

何处是中华：

中华及其复制传布

姜生教授* 主讲

林美静** 记录 杨金川*** 整理

近年来，史学、哲学、文学等领域的学者纷纷发文著书，探讨“中国”、“中华”内涵。这里面充满丰富的意蕴，确实应该仔细探究。然而我们要问：中国与中华是同一个概念吗？显然并非如此。在我们深入探讨这个话题之前，首先要澄清中国与中华的区别。这似是而非的关系，令人深思。逻辑上，中国既是中华，却又不能完全涵盖中华。在这种模糊边界之下，我们能无限地添加新的是与非。为何会如此？因为中国既代表着中华，却又不能将所有中华囊括其中。中华已然超越国界，成为全球性的存在。这是一个古老而又复杂的问题，虽然历史上没有确切的文献记载，但我们可以明显地看到，在文献记录之前，中国和中华的概念已经存在于人们的认知中。

我想在这里提前说明一个理论性的思考：中华的思想意识中，蕴含着某种意义系统。那么这个“意义”具体指什么呢？我们常说很多关于意义的词，比如“今天过得很有意义”、“这件事情很有意义”。但这里说的“意义”和那个“意义”其实不同。我们常说“这件事情很有价值”，有时也会说“这个事情很有意义”，其实是发生了混淆。讲中文的人都了解，这不是在玩绕口令。实际上意

* 姜生，博士，山东大学讲席教授，博士生导师。Email: mrvermi@qq.com

日期：2023年11月23日（星期四）

时间：下午两点至四点

地点：韩江传媒大学学院 LT1 讲堂

本文由编委会成员记录整理，再由作者对编写后的文字进行审阅和修订，并确认本文定稿。

** 林美静，韩江传媒大学学院中文系本科生。Email: h2304414010@hcu.edu.my

*** 杨金川，博士，韩江传媒大学学院中华研究院院长、副教授，博士生导师。

Email: yeohkc@hju.edu.my

义和价值完全不同。价值（value）是可以用量化的方式衡量的（值）。学过化学的人都知道，燃烧一张纸后可以称量，称量它释放了多少热量，产生的水、二氧化碳，最后剩下的灰也可以称量出来，这张纸有多少“价值”，可以准确了解。但“意义”（meaning）是无法用这种方式获得衡量的，它是看不见的；但这种看不见、无法衡量的东西却比价值更为重要。所以在这里，我们要严格区分意义和价值。稍后还会讲到这种区别。

最基本的是，这个“意义”系统，实际上是指一种不可估量的精神和信仰系统。它赋予我们每个人以人类特有的自我实现意识，试图支撑我们感受到人生的存在是超越价值性质、无法估量的。所以我们不宜寻求人生的价值。难道人生可以用简单的数字衡量吗？或者用大点的百万亿万的数字就能衡量？不是的。我们必须关心人生的意义，那是无法估量的。这是我先要说明的基本问题。

大家都知道美国基辛格博士对中国有很深入的思考。有一次，登机前买了一本基辛格的《论中国》带上飞机看。按照他的理解，中国实际上是一个化装为国家的古老文明体。他的论述给我们很独特的启示。这个文明就是中华文明，她的故地在中国。在我看来，正因为它是这样的意义系统，为每个人所需要所传承，所以她能够自我复原。如果它只是基于价值的系统，那就像文物一样，一旦被他人取走或破坏了，这套体系基本上就会瓦解消失。

16世纪以前的世界是没有严格的国家概念的。16世纪以后，主权国家纷纷出现，国家边界也快速形成，它们是以一些民族为族群基础发展起来的政治共同体，成为边界清晰的主权国家。这其中的民族认同和文化共同体意识至关重要。这样的国家概念，在以前的中国也是不存在的。现在中国周边许多独立国家，以前不是中国的一部分，就是中国的亲密部分，或者暧昧的部分，说不清楚它是谁，有很多这种不同程度的亲疏关系。这样的历史景观，是因为中华这条文明之河的多次崩溃泛滥而形成的。在古代中国历史上，可以看到一些非常灿烂的发展阶段，给中国带来了无限的荣光。主要是集中在汉唐，因为汉唐长期地稳定、繁荣，文化、意义系统都形成了。其后汉民族成为中国人的主体，占九成以上。这个民族主要是从汉代开始形成。汉代之后，尽管汉朝已亡，但文化已成，大量生活在那片土地上的人仍自称汉人。到了另外的朝代竟然还自称是汉人，在汉朝刚刚灭亡的三国时代，如果你生活在魏蜀吴，谁敢自称是汉人，有可能要杀头的，除非你是百姓末民，上边听不到，你

要是士人，那有可能要掉脑袋的，这种事情是出过的。为什么？因为那个时候讲天命，现在曹魏政权已经接掌了汉家，天命已经转到我曹魏，凭什么你还说你是汉朝人？不能说的，自称汉人是不行的。但是就有人宁愿死为汉鬼也要做汉人。当然，在那之后的也越来越多的人自标汉人，没人能杀了，也杀不完了。所以至今形成了十多亿的汉人。这样的历史，也是中华形成的历史；中华从此成为很稳定的一套文化体系。所以呢，上承先秦，在汉代形成，在汉民族为主体的族群中经历不同朝代发展起来的这个汉文化圈，我把它叫做“汉传统”，她在汉唐这一历史时期稳定地形成，成为中华根柢。

有些朋友和同行会欣赏宋代之美。在哈佛期间，记得有一次杜维明先生主持余英时先生讲座，有人提问：“余先生，如果让您再选择一次，您会选择生活在哪个时代？”余先生毫不犹豫地回答：“宋代啊！”当然，大家知道宋朝的皇帝从不对文人用刑，很温柔了。然而实际上那也可以说是看不起你，杀你干嘛，你又承担不起那些重大责任。别说文人，就连军人都承担不起了。大家知道，金人已经在渡河，马上就打进都城来抓你们这些皇帝臣子后宫，那些大臣和军官们还在朝廷开会，讨论说该怎么跟金人打仗呢。恐怕他们不是真的需要商讨什么战略战术吧，恐怕是被吓懵了没人敢出战吧。你说宋朝好 ok，我不反对研究甚至欣赏大宋，哪一朝都会有其业绩，我也认为宋朝有不少值得肯定的，比如科技、艺术、“前近代”的城市生活等等，比如虽然皇帝急着要南迁，都还惦记着哪家小吃店好吃要给咱带上，生活很享受了。然而那些人怎么会不被掳走，你的民族生存责任意识何在，请问。

汉唐到宋，可以说是中国文明最辉煌的时期，然而两宋都无力抵抗来自北方铁蹄的践踏。但为什么我们仍然如此喜爱宋朝？或许就像女孩自恋自己的长发：“我的头发多漂亮啊！”那头发很容易被剪掉，一旦剪掉，你又有何漂亮可言。那东西并不是代表你生命本质的。我们欣赏的很多恐怕是类似这些的吧。一个庞大的文明体往往就这样在自我欣赏中难以自保，走向爆裂。当这样的大型朝代结束之际，再好的思想也得不到实现，恰恰是许多人面临灾难伤害，很多选择逃出文明中心区域。所以孔夫子也说，我的主张不能实现，那我就找个木筏漂流海上（“道不行，乘桴浮于海”）。那时已经知道只能逃往海上，因为陆上无法生存，到处都是战乱。经过长期的两汉繁荣稳定之后，“强汉”猝亡。三国时期出现了到处荒芜的悲凉景象，如曹操诗言“白骨露于野，千里无鸡鸣”。事实

上，每一个大的朝代在末期都难免出现类似的混乱崩溃。历史地看，这种崩溃却成为中华文明传播的机会。

文明如苔藓，人是它的携带者。华人飘落到哪里，哪里就有他们的文化传播。马来西亚形成了除中国陆台以外最系统的华人文化圈，这个文化圈已经成为不可改变的现实，这是通过世代不屈不挠血汗拼搏凝聚而成的。所有在座的华人，我由衷地向你们致敬！你们传承着中华；中华就是你，就是我。如果没有这个文化，没有人知道你是谁，你是什么人？这也是为什么我前面强调了“意义”这两个字，这是我们存在的基础。正如一位西班牙历史哲学家所说：“人根本没有什么本性，他所有的是……历史。”这是他的原话。此言颇有深刻之处。要定义人，他还是回到了历史这个概念。为什么强调历史呢？因为如果你没有昨天，你将如何定义你是谁？婴儿在两岁之前，他们不说话，没有护照，被抱着到处走，因为他们还不能独立证明自己是谁。三岁以后，他们开始记事，可以说清楚自己是谁，可以援引作为自己的来历的父母。所以文明实际上是由那些能够自我证明的，有自我意识的社会动物来保存和传播的“我们”的共同过去；他们挑着文明这副担子到处说：“你们想知道我是谁吗？打开我的文化，那就是我。”

为什么要提“何处是中华”呢？因为这里面藏着历史上漂泊者的深深感触。大家知道，北宋亡国百年之际，南方一位商人写了一首诗。尽管他主要从事生意，但在古代，很多受过良好教育的人也会兼通诗画。常年赶着车马四处奔波，贸易之余，他写下一首诗，怀念过去的中华时光，其中有许多典故，如掉了冠帽的孟嘉等等。他通过这些典故重现汉唐历史景观，提到了许多君子、忠臣，表达了对那些能在中原生活、实现中华君子人生的怀念；他们曾经创造令人羡慕的人生，而如今吾已不能重现如此中华，自己只能每日默默贸易为生。我戴着破帽子，却想起了当年那个（孟嘉）风吹落帽造就的君子故事，令人怀念。在古代，如果你失落了冠，应该很损形象，甚至失礼。然而孟嘉却能以令人叹服的方式维护了自己的君子形象。这一切让他怀念，因为宋人从开封退到临安，最终在江南灭亡，往昔之中华不可能重现。这诗实际是对现实的一种沉痛，最终发出“何处是中华”之叹。

在古代，中国人的中华观念具有明确的规定性，除了高雅的君子人生，还包括天文、地理山岳和宗教信仰等方面的规定性。让我们来看看这个规定性的形成过程。古代中国人自然是以中国为天下

的中心，英文世界将其翻译为“the Central Kingdoms”，“国”翻译为英文的“Kingdoms”，是复数形式，表示中央王国由多个部分组成，为什么这样翻译呢？因为大家知道周王分封了许多诸侯。在周代文献中，可以看到周人将自己的天下比喻为一朵花。这朵花有花心、花瓣和绿叶，而以周王都城为中心的若干中央之国就在花的中间区域。显然，在这个文明的花朵中，最灿烂的部分在花蕊、花心，所以“中华”本意实际为“花中”，属于这花的中心之国即中国，中心区域首先是以宗族血缘为前提，围绕周王都邑“封邦建国，以屏宗周”。在这个中心，王的性质首先是神职的，决不仅仅是政权的代表者。他首先代表的是神圣的通天权，是上通天心的最高权威；围绕他，宗族诸侯国加上先古圣王后裔和功臣，与各方不同亲疏关系之国，一起构成为天下。这样就可以理解所谓中国和中华的原本内涵。早在西周早期，就有一件青铜器“何尊”，铭文中出现了“中国”这两个字，这是一个大家普遍熟知的青铜器。许多学者研究中国的时候都会利用这个资料。

这种架构如花心与花瓣之一体，共同构成以周王为核心、亲疏辐射形态的“中华”文明体。中华是内蕴更大的概念。

古人为什么要以天下之中而立国呢？因为天下之中源自中国古代的宇宙观，是一种类似爆炸宇宙学的观念，即从一个细微的米粒大小开始，然后膨胀爆炸，逐渐扩张形成宇宙。这样的观念见于道家思想，老子《道德经》传承表达了这种宇宙观。当然，这个“天下”爆炸形成后，我们处在中间，中央向外就是子孙诸侯荒服蛮夷……古人对四夷有一定的贬低，或不屑与他们为伍。为了贬低他们，会使用反犬旁（犴）的汉字，或用犬字来指代周边民族，具体指的是哪些民族，早期情况许多都已很难把握清楚。

东汉发生的一桩备受瞩目的事件，某种程度上也可看出汉家对“中华”意识的自觉。汉明帝末年派大军攻打西域枢纽车师国取得胜利，撤军后驻扎车师的耿恭率部孤守疏勒城，久为匈奴大军所困，面临饥渴而亡的绝境。章帝元年，西域都护府戊己校尉关宠发出的紧急求援文书送达朝廷。那时章帝刚刚继任皇位不久，召集大臣，廷前议策。司空第五伦主张不救。皇帝也深感无奈，毕竟千里之遥，怎么救呢？等到我们的援军赶到，可能士兵都已经全部丧生。然而，司徒鲍昱奏言，陛下登基不久，如此不救，以后谁还愿意为汉家而牺牲！按《后汉书》的记载，原话是这样的：“今使人于危难之地，急而弃之，外则纵蛮夷之暴，内则伤死难之臣。诚令

权时后无边事可也，匈奴如复犯塞为寇，陛下将何以使将？”章帝猛然醒悟，即定发兵。援军历经千辛万苦到达城下，接应迅速撤退。据说由于将士长期饥困，从疏勒出发时尚有二十六人，随路死没，三月到达玉门，唯余十三人，“衣履穿决，形容枯槁”。经学家、中郎将郑众深致崇敬，亲自为十三人洗沐易衣冠，上疏赞誉：“耿恭以单兵固守孤城，当匈奴之冲，对数万之众，连月逾年，心力困尽。凿山为井，煮弩为粮，出于万死无一生之望。前后杀伤丑虏数千百计，卒全忠勇，不为大汉耻。恭之节义，古今未有。宜蒙显爵，以厉将帅。”大司徒鲍昱也上奏盛赞耿恭“节过苏武，宜蒙爵赏”。营救行动尽管最后只收获少数将士，但毕竟代表汉家的人物回来了，维护了汉家尊严，匈奴终不能得逞。这是历史上备受称赞的一段佳话。

这个历史故事也深刻证明汉唐中国拥有一套高效而精密的决策系统。在这个系统中，忠诚的思想能够直接传达到最高层，而最高层的意愿也能够在基层得以实现，尽管代价可能较高，但依然能够达成。这一点对于任何政权都是至关重要的；它对于“中华”崇高之维系，同样至关重要。

强调这一点也是想引入后续问题，大家可以想象：在古代，一个庞大的帝国如何能够实现有效统治。大家是否曾思考过这个问题呢？在今天，如果我们想去美国，只需十多个小时的飞行基本上就可以抵达目的地，转瞬到达另一个大陆。但在古代，这是不可能的。这里涉及的关键问题是，如果皇帝无法在整个国家实现有效的统治，即便皇帝坐拥中央，设想再美好，但基层百姓各行其是，官员各执己见，最终一切无法实现，这个国家很快就会土崩瓦解。因此，在古代交通和通信条件下，我们需要拥有一套完善的思想系统来确保国家的有效治理和稳定。

什么样思想系统呢？当然我们要讨论的是像中华这样的一套思想体系。尽管你我相隔千万里，但我们的行为有点像孪生姊妹一样，我怎么做，你可能也会怎么做。为什么呢？因为我们的脑袋里已经安装了一个“操作系统”（OS），即使无法接收到皇帝的指令，比如苏武，大家知道苏武故事，但我可以在这里待上十九年；节旄都磨光了，我仍然谨慎持节，我为汉臣。你可以杀我，但别指望屈服我。这不就是皇帝愿望的实现吗？皇帝希望每一个人在任何位置上都能够实现他作为帝君所期望的。这也就理解为什么武

昭宣三朝皇帝对苏武念念不忘。苏武也因此成为古代中华臣范，人生意义的标杆。

那么是什么东西支撑着这个意义系统呢？我之前提到的意义系统，中华虽然只是个简单的名词，但其内部却是充满热血的。为什么呢？因为它是一套支撑我们生命的观念体系。比如，当我们活着的时候，我们为什么而坚定地活着？就像李陵与苏武告别的时候，留下两行泪，从此分道扬镳，他不就是在劝说苏武放弃内心那套观念、那份坚守吗？然而，苏武却宁愿一个人在那里孤独至终。

苏武坚守的是什么？在古代农业文明时期，儒家思想可以说是世界上最优的一种文化。儒家思想所支撑的是一种什么样的文明呢？上一辈负责下一辈的一切，然后下一辈负责上一辈的一切，对吧？就是上一辈通过慈爱的方式照顾下一辈，一直到老年无法自理，然后下一辈开始回报上辈。所以，孝字的涵义就是子承老也。也就是说，孝，就是子辈背负着老人，老人走不动了当然就要背着他，我小时候走不动时我的父母不就是背着我的吗？一代一代就这样传承下去。这里传承的不仅仅是人间温情，而且是文明，是中华文明的重要成分。

当苏武回来的时候，昭帝给他一头牛去祭武帝陵。大家知道这在古代祭仪中是最高规格，牛为牺牲，那决不是一般臣子所可用的。这相当于是，汉家大忠孝子终于回家，为了表彰他，特别准他以家长专用的最高之礼去汉家先人陵上表其孝心！维护中华，子卿与有功焉！所以苏武生前就已经很受崇敬，宣帝将苏武图画列入麒麟阁十一功臣，皇后的父亲平恩侯、皇帝的舅舅平昌侯、乐昌侯、车骑将军韩增、丞相高平侯魏相、御史大夫丙吉等对苏武都非常敬重，引以为荣。

所以古人说万善孝为先。每个人坚守从父辈传承的那份称之为忠孝的责任，信守这份血缘契约，所有家族则根据儒家道德整合为一个更大的“家”国，汉时候就是称作“汉家”，每个人都真心地忠诚孝顺拱卫自己头上的尊长，以至皇帝。正是这个家国模式，最终成为中华文明的核心传统，汉传统的精髓。

然而对于更为广大的百姓，仅仅这一点似乎还不够。你看现在年轻人有的一不高兴就从楼顶跳下去，我感到很奇怪，毕竟你没有翅膀，飞不起来啊！人确实是可以有属于自己的翅膀的，这对翅膀就是你的精神世界、你的信仰。当你拥有信仰时，你就能随时为了它、为了正义而付出牺牲，这正是汉朝人所做的。你想，就这样派

遣几千几万人出兵，这几千几万人头都不回地奔向疆场。霍去病十九岁领着几十万大军浩浩荡荡地西去，出征前先给老父亲置了一套房子。为什么呢？怕留下遗憾，假如自己回不来，不能尽孝；但决不怕死。因为他们有一套信仰，即汉人有一个最基本的信仰：不死不能成仙。也就是说，活着的人不可能成仙，必须经历死亡这个过程才能得以升仙。然而，你不能无谓地去死。就像天主教一样，如果你自杀了，等于是在赎罪之旅上擅自逃脱，谁还能拯救你呢？神也不能。看看中国传统的墓地，他们是如何划分的呢？第一，所有非正常死亡的人都被埋到莹外，不能进入祖先设定的兆域。第二，夭折的孩子也不能进入正规的莹域，要埋在莹边，他们都不符合正统的人生观念。然而有一个问题，死后又如何获得意义、如何成仙呢？这套思想是非常复杂的。

仙是什么？我们知道，汉人有一个解释，就是人迁入山中而为仙。然而，这个简单解释是不准确的。你们可能都去过山区旅游，但你们成了仙吗？山洞里甚至还有人居住，对吧？还有一些宗教修行在洞穴中，但这并不等于他们是仙。实质是，仙是一个人死后，在那个洞穴重新转换一遍，就像回到母亲的子宫里重新孕育一样。有一些经典文献记载可以为证。有个人在山里傍晚经过一个山洞，发现那里有微光，过去一看，一个人的骨架躺在那里。然后看到骸骨间有五块石子，五种颜色。大家有没有意识到？这是指我们的五脏。古人认为每个脏器都有神，东西南北中，五种颜色，五脏对应五方五行。据说这个人心生邪念，说：“老鬼，你居然有这本事！显然是依靠这五块石头！”他就将这五块石头拿起来吞了，然后走了。有一天，那个洞中鬼到了该成仙的时候，发现自己的五块石头不见了，于是去跟司命神君告状说，有人做了坏事。于是神说，别急，我会帮你拿回来的。然后这五块石头就从那个人嘴里飞出来，回到了本该成仙那鬼的骨架里。接着，这鬼晃晃悠悠的，五脏又重新形成，血脉也恢复了，很快就变成了仙人。那个吞下石头的人当然就死了，被神惩罚了。这意味着什么呢？只要有一套特定的信仰系统支持，这个神话故事就能深入人心，支配人生，而且汉人是真的坚定信仰。

大家知道，汉代的墓葬很奢华。我研究了二十几年的汉代墓葬，发现汉墓实际上是仿效皇宫的建筑风格，这些墓葬建筑并非为凡人居住的那种，而是所谓的“炼形之宫”，为了人死后重新炼形而修建的。因此，汉人为了修建先人的墓葬，不惜竭尽家产。或许

你们曾在山东地区看过，山东是儒家发源和盛行的地方，那里的汉墓规模庞大，里面充满了精美的雕刻、画像，墓室中有厅堂、卧室、储藏室、庖厨等设施，非常宏伟。然而，在现实生活中，一般是绝对不可能拥有这样豪华房屋的。况且那个年代，活人住处不如死者；但要成神仙又并非如此简单。因为我们知道，如果仅仅是给肉体长上翅膀，能够飞翔，那也只是像鸟一样自在罢了，对吧？飞往天宫是古人梦寐以求，但那是无法触及的，那是神的世界，需要一套思想体系。

因此，他们发展出了一套系统，即通过连接地上的神仙和天上的天宫，实现升天的目标。为了达到这个目标，每个汉人都朝着天上的紫微宫，简称紫宫，努力修炼。但是，怎样才能实现飞升呢？要先经过昆仑，然后继续向上。大家知道，昆仑是天帝在地上的中间站，所谓“帝之下都”。你可以先到昆仑山去排队，在昆仑之巅，西王母坐在那里，所有的人都渴望能够去拜见她。汉人对此非常认真，认真到何种程度呢？如果一个人想去见西王母，你首先需要获得一份文牒。正如现世中汉人出行前须向官府申请通关文牒（“过所”）一样。这是有文献记载的。并不是每个人都有资格升天，你必须获得一份文件，说明你是谁，得到了谁的许可、凭什么升天。因为一般人最高只能上达昆仑。要想更高，要上天，那就必须有资格成为神人。我们熟悉的有仙人、神人的概念，还有一个叫做真人的概念，真人就是神人。真人是什么样子的呢？他是能够飞升上天的，著名的《庄子·大宗师》有对“古之真人”的长篇描述。在地上的只能是仙人，他们不能称真人。神人真人是住在神宫里的。

在南洋，大家可能很注重风水吧。你有没有想过，风水到底作什么用？很多人关心风水宝地，有人问：“你看看我这块地方风水好不好？”我会问：“你想要做什么呢？”有的人可能会说：“你把我的办公桌挪一下！然后我就能担任更大的职务、取得更大的财富。”但严格来说，这些并不具有好多直接的关系。在古代，作为传统信仰之一部分，风水主要还是在维持那个意义系统，是那个意义系统的一个面向。换句话说，风水等古代“方术”都属于传统信仰系统。它要寻觅的是地之宝穴，实质是要上应天宫、合于大道的。

这个意义系统实际上是古人对宇宙以及人与宇宙关系的看法，就如前面所述，他们认为宇宙是从一个点爆炸而成的。地部分是从那些比较重的沉落下来形成的（所以古人也会把地写成墜），而较

轻的则向上飘浮形成了天。这是汉人的观念，轻者上为天，重者下为地，而人生其中。在这种观念下，人们不禁要问：“我究竟该怎么办呢？我如何能够上天呢？”除了上面提到的修炼和死后归向西王母，现实中的人还希望寻找到更多的方式和机会，以便将来能够实现这样的愿望。因此，活着的时候就开始寻找，想要住在能够与天相通的地方，希望家族事业兴旺、子孙满堂、日入万金等等。风水常常被用来应对人们的种种欲望，然而欲壑难填，人类的欲望是很难满足的，风水哪能事事处处如此大验；所以可以想象，它也常被人们诟病。

人们往往把风水太绝对化，事实上风水的要素，如青龙、白虎、朱雀、玄武等，不仅仅是用于风水布局，而是在任何位置都有其相对存在。每个人都有属于自己的青龙、白虎、朱雀、玄武，你或许已是别人的玄武或白虎。在这个相对关系中，如何确定你理想的定位成为很多人关心的重要问题。这世界存在相对关系，但有时候人们会将它绝对化，认为某个位置是最好的，然而在你理想的位置后面或许另有他人在。

在传统观念中，坐北朝南是被推崇的，但这种观念也会因人而异。每个人的理想位置可能不同，而风水的目的是让每个人都能找到适合自己的实现路径。然而，风水的叙事系统可能对某些位置绝对化，告诉你哪里是最好的。

通过风水，每个人都可以找到实现自我的最简单途径，即找到个人的意义。风水最核心的概念是在中央，画个十字，有青龙、白虎、朱雀、玄武。这十字的中央代表你，周围是四神。在天上，这些代表着什么呢？天宫，简单来说，你周围的这些神灵护卫，你就如同那个天神帝王，是核心的存在。在地上，你有这些护卫，就如同地上的主人。正如每个国家都有各自的王，每个组织都有头，每个宝地都有主……如果你能利用那个青龙白虎，你就可以成为“花之中”。

这个系统的含义是，每个人都能够找到自己的“花中”位，你是被需要的，当然你的价值又是相对于其他人而言的，对于你个人来说，它有重要的意义。这样的社会观念，既实现了个体又少不了群体。

这背后是一个思想体系。

当你还是婴儿时，是不知道生死的。所知越多，知死越多。庄子告诉我们，人生就像被开七窍的混沌，有七窍即有生死。然后我

们就想办法超越这个问题，“合大道”以回归浑沌无死。前面提到的风水系统、神灵体系，以及天地对应体系，都是为了帮助我们解决因死之知而产生的问题。到汉代，这套信仰与儒家的修身齐家治国平天下思想相融合，形成了一个完整的理论体系。

自汉武帝以后，儒家逐渐成为中国思想的主导力量。过去，他们一直回避讨论生死问题，“未知生，焉知死”，继承“子不语”的传统。然而人不得不面对死亡这一问题。汉代以来，形成了一套信仰系统，将神仙的思想和对天下的理解相结合。这就是传统中国最关键最重要的信仰系统——道教，它正是在这样的背景下创立和发展起来的。

在东汉，有人将大思想家老子直接称为“道”，说“老子者，道也”。刚开始看到这样的说法，可能会感到有些困扰，因为“道”就是道，老子是一位思想家，他怎么会被称为“道”呢？“道”已经逐渐成为人格化的神。然而，我们需要理解在当时的文化语境中，在战国至汉代，关于黄老信仰的观念已经开始定型。在汉代，人们认为黄帝是中央之神，代表着天地的中央，而中国正是中央之国。这解释了为什么我们经常说我们是炎黄子孙，我们是黄帝后裔，因为黄帝被视为中央之国的主神。儒家经典中也有类似的观念，如《中庸》“中也者，天下之大本”就表达了对中央的重视。中央王国是天地的中央，宇宙的中心。这种自我认知带来了极大的自豪感和优越感。人们发展出一套系统，寻找天地中央以确认我们的中心点。这个寻找的过程涉及到宇宙的旋转，古人认为天是左旋的，地是右旋的。尽管在我们现代看来这可能有些冲突，但在古代的观念中，因为天在上，地在下，仰观+俯视，才会觉得方向不同，实质上（从上帝视角），它们的旋转方向是一致的，都是朝着同一个方向。因此，天和地是“同轴”同向旋转的。



图1： 曾侯乙墓外棺侧面的天道左旋地道右旋图

(2014年10月12日摄于湖北省博物馆)

古人通过图像（图1）来表示天地的旋转和方向，将天地分为朱雀、玄武、青龙、白虎这四个方向，再加上四个角和中央，构成了九方。中央代表中华的所在，就是花的中央。这个天下的模型在很多图像中都有表达，其中一些可能容易被人忽略。以铜镜为例（参见图2），周围有四灵，代表青龙、白虎、朱雀和玄武，同时八方也都有所表达。除了正中心外，还有四个角和中央部分，这实际上表达了天下实际上是九州的观念，都包含在其中。铜镜周围一圈的所谓“连弧纹”（参见图3），过去不为人知，实际上“连弧纹”就是帷帐的一部分，代表着幕帘。古人常说天如帷幕，而天幕底下就是我们生活的天下。比如晋人刘伶《酒德颂》言：“行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵意所如。”这个宇宙模型被放置在人们的墓葬里，实际上代表着当时人们的信仰，表示死后仍生活在天下中央，花的中心，终属中华。这一套观念为我们提供了一种通往真人、成神的途径，构建了一个获得终极意义的基本根据。如果没有这套信仰系统，我们将无法实现对自我的超越。



图 2： 汉描金四灵博局镜^①



图 3： 泗水东汉画像石墓出土铜镜

（致谢山东泗水县文管所）

在汉代文献中，可以清晰地看到对九州的表达，而且存在两种不同的九州观念。战国时期，邹衍提出了大九州和小九州的概念。大九州指中国是九九八十一中的一个部分，将中国等地变成一个相对较小的区域。虽然这种观点很有趣，但人们感到为难，因为这样一来，中央位置的重要性就被削弱了。尽管这种观点在思想上很新颖，但只是一种方法而已。《战国策》的描述是：“中国者，聪明叡知之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之试也，远方之所观赴也，蛮楚之所义行也。”随着大一统的到来，这种观念也在拓展。到东汉，人们推进并发展了这一套思想体系，中华神学得到扩大和完善。

^① 《中国青铜器全集》16 铜镜，文物出版社，1996 年，第 70 页。

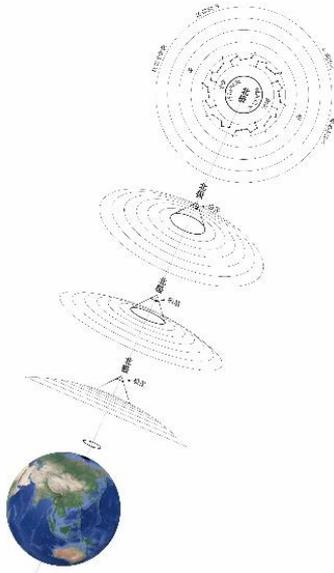


图4：据《周髀算经·七衡图》改绘的极点示意图
(致谢清华大学艺术博物馆谈晟广博士)

清华一位朋友利用古代图像处理展示了这一思想体系（参见图4）。我们生活在北半球，北极成为天的中心，古人认为通过下都昆仑上方的北极可以通往天上中宫，从而成为一条通天之路。如何将这一理念与我们所生活的天下相联系呢？通过天地八方围绕中心的图像，形成了一个与季节变化八卦系统完美叠加的宇宙图式。这一图式让我们相信，我们的文明体系是宇宙的中心。我们生活在这个地方，向天上通成一条线。请注意这一系统不是今人的想象，而是古人的信仰。

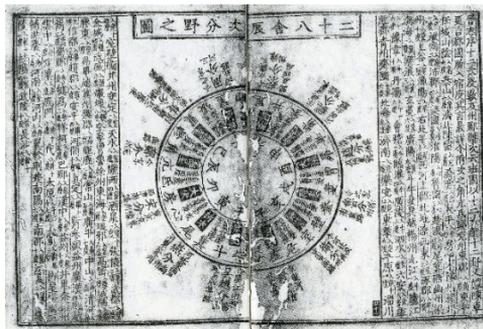


图5：南宋淳熙十二年（1185）刊本税安礼撰《历代地理指掌图·二十八舍辰次分野之图》，二十八宿、十二辰、十二州对应，内圈示为中宫
(致谢清华大学艺术博物馆谈晟广博士)

四灵的形象有时被认为是用于驱邪、区分正邪，实际上是用来表达中央的体系观念。加上二十八宿的系统，四宫每宫七套，四七二十八，形成了以中央中宫为核心的宇宙和地上王国的系统，地上与天上相对应（图5）。活着时我们生活在这个中央王国，也就是中国或中华；死后则前往由“黄”所代表的九泉之下。

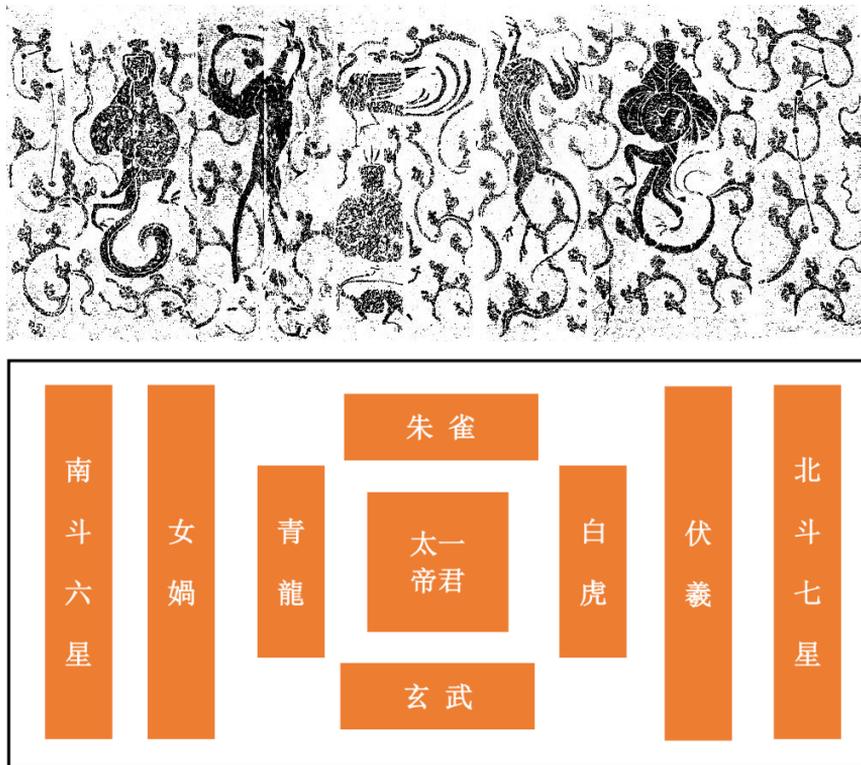


图6：南阳麒麟岗东汉墓顶石画像呈现的《老子铭》模式^①

河南南阳麒麟岗汉墓盖顶石画像（图6），可以说是汉人信仰的一种系统表达。用文字来表达的话，图像中心大约是太一帝君，四周是四灵，左右还有伏羲女娲（即“规、矩”），以及北斗七星和南斗六星。这套系统在汉代已经被《老子铭》清晰表述（“规矩、三光、四灵在旁，存想丹田太一紫房”），它的目标是“道成身化，蝉蜕度世”。道成身化不言而喻，蝉蜕度世指的是变成神仙，死后羽化为神仙飞升。如古人所认为，死后就像蜕壳的蝉一样，转而蜕

^① 上图采自黄雅峰、陈长山《南阳麒麟岗汉画像石墓》，三秦出版社，2008年，第163页；下图为演讲者制作。

变为能够飞升天堂的神仙。因此，蝉蜕度世表示可以变成神仙，死后变成神仙飞升。在汉代的墓葬图像中，用四象表达了死者所在乃是中央之地。历史上更大规模的表达方式是古人认为中央之国周边有四座大山。五岳代表着周围最大的山，实际上这些山的神学地位最高，它们环绕着中央的山。此外，四面环水也是其中的一部分，这构成了中央王国的理想地理模式（风水）。九州之外，东夷、西戎、南蛮、北狄，王者之所不治，这意味着帝王无法掌控他们，也不理会他们，因为他们是蛮夷（如汉代何休言王者不治夷狄）。因此，五岳实际上是用来象征中央王国的神圣支柱，因为它们拱卫着中央。你可以看到唐代的五岳镜（图7），中央有一座大山，四周环绕四座大山，周边有海水，这是一个理想的模型——中华——天下的理想模型。前面提到的中国优越论的理念已经通过这些铜镜表达出来。他们认为所表达的模型中心部分就是他们最理想的所在。



图7：唐代山海神人八角镜^①

上面提到的汉代信仰体系中，只有死后才能转化为仙人，实际上还有一个有趣的表达。从望都汉墓中出土的这件石质文物（图8）可以看到，中央有一个五铢钱，上面有字“五铢”。这五铢是由周围的龙头共同含在口中的，这个五铢图案表达的是“泉”的概念。因为古人将钱和泉、泉水联系在一起。你可以将这看作是地下的中央，即所谓的黄泉。为什么地下的泉府被视为地下中国的象征呢？我之前提到，墓葬被视为修炼之地，类似于山洞，墓葬即山穴。在那里进行修炼后，可以升天。为什么呢？因为那里是由黄帝

^① 《中国青铜器全集》16 铜镜，文物出版社，1996 年，第 175 页。

所象征的地下中央，与天上的中央相对应。中间刻五铢，象征着那里是地下的中华。为什么使用五铢呢？因为那五铢是汉家的钱，放在中心，也就表示汉为世界中央，即中华，花之中。这样的表现方式很多。

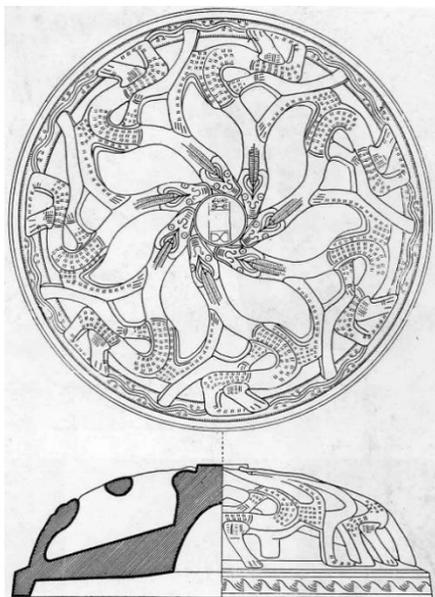


图 8：望都二号东汉墓出土圆形器盖^①

这都意味着“中华”是可以使人升仙的一种文明，而且它的背后是一套非常严密完整的信仰系统。这样就会理解，在汉唐时期，我发现很多文献直接表达了这样的观念：中华很高贵、很了不起，一个人能够生身中华，那是很难得的。你必须前辈子修行过很多次，然后才能够投胎为中国人。我将这种观念总结为中国优越论，注意这个观念存在于古代，也不是今人的观点，而是总结了古人的说法。古人认为这个国度是天下最为优越的。在他们的宇宙观中，这里是宇宙的中央，一切都是从这里生发出去的。所以《尚书·禹贡》说：“东渐于海，西被于流沙，朔南暨，声教讫于四海。”外围被逐级降等，越来越缺乏文明“声教”，中央区域即是最为优越的“中华”。

这套文明观念在汉唐时期非常引人入胜。道教作为汉唐文化之正统，洋溢着极具自信力的文化优越意识，而这也正是令四夷认同

^① 河北省文化局文物工作队编《望都二号汉墓》，文物出版社，1959年，图40。

和向往的魅力所在，中华之外人甚至形成了“渡海登仙籍，还家备汉仪”的人生梦想。那时人们认为，“中土”或“中国”是“天地发生之所，太阳所出之方”，在这里凡人只要“寻师问道，乃得白日升天”；“人身难得，中土难生”，汉唐道教文献对此有大量描述。据其思想，不论何方人士，都必须转生成“中国人”，才能真正修道成仙，升入仙界福堂。这一观念，从实质上赋予“中土”以神圣性和中心性。

古人记述的一些例子，耐人玩味。比如，九世纪时，新罗王族后裔金可记，屡次入华学道，最终融于中土仙界。道经曾记其事迹。这个新罗人到中国，发现这里的生活如此高尚，于是选择留在中国，甚至就在唐朝生活下去，争取修炼成神仙。甚至直到十四世纪，元英宗为了统御华夏，也欣然接受道教的中土优越论观念。他说，追荐祖宗，都是说他们将要往生西戎（因元人信佛），却不愿生中土，诚可为万世笑！于是英宗命道士建祈寿醮，并称：“朕昔荷祖宗之积德，上天之眷命，受天明命为华夏主，奄有四海，愿与生民同跻寿域……”又建荐祖醮，诏言：“朕闻人身难得，中土难生。朕祖生于朔漠，受命上天；朕生中夏，且曩者，前圣皆荐祖往生西戎，今复因朕所荐，愿使九庙神灵悉上升于天阙，勿使往生西戎！”

根据以上的梳理，可以知道，原本中华是作为中国本土文明的核心而为人景仰。

然而，让我们再扣主题，“何处是中华？”历史上，当中华发生崩溃天下大乱的时期，就好比地雷爆炸，碎片四处飞溅，许多人从中央地区向周边扩散，因为中央地区是利益和权力争夺的中心，也会因此灾难深重。这时请问哪里是中央所在呢？它需要一再地重建。正如上面向大家介绍的，历史上的中华观念实际上是一种爆炸式的存在，是全息性的，每一片都带有本质。因此，历史上中国经历大帝国的崩溃时，士族纷纷向南迁移。或许是因为南方对于逃难者更容易生存，南方自然条件优越农业相对发达，且北方的寒冬就足以让逃难者无法生存，所以也有很多人选择从中原向南迁徙。文献显示自晋朝时期，就有大量家族南迁，一些人向东迁移到了现在的朝鲜和日本。

这意味着什么呢？通过这些大家可以看到，之所以能够形成一个长期的、庞大的、稳定的、多元的中华文明机体，就好像是海浪曾经打破我们的船，那么每一块船板都是中华元素，漂落哪里便生

根发芽，然后生长起来还要回到祖先那里说：我回来了！这不就是中华吗？为什么呢？可以说中华的观念是全息的存在，只要任何一个小部分在那里总能留下，它都可以再生，世代不绝。

在槟城，看到那些历史悠久的华人庙宇和家庙，让人深深感受到中华文明那无所不在跳动不息的生命力；中华文化在这里生长。当初飘落这里的早期华人并没有自封太祖，也没有在这里建立一个以自己为首的王朝。实际上，他们把自己看作是漂泊至此的开疆拓土者。就像集团公司在各地的分布一样，所有的血脉最终都要将财富血液循环到它的中心。因此，漂泊在外的儿孙竟然还是背着几十上百斤的黄金回到故土，奉献家族。这都是相当典型的中华观念。

在四世纪左右，从中华地区逃离的一些人到了朝鲜半岛北部。当他们到达那里，就与当地形成了一种结合。然而他们又对当地其他群体产生了轻视，将那些未接受中华文化的人视为蛮夷。在那个时代，中华文化被视为最高文化的象征，接受了它的人很快就对其他人嗤之以鼻。日本也有类似的情况。有一代国君曾向南方刘宋政权派遣使臣并学习中国文化，在日本推行中国人的天下观念——以我为中心，外周是蛮夷，我的文化最高，要用我的价值观念生活方式教化他者。在本地宣扬了这一理念后，他将日本其他地区称为蛮夷，“我现在代表中华，你们都是蛮夷”；实际他自己本是蛮夷，由于接受了这一文化，开始轻视其他人。如此不断复制和传播，copy & paste 逐渐扩散到周围。

上古之世，只有中国天子才能代表中华，在那里，天子士大夫以至庶民，人人得被“中华声教”，从生到死待人接物对天对地各有礼仪，君臣夫妇父子兄弟亲朋各行其道，隆崇忠孝节义尊道贵德，追求天下昌明大同……因此他认为自己才有资格称那些不行此道者为蛮夷。然而，四世纪后，由于中央文明体之崩溃，各地纷纷中华，导致中华观念迅速向周围扩散泛滥。日本的幕府将军自称为“征夷大将军”，明明是东夷，却把不接受他观念的本地人称为夷，形成相对化鄙视。向更远地区的扩散在唐末五代尤为显著。尽管王琛发教授告诉我，应该汉代以来就有大量人口向外扩散；但那时恐怕受到技术限制，不容易实现大规模扩散。然而到唐末五代，船舶和航海技术已经大大提升，中国人大量向海外移居成为可能。十世纪时，甚至有阿拉伯旅行家在苏门答腊记录中国商船在那里往来，商业已经很兴旺。此外，许多人为了逃避黄巢起义而从中国南方迁移到海外。由于此前商道的熟悉，他们更容易沿着这些商

道逃离。文献显示爪哇岛甚至曾经用政策和法律鼓励中国商人在那里从事经营活动。

在东南亚地区，越南也曾经复制中华思想，并通过强化周边小国的称臣纳贡来模仿中国皇帝的体系。通过高举中华文化，自高于其他地区并将他者鄙视为蛮夷，这种蛮夷相对化的复制现象，非常有趣且值得研究。因为在这个过程中，一些人在自己身上产生了自视中华的观念，也就产生了文明约束尺度。这样，中华的概念也开始散落在他们周围，就像在沙子中涌现出新的钻石一样。每颗钻石都自诩“你们都是沙子，我才是钻石”，进而在其周围涌现出新的钻石，不断相对化。历史上这种现象在概念上的表现，往往以“大”字自居，例如大韩、大和、大越、大南等。在马来西亚，是否也有人自称为“大马”呢？因为只要存在中华意识的地方，总有人愿意戴上高帽，这真的很有趣！历史上，我们可以看到中华文化并不总是依赖于地理观念。最初，它依赖于一套地理概念，但这个地理概念随后被一再的中华崩溃泛滥而相对化了。最简单的是只要拥有中华生活方式，甚至有上面提到的诸如朱雀、玄武、青龙、白虎等相对元素，你就能够立即分辨出中央在哪里，中华观念就隐含其中了。因此，中华的相对化为其扩张创造了可能性。如果它过于局限在特定的地理概念，必须以黄河以南、长江以北等方式，就无法实现广泛分布。事实上，在一些地区，按照中国传统，在建房上梁时，在房子的正中央屋梁上会写有一排字，例如“天官赐福”等等。这是为了让房子具有神圣的意义，使其变成神宫。这种观念意味着通过“天官赐福”，你的房子瞬间变得富丽堂皇，就像是点石成金一般，将一座普通的房屋变成了神宫。这个神宫不同寻常，实际上就如我之前所说，每一家每一户都变成了住在神宫里，都是天帝临幸的房子。虽然你并非天帝，但你住的是天帝的屋子，有谁还能侵犯你呢？这种观念实际上是一种自我神化的表达，因而使每一家每一户都有可能变成神仙。这同样是中华思想的体现。



图9：槟城王氏太原堂楹联

（演讲者拍摄）

槟城的王氏太原堂楹联（图9）就说，我从来不与故土割断，也不独立立宗开派，我跟故土是一个祖一个宗，我只是到这里来开拓。这表达了他对故土的血脉依恋，他在生前开疆拓土，尽力为家乡贡献，可能在老年或去世后回去故乡，让下一代在这里继续经营。如果不能回去，我们可以看到，神主牌上也会写着“中华某某人”，放在南洋的庙堂里。在这里，他最终被强调为中华人。无论是先父还是先母，对于已故的先人，如何表述都有其深刻含义。活着的时候是中华人，死后同样是中华人。因为中华在我们的传统中本身包括死后所往的九泉之下，也就是黄泉，是归中央之帝黄帝所治的中央戊己土。而且已经是概念化的了，已经不具有原本的地理依赖。这个观念自汉代传承下来，如果不去那里，又能去哪里呢？死后入冥——黄泉世界，然后上神山（昆仑），最终才能成仙。不去那里，就成不了仙。这是一个固定的汉人信仰体系，是大家共有的意义系统。或许很多人没有察觉到，过去千年间，尽管经历了佛教地狱信仰对中国本土传统的强烈冲击颠覆，中华传统的某些核心思想仍然得以流传下来，这套意义系统小心翼翼地谨慎地剔除了外来颠覆成分。甚至有些人尽管号称信佛，一边鼓吹着地狱的威胁，

一边又信着死后要去黄泉，决不会去那个十八层可怕的地方。这也是中华传统之强大；某些传统观念已变成潜意识的存在。

进而，我想强调的是，在人类社会学中一个重要的理论，即判断一个民族的文化标识是什么？十九世纪英国语言学家、宗教学创始人麦克斯·缪勒说：“造就民族的是语言和宗教，而宗教这个要素比语言的力量更强大得多。”如果你连她的语言都不会，文字也不懂，那你怎么说自己是属于这个民族呢？然而会说会写汉语言文字的，并不等于就是汉民族人。但是，也许你不会说汉语，也不识汉字，但深信汉民族的传统宗教，那么你几乎就是汉族了。你信仰的是从传统宗教中形成的华人价值观，那么大概就是华人了！我刚才所说的，不就是华人的共通之处吗？这套宗教信仰系统界定了我是谁。

与生死和信仰问题相关，这里解释一下华文“去世”这个概念的实质。“去世”并不是一个世俗的概念。我告诉大家，去世是一个道教的概念，在道教经典中有明确出处。那么，“去世”意味着什么呢？大家知道，“去”是离开，离开这个世界，而这个世界指的是现实世界。这说明还有一个去处。我离开这个世，对吧？但并不像某些宗教所说的那样，“我再也不回来了”，不是的！我要变成神仙，将来还可能回到人间，或者去往神仙的国度。因此，去世内含的是一个道教的神学概念。所以实际上，你的语言在无意间就表达了你是谁，你是无法逃避这些东西的人！你就是那个相信可以离开这个世界去另外一个神仙的世界。因为这个词汇本是固定用来表达这个思想的。所以说宗教是更为重要的民族界定要素。这套信仰在中国人的生活中就像他们用餐一样，你拿着筷子会往鼻子里送吗？不，你闭上眼睛都会送到嘴里去，正如《易经》所说的“百姓日用而不知”，这就是你的文化根本性。因此，你使用何种语言表达、怀抱何种信仰，就能看出你是否是中华之人。有时候，甚至可能是下意识地怀抱着中华这套意义系统，那么你走到哪里，中华的精神就到了哪里。你就像是那个拿着筷子的手。

今天与大家分享了这些基本观点。我应该向大家致以歉意，这是源于一篇尚在整理未发的文稿，还有些零散，希望大家理解。我希望通过交流，推动大家提出有价值的问题和质疑，把这个思考更完善一些。谢谢大家。

《全球文明倡议》与人文交流合作 及命运共同体建设

王玉主教授* 主讲

魏伽珈** 记录 陈妤佳*** 整理

马来西亚槟城作为其中一个早期华人居住的中心，槟城所展现的华人文化发展让我感受颇深。因此，这次的讲座，我并没有觉得太大压力。我几个月前来访问过，当时被告知将会有一系列的讲座，杨金川院长要求我讲一讲全球文明倡议的课题。我当时勉强答应了，因为我并非专门研究文明领域的专家。不过金川给了我一些鼓励，说我可以谈谈人文交流、人类命运共同体以及一带一路等等，这让我有了一些信心。

近两年来，习近平主席提出了三个重要的倡议：全球发展倡议、全球安全倡议和全球文明倡议，而在此之前，他还提出了人类命运共同体倡议。许多人都对这些倡议之间的逻辑关系感兴趣。在我看来，人类社会发展中最重要的两个问题是和平与发展。全球安全倡议致力于解决全球和平问题，即人类如何在和平的环境中生存。然而，和平不能只是贫困的和平，还需要繁荣和发展。因此，全球发展倡议旨在创造一个更加繁荣的世界。

那么，全球文明倡议又是什么呢？据我理解，它实际上是实现发展和和平这两个目标的一个关键保障。冲突往往源自利益冲突，而利益是由人类决定的。除了基本的生存需求，我们观察到的大部分争端都源于对利益的定义，而这又与文明和文化密切相关。因

* 王玉主，博士，中国社会科学院亚太与全球战略研究院区域合作研究室主任，博士生导师。Email: yzwang@cass.org.cn

日期：2023年12月3日（星期日）

时间：下午两点至四点

地点：Zoom 平台

本文由编委会成员记录整理，再由作者对编写后的文字进行审阅和修订，并确认本文定稿。

** 魏伽珈，韩江传媒大学学院中文系本科生。Email: h2304414009@hcu.edu.my

*** 陈妤佳，韩江传媒大学学院中华研究院讲师。Email: tctan@hju.edu.my

此，要确保全球的和平，推动共同发展，首要任务是在文明层面上建立人与人、民族与民族、种群与种群之间的协调关系。这三个倡议之间的逻辑关系在于，它们都服务于建立人类命运共同体这一终极目标。通过解决和平与发展的问题，促进不同文明之间的理解与合作，我们方能实现一个共同繁荣、共同进步的全球社会。

在我看来，人类命运共同体实际上是中国对未来国际社会的一种蓝图理念。这个理念认为，人类社会应该和谐相处，解决问题时应避免使用武力，并且要包容各种文明之间的差异，互相借鉴，共同塑造一个繁荣的世界。然而，要实现这一理念的前提是，我们必须承认虽然我们在肤色、居住地、语言等方面可能不同，但我们的利益是相互关联的。我们都生活在这个小小的地球上，我们的命运是相通的。一些重大事件，比如 COVID-19 疫情、SARS 疫情和自然灾害，不断提醒我们：面对共同的外部威胁时，人类是一个集体。在面对大自然时，人类是一个整体，而在动物面前也是一个整体。老虎吃人时绝对不会区分黑人或白人。在这个背景下，我们需要首先解决人与人之间的关系。因此，我认为我们应该先探讨人与人之间是如何建立联系的，然后再谈文明倡议，以便让大家更好地理解。

现在，让我们重新审视开篇所提到的全球文明倡议、人文交流以及人类命运共同体的建设。为什么我们要探讨文明的重要性呢？难道只关注发展和和平就足够了吗？事实上，和平与发展的背后都是人类，是人类在推动着世界的发展。不论是和平、战争还是冲突，都与人类息息相关。比如，当前乌克兰和俄罗斯之间的冲突，是乌克兰人和俄罗斯人在交战，而不是空气在交战。哈马斯发动导弹袭击以色列，以色列进行回击，看似炸弹在爆炸，但实际上是有人推动着这一系列事件。那么，不同文明之间是否一定会发生冲突呢？或者我们的文明是否能够相互包容呢？习主席曾强调，我们应该实现文明互鉴，彼此尊重和包容。那么，为什么会有人提出文明冲突论呢？

亨廷顿在他的著作《文明的冲突与世界秩序的重建》中深入探讨了后冷战时期国际秩序的可能性。在冷战时期，存在两个主要意识形态的利益集团，它们之间发生了冲突。然而，随着这一时期的结束，人们开始质疑世界未来的走向。基欧汉认为，在霸权过后，一种制度性的延续将会发生，制度将继续存在并塑造一个由制度掌控的世界。然而，亨廷顿早已指出，制度并不一定能够有效地掌控秩序。那么可能会发生什么呢？他提出了“文明的冲突”这一概

念。2011年的“911”事件似乎证实了这一观点，引发了人们对文明冲突的深刻思考。当时，美国人感到困惑不解，纷纷提出那个触及灵魂的问题：“Why they hate us？”他们无法理解为何有人对他们怀有如此深刻的敌意，因为他们自认为并不是坏人。然而，深入挖掘背后的原因涉及到文明、文化、利益等多个层面，而不仅仅是简单的善恶划分。

今年哈马斯和以色列之间的冲突再次引起了广泛关注。这次冲突涉及到信奉伊斯兰教的哈马斯和信奉犹太教的以色列，两者之间的纷争可以追溯到犹太在基督教中的叛变等历史传说。当前的冲突让我们不得不思考，文明之间是否必定存在冲突。然而，仔细回顾整个人类历史的发展，我们会发现这一观点并没有得到历史验证。最近，我重新阅读了印度尼西亚的历史，其中有一本名著叫做《东南亚的印度化国家》。在这里，有一个问题是值得思考的：为什么不同的宗教在世界范围内会传播？实际上，伊斯兰教在东南亚国家流行的原因之一是，它是一种开放的、支持贸易的宗教，因此很容易被当地人接受。

信仰某一事物通常是因为这事物符合个人的利益。历史学家指出，尽管当时印度教和佛教在东南亚占主导地位，穆斯林之所以能够在东南亚扎根，是因为穆斯林的信仰与当地苏丹（即首领）的利益相协调。换言之，后来发生的冲突并非文明之间的冲突，而实际上是利益之间的冲突，虽然是在不同文明和信仰团体之间显现，但实质上是利益的对抗。有人认为爆发冲突的原因都是文明之间的对立，事实并非如此。在美国曾经流行过一种观点，即民主国家之间不会发生战争，而战争主要发生在非民主国家之间。这一观点试图从反面证明文明冲突论，但遭到了广泛的质疑。我美国的老师 Charles Lipson 曾著有《民主和平论》一书，但这个观点并未在学界广泛传播。我个人认为，冲突更多地是由利益争夺引发的，文明往往只是被制作成利益集团的标签。可见，习主席提出构建人类命运共同体并没有脱离国际政治现实。首先，我们必须明确一点，那就是文明之间的关系不必定是冲突，可以实现文明互鉴和相互尊重。如果我们认为文明之间必然会发生冲突，那么我们就无法深入探讨这个问题，也就无法展开进一步的讨论。

接下来，让我们转向第二个问题，即在这样的大背景下，为什么中国在过去的十年中推动“一带一路”建设？在这个过程中，

“五通”与“一带一路”建设之间存在着怎样的关系？这里我想探讨如下三个方面：

首先，我们先来讨论“一带一路”倡议，这个议题上次没有详细展开。我认为，它是一个应激性的倡议。因为按照我们中方的行为习惯，这个倡议应该基于前期扎实的可行性研究。比如我们的西部大开发计划，前期需要开展大规模的调研和详细论证。许多人以为“一带一路”也是这样一个早已经计划妥当的项目，实际上并非如此。习主席在出访中先是提到要加强丝绸之路经济带的建设，即连接中国西部向西进入中亚地区的计划。由于亚欧大陆在千年前的丝绸之路时期，曾经非常繁荣。但随着海洋航运业的兴起，陆地上的发展逐渐衰落。在过去的几个世纪里，亚欧大陆整体上于其他地区而言都相对滞后。这就是习主席提出要通过丝绸之路经济带建设发展这个地区的原因。中国和东南亚国家一直保持着长期的合作关系，30年来我们建立了良好的双边关系。在这期间，南海问题一直没有得到很好的解决。因此，习主席提出构建21世纪海上丝绸之路，目的是将这片海洋打造成一个合作、繁荣和和平的海域。

当这两个元素被融合成一个新的倡议时，我们称之为“一带一路”，这个倡议的核心关键词是丝绸。这里的丝绸并非仅仅是产品的概念，更是一个文化的概念。我个人理解选取丝绸作为倡议的关键词应该包含了三层含义。第一，作为一种产品，当你听到“丝绸”时，你会感到舒适。相比之下，当你听到“刺刀”时，本能地感到这个东西很危险。因此，在提出这个合作倡议时，我们选择了一个让人感到亲切的关键词，这是中国文化中最典型的反应——让人感到舒适。我们不能只考虑自己，而是要让大家都能感到舒适，这样大家才能更容易接受这个倡议。除此之外，在千年前或几百年前的那个时代，丝绸实际上是一种非常高端的产品。因为并非每个国家的人都能制作丝绸。与我们现代喜欢的高端产品，比如iPhone手机和中国高铁一样，那个时代的丝绸就是一种高端产品。选取丝绸做关键词也是在强调，中国将通过“一带一路”合作为世界最先进的产品和服务。第二，“一带一路”合作要重新建设繁荣的经济走廊，造福沿线国家和人民。古代的丝绸之路都曾经是繁荣的经济走廊。今天重提丝绸之路实际上是为了提示人们关注“一带一路”合作试图在沿线构建经济走廊意图。实际上，“一带一路”合作从一开始就在中巴经济走廊等六个方向设计了经济走廊建设目标，让沿线的人们通过经济走廊重新联系起来，促进发展。第三，丝绸贸易背后还涉

及到文化的交流，而“一带一路”同样把文明交流互鉴作为合作重点，这也是选取丝绸作为倡议关键词的一个重要原因。如果我们深入研究一下区域之间的贸易史、交流史，我们会发现文化的交融一直起到了润滑油的作用。在印度尼西亚，苏门答腊岛西部大部分人是穆斯林，而在爪哇岛的西部有穆斯林，再往东有天主教和印度教，再到巴布亚新几内亚、帝汶岛这边基本上是西方基督教的天下。这反映了在人们的交流过程中，文化会随之变迁。就像中国的丝绸之路，我们通过这条丝绸之路引入了早期的景教。现在中国的新疆、宁夏等地有很多穆斯林，也是历史上沿着丝绸之路传入的。

为什么要讨论这个问题呢？我们谈论文化和文明时，它们并不是一个抽象的概念，泰戈尔说“一切具体的文明都是具体的人类经验的体现”，文明是具有某种载体和符号的，而丝绸就是一个文化符号。对于中国而言，丝绸具有其独特性质和深层含义。因此可以说，“一带一路”倡议从一开始就具有文化性，它携带着一种由中国提出的文明的印记。这印记是什么呢？是一种合作。但它并不是要强迫别人合作，它就像丝绸一样，努力使合作成为一种让人感到舒适的体验。它有着深刻的寓意，即不希望让人感到难以接受，同时展示了一个美好、可想象的未来，即一个繁荣的经济走廊，一个流畅的文化和文明交流。通过这样的努力，人们可以构建一个相互理解、相互包容的世界。

第二，我们来讨论一下文明互鉴与民心相通。实际上，“一带一路”建设的“五通”，包括政策沟通、设施联通、贸易畅通、资金融通和民心相通。当我们从事实际工作时，可能做的最多的是贸易和投资等方面。然而，这些实际上都是由人来完成的，因此“五通”的核心是人。我们将已经建立起来的人际关系通过这些努力提升到更高的层面。举例说，在“一带一路”倡议出现之前，中马可能已经有一些学生，如杨院长已在中国完成学业。然而有了这个倡议，我们能够更积极地推动更多的人文交流，有更多的中国学生来到韩江传媒大学学院，同时也有更多的马来西亚学生继续前来中国。这些都是在构建文明互鉴和民心相通的过程中所发生的。

由于有了更多的企业之间的投资和产品交流，这导致了双方都需要更多地了解对方的文明、文化和历史。因此，人们会有更强烈的愿望去学习了解对方的知识。学习中文很困难，但为什么人们还要学呢？因为他们需要与中国人打交道。同样，中国人也在努力学习马来语等外国语言，尽管这也是一项不太容易的任务。实际上，

这种关系通常从一个相对薄弱的点开始，因为物质建设促使了精神建设的需求。随着时间的推移，人与人之间在民心 and 文明层面上的相通取得了进展，逐渐上升到了更高的阶段。这使得更多的人能够使用不同的语言，建立友谊。这就是所谓的民心相通，在“一带一路”建设中，它是贸易和投资的基础。如果双方无法理解对方的语言，贸易将无法进行，更不用说投资。因此，虽然我们将民心相通放在最后，但并不意味着它不重要，事实上，它是最为重要的。

总的来说，各国的政策和人类社会发展的本质都是为了服务于人类。在“一带一路”层面上，文明互鉴的目的实际上是促进民心相通。民心相通不仅是“一带一路”建设的最初基础，也是其最重要的服务对象。因为只有建立在民心相通的基础上，我们才能谈论人类命运共同体。为什么呢？因为如果对命运的认知不同，就很难讨论命运共同体。比如在非洲大草原上，狮子和羚羊的命运绝对是不同的。狮子的命运是通过捕食羚羊来确保自己不会饿死，而羚羊则要确保自己不被狮子吃掉，两者的命运是冲突的。因此，民心相通意味着我们需要了解我们之间可能存在的一些共同追求，以及我们的利益和如何合作。人类命运共同体的概念是我们共同实现利益最大化，构建一个和平繁荣的世界。而文明互鉴实际上是实现民心相通的最重要前提。如果我们从一开始就不愿意尊重彼此，认为某个文明或文化不应存在，甚至有人提出所谓的“劣种文明”、“劣等文化”的说法，这样的言论在国际关系中确实存在。民心相通的最重要前提是首先尊重各个文明的平等，意识到它们各自有优点和缺点。只有这样，我们才能进行互鉴，即在互相学习中取长补短，从而构建一个可能实现民心相通的未来。

第三，我们需要时刻记住的是，“一带一路”建设是为了构建人类命运共同体。在这方面，我们中国有许多专家，但我个人认为他们之间并没有形成明确的共识。有些人认为一带一路建设是一个全球治理方案，我觉得这里面有误解成分。当然，这种解读也是可以的，但“一带一路”更多的是基于对人类社会未来的理解，希望构建一个人类命运共同体，以避免像现在这样的冲突和战争。“一带一路”建设的理念是，我们相信人类可以形成一个共同的、可接受的文明。这个文明应该将各个现有文明群体的优点汇聚在一起，形成一些共识性的价值。“一带一路”并非只是一种单方面的行动，而是在各国相信要走向一个命运共同体的前提下，从自身出发，也就是各方都“从我做起”。习主席提出：“一带一路倡议就

是要实现人类命运共同体的理念。”这是前中联部部长宋涛在其文章中阐述的一句话，强调了习主席对人类命运共同体和“一带一路”之间关系的界定。

这里，我们花费一些时间来谈论全球文明倡议，这个倡议究竟是什么意义呢？我们需要了解文明倡议的大致内涵，然后才能理解它在当前时代的作用。首先，我们提到的全球文明倡议是从何而来的呢？在2023年的中国共产党与世界政党高层对话会上，习主席发表了主旨演讲“携手同行现代化之路”^①。在这次的演讲中，他提出了全球文明倡议，主要包括四个方面内容。首先是共同倡导、尊重世界文明的多样性，坚持文明平等互鉴对话包容。第二是共同倡导弘扬全人类的共同价值，这一点至关重要。我们承认全人类共同的价值，其中包括和平、发展、公正、正义、民主和自由等。第三是共同倡导重视文明的传承与创新。这是为了确保文明之间能够传承优秀的部分并推动创新。我们鼓励各文明之间加强国际人文交流，促使彼此之间互相学习。这是构建一个繁荣、发展、和平、稳定的世界不可或缺的要素。因为文明是人类的底色，人类是由各种行为体组成的，构建这个世界需要一群尊重文明多样性、弘扬共同价值观并促使各文明除旧创新的人。从我们最初的赤身裸体发展到现在，每个文明都在各自的方向上发展，有的快有的慢，发展的方向也不一致，但各文明都有其独特的优缺点。因此，文明本身需要传承优良的传统，同时不断进行创新。在很多方面我们需要向其他文明学习，实现文明交流。

我们可以这样理解全球文明倡议的内涵：习主席将文明这一概念视为我们繁荣与发展、国际关系、国际政治或人类社会发展的基础。他在“携手同行现代化之路”演讲中进行了讨论全球文明倡议，说明这个倡议的内容是在我们追求现代化之路上要做的一件事。为什么会有这样的认识？习主席在报告一开始就指出，人类社会发展的历程充满起伏，各国在现代化探索的历史中经历了艰辛。当今世界面临着许多挑战，人类来到一个新的十字路口。这个十字路口涉及到诸多问题，比如两极分化还是共同富裕？物质至上还是物质精神协调发展？人与自然和谐发展？零和博弈还是合作共赢？照抄照搬别国模式还是立足自身国情自主发展？我们究竟需要什么

^① 中共中央总书记、中华人民共和国主席习近平“携手同行现代化之路——在中国共产党与世界政党高层对话会上的主旨讲话”，2023年3月15日。资料取自：<http://cpc.people.com.cn/n1/2023/0316/c64094-32645371.html>

样的现代化?怎样才能实现现代化?这些问题都需要通过协商、交流和沟通来解决,因此我们需要一种基于文明的人类交流,以明确现代化的实现方式。

大家都看到中国在现代化道路上取得了巨大的成就,短短40年的时间就取得了一些国家几百年都难以实现的进展。然而,发展也带来了一系列问题,这使我们需要面对现代化所带来的一系列挑战。在这个背景下,我们来探讨全球文明倡议的核心内涵,借用卢光盛和王子奇的观点,可以理解为道、法、术、器四个方面^①。我们要共同倡导尊重世界文明的多样性,这是一种理念;同时,我们也要共同倡导弘扬全人类的共同价值,这涉及实际操作;而共同倡导文明的传承与创新则涉及术的问题。最后,我们需要共同努力去实现文明之间的沟通与交流,这是器的问题。在这个过程中,我们试图从中华文化中汲取经验,虽然这种借鉴不一定非常精准,但他们正在努力朝这个方向前进,去确立我们的核心内涵。

这个文明倡议有着何种深远意义呢?当我们阐述时,需要明确这是中国提出的倡议,我们中方有自己的解释,尽管这些解释并非官方解释。为了帮助公众理解文明倡议的意义,一些人撰写了相关文章。例如,景向辉在他的文章中认为,这一倡议“有力地彰显了新时代全球治理的包容性理念”^②,因为其中强调了不同文明之间的互相尊重。而张馨表示“全球文明倡议照亮了携手构建人类命运共同体的大道”^③,这实际上是为了创造条件来推动人类命运共同体的建设。卢光盛等人提出的观点是“树立了新时期和平外交的典范”^④,主张在外交关系中平等对待各个国家,因为各国背后都有其独特的文明。此外,这一倡议还被看作是引领和推动新一轮全球化的进展,对于全球化的演进成为一个重要议题。最后,推动构建人类命运共同体是毫无疑问的,因为这一倡议在本质上为人类命运共同体的建设提供了文明基础和条件。从个人观点来看,如果没有一个共

^① 卢光盛、王子奇《全球文明倡议的丰富内涵与世界意义》,《当代中国与世界》2023年第3期,第2页。

^② 景向辉《“三大倡议”:引领世界潮流浩荡大势》,《北京日报》2023年6月19日,参考自:https://theory.gmw.cn/2023-06/19/content_36638980.htm

^③ 张馨《全球文明倡议照亮各国携手构建人类命运共同体大道》,《学习时报》2023年6月23日02版,参考自:<https://www.theorychina.org.cn/c/2023-06-23/1480169.shtml>

^④ 卢光盛、王子奇《全球文明倡议的丰富内涵与世界意义》,《当代中国与世界》2023年第3期,第9页。

享的文明，几乎无法实现人类命运共同体的构建，因为命运本身是一个涉及文明和文化概念的概念。

接下来我们来谈谈如何以文明交流助力命运共同体建设。首先就有一个关键问题需要讨论，为什么要以文明交流来助力命运共同体的建设？在过去的十年里，“一带一路”倡议在文化层面有了显著的发展，而文明层面相对抽象，不容易察觉。例如，学者的交流、互派留学生、代表团访问，以及当前我参与过的文化展，比如博物馆中的考古展品，都是通过这种方式让人们更多地了解文化。比如，上一次杨院长带我们去体验娘惹餐，如果我不亲自去体验，我就无法理解娘惹餐的真正含义。对我而言，了解娘惹餐的背后意味着深入了解人们的生活方式。他们的食物是从何而来的？他们是如何充分挖掘所拥有的食材的营养价值以维持日常生活的呢？考虑到他们生活在热带地区，我猜想这可能是导致他们选择这样的饮食习惯的原因。他们可能通过各种手段，如捕鱼、捕虾以及采集植物等方式，将这些丰富的资源转化为养料。当我们去泰国时，有机会品尝到因加入热带香料而带来的冲击性的独特美食。这就是文化的表达方式。然而，在整个“一带一路”建设过程中，我们所做的并非仅仅是品尝这些美食，而是更多地涉及到投资项目和促进贸易。

上次回国后，我再次去成都调研。四川去年的贸易总量达到了一万亿，成都占了很大一部分。今年，由于整体对外贸易下降，他们希望增加与东南亚国家的贸易。因此，我当时联系了杨院长，表示可能需要协助推动一些项目的对接和实际执行。因为这是他们当前亟需解决的问题。他们致力于推动投资走出国门，鼓励旅游业活动，让更多人认识他们的城市。当游客来旅游时，他们通常关注住宿、交通和购物等物质需求。虽然这些是重要因素，但真正的变革在于文化的交流。我们常说自己是国际化的人。这和长期生活在一个村子里或城市里的人的体验是不同的。这意味着不同的视野和认知，而认知的不同体现在我曾经遇到不同文明和信仰的人。在这个时候，我对他们的理解是包容的。当我听到不同的观点时，我能理解他们为什么这样说，为什么那样做，我能够接受。

这是一个非常关键的问题，我个人认为人类命运共同体指向一种全新的文明形式，这可能是一个尚未被广泛提及的观点。我认为它包含着一种全人类和谐共生的新国际秩序。它不是强调个体文明的独特性，比如伊斯兰文明、东方文明等，而是主张相互依赖和相互依存。它要求我们寻求最大的公约数，即相互尊重和重视，而不

是过分突显个体文明的独特之处。这种新文明的构建并不是要强调每个文明的特色，而是要将共同之处凝聚在一起。这意味着我们应该放下自己文明的独特性，不要因为差异而将整个世界分割成一小撮一小撮、岛屿般分散的文明。这些想法是我在思考这个问题时的一些初步观点，尚未进行系统的论证。

要实现这一点，首要条件是大家都必须承认彼此之间的相互依赖。如果我们持零和博弈的观念，认为必须通过摧毁对方来确保自己过得好，那么人类命运共同体的目标就无法实现。人类命运共同体的本质是共享一种命运，而不是消除他人的命运。回顾历史，我们可以看到征服是历史上的一种常见现象。征服的本质是通过强加自己的命运给他人，将他人的命运纳入自己的掌控之中。亚历山大大帝的征服、罗马帝国的扩张、奥斯曼土耳其的征服、拿破仑的征服，以及希特勒和日本在二战时期的征服都是这样的例子。甚至在后冷战时期，美国还在通过和平演变试图改变世界。然而，这些尝试都没有取得成功。为什么呢？因为构建一个纯粹单一的东西是非常困难的。我们要构建人类命运共同体，我们就需要理解并超越征服历史，因为历史表明试图将所有人都变得与自己相同是行不通的。

因此，我们必须承认各种文明的存在，并意识到彼此之间的相互依赖和包容。我们需要承认我离不开你，你也离不开我，同时也必须认识到无法将所有人都塑造成相同的模样，这一点尤为重要。所有的征服史都试图将他人同一化，然而都以失败告终，这是极为重要的教训。文明交流于是变得尤为关键。文明交流涵盖了解对方和借鉴的过程。我们需要了解对方的身份，知道对方的哪些方面对我们更有益，学习对方的优点和经验，以实现共同进步。我们既可以保留对方文化中的优秀元素，又可以摒弃其中的不足之处。就如同在农田中筛选谷物一样，好的粮食被保留下来，而不好的则被剔除，这是一种相互学习、取长补短的过程。

从这一角度来看，文明倡议实际上包含了一种逻辑：首先，强调尊重文明的多样性。这实际上是一个前提条件，因为在构建人类命运共同体时，必须吸收各种文明形态的优秀因素，才能建立起和谐共生的文明形态。如果一种文明试图将自身强加于他人，大家可能不会接受。就像成立股份有限公司一样，每个人都有一份股份时，大家更容易接受，但如果非得是某一方独占，就会遇到困难，因为不同的文明都有其优缺点。不同文明对于同一问题的看法或认知会有一些相对的优劣之分。例如，穆斯林文明强调大家同为兄

弟，团结在一起的概念，这被认为是非常优秀的。相反，婆罗门教采用种姓制度，这在某种程度上被认为不如穆斯林文明的团结。另外，犹太教注重经济发展，因此犹太人普遍富裕，但儒教则表现出较为缓和，而佛教强调仁忍。这些差异在共同构建最优文明的过程中可能需要相互比较，以发现各自的优点和缺点。

我们需要吸纳各个文明中最优秀的元素，但如何吸纳呢？这需要一个原则，即我们必须确立一个全人类共同尊重的价值观。这个就是我们认同的共同价值，包括和平、发展、公平、正义、民主、自由等。推动文明交流与互鉴、建设人类命运共同体需要我们尊重这些共同价值。因为在和平与发展的世界中，人与人之间的交流需要建立在公平、正义、民主和自由的基础上。因此，这六个元素合起来构成了我们在文明之间推动人类命运共同体建设时要遵循的原则。当然，除了这些，还可能存在其他因素，但我们需要找到最大的公约数，以确保所有文明都能够尊重。

对于每个文明来说，传承和创新是至关重要的。这涉及到一个扬弃的过程，即强调保留和发扬文明中的优秀元素，同时不断进行创新，摒弃其中的不足之处，使文明逐渐变得更为优秀。其次，文明之间的交流合作有两方面：人文交流合作和文明传承与创新。在人文交流合作中，各文明互相学习借鉴；而在文明传承与创新中，文明要保持传承，同时进行创新，不断发展进步。在全球文明倡议中，这一逻辑非常清晰，即通过相互尊重、取长补短，将各个文明融合在一起，形成一个支撑人类命运共同体的和谐、合作的文明。为了在实践中找到适合的文明元素，我们需要明确一些共同的人类价值作为指导原则。这就类似于在市场上挑选食材或衣服，我们需要有一个选择标准，我们自己的大原则。具体来说，我们要在传承和创新自己文明的同时，学习和加强与其他文明的交流与合作。这一逻辑非常清晰，是建设人类命运共同体的有效路径。

我们如何推动文明交流呢？我们首先提到了全球文明倡议，以及在这个框架下的人类命运共同体的构建。这两者之间的逻辑桥梁在哪里呢？实际上，这个桥梁就体现在全球文明倡议中。如果我们只是单独考虑文明倡议和人类命运共同体，它们之间已经有了一定的逻辑关系。文明传承和创新是文明倡议中的关键概念，而我们可以通过自身的努力在人类命运共同体的建设中实践这些概念。由于要建设涵盖所有人的命运共同体，因此我们必须强调并加强人文交流的概念。接下来，对于中国而言，我们的核心抓手是什么

呢？中国的核心抓手正是我们目前推动的“一带一路”建设。“一带一路”建设的最重要之处在于关注物质和设施的连接。这包括不断修建更多的道路、建设港口机场和铁路，以及发展电网和互联网，从而使全球人类在物理层面实现真正的连通。然而，这还远远不够。我们需要关注更深层次的关系，包括心理联系、理念联系以及文化之间的联系。这就涉及到了人们对彼此的尊重、喜好形式和风格、观点的欣赏，以及在一些核心问题上的共识。只有这样，我们才能真正实现深层次的连接，推动人类命运共同体的建设。

接下来，我们要讨论加强民间交往的必要性。因为我们发现我们在进行民间交往方面做得还不够。这是因为中国正在经历着现代化的过程，这个过程主要发生在中国大陆上，过去四十多年里，中国人出国的比例并不高。但现在他们需要走出去，不仅主观上愿意，而且客观上也需要，这时我们发现对方的文化和语言差异是很大的，我们需要加强民间交往，这方面需要付出更多的努力。另外，我们还要谈到连接之路，这些都是与前面提到的文明倡议联系在一起，需要建立连接。此外，我们还要强调机制化建设，当然，我也提到目前讨论的机制化建设有些抽象。比如成立秘书处，这是一种机制化建设，下一步还要就这个秘书处如何运作做更多工作。第三次“一带一路”峰会上，习主席提出了八条合作倡议，通过这八条，中国非常务实地在推动“一带一路”建设，而这个建设过程始终是朝着一个比较明确的人类命运共同体方向发展的，对文明的深刻思考一直贯穿其中。

下面我们谈一谈中国与东盟关系，在“一带一路”建设中我们不能忽视中国东盟关系。在共建“一带一路”和构建人类命运共同体方面，中国和东盟双方已经取得了显著的进展，经济合作效果显著。这方面的进展大家心里都有数，贸易量和投资量都相当可观，人员往来也越来越频繁。可以说，人类命运共同体的建设已经起步，正迅速发展。与一些国家相比，中国和柬埔寨等国的合作明显更为迅速，由于他们的经济规模较小，对中国投资的欢迎程度较高，他们切身感受到了这种合作给他们带来的实际好处。柬埔寨的人均收入从过去的一两百美元迅速增长到如今的接近两千多美元，“一带一路”合作发挥了很重要的作用。这种合作在规模上相当重要，柬埔寨因此感受到了与中国合作的巨大利益。这样的合作使他们产生了与中国和全球市场相连的紧密感觉。实际上，在整个开放

过程中，中国也已经构建起与世界市场同命运的紧密联系，我们依靠着这个世界市场，没有这个市场，我们无法实现发展。

在更广泛的人文交流方面，中国在第三次“一带一路”峰会倡议中提出要继续支持更多的培训和留学生项目，这些项目涵盖了大部分的领域。在国际协调问题上，中国东盟过去的合作也很好，例如气候变暖和WTO的谈判等，都有相互协调的努力，充分考虑到各方的观点和立场。然而，最近在东盟国家之间，有一些分歧。例如，在对待俄罗斯进攻乌克兰的问题上，马来西亚和新加坡都明确反对俄罗斯的立场。确实，很难让每个国家在这个问题上都保持一致的立场。因此，在中国与东盟合作过程中，我们需要回到人类命运共同体建设的核心理念，必须时刻牢记和平与发展的目标，追求公平、公正、自由和民主，以和谐与和平的方式处理所有关系，从而创造一个更加和谐的世界。

最后我想强调，全球文明倡议是一项保障性条款。我们的主要目标是维护人类的和平，并实现发展中的繁荣与和平。只有通过发展繁荣的和平以及文明之间的互信互进，我们才能进入人类命运共同体的状态。所有的人文交流过程实际上是为了促进文明的互鉴互通，为构建人类命运共同体提供保障条件。我们相互学习的目的是了解对方的做法，因为我们需要将大家建设成一个共同的命运共同体。这个命运共同体需要一个共同的文明环境来支持，这不仅仅是关于个体身份，更关乎我们共同追求和平与发展的意愿。因此，我们应该共同努力，思考对和平和发展有益的事情，以实现我们的共同目标。

稿本日记与情景文学史建构

——以中国近现代稿本日记为例

张剑教授* 主讲

邝宜秦** 记录 陆思麟*** 整理

引言

近年来，学术界经历了巨大的发展和变革。随着公私馆藏的相继开放以及数字化技术的迅猛发展，我们不仅目睹了信息的开放，更有一种地不藏宝的感觉。许多之前无法看到的事物如今通过技术手段，层出不穷地呈现在我们的眼前。在这个学术变革的浪潮中，文学研究也发生了翻天覆地的变化，其中尤以文献学的研究取得了巨大的进展。从全球学术趋势来看，我们能够明显感觉到一种研究方向的物质化，即对物质文化的深入研究。在这种变革面前，对文学史的研究也面临着新的挑战。传统上，我们利用的文学史材料是有限的，然而现在，各种各样的文献不断涌现，这使得我们重新思考如何构建文学。以北京大学的陈平原老师为例，他不仅跨足文字和图像的研究，还探讨声音与文学史之间的关系，这种文学史的物质化研究，为我们重新审视文学史提出了一系列新问题。

过去，我们往往忽略了大量未被纳入研究视野的文学稿本，尤其是日记这一形式。根据我的统计，在近现代的稿本日记中，有1000多人留下了各式各样的稿本。这是我们在过去的文学史研究中

* 张剑，博士，北京大学中文系教授，博士生导师。Email: jianzhang71@pku.edu.cn

日期：2023年12月28日（星期四）

时间：下午两点至四点

地点：Zoom平台

本文改编自作者的讲演稿，由编委会成员现场记录并整理成文字，再由作者对该编写后的文字进行审阅和修订，并确认本文定稿。

** 邝宜秦，韩江传媒大学学院中文系本科生。Email: yiqinn18@gmail.com

*** 陆思麟，博士，韩江传媒大学学院中华研究院副教授，博士生导师。Email: lokesl@hju.edu.my

忽视的重要领域。因此，我们面临的一个关键问题是，如何将文学史的研究与文献学的研究巧妙地结合在一起，确保我们学习和书写的文学史能够与新发现的材料保持一种良好的互动，而不是材料已经发现了很多，足以改写昔日结论，我们还去照搬着过去的文学史，还是按照原来的那种条条框框去看，这样的话并不是理论和实践的互动。

这次讲座我主要以近现代稿本日记为例，想深入探讨这一问题。为何选择近现代稿本日记呢？因为我们发现，在宋代、元代等时期的稿本日记相对较少，这并不意味着古代人们不写日记，而是由于各种条件，保存和传承下来的相对较少。而想要深入分析某些问题，我们有时必须借助足够量的文献。为什么不选择当代日记作为例子呢？因为当代日记数量庞大，现今几乎每个人都或多或少记录自己的生活，例如通过发微信、发朋友圈等方式。数据过于庞大也难以有效研究，因为我们需要在研究中设定一定的范围和限定条件。因此，我认为选择近现代稿本日记，既可为我们提供足够多的样本，又不至于过于庞大和无法控制。通过截取近现代稿本日记为例，我们能够更深入地了解这一时期的文学史，并在相对可控的范围内进行研究。

首先，我想解释一下我们对文学史三个维度的理解。文学史应该可以包含这样的三个维度，即：真实文学史、约定文学史和情境文学史。我们都渴望抵达的文学史的最高理想是什么呢？那当然是真实的文学史。我们都希望能够回溯到过去的时空，亲眼目睹李白、杜甫等人的生活是怎样的，了解他们的个性特点，以及他们创作的过程。然而，时间是不可逆的，过去的一切实际上不可能真正回到我们眼前。我们无法完全沉浸于过去的时光，所以真实的文学史只是一个高悬的理想。尽管我们不断追求，但完美地重现它是不可能的。虽然如此，这个理想仍然是我们不断追求的目标，因为没有它，我们将失去方向感，文本会陷入想怎么说就怎么说的失控状态。与之相对的是约定的文学史，这是在一定时空范围内为多数人所接受、认同的文学史。它当然是一种“相对真实”，但具有一定的稳定性和普遍性，因此是文学史的主流，对人类知识的传递发挥着重要影响。比如，我们在北京大学使用的是袁行霈先生主编的《中国文学史》，由高等教育出版社出版。这个版本经过几十位专家多年的精心打磨，取得了大家公认的说法，描述了一种主流文学

史观。主流文学史并不一定反映最新的研究情况，因为它必须取得大多数人的共识，保持一定的稳定性。

那什么是情境文学史呢？情境文学史是一种最接近文学发展实际的文学史。它通过不断涌现的新文献，对传统文学史提出挑战，揭示传统文学史中未涉及或叙述不充分的方面。通过现有文献，我们能够身临其境，感同身受地观照文学发展的具体历史时空。情境文学史既有能力挑战传统文学史，又是逐步逼近真实文学史的一种无尽探索方式。然而，需要注意的是，情境文学史对传统文学史的修正或对真实文学史的挑战并非无序的、碎片化的过程。它不是随意陈述，而是通过对话和共识的方式进行，以避免陷入无序和失控的状态。为什么我们说稿本日记是一种较好的情境文学史研究载体呢？首先，它具有原始性。请大家思考一下，稿本日记是作家亲笔书写的个人生活记录，是相对纯粹的私人书写，其透射出的生命气息更为浓烈，更易让人同境共情。另外，我们想要尽量接近过去发生的场域，就需要考虑材料的时间性质，日记本来就具有排日记事的特点，稿本日记更加贴近事件发生的时间，现场的情境感更加强烈。这种双重性使得稿本日记成为最能够贴近真实历史现场的一种重要材料。通过研究这些原始而具有时间性的记录，我们能够更全面地了解文学发展的真实情境，而不仅仅停留在传统文学史中所涵盖的方面。

为了培养自己的历史感，学界目前有一种共识，即提倡翻阅日记。尽管在翻阅日记的过程中，逐日而过，可能看到的都是琐碎，例如记录日常生活的点滴，吃饭、见朋友、走亲访友等等，但是如果你持续地一天天一页页地翻过去，你会发现你的历史感在逐渐增强。日记可说是锻炼历史感最好的媒介之一。说到稿本日记，可能有人会问，既然日记有稿本，还有印本，那么印出来的日记和原始的稿本日记有什么区别呢？实际上，我们可以考虑一下，稿本日记是原始的，当写作时，尽管像李慈铭这样的人在写的时候可能就有留存后世、未来会出版的预期，但这样的人毕竟是少数。大多数人写日记时，它更多地具有私人属性，不准备公开。而印本日记则不同，它经过自己审订或亲友修饰过，进入公共流通领域供大家阅读，因此具有一种公共属性，中间难免会有诸多隐讳、修饰甚至扭曲；比如那些由后人进行整理和出版的印本日记，在整理过程中，后人可能会考虑到一些问题，对日记中出现的一些不光彩的内容，他们可能会掩盖或修饰，对于一些过于私人化的语言，他们也可能

进行修改和删略。因此，我们选择研究稿本日记的原因之一就是，印本日记可能经过多次修饰，已经是公共书写的产物，而我们希望回到更原始的状态。

以下我们来具体分析稿本日记在情景文学史领域所做出的贡献。我将从三个方面进行论述。

一、补充与改观：传统文献学方法

首先，稿本日记对于文学史具有补充和改观的功能，通过这一功能，它实现了从数量到质量的转变。一开始，文学史通过不断补充稿本日记中的材料，逐渐积累数量，而后可能导致对原有观念的改写。单独补充一条材料可能并不足以产生影响，但随着数量的增加，我们可能会发现原来的结论存在问题，从而对我们的认知提出了新的挑战。这其实是运用了传统文献学的方法，补充相当于辑佚，异文相当于校勘，改观相当于辨伪。它们都有助于更准确和真实地描绘文学史。

以陈曾寿为例，他是近代著名的画家和诗人，同时也是忠心耿耿跟随溥仪的旧臣。在他民国十一年份的稿本日记中，特别是民国十一年十一月初四的记录中，我们了解到一系列生活琐事。他详细记录了他母亲的健康状况逐渐好转，自己入城请医生调整药方，晚上还为女婿画了一匹马，并附上了一首七绝诗。此外，他还记载了深夜间发生的小偷入室盗窃他一件皮袍等情况。值得注意的是，在这个日记中，他所创作的画马七绝这首诗被保留了下来。如果这首诗没有被保留在日记里，我们将无法看到它，因为在陈曾寿公开印制的诗集中，这首诗并没有被收录。通过这个稿本日记，我们发现了这首诗，这就是它的补充功能。

类似的例子可以举很多，陈曾寿生前由他本人审定印制的《苍虬阁诗集》，我们通过稿本日记可以补充很多诗歌，尽管这些诗歌是他有意不选入自己公开印制的诗集的。陈曾寿去世后，他的两个儿子又从日记和其他资料中汇编了续集。然而，通过对比稿本日记，我们发现陈曾寿的儿子仍然有所漏掉。这显示了稿本日记在补佚方面的强大功能。

再来看一个王诒寿的例子。同样是近代著名的文人，他曾将自己的诗集和文集都刻印出版，但诗集未见有汇编和传世。然而，他

将自己的诗歌都保存在了日记中。通过日记将其中的诗歌整理出来，我们就能得到一部王诒寿的诗集，从而解决这个问题。日记中通常包含各种各样的内容，包括个人的感想、甚至是创作。王诒寿在日记自序中明确提到：“朋从之往返，读书之得失，以及米盐之零杂，皆当书之以备遗忘；而诗古文词稿亦附焉。”这意味着除了记录生活中各种琐事外，他还在日记中记载了自己的创作。这不是个别现象，很多时候，日记都是一个人创作的原始素材。在后来编纂诗集的时候，作者通常会从日记中提取并进行修改。

学过中国文学史的朋友都熟知方玉润的《诗经原始》这部著作，而方玉润本人则是一位能吏，在曾国藩的幕府中工作过，后来还担任过知府，同时他也是一位文学才子。他的稿本日记内容非常丰富，可惜没有完整保留下来，但即使残留的部分，仍然有不少诗歌是我们在印本诗集中看不到的。例如，在咸丰七年的稿本日记中，他记载了一首诗《书四祖寺壁》，还有在咸丰十年4月29日创作的两首七绝。这些诗在观看时都显得很有气势，但却没有被收入他的诗集。利用稿本日记就能对之做有效的辑佚。

有的朋友可能会问，除了补佚的功能，你之前不是还提到了校勘的功能吗？那我们再来看几个例子。方玉润一生最看重的作品之一是他的《平贼廿四策》。在清廷与太平天国作战期间，方玉润写了这个平贼二十四策献给曾国藩，这个作品经过了多次修改。曾国藩看过之后大为赞赏，甚至将方玉润召为幕僚。方玉润将多次的修改都记录在了日记中，包括哪一天写了第几策等等。然而，当我们看方玉润的印本文集时，却发现这些策的顺序被调整过，内容也有较大的改动。印本里提到的顺序与稿本里有所不同。这就是校勘的重要作用，通过比较稿本和印本，我们可以更真实地了解文学作品的创作过程和演变。

这些异文，应该是方玉润自己修改造成的结果，因为他的印本文集是经自己审定的。陈曾寿的《苍虬阁诗集》也是由他亲自定稿的，其中稿本日记和印本诗集中的诗歌存在差异的地方，必然是经过他本人同意并亲自修改的。至于续集部分，是由陈曾寿的后人整理而成，有的不是来自日记，而是从其他史料中搜集而来。若在续集中发现有与原作不同之处，很可能是后人所做的修改。这是一个需要注意的地方。以《苍虬阁诗集》为例，陈曾寿是如何进行订正的呢？在卷四中有一首《挽曹君直诗》，曹君直指的是经学家曹元忠。在这个诗集中，有一首为曹元忠写的挽诗。曹元忠是清朝时期

的遗老，他去世时还保留着辫子，入葬时穿着清朝的官服。陈曾寿为曹元忠写的诗歌前面有一篇序言，提到曹元忠选择以清代官服入殓，以示对清代的忠诚。而陈曾寿本人与曹元忠关系良好，曾长时间相处。随着清朝退位，民国建立，作为逊清朝廷中大节不苟的遗老，曹元忠志气弥厉。陈曾寿还指出有人曾经写了一份劝进表，颂扬袁世凯称帝，这一行为被认为是名节扫地的。陈曾寿在序言中暗示这个人是曹元忠的老师。

其实印本诗集中的这个序言，陈曾寿已经做了一些修改，涉及到他对某人的姓氏以及对其行为的批评。在稿本日记里，也收有这首诗及其序言，陈曾寿直接点出这个人是缪某，且批评其是无耻之尤。缪某明显即是缪荃孙。民国四年袁世凯称帝时，江苏省的劝进名单中，缪荃孙被列为第一名。很多遗老对他的行为表示唾弃，指责他是贰臣。刘成禺《洪宪纪事诗》还记载了一幅对联：“三千金呼二万岁，一小时称六十臣。”讽刺了缪荃孙和王式通，他们都是拥护袁世凯称帝的人。据说，袁世凯曾以三千金换取缪荃孙连呼两声万岁，而王式通则是在入觐的一小时内称臣六十次。这幅对联所说的掌故不一定真实，但却流传很广，它表达了人们对变节人物的不满和嘲弄。

此外，还有一些异文涉及艺术层面的修饰，其改动较大，与政治大节无关。陈曾寿诗集中有一首七绝《残梅》。然而，在稿本日记中，我们找到了他的底稿，系民国十二年时创作的一首七律《残梅》，印本诗集截取了七律的首联和尾联，将之变成了一首更为凝练的七绝。通过稿本日记，我们能够还原他创作的一些过程，进而评判他为何做出了这样的修改。《苍虬阁诗续集》是由陈曾寿的两个儿子编辑刻印的。在这部续集中，我们能够发现一些与稿本日记不同的异文，这明显是他的后人所做的修改。举例来说，其中有一首诗提到了溥仪和婉容的故事。陈曾寿是婉容的家庭教师，婉容曾经赐给陈曾寿一件狐皮袍子，当伪满洲国灭亡后，婉容被俘最后凄惨而死。陈曾寿闻讯写下了这首诗，印本中的诗题是《壬申冬北狩旅顺，命寿护宸轩继往，拜狐裘三袭之赐，昨岁乘舆蒙尘，坤维惨阨，今冬严寒仍衣赐裘，感赋》，与稿本日记相比发生了较大变化，稿本中有“播迁一载”、“极人世之惨酷”、“共匪”等力量型和情感性词汇，在印本中都被删改了，这种删改，应该是他的后人有所避讳所为。这首诗在稿本日记里还多了两个注，其中一个是在《南渡录》载“朱后薨，以黍席卷之”。这是说宋钦宗的皇后小朱

后，死后被人用黍席卷起草草埋葬，陈曾寿将婉容与小朱后相比，痛言“葬迷黍席大招难”。因为诗句中有“录托稼轩《南渡》惨”，即使没有日记的这个注，我们大概还能通过典故将之推测出来。然而，诗的另外一句“何能归跼西山塔”，如果缺少日记中的注，我们将无法准确理解其含义。庆幸的是，稿本日记中提到婉容曾在妙峰山娘娘庙前，为溥仪祈福，否则我们将无法理解“何能归跼西山塔”的真正意思。通过稿本，我们能够更加真实地感受到当时发生的真实情景。

我们目前看到的公共领域的印本日记，实际上只是冰山上的一小部分，不能认为这些已经公开的文献就代表了全部。这些印本可能会给人一种假象，真相往往是隐藏在水底下、冰山下的。通过研究一些尚未公开的稿本日记，我们能够获得更多的信息，这些信息有可能推翻或者改变我们原有的观念。如由上海师范大学张寅彭、王培军两位教授整理的《苍虬阁诗集》，水平很高，但当时他们没有看到稿本日记，只是根据印本诗集进行统计，得出陈曾寿各体诗中，绝句最少的结论。但这是否符合陈曾寿个人实际创作的情况呢？并不符合。通过研究稿本日记，我们发现他创作绝句的数量很多，只是他自己不保留绝句的底稿，很随意地创作，因此留在印本诗集中的绝句相对也少。他在日记中提到：“余所作七绝多不留稿，偶记忆之，写于此。”即便如此，我们在陈曾寿的稿本日记中，发现七绝的数量依然颇夥。另外我们要考虑到陈曾寿是一位画家，很长一段时间他通过卖画来维持自己的生计，这些画幅很多以小景为主，尺寸不会太大，题写其上的恐怕也多为绝句。

这里再举一个文学史上经常会被考试的例子，表明当文献补充和校勘到了一定的节点上，质的飞跃就会出现，你会发现被印本文献遮蔽的世界，或者说一些片面的印象可以得到改观。近代文学史一般认为，在道光咸丰年间，存在一个以程恩泽、祁寯藻为领袖，再以曾国藩、何绍基、郑珍、莫友芝为羽翼的宋诗派，他们往来唱和，都喜欢宋诗，共同推进宋诗的运动和复兴。然而真实情况是怎样呢？随着新文献的不断发现，比如祁寯藻日记、莫友芝日记出来了，何绍基日记马上也会出版。通过这些这材料，我们发现其中有的人彼此相熟，而有的则完全不认识，例如郑珍与祁寯藻、曾国藩、何绍基等人根本没有交集，也很难看出祁寯藻就是众人拥戴的宋诗领袖。没有领袖，成员之间缺乏交往，有时存在矛盾，甚至观念相反。因此，怎么能够说他们构成一个宋诗派？这个所谓的宋诗

派其实是由陈衍构建出来的。陈衍在《石遗室诗话》中，认为存在一个宋诗派，并以此为基础展开讨论。陈衍写作时，他所接触到的文献毕竟有限，他在报纸上连载诗话，有期限催逼，也不容他仔细推敲，因此有些看法并不一定符合实际。晚清民国时期的掌故之学，很多时候都是基于有限信息的口耳误传，我们现在可以通过大量的新材料对之予以纠正。

二、动态与心态：文本发生学方法

在探讨稿本日记对真实情境文学史建构的作用时，我们发现它不仅能够提供大量的补充材料，甚至有可能颠覆我们对历史的一些印象，使我们更贴近真实的文学史。这是上节我们想讨论的内容。接着，我们准备在本节讨论稿本日记的文本发生学问题，以便更好地理解进入动态的创作过程，让我们感受作者是如何进行创作的。这种体验带有一种代入感，仿佛我们亲身经历了这个过程，感受到了变化的一切。这里涉及到了动态和心态，是一种文本发生学的路径。

法国学者德比亚齐在其著作《文本发生学·引言》中提出了一个重要概念，即稿本分析的原则。他指出，稿本的分析不仅关注文献的内容，更着重于作家在写作中表现出的行为、情感、犹豫等动作。通过这样的分析，可以重建一个新的文本世界。稿本日记作为作家生命和思想最原始的文字记录，在反映作家创作动态、心理变化和自我形象塑造方面拥有其他文献无法替代的优势。这一点毋庸置疑，我们不仅可以通过日记的外在形态感受其书写风格，例如是草书还是楷书、书写工整程度等等；而且通过与其他日记的对比，更能深刻地体会到这些方面的差异。在这个比较中，我们可以关注稿本日记的物质形态，包括印章、墨色、浮签、字体、字号、符号的涂抹和圈点等。这些细节揭示了作者的涂改方式、篡改手法和拼贴技巧，从中我们能够了解到作家的个性、心理习惯以及当时的心情。

譬如曾国藩的日记展现了不同的格式，他在某个时期采用了不同格式的纸张进行写作。特别是在咸丰元年和二年的日记中，他的注意力更多地集中在理学方面。他的《绵绵穆穆之室日记》稿本就是这一时期的代表，记事自咸丰元年七月一日，迄于二年六月十二日，格式上颇为独特，系预先印制的制式册页，每日十栏，首栏登载日期、天气等，末栏刻印以“戒惧”、“谨独”思想阐释“绵绵穆穆”之意的

一段文字；中间八栏，依次为读书、静坐、属文、作字、办公、课子、对客与回信，每一栏都被用来记录相应的活动，每天他都会检讨自己是否完成了这几项任务，以及完成得如何。这种格式化的记录反映出他当时的意识，即类似于“吾日三省吾身”的自我反省，通过这些记录，能深刻地感受到他的自省自讼意识和“日省簿”、“功过格”、“读书日程”等对其日记的影响。

袁昶的日记以前我们只能看到抄本和印本，但现在他的稿本日记被山东大学的朱家英博士发现，总计有 65 册，藏在上海图书馆和南京图书馆。由于这是几十年的日记，所使用的纸张也各异。初期的日记使用的纸张较为粗糙，这让我们可以推断出他当时的经济条件并不好。随着时间推移，他的日记中期开始使用更为精致的纸张，因为经济状况逐渐改善，官位也逐渐升高。此外，他的稿本日记中还保存了大量诗歌。然而，在刻印成印本诗集时，他删去了很多诗歌，对选入的一些诗歌也进行了较大的修改。举例来说，晚年时期，他的《漫兴》原本在稿本日记中有 100 多句，有不少怀才不遇的牢骚。但在后来的《浙西村人初集》中，这些句子都被删除，只剩下了 38 句。为什么这样做呢？因为他可能认为苦尽甘来，他不再需要发牢骚，以免被别人指责有失平和。通过这些修改，他对自己形象进行了一种保护，保持了一种雍容的态度，虽然实际上他当时确实发表过很多抱怨的内容，只是这些内容都被删掉了。

还有李慈铭的《越缦堂日记》，观察他日记中的涂抹颇具趣味。他在日记中涂抹的内容不少处涉及骂人，例如“所谓魑魅魍魉的一班人”等等。李慈铭的个性比较激烈，早年与周星誉兄弟的关系非常好，当时曾有不少赞美之辞。然而，随着关系的破裂，他将那些内容全部涂掉，然后在旁边批上“这是鬼蜮”、“魑魅魍魉”、“畜生”等字样。通过这些涂抹，我们能够窥见他前后心情的巨大变化。

再看谭献的稿本日记，中华书局出版的《谭献日记》不到 30 万字，谈论文艺非常出色，因此经常被我们引用，其中谭献的形象是理性、温和、公允的。然而稿本日记并非如此。稿本日记是由南京大学徐雁平教授的学生，来自湖南大学的吴钦根副教授所注意到。他发现数十册谭献的稿本日记，总字数超过 160 万字。这个日记尚未出版，因为字体非常难辨认。稿本日记里，你会发现谭献经常骂人，从唐代的韩愈，宋代的朱熹到清代的全祖望、方东树，基本上把名人骂了个遍儿。他斥责朱熹说是“巨谬”和“贻患无穷”；说

方东树“无知妄人”；说陈康祺是辽东的猪没见过世面；讲陆心源简直是浙江的不幸；批评俞樾“说经纰缪……小言破道，私智盗名，方当误后生，谬种流传矣”等等，这是在稿本日记里的批评。但他的刻本里这些文字都不见了，完全是一个严谨的学者形象。

举例来说，谭献在卷一原本批评《颜氏家训》为“陈义浅薄”。然而，在刻本中，他意识到《颜氏家训》是被公认为名著的，因此怎么能够轻率地称其为浅薄呢？这样的言论可能会遭到大众的反感，并引来批评。于是，他将原批评改为“陈意平远”，选择了一个中性而模糊的表述。你觉得“平远”是褒义还是贬义呢？他的改动使得评价更加中立，减少了争议性。在卷二中，他批评《骈体正宗》时，原文中表示“古义尽亡”。然而，在刊本中，他认为这种说法过于绝对，于是改为“古义稍失”，显得更为温和。在卷六中，原文评价“条鬯而未芬芳者”，而后改为“立论亦可信者多”，等等。这些变动都表明，谭献经过精心筛选、重新组织和润色，将《复堂日记》中的私人性言辞转变为更具公共性的知识。因此，我们可以看到，他的作品不再是情绪激烈、针对个人的辱骂，而是更加理性和平衡的表达。在这个过程中，谭献通过对文本的重新定义和流传，塑造了自己在印本中的学者形象，构建了一个更具公共影响力的谭献。至于他在真实生活中的形象，就要通过稿本日记来窥见。如果你对此感兴趣，可以阅读吴钦根在《文学遗产》上发表的文章《谭献〈复堂日记〉的编选、删改与文本重塑》。日记原本属于史部，但将其中有意义的语录摘出，就变成了个人的著述。

另一个有趣的例子是关于书法家何绍基的日记，他的早年日记丢失后流落到地摊上，被翁同龢买到。当时何绍基和翁同龢都在京城任官，何绍基听说自己早年的日记出现，迫不及待地想要看看自己都记录了哪些事，于是索要回去仔细阅读。在阅读后发现里面并没有什么特别过分的事情，安心了。然而他还是做了一些修改，并将修改后的日记交还给翁同龢。翁同龢也是个调皮的人，拿回日记后就好奇地检查了一番，看看何绍基到底做了哪些修改。他发现何绍基涂掉了其中的“王氏琮箫同行”六字。于是，翁同龢开玩笑问何绍基为什么要把这几个字涂掉？何绍基只是大笑着回应。而调皮的翁同龢更是在日记上写了一则跋，说：“余谓叟‘王氏琮箫同行’一语何遽涂去耶？叟亦大笑。”那么当天的日记都记录了些什么？内容包括何绍基计划回乡的时候，与各路名流的交往等等。随

着行李船的抵达，他还拜访了各位官员，同时接触到许多文人雅士，欣赏了书法等等。在这个风雅过程中，突然插入一句“王氏琼箫同行”，王琼箫并非何绍基的夫人，而是他的妾。他觉得这有些不妥，于是决定将其涂掉。从中我们可以看出何绍基的心态，当时他随手记录，并没有过分在意，因为他记录日记时没想到别人会看到。不过最终日记流落到翁同龢手里，他便涂掉了这一句。何绍基只是涂掉了六个字，改动很细微。而最大的改动实际上出现在陆小曼的日记中。

如今的年轻人在看《爱眉小札》时都感到兴奋，为两人纯粹的爱情故事而打动，两位主人公的情书写得十分出色，而其中所附的陆小曼日记更是充满了纯情与理想，文字也清新灵性。然而，虞坤林先生却将陆小曼的稿本日记找了出来，并进行了比对。这一对比揭示了一个问题。具体是什么问题呢？原来，陆小曼的日记一共有20篇，《爱眉小札》附后的20篇日记中，稿本日记里的20篇都存在。在对比稿本日记和《爱眉小札》的版本时，发现其中有12篇进行了较大的改动，有的是进行了重写，有的甚至某一天的日记基本上是重新书写的，原文中根本没有相关的事情。

比如有一天，陆小曼当时还未离婚，她的丈夫王赓在家。在她的稿本日记中写下抱怨，如“我明天一定给他写封信，只是受庆在家，不易有机会”等等。然而在她的印本日记中，这些内容都被删除。相反，她描述了自己漫步山间的感觉，“看见好几处美丽的庄园……满都是杏花，每年结的杏子，卖到城里就可以度日，山脚下造几间平屋，竹篱柴门，再种下几样四季吃的素菜，每天在阳光里栽载花种种草，再不然养几个鸟玩玩，这样的日子比做仙人更美”，陆小曼甚至表达了愿意与徐志摩共同归隐的愿望：“我们还是躲到山里去罢！……世间纯洁的心，只有山中还有一两颗。”这样的叙述构建了一个既纯净又向往宁静的情感世界，与她稿本日记中的抱怨截然不同。此外，稿本日记还真实记录了陆小曼的本来面貌。不要将她理解为纯粹的新女性或民国时期的新女子。一个真正的新女性需要具备一些条件，比如不裹脚，接受过新文化、上过新学堂，而陆小曼确实具备这些条件，她甚至擅长外语和绘画。然而，关键的一点是她并没有经济独立，她一直处于被包养的状态，没有一份工作，这与真正的新女性有所差异。一个真正的新女性需要拥有独立的人格和经济来源，需要通过自己的努力来养活自己，而不是依赖男人。因此，陆小曼并不能被视为一个典型的新女性。

真正的新女性可以说是林徽因。她有自已的事业，接受过新思想的训练，上过新式学堂等等。与此不同，陆小曼在她的日记中表现出更多的是社交花的特质。日记里常记许多男性向她献媚的情况，她因此常感到烦恼，“咳，我真恨为甚么人人爱我”。这给其他女人带来了困扰等等。她在稿本日记中呈现的是一位社交女性的形象。然而，在印本日记中，她的形象发生了变化，变成了一个接受新思想、追求个性解放的新女性。她甘愿为了追求爱情不顾一切，不再局限于卿卿我我的关系，也没有过多的吃醋情节。因此，对于她的改写来说，变化是相当大的。在这两个版本中，稿本日记更趋向于真实的、即时的记录，而印本日记更像是一个日记文学。印本日记中描述的陆小曼，以及其他民国时期一些作家的日记，有时创作和日记的区分变得模糊，让人难以分辨。或许我们可以从这个现象中看到一个关于日记在近代的转变。

另外需要注意的是，我们不能仅仅依赖稿本日记进行心态和思想的研究。研究者不能只看稿本日记，因为稿本日记毕竟是一己的观念，一己的视角，它具有局限性。因此，为了真正推动对研究主题的深入和全面了解，我们必须与其他文献联系起来，首先与作者的其他文献关联，比如诗文集、书信等，然后再与其他人的文献进行关联，从而形成一个更为全面的文献群，建立一个更加全面的研究视角。通过与其他文献进行对比，我们也能更好地发现作家心态和创作动态的变化。

我们可以举翁同龢的父亲翁心存的例子，他的官职比儿子还要高，是清代正一品的体仁阁大学士。我整理过翁心存的日记，他在咸丰十年听闻一个本家叔叔翁祝封去世，写了一首诗表达对亲人的怀念。他描述了去年叔叔拜访自己的情景，但今年叔叔却突然离世，令翁心存深感人世无常。翁心存的诗歌非常有感情，说去年八九月，我的叔叔来京师，“拄杖携幼儿，我时方在告”。翁心存虽有病告假在家，但仍扶病与老叔相见，两人分别已 20 多年，如今都满头白发，相见非常的诧异，都不认识了，很久不能说一句话，“不能措一词”。后来两人不断回忆过去，“就席展情话，时复扬须眉”，讲的高兴时眉毛都在抖动，不知不觉到了饭点，于是“坐久进鸡黍，谈深劝杯卮”，留下来饮酒吃饭，继续谈论，“娓娓述平生，纤悉知无遗”，简直无话不谈，“语多虽冗沓，不离孝与慈”，虽然说话难免重复，但都以孝与慈为主。“自辰迨申酉”，可见时间之久，从上午七到九点，到下午五至七点，差不多一天，

“甚喜亲情洽，未觉筋力疲”，但一点儿不觉得疲倦，这是因为见了亲人啊。

翁心存叔叔去世后所写的这首诗，情感是否是真实的呢？就写诗的时候而言，这种伤悼怀念的情感或许是真的，但他所追忆的去年事和情，是否符合当时的实际呢？可能也不尽然。让我们翻开翁心存稿本日记的咸丰九年9月28日，翁祝封就是那天来访的，当日的记载是怎样的？他提到叔叔“巳刻”（9点到11点）前来，携带第二个孩子翁心鉴，翁祝封“年已七十三，须发皆白而精神不衰”，过去木讷的老叔现在变得健谈，他的儿子才22岁也很善谈，“留之便饭”。“老翁盛夸其三坦腹”，坦腹是女婿的意思，老翁夸奖三个女婿对他好。而翁心存的反应是“真是讨厌，啰里啰嗦的讲半天还不走”，“勉强陪至申刻始去”，感到“惫甚矣”。咸丰十年诗歌中的“甚喜亲情洽”和咸丰九年日记中的“颇为可厌耳”似乎情感不一致。但我们不能因此认为文献中是虚构的。因为翁心存在诗歌中表达的是对叔父去世的追思之情，虽然与当时的具体事实可能存在一定的差异，但这种追思时重构的情感也是真实的，因此，通过与稿本日记和其他文献的关联，我们能够更全面地了解翁心存的心态和对自身形象的塑造，他对亲情十分重视，在诗歌中自然会有意展现自己敬宗收族的一面。

我们为什么要研究文本的动态与心态呢？只有通过文本发生学的比较，才能使得稿本不再仅仅具有文献的辑补功能，而升华为一种关注心态史、思想史甚至社会史的高度。它不再仅仅是对特定作品的关注，而更加关注作家创作过程中的变化。通过这个过程，我们可以深入了解一个人的心态如何变化，以及这个变化的意义是如何形成的。这对我们重新认识作家或作品都有着重要的启示。也只有这样，我们才能真正实现从文本到人的转变，使之成为一种文献的文化学，不是死板静态的文献，而是背后承载着文化和思想的活生生的文献。

在这一过程中，我们要认识到，如果我们只是为了文献的辑佚而进行补充，那我们可能会被一些人嘲笑。例如宋代的王应麟《汉书艺文志补正》做出了很大贡献，但章学诚讽刺若不是秦代焚书坑儒，烧掉了一批书，王应麟也就没有补佚的机会了。

陈衍指出现代人往往喜欢进行文献的辑佚，热衷于挖掘他人的稿本，实际上可能是在违背作者的原意：“今人喜搜集前人逸稿，多为本人所删弃者，转以暴前人短处矣。”因此我们不能仅满足于

单纯的文献辑佚，我们谈论的是这种补充的意义，进行过程和现代性的研发，进行思想史、社会史和文化史的分析，这些补充的材料就变得非常有用。而不仅仅是从一种简单的艺术标准上去判断。我们应该如何有效地利用前人的稿本呢？正如刚才所说，必须将其放置在一个上升的高度，不要简单地局限于补佚的层面。

这实际上涉及到非常复杂的情境。陈曾寿在著名词家朱祖谋去世后，曾写诗追悼：“遗囑书碑见久要，窃名谁使迹潜消。迟刊家乘删唐蒋，忍负涪翁有范寥。”指出朱祖谋生前曾囑托陈曾寿为他书写墓碑。但去世后书写墓碑的却是别人，这让陈曾寿感到愤怒，他在诗中用了一个典故，据说范寥在印行黄庭坚的日记时进行了一些修改，删去其他照顾黄庭坚的人的名字（如唐生和蒋生），只保留自己的。陈曾寿通过这个典故暗示，有些人可能会掩盖他人的贡献，凸显自己的功劳。陈曾寿日记中有一则注释，说“疆村（朱祖谋字）遗囑求散原作墓志，予丹书。有某君改其文，谓《疆村丛书》及词集皆某出贖所刊。其实疆村之书皆生前自刊，其余则同人贖资刊之，予为发其覆而更正之。某大怒，乃另请邓孝先书碑，将余所书者销毁。”陈曾寿认为朱祖谋的书都是他生前自己刊印的，其他也是大家一起出钱刊刻的，某君不应该说书资皆其所出。正因为陈曾寿揭露了事实，才引得某君大怒，毁掉了陈曾寿的书法，请邓孝先重新书碑。有学者认为这里所指的“某君”就是龙榆生。但是，在1940年刊本《苍虬阁诗集》卷九中，这首诗被改为：“蕴藉能工绝妙词，最难石帚与同时。枯禅未净残生泪，地变天荒剩自知。”四句诗被完全改写？为什么？其心态就值得好好探究。但某君到底是不是龙榆生，改写的具体原因到底为何？都不是容易弄清的问题。通过比对其他文献，我们或许能够更清楚地理解这一复杂的历史事件，然而至今为止，这个问题依然没有被完全解决。

直到今天我给大家讲课之前，我还在请教上海大学的王培军老师和山东大学的李开军老师，他们分别研究过陈曾寿和陈三立，但对此问题看法并不一致。《疆村遗书》和《词学季刊》均载陈三立为朱祖谋所撰的墓志铭，其中有“卒前尽授其门人龙沐勋”十个字，龙沐勋即龙榆生。然而，当你查阅1949年中华书局出版的陈三立《散原精舍文集》所收该墓志时，会发现这十个字并不存在，就好像它们从墓志铭中消失一般，这究竟是怎么回事呢？这十个字是龙榆生在《疆村遗书》和《词学季刊》中临时加上去的呢？还是说最初就有，后来陈三立或者1949年中华书局编纂时才将其删除？李

开军老师曾出示《散原遗墨》中所收陈三立致龙榆生的一封信：“鄙人所撰疆老墓志即系定稿，后并未变更一字，遗书中所列是也。（旁人欲乞删去校刊人，不识是何肺肠，极为怪笑。）”但王培军老师对此信的真伪又有所疑问。这真是一个谜，通过深入研究，我们或许可以揭示陈三立、龙榆生和陈曾寿各自的心态，从而得出更多有趣的研究成果。

总之，本节我们强调的是要提升研究的立场，不仅将稿本视为纯粹的文献学对象，而要从文化、思想和心态史的角度去探究稿本，使其真正成为情境文学史研究的入口。

三、时空与整合：新兴日记学方法

在第三节，我们想表达的是通过稿本日记，通过日记学的途径，我们怎样推动情境文学史的建构。首先，日记学强调文体的独立性，就必然要思考文体的形式特征，日记最基本的文体形式特征应是排日记录作家的活动、思想与见闻。利用这个特征，可为作品迅速准确地定位和校正时空，或者发现作品的本事，加深人们对作家、作品的了解。我们可能会发现现今的文学叙述有时会颠倒时间线，把过去的事情放到了现在。通过日记，我们能够有效地对作品进行重编、重建，从而改变现有文学历史的叙述。

如《苍虬阁诗集》中所收的诗歌往往只有大致的时间，无法看到具体的日期。然而，在陈曾寿的日记中，我们可以还原这些信息。比如，他的《题五月骑驴入华山图》，我们根据日记可以迅速将创作时间定位到癸亥元月十日。此外，《苍虬阁诗集》中存在一些关于系年的错误，将不少诗歌放错了年份。例如，一首创作于民国二年的诗被误排到了民国二年之前。还有一首创作于民国十一年 的诗，却被错误地记录为民国元年。民国二十一年日记中记录他创作了《幽居》这首诗，但在印本日记中，这首诗被移至民国十一年，不仅时间错乱，而且地点也不对，因为民国十一年，陈曾寿在上海杭州一带，而不是在长春，时地的改变，使这首诗看起来宁静而美好。然而，通过真实的日记，我们才能理解这首诗实际上是排遣不快的作品，从而更好地理解创作背后的作家情感。

在林庚白的日记中，有一首诗讲述了他和谢冰莹、顾凤城两位作家在华安酒楼参加盛大宴会的情景。在宴会中，他感到受到了很

多女性的关注。林庚白是个相当自恋的才子，当时正在追求铁道部的女职员张璧，我写过一篇文章《爱是一种文学塑造吗》，详细讲述了他们之间的爱情。这次宴会结束后，林庚白写了一首诗，表达了对张璧的相思苦恼，因为尽管很多女性都欣赏他，但他为什么追求不到张璧呢？因此，林庚白又半夜跑到霞飞路上去散心。如果我们只看这首诗而不阅读他的日记，很容易将其理解为对国家和人民的忧虑。还有他为谢冰莹写过集句诗：“亦狂亦侠亦温文，窈窕秋星或是君。今日并不挥闲涕泪，商量出处到红裙。”印本诗集中只能看出这是一首游戏性质的诗，而通过阅读稿本日记，我们发现这首诗实际上包含了他与谢冰莹之间短暂恋情，以及在追求张璧感情挫折后，他与谢冰莹商量未来出路等内容。这表明阅读稿本日记不仅能够校正集部文学作品中时空误置的问题，有效地重建文学的编年史，改进现有文学史的叙述，还能够深入了解作家的调整和修改过程，更加贴近情景文学史。即便是作家自己对作品进行了调整，我们也可以追问这样的调整背后的原因，这将成为一个有趣且值得研究的话题。

另外一个方面是，日记学强调整合式的研究，你要尽量将其视为一个整体，努力弥补其空白，回到当时所处的时空。这就需要召唤其他文献参与，与其他文献多方面联系，形成多维视角，设法走入情景的文学史。例如，民国大总统徐世昌的日记，他主要记录生活中的养花、钓鱼、书法、散步和阅读等，而很少提及军国大事。为什么呢？因为这些事情他在办公室里已经处理完了。要理解这些，你需要将所有资料联系起来，尽量将它们置于一个时空背景之中。此外，一些看似无聊的“吃吃喝喝”的记载也是有意义的。尽管明代王慎中曾讽刺过这种记录，认为这样的酒肉账很烦琐。然而，这些吃喝的活动背后往往涉及到文学的地域、集团，以及文学社团的建立等方面。你可以从中发现人物之间的互动、讨论的主题，以及这场酒对后来文学社团建设的影响。将这些名字、地名等信息视为文学共同体的一部分，或者说文学活动的一个角度，你就会发现它们是解读文学史的必要元素。通过对日记内容细读，并以多种主题或多种视角，才能将碎片化的信息整合为有意义的学术专题。

在陈曾寿的日记中，他在民国二年元月十八号这天拜访了多人，包括王闾运、沈曾植、郑孝胥、俞明震、李宣龚、朱祖谋、李瑞清等人。这些人都是遗老，是陈曾寿的活动圈子。单从人名的列举中，很难看出什么，但是如果深入考察这些人物，我们就能发

现，遗民其实是一个团体，他们之间有着频繁的互动，而且彼此之间存在着深厚的感情。比如说去访王闳运，陈曾寿写道：“貌甚清癯，白髯甚矣。”形容了王闳运的面容。而对于王闳运的拜访，陈曾寿透露大家对他的支持，通过赠送盘缠来帮助他度过难关。这种援助表达了遗老之间的关心与支持。在这个过程中，沈曾植也想要给王闳运送钱，但王闳运拒绝，说“沈子培太荒唐，他也配送我盘川，他今年恐难过去，甚无钱也”，看似嘲讽沈曾植，但也有一种关心和情谊在里面。还有一件事我想跟大家分享一下。当时我在阅读这段日记的时候遇到了一个困扰，就是看到了“力八可”这个名字，我查了半天资料都找不到这个人是谁。后来才发现原来是李八可（李宣龚）。陈曾寿写日记的时候用了一些同音字，所以导致我误认了。

我想推荐给大家一篇文章，是南京大学的徐雁平老师在《文学评论》上发表的《中国古代文学流派的桐城模式》。对于感兴趣的读者，这篇文章提供了一个很好的示范，展示了如何整体结构、整合文献，以及全面地审视日记。萧穆这位在地位上并不显赫的乡下先生，却在文学上颇具造诣，是桐城派的一位重要代表。徐雁平老师通过他的日记，让我们可以有效地了解到桐城派为何能够绵延几百年而不衰。你会发现，桐城派之所以能够长盛不衰，是因为他们在基层拥有极强的生命力。他统计出桐城私人藏书家 68 人，分布地点十分广泛。文章中用“满天微星式”的形容，说明他们在各地播撒种子，最终坚韧不拔，推动了区域的多方位发展。这篇文章总字数超过 2 万字，以整体观的方式阐释了如何通过萧穆个体的活动，揭示整个桐城派的基层文化资源和文化氛围。

另一篇值得推荐的文章是北京大学陆胤老师在《北京大学学报》上发表的《从“自讼”到“自适”——曾国藩的读书功程与诗文声调之学的内化》。这篇文章深入研究了曾国藩的日记，通过对曾国藩日记中 6529 次读书活动的详细统计，陆胤老师展示了如何将些零散的活动整合为一个整体，并对其进行分类，从而发现了其中的规律。陆胤老师发现，曾国藩的读书活动可以分为两种类型。一种是研究性的阅读，主要涉及经书、史书和训诂等内容，表现为一种认真的研究态度。另一种则是非研究性的阅读，通常发生在临睡前几小时，主要集中在夜间，以温诗诵读、寄情于诗文为主，更像是一种身心修养的活动。这种阅读往往针对经书和诗文选本的本文，而非为了研究目的。陆胤老师通过这种细致入微的分析，发现

曾国藩在晚年更加倾向于一种内在化的、自我的精神体验，他的读书法逐渐从“自讼”的功能演变为“自适”，体现出一种更加从容、舒适的读书方式。曾国藩晚年通过日记中的读书记录，不仅呈现了一种独特的文学史和思想史，也表达了他在阅读中所获得的丰富体验。

高心夔日记我也是整理过的，这里不详细讲了。高心夔被认为是湖湘派的代表，然而实际上，高心夔是江西人。汪辟疆认为高心夔和王闾运两人在谈文论艺方面非常契合，因此将其视为湖湘派的重要诗人。然而通过高心夔的稿本日记可以看出，他与王闾运的观点存在较大差异，两者之间并非深相投契，而是有着根本的区别。在日记中，高心夔与王氏议论时经常产生分歧。而王闾运则在评价高心夔时表示“乃思树帜，自异湘吟”，强调了湖南人与江西人在文学观念上的差异。两人都强调了彼此独特之处，而不是深度契合。因此，将高心夔简单归入湖湘派可能并不准确，从他的诗歌中也难以找到湖湘派的痕迹。

结论

最后，我为今天的讲座做个总结。

虽然我们今天主要讨论了稿本日记的重要性，但必须认识到它也有自身的局限性。首先是日记的真实性问题。不能单纯地认为稿本日记里的所有内容都是真实的。有些可能经过修饰，而且作者自身的感知未必总是准确的。因此，我们应该理解日记是一种一己视角，需要进行判断。其次，稿本日记会面临全面性的拷问。由于日记是一己视角，它并不全面，因此需要结合其他各种文献，填补潜在的漏洞和局限性。第三，关于正确性的问题，即日记中记载的是否是实际的事实，所见可能是假象，所闻可能是流言，需要我们深入思考。因此，我们在研究稿本日记时应保持开放态度，不要封闭式地看待它。相反，应该将它与其他文献联系起来，形成一个开放的研究框架，使之成为情景文学史中的一种动态资源。在这个协同的研究过程中，我们可以发现稿本日记相对于刊本日记和其他文献更加接近作家的生活情境，因此能够为相关研究提供更有价值的时空坐标和参照系。因此，我们要重视对稿本日记的开发利用。

有些人可能会问，老师，您所讲的主要是关于近现代的稿本日记，那么对于我们研究先秦、魏晋南北朝、唐、宋、元、明等时期，这些史料相对较少，很难获得近现代那样的稿本日记，是否仍然具有参考价值呢？对于这个问题，我是这样考虑的，尽管近现代以前史料相对较少，构建情景文学史的难度较大，但是我们可以通过借鉴近现代稿本日记的研究经验，进行反推或者模拟。通过近现代经验的积累，即使在前代没有具体材料，我们仍然可以尝试模拟一下，将文献碎片努力拼合为历史的整体图景，这同样是值得肯定和尝试的一种学术路径。我在硕士时期主要研究的是唐代，然而后来我发现唐代的材料太少，无法构建我期望的情景文学史。因此，在博士研究时，我选择了宋代。尽管宋代的材料远远多于唐代，但最终我还是不满意，因为他仍未满足我对更具体、更有血肉感的历史探索。因此，近几年我一直在进行近现代的研究，特别是对于日记和书信的研究，通过将这两者结合起来进行考察，我才感到一些满足。对于稿本日记，我希望大家理解整理的不易，因为它们都是手写的，而且很多时候是草书。我们需要不断努力去整理它们。正因为整理的难度，它们才具有很大的价值，不会轻易被计算机、信息技术、人工智能所取代。因此，我认为值得大家去关注和深入研究。

隋唐中国的多元文化及其世界影响

童岭教授* 主讲

周佳燕** 记录 王康玮*** 整理

今天给大家带来的题目是“隋唐中国的多元文化及其世界影响”。五节内容分别是：一、隋唐帝王的摇篮：从内蒙古武川镇到东亚世界；二、流星王朝与群雄逐鹿；三、太原起兵到玄武门之变；四、名君的巅峰：天可汗李世民；五、笑入胡姬酒肆中：唐代的多元文化。

在进入第一节“隋唐帝王的摇篮”之前，我先带大家看几张图片，感受一下隋唐中国的多元文化及其对于当今世界的巨大吸引力。当然，从先秦一直到元、明、清，我们很难说哪个朝代的文化比哪个朝代更好，只能说每个朝代各有自身的文化特色。隋唐的特色就是多元文化，它吸引了整个世界的关注。

大英博物馆中国展厅的最核心展区放了一组唐三彩。这是 30 年代在河南洛阳出土的，非常精美，而且比较完整。最前面是一对镇墓兽，后面是武将俑，再后面是文官俑，最后是车马仪仗。大英博物馆的策展人都是英国一些非常重要的学者和汉学家，他们把唐三彩放在中国展厅的最核心位置，我想还是有用心在里面的，这体现了唐代文化的世界吸引力。

* 童岭，博士，南京大学文学院副院长、教授，博士生导师。Email: tongling@nju.edu.cn

日期：2024 年 1 月 12 日（星期五）

时间：下午两点至四点

地点：Zoom 平台

本文改编自作者的讲演稿，由编委会成员现场记录并整理成文字，再由作者对该编写后的文字进行审阅和修订，并确认本文定稿。另外，作者的硕士研究生吴慧慧、操瑞轶，协助讲演稿的校勘，并且核对文献。

** 周佳燕，韩江传媒大学学院中文系本科生。Email: h2308414003@hcu.edu.my

*** 王康玮，韩江传媒大学学院韩江华人文化馆执行员兼中华研究院讲师。Email: ongkw@hju.edu.my



图 1：大英博物馆藏唐三彩



图 2：“颜真卿：超越王羲之的名笔”特展现场

这是 2019 年 1 月 16 号东京博物馆举办的一个特展——“颜真卿：超越王羲之的名笔”。后来虽撤展了，但是影响也非常大。颜真卿是唐代第一流的书法家。



图 3：第 75 回正仓院展 | 奈良国立博物馆海报

这是 2023 年 11 月 13 号结束的，第 75 回正仓院展。正仓院展每年举办一次，展览不同的物品，大部分是过去以各种形式传到东亚日本的一些前唐或者说唐代文物。第 75 回正仓院展的封面是紫檀螺钿五弦琵琶。这个琵琶非常重要，它是唐代五弦琵琶的一个传世孤品。另外，据日本史书，相传它是被杨贵妃演奏过，然后再由唐玄宗赠给日本遣唐使的，这段经历给这把琵琶蒙上了一层比较神秘的面纱。

另外，我们简单讲一下展出的文物之一——螺钿。螺钿是一种带夜光色彩的螺壳和贝母，它们被磨制成人物、花鸟或者几何形状，还有的是文字等薄片，然后经由非常高超的工艺，被镶嵌在器物的表面作为装饰。这个手艺，无论是在当时 9 世纪的东亚大陆，还是在今天，都是非常高超的。

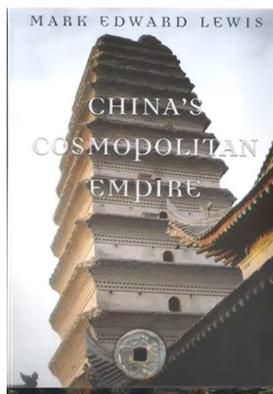


图 4：《世界性的帝国：唐朝》和《绚烂的世界帝国：隋唐时代》原版书影

我们现在举书的例子。图 4 这两本分别是西方世界和日本面向普通读者的书。左边这本是我在 2015 年去新加坡客座的时候买到的原版。当然，后来国内有了中译本，翻译者是陆威仪教授，《世界性的帝国：唐朝》^①。当然书名的译法有宇宙性，有世界性，本质都是体现多元。英文原版的封面印有西安的小雁塔。右边这本是明治大学已经退休的老先生气贺泽保规先生的《绚烂的世界帝国》^②，也有中译本。

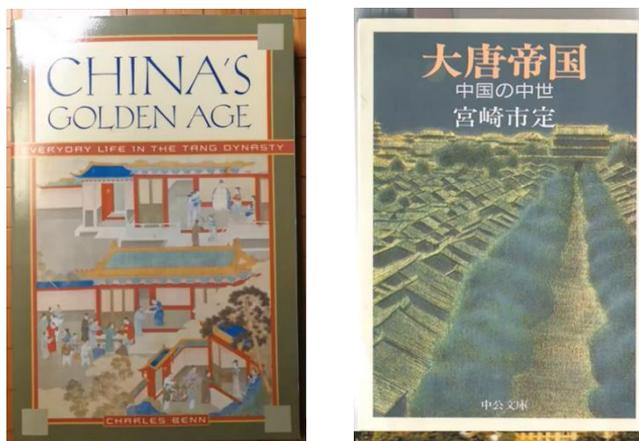


图 5：《中国的黄金时代：唐朝的日常生活》和《大唐帝国：中国の中世》原版书影

图 5 左边这本是《中国的黄金时代：唐朝的日常生活》^③。“日常生活”这个词是西方史学界常常用的，就是 Everyday Life。它把黄金时代写在唐代。右边这本是宫崎市定的《大唐帝国：中国の中世》^④。两本都有中译本。大家也可以关注一下，看看对中国唐代有兴趣的西方和日本的普通读者读什么书。这算我用图片给大家做一个话引子。

^①【美】陆威仪著；张晓东、冯世明译；方宇校《世界性的帝国：唐朝》，【加】卜正民主编《哈佛中国史》（全 6 卷）第 3 卷，中信出版社，2016 年。

^②【日】气贺泽保规著；石晓军译《绚烂的世界帝国：隋唐时代——讲谈社·中国的历史 06》，广西师范大学出版社，2014 年。

^③【美】查尔斯·本著；姚文静译《中国的黄金时代：唐朝的日常生活》，经济科学出版社，2012 年。

^④【日】宫崎市定著；廖明飞、胡珍子译《大唐帝国：中国の中世》，浙江大学出版社，2021 年。

一、隋唐帝王的摇篮：从内蒙古武川镇到东亚世界

唐朝、唐代或者大唐帝国，这些不同的称呼所代表的时代，或者再把短暂的流星王朝——“隋”合称进去，叫“隋唐世界帝国”，是中国史，乃至东亚史，甚至是世界史上最为典型和最为重要的一个时期。

南京明孝陵是世界文化遗产，那里立有一块碑，上面写有四个大字“治隆唐宋”。大家如果对古汉语熟悉的话，就知道三个字是不大好讲的，它没法讲“治隆唐”。有的时候“唐宋”是偏义复词，基本上“治隆唐宋”，其实就是“治隆唐”。所以“唐”也可以说是古代封建王朝帝王的一个天花板，大家都想“治隆唐”。实际上我觉得唐帝国就像刚刚举的几本西方学者书的“Tang Dynastic”，或者“Tang Empire”，实在是很难复制，也很难超越的一个时代。

北京、西安、洛阳、杭州、南京，都是国内的历史文化名城。但是跟今天讲座密切相关的、非常重要的，却是一个在古代连“城”的级别都算不上的地方，就是武川镇。南北朝时代一个非常重要的事件，就是孝文帝的汉化改革。他迁都洛阳之后，在原来的旧都平城北方设了六个镇，沃野、怀朔、武川、抚冥、柔玄和怀荒，它们都是军事性的机构。黄河有一段是先往北，然后大拐过来又往南，形成一个倒 U 字型的大拐弯。武川镇就在这个大拐弯的东北方，地处游牧民族聚集的阴山山脉的北麓。今天是内蒙古自治区中部的武川县。

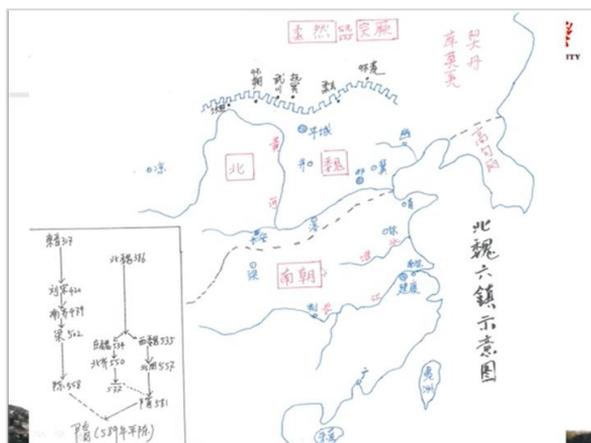


图 6：童岭老师手绘的北魏六镇地图

这个是我自己画的南北朝地图。这个长城是北魏长城。北魏长城和明清长城当然是没法比的，它有时只是一段夯土。北魏鲜卑族统治者入主中原之后，为了防御蒙古高原上来的游牧民族，设了六个军镇。为什么我们把武川镇称为隋唐帝国皇室的摇篮呢？我们举两个例子。

隋和唐的祖先，他们都是在武川镇担任军官。北魏后来变成西魏、东魏，然后东魏变北齐，西魏变北周，北周被隋替代，隋灭北齐，统一北方，最后又在公元 589 年，统一天下。东魏、西魏都是鲜卑政权，北齐是高度鲜卑化汉人高氏的政权，北周也是鲜卑政权。隋文帝杨坚的父亲杨忠，以及北周的始祖宇文泰，都是出自武川镇的镇将。唐高祖李渊的父亲李虎也出自武川镇。他们最初都是守卫边镇的军人。所以隋唐两个帝室的先人，因为作战非常英勇，都被赐予了鲜卑名字。这和《射雕英雄传》郭靖的情况有点类似，他到了蒙古的时候，也有一个蒙古名字。这两个先人后来都做了高级将领，名列西魏八柱国。杨家被赐姓“普六茹氏”，李家是“大野氏”。更重要的是，隋唐两个帝室的母系，都是鲜卑独孤氏，就是独孤皇后。两个独孤皇后的父亲都叫独孤信。独孤信的印章也出土了，现藏在陕西历史博物馆，是镇馆之宝。所以，李世民或者说隋炀帝，隋唐男姓这一支是汉人没问题，但是是身上有胡风的汉人；母系的这一支，百分之百是鲜卑人。所以，我不厌其烦地和大家讲隋和唐祖先的出身，正是因为他们身上拥有这种混血。混血的这种特质决定了隋唐从帝室开始到中央政府，具有多元性质。比如说你是一个混血儿，父母分别来自中国和美国，那你肯定对多元文化有更多的了解。隋唐后来整个国家的多元性质，溯源的话，就是武川镇胡汉融合。

2023 年夏天，我和几位青年教师一起考察北魏六镇的遗址。希拉穆仁遗址，是武川镇所统辖区域的遗址之一。到那之后，感觉真是天苍苍野茫茫啊！这张照片（图 7）是我在傍晚时候拍摄的。



图 7：希拉穆仁武川镇遗址

有时候我觉得，在武川镇形成的这种军事共同体联盟，他们人和人之间的感情，和南朝，比如说江南、建康、秦淮河边上形成的贵族之间的人与人的感情，以及对时间，对生命，对友谊的看法，那是天壤之别。



图 8：武川县纪念碑

这是二分子古城，是武川镇的遗址之二。在武川县自治县的县城里面，也竖了一个三语的纪念碑“北魏重镇·武川”。因为是内蒙古自治区，所以有蒙古文、汉字和英文。



图 9：安阳的灵泉寺隋代神王像

隋王朝第一代帝王是隋文帝杨坚。杨坚的父亲杨忠是十二大将军之一，被赐姓“普六茹氏”，这是个鲜卑语。事实上，杨坚有一个小名叫“那罗延”。“那罗延”不是鲜卑语，而是梵语 *nārāyana* 的翻译。*nārāyana* 是什么意思呢？正好图 9 是安阳隋代灵泉寺神王像，这个黑掉的地方（整理者按：即图片左上角的“那罗延神王”字样）就是被很多从晚清以来的文物爱好者拓片拓多了导致的。这就是隋代的神王像，神王像就是金刚力士的意思。有人认为这尊“那罗延神王”很可能就是杨坚神格的自我塑造。杨坚长怎么样？很可能就长这个样子。在家族里面，或者说在功勋阶层里面，杨坚没有称帝之前，人家很可能是这么喊他：“普六茹那罗延”。如果我今天猛地和大家说“普六茹那罗延”，有同学和老师可能会讲，“童老师你好像在讲那个很不正宗的英语”，感觉有点奇怪。但是我们如果这样理解的话，“普六茹那罗延”就是他在武川镇时的名字。

隋唐从武川镇发源过来这种胡汉融合的性格。大唐的第一名君唐太宗曾经对待臣说过这么一段话：

上御翠微殿，问侍臣曰：“自古帝王虽平定中夏，不能服戎、狄。朕才不逮古人而成功过之，自不谕其故，诸公各率意以实言之。”群臣皆称：“陛下功德如天地，万物不得而名言。”上曰：“不然。朕所以能及此者，止由五事耳。自古帝王多疾胜己者，朕见人之善，若己有之。人之行能，不能兼备，朕常弃其所短，取其所长。人主往往进

这是气贺泽保规先生画的图。日本遣唐使有三条入华的路线。有北路，有南路，还有南海路。最后终点就到大兴城。



图 11：波斯萨桑王朝科斯洛埃斯一世（ChosröesI）的两枚银币

从隋 Dynasty 到隋 Empire，统一天下的 Empire。作为一个王朝的话，它可能是还没有统一全国；当然它作为一个 Empire 的话，就统一全国了。它由内而外，都体现了更多的多元性和世界性。比如说隋开皇三年的刘伟墓出土了波斯萨桑王朝科斯洛埃斯一世（ChosröesI）的银币两枚，大约在隋四年的李静训墓出土了萨桑王朝的卑路斯（Pilouz）的银币一枚。再比如，隋独孤罗墓出土了拜占庭东罗马查士丁尼二世（Gustinian II）的金币。可见隋代对外的繁荣。



图 12：东罗马帝国皇帝查士丁尼一世（Gustinian I）的金币

2012 年 10 月的《文物》上，公布了固原九龙山隋墓的发掘报告。金币是非常重要的。大家如果之前看过马伯庸作品改编的电视剧《长安十二时辰》就知道，里面有一个重要的道具——金币。这就是唐朝的金币，当然有它的来源。比如说这枚钱币，它的背面是胜利女神像，正面是东罗马皇帝查士丁尼一世（Gustinian I）的胸

像，头上戴了罗马式的头盔，耳际有垂锁，身上穿有铠甲。右侧跟左侧的铭文都可以释读出来。由此可见隋代交流的深度和广度。



图 13：隋时期全图

隋代的疆域也比较大，这是谭其骧先生绘制的地图，包括隋直接控制和间接控制的范围。虽然隋代非常强盛，但是现在学术界都把它称为叫流星王朝。下面进入讲座第二节的内容。

二、流星王朝与群雄逐鹿

隋虽然有四任皇帝，但能够真正施展皇帝权力的是文帝和炀帝，后来的恭帝和哀帝其实都是傀儡皇帝。所以隋的实际在位者仅是两位，瞬如流星，只有 30 余年的国脉。隋覆灭的原因，绝对不是经济问题。其实，唐贞观年间已经被称为贞观之治了，但全国的户口数和武库里面的铠甲的储备量，甚至还没有达到大业年间。所以隋代的国力是极度强盛的。大家可以看，像《贞观政要》中唐太宗跟丞相对话，他们常常讨论的一个问题就是隋这么强大，为什么这么快就 game over 了？他们会常常反思。一个常常反思自己的统治者，或者说一个常常反思自己的政权，它一定是可以长久的。唐就是这样，所以唐前后将近 300 年。它常常反思自己，甚至通过别人来反思自己。所以隋覆灭的原因绝对不是因为国不广，兵不强。

现在很多学者跟文物界的人都在复原隋的军装以及铠甲。隋代是重甲骑兵，非常厉害，不能说兵不强。那么有什么覆灭的原因？

对内是“急徭卒赋”^①，就是把老百姓压得喘不过气来。比如说修大运河。即使用今天的铲车、混凝土，短短三年的时间就疏通好大运河，也是不可思议的，更不要说在隋代。唐人皮日休就评价运河说：“在隋之民，不胜其害也，在唐之民，不胜其利也。”^②另外，对外三次进攻高句丽，穷兵黩武。后果当然就是隋王朝灭亡，北方的霸主突厥再兴，丝绸之路被中断了。

隋炀帝的“大业”没有成，身死江都，就在今天的扬州。天下大乱的时候，隋炀帝带着一些关东的萧国卫骁果军，把士兵全部迁到扬州来。甚至他派人过江，准备到南京修丹阳宫。他甚至想过：“北方我不要了，我就重做南朝吧。”在江东的时候，外面的士兵已经很不安分了。其实隋炀帝也知道一些信息。正史说：

帝自晓占候卜相，好为吴语；常夜置酒，仰视天文，谓萧后曰：“外间大有人图侬，然侬不失为长城公，卿不失为沈后，且共乐饮耳！”因引满沉醉。又尝引镜自照，顾谓萧后曰：“好头颈，谁当斫之！”^③

这个帝就是隋炀帝。他自己会卜卦，会占卜，而且“好为吴语”，不喜欢说普通话，喜欢讲吴语。“常夜置酒”，晚上自己喝酒看天文。看天文时他算出来了，对他的太太萧后说：“外间大有人图侬”。中古时候的这个“侬”，和今天上海话、苏州话里面的“侬”完全是相反的。今天上海话里面的“侬”，指的是“你”。那么中古时候的吴语“侬”，指的是“我”。所以这句话是说“外间有很多人要害我”，“然侬不失为长城公”，我大不了做陈后主，陈后主被捉走之后，就封长城公了。“卿不失为沈后”，沈后就是陈后主的皇后，大不了我们就这样吧，且共乐饮。我们喝吧，然后就喝得大醉。他又常常自己照镜子，一边照镜子一边摸自己的脖子，然后对自己的太太说：“你看啊这么好一个头颈，不知道今后谁把它砍下来？”所以在兵变前夜，巨大的压力下，他精神已经不正常了。大业十四年（公元618年）的3月11号，宇文化及发动兵变，把隋炀帝给杀了。

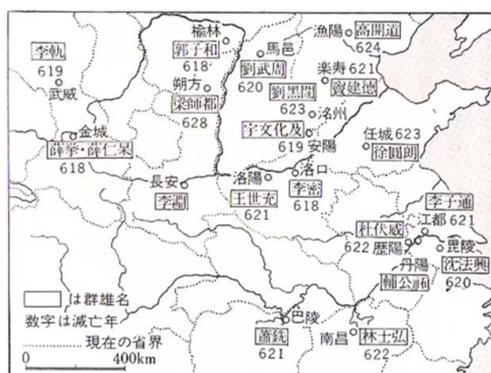
^①【唐】魏征等撰《隋书》卷二十四，中华书局，1973年，第688页。

^②【清】董诰《全唐文》卷七百九十七，中华书局，1983年，第8363页。

^③【宋】司马光编著；【元】胡三省音注《资治通鉴》卷一百八十五，中华书局，1956年，第5775页。

2013 年的中国十大考古发现之一，是隋炀帝和萧皇后墓葬。其中的凤冠是迄今为止出土的唯一一个实物的皇后凤冠，就是萧皇后的凤冠。其他大家所能看到的凤冠，都是古书上的图。实物，独此一家。

隋炀帝先死，萧皇后后来辗转多年，在长安去世之后，唐皇室就下令她可以回扬州和丈夫合葬。她也是坎坷一生了。在隋炀帝的墓里面，骨骸已经没有了。但是，大家看新闻现在还能查到，墓里发现一颗牙齿。他们当时请科学家过来做鉴定，这颗牙齿就是一个 50 岁左右中年男性的牙齿，而且可能还有一点蛀牙，完全符合隋炀帝被杀的时候的年龄。他的大业没有完成，接着是隋末群雄并起。



⑮ 隋末群雄割据要图

图 14：隋末群雄割据要图

大家可以看一下这个图，天下已经大乱了。



图 15：费子智著；童岭译《天之子李世民：唐王朝的奠基者》

这是 1933 年剑桥大学的费子智（Fitzgerald）写的李世民传记 *Son of Heaven: A Biography of Li Shih-Min, Founder of the T'ang Dynasty*^①。它讲李世民出生的这个时代隋，是一个 troubled world。在这个时代，忠诚是不确定的。因为天下大乱，谁对谁都不可能太忠诚。比较微妙的是，80 多岁的日本老学者气贺泽保规先生，很早就用过这本书。后来我把这本书翻译成中文了。他给我写邮件，感慨说，传记意义上的第一本李世民传，既不是中国人写的，也不是日本人写的，而是一个英国人写的。这个也蛮有意思的。当然这也不是偶然，因为我们知道现在传记意义上的新传记体，就是维多利亚时代的英国最先兴起的。所以，第一本李世民的传记是英国人写的，也是世界文化的一种巧合。

那么这本书是我在 2022 年把它翻译过来的，而且加了比较详细的译注。这个注释是原版没有的，大家有兴趣可以到图书馆借来翻一下。

民国年间，费子智曾在南京工作过好多年。当时有一个机构叫“中英文化协会”，它在当时的首都南京、香港和东京都设有办事机构。在南京的“中英文化协会”旧址，后来给我找到了，就在北京西路 41 号。当然现在是进不去了，不开放。不过小洋楼很别致，所以我觉得我翻译他的 *Son of Heaven* 也是冥冥中的一种缘分吧！

三、太原起兵到玄武门之变

正逢天下大乱之时，年轻的李世民崛起了。李世民在 16 岁的时候崭露头角，解雁门之围。隋炀帝在雁门被突厥人的大军围住了，没有办法，就往水里投救急诏书，顺着汾水一路漂下去。各路勤王部队便去救隋炀帝。这时李渊命令李世民也带一支部队，不是很多，去解雁门之围。李世民当时是副将，主将很害怕，不敢上前。李世民就给主将提了一个很好的建议：如果让突厥人感觉到大军来了，生存受到威胁的话，他们就会撤退了。所以李世民的军队每天晚上举着火把，大张旗鼓地往雁门挺进。晚上埋锅造饭的时候，如果说军队里面五个人配一口锅，现在则一个人用一个小火锅。突厥来的时候，看到这么多兵，果然就逃跑了。想想我们今天

^①【英】费子智著；童岭译《天之子李世民：唐王朝的奠基者》，社会科学文献出版社，2022 年。

的16岁，很多人都戴着厚厚的眼镜在刷题，准备高考。而李世民16岁已经解雁门之围了。

晋阳是山西重要的一个据点，晋阳起兵的时候，李渊在晋阳留守，史书说起兵太原并非李渊本意，而是出自李世民。当时隋炀帝的如意算盘是让李渊守太原，利用他镇压农民起义和突厥势力，但李渊趁这个机会，掌握了山西四战之地，五郡之兵，把太原作为起兵根据地。

关于李世民如何起兵，有一个很经典的说法是“逼父起兵说”。我觉得这在李渊心里埋下了很不好的一个阴影，他后来不太喜欢李世民，这是一个重要的原因。

高祖子世民知隋必亡，阴结豪杰，招纳亡命，与晋阳令刘文静谋举大事。计已决，而高祖未之知，欲以情告，惧不见听。高祖留守太原，领晋阳宫监，而所善客裴寂为副监，世民阴与寂谋，寂因选晋阳宫人私侍高祖。高祖过寂饮酒，酒酣从容，寂具以大事告之，高祖大惊。寂曰：“正为宫人奉公，事发当诛，为此尔。”^①

也就是说，李世民知道隋肯定要灭亡了，所以他就自己私下里招纳豪杰与死士，但这些他父亲都不知道。他与当时在晋阳的行政长官刘文静商量，准备起兵。商量定之后，李渊不知道，李世民本来想告诉他，又害怕他不听，于是就想了个办法。李渊这时留守太原，同时领晋阳宫监。大家不要看领什么监，就以为是太监。因为隋炀帝四处巡幸，所以他到一个地方，就造一个宫殿，很可能这些宫殿他一辈子也只去一次。但无论他是否前去，宫殿建成了之后就按皇宫的级别来管理，里面宫女嫔妃、饮食享乐之具一应俱全。李渊既掌握太原的防守要务，又兼领晋阳宫监，而晋阳宫的副监叫裴寂，李世民就偷偷地跟裴寂商量，谋划拉李渊下水。裴寂私下挑选了一些晋阳宫的美人侍奉李渊。大家可以脑补一下：一天，裴寂跟他的正长官李渊说：“哎呀太原留守，今天下班之后我们去唱 KTV 吧！”然后两个人去唱 KTV 的时候，看到很多漂亮的女孩子。李渊就问：“哇！这些是什么人？”“哎呀，这些是 KTV 的。你尽情喝吧，玩吧！”所以古书这个地方用了四个字，叫作“酒酣从容”。李渊第二天美美地醒了。之后裴寂就直接告诉他说：“长官，昨天

^①【宋】欧阳修、宋祁撰《新唐书》，中华书局，1975年，第2页。

晚上我骗你了，陪你的不是 KTV 的女孩子，是晋阳宫的宫女。”那不得了，这是隋炀帝的女人。李渊大惊，这是死罪啊！所以裴寂说“正为宫人奉公”，正是这些宫女侍奉的您，这件事情一旦发现，满门抄斩。这个时候李渊惊慌失措，就问裴寂该怎么办。裴寂说：“二郎已经想好办法。”二郎指的就是李世民。他的主意就是起兵。所以，这是很经典的“逼父起兵说”，也是“坑爹”。古往今来有很多人都会“坑爹”，当然坑的结果有好有坏，这里的“坑爹”是把他爹给坑上皇帝的一招。



图 16：李渊父子进军长安图

这个起兵的过程，从历史上看隋唐之际算比较快的，但不算最快。李渊六月在太原郡晋阳起兵，秋天就打过黄河，过了潼关。冬天十一月的时候，就进入长安了。这个过程我不一一展开，大家要关注两点。第一，定下决策之后，胜利是非常快的，李渊父子沿着汾水一路打了下来。第二，要特别注意这条黑色的李渊父子进军路线，没过黄河之前在山西打的时候是合兵的，过黄河之后就分兵了。分兵的时候，从朝邑这个地方开始，沿着渭水北路的这一路线是李世民走的。渭南这一路是李建成走的。所以大家千万不要被一些电视剧和小说中李建成荒淫无道的形象所蒙蔽。在起兵之初，李建成也是独领一军的，也是有作战才能的。兄弟两个后来在长安会师。这两点，提醒大家注意。

当然，李世民在统一中国的过程中，骑过一些非常著名的战马。这些战马有什伐赤、青骊、飒露紫、特勒骠、拳毛騧、白蹄乌，至少可以确认的有四到五种以上，都是进口马。“工欲善其事，必先利其器”，为了打仗冲锋陷阵，他需要好的马种，都是波斯马，或者是西域的马。



图 17：西安的昭陵六骏（四骏）

大家再看，这个是西安碑林博物馆所藏昭陵六骏中四骏的原石。为什么说是四骏呢？有二骏被文物贩子弄到美国去了，现藏在宾夕法尼亚大学博物馆。西安碑林博物馆内 4 个是原石，2 个是高仿的。高仿的做得是很好，但是在原石旁边一放的话，一下子就被比下去了。所以，理工科一定是不断前进的，文艺绝对不能说越来越先进，只能说各个时代有各个时代特色。今天，哪怕使用 3D 打印技术，能雕出当时的昭陵六骏吗？雕不出来的。文艺的东西，硬要说哪个时代超过每哪个时代，是不可能的。

下面讲喋血禁门。从晋阳起兵到唐朝建立，只有短短一年不到。这个决策集团一开始是“同心运始”。但是，在巨大的胜利面前，贵族集团内部发生了矛盾。李建成从太原起兵到攻入关中，展示了他的军事才能。但是因为皇太子不带兵的传统，所以他被封为皇太子之后，就长期留在长安，帮助父亲处理政务，剩下扫灭群雄的任务全部给了李世民。此外，他的弟弟李元吉也不满李世民。

另外，李渊评论李世民说“此儿典兵既久，在外专制”^①，在外面的秦王府独当一方。还说“为读书汉所教”^②，后面还有一些秦王

^①【后晋】刘昫等撰《旧唐书》第 7 册，中华书局，1975 年，第 2415-2416 页。

^②【后晋】刘昫等撰《旧唐书》第 7 册，第 2415-2416 页。

府的学士来教他。“非复我昔日子也”^①，不是我当时的儿子。古今中外，爸爸妈妈骂自己的小孩都这么骂：“你不是我儿子！你不是我当年的儿子，你当年多好！”

武德九年（公元 626 年）的五月，李建成利用突厥入侵的机会，想了一招，让李元吉带兵出征。李元吉点了秦王府的将军，想进一步瓦解李世民的势力。局势不定之际，李世民忽然接到李渊的通知，要求六月四日一大早去大内的临湖殿，由他父亲李渊处理他们兄弟俩的矛盾。

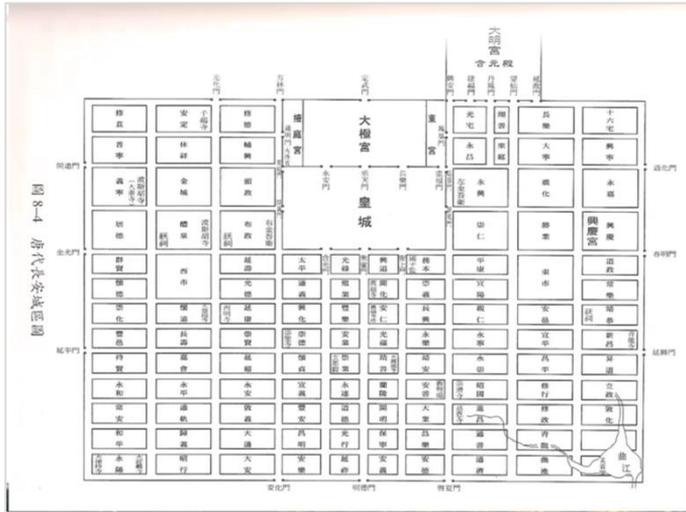


图 18：玄武门（定武门）示意图

这是唐代皇城的复原图。后来的定武门，就是玄武门，改了名字。那天早晨，大概在这个位置，李世民就带着长孙无忌、尉迟敬德等，提前埋伏在这边。李建成和李元吉两个人准备出门去往太极宫。太极宫是从北面进去。他们其实得到了一些内线的情报，说秦王府早晨有全副武装的士兵，跟着李世民往皇城走去了。李元吉就劝他哥哥李建成说：“要不我们就不去吧？”但是，李建成的政治手腕非常好，他说如果让李世民单独见李渊，可能形势就会变了。另外，他认为不会有什么危险，所以大意了。到了玄武门，李建成发现全副武装的士兵，知道李世民要动手了，掉头就逃。李建成先一箭射李世民，没射中，李世民回了一箭，一箭就把李建成击中了。所以李建成当时就被射死。李元吉作战了一会儿，逃到北面的

^①【后晋】刘昫等撰《旧唐书》，第 2415-2416 页。

小树林里，被尉迟敬德追上杀死。尉迟敬德浑身血淋淋地就冲进太极殿见李渊，告诉他外面李建成和李元吉的叛乱已经被平定，请皇上处分其他的事情。当时，李渊知道已经发生流血的事变了。

关于玄武门之变的评价，著名的学者陈寅恪先生说：“唐自开国时建成即号为皇太子，太宗以功业声望卓越之故，实有夺嫡之图谋，卒酿成武德九年六月四日玄武门之事变。”^①事变之后，李建成和李元吉的男性家属全部被处死，女眷一律被没入后宫。后来有人用鲁迅先生的话讲“唐室大有胡气”^②，或者用后人的话说“脏唐”^③，唐朝很脏。为什么呢？就是因为唐朝常常有娶嫂子、娶儿媳这种情况。抛开别的层面来看，唐代是一个胡汉融合政权。这种行为其实就是游牧民族的继婚制。游牧民族大可汗去世了，小可汗继位之后，除了自己亲生母亲之外，把大可汗其他所有的女人全部纳入自己帐下。突厥可汗也是这样。大可汗去世了，小可汗继位，当然不能娶自己的母亲，剩下来的就是可汗原来其他的女人，他全部纳进来。这种游牧民族的继婚制，屡见不鲜。如果我们从这个角度来理解，宋人说脏唐、唐脏，很脏。我们可以多元的来理解。当然，李建成绝对不是昏庸无能之辈。然而他长期留守京师，一个人长期待在一个地方，所以在进取精神和胆识判断方面，无法与李世民相比。在最后判断去不去的关头上，他在犹豫中认为没有危险，于是就去了。

比较有意思的是在整整 20 年前，李建成墓志在西安出土了。墓志上面说：“大唐故息隐王墓志，王讳建成，武德九年六月四日薨于京师，粤以贞观二年岁次戊子正月己酉朔十三日辛酉葬于雍州长安县之高阳原。”^④网络上有句话，叫“字越少，事越大”。这么惊心动魄的玄武门之变，墓志就说这个人叫什么，什么时候去世的，什么时候、在哪里下葬。就这么点字，真的叫“字越少，事越大”。当然历史不可以假设，如果玄武门之变那天胜利的是李建成，我觉得此后可能不会有那么绚烂的具有开放性与世界性的唐帝国。

^① 陈寅恪《唐代政治史述论稿》，上海古籍出版社，1997年，第58页。

^② 鲁迅《致曹聚仁》，《鲁迅全集》第12卷，人民文学出版社，2005年，第404页。

^③ 宋人有脏唐之讥，如朱熹说：“唐源流出于夷狄，故闺门失礼之事，不以为异。”【宋】黎靖德编；王星贤点校《朱子语类》第8册，中华书局，1988年，第3245页。

^④ 赵文成、赵军平编《秦晋豫新出墓志搜佚续编》第1册，国家图书馆出版社，2015年，第216-217页。



图 19：李建成墓志志盖与墓志文

这是我请西安考古所的张全民老师拍的。我说：“网上图片都不好，你能不能给我来一张清晰的？”他说：“童老师你等一等啊。下午我就到库房把它搬出来，搬到地上给你拍两张。”这个就是李建成墓志的志盖，大家可以感受一下。“大唐故息王墓志之铭”，这是正面。如果把上面这个东西掀开来，就是下面这张图的效果。

尤其需要注意的是“隐”字，很明确有过挖改。这个挖改不是现在进行的，其时代非常早，当时应当就挖改过。到底给李建成什么谥号？其实唐太宗心里也犹豫过，可能原先给了一个不同的谥号，但最后还是叫他息隐王。大家感受一下吧，玄武门之变之后，也就这么些文字了。

四、名君的巅峰：天可汗李世民

李世民在位 23 年，年号是贞观，没有换过，所以史称贞观之治。也有古人把这个盛世和之前的“文景之治”比较，说：“恭俭不若孝文，而功烈过之矣。”^①李世民虚怀深纳民为邦本、静为农本的思想。翻译成现代汉语就是不能太折腾老百姓，静为农本嘛。他经常引用的名言就是“水能载舟，亦能覆舟”。

这是日本金泽文库藏的一个重要本子，是贞观五年魏征等人编撰的《群书治要》。这部书被遣唐使带回日本后，为历代天皇、幕府将军学习。可惜的是，中土在宋朝之后就不见记载了，天下不知道有这本书了。这本书在乾隆年间回流中国。习仲勋同志后来给它的整理本做了一个题签，叫“古镜今鉴”。而最好的本子之一，就是日本金泽文库本。

统一天下之后，其实还有一个北方的大敌，就是突厥。我们知道李世民的性格，他是绝对不能够久居人下的。他刚当了皇帝不久，突厥颉利可汗就带兵一直冲到渭水边上，签订了“渭水之盟”。退兵之后，李世民就加强军事训练，尤其是骑射，然后扩大兵源。英国人费子智的 *Son of Heaven* 很敏锐地看到，李世民之前平定群雄所用的兵种跟战术对突厥不起作用，或者说起的作用很少。中原争战中的步兵、装甲、重骑兵，对于攻打突厥没用。突厥跟之前的游牧民族老祖先匈奴是一样的，“利则进，不利则退，不羞遁走”^②，这是太史公司马迁的话。它打得赢你才进军，若打不赢它就一阵风散掉。你的军队花了九牛二虎之力在那里对峙，它就走了；你军队一散，它又卷土而来。所以李世民后来就训练轻骑兵，一种善于骑射的新兵种。突厥一方后来发生了拐点，也有它内部的原因，即内部的其他部落，包括薛延陀、回纥等，忍受不了压迫叛离了。另外，大可汗颉利可汗与他下面的小可汗突利可汗之间，两人失和。此外，就是天气原因。贞观年间大雪，牛羊大量冻死，这形成了唐朝战略反击的一个契机。

^①【宋】范祖禹《唐鉴》卷六，团结出版社，2023年，第86页。

^②【汉】司马迁撰；【宋】裴驷集解；【唐】司马贞索引；【唐】张守节正义《史记》第9册，中华书局，2014年，第3483页。



图 20：唐代的突厥骑士复原图

这好像是一个英国人画的 6 世纪到 8 世纪的军事史复原图。突厥的核心家族（图 20），类似于唐朝李氏，姓阿史那。阿史那家族有一个传说，有唐前后 100 多年里，突厥哪怕被打散了，很快还能聚集起来。他们就认为阿史那家族是他们的领袖。传说阿史那家族的眼睛是蓝色的。现在一个帅哥如果是蓝眼睛的话，那杀伤力也是很大的，更不要说在古代了。“Eastern Turk Tribesman”是部落民的形象，东突厥普通的部落民大概长这个样子；作战的突厥士兵（图 20）大概是复原的这个样子。大家注意他们都是戴弓骑射的。

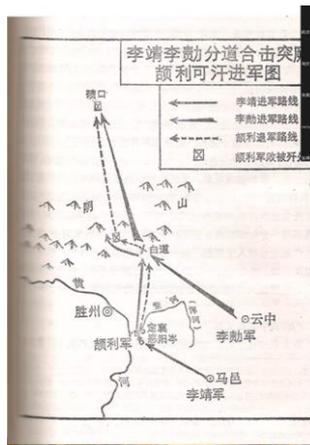


图 21：李靖李勣分道合击突厥颉利可汗进军图

战略反击的开始，就是贞观三年的冬十一月。做好准备之后，李世民命令两个“战神”级的人物，一个是李靖，一个是李勣，合击突厥。李靖是韩擒虎的外甥，出身将门，战术非常高超。韩擒虎

是隋平陈的名将，就是把陈后主从井里捞出来的那个人。李靖首先夜袭定襄，突袭大漠以南的突厥牙帐，击败了敌人。而且在这个地方救出了隋炀帝的萧皇后，把她送回长安。过了几十年，萧皇后去世之后，回扬州和她的丈夫合葬，这是另外一个话题了。

李勣提前埋伏在白道。在打突厥之前，李靖和李勣两个人商量，他们的最后一个狙击点在碛口。如果在这个地点没有把颉利可汗，即东突厥的主力给消灭的话，那么这场战争他们等于没打赢。碛口，在费子智的那本书里翻译成“沙漠之口”。从这个地方再往前走，就是蒙古戈壁沙漠了。如果唐军在这里还没能把突厥全部“吃掉”，突厥就逃回沙漠去了，即今天外蒙的乌兰巴托。其中关窍是什么呢？突厥的马好，唐军的马如果在沙漠之口这个地方追不上颉利可汗的话，突厥回去休养生息一年，还会带人再杀回来，这样唐军还是没有胜利。所以他们当时必须在碛口把颉利可汗打败。颉利可汗打输了第一仗之后立刻逃。在白道这个地方又被打了一次，打了之后他过阴山继续逃。碛口有重兵在，他没办法，只能往西逃，在往西逃的过程中被追上了。于是唐军一举摧毁了这个漠南可汗的牙帐。第二年，颉利可汗在逃跑过程中被活捉。

李靖是唐帝国的第一“战神”，后来封神了。大家到庙里面烧香的话，四大天王其中一个叫毗沙门托塔天王，就是把李靖神格化了。《西游记》中托塔李天王的形象，就源于战功显赫的李靖。到了《封神演义》，李靖又成了哪吒的爸爸。李世勣因为避李世民的讳，单称李勣。他一直活跃到海东战场上，平定百济、高句丽也是他的功绩。突厥平定之后，唐帝国在突厥故地设立了都护府，即后来的六大都护府之一的“单于都护府”。

一年之后，北方各国的诸族使者，纷纷尊唐天子为“天可汗”。这当然是有唐一代知识人，或者说皇室政权一个非常高光的时刻了。所以一直到中唐之后，大家对这件事情还津津乐道。比如说柳宗元的诗就特别提到：“咸称天子神，往古不得俱。献号天可汗，以覆我国都。”^①清朝时，在今天的外蒙发现了突厥的“阙特勒碑”，又可以写成“阙特勒碑”。“阙特勒”的一面是古汉语，一面是古突厥鲁尼文，称唐皇帝为天可汗。

唐皇帝在整个东亚的影响力是非常大的。比如说中土失传的《帝范》一书，后来从日本回流。日本学者谷川道雄写过一本关于唐太宗的书，他说：“《帝范》作为后世为政者的教科书被大力使用，此书

^① 中华书局编辑部点校《全唐诗（增订本）》第6册，中华书局，1999年，第3932页。

在我国直到近代为止都被持续阅读。”^①我们知道今天很多学校的名字，叫南京师范大学、福建师范大学、上海师范大学。什么是“师范”呢？范就是什么什么的样子。你做老师该有个一定的样子，所以培养老师的叫“师范”。顾名思义，“帝范”什么意思呢？“帝范”就是你做皇帝该有个什么样子。这本书是李世民写给他的儿子唐高宗李治的。因为用我们今天的话来讲，李治相对比较软一点。其实他也没那么软，不过他父亲和妻子太强了，就显得他太软了一点。李世民对他的儿子不放心，就写了本书，教他怎么做皇帝。可惜，我们怀疑李治也没好好看。可能这本书被他的皇后武则天看得很仔细。这说明遣唐使的眼光很毒辣，一看这本书觉得是好书，便带回去。后来这本书在中土失传了，到清朝时才回流回来。



图 22：盛唐时期的地图

五、笑入胡姬酒肆中：唐代的多元文化

李白的诗说“五陵年少金市东，银鞍白马度春风。落花踏尽游何处，笑入胡姬酒肆中”^②，这是很有名的诗。“五陵年少”差不多就相当于二代吧。金市就是西市，长安有东市，有西市。我们用最简单的二级划分，东市就是唐帝国的各个州郡运过来的天下的货物，包括江南的丝绸、谷物。西市就相当于今天的免税店，进口的都是西

^①【日】谷川道雄《唐の太宗》，人物来往社，1967年，第271页。

^②中华书局编辑部点校《全唐诗（增订本）》第3册，第1710页。

域、中亚的东西。李白这首诗如果形容一个春风得意的二代少年的话，一定要说是“五陵年少金市东”。一去买东西，跑到西市去买进口品，才显出这种五陵年少的气质。如果跑去西市买一条鱼，感觉就不是这个意象了。“落花踏尽游何处”，玩了一天了，最后要喝酒。喝什么酒呢？喝洋酒，就要到洋酒馆，“笑入胡姬酒肆中”。这展示出唐代世界性的情调，以及一种比较向上的豪迈气质。

李白自己也有很浓厚的西域趣味。李白的籍贯有好几说。现在比较通行的说法是，在今天的吉尔吉斯斯坦，这个北疆的遗址叫碎叶城，出土过很多东西。李白这一支应该是从中亚的碎叶城来的，所以李白给他大儿子取名字叫明月奴。“奴”在六朝时是一个贱称。到唐代的时候，慢慢就变成了昵称，唐高宗李治的小名也带个“奴”。而明月的寓意是西方。如果说大儿子名字的西域趣味还不是特别明显的话，请看他的小儿子，名叫颇黎。单看这两个汉字呢，还感觉不出来。颇黎就是“玻璃”的意思。当时玻璃是贵重物品。刚刚结束的“帝陵迷踪——南京大学北园东晋墓特展”，展示的是在南大老校区出土的一个东晋帝陵级的墓。为什么叫帝陵迷踪呢？因为它可能是东晋两个皇帝之一的陵墓。判断为帝陵的一个重要依据，就是出土了玻璃器皿。因为当时南北对立，只有超级大贵族的墓才有玻璃。玻璃是西方特产，出于拜占庭。它在原产地不怎么值钱，经丝绸之路，由突厥人运到北朝，再到南朝，就价值连城了。中国最初烧玻璃的技术，不如东罗马拜占庭。东晋大墓出土的玻璃器皿的工艺技术已经很厉害了。当时物以稀为贵，所以颇黎是一个好东西。

李白为杨贵妃作《清平调》三章，“太真妃持颇梨七宝杯，酌西凉州葡萄酒，笑领歌词，意甚厚”^①，以“太真妃持颇梨七宝杯”形容一个唐代的顶级美女。唐人尚丰满，太真妃也一定是个微胖的，手上还拿着玻璃杯，叫“颇梨七宝杯”。喝什么呢？喝葡萄酒，“酌西凉州葡萄酒”。汉魏六朝人喜欢冷美人，然而唐代不尚冷美人。唐代喜欢这种热情一点的女子，唐人的美人一定要笑，而且是“意甚厚”。这么一说的话，大家可以知道唐代的西域情调，大致是这么一种感觉。

^① 中华书局编辑部点校《全唐诗（增订本）》第3册，第1704页。



图 23：唐“昆仑奴”面具（日本正仓院藏）

我们再看一些文物，这样体现异域情调的文物是很多的。这个就是唐代的“昆仑奴”面具，是日本正仓院藏的。

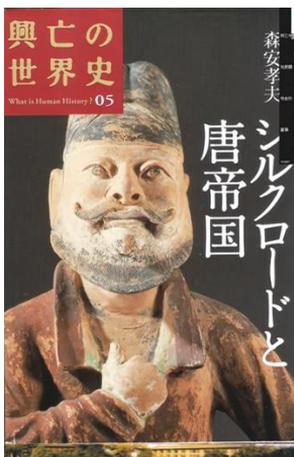


图 24：《丝绸之路与唐帝国》原版书影

再看李白的诗《白鼻騊》：“银鞍白鼻騊，绿地障泥锦。细雨春风花落时，挥鞭直就胡姬饮。”^①上面是五言下面是七言。李白的诗描写他人生非常欢乐的时候，一定是骑进口马，开进口车，然后到胡姬的酒店里面去喝酒。根据日本大阪大学研究丝绸之路的顶级学者森安孝夫在《丝绸之路与唐帝国》^②中的考证，唐人看到的胡姬，基本上眼睛是淡蓝色或绿色的，是深目眼瞳。这种女性的头发是亚麻色的，或者说栗色的卷发。然后她们高鼻、白肤，是高加索

^① 中华书局编辑部点校《全唐诗（增订本）》第3册，第1711页。

^② 【日】森安孝夫著；石晓军译《丝绸之路与唐帝国》，北京日报出版社，2020年。

人种女性。大家想想看这种女性不仅对唐代男性杀伤力很大，对于我们现代男性杀伤力估计也很大。



图 25：“胡姬”形象示意图

我随手上百度搜“吉尔吉斯斯坦民族服装”，就搜了一个出来。李白看到的“胡姬”大概就是高加索人这种深目深瞳、亚麻色头发的形象。

还要提及的是，8到9世纪欧亚大陆的第一时尚之都，其实就是长安。当时，各种西方和东方的奇珍异宝，如波斯美酒、龙脑香、夜明珠，都在长安市场上出现。

另外，我也认识一些做唐代乐舞复原的老师，和他们交流过。当时中亚西域音乐最大的一个中心聚散地就是龟兹。它的音乐元素也进入中国的洛阳、长安。所以唐代音乐的主旋律就是和声的大管弦乐。我们做一个比较，比如你要学钢琴，一定会跑到意大利、法国去学，因为那是最先进的。但当时唐代的音乐是最先进的，因为唐代在公元8世纪的时候，就已经掌握了和声的大管弦乐。而同时代的西欧主要是单旋律的教会音乐。无疑，唐代的音乐在当时世界上也是最先进的。有同学和老师问：“那么后来为什么不一直先进呢？”这就回到我刚刚提到的一句话，就是文艺的东西并不是一直往前走的。

再看胡服与胡食。花蕊夫人的《宫词》里面说“回鹘衣装回鹘马，就中偏称小腰身”^①。唐代女性喜欢骑马，这跟后世的或者之前的女性都不一样。六朝的女性跟宋代的女性，都很难有这种形象。再比如说胡饼，慧琳《一切经音义》里面说，胡饼这种油饼，本来也是一种胡食，中国效之。再说葡萄酒。唐代最初喝高昌的葡

^① 中华书局编辑部点校《全唐诗（增订本）》第12册，第9071页。

葡萄酒。后来高昌政权被唐灭了，就喝更西方的波斯的三勒浆，唐人又叫“龙膏酒”。《杜阳杂编》说，当时唐顺宗的时候，请一个人入宫对答。答完之后呢，就赐他饮龙膏酒，说“黑如纯漆”，就跟黑的漆一样。这个是很稠的，喝了之后令人非常神爽。

唐代人还喜欢马上打球的运动，就是 Polo。现在提到 Polo，都是穿着紧身现代马具服的形象。但这个还真不是完全发源于西洋的。这个发源于中亚波斯，就是今天伊朗这一带。然后向西传到欧洲拜占庭；向东传到突厥、西域，进入印度和中国的西藏地区，再往东到高句丽、日本，非常流行。唐人杜环在西域流浪了很长时间，他在《经行记》提到了西域的拔汗那国，说：“国土有波罗林，林下有球场。”^①就类似于今天谈国际商务，可能都来打个高尔夫吧。在当时的欧亚大陆上，你可能语言不通，但是贵族之间，大家都可以上马打个马球。唐太宗喜欢打马球，后来的每个皇帝都非常精于此道。在唐太宗之后，打马球打得最好的就是唐玄宗。

文化多元需要能够广泛包容，包括对各种宗教的包容。我在 PPT 上讲的是中国丝绸之路的三夷教。我翻译的费子智撰写的《天之子李世民》中，除三夷教之外，还提到默罕默德的伊斯兰教。当时，伊斯兰教在唐代刚刚兴起。默罕默德给全世界最有权势的三个皇帝送了三封信。一个是罗马帝国的皇帝希拉克略，一个是波斯帝国的皇帝库萨和唐太宗。波斯皇帝直接把信撕掉了，然后呵斥使者，那使者说：“真主会用剑把你的国土收回来。”所以后来波斯被大食灭国了。李世民是怎么处理这个情况的？李世民是比较开放多元的，他说可以在中国建一个清真寺。所以在广州有一个清真寺，是国内最早的。费子智举这个例子，表明李世民是包容各种宗教的。

^① 杜环原著；张一纯笺注《经行记笺注》，中华书局，2000年，第3页。



图 26: 《大秦景教流行中国碑》

回到中古丝绸之路的三夷教：西亚的拜火教、景教和摩尼教。这个拜火教，有人说是琐罗亚斯德教。刚刚提到波斯，波斯后来被大食灭国了，波斯王子就带人流落到长安。中国的皇帝是比较包容的，来了不能只让你吃好喝好，还要有自己平时的精神生活，所以你可以建一座自己的庙，于是建了拜火教的庙。另外就是景教。藏于西安碑林的国宝级文物《大秦景教流行中国碑》，现在罩上了玻璃，大家可以凑近好好看一看。景教是基督教的一个派别，可见唐代文化之包容。什么样的人才能包容？强大的人才能包容。所以什么宗教都可以过来，都可以建庙。《大秦景教流行中国碑》对研究早期基督教史是非常重要的。另外，摩尼教是公元 3 世纪左右，由波斯人摩尼创立的。他的学说有“二宗三际说”。“二宗”，即世界就是光明和黑暗的战斗；“三际”，类似于佛教的过去、未来和现在。我只是说类似，因为我对这个教也没有太多的理解。我虽然买过几本研究摩尼教的书籍，但这个学问太专门了，文字也不是汉语。非常推荐大家去广州看一看清真寺，以及到西安碑林看看这个《大秦景教流行中国碑》。关于拜火教的遗址，原文物出版社社长葛承雍先生，在一个月前写了一篇文章。他考证过，中国现在还约有 15 个唐代拜火教遗址，大部分在长江以北，南方不多，只有几个。我的老家镇江也有一个拜火教的遗址。

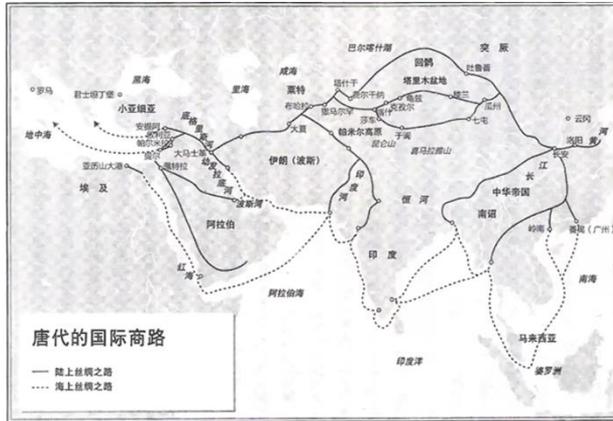


图 27：海陆两道：唐代的国际贸易圈

当然，开放的时代一定是商业发达的时代，封闭的时代一定是商业不发达的时代。唐代陆上丝绸之路和海上丝绸之路也说明了这一点。

关于唐代整个国家的性格，我至今非常信服陈寅恪先生在《金明馆丛稿二编》里非常著名的论断，就是“李唐一族之所以崛起，盖取塞外野蛮精悍之血，注入中原文化颓废之躯，旧染既除，新机重启，扩大恢张，遂能别创空前之世局”^①。这就是我们已经讲的，从那个不起眼的、连市一级都算不上的武川镇。如果我们溯源这绚丽的隋唐世界帝国，你要溯源到这个点上，即“盖取塞外野蛮精悍之血，注入中原文化颓废之躯”。它是一个胡汉高度融合的政权。

民国时代中央大学的一个老校长罗家伦，他当时做过演讲叫《恢复唐以前形体美的标准》，说：“中华民族的体格，本来是雄健优美的，不幸后来渐渐退化，渐渐颓唐。”他在这个演讲里，特别提到唐朝说：“唐朝是中国的鼎盛时代。那英明神武手创天下的唐高祖唐太宗，其体格之雄健，不问可知。唐朝的标准美人，是文学上形容最多的杨太真。白居易描写杨太真的美是‘芙蓉如面柳如眉’。‘环肥’之美是赞颂她身体丰满和健美。”^②王建的《宫词》形容唐代宫女的生活最多，他写“射生宫女宿红妆，把得新弓各自张”^③。宫女在后宫里没事，不是弄女红、弹琴，而是射两箭。这种

^① 陈寅恪《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年，第263页。

^② 罗家伦《新人生观》，商务印书馆，1942年，第27-28页。

^③ 中华书局编辑部点校《全唐诗（增订本）》第5册，第3438页。

尚武的精神成为了一时的风气。我觉得今天不光是中国的年轻人，世界范围内也有很多太阴静的审美，而这是一个很好的补救的一个措施。

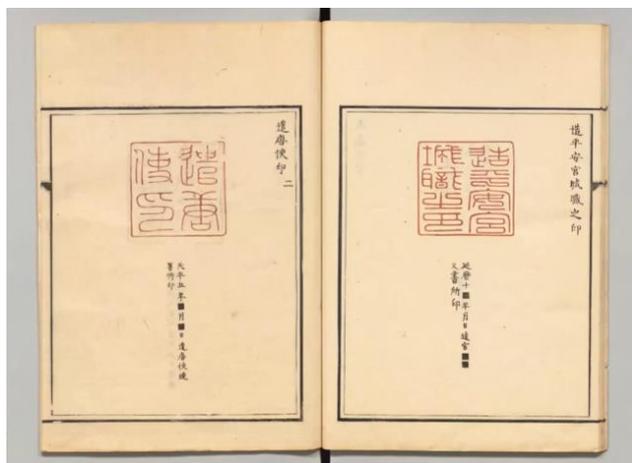


图 28：“遣唐使印”

再看日本天平五年（733 年）的“遣唐使印”。这个“遣唐使印”就相当于护照，来了中国之后盖这个印是认可的。当时唐朝的纪年是开元二十一年。

最后，关于日本的遣唐使与失传的唐代乐舞——《兰陵王》，我只能简单和大家讲一下。在 2010 年的时候，奈良国立博物馆办了一个“大遣唐使展”的展览。当时我的一个学弟在那帮我带了一本图录。书前有奈良国立博物馆馆长的一段话，我把它简单翻译成中文了。我觉得说得很到位：“以遣唐使作为媒介吸收的普遍文化，在日本得到受容。这是值得夸耀的唐代的压倒性的、高质量文化，并不停留在狭义的汉文化上面。”这话说得非常对，唐文化本身就是一个包容性的文化。所以日本遣唐使到唐代来汲取的唐代文化，当然包括汉字文化，就是刚刚讲的《群书治要》、《帝范》这些；还有唐代西域的、突厥的、回鹘的多元文化，也被遣唐使、或者当时朝鲜半岛的使者所吸收过去。

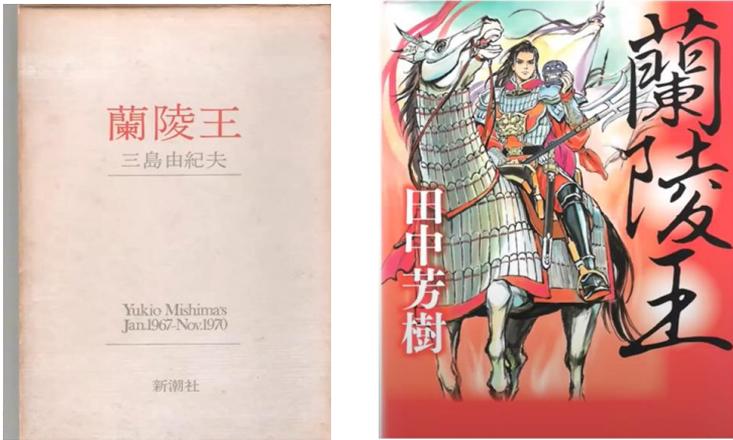


图 29：三岛由纪夫《兰陵王》和田中芳树《兰陵王》原版书影

兰陵王这个乐舞在海外也有很大的生命力。左边这一本是三岛由纪夫的《兰陵王》，没有中译本；右边这本是田中芳树的小说《兰陵王》，有中译本。大家也可以关注一下。

结语

最后，我对今天的讲座做一个非常简单的总结。第一，中国中古时代，从西魏、北周，到隋、唐，其政权核心存在连续性，并不是说朝代变了，统治集团就变了，它的政权核心都出自武川镇。尤其是这个转瞬即逝的流星王朝隋帝国，它在对内文化制度和对外关系等多方面，其实都开启了唐王朝的先声。

第二，隋唐王朝对丝绸之路的控制力，始终与北亚霸主突厥的力量强弱此消彼长。而唐太宗反击成功，取得了“天可汗”的尊号，是得到胡汉两个世界认可的殊荣。

第三，隋唐文学、文化的璀璨和多元，与它极大的包容性和开放性是密不可分的。多元的唐文化超越了国境线，对当时的整个东亚史，包括东南亚，甚至世界史都产生了非常巨大的影响。

最后，感谢大家的听讲。祝大家都有盛唐气象。谢谢！