

中宣部哲学社会科学期刊重点专栏建设期刊
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

4 2026(双月刊)
第14卷 总第82期





中原文化研究

The Central Plains Culture Research

本期学人



朱乃诚 1955年生，上海人，中国社会科学院考古研究所研究员。曾任中国社会科学院考古研究所考古资料信息中心主任、中国社会科学院大学特聘教授、中国考古学会理事会理事、中国社会科学院古代文明研究中心秘书长暨专家委员会委员、中华炎黄文化研究会史前文化研究分会会长、《考古》和《考古学报》编辑委员会委员。主要从事中国新石器时代考古、中国文明起源和形成、中国考古学史、中国古代玉器研究。参加“中华文明探源工程”课题组，出版有《中国文明起源

研究》《中华龙：起源与形成》《考古学史话》等专著，主编有《中国文明起源研究要览》《中国考古学大事典》等，在《考古》《文物》《考古学报》《考古学集刊》《考古与文物》等发表文章百余篇，代表性文章有《红山文化兽面玦形玉饰研究》《中国考古学百年历程》《中国考古学百年成就》《夏家店下层文化玉器六题》《三星堆文明形成的年代和机制》《山西黎城后庄人首纹玉戚研究》。主编《中国文明起源研究要览》获2004年全国文化遗产十佳图书奖。



全国重点文物保护单位

良渚遗址群

—反山墓地

中华人民共和国国务院

一九九六年十一月二十日公布

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2026年第4期(第14卷,总第82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 袁行霈 郭齐勇 葛剑雄

编辑委员会

主 任 秦保强

委 员 (按姓氏笔画排序)

王 军 王玲杰 闫德亮 杜 勇 李 娟
李振宏 李孟舜 张国硕 张宝明 张新斌
郭 杰 程民生 徐义华 屠 青

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(中宣部哲学社会科学期刊重点专栏)·

仰韶文化专题

仰韶时代与中国文明形成	朱乃诚/5
论仰韶时代嵩山地区的文明化进程	赵保佑 阎铁成/17

·当代文化·

数智文化与神话研究专题

中国神话文化母题专题数据建设的体系建构与学术价值	王宪昭/27
当代中国神话数字化重构的数字人文主义思想特征	张 多/35

·宋文化研究·

天子之笑:宋仁宗的表情政治与生活日常	程民生/43
宋金采石之战的历史书写与战功叙事	邱靖嘉/51

·思想文化·

王船山道统思想中综合与转型的经史观	李长泰/61
论孔孟儒学的天命操持与安乐境界	刘强强/69

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8月15日

目 录

·中原论坛·

论考古学的“大传统”与“小传统”..... 曾 丽 赵丛苍/76

“禹兴西羌”传说的史源重构与文本演变..... 吴玉贵 陈 卓/83

·文学与文化·

义随世变:汉代《尚书》学“上祭于毕”歧说诠解 王允亮/90

《拾遗记》的文体建构与圣王崇拜的叙事超越 夏 雨/101

·文献研究·

明清广西会馆碑铭所见大一统机制的民间建构 王日根/109

《诗经·木瓜》“木瓜”为“干旄”及《木瓜》诗的旨义新说..... 尹荣方/119

·本刊声明· 为适应我国信息化建设需要,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被国家哲学社会科学学术期刊数据库、中国学术期刊网络出版总库及CNKI系列数据库、北京万方数据股份有限公司及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 * 2026-08

国内订阅	全国各地邮局	国外总发行	中国国际图书贸易集团有限公司
国内发行	河南省邮政发行局	国外发行代号	BM9031
邮发代号	36-15	国际标准连续出版物号	ISSN 2095-5669
发行范围	国内外公开发行	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. 4, 2026

Contents

Yangshao Era and the Formation of Chinese Civilization.....	Zhu Naicheng/5
On the Civilizing Process of the Songshan Region During the Yangshao Period	Zhao Baoyou, Yan Tiecheng/17
The System Construction and Academic Value of Thematic Data Construction of Chinese Mythological Cultural Motifs	Wang Xianzhao/27
The Ideological Characteristics of Digital Humanism in the Digital Reconstruction of Contemporary Chinese Mythology	Zhang Duo/35
The Emperor’s Smiles: Facial Expression Politics and Daily Imperial Life of Renzong of Song	Cheng Minsheng/43
Historical Writing and Merit Narratives of the Caishi Battle Between the Song and Jin Dynasties	Qiu Jingjia/51
The Comprehensive and Transformative View on Confucian Classics and History in Wang Chuanshan’s Thought of Confucian Orthodoxy	Li Changtai/61
On the Mandate of Heaven and the State of Peace and Happiness in Confucianism of Confucius and Mencius	Liu Qiangqiang/69
On the Great Tradition and Little Tradition of Archaeology.....	Zeng Li,Zhao Congcang/76
The Legend of Yu Rising from the Western Qiang: A Reinterpretation of Its Historical Sources and Textual Lineages	Wu Yugui,Chen Zhuo/83
Classical Interpretation and the Spirit of the Times: Analyzing Divergent Views on “Sacrifices at Bi” in Studies of <i>the Book of Documents</i> in the Han Dynasty.....	Wang Yunliang/90
The Stylistic Construction and the Transcendence of the Worship Narrative of Sage Kings in <i>Shiyi Ji</i>	Xia Yu/101
The Folk Construction Mechanism of the Great Unity Reflected in the Inscriptions of Guangxi Guild Halls During the Ming and Qing Dynasties	Wang Rigen/109
“Mugua” as “Ganmao” in <i>the Book of Songs</i> (“ <i>Weifeng · Mugua</i> ”) and the Poetic Significance of Mugua	Yin Rongfang/119



仰韶时代与中国文明形成*

朱乃诚

摘要:关于“文明”的标志,按照“国家是文明社会的概括”这一定义,就是“国家”。所以,探索中国文明的形成就是探索中国国家的形成。现在基本可以明确中国国家的最初形成应以距今5500—5000年间产生的一批古国为标志,而判断一个社会进入古国发展阶段的主要依据是已经产生“王”的一个不低于五级制的社会组织单位。距今7000—4700年的仰韶时代是古国起源与形成时期。其中,距今5500—5000年间在长江流域至辽西地区,先后产生了巢湖东部凌家滩古国、辽西地区牛河梁古国、中原核心区双槐树古国、陇右东部大地湾古国、陇东高原南佐古国、太湖流域良渚古国,以及江汉地区石家河古国、海岱地区焦家古国等。中国境内在距今5500—5000年间产生众多古国的现象,表明中国古国文明与苏美尔文明、古埃及文明并驾齐驱,是目前所知世界上三个不同地区大致同时分别产生的年代最早的三处文明。

关键词:仰韶时代;古国;文明与国家;文明起源;文明形成

中图分类号:K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0005-12

首先需要说明,本文使用的“仰韶时代”实际上是指“仰韶文化时期”。仰韶时代的年代以仰韶文化的起止年代为依据,大致在距今7000—4700年。其中,距今5500年以前是中国文明的起源阶段,距今5500—4700年是中国文明的形成阶段。本文主要探索中国文明的形成,首先需要明确文明的概念和标志、探索中国文明形成的标志,以及如何从考古学角度探索中国文明的形成。

一、文明概念和标志的探索

关于“文明”的概念,这个问题早在大约100年前的中国史学界就已经明确了。然而近二十多年来却产生了许多不同的认识,因此需要再次明确这一概念。

“文明”一词在我国史学研究中的运用,来源于20世纪初期引进翻译英文“civilization”一词,目的是探索说明中国古代社会发展进入到一个全新的发展阶段。如1914年章诤的《中华通史》一书第一篇《文明孕养时代(黄帝前后)》^①,篇名显示其谈论的中国文明时代以中国古代社会进入到黄帝时代为标志。又如1939年梁思永撰写的《龙山文化——中国文明的史前期之一》一文^②,论文题目显示其论证的龙山文化的社会发展阶段处于文明社会的前夜。

从中国考古学角度探索中国文明起源,严格地讲始于1983年夏鼐的演讲《中国文明的起源》^③。夏鼐阐明了中国历史学与中国考古学探索中国文明起源中的“文明”一词是指人类社会的一个发展阶段,并强调这个社会发展阶段的主要特征有三个:一是氏族制度解体,二是产生了国家

收稿日期:2026-03-27

*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2024年度重大招标项目“炎黄文献集成与研究”(24VLS006)。

作者简介:朱乃诚,男,中国社会科学院考古研究所研究员(北京 100101),主要从事中国新石器时代考古、中国文明起源与形成研究。

组织,三是形成了一个阶级社会^④。其理论依据是摩尔根—恩格斯的社会发展史学说将人类社会历史划分为“蒙昧”“野蛮”“文明”三个发展阶段。这与中国古代从《易经》以来各种传世文献中使用的“文明”一词主要是指“文采光明、文德辉耀”和“有文化的状态”^⑤的含义完全不同。如果以中国传世古代文献中“文明”一词的含义为标准探索中国文明的起源与形成,那么中国历史学和考古学探索的文明起源与形成,分属不同的探索方向和道路。

至于翻译西文“civilization”一词的“文明”概念,早在1884年恩格斯已经指明:“国家是文明社会的概括。”^[1]按照这句话的含义,“文明”的概念是国家,“文明社会”是进入“国家”发展阶段的人类社会。在“文明”这个社会发展阶段中,政治、经济、文化即社会组织、物质成就、精神信仰等社会的各个方面都呈现出不断繁荣发展的状态和日新月异的面貌。这种新颖的社会发展状态和面貌或可用“组织文明”“物质文明”“精神文明”等词来描述,且衍生出“稻作文明”“青铜文明”“玉器文明”等术语。

至于“文明”的标志,按照“国家是文明社会的概括”这一定义,就是“国家”。文明社会就是指进入了国家发展阶段的社会。进入文明的标志中,最具代表性的就是国家。所以,探索中国文明的形成就是探索中国国家的最初形成。

中国学术界长期以来将中国国家的形成以第一个王朝国家——夏的形成作为标志,从而将中国国家形成推定在约距今4000年。然而,经过一百多年的考古学探索,尤其是通过中国文明起源研究和实施中华文明探源工程,基本可以明确在中国第一个王朝国家——夏之前已经形成了许多控制区域范围较小、发展程度较低的古国。中国国家的最初形成应以这批古国的形成为标志,即中国文明的形成应以产生古国为标志。

二、考古学探索古国形成的主要途径和研究对象

苏秉琦于1985年提出“古国”的概念^⑥。最近笔者又作了进一步阐述:“古国”的概念,简言

之,就是已经产生“王”的一个不低于五级制的社会组织单位。这样的社会组织单位,因为产生了“王”,又是一个社会政治实体,可以称为“古国”。“古国”的基本特征应包含以下五项。第一,古国必须有一个稳定的区域。这个区域得到一定程度的管理或控制。第二,“古国”的组织结构至少有五个层次,甚至更多。一个没有达到五个层次结构的社会组织不可能产生“古国”。第三,“古国”社会内部必须产生“王”。这个“王”可以是不同级别、不同档次的“王”,但必须是这个“古国”的最高决策者,同时也是最高管理者。第四,“古国”是一个独立的社会组织。这个“古国”可以与其他“古国”同时存在、共同发展,但不是依附于其他“古国”或其他级别的社会组织。第五,“古国”内部应存在决策阶层即管理机构。这个管理机构只是一个尚未达到成熟阶段的处于发展状态中的管理机构,甚至是萌芽不久的管理机构。这个管理机构应是“王”同时存在的。如果没有这个管理机构,那么“古国”是不可能存在的。如果存在一个成熟的国家管理机构,那么这个社会组织的发展程度已经超越“古国”的发展阶段。

关于考古学探索古国形成的主要研究对象,按照“古国”的概念,首先需要明确考古学探索“古国”的主要途径及最为核心的内容。笔者曾提出考古学探索“古国”可以通过三个主要途径进行。第一,在一个特定的区域内有数群聚落址。第二,在数群聚落内的核心聚落址上的文化遗存体现其是一个不低于第五级社会组织单位的代表,以及可以说明不低于第五级社会组织存在的相关遗存。第三,表现“王”或者“王室”的文化遗存。“古国”与“王”是同时存在的,古国的最主要特点是有了王,即一国之内独一无二的最高统治管理者。以上三个方面的内容,是考古学探索中国王朝国家之前古国的主要途径,也是一个古国得以确立的必要条件^⑦。

至于最为核心的内容,是与“王”有关的文化遗存。因为在“古国”概念中,“王”是核心内容。一个社会组织中如果没有“王”,即使具备了其他许许多多条件,那么这个社会组织也不能够明确为“古国”,只能推测可能是一个“古国”。而有了“王”必然有“王室”。“王”的存在必

然产生“王权”及其文化遗存,“王室”的存在也必然产生“王室”文化遗存。“王”“王权”“王室”应是同时形成的,它们与文明同步起源、同步形成。

依据以上的阐述,考古学探索古国形成的主要研究对象,从有效而便捷的角度考虑,主要是探索、阐述与“王”“王权”“王室”相关的文化遗存,如大型建筑基址、大型墓葬、体现“王权”的典型遗存等情况,阐明与社会组织结构有关的聚落址结构和聚落群址之间的结构关系、墓地和墓群及墓葬之间的关系,阐明与古国控制范围有关的在同一种考古学文化类型中的聚落群联合体的分布状况。其中,体现“王”与“王权”及“王室”的文化遗存,是考古学探索古国的最为重要的研究对象。体现“王”与“王权”的文化遗存数量很少,保存得更少,不容易发现。而体现“王室”的文化遗存则相对较为丰富,自然相对容易发现而便于探索。

综上所述,从考古学角度探索中国第一个王朝国家之前是否存在古国的核心内容,主要是探索与“王”“王权”“王室”相关的文化遗存及最早出现的状况。

三、在仰韶时代形成古国的主要体现

依据上述明确的古国概念、考古学探索古国形成的主要途径和主要研究对象,结合迄今为止的中国新石器时代考古研究成果,大致可以明确黄河流域、长江流域以及西辽河流域在仰韶时代即距今7000—4700年间产生古国的状况。

(一)中原核心区双槐树古国

双槐树古国以河南省巩义市双槐树遗址第四期为代表,相关的重要遗址还有荥阳点军台、郑州大河村和西山等诸聚落址,显示豫中东部区域在仰韶文化晚期社会发展程度达到了古国发展阶段。双槐树古国的地域范围,大致为西起巩义西部山地丘陵,东至郑州东部黄淮平原西侧,北止于黄河,南线尚不明了,可能止于新密、新郑一带,以巩义、荥阳、郑州为主要分布区域。在此区域内,以双槐树遗址第四期呈现的社会组织发展程度最高,达到了第六级社会组织,因此称之为“双槐树古国”。笔者曾论述了双槐树古国的六项基本特征。第一,有一个地

域范围不大但十分稳定的区域。第二,存在着一个第六级社会组织的大型聚落,即双槐树聚落。第三,大型聚落上存在着核心居住区及院落式大型建筑基址。第四,存在着六级制社会组织的最高统治管理者——“王”,即双槐树第四期核心居住区内大型夯土建筑基址上四合院的主人。第五,存在着多级社会组织。第六,存在着三层社会管理机构^⑧。

双槐树古国体现了距今5100—4700年间中原地区社会发展呈现的一个十分鲜明的时代特征:地域小,人口数量有限,社会组织仅达到第六级社会组织形式,仅存在着三级社会管理阶层,体现存在“王”的四合院式大型夯土建筑基址规模有限,尚未形成宫城。双槐树古国是中原核心区在仰韶文化晚期最初形成的古国,属中原地区古国初级发展阶段的代表。

双槐树古国是中原地区在巩义至郑州一带率先产生的年代最早的古国,是距今5100—4700年中原地区社会发展程度最高的代表,自然是当时一个不会依附于其他社会组织的独立的社会政治实体。双槐树古国的形成标志着中原地区社会发展在距今5000年前步入古国发展阶段,进入文明社会。

(二)陇东高原南佐古国

南佐古国以甘肃省庆阳市西峰南佐遗址仰韶文化晚期遗存为代表,地处关中平原西北部的陇东高原,目前尚不能以发现的南佐及其周边的遗址明确南佐古国的范围。但是,依据自然地理环境推测,南佐古国控制的范围在六盘山以东、关中西北侧,以庆阳市西峰区为中心的庆阳地区局部。南佐古国的地理位置与关中地区接壤,只是地势较高,或可作为与关中地区关系密切的关中西北部高原古国来认识。

南佐遗址发现于20世纪50年代末。遗址东、西、南三面有三条冲沟,在遗址西南角汇入蒲河。北部未被冲坏的部分有一个东西向的近长方形平台,在其周围及中部沟渠的两侧,还分布着大小不等的9个似为夯土形成的土堆,俗称土疙瘩,故原称为“疙瘩渠遗址”,1996年改名为南佐遗址^⑨。1984—2022年,考古工作者先后进行了9个年度9次勘探、发掘,推定是一处仰韶文化晚期环壕聚落址,总面积约600万平方米,

核心区由9座夯土形土堆及两重环壕围成,年代在距今5100—4700年间。在遗址中央北部发现了一座四合院形式的宫城。

宫城为长方形,方向为南偏东,有夯土围墙,面积近3700平方米,有门道等设施。主体建筑F1位于中央,呈长方形,坐北朝南,建筑面积约720平方米,室内面积约580平方米,由“前厅”和“殿堂”两部分组成。以版筑法夯筑的主墙墙体厚约1.5米、残高约2米,墙外还有散水台、排水沟等。“殿堂”近方形,南墙开有三门,“殿堂”后部有两个直径约1.7米的大型顶梁柱柱洞,“殿堂”前部有一个直径约3.2米的圆盘形地面式大火坛。前厅亦近方形,南侧无墙,为向南敞开形,地面有三排柱洞,每个柱洞直径约0.8米。地面为夯土地基,厚0.5米以上,其上铺砌土坯,再涂抹草拌泥和6层白灰面。“前厅”和“殿堂”所有墙的内外壁、火坛甚至殿外散水台,都涂抹多层草拌泥和石灰。在宫城内的东、西两侧各有一列多间夯土墙侧室,类似东西两排“厢房”,大致对称分布,每间侧室建筑面积为数十平方米,不少侧室内有圆盘形地面式火塘。在宫城区出土了白陶、黑陶、绿松石装饰品等许多来自东方和东南方等外部区域的贵重物品,还出土了不少带盖彩陶平底瓶等器物,以及大量炭化水稻遗存等^⑩。

依据目前南佐遗址发掘成果及其初步分析,我们推定南佐古国的基本特征如下。第一,有一个地域范围不大但十分稳定的区域,即陇东高原以庆阳市西峰区为中心的庆阳局部区域。第二,存在着一个不低于第六级社会组织的大型聚落,即南佐聚落。南佐聚落包括9座土台、两重环壕,面积约600万平方米。遗址中心区有一座面积约3700平方米的四合院形式宫城。这些现象表明,南佐聚落是一个不低于第六级社会组织的大型聚落。第三,大型聚落上存在着核心居住区及宫城大型建筑基址。该宫城建筑可能居住着王和王室成员,属于王与王室文化遗存。第四,存在着不低于第六级社会组织的最高统治管理者——“王”,即南佐宫城建筑的主人。第五,应存在着多层次社会组织。第六,应存在着多级社会管理机构。第七,通过关中地区与东方和东南方的社会保持着文

化、经济与贸易的交流。

南佐古国体现了距今5100—4700年间关中西北侧陇东高原地区社会发展十分鲜明的时代特征:地域范围小,估计人口数量有限,社会组织达到不低于六级制的社会组织形式,存在王与王室,存在多级社会管理阶层,体现存在王与王室的核心聚落中心的宫城建筑,以及通过关中地区与东方和东南方保持着文化、经济与贸易的交流。南佐古国的社会发展状态与双槐树古国大致相同,是关中平原及关中西北部陇东高原在仰韶文化晚期形成的古国,属古国初级发展阶段的代表。南佐古国的形成标志着关中与陇东地区社会发展在距今5000年前后步入古国发展阶段,进入文明社会。

(三)陇右东部大地湾古国

陇右东部天水地区在距今8000—5000年前一直是社会发展较为进步的区域,且与关中地区同步。而在距今5000年前后,这里的文化与社会发展与陇东高原一样,突然呈现出强于关中区域的发展势头,产生了大地湾古国。大地湾古国以甘肃省秦安大地湾遗址第四期为代表,重要遗存还有天水师赵村、武山傅家门等聚落址,显示陇山西侧在仰韶文化晚期社会发展程度达到了古国发展阶段。

大地湾古国的地域范围较小,大致处于陇山西侧的局部区域。在此区域内,以大地湾遗址第四期仰韶文化西王村类型时期呈现的社会组织发展程度最高。依据大地湾遗址第四期文化遗存,我们推定大地湾古国具有如下特征。第一,有一个地域范围不大但十分稳定的区域。依据秦安大地湾遗址、天水师赵村遗址和武山傅家门遗址的位置推算,大地湾古国的范围可能限于天水市的局部区域,陇山为其东部的天然屏障。第二,存在着一个不低于第五级社会组织的大型聚落,即大地湾聚落。大地湾第四期是大地湾遗址分布面积最大的时期,从山坡下分布到山坡顶,面积达50万平方米,是大地湾遗址最为繁荣的时期。其内有两处大型建筑基址,代表了至少两处核心居住区,即遗址V区的F400、F405大房址和X区的F901大房址。F400大房址占地面积约260平方米,F405大房址占地面积约230平方米,F901大房址占地面

积约420平方米。两处核心居住区可能为第四级社会组织所有,而另一座超大型建筑址,则显示大地湾遗址第四期是一个聚落群联合体的核心聚落。依据笔者研究,这种聚落群联合体核心聚落的社会组织通常不低于第五级^⑩。第三,存在着“王”,即F901大房址的主人。大地湾F901房址是一座特大型地面建筑,位于半山腰的平坡上,朝南、背河谷。房址形成主室、左右侧室与后室结构,面积约240平方米。主室前面还有敞篷式建筑遗存,该房址总面积达420平方米^⑪。大地湾F901房址是目前所见仰韶文化建筑工艺水平最高的大型房屋,其整体结构与形态显示其为宫殿形态的大型建筑。这座宫殿形建筑的主人身份无疑是大地湾古国的王。第四,存在着三级社会管理机构。依据对大地湾第四期发现的56座房址的分析,第一级管理者是居住在大地湾F901大房址的王,第二级管理者大概是大地湾F400、F405大房址的居住者,第三级管理者大致是发现的8座(F15、F326、F409、F414、F415、F819、F902、F906)面积在40—100平方米的中型房址的居住者。

大地湾古国体现了距今5100—4700年间陇右东部天水一带社会发展十分鲜明的时代特征:地域范围小,人口数量有限,社会组织达到不低于五级制社会组织形式,存在王,存在三级社会管理阶层,存在体现王的核心聚落中心和建筑工艺水平极高的宫殿形建筑。大地湾古国是陇右东部天水一带在仰韶文化晚期形成的古国,属古国初级发展阶段的代表。大地湾古国的形成标志着陇右东部天水地区社会发展在距今5000年前后步入古国发展阶段,进入文明社会。

大地湾古国与南佐古国直线距离很近,但是有陇山阻隔,二者之间不可能存在相互的依附关系,而应是分别在两个自然地理区域内同时产生、档次大致相同的两个社会实体。它们分别存在着由宫殿形态建筑所体现的王及一批王室或权贵成员,是两个古国,不宜将它们合二为一。

(四) 辽西地区牛河梁古国

笔者曾对辽西地区牛河梁古国以《论红山古国》为题作了初步的考察^⑫,总结牛河梁古国

的基本特征如下:第一,存在着王;第二,存在着一个较为稳定而广袤的区域;第三,存在着不低于五级制的社会组织;第四,社会分化程度达到六个等级;第五,流行祖先崇拜和熊崇拜。

牛河梁古国是距今5300—4900年在辽西地区崛起并快速发展的具有鲜明地域特色和文化特征的聚落群联合体。这个聚落群联合体是距今5000年前后在辽西地区产生的级别最高的社会组织,存在着不以军权而以神权为主要特征的王,拥有一个范围很大且稳定的分布区域,是一个不低于五级制的社会组织,社会成员之间形成了六个以上等级。内部组织结构简单,同层次社会单位规模与档次参差不齐,管理松散,属于古国的初级发展阶段。牛河梁古国是辽西地区率先产生的年代最早的古国,是距今5300—4900年辽西地区社会发展程度最高的代表,自然是当时一个不会依附于其他社会组织的独立的社会政治实体。牛河梁古国的形成标志着辽西地区社会发展在距今5300年前后步入古国发展阶段,进入文明社会。

近年来在河北张家口一带发现大量文化层次较高的红山文化晚期后段遗存,有130多座积石冢等遗存,年代在距今5300—4800年^⑬。此现象显示牛河梁古国在后续的发展中或许繁衍出了几个控制范围较小的古国,有待进一步探索。

(五) 巢湖东部凌家滩古国

凌家滩古国是2012年12月初笔者与宋建在安徽含山县召开的“第一届中国凌家滩文化论坛”上同时提出的^⑭。近年来吴卫红等学者从中华文明先锋的角度对凌家滩文化进行了深入探索与阐释^⑮。最近笔者阐述凌家滩文化已经产生王,进入了古国发展阶段^⑯。现依据近40年来凌家滩遗址和凌家滩文化的发现与研究成果,将凌家滩古国的基本特征归纳如下:第一,凌家滩古国控制管理的区域不大,大致在安徽巢湖以东至南京东侧一带,约有4000—5000平方千米,核心区域超过1000平方千米;第二,凌家滩古国在1000多平方千米的核心区域内大约由24处聚落组成若干个聚落群;第三,凌家滩古国的核心聚落是凌家滩遗址;第四,存在着一个五级制的社会组织;第五,凌家滩07M23墓葬是王墓,属凌家滩文化中期,年代在距今5500—

5400年间,王墓体现了当时存在着王;第六,产生了一批玉礼器,凌家滩遗址是中国玉礼器起源的首个中心。

凌家滩文化的年代大致在距今5700—5300年,分为早、中、晚三期。王墓属凌家滩文化中期,距今约5500—5400年,据此可以明确凌家滩古国产生于距今5500年,可能延续发展至凌家滩文化晚期。我们推测凌家滩古国年代在距今5500—5300年。

凌家滩古国是安徽巢湖以东地区率先产生的年代最早的古国,是距今5500—5300年巢湖以东地区社会发展程度最高的代表,自然是当时一个不会依附于其他社会组织的独立的社会政治实体。凌家滩古国的形成标志着巢湖以东地区社会发展在距今5500年前后步入古国发展阶段,进入文明社会,是迄今所知中国最早进入古国发展阶段、进入文明的区域之一。

(六)太湖流域良渚古国

太湖流域良渚古国,是以浙江余杭良渚古城以及城内、城外的瑶山祭坛墓地、反山祭坛墓地、莫角山大型建筑基址、大型水利系统等为代表的广大区域。若依据反山墓地第一阶段墓葬体现的王墓及其年代和反山墓地第一阶段墓葬之后尚未明确存在王墓的现象,可将良渚古国的年代推定在距今5000—4800年。良渚古国是目前通过考古发掘研究获得资料最为丰富、研究最为深入的一个古国。

依据已有的考古发现与研究成果,可将太湖流域良渚古国的基本特征概括如下。

第一,良渚古国控制的范围比较大。虽然目前尚不能确定良渚古国的控制范围是整个太湖流域的良渚文化分布区还是仅限于太湖东南部至杭州湾区域,但是,仅太湖东南部至杭州湾一带就已经是一个很大的区域。

第二,存在着一座面积约290万平方米的城,即良渚古城。良渚古城城墙基础铺垫大石块,上面以黄黏土堆筑,底部宽40—60米,现在保存较好的地段高约4米。良渚古城南面与北面,都是天目山的支脉,南、北与山的距离大致相等,东苕溪和良渚港分别由城的南北两侧向东流过。良渚古城的地理位置显示,营建城之前经过精心勘察与规划。

第三,存在莫角山宫殿区。莫角山大致位于良渚古城的中部,东西长约730米,南北宽约450米,面积30多万平方米,高5米多,形成一个面积很大的高台地,绝大部分地段是由人工铺垫。在莫角山台地上发现了一批与宫殿区活动有关的重要遗迹现象,如在莫角山台地上形成西北、东北、西南三个高台。西北为小莫角山,最高约10米;东北为大莫角山,面积大,最高约6米;西南为乌龟山,高约4米。三个高台呈三足鼎立之势,在这三个高台上营建大型建筑。莫角山宫殿区多组建筑基址的发现,说明良渚古城中部的莫角山大型土台确实是当时级别最高的议事活动中心区域,是良渚古城发挥作用的决策、指挥中心。

第四,存在王墓墓区,即反山祭坛墓地。反山祭坛墓地位于莫角山大台地西北约200多米,面积约3000平方米,是人工堆筑形成的高约6米的小山包。在反山西半部发现第一阶段的9座大墓,随葬品十分丰富,且以玉器为主,其中有几座墓是迄今发现的良渚文化墓葬中随葬品最为丰富、规格最高的大墓。如反山M12大墓随葬品包括647件玉器和435件玉粒、5件石钺、2件嵌玉漆器等。其中有施刻完整神人兽面纹饰的“玉琮王”“玉钺王”“玉权杖”等一批象征王权的玉器,可以确认当时存在王和王权。以上发现为说明当时社会发展进入以王和王权为主要特征的古国和文明提供了铁证。

第五,存在级别低于王墓墓区的姜家山贵族墓地。姜家山墓地已发现14座墓葬,大致呈三排分布。出土随葬品425组644件,包括玉器、石器、陶器、骨器等,以玉器为主。姜家山墓地的年代与反山第一阶段墓地相当,规格等级略低于反山墓地,可以明确是低于王墓区的贵族墓地。反山墓地与姜家山墓地都位于莫角山宫殿区的西部。平面关系显示,良渚古城内宫殿区与王陵区及贵族墓地呈东西向分布。

第六,存在为良渚古城储备粮食的粮仓,即池中寺稻谷存储地。该粮仓位于宫殿区以南区域的西侧,也是一处台地。东部有人工堆筑的小堤坝围成的大型蓄水池。在台地上发现3座房基土台,在台地堆筑土下分布有面积达1万平方米的炭化稻谷堆积,初步估算含有炭化稻谷

10余万公斤,换算成稻谷,可能达20余万公斤。池中寺稻谷存储地紧邻莫角山宫殿区,而且规模大,附近又有大型蓄水池,应是由莫角山宫殿区管控的作为良渚古城储备粮食的粮仓所在。

第七,良渚古城外围有大型水利系统,位于古城外围的北部、西北部、西部,由11条堤坝组成,且按照不同地形、地势分别筑成山前长堤、谷口高坝、平原低坝三种,形成略呈三角形的库区,面积约8.5平方千米。库区东端与塘山长堤相接,共同组成一个具有防洪、运输、用水、灌溉等多方面综合功能的水利系统。良渚古城外围的水利系统,保护利用范围约100平方千米。其与良渚古城及良渚聚落群的生产与生活关系密切,显然是为良渚古城及良渚聚落群修建的。这是考古揭示的中国现存年代最早、规模最大的大型水利工程。

上述七个方面的实物遗存及其体现的基本特征表明,良渚古国有一个稳定的控制区域,有完整的都城结构,产生了王与王权以及多级管理机构,应存在着一个不低于六级制的社会组织,存在策划、指挥、运作各种工程的中心及组织、实施的机构,这些充分显示其社会管理较为成熟,文化与经济发展相当繁荣。良渚古国已经脱离了初期发展阶段而进入了较为成熟的古国发展阶段。

良渚古国是太湖流域目前发现并确认的年代最早的古国,是距今5000—4800年太湖流域社会发展程度最高的代表,自然是当时一个不会依附于其他社会组织的独立的社会政治实体。良渚古国的形成标志着太湖流域社会发展在距今5000年前步入古国成熟发展阶段,已经进入文明社会。据此推测,太湖流域最初的古国应在距今5000年前,太湖流域在距今5000年前进入文明社会。

(七)江汉地区石家河古国的探索

依据现有的考古发现,江汉地区古国最初产生于距今5000—4500年的屈家岭文化时期。而依据屈家岭文化的主要文化成就及其发展程度^⑧,探索江汉地区最初古国的主要依据是已经发现的众多城址。目前发现的屈家岭文化城址有17座,分别为湖北省天门石家河与笑城^⑨、荆

州阴湘城、荆州马家院^⑩、石首走马岭与屯子山^⑪、应城门板湾与陶家湖^⑫、公安鸡鸣城^⑬与青河城^⑭、安陆王古溜^⑮、沙洋城河^⑯、孝感叶家庙^⑰、大悟土城,湖南省澧县城头山与鸡叫城、华容七星墩等。这17座城址大致呈三大区分布,即洪山东南麓低山丘陵向江汉平原过渡地带、荆山南麓低山丘陵向江汉平原过渡地带、江汉平原西南与洞庭湖平原接合地带。目前不能确定这17座城址分别是一个古国的代表,也不能确定成片分布的几座城址是同一个古国,只能推测其中规模最大、文化内涵最为丰富的石家河城址应是一个古国的代表。同时依据17座城址大致呈三大区分布的状况,可以推测江汉地区屈家岭文化时期可能存在三个或三个以上的古国。

依据石家河城址的勘探、发掘成果^⑱,石家河古国的基本特征可以提炼为以下几点。

第一,产生古国的中心城址是石家河城址。石家河城址平面近不规则长方形,面积约120万平方米,城垣外有护城河。城内遗存目前似可看出有居住区、墓葬区与祭祀区的划分。在城外周边区域分布着数十处聚落,是目前所知屈家岭文化城址附属聚落数量最多的一处。

第二,存在着一个稳定的区域。这个区域可能是石家河城址周边直径约50公里范围内,如以天门笑城城址距石家河城址约25公里计算,也可能是以天门石家河城址为中心的7座城址(天门石家河与笑城,应城门板湾与陶家湖,安陆王古溜,孝感叶家庙、大悟土城)所在的洪山东南麓低山丘陵向江汉平原过渡区域。

第三,存在着不低于五级制的社会组织。目前发现的屈家岭文化城址,从规模上可以区分为大、中、小三种。大型城址如石家河城址,面积约120万平方米;中型城址如公安鸡鸣城城址,面积约15万平方米;小型城址如笑城城址面积约9.8万平方米,走马岭城址面积不足8万平方米。这些大、中、小不同规模的城址或许体现了当时社会组织规模及等级。再加上依附在大、中、小型城址周边的聚落,推测其社会组织达到六级,即当时可能存在六级制的社会组织。如普通聚落址通常代表的是一个二级制或三级制的社会组织,因为一个聚落内通常存在着若干家庭和若干家族,小型城址应是代表着

一个三级制或四级制的社会组织,中型城址应是代表着一个四级制或五级制的社会组织,大型城址应是代表着一个五级制或六级制的社会组织。以面积约120万平方米的石家河城址规模最大,分布在城址周围的聚落最多,应是屈家岭文化级别最高的聚落,其代表的社会组织应该不会低于一个五级制社会组织。

第四,社会分化明显,产生了贵族。目前在以石家河城址为中心的洪山东南麓低山丘陵向江汉平原过渡区域内7座城址中发现的规模较大的墓地,是石家河城址内的邓家湾墓地和城址外的肖家屋脊墓地。

邓家湾墓地发现52座竖穴土坑墓,分为两种:一种是略大的带二层台的土坑墓,有14座;另一种为规模略小的普通土坑墓。其中,规模最大的是邓家湾M58。该墓坑长约3.2米、宽1.25米、现深0.3米。墓室四周为二层台,为单人二次葬,随葬陶器44件。墓室内脚端置喇叭形薄胎陶杯、鼎、盆、器盖、小罐等小型陶器10件,在脚端二层台上置大陶罐32件和碗、盆各1件^②。普通土坑墓如M70,长1.7米、宽0.6米、现深0.35米,为单人仰身直肢葬,在墓室内脚端随葬6件陶器^③。还有无随葬品的小墓。

肖家屋脊墓地发现37座竖穴土坑墓,其中8座墓(M21、M28、M47、M52、M56、M57、M58、M62)规模较大,有的为带二层台的土坑墓。如肖家屋脊M28,墓坑长3米,宽0.8—1米,两侧为二层台,脚端挖一个宽于墓室的浅穴式随葬器物坑,单人二次葬,随葬陶器25件^④。肖家屋脊M52,墓坑长2.25米、宽1.24米、残深0.25米,一侧为二层台,二层台的宽度占墓坑宽的一半以上,单人二次葬,随葬陶器20件^⑤。肖家屋脊墓地中8座规模较大的墓葬,规模都没有超越邓家湾M58。

墓葬形制和规模显示,邓家湾52座土坑墓和肖家屋脊37座土坑墓的墓主人的身份等级,可以区分为三等。其中,邓家湾M58为第一等级,是当时的贵族墓。邓家湾其余13座带二层台墓葬和肖家屋脊8座较大墓葬为第二等级。其他墓葬为第三等级。如果考虑到可能存在比邓家湾M58墓葬规模更大、档次更高的墓葬,当时社会成员可能至少存在四个等级,其中第一、

二等级成员是当时的贵族。至于当时是否存在王,目前尚不能确定。

目前在这7座城址中发现的规模最大的建筑基址是门板湾F1带廊道的多间组合房址^⑥,为高台建筑,东西长16.5米、南北宽7米,面积115.5平方米。其使用土坯砌墙基和墙体,保存的墙体高达2.2米。为带廊道的四连间一体的房屋,设9门7窗,席子铺底,充分体现了屈家岭文化的建筑水平。门板湾F1是一座院子内的一组独立的房址,整个建筑是以F1为主体的一座院落^⑦,结构新颖,是目前发现的屈家岭文化中最先进的建筑,也是同时期土墙房屋建造水平的最高代表。但是房址规模不大,显然不能作为王或王室成员的居所。另外,上述分析的已经发现属规模最大的墓葬邓家湾M58墓显然不具有王墓、王室成员墓葬的特征。

上述分析表明,在江汉地区屈家岭文化时期可能已经产生古国,可能不止一个古国,以石家河古国规模较大。石家河古国可能是江汉地区目前发现的年代最早的古国,是距今5000—4500年江汉地区社会发展程度最高的代表。但是,由于没有发现与王、王室相关的遗存,目前尚不能确认其古国性质,有待进一步探索。

(八)海岱地区焦家古国的探索

海岱地区在大汶口文化中期后段至晚期前段距今约5000—4500年间社会发展较快,取得的文化成就较高,亦应产生了多个古国。只是依据目前的发现,只能推测可能存在着以章丘焦家遗址为代表的焦家古国。

焦家遗址发现于1987年,2016、2017年进行了系统的勘探和发掘。遗址总面积超过100万平方米,在遗址中部发掘2117平方米,发现大汶口文化中晚期城址的夯土墙与环壕、116座房址、1座陶窑、215座墓葬、20多座祭祀坑等一大批重要遗存^⑧。焦家城址是目前发现的唯一一座大汶口文化中期后段的城址,且在城址内发现成片的房址与大型墓地,墓地内发现20多座有棺槨葬具的大型墓葬。

依据焦家遗址的勘探、发掘成果,焦家古国的基本特征可以提炼为以下几点。

第一,焦家城址为古国的核心聚落。焦家城址平面为不规则椭圆形,面积约12.25万平方

米。城垣外有城壕,城内有居住区、墓葬区。大墓有棺槨葬具,随葬品相当丰富。焦家遗址是目前所知大汶口文化中晚期鲁中北地区社会发展程度最高的代表。

第二,存在着一个稳定的区域。目前尚不能明确焦家古国控制着多大的区域。焦家城址周边分布着如董东、付家、李官遗址等数处聚落,在焦家遗址以南5公里处有著名的城子崖遗址。焦家城址的文化遗存体现其是一处区域内核心聚落,在大汶口文化中晚期鲁中北地区社会发展程度最高,我们推测焦家古国应控制着一个较大的区域。然而,目前已经发现明确的距今5000年前后其他古国的控制范围大都不是很大,我们推测焦家古国的控制范围可能也是一个有限的区域。

第三,社会分化明显,产生了贵族。在已经发掘清理的215座墓葬中,可以区分出大、中、小三类。大型墓有20多座,都有棺槨葬具,随葬品丰富,有玉器和大量精致的陶器。最大的M152墓葬为重槨一棺,玉器等珍贵物品置于棺内,内槨和外槨内分置其他随葬品。其余大墓都是一槨一棺。中型墓数量较多,有113座,都有木棺葬具,在墓主人头端和脚端放置陶器,随身佩戴小件玉石和蚌类装饰品。其余为小型墓,约80座,多无葬具,无随葬品或仅见少量陶器、骨器和蚌器。这大、中、小三类墓葬表明当时社会已经产生明显的分化,至少存在着三个层次,加上最大的M152墓葬,社会成员至少存在着四个等级,产生了贵族。

第四,可能存在着不低于五级制的社会组织。目前对焦家古国的社会组织结构尚未开展研究。焦家城址为核心聚落、周边分布有数处聚落,是鲁中北地区社会发展程度最高的聚落,其墓葬反映的社会成员至少存在四个等级,据此我们推测焦家古国是一个不低于五级制的社会组织。

至于当时是否存在王,目前尚不能确定,因为已经发现的规模最大的重槨一棺M152墓葬的规模与随葬品现象,显示M152墓主人不具有王与王室成员的特征。也尚未发现可以确认为属于王或王室的大型建筑基址和象征王权的遗物。目前在焦家城址内发现的116座房址都是

规模较小的半地穴式和基槽地面建筑,没有发现王和王室成员居住的建筑址。

上述分析表明,焦家古国可能是存在的,是距今5000—4500年海岱地区社会发展程度最高的代表,只是与王、王权、王室相关的遗存有待发现和明确。依据已经了解到的焦家古国的上述这些特征,以及已经发现的海岱地区大汶口文化中晚期的大型聚落址和大型墓地及其大型墓葬等现象,我们推测在海岱地区可能还存在着与焦家古国同时期的其他古国。

四、中国文明形成的形式和特点

通过以上分析,可以明确中国文明在距今5500—4700年间形成,这个时段大致相当于仰韶时代中期后段和晚期。中国文明形成的标志是在各地出现规模不同的各种古国。根据众多古国的出现状况,概括中国文明形成的形式和特点如下。

(一) 中国文明形成的形式

第一,中国文明在距今5500年诞生,即以目前明确的年代最早的凌家滩古国及其产生年代为证据。第二,距今5500—4700年是中国文明的形成期。在黄河流域、长江流域、西辽河流域最早产生的一批原生古国大致在距今5500—4700年间。所以,可以将距今5500—4700年作为中国文明的形成期。第三,中国文明的形成,以产生一批古国为标志,是“满天星斗”的形式。中国文明是分别在各个大区内的各个小区域中大致在同一个时期内先后形成,而不是在整个大区域或是整个中国境内整体成片同步发生。即在中原核心区、关中西北部高原、陇右东部、辽西地区、巢湖东部、太湖流域局部、江汉地区局部、海岱地区局部分别于距今5500—4700年开始形成规模不大的古国。推测今后在各个大区内,如中原地区、海岱地区、辽西地区、江汉地区、太湖地区等,还会发现新的区域不大的古国。在中国大地上大致同时产生众多小型古国,中国文明形成呈现“满天星斗”的局面。

(二) 中国文明形成的特点

第一,中国文明早在距今5500年前即已诞生。中国文明形成期则历时较长,依据各主要

区域第一批古国形成状况,距今5500—4700年是中国文明的形成期。而中国文明起源与形成经历了整个仰韶时代。所以,进一步探索中国文明起源与形成,还需要对仰韶时代各个小区域的社会发展状况分别做个案研究,以便进一步明确各个小区域内文明起源与形成状况,在此基础上,综合分析中国文明起源与形成的总体状况。

第二,中国文明的形成即古国的形成分别发生在一个个自然环境条件较为优越的区域内,且形成了一个社会稳定发展的基本条件。这种环境条件对文明形成的影响需要做深入的探索。

第三,中国文明的形成即古国的形成是在一个个小区域内或是某一考古学文化的局部区域经历了连续发展、未曾中断的社会发展过程,前后可能经历了较长时间,即由平等的社会,逐步走向分化,社会发生剧变,进入古国发展阶段而步入文明社会。其中,古国的起源与形成过程与社会发生剧变有关,大致发生在仰韶时代的早中期,且可能是该小区域社会发展产生了创新的内涵,从而引发社会产生突破性发展。所以,对仰韶时代早中期各个区域古国之前的社会发展状况需要做深入的探索,以便解析每个古国形成的过程和原因。

第四,中国文明形成即古国形成最主要的特点是产生了王,形成王权与王室。所以,探索体现王、王权、王室起源与形成的文化遗存,是探索中国文明起源与形成的一个关键突破口。

第五,中国文明是在各个小区域内原生产生古国从而共同构成了中国文明,每一个古国的产生只是分别代表着中国文明形成的一个现象。目前在各个大区域内产生的第一批古国,都相距有一定距离,在这些古国之间,可能存在着文化上的交流,但是不存在受到其他古国政体影响而产生新的古国的现象。第一批古国中每一个古国都是原生产生的,每一个古国的产生都代表着中国文明形成的一个现象,是中国文明形成期的一个特点。而那些在各大区域内原生产生的第一批古国现象,则共同构成了中国文明形成的总体状况。所以,欲阐明中国文明形成的总体状况,就需要对第一批产生的众

多原生古国作总体的研究。

结 语

“国家是文明社会的概括”,“文明”的标志主要是“国家”的诞生,探索文明的形成自然是探索国家的形成。如果现在我们从历史学和考古学角度探索中国文明起源是秉承中国近代史学发展传统,尤其是继承马克思历史唯物主义史学传统,将“文明”作为一个社会进入有了国家组织的阶级社会的发展阶段,那么对这个“文明”的概念和定义不应该有怀疑与修正。

中国在进入王位世袭的王朝国家——夏之前已经产生了古国。古国也是国家,只是相对于王朝国家而言,控制范围较小,社会发展程度较为低下,王权较弱,社会规模有限,组织级别不高,管理层级不多且管理松散,制度薄弱或缺乏,文化与经济成就有限。但是,古国毕竟已经产生了王与王权,控制着一个较为稳定的区域且在区域内的政治、经济、文化方面大致同步发展,形成了一个不低于五级制的社会组织,存在着多层级的社会管理机构,文化和经济得到了一定程度的发展甚至达到某种程度的繁荣,社会成员之间出现了明显的分化。这种古国的出现应是文明最初形成的标志。

中国在距今5500年出现古国,即凌家滩古国,至仰韶时代结束即距今4700年,已经明确至少存在着六个古国,分别为中原核心区双槐树古国、陇东高原南佐古国、陇右东部大地湾古国、辽西地区牛河梁古国、巢湖东部凌家滩古国、太湖流域良渚古国。此外,还应有江汉地区石家河古国、海岱地区焦家古国等,可能还有许多古国有待发现。这些现象表明,距今5500—4700年是中国古国形成时期,亦即中国文明形成时期。而整个仰韶时代即距今7000—4700年是中国文明的起源与形成时期。

古国虽然规模较小、发展程度较低,但是数量较多。古国分布范围,南达长江以南,北至西辽河流域,西起陇山东侧,东止于大海,相当广泛。在这广袤的区域内产生众多的原生古国,犹似“满天星斗”。古国历时发展了很长时间,从年代最早的凌家滩古国在距今5500年形成算

起,至夏王朝形成之前的陶寺古国为止,前后经历了约1500年的发展过程。在这广袤的区域历时1500年内诞生的众多古国现象表明,距今5500—4000年这1500年是中国历史发展过程中的古国时代,即中国古国时代。

目前,中国境内在距今5500—5300年间已经形成具有王特征的中国年代最早的古国,即凌家滩古国,以后可能还会发现距今5500年前后形成的其他古国。至距今5000年前还产生了双槐树古国、南佐古国、大地湾古国、牛河梁古国,可能还有太湖流域的最初古国、海岱地区的最初古国等。中国境内在距今5500—5000年间产生的众多古国,共同构成了中国社会进入文明发展阶段的特色。这与美索不达米亚苏美尔人建立的城邦小国(公元前3500—公元前3000年)、古埃及前王朝时期(公元前3500—公元前3050年)大致同时。所以,可以毫不夸张地说,中国古国文明与苏美尔文明、古埃及文明并驾齐驱,是目前所知世界上三个不同地区大致同时分别产生的年代最早的文明。

中国在距今5500年产生古国标志着中国文明诞生,中国在第一个王朝国家——夏之前存在一个历时1500年的古国时代,中国文明是世界上年代最早的三处古文明之一,这是经历四十多年中国文明起源研究和二十多年中华文明探源工程所取得的显著成就。

注释

①章诤:《中华通史》甲编《上古史》第一篇《文明孕育时代(黄帝前后)》,商务印书馆1935年版。②该文是梁思永于1939年提交第六届太平洋学术会议的论文,其中文稿后刊发于《考古学报》第7册,中国科学院1954年版,第5—14页。③《中国文明的起源》是由夏鼐于1983年应日本广播协会(NHK)邀请所作的三次学术讲演稿整理而成,原为日文版,1985年由文物出版社首次推出中文版,2009年由中华书局再版。④朱乃诚:《夏鼐与中国文明起源研究》,《考古学集刊》第16集,科学出版社2006年版,第59—88页。⑤《辞源》,商务印书馆1979年版,第1358页。⑥苏秉琦:《辽西古文化古城古国》,载《华人·龙的传人·中国人——考古寻根记》,辽宁大学出版社1994年版,第76—79页。⑦⑬朱乃诚:《论红山古国》,《中原文化研究》2025年第6期。⑧⑪朱乃诚:《黄帝时代与双槐树古国》,《信阳师范大学学报(哲学社会

科学版)》2025年第6期。⑨赵雪野:《西峰市南佐新石器时代遗址》,载中国考古学会编:《中国考古学年鉴(1997)》,文物出版社1999年版,第233—234页。⑩甘肃省文物考古研究所、中国人民大学历史学院、西北工业大学文化遗产研究院等:《甘肃庆阳市南佐新石器时代遗址》,《考古》2023年第7期。⑪甘肃省文物考古研究所:《秦安大地湾》,文物出版社2006年版,第413—428页。⑫龚湛清:《寻找河北红山文化璀璨星河》,《河北日报》2025年7月11日;朱乃诚:《红山古国与黄帝有熊氏》,《中原文物》2025年第6期。⑬汪佳佳:《凌家滩文化是中华文明的先声——专访中国社会科学院考古研究所信息中心主任朱乃诚》,《马鞍山日报》2012年12月4日;朱乃诚:《中华文明的先声——凌家滩文化》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第24期,2013年1月;宋建:《从凌家滩墓地看古国的社会分化》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第24期,2013年1月;宋建:《中国早期文明进程中的古国——凌家滩和福泉山》,载《“城市与文明”学术研讨会论文集》,上海古籍出版社2016年版,第232—248页。⑭吴卫红、刘越:《凌家滩:中华文明的先锋》,上海古籍出版社2022年版,第77—103页。⑮朱乃诚:《凌家滩玉器与凌家滩王墓》,《文物》2026年待刊稿。⑯朱乃诚:《屈家岭文化的文化成就及在中国文明起源中的地位与作用》,《考古学集刊》第20集,社会科学文献出版社2017年版,第67—91页。⑰黄文新:《天门市笑城新石器时代及周代城址》,《中国考古学年鉴(2006)》,文物出版社2007年版,第306—307页。⑱湖北省荆门市博物馆:《荆门马家院屈家岭文化城址调查》,《文物》1997年第7期。⑲⑳荆州市文物考古研究所等:《湖北公安、石首三座古城勘查报告》,《古代文明》第4卷,文物出版社2005年版,第391—412页。㉑李桃园、夏丰:《湖北应城陶家湖古城址调查》,《文物》2001年第4期。㉒贾汉清:《湖北公安鸡鸣城遗址的调查》,《文物》1998年第6期。㉓蒋俊春、李翠萍:《安陆市王古溜新石器时代城址》,《中国考古学年鉴(2007)》,文物出版社2008年版,第322—324页。㉔荆门市文物考古研究所:《湖北荆门市后港城河城址调查报告》,《江汉考古》2008年第2期;中国社会科学院考古研究所等:《湖北沙洋县城河新石器时代城址发掘简报》,《考古》2018年第9期。㉕湖北省文物考古研究所、孝感市博物馆、孝南区博物馆:《湖北孝感市叶家庙新石器时代城址发掘简报》,《考古》2012年第8期。㉖北京大学考古系、湖北省文物考古研究所、湖北荆州地区博物馆石家河考古队:《石家河遗址调查报告》,《南方民族考古》第五辑,四川科学技术出版社1993年版,第213—294页;石河考古队:《湖北省石河遗址群1987年发掘简报》,《文物》1990年第8期;湖北省文

物考古研究所、中国社会科学院考古研究所:《湖北石家河罗家柏岭新石器时代遗址》,《考古学报》1994年第2期;湖北省荆州博物馆、湖北省文物考古研究所、北京大学考古学系石家河考古队:《肖家屋脊》,文物出版社1999年版;湖北省文物考古研究所、北京大学考古学系、湖北省荆州博物馆石家河考古队:《邓家湾》,文物出版社2003年版;湖北省荆州博物馆、北京大学考古学系、湖北省文物考古研究所石家河考古队:《谭家岭》,文物出版社2011年版;方勤、向其芳:《石家河遗址——持续见证长江中游文明进程》,《人民日报》2020年10月31日。②③湖北省文物考古研究所、北京大学考古学系、湖北省荆州博物馆:《邓家湾》,第95页、第109—111页,第85页、第87页。④⑤湖北省荆州博物馆、湖北省文物考古研究所、北京大学考古学系石家河考古队:《肖家屋脊》,第63页、第67—68页,图四五、四六,第65—66页,第73—74页,图五一、五二。⑥李桃元:《应城门板湾遗址大型房屋建筑》,《江汉考古》2000年第1期;湖北省文物考古研究所:《湖北应城门板湾新石器时代遗址》,载

国家文物局主编:《1999中国重要考古发现》,文物出版社2001年版,第7—10页;中国社会科学院考古研究所编著:《中国考古学·新石器时代卷》,中国社会科学出版社2010年版,彩版17-1。⑦湖北省文物考古研究所:《湖北应城门板湾新石器时代遗址》,载国家文物局主编:《1999中国重要考古发现》;中国社会科学院考古研究所编著:《中国考古学·新石器时代卷》,第445页,图5-11.C。⑧山东大学考古学与博物馆学系、济南市章丘区城子崖遗址博物馆:《济南市章丘区焦家新石器时代遗址》,《考古》2018年第7期;《济南市章丘区焦家遗址2016—2017年聚落调查与发掘简报》,《考古》2019年第12期;《济南市章丘区焦家遗址2016—2017年大型墓葬发掘简报》,《考古》2019年第12期。

参考文献

- [1]恩格斯.家庭、私有制和国家的起源[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京:人民出版社,1999:183.

Yangshao Era and the Formation of Chinese Civilization

Zhu Naicheng

Abstract: Following the definition that “the state is the epitome of a civilized society”, the marker of “civilization” is state. Therefore, exploring the formation of Chinese civilization is equivalent to exploring the emergence of the Chinese state. It is now generally acknowledged that the initial formation of the Chinese state is marked by a cluster of ancient states that emerged between 5,500 and 5,000 years ago. The primary criterion for determining whether a society enters the stage of ancient states lies in the existence of a sovereign-led social organization with no fewer than five hierarchical ranks. The Yangshao Era, dating back to 7,000 to 4,700 years ago, witnessed the origin and formation of ancient states in China. Between 5,500 and 5,000 years ago, a host of ancient states successively emerged across areas from the Yangtze River Basin to western Liaoning. These include the Lingjiatan Ancient State in eastern Chaohu, the Niuheliang Ancient State in western Liaoning, the Shuanghuaishu Ancient State in the Central Plains core area, the Dadiwan Ancient State in eastern Longyou, the Nanzuo Ancient State on the Longdong Plateau, the Liangzhu Ancient State in the Taihu Lake Basin, as well as the Shijiahe Ancient State in the Jiangnan region and the Jiaojia Ancient State in the Haidai area. The emergence of numerous ancient states across China during this period indicates that China’s ancient state civilization stood alongside the Sumerian civilization and Ancient Egyptian civilization. As currently known, these three civilizations are the earliest ones arisen at roughly the same time in three different parts of the world.

Keywords: Yangshao era; ancient state; civilization and the state; origin of civilization; formation of civilization

[责任编辑/启 轩]



论仰韶时代嵩山地区的文明化进程

赵保佑 阎铁成

摘要:仰韶时代的嵩山文明是在裴李岗时代农耕文明基础上直接发展而来的,嵩山地区的郑州大河村、荥阳清静沟、宜阳苏羊、荥阳青台、巩义双槐树等考古遗址的新发现,为嵩山地区的文明化进程提供了丰富的考古学证据链,促进了中原地区农桑社会的形成,与大型核心聚落的涌现,推进了本土文化从“聚落”走向“国家”的关键转型。“观象授时”与“建中立极”,开辟了建立政治秩序的路径,使嵩山地区文明化进程呈现出“敬天法祖、重贵轻富、秩序为重、务实执中、生生不息”的连续性发展轨迹。

关键词:仰韶时代;嵩山文明;文明化

中图分类号:K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0017-10

随着中华文明探源工程在中原地区的深入开展,环嵩山地区新的考古发现进一步证实,仰韶时代的嵩山文明是在裴李岗时代农耕文明基础上直接发展而来的,尤其在距今6000—5000年间,涌现了以大河村、清静沟、苏羊、青台、双槐树等遗址为代表的规模宏大、内涵复杂的大型聚落群。这些聚落不仅是华夏先民人口与财富的集中地,更是早期中国制度、技术、观念创新的摇篮。这些以聚落考古为基础的物质遗存新发现,为我们解释嵩山地区连续的、具有内部驱动力的文明化进程提供了考古学证据链。本文试从生态环境支撑、农桑社会分工、社会结构分化、空间秩序形成及社会秩序建立等维度,探讨仰韶时代嵩山地区如何从文化区逐步发展为具有强大整合力与创新力的“文明核心区”,如何在与周边文化的交流融汇中,逐渐形成独具优势的区域文明——嵩山文明;同时进一步分析其在整个多元一体中华文明格局中所扮演的复杂角色,如何在文化上孕育了“早期中国”的基因,为中华文明多元一体格局的形成奠定了基础。

一、农桑社会形成

仰韶时代嵩山地区能够成为中华文明形成的核心区域,适宜人类生存的气候和地理环境起到关键支撑作用。这一优势不仅为农业发展、人口增长和聚落扩张提供了基础,更营造了中原地区独特的人文生态,为连续不断的文明化进程奠定了坚实的环境基础。

仰韶时代嵩山地区的气候,处于全新世稳定的大暖期(约公元前8500—公元前3000年)环境中,亚热带北界北移,气温略高于现代。这是中国史前气候最适宜的时期之一,其温暖湿润的特征为中原地区的农业、动植物生长及人类活动提供了有利条件。竺可桢等学者的研究^①显示,仰韶时代中原地区的年均气温较今高约2℃,冬季气温较今更高(高3—5℃)。这种温暖气候使亚热带北界大幅北移,嵩山地区的年均气温接近今信阳等亚热带地区。例如,裴李岗文化贾湖遗址发现了亚热带植被类型水蕨孢子^②,

收稿日期:2026-04-20

作者简介:赵保佑,男,河南省社会科学院研究员(河南郑州 451464),主要从事文明起源研究。阎铁成,男,郑州市文物局原局长(河南郑州 450006),主要从事中原文化研究。

说明当时嵩山地区为暖湿气候。同时,嵩山地区位于黄河中游与淮河上游的过渡地带,仰韶时代的降水量较今天丰富,黄河中下游地区湖泊众多,如黄河、伊河、洛河等河水量充足,仰韶时代中晚期的郑州大河村遗址发现了莲子等水生植物遗存^③,说明当时附近有广阔的洼地或湖泊,水草丰美,能为家畜饲养提供充足的饲料。

仰韶文化时期,中原地区气候温暖湿润,季风较强,雨量充沛,植被茂盛。距今4000年左右全新世大暖期内的降温和大洪水事件,带来次一级的气候波动,但中原地区因独特的地理位置,对此变化不太敏感,气候整体波动较小,保持了相对的稳定^④。这种稳定性使农业生产得以持续发展,没有因极端气候导致文明中断。黄河下游地区、长江中下游地区却遭受异常气候的影响,导致海岱地区龙山文化,长江中下游石家河文化、良渚文化等文明化进程中中断^⑤。

嵩山呈锥体状,凸卧在黄淮平原西侧的低山丘陵之中,主体山脉为中低山,海拔虽不算太高,但在平原丘陵中仍显雄壮。其间呈放射状流出的河流,分别流入古河水、淮水、济水,使其成为中原地区水网最为密集的地区。嵩山地形位处第二阶梯与第三阶梯之交,纬度位处中纬度与高纬度之交,气候属暖温带与北亚热带之交,是典型的生态过渡带。嵩山地区的地理环境为农业、聚落和交通提供了多样化的支撑,地形多样,适合农业发展与聚落形成。嵩山地区的郑州东南为黄淮海冲积平原西部山前盆地,地形包括平原、河流谷地和低山丘陵。这些地形为农业提供了多样的土地类型,山前洪积-冲积平原,土壤以黄土为主,比较肥沃,地势平坦,适合粟作农业;河流谷地,水源充足,郑州裴李岗遗址发现稻谷遗存^⑥,证明这里适合种植水稻;低山丘陵,适合种植果枣、栗、桑等树木和采集野生植物,以补充农业资源的不足。

“天下之中”过渡地带的资源优势,使以嵩山为核心的中原地区成为资源交汇的中心:西北的牛、羊等畜牧资源,通过黄河支流渭河等输入中原;东北的粟、黍等农业资源,通过黄河输入中原;西南的铜、玉等矿产资源,通过秦岭山脉输入中原;东南的石器、陶器、玉器等手工业

产品,通过淮河输入中原。这种资源交汇的优势使中原地区成为“文化熔炉”,促进了凌家滩文化、屈家岭文化、红山文化等不同文化在本地交流与融合,为嵩山文明的形成提供了多元的文化基因。如在郑州大河村遗址仰韶文化晚期的文化堆积层中,不仅出土有细泥灰陶尊、背壶、宽肩罐、敛口盂等具有山东地区大汶口文化因素的器物,还出土有陶瓦足盆形鼎、罐形鼎、簋、釜、双腹碗、浅盘粗柄镂孔豆、高圈足杯等属于江汉流域屈家岭文化风格的器物^⑦。又如宜阳的苏羊遗址出土了横装宽扁足盆形鼎、彩陶纺轮等具有屈家岭文化因素的陶器,诠释了长江流域的屈家岭文化已北进至此,与仰韶文化深度融合;苏羊遗址出土的虎头形石雕,与红山文化半拉山墓地的钺端饰极为相似,印证了仰韶文化与红山文化的交流^⑧。这种“多元一体”的文化融合,使嵩山地区成为华夏文明的“熔炉”。

考古学家严文明指出,中原地区的地理气候环境是中华文明形成的“摇篮”,其连续稳定的优势,使这里成为华夏民族的“根”之所在^⑨。从考古调查看,优越的地理和气候环境,造就了仰韶时代文明生长演进的独特条件,嵩山地区已发现的仰韶文化遗址数量众多,分布密集,多位于水源地附近,方便生产和生活。许多遗址都是从裴李岗文化发展而来,延续时间长,从距今7000年到距今4500年,完整演绎了仰韶文化的产生、形成、发展、辉煌的全过程。

纵观世界文明发展史,都是以农业和纺织作为文明发展的基础,农业和纺织解决了人们的基本生活问题。从嵩山地区的考古发现来看,生产力的提升促进了农业和丝织业的进步。农业和纺织业分工的细化、生产工具的革新、定居形态的完善及精神信仰的物化等,彰显了嵩山地区从裴李岗时代的“原始农耕萌芽”,到仰韶时代“成熟农桑文明”的发展过程,形成一个系列的演进链条,为中华文明的形成奠定了坚实基础。

考古发现显示,裴李岗文化多个遗址出土的炭化粟粒证实裴李岗先民已掌握粟类作物的种植技术,并形成了“种植—加工—储存”的完整农业生产链条。先民已使用石铲、石斧砍伐草木,使用石铲翻耕土地,种植粟等旱作作物,

这是嵩山地区最早的旱作农业证据;加工工具方面,配套使用石磨盘、石磨棒,用于加工粟类粮食,提高食物利用率;储存方式上不断改良,建造圆形或方形半地穴式房屋,屋内设有窖穴,说明先民已具备粮食储存的意识。

距今约7000—5000年前仰韶文化继承并发展了裴李岗时期的农业技术,进入以农业为主导的定居社会。农业生产成为经济核心,洛阳西高崖遗址出土的稻谷痕迹^⑩说明,农作物种植品种开始多样化,除种植粟外,开始种植稻、黍等作物。锯齿刃石镰、双弧刃石铲的出现,说明生产工具也不断革新,石器制作更加精细,提高了耕作效率。部分地区出现泥质红陶三足钵等陶器,用于储存粮食和液体。洛阳堽李遗址的水井,口径1.6米、深6.1米^⑪,说明水利灌溉已经萌芽,在仰韶文化晚期出现水井,为农业灌溉提供了条件,解除了农业对江河水的依赖。

农桑分工逐渐细化,从“男女协同”转变为“专业分工”。裴李岗文化时期,男女劳动分工已初步显现,为仰韶文化的专业分工奠定了基础。男性使用石斧、石铲、木弓,主要负责耕作、狩猎,贾湖遗址男性墓随葬品多为石铲、石斧等石制工具;贾湖遗址女性墓随葬品多为石磨盘、陶纺轮等陶制工具,显示女性主要负责粮食加工、纺织等^⑫。仰韶时代,农桑分工进一步细化,出现了专业化的手工业者。遗址中出土了大量陶纺轮,说明纺织已成为独立的生产活动。裴李岗遗址出现的用于缝制衣物的骨针^⑬,反映了衣物制作的精细化。仰韶遗址中陶窑群的出现,反映了制陶技术专业化,陶器制作已从“家庭副业”转向“专业作坊”,鼎、钵、盆、罐等陶器种类增多,绳纹、篦点纹等纹饰更加复杂,说明制陶技术已达到较高水平。

生产工具的革新反映了粮食加工从“简单磨制”到“精细加工”的显著进步。裴李岗文化的生产工具以磨制石器为主,制作技术已趋于成熟。典型器具包括鞋底形四足石磨盘、圆柱形石磨棒、用于收割的锯齿刃石镰以及用于翻土的双弧刃石铲。在加工技术方面,石器表面光滑,刃部锋利,表明当时的磨制技术已达到较高水平,有效提升了生产效率^⑭。仰韶时代,生产工具进一步革新,复合工具和专业化工具进

一步发展。如石铲、石镰等石器开始与木柄相结合,提高了耕作与收割效率。同时,出现了如陶纺轮、陶拍、骨针等具有专门用途的工具,应用于纺织、陶器纹饰拍制和衣物缝制等方面。这些工具的出现,表明当时的生产活动已呈现初步的专业化发展趋势。

裴李岗遗址中发现了纺织遗存^⑮,荻沟北岗遗址中发现了陶制的蚕蛹^⑯。仰韶文化(距今约7000—5000年)则展现出更发达的丝绸纺织技术。20世纪80年代,在青台遗址距今5500年的仰韶文化层中发现了两座保存完好的瓮棺墓葬,瓮棺内的尸骨上黏附有褐灰色炭化物品碎片及块状织物结块,经鉴定,这些炭化的物品残片具有丝纤维光泽、单纤维排列平行、无捻度等特征,确认为桑蚕丝纺织物品。这是蚕茧进行多粒缫制加工为长丝纺织而成的,既有平纹组织的纱,也有左右互相绞缠后的椒孔组织的罗,纱和罗是需要织机纺织的,说明当时青台人已经有了原始织机。青台遗址出土的罗已经过炼染,呈浅绛色,这是目前发现的年代最早的带有色泽的丝织物^⑰。巩义双槐树遗址出土长6.4厘米、呈“C”形、与现代家蚕结构一致的“牙雕家蚕”,实证了仰韶时代中原地区已驯化家蚕^⑱。在荥阳楚湾遗址也发现了玉雕蚕蛹,实证了约5300年前已有养蚕缫丝技术^⑲。

二、核心聚落出现

农桑发展为嵩山地区文明进步提供了有力的物质支撑。从距今约6000年前的仰韶文化中期开始,嵩山文明的发展开始加速,重要的标志之一是人口的集中,出现了面积数十万平方米甚至超过百万平方米的大型聚落。中心聚落的出现是划时代的新事物,推测应有王一级的领导者,普通村落逐渐整合为一个大的整体,在聚落群内部和聚落群之间开始出现前所未有的等级阶层关系。这种以一座大型聚落为中心、聚集多座普通聚落的向心式社会结构,正是先秦文献记载的五帝时代的“邦”“国”,由此开启了“万邦林立”的邦国时代。考古发现显示,作为仰韶文化核心区的嵩山地区经典地展现了这一历史变化。从距今约7000年到距今4800年,聚

落形态经历了一场从“平等村落”到“超级古国”的演变。

首先,从演变过程来看可分为三个阶段。第一阶段:距今约7000—6000年的仰韶文化早期,聚落规模通常只有几万平方米,外形多为圆形或不规则形。先民们极其看重集体,聚落中心往往有一座“大房子”,周围簇拥着一圈小型居室。这种“凝聚向心式”布局,说明当时社会基本平等,氏族公社是最核心的生产和生活单元。到了早期偏晚阶段,部分聚落外围开始挖掘壕沟。比如灵宝城烟遗址出现了由墙壕组成的防御体系,这是社会开始出现分化的早期信号。

第二阶段:距今约6000—5300年的仰韶文化中期,随着农业经济的发展,人口迅速增长,聚落面积普遍达到数十万平方米。原先以“大房子”为核心的紧密布局开始瓦解,社会的基本细胞逐渐从庞大的“氏族”向较小的“家庭”或“大家族”过渡,呈现出规模暴增与“金字塔”等级初现的特点。区域间的聚落出现严重分化,特大型核心聚落—大型中心聚落—中小型普通聚落形成了类似“金字塔”式的层级结构。距今约5800年的宜阳苏羊遗址,很好地展现了这一时期的聚落扩张状况。规模超60万平方米,开始修筑双重环壕。其精美连间房址和大型礼仪建筑,折射出社会分层和权力的初步集中^⑧。距今约5300年的郑州西山古城^⑨,是中国出现的年代较早的史前版筑城址。它采用近圆形规划和方块版筑法,带有强烈的军事防御色彩,这意味着为了保护聚落内的财富和特权,早期的“战争”或冲突可能已经催生了具有号召力的首领。

第三阶段:距今约5300—5000年的仰韶文化晚期。聚落外围常常环绕着2至3重巨型环壕,聚落内有宫殿区、居住区、墓葬区、作坊区等功能区划分,甚至出现了象征王权的“一门三道”和“前朝后寝”格局,呈现出重城叠壕式“古国时代”的都邑格局。

荥阳清静沟遗址和巩义双槐树遗址,是仰韶文化中晚期“都邑级”聚落的典型代表。双槐树拥有三重环壕、大型院落和最早的瓮城雏形,是统领一方的“古国”政治中心;清静沟遗址则发现了四重环壕和大规模的版筑夯土墙^⑩,将中

国版筑技术的历史又向前推进了一步。

荥阳汪沟遗址和荥阳青台遗址,是强大的区域中心。汪沟遗址拥有74万平方米的大环壕和2万平方米的超大型红烧土广场,是举行大规模公共集会的场所^⑪;青台遗址则展现了极其严密的居住、墓葬、祭祀、作坊分离的功能区^⑫。

大型都邑级聚落的出现说明,这是嵩山地区文明快速发展阶段,也是嵩山区域文明在中华文明中影响力持续提升的时期。这些大型聚落形态发生了质的改变,标志着中原地区正式迈入早期国家门槛。

其次,从聚落结构特征及分类来看,距今约5300—5000年的仰韶文化晚期,嵩山地区的聚落形态发生了革命性变化。随着社会复杂化程度加剧,先民们之间不再是简单的“互助模式”,而是开始大兴土木,建环壕、筑城墙、划功能区,聚落结构特征可以概括为“重防御、强规划、显等级”。这些聚落形态共同勾勒出了中华文明起源的“古国时代”图景。

最后,这类都邑级超级聚落多具有以下明显特征:一是多重环壕与礼制萌芽,聚落规模巨大,是整个聚落群的政治、经济和文化中心,已经具备了早期国家的“都邑”性质。如巩义双槐树遗址,彰显出“河洛古国”的宏伟蓝图,面积达117万平方米,拥有三重大型环壕,防御与防洪功能兼备。瓮城内壕北部是占地1.8万平方米的中心居址,修有围墙,并出现了两道错位门道的加厚围墙,即中国最早的瓮城结构。南部的大型院落基址中,发现了象征至高无上权力的“一门三道”建筑格局,这成为后来中国历代高等级宫殿的标准配置。拥有经过严格规划的1700余座公共墓地和大型夯土祭坛,社会等级分化十分明显^⑬。又如荥阳清静沟遗址有着精巧的设计规划。这是目前国内发现的年代最早、规模最大的仰韶文化中期版筑城址,由四重环壕合围,面积达55万平方米。在第三条壕沟内侧发现了夯土墙体^⑭,将我国版筑城墙的年代直接推进到了5000多年前的古国时代早期,展现了高超的建造工艺。二是这些都邑级超级聚落明显表现出城池形态与社会分化的特点。如郑州西山遗址,平面呈圆形,采用“单城墙+双环壕”的结构,城墙采用方块版筑法,墙角加宽

收杀,具有明显的军事防御功能^⑦。荥阳汪沟遗址被学界认为是豫中地区的“大心脏”,面积达74万平方米,是豫中地区仰韶文化晚期规模最大的区域性中心聚落,周围有多重环壕护卫。考古发现了面积达2万平方米的大型红烧土广场,以及超过200平方米的超大型房屋基址^⑧,说明这里曾是先民举行大规模公共活动和集会的核心场所。多重防御体系说明当时可能已经出现了具备强大动员能力的统治阶层。三是表现出规划严密的环境聚落的特征,有些遗址虽然没有修筑宏大的城墙,但其精密的功能分区和特殊的信仰建筑,同样折射出当时社会的高度组织化特征。如荥年青台遗址,核心区域由面积约31万平方米的三重环壕层层合围,出入口设计各异,展现了成熟的给排水与防御工程思维。先民们甚至已经懂得使用土坯砌筑房屋。在遗址东部发现了由9个陶罐摆成的“北斗九星”天文遗迹及黄土圜丘^⑨,这不仅是目前中国最早的观象授时实证之一,更是先民祭祀天地、沟通神灵的圣地。又如宜阳苏羊遗址面积超60万平方米,拥有内外双重环壕。聚落从仰韶文化早期到晚期不断向南扩张,环壕也随之加宽改造,体现了强大的社会组织能力。居住区内不仅发现了面积达100平方米的大型礼仪性半地穴式建筑,还出土了墙面和地面涂有类似现代“水泥”面层的精致连间房址^⑩,显示了当时较高的建筑水平。

总之,透过仰韶时代嵩山地区的大型聚落遗存,可以清晰地看到华夏先民的聚落规模不断扩大、内部布局日趋复杂化、中心建筑趋于礼仪化的趋势。仰韶文化中晚期嵩山地区社会从聚落到古国的发展脉络和三个发展特点也清晰地彰显出来:一是技术飞跃,从简单的环壕到成熟的版筑夯土城墙,先民的建筑水平不断提高;二是阶层分化,从“一门三道”的特权建筑到大规模公共墓地的规划,说明社会资源已经高度集中,特权阶层和礼制已经诞生;三是宇宙观的萌芽和发展,青台的“北斗九星”祭坛和双槐树的牙雕蚕,证明了仰韶先民不仅在改造物质世界,更在构建属于自己的宇宙观与精神信仰体系。这些散布在嵩山地区的聚落遗址,正是华夏文明主根脉持续发展的坚实基础。

三、政治秩序奠基

仰韶时代是嵩山地区本土文化从“聚落”走向“国家”的关键转型期。在这一时期,政治秩序的建立并非单纯依赖武力征服,而是通过构建一套“天人合一”的意识形态与空间规范来实现。近年中华文明探源工程对郑州大河村、巩义双槐树、郑州西山、荥年青台、荥阳清静沟等遗址的考古新发现,为我们提供了华夏先民通过“观象授时”和“建中立极”的智慧构建社会政治秩序的清晰脉络。

“观象授时”即先民通过对天象的系统观测掌握了历法规律,赋予了统治阶层“通神”的合法外衣,揭示“天之序”。“建中立极”即通过营造中轴对称、层级分明的都邑空间或聚落中心广场,将宇宙秩序投射于人世,二元互动,最终体现为“王者居中”的“人之序”,这样“天人合一”,就形成了统治的合法性。发展到中原龙山文化后期,这两者共同催生了中原地区早期的礼制规范,为夏商周三代成熟的青铜文明政治模式奠定了基石。

首先,“观象授时”是获取“天之序”神秘权力的基础。先民定居之后,粮食种植成为生活的基本来源,农业收成与天气情况紧密相关,在靠天吃饭的新石器时代,误了农时就意味着灭顶之灾。掌握天文历法,就等于掌握了生存命脉,更等同于掌控了与神明沟通的独家渠道。这种绝对的知识垄断,正是早期政治权力最核心的源泉。

在距今9000—7500年早于仰韶时代的裴李岗文化贾湖遗址,出土了用丹顶鹤尺骨制作的骨笛,这是目前中国已知最早的可吹奏乐器^⑪,有学者认为其兼具“观象授时”的功能^⑫。骨笛多有7—8个音孔,音孔间距与日影长度存在严格对应关系,推测先民或通过“律管候气”法,即将律管埋入地下,通过管内灰分的飘动判断节气,用骨笛记录日影变化,进而制定历法。贾湖骨笛的音孔排列,与后世“夏历”的“十二月”“二十四节气”存在关联,“冬至”对应骨笛的“黄钟”音。这说明,早在仰韶时代之前,先民已掌握“冬至”是播种的关键节点,开始用“天文观测”

指导农业生产。

郑州大河村遗址是仰韶时代延续时间最长的遗址之一,距今约6800—3500年,其出土的彩陶纹饰包含大量天文元素,如太阳纹、月亮纹、星象纹等,反映了先民对天体运行的持续观察。彩陶钵上的太阳纹多为圆形,周围环绕放射状光芒,部分太阳纹内还刻有“日晕”,12个太阳外围环绕24道三角形光芒,可能象征“日、月、星”的天体系统。彩陶片上的月亮纹有“新月”“满月”“残月”三种形态,可能记录月相变化约29.5天为一个周期,这是早期“阴历”的基础。部分彩陶上的“星座纹”,象征北斗七星和二十八宿的雏形,可能是先民对星空的分区记录,用于指导夜间狩猎、祭祀活动。大河村遗址的彩陶纹饰,本质是天文历法的视觉化表达,将抽象的天体运行转化为可感知的符号,便于传承和记忆,开创了中国古代观象授时的先河^③。

无独有偶,几乎与大河村彩陶天象图纹出现的同时,在荥阳青台、巩义双槐树、郑州西山等遗址,均发现了先民们用陶罐摆出的北斗九星图案。在青台遗址的祭祀广场上,发现9个陶罐组成的“北斗九星”,9个陶罐按“北斗九星”形状排列,其中7个大小不一的罐子按照北斗七星的形状排列,另外还有两个罐子分别放置在两侧,即传说中的左辅、右弼。祭坛西部及东南部不同方位摆放4个瓮棺将九星罐和圜丘半包围,南部有一个祭祀坑,内置一具非正常死亡的骨架,祭祀区北部、西南部、东部均有较多疑似地白的遗存,这是目前国内发现的年代最早的北斗九星祭坛^④。值得关注的是,斗柄指向冬至日出方向,与后世“斗柄北指,天下皆冬”^{[1]70}的规律相一致。更关键的是,北斗九星即“天极”遗迹上方正对北极星,形成“北斗绕极”的天体运行模型,体现了“北极为中心、北斗为枢机”的“天地之中”宇宙观。北斗九星与周边象征“天”的黄土圜丘、象征“地”的瓮棺,形成“天、地、人”合一的祭祀格局。此处可能是“祭天授时”的重要场所,古人通过北斗斗柄的指向确定“冬至”“春分”等关键节气。

仰韶时代嵩山地区的观象授时体系,不仅是“认知天文”的活动,更深度融入了社会生活与礼制构建。先民通过观测北斗斗柄指向、日

影长短、月相变化,确定了“播种”“收割”等农业生产节律,如“斗柄东指,天下皆春”^{[1]70}即为农业播种的重要信号。北斗九星遗迹多与祭祀广场及象征祖先崇拜的瓮棺并存,表明“观象授时”已是“沟通天地”的核心仪式,如“冬至祭天”是先民向天帝汇报历法执行情况的重要形式,与祭祀礼仪相关。由于对“观象授时”权力的垄断,只有部落首领能解读北斗纹饰,这种对天文知识的独占权逐渐成为早期王权的象征,如双槐树遗址埋有北斗九星的大型房址F12,被推测为部落首领“观象授时”的重要场所。

嵩山地区多处仰韶文化遗址的考古发现显示,天文、祭祀与祖先崇拜相结合,可以管窥华夏先民中心聚落精神信仰的多元融合特征。先民将天文观测与农业生产结合,使天文、祭祀与祖先崇拜相互交织,形成了早期宇宙观的重要内涵。这一图景与《尚书·尧典》“观象授时”的记载相互印证,说明当时先民们已掌握包括北斗授时、日影观测、星象解读在内的系统的观象授时方法,并将其应用于农业生产、礼仪祭祀、王权构建。这些成果不仅将中国天文历法史上溯至新石器时代晚期,更推动了“天人合一”宇宙观的形成。天文观测不再是自然现象的记录,而是人与天地沟通的方式,为后续“夏历”“二十四节气”的形成奠定了重要基础。

从贾湖骨笛的“律管候气”到大河村、青台、双槐树等遗址的北斗九星,仰韶时代持续发展的观象授时实践,本质上是中华文明“早期国家”形成的重要标志。先民依托“天文观测”建立了“时间秩序”,进而形成了如部落分工、礼仪制度之类的“社会秩序”,最终推动了“文明”的诞生。

其次,“建中立极”是规训“人之序”的空间实践。当权力的种子播下后,如何用一套看得见、摸得着的规则来维系它?仰韶先民的答案是“建中立极”。通过在空间布局上强调“居中”“对称”和“层级”,人世间的等级尊卑秩序被巧妙地合理化、自然化。

巩义双槐树遗址,整个都邑被内、中、外三重环壕严密拱卫,这种层层递进的防御体系,即彰显出王权的隐喻,不仅在物理层面保护了统治者,更在心理层面给下层施加了强烈的压迫

感。遗址中心发现了一座面积达数千平方米的巨型夯土建筑群。其中,核心院落呈现出标准的“一门三道”格局:中间是正门,两侧设偏门。遗址在空间规划上将“建中”理念发挥到了极致。在数千年后的二里头宫殿、殷墟遗址乃至明清紫禁城中依然能看到这种规制的影子。“中”即为尊,“三”象征万物。双槐树的统治者坐在“中心之中心”,俯瞰着外围的庶民,一套成熟的国家机器已然呼之欲出。

荥阳青台遗址的考古发现表明,仰韶时代性别分工与社会管理的细化,渗透在日常的生产管理之中。该遗址不仅拥有复杂的多重环壕,还出土了中国目前发现最早的罗、纱等丝麻织物遗存,表明仰韶时代纺织业的兴起,意味着女性劳动力主要被固定在特定的家庭或作坊中,而男性则更多转向农耕、筑城和战争。这种基于性别的“社会分工制度化”,极大地提高了生产效率,也使得一部分人可以脱离生产,专门从事管理和礼仪活动。青台的纺织遗存,从社会底层的结构上,印证了仰韶文化晚期社会管理的精细化。

最后,“观象授时”与“建中立极”的结合,促进了早期国家的形成,共同孕育了中华文明独特的“政治基因”。

“观象授时”不仅是农业生产的需要,更是神权政治的工具;“建中立极”则是将这种宇宙秩序复制到地上,用空间的等级来固化人世的权力。面对满天星斗的中华文明起源格局,嵩山地区之所以能最终脱颖而出,成为华夏文明的核心,关键在于它最早完成了政治秩序的奠基。通过“观象授时”,华夏先民将变幻莫测的自然力量转化为可以推演的“天道”,以此赋予世俗权力以神圣的光环;通过“建中立极”,他们又将无形的天道转化为有形的宫室、城壕与礼器,让尊卑有序的观念深入人心。

在这个阶段,嵩山地区不同于良渚文化那样出现了巨大且众多的玉器和巨型水利工程,也不同于红山文化出现了较多泥塑女神和祭坛,嵩山先民整体展现出一种务实、理性的特质。他们关注的是“秩序”本身,大量的物质财富不是用于神灵祭祀,而是用于让人们的生活持续下去,各安其位,生生不息,让王权超越神

权,使社会和谐运转。这种源于“天地秩序”的政治智慧,直接影响了后来的夏商周三代。二里头的“九宫格”城市布局、殷商甲骨文的占星记录、西周的天命思想,滥觞于仰韶时代嵩山地区的“观象授时”与“建中立极”。

观象授时对天文气象规律的掌握,构成权力的来源。“天之中”被天文观测所确认,通过神秘仪式和垄断“绝地天通”的阐释,投射到“地之中”,在“地之中”搭建权力的中心。大河村的星图、双槐树的北斗、西山的城墙、青台的织机、汪沟的骨蚕与丝织品痕迹、清静沟的瓮城等考古遗存,都雄辩地证实,在嵩山地区的“天”“地”交汇中,华夏先民确立了自己对宇宙、对社会的最初认知框架。这个框架稳固地支撑起了夏商周三代的青铜文明,更贯穿了此后数千年的中华文明史。

四、文明制度开启

在考古学与人类学视野中,文明的诞生绝非一蹴而就,而是一个漫长、复杂且充满波折的“文明化进程”。在这一进程中,最具决定性意义的转折点,便是“制度化”的建立。它意味着人类社会打破了原始氏族的血缘温情,开始依靠一套被全体成员认可的、具有强制力的规则、等级、礼仪和权力架构来维持运转。

在距今约6000—5000年的仰韶文化中晚期,嵩山地区社会经历了一次深刻的“制度化”变革,即从“酋邦”向具有严格社会分工、阶层分化、公共权力和礼仪规范依托的“早期国家”演进。以下以青台、大河村、西山、双槐树四个典型遗址为核心线索,通过剖析其环壕城墙、功能分区、宫殿宗庙及祭祀遗迹,勾勒出嵩山文明从“天下大同”走向“制定礼乐”的完整演进轨迹。

第一,在探讨文明起源时,公共工程的建设规模往往是衡量一个社会组织能力的理想标尺。荥阳清静沟遗址,以其精密的防御体系和建筑技术,向我们展示了仰韶文化中期社会动员能力的质变。

清静沟遗址现存合围面积55万平方米,核心布局特征是拥有四重环壕,并在由内向外的第三条壕沟内侧,发现了夯土墙体^⑤。这一发现

至关重要,它将我国版筑技术出现的年代明确地推进到了5000多年前的古国时代早期。从“制度史”的角度来看,清静沟的城墙与环壕绝不仅仅是一堆泥土和几条水沟,在当时的生产条件下,挖掘数十万平方米的壕沟并将土方夯实筑造成连绵的城墙,是一项极其艰巨的超级工程。它意味着当时的社会已经具备了高度组织化的大规模人力物力调配能力。为了在规定时间内完成这项工程,先民们必然发展出了一套超越氏族的、行之有效的“管理层级”和“劳役分配制度”。同时,多重防御体系的出现,也暗示了当时不同聚落集团之间可能存在激烈的资源争夺。战争或冲突的常态化,进一步催生了严密的社会防卫机制和集权式的指挥体系,这正是早期国家机器雏形初现的强烈信号。

第二,距今约6800—3500年的郑州大河村遗址,为我们提供了微观社会管理的精细切片。大河村遗址文化层堆积深达数米,涵盖了仰韶文化产生、发展、消亡的完整过程,被誉为“仰韶文化的标尺”。大河村遗址一系列考古发现证实,大河村并非普通村落,而是一座具有一定级别的“城”。遗址内存在坚固的城墙、环壕,且居住区、墓葬区、制陶区有着明显的区划。这种井然有序的“功能分区”,是城市管理制度的直观体现。特别值得一提的是,制陶区的独立存在,说明当时的手工业已经从农业中彻底分离出来,形成了稳定的生产管理制度和专业化的工匠群体。此外,大河村先民还在“仰望星空”中建立了早期的历法制度。遗址出土了大量绘有太阳纹、日晕纹、星座纹的彩陶,这是我国已知最早的天文学实物资料。对天象的系统性观测和记录,意味着先民们已经制定了较为原始的历法制度,用以指导农时,保障作为社会基石的农业经济稳定发展。而在社会上层建筑的搭建中,象征部落结盟或联姻的“彩陶双连壶”则反映了不同血缘氏族之间,可能通过结盟、联姻等方式,形成了更高层级的政治或军事联合体。

第三,荥阳清静沟遗址出土的器物显示,这是一座建于仰韶时代中期偏早的城,时间在距今约5800—5600年之间^⑧。清静沟城址是目前发现的年代最早的中国版筑城址,与同时期的

面积7.6万平方米的湖南城头山城址^⑨、12.5万平方米的江苏斗山城址^⑩相比,不仅建造技术更为先进,规模也更大。清静沟城址结构复杂,建筑技术先进,不仅把中国版筑城址的历史向前推进到了约5800年前,也反映了筑城者的强大组织能力,标志着国家组织已经出现。

第四,距今约5300—5000年的仰韶文化晚期西山古城,平面呈圆形,最大直径180米,面积约34500平方米,是中原腹地迈入“古国时代”的重要标志。其最令人惊叹的成就是采用了极为先进的“方块版筑法”建造城墙和城壕。如此宏伟且经过精密规划的防御工事,绝非聚落的家庭所能完成,它背后一定有一个拥有绝对权威的公共权力机构。为了协调如此庞大的人口进行高强度劳动,社会必须有一套强制推行的“规章制度”,这标志着“管理者”与普通劳动者之间的阶层分化已经达到了不可逾越的程度。不仅如此,西山遗址还揭示了当时极其残酷和严格的宗教祭祀制度。考古工作者在城墙、城门及房基等建筑基址下,发现了大量以鼎、罐等陶器为葬具的奠基坑。坑内多有幼儿或婴儿尸骨,部分骨骼不完整,显系被杀害肢解后用于祭祀的牺牲。此外,在一些废弃的窖穴中还发现了被腰斩的牛骨架、被捆绑的猪骨架,以及与兽类扔在一起呈挣扎状的人骨架。这些血腥的遗迹表明,当时的宗教已经不再是全民共享的巫术游戏,而是被少数统治阶级所垄断的、用来巩固自身权力和威慑民众的国家机器。通过这种制度化的暴力祭祀,统治阶层成功地在民众心中树立了绝对的权威。西山古城正是凭借这一套集“军事防御、行政强制、宗教神权”于一体的制度体系,成为当时区域内的中心要邑。

第五,距今约5300年,位于河南巩义的双槐树遗址,之所以被学术界称为“河洛古国”,主要在于其成熟的礼制与王权。三重环壕与宫殿基址,显示其应为嵩山地区仰韶时代中晚期文明化进程的最高峰。总面积达117万平方米的超级聚落在“古国”中尤为突出。

双槐树的制度化建设,首先体现在其宏大而完善的城市规划上。遗址被内、中、外三重环壕严密包围,这种设计不仅具有实战防御功能,更体现了较高的礼仪化设计思维。在内壕北

部,两道围墙与壕沟合围成半月形区域,其错位布置的门道设计,被认为可能是中国目前发现最早的“瓮城”雏形,展现了先民们卓越的防御智慧。而在内壕中部,考古工作者揭露了一座面积达4300平方米的超大夯土建筑基址群。这里不仅有被称为“前朝后寝”的宫殿格局,而且其中一座大型院落呈现出典型的“一门三道”结构。这种高等级的门道遗迹,与数千年后的二里头一号宫殿、偃师商城乃至明清紫禁城在礼制上一脉相承。这一形制可以视为国家权力的专属符号。

此外,双槐树遗址还发现了类似后代“左祖右社”的夯土祭坛遗迹,以及用陶罐摆放的“北斗九星”图案。这一切证明,双槐树已经脱离了单纯的氏族聚落形态,成为一个拥有成熟礼仪规范、严格等级秩序、强大区域控制力以及发达天文学知识的古国都邑。以双槐树为核心,以西山、点军台等城址为拱卫的聚落金字塔结构,正是早期中国国家机器高效运转的生动写照。

结 语

综上所述,在仰韶时代(约距今7000—5000年),嵩山地区的文明化进程走出了一条独具特色的“中原模式”道路。通过与同时期辉煌的红山文化、良渚文化对比,我们能更清晰地看到它的特点与价值。

仰韶时代嵩山地区文明化的核心特点是它没有走“极尽物力”的祭神路线,而是呈现出“敬天法祖、重贵轻富、秩序为重、务实执中、生生不息”的连续性发展轨迹。从经济基础来看,嵩山地区以农耕为主。依托黄土高原和黄河阶地,以粟黍旱作农业为本,兼种水稻等,打下了农业的坚实基础。从权力结构来看,中原不依赖神权结构,而是依靠世俗的军事和行政领导力来管理社会,王权与军权结合,突出王权,奠定了后世“人本”和“祖先崇拜”的基调。从城址考古来看,尤其到了仰韶文化晚期,出现了带有多重环壕、版筑夯土城墙和围垣分区的古城,秩序感极强,彰显了对社会秩序和管理的高度需求。从墓葬随葬品反映的社会风气来看,高等级大墓随葬品少见奢华的玉器,多是实用陶器,没有

厚葬之风,反对将财富挥霍在非生产性的祭祀上,质朴执中,重贵轻富。这条路低调、务实,却坚韧无比,最终成为中华文明的主干。与其大约同时代的红山文化,集族群之力制作精美玉器、修建大型祭坛积石冢,为神权主导型模式。良渚文明则属神权+王权混合型模式,建造庞大的水利工程。仰韶文化则像静水流深的江河,质朴、坚韧、包容,为中国后世数千年的文明探索出了可持续的文明演进模式。仰韶文化以其强大的世俗生命力,使文明得以连绵不绝地演进,最终融会贯通,形成了中华文明的主根主脉。

注释

- ①竺可桢:《中国近五千年来气候变迁的初步研究》,《考古学报》1972年第1期。
- ②⑫⑮河南省文物考古研究所:《舞阳贾湖》,科学出版社1999年版,第88页,第447—455页。
- ③⑦郑州市文物考古研究所:《郑州大河村》,科学出版社2001年版,第672页,第381—385页。
- ④宋豫秦等:《中国文明起源的人地关系简论》,科学出版社2002年版,第201页。
- ⑤参见王巍:《公元前2000年前后我国大范围文化变化原因探讨》,《考古》2004年第1期;王青:《距今四千年前后环境灾变与洪水事件的新思考》,《中国文物报》2004年7月23日。
- ⑥钟华:《裴李岗遗址2018—2019年度浮选出土植物遗存分析》,裴李岗遗址考古新发现与裴李岗文化学术研讨会(2024)会议论文。
- ⑧⑩⑳谷向乐、任广、翟霖林等:《河南宜阳苏羊遗址》,《中国文物报》2024年2月9日。
- ⑨严文明:《中国史前文化的统一性与多样性》,《文物》1987年第3期。
- ⑩赵晓军、任广:《深化洛阳地区新石器考古,助力中华文明探源研究》,《中国文物报》2022年7月20日。
- ⑪洛阳博物馆:《洛阳姁李遗址试掘简报》,《考古》1978年第1期。
- ⑬⑭中国社会科学院考古研究所河南一队:《1979年裴李岗遗址发掘报告》,《考古学报》1984年第1期。
- ⑮中国社会科学院考古研究所河南第一工作队等:《河南新郑裴李岗遗址2018—2019年发掘》,《考古学报》2020年第4期。
- ⑯河南省博物馆、密县文化馆:《河南密县莪沟北岗新石器时代遗址发掘简报》,《文物》1979年第5期。
- ⑰⑳郑州市文物考古研究所:《郑州文物考古与研究(一)》,科学出版社2003年版,第128—135页,第1343—1348页。
- ⑱郑州市文物考古研究院:《河南巩义市双槐树新石器时代遗址》,《考古》2021年第7期。
- ⑲袁辉:《楚湾遗址考古实习记》,《光明日报》2025年12月7日。
- ㉑㉒国家文物局考古领队培训班:《郑州西山仰韶时代城址的发掘》,《文物》1999年第7期。
- ㉓㉔㉕㉖莫韶华、王苑:《郑州清静沟遗址发现四重

环壕 系时代最早、规模最大的仰韶城址》, <https://news.dahe.cn/2025/02-24/1896066.html>。②③郑州市文物局:《荥阳汪沟遗址》, <https://wwj.zhengzhou.gov.cn/province/3181285.jhtml>。④⑤郑州市文物工作队:《青台仰韶文化遗址1981年上半年发掘简报》,《中原文物》1987年第1期;尚元昕、魏青利:《2017年河南省五大考古新发现之荥阳青台遗址发掘》,《黄河·黄土·黄种人》2018年第8期。⑥《“河洛古国”实证中华文明起源历史》, <https://news.qq.com/rain/a/20200508A0AOTW00>。⑦冯时:《候气

术与律历制度》,《文史知识》2026年第3期。⑧桂娟:《河南荥阳青台遗址发现疑似北斗九星祭祀区》, http://www.xinhuanet.com/2018-03/29/c_1122996191。⑨湖南省文物考古研究所:《澧县城头山古城址1997~1998年度发掘简报》,《文物》1999年第6期。⑩江苏省文物考古研究院等:《江南城源:江苏省无锡市斗山史前城址考古发掘新突破》,《中国文物报》2026年4月13日。

参考文献

[1]黄怀信.鹞冠子校注[M].北京:中华书局,2014.

On the Civilizing Process of the Songshan Region During the Yangshao Period

Zhao Baoyou, Yan Tiecheng

Abstract: The Songshan civilization of the Yangshao period directly inherited and evolved from the agricultural foundation of the Peiligang era. Recent archaeological discoveries at key sites in the Songshan region—including Dahecun in Zhengzhou, Qingjinggou in Xingyang, Suyang in Yiyang, Qingtai in Xingyang, and Shuanghuaishu in Gongyi—have provided a rich body of evidence for the region’s civilizing process. These findings illustrate the formation of an agricultural and sericultural society in the Central Plains, the emergence of large core settlements, and a key transition of indigenous culture from “settlements” to “state.” Through practices of “observing images to tell the time” and “erecting the center to establish the ultimate standard”, a pathway for constructing political order was opened. Consequently, the civilizing process in the Songshan region exhibits a continuous developmental trajectory characterized by “revering heaven and honoring ancestors, valuing virtue over wealth, prioritizing order, pragmatically adhering to the mean, and sustaining endless vitality.”

Keywords: Yangshao period; Songshan civilization; civilizing process

[责任编辑/启 轩]



中国神话文化母题专题数据建设的 体系建构与学术价值*

王宪昭

摘要:中国神话文化母题是中华优秀传统文化的重要基因库,也是专题数据建设的重要基础。国内外神话专题数据建设已有一定的理论探索与实践经验,为我国神话文化母题专题数据建设提供了有益的借鉴。然而,当前我国神话文化母题在整理、分类与利用方面仍存在明显局限,亟须在数据建设中逐步解决。为此,神话文化母题专题数据建设应在体例建构方面强化类型设计,合理规划母题数据的层级结构,注重数据呈现的客观性、全面性、规范性与系统性。面向未来,该数据建设将在中国神话学自主知识体系构建、研究方法 with 理论创新、中华文明标识性概念提炼以及全民族文化创新创造活力激发等方面发挥积极作用。

关键词:中国神话;文化母题;神话数据;人文数据建设

中图分类号:I207.7;C95

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0027-08

中国神话作为中华民族先民集体智慧的结晶,是在中华文明进程中积淀而成的重要人类文化遗产。其中解释人类文化起源、叙述传统文化的母题极为丰富,是中华优秀传统文化的重要基因库。这些母题不仅承载着人类早期的文化记忆,而且蕴含着生产生活各方面的知识,展现了中华民族的古老智慧及其对人类文明的重要贡献。然而,长期以来中国神话研究缺乏基于本土材料全貌的、体系化的基础数据支撑,导致大量珍贵文化母题难以得到充分呈现,无法被系统检索、比较与阐释,也难以形成具有国际对话能力的自主知识体系。令人欣慰的是,当今社会已进入数字时代,大数据建设与数据分析日益深入到社会各个领域,也给人文科学研究的方法创新开辟了新境界。如何将长期处于分散、碎片化状态的神话文化母题,建设成为

规范化、层级化的数据资源,不仅关乎神话学学科范式的转型升级,更关乎中华文明标识性概念的提炼与文明互鉴过程中的话语权建构。

一、神话文化母题专题数据建设的 实践基础

当今世界,以数据为引擎的人文社科研究的新范式正以燎原之势影响着学科发展。任何学科的持续发展、创新都离不开相应的基础,而在数据驱动的研究范式中,这一基础首先体现为高质量的数据建设。中国神话作为中华优秀传统文化的重要资源,其研究同样需要顺应这一范式转型。因此,系统开展中国神话文化母题专题数据建设势在必行。

中国神话资源的丰富性为专题数据建设提

收稿日期:2026-05-11

***基金项目:**国家社会科学基金重大项目“中国文学起源与中华文明基因形成研究”(23&ZD276)、教育部中华优秀传统文化专项课题(A类)重大项目(尼山世界儒学中心/中国孔子基金会课题基金项目)“中国少数民族汉文文献中的中华传统文化关键词研究”(23JDCZ024)。

作者简介:王宪昭,男,文学博士,中国社会科学院民族文学研究所研究员(北京 100732),主要从事神话学研究。

供了坚实支撑。中国神话是各民族共同创造的文化结晶,其留存情况呈现出内容的丰富性与形式的多样性。从主题或内容看,神话可分为神的起源神话、世界万物起源神话、人类起源神话、动植物起源神话、自然现象起源神话、社会现象起源神话、文化起源神话、婚姻爱情神话以及灾难战争神话等。从语言形式看,神话可分为散体神话、韵体神话和散体韵体混合神话。从来源看,神话可分为古籍中的文献神话、民间口耳相传的口头神话、考古或收藏中的文物器物神话、民俗活动演述的活态神话以及采取新技术创作的新媒体神话等。此外,综合考察内容与形式,神话还可区分出原生神话、次生神话、拟神话与新神话等不同类型。尤其值得注意的是,我国部分少数民族因历史原因,社会发展进程相对缓慢,甚至没有自己的文字,这使得大量活态口传神话得以长期传承,保留了极为丰富的古老文化记忆,成为中华民族神话资源的富矿。综上所述,神话文化母题数据建设具有坚实的文献基础、实物遗存基础、口传与民俗基础,以及丰富的社会文化资源基础。

神话作为人类最早的文化记忆之一,也是文明进程中弥足珍贵的非物质文化遗产。它不仅是一种重要的传统文化载体,更是一种能够体现人类文化大传统的文化资源。这种文化资源的核心价值,集中体现在神话传承发展中所积淀的一系列文化母题上。这些文化母题是神话叙事中最自然、最基本的表现元素。它们可以在神话创作或各种传承渠道中独立存在,也可以在其他类型的文化产品中再现或重组,服务于相应主题。从某种程度而言,神话文化母题承载着一个民族的集体记忆、价值观念与文化基因,是神话文化传承与创新的关键支撑。作为对各民族神话进行定量与定性分析的基本单位,文化母题兼具关键词检索与神话文化内涵分析等多重功能。尽管在采集与呈现方面可能存在人文学科难以完全避免的主观性,但总体而言,文化母题具有较强的客观性与直观性,能够反映神话文本的基本面貌与表述的稳定性。这些文化母题还具有典型性与普遍性,可以作为多文类、多语境下的数据分析依据。

神话文化母题的提取来源十分广泛。由于

神话母题的重点不在于关注某一部作品的完整叙事,因此所关注的材料不必拘泥于是否属于狭义的神话文本,而应扩展至是否包含神话元素。传说、故事、史诗、长诗、小说、戏剧等文类中都会运用大量的神话母题,对这些母题的发掘将极大丰富神话文化母题数据的内涵。具体而言,可以作为提取神话母题主要来源的资料,包括国内外公开出版发行的民间文学丛书、神话作品结集或集成类出版物、能够进行神话析出的代表性工具书、与中国各民族神话有关的学术著作、各类文学史及各民族单行本文学史、具有地方特色的交流性出版物、公开发行的学术期刊及报纸中涉及神话的文章、田野调研搜集整理的神话材料、新媒体或网络发布的具有价值的神话资料等。在神话母题的提取与实例选择过程中,既要涉及神话母题的文本作出科学鉴定,也要秉持开放包容的态度,充分认识神话母题资源的复杂性。例如,同一类神话可能随时代发展而发生主题变化、叙事调整、母题增减,甚至有时会在同一作品的异文中表现出母题的变化或差异。这些异文包括流传于不同时期的相似文本、流传于不同地区的相似文本、不同讲述人的相似文本、不同搜集者的相似文本、不同出版物中表述有差异的相似文本等。即使是一个看似固定的文本,也会因时代变迁而生发出新含义。因此,不能强求所有参与母题数据建设的工作者按照同一标准去分析所有问题。

神话文化母题专题数据建设具有相应的理论探索与实践经验。从国内来看,中国神话母题或神话关键词研究始于20世纪初,鲁迅、茅盾、胡适、闻一多等学者率先开展神话研究。他们高度重视神话资料的采集与使用,对神话母题或特定神话元素进行了初步探索与阐释。20世纪80年代以来,研究进入快速发展期,学者们围绕母题的分类、功能、传播等方面展开深入探讨。例如,袁珂对中国古代神话关键词的系统梳理^①,萧兵对中国神话文化密码的文化人类学解读^②,叶舒宪运用四重证据法对神话文化符号的探讨^③,陈建宪对中国神话中的神以及文化英雄母题的发掘^④等。在专题性研究方面,《中国神话母题索引》基于汤普森民间文学母题索引

体系,结合中国多民族神话的实际与特点做出了创新性调整,建立了中国神话的动态编目系统,为跨文化比较研究和神话数据建设提供了标准化索引基础^⑤。《中国神话母题W编目》基于中国56个民族万余部神话作品,提取2万余个神话母题,构建了三级分类体系,为神话母题专题数据建设提供了可操作的结构框架^⑥。从中国知网收录的研究文章看,以“神话母题”为研究对象的成果涵盖概念研究、形态研究、功能研究、应用研究等;以“神话数据”为研究对象的成果涉及对象研究、特征研究、开发应用等。从国际上来看,19世纪末20世纪初,芬兰学者阿尔奈提出了神话母题分类法,随后美国学者汤普森补充完善为《民间文学母题索引》,德国学者乌特对阿尔奈、汤普森民间文学类型与母题进一步丰富发展,形成ATU故事类型索引等。这些成果为母题的标准化分类与数据呈现提供了重要理论参考。此外,俄罗斯学者普罗普从民间故事形态中提炼出行为功能项,法国学者列维-斯特劳斯通过结构主义解读神话母题背后的文化逻辑与象征。这些研究都为神话母题专题数据建设提供了学理支撑。

21世纪以来,国内外神话数据库建设发展迅速,积累了一定的经验。国内外神话专题数据库数量可观,如中国科学院开发的“中国神话数据库”、国际公益性神话数据网站“神话百科”等。这些数据库的建设思路与技术路径虽各有侧重,但在总体方向上呈现出共同的趋势。一方面,不同国家和地区对民族民间神话资源的抢救与采集的重视程度不断加强,强调国际互联网的交流环境,提倡多渠道动态采集和规范神话数据的生成,这使得神话数据质量不断提升。在神话文字文本的基础上,强化了声音、图片、影像等关联资源的综合运用,推动了神话资源由传统文字表达向图文并茂、情景再现的数字“超文本”转化,促进了神话母题应用语境的突破,使神话数据逐步向规模化、智能化、即时性信息处理发展。另一方面,随着信息化软件的不断开发和日益成熟,神话专题数据库的开放性与包容性不断增强,在方法上实现了从人工模型开发到计算机学习的转变,数据的自动生成、计算机知识图谱建构与智能化分析已成

为数据建设的重要内容,神话数据建设的多学科融合也呈现出积极态势。

尽管神话母题数据的理论研究与实践探索已有诸多进展,但我国神话文化母题数据在整理、分类与利用等方面仍存在明显局限。主要表现在:第一,由于我国各民族神话资源相对分散,汉族神话与少数民族神话中的文化母题之间缺乏统一的元数据整理标准,数据碎片化严重,各类数据之间关联程度不高。第二,多数母题数据仅停留在表面描述,对其文化内涵的挖掘不够。第三,传统的母题整理多以纸质文献、口述记录为主,难以满足大数据时代对数据数量与更新速度的需求。第四,数据应用场景研究与开发不足,难以充分实现与学术研究、文化传播的深度结合。这些都是我国神话文化母题专题数据建设中需要逐步解决的问题。

二、神话文化母题专题数据体系建构范式

中国神话文化母题数据建设,不仅需要扎实的实践基础,更需要科学的体系建构作为理论支撑。体系建构的核心任务,是在对神话文化母题进行精准界定与合理分类的基础上,建立一套涵盖类型划分、层级细化、数据呈现的完整框架,从而将零散、庞杂的神话资源转化为可检索、可比较、可分析的结构化数据。

(一)神话文化母题的分类体系

根据神话母题数据的特征及文化母题专题数据建设的实际需要,可以从两个维度对文化母题进行分类:一是属性维度,即母题的语言形式、表意功能与来源;二是内容维度,即母题所涉及的文化领域。两者相互补充,共同构成文化母题数据体系的完整描述框架。

其一,从属性特征上看,文化母题可划分为以下四种类型。一是名称性母题。这类母题主要是神话传承中积淀的特定文化名词或文化现象,如渔猎文化、农耕文化、语言文字、衣食住行文化等。虽然名称性母题本身难以表达相对完整的叙事,但具备明确的表意功能,具有可分析性。二是情节性母题。这类母题一般与叙事主题密切相关,含义较为明确,是一个表意更为完

整的叙事单元。它往往可以在不同类型的神话中使用,与叙事主题的关系更为密切,如文字的起源、图腾的产生、医药的发明、弓箭的制造等。三是语境性母题。这类母题一般可视为名称性母题与情节性母题的辅助性元素,其含义具有类型化特征,如与文化叙事有关的产生时间、发生地点、环境信息等。四是概念性母题或观念性母题。与前三种不同,这类母题的析出来源并非神话作品,而是基于文化母题数据建设的实际需要,从神话研究成果中提取的基本概念或主要观点。它们虽然不是神话文本的构成元素,但与神话叙事的解读及内涵的挖掘存在着有机联系,如文化类型、文化融合、婚姻形态等。这些描述性概念对母题的检索与解读具有重要作用。每一类母题都有其特定的功能和分析价值,是整体数据的有机组成部分。

其二,从内容形式上看,文化母题可划分为十种类型。在具体划分之前,有必要对“文化”这一概念作出界定。“文化”作为人类的精神产品,无论是在学术研究中还是在日常实践中往往有不同的界定,通常被笼统地归纳为有形文化与无形文化、物质文化与非物质文化两个基本类型。具体划分出哪些类型,则取决于考察目的或研究背景,因此常出现广义与狭义之分。广义的文化,如泰勒所界定:“所谓文化或文明乃是包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习惯以及其他人类作为社会成员而获得的种种能力、习性在内的一种复合整体。”^⑨狭义的文化则排除物质生产、器物、经济制度等内容,只关注思想、信仰、价值、艺术、审美等非物质现象,特指人类精神观念层面的产品。本文所讨论的神话文化母题,主要基于广义的文化概念,同时兼顾狭义文化中精神层面的核心内容。

根据母题数据表达体系性的需要,则要尽可能照顾到不同文化母题间的逻辑关联,笔者将文化母题设置为若干基本类型单元,并以W6为代码标记^⑩。主要包括以下10大类:

- (1) 6.0 文化概说(W6000~W6009);
- (2) 6.1 与生产有关的文化(W6010~W6109);
- (3) 6.2 与生活有关的文化(W6100~W6279);
- (4) 6.3 图腾与崇拜(W6280~W6449);
- (5) 6.4 民间文化

- (W6450~W6549);
- (6) 6.5 习俗(风俗)(W6550~W6699);
- (7) 6.6 语言文字(文学)(W6700~W6819);
- (8) 6.7 姓氏与命名(W6820~W6899);
- (9) 6.8 其他常见的文化现象(W6900~W6949);
- (10) 6.9 与文化有关的其他母题(W6950~W6999)。^⑩

上述10个类型之间在具体叙事中可能会有一些交叉,但从时间或空间维度看会形成相对完整的体系性单元。各类母题在神话或其他文类的叙事中既可以单独出现,也可以存在某种联系,这反映了母题所具有的表意性和流动性。

(二)文化母题的结构层级

母题的结构层级是母题数据体系建构的核心环节。所谓结构层级,是指按照母题内涵的抽象程度或逻辑关联,从宏观到微观、从一般到具体逐级分解母题,形成具有一定关系的序列。结构层级的划分可参照人文学科常用的三个维度,即时间维度、空间维度和逻辑维度。其中,逻辑维度并非神话资源本身客观呈现的,而是研究者根据经验,应用某种逻辑规则对众多现象归纳的结果,用于指导数据采集、整理与呈现。层级划分的目标是使研究者能够根据研究需要,在不同抽象层次上定位、检索和分析母题。

以中华文化祖先为例,不同时代、不同地区、不同民族的神话文本中普遍叙述有文化祖先性质的人物。虽然这些人物在文献中的出现未必有明显的先后顺序,但在数据建构中可以通过抽象分析使其成为人物图谱系列。如盘古见于三国文献,伏羲、女娲、炎黄二帝见于先秦文献,但在数据建构中不能简单按文献年代排列,而应在整合大量神话文本的基础上,根据神话叙事的内在逻辑(创世在先、母系在父系之前等)形成数据序列:盘古→女娲→伏羲→神农→炎帝→黄帝→颛顼→唐尧→虞舜→夏禹。这一序列构成了文化祖先母题的一级结构。以此为基点,可以向下划分第二层级,如“文化祖先的产生”“文化祖先的特征”“文化祖先的职能”“文化祖先的生活”“文化祖先的事迹”“文化祖先的死亡”“文化祖先的纪念”等。在第二层级母题“文化祖先的特征”之下,又可划分第三层级,如“外貌特征”“体能特征”“性别特征”“性格特征”等。在第三层级“外貌特征”之下,还可继续划

分第四层级,如“身高特征”“面部特征”“四肢特征”等。依此类推,层级越深,母题表述的限制性越强,分析越具体。

其他表达特定事件的母题结构划分与之相似,但可根据具体母题的性质或特点进行调整。以人类文明进程中的重大文化现象“火的产生”为例,“火的产生”即为一级母题。其二级母题可划分为“火产生的原因”“火产生的方法”“火产生的过程”“火产生的情形”“火产生的结果”等。二级母题“火产生的方法”可划分为“火自然产生”“火源于某个地方”“火是造出来的(火是发明的)”“火是盗来的”等三级母题。三级母题“火是造出来的(火是发明的)”之下又可划分出“火的制造者(火的发明者)”“钻木取火”“钻石取火”“摩擦取火”“击打产生火”等四级母题。四级母题“摩擦取火”可划分出“摩擦取火方法的获得”“摩擦木棍取火”“摩擦竹片取火”“石头相磨取火”等五级母题。如此逐级细化,形成一棵繁而不乱的母题树。

(三)文化母题的数据呈现

神话文化母题的内容繁杂,更需要在数据呈现中表现出规范性。在母题数据的分类、编码、描述等方面尽可能标准化,为数据的整合、共享与利用创造条件,为数据使用者提供相对稳定的应用模式,也为后续研究打好坚实的基础。

其一,规范描述。在文化母题的描述方面,应注重表现形式的客观与统一。一般应规范描述为一个名词、名词性词组、名词性短语或名称性短句。同一类母题的表述应尽可能采用相同的语法结构,特别是同类母题表述为名词性短语时,尽量采用“主语+谓语”或“主语+谓语+宾语”语法结构,以体现叙事主体的一致性。如表述“习俗文化的产生”这类母题时,其下一级母题的描述要保持语法的相同或相近,呈现为“特定的神制定习俗”“神性人物制定习俗”“特定的人制定习俗”“特定的动物制定习俗”“其他特定人物制定习俗”等。这样既适应了使用人的比较分析习惯,也能为计算机数据分析提供规范化的数据基础,保证分析质量与结论的准确性。

其二,标注民族属性。在文化母题数据中标注相关神话文本或母题的民族属性,是数据呈现规范化的重要环节。中国自古以来就是统

一的多民族国家,各民族神话在长期交流中形成了多元一体的文化格局。通过为每一则母题标注明确的民族归属,不仅可以从民族维度精准检索与筛选母题,支持神话文本的跨民族比较研究,而且可以反映出各民族神话母题的共享与变异,为中华民族交往交流交融研究提供实证,更好服务于铸牢中华民族共同体意识的文化资源建设。在具体操作上,应采用国家法定的56个民族名称作为标准标签,避免使用泛称或异名;对于跨民族流传的同一母题,应分别标注各民族属性。此外,将神话母题的民族分布与地理信息相结合也是一个值得注意的问题。如有研究者按地理区位将少数民族划分为北方、西北、西南、华南、中东南五大板块^⑩。这种按地理区位划分的少数民族板块结构,有助于对神话母题数据进行地理定位,并促进民族间文化交流分析。

其三,规范编排流传地区。母题数据中流传地区的编排是数据规范化的重要环节,直接关系到神话母题的空间定位、区域比较研究的效果以及文化传播路径的分析。为此,需要建立一套标准化、层级化的地区编排体系。具体而言,流传地区的编排应按照我国现行的行政区划层级,逐级细化为省(自治区、直辖市)→市(地区、州)→县(市、区、旗)→乡(镇、街道)→村(社区)。这一层级结构既便于数据检索时的区域筛选,也有助于进行不同层级的空间分析。此外,行政区划并非一成不变,历史上省、市、县、乡的边界调整、名称变更、撤并升格等现象屡见不鲜,因此在数据信息中应当对涉及行政区划变迁的母题作出标注。这样做既尊重了神话文本流传时的历史语境,又保证了数据在现代地理信息系统中的可定位性和可比较性。通过规范化编排,流传地区信息将不再是母题数据的简单附注,而成为支撑神话空间研究、文化传播路径分析乃至历史地理学交叉研究的重要基础数据。

其四,规范出处来源。文化母题的出处来源是数据呈现的重要构成,直接决定了数据的可信度、可验证性以及学术引用价值。在神话文化母题专题数据中,每一则母题的来源信息都应参照国际或国家通用的出版物与公开文献

标准,补全相关元数据,达到完整、规范、可追溯的要求。具体而言,对于从文献中提取的神话母题,其来源信息一般包括讲述者、翻译者、搜集整理者、作品名称、所刊载的图书或刊物名称、出版单位、出版年份、卷期号及起止页码等。对于田野调查中搜集的口头神话材料,其来源信息应包括调查人、调查时间、调查地点、讲述人的基本信息、录音或录像编号、原始记录文本的存档位置等。通过完善的来源信息,不仅可以保证数据应用的客观性、准确性和可信度,也为数据使用者提供了更便捷的文献回溯路径。

三、神话文化母题专题数据建设的学术价值

无论是立足当下还是面向未来,中国神话文化母题专题数据建设都将有力地推动神话学学科发展与中华优秀传统文化的传承。此项专题数据建设以服务文化发展为目标、以学术规范为基础、以分类体系与层级结构为框架、以标准化处理与呈现为核心、以技术赋能为支撑,对中国各民族神话中文化资源进行系统化采集、整理、存储与服务,实现碎片化资料的知识化整合。这既能为学术研究提供标准化、系统化的数据支撑,推进神话资源的保护与传承,也能为激发全民族文化创新创造活力做出应有贡献。

其一,通过神话文化母题专题数据建设推进中国神话学自主知识体系建设。立足中国各民族丰富的神话资源,以文化母题为切入点,充分挖掘中华民族神话的深厚内涵,重新审视神话叙事研究的基本单元与分类逻辑,有助于打破对西方该领域索引体系的教条化依赖,进而构建中国神话学自主知识体系。回顾中国神话学百余年的学术史,早在20世纪初期,由于研究观念尚不成熟、田野采集与文献整理的学理规范尚未确立等多种主客观原因,神话研究普遍缺乏对各民族本土资源的系统性审视,特别是在比较神话学视野中造成了对中国文化主体性认知的偏颇。曾有外国学者断言:“(如果把盘古神话除外)中国可能是主要的古代文明社会中唯一没有真正的创世神话的国家。”^⑩国内也

有学者囿于当时的研究条件,仅重视文献神话,认为中国南、中、北三个地域的神话均因各种原因而消亡,至今三者都存了断片,并且三者合起来而成的中国神话也还是不成系统,只是片段而已^⑪。直至今日,仍有人谈及神话就“言必称希腊”。这种状况的根源在于以往研究过于侧重文献与个案,缺乏对中国神话资源整体性、体系性的把握。神话文化母题专题数据建设,正是对弥补这一缺憾的必要回应。通过全面采集与系统呈现各民族神话中丰富多彩的文化母题,可以有效解决文化资源碎片化、文化叙事关联性挖掘方法单一、研究信息交流不畅、神话应用场景狭窄等问题,为自主知识体系建设奠定坚实的数据基础。在数据建设过程中,通过归纳出的“文化祖先发明创造”“中华传统节日”等一批具有解释力的本土概念,有力推进中国特色神话学理论探索与创新。同时,通过大规模母题的定量统计、空间分布分析、关联网络构建,研究者可以超越个案式的文化解读,从整体上揭示中华文明的深层结构。由此,数据建设不仅是对神话资源的整理,更是对神话学知识体系的重构。

其二,通过神话文化母题专题数据建设催生新的研究方法 with 理论发现。人类知识记载与处理方式经历了从绘画符号到文字、从文字到数字、从数字到数据、从数据到智能的演进历程,并且演进速度越来越快、转型迭代周期越来越短。特别是21世纪以来,大数据、云计算、人工智能等技术迅猛发展,极大地推动了人文社科研究的数字化与智能化转型,使得传统的文献资料学研究、比较分析研究模式逐渐与数据开发应用、定量定性分析的融合研究结合起来,形成了以大数据为驱动的学术研究新范式。当前,人文学科的数据开发与应用已覆盖了文本挖掘、质性分析、网络或空间可视化、文献计量等应用场景。借助语言大模型,研究者可从海量的开源数据中快速获取分析结论,进一步提升研究效率,为学术研究创新提供相应的参考。然而,由于开源数据开放度高、门槛低、格式标准不一,导致数据体量跨度大、碎片化严重、质量参差不齐、关键元数据缺失等问题,这可能造成分析结论的误差甚至错误。因此,人

文学科学的科学研究必须从专题数据建设入手,强化学科知识体系,为研究提供客观、真实、有效的数据基础。神话文化母题专题数据建设需在以下三个方面实现突破。一是母题提取与表达的规范化。这主要包括文化母题元数据名称制定的规范、采集与提取流程的规范、数据表达语义的规范、数据标引入库的规范等,以此实现数据存储的完整性、关联互通与科学聚类。二是数据类型的结构化与内在逻辑的科学化。针对当前人文数据建设类型结构单一、数据结构缺乏内在逻辑性等问题,以神话文化母题数据体系为案例,探索数据类型的节点、关系、属性搭建逻辑架构,使母题内在关系可量化、可推演、可智能匹配,提升数据应用的有效性和便捷性。三是数据呈现的多维兼容与智能导航。以海量母题数据为基础,逐步实现AI驱动的智能可视化和知识图谱化。通过文化母题的产生时间、流传空间及内在逻辑关系形成多维联动,拓展人文社科研究的实证基础,催生新的研究问题和理论发现。

其三,通过神话文化母题专题数据建设全面提炼中华文明标识性概念。中华文明具有连续性、创新性、统一性、包容性、和平性五大突出特性,大量神话文化母题正是这些特性的有力实证。神话被誉为人类早期生产生活与精神世界的“百科全书”,在传承发展中成为传统文化的重要组成部分,凝聚了文学、哲学、历史学、人类学、民族学、天文学、地理学等多学科的知识与智慧。同时,神话作为民族集体记忆与文化基因的“元叙事”,其标识性概念支撑着具有中国特色的神话学理论话语。然而,传统的神话研究多限于个案解读或文献梳理,难以从整体上把握文化基因的分布规律与内在联系。专题数据建设能够整合各民族、各区域的海量神话母题,通过定量统计、空间分布分析、关联网络构建等方法,系统呈现文化基因的跨民族分布特征、历史演变轨迹与内在逻辑关联,从而超越零散的经验总结,实现对中华文明标识性概念的科学提炼与全面呈现。通过神话文化母题专题数据建设,可以更系统地发掘神话所蕴含的中华优秀传统文化。一方面,让使用者充分认知各民族神话所表达的中华民族文化认同,为

铸牢中华民族共同体意识提供传统文化支撑。另一方面,引导使用者从神话文化母题中深入理解天下为公、天下大同的社会理想,九州共贯、多元一体的大一统传统,天人合一、万物并育的生态理念,阴阳相济、道法自然的哲学思辨,民族团结、共同御敌的家国情怀,以及敢于创新、勇于创造的奋斗精神。各民族广泛流传的神话母题,如盘古开天的创新创造,女娲补天、大禹治水的济世担当,龙凤神话的民族融合与昌盛吉祥等,已成为代表中华精神的文化符号。这些寓意深远的文化母题,在展现中华优秀传统文化主体性的同时,传承着中华文明的核心文化基因,不断培育着中华民族的文化自信。

其四,通过神话文化母题专题数据激发全民族文化创新创造活力。当今时代数字技术日益普及,传统文化的传承与再生产方式正经历深刻变革,数字生产与新媒介传播已成为文化创新的重要途径。党的二十届四中全会明确提出“激发全民族文化创新创造活力,繁荣发展社会主义文化”,并强调要“坚持马克思主义在意识形态领域的指导地位,植根博大精深的中华文明,顺应信息技术发展潮流,发展具有强大思想引领力、精神凝聚力、价值感召力、国际影响力的新时代中国特色社会主义文化,扎实推进文化强国建设”^⑧,这为神话文化母题专题数据建设指明了方向,即以服务文化强国、推进文化创新为目标,通过信息技术迭代与数字新技术赋能古老神话,让更多人了解中国神话的丰富内涵,实现从关注到热爱、从热爱到研究、从研究到开发应用的良性循环。神话文化母题专题数据建设在此过程中扮演着基础性角色。一方面,它将零散的神话资源转化为可检索、可重组、可再生的结构化数据,为文化创意产品提供丰富的素材与灵感;另一方面,数据平台本身可以成为公众参与、交互创作的空间,降低文化创新的门槛,激发全社会对中华优秀传统文化的创造性转化。通过数据开放共享、专题展览、数字化叙事等方式,神话文化母题不再局限于学术研究,而是融入大众文化生活,切实发挥其在新时代的文化功能,推动神话资源的创新发展,实现文化价值与社会价值的双重提升。

结 语

中国神话文化母题专题数据建设,既是中国神话学研究回应数字时代挑战的重要课题,也是人文学科大数据建设的典型实践。中国神话文化母题专题数据建设,既要高度重视各民族丰厚的神话资源,并与中华优秀传统文化的传承发展有机统一起来,又要注重神话文化母题专题数据建设的方法创新与技术赋能。在此过程中,不断扩展神话文化母题数据的范围,强化专题数据类型与层级体系建构,逐步实现数据客观性、多样性、系统性、层级性、关联性、规范性、创新性的有机统一,不断提升数据的数量与质量,推进AI引导的数据化向智能化转型,催生新的研究方法 with 理论发现。唯有如此,神话文化母题专题数据建设才能真正成为中华优秀传统文化传承发展的可靠依据,成为中国神话学学科建设与国际对话的重要资源。

注释

①袁珂:《中国神话传说词典》,上海辞书出版社1985年版。②萧兵:《楚辞的文化破译》,湖北人民出版社1991年版。③叶舒宪:《物的叙事:中华文明探源的四重证据法》,《兰州大学学报(社会科学版)》2010年第6期。④陈

建宪:《神祇与英雄:中国古代神话的母题》,生活·读书·新知三联书店1994年版。⑤杨利慧、张成福:《中国神话母题索引》,陕西师范大学出版社2013年版。⑥王宪昭:《中国神话母题W编目》,中国社会科学出版社2013年版。⑦[英]泰勒:《文化之定义》,载庄锡昌、顾晓鸣、顾云深:《多维视野中的文化理论》,浙江人民出版社1987年版,第98页。⑧因文化类母题在中国神话母题W编目体系中被列为第6大类,表述中以“6.0”“6.1”“6.2”等为类型标志,具体代码范围以“W6”为代码标记。根据数据管理需要,神话母题W编目共分10大类型,其中W0神与神性人物母题、W1世界万物起源母题、W2人类起源母题、W3动植物起源母题、W4自然现象母题、W5社会现象母题、W6文化类母题、W7婚姻爱情母题、W8灾难与战争母题、W9其他类型母题。文化类母题可以与其他类别存在交叉,例如“文化祖先”既可以是神性人物(W0),也可以是文化创造的主体(W6)。参见王宪昭:《中国神话母题W编目》,中国社会科学出版社2013年版。⑨王宪昭:《中国神话:文化母题(W6)数据目录——中国神话数据库建设关键词索引》,中国社会科学出版社2023年版,第1—4页。⑩马学良、梁庭望、张公瑾:《中国少数民族文学史》,中央民族大学出版社2001年版,第62—122页。⑪[美]杰克·波德著、程蔷译:《中国的古代神话》,载《民间文艺集刊》第二集,上海文艺出版社1982年版。⑫茅盾:《茅盾评论文集》(下册),人民文学出版社1978年版,第254—255页。⑬《中国共产党第二十届中央委员会第四次全体会议公报》,人民出版社2025年版,第11页。

The System Construction and Academic Value of Thematic Data Construction of Chinese Mythological Cultural Motifs

Wang Xianzhao

Abstract: Chinese mythological cultural motifs are an important gene pool of China's fine traditional culture and also a crucial foundation for thematic data construction. Domestically and internationally, the construction of mythological thematic databases has accumulated certain theoretical insights and practical experiences, providing useful references for the construction of thematic data on Chinese mythological cultural motifs. However, current efforts in the collation, classification and utilization of Chinese mythological cultural motifs still face obvious limitations, which urgently need to be gradually resolved through data construction. To this end, the construction of thematic data on mythological cultural motifs should strengthen typological design in terms of stylistic framework, reasonably divide the hierarchical structure of motif data, and emphasize the objectivity, comprehensiveness, standardization and systematicity of data presentation. Looking forward, this database construction will play an active role in developing an independent knowledge system for Chinese mythology, advancing research methods and theoretical innovation, refining concepts of Chinese civilization symbols, and stimulating the entire nation's cultural creativity and vitality.

Keywords: Chinese mythology; cultural motif; mythological data; humanities data construction

[责任编辑/周 舟]



当代中国神话数字化重构的 数字人文主义思想特征^{*}

张 多

摘 要:在数字媒介日益渗透社会生活的当代语境下,中国神话的叙事与元素正成为数字创作的重要文化资源。数字技术已构成当代生活中的新型“自然环境”,人们通过界面与数字对象互动时,技术本身隐退为不可见的背景。这一数字场域为神话的转化、创编与传播提供了全新空间,催生了诸如神话宇宙、神话网络游戏、神话短视频、神话网络文学等新兴“数字神话”文本,其思想内核呈现出鲜明的数字人文主义特征。神话主义理论通过对神话表演性与交互叙事的阐释,赋予数字神话文本以合法性。当代神话资源的数字化转化,不仅体现了数字人文主义对神话价值的重构,也引发出技术具身性与神话主体性、数字神话伦理框架、神话知识生产范式等一系列值得深究的理论命题。

关键词:神话主义;数字人文主义;神话重构;表演理论;现象学

中图分类号:G02;C95

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0035-08

神话作为一个民族的文化根谱,承载着文明的底层逻辑——宇宙观、世界观、生命观和价值观。那些认为神话是原始社会的想象叙事、原始文化遗留物的观点,早已在当代学术话语中被扬弃,而这恰恰为神话在数字时代的创造性转化奠定了理论基础。在数字媒介深刻改变人类生活和文化模式的今天,神话的数字媒介转化已汇聚成一股强劲的大众文化浪潮,中国神话更成为文化创意生产的核心资源。当然,经过数字媒介传播的神话,已不同于传统仪式上或社区中口头讲述的神话,其超自然神圣性被“祛魅”,被视作一种“祛魅型传承”^①。与此同时,神话的科幻属性、想象力及其蕴含的宇宙观,又在数字空间中实现“复魅”。这种“祛魅”与“复魅”并非单向更替,而是彼此交织的动态过程。数字智能媒体不仅重塑神话的传播形

态,更赋予其属于数字时代的人文寻根意义,使神话在技术语境中重获神圣性的当代诠释。

一、数字语境中的神话重构 与媒介生态转向

在当代中国文化批评语境中,“数字”和“数智”是常用的一组概念。相比“数字”“数字化”的单一技术逻辑,“数智”更强调基于信息技术的多维度智能化社会,即包含数据驱动、智慧决策、超时空链接、人机共创特征的文化形态。媒介环境学有这样一个基本出发点,即把媒介作为一种文化环境而非外在形式看待。这种视角在数字媒介时代的文化批评中更凸显其有效性。

在当代中国,数字技术已构成一种新的“自然环境”。当人类通过各类界面与数字对象互

收稿日期:2025-10-13

^{*}基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国神话文学思想史研究”(23&ZD277)。

作者简介:张多,男,云南大学文学院教授、博士生导师(云南昆明 650091),主要从事民间文学、神话学、民俗学研究。

动时,技术本身隐退为不可见的背景。这样的数字场景为神话的转化、创编与传播提供了新的场域。神话类元宇宙应用、神话题材网络游戏、神话短视频、网络文学等新兴“数字神话”文本相继涌现,用户往往沉浸于虚拟神话场景而意识不到支撑场景的实时物理引擎和网络协议。神话作为一种本就超脱于物理世界的表达文化,在数字技术的赋能下,更容易为用户营造沉浸式体验。

笔者在对神话自媒体转化的研究中发现,21世纪20年代中国的“视频社会化”趋势为神话自媒体转化提供了重要社会基础,诸如抖音等视频和直播平台借助算法推荐与用户共创机制,使神话叙事从单向传播转向大众参与的动态生成过程^②。由长视频、短视频、视频直播等构成的视频神话谱系,不仅承载了神话传统核心观念与叙事的传承,而且展现出“数字复魅”的特征,构成了一种新型神话文本。神话短视频使神话脱离了原有语境,成为可任意拼贴的符号化元素。这种现象似乎印证了本雅明预言的机械复制时代的“灵韵消散”,即当神话通过手机屏幕被无限复制时,其“神圣叙事”特性便让位于瞬时共享的视听感受。但如今,短视频以系列合集形态重构神话叙事模式,并且借助4D、XR、AIGC等特效技术创作出沉浸式神话文本,这是本雅明未能预见的“数智灵韵”^③。有学者在讨论AI微短剧的神话新创时指出,这类创编以人为主导、以人机共创为核心,通过超现实场景搭建、“灵韵”复魅叙事、角色人性化塑造三个维度,展现了AI的文化嫁接能力,构建起神话的新叙事范式^④。

数字界面(如VR头盔、触觉反馈装置)日益成为延伸人类感知的“新器官”,拓展了人们对神话宇宙的体验边界。以《黑神话:悟空》《王者荣耀》《英雄联盟》《渡神纪·芬尼斯崛起·补天》《神仙道3》等数字游戏为例,引擎构建的3D神话场景赋予了玩家“具身化神话体验”。这种体验既非纯粹想象也非物理现实,而是莫里斯·梅洛-庞蒂所提出的“肉身本体论”的数字变体^⑤。神话在这一过程中,体现出媒介物质性的双重解蔽。一方面,神话不再是口头诗学所言的人类“大脑文本”,而是借助媒介技术得以复现的

视觉“图景”;另一方面,神话的跨时空叙事智慧,又为数字时代虚实交融的社会“自然环境”注入了思想资源。神话仿佛天然适配数字时代的文化土壤,扮演了数字时代文化之根的角色。这一点恰恰契合数字人文主义所强调的“人在数字生态世界中存在”的基本观念,单小曦指出:“中国新媒介文论话语范式中的数字人文主义以‘人在数字生态世界中存在’作为对人与世界关系的基本观念。”^⑥神话天然具备穿梭于“人”与“世界”范畴之间的思想特质,与数字时代的技术文化气质相契合。

以神话图像的数字生成为例,在数字媒介技术的驱动下,数字图像不再遵循美术研究史上的德国瓦尔堡学派关注的象征逻辑,即通过形式分析与文化阐释透视艺术的深层意涵,而是依赖图形处理器渲染、算法推荐等底层物质程序。刘涛提出的“程序逻辑”指出,解读与阐释数字图像须追溯其数据结构和计算过程^⑦。例如短视频平台通过用户画像实现神话要素的个性化推送,便是依托此种逻辑。有学者在研究《山海经》神话图像的AI生成时也发现,“AI山海经图”并非简单的视觉复现,而是体现出历代神话语义的层累重构。历代艺术家通过技法与符号的筛选,将神话文本的“语象综合体”转化为具体的视觉形式,即对神话思维的动态转译。在AI神话图像生成中,如何继承并创新这种历史风格成为关键^⑧。

总之,数字时代神话的创编、演说与传播,早已经将信息技术融入文本生成过程中。人与神话、人与技术、人与人工智能之间早已没有不可逾越的鸿沟,多个维度的“世界”在数字时代得以交融。

二、走向数字人文主义:当代神话的理论转向与实践路径

数字人文主义主张摒弃传统人文主义中“人类/机器”“人文/技术”的二元对立,转而强调数字技术产物与人类主体之间的平等互补关系。在当代中国神话研究领域,“神话主义”理论是较早介入“现代神话技术”问题探讨的。杨利慧等提出的“神话主义”概念,强调现代文化

产业和电子媒介技术对神话的挪用与重构,将神话从其原生语境移入新语境并赋予新功能^⑨。这一理论突破了传统神话学局限于历史溯源的“向后看”倾向,为理解神话在自媒体、数字游戏、网络影视及人工智能等领域的转化提供了重要的学理依据。换言之,神话短视频、神话游戏、神话微短剧、神话网络漫画等新型文本,与古籍神话文本、口头神话演述、仪式性神话实践一样,均构成神话生命传承中不可或缺的一环,共同延续并激活了神话的当代生命力。

从民俗学“表演理论”的视角来看,互联网神话叙事的传播机制可被视为一种“交流框架”,这一基于数字技术的交流实践,呈现出显著的“交互性”叙事结构特征。在数字媒介环境中,神话不再被视为本质主义的“原始思维”,而成为人类与数字技术要素互构的节点。当代神话学在对待“数字神话”时不能简单视其为载体转换,而应提升到“认知范式”的高度。

(一)数字表演:自媒体语境中神话传播的责任重构

探究自媒体语境中神话文类的传播与转

化,需要首先比较互联网神话与传统神话在交流机制上的异同。以自媒体中的神话转化实践为例,自媒体的出现极大改变了知识传播的格局。自媒体的交流实践虽不是面对面的交流,但通过技术实现了“点对点”的交流——人与人虽未实际谋面,但仍可以虚拟谋面或一对一交流——这可称为“互播”^⑩。就基本的交流机制而言,神话在前数字时代与数字时代的传播与实践具有内在一致性,这种交流机制就是美国民俗学家理查德·鲍曼所阐释的“表演”^⑪。

民俗学表演理论所阐释的“表演”是民俗生活中一种重要且普遍的言语交流框架。理查德·鲍曼指出,“表演”是一种交流展示的模式,表演者需向听众承担展示自己交流技巧的责任,并通过特定的方式标定表演的起止或中断^⑫。如果将数字语境中的神话叙事同样视为一种交流框架,则可根据理查德·鲍曼所归纳的表演特征^⑬,对神话的口头表演交流特征与自媒体交流特征进行比较分析(表1),从而揭示数字技术如何继承并重构神话的“表演性”。

表1 神话的口头表演交流特征与自媒体交流特征的比较

比较项	口头表演交流特征	自媒体交流特征	比较值
形式化	神话常被集成容易辨认的文类	形式化的神话内容更容易传播	趋同
传统化程度	更倾向存在于那些最值得记忆、最可重复的言语方式中	更倾向创新的、解构的言语行为方式	趋异
流动性	具有较强的可循环、可共享特性	具有较强的可转发、可共享特征	趋同
新生性	每一次表演都是独特的,包含表演中的创编	每一个信息节点都会对信息做出选择性处理	趋同
权威性	在特定言语社区中具有权威性	在特定舆论场景中具有权威性	趋同
即时性	表演者与受众能即时互动	信息传播与反馈即时、同步	趋同
责任	表演者对受众有展示自己交流技巧的责任,受众有评价责任	信息节点之间负有互认传播力的责任;表演责任主体是网状交互的	趋异

通过对比可见,在言语交流的层面,自媒体的交流机制与口头表演高度类似,二者的主要差异集中于“传统化程度”和“责任”两项。这表明自媒体环境所体现的“表演”机制,实质上是在数字媒介条件下对“表演”框架的延续与发展,可称之为“数字表演”。

美国民俗学家安东尼·布奇泰利认为,鲍曼等人所阐释的“表演”在数字世界中已经发展为“数字表演”,或可称为“表演2.0”。他的分析基

于对 YouTube、Facebook 等海外自媒体运营平台的观察与比较,着眼于网民在社交媒体上的自我展示模式。因此,他认为“表演2.0”旨在发展基于面对面交流的表演理论,探讨数字媒介中人们的交流实践方式。笔者所阐述的“数字表演”与布奇泰利有相近的理论旨趣,不同的是笔者对“数字表演”的运用主要针对新兴自媒体中的传统民间叙事文类,并且更关注传统表演理论与数字表演中“责任”的显著差异。

具体到神话文类,传统媒介中的神话表演往往围绕核心母题或价值观进行重复性演述,其表演的责任也往往建立在这套法则之上。而在自媒体环境中,神话表演则不受这种法则的约束,既可复古又可创新,其表演的责任也是多元交错的。自媒体语境下的数字表演,极大拓展了神话在当代社会的生命力和存续空间。前数字时代的中国神话表演实践已形成稳定的交流框架,例如仪式诵唱、典籍释读、图像隐喻等。在此框架中,表演者与受众之间通常存在着公认的理解范畴,比如丧礼上演唱创世神话《亚鲁王》《黑暗传》,旨在哀悼逝者,对该神话的评价标准亦紧扣丧礼的礼俗合法性。然而,在自媒体的数字表演中,对神话交流行为的理解相较于传统法则更为复合与多元。

以移动端用户在社交媒体分享神话仪式为例,当用户在微博、微信朋友圈或真人直播中“晒”出参加传统丧礼神话仪式的视频时,表演者与手机用户之间交流的责任已不同于表演者为展示自身技巧负责的特征。手机用户作为信息节点,既是观赏者又是为信息源负责的传播者,承担着对信息源进行筛选与转发的责任。2018年夏,笔者的田野报道人阿蒲(哈尼族)在微信朋友圈发布了一条丧礼神话仪式“莫搓搓”的短视频,呈现的是祭司带领众人跳起象征开天辟地的棕扇舞的场景^⑨。在这个过程中,神话的交流不再局限于表演者与受众之间,而是扩展为仪式表演者、现场受众、自媒体用户与在线自媒体之间的网状互动。笔者与仪式表演者之间并无直接的表演责任,但与作为信息节点的发布者及其他接收者之间,却形成了基于互相认可信息传播力的数字表演责任关系。

由此可见,数字表演的交流机制虽根植于传统的“表演”范畴,却深刻改变了神话的传播机制与文化效应。神话不再局限于单向传播与接受,而能借助网络快速引发大范围、多样化的文化共鸣。数字表演的交流框架及其传播力责任机制,为神话资源在数字时代的创造性转化提供了新的实践基础与阐释语境。相较于微博、微信公众号、朋友圈等偏重内容分发的平台,以短视频、真人直播为代表的形态,更能体现数字表演在“传统化程度”与“责任”维度上的

突破,凸显其多元化与即时交互的特征。

(二)参与式叙事:神话在交互媒介中的意义解构

在新兴自媒体中,神话的转化主要呈现为三种典型模式:第一种是元素挪用型,即对神话符号进行抽取与拼贴重组,如网络动漫《非人哉》对神话角色的“萌系”改造;第二种是拟神话型,即以神话思维建构架空世界,如网络文学中的“洪荒流”创作;第三种是技术祛魅型,即借用科幻逻辑重新解释传统神话,如栗新的科幻作品《浮羲:天巡之怒》将神话叙事置于外星文明框架之中。这些实践皆可借助罗兰·巴特“神话作为意识形态炼金术”的观点加以阐释,其本质在于将神话视为可拆解与重组的符号系统,即“神话是双重符号系统的嵌套——以已有符号为能指,与新的所指建立意指关系”^⑩。

在当代文化产业语境中,自媒体既通过短视频、直播等手段推动神话的创造性转化,又因商业逻辑的介入导致神话内涵的稀释,从而形成“文化记忆”与“消费符号”之间的悖论。这种现象建立在神话权威被解构的事实之上,当代数字神话已经从“神圣叙事”演化为“参与式文本”,构成了叙事学意义上的认知革命。其中,交互性成为数字神话叙事的主要特征。例如,短视频平台通过动漫配音、真人演绎、AI虚构等方式重述神话,使神话短视频制作者成为“新的神话积极承载者”,其粉丝群体则共同构成神话接受的新场域。这种全民参与的演述、创编与传播模式,颠覆了传统由祭司、史官或文人垄断的神圣叙事话语权。

神话的交互性叙事实际上消解了传统的线性叙事结构。例如多数神话题材的网络游戏,都遵循玩家通过操控神话角色参与叙事进程的规律,将单向传播的“超自然能力”转化为“可操作的叙事系统”。在这种情况下,受众不再是以“再现文本原意”的方式理解神话,而是在“交互”的文本视域中动态体验神话,以此实现受众、神话与技术三者的深度融合。

把民间叙事文类作为“交流事件”来分析是民俗学表演理论的基本出发点。与传统神话交流机制不同,自媒体语境中的中国神话已经形成全新的交流机制,人与计算机的深度融合为

中国神话所承载的价值观与宇宙观注入了新的生命力。这种“自媒体神话主义”借助表演理论的分析方法得到有效阐释：自媒体中的神话交流实践发展出更复杂的“表演责任”。这种表演机制可概括为数字表演，即“表演 2.0”。在数字表演的阐释框架中，神话在数字媒介中虽延续了传统交流机制和核心母题，但其更聚焦于新载体带来的传承方式和传播效应的革新。

（三）技术重塑：智能时代神话阐释的现象学转型

神话主义理论特别关注 20 世纪下半叶以来文化产业对神话传播与传承的多重影响，其中既有数字影视工业、互联网创意领域对神话的挪用与重述，也有非物质文化遗产保护活动引发的“神话遗产化”张力，以及遗产旅游实践中对神话资源的运用。在互联网商业逻辑中，算法推荐机制很容易沦为流量经济的筹码，神话被纳入“文化工业”体系后，逐渐被重塑为可量化、可运营的 IP 资产，其文化价值与交换价值始终处于博弈状态。

这些现象共同指向一个深层的思想史命题，即在数字资本主义时代，神话已不仅仅是克洛德·列维-施特劳斯所论述的打破科学思维与神话思维二元对立^⑧，而是转化为米歇尔·卡龙、布鲁诺·拉图尔等人所阐释的“行动者网络”中人类与非人类行动者建立连接的关键节点。数字神话既被技术媒介重塑，又反过来参与塑造当代人的认知框架、文化记忆与身份认同。这种双向建构过程，标志着神话研究正式从“古典阐释学”迈入“数字现象学”的重要转向^⑨。

数字现象学主要探讨数字技术如何影响人类感知、体验及社会关系，其核心在于通过本质直观、意向性分析等方法探索数字时代的本质特征，并延伸到技术应用中的伦理、社会及人文关怀领域。数字神话所引发的人文价值重构，正体现为一种数字人文主义立场，即我们需在数字技术与人文价值深度互构的理论体系中理解神话的当代转化。具体而言，神话的数字人文主义在理论内核层面体现为双重取向。

其一为技术的人文化。强调数字技术与智能技术应服务于人类的整体发展，数字神话的创作与传播需尊重特定社区、社群的历史记忆

与文化图景。面对海量“神话数据”的生产与使用，需纳入合法、正当、隐私与自由等原则进行约束，警惕因“神话传统解读”被误用、滥用而导致的认知殖民与数据霸权的可能情形。历史上不乏神话被极端化利用的案例，在技术理性日益盛行的今天，相关伦理反思更显紧迫。

其二为人文的数字化。借助文本挖掘、GIS 等技术手段，传统人文研究实现了从“细读”到“远读”的数字人文范式转型。人文价值可以在大数据的语境中得到挖掘，这是以往的人类感官与媒介难以做到的。神话在数字技术重塑下，展现出连接“虚拟—现实”“远古—未来”“碳基—硅基”等维度的思想潜能。例如宇宙起源神话蕴含的“世界再造”母题，正与智能技术所推动的“改天换地”形成深层呼应。

传统的神话内涵阐释方法与数字媒介技术相结合，为我们重新审视人类在虚拟环境中的存在方式与认知结构提供了可能性。胥志强指出：“神话是起源的虚构或虚构的起源，但只有在渴求起源的情境中才会有虚构的努力。如果不在这种情境中，没有相应的渴求，神话就会变得神奇，变得荒谬，变成单纯的、虚构的故事。”^⑩如果说“智能技术”激发的是对“智能社会”“智能文明”的渴求，那么神话在智能技术重塑过程中就不再是违和的、异质性的存在，反而与之形成结构上的同构。在这个意义上，神话的数字人文主义的要旨就可以进一步归纳为介于“神话的数字化/智能化”与“智能技术的神话化/人文化”之间的张力。中国首部 AI 全流程微短剧《中国神话》便是一个典型例证。该剧包含《补天》《逐日》《奔月》《填海》《尝百草》《治水》六集，采用文生剧本、文生图像、图生视频等 AI 技术，着力呈现当代互联网文化中所标榜的“东方审美”特征，其剧情叙事非常具有“神话—技术”互构特征。技术本身以及技术文化被嵌入神话形式和内容中，神话本身的虚构性被淡化，在“叙事渴求”驱动下实用主义和科技主义价值被植入神话框架，最终塑造出载体与内容双重意义上的“技术神话”。

综上所述，通过“表演”机制的拓展、“交互”叙事的解构与“重塑”阐释的转型三个维度，揭示了数字媒介不仅延续了神话的交流传统，更

赋予神话以新的生命形态与意义网络。数字人文主义视角的确立,标志着神话研究从对“神话传统”延续的观察转向对“技术-人文”互构关系的辩证思考,为理解神话在当代中国数字文化生态中的创造性转化提供了兼具批判性与建设性的理论框架。

三、数字人文主义的神话价值重构

数字现象学突破了传统现象学对纯粹意识的追求,转而走向数字人文主义的实践路径。在认知层面,“交互”成为数字叙事的突出特征。诸如《王者荣耀》等游戏,通过将神话英雄技能与神话原型进行映射设计,使玩家在交互操作中潜移默化地内化文化符号系统,从而重塑人们对神话的认知方式与接受习惯。在伦理层面,AI技术所生成的“数字神话原型”,既可能唤醒当代数字文化中的集体无意识,也潜藏着因算法偏见而导致的文化简化与扁平化风险。

在数字人文主义的理论视野中,神话不再是被阐释的客体,而是转化为通过用户的点击、滑动等数字手势持续参与生成的“实践网络”。当程序代码承载起人类对宇宙本原、生命意义等问题的追问时,现象学便从纯粹的哲学思辨转化为可操作、可体验的媒介实践。数字人文主义正致力于探讨数字技术与人文精神深度互构的新型范式,其核心在于重新思考与定义人在技术时代的主体性存在方式。这一重构过程主要围绕以下三个关键维度展开。

(一)技术具身性与神话主体性的重构

数字人文主义将技术视为人类存在的新型器官和生命形态,认为数字媒介已超越其工具属性,成为构成人类“技术性身体”的有机组成部分。其中最具代表性的著述当数马歇尔·麦克卢汉的《理解媒介:论人的延伸》,其认为真正影响社会的不是媒介所传递的内容,而是媒介本身对人类感知和感官的重塑^⑨。在数字技术图景中,手机、平板电脑、智能手表、智能眼镜等便携或可穿戴设备,俨然已经成为现代人的一个“器官”。数字技术哲学更强调算法、移动终端、虚拟现实等技术如何重塑人类的感知模式。以“元宇宙”中的数字分身为例,其不仅扩

展了人类身体的边界,更创造了多重、流动的主体性新奇体验。胡继华等指出,这种技术介入主体的方式,堪比文艺复兴时期的人文主义革命,技术从辅助手段升格为“文化本体”^⑩。

当神话进入数字技术领域时,它便迅速发展演化为“数字神话”的多样形态,诸如虚拟上古神兽、神话短视频、神话网游、神话网文、神话网漫、神话微短剧、神话数字艺术等。在此过程中,神话不再仅是语言或文本中的想象,而是通过数字技术将神话场景、神话角色、神话叙事具象化,使其成为一种技术具身的文化现象。当代用户可通过交互界面直接体验神话中的时空穿越、角色转化与物我交融,从而在感知层面重构与神话的关系。这种以交互为核心的新神话本体,不仅逐渐替代了口述传统中的演述情境,也在一定程度上弱化了文字叙事在神话传承中的权威性。

(二)数字神话伦理框架的重建

随着数字神话文化主体地位的确立,其伦理风险也与日俱增。首先便是算法推荐机制可能形成的“神话信息茧房”,导致神话接受走向单一化和封闭性。数字人文主义主张,在数字化生活中数字主体应尊重彼此的空间,并保持对文化多样性的开放态度。然而,神话数据的大量制造,有可能冲击中国神话原本丰厚的人文价值和精神内核。因此,亟须在人机协同的语境下,为神话的数据生产构建具有伦理导向的新的价值引领标准。

美国学者艾伦·刘提出“数字人文主义2.0”,旨在强调在“万物互联”的文化生态中超越人类中心主义立场,与AI、机器人等非人类行动者建立共生关系^⑪。这其实就是重建人类的主体范畴,以适应数智世界。神话自身具有的数千年积累的宇宙观、时空观、价值观、生命观、人类观,则是人类面对数智文明的现成智力资源。

数字人文主义的深层矛盾在于:它既依赖技术手段增强人文研究的实证性,例如游戏《黑神话:悟空》通过数字孪生技术复原了神话场景与古代神话建筑;同时又必须警惕工具理性对批判思维的消解。数字人文主义的终极目的是,在数智文明的“世界”图景中重新确立人的主体性,使技术成为赋能人文关怀的积极因素,

而不是成为削弱人类价值的“数字怪物”。这一伦理警示,早已蕴含在世界各地流传的洪水神话之中,人类一旦丧失其在宇宙秩序中的主体自觉与伦理责任,便可能导致秩序的崩塌与生存的危机。

(三)神话知识生产范式的转型

人工智能技术的普及与日常化,正推动当代中国神话的知识生产进入一场深刻的范式变革。人工智能不仅使神话研究从文本“细读”拓展为“远读”,借助文本挖掘、情感分析等技术手段揭示宏观文化规律,更重要的是,其赋予当代神话知识生产以鲜明的“时代特征”。这场变革在影响力上,足以和口头史诗、甲骨文、帛书、汉画像、程式化戏剧、电影放映术等所引发的神话生产变革相提并论。

生成式AI在神话创作领域的实践,依托深度学习对大量文本进行分析,能够自动生成既符合某种文化传统又具备新颖叙事形态的神话内容。例如,基于《山海经》语料训练的模型,可生成具有古典风格的新神话叙事。与此同时,AI也可以轻易获取跨文化神话信息库的信息,生成跨文化的交互式神话作品。这种创作已经超出了传统“文化社区”“民族文化”的范畴,体现出全球本土性特征。

人工智能也在重塑神话的传播生态,形成多模态、互动化的新型传播模式。例如文生图、文生视频、图生视频、AI全流程制作、XR、智能配乐技术等,日益成为神话传播的常态化技术应用。在这种语境下,神话的叙事性将削弱,交互性则增强,神话作为一种“文化话语”的根本属性将通过网络节点之间的浏览、点击、回复来实现。AI技术为实现神话的个性化传播提供了可能,传统基于“集体无意识”的神话接受模式面临挑战,神话体验逐渐趋向个人化与社群化。

此外,人工智能不仅改变了神话的呈现方式,更深刻影响了神话的解读路径与方法论。AI能识别海量神话数据中的重复符号和模式,揭示隐藏的文化结构。通过知识图谱技术,AI能建立神话与历史、考古、民俗、语言学等领域的关联。结合用户的反馈,AI能实时调整神话解读的角度和深度,形成新的“活态”的神话阐释系统。当然,也需要警惕将AI能力过度拟人

化所带来的认知偏差,保持对其工具性本质的清醒认识。

总之,数字人文主义正推动神话从传统文本转向动态的交互实践,技术不仅是载体,更是构成主体感知与知识生产的新场域。在算法与界面的技术协同语境中,神话的意义不再由单一的权威文本决定,转而由数字用户、AIGC等多元主体共同参与。这一转型既激活了古老原型的当代生命力,也催生了文化扁平化与伦理失序的风险。唯有在技术具身语境中坚守自觉的人文批判,方能使神话成为数字时代连接宇宙观与个体经验的桥梁,数字神话生产的意义中心仍然指向“人”本身。

结 语

数字人文主义为神话研究开辟了新的理论视野。人工智能与神话研究的深度融合,正催生一种“增强智能”的新范式:它并非以技术替代人类,而是强调通过人机协作增强人类的认知与创造能力。AI工具大幅降低了神话创作、流布、接受和研究的门槛,使更多非专业人士能参与到神话知识的当代再生产中。神话以其内蕴文明价值内核的特殊话语特性,将在数智时代持续激活人类的文化记忆。通过AI技术的赋能,古老神话获得新的表达形式和全新内涵,数字神话本身也逐步确立起独立的文化主体地位。

美国神话学家约瑟夫·坎贝尔等曾指出:“神话是指那些绝对超越的事物。”^②科技的迅猛发展并未消解神话的超越性,反而在虚实交融的当下,愈发凸显出神话对生命本质与宇宙秩序的深层叩问。数字媒介时代的神话资源的创造性转化,既有赖于新一代的受众对神话的态度,更依赖于技术演进所提供的新型叙事与体验可能。数字技术所带来的不仅是神话载体的变化,更是其文化精神与价值结构在当代的深刻重构。

注释

- ①祝鹏程:《祛魅型传承:从神话主义看新媒体时代的神话讲述》,《民俗研究》2017年第6期。②张多:《抖音里的神话:移动短视频对中国神话传统的重构》,《西北民

族研究》2021年第1期。③陈庚、颜睿成：《数智艺术灵韵的内涵特质、生成机制及其价值构建》，《深圳大学学报(人文社会科学版)》2025年第5期。④徐健、田野：《人工智能与人类何以共述民族神话？——AI微短剧中神话的奇观搭建与叙事重构》，《现代传播(中国传媒大学学报)》2025年第7期。⑤“肉身本体论”这一术语并非莫里斯·梅洛-庞蒂本人直接使用的理论概念，而是后世学者对其哲学思想核心的概括性提炼。这一思想源出莫里斯·梅洛-庞蒂的知觉现象学，体现于《可见的与不可见的》《知觉现象学》等著作中。与本文讨论密切相关的论述，可参见王东林：《栖居于数字家园：媒介现象学视角中的网络游戏空间研究》，《新闻与写作》2024年第7期。⑥单小曦：《数字现代性：中国新媒介文论话语范式》，《中国社会科学》2025年第1期。⑦刘涛：《超越“象征之殇”：物质逻辑与图像阐释的媒介视角——通往以媒介为方法的图像阐释学》，《探索与争鸣》2022年第12期。⑧张勤、岳怡欣、杨潼潼：《〈山海经〉神话图像的具象抽象与数字人文重构》，《复旦学报(社会科学版)》2025年第4期。⑨杨利慧等：《神话主义：遗产旅游与电子媒介中的神话挪用和重构》，中国社会科学出版社2021年版。⑩周晓虹：《自媒体时代：从传播到互播的转变》，《新闻界》2011年第4期。⑪“performance”一词在中国学界有“表演”“演述”等几种译法，本文同时选取“演述”“表演”译法，需注意不宜按照汉译字面意思去理解这一概念。本文所运用的“表演”概念更多着眼于“口头

诗学”意义上的表演观。有关不同表演观的辨析，参见彭牧：《实践、文化政治学与美国民俗学的表演理论》，《民间文化论坛》2005年第5期。⑫[美]理查德·鲍曼著，杨利慧、安德明译：《作为表演的口头艺术》，广西师范大学出版社2006年版，第12页。⑬[美]理查德·鲍曼著，杨利慧译：《美国民俗学和人类学领域中的“表演”观》，《民族文学研究》2005年第3期。⑭该仪式地点为云南省红河县石头寨乡。⑮唐小林、程天悦：《大众媒介与意识形态的炼金术——重申符号学家巴尔特的神话理论》，《福建论坛(人文社会科学版)》2018年第1期。⑯[法]克洛德·列维-施特劳斯著，杨德睿译：《神话与意义》，河南大学出版社2016年版，第27—39页。⑰包媛媛、杨利慧：《数字游戏中神话的重构与传播——以王者荣耀为个案的分析》，《青海民族大学学报(社会科学版)》2023年第2期。⑱胥志强：《论神话现象学的时间分析》，《文艺研究》2022年第12期。⑲[加]马歇尔·麦克卢汉著，何道宽译：《理解媒介：论人的延伸》，译林出版社2019年版。⑳胡继华、孙立武：《古典的数字人文主义——从柏拉图哲学看数字技术时代人类精神的重构》，《河北师范大学学报(哲学社会科学版)》2021年第3期。㉑单小曦、王樱子：《作为“数字人文2.0”的新媒介文艺批评》，《中国文学批评》2024年第1期。㉒[美]约瑟夫·坎贝尔、[美]比尔·莫耶斯著，朱侃如译：《神话的力量：在诸神与英雄的世界中发现自我》，浙江人民出版社2013年版，第70页。

The Ideological Characteristics of Digital Humanism in the Digital Reconstruction of Contemporary Chinese Mythology

Zhang Duo

Abstract: In the contemporary context, where digital media increasingly permeate social life, Chinese mythological narratives and elements have become vital cultural resources in digital creation. Digital technology now constitutes a new “natural environment” in modern life. When people interact with digital objects through interfaces, digital technology itself recedes into an invisible background. This digital landscape provides a new space for the transformation, adaptation, and dissemination of myths, giving rise to emerging forms of “digital myth”, such as myth universes, online games, short videos, and online literature. These new myth-texts exhibit ideological characteristics that can be described as digital humanism. The theory of mythologism, with its elaboration on myth performance and interactive narratives, legitimizes these digital myth texts. The digital transformation of contemporary mythological resource not only reflects a value reconstruction of myths, but also raises a series of theoretical issues worthy of further inquiry, including the embodiment of technology and the subjectivity of myths, ethical frameworks for digital myths, and paradigms of mythological knowledge production.

Keywords: mythologism; digital humanism; myth reconstruction; performance theory; phenomenology

[责任编辑/周舟]



天子之笑：宋仁宗的表情政治与生活日常

程民生

摘要：史籍可考宋仁宗十八例笑，在位四十一年，大致平均每十年四例，在北宋诸帝中频次最低。盖其少年时本性受到刘太后的压抑，养成了不露声色的习惯，很少表现出喜怒哀乐。概括而言，宋仁宗宽厚、赞赏之笑六例，正是其仁恕包容个性的体现，建构出宽厚仁恕、上下相得的个人化君臣关系。婉拒、不满之笑五例，是宋仁宗对臣下的委婉批评，均为保全大臣或朝廷体面。无奈、讨好赔笑三例，是对制度设计的遵从和维系士大夫政治生态的自觉选择。轻松愉悦之笑四例，皆与日常生活相关，展现了作为普通个体的帝王生活日常。宋仁宗的天子之笑基本特征主要有二：一是富有人情味，惯以柔性方式化解人际矛盾，即便心存不满，也常以笑意表达；二是姿态平易、内容驳杂，多生活场景。宋仁宗之笑，既是其个人仁恕、理性、宽和品格的集中体现，也是宋代政治文明的生动符号，更是对“与士大夫治天下”这一政治伦理的表情实证。宋仁宗在君臣关系中主动屈尊的罕见姿态，展示了皇权不能任性的宋朝理念，君臣共治格局在这一时期表现突出。

关键词：宋仁宗；笑；君臣关系；政治文明

中图分类号：K244

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2026)04-0043-08

宋仁宗十三岁登基，在垂帘听政的刘太后羽翼下成长了十一年，直至明道二年（1033年）才亲政。其间经历了“宋夏战争”和“庆历增币”，西部边患严重，西南地区发生了侬智高叛乱。因循守旧和内外压力使“三冗”危机更加突出，宋仁宗任用参知政事范仲淹等开展“庆历新政”，但积重难返，新政持续一年多便告失败。社会经济则日渐繁荣，文化教育出现一个高潮，台谏官及各级官员勇于批评皇帝、抨击朝政，政治相对开明，学术上出现了儒家内部的百家争鸣，乃至有“庆历、嘉祐之治为本朝甚盛之时，远过汉、唐”^[1]之誉。因其仁厚，所以庙号“仁宗”，史称“《传》曰：‘为人君，止于仁。’帝诚无愧焉”^{[2]251}，乃是最高评价，故而最为后人怀念赞颂。

我们研究宋仁宗的表情政治之一：笑。笑的内涵极为微妙复杂，同样是笑，不同场景，意思各异，诸如“笑里藏刀”之类，即使在现场也很

难判断。尤其是帝王之笑，绝非单纯的情绪宣泄，通常是政治意志的延伸、时代与朝政的反映，富含真实微妙的历史价值，实质上属于可视但难解的心理动态，值得特别揭示和关注。尽管很难分类，但从研究角度又必须大致分类列举解读，虽然勉强，庶见概况。

一、宽厚、赞赏之笑与君臣关系建构

宋仁宗的宽厚、赞赏之笑，均发生在君臣对话的场景之下，既体现出其“仁孝宽裕”^{[2]175}的性格特征，又建构出宽厚仁恕、上下相得的君臣关系，为我们理解宋仁宗之“仁”和这一时期的政治文明提供了“性情史料”的微观视角。以下可考宋仁宗宽厚、赞赏之笑六例。

皇祐年间，有位东北明经出身的经筵官，在给宋仁宗讲《论语》至“自行束脩以上”^{[3]84}时，忽

收稿日期：2026-03-01

作者简介：程民生，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。

然联系现实道：“至于圣师诲人，尚得少物，况余人乎？”^{[3]84}言外之意，是向皇帝索要讲课费，侍筵的衮衮诸公认为这种索取行为相当贪婪，无不替他羞愧，“惊愧汗浹”^{[3]84}。次日，皇帝传令“经筵臣僚各赐十缗”^{[3]84}。大家都感到如同犯一般耻辱，商量着共同拒绝，交回束脩。宰相宋庠单独对皇帝说，其人的鄙猥之说自当谴责，皇帝反而给予赏赐，恐怕不合适。但既然已经发过了，大家只能拜谢罢了。只是，“若臣弟祁，以臣在政府，于议非便，今谨独纳”^{[3]84}。宋仁宗笑曰：“若卿弟独纳，不独妨诸臣，亦貽某人之羞，但传朕意受之。”^{[3]84-85}此笑是幽默的宽厚，充满人情世故的意味深长，为周全顾全之笑、护臣体面之笑，体现极强的人情练达与仁恕包容。

翰林学士宋祁一次路过城南繁台街，遇到宫内女官的车队，他是名士才子，知名度很高，其中一位宫女卷着帘子看到他便说：“小宋也。”^{[4]55}被宫女认出的宋祁闻听很得意，遂作一首《鹧鸪天》词云：“画毂雕鞍狭路逢，一声肠断绣帘中。身无彩凤双飞翼，心有灵犀一点通。金作屋，玉为笼，车如流水马游龙。刘郎已恨蓬山远，更隔蓬山几万重。”^{[4]55-56}词中以万重蓬山比喻宫禁之隔，相见无缘，用典巧妙，将唐代著名诗人李商隐的“身无彩凤双飞翼，心有灵犀一点通”诗句引入词中，把一场偶遇的惊艳和相思的苦闷写得淋漓尽致，在开封城传唱不已，以至于传入皇宫。宋仁宗打听到此女后，遂召见宋祁，从容地谈及此事，宋祁羞愧难当，哪知“上笑曰：‘蓬山不远。’因以内人赐之”^{[4]55}。宋仁宗此笑豁达宽厚，体恤臣下，是爱才又通情达理之意，以“蓬山不远”四字，轻松化解词中哀怨，既懂诗词，又通人情，竟将此女赏赐给宋祁，成人之美。

《礼记·檀弓上》中，有“君即位而为椁，岁一漆之”^[5]的说法。“椁”即君主的贴身棺木，即位之初就要预备，以后每年漆一次。但在为皇帝讲授的经筵中，因涉及死亡凶事，讲官按惯例回避，“不忍明说，贴黄掩之。上以拍揭起潜窥。迨讲退，留宋尚书祁以问之。宋备陈其义。上曰：‘当筵盍显说？’”宋谢曰：‘臣子所不忍言，致上昧天鉴，臣等死罪。’仁宗笑曰：‘死生，常理也，何足惮焉？’”^{[3]62-63}讲官不忍心明说此事，便用黄纸条把这段文字遮盖起来，宋仁宗却掀起

纸条偷看，讲读结束留下宋祁询问此事。宋祁把其中的礼制含义详细奏对后，坦陈这是臣子不忍心言说之事，以致让皇帝未能明见，罪该万死。哪知宋仁宗却说死生本是常理，有什么可怕的呢？如此看透生死的宽厚豁达之笑，对君主而言实属少见。

大名府有一士兵，背后生出形状蜿蜒如龙的肉瘤，长官程琳认为龙是皇帝的象征，恐有异常，将其囚禁入狱，然后上报朝廷。宋仁宗看到奏章后，“笑曰：‘是人何罪哉？此赘耳。’即令释之”^{[6]74}。以医学常识破除谶纬迷信，体现宋仁宗理性宽容、不惑于谶兆的帝王格局。大名府长官少见多怪，敏感过度，可气可笑。

皇祐五年（1053年），狄青平定广南侬智高叛乱后，因功被提升为枢密使。大臣庞籍极力反对，认为武将为枢密使，非有大罪不可罢，有尾大不掉之虞；再者以前武将没有授予枢密使的先例，恐狄青遭到舆论的围攻，难以保全他的功名。庞籍就此事与宋仁宗争论了数天，最终宋仁宗经过反复思考同意了他的意见，“上顾籍笑曰：‘卿前日商量除青官，深合事宜，可为深远矣。’”^{[7]4208}。这是赞赏的笑容。

老将王德用擅长射箭，一次陪皇帝在瑞圣园射箭，谦虚地推辞道：“臣老矣，不能胜弓矢。”^{[2]9468}宋仁宗“再三谕之，持二矢未发。帝顾之，使必中，乃收弓矢谢，一发中的，再发又中”^{[2]9468}。在宋仁宗的再三要求下，王德用只得射出两箭，全都命中靶心。“帝笑曰：‘德用欲中即中尔，孰谓老且衰乎？’”^{[2]9468}这里的笑是欣喜夸赞的笑。笑里既有对臣子忠诚勤勉的肯定，更暗含对老臣宝刀未老的激赏。

以上所举前三个笑例，涉及宋庠、宋祁二兄弟。经筵官索要束脩，宋庠为宋祁拒绝赏赐，宋仁宗以笑的方式轻松化解宋庠的顾虑。宋仁宗此笑是体恤大臣之笑，瞬间消解了宋庠身在中枢的尴尬处境，建构出宽厚仁恕的君臣关系。然宋仁宗赏赐宋祁宫女，实为有意成人之美。《宋史》载宋祁兄弟二人“皆以文学显，而祁尤能文，善议论，然清约庄重不及庠”^{[2]9599}。宋祁《鹧鸪天》一词巧妙化用李商隐名句，将与宫女的心意相通表达得淋漓尽致，虽不够清约庄重，但才华尽显。面对宋祁的羞愧惶恐，宋仁宗笑曰：

“蓬山不远。”此笑是宋仁宗爱才惜才之笑，同时也是对臣子情感生活的体恤理解，瞬间拉近了君臣距离，以一种体人情的姿态，成就了君臣互动的一番佳话。经筵回避为君漆内棺事件，宋仁宗对生死之事一笑了之，显示出其在处理君臣关系时，多以仁和的方式包容臣下。释放大名府长肉瘤的士兵则彰显出宋仁宗慎刑罚、重人命的执政风格，是“为人君，止于仁”的体现。宋仁宗对臣子的四例宽厚之笑，是其政治意志通过情感表现的外延，建构出宽厚仁恕的个人化君臣关系。

在宋仁宗对庞籍、王德用的两例赞赏之笑中，笑作为笼络安抚重臣的政治手段，展现出对朝臣能力的倚重和认可，上下相得的君臣关系通过天子之笑得以构建。庞籍在明道年间曾任殿中侍御史，直言直谏，刚正不阿，孔道辅对其评价曰：“言事官多观望宰相意，独庞醇之，天子御史也。”^{[2]10198}依智高叛乱发生后，宋仁宗遣狄青为宣抚使，但谏官韩绛谓武人不宜专任，庞籍以为“青起行伍，若以文臣副之，则号令不专，不如不遣”^{[2]10201}。叛乱平定后，宋仁宗对庞籍十分认可，称“青破贼，卿之力也”^{[2]10201}，并提拔狄青为枢密使。但这一新的任命却遭到了庞籍的反对，他忧虑枢密使日后有尾大不掉之虞，与皇帝连争数天。庞籍对狄青人事任免态度的前后变化，是基于特殊战时状况和维护朝政稳定作出的全局考量，体现出仁宗朝士大夫的责任与担当。宋仁宗最终接受了庞籍的建议，并笑赞其谋划深远。此笑缓解了之前的君臣冲突，以安抚的姿态表达了对大臣执政能力的赞赏。王德用作为北宋御边名将，十七岁时就随父出击李继迁，宋仁宗对其颇为倚重，经常遣使询问边事，君臣关系十分融洽。宋仁宗对王德用的赞赏之笑，既是对其军事能力的认可，也是对功勋老臣的宽待。

史籍可考宋仁宗共十八例笑，宽厚、赞赏之笑多达六例。仁宗朝宽厚仁恕、上下相得的君臣关系造就了相对宽松的政治风气，塑造了这一时期士大夫们的精神品格，涵养了一大批以天下为己任的士大夫，诸如范仲淹、富弼、韩琦、欧阳修、庞籍等人。他们不计个人得失，坚守政治原则与底线，关心朝政走向和国家命运。苏

轼曾高度评价仁宗朝对士人的培养：“仁宗之世，号为多士，三世子孙，赖以用。”^[8]可以说，仁宗朝是一个群星璀璨、人才辈出的时代，其为后世留下的宝贵政治遗产，如司马光、王安石、文彦博、王岩叟、范纯仁等人，仍将继续活跃在宋神宗、宋哲宗乃至宋徽宗政坛。正如《宋史》所言：宋仁宗在位期间，“君臣上下惻怛之心，忠厚之政，有以培壅宋三百余年之基”^{[2]251}。君臣共守的宽仁底线、宽松包容的政治风气，是为宋朝延续三百余年之根本。

二、婉拒、不满之笑与君臣冲突应对

宋仁宗婉拒、不满之笑共有五例。宋仁宗始终没有皇子，这是其一大心病，与此相关的笑有三次。其中一次为早期的轻松愉悦之笑，后两次为禁止臣僚讨论皇嗣问题的婉拒之笑，下文将分类加以论述。不满之笑三例，是宋仁宗对臣下的委婉批评，均为保全大臣或朝廷体面。在这些笑例中，天子之笑作为君臣冲突应对中的管理机制，清晰地标示了皇权的边界，又以柔性化的方式化解了人际矛盾。

嘉祐六年（1061年），韩琦以“皇嗣者，天下安危之所系”^{[2]10225}，寻机向宋仁宗提及立嗣事宜，“帝笑云：‘后宫方有妊者，且更待之’”^[9]。此笑是期待，也是委婉地拒绝大臣进一步谈论此事。但所生都是女孩，期望破灭，最后无奈只好先立过继的赵宗实为皇嗣。枢密使张昇闻听大惊，“失声言曰：‘许大事，如何容易便做，不教臣知？’上笑曰：‘议已定，不须惊也。’”当日下殿，便降文字”^{[10]601}。张昇认为立嗣大事怎能轻易确定，都不告知我枢密使？宋仁宗笑着说：商议已经确定，不必惊慌。退殿之后便正式颁下诏书。宋仁宗一笑安抚张昇，语气平和却意志坚定，既稳住大臣情绪，又表明此事不容再议。

宋代十分重视对帝王、尊亲名字的避讳，违者视为大不敬。庆历中，民间教师胡瑗以白衣召进朝廷，为宋仁宗赵祯讲授《易经》，“读‘乾元亨利贞’，不避上御名。上与左右皆失色，瑗曰：‘临文不讳。’后瑗因言《孟子》‘民无恒产’读为‘常’，上微笑曰：‘又却避此一字。’盖自唐穆宗已改‘常’字，积久而读熟”^{[6]84}。“乾元亨利贞”中

的“贞”与在场的宋仁宗赵祯之“祯”同音,应避免而未避,惹得皇帝和大臣大惊失色,古板的胡瑗却以“临文不讳”的古训解释,坚持经典诵读应尊重原文。但讲到“民无恒产”时,却读“恒”为“常”。宋仁宗以为是避宋真宗赵恒名讳,不觉失笑,意思是前后不一,此微笑实际是不满的委婉表达。事实是,早在两百多年前唐穆宗李恒即位后,此字就开始读作“常”,流传已久,已经成为习惯的读音,并非胡瑗标准不一。宋仁宗学力不及此,冤枉了胡瑗。

宋仁宗与范仲淹的执政理念不同,他通过“密试策论”的方式,暗中考察范仲淹的真实才学与施政构想,“策进,果无所有。上笑曰:‘老生常谈耳。’因喻令求出,遂为河东陕西宣抚使。因不复用”^[11]。宋仁宗认为其政见多泛泛而谈,缺乏切实可行的治国方略,多是儒家道德层面的倡导,难以应对北宋中期积贫积弱的复杂局面,随后示意范仲淹主动请求外任,任命他为河东陕西宣抚使,此后不再重用。此为失望不满之笑,是一种以温和方式体面收场、保全大臣颜面的政治艺术。

欧阳修自述:宋祁称有高官喜爱其文章,托己求取,遂将近期十篇文章相赠。不久宋祁告知该高官读文后不甚满意,还质疑其文格调退步,欧阳修笑而不答。欧阳修任知制诰时,听闻有高官盛赞丘良孙之文,经查发现,丘良孙所呈之文正是自己此前所赠十篇,原来是丘良孙盗文献官,而称赞者恰是此前质疑他的那位高官。欧阳修不愿揭人之名,仅大笑而已。后欧阳修外任河北都转运使,见邸报载丘良孙献文得官,查看其献文后,发现竟是令狐挺所作《兵论》,愈发惊叹。等到欧阳修担任侍从官时,趁机向宋仁宗讲述了这件事。“仁宗骇怒,欲夺良孙之官,文忠曰:‘此乃朝廷已行之命,但当日失于审详,若追夺之,则所失又多也。’仁宗以为然,但发笑者久之。”^{[12]230}宋仁宗认为欧阳修说得有道理,不再追夺其官职,只是长时间地发笑。他先因如此剽窃行径发怒,后因大错铸成,只好以维护朝廷体面为重,但笑声不已,既笑丘良孙之鄙陋、己之失察,更笑制度漏洞竟使盗文者得逞,包含着不满与自省。

宋仁宗的两例婉拒之笑,均与皇嗣有关。

宋仁宗一生无子,储嗣问题成为其执政晚期的重要政治事件。至和三年(1056年)皇帝患病,臣僚们接连上疏,请求早立皇嗣。宋仁宗于是自己求助于佛教,请来法华高僧。面对侍卫的阻拦,上笑曰:“朕请而来耳。”^{[13]318}此笑是立嗣讨论初期的轻松愉悦之笑。而随着仁宗年纪渐长,皇嗣终无所出,包拯、范镇等人纷纷请立皇嗣以固根本,言辞十分激切。嘉祐六年(1061年),面对韩琦的立储之议,宋仁宗仍对生子怀有期待,以笑来阻止大臣进一步谈论。宋仁宗此笑是无奈的婉拒之笑,在立嗣语境的争论之下,笑作为君臣之间的冲突应对方式,表明此事无需再议,既照顾到大臣情绪,又标示了皇权边界。嘉祐七年(1062年),宋仁宗最终选立赵宗实为皇嗣,枢密使张昇闻听大惊,上笑曰:“议已定,不须惊也。”^{[10]601}此笑为安抚之笑,同时也是皇权不容置疑之笑。

宋仁宗不满之笑三例。在胡瑗讲经避讳帝名的笑例中,虽是皇帝因学力不足冤枉了胡瑗,但胡瑗毫不避讳帝王名字,惹得君臣上下大惊失色,宋仁宗冷笑胡瑗标准前后不一,是帝王不满情绪的间接表达,也是对臣下的委婉批评。而宋仁宗与范仲淹是北宋中期君臣合作的典范,两人之间的关系有学者总结大致经历了三个时期。前期截止于康定元年(1040年)范仲淹出任西北军政要职之前,宋仁宗对他加以特殊眷顾。中期指范仲淹庆历年间出将入相之阶段。这一阶段,宋仁宗对范仲淹的信赖和好感臻于顶点。后期是新政失败后之阶段。对新政之失望,对范仲淹等“朋党”之猜忌,使宋仁宗开始疏离范仲淹,最终将其彻底排挤出政治中心^①。宋仁宗的不满之笑正是在范仲淹出任河东陕西宣抚使之际,此时君臣关系已出现裂痕,但面对这样一位为大宋朝政日夜谋虑的肱股老臣,宋仁宗即便认为范仲淹的政见多为“老生常谈”,仍以笑意委婉表达不满,极富人情意味。最后欧阳修文被人剽窃得官的笑例,宋仁宗从“骇怒”到“发笑者久之”^{[12]230},是在当事人欧阳修劝说下的不予深究,其中既有对剽窃得官行径的强烈不满,又带有检讨自嘲之意,朝廷体面在天子的不满之笑中得以保全。

在宋仁宗的天子之笑中,婉拒、不满之笑多

达五例，仅次于宽厚、赞赏之笑。仁宗朝的君臣关系整体上较为宽松、融洽，但当君臣双方发生矛盾时，一方面皇权不容侵犯，帝王始终把握着君臣间交往的尺度，如宋仁宗以笑来表达拒绝和不满，天子之笑作为冲突应对中的管理机制，标志着皇权的界线。另一方面，宋仁宗充分考虑皇权、人情和制度之间的关系，即使心怀不满，也善于用柔性方式处理人际矛盾，以笑的姿态保全老臣或朝廷体面。总体而言，面对君臣冲突，宋仁宗采用的是一种更为温和、柔性化的处理方式。宋仁宗的婉拒、不满之笑是政治智慧和表情艺术的微妙平衡，也是帝王表情政治运作的绝佳案例。

三、无奈、讨好赔笑与君臣共治格局

宋朝本质上虽是专制王朝，但在“与士大夫治天下”的政治格局中，皇帝的权力受到很大制约。对于皇帝的旨意，相关部门有封驳诏令的权力，如门下省“受天下之成事，审命令，驳正违失，受发通进奏状，进请宝印”^{[2]3776}，可以对皇帝的命令予以驳正。而通过科举考试进入政治中枢的官僚士大夫们，对现实政治更有着天然的热情和主体责任感，经常对皇帝的不当言行建言批评，其中尤以台谏官为最。史籍可考宋仁宗无奈、讨好赔笑三例，皆是对制度与台谏官员的无奈妥协之笑。

至和、嘉祐年间，后宫的嫔妃女官一直得不到升迁，对皇帝屡有请求。宋仁宗回答没有典故，朝廷不肯执行。有嫔妃说：“圣人出口为敕，批出，谁敢违？”^{[14]186}“上笑曰：‘汝不信，试为汝降旨。’政府果执奏无法，命遂寝。”^{[14]186}后来，嫔妃女官又央求皇帝直接降御笔一试，宋仁宗于是“取彩笺戏书：‘某宫某氏特转某官’，众喜谢而退。至于给俸日，各出御笔乞增禄，有司不敢遵用，悉退回。诸嫔群诉，且对上毁所得御笔，曰：‘元来使不得。’上但笑而遣之”^{[14]186}。此间宋仁宗难得地笑了两次。第一次是笑她们不懂朝廷典故，带着无奈的调侃。第二次嫔妃撒娇使性，当着皇帝的面把御笔撕碎，说这东西根本没用！皇上只是笑着打发她们离去。对于后宫嫔妃女官的私人请求，宋仁宗没有强硬拒绝，而是以试

降旨、戏书御笔的温和方式，让她们直观感受到制度的约束力。

庆历中，宋仁宗亲自选任王素、欧阳修、蔡襄、余靖为谏官。王素随即指责皇帝贪色，接受武将王德用所进美女。“帝初诘以宫禁事何从知？公不屈。帝笑曰：‘朕真宗之子，卿王旦之子，有世旧，岂他人比。德用实进女口，已服事朕左右，何如？’公曰：‘臣之忧，正恐在陛下左右尔。’帝即命宫臣，赐王德用所进女口钱各三百千，押出内东门。讫奏，帝泣下。公曰：‘陛下既不弃臣言，亦何遽也？’帝曰：‘朕若见其人，留恋不肯去，恐亦不能出矣。’少时宫官奏宫女已出内东门，帝动容而起。”^[15]为了留住美女，面对王素的直言进谏，宋仁宗先是屈尊以“世旧”关系试图缓和气氛，此笑带着几分讨好，既承认了事实，又想以情动人求得理解。最终虽忍痛将美女送出，却也展现出在纳谏与私欲间的艰难平衡，这赔笑中既有对谏官的尊重，也暗含着帝王的一丝委屈与妥协。这一笑放下帝王威严、袒露真心，君臣相知相谅、情同世旧，是宋代君臣共治、直言不讳、君不讳过的体现。

宋仁宗面对嫔妃女官的两次笑例，虽融合生活场景，但后宫妃嫔之请求，涉及官阶、俸禄的调整，需要遵循制度运行才能实现，这在封驳制度严格的宋朝显然是不现实的，甚至皇帝自身的需求也受到制度设计的严格约束。宋太祖时期，曾令后苑造一薰笼，但等待数日也没有进御，皇帝非常生气，怒责左右。左右对曰：“事下尚书省，尚书省下本部，本部下本寺，本寺下本局覆奏，又得旨，依方下制造，乃进御。以经历诸处故也。”^{[16]2947}事情虽小，但各种流程手续却严密烦琐。后宋太祖又怒问宰相赵普曰：“我在民间时，用数十钱可买一薰笼，今为天子，乃数日不得，何也？”^{[16]2947-2948}赵普解释道：“此是自来条贯，不为陛下设，乃为陛下子孙设。使后代子孙，若非理制造奢侈之物，破坏钱物，以经诸处行遣，须有台谏理会，此条贯深意也。”^{[16]2948}宋代一些制度成规和祖宗家法的设立，即是为了限制皇帝对权力的滥用，如在宋代臣僚的诸多奏议中，也经常可见士大夫以祖宗家法施压皇帝，约束皇权。宋仁宗以无奈之笑来拒绝嫔妃女官的非常请求，正是对制度的遵从和君臣共治模

式的认可,有意展示了皇权不能任性的宋朝理念。宋仁宗虽有耳朵根软和好色的弱点,但也恪守底线、坚持原则,两次无奈之笑堪称微妙处理国事与家事的表情智慧。

在宋仁宗对王素的讨好赔笑事例中,帝王面带笑意以“世旧”的低姿态来缓和谏官的情绪,这在宋代天子的表情政治中是极为罕见的。但若将其放在当时宽松的政治氛围和现实情境下考察,宋仁宗的讨好赔笑又在情理之中。宋代台谏制度发展到仁宗时期已相当完备,台谏官员的主要职责是规劝君主、监察百官,不仅是制约皇权的重要力量,甚至在特殊时期可与宰执群体相抗衡。庆历年间,宋仁宗“增置谏官四员”^[17],扩充台谏队伍,以示听纳之意。王素、欧阳修、蔡襄、余靖被选任为谏官后,便积极地对皇帝进行规谏。王素随即指责皇帝贪恋美色,请求驱逐王德用所进美女,宋仁宗面对谏官的批评,只得屈尊赔笑,以温和讨好的方式求得同情与理解,最终无奈之下只能忍痛将美女送出。宋代台谏官员对皇帝的规谏范围十分广泛,上至“君有佚豫失德、悖乱亡道、荒政拂谏、废忠慢贤”^[18],下至各种生活细节,如王德用进美女事,无不在台谏官员的监督之下。

北宋仁宗朝,被现在许多人推崇为中国历史上的最好时期。这一阶段,由文人士大夫组成的台谏、宰执官僚群体,与皇帝共同构成了宋代君臣共治的政治格局。宋仁宗在位的四十一年间,至诚纳谏、士风宽松、政治开明,士大夫以治理天下为己任,全面参与到国家政治之中。宝元、庆历之间,宋仁宗曾令群臣商议减省浮费之策,韩琦言:“欲省浮费,莫如自宫掖始。”^{[16]2948}言语十分直白,毫不顾及帝王情面。皇祐年间,张贵妃为其伯父张尧佐索求宣徽使一职,遭到了群臣的强烈反对,包拯“大陈其不可,反复数百言,音吐愤激,唾溅帝面”^{[19]234},此事遂罢。后宋仁宗举袖拭面对张贵妃曰:“中丞向前说话,直唾我面,汝只管要宣徽使、宣徽使,汝岂不知包拯是御史中丞乎!”^{[19]234}士大夫群体敢于与皇权抗争,言辞犀利,有时太过激动会不顾君臣距离,以致唾溅帝面。而宋仁宗面对臣下的建言,往往会虚心听纳,所谓“仁祖不以天下之威权为纪纲,而以言者之风采为纪纲”^[20]。在整体政治风气较为宽松、

台谏制度全面发展、士大夫主体意识高度迸发的仁宗朝,君臣共治格局表现突出。由此观之,似不难理解皇帝对臣子的讨好赔笑。

四、轻松愉悦之笑中的帝王生活日常

宋仁宗的天子之笑,除上文所论具有强烈政治意涵的十四例笑,还有与生活日常密切相关的四次轻松愉悦之笑,这对“天性仁孝宽裕,喜愠不形于色”^{[2]175}的仁宗来说是难能可贵的。这些散落在典籍之中的微小笑例,在帝王宏大叙事模式之外,展现了作为普通个体的帝王生活日常。

至和三年(1056年)皇帝患病,由于没有太子,引起朝野普遍担忧,大臣屡屡冒险劝谏。宋仁宗于是自己请来法华高僧。清晨,“上道衣凝立以待,俄驰奏言:‘法华自右掖门径趋。’将至寝殿,侍卫呵止不可。上笑曰:‘朕请而来耳。’有顷至,辄升御榻,跏趺而坐”^{[13]318}。在焦急等待中,听说高僧到来,他愉悦、期待地一笑。

一次上朝,宋仁宗闷闷不乐。大臣忙问原因,皇帝遮遮掩掩,只是含糊地说:“偶不快。”^{[21]42}大臣怀疑是宫内床第缱绻之事,于是劝告他注意保养身体,不可纵欲。“上笑曰:‘宁有此!夜来偶失饥耳。’”^{[21]42}原本是件小事,惹得大臣过分猜测,宋仁宗并不恼怒,因为自己没有坦陈,只好自嘲地一笑释然。此笑平易坦诚、质朴无华,足见其真率近人之风。

嘉祐六年(1061年),韩琦在陪宋仁宗赏花钓鱼时,有《和御制诗》云:“花簇香亭万朵开,雕舆高自九关来。轻阴阁雨迎天仗,寒色留春送寿杯。仙吹彻云终缥缈,恩鱼逢饵几徘徊。曾参二十年前会,今备台司得再陪。”^{[22]1044}有人对皇帝说“韩琦讥切陛下”^{[22]1044},宋仁宗大吃一惊,问有何证据,对曰:“琦二十年而得一再侍宴,此正讥陛下饮宴无度也。”^{[22]1044}“上大笑。”^{[22]1044}这是一句玩笑话,皇帝二十年才宴饮两次,当然谈不上饮宴无度,因其机智善谑而大笑。

官员凌景阳与京师豪族孙氏结婚,事先担心对方嫌自己年龄大,有意隐瞒了五岁,成亲后才发现其妻虚报年龄更甚,竟少报了十岁。谏官王素弹劾他娶富民女,宋仁宗只知道凌景阳

隐匿年龄以欺女方，“素因奏孙氏所匿，上大笑之”^[23]。此为轻松解颐、通脱诙谐之笑，亦是近人情、体世态之笑。

以上所举四例轻松愉悦之笑，皆涉帝王生活的日常琐事。宋仁宗迎接法华高僧的愉悦、期待之笑，暗含对侍卫呵止的无奈和对皇嗣诞生的期许。夜晚偶然挨饿，却遭到大臣误解，他也是一笑释然。韩琦诗句被玩笑曲解，面对大臣的机智善谑，皇帝大笑。而凌景阳与孙氏双双隐瞒年龄一事更令宋仁宗忍俊不禁，唯大笑之。值得注意的是，其中宋仁宗夜晚偶然挨饿与韩琦诗句被玩笑曲解两个笑例皆与其节俭自持的生活习惯相关。宋仁宗“夜来偶失饥”是因为思食烧羊。“大臣曰：‘何不令供之？’上曰：‘朕思之，于祖宗法中无夜供烧羊例，朕一启其端，后世子孙或踵之为故事，不知夜当杀几羊矣？故不欲也。’”^{[21]42}这份于细微私欲前的主动克制，打破了皇权至高无上的恣意性，展现了真实生动的帝王生活日常。而韩琦二十年之后再度侍宴，也表明宋仁宗以自我约束杜绝奢靡风气的滋生蔓延。这些颇具生活场面和烟火气息的鲜活笑例，无关乎帝王模式的宏大叙事，当皇权的外衣逐渐褪去，日常的喜怒哀乐仅仅是宋仁宗作为普通个体最本真的情绪表达。

结 语

史籍可考宋仁宗的天子之笑十八例，按宋仁宗在位四十一年，大致平均每十年仅四例，在北宋诸帝中频次最低。何以如此？不能不引起我们探究其中的原因。宋仁宗本性宽厚和善，性格懦弱，史称“天性仁孝宽裕，喜愠不形于色”^{[2]175}。这与其少年时代缺乏温暖、备受压抑有关。“上幼冲即位，章献性严，动以礼法禁约之，未尝假以颜色。”^[24]垂帘听政的刘太后性格严厉，始终保持严肃、不苟言笑的状态，动辄用礼法制度来约束他的言行举止，从来不给他好脸色看，使他得不到应有的温情爱意。少年天子本性受到压抑，养成了不露声色的习惯，很少表现出喜怒哀乐。宋仁宗成年亲政后，始终保持着这一性格，曾有御书十三轴，凡三十五事，其中就有“戒喜怒”^{[7]3566}。这为我们的研究带来很

大困难。

概括而言，宋仁宗宽厚、赞赏之笑六例，是其仁恕包容个性的体现。婉拒、不满之笑五例，是宋仁宗对臣下的委婉批评，均为保全大臣或朝廷体面。无奈、讨好赔笑三例，是对制度设计的遵从和维系士大夫政治生态的自觉选择。轻松愉悦之笑四例，皆与日常生活相关。就内容而言，涉及文化者六例，包括经筵回避为君漆内棺、宋祁作《鹧鸪天》得宫女、经筵官索要束脩、韩琦诗句被玩笑曲解、胡瑗讲经避讳帝名、欧阳修文被人剽窃得官，其中三例发生在经筵中，而前此君主未见，可见宋仁宗对自我继续教育的重视，以及对士人的尊重。涉及军事者三例，包括大名府兵背生肉瘤、提升狄青为枢密使、王德用射箭，但都不直接事关战争。与继嗣者相关的三例，皆系宋仁宗面对皇嗣无望时的隐忍与自嘲。另有生活小事四例，包括夜晚偶然挨饿、嫔妃女官索求涨薪、凌景阳与孙氏隐瞒年龄、驱散王德用所进美女，太平年代无大事，小事便记载下来。

这些笑例如散落史册的微光，映照出一位被礼法重重包裹却始终未失温度的君主。因敬畏天命他笑得克制，因尊重士大夫他笑得谦和，因体恤人情他笑得隐忍。总的来看，基本特征主要有二：一是富有人情味，惯以柔性方式化解人际矛盾，即便心存不满，也常以笑意表达；二是姿态平易、内容驳杂，多生活场景。天子之笑中始终贯穿理性、宽和、克制、体面四大理念，是君权克制的体现，是对士大夫群体的尊重，是对法度与制度的敬畏。

宋仁宗之笑为研究宋代帝王品格、君臣关系与政治文明提供了独特的视角。相较于正史中对帝王政绩、制度变革的宏观记载，其各类笑例，是微观层面的“性情史料”，展现了宋代帝王人性化的一面，打破了传统帝王威严冷峻的刻板印象。宋仁宗之笑，既是其个人仁恕、理性、宽和品格的集中体现，也是宋代政治文明的生动符号，更是对“与士大夫治天下”政治伦理的表情实证。

注释

① 诸葛忆兵：《论范仲淹与宋仁宗之关系》，《江苏社会科

学》2010年第5期。

参考文献

- [1] 赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].上海:上海古籍出版社, 1999: 160.
- [2] 脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局, 1985.
- [3] 释文莹.湘山野录[M]//全宋笔记:第9册.郑州:大象出版社, 2019.
- [4] 黄昇.花庵词选[M].北京:中华书局, 1958.
- [5] 十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局, 2009: 2799.
- [6] 道山清话[M]//全宋笔记:第22册.赵维国,整理.郑州:大象出版社, 2019.
- [7] 李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局, 2004.
- [8] 田况.儒林公议[M].张其凡,点校.北京:中华书局, 2017: 133.
- [9] 王岩叟.忠献韩魏王家传[M]//北京图书馆古籍珍本丛刊:集部第85册.北京:书目文献出版社, 1998: 556.
- [10] 王岩叟.忠献韩魏王别录[M]//北京图书馆古籍珍本丛刊:集部第85册.北京:书目文献出版社, 1998.
- [11] 梅尧臣.碧云骥[M]//全宋笔记:第8册.郑州:大象出版社, 2019: 103.
- [12] 魏泰.东轩笔录[M]//全宋笔记:第20册.郑州:大象出版社, 2019.
- [13] 胡仔.苕溪渔隐丛话:后集[M].廖德明,校点.北京:人民文学出版社, 1993.
- [14] 周輝.清波别志[M]//全宋笔记:第56册.郑州:大象出版社, 2019.
- [15] 邵博.邵氏闻见后录[M]//全宋笔记:第40册.郑州:大象出版社, 2019: 119.
- [16] 杨万里.杨万里集笺校[M].辛更儒,笺校.北京:中华书局, 2007.
- [17] 欧阳修.欧阳修全集[M].李逸安,点校.北京:中华书局, 2001: 520.
- [18] 石介.徂徕石先生文集[M].陈植锷,点校.北京:中华书局, 1984: 148.
- [19] 朱弁.曲洧旧闻[M]//全宋笔记:第30册.郑州:大象出版社, 2019.
- [20] 吕中.类编皇朝大事记讲义[M].张其凡,白晓霞,整理.上海:上海人民出版社, 2014: 189.
- [21] 施德操.北窗炙輠录[M]//全宋笔记:第36册.郑州:大象出版社, 2019.
- [22] 王安石.王安石诗笺注[M].李壁,笺注.刘辰翁,评点.董岑仕,点校.北京:中华书局, 2021.
- [23] 江休复.江邻几杂志[M]//全宋笔记:第8册.郑州:大象出版社, 2019: 114.
- [24] 司马光.涑水记闻[M]//全宋笔记:第11册.郑州:大象出版社, 2019: 102.

The Emperor's Smiles: Facial Expression Politics and Daily Imperial Life of Renzong of Song

Cheng Minsheng

Abstract: Historical records document eighteen instances of Emperor Renzong of Song smiling across his forty-one-year reign, averaging four cases per decade—the lowest frequency among all Northern Song emperors. Restrained by the Empress Dowager Liu in his formative youth, he developed a habit of concealing his inner feelings and rarely displayed his emotion. Broadly categorized, six of his smiles stemmed from leniency and approbation, embodying his benevolence and forbearance. These smiles helped foster a personalized harmonious sovereign-minister bond built on generosity and benevolence. Five smiles conveyed gentle decline or veiled dissatisfaction: they served as tactful reproach rooted in his compassionate disposition, intended to preserve the dignity of ministers and the imperial court alike. Three were helpless grins to please, which show voluntary concessions to institutional frameworks aimed at sustaining the scholar-official-dominated political landscape. The remaining four were casual, cheerful smiles tied to mundane personal affairs, revealing the emperor's ordinary private life beyond imperial regalia. Emperor Renzong's imperial smiles bear two core characteristics: first, they are imbued with human warmth; he consistently defused interpersonal frictions through mild, tactful smiling, even when discontented inwardly. Second, he maintained an approachable bearing, with smiles arising from diverse, mostly everyday-life scenarios. His smiles epitomize his innate benevolence, rationality and forbearance, serve as a vivid emblem of Song-dynasty political civilization, and furnish tangible facial evidence for the core political tenet of “governing the realm alongside scholar-officials”. His extraordinary willingness to yield imperial dignity in interactions with ministers reflected the Northern Song institutional principle of restraining imperial power, showing the distinctive feature of the co-ruling framework shared by sovereign and ministers.

Keywords: Emperor Renzong of Song; smiles; sovereign-minister relations; political civilization

[责任编辑/晨 潇]



宋金采石之战的历史书写与战功叙事*

邱靖嘉

摘要:南宋绍兴三十一年(1161年),宋金“辛巳之役”中的采石之战原本只是一场规模不大的遭遇战,但在宋人的大力渲染下,被描绘成了一场保存社稷的国运之战,被赋予扭转乾坤、挽救危亡的政治军事意义,留下了详细丰富的文献记载,其中有许多虚夸矫饰的内容。若跳出具体的史事考证,而考察各种说法的整体语境与源流关系,可见采石之战的故事经由不同人群的讲述传播,形成了多个不同的叙事版本,反映了不同人群的战争记忆与叙事立场,后经史家整理考订,最终形成了吸纳众说的故事版本。这一整合过程体现出宋孝宗朝不同人群集体记忆的融汇和多重想象的叠加。

关键词:采石之战;虞允文;战功叙事;历史书写

中图分类号:K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0051-10

南宋绍兴三十一年(1161年)九月,金主完颜亮举全国之力亲统数十万大军,分四路南下侵宋,南宋被迫应战抵抗。金军在江淮主战场迅速推进,直抵长江。十月末完颜亮已攻占江北和州,准备从杨林渡口过江夺取对岸的采石镇。十一月八日、九日,宋军在采石击退了金军的进攻,完颜亮大军受挫,转往扬州,屯师于瓜洲渡,准备再次渡江。与此同时,金朝国内东京留守完颜褒在辽阳起兵,自立为帝,消息传到南征军中,人心浮动。完颜亮在这种境况下,仍强令诸将率兵渡江与宋决战,以致激起军变,于十一月二十七日被部将弑杀,随后金军议和北撤。这一年的宋金战争史称“辛巳之役”,其中采石之战尤为宋人津津乐道,被传颂为扭转战局、使南宋转危为安的关键大捷,入列南宋中兴“十三战功”之一^①,后人亦推崇备至^②。

关于采石之战,宋人留下了十分详细丰富的文献记载,围绕宋金双方的参战兵员、舰船数

量、战斗过程、杀获战果等许多具体细节,当代学者陶晋生、顾宏义做过专门的考证研究。其研究思路是通过各家文献记载之间的质证,从诸说中挑选出他们认为相对可信的若干细节描述,然后再拼合还原出可能接近事实的战事经过^③。然而被忽视的是,其实各家文献记载有其不同的叙述立场和文本来源,应视为多个不同的叙事版本,反映了不同人群的战功叙事与历史书写,不能简单地把诸说中的某些细节抽离出来再重新组合,而要将其置于各自的叙述语境中作整体考察。本文即基于这一新思路,对有关宋金采石之战的史事说法再作梳理,以说明这一战功在南宋被广泛传扬的过程和特点。

一、虞允文奏报采石战功

绍兴三十一年(1161年)的宋金战争爆发后,金军大举渡淮南下,受命负责淮西防务的建

收稿日期:2026-03-11

*基金项目:国家“万人计划”青年拔尖人才支持计划经费资助。

作者简介:邱靖嘉,男,中山大学历史学系教授、博士生导师(广东广州 510275),主要从事宋辽金史研究。

康府都统制王权不战而逃,退守采石,致使金军兵临长江,宋廷震恐。十月十九日,宋高宗赵构“诏遣知枢密院事叶义问督视江淮荆襄军马,中书舍人虞允文参议军事”^{[1]1692},至前线督战。十一月六日,叶义问一行至建康,当晚接到朝廷诏令,召知建康府张焘及都统制王权回临安行在,改命池州都统制李显忠为建康府都统制^④。叶义问当即派遣虞允文赶往芜湖,催促李显忠前来赴任,并顺道去采石犒劳王权败军^⑤。虞允文七日出发,八日至采石,恰逢金人来攻,被宋军击退。

关于采石之战经过的最早记载,是虞允文第一时间给朝廷奏上的三封报捷札子^⑥。据其所述,采石之战的大致经过是:虞允文于十一月七日从建康出发,八日午后到采石,远望北岸金兵连营二三十里,鼓声震天动地。他立即至采石渡口,召集张振等统制官相见,望见金人筑起高台,台中立大黄盖,其下一人身穿金甲端坐胡床,两边立着两面大红绣旗和黄旗,问之乃知此人即金主完颜亮,昨日已登台祭天,与诸将杀白马盟誓,期以今日渡江,兵号四十万。虞允文遂与诸统制官商议,调发戈船,排兵布阵,严阵以待。随即金军战船齐发,渡江而来,有七舟先达南岸登陆,与宋军展开激战。虞允文在战场上往来穿梭,传令指挥,激励士气,许以重赏。以步军统制时俊为首的将士皆殊死战斗,又有宋军的蒙冲巨舰冲击金水师,给其造成很大破坏。一直打到傍晚时分,金军退去,宋军以强弓追射,入夜凯旋,杀获甚多。此时尽管宋军大捷,但金人仍有再战之力,而官兵虚弱,不宜临阵换将,所以虞允文自请留守采石,组织防御,等待新任建康府都统制李显忠赶来主持战事以及江州都统制戚方和湖北京西制置使成闵的援军。九日辰时,金军卷土重来,但兵势较前日减弱。虞允文一面分派海鳅战船牵制江上敌军,一面令水军统制盛新截敌归路,率船堵住杨林河口,以神臂弓、克敌弓齐射,杀伤甚众。金军进退失据,只好放火自毁渡口船只,向长江下流遁去,宋军遂焚毁其余金人舟船,再度获胜。完颜亮不甘心失败,派了一个之前被俘的宋军校尉张千给王权送信,想要劝降王权。这时李显忠赶到采石,虞允文与他商量,作书回报金主,

遣两个俘获的女真奴婢前去送信,说明朝廷已罢免王权之事,同时亦将回信底稿以及完颜亮原书呈报朝廷。

从虞允文札子的内容来看,第一、二札乃是概述十一月八日大战及战后措置的情况,当一并作于九日进呈。李显忠于九日午时到达采石^⑦,金军的第二次进攻已结束,随后他与虞允文共议挫败了完颜亮的反间计,则第三札盖作于十日。十二日,虞允文又进奏《论江上事宜疏》^⑧,汇报接下来的长江布防安排,其中亦简略提及采石之战的情况,与报捷三札的内容基本吻合,唯称金人所出“止百十小舟”^{[2]15},与奏札作“数百舟”^{[1]1714}不同。同日,虞允文前两札的采石捷报传至临安朝堂。十三日第三札继至,宋廷“闻采石北师稍稍引去”^{[3]2452}。

后宋孝宗朝史家赵甦之编撰《中兴遗史》(以下简称《遗史》)^⑨,多方探究采石之战的史事真相,对虞允文三札所述战况提出深度质疑。他具体举证七大疑点,以论证:“允文乃虚张功伐,大其劳绩,意在于邀求厚赏,以结将士之心,自誉己才,而冀异日之用,可谓之要君,亦可谓之欺君矣!”^{[1]1715}还说“允文借此,盖有心望为宰相也”^{[1]1716}。虞允文奏札对于双方参战兵员、船数、战果等确有夸大不实之辞。例如,虞允文奏札谓金军“兵号四十万”^{[1]1714},派出“数百舟绝江而来”^{[1]1714},其中“有七舟遽达南岸”^{[1]1714},金兵登陆进攻,被宋军击退,“计其岸上之尸,凡二千七百余,射杀万户一人……生获千户二人、女真三十余人”^{[1]1714}。赵甦之到采石做过实地调查,指出冬月杨林渡水浅,河口一次只能出单舟,金军“若欲出数百舟,非二十刻不能办”^{[1]1716},再加上宋军“分戈船为五”^{[1]1715}的调度时间,至少需要三个时辰,双方还没开打就已到傍晚,这就与奏札所述“天色向晦,北岸鼓声乃止,虏引余舟遁去”^{[1]1714}相矛盾。且金军有七舟达南岸登陆作战,战后“计岸上之尸,凡二千七百余”^{[1]1714},“则一舟可载四百人”^{[1]1716},宋水军中即便是最大的马船,装载每队五十人的士兵,也装不了八队,“况金人拆人家板木旋钉为舟而能载四百人乎”^{[1]1716}?可见虞允文奏札所言确有疑问。陶晋生、顾宏义都认为虞允文奏札多有夸大,并不可信,金人实际出动的战船大约三四

十艘,参战千余人。顾宏义还明确指出采石之战其实只是一次规模不大的遭遇战,宋军联合民兵击退了进行试探性渡江作战的金军前锋,双方投入的兵力不多,而宋方却将此大加夸饰成了一场激烈胶着的“大战”和斩获甚众的“大捷”^⑩。

实际上,采石之战虽击败金兵,阻其过江,有助于提振宋军士气,但当时并未对金军造成重创,尚不具有扭转战局的决定性影响。完颜亮大军在采石遇挫,遂移师扬州,欲另从瓜洲渡江^⑪。虞允文深知金人只是暂退,南宋的危机并未解除,金军的下一个进攻目标就是与瓜洲隔江相对的镇江京口,所以他在采石战后马上向李显忠提出“京口无备”^{[4]3801},表示自己要前往京口督战,请李显忠分兵支援,显忠从命^⑫。虞允文在十一月十二日所上《论江上事宜疏》中也强调防卫京口的重要性,称“今我之精兵聚于京口,持重以待之,一战而胜,逆亮遁归无疑矣……臣窃料之,只得京口一捷,则江介之忧可去,而两淮之复度可不至甚费兵力矣”^{[2]14-15},意谓接下来的京口之战才是与金军的大决战。十六日午后,虞允文至京口,立即“与诸将共议防托之策”^{[2]17},措置守江,不敢有丝毫懈怠。知建康府张焘亦奏言:“采石之捷,虽足快一时,闻虏贼自战败之后,连日发兵,东向扬州。臣惧其并力以攻瓜洲,为渡江之计,其镇江府在今日委是危急,欲望睿旨敕诸将同心协力,极力捍御,庶不堕其奸计。”^{[1]1783}至十一月下旬,“时杨存中、成闵、邵宏渊诸军皆聚京口,不下二十万,惟海鳅船不满百,戈船半之。允文谓遇风则使战船,无风则使战舰,数少恐不足用。遂聚材治铁,改修马船为战舰,且借之平江,命张深守滁河口,扼大江之冲,以苗定驻下蜀为援”^{[5]11794},镇江当时已聚集了大量宋军,积极整军备战,随时应对即将到来的生死大战。

然而出乎意料的是,十一月二十七日金军突发内乱哗变,金主完颜亮被部将弑杀,金军退兵北返,宋军随即收复两淮失地。尽管完颜亮这位金朝皇帝并非死于宋人之手,但毕竟丧身于宋金交战的最前线,其殒命间接受到宋军抵抗的影响,这可谓自北宋末年以来宋方对金作战获得的最大胜利,采石之战则忽然成为宋金

直接对决的最后一战,于是其重要性就凸显出来,被赋予了扭转乾坤、一举溃敌、保存社稷的超高政治军事意义,其战事组织者虞允文也因此立下了不世之功。隆兴元年(1163年)七月漫叟所作《采石瓜洲晁亮记序》,将采石之战与唐宪宗时裴度平淮西之功相媲美,称虞允文“当采石瓜洲之战,以偏师婴贼全锋,遂能大破虏兵,使自屠戮,坐复两淮之地,功业显著,以见于尚书之除命矣”^{[6]1}。虞允文迁兵部尚书在绍兴三十二年(1162年)正月^⑬,当时的除命制书即有对其采石功业的褒扬,尽管其书原文已不可见,但后来隆兴二年(1164年)十一月,虞允文任签书枢密院事,其制词曰“昨当牛渚(即采石之别名)之役,独励戈船之师。一扫妖氛,微管仲民其左衽”^[7];十二月又升同知枢密院事兼权参知政事,其制词言“运堂上之奇兵,方显兼资之略;扫舟中之敌国,遂成无竞之功”^[8]。两者皆高度肯定了虞允文的采石战功。后《虞允文神道碑》谓“吴以赤壁,晋以淝水,吾宋以牛渚,皆以一日之大势定基而立国者”^[9],将采石之战与三国赤壁之战、东晋淝水之战相提并论,三者同为以少胜多、以弱胜强从而定基立国的国运之战。正是由于从事后来看,采石之战对于挽救南宋政权、维护其统治具有重大意义,而有关此战的种种传言和记载也正是在这种政治氛围之下集中出现的。

二、采石之战的多种叙事版本

虞允文的报捷札子对采石之战经过的叙述重点突出其本人临危不乱、鼓舞士气、调兵遣将、指挥若定、最终击退金军的战功,被朝廷所认可,成为主流叙事。虞允文遂在宋孝宗朝被拔擢重用,乾道五年(1169年)官拜宰相^⑭,后卒于淳熙元年(1174年)^⑮。他死后的行状家传资料中,亦对采石之战有浓墨重彩的记述,进一步塑造了虞允文的英雄形象,今可见宋宁宗嘉泰年间杨万里所撰《虞允文神道碑》^⑯,其资料来源就是虞家提供的虞允文行状^⑰。传世文献《宋朝南渡十将传》之《虞允文传》^⑱与《宋史·虞允文传》^⑲内容高度雷同,当同源源于南宋《中兴四朝国史·虞允文传》,主要也是取资于虞允文的行状

家传资料。

随着采石之战名声大噪,除了出自虞允文本人的奏报之说外,当时在社会上还流传着其他多种不同的叙事版本。上文提到曾着力调查采石之战史事的赵甦之自述:

愚尝用心稽究采石事实,质之于士人、僧道、军兵、商贾、官员,观誊报之功状,考一时之记录,莫不张其声势,大其功伐,皆不可取信。惟太平州及东采石之百姓所言者,不约而同,盖其所亲见,而又无容心于毁誉也。愚取之,遂为定说。不敢诬天下,亦不敢诬后世也。^{[1]1712-1713}

赵甦之为探究采石之战的史事真相,广泛搜集各种资料,参看朝廷公开的誊报功状(当含有虞允文奏札的内容)及时人记录,又亲自采访参与或听闻这场战事的各色人员,并做了实地调查,最后他得出的结论是“士人、僧道、军兵、商贾、官员”之言都在夸大战功、虚张声势,皆不可靠,唯独采石及其所属太平州(当涂县)的当地百姓对相关人物并无毁誉之心,所以他们讲述的故事最为可信。赵甦之的这段记述提供了一个重要信息,除官方朝廷以外,当时“士人、僧道、军兵、商贾、官员”以及“百姓”这些不同的人群都在传播采石之战的故事,而且他们所说的内容又多虚夸,需辨真伪。那么,这些叙事者所讲述的故事版本究竟是什么样的,有何特点呢?就目前史料所见,僧道、商贾这两类人群如何讲述采石之战,因缺乏记载今已难知晓,而其他几类叙事者的言论则皆有相关记录。

第一,“士人”。赵甦之所谓的“士人”似有特指,主要是他提到的虞允文“门下士”。先是虞允文的门客潼川府盐亭县人蹇驹,于绍兴三十二年至隆兴元年间(1162—1163年)编成《采石瓜洲毙亮记》一书(以下称“《毙亮记》初修本”),很快付梓刊行,广为流传。至乾道年间,蹇驹又在原书基础上结合其他史料做了大幅修订,改书名为《虞尚书采石毙亮记》行于世(以下称“《毙亮记》修订本”)。^⑤绍兴三十二年(1162年)二月,虞允文因采石之功升任川陕宣谕使^⑥,与他同为四川仁寿人的员兴宗其时在陕西为吏,遂得以借机成为虞允文的门人^⑦,作有一首讴歌虞允文战功的长诗《歌两淮》^⑧,并且在乾道

四年(1168年)六月至乾道六年(1170年)四月任国史院编修官期间撰成一篇《采石战胜录》(以下简称《战胜录》)。不久员兴宗病卒,但他死前对《战胜录》又作过一些删润修订,改题名为《绍兴采石大战始末》(以下简称《始末》),该文被其后人收入员兴宗文集^⑨,其中有关采石之战的记载两者基本相同。赵甦之批评蹇驹、员兴宗皆为虞允文的“门下士”^{[1]1718},“昧于名敬[教]典礼”^{[1]1718},他们编撰的《毙亮记》《战胜录》在虞允文奏札的基础上加以创作,“乃拾掇三札,溢其虚美,作为记事之文,夸大允文之功”^{[1]1718},并且由于他们都是蜀人,所以这些颂功文献“首自蜀中传写之,众皆和之,于是蜀人家家有传本矣”^{[1]1718}。如蹇驹《毙亮记》修订本文末云:

自古江淮用兵,称周瑜之赤壁[壁]、谢元[玄]之淝水为隽功。然瑜乘曹公士卒疲疫之余,而淝水之胜,出于苻坚退师之无律。今亮以滔天之逆,阴谋数十年,长驱犬羊,空国来寇,而虞公奋然以忠义徇国,帅罢散之卒,身自督战,遂成采石之功。而瓜洲之虏不战而自毙,此岂与赤壁、淝水乘危徼幸同日语哉!异时国史大书特书,与宋匹休,荐绅巨工,亦必有能效勒燕然铭、颂淮西碑,以扬厉无前之绩者。^{[1]1735}

蹇驹对虞允文领导的采石战功大加夸赞,甚至连历史上的赤壁、淝水之战都不可与之同日而语,值得“国史大书特书”^{[1]1735},希望能像汉代燕然山铭和唐代平淮西碑那样,勒石纪功,并“广其事以壮吾中国之威”^{[1]1735}。员兴宗对采石战功也有“不费两淮千斛水,一洗万古乾坤辱”^{[10]14}的高度评价。

尤需注意的是,蹇驹、员兴宗所记采石战事的详细情况从何而来?蹇驹最先编撰的《毙亮记》初修本于文末交代:“舍人虞侯平日雍容,退然儒者,临国家大安危,乃奋然以忠义徇国,手建振古不可及之功。驹以门下士获侍宴间,并从幕府诸公间获闻此事甚详,退录之,以报里中亲友云。”^{[6]8}采石之战击退金军,随后金主完颜亮毙命于军前,虞允文立下大功,必会大宴宾客,很可能还不止举办一场,而蹇驹得以“获侍宴间”^{[6]8}。我们不难想象这样的场景,在酒席宴会上幕府诸公于酒酣耳热之际,绘声绘色地讲

述起采石之战的前后经过,大家七嘴八舌,共同编织出一个完整的故事,其中自然会有一定的虚夸演义成分,蹇驹听闻其详,便有心记录下来,传报里中亲友,广为散播。员兴宗言:“吾蜀虞公,常援尺楯笞敌,两淮之上,敌愤以死,此事旷古今一快者,宾客欲表著铺张而绪言之。”^[10]¹²员兴宗同样往来于虞允文幕府诸公之间,或许也参加过庆功宴会,他明确表示幕府宾客积极宣讲虞允文的采石战功,并着力铺张渲染,从而才有了其所编撰的《战胜录》和《始末》。

由此可见,蹇驹和员兴宗的记载在很大程度上来源于虞允文幕府宾客的口述故事,这是一个重要的传播渠道,所以他们的记录带有比较明显的口语化色彩^⑤。这些虞门“士人”的身份立场决定了其叙事版本必然大力宣扬虞允文的功绩,讲故事时难免添油加醋、临场发挥,许多细节都有所虚夸矫饰,实际具有民间“讲史”的性质。

第二,“官员”。这主要是指与虞允文同时期的朝廷官员,他们也有关于采石之战的记载。例如,“辛巳之役”前后相继任国史院编修官和监察御史的周必大撰有日记《亲征录》,其中明确提到十一月十二日虞允文的“采石捷书闻”^[3]²⁴⁵²,即指其报捷奏札送至临安朝堂,并称赞道“允文激励士卒殊死斗,尽数杀之,不然几殆”^[3]²⁴⁵²。又采石之战时任知建康府的张焘卒于乾道二年(1166年)^⑥,他的行状中有一段记述这场战事的文字^⑦,大体情节与虞允文奏札及蹇驹、员兴宗所记相合,然在如与诸将对话说辞、宋金交战过程等某些细节上却又有所不同,或许另有来源,不过总体还是肯定了虞允文发挥的领导作用。即便是与虞允文政见不同的陈良祐,也于淳熙四年(1177年)所撰《杨椿墓志铭》中说“北主盛兵欲渡采石,会虞公允文以中书舍人参军事,适至,趣舟师扼其冲。北主怒,移屯扬州,将谋瓜步”^[11],亦未掩盖允文之功。可见朝廷官员基本采信虞允文报捷奏札的说法,认可虞允文的战功。

第三,“军兵”。这是指亲身参与采石之战的宋军将士。绍兴三十二年(1162年)正月王明清随从其岳父方滋赴庐州任职^⑧,“道出采石,亲见将士言之”^[12]²⁰⁶,于是他便“直书其语,不复润

色”^[12]²⁰⁶地记录下来,这是战后不久的第一手采访资料,弥足珍贵。王明清记云:

逆亮筑台江岸,刑白马祭天,自执红旗,麾诸军渡江。行至中流,为采石战舰迎敌。时俊在舟中,令军士以寸札弩射,虏人赴水者多,尽皆退走。亮知江岸有备,遂全军过扬州。军士奏凯,未及登岸,虞丞相允文以参赞军事偶至采石,遂与王琪报捷于朝。虞自中书舍人除兵部尚书,自此遂东眷知。琪除正任观察使。诸将在江中获捷者,亦皆次第而迁。水军统制盛新功多而获赏最轻,壹郁而死。建康、采石军士至今怜之。^[12]²⁰⁵⁻²⁰⁶

根据采石将士的说法,宋金两军是在江中接战对射,金人并未登陆而退走,这倒与《金史》的记载情节相符,而虞允文乃是在采石守军获胜凯旋之后,才“偶至采石”^[12]²⁰⁵,遂与统制王琪报捷于朝,虞允文实未参与指挥作战,但却凭此自中书舍人升迁为兵部尚书,王琪也得到正任观察使的嘉奖,然水军统制盛新功多却赏轻,最终抑郁而死。《盛新墓志》曰:“绍兴辛巳,虏主完颜亮入寇,屯兵和州,谋自采石渡江……游奕军张统制在石跋岸备御,其虏主于台上亲麾红旗进发,人船自北岸径行冲突。南岸盛新贾勇将士,以海鳅船一十只道先破敌,贼船复□杨林岸下。时中书虞舍人□宣谕江上,至采石,登山观看战阵,发使收兵保守南岸,申报捷。”^[13]意思也是说盛新等宋军将士先战胜金军,虞允文才至采石收兵报捷。照理说采石将士乃是这场战事的亲历者,其说似当可信,但仔细推敲却有明显的漏洞。清人赵绍祖就表示王明清所记“似允文未到而功已成,且其语多微辞,余窃疑之”^[14]⁷⁷,如有许多文献记载都可证明当时在采石金军两次来攻,“而明清所云止是一战”^[14]⁷⁸。又假使虞允文果真冒领了诸统制官的功劳,难道他们就肯善罢甘休,不去告状揭发吗?当时建康府都统制王权被罢,采石军中以游奕军统制张振职位最高,朝廷赏功本以张振为遥领承宣使,王琪为遥领观察使,“止赏以三官”^[4]³⁸⁴⁴,而虞允文还为他们鸣不平,言其赏薄,表示愿移己官赏张振等人,于是张振、时俊除正任承宣使,戴皋、王琪除正任观察使,盛新除团练使^⑨。可知虞允文并

未掩盖诸将之功,反而为他们争取厚赏,且王琪也不是受赏最重的,故王明清所记将士之言恐亦不可信。

另外,还需提及新任建康府都统制李显忠。他于十一月九日赶到采石^⑧,其时金军已退走,但他却在当晚的奏报中说:“十一月九日午时到采石,探见金贼于西采石一带,摆布船只,显忠激励水军及诸军统制将官,先于东岸分布马步军,次用战舰装载甲士,增以劲弓硬弩防遏,遂遣潜师直取西岸,焚烧贼船,登岸进兵,掩杀至晚,贼兵退走和州,委是获捷。”^{[1]1719-1720}也许李显忠到任后又派兵渡江追杀金人,然就此奏报所言,似将打败金军的功劳皆归于李显忠一人。李显忠卒于淳熙五年(1178年),其行状则更是明目张胆地说显忠在战前即已赶到采石与虞允文会合,交接军队,由李显忠亲自指挥对金作战,并将其他文献所记虞允文排兵布阵的情节移植过来^⑨,从而编造出李显忠领导采石之战的故事,后《宋朝南渡十将传》之《李显忠传》亦因袭其说^⑩。按十一月八日虞允文至采石,适逢金军来袭,允文激励守将、整军迎战,此事由虞允文奏札报送朝廷,得到广泛认可,记载颇多,未见有人对虞允文的功绩提出非议。倘若虞允文贪天之功据为己有,当有朝堂争执见诸记载。其实,王明清就已指出:“臣僚行状,于士大夫行事为详,而人多以其出于门生子弟之类,以为虚辞溢美,不足取信。”^{[12]54}清人赵翼也说“盖宋人之家传、表志、行状以及言行录、笔谈、遗事之类,流传于世者甚多,皆子弟门生所以标榜其父师者,自必扬其善而讳其恶,遇有功处辄迁就以分其美,有罪则隐约其词以避之”^{[15]501}，“故是非有不可尽信者”^{[15]500}。李显忠行状将采石之战记为显忠之功,李心传就批评其“尤为谬妄”^{[4]3798}。

以上所举采石将士及李显忠等“军兵”群体,虽亲历战阵,但其言亦有不实。他们往往夸大自身的战场表现,而欲抹杀虞允文所发挥的作用,以争夺采石战功的归属感。

第四,“百姓”。赵甦之经过文献考索和实地调查,认为唯独采石及太平州百姓所言最为可信,便如实记录下来,其大意是:

十一月八日清晨,人们望见江对岸的杨林渡金人筑台四周有黄黑烟升起,有人说是金人“昨

日刑白马祭天,今日祭风,欲出船渡江耳”^{[1]1713}。不多时,烟雾逐渐变为青白色,至“辰、巳刻之间,有红伞登台”^{[1]1713},金主完颜亮出现,绣旗环绕。宋军方面此时听闻“枢密行府有参赞军事中书虞舍人到采石市中吃食,乃允文也”^{[1]1713},便派人报告,请允文“临江督军”^{[1]1713}。“允文至江口,是时风色已作”^{[1]1713}，“望杨林口有一舟出江,相次尾首相衔而出,凡出十七舟”^{[1]1713},这时杨林河口忽然生沙,“塞断江口”^{[1]1713},金军“余舟皆不可出”^{[1]1713}。虞允文见机“命发战船”^{[1]1713},但宋方虽“有水军蔡将、韩将二人,各有战舰一艘”^{[1]1713},却“皆唯唯不动”^{[1]1713},于是允文“乃急命当涂民兵登海鳅船踏车,每舟有兵数十人,发十海鳅往迎之”^{[1]1713}。虞允文坐在采石山上的“蛾眉台”(即当地之蛾眉亭)中观战,战事胶着,有军人鼓舞民兵置之死地而后生,拼死战斗。这时“风色忽止”^{[1]1713},于是宋军又派出十七艘海鳅船分为二队冲锋,并立杀敌。金人的船只底阔不稳,又“不谙江道,皆不能动手,其能施弓箭者五七人而已,遂尽死于江中”^{[1]1713}。有一艘金船还漂流至采石之下数里的薛家湾,被那里的王琪军阻击,金兵皆被射杀,视截获之舟,“乃用和州民舍折[拆]板而造者,每舟可载二十人,板木钉灰皆不如法”^{[1]1713}。此战“金人有四十舟在杨林,出江者止十七舟”^{[1]1713},宋军其实主要“止有海鳅十艘迎战”^{[1]1713},蔡将、韩将所统两艘战舰始终未出,“金人死士五六百人”^{[1]1713},那些不能出江的金兵,则被完颜亮尽数敲杀以泄愤。

此外,赵甦之还提到一个重要情节:

及杨林出舟,当涂之民在采石上下登山以观者数十里不断,不啻数十万人。亮隔江望之曰:“吾放舟出江,而山上人皆不动,何也?”当是之时,争战之声方厉,安危之机甚切,而人皆罢其业、离其居乐观之。既而连亘数十里,驻足不动,遂成江南壁立万仞之势,岂人力能使之然哉?盖天实为之也。^{[1]1713}

大概就是因为那些当地百姓都在采石江岸的山上观战,所以赵甦之认为其言可信,取为定说。

根据这一记载,宋金交战时虞允文只是碰巧在采石的集市吃饭,临时被请去督军,似乎也就先派了十艘海鳅船迎战,全程端坐蛾眉台,并

未往来战阵,大幅贬抑了虞允文的作用。然而若稍加细想,采石百姓之言当真确信无疑吗?金军来势汹汹,欲渡江灭宋,大战一触即发,普通民众避之唯恐不及,怎么会在战斗胜负未知的情况下有数十万人前往采石山上观战,且绵延数十里呢?这一数量过于夸张,整个当涂县都没有如此多人口,且站在数里乃至数十里之外能看到战场情形吗?又如完颜亮及宋方军官的话语、金兵伤亡人数等细节,那些平民百姓是怎么知道的呢?且其他文献记宋军诸统制官,皆无蔡、韩二将。在笔者看来,赵甦之所认为的“定说”也不可靠,这应该是战后在采石当地民间口耳相传的野史故事,这个叙事版本突出的是当地民众如何“见证”此战,从百姓“不约而同”的讲述来看,这一说法已形成了很强的舆论传播力。

蒙文通注意到,像蹇驹《毙亮记》这样的战争纪实文献明显具有新闻报导的性质,旨在通俗地向民众传播采石战功^⑧。实际上,由于“辛巳之役”后采石之战被赋予了挽救南宋危亡的非凡意义,故朝野上下皆对此战津津乐道,大力宣传,在其叙事过程中出现了多样化的传播路径、具有不同立场的叙事者及说法各异的故事版本。当时的士人、僧道、军兵、商贾、官员以及百姓等群体所讲述的采石之战故事,其共同点是将其描述为挫败金军的一场大捷,但其所欲表现的侧重点却各不相同。以虞允文幕府宾客为主的“士人”旨在迎合官方朝廷叙事,更凸显虞允文的个人功绩,提高采石战功的舆论评价,从而抬升虞允文的政治声望。据虞允文后来的幕僚王质说,“有画《采石战图》鬻之者,公俨立山巅,旁标曰‘虞舍人’”^[16],可见时人有意通过散布画像进一步扩大虞允文的功名。那些采石“军兵”着力夸大其作战表现,抢夺战功归属,自然是为了获得更多的奖赏。而采石“百姓”利用其当地人身份,主打“其所亲见”的叙事可信性,其实是为了强调他们在这场大捷中的存在感,通过竞相登山观战的方式,以期将自己投射到战场之中,表达与有荣焉的激动心情。

朝廷官员的记载表面上看似转录功状,实则也有人试图展现自己与采石之战的关系。例如《张焘行状》记有这样一个情节:十一月七日

晚“漏下二鼓”^{[1]1782},张焘方就寝,虞允文“叩门求见甚急”^{[1]1782},问曰:“此何等时而公欲寝乎?”^{[1]1782}张焘答:“日来人情忧惧,外间方汹汹,视太守动息为去留,倘不镇之以静,必不安。虽然,舍人何以见教?”^{[1]1782}虞允文曰:“适谍者自江北来,云虜于和州作战舰,昼夜打造,不计只数,期以明日渡采石,约晨炊玉麟堂。公何以为策?”^{[1]1782}张焘正色道:“某被命典司留钥,但当以死守,遑恤其他。舍人秉义素高,以名节自任,今朝廷危急如此,辄法从之,贵出赞大幕,正当出妙画、建奇功,以安社稷,此某平昔所期于阁下也。”^{[1]1782}虞允文喜曰:“此某之素志,特决公一言耳。”^{[1]1783}允文随即赶往采石。这里想要表达的是,张焘在虞允文临行前的一番激励之辞是其后允文在采石建功的预言。但此事却颇为可疑,其他文献记载皆称虞允文于七日即已出发趋采石,《毙亮记》初修本说他“宵征”,即星夜兼程,不可能在七日晚与建康城内的张焘对话;又七日金人“期以明日渡采石”^{[1]1782},《战胜录》谓虞允文去采石途中得知,而《毙亮记》初修本则称虞允文到采石之后所知,均非允文启程之前^⑨。《张焘行状》之所以要编造这个情节,大概是想把张焘与采石之战相关联,从此战功中分得一丝荣光。至于那些“僧道”“商贾”,我们虽不知其具体如何叙述采石之战的故事,然可大致推测,估计他们也是要千方百计地炫耀各自群体在这场战事中所发挥的作用,以表现他们的“在场”和“见证”,所以赵甦之也将他们归入“莫不张其声势,大其功伐,皆不可取信”^{[1]1712}的范畴。

其实,上述这种将叙述者心理代入其中的故事叙述与传播模式,是一种比较常见的传播现象。正是采石之战被赋予的荣耀,使得不同身份的人群出于各自的目的和立场都热衷于此战的叙事传播,从而造成不同叙事版本的流传。若以现代人的视角来看,这属于典型的“罗生门效应”^⑩。

三、采石之战故事的内容叠加与定型

综上所述,采石之战原本只是宋金之间一场规模很小的遭遇战,宋军虽挫败了金人的渡

江尝试,有助于鼓舞军心士气,但它其实并不是“辛巳之役”中南宋对金的首场胜利,也不算最为关键的战役^⑤,当时对整个战争局势没有太大影响,宋军原本预计的决战地在镇江。然而直到金人在瓜洲弑杀完颜亮主动退兵之后,采石之战才被赋予了扭转乾坤的决定性意义,这具有很大的偶然性。但正是在这一背景下,宋人有关采石战功的宣传大行其道,虞允文在战后第一时间进呈的报捷札子成为朝廷官方叙事的主要依据,重在突出虞允文指挥抗敌的作用,随后这一叙事版本又经虞允文的行状家传资料,进入南宋《中兴四朝国史·虞允文传》,最终被采入《宋史·虞允文传》,其论曰:“允文许国之忠,炳如丹青。金庶人亮之南侵,其锋甚锐,中外倚刘锜为长城,锜以病不克进师。允文儒臣,奋勇督战,一举而挫之,亮乃自毙。昔赤壁一胜而三国势成,淮淝一胜而南北势定。允文采石之功,宋事转危为安,实系乎此。”^{[5]11805}由此完全确立了虞允文书生儒将的形象。

与此同时,社会上的不同人群在采石之战宋军胜利的事实基础上,出于不同的立场和目的,不断丰富战事细节,进行各种演义和改造,衍生出多个不同的叙事版本,在各自的场域流传,且互相之间又形成一种记忆的竞争关系。如虞允文的幕府宾客大力宣讲采石之战,重在吹嘘虞允文的功绩,提升其名望,形成了蹇驹《毙亮记》、员兴宗《战胜录》等文献,并广为流传,故出自虞允文一系的政治宣传在社会上影响最大,其说辞也得到大多数朝中官员的转录和认可。然除此之外,还有采石军兵的叙述着力表现将士们的战功,虞允文则是事后窃取战果。而当地的百姓、僧道、商贾又各执一词,纷纷强调各自群体如何参与到这场战事之中,洋溢着与有荣焉的兴奋之情。实际上,采石之战故事的整个传扬过程乃是宋孝宗朝各方面人士的共同运作,反映了不同群体的战争叙事。这种“叙事”并不注重历史的真实,而是充满了各种虚夸的想象,许多细节“莫不张其声势,大其功伐,皆不可取信”^{[1]1712}。而且在此过程中,看似秉笔直书的史家通过其个人判断和取舍,也在不知不觉中充当着不同叙事者的代言人,例如口耳相传的采石将士之言、百姓之说即有赖于

王明清和赵甦之的文字记录得以传诸后世。因此从这个意义上来说,这些史家本身也是采石之战故事的传播者。

在宋孝宗朝,除上引详细记述采石之战本末的文献史料外,还有一些简略的零散记载,如晁公恣《金人败盟记》、熊克《中兴小历》等^⑥。孝宗朝以后有关采石之战的文献记载基本上都是综合杂糅以上诸说而成。如徐梦莘《三朝北盟会编》成书于宋光宗绍熙五年(1194年),宋宁宗庆元二年(1196年)被进入史馆^⑦。此书记采石之战,除征引赵甦之《遗史》和晁公恣《金人败盟记》之外,另有两段文字未标明出处^⑧,据检核,当据《毙亮记》修订本稍加改写,并附录完颜亮招诱王权书及虞允文回书之文。李心传《建炎以来系年要录》(以下简称《要录》)撰成于开禧元年(1205年)^⑨,此书于十一月八日丙子、九日丁丑正文记采石之战,主要整理糅合杨万里《虞允文神道碑》、员兴宗《始末》和赵甦之《遗史》而成,末尾又引述虞允文奏捷第一札以及完颜亮招诱王权书、虞允文回书的原文^⑩。且其下又有小注考异谓“采石却敌事,诸书所载参差不齐,今并附载于后”^{[4]3789-3790},依次引录蹇驹《毙亮记》(实当为《张焘行状》)、员兴宗《始末》、佚名《杨王江上录》、杨万里《虞允文神道碑》、李显忠行状、熊克《中兴小历》、王明清《挥麈第三录》、赵甦之《遗史》八种文献记载,其后又有李心传对前人诸说的评论^⑪。他经过仔细考证,充分肯定了虞允文在采石之战中发挥的重要作用,驳斥了王明清所记将士之言及李显忠行状之说,并且反诘赵甦之,指出采石百姓之言中的疑点。不过,尽管如此,在《要录》正文中,李心传仍采纳了《遗史》的某些说法,例如当涂之民在采石登山观战、金人一舟漂流至薛家湾等内容。随后的史籍基本上都因袭了《要录》正文的记载,如李心传《建炎以来朝野杂记》、李壁《中兴战功录》等^⑫,采石之战的战功叙事遂趋定型。

总而言之,宋金采石之战的故事经由不同人群的叙述传播,形成了多个叙事版本,被人记录下来,又经过史家的整理取舍,融汇为一。顾宏义解释这个演变过程,认为乃因宋人记载的层层加码,使得一场原本作战规模有限的小胜变成了辉映千年的大捷,系“层累地造成”了采

石之战史^④。但在笔者看来,将顾颉刚“层累地造成”中国古史说^⑤套用到采石之战史事的生成问题上,其实并不适用。此战的大致过程在虞允文奏札中即已基本定型,此后的各种说法情节大致相同,只是在具体细节上有所增减出入,故与其说“层累地造成”,毋宁视作“叠加的想象”。正是由于当时的士人、僧道、军兵、商贾、官员以及百姓等各类人群从各自的立场出发叙述采石之战的故事,面向大众传播,从而极大地丰富了它的细节内容,后经史家整理考订,最终形成了吸纳众说的故事版本。质言之,这一整合过程反映了宋孝宗朝不同人群集体记忆的融汇和多重想象的叠加,而距离真实的历史事实可能较远。本文并非否认采石之战在后世的重要意义,而是试图讲清楚这场战事的政治军事意义被抬升的过程及其对各方面人群产生的影响。

注释

①王应麟辑：《玉海》第4册，广陵书社2003年版，第2512—2514页。②施平：《虞允文采石破金兵》，《北京师范大学学报（社会科学版）》1975年第4期；林建曾：《采石之战及其指挥者虞允文》，《南充师院学报（哲学社会科学版）》1982年第2期；范立舟、曹家齐：《“乾道十三处战功”考辨》，《徐州师范大学学报（哲学社会科学版）》1998年第1期。③⑩陶晋生：《金海陵帝的伐宋与采石战役的考实》，台湾大学出版社1963年版；顾宏义：《宋金采石之战考》，原载于《东北史地》2010年第3期，作者增补修订后改题为《“层累地造成”的宋金采石之战史发覆》，收入氏著《宋事论考》，华中科技大学出版社2017年版，第292—322页。④⑤⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿李心传：《建炎以来系年要录》，中华书局2013年版，第3784页，第3786页，第3801页，第3862页，第3867页，第3844—3845页，第3787—3789页，第3789—3799页。⑥第一、二、三札分别见《三朝北盟会编》引赵甦之《中兴遗史》，载徐梦莘：《三朝北盟会编》，上海古籍出版社1987年版，第1713—1714页，第1714页，第1718页。⑦徐梦莘：《三朝北盟会编》，第1719页。⑧曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第207册，上海辞书出版社2006年版，第14—15页。⑨赵甦之《中兴遗史》成书时间当不晚于淳熙年间，参见许起山辑校：《中兴遗史辑校》“辑校前言”，中华书局2018年版，第5页。⑪徐梦莘《三朝北盟会编》引晁公恣《金人败盟记》谓金军“十二日离采石，十三日宿旷口，十六日抵维扬”。第1719页。⑬⑭⑮⑯脱脱等：《宋史》

中华书局1985年版,第646页,第657页,第11791—11800页。⑩⑪杨万里撰、辛更儒笺校:《杨万里集笺校》,中华书局2007年版,第4603—4619页,第4260页。⑫章颖:《重刊宋朝南渡十将传》卷七《虞允文传》,《四库全书存目丛书》史部第87册,齐鲁书社1996年版,第661—668页。⑬参见李京泽:《蹇驹〈采石瓜洲晁亮记〉考略》,《文献》2023年第2期。《晁亮记》初修本今仍有多种明清抄本传世,本文据台湾“国家图书馆”藏明穴研斋抄本,参校上海图书馆藏清知圣道斋抄本;《晁亮记》修订本见徐梦莘:《三朝北盟会编》引《虞尚书采石晁亮记》,第1731—1735页。以下若无特殊情况,不复注。⑭葛楚君:《员兴宗与南宋孝宗朝政治研究》,中国人民大学硕士学位论文,2022年,第38—44页。⑮员兴宗:《九华集》,《景印文渊阁四库全书》第1158册,台湾商务印书馆1986年版,第12—14页。⑯参见葛楚君:《国图藏两种〈九华集〉清抄本及其史料价值考述》,《文献》2024年第3期。《战胜录》见徐梦莘:《三朝北盟会编》引员兴宗《采石战胜录》,第1736—1739页;《始末》见员兴宗:《九华集》卷二十五《绍兴采石大战始末》,《景印文渊阁四库全书》第1158册,第214—217页。⑰⑱蒙文通:《从〈采石瓜洲晁亮记〉看宋代野史中的新闻报导》,载氏著《蒙文通全集》第2册,巴蜀书社2015年版,第536—544页。⑲周必大撰、王瑞来校证:《周必大集校证》,上海古籍出版社2020年版,第897页。⑳徐梦莘:《三朝北盟会编》引《张焘行状》,第1782—1783页。㉑张家驹:《王明清事迹编年考略》,载氏著《张家驹史学文存》,上海人民出版社2009年版,第444页。㉒徐梦莘:《三朝北盟会编》卷二百三十九“李显忠到采石”条,第1719页。按蹇驹《晁亮记》修订本称十一月初十日李显忠至采石,当有误。㉓杜大珪撰、顾宏义、苏贤校证:《名臣碑传琬琰集校证》,上海古籍出版社2021年版,第2266—2267页。㉔章颖:《重刊宋朝南渡十将传》卷三《李显忠传》,《四库全书存目丛书》史部第87册,第640—641页。㉕徐梦莘:《三朝北盟会编》引员兴宗《战胜录》,第1737页;台湾“国家图书馆”藏明穴研斋抄本蹇驹《晁亮记》初修本,第2—3页。㉖李海莹:《从〈罗生门〉到“罗生门效应”》,《日本问题研究》2023年第6期。㉗如在南宋官方认定的中兴十三战功中,“刘锜皂角林”“李宝唐岛”之战均早于采石之战,特别是李宝率宋水师奇袭金朝的胶西军港,大获全胜,使金人欲从海路突袭临安的计划彻底破灭,乃是关键一战。参见王曾瑜:《南宋对金第二次战争的重要战役述评》,载氏著《点滴编》,河北大学出版社2010年版,第409—440页;邱靖嘉:《宋金胶西海战地名再考》,《军事史林》2024年第4期。㉘徐梦莘:《三朝北盟会编》引晁公恣《金人败盟记》,第1717页;李心传:《建炎以来系年要录》引熊克《中兴小历》,第

3794—3795页。③刘浦江：《〈三朝北盟会编〉研究》，载氏著《辽金史论》，辽宁大学出版社1999年版，第376—377页。④徐梦莘：《三朝北盟会编》卷二百三十八“虞允文到采石趣李显忠等交割王权军马”及“虏主亮筑坛祭天乞风取来日渡江”条，第1711—1712页。⑤孔学：《〈建炎以来系年要录〉著述时间考》，《河南大学学报（社会科学版）》1996年第1期。⑥李心传：《建炎以来朝野杂记》，中华书局2006年版，第458—459页；李壁：《中兴战功录》之《虞允文采石矶》，载缪荃孙编：《藕香零拾》，中华书局1999年版，第135—136页。⑦顾宏义：《“层累地造成”的宋金采石之战史发覆》，载氏著《宋事论考》，第292—322页。⑧顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，载顾颉刚编：《古史辨》第1册中编，上海古籍出版社1982年版，第60页。

参考文献

- [1]徐梦莘.三朝北盟会编[M].上海:上海古籍出版社,1987.
- [2]曾枣庄,刘琳.全宋文:第207册[M].上海:上海辞书出版社,2006.
- [3]周必大.周必大集校证[M].王瑞来,校证.上海:上海古籍出版社,2020.
- [4]李心传.建炎以来系年要录[M].胡坤,点校.北京:中华书局,2013.
- [5]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [6]蹇驹.采石瓜洲晁亮记[M].台湾“国家图书馆”藏明穴研斋抄本.
- [7]洪适.盘洲文集:一[M]//四部丛刊初编:第248册.上海:商务印书馆,1922:165.
- [8]洪适.盘洲文集:二[M]//四部丛刊初编:第249册.上海:商务印书馆,1922:186.
- [9]杨万里.杨万里集笺校[M].辛更儒,笺校.北京:中华书局,2007:4603.
- [10]员兴宗.九华集[M]//景印文渊阁四库全书:第1158册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [11]杜大珪.名臣碑传琬琰集校证[M].顾宏义,苏贤,校证.上海:上海古籍出版社,2021:1137.
- [12]王明清.挥麈录[M].上海:上海书店出版社,2009.
- [13]周应合.景定建康志[M]//宋元方志丛刊:第2册.马光祖,修.北京:中华书局,1990:2037.
- [14]赵绍祖.读书偶记[M]//续修四库全书:第1161册.上海:上海古籍出版社,2002.
- [15]赵翼.廿二史札记校证[M].王树民,校证.北京:中华书局,1984.
- [16]王质.雪山集[M]//景印文渊阁四库全书:第1149册.台北:台湾商务印书馆,1986:488.

Historical Writing and Merit Narratives of the Caishi Battle Between the Song and Jin Dynasties

Qiu Jingjia

Abstract: The Battle of Caishi, part of the Song-Jin War that broke out in the thirty-first year of the Shaoxing reign of the Southern Song (1161), was originally a skirmish. Yet heavily glorified by contemporary Song writers, it was portrayed as a pivotal battle that safeguarded the dynasty, endowed with profound political and military significance for turning the tide and rescuing the state from collapse. A wealth of detailed records are left, containing numerous exaggerations and embellishments. Beyond textual research on historical facts, an examination of the broader context and evolution of related narratives reveals that the story of the Caishi Battle was retold and circulated by different groups, giving rise to multiple versions that reflect their respective war memories and standpoints. Later, historians collated and verified these accounts and ultimately produced an integrated narrative incorporating varied claims. This process embodies the convergence of collective memories and the overlay of multiple interpretations among different social groups during the reign of Emperor Xiaozong of the Song Dynasty.

Keywords: battle of Caishi; Yu Yunwen; narrative of military victory; historical writing

[责任编辑/晨 潇]



王船山道统思想中综合与转型的经史观*

李长泰

摘要: 船山道统思想中,经史观是其重要组成部分,其核心在于对《六经》道统精神与尧舜以降中国道统历史脉络的双重综合。通过重新诠释《六经》,船山既返回经典,又推动其思想的新发展。以重新诠释和传承发展为基础,他的道统思想走向转型,不完全等同于孔孟以来建构的儒家正统思想。这一综合与转型的学术特征凸显了以下三个方面:一是返回儒家经典文本和端正正统学问,以《六经》经典为文本和经学正统思想为学问方向;二是开启道统思想的新视角,启蒙新型道统观,运用日新进化观推动学术革新和民生发展;三是改变原有的思想观念,革新原有的道统制度,救国救民,振兴民心 and 拯救天下国家。

关键词: 王船山;道统思想;经史观;改制革新

中图分类号: B249.2

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2026)04-0061-08

船山哲学的道统思想,集中体现了其学术转型的特征。这种转型并非纯粹地转变,而是在系统综合古圣先贤道统思想的基础上,别开生面,开启了新的道统观,引领后儒道统思想的转型。具体而言,船山道统思想是对传统经史思想的综合与转型,综合了以往经史思想的主流与主线,将道统观转向新视域与新方向,从而推进经史思想的传承发展,并启迪后儒经史思想的转型。

一、返本与正学的主流经史观

道统思想的传承,既有历史的纵贯,也有时代大势所趋。历史的纵贯是理,大势所趋是势,理势合一是道统思想发展的必然。船山说:“势者事之所因,事者势之所就,故离事无理,离理无势。势之难易,理之顺逆为之也。理顺斯势顺矣,理逆斯势逆矣。君臣之分,上下、轻重、先

后、缓急之权衡,其顺其逆,不易之理也。守天下者,辨上下,定民志,致远而必服,垂久而必信,理之顺即势之便也。攻以此攻,守以此守,无二理也,无二势也。势处于不顺,则事虽易而必难。事之已难,则不能豫持后势而立可久之法以昭大信于天下,所必然也。”^{[1]335}理是历史长河中的规律,势是当前的形势和人事,道统即是历史的脉络,大势即是现实的历史态势,二者相辅相因,顺理固势。中国道统脉络是历史的规律和纵贯,但又在历史现实中有所变更与调整。“夫望治者,各以其情欲而思沿革;言治者,各以其意见而议废兴。虞、夏、殷、周之法,屡易而皆可师,惟创制者之取舍,而孔子何以云可知也?夫知之者,非以情,以理也;非以意,以势也。理势者,夫人之所知也。理有屈伸以顺乎天,势有重轻以顺乎人,则非有德者不与。仁莫切于笃其类,义莫大于扶其纪。笃其类者,必公天下而无疑;扶其纪者,必利天下而不吝。君天

收稿日期:2026-01-06

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

作者简介:李长泰,男,重庆师范大学马克思主义学院教授(重庆 401331),主要从事中国哲学、中国传统伦理与中华优秀传统文化研究。

下之理得,而后可公于人;君天下之势定,而后可利于物。”^{[1]396}治理天下需要道统之理,又要因势而变,既有历史传统又有现实沿革。正是基于理势互通,理势相依,道统思想既要延续传统,又要适时而变。船山建构道统思想,既依据古圣先贤的道统传统,又开启新的道统观。具体来说,船山道统思想的学术特征是返回《六经》之本,传承周敦颐、张载的学术正统,以纠正偏离儒家道统方向的学问。

船山认为道统思想要回归《六经》经典文本,以《六经》思想精神作为道统思想的正本源头和主流意旨。自孔子创立儒家思想以来,儒家都以《六经》作为思想文本,形成《六经》经典,并以《六经》文本为基础教化天下,修己治人,治国安民。

《六经》之教,化民成俗之大,而归之于《礼》,以明其安上治民之功而必不可废。盖《易》、《诗》、《书》、《乐》、《春秋》皆著其理,而《礼》则实见于事,则《五经》者《礼》之精意,而《礼》者《五经》之法象也。故不通于《五经》之微言,不知《礼》之所自起……后世唯横渠张子能深得此理以立教,而学者惮其难为,无有能继之者,于是而“良知”之说起焉,决裂藩维以恣其无忌惮之波行,而圣教泯。学者诚有志于修己治人之道,不可不于此而加之意也。^{[2]1171}

《六经》是《易》《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》,既有《五经》之理,又有《礼》行之事,有大义也有微言,审视以道,呈现以事,治理天下以道,调节性情以礼。《六经》学问是治理天下的学问,学习和传承《六经》是圣人教化天下,实现天下大治的重要途径。因此,要以《六经》为文本,传承《六经》精神主旨。船山认为,《六经》是中华道统精神的经典文本,以此绵延不绝而形成道统的历史纵贯,彰显了中华道统精神;张载的学问以《六经》思想为基础,将《六经》中的道统思想发扬光大;学者需要延续张载的学问,传承正统的道统思想。船山认为,传承《六经》道统精神需要深耕探究,戮力沉潜,终身践行,不能像阳明心学那样浮在表面,肆无忌惮地乱讲、脱离实际。“圣人之道:有大义,有微言。故有宋诸先生推极于天,而实之以性,核之心得,严以躬修,非

故取其显者而微之、卑者而高之也。自汉之兴,天子之教,人士之习,亦既知尊孔子而师《六经》矣,然薄取其形迹之言,而忘其所本。”^{[3]696}船山认为《六经》是圣人教化的根本,里面有大义之道,也有微言之事,经过了汉代儒学而尊为经学,到宋代儒学发展为理学。圣人之教是道统精神,汉宋儒家道统都以《六经》为根本,道统思想不能失去《六经》这一文本依据。“《六经》之教,皆穷理尽性,本无有失,立教者得其精意以导学者于大中至正之矩,则人皆兴起于至善而风俗完美,盖经正而庶民兴,异端曲学不得窃而乱之矣。”^{[2]1173}《六经》的道统精神是穷理尽性,学者以《六经》为依据才能走上正道,民众以此为依据才能提振民心,天下以此为依据才能实现风俗纯正,因此必须反对不以《六经》作为依据的异端邪说。

船山将《六经》文本视为完整的道统思想体系,认为其具有天人、文情、辞事的统一特征。《六经》既是治理天下的大道,又是学者的学问之道。他说:“《六经》之教,本中正互成而无过,顾《易》言天人之际,不可以闻见征索,《礼》、《乐》由文生情,文显而情隐,《诗》、《书》、《春秋》则因昔人之辞与事而备存以待学者之自择,倘立教者未察于圣人之旨而徒倚其文,使学者莫得其归趣,则其失有如此者。”^{[2]1172-1173}《易》讲的是天人关系,《礼》《乐》讲的是人文精神,《诗》《书》《春秋》讲的是辞章和叙事的内容,圣人教化是教人天人合一,修己治人,不仅是讲文本辞章。因此,学者更要深悟其中要旨,要践行《六经》中的道统精神。“《六经》皆圣人之教而尤莫尚于《礼》,以使人之实践于行,则善日崇而恶自远。盖易知简能,而化民成俗之妙,至于迁善而不知为之者,则圣神功化之极,不舍下学而得之矣。”^{[2]1177}《礼》在《六经》中专注于人的践行精神,在日用之中使人的行为符合礼的要求,改过迁善,下学而上达,向圣人这一理想人格靠近。

船山认为,圣人之教是道统精神,从先王之道开始,代代相传。《六经》要旨是儒家正统,要求学者遵守儒家道统精神,不能曲解儒家道统宗旨,亦不能以文辞而害大义。儒家道统是天人之教,也是先王之教,不能只说天道而不可人道。因此,程子反对邵雍的易学道术,认为其违

背先王的道统精神。船山说：“沿流不止，为君子儒者，不能自拔流俗之中以守先王之道，亦且信其妄而济之羲、文、周、孔之间，芜其微言，叛其大义，徒以惑民而导之于险阻。呜呼！拓跋氏夷也，而知禁之；为君子儒者，文之以淫辞，而尊之为天人之至教，不谓之异端也，奚可哉？程子鄙康节之术而不屑学，康节之术，委巷之师也。”^{[3]606}道统思想在历史长河中沿革发展，以先王道统精神作为主旨，先王道统不依附流俗，更不流于浮躁辞章，不追求异端邪说。“汉儒反经合道，程子非之，谓权者审经之所在，而经必不可反也。于道固然，而以应无道之世，则又有不尽然者。”^{[3]509}汉代儒学回归经学，是为了迎合时势，程子不赞成返回经学。

船山认为以《六经》为根本，说明《六经》是道统精神的文本，是道统精神的微言大义，而不是异端邪说的玩弄辞章。“辟异端者，学者之任，治道之本也。乃所谓异端者，诡天地之经，叛先王之宪，离析《六经》之微言，以诬心性而毁大义者也。非文辞章句度数沿革之小有合离，偏见小闻所未逮而见为异者也。”^{[3]279-280}在船山看来，批判异端邪说是学者的职责，也是正道治理的根本，异端邪说违背大义大经，玩弄辞章小见，与《六经》道统精神相距遥远。“汉之诸儒，各有师传，所传者皆圣人之道所散见也。而习气相沿，保其专家以相攻击，非其所授受者谓之异端。”^{[3]280}汉代儒学的弊端在于专注于零散的见解，且有互相攻击的习气。

《六经》既是道统传承的经典文本，也代表了正统学问的精神主旨。道统在历史中的传承，始终在坚守《六经》正统的同时不断沿革发展，以求经权互通。古代道统注重经权变化，不固守经典，但要以《六经》为本，因其乃正道之经典。“经天下而归于一正，必同条而共贯，杂则虽矩范先王之步趋而迷其真。惟同条而共贯，统天下而经之，则必乘时以精义，而大业以成。仲舒之策曰：‘不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道。’此非三代之法也，然而三代之精义存矣。何也？六艺之科，孔子之术，合三代之粹而阐其藏者也。”^{[3]125-126}船山认为坚守《六经》即是坚持正统的道统精神，自三代以来的历史证明以《六经》精神治理天下，能够治国平天下。以《六经》

为依据是坚持其中的先王道统精神，而不是背诵文言辞章。《六经》道统精神主张要善于经权互通，船山说：

言“权”则故不爽乎经，言“经”则自有轻重取裁之意，故曰“变而不失其经之谓‘权’”。有可权者，则权以合经，故迂国图存，自保国之经也。无可权矣，则亦无经，而所守者唯舍生取义而已。^{[4]917}

经与权既彼此对立又相互依存。权需要经作为根本，经需要权才能长存发展，无经则没有权，无权则不能存经。故权变不会让经典丧失，只有经权互通，道统才能长久发展。船山认为经权互通，道统才能具有长久的生命力。《六经》蕴含正统的道统精神。这种精神以大义为经，不在于其文言辞意，而在于其精神的宗旨。大义精神在权变革新中推陈出新，根据大义主旨适时沿革变化，道统精神才能长存。

在《六经》中，《易》的主旨说明了道统精神的根本宗旨是变化与更新，《易》是《六经》的根本。易道变化，生生不息，遵从仁义精神主旨、变化日新的精神即是《六经》的要旨。船山指出：“周易者，天道之显也，性之藏也，圣功之牖也……仁义之大用兴焉，治乱、吉凶、生死之数准焉，故夫子曰，‘弥纶天下之道以崇德而广业’者也。张子之学，无非《易》也，即无非《诗》之志，《书》之事，《礼》之节，《乐》之和，《春秋》之大法也，《论》、《孟》之要归也……而张子言无非《易》，立天，立地，立人，反经研几，精义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传，非张子其孰与归！”^{[5]12}《易》是《六经》的根本，统领天地人三才，是圣人之道之根本，也是圣人工夫的呈现。《易》推动了后面《五经》的生成。张载的学问无非是《易》的学问，他的《易》学衍生出《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》的学问要旨，也是《论语》《孟子》的精神要旨。船山认为张载的学问是正学，因其传承《六经》，故《六经》学问精神是正学道统。“经正则万物皆备，而天下之道贯于经之一，故其趋不同而皆仁也。权者，以铢两而定无方之重轻，一以贯之之象，随时移易而皆得其平也。明此，则权即经之所自定，而反经合权之邪说愈不足立矣。抑张子以博文之功在能立之后，与朱子以格物为始教之说有异，而《大学》之

序,以知止为始,修身为本,朱子谓本始所先,则志道强礼为学之始基,而非志未大,立未定,徒恃博文以几明善,亦明矣。”^{[5]172}船山认为,治理天下以《六经》精神为道统思想,统一于仁义的道统精神,进行权衡裁量、格物致知和修身齐家,最终达到国治天下平。此即以《六经》为本,实现修齐治平,才能让天下定于一统。

综上所述,船山道统思想将《六经》作为文本依据,坚守《六经》的道统精神,在《六经》精神的主导下,经权互通,适时权变,修己治人,实现国治和天下太平。船山主张返回《六经》道统精神,坚持《六经》的学问正统,发扬《六经》的仁义道统精神。因此,船山道统思想的学术特征是返本与正学的统一,本是《六经》文本,学是《六经》学问,回归《六经》精神,弘扬研究《六经》的学问正统。

二、开新与进化的经史观转型

船山道统思想的学术特征体现了开新与进化的思想理路,既在学术观点上开新和更化,又在学术方法上开新和进化,达到体用合一。道统思想之所以具有开新与进化的学术特点,是因为船山在本体论上有气化原理的支撑。宇宙气化推动思想进化。船山将本体论运用于社会现实中,主张人类社会历史观更化进化、日新发展,道统观念也要气化日新,从而对传统的道统观进行转型和重构。从总体上看,船山的道统思想开启了一个新的思想方向,是一种进化的道统观。

气化的本体论思想推动了船山道统思想的开新和进化。船山学术思想中的本体与方法高度契合,体用同源。从气本到人用的思想推演体现了船山哲学体用合一的逻辑:

气化者,气之化也。阴阳具于太虚絪縕之中,其一阴一阳,或动或静,相与摩荡,乘其时位以著其功能,五行万物之融结流止、飞潜动植,各自成其条理而不紊,则物有物之道,人有人之道,鬼神有鬼神之道,而知之必明,处之必当,皆循此以为当然之则,于此言之则谓之道。此二句兼人物言之,下言性心,则专言人矣。太虚者,阴阳之

藏,健顺之德存焉;气化者,一阴一阳,动静之几,品汇之节具焉。秉太虚和气健顺相涵之实,而合五行之秀以成乎人之秉夷,此人之所以有性也。^{[5]32-33}

气是阴阳二气,气化是气的运动规律,阴阳运行生成五行,五行凝结生成人与物。气化流行即是道,道落实为人与物的本性。气化生生不息,使世界具备健顺之德,人性则在这一健顺之德的生成过程中不断得到磨炼。气化是世界进化的原理,推动万物的生成与进化,也是道统更化更新的依据,同时也磨炼人性品格。人在道统思想更新中成为新人,做新民。“形化者化醇也,气化者化生也。二气之运,五行之实,始以为胎孕,后以为长养,取精用物,一受于天产地产之精英,无以异也。形日以养,气日以滋,理日以成;方生而受之,一日生而一日受之。受之者有所自授,岂非天哉?故天日命于人,而人日受命于天。故曰性者生也,日生而日成之也。”^{[1]300}船山道统思想中将人性定位于现实的人性,人性在现实中形成。在他看来,阴阳二气运行生成五行,五行滋养生成万事万物,人受五行滋养形成灵秀之气,灵秀之气造就人性。人性中的善性在现实社会中日生日成,人类社会的道统也在社会运动中更新进步。船山以气化日新原理说明道统思想在社会运动中更新进步,推陈出新。

船山将气化日新原理解释为自然规律、自然常理。“原心之所自生,则固为二气五行之精,自然有其良能,而性以托焉,知觉以著焉。此气化之肇夫神明者,固亦理矣,而实则在天之气化自然必有之几,则但为天之神明以成其变化之妙,斯亦可云化理而已矣。”^{[4]1111}在他看来,气化是自然规律,运动变化是自然现象,日新进化是自然本能,阴阳五行运行凝结成自然的本性,开新进化是自然而然的常理,“气化有序而亘古不息,惟其实有此理也”^{[5]115}。气化规律是自然常理,流行不息,“天地之间,一气而已,亘古今,通上下,出入有无而常存者也。气化于神,与天合一矣”^[6]。气化达到神明的状态,正是气化生生不息、变化日新的极致表现。这种神妙难测的运化能力,推动着万事万物的进化发展。

张子曰:“日月之形,万古不变。”形者,

言其规模仪象也,非谓质也。质日代而形如一,无恒器而有恒道也。江河之水,今犹古也,而非今水之即古水。灯烛之光,昨犹今也,而非昨火之即今火。水火近而易知,日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也,人所共知也。肌肉之日生而旧者消也,人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁,则疑今兹之日月为邃古之日月,今兹之肌肉为初生之肌肉,恶足以语日新之化哉!阳而聚明者恒如,斯以为日;阴而聚魄者恒如,斯以为月;日新而不爽其故,斯以为无妄也与!必用其故物而后有恒,则当其变而必昧其初。^{[5]453-454}

船山继承了张载的气学思想,认为气一直在运行变化,生生不息。一是气的质在发生变化,形不变而质在变;二是气的质在更替,旧质消亡,新质产生。正是质的变化无穷无尽,使得万事万物能够长久存在,亘古不息。船山认为气化日新是世界得以存在的原因。

既然世界气化日新而存在,进化才能发展,人类历史也要在日新变化中发展,道统思想也要不断发展进步。船山认为道统思想是人类社会的文明形态和制度机制,其只有不断日新变化,才能推动社会进步。化解社会矛盾,需要社会意识更新,观念制度适时变化,道统思想日新进步。如此,社会危机才能转危为安。“尊其尊,卑其卑,位其位,事其事,难其选举,易其防闲,公其心,去其危,尽中区之智力,治轩辕之天下,族类强植,仁勇竞命,虽历百世而弱丧之祸消也。”^{[5]527}在船山看来,社会有基本的尊卑等礼义制度,古圣治理天下具有仁勇的使命担当精神,依据形势不断变更制度,从而推动社会进化发展。从人类历史长河来看,社会总是向前发展进化的,而船山的道统观也具有进化的思想特点。他说:“三代沿上古之封建,国小而君多,聘享征伐一取之田,盖积数千年之困敝,而暴君横取,无异于今川、广之土司,吸斂其部民,使鹄面鸠形,衣百结而食草木;三代圣王,无能疾出其民于水火,为撙节焉以渐苏其生命,十一者,先王不得已之为也。”^{[3]746}三代以前,社会形态原始,国小君多,百姓结衣食草,生活困苦。后来三代圣王拯救百姓、关注民生,民众生活改善,

后世社会也随之不断进步。进化是人类历史的规律,人类文明在历史进化中不断发展。

夫三代之制,见于典籍者,既已略矣,若其画地域民,而俾任土作贡者,则有以也。古之人民,去茹毛饮血者未远也,圣人教之以耕,而民皆择地而治,唯力是营;其耕其芜,任其去就,田无定主,而国无恒赋。且九州之土,析为万国,迨周并省,犹千有八百诸侯,自擅其土以取其民,轻重法殊,民不堪命。故三代之王者,不容不画井分疆,定取民之则,使不得损益焉。民不自为经界,而上代为之。非此,则择肥壤,弃瘠原,争乱且日以兴,芜莱且日以广。故屈天子之尊,下为编氓作主伯之计,诚有不得已也。^{[7]77}

古代地理上没有疆界之分,土地也无主人,虽有圣人治理,但也是自然而然的治理,没有什么突出的治理效果。三代圣王划分疆界,使人们开垦荒芜的土地,制定规章制度规范人的利益、调节社会关系,使社会得到有效治理,推动社会向农业文明发展。社会进化的同时,道统也在进化发展。船山说:“充生人之气而和之,理生人之神而正之,然后函生人之性而中之。故曰:‘莫匪尔极’,极者,性之中也。于是而人之异于禽兽者,粲然有纪于形色之日生而不紊。故曰:‘思文后稷,克配彼天。’天成性也,文照质也,来牟率育而大文发焉,后稷之所以为文,而文相天矣。”^{[8]492}船山认为,气化规律推动人类社会进化,使人区别于禽兽。在这一过程中,人之气凝为人之神,再发展为人之性,由此人类社会逐渐具备文明特质,实现以文化人。“天育之,圣粒之,凡民乐利之,不粒不火之禽心,其免矣夫!天运替,人纪乱,射生饮血之习,且有开之先者,吾不忍知其终也!”^{[8]492}船山认为,圣人治理天下推动着社会进化,这种进化在人类生存方式上体现为从茹毛饮血的狩猎采集向农业耕种的转变。

船山虽然在道统观上提倡社会进化,但他认为也不能完全废除古代道统,对古代道统思想应有适当的保留。他说:“古之所未至,可益也;以益之者改之,可改也。古之所已备者,不可略也;略之而使亡焉,则道因之而永废矣。废古而亡之,取便于流俗,苟且之术,秦之所以乱天下

者,君子之所恶也。”^{[3]572}他认为古代的道统文明有助于当时社会的发展,可以借鉴其思想来改进当时的道统制度。因此,不可随便消除古代的道统思想,可以不使用但要保存起来,更不能依据流俗之见而消灭古代的道统文明。

综上所述,船山道统思想是对古圣先贤道统思想的开新和进化,在原有道统思想的基础上形成新的道统思想,可以说具有开新与进化的学术特征。这一特征的思想依据是其气化日新原理,该原理运用于人类社会历史,则推动人类社会进化,如从古代的茹毛饮血,发展到农业兴起、圣人治理的社会形态。

三、改制与救今的经史致用与综合

基于开新与进化的学术思路,船山道统思想进一步体现了改制与救今的思想理路,通过解构理学心学、重释古圣道统以建构新型道统观,从而达到明体达用、救国救民的目的。具体而言,船山道统思想中有改制的思想特点,希望改造古代的道统制度,推出新的道统观念。梁启超评价王船山说:“黄梨洲有《明夷待访录》,黄氏之改制也;王船山有《黄书》、《噩梦》,王氏之改制也。”^[9]清代学者提倡改制,王船山学术思想传承了古代学术思想的致用传统,并根据时势而改制出新。船山说:“圣人居天子之位而当革命改制之时,则酌乎情理以为废兴。后此者虽或意有所见,不敢损益之也。”^{[2]120-121}传统道统思想不一定完全适应时代的发展,统治者需要酌情改制,有废有兴,有损有益。改制是为了拯救天下民众,治理天下国家,因此船山道统思想的学术特征是改制与救今的统一。

改制是为了救今,因时而变,因时制宜。船山说:“上古之世,男女之别未正,昭穆之序未审,故周公严之于此而辨之精。后世男女正而恩礼睽,兄弟之离,类起于室家之猜怨,则使相为服以奖友睦之谊,亦各因其时而已。《礼》曰:‘时为大。’百王相承,所损益可知也。圣人许时王以损益,则贞观之改周制,可无疑已。”^{[3]774}船山认为从上古到当今,制度不断革新,道统制度在不断更改,其目的是化解天下矛盾,推动社会和谐进步。时势推动思想改制,历史上成功的

治理多由改制实现,有损有益,有废有兴。船山说:“后世无识之士,欲挠乱成法,谓三代之制一一可行之今,适足以贼民病国,为天下谬,类此者众矣。不体三代圣人之心,达其时变,而徒言法古者,皆第五琦之徒也,恶逾于商鞅矣。何也?彼犹可钳束其民而民从之,此则旦令而夕哭于野,无有能从之者也。三十取一,民犹不适有生,况什一乎!”^{[3]885}船山重新诠释了古圣先贤的道统思想,认为古圣道统具有改制的传统,适时而变是其核心精神,而非如一些学者所认为的那样一成不变。古圣道统思想中不变的是因时而变的精神,因时而变才是永恒的不变。“因亦一道也,革亦一道也。其通也,时也;万古不易者,时之贞也。其塞也,时也;古今殊异者,时之顺也。考三王,俟百世,精义以中权,存乎道而已矣。”^{[7]45}在船山看来,古代道统有适时而变的传统精神,沿袭是道统,革新也是道统,革新变化是自尧舜以来一贯的道统精神。

改制是革新具体的道统制度,而不是抛弃总体的道统精神,革新旧有的制度使之符合总体的道统精神。船山说:“礼有不可变者,有可变者。不可变者,先王亦既斟酌情理,知后之无异于今,而创为万世法;变之者非大伦之正也。可变者,在先王之世,尊尊亲亲,各异其道,一王创制,义通于一,必如是而后可行;时已变,则道随而易,守而不变,则于情理未之协也。”^{[7]43}道统中的礼义精神保持不变,但其中具体的礼义制度则应适时而变,大伦大义精神不变,礼义形式则根据社会需要适时更化。

孟子所云“民为贵,社稷次之,君为轻”者,以天子之驭诸侯而言也。故下言变置诸侯而不言天子。天子即无道如桀、纣,且亦听其自亡以灭宗社,而无敢变置者。“得乎丘民而为天子”,则为天下神人之主,奉民之好恶以进退天下之诸侯而立其社稷。社稷有当变置者,诸侯亦必请于天子而后改制焉。盖始封之日,分茅而受五方之土以立社稷,以王命立之,则亦必以王命变之也。王所奉者民心,而诸侯社稷一唯王之建置,则其重轻审矣。^{[4]1138-1139}

船山认为,古代王道政治的道统精神与民心之道,皆不可变更。社会发展当以此为基础,适时

调整道统制度与礼义形式。诸侯亦需依此精神与时俱进,契合道统之宗旨。

改制是自古以来的传统,可以推动社会发展进步。“改正朔,易服色,汉儒以三代王者承天之精意在此,而岂其然哉!正朔之必改,非示不相沿之说也。历虽精,而行之数百年则必差。夏、商之季,上敖下荒,不能厘正,差舛已甚,故商、周之兴,惩其差舛而改法,亦犹汉以来至于今,历凡十余改而始适于时,不容不改者也。若夫服色,则世益降,物益备,期于协民瞻视,天下安之而止矣。”^{[3]697}船山认为汉代董仲舒提出的改制思想推动了当时社会进步和长治久安。社会的进化是改制推动的,人类社会历史越向前发展越需要改制,只有不断改制才能推动社会长治久安。

极重之势,其未必轻,轻则反之也易,此势之必然者也。顺必然之势者,理也;理之自然者,天也。君子顺乎理而善因乎天;人固不可与天争,久矣。天未然而争之,其害易见;天将然而犹与之争,其害难知。争天以求盈,虽理之所可,而必过乎其数。过乎理之数,则又处于极重之势而渐以向轻。君子审乎重以向轻者之必渐以消也,为天下乐循之以不言而辨,不动而成,使天下各得其所,巍然以永定而不可复乱。夫天之将然矣,而犹作气以愤兴,若旦夕之不容待,何为者邪?古之人知此也,故审生民涂炭之极,察其数之将消,居贞以俟,徐起而顺众志以图成。汤之革夏,武、周之胜殷,率此道也。^{[7]177-178}

历史发展有其必然的规律,不以人的意志为转移,顺应历史潮流是天理,是大势所趋。治理天下者当审时度势、勇于变革,使天下民众各得其所,自然得民心。民心所向,天下方能长治久安。“古之天下,人自为君,君自为国,百里而外,若异域焉,治异政,教异尚,刑异法,赋敛惟其轻重,人民唯其刑杀,好则相昵,恶则相攻,万其国者万其心,而生民之困极矣。尧、舜、禹、汤弗能易也;至殷之末,殆穷则必变之时,而犹未可骤革于一朝;故周大封同姓,而益展其疆域,割天下之半而归之姬氏之子孙,则渐有合一之势;而后世郡县一王,亦缘此以渐统壹于大同,

然后风教日趋于画一,而生民之困亦以少衰。”^{[3]754}在船山看来,古代社会生产力落后,民生困乏,社会治理混乱,人人异心相攻,自周代开始,天下治理实行改制,救助天下百姓,封疆拓土,人心走向大同,天下逐渐达到统一,社会文明进步。

船山在改制问题上的主张,主要体现在以下四个方面:一是改革君主制度,限制君权。天子的权力过大,容易造成君主独断专行,应该限制君主的权力。船山说:“宰相之用舍听之天子,谏官之予夺听之宰相,天子之得失则举而听之谏官;环相为治,而言乃为功。”^{[7]122}天子、宰相、谏官三者相互牵制,防止君主独断专行。二是改革官吏制度,严格吏制。严格约束官吏,才能实现制度公正,“宽之为失,非民之害,驭吏以宽,而民之残也乃甚”^{[3]309}。法度对官吏必须约束从严,对民众则从宽。“严者,治吏之经也;宽者,养民之纬也;并行不悖,而非以时为进退者也”^{[3]309},“故严以治吏,宽以养民,无择于时而并行焉,庶得之矣。而犹未也”^{[3]309},治理官吏需要从严,治理民众需要从宽,二者并行,则天下公正。官吏有行政权,若无人约束,容易偏离社会正义,需要有严格的约束官吏的制度。三是改革赋税服役制度,以人计赋役,减轻人民的负担。船山认为以劳动力计算赋役而不以土地计算赋役,民众自然耕种土地,如果以土地计算赋役,则民众不会耕种土地,“以夫计赋役而不更求之地,所以百姓不乱而民劝于耕”^{[5]551}。四是立法从简而让民众易于遵守。“夫立法之简者,唯明君哲相察民力之所堪,与国计之必畜,早有以会其总于上;而瓜分缕别,举有司之所待用者,统受于司农;以天下之富,自足以给天下之需,而不使群司分索于郡县,则简之道得矣。”^{[3]899}立法简明而实现社会公正在于顾及了民众的疾苦,使民众以简守法,不受层层官吏盘剥压制,实现社会公正。“政莫善于简,简则易从。”^{[3]897}船山认为立法以简明为准则。对民众而言,法制简明则易从,只需明白大纲原则、知晓行动方向,不需要熟记法制中的烦琐条文;对官吏而言,法制简明则执法便捷,行政简易而公正。立法简明,亦便于后续法制的变更调整。最后,民众因易从而少犯法,廉耻之心得以养成,治理效果自然更佳。

综上所述,船山道统思想的转型体现了改

制和救今的学术特征,改制是对原有的道统制度的革新,并促进道统思想的进化。改制不是完全抛弃原有的道统精神,而是沿袭古圣先贤的道统精神,适时变革旧有的道统制度。古圣道统精神保持不变,具体的道统制度需要适时变革。船山认为古圣先贤的道统精神中有适时革新的传统,必须适时变革才能实现天下长治久安。

结 语

王船山道统思想中的经史观,是一个集返本、开新与致用于一体的严密体系。它以返本与正学为基础,通过对《六经》与儒家正统的回归,确立了思想的合法性根基;以开新与进化为动力,借助气化日新之理,突破了旧有观念的桎梏,实现了道统思想的创造性转型;最终以改制与救今为落脚点,将经典诠释与历史洞见转化为变革现实、救国救民的具体方略。船山经史观的综合与转型,既保持了道统精神的一贯性,又赋予了其应对时代挑战的生命力。这一思想路径,

不仅在当时具有振衰起弊的现实意义,也为后世如何处理传统与创新的关系,提供了深刻的历史启示。

参考文献

- [1]尚书引义[M]//王夫之.船山全书:第2册.修订版.长沙:岳麓书社,2011.
- [2]礼记章句[M]//王夫之.船山全书:第4册.修订版.长沙:岳麓书社,2011.
- [3]读通鉴论[M]//王夫之.船山全书:第10册.修订版.长沙:岳麓书社,2011.
- [4]读四书大全说[M]//王夫之.船山全书:第6册.修订版.长沙:岳麓书社,2011.
- [5]张子正蒙注[M]//王夫之.船山全书:第12册.修订版.长沙:岳麓书社,2011.
- [6]楚辞通释[M]//王夫之.船山全书:第14册.修订版.长沙:岳麓书社,2011:364.
- [7]宋论[M]//王夫之.船山全书:第11册.修订版.长沙:岳麓书社,2011.
- [8]诗广传[M]//王夫之.船山全书:第3册.修订版.长沙:岳麓书社,2011.
- [9]梁启超.梁启超全集:第1集[M].汤志钧,汤仁泽,编.北京:中国人民大学出版社,2018:305.

The Comprehensive and Transformative View on Confucian Classics and History in Wang Chuanshan's Thought of Confucian Orthodoxy

Li Changtai

Abstract: In Wang Chuanshan's thought on the Confucian orthodoxy (道统), the view on classical and historical studies (经史观) constitutes an essential part. Its core lies in a dual synthesis: on the one hand, it synthesizes the Daotong spirit embodied in *The Six Classics*; on the other hand, it synthesizes the historical lineage of the Chinese Daotong since the era of Yao and Shun. Through a reinterpretation of *The Six Classics*, Wang returns to the classics while simultaneously advancing new developments in their thought. Based on this reinterpretation and inheritance-based development, his Daotong thought undergoes a transformation, no longer being entirely equivalent to the Confucian orthodox thought constructed since the time of Confucius and Mencius. This academic characteristic of synthesis and transformation manifests itself in the following aspects: first, a return to Confucian classical texts and a rectification of orthodox learning, taking *The Six Classics* as the textual foundation and orthodox classical studies as the academic direction; second, the opening of a new perspective on Daotong thought, the enlightenment of a new Daotong vision, and the use of a concept of ever-renewing evolution to promote academic innovation and the development of people's livelihood; third, the change of existing ideas and the reform of existing Daotong institutions, with the aim of saving the nation and the people, revitalizing popular morale, and rescuing the realm under Heaven.

Keywords: Wang Chuanshan; thought of Confucian orthodoxy; view of Confucian classics and history; restructuring and reform

[责任编辑/木 卯]



论孔孟儒学的天命操持与安乐境界*

刘强强

摘要:随着先秦时期天命观念的转变及其向普通个体的下移,如何对待天命成为个体生存必须直面的问题。孔子主张“义命分立”,孟子承续此说并发展出“义命合一”,“命”亦分化出使命之义。通过孔孟的阐释,无常的命运被置于生存关切的中心之外,自我人格的完善成为人生价值的根基,从而使个体在面对命运起伏时得以持守“安”之心境。这种“安”在奠定生存整体基调的同时,也蕴含着种种具体而细微的“不安”。这些“不安”意味着道德人格的自我确证,进而深化并推动了整体之“安”。通过对天命的自觉操持,孔孟儒学最终实现安乐的人生境界。

关键词:天命;安乐;孔子;孟子;儒学

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0069-07

就先秦时期天命观的演进历程而言,殷周鼎革之际为一大变,西周至东周时期再一变。殷人将“帝”奉为至上神,自以为受其护佑,因而理所当然地拥有天命。后来随着周对商的取代,原本作为殷商保护神的“帝”亦被“天”的观念所取代。《诗经·大雅·文王》云:“侯服于周,天命靡常。”^{[1]962}天命既然“靡常”,那么其与人间的关系便也是变动的。在西周时,“以德配天”的思想深入人心,当然此时的“德”与后世所理解的“道德”尚有差距^①。两周之际,天命无常的观念逐渐深化,并与“德”脱钩,原先与王权国祚相关联的天命开始向普通个体下移,演化为个体的无常命运。如徐复观所说:“人格神的天命既逐渐垮掉,于是过去信托在神身上的天命,自然转变而为命运之命。”^{[2]35}在这种情况下,如何对待天命成为个体生存必须直面的问题。

作为新兴知识阶层的士,将天命问题引向切身的深入思考,由此形成了种种回应天命的思想与实践。在以往的研究中,关于孔孟天命

观的思考往往集中于道德主体的生成方面,而少有将目光专注于“安乐”者。对此本文认为,道德与心性固然重要,但作为私人生存体验的“安乐”亦不可被忽视。人们面对异己无常的命运时,需要通过个体自觉的修为摆脱惶惑与不安。不同思想流派提出了各自的安顿之道,其中儒家一系由孔子肇端,思孟学派承其绪并定其型。孔子力主“义命分立”,思孟学派继承此说而发展出“义命合一”。二者不仅共同开显出“安乐”的人生境界,更深刻影响了此后两千余年儒家思想涵摄下的精神世界。

一、“义命分立”及其生存意义

天命超越而神秘,非人力所能改变,所以孔子言及天命时,常表现出慨叹吁嗟之态,甚至流露出无可奈何的悲凉之感。如《论语·雍也》云:“伯牛有疾,子问之,自牖执其手,曰:‘亡之,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾’

收稿日期:2025-11-12

*基金项目:杭州市“钱塘青年社科学者”专项课题“宋明理学美育精神阐释研究”(2025QTQN07)。

作者简介:刘强强,男,哲学博士,杭州师范大学李叔同美育学院副教授(浙江杭州 311121),主要从事中国美学、儒家哲学研究。

也!’”^{[3]224-225}《论语·先进》云:“颜渊死。子曰:‘噫!天丧予!天丧予!’”^{[3]447}上天玄远莫测,无情地主宰着人的夭寿祸福。个体在天命面前渺小卑微而无能为力,故天命首先是可“畏”的。孔子曰:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”^{[3]661}吉川幸次郎由此感叹道:“‘天’往往是无常的,在这种‘天’的支配下生存的人类,一定是渺小的不安定的存在。”^[4]但他忽视了孔子天命观的复杂性,因为孔子不仅“畏天命”,同时又“知天命”。《论语·为政》云:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”^{[3]43}《论语·尧曰》云:“不知命,无以为君子也。”^{[3]769}

古人对孔子所说的“知天命”大致有三种解释。其一,将“知天命”与《述而》篇中所载的“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣”^{[3]267}相联系,认为孔子通过学《易》而达到对命运的知解与把握。如孙绰所云:“大易之数五十,天地万物之理究矣。以知命之年通致命之道,穷学尽数可以得之,不必皆生而知之也。”^[5]又如邢昺所云:“‘五十而知天命’者,命,天之所秉受者也。孔子四十七学《易》,至五十穷理尽性知天命之终始也。”^[6]其二,将天命解释为天理或天道,多见于宋明理学文本。如朱熹云:“天命,即天道之流行而赋于物者,乃事物所以当然之故也。知此则知极其精,而不惑又不足言矣。”^{[7]54}其三,将“知天命”理解为对命运无常与个体有限的认肯。如皇侃所云:“天命,谓穷通之分也。谓天为命者,言人禀天气而生,得此穷通,皆由天所命也。天本无言,而云有所命者,假之言也。人年未五十,则犹有横企无厓。及至五十始衰,则自审己分之可否也。”^[5]笔者认为,第三种解释最符合孔子的原意。第二种解释将天命与宋明理学所发明的天理等同视之,有着明显的“六经注我”倾向。第一种解释则因牵涉孔子与《易》之关系而颇显复杂。

关于孔子是否作《易传》等问题,与本文主旨关系不大,故在此存而不论,重要的是孔子如何对待《易》的卜筮性质。孙绰与邢昺的解释都隐含着孔子根据《易》的卜筮功能来知解天命之意,但在后世人文主义者那里,这一倾向则被极力否定。20世纪70年代马王堆汉墓出土的帛

书《要》为我们审视这一问题提供了新的线索。据帛书记载,子贡对孔子晚年学《易》、好《易》颇为不解,因为这与夫子早年“德行亡者,神灵之趋;知谋远者,卜筮之繁”^[8]的教诲相矛盾。对此,孔子解释道:“《易》,我后其祝卜矣!我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,有仁(守)者而义行之耳。赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。史巫之筮,乡之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎?”^[9]由此可知,孔子对于卜筮的态度与巫有着根本的不同。他是为了探究《易》所蕴含的“德义”,而不是为了预知和掌控命运。这与《论语·子路》所载“子曰:‘南人有言曰:人而无恒,不可以作巫医。’‘不恒其德,或承之羞。’子曰:‘不占而已矣。’”^{[3]543}表述的观念亦相符合。孙绰、邢昺的解释不仅有将孔子与巫等同之嫌,而且与孔子的“畏天命”之言亦相扞格。

因此,笔者认为,孔子所说“知天命”之“知”是对天命偶然性与必然性的认知与接纳。说其偶然,是因为天之所命难以把捉;说其必然,是因为天之所为非人力所能移易。此种认知与接纳一旦产生,也就意味着主体对自我的限度有了理性的了解与情感的认同,从而可以在自主奋斗与客观天命之间寻找恰当的栖身之所,既不会因命运的眷顾而得意忘形、目空一切,亦不会在遭逢厄运之时意志消沉、随波逐流。因此,面对陈蔡绝粮之困境,孔子并没有惶恐不安、怨天尤人。在他看来,君子与小人之别不在于命运的穷达,而在于君子能够安然地面对厄运的来临。正如钱穆所说:“孔子道不行于世而不怨天,知天命有穷通。人不己知而不非人,知人事有厄,亦皆由天命。”^[10]孔子能够在接纳无常天命的同时保持内心平静,与其对价值系统的调整密不可分。在他看来,天命固然难以把握,但个体仍有可凭自身主动性而掌控之事,这便是“仁”,也即他所说的“为仁由己,而由人乎哉”^{[3]483}与“我欲仁,斯仁至矣”^{[3]278}。死生、穷达受异己之天命的支配,“仁”则是切己、分内之事,不仅在其价值体系中居于更高位置,更是君子的本

质规定。孔子通过“仁”的设置,将个体生存关心的对象由外在天命转移至自我的道德修养,使个体感受到操持在我的主动性和人生价值的丰盈感,从而对无常的命运泰然处之,这正是孔子所说的“仁者安仁”^{[3]140}。也正因如此,即使“饭疏食饮水,曲肱而枕之”,孔子也能够“乐亦在其中矣”^{[3]267}。故而,王国维评论道:“死生穷达吉凶祸福等,漠然视之,无忧无惧,悠然安之,唯道是从,利害得丧,不能撓其心,不能夺其志。是即儒教之观念所以高洁远大,东洋之伦理之所以美备也。”^{[11]67}

孔子有意识地对天命与个体命运进行切割,并将“仁”作为意义与价值的根基,由此,天命的意义感与价值感被抽离,沦为可漠然视之的权力空壳,这正是劳思光所总结的“义命分立”:“孔子辨‘义命之分’,一方面奠立日后儒学精神之方向,一方面则是清除原始信仰之迷乱。就儒学日后方向说,由于‘义命’分判已明,人之主宰性遂有一分际明确之肯定;就原始信仰说,则既已分别‘是非’与‘成败’,所谓天命、神意等观念,即不再与价值意识相混。”^[12]通过义与命的分立,无常的命运被排除在个体生存的关切之外,个体所能自主的道德修养则构成生存世界的核心。与此同时,孔子对个体在道德修养方面的有限性亦有所体认,如其所说:“吾未见好德如好色者也。”^{[3]625}“好德”不能胜于“好色”,正说明人性中存在无法克服的弱点。孔子曾赞赏颜回“其心三月不违仁”,并认为其他人不过“日月至焉而已”^{[3]221},由此亦可见理想之仁难以实现。因此,在面对弟子经商赚钱的行为时,孔子并不苛责。在孔子看来,仁虽然占据价值系统的高位,却并非唯一的价值准则。人性复杂而丰富,绝非任何单一原则所能统摄,极端的道德主义只会导致精神世界的动荡不安,而孔子所向往的是心灵的安宁与和乐。

值得注意的是,孔子“知天命”发生于五十岁之际,由此揭示出人生的过程性。不同人生阶段,对自我与世界的觉解各有不同。“孔子云:‘君子有三戒:少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在斗;及其老也,血气既衰,戒之在得。’”^{[3]661}与之相应,少壮之时血气未定或方刚,对天命无常与自我有限的领悟尚浅;

待年岁渐长、涉事渐多,相关的体认自然愈加深切。随着年龄的增长,个体对自我人生之路的认识也愈发清晰。《论语·子罕》载:“太宰问于子贡曰:‘夫子圣者与?何其多能也?’子贡曰:‘固天纵之将圣,又多能也。’子闻之,曰:‘太宰知我乎!吾少也贱,故多能鄙事。君子多乎哉?不多也。’”^{[3]329}孔子不仅坦然地承认自己出身的低贱,而且安之若素地对待之。此种波澜不惊的态度,正是源于其对命运本质和自我人生的深刻领悟。故李泽厚感叹道:“最难解的是‘知天命’,似可解释到五十岁,自己对这偶然性的一生,算是有了一个来龙去脉的理解和认同,一方面明确了自己的有限性,另一方面明确了自己的可能性。不再是青少年时代‘独上层楼望断天涯路’的前景茫茫,也不再是‘天下事舍我其谁’那种不自量力的空洞抱负了。”^[13]

二、“义命分立”与“义命合一”

在承认孔子对义与命进行分立的同时,又有学者认为孔子思想中存在着“义命合一”的观念。徐复观认为,《论语》唯有单言一个“命”字时,才表示命运之意,其他如“天”“天命”“天道”等表述则内含着道德意识。在他看来,春秋时期天与命的观念已经分化,天由宗教性的天演化为道德法则性的天,命则特指命运之命,孔子的观念正是对这一趋向的继承。徐氏进而论道:“过去,因为古今的注释家,都不知道《论语》上的‘命’,和‘天命’,有显然的分别,所以对于‘五十而知天命’,发生过许多不必要的纠结。孔子的所谓天命或天道或天,用最简捷的语言表达出来,实际是指道德的超经验的性格而言。”^{[2]79}对“命”与“天命”的分别可谓徐氏在先秦思想研究方面的创造,这一创造有文献方面的根据,如其所列举《左传》中的“礼以顺天,天之道也”^{[14]382}与“夫礼,天之经也。地之义也,民之行也”^{[14]765}等,正说明了春秋时期天的道德法则化。但是,我们同样可以在文献中找到相反的例证。两周之际,由于政治黑暗、民不聊生,产生了不少呵天、责天的言论,如“昊天不佣,降此鞠讟。昊天不惠,降此大戾”^{[1]703}、“天之扞我,如不我克”^{[1]713}。在东周动荡的政治环境中,天

的气息又往往是混乱而难明的。如《左传·昭公二十五年》载：“天禄不再。天若胙君，不过周公，以鲁足矣。失鲁而以千社为臣，谁与之立？”^{[14]771}这里的“天”毫无道德法则之意味，且《左传》中类似的言论不在少数。因此，徐复观的创造不免有牵强之嫌，且其在义理方面亦无法与《论语》中的“颜渊死。子曰：‘噫！天丧予！天丧予！’”^{[3]447}相契合。

但不可否认，孔子思想中又确乎包含着义与命相统一的端绪。如“天生德于予，桓魋其如予何”^{[3]273}，“天之未丧斯文也，匡人其如予何”^{[3]327}，其中的“天”似乎已含有道德法则之意。但这一向度在孔子思想中是混而未明、隐而不发的，并未像徐复观所说的那般，获得了清晰而明确的揭示，这应是此后思孟学派的历史任务。也正是因此，牟宗三在阐述“义命合一”的观念时，将《中庸》《易传》的言论糅进了孔子思想中，一方面认为孔子“对于人类之绝大的贡献是暂时撇开客观面的帝、天、天命而不言（但不是否定），而自主观面开启道德价值之源、德性生命之门以言‘仁’”；另一方面又认为“孔子是由践仁以知天，在践仁中或‘肫肫其仁’中知之、默识之、契接之或崇敬之”^{[15]18}。简言之，前者表“义命分立”，后者为“义命合一”。

牟宗三对于“义命合一”的论述，主要通过《中庸》的“肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天”^{[7]39}来证成。《中庸》首章云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”^{[7]17}此句将天命与性、道、教相贯通，对于儒家道德形而上学的意义自不待言。正如牟宗三所说：“《中庸》言中体必通于天命实体，此即作为大本之中；宋、明儒由此以言性体，亦必通于天命实体，即直以天命实体为性体。由于《中庸》之提升，宋、明儒即存在地与之相呼应，不但性体与天命实体上通而为一，而且直下由上面断定：天命实体之下贯于个体而具于个体（流注于个体）即是性。”^{[15]27}但由于《中庸》未对性之善恶做出明确规定，后儒在论证时颇费周折。朱熹便曾道：“盖在天在人，虽有性命之分，而其理则未尝不一；在人在物，虽有气禀之异，而其理则未尝不同，此吾之性，所以纯粹至善，而非若荀、杨、韩子之所云也。”^[16]牟宗三亦承认：“《中庸》说‘天命之谓性’，但未显明

地表示天所命于吾人之性，其内容的意义完全同于那‘天命不已’之实体，或‘天命不已’之实体内在于个体即是个体之性。”^{[15]27}

但性之善恶问题在主张性善论的孟子那里是不存在的。孟子对于天命不以人之意志为转移的特征有深切体会：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”^{[7]308}“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”^{[7]350}他认为，人应追求的是自身所能把控范围之内的事物，无法把持的天命则不属于人所追求与关心的对象。因此，个体既不应因天命的垂青而沾沾自喜，亦不必因天命的造作而悲伤哀戚。人所要做的，即在自身所能把握的范围内尽其所能。这正是孔子“义命分立”观念的延续。与此同时，《孟子·尽心上》又道：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”^{[7]349}“尽心”“知性”即可“知天”，“存心”“养性”即“事天”，可见天与人之间的距离并不遥远。

孟子所谓的“心”与“性”，主要是就个体先天所具的道德之端绪而言的。与之相应，天命不再只是超道德的主宰力量，同时也具备鲜明的道德内涵。《孟子·尽心上》云：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”^{[7]350}这里进一步将个体视为内禀天命、本性自足者。在孟子这里，天命不再仅仅意味着无常的命运，更分化出使命的意涵——天赋予作为万物之灵的人以崇高使命，这一使命具体展开为仁、义、礼、智等德目。《孟子·尽心下》记载：“孟子曰：‘口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。’”^{[7]369}这里孟子数次提到“命”，但其意涵并不一致。在孟子看来，对于声、色、味、嗅、安逸的喜爱是人之本性，所获多少均出于命运，故君子不将其视为人性的本质规定；仁、义、礼、智、圣为个体先天所负有的道德使命，是人之为人的根本所在，故君子不将其视为无常的命运。

孟子此举扩展和深化了天命的内涵,使现实生活中的道德意识和道德行为具有了形而上的依托,从而赋予人生以超越现实实存的崇高感。徐复观、牟宗三所主张的“义命合一”在此得以定型。

倪梁康曾对“敬畏”“崇敬”“恭敬”作过现象学分析,认为“敬畏”多涉及超验领域,其意识体验的对象是神秘的;“恭敬”则指向现实生活中具体的道德意识与道德行为,有着明确的在场对象;“崇敬”处于二者之间,混合了二者的要素但又不落入两端^[17]。依此分析,我们可将孔子与孟子对天命的态度大致区分为“敬畏”与“崇敬”。间距是“敬畏”不可或缺的要素,正因对象神秘难言且不可抵达,所以其才是可“畏”的。而在孟子那里,这一间距却被消解了。孟子虽同孔子一样认为天命难以把持,但由于他在无常的命运之外又分化出道德意志,天命因此也成为可以归趋、可以抵达的。“崇敬”具有崇高、肃穆之意,这既是此种对象的特点,也是主体关于对象的心理体验。当个体领悟到人之所以为人的崇高,以及践行并实现这一崇高的必然使命时,他便更能对夭寿祸福保持平常心,坦然面对无常命运的来临,这便是孟子所说的“俟命”。这并非消极地等待命运的安排,而是充分发挥内在的主动性以完善自我,由此便构成了孟子所说的“立命”。与“立命”相近的,还有孟子的“正命”之说:“莫非命也,顺受其正。是故知命者,不立乎岩墙之下。尽其道而死者,正命也。桎梏死者,非正命也。”^{[7] 349-350}人若能“尽其道而死”,便是理想的实现与天命的完成。个体摆脱了对命运的依赖,不再受不可抗拒的外在力量的摆布,将自我实现的权利收归自身,从而形成“仰不愧于天,俯不忤于人”的主体人格。孟子认为,对于天命的承担和对于苦难的承受往往连为一体。《孟子·告子下》云:“故天将降大任于是人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。”^{[7] 348}这样就为苦难的承受赋予了崇高的气质和最终的价值皈依,现实中的灾祸、困顿、危险均不足惧,它们不过是自我实现所必经的障碍与历练,其背后潜藏着天命无言的呼唤。

三、天命操持与安乐境界

如何面对下落到个体身上的无常天命,是轴心时期的中国思想家必须直面的问题。对此,孔子和孟子分别做出了解答。既然命运的穷通不可把控,人们便当泰然处之,正如张载所言:“富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉汝于成也。存,吾顺事;没,吾宁也。”^[18]人生价值的根基不在命运,而在自我人格的完成,即持之以恒地投身于修身实践。这在孔子那里,表现为“为仁由己”;在孟子那里,则表现为“夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也”^{[7] 349};以朱熹的话来表述,便是“既安于命,又当修其在己者”^{[7] 134}。个体之有限与天命之超越之间存在着永恒的冲突,这一冲突在客观上不可避免,只能诉诸主体意识领域来化解。孔子和孟子关于天命的阐释与操持,有效消解了这一冲突带来的负面影响,从而有利于君子“坦荡荡”地面对自我与世界,避免了小人般的“长戚戚”。儒学也因此而具有安身立命的精神品质与实践动力。

王国维曾将孔子的思想称为自由意志论与宿命论之间的“有命说”:“然世有盛衰,社会有污隆,行道德者不必获福,故依道德以立命安心。此孔子所以执‘自由意志说’与‘宿命论’之中庸,即所谓‘有命说’是也。”^{[11] 68}在义命相分的观念中,道德与现世的物质幸福虽无联系,却实现了主体心灵的安宁,这种心灵的安宁是一种更为内在且坚固的幸福感,故王国维称赞“有命说”为“可进则进,若不能则已,安吾素以乐吾道”,是“极平和之说也”^{[11] 69}。《论语·述而》中弟子曾形容孔子“温而厉,威而不猛,恭而安”^{[3] 284},其中的“安”字清晰地表明了孔子在日常生活中的身心状态。孔子亦曾道:“君子泰而不骄,小人骄而不泰。”^{[3] 547}其中的“泰”亦是“安”之意,故朱熹释之曰:“君子循理,故安舒而不矜肆。”^{[7] 148}孟子在解释孔子的“里仁为美”时说:“夫仁,天之尊爵也,人之安宅也。莫之御而不仁,是不智也。”^{[7] 238}孟子将天视为仁之渊源,正是其“义命合一”论的体现,因而,其将仁视为须臾不可离的“安宅”。“义命合一”的设置不仅使主体获得了天命在我的超越感和崇高感,同时

也让“安”之生存状态具有了更坚实的根基。

徐复观、牟宗三及李泽厚等学者,曾分别以忧患意识与乐感文化来概括儒家文化的精神气质。然而,正如庞朴所指出的,这两种观点都只揭示了儒家文化的一个侧面,而忽视了另一面。儒家文化的精神气质,实为忧乐圆融。庞朴指出:“儒家将忧分为两类:一为外感的,因困难挫折而招致的忧,亦即物欲或难满足之忧;一为内发的,欲实现理想而生起的忧,亦即善性力图扩充之忧。”“因为这类外忧都是‘命’的安排,是‘莫之致而至者’,自己无可奈何,也无所负其责,因而也就无需动其情、用其忧;既来之,则安之,视同天理自然。不仅如此,既然这类外忧乃命的安排,‘有性焉,君子不谓命也’,何不据性之善秉,视外忧为‘天将降大任’的朕兆,化外忧为成贤希圣的动力?一念及此,乐之唯恐不及,更何忧之有!”^[19]

由此可见,君子所忧是内发的德性之忧,而非外发的运命之忧。后者带来的是心境的不安,前者带来的则是心境的安宁。君子因自觉的道德意识与使命,陷入一种源源不断的忧思之中,并由此不可抑制地付诸行动。《论语·阳货》载:“宰我问:‘三年之丧,期已久矣。君子三年不为礼,礼必坏;三年不为乐,乐必崩。旧谷既没,新谷既升,钻燧改火,期可已矣。’子曰:‘食夫稻,衣夫锦,于女安乎?’曰:‘安。’‘女安,则为之。夫君子之居丧,食旨不甘,闻乐不乐,居处不安,故不为也。今女安,则为之!’宰我出。子曰:‘予之不仁也!子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎?’”^{[3]700-703}孔子将内在道德情感引发的安与不安提升至超越外在之礼的高度,并将其确立为“仁”的标准。孟子继承这一传统,主张人皆有“怵惕惻隐之心”^{[7]237}。所谓“怵惕惻隐”,正揭示了内在道德意识与道德情感持续涌现、不可遏制的特性。在孟子看来,正是此种“惻隐之心”构成了“仁之端”^{[7]208}。由此可见,孔孟所言之“忧”本质上是因善之未为、德之未修而产生的不安之感。此种忧既意味着道德人格的自我确证,也内在驱动着道德行为的实施与完成,其所导向的最终状态即为“安”。

然而,“安”并不意味着内心情感变化的匱

乏;恰恰相反,它使心灵更为灵敏、活泛,具备“感而遂通”的功能与特性。《传习录》中这段对话值得关注:“问:乐是心之本体,不知遇大故于哀哭时,此乐还在否?先生曰:须是大哭一番方乐,不哭便不乐矣。虽哭,此心安处即是乐也,本体未尝有动。”^[20]王阳明所言“此心安处即是乐”,其中“安”意味着心在此之前已有所“动”。此“动”乃个体先天的道德意识与道德情感在与外物接触时所产生的感应,体现为道德主体的自我肯定。唯有顺遂此“动”并进一步完成之,“乐”的发生才成为可能。至于“本体未尝有动”,则是指上述之“动”不仅没有撼动本体之心,反而构成对本体之心的确认与实现,其所引发的心理状态正是“安”而“乐”。这一思想,恰是对孔孟所奠定之“安乐”精神的继承与发挥。

结 语

通过以上分析,可将以孔孟为代表的儒家关于天命与安乐的观念总结为两个层次。第一,义与命的分立使个体在面对无常的命运时能够“无动于衷”。此处的“无动于衷”并非心灰意冷或避世保身,而是安之若素、泰然自得,在积极进取之外无所关心。第二,内在而先天的德性使个体在面对自我的身心存在及现实情境时,产生怵惕不安之感,进而通过道德行为恢复“安”的心境。前者是非时间化的,不随外在境遇的变化而改变,因而奠定了生存的整体基调;后者则是时间化的,指向具体的生活实践,可视为前者所奠定的生存基调在具体境遇中的呈现。正因如此,“安”的人生境界并不排斥种种细微而具体的“不安”。恰恰是这些“不安”,使个体的心灵处于持续的动势之中,与现实中的事物及情境相互感通,进一步生发具体的“乐”的情感体验。朱熹曾道:“乐便是个发越通畅底气象。”^[21]所谓“发越通畅”,意指心境的灵明、舒畅,与外物的相接无凝滞与阻塞。换言之,“安乐”正是通过活泼泼的情感体验来确证自身的。现实中的情感生发越是自然、活泼、流畅,越能彰显主体内心的安乐;反之,若情感局促、混乱或凝滞,则主体的生存状态亦会战战兢兢、惶惑不安。

陈少明认为,古汉语中没有“幸福”这个概念,在研究中国古典哲学中关于幸福的思想时,“乐”的观念是最重要、最基本的反思对象^[22]。而在笔者看来,“安乐”比“乐”更能担当此任。“安乐”是整体的生存状态与具体的情感发动的统一。建立在“安”基础上的“乐”,超越了喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲等日常情感,并且不再与怒、哀、恶等负面情感相对立,而是将其收摄、转化为“乐”的资源。如果缺乏“安”这一根基,“乐”便会丧失内在性与稳固性,幸福自然也无从谈起。“安乐”指向位于公共视野之外的、私人化的生命体验,为人之生存所不可或缺。儒学之所以能够安身立命且绵延不绝,由天命操持而来的安乐境界可谓一个关键因素。

注释

①参见巴新生:《试论先秦“德”的起源与流变》,《中国史研究》1997年第3期;晁福林:《先秦时期“德”观念的起源及其发展》,《中国社会科学》2005年第4期。

参考文献

- [1]毛诗正义[M]//李学勤,主编.十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999.
- [2]徐复观.中国人性论史:先秦卷[M].北京:九州出版社,2013.
- [3]刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990.
- [4]新的恸哭:孔子与“天”[M]//吉川幸次郎.中国诗史.章培恒,骆玉明,等,译.上海:复旦大学出版社,2012:27.
- [5]皇侃.论语义疏[M].高尚榘,点校.北京:中华书局,

2013:26.

- [6]论语注疏[M].何晏,注.邢昺,疏.北京:北京大学出版社,1999:15-16.
- [7]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [8]郭沂.孔子集语校注[M].北京:中华书局,2017:860.
- [9]帛书《要》释文[M]//廖名春.帛书《周易》论集.上海:上海古籍出版社,2008:389.
- [10]钱穆.论语新解[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2002:382.
- [11]王国维.孔子之学说[M]//姚淦铭,王燕,编.王国维文集:下卷.北京:中国文史出版社,2007:67.
- [12]劳思光.新编中国哲学史:第1卷[M].桂林:广西师范大学出版社,2005:102.
- [13]李泽厚.论语今读[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2004:51-52.
- [14]洪亮吉.春秋左传诂[M].北京:中华书局,1987.
- [15]牟宗三.心体与性体:上册[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [16]朱熹.四书或问[M]//朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.朱子全书:第6册.修订本.上海:上海古籍出版社,2010:550.
- [17]倪梁康.崇敬:在虔敬与恭敬之间[J].学术月刊,2008(10):41-47.
- [18]正蒙[M]//张载.张载集.北京:中华书局,1978:63.
- [19]忧乐圆融:中国的人文精神[M]//庞朴.一分为三:中国传统思想考释.深圳:海天出版社,1995:311.
- [20]传习录[M]//王守仁.王阳明全集:上卷.北京:中央编译出版社,2014:105.
- [21]黎靖德.朱子语类:第1卷[M].杨绳其,周炯君,点校.长沙:岳麓书社,1997:410.
- [22]陈少明.论乐:对儒道两家幸福观的反思[J].哲学研究,2018(9):44-51.

On the Mandate of Heaven and the State of Peace and Happiness in Confucianism of Confucius and Mencius

Liu Qiangqiang

Abstract: With the change of the concept of the mandate of heaven in pre-Qin period and its downward extension to ordinary individuals, how to deal with the mandate of heaven has become a problem that individuals must face. Confucius advocated “separation of righteousness and destiny”, while Mencius inherited the concept of Confucius and developed it into a “unity of righteousness and destiny”, and destiny also gave rise to the meaning of “mission”. Their interpretation shows that uncertain destiny was gradually moved away from the center of existential concern, and the perfection of one’s moral personality became the foundation of the value of life. This enabled individuals to keep the mood of “peace” when facing the ups and downs of destiny. This kind of “peace” not only lays the overall tone of existence, but also contains various specific and subtle “uneasiness”. Such “unease” signifies the self-confirmation of moral personality, thus constituting the holistic “peace” in life. Through pursuing the mandate of heaven, the teachings of Confucius and Mencius realized the realm of peace and happiness in life.

Keywords: mandate of heaven; peace and happiness; Confucius; Mencius; Confucianism

[责任编辑/漱玉]



论考古学的“大传统”与“小传统”

曾 丽 赵丛苍

摘 要:“大传统”与“小传统”是人类学中用于解释社会与文化现象的重要理论,可为考古物质遗存中存在的层级分化现象提供一种新的解释路径。在考古学研究中,大传统通常指由上层统治阶级创造的文化,具有先进性、权威性、传播性以及象征意义;小传统代表下层民众的文化,呈现出稳定性、自足性、生活化的特点。大传统与小传统虽各居格局层次,但相互关联。进入文明阶段,全国范围内的大传统往往呈现出一致性,而区域小传统与大传统之间既趋同又分化。两者相互影响,相互补充,共同构成一个完整的社会。将大传统与小传统理论引入考古学研究,对认识古代文化结构、区域考古学文化内涵具有重要作用。

关键词:大传统;小传统;区域考古学文化;文化层次

中图分类号:K854;K87

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0076-07

考古学以古代人类活动形成的物质遗存为研究对象,涵盖统治阶层与平民阶层留存的遗迹和遗物。与文献记载往往聚焦于统治阶级的历史不同,考古资料是对不同阶层历史的客观再现。然而,考古遗存具有一定复杂性,有些现象难以解释,尤其是在一个遗址或一种考古学文化中,不同等级的器物在文化内涵与面貌上表现出不一致时,就会使研究陷入困境。而大传统和小传统理论能为我们开辟一条走出困境的通道。

一、大传统与小传统理论的考古学解读

大传统与小传统是人类学中用于解释社会与文化现象的重要理论,考古学在研究古代人类社会时,同样可以借鉴并运用这一理论。

(一)大传统与小传统理论

“大传统与小传统”理论(great tradition and little tradition)由美国人类学家罗伯特·芮德菲尔德(Robert Redfield)1956年在《农民社会与文化》一书中提出。他认为:“在某一种文明里面,总会存在着两个传统:其一是一个由为数很少的一些善于思考的人们创造出的一种大传统,其二是一个由为数很大的、但基本上是不会思考的人们创造出的一种小传统。大传统是在学堂或庙堂之内培育出来的,而小传统则是自发地萌发出来的,然后它就在它诞生的那些乡村社区的无知的群众的生活里摸爬滚打挣扎着持续下去。”^[1]

两个传统相互依赖,且相互影响。大传统所蕴含的意识形态会影响社区人们的生活方式,而社区人们的生活方式又会影响大传统的意识形态。但也存在大传统和小传统分道扬镳

收稿日期:2025-10-02

作者简介:曾丽,女,西北大学区域国别学院博士后研究人员(陕西西安 710127),主要从事夏商周考古、丝绸之路考古研究。赵丛苍,男,西北大学文化遗产学院教授(陕西西安 710127),主要从事夏商周考古、科技考古、军事考古学和医学考古学等研究。

的现象,会出现全社会积累下的知识一分为二的现象^①。

芮德菲尔德的大传统与小传统理论影响广泛,20世纪80年代后期传入中国后,推动了国内学界对中国文化的大传统与小传统以及士绅阶层等核心问题的思考,对专业问题作出新的解释,有效拓宽了相关学术研究的分析维度与研究思路。

(二)大传统与小传统理论在考古学中的含义

人类社会的发展有低级与高级层级之分,就考古学所观察到的古代复杂社会来看,存在着两种不同层次的文化传统,即大传统和小传统。考古学大传统是指由上层统治阶级创造的文化,这种文化体现在高等级居址、墓葬及器物(铜礼器、玉器、陶器)等遗存中。考古学小传统代表下层民众的文化,它是村落中自发形成的的大众文化,附着于小型居址、墓葬及普通民众使用的器物(陶器)等遗存中。需要强调的是,陶器是一种具有普遍使用性的器物,既可为上层统治阶级所用,也可为下层民众使用。

就考古出土的物质遗存而言,其作为古代人类生产、生活、思想、信仰的载体,涵盖多个方面,层级区分体现得尤为直观。在考古学领域,徐良高先生率先将该理论运用于三代考古的研究中,他认为:“具有浓厚的象征色彩并扮演着独特政治工具角色的礼器及其所反映的礼乐文化、文字等大约可以代表文化大传统,而基本担负日用功能的陶器、民间信仰遗存等大致代表了文化小传统……即以青铜质和玉质礼器为表征的礼乐文化具有广泛的一致性,反映了当时已经形成具有广泛认同的文化大传统;而以陶器为表征的不同区域日常生活方面的物质文化面貌则具有很大的差异性,即各区域有自己的文化小传统。”^[2]

尽管考古学的大传统和小传统在诸多方面表现出明显的差异,但二者并非完全割裂、互不相关。相反,它们在漫长的历史进程中保持着紧密的联系与互动。大传统会主动吸收小传统中具有创新性、实用性和文化价值的元素,以此来丰富自身的文化内涵,增强其在社会中的影响力和凝聚力。小传统也会积极借鉴大传统中

先进、适宜的文化成果,以提升自身的文化品质和内涵。这种双向的吸收与借鉴,使得大传统与小传统在保持各自特色的同时,又共同推动着整个社会文化的传承与发展,由此形成一个动态的文化生态系统。

二、考古学大传统与小传统的特点

以上层阶级的制造与使用物为代表的考古学大传统,和以下层平民的制造与使用物为代表的考古学小传统,各具典型特点。

(一)考古学大传统的特点

作为上层阶级文化表征的大传统,其相关的遗迹遗物主要包括高等级建筑、大型墓葬、国家祭祀遗存、规模化的手工业作坊,以及铜礼器、玉器、陶器等。

1. 先进性

考古学大传统反映的是统治阶层奉行的文化体系。他们凭借在社会中的主导地位,能够有效地聚集区域内的各种资源,创造出符合社会发展趋势的先进物质文化。这些先进的物质文化不仅体现在珍贵的原材料、前沿的工艺技术以及精美的造型设计上,更重要的是,统治阶层常常会赋予其深刻的文化内涵,使之成为巩固统治和引领时代发展的物化载体。它们不仅是权力的象征,更是文化传播和价值观推广的重要工具。这种文化与物质载体的深度交融,使得大传统在历史长河中影响深远,成为推动社会进步的关键力量。

以夏商周三代的青铜器为例,其制作权由王室或贵族掌握,铸铜手工业作坊通常位于都邑内,致使青铜器的生产成为一种高度垄断的行为,属于考古学的大传统范畴。青铜器的使用逐渐成为身份等级的象征,统治者据此建立起一套完备的礼仪制度,即通过对青铜器使用场景、种类和数量的规范,来明确不同阶层之间的社会地位差异,从而有效地维护统治秩序。这些物质载体,无论是物质层面的精美程度,还是赋予其中的文化内涵,都充分体现了当时社会的先进性。

2. 权威性与传播性

在古代社会,文化大传统的主要创造者是

社会上层群体,他们往往是统治阶级的代表,掌握着统治区域的治理权,其推行的文化在政权的支持下具有很强的权威性和影响力。周代的礼仪文化、秦国的军功法制以及汉初的黄老之术等,都是由上层统治集团主导并推行的文化体系。这些文化不仅反映了统治阶层的意志和价值观,更成为他们巩固统治、维护社会秩序的重要工具。

为了构建统一的社会认同,上层文化需要广泛传播。凭借政权的力量,上层文化往往具有强大的传播能力。例如,商代以青铜礼器为核心的礼制文化不仅在都城地区中有大量发现,在作为地方方国的湖北黄陂盘龙城、江西樟树吴城、四川广汉三星堆、陕西清涧寨沟等遗址中,也都发现有与中原地区文化面貌一致的青铜礼器。又如,汉初推行的黄老之术,其在考古学上的体现是卷云纹瓦当在全国各地的使用。作为先进文化的代表,上层文化的标识性器物在不同文化的交流中也占据主导地位。二里头文化与齐家文化分别作为夏时期中原与西北地区文化的代表,它们之间的交流主要集中在铸铜技术,以及绿松石铜牌饰、陶盃、玉器等高等级器物上,很少涉及普通民众的日常用器。上层文化的强大传播力,不仅推动了其统治地位在全国范围内的确立,也促进了不同文化之间的交流与互动。

3. 象征意义

代表考古学大传统的物质遗存,往往凝聚着当时先进的技术,这些技术经由人们反复的提炼与升华,达到了当时社会认知的顶尖水平。上层阶级所创造的物质,往往体现了统治者的核心政治思想与信仰体系。一旦这些物质被制作完成,上层阶级的意识形态就有了具象化呈现,通过对其持续的传播与推广,会逐渐塑造并主导社会主流意识。相比之下,下层民众日常使用的器物,更多地与他们的实际生活和生产紧密相关,其功能性和实用性占据主导地位,因此所蕴含的思想与信仰内涵相对较少。

中国古代都城中的宫城,其建筑规模、布局 and 位置都充分彰显了王权的至高无上。宫城通常位于都城的中轴线上,承载着“居中为尊”的理念,彰显出王在国家中的核心地位。玉器在

中国有着近万年不间断的历史,属于上层文化的重要组成部分。史前时期,玉器成为神权、王权、军权的象征;进入夏商西周时期,出现了大量礼仪用玉,玉器被赋予了礼制内涵;东周时期,君子比德于玉,玉器逐渐人格化,成为品德的象征。古代社会,玉器常被赋予丰富的文化内涵,成为思想与意识的载体。揭示上层物质文化的象征意义、思想内涵和价值信仰等,不仅是研究考古学大传统的关键内容,更是我们理解古代文化、解读中华文明、探索人类社会发展规律的重要途径。

(二)考古学小传统的特点

普通民众的小传统,在考古学中主要表现为与日常生活紧密相关的遗存,包括小型居址、墓葬、陶窑等遗迹,陶器、石器、骨器等遗物。

1. 稳定性

考古学小传统是平民阶层自发形成的文化,它源自下层人民的生活实践。在日常生活中,人们最为关注的是基本的生存需求,如饮食、服饰、居住和交通,这些需求在物质文化中主要体现为小型墓葬、平民居所以及陶器等遗存。在没有遭遇重大社会变革或外力干扰的情况下,小传统往往保持着相对稳定的状态,延续着传统的生活方式,呈现出一种文化惰性上的高度稳定。

进食是人们每天必不可少的活动,随着时间的推移,饮食习惯逐渐定型,并日益根深蒂固。即使周边环境发生变化,饮食习惯也难以轻易改变。反映在考古学上,人们所使用的生活用具,尤其是与饮食相关的炊器,往往表现出较强的稳定性,不易随时间或环境的改变而改变。此外,在中国古代的信仰体系中,祖先崇拜占据较为突出的位置,使得充满神圣性的葬俗也相对稳定,难以轻易改变^②。

陕西省西安市贾里村西周墓葬,是一处小型的平民墓地,年代为西周早期至西周晚期,墓葬内设腰坑并殉狗,随葬商式陶簋、陶豆、分裆鬲、陶瓮等器物,具有明显的商文化因素^③。相比之下,西周都邑周原发现的殷遗民墓葬,其显著特点是有腰坑殉牲,且随葬的同类型陶器多为偶数,然而随葬的陶鬲基本为周文化风格的联裆鬲^④,与贾里村墓葬随葬分裆鬲、商式簋且

多见商式陶豆和陶瓮不同。由此可见,贾里村殷遗民墓葬的商文化风格更为浓厚,这主要是因为贾里村的平民阶层受到周文化联裆鬲大传统的影响小,具有一定的文化惯性。因此,西周王朝建立后,尽管青铜礼器和联裆鬲等典型器成为上层文化的代表,但是作为小传统的殷民旧俗依然延续。这也表明,葬俗与炊器相比更具稳定性,在考古学文化族群属性的研究中更具标识意义。考古学小传统所具有的稳定性,使之成为人群族属判定的重要依据之一。

2. 自足性

小传统是平民阶层在日常生活中自发形成的,主要围绕基本的生存需求和生活实践展开。不同于上层阶级所创造的文化大传统,小传统并没有扩大文化影响力的迫切需要,也不以获取广泛的社会认同为目标。相反,小传统更多地体现出一种自足性和内向性,专注于满足自身的文化需求和社会实践,其文化观念以实用性和功能性为导向。这种文化形式相对封闭,主要在特定的区域或群体内部传承和发展。

新石器时代,以玉器为代表的文化大传统逐渐形成。尽管不同地区的玉器类型在象征神权、王权、军权方面各有侧重^⑤,但玉文化总体上已成为大传统的重要标志。而各地以陶器为代表的考古学小传统却千差万别,苏秉琦先生曾依据陶器的差异,将史前考古学文化划分为六大区系类型^⑥,其中所体现的更多是小传统的差异。进入西周时期,尽管在全国范围内形成了以青铜器和玉器为代表的礼乐文化大传统,但是在区域范围内,仍存在着以联裆鬲、分裆鬲、高领袋足鬲等不同类型炊器为特色的小传统。由于小传统具有一定的自足性,跨区域的文化交流相对较少,因此更容易产生地域特色,并形成不同的区系类型。

3. 实用性

考古学小传统具有鲜明的实用性特征,这种特征源于下层民众的日常生产生活实践。小传统所包含的文化遗存,如日用器具、小型房屋和小型墓葬等,直观反映了下层民众的生产生活状况,而较少体现象征性或意识形态层面的内容。以西安北郊发现的一批战国至秦代的秦人墓葬为例,这些墓葬以小型墓为主,是一处典

型的平民墓地,墓葬结构简单,葬具多为单棺,出土器物以日用陶器为主,仅有少量陶礼器^⑦。墓葬的随葬品多为日常生活所需,显示出平民阶层对实用性的重视,而非对礼仪或象征性物品的追求。此外,根据以往考古发掘规律,小型房址内常见室内灶址,出土遗物多为陶片和生产工具,既反映了平民百姓的日常饮食和劳作情况,也体现了小传统的实用性。这些遗存更多地体现了平民阶层对基本生活需求的满足。

总体而言,考古学小传统反映的是下层民众的生产生活实际,其文化遗存多为满足日常需求的实用物品。与之相对,关于社会发展大势、政治体制、礼制内涵以及高端技术等更具象征意义的文化内容,在小传统中较难发现。这种差异是小传统与大传统在文化功能和社会阶层上的本质区别造成的。

考古学大传统与小传统各具特点,为相关研究提供了明确的方向。对于考古学大传统,应着重揭示其中蕴含的政治思想、文化内涵、象征意义及文化传播;对于考古学小传统,则需重点关注其反映的生产与生活状况、区域考古学文化特色以及族群属性。在面对不同类型的遗存时,需明确其能够揭示的具体内容,两者结合方能更好地阐释古代社会的复杂性和多样性。

三、考古学大传统和小传统的关系

上层精英集团创造的文化大传统与下层平民自发形成的文化小传统共同构成一个完整的社会,两者相互依存、相互影响,共同推进社会的发展进步。

(一) 一致性与差异性

在一个文明社会中,上层统治阶级创立的大传统易于形成广泛的社会认同,而下层平民创造的小传统容易产生区域特色。任何一个地区的文化都是由大传统和小传统共同构成的,但不同区域的文化面貌未必能保持一致,这种差异主要体现在小传统上。

1. 大、小传统的一致性

研究考古学的大传统和小传统,需要对不同类型遗存的属性进行区分。古代都城所代表的文化基本属于大传统,一致性较高。然而,在

远离都城的地方封邑,文化面貌相对复杂。一方面,地方统治阶级所推行的文化仍属于大传统;另一方面,处于乡野之中的下层民众所创造的文化则属于小传统。在特定条件下,地方的大传统、小传统与统治中心的大传统可以是一致的。

商汤灭夏,于亳地(郑州商城)建立商朝,形成了以青铜礼器、玉礼器、分裆鬲等为代表的大传统。与此同时,商王朝在地方设立的众多方国中,既存在地方上层集团代表的大传统,也有下层平民创造的小传统。

盘龙城遗址大型墓葬中出土的青铜礼器、兵器、工具和陶器,其器形和纹饰均与郑州商文化的同类器物高度相似;小型墓葬和居址中出土的陶器则有中原文化、江汉土著文化、湖熟文化、江南商代文化及印纹硬陶文化等多种文化因素,其中以中原商文化因素为主体^⑧。陕西省西安市老牛坡遗址发现有中型和小型墓葬,中型墓的墓葬形制以及出土的青铜器和玉器,与中原商文化基本一致;小型墓出土的陶器以鬲为主,一般为侈沿,方唇或圆唇,三足肥大,足跟多素面抹光,也有绳纹施至足尖的^⑨。从总体器形来看,这些陶鬲与河南安阳殷墟出土的陶鬲相似,均为分裆鬲,只是细部存在差异,表明其文化主体应来源于商文化。盘龙城、老牛坡等遗址高等级墓葬中出土的青铜器、玉器、陶器,在文化面貌上与商王朝中心的同类器物一致,同时这两处遗址中小型墓葬中以陶器为代表的小传统,器形和纹饰也与商代都城发现的陶器相一致,由此可见,两者的大传统和小传统均与商代都城所体现的大传统保持一致。

中央大传统与地方大、小传统的一致性,反映了中央统治力量对地方各个阶层的深度渗透。然而,这种一致性并不意味着两者在考古学文化面貌上完全相同,而是指在总体文化格局和核心文化内涵上保持一致。受区域环境的影响,地方大传统和小传统在细节上会呈现出一定的地域差异。

2. 大、小传统的差异性

由于大传统具有较强的传播性和普及性,小传统则表现出相对的自足性和稳定性,这种文化属性的反差容易导致一个地区大传统和小

传统的发展并不同频,从而造成地方文化大传统和小传统与中央统治中心文化大传统存在一定的差异。

寨沟遗址后刘家塔贵族墓葬中出土的车马器、玉器、骨器、漆器、龟甲等器物,具有典型的中原风格,在殷墟高等级墓葬中发现有类似物,然而该遗址的墓葬口大底小,墓壁收分较大,有的壁面有生土台呈阶梯状逐层内收,墓葬形制和葬俗与殷墟商代墓葬存在明显差别^⑩。此外,寨沟遗址鱼塔梁小型墓葬中随葬的陶器以袋足鬲为主,其文化面貌与殷墟分裆鬲风格迥异,属于李家崖文化^⑪。

以陕西省汉中市城固县宝山遗址为代表的宝山文化拥有众多青铜器,被称为“城洋铜器群”或“城洋青铜器”,其中尊、罍、甗、鼎、簋、鬲、觚等容器,基本呈现中原商式风格,兵器、仪仗器则具有突出的地方特点;典型陶器高柄豆、高颈小平底尊、尊形小底杯、高柄器座、大口深腹罐、有鋈圈足尊、扁腹壶等,特色鲜明,与中原商文化的陶器种类和造型差异明显^⑫。

三星堆遗址埋藏坑出土的尊、甗、盘、罍等青铜礼器,明显仿效了中原商文化器形;琮、环、璧、瑗、戈等玉石器亦具有典型商文化风格。人头像、人面具、兽面具、立人像、跪坐人像、神树、戈等青铜器,金杖、面罩等金器,则具有典型的地方特征,反映了早期蜀文化的风格^⑬。三星堆平民阶层遗存的陶器以耸肩小平底罐、尖底盏、尖底杯、圈足盘、高柄豆、圈足豆、盃、鸟头把勺为代表^⑭,这些器物与中原商文化陶器风格差异甚大,陶器组合亦迥然相异。虽然三星堆文化的器物地方特色突出,但商文化因素的青铜器和玉器所占的比重不可言小。

吴城文化以吴城遗址为中心,出土的青铜礼器、生产工具和兵器等器物,与中原商文化的同类器物基本一致;陶器则呈现复杂的文化面貌,涵盖中原商文化、中原商文化与土著文化的融合、土著文化、盘龙城文化以及万年类型文化等多种元素,其中以中原商文化与土著文化相结合的陶器占主导^⑮。

寨沟、宝山、三星堆、吴城遗址出土的青铜器和玉器与中原商文化基本保持一致,显示出地方与中原统治中心在大传统上的一致性。然

而,这些遗址的陶器又呈现出浓郁的地方文化特色,与以分裆鬲为典型特征的中原商文化陶器存在显著差异,体现了地方小传统与中央大传统之间的不一致性。由于大传统具有权威性和强制性,地方方国在大传统方面通常采用与王室一致的文化模式,而下层平民所创造的文化小传统是在当地长期的实践过程中形成和延续的本土文化,因此导致地方方国的小传统与王室大传统之间的不一致。

总体看来,考古学大传统在权力的支持和推动下,在不同区域往往表现出较高的一致性;而考古学小传统根植于当地的文化土壤,具有较强的稳定性。这一特点对于解释商周时期地方方国或封国大、小传统文化面貌不一致的现象,具有指导意义。

在大、小传统之间,既存在一致性,也存在差异性。特别是两者之间的差异性,为解释考古学文化中以上层阶级所使用的铜器、玉器及陶器等为代表的大传统,与以下层民众日常使用的陶器为代表的小传统,在文化面貌上呈现出的显著区别提供了理论依据。

(二)相互影响

大传统和小传统虽各有特点,但两者并非孤立存在,而是相互影响、相互补充。大传统向小传统传播先进文化,小传统则会对大传统进行修正,以适应当地文化的发展。

1. 大传统对小传统的渗透

大传统是由上层阶级创造的文化体系,其功能是为统治者服务。为了实现对地方的有效控制,中央政权需要借助地方统治机构来推行其文化理念和治国方略。从西周的分封制到秦朝的郡县制,再到汉代的郡国并行制与州郡县制,以及唐代的道制、宋代的路制和元朝的行省制,这些制度都是中央政权对地方实施管理的具体形式。

地方统治集团作为中央政权在地方的代表,保持着与中央高度一致的文化大传统。他们不仅是中央政策的执行者,也是传播中央文化大传统的组织机构,在大传统与小传统之间架起桥梁,起到了衔接作用。

地方大传统在吸收中央大传统后,会将这些文化要素融入地方文化小传统之中,从而引

发地方小传统的变化与发展。这种变化的程度与地方传统文化的稳固性密切相关,在某些地区,小传统可能会因大传统的影响而发生显著转变,甚至与大传统趋于一致,例如前文所举盘龙城和老牛坡遗址。而在另一些地区,尽管受到大传统的影响,小传统仍然沿着自身原有的文化惯性继续发展,如前文提到的寨沟、宝山、三星堆和吴城遗址。

2. 小传统对大传统的推进

下层民众构成了社会的大多数,他们自发形成的小传统源自当地自然和人文环境的长期浸润,具有深厚的文化根基。大传统在发展过程中会吸收小传统中适宜的部分,以丰富和完善自身。在地方文化中,大传统与小传统的关系尤为紧密。地方大传统在接纳中央文化大传统的同时,也与当地的小传统保持着紧密的联系。在这个互动过程中,地方大传统会受到小传统的影响,从而在其文化体系中融入小传统的因素。

陕西省宝鸡市虢国墓地发掘有27座贵族墓葬,出土铜器主要包括鼎、簋等青铜礼器组合,与周王朝的铜礼器基本保持一致。该墓地还出土有尖底罐、平底罐、浅盘器、曲柄斗形器等铜器,以及具有巴文化特色的兵器;随葬陶器多为尖底罐^⑥。由此可见,虢国墓地贵族墓葬随葬器物所显示大传统的文化主体与周文化传统相一致,但同时又存在小传统的地方特色铜器和陶器^⑦。虢国墓地出土的数量较多、特色显著的尖底罐与宝山文化的同类型器相似,应属于巴文化传统^⑧。尖底罐、平底罐、浅盘器、曲柄斗形器等铜器的出现,表明巴文化等对此墓地以铜器为代表的大传统产生了影响。该贵族墓地出土的具有地方特色的高等级器物应是在小传统影响下而产生的。考古学大传统中蕴含有小传统的文化因素,是两者相互交流融合的结果,也是地方文化特色的体现。

大传统和小传统相互影响。由于大传统是由上层精英集团所创造,其对小传统的影响往往能够导致小传统的文化面貌发生根本性的改变。与之相对,下层民众创造的小传统对大传统的影响则相对有限,通常只是使大传统中融入某些小传统的文化因素,难以从根本上改变大传统的核心文化内涵。

结 语

大传统和小传统形成于不同的社会阶层,两者的社会角色各不相同。大传统与小传统理论将考古遗存分为上、下两个层次,打破了以往对考古遗存单一化的认知惯性。通过将大、小传统作为认识物质遗存的两个维度,并将其置于整个社会体系中进行考察,能够更全面地把握其文化内涵。同时,该理论能够有效解释考古学中大传统的先进性、传播性、象征意义与小传统的稳定性、自足性、实用性,深入剖析大、小传统之间的一致性与差异性、二者之间的交流与互动等问题。尤其是对于区域考古学文化中存在的文化内涵面貌不一致现象的理解,这一理论具有不容忽视的启发意义。

注释

①[美]罗伯特·芮德菲尔德著,王莹译:《农民社会与文化:人类学对文明的一种诠释》,中国社会科学出版社2013年版,第96—117页。②梁云、安婷宇:《试论葬俗在考古学文化族属研究中的指示意义》,《江汉考古》2023年第6期。③陕西省考古研究院:《贾里村西周遗址》,文物出版社2017年版,第158—161页。④周原考古队:《周原:2002年度齐家制玦作坊和礼村遗址考古发掘报告》,科学出版社2010年版,第454—547页。⑤李伯谦:《中国古代文明演进的两种模式:红山、良渚、仰韶大墓随葬玉器观察随想》,《文物》2009年第3期。⑥苏秉琦、殷玮璋:《关于考古学文化的区系类型问题》,《文

物》1981年第5期。⑦陕西省考古研究所:《西安北郊秦墓》,三秦出版社2006年版,第16—187页。⑧湖北省文物考古研究所:《盘龙城:1963—1994年考古发掘报告》,文物出版社2001年版,第441—498页。⑨西北大学历史系考古专业:《西安老牛坡商代墓地的发掘》,《文物》1988年第6期;刘士莪:《老牛坡》,陕西人民出版社2002年版,第334—335页。⑩陕西省考古研究院、榆林市文物考古勘探工作队、榆林市文物保护研究所等:《陕西清涧寨沟遗址后刘家塔商代墓葬发掘简报》,《考古与文物》2024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、榆林市文物保护研究所等:《陕西清涧寨沟遗址鱼塔梁商代墓葬发掘简报》,《考古与文物》2024年第2期。⑫西北大学文博学院:《城固宝山:1998年发掘报告》,文物出版社2002年版,第178—180页。⑬⑭四川省文物考古研究所:《三星堆祭祀坑》,文物出版社1999年版,第447—448页,第424—427页。⑮江西省文物考古研究所、樟树市博物馆:《吴城:1973—2002年考古发掘报告》,科学出版社2005年版,第410—424页。⑯⑰卢连成、胡智生:《宝鸡强国墓地》,文物出版社1988年版,第428—451页,第6—11页。⑱赵丛苍:《从考古新发现看早期巴文化:附论巴蜀文化讨论中的相关问题》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》2006年第4期。

参考文献

- [1] 芮德菲尔德.农民社会与文化:人类学对文明的一种诠释[M].王莹,译.北京:中国社会科学出版社,2013:95.
- [2] 徐良高.中国三代时期的文化大传统与小传统:以人像类文物所反映的长江流域早期宗教信仰传统为例[J].考古,2014(9):51.

On the Great Tradition and Little Tradition of Archaeology

Zeng Li, Zhao Congcang

Abstract: “Great tradition” and “little tradition” are important theoretical frameworks in anthropology for explaining social and cultural phenomena. They offer a possible interpretive approach to understanding the hierarchical differentiation present in archaeological remains. In archaeological research, the great tradition generally refers to the culture created by the ruling upper class, characterized by progressive, authoritative, dissemination, and symbolic significance. The little tradition, by contrast, represents the culture of the lower class, marked by stability, self-containedness, and an orientation toward everyday life. Although the great and little traditions occupy different hierarchical levels, they are interconnected. In the civilized stage, the great tradition tend to be highly consistent across regions, while regional little traditions may align with or differ from it. The two traditions influence and complement each other, together forming a complete society. Introducing the theories of great and little traditions to archaeological research is of significant value for understanding the structure of ancient culture and the cultural connotations of regional archaeology.

Keywords: great tradition; little tradition; regional archaeological culture; cultural level

[责任编辑/观 澜]



“禹兴西羌”传说的史源重构与文本演变

吴玉贵 陈 卓

摘 要:司马迁《史记·六国年表》序文论说帝业常兴于西北时引述“禹兴西羌”传说,这是正史中最早将夏禹与西羌联系起来的记载。“禹兴西羌”传说,学界多以其源出汉初陆贾《新语·术事》“大禹出于西羌”,未明陆贾很可能化用《孟子·离娄下》之言而为此说。南朝宋裴骃《史记集解》以及清人焦循《孟子正义》对此传说出自《孟子》早有提示,惜未能引起学界的足够关注。在汉魏至唐宋的流传过程中,此传说呈现出两种较为明显的文本系统。一种是禹兴西羌的叙述主体保持不变,常被用来阐释帝王圣贤之道;另一种是在禹兴西羌的基础上,对大禹相关传说陆续增补,如父系、母系信息和大禹降生传说等具体描述,并且增添了较为鲜明的蜀地色彩,后世流传的大禹传说即多本于此。《史记·夏本纪》《后汉书·西羌传》均未采录此传说,两者虽然史料来源不同,但不难看出司马迁和范曄对此传说的审慎态度。

关键词:《史记·六国年表》;《孟子》;“禹兴西羌”传说;史源;文本系统

中图分类号:K22

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0083-07

《史记·六国年表》序文引述“禹兴西羌”传说,这是正史中最早将夏禹与西羌联系起来的记载。以往学者研治夏史,对“禹兴西羌”和“禹生石纽”传说多有考证,尤以考辨“禹生石纽”为主。冯汉骥《禹生石纽辨》最早对大禹出生地问题进行了系统论证^①,后经李学勤、谭继和、蒙默等学者续论^②,禹生石纽传说出自蜀人附会基本已无争议。20世纪80年代以来,采信《六国年表》“禹兴西羌”传说以为史实者不在少数,如徐中舒就曾认为“夏王朝的主要部族是羌”^③,几乎同时出版的《羌族史》虽然提出相关材料值得进一步研究,但讨论传说时代夏禹与西羌关系时仍重点引述了徐氏的观点^④。

近年来,学界对“禹兴西羌”传说既往研究有所反思,提出从传说生成和神话叙事进行研究的新视角,着重探讨大禹传说的流变与整合^⑤。随着王明珂华夏边缘理论引入羌族史研究^⑥,学

界延伸出以边缘视角进行地方社会考察和对传说历史本相进行具体研究的方法^⑦,同时产生了以中国认同理解秦汉时代大禹传说的新视角^⑧。新视角固然推动了对大禹传说的认识,然而在传说溯源方面,学界大都认同司马迁所引“禹兴西羌”说源出汉初陆贾《新语》“大禹出于西羌”,却未曾进一步推考陆贾所据何书。

本文通过史源分析,意在辨明陆贾很可能较早化用《孟子·离娄下》而为此说,皇甫谧言称“禹生石纽,西夷人”之语出自孟子亦非空穴来风,而以此语不见于《孟子》为由否定皇甫谧之说可靠性的观点值得商榷。在汉魏至唐宋“禹兴西羌”传说的流传和演变过程中,该传说呈现出两种较为清晰的文本系统。因此,进一步探索“禹兴西羌”传说的史源和流传情况,对我们理解司马迁《六国年表》引述此传说的立场仍有必要。

收稿日期:2025-11-05

作者简介:吴玉贵,男,复旦大学特聘教授、文史研究院研究员(上海 200433),主要从事历史文献学、民族史和中外关系史研究。陈卓,男,复旦大学文史研究院博士研究生(上海 200433)。

一、《六国年表》“或曰‘东方物所始生，西方物之成熟’”解

太史公据《秦记》总结秦兴之由，目的是“著诸所闻兴坏之端”，故成《六国年表》一篇，其序文略曰：

秦始小国僻远，诸夏宾之，比于戎翟，至献公之后常雄诸侯。论秦之德义不如鲁卫之暴戾者，量秦之兵不如三晋之强也，然卒并天下，非必险固便形势利也，盖若天所助焉。或曰“东方物所始生，西方物之成熟”。夫作事者必于东南，收功实者常于西北。故禹兴于西羌，汤起于亳，周之王也以丰镐伐殷，秦之帝用雍州兴，汉之兴自蜀汉。^{[1]685-686}

“或曰”以下是《六国年表》对秦兴“盖若天所助焉”的解释。具体到史论部分“夫作事者必于东南，收功实者常于西北”，司马迁以“禹兴于西羌”“汤起于亳”，周、秦、汉分别兴自丰镐、雍州、蜀汉，阐明帝业常兴于西北的观点，其中唯独夏禹兴于西羌的说法似无从稽考。司马迁《六国年表》引述此传说作为论证的主体，即“或曰‘东方物所始生，西方物之成熟’”句，即以物始生于东方而收获于西方，作为“禹兴西羌”的理论根据。明晰“或曰”句可能的史料来源以及产生的时代背景，有助于更好地理解司马迁于《六国年表》序文中引述“禹兴西羌”传说的用意。

司马迁在《五帝本纪》文末以太史公曰的口吻，表明了他对黄帝传说这类史料的态度：

而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之……予观《春秋》、《国语》，其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣，顾弟弗深考，其所表见皆不虚。《书》缺有间矣，其轶乃时时见于他说。非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻道也。余并论次，择其言尤雅者，故著为本纪书首。^{[1]46}

从这段议论中可知在司马迁所处的时代，黄帝史事多有散佚，相关传说多见于“百家”与“他说”，且雅与不雅者并存，太史公经过系统论次，“择其言尤雅者”而成《五帝本纪》。

司马迁在《封禅书》中论述秦文公作鄠畤用

三牲郊祭白帝事时，再次以“或曰”的形式论及黄帝史事，“或曰：‘自古以雍州积高，神明之隩，故立畤郊上帝，诸神祠皆聚云。盖黄帝时尝用事，虽晚周亦郊焉。’其语不经见，缙绅者不道”^{[1]1359}。这里指出雍州立畤的传统可以向前追溯至黄帝，并认为“其语不经见，缙绅者不道”。这与《五帝本纪》所叙百家言黄帝的“其文不雅驯，荐绅先生难言之”可等同视之，反映出司马迁引据“或曰”的黄帝传说史料，很可能来自“百家”与“他说”。由此类推，《六国年表》序文“或曰‘东方物所始生，西方物之成熟’”很可能与《五帝本纪》《封禅书》一样，都出自汉代流传的“百家”与“他说”。

从具体内容来看，“东方物所始生，西方物之成熟”应受到汉初阴阳五行和五德终始说的影响。《汉书·五行志》称：“汉兴，承秦灭学之后，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗……说曰：木，东方也……说曰：金，西方，万物既成，杀气之始也。”^[2]《白虎通》总论五行，阐释稍详：“五行者，何谓也？谓金木水火土也……木在东方。东方者，阳气始动，万物始生。木之为言触也。阳气动跃触地而出也……金在西方。西方者，阴始起，万物禁止。金之为言禁也。土在中央。中央者土，土主吐含万物，土之为言吐也。何以知东方生？《乐记》曰：春生夏长，秋收冬藏。”^[3]《六国年表》“东方物所始生，西方物之成熟”的观念，与阴阳五行说东方“万物始生”，西方“万物既成”二者若合符契，明显是后者影响下的产物。

《六国年表》在“或曰”句下，还排列了禹、汤、周、秦、汉的兴替顺序。《封禅书》论述秦始皇并天下称帝：“或曰：‘黄帝得土德，黄龙地螾见。夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂。殷得金德，银自山溢。周得火德，有赤乌之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞。’”^{[1]1366}《吕氏春秋·应同》也记载：“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蝼，黄帝曰：‘土气胜。’土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀，禹曰：‘木气胜。’木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水，汤曰：‘金气胜。’金气胜，故其色尚白，其事则金。

及文王之时,天先见火赤乌衔丹书集于周社,文王曰:‘火气胜。’火气胜,故其色尚赤,其事则火。代火者必将水,天且先见水气胜。水气胜,故其色尚黑,其事则水。水气至而不知,数备将徙于土。”^[4]

稍加对比可知,《封禅书》与《吕氏春秋·应同》应出自同一史源,即阐述黄帝(土)、夏(木)、殷(金)、周(火)、秦(水)的五德兴替。论述五德相生相替,《封禅书》的表述与《六国年表》基本相同^⑨,只是《封禅书》在秦始皇称帝下论述此事,故止于秦;《六国年表》论秦兴之由可为汉世鉴,因及于汉。两种记载都是以战国至汉初流行的五德终始说来解释历代政权的更替。

通过分析《五帝本纪》“太史公曰”以及《封禅书》“或曰”句引述黄帝史料的特点,可以推测《六国年表》序文“或曰”句很可能出自汉初的“百家”与“他说”;至于司马迁史论,即“或曰”句以下依次序列禹、汤、周、秦、汉帝业之兴,其思想根源则是战国至汉初流行的阴阳五行、五德终始说。

二、“禹兴西羌”传说的史源辨析

《六国年表》序文采用“禹兴西羌”传说,意味着此传说在汉初已经流行。对《六国年表》序文“故禹兴于西羌”句,裴骃在“集解”中引西晋皇甫谧注曰:“孟子称禹生石纽,西夷人也。传曰‘禹生自西羌’是也。”^{[1]686}这里最早论称“禹生石纽,西夷人”说语出孟子。学界多以汉初陆贾《新语》“大禹出于西羌”为司马迁《六国年表》“禹兴于西羌”所本,但对陆贾《新语》的史源鲜有进一步推考。

冯汉骥《禹生石纽辨》一文最早注意到汉初陆贾《新语》、司马迁《六国年表》均采“禹兴西羌”传说,认为太史公引述“禹兴于西羌”传说源出陆贾^⑩。相较于“禹兴西羌”说,“禹生石纽”说的记载丰富且具体,因而学界更多关注“禹生石纽”传说的考辨,对“禹兴西羌”的认识大多停留于冯氏之论,未能探明陆贾《新语》“大禹出于西羌”究竟语出何处。裴骃《史记集解》引皇甫谧注称此传说语出孟子,但学者多以今本《孟子》不载此言,继而否定皇甫谧之说。值得注意的

是,清人焦循《孟子正义》提示陆贾《新语》“文王生于东夷,大禹出于西羌”句“此本《孟子》”^{[5]540},惜未详论,裴骃及焦循的观点亦未能为学界广泛接受。进一步追溯陆贾“大禹出于西羌”说的史源,可以发现《新语》或较早化用《孟子》而为此说。

《孟子·离娄下》曰:

孟子曰:舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷之人也。文王生于岐周,卒于毕郢,西夷之人也。地之相去也千有余里,世之相后也千有余岁,得志行乎中国,若合符节,先圣后圣,其揆一也。^{[5]537-540}

陆贾《新语·术事》作:

文王生于东夷,大禹出于西羌,世殊而地绝,法合而度同。故圣贤与道合,愚者与祸同,怀德者应以福,挟恶者报以凶,德薄者位危,去道者身亡,万世不易法,古今同纪纲。^[6]

《孟子·离娄下》称舜为东夷人,文王为西夷人,未言及夏禹。“地之相去也千有余里”句以下,所论不管地去千里,还是世隔千岁,圣王之道一也。陆贾《新语·术事》论圣贤之道称“世殊而地绝,法合而度同”“万世不易法,古今同纪纲”,实与《孟子》相合。且《孟子》《新语》都强调“王道”的重要性,即“不论什么出身,不论什么时代和地域,能行王道则可以成为中国的圣王”^⑪,两段记载论说主旨亦相契合。

李学勤《禹生石纽说的历史背景》认为《新语·术事》与《孟子·离娄下》一段“语意类同”,由此推考《新语》“大禹出于西羌”之说一定始于先秦,并认为“司马迁讲‘禹兴于西羌’应该也是由此而来”。虽然此说肯定了司马迁“禹兴于西羌”本自陆贾《新语》,并推测此传说的史源“一定始于先秦”,然而对皇甫谧引《孟子》称禹生石纽云云,却持怀疑的态度,并称皇甫谧“他大概是把陆贾的话误记成孟子了”^⑫,因此并未将此传说的史源追溯至孟子。事实上,《新语·术事》“文王生于东夷,大禹出于西羌”仅载东夷和西羌,并未提及皇甫谧引《孟子》所称的“禹生石纽,西夷人也”,因而李学勤称皇甫谧误记陆贾为孟子的说法并不成立。还有学者以白马传说为《六国年表》“禹兴于西羌”和“集解”引孟子

语“禹生石纽,西夷人也”传说的最早源头^③,似与古代氏族传说相混淆。

司马迁《六国年表》“禹兴于西羌”本自陆贾《新语·术事》“大禹出于西羌”当无太大异议,这从司马迁熟读《新语》及其《六国年表》与《新语》相同的撰著目的可知。《史记·酈生陆贾列传》记载汉高祖曾对陆贾言“试为我著秦所以失天下,吾所以得之者何,及古成败之国”^{[1]2699},陆贾遂成《新语》一书。太史公称“余读陆生《新语》书十二篇,固当世之辩士”^{[1]2705},可见司马迁必当谙熟陆贾《新语》。《新语》既成书在前,那同样出于总结秦兴之由,“著诸所闻兴坏之端”^{[1]687}目的而撰作的《六国年表》,采录“大禹出于西羌”并改作“禹兴于西羌”便不足为奇了。

值得注意的是,不同于《孟子》以舜东夷人、文王西夷人对举,陆贾《新语》中的表述变为“文王生于东夷,大禹出于西羌”。稍晚成书的《盐铁论》亦采此说,文字又稍变作“禹出西羌,文王生北夷”^[7]。无论是《新语》“文王生于东夷”,还是《盐铁论》“文王生北夷”,显然都有违文王生地的史实,但就议论文字本身而言,均作为“禹出西羌”核心内容相对举的例证。也就是说,陆贾很可能为追求文字工整,以“文王一大禹”“东夷一西羌”作为对仗,而忽略“文王生于东夷”有违史实的问题。尽管如此,《孟子》《新语》在“行王道可为圣王”这一主旨上,则基本一致。

综上,陆贾对文字内容的处置虽称不上严谨,但这丝毫不影响陆贾《新语》较早化用《孟子·离娄下》而作“大禹出于西羌”的可能。此说后为太史公采录,《史记·六国年表》遂作“禹兴于西羌”。由《新语》《六国年表》以及《盐铁论》均采此传说,可推知此传说在汉初广泛流传的事实。至于皇甫谧注称“孟子称禹生石纽,西夷人也。传曰‘禹生自西羌’是也”,内容则涉及“禹兴西羌”传说文本形态的变化。

三、汉魏至唐宋“禹兴西羌”传说的流传及演变

自陆贾《新语》、司马迁《六国年表》采录禹出西羌传说以来,在由汉魏至唐宋的流传过程中,该传说呈现出两种较为明显的文本系统。

一种是禹出西羌的叙述主体保持不变,内容多论帝王圣贤之道,此种说法应当本自陆贾《新语》“文王生于东夷,大禹出于西羌”说;另一种是在保留禹出西羌的基础上,对大禹传说陆续增补,其增补内容不仅包括父系、母系和大禹降生传说的具体描述,还有着较为鲜明的蜀地色彩。

首先,史籍包括佛典常利用禹出西羌传说以阐释圣贤之道。如范曄《后汉书·戴良传》记载,东汉戴良恃己才高,遂自比于孔子、大禹,称“我若仲尼长东鲁,大禹出西羌,独步天下,谁与为偶”^{[8]2773},内容基本合于陆贾《新语》“文王生于东夷,大禹出于西羌”,只是《戴良传》以“仲尼长东鲁”与“大禹出西羌”对举的表述方式,应受到陆贾《新语》的影响。刘义庆《世说新语·言语》记载,魏晋时人蔡洪言,“大禹生于东夷,文王生于西羌。圣贤所出,何必常处”^[9],与陆贾《新语》“文王生于东夷,大禹出于西羌”义同而辞异。释僧祐《弘明集·牟子理惑》载:“禹出西羌而圣哲,瞽叟生舜而顽嚚。由余产狄国而霸秦,管蔡自河洛而流言。”^{[10]30}《弘明论后序》又称:“夫禹出西羌,舜生东夷,孰云地贱而弃其圣。丘欲居夷,聘适西戎,道之所在,宁选于地。夫以俗圣设教,犹不系于华夷,况佛统大千,岂限化于西域哉。”^{[10]800}可见,南朝梁释僧祐论圣哲事亦多采禹出西羌说。

其次,结合字面及上下文意可知,陆贾《新语》“文王生于东夷,大禹出于西羌”说,认为帝王之道应超越华夷之辨,正如古代圣王的文王、大禹分属远离王朝中心的东夷和西羌。因而当中原王朝受到四夷的挑战时,“文王生于东夷,大禹出于西羌”又衍化为对天命归属的论据。企图割据一方建立政权的“胡人”,往往从宣称古代圣王出于夷狄的角度,寻找“胡人”亦可为天子的合法性。永嘉之乱起,匈奴人刘渊声称“夫帝王岂有常哉,大禹出于西戎,文王生于东夷,顾惟德所授耳”^{[11]2649}。鲜卑人慕容廆在劝说高瞻为己效力,匡扶晋室时亦称:“且大禹出于西羌,文王生于东夷,但问志略何如耳,岂以殊俗不可降心乎!”^{[11]2813}《晋书·邵续传》记载邵续为石季龙所俘,羯人石勒令使者徐光让“以夷狄不足为君邪”对其责问,邵续机敏地用“周文生于

东夷,大禹出于西羌,帝王之兴,盖惟天命所属,德之所招,当何常邪”^[11]¹⁷⁰⁵对答,假言称赞石勒。前引《晋书》诸条记载,反映出大禹出于西羌传说在十六国时期普遍流行的事实。需要特别注意的是,刘渊、慕容廆、石勒均为“胡人”而建立政权,他们在塑造政权合法性时,无一例外都利用陆贾《新语》“文王生于东夷,大禹出于西羌”一说,借由华夷均可作为圣王的表层意涵宣称古代圣王多有出于夷狄者。以上是“禹兴西羌”传说的第一种文本系统。

“禹兴西羌”传说在由汉魏至唐宋的流传过程中内容不断丰富,其文本形态也有所变化。

《吴越春秋·越王无余外传》叙夏禹后裔越王无余事:“越之前君无余者,夏禹之末封也。禹父鯀者,帝颛顼之后。鯀娶于有莘氏之女,名曰女嬉。年壮未孳,嬉于砥山,得薏苡而吞之,意若为人所感,因而妊孕,剖胁而产高密。家于西羌,地曰石纽。石纽在蜀西川也。”^[12]《越王无余外传》在保留“家于西羌”的基础上,补充了夏禹父母世系传说的记述,增添了禹的降生地点等信息,尤其“地曰石纽。石纽在蜀西川也”带有十分鲜明的蜀地色彩。

“禹兴西羌”传说在蜀地具体化的体现,可通过扬雄《蜀王本纪》、陈寿《三国志·蜀书》以及常璩《华阳国志》的记载管窥一二。张守节《史记正义》引扬雄《蜀王本纪》云:“禹本汶山郡广柔县人也,生于石纽。”^[1]⁴⁹《三国志·蜀书·秦宓传》载秦宓引述夏禹事称:“禹生石纽,今之汶山郡是也。”裴松之注引谯周《蜀本纪》曰:“禹本汶山广柔县人也,生于石纽,其地名剖儿坪,见《世帝纪》。”^[13]可见,《蜀王本纪》《蜀本纪》《三国志》仅载禹生石纽的传说,其核心文本亦只有汶山、广柔县、石纽等地名,未有禹出西羌的记载。至皇甫谧《帝王世纪》“长于西羌,(西)夷人也”^[14],才将禹出西羌及与夷人关系的记载补入传说。

裴骃《史记集解》注《六国年表》序文“故禹兴于西羌”句,引述西晋皇甫谧言称“孟子称禹生石纽,西夷人也。传曰‘禹生自西羌’是也”,当出自《帝王世纪》。皇甫谧《帝王世纪》南宋后已无传本,后人所辑多本唐宋时期的类书。以下即条列类书中《帝王世纪》所载的“禹兴西羌”

传说,观察魏晋以降传说内容的变化。

《初学记》引《帝王世纪》曰:

禹,姁姓也……颛顼生鯀,尧封为崇伯,纳有莘氏女曰志,是为修己。见流星贯昴,又吞神珠,意感而生禹于石纽。名文命,字高密。长于西羌,西夷人也。尧命以为司空,继鯀治水。十三年而洪水平。尧美其绩,乃赐姓姁氏,封为夏伯,故谓之伯禹。^[15]

《艺文类聚》引《帝王世纪》曰:

伯禹,夏后氏,姁姓也。生于石塢。虎鼻大口,两耳参漏,首戴钩钐,胸有玉斗,足文履已。故名文命,字高密,身长九尺二寸……尧命以为司空,继鯀治水……尧美其绩,乃赐姓姁氏,封为夏伯,故谓之伯禹。长于西羌,西羌,夷人也。^[16]

《太平御览》引《帝王世纪》曰:

伯禹夏后氏,姁姓也。母曰修己,见流星贯昴,梦接意感,又吞神珠薏苡,胸拆而生禹于石纽……胸有玉斗,足文履已,故名文命,字高密。身九尺二寸,长于西羌,夷人。^[17]

此外,《史记·夏本纪》叙夏禹“名曰文命”句下,张守节《史记正义》亦引皇甫谧《帝王纪》(即《帝王世纪》)称:“《帝王纪》云:父鯀妻脩己,见流星贯昴,梦接意感,又吞神珠薏苡,胸拆而生禹。名文命,字密,身九尺二寸长,本西夷人也。”^[1]⁴⁹

由上可知,唐宋时期类书保存的皇甫谧《帝王世纪》中大禹传说的文本形态趋于稳定。值得注意的是,禹出西羌的核心元素虽得以保留,但与汉初陆贾《新语》“大禹出于西羌”、司马迁《六国年表》“禹兴于西羌”已有显著区别。汉初流行的“禹兴西羌”传说,本无大禹出生地石纽和(西)夷人的记载,至扬雄《蜀王本纪》和谯周《蜀本纪》补入禹生石纽传说,对大禹降生地“石纽”的记述,显然已渗透着浓厚的蜀地特色。到《吴越春秋》《帝王世纪》时变为“家于西羌”和“长于西羌,(西)夷人也”,又补入(西)夷人说。需要补充说明的是,《华阳国志》虽较《帝王世纪》稍稍晚出,其中除保留有禹生石纽以及夷人的核心元素外,对禹与夷人传说的记载尤详。

刘昭注《后汉书·蜀郡》记载广柔县时引《华阳国志》称：“夷人营其地，方百里，不敢居牧。有过，逃其野中不敢追，云畏禹神；能藏三年，为人所得，则共原之，云禹神灵祐之。”^{[8] 3509}

《水经注·沫水》“沫水出广柔徼外”条，郦注同引《华阳国志》，与刘昭注引《华阳国志》当出自同一史源，其文稍异：“县有石纽乡，禹所生也。今夷人共营之，地方百里，不敢居牧。有罪逃野，捕之者不逼，能藏三年，不为人得，则共原之，言大禹之神所祐之也。”^[18]

综上所述，自汉初陆贾《新语》、司马迁《六国年表》采录禹出西羌传说以来，在由汉魏至唐宋的流传过程中，大禹传说不断补入新的内容，如扬雄《蜀王本纪》、谯周《蜀本纪》和《吴越春秋》记载的禹生石纽传说，以及皇甫谧《帝王世纪》、常璩《华阳国志》保留的夷人传说等等，推测增补内容应主要来自蜀地的古史传说。到西晋皇甫谧《帝王世纪》时大禹传说的主体内容和框架基本固定，内容上不仅包括“禹兴西羌”传说，更补充了大禹父系、母系以及降生传说，增加了石纽以及夷人等不少细节，后世流传的大禹传说即多本于此。

结 语

《史记·夏本纪》对夏史作了系统阐述，但其多叙述大禹治水的传说，并未提及“禹兴西羌”的传说，这与《六国年表》引述此传说的做法不同。《夏本纪》叙大禹“开九州，通九道，陂九泽，度九山”，治水而天下平，是为表彰古代圣王之一夏禹的功绩，其史料来源主要是《尚书》。司马迁撰写《六国年表》则是为了阐明帝业常兴于西北，从而总结秦政权兴亡之由以为后世鉴。体例和史料来源的不同，决定了此传说未能进入夏禹历史的正统叙事中。范晔《西羌传》综合诸家“后汉书”对西羌进行了系统性阐述，传前总序记述夏时羌戎事，亦未采此传说。笔者认为范晔《西羌传》在诸家“后汉书”的基础上系统阐述西羌发展的历史，对夏时羌戎事的追溯，其史料来源主要是《竹书纪年》，因此亦未采录“禹兴西羌”传说。司马迁、范晔对“禹兴西羌”传说取舍的审慎态度，很大程度上是由其“传说”的史

料性质决定的。

传说并非信史，这一点自不待言。然而“传说仍有其属于历史之一面”^⑩，王国维亦称“传说之中，亦往往有史实为之素地”^⑪。换言之，传说亦为历史的产物。然在流传过程中，传说往往会吸收相关史料而增添不少细节。如本文讨论的“禹兴西羌”传说，即可视作一史实之素地。汉初陆贾《新语》、司马迁《六国年表》记载的“禹兴西羌”传说，实未包含禹降生地石纽等信息。至扬雄《蜀王本纪》、谯周《蜀本纪》以及《吴越春秋》始见禹生石纽传说，到皇甫谧《帝王世纪》、常璩《华阳国志》又补入夷人传说，所增添的不少带有蜀地色彩的文本内容很可能是吸收了蜀地古史传说。西晋皇甫谧著《帝王世纪》时大禹传说的主体内容基本定型，后世流传的大禹传说多本于此。

夏代史料极为稀少，使得任何有关夏禹的记载，包括传说在内，某种程度上都可以为史家所用。但需要警惕的是，传说与史实之间存在较大差别。仅据《史记·六国年表》或《帝王世纪》等记载的“禹兴西羌”传说，申论禹与西羌种种关系的做法是需要慎重对待的。

注释：

- ①⑩冯汉骥：《禹生石纽辨》，见张勋燎、白彬编：《川大史学·冯汉骥卷》，四川大学出版社2006年版，第19—39页。
- ②谭继和：《禹生石纽简论》，《阿坝师范高等专科学校学报》2008年第1期。
- 蒙默：《“禹生石纽”续辨》，《西华大学学报（哲学社会科学版）》2010年第4期。
- ③徐中舒：《中国古代的父系家庭及其亲属称谓》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》1980年第1期。
- ④冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川民族出版社1984年版，第7页。
- ⑤段渝：《大禹史传的西部底层》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2004年第5期；周书灿：《由“禹兴西羌”说论及大禹传说的发生与重构》，《中原文化研究》2013年第1期；陈嘉礼：《芒芒禹迹：大禹传说源流考》，香港浸会大学2014年博士论文；杨栋：《“禹生石纽”传说的文化阐释》，《中原文化研究》2015年第5期。
- ⑥王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社2006年版，第146—151，223—227页。
- ⑦杜美娟、刘宗迪：《“禹兴西羌”说考辨》，《南方文物》2024年第1期；邱月：《禹兴西羌：文化交错地带的民族互嵌与历史心性》，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》2025年第1期。
- ⑧崔建华：《秦汉时代大禹传说与中国

认同的巩固及拓展》，《中原文化研究》2022年第4期。
 ⑨顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，见《顾颉刚全集·顾颉刚古史论文集》卷二，中华书局2011年版，第268页。
 ⑩胡鸿：《华夷》，见陈侃理主编：《变动的传统：中国古代政治文化史新论》，上海古籍出版社2023年版，第228—229页。
 ⑪李学勤：《走出疑古时代》，辽宁大学出版社1997年版，第223—228页。
 ⑫周书灿：《大禹传说的流变与整合——“层累说”的再检讨》，《文史》2011年第1辑。
 ⑬白鸟库吉：《中国古传说之研究》，见刘俊文主编，黄约瑟译：《日本学者研究中国史论著选译》第一卷，中华书局1992年版，第1—2页。
 ⑭王国维：《古史新证》，见《王国维全集》第十一卷，广东教育出版社、浙江教育出版社2009年版，第241页。

参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [2]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1317-1339.
- [3]班固.白虎通疏证[M].陈立,疏证.北京:中华书局,1994:166-168.
- [4]吕不韦.吕氏春秋集释[M].许维遹,集释.北京:中华书局,2009:284.
- [5]焦循.孟子正义[M].北京:中华书局,1987.
- [6]陆贾.新语校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,2012:43.
- [7]桓宽.盐铁论校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,1992:333-334.
- [8]范曄.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [9]刘义庆.世说新语校笺[M].杨勇,校笺.北京:中华书局,2006:71.
- [10]释僧祐.弘明集[M].李小荣,校笺.上海:上海古籍出版社,2013.
- [11]房玄龄.晋书[M].北京:中华书局,1974.
- [12]赵晔.吴越春秋辑校汇考[M].周生春,辑校汇考.北京:中华书局,2019:95.
- [13]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1982:975.
- [14]皇甫谧.帝王世纪辑存[M].北京:中华书局,1964:49.
- [15]徐坚.初学记[M].北京:中华书局,2004:198-199.
- [16]欧阳询.艺文类聚[M].北京:中华书局,1965:218.
- [17]李昉.太平御览[M].北京:中华书局,1960:380.
- [18]酈道元.水经注校证[M].陈桥驿,校证.北京:中华书局,2007:827.

The Legend of Yu Rising from the Western Qiang: A Reinterpretation of Its Historical Sources and Textual Lineages

Wu Yugui, Chen Zhuo

Abstract: In the preface to *The Records of the Grand Historian: the Chronological Table of the Six States (Shiji)*, Sima Qian advances the theory that imperial enterprise often arose in the northwest, citing the legend that Yu the Great rose from the Western Qiang. This is the earliest record in official histories that explicitly associates Yu the Great, the Xia dynasty's founder with the Western Qiang. Most scholars trace the legend of Yu's rise from the western Qiang to Lu Jia's *New Discourses: Method and Affairs*. However, it is frequently overlooked that Lu Jia likely adapted this claim from an earlier source, *Mencius: Li Lou II*. Pertinent references to the *Mencius* as the ultimate source for this legend, as indicated by Pei Yin in his *Collected Explanations of the Records of the Grand Historian (Shiji jijie)* and later by the Qing scholar Jiao Xun in *Mengzi zhengyi: the Correct Meaning of the Mencius*, have not received sufficient attention in modern academia. From the Han and Wei dynasties to the Tang and Song dynasties, the legend of Yu's rising from the Western Qiang evolved into two distinct textual lineages. One lineage maintains the narrative core unchanged, using it primarily to elucidate the principles of sage rulers and virtuous ministers. The other lineage, while preserving the core premise of Yu's origin in the Western Qiang, gradually supplements the legend of Yu with additional details, such as information about his paternal and maternal lineage and narratives of his birth, while adding a distinct regional feature of the Shu area. Most of the later circulating versions of the Yu legend were based on the second lineage. Neither the *Records of the Grand Historian: Basic Annals of Xia* nor the *Book of the Later Han: Treatise on the Western Qiang* adopted this legend. This omission can be attributed to the utilization of different historical sources and reflects the cautious and critical attitude adopted by both Sima Qian and Fan Ye toward this legend.

Keywords: *the Records of the Grand Historian: the Chronological Table of the Six States*; *Mencius*; the legend of Yu rising from the Western Qiang; historical source; textual lineages

[责任编辑/晓 东]



义随世变：汉代《尚书》学“上祭于毕”歧说诠解*

王允亮

摘要：汉代《尚书》学对武王“上祭于毕”一语，存在于毕地祭文王墓和上祭于毕星两种歧解。这两种解释纷争不已，迄今仍无定论。考察先秦墓祭发展的情况可知，春秋以前尚无墓祭习俗；而祭毕星之举亦不见诸他书。此两说于此处均难以成立。商周之际，“毕”有两处，一为渭北的王季旧都，一为渭南的文王葬处。武王上祭于毕，为于王季旧都祭祀先公及自然诸神。于毕地祭文王墓和以毕为天网而祭之说，均与武王祭毕之原意不符，属于后世发展起来的歧说。前者反映了战国以来墓祭流行于汉代社会的现实，后者则折射出两汉之际谶纬之学大盛的时代背景。这两种解释的出现体现了社会文化对经典诠释的深刻影响。

关键词：《尚书》学；上祭于毕；墓祭礼仪；毕星；谶纬

中图分类号：I206.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2026)04-0090-11

《史记·周本纪》载：“九年，武王上祭于毕。东观兵，至于盟津。为文王木主，载以车，中军。武王自称太子发，言奉文王以伐，不敢自专。”^{[1]120}对于“上祭于毕”，裴骃《集解》云：“马融曰：毕，文王墓地名也。”司马贞《索隐》则云：“按：文云‘上祭于毕’，则毕，天星之名。毕星主兵，故师出而祭毕星也。”^{[1]120}司马贞以毕为毕星的说法汉代已经出现，《后汉书·苏竟传》载：“毕为天网，主网罗无道之君，故武王将伐纣，上祭于毕，求助天也。”^{[2]1045}这两种说法可谓大相径庭，也各有支持者。主张司马贞之说的如宋张昞，其《云谷杂记》载：“《史记·周纪》武王上祭于毕，马融云毕，文王墓地名也。司马贞《索隐》曰按上文毕字当作毕星。予按《后汉·苏竟传》：毕为天网，主网罗无道之君，故武王将伐纣，上祭于毕，以求天助也。据此则毕为毕星甚晓，然马融墓地之说非矣，惜乎《索隐》不能引此为证。”^[3]主张马融之说的如明代陈霆，其《两山墨谈》载：

“《史记》武王九年上祭于毕，东观兵于孟津。本谓祭告文王，乃统师伐纣也。一说上祭于毕，祭毕星也。毕宿主下方兵伐之事，祭于毕，祈天佑也。虽若有谓，然观《竹书纪年》曰纣六祀，周文王初禴于毕。夫禴乃宗庙之祭。按毕有周先公之庙，文王之葬在焉，则祭毕之为祀先审矣。”^①对“上祭于毕”的释义，形成各执一说的两个阵营，聚讼不已，至今未有定论^②。

《周本纪》所载内容亦见于《尚书大传》：“惟四月，太子发上祭于毕，至于盟津之上。”^{[4]711}此内容据云出自今文《尚书·泰誓》篇。《泰誓》是否存在于伏生所传之二十九篇《尚书》之中，也是《尚书》流传中的大问题，正反双方各有理据，都难以说服对方^③。对此问题，以《四库全书总目》卷十二《尚书大传》及补遗下所言最为近理：

惟所传二十八篇无《泰誓》而此有《泰誓传》，又《九共》《帝告》《归禾》《揄诰》皆逸《书》而此书亦皆有传，盖伏生毕世业《书》，

收稿日期：2025-09-16

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“汉代政典制度与文学生态研究”（24BZW033）。

作者简介：王允亮，男，郑州大学文学院教授、博士生导师（河南郑州 450001），中原文化资源与发展研究中心研究员，主要从事汉魏六朝文学研究。

不容二十八篇之外全不记忆，特举其完篇者传于世，其零章断句则偶然附记于传中，亦事理所有，固不足以为异矣。^[5]

据此及《尚书大传》《史记》所载内容来看，武王“上祭于毕”之事在汉代流传甚广。伏生之时即使无完篇《泰誓》，此节内容亦当出自其口，且以《尚书》学的面目为时人所接受，成为汉代经学知识构成之一部分。这值得引起我们的注意，下文即就此问题展开探讨。

一、汉代“上祭于毕”相关解释

对汉人“上祭于毕”的不同解释，后人最先注意到其阐释者背景的不同，洪颐煊《读书丛录》卷二十二《泰誓》云：

是时月入于毕，毕为天网，主网罗无道之君。故武王将伐纣，上祭于毕，求助天也。颐煊案：《史记·周本纪》九年，武王上祭于毕，东观兵至于盟津。《集解》马融曰：“毕，文王墓地名也。”此以毕为星名，当是《泰誓》今文家说。^[6]

陈乔枏《今文尚书经说考》卷十《周书一》亦云：

案苏竟本传，言平帝世竟以明《易》为博士，讲《书》祭酒。善图纬，能通百家之言。章怀注云：王莽置六经祭酒，秩上卿。每经一人，竟为讲《尚书》祭酒。是竟通今文《尚书》，此所引正说此经之事。《周本纪》《集解》引马融云：“毕，文王墓地名。”马用古文家说，故与今文家解异。^[7]

二人均以毕为墓地是古文家说，毕为毕星为今文家说。这种说法严格来说是有问题的。以毕为文王墓地的说法由来已久，《孟子·离娄下》言：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。”^④刘向《谏昌陵疏》载：“殷汤无葬处。文、武、周公葬于毕，秦穆公葬于雍橐泉宫祈年馆下，樗里子葬于武库，皆无丘垄之处。”^[8]¹⁹⁵²又扬雄《法言·君子》云：“或问：‘人言仙者，有诸乎？’‘吁！吾闻虞羲、神农歿，黄帝、尧、舜殂落而死。文王，毕；孔子，鲁城之北。独子爱其死乎？非人之所及也。仙亦无益子之汇矣！’”^[9]⁵¹⁷汪荣宝《法言义疏》于此下注云：

子云说经，俱用今文。此云“文王，毕”，即本今文《太誓》，明以毕为文王墓地。邠卿亦用今文，其说与《法言》同。则季长此义之非古文家说可知。苏竟天网之解，疑出大、小夏侯氏，夏侯氏长于灾异之学，故好以天文为说。子云于《书》用欧阳，下篇“螭虎桓桓”可证。则以毕为文王墓，乃欧阳《书》说。^[9]⁵¹⁹

汪氏所云“螭虎桓桓”出自《法言·孝至》：“麟之仪仪，凤之师师，其至矣乎！螭虎桓桓，鹰隼戢戢，未至也。”^[9]⁵⁵⁰汪氏《义疏》于此下云：

“螭虎桓桓”者，《音义》：“螭，丑知切。”按：此用今文《书·牧誓》语也。伪孔本作“尚桓桓，如虎、如貔，如熊、如黑”。《周本纪》作“如虎、如黑，如豺、如离”。《集解》引徐广云：“此训与螭同。”字亦作“螭”。班孟坚《西都赋》李注引欧阳《书》说云：“螭，猛兽也。”《说文》作“离”，云：“山神兽也。”引欧阳乔说：“离，猛兽也。”段氏《撰异》云：“欧阳《尚书》，唐初已不存，李盖于各家注记得之，与《说文》引欧阳乔说正合，正《牧誓》说也。‘离’正字，离、螭皆假借字。”……按：离者，古文；螭者，今文。许引欧阳说作“离”者，以欧阳书之“螭”即古文书之“离”也。此作“螭虎桓桓”，正与《选》注引欧阳书说合，此子云用欧阳《尚书》之明证也。^[9]⁵⁵⁰⁻⁵⁵¹

可见以毕为文王墓地之说相沿已久，尤其是扬雄的说法，更可证明此说亦为今文《尚书》学者所秉持。据汪氏之论，以毕为墓地亦为欧阳《尚书》之说，非古文家独有。详《古文尚书》说经，其源实出于今文家，《汉书·儒林传》中这样记载《古文尚书》的传授：

安国为谏大夫，授都尉朝，而司马迁亦从安国问故。迁书载《尧典》《禹贡》《洪范》《微子》《金縢》诸篇，多古文说。都尉朝授胶东庸生。庸生授清河胡常少子，以明《穀梁春秋》为博士、部刺史，又传《左氏》。常授颍徐敖。敖为右扶风掾，又传《毛诗》，授王璜、平陵涂恽子真。子真授河南桑钦君长。王莽时，诸学皆立。刘歆为国师，璜、恽等皆贵显。^[8]³⁶⁰⁷

由此可知《古文尚书》传授的源头为孔安国，而

据《史记·儒林列传》:

自此之后,鲁周霸、孔安国,洛阳贾嘉,颇能言《尚书》事。孔氏有《古文尚书》,而安国以今文读之,因以起其家,逸《书》得十余篇,盖《尚书》滋多于是矣。^{[1]3125}

据此可知,孔安国用今文《尚书》的知识来解释《古文尚书》,为其建立可以传授的师说,由此开始一直传授到王莽时期。又《后汉书·贾逵传》载:“父徽,从刘歆受《左氏春秋》,兼习《国语》《周官》,又受《古文尚书》于涂恽,学《毛诗》于谢曼卿,作《左氏条例》二十一篇。逵悉传父业,弱冠能诵《左氏传》及《五经》本文,以《大夏侯尚书》教授,虽为古学,兼通五家《穀梁》之说。”^{[2]1234-1235}又《后汉书·儒林传》载:“扶风杜林传《古文尚书》,林同郡贾逵为之作训,马融作传,郑玄注解,由是《古文尚书》遂显于世。”^{[2]2566}可见在《古文尚书》的传授过程中,孔安国有创始之功。其后代代相传,直至贾逵以《大夏侯尚书》教授,又综合了孔氏古文和所谓杜林一系的《古文尚书》为其训解,最后由马融作传,郑玄注释,使《古文尚书》大显于世^⑤。故所谓毕为文王墓地,当为今文《尚书》相沿已久之说,后为《古文尚书》学者所吸收,在这一点上今文和古文并无不同,以马融所言为古文说并不准确。

否定毕为文王墓地,以毕为毕星或告天之对象的说法,自苏竟提出后,也不乏支持者。如魏源《书古微》卷六《汤诰补亡》云:

盖王者出师,必先祭告于天,而后誓众。如《太誓》武王上祭于毕,然后誓师。又《司马法》曰:“将用师,乃告于皇天上帝、日月星辰,以祷于后土、四海。神祇、山川、冢社,乃造于先王,然后冢宰征师于诸侯曰:某国为不道,征之,以某年某月,师至某国。”是伐国必告天之明证。^[10]

又如马瑞辰《毛诗传笺通释》卷二十四云:

古者燔柴以祭天神。《说文》:“禋,以事类祭天神。”《周官·小宗伯》郑《注》:“类者,依其正礼而为之。”则类祭上帝,依乎郊祀,是亦用燔柴也。《王制》:“天子将出征,类乎上帝。”此诗二章“奉璋”是发兵之事,三章“六师”是伐崇之事,则首章“薪之樛之”盖将出征类乎上帝之事。或以文王未尝郊

天,而《周官》“以樛燎祀司中、司命、风师、雨师”,雨师,毕也。星占毕主边兵,故出师必祀焉,武王伐纣,上祭于毕,则此诗薪樛盖文王上祭于毕之礼。^[11]

再如赵翼《陔余丛考》卷三十二《墓祭》云:

《史记》武王上祭于毕,马融以毕为文王墓地名。其后,武王、周公亦皆葬此。然司马贞、林有望以为祭毕星而非祭墓。又按:《竹书纪年》纣六祀文王初禴于毕。则文王已祭毕,非墓祭可知也。^{[12]676}

以上三说均不以毕为文王墓地,更倾向于毕为天神或毕星。那么以毕为文王墓地或毕星是否符合武王上祭于毕的原意呢?接下来就此问题作一探讨。

二、古不墓祭相关问题

以毕为文王墓地,便涉及古代有无墓祭的问题,这也是一个长期争论不休的问题。最先提出古不墓祭的是汉代蔡邕,其在《独断》卷下中云:

古不墓祭,至秦始皇出寝起之于墓侧,汉因而不改,故今陵上称寝殿,有起居衣冠,象生之备,皆古寝之意也。^⑥

又《后汉纪》卷二十三载:

五年春正月,车驾上原陵,诸侯王、公王、及外戚家妇女、郡国计吏、匈奴单于、西域三十六国侍子皆会焉,如会殿之仪礼。乐阕,百官受赐爵,计吏以次向殿前,上先帝御座,具言俗善恶民所疾苦。司徒掾蔡邕慨然叹曰:“闻古不墓祭,而上陵之礼如此其备也。察其本意,乃知孝明皇帝至孝惻隐,不易夺也。”^[13]

其实在蔡邕之前,王充也表达过类似的意思,《论衡·四讳》论被刑为徒不上丘墓云:“愧负刑辱,深自刻责,故不升墓祀于先。古礼庙祭,今俗墓祀,故不升墓,惭负先人,一义也。”^⑦其中提到古礼庙祭,今俗墓祀,显然也是认可古不墓祭的观点。古不墓祭的思想在汉魏时期较为普遍,《宋书·礼志三》记载:“及魏武帝葬高陵,有司依汉,立陵上祭殿。至文帝黄初三年,乃诏曰:‘先帝躬履节俭,遗诏省约。子以述父为孝,

臣以系事为忠。古不墓祭,皆设于庙。高陵上殿屋皆毁坏,车马还厩,衣服藏府,以从先帝俭德之志。’”^[14]可见曹丕也主张古不墓祭,并据此对高陵的寝殿进行改革。此后主张古不墓祭最有力者当数顾炎武,《日知录》卷十五云:

古人于墓之礼,但有奔丧、去国二事。《记》曰:“奔丧者,不及殓,先之墓,北面坐哭尽哀。主人之待之也,即位于墓左,妇人墓右,成踊尽哀。”又曰:“若除丧而后归,则之墓哭,成踊。束括发,袒经,拜宾成踊,送宾反位,又哭尽哀,遂除于家,不哭。”又曰:“奔兄弟之丧,先之墓而后之家,为位而哭。所知之丧则哭于宫,而后之墓。”又曰:“去国则哭于墓而后行,反其国不哭,展墓而入。”鲁昭公之孙于齐也,与臧孙如墓谋遂行。吴延州来季子之于王僚也,复命哭墓。是则古人之至于墓,皆有哭泣哀伤之事。而祭者,吉礼也,无舍庙而之墓者也。^[15]

当然,同样也有学者否定古不墓祭的说法,其中较为突出的代表为清代阎若璩,他在《四书释地》“墠间之祭”条下曰:

余每读东郭墠间之祭者,赵注:墠间,郭外冢间也,以为此古墓祭之切证。不知何缘至东汉建宁五年,蔡邕从车驾上陵,谓同坐者曰闻古不墓祭。魏文帝黄初三年诏曰古不墓祭,自作终制曰礼不墓祭。此言既兴,下到今,纷纷撰述,皆以墓祭为非古。虽高明如顾炎武宁人,亦惑于其说。余谓《孟子》且勿论,请博征之,成阳灵台碑,庆都仙殿,盖葬于兹,名曰灵台,上立黄屋,尧所奉祠,非墓祭之见于集乎?《韩诗外传》曾子曰椎牛而祭墓,不如鸡豚逮亲存,非墓祭之见于子乎?《周本纪》武王上祭于毕,毕,文王墓地也,非墓祭之见于史乎?《周礼》冢人,凡祭墓为尸,非墓祭之见于经乎?朱子曰墓祭《周礼》上已自有了指此。更有可言者,孟子之前,孔子卒葬鲁城北泗上,鲁世世相传以岁时奉祠孔子冢,岂有非礼之祭,而敢辄上圣人之冢者哉?^[16]

阎氏从经史子集中博引相关材料,以证明古代早已有墓祭之礼,蔡邕所言违背史实,不足据信。然清代周炳中继有《东郭墠间之祭者》一

文,对阎氏所提出的论据进行针对性的驳斥:

赵注墠间,郭外冢间也。阎潜丘以为此古墓祭之切证,又博举《周礼》冢人,《史记·周本纪》《孔子世家》及《韩诗外传》《成阳灵台碑》以为证,其引据可谓详且核矣。自愚论之,则有不然者。《周礼》冢人凡祭墓为尸,郑注,祭墓为尸,或祷祈焉,曰祷祈则非常礼矣,而又曰或者,亦以古不祭墓,故疑其辞也。愚则谓祭墓未必是祭祖考,后儒以为祭土神者得之……《周本纪》言武王上祭于毕,马融谓毕是文王墓地,此阎氏所据者。而小司马《索隐》云毕星主兵,故师出而祭毕,则已不用季长之说矣。《孔子世家》言鲁世世相传以岁时奉祀孔子冢,而诸儒亦讲礼乡饮,大射于孔子冢。顾亭林尝辨之曰:“孔子教于洙泗之间,所葬之冢在讲堂之后。孔子既没,弟子即讲堂而祭之,且行饮射之礼。太史公不达,以为祭于冢也。”此说最是……至《孟子》此文,何义门尝见宋元刊本,以卒之东郭墠间为句,之祭者乞其余为句。朱子所定句读如是。“之祭者”三字本不与“墠间”连属,则亦未必定是祭墓。而《灵台碑》《韩诗外传》之出自汉人所为者,抑又未可尽信也。^⑧

今人杨宽于阎氏之论亦有驳论,其思路大抵与周氏相同,认为《成阳灵台碑》出自后人传说,不能证明尧时已有墓祭;《韩诗外传》所言乃系寓言,非实有其事;《周礼》冢人所祭乃地神,非墓主其人^{[17]104-105}。杨宽除了从典籍中找材料之外,还根据考古遗迹逐渐论证了古代丘墓的变化,认为古代墓葬不封不树,中原地区坟丘墓的出现是在春秋晚期,至战国时期开始普遍流行^{[17]7-8}。至于帝王陵侧起寝、陵旁立庙的制度,则大致起于战国中期,至东汉时陵寝制度开始确立^{[17]15-42}。

结合文献记载和考古遗迹传达的信息,墓祭之产生应以清人赵翼之说最为妥当:

按《周礼·小宗伯》虽有成葬而墓祭之文,乃葬日,孝子先归虞祭,而使有司在墓一祭地神,实非祭先祖。《冢人》所云凡祭墓为尸,《檀弓》所云有司设奠于墓左亦然……《史记》武王上祭于毕,马融以毕为

文王墓地名,其后武王、周公亦皆葬此,然司马贞、林有望以为祭毕星而非祭墓。又按《竹书纪年》:“纣六祀,文王初禴于毕”,则文王已祭毕,非祭墓可知也……盖三代以上本无墓祭,故辛有见被发祭野者以为异……《孟子》东郭墙间之祭,虽属设词,然其时必已有此俗。《史记》孔子没,鲁世世相传以岁时奉祠孔子冢。是春秋、战国已开其端。^{[12]676}

赵翼认为墓祭之风起于战国中期,此说与丘墓制度发展的轨迹大致吻合。随着丘墓制度的变化,与之相应的墓祭礼俗也逐渐出现,并在后世日趋普及,而古不墓祭的规定也渐渐无人注意了。

除了古不墓祭的礼俗之外,《史记》中的另外一段记载也表明,至少司马迁不认为武王上祭于毕是祭文王墓,《史记·伯夷列传》载:

于是伯夷、叔齐闻西伯昌善养老,盍往归焉。及至,西伯卒,武王载木主,号为文王,东伐纣。伯夷、叔齐叩马而谏曰:“父死不葬,爰及干戈,可谓孝乎?以臣弑君,可谓仁乎?”^{[1]2123}

据《史记》此处所言,武王伐纣时文王尚未得安葬,毕地怎么可能会有他的墓地呢^⑨?那么,是不是上祭于毕就是指祭毕星呢^⑩?这个问题其实还有探讨的余地。

三、禴祭与“上祭于毕”

既然古不墓祭,上祭于毕不可能是祭文王墓,余下的只有祭毕星一种解释,而后世似乎也能找到相似的例子,《汉书·高帝纪》载:

高祖数让。众莫肯为,高祖乃立为沛公。祠黄帝,祭蚩尤于沛廷,而衅鼓旗。帜皆赤,由所杀蛇白帝子,杀者赤帝子故也。^{[8]10}

对于为何祭蚩尤,《汉书》注云:

应劭曰:“黄帝战于阪泉,以定天下。蚩尤亦古天子,好五兵,故祠祭之,求福祥也。”臣瓚曰:“《孔子三朝记》云:蚩尤,庶人之贪者,非天子也。管仲曰‘割庐山发而出水,金从之出,蚩尤受之以作剑戟’也。”^{[8]11}

应劭和臣瓚认为蚩尤是作为制作兵器的古人而

享祭祀,但宋代吴仁杰对此解释提出了不同的看法:

劭、瓚之说皆非也。所祭盖天星蚩尤之旗。案《天文志》,蚩尤之旗类彗而曲,象旗,见则王者征伐四方,时方事征伐,故祠之耳。《封禅书》祠八神曰天主、地主、阴主、阳主、日主、月主、四时主,而兵主居其一焉,兵主所祠则蚩尤之星也。武王伐商,上祭于毕,毕星主兵,故师出而祭之,事颇类此。^[18]

吴氏认为刘邦所祭祀的蚩尤,实为天星蚩尤之旗,因为它具有兵主的象征意义,所以刘邦祭祀它以求佑助。吴氏同时还提到了武王伐纣上祭于毕,将其与刘邦起兵祭蚩尤进行类比,认为二者性质相同。这一解释似乎比较符合武王上祭于毕的初心,但其问题也很明显。蚩尤作为兵主象征及蚩尤旗作为战争相关天象的认识,在秦汉时期广为流传,故而其时祭祀蚩尤的行为屡见不鲜,《史记·封禅书》记载秦始皇时代“东游海上,行礼祠名山大川及八神”^{[1]1367},“八神”中,位列第三的就是蚩尤,《汉书·郊祀志下》载汉宣帝时曾设立蚩尤祠,祠蚩尤于寿良^{[8]1250}。而“毕为天网,主网罗无道之君”之说,除苏竟外却再无人言,《史记·天官书》亦仅言:“毕曰罕车,为边兵,主弋猎。”^{[1]1305}《汉书·天文志》所言同乎《史记》。即使如《史记》《汉书》中所言毕星“为边兵,主弋猎”之观念,武王时期亦未必有。且如若历史上真有祭毕星习俗的话,也不大可能仅有武王这一次,但典籍于此外却再无相关记载。又《尚书大传》载:“惟四月,太子发上祭于毕,至于盟津之上。”^{[4]711}商周之际所用历法为殷历,这种历法以十二月为岁首,通行于春秋之前,《诗经·豳风·七月》《大戴礼记·夏小正》《礼记·月令》与《淮南子·时则训》用的都是这种历法^[19]。然《礼记·月令》载:“孟夏之月,日在毕,昏翼中,旦婺女中。”^{[20]439}孟夏即四月,此时毕宿仅在白天出现,且处于正午太阳所在之处,夜间则无法看到它^⑪。武王于四月起兵,难以想象他会在毕星隐没之时祭祀它。因此,祭毕星之说能否成立同样令人怀疑。

其实,祭毕的行为在文王时就已经出现。《竹书纪年》载:“六年,西伯初禴于毕。”^{[21]3871}徐

文靖《竹书统笺》卷十二云:

《天保》云禴祠烝尝。孔疏曰:自殷以上则禴禘尝烝,《王制》文也。至周公则去夏禘之名,以春禴当之,更名春日祠。故《禘祫》云宗庙之祭春日禴,周公制礼乃改夏为禴。今据《竹书》,文王初禴于毕。《易》未济九五“东邻杀牛,不如西邻之禴祭”,《本义》曰当文王与纣之事,则改夏祭为禴者,自文王始矣。杜佑《通典》曰:毕,王季初都之,后毕公封焉。《汲冢古文》曰:毕西于丰三十里。又按《史记》曰:武王即位,九年,上祭于毕,东观兵于孟津。亦即是毕也。^[22]

陈逢衡《竹书纪年集证》卷二十一引郑环语曰:“按王季都于毕当有庙,故禴于毕。”又云:“毕即毕原,王季历葬焉。初禴于毕,谓墓祭也。孙之驥云:毕,天星之名。误。”^[23]这段材料又带来新的问题,一是禴祭的性质问题,二是毕地是王季都城还是文王墓地的的问题。

(一) 禴祭的性质问题

据典籍所载,禴祭一般用于宗庙祭祀,《周礼·春官》云:“以禴夏享先王。”^[23]《尔雅·释天》云:“春祭曰祠,夏祭曰禴,秋祭曰尝,冬祭曰烝。”^[24]那么能不能据此断定,禴祭的对象一定是祖先呢?其实未必,因为禴祭除了用于祭祀祖先之外,还可用于祭天,《汉书·郊祀志》载:

后成都侯王商为大司马卫将军辅政,杜邺说商曰:“东邻杀牛,不如西邻之禴祭。言奉天之道,贵以诚质大得民心也。行移祀丰,犹不蒙佑,德修荐薄,吉必大来。”^{[8] 1262}

颜师古注曰:“此《易》既济九五爻辞也。东邻,谓商纣也。西邻,周文王也。禴祭,谓禴煮新菜以祭。言祭祀之道莫盛修德,故纣之牛牲,不如文王之蘋藻也。”^{[8] 1263}《周易》王弼注与颜师古所言大致相同:

九五,东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其福。牛,祭之盛者也。禴,祭之薄者也。居既济之时而处尊位,物皆盛矣,将何为焉?其所务者,祭祀而已。祭祀之盛,莫盛修德。故沼沚之毛,蘋蘩之菜,可羞于鬼神。^[25]

《汉书》“禴”《周易》作“禴”,可知禴祭与禴祭实为一事。据杜邺与王弼所言,此处禴祭实为奉天之薄祭,与宗庙四时祭祀无关。其实,禴祭与龠相关,龠本义为乐器,故禴祭本为伴有乐舞的祭祀,既可以用于祭祀祖先,又可以用于祭祀天地,与宗庙四时祭有别。后世流传中因音近假借,禴祭渐与禴祭相混,被认为是四时祭之一^[26]。因此,我们不能将禴祭仅理解为与祖先相关的祭祀。

(二) 毕有两处问题

据《竹书纪年》所言,毕既然是王季都城,为何又被认为是文王墓地呢?这两者究竟是一地还是两地呢?这是弄清楚武王所祭之毕为何物前,必须解决的一个问题。其实,典籍中所言的毕实为两地。清代刘台拱《释毕郢》对此考辨颇为精详,其云:

“毕郢”,徐广《史记音义》引《孟子》作“毕程”;《逸周书》“维周王季宅程”,徐广引作“郢”。“程”“郢”字异音同……然毕者,程地之大名;程者,毕中之小号也。故《纪年》言“西伯初禴于毕”,杜佑云“王季都毕”,皆通国内言之……又按,毕地有二:其一毕陌,其一文王墓地也。太史公曰“毕在镐东南杜中”,《皇览》云“周文王、武王、周公冢在京兆长安县镐聚东杜中”,而《括地志》以为“在雍州万年县西南二十八里毕原上”,则唐亦谓之毕原。是故有咸阳县之毕原,所谓文王卒于毕郢也;有万年县之毕原,所谓文王葬于毕也。一在渭北,一在渭南,异所同名,往往相乱。杜佑言“毕,初王季都之,后毕公封焉”,此言在渭北者当矣。而以为文王所葬则失之。《帝王世纪》云:“文武葬于毕,毕在杜南。”《晋书地道记》亦云:“毕在杜南,与毕陌别。”此则文、武所葬不在毕陌,明矣……文王始亦宅程,《周书》称“文王在程作《程寤》《程典》”。其后作邑于丰,而先君宗庙故居宫室犹于是乎存,因是往来旧都,而末年仍卒乎此,以情事推之,昭然可见。^[27]

可见典籍所言之毕实有二处:一为咸阳县之毕,处于渭北,此为王季旧都,文王晚年卒于此处;一为镐东南杜中之毕,处于渭南,此为文王

死后葬处。就渭北之毕而言,臣瓚注《汉书·刘向传》曰:“《汲冢古文》:毕西于丰三十里。”^{[8]1953}则毕在丰的西方。《竹书纪年》载武乙“二十四年,周师伐程,战于毕,克之”^{[21]3867},此处本为毕程氏之地,王季灭毕程氏之后迁都于此。其既为周之旧都,当有先公之宗庙。《诗古微》云:“《周书·程寤篇》文王召太子发于明堂,则程即文王明堂所在,距丰三十余里,故文王都丰而兼宅程。”^{[28]528}可见毕地有与祭祀相关的礼制建筑。文王往来旧都,末年乃卒乎此。《竹书纪年》载:“六年,西伯初禴于毕。”^{[21]3871}因禴祭本指有音乐之祭祀,非特指祭天或先公,故所谓初禴于毕,当指文王初次于毕地禴祭祖先神或自然神。

渭北之毕地势较高,清姜兆翀《孟子篇叙》“舜生章”叙云:

毕郢,郢即程,即《诗》鲜原,朱注鲜原注,相其高原而徙都焉,所谓程邑也。《周书》称文王在程作《程寤》《程典》,皇甫谧云文王徙宅于程,盖谓此。^⑬

《诗古微》云:

毕原与岐山皆在渭北,原当九鬲诸山之麓,则亦岐山支派也。岐山迤迤东出,随地异名,尽于泾水,故咸阳毕原去岐山三百里,而得谓居岐之阳。^{[28]523-524}

可见毕地居于九鬲诸山麓,其山东西走向,迤迤而行,自西至东分别为毕、丰、镐、杜诸地,其地势则西高东低。缘此,所谓“上祭于毕”之“上”,乃以地形而言。这种用法在汉代还有其他例证,《汉书·李广苏建传》载:“居无何,敢从上雍,至甘泉宫猎。”颜师古注云:“雍之所在,地形积高,故云上也。”^{[8]2450}同样,司马迁《报任安书》中所言“涉旬月,迫季冬,仆又薄从上雍”^{[8]2726}之“上雍”也是这种用法。

古人在军事行动中,往往举行祭祀活动以求福佑,《周礼·大祝》:“大师,宜于社,造于祖,设军社,类上帝,国将有事于四望。及军归,献于社,则前祝。”^[29]《礼记·王制》亦云:“天子将出征,类乎上帝,宜乎社,造乎祫,禘于所征之地,受命于祖,受成于学,出征执有罪,反,释奠于学,以讯馘告。”^{[20]333}武王伐纣之前,欲得先公及自然诸神之佑助,故至毕地举行祭祀活动^⑭。而毕原因地势高敞,有周宗庙神坛等礼制建筑,所

以武王至此有上祭之称。因此,所谓上祭于毕,乃指武王西至毕原上祭先公及各种神祇以求福佑,既非祭文王墓于毕,亦非上祭于毕星^⑮。

四、歧说起源的相关探讨

由以上探讨可知,武王上祭于毕原指至毕地祭祀祖先及自然诸神祇。那么,这种行为又为何会生出以毕为文王墓地和毕星的不同解释呢?经典阐释不是孤立存在的,除了阐释者的知识结构之外,还受到社会文化风尚的影响。这些现象背后往往能反映出时代精神的变化。以下拟对此问题作一探讨。

(一)毕为文王墓与战国以降的墓祭之风

以毕为文王墓地,其实是战国以后日渐兴起的墓祭风气在经典阐释上的直接反映。春秋以前,古人并无墓祭的习惯,祭祀一般于宗庙之内举行,宗庙往往建造在都城之内,《左传·庄公二十八年》即云:“凡邑有宗庙先君之主曰都,无曰邑。”^[30]墓葬则位于野外,二者界限非常分明。对于墓地的活动,礼法有严格规定,《礼记·曲礼上》言“适墓不登垄,助葬必执紼”,郑玄注“为其不敬。垄,冢也。墓,茔域”^{[20]79}。通常情况下,古人不在墓地祭祀。

战国以后,由于社会经济的发展,财富迅速积聚,坟丘式墓葬出现,祭墓礼俗也开始流行^{[17]114}。清代宋翔凤曾言:“礼无墓祭,墓祭变礼也。战国无世禄,宗子多在他国从政,祭墓遂成于此时,后乃浸成风俗。”^[31]宋氏之言解释了战国人口流动对于墓葬祭祀风气所起的推动作用。由于墓祭的需要,用于墓地祭祀的祠坛也在这个时候出现,《史记·孔子世家》载:“孔子葬鲁城北泗上,弟子皆服三年。三年心丧毕,相诀而去,则哭,各复尽哀;或复留。唯子赣庐于冢上,凡六年,然后去。”《集解》引《皇览》曰:“孔子冢去城一里。冢茔百亩,冢南北广十步,东西十三步,高一丈二尺。冢前以瓴甓为祠坛,方六尺,与地平。本无祠堂。”^{[1]1945-1946}这种筑坛祭祀的做法,在汉代被沿袭下来。宋代赵明诚《金石录》卷十四著录有王莽居摄二年(7年)的两件刻石《祝其卿坟坛刻石》和《上谷府卿坟坛刻石》,并云“坟坛者,古未有土木像,故为坛以祀之,两

汉时皆如此”^[32]。

帝王则在陵墓周边建造陵寝园庙,以便祭祀。蔡邕以为此举起于秦始皇,其实这种观点并不准确。《吕氏春秋·孟冬纪·安死》载:

世之为丘壘也,其高大若山,其树之若林,其设阙庭、为宫室、造宾阼也若都邑。以此观世示富则可矣,以此为死则不可也。^[33]

可见在战国晚期,于陵旁立庙已经比较常见了。汉代帝王则沿袭了这种做法,纷纷于陵侧建立寝庙,如汉武帝的茂陵龙渊宫等。

随着墓前建筑的完备,两汉时期墓祭逐渐流行。首先是上冢礼的普及,这在史书中多有记载,如《汉书·朱买臣传》载:“独行歌道中,负薪墓间。故妻与夫家俱上冢,见买臣饥寒,呼饭饮之。”^{[8]2791}《汉书·萧望之传》载:“天子追念望之不忘,每岁时遣使者祠祭望之冢,终元帝世。”^{[8]3289}《汉书·苏武传》载:“武以始元六年春至京师。诏武奉一太牢谒武帝园庙。”^{[8]2467}除以上记载外,另有《汉书·游侠传》载,楼护上书求上先人冢,因会宗族故人;《汉书·叙传》载,班伯上书愿上父祖冢,诏令太守、都尉以下皆会;《汉书·鲍宣传》载,董贤上冢时有聚会,由太官负责供应等。可见,西汉时期,无论是朝廷还是民间,上冢祭墓之礼已颇为普遍。到了东汉,这种行为愈发常见,《后汉书·冯异传》载:“建武二年春,定封异阳夏侯。引击阳翟贼严终、赵根,破之。诏异归家上冢,使太中大夫赍牛酒,令二百里内太守、都尉已下及宗族会焉。”^{[2]645}又《后汉书·岑彭传》载:“六年冬,征彭诣京师,数召宴见,厚加赏赐。复南还津乡,有诏过家上冢,大长秋以朔望问太夫人起居。”^{[2]659}民间上冢礼的流行,影响到朝廷制度的变革,东汉明帝时出现的上陵礼便是其例。赵翼《陔余丛考》卷三十二“墓祭”云:“光武令诸功臣王常、冯异、吴汉等皆过家上冢,又遣使者祭窦融父冢。明帝遂有上陵之制。”^{[12]677}此说清晰地指出了上陵礼确立的时代背景。上陵礼的确立,体现了当时社会对墓祭行为的普遍认可。

由以上梳理可以看出,自战国以后墓祭之礼日渐普遍,尤其是两汉以后,民间的上冢礼和皇家的上陵礼先后确立,墓祭成为常见现象。

至东汉马融,毕为文王墓地的解释已经深入人心。虽然毕有文王墓地和王季旧都两种含义,但在解释上祭于毕时,受时代风气的影响,很容易将毕理解成文王墓地^⑥。

(二)毕为天网与汉代的讖纬之学

至于苏竟以毕为毕星,象征天网,主网罗无道之君的解释,则有汉代讖纬之学的大背景存焉。《后汉书·苏竟传》载:“苏竟字伯况,扶风平陵人也。平帝世,竟以明《易》为博士讲《书》祭酒。善图纬,能通百家之言。”^{[2]1041}可见,苏竟本擅图纬之学,就其所言“毕为天网,主网罗无道之君,故武王将伐纣,上祭于毕,求助天也”^{[2]1045}来说,汉代纬书中像这样的表述还有很多,如“箕为天口,主出气”“房为天马,主车驾”“参为大辰,霸者持正咸席之覆”^{[34]247-248}、“心为明堂,天王位也”“角为天门,左角神名其名芳,右角神名其光率”“亢为庙庭,房为四表,布三公道,故昂毕为天街”^{[34]597-598}。这些表述均是将天上的星宿,与地上的具体事物进行一一对应,意在指导人间的各种活动。由以上引文可以说明,如苏竟言语式的讖纬化表达,在当时极为常见。其实,由于在东汉立国过程中,讖纬起到了非常大的舆论推动作用,故而光武立国之后颇信讖纬。在皇帝的支持下,讖纬之学成为当时最流行的学问。苏竟用讖纬来解释经典,其实和以毕为文王墓地一样,都是时代风气在经典诠释上的反映。

除政治上的有意扶持宣扬外,从知识社会学的角度看,纬书作为当时的流行学问,本身也具有特殊的意义。正如葛兆光论及纬书产生的深层次原因时所言:“掌握着秦汉时期知识与技术的除了少数知识精英外,还有相当多类似巫祝的术士,他们活跃在社会生活的各个层面,上自朝廷下至村落,而支配秦汉时期的思想与行为的,除了颇具哲理的精英思想外,还有相当丰富的、可以付诸实用的经验和技術以及与之相关的故事。历数、星象、云气、物怪等知识,昆仑、三岛、十洲等传说,在当时都很流行,并不比那些看上去哲理化的东西影响小。”^{[35]259-260}葛氏所说的这些知识和技术,在汉代体现为方技之学。汉代方技之学十分发达,就《汉志》所载书籍来看,它们的数量远超其他门类,在当时的知

识领域占据着相当重要的地位。但这些虽是时人知识结构的重要组成部分,却无甚高论,多为形而下的星历、卜占、测算等,往往零碎而不成系统,不具有国家意识形态所需要的理论性,无法契合精英阶层建构政治理念的需要,在人们心目中的地位自然也比较低。《后汉书·郎顗传》曾载其父郎宗一事:

时卒有暴风,宗占知京师当有大火,记识时日,遣人参候,果如其言。诸公闻之表上,以博士征之。宗耻以占验见知,闻征书到,夜县印绶于县廷而遁去,遂终身不仕。^{[2]1053}

郎宗通过方术占卜预知京师将有大火,并最终应验。然而,当朝廷以博士官征召他时,他却耻以“占事就征”而遁去,终其身没再出来做官。郎宗的做法恰反映出方技之学地位低下,所以他以占事见征为耻。郎宗虽然没有出来做官,但其子郎顗却是东汉颇具影响的谶纬学大师。史载郎顗“少传父业,兼明经典”^{[2]1053},这大抵因为郎顗善于用儒家经典来包装方技之学,通过理论化、思想化的方式,将风角、星占之学与国家意识形态相结合,赋予其普适性的指导意义。这种转换又往往以圣人秘作的名义出现,通过自神自圣彰显其天命神意色彩,最终以内学、秘书的面目进入精英阶层的视野。

郎宗之事可以解释当日谶纬产生的一般途径,即随着汉武帝设五经博士,儒家学说在官方思想内确立了统治地位。方技之学作为纯粹的知识集合,想要提高自己的地位,只能通过与意识形态对接的方式,去增强自己的理论性与观念性,使自己不仅能解决具体问题,还具有普适性。谶纬之学中有相当多的篇幅,其实是这些方技之学改头换面后的结果,葛兆光说:“方技数术知识虽然来自对天象历算、气象物候、地理博物等方面的经验,但它毕竟零散而不成系统,但是,当它进入上层社会,并需要解释已知与未知、当下与未来的所有事物与现象时,它就不免捉襟见肘,因为具体的经验并不能解释一切,于是当它被上层文化人所接纳,并提升为上层的思想时,它就把这种经验扩张并引入了当时主流的宇宙理论,就可以借助理论的运算加上经验的想象,迅速膨胀自己的涵盖范围,以解释已知现象推测未知领域。在纬书中,我们可以看

到相当多的内容,都与巫祝史宗的知识与技术有关,但又都吸取了当时的哲理,超越了具体的、操作的范围,成了纯粹的,甚至是形而上的思辨。”^{[35]262}葛氏的这段话揭示了纬书产生的典型过程。谶纬其实是当时技术知识意识形态化的结果,因而在其荒诞不经的外衣之下,留存着很多科技知识的成分。从这个层面上说,纬书的产生是社会文化发展整合的结果,具有时代的必然性。

克罗齐说“一切真历史都是当代史”^[36],在经典诠释过程中,诠释者也免不了受时代的影响。武王上祭于毕,本为起兵伐纣之前,西至毕原祭祀先公及自然诸神以求佑助的一种举动。但随着时代发展,毕有两地的旧识几乎无人知晓,上祭于毕的原意日渐汨没。尤其是自战国以来,墓祭礼仪逐渐流行,至汉代上冢礼、上陵礼更是成为常态,古不墓祭的礼仪早已被人忽略,即使博学如蔡邕也不禁感叹墓祭礼仪的正当和必然。这种时代风气自然会影响到经典的诠释,故而以祭毕为墓祭文王的解释,取代了武王祭毕为毕原的本意,并逐渐流行于学界。至于苏竟的解释,则是汉代政治神学发展在经典诠释上的另一种体现。谶纬作为汉代的流行学问,是汉代民间知识意识形态化的结果,它除了荒诞离奇的神学天命、政治预言,还体现了汉代科技知识、文化观念等多方面的新进展。当时学者在诠释经典时通过引纬注经的方式,使得传统经典与时代知识实现了交互贯通。苏竟的解释看起来荒诞不经,其实是时代文化精神的自然显现。汉代经学的多元发展,产生了不同的流派,对于同一问题经常有异同之说,因而有所谓《五经异义》《驳五经异义》《白虎通义》等不同著作的出现^[37]。其实,除了不同学派间的分歧外,对于同一文本的不同诠释,也体现出日趋出新的多元态势,如上所言,这种新兴的异同之说,本质上也是社会文化作用于经典诠释的不同表现。

注释

- ①陈霆:《两山墨谈》卷三,明嘉靖十八年(1539年)李槃刻本,9b。②杨宽认为武王上祭于毕为祭毕星,参见杨宽:《中国古代陵寝制度史》,上海人民出版社2016年版,第

106—109页。刘庆柱则以祭毕为祭墓，参见刘庆柱、李毓芳：《西汉十一陵》，陕西人民出版社1987年版，第186页。③王引之、刘师培主张伏生《尚书》有《泰誓》，其说见《经义述闻》卷四，《左庵外集》卷一。屈万里、程元敏则主张伏生《尚书》没有《泰誓》，参见屈万里：《尚书集释》，中西书局2014年版，第8—10页；程元敏：《尚书学史》，华东师范大学出版社2013年版，第418—441页。另亦可参马楠：《今文尚书〈大誓〉综理》，《中国典籍与文化》2015年第1期；孙思旺：《汉代今古文〈尚书〉篇卷再订》，《新经学》第十三辑，上海人民出版社2024年版。④焦循著、沈文倬点校：《孟子正义》，中华书局1987年版，第537—538页。宋翔凤《孟子赵注补正》以为此处所言文王卒于毕郢与葬于毕非一事，但通行的解释是将此看成文王葬于毕地。宋说见阮元、王先谦编：《清经解 清经解续编》第9册，上海书店出版社2013年版，第573页。⑤由此可知，汪荣宝以毕为天网乃大、小夏侯《尚书》之说其实并不准确，大、小夏侯《尚书》可能同欧阳《尚书》一样，都认为毕为文王墓地。⑥蔡邕：《独断》卷下，四部丛刊三编子部，上海涵芬楼影印常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏明弘治癸亥刊本，4b。⑦王充著、黄晖校释：《论衡校释》，中华书局1990年版，第971—972页。司马迁《报任安书》：“且负下未易居，下流多谤议。仆以口语遇遭此祸，重为乡党戮笑，污辱先人，亦何面目复上父母之丘墓乎？虽累百世，垢弥甚耳！”反映的正是这种思想，可见墓祀行为到汉代已经很普遍了，因而引发对相关问题的讨论。⑧周炳中：《东郭墦间之祭者》，载《四书典故辨正》卷十六，清嘉庆敬仪堂本，18a—19a。⑨章太炎言未葬不得有主，此处既言有文王木主，则文王时已葬，故《伯夷传》有误。其言可备一说，参见诸祖耿整理：《太炎先生尚书说》，中华书局2013年版，第38页。⑩刘毓庆《文王之死献疑》认为文王并没有葬于毕地，所葬之处为濮阳一带，所以武王上祭于毕只能是祭天，参氏著《神话与历史论稿》，商务印书馆2017年版，第269页。王玉哲则以为古时出师只有告庙，而无墓祭之礼，所以毕星说较胜，参氏著《中华远古史》，上海人民出版社2003年版，第495页。⑪张闻玉：《古代天文历法讲座》，广西师范大学出版社2021年版，第125页。按：以天文历法证此处毕非毕星，承浙江大学金少华先生之提示，谨致谢意。⑫陈逢衡：《帝辛上》，《竹书纪年集证》卷二十一，清嘉庆袁露轩本，9b—10a。⑬姜兆翀：《孟子篇叙》卷四，清嘉庆刻本，12b。⑭《甲骨卜辞中所见商代的军事祭祀》中论商人军事行动时所祭以祖先神为主，上帝和自然神并没有成为祭祀对象，但河、岳诸神属于自然神而兼为祖先神。参见张海涛：《甲骨卜辞中所见商代的军事祭祀》，《殷都学刊》2020年第3期。《古文字中之商周祭祀》则以为“商周二代之天神的拟人格化，及祖

考的拟天神化，交流而成天人合一、天神并重之观念”。参见陈梦家：《古文字中之商周祭祀》，载《陈梦家学术论文集》，中华书局2016年版，第51页。综而言之，周之祭祀是在商代基础上进行损益，其军事祭祀亦应以祖先神为主，兼及天地自然诸神以求福佑。⑮清人孔广森《经学厄言》卷三“薪之樛之”对上祭于毕也提出了一种说法：“《春秋繁露》曰：‘奉璋峨峨，髦士攸宜，此文王之郊也。周王于迈，六师及之，此文王之伐崇也。上言奉璋，下言伐崇，以是见文王之先郊而后伐也。’按：《周礼》：‘以樛燎祀司中、司命、风师、雨师。’雨师，毕也。此‘薪’、‘樛’即‘樛燎’之祭。武王伐纣，上祭于毕，或说以为星占毕主边兵，故出师必祀焉。《尔雅》曰：‘是类是祧，师祭也。’《小宗伯》‘四类’注云：‘兆雨师于北郊。’然则先郊而后伐者，是北郊类祭欤？”孔氏认为上祭于毕乃指北郊祭雨师之礼，但雨师只是一个普通的自然神，在诸神祇之中未见特殊之处，武王伐纣之前专门祭祀雨师的可能性不大，故孔氏的解释难以令人信服。参见孔广森著、张诒三点校：《经学厄言》，中华书局2017年版，第71—72页。⑯先秦《孟子》、西汉刘向《谏昌陵疏》、扬雄《法言》、东汉马融《尚书》，均有以毕为文王墓地之说，因毕本有文王墓地和王季旧都两义，前三者所言是否关涉“上祭于毕”颇不易辨识，但马融为古文《尚书》学大家，其所言当为注解《尚书》“上祭于毕”无疑，故为谨慎起见，此处只取马融为祭墓说的代表人物。

参考文献

- [1] 司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.
- [2] 范曄.后汉书[M].北京：中华书局，1965.
- [3] 张溥.云谷杂记[M]//笔记小说大观：第25编第1册.台北：新兴书局有限公司，1981：527.
- [4] 李昉，等.太平御览[M].北京：中华书局，1960.
- [5] 永瑤，等.四库全书总目[M].北京：中华书局，1965：105.
- [6] 洪颐煊.洪颐煊集[M]//曾学文，徐大军.清人著述丛刊：第1辑第45册.扬州：广陵书社，2019：309.
- [7] 陈乔枏.今文尚书经说考[M]//阮元，王先谦.清经解 清经解续编：第11册.上海：上海书店出版社，2013：1035.
- [8] 班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
- [9] 扬雄.法言义疏[M].汪荣宝，注疏.陈仲夫，点校.北京：中华书局，1987.
- [10] 魏源.书古微[M]//魏源全集：第2册.长沙：岳麓书社，2004：168.
- [11] 马瑞辰.毛诗传笺通释[M].陈金生，点校.北京：中华书局，1989：826.
- [12] 赵翼.陔余丛考[M].北京：中华书局，1963.
- [13] 袁宏.后汉记[M].北京：中华书局，2002：456.

- [14]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974:445.
- [15]黄汝成.日知录集释[M].上海:上海古籍出版社,2006:870-871.
- [16]阎若璩.四书释地[M]//阮元,王先谦.清经解 清经解续编:第1册.上海:上海书店出版社,2013:79.
- [17]杨宽.中国古代陵寝制度史[M].上海:上海人民出版社,2016.
- [18]王先谦.汉书补注[M].上海:上海古籍出版社,2008:16-17.
- [19]张闻玉.古代天文历法讲座[M].桂林:广西师范大学出版社,2021:153.
- [20]孙希旦.礼记集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1989.
- [21]郝懿行.竹书纪年校证[M]//郝懿行集:第五册.济南:齐鲁书社,2010.
- [22]徐文靖.竹书统笈[M]//景印文渊阁四库全书:第303册.台北:台湾商务印书馆,1982:119.
- [23]孙诒让.周礼正义[M].王文锦,陈玉霞,点校.北京:中华书局,2013:1330.
- [24]邵晋涵.尔雅正义[M].李嘉翼,祝鸿杰,点校.北京:中华书局,2017:531.
- [25]王弼.周易注[M].北京:中华书局,2011:331.
- [26]夏虞南.以“禴祭”为中心看殷周礼制转向[J].历史研究,2025(1):53-80.
- [27]刘台拱.刘端临先生文集[M].扬州:广陵书社,2006:9-10.
- [28]魏源.诗古微[M]//魏源全集:第1册.长沙:岳麓书社,2004.
- [29]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1752.
- [30]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3867.
- [31]宋翔凤.孟子赵注补正[M]//阮元,王先谦.清经解 清经解续编:第9册.上海:上海书店出版社,2013:576.
- [32]赵明诚.金石录校证[M].金文明,校证.北京:中华书局,2019:259.
- [33]许维遹.吕氏春秋集释[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2009:224.
- [34]赵在翰.七纬[M].北京:中华书局,2012.
- [35]葛兆光.中国思想史:第1卷[M].上海:复旦大学出版社,2017.
- [36]克罗齐.历史学的理论和实际[M].傅任敢,译.北京:商务印书馆,1982:2.
- [37]徐兴无.通义的形成:《白虎通义》的话语机制[J].中华文史论丛,2019(3):263-301.

Classical Interpretation and the Spirit of the Times: Analyzing Divergent Views on “Sacrifices at Bi” in Studies of *the Book of Documents* in the Han Dynasty

Wang Yunliang

Abstract: In the study of *the Book of Documents* during the Han dynasty, the phrase “King Wu offered sacrifices at Bi” has been interpreted in two ways: one positing sacrifices at the tomb of King Wen in the Bi region, and the other suggesting sacrifices to the Bi constellation. These interpretations have been debated for a long time and remain unresolved. By examining the development of tomb worship in pre-Qin times, we argue that the custom of tomb rituals did not exist prior to the Spring and Autumn period. Moreover, there are no other textual references to sacrificing to the star Bi. Both explanations thus prove untenable in this context. In the Shang and Zhou dynasties, there were two locations named Bi: one was in the north of the Wei River, the former capital of Wangji (King Wen’s father), and the other was in the south of the Wei River, where King Wen was buried. King Wu’s “sacrifices at Bi” was originally intended to honor his ancestors and natural deities at the former capital of Wangji. The interpretations that it was a tomb sacrifice for King Wen or a sacrifice to Bi as a celestial net are inconsistent with the original meaning of King Wu’s act, which later developed into divergent elaborations. The former reflects the prevalence of tomb worship in Warring States and Han dynasty, while the latter embodies the rise of chenwei theories during the Western and Eastern Han transition. The sequential emergence of these interpretations demonstrates the profound influence of social and cultural contexts on the interpretation of classical texts.

Keywords: the study of *the Book of Documents*; sacrificing at Bi; grave sacrificial rites; Bi constellation; chenwei
[责任编辑/周舟]



《拾遗记》的文体建构与圣王崇拜的叙事超越

夏 雨

摘 要:《拾遗记》兼具地理博物体和杂史杂传体两种文体特征,形成了文体混用的特殊面貌。它的面世标志着志怪文体开始走向成熟。地理博物体志怪建构起四海咸服的狂热帝国想象及其核心——理想化的圣王形象,杂史杂传体则对帝王的扩张欲望进行冷峻的伦理批判,《拾遗记》将两种话语调和后纳入自己的文本秩序之中。第十卷颠覆了以圣王为中心的政治空间秩序,并将仙山的亘古长存与帝王短促的统治对比,形成一种深刻的反讽。通过这种文体混用,《拾遗记》在叙事伦理上实现了对圣王崇拜的反思与审美超越,其文体转变背后折射出中古时期社会风气与政治理想的深刻转型。

关键词:《拾遗记》;志怪;圣王;帝国想象;文体混用

中图分类号:I206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0101-08

《拾遗记》是南北朝时期的一部志怪小说集,由前秦方士王嘉撰写、南朝梁萧绮编录。它想象奇诡、文笔靡丽,堪称六朝志怪小说的代表作,其体例问题一直是学界讨论的重点,但直至目前仍难有定论^①。一方面,《拾遗记》统一和谐的风格,标志着它作为志怪文体在艺术上走向审美自觉;另一方面,其杂糅的体例特征又让研究者难以确定其文体归属,妨碍了志怪之“体”的内在确立。以往的研究多致力于为《拾遗记》的体例寻找一个稳妥的定位,却很少留意其看似混乱的体例蕴含的整体意图。事实上,《拾遗记》在体例上别具匠心,尤其是前九卷与第十卷在内容上的巨大差异,暗示着叙事伦理上的深刻转折。遗憾的是,在传统的研究中,这一断裂所蕴含的政治伦理议题往往被忽略,或仅被视为无伤大雅的文本裂痕。因此,本文将从《拾遗记》的篇体结构和文体特征入手,分析文本中寄寓的政治文化意图,即对受命于天的圣王观念的批判,并试图说明地理博物体志怪这一类型的衰微折射出怎样的时代风气转型。

一、一书而兼二体:《拾遗记》中的地理博物体与杂史杂传体

李剑国将唐前志怪文体分为地理博物体、杂史杂传体和杂记体三种,认为《拾遗记》按照国别朝代记叙,属杂史杂传体志怪,但“亦有地理博物之因素”^{[1]326}。王兴芬在此基础上进一步细化了《拾遗记》的体例特点:“《拾遗记》除第十卷为典型的地理博物体外,前九卷在体例上则兼具杂史杂传体与地理博物体的特征。”^[2]陈文新则干脆称之为“拾遗体”,认为它“是杂传、‘博物’体、‘搜神’体三者辞赋的藻饰之风濡染下结合而成的”^[3]。虽然分类不同,《拾遗记》体例上的杂糅特征却是学界的共识。这种杂糅并非编者无力整合材料的混乱,而是一种有意为之的文本建构。萧绮在序言中阐发其编纂原则:“文起羲、炎已来,事讫西晋之末,五运因循,十有四代。”“若其道业远者,则辞省朴素;世德近者,则文存靡丽。编言贯物,使宛然成章。数运

收稿日期:2025-11-06

作者简介:夏雨,女,中国人民大学文学院博士研究生(北京 100875),主要从事古代小说与政治文化史研究。

则与世推移,风政则因时回改。”^{[4]492}这表明他不仅在体制结构上沿用王嘉“五运因循”的意义框架,并且有意通过踵事增华的文辞强化作品的线性演进特点。萧绮完全领会并忠实地贯彻了王嘉蕴藏在文本中的结构性意图,但在这样严密的布局之中,《拾遗记》按时代编年的前九卷与记叙海外名山的第十卷却存在着极为明显的、自始至终未被弥合的断裂^②,这一断裂使其无法被归类于单一的文体类型。实际上,这一断裂对整全的文本秩序及其所象征的统一政治秩序形成了一种反讽。解读此断裂的线索,正在于两种被混用的文体本身所具有的、截然不同的叙事伦理与政治话语。

地理博物体志怪脱胎于《尚书·禹贡》《山海经》等春秋以来的地理博物书及汉代兴起的《春秋元命苞》《诗含神雾》《孝经援神契》等纬书,其核心叙事模式常围绕两类场景展开:一是四夷朝贡,远方使者向中心帝国的君主进献奇珍异宝,如“燃丘之国献比翼鸟,雌雄各一,以玉为樊”^{[4]506};二是君臣问答,君主就奇异现象询问文臣方士,后者阐释其政治意义或神奇效用,如汉武帝向东方朔“亲问十洲所在,所有之物名”^{[4]64}。这两种模式共同建构了一种以帝王为绝对中心、四方辐辏的政治空间想象。帝王的欲望被表现为一种静态的、等待被满足的“凝视”与“求知”,万物皆因其“圣德”感召而自来。这种文体通过对异物奇观的视觉化铺陈,营造了物质充盈、四海宾服的强盛帝国图景,其核心是一个受命于天、德泽广被的“圣王”偶像。汉武帝作为历史上集雄才大略与求仙狂热于一身的帝王,成为这类叙事中被神圣化的对象。地理博物体志怪在继承这些材料的同时,也将其中的空间秩序与权力凝视纳入自己的结构形式中。

杂史杂传体志怪则仿效史传的线性叙事与春秋笔法,关注人物(尤其是帝王)在时间中的道德行为、命运及其因果,与地理博物体罗列静态异物的叙事结构有着显著差异。例如,《汉武帝故事》和《洞冥记》同样记叙汉武帝求仙问道之事,间及奇物异闻,但前者中的事迹按照时间构成一个有意味的线性序列,汉武帝的人物性格、道德观点在这一序列中有所发展,由豪迈自负变为“每见群臣,自叹愚惑”,早年汲汲于神仙

事,晚年却悔恨不已:“朕即位已来,天下愁苦,所为狂悖,不可追悔。”^{[4]176}其间蕴含着鲜明的史家褒贬,是典型的杂史杂传体志怪。《洞冥记》所记虽大致按照时间序列,但作者的意图仅是罗列奇闻逸事,夸耀汉武帝为求仙而修筑的华美楼阁,尽情炫示汉帝国雄厚的物质实力,事迹之间并不存在有意义的内在联系与伦理评判。

上述比较足以证明,决定文体归属的关键在于文本的结构及其承载的叙事意图:地理博物体重在空间性的帝国景观展示,而杂史杂传体重在时间性的历史伦理叙事。《拾遗记》同时承袭了这两种文体的特点,其中《洞冥记》对《拾遗记》语言风格、叙事模式甚至名物内容上的影响非常明显。试看下面内容:

有明茎草,夜如金灯,折枝为炬,照见鬼物之形。仙人宁封常服此草,于夜瞑时,辄见腹光通外,亦名洞冥草……有梦草,似蒲,色红。昼缩入地,夜则出,亦名怀莫。怀其叶,则知梦之吉凶,立验也。^{[4]132}

有宵明草,夜视如列烛,昼则无光,自消灭也……有梦草,叶如蒲,茎如蓍,采之以占吉凶,万不遗一;又有闻遐草,服者耳聪,香如桂,茎如兰。其国献之,多不生实,叶多萎黄,诏并除焉。^{[4]530}

前者出自《洞冥记》,后者出自《拾遗记》,两段文字风格靡丽,都采用了空间铺陈的叙事结构,“宵明草”“梦草”等物的名称、功效都明显相似。然而在蹈袭之外,《拾遗记》杂糅文体这一新变对文本意蕴的改造,却尚未引起古今学界注意。它将《洞冥记》中那些悬浮的、服务于帝王好奇心的异物,安置于历史兴衰的时间流中,使其成为衡量帝王德行的标尺。由此,《拾遗记》的文体混用服务于一个更深层的主题:在追忆与展示汉帝国全盛期圣王理想的同时,引入历史维度,对附着于这一理想之上的帝王权力与帝国形象进行审视与批判。

二、强盛帝国想象:《拾遗记》中地理博物体的叙事动力

《拾遗记》前九卷充斥大量源自地理博物体传统的叙事。这些叙事所塑造的帝王与异物的

关系背后,承载着两汉特定政治文化催生出的集体性帝国想象与圣王崇拜,这是驱动此类文体创作的核心动力。前人总结这类题材的创作动机,一般以逢迎人主简单概括:“汉武之世,此风益炽。羽士阿迎人主,侈陈异域神仙。故十洲三岛,荒鄙异物,乃至吐纳丹鼎,飞升霞举之谈蜂起。”^[5]然而,两汉时并非只有君主好神仙长生之事,神仙信仰广泛渗透到贵族和平民阶层。《全后汉文》记有小吏唐公房携家眷升天事,表明求仙观念在当时有着广泛的社会基础。换言之,东汉以来的地理博物志怪文本中对仙药、帝王的津津乐道,含有类似于时代精神的质素,其实质就是一种恋物的强盛帝国想象,是在集体政治秩序崩溃的乱世中对“大一统”帝国的追忆与幻想,《拾遗记》也不例外。

(一)地理博物志怪中的恋物叙事与帝国理想

前文中提到的地理博物志怪中的两种标志性场景“贡纳”与“问答”,皆有其历史原型。“贡纳”场景直承《禹贡》《逸周书·王会解》所记载的“朝贡”仪式,并在汉武帝时期发展为对外的“贡纳”体系,建构起“四夷来朝”的天下秩序想象^[6]。在志怪小说中,这一制度被神异化、常态化,成为文本不自觉的内在结构。无论贡品是真实方物还是幻想奇珍,“贡献-接纳”的二元模式,都在不断确认并强化着以帝王为中心的绝对权力秩序。“问答”场景则映射了汉代方士待诏宫廷、以“秘书”备帝王顾问的历史。《西京赋》写道:“匪唯玩好,乃有秘书,小说九百,本自虞初。”^[7]³⁹⁸虞初是汉武帝时有名的方士。薛综注《西京赋》云:“持此秘术,储以自随,待上所求问,皆常具也。”^[7]³⁹⁹所谓秘书、秘术,无非方士的巫药卜祝之类。君主对远国遐方知识的渴求,与方士对神秘知识的垄断相结合,使得博物知识本身成为权力的一部分。这两种模式共同构成一种恋物的叙事意识形态:对物的无尽展示与凝视,象征着对无限支配权的渴望。

君主权对地理博物志怪的影响不仅表现在内容方面,君主的欲望形式也规定着这一文体内在的特征。帝王的凝视在此类文本中通常被描绘为一种静态的、被动的接收,造就这一文体滞重绮丽的风格。如《洞冥记》记载:“元鼎

五年,郅支国贡马肝石百斤。常以水银养之,内玉柜中,金泥封其上。国人长四尺,惟饵此石而已。半青半白,如今之马肝。”^[4]¹²⁷对异俗远民的介绍同样如此,突出其外形与姿态:“东方有人焉,男皆朱衣缟带元冠,女皆采衣,男女便转可爱,恒恭坐而不相犯,相誉而不相毁。”^[4]⁴⁹《拾遗记》前九卷多继承了这种风格:“旃涂国献凤雏,载以瑶华之车,饰以五色之玉,驾以赤象,至于京师。”^[4]⁵⁰⁵这里的帝王不必像奥德修斯那样主动掠夺,奇珍异宝、仙人方士便会因“圣德所招”自然而至,所以地理博物志怪不会拥有史诗那样激昂壮阔的风格。文体风格往往是历史内容的折射,在滞重绮丽的地理博物志怪背后,是汉儒政治理想对帝王专制权力的文饰与制约。

(二)想象的源头:汉武帝的圣王理想与儒生建构

历史上的汉武帝是一位武德充沛的君主,他曾为得到据说能沟通仙人的“天马”而征讨大宛国,这与地理博物志怪中端坐明堂的君主形象大相径庭。之所以如此,是因为后者融合了汉代以来儒家对圣王的美好想象。这种想象是一种有着双重影响的文化建构:儒生与帝王合作编织出的圣王理想既激发了汉武帝的雄心,也在制约着他空前强大的专制权力。

汉武帝在即位之初的诏册中,即描绘了一幅“复古更化”的宏伟蓝图:“盖闻五帝三王之道,改制作乐而天下洽和,百王同之……凡所为屑屑,夙兴夜寐,务法上古者,又将无补与?三代受命,其符安在?灾异之变,何缘而起?性命之情,或夭或寿,或仁或鄙,习闻其号,未烛厥理。伊欲风流而令行,刑轻而奸改,百姓和乐,政事宣昭,何修何饬而膏露降,百谷登,德润四海,泽臻草木,三光全,寒暑平,受天之祜,享鬼神之灵,德泽洋溢,施乎方外,延及群生?”^[8]²⁴⁹⁶⁻²⁴⁹⁷这番描述中,帝国的神圣统治在无限的空间展开,而统治这一无限帝国的君主当然是超凡脱俗的圣王。在这种语境中,汉武帝追求的成仙不死,已不再仅是其一己之私欲,而是与汉帝国达到全盛时的“复古更化”这一集体政治理想合二为一。起草诏册、亲手编织这种政治梦想的,正是受到武帝重用而登上政治舞台的儒生们。武帝一朝与“复古更化”有关的其他政治举措,

如封禅、改正朔、征四夷等,都已经在这一重要诏册中提及^[9]。其中受命于天、德泽遍布四海的圣王形象居于核心地位,它是统治者与儒生相互合作、相互妥协的产物。

在神仙信仰盛行的两汉,天人感应的观念占据着思想主流。自以为受命于天的王者追求长生,在当时很少受到非议。武帝时期开始出现黄帝神仙信仰,黄帝既是儒家所推崇的圣王,又是得道成仙的典范。武帝时在方士的渲染下,黄帝成为仙家的始祖,在封禅之后登龙而去。汉武帝将封禅视为复兴古礼的头等大事,但其未听从儒生安排而是起用方士,这正是为了效仿黄帝^[10]。汉儒们清楚武帝的用意,仍将泰山封禅视为“接千岁之统”的大事,并不谴责武帝沉溺仙道。由此可见,在“圣王”光环与“复古”大业的名义下,汉武帝追求长生的私人动机也获得了相当的谅解。

但是,儒家对帝王的野心也并非一味顺从。儒生董仲舒一方面以“受命之符”为帝王权威提供神学论证,另一方面也强调“臣闻天之所大奉使之王者,必有非人力所能致而自至者,此受命之符也”^{[8]2500}，“王者承天意以从事”^{[8]2502}，“天瑞应诚而至”^{[8]2500}。这实际上设定了一种帝王修德则天降祥瑞的被动感应模式,将君主置于“待天应”的被动位置,对其主动征敛与权力滥用构成一种文化制约。因此,地理博物体中那个端坐明堂、静候祥瑞的被动圣王形象,是儒家士人与帝王合作建构的政治理想在文学领域的体现。《拾遗记》记苾弘因媚上被杀事云:“时异方贡玉人、石镜,此石色白如月,照面如雪,谓之‘月镜’。有玉人,机戾自能转动。苾弘言于王曰:‘圣德所招也。’故周人以苾弘幸媚而杀之,流血成石,或言成碧,不见其尸。”^{[4]513}苾弘这套“圣德所招”的逻辑与董仲舒提到的“受命之符”并无二致,这成为地理博物体志怪这种文体热衷于陈列异物书写的内在观念。

东汉覆亡后的乱世中,地理博物体志怪仍保留着士人对强盛帝国及其大一统政治文化理想的深切追忆,成为承载士人文化乡愁的载体。然而,在温情的追忆中,无法展开彻底的反思,它静态的陈列形式也遮蔽了帝王权力的残酷掠夺。在地理博物体志怪中,君王的野心表

现为一种静止的好奇心、一种纯粹无害的求知意志。这种野心需要在时间的矢量中化为有目标、有过程、有后果的政治行动,然后叙述者才有对其进行伦理批判的基础:在地理博物体凝定的空间秩序中,需要引入历史时间。由此,《拾遗记》混用地理博物体与杂史杂传体,有其根本的必要性。

三、历史时间与伦理反思:《拾遗记》中的杂史杂传体

《拾遗记》中杂史杂传体和地理博物体志怪的结合,是文体发展的重要趋势,推动志怪走向深刻和复杂。二者的结合打破了地理博物体的帝国想象遮蔽,引入了严肃的道德伦理批判视角,但又不是对大一统理想的简单祛魅,作品的意义结构变得更加复杂。在史传体所提供的时间序列之中,读者能够以历史眼光平静地审视君主的欲望以及与其相联系的博物知识风气,这是单一的地理博物体志怪文体的意义框架所无法容纳的。

(一)圣王传说的谱系化与《拾遗记》的政治理想

编者萧绮以“录”的形式添加在叙事后的历史评论,是杂史杂传体例的重要组成部分,也最直接地展示了作者的伦理反思立场。《拾遗记》中有“录”共37条,其中有19条谈论君德与国运,其余则涉及名物考据和一些更宽泛的道德对象。和其他地理博物体志怪一样,《拾遗记》也注重君主形象的表现与诠释,书中“燕昭王四事”“秦始皇五事”这样聚焦对象明确的子目即为明证。可见,君主形象确实是《拾遗记》的叙事重心,也是萧绮伦理批判的核心对象。

萧绮对君主的评价涉及才、德两方面,德主要指儒家常谈的谦约二字,比较引人注意的是他对君主才能的期盼:“自非神彻幽遐,体照冥远,驱驾群龙,穷观天域,详搜迥古,靡得俦焉?”^{[4]510}这里通过对周穆王的评价,刻画出一个统御仙凡的圣王形象,其视野囊括古今,权威遍及宇宙。《拾遗记》如此描写周穆王的行迹:“名山大川,肆登跻之极,殊乡异俗,莫不臆拜稽颡。东升巨人之台,西宴王母之堂,南渡鼉鼉之梁,北

经积羽之地。”^{[4]503}这显然是上文中提到的“圣德所招”静态模式的延续,只是增加了巡游天地的内容。周穆王并非特例,类似的神异化圣王形象在《拾遗记》中频繁出现。例如:“昔者人皇蛇身九首,肇自开辟。于时日月重轮,山明海静。自尔以来,为陵成谷,世历推移,难可计算。比于圣德,有逾前皇。礼义文物,于兹始作。”“(黄)帝乘云龙而游,殊乡绝域,至今望而祭焉。”“及颛顼居位,奇祥众祉,莫不总集,不稟正朔者,越山航海而皆至也。帝乃揖四方之灵,群后执珪以礼,百辟各有班序。”^{[4]493-496}

从木德的庖牺(伏羲)到金德的夏禹,《拾遗记》中圣王的次序按照五德相生的讖纬逻辑严密排列。与此类似,其中所记最早的异国贡献也是作为圣德符应出现的:“溟海之北,有勃鞞之国。人皆衣羽毛,无翼而飞……献黑玉之环,色如淳漆。贡玄驹千匹。帝以驾铁轮,骋劳殊乡绝域。其人依风泛黑河以旋其国也。”^{[4]496-497}这则材料收在“颛顼”目下,它频繁提及的玄黑色乃五色之一,对应五行之水,加之勃鞞国人泛黑河以往还,这显然是颛顼水德之瑞应,相较于董仲舒的“受命之符”说更加精细。由此可见,无论讖纬观念在志怪中怎样外化为多样、神秘的物象,其根底仍是汉儒的政治神学。

从卷一至卷三对伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹等上古圣王事迹的神话化记述中,萧绮提炼出“远古旷代,事异神同”的观点,意在构建一个纵贯古今、道统相继的连续圣王谱系。这就为三代之后的周穆王加入圣王行列提供了观念上的基础。在《拾遗记》中,以周穆王为代表的圣王形象既是可供后世君主学习的典范,又是作(编)者批评君主时的标准。综观萧绮录语可以发现,他对君王德行的批评依据来自两方面,一是道教为求长生的禁欲要求,二是儒家崇尚俭约的道德律令,二者目标虽不相同,但在批评君王的放纵欲望这点上却拥有一致立场。但是,这样的批评仍然是流于表面的。《拾遗记》最深刻的反思不在于萧绮“录”里的只言片语,而在于具体文本中历史君王形象与圣王的对比。

(二)对物的祛魅与对历史帝王的伦理批判

在《拾遗记》中,夏禹之前的圣王统治图景意味着完美的政治秩序想象,殷汤之下则进入

了历史时间。历史时间中帝王与物的关系基本上褪去了神圣的讖应色彩,而直接指向奢侈欲望的满足。此前地理博物体作品中塑造的圣王形象汉武帝,在《拾遗记》里被还原为历史人物,并因其求仙行为而遭到“好微行而尚剋伐,恢宫宇而广苑囿,永垂长生久视之法,失玄一守道之要”等空前激烈的批判。批评中有着鲜明的儒道调和的痕迹,萧绮并不否认求长生这一目标的合理性,认为“夫含灵挺质,罕不羨乎久视,祈以长生”^{[4]522};他关注的是追求长生的手段,认为武帝的行为奢侈逾礼,与成仙的要求背道而驰。他更将批评矛头指向历代帝王对物质的攫取:“二十三年,起‘昆昭’之台,亦名‘宣昭’。聚天下异木神工,得崕谷阴生之树。”^{[4]512}“始皇起云明台,穷四方之珍木,搜天下之巧工。”^{[4]521}“昔始皇为冢,敛天下瑰异,生殉工人,倾远方奇宝于冢中,为江海川渎及列山岳之形。”^{[4]526}

“聚”“穷”“敛”等动词的使用,撕破了圣德感召的温情面纱,揭示了帝国盛景背后横征暴敛、劳民伤财的掠夺本质。这些被帝王搜刮来的宝物,其精美程度虽远超三代之前的黑玉环、九穗禾等贡物,但在作者看来,它们不再是神圣的符应,而是引诱帝王败坏德性、破坏稳定政治秩序的外物:“鬼物随方而竞至,奇精自远而来臻,穷天区而尽地域,反五常而移四序。”^{[4]513}在《拾遗记》由“词省朴素”到“文存靡丽”的风格演进中,实际暗含着对当世政治秩序和君主行为的伦理批判,这与《洞冥记》对汉武帝“欲穷神仙之事”所持的欣赏与夸耀态度,形成了鲜明的对比。地理博物体传统中那个完美无缺、静止不动的“圣王”偶像,在历史时间的冲刷下,逐渐显露出虚幻性与时代局限性。

(三)《拾遗记》前九卷中圣王形象的保留

然而,前九卷所进行的这种“祛魅”与批判存在一个明显的限度。杂史杂传体的伦理鞭挞,主要针对前世帝王(如燕昭王、秦始皇、汉武帝等)奢侈暴虐的具体行为,而不曾正面挑战和否定以“受命于天”为核心的“圣王观念”本身。被萧绮明确纳入圣王谱系的周穆王,即便他肆心周行,远游万里,也因其被预设的“不惑于外”的神性而免受责备。

这表明,在前九卷文本构成的叙事场域内,

源于汉代儒家公羊学并与谶纬结合而成的“圣王”政治神学,依然是一个未被从根本上撼动的终极理想。于是,文本内部呈现出一种结构性张力:地理博物体书写激发对圣王及其帝国的追忆性崇拜,杂史杂传体叙及则对历史帝王具体行为进行伦理上的谴责与约束。这两种立场在文本中相持不下,互相撕扯,使文本的意义结构始终处于一种未完成的悬置状态——这一状态直到第十卷《名山记》的出现才被打破。

四、寓反讽于无限:《拾遗记》第十卷对圣王崇拜的超越

《拾遗记》的卓越之处在于,第十卷《名山记》通过一种颠覆性的叙事操作,有效化解了前九卷存在的内在张力,并最终在美学与哲学层面实现了对圣王崇拜的超越。它通过对地理博物体形式的创造性转化,构建了一个彻底摆脱帝王中心秩序、超越五运循环历史时间的永恒时空,从而实现了全书主题的最终升华。

与此前《山海经》《神异经》《海内十洲记》等经典地理博物体志怪相比,《拾遗记》第十卷在空间描写上有种明显的去中心化、无秩序感,使人耳目一新。《神异经》与《海内十洲记》明显都受到《山海经》的影响,将昆仑山视为道教神仙的居住之地,对它的描绘也较为相似。在《山海经》中,昆仑山是帝之下都,众水出焉,拥有明确方位^[11]。在《神异经》里,“昆仑之山有铜柱焉,其高入天,所谓天柱也……上有大鸟,名曰希有。南向。张左翼覆东王公,右翼覆西王母”^{[4]57},昆仑山与道教神仙的关系被进一步强化。《海内十洲记》则将昆仑山“天柱”的譬喻体系化:“此乃天地之根纽,万度之纲柄矣。是以太上名山鼎于五方,镇地理也;号天柱于珉城,象纲辅也。”^{[4]70} 昆仑山周围又辅有四角仙山,其上有“金台、玉楼,相鲜如流,精之阙光,碧玉之堂,琼华之室,紫翠丹房”^{[4]70}。这些精美整饬的词句直承汉赋,为西王母的仙居注入颇具世俗风格的帝都气象。

从《山海经》《神异经》到《海内十洲记》,其空间描述无论多么奇诡,都服务于一个等级化的、有中心的宇宙秩序想象。这些典型的地理

博物体志怪都将昆仑山相对于中原的方位及其与周边事物的空间关系交代得非常清楚,昆仑山既是世俗空间的中心,又作为天帝、西王母等神仙的居所,位于神圣秩序的顶峰,因而成为连接世俗与神圣空间的枢纽。但是,《拾遗记》中的昆仑山却未沿用道教构造严密的神话体系,在空间感受上与前作有着明显差异。

《拾遗记》之前所有文本中的昆仑山都拥有相对明确的地理位置,但《拾遗记》中的昆仑山及其他名山好似飘浮在没有空间秩序的虚空中:“昆仑山有昆陵之地,其高出日月之上。”“蓬莱山亦名防丘,亦名云来,高二万里,广七万里。”“方丈之山,一名峦雉。东有龙场,地方千里,玉瑶为林,玉色皆紫。”“员峤山,一名环丘。上有方湖,周回千里。”^{[4]558-561} 开篇即以山体自身尺度破空而来,彼此间的方位关系模糊不清,它们不再环绕某个中心,后人也无法依据《拾遗记》的记载去考证它们的实际所在,前九卷中不遗余力营造的真实感在第十卷的虚空中丧失殆尽。这种描写彻底消解了传统地理博物体赖以存在的、服务于帝国想象的空间秩序框架。

与此同时,佛教宇宙观与时间观的渗透,为第十卷注入了前所未有的浩渺时间感。其中,昆仑“山有九层,每层相去万里。有云色,从下望之,如城阙之象”^{[4]558}的九层立体结构,明显借鉴了佛教的“须弥山”观念;“千劫一竭,千劫水乃更生也”^{[4]558-559},则引入了“劫”这一远超人类历史纪年的时间尺度,后者同样来自佛教^[12]。《拾遗记》对其他名山的描绘也总是在远超人间尺度的时间中展开,这些名山也不再从亲近帝王的道教神仙那里获得神圣性,而是以其亘古无限的存在,给人以凡俗不可企及之感。如同样是描写蓬莱山,《海内十洲记》只是简单交代山上住着太上真人,《拾遗记》却不遗余力地渲染这一空间自身的神圣与永久:“南有鸟,名鸳鸯,形似雁,徘徊云间,栖息高岫,足不践地,生于石穴中,万岁一交则生雏,千岁衔毛学飞,以千万为群,推其毛长者高翥万里。”^{[4]559}

《拾遗记》最具匠心也最富反讽意味的叙事策略,体现在第十卷“方丈山”条的记载与编排上。书中记载,方丈山上产龙膏与照石,燕昭王二年,有海人来朝,为昭王献上这些异产,他以

龙膏为灯,舂石成泥,用来装扮通霞台,台旁有仙人赠予的恒春之树,燕昭王就在此台上与西王母作乐。“昭王之末,仙人贡焉,列国咸贺。王曰:‘寡人得恒春矣,何忧太清不至?’”^{[4]560}这一则从内容、体例看,都与被放入卷四中的“燕昭王”目下^③的一则轶闻颇为相似:员丘之穴产神蛾,“西王母与群仙游员丘之上,聚神蛾,以琼筐盛之,使玉童负筐,以游四极,来降燕庭,出此蛾以示昭王。王曰:‘今乞此蛾以合九转神丹!’王母弗与”^{[4]519}。这两则材料中含有诸多相似的要素,如仙山、异产、神仙西王母与燕昭王的交往等,方丈山一则中甚至也出现了“燕昭王二年”“昭王之末”这样明显的经传式时序标志。如果按照同类相从的原则,这条内容本可归入卷四“燕昭王”目下,与其他条目浑然一体。但是,当方丈山这则材料出现在第十卷时,叙事便以方丈山为中心,燕昭王这位历史君主及其所代表的人间权力则退居到陪衬的位置。燕昭王的历史时间与名山的神圣时间发生碰撞,便出现一种深刻的反讽意味:燕昭王得到了仙人的贡物,自以为可以到达仙人境界,然而其时已是昭王末年,是他生命和统治的尽头。这一前置的时间标志昭示着帝王长生幻想的破灭:与这些海外仙山存续的神圣时间相比,人间之时何其短暂,即便仙山与君王因为仙物偶然产生了交集,这种本质上的鸿沟也是无法逾越的。

因此,第十卷绝非全书可有可无的附录或材料的简单补遗,而是统摄全篇、画龙点睛的叙事伦理制高点。它把神圣的无限时空与王朝更替、演变的历史时空予以区隔,也将无限的神圣性从君主身上剥离。如果说前九卷的文本始终在崇拜神圣君王和批判无限君权这两种立场之间摇摆,那么第十卷以名山为中心建立起来的新的时空观念则摒弃了这种模棱两可的二元对峙结构:海外仙山被重新置于君主眼光无法企及之处,山上的仙人与异产亦由此从帝国无尽的渴求中解放出来:“人皆双瞳,修眉长耳,餐九天之正气,死而复生,于亿劫之内,见五岳再成尘。扶桑万岁一枯,其人视之如旦暮也。”^{[4]561}地理博物体在此也完成了内在的思想突破,它解构了帝国秩序,指向一种超越人间政治神学的永恒自然:长生久视的圣王想象、德泽布于四海

的帝国理想,在亘古不变的名山面前骤成梦幻泡影。

结 语

在《拾遗记》之后,热衷于在空间向度上展开想象的地理博物体志怪日渐式微,更为流行的是《异苑》《幽明录》这样接续《搜神记》内容与风格的杂记体志怪。虽然这些作品和《拾遗记》一样含有博物性质,但它们更体现出六朝新的知识趣味:日常生活中的鬼怪之事增加,探索广阔未知空间的兴趣、统领四海的政治野心逐渐淡去,广博的知识追求被幽玄的思想风气所取代。例如:“广陵有冢,相传是汉江都王建之墓也。常有村人行过,见地有数十具磨,取一具持归。墓即叩门求磨甚急,明旦送著故处。”^{[4]694}这种民间生活中的幽趣,是《拾遗记》所不具备的新质。

同时,杂记的“杂”也意味着去除君权中心后,文本空间秩序和意义规范的散乱。尽管杂记体中也不乏对奇异物产的记录,但这些物产的罗列已摆脱中心秩序的束缚,而呈现出更为错落随意的面貌。汉帝国强盛的政治文化所孕育出的包罗宇宙、支配万象的气概也在时间长河中被消磨殆尽,只残存在《拾遗记》最后一则录语中:“蓬莱、瀛洲、方丈,各有别名;昆吾神异,张騫亦云焉。睹华戎不同寒暑律人獮禽至其异气,云水草木,怪丽殊形,考之载籍,同其生类。非夫贵远体大,则笑其虚诞。俟诸宏博,验斯异焉。”^{[4]564}萧绮对殊方异物的强烈兴趣中,蕴含着对大一统政治文化理想的感伤追忆。这种历史情绪正说明支撑地理博物体志怪发展的政治动力已经衰竭,地理博物体走到了盛极而衰的历史节点。

在六朝时期,志怪被视为史家著述,主要是因为其写作往往包含着严肃的政治主张,地理博物体也好,杂史杂传体也罢,这两类志怪的创作者往往有意在碎片化的记叙中创造一种总体性的意义秩序,这种创作动因深刻影响着志怪的文本面貌。时过境迁,当志怪被置于20世纪以来文学史所创造的小说序列时,这些历史政治观念的重要性逐渐让位于虚构文本的审美价

值。将《拾遗记》简单地纳入现代“小说”概念框架下,仅以“虚构”“情节”“人物形象”等标准进行衡量,极易遮蔽其文体混用背后丰富的思想史、文化史意涵。《拾遗记》一旦被视为艺术上尚幼稚的“前小说”,那么它对地理博物体和杂史杂传体的创造性结合及其复杂的叙事伦理——这些实际上标志着其成熟的特征——都会被贬低为文体不规范的表现。

《拾遗记》的文体混用表明,文学形式的创新与思想表达的突破是相辅相成的。这需要我们回到其原本的知识生产与接受语境,细致剖析其文体结构所蕴含的叙事伦理张力与意识形态博弈。这样不仅有助于我们更全面地理解这部杰作本身的艺术成就与思想深度,也可以为我们洞察中古时期知识、信仰、政治权力与文学形式之间复杂的互动关系,提供一个极具代表性的案例。

注释

①志怪往往被现代学者视为小说发展的早期阶段,其体式特征并不像六朝诗文等成熟文类那样鲜明,因此讨论志怪文体归属的成果颇丰,在志怪内部建立次级体式分类系统的尝试却很有限,通行的文学史一般依据内容对志怪进行分类,如袁行霈编《中国文学史》将志怪按题材分为地理博物、鬼神怪异和佛法灵异三类。但这种分类方式遮蔽了不同作品内在的结构差异,因此基于知识史的文本结构考察、准文体的志怪分类建立虽然艰难,却仍然是必要的。②《拾遗记》的版本可分为两大系统:世德堂本与稗海本,一般是十卷本。根据林嵩的考证,世

德堂本《王子年拾遗记》是目前所见最早的刻本,根据宋本翻刻,大概是北宋仁宗年间的刊本;它“先列子目、后条目”的形制特征,也是唐人卷轴本的旧式,且有萧绮录语,与稗海本相比,它保留了更多文本原貌。但两种版本中的篇次结构和条目划分是一致的,说明这种断裂是文本原本就存在的。详参林嵩:《〈王子年拾遗记〉版本校理随札》,《中国典籍与文化论丛》(第二十二辑)2020年。③据世德堂本,该条目为“燕昭王”而非“燕昭王五事”。

参考文献

- [1]李剑国.唐前志怪小说史[M].北京:人民文学出版社,2019.
- [2]王兴芬.杂史杂传为体,地理博物为用:论《拾遗记》的文体特征[J].西北师大学报(社会科学版),2009(3):35-40.
- [3]陈文新.文言小说审美发展史[M].武汉:武汉大学出版社,2007:141.
- [4]上海古籍出版社.汉魏六朝笔记小说大观[M].王根林,等,校.上海:上海古籍出版社,1999.
- [5]李剑国.唐前志怪小说辑释[M].修订本.上海:上海古籍出版社,2011:4.
- [6]余英时.汉代贸易与扩张[M].邬文玲,等,译.上海:上海古籍出版社,2005:39.
- [7]高步瀛.文选李注义疏[M].北京:中华书局,1985.
- [8]班固.汉书[M].北京:中华书局,1964.
- [9]钱穆.秦汉史[M].北京:九州出版社,2015:91.
- [10]余英时.东汉生死观[M]//何俊.余英时英文论著汉译集.侯旭东,等,译.上海:上海古籍出版社,2005:34.
- [11]山海经[M].方韬,译注.北京:中华书局,2012:48.
- [12]普慧.佛教对中古文人思想观念的影响[J].文学遗产,2005(5):10-19.

The Stylistic Construction and the Transcendence of the Worship Narrative of Sage Kings in *Shiyi Ji*

Xia Yu

Abstract: *Shiyi Ji* integrates the stylistic features of both geographical-natural history and unofficial history and informal biography, creating a distinctive hybrid form. Its appearance marks the maturation of the zhiguai (supernatural tale) genre. The geographical-natural history framework constructs a fervent imperial vision of universal submission, centered on an idealized sage-king. In contrast, unofficial history and informal biography offer a sober ethical critique of imperial expansionist desires. *Shiyi Ji* reconciles these two discursive modes and incorporates them into its own textual order. The tenth volume subverts the sage-king-centered political spatial order and juxtaposes the eternal endurance of immortal mountains with the brevity of imperial rule to create a profound irony. Through this stylistic hybridity, *Shiyi Ji* achieves a narrative ethical transcendence of sage-king worship. This stylistic transformation reflects profound shifts in intellectual trends and political ideals during the medieval period.

Keywords: *Shiyi Ji*; zhiguai; sage-king; imperial imagination; stylistic hybridity

[责任编辑/漱玉]



明清广西会馆碑铭所见大一统机制的 民间建构*

王日根

摘要:明清以降,中国社会经历了规模空前的移民浪潮与商业扩张,跨区域、长距离的商贸活动深刻重塑了边疆地区的社会经济面貌。在此背景下,明清时期的广西作为边疆地区,粤、湘、赣、闽等地商人在此建立大量地缘会馆,其意义已超越同乡间的互济整合,其文化实践不仅是移民群体的自我组织,更参与并推动了大一统机制的民间建构。会馆碑铭中的神灵祭祀、建筑仿乡、义冢设置、规约制定等行为,实质上是儒家伦理、国家祀典与乡土传统的在地化整合,这些文化实践不仅凸显了边疆地区会馆的深厚内涵,体现出文化交流的魅力与价值,也彰显了处于边疆地区的地缘会馆通过民间行为自觉传承儒家伦理,推进多元一体格局落地的努力。

关键词:明清;广西;会馆碑铭;大一统机制;民间建构

中图分类号:K249

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0109-10

有关明清会馆的研究,经历了从将其看作工商业行会^①,到认为其更具有移民组织性质^②,再到将其当作社会整合基本手段^③的过程,其间资料编纂与研究论著堪称丰硕。明清以降,中国社会经历了空前规模的移民浪潮与商业扩张,跨区域、长距离的商贸活动深刻重塑了边疆地区的社会经济面貌。在此背景下,分布于广西各地的粤、湘、赣、闽等地会馆,其意义已超越同乡间的互济与资源的整合。本文通过梳理会馆碑铭中的神灵祭祀、建筑仿乡、义冢设置、规约制定等行为,揭示了会馆如何通过敬畏神灵以抑制逾矩、按家乡建筑风格建造以寄托乡愁、修建客死他乡的同乡坟茔以表达对死者的尊重、订立规约以形成良好的商业秩序等社会治理意向,参与并推动大一统机制的民间建构。

一、文化移植与正统建构:边疆地区 文化提升与内附的民间渠道

移民坚守故土文化源于其本能,在文化相对落后的边疆地区,自内地而来的移民常常自然地将自己掌握的先进文化传播至当地,从而推动边疆地区文化实现跃升。明清时期自广东、湖南、江西、福建来到广西地区的移民便充当了此类角色。贸易活动促进了各地与广西之间商品的交换,频繁的人员流动、迁居乃至定居,还将各地的生活方式、风俗习惯等引入广西,这带动了文化交流,实现相互间的融合与提升。文化推广需构建自身的载体,商人将部分利润投入作为文化标识的会馆建设,由此推动了文化传播。文化的传承与推广需依靠同乡

收稿日期:2026-01-02

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“明清以来会馆文化研究”(23BZS072)。

作者简介:王日根,男,厦门大学历史与文化遗产学院教授、博士生导师(福建厦门 361005),主要从事明清社会经济史、中国社会史与中国海洋史研究。

群体的力量,广东商人较早且大规模地移居广西,他们在会馆建设方面成效显著,发挥了示范作用。

始建于万历年间的平乐县城粤东会馆,先是因为沧桑变迁而日益倾圮,后又被人强占。到了清顺治年间,有人号召同乡合力“共清理地接,暂令认租,以俟后口”^{[1]1},这一倡议很快得到同乡们的响应。据雍正三年(1725年)所立的一通碑记记载,为修会馆,陈卉芳、冯燕璋、萧日昭、简辅圣等出资十两^{[1]1}。此碑记由陈明琦题记、王梦熊书写,陈明琦是康熙四十二年(1703年)贡生,王梦熊亦为贡生^{[1]3}。由同乡县官出面捐助,请被尊崇的文化人撰写题记,能产生很好的号召效果,这显示出读书人在其中发挥的示范与凝聚作用^{[1]3}。

除平乐县外,广东商人多于清代进入广西地区,分布范围约30个县,东部有戎圩、梧州,桂西极边山区有靖西、隆林旧州、河池南丹等,康熙至道光年间建立的会馆超过70%^④。粤东商人除了将广东手工业品、农副业品、海产品等运往广西外,还转销来自浙赣乃至海外的商品,种类繁多。

在市场上,外来商人一方面出售外来的商品,一方面广泛收购广西当地的土产,圩市的活力被调动起来,西江水系迅速发展成为将各圩市连为一体的商路动脉。在横县百合圩,顺德帮构建了自己的“百货街”,山货街、线行街、盐行街、木行街等鳞次栉比。这一格局在广西圩镇中具有普遍意义,粤东的文化也随着这些人流、建筑被带到广西,提升了广西城镇的文化品位。

苍梧县戎圩《重建庆琳观题名碑记(一)》载:“自古天下升平,目以所在,必有巨镇、名都以容蓄民众,而国家所以治而教之者,明有礼乐以防民情之或乖,幽^⑤有鬼神以助五化之不及,故神之能御大灾捍大患,有功于斯人者。庙食于^⑥其中而祀典日以隆,为所泛未远矣。戎圩,古戎城镇,西粤之一大都会也。其地襟三江而控五岭,两粤之民聚居于此者,烟火几以万家,有庙曰‘庆琳观’以祀。”^{[1]91}这里强调神灵“御灾捍患以惠泽我民”^{[1]92},势必能产生很好的社会动员作用,“是举也,李君显既克成其先伯之志,诸君

子又能相与以有成,咸可以对神明而无愧”^{[1]92}。众力共举成为会馆“举之易而成之速”^{[1]92}的基本保证,也能发挥持久的和辑人心的作用。

《重修粤东会馆碑记》是现存于广西恭城的一块残碑,碑文记载,恭城粤东会馆创始于乾隆年间,供奉天后,得到过工商业者和官宦的共同支持,香火一度兴盛。道光丙午年(1846年)寓居恭城的粤东乡亲,包括居民铺户欲“继其事而兴修之”^{[2]80}。尽管当时正值兵燹,但同乡们“联桑梓而叙乡情”^{[2]80}的热情带动人们“分部捐募,鸠工庀材”^{[2]80}。从同治甲子年(1864年)始,历经十年,会馆再度告竣,捐助记录中有承宣布政使司南海康国器捐银五十两等,其他则为众商人、商号积极捐助,这使恭城粤东人有了展示自己文化的舞台^⑦。借助这个文化据点,粤东个体商人、商号各堂在南海县籍、时任承宣布政使的康国器的倡导下,相互协力,共同在客居地广西传播家乡文化。

道光十四年(1834年)《荔浦湖广会馆产业碑》载:“窃闻经营之道,务宜成规,贸易荔邑,须设神会。俾商旅有所依归,而作客者遵循定制也。吾等祁邑布会在荔历有年所,每年抽捐厘头,日积月增,会于道光十年置买刘姓铺屋壹座右南关第二甲十字街,坐西向东,壹连三进,对直中墙扯直为界,左边山墙与刘振杨共占,右边山墙与张姓共占,前至街止,后至人字瓦屋,与刘振杨扯直为界,置买价钱壹佰零壹仟文,已经勒石,竖立湖广会馆,作为会期使费,上以妥神灵,下以惠商贾,吾等共敦粉榆之谊,良有以也。其每年租息议有首事收纳,以为神圣诞期祝嘏香仪演戏等费,诚恐日久废弛,重立章程契据芳名字号,刊碑永远遵守,但原在会者固属鸳班,而新来会者,源源增入,足征前人创艰难,递后继者守成不易,吾等经营他邦,共沐神庥,笃敦梓好,为万古不磨也。”^{[3]18}湖广商人在广西地区势力较强,其积极进行自我组织,以乡谊为纽带、以神会为组织形式开展商业运作与公共活动,彰显出商帮群体基于传统道德开展自我治理的坚定意志,推动了区域商贸活动的有序发展,使得源于内地的组织规制与文化传统逐渐扎根于广西地区。

嘉庆十六年(1811年)十月苍梧县《奉宪永

远禁塘汛祭牛遮监筋茨并纤夫合乡禁革碑记》从体恤民生的视角出发,要求杜绝保甲科派对纤夫等弱势群体勒索的恶劣行径。“山僻穷民,终岁勤苦,衣食尚缺,加之差役重,有不啼饿号寒乎。况修整塘汛,祀祭牛羊,遮监筋茨,以及纤夫四款,苍梧县均有公帮助支措办,何忍听差役派累苦民。”^{[1]99}爱惜民生,维护地方秩序,成为基层乡绅与商人的共同期望。这反映来自内地的治理理念已经深度融入广西地方社会,并且得到当地官民的普遍认同。移民商人将故土的文化移植到迁居地,不仅能够慰藉其乡愁,更可以帮助边疆地区补齐文化发展的短板,通过会馆的文化辐射作用,广西边陲地区加速了文化跃升的步伐。

桥梁是商人行旅中重要的依托,确保桥梁建成与维护是非常必要的。荔浦县的龙安桥修建于乾隆三十八年(1773年),历经百余年,“不免凹陷溃缺、石斜堤圯。往来行人,必滋疑惧”^{[1]61},需要“护以砂石,填以块垒,务期内外坚实,并级之,坏者修之,路之陷者平之”^{[1]61},经过倡导,众人呼应踊跃,“越二月而工始竣”^{[1]61},显然社会中蕴藏着巨大的乐善好施传统。类似的捐修工程还有不少,如荔浦闽馆戏台左右看台初建于清同治年间,后因战乱,“所有戏台及左右看台楼板、楼桁、屏窗等均荡然无存”^{[1]61},待敌军溃退之后,归来的闽籍同乡便迅速组织力量,“当即遴选各村街募捐员发簿,分头劝募捐款,以稻谷为本位收捐,按时值以缴款。幸各同乡均踊跃捐助,总计足敷应用”^{[1]61}。还有荔浦县修仁镇“修仁航道码头”的修复,是由光绪年间两邑绅商士农共同完成的。码头修成后造福两岸人民,运营则以“每支船取钱一文以作修坝之费”^{[1]62}。此外,在商道上修建茶亭、在商道边种植树木都能解行旅之饥渴,便于行人之纳凉,“旅荷四方善士不吝解囊,共成此举”^{[1]63}。在乐善好施的风气下,这些惠民之举、济民之事能很快得到落实,这无疑可以加快贫困落后地区发展。这一切也都是在会馆倡议下得以组织实施,其文化带动作用可见一斑。

在边陲地区,建设会馆义冢,往往还具有移风易俗、推动边疆地区向化的意义。譬如“思邑在粤西为最,僻处万山中,獠獠同居,丧葬之礼

不知不闻,至若嫠寡孤独死无所归者也,漫不相恤,任其委弃于山林沟壑而已矣”^{[1]346},这种习俗与儒家文化追求寿终正寝、入土为安之礼迥异。儒家学者往往以礼乐教化为己任,士大夫任职于地方的基本任务之一往往就是移风易俗,这也是考核官员政绩的基本方面。有碑文记载,某县令下车伊始,即筹划义冢,以安葬无主尸骨,后捐俸购得厉坛左侧空地作为义冢,“自此残月晓星,安朝寒之白骨;凄风楚雨,无夜啸之青磷”^{[1]346},并嘱后人延续此举。此举虽仅为一县之善治,但对于边陲之地稳定民心、整饬风俗具有实际意义。在边疆地区,妥善处理丧葬之事,既合乎儒家仁政的基本要求,也是推行教化的具体切入点。

《湖南会馆备置义地碑记》载:“爰约同人醮金,添置一地于北关外,则使贫不能葬者斯妥灵,皆有所赖焉。自兹以往游于粤者,虽有背井离乡之感,殁于粤者,断无露背骨之虞矣,岂不美哉!”^{[1]151}由此显示该会馆对客死他乡的同乡的恤助。《湖南会馆备灯碑记》则强调“必须庙貌庄严,铺陈华美,始可以妥神灵、肃观瞻也”^{[1]152}。建于广西各地的内地会馆是配合官府安葬弃尸或嫠寡孤独废疾者的重要力量,他们将部分商业利润用于建义冢,无疑减轻了地方政府推进风俗更化的财政负担。大量的内地经商者、为官者都是同乡籍会馆的热心推动者,成为文化移植与正统建构的重要力量,他们与当地居民生活在一起,言传身教的陶育作用便会渐渐显露出来。

二、儒商伦理与社会展演:会馆 扩建的内部动力与外部践履

粤东商人以同乡关系为纽带,在建设会馆的同时,还兴办了多处书院,在南宁城市中分布着要明书院、梅江书院、二邑(南海、东莞)会馆、顺德书院、新会书院^⑧。崇左县太平镇《粤东会馆前后座碑记》载:“郡邑之有会馆,亦犹乡之有社,族之有祠……乾隆二十七年,首事梁敏韬等倡议捐建粤东会馆,凡属同乡靡不踊跃勃事……第名为会馆,而又颜其额曰^⑨‘粤东书院’,是不但借以迎神宴会居停囤积,将来两傍

余地多建厢房,俾乡之子弟弦诵其间,或借神灵之呵护以成名者,正未可量,是一举而两善备焉。当中座落成之时,其捐资姓名,业经同斋族侄学闵记之。”^{[1]334}该通碑刻显示,粤东会馆作为同乡组织,其经费募集得到寓居崇左同乡的积极响应,会馆曾挂过“粤东书院”的牌子,则表明会馆力求为同乡子弟创造一个习学应举的环境,撰写碑记的是即将从学宫离任的同乡官员,这无疑彰显了会馆服务具有全方位的色彩。会馆初建时往往受到财力的限制而较为简陋,随着商业利润的增加,会馆不断扩建增宏,社会功能也随之增强。将文化中心地区的儒家思想体系移植到文教发展相对滞后的广西边陲地区,让边地民众得以接触到主流的儒家文化,成为民间层面推动广西边陲文化水平提升、强化文化内认同的重要渠道。

道光二十年(1840年)《重建百色粤东会馆碑》载:“沐熙朝之雅化,境月异而日新,享前人之成功,事有开而必□,斯百色粤东会馆所以重建也^⑩。”^{[4]381}会馆的重修赢得了众同乡的一致支持,于是得以“通两粤之财流,不嫌其壮,萃十郡之冠冕,诂病其华?盖自道光庚子岁鸠工,至壬寅岁告成,历五六寒暑,费二万余费,凡木石夫工多致自乡土,非梗楠杞梓,谓迁地之无良,而文物声明将固传于不朽,亦以知经营之匪易,垂守之维殷。后之至者,熙熙乎沐圣朝关市之惠,雍雍乎敦故乡桑梓之情,则重建之举,诚有裨也。今之落成,乡人士济济,踉跄登堂,须祷咏竹苞之什,则相好无尤,庆丹护之辉,则有基勿坏。而一时二三执事,克始克终。及题助诸君□□义举,皆宜志勤,以垂未来^⑪”^{[4]381}。南海籍罗文俊撰写的这篇碑记凸显了百色粤东会馆的辉煌成就,强调了同乡凝聚的必要性,赞扬了同乡中参与该事务的热心人士。百色的粤东会馆充分调动了寓居百色的粤东乡亲同心协力、共襄盛举的积极性,让百色这个地理位置较偏的区域体会到“熙熙乎沐圣朝关市之惠,雍雍乎敦故乡桑梓之情”^{[1]381},既推动了边陲地区商业秩序的建立与不同文化之间的整合,亦巩固了粤籍商人群体在广西边陲的商业生存根基,以有序的公共事务组织,向当地社会展现了粤籍商人群体的文化品格与社会责任担当。商人阶层

以“敦桑梓之情”相号召,依托同乡地缘纽带整合了商业网络内的资源,主动担当公共事务的做法,践行了儒者经世义行的伦理要求。

重视桑梓之情乃人之常情,而“在遐方而笃桑梓之情”^{[1]113}更被人们看重。广西粤东会馆留存的会馆碑刻显示,有多个阶层的人士多次对会馆捐资,捐资者上至官员、下至平民百姓。碑刻中常见商号、店铺、官员、士子喜金等不同类型的捐助记录,由此可见,仅将这些会馆定义为商人会馆有欠妥当。商人们以桑梓为纽带,凝聚寓居桂地的同乡商人、士绅,通过热心公益事业的商人或官绅的倡导,捐资修建会馆的过程本身便会成为儒商伦理在当地民间社会的具体展演。出资出力建设会馆,是商人、士绅们践行睦邻乡谊、承担公共责任的直接行动,亦是对儒家“敦亲睦族”^[5]伦理要求的积极践履,这能够帮助旅居商人建立在客居地的社会声望,获得不同阶层的广泛认可。官绅阶层及其他流寓者的参与,让会馆不再只是单一商业行会的聚集场所,而是成为旅居群体共同维护地方联结、践行公共伦理的巨大空间。各方人士对公共事务的共同投入,让儒商伦理转化为推动会馆持续维护、扩建的实际动力。

通过会馆碑刻铭记捐助者的倡始之功,本身就是宣传本籍商人事业成功的较好途径。“桂林市湖南会馆原名濂溪书院,系乾隆四十七年武陵贵观察讳中孚者捐廉倡建,为同乡官幕侨寓之所。迨嘉庆三年,经颜永洲、廖百奎诸君倡集客商增修,扩而大之,遂改为湖南会馆。然而贵观察始建之意,不可得而泯没,故以庙之上进名濂溪阁,崇祀周濂溪夫子于其中……”^{[1]148}湖南会馆曾通过周濂溪这位历史名人彰显地方文化成就,设立濂溪书院,由官幕捐助,“然计一年中,仅收租息捐者,照章集共襄盛举,再置产业,每岁能增收租息多金,不独祀典有资,即团拜亦可借助也^⑫”^{[1]147},又扩大规模,动员客商参与其中,壮大了会馆的实力。咸丰五年(1855年)会馆进行了修缮^{[1]149},经修缮,会馆的庙貌更加庄严,也更能彰显其文化自信。从后续的发展看,湖南会馆不断得到来自各方的捐助,促使桂林湖南会馆成为各级各类同乡聚集的核心场所。现存于桂林市奎光中学的《芳留百世碑》,将就

任于广西各地的湖南籍官员的捐助额度详尽地镌刻在石碑上,留给观者湖南会馆势力强大的深刻印象^{[1]152}。光绪四年(1878年)、十一年(1885年)又有《盛纪千秋碑》^{[1]154}、《增修江南会馆序》^{[1]155},进一步彰显了桂林湖南会馆不断扩建增宏的景象。在较为偏远的灵川大圩熊村亦建有湖南会馆,可见湖南在广西的影响力之大。此阶段正值湖南人在政治、军事等领域大展宏图的时期,这与湘军迅速崛起的社会大背景恰相契合,家乡的成就通过在各地会馆的建造之辉煌得以彰显。

在外省籍商人群体不断积累商业资本、持续扩大社会影响力的过程中,会馆扩建的诉求与儒商对桑梓情感的维系、同乡公共服务的完善紧密相连,也与商人们借助扩建会馆展示自身实力、获得地方社会认可的展演需求密不可分。在商业发展过程中积累了财富的商人,不断捐资拓建会馆,实现对同乡群体的公共服务覆盖,通过碑刻勒名,将自身对地方社会的贡献长久留存。这种做法凝聚了同乡人心,在客居地建构了本籍群体良好的社会形象,成为推动会馆不断发展完善的内在动力,也为会馆参与地方社会建设提供了扎实的基础。

龙州县《两湖会馆碑记》中记载了有古君子之风的人们捐金建设会馆,庇护乡人之忠魂、义魂^{[1]335}。通过勒石铭记他们的事迹,会对后人产生良好的化育效果。出资襄助公共事业的行为,本身就是儒商伦理中急公好义、敬乡睦邻理念的直接体现,捐资者的姓名与捐资数额被刻碑留存,让个人的善行得到彰显,为后来的同乡树立了践行儒商伦理的榜样。会馆影响力的提升,重视公共建设、联结同乡情谊的伦理观念在广西边陲落地传承,成为会馆持续扩建的重要精神支撑。广西百色光绪二年(1876年)《重修粤东会馆碑记》的撰写者谭宗浚,曾担任翰林院编修、国史馆协修和四川提督学政,他深切地指出:“盖康熙年间,我粤东人士所筑旧馆也,其时海寓升平,闾阎殷富,客斯土者,莫不出采……运有通无,达乎数省^⑧。胜残去杀,待此百年,继迄咸丰,倏腾浩劫,桂平啸聚,欢青犊以呈妖,柳郡披猖,悼苍鹅而肇□。游魂放命……此则经乱以来重修难已者也。今日者,堂廊焕彩,庠庑增

华,旅思弥佳,寄兴于珠池镜水,乡心同系,写怀于羊石鹅潭。甲已洗而兵已销,君宜饮酒,桑必恭而梓必敬,我且歌诗。”^{[1]360}谭宗浚等赞扬了广东商人于和平时期在百色取得的辉煌商业成就。

广东旅居百色的商人群体以儒家桑梓恭敬的伦理观念凝聚同乡力量,凭借积累的商业资本投入会馆重修工程,以实际行动延续了同乡共恤的儒商传统,通过重建公共活动空间,向地方社会展示了粤商群体的秩序自觉与公共责任。这些参与会馆事务的商人主动出资出力、共襄盛举的行为,本身就是儒商伦理在边陲商业活动中的具体践行,亦成为推动会馆不断修整扩建的核心内部动力。粤商群体通过刊刻碑铭、记载重修始末的方式,将自身的商业发展脉络与地方社会秩序重建的过程绑定,亦向地方社会表明了粤商群体认同主流秩序、参与地方建设的立场,这为其在广西边陲的持续经营构建了良好的外部环境。

宣统三年(1911年)立的百色市粤东会馆《两龙儒金堂碑记》载:“纵观古今,万事能垂久经远者,其间必有良归□则以维持焉。盖事之失败,大都无规则之因,以收良效之果。一遇野蛮之性与泛滥之波,散漫而不可收拾,是疏于防事未然之病也。夫能苟有规则,良而尽善,范围其间,效果永收。就有意料所未及,亦决不至于腐败。兹念开明时代,事事都从新改良,若有弊病,宜治理之;有疑团,宜解息之;有亡羊而补牢之。岂可放弃责任以息后来之患乎?”^{[1]375}原来龙江建有儒林堂,龙山建有金紫堂,两地同乡商议着联合起来,称儒金堂,这表明了其依规运行、永续前功的意愿。这块碑记所强调的规则意识、改良精神,是不同籍贯移民群体共同适应新的社会变局、共建地方秩序的体现。旅桂客商以儒家伦理规范凝聚内部,以开放包容的姿态整合同乡资源,在商业活动中形成了有序的协作,也将不同地域的人群联结为稳定的共同体。这种由民间自发推动的秩序建构,本身就是在大一统背景下,不同地域人群在广西落地融合,共同参与地方社会建设的生动体现。

百色市粤东会馆留有多通碑刻记录了乐善好施的同乡之捐助名单及款额。“□□人经商所

到之地,□建一会馆。会馆者何,积府州县乡□商民之全力而成者也。积府州县乡□商民之全力□,注意经营于一会馆,其所取义者何?则为我圣天子新政实行□□于地方自治之义也。如商界有事,必集馆而解决之,则一地方之议会焉。议定交值年,宣布其有谋私利而害公益者,必发公启以□出之,则一地方之裁判焉。□□祭祀宴会,必集馆□资以聊洽之,则一地方之租税□,行李往来有警不惜,按货抽捐,自务保商营□,则一地方□□制□□,此非惟无损于地方,且大有造于地方……”^{[1]373}这是光绪三十四年(1908年)岁次戊申吉日的一通碑记,碑记中将会馆比喻为自治议会组织、裁判机构和抽捐组织。事实上广西的粤东会馆确实在一定程度上发挥了类似的作用,在地方社会行政建设相对薄弱的状态下,填补了社会治理的若干空隙。这种对内地社会治理模式的移植与践行,当属于文化层面上向正统体系靠拢的实践,粤商凭借会馆搭建起文化与制度传播的载体,将内地成熟的治理理念、文化传统带入边疆地区,推动边陲社会在公共生活层面逐步实现与内地的同构,强化了边疆地区对大一统格局的文化认同与内附向心力。

会馆在历史上具有恤死救生、扶危济困、建章立制、崇祀乡神、协调土客关系的作用,深刻体现了“敦厚仁恕,保全信义”^{[6]262}的儒家文化追求。会馆内含儒家的天理,最初表现为一种同情心,进而把惩恶扬善、自助协作、修齐治平等思想文化深蕴其中,三纲八日常常会写在各地会馆的墙壁上、会馆的诚文中或会馆的志中。明清时期的商人往往是科场的失意者,但他们对儒家伦理信之弥坚,有的还会在经商的间隙,学习和实践儒家伦理。面对边疆地区行政力量相对薄弱的实态,他们能在一定程度上弥补这一空隙。

乾隆五十三年(1788年)的一通碑刻载:“夫声气相依,固人情所乐,而期会有所,则众志成城,会馆成,我东人岁时习礼其中,展恭敬之情,序乡邻之谊,戎镇愈以增重也。”^{[1]72}一经倡议,“众情咸悦,不浹旬而签题数千金,前后客艘所签又数千。于是拓旧基,辟新局,工匠极一时之选,木石收两省之良,自经始至落成,再周寒暑。计工二万九千四百有奇……”^{[1]72}这显示了

王朝积极支持商业市镇民间社会组织建设,对地方经济繁荣、社会秩序安定、良好风尚培养具有积极意义。粤商群体在扩建会馆的过程中,以同乡联谊凝聚商业发展的核心力量,以儒家伦理规范群体行为、协调地方关系,将商业实力的展示,融入对乡土认同的维系、对公共秩序的维护之中。这种以儒营商的伦理实践,推动了会馆自身规模的扩大与功能的完善,让外来商帮更好地融入地方社会,使其成为边陲城镇发展中建设公共事业、承担公共责任的重要主体。会馆扩建本身,成为儒商伦理在客地社会践履的文化展演,将商业发展与地方建设有机结合起来。

三、多元一体与秩序共构:会馆信仰的社会整合功能

在广西,多元文化共存往往也通过会馆建设得以实现。各地会馆引入了源自家乡的生产方式、生活方式和各具特色的文化,但这些地域性差异却可以统合到主体文化之中。主体文化是各地文化竞相推崇的目标,多元的呈现形式不仅未偏离大一统的主旨,反而能够凸显大一统的原则性与灵活性。

建造会馆是地方商业发达程度的一个标志,随着会馆的建设,地方上的其他公共事业亦往往随之兴盛起来。在桂西,粤商、湘商、赣商、闽商等相继前来,他们竞相展示自己的实力。康熙六十一年(1722年)广西平南县大乌圩《创建列圣宫题名碑记》载:“上古之世,日中为市,致天下之民,聚天下之货,得进而退,各得其所益,取诸噬嗑。市必日中,明于上也。致民聚货于下也。退而得其所焉,如有物在噬嗑之,斯合所以养也。中古之世,不能强之使合,爰该市司权衡物浮轻重长短,惟司□罔或吴扬者,听命于人也。终古之世,民多智巧,货杂七寰,彼此贸迁,各得其所,伪以相欺,市司不能禁者,质诸幽冥,□□其□,圣人以禅道教设而天下服焉,听命于神也。是则神庙之建,亦风易俗之一端乎。”^{[1]123}神庙“中以玄帝为主,观音、关圣□、天后、三元、华光、康王、玄坛、贤化、三界并坐同堂。其庙巍焉,其神赫焉,其灵爽昭焉,其香火

络焉绎焉。是犹口日之当中,市司之在上,四民并集,百货骈臻。三尺之童适市,莫之或欺,惟神在也。纷则解之,难则排之,市有诤不讼于有司而讼庙,众有疑不卜于龟筮而卜以口,惟神在也”^{[1]123}。商业活动具有调剂物资余缺的功能,需构建诚信的相互关系,确定“日中为市”亦是保障了交易能够公正透明地开展。买卖活动如同上下颚协同咀嚼食物,必须相互配合才能达到效果。倘若彼此失信,商业活动的和谐秩序就会被打乱,王朝管理部门常常对此也无能为力,于是便衍生出“禅道设教”的一套机制来。实践证明,这一机制切实有效,建于交通枢纽地区的庙宇供奉着各路神仙,让主客商氓均能“祷词报赛,诚荷神庥”^{[1]123},能够产生“商旅稠集,货物充盈,日新月盛”^{[1]123}的积极效果。

“众力合作”衍变为处理民间社会事务的有效途径。“人情莫不乐夷而恶险,一动作而难者转夷,人心莫不趋易而避难,一动作而难者转夷,天下事有基立^⑧,就有志竟成,皆可作如是观也。余嘉其利济同心,因势变易,或迟或速终必乐以有成也。”^{[1]120}此碑记揭示了众力合作可以化难为易、化险为夷的道理,也体现出广土众民的中国文化所具有的相互交融色彩。商人们还通过集体力量敦促地方政府立碑示禁,如恭城县《龙虎街禁滥收船费碑》载:“所有封船当差以及蒙城船户等口费已一律豁免,并奉批准将该船行给谕呈包在案。嗣后遇府兵事必须封船,自当酌量相当给价,以船公允。案据前情飭平乐府转飭承包商人遵照办理,勿得仍前弊混浮收。”^{[1]58}

光绪六年(1880年)荔浦福建会馆刻制的《重修福建会馆万古流芳碑记》载:“窃维会馆之设,所以敬神明,联桑梓也。吾闽馆奉祀天后元君,由来久矣。慨自咸丰四年,烽火为灾,遂成白地,嗣至同治三年,虽已捐资创修正座,以妥神灵,然规模粗具,而下座戏台及头门客厅尚未建立,凡岁时祭祀宴会并无余地以畅叙乡情,将欲兴作,又非数千金不可,任大责重,洵非易事,爰集同乡公议发簿签捐,踊跃乐输,襄此盛举,乃于同治十年兴工建造,至十二年冬月落成,将见庙貌更新,栋宇炫金碧之彩,回廊壮阔,往来极美丽之观,神人共乐,受福无疆。”^{[3]22}碑文在详细列举捐款人芳名及所捐金额之后,于末尾

的收支结算处载明:“以上通共捐来钱叁千伍佰柒拾捌千文,以上通共支用钱叁千伍佰陆拾伍仟零贰百文,除实支外,下少数钱壹拾叁千四百文。”^{[3]27}荔浦福建会馆在财务运作方面实现了收支平衡,并且还略有结余,这体现了该会馆经费管理的严密,也从侧面反映出其在资源统筹、预算控制及资金使用等方面具有较强的组织能力,为其持续开展各项文化、公益等活动奠定了坚实的经济基础和制度保障。

会馆建设的初衷是树立自己的文化根脉,“祀神、合乐、义举、公约”^[7]作为会馆的基本功能,体现了其综合性色彩。神灵形象常常是优秀传统文化中的典型人物,或有功于国家,或造福于民众,包含着立德、乐施、大爱等价值观,因此,神灵崇拜在一定意义上便成为移民社会中的重要价值观塑造平台^{[6]293-294}。如平乐县榕津镇粤东会馆《鼎建戏台碑记》载:“自会馆兴建以来,敬延元君坐镇,遂觉气象一新,言其士则文风日上、言商贾则利路宏开、言农工则安居乐业。揆其由来,莫非庇民之功德所致也。”^{[1]47}会馆所祀神灵或为通俗小说中的忠义者,或为乡帮中功名显赫者,或为对会馆建设作出重要贡献者,会馆实际上是树立了一种仪型,激励人们向善、向上,因而对边境地区的大众也有积极的引导作用,产生“化民成俗”^[8]的积极效果。风俗更化往往成为地方尤其是边疆地区逐渐融入中原文化体系的基本手段,其实现方式除了官方行政机构的有意为之,还有见识宽广的商人的积极参与。

广西桂平县《重修三帝庙序》载:“圩之西旧有三帝庙,祀文帝所以兴教化也;祀北帝所以靖妖氛也;祀武帝所以劝忠义也。”^{[1]144}借助神灵,达到倡导正气、祛除恶氛的效果,是官方社会治理的要求,也符合民众的心理期待。不同神灵各安其位、各负其责,却又共处一庙、共受祭祀,这种共祀格局暗含着不同文化信仰之间相互包容、彼此共生的逻辑。在明清广西的会馆当中,这类多神共祀的现象较为普遍,尽管崇祀的神灵在职能上或有分工,但总体上互补。来自不同地域的商民将故土信仰带入边陲,又在共居共业的过程中让不同信仰共存于同一空间,彼此保留了原乡文化的认同,在共同祭祀的互动中形成了新的社

群联结,不同来源的神灵信仰在这里没有相互排斥,反而通过功能互补共同承担起整合会馆内部、联结地方社会的作用,这种共容的信仰建构,是民间社会层面多元一体秩序的生动体现。因为神灵“自可崇德矧托庇弥殷神道益善着安人育物时时□,其威灵辅政诛邪□□沾其蔽荫也,后之护国佑民畴,弗入庙起敬而俎豆□□者乎,今者庙貌重新美轮美奂,慈光普照,降康降祥物,见闾闾蒙业,利之麻乡间,普丰亨之泽,积善自有余庆,锡沾□疆矣”^{[1]101},“神道设教”^[9]在官方和民间形成了高度的共识。

藤县《关帝庙碑记》载:“帝,武圣人也。自三国分鼎以来,庙貌盈天下者,千五百余年矣,岂仅以其义烈炳于日星,忠威侔于天地而已哉。盖有可以楷模世道,式法人心,为历代所不可及者,常留两大之间而悦服于奕叶之世,愈瞻仰而愈不能一刻忘怀者也。请试言之,青灯观史,则极其儒雅;赤面如心,则极其坦率。扶汉则义不反顾,忠之至也。伐魏则志不少回,义之极也;视奸雄如无物,武之神也。处极困之事而淡然有所不摇,当极难之时而毅然有所不顾。后人睹其像者,咸肃然起敬,呼为我夫子,称为武圣人……故曰:夫子也,圣人也,自生民以来,未有如武帝者也。藤邑自道光五年陈公修庙以来,咸丰四年尽毁焉。同治五年,唐公惺园重修未竟。余时已复任,九月始告成,庶几吾邑之贤士大夫,观其庙貌者,咸奋然兴起,不至若他邑之仅以香火为事,祈福避祸而已也。”^{[1]112-113}榜样的力量确实是不可小觑的。中国古代长期推行“神道设教”政策,关帝的神威日渐增强,神格愈加崇高,其世俗化的义薄云天有效地引导着人们逐渐走向更高层次的义,在内地和边远地区都产生了巨大的社会动员作用,引导着人们的价值取向。

广西昭平县《重修关帝庙碑记》载:“爰集城厢绅商士庶经画咨谋,庙须重建恢宏規制,金议皆同一时,遍行知单,幸捐资之踊跃,于是公举司事赖料理之周,详乃龟契以卜吉,乃鳩工而庀材,仍其旧址焕厥新模隘者宽之、陋者饰之。质而有文,观瞻宏壮,华而不侈,体统崇隆。是举也,合大殿、后殿、两廊、头座、神像一概翻新,共费千五百有奇。”^{[1]68}撰者感慨:“莫非帝君之精

诚感召而万姓之输,诚恐后有以聿观厥成也。”^{[1]68}显然,精神的力量是无穷的,此语不虚。“庙宇之设,所以祀神明而报其功德者也。凡乡村中鸡犬蚕桑,各蒙其利,禾麻菽黍,咸庆其丰,士农乐业□安居,商贾生财殖货,谓非神之功德有以致之哉?富禄坪有庙奉祀□统黎公大王,□□护国侯王陈公圣祖大王之神,用以答其功德,由来久矣。故老传闻谓神灵着于木双宫,泽被群生□敷庶□□,由是各坊各社感其功德,莫不建庙奉祀。”^{[1]108}纵观各地乡土神,它们均属于为人民作出了巨大牺牲与巨大贡献的楷模,这些神灵之所以被朝廷纳入祀典,就是因为其身上凝聚着统治者倡导的理想价值观念,也正是在这个意义上,会馆是民间社会自发设立的辅助王朝统治的有效阵地,王朝对会馆也采取了默许乃至鼓励的政策。

同治十年(1871年)九月初十日立的苍梧县石桥镇天后宫《梧州府正堂告示碑》载:“乡稻谷丰收,自应许商民贩运以期货物流通。”^{[1]102}“勿得私行帖字封江,更不准任意勒索,倘有棍徒借端滋事,许附近团绅绑送地方官严惩究办,如果年岁钱^⑤荒谷米昂贵合乡绅者会同公议,稟请出示封禁,以昭平允,各宜永遵。”^{[1]103}这是对商业流通行为的肯定和保护之举。

地方政府对民间高涨的疏通航道需求亦持积极的支持态度,如荔浦县修仁镇“沿途堤坝坎为农田水利所关,乡民旧多阻遏,遂至舟楫不通,商务冷淡,殊为缺憾。去岁奉抚部院电飭,凡地方有可兴之利,均着认真筹办,不准听其弃置等,因谋之修。邑绅商黄植芳等莫不以疏浚河道利便商业为请,缘荔邑之金垒坝最为至碍,非筹酌至当则□论滋多因稟请上宪委员来荔,会同本县传集两邑绅商、船户等沿河查勘、妥筹办法……如此办理,则修河之航路可通于荔,邑之农业无碍,磋商至再众论咸孚,当由两邑绅商定立合同,一面兴工并由本县等会衔通禀各大宪奉抚部院张批准照办。两邑绅襄办得力,准其传谕嘉奖,并飭刊运高大石板竖于两邑交界河干,俾资永守等。因奉此现查工程已完,合行出示勒石晓谕。为此示仰两邑士绅商农,一体查照洽同章程永远遵守。务期农商两益,不准再生异议”^{[1]62}。这是光绪三十三年(1907年)由荔

浦县令、修仁县令一起树立的碑记,反映了近代经济竞争思想更加深入人心,河道应发挥兼利工商的积极作用。在这一过程中,两县乡绅主动参与协商议定规则,地方官府认可并勒石公示,形成了农商两益的稳定秩序。这种地方社会自主协调公共事务、官府予以确认保障的模式,是大一统格局下民间参与秩序建构的典型体现。在广西各地的会馆中,这类协调跨区域利益、维护公共秩序的实践并不鲜见。商人群体依托会馆联结不同原籍、不同行业的民众,在解决生产经营纠纷、协调公共资源利用过程中,形成了彼此认可的共同规则,推动不同地域的人群在同一空间内形成相互依存的秩序。由民间自发推动、官方认可的秩序共构,本质上是大一统格局在基层社会的鲜活实践。

结 语

明清以来广西各地商业发展迅速,伴随着全国性市场的逐步建立,来自广东、湖南、江西、福建等地的同乡集资修建的会馆建筑纷纷建立起来,各具特色。这些会馆建筑的出现,并非单纯的商业行为,而是蕴含着深厚的社会文化意蕴。

首先,这些会馆建筑成为同乡客商在客地商业成就乃至仕宦成就的象征。士商往往竭力投身于同乡会馆的建设与维护之中,寓外同乡彼此协力,共同构建一个文化据点,传承和创新优秀文化。明清广西地缘会馆,既是商人跨地域贸易的组织依托,也是民间社会参与大一统政体建构的自发载体。通过贸易网络,各商帮将故乡文化移植至边疆;通过会馆空间,这些文化在竞争中相互调适、向上趋同。

其次,会馆创建者也借助这些会馆建筑凸显故乡的文化特征。乡土神灵被供奉在会馆的主殿,客死他乡的乡土人物被安葬在会馆设立的义冢之中,按时祭祀。同乡们遇岁时节庆,通过吃家乡菜、聊家乡话、看家乡戏曲,寄托乡愁,交流信息。从乡土神的设立和交融角度看,各商帮供奉的关帝、天后等神祇均已纳入国家祀典,具有护国佑民的正统身份,对多元一体格局的形成具有重要意义。碑文中对关帝忠义的推

崇、对濂溪先生的祭祀、对桑梓之情的强调,以及义冢设立、书院教育等,均显示商人通过会馆践行儒家伦理,并影响边疆社会,达到化民成俗的目的。

最后,会馆建筑丰富了所在地的文化景观。各地会馆往往凸显自己家乡的建筑风格,使用家乡的建筑工匠,甚至从家乡运来各种建材,这些都丰富着地区会馆的文化内涵,体现出文化交流的魅力与价值。粤、湘、赣、闽等商帮文化各异,却能在广西彼此共存,并形成秩序。这种由民间商业力量驱动的文化整合,进一步彰显了会馆文化所体现的大一统政体在民间层面的深层价值。

总体上看,会馆的文化倾向呈现出文化传播、文化拓展、文化继承与文化更新的态势,表明即使是商业活动亦具有文化竞盛的内涵,客观上推动了多元文化的取长补短与共同提升。广西作为边疆地区,其融入大一统的途径包括行政机构的增设、科举制度的推行和经济活动的一体化等。与此同时,来自东中部相对发达地区的官绅、商贾等组建的会馆也通过民间努力推进了大一统进程。

注释

- ①彭泽益:《中国行会史研究的几个问题》,《历史研究》1988年第6期;彭泽益:《民国时期北京的手工业和工商同业公会》,《中国经济史研究》1990年第1期;从翰香:《从翰香集》,社会科学文献出版社2012年版;汪士信:《中国资本主义的萌芽》,载许涤新、吴承明主编:《中国资本主义发展史》第一卷,人民出版社2003年版,第318—329页。②何炳棣:《中国会馆史论》,台湾学生书局1966年版;窦季良:《同乡组织之研究》,上海正中书局1946年版。③王日根:《乡土之链:明清会馆与社会变迁》,天津人民出版社1996年版;王日根:《中国会馆史》,东方出版中心2018年版;王日根、大木康:《中国会馆志资料集成》第一辑,厦门大学出版社2013年版;王日根、大木康:《中国会馆志资料集成》第二辑,厦门大学出版社2019年版;唐仕春:《近代中国的乡谊与政治》,四川人民出版社2020年版;[美]白思齐:《地方在中央——晚清帝都内的同乡会馆、空间和权力》,中国社会科学出版社2018年版。④钟文典:《广西近代圩镇研究》,广西师范大学出版社1998年版,第364页。⑤原文为“明有礼乐以防民情之或乖幽。有鬼神以助五化之不及”,笔者认为“明”与“幽”对仗,断句有误,遂改为“明

有礼乐以防民情之或乖,幽有鬼神以助五化之不及”。⑥原文为“庙食与其中而祀典日以隆”,笔者认为“与”疑为“于”之误,故改为“庙食于其中而祀典日以隆”。⑦刘志伟:《广西恭城碑刻集》,广东人民出版社2015年版,第80页;石天飞辑校:《瑶族石刻辑校》,民族出版社2023年版,第118页。⑧莫炳奎纂:民国《广西邕宁县志》卷八,民国26年(1937年)铅印本,转自钟文典:《广西近代圩镇研究》,广西师范大学出版社1998年版,第368页。⑨原文为“而又颜其额曰‘粤东书院’”,笔者认为“日”应为“曰”,故改为“而又颜其额曰‘粤东书院’”。⑩原文为“事有开而必继,斯百色粤东会馆所由重建也”,笔者以为笔误,故改为“事有开而必□,斯百色粤东会馆所以重建也”。⑪原文为:“及题助诸君,咸襄义举,皆宜志勒,以垂未来兹也。”笔者以为句读有误,故改为:“及题助诸君□□义举,皆宜志勒,以垂未来。”⑫原文为:“不独祀典,有资即团拜,亦可借助也。”笔者以为句读不当,故改为:“不独祀典有资,即团拜亦可借助也。”⑬原文为“运有通无达乎?数省胜残去杀”,笔者认为句读不当,遂改为“运有通无,达乎数省。胜残去杀”。⑭原文为“一动作而难者转易天下事有基立”,笔者认为句读不当,改为“一动作而难者转易,天下事有基

立”。⑮原文为“如果年岁钱钱荒谷米昂贵合乡绅者会同公议”,笔者认为“钱钱”中衍一“钱”字。

参考文献

- [1]唐凌,熊昌锐.广西商业会馆系统碑刻资料集[M].桂林:广西师范大学出版社,2014.
- [2]刘志伟.广西恭城碑刻集[M].邓永飞,江田祥,杜树海,等,整理辑录.广州:广东人民出版社,2015.
- [3]李云.荔浦石刻[M].南宁:广西教育出版社,2024.
- [4]石天飞.瑶族石刻辑校[M].奉恒高,主编.北京:民族出版社,2023.
- [5]李雷.清代闺阁诗集萃编[M].北京:中华书局,2015:4010.
- [6]王日根.乡土之链:明清会馆与社会变迁[M].天津:天津人民出版社,1996.
- [7]上海博物馆图书资料室.上海碑刻资料选辑[M].上海:上海人民出版社,1980:359.
- [8]礼记正义[M]//阮元,校刻.十三经注疏.北京:中华书局,2009:3296.
- [9]周易正义[M]//阮元,校刻.十三经注疏.北京:中华书局,2009:73.

The Folk Construction Mechanism of the Great Unity Reflected in the Inscriptions of Guangxi Guild Halls During the Ming and Qing Dynasties

Wang Rigen

Abstract: Since the Ming and Qing dynasties, China has experienced unprecedented waves of migration and commercial expansion. Long-distance, cross-regional trade activities profoundly reshaped the socio-economic landscape of frontier regions. Against this backdrop, Guangxi, as a frontier area during the Ming and Qing periods, numerous regional guild halls were established by merchants from Guangdong, Hunan, Jiangxi, Fujian, and other regions. The significance of these guild halls transcended mere mutual aid and solidarity among provincials. Their cultural practices not only represented self-organization among migrant groups but also actively participated in and advanced the folk construction of the unified state mechanism. The behaviors recorded in guild hall inscriptions like divine worship, architectural imitations of hometown styles, the establishment of communal burial grounds, and the formulation of regulations essentially integrated Confucian ethics, state sacrificial rites, and local traditions. These cultural practices highlight the significance of these regional guild halls, showcasing the charm and value of cultural exchange while demonstrating their efforts to consciously preserve Confucian ethics and promote the implementation of “diversity in unity” through grassroots initiatives in frontier areas.

Keywords: Ming and Qing dynasties; Guangxi; hall inscription; unified mechanism; folk construction

[责任编辑/闰 闰]



《诗经·木瓜》“木瓜”为“干旄” 及《木瓜》诗的旨义新说

尹荣方

摘要:《卫风·木瓜》一诗,现代学者多以为写男女赠答,以《小序》“美齐桓公”之说为非,然《小序》之说当是符合诗旨的。诗中木瓜、木桃、木李意象,古今学者大抵以瓜果释之,当为误读。从《尔雅》《说文》等文献所载“木瓜”与“木桃”均有“旄”之名,可以推定木瓜、木桃、木李当由“干旄”之类的旗帜讹成,“干旄”可以表示地位身份,也用于聚集人众等,是当时的重要礼器。卫懿公时,狄人侵卫,卫君死国破,赖齐桓公出兵救助,为卫文公筑新城,赠车马器服,卫得以复国。卫之复国实齐桓公所封,卫人最感佩的是齐桓公所投赠卫的“干旄”,即“封国”之恩德,所以形之于诗篇。“报之以琼琚”及琼瑶、琼玖等“杂佩”,表达欲报答齐桓公厚恩且与齐国永结友好的意愿。

关键词:《卫风·木瓜》;木瓜;齐桓公;卫文公;干旄

中图分类号:I222.2;G256.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0119-10

一、关于《木瓜》主旨的 几种主要意见

《诗经·木瓜》是《国风》中的名篇,全诗三章:

投我以木瓜,报之以琼琚。匪报也,永以为好也。

投我以木桃,报之以琼瑶。匪报也,永以为好也。

投我以木李,报之以琼玖。匪报也,永以为好也。^{[1]246-247}

关于《木瓜》诗的主旨,主要有美齐桓公、臣下报上、男女相互赠答、讽刺送礼行贿、朋友相互赠答、表达礼尚往来思想等说法,因上博简《孔子诗论》有“《木瓜》,有藏愿而未得达也”^{[2]148}之语,故学者又有“藏愿”说。其中以美齐桓公、臣下报上、男女相互赠答及朋友相互赠答说影

响较大,这里分别作些介绍。

(一)美齐桓公说

《小序》云:“《木瓜》,美齐桓公也。卫国有狄人之败,出处于漕,齐桓公救而封之,遗之车马器服焉。卫人思之,欲厚报之,而作是诗也。”^{[1]246}

《小序》谓《木瓜》诗主旨在卫人颂美齐桓公。卫懿公时,狄人攻卫,卫人大败,懿公战死,国土被狄人所占,人员物资损失惨重。齐桓公派兵救助,为卫人建筑新城,又赠卫人车马、牛羊、器服等大量物资,齐桓公对卫的重新“封”国之举,让卫人感戴万分,其想对齐桓之恩有所厚报,而作此诗。《木瓜》毛《传》云:“孔子曰:‘吾于《木瓜》,见苞苴之礼行。’”毛《传》所引孔子之言,见《孔丛子·记义》篇,郑玄《笺》:“以果实相遗者,必苞苴之。《尚书》曰:‘厥苞橘柚。’”^{[1]247}所谓“孔子曰”云云,自然是《孔丛子》作者的假托。《孔丛子》作者及毛、郑似皆以“木瓜”等为果

收稿日期:2025-07-31

作者简介:尹荣方,男,上海海关学院公共教学部教授(上海 201204),主要从事先秦文学与文化研究。

实,是齐人用苇叶、茅草等包裹投赠于卫人者,对此孔颖达《疏》及陆德明等皆无异议,后人持此说者可谓绝大多数。齐人馈赠卫人者为车马器服等重物,诗中却未提,且谓卫人欲厚报齐人之恩,木瓜等若解为瓜果,不合情理。然则毛、郑认同《小序》之说,又以“木瓜”等为瓜果,于《木瓜》诗旨,似难以融通,故后世学者,对于“木瓜”及《木瓜》诗旨,多不认同《小序》及毛、郑等说。关于《木瓜》主旨,笔者认同《小序》卫人报齐桓公,欲与齐永结友好之说,但不认同前人释木瓜、木桃、木李为“瓜果”的看法。

(二)臣下报上说

王先谦《诗三家义集疏》卷三云:

贾子《新书·礼》篇引由余云:“苞苴时有,筐篚时至,则群臣附。《诗》曰:‘投我以木瓜,报之以琼琚。匪报也,永以为好也。’上少投之,则下以躯偿矣。弗敢谓报,愿长以为好。古之蓄其下者,其报施如此。”^{[3]311}

王先谦赞同《木瓜》诗“臣下报上”说,云:“贾子本经学大师,与荀卿渊源相接,其言可信,当其时惟有《鲁诗》,若旧《序》以为美桓,贾子不能指为臣下报上之义,是其原本古训,更无可疑。”^{[3]311}贾谊认同《木瓜》主旨为“臣下报上”,无关乎齐桓救卫。此亦可见怀疑《小序》说者早有其人。陈乔枬《鲁诗遗说考》云:“贾子引由余语,苞苴时有,筐篚时至,则群臣附,而以《木瓜》之诗为证,知鲁《诗》说以此篇为臣下思报礼而作,与毛《序》言卫人欲报齐桓之义异矣。”^{[4]584}以瓜果类微物投赠而回赠以“琼琚”等重礼,表现的是臣下欲厚报其上,持此说者大约看到这与美齐桓说的矛盾,所以认为此诗之作与齐桓公无关。持此说者立论的依据亦在木瓜等为瓜果的认知层面。

(三)男女相互赠答说

朱熹《诗集传》不从《序》等说,以为于经文无据,朱熹云:“言人有赠我以微物,我当报之以重宝,而犹未足以为报也,但欲其长以为好而不忘耳。疑亦男女相赠答之辞,如《静女》之类。”^[5]明姚舜牧《重订诗经疑问》亦云:“此诗语极轻佻,似男女相赠答之辞。”^{[4]584}

现当代之学者大多从此说^①,如余冠英《诗经选》认为是情人赠答的诗,作者似是男性。程

俊英《诗经译注》认为是男女互相赠答的定情诗^②。尤以闻一多之说影响为大:

掷物以击人谓之擲,《诗》曰:“擲有梅”,谓有梅以抛予人也。《卫风·木瓜篇》曰:“投我以木瓜,报之以琼琚。匪报也,永以为好也。”言女有求士者,投之以木瓜达意,士即报之琼琚以结好也。凡男女之诗言赠佩玉者,皆赠之者男,被赠之者女,详《木瓜篇》。本篇亦女求士之诗,擲投意同,擲梅犹彼之投瓜,投桃,投李耳。《晋书·潘岳传》曰:“少时,常夹弹出洛阳道,妇人遇之者,皆连手萦绕,投之以果,遂满载而归。”此事与二诗所咏者略同。^[6]

闻一多释“投我”之“投”谓投掷,以为古代女求男有投果给男子,男子赠以佩玉之俗。然闻一多援以为例的《召南·擲有梅》,毛《传》:“擲,落也。盛极则随落者,梅也。”^③擲有梅之“擲”,非投掷之意。且没有证据表明先秦时代存在所谓“投果”之俗,《晋书·潘岳传》载妇人投果给潘岳,或是为敷衍潘岳貌美,据传闻而创,未必是实情。

《左传·昭公二年》载晋国韩宣子“自齐聘于卫,卫侯享之。北宫文子赋《淇澳》。宣子赋《木瓜》”。杜预注:“《淇澳》,《诗·卫风》,美武公也。言宣子有武公之德。《木瓜》,亦《卫风》,义取于欲厚报以为好。”^{[7]592}卫侯以武公之德美晋国使者宣子,宣子岂能以淫诗答之?所以春秋时人们并不以《木瓜》诗为男女赠答之诗,清儒常以此批评朱熹之说。

(四)朋友相互赠答说

丰坊《诗说》云:“朋友相赠,赋《木瓜》。”^{[4]585}姚际恒认为:“以为朋友相赠答亦奚不可,何必定是男女邪!”^{[4]585}

崔述《读风偶识》卷二云:“木瓜之施轻,琼琚之报重,犹以为不足报,而但以‘永好’,其为寻常赠答之诗无疑。而《序》云‘美齐桓也。卫处于漕,齐桓救而封之,遗之车马器服。卫人欲厚报之,而作是诗。’夫齐桓存卫,其德厚矣,何以通篇无一语及之!而但言木瓜之投,感人之德者固如是乎?且卫于齐有何报,而乃自以为琼琚也……(朱熹)唯于《木瓜》不用《序》说,但疑以为男女赠答之词,尚未敢必其然。投桃

报李，《诗》有之矣。木瓜琼琚，施于朋友馈遗之事，未尝不可。”^[8]

持此说的学者，大抵不同意朱熹等人的“男女相赠答”之说，从《木瓜》诗的文本本身看，似乎只是赠答之词，而实际生活中，朋友之间赠答亦颇常见，此诗所述为什么一定是男女相赠答呢？他们的质疑不能说没有道理，而崔述同时反对《小序》的“美齐桓公”说，强调齐桓公对卫国复国帮助巨大，但《木瓜》诗通篇无一语及之。而但言木瓜之投，崔述显然也认为木瓜是瓜果类“微物”，所以他认为《木瓜》诗所言投木瓜者，不是指齐桓公，而本诗之作也无关乎赞美齐桓公。

（五）上博简《木瓜》“藏愿”说

上博简《孔子诗论》第18简和第19简有释《木瓜》之言：

因《木瓜》之报，以输其怨者也。（十八号）^④

既曰天也，犹有怨言，《木瓜》有藏愿而未得达也。（十九号）^{[2]148}

上博简关于《木瓜》“怨言”之说，突兀难解。《木瓜》诗显然并无怨言，李零先生云：“《木瓜》见今《卫风》，但今《木瓜》无怨天之辞，其他各篇也没有这类话，有之，唯《邶风·柏舟》，作‘母也天只，不谅人只’，疑文有误，或孔子对《木瓜》别有解释，和今天的理解不同。”^[9]但陈剑先生解释《诗论》“藏愿”，认为《木瓜》原文说“投我以木瓜，报之以琼琚”，对方投我以薄，我报之以厚，孔子从中看出的是“我”希望对方待己以厚，是为“未得达”之“藏愿”；已待对方厚而对方待己薄，因此心中有“怨”；借着回报对方的机会，用以厚报薄的方式将“怨”表达给对方，是为“因木瓜之报，以喻其怨”。裘锡圭先生认为：“解释得很不错。《木瓜》作者通过礼物的投报，将‘藏愿’表达出来，就是使其‘隐志’得‘喻’。”^⑤笔者以为上博简《诗论》，或如《孔丛子》等引孔子说类似，是时人假托孔子之言为之。“输其怨”或“喻其怨”之说，因《木瓜》诗实无怨天之辞，或此“怨”为“愿”之假借，不必如陈先生所曲折说者也。也有可能如李零所怀疑的文“有误”，需要作进一步研究。

二、“木瓜”“木桃”“木李”非“瓜果”而为“干旄”说

木瓜、木桃、木李之训释关乎对本诗主旨的理解，不能不加以深究。关于木瓜、木桃、木李究竟为何物，古今学者的理解大抵一致，而小有差异，表现为三种意见。

（一）前人关于“木瓜”“木桃”“木李”的几种理解

1. 三种瓜果说

这似是多数人的意见，毛、郑等似已有此类意见，郭璞及后来的不少博物学者亦认为三者是不同瓜果^⑥，大抵谓木瓜是一种小瓜，木桃、木李就是桃、李，所以朱熹以“微物”视之，而崔述云“木瓜之旄轻”。而有的现代学者更认定：“女以瓜果之类掷其所悦之男子，男子若解佩玉以报，即所以表示定情。”^[10]上述闻一多及一些现代学者，大多持瓜果说。但桃、李前何以加“木”字，任昉《述异记》的“桃之大者，谓之木桃”为后来牵合之说，显然不能成立。又毛《传》：“木瓜，楸木也。”《尔雅·释木》解释“楸”为木瓜，“旄”为冬桃。何以冬桃名“旄”？又“楸”字，《说文》有不同解释等，所以“木瓜”为瓜类，连带木桃、木李为果类之说实疑点多多，有重新检讨的必要。

2. 假果说

不少古代学者已认识到木瓜、木桃、木李等为瓜果说存在不合理之处，他们因此从文字及民俗的角度提出“假果说”，宋人姚宽《西溪丛语》卷上云：

按诗之意，乃以木为瓜、为桃、为李，俗谓之假果者，盖不可食、不适用之物也，亦犹画饼、土饭之义尔。投我以不可食、不适用之物，而我报之以琼玉可贵之物，则投我之物虽薄，而我报之实厚。卫国有狄人之败，出处于漕，齐威公救而封之，遗之车马器服，卫人思之，欲厚报之。则投我虽薄，而我思报之实欲其厚，此作诗者之意也。郑《笺》以木瓜为楸木，则是果实之木瓜也，误矣。《初学记》《六帖》于《果实·木瓜门》，皆引《卫风·木瓜》之诗，亦误。^[11]

王观国《学林》卷一所说与姚氏亦同。后世持“假

果说”者不乏其人,如明人郑晓《古言类编》卷上云:“木瓜、李、桃,一也。今人有以木为果者,酒榼中尝用之,盖无用之物。此诗言人以无用之物问我,尚思厚报之,况齐有大造于我乎?木瓜犹言土饭也。”^[12]另一明人焦竑亦云:“乃以木为瓜、为桃、为李,如今所谓假果者,亦画饼土饭之义耳。”^[13]

假果之类是后世之俗,齐桓公时代,未闻有此习俗,且以齐国之富强,投赠假果于卫国是不可思议的,事实上齐人馈赠卫国器服、车马、牛羊等重物甚众,“假果说”难以成立。类似的是今人郭文清提出的“木刻佩饰”说,认为《木瓜》诗写男女爱情,互赠信物。木瓜、木桃、木李是象征男女爱情的木刻配饰,而琼琚、琼瑶、琼玖则是象征男女爱情的琼雕佩玉^⑦。以“木桃”等为木刻配饰,文献上难以找到证据,且《木瓜》诗男女赠答说亦不合诗意,所以郭先生的木刻配饰说恐也难以成立。

3. 三者一物说

也有学者认为木桃、木李不是桃李,而与木瓜为同类之物,宋陆佃《埤雅》卷十三云:

木瓜叶似柰,实如小瓜,其枝可为数号(“数号”《艺文类聚》卷八十七作“枝”),一尺百有二十节,味酢……江左故老视其实如小瓜而有鼻,食之津润不木者,谓之“木瓜”;圆而小于木瓜,食之酢涩而木者,谓之“木桃”。木李大于木桃,似木瓜而无鼻,其品又下木桃,亦或谓之“木梨”,“梨”盖声之误也。鼻即瓜之脱华处,里俗呼之为“味”,其著华处乃脐也。^[14]

李时珍等药物学家大抵认同陆佃之说^⑧。若木瓜、木桃、木李等真如郭璞、陆佃等人所说为酸涩小果,则古人岂能以此赠人而望有所厚报。郭璞、陆佃、李时珍等所说或为牵合附会^⑨。

马瑞辰《毛诗传笺通释》从文字训诂角度论证木桃、木李是木瓜的别种,而非桃、李:

传以木瓜为楸瓜,而下二章“木桃”、“木李”无他释,盖以木桃、木李即木瓜别种耳。《尔雅》:“楸,木瓜。”字通作楸,《说文》“楸,冬桃”即《尔雅》“旄,冬桃”也。《尔雅》既曰“楸,木瓜”,又曰“旄,冬桃”,盖广异名,楸与旄皆楸之假借。^[15]

《十三经注疏·毛诗正义》载:

毛传云:“木瓜,楸木也,可食之木。”

《释文》:“楸音茂,字亦作‘茂’,《尔雅》云:‘楸,木瓜也。’”^[1]²⁴⁶

马氏指出,毛《传》似主要将“木瓜”看成一种树(木),且它有一个特定的名字“楸”“楸”或“茂”。而对于“木桃”“木李”,毛《传》未作解释,显然他认为“木桃”“木李”与“木瓜”是一类对象,即“木瓜”的别种。毛《传》关于“木瓜”为“楸木”的解释出自《尔雅·释木》的“楸,木瓜”,而《尔雅》并没有“可食之木”之说,那么,毛《传》的“可食之木”,大约是毛公据二、三章“木桃”“木李”而作出如此判断。但毛公又是谨慎的,瓜是蔓生植物,并不结果于树上,他大概意识到了这点,所以才有笼统的“可食之木”之说。但郭璞注“楸”云:“实如小瓜,酢可食。”^⑩这一说法与毛《传》有别,他明确将“木瓜”附会成某种瓜类了。

另外,马氏根据《尔雅》《说文》等所载指出“楸与旄皆楸之假借”,即木瓜、木桃皆可作为“楸”即“楸”的假借,这意味着两者原可以看成同一对象。问题在于“楸”(楸),原本所指究竟是什么对象呢?是不是《尔雅》的作者已经不清楚“楸”字本义,而将它视作某种植物而归入《释木》,后世以讹传讹,遂牵合而为瓜名呢?这是完全有可能的。

(二)从“木瓜”为“楸”、冬桃为“旄”说看“木瓜”“木桃”原指“干旄”

《说文》云:“楸,木盛也。从木,矛声。”^[16]¹²⁶木盛义同“茂”,则许慎所谓“木瓜”原非指特定之植物,更无关乎“瓜”之类了。《尔雅·释木》又云:“旄,冬桃。”^[17]《说文》木部则云:“楸,冬桃。”^[16]¹¹⁵“楸”与“楸”通,又可通“旄”,然则《木瓜》诗之木瓜、木桃、木李原义或谓“旄”也。《说文·旂部》云:“旄,幢也。从旂从毛。毛亦声。”段玉裁《说文解字注》云:

旄是旌旗之名,汉之羽葆幢,以牝牛尾为之,如斗,在乘舆左骖马头上,用此知古以牝牛尾注竿首,如斗童童然,故《诗》言干旄,言建旄,言设旄。有旄则亦有羽,羽或全、或析,言旄不言羽者,举一以咳二……以牝牛尾注旗竿,故谓此旗为旄,因而谓牝牛尾曰旄、谓牝牛曰旄牛,名之相因者也。^[18]⁵⁴⁶

《说文》之释“旄”字本义及段玉裁的注,清楚说明“旄”可以作旌旗之名,是用牦牛尾做成,插于旗竿上方(竿首),称作干旄;用于“羽葆幢”,称为“葆”(纛头)等^⑩。其形状如“斗”,斗形似葫芦,因上古之斗用葫芦作成,葫芦即瓠瓜,又名匏瓜等。上古之“瓜”,也可以指瓠瓜,《豳风·七月》云:“七月食瓜,八月断壶。”瓜、瓠类似,这里的“壶”,毛《传》云:“壶,瓠也。”《论语·阳货》载孔子言:“吾岂匏瓜也哉,焉能系而不食?”^[19]这里也是“匏瓜”连言,然则“投之以木瓜”之“木瓜”,盖谓“干旄”也。“木”者或“杆”之省,“瓜”者,斗(瓠瓜)形羽旄之谓也。

“木瓜”就是所谓的“旄”,也就是《邶风·干旄》“孑孑干旄”之干旄,干旄是一种旗帜,干是旗杆,旄是旗杆上的饰物,用牦牛尾做成。此旗帜插于车上,是所谓的“建旗”。行建旗之礼者,当为大夫及以上有地位者,所以毛《传》云:“孑孑,干旄之貌,注旄于干首,大夫之旄也。”^{[1]206}《木瓜》诗“投我以木瓜”及“木桃”“木李”,按《小序》说,是齐桓公投赠于卫人者,过去学者皆谓《尔雅·释木》之“旄”是“楸”的假借字,实则恰恰相反,“楸”“楸”乃是“旄”的假借,木瓜、木桃、木李云云,原是指“干旄”之类的礼器。干即木,瓠瓜形略圆,略似旄头。天上昴宿一名“旄头”,就是因为昴宿七星,团聚成圆斗形。而“木李”之李,或是“蠡”之假借,“蠡”可作瓠瓢解。颜师古《汉书》注引张晏观点认为蠡为瓠瓢。蠡字本义,《说文·虫部》云:“虫啮木中也。”段玉裁曰:“蠡假借之用极多,或借为羸蚌字,或借为瓢蠡字。”^{[18]1175}

干旄应该为国之重器,《左传·襄公十四年》载:“范宣子假羽毛(旄)于齐而弗归,齐人始贰。”^{[20]1019}晋国上卿范宣子向齐国借“羽旄”而不归还,于是齐人开始对晋国怀有二心。由此可见此用于旌旗之“羽毛”在两国的地位,旌旗上挂“羽毛”,就绝非普通旗帜可比,而是成了某种地位与权力的象征。车服旗章是不会轻易赠人的,齐人借与晋人,盖晋强齐弱,出于无奈。

《左传·定公四年》载周天子以车、旗帜赐同姓诸侯:

昔武王克商,成王定之,选建明德,以藩屏周。故周公相王室,以尹天下,于周为睦。分鲁公以大路、大旂……分康叔以大

路、少帛、綍、旌、旗……分唐叔以大路、密须之鼓。^{[20]1536-1539}

卫始封君康叔分得的“旌旗”,杜预注:“通帛为旌,析羽为旌。”^{[7]781}这段话的要点不在于赏物,而在于授权彰表,大路、旌旗是权力的标志。如《国语·周语上》内史过所说:“古者,先王既有天下……诸侯春秋受职于王,以临其民。大夫、士日恪位著,以儆其官。庶人、工、商各守其业,以共其上。犹恐其有坠失也,故为车服旗章以旌之,为贄币瑞节以镇之。”韦昭注:“旌,表也。车服、旗章上下有等,所以章别贵贱,为之表识也。”^{[21]33}车服旗章用来别贵贱,实际上是一种“受职”,接受任命,因此可以“临其民”,即统治、指挥属下之军民。《小雅·出车》云:“我出我车,于彼郊矣。设此旄矣,建彼旄矣。”毛《传》云:“龟蛇曰旄。旄,干旄。”郑玄《笺》云:“设旄者,属之于干旄。而建之戎车。将率既受命行乃乘焉。”^{[1]598}画有龟蛇的旗帜佩以干旄,竖于将帅所乘之战车,是一种威权的标志。《小雅·车攻》云:“之子于苗,选徒器器,建旄设施,薄狩于敖。”^{[1]651}田猎开辟及军事征讨,都要竖起这种旗帜,用以聚集、指挥士众。值得注意的是,《小雅·出车》诗的“建旄”出征有“往城于方”的目的,郑玄《笺》云:“往筑城于朔方,为军垒以御北狄之难。”^{[1]600}齐桓公投赠卫人“干旄”,让卫人有拓土建城(封邦)之权,卫人所乐道的“城楚丘”与《车攻》等所言类似。

三、齐桓公赠卫人“干旄”与齐桓公“封卫”

(一) 卫遭狄难与齐桓救卫、“封卫”

齐国富强,而赠送处于亡国绝境的卫人以瓜果,此必后人误读。《左传》等文献记载,卫懿公好鹤,不恤国事,为狄所灭。戴公立不久而亡,其弟文公立。靠齐桓公的帮助,文公励精图治,徙居复国。《左传·闵公二年》云:“文公为卫之多患也,先适齐。及败,宋桓公逆诸河,宵济。卫之遗民男女七百有三十人,益之以共、滕之民为五千人。立戴公以庐于曹。许穆夫人赋《载驰》。齐侯使公子无亏帅车三百乘、甲士三千人以戍曹。归公乘马,祭服五称,牛、羊、豕、

鸡、狗皆三百与门材。归夫人鱼轩，重锦三十两。”^[20]266-268

《木瓜》诗《小序》有“齐桓公救而封之(卫)”之说，“封之”之说值得注意，《国语·齐语》：“狄人攻卫，卫人出庐于曹，桓公城楚丘以封之。”韦昭注：“楚丘，卫地。桓公迁其国而封之。”^[21]239齐桓公的“封国”权力，大约是周天子给予的，《齐语》记载葵丘之会，周襄王使宰孔致胙于桓公，“赏服大辂，龙旗九旒，渠门赤旂”^[21]238。龙旗九旒、渠门赤旂都是周天子赐给齐桓公的旗帜。而齐国拥有征伐封赏的特殊权力，似始于其建国之初，《左传·僖公四年》有云：

四年春，齐侯以诸侯之师侵蔡。蔡溃，遂伐楚。楚子使与师言曰：“君处北海，寡人处南海，唯是风马牛不相及也。不虞君之涉吾地也，何故？”管仲对曰：“昔召康公命我先君大公曰：‘五侯九伯，女实征之，以夹辅周室。’赐我先君履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。尔贡包茅不入，王祭不共，无以缩酒，寡人是征。昭王南征而不复，寡人是问。”杜预注：“五等诸侯，九州之伯，皆得征讨其罪。”^⑫

管仲指出齐始封君太公曾被赋予征伐之权，征伐之权与封赏相关联，卫国灭君死，得齐桓而封，得以复国立君，《小序》屡言齐桓封卫，对于《邶风·定之方中》一诗，《诗序》亦谓：“美卫文公也。卫为狄所灭，东徙渡河，野处漕邑。齐桓公攘戎狄而封之。文公徙居楚丘，始建城市而营宫室，得其时制，百姓说之，国家殷富焉。”^[1]194卫国遭狄乱，几乎亡国，故地亦不存，人民仅存五千，赖齐桓公出兵打败狄人，又派兵戍守卫人徙居之地，卫人始得复国，此卫犹如始封之国，所赖者为齐桓公，所以有齐桓公“封之”之说。

(二) 齐桓“封卫”的标志：投送卫人“干旄”

齐桓公除了赠送卫人车马、食物、衣料、建筑材料等大量物资外，可能还将作为卫国重新立国的“标志”，可用以表征卫国新君的地位与权限的“干旄”(羽旄)之类的“重物”，也投赠或借给卫人。卫国原有的这类表明地位、权限的旄旌之类的器物，没于与狄人的战争，《左传·闵公二年》记载卫侯“不去其旗”^⑬。与狄人交战

时，卫懿公因不去旗过早暴露目标，被狄人击杀，招致惨败，损失过大。

但古代又谓《春秋》对齐桓公的“专封”有微词，似以齐桓公之封卫事先未得天子同意，《春秋经》载：“二年，春，王正月，城楚丘。”《公羊传·僖公二年》云：

孰城之？城卫也。曷为不言城卫？灭也。孰灭之？盖狄灭之。曷为不言狄灭之？为桓公讳也。曷为为桓公讳？上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，桓公不能救，则桓公耻之也。然则孰城之？桓公城之。曷为不言桓公城之？不与诸侯专封也。曷为不与？实与而文不与。文曷为不与？诸侯之义，不得专封。诸侯之义不得专封，则其曰实与之何？上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，力能救之，则救之可也。^[22]

这里阐发的《春秋》“大义”是否符合实际，不得而知，而齐人的救卫攘狄，包括之前的救邢，有效阻遏了狄人对中原地区的侵扰，孔子对此也予以高度肯定，《春秋》记事简约，未必就是微贬齐桓。如黄震《黄氏日钞》卷四“木瓜”条云：

议者律齐威以专封之罪，李迂仲裁刘内翰之言曰：“专封者，天子黜之，诸侯封之，则为专封。若戎人灭卫，威公救之，亦霸者之所当为也，谓之小惠亦不可也。”愚按：管仲处世变之极，而能一正天下，功莫大焉，故夫子许之。其后孟子辟之者，盖劝时君以行王，为万世立训耳。^[12]825

后人对齐桓公行“专封”的确褒贬不一，且不说。但对卫人而言，齐桓公的“专封”是对他们的莫大帮助，齐桓公的雪中送炭，使国破君死的卫国迎来复国的生机，齐桓公是他们的大恩人，所以卫人唱出了“投我以木瓜”“投我以木桃”“投我以木李”，对齐桓公投赠卫人“干旄”等封国重器，对齐人封国之恩深致感谢。

木瓜、木桃、木李绝非“微物”，而是“重物”，较之于木瓜也即“干旄”之类的“重物”，其施为重，而以“琼琚”“琼瑶”“琼玖”报之，自然为轻，两者并不相称，所以诗人唱道：“匪报也，永以为好也。”回赠的玉类佩饰等物，谈不上报答，只是希望两国永远友好罢了。

(三) 琼琚、琼瑶、琼玖与“杂佩”报德

“报之以琼琚”，毛《传》云：“琼，玉之美者。琚，佩玉名。”孔颖达《正义》云：“《有女同车》云‘佩玉琼琚’，故知‘琚，佩玉名’。此言‘琚，佩玉名’，下传云‘琼瑶，美石’，‘琼玖，玉石’。三者互也。琚言佩玉名，瑶、玖亦佩玉名。瑶言美石，玖言玉石，明此三者皆玉石杂也。”^{[1]247}据孔颖达说，则琼琚、琼瑶、琼玖是玉石相杂的佩饰，所谓杂佩也。有迹象表明，杂佩常用以报德、报恩，用于异国之间。可见《木瓜·小序》所云卫人思桓公存卫之德，“欲厚报之”之说，符合此诗诗旨。

1.《女曰鸡鸣》反映的“杂佩报德”礼俗

关于用杂佩来报德，在《郑风·女曰鸡鸣》中有较为明确的体现，今本《郑风·女曰鸡鸣》第三章曰：“知子之来之，杂佩以赠之。”毛《传》：“杂佩者，珩、横、琚、瑀、冲牙之类。”郑玄《笺》云：“赠，送也。我若知子之必来，我则预储杂佩，去则以送子也。与异国宾客燕时，虽无此物，犹言之，以致其厚意。”^{[1]295}下章又云：“知子之顺之，杂佩以问之。知子之好之，杂佩以报之。”^{[1]295}赠佩致意礼俗行于异国宾客之间，赠佩与设辞不可分离。

此诗“来之”“顺之”“好之”，王引之《经义述闻》卷五云：“‘来’读为‘劳来’之‘来’。《尔雅》曰‘劳、来，勤也’。言知子之恩勤之，我则杂佩以赠之也。《小雅·大东篇》‘东人之子，职劳不来’。毛传曰‘来，勤也’。正义曰：‘以不被劳来为不见勤。故《采薇序》云《杕杜》以勤归，即是劳来也。’是古者谓相恩勤为来，此言‘来之’，下言‘顺之’、‘好之’，义相因也。笺读为往来之来，疏矣。”^[23]王氏解“来之”等，甚是。《诗经》时代有以赠佩来报恩报德之礼，杨赓元《读毛诗日记》认同王氏之说，有很好的阐发：

此章乃是陈古之贤士说德之厚意，凡曰来、曰顺、曰好，皆赞美有德者之词。“来”字当从王引之说，读来为“劳来”之“来”。《尔雅·释诂》云：“劳、来，勤也。”《小雅·大东篇》“职劳不来”，《大雅·下武》篇“昭兹来许”，《文王有声》篇“迨追来孝”，《江汉》篇“来旬来宣”，《传》《笺》并云：“来，勤也。”顺者，《说文·页部》云：“理也。”好者，《说文·女部》云：“美也。”此诗盖云：知子之德之勤勉，我则杂佩以赠送之；知子之德之顺理

(《史记》：“能明驯德。”驯德即顺德也)，我则杂佩以问遗之；知子之德之美好，我则杂佩以报答之。正与《序》所云“陈古之说德者，以刺今之不说德者”意想吻合。^{[12]971}

《木瓜》诗之以琼琚、琼瑶、琼玖等作报，意同《女曰鸡鸣》诗之以“杂佩”报德，《小序》所说诗为卫人美齐桓公之德之说，应该是符合实际的。

2.《木瓜》美齐桓公，作于卫文公在位及齐桓公生时

《木瓜》，据诗意大约作于卫文公之时，狄人侵卫时，卫文公曾入齐国避难，与齐人建立了良好的关系，卫人先立文公之兄申为国君，是为戴公，戴公立后不久即死，乃立文公，《史记·卫康叔世家》云：

戴公申元年卒。齐桓公以卫数乱，乃率诸侯伐翟，为卫筑楚丘，立戴公弟燬为卫君，是为文公。文公以乱故奔齐，齐人入之……文公初立，轻赋平罪，身自劳，与百姓同苦，以收卫民。^{[24]1594-1595}

文公是齐桓公所立，齐人之为卫国筑新城，赠送车马器服等也在卫文公之时。齐桓公对于文公之卫，事实上有再造之功，所以其时卫人唱出感谢齐桓公厚恩厚德，表示欲有所报答，且欲与齐人永结友好的诗歌。卫文公作卫君二十余年，总体上说是有为之君，在他的治理下，卫国国力日增，《邶风·定之方中·小序》所谓“百姓说之，国家殷富”，兵力也从最初的三十乘增加到三百乘。终齐桓公之世，卫一直追随齐桓公，参与齐桓公主持的盟会与征伐，是齐国的忠实盟友，这也实践了《木瓜》诗所表达的卫人的愿望。从这些历史事实看，《小序》所概括的《木瓜》诗“美齐桓公”之说，当可以成立。此诗写作时间，当在齐人筑城楚丘以封卫之际或稍后。

3.《木瓜》作于齐桓公死后及“讽卫人以报齐”说

清方玉润《诗经原始》创“讽卫人以报齐”说，认为此诗作于齐桓公死后，卫伐齐丧之时：

《小序》虽伪，必有所传。以为“美齐桓公”，非尽无因，盖病在“美”字耳。此诗非美齐桓，乃讽卫人以报齐桓也。孔氏颖达曰：“以卫得齐桓之大功，思厚报之而不能，乃假小事以言。设使齐投我以木瓜，我报

以琼琚,犹非敢以此报齐之木瓜,欲令齐长以为玩好,结我以恩情而已。况今救而封我,如此大功,知何以报之?”此言虽近似而未当。卫人始终并未报齐,非惟不报,且又乘齐五子之乱而伐其丧,则背德孰甚焉?此诗之所以作也。明言之不敢,故假小事以讽之,使其自得之于言外意。诗人讽刺往往如此,故不可谓《序》言尽出无因也。^[25]

方氏不认同孔颖达之说,以为《木瓜》为讽刺诗,讽刺的对象是卫人,始终不报齐桓再造之恩,反而乘齐桓死后,齐国内乱伐丧攻齐,认为卫人“背德孰甚焉”。方氏此说,未必合理。清人姚际恒《诗经通论》云:“卫人始终毫末未报齐,而遽自拟以重宝为报,徒以空言妄自矜诩,又不应当若是丧心……或知其不通,以为诗人追思桓公,以讽卫人之背德,益迂。且诗中皆绸缪和好之音,绝无讽背德意。”^[26]

姚际恒此说,正为针对方玉润而发。卫文公报齐,可谓始终如一,终桓公之世,卫一直是齐国的坚定盟友,文公是贤君,为时人及后世公认,非背德之君。《左传·僖公十七年》载,齐桓公三位夫人皆无子,如夫人六人皆有子。桓公与管仲(管仲早桓公二年去世)生前商定立郑姬所生公子昭(孝公)为太子,并且将公子昭嘱托给宋襄公。但桓公死后,“易牙入,与寺人貂因内宠以杀群吏,而立公子无亏,孝公奔宋”^{[7]162}。第二年春天,宋襄公带领宋国及诸侯国曹、卫、邾等国伐齐,齐人杀无亏。宋人在战胜了作乱的四公子势力后,立孝公而还。孝公立后,齐桓公才得以安葬。卫文公之随宋襄公伐齐,非背德之举,而是为了实现齐桓公及管仲的遗愿,正是报恩的体现,卫人甚至其他诸侯国都没有因此而对卫文公有微言,则方玉润所谓齐桓死后卫人讽刺之说,恐怕属无的放矢,难以成立。

余 论

通过上述阐述,可知《木瓜》诗之主旨,《小序》的卫人“美齐桓公”之说,确定无疑,于此也可知《小序》之难得。关于《小序》的作者,前人说法不一,或谓子夏作,或谓毛公作,或谓子夏作、毛公及卫宏润益而成。子夏作目前虽难以

作为定论,实不能轻易否定,《小序》盖古已有之,源远流长,对今人认识诗旨意义重大,虽或有后人润益者,仍不失为理解《诗》旨的极具价值、难以替代的材料。常见将《小序》文字写作《毛序》者,笔者以为两者不能等同,陈述时加以区别为好。

《诗序》与上博简《诗论》的关系,为学者关注,有的以为两者属同一系统,有的意见则相反。从对《木瓜》的解释看,两者不属于一个系统,《诗序》归纳的《木瓜》主旨切合史实,而上博简《诗论》的“藏愿”之说让人难以捉摸。于此可见,上博简《诗序》的意义不应被放大,《诗序》的价值不应被低估。宋代以降,一直存在怀疑、否定《小序》说的倾向,“五四”后尤甚,这种倾向应该得到纠正。

赖有《尔雅》《说文》等文献的记载,我们可得知木瓜、木桃、木李之被误读,《木瓜》诗义被误解。《诗经》等古文献,早期是口头传承的,作为解释早期经典的《尔雅》保留了很多古说,有利于今人理解早期文献包括《诗经》的经义;但《尔雅》可能也成为致错之由,如“木瓜”,《释木》云:“楸,木瓜。”既然《尔雅》将“楸”归入“木”,则后人将其理解为树木也很自然,然《释木》又何曾将“楸”与瓜果视为一物?这是后人如郭璞、陆佃等人强作解造成的后果。于是楸栌之类的植物竟被牵合成木瓜,且有木瓜之名了,如清人俞正燮《癸巳类稿》卷二指出的,陆佃《埤雅》之说木瓜,“盖缘《诗》生名,而不可说《诗》”^[27]。

“投我以木瓜”,用木瓜起兴,可能还另有深意,《诗》之兴,不是简单的比喻,或许也为卜问天意,《诗》有占卜之用,并不奇怪。木瓜指“干旄”重器无疑,而木瓜又可以作为匏瓜之意象。匏瓜即葫芦,可以象征再生及发展,且不说西南少数民族大量存在的葫芦生人神话,《大雅·绵》云:“绵绵瓜瓞,民之初生,自土沮漆。”^{[1]979}正是用绵绵不绝的瓜瓞,象征周族之兴盛不绝。其寓意与卫人离开故国,筑城于漕,开启新的国家生存发展之路正相类似。葫芦又常用作连通天地之物,《周易·姤卦·九五》有“以杞苞瓜”的记述,《礼记·郊特牲》云:“器用陶匏,以象天地之性也。”^{[28]796}《开元占经》卷六十五引石氏曰:“匏瓜者,一名天匏,一名天鸡。匏瓜大则岁熟,星

微则岁恶。”^[29]《史记·天官书》：“匏瓜，有青黑星守之。”司马贞《索隐》引《荆州占》云：“匏瓜，一名天鸡，在河鼓东。匏瓜明，岁则大熟也。”^[24]¹³¹⁰郑玄注《礼记·月令》仲冬“仲冬行秋令，则天时而雨，瓜瓠不成”时说：“子宿直虚危，虚危，内有瓜瓠。”孔颖达正义曰：“按《天文志》：‘瓜瓠四星在危东。’”^[28]⁵⁵⁷瓜瓠星就是匏瓜星，瓜瓠星处于北宫玄武的主星虚宿、危宿之中，而在上古的分野体系中，虚、危与齐国对应，《史记·天官书》云：“燕、齐之疆，候在辰星，占于虚、危。”《周礼·春官·保章氏》郑玄注谈到古代的十二次之分云：“玄枵，齐也。”^[30]玄枵之次的主星正为虚宿。然则“木瓜”之象，又可指代齐国，齐人封卫，“投我以木瓜（木桃、木李）”（干旄），卫人自感激不已，咏此意谓：此物不仅使我们卫人得以重生，其又如天上匏瓜星之德被天下。而《木瓜》诗之美齐桓公及齐人之意看来更是非常清楚明白的了。

注释

①陈子展不认同“男女相赠答”及“朋友相赠答”之说，云：“凡此臆说，徒召争论，举无当于诗义。则不如最初《毛序》所云，《木瓜》美齐桓公救卫，使复其国，卫人思欲厚报之。盖出采诗之义，国史之辞，尚为有据也。”参见陈子展：《诗经直解》，复旦大学出版社1983年版，第198页。②余冠英：《诗经选》，人民文学出版社1956年版，第69页；程俊英：《诗经译注》，上海古籍出版社1985年版，第119页。③《十三经注疏·毛诗正义》，北京大学出版社1999年版，第92页。《说文·受部》：“受，物落也。上下相付也。从爪又，……读若《诗》‘摽有梅’。”段玉裁注：“摽，击也。《毛诗》摽字正受之假借。《孟子》‘野有饿莩’赵曰：‘饿死者曰莩。’《诗》云：‘莩有梅。莩，零落也。’丁公箬云：‘莩有梅，《韩诗》也。’《食货志》‘野有饿莩。’郑氏：‘莩音莩有梅之莩’，《孟子》作‘莩’者，‘莩’之字误。《汉志》作‘莩’者，又‘受’之俗字。《韩诗》作‘受’是正字。《毛诗》作‘摽’是假借字。郑德作‘莩’亦假借也。”参见段玉裁：《说文解字注》，凤凰出版社2007年版，第285页。段说甚辨，为胡承珙认同：“《广韵》‘摽，落也’引《字统》云：‘合作莩’。此‘莩’亦即‘受’字，故段氏以《毛诗》‘摽’为‘受’之同部假借，其说得之。”参见胡承珙撰、庄大钧等校点：《毛诗后笺》，北京大学出版社2023年版，第79页。④简18释读参见李零：《上博楚简三篇校读记》，中国人民大学出版社2009年版，第13页。⑤裘锡圭：《关于〈孔子诗论〉》，载《经学今论三编》，辽宁教育出版社2002年版，第142页。前文引陈剑

《诗论》“藏愿”部分，选自陈剑《释孔子诗论的几条简文》，未完全发表，亦见于裘文。⑥胡承珙《毛诗后笺》卷五云：“传以‘木瓜’为‘楸’，用《尔雅》文，而‘木桃’‘木李’无训。《尔雅》以瓜不木生，故独释‘楸’为‘木瓜’，若桃李本皆木耳，自不必复称为‘木’。诗言‘木桃’‘木李’者，因上章‘木’字以成文耳。毛公无训，盖即以为桃李。”参见胡承珙撰、庄大钧等校点：《毛诗后笺》，第249页。⑦郭文清：《〈诗经·卫风·木瓜〉解码》，《齐齐哈尔大学学报》（哲学社会科学版）2000年第6期。⑧李时珍《本草纲目》第三十卷云：“木瓜可种可接，可以枝压。其叶光而厚，其实如小瓜而有鼻。津润味不木者为木瓜。圆小于木瓜，味木而酢涩者为木桃。似木瓜而无鼻，大于木桃，味涩者为木李，亦曰木梨，即榧楂及和圆子也。”参见李时珍：《本草纲目》，人民卫生出版社1982年版，第1769页。关于木瓜、木桃、木李，李时珍之说大体袭自陆佃。⑨“木瓜”之学名，至今尚未统一。《齐民要术译注》卷四“木瓜”条：“木瓜，蔷薇科落叶灌木或小乔木。果实长椭圆形，淡黄色，味酸涩，有香气。学名未统一，或以为就是榧楂（*Chaenomeles sinensis*），也有认为榧楂是另一种。”参见贾思勰著，缪启愉、缪桂龙译注：《齐民要术译注》，上海古籍出版社2009年版，第265页。⑩《尔雅义疏·释木》云：“旄，《说文》作‘楸’云：‘冬桃，读若髦。’《释文》引《字林》作‘楸’。然则‘旄’假借也。”参见郝懿行：《尔雅义疏》，上海古籍出版社1983年版，第1089页。⑪《说文解字义证》卷二十云：“幢也者，本书无幢字。郑注《夏采》作‘幢’。又注《乡师》引郑司农云：‘翻，羽葆幢也。’馥案：《西京赋》‘都庐寻幢。’罗君有高曰：‘幢如《诗》干旄之干，《广雅》之杠，《释名》幢，童也，其貌童童然也。’……《释天》注‘旄首曰旌’郭云：‘载旄于竿头，如今之幢，亦有旒……《汉书·司马相如传》：‘总光耀之采旄。’张揖曰：‘旄，葆也。’颜注：‘葆即今所谓纛头也。’”参见桂馥：《说文解字义证》，上海古籍出版社1987年版，第589页。⑫杜预撰、李梦生整理：《春秋左传集解》，凤凰出版社2010年版，第128页。先秦文献多有谈及齐桓公“九合诸侯”之功绩者，如《论语·宪问》《战国策·齐策四》《韩非子·十过》等。⑬《左传·成公十六年》记载晋楚鄢陵之战，郑伯奔逃，石首保护郑伯，“石首曰：‘卫懿公唯不去其旗，是以败于荧。’乃内旌于弢中”。恐被追兵认出这是帅车，所以石首取下旌旗，藏于箭袋中。参见杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局1981年版，第888页。

参考文献

- [1]毛诗正义[M]//李学勤，主编.十三经注疏.北京：北京大学出版社，1999.
- [2]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书：第1册[M].上海：上海古籍出版社，2001.

- [3]王先谦.诗三家义集疏[M].吴格,点校.北京:中华书局,1987.
- [4]张树波.国风集说[M].石家庄:河北人民出版社,1993.
- [5]朱熹.诗集传[M].上海:上海古籍出版社,1980:41.
- [6]闻一多.闻一多全集:第2册[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1983:142.
- [7]杜预.春秋左传集解[M].李梦生,整理.南京:凤凰出版社,2010.
- [8]崔述.崔东壁先生遗书十九种[M].那珂通世,校点.北京:北京图书馆出版社,2007:33-34.
- [9]李零.上博楚简三篇校读记[M].北京:中国人民大学出版社,2009:13.
- [10]裴普贤,糜文开.诗经欣赏与研究续集[M].台北:三民书局,1969:58.
- [11]姚宽.西溪丛语[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1993:56.
- [12]刘毓庆等.诗义稽考[M].北京:学苑出版社,2006:825.
- [13]焦竑.焦氏笔乘[M].李剑雄,点校.上海:上海古籍出版社,1986:310.
- [14]陆佃.埤雅[M].王敏红,校点.杭州:浙江大学出版社,2008:131.
- [15]马瑞辰.毛诗传笺通释[M].陈金生,点校.北京:中华书局,1989:224.
- [16]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
- [17]尔雅注疏[M]//李学勤,主编.十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999:273.
- [18]段玉裁.说文解字注[M].许惟贤,整理.南京:凤凰出版社,2007.
- [19]程树德.论语集释[M].程俊英,蒋见元,点校.北京:中华书局,1990:1206.
- [20]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981.
- [21]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
- [22]春秋公羊传注疏[M]//李学勤,主编.十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999:205-206.
- [23]王引之.经义述闻[M].南京:凤凰出版社,2000:132.
- [24]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [25]方玉润.诗经原始[M].李先耕,点校.北京:中华书局,1986:188.
- [26]姚际恒.诗经通论[M].北京:中华书局,1958:91.
- [27]俞正燮.癸巳类稿[M].涂小马,等,校点.沈阳:辽宁教育出版社,2001:36.
- [28]礼记正义[M]//李学勤,主编.十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999.
- [29]瞿昙悉达.开元占经[M].北京:九州出版社,2012:633.
- [30]郑玄.周礼注疏[M].贾公彦,疏.彭林,整理.上海:上海古籍出版社,2010:1020.

“Mugua” as “Ganmao” in the *Book of Songs* (“*Weifeng · Mugua*”) and the Poetic Significance of Mugua

Yin Rongfang

Abstract: The poem “Mugua” from the *Weifeng* in the *Book of Songs* is often interpreted by modern scholars as a depiction of gift-exchanges between men and women, dismissing the *Preface*’s claim that it praises Duke Huan of Qi as wrong. However, the *Preface*’s interpretation actually aligns more closely with the poem’s underlying meaning. The symbolic images of “Mugua” (wood-gourd), “Mutao” (wood-peach), and “Muli” (wood-plum) are commonly and mistakenly interpreted by ancient and modern scholars as fruits. According to classical lexicons such as the *Erya* and *Shuowen Jiezi*, the terms “Mugua” and “Mutao” also bear the meaning of Mao (a ceremonial banner). Hence, it can be inferred that “Mugua”, “Mutao”, and “Muli” in the poem actually signify ritual banners (ganmao) rather than edible fruit. Ganmao functioned as a symbol of status, identity, and collective mobilization, and were important ceremonial accoutrements of the period. In the time of Duke Wen of Wei, the Di invaders overran Wei, its ruler was killed and the state destroyed. Duke Huan of Qi intervened with military force and assisted in reconstructing Wei’s statehood—he bestowed chariots, horses, ceremonial accoutrements and, significantly, ganmao. The restoration of Wei thus owed everything to this enfeoffment, and what the people of Wei felt most deeply was the Gan Mao presented by Duke Huan—a token of restoration and enfeoffment—which the poem commemorates. The poem’s references to “repaying with fine jade pendants” (Qiong ju) and ornaments such as Qiongyao, Qiongjiu express the desire to repay Duke Huan’s kindness and to forge an enduring friendship with Qi.

Keywords: *Weifeng · Mugua*; Mugua; Duke Huan of Qi; Duke Wen of Wei; Ganmao (a ceremonial banner)

[责任编辑/小珂]

本刊《文明探源》栏目入选中宣部第二批“哲学社会科学期刊重点专栏”建设名单

近日，中宣部公布了第二批哲学社会科学期刊重点专栏建设名单，《文明探源》栏目成功入选。此次入选既是中宣部、学术界对本刊特色定位、办刊质量的高度认可，也进一步巩固了本刊作为中华文明探源研究重要阵地的学术地位。

哲学社会科学期刊重点专栏为中宣部专项设立的国家级期刊建设培育平台，旨在引导全国哲学社会科学期刊坚守正确政治方向、学术导向、价值取向，紧扣党和国家重大战略部署，深化学术原创研究、优化学术引领功能、涵养优良学术生态，打造服务中国特色哲学社会科学自主知识体系建设、赋能中国式现代化建设的核心学术阵地与高端创新平台。

《中原文化研究》创刊于2013年，是由河南省社会科学院主管主办的文化研究类学术期刊，主要刊登历史学、考古学、哲学、文学及相关学科领域的学术研究论文。本刊秉持科学理性、兼容并包的文化精神，深耕中原沃土，开展系统理论研究，传承和弘扬中华文化，密切关注文化建设的前沿理论与实践问题。办刊特色鲜明、学术底蕴深厚，凭借严谨的办刊规范、优质的学术成果、良好的行业口碑，斩获多项行业类重要荣誉，现为河南省一级期刊、中国人文社会科学期刊综合评价来源期刊、RCCSE中国核心学术期刊(A)、《中国学术期刊影响因子年报》统计源期刊。

《文明探源》栏目创刊伊始即被确立为常设重点栏目。栏目坚持以国家重大战略需求为导向，以学术前沿探索为引领，以实证材料与理论创新为根基，致力于中华文明起源、形成与早期发展的深入研究。自2013年开栏至今，共刊发学术论文176篇，其中有多篇文章被《新华文摘》《中国社会科学文摘》《人大复印报刊资料》等二次文献同时转载，四大文摘全文转载共36篇次，学术辐射力、传播力、影响力持续位居同类栏目前列。我社于2023年和2024年相继推出《中华文明探源论丛》（全三册）及《中华文明探源论丛》（第二辑），分别精选75篇和23篇代表性论文，系统梳理中华文明演进脉络，展现了探源前沿成果，深化了对中华五千多年文明史的认知。栏目已逐步发展成为国内相关研究领域中，特色鲜明、

成果集中、影响广泛的学术交流平台。



面向未来，《文明探源》栏目将立足中华文明宏大视野，坚守文明探源核心定位，深入阐释中华文明多元一体格局的形成逻辑，不断推动中华文明历史研究向纵深发展，推动与世界文明起源研究的交流互鉴、融会贯通，为构建中国哲学社会科学自主知识体系贡献坚实的学术力量。



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2013年2月创刊（双月刊）

2026年第4期（第14卷 总第82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
投稿邮箱 zywhyj@126.com
印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司
出版日期 2026年8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

