

# 祥瑞与害兽： 象在宋代礼仪中的内涵之争

李 凯

(河北大学 历史学院,保定 071002)

**摘 要:**宋代重视礼仪用象。宋代君主有意识地突出礼仪用象的祥瑞观念,使其意义表征更加与宋朝的创立相联系,改造了历代史书中关于象的书写模式。至南宋时君主利用象所具有的祥瑞内涵,使象成为表明其统治正统性的工具。南宋初不少大臣反对礼仪用象,视象为“害兽”,否认其具有的祥瑞属性,反对象的缘由也从“违物性”变为“诚心爱民”,从中展现出理学新的天观与君主论。

**关键词:**大象;驯象自至;违物性;诚心爱民;宋代礼仪

**中图分类号:**K244 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2020)02-0182-09

既往对宋代“象”的研究,主要聚焦于环境变化、物种迁变等<sup>[1-14]</sup>。本文尝试以文本分析来探究宋代礼仪用象内涵的演变。宋代强化了象在礼仪中的使用,南宋初期围绕贡象问题,君主与大臣产生了不同意见,在这种异议背后隐含着各自对象的诠释过程。宋代君主为政治目的,改变了象的内涵,进而影响到象在正史中的书写。理学士人关于象的批评展示出理学思想因素。不同群体间的思想围绕象的内涵呈现出不同的认识。

## 一、“驯象自至”:象在宋代礼仪中的内涵转变

宋代重视礼仪用象,象日益成为君主标志。宋代君主在礼仪中对象的使用,不仅体现在具体的郊祀、仪卫、祭乐及山陵等仪式中,而且“象”的形象更泛化为旌旗、石像、诗歌等多种形式。这种对礼仪用象的重视很大程度上源于宋代对“驯象自至”内涵的重新界定。

宋代朝廷仪卫中只有皇帝卤簿中使用象,作为导引之用:“宋卤簿,以象居先。”<sup>[15]卷148,仪卫六</sup>宋太祖“国初卤簿”中就使用象,此后历代君主卤簿中多保留象。象在仪卫中属于最高等级的“大驾”:<sup>[15]卷143,仪卫一</sup>“大驾卤簿,象六,中道,分左右”<sup>[15]卷145,仪卫三</sup>,主要应用于郊祀等仪式中,“大驾,郊祀大飨用之”<sup>[15]卷143,仪卫一</sup>。此外,宋代对象的使用,还泛化出仪卫中的驯象旗,“(宋太祖时)驯象自来,又作……驯象旗”<sup>[15]卷145,仪卫三</sup>。其对象的重视也扩散到祭乐,宋太祖时曾把象编入乐章,《宋史·乐志》中至今保留有《驯象》一章。宋代开始把石象加入到皇帝陵墓的神道中:“石象生中的‘象’为北宋皇陵始设,并为明清皇陵所继承。”<sup>[16]</sup>这些仪式中对象的重视,多源自宋太祖时期被视为祥瑞的“驯象自至”。

宋代象在礼仪中的内涵多源自传统“天人感应”学说下的“祥瑞”观念。历代史书多有记载,有

收稿日期:2019-04-10

作者简介:李凯,历史学博士,河北大学历史学院,讲师。

基金项目:河北省教育厅青年基金项目“宋代‘史法’的发展与演变”(SQ191095),项目负责人:李凯。

着相对固定的意义表征。《魏书》称“巨象至于南兖州……王者自养有节则至”<sup>[17]卷112,灵征下</sup>。《宋书》记:“白象者,人君自养有节则至。”<sup>[18]卷28,符瑞中</sup>《岭表录异》载:“天宝之乱,禄山大宴诸酋,出象,给之曰:‘此自南海奔至,以吾有天命,虽异类,见必拜舞’。”<sup>[19]55</sup>这些记载都以象为祥瑞,“象自至”象征“王者自养有节”。

宋初受到这种观念影响,《宋史》中《太祖本纪》与《五行志》都有象的记录,如下表:

《宋史·五行志》	《宋史·太祖本纪》
建隆三年,有象至黄陂县匿林中,食民苗稼,又至安、复、襄、唐州践民田,遣使捕之	(建隆三年六月)乙卯,幸迎春苑宴射。黄陂县有象自南来食稼
(乾德元年)十二月,于南阳县获之,献其齿革	(乾德)二年春正月辛巳,谕郡国长吏劝农耕作。有象入南阳,虞人杀之,以齿革来献
乾德二年五月,有象至澧阳、安乡等县,又有象涉江入华容县,直过闾阖门;又有象至澧州澧阳县城北	(乾德四年九月)庚子,占城献驯象
(乾德)五年,有象自至京师	(开宝元年三月)乙巳,有驯象自至京师 (开宝九年冬十月)己酉,吴越王献驯象

《五行志》只记录了“象自至”,不涉及《太祖本纪》中提到的“献驯象”,这表明其与传统史书的观念相同,以“象自至”作为祥瑞事件的固定书写模式。比较《五行志》与《太祖本纪》,其中一条记录显得比较突兀,《五行志》作“(乾德)五年,有象自至京师”。《太祖本纪》作“(开宝元年三月)乙巳,有驯象自至京师”。时间有数月之差,名称也有象与驯象之别。宋代这两种象从形象、获得途径及表征意义都大相径庭。李诫《营造法式》曾引用了两张有关象的图样<sup>[20]卷33</sup>,一副为单纯象的形象,一副则加入驯象人,这表明宋代从图像上明确认识到象与驯象的区别,后者图样上有“蛮僚”字样,也说明其来自贡献。人工捕获与训练的驯象是很难自由迁徙到北宋都城,而历代正史所记“象自至”多为野象,其源头多来自中国境内。因而这一史书记录的变化并非名称简单混淆,而是两种观念的替换。

宋代文献中《玉海》的记录与《五行志》相同:“乾德五年八月,有象自岭南来,至都城外,获之。”<sup>[21]卷198,祥瑞</sup>《宋会要》也有类似记录<sup>[22]职官二三之三</sup>。《续资治通鉴长编》则与《太祖本纪》相符:“开宝元年(三月)乙巳,有驯象自至京师,群臣表贺。”<sup>[23]卷9,宋太祖开宝元年三月乙巳</sup>这似乎表明存在着两份独立的史源。成书时间更早的《太常因革礼》则作“开宝初,又有象至京城门外,群臣表贺,以为国家当抚有南海之兆。未几,平广南,故制此(驯象)旗”<sup>[24]卷27</sup>,又称“开宝元年,有象自岭南来,至都城外获之。太祖命岭南人教养,后吴越国广南交州继献五象,自是岭表常献以备大驾先驱之用”<sup>[24]卷27</sup>。《太常因革礼》混杂了两种记录,这也可证《五行志》与《太祖本纪》实际是对同一事件的不同记述。欧阳修、苏洵等的记录表明这一事件在当时有着两层含义。首先,表征意义的变化。“抚有南海之兆。未几,平广南”,这是与传统“象自至”的祥瑞意义不同,更加侧重本朝史。其次,这成为宋代创立“大驾先驱之用”与“驯象旗”的源头。“象自至”所表述的野象与宋代建立礼仪制度所需的驯象,其所指代的“象”是不一致的。在传统的历史书写中只有“象自至”才具有祥瑞属性的表征,因而借用“象自至”的书写模式,其被改为了“驯象自至”,更加突出的则是与之相关的本朝史意义。欧阳修、苏洵等的记录可视为混杂了过去与当下两种表征意义的过渡期。《宋史》在编撰的过程中使用了大量宋朝国史的材料。《五行志》的史源记录时间较早,或许是事件发现与上报的时间较多保留了事件的原貌。而《太祖本纪》的史源记录时间较晚,似乎是经过修饰,更加与本朝的政治事件相联系,因而进行了改写。

关于两种象的记述,宋代的历史记录逐渐忽略“象自至”,如《宋史·五行志》有5条提到“象自至”,4条集中在宋太祖,只有1条在宋孝宗时。与此相对,宋代对贡献的驯象及其背后意义则愈发强调。宋代的卤簿修订中,对“象”的论述多提及宋太祖时“驯象自至”及其“祥瑞”表征。宋太祖时“国初卤簿”称“时有贡黄鸚鵡、白兔,及驯象自来,又作金鸚鵡、玉兔、驯象旗”<sup>[15]卷145,仪卫三</sup>,虽然宋太祖时有数次“象自至”的记录,但记录有出入的“驯象自至”成为仪式制度的源头。宋太宗时“有司上

言,开宝中郊祀引驾,驯象在仪仗六引前,今凡十象,行列次序宜有定式,诏卤簿使依开宝故事”<sup>[24]卷28</sup>。宋太祖天宝时使用驯象的经验,成为宋太宗时制定卤簿制度的依据。宋仁宗时期的《太常因革礼》实际也把宋太祖年间的“驯象自至”视为“大驾先驱之用”<sup>[24]卷27</sup>的重要来源。宋神宗时使之进一步规范,颁布《南郊教象仪制》<sup>[21]卷198,祥瑞</sup>。日僧成寻熙宁年间曾入宋参观养象所的象,听闻“象元广南大王为战于城所养也。破广南之后,于此养之云云”<sup>[25]卷3</sup>,可见宋神宗时养象人在介绍时仍把象与宋太祖平定南方的祥瑞表征联系起来。宋徽宗时“政和卤簿”突出“驯象至而五岭平……皆命制为旗章陈之”<sup>[15]卷148,仪卫六</sup>的观念。北宋仪卫多突出驯象与宋太祖平定岭南的联系。

宋代驯象的形象及其所表征的本朝史意义越发彰显。这也可从士人的部分言论得到印证。杨侃《皇畿赋》称“珍禽贡兮何方?怪兽来兮何乡……驯象贡于交趾”<sup>[26]卷2</sup>。提到各种祥瑞,其中象为“驯象”形象。乐雷发《象岩铭》记“钟奇日南,邈尔荒裔,服兮帝车,惟天子使”<sup>[27]</sup>,象出自“日南”,为帝王出行服务,也是驯象的形象。张洞玄《玉髓真经》中的风水勘穴与象有关的只有四种,都是驯象形象:“驯象贡珍形”“番奴驯象形”“番王骑象形”“驯象驾辂形”<sup>[28]</sup>,皆是富贵之兆。宋代“驯象”形象及其意义的凸现,使得宋赠送驯象被认为是一个原则性问题,《宋史》载“嘉祐初,契丹泛使至,朝论疑所应,(王)临言:‘契丹方饥困,何能为?然《春秋》许与之义,不可以不谨。彼尝求驯象,可拒而不拒;尝求乐章,可与而不与,两失之矣。今横使之来,或谓其求圣像,圣像果可与哉?’朝廷善其议”<sup>[15]卷329,王子渊传·弟临</sup>。据《续资治通鉴长编》宋仁宗时曾把驯象赠送给辽“送契丹国驯象二”<sup>[23]卷177,宋仁宗至和元年九月壬午</sup>,因而在此次争论中赠象被认为是原则性问题。王临认为拒绝赠送驯象,是符合《春秋》之义,并把“驯象”与“圣像”即皇帝画像放在一起类比,而且这一评论,得到朝廷的赞同。由于宋代“驯象自至”同宋太祖平定岭南联系起来,故而联系驯象的内涵,王临引用《春秋》之义而加以反对也就不足为奇了。

## 二、从重视到终止:南宋政局与象的使用

宋代象在礼仪中的使用,使得朝廷产生了补充象的需求。由于中国不产驯象,北宋时就需要不断补充驯象,其来源主要为贡献与购买。以宋代象的主要来源地交趾为例,据黄纯艳统计:“交趾曾于咸平元年、咸平四年、大中祥符二年、景祐元年、庆历三年、庆历四年、庆历六年、庆历七年、至和二年、嘉祐八年、熙宁五年、元丰元年、元符三年、政和四年、重和元年、宣和四年、靖康元年、绍兴十六年、绍兴二十年、绍兴二十六年、绍兴三十年、绍兴三十一年、乾道九年、淳熙元年、淳熙六年、景定二年26次入宋献驯象。庆历六年、至和二年、政和四年、绍兴十六年、绍兴二十年、绍兴二十六年都进驯象十头,乾道九年达十五头。”<sup>[29]</sup>从中可发现,相较北宋南宋初高宗、孝宗两朝就频繁地接受贡象,且数量不少。南宋初的大规模贡象,成为此后士人反对的导火索。

绍兴二十五年(1155)宋高宗针对贡象,提出“祖宗时,每遇大礼,须用此。今见有驯象,若其来之,姑俟之可也”<sup>[30]卷169,绍兴二十五年八月丁亥</sup>。把象的使用与祖宗联系在一起。绍兴十六年南宋重建礼仪卤簿,“(绍兴)十六年……卤簿之制备矣”<sup>[15]卷145,仪卫三</sup>。其中大驾卤簿规模较北宋末有所减少,但象的使用未受影响,“绍兴用象六”<sup>[15]卷147,仪卫五</sup>。南宋初仍重视礼仪用象。特别是宋朝历来强调驯象与宋太祖平定岭南的联系。象在南宋重建礼仪的过程中,被视为接续皇朝正统的体现。南宋初宋高宗把北宋灭亡的原因归咎于王安石及变法派,宋高宗不仅有“最爱元祐”<sup>[30]卷79,绍兴四年八月戊寅</sup>的言论,而且处处以拥护“祖宗之法”来表明其反对王安石及变法派的立场,宋高宗把象的使用视为坚持祖宗之法的体现,在提到象时特别指出其创立于“祖宗”之时,意在表明南宋建立的政治立场与舆论倾向。宋高宗在礼仪重建中还提到要借鉴宋太祖因祥瑞而创立的《驯象》等四瑞乐章即源于此:“昔乾德六年,尝诏和峒作《瑞木》、《驯象》及《玉鸟》、《皓雀》四瑞乐章,以备登歌。愿依典故,制为乐章,登诸郊庙。”<sup>[15]卷130,乐五</sup>

绍兴三十一年宋高宗对象的想法发生了变化,称“如今后贡方物,不必以驯象入献”<sup>[22]蕃夷七之四九</sup>。这与宋高宗此时的外交政策相关,宋高宗晚期对待周边的朝贡较为消极<sup>[31]</sup>,曾多

次回绝交趾等朝贡要求。此时对贡象的拒绝应是配合当时的朝贡政策。这一政策也延续到孝宗朝：“孝宗登极，诏曰：‘比年以来，累有外国入贡，太上皇帝冲谦弗受，况朕凉菲，又何以堪！自今诸国有欲朝贡者，令所在州军以理谕遣，毋得以闻’”<sup>[15]卷119.礼二十二</sup>。但此时礼仪用象的规模并未减少，“乾道六年之郊，虽仍备五辂、大安辇、六象”<sup>[15]卷145.仪卫三</sup>，象在仪式中发挥的作用并未减弱。贡献的减少，朝廷为补充象转而购买。

乾道九年(1173)为交趾贡象最多的一年，宋孝宗发表了对象的看法：“郊祀大礼初不系此，有亦可，无亦可。”<sup>[32]卷512</sup>宋孝宗认为郊祀中的象可有可无。但实际由于南宋朝贡政策的变化，贡献驯象减少，造成乾道年间礼仪用象急剧减少，“乾道用象一，淳熙用象六而不设副”<sup>[15]卷147.仪卫五</sup>。乾道六年尚用六象，因而象应是在此之后减少，乾道八年驼坊报告“见管驯养牙象二头，皆口齿高大，恐有不测，误大礼应奉”<sup>[22]方域三之四九</sup>。于是宋孝宗为补充象，多次派人赴交趾催买，但交趾为求更多回赐，要求以朝贡的形式进献，宋孝宗最终同意交趾的朝贡请求。

当时知静江府、广南西路经略安抚使李浩上奏反对：“朝廷又令市象于交趾，公(李浩)复力争。”<sup>[33]卷37.吏部侍郎李公墓志铭</sup>至乾道九年李浩的继任者范成大同样反对：“余以其状闻，且移书时相谓，欲却其贡，并象勿须可也。”<sup>[34]</sup>在朝贡最终确定后仍不断有反对之声。周去非《岭外代答》批评：“象纲所过，州县颇有宴犒、夫脚、象屋之费。”<sup>[35]卷2</sup>时任知潭州、湖南安抚使刘拱劝谏：“会安南贡驯象，所过发夫一县至两千人，除道路，毁屋庐，数路骚动”<sup>[36]卷22</sup>。围绕贡象，宋孝宗与大臣意见相左。

宋孝宗认为象在仪式中可有可无，而又购象的矛盾之处，有着现实背景。隆兴和议后，宋金对峙从军事移向交聘。交聘中的受书仪式让宋孝宗倍感羞辱：“隆兴再议和，失定受书之礼，上尝悔之。”<sup>[15]卷386.范成大传</sup>乾道年间的南宋交聘使臣多肩负调整受书仪式的使命。宋金间交聘仪式之争的背后，无疑包含着皇朝的正统性问题。宋孝宗对驯象的重视，希望借重的正是驯象在礼仪中所具有的体现皇权正统性的价值。

靖康之变后，金不仅占据中原，而且文化上处处学习中原，以正统王朝自居。特别是金对礼制的学习，《金史》称“(金世宗)命官参校唐、宋典故沿革，开‘详定所’以议礼”<sup>[37]卷28.礼一</sup>。清人王鸣盛评价“金礼大半本于宋礼”<sup>[38]卷11.大金集礼</sup>。这极大刺激了南宋君臣，乾道六年范成大出使金朝称：“虜既蹂躪中原，国之制度，强慕华风，往往不遗余力，而终不近似。”<sup>[39]</sup>认为金占据中原，复制华夏制度，却不能真正掌握内涵。然而在形式上金确实让南宋倍感压力，金对宋礼仪的模仿也涉及象，金熙宗、金海陵时在礼仪卤簿中曾短暂设置了象，据《金史》记载金熙宗天眷法驾设“押马六人，象二十三人”<sup>[37]卷41.仪卫上</sup>。金海陵天德年间象用于仪卫开头：“第一节，中道，象二十三人。”<sup>[37]卷41.仪卫上</sup>此后《金史》中金世宗时礼仪卤簿无象的记录，象应是被金世宗时仪卫所舍弃。同时，金仪卫中保留了驯象旗，《金史》记载金世宗时“殿门外仗……飞麟旗、馱駉旗、鸾旗、麟旗、驯象旗各二”<sup>[37]卷41.仪卫上</sup>。金停止驯象的使用，却保留驯象旗，或许表明金并不清楚驯象旗的内涵。驯象旗的使用始于宋代，源自宋太祖平定天下时出现的祥瑞驯象，即驯象旗源于历史事件，在内涵上更多与宋朝联系起来。而金朝礼仪在模仿的过程中舍本逐末，只注意到对旗帜本身的模仿，而忽略了旗帜背后的意义，于仪卫逐渐舍弃象。这或许就是范成大口中的“终不近似”。由于缺少象，金仪卫很难向宋学习大规模使用象，因而每次金使到来，参观大象成为重要的外交环节之一：“旧制，北使到阙，玉津园射弓毕，观看驯象。”在象不足时，就成为南宋的忧虑。绍兴十四年金朝来使，南宋担心“今年贺正旦人到阙亦要观象，临期备办迟误，欲令驼坊常切依例祇备施行”<sup>[22]职官三六之四五</sup>。南宋也希望在这一过程中展示自身的文化优势地位，因而不论宋孝宗认可与否，在宋金对峙中，象在仪式中的使用被认为是证明其正统性的一种标志。宋孝宗虽不一定真的认同仪式用象，但却需要通过象的使用来彰显自身统治的正统性。在乾道九年交趾贡象后，淳熙年间象的规模也恢复到原来的水平。

淳熙十年(1183)与淳熙十六年，宋孝宗先后下诏停止接受贡象与购象。此后南宋礼仪用象逐渐减少并最终停止，“绍熙如乾道，庆元后不设”<sup>[15]卷147.仪卫五</sup>，绍熙年间如同乾道晚期每次用一象，而到庆元年间则不再用象。宋金斗争激烈、朝局不稳的高宗、孝宗朝，君主不顾臣下反对，大规模频繁

地接受贡象。反而在政局安稳的南宋中后期,停止接受贡象及礼仪用象。南宋初对驯象的态度转变同其内涵意义有关,有着鲜明的政治目的,但南宋初部分士人在反对贡象时所涉及的新的思想因素也发挥了重要作用,进而对宋孝宗产生了影响。

### 三、“违物性”到“诚心爱民”:士人反对背后的理学思想

宋孝宗时期反对贡象的李浩、周去非、范成大、刘珙等人多具理学背景。周去非在《宋元学案》中属张栻门下“学于南轩”<sup>[40]卷71岳麓诸学案</sup>。刘珙为宋代理学湖湘学派重要代表,与朱熹、张栻关系密切。范成大于周去非熟识,曾赠诗《送周直夫教授归永嘉》,《宋元学案》记载范成大于理学士人吴玠多有交往,“范石湖、陆游辈引为师友”<sup>[40]卷53止斋学案</sup>。李浩墓志铭为张栻所撰,张栻称其“公少时力学为文章,及壮岁更留意义理”<sup>[33]卷37吏部侍郎李公墓志铭</sup>。《宋元学案》把李浩归入《象山学案》。这些士人在涉及象的讨论上,包含着理学新的天观及君主论,并希望借助贡象事件的讨论,以理学思想来影响宋孝宗。

南宋初理学士人围绕驯象展开的批评,与之前论述驯象的言论大异其趣。剖析宋高宗与宋孝宗停止贡象的缘由,可以使我们了解到其背后的思想差异。绍兴三十一年宋高宗指出停止接受贡象源自:“蛮夷贡方物,乃其职,但朕不欲以异兽劳远人,兼兽失其土性。”<sup>[22]蕃夷七之四九</sup>其言论可追溯至唐代。唐德宗曾放归宫廷圈养的驯象,并以此为题在科举中考察独孤绶。独孤绶作《放驯象赋》,称唐德宗放驯象理由为“化之式乎,则必受其来献。物或违性,所用感于至仁”与“时在偃兵,岂婴乎燧尾”<sup>[41]卷131</sup>。“化之式乎”应源自历代史书有关“象自至”的典故。“物或违性”出自《尚书·旅獒》“犬马非其土性不畜”<sup>[42]</sup>。这两句合在一起,既肯定了宝物来献,认为这是君主良好统治的反映,又指出放归驯象展示出君主的仁德。因而唐德宗称赞此二句“上自览考之。称叹者久……以受(绶)为知去就”<sup>[43]卷上</sup>。“婴乎燧尾”句源自《左传》“王使执燧象奔吴师”<sup>[44]卷54,定公四年</sup>,意在表明放归驯象展示出朝廷休养生息的政治姿态。独孤绶从儒家经典与现实政治两方面进行了分析,前者意在升华此事所具有的象征意义,后者则突出放驯象与政治形势的关系。

独孤绶《放驯象赋》在宋代多有著录,宋代有关《放驯象赋》的评价仍然是侧重独孤绶对放驯象缘由的分析。李昉《太平广记》<sup>[45]卷198,文章一</sup>、王谠《唐语林》<sup>[46]卷33,赏誉</sup>、计有功《唐诗纪事》<sup>[47]卷33</sup>关于《放驯象赋》的记述主要引自《杜阳杂编》,其评价重点多在“化之式乎,则必受其来献。物或违性,所用感于至仁”。重视独孤绶对放驯象从思想上的分析。而王应麟《困学纪闻》<sup>[48]卷20,评文</sup>、《玉海》<sup>[21]卷198,祥瑞</sup>则把评论重心放在“时在偃兵,岂婴乎燧尾”,强调独孤绶《放驯象赋》对现实的反映,通过放驯象体现出唐德宗施政重心的转变。

独孤绶有关放驯象缘由的论述对后世的历史书写产生了影响。比较《旧唐书》与《新唐书》本纪中唐德宗放驯象的记载可以发现,两书都只记事实而不涉及放归缘由。司马光著述《资治通鉴》,批评既往史书繁冗,主张重点记载治国安邦的内容。但《资治通鉴》中唐德宗放驯象的记述反较新旧《唐书》为多:“诸国屡献驯象,凡四十有二,上曰:‘象费豢养而违物性,将安用之!’命纵于荆山之阳。”<sup>[49]卷225,唐代宗大历十四年五月丙戌</sup>司马光在叙述中增加了放驯象的理由“违物性”。这种文字的增加表明司马光肯定唐德宗放驯象,认为有关放驯象背后的思想言论值得后世君主借鉴。司马光重视对放驯象的记述,大约与其经历有关。宋仁宗时交趾献奇兽,朝臣针对奇兽为何及如何处理展开争论。司马光进奏《进交趾献奇兽赋表》及《交趾献奇兽赋》。其论述基本沿袭独孤绶《放驯象赋》的思路,一方面认可交趾的进献行为,认为奇兽来献为祥瑞,是君主道德感召的结果:“窃以王者道盛德至,格于神明,则有仁兽不召而自至,不羈而自驯,此其所以为瑞也。”<sup>[50]卷1,进交趾献奇兽赋表</sup>另一方面又以“违物性”的思想依据来反对接纳交趾进献的奇兽,司马光在论述中同样把“违物性”的思想根源推至《尚书·旅獒》,规劝宋仁宗把奇兽放归山林。

有关“违物性”言论的影响不止涉及象,宋代君主在放归进献的珍禽异兽时多以“违物性”为依据,逐渐形成较为固定的书写模式。宋真宗曾以此放归驯犀:“真宗交州进驯犀,上曰:‘此犀远来,

深违物性，朕将还之。”<sup>[51]</sup>后集卷64，赋门 还曾颁布《放鹰犬诏》：“悯彼见羈，深违物性，释其笼檻。”<sup>[52]</sup>卷145，弋猎 后世《金史·哀宗本纪》也有类似叙述：“夏五月，陇州防御使石抹冬儿进黄鸚鵡，诏曰：‘外方献珍禽异兽，违物性，损人力，令勿复进。’”<sup>[37]</sup>卷17，哀宗上 因而宋高宗绍兴末年回绝贡象时的“违土性”言论就有其思想渊源。从唐至宋关于“违物性”的论述，既肯定有关进献的行为，同时又以“违物性”这种带有劝诫的言论称赞君主的放归举措，整体评价呈积极的认识。

相较宋高宗“违物性”的言论，宋孝宗停止用象的缘由则发生了变化。淳熙十年宋孝宗下诏“象乃无用之物，经由道路重扰吾民”<sup>[32]</sup>卷60，淳熙十六年又称“宰执进呈兵部申乞收买驯象。上曰：‘见设象所经从骚扰不可言。’不如且已将来郊祀不用亦可”<sup>[22]</sup>职官二三之三。从而停止了接受贡象与购象。宋孝宗的言论与理学士人的论述颇多相似之处。随着宋代理学思想的兴起，以“违物性”为由放归珍禽异兽的论述逐渐遭到理学士人的否定。在关于象的不同诠释背后，透露出理学思想的内涵。

理学家胡寅曾于绍兴年间完成《读史管见》一书，内容主要是对《资治通鉴》所载史事的评论，多具理学意味。胡寅评论《资治通鉴》中唐德宗放驯象：

君以养人为职，凡为人害者必去之。是故禹平水土、放龙蛇，周公驱虎豹、远犀象。夫象一食兼牛马，大而无用，且又伤人。唐世乃多畜养之，以供玩好，不知受贡远致，其害甚广。为之治道，为之建屋，为之储粮，为之卫送，校人驯吏，旁缘求索，无所不至。夫以周公远之，而唐室来之，其轻人而贵畜甚矣。<sup>[53]</sup>卷22，德宗上

胡寅把评论重点放在“君以养人为职”，以此对唐代饲养驯象的行为进行批判。这样胡寅把有关放驯象的缘由从“违物性”而变为“爱民”之论，突出了对君主“爱民”职责的认识。“违物性”的论述模式存在着两方面的内涵。认为象为祥瑞，是对君主统治的肯定，而胡寅则批评“不知受贡远致，其害甚广”，否定进献的意义。同时，“违物性”的论述赞扬君主的放归行为，但胡寅则具体分析驯象的危害，进而把有关贡象的批评上升为对唐代君主的针砭：“其轻人而贵畜甚矣”。这样胡寅在《读史管见》中全面否定了“违物性”的论述，整体认识转向消极。

胡寅的评论在理学群体中产生了影响。朱熹创作《通鉴纲目》<sup>①</sup>主要针对司马光《资治通鉴》不符合理学的记述。《通鉴纲目》也重视对唐德宗放驯象的记述，以“诏天下毋得奏祥瑞、纵驯象、出宫女”<sup>[54]</sup>卷46为纲，在目中几乎全引胡寅《读史管见》的评论作为分析，此处《通鉴纲目》深受胡寅影响。胡寅在评论中批评驯象的“无用”“伤人”“周公远之”及运送过程中的扰民及“求索”等论述，在刘珙等人反对贡象的奏议中都可找到类似的言语。由此，刘珙等反对贡象的言论不纯粹是由事件引发的个人言论，而是在其背后蕴含着理学士人群体的共同思想。

南宋乾道年间张栻写给吴翌（胡宏学生）的书信中，提到刘珙反对贡象的言论。此时张栻正在刘珙处，这表明刘珙曾与张栻就乾道九年贡象的问题展开过交流。张栻在信中把驯象与“诚心爱民”联系在一起。张栻的《与吴晦叔》称：“近连得元晦书，亦寄所解《中庸》草稿来看，犹未及详阅也。伯逢前在城中，颇疑某所解。《太极图》渠亦录去，但其意终疑……刘枢（珙）近日论交趾进象事……此等事皆是诚心爱民之实也。”<sup>[33]</sup>卷28，与吴晦叔 这封书信表明张栻等理学士人间的联系较为紧密。此信为张栻写给吴翌，还提到刘珙、朱熹、胡大原（胡宏之子）的活动。其中张栻把刘珙“论交趾进象事”纳入理学思考范围，指出“是诚心爱民之实”。胡寅《读史管见》已经把驯象与“爱民”相联系，此处“爱民”之前加入“诚心”，则进一步表明驯象与理学思想间的联系。

乾道九年范成大上书宋孝宗反对驯象时，其依据并非传统“违物性”的论述，反而与张栻“诚心”之论类似。范成大反对贡象并指出“宁乏此，祀以一纯二精”<sup>[34]</sup>。“一纯二精”出自《国语》中楚王与观射父关于祭祀仪式的讨论：“是以先王之祀也，以一纯、二精、三牲、四时、五色、六律、七事、八种、九祭、十日、十二辰以致之。”<sup>[55]</sup>517 针对楚王疑问，观射父解释“一纯、二精”为“圣王正端冕，以其不违心，帅其群臣精物以临监享祀，无有苛慝于神者，谓之一纯。玉、帛为二精”<sup>[55]</sup>520。范成大删去了有

<sup>①</sup> 朱熹虽并非参与《通鉴纲目》的全部编修，但《通鉴纲目》受到了朱熹一派理学的认同，可以说在一定程度上代表朱熹一派理学的认识。

关祭祀仪式环节的其他诸多事项，专论“一纯二精”意在突出君主内心端正正在祭祀中的作用，此处“一纯二精”与理学士人的言论有类似之处。范成大在引用时有意忽略仪式环节的其他事项，由此可见范成大论述的重心所在。此种论述更接近有关“诚心”之论。

留正在《皇宋中兴两朝圣政》中评价宋孝宗乾道九年有关驯象的言论时，也明确把驯象与“诚”联系在一起：“郊祀之有象所以备礼容严出入也……寿皇因宰执奏催买象，则以为大礼初不系其有无，遂令唤回所差使，臣非惟见圣心不宝远物，高出前古，且令后世知事天之道在诚不在物。”<sup>[32]卷52</sup>留正的言论实际上仍然是延续了胡寅以来的论述，强调驯象在郊祀中的“无用”，特色在于“且令后世知事天之道在诚不在物”的论述，明确指出以内心之诚来替代“天人感应”下对祥瑞的需求，这是与张栻提到的“诚心爱民”立场相一致的。无论是象在郊祀祭天中的使用，还是象所具有的祥瑞属性，这些观念的依据都是建立在“天人感应”的“事应说”基础上的。留正的评论“事天之道在诚不在物”表明有关象的争论已经从事件之论转为思想之辨，理学士人试图以理学的新天观与君主论来否定象在礼仪中所依据的“天人感应”的“事应说”。

南宋理学士人反对驯象的思想依据，由“违物性”过渡到“诚心爱民”，这种观念变化的推动因素为理学所构建的新天观与君主论。贡象争论不久后的淳熙三年张栻接替范成大经略广西，他整修虞帝庙，并邀请朱熹撰写《虞帝庙碑》，后又自撰《韶音洞记》。这两方碑刻对舜的评价反映出理学所改造的天观及君主论。钱穆曾引朱熹的“尧荐舜于天”<sup>[56]卷58，孟子八</sup>，分析理学思想中“天”的变化，认为此处“可见朱子心中之天与自古相传天帝之天有不同……此处所谓看天命，乃是看舜接政后之人事演变。苟舜从政得理，则人心归向，凡事顺遂，即是天命所与”<sup>[57]</sup>。这两方碑刻都展示出宋代天观变化后，朱熹、张栻对舜看法的转变。朱熹反对之前关于舜“法施无穷”、“南巡不返”的描述，认为后世应学习舜所体现的“天理人伦”：“惟是天理人伦之际，帝之所以幸教后世者。”<sup>[58]221</sup>张栻也指出舜“德甚盛”，乃是“天之命乎人者”的道德，每人都具备，与舜没有差别，“孰不具是哉！”<sup>[58]223</sup>天不是有意志的，受命于天的舜并非具有神格，而是作为民众的楷模，以天理人伦的道德作为行为的标准。这里的天，即是理学改造后的新天观，沟口雄三曾以图式指出理学天观的变化：“道学，从广义上是在自然——政治——道德——自然这一虚幻构图中，将其重点置于道德部分之上，把以往的天——政治——道德——天的循环构图中天的重点置换到人的道德方面。”<sup>[59]</sup>在理学新天观的指导下，关于君主的认识发生变化。朱熹对《尚书·洪范》中的“皇极”作了新的解释：“某谓不是‘大中’。皇者，王也；极，如屋之极；言王者之身可以为下民之标准也”<sup>[56]卷79，尚书二·洪范</sup>，即君主为万民标准的极致，而并非与万民有本质的区别，因而君主也就要受到道德修养的更高要求。舜为古代君主，对舜的评价也体现出朱熹对“皇极”的新诠释。张栻认为舜的美德，在于把每个人心中都具有的道德发挥到了极致：“帝之所以为盛德，亦尽吾性之所同然者耳。”<sup>[58]223</sup>碑刻中朱熹论述得更加详细：“惟帝躬圣，诚明自然……各极其极，如规之圆，如矩之方，使凡天下后世之为人伦者，莫不取则。”<sup>[58]221</sup>实际就是结合舜的事例，对于“皇极”新解的阐释。

由此分析象背后的思维变化，在传统的天观中，在“天人感应”“事应说”的观念下，上天通过灾异与祥瑞对君主统治的正确与否作出回应，而象在宋代作为郊祀祭天的仪式环节，其根源就在于象作为一种祥瑞，是上天对君主统治正统合法性的一种确认。理学士人放弃传统放归驯象的“违物性”言论，在于这种论述还是基于传统的天观。在理学确立的新天观与君主论中，“天”本身是无意志，自身无法判断君主政治的良善与否，理学新天观认为天为道德化的理的化身，只有通过义理化道德的内在体认才能构建上天与君主之间的联系，因而君主统治的优劣其根本也是要以君主的道德水准作为验证标准，而不需要其他外在形式的回应。理学士人纷纷指出象的无用，既是对象在礼仪中形式的否定，也是对构建这种联系的传统天观的一种批判。因而在无用害民的言论外，其解决途径最终还是要回到内心道德的“诚心”与否，理学士人在“爱民”之前又加入“诚心”的论述。理学士人在新天观与君主论的认识下，消解了象的祥瑞意义。

## 四、结 语

罗伯特·达恩顿曾以不同阶层的差异性认识为视角,在文化史的研究中展开对法国屠猫行为的解读。屠猫行为在法国不同阶层中呈现出文化诠释上的差异,正是在这种不同阶层的思维差异下使得屠猫行为在当时的工人阶层中达成了既发泄怨恨而又隐讳保密的效果:“这个(屠猫)玩笑相当非凡,因为工人们天衣无缝操弄仪式和象征的宝藏……狠招奏效,因为在资产阶级的生活方式中,猫得宠有如天之骄子。养宠物在工人看来是不可思议的,折磨动物在资产阶级看来也同样不可思议。”<sup>[60]</sup>以宋代象在不同群体间的认识而论,象在理学士人与君主间同样展现出异样的色彩。正是这种思想的差异性形成了有关贡象事件争论的源头。

本文对宋代礼仪用象的内涵,也尝试采取这样的研究视角。宋代礼仪重视象的使用。南宋初年围绕是否从交趾补充驯象发生争论。争论的矛头直指象的内涵意义。宋代关于象的内涵背后隐含着君主为维护皇权所采取的种种措施。北宋初象的祥瑞观念即与宋太祖平定岭南联系起来,进而改变了象在正史中的书写模式,其也成为象在仪卫制度中的观念源头。南宋初象更成为彰显祖宗之法,表明皇权正统的标志,并在与金的斗争中凸现南宋所具有的文化优势。南宋理学士人关于礼仪用象的抨击,摈弃了“天人感应”学说影响下的“违物性”言论,侧重从“诚心爱民”的角度进行论述,在有关象的争论中展示出理学新的天观与君主论。理学思想的发展也促使着理学士人以道德“内圣”的标准来劝谏君主,宋孝宗受到其思想影响逐渐停止用象。

### 参考文献:

- [1] 何业恒. 中国珍稀兽类的历史变迁[M]. 长沙:湖南科技出版社,1993.
- [2] 文焕然. 中国历史时期植物与动物变迁研究[M]. 重庆:重庆出版社,1995.
- [3] 德格尔·蔡鸿滨译. 大象——世界的支柱[M]. 上海:上海书店出版社,2000.
- [4] 陈明勇. 中国亚洲象研究[M]. 北京:科学出版社,2006.
- [5] 伊懋可. 大象的退却:一部中国环境史[M]. 梅雪芹,等译. 南京:江苏人民出版社,2014.
- [6] 居史成. 驯象·宫廷象仪[J]. 故宫博物院院刊,1981(2):56-61.
- [7] 唐森. 广东野生象琐议——兼叙唐宋间广东的开发[J]. 暨南学报(哲学社会科学版),1984(1):21-31.
- [8] 张梅坤. 我国亚洲象的盛衰及原因——兼论历史气候和生态变迁[J]. 东南文化,1992(6):68-75.
- [9] 孙刚,许青,金昆,等. 野象在中国的历史性消退及与人口压力关系的初步研究[J]. 东北林业大学学报,1998(4):48-50.
- [10] 许再富. 历史上向“天朝”上贡对滇南犀牛灭绝和亚洲象濒危过程的影响[J]. 生物多样性,2000(1):112-119.
- [11] 王守春. 历史时期野生亚洲象与犀牛地理分布变化与气候环境变迁若干新认识[J]. 历史地理,2002(18):108-121.
- [12] 侯雨坚,张洁. 人类社会需求导致动物减少和灭绝:以象为例[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版),2007(5):17-21.
- [13] 李国平,吴榕青. 唐宋时期闽粤边野象考述[J]. 闽台文化研究,2014(2):32-37.
- [14] 张洁. 中国境内亚洲象分布及变迁的社会因素研究[D]. 西安:陕西师范大学,2014.
- [15] 脱脱,等. 宋史[M]. 北京:中华书局,1977.
- [16] 金家广. 河北清苑发现宋皇祖石象生[J]. 文物,2005(4):96.
- [17] 魏收. 魏书[M]. 北京:中华书局,1974.
- [18] 沈约. 宋书[M]. 北京:中华书局,1974.
- [19] 刘恂. 岭表录异[M]//历代岭南笔记八种. 广州:广东人民出版社,2011.
- [20] 梁思成. 营造法式注释[M]//梁思成全集:第7卷. 北京:中国建筑工业出版社,2001.
- [21] 王应麟. 玉海:卷198·祥瑞[M]. 台北:大化书局,1978.
- [22] 宋会要辑稿[M]. 北京:中华书局,1966.
- [23] 李焘. 续资治通鉴长编[M]. 北京:中华书局,1992.
- [24] 欧阳修,苏洵,等. 太常因革礼[M]//丛书集成初编. 北京:中华书局,2011.
- [25] 成寻. 新校参天台五台山记[M]. 王丽萍,点校. 上海:上海古籍出版社,2009.
- [26] 吕祖谦. 宋文鉴[M]. 齐治平,点校. 北京:中华书局,1992.
- [27] 乐雷发. 萧文注. 雪矶丛稿[M]. 长沙:岳麓书社,1986:119.
- [28] 张洞玄. 玉髓真经[M]//续修四库全书:第1053册. 上海:上海古籍出版社,2002:212.
- [29] 黄纯艳. 唐宋政治经济史论稿[M]. 兰州:甘肃人民出版社,2009:215-216.
- [30] 李心传. 建炎以来系年要录[M]. 胡坤,点校. 北京:中华书局,2013.

- [31] 黄纯艳. 宋代朝贡体系研究[M]. 北京:商务印书馆,2014:125-141.
- [32] 留正. 增入名儒讲义皇宋中兴两朝圣政[M]. 南京:江苏古籍出版社,1982.
- [33] 张栻. 南轩集[M]//朱杰人,等. 朱子全书外编:第4册. 上海:华东师范大学出版社,2010.
- [34] 范成大. 桂海虞衡志校注[M]. 严沛,校注. 南宁:广西人民出版社,1986:166.
- [35] 周去非. 岭外代答校注[M]. 杨武泉,校注. 北京:中华书局,1999.
- [36] 杜大桂. 名臣碑传琬琰集·下[M]//文渊阁四库全书:第450册. 台北:商务印书馆,1986.
- [37] 脱脱,等. 金史[M]. 北京:中华书局,1975.
- [38] 王鸣盛. 蛾术编[M]. 上海:上海书店出版社,2002.
- [39] 范成大. 揽辔录[M]//范成大笔记六种. 北京:中华书局,2002:16.
- [40] 黄宗羲. 宋元学案[M]. 北京:中华书局,1982.
- [41] 李昉. 文苑英华[M]. 北京:中华书局,1966.
- [42] 尚书正文[M]. 北京:中华书局,1980.
- [43] 苏鹗. 杜阳杂编[M]//笔记小说大观:第1册. 扬州:广陵书社,1983.
- [44] 春秋左传正义[M]. 北京:中华书局,1980.
- [45] 李昉. 太平广记[M]//文渊阁四库全书:第1044册. 台北:商务印书馆,1984.
- [46] 王谔. 唐语林校证[M]. 周勋初,校证. 北京:中华书局,1987.
- [47] 计有功. 唐诗纪事[M]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [48] 王应麟. 困学纪闻[M]. 乐保群,等点校. 上海:上海古籍出版社,2008.
- [49] 司马光. 资治通鉴[M]. 北京:中华书局,1956.
- [50] 司马光. 司马温公集编年笺注[M]. 李之亮,笺注. 成都:巴蜀书社,2009.
- [51] 章如愚. 山堂考索[M]. 北京:中华书局,1992.
- [52] 宋大诏令集[M]. 司义祖,整理. 北京:中华书局,1962.
- [53] 胡寅. 读史管见[M]. 刘依平,点校. 长沙:岳麓书社,2011.
- [54] 朱熹,等. 通鉴纲目[M]//文渊阁四库全书:第691册. 台北:商务印书馆,1984.
- [55] 徐元诰. 国语集解·楚语下·第十八[M]. 王树民,沈长云,点校. 北京:中华书局,2002.
- [56] 黎靖德. 朱子语类[M]. 王星贤,点校. 北京:中华书局,1988.
- [57] 钱穆. 朱子新学案:第1册[M]. 北京:九州出版社,2011:329-330.
- [58] 杜海军. 桂林石刻总集辑校[M]. 北京:中华书局,2013.
- [59] 沟口雄三. 论天理观的形成[M]//中国的思维世界. 孙歌,等译. 南京:江苏人民出版社,2006:237.
- [60] 罗伯塔·达恩顿. 屠猫狂欢:法国文化史钩沉[M]. 吕健忠,译. 北京:商务印书馆,2014:124.

责任编辑 张颖超

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>