

论常璩对杜宇信仰的解读

——兼论其与“大一统”理论的关联

苏逾辉,彭邦本

(四川大学历史文化学院,成都 610225)

摘要:巴蜀民间历史上盛行杜宇信仰,自东汉起即有文字记录。东晋常璩《华阳国志》整合前代文献,重新解读产生于巴蜀的杜宇传说,以崇正祀、黜淫祀为宗旨,以“大一统”文化传统改造民间杜宇信仰,其解读可以视为大、小文化传统融汇的产物。通过对于这一个案的分析,研究当时文化精英如何在不同文化传统之间找到平衡点,从而构建起多元一体的“大一统”文化格局。由于《华阳国志》崇《春秋》贬绝之道,故需对相关经学理论加以考察,同时需借助人类学理论对于常璩的解读方式加以审视。

关键词:《华阳国志》;民间信仰;“大一统”;文化传统

中图分类号:K03;K20 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2023)05-0220-08

东晋常璩的《华阳国志》,是蜀地本土关于巴蜀古代尤其是上古史的重要史籍。该书对旧称扬雄所撰《蜀王本纪》中充满神话色彩的古蜀历史传说加以理性梳理,其中对杜宇传说的剪裁尤为典型,由此写成的杜宇传说可谓历来研究上古巴蜀历史绕不开的焦点话题。对于这一传说,以往学者较多关注其与蜀地上古族群、当今考古发现之间的关系;也有神话学者涉猎其中,力图还原杜宇传说的文化面貌^[1-10]。而对于《华阳国志》与“大一统”的关系,学者多自上而下,立足于国家治理及边疆治理、民族发展史等议题,从宏观视角加以论述^[11-13]。顾颉刚在其所著《古代巴蜀与中原的关系说及其批判》中,认为巴蜀史的入手点是蜀国与中原的关系,并认为这是巴蜀史“层累造成”的关键。顾先生在论述巴蜀史时,检讨古代文人“求美”与现代史学家“求真”取向的不同,在分析巴蜀史“层累造成”的过程中界定出“求美”即虚美乡土文化的动机。但顾先生的很多巴蜀史研究并没有完全展开,对于若干问题没有形成定论,对《华阳国志》中古史的形成原因的研讨,留下若干有待解决的问题^[14]。王明珂在《边缘、移动与反思》《中国古代考古惊人发现的历史人类学研究》等文中认为,《华阳国志》的古史叙述意在为蜀人建构一种华夏祖源认同。王先生认为在许多华夏认同的边缘地带,如汉代的蜀郡,人们更借着强化历史记忆,来使得整个地区人群摆脱华夏边缘地位^[15-16]。《华阳国志》所称的“大一统”是否建立在对于族源的认同之上?是否有意将巴蜀视为一个同源的族群?如果《华阳国志》中杜宇以上的蜀王可以称得上黄帝后裔,开明氏之后来自楚地世系不明的诸王又与黄帝何干?《华阳国志》论述巴蜀文明开化的根源从当地天文分野、山川形胜、人文化成入手,并未特别强调英雄祖先的作用,亦未明确蜀人出于同源,相反认为蜀地居民在不同时期由不同地域迁徙而来。该书对于“大一统”的理解也并未完全从祖源来

作者简介:苏逾辉,四川大学历史文化学院,博士研究生。

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重大项目“中华文明起源与先秦君主政体演进研究”(LSYZD21007),项目负责人:彭邦本。

考量,因而强调蜀人族群认同颇有值得商榷之处。以往的研究者较少自下而上进行剖析,也较少关注地方社会对于“大一统”的回应。常璩《华阳国志》关于杜宇的微观叙事中暗藏着对于“大一统”框架之下天、人关系以及与政治普遍原则等问题的思考。作为知识精英,常璩对于杜宇故事的解读显示出将地方文化传统纳入大一统框架的意图。

一、早期杜宇传说及其不同文本之间的歧义

早期文献中对于杜宇传说的描述并不定型,不同文本之间情节及旨趣差别巨大。

杜宇传说中治水、好色失国、禅让、化身杜鹃的情节最晚在东汉时期流传于巴蜀民间并为中原士大夫所知。许慎称:“蜀王望帝淫其相妻,惭亡去,为子嵩鸟。故蜀人闻子嵩鸣,皆起曰是望帝也。”^[17]张衡《思玄赋》称:“鳖令殪而尸亡兮,取蜀禅而引世。”^[18]¹⁹²³应劭《风俗通义》称:“荆鳖令死,尸随水上,荆人求之,不得也。鳖令至岷山下,已复生起,见蜀望帝,帝使鳖令凿巫山,然后蜀得陆处。望帝自以德不如,以国禅与鳖令,为蜀王,号曰开明。”^[19]²⁷¹稍晚来敏《本蜀论》(《水经注·江水》引)称:“荆人鳖令死,其尸随水上……至汶山下复生起,见望帝。望帝者,杜宇也,从天下。女子朱利,自江源出为宇妻……望帝立以为相……使鳖令凿巫峡道水,蜀得陆处,望帝自以德不若,遂以国禅。”^[20]⁵⁸⁰张衡、应劭、来敏提及的治水、禅让等情节虽详略有所不同,但均与禅让这一情节保持一致。唯独许慎提及惭亡而去以及化鸟,情节差异较大,可能有独特的来源,这种可能性存在的痕迹在巴蜀本土文献之中有迹可循。

在巴蜀本土文献中,扬雄《蜀王本纪》辑本以及《蜀都赋》均涉及杜宇。《华阳国志·序志》认为前代巴蜀史籍可分为两大类,以司马相如等八家著述为一派(扬雄《蜀王本纪》包括在其中),另一派是常璩所称的“蜀传”。关于“蜀传”与八家《本纪》的差别,常璩总括如下:

司马相如、严君平、扬子云、阳成子玄、郑伯邑、尹彭城、谯常侍、任给事等各集传记,以作《本纪》……《本纪》既以炳明,世俗间横有为蜀传者,言蜀王蚕丛之间周回三千岁。又云荆人鳖灵死,尸化西上,后为蜀帝;周苻弘之血变成碧珠;杜宇之魄化为子鹃。又言蜀椎髻左衽,未知书,文翁始知书学……恐此之类,必起于元灵之由也。^[21]⁷²⁷

祝元灵为刘焉宾客,能谈蜀地掌故。杜宇化鹃等奇闻掌故虽非祝元灵原创,然对于类似传说搜集整理则以祝元灵最为知名,又有多人模拟的同类文本流行于世,即《华阳国志·序志》所称各类“蜀传”^[22]。扬雄《蜀王本纪》辑本夹杂若干神怪色彩鲜明的内容,朱希祖先生指出上述文本之中有关杜宇幻化、开明死而复生等内容出自为常璩所称的“蜀传”。或因为书名类似,至迟盛唐时期部分这类文献即已与扬雄的《蜀王本纪》混淆。后世如《太平寰宇记》《太平御览》等引文因袭不改^[23]。例如:

后有一男子,名曰杜宇,从天堕……有一女子,名利,从江源地井出,为杜宇妻。宇自立为蜀王,号曰望帝……荆有一人,名鳖灵,其尸亡去……鳖灵尸至蜀,复生……时玉山出水,若尧之洪水,望帝不能治水,使鳖灵决玉山……鳖灵治水去后,望帝与其妻通。帝自以薄德,不如鳖灵,委国授鳖灵而去,如尧之禅舜。

望帝去时,子规鸣……望帝,杜宇也,从天堕。^[19]^{4099上}

“蜀传”内容现仅存《华阳国志》所总括。这一类文献将杜宇置于“蜀王蚕丛之间周回三千岁”的时间段内,与夏、商、周并行。“蜀传”时间以古蜀诸王先后为准,不奉中原正朔,更没有说明杜宇时代的古蜀与《禹贡》九州之关系。其间,巴蜀不行中国礼乐政教,巴蜀诸王幻化无常。

与“蜀传”内容较多保留蜀地传说原貌相对,八家《本纪》则文辞雅驯化的特点十分明显。据《太平寰宇记》所总括,扬雄《蜀王本纪》对于古蜀国史概括如下:

……扬雄《蜀王本纪》……言蜀之先肇于人皇之际。至黄帝子昌意，娶蜀山氏女生帝啻。后封其支庶于蜀，历夏、商、周。始称王者纵目，名蚕丛；次曰鱼凫；其后有王曰杜宇，已称帝，号望帝……时巫山雍江，蜀地洪水。望帝使鳖冷凿巫山，蜀得陆处。望帝自以德不相同，禅位于鳖冷，号开明……自开明下五叶有开明尚……^[24]

扬雄《蜀王本纪》在古蜀国由帝啻封建开国，三代时期臣服于中国的历史背景之下展开对于杜宇的叙述。将古蜀国历史融入三代历史脉络之中，杜宇称王延后到东周。类似的有蜀汉秦宓《本纪》，其称：

蜀有汶阜之山，江出其腹，帝以会昌，神以建福，故能沃野千里。淮、济四渎，江为其首……禹生石纽，今之汶山郡是也……为民除害，生民已来功莫先者……天帝布治房心，决政参伐，参伐则益州分野。^{[25]974-975}

秦宓《本纪》该段文字虽然并未直接提及杜宇事迹，但从分野、四渎的层面论述包括杜宇在内蜀地历史的发生背景，这种叙述隐藏的前提即古蜀国奉中原正朔。扬雄《蜀王本纪》与秦宓著作均强调巴蜀与中原的同质性，具有近似的史学思想。司马迁论五帝史迹，据《春秋》《国语》“其发明《五帝德》《帝系姓》”，对于百家言“择其言尤雅者”^[26]。蜀地扬雄批评《史记》“不与圣人同，是非颇谬于经”^{[27]3580}。秦宓认为，“孔子发愤作《春秋》，大乎居正”；而战国反覆之术为“经之所疾”，用之何为^{[25]974-975}。谯周“以司马迁《史记》书周秦以上，或采俗语百家之言，不专据正经，周于是作《古史考》二十五篇，皆凭旧典，以纠迁之谬误”^{[28]2142}。蜀人扬雄、谯周等均属于八家《本纪》作者，谯周所学自秦宓而来。三者赞同司马迁以先王之道正古今传说的做法，同时都批评《史记》采择或与经书抵牾。据此看来，蜀地上述几家对于旧闻“雅驯化”的建构倾向较司马迁更为明显。

二、《华阳国志》如何定型杜宇传说

《华阳国志》所记载的杜宇传说经过作者系统删削，对于前人记载有其明显的取舍标准，主要有以下几点表现：

第一，《华阳国志》强调杜宇信仰符合儒家圣王祭祀的原则。《礼记》称“法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之”^{[29]3450-3451}；又称凡“不在祀典”^{[29]3087}者“名曰淫祀，淫祀无福”^{[29]5884}。《华阳国志·蜀志》记载杜宇“教民务农，一号杜主。时朱提有梁氏女利游江源，宇悦之，纳以为妃……功德高诸王……会有水灾，其相开明决玉垒山以除水害……法尧、舜禅授之义……禅位于开明，帝升西山隐焉。时适二月，子鹃鸟鸣，故蜀人悲子鹃鸟鸣也。巴亦化其教而力农务，迄今巴、蜀民农时先祀杜主君”^{[21]118}。《华阳国志》提及杜宇在民间广泛受到崇拜，之所以如此是因为杜宇本人有教民耕作的业绩。《华阳国志》折衷经传，自民间传说、先代文献之中择取杜宇传说驯雅者论次成书，从而使杜宇形象完全符合儒家话语体系基本标准。

第二，《华阳国志》消除杜宇传说之中所存在的妖乱色彩，特别是若干类似灾异的情节。儒家认为妖乱与失德有关，所谓“天反时为灾，地反物为妖，民反德为乱，乱则妖灾生”，经学家将其解释为“民有乱德，感动天地，天地为之见变，妖灾因民而生”^{[29]4097下}。中古时期流行的灾异学说之中有羽虫之孽一目，史称政治衰缺，乃有羽虫孽。羽虫之孽出现被具体归因于“皇之不极，是谓不建”，“皇，君也。极，中也”^{[18]3300}。君臣失德造成阴阳紊乱，从而导致妖象横生。早期文献之中，关于杜宇退位有奸情败露以及化鸟之说。类似于因乱德而生妖灾。传说之中杜宇淫乱失国可对应“政治衰缺”，杜宇化鸟可对应羽虫之孽，可以理解为因荒淫无道而造成妖乱幻化。《华阳国志·蜀志》选用杜宇使开明决玉垒山行江水，治水成功后禅让一说。但仍保留杜鹃这一意象。治

水归功于开明,类似于《尧典》中舜受禅之际受唐尧之命而“肇十有二州,封十有二山,濬川”的业绩(濬川实则为大禹执行)。如此处理,较完整的比附尧舜禅让的模式。子鹃鸟鸣被认为是由禅让所感召,神鸟在当时的知识体系之中被认为“风俗从则至”^[30]。意在暗示巴蜀经过杜宇教化风俗淳厚,和气生成感召符瑞。

第三,《华阳国志》着力描述杜宇传说发生的天文、地理以及文教背景,并演绎其中逻辑联系。《华阳国志》:“《洛书》曰:‘人皇……兄弟九人分理九州……其一圉,圉中之国则巴、蜀矣。其分野:與鬼、东井。’”^{[21]4}此述蜀地天文分野。东井主水,倾注下土为江汉,于九州为梁州。天文分野又直接影响当地人文发展:“蜀之为邦:天文,并络辉其上;地理,岷嶓镇其域;五岳,则华山表其阳;四渎,则汶江出其微。故上圣则大禹生其乡……开辟及汉,国富民殷。”^{[21]216-217}关于蜀地历史沿革,则言及“圣禹嗣兴……黑水、江、汉为梁州……成贡中国。盖时雍之化东被西渐矣。历夏、殷、周,九州牧伯率职……迄于秦帝。汉兴……革梁曰益,故巴、汉、庸、蜀属益州”^{[21]1}。关于蜀国起始,称帝颡项“封其支庶于蜀,世为侯伯”^{[21]113},蜀国由于华夏分封而立国。在此称颂蜀地自唐虞之际时雍之化东被西渐,三代时期成贡中国,巴蜀两国同属《禹贡》梁州。唐虞下至三代,作为诸侯国的古蜀国贡职不阙。汉代梁州改为益州,巴蜀始终隶属于中国。在此基础上,《华阳国志》在年代上加以调整,印证自古以来古蜀奉中国正朔。该书特别注意周文王风教泽及巴蜀:“在《诗》,文王之化,被乎江汉之域。”^{[21]113}待到周道夷陵,“周失纲纪,蜀先称王。有蜀侯蚕丛……始称王……次王曰鱼凫……后有王曰杜宇”^{[21]118}。文王之化,被乎江汉。古蜀江汉遵流,正是文王教化所及。文王教化江汉“经夫妇而移风俗”,相传《诗经》中《周南》《召南》正是其实录。《周南》《召南》诸篇被认为是正始之道、王化之基。下至东周时期,虽然王室衰微,先王遗风余思仍可见诸杜宇事迹。《华阳国志》将杜宇年代定于东周,且将天堕、梁利井出的情节全部省去,径称“梁氏女利游江源,宇悦之,纳以为妃”。如此安排意图比附《诗经·周南·汉广》“汉有游女,不可求思”的内容。《汉广》出现游女意象被认为“贤女虽出游流水之上,人无欲求犯礼者,亦由贞洁使之然”,更在于文王“正夫妇也,故用之乡人焉,用之邦国焉”,“道被于南国,美化行乎江汉之域”^{[29]591-592}。杜宇因文王遗教而能得游女于江水之滨,之后能够德化巴蜀,最终得行禅让。一方面,照顾到古蜀国自王的传闻;另一方面,将古蜀国历史融入儒家经典叙述模式当中。

三、《华阳国志》的杜宇解读与大一统精神的彰显

《华阳国志》如何将杜宇传说与“大一统”思想结合?抑或对于杜宇传说的改造体现出“大一统”思想的哪些因素?

“大一统”见于《春秋公羊传》对于“元年春王正月”的解释。董仲舒解释“大一统”为王者“上承天之所为,而下以正其所为”。称《春秋》大一统“一元之意”为“视大始而欲正本”,确定“元”作为一种形而上的本源^{[31]74-83}。“元”作为纪年之始,又是万物之始,春秋“王正月”意味王者受天命必改正朔以奉天地。又引申出“正名”,君主受天之命、循天道而为。“春正月”之春为天之所为,四方奉其正朔,社群按照差序格局来接受“指令”:天子受命于天,诸侯受命于天子。王者从天道之运行看出天意的倾向是“好仁”,故此人间秩序的建立就应该配合“任德远刑”的天意。如果“废德教而任刑罚。刑罚不中,则生邪气;邪气积于下,怨恶畜于上”^{[27]2500},上天显示灾异警告^{[31]74-83}。

首先,常璩《华阳国志》全书主旨效法《春秋》“贯于一揆,以崇贬绝”,这种叙述模式为具体阐释杜宇故事定下基调^{[21]730}。孔子作《春秋》被认为是以“大一统”为基础价值趋于一端而评判君主所为,确定为政准则^{[31]74-83}。常璩《华阳国志》称“齐之《国志》,贯于一揆,同见不臣……崇《春秋》贬绝之道”^{[21]730}。以“大一统”为标准,评价巴蜀古今历史。《华阳国志》主题体现出统于一元的

“大一统”尊王思想，贬绝不臣，合乎“大一统”之义。基于这一基本立场，势必倾向于以一元的价值取向去对于杜宇传说情节加以取舍，对于原本异质性的内容加以排斥。

其次，常璩《华阳国志》将杜宇置于遵奉中原正朔的大前提之下，有关叙述契合“大一统”理论关于元、正、受命、政教等概念内在联系的表述。“大一统”理论认为天子受命“颁告朔于邦国”，诸侯正闰朔方能以时做事，为“生民之道”所在。反之，不告闰朔，被认为是“非礼弃政”^{[29]1765}。《华阳国志》在奉中国正朔这一大背景之下，改造杜宇传说，进一步叙述杜宇福泽百姓的事迹。正体现“大一统”之说所提倡王者受命改元、诸侯正闰朔以做事的秩序。“大一统”观念主张君主效法天地阴阳好生之德而“任德远刑”，《华阳国志》盛赞杜宇教化地方、禅让王位无不体现德政精神，从而顺应大一统之意。

《华阳国志》所记述有关杜宇的意象的取舍很明显受到“大一统”理论的影响。“大一统”理论框架之中，人君始终是贯彻天志的表率。“大一统”意味着王者受天命改制，布政施教于天下。一旦有所失误，王者又首先是天讨、天罚之无可逃遁的承受者，直接表现于各种灾异^{[32]35-43}。结合杜宇传说来看，在“大一统”体系参照之下，杜宇化鸟实乃通奸失德进而导致阴阳不调造成妖邪丛生，因而被删除。此外，强调杜宇诸种德政以及杜鹃显现，这样处理与“大一统”人君正心以正四方，可致之祥莫不毕至的主张一致。结合《华阳国志》前后奉中国正朔的文字，熟悉“大一统”语境的读者自然而然地推知在中国圣王受命、统御九州的大环境下，杜宇正巴蜀境内之治，前后内容在逻辑链条上实现闭合。

再次，常璩《华阳国志》从分野的角度论证古蜀国与中国同质性，从而在“大一统”理论框架之下，论述杜宇历史发生的机制。在空间上，“大一统”强调中心对于边缘的优越性以及潜在的支配。“大一统”含有“六合同风，九州共贯”的潜在要求，户异政、人殊服被视为诈伪所由生，被视为有违“大一统”原则^{[27]3058}。《风俗通义》：“圣人作而均齐之，咸归于正；圣人废，则还其本俗。”^[33]同风共贯又应以何为评判标准？《汉书·地理志下》称，帝王居中而“混同天下一之呼中和，然后王教成也”^{[27]1650}。居中为何优越？居中又如何体现于现实政治地理之中？《周礼·大司徒》称地中为“天地之所合”“四时之所交”“风雨之所会”“阴阳之所和”，“百物阜安、乃建王国”^{[29]1517上}。《盐铁论·轻重》称“边郡山居谷处，阴阳不和……地势无所宜。中国，天地之中，阴阳之际也……产育庶物”^[34]。王教乃是出于天理的必然，是文明社会唯一可行的一套准则，人君居中施政，四方遵为准则。中即中国，得阴阳之和，能行王教；九州之外阴阳不和，政教随其俗，教化无从谈起。居天地之中，化育万邦，天下行同伦这三点在逻辑上是层层推进的，大一统得以实现。关于天文地理与人文化成之间的关联。常璩《华阳国志》特别强调古蜀国分野、州部与人文化成的因果联系。《史记·天官书》：“二十八舍主十二州。”二十八宿对应于中国十二州，中国为声教所及。巴蜀对应二十八宿之一，分野对应中国之梁州，华阳、黑水、江、汉均为《禹贡》梁州高山大川。《华阳国志》称“精灵则井络垂耀，江汉遵流……在《诗》，文王之化，被乎江汉之域；秦豳同咏，故有夏声”^{[21]113}。《华阳国志》在空间上明确认为巴蜀在中国之梁州，因而必然得中和之气，能够有圣人降生于巴蜀。又称“参伐则蜀分野……蜀在帝议政之方。帝不议政则王气流于西，故……蜀先王”^{[21]727}。蚕丛至杜宇称王并非僭越，而是因为王纲解纽之际上应天象，古蜀国应运而生为一方诸侯之雄长。《华阳国志》在大一统的语境之下设置巴蜀被沐皇风的背景，使得叙述杜宇教化安民事迹显得水到渠成。《华阳国志》相关内容大多承袭自题为扬雄的《蜀王本纪》一类文献，分野、山川诸说与秦宓《本纪》类似。《华阳国志》对于杜宇传说情节的取舍虽不排除因袭前人的可能性，但是这种安排体现出对于大一统这一主题做出系统反馈的主观意图。从《华阳国志》关于杜宇历史叙述深层逻辑来看，作者有意将杜宇传闻纳入儒家关于“大一统”的宏大叙事之中。

复次,《华阳国志》关于杜宇的叙事,明显存在正风俗禁淫祀之意,从而契合大一统之意。大一统思想有混同天下、一之中和、矫正本俗的内涵。当时功令屡称“案旧礼具为之制,使功著于人者必有其报,而祆淫之鬼不乱其间”“不在祀典,除之”^{[28]600-601}。西晋时期,杜宇信仰还处在政府打击之列,据《华阳国志·大同志》:

咸宁三年春,刺史(王)浚诛犍为民陈瑞。瑞初以鬼道惑民……不奉他神……浚闻,以为不孝,诛瑞……蜀中山川神祠皆种松柏,浚以为非礼,皆废坏烧除……惟不毁禹王祠及汉武帝祠。又禁民作巫祀。于是蜀无淫祀之俗,教化大行。^{[21]439-440}

王浚主政益州期间,对于民间祠祀管制力度颇大,仅仅保留禹王祠及汉武帝祠。杜宇信仰在巴蜀民间十分流行,但不在保留之列,可见此时被视同于鬼道淫祀而被禁绝。陈瑞不信奉杜宇,据任乃强先生称陈瑞奉张鲁五斗米教。陈瑞最终以不孝伏法,所传习与社会伦理秩序抵牾。官方将杜宇信仰与五斗米教视为同类,早期杜宇传说“祆淫”的特点更固化这种看法。《抱朴子·释滞》将“杜宇天堕”归入道术幻化,并记载时人认为类似传说废君臣之道且与周孔之所教抵牾^[35]。从政治上看,东汉以来左道与巴蜀某些群体形影不离,这种联系常呈现政治上的叛离倾向^{[21]601,727}。早期杜宇信仰具有反正统性,破坏官方正常的祭祀秩序,因而被认为对于大一统秩序存在着潜在的颠覆性和破坏性,这一点与其连带遭到整肃不无关系。《华阳国志》主体即依据若干家蜀地士大夫所著《本纪》整合而成,全面吸收中原王朝政治伦理,甚至对于历史进行笔削和润饰^{[36]91-100}。在古蜀历史纂修过程中,常璩格外注意将杜宇传说与淫祀剥离开来,同时强调杜宇与儒家经典的共性。至此,杜宇传说完全融入“大一统”的秩序之中。

《华阳国志》阐释杜宇信仰与大一统体系关系,类似的现象不限于巴蜀,具有普遍的时代特性。西汉之后,儒教意识形态大范围普及,培养以扶翼礼教为己任的士人。包括常璩在内的社会精英通过修习儒家知识、教养成为施政者,将某些地方文化传统变为国家所认可的地方文化因素,从而维护“大一统”的政治文化秩序认同。从现存的有关方志资料来看,各地社会精英书写的本土历史内容主要涉及“人物所生”“万国山川,物产殊宜,风化异俗”等内容^[37]。中古时期各地的方志大多关注当地在分野体系以及《禹贡》九州所限定的空间之中的具体位置,强调本土文化上与中心地区的同质性,借助大一统的架构叙述当地文明开化的历程^{[25]1324-1325}。从本质上看,类似文本倾向于突出“大一统”如何下沉于地方社会这一主旨,意在将地方历史归入大一统的叙述框。

四、结 语

各个文明社会通常会存在两个文化传统:一是由为数很少的精英所创造出的大传统;二是由大众创造出的小传统。大传统是在学堂或庙堂之内培育出来的,而小传统则是自发萌生的。一方面,“大传统”依赖于“小传统”,并从中汲取营养,由社会精英将地方民间的知识上升为精英创造的知识。另一方面,“大传统”又经过一定的途径对“小传统”发挥作用,塑造和改造“小传统”^[38]。

秦灭巴蜀之后数百年,巴蜀俊彦“耽怀道术,服膺六艺”^{[21]521}。其中若干人整齐旧闻以构筑符合儒家经典描述的巴蜀历史文化自我认知。长期以来,蜀地“率民以事神、先鬼而后礼”的文化传统尤为显著^{[39]77-78}。自秦汉起,巫鬼崇拜、神仙方术在巴蜀民间经久不息,且与新生的道教合流^{[40]78-90}。从大一统的文化视角来看,杜宇传说本身具有异质的色彩且带有叛离的痕迹,亟待整合。

《华阳国志》所记载的杜宇传说在很大程度上是文化精英“大传统”与民间“小传统”互动的产

物。该书对巴蜀先前流传的杜宇故事加以整合,使杜宇符合“大一统”之旨,以文本为媒介将小传统纳入大传统之中。包括常璩在内的巴蜀士大夫将民间记忆整理,使它们符合官方的行为和思想规范,用文字表达出来成为影响社会的经典。巴蜀小传统之中和统治者的需要相抵触或者在士大夫看来是不雅驯的内容,多被拔除在大传统之外。《华阳国志》接受杜宇信仰遍布巴蜀的现实,并没有对于民间杜宇信仰一概加以否定,而是找到流行的杜宇传说之中能为儒家“大一统”原则所接受的因素形诸文字,强调杜宇有功德于巴蜀人民,因而杜宇身后得以享受当地人民的供奉。这一做法的背后是对国家祭祀秩序的强调,也包括力图用官方“大一统”文化资源为民间信仰文化正名的意图,杜宇故事也定型于此。久而久之,小传统为“大传统”所接纳。历代官方文献对于杜宇的描述大多不出《华阳国志》有关内容的范围。杜宇被人们普遍认为是教化古蜀的贤君,因而杜宇日后得到官方的接纳并且摆脱掉淫祀的痕迹。中央集权的国家重视对民间的教化,干预民间信仰是国家对地方社会加以更为有效控制的一个重要方式,最终意图在精神文化领域建构起中央与地方相属的关系框架。国家教化的实现在地方社会中依托于社会精英的运作,社会精英对民间信仰积极加以改造,使之成为地方社会中官方教化发生的重要场域。以常璩为代表的巴蜀士大夫对杜宇信仰合法性做积极辩护,有力地推动巴蜀杜宇信仰的发展和繁盛。在不断地冲突与调和中,大小文化传统水乳交融,其中起关键媒介作用的是以常璩为代表的巴蜀士大夫对本土历史所做的重构。这种重构最终在不同文化传统之间找到平衡点,从而构建起多元一体的“大一统”文化格局。

参考文献:

- [1] 彭邦本. 早期蜀史诸代的并存、相继关系及其共主秩序考略[C]//四川联合大学历史系·徐中舒先生百年诞辰纪念文集,成都:巴蜀书社,1998:303-307.
- [2] 彭邦本. 杜宇王朝的存续年代与农业发展略论[G]//地方文化研究辑刊:第5辑,成都:四川大学出版社,2012:26-32.
- [3] 段渝. 先秦蜀国的都城和疆域[J]. 中国史研究,2012(1):19-32.
- [4] 蒙默. 试论古代巴、蜀族及其与西南民族的关系[J]. 贵州民族研究,1983(4):46-58.
- [5] 石硕. 汉代西南夷中“僇”之族群内涵——兼论蜀人南迁以及与西南夷的融合[J]. 民族研究,2009(6):72-79.
- [6] 贾雯鹤. 杜宇考[J]. 社会科学研究,2013(3):182-187.
- [7] 林向. 《蜀王本纪》与考古发现[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版),2011(5):5-10.
- [8] 丁山. 中国古代宗教与神话考[M]. 上海:上海文艺出版社,1988:40,98.
- [9] 袁珂. 中国上古神话[M]. 北京:中华书局,1985:224.
- [10] 尹荣芳. 神话求原[M]. 上海:上海古籍出版社,2003:81,82.
- [11] 陈晓华. 从《华阳国志》看常璩的史学思想[J]. 史学月刊,2003(11):94-100.
- [12] 杜治文. 《华阳国志》的史学思想[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版),2008(9):217-219.
- [13] 张勇. 论西南方志中的民族思想——以常璩《华阳国志》为例[J]. 西南民族大学学报(人文社会科学版),2014(6):29-33.
- [14] 顾颉刚. 论巴蜀与中原的关系[M]. 成都:四川人民出版社,1981:1-94.
- [15] 王明珂. 边缘、移动与反思[J]. 青海民族研究,2014(4):1-6.
- [16] 王明珂. 中国古代考古惊人发现的历史人类学研究[C]//北京大学北京论坛学术委员会. 北京论坛(2004)文明的和谐与共同繁荣:“东亚古代文化的交流”考古分论坛论文或摘要集. 北京:北京大学出版社,2004:21-51.
- [17] 段玉裁. 说文解字注[M]. 北京:中华书局,2013:142.
- [18] 范晔. 后汉书[M]. 北京:中华书局,2013.
- [19] 李昉. 太平御览[M]. 北京:中华书局,1961.
- [20] 陈桥驿. 水经注校释[M]. 杭州:杭州大学出版社,1999:580.
- [21] 任乃强. 华阳国志校补图注[M]. 上海:上海古籍出版社,2009.
- [22] 徐中舒. 论《蜀王本纪》成书年代及其作者[J]. 史学史研究,1979(3):19-22.
- [23] 朱渊清. 朱希祖史学史选集[M]. 上海:中西书局,2019:272-273.
- [24] 乐史. 太平寰宇记[M]. 王文楚,点校. 北京:中华书局,2007:1457-1458.

- [25] 陈寿. 三国志[M]. 北京:中华书局,2013.
- [26] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,2013:46.
- [27] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,2013.
- [28] 房玄龄. 晋书[M]. 北京:中华书局,2012.
- [29] 阮元. 十三经注疏[M]. 北京:中华书局,2009.
- [30] 沈约. 宋书[M]. 北京:中华书局,2013:923.
- [31] 干春松. 从天道普遍性来建构大一统秩序的政治原则——董仲舒“天”观念疏解[J]. 哲学动态,2021(1):74-83.
- [32] 丁为祥. 董仲舒天人关系的思想史意义[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版),2010(6):35-43.
- [33] 王利器. 风俗通义校注[M]. 北京:中华书局,2010:11.
- [34] 王利器. 盐铁论校注[M]. 北京:中华书局,1992:180.
- [35] 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京:中华书局,1985:153-155.
- [36] 张廷银. 后三国背景下的《华阳国志》向中央文化的突进[J]. 青海师范大学学报(社会科学版),2021(5):91-100.
- [37] 浦起龙. 史通通释. 上海:上海古籍出版社,1978:276.
- [38] 罗伯特·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,2013:108-109.
- [39] 施劲松. 成都平原先秦时期的墓葬、文化与社会[J]. 考古,2019(4):74-87.
- [40] 霍巍. 阙分幽明:再论汉代画像中的门阙与“天门”[G]//巫鸿,朱青生,郑岩. 古代墓葬美术研究:第4辑. 长沙:湖南美术出版社,2017:78-90.

**A Discussion On Chang Qu's Interpretation of Du Yu's Belief:
Its Connection with the "Universal Unity" Theory**

SU Yuhui, PENG Bangben

(School of History and Culture, Sichuan University, Chengdu 610225, China)

Abstract: Throughout the history of folk culture in the Ba and Shu regions, the belief in Du Yu has been prevalent, with written records dating back to the Eastern Han Dynasty. In the Eastern Jin Dynasty, Chang Qu's *Hua Yang Guo Zhi* consolidated previous literary works and reinterpreted the legends of Du Yu originating in the Ba and Shu areas. With the aim of promoting righteous rituals and suppressing immoral ones, Chang Qu transformed the local belief in Du Yu using the 'Universal Unity' cultural tradition. This reinterpretation can be seen as a fusion of both major and minor cultural traditions. This study aims to analyze this case to understand how the cultural elites of those years managed to find a balance between different cultural traditions and established a diverse yet integrated "Universal Unity" cultural pattern. As *Hua Yang Guo Zhi* elevated the Spring and Autumn Annals philosophy and rejected certain doctrines, an examination of relevant classical studies theories is required. Furthermore, anthropological theories will be employed to scrutinize Chang Qu's interpretive approach.

Key words: *Hua Yang Guo Zhi*; folk belief; "Universal Unity"; cultural traditions

责任编辑 张颖超

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>