庄万寿《嵇康年谱》中认为嵇喜可能于嘉平元年(249年)应司马氏征召从军。《文选》选录为《赠秀才入军五首》,将“良马既闲”与“携我好仇”合并,与“轻车迅迈”“浩浩洪流”“息徒兰圃”“闲夜肃清”共计五首。沈德潜《古诗源》评后四首“皆相思之词”(参见沈德潜:《古诗源》,中华书局1963年版,第143页),《采菽堂古诗选》注“皆言轻举远遁之情”(参见陈祚明著、李金松点校:《采菽堂古诗选》,上海古籍出版社2008年版,第225页)。嵇康诗作中充满的玄学趣味,在玄风大扇的东晋时期为士人所普遍接受。戴逵曾据嵇康此诗“轻车迅迈”一篇的诗意作过人物图画,顾恺之《论画》品评:“《嵇轻车诗》:作啸人似人啸,然容悴不似中散。处置意事既佳,又林木雍容调畅,亦有天趣。”(参见张彦远:《历代名画记》,浙江人民美术出版社2019年版,第91页)这首诗充满了魏晋士人对山水之美的体验。诗中描写诗人乘车迅行,憩于茂林,感受清风和煦、秦琴清音,伴以宛转鸟鸣,春光丽色,生意盎然。山水自然激发感兴,虽生思念之忧,却不郁结于心,而以咏啸长吟抒发。诗人将自己置于山水之间,于天地融为一体。

参考文献

- [1]许慎.说文解字注[M].段玉裁,注.上海:上海古籍出版社,1981:95.
- [2]顾野王.大广益会玉篇[M].吕浩,校点.北京:中华书

- 局, 2019: 292.
- [3] 王嘉. 拾遗记校注[M]. 萧绮, 录. 齐治平, 校注. 北京: 中华书局, 1981: 124.
- [4] 刘义庆. 世说新语校笺[M]. 刘孝标, 注. 杨勇, 校笺. 北京: 中华书局, 2006: 594.
- [5] 房玄龄, 等. 晋书[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [6] 余嘉锡. 世说新语笺疏[M]. 周祖谟, 余淑宜, 整理. 北京: 中华书局, 2007.
- [7] 萧绎. 金楼子校笺[M]. 许逸民, 校笺. 北京: 中华书局, 2011: 966.
- [8] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京: 中华书局, 2009: 1011.
- [9] 十三经注疏: 周礼注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009: 1700.
- [10] 钟嵘. 诗品集注[M]. 曹旭, 集注. 上海: 上海古籍出版社, 1994.
- [11] 逯钦立. 先秦汉魏晋南北朝诗[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [12] 嵇康. 嵇康集校注[M]. 戴明扬, 校注. 北京: 中华书局, 2014.
- [13] 萧子显. 南齐书[M]. 北京: 中华书局, 1972.
- [14] 宗白华. 艺境[M]. 北京: 商务印书馆, 2011: 163-164.
- [15] 顾祖禹. 读史方輿纪要[M]. 贺次君, 施和金, 点校. 北京: 中华书局, 2022: 3873.
- [16] 高似孙. 剡录[M]. 王群栗, 点校. 北京: 中华书局, 2015.
- [17] 李延寿. 南史[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [18] 刘勰. 文心雕龙注[M]. 范文澜, 注. 北京: 人民文学出版社, 1958.
- [19] 张少康. 文赋集释[M]. 北京: 人民文学出版社, 2002: 134.
- [20] 沈约. 宋书[M]. 北京: 中华书局, 1974.

An Aesthetic Examination of Literati's Poetic Chanting in the Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties

Li Zhen

Abstract: During the Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties, under the interactive influence of Neo-Taoist conversation (*qingtan*) and the prevailing character appraisal (*pinzao*), a profound tradition of poetic chanting (*shiyong*) emerged among the literati class. Manifesting in diverse forms such as *xiaoyong* (chanting interspersed with melodic whistling), *tanyong* (chanting integrated with philosophical discourse), and *wenyong* (literary recitation), poetic chanting not only constituted a crucial dimension of the daily life of eminent scholars (*mingshi*), but also embodied distinctive aesthetic values. Its aesthetic core lies in a composite aesthetic paradigm characterized by the intertwining and coexistence of the beauty of human form and spirit, natural landscape beauty, and artistic beauty. Poetic chanting first served as a concrete carrier of the literati's spiritual personality. During the act of chanting, the scholars' posture and demeanor, along with their rhetorical grace and spiritual bearing, were themselves objects of character appraisal. Their internal moral cultivation and life sentiments were externalized into perceptible aesthetic objects through sound and rhythm, whereby highlighting their individual life awareness. Secondly, poetic chanting was frequently associated with excursions into mountains and waters. In this process, the aesthetic experience of natural landscapes was elevated through the process of chanting, providing an anchor for the individual's spiritual realm and enabling the performer to attain the aesthetic state of the fusion of subject and object. Finally, the appreciation of tonal rules and rhythmic charm embedded in poetic chanting directly promoted the development of phonological aesthetics in artistic practices, profoundly influencing the evolution of the literary and artistic thought of the era.

Keywords: Wei, Jin, Southern and Northern dynasties; poetic chanting (*shiyong*); character appraisal (*pinzao*)

[责任编辑/周舟]



唐前期对均田制、计帐户籍制的坚持和强化

刘玉峰

摘要:唐朝前期,为遏制均田农户破产流散成为逃户、客户,以稳固国家统治之赋役基础和保障国家政权统治,唐王朝对均田制、计帐户籍制予以长期坚持和强化。主要体现在三个方面:一是多次修订颁行《田令》《户令》,坚持制度立法;二是通过皇帝颁诏、敕等形式,进行立法修订和制度的调整及变革;三是采取一些具体措施来维持均田农户群体数量。这些坚持和强化,是唐前期历史发展的客观史实,是国家政策的必然选择,也是正当的国家职能履行和国家权力行使,有益于广大均田农户和社会稳定。

关键词:唐朝;均田制;计帐户籍制;均田农户

中图分类号:K242

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0114-06

安史之乱爆发前,唐王朝制定《田令》《户令》,并据此推行了均田制和计帐户籍制,但其推行的过程实际上也是逐步废坏的过程。自高宗、武周时期,随着均田制日趋废弛,越来越多的均田农户丧失所受土地而破产流散,成为逃户和客户,计帐户籍制随之亦日趋废弛。这种情势不仅会导致租庸调征收与徭役、兵役征发遭遇困难,削弱国家统治之赋役基础,而且会加剧社会秩序动荡,威胁到国家政权的统治。为遏制均田农户破产流散成为逃户、客户,坚持和强化均田制、计帐户籍制,巩固对于农民的“著于地”和“编入籍”,是国家政策的必然选择。

自唐高祖武德七年(624年)至玄宗开元二十五年(737年),《田令》和《户令》虽经多次修订颁行,期间有不少修改,但基本内容并无根本改变^①,保持了长期稳定性。相应地均田制和计帐户籍制也保持了长期稳定性,未发生根本性改变。从总体上说这一普遍性认识是不错的,但也存在明显缺陷,即忽视《田令》《户令》多次修订颁行期间的诸多具体修改,忽视均田制、计帐

户籍制的若干调整及变革,忽视对唐王朝坚持和强化均田制、计帐户籍制史实的认知。鉴于这种状况,本文试从以下三个方面加以阐述论析,或可有益于弥补研究缺陷。

一、对均田制的坚持和强化

均田制由高祖武德七年四月庚子(初一日)颁布的《田令》正式推行^②,是以“令”这种成文法形式制定的国家土地制度。后来,太宗贞观十一年(637年)正月、高宗永徽二年(651年)闰九月、玄宗开元七年(719年)三月和二十五年(737年)九月,都重新修订颁行过《田令》^③。其中,开元二十五年九月的修订颁行是唐前期的最后一次。又据仁井田陞研究,除上述武德、贞观、永徽和开元的五次修订颁行,还有高宗麟德、乾封、仪凤和武后垂拱、中宗神龙、睿宗太极、玄宗开元三年(715年,或云开元初)的几次《田令》修订,共有十二次^④。再据刘俊文统计,唐朝“令”的编撰刊定先后有武德令三十一卷、贞观令二

收稿日期:2026-01-12

作者简介:刘玉峰,男,山东大学历史学院教授、博士生导师(山东济南 250100),主要从事隋唐史研究。

十七卷、永徽令三十卷、麟德令三十卷、仪凤令三十卷、垂拱令三十卷、神龙令三十卷、太极令三十卷、开元三年令三十卷、开元七年令三十卷、开元二十五年令三十卷^⑤。在这十余次的编撰刊定中,均包括有《田令》的修订。

由此可见,自武德七年的首次颁行到开元二十五年的最后一次修订,在110余年时间里,《田令》修订颁行,平均十年左右就有一次。这充分说明了唐王朝立法坚持均田制的坚定意志与长期努力。而如此做的一个重要目的,在于通过坚持均田制授给个体农户以小额土地,来保障均田农户个体家庭的小生产经营,以遏制其破产流散,以维持编造入计帐、户籍的均田农户群体数量,来稳固国家赋役基础。

针对均田制在实际推行中暴露出的制度缺陷与出现的执行弊端,唐王朝也做出了政策和制度上的调整及变革,特别是以皇帝颁诏、颁敕形式,从严收紧了土地“买卖”和“典贴”规定,积极防止均田农户破产流亡。

按照《田令》,个体均田农户受得的“永业田”和“口分田”,是可以在“身死家贫无以供葬”“流移”“乐迁就宽乡”“卖充住宅、邸店、碾硙”^{[1]387}等条件下出卖的。立法虽明确规定了“凡卖买,皆须经所部官司申牒,年终彼此除附”^{[1]387}等前提与限制,但又显然过于宽松,这在客观上为豪富权贵购买、兼并土地提供了诸多便利,在实际中造成部分均田农户过快丧失均田制所授土地,也造成豪富权贵土地集聚过快增长,从而对均田制形成冲击与剥蚀。

《新唐书·食货志》载:

永徽中,禁买卖世(永)业、口分田。其后,豪富兼并,贫者失业,于是诏买者还地而罚之^{[2]1345}。

这是一条重要且典型的史料,所反映的史实有两个方面:一是均田制推行至高宗永徽时(650—655年),多种条件下均田农户可以出卖永业田、口分田的规定,已经引发较为严重的土地兼并,即马端临指出的,唐朝均田制“亦多踵后魏(北魏)之法,且听其买卖而为之限。至永徽而后,则兼并如故矣”^[3]。易言之,因为多种条件下土地能够买卖的过宽规定,导致了土地兼并过快出现,造成不少均田农户丧失均田制

授给的永业田和口分田,丧失了基本生产资料而衰败破产和流散逃亡。二是高宗永徽时发现了这个问题,对《田令》关于土地买卖的规定进行调整,“禁买卖永业、口分田”,即禁止均田农户永业田和口分田的买卖。这显然是对先前多种条件下允许永业田、口分田买卖的《田令》规定的否定。然而,这一禁令并没有禁止住豪富们进行土地买卖兼并,继续造成“贫者失业”,于是朝廷又“诏买者还地而罚之”,即命令购买、兼并了均田农户永业田和口分田的豪富们归还所买均田农户土地,并对其加以处罚。

显然,针对永业田、口分田的买卖和兼并,高宗不但颁布了“禁令”,而且颁布了“诏令”。“禁令”否定了《田令》过宽的土地买卖规定,“诏令”则强化了调整后的“禁令”。当然,高宗的“禁令”和“诏令”,在事实上也不可能真正禁止住豪富权贵们买卖、兼并均田农户土地的行为,但表明朝廷对《田令》作了重要调整及变革,采取了“禁罚并用”的政策与措施,以努力坚持针对均田农户的均田制,维持编籍均田农户群体的数量。

玄宗开元二十三年(735年)九月,颁《禁买卖口分永业田诏》,有云:

天下百姓口分、永业田,频有处分,不许买卖、典贴。如闻尚未能断,贫人失业,豪富兼并。宜更申明处分,切令禁止,若有违犯,科违敕罪。^{[4]5927}

这也是一条重要且典型的史料,包含丰富的史实:第一,高宗“永徽中”禁止买卖均田农户永业田、口分田的“禁令”,不但得到了长达八十年的遵守,即所言“频有处分”,而且在禁止买卖的同时,增加了禁止“典贴”^⑥,所禁止范围有所扩大。第二,玄宗此诏不仅重申长期遵守的“禁令”,即强调“宜更申明处分,切令禁止”,而且加重了对违犯者的量刑处罚——“若有违犯,科违敕罪”,要以违犯皇帝敕令之重罪予以定罪量刑,最高可处以徒刑二年^⑦。玄宗此诏既重申了永徽以来的“禁令”,又做出了新的更严厉的政策调整,加大了量刑力度。

杜佑《通典》引玄宗开元二十五年《田令》,有“凡卖买,皆须经所部官司申牒,年终彼此除附。若无文牒辄卖买,财没不追,地还本

主。……诸田不得贴赁及质,违者财没不追,地还本主。若从远役外任,无人守业者,听贴赁及质”^[5]令文。把这些令文与上述开元二十三年九月诏加以比对,可以看出,除了“从远役外任,无人守业者”的特殊情况,二十五年《田令》继续了禁止买卖、典贴永业田和口分田的诏令,但将对违犯者“科违敕罪”修改为“违者财没不追,地还本主”,改而处罚以实际经济利益,量刑有所减轻。这反映出《田令》立法上的再次调整变革,不过总体上仍延续对买卖、典贴永业田和口分田的禁止和处罚政策。

天宝十一载(752年)玄宗颁《禁官夺百姓口分永业田诏》,指责“王公百官及富豪之家”多种形式的疯狂土地买卖、兼并行径,又进一步调整政策:一方面,令“其口分、永业地先合买卖,若有主来理者,其地虽经除附,不限载月远近,宜并却还。至于价值,准格并不合酬备。既缘先已用钱,审勘责其有契验可凭,特宜官为出钱,还其买人。其地若无主,论理不须夺,庶使人皆摭买,地悉无遗”,强化了对买地者的打击力度和对卖地农户的保护力度。另一方面,再次强调“自今已后,更不得违法买卖口分、永业田”,更不得“请射兼借公私荒废地,无马妄请牧田,并潜停客户,有官者私营农”等,“如辄有违犯,无官者决杖四十,有官者录奏取处分”^{[4]5929},禁止王公百官及富豪之家继续变着花样地进行土地买卖和兼并,命令对违犯者予以严惩,其中对无官职者以“杖刑四十”处罚,有官职者则由皇帝决定如何处罚,明确了具体的处罚规定。

高宗和玄宗颁布的这些“禁令”和“诏令”,显然有坚持均田制和维持均田农户群体数量的目的。这种以禁令、诏令形式对已有律、令等成文法进行修改调整,是唐王朝经常采用的变革形式。

二、对计帐户籍制的坚持和强化

均田农户衰败破产、流散分化而成为逃户和客户,其危害既在于“簿籍不挂”,脱离本乡、本贯里乡县州官司户籍编造控制,更在于“王役不供”,不再负担国家的赋税徭役。这都不利于王朝国家的统治。在坚持和强化均田制的同

时,唐王朝也坚持和强化计帐户籍制。

计帐户籍制最早于武德六年(623年)三月,以高祖颁令形式初步制定^⑥。武德七年四月,朝廷在颁布《田令》正式立法推行均田制的同时,也颁布《户令》正式立法推行计帐户籍制,除对个体农户编造“计帐”和“户籍”,还包括由各户户主填报提交“手实”,以及对各户确定“户等”高低并登录于户籍中。《户令》也是“令”成文法中的一种,在太宗贞观十一年、高宗永徽二年、武后垂拱元年、玄宗开元七年和二十五年,又经过了前后五次修订颁行^⑦。这数次修订颁行,再加上《唐律疏议》的有关立法,以及高宗仪凤二年(677年)、武周延载元年(694年)八月、中宗景龙二年(708年)闰九月、玄宗开元十八年(730年)十一月皇帝敕令的相关规定,足能说明唐王朝对计帐户籍制度的长期坚持。其中,武则天、中宗和玄宗通过颁敕优化了其制度内容和功能。

武周延载元年八月,颁敕:“诸户口,计年将入丁、老、疾,应免课役及给侍者,皆县[令]亲貌形状,以为定簿。一定以后,不得更貌。疑有奸欺者,听随事貌定,以付手实。”^{[6]1843}这是飭令各地县令要亲力亲为,强化了县司长官在编造手实、户籍工作中的直接责任,以提高手实、户籍编造的准确性。景龙二年闰九月,中宗颁敕,规定诸州运送户籍等籍帐给朝廷尚书省户部,要“附当州庸调车送”;如果该州不运送庸调物资至京师,而是需要另外“雇脚运送”,那么“所须脚直”,要“以官物充”^{[6]1848}。这对诸州运送户籍等籍帐的机制做了更明确的规定,以保障及时运送籍帐。开元九年至十二年(721—724年),玄宗任命宇文融担任专使进行大规模的检田括户,则是以强力国家行动维护均田制和户籍制,取得了显著成效,编籍均田农户数量大有增加^⑧。开元十八年,宇文融检田括户时所承诺的优免期期满,玄宗颁布了《编户口敕》:

诸户籍三年一造,起正月上旬,县司责手实计帐,赴州依式勘造。乡别为卷,总写三通,其缝皆注某州某县某年籍,州名用州印,县名用县印。三月三十日纳讫,并装潢一通,送尚书省,州县各留一通。所须纸笔装潢,并皆出当户内口,户别一钱。其户每

以造籍年预定为九等,便注籍脚,有析生新附者,于旧户后以次编附。^{[6]1848}

该敕令言辞详明,对手实、计帐、户籍的编造机制做出更加具体细致的规定,强调里乡县州各级官司特别是县司的明确职责,规制了计帐户籍制度更加清晰的内涵。开元二十六年(738年)岁末修成的《唐六典》,充分吸收该敕令并予以典制化,既明确规定了“每一岁一造计帐,三年一造户籍。县以籍成于州,州成于省,户部总而领焉”的编造机制,也明确规定了“诸造籍,起正月,毕三月。所须纸笔、装潢、轴帙皆出当户内,口别一钱。计帐所须,户别一钱”^[7]的编造细则。这成为唐前期最为完备的制度形态。

《唐六典》修成后,针对新出现的问题,玄宗于开元二十九年(741年)二月颁敕,命“自今已后,应造籍,宜令州县长官及录事参军审加堪覆”^{[6]1848},不得“更有疏遗”^{[6]1848},敕令各州、各县切实做好编籍工作。在改天宝三年(744年)为三载的制令中,又责令郡(州)、县长官之郡守(刺史)、县令,“其丁户口仍须按实,不得取虚挂之名,使亲邻代纳,受其奸弊”^[8],不得在户籍编造中弄虚作假,杜绝“摊逃”之弊。天宝六载(747年)五月二十四日,玄宗再次颁敕,命对“百官、百姓身亡之后,称是在外别生男女及妻妾,先不入户籍者,一切禁断”,并对这些人“亦合收编本籍”^⑩,进一步明确州县官司自长官到具体负责官员(录事参军)的职责职守,强化计帐户籍制,以加强对均田农户的编籍控制,维护其群体数量。

此外,《吐鲁番出土文书》中收录的《唐(高宗)咸亨二年(公元六七一年)西州高昌县仁等户籍》《武周万岁通天二年(公元六九七年)帐后柳中县籍》《唐(玄宗)开元十九年(公元七三一年)西州柳中县高宁乡籍》和《中国古代籍帐研究》中收录的《(武)周天授三年(692)西州籍》《(武)周大足元年(701)沙州敦煌县效谷乡籍》《唐(玄宗)先天二年(713)沙州敦煌县平康乡籍》《唐(玄宗)开元四年(716)沙州敦煌县慈惠乡籍》《唐(玄宗)开元四年(716)西州柳中县高宁乡籍》《唐(玄宗)开元十年(722)沙州敦煌县悬泉乡籍(草案)》《唐(玄宗)开元十年(722)沙州敦煌县莫高乡籍(草案)》《唐(玄宗)开元十

三年(725)西州籍》《唐(玄宗)天宝六载(747)敦煌郡敦煌县效谷乡□□里籍》^⑪等,都反映着高宗至玄宗朝户籍制的实际执行编造样态以及唐王朝对于计帐户籍制的长期坚持。

三、坚持均田制、计帐户籍制的具体措施

在长期坚持和强化均田制、计帐户籍制立法及调整变革的同时,高宗至玄宗朝还持续性地采取了一些具体措施,来实际性地维持均田农户群体数量。如永徽二年(651年)正月,高宗诏“苑内及诸曹司旧是百姓田宅,并还本主”^{[4]1257},命归还朝廷宫苑及京师诸司侵占的农户田宅。同年九月,“以同州苦泉牧地赐贫民”^{[2]53},将国有牧地授予农户。又如皇太子李显鉴于京畿农户实际受田严重不足和生计艰难,上表请以家令寺九百余顷公廨田,“特请回授关中贫下等色”^{[9]2202},高宗应允,将其公廨田授给关中均田农户。再如景云元年(710年),睿宗敕令:“寺观广占田地及水碾碓,侵损百姓,宜令本州长官检括。依令式以外,及官人百姓将庄田宅舍布施者,在京并令司农(寺)即收,外州给贫下课户。”^{[9]223}命地方各州司收夺寺院、道观侵夺的田地,授给各地贫穷均田农户。

玄宗朝采取的具体措施更多,实施的力度也更大。如开元十年(722年)正月颁令:“内外官职田,除公廨田园外,并官收,给还逃户及贫下户欠丁田。”^⑫命令征收京师及地方诸官司官员职田,以具体安置各地还乡的逃户和均田授田不足额的贫下农户^⑬。同年同月又敕令祠部:“天下寺观田,宜准法据僧、尼、道士合给数外,一切管收,给贫下欠田丁。其寺观常住田,听以僧、尼、道士、女冠退田充,一百人以上不得过十顷,五十人已上不得过七顷,五十人以下不得过五顷。”^{[6]1207}责令礼部之祠部司收回寺院、道观多占的土地,授予各地均田授田不足数额的贫下农户。又如开元十六年(728年)十一月颁诏:“所在陂泽,元合官收,至于编氓,不合自占。然以为政之道,贵在利人,庶宏益下,俾无失业。前令简括入官者,除昆明池外,余并任百姓佃食。”^⑭命令除昆明池外,将先前检括入官的池陂

租佃给当地农户,加以生产和生计上的扶持。再如开元十七年(729年)十一月二十二日敕令:“自先天以来,有杂犯经移近处流人,并配隶碛西、瓜州者,朕舍其旧恶,咸与惟新,并宜放还。其反逆缘坐长流及城奴,量移近处,编附为百姓。”^{[9]427}通过减轻刑罚,以增加编籍农户数量。还如开元二十五年四月戊申,“诏有司,以咸宜公主秦州牧地,分给逃还贫下户”^{[4]1261}。开元二十六年(738年)正月,又“以京兆稻田给贫民”^{[2]140}。玄宗为此颁布制令:“京兆府界内,应杂开稻田,并宜散给贫丁及逃还百姓,以为永业。”^{[9]276}这些也都是积极扶持逃还农户和贫下困苦农户的具体举措。开元二十九年(741年)三月,玄宗敕令:“京畿地狭,民户殷繁,计丁给田,尚犹不足,兼充百官苗子,固难周济。其诸司官令分在都者,宜令所司,具作定额,计应受职田,并于都畿给付。其应退地,委采访使与本州长官给贫下百姓。”^{[6]1981}又命令将京师诸司官分司东都洛阳者的在京畿地区的职田收回,由采访使和京畿地区诸州长官负责将所收回职田授给贫困农户。

天宝十一载(752年)十一月,玄宗颁诏禁止官员侵夺百姓口分田和永业田^⑥。其中,属于实际性坚持均田制和计帐户籍制的措施主要有四条:第一,“两京去城五百里内,不合置牧地,地内熟田,仍不得过五顷已上十顷已下。其有余者仰官收,应缘括简共给授田地等,并委郡县长官及本判官录事相知勾当,并特给复业并无籍贯浮逃人,仍据丁口量地好恶,均平给授,便与编附,仍放当载租庸”,明确限制京畿长安和都畿洛阳五百里范围内官营牧场的占地规模,责令郡(州)县长官共同负责,将多余土地以及检括出的土地授给逃亡复业农户和浮游逃户,要做到授给均平,并对这些农户的重新编籍,放免一年租庸赋税,以安定和稳定这些农户。第二,“如给未尽,明立簿帐,且官收租佃,不得辄给官人亲识工商富豪兼并之家,如有妄请受者,先决一顿,然后准法科罪,不在官当荫赎。有能纠告者,地入纠人。各令采访使按覆,具状闻奏,使司不纠察,与郡县官同罪”,规定郡(州)县官司对授给农户后多余的土地加强管理,建立明晰簿帐,由官营租佃给农户,不得给予官人亲识和

工商豪富。若有造假请受土地者,痛打后依法定罪量刑,且不得以官当、官荫赎罪。若有人举报造假请受土地者,则将所造假请受土地给予举报人。各地采访使要加强检察复核,写成状文上奏皇帝,如果采访使失职,则与失职郡县官一同定罪量刑。第三,“又郡县官人,多有任所寄庄,言念贫弱,虑有侵损。先已定者,不可改移。自今已后,一切禁断”,禁止郡(州)县官人继续侵损百姓。第四,“今所括地授田,务欲优矜百姓,不得妨夺,致有劳损。客户人无使惊扰,缘酬地价值出官钱,支科之间,必资总统。仍令两京出纳使杨国忠充使,都勾当条件处置”,责令做好检田括户后的农户安抚和安置,不得有妨夺和惊扰,仍令两京出纳使杨国忠充使,总体负责处置事宜,加强统筹管控。该诏措辞颇为严厉,从时间上看,是唐前期在坚持均田制、户籍制和维持均田农户群体数量上做出的最后努力。

结 语

综上所述,从高宗朝到玄宗朝,为了遏制均田农户破产流散而成为逃户和客户,努力维持编籍均田农户的群体数量,以稳固国家统治之赋役基础,保障国家政权的统治,朝廷不仅多次修订颁行《田令》和《户令》以法律形式保障制度的实施,而且通过皇帝颁诏、颁敕等形式进行法律修改和制度调整,还采取了一些具体措施来增加贫下农户和逃户的授田顷亩。这些长期坚持和强化的举措,是唐朝前期历史发展的客观存在的史实。

唐王朝对均田制和计帐户籍制的长期坚持和强化,既是国家政策的必然选择,也是正当的国家职能履行和国家权力行使,根本目的在于稳固王朝国家政权,绝不是真正为广大均田农户谋利益。这是由唐朝帝制封建国家政权的本质所决定的,但一些措施对广大均田农户有益,也有利于社会稳定和农民的生产与生计,因而应予积极评价和肯定。遗憾的是,由于帝制封建社会官僚政治规律性地走向腐败残暴,也由于均田制和计帐户籍制在玄宗开天年间已总体废毁,唐王朝坚持和强化这些政策所取得的实际成效

日益减缩,国家控制的实有编籍农户数量大幅减少,国家赋役基础遭到剥蚀和瓦解。在开天盛世光环之下,已存在严重的民生苦难,国家治理方面亦存在诸多隐忧。

注释

①汪篋:《汉唐史论稿》,北京大学出版社1992年版,第158页;唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,武汉大学出版社1993年版,第263页;宁可主编:《中国经济通史·隋唐五代经济卷》,经济日报出版社2000年版,第204页。
②刘昉等:《旧唐书》,中华书局1975年版,第15页。③欧阳修、宋祁:《新唐书》,中华书局1975年版,第1494—1496页;刘昉等:《旧唐书》,第46页,第69页,第2150页;司马光编著、胡三省音注:《资治通鉴》,中华书局1956年点校本,第6830页。④仁井田陞著、栗劲等编译:《唐令拾遗》,长春出版社1989年版,第809页。⑤刘俊文:《唐律疏议笺解》,中华书局1996年版,第73—74页。⑥禁令是由高宗还是由武则天、中宗、睿宗或玄宗颁布,因史籍阙如,尚不得而知。⑦《唐律疏议》卷9《职制律》“被制书施行有违”条。参见长孙无忌等撰、刘俊文点校:《唐律疏议》,中华书局1983年版,第197页。⑧⑭王溥:《唐会要》,上海古籍出版社1991年点校本,第1848页,第859页。⑨唐朝《户令》没有能够较为完整地留存至今,仅有复原唐《户令》凡四十八条,参见仁井田陞:《唐令拾遗》,第123—174页。⑩司马光编著、胡三省音注:《资治通鉴》,第6744—6745页。⑪《宋刑统·户婚律》载“卑幼私用财”条附“别宅异居男女”引唐玄宗敕

令节文。参见窦仪等:《宋刑统》,中华书局1984年版,第197—198页。⑫唐长孺:《吐鲁番出土文书》第7册,文物出版社1986年版,第129—134页,第218—219页;《吐鲁番出土文书》第8册,文物出版社1986年版,第403—407页;池田温著、龚泽铎译:《中国古代籍帐研究》,中华书局2007年版,录文第24—44页,第48—49页,第95页,第100—104页,第107—109页。⑬刘昉等:《旧唐书》,第183页。此次所收职分田亩数大约10万顷,成效显著,参见李锦秀:《唐代财政史稿》,北京大学出版社1995年版,第820—823页。⑮玄宗《弛陂泽入官诏》,参见董浩等:《全唐文》,中华书局1983年版,第336页。此诏颁布的具体时间参见王钦若等:《册府元龟》,中华书局1960年版,第1260页。⑯玄宗《禁官夺百姓口分永业田诏》,参见董浩等:《全唐文》,第365—366页。

参考文献

- [1]天一阁博物馆,中国社会科学院历史研究所天圣令整理课题组.天一阁藏明抄本天圣令校证:附唐令复原研究[M].北京:中华书局,2006.
- [2]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [3]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,1986:36.
- [4]王钦若,等.册府元龟[M].北京:中华书局,1960.
- [5]杜佑.通典[M].北京:中华书局,1984:16.
- [6]王溥.唐会要[M].上海:上海古籍出版社,1991.
- [7]李林甫,等.唐六典[M].陈仲夫,点校.北京:中华书局,1992:74.
- [8]宋敏求.唐大诏令集[M].北京:中华书局,2008:22.
- [9]董浩,等.全唐文[M].北京:中华书局,1983.

The Insistence and Reinforcement of Equal-field System and the Accounting and Household Registration System in the Early Tang Dynasty

Liu Yufeng

Abstract: In the early Tang Dynasty, in order to prevent the bankruptcy and dispersal of the farmer households under Juntianzhi (equal-field system), who would become escaped or immigrated households, and to stabilize the tax and corvée foundation of the state's rule and ensure the stability of the state power, the Tang dynasty insisted in and strengthened Juntianzhi and the accounting and household registration system. This was primarily reflected in three aspects: first, the Tang dynasty repeatedly revised and promulgated the *Land Statute* (《田令》) and the *Household Statute* (《户令》) to maintain the institutional legislation of Juntianzhi and the accounting and household registration system. Second, through the emperor's issuance of edicts, the legislation was revised and the content of the system was adjusted and reformed. Third, specific measures were taken to maintain the population of the farmer households under Juntianzhi. These efforts of insistence and reinforcement were historical facts in the early Tang dynasty, an inevitable choice of national policies, and a legitimate exercise of national functions and power. They were beneficial to the majority of the farmer households under Juntianzhi and contributed to social stability.

Keywords: the Tang dynasty; Juntianzhi (equal-field system); the accounting and household registration system; farmer households under Juntianzhi

[责任编辑/小珂]



秦公田生产的经营管理成效*

刘 鹏

摘要:秦时许多官署都辖有公田,其产出主要供给自身所需。秦地方上并不存在郡级公田,县级公田则是公田生产体系中的最主要部分。秦迁陵公田的垦种规模可能在50顷左右,各县邑公田的平均规模当远在此之上。秦牛耕的推广程度较为有限,公田生产中普遍采用的还是耒耨。徒隶是秦垦种公田的最主要劳动力,其生产积极性一般不高。随着秦统一进程的深入,戍卒在秦公田生产中愈发重要,但其影响力尚不能与徒隶相提并论。秦的重农理念与制度设计在公田生产领域得到了很好展现。然而,秦代急苛的行政风格在促进相关业务运转的同时,也使其现实运作面临一定困境。秦公田吏在经营管理运作中出现的诸多问题,亦显示对秦公田生产的实际成效不宜高估。

关键词:公田;生产规模;经营管理;成效;秦简

中图分类号:K233

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)03-0120-09

公田问题是秦汉土地制度中的重要课题。限于材料,以往对秦公田问题的研究并不充分。里耶秦简公布后,学界或直接考察秦代的公田问题,或在讨论“田官”的性质时对其多有涉及,研究成果丰硕^①。岳麓秦简《县官田令》刊布前后,王勇、陈松长相继对该令文作了初步探讨^②。近年苑苑等又主要利用该材料,对秦公田问题作了新的推进^③。然秦公田生产经营管理的实际成效仍有待集中考察,笔者试从垦种规模、生产效率与实际运作等层面进一步研究。

一、秦公田生产的规模

裘锡圭曾根据“厩仓田印”“小厩南田”等秦印指出,秦的官厩有属于自己的公田,官署大概有不少经营着属于它们的农田。当时国家掌握着大量土地,直接为官府所经营的公田,数量也一定极为可观,厩田只不过是其中一部分而已^④。

随着秦玺印封泥和简牍资料的渐次刊布,裘先生的这种看法得到了更多支持。如王伟在考释文雅堂藏新品秦封泥“北田”“南田”时指出:

秦玺印中与“田”有关的有:秦上澠左田、左田、左田之印、右公田印、公主田印、官臣田印、小厩南田、厩田仓印等,另有成纪右田和左田公印;与“田”有关的秦封泥有:郎中西田、郎中左田、西田□□等。里耶秦简8-63有“公田吏”“左公田某”“旬阳左公田”等,可见秦中央机构郎中令以及掌管陵寝和厩苑的机构均有各自的公田,而且各郡县也有“公田”。^⑤

这种说法大体上是恰当的。“公主田”实际上是赏给宗室贵族的赐田,尚不属于政府直接经营管理的公田。此外,还有几个问题值得注意。

首先是公田的中央管理机构问题。尽管郎中令等中央官署有自己的公田,其对后者拥有管理权限可想而知,但此类官署绝非管理公田

收稿日期:2025-10-21

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“秦农业经营与管理研究”(22FZSB003)。

作者简介:刘鹏,男,扬州大学社会发展学院副教授(江苏扬州 225002),主要从事秦汉史与简牍研究。

的全国性机构。睡虎地秦简《田律》简 11 出现了名为“大田”的官署：“禀大田而毋(无)恒籍者，以其致到日禀之，勿深致。”^{[1]46}整理小组注：“大田，官名，主管农事。《吕氏春秋·勿躬》：‘垦田大邑，辟土艺粟，尽地力之利，臣不若宁邀，请置以为大田。’又见《晏子·内篇问下第四》。”^[2]此外，秦封泥中也有“大田丞印”^⑥。于豪亮认为，秦国主管农业的官员最初称大田，后如《汉书·百官公卿表》记载，改称治粟内史^⑦。裘锡圭则认为，大田也许是直属于中央的经营公田之官^⑧。从《吕氏春秋》等文献记载看，大田应是总管全国农事的官署，其业务范围至少包括了民田事务。由此，尽管大田和治粟内史之间的关系还有待进一步研究，但将其视作秦国主管农事的中央官署，应当可行。另外，里耶秦简相关资料表明，迁陵县管理民田、公田的官署分别是“田”与“田官”，二者判然有别^⑨。里耶简中常见田官的禀食活动，而绝无田的禀给记录。上揭睡虎地秦简《田律》则显示，大田有禀给牛马饲料的职责。从这个层面上看，大田很可能也有兼管公田之责。将大田视作直属于中央的管理农事之官，其业务也包括了经营公田，应是合理的。

其次是所谓“郡级公田”问题。以往认为秦存在郡级公田的最重要证据，当数被释为“赵郡左田”的秦封泥。传世文献并无秦建置赵郡的明确记载，该封泥的清晰图版公布后，施谢捷、王伟等均将其释为“杨氏左田”。刘瑞编著《秦封泥集释》也采纳了这种意见^⑩。“赵郡左田”实为“杨氏左田”之误，系秦杨氏县公田机构印章所钤。质言之，目前尚未发现秦设有郡级公田的直接证据。秦实行郡县两级制，地方行政的重心实际上仍在县一级。所谓秦存在郡级公田，很可能是一种有悖于史实的误读。

秦时各公田机构的产出情况也很值得注意。以“小厩南田”为例，“小厩”属于中央机构性质的官厩，“南田”当是其所辖公田的一部分。裘锡圭认为秦的厩(指官府、宫苑的厩)田当为生产饲料所用。厩田除生产饲料外，可能也生产供有关人员食用的粮食^⑪。这种说法应是中肯的。此类机构的公田产出主要供给自身所需，其生产规模应较为有限。诸如郎中令、秦上澆等官署所辖公田的产出情况，亦当可作如

是观。从这个层面上讲，它们对帝国粮食经济的影响甚微。但也应当看到，在秦时不少官署都辖有公田的情况下，其总体产出也不宜低估。

秦地方县级公田的产出情况又显然不同。沈刚在考察秦县级诸官的内涵与特质时指出，诸官除了为保障官府正常运转而提供服务外，还表现在对国家资产的收纳、存储和增值上。从这一角度或可说其是以经济活动为主的业务部门^⑫。以田官主导的县级公田生产，堪称秦国家资产增值的典型代表。上述玺印封泥中的“成纪右田”“杨氏左田”，里耶简 8-63 中的“旬阳左公田”，以及里耶简 8-900、8-672 等材料中出现的迁陵“田官”，无疑皆属此类县级公田机构^⑬。此外，前引“左田”“左田之印”“右公田印”等玺印封泥的所属机构虽难确知，绝大部分很可能也是县级公田机构所用。秦县级公田在当时整个公田生产体系中的独特地位于此可见一斑。

至于秦县级公田的一般规模，里耶简中有如下两则材料：

[1]城旦、鬼薪十八人。小城旦十人。舂廿二人。小舂三人。隶妾居贲三人。戊申，水下五刻，佐壬以来。(8-1566 背)^{[3]362}

[2]城旦司寇一人。鬼薪廿人。城旦八十七人。仗城旦九人。隶臣毅(系)城旦三人。隶臣居贲五人。·凡百廿五人……廿三人付田官。

□□【八】人。□□十三人。隶妾整(系)舂八人。隶妾居贲十一人。受仓隶妾七人。·凡八十七人……廿四人付田官。

小城旦九人……六人付田官。

小舂五人。其三人付田官。(8-145+9-2294+9-2305)^{[4]192-193}

简[1]是田官上报的秦始皇三十年(公元前 217 年)六月十八日的食者名籍。王勇基于该材料认为，迁陵田官当天役使的成年男子只有 18 人，加上女子与未成年人才 56 人，也就相当于 18 户的人口。这样算来，能耕作的农田只是 20 顷左右。他还基于迁陵县利用作徒之外的劳动力耕作公田的现象比较稀少，进而推断秦代迁陵县公田数在高峰期可能也只是 30 多顷^⑭。以秦一般小农家庭的授田面积来看，这种估算方式应

是可取的。然而,简[1]所列食者名籍是否覆盖了迁陵田官当天役使的全部劳动力呢?

秦简中有两种常见的出粮方式——“出禀”与“出食”。在出粮对象上,前者十分广泛;后者主要是城旦、舂、鬼薪、白粲。在出粮方式上,前者多按月出粮,单独发放给个人;后者则按日出粮,发放给多人。秦时仓主管各种类型的隶臣妾,司空主管城旦舂、鬼薪白粲、居赀赎债等。简[1]所列食者名籍属于典型的“日食”,其出粮对象城旦、鬼薪、小城旦、舂、小舂、隶妾居赀,都是从司空接收的徒隶。简[2]则正是司空编制的作徒簿,记载了秦始皇三十二年(公元前215年)十月二十七日的徒隶劳作安排。其中,仗城旦9人是老年男子,城旦、鬼薪等116人是成年男子。上述125人中,共计23人交付田官。若按老年男子服半役(两名老年男子相当于一名成年男子)计算,相当于18(仗城旦全部派遣至田官)至23名(仗城旦均未派遣至田官)成年男子被派遣至田官劳作。加上33名女子与未成年人,总人数为56人,能耕种的公田也在20顷左右。

睡虎地秦简《仓律》简51—52载:“隶臣田者,以二月月禀二石半石,到九月尽而止其半石。舂,月一石半石。隶臣、城旦高不盈六尺五寸,隶妾、舂高不盈六尺二寸,皆为小;高五尺二寸,皆作之。”^{[1]72}这显示各种类型的隶臣妾是垦种公田的重要劳动力。上述司空派遣至田官的徒隶中,“隶臣系城旦”“隶臣居赀”“隶妾系舂”“隶妾居赀”原系仓监管的隶臣妾,后转交至司空管理;“仓隶妾”则系由仓派遣至司空。与此显然有别的是,仓还会直接向田官派遣隶臣妾。且看如下两则材料:

[3]卅四年十二月仓徒簿最。大隶臣积九百九十人。小隶臣积五百一十人。大隶妾积二千八百七十六。·凡积四千三百七十六……女五百一十人付田官……女卅四人助田官糶。(10—1170)^{[4]197-198}

[4]二人付□□□。一人付田官。一人付司空:枚。一人作务:臣。一人求白翰羽:章。一人廷守府:快。其廿六付田官。一人守园:壹孙。二人司寇守:囚、媯。二人付库:恬、抚。二人市工用:饘、亥。二人

付尉□□。□(8-663)

五月甲寅仓是敢言之:写上。敢言之。□(8-663背)^{[3]196}

简[3]是迁陵仓官针对徒隶劳作安排的月度统计,时段为秦始皇三十四年(公元前213年)十二月。当月大隶臣累计990人次,人数33人;小隶臣510人次,人数17人;大隶妾累计2876人次,人数96人;小隶妾似不在统计范围内。其中,大隶臣、小隶臣均未交付田官;大隶妾510人次“付田官”,应为17人;44人次“助田官获”,应为1至2人。可见,仓每天至少派遣了18名隶妾至田官劳作。简[4]则是迁陵仓官针对徒隶劳作安排的日度统计,时间为某年五月甲寅日。“一人付田官”“其廿六付田官”的记录清晰可见,可知当天仓至少派遣了27名隶臣妾至田官劳作。

显然,这些并不在上揭司空派遣至田官的劳动力范围内。特别是简[4]仓派遣的劳动力人数,约略相当于简[1]与[2]司空派遣人数的一半。依此看来,迁陵县仅役使徒隶垦种的公田当在30顷左右。此外,里耶简中尚有如下材料:

[5]卅三年迁陵冗募戍卒当田者二百□衙(率)之,人四亩。□(9-1247)^{[5]281}

所谓“冗募戍卒”,亦见于简8-132+8-334“冗募群戍卒百卅三人”^{[3]70}。简[5]显示秦始皇三十三年(公元前214年),迁陵县用于垦种公田的冗募士卒达200余人。按人均4亩计算,其耕种面积不会低于8顷。里耶简中还有田官为居赀、居债、屯戍、罚戍等身份者发放整月口粮的零星记载,说明此类人员也参与了迁陵县的公田生产,且其人均耕种面积绝不止4亩。由此,迁陵田官役使自由民垦种的实际面积可能在10顷以上。值得注意的是,当时春耕期间一个成年劳动力的耒耕能力一般不足30亩,一个核心家庭也不会超过60亩。秦始皇三十五年(公元前212年)迁陵地区秦民户均耕种舆田约35亩,就是这种情形的体现^⑤。但由于休耕等现实需要,战国秦汉时期一般小农家庭仍大体授田百亩。前述以每户100亩估算徒隶的垦种面积,也是出于此种因素的考量。如此,尽管迁陵田官役使自由民垦种的实际面积约为10顷,其田亩总面积可能在20顷左右。再结合前述徒隶垦种部分

来看,高峰期迁陵公田的垦种规模可能在50顷左右。

那么,秦代迁陵县公田的这种垦种规模,在当时是否具有较强的代表性呢?里耶简8-757+8-758载:“今迁陵廿五年为县,廿九年田廿六年尽廿八年当田,司空厌等失弗令田。”^{[3]217}这里有两点值得注意。一是迁陵县迟至秦王政二十五年(公元前222年)才开始设县,其公田生产起步较晚;二是由于司空厌等人的失职,秦始皇二十六年(公元前221年)到二十八年(公元前219年)公田垦种受到较大影响。

更重要的是,秦代迁陵不管是百姓的农田,还是官府组织垦种的公田,规模都很小,总共不过100多顷,散布于酉水沿线的河谷台地。秦代虽然在此设县,但迁陵县政府当时实际管控的应该只是酉水沿岸附近地区^⑥。里耶简8-1618有“□□沅陵输迁陵粟二千石书”^{[3]369}的记载,即同为洞庭郡属县的沅陵县向迁陵县输送了2000石粟粮。其原因很可能是迁陵县年支出粮食量较大,田租及公田产出无法满足需求^⑦。睡虎地秦简《仓律》简21—26载:“入禾仓,万石一积而比黎之为户……栎阳二万石一积,咸阳十万一积,其出入禾、增积如律令。”^{[1]56}秦律规定谷物入仓,一般以1万石为一积,旧都栎阳2万石一积,首都咸阳则高达10万石一积。这些粮储显然以全国各县邑民田租税与公田产出为主要基础,不管二者的构成比例如何,迁陵县都远在当时各县邑的平均水准之下,则是可以想见的。综而视之,迁陵县的公田产出并不具备代表性,秦县级公田的生产规模当远在50顷之上。

秦县级公田的一般规模虽难确知,却仍能通过相关材料窥知一二。一般而言,公田的规模越大,相应的业务越繁剧,也就越有分区管理的必要。地理上常以左为东,以右为西,故前揭“左田”“右田”实际上就是“东田”“西田”,这与“南田”“北田”等以地理方位划分公田一样,都是出于现实管理的需要。从现有资料看,无论是秦统一前的迁陵“公田”,还是后来更名的迁陵“官田”^⑧,均未分置“左”“右”或“南”“北”,这与其生产规模较小的情形是一致的。与此相对,前述里耶简8-63载有“旬阳左公田”,则该县必设有“右公田”。同理,“成纪右田”显示成

纪县有“左田”之设,“杨氏左田”显示杨氏县有“右田”之设。要之,这些县级公田机构都采取了分区管理方式,其生产规模不会太小。

综上,秦时许多官署都辖有公田,其产出主要供给自身所需,对国家的粮食经济影响较小。秦地方上并不存在郡级公田,县级公田则是整个公田生产体系中的最主要部分。秦迁陵公田的垦种规模可能在50顷左右,县级公田的平均垦种规模当远在此之上。

二、秦公田生产的效率

在土地、种子、农具乃至水源等都有充足保障的前提下,诸如垦种公田的耕作技术、劳动力的生产积极性等,都是影响秦公田生产效率的重要因素。就现有资料看,秦公田生产的耕作方式大致有牛耕、耒耕两大类,后者的耕作效率远逊于前者。此外,在偏远地区还有效率更为低下的槎田岁更。劳动力则主要是徒隶、百姓居费赎债者、各种类型的戍卒。那么,官府役使上述劳动力垦种公田的效率究竟如何?

首先,技术因素特别是耕作方式,无疑是影响公田垦种效率的决定性因素。战国后期秦国已使用牛耕技术垦种公田,秦统一后又在境内饲养了相当数量的官牛。秦在内史等地普遍使用牛耕技术垦种公田进而向周边推广,应是完全可能的。但对于其普及程度和推广速度,仍不能估计过高^⑨。由此,相较于普通百姓的民田生产,秦统治者更可能将数量可观的官牛投入内史等地的公田生产中,从而大大提升其生产效率。然而也应看到,由于彼时牛耕的推广程度有限,秦公田生产普遍采用的实际上是耒耕,其与前者的耕作效率不可同日而语。更有甚者,槎田仍是部分地区的主流耕作方式。如里耶简9-22载:“从人城旦皆非智(知)箠田毆(也),当可作治县官府……及乘城卒、诸黔首抵辜(罪)者皆智(知)箠田,谒上财(裁)自敦遣田者。”^{[5]33-34}这种耕作方式接近于原始的刀耕火种,堪称偏远地区公田生产低效的典型。

其次,人力因素特别是徒隶的生产积极性,也是影响公田垦种效率的重要因素。裘锡圭曾提示,役使隶臣一类人耕种公田,应是秦代官府

经营公田的重要方式^③。此后刊布的大量秦简资料也显示,徒隶是田徒的主要组成部分,在公田生产活动中具有重要地位。揆诸情理,徒隶的逃亡比例应是衡量其劳动积极性的一个重要标准。岳麓秦简中有大量关于徒隶逃亡的法律规定。如“主匿亡收、隶臣妾,耐为隶臣妾”^{[6]39}、“城旦舂亡而得,黥,复为城旦舂”^{[6]54},涉及隶臣妾、城旦舂逃亡;“城旦舂寇亡而得,黥为城旦舂,不得,命之,其狱未鞫而自出阨(也),治(笞)五十,复为司寇”^{[6]55},涉及城旦舂减刑为司寇者逃亡;“命者、亡城旦舂、鬼薪、白粲舍人室、人舍、官舍,主舍者不智(知)其亡,赎耐”^{[6]58-59},涉及城旦舂、鬼薪、白粲等身份者逃亡。由此可见,秦时徒隶逃亡绝非个别现象。

里耶简中则有徒隶死去、逃亡的具体记录。如上揭简[3]所载的迁陵仓月度统计文书中,小隶臣510人次,人数应为17人。其中“男九十人亡”,即逃亡90人次,人数应为3人。也就是说,当月小隶臣的逃亡比率达到17.6%强,大约每5.7人就有1人逃亡。当然,这还只是月度统计,其年度逃亡比例很可能更高。又里耶简7-304云:

[6]廿八年迁陵隶臣妾及黔首居贖责(債)作官府课。·泰凡百八十九人。死亡·□(率)之六人六十三分人五而死亡一人。已计廿七年余隶臣妾百一十六人。廿八年新·入卅五人。·凡百五十一人,其廿八年死亡。·黔道〈首〉居贖责(債)作官府〔府〕卅八人,其一人死。(7-304)

令拔、丞昌、守丞臃之、仓武、令史上、上逐除、仓佐尚、司空长、史郤当坐。(7-304背)^{[4]164}

材料显示秦始皇二十八年(公元前219年)迁陵县共有隶臣妾151人,其中上年剩余116人,该年新增35人。该年死去、逃亡的隶臣妾共28人,占总数的18.5%强。同年百姓服居役者38人,死去1人,死亡率为2.6%强。两类群体共189人,死去、逃亡共29人,占总数的15.3%强。据此计算,死去、逃亡的比例当为29/189,亦即“六人二十九分人十五而死亡一人”,大约每6.5人就有1人死去或逃亡。其比率之高使仓、司空等相关吏员都受到了处罚。特别是徒隶群体,

大约每5.4人中就有1人死去或逃亡。这显示了徒隶生活处境的恶劣,也凸显了其劳动积极性的低下。

此外,秦戍卒、百姓居贖责者垦种公田的情况也很值得注意。前引里耶简9-1247显示,秦始皇三十三年(公元前214年),仅参与迁陵公田垦种的冗募戍卒就有200余人。与派遣至田官劳作的成年男性徒隶一般仅有20至30人相较,这种戍卒数量显然是异常之高的。然而,冗募戍卒的人均耕种面积仅为4亩,这与春耕期间一个男性劳动力最高可耕种30亩土地相去甚远,即使与迁陵地区普通民众户均耕种35亩相比,也显然要低得多。总体来看,这些冗募戍卒实际耕种的公田不过10顷左右。究其原因,秦汉时期戍卒的基本任务是候望和劳作^④。里耶简相关材料显示,垦种公田也是秦戍卒从事的一种重要劳役。按《九章算术·均输》一人一天耒耕约1.5亩计算^⑤,迁陵冗募戍卒耕种4亩公田仅需3天左右。可以想见,如此规模的戍卒群体在公田生产活动结束后,就转而去执行其他任务了。

与此不同的是,还有部分戍卒、百姓居贖责者长期从事垦种公田工作。里耶简中有田官为其出禀口粮的记录,如简8-764贖贷士伍、9-762屯戍士伍、9-174+9-908屯戍士伍都是“一石九斗少半斗”^{[3]219}。以成年男性从事一般强度劳作每天2/3斗的口粮标准计算,正好是29天的口粮,与秦始皇三十一年正月、六月皆为小月相合。简8-2246罚戍公卒、罚戍士伍合计4石,则二人分别为2石,正好是30天的口粮,亦与当年七月为大月相合。此外,简8-1574+8-1787“一石八斗泰半”^{[3]363}是28天的口粮,可能是由于某种原因扣除了两日口粮。如此,简8-764、9-762、8-2246等都应属于典型的“月食者”,即由田官发放整月口粮。显然,这些都是上述人员长期垦种公田的重要佐证。

里耶简中还有田官为戍卒、百姓居贖责等身份者出贷口粮的记录:简9-901+9-902+9-960+9-1575居债士伍为“一石九斗少半”^{[5]222}斗,显然是借贷整月口粮。简9-763+9-775罚戍公卒为“一石泰半斗”^{[5]202},应是借贷16天的口粮。简8-1014+9-934、9-1117+9-1194居贖士伍

均为“四斗泰半斗”^{[5]226},则是分别借贷7天的口粮。这很可能是因为生病或者其他原因,使得他们在上述时段内未能为官府服役,因之无法获得禀给只能向后者借贷。同时也应看到,既然此类人员是向田官借贷口粮,则其正常状态下定是从事公田生产的。由此看来,无论是由田官禀给多日口粮,抑或是借贷数日乃至多日口粮,均反映了戍卒等身份者长期从事公田生产。且与上述大规模利用戍卒短期内完成任务相较,此种少量戍卒长期田作的情形似更为普遍。

随着秦王朝统一进程的深入,偏远地区利用戍卒等身份者垦种公田应愈加普遍。如岳麓秦简载:“尉言:簪袅捕舜曰:□识(试)□轻车,日来备战矢、备射贖首可戍三岁,已居戍九月,谒弃所已居戍日……”^②所谓“居戍”,即指居贖赎债者戍边,实际上是以戍边劳役折抵其贖赎债务。凡年满18岁的平民男子以及官吏,遭受了贖一甲(1344钱)的罚款,或欠官府1000钱以上,或与官府存在各种借贷关系,都以当事人所在县道的平价衡量其经济价值,凡在1000钱以上而不能偿还的,若当事人正值丁壮之年,都让其至新地戍边,每日折抵6钱,期满之后方可回家^③。居贖赎债者戍边并非一开始就有,而是在秦国疆域逐渐扩大、戍边任务日渐沉重的背景下逐渐形成的。居贖赎债者戍边的期限一般较长,超过两年的情形较为常见。此外,秦时尚有惩罚型戍役、补偿型戍役、冗募型戍役、谪过型戍役等额外劳役类型,堪称常规戍役的重要补充。对于这些数量不在少数、役期不会太短的戍卒群体而言,垦种公田无疑是他们的一种重要劳役类型。里耶简“【尉】课志:卒死亡课,司寇田课,卒田课。·凡三课”^{[3]165}就是这种情形的体现。

可见,在秦统一进程中乃至秦王朝建立后,利用戍卒垦种公田具有愈发重要的地位。后世利用戍卒进行屯田,某种程度上也可以说渊源于此。且相较于政府掌控的徒隶群体,具有自由民身份的戍卒在生活境遇上一般更好,其垦种公田的积极性自然也更高。但从整体上看,戍卒本是分布于边疆地区的戍边群体,其在广大的内地郡县几乎不存在,故垦种公田的影响

力还不能与徒隶相提并论。且随着秦晚期各种社会问题的加剧,戍卒垦种公田的积极性也就无从谈起了。

由上可知,秦牛耕的推广程度较为有限,公田生产中普遍采用的还是耒耨。徒隶是秦公田生产的最主要劳动力,但其生活处境通常较为恶劣,劳动积极性一般也不高。与大规模利用戍卒短期内完成任务相较,少量戍卒长期垦种公田的情形似更为普遍。总体而言,戍卒在秦公田生产中愈发重要,但其影响力尚不能与徒隶并论。

三、秦公田生产的运作成效

在开垦荒田、种粮配置、禾稼生长、谷物收获等各个阶段,秦政府制定的指导原则和提供的制度保障都堪称科学严密。秦统治者在强调勉力生产的同时,也十分注重公田吏的合法经营管理。秦政府高度重视公田吏坐罪案件的及时上报,并为之提供了切实可行的制度保障^④。这些重农理念与制度设计是值得肯定的,且其在现实运作中也得到了一定程度的执行。

然而,秦速急严苛的行政风格一方面促进了相关业务的高效运转,另一方面也由于缺乏张力使其现实运作面临一定困境。秦公田生产中的田徒调拨即为显例,岳麓秦简《县官田令》透露了这方面的详细信息:

[7]廿七年十二月己丑以来,县官田田徒有论穀(系)及诸它缺不备获时,其县官求助徒获者,各言属所执法,执法□为调发。书到执法而留弗发,留盈一日,执法、执法丞、吏主者,贖各一甲;过一日到二日,贖各二甲;过二日【到三】日,赎耐;过三日,耐。执法发书到县官,县官留弗下其官遣徒者,比坐其留如执法。书下官,官当遣徒而留弗遣,留盈一日,官嗇夫、吏主者,贖各一甲,丞、令、令史贖各一盾;过一日到二日,官嗇夫、吏贖各^⑤二甲,丞、令、令史贖各一甲;过二日到三日,官嗇夫、吏赎耐,丞、令、令史贖各二甲;过三日,官嗇夫、吏耐,丞、令、令史为江东、江南郡吏四岁。智(知)官留弗遣而弗趣追,与同臯。丞、令当

为新地吏四岁以上者,辄执法、执法丞主者坐之,赏各二甲。(陆 228-234)^⑥

简文清晰地显示了秦始皇二十七年(公元前 220 年)十二月己丑以来的田徒调拨程序:县官各言属所执法一执法发书到县官一县官发书下官一官遣徒。这种调拨程序堪称周密严谨,其对公田生产的劳动力供给无疑是有积极意义的。

此外,令文中的各种处罚规定十分明确。首先,田徒不足时需及时上报,否则就要受到处罚。其次,缺少田徒的县将情况上报执法后,执法需及时处理。否则,逗留一日,执法、执法丞、吏主者都要赏一甲;逗留两日,赏二甲;逗留两日到三日,赎耐;超过三日,处以耐刑。再次,执法将文书下达给徒隶充足的县后,后者亦需及时传达给具体派遣徒隶的官署,否则就要比照上述执法逗留的情形处理。最后,县廷下达文书后,官啬夫也需及时派遣田徒。若出现延误,其处罚方式与上述两类人员相似,县令、丞等人也要负连带责任。可见在田徒调拨的各个环节中,无论涉事部门的行政级别如何,违反规定者一律严惩不贷。这固然在一定程度上保障了田徒调拨的高效运转,然而现实运作中只有各方面条件都满足后,这种复杂程序才可能取得预期成效。哪怕其中任何一个环节出现纰漏,都将不可避免地影响到整个调拨过程。

现有资料显示,秦公田吏在经营管理运作中确实会出现诸多问题,主要包括未能勉力经营管理、经营管理不善、非法经营管理等。

首先来看未能勉力经营管理公田。里耶简所载“府。田官不勉力调护劝勉作”^{[5]30}就是田官没有勉力于公田生产。又载:“田大事殿,不务田而为它事,亟论当田不□□。”^{[3]370}秦统治者认为垦种公田是“大事”,如果不务此而致力于其他事项,就要受到严厉惩处。秦统治者如此强调,亦足见当时“不务田而为它事”的现象并不罕见。此类吏员对公田生产本身就没有给予足够重视,遑论其经营管理能力如何了。

以田徒役使为例,岳麓秦简陆 240 载:“县官田有令,县官徒隶固故有所给为,今闻或不给其故事而言毋(无)徒以田为辩(辞)及发□。”^{[7]175}相关吏员未能安排徒隶从事垦种公田的本职工

作,却还辩称其数量不足。不难看出,这正是“不务田而为它事”的典型体现。前揭司空厌等人坐罪的完整记录如下:

[8]卅四年六月甲午朔乙卯,洞庭守礼谓迁陵丞:丞言徒隶不田,奏曰:司空厌等当坐,皆有它罪,耐为司寇。有书,书壬手。令曰:吏仆、养、走、工、组织、守府门、勋匠及它急事不可令田,六人予田徒四人。徒少及毋徒,薄(簿)移治虜御史,御史以均予。今迁陵廿五年为县,廿九年田廿六年尽廿八年当田,司空厌等失弗令田。弗令田即有徒而弗令田且徒少不傅于奏。及苍梧为郡九岁乃往岁田。厌失,当坐论,即如前书律令。(8-755+8-756+8-757+8-758+8-759)^{[3]217}

所谓“徒隶不田”,是秦迁陵公田生产中切实存在的问题。简[8]“令曰:吏仆、养、走……及它急事不可令田,六人予田徒四人”云云,似是以法令形式规定,吏仆、养、走等也是需要徒隶承担的紧要职役,故而在分配徒隶劳作时,应让每 6 人中的 4 人从事公田生产。司空厌等人“即有徒而弗令田”,与“六人予田徒四人”的原则显然相悖,这是其坐罪的缘由之一。他们坐罪的另一个缘由是“徒少不傅于奏”,即徒隶不足时未能及时上报调拨,从而影响了公田生产。

其次来看经营管理公田不善。与前述未能勉力从事不同,这主要是客观上垦种业绩不佳。且看如下两则材料:

[9]延陵言:佐角坐县官田殿,赏二甲,贫不能入,角择除为符离冗佐,谒移角赏署所,署所令先居之延陵,不求赏(偿)钱以耀,有等比。·曰:可。(陆 246-247)^{[7]177-178}

[10]佐州里烦故为公田吏,徒属。事答不备,分负各十五石少半斗,直钱三百一十四。烦冗佐署迁陵。今上责校券二,谒告迁陵令官计者定,以钱三百一十四受旬阳左公田钱计,问可(何)计付,署计年为报。敢言之。(8-63)^{[3]48}

简[9]佐角因公田业绩被评为末等遭受了赏二甲的处罚,即 2688 钱(2×1344 钱)的经济罚款。简[10]佐烦曾担任旬阳县的公田吏,其间由于出入小豆不足数,需赔偿 15 石 1/3 斗,所值为

314钱。之所以如此,或是由于他们业务能力不足,或是欠缺经验,或是时运不佳。要之,此类情形当属合法经营管理范畴,只是客观上降低了公田生产实效。

最后来看非法经营管理公田。这主要是公田吏非法攫取生产资源。岳麓秦简中有如下两则材料:

[11]徒隶,或择(释)其官急事而移佐田,及以官威征令小官以自便其田者,皆非善吏毆(也),有如此者,以大犯令律论之。(陆 241—242)^{[7]176}

[12]县官田者或夺黔首水以自澧(溉)其田,恶吏不事田,有为此以害黔首稼。黔首引水以澧(溉)田者,以水多少为均,及有先后次。县官田者亦当以其均,而不毆(也),直以威多夺黔首水,不须其次,甚非毆(也)。有如此者,皆当以大犯令律论之。(陆 243—245)^{[7]176-177}

简[11]涉及不顾实际情况派遣田徒。无论是其他职能部门不顾自身急务,将其役使的徒隶派往田官劳作,还是公田吏倚仗威势,强令其他小机构为自身田作服务,都与简[8]“六人予田徒四人”的原则相悖。此处若田徒不足,则应按简[7]所载秦令上报调拨;若原本田徒充足,则属劳动力资源过度集中。简[12]涉及抢夺百姓水源。在传统农业生产中,水资源无疑是左右庄稼收成的关键因素。相较于附近的民田生产,政府主导的公田生产自然属强势方。简文显示部分公田吏不以实际用水需求及先后次序引水溉田,而以官威夺民水源,由此影响了后者的收成。

综合来看,此类公田吏非法攫取生产资源的行为,固然在一定程度上保障甚至提升了公田的生产成效,但这却是以损害其他官营业务或民田生产为代价的,因此是秦统治者所着力防范打击的行为。然而,这种防范打击应该很难取得理想效果。除却公田吏提升其垦田业绩所附带的利益驱动外,主要是秦还会对相关吏员课殿者予以严惩。上揭简[9]延陵县的佐角因公田业绩被评为末等,因家贫无法缴纳罚款,故到符离县担任冗佐。于佐角而言,纵然是当时常见的赘二甲,也堪称难以承受的重惩。可

以想见,在面临可能的考核处罚时,相关吏员攫取一定资源以提升其经营管理业绩,是完全可能的。

综上所述,秦公田生产的制度设计堪称周密严整。然而,秦速急严苛的行政风格一方面促进了相关业务的高效运转,另一方面也使其现实运作面临一定困境。秦公田吏在经营管理运作中切实存在的诸多问题,亦显示秦公田生产的实际成效不宜高估。

结 语

限于材料,本文涉及的诸多问题还无法得到深入探讨。如对县级公田规模的估计,仅有迁陵公田的垦种数据可供对比;对公田生产效率的论述,主要通过耕作方式的占比、劳动积极性的比较窥知一二;对公田经营管理运作的考察,主要基于公田吏坐罪现象窥其一斑。故本文对秦公田生产经营管理成效的考察,实际上多停留在模糊的定性阶段。然而,无可否认的是,以岳麓秦简《县官田令》等为代表的律令条文周密严整,使秦的重农理念与制度设计在公田生产领域得到了较好体现。这使公田吏员有法可依,一定程度上指导和规范着他们的经营管理运作。但不可忽视的是,秦的现实行政过于急苛,公田吏员坐罪现象屡见不鲜。特别是秦统一后乃至晚期,这种行政运作的弊端日渐凸显,秦公田经营管理的实效也难以言高。西汉建立后,统治者吸取亡秦的经验教训,取“秦制”而去“秦政”,公田生产也逐渐走向了新的阶段。

注释

①相关学术史梳理可参见刘鹏:《秦县级公田经营管理问题新探》,《中原文化研究》2024年第6期。②王勇:《岳麓秦简〈县官田令〉初探》,《中国社会经济史研究》2015年第4期;陈松长:《岳麓秦简中的“县官田令”初探》,《中州学刊》2020年第1期。③苑苑:《秦代县官田管理——以岳麓秦简〈县官田令〉为中心》,《农业考古》2022年第3期;吴方基:《新出秦简“县官田”与秦代地方公田经营》,《学术探索》2024年第8期。④⑧⑩⑫裘锡圭:《从出土文字资料看秦和西汉时代官有农田的经营》,载臧振华编辑:《中国考古学与历史学之整合研究》(上册),“中央研究院”历史语言研究所1997年版,第

429—432页。⑤王伟:《文雅堂藏新品秦封泥考释(二十则)》,载教育部人文社会科学重点研究基地华东师范大学中国文字研究与应用中心等编:《中国文字研究》第21辑,上海书店出版社2015年版,第71页。王文原作里耶秦简8-63有“公田吏”“左公田某”“公田吏”“旬阳左公田”等。“公田吏”重复出现,当属失校,故引文删去。⑥刘瑞:《秦封泥集释》,上海古籍出版社2021年版,第211页。⑦于豪亮:《于豪亮学术文存》,中华书局1985年版,第91页。⑧刘鹏:《也谈简牍所见秦的“田”与“田官”——兼论迁陵县“十官”的构成》,载武汉大学简帛研究中心编:《简帛》第18辑,上海古籍出版社2019年版,第58—66页。⑩马孟龙、何慕:《再论“秦郡不用灭国名”——以秦代封泥文字的释读、辨伪为中心》,《中国历史地理论丛》2017年第2辑;刘瑞:《秦封泥集释》,第901—902页。⑫沈刚:《秦汉县级诸官的流变:以出土文献为中心的讨论》,《社会科学》2023年第1期。⑬陈伟主编:《里耶秦简牍校释》第1卷,武汉大学出版社2012年版,第199页、第245页。从现有材料看,里耶秦简中的“左田”“右田”是负责民田事务的机构,这与负责公田事务的“左公田”等迥然不同。秦玺印封泥中的情况则与此有异。例如“郎中左田”为郎中令所辖官田,其性质属公田无疑。从这个层面上看,秦玺印封泥中的“左田”“右田”“南田”“北田”等均属公田。⑭⑮王勇:《里耶秦简所见秦迁陵的农作与环境》,载武汉大学简帛研究中心编:《简帛》第17辑,上海古籍出版社2018年版,第134—143页。⑯刘鹏:《授田、田作与稟食:秦农业管理若干问题考论》,载邹文玲、戴卫红主编:《简帛研究二〇二一(秋冬卷)》,广西师范大学出版社2022年版,第122—140页。⑰赵岩:《里耶秦简所见秦迁陵县粮食收支初探》,《史学月刊》2016年第8期。⑱⑲刘鹏:《秦县级公田的劳动力供给与垦种运作》,《北京社会科学》

2019年第12期。⑳刘鹏、丁冰洁:《秦牛耕推广程度新探》,载邹文玲、戴卫红主编:《简帛研究二〇二四(春夏卷)》,广西师范大学出版社2024年版,第159—172页。㉑孙言诚:《秦汉的戍卒》,《文史哲》1988年第5期。㉒刘徽注、李淳风注释:《九章算术》卷六,中华书局1985年版,第107页。㉓陈松长主编:《岳麓书院藏秦简(柒)》,上海辞书出版社2022年版,第66页。简文释读参考了张志鹏的意见,参见张志鹏:《〈岳麓书院藏秦简(柒)〉新释(十二则)》,简帛网,2023-01-17,http://m.bsm.org.cn/?qinjian/8881.html。㉔陈松长主编:《岳麓书院藏秦简(柒)》,第97页。㉕此处简尾残断,据文意可补“二甲、丞”三字,以与下简“令、令史贲各一甲……”衔接。㉖陈松长主编:《岳麓书院藏秦简(陆)》,上海辞书出版社2020年版,第171—173页。简文释读参考了陈伟的说法。参见陈伟:《〈岳麓书院藏秦简(陆)〉校读(叁)》,简帛网,2020-05-09,http://www.bsm.org.cn/?qinjian/8256.html。

参考文献

- [1]陈伟.秦简牍合集:壹[M].武汉:武汉大学出版社,2016.
- [2]睡虎地秦墓竹简整理小组.睡虎地秦墓竹简[M].北京:文物出版社,1990:22.
- [3]陈伟.里耶秦简牍校释:第1卷[M].武汉:武汉大学出版社,2012.
- [4]里耶秦简博物馆,等.里耶秦简博物馆藏秦简[M].上海:中西书局,2016.
- [5]陈伟.里耶秦简牍校释:第2卷[M].武汉:武汉大学出版社,2018.
- [6]陈松长.岳麓书院藏秦简:肆[M].上海:上海辞书出版社,2015.
- [7]陈松长.岳麓书院藏秦简:陆[M].上海:上海辞书出版社,2020.

The Management and Production Effect of Qin's Public Fields

Liu Peng

Abstract: During the Qin Dynasty, many government offices administered public fields, and their output mainly supplied their own needs. There was no prefecture-level public land at that time, and county-level public land was the most important part of the public land production system. The reclamation scale of the public land in Qianling County might be about 50 qing, while the average scale in each county was far larger. The promotion of cattle farming technique was limited, and the plough farming was widely used in public land production. Tuli (convict laborers) were the main labor force to cultivate public land, though their productivity was generally low. As Qin unification progressed, garrison soldiers became increasingly important in the production of public fields, yet their influence could not be compared with that of Tuli. The Qin's emphasis on agriculture and system design had been well demonstrated in the field of public land production. However, the harsh administrative style not only promoted the operation of related businesses, but also posed certain challenges to their practical implementation. There were many problems in the operation of public officials' management, which also showed that the actual effect of Qin's public fields production should not be overestimated.

Keywords: public field; production scale; management; effectiveness; Qin bamboo slips

[责任编辑/小珂]

本刊启事

《中原文化研究》是由河南省社会科学院主管主办的文化研究类学术期刊（双月刊）。本刊秉持科学理性、兼容并包的文化精神，深入挖掘整理中原文化资源，开展系统理论研究，传承和弘扬中华文化，密切关注中国文化建设及世界文化发展的前沿理论与实践问题，充分展示当代学人的思想与探索，努力打造国内文化研究的高端学术平台。

一、本刊主要栏目

1.文明探源；2.思想文化；3.当代文化；4.宋文化研究；5.文献研究；6.文学与文化；7.中原论坛。

二、近期选题

1.中华文明起源与早期发展研究；2.传统哲学的现代阐释与重构；3.古代国家治理与基层社会治理研究；4.统一国家形成与中华民族共同体意识研究；5.当代文化现象与新兴文化业态研究；6.宋代历史研究；7.古代经典文学文本的新阐释；8.历史文献与古代社会制度研究；9.文化遗产的保护利用研究。

三、撰稿须知

1.文稿请提供文章篇名、作者姓名、关键词（3~5个）、摘要（300字左右）、作者简介、注释与参考文献等信息，并请提供英文篇名、摘要与关键词，若文章有课题（项目）背景，请标明课题（项目）名称及批准文号。

2.请随文稿附上作者的相关信息：姓名、性别、出生年份、籍贯、学位、职务职称、专业及研究方向、工作单位、联系方式（电话、电子邮箱）及详细通信地址。

3.注释用①②③等标出，在文末按顺序排列。

4.参考文献用[1][2][3]等标出，在文末按顺序排列。参考文献书写格式请参阅《信息与文献 参考文献著录规则》（GB/T 7714—2025）。

5.文章12000字以上，优稿优酬。文责自负，禁止剽窃抄袭。请勿一稿多投，凡投稿3个月后未收到刊用通知者，可自行处理稿件。

6.本刊不接受由生成式人工智能撰写的稿件，以及由生成式人工智能生成内容作为研究成果的投稿。生成式人工智能工具应遵守人工智能伦理规范与学术规范，仅用于文献检索、数据整理、语言润色等辅助环节。

四、特别启事

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中国人民大学哲学社会科学预印本平台、万方数据电子出版社、中文科技期刊数据库及维普网、超星期刊域出版平台等收录，作者文章著作权使用费与本刊稿费一次性给付；另外，本刊微信公众号对本刊所刊载文章进行推送。如您不同意大作在以上数据库中被收录，或不同意在本刊微信公众号中被推送，请向本刊声明，本刊将做适当处理。

五、联系方式

地址：河南省郑州市郑东新区恭秀路16号 河南省社会科学院 中原文化研究杂志社

邮编：451464 电话：0371-63811779 63873548 邮箱：zywhyj@126.com

中原文化研究杂志社



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2013年2月创刊（双月刊）

2026年第3期（第14卷 总第81期）

主管主办 河南省社会科学院
主 编 郭 杰
社 长 李孟舜
副 社 长 屠 青
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
投稿信箱 zywhyj@126.com
印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司
出版日期 2026年6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 566266