

元上都遗址：多民族共筑共生的融合之都

□ 白音娜 彭 勇

元上都遗址位于锡林郭勒盟正蓝旗金莲川草原，是元代的都城系列中创建最早、历史最悠久、保存最完好的都城遗址。2012年，元上都遗址被列入《世界遗产名录》。在第36届世界遗产大会上，世界遗产委员会官员苏珊指出，“中国元上都遗址作为草原都城遗址，展示了文化融合的特点，见证了北亚地区游牧文明和农耕文明之间的碰撞及相互交融”。元上都遗址珍藏着多民族共筑共生的历史记忆，彰显了中华文化的百年辉煌，生动阐释了中华民族多元一体的演进格局。

多元融合的设计理念

元上都城址的建立，是元代多元文化融合的具体表现。其城市建制蒙汉杂糅，结合了多民族的设计元素，形成了既有游牧民族地域文化色彩，又有中原汉地建筑特色的城市建筑群。元上都的都城形制按照宋代《营造法式》设计，四周搭建了四方形的城墙，由外城、内城和官城组成。清晰的中轴线，划分出整齐对称的街道。中轴线两侧建设有大型建筑，体现出中华优秀传统文化中“建中立极”的思想。元上都的整体布局秉承前朝后寝、左祖右社的建筑理念，体现了文化融合的特点。

在元上都的营建过程中，多民族士人出谋划策，共同参与。忽必烈派遣刘秉忠负责元上都的选址与建造工作，中原人董文炳、贾居贞、谢仲温负责董领其建造工程。水利家郭守敬开凿了铁幡杆渠，巧妙地将铁幡杆山汇集的洪水引入滦河，避免上都发生洪涝灾害。西域人扎马鲁丁将阿拉伯的天文学技术传入中国，负责上都司天台的各项事务。元上都的营建是中华各民族共同的智慧结晶。

至元三年（1337年），上都开始营建官城的主体建筑——大安阁，它是将宋代与金代故都汴京的熙春阁迁建至此。作为元上都的正殿，是元朝皇帝处理朝政、接见外国使臣、举行重大典礼的场所。这种对中国式建筑的移植，象征着元代对中原王朝正统性的承继。大安阁高220尺，是一座纯木质榫卯结构的楼阁，殿阁面阔9间、进深5间，寓意为“九五至尊”，气势雄伟，元人周伯琦曾有“大安御阁势岩亭，华阙中天壮上京”的感慨。元上都遗址博物馆的镇馆之宝是大安阁西南角出土的汉白玉雕龙角柱，柱上有五爪腾龙、牡丹、菊花、荷花的浮雕，是草原文化和农耕文化

融合的实物见证。

除了汉式建筑大安阁之外，元上都的西北角还有竹宫这一颇具游牧民族特色的帐幕建筑，别称为“棕毛殿”，蒙古语称“昔刺斡耳朵”，意即黄色的营帐，是元朝皇帝举行大宴的场所。马可·波罗记载道，此宫殿“纯以竹茎结之，内涂以金，装饰颇为工巧。此宫建筑之善，结成或拆卸，为时甚短，可以完全拆成散片，运之他所，惟汗所命”。竹宫的规模很大，可以容纳两千多人，这座宏伟的帐幕是对蒙古传统建筑习俗的保留。

在宫殿楼阁之外，皇城东北角和西北角有大龙光严寺和乾元寺两座佛寺，东南角修建了上都孔子庙，庙西还有供国子生学习儒教的房舍。皇城内还有道观、清真寺、城隍庙等宗教建筑。元朝皇帝对各类宗教信仰持自由包容的态度，使得多元的宗教文化得以在上都和谐共生、共同发展。

元上都多元融合的设计理念将游牧文化与农耕文化完美地结合于金莲川草原，承载了元代中华民族多元一体的历史记忆，巩固了多民族交往交流交融的纽带。

两都联动的政治架构

上都，又有上京、滦京和夏都之称。早在忽必烈称汗前便是重要的政治区域。元宪宗六年（1256年），忽必烈为便于加强对中原的统治，命汉人官员刘秉忠选址，历时三年建成开平府，并从漠北草原移驻此地，建立了由蒙、汉、藏、维、回等各族谋士组成的金莲川幕府。中统元年（1260年），忽必烈在此登基，开平府成为全国的首都，后升开平府为上都。

至元九年（1272年），忽必烈改中都为大都，确立两都巡幸制，即每年往返于大都和上都之间，元上都不再是边塞，而是与元大都并列的政治中心，两都联动的政治格局就此形成。皇帝即位、政务处理、觐见蒙古王公贵族等重要的政治活动都在上都进行。元朝皇帝每年在上都处理政务的时间长达四五个月，“御天门前开诏书，驿马如飞到大都”，元帝在上都发布的诏令可以迅速到达大都，效率极高。为了沿袭蒙古皇位继承程序，六位元朝皇帝在元上都即位并依照惯例召集忽里台会议。元帝巡幸上都期间，觐见蒙古王公贵族也是重要的政治活动之一，这对稳定蒙古内部的统治秩序有积极的效用。

在两都的政治联动下，各族文武

官员和机要大臣扈从皇帝来到上都，辅佐皇帝处理朝政事务。在这过程中，各族官员对元朝统治区域有了更为恢宏的视野和认知，产生了对漠南地区和蒙古习俗的新的体认，加深了他们对于元朝正统性的认可。同时，各族官员的到来也为元上都增添了多元的政治文化色彩。

在扈从的队伍中，多民族的文士通过诗作记录了元帝巡幸上都这一盛况及途中的所见所闻，以示对天下一统的太平盛世的歌颂。畏兀儿官员廉希宪认为，上都是“圣上龙飞之地，天下视为根本”；色目官员马祖常记载道“南都北都望行幸，千秋万岁迎君王”，各族士人的诗作承载了元代两都联动的政治实态的历史记忆，再现了元代跨族群文士在元上都交流交往的生动场景。

在草原地区营建元上都，既是元朝皇帝顺应历史发展进程的结果，也是其对习惯定居生活的中原士人需求的考量。实行两都巡幸制，则是基于元代特殊的统治情况作出的最佳选择。元朝的统治疆域辽阔，两都巡幸制不仅加强了对中原的统治与管理，确立了正统性，也满足了统一全国的政治需要；定期巡守上都还可以联系漠北的蒙古宗王和贵族，促进统治集团内部的团结。

元上都作为统治者联系蒙古本部的中心地区，北连朔漠，南控中原，其地理方位的设置为元代各民族交往交流交融奠定了坚实的基础。两都联动的政治架构继承了游牧行国风俗，兼控中原汉地与蒙古宗亲，实现了对农牧两大区域秩序的整合，对元代的国家治理具有关键作用，加速了中华民族多元一体格局的形成。

和谐多元的社会生活

作为农耕文化与游牧文化的交会之都和国际性大都会，元上都的社会生活具有开放性和包容性，不同的文化在此充分地交流与融合，增添了元上都的文化多元性。元帝巡幸上都期间，上都还会举行丰富多彩的活动，宗教祭祀、宫廷宴会、狩猎等一系列的活动链接了各民族的来客，发达的商贸活动也繁荣了元上都的城市生活。

多种多样的宗教祭祀活动是元上都社会生活的重要内容。许多宗教人士扈从元朝皇帝来到上都从事宗教文化的传播，如帝师、喇嘛僧人、玄教首领等。他们在到达上都后，会受到皇帝的召见，进行多样的宗教活动。

如帝师和喇嘛僧人会为皇帝、皇后和皇族成员举行受佛仪式；每年六月，上都会进行盛大的佛事活动——游皇城仪式；道士会在寿宁宫设醮；蒙古人固有的祭天祭祖仪式亦会在上都进行。此外，还有众多随驾前往或自行前往上都的喇嘛僧人，其人数众多，导致驿站交通异常繁忙。

元上都作为草原丝绸之路的起点之一，成为当时北方草原地区的商业重镇，各族商人、物产循着驿路交通深入蒙古草原，极大地丰富了上都的商业生活。上都的西关，是各国商人、各族民众进行交易的地方，来自各地的商人络绎不绝，不同地区的物产汇集至此，形成“西关轮輿多似雨，东关帐房乱如云”的繁盛景象。商人、士人、外国使者、传教士、旅行家等在上都交错杂居，促进了各民族、各地域之间文化、物产的交流与传播。

元帝巡幸上都期间，还会举办大型的宴飨活动，尽显元朝统治者对各族官员的恩惠及各族士人和谐共处的盛景。例如，每年六月三日，元廷会在上都举办诈马宴招待王公大臣，这是元代独具特色的，集宴饮、歌舞、摔跤、杂技和百兽戏于一体的宫廷盛宴。杨允孚记载道“千官万骑到山椒，个个金鞍雉尾高。下马一齐催入宴，玉阑干外换官袍”。届时参加人数众多，宴会开始前有大臣宣读成吉思汗大札撒，各族官员皆身着皇帝颁赐的质孙服出席，一同体验蒙古宴会风俗和饮食风尚。

此外，元帝在巡幸上都途中和到达上都之后，都会举行大规模的狩猎活动，这一活动亦是盛大且热闹的，既属于蒙古族的传统文化风俗，也属于中华民族传统文化的一部分。各族官员在参与和观看上都狩猎活动时，既能了解到蒙古人的尚武精神和娱乐风俗，又能在多元的中华民族文化的濡染下，吸收多样的文化元素，加深了各民族间的情感，深化对元朝大一统政权的政治认同。

元上都作为多族群人员交往交流、多元文化交融的草原都邑，在农耕文明与游牧文明之间搭建起沟通的桥梁，为各民族之间的交流带来契机，是元代多民族交往交流交融的缩影。如今的元上都遗址见证了元代中华民族多元一体的文化格局，各民族间的友好往来一直延续至今，呈现出中华文明的连续性和中华民族的稳定性与巨大凝聚力。

己所不欲，勿施于人

□ 董春林

“推己及人”构架“仁”与“恕”的关系

“己所不欲，勿施于人”最早在《论语·卫灵公》中出现两次，一次仲弓问孔子，什么是仁？孔子说：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”即是说，出门办事应该怀着一种类似于接见尊贵宾客的心情，处在贵族地位役使民众时，要像举行隆重的祭祀活动一样，自己所不要的也不应该强加给别人，只有这样，无论在邦国之中，还是在家族之内，都不会遭到人们的怨恨。另一次，子贡问孔子，有没有一个字可以让人终身奉行时，孔子说：“其恕乎。己所不欲，勿施于人。”两则材料中，“己所不欲，勿施于人”都似乎是对某个概念的注疏。冯友兰、杨伯峻认为，“己所不欲，勿施于人”即为孔子对“恕”的定义，也即对人们终身奉行原则的解释。那么，如何理解“仁”与“恕”的关系呢？

《论语·雍也》记载子贡问孔子，假如有人博施济众，是否算作“仁

道”，孔子说：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”孔子的意思是，有仁德的人，自己想立身，也要让他人立身，自己想事业通达，也要让他人行得通，能拿自己打比方，便得到了“仁道”的方法。冯友兰由此把“忠恕”看作是实行“仁”的方法，认为“己欲立而立人，己欲达而达人”指的是“忠”，是积极的方面，而消极方面的“恕”即孔子所说的“己所不欲，勿施于人”。

“能近取譬”反映出“己所不欲，勿施于人”的语义中并非将人、己对立，而是体现“推己及人”的情感逻辑。何晏注《论语》云：“言己之所恶，勿加施于人也。”邢昺疏曰：“己之所恶，勿欲施于人，即恕也。”朱熹《论语集注》将之解释成“推己及物”，即“推己之谓恕”。此即以己之心推测他人有同样的心，代表了传统时代人们对“己所不欲，勿施于人”的普遍理解。从“能近取譬”的表达逻辑来看，冯友兰所谓的积极与消极两种表达，皆为孔子所说实现“仁

道”要拿自己打比方，并不存在人、己对立，这类表达恰如《论语·公冶长》中子贡说“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”这又是一种举例性质的表达，均可理解为“己所不欲，勿施于人”的另一说法。孔子拿“己所不欲，勿施于人”并不是注解“恕”，只是举例什么情况是“恕”，更是对“仁者爱人”内涵的直观表达，诉诸自然人的平等观念。

尊重个体推演公平性原则

“己所不欲，勿施于人”以“推己及人”为逻辑起点，凸显了公平性原则。先秦儒家反复强调“为人由己”“为己之学”，反映在社会交往层面上，往往以“个人”为出发点及归宿，但同时体现的是“己”和“人”的对立和谐关系。按“推己及人”的逻辑来看，“己”和“人”可以视为平等的不同个体，“己所不欲，勿施于人”凸显的又是人性的道德义务。故从法学的视角看，“己所不欲，勿施于

人”蕴含着丰富而深刻的法理内涵，即尊重个体的平等观、符合人性的权利义务观和重视内省的自律观。

既然“己所不欲，勿施于人”与“己欲立而立人，己欲达而达人”是“忠恕”的消极与积极的两种表征，“忠恕”又是实行“仁”的方法，“仁”又包含了道德上的人格平等，故可见“己所不欲，勿施于人”体现了尊重个体的平等观。不过，这一道德金律对个人权利的行使亦有限度，通过推己及人的行为方式在权利人的心中形成一种坚强的法律信念，即个人不得强迫他人做任何违背普遍人性的行为，否则他人有不服从的权利。因此可见，“己所不欲，勿施于人”体现了公平的实质要求，是公平的内涵本质与核心要素。至于法律语境下的权利义务观，大致指“己所不欲，勿施于人”将“己”与“人”的权利及义务捆绑一起并互相制衡，即是个体制约着和受制于其他个体；尊重他人的利益，他人才能尊重我的利益；损害别人的利益，自己的利益也得不到保护。若再回到这条道德金律的语义范畴，我们还会看到，“欲”是人的欲

“梨虽无主，我心有主”的典故出自《元史·许衡传》。《元史》记载，许衡与人们为避战乱一起逃难，经长途跋涉，加之天气炎热，众人感到饥渴难耐，突然发现路边有一棵梨树，便纷纷摘梨以解饥渴，许衡却独自坐树下乘凉。有人疑惑地问许衡说：“你怎么不去摘梨吃呢？”他回答说：“那梨树不是我的，我怎么能去摘梨呢？”那人又说：“如今兵荒马乱的，这棵梨树恐怕早已没有主人了，又何必介意呢？”他严肃地说道：“梨无主，吾心独无主乎？”此言看似简单，却蕴含深刻的做人道理。

“梨虽无主，我心有主”，意味着一个人有足够的修为和定力，守得住自己的本心与操守，以“咬定青山不放松，任尔东西南北风”的坚定意志，排除外界一切干扰和诱惑，不为欲望所惑，不为外物所役，不被名利所困，心不动于微利之诱，目不炫于五色之感，始终不逾越做人做官的原则和底线。

“心者，身之主也”。儒家认为，心是人的主宰，人的一切想法和行为都生发于心，受心的指使，正所谓心正则人正、心邪则人邪。一个人只有心正，才会做到行端。否则，会有邪恶来扰。如朱熹说：“心者，万事之原也。人之一心，得其正，则事事皆得其正。心或不正，则无一事得由于正。”儒家重视个体修身，主张从天子到庶人以修身为本，尤其强调“正心”是修身之本，认为修身要“先正其心”，从人的内心去着眼，不断向人的内心发掘，通过“为仁由己”的自我内在努力，唤起内在的“本心”“良心”“善心”，即孟子所说的仁义礼智的四心、四端。作为教人“初学入德之门”的《大学》开篇就说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”前一个“明”是彰明、发扬之意，后面的“明德”是指光明正大的美德，即人天生的本心、善心。儒家教人成人（仁），就是期望通过人们不断彰显、发扬自我内在的本心、善心，让民众革旧图新，达到道德修养“止于至善”的完美境界，实现孔子所谓“从心所欲不逾矩”的道德自觉。

《大学》说：“欲正其心者，先诚其意。”所谓“诚其意”，就是不自欺、不欺人。朱熹将“诚”释为“实”，将“意”理解为“心之所发”，认为“诚意”就是“实其心之所发，欲其一于善而自欺也”。人都有仁义礼智的本心、善心，儒家要求人们挖掘自我仁义礼智的本心、善心，以



□ 孔祥安

彰显其内在的“良知”。在现实生活中，人往往会被个人欲望、社会不良现象等所裹挟，其所具有的本心、善心常常会被外界遮蔽，失去自我，自欺欺人而不知。如孟子曾用“牛山之木”比喻人的本心、善心，如果总有人用斧头去砍伐，或总有人到这里放牧牛羊，人本来的善心就会逐渐消亡。只有对其本心、善心持续涵养，方能保持本心、善心，做到心有所正、心有所向、心有所主，使其心不被外界所诱惑所役使，做到“自我心存道，外物少能逼”。做到诚意不欺，必须具有“慎其独”的修养功夫。在独处没人监督的情况下，保持戒惧、谨慎不苟，严格管住自己的行为。



自己仁善之心去推度别人的心，从善心出发去处理人与人的情感关系和物质利益关系。德国唯物主义哲学家费尔巴哈认为，孔子的这个朴素的通俗道德原理最好、最真实，也最明显、最有说服力，他吸取孔子“己所不欲，勿施于人”的思想，强调对己加以合理的自我节制，对人以爱，并试图把这种道德推广到家庭、集团、社会、民族和国家中去。

孔子之后，后世儒家一直试图将“己所不欲，勿施于人”提升为一种具有普遍性的道德金律，围绕孔子“忠恕观”展开的讨论不绝史册。比如，二程提出了自己的忠恕观“恕者人道”，朱熹在解释“夫子之道，忠恕而已矣”时提出了“推己之谓恕”的命题，陈淳更指出推己心以及于人的忠恕观，提出“凡己之所欲者，须要施于人方可”。这些传统儒家的认识均是强调“己所不欲，勿施于人”有着“推己及人”的特征，之以后世人们多将这句颇具消极态度的话奉为道德金律，并不是因为以消极方式表述的道德金律更为合理可靠，而是因为它隐含着对于他者的宽容和尊重，同时也包含对“欲”之主体的肯定，从而保留了共识的双方，为普遍原则提供了载体，这能为每一个时代提供宝贵的价值共识。

