

新民晚报 | 星期天夜光杯 / 国学论谭

世上很多地方的人都自以为居于世界的中心，比如古希腊人认为希腊中部的德尔斐是世界的中心，达利顿悟法国佩皮尼昂的小火车站是宇宙的中心……但大概只有我们（以及另一个地方的人）才把自己的国家叫做“中国”。

“中国”也者，天下之中心国度也——这一国名，显然与中国传统的“天下观”有关。古代中国人的“天下观”，并不是像今天这样的“球面散点”式的——世界上有一二百个国家，中国只是它们中的一员；而是“同心圆”式的——中国就是世界的中心，而且是最高的存在；周边散布着众多“蛮夷”，落后并附属于中国；再外边则是东南西北“四海”，那是世界的极限和尽头。

早在中国历史的开端，即已取这种“同心圆”式“天下观”了，如《尚书·禹贡》所载“五服”之制：以京城为圆心画圈，第一圈“甸服”，由王直接统治；第二圈“侯服”，由诸侯统治；第三圈“绥服”，也由诸侯统治；第四圈“要服”，为偏远地区；第五圈“荒服”，算蛮荒地区。每一圈都向外扩展五百里，根据距离远近，开化程度，来确定各自的权利与义务。（当然，这种理想化的“同心圆”制度，在当时似乎从未真正实行过。）由内及外，离京城渐行渐远，文明程度也逐渐衰减——这就是古代中国人的“天下观”！

古代中国文化非常强势，所以不仅是中国人自己，即使中国周边国家和地区，也有接受中国式“天下观”的。“天下名山，曰有五焉。东曰东岳，即泰山；西曰西岳，即华山；南曰南岳，即衡山；北曰北岳，即恒山；中央之山曰中岳，即嵩山。此所谓五岳也。”这番话并不是中国人说的，而是 17 世纪朝鲜半岛文人金万重说的，见于他写的小说《九云梦》（约 1687 年）的开头。值得注意的是，“曰有五焉”的并不是“中国名山”，而是“天下名山”，其中又绝无朝鲜半岛的名山，这说明他也接受了中国式“天下观”。不仅他是这样，古代朝鲜半岛的文人们，大都承认中国的“中”，而自居于“东”，自称“东”、“东方”、“东国”、“海东”；有时也自我膨胀一下，也就不不过在“东”前加个“大”字，自称“大东”而已，于中国的“中”并无异议。这都是接受中国式“天下观”的结果。

当然也有不接受的。比如日本江户时代儒学家山鹿素行，不服只有中国能称“中朝”、“中国”的“惯例”，主张各国皆可自称“中朝”、“中国”；又如古代的越南，虽与中国打交道时，不得不自居于“南”，承认中国的“中”；但关起门来，小巫学大巫，依样画葫芦，却也不妨自得其乐，也自称“中国”（又自称“华”、“汉”、“中夏”等），而蔑称外国（甚至包括中国）为“夷狄”。这是用中国之道，还治中国之身了。在实学思潮勃兴的朝鲜后期，许多实学者知道了地球是圆的，于是对中国的“中”提出了质疑：“今中国者，不过大地中一片土。”（李瀾）“自天视之，岂有内外之分哉。”（洪大容）不过犹不敢自居于“中”。

西方人当然更不接受中国式“天下观”了。1583 年，耶稣会传教士利玛窦进入中国，在肇庆首次展示了他带来的世界地图，让中国人领教了一个完全不一样的“天下”。过了四十年，西海艾儒略与东海杨廷筠一起编纂《职方外纪》（1623），详载世界四大洲（除大洋洲）各国概况，向中国人展示了最新的世界地理知识。“亚细亚者，天下一大洲也……中国则居其东南”，“地既圆形，

则无处非中，所谓东西南北之分，不过就人所居立名，初无定准”，其中所述“无处非中”的“天下观”，以及“西海”、“东海”的作者署名方式，对中国式“天下观”不啻是个挑战。朝鲜王朝后期的实学者们，正是从传教士这里得到启发，从而质疑中国式“天下观”的。就是中国的文人学者自己，也不免受到了巨大的冲击，开始反思传统的“天下观”：“独笑儒者未出门庭，而一谈绝国，动辄言夷夏夷夏，若谓中土而外，尽为侏离左衽之域，而王化之所弗宾。呜呼，是何言也……尝试按图而论，中国居亚细亚十之一，亚细亚又居天下五之一，则自赤县神州而外，如赤县神州者且十其九，而戈戈持此一方，胥天下而尽斥为蛮貉，得无纷井蛙之



谓乎？”（瞿式穀《职方外纪小言》）

也正因为此，后来西方人翻译《九云梦》（现有两个英译本，1922 年，1980 年），遇到“天下名山，曰有五焉”之句，都会无视中国式“天下观”，绝不肯把“天下”译成“world”（世界），而是先后译成了“East Asia”（东亚）或“China”（中国）——弄得中国式“天下”不断“缩水”。（但这么一来，却使得西方读者失去了了解中国式“天下观”、了解东亚曾经存在过一个汉文化圈的机会，还不如直译成“world”，然后仔细加注说明。）

二

然而在佛门里，也曾经存在过很不一样的“天下观”，让人感到意味深长，又兴味津津。

后秦有个高僧叫法显，于 399 年至 412 年赴天竺取经，回到东晋后，写了一部《法显传》（414 年），“自记游天竺事”，其结语说：“法显发长安，六年到中国。”初看让人疑心有误：长安不就在中国吗？怎么走了六年才到中国？其实，法显这里说的“中国”，并不是指自己的祖国，而是指“中天竺”。当时的印巴次大陆上，有东西南北中五天竺，中天竺佛教最为发达，故古印度佛教徒称之为“中国”，而称远方之地为“边地”。这是古印度佛教徒的“天下观”了（当然这只是他们有关“南瞻部洲”的小“天下观”，其上还有“小世界”或“四天下”等大“天下观”，还有“小千世界”、“中千世界”、“大千世界”等更大的“天下观”）。据慧立、彦棕《大慈恩寺三藏法师传》卷三记载，中印度阿逾陀国菩萨作有《中边分别论》，看来就是讨论这种印度式“天下观”的。法显既称中天竺为“中国”，则显然是放弃了中国式“天下观”，而接受了印度式“天下观”的。（“法显发长安，六年到中国”之句，高丽藏本“中国”作

“中印国”，似乎只承认中国是“中国”，不承认中印度是“中国”，透露高丽人的心曲，消息颇耐人寻味。）

在《法显传》里，法显从不自称“中国”，而是称“秦”、“汉”、“边地”、“秦土”、“汉地”、“晋地”等，自称“边人”、“边地人”；其中提到的“中国”，指的都是中天竺。在法显们的眼里，“中国”什么都好，“中国寒暑调和，无霜雪，人民殷乐”，“中国寒暑均调，树木或数千岁，乃至万岁”，而“边地”一切落后，故常“自伤生在边地”。法显还经常记载“中国人”对他们这些“边地人”的称赞：“奇哉！边地之人乃能求法至此。”“见秦道人往，乃大怜悯，作是言：‘如何边地人，能知出家为道，远求佛法？’”对于这些“中国人”的称赞，法显们显然很是受用。那次取经的结果是，同伴滞留“中国”不归，法显抱独还“边地”：“道既既到中国，见沙门法则，众僧咸议，触事可观，乃道叹秦土边地，众僧戒律残缺，誓言：‘自今已去至得佛，愿不生边地。’故遂停不归。法显本心欲令戒律流通汉地，于是独还。”

初唐时，佛门中人仍有坚持印度式“天下观”的，如道宣作《释迦方志》，远绍《中边分别论》，特设“中边篇”，以“名”、“里”、“时”、“水”、“人”等五义，论证天竺（不限于中天竺）为“中”、“中国”，“居中王边，古今不改”，中国则为“边”、“东华”，并批评“此土诸儒，滞于孔教，以此为中，余为边摄，别指洛阳以为中国，乃约轩轅五岳以言，未是通方之巨观也”（请注意他批评了“五岳”的说法，可对照《九云梦》的津津乐道）。他还记载了刘宋时围绕“中”“边”的儒释之争：“昔宋朝东海何承天者，博物著名，群英之最，问沙门惠严曰：‘佛国用何历术而号中乎？’严云：‘天竺之国，夏至之日，方中无影，所谓天地之中平也。此国中原，影圭测之，故有余分，致历有三代、大小二余增损，积算时輒差候，明非中也。’承天无以抗言。文帝闻之，乃敕任豫受焉。”可见当时两种“天下观”并存，且经常发生激烈的交锋。

但同样是在初唐，玄奘、辩机作《大唐西域记》，义净作《大唐西域求法高僧传》，却并不持印度式“天下观”，而是持中国式“天下观”，自称“中土”、“中夏”、“中国”，而称天竺为“印度”、“天竺”、“五印”、“五天”（偶或在相对四天竺时称中天竺为“中国”）；甚至还把天竺纳入了“大唐西域”范围（“西域”范围与时俱扩，此前一般只到中亚）；《大唐西域记序论》甚至还说：“越自天府，暨诸天竺，幽荒异俗，绝域殊邦，咸承正朔，俱沾声教。”（于志宁《大唐西域记序》也说：“正朔所暨，声教所覃。”）说天竺也“承正朔，沾声教”，这话显然说得有点大了。然而玄奘们说这种大话，未必没有取悦君主之意。果然唐太宗信以为真，让太子作《菩萨藏经后序》，也说什么：“贞观中年，身毒归化，越热坂而颁朔，跨悬度以输踪，文轨既同，道路无壅。”（慧立、彦棕《大慈恩寺三藏法师传》卷七）“归化”、“颁朔”、“输踪”、“同文”，纯属虚构，显然是上了玄奘们的当了。

自我感觉良好，自认为居于世界的中心，看别人都是化外之民，这种“天下观”固然要不得；但现在有些国人“自谦”过了头，盲目接受西方人的“天下观”，口口声声自称“远东”什么的，也大概早已数典忘祖了吧（这与法显、道宣们的自称“边地”倒是有得一拼）——你站在哪里，觉得自己“远”，觉得自己“东”呢？“地既圆形，则无处非中，所谓东西南北之分，不过就人所居立名，初无定准”，就算换个角度，西海艾儒略的这番忠言仍值得倾听吧？

《女医·明妃传》，把历史当成“素材库”

◆ 钟 菡

《女医·明妃传》是一部让人不知该如何“吐槽”的剧，甚至很难让人去定义它。像《汉武帝》这样的历史剧中会有一些虚构的人物和情节，你可以指出它某些地方“不合史实”，但关键情节上不会太走样。既然不想按历史套路出牌，索性做成像《步步惊心》这样“穿越剧”，借一个历史的壳子，虚构一个人物说故事，也不会太被人诟病。但《女医·明妃传》则直接把历史当成了“素材库”，从真实的人物、故事中抓取资源，任意剪接、拼贴出一部剧来。

如果真的四大“女医”之一谈允贤，那可能会是个很无聊的故事。谈允贤确有其人，也的确写了《女医杂言》这本书，根据《女医杂言·自序》及谈氏侄孙谈修所写跋语，谈允贤是江苏无锡人，“以女医名邑中，寿终九十有六。生平治人不可以数计”。但是谈允贤跟皇宫并没有什么瓜葛，她的丈夫姓杨，《女医杂言》就是由她儿子杨濂抄写付梓的。“明妃”的原型则是景帝朱祁钰的皇后杭氏，她为朱祁钰生下唯一的儿子朱见济，景泰三年（1452）朱见济被立为皇太子，杭氏因此封皇后。然而朱见济后来不幸夭折，杭皇后也悲痛而死。如果以“明妃”为题拍电视剧，曲折是曲折，但大概不到两集就讲完了。

既然编剧创造性的将两个人物“合体”，把谈允贤的灵魂“穿越”进入杭皇后的身体，那观众也无须计较较于 1457 年的景泰帝朱祁钰，居然可以和生于 1461 年的谈允贤谈恋爱了。而把明英宗朱祁镇拉来增加一些多角恋的元素，对于一个原本就不怎么样的皇帝来说，这样的改动也无伤大雅。但是到了这段历史时期最重大的一个事件“土木之变”这里，故事好像发展得很顺，英宗被俘、景帝继位的史实也改动的不大，但对历史起到关键作用的人物却被“剪切”了。

《女医·明妃传》中没有于谦这个角色，只有一个名叫“于东阳”的人，但并不是主要人物。抛开于谦去演绎这段历史，就好像拍一部三国题材电视剧没有诸葛亮，刘备被一个民间穿越而来的奇女子辅佐着走上了王道霸业。

我们都会背于谦的《石灰吟》“粉骨碎身全不怕，要留清白在人间”，他是明代一位杰出的政治家、军事家和诗人，也是那个时代当之无愧的主角。正统十四年（1449）瓦剌分兵四路大举南侵，宦官王振专权怂恿英宗亲征，随后发生“土木堡之变”，英宗被俘，土木堡惨败的消息传入京师，《明史·于谦传》称“京师大震，众莫知所为”，当时还是郕王的朱祁钰监国，命群臣议战守。侍讲徐理言星象有变，当南迁。而于谦厉声说“言南迁者，可斩也。京师天下根本，一动则大事去矣，独不见宋南渡事乎！”当时的情形，与宋时的“靖康之难”很像，如果没有于谦的据理力争，“逃亡派”占了上风，那明朝可能提早进入“南明时代”了。

朱祁钰能够即位称帝，于谦也起了很大程度上的推动作用。当时，英宗的母亲皇太后孙氏及

英宗的钱皇后是反对郕王即位的，对于群臣的称帝建议，“王惊谢至再”。于谦则扬言说：“臣等诚忧国家，非为私计”，靠着“道德绑架”，把朱祁钰逼上了皇位。而后，于谦身先士卒，指挥得力，取得了“北京保卫战”的胜利，帮助景帝一点点打下根基。

与当年北宋徽钦二帝不同，瓦剌又把明英宗朱祁镇放了回来，他复辟后，立刻想办法处死了于谦。明代凌煜写诗凭吊于谦说，“益舆北幸国无人，保障须凭柱石臣。不是于公决大义，中原回首尽胡尘。”这么重要的一个角色，原本可以通过观众原有的记忆点（他的诗），普及一段明代历史，在《女医·明妃传》里，居然生生地给剪掉了，只剩下一些历史片段链接莫名其妙的多角恋。

朱祁镇和朱祁钰的兄弟相争，也就是“夺门之变”，原本也是一段很好的演绎题材。景帝朱祁钰怎么死的，也许跟“烛影斧声”一样是个悬案。杭皇后为朱祁钰所生的太子夭折后，朱祁钰一下没了继承人，尽管回朝的英宗朱祁镇被尊为“太上皇”，并且囚禁起来，但复立英宗太子朱见深的呼声还是很高的，毕竟，他是第一顺位继承人。然而就在这个节骨眼上，景帝忽然病重，开始咳血，他自己下诏解释是偶感风寒，但事实上病情并没有那么简单。《女医·明妃传》中，谈允贤一直陪到朱祁钰最后一刻，并且等他死后才生下孩子，而事实上，杭皇后和太子在朱祁钰死前都早已亡故，有人猜他就是因为这两人去世而忧虑染病。

朱祁镇也没有剧中那么老老实实地坐以待毙，而是在朱祁钰病重之时，就由石亨、徐有贞、曹吉祥、杨善等人秘密迎上了太和殿，复辟称帝。随后，景帝被废为郕王，不久之后去世。《明史》记载，“王薨于西宫，年三十。谥曰戾。”“戾”是一种恶谥，可见朱祁镇对朱祁钰给自己七年太上皇幽禁遭遇的耿耿于怀，而且，朱祁镇并不承认他的皇帝称号，“毁所营寿陵，以亲王礼葬西山”，朱祁钰也是自朱元璋、朱允炆后，第三个没有葬入十三陵的皇帝。

关于他的死，明代著作《病逸漫记》中还有一种说法，“景泰帝之崩，为宦官蒋安以帛勒死。”听起来似乎背后有一场狗血大戏。不过，明宪宗朱见深即位后，这个曾经被朱祁钰废掉的太子反而顾念朱祁钰“戡难保邦，奠安宗社”，于国有功，恢复了他的皇帝称号，并且解释说，“弥留之际，奸臣贪功，妄兴谗构，请削帝号。先帝旋知其枉，每用悔恨，以次抵诸奸于法，不幸上宾，未及举正。”朱祁镇杀于谦后，也说是误听了小人谗言，对此非常后悔。至于给朱祁钰上恶谥，削帝号，是否真的是听信谗言，最终有所悔恨，还是根本就是做了杀人的“刽子手”，这个人的性格，大可深挖。

好的电视剧，应该对历史有思考，有解读，有有趣而合理的演绎角度，当女主角捧着满脸是血的朱祁钰哭泣时也许很感人，可是这样任性随意剪切、拼贴历史的态度，实在让人不敢恭维。