中原文化研究

The Central Plains Culture Research
2023年第1期(第11卷,总第61期)
2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问(按姓氏笔画排序)

刘庆柱　刘跃进　刘锡诚　孙　荪　李伯谦
张岂之　袁行霈　郭齐勇　葛剑雄　裘锡圭

编辑委员会

主　任　阮金泉

委　员(按姓氏笔画排序)

王承哲　王玲杰　闫德亮　阮金泉
杜　勇　李　娟　李同新　李振宏
张国硕　张宝明　张新斌　程民生

社长/主编　李　娟

主管单位　河南省社会科学院
主办单位　河南省社会科学院

中原文化研究
2013年2月创刊(双月刊)

目　　录

·学习宣传贯彻党的二十大精神·

中华文明的特质形态与中国式现代化新道路…… 江林昌/5

·思想文化·

早期道家“一”的概念演变余论…… 王中江/13

骥足以责:儒墨比较视域中的墨子责任伦理思想…… 涂可国/25

·文明探源·

《山海经》上古“天下之中”的南北建构…… 王德华/35

河洛地区在中华文明形成与早期发展时期的重要地位…… 程有为/45

·中原论坛·

中医药对外交流的医学考古学观察…… 赵丛苍　祁　翔　曾　丽/54

魏晋礼法合治与伦理共同体的形成…… 曹胜高/64

·文学与文化·

论先秦楚辞和《山海经》对雷神的书写…… 李炳海/71

主管主办　河南省社会科学院
社长/主编　李　娟
编辑出版　中原文化研究杂志社
地　　址　河南省郑州市郑东新区恭秀路16号
邮　　编　451464
电　　话　0371-63811779(传真)　63873548
投稿信箱　zywhyj@126.com
印　　刷　河南瑞之光印刷股份有限公司
出版日期　2023年2月15日

The Central Plains Culture Research
2023年第1期(第11卷,总第61期)
2023年2月15日出版

目　　录

从《诗经》看先秦时期的民居院落…… 朱彦民/77

·文化遗产·

汉代关于霜的认识与意象…… 王星光　张　帆/85

重估中国二十四节气在人类历法体系中的地位…… 毕旭玲　汤　猛/96

·宋文化研究·

土石丹青:宋代的矿物颜料…… 程民生/104

从《杨辉算法》看南宋区域农业经济史的两个侧面…… 吕变庭　武晨琳/111

·文献研究·

卜辞登族、登地与商周东土邓器…… 陈　絜/121

·本刊声明·　为适应我国信息化建设,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被国家哲学社会科学学术期刊数据库、中国学术期刊网络出版总库及CNKI系列数据库、北京万方数据股份有限公司及万方数据电子出版社、中文科技期刊数据库及维普网、超星期刊域出版平台等收录,作者文章著作权使用费与本刊稿费一次性给付;另外,本刊微信公众号对本刊所刊载文章进行推送。如您不同意大作在以上数据库中被收录,或不同意在本刊微信公众号中被推送,请向本刊声明,本刊将做适当处理。

【期刊基本参数】CN 41-1426/C * 2013 * b * A4 * 128 * zh * P * ¥10.00 * 3000 * 14 * 2023-02

国内订阅　全国各地邮局
国内发行　河南省邮政发行局
邮发代号　36-15
发行范围　国内外公开发行
国外总发行　中国国际图书贸易集团有限公司
国外发行代号　BM9031
国际标准连续出版物号　ISSN 2095-5669
国内统一连续出版物号　CN 41-1426/C
定　　价　10.00元

The Central Plains Culture Research

No. 1,2023

Main Contents

The Characteristics, Form of Chinese Civilization and the New Road of Chinese Modernization ····· Jiang Linchang/5

Comments on Evolution about the One in Early Taoism ····· Wang Zhongjiang/13

Whip a Swift Horse: Mozi's Ethics of Responsibility in the Comparative View of Confucianism and Mohism ····· Tu Keguo/25

The North-South Construction of the Ancient Conception of "Centre of the World" in *Shan-hai Jing*(《山海经》) ····· Wang Dehua/35

The Important Position of He-Luo Region in the Formation and Early Development of Chinese Civilization ····· Cheng Youwei/45

Medical Archaeological Observation on Foreign Exchange of Traditional Chinese Medicine ····· Zhao Congcang, Qi Xiang and Zeng Li/54

The Combination of Etiquette and Law and the Formation of Ethics Community in the Wei and Jin Dynasty ····· Cao Shenggao/64

On the Writing of Thunder God in Chuci(楚辞)and *Shan-hai Jing* ····· Li Binghai/71

Viewing the Civilian Residence in Pre-Qin Period from *The Book of Songs* ····· Zhu Yanmin/77

The Cognition and Image of Frost in Han Dynasty ····· Wang Xingguang and Zhang Fan/85

Reassessing the Status of the Twenty-Four Chinese Solar Terms in the Human Calendar System ····· Bi Xuling and Tang Meng/96

Tushi Danqing: Mineral Pigment of the Song Dynasty ····· Cheng Minsheng/104

Viewing Two Aspects of Regional Agricultural Economic History in the Southern Song Dynasty from *Yang Hui Suanfa* ····· LÜ Bianting and Wu Chenlin/111

The Deng Clan and Deng Place Recorded in Oracle Inscriptions and the Bronzes of Deng during Shang and Zhou Dynasties ····· Chen Jie/121

中华文明的特质形态与中国式现代化新道路*

江林昌

摘　要：中国特殊的地理环境与气候条件，孕育了1万年来南北两大农牧生产区；在此基础上，5000年前又形成了8个文明区。这两大农牧区与8个文明区是中华文明特质形态的基础，也是党的二十大报告提出的“以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴”的深厚历史文化依据。中华文明研究要在马克思主义唯物史观指导下，以百年考古所取得的成果为依据，结合历史学、文献学等学科，就中华文明史上一些重大历史课题展开深入探讨，从而为当今的国家文化战略、时代命题提供强有力的学理支撑。在研究过程中，要坚持“两个结合”，立足中国，借鉴国外，挖掘历史，关怀人类，面向未来，建构中华文明“三大体系”，深入阐释中国式现代化新道路与人类文明新形态。

关键词：文明形态；中国式现代化；多元一体；“两个结合”；“三大体系”
中图分类号：K02　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0005-08

党的二十大报告规划了全党、全国各族人民的未来发展方向，这就是“以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴”[1]。中国式现代化概念是习近平总书记在2021年7月1日的《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》中提出来的，他指出，我们坚持和发展中国特色社会主义，推动物质文明、政治文明、精神文明、社会文明、生态文明协调发展，创造了中国式现代化新道路，创造了人类文明新形态。党的二十大报告对中国式现代化概念做出了更全面的表述：“中国式现代化，是中国共产党领导的社会主义现代化，既有各国现代化的共同特征，更有基于自己国情的中国特色。”[1]这里中国的“国情”与“特色”，既包括中国的当代文明，也包括中国的古代文明。古代文明是当代文明的历史基础，而当代文明是古代文明的发展结果。正如马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中指出：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”[2]我们坚持中国式现代化新道路，就必须研究中华文明起源发展的特质；我们创造人类文明新形态，就必须继承古代文明起源发展的形态。百年考古的发现研究，以及历史、哲学、文学等多学科研究表明，中华文明起源发展的特质形态，表现在多个层面、多个方面，而黄河文化的形成、黄河文明的发展是其中最典型的标志。

一、中华文明起源发展中形成了自己的特质形态

文化与文明总是以一定的形态展现出来。不同的地理环境、不同的气候条件，往往产生不同的文化与文明形态。马克思在《资本论》第一卷中指出：“不同的共同体在各自的自然环境

收稿日期：2022-12-05
***基金项目：**国家“十四五”发展规划重大学术文化工程《（新编）中国通史》纂修工程“春秋战国卷”。
作者简介：江林昌，男，中国先秦史学会副会长，山东大学历史文化学院特聘教授（山东济南　250100），主要从事中华文明史、中华学术史、中华文学史研究。

中，找到不同的生产资料和不同的生活资料。因此，它们的生产方式、生活方式和产品，也就各不相同。”[3]马克思主义唯物史观指出，不同的生产方式与生活方式决定了不同的思想观念、社会结构等文明形态。1890年8月5日恩格斯在《致康·斯米特》的信中强调：“必须详细研究各种社会形态存在的条件，然后设法从这些条件中找出相应的政治、私法、美学、哲学、宗教等等的观点。”[4]马克思主义基本原理对于我们研究认识中华文明的特质形态，具有深刻的指导意义。

与世界上其他古文明相比较，中华古文明有自己的特质形态。中国地大物博、幅员辽阔。中国的地形由东往西，其海拔呈阶梯式升高。东部平原地区，如黄河中下游与长江中下游，海拔一般在500米以下，是为第一级台阶。往西为高原地区，如内蒙古高原、黄土高原及云贵高原，平均海拔在1000米—2000米之间，是为第二级台阶。再往西便是一系列高大山脉，如祁连山、巴颜喀拉山、唐古拉山、昆仑山等，平均海拔都在4000米以上，是为第三级台阶。正是这样的地形构造，导致了长江、黄河等大多数河流都由西往东流。《列子·汤问》曰：“共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维。故天倾西北，日月辰星就焉；地不满东南，故百川水潦归焉。”[5]这是我国先民用神话的形式表达对地理的认识。在长江、黄河这些大河的沿途，又有许多支流汇入。在这些大小河流的两岸形成了诸多冲积平原，土地肥沃，为农耕生产提供了有利的天然条件。

在气候条件上，中国的大陆区域主要位于北纬15°—55°之间，纬度跨度大，由南到北有热带、亚热带、暖温带、温带、寒温带等差别。即使在同一纬度上，也因海拔的不同而存在温度的不同。

正是这些多样化的地理环境与气候条件，造就了古代中国各文明区之间既有趋同的一般性，又有趋异的特殊性。因此，我们研究中华文明要注意不同的层次。在世界古文明背景下，中华古文明各区域间趋同的一般性就是中国的特殊性，此为第一层次；而在中华古文明内部，又有全国统一性与各区域差异性的关系，此为第二层次；再根据考古学区系类型说的文化历史分析与聚落形态说的社会历史分析可知，即使在同一区域内，还可以再划分更小一级的区系，如仰韶文化可以分为六区五段十九个类型，此为第三层次。我们应该具体分析这些不同层次的同一性与特殊性的辩证关系，最终归纳总结整个中华古文明的特质形态。这是一个重大而长远的国家文化战略课题，任重道远。

马克思主义的辩证唯物主义与历史唯物主义认为，人类文化历史发展过程，始终充满着矛盾运动。在不同历史阶段的众多矛盾中，必然有主要矛盾与矛盾的主要方面。在中国古代不同区域的文明之间的矛盾运动中，黄河文化与黄河文明集中体现了中华文明的特质形态。2019年9月18日，习近平总书记在河南郑州主持召开黄河流域生态保护和高质量发展座谈会时指出，奔腾不息的黄河同长江一起，哺育着中华民族，孕育了中华文明；黄河文化是中华文明的重要组成部分，是中华民族的根和魂；九曲黄河，奔腾向前，以百折不挠的磅礴气势塑造了中华民族自强不息的民族品格，是中华民族坚定文化自信的重要根基[6]4,11,5。因此，研究黄河文化，阐释黄河文明，具有重要意义。我们要讲好黄河故事，延续历史文脉，坚定文化自信，为实现中华民族伟大复兴的中国梦凝聚精神力量。

二、中华文明史上几个重大历史命题与时代课题

一百年来的中国现代考古发掘与研究证明，早在一万年前，中国已由旧石器时代转入新石器时代，食物的采集者发展为食物的生产者，动物的狩猎者发展为动物的畜养者，从而开启了北方黄河流域的旱地粟作农业区，南方长江流域的水田稻作农业区（图1），以及两个区域内的畜牧生产。这在中国的古代社会发展史上具有里程碑意义。英籍考古学家柴尔德在其《远古文化史》中称这是“人类进化史上的第一次革命”[7]。

据现已发掘的考古资料可知，中国的这两大农牧生产区占地有三百多万平方公里。一万年来，在这三百多万平方公里内，农牧生产绵延发展，从未间断。这在世界文明史上是独一无

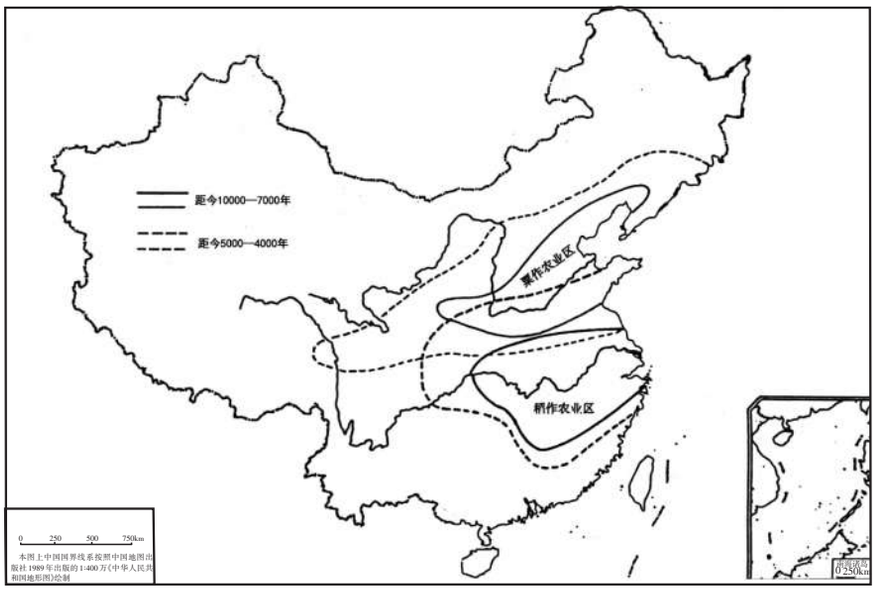


图1　中国史前两大农业生产区①

二的，是中华文明最深厚的物质文化背景。

一百年来考古是阶段性推进的。从1921年到1978年近60年时间内，考古学的主要任务是在全国范围内以传世文献记载与地方世代传说为线索，尽可能开展空间上的全面性、时间上的系统性发掘。赵辉教授称这是“填补考古发现的时空空白”[8]434。

在此基础上，到20世纪80年代，考古工作进程中，苏秉琦等先生率先提出考古学区系类型研究的观念。到20世纪90年代，又在严文明、张忠培等先生倡导下，展开了考古学聚落形态研究。从21世纪初开始，考古工作者又综合环境考古学、宗教学、文化学、天文学、文字学等多学科，进行了文明起源与早期文明发展的探索，最终取得了重要成果。这就是习近平总书记于2020年9月28日主持十九届中央政治局第二十三次集体学习时所指出的：“考古发现展示了中华文明起源和发展的历史脉络，展示了中华文明的灿烂成就，展示了中华文明对世界文明的重大贡献。”②

现在，我们可以在以上认识的基础上，进一步研究中华文明的特质形态，从而为党的二十大报告所指出的“中国式现代化”与“人类文明新形态”提供有力的理论支撑。如下几个重大历史课题与时代命题值得我们重视。

其一，5000多年前形成的8个文明区，有5个在黄河流域，黄河文化成为中华文明的重要组成部分。

1万年前形成的南北两大农牧生产区到了距今6000年左右时，出现了新的发展变化。考古发现证明，当时的北方农牧区已出现了有关耕作、收割、加工等程序的完整系统的农业工具，南方农牧区也出现了完整的水田整治技术以及引水与排水系统。这样就使各地农业生产田亩得以扩大，农业产品产量得到提高。食物充足了，品种丰富了，同时又促进了人口的增加，社群规模的扩大。

大约到了距今5800年左右，在原来平等散布的众多村落中出现了少量大规模的中心聚落。中心聚落又统筹周围的小村落，从而形成了具有社会分层性质的中心聚落群。如中原地区的陕西华县泉护村，海岱地区的江苏张家港东山村，长江下游的安徽含山凌家滩，长江中游的湖南澧县城头山等，都是典型的聚落中心，其面积可达几十万甚至上百万平方米。与这些分层次的中心聚落群相呼应的是，墓地的大小、随葬品的数量与规格也都出现了明显差别。这些现象都说明，原来平等的原始社会开始向不平等的阶层社会过渡，文明由此萌发。这在人类社会发展史上具有划时代的意义。在学术史上，彻底颠覆了中国古代自夏商周才进入文明社会的传统认识。

考古工作者根据区系类型学与聚落形态学的方法，将5000多年前的这些聚落中心进行系统综合的归纳分类，最终在黄河上下、长江南北、长城内外划分出了8大文明区（图2）。

考古学界对这8个文明区的认识有个发展过程。开始只认识中原文明区、海岱文明区、燕辽文明区、江汉文明区、江浙文明区5个。后来又认识到黄河上游的甘青文明区，是为“5+1”。后来又增加了巴蜀文明区，是为“5+2”。最近几年因为发现石峁聚落中心、芦山峁聚落中心等，才有了河套文明区，是为“7+1”。

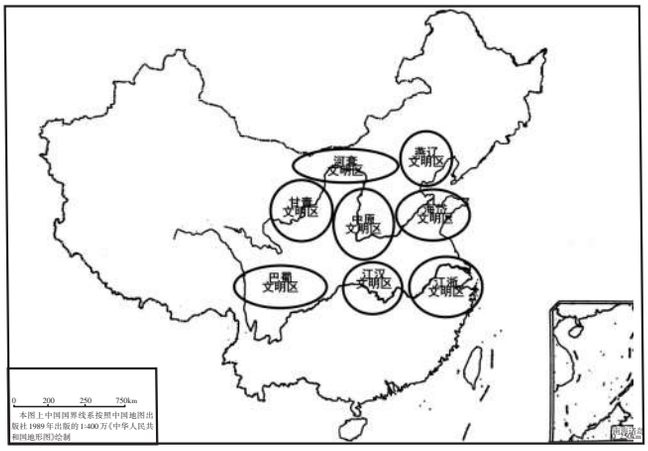


图2　中国史前8大文明区分布图③

值得注意的是，在这8个文明区中有4个文明区（中原文明区、海岱文明区、河套文明区、甘青文明区）都在黄河流域。此外，由于在距今4600年之前与距今4000年之后，黄河曾经从今郑州开始向北流，经今安阳、邯郸、石家庄而由天津入海，因此燕辽文明区也在黄河流域范围内。这样就有5个文明区与黄河有关了。习近平总书记指出："黄河文化是中华文明的重要组成部分，是中华民族的根和魂。"[6]11黄河蕴含了中华民族的远古文化基因，黄河文化在中华文明史上处于核心地位，这些都应该从1万年来的两大农牧生产区与5000多年前形成的8个文明区中去做具体分析与系统研究。

其二，两大农牧区发展扩大，到距今5000年左右，在黄河中下游地区汇合叠加，催生了夷夏东西族群的联盟发展。

在距今1万年至5000年之间，北方旱地粟作农牧区主要是在黄河中下游与燕辽地区，而南方水田稻作农牧区主要在长江中下游地区。这两个农牧区相互之间没有连接。后来随着这两个农牧区范围的扩大，南方的农牧区在东西空间上扩展到了长江的上游，在南北空间上发展到了黄河中下游。北方的农牧区在东西空间上扩展到了黄河上游，在南北空间上发展到了黄河中下游以南。这样，这两大农牧区在黄河中下游就交叉叠合发展了（图3）。

两大农牧区的交叉叠合，极大地促进了黄河中下游地区粮食产量的增加与农牧产品品种的丰富。这两种不同的生产方式的融合，又促进了该地区生产力的率先发展，带动了该地区文明的进步。

从《左传》《国语》《尚书》《逸周书》《山海经》以及《史记》等文献的相关记载可知，黄帝、炎帝两大部族集团分别从陕西泾水上游与渭水上游向东发展，直到中原地区，并与海岱地区的东夷部族集团有强烈的碰撞交流。这些文献中所记载的共工、朱明、颛顼、祝融、蚩尤、少昊、太昊、重、黎、夔、烈山氏、皋陶、伯益、尧、舜、禹、稷、契等神话传说人物所代表的部族，都活动在黄河中下游地区。

这不是偶然的。傅斯年先生在《夷夏东西说》中，总结五帝时代晚期出现的夷夏东西两大部族集团实行的联盟禅让制[9]，对中华民族统一体的形成，对中华民族精神的凝练，都产生了重要影响。以前我们只知其然，而不知其所以然。考古学为我们展示的两大农牧区在黄河中下游地区的交叉叠合发展，才是产生上述古史传说中的部族活动的真正历史原因。

其三，中华文明由"多元并行"到"多元一体"再到"多元一统"的发展演进，都体现在黄河流域。

前文所指出的5000年前形成的8个文明区，在五帝时代1000多年文明起源过程中，基本

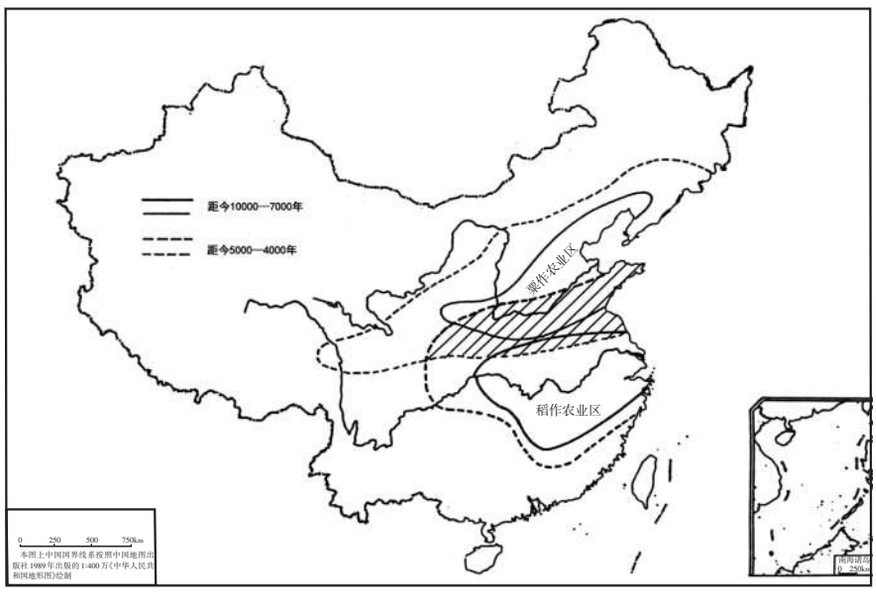


图3　中国史前两大农（牧）业生产区交叉图①

上都保持了各自的特点，形成了区域内的发展体系。如，海岱地区的发展：后李文化—北辛文化—大汶口文化—山东龙山文化—岳石文化；中原地区的发展：裴李岗文化—大河村文化—仰韶文化（庙底沟类型、王湾一期二期）—中原龙山文化（陶寺文化、王湾三期）—二里头文化等。8个文明区之间虽有碰撞交流，但没有动摇区内的系统发展。我们因此称五帝时代的中华文明起源阶段表现为“多元并行”的格局。

然而，这种“多元并行”发展格局到了五帝时代晚期，出现了深刻变化。这就是文献学上所反映的，五帝时代晚期夷夏联盟二头禅让民主制，到禹、启时代发展为部族联盟一头共主世袭专权制了。考古学上也出现了周边文化向中原地区汇聚的现象。原来“多元并行”的发展格局便开始转为“多元一体”的发展格局了。这种格局随着夏商周三代的政治、经济、文化中心都在中原而得到了进一步的巩固。

必须指出的是，夏商周三代虽然已经进入早期文明发展阶段，但在文明形态上却表现为以父权制家族公社为特征的部族血缘管理模式。夏代仍然是以夏部族为“共主”的部族联盟制，商代是以商族为“王主”的方国联盟制，西周是以周族为“君主”的封国联盟制。这种以族群血缘管理为特质形态的文明国家，与恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》中所总结的古希腊、古罗马以地缘管理为特质形态的文明国家，有鲜明的区别。

中国的地缘管理是从秦汉郡县制的建立才开始的。因此，中华文明的发展经历了五帝时代文明起源阶段的“多元并行”发展格局；到五帝时代晚期，经夷夏联盟禅让制的过渡，而发展为夏商周三代早期文明阶段的“多元一体”格局；再经过春秋战国时代的族群血缘管理向郡县地缘管理的过渡，而发展为秦汉以后成熟文明的“多元一统”格局。这些发展变化主要体现在黄河流域。因此，研究好这个课题，对于阐释今天的中国特色社会主义现代化道路，具有理论建构意义。

其四，治理黄河、改道黄河与中华民族精神的形成。

黄河的源头在青藏高原。其上游在甘肃、宁夏境内由西南往东北向走。经内蒙古境内的河套弯曲之后，又改变为沿山西省西侧由北往南走。到了河南西部的三门峡，河水又改变方向由西往东走。当黄河到了河南郑州、开封地段时，由于东部泰沂山脉的阻挡，河水出现了两种可能的流向：或折向东北由河北平原入渤海，所谓“北线”；或折向东南，由淮北平原入黄海，所谓“南线”。

在黄河发展史上，这两种流向曾有多次变化，而且神话传说中的种种治水运动都与黄河的这些南北改道有关。但黄河的改道发生在何时？又是如何改道的？过去由于缺乏科学知识，无法获得答案。20世纪以来的百年考古与地理科学研究，才使这一问题有了科学认识。

地理学家们根据河北平原的沿海贝壳堤与淮北平原的沿海贝壳堤变化的研究，获得了一组黄河南北改道的数据④。而考古学家们根据中原地区的仰韶文化、龙山文化、二里头文化，与海岱地区的大汶口文化、龙山文化、岳石文化的布局变化方面的研究，也获得了有关黄河改道的认识[10]。令人惊喜的是，地理学家与考古学家研究黄河改道的结论基本一致。

1.距今6500—4600年间，黄河由华北平原入渤海（北线）；2.距今4600—4000年间，黄河由淮北平原入黄海（南线）；3.距今4000—2200年间，黄河由河北平原入渤海（北线）。（图4）

可以想见，这三次黄河改道对黄河中下游地区的先民所产生的冲击、影响是很大的。估计在距今5000年前由于生产力低下，部族分布疏散，人员稀少，在黄河改道过程中先民们只能是被动迁徙。而到了距今4600年与距今4000年的两次黄河改道过程中，先民们已经开始主动与黄河作斗争了。

其中距今4000年左右发生的黄河改道，就是文献记载中的黄河中游华夏部族集团在大禹率领下主动与黄河下游伯益率领下的东夷部族集团联合治水。治水的过程是由南往北：先治理淮北平原的汝、颍、淮、泗等河流，后治理黄河及其支流洛水、济水等。治水的结果是让黄河由南线入海改为由北线入海。相关记载见于《尚书》的《尧典》《益稷》《禹贡》三篇，《山海经》的《大荒北经》《海内西经》，《孟子》的《滕文公》

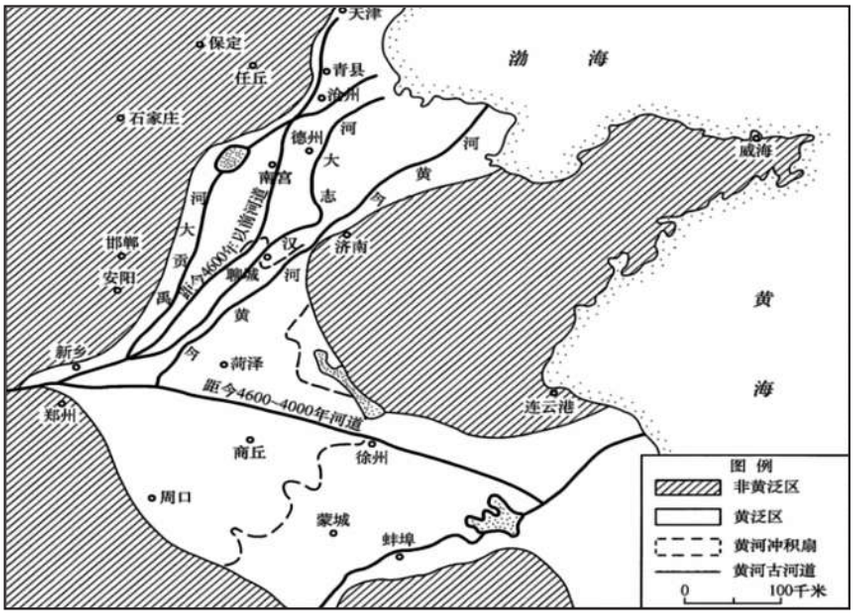


图4　黄河冲积扇及史前黄河下游南北改道流向图[5]

《离娄》,《国语》的《周语》《晋语》,《楚辞》的《天问》,《荀子》的《成相》,《韩非子》的《外储说》,以及《吕氏春秋》《淮南子》《史记》《汉书》等。

大禹、伯益等所代表的夏、夷两大部族集团联合治水并且成功的过程,具有多方面的意义。其一,根据地势的高低对各大小河流进行具体的疏通,所谓"高高下下,疏川导滞""决汩九川,陂障九泽"(《国语·周语下》)。对一些比较大的河流,如南线的淮河、北线的济水,都让它们自行入海,以分解两大平原的水量。在此基础上,让主要河流黄河往北走,并吸纳沿途各支流。这是先民们认识自然、利用自然、最终把握自然规律的具体反映,是勇于斗争的表现。其二,在治水过程中,两大部族集团联合奋斗,克服重重困难险阻。《荀子·成相》曰:"禹有功……躬亲为民,行劳苦,得益、皋陶……为辅。"《绎史》卷12引《随巢子》载:"禹娶涂山治鸿水,通辕辕山,化为熊。"这些都体现了踔厉奋发、勇于斗争的大无畏精神。其三,在治水过程中,大禹担任酋长的夏部族发挥了组织协调、分工合作的指挥作用,进而在部族联盟集团中树立了威信,最终催生了以夏部族一头共主的部族联盟为社会组织的早期文明形态的产生。这是中华民族勇于胜利的精神体现。大禹治水、改道黄河所体现的智慧与精神,正是我们坚定历史自信、增强历史主动的最深远的文化基因。

在中华文明发展史上,值得我们去探索总结的重大历史课题有许多。除以上所举的例子外,还有如虞、夏、商、周、秦五大部族集团都在黄河流域生息发展,在中华文明史上都产生了深远影响。分析这些部族的成功原因,应该是很有意义的。曾有学者指出,黄河流域独特的土壤结构、充足的水利资源与合适的气候温度是促成这五大部族先后进入文明时代的重要条件。除此之外,是否还有其他原因呢?诸如五帝时代从东北到海岱再到江浙的东部半月形玉器文化带,与五帝时代晚期至夏商周三代从东北经内蒙古、宁夏到甘青地区,再到云贵高原的西部半月形青铜文化带,是否与虞、夏、商、周、秦五大部族的先进发展有直接联系?

再如,黄河的下游通过渤海、黄海促成了东北亚海上丝路文化带的形成;在黄河上游向西部连接,又有欧亚草原丝路文化带的形成;再由黄河上游向西南方向开拓,还有西南亚山地丝路文化带的形成。这些都是值得我们深入研究的重大课题。这对于我们今天在中国式现代化道路实践中,倡导构建人类命运共同体,都具有历史佐证意义。

三、坚持"两个结合",建构中华文明"三大体系"

习近平总书记在2021年7月1日的《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》中提出,坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合。在党的二十大报告中,习近平总书记又对"两个结合"原则作了全面系统的阐述。我们强调中华文明起源与发展的特质形态研究,既是为了认识过去,更是为了把握当代,谋划未来。我们深入研究前文提出的几个重大历史课题与时代命

题时，都必须坚持“两个结合”，着力建构中华文明的“三大体系”。

其一，深入研究阐释中华文明起源所昭示的中华民族共同体发展路向和中华民族多元一体演进格局。

考古区系类型学与聚落形态学的研究表明，由于地理环境、气候条件的不同，五帝时代中华文明起源过程中8个文明区各有特色，“多元并行”发展。而到了五帝时代晚期至夏商周三代出现了向中原汇聚的“多元一体”发展格局。这期间，各文明区内部的各种文化类型是如何相互影响的，各文明区之间又是从什么时候以什么方式进行交流融合的，融合的内容又是什么，最后各文明区内部与各文明区之间保留了哪些个性，又融合提炼了哪些共性，等等，都需要我们做出系统的解释。正如赵辉教授所指出的：“考虑到各地史前文化既有自主发展的一面，彼此又存在各种联系、交流，其背后社会的演进也应该是既有自己的特点，也有相通的部分。那么，在个案式的研究之后，还要做个案之间的比较研究。如此才能揭示出各史前社会文明化进程的具体特点、道路，以及它们又分别以怎样的方式、怎样的内容参与了中华文明的总进程，而最终沉淀或凝聚成中华文明的特质特点的。”[8]438

在这个研究过程中，马克思主义的“世界历史”理论对我们是有指导意义的。我们要以马克思主义的生产力与生产关系、经济基础与上层建筑之间的辩证统一关系为指导，具体分析各文明区内部与各文明区之间的融合发展过程。正如马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中所指出的：

> 各个相互影响的活动范围在这个发展进程中越是扩大，各民族的原始封闭状态由于日益完善的生产方式、交往以及因交往而自然形成的不同民族之间的分工消灭得越是彻底，历史也就越是成为世界历史。[11]

马克思、恩格斯所说的“各民族”，在中华文明史上可以类比为文明起源阶段的“各部族”。五帝时代文明起源阶段的8个文明区“多元并行”发展时，基本上是“闭关自守”的。但随着生产力的发展，社会分工的细化，各文明区之间的交往开始了。所以，历史也就在愈来愈大的程度上成为整个中华文明的历史。马克思在《政治经济学批判导言》中指出：“世界史不是过去一直存在的；作为世界史的历史是结果。”[12]同样，中华文明的“多元一体”格局也不是一开始就存在的，作为“多元一体”的中华文明，是“多元并行”文明起源的结果。

其二，研究阐释中华文明起源发展过程中所形成的精神特质，阐明中国式现代化新道路的深厚文化底蕴。

由于农牧文明的发展，我们的祖先开始观察日月星辰的变化运动对人类生产、生活的重大影响，探寻山川土地与农牧丰歉的因果关系，从而有了“天人合一”“阴阳互补”“终而又始”“循环上升”“万物有灵”等观念。这是中国式现代化“人与自然和谐共生”理念的传统文化基因。又由于农牧文明的发展，需要人丁兴旺，因而有了“以农立国”“以民为本”的思想。农作物经历春生、夏长、秋收、冬藏四季变化，又促使古人观测天象、归纳节气，由“天道”而探索“人道”，因而有了“张弛有度”“休养生息”“奋发有为”“勤俭节约”等观念的形成。这些都与当今中国式现代化的“全体人民共同富裕”观念相一致。此外，农牧生产的发展需要族群定居、共同协作，因而成就了与西方地缘管理相区别的、以血缘管理为特征的中华文明形态，从而有了“敬老爱幼”“守望相助”的传统伦理观，“家国一体”“保家卫国”的爱国主义精神，等等。

总之，“我们必须坚定历史自信、文化自信，坚持古为今用、推陈出新，把马克思主义思想精髓同中华优秀传统文化精华贯通起来、同人民群众日用而不觉的共同价值观念融通起来，不断赋予科学理论鲜明的中国特色”[1]14。党的十八大以来，中国特色社会主义进入新时代。我们完成脱贫攻坚、全面建成小康社会的历史任务，实现第一个百年奋斗目标，中国越来越走近世界舞台的中心。随后，我们又开启了实现第二个百年奋斗目标新征程。从二〇二〇年至二〇三五年基本实现社会主义现代化；从二〇三五年到本世纪中叶把我国建成富强民主文明和谐美丽的社会主义现代化强国。随着中国式现

代化全面推进中华民族的伟大复兴，中华文明的特质形态将越来越得到世界人民的尊敬，中华优秀传统文化也更将走向世界。

注释

①图1、3参见张忠培、严文明：《中国远古时代》，上海人民出版社2017年版，第633页，据《中国史前两种农业体系分布图》改制。②《习近平在中央政治局第二十三次集体学习时强调　建设中国特色中国风格中国气派的考古学　更好认识源远流长博大精深的中华文明》，《光明日报》2020年9月30日第1版。③图2参见张忠培、严文明：《中国远古时代》，上海人民出版社2017年版，第636页，据《新石器时代黄河、长江流域的主要文化区》图改制。④赵希涛：《渤海湾西岸全新世海岸线变迁》，刊于中国科学院地质研究所、国家地震局地质研究所：《华北断块区的形成与发展》，科学出版社1980年版，第302-310页；赵希涛、张景文：《海陆变迁与海面变化》，刊于仇士华：《中国^{14}C年代学研究》，科学出版社1990年版，第251-253页；顾家裕等：《苏北中部滨海平原贝壳砂堤》，《沉积学报》1983年第2期，第47-59页；耿秀山：《黄渤海地貌特征及形成因素探讨》，《地理学报》1981年第4期，第423-434页。⑤图4转引自王青：《环境考古与盐业考古探索》，科学出版社2014年版，第151页。

参考文献

[1]习近平.高举中国特色社会主义伟大旗帜　为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗：在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告[N].光明日报，2022-10-26(2).

[2]马克思.路易·波拿巴的雾月十八日[M].北京：人民出版社，2018：9.

[3]马克思.资本论：第1卷[M].北京：人民出版社，2004：407.

[4]恩格斯.致康·斯米特[M]//马克思，恩格斯.马克思恩格斯选集：第4卷.北京：人民出版社，1972：475.

[5]杨伯峻.列子集释[M].北京：中华书局，1979：150-151.

[6]习近平.在黄河流域生态保护和高质量发展座谈会上的讲话[J].求是，2019(20)：4-11.

[7]柴尔德.远古文化史[M].周进楷，译.上海：群联出版社，1954：60-71.

[8]赵辉.史前文化与社会的探索[M].上海：上海古籍出版社，2022.

[9]傅斯年.民族与古代中国史[M].北京：北京出版社，2018：1-77.

[10]王青.试论史前黄河下游的改道与古文化的发展[J].中原文物，1993(4)：63-72.

[11]马克思，恩格斯.德意志意识形态[M]//马克思，恩格斯.马克思恩格斯选集：第1卷.北京：人民出版社，2012：168.

[12]马克思.政治经济学批判导言[M]//马克思，恩格斯.马克思恩格斯选集：第2卷.北京：人民出版社，2012：710.

The Characteristics, Form of Chinese Civilization and the New Road of Chinese Modernization

Jiang Linchang

Abstract: China's special geographical environment and climatic conditions gave birth to the two major farming and animal husbandry production areas in the north and south 10,000 years ago. On this basis, eight civilization circles were formed five thousand years ago. These two agricultural and pastoral areas and the eight civilization circles are the basis of the characteristics and form of Chinese civilization. These are also the profound historical and cultural basis for "Promoting the great rejuvenation of the Chinese nation in an all round way with Chinese-style modernization" proposed in the Report of the 20th National Congress of the CPC. The study of Chinese civilization should be guided by Marxist historical materialism, based on the results of centennial archaeology, combined with the disciplines of history and philology, and conduct in-depth discussions on some major historical topics in the history of Chinese civilization, so as to provide strong academic support for the current national cultural strategy and the proposition of the time. In the process of research, we should adhere to the "two combinations", based on China, learn from foreign countries, dig the history, care for human beings, face the future, construct the "three systems" of Chinese civilization, make in-depth interpretation of the new road of Chinese modernization and the new form of human civilization.

Key words: civilization form; Chinese style modernization; unity in diversity; "two combinations"; "three systems"

[责任编辑/知　然]

早期道家“一”的概念演变余论

王中江

摘　要：一些研究认定《文子》(特别是简本)、《鹖冠子》等为早期道家文本，这为研究早期道家“一”的概念的演变提供了重要的出发点。《文子》《鹖冠子》和《吕氏春秋》三个文本中“一”同“道”的概念保持着基本的同一性，都是道家对万物根源是什么的回答。“一”既指万物生成的根源，又指普遍法则和万物统一性的本质，又指最高的统治原理。以“一”这一概念为中心，三个文本分别提出了各自的万物生成模式和普遍法则学说，提出了建立良好社会政治秩序的根本原理。三个文本中对“一”的使用也有所区别。《文子》中更多的是使用“道”，《鹖冠子》中“一”的地位要高于“道”，《吕氏春秋》中对最高统治原理“一”的运用往往是用历史经验来佐证。

关键词：早期道家；一；概念演变

中图分类号：B223.1　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2023)01-0013-12

东西方哲学在探寻世界和万物的根源以及普遍性原理时给出的答案多种多样。热衷于寻根探源的道家，不仅将作为“路”的常识性的“道”根源化和普遍化，而且也将作为数字的“一”升格为跟“道”同格的根源性概念和原理。“道”和“一”都是被老子首先哲学化和本根化的。如同“道”这一关键词那样，自从老子创建了“一”这一概念之后，它就处在不断演变和扩展之中，形成了早期道家“一”的概念的复杂谱系。但迄今我们对它的探讨非常有限，远不像对“道”的探讨那样深入。这同它在道家概念丛中的重要性很不匹配。考察“一”这一概念在早期道家文本中的演变过程及其意义的变化，是探讨它的方式之一。笔者曾主要围绕老子“一”的概念和意义及其在之后部分文本(即《凡物流形》《太一生水》《管子》《黄帝四经》《庄子》等)中的演变作了追寻[①]，尚未论及《文子》《鹖冠子》和《吕氏春秋》等文本中的“一”，这是需要进行补充的。

追寻“一”在《文子》《鹖冠子》和《吕氏春秋》这三个文本中的演变，相应地就需要明确它们的时间坐标，但恰恰在这一点上我们遇到了某种疑难。其中《吕氏春秋》的成书时期不成问题，但不能回避的是，传世的《文子》和《鹖冠子》曾被断定为汉代以后的伪书，不被视为先秦子学经籍。令人鼓舞的是，各种反驳或证伪使这种立场的影响和余波正在缩小。许多对简本和传世本《文子》的研究[②]以及对《鹖冠子》的研究[③]，使我们能够认定原本的《文子》(简本《文子》同传世本《文子》有一定的统一性)、《鹖冠子》整体上是先秦道家的经典(不排除后来增益的)[④]。此外，根据历史上文子为老子弟子的记载，大体上我们可以将《文子》置于《鹖冠子》之前来讨论。

一、“万物之始”和“执一无为”：《文子》中的“一”

道家的根源性概念就是它名称中的“道”这

收稿日期：2022-11-28

作者简介：王中江，男，北京大学哲学系教授(北京　100871)、教育部长江学者特聘教授，主要从事东周儒家和道家哲学、出土文献和近现代哲学研究。

个字，诸如母、玄牝和谷神等一类用语则是它的隐喻。值得我们关注的是，“一”（或“太一”）也是道家表达根源性的概念。老子创立了“一”并使之在后来的演变中活跃起来，在有的文本中它还处于首要位置，成为道家能够同“道”并列的根源性概念。老子的弟子留下的《文子》这部书，是它演变链条上的重要一环。从简本《文子》入手，结合传世本，我们可以更清楚地了解这一概念的内涵。

汉简本《文子》残损严重，但从它以“一”为“万物之始”和主张“执一无为”来看，“一”被它看作万物的根源和统治原理。“一”的用语在传世本《文子·道德》篇中多次出现，在简本《文子》中也有四处[5]：第一处是“文子曰：‘执一无为。’”。第二处是“是以圣王执一者，见小也”。第三处是“文子曰：‘一者，万物之始也。’平王曰‘〔何〕’”。第四处是“平〔王曰：‘王〕者几道乎？’文子曰：‘王者〔一道〕。’”。简本中这几处有关“一”的文本都同传世本《道德》篇有关联。其中第一处、第二处的用法与传世本《道德》篇下面这段话相关联。

> 文子〔平王〕问曰：“古之王者，以道莅天下，为之奈何？”老子〔文子〕曰：“执一无为，因天地与之变化。‘天下大器也，不可执也，不可为也。为者败之，执者失之。’执一者，见小也，见小故能成其大也，无为者，守静也，守静能为天下正。”

参照传世本的这段话，将简本残断的部分编连起来并略加补充，大体上就将简本的这段话复原了出来。

> ［平王曰：“吾闻古圣立天下，以道立天下，□（奈）何？”］文子曰：“执一无为。”平王曰：“□……”文子曰：“〔天〕地大器也，不可执，不可为。为者败，执者失。是以圣王执一者，见小也；无为者，〔守静也。见小守静天〕下正。”平王曰：“见小守静奈何？”文子曰：“□……也。见小故能成其大功，守静〔故能……〕。”

将复原的简本这段话同传世本比较，我们能够看出它们在文字方面有两个不同：一是传世本有错乱，“无为者，守静也”这句话应在“执一者，见小也”之后；二是简文不是一个问答而是三个问答。但两者在表达的义理上基本是一致的。将简本第三处有关“一”的文本同传世本相比，两者文字上的差别更大。

> 君执一即治，无常即乱……一也者，无适〔敌〕之道也，万物之本也。君数易法，国数易君，人以其位达其好憎。下之任惧不可胜理，故君失一，其乱甚于无君也。君必执一而后能群矣。

但两者在义理上也有一致性。简本第四处有关“一”的文本，与传世本中相关联的是这段话：

> 文子〔平王〕问曰：“王道有几？”老子〔文子〕曰：“一而已矣。”文子〔平王〕曰：“古有以道王者，有以兵王者，何其〔不〕一也？”曰：“以道王者，德也；以兵王者，亦德也。”

两者文字有别，义理上大体类似。

通过简本四处有关“一”的文本同传世本《道德》篇四个地方“一”的文本比较可知，简本《文子》中“一”的文本同传世本相关部分，可以说是《文子》一书原有的文本和内容[6]，因此，我们能够在统一的意义上考察两者所用的“一”的语义。简本和传世本《文子》中的“一”的概念及其义理至少有两个重要方面：第一，它被看成万物的根源；第二，它被看成统治的根本。就第一个方面说，在简文“一者，万物之始也”这句话中，很明显“一”是指万物的开端和源头[7]。子学所谓物或万物，一般都是指宇宙中存在的一切具体事物。子学家特别是道家对它的一个追问是，万物从哪里来，万物的根源是什么，这同人们追问具体事物之间如何相互作用和相互依存不同，它是一种根源之问，是形而上学之问。简本《文子》以“一”为“万物之始”就是对此追问的一种形而上学的回答。“始”字的本义指事物在时间上的开始，引申为万物的开端、根源和根本。

用“始”去说明“一”是万物的根本或根源性，在《老子》中就出现了。传世本《老子》第1章的“无，名天地之始”实际上原本是帛本的“无，名万物之始”。这里的“无”是指“道”的“无”，“始”当然也是“道”的“始”。“无，名万物之始”是说“道”作为“无”是万物的终极开端。《老

子》第52章有“天下有始，以为天下母”的说法。“天下”有世界的意义。“天下有始，以为天下母”这是以“母”同“始”对应，是以生育的隐喻表达世界的根源。《老子》第4章以“道”为“渊兮似万物之宗”，第62章以“道”为“万物之奥”，两处所使用的“宗”“奥”，其定语都是“万物”。“宗”“奥”都有主、本原、根本的含义，同“始”的根源义一致，这是以“道”为万物的根源。

《文子》也以“道”为万物的根源，仅以《道原》和《道德》篇中的“道”来看就自不待言。因此，它的“一”和“道”这两个概念完全可以互换、互用。《老子》中有“字之曰道”的说法，《太一生水》中以“道”为“太一”的“字”、以“清昏”为“太一”的名（“道亦其字也，清昏其名”），《文子》以“一”为“道”的“名”：“道无形无声，故圣人强为之形，以一字为名。”（《精诚》）如上所述，传世本《文子》同简本《文子》中“一者，万物之始也”最接近的文本是“一也者，无适（敌）之道也，万物之本也”。多出的“无敌之道”之言强调了“一”具有无限的力量；用的“本”字其义与“始”类似，也是以“一”为万物的根本。

在传世本《文子》中，“一”作为万物根源的意义，《道原》篇中的两个文本和《九守》中的一个文本很有典型性。我们分别来讨论一下。《道原》篇中的一个文本说：

> 无形者，一之谓也，一者，无心合于天下也。布德不溉，用之不勤，视之不见，听之不闻，无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉，故有生于无，实生于虚……故一之理，施于四海，一之嘏，察于天地。[8]

另一个文本说：“万物之总，皆阅一孔；百事之根，皆出一门。”第一个文本对“一”的根源性言说有三个维度：一是把“一”和“无形”相提并论，认为“无形”的东西就是根本的“一”；二是把“一”描述为超感知性的存在，认为“一”是无声、无色、不可听、不可视的，它创造了有形、五音、五味和五色[9]；三是把“一”看成对一切事物（从四海到天地等）都普遍有效的根本原理和法则。第二个文本的言说强化了第一个文本里的第三个维度。“一孔”和“一门”不是某一具体的“孔”和“门”，而是以“一孔”和“一门”为隐喻表达万物都出自一个地方，万物和一切事务都有最高的统领（“总”）和根本（“根”），这就是“一”[10]。

传世本《文子·九守》篇有关“一”的根源性语义是下面这段话。

> 天地未形，窈窈冥冥，浑而为一，寂然清澄。重浊为地，精微为天；离而为四时，分而为阴阳，精气为人，粗气为虫；刚柔相成，万物乃生……天地运而相通，万物总而为一，能知一即无一不知也，不能知一即无一能知也。

这段话中“浑而为一”的根源性“一”，揭示了宇宙中的两个根本原理。一是将世界的原初状态看成“浑一”的状态，这个未有天地、幽暗模糊、混沌未分的状态，是简本《老子》所说的“有状混成”的状态。宇宙正是从这种状态中一步步演化出了万物。这说明，“浑一”的“一”具有万物生成总源头的意义。这是道家解释万物起源的一种方式。二是万物都具有“一”的共同本质，认识和掌握了它就掌握了一切；不能掌握它，就不能掌握任何一种东西。这种意义上的“一”也是道家在“一”这一概念上的一个共见，只是这里是从认知层面来说的。

子学的天道观大都同人道观具有内在的统一性，天道的真理、原理、普遍法则和统一本质一般也是人道的真理、原理、普遍性基础和统一根据[11]。儒家和道家的思维有很多不同，但在这一点上，它们的思维具有共同性。对关注建立天下良好秩序的道家来说，“道”和“一”既是宇宙的根源和原理，也是人世间统治的根本和原理。老子确立的这种思维方式，印记在道家谱系的延长线上。这也是简本《文子》和传世本《文子》的共同之处。在简本《文子》中我们看到，平王向文子咨询过去的圣王如何用“道”治理天下。这是一个站在历史经验角度的提问。按说“用道”就是治理方式。平王可能觉得这样的回答太抽象，他又提出如何“用道”治理。于是文子作出了进一步的解释。简本《文子》（0564号简）记载：“文子曰：‘执一无为。’”这一

回答由两个语词构成：一个语词是“执一”，一个语词是“无为”。两者都是道家政治思维和统治术的关键词。结合传世本，将下面这部分残简连在一起可排列为：

> 2262曰：“吾闻古圣立天下，以道立天下0564□何？”文子曰：“执一无为。”平王曰：“□□……”2360文子曰：“0870（天）地大器也，不可执，不可为，为者贩（败），执者失。0593是以圣王执一者，见小也。无为者0775下正。”平王曰：“见小守静奈何？”文子曰：“□□……0908也。见小故能成其大功，守静□□……”[12]

在传世本《文子·道德》篇中，我们能够看到平王同文子的完整问答。

> 文子〔平王〕问曰：“古之王者，以道莅天下，为之奈何？”老子〔文子〕曰：“执一无为，因天地与之变化。‘天下大器也，不可执也，不可为也。为者败之，执者失之。’执一者，见小也，见小故能成其大也，无为者，守静也，守静能为天下正。”

将两者结合起来，文子回答平王如何用“道”和“一”统治共有三层意思：第一，先从整体上解释什么是“执一无为”。强调君王掌握“一”（根本原则）和不干涉，主要是顺应天地的变化，更具体的所指是“不违农时”。在农业社会中，农民按四时节令而活动是农事的根本，治理者顺应农时，不加干涉就是“无为”，就是掌握了治理的根本。第二，文子引用《老子》第29章的话，从反面说明统治者如果采取控制、干涉等有为政治，就一定会陷入困境。第三，分开解释“执一无为”，说君王掌握“一”（“执一”）就是“见小”（老子“见小曰明”的说法）。“小”指事物的细微处。“见小”即能看到事情的细微处，如农时[13]。能做到“见小”，就能成就大事，满足人民的生活需要。“无为”指“守静”，即不干涉、不控制，顺应民心民愿，如此天下就能形成良好的秩序（“守静能为天下正”）。

对道家来说，“执一”与“执道”是统一的。执道即执一，执一即执道。只是用“一”更能表现统治者之“一”与被治者之“多”的关系。在传世文本《文子》中，将“执一”与“得一”作为最高的统治原则，有更多的例子。如《自然》篇说：“夫道者……得一之原，以应无方，是谓神明。”《下德》篇说：“故圣王执一，以理物之情性。夫一者，至贵无适于天下。圣王托于无适，故为天下命。”《微明》篇说：“发一号，散无竟，总一管，谓之心。见本而知末，执一而应万，谓之述。”在这些文本中，文子强调“执一”。单是说“执一”仍不容易理解。所以文子就将“执一”同“无为”相提并论。这在传世本《文子》中也有更多的例子。如《下德》篇说：“一者，无为也。百王用之，万世传之，为而不易也。”再如《自然》篇说：“所谓天子者，有天道以立天下也。立天下之道，执一以为保，反本无为。”道家的“无为”指不干涉和控制，它有许多具体的表现，如柔弱、清静、虚静等。如《守弱》篇中的“执一无为”强调的就是柔弱和包容：“圣人以道镇之，执一无为，而不损冲气，见小守柔，退而勿有，法于江海。江海不为，故功名自化，弗强，故能成其王。为天下牝，故能神不死，自爱，故能成其贵。”

文子的“执一无为”又指坚持普遍性、稳定性的统治。对黄老学来说，这是坚持根本的原则，更是坚持普遍统一的制度。根本原则是一贯性的东西，对道家来说这主要是指我们讨论的一、道、德等；普遍性的制度也是一贯性的东西，在黄老学中主要是指法律。黄老学一方面传承了老子的道，另一方面又发展出了法度。在简本《文子》中我们看到，平王问圣王有多少道，文子回答说“一道”。平王进一步追问，过去的统治者有以道王天下的，也有以军事王天下的，为什么他们又有不同。文子回答说：“以道王者，德也；以兵王者，亦德也。”[14]“德”是一贯性的“一”。简本《文子》记载：“平王曰：‘为正（政）奈何？’文子曰：‘御之以道，〔养〕之以德，勿视以贤，勿加以力，□以□□……□言。’平王曰：‘御……〔御之以道则民附，养之以德则民服，勿视〕以贤则民自足，毋加以力则民自〔朴〕。’”[15]“道”和“一”又是普遍性的“天理”。《自然》篇说：“凡事之要，必从一始，时为之纪，自古及今，未尝变易，谓之天理。”《管子》和《黄帝四经》等强

调不同事物的法度和法律制度作为“一”的普遍性和重要性。同样,《文子》也强调具体事物的“法度”作为“一”的普遍性。如《道原》篇说:“圣人一度循轨,不变其故,不易其常,放准循绳,曲因其直,直因其常。”再如《下德》篇说:“夫权衡规矩,一定而不易,常一而不邪,方行而不留。”《自然》篇说:“王道者,‘处无为之事,行不言之教’,清静而不动,一度而不徭,因循任下。”

在传世本《文子》中,“执一无为”的治理,不是空想,它包含圣王们已有的实践和经验。《精诚》篇说历史上的治理虽有不同,但它们有一个共同点,即都是用道、一和德去治理:“三皇五帝三王,殊事而同心,异路而同归。末世之学者,不知道之所体一,德之所总要,取成事之迹,跪坐而言之,虽博学多闻,不免于乱。”《下德》篇还将这种最好的治理归为帝者的治理,这是一个体证太一的治理,其他的王者、霸者和君者的治理都不如帝治:“帝者体太一,王者法阴阳,霸者则四时,君者用六律。体太一者,明于天地之情,通于道德之伦,聪明照于日月,精神通于万物,动静调于阴阳,喜怒和于四时,覆露皆道,溥洽而无私,蜎飞蠕动,莫不依德而生,德流方外,名声传乎后世。”[16]

二、“有一而有气”和“以一度万”:《鹖冠子》中的“一”

同样被列入道家,更准确地说是黄老学经典的著述《鹖冠子》,对“一”(“太一”“泰一”)表达出的概念和语义令人注目。对东周子学经典如《老子》的年代颇有怀疑的葛瑞汉,曾对《鹖冠子》的可靠性进行求证。他还专门考察了“道”与“一”这两个关键词的关系,认为在公元前200年左右的几十年中,在道家中“一”取代了“道”成为形而上学的中心概念,但这一变化并没有被注意到,尤其是在对《鹖冠子》的完整阐述中[17]。葛瑞汉首先注意到了《鹖冠子》中“一”这一概念的重要性,戴卡琳对它的考察也是在他研究的基础上进行的。但不能简单地说“一”取代了“道”(比如在《黄帝四经》《文子》和《吕氏春秋》中等),这也包括《鹖冠子》中“一”与“道”的关系在内[18]。“一”在《凡物流形》《太一生水》等出土文献中就被重点使用了,两者分别用“一”“太一”而不是用“道”来说明万物的起源和人间秩序的可能性。但整体上,早期道家的“一”与“道”作为形而上学概念,是一而二、二而一的同格、同位概念。《鹖冠子》中“一”的概念的重要性,同《凡物流形》和《太一生水》有类似的情形。《鹖冠子》中“道”的语义同其他文本不同,有同“一”相对的“多”(各种道)的意味。这样的使用在早期道家文本中常常是以“理”(各种理)来表达的。此外,《鹖冠子》对“一”(“泰一”)的使用有使之人格化、神格化的倾向。整体上看,《鹖冠子》对“道”的用法和语义还需要进一步明晰。

我们需要首先关注的是《鹖冠子》中“一”的形而上学和根源性意义。这一层含义集中体现在《环流》篇一段很难解释的话中:“有一而有气,有气而有意,有意而有图,有图而有名,有名而有形,有形而有事,有事而有约。约决而时生,时立而物生。”[19]这是一个宇宙生成模式。模式的起点就是“一”,终点是“物生”。这说明“一”被赋予了万物的根源性意义。《能天》篇说的“物乎物,芬芬份份,孰不从一出”,也可证明这一点。列奥·施特劳斯(Leo Strauss)说:“哲学对初始事物的寻求不仅假定了初始事物的存在,而且还假定了初始事物是始终如一的,而始终如一、不会损毁的事物比之并非始终如一的事物,是更加真实的存在。这些假定来自这一基本前提:凡事皆有因,或者说‘最初,混沌生成了’(亦即初始事物乃是无中生有的)的说法乃是无稽之谈。”[1]

道家宇宙生成模式,有的用“生”(如“道生一”,或“所生”“生于”),有的用“有”。“有”的句式,分为两种情形:一种是《语丛一》“有天有命,有地有形”以及《穷达以时》“有天有人”的用法,这里的“有”是逻辑上的并列关系,而不是时间上的先后关系,也不是生和被生的关系。另一种是《恒先》的用法:“有域焉有气,有气焉有有,有有焉有始,有始焉有往者。”这是生成论的用法,《鹖冠子》的用法也是如此。《鹖冠子》中这段

话用的“有A有B……”是时间上的关系，不是逻辑上的关系。用“有”表达的这种生成模式，没有用“生”和被“生”表达的生成色彩浓。这种生成模式中的“有”可以从《太一生水》的“成”（从前者变出、变成后者）的生成模式来理解。《鹖冠子》的“有一而有气”，是从最初的“一”的实在之“有”，变成下一层的实在的“气”。我们看到，《泰录》篇中恰好就有“故天地成于元气”（天地是从元气变成的）的说法。道家的部分生成论模式对宇宙“开端”的状态都有一些描述（如《恒先》等），《环流》篇则有“空之谓一”的说法。这一说法认为宇宙的开端（“空”）是混沌状态（“一”）。“空”指虚、空虚，它被用以指“一”的虚无无形和实在。《能天》篇说的“一在而不可见”对此是一个很好的印证。万物正是从无形、虚和不可见的“一”中衍生出了“气”的实体。

《鹖冠子》的生成论还有一个模式。它出现在《天则》篇中：“人有分于处，处有分于地，地有分于天，天有分于时，时有分于数，数有分于度，度有分于一。”[20]简化这一模式，即“人←处←地←天←时←数←度←一”；反过来看，即“一→度→数→时→天→地→处→人”。这是以“人”这一具体事物为终端上溯，一直追溯到终极的开端“一”。这一模式的表达类似于《太一生水》中的一种形式：“岁者，湿燥之所生也；湿燥者，仓然之所生也；仓然者，四时者，阴阳之所生；阴阳者，神明之所生也；神明者，天地之所生也。天地者，大一之所生也。”《太一生水》用的词语是“所生”，《鹖冠子》用的是词语是“分于”。“分”的原义是用刀将东西分成两半，引申为分割、分开。这里的“A分于B”的“分”不能机械地理解A从B分割、分离出来一部分，应该理解为A从B“分化”出来。《泰鸿》篇中就有这种意义上的用法。它说的“浑沌不分，大象不成”这句话中的“分”就是指分化。浑沌即浑然一体的混沌。浑沌在分化中产生出不同的事物，就像老子说的“朴散则为器”那样。宇宙在时间的不断分化中形成的演变论，同柏拉图的具体事物从完美的理念中“分有”“分享”其自身的思想，以及理学中“理一分殊”这一义理具有某种可比性[21]。《鹖冠子》的这一模式，将宇宙分化的终点限于人，这是以独特的人类（《语丛一》说：“天生百物，人为贵。”《说文》说：“人，天地之性最贵者。”）如何诞生而提出的一种宇宙生成论。张金城就是从这一角度来解释这一模式的，他认为人、处、地、天、时、数和度，追溯它们的本源无不出于“一”，而最终又归于“一”[22]。

接下来我们需要揭示的是《鹖冠子》中“一”的普遍性和统一性思想。原本数字的“一”不仅被道家塑造成了指称万物所从出的终极性源头（《说文》将“一”注解为“惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物”，就是来源于道家），而且被普遍化为万物的统一性基础和终极根据。老子的“玄同”，庄子的“齐同”，彭蒙和田骈等的“齐万物以为首”（《庄子·天下》），都显示出他们对万物具有统一性、共同性的认定。但万物统一于何处，又为什么能够统一呢？同“道”并行的“一”的概念的诞生及演变，使万物的统一性能够在“一”的直观中，在一与多、一与万、一与众、一与杂的相对、相反和相成关系中被把握。《鹖冠子》一篇的篇名叫“度万”（衡量万物）就是寻找万物统一性尺度的象征性符号。我们能用什么去衡量万物呢？《鹖冠子》明确回答说用“一”（“以一度万”）。对《鹖冠子》来说，一切事物都能够用统一的标准来衡量，哪怕是提问题也需要掌握住“要旨”。“一”就是根本标准，就是要旨。

在《鹖冠子》中，万物的统一性和根本标准也是“道”。《鹖冠子》不像葛瑞汉所说的那样用“一”取代了“道”。事实上，它对道的一部分用法跟它对“一”的用法具有一致性和同一性。如《夜行》篇对“道”有一个描述：“有所以然者，随而不见其后，迎而不见其首。成功遂事，莫知其状。图弗能载，名弗能举，强为之说曰：‘芴乎芒乎，中有象乎，芒乎芴乎，中有物乎，窅乎冥乎，中有精乎？’致信究情，复反无貌。”这一描述很容易被识别出来是谁的手法以及它说的是什么。这一般是道家使用的手法，它描述的对象是道。一方面它以否定的方式说道不是什么（无形、无象），另一方面它以肯定的方式说道是

什么(有物、有精)。很难想象道家会将这些描述用到具体事物上。正如庄子所说,道使一切物成为物,而它本身不是物。正是这样的道才能使一切事物都具有理,同时它自身却不是某一种理。它是万物共同的理,是万物统一性的终极根据和法则。这也是《鹖冠子》的“道”同“一”一致的地方。《天权》篇说:“通而鬲(隔)谓之道……知一而不知道,故未能里(理)也。”[23]在此,道是贯通一切事物的实在。这同下文说的“知一”(知其一)而不知普遍统一的道就不能贯通理的思想一致。

《鹖冠子》的“道”确实又有跟“一”不一样的用法,它竟又被用作与“一”相反的“多”。这种用法典型地出现在《环流》篇中:“故同之谓一,异之谓道……贤者万举而一失,不肖者万举而一得,其冀善一也,然则其所以为者不可一也。知一之不可一也,故贵道。空之谓一,无不备之谓道。”这段话里的“一”与“道”的不同用法是三个对比:第一,“一”是“共同”(“同”),道是“不同”(“异”);第二,普遍的“一”不能用单一的东西来体现,它相对于各种“不同的道”;第三,“一”是虚而无形的空,道是指所具备的一切具体的东西。这三者中的“一多”关系,既是同与异的关系,又是一理与众理的关系,还是一体与众体的关系。

《鹖冠子》中的“一”指万物统一性的根据和根本法则,这从它对“法”的概念的使用中也能看到。《鹖冠子》使用的“法”,大体上有三种意义:一是指宇宙的根本的普遍法则,二是指自然和事物的不同法度,三是指人类的法律、法令。第一种意义上的“法”与“一”的普遍法则义具有同一性。如《度万》篇中说的两句话“散无方化万物者令也,守一道制万物者法也”,就是将法令看成“化万物”“制万物”的根本法则,它们是对一切事物都适用的“无方”和“一道”。再如《环流》篇说:“一为之法,以成其业,故莫不道。一之法立,而万物皆来属。法贵如言,言者万物之宗也。”其中说的“一为之法”和“一之法立”,是将“一”看成“法”,反过来说普遍的“法”也就是“一”。正是这种根本性的“一法”能够规范万物和统属万物。如《天则》篇说:“惟圣人究道之情,唯道之法,公政以明。”《环流》篇说:“道德之法,万物取业。”

作为指称不同事物的《鹖冠子》的“法”,同黄老学所说的不同事物的度、数、理具有同一性。这种意义上的“法”,《鹖冠子》特别强调的是“天法”。道家思想中的“天”,作为万物之“一”(有形之大者)整体隶属于终极的“道”和“一”,有时似乎它又有代表“道”和“一”的用法及意味(如老子所说域中的“四大”)。从严格的概念层次上说,“天法”则仍是一种事物的法。如《王铁》中说的“天者诚其日德也,日诚出诚入,南北有极,故莫弗以为政”,又如“天者一法其同也,前后左右,古今自如,故莫弗以为常”,《天权》中说的“取法于天”,《天则》中说的“法章物而不自许者,天之道也”,其中所使用的“法”都是指不同事物的法[24]。作为人类制度和规范意义上的法,《鹖冠子》把它看成圣人创立的。如《环流》篇说:“生法者我也,成法者彼也。生法者,日在而不厌者也。生成在己,谓之圣人。”在《鹖冠子·兵政》说的“贤生圣,圣生道,道生法,法生神,神生明”这段话中,圣来源于贤,道来源于圣,法来源于圣人创造的道。因此,这里的“道生法”同《黄帝四经》中说的“道生法”的“道”不同,其所生的法当然也不同。这样,圣人创造的法令制度,在《鹖冠子》中就成了建立良好秩序的普遍法则。这是统治者必然使用的根本标准:“故法者,曲制,官备,主用也。”(《天则》)据此去统治就能够“立表而望者不惑,按法而割者不疑”(《天权》)。否则结果就是:“赏加无功而弗能夺,法废不奉而弗能立。罚行于非其人而弗能绝者,不与其民之故也。”(《天则》)

《鹖冠子》中“一”的根源性和普遍性意义又体现在它被看成统治的根本原理和法则上。道家的统治者圣人、君主一般都被要求学习、掌握和遵循“一”与“道”来统治,这又被看成最好的又是最简易的统治。宇宙中的一与多、一与万的关系,在政治世界中就变成了一君与万民的关系。如《王铁》篇中说的“天度数之而行,在一不少,在万不众,同如林木,积如仓粟,斗石以

陈，升委无失也。列地分民，亦尚一也耳，百父母子，何能增减，殊君异长，又何出入，若能正一，万国同极，德至四海，又奚足阖也”，其中的“在一不少，在万不众”，以“一”作为“少”能够面对以“万”作为“众”的复杂性，强调用“一”统治的简易性；其中的“能正一”，说明做到“正一”的重要性，强调统治结果的最大化。《天权》中说的“要领天下而无疏，则远乎敌国之制，战胜攻取之道，应物而不穷，以一宰万而不总，类类生之”，其中的“要领天下”和“以一宰万”，以“要”对“天下”、以“一”对“万”，强调用“要”、用“一”就能够统领天下、主宰万物。《世兵》中说的“知一不烦，千方万曲，所杂齐同，胜道不一，知者计全”，以“一”对“烦”，以“知者”对“全”，强调掌握“一”、用“大智”就能够“不烦”“计全”。《能天》中说的“故圣人者，取之于埶，而弗索于察。埶者，其专而在己者也，察者，其散而之物者也……至一易，故定审于人，观变于物”，以“至一”对“一”和“物”，强调统治者用“至一”就能够知晓天下人的愿望、认知一切事物的变化。《王铁》说的“故主无异意，民心不徙，与天合则，万年一范，则近者亲其善，远者慕其德而无已”，以及“天用四时，地用五行，天子执一以居中央，调以五音，正以六律，纪以度数，宰以刑德”，以大尺度时间的“万年”对法则“范”，以“执一”对“五音”“六律”“度数”和“刑德”，强调了“居中央”的天子建立人世间的一切秩序。《天则》篇说的“符节亡此，曷曾可合也，为而无害，成而不败，一人唱而万人和，如体之从心，此政之期也。盖毋锦杠悉动者[25]，其要在一也”，以“一人”对“万人”，对“车盖”等的连动，对“要”，强调“天子执一”，天下所有的人都会响应，强调就连车辆的奔驰也有一个“一”之“要”。凡此等等，都是认定用“一”去统治就是最好和最有效的统治[26]。

《鹖冠子》中“一”的根源性和普遍性意义，最后又显示在圣人、君主的符号中。把统治者同“道”和“一”结合在一起，统治者也就被赋予了神圣性。儒家中代表天的主要是天子，道家中代表一、太一和道的主要是圣人。在这种关系中，天、道都有了被身体化的表现。《老子》中谦卑无为的圣人，在黄老学中和《鹖冠子》中既是圣人，又是君，他们似乎都变成了至高无上的神了。如《道端》所说的“君主”就是如此：“君者，天也。天不开门户，使下相害也，进贤受上赏，则下不相蔽，不待事人贤士显不蔽之功，则任事之人莫不尽忠，乡曲慕义，化坐自端，此其道之所致，德之所成也。本出一人，故谓之天，莫不受命，不可为名，故谓之神。”《能天》中所说的“圣”也是如此：“故圣，道也。”两处的君、圣符号，都已是天和道的化身了。这种化身，在《鹖冠子》中又表现为“泰一”神：“泰一者，执大同之制，调泰鸿之气，正神明之位者也。故九皇受傅，以索其然之所生，傅谓之得天之解，傅谓之得天地之所始，傅谓之道，得道之常，傅谓之圣人，圣人之道与神明相得，故曰道德，郄始穷初，得齐之所出，九皇殊制，而政莫不效焉，故曰泰一。”（《泰鸿》）以圣人、君主为“一”和“太一”的化身，既强调了“一”的根本性和普遍性，又强调了统治者的权威性。但统治者如果只是利用这种逻辑，“假一”之名而没有“行一”之实，那么结果就只能是意识形态的虚假性。

三、“造于太一”和“王者执一”：《吕氏春秋》中的“一”

类似于主编角色的吕不韦同他的门客们共同编写的《吕氏春秋》，同《淮南子》这部书一样被《汉书·艺文志》列为杂家[27]。实际上，这两本书都有它们的中心，它们是融合了子学不同学派而又以道家、黄老学为中心的著作。因此，两者可以称得上是综合性或百科全书性的哲学著作，其中“一”又是两者共有的关键词[28]。单从《吕氏春秋》中的《不二》和《执一》这两篇的篇名就能看出它对“一”是多么关注。《吕氏春秋》中“一”的概念和语义，主要有两方面：一是被用来解释世界和万物起源的终极根源；二是被用作建立良好人间秩序的普遍原理和根本法则。

《吕氏春秋》中根源意义上的“一”也是“太一”和“道”，三者是同格、同位的概念。在“一”

前面加一个修饰性的“太”字，只是为了表示“一”的至高无上性，就像“道”前面加一个“大”字那样。但不加修饰语的“一”和“道”，同样也是至高无上的。“太一”的概念出现在《吕氏春秋·大乐》篇。这一篇的主旨是讨论音乐的根源，对音乐提出了形而上学和本体论的解释。在儒家中，为音乐提出形而上学解释的是《礼乐·乐记》，它将音乐看成源于天地的和谐（“天地之和”）。受此影响，《大乐》篇提出类似的说法：“凡乐，天地之和，阴阳之调也。”但《大乐》篇没有停留在这种说法上，它使之同道家的本根论融合起来，引用“太一”和“道”的概念，认为音乐根源于“太一”“道”：“音乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一。”

作为天地和谐秩序的音乐只是万物之一。《大乐》没有局限于只是为音乐寻找最高的根据，它进一步探寻世界和万物的起源和根据，认为不仅音乐源于“太一”，而且天地和万物都源于“太一”。《大乐》篇中有两段话是有关宇宙生成论的。其中一段说：“太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。”这一段话表达的宇宙生成论不完整。它的描述是，“太一”产生了天地（“两仪”），两仪产生了阴阳，阴阳的变化和相互作用产生出了乐章或有花纹的东西。它没有说到万物的生成（“章”就像音乐那样只是万物之一）。接下来它将问题转到了天地，日月星辰，四时的变化、循环及其秩序上了。

《大乐》的另一段话说：“万物所出，造于太一，化于阴阳，萌芽始震，凝滪以形。形体有处，莫不有声。声出于和，和出于适。先王定乐，由此而生。天下太平，万物安宁，皆化其上，乐乃可成。”这一段话描述的宇宙生成图景，是先用一句话来概括：“万物”由“太一”所创造，由阴阳所化育（“万物所出，造于太一，化于阴阳”）。然后描述了从“太一”到万物的演变过程，先是经过萌生出的炽热状态的翻动，再经过冷却和凝聚，最后变成了一切有形的具体事物（“萌芽始震，凝滪以形”）。在道家宇宙生成论中，这是一个简化版的宇宙生成模式[29]。《黄帝四经·道原》把“一”看成“道”的称号，与此类似，《吕氏春秋》以“太一”为“道之名”，说：“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。有知不见之见、不闻之闻，无状之状者，则几于知之矣。道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一。”但在《吕氏春秋》中，“一”不只是道之名，它还是与“道”并行的表达万物根源性的符号，这一点同样明显。如《圜道》说：“以言说一，一不欲留，留运为败，圜道也，一也齐（疑为“者”）至贵，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其终，而万物以为宗。”

在《吕氏春秋》中，我们再次看到“一”“太一”以及“道”，三者同样被作为人间秩序的基础。这样的思维贯穿在这部书中，并涉及一系列概念。整体上说明这部书主旨的《序意》说：“爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。盖闻古之清世，是法天地……上揆之天，下验之地，中审之人……天曰顺，顺维生；地曰固，固维宁；人曰信，信维听。三者咸当，无为而行。”《大乐》将根源于“太一”又经过先王确定的统一和谐的音乐同良好的治理和秩序统一起来：“天下太平，万物安宁。皆化其上，乐乃可成。”这也反映了《大乐》对世界秩序的整体思维和它为什么以“一”为建立良好秩序的最高真理。

> 故一也者制令，两也者从听。先圣择两法一，是以知万物之情。故能以一听政者，乐君臣，和远近，说黔首，合宗亲；能以一治其身者，免于灾，终其寿，全其天；能以一治其国者，奸邪去，贤者至，成大化；能以一治天下者，寒暑适，风雨时，为圣人。故知一则明，明两则狂。

这里的“一”被解释为“道”或君王[30]，“两”被解释为万物、臣僚。但同一个地方一个词不能有两个意思，哪怕这两个意思有联系。结合下文，其中的“法一，是以知万物之情”和“以一治”中的“一”，就是指根本的、普遍的、统一性法则；“两”是指多，包括了百姓等。据此，不管是一个人用

之于修身，还是诸侯用之于治国，天子用之于治天下，“一”都是普遍适用的。

《大乐》篇将“一”作为治理的普遍原则不是孤立的。从上述《不二》篇和《执一》篇的标题就可以看出，两篇的治道都立足于“一”[31]。《不二》篇开头就提出警告，统治者治国如果没有根本原则，而是去听从人们的各种议论，国家就会陷入危险之中。相对于有着无数不同性情和差异的个人之“多”，圣王只是“少”和“一”。他如何用他的“少”和“一”去统治无数的个人呢？道家和黄老学的一个共同思维是，如果要以一治多，以寡治众，那就必须有一个适用于无数人的普遍有效的根本原则，他们认为这就是“一”。如同老子、孔子等人的哲学都有其根本的理念和智慧那样，一个国家的统治者同样应该掌握根本和统一的原则：

> 有金鼓所以一耳也；同法令所以一心也；智者不得巧，愚者不得拙，所以一众也；勇者不得先，惧者不得后，所以一力也。故一则治，异则乱；一则安，异则危。夫能齐万不同，愚智工拙，皆尽力竭能，如出乎一穴者，其唯圣人矣乎！无术之智，不教之能，而恃强速贯习，不足以成也。（《不二》）

持守“不二”，就是“守一”和“执一”。《吕氏春秋·执一》篇对此深信不疑：

> 王者执一，而为万物正。军必有将，所以一之也；国必有君，所以一之也；天下必有天子，所以一之也；天子必执一，所以持之也。一则治，两则乱。今御骊马者，使四人，人操一策，则不可以出于门闾者，不一也。

从圣王、天子到君主，从军队将领御马，都需要掌握普遍有效的“一”，只有它才能够统一万物。按照《论人》篇的说法，君王如果能够“执一”，他就神通广大，他的德能就可比天地日月的境界。

> 知神之谓得一，凡彼万形，得一后成。故知一，则应物变化，阔大渊深，不可测也。德行昭美，比于日月，不可息也。豪士时之，远方来宾，不可塞也。意气宣通，无所束缚，不可收也……故知知一，则若天地然，则何事之不胜，何物之不应？譬之若御者，反诸己，则车轻马利，致远复食而不倦。

《为欲》篇对“执一”重要性的肯定也无以复加：“执一者至贵也。至贵者无敌。”如果只是说到“执一”或者“执道”而不进一步说明其具体所指，那是很难掌握和运用的。《执一》篇对“一”的具体所指没有更多的说明。但在《吕氏春秋》其他篇目中，我们就能看到“执一”“执道”的一些具体所指，可以归纳如下：第一，“执一”就是遵循天地的根本法则（“法天地”），这是上述《序意》中我们已经看到的。第二，“执一”是遵循朴、理和数。如《论人》篇说：“故知知一，则复归于朴，举错以数，取与遵理，不可惑也。”第三，“执一”就是审名分。如《审分》篇说：“有道之主，其所以使群臣者亦有辔。其辔何如？正名审分，是治之辔已。故按其实而审其名，以求其情；听其言而察其类，无使放悖。夫名多不当其实、而事多不当其用者，故人主不可以不审名分也。”第四，“执一”就是“执法”。黄老学对老子治道的最重要发展是将法与道结合起来，将道和一的普遍性和统一性变成了法的普遍性和统一性。在《吕氏春秋·不二》篇中，“一”被具体为普遍的“法令”，它适用于所有的人。天下治不治，就取决于统治者是不是坚持法令之“一”去统治：“故一则治，异则乱；一则安，异则危。”第五，“执一”就是指所掌握纲纪合乎百姓的利害倾向：“用民有纪有纲，一引其纪，万目皆起，一引其纲，万目皆张。为民纪纲者何也？欲也恶也。何欲何恶？欲荣利，恶辱害。辱害所以为罚充也，荣利所以为赏实也。赏罚皆有充实，则民无不用矣。”（《用民》）第六，“执一”就是崇尚孝的价值。《孝行》篇主张务本，其所说的“本”则是孝：“务本莫贵于孝……夫孝，三皇五帝之本务，而万事之纪也……夫执一术而百善至、百邪去、天下从者，其惟孝也。故论人必先以所亲而后及所疏，必先以所重而后及所轻。”这显然是吸取了儒家的伦理价值。第七，“执一”是君主只任用人而不自为事，是让百官尽职尽责。《知度》篇说：“明君者，非遍见万物也，明于人主之

所执也。有术之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而国治也。明于人主之所执，故权专而奸止。”君主如果“好暴示能，以好唱自奋，人臣以不争持位，以听从取容”（《任数》），结果就如《任数》篇所说：“代有司为有司也，是臣得后随以进其业〔也〕。”

结　语

通过对《文子》《鹖冠子》和《吕氏春秋》这三个早期道家文本中“一”的概念的演变和语义的考察，我们可以明确几点：第一，这三个文本中的“一”的概念同“道”的概念保持着基本的同一性，两者整体上是同格、同位的概念。只是，在《鹖冠子》中，“一”的概念所处的位置比“道”的概念更显赫（以至于葛瑞汉说其“道”被“一”取代了）。第二，这三个文本中的“一”的概念，整体上都被看成宇宙的终极性根源，世界上所有事物都被看成源于“一”和出于“一”（物、人、音乐等）。第三，这三个文本都以“一”为开端提出了各具特色的宇宙生成论，描述了宇宙的演化、分化和生成过程。第四，这三个文本都将“一”看成万物统一性的本质和普遍法则，万物都被看成相对于“一”的“多”和“众”（各种不同的度、数和理等）。第五，这三个文本都将“一”看成统治的最高原理，看成建立良好社会政治秩序的普遍有效法则。

注释

①王中江：《早期道家“一”的思想的展开及其形态》，《哲学研究》2017年第7期。此前围绕《凡物流形》中的“一”，笔者发表了《〈凡物流形〉“一”的思想构造及其位置》，《学术月刊》2013年第10期。②丁原植：《〈文子〉资料探索》，万卷楼图书有限公司1999年版；李定生、徐慧君：《〈文子〉校释》，上海古籍出版社2004年版；陈丽桂：《从出土竹简〈文子〉看古、今本〈文子〉与〈淮南子〉之间的先后关系及几个思想论题》，《哲学与文化》1996年第8期，第1871-1884页；葛刚岩：《由出土竹简〈文子〉看今本〈文子〉的成书祖本》，《古籍整理研究学刊》2004年第1期，第1-18页；白奚：《〈文子〉的成书年代问题——由“太一”概念引发的思考》，《社会科学》2018年第8期，第105-110页等。③有关这一问题，参阅A.C. Graham, “A Neglected Pre-Han Philosophical Text: Ho-Kuan-Tzu,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52, no.3 (1989): 497-532；戴卡琳：《解读〈鹖冠子〉——从论辩学的角度》，辽宁教育出版社2000年版；孙福喜：《〈鹖冠子〉研究》，陕西人民出版社2002年版；黄怀信：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版；林冬子：《〈鹖冠子〉研究》，宁夏人民出版社2016年版；杜晓：《道法为民：〈鹖冠子〉研究》，中国社会科学出版社2021年版等。④这就肯定了《淮南子》同《文子》相同的部分不是后者抄录了前者，而是恰恰相反。这跟《淮南子》这部著作的集体编写特点也相吻合。基于此，《文子》中有关“一”的文本出现在《淮南子》中，我们就将它作为《文子》中的“一”来考察。⑤非常值得注意的是，在传世本中，出现平王问和文子答的地方，都只出现在《道德》《微明》《上仁》和《上义》这四篇中，其他篇中则没有。从这一事实和现象来看，简本《文子》首先同传世本的这四篇存在着高度的契合关系。⑥简本《文子》中有关“一”这几处的文本，其中三处是平王与文子的问答内容。⑦传世本《文子·九守》有一个宇宙生成模式：“一→天地→四时→阴阳→人虫→刚柔→万物。”“一”是生成万物的开端。⑧“嘏”字《淮南子·原道》和《黄帝四经·成法》皆作“解”，高诱释为“达”。“察”《淮南子·原道》作“际”。⑨老子认为一和道无形、无象，传世本《文子》对“一”的这两个维度的描述受到了老子的影响。⑩传世本《文子》中的“一”又叫“太一”。如《自然》篇说：“天气为魂，地气为魄，反之玄妙，各处其宅，守之勿失，上通太一，太一之精，通合于天。”⑪这种思维方式被看成“自然”与“制作”的连续性思维，这是一种有机主义、整体主义的思维。参阅丸山真男著，王中江译：《日本政治思想史研究》（修订译本），生活·读书·新知三联书店2022年版。⑫有关这段话的复原编连，参阅张固也：《竹简〈文子〉复原及其意义》，《国学学刊》2020年第3期，第127-129页。⑬李定生等解释“见小”，说是指“道的作用”。参考李定生、徐慧君：《〈文子〉校释》，上海古籍出版社2004年版，第200页。⑭简本有关这部分内容大体对应传世本《道德》篇中这段话：“文子〔平王〕问曰：‘王道有几？’老子〔文子〕曰：‘一而已矣。’文子〔平王〕曰：‘古有以道王者，有以兵王者，何其〔不〕一也？’曰：‘以道王者，德也；以兵王者，亦德也。’”⑮结合传世本，简本相关内容可以如此编连。⑯有关太一与帝者的关系，参阅白奚：《〈文子〉的成书年代问题——由“太一”概念引发的思考》，《社会科学》2018年第8期，第105-110页。⑰A.C. Graham, “The Way

and the One in Ho-Kuan-Tzu, " *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, by Lenk Hans and Paul Gregor (State University of New York Press, 1993), pp31-44.⑱在《鹖冠子》中,“天”的概念也非常重要,单是其中三篇的篇名(“天则”“天权”“能天”)都有“天”字。其中一篇的篇名叫“道端”。⑲这一模式难以解释的是“一→气→意→图→名→形→事→约→时→物”中的“意”“图”“名”“事”等用语,具有很强的“人格化”色彩。戴卡琳认为“君主”的意志和意识参与到了万物生成的过程中。按照这个模式,终点中的“时立而物生”的“物”即万物,人是其中之一。因此,在万物产生之前的各个阶段,“人”都不可能参与其中。万物生成过程中的意、图、名、事都只能从生命化及其活动的意义上来理解,就像《语丛》中说的“凡物由望生”那样,从“一”衍生出了有机物、生命和意识等。其后出现的“形”“约”“时”和“物”等似乎又强调这些阶段上事物的“自然性”。有关它们的注解和解释,参阅黄怀信:《鹖冠子汇校集注》,中华书局2004年版,第71-72页。⑳这个模式中的处、地、天、时、数、度等概念,同上述第一个模式中重合的概念有天、地、时。处即处所,它同“所”一样是一个空间概念。“时”即四时、节令等。“数”“度”即事物的各种量度。㉑理学“理一分殊”中的“分”先是指“分位”之“分”,后演变出“分成”“分化”之“分”。㉒张金城:《鹖冠子笺疏》,台湾师范大学《国文研究所集刊》1975年总第19期,第663页。㉓“而”字当作“无”,或“其”,其义皆可通。㉔天法也来源于“一”之法。如《天则》篇说:“天之不违,以不离一,天若离一,反还为物。”㉕“此”音误,实为“齿”字。“盖”,车盖。“毋”通“贯”。“锦”,彩帛。“盖毋锦杠悉动”,是说车盖贯上锦帛都振动有一个共同的动因。参阅黄怀信:《鹖冠子汇校集注》,中华书局2004年版,第52页。㉖对“法”作为统一性统治重要性的强调,有《学问》篇说的“法令者主道治乱国之命也”和《泰鸿》篇说的“法者,天地之正器也,用法不正,玄德不成”等。㉗这两部书内容的广博性,部分原因同它们分别由许多人一起来完成有关,更主要的原因同主编的意图和目标有关,即希望为统一的天下和国家提供一种全面的知识体系和世界观。这可以从《吕氏春秋》的《序意》中找到根据。《淮南子》具有类似的情形。因此,两书的内容广博不是无意识的结果,而是有意为之。《汉书·艺文志》没有在它们的广博性中发现它们的中心,从而赋予了它们“杂家”之名。㉘《淮南子》中“一”的文本,有一部分来自《文子》。㉙宇宙有了具体的事物,它的存在处就是声音的出处。㉚陈奇猷:《吕氏春秋校释》,学林出版社1984年版,第264页。㉛此外《圜道》篇亦说:“以言说一,一不欲留,留运为败,圜道也,一也齐至贵,莫知其原,莫知其端,莫知其始,莫知其终,而万物以为宗。圣王法之,以令其性,以定其正,以出号令。令出于主口,官职受而行之,日夜不休,宣通下究,谶于民心,遂于四方,还周复归,至于主所,圜道也。”

参考文献

[1]施特劳斯.自然权利与历史[M].彭刚,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2003:90.

Comments on Evolution about the One in Early Taoism

Wang Zhongjiang

Abstract: Some studies have identified *Wenzi* (especially bamboo text) and *Heguanzi* as early Taoist texts, which provides an important starting point for the study of the evolution of the concept of the One of early Taoism. The concept of the One and the Way in the three texts of *Wenzi*, *Heguanzi* and *Lüshi Chunqiu* maintains a basic identification, which is the Taoist answer to what is the root of all things. The One not only refers to the origin of all things, but also refers to the universal law and the essence of the unity of all things, and also refers to the highest governing principle. Centered on the concept of the One, these three texts respectively put forward their own generation model of all things and universal law theory, and put forward the fundamental principle of establishing a good social and political order. The use of the One in the three texts is also different. In *Wenzi*, the Way is used more often. The position of the One in *Heguanzi* is higher than that of the Way. The application of the One in *Lüshi Chunqiu* is often supported by historical experience.

Key words: early Taoism; the One; concept evolution

[责任编辑/晓　东]

骥足以责：儒墨比较视域中的墨子责任伦理思想*

涂可国

摘　要：墨子阐释并建构了独特而又丰富的责任伦理思想。根据责任的意义、责任的特征和责任的内容，它包括三个方面：一是“贵义”的道德责任价值取向，二是注重功利追求的责任伦理特征，三是以强力和利天下为基本内容的责任伦理结构。墨子责任伦理思想是基于对现实社会各种问题和小生产者利益诉求而建构起来的，并且把不同主体、不同层面的责任建立在对功利的追求上，具有较为浓厚的现实主义特质，它对于消除某些过度崇拜工具理性和过分追求个人权利而导致责任缺失的道德危机现象具有一定的启发意义。

关键词：墨子；责任；伦理思想

中图分类号：B224　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0025-10

儒家与墨家在先秦时期同为“显学”，墨家学派还是从儒家学派分化出来的，但是两者后来在百家争鸣中又相互批判、相互攻讦，用《淮南子·要略》的话加以表达就是：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，服伤生而害事，故背周道而用夏政。”[1]1459 儒墨主体思想之间同异互见，两者共同推崇道德仁义，共同倡扬人的社会义务和责任，共同向往天下大同和政治一统，但是，墨家反对儒家所倚重的礼乐。墨子思想的核心内容是尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、尊天、事鬼、兼爱、非攻“十事”，正是在阐述诸如此类的核心思想内涵的过程中，墨子阐释并建构了独特而又丰富的责任伦理思想，构成了墨子伦理思想不可分割的重要组成部分。

墨子的责任伦理思想大多数情况下是默识的、隐言的，需要现代人根据其精神实质或义理结构加以创造性解读。但是有时也是明言的，也就是直接采用“任”“务”“事”“义”“责”等相关、相近的范畴给予表示。譬如《墨子·耕柱》说：“骥足以责。”[2]329 再如墨子说：“国有贤良之士众，则国家之治厚；贤良之士寡，则国家之治薄。故大人之务，将在于众贤而已。”[2]41 墨子这段话的意思是说，国家要实现良好的治理，大人就必须履行好使贤人不断增多的职责，可见这里的“务”具有“责任”的意味。

令人遗憾的是，迄今为止国内学界尚未发现有以“责任伦理”名篇去挖掘墨子思想的论著，倒是有在正文内容中从责任伦理角度阐发墨子道德思想的少量成果。譬如，田永胜《墨子伦理思想对领导干部道德修养的现代意义》一文第一小节就是“‘兴天下之利，除天下之害’的为官道德责任”①，但是总体上学术界对墨子责任伦理思想关注不够。众所周知，当代西方规范伦理学主要由功利论、义务论和德性论三部分组成，功利论更为强调人行为后果的意义，义

收稿日期：2022-08-21
***基金项目：**国家社会科学基金一般项目“中西伦理学比较视域中的儒家责任伦理思想研究”（14BZX046）。
作者简介：涂可国，男，山东省社会科学院国际儒学研究院原院长、研究员（山东济南　250002），曲阜师范大学孔子文化研究院特聘教授，主要从事儒学、中国哲学和中国文化研究。

务论则更为凸显出于责任的意志或动机对于人类行为所起的决定性作用。国内外绝大多数学者认定墨子伦理思想属于功利主义伦理学，这似乎意味着墨子伦理思想与责任伦理是相异相斥的。实际上，如此认识过于偏颇。因为，当代责任伦理思想是一个综合性思维范式，它不限于行动之前的、由遵循规范产生的使命、任务和职责，还包括要求由于行动的失误造成不良后果的当事人必须承担相应的责任，即对当事人问责。这样，墨子伦理思想就内在地包含着责任伦理的要素，这表明我们完全可以立足于责任伦理的维度对其进行解读，以弥补当前墨子责任伦理思想研究领域的空白，改变目前墨学研究较为落后的现状，促进儒墨之间的比较、对话、交流和互补。本文将把墨子责任伦理思想纳入责任的意义、责任的特征和责任的内容的逻辑框架之中加以探讨。

一、“贵义”的道德责任价值取向

墨子思想的核心无疑是尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、尊天、事鬼、兼爱、非攻“十事”，它们构成了墨子思想主脉的明线。不过，重视责任特别是道德责任构成了墨子思想主脉的暗线，它体现了墨子“士的自觉”精神，彰显了墨子关心责任、推崇责任、践履责任的价值取向。这不仅是因为墨子之“义”涵盖责任的意蕴，还因为墨子提出了“万事莫贵于义”的价值导向，更是因为墨子主张“合其志功而观”的动机与效果统一论。

（一）“义”内在地包含责任

在墨子那里，“义”的内涵是复杂多样的，处于不同语境中往往被赋予不同的含义。在《墨子》中，“义”主要有三种含义：首先，它指人的行为的合理性，也就是适宜、合宜、合理或正当、应当等；其次，有时它也通“意”，指称意见、意志；最后它指责任和义务。墨子所讲的“义”指人的行为的合理性，这也同时意味着“义”包含着人的合理行为或者说人所应当做的事，而“义务”和“责任”恰好是指社会所要求人应当和必须做的事，它们把抽象的“义”外在化、具体化，表现为义举、义行、义事等。

检索《墨子》典籍，可以发现它有许多“义”呈现出“义务”和“责任”的内涵。《耕柱》篇涉及“义”比较多，尽管大多数指向道义、正义，体现了适宜性、应然性的价值导向，但也有一些指向带有行为命令性的“义务”和“责任”。耕柱子所说的“骥足以责”和墨子所说的“我亦以子为足以责”[2]329，其中的“责”即是“担当”“重任”的意思。

> 治徒娱、县子硕问于子墨子曰：“为义孰为大务？”子墨子曰：“譬若筑墙然，能筑者筑，能实壤者实壤，能欣者欣，然后墙成也。为义犹是也，能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也。”[2]331-332

这里，墨子借助于“筑墙”的事例指出，只要每个人各尽所能、各司其职，就能成就义事、善事，从而揭示了“义务”的具体内容就是每个人应尽的责任，它本质上要求人尽职尽责、尽其所能。《墨子·贵义》篇也有相关内容。

> 子墨子自鲁即齐，过故人，谓子墨子曰：“今天下莫为义，子独自苦而为义，子不若已。”子墨子曰：“今有人于此，有子十人，一人耕而九人处，则耕者不可以不益急矣。何故？则食者众而耕者寡也。今天下莫为义，则子如劝我者也，何故止我？”[2]347

墨子认为，正是因为天下没有人去做义事，敢于承担且践履道德责任，所以应该对义事加以鼓励而不是阻止，这种“自苦而为义”的精神充分表现了墨家“铁肩担道义”的强烈社会责任感。

（二）“万事莫贵于义”的价值追求

在《墨子·贵义》篇中，墨子鲜明地提出了“万事莫贵于义”的论断。之所以贵义、重义，之所以极力推崇义，是因为墨子充分认识到作为道德（仁义）和责任的“义”具有极其重要的功能和作用。这里撇开墨子强调作为思想观念、意见意志的“尚同之义”在治国理政中的功能不谈②，仅就作为道义、责任之“义”来讲，墨子深刻阐述了“贵义”的道德价值。他认为“义”来自于天，从“天欲义而恶不义”[2]210出发，墨子把“义”提高到了关涉国家和天下治乱的高度。他一语破的地指出：

“天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。”[2]210在他看来，当时社会之所以出现“大则攻小也，强则侮弱也，众则贼寡也，诈则欺愚也，贵则敖贱也，富则骄贫也，壮则夺老也”[2]236的混乱局面，是由于人不能顺天之意而违背了正义，也是因为士君子不遵守仪法、规矩而“去义远”[2]236，不知这为“不仁不义”。

“义”之所以如此重要，进而必须“贵义”，不仅在于墨子坚持以“仁”解“义”、以“利”释“义”、以“利”为“义”，还在于他倡导一种“唯义是行”的实践主义精神。

首先，墨子提出了“兼即仁矣、义矣”的命题。墨家虽然尚仁尚义，却赋予“仁义”与儒家不同的思想内涵和时代特色。儒、墨同讲仁重仁，但儒家重“别”，墨家重“兼”（“兼以易别”）；儒、墨均视“仁”为爱，但儒家重“等差之爱”和“亲亲之爱”，墨家则重“兼相爱”“交相利”；儒、墨都将“仁”导向他爱，而儒家之“仁爱”有时包括自爱，墨家则非；儒、墨都视仁义一体、仁本义用，讲究仁义道德③，但儒家思想重心和价值取向更突出“仁”，而墨家思想重心和价值取向更偏向“义”（“贵义”）。墨子虽然仁义并举，但常常以义训仁。在论述“兼爱”思想过程中，他指出一些人认为“兼即仁矣、义矣”[2]124太理想化，只是一种美好的愿望，殊不知，体现“兼相爱、交相利”精神和原则的仁义之道，早在先圣六王那里就亲自践行过了。

其次，墨子以“利”释“义”，以“利”为“义”。儒家并不否定人自利性的一面，并非不讲利或否定利，而是肯定了利的客观存在性和合理性；儒家倡导的“义”正是天下国家之公利，即福利、民利、大利，而反对谋取个人之财利、私利、小利。但是，从总体上说，儒家倡导的还是重义轻利的价值观。“义”既是一种行为规范，也是一种价值目标，它所强调的是行为的正当性、合理性；“利”的对立面并不是“义”，而是害，“利”所突出的是行为的功利性、有效性。

在如何认识和对待义利之辩的问题上，与儒家过于凸显义利冲突性不同，墨家虽然“贵义”，把“义”看作最高的道德范畴，却更强调“义”与“利”无冲突、无矛盾的有机统一性。墨家坚持义利并重，重视思想观念和社会意志的统一，为推动人履行道德义务和道德责任提供更加切实的经验主义基础。墨家致力于以“利”释“义”，以“利”为“义”，把“义”归结为“利”，明确表明了二者的一致性。《墨子·经上》径直说“义，利也”，从而将义等同于利。墨子本人则指出：

> 所谓贵良宝者，为其可以利也。而和氏之璧、隋侯之珠、三棘六异，不可以利人，是非天下之良宝也。今用义为政于国家，人民必众，刑政必治，社稷必安。所为贵良宝者，可以利民也，而义可以利人，故曰：义，天下之良宝也。[2]335

墨子这番话遵循了三段论逻辑，即所谓良宝是那种可以带来利益的东西，而义可以利人，因此它才是可贵的良宝。墨子将“义”说成“利”，虽然忽视了义利的差异性、矛盾性，陷于一定的片面性，但是我们应当认识到他这样做的目的是利用人们趋利避害的普遍心理来以利显义，发展出“尚利之义”的价值理念，为重义、贵义提供辩护，以提升、彰显倡导道义责任的说服力和影响力。而且，犹如孙中原所指出的，墨家义利统一和重视功利的思想反映了劳动人民之间相互关心、相互帮助、互利互惠的传统美德④。

最后，墨子主张知义教义。墨子非常重视道德教育，他尤其最为重视“义教”。他视“义”为政治治理的正道，力主实行“义政”“善政”，强调天下君子要“本察仁义之本”[2]218，因而在道德教育体系中特别看重“道义教育”“义务教育”和“责任教育”。在比较从事何种工作、完成何种职责对社会的作用大时，墨子认为对天下民众进行“义教”、使其“知义”可谓功莫大焉：“天下匹夫徒步之士少知义，而教天下以义者功亦多，何故弗言也？若得鼓而进于义，则吾义岂不益进哉！”[2]390

（三）“唯义是行”的实践主义精神

从思想的内容来说，墨学包含着大量关心责任践履的成分；从思想的目的来说，墨家学派之所以要创立独特的思想学说，之所以要极力推行自己的主张，之所以要同诸子百家特别是儒家展开争鸣，就在于力图见之于世，以达到安

邦定国、经世致用的目的。这决定了墨家必然把有关责任的内涵、特点、地位、作用、运行、践履等问题的认识纳入其思想体系中来。《墨子·亲士》篇云："故虽有贤君，不爱无功之臣；虽有慈父，不爱无益之子。是故不胜其任而处其位，非此位之人也；不胜其爵而处其禄，非此禄之主也。"[2]7这是说，无论是处于社会关系系统中何种位置的人，必须有功于社会，成为有益于社会的人，才能受到喜爱、受到尊敬；凡是不能胜任其事而占据某一位置的，他就是不该占据这个位置的人，由此表明墨子明确地肯定了忠实地履行岗位职责的重要性。

从墨家的主体意识来说，墨学表现出浓厚的社会责任意识。面对战国时期民不聊生、诸侯争战、社会动荡的局面，面对"强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之敖贱"[2]116之类的"天下之害"，墨家学派滋生出强烈的救世救民责任感。墨子所提出的"十大主张"无不体现了关心民事民瘼、拯救世道人心的责任担当。尤其值得指出的是，墨家学派作为小生产者以及平民的代表，对民生疾苦有着十分真切的了解和同情，对天下人间的混乱境况有着十分强烈的感受和关怀，因而具有高度的忧患意识，并由此生成了治世安民的责任愿望。为此，《墨子》专门设置了《七患》，就如何救治祸患以保国家社稷安宁提出了应对之策。当然，最为人所称道的是，墨子及其弟子出于强烈的治世安民社会责任感，以天下苍生的幸福安康为己任，不仅如同《淮南子·泰族训》所言："墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不还踵，化之所致也。"[1]1406如同孟子所讲的"墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之"（《孟子·尽心上》），也如同班固《答宾戏》中"孔席不暖，墨突不黔""日夜不休，以自苦为极"，显示出荀子所说的"唯仁之为守，唯义之为行"（《荀子·不苟》）的"唯义是行"实践精神。

二、注重功利追求的责任伦理特征

一般来说，西方传统中以亚里士多德目的论伦理学和康德义务论伦理学为范型的伦理学，较为排斥后果和功利，主张道德义务的践履不应以追求功利性目的为前提。康德之后，西方伦理学界形成了注重行为后果的结果论伦理学，并分化为伦理利己主义和功利主义两种道德思潮。在当代，西方学界进一步涌现出责任论伦理学，它试图调和义务论伦理学和结果论伦理学的二元对立。当今国内，有个别学者否定墨子是功利主义者⑤，而绝大多数人肯定墨子伦理思想可谓中国传统功利主义的典型代表。笔者认为，墨子所阐发的责任伦理，既注重道德行为的动机，又看重行为的后果，因而是义务伦理和结果伦理的统一。

（一）责任与功利的统一

墨子的责任伦理思想并不是康德式的"为义务而义务"的义务观，也并非当代一些伦理学家所宣扬的"为责任而责任"的责任观，同时也区别于国内众多伦理学教科书中把道德义务和道德权利割裂开来，只要义务不要权利、只讲责任不讲利益的唯义主义教条。在墨子责任伦理观中，义与利、责任与功利实质上是统一的（前提是功利合理），它既重义又重利，并且把实现合理的社会功利视为人应尽的责任，呈现了责任与功利相统一的显著风格。这主要表现在三个方面。

1.推崇利人

仔细分析墨子"兼相爱，交相利"的逻辑，我们可以发现它具有三个层次。第一个层次正是"利人"。墨子把"利人"视作评价行动合义与否的尺度，从正面的视角认为圣王为政做到了依据义来决定行为的取舍："不义不富，不义不贵，不义不亲，不义不近。"[2]41-42强调尧举舜、汤举伊尹、武丁举傅说的仁义之政正是坚持"法其言，用其谋，行其道"，因而"上可而利天，中可而利鬼，下可而利人"[2]68。他还说：

> 今有一人，入人园圃，窃其桃李。众闻则非之；上为政者，得则罚之。此何也？以亏人自利也。……以亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。……当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为攻国，则弗知非，从而誉之谓之义。此可谓知义与不义

之别乎？[2]133-134

由此可见，墨子认为，凡是亏人自利就是不义，而且亏人自利愈多就愈不义。就总体而言，如果说“兼相爱，交相利”为墨子思想的基本原则的话，那么，“兴天下之利，除天下之害”则为墨子实现这一基本原则的根本宗旨⑥。不管是行义还是“爱人”，都需要依靠“利人”来实现。

由于“民”人数众多且属于社会人群中的弱势群体，因而墨子更为强调“爱人”中的“爱民”和“利人”中的“利民”，鲜明地体现出爱民、利民、为民、重民的古代朴素民本主义特质，由此构成了儒墨伦理思想共有的普遍特征。墨子讲的“利”更多为“人民之利”，他反复强调“民利”的重要性和必要性，并经常把“可以利人”引向“利民”，指出义“所为贵良宝者，可以利民也”[2]335。他断言古代明王圣人之所以能够王天下、正诸侯，是因为他们能够“爱民谨忠，利民谨厚。忠信相连，又示之以利”[2]170。

2.反对利己

如果仅仅是主张“利人”“利民”，那么儒家的“仁爱”与墨家的“兼爱”就没有本质的区别，因为儒家的“仁爱”也主张“泛爱众”“推己及人”“亲亲而仁民”“成人之美”“与人为善”。问题在于，儒家的“仁爱”包含着“自爱”的要求或责任，而墨子“兼相爱，交相利”则延伸到了第二个层次，这就是从消极意义上反对“自爱”“自利”。对此，《墨子·兼爱上》作了较为详细的诠释。

> 当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利，此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也，不爱子，故亏子而自利；兄自爱也，不爱弟，故亏弟而自利；君自爱也，不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。[2]105

在墨子看来，社会之所以出现混乱，根本原因是由于君臣、父子、兄弟彼此之间不相爱而只追求个人的自爱自利，这就表明墨子否定人的自爱自利。其实，自爱自利既有正当的、合理的，也有不正当的、不合理的，不能一概加以否定，应反对的是那种打着自爱的旗号而实为极端自私自利的利己主义。功利主义一般要求人的行为应当追求利益最大化，应该为一切行动相关者带来利益，其中包括行动主体，而不管动机是利己的还是利他的。据此，否定自爱自利的墨子伦理就不能称为严格的功利主义，这也许正是一些人反对将其归结为功利主义的原因。大概是因为否定自爱自利不太符合人情、人性而过于理想化，以及出于增强“兼相爱，交相利”劝导力、说服力的考量，如同康德、孟子唯义主义伦理学最终无法摆脱人的功利诉求一样，所以墨子试图用“互爱互利”“己他两利”“对等取利”来弥补自己的理论不足。他如此说：

> 夫爱人者人必从而爱之，利人者人必从而利之；恶人者人必从而恶之，害人者人必从而害之。[2]110

> 吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。[2]128

显而易见，墨子的看法是，一个人去爱人、利人、害人必定得到别人的爱、利、害的回报。后世墨家在《墨子·大取》中更是直截了当地说：“爱人不外己，己在所爱之中。己在所爱，爱加于己……爱己，爱人也。”尽管道德主体主观上不应求得利己的回报，即“施人勿图报”，更不能以权利的名义强求他人的回报，但大多数人有回报之心，即“受人滴水之恩，定当涌泉相报”。有的人还会将此作为自己的义务和责任，因而客观上爱人、利人内在地包含着爱己、利己。很显然，这种互惠互利的行为放大了行为结果的功利效应，与儒家内含自爱的仁爱思想殊途同归，它所言的功利并非杨朱的“拔一毛以利天下而不为”的为我主义，更区别于损人利己、只求自利自爱或一己之利的极端利己主义，而是追求立足于互惠互利前提下的正当个人之利。

3.主张“兼利”

墨家提出的“兼利”不仅包括“自我之利”“他人之利”和“天下之利”三个层面，更为重要也最有特色的是其推出了“兼相爱，交相利”这一伦理政治总纲。针对儒家凸显等差有序的

“仁爱”伦理，墨家在“相爱”的基础上强调无差别的“兼相爱”义务和责任，这就是作为第三层次的“兼以易别”[2]117。“兼相爱”具体表现为“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”[2]109。如果局限于所谓的相爱、互爱，那么在性质上它同“仁爱”与“博爱”并无多大本质区别⑦。然而，墨家最具创造性的是在一定程度上把“相爱”推向不分亲疏远近地爱一切人的“兼相爱”这一更高境界。为此，墨子首先在《兼爱》中从天下治理的角度一一论列了“兼相爱”或“禁恶劝爱”可以达到的良好效果：“诸侯相爱则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。”[2]109然后，他在《兼爱下》和《非儒》篇中猛烈攻击儒家的“仁爱”，而极力宣传自己的“兼以易别”理念。墨子认为“别非而兼是”，如果能够做到“兼相爱”“是兼非别”“以兼为正”和“为彼犹己”，就能“兴天下之利，除天下之害”[2]118。而儒家的“仁爱”不啻为“别爱”。孔子建构了一种仁本礼用的伦理关系结构，认为遵循礼才可以算作仁，孔子之“仁”往往同强调上下、长幼、尊卑等差序的“礼”和名分结合起来，凸现人际关系的亲疏远近。孔子主张“克己复礼为仁”，尤其讲究“孝亲为大”“孝弟也者，其为仁之本与”（《论语·学而》），强调血缘亲情的本根性，这在一定程度上强化了儒家仁爱差异化的特殊主义色彩。为此，墨家从礼的角度出发，认为儒家之仁是“亲亲有术，尊贤有等”“言亲疏尊卑之异也”[2]308，如此实在太虚伪，指斥儒家之祭礼带来“为欲厚所至私，轻所至重”[2]310的奸诈。

笔者想说的是，假如墨子的“兼相爱”旨在一般性地强调要爱人、利人的话，那么它具有一定的合理性，许多人也能够做到，但是如果拔高到要求人同等地对待所有人，设立的精神境界固然很高，固然能产生最大的社会功利而同功利主义一致，可是它毕竟有些脱离绝大数人的道德潜能，不如儒家亲疏有别的“仁爱”更加符合人情，无差别的“兼相爱”恐怕只有少数道德精英才能做到。

（二）规则与行动的统一

西方功利主义分为规则功利主义和行为功利主义两种类型。规则功利主义要求人所遵守的规则必须给一切相关者带来最大的利益，这就意味着由各种规则所规定的责任应当导致功利最大化。而行为功利主义认为不可能有适合所有情况或场合的普遍性规则，应该根据特定的处境、特定条件确定自己所负的责任或行为方式。那么，墨子的责任伦理思想究竟是规则功利主义，还是行为功利主义，抑或是两者的统一？笔者认为，墨子责任伦理思想既具有规则功利主义的特征又具有行为功利主义的特征，体现了规则与行动的统一。

一般说来，社会往往通过各种规范对人的义务和权利、责任和利益做出明确规定，为各种责任的设定确立规范化的依据。中国传统文化的社会规范、规制主要借助于“礼”来表达。墨子尚仁贵义，相对而言较为轻礼，某种意义上甚至可以说排斥礼，整个《墨子》一书谈礼不多，更遑论设置专章论述礼。尤其是墨子不光非乐，还严厉批评儒家重礼、尚礼，指责儒家祭礼造成“繁饰礼乐以淫人，久丧伪哀以谩亲。立命缓贫而高浩居，倍本弃事而安怠傲。贪于饮食，惰于作务，陷于饥寒，危于冻馁，无以违之”[2]313的流弊。不过，墨子并没有完全否定礼，更没有否定规范。他在讲到三代时期的社会治理时曾经指出：“吾愿主君之上者尊天事鬼，下者爱利百姓，厚为皮币，卑辞令，亟遍礼四邻诸侯，驱国而以事齐，患可救也。非此，顾无可为者。”[2]381所谓“亟遍礼四邻诸侯”，就是尽快同周围诸侯国家进行礼仪交往。更为重要的是，墨子提出了：“天下从事者，不可以无法仪；无法仪而其事能成者，无有也。”[2]22在墨子看来，任何人做任何事情都必须遵守法仪、规矩、准绳，否则就会一事无成。墨子同样强调根据“利”决定责任主体言行的取舍：“凡言凡动，利于天、鬼、百姓者为之；凡言凡动，害于天、鬼、百姓者舍之。”[2]349并推崇实行、实效：“言足以迁行者，常之；不足以迁行者，勿常。”[2]350据此展现了义行、力行的实践主

义价值导向。

（三）动机和效果的统一

墨子致力于“志功之辩”，在中国伦理学史上首次提出了“志功”范畴，并深入考察了人行事处世的主观动机和实际效果，其责任伦理思想既认识到动机和效果的差异，又力主动机和效果的统一，体现了义务论伦理学与合理功利主义统一的双重特质。

1.志功之辩

《墨子·大取》云：“志功，不可以相从也。”又云：“义，利；不义，害。志功为辩。”“志”代表着行为的动机，在墨家看来，它意味着行为是否出于义务心、是否符合道义、是否具有责任感；而“功”表示行为的结果，它意味着出于义务心的行为见诸实际行动所造成的利害功效。由此可见，墨家既肯定了志功的差异——志功异，又指认了两者的统一——志功合。

2.爱利之辩

在墨子和后期墨家那里，爱与利、爱人与利人本质上都凸显了利他主义的道德精神，从动机和效果看，爱、利又可以区分为主观的能爱、能利和客观的所爱、所利。如果说“爱”侧重于主观动机、属于“心之理”的话，那么，“利”侧重于客观效果、属于“行之实”。在现实社会生活中，爱与利之间的关系复杂多样、具有多重组合，既可以是有爱有利、有爱无利，也可以是无爱有利、无爱无利。在坚持“义，利也”的总价值导向前提下，墨家反对儒家的“有爱而无利”，而主张爱、利结合。对爱人和利人，墨家还进行了具体分析。在墨家观念里，每个人都是施爱的主体又是施爱的客体（对象），都有爱人的义务又有被人爱的权利，从而体现了某种主体间性的社会伦理。但是，由于“人”为一个抽象的普遍性范畴，假如笼统讲“兼相爱，交相利”，强调不分亲疏、贵贱、强弱和智愚，只要是人就都属于被爱的对象，一旦具体化在现实社会生活之中，它就不一定是纯然善的，产生的结果可能适得其反。为此，墨子特别是后世墨家对兼爱、周爱[⑧]加以补救，对所爱之“人”作了类型学和逻辑学的区分，墨子本人立足于“尚同”“天志”认为兼爱的对象应当排除“暴人”和“暴王”等，后世墨家指出所爱之“人”不包括坏人、恶人。《墨子·小取》云：

> 盗人，人也；多盗，非多人也；无盗，非无人也。奚以明之？恶多盗，非恶多人也；欲无盗，非欲无人也。世相与共是之。若若是，则虽盗人人也，爱盗非爱人也；不爱盗，非不爱人也；杀盗人非杀人也，无难盗无难矣。

这是说，强盗虽然是人，但爱强盗却不是爱人，杀强盗也不是杀人。表面上，这好像是自相矛盾，实则不然。从人种学和人本学来说，强盗是人，因而杀强盗就是杀人、爱强盗就是爱人；但如果从法理学和道德学的角度讲，那么强盗就不是正当的人，因而杀强盗就不是杀人。当然，站在现代法理学和犯罪学的立场，杀强盗就是杀人，就是犯罪，就是非道义的，除非出于正当防卫或有其他正当理由，否则就要承担相应的道德责任和法律责任。

3.志功合观

墨子不仅贵义尚利，还将这一道德价值观体现在道德行为评价上，并由此试图把动机与效果结合起来，鲜明地提出了志功统一的责任伦理观念。《墨子·鲁问》中讲道：

> 鲁君谓子墨子曰：“我有二子，一人者好学，一人者好分人财，孰以为太子而可？”子墨子曰：“未可知也。或所为赏与为是也。钓者之恭，非为鱼赐也；饵鼠以虫，非爱之也。吾愿主君之合其志功而观焉。”[2]387-388

对鲁君所提出的有两个儿子，一个好学、一个好分财于人，应当选择哪个做太子的问题，墨子指出，两个人大概都是为了某种赏赐和名誉，钓鱼者躬身并非向鱼表示恭敬，用虫子作诱饵并非喜爱老鼠，因此我希望主君既观其志向又观其功效，这无疑是把目的和手段结合起来评价人的方法。

以墨子为代表的墨家学派运用志功范畴，既认识到动机和效果的差异，又指明动机和效果的统一，这对于当代中国培养人的责任心、强化人的责任感具有一定的意义。当然，墨子的责任伦理思想正如荀子所批评的那样“蔽于用而不知文”（《荀子·解蔽》），将“义”功利化，片面

强调动机和效果的一致性而忽视了二者的对立性。当代道德责任的践履固然应体现墨子所说的“兼相利”，实现合理功利的最大化，并且注重对带来不良后果行为的追究（问责），但有时只要履责行为出于善良动机，那么即使未达到最佳结果也不影响其道德价值。

三、以强力和利天下为基本内容的责任伦理结构

基于改变“饥者不得食”“寒者不得衣”“劳者不得息”的“三患”社会现实的使命感，同时基于忧己、忧国、忧民、忧天下的忧患意识，墨子要求上至统治者下到平民百姓都应承担自己的责任。

（一）“非命”“强力”的自我道德责任

在自我道德责任方面，墨子强调“非命”“强力而为”“赖其力者生”，凸显了自立自强、自我关怀、自我完善的责任担当，旨在谋求主体自我生理生命、道德生命和社会生命的提升与实现。

历代儒家既讲知天也讲知命，其天命、知命、畏命等思想尽管在一定程度上摆脱了原始宗教神秘主义的束缚，没有陷入宿命论之泥坑，但并没有彻底摆脱命定论。与之针锋相对，墨家旗帜鲜明地主张非命论：

> 有强执“有命”以说议曰：“寿夭贫富，安危治乱，固有天命，不可损益。穷达赏罚，幸否有极。人之知力，不能为焉。”群吏信之，则怠于分职；庶人信之，则怠于从事。吏不治则乱，农事缓则贫。贫且乱政之本，而儒者以为道教，是贼天下之人者也。[2]312

墨家指出，儒家认为一个人的寿夭贫富、社会的安危治乱是由天命决定的，不可根本改变；而穷达、赏罚、幸否也有既定的规限，同样不是人的智力所能改变的。假如信守儒家的天命论，必定导致各行各业的人难以尽职尽责以致玩忽职守，此即“群吏信之，则怠于分职；庶人信之，则怠于从事”，最终导致“贫且乱”的恶果。墨家还讲，古代王公大人之所以达不到国富、人众和政治的愿望，正是由于相信命定论的民众太多。

墨子进一步揭示了天命论产生的历史根源，认为“命”或“天命”既是因为统治者的懒怠安逸、追求享乐故意以“命”欺世，也是因为：“昔上世之穷民，贪于饮食，惰于从事，是以衣食之财不足，而饥寒冻馁之忧至。不知曰：‘我罢不肖，从事不疾。’必曰：‘我命固且贫。’”[2]290信命、认命、从命造成人的不作为，造成贫穷混乱，造成“为君则不义，为臣则不忠，为父则不慈，为子则不孝，为兄则不良，为弟则不弟”[2]289的伦理责任缺失，墨家力倡“非命”，运用“三表法”证明世上本无命，因此“以命为有”是错误的。墨家指出自古以来从未有“闻命之声、见命之体”[2]294。所谓“非命”，不光是对有命论进行批判，就实际内容而言，“非命”从消极意义上说，表现为既不能一味违命、抗命，也不能屈服于命运的安排。从积极意义上说，表现为敢于作为、勇于承担，以一种强烈的使命感成就外王事功，做到强力有为。

墨家对儒家天命论的非议其实有些建立在误解、误读上。在力命价值选择上，儒家固然重命可也重力。孔子极为强调道德主体的能动力量，他所说的“为仁由己，而由人乎哉”（《论语·颜渊》），“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者，盖有之矣，我未见之也”（《论语·里仁》）的仁学主体论，不仅凸显了主体为仁的道德能动性，同样彰显了主体强烈的道德责任感。杨国荣指出，曾子所说的“士不可不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎”（《论语·泰伯》）表现的是一种深沉的使命感。儒家从宽广的文化历史背景上凸显了主体的历史责任，在突出主体社会责任背后蕴含的是对主体力量的更深刻确认，事实上，“任重而道远”的使命感即是以“人能弘道”的历史自觉为前提的⑨。

当然，和儒家相比，墨子不仅讲非命还更为尚力、更为推崇苦行主义。他在《非乐》篇中提出“赖其力者生，不赖其力者不生”的观点，揭示了人与禽兽的本质区别就是人类依靠自身的力量去认识和改造世界，以获得生存的资料；而对于个体来说，“赖力”不仅是自我通过自立、自强改变自己命运的不二选择，也是实现自我价值、挖掘自我潜能、维持自我生存的重要责任。

（二）“必兴天下之利，除天下之害”的社会道德责任

在庄子所说的“天下大乱，贤圣不明，道德不一”的时代，“道术将为天下裂”，儒、墨之间相互攻讦，可在“平治天下”的责任规定方面，两者却殊途同归。早在西周典籍里就出现了“取天下”“为天下”“平天下”等多种说法，《论语》中也有“天下无道也久矣”“天下有道则见，无道则隐”等各式各样的提法。《墨子》中使用“天下”一词高达507次之多，该书几乎每篇都出现过“天下”字眼，墨子更是提出了“治天下”“天下之为君者众”“兼爱天下之百姓”“天下之民可得而治”“武王之治天下也”等众多有关治理天下之类的论断，即便非墨十分严厉的孟子也不得不赞誉“墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之”（《孟子·尽心上》）。《吕氏春秋》也指出：“孔、墨之弟子徒属充满天下，皆以仁义之术教导于天下，然而无所行。”[3]665就社会的道德责任方面而言，墨子更为凸显“必兴天下之利，除天下之害”的天下责任观，其匡时救弊的精神充分展现了以救世为己任的强烈社会责任心，体现了反对诸侯国家之间长期混战，以实现天下大治和天下一统的“大同”社会理想。

如同春秋战国儒道一样，墨子具有浓厚的古圣先贤崇拜情结。他认为，圣人不仅把治理天下作为自己的神圣职责，还深刻洞察到天下动乱的根源是由于人与人之间彼此不相爱；如果能使天下兼相爱，就能达到天下大治——“故天下兼相爱则治，交相恶则乱”[2]107。墨子把“兴天下之利，除天下之害”当作仁者的首要职责，由此出发，他不仅批评了世俗天下之士君子不懂得兼善的价值所在，而且深刻阐明了天下利害的丰富时代内涵，使我们能够更加具体地理解天下责任的实践指向。

对于利与害，处于不同社会阶层、不同社会关系、不同社会地位的人，往往实际感受和评价标准并不一样，有时可能正相反对。对一些人有利的对另一些人可能是有害的，反之亦然。儒家之所以主张长丧厚葬，自然认定这是有利的。如果不对“天下之利”和“天下之害”做出明确界定，就难以确定实际的道德责任。也许正是因为认识到了这一点，所以墨子多次围绕两者进行详细说明：

> 今若国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人之相贼，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调，此则天下之害也。[2]107-108

墨子认为，导致以上相攻、相篡、相贼和不惠忠、不慈孝、不和调这类天下祸害的根本原因是彼此不相爱：“天下之人皆不相爱，强必执弱，富必侮贫，贵必敖贱，诈必欺愚。凡天下祸篡怨恨其所以起者，以不相爱生也。是以仁者非之。”[2]108由此我们可以推论，要尽到消除各种社会弊端的责任，就必须培养人的互爱之心，用墨子自己的话来说就是“以兼相爱、交相利之法易之”[2]109。

那么，什么是“天下之利”呢？墨家虽未明确界定，但实际就是它所做的因果分析。

> 视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。是故诸侯相爱则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨，可使毋起者，以相爱生也，是以仁者誉之。[2]109

“天下之利”与“天下之害”正好相反，它是指不野战、不相篡、不相贼以及“强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚”。墨家认为只要具备了相爱之心、相爱之情、相爱之行，就能达成天下大利，就能实现仁者推崇的利国、利民的道德责任。从某种意义上说，“天下之利”即是天下富裕、有序，而“天下之害”即是天下贫穷、无序，因此，兴利去害这一治理天下的重大责任也就体现为贯彻“兼相爱，交相利”的伦理纲要，其目的就在于极力追求提高社会的富裕程度、促进社会的有序运行。

墨子的实际行动也表明，他正是以兴利除害为己任，“以自苦为极”，崇尚大禹力行苦行的精神，以一种关怀天下的使命感佐治社稷、拯救万民，从而不辞辛劳地奔走于齐、鲁、宋、楚、卫、魏诸国之间。

结　语

作为产生于两千多年前的思想形态，责任伦理构成了墨子思想体系不可分割的有机组成部分，它对于消除过度崇拜工具理性和追求极端个人权利而导致责任缺失的道德危机现象，具有一定的启发意义。不过，它毕竟还不够成熟，且时代条件和社会背景发生了巨大改变，需要进行创造性转化和创新性发展，才能为强化人的道德责任感、建立道德责任体系提供精神资源。墨子的责任伦理思想是基于对现实社会各种问题的反思建构起来的，在一定程度上反映了小生产者的利益诉求，并且他把不同主体、不同层面的责任建立在对功利的追求上，具有较为浓厚的现实主义特质。但是他所提出来的责任、义务（如交相利）往往出于对古圣先贤神化、理想化的考量，过于推崇仁义道德的功能，因而有些脱离实际。当前我们应当去粗取精，剔除其过于理想化的成分，结合人性实际和社会世俗化的特点，弘扬墨子责任伦理思想的人格性和人民性追求。

注释

①田永胜：《墨子伦理思想对领导干部道德修养的现代意义》，《中国党政干部论坛》2014年第7期。②《墨子·尚同下》曰："唯能以尚同一义为政，然后可矣。"《墨子·天志下》中强调："天下有义则治，无义则乱。"③《墨子·尚贤中》云："今王公大人欲王天下、正诸侯，夫无德义，将何以哉？"④孙中原：《墨学通论》，辽宁教育出版社1995年版，第36页。⑤郝长墀：《墨子是功利主义者吗？——论墨家伦理思想的现代意义》，《中国哲学史》2005年第1期。⑥《墨子·兼爱中》曰："今天下之君子，忠实欲天下之富，而恶其贫；欲天下之治，而恶其乱，当兼相爱、交相利，此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也。"王焕镳：《墨子校释》，浙江古籍出版社1987年版，第116页。⑦儒家倡导忠恕之道，如"己所不欲，勿施于人""己欲立而立人，己欲达而达人"，要求"成人成己""与人为善""推己及人"等。《郭店楚简·成之闻之》讲："是故欲人之爱己也，则必先爱人；欲人之敬己也，则必先敬人。"⑧所谓"周爱"，即是指爱周围所有的人。《墨子·小取》曰："爱人，待周爱人而后为爱人。不爱人，不待周不爱人；不周爱，因为不爱人矣。"⑨杨国荣：《善的历程：儒家价值体系的历史衍化及其现代转换》，上海人民出版社1994年版，第19–21页。

参考文献

[1]何宁.淮南子集释[M].北京：中华书局，1998.
[2]王焕镳.墨子校释[M].杭州：浙江古籍出版社，1987.
[3]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京：中华书局，2009.

Whip a Swift Horse：Mozi's Ethics of Responsibility in the Comparative View of Confucianism and Mohism

Tu Keguo

Abstract: Mozi explained and constructed unique and rich ethical thoughts of responsibility. According to the meaning, characteristics and contents of responsibility, it includes three aspects. The first is the value orientation of "valuing righteousness" of moral responsibility; the second is the ethical characteristics of responsibility focusing on the pursuit of utility; the third is the ethical structure of responsibility with the basic content of strength and benefiting the world. Mozi's ethical thought of responsibility is based on the demands of various social problems and the interests of small producers. Mozi's ethical thought of responsibility, which bases the responsibility of different subjects and different levels on the pursuit of utility, has a strong realistic characteristic. It has certain enlightening significance for solving the moral crisis phenomenon of the lack of responsibility caused by the excessive expansion of instrumental rationality and individual rights in contemporary society.

Key words: Mozi；responsibility；ethics thought

［责任编辑/晓　东］

《山海经》上古“天下之中”的南北建构*

王德华

摘　要：《山海经》十八篇的篇目及分类有其自身的内在逻辑。《山海经》文本叙写结构与内容体现了《山海经》上古“天下之中”的南北建构。前十三篇两个“天下之中”反映了以“海内昆仑”为中心的神话地理中心向王朝“地中”地理思想的演进，是北方中原对“天下之中”的地理建构。后五篇则是南方族群构建的两个“天下之中”。《海内经》以“帝俊”为首的“天下之中”，反映了部落联合时代以南方巴蜀族群为中心对“天下之中”的地理建构；《大荒四经》以血缘缔结的四方地理空间，反映了边缘族群对以华夏族为中心的族群认同。“事类相附”的文本编纂原则，是我们今天仍能看到《山海经》上古“天下之中”地理思想南北建构的重要原因。南北对上古“天下之中”的建构与趋同，体现了南北共有的天人合一的文化心理结构，对我们理解早期中国国家的形成及其特点具有深刻的启示。

关键词：《山海经》；天下之中；南北建构；地理观；文本结构

中图分类号：K221.04；I206.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0035-10

古代及近现代一些学者对《山海经》地理有过不同程度的探讨，往往都涉及对《山海经》的文本结构的分析。有关《山海经》的篇目，刘秀①《上〈山海经〉表》云其所见古本《山海经》共三十二篇，他在此基础上厘定了十八篇。由于《山海经》本身文本的复杂性，如后人的羼入、错简的可能，再加上研究者对十八篇成书时间的一己之见，十八篇《山海经》篇目分类出现了任意编排的现象②。笔者认为，对《山海经》十八篇文本结构的看法，似不应脱离刘秀校定时对十八篇文本所持的态度，那就是刘秀等人所留下的两处校进“款识”：一处是在《海外四经》的最后一篇《海外东经》后，款识为：“建平元年四月丙戌，待诏太常属臣望校治，侍中光禄勋臣龚、侍中奉车都尉光禄大夫臣秀领主省。”[1]315另一处是在《海内四经》最后一篇《海内东经》后，亦复有同样款识。款识应是在每一本书校定完结时所题。因而，据《山海经》款识及文本内容，笔者认为：郭璞注十八篇《山海经》分为四个部分：《五藏山经》五篇和《海外四经》四篇、《海内四经》四篇、《大荒四经》四篇、《海内经》一篇。至于《山海经》四类作品的创作时间问题，笔者认同徐旭生的观点，即不能以成书时间代替我们对《山海经》保存的“较近古之传说”的探讨。大体说来，《山海经》反映了上古时代③的地理观念。

一、《五藏山经》《海外四经》：王朝时代河洛“天下之中”的构建

就《山经》五篇而言，分为五个区域，自成体系，包括《南山经》《西山经》《北山经》《东山经》及《中山经》。其中南山与北山各有三个山系，

收稿日期：2022-09-01
***基金项目：**教育部哲学社会科学研究重大专项“中华文明与早期书写研究”（2022JZDZ025）子课题“《尚书》与早期中国‘天下之中’空间史观的建构”。
作者简介：王德华，女，浙江大学中文系中国古代文学与文化研究所教授、博士生导师（浙江杭州　310028），主要从事周秦汉魏晋南北朝文学研究。

西山和东山各有四个山系，中山分十二个山系，共二十六个山系。每个山系的叙写都有一定的模式：先写山系首山，并以首山为基准，按照一定的方位叙述每座山的特产物藏、动植物，然后总结山系共有几座山，道里多少，祭祀之礼及所用之物。在相对固定的模式下，叙写方位的不同是《山经》五篇文本结构最大的区别。《山经》中《中山经》所写的地域应是“天下之中”的区域。对于《中山经》十二个山系构成的地域所指，学界有不同看法，但是若结合《山海经》的文本结构，可以说《中山经》的“天下之中”，应是指河洛地区④，理由如下。

其一，从“前七经”提到的水道如河、洛、伊、谷来看，这正是西周营建的东都成周地域。《逸周书·度邑解》：“自洛汭延于伊汭，居阳无固。其有夏之居。我南望过于三涂，我北望过于有岳，丕愿瞻过于河，宛瞻于伊洛，无远天室。”[2]480-481《国语·周语上》载幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：“昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。”[3]因而，《中山经》一至七经所叙地域为夏商周三代以来所建立的核心区域，当无疑议。

其二，从八经至十二经涉及的巴、蜀及荆楚地域山水来看，先秦尤其是商周以来中原皆视巴、蜀、荆楚为蛮夷之地。将这些地区与中原地区并列在《中山经》中，作为天下之“中”，实为不当。之所以产生这种现象，一是八至十二经可能出于后人的增益，郝懿行《山海经笺疏》后附有明藏经本所校的《山海经》目录，在每卷下都著录了该卷本经、注和今校本经、注的字数。从各卷著录的情况来看，明人所见的古本《山海经》与今本《山海经》经文大都有所增加或略有减少，这说明《山海经》在流传过程中后世增益情况较多，而《中山经》为增益最多的一卷，经文增加了近一半篇幅。二是《中山经》的十二山系，从《中次一经》至《中次七经》七个山系，基本上是东、西两个方向上交替叙写，从《中次八经》开始则变得没有一至七经那么规整。《中山经》八至十二经共五经，或出于巴、蜀，或是战国时楚始强大，由楚人附益，亦未可知。

其三，要真正理解《中山经》在《山海经》中的地位与意义，还必须结合与《山经》一体的《海外四经》才能看得清楚。除了上文所说的“款识”可以判断这两部分是一体之外，蒙文通主要是通过两部分所载内容绝无重复而论的，袁珂是从“海内”与“海外”的地理区隔，将二者联系起来考察的。《海外四经》以叙述四方方国为主，兼及山川河流、奇物怪兽。在各经结束时交代该方神祇。值得注意的是，《海外四经》按图画方位述图性质明显，袁珂在《海外南经》“海外自西南陬至东南陬者”句下注曰：“《山海经·海外》各经已下文字，意皆是因图以为文，先有图画，后有文字。文字仅乃图画之说明。”[1]226《海外四经》所载海外方国共三十八国，《海外南经》与《海外北经》述图方位相同，都是自西向东；《海外西经》与《海外东经》述图方位相同，皆由南而北。这种整齐划一的述图方式与方国排列，只能是一幅海外方国朝贡的画面，且《山海经》这幅朝贡图的述图文字为《淮南子》所吸纳，只不过在所叙方向及所叙方国上有所不同而已。如果说《中山经》所述为夏商周三代所形成的中原核心区域、《山经》所述为四方及四方之“中”的海内图景的话，那么，《山经》所呈现出的海内图景，只有放在《海外四经》中，其意义才得以拓展，即呈现出“中心—海内—海外”的天下地理模式。

如果以夏朝作为王朝时代的开始，那么《山经》将二十六山系置入东西南北中五方格局中加以叙写，即是王朝政治地理思想的初步体现。正如研究者们早已指出的，《山经》中的五方观念，是从以自我为中心的四方观念基础之上发展而来的。山西襄汾陶寺城址，出土了用于测中的“槷表”，而襄汾陶寺可能是文献记载的“尧都平阳”。这说明中华文化关于“中”的理念在三代之前就已出现⑤。《上海博物馆藏战国楚竹书》中《容成氏》就有大禹为五方旗以辨方向的记载：“禹然后始为之号旗，以辨其左右，思民毋惑。东方之旗以日，西方之旗以月，南方之旗以蛇，中方之旗以熊，北方之旗以鸟。”[4]殷墟甲骨卜辞中也有四方及四方风的记载，四方正是和处于中心的“大邑商”相对产生的概念。西周初年对东都洛邑的营建，本身就包含着对天下“地中”的孜孜以求。所以，《山经》中《中山经》以及南北西东四方山经的编排结构，应是夏代以来方位观念及注重“地中”的地理思想在文

献编写上的体现。《中山经》叙写的地域范围是河洛地区，即夏商周三代政治、文化、经济中心，三代在这一地区的政权更替，使得民族得以融合，文化得以发展。特别是西周，经过周公对成周的积极营建，成王在成周落成之际，大会诸侯与四方方国于成周的政治举措，促进了三代政治文化中心的形成，并对后世产生了深远的影响。

王朝地理中心是以都城为天下“地中”的，围绕这个中心的是四方诸侯和方国。《五藏山经》中，围绕《中山经》的是南山、西山、北山与东山四经，之后排列的文本是《海外四经》。正如上文所说，《海外四经》是方国职贡的述图文字。郭璞、毕沅、郝懿行在注释《海外四经》时，各家时常引《逸周书·王会解》，这说明《五藏山经》及《海外四经》与《王会解》有着某种深刻的关联，除了二者均是述图之作外，《海外四经》中许多条目直接与《王会解》相关。安京《〈山海经〉新考》言：“《海外》四经是描述海外居民‘方位’的，根据统计，‘海外’四经共有条目85条（以袁珂先生注释本为准），其中与《王会篇》相关的条目达41条，大致占百分之四十八，其中不少条目是直接对应的。”[5]揭示了二者更加隐秘的关联。《逸周书·王会解》的意义不仅在于“成周之会”，即诸侯四海方国朝会成王；更在于作为地中的洛邑始成，周公致政成王，成王大会诸侯于“天下之中”，形成地缘政治。详载山川道里、神怪之物的《山经》和反映“海外四方的职贡”的《海外四经》，与《王会解》相较，二者虽有差异，但相同之处也非常明显，均反映了王朝政治地理与朝贡体系的建立。《山经》以《中山经》为中心，与《南山三经》《西山四经》《北山三经》《东山四经》共同构成王朝“海内”地域，以《海外四经》表示四方四维之国朝贡成周的图景，典型地反映了夏商周三代以河洛地区为中心的天下之中地理思想的确立。

《海外南经》开篇载：“地之所载，六合之间，四海之内，照之以日月，经之以星辰，纪之以四时，要之以太岁，神灵所生，其物异形，或夭或寿，唯圣人能通其道。”[1]225也就是说，《山海经》中对二十六山系所作的详细记载，正如刘秀在《上〈山海经〉表》中所说的“禹别九州，任土作贡；而益等类物善恶，著《山海经》”[1]540，即《山海经》是“禹益”“类物善恶”而成。尤其是《山经》五篇，在没有人的山系丛林中，对于鬼怪神灵、异物吉凶的认知以及对神灵异物的祭祀，就是圣人知物与德性的充分体现，是对九州大地的充分治理与秩序建立的形象说明。因而，在制度层面上，周代设立了管理山林之官。《周礼·地官·大司徒》载：“大司徒之职，掌建邦之土地之图，与其人民之数，以佐王安扰邦国。以天下土地之图，周知九州之地域广轮之数，辨其山、林、川、泽、丘、陵、坟、衍、原、隰之名物。”[6]从制度层面也可以印证，《山经》对山川道里的计算，典型地反映了王朝时代人们对天下地理的认知、掌握与管理。《山经》结尾处“禹曰”[1]220-221一段话也有道明此意的目的。虽然“禹曰”一段话极有可能是秦汉时人所加，但却说出了《山经》叙写的实际目的，即经纶国用的政治与经济目的。而东都成周的建成，一方面，从现实角度而言，与各方道里均等的进贡制度密切相关；另一方面，其地为天下之中，即处于地中的位置，不仅反映了王朝时代对“地中”追求的地理思想，而且其中包含着天赋王权的政权合法性的积极构建。

二、《海内四经》：古国时代“天下之中”昆仑的构建

《海内四经》存在较为严重的错简、后代增益等问题，面对这一相对独立而又复杂的文本，我们如何认知《海内四经》的“海内”？笔者以为，此“海内”，指的是“天下”。“天下”即天之下，当后来的人间君王成为“天子”之后，此“天下”变成“海内”的同义语，所以，先秦典籍中有以“天下”指“海内”，或以“海内”指“天下”之例者。而《山海经》中的“昆仑”实是“帝之下都”，那么在世人眼中，以“海内”代指帝王的“天下”也就在义理之中了。《山海经》叙写这样一个“天下”，以“帝之下都”的昆仑作为中心，也是情理中事。

首先，值得注意的是《海内西经》中“海内昆仑之虚”这种叙写方式，其中“海内”二字具有揭示叙写核心的作用。郭璞注曰：“言海内者，明海外复有昆仑山。”[1]345在《山海经》中昆仑作为

被描述的主体对象而不只是作为一个名字被提起，主要是在《西次三经》《海外南经》及《大荒西经》中。郭璞所言的“海外复有昆仑山”应指《海外南经》中的昆仑虚。此外，具有神话政治地理意义的昆仑，其大致方向在西北则是确定无疑的。那么，《海内西经》中的“海内昆仑之虚”的“海内”二字，一方面表明这里叙述的昆仑——正如《海内四经》每篇篇首均以“海内”发端一样——具有重要的叙经方位的提示作用；另一方面揭示了这部分叙写的中心正是“帝之下都”——昆仑。

其次，我们以袁珂《山海经校注》为本，将《海内西经》以序号标识，《海内西经》共23条，从第13条至第23条共11个条目，约占一半的篇幅是对“帝之下都”——昆仑的叙写：

13.海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。[1]344-345

14.赤水出东南隅，以行其东北。

15.河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山。

16.洋水、黑水出西北隅，以东，东行，又东北，南入海，羽民南。[1]348

17.弱水、青水出西南隅，以东，又北，又西南，过毕方鸟东。

18.昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。

19.开明西有凤皇、鸾鸟，皆戴蛇践蛇，膺有赤蛇。

20.开明北有视肉、珠树、文玉树、玗琪树、不死树。凤皇、鸾鸟皆戴敦。又有离朱、木禾、柏树、甘水、圣木曼兑，一曰挺木牙交。[1]349-351

21.开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之。窫窳者，蛇身人面，贰负臣所杀也。[1]352

22.服常树，其上有三头人，伺琅玕树。[1]353

23.开明南有树鸟，六首；蛟、蝮、蛇、蜼、豹、鸟秩树，于表池树木，诵鸟、鹑、视肉。[1]354-355

《海内西经》开篇一句“海内西南陬以北者”，此下经文，按照惯例，第13—23条应该采用昆仑山“又西”或“又北”或“又西北”这样的方位来叙述，而事实上，这里却是占用了《海内西经》一半篇幅，采用整体四方的叙写手法，对昆仑山区域进行叙写。从叙述结构看，首先叙写了昆仑的主要区域（第13条），即作为“帝之下都”的“昆仑之虚”，“方八百里，高万仞”，上有“长五寻，大五围”的木禾，面有九井与九门。“门有开明兽守之，百神之所在”。“在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩”。然后以此为中心，按照四个方向叙写了昆仑山上的几条重要的河流（第14、15、16、17条）：“赤水出东南隅”“河水出东北隅”“洋水、黑水出西北隅”“弱水、青水出西南隅”。接下来写昆仑之南的南渊，南渊南有开明兽，并以“开明兽”为中心写了开明兽四方即“开明西”“开明北”“开明东”“开明南”的神物。可见，这种以一个视点为中心然后向四方叙写的整体视角，不同于《山海经》其他经中叙写昆仑的方法。如《西次三经》中的“昆仑”夹在“又西三百二十里，曰槐江之山”[1]53与“又西三百七十里，曰乐游之山”[1]58之间，作为叙列中的一山加以叙写，虽然本身描写也比较细致，但是方位感不够突出，而且对山上仙草植物都叙写了实际的功用，如沙棠，“可以御水，食之使人不溺”，“蕺草，其状如葵，其味如葱，食之已劳”[1]56，与其他山系的叙写并无二致。其中河水、赤水、洋水、黑水四水虽也有大致的方位，但远不如《海内西经》中位于八方四隅那样整饬。因而，《海内西经》以其中11条占一半的篇幅揭示了《海内四经》是以昆仑作为叙写中心的。

最后，将“海内昆仑”看作《海内四经》的叙写中心，不仅有利于我们认识《海内西经》中第13—23条占一半篇幅的“海内昆仑”在全经的中心地位，而且有助于我们认识《海内四经》“错简”“增益”乃至“错解”等诸多问题。从《海内四经》看，既然《海内四经》的中心是昆仑，那么《海内四经》中的有关“在昆仑北”“昆仑东北”“昆仑东南”这样的方位提示，均透露出以昆仑为中心的四方叙述。此外，一些地理明晰、尤其是秦汉以中原为中心的东南西北的地理与地名的叙

写，应视作后人的添加。这也是《海内四经》错简如此之多的一个重要原因⑥。

与《五藏山经》《海外四经》九篇既有联系又有区别的《海内四经》，大致反映了夏王朝建立前的古国时代的地理观，即以昆仑为中心的神权政治地理观念。昆仑之所以能成为北方华夏族神权政治地理的中心，原因主要有以下两个方面。

一方面，我们从《海内西经》“海内昆仑”所载的传说人物来看，首先是黄帝。《海内西经》载：“贰负之臣曰危，危与贰负杀窫窳。帝乃梏之疏属之山……在开题西北。”[1]335袁珂认为此“帝”是指黄帝，“郝懿行谓‘李善注张协《七命》引此经作黄帝，黄字衍’，黄字其实不衍，此‘帝’正是黄帝。疏属山附近之开题，毕沅说‘疑即笄头’，笄头又即鸡头，《史记·五帝本纪》有黄帝‘西至崆峒，登鸡头’语，可见鸡头（开题）附近，为黄帝神话所及之地”[1]336。另外就是后稷，他在昆仑山留下的遗迹，《海内西经》有载：“后稷之葬，山水环之。在氐国西。”[1]341可见，《海内西经》突出的是黄帝和周之始祖后稷，这正是华夏族姬姓的重要代表。立于昆仑山上的开明兽，守昆仑九门，“非仁圣莫能上冈之岩”，突显了这座山的神圣性。关于“仁圣”之“圣”一本作“羿”，即“仁羿”。袁珂虽然首推应作“仁羿”，但他认为“仁圣”亦通：“‘非仁圣莫能上冈之岩’，犹《海外西经》称‘龙鱼陵居在其北，即有神圣乘此以行九野’，无非对古有才德者之赞美而已。”[1]347若我们把“帝之下都”的神圣性看作古国时代政治神权的一种象征，则此“仁圣”并非仅是“对古有才德者之赞美而已”，而是突出了昆仑作为“帝之下都”的人间权力的象征。

另一方面，虽然在三代“地中”思想追求中，《山海经》中的昆仑在政治实践层面逐渐淡出人们的视野，但是其影响并未消失。关于昆仑三层结构，《尔雅·释丘》曰：“丘，一成为敦丘，再成为陶丘，再成锐上为融丘，三成为昆仑丘。”郭璞注曰：“昆仑山三重，故以名云。”[7]《离骚》中屈原在向重华陈辞后，“驷玉虬以乘鹥兮，溘埃风余上征”，所游昆仑也是由三层构成的。《淮南子·墬形训》载之较详：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。”[8]328太帝即天帝，其实就意味着昆仑是作为与“太帝之居”相对应的地下的权力中心。在《逸周书·王会解》中，成王会诸侯的礼仪场所——“　”，就是对昆仑三层结构的模仿，“根据《王会篇》，　的四周是有营墙的。在古代的祭祀活动中，　中往往有坛，即用夯筑泥土或垒砌石料的方法建造的高出地面的‘台’。《王会篇》中提到，在　中有台，台分内台、中台和外台。如何划分内、中、外？似应以高度来划分，即内台高于中台，中台又高于外台，外台则高于地面。在古代传说中，三层的台有一个专门的名字叫‘昆仑’”[9]。由此，我们不仅看到《王会解》与《山经》及《海外四经》之间所体现的地理思想的相似，而且看到了《王会解》的礼仪场所“　”与“帝之下都”“海内昆仑”之间的结构关联，这种关联揭示了中国上古地理思想从神话向人文的内在转换。正是昆仑为“天下之中”的神权政治地理，在“天下之中”由神话转身人文时依然发挥着它固有的作用，使得昆仑的神权政治地理中心在后世得到传播。汉代纬书如《尚书纬》、志怪小说如《搜神记》、地理书如《水经》《山海经图赞》，都记载着昆仑与居天之中的“北极”相对，故而具有“帝之下都”“地中”“地首”“天柱”的重要地位，反映了《海内西经》中“海内昆仑”对后世的影响。正是在政治与权力中心的象征与运作上，《海内四经》以“昆仑”为中心的神权政治地理思想与前九篇王朝“地中”的地理思想在本质上达成了一致。从“昆仑”到“地中”，也反映了古国时代神权政治地理向人文地理的转向。

三、《大荒四经》《海内经》：南方上古两个“天下之中”的构建

《山海经》中“皆逸在外”的后五篇——《大荒四经》和《海内经》，在十八篇中是以“附属”的性质排列在《五藏山经》《海外四经》与《海内四经》十三篇之后的。至于后五篇是一个整体，还是作为两个相互独立的文本，则需要我们对文本作具体的分析。

《大荒四经》只有东、西、南、北四荒叙写，不

像《五藏山经》中有一明显的中心即《中山经》。《大荒四经》与《海内经》也不像《海外四经》与《五藏山经》那样，共同构成“地中—海内—海外”的王朝天下图景。蒙文通将《海内经》视作《大荒四经》中的一篇，认为《海内经》的中心也就是《大荒四经》的中心。但是仔细分析《大荒四经》和《海内经》的文本叙写结构，可以说《大荒四经》与《海内经》有着各自不同的“天下之中”。

首先，我们来分析《大荒四经》四方叙写结构所呈现的地理中心。《大荒四经》东西南北四方的叙写结构，其实就暗含一个四方的中心。那么，这个中心地域究竟何在，《大荒四经》并没有明言，但是可以从以下两个方面大致确定《大荒四经》的中心所指。其一，从所载内容来看，《大荒四经》叙写内容与前十三篇中的《海外四经》有着相同之处，而其最显者莫过于其中对各方方国的记载。《大荒四经》所述四方方国，绝大多数亦见之于《海外四经》。若将《大荒四经》与《海外四经》《五藏山经》进行比较，从其叙写的重合之处，即能够辨别出《大荒四经》四方包围的中心的大致地理范围。其二，除方国外，有两处值得提出：一处是《大荒南经》所言舜葬苍梧之地：“南海之中，有泛天之山，赤水穷焉。赤水之东，有苍梧之野，舜与叔均之所葬也。”[1]420以舜葬处作为参照点，此地在《大荒南经》中为南荒之地。另一处是昆仑，《大荒西经》中有昆仑之丘，《西次三经》中也有昆仑，以昆仑作为参照点，可知昆仑在《大荒四经》属大荒之地，在《西次三经》中则明显属于海内。从以上两点可以看出，《大荒四经》记载的荆楚、西南巴蜀以及西北昆仑区域等地大都属于荒外之地，不在《大荒四经》四方呈现的“海内”范围之中。对《大荒四经》四方所呈现的“海内”范围的大致界定意义有二：一是《大荒四经》四方所呈现的“海内”虽然小于《五藏山经》的“海内”地域范围，但是“天下之中”是在河洛地区则无疑；二是南方荆楚之地与西南巴蜀之地不在“海内”范围之中，这为我们探讨《大荒四经》产生于南方地域提供了便利。

上文业已指出，《海内四经》四篇是以昆仑为中心的四方叙写，那么，与《海内四经》相较，列于《大荒四经》后的一篇《海内经》，此“海内”又是何指呢？如果《海内经》叙写的内容也称作“海内”的话，那么，此“海内”的中心即是它叙写的中心。在《海内经》中，“东海之内”最为简略，只有一条。“南海之内”和“西海之内”记载丰富，占大部分篇幅，并且集中在今西南与西北部地区，这一区域也就是《海内四经》的昆仑区域。但是另外一个值得注意的现象是，《海内经》中的“西海之内”的叙写中，竟然没有“昆仑”。对于“昆仑”这座名山在《海内经》中的缺位，我们的解释只能是，在《海内经》的“海内”图景中，作为“帝之下都”的“海内昆仑”并不在叙写的视野之中，昆仑只是到了《大荒西经》中才出现，叙写也较简略，只是作为《大荒西经》中的一座山加以叙述，对于其神，只说了外在特征，即“人面虎身，有文有尾，皆白”，与《海内西经》所说的开明兽相似。到了《海内四经》中，昆仑才成为“帝之下都”，并成为“海内”的中心。在《西次三经》中虽然也被视作“帝之下都”，但其作为“天下之中”的地位已悄然被《中山经》的核心区域——“地中”所替代了。

但是，《海内经》中虽然没有昆仑这座山，却有《大荒西经》《海内西经》《西次三经》所载录的昆仑区域中的一些标志性的神木如建木，以及水道如弱水等的叙写。比如建木：“有九丘，以水络之……有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九欘，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。大暭爰过，黄帝所为。”[1]509同时在《海内经》中也有“天下之中”的都广之野：“西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。”[1]505杨慎《山海经补注》云：“黑水广都，今之成都也。”[10]郭璞注曰：“其城方三百里，盖天下之中，素女所出也。”[1]506郝懿行根据王逸注《楚辞》引“其城方三百里，盖天地之中”十一字，“是知古本在经文，今脱去之，而误入郭注也”，并指出郭璞注“天下之中”应依王逸注为“天地之中”[11]。笔者认为郭璞的“天下之中”较适合神话原义，即表明此“都广之野”是天帝的“天下之中”；而天地之中，则不仅是天中也是地中。从《海内经》对都广之野的叙写来看，主要突出了都广之野动植物的神性和祥瑞特征。《淮南子·墬形训》云：“建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天地之中也。”[8]328-329可以认为，“都广之野”正是《海内经》中的“天下之中”。

由此可见,《大荒四经》与《海内经》,其“大荒”与“海内”并不是一种简单的相互关联的地理单元,即单纯地理上的指称;二者之间也并不构成四方“大荒”与中心“海内”的关系,而是分别反映了以“四荒”所呈现的中原地域中心和以“都广之野”为中心的两个“天下之中”。

如果说前十三篇是北方对上古时代“天下之中”的地理建构,那么后五篇则反映了南方对上古“天下之中”的地理建构。蒙文通对上古的族群融合与地域分布有着深入的研究与精到的见解,他在《略论〈山海经〉的写作时代及其产生地域》一文中认为,《山海经》叙写的传说核心人物帝俊以及生产工具和生产技能的创造发明者,与中原古史传说系统《世本》《汲冢竹书》《大戴礼记》《史记·五帝本纪》有别,说明《山海经》产生于巴蜀、荆楚。但是他未能注意到其所列出的帝俊及发明者完全出自后五篇,尤其是作为天神与人祖的帝俊不仅未出现在北方古史系统之中,也未出现在《山海经》的前十三篇中。如果从文本叙写的人物角度进行比较,我们只能说《山海经》的后五篇出自南方巴蜀、荆楚。

当然,认为《大荒四经》《海内经》五篇为南方地域的产物,最根本的原因还在于后五篇反映了南方上古“天下之中”的建构及地理观的演变。从《海内经》叙写的神话传说人物与文本叙写结构来看,《海内经》的人物叙写方式,并不是以方位加以安排的。《海内经》在按照方位即东海之内、西海之内、南海之内、北海之内叙写“海内”之后,集中叙写了炎帝、黄帝、帝俊、少皞及其后裔,太皞是在叙写巴国历史时出现的,虽然游离于群帝及其谱系的叙写之外,但是性质却等同。所以,若加上太皞,则具有谱系的群帝包括炎帝、黄帝、帝俊、少皞及太皞,除帝俊外,其余四帝与北方古史系统中以方位划分的五帝系统多有重合。从这一角度来看,笔者比较倾向于徐旭生的观点,即炎帝、黄帝、帝俊、少皞、太皞属于五个较大的氏族或部族,他们在《海内经》中以相同的身份被叙写,说明《海内经》中作为“天下之中”的“都广之野”,是南方巴蜀人以自己部族所在为地理中心对“天下之中”的地理建构,叙事文本所指涉的是古国时代部族融合的历史及地理思想。

除了众帝外,还有作为众帝之裔的发明者。这些发明者,与《世本·作篇》所载的“作者”即众多发明者绝无雷同。对于这种现象,蒙文通认为是南北地域不同造成的,这也许是一个原因。若进一步比较《海内经》与《世本》关于“作者”的叙述,则可发现有两点不同:一是《海内经》中的“作者”,虽有姓名,却是作为众帝后裔、在众帝的谱系中叙述的;二是在帝俊、炎帝、少皞、太皞、黄帝的谱系中,唯独黄帝、太皞的后裔没有“作者”的交代;而《世本》中的“作者”,据汉宋衷注大都为黄帝臣。这种明显的不同,说明在《海内经》中帝俊最为重要,因为他的后裔“作者”最多。这也说明作为天下之中的“都广之野”正是以帝俊为首的众帝的“天下之中”,文本指涉的正是僻处西南的巴蜀以自身族群为中心对“天下之中”的地理建构,置于众帝谱系中的“作者”,反映了南方边缘族群对帝俊的推崇以及对其他帝系族源的尊重。

其次,我们梳理《大荒四经》叙写的众帝之裔在四方建立的方国。《世本·居篇》是对古帝王、诸侯和卿大夫的居地及迁徙情况的记录,上古时代帝王居地主要在中原一带。如果我们将《大荒四经》与之相较,则可发现《大荒四经》的方国除了一些没有谱系的方国外,大都是古帝之后裔所建,涉及的古帝有帝俊、颛顼、黄帝、少皞,其中颛顼出现十次,帝俊出现七次,黄帝与少皞各三次,炎帝一次。与此相应的是众帝后裔及其分布于四方的情况:帝俊后裔多在东方,南方次之;颛顼后裔以北方为多,南方、西方次之;黄帝后裔主要分布在西方与北方;炎帝后裔主要在北方;少皞后裔则除东方外,其他三方各有一裔国。由于帝俊与羲和、常羲化生日月的神话,故而帝俊在《大荒四经》中地位颇高。就四方方国来看,帝俊后裔之国也最为显著,“黍食,使四鸟”是他们的标志。徐旭生认为四鸟是帝俊族群四个氏族的图腾标志。颛顼之裔国也大都食黍,有的也“使四鸟”。从这方面看,颛顼与帝俊有着某种相承性。《大荒四经》中两次提到颛顼生老童,据《世本》老童为楚先,屈原《离骚》说“帝高阳之苗裔兮”,自称是颛顼帝的后裔,确有所本。应该说在《大荒四经》中的古帝,除了帝俊就是颛顼,从帝俊是楚地创世神话的

重要人物之一[7]、颛顼又为楚人的祖先来看，《大荒四经》或许如袁珂所说为楚人所作。这里有一点值得注意，帝俊作为族群先祖，他的族群属性发生了明显变化。《海内经》中帝俊与黄帝、太皞、少皞、炎帝没有血缘关系，而在《大荒西经》中，帝俊却与华夏集团中的四姓（姜、销、姬、姚）产生了关系，所以徐旭生认为："姜、姬、姚均属华夏集团，姜、姬二姓又为炎黄二帝的宗姓。销姓出于帝鸿，帝鸿实在就是帝江，又见于《山经》中《西次三经》，那也当属于西北方的华夏族，所以说帝俊的传说出于华夏集团，可以说没有疑义。"[12]帝俊族群身份的明显变化，说明边缘族群对自身族群祖先中心化具有一定要求。这与上文所说的《大荒四经》四方所呈现的"海内"以及海内"天下之中"所指涉的中原区域也是一致的。《大荒四经》亦如同《海内经》一样，是边缘族群通过"大荒"四方的叙写，建构了以众帝为中心的四方地理空间与社会组织形态。这一空间结构与组织形态，反映了上古王朝时代边缘族群对中原华夏族群的认同，也反映了边缘族群对其中心族群后裔身份的强调。

四、"事类相附"的文本编纂原则与"天下之中"的南北建构

《山海经》的文本结构揭示了《山海经》的篇数、分类不是编纂者主观随意的安排，而是有着内在的逻辑与文本的架构。文本的叙写结构与南北对"天下之中"的地理建构密不可分，体现了"事类相附"的文本编纂结构原则。所谓"事类相附"有两层含义：一是指外在的文本风格与内在的文本内容，即表现的"事"相"类"；二是指文本所述之"事"之间核心内容上的相类。这种"事类相附"的原则，即是《山海经》呈现出的文本结构的核心因素，使《山海经》的外在文本结构与内在叙写结构的意图一致。《山海经》按照《五藏山经》与《海外四经》/《海内四经》/《大荒四经》/《海内经》四组十八篇的编排，反映了南北对"天下之中"的建构与地理思想演进的轨迹。

"事类相附"编纂原则在先秦典籍中并不鲜见，《逸周书·王会解》中就有体现。《王会解》在正文王会诸侯之后有两个附录。一是《禹四海异物》，黄怀信等《逸周书汇校集注》在《王会解》叙写四方四维诸侯方国之后，有校语云："以上与下'伊尹朝献商书'之间，王应麟本有题为《禹四海异物》者一节，并标明郑氏玄注。何秋涛《笺释》亦有之，今一并附录于左。"[2]899从所附二文来看，非常简短，其内容是写禹时"四海异物""咸会于中国"。二是《伊尹朝献》，"《伊尹朝献·商书》，不《周书》，录中以事类来附"，孔晁注云："言别有此书也。《王会》期朝贡事，故令附合。"[2]908-909《伊尹朝献》的核心思想，即朝献贡物只宜献己国所有，不应劳民致他物于远方，这反映了朝会贡物的象征意义，也就是圣人以德致物，四方来献，天下毕贺的政治愿景。假如《王会解》中只有"王会"的场景，而没有此两篇的附录，那么，《王会解》的意义则不甚明显。正是这"事类相附"的两篇，才使《王会解》的核心要义得以凸显。同样，《禹贡》也是如此。世人研究《禹贡》，均疑《禹贡》叙九州后，为何还附有"五服"。如果说《禹贡》更多地侧重以自然山川划分九州，以导山导川为主，那么"五服"则以一种相对可以计算的标准说明人类社会空间的等级差异；如果说九州区划强调自然道里的远近与贡物多寡轻重之间的关系，那么，"五服"则也体现了社会组织内部远近亲疏关系与贡献的不同，这也许就是王道政治在《禹贡》中的体现。故撰述《禹贡》者把这两篇有着政治与地理形态关联的文献，以"事类相附"的方式合在一起，自有深意。此外，《汉书·地理志》在叙述汉代的行政区划前，即录《禹贡》一篇，只不过《禹贡》为经典，故附于前，示尊经之意。值得注意的是，"汉志在志末又辑录了西汉成帝时刘向所言的'域分'，朱贡所条的'风俗'；所谓域分、风俗，实际上是一篇以《史记·货殖列传》为基础，而予以补充、扩展、改编，比《货殖列传》更加完备的全国区域地理总论。以后的正史地理志大多数根本没有这一部分，只有《南齐书·州郡志》《隋书·地理志》和《宋史·地理志》，稍有类似的记载，但远不及汉志的全面而扼要"[13]。这种"事类相附"的编纂原则，我们就《隋书·经籍志》"地理类"下的一段话来看，可能还是一种比较普遍的撰述地理文献的方式。

刘向略言地域，丞相张禹使属朱贡条

记风俗，班固因之作《地理志》。其州国郡县山川夷险时俗之异，经星之分，风气所生，区域之广，户口之数，各有攸叙，与古《禹贡》《周官》所记相埒。是后载笔之士，管窥末学，不能及远，但记州郡之名而已。晋世，挚虞依《禹贡》《周官》，作《畿服经》，其州郡及县分野封略事业，国邑山陵水泉，乡亭城道里土田，民物风俗，先贤旧好，靡不具悉，凡一百七十卷，今亡。而学者因其经历，并有记载，然不能成一家之体。齐时，陆澄聚一百六十家之说，依其前后远近，编而为部，谓之《地理书》。任昉又增陆澄之书八十四家，谓之《地记》。陈时，顾野王抄撰众家之言，作《舆地志》。隋大业中，普诏天下诸郡，条其风俗物产地图，上于尚书。故隋代有《诸郡物产土俗记》一百五十一卷，《区宇图志》一百二十九卷，《诸州图经集》一百卷。其余记注甚众。今任、陆二家所记之内而又别行者，各录在其书之上，自余次之于下，以备地理之记焉。[14]

《隋志》所说的“刘向略言地域，丞相张禹使属朱贡条记风俗，班固因之作《地理志》”，所谓“因之”，就是以“事类相附”的编纂原则，在后面附上刘向的“域分”与朱贡的“风俗”，这样，不仅使《汉书·地理志》呈现出“事类相附”的文本结构，而且使《汉书·地理志》保留了许多非常珍贵的古代历史地理文献。班固之后，在南朝，“事类相附”可能还是编写地理书的一种主要方法，如《隋书》中提到的陆澄的《地理书》、任昉的《地记》、顾野王的《舆地志》、隋代《诸郡物产土俗记》《区宇图志》《诸州图经集》等，都是卷帙浩繁的地理书，在编排上或许附有前代的地理撰述，亦未可知。总之，《山海经》“事类相附”的文本编纂原则，使得《山海经》成为神话之渊薮，也使《山海经》保留了丰富的上古地理思想资料。

此外，“事类相附”的文本编纂原则使得《山海经》前十三篇与后五篇前后贯通，并在历史发展脉络与地域的区隔中，演绎着南北对“天下之中”的建构、追求与认同，反映了上古“天下之中”地理思想的人文内涵。《山海经》前十三篇所反映的内容是王朝时代国家地理中心与前王朝时代以黄帝为中心的昆仑神权地理中心，从“昆仑”到“地中”反映了北方地域从五帝到三王这一历史阶段“天下之中”的地理演变，伴随着这一演变的是西北华夏族向东的不断迁徙以及华夏民族在“天下之中”地理建构上的人文转向。《山海经》后五篇之《海内经》反映了南方边缘族群以自身为中心，对“天下之中”的地理构想；《大荒四经》则是边缘族群对中原华夏族群的认同，以血缘拉近与中心族群之间的关系，抑或以身份的一致，表现对处于北方中心地域华夏族群的认同心理。从中我们可以看到，对“天下之中”的建构，不仅关乎地理，而且反映了上古华夏族在族群融合中所形成的核心凝聚力。南北对上古“天下之中”的建构与趋同，体现了南北共有的“天人合一”的政治与文化心理结构，对我们理解早期中国国家的形成及其特点具有深刻的启示。

注释

①即刘歆，因避汉哀帝刘欣讳改名为刘秀。②详见毕沅：《山海经新校正》，新兴书局1965年版；郝懿行：《山海经笺疏》，中华书局2019年版；顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，见《顾颉刚古史论文集》卷3，中华书局2011年版；蒙文通：《略论〈山海经〉的写作时代及其产生地域》，载《蒙文通文集》第二卷，巴蜀书社2015年版。③古史研究中所说的“上古时代”，一般是指有文字记载之前的传说时代。本文因表述的需要，采用了“上古时代”这一历史概念，指夏商周三代及三代以前的传说时代。对夏商周三代以前的时代称为“古国时代”，夏商周三代，本文称为“王朝时代”。④详见蒙文通：《略论〈山海经〉的写作时代及其产生地域》，《蒙文通全集》第二卷，巴蜀书社2015年版，第122页；谭其骧：《论〈五藏山经〉的地域范围》，《长水集》（续编），人民出版社2011年版，第430–431页。⑤参见何驽：《尧都何在？——陶寺城址发现的考古指证》，《史志学刊》2015年第2期，第1–6页；刘庆柱：《“中”与“中和”理念的考古学阐释》，《从考古看中国》，中华书局2022年版，第121–132页。⑥《山海经》中《海内四经》的错简现象尤为突出，吴承志《山海经地理今释》卷六就有所论述，见袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第333–334页。⑦具体参见董楚平：《中国上古神话钩沉——楚帛书甲篇解读兼谈中国神话的若干问题》，《中国社会科学》2002年第5期。

参考文献

[1]袁珂.山海经校注[M].成都：巴蜀书社，1993.
[2]黄怀信，张懋镕，田旭东.逸周书汇校集注[M].修订

本.上海:上海古籍出版社,2007.
[3]徐元诰.国语集解[M].北京:中华书局,2002:27.
[4]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书:二[M].上海:上海古籍出版社,2002:265-266.
[5]安京.《山海经》新考[M].北京:中央编译出版社,2010:53.
[6]阮元.十三经注疏:周礼注疏[M].北京:中华书局,1980:702.
[7]阮元.十三经注疏:尔雅注疏[M].北京:中华书局,1980:2616.
[8]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998.
[9]安京.《山海经》与《逸周书·王会篇》比较研究[J].中国边疆史地研究,2004(4):92.
[10]杨慎.山海经补注[M].百子全书本.杭州:浙江古籍出版社,1998:1222.
[11]郝懿行.山海经笺疏[M].上海:华东师范大学出版社,2019:354.
[12]徐旭生.中国古史的传说时代[M].北京:文物出版社,1985:73.
[13]谭其骧.《汉书·地理志》选释[M]//侯仁之.中国古代地理名著选读:第1辑.北京:学苑出版社,2005:55.
[14]魏徵,令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1973:988.

The North-South Construction of the Ancient Conception of "Centre of the World" in *Shan-hai Jing*(《山海经》)

Wang Dehua

Abstract: The contents and classification of the eighteen chapters of *Shan-hai Jing* have their own internal logic. The structure and content of the text narrative of *Shan-hai Jing* reflects the north-south construction of the ancient conception of "centre of the world"(天下之中). In the first thirteen chapters, the two "centres of the world" reflect the evolution from the mythological geographical center centered on "Hainei Kunlun"(海内昆仑) to the dynasty's geographical thought of "centre of the earth(地中)", which is the geographical construction of "centre of the world" by the northern central plains. In the latter five chapters, the two "centres of the world" are constructed by the southern ethnic groups. The "centre of the world" led by "Emperor Jun(帝俊)" in "*Hainei Jing*" (《海内经》) reflects the geographical construction of "centre of the world" centered on self clan in the era of tribal union; The four-direction geographical space of the "*Four Classics of the Great Wilderness*"(《大荒四经》) formed by blood relationship reflects the ethnic identity of the marginal ethnic groups centered on the Huaxia ethnic group. The principle of text compilation of "things are attached to each other" is an important reason why we can still see the geographical thought of the north-south construction of the ancient conception of "centre of the world" in *Shan-hai Jing* today. The construction and convergence of the north and the south towards the ancient conception of "centre of the world" reflects the cultural psychological structure of the unity of human and heaven shared by the north and the south, which has profound enlightenment for us to understand the formation and characteristics of the early Chinese state.

Key words: *Shan-hai Jing*; centre of the world; the north-south construction; the conception of geography; text structure

[责任编辑/启　轩]

河洛地区在中华文明形成与早期发展时期的重要地位

程有为

摘　要：我国近百年的考古发掘，在河洛地区发现了众多聚落和都邑遗址，为文明起源、形成和早期发展研究提供了弥足珍贵的资料。从文献考据可知，唐虞、夏、商、周四代之居大都在河洛地区。河洛地区发现大量新石器时代至西周时期的重要聚落和都邑遗址，这在全国都是独一无二的，它充分表明河洛地区在中华文明形成与早期发展阶段所具有的举足轻重、无可替代的地位。河洛地区是中华文明形成和早期发展的核心区域，是中华民族和华夏文明的重要发祥地。早在西周时期，洛邑就被认为是最早的“中国”所在地，并形成了“择中建都”的传统观念。其影响所及，使作为“天下之中”的河洛地区，从春秋、战国到宋代长期成为全国政治、经济、文化的中心。

关键词：河洛地区；中华文明；形成发展；地位

中图分类号：K221　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0045-09

司马迁曾说“昔三代之（君）〔居〕皆在河、洛之间，故嵩高为中岳，而四岳各如其方”[1]1371，又说“昔唐人都河东，殷人都河内，周人都河南。夫三河在天下之中，若鼎足，王者所更居也，建国各数百千岁”[1]3262-3263。所谓“河”即黄河，“洛”即伊洛河，“嵩高”即中岳嵩山。司马迁以“河东”（今山西省南部）、“河内”（今河南省黄河以北）、“河南”（今河南省黄河以南）为“三河”，“河、洛之间”和“三河”均指河洛地区。“居”即帝王所建之都邑。司马迁以唐（虞）、商、周为“三代”。唐虞之世是中华文明形成的时期，夏、商、西周是中华文明早期发展时期。司马迁之言高屋建瓴，指出了河洛地区在中华文明形成和早期发展时期的重要地位。

河洛地区是中国现代考古学的发祥地，百年来田野考古工作不断开展，逐渐完善了史前考古学文化的发展序列。从20世纪末至21世纪初，国家先后实施的“夏商周断代工程”和“中华文明探源工程”，其研究对象都以河洛地区为重点，并取得了极其丰硕的成果，为河洛地区文明起源、形成与早期发展提供了丰富的实证资料。本文采用二重证据法，从传世文献记载和考古发掘与研究成果两个方面，廓清河洛地区文明形成与早期发展的历史轨迹，探讨河洛地区在中华文明形成与早期发展时期的重要地位。

一、上古三代帝王之都居考述

在司马迁之后，西晋文学家左思《三都赋》亦云：“崤函有帝皇之宅，河洛为王者之里。”[2]“崤”即崤山，居黄河、洛水之间，为秦岭余脉。“函”即函谷关。函谷旧关为战国时秦置，在今河南灵宝市东北三十里。《西征记》说：“函谷关城，路在谷中，深险如函，故以为名……东自崤

收稿日期：2022-11-23

作者简介：程有为，男，河南省社会科学院研究员（河南郑州　450002），主要从事中国古代史、河南地方志与中原文化研究。

山，西至潼津，通名函谷，号曰天险。”[3]汉武帝元鼎三年（公元前114年）徙关城于新安，称函谷新关，在今河南新安县东一里。总之，“崤函”的地域范围，西起陕西潼关，东达河南新安，北抵黄河，南至洛河。“崤函”特指河洛地区西部，又与“河洛”互文见义，统指河洛地区。左思重申了河洛地区在中华文明形成与早期发展阶段的重要地位。

下面我们从历史文献层面，对上古三代帝王之都居予以考述。伏羲氏是史前传说时代的中华人文始祖，与燧人氏、神农氏并称“三皇”。传说伏羲氏曾在河洛地区活动。河水中跃出一匹龙马，背上有规则的符号，人称“河图”或“龙图”，伏羲据此画八卦。伏羲曾在洛汭祭天，今巩义河洛镇有“伏羲台”。伏羲的女儿宓妃又成为洛水之神。司马相如《子虚赋》云“若夫青琴宓妃之徒”，如淳注曰：“宓妃，伏羲女，溺死洛水，遂为洛水之神。”[1]3039-3040

司马迁《史记》以黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜为“五帝”，除颛顼之外，其余四帝之都居皆在河洛地区。黄帝轩辕氏是中华人文始祖，史称“黄帝居轩辕之丘”[1]10。“黄帝者，少典之子”[1]1，都于有熊，《集解》引皇甫谧云：“有熊，今河南新郑是也。”[1]2《山海经》言：“青要之山，实惟帝之密都。”郭璞云：“天帝曲密之邑。”袁珂案：“此天帝盖即黄帝也。”[4]青要山在今河南新安，可见河洛地区有黄帝之都。河洛地区还有不少黄帝传说，如“黄帝东巡河，过洛，修坛沉璧，受龙图于河，龟书于洛，赤文绿字”[5]373。“黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人”[1]1394。“首山”即首阳山，在今山西永济市西南蒲州镇南；“荆山”一名覆釜山，在今河南灵宝市西。

帝喾即高辛氏。《史记》称：“高辛即帝位。”《集解》引皇甫谧曰：“都亳，今河南偃师是。”[1]13帝尧为陶唐氏。《史记》言：“帝尧为陶唐。”《集解》引张晏曰：“尧为唐侯，国于中山，唐县是也。”[1]45-46又言“帝尧者”，《正义》引《帝王记》曰：“尧都平阳，于《诗》为唐国。”[1]15唐县在今河北唐县东北南固城。《帝王世纪》云：“帝尧氏始封于唐，今中山唐县是也，尧山在焉。”“及为天子，都平阳，《诗》于风为唐国。”[6]15唐县应为尧早年活动地域，其都城当在平阳（今山西临汾境内）。《水经》云汾水“又南过永安县西，历唐城东”。郦道元注引薛瓒注《汉书》云：“尧所都也。东去彘十里。”[5]161-162此唐城在今山西霍州市西。总之，尧都平阳或唐城，都在晋南，亦属河洛地区范围之内。帝舜为有虞氏。皇甫谧说：“舜所都，或言蒲阪，或言平阳，或言潘。潘，今上谷也。”[1]44蒲阪在今山西永济西南蒲州镇，潘在今河北涿鹿县西南。文献记载尧、舜在同一地域活动。既然尧都平阳或唐城，舜都亦应在今山西临汾或运城永济境内。

鲧、禹父子是尧舜时期重要的历史人物，史称“其在有虞，有崇伯鲧……”[7]103，崇伯即崇国之君主。周内史过说：“昔夏之兴也，融降于崇山。”韦昭注：“崇，崇高山也。夏居阳城，崇高所近。”[7]30-31可见鲧之崇国在嵩山一带。嵩山附近的阳城在今河南登封告成镇。鲧治水失败，子禹继承其事业，治水成功，帝舜赐夏后氏。史称：“禹都咸阳，及后乃徙安邑。”“禹都阳城，在大梁之南。”[8]56咸阳今属陕西，安邑在今山西夏县西北，大梁以南之阳城在今河南商水西南。孟子说：舜崩，“禹避舜之子于阳城，天下之民从之”[9]221。古人以山南、水北为“阳”，以“阳城”为名的城邑甚多。关于禹都阳城的地望虽众说纷纭，但应以今河南登封告成镇为是，学界多认为登封王城岗遗址即禹都阳城。

夏代共14世17王，享国471年。《竹书纪年》记载夏代都邑变迁较详，即：禹都阳城；太康居斟　；帝相即位，处商丘；相居斟灌；帝（宁）〔杼〕居原，自迁于老丘；胤甲即位，居西河；太康居斟　，羿亦居之，桀又居之[10]3-5。此外，文献记载夏代诸王的都邑还有启居阳翟、少康居纶、桀居安邑之说。考上述诸地名，阳翟即今河南禹州，纶在今河南虞城东北，原即今河南济源，老丘在今河南开封，西河在今河南安阳一带，斟　在今河南省洛阳市偃师区，斟灌在今山东寿光，商丘（即帝丘）在今河南濮阳。总之，夏代王居除了太康失国后的一段时间在今河南东部及山东外，大多在河洛地区。

殷商凡29王，享国496年。孟子说：“汤居

亳，与葛为邻。”[9]147葛国在今河南宁陵，亳在今河南商丘（一说山东曹县），是商汤灭夏前的都邑。史称：“汤始居亳，从先王居，作《帝诰》。”《集解》引《括地志》云：“亳邑故城在洛州偃师县西十四里，本帝喾之墟，商汤之都也。”[1]93“先王”指帝喾。可见，商汤灭夏后，迁都夏中心区，仍称亳（或西亳），在今河南省洛阳市偃师区。此后诸商王的都城，《竹书纪年》所记甚详：外丙胜、殷仲壬、沃丁绚、小庚辩、小甲高、雍己伷均居亳；仲丁即位，元年，自亳迁于嚣；外壬居嚣；河亶甲整即位，自嚣迁于相；帝开甲逾、祖丁均居庇；南庚自庇迁于奄；阳甲即位，居奄；盘庚旬自奄迁于北蒙，曰殷。自盘庚徙殷，至纣之灭，二百七十三年，更不徙都[10]7-10。总之，商汤灭夏，都亳（今河南省洛阳市偃师区，一说今河南郑州），仲丁迁嚣（一作敖，今河南荥阳北），河亶甲迁相（今河南安阳附近），祖乙迁邢（今河北邢台），又居庇（今山东菏泽，一说今河南武陟境内），南庚迁奄（今山东曲阜东），盘庚迁殷（今河南安阳）。商代都城除短期在山东外，大多在河洛地区。

西周王朝历11世12王，据《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告》，西周积年为276年。史称“始文王继父为西伯，都于雍州之地”，“文王徙宅于程”，“文王自程徙都酆”[6]39-40。《诗》称，周文王“既伐于崇，作邑于丰”，“考卜维王，宅是镐京。维龟正之，武王成之”[11]。可见周文王都丰，武王灭纣，迁都于镐。史称“武王在酆镐”，“懿王徙于犬丘”，“厉王淫乱，出于彘”[8]57。“雍州”指今陕西、甘肃及青海东部地区，“程”在今陕西咸阳东北，“酆”在今陕西省西安市鄠邑区东，“镐”在今陕西西安西北，“犬丘”在今陕西兴平东南，“彘”在今山西霍州。总之，西周都城在关中的“镐”，称“宗周”。但在周成王时，周公又营建洛邑（今洛阳），称“成周”。西周形成东、西两京，洛邑与镐京具有同等的重要地位。

从上述考据可知，司马迁与左思关于“三代之居”与河洛地区的论断，并非虚言，而是以众多史实为依据的。但司马迁所说的“三代”是指唐（虞）、商、周，对夏则没有言及。笔者前文考述已经证明，夏代的都城也大多在河洛地区。因此，更准确地说，应该是唐虞、夏、商、周四代之居大都在河洛地区。“在司马迁的叙述中，五帝三代自炎黄始而万世一系，他们的活动范围基本上环绕中原，而三代之居皆在河洛之间，今天的以洛阳为中心的中原。河洛地区被认为是天地之中，是观象授时、祷告天地的适当地方，新朝新王（帝）必须占领先朝的故地，天下中心，获得天命的支持，才能被认同与成为文化上的正统。”[12]由此可见，河洛地区在中华文明形成与早期发展阶段具有非常重要的地位。

二、考古所见河洛地区的聚落与都邑

近百年来，考古工作者在河洛地区发现了众多新石器时代的聚落、都邑遗址和夏、商、周三代都城遗址。

（一）新石器时代河洛地区的聚邑

距今10000年前后，中华大地进入新石器时代。新石器时代又可分为早、中、晚三个时期。新石器时代早期是原始农业起源并初步发展、定居聚落出现的时期，河洛地区分布着裴李岗、老官台、枣园、磁山等多支考古学文化。

裴李岗遗址位于河南省新郑市新村镇裴李岗村西，面积2万平方米，发掘了一批墓葬、窖穴（含灰坑）和陶窑、房基，出土石器铲、镰、斧、磨盘、磨棒，陶器壶、钵、罐、碗、鼎，猪羊骨骼和陶猪、羊等艺术品。以裴李岗遗址为代表的文化遗存被称作裴李岗文化，又分为多个类型，其中的裴李岗类型主要分布在嵩山周围。贾湖类型的典型遗址贾湖遗址位于河南舞阳县北舞渡镇贾湖村，保护区面积5.5万平方米，发现栽培稻、家猪骨骼等动植物遗存。贾湖遗址出土的骨笛是中国迄今为止发现的最早的可吹奏乐器，甲骨契刻符号是目前发现的最早与汉字起源有关的实物资料。贾湖类型标志着新石器时代早期河洛地区原始农业的发展水平。

到了新石器时代中期，河洛地区完全被仰韶文化所覆盖。仰韶文化早期，今晋南、豫西地区兴起以山西芮城东庄遗址为代表的东庄类型文化。仰韶文化发展到中期，即繁荣期，河洛地区出现了庙底沟类型文化。

仰韶村遗址位于河南省渑池县仰韶村南部的缓坡台地上，总面积约30万平方米，包含仰韶文化和龙山文化时期的聚落，发现仰韶时期的房址、墓葬、窖穴、壕沟、道路及灰坑等遗迹，出土陶器、石器、骨器和蚌器，陶器有红底黑彩、深红彩陶罐和碗，小口尖底红陶瓶等。仰韶文化即因该遗址而得名。

庙底沟遗址位于河南省三门峡市湖滨区韩庄村北，面积约34万平方米，发现仰韶文化中、晚期及向龙山文化过渡期的文化遗存，包括窖穴、灰坑、房基、壕沟、陶窑、墓葬等。其下层陶器多夹砂或泥质红陶，器型有釜、灶、甑、鼎、尖底瓶、罐、盂、钵、盘、杯等，纹饰以植物叶纹彩陶为特征，据此确定为仰韶文化庙底沟类型；其上层发现半地穴式圆形白灰面房基、窖穴、陶窑，出土陶器多灰陶，器型有鼎、斝、豆、罐、盆、灶、杯等，多饰篮纹，少量彩陶，确定为庙底沟二期文化。

北阳平遗址群位于河南省灵宝市阳平镇境内，其核心遗存属庙底沟类型文化。北阳平村西的仰韶文化遗址面积超过100万平方米，是该遗址群中面积最大的遗址，应为其中心聚落。其仰韶中期的两座大型房址均为半地穴式，面积在200平方米左右。西坡遗址位于阳平镇西坡、南涧和北涧村，面积约40万平方米，年代距今约5800年。遗址中最大的一座房址位于其中心部位，整体占地516平方米，主室面积204平方米，具有殿堂性质，是迄今在全国发现的最大的新石器时代房址；清理的一座墓葬长5米、宽3.4米、深2.4米，是目前全国发现的同时期最大的墓葬。

双槐树遗址位于河南省巩义市河洛镇双槐树村，处在黄河南岸伊洛汇流处的高台地上，年代距今约5300年，是仰韶文化中晚期的一处大型都邑遗址。考古发现有三重环壕、具有迄今所见最早瓮城结构的围墙、封闭式排状布局的大型中心居址，3处共1700余座经过严格规划的大型公共墓地，3处夯土祭祀台基遗址，与大型建筑融合的用9个陶罐模拟的北斗九星天文遗迹，与丝绸起源有重要关联的最早家蚕牙雕艺术品，20多处祭祀遗迹，以及制陶作坊区、储水区、道路系统等，并出土了一大批丰富的文化遗物。

新石器时代晚期河洛地区分布着龙山文化，发现众多都邑性遗址。王湾遗址位于河南省洛阳市涧西区王湾村，面积约4.5万平方米。其新石器时代文化可分为三期：第一期为仰韶文化遗存，陶器以泥质红陶为主，饰线纹、弦纹，多彩陶；第二期属仰韶文化向龙山文化过渡期遗存，陶器以夹砂灰陶为主，有少许彩陶；第三期属龙山文化遗存，陶器以泥质和夹砂灰陶、黑陶为主，饰方格纹、篮纹，出现鬲、斝、鬶、盉等新器型，确立为河南龙山文化王湾类型。

后冈遗址位于河南省安阳市东郊乡高楼庄后冈，面积约10万平方米，为新石器时代和商代遗址。1931—1934年，梁思永主持了四次发掘，发现了著名的小屯殷文化—龙山文化—仰韶文化“三叠层”，首次明确了中原地区这三种文化的年代序列。20世纪50年代以来，又进行多次发掘。其仰韶文化陶器以红顶碗、钵、圜底罐形鼎等为典型器物，确立为仰韶文化后冈类型。龙山文化遗存发现有几十座圆形白灰面房基及一段长70余米的夯土城墙，这是河南首次发现的龙山文化城址，出土陶器器型以折腹平底罐、斝、鼎、鬲、瓮、盆、盘、豆等为主，饰以绳、篮纹，确立为河南龙山文化后冈类型。

陶寺遗址位于山西省襄汾县陶寺村南，总面积约300多万平方米，包括居住城址和墓葬两部分，年代为公元前2500年—公元前1900年。其中期城址面积280万平方米，是目前发现的中国史前最大的城址。遗址中发现有王族墓地和宫殿区、观象祭祀台、下层贵族居住区、大型仓储区、普通居民居住区、陶窑址及手工业作坊等。发掘墓葬1000多座，大型墓内随葬鼍鼓、特磬、土鼓、龙盘以及成组木器、陶器、玉器等礼乐重器。其文化被称作龙山文化陶寺类型。陶寺城址具有大型都邑性质，学界多认为它就是“尧都平阳”。

（二）夏商周三代的都邑遗址

王城岗遗址位于河南省登封市告成镇八方村东，面积约50万平方米，遗存主要属于河南龙山文化晚期和二里头文化。首次发掘时发现

东、西并列的两座小城，其中西城面积约1万平方米。后来在小城址的西面发现一座龙山文化晚期的大城，有夯土城墙和城壕，总面积约34.8万平方米，大城北部分布大面积的夯土群，城内发现祭祀坑和若干夯土基址。学界认为该遗址即文献记载的“禹都阳城”。

古城寨遗址位于河南省新密市曲梁镇大樊庄村古城寨村民组周围，总面积约200万平方米，是一处以龙山文化晚期城址为主体的遗址。其北、东、南三面城墙基本完整，外面有护城河环绕。城内发现的大型宫殿建筑基址和廊庑建筑基址是目前发现的龙山时期面积最大、结构最复杂的宫殿式建筑遗址。该城的建造经过统一规划和精心设计，表明其使用者具有至高无上的地位和尊严。

瓦店遗址位于河南省禹州市火龙乡瓦店村东北，面积约40万平方米。遗址包含龙山文化早、中、晚三期遗存，而以晚期遗存为主。考古工作者在西北台地发现王湾三期文化晚期大型环壕，在环壕内中部发现两处地面起建的大型建筑基址和奠基坑等遗迹，出土陶酒器、玉鸟、玉璧、玉铲和大卜骨等。后又发现多组环壕遗迹、大型夯土建筑基址及祭祀遗迹。

新砦遗址位于河南省新密市刘寨镇新砦村西，面积约70万平方米。其北部为龙山文化遗存，中南部为二里头文化遗存。近年在遗址中发现一座龙山文化晚期至新砦期大型城址，北墙长900多米，东西墙残存，又有内壕和外壕，城内中心区有大型夯土建筑基址。

二里头遗址位于河南省洛阳市偃师二里头村，面积约300万平方米，绝对年代大致为公元前1750年—公元前1530年。在其中心区分布着宫城和大型宫殿建筑群，宫城外围有井字形主干道道路网，并分割出不同的功能区。制造奢侈品的官营手工业作坊区位于宫城近旁，祭祀区、贵族聚居区拱卫在宫城周围。宫城内发现十余处宫殿基址。在宫殿区的北面和西北一带，集中分布着与祭祀有关的建筑遗迹。以高大的宫殿为中心，包括广阔的庭院和廊庑、门塾在内的封闭的威严建筑群，正是王权的反映。遗址中发现有铸铜、制陶、制骨、制造玉器和绿松石器的作坊。一处铸铜作坊遗存面积约1万平方米，遗留有多座操作间，铸铜工具有坩埚、炉壁和陶范，表明二里头的青铜铸造业已具一定的规模。中小贵族墓出土许多青铜器、玉器、漆器和骨器。在二里头遗址发现中国最早的城市主干道网、最早的宫城、最早的大型四合院宫室建筑群、最早的多进院落式大型宫殿建筑，显现出王都所特有的气势。二里头遗址的宫城布局开启了我国古代帝王之居“建中立极”的建都模式，体现了礼制思想对于都城布局的决定作用。

偃师商城遗址位于河南省洛阳市偃师区塔庄和高庄，总面积约190万平方米。城址为三重城垣相套合。大城发现7座城门，探出大道11条，其间分布铸铜遗存、制陶作坊及大型仓储基址。在大城中、南部有一座时代更早一些的小城，其内有宫城，发现8座宫殿基址。中部有一座大型宫殿基址，左右各有两座面积与之相近的宫殿基址。东部的4号建筑基址和西部的南北排列的建筑基址，可能是宫城之中的宗庙与宫殿建筑。宫城东北和西南各有府库，北侧有池苑遗存和祭祀场。城内发现有铸铜作坊遗址。偃师商城和文献记载的汤都西亳地望相吻合。

郑州商城遗址位于河南省郑州市区的郑州旧城及北关一带，面积约25平方千米，有三重城垣，内城城垣保存完整。城址内发现宫殿区、手工业作坊区、居民区、墓葬区等遗存以及房址、水井、窖藏坑等遗迹。宫殿区发现宫殿基址多处，还有用石板砌筑的蓄水设施。商城周围发现有铸铜、制陶、制骨等作坊遗址，铜器窖藏及多座中小型墓葬。郑州商城是目前我国已发现的规模最大、保存最完好的商代早期都城遗址。其三重城池和宫殿区的整体形制布局奠定了中国城市发展的基础，宫殿区发现的供水系统严密科学，三座窖藏坑内出土了大批王室青铜重器。学界多认为它就是商汤的亳都。

小双桥遗址位于河南省郑州市高新区石佛街道小双桥村，遗址总面积约400万平方米。城址面积144万平方米，发现有夯土建筑台基、大小道路和陶窑、祭祀坑。其中心区有多处大型宫殿建筑基址、祭祀场所和青铜冶炼遗迹，出土青铜器物有爵、斝、簪、钩、镞和建筑构件等，特

殊石器有大型石磬、石圭、石祖等。小双桥遗址时代属白家庄期，为具有都邑规模和性质的遗址，有学者认为是仲丁所迁之隞都。

洹北商城遗址位于河南省安阳市洹水以北，总面积约470万平方米，发现有大型宫殿基址、房基、水井、灰坑、墓葬等。1号基址平面呈“回”字形，包括门塾、主殿、配殿和廊庑，总面积近1.6万平方米。学界多认为洹北商城是盘庚所迁的殷都，也有人认为是河亶甲所迁的相都。

殷墟位于安阳西北郊小屯村及其北面的洹水两岸。1928年—1937年间曾进行15次发掘，出土大量陶器、骨器、蚌器、石器、玉器、青铜器以及2.7万多片甲骨。1950年以来，考古工作者持续对殷墟进行大规模钻探和发掘，探明了王宫遗址及其周围的居民点、手工业作坊区、王陵、贵族墓葬、祭祀坑、平民墓葬、聚落的分布情况，清理了武官村大墓和殉人祭祀坑、铸铜和制骨作坊遗址、一般居住遗址和墓葬区。殷墟中心区50多座宫殿建筑的夯土台基上排列着整齐的石柱础和铜柱础，重门复室，形成中心广庭的四合院布局，规模巨大，气势宏伟。西北岗王陵区发现13座大墓，随葬青铜器、玉器数量众多。

西周时期河洛地区的重要遗址有成周洛邑、辛村卫国都城遗址。

成周洛邑始建于周成王五年（公元前1038年），周公征用殷遗民，“作大邑成周于土中。城方千七百二十丈，郛方七十里。南系于洛水，北因于郏山，以为天下之大凑”[13]。考古工作者在河南洛阳老城北郊北窑一带发现西周时期的贵族墓地，共有墓葬400多座，出土有大量青铜器、玉器、陶器及原始瓷器。在墓地东南发现了大型铸铜手工业遗址，在瀍水东岸发现了西周祭祀遗存和众多殷遗民墓。据何尊铭文所记，洛邑为最早的“中国”。

辛村卫国都城遗址位于河南省鹤壁市淇滨区金山街道辛村，面积90余万平方米，20世纪30年代在此发掘西周墓葬80余座。王陵区的墓葬均为长方形竖穴土坑墓，出土大量青铜器、玉器等。近年来，考古工作者对非墓葬类遗存进行了大规模考古发掘，发现制骨作坊区、铸铜作坊区、一般居住区以及大量殉人、殉牲坑。辛村西周遗址为卫国的核心遗址，是集王陵区、铸铜作坊区、制骨作坊区及其他功能区为一体的都邑。

总之，河洛地区发现的从新石器时代到西周时期的聚落和都邑遗址数量和重要性，在全国都是独一无二的，它充分表明了河洛地区在中华文明形成与早期发展阶段所具有的举足轻重、无可替代的地位。

三、河洛文明与中华文明

在距今10000年前后，河洛地区的古人类开始脱离使用打制石器从事狩猎和采集活动的旧石器时代，过渡到使用磨制石器进行农作物栽培种植的新石器时代。考古工作者在河南新密李家沟遗址发现了距今约10500年—8600年的史前文化堆积，其下层出土有细石核和细石页等典型的细石器遗存，上层则出土有粗夹砂陶及石磨盘等。它“揭示了该地区史前居民从流动性较强、以狩猎大型食草类动物为主要对象的旧石器时代，逐渐过渡到具有相对稳定的栖居形态、以植物性食物与狩猎并重的新石器时代的演化历史”[14]。

新石器时代是人类文明起源、形成的时代。原始农业和原始手工业产生，先民们过上了定居生活，出现了聚落。后来随着生产的发展，社会逐渐复杂化，出现聚落群、中心聚落和一般聚落，聚落成员贫富分化，地位悬殊，阶级、国家出现，开始迈入文明社会的门槛。

大约距今9000年—7000年，河洛地区处于新石器时代早期。这一时期在今河南中西部分布着裴李岗文化，陕西东部分布着老官台文化，山西南部分布着枣园文化，河北南部则分布着磁山文化。裴李岗遗址出土有石器铲、镰、斧及磨盘、磨棒，发现有密集的炭化粟粒；贾湖遗址发现聚落和公共墓地以及房址、窖穴、陶窑、墓葬等，发现栽培稻和猪、狗等家畜骨骼以及麻织物残片；磁山遗址发现大量窖穴，部分窖穴下部有粟灰堆积。这表明当时虽然畜牧业、渔猎业、采集业仍有一定比重，但是农业生产已有一定程度的发展，原始农耕文明逐步形成。

大约距今7000年前后，社会发展到新石器时代中期。距今6700年—4800年间，河洛地区处于仰韶文化时期。仰韶文化是以彩陶和磨光石器为标志的一种新石器时代文化，分布于河南大部、河北中南和西北部、山西大部、陕西大部、甘肃东部、青海最东部、内蒙古南部和湖北西北部地区。仰韶文化因其分布广泛，延续时间长，内涵丰富，影响深远，成为中国史前文化中的一支主干文化。

河洛地区仰韶文化从早到晚可以分为半坡类型、庙底沟类型、西王村或大河村类型。仰韶文化早期，在晋南豫西地区兴起东庄类型文化。从距今约6000年开始，仰韶文化发展到中期，即庙底沟期，也是仰韶文化的繁荣期。庙底沟类型文化以河南省三门峡市庙底沟遗址而得名，河洛地区为其分布的核心区。在距今5800年前后，以灵宝北阳平遗址群及三门峡庙底沟、渑池仰韶村等遗址为代表的仰韶文化庙底沟类型成为中原文明起源阶段的核心文化。北阳平遗址群是河洛地区仰韶文化庙底沟类型遗址的典型代表，可能和黄帝族群的活动有密切关系。这一时期河洛地区人口急遽增长，农业进一步发展，制陶业独具特色；聚落进一步扩大且分布密集，聚落之间分化严重，产生区域核心聚落、聚落群中心聚落和一般聚落的差别，社会出现复杂化现象，开启了文明化进程。北阳平遗址面积近100万平方米，为该聚落群的中心聚落。西坡遗址面积约40万平方米，为次等聚落，在此发现大型半地穴式房屋基址10多座，其中最大的房址占地516平方米，包括主室和回廊，具有殿堂性质。西坡墓地为庙底沟类型晚段的典型墓地，从墓葬规格可见当时已出现贫富和地位的分化，可以分为四个层级，随葬品虽有差别但不特别突出。其“高等级墓葬虽然有标志社会身份的大口缸等特殊物品，但这些物品数量少，也并不特别精致；与此形成对照的是，墓葬规模是社会身份的重要标志，与随葬品数量或‘价值’相比，墓葬规模表现出的等级化趋势更加明确”。“西坡墓地代表的庙底沟类型社会选择了明显更简朴的‘物化’社会等级的方式，既无奢华的随葬品，也无浓厚的宗教气氛。这一在社会复杂化初期形成的传统，对中原地区后来的文明化进程产生了深刻影响。”[15]庙底沟类型文化的传播，东到大海，南抵长江，北达河套和辽河流域，西到甘肃，促进了各地区文化的一体化，形成了“早期中国文化圈”。

距今5300年前后，中华大地各区域陆续进入文明阶段。河洛地区包括巩义双槐树遗址、郑州西山城址与大河村遗址、荥阳青台遗址与汪沟遗址等仰韶中晚期文化遗存，已基本可以确定为初步意义上的文明形态。巩义双槐树遗址发现有三重大型环壕，具有迄今所见最早瓮城结构的围墙，封闭式排状布局的大型中心居址，3处共1700余座经过严格规划的大型公共墓地，3处夯土祭祀台遗址，用9个陶罐模拟的北斗九星天文遗迹，与丝绸起源有重要关联的最早家蚕牙雕艺术品，20多处礼祀遗迹，以及制陶作坊区、储水区、道路系统等。双槐树作为黄河流域仰韶文化中晚期高规格都邑性质的中心聚落，李伯谦、王巍等称其为“河洛古国”，推测其可能是黄帝族群在中原地区活动晚期的中心聚落。“以双槐树遗址为代表的‘中原文明发展模式’，崇尚中心和文化包容，重视民生、农桑，不过分地把创造的社会财富贡献给神灵，而是更多地投入社会再生产。这一模式的主体在后代为主流社会所继承和发扬，成为中华文明历史进程中最具代表性和引领性的主流发展模式和思想。”[16]

约距今5000年前后，河洛地区的仰韶文化发生变化，过渡到庙底沟二期文化，并在短时间内迅速扩展开来。约距今4800年前后，进入龙山时代早期。距今4600年—4300年，河洛地区进入龙山时代中期，即发展繁荣阶段，形成王湾三期、三里桥类型、后冈二期等几种文化类型。这一时期社会经济发展，生产工具出现飞跃式进步，陶器普遍采用轮制。聚落面积扩大，盛行零星、小型、简单的墓葬。

在距今4300年前后，中国大多数区域性文明进入衰落期，河洛地区的中原龙山文化却强势发展，脱颖而出。各区域间的文化交流和人群迁徙更加频繁，黄河下游的龙山文化、长江中游的石家河文化因素进入河洛地区，新的文明

要素不断在河洛地区汇聚。陶寺的大型城址、宫殿区、王族墓地以及出土的高档次随葬品，充分表明当时河洛地区已经出现早期国家，进入邦国文明社会。

距今约4000年，河洛地区人口普遍增长，聚落规模扩大，发展出若干新的区域中心。在嵩山周围，从登封王城岗、禹州瓦店到新密新砦，形成了密集的城址群。登封王城岗遗址被一些学者推测为“禹都阳城”。禹州瓦店遗址作为一处以河南龙山文化晚期为主的大型都邑遗址，可能与文献记载的“夏居阳翟”“夏启均台之享”有关。新密新砦遗址是一处河南龙山文化晚期和二里头文化早期遗址，出土遗物出现较多的海岱文化因素，可能与夏代早期的“后羿代夏”有关。

考古工作者在伊洛盆地发现并长期发掘的偃师二里头遗址，学界主流观点认为是夏王朝中晚期的都城遗址，可能是文献记载的夏都“斟 ”。地处中原腹地的二里头文化，融合各方文化因素，其都邑规格和宫室建筑继承了中原传统，礼器吸收了东方和江汉地区文化因素，从而在黄河中游伊洛河流域建立了中国最初的广域性“王国”，中华文明进入了一个新的时代。考古界普遍认为，二里头早期国家的形成表明以中原为中心的历史发展趋势的正式确立，中原地区的早期文明化进程完成。二里头遗址出土的青铜礼器表明青铜器制造已将冶炼和熔铸工艺分开，并已掌握范铸技术，从而开启了中国乃至东亚文明的“青铜时代”。

约公元前1600年，商汤灭夏，建都于夏的中心区，仍称“亳”。商代都城屡迁，大多在河洛地区。商代前期的郑州商城与偃师商城、中期的郑州小双桥城址和洹北商城，晚期的安阳殷墟，都在河洛地区，先后形成二里岗文化和殷墟文化。河洛地区是商代全国的政治、经济、文化中心。郑州商城出土的众多青铜器表明商代前期青铜工业的发展和铸造技术的进步。安阳殷墟发现的青铜作坊数量更多，规模更大，出土青铜器数量种类更多，铸造工艺更为精美，表明我国青铜文明已经相当发达。殷墟发现的甲骨文是已经成熟的系统文字。距今约3300年—3000年的殷墟文化是商代晚期的文化遗存，其分布范围以豫北为中心，北至京津，南达豫南，西至陕西，东达鲁中，反映了殷商王朝统治地域之广阔。考古发现表明，殷商文化对长江流域文化已产生较大影响。

约公元前1046年，周武王出兵灭商，建都关中的镐京，称宗周。为了巩固和加强对东部广大地区的控制，周公又在伊洛盆地营建洛邑，称成周，在河洛地区分封卫、晋等重要诸侯国作为周室的藩屏。周公在洛邑“制礼作乐”，在继承前代礼乐的基础上，制定了周代的礼乐制度。西周文明把中华文明带入了一个更高的发展阶段——以“封邦建国”和“礼乐文明”为特征的统一国家阶段，为日后秦朝中央集权制的统一国家奠定了基础。西周制度被我国历代封建王朝继承和发展，成为中华政治文明的根基。

结　语

综上所述，在距今9000年前后的新石器时代早期，河洛地区已经出现了以粟、黍作为主体，稻作为辅的原始农耕文明，先民过上了以聚落为单元的定居生活。到距今6000年—5500年的仰韶文化庙底沟期，河洛地区生产发展，人口增长较快且分布集中，出现聚落群和中心聚落、一般聚落的分化，社会成员在地位和贫富方面产生差别，社会开始复杂化。在灵宝西坡遗址出现占地500多平方米、围绕广场的大房子，先民开启了步入文明社会的进程。庙底沟文化向四方扩张，各地区之间的文化联系加强，形成了最早的“中国文化作用圈”。距今5300年的仰韶文化中晚期，巩义双槐树遗址出现三重环壕和有围墙环绕的高等级建筑集群，具有都邑性质，它与周围的聚落一起被称作“河洛古国”，展现了“原初中国”的文明图景。

距今4300年—4100年，长江中下游的石家河、良渚等区域文明相对衰落，河洛地区的龙山文化持续崛起，呈现出“邦国林立”的局面。在晋南地区出现了面积达280万平方米的陶寺遗址，发现了最早的宫城，出现了早期国家，进入到“邦国文明”社会。

距今约4000年，夏王朝在河洛地区建立。

距今3800年前后，河洛地区出现了以二里头遗址为都邑的广域王权国家，形成了以二里头文化为代表的相对更为成熟的文明形态。二里头文化在河洛地区产生和发展的过程代表了早期国家的形成与扩张的全过程，二里头文化在中原各地的统一性大大增强，其文化影响力向四方辐射，成为中华文明总进程的核心与引领者。

二里头遗址出土的青铜器是中国进入青铜时代的标志。商代前期以郑州商城、偃师商城为代表的二里岗文化反映了河洛地区青铜文明的快速发展，至商代后期，以安阳殷墟为代表的青铜文明达到高峰，影响波及全国各地。西周成王时周公营建成周洛邑作为两京之一，在此分封诸侯，巩固了周王朝的统治；在此制礼作乐，西周的礼乐制度成为中华传统文化的根基。

总之，河洛地区是中华文明形成和早期发展的核心区域，是中华民族和华夏文明的重要发祥地。早在西周时期，洛邑就被认为是最早的“中国”所在地，并形成了“择中建都”的传统观念。受其影响，使作为“天下之中”的河洛地区，从春秋战国到宋代长期成为全国政治、经济、文化的中心。

参考文献

[1]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959.
[2]萧统.文选[M].李善，注.北京：中华书局，1977：75.
[3]李吉甫.元和郡县图志[M].贺次君，点校.北京：中华书局，1983：158-159.
[4]袁珂.山海经校注[M].成都：巴蜀书社，1993：150-151.
[5]陈桥驿.水经注校证[M].北京：中华书局，2007.
[6]皇甫谧.帝王世纪[M].陆吉，点校.济南：齐鲁书社，2010.
[7]左丘明.国语[M].上海师范大学古籍整理研究所，整理.上海：上海古籍出版社，1988.
[8]佚名.世本[M].周渭卿，点校.济南：齐鲁书社，2010.
[9]杨伯峻.孟子译注[M].北京：中华书局，2005.
[10]佚名.古本竹书纪年[M].张洁，戴和冰，点校.济南：齐鲁书社，2010.
[11]朱熹.诗集传[M].上海：上海古籍出版社，1980：188-189.
[12]曹兵武.历史的中国[N].中国文物报，2015-08-07(4).
[13]佚名.逸周书[M].袁宏，点校.济南：齐鲁书社，2010：49.
[14]北京大学考古文博学院，郑州市文物考古研究院.中原地区旧、新石器时代过渡的重要发现：新密李家沟遗址发掘收获[N].中国文物报，2010-01-22(6).
[15]中国社会科学院考古研究所，河南省文物考古研究所.灵宝西坡墓地[M].北京：文物出版社，2010：297-298.
[16]齐岸青.河洛古国：原初中国的文明图景[M].郑州：大象出版社，2021：6.

The Important Position of He-Luo Region in the Formation and Early Development of Chinese Civilization

Cheng Youwei

Abstract: Archaeological excavations in the past hundred years have found numerous settlements and capital sites in He-Luo region, providing valuable data for the study of the origin, formation and early development of civilization. According to the literature, the four generations of Tang, Yu, Xia, Shang and Zhou lived in He-Luo region. The number and importance of settlements and capital sites found in He-Luo region from the Neolithic Age to Western Zhou Dynasty are unique in the whole country, which fully shows that He-Luo region had a pivotal and irreplaceable position in the formation and early development of Chinese civilization. He-Luo region is the core area of the formation and early development of Chinese civilization, and is an important birthplace of the Chinese nation and Chinese civilization. As early as the Western Zhou Dynasty, Luoyi was regarded as the earliest place of “China”, and formed the traditional concept of “choosing the capital of China in central area”. Under its influence, He-Luo region, as “the middle of the world”, became the national political, economic and cultural center from the Spring and Autumn Period to the Song Dynasty.

Key words: He-Luo region; Chinese civilization; formation and development; status

[责任编辑/启　轩]

中医药对外交流的医学考古学观察*

赵丛苍　祁　翔　曾　丽

摘　要：古代中医药对外交流历史久远，大致经历了发展、兴盛和沉寂的动态发展阶段，存在双向交流、文化推动、循序渐进、因势变迁等特点。中国古代先进的医药文化传播到周边国家和地区，既促进了传入地人民健康水平的提高、社会的进步，又对世界医药学的发展产生了深远影响。同时通过相互间药材的交流、方剂的收集、医书的撰写等，也不断充实着中医药宝库，推动了中医药文化的发展。从中医药交流和发展的角度，应坚定文化自信，增强中医药对外交流的自信和自觉，在加强科学与文化研究及转化的基础上努力提升大众对中医药文化的认知和认同，推动中医药可持续地“走出去”，更好地满足各国人民对美好生活的热切期盼、增进人们健康福祉，携手共建人类卫生健康共同体和人类命运共同体。

关键词：中医药；对外交流；医学考古学；人类卫生健康共同体

中图分类号：K878　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0054-10

文化是在交流互动中不断发展变化而非静止和孤立的。中国古代文明源远流长、繁盛发达、包容开放，在吸收、引进和融合许多外来优秀文化的同时，中华民族更是源源不断地向外传播先进的知识和文化，其中就包括中医药。中医药是中华民族在与疾病威胁的漫长斗争中实践积累与智慧升华的结晶，先进性、系统性和持续性的发展为其古时对外长期交流提供了先决条件。而新兴的医学考古学的研究，能够从考古学的角度，依靠考古资料，客观、真实地揭示古代医药学发展的实际情况，聚焦古今人们都十分关注的医药问题[1]。有关古代中医药对外交流的医学考古学观察，不仅可以展现中医药对外交流的历程和特点，还可为新时代中医药交流提供经验借鉴和历史启示。

一、古代中医药对外交流的历时性考察

以长时段的视角观察，古代中医药对外交流的发展具有阶段性特征，可分为三期五段：

（一）发展期：先秦至南北朝

中国医学对外交流由来已久，先秦至南北朝为其发展期，大致以张骞凿空西域为界，又可分为前后两大段。

先秦时期中医药可能已传向周邻地区。据《尚书大传》等文献记载，周武王灭商后曾封箕子于朝鲜。《汉书·地理志下》记述了箕子对朝鲜的开发：“殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田蚕织作。”[2]《异域志》则明确提到箕子带

收稿日期：2022-11-16
***基金项目：**国家重点研发计划项目“道地药材源流的本草考古研究”（2022YFC3500900）。
作者简介：赵丛苍，男，西北大学文化遗产学院教授、博士生导师（陕西西安　710127），主要从事考古学与文化遗产学研究。祁翔，男，西北大学文化遗产学院博士生（陕西西安　710127）。曾丽，女，西北大学文化遗产学院博士生（陕西西安　710127）。

医入朝："周封箕子之国，以商人五千从之，其医巫卜筮、百工技艺、礼乐诗书皆从中国。"[3]尽管《异域志》成书于元代，所载内容的准确性有待商榷，但至少其暗示了随着文化交流的不断增进，商周时期应已存在一定程度的地域间的医药交流。与之类似的是，秦代医学传向日本的可能性较大。《史记·淮南衡山列传》记载秦代方士徐福东渡扶桑时带"五谷种种百工而行"[4]。陈邦贤认为"百工"包括了医人，"这是医人把中国医术带入日本之始"[5]。上述这些或可反映早期医药交流的存在。

张骞出使西域开辟了著名的丝绸之路，逐渐形成了一条横贯亚洲、非洲和欧洲的交流通道。丝绸之路极大促进了中原与西域在文化、经济、医药等多方面的互动。尽管民间交往可能早已存在，但丝绸之路的开辟在中医药对外交流史上有着里程碑式的意义——自此中医药交流日趋频繁。甘肃敦煌汉悬泉置遗址所见汉武帝、汉昭帝时期的纸文书T0212④：2正面隶书"薰力"[6]，当为"熏陆"香药；广州象岗南越王墓也出土有乳香[7]，常被用作熏香和活血止痛药，可能是汉代从地中海沿岸和阿拉伯地区传入中国的。而丝绸之路的畅通也使得一些西域商人、使节等得以进行来往贸易、朝贡和传教，随之带来药材和医药知识的传播，如《后汉书·西域传》："大秦王安敦遣使自日南徼外献象牙、犀角、玳瑁……"[8]2920安息国太子安世高于汉桓帝建和年间抵洛阳，其"兼洞晓医术，妙善针脉，睹色知病，投药必济"[9]，曾翻译《四谛经》《安般守意经》《阴持入经》等涉医佛经。可见，印度医学随着佛教的东传也逐步传入中国。

汉魏时期，中国与东南亚地区也已存在医药交流。《后汉书·马援传》记载马援因交趾薏苡"胜瘴气""实大"而将其带回[8]846。交趾的薏苡也渐为当时医家所重视。三国时期名医董奉曾在越南治愈了交趾太守杜燮的"痉厥"重症："仙人董奉与药一丸，以水含服，捧其头摇捎之。……遂复常。"[10]在中医药传入越南地区的同时，越南的奇香异药也传入中国。《三国志·吴书》对此有载："燮每遣使诣权，致杂香细葛，辄以千数。明珠、大贝、流离、翡翠、玳瑁、犀、象之珍……无岁不至。"[11]1192-1193"（交州）田户之租赋，裁取供办，贵致远珍名珠、香药、象牙、犀角、玳瑁、珊瑚、琉璃、鹦鹉、翡翠、孔雀、奇物、充备宝玩，不必仰其赋入，以益中国也。"[11]1252

南北朝医药对外交流的考古发现很少，但相关活动屡见于史书记载。如：梁武帝曾应百济之请，派遣博士、工匠等赴百济传播经义、阴阳五行理论以及药物知识，百济还仿照南北朝之制设立了医博士、采药师等职[12]。反过来，朝鲜半岛的药材也传入中国。陶弘景《本草经集注》收载了高丽、百济的人参、细辛、五味子、白附子等药材，认为人参"乃重百济者，形细而坚白，气味薄于上党；次用高丽……形大而虚软，不及百济"[13]。可见药材交流已不是简单地进行空间移动，中国医家对朝鲜半岛人参质量的优劣亦有所研究鉴别。此外，西域的医药也在不断地输入，《魏书·西域传》载："波斯国，都宿利城……（出）胡椒、毕拨、石蜜、千年枣、香附子、诃梨勒、无食子、盐绿、雌黄等物。"[14]《宋书》《梁书》等史籍文献也对来自西域的香药多有记载。

总体来看，先秦至南北朝时期的中医药对外交流虽然逐渐增多，但主要停留于药材传播和个别医士流动的层面，较少涉及医事制度、医治理念和精神等深层内涵。

（二）兴盛期：隋至明早期

隋至明早期，国家经济繁荣，文化先进，学术氛围相对宽松，加之交通的发展，商贸和文化交流兴盛。往来的使节、学者、商人、僧侣等络绎不绝，尤其在中国古代最为开放的唐代，受益于王朝开放包容的文化心态，中医药对外交流呈现出一种全方位、深层次的繁盛态势。根据印刷技术和贸易交通方式的发展，可大致分为隋唐、宋至明早期两段。

1.隋唐时期

基于医药典籍和药材传播的中朝医药交流开始增加。张仲景的《伤寒论》、巢元方等的《诸病源候论》、孙思邈的《备急千金要方》等陆续传至朝鲜，也为完善其医治方法、医事制度、医学教育等创造了良好的条件。与此同时，由朝鲜

半岛传入的药材、医方的数量和种类也明显增多。据史料记载，662年至929年就约有九次从朝鲜半岛输入人参、牛黄等药材[15]。

中日医药交流的渠道在隋唐时期发生了一定改变，相较之前主要通过朝鲜传入日本，此时期使节、留学生、僧徒等成为双方直接交往的主要媒介，对医药交流产生了较大影响。大量遣隋使和遣唐使来华学医。而前往日本的中国僧徒以鉴真大师为代表，其六次东渡，终抵日本，除传授佛教外，也为传播中医药知识作出了积极贡献。

药材方面，日本奈良东大寺正仓院所藏文书与药物遗存，为该时期中日医药交往历史提供了实物见证。正仓院收录有8世纪日本宫廷所存桂心、人参、大黄、雄黄等药物，“（北仓）‘西棚’内之二十六种为《献物帐》所载残存之品，以外尚有二十二种，不见于《献物帐》者，‘南棚’之品亦然。余意此种未载之品，或即施药院所遗药材也。以上诸品，均系汉药，‘西棚’尤多贵重者，如犀角、厚朴、人参、麝香之类，当为当时遣唐使持归，奉献于皇室者，故自多珍品。奈良朝之医学，受唐影响，甚为发达”[16]。除药材外，中医药著作也是日本重点引进的对象。如丹波康赖所撰《医心方》引用了大量的中国医药文献，部分文献后来在中国亡佚。此类医书成为研究残缺或佚失的隋唐医籍以及当时医药学发展情况不可多得的珍贵资料。此外，日本还编写了《大宝律令》，其中《医疾令》仿唐制确立医事制度。这些规章制度对古代日本医药学的发展起到了重要的推动作用。

古代中国与南亚及阿拉伯半岛等地的医药交流，于隋唐时达到了一个高峰。宗教的传播是其医药交流的重要载体。中印医药交流主要得益于以玄奘、义净为代表的僧侣的往返，也即佛教的传播。《大秦景教流行中国碑》记载唐代景教寺院存在医疗活动，有学者认为可能与景教大德伊斯的医疗活动有关[17]。药物交流主要伴随贡纳、贸易进行。如《旧唐书·西戎传》：“（拂菻王）遣使献底也伽。”[18]《新修本草》对药材功效作详细说明：“底野迦（即底也迦），味辛、苦，平，无毒。主百痨，中恶，客忤邪气、心腹积聚，出西戎。……胡人时将至此，亦甚珍贵，试用有效。”[19]李珣的《海药本草》系统总结了唐五代传入中国的药物，充分反映了唐代海外贸易带动下药物传入中国的盛况[20]。除大量药材输入外，还有输出的相关记载，如《省道记》记载向大食出口吉纳胶、芦荟、樟脑、肉桂、生姜等[21]218。诸如此类的史籍医典中有关药物交流和利用的记载浩如烟海。而扶风法门寺地宫出土的沉香实物[22]，其《衣物帐》碑文上的“檀香”“丁香”等名[23]，黑石号唐代沉船中发现的八角茴香和龙脑香[24]，更是日益繁荣的贸易往来之真实体现。

2.宋至明早期

这一时期受经济文化发展、医政医教改革及印刷业发达等因素的影响，医学迎来整体大发展。由于航海技术和造船业的进步，海上交通和对外贸易发达，药材运输途径由唐代的海陆并重变为以海路为主。海上运输进入鼎盛期。

中朝医官、医人的交往变得频繁。两宋时期，中国医者多次被派往高丽治病、授业，元明时期双方亦是互派医生交流。《神医普救方》《太平圣惠方》《证类本草》《圣济总录》等医籍逐渐在朝鲜半岛普及。高丽还仿宋制建立医事制度、医学教育与医学试科体制，如高丽“乃于普济寺之东起药局，建官三等：一曰太医；二曰医学；三曰局生”[25]。在中朝医药交流影响下，朝鲜半岛的医药卫生观念和条件发生较大改变。尽管总体上看，这一时期中国医学的输出是主流，但此交流也有利于中医药自身的传承与发展。例如，在中国已佚的医书在朝还有部分保存。《宋朝事实类苑》：“哲宗时，臣僚言：窃见高丽献到书，内有《黄帝针经》九卷。……此书久经兵火，亡失几尽，偶存于东夷。今此来献，篇帙具存，不可不宣布海内，使学者诵习。”[26]宋朝以高丽所呈的《黄帝针经》九卷为底本重刊，使其流传至今。此外，高丽还曾派遣医士入元参与元世祖的疾病医治。

与唐代交流盛况不同，宋代中日官方医药交流有所衰落，来往贸易、交流以商人和僧人为多，到元明时期出现回升，“元朝中后期，元日之

间私人商船来往极为频繁，是日本各个时代中商船开往中国最盛的时代”[27]。这些医药交流对日本汉方医学的发展作出了积极贡献。

随着陆上丝绸之路的萎缩，中国与西域医学交流的频次和程度亦不如前。由于海上贸易的发达，中国与东南亚诸国存在频繁的贸易往来和医药交流。泉州湾宋代沉船内有大批海外采购的香料药物，香料木未经脱水重达四千多斤，包括降真香、檀香、沉香等，还有胡椒、槟榔、乳香、龙涎香、朱砂、玳瑁等药材[28]。船身附着物多来自菲律宾、越南、马来西亚、新加坡和印度尼西亚等国海域[29]，结合文献推测这艘返航商船主要驶往东南亚，当然也可能抵达了阿拉伯地区，是庞大海外贸易、中外医药交流的宝贵实物资料。而介绍中国医学成就的波斯文《唐苏克拉玛》的编译，则标志着中医药知识真正系统地向西传播到中东地区[30]。至明初，郑和下西洋再一次掀起了医药交流的高潮。根据史籍和新出《故承事郎齐庵张仕琦墓志铭》记载，下西洋使团中的医务人员有医官、医士、民医之别[31]。船队还带有大量针对东南亚湿热气候及相关疾病的药物[32]。完备的医务人员和丰富有效的药材对远航的成功起到了重要保障作用，同时推动了医药知识和文化的交流，直接或间接地促进了所到地区医药事业的发展。出使西洋还促进了各国珍贵药材的引入和繁荣的朝贡及贸易往来。爪哇、暹罗、旧港等国家或地区将香料进贡到中国的情况屡见不鲜。

（三）沉寂期：明中期至清

明中期至清时期，中国医药学整体上持续发展，李时珍的《本草纲目》、吴又可的《瘟疫论》等均是国内中医药发展的代表。但在相对保守的文化心态下，总体而言中医药对外交流及其对中医药自身发展的影响较之前有所沉寂。

中朝医士交往依旧较为频繁，朝鲜继续收集中国医书，输入中国药材，并完善自身医事制度。在学习中国医药学的基础上，其东医体系逐渐形成、发展。日本汉方医学流派也伴随着明清时期中日交流而形成[33]。上述可谓该时期有关中医药对外交流的亮点。同时，较以往时期不同，传教士或汉学家对中医药著作的翻译和西传，成为这一时期中医药对外传播的主要方式和显著特征。1700年至1840年间，西方出版的有关中医药的书籍共60余种①，偏重于实践和技艺性较突出的本草学、脉学和针灸学。作为医学交流的主要桥梁，他们还将西医学知识与器具引入中国，如利玛窦著《西国记法》、邓玉函译《人身说概》等，一定程度上填补了传统中医药在神经、解剖等方面的空白。但因当时西医学自身优势尚不明显，传入者掌握粗浅，其对中医药的影响有限[34]427。

二、中医药对外交流的特点

中医药对外交流历史悠久，回顾其发展历程可以看到，呈现出以下特点。

（一）双向交流

文化交流主要是指不同文化背景的主体相互交流的过程[35]，是一种开放的、双向或多向的相互作用行为。重文化传播而轻当地传统，强调自身发展而忽视外来影响，都失之偏颇。中医药交流主要分为三种类型：其一是非本地原生的外来因素之传播；其二是原生型受外来影响进一步发展；其三是以传播在外的原生因素补其在本地的散失亡佚。此三者皆存在于中医药对外传播和对内引进的过程中。从古至今，中医药交流大大推动了邻近国家和地区卫生健康水平的提高、医药卫生事业的发展，为人类的繁衍生息、友好相处作出了重大贡献，其重要性不言而喻。

与此同时，中医药也在不断地吸收、转化外来因素。外来药材和医治技术的引入，是第一种类型的典型代表。如安石榴、胡桃、苏合香、茉莉等外来药用植物进入中国，丰富了本土草药宝库，扩充了中医药体系；印度医学“金针拔障术”在唐代已载入医籍，《外台秘要》中就引用了“天竺经论眼”[36]，著名诗人刘禹锡可能也曾因眼疾求助于金篦术，他在《赠眼医婆罗门僧》一诗中写道：“三秋伤望眼，终日哭途穷。两目今先暗，中年似老翁。看朱渐成碧，羞日不禁

风。师有金篦术，如何为发蒙。”[37]此外，属于第二种类型的原生因素在外来因素的影响下，其艺术性和（或）科学性等可能会有所发展变化。西汉南越王墓药盒造型纹饰的波斯风格，表明其属于海外舶来品，药具的艺术性即得以丰富。《海药本草》即讨论传入的海外药物功用、炮制及方剂组成，促进药物实践和药方发展。第三种类型则相对较少，涉及对象以医籍善本为主，如北宋哲宗时期以高丽所贡善本为底本的《黄帝针经》重新刊印颁行等。但需要注意的是，中医药的“根”和“魂”是中国传统文化，具有显著的原生性和强大的包容性，因此外来因素大多只是被中医药吸纳转化，取为己用，并未改变中医的根本。

（二）文化推动

有学者指出：“西医最得西方古典科学重具体、讲实证的精神，中医最得中国传统文化重整体、讲联系的神韵。如果在各种学科中，举出最能体现中西文化特征的一种，我以为医学最为合适。”[38]西医学主要依靠同时期的科技基础和在某些病症上药到病除的实效展示，在传播过程中逐渐被接受，比如其优于中医学的外科手术。而中医学是中国古代自然科学精神和人文方法的有机结合体[39]，植根于中国传统文化，蕴含着中华民族丰富的文化基因，带有鲜明的文化符号，其体系有着突出的哲学、伦理学特征。尽管存在以临床需求为主推动人痘术广传国外之类的情况，但中医药对外交流背后的重要支撑和主要推动力更多的应是文化辐射与流动，这也影响了中医药多层次文化内涵的传播与接纳。其与西医东渐的情况和特点有所不同[40]。有鉴于此，中医药对外交流传播的研究更需要从文化交流、文明交往的视角予以审视。

此外从影响力和传播距离来看，中医药对外交流背后的文化推动力还决定了这种交流具有一定的地域性特征，范围大致有二：一是东亚和东南亚地区；二是丝绸之路沿线国家。中国传统文化对周边国家和地区有着较强的影响力和聚合力，形成了以中国传统文化为核心的人文相近相通的东亚文化圈。因而，特征鲜明、底蕴深厚的中医文化作为中国传统文化之瑰宝，易于在此范围内传播和被接受，从而产生广泛而极其深远的影响。如明末由朝鲜半岛许浚编著的《东医宝鉴》，即主要源于中国中医学，其一定程度汇集了东方医学成果，为当地医疗活动所倚重。而对于丝路沿线的国家和地区，尤其是非东亚文化圈者，丝绸之路是政治、经济、军事之路，从某种意义上讲其本质更是文化交流、文明对话之路[41]。此通道连接着不同文化圈的文明，伴随着人口的流动和接触的频仍，保障人们生命健康的医药自然也会成为互动往来的重要内容。

总之，中医学体系在古代世界长期占有先进地位，其丰富庞大的文化内涵会对交流对象所在地区的医学、药学、哲学、伦理学、自然科学等产生巨大影响。

（三）循序渐进

人类认知的历程，总体上经由简单到复杂，由狭窄到宽阔。文化交流和文明交往也是如此，具有一定的层级性，不仅表现于交往的内容和形式由低级向高级演进、由野蛮状态向文明化上升，而且也使历史交往由地域的、民族的交往，走向世界性的普遍交往，使区域历史逐步转变为全世界历史[42]。从长时段的时间维度观察，中医药对外交流广度和深度的发展，可以分别用“由点到面”和“由表及里”来概括。

所谓“由点到面”，至少包含了两层含义：第一层含义是交流群体范围的扩大化。最初是个体之间的自然联系，伴随生产力和交通的发展，个体联系拓展为地缘性的群体交往。隋唐以前医药互动一般是基于个别商旅和医士的流动，规模往往有限。隋唐以后，文化辐射力度增强，贸易交通网络日趋复杂，群体性大规模的医药交流随之增加。商贸、朝贡、宗教、战争等多种方式推动了中医药交流的开展。第二层含义是交流涉及的中医药内容的丰富化，这里主要指药物种类、药方医籍和临床应用等增多。例如，有学者统计唐代《备急千金要方》中应用外来香料药物的方剂有五十九个，而到了宋代，《太平惠民和剂局方》所载的应用外来香料药物的方

剂增至二百七十五个[43]。1974年泉州湾宋代海船出土的大批香料药物遗存，正是这一历史情境的真实体现。

“由表及里”是指中医药交流的深度不断增加。人类文明交往的基本内容是物质文明、精神文明、制度文明和生态文明[42]。在某种意义上，中医药文化分层次的内涵主体与其是基本对应的，即从位于表面的作为载体的物，到位于中层的传统手工艺技能，以及位于深层的自然界和宇宙的知识与实践等。各层面要素的传播交流不是平行推进、平衡发展的。基于少部分人员往来，作为载体或介质的物以及技术的流动，成为中医药对外交流发展的主旋律。兴盛阶段，药方医籍、医治理念、医事制度等更深层次的中医药文化内涵或主动或被动、或直接或间接地对外传播，如唐宋时期日、朝对中国医事制度、医学教学体制的效仿。这也意味着中医药物质、精神、制度和生态方面的内容逐渐得到了邻国人民的广泛认可和接受吸收。

（四）因势变迁

人类学家爱德华·萨皮尔（Edward Sapir）指出：“每一种文化形式和每一社会行为的表现，都或明晰或含糊地涉及传播。”[44]无论是异质异形（不同文化系统间）还是同质异形（同一文化系统内）的文化形态，在文化输出与输入过程中，均不会进行整体性迁移，也不会维持稳定不变的传播流动速率。发生位移的大多是文化内部的某些要素。而要素的选择及其移动方向和速率等因素，则主要受到交流各方的发展水平、需求及开放程度的影响。

从长时段和动态变化的视角看中医药对外交流的历程，可以清晰地看到其交流的主动性、广度和深度受到政治、经济、文化等发展程度（客观）以及开放态势（主观）的密切影响。例如，隋唐时期，国力强盛、交通发达、贸易繁荣，传统文化有力向外辐射的同时，广纳外来文化因素，开放包容、兼收并蓄。著名科技史专家李约瑟就曾描述说：在中国历史中，唐代确是任何外国人在首都都受到欢迎的一个时期[34]169。医药交流也随之空前繁荣起来，中医药文化呈现强势输出态势。炼丹术、本草学、脉学、麻醉法等在唐代就已传入阿拉伯地区，有些更远至西方。中医学也在不同层面上对西域医学有不同程度的吸收转化。而明中后期至清时期中医学的发展总体而言相对缓慢。

明末利玛窦在《利玛窦中国札记》中说：“中国的医疗技术的方法与我们所习惯的大为不同，他们按脉的方法和我们的一样，治病也相当成功。”[45]18世纪来华英使马戛尔尼曾说：“余因知中国人民于机械学中未始无所优良，而于医学之外，科学及科学知识，则甚劣于他国。”[34]431尽管后者说辞有些歧视、偏激，但利玛窦和马戛尔尼的看法至少表明中医药在当时仍较为先进且在西方受到一定的认可。然而较为保守的思潮减缓甚至一定程度上阻碍了中医药对外交流。来华传教士和医生及其译著成为这一时期医药西传和输入的重要媒介。

三、中医药对外交流的意义与启示

不同文化的接触、交往，必然或多或少带来各自文化的变迁发展。中医药对外交流历时之久、范围之广，对中医药自身乃至世界医学的发展、人民生命健康的维护、国与国之间关系的构建等都有着深远的影响。有关中医药对外交流意义与启示的揭示，不仅是对历史的尊重和正确认识，而且具有积极的现实意义。

（一）现实意义

交流，意味着既有对外传播又有吸纳于内。基于此，从传播对象的角度来看，可大致以与之对应的世界和国内视域来探讨中医药对外交流的重要现实意义。

1.世界视野下的交流与互动

中医药文化在古代长期处于先进地位，其伴随着商贸往来、宗教传播、战争冲突等行为，在世界范围内广泛辐射。对各国医药文化的发展起到了不同程度的启发和激励作用，甚至为部分国家提供了一种借鉴和参照，增进了各国之间的联系。人痘术的西传与改良就是典型例子。中国的人痘术在世界免疫学领域具有重

要地位，广传欧美。法国哲学家伏尔泰曾高度评价道："我听说一百年来中国人一直就有这种习惯（指种人痘）；这是被认为全世界最聪明、最讲礼貌的一个民族的伟大先例和榜样。"[46]而这也激发了英国人进行再创造的灵感，成为牛痘术发明的渊薮。

需要注意的是，文化传播到新环境所引起的反应，相当程度上取决于当地文化的特点和发展，因而中医药对外交流具有一定的地域性，这种推动作用在不同地区影响的广度和深度有所不同。中医药面向西域及欧洲地区传播的内容主要是药材和技艺，丰富其医药知识和认知，但并未触及、改变当地医药文化固有的深层结构。中医药对东亚文化圈的国家和地区的影响则是全方位和多层次的：除了药材和技艺外，还有医事制度的建立和医学教育的发展，同时也有属于中医药文化深层内涵的、有关自然界和宇宙的知识与实践的传播等。如唐宋时期中医学传入日本、朝鲜并达到高峰，中医学的药方、医技、医理乃至医学教育、医事制度等几乎大规模地被系统移植，中医药文化备受推崇，后来两国在此基础上分别发展形成了汉方医学和东医学。作为医药交流记忆的一种载体，历代保留的诸多典籍也可在一定程度上弥补各国文献记录的缺失。当然，医药交流所产生的影响还具有多方面效应，除医药本身发展外，更增进了思想文化的互动和中外友好往来，丰富了各国物质与精神文化生活②。总之，中医药对外传播，为世界医学的发展注入了活力，产生了深刻影响，也推动了世界人民对以中医药为代表的中国优秀传统文化的内涵价值和文化意义的认知与认可。

2.国内视角下的吸收与转化

交流往往是双向的。外来文化因素的传入，为文化创新与发展提供了动力，无疑丰富了中医药的内容与内涵，促进了中医药文化的繁荣。而文化的成功传播及其意义，不仅取决于此文化本身的性质和发展，还取决于接受方的发展水平。中国有自己坚实且极具特色的医学体系，是先民经过漫长实践总结和理论升华的结果，先进性、系统性、连续性使其长期屹立于世界医药之林。因此中医药的基本理念、文化模式等深层次内涵在对外交流中不会轻易发生改变，更遑论被取代。外来医药文化，主要以医学知识传播和物质贸易往来两种途径进入中国。中医药在发展过程中采取的是"择其善者而用之"的方式，在交流中逐步吸收转化，实现文化的扬弃，完善自身体系。例如，中医与印度医药交流的总体特征是"本我之道，用彼之器"，即在"理""法"方面，印度医药对中医的影响不大，在"方""药"的部分，中医则"取为我用"，对其吸纳相对较多[47]。

事实上，这可以看作中医药长期以来吸纳外来因素之特征的一个缩影，即主要集中于药材、方剂和技法层面的扩充与完善。尽管其中一些药材和医疗技术层面的知识多是随着宗教（如佛教、基督教）的传播和贸易的开展而传入的，但其对古代中国最实际最深刻的影响还是在于参与疾病救治、维护生命健康方面，主要在本草药和临床治疗手段方面丰富了我国的医学宝库。

（二）当代启示

中医药长期的对外交流，极大地改变了东西方文化历史进程，为维护世界人民的生命健康、推动各国人民友好往来作出了重大贡献。对古代中医药交流历程的考察，既是医学考古学研究的内在课题，也可为当今中医药交流提供一定的启迪，以古鉴今。

1.坚定文化自信

中医药之本，根在文化。回顾古代中医药对外交流的历程，在其兴盛期如隋唐之时，《贞观政要》载："自陛下君临区宇，深根固本，人逸兵强，九州殷富，四夷自服。"[48]国力强盛、文化繁荣，强大的文化自信推动了全方位、深层次交流的开展。在文化传播力和影响力骤增的同时，异质文化因素也不断地传入、转化，在此背景下中医药出现了集大成式地发展。可见，文化自信是推进中医药对外交流的基础和前提，反过来中医药对外交流发展也可以促进文化自信的增强，两者之间有着紧密的关联性。

在如今现代化与全球化推动下的文化发展历程中,强势文化与弱势文化、传统文化与现代文化、西方文化与东方文化之间存在一定的冲突[49]。为此,坚定中医药文化自信,意味着面对机遇和挑战既不妄自菲薄又不盲目自大,要充分认识中医药在疾病防治和康复中的独特优势,同时加强医学考古学、医学史等方面的研究,深挖中医药文化的内涵及价值,以“交流互鉴”“兼收并蓄”“古为今用”促进其创造性转化和创新性发展。面对新冠肺炎疫情,与西医有着不同体系的中医药,在预防疾病、救治病患、促进康复等方面发挥了独特而不可替代的作用,在国际上获得了广泛关注和高度评价。中医抗疫的重大成就,既可大大增强中国人民的文化自信,也促进了中医药文化软实力的提升和中医药的世界认同。

2.树立交流意识

“生产的流动性、不断增多的文化交流、全球化市场以及具有多元文化的组织和劳动力的出现——这些都要求我们掌握适应多元文化社会和全球村生活的技能。”[50]随着社会发展和全球化进程的加剧,人类因生存环境和生活水平的变化而不再满足于疾病救治,提高健康水平和生活质量成为备受关注的焦点。而中医药以其绿色自然的标志、整体论和平衡观的思维,正好与人们的当代需求高度一致。事实上,中医药从古至今从未停下走向世界的脚步,日本正仓院文书与药物遗存的收录、土耳其苏菲亚国立图书馆中医西传波斯文译本《唐苏克拉玛》残本的发现等,均是中医药对外交流的珍贵见证,但长期以来其主要通过贸易、宗教、战争等途径,以见闻或概述的经验为主进行交流。这种交流虽意味着没有固步自封,但几乎从未主动地作输出和吸收[51]。此外,在西方科学化浪潮的冲击下,如今国内外对中医药还存在不少质疑。凡此种种,鉴于当下时代的召唤和自身发展的需要,我们必须认识到中医药对外交流的重要性和必要性,站在文化自信的高度树立交流意识,增强中医药交流的自觉,改变被动的开放体系,以更加开放包容的心态主动“走出去”,如此才能为协同发展、转化创新的主动性和话语权奠定基础。

3.可持续性发展

文化动力,是中医药对外交流的背后支撑和重要推手。但主要推动力和所传播的具体内容,实际上有时并不完全一致。中医药在对外传播尤其是对西方的传播过程中,相较于文化输出,大多是以药材、医方、技术等工具形态输出的[52]。作为中国优秀传统文化的重要组成部分,中医药蕴含着中华文明特有的思维方式、精神价值和文化意识,是一个庞大的体系,若在交流中重物质和技术而轻其文化内涵,就减损了中医药的内在价值及其发展潜力,难以让异质文化对其形成较为充分的认知和有效的认可,影响力随传播渐次淡化,也意味着可持续性交流发展的动力被削弱。

一般而言,物质因素的传播速度会优于精神因素,但后者所造成的影响往往比前者更为深远。中医药对外交流历程的“循序渐进”特点告诉我们,要把握“由点到面”和“由表及里”,输出药物、技术与方法等偏重实效性的因素,更重要的是使用面向当下的合适的“话语”,输出其核心的文化理念与精神思维,引导同质异形和异质异形文化背景的人们认知到中医药文化多层次的内涵。当然,“打铁还需自身硬”,中医药在现代语境下对自身方法和理论的应用普及与创新发展,以及中医药文化内涵与价值的发掘阐释,是其获得国际认可和保持对外交流的重要前提。由此搞好结合才可为中医药对外交流的可持续发展打牢根基。

结　语

在人类发展史上,中医药的智慧和贡献熠熠生辉。古代中医药对外交流大致经历了发展、兴盛和沉寂等阶段,存在双向交流、文化推动、循序渐进、因势变迁等特点。中国古代先进的医药文化传播到周边国家和地区,既促进了传入地人民健康水平的提高、社会的进步,又对世界医药学的发展产生了深远影响,同时通过

相互间药材的交流、方剂的收集、医书的撰写等，也不断充实着中医药宝库，推动了中医药的发展。揆诸当下，这也为促进现今中医药交流合作、增进中国与世界各国人民的友谊提供了一定的借鉴与启示。党和国家对中医药的关怀、保护和扶持力度持续加大，随着《“十四五”中医药发展规划》《推进中医药高质量融入共建“一带一路”发展规划（2021—2025年）》等政策文件的印发出台，中医药对外交流面对挑战的同时，在新时代也迎来了前所未有的机遇。“一花独放不是春，百花齐放春满园。”无论是从文化传承还是从文化输出的角度，都要有中医药对外交流的自信和自觉，在加强科学和文化研究及转化的基础上努力提升大众对中医药文化的认知和认同，推动中医药可持续地“走出去”，更好地满足各国人民对美好生活的热切期盼、增进人们健康福祉，携手构建人类卫生健康共同体和人类命运共同体。

注释

①参见李良松：《古代中医的传播形式与方法概论》，《第五届中国中医药信息大会——大数据标准化与智慧中医药论文集》，第151-165页。②参见曾丽、祁翔、赵丛苍：《医学考古学视野的丝绸之路香药交流之考察》，《西安交通大学学报（医学版）》2023年第2期（待刊）。

参考文献

[1]赵丛苍.论医学考古学的现实意义[J].中原文化研究，2021（6）：92-98.

[2]班固.汉书[M].北京：中华书局，1982：1658.

[3]周致中.异域志[M].北京：中华书局，1981：2.

[4]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959：3086.

[5]陈邦贤.中国医学史[M].上海：商务印书馆，1957：146.

[6]甘肃省文物考古研究所.甘肃敦煌汉代悬泉置遗址发掘简报[J].文物，2000（5）：4-20.

[7]广州市文物管理委员会，中国社会科学院考古研究所，广东省博物馆.西汉南越王墓[M].北京：文物出版社，1991：141-473.

[8]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

[9]释僧祐.出三藏记集[M].苏晋仁，萧炼子，点校.北京：中华书局，1995：508.

[10]陈荆和.大越史记全书[M].校合本.东京：东京大学东洋文化研究所，1986：133.

[11]陈寿.三国志[M].陈乃乾，校.北京：中华书局，1959.

[12]廖育群，傅芳，郑金生.中国科学技术史：医学卷[M].北京：科学出版社，1998：433.

[13]陶弘景.本草经集注[M].尚志钧，尚元胜，辑校.北京：人民卫生出版社，1994：207.

[14]魏收.魏书[M].北京：中华书局，1974：2270-2271.

[15]朱建平.中国医学史研究[M].北京：中医古籍出版社，2003：313.

[16]傅芸子.正仓院考古记白川集[M].沈阳：辽宁教育出版社，2000：27.

[17]聂志军.景教碑中“伊斯”也是景医考[J].敦煌学辑刊，2008（3）：119-127.

[18]刘昫，等.旧唐书[M].北京：中华书局，1975：5315.

[19]苏敬，等.新修本草[M].缩印本.上海：上海古籍出版社，1981：175.

[20]王棣.唐代海外药物的传入与李珣《海药本草》[J].成都大学学报（社会科学版），1991（4）：32-37.

[21]亨利玉尔.古代中国见闻录[M]//张星烺.中西交通史料汇编：第2册.北京：中华书局，1977：218.

[22]权飞.法门寺唐塔地宫出土唐代香料初探[J].农业考古，2016（4）：246-250.

[23]陕西省考古研究院，法门寺博物馆，宝鸡市文物局，等.法门寺考古发掘报告[M].北京：文物出版社，2007：227.

[24]钱江.波斯人、阿拉伯商贾、室利佛逝帝国与印尼Belitung海底沉船：对唐代海外贸易的观察和讨论[J].国家航海，2011（1）：86-100.

[25]徐兢.宣和奉使高丽图经[M].朴庆辉，标注.长春：吉林文史出版社，1986：32.

[26]江少虞.宋朝事实类苑[M].上海：上海古籍出版社，1981：397.

[27]木宫泰彦.日中文化交流史[M].胡锡年，译.北京：商务印书馆，1980：394.

[28]泉州湾宋代海船发掘报告编写组.泉州湾宋代海船发掘简报[J].文物，1975（10）：1-18.

[29]李复雪.泉州湾宋代海船上贝类的研究[J].海交史研究，1984：101-109.

[30]朱明，弗兰克，戴琪.最早的中医西传波斯文译本《唐苏克拉玛》[J].北京中医药大学学报，2000（2）：8-11.

[31]虞金永，王志高.明初下西洋使团中的医者：从新出张仕琦墓志谈起[J].中国国家博物馆馆刊，2020（10）：132-140.

[32]费信.星槎胜览校注[M].冯承钧，校注.北京：中华

书局，1954：34-38.
[33]邵沁，宋欣阳.明清中日医学交流对汉方医流派形成的影响[J].医学与哲学，2019(1)：77-80.
[34]李经纬.中医史[M].海口：海南出版社，2015.
[35]贝内特.跨文化交流的建构与实践[M].关世杰，何惺，译.北京：北京大学出版社，2012：12-13.
[36]王焘.外台秘要[M].高文柱，校注.北京：华夏出版社，1993：390.
[37]刘禹锡.刘禹锡集笺证[M].瞿蜕园，笺证.上海：上海古籍出版社，2009：964-965.
[38]熊月之.西学东渐与晚清社会[M].上海：上海人民出版社，1994：710.
[39]邢玉瑞.中医学的科学文化研究[M].北京：中国中医药出版社，2021：1.
[40]王亚丽，陈雨菡.从中医西传看中西文化交流[J].中国中医基础医学杂志，2018(4)：477-478.
[41]赵丛苍，张朝，赵戈.丝绸之路学[M].北京：科学出版社，2021：9-10.
[42]彭树智.论人类的文明交往[J].史学理论研究，2001(1)：5-18.
[43]吴鸿洲.泉州出土宋海船所载香料药物考[J].浙江中医学院学报，1981(3)：44-47.
[44]周晓明.人类交流与传播[M].上海：上海文艺出版社，1990：10.
[45]利玛窦，金尼阁.利玛窦中国札记[M].何高济，王遵仲，李申，译.何兆武，校.北京：中华书局，1983：34.
[46]伏尔泰.哲学通信[M].高达观，徐仲年，王燕生，等合译.上海：上海人民出版社，2005：54.
[47]赵雅琛，张承坤，沈澍农.本我之道，用彼之器：中医对于“印度医”的受容姿态解析[J].中华医史杂志，2020(4)：195-199.
[48]谢保成.贞观政要集校[M].北京：中华书局，2021：567.
[49]庄晓东.文化传播论[J].云南艺术学院学报，2002(4)：88-93.
[50]萨默瓦，波特.文化模式与传播方式：跨文化交流文集[M].麻争旗，等译.北京：北京广播学院出版社，2003：1.
[51]马伯英，高晞，洪中立.中外医学文化交流史：中外医学跨文化传通[M].上海：上海文汇出版社，1993：634.
[52]孙晓生，陆金国.以文化为核心推进中医药对外传播[N].中国中医药报，2009-05-15(3).

Medical Archaeological Observation on Foreign Exchange of Traditional Chinese Medicine

Zhao Congcang, Qi Xiang and Zeng Li

Abstract: The foreign exchange of ancient Chinese medicine has a long history. It has experienced a dynamic development stage of development, prosperity and decline. It has the characteristics of two-dimension exchange, cultural impetus, gradual progress and change according to circumstances. The spread of ancient Chinese advanced medical culture to neighboring countries and regions not only promoted the improvement of local people's health and social progress, but also had a profound influence on the development of world medicine. At the same time, through the exchange of medicinal materials, the collection of prescriptions and the writing of medical books, the treasure house of traditional Chinese medicine has been continuously enriched and the development of traditional Chinese medicine has been promoted. From the perspective of communication and development of traditional Chinese medicine, it is necessary to strengthen cultural confidence and enhance the confidence and self-consciousness of foreign exchanges of traditional Chinese medicine. On the basis of strengthening scientific and cultural research and transformation, we should strive to improve the public's understanding and recognition of traditional Chinese medicine culture, promote the sustainable “going global” of traditional Chinese medicine, better meet the people's ardent expectations for a better life, and improve people's health and well-being, work together to build a community of human health and a community of shared future for mankind.

Key words: traditional Chinese medicine; foreign exchange; medical archaeology; community of common health for mankind

[责任编辑/云　扬]

魏晋礼法合治与伦理共同体的形成*

曹胜高

摘　要：礼法合治作为国家治理的基本策略，在早期中国经过学理阐释和司法实践，成为建构公共秩序的基本手段。礼借助道德认同形成行为自觉，法依靠外在强制确立行为规范，两汉已经将贯穿于经典中的伦理认同作为司法实践的内在要求。魏晋建构伦理秩序时，借助礼制稳固了早期中国形成的伦理认同，将之作为衡量社会秩序的基准。魏律与泰始律已经体现出礼法共同维护伦理秩序的走向，如以礼法合治的方式维持孝道，将之从伦理观念强化为公共秩序。唐代以引经疏律的方式确认了礼法合治的实践，将经书所维护的道德伦理作为法律制定与司法实践的内在要求，以社会教化强化伦理认同，以司法实践维护伦理秩序，促成了中华民族伦理共同体的形成。

关键词：春秋决狱；以法明礼；引经疏律；礼法合治
中图分类号：K232；K235　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2023）01-0064-07

公共秩序的建构，既有赖于外部的强制要求，更取决于社会群体的秩序认同。早期中国常以家国一体的观念推动公共秩序的建构。家庭秩序的基石是伦理，社会秩序的基石是道德，早期中国以伦理道德同构的方式推己及人，立足家庭伦理推演公共秩序。其核心是伦理认同与道德共识所强化的礼制，依托于人的自觉来实现；其外围是维护伦理要求和道德秩序的法，依托于强制力量来约束人的行为。礼与法作为国家治理的手段，共同维护着早期中国所形成的伦理认同，两者相辅相成确立的公共秩序在两周的司法实践中得到了持续的学理阐释，又借助于汉儒的阐释不断优化司法实践的方式。特别是两汉引经决狱、魏晋以礼明法，持续推动着礼与法对伦理秩序的强化、对道德认同的确认，在律法制定和司法实践中探索礼法合治的可行性。早期经典所强化的道德伦理日渐成为建构公共秩序的原则，成为律法制定的依据和司法实践的学理，使得礼与法成为维护伦理秩序的手段。礼体现着社会文明的高度，法维护着公共秩序的底线，两者相辅相成共同促使古代中国形成了伦理共同体。

一、礼法合治的观念演生

早期中国的国家治理观念，无论是儒家、法家还是其他学派，皆主张以刑德、赏罚为二柄。其间的差别，在于孰先孰后、孰轻孰重。孔子曾论及德刑之治的优劣："道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。"[1]15 主张刑罚可以维持社会行为的底线，道德用以倡导理想的社会风尚。理想没有顶点，底线却有尺度，司法容易做到令行禁止，道德引导却没有止境。儒家由此主张道德优先，引导百姓向善，以避免百姓不教而诛地受到惩罚。

但在执政实践中，孔子也不得不动用刑罚

收稿日期：2022-11-22
***基金项目**：国家社会科学基金后期资助重点项目"土地祭祀与早期中国乐歌的生成"（20FZWA010）。
作者简介：曹胜高，男，广东外语外贸大学中文学院教授（广东广州　510420），主要从事中国文学与文化研究。

来维持社会秩序。他在诛杀少正卯后言："人有恶者五，而盗窃不与焉：一曰心达而险，二曰行辟而坚，三曰言伪而辩，四曰记丑而博，五曰顺非而泽。此五者有一于人，则不得免于君子之诛，而少正卯兼有之。……是以汤诛尹谐，文王诛潘止，周公诛管叔，太公诛华仕，管仲诛付里乙，子产诛邓析、史付，此七子者，皆异世同心，不可不诛也。"[2]赞同商汤、文王、周公、太公、管仲、子产等诛杀七人而安天下的举措。可见孔子所言的先德后刑，只是治理国家的理想状态，而不是唯一的措施。

儒家所强调的教化和法家所重视的刑罚，分别居于德、刑两端[3]。在国家治理实践中，能够体现道德要求并付诸行为的礼，恰恰可以通过外部的约束来引导内心的道德自觉，或者通过内心的道德自觉而形成得体的行为，将作为内在体验的道德付诸外在规范的礼义，为社会运行提供良好的秩序。孔子所言的"克己复礼"，正是试图克制人内心的私欲来体认道德，由道德外发而遵守约定俗成的礼制，挽救春秋后期社会秩序的失范。战国晚期的荀子，已经认识到法的不可或缺，但他仍站在儒家的立场，不遗余力地强调礼的重要性。

礼是道德的外化，是将道德共识落实到个人行为上，并以此作为公共秩序的准则，故其所约定的是社会"应该去做"的，将之作为为人处世、待人接物的标准。法规定的"不应该去做"的预设行为，其维持的是社会底线，以此防范社会秩序的失范。孔子至荀子所着力倡导的礼，是基于道德自觉而形成的社会行为，是对理想的社会秩序的期待，其有益于治世而无助于乱世。商鞅、韩非子、李斯所推重并实践的法，是对社会秩序底线的维护，其有助于乱世而无益于治世。在人人能遵纪守法的时代，如何建构一个凝聚社会共识和道德认同的社会秩序，法家学说体系并没有给出更高的学理阐释。儒家则一直孜孜以求地在阐释其学理并探寻其实现方式。

在儒家的阐释中，作为由道德自觉而形成的行为方式，礼承担着凝聚道德共识、体现伦理要求、进行社会褒贬的全部功能。《左传·隐公十一年》中言："礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。"礼所体现的秩序，既有规范的成分，更要求个人的自觉，其通过道德认同和舆论褒贬来评判人的德性和行为，以此维持社会秩序和道德共识。《礼记·曲礼上》又言："夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。"礼作为道德共识的体现，可以衡量社会运行的是非、明确社会运行的原则，并对人的行为方式进行评判。因此，在大传统中，礼本身便是道德共识、社会规范和行为准则的统一。

战国社会秩序的紊乱，使得原本基于道德体认、自我约束和舆论评骘的礼，缺少了对社会行为的强制管理，于是出现了更趋严格的成文法，对不遵守社会秩序的行为进行惩罚。李悝、慎到、商鞅以及李斯所制定的律令，正是通过规定社会底线的方式来强力维持社会秩序，由此所形成的律令，成为秦汉国家维持社会秩序的基准。东汉王充认为："古礼三百，威仪三千，刑亦正刑三百，科条三千，出于礼，入于刑，礼之所去，刑之所取，故其多少同一数也。"[4]在他看来，古礼三百是礼，其所体现的只不过是道德原则，人人可以根据道德原则来形成恰当的行为。威仪三千则为刑，是分门别类地列举了违背社会规则所应承担的后果。王充意识到了礼与法的区别，在于礼义规定的是道德原则，按照道德原则可以举一反三地形成行为自觉。威仪所规定的是不得逾越的行为规范，触碰某一行为规范便受到相应的惩处。礼依赖于自觉来实现，刑依靠于强制来执行。这样一来，律令只会越来越详细，才能制止不断滋生的违法行为。秦律之所以以严苛酷烈著称，在于其律令繁苛琐碎，需用庞大的司法体系来维持，才能做到执法必严，违法必究。

自刘邦与秦地百姓"约法三章"之后，西汉开始了缓减秦之苛法的司法改革。其改革的基本理路，是以儒家学理对秦法进行修订。《后汉书·应劭传》言："故胶西相董仲舒老病致仕，朝廷每有政议，数遣廷尉张汤亲至陋巷，问其得失。于是作《春秋决狱》二百三十二事，动以经对，言之详矣。"依照经义解释律令，用以指导司法实践。从《盐铁论》所载的御史、大夫们与贤良、文人的对谈来看，汉武帝、汉昭帝时期的朝廷官员依然遵循着传统严苛的司法习惯和行政认知，而贤良、文人则按照儒家经典精神来试图改良社会风气、改革行政制度。汉武帝让最高司法长官向董仲舒咨询重大案件，是期望能够以儒家学理对重大司法判决或者决策提供理论指

导。由此而形成的春秋决狱，实际是用历史经验、礼义精神对秦律进行弥补后，对汉律的修订。

西汉时期的春秋决狱，既是借鉴历史经验进行司法解释，又是借鉴礼义精神改良司法实践。之所以如此，在于秦律的制定，并非依经立义，而是商鞅建构了国家绝对控制社会的司法体系，其能够凝聚国力统一天下，也足以让秦帝国在十五年后轰然瓦解。汉承秦制，沿用秦律管理社会，但却在“过秦”的思潮中意识到秦制的弊端，汉武帝时期充分意识到秦汉律令与历史经验、道德观念存在严重抵牾之处，便援儒术以缘饰法令，试图让司法实践能够使百姓口服心服，而不全依赖于强制执行。随着司法实践的推进和经学传承的深入，朝廷君臣皆有意要借助经义来弥补法律的不足。董仲舒、倪宽、张汤等人不断借用《春秋》来解释司法实践，借用经义来改良、补充、缓解秦朝法治所带来的严苛。

董仲舒曾判定过一个疑难案子：甲无子，从道旁拾弃儿乙作为儿子。乙长大后犯杀人罪，把情况告诉了甲，甲即将乙隐藏起来，对甲犯什么罪，应处什么刑，当时众说不一。董仲舒便借助孔子所谓的“父为子隐，子为父隐。直在其中矣”的原则[1]177，认为乙虽非甲亲生，但为甲抚养，其身份等同亲子，谁也不能改变这一事实。按照“春秋之义，父为子隐”的传统，甲可以藏匿乙而不应当坐罪。董仲舒采用经义对司法进行解释，实则借助亲亲之情的伦理认同来调整司法实践，从而使得司法能够契合于伦理要求。

汉宣帝注重将此前的判例转化为法令的做法，修正司法解释，使法律规定更合乎社会共识。他说：“父子之亲，夫妇之道，天性也。虽有患祸，犹蒙死而存之。诚爱结于心，仁厚之至也，岂能违之哉！自今子首匿父母，妻匿夫，孙匿大父母，皆勿坐。其父母匿子，夫匿妻，大父母匿孙，罪殊死，皆上请廷尉以闻。”[5]251其充分肯定了父子之间相互为对方隐藏罪过，是出于亲情，也是出于人性的关爱，由此免除了“子首匿父母，妻匿夫，孙匿大父母”的包庇罪，合乎社会的伦理期待。

从汉武帝时的春秋决狱开始，到汉宣帝时引经义调整司法制度，西汉不断尝试着以礼修法。东汉初年，梁统曾上书光武帝：“窃谓高帝以后，至乎孝宣，其所施行，多合经传，宜比方今事，验之往古，聿遵前典。”[6]1168概括了西汉以来行之有效的司法改革经验，在于依照经传的解释来进行司法解释，充分肯定汉宣帝借助经义改进司法实践的做法。如果说经传的精神在于礼乐教化，司法的用意在于刑政处罚，则以经传进行司法解释，实际实现了礼乐刑政的合一。

永元初，陈宠上书汉和帝提出司法改革，意在使汉律“与礼相应，以易万人视听，以致刑措之美，传之无穷”[6]1554，主张按照经义的标准进行系统的司法改革，保证所有的律令能够合乎礼义。永元六年（94年），陈宠开始校定律令，他执行的原则是：

> 礼之所去，刑之所取。失礼则入刑，相为表里者也。……汉兴以来，三百二年，宪令稍增，科条无限。又律有三家，其说各异。宜令三公、廷尉平定律令，应经合义者，可使大辟二百，而耐罪赎罪二千八百，并为三千，悉删除其余令，与礼相应。[6]1554

陈宠主张礼与刑要各司其职，礼用以维持道德共识，刑维持礼的要求。礼所反对的行为，应纳入律令进行惩处。刑罚所要维持的社会秩序和个人行为，要与礼所提倡的道德共识和价值导向一致。他以经义为标准，对汉法进行了修订取舍，将律令中不合经义的刑罚悉数删除，让司法实践与礼义要求相一致。陈宠的儿子陈忠担任尚书时，“略依宠意，奏上三十三条，为《决事比》，以省请谳之弊。又上除蚕室刑，解赃吏三世禁锢，狂易杀人得减重论，母子兄弟相代死听赦所代者，事皆施行。虽时有蠲革，而旧律繁芜，未经纂集”[7]920。陈忠依照经义，建议去除宫刑，去除对贪赃枉法的官员家属的株连，并主张精神病患者杀了人要减刑等，这些司法原则得到允准，并得以实行。

应劭继续以经义删定汉律令，先后整理了《律本章句》《尚书旧事》《廷尉板令》《决事比例》《司徒都目》《五曹诏书》和《春秋决狱》等。他将两汉以《春秋》来决狱的司法实践进行总结，删除律令中的重复内容，初步整理出按照经义解释司法的案例，试图把春秋决狱的成果转化为法律的条文。其在建安元年（196年）作《汉仪》献上，体现了两汉以经义修订律令的最后努力。

曹操任丞相时，尚书令荀彧曾博访百官，试图重新修改法律。孔融反对说：“汉开改恶之路，凡为此也。故明德之君，远度深惟，弃短就

长，不苟革其政者也。”[7]922认为汉朝在不断修订法律，并未取得良好效果，虽然法律存在诸多问题，但沿用了四百年，骤然改变会使百姓难以接受，主张不做大的修改。从两汉社会发展来看，儒学经过数百年的推广，其中所体现的道德认同、价值判断和社会要求，已经与汉律存在诸多不一致的地方。单纯依靠经义来删定汉律，会存在法律的盲区；信守汉律进行实践，会不断出现情、理与法的冲突。曹操意识到汉律必须修改，让陈群尝试修改律令：“故令依律论者听得科半，使从半减也。”[7]922继续依经义削减律令，采取对半减刑的方式削弱汉律的严酷性。

曹魏立国后，响应东汉以来学者呼吁的司法改革，借用经义，对司法条文进行系统修订：“凡断罪所当由用者，合二万六千二百七十二条，七百七十三万二千二百余言，言数益繁，览者益难。天子于是下诏，但用郑氏章句，不得杂用余家。”[7]923用郑玄经传的解释作为标准，完成了魏律的制定。其原则是：“改汉旧律不行于魏者皆除之，更依古义制为五刑。其死刑有三，髡刑有四，完刑、作刑各三，赎刑十一，罚金六，杂抵罪七，凡三十七名，以为律首。”[7]925删除了汉律中不再符合曹魏社会形态的诸多条文，按照经义确定刑罚，从而完成了“依经制律”的尝试。这一尝试，彻底打破了秦律的框架，按照经义所倡导的道德认同和社会认知来制律，构建了合乎社会共同秩序期待的新律令，使得法律合乎礼乐教化的导向，服从于道德伦理的原则。

二、魏晋律令对伦理认同的强化

礼维持的是道德伦理，法维持的是社会秩序。以道德伦理为基础，才能形成情、理、法相适应的社会秩序。《管子·法禁》曾言：“藏于官则为法，施于国则成俗。”[8]官府依照法律治理国家，百姓在长期的生活中形成习俗，法律要适应百姓的生活习惯。在此基础上约定成俗，通过司法制度促成社会形成良好秩序。魏晋将两汉以经义进行的司法解释作为制定律令的经验，重新制定律令。其初衷，是让律令合乎经义，让刑政合乎礼乐教化，让司法实践合乎道德伦理的要求。

《魏律·序略》言及制定的原则，正是为了维护社会秩序，形成良好的社会风尚。

> 贼斗杀人，以劾而亡，许依古义，听子弟得追杀之。会赦及过误相杀，不得报仇，所以止杀害也。正杀继母，与亲母同，防继假之隙也。除异子之科，使父子无异财也。欧兄姊加至五岁刑，以明教化也。囚徒诬告人反，罪及亲属，异于善人，所以累之使省刑息诬也。改投书弃市之科，所以轻刑也。正篡囚弃市之罪，断凶强为义之踪也。二岁刑以上，除以家人乞鞫之制，省所烦狱也。改诸郡不得自择伏日，所以齐风俗也。[7]925

以上一是强调了遇到疑难案件，必须按照经义进行判定。二是确定魏律制定原则，是为了维护家庭伦理，如严惩兄弟斗殴，意在宣明教化；对诬告者要株连亲属，意在维护社会风气；执法标准要统一，目的是整齐风俗。其中公开阐明司法实践的目的，是对社会伦理秩序的强力维持。

魏律尽可能地维持社会共识，如“正杀继母，与亲母同，防继假之隙也”[7]925的认知，认为儿子杀害了继母，与杀害亲母同罪，以消除继母和继子之间的嫌隙。《晋书·刑法志》言：“（魏律）贼斗杀人，以劾而亡，许依古义，听子弟得追杀之。”杀害别人的父母而亡命天涯，魏律则引经义之说，允许被害人的子弟报仇。同时也防止因提倡德教而毁弃刑罚，便规定“会赦及过误相杀，不得报仇，所以止杀害也”[7]925。这些法律条文的制定，目的在于宣明教化，凝聚社会共识。魏律以儒家的经义作为立法的依据，初步实现了司法实践要服务于道德共识，道德共识要维持家庭伦理的原则。

司马昭为晋王时，令贾充与郑冲、荀顗、荀勖、羊祜、王业、杜友、杜预、裴楷、周雄、郭颀、成公绥、柳轨、荣邵等人修订律令，以“峻礼教之防，准五服以制罪也”[7]927，按照礼教原则修订律令，对社会生活中的诸多争执进行规定，如“轻过误老少女人当罚金杖罚者，皆令半之。重奸伯叔母之令，弃市。淫寡女，三岁刑。崇嫁娶之要，一以下娉为正，不理私约”[7]927等，借助律令调整社会伦理秩序，引导百姓遵从良好风尚。

西晋立国后，晋武帝亲自临讲，裴楷执读后，于泰始四年（268年）颁行这部按照“峻礼教之防”修订而成的新律令。明法掾张斐注律后上表，概括了晋律的制定原则。一是融合礼乐、刑政

于一体："王政布于上，诸侯奉于下，礼乐抚于中，故有三才之义焉，其相须而成，若一体焉。"[7]927综合政治、行政、教化等多种力量，形成社会综合治理。二是确定了礼法合治的原则："礼乐崇于上，故降其刑；刑法闲于下，故全其法。是故尊卑叙，仁义明，九族亲，王道平也。"[7]929礼乐作为道德的要求，成为刑法制定的依据；刑法作为维系伦理的手段，两者相辅相成，意在形成尊卑有序、道德至上、伦理规范、秩序井然的社会。

泰始律明确了"礼法合治"的原则，要求司法实践需实现理、情的统一："夫刑者，司理之官；理者，求情之机；情者，心神之使。心感则情动于中，而形于言，畅于四支，发于事业。……论罪者务本其心，审其情，精其事，近取诸身，远取诸物，然后乃可以正刑。"[7]930强调司法审判要合情合理，既要兼顾律令的规定，更要令当事人做到口服心服，这就明确了司法只是作为维持社会秩序的手段，而不是以刑罚处置为目的，为两晋司法实践提供了指导原则。

晋律规定："母告子不孝欲杀者许之。""违犯教令，敬恭有亏，父母欲杀，皆许之。"[7]927赋予父母处置逆子的权力，以此维护道德伦理。《晋书》记载了许多因不孝父老被惩处的案例，表明两晋司法在最大可能地维持社会伦理[9]。为了实现司法实践与道德伦理的契合，两晋对丧服制度进行了详细的考察，以此确定宗族成员之间的关系，通过"明服制"来准确判断犯罪嫌疑人与被害人的亲缘关系①。作为司法实践的刑律条文与作为礼制规定的五服亲制并重，按照礼法合治的原则，通过服制来判明当事人的远近亲疏关系，作为诉讼的第一道程序。依据五服制所体现的亲疏关系，进行双向加减，卑犯尊则加重，尊犯卑则减轻，体现了礼制与法制的相辅相成。

下文以荆州太守殷仲堪审理黄钦生一案为例，来观察西晋司法实践对社会伦理的维持。

> 桂阳人黄钦生父没已久，诈服衰麻，言迎父丧。府曹先依律诈取父母卒弃市，仲堪乃曰："律诈取父母宁依驱詈法弃市。原此之旨，当以二亲生存而横言死没，情事悖逆，忍所不当，故同之驱詈之科，正以大辟之刑。今钦生父实终没，墓在旧邦，积年久远，方诈服迎丧，以此为大妄耳。比之于父存言亡，相殊远矣。"遂活之。又以异姓相养，礼律所不许，子孙继亲族无后者，唯令主其蒸尝，不听别籍以避役也。佐史咸服之。[7]2194

按照西晋传统，父母去世后要归宁服丧，但有人以此逃避职守，于是晋律规定诈称父母去世服丧者以弃市论处。黄钦生父亲去世日久，以迎父丧的名义试图服丧。殷仲堪认为晋律规定的是父母存而诈，父亲去世之后再行服丧，非诈取宁而是诈服迎丧，不必判处死刑。又在司法实践中，允许无后者过继亲戚子孙，只要能按规定祭祀，不另立门户避免徭役者，就不算违法。这些做法实际是将礼义用于司法解释，兼顾了人情与法理的统一。

西晋制定的泰始律，一方面按照礼义的阐释来制定新礼，以维持道德认同和伦理要求；另一方面则更多采用引经注律，借用经义来解释律令，形成更符合道德伦理、社会共识的司法解释，使得法律能够更好地维持社会伦理。陈寅恪曾言："司马氏以东汉末年之儒学大族创建晋室，统制中国，其所制定之刑律尤为儒家化。"[10]肯定魏晋时期用儒家的观念来进行司法改革，儒家学说依赖于经传的传承，实则借用经义及其阐释推动了法律的变革，使之能够维持伦理认同。

三、礼法合治的伦理意义

汉朝在国家治理时曾经尝试实行礼法合治，如汉武帝外儒内法的尝试、汉宣帝言汉家制度是"霸王道杂之"[5]277，便是将儒家的礼制与法家的法制融合起来，但儒与法仍是两手策略。魏晋形成的礼法合治，弥补并纠正了秦法中"有国而无家"的弊端，把家庭伦理、社会伦理作为律令制定的依据和司法实践的标准，确定了司法维持道德伦理和社会秩序的核心作用。这就使得司法能够实现家国同构，借助家庭伦理来推动社会伦理的形成，借助家庭秩序的完善来促成社会秩序的良性运转，促进了礼义和法理的统一。

以经义订律令，是在司法层面的礼法合治。北魏继承了依经定律的实践，要求律令能够合乎经义。北魏太平真君六年（445年），太武帝"诏诸有疑狱皆付中书，以经义量决"[11]98，按照经义对重大司法案件进行审理。北魏原有司法体系较为简单，为强化国家治理，太武帝征集

儒生建立中枢机构，由他们统一按照经义来判决疑案："以有司断法不平，诏诸疑狱皆付中书，依古经义论决之。"[11]2875《魏书·高允传》言："真君中以狱讼留滞，始令中书以经义断诸疑事。允据律评刑，三十余载，内外称平。"高允借用经义决定判案的原则，三十多年来得到了北魏鲜卑人、汉人以及其他民族的高度认同，就在于经义是基于早期中国历史经验所形成的社会共识，其中贯穿着社会基本的道德认同和伦理要求，按照道德尺度和伦理原则对社会纠纷和司法案件进行定性，再依据律令量刑，便能快捷简易地维持社会秩序。

用礼义来重新制定法律，将经义作为律令制定的依据，借助法律来维系道德认同和伦理共识，促成了唐代"德礼为政教之本，刑法为政教之用"[12]3的礼法合治实践。唐永徽三年（652年）编订的《唐律疏议》，便是对律令中的立法观念、律令意义按照经义进行系统解释，形成了礼法合治的司法解释框架，构成了依靠法律来维持社会的道德共识和伦理认同的司法体系。

唐律规定："诸同居，若大功以上亲及外祖父母、外孙，若孙之妇、夫之兄弟及兄弟妻，有罪相为隐；部曲、奴婢为主隐：皆勿论。"[12]130认同手下隐瞒主人过失，亲人之间相互隐瞒彼此过失，将之视为家庭伦理，国家司法不予以干预。亲亲相隐的司法原则，维持了家庭伦理中重视的亲情。孩子有了过失或者罪行，要受到社会惩处。若在此过程中，家庭亲人皆不去保全而相互揭发，会损害彼此的亲情关系。孩子服刑之后还要回归家庭，如果因为司法实践而损害了亲情，服刑者便彻底对家庭亲情失望，很难在服刑之后回归正常生活。但若人人皆相隐，又容易导致司法难以执行，因此唐律在维持亲亲相隐的原则时，划定了亲亲相隐的适用范围："其小功以下相隐，减凡人三等。若犯谋叛以上者，不用此律。"[12]130-131认定三代之内的亲情可以相隐，又规定重大罚罪行为则不能相隐，使得法律既能维持国家秩序，又能合理地兼顾人情。在维护家庭伦理的同时，又能兼顾社会秩序的运行，在人情和法理间寻求到了动态平衡。

司法兼顾人情礼义，是礼法合治在量刑方面的实践。曹魏制定《新律》，将《周礼》中的"八辟"改为"八议"，作为法条，编入正文。"八议"为议亲、议故、议贤、议能、议功、议贵、议勤、议宾，就是结合当事人的具体情况，在司法实践中对其定性、定量，以最大可能兼顾法、理与情的统一。"八议"的规定，为司法实践增加了更多的考量依据，根据犯人之前的身份、能力、功绩和地位，酌情减轻处罚或者免除处罚。

如果说律令是立法、司法的基准，"八议"则是因人而异的具体考量，更多体现了礼的精神。

司法以律令作为硬性条件，以"八议"作为弹性空间，使得司法既能维持律的严肃，又能顾及特殊，使得无情之法能够兼顾社会的伦理关系，成为古代中国礼法合治的模式。自魏晋采用之后，宋、齐、梁、陈、北魏、北齐、北周及隋皆载于律，应用于司法实践。《唐律疏议》解释说：

> 犯法则在八议，轻重不在刑书也。其应议之人，或分液天潢，或宿侍旒扆，或多才多艺，或立事立功，简在帝心，勋书王府。若犯死罪，议定奏裁，皆须取决宸衷，曹司不敢与夺。此谓重亲贤，敦故旧，尊宾贵，尚功能也。以此八议之人犯死罪，皆先奏请，议其所犯，故曰"八议"。[12]17

认为要在严格的律令之外，增加弹性空间，作为从轻处罚的依据。《唐六典》更是确认"八议"的目的，在于"以广亲亲，以明贤贤，以笃宾旧，以劝功勤"[13]，最大程度地兼顾社会伦理的要求。

古代中国所推崇的礼，其功能有二：一在于异贵贱，二在于别尊卑。魏晋所形成的"八议"，有助于维持等级制度和家族伦理。等级制度以确立社会等级结构为基础，意在严别君臣，优崇官贵，异罚良贱。家族伦理维持了中古时期家族的宗法结构，稳定亲属一体，五服制罪，尊长优越的秩序[14]。单从司法实践来看，量刑有了弹性空间，很容易造成司法不公。但从凝聚伦理共识的角度来看，司法的目的在于维持教化、维持风俗、维持伦理，必须有与之相应的道德伦理机制来引导社会风尚，兼顾人情与司法的统一。礼制负责调节道德伦理秩序，法制代表理性正义。行之有效的法律，是在尊重伦理、维护道德、理解人情的基础上，建构尽可能合理的社会秩序。司法实践要实现这一目标任重道远，其只有随着社会秩序的调整和社会结构的变化而不断完善、修订、改善、阐释相应的律令，实现司法与世道人心的统一。这样来看，魏晋南北朝隋唐时期不断强化的礼法合治，无疑合乎社会文明的发展走向，体现出其历史合理性。

唐朝政治开明的根本原因，就是其能够按照经义所倡导的共同理想和道德伦理，借助司法和礼制来形成稳定而通畅的社会秩序。以经义和礼义作为内在要求，以律令和司法作为辅助手段，使得社会基础秩序的建构，既有了外在的行为约束，也有了内在的价值导向。其价值导向和理想意义依靠礼来实现，引导着社会各阶层向着更完善的道德伦理发展；其外在约束和社会秩序能够最大程度地调解、支配司法行为、行政行为和民事行为，在共同的道德伦理要求中维持着社会的底线。

因此，魏晋通过礼法合治实现了经义和律令的融合，完成了家庭伦理与社会伦理融通，并通过司法改革，完成了律令体系对伦理秩序的维持，使得中华民族形成了一个伦理共同体。其中，不同阶层、不同民族，维持着共同的伦理认同，守护着共同的行为准则，坚守着共同的伦理秩序。这就使得其在国家分裂时，仍能保持基本生活方式不变。这样，基于共同的伦理认同，中华民族就有足够的能力和弹性，去同化不同的生活习俗，去包容不同的观念认知，促使中华民族初步形成了伦理共同体。

注释

①元代龚瑞礼《五服图解》言："欲正刑名，先明服纪。服纪正，则刑罚正；服纪不正，则刑罚不中矣。"见李修生主编：《全元文》卷一四四三《龚端礼·五服图解序》，凤凰出版社1998年版，第46页。

参考文献

[1]《十三经注疏》整理委员会.十三经注疏：论语注疏[M].北京：北京大学出版社，1999.

[2]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰，王星贤，点校.北京：中华书局，1988：521.

[3]曹胜高.阴阳刑德与秦汉秩序认知的形成[J].古代文明，2017(2)：75-83+127.

[4]黄晖.论衡校释[M].北京：中华书局，1990：566.

[5]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.

[6]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

[7]房玄龄.晋书[M].北京：中华书局，1974.

[8]黎翔凤.管子校注[M].梁运华，整理.北京：中华书局，2004：273.

[9]程树德.九朝律考[M].北京：中华书局，2006：259.

[10]陈寅恪.隋唐制度渊源论稿·唐代政治史述论稿[M]//陈寅恪集.北京：生活·读书·新知三联书店，2001：111.

[11]魏收.魏书[M].北京：中华书局，1974.

[12]长孙无忌，等.唐律疏议[M].刘俊文，点校.北京：中华书局，1983.

[13]李林甫，等.唐六典[M].陈仲夫，点校.北京：中华书局，1992：186.

[14]刘俊文.唐律与礼的关系试析[J].北京大学学报，1983(5)：10-21.

The Combination of Etiquette and Law and the Formation of Ethics Community in the Wei and Jin Dynasty

Cao Shenggao

Abstract: As the basic strategy of national governance, the combination of etiquette and law became the basic means of constructing public order in early China after theoretical interpretation and judicial practice. Etiquette forms behavioral consciousness by virtue of moral identification, and law establishes behavioral norms by virtue of external compulsion. The Han Dynasties have taken ethical identification, which runs through the classics, as the internal requirement of judicial practice. When constructing the ethical order in Wei and Jin Dynasties, the ethical identification formed in early China was strengthened with the help of the ritual system, which was used as the benchmark to measure the social order. Wei Law and Taishi Law have reflected the trend of maintaining the ethical order together, such as maintaining filial piety in the way of combining the rules of etiquette and law, strengthening it from an ethical concept to a public order. The Tang Dynasty confirmed the practice of combining etiquette and law in the way of quoting scripture and expunging law, took the moral ethics maintained by scripture as the internal requirements of law formulation and judicial practice, strengthened the ethical identification with social education, and maintained the ethical order with judicial practice, thus contributing to the formation of the ethical community of the Chinese nation.

Key words: Legal judgments by reference to classics; enunciate rites by law; quoting scripture to annotate laws; the combination of etiquette and law

[责任编辑/云　扬]

论先秦楚辞和《山海经》对雷神的书写*

李炳海

摘　要：《楚辞·招魂》中记载的雷渊就是蒲昌海，也叫罗布泊，这是汤炳正等学者的研究结论。蒲昌海的地理形势和自然生态可以与《楚辞·招魂》中对西部地区的描写相互印证。《山海经·海内东经》中提到的雷泽，实际上是雷渊，也在蒲昌海地区。其中的地名吴西，又叫大西，指遥远的西方。它与《诗经》中所说的大东，《管子》和《国语·齐语》中提到的西吴和西虞两个地名，能够互相印证。在《离骚》和《远游》两篇作品中有抒情主人公定向神游的情节，其中雷泽都出现在遥远的西方。《韩诗外传》和《山海经·大荒东经》中记载的雷神位于东方，与处于西方的雷神形成两极分立的格局。《易传》把雷的生成方位定在东方，被纳入古代的“五行说”，成为古代中国的传统观念。而《远游》把雷神与西方相配，虽然与“五行说”有相通之处，却未能成为中国主流文化的构成因素。

关键词：雷渊；雷泽；蒲昌海；东部雷神
中图分类号：I206.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0071-06

雷神崇拜是世界古代各民族普遍存在的现象，中华民族同样如此。《楚辞·招魂》（以下简称《招魂》）提到雷渊，《离骚》《远游》抒情主人公的神游，都有雷神伴随的情节。除此之外，作为中国古代早期文献的《山海经》《韩诗外传》，也有记载雷神的条目。那么，楚文化系统中的雷神有何特点？它与中土早期文献记载的雷神有哪些异同？对于这些问题，似乎还有进一步探讨的必要，尚存可以拓展的学术空间。

一、雷渊与蒲昌海

《招魂》第一个板块渲染四方及天上、地下的恶劣环境，其中对西方所做的叙述如下：

> 魂兮归来！西方之害，流沙千里些。旋入雷渊，靡散而不可止些。幸而得脱，其外旷宇些。赤蚁若象，玄蜂若壶些。五谷不生，丛菅是食些。其土烂人，求水无所得些。彷徨无所倚，广大无极些。归来归来，恐自遗贼些。[1]200

这个段落共17句，其中提到西方之地的一系列物类事项，而以雷渊最为令人关注。对此，古今注家已有多种解说，而以汤炳正等学者的论述最有价值，现抄录如下：

> 雷渊，神话地名。或谓即今新疆蒲昌海。于阗河至此，潜流入地，水旋之声如雷，鸟飞其上，辄为气流卷入渊中。此云“旋入雷渊”，即所谓人被旋入其中。参见《水经·河水》。[2]

这是把雷渊认定为蒲昌海，亦即新疆境内的罗布泊。关于蒲昌海，《汉书·西域传》有如下记载：

> 其河有两源：一出葱岭山，一出于阗。于阗在南山下，其河北流，与葱岭合。东注蒲昌海，一名盐泽者也。去玉门关、阳关三百余里，广袤三百里。其水亭居，冬夏不增

收稿日期：2022-09-09
***基金项目：**国家社会科学基金冷门绝学和国别史等研究专项“古丝绸之路文献名物研究”（2018VJX023）。
作者简介：李炳海，男，中国人民大学文学院教授（北京　100872），主要从事先秦两汉文学研究。

> 减，皆以为潜行地下，南出于积石，为中国河云。[3]3871

班固认为黄河有两个源头，一个发源于葱岭的叶尔羌河，另一个发源于南山的于阗河。这两条河流汇合之后即后代所称的塔里木河，注入蒲昌海，又称盐泽。蒲昌海在汉代的水域面积方圆三百里。令人奇怪的是，它虽然接纳众多水系，注入其中的水量很大，可是，整个湖面却呈现恒定状态，即所谓的“亭居”。无论冬季还是夏季，湖内的蓄水保持稳定，不发生变化。这就引发人们的猜想，认为蒲昌海所接纳的水潜行地下，到积石山而与地上的黄河相衔接，是黄河的源头。班固所处的时代，陆上丝绸之路已经开通，他对蒲昌海所做的记载基本是客观叙述，具有历史的真实性。

郦道元《水经注·河水》对蒲昌海有如下记载：

> 故蒲昌亦有盐泽之称也。……广轮三百里。其水澄渟，冬夏不减。其中洄湍电转，为隐沦之脉。当其澴流之上，飞禽奋翮于霄中者，无不坠于渊波矣。即河水之所潜而出于积石也。[4]21

郦道元对蒲昌海所做的叙述，一方面借鉴了《汉书·西域传》的相关记载，另一方面吸纳了关于蒲昌海的民间传说，对它“洄湍电转”的水势大加渲染。在先民的想象中，既然蒲昌海潜行地下，那么在下泄过程中它必然出现巨大的漩涡。至于说漩涡所产生的吸力能够使高空的飞鸟坠落水中，则是夸张之辞。郦道元对蒲昌海所做的记载，保留了古代的传说。《招魂》对雷渊所做的渲染，当是取自这方面的传说，带有神奇的色彩，雷渊确实是以蒲昌海为原型。

既然称为雷渊，必然是雷神所居之处。在中国古代早期神话传说中，雷神是龙行，先秦两汉许多文献都有这方面的记载，不再赘述。无独有偶，传说雷渊所在的蒲昌海一带确实存在以龙相称的名物。《汉书·西域传》有如下记载：“然楼兰国最在东垂，近汉，当白龙堆。”[3]3878这里叙述了楼兰国在陆上丝绸之路所处的位置。楼兰故地在今新疆若羌一带，白龙堆在蒲昌海东部，与楼兰国相邻，蒲昌海与白龙堆接壤。《汉书·匈奴传》提到白龙堆，颜师古注引孟康如下说法：“龙堆形如土龙身，无头有尾，高大者二三丈，埤者丈余，皆东北向，相似也，在西域中。”[3]3817这是把土堆的形状说成龙形，投射出龙崇拜的影子。《水经注》卷二还有如下记载：

> 龙城，故姜赖之虚，胡之大国也。蒲昌海溢，荡覆其国，城址尚存而至大。晨发西门，暮达东门。浍其岸崖，余溜风吹，稍成龙形，西面向海，因名龙城。[4]20-21

龙城位于蒲昌海东北。蒲昌海泛滥，龙城被冲毁，只剩城墙地基。文中用那里的水势附会龙城之名的由来，其实，称该地为龙城，是因为那里与蒲昌海相邻的缘故。

白龙堆、龙城均与蒲昌海接壤，其名称都有龙字。传说中的雷神龙形，由这两个地名也可证明，蒲昌海确实是神话中的雷渊。

《招魂》所记载的雷渊，是把它置于沙漠的背景之下加以书写的。先是称“西方之害，流沙千里”，然后提到雷渊。从蒲昌海所处的地理位置考察，它确实与沙漠为邻，它的东南是库姆塔格沙漠，西部是塔克拉玛干沙漠的东部边缘。《招魂》把雷渊，亦即蒲昌海置于沙漠背景下加以叙述，合乎那里地理形态的实际情况。

《招魂》又称雷渊一带“其土烂人”，王逸注：“言西方之土，温暑而热，燋烂人肉。”[1]200从蒲昌海附近当时的地理形态考察，这里所说的“其土烂人”，不是指地面温度过高，而是沼泽地容易使人沉陷其中。《水经注》卷二对于蒲昌海泛滥之后的景象有如下叙述：

> 地广千里，皆为盐而刚也。行人所径，畜产皆布毡卧之。掘发其下，有大盐方如巨枕，以次相累，类雾起云浮。寡见星日，少禽多鬼怪。[4]21

蒲昌海溢出之后，泛滥区形成地域广阔的沼泽。人和牲畜如果经过那里，要在地面铺上毡子，在毡子上卧倒前行，否则，就会沉陷于沼泽之中，身体就会腐烂，这就是《招魂》所说的“其土烂人”。

《招魂》还提到雷渊一带“赤蚁若象，玄蜂若壶”，那里的蚂蚁和蜜蜂都形体硕大，这也是以蒲昌海泛滥之后所形成的沼泽为背景。在沼泽地带，野兽无法生存，飞鸟也很稀少，正如《水经注》所说的“寡禽”。然而，这种自然生态却是虫

类的宜居家园。蚂蚁是爬虫，蜜蜂是飞虫，它们在沼泽地带能够大量繁衍，并且形体大于常见的同类之虫。《招魂》的描写虽带有夸张性，但确是以湿地生态适于虫类繁衍的实际情况为依据，并非虚构。

《招魂》还对雷渊一带有如下叙述："五谷不生，丛菅是食些。"王逸注："菅，茅也。"[1]200《招魂》的这段叙事，也是以蒲昌海泛滥所形成的沼泽地为背景，沼泽多为盐碱地，不能种植农作物，却适于菅草类植物生长。古楼兰国位于蒲昌海西南，境内沙漠湿地参半，《汉书·西域传》对这个邦国有如下记载："地沙卤，少田，寄田仰谷旁国。国出玉，多葭苇、柽柳、胡桐、白草。"[3]3876文中所说的沙，指沙漠。卤，指盐碱地。这是一个以畜牧为主的邦国，盐碱地生长的葭苇、白草可以充当牲畜的饲料。由此推断，蒲昌海泛滥所形成的盐碱地，生长的也是这类植物，其中包括菅草。

综上所述，《招魂》所记载的雷渊，确实是以蒲昌海的传说为原型。把雷渊的地点，锁定在蒲昌海，不仅可以对雷渊形态的由来作出合理的解释，而且与雷渊地区相邻的各种风物，也能在蒲昌海一带的自然生态中找到根据。上述事实表明，远在陆上丝绸之路开通之前的战国中后期，有关蒲昌海的一系列信息已经传入楚地，成为《招魂》创作的重要素材。《招魂》对雷渊所在地进行的书写，不仅有很高的文学成就，而且还有重要的史料价值。

二、雷泽与雷渊

《招魂》提到雷渊，洪兴祖补注："《山海经》云：'雷泽中有雷神，龙身而人头。'"[1]200洪兴祖所引《山海经》之文见于《海内东经》，具体条目如下："雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹，在吴西。"郭璞注："今成阳有尧冢灵台。雷泽在北也。"[5]382成阳，汉代县名，其地在今山东菏泽东北，郭璞认为《海内东经》所记载的雷泽位于该地。吴承志称："雷泽即震泽。《汉志》具区泽在会稽郡吴西，扬州薮，古文以为震泽。震泽在吴西，可证。"[5]382吴氏所说的《汉志》指《汉书·地理志》。他根据《海内东经》关于雷泽在吴国西的记载，断定雷泽就是具区泽、震泽。吴氏的结论在当代得到普遍认可，袁珂先生称："此《海内东经》'在吴国西'之雷泽，却当是震泽，即太湖。"[5]382雷泽指的是太湖，几乎已成定论。

单从雷泽在吴西的记载而判定所指地域是太湖，似乎合乎情理。可是，如果从《山海经·海内东经》的条目编排考察，又使人对这个结论产生怀疑。排在雷泽前边的三个条目依次如下：

> 国在流沙中者埻端、玺□，在昆仑虚东南。一曰海内之郡，不为郡县，在流沙中。
>
> 国在流沙外者，大夏、竖沙、居繇、月支之国。
>
> 西胡有白玉山，在大夏东，苍梧在白玉山西南，皆在流沙西，昆仑虚东南。昆仑山在西胡西，皆在西北。[5]379-381

这三个条目所涉地域，是以流沙和昆仑虚作为空间定位的坐标。而流沙又与昆仑之虚相邻。《山海经·大荒西经》记载："西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山名曰昆仑之丘。"[5]466既然如此，就可以把昆仑山、流沙作为考察相关地域的参照系。"国在流沙外者"，具体可考的有大夏，位于今阿富汗北部的阿姆河流域；有大月氏，在大夏北，葱岭以西。显然，这里所说的流沙，指的应是塔克拉玛干沙漠。至于后边条目提到的白玉山、苍梧都在流沙西，位于塔克拉玛干沙漠西部边缘。昆仑虚东南，其地在今新疆和田一带。显然，《海内东经》上述两个条目，是按照自西向东的顺序依次推移。有关雷泽的条目列在白玉山之后，其所处方位更加靠东，应是在今昆仑山以北地区。总之，《海内东经》的条目编排表明，雷泽对于中土而言处于遥远的西部地区，与流沙，即塔克拉玛干沙漠相邻。否则不会把它置于与流沙相关地域系列的末尾，即流沙的东部边缘，而这正是蒲昌海所处的空间方位。《海内东经》雷泽以下的条目，所涉地域均在东部及东南沿海，已与西域无关。因此，雷泽条目成为流沙系列地域的末端。

从《海内东经》的条目编排考察，雷泽的位置应在西域，即流沙东部边缘的蒲昌海，雷泽不在中土。问题的关键是如何理解雷泽"在吴西"之语。这里所用的吴字，不是取其常用意义，不是指吴地，而是用它的特殊义项。《方言》卷十

三："吴，大也。"华学诚先生汇证：

> 吴：戴震《方言疏证》："《周颂》：'不吴不敖。'毛传：'吴，哗也。'《说文》：'吴，大也。'"……王引之《经义述闻》第二十二《春秋名字解诂上》"附周王子虞字子于"条，"虞、吴古字相通。《方言》：'吴，大也。'又曰：'于，大也。'"[6]892-893

吴有"大"之义，其本义是高声说话、喧哗，故引申出表示"大"之义。吴西，亦即"大西"。关于"大西"的具体含义，可用《诗经》的"大东"之称加以印证。《小雅·大东》："小东大东，杼柚其室。"惠周惕称：

> "小东大东"，言东国之远近也。《鲁颂》"遂荒大东"，笺："大东，极东也。"……皆以"大东"为"极东"。远言"大"，则近言"小"，可知矣。[7]

《诗经》中的大东，指的是遥远的东方，是以中土为本位而给出的名称。另外，对于西域邦国，中土文献对它们的称呼也往往冠以大字，用以表示与中土距离的遥远。夏本指中土西部地区，大夏则是指位于阿姆河流域的中亚邦国，意谓处在比中土西部更加遥远的西方。月氏族本来生活在中土祁连山一带，西迁之后则称为大月氏。秦本中土邦国，处于西部，而远在西方的古罗马帝国，则以大秦称之。吴有表示大之义，"在吴西"，意谓位于大西，亦即遥远的西域。雷泽指蒲昌海，亦即罗布泊，相对于中土而言，它确实处于遥远的西部地区。称雷泽在吴西，这条记载也可证明雷泽位于西域，而不是在中土，解读的关键在于把握"吴"字的特殊用法，而不能用它的常见意义加以理解。

《海内东经》所记载的吴西，指西域邻近流沙的地区，先秦其他文献也有类似案例。《国语·齐语》叙述齐桓公称霸的业绩时写道："悬东束马，逾太行与辟耳之拘夏，西服流沙，西吴。"[8]这里是流沙与西吴连言，两地相邻。所谓的西吴，也就是《海内东经》记载的吴西。吴西指遥远的西方，西吴则指西部遥远的地方。两者表达的意义相同，只是词序相反而已。《管子·小匡》记载齐桓公率兵远征，"西至流沙、西虞"[9]425。西虞，亦即《齐语》所说的西吴。"虞"字，构形从吴，亦有表示大之义。由此可见，把西域与流沙相邻的地域称为吴西、西吴，是战国文献反复采用的书写方式，《海内东经》是其中的一个例子。

吴有表示大之义，楚辞中可以见到这种用法。《九歌·国殇》首句是"操吴戈兮披犀甲"，姜亮夫先生校注：

> 吴戈，当从一本作吾科，或吴科。吴科，即吴魁也。《广雅·释器》："《方言》：'吴，大也。'《吴语》：'奉文犀之渠。'韦昭注云：'渠，楯也。'渠与魁一声之转，故盾谓之渠，亦谓之魁。[10]

照此说法，吴戈指吴科，系大盾，吴字表示大之义。对于《国殇》这句诗，清人钱绎所做的辨析更为深入：

> "吾"与"吴"、"科"与"魁"，皆声之转。吴之转为吾，犹吴之转为俣也。《说文》："俣，大也。"《邶风·简兮》篇："硕人俣俣。"毛传云："俣俣，容貌大也。""吴""吾""俣"，声近义同。然则吴魁犹言大盾，不必出于吴，亦不必为魁帅所持矣。[6]893

其所做的辨析极有说服力，"吴"字表示大之义，《国殇》所取的是这种用法。或称，《山海经》出自楚人之手，如果确实如此，那么，运用"吴"字而取其表示大之义，《海内东经》和《国殇》在这方面体现了楚文化内部词语运用的一致性。

三、雷神所处地域的两极分立

《招魂》《海内东经》记载的雷渊、雷泽位于遥远的西部地区，反映的是楚文化对雷神所处地理方位的认定。与此相应，先秦楚辞作品中定向的神游叙事，雷神也都是出现在西方。《离骚》抒情主人公在从昆仑山向天宫神游过程中，"雷师告予以未具"，雷师即雷神，他称自己还未能备办，不能陪同抒情主人公前行。古人想象的昆仑神境、天庭均位于西北方，雷神在这个区间出现，那里是他的家园。《远游》抒情主人公的神游，其中提到"左雨师使径待，右雷公以为卫"，这个阶段的神游是以北斗星所在的方位为起点，而最终"忽临睨夫旧乡"。所谓的旧乡，指楚族发祥地若水，亦即雅砻江一带，位于中土西南边远地区。抒情主人公是从西北向西南神游，在此过程中，雷神充当侍卫，雷师还是作为

西方之神出现。

把雷神所处方位锁定在遥远的西方，这种做法在汉代纬书中也可以见到。《太平御览》卷七十八引《诗含神雾》如下记载："大迹出雷泽，华胥履之，生伏牺。"相传伏羲是他母亲华胥氏在雷泽履大迹而生，既然称为雷泽，当然是雷神所居之处。关于华胥，是传说中的西方之地，与中土的距离极其遥远。《列子·黄帝》记载："华胥氏之国在弇州之西，台州之北，不知斯齐国几千万里，盖非舟车足力之所及，神游而已。"张湛注："斯，离也。齐，中也。"[11]这是说华胥氏之国与中土的距离极其遥远，不是普通的交通工具所能到达的。关于弇州、台州的具体方位，《淮南子·墬形训》有明确记载："正西弇州曰并土。""西北台州曰肥土。"[12]华胥氏之国在兖州之西、台州之北，对于中土而言是在大西北。华胥氏在雷泽履大迹而生伏羲的神话，是以遥远的西北边远地区为空间背景，把雷神所在地认定为西方，继承的是《招魂》和《海内东经》所体现的楚文化传统。

先秦时期楚文化系统中的雷神位于遥远的西部地区，而其他先秦两汉文献，还可以见到对雷神所处方位的另一种记载，它不是位于遥远的西方，而是在中土的东部地区。《韩诗外传》卷十有如下记载：

> 东海有勇士曰菑丘訢，以勇猛闻于天下。过神渊，曰："饮马。"其仆曰："饮马于此者，马必死。"曰："以訢之言饮之。"其马果沉。菑丘訢去朝服拔剑而入，三日三夜，杀三蛟一龙而出。雷神随而击之，十日十夜，眇其左目。[13]

菑丘訢饮马的神渊，其实就是雷渊，是雷神的栖息之处。那里除了雷神之外，还有许多蛟龙守护。神话中的雷神龙身，因此，作为雷神属下的是一群蛟和龙。关于菑丘訢在雷渊饮马的故事，《吴越春秋》卷四也有记载："椒丘訢者，东海上人也。为齐王使于吴。过淮津，欲饮马于津。"[14]从这条记载考察，菑丘訢饮马的神渊位于淮水岸边，是齐国前往吴国所经之处，具体地点当在今江苏境内洪泽湖一带，那里已经临近东海，传说是雷渊所在之处，属于中土东部的雷神传说。

《山海经·大荒东经》有如下记载：

> 东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水必有风雨，其光如日月，其声如雷，其名为夔。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻七百里，以威天下。[5]416

郭璞注："雷兽即雷神也，人面龙身，鼓其腹者。"[5]416这种称为夔的神兽出入水必有风雨，并且有光伴随，其声如雷，显然是雷神，因此，把它的骨头称为雷兽之骨，用作鼓槌。郭璞称夔为雷神，这种结论是正确的。可是，他按照《海内东经》记载的雷神形态来描述夔，则与原文本义相疏离，夔作为雷神不是人面龙身，而是形体似牛，是又一类样态的雷神。

神话传说中有东部雷神，《易传》即把雷的生成空间锁定在东方，《说卦》称："万物出乎震。震，东方也。"高亨先生注：

> 《说卦》分一年为八季节，每卦配一季节，占四十五日。震为正春四十五日之季节。此季节万物皆生出，故曰："万物出乎震。"《说卦》又以八卦配八方，震为东方，故曰："震，东方也。"[15]

这是通过八卦的推演，把雷的生成空间锁定在东方，是出于构造体系的需要，并不符合自然界的客观实际。尽管如此，这种观念对后代的影响却极其深远，人们对气候的解释往往沿袭此说，成为古代的传统理念。

如前所述，先秦两汉文献记载的雷神分为两个系列：一个是出自楚文化，雷神的所在地是遥远的西方，以蒲昌海为背景，把那里称为雷渊、雷泽，雷神是龙身；另一个出自中土的东部地区，雷神或在淮水渡口，或在东海之中，雷神或是龙形，或是牛状。与此相应，雷还被纳入传统哲学的体系中，《易传》把雷的生成空间锁定在东方，这成为古代的传统理念。《远游》也把多种自然神纳入哲学体系中，并且与传统的五行学说多有相通之处。抒情主人公神游东方，"前飞廉以启路""风伯为余先驱"，与抒情主人公相伴随的是风神。《管子·四时》称："东方曰星，其时曰春，其气曰风。"[9]842《远游》对东方所配置的神灵正是风神，与五行说相契合。《远游》抒情主人公神游北方，"召玄武而奔属"，玄武是水神。

《管子·四时》称："北方曰月，其时曰冬，其气曰寒，寒生水与血。"[9]854《远游》对北方所配置的水神玄冥，也与五行说相合。抒情主人公神游南方，"腾告鸾鸟迎宓妃"，传告的对象是鸾鸟，而五行说正是把南方与鸟类相配。抒情主人公从西北向西南神游，"左雨师使径待，右雷公以为卫"，陪伴他的是雨师雷神。《管子·四时》称："西方曰辰，其时曰秋，其气曰阴。"[9]851雷雨并作，正是阴沉之象。《九歌·山鬼》所描写的"雷填填兮雨冥冥"，表现的就是这种现象。就此而论，《远游》把雷神与西方相配，与中土的五行说亦有相通之处。但是，这种编排方式在中国古代并没有得到普遍的认可，未能成为主流文化的构成因素，反映的是楚文化的特点。

参考文献

[1]洪兴祖.楚辞补注[M].白化文，等点校.北京：中华书局，1983.

[2]汤炳正，李大明，李诚，等.楚辞今注[M].上海：上海古籍出版社，1996：226.

[3]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.

[4]王先谦.合校水经注[M].北京：中华书局，2009.

[5]袁珂.山海经校注[M].成都：巴蜀书社，1996.

[6]华学诚.扬雄方言校释汇证[M].北京：中华书局，2006.

[7]王先谦.诗三家义集疏[M].吴格，点校.北京：中华书局，1987：892-893.

[8]左丘明.国语[M].上海师范大学古籍整理研究所，点校.上海：上海古籍出版社，1998：242.

[9]黎翔凤.管子校注[M].梁运华，整理.北京：中华书局2004.

[10]姜亮夫.屈原赋校注[M].北京：人民文学出版社，1957：264.

[11]杨伯峻.列子集释[M].北京：中华书局，1979：41.

[12]刘文典.淮南鸿烈集解[M].冯逸，乔华，点校.北京：中华书局，1989：131.

[13]许维遹.韩诗外传校释[M].北京：中华书局，1980：342.

[14]周生春.吴越春秋辑校汇考[M].上海：上海古籍出版社，1997：46.

[15]高亨.周易大传今注[M].济南：齐鲁书社，1998：457.

On the Writing of Thunder God in Chuci(楚辞)and *Shan-hai Jing*

Li Binghai

Abstract: Lei Yuan recorded in *Chu Ci: Summoning Souls* is Puchang Hai(蒲昌海), also known as Lop Nur. This is the research conclusion of Tang Bingzheng and other scholars. Puchanghai's geographical situation and natural ecology can be mutually confirmed with the description of the western region in *Summoning Souls*. The Leize mentioned in *Shan-hai Jing: Hainei East Sutra* is actually Leiyuan, also lies in Puchanghai area. The place name Wuxi, also known as Daxi, refers to the far west. It can be mutually confirmed with the place name of Dadong in *The Book of Songs*, Xiwu and Xiyu mentioned in *Guanzi* and *Guoyu: Qiyu*. In *Lisao* and *Far Travel*, there are plot of the lyric protagonist's directed wandering, in which Leize appears in the far west. The thunder god recorded in *Hanshiwaizhuan* and *Shan-hai Jing: Dahuang East Sutra* is located in the East, forming a bipolar separation pattern with the Thor in the West. *The Book of Changes* set the formation direction of thunder in the East, which is incorporated with ancient "Five Elements Theory" and became a traditional concept in ancient China. *Far Travel* matches thunder god with the West, though it has something in common with the "Five Elements Theory", it did not become a constituent factor of Chinese mainstream culture.

Key words: Leiyuan; Leize; Puchang Hai; eastern thunder god

[责任编辑/周　舟]

从《诗经》看先秦时期的民居院落*

朱彦民

摘　要：《诗经》保留了西周到春秋时期大量的各种规格的建筑信息，尤其是在无意之中保留了其他文献未见的普通民居院落的内容。这些民居院落，坐落在地方的邻里区划之中。院落与院落之间有里巷。院落由门、著、屏、庭、堂、室、厢房组成。堂与室之中有门、阃等空间部位的划分。平民的居室也具有宇、门、户、向、室等建筑。这些居住建筑大多是土木结构。院中养殖牛羊鸡鸭，也种植桑树、杞树、檀树、桃树、枣树等。院中还有用柳枝扎为藩篱的菜圃。这些反映民居院落的诗篇，表达了歌谣吟唱者“诗意地栖居”之真实，也为我们窥见当时普通民众的日常生活场景提供了某种便利。

关键词：《诗经》；民居；院落

中图分类号：I206.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0077-08

先秦时期的人们如何建筑居住院落，在怎样的院落中生活，是一个与日常生活相关也颇能引起人们兴味的课题。然而由于时代久远，文献缺失，这又是一个颇难解决的问题。虽然在先秦礼书中有一些关于王都宫殿建筑和祭坛宗庙建筑的记载，近现代以来的夏商周考古也有一些宫殿建筑和宗庙建筑等大型基址的发现与发掘，对蠡测和复原当时的高级别政治和宗教建筑有所助益，然而对普通民众的家庭院落建筑，我们仍然是所知甚少，不免有“文献不足”的感叹。

在我们如今所能见到的先秦文献中，比如《左传》关于春秋家庭院落的信息，也有一些蛛丝马迹。只是这种信息碎片化严重，而且是在叙述其他重大事件时不经意间附带出来的，其本意实属“心不在焉”，由此也难以窥见其整体面貌和大致轮廓。而《诗经》则不然，在占据大多数篇幅的“国风”诗篇中，多属于从民间歌谣中集合起来的原始文本，所附带出来的此类信息固然也属于不经意，然而毕竟比其他偏重政治与宗教的文本更接地气，更能反映当时普通民众的生活样态和生存境况。细读《诗经》各篇章，反映当时民居院落建筑的材料颇不少，在兹搜集辨析，发覆探微，希冀为研究这一问题提供一种可能的视角。

在整本《诗经》中，反映西周至春秋时期建筑文化的内容较为丰富，不仅从中能见到当时的都城门墙、宫殿王寝、祭祀宗庙、明堂辟雍、园囿池苑、仓廪军库、官衙寮署、道路桥梁、民居院落等的形制、规模，而且这些材料也颇能反映出相关的礼仪制度，表明当时的建筑技术和建筑文化已经达到了相当成熟的程度。

收稿日期：2022-11-16

***基金项目：**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“制度与生活：王朝秩序与唐五代以前的日常生活研究”（20JJD770008）。

作者简介：朱彦民，男，南开大学历史学院教授、博士生导师、先秦史研究室主任、中国社会史研究中心研究员（天津　300350），主要从事先秦史、甲骨学、殷商文化研究。

对于先秦时期的王都、宫殿、宗庙、辟雍等。大型高级建筑，学术界多有关注，也颇有一些深入研究的成果①。而对于民居院落，则鲜有论及者②。有鉴于此，本文拟对《诗经》中反映的普通民居院落建筑，做一个较为全面系统的材料搜集和线索梳理，以期从中窥见当时人们日常生活的条件和居住环境。

一、民居所处的街区里巷

根据古典文献《周礼》对西周国家行政组织体制的国野构想，当时的行政组织以地域划分为基础构架，以一夫一妇（一个主妇，主妇之外的妻妾不是法定配偶）为家庭的主要组成形式，在“国”（城邑）附近构拟了“比”“闾”“族”“党”“州”“乡”六级基本行政单位，是为“六乡”；在“野”（国外郊野）中又构拟了“邻”“里”“酇”“鄙”“县”“遂”六级基本行政单位，是为“六遂”。国人与贵族居住于“六乡”，是为“国人”或“乡人”；劳动者与俘虏奴隶居住于“六遂”，是为“野人”或“遂人”（也称“甿”，即“田民”，又作“氓”）。从而构成了当时城市与乡村组织规划及系统管理的“乡遂制度”③。

然而截至目前，在其他先秦文献和考古资料中，这种按照区域划分、以个体家庭为基本社会细胞的“六乡”“六遂”制，尚未见到完整面貌的复原重现，得不到其确实存在的有效证明，所以有的学者称这只是战国时期的学人对古代制度的一种理想化的推测，即使有这样的地方行政区划，也不会如此系统与复杂④。

不过，考古发现新资料和新出青铜器铭文（尤其是《史密簋》及其他西周青铜器铭文）的研究表明，在周代行政区划中，确实有所谓“乡遂制度”等基本行政区划制度，虽然不如《周礼》规定得那么系统完备，但基本架构还是值得信赖的，至少在某些诸侯国（比如齐、鲁等国）存在过⑤。

不管是《周礼》中记载详备的“乡遂制度”，还是青铜器铭文中个别区划名称的偶尔呈现，都不及《诗经》“国风”里沉淀着诗人情感的家园显得那样实实在在和接地气。比如周代的邻里乡居制度，在《诗经·郑风·将仲子》里就有明确的表现：

> 将仲子兮，无逾我里，无折我树杞。
> 岂敢爱之？畏我父母。
> 仲可怀也，父母之言，亦可畏也。
> 将仲子兮，无逾我墙，无折我树桑。
> 岂敢爱之？畏我诸兄。
> 仲可怀也，诸兄之言，亦可畏也。
> 将仲子兮，无逾我园，无折我树檀。
> 岂敢爱之？畏人之多言。
> 仲可怀也，人之多言，亦可畏也。[1]337

《诗经·郑风·将仲子》：“无逾我里，无折我树杞。”《毛诗正义》：“里，居也。二十五家为里。”“里者，民之所居，故为居也。”[1]337这里的“里”就反映了当时的邻里制度。据《周礼·地官·遂人》记载：“五家为邻，五邻为里也。”[2]五家为邻，五邻即二十五家为一里。邻里之间的区隔，很可能是里外筑墙，墙下种树。商周之时，人们普遍保留着聚族而居的风俗。同一个里中的人家，应该都是有血缘关系的同一大家族。

邻里之中，各个小家庭都用墙围合成院落，院落内外植树，既为间隔之用，也有绿化装饰之美。同样是《将仲子》，还有“无逾我墙，无折我树桑”，这里的“墙”与前文的“里”及后文的“园”，形成对比，由大而小，由远及近，反映的是家庭院落所在及其与“里巷”的位置关系，所以这里的“墙”当是院落之墙。《毛诗正义》谓：“无逾我里，谓无逾越我里居之垣墙，但里者，人所居之名，故以所居表墙耳。”[1]337即“里”为里居之墙，这里的“墙”则是院落之墙。与此类似，《小雅·常棣》中的“兄弟阋于墙”[1]408之“墙”，也当是一家院落之墙。

里居中的道路，称为“巷”。《郑风·叔于田》有：

> 叔于田，巷无居人。岂无居人？不如叔也，洵美且仁。
> 叔于狩，巷无饮酒。岂无饮酒？不如叔也，洵美且好。
> 叔适野，巷无服马。岂无服马？不如叔也，洵美且武。[1]337

这是赞美里居中著名人士“叔”无人匹及的品德人格。朱熹《诗集传》:“巷,里涂(塗、途)也。”[3]48即里居邻间的道路称之为“巷”,这里的“巷”就是院落外的街巷。与此类似者,又有《郑风·丰》中的“俟我乎巷”[1]344,《毛传》注“巷”为“门外”[1]344。即在院门外边的巷里等我,故知家院门外,也就是邻里之间的道路。同样,《大雅·生民》:“诞置之隘巷,牛羊腓字之。”[1]530是说后稷诞生后,被母亲抛弃到“隘巷”(狭窄的里巷胡同)里,幸而被经过的牛羊哺乳救活。这里的“隘巷”,可能与《论语·雍也》说颜回所在的“陋巷”差不多,为《韩非子·外储说左上》所谓“穷闾隘巷”[4]之意,而与《论语·子罕》“达巷党人”[5]2489之“达巷”(繁荣富贵的里巷)意思截然相反。

二、民居院落的门庭堂室

《仪礼》也记载了春秋时代贵族士大夫家庭住宅院落的平面形制,是由宅门、堂、庭院、左右厢房以及后面的寝室构成的。这在已经发现的周代考古遗址中有了实物的证明⑥。不过,能够如实反映先秦时期普通民居院落结构状况的,还是得看《诗经》“国风”中那些被当时的诗人吟唱的可亲可居的家园诗句。《诗经》反映的居民院落之中,也有各种建筑布局安排,有门、著、屏、庭、室、堂等不同名目。

其中总称之为“家室”或者“室家”。比如《周南·桃夭》:

> 桃之夭夭,灼灼其华,之子于归,宜其室家。
>
> 桃之夭夭,有蕡其实。之子于归,宜其家室。
>
> 桃之夭夭,其叶蓁蓁。之子于归,宜其家人。[1]279

朱熹《诗集传》注曰:“室,谓夫妇所居;家,谓一门之内。”[3]5此“门”即家院之门,院门之内就是家庭所在地了。而家里的居住场所就是室,所以古人往往以“家室”“室家”并称。这个意义上的“室”“家”,又引申指家庭,而非指家庭建筑之本义了。如《左传》桓公十八年曰:“女有家,男有室。”[6]《孟子·滕文公下》:“丈夫生而愿为之有室,女子生而愿为之有家。”[7]就是以结婚为始有家室的意思,只是分别为男子有“室”,女子有“家”而已。《桃夭》诗二三章中的“宜其家室”“宜其家人”之“家室”“家人”,与第一章“室家”一样,也是指婚姻之家庭。

这种由家庭院落建筑的“家室”而引申的义项用法,在《诗经》中多见。比如《召南·行露》:“虽速我狱,室家不足。”[1]288《郑风·东门之埠》:“东门之栗,有践家室。”[1]344《豳风·鸱鸮》:“予口卒瘏:曰予未有室家。”[1]395《小雅·常棣》:“宜尔室家,乐尔妻帑。”[1]409《小雅·斯干》:“朱芾斯皇,室家君王。”[1]437《小雅·无羊》:“旐维旐矣,室家溱溱。”[1]438《小雅·雨无正》:“曰予未有室家。”[1]448《大雅·绵》:“乃召司空,乃召司徒,俾立室家。”[1]510《大雅·既醉》:“其类维何?室家之壼。”[1]537皆是其例。

与此相关且耐人寻味的是,因为要组成家庭而举行的婚姻仪式,也颇能引带出家庭的院落布局。比如《郑风·丰》《齐风·著》都描写了在庭院之中举行婚礼的过程。尤其是《齐风·著》:

> 俟我于著乎而,充耳以素乎而,尚之以琼华乎而。
>
> 俟我于庭乎而,充耳以青乎而,尚之以琼莹乎而。
>
> 俟我于堂乎而,充耳以黄乎而,尚之以琼英乎而。[1]349-350

自古至今的注疏大都认为,这首诗反映的是春秋时期齐国民间的一场婚礼的诗意过程。当然,这一婚礼场景的描写,是以新娘的角度来观察记述的。按照周礼,男子娶妻,应该到新娘娘家去亲迎。于是新郎前往女方家里,“俟我于著乎而”,即先进了院子在照壁前等候;得到允许后,“俟我于庭乎而”,再来到庭中;得到允许后,“俟我于堂乎而”,再来到厅堂。然后新娘从室内出来,由其父将她的手交给新郎,二人携手出门上车,前往新郎家,去完成婚礼的后续仪式。其中的“著”“庭”“堂”三字分别表示不同的建筑空间。

“著”,音义同“宁”(音住),即伫,指伫立等待

的地方。《尔雅·释宫》："门屏之间谓之宁。"[8]2597《毛诗正义》引李巡语曰："门屏之间，谓正门内两塾间名宁。"又引孙炎语曰："门内屏外，人君视朝所宁立处也。"[1]350这个"屏"就是位于大门之内的照壁，又称之为"萧墙"，《论语·季氏》曰："吾恐季孙之忧，不在颛臾，而在萧墙之内也。"[5]2520"祸起萧墙"比喻家庭之内兄弟之间的矛盾爆发，引起争端，带来灾患。因此，"著"可以理解为进入庭院大门而被阻挡在照壁之前的空间，是外人来家进了大门还没有进入庭院时伫立等待的地方。

"庭"，通"廷"，多指庭院。《释名·释宫室》："廷，停也，人所停集之处也。"[9]朱熹《诗集传》注云，庭"在大门之内，寝门之外"[3]59，即院落中堂屋前的空地为庭。《魏风·伐檀》中即有"胡瞻尔庭有县貆兮""胡瞻尔庭有县特兮""胡瞻尔庭有县鹑兮"[1]358-359，可见彼时人们习惯于在庭院之中悬挂打猎所获的野味。"庭"（廷）有时也连带着堂室，称为"廷内"（庭内），如《唐风·山有枢》"子有廷内，弗洒弗扫"[1]362，《大雅·抑》："洒扫庭内，维民之章。"[1]555"廷内"即泛指庭院与室内建筑而言。比较讲究的贵族家族的庭院中，夜晚是燃烧照明灯的。比如《小雅·庭燎》："夜如何其？夜未央，庭燎之光。""庭燎晰晰"，"庭燎有辉"[1]432。《小雅·斯干》："殖殖其庭，有觉其楹。"[1]437此外，《诗经》里有些"庭"，指的则是朝廷、王廷和宫廷，比如"干不庭方"[1]570（《大雅·韩奕》）、"发言盈庭"[1]449（《小雅·小旻》）等，与我们这里所说的民居建筑无涉，另当别论。

"堂"为庭院之中坐北朝南的主体建筑，即所谓堂屋，也是古代接待宾客、商议大事的所在。按照古代的礼制，比较讲究的人家的庭院，堂后有室，室为寝处。古代建筑也多把院落中主要建筑分为前后左右四部分，前为堂，后为室，左右厢房。先登堂然后才能入室。《论语·先进》："由也升堂矣，未入于室也。"[5]2499用建筑术语比喻一个人学问的进境。朱熹《诗集传》引吕氏曰："升阶而后至堂，此昏礼所谓升自西阶之时也。"[3]60《郑风·丰》中也有"俟我乎堂兮"[1]344之语。在堂上接到自己的新娘，这是符合周代礼仪的。

至此，在院落中不同的场所进行了不同的礼仪，这才完成了亲迎的整个仪式过程。

无独有偶，《郑风·丰》虽然不如《齐风·著》这么完整，但也反映了一段没有成就的遗憾的婚姻，也是与"巷""堂"等庭院建筑有关的。

> 子之丰兮，俟我乎巷兮。悔予不送兮。
>
> 子之昌兮，俟我乎堂兮。悔予不将兮。[1]344

三、民居院落的室内空间

根据《周礼》记载，宫殿、宗庙等高规格的大型建筑室内，各个部分因为有不同的分工，因此有不同名称⑦。而据《释名·释宫室》《尔雅·释宫》的说法，室之西南隅谓之奥，室之西北隅谓之屋漏，室之东北隅谓之宦，室之东南隅谓之窔，室之中央谓之中霤。

但《诗经》中表现出来的建筑室内名目，只有"屋漏"一处，出自《大雅·抑》："相在尔室，尚不愧于屋漏。"[1]555郑玄《毛诗传笺》："屋，小帐也；漏，隐也。"[1]555这是说一个人有慎独之德，不欺暗室，在室内的角落之处，尚能表现得与明处一样，不愧于心。

不过《大雅·抑》表现的是西周王朝宫殿建筑，普通民居可能没有如此严格的空间布局和用途划分。即使是考古发现的周代宫殿遗址，也没有与《周礼》记载的那样完全对应的⑧。既没有《大戴礼》所记九室十二堂的明堂结构，也没有《周礼》所记五室四堂制的太室形制。历史真实的复杂情状完全依靠材料有限的考古资料去复原，还真有些勉为其难。

《诗经》"国风"中对民居建筑的室内空间安排和称名，则是另外一番景象，可能更代表了吟唱者当时"诗意地栖居"之真实。

比如《齐风·东方之日》中有"室""闼"，就是一种室内空间分区的表达。

> 东方之日兮，彼姝者子，在我室兮。
>
> 在我室兮，履我即兮。

东方之月兮，彼姝者子，在我闼兮。

在我闼兮，履我发兮。[1]350

这是一首描写男女恋爱的诗歌，以男主人公的口吻，述说美丽的姑娘主动来到他的室内闼间，和他缠绵悱恻，尽享欢愉。《毛传》云："闼，门内。"[1]350《韩诗》云："门屏之间曰闼。"[1]381王先谦《诗三家义集疏》云："切言之，则闼为小门。浑言之，则门以内皆为闼。"[10]382概括诸家注释，即室为内室，室门为闼。

而《豳风·七月》中表现的民居建筑室内的空间，则为我们提供了另外的名目。

七月在野，八月在宇，九月在户，十月蟋蟀，入我床下。

穹窒熏鼠，塞向墐户。嗟我妇子，曰为改岁，入此室处。[1]391

这里诗中前四句通过昆虫蟋蟀随着季节变化的迁移和后四句农夫整理过冬屋子，展现了各所处与室内位置的不同空间名称：宇、户、床下、穹窒、向、室等。其中"室"指整个室内空间。"宇"，就是屋宇，"宇，屋四垂为宇"[1]391。《韩诗》云："宇，屋霤也。"[1]517屋外屋檐谓之"宇"。"户"，即开在南墙上的窗户，在较为大型的建筑中，称之为"牖"。门户一词，分称不同，门为屋门，户为窗户。因人走经门，而昆虫则从屋檐下穿过窗户进屋，故诗中称蟋蟀"在宇""在户"。"床下"虽非建筑构成，但属于室内空间的一部分，古人一般习惯于将床铺放在室内西南角的"奥"处，蟋蟀从南墙窗户到西南角床下，是比较便利的。"穹窒熏鼠，塞向墐户。"是指农夫为了一家人过冬，开始整理房间，"穹"，穷究。"窒"，堵塞。"向"，《韩诗》云"北向窗也"[1]518，朱熹《诗集传》亦云："向，北出牖也。"[3]92即北墙上的窗户。"墐"，用泥涂抹。意思是：把所有鼠穴都找到，加以堵塞，用烟熏赶老鼠。把朝北的窗户堵住（以免冬天的寒风吹入），把柴竹做的门窗涂上泥（防风御寒）。农夫的房子，不仅可钻昆虫，也生老鼠，还透冷风，由此可见，这是比较简陋破败的房子，室内空间自然没有皇家宫殿、贵族宗庙那样讲究了。

与此比较类似的描述，是《豳风·东山》之诗：

果裸之实，亦施于宇。

伊威在室，蠨蛸在户。[1]396

也是说葫芦科植物（果裸）和土鳖类昆虫（伊威）以及蜘蛛类昆虫（蠨蛸）分别都爬到了房屋的"宇"（屋檐）、"户"（窗户）和"室"（室内）了。虽然不是专门描写房屋建筑的，但也无意中涉及房屋的某些室内空间了。其他的如《豳风·鸱鸮》也牵涉到了"室""牖户"，《小雅·斯干》涉及了"堵（墙）""户""庭""楹""床""地""莞""簟"等，除了"庭""堵""楹"之外，也多是"爰居爰处"[1]436的室内空间。兹不一一列举。

四、民居院落的建筑用材

不像世界上其他早期文明（比如古希腊、古罗马）的建筑，善于使用石头作为建材，中国早期的建筑，主体很少使用石材（支撑木柱的石柱础除外），个中原因自然不外乎是就地取材形成的传统。考古发现的史前时期和夏商周三代的宫殿建筑基址，一般也都是在夯筑土台上版筑墙体再加木骨泥墙的典型土木建筑⑨。

既然级别最高的王都宫殿建筑都是土木结构，那么先秦时期的普通民居建筑的建材更得是"土之体、木之魂"了，墙体多为土垛夯筑而成。这从《诗经》里偶见的建筑材质来看更是如此，不管是《小雅·斯干》所表现的贵族家族庭院建筑"筑室百堵"，还是《七月》所表现的平民居所建筑"入此室处"，土木建筑无不是这一时期建筑的主要特色。

因为是土墙，所以当时的民居往往会被老鼠打洞穿透，以至于到了冬天为了过冬，需要"穹窒熏鼠"（《豳风·七月》），即堵住鼠洞，熏死老鼠。不仅老鼠能够穿透土墙，而且墙上可能还有裂缝和洞口，其他动物也能穿过。于是就有了："谁谓雀无角，何以穿我屋？""谁谓鼠无牙，何以穿我墉。"[1]288（《召南·行露》）这里麻雀能够穿越的"屋"，应该是供平民居住的房屋，而老鼠能够咬透的"墉"，应该不是《说文》所云"城垣也"[11]288，而是引申的用土夯筑的屋墙。

土木建筑主要是土墙，而梁椽、柱楹和门窗

则往往为木质结构。《陈风·衡门》:“衡门之下,可以栖迟。”[1]377民居的门最初为衡门,即横木为门,后因仅贫民采用,故代指贫穷之家。《毛传》:“横木为门,言浅陋也。”[1]377朱熹《诗集传》注云:“门之深者有阿、塾、堂、宇,此惟横木为之。”衡门之外还有一种用荆竹编制的门窗,也是普通人家常见的建筑用材。《豳风·七月》:“穹窒熏鼠,塞向墐户。”《毛传》:“墐,涂也。庶人筚户。”孔疏引《儒行注》:“筚户,以荆竹织门,以其荆竹通风,故泥之也。”[1]391所以在冬天北风来袭之时,这个四处漏风的贫寒之家,只能用泥涂抹门户,防止严寒入侵,勉强过冬。

普通平民居住的院落,正因为是土木建筑,没有砖瓦等高级建材,所以很容易破损毁坏,风雨剥蚀,鼠盗虫钻,所以也需要经常修缮和加固。这就是为什么会有“亟其乘屋,其始播百谷”[1]391(《豳风·七月》)。

但在有些地方,也有全用木板搭建的“板屋”。比如《秦风·小戎》:“在其板屋,乱我心曲。”[1]370西周东周时期,秦国在西北地区。《汉书·地理志》:“天水、陇西,山多林木,民以板为室屋。……故《秦诗》曰:‘在其板屋。’”[12]秦地人民居住板屋的风俗,当是就地取材、因地制宜的一种生存智慧。

五、民居院落的养殖种植

当时的平民为了糊口度日,补贴家用,利于生存,除了在田地中耕作,在家庭院落之中也会搞一些种植和养殖,作为当时人们经济生活的一种补贴。这已经不是依据常识和后世经验的一种推想,考古发现的种子等遗物已经能够证明《诗经》时代人们就是这样做的,而且做的效果还非常好⑩。

《诗经》中所见民居院落,多有养鸡养牛养羊的,院内有鸡窝鸡架,也有牛圈羊圈。比如《王风·君子于役》云:

君子于役,不知其期。曷至哉?鸡栖于埘,日之夕矣,羊牛下来。君子于役,如之何勿思!

君子于役,不日不月。曷其有佸?鸡栖于桀,日之夕矣,羊牛下括。君子于役,苟无饥渴![1]331

本诗以院落中所养的鸡牛羊,尚且能够按时作息,鸡归鸡窝,牛羊入圈,比喻被思念的“君子于役”,不能按期回家。“鸡栖于埘”,“鸡栖于桀”。“埘”,《毛传》《尔雅》皆注以“凿墙而栖”[1]331,[8]2597,即在墙壁上挖洞砌泥而成的鸡舍。“桀”,《尔雅》注曰“鸡栖于弋”[8]2597,“弋”同“代”,小木桩,指在树上用木头搭成的鸡窝。王先谦《诗三家义集疏》云:“乡里家贫,编竹木为鸡栖之具,四无根据,系之于橛,以防攘窃。”[10]319院中鸡窝鸡架有了,牛圈羊圈何在?《诗经》中没有专门的记述,可以想象确乎是有的。不然,“牛羊下来”“牛羊下括”,将其放置在哪里呢?

在民居建筑之间,平民也会植树种菜,种树为园,种菜为圃,都是具有经济生活意义的。《郑风·将仲子》称:“无逾我园,无折我树檀。”[1]337“逾”字说明园有园墙,园内墙边种植着檀树。实际上此篇前文所云“无逾我里,无折我树杞”“无逾我墙,无折我树桑”并不是说只有里墙之内种植杞树,只有院墙之内种植桑树,与院墙内种植檀树一样,它们是为了押韵而为互文的修辞,在理解上也不必那么拘泥地去对应,都可以视为在庭园中栽植的各种树木。

尤其种植桑树,可以食用桑葚,更可以桑叶养蚕,这是古代重要的经济植物。朱熹《诗集传》云:“古者树墙下以桑。”[3]48如《鄘风·定之方中》中文公相土即以宜桑为建国的重要条件之一:

定之方中,作于楚宫。揆之以日,作于楚室。树之榛栗,椅桐梓漆,爰伐琴瑟。

升彼虚矣,以望楚矣。望楚与堂,景山与京。降观于桑,卜云其吉,终然允臧。

灵雨既零,命彼倌人。星言夙驾,说于桑田。匪直也人,秉心塞渊,騋牝三千。[1]315-316

从此诗中可知,庭园之中不仅可以种植桑树,也种植榛、栗、椅、桐、梓、漆等多种树木品种,可谓植被众多,枝繁叶茂。此外,庭园所种植之树还应该有桃树、酸枣树。比如《魏风·园有桃》中所

谓桃、棘者也。

园有桃，其实之肴。心之忧矣，我歌且谣。不我知者，谓我士也骄。彼人是哉，子曰何其？心之忧矣，其谁知之！其谁知之！盖亦勿思！

园有棘，其实之食。心之忧矣，聊以行国。不我知者，谓我士也罔极。彼人是哉，子曰何其？心之忧矣，其谁知之！其谁知之！盖亦勿思！[1]357-358

尽管此时的主题是表现主人公忧思伤怀情绪的，但以“园有桃”“园有棘”起兴，还是无意间带出了他家的院落中有果园，种植桃树和棘树。桃树自不必言，《毛诗正义》：“棘，枣也。”[1]358“棘”是一种比较矮小的酸枣树，其果酸甜。不管是桃树还是酸枣树，“其实之肴”“其实之食”，其果实都可当作果蔬食用。

与此类似的是，《小雅·鹤鸣》中也记载了庭园种植酸枣树的信息：

……乐彼之园，爰有树檀，其下维蘀。它山之石，可以为错。

……乐彼之园，爰有树檀，其下维穀。它山之石，可以攻玉。[1]433

“蘀”，一说为“落也”（《毛诗正义》），即枯枝落叶。其实“爰有树檀，其下维蘀”与“爰有树檀，其下维穀”句型一样，“蘀”“穀”都应该是檀树下面的矮小植物。“蘀”，就是酸枣树一类的灌木。《毛诗正义》：“穀，恶木也。”[1]433而《说文》云：“穀，楮也。从木，㱿声。”[11]117陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》云：“幽州人为之穀（穀）桑，或曰楮桑。荆扬交广谓之穀（穀），中州人谓之楮。殷中宗时，桑穀（穀）其生是也。今江南人绩其皮以为布，又捣以为纸，谓之穀（穀）皮纸，长数丈，洁白光辉，其里甚好。其叶初生，可以为茹。”[13]由此可知，不管是“蘀”，还是“穀”，都是人们有意种植的经济植物，其果可食，也可作别的用处，不是野生乱长的无用杂草。

另外，庭园中的菜园称之为“圃”。从《豳风·七月》“九月筑场圃”[1]391可知，菜圃是需要在一定时间修筑打理的。而《齐风·东方未明》中有“折柳樊圃”[1]350，“樊”就是篱笆，菜圃四周竖有篱笆，是折来杨柳枝条编围而成的。

注释

①参见冯晋：《古诗铸建筑（下）》，《中外建筑》1998年第1期；路秉杰：《〈易经〉〈诗经〉中的建筑问题》，《同济大学学报（人文·社会科学版）》1992年第2期；刘雨亭：《〈诗经〉中的建筑研究》，《诗经研究丛刊》2005年第2期；陈鹏程：《周人台文化与〈诗经〉中〈灵台〉〈新台〉意蕴》，《诗经研究丛刊》2013年第3期；张慧：《〈诗经〉建筑文化研究》，青海师范大学2015年硕士论文；高艳艳：《〈诗经〉建筑空间审美研究》，东南大学2017年硕士论文；于为：《〈诗经〉祭祀建筑词汇考释》，《古籍整理研究学刊》2018年第3期；等等。②参见邱传亮：《“穹窒熏鼠”中的“窒”字训诂及相关问题探讨》，《长春师范学院学报》2012年第11期；范健泉：《〈诗经·豳风·七月〉“穹窒熏鼠”与“塞向墐户”相关建筑的考古学观察》，《门窗》2015年第9期。③参见顾颉刚：《“周公制礼”的传说与〈周官〉一书的出现》，《文史》第6辑，中华书局1979年版；杨宽：《论西周金文中“六𠂤”“八𠂤”和乡遂制度的关系》，《考古》1964年第8期；杨宽：《试论西周春秋间的乡遂制度和社会结构》，刊于《古史新探》，中华书局1965年版；祝中熹：《乡遂制度与周代社会性质》，《青海师范大学学报（哲学社会科学版）》1983年第3期。④参见史建群：《〈周礼〉乡遂组织探源》，《郑州大学学报（哲学社会科学版）》1986年第2期；张荣明：《〈周礼〉国野、乡遂组织模式探原》，《史学月刊》1998年第3期；浦善新：《先秦行政区划钩沉》（上·续），《中国地名》1999年第5期；张国辉：《〈周礼〉所见乡遂制初探》，《湖北广播电视大学学报》2009年第3期。⑤参见李学勤：《史密簋铭所记西周重要史实考》，《中国社会科学院研究生院学报》1991年第2期；方述鑫：《〈史密簋〉铭文中的齐师、族徒、遂人——兼论西周时代乡遂制度与兵制的关系》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》1998年第1期；张懋镕：《史密簋与西周乡遂制度——附论“周礼在齐”》，《文物》1991年第1期；鲁西奇：《聚落、地域性联合与古代早期的社会控制——〈周礼〉乡里制考原》，《江西社会科学》2018年第4期；谢能宗：《先秦时期“鄙”字指代的空间范围及其对商周国家结构的启示》，《青铜器与金文》2020年第2辑；李秀亮、崔艳艳：《先秦乡里组织的结构与规模考论》，《海岱学刊》2021年第2辑；宋化玉：《论〈周礼〉中的乡治思路》，《中南大学学报（社会科学版）》2021年第3期。⑥参见赖德麟：《〈仪礼·士丧礼〉所反映的建筑空间观念与周原周代建筑空间试析》，《营造》第3辑（《第三届中国建筑史学国际研

讨会论文选辑》),中国科学技术出版社2008年版;朱承:《宫室居住与生活政治——以〈礼记〉为中心的考察》,《思想与文化》2016年第1期。⑦参见洪成玉:《说“宫、室”“房、屋”——古汉语同义词辨析》,《天津师大学报》1984年第1期;陈绪波:《三代宫室与〈仪礼〉宫室结构考论》,《求索》2015年第8期。⑧参见陕西周原考古队:《陕西岐山凤雏村西周建筑基址发掘简报》,《文物》1979年第10期;陕西省雍城考古队:《凤翔马家庄春秋秦一号建筑遗址第一次发掘报告》,《考古与文物》1982年第5期;陕西省雍城考古队:《凤翔马家庄一号建筑群遗址发掘简报》,《文物》1985年第2期;韩伟:《马家庄秦宗庙建筑制度研究》,《文物》1985年第2期。⑨参见刘敦桢:《中国古代建筑史》,中国建筑工业出版社1984年版,第29-40页;杨鸿勋:《宫殿考古通论》,紫禁城出版社2001年版,第96页;河南省文物考古研究所等:《河南灵宝西坡遗址105号仰韶文化房址》,《文物》2003年第8期;杨鸿勋:《从盘龙城商代宫殿遗址谈中国宫廷建筑发展的几个问题》,《文物》1976年第2期;赵芝荃、刘忠伏:《1984年春偃师尸乡沟商城宫殿遗址发掘简报》,《考古》1985年第4期;唐际根、荆志淳、何毓灵:《洹北商城宫殿区一、二号夯土基址建筑复原研究》,《考古》2010年第1期;王慎行:《商代建筑技术考》,《殷都学刊》1986年第2期;陕西省雍城考古队:《凤翔马家庄一号建筑群遗址发掘简报》,《文物》1985年第2期;郭明:《商周时期大型院落式建筑比较研究》,《考古与文物》2014年第5期。⑩参见雷晨:《〈诗经〉植物意境对园林植物造景的启示》,《山西建筑》2012年第16期;马永超、吴文婉、杨晓燕等:《两周时期的植物利用——来自〈诗经〉与植物考古的证据》,《农业考古》2015年第6期。

参考文献

[1]阮元:十三经注疏:毛诗正义[M].北京:中华书局,1980.
[2]阮元.十三经注疏:周礼注疏[M].北京:中华书局,1980:740.
[3]朱熹.诗集传[M].北京:中华书局,1958.
[4]王先慎.韩非子集解[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1998:281.
[5]阮元.十三经注疏:论语注疏[M].北京:中华书局,1980.
[6]阮元.十三经注疏:春秋左传正义[M].北京:中华书局,1980:1759.
[7]阮元.十三经注疏:孟子注疏[M].北京:中华书局,1980:2711.
[8]阮元.十三经注疏:尔雅注疏[M].北京:中华书局,1980.
[9]刘熙.释名[M].台北:台湾商务印书馆,1965:41a.
[10]王先谦.诗三家义集疏[M].吴格,点校.北京:中华书局,1987.
[11]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
[12]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1644.
[13]陆玑.毛诗草木鸟兽虫鱼疏[M].北京:中华书局,1985:29-30.

Viewing the Civilian Residence in Pre-Qin Period from *The Book of Songs*

Zhu Yanmin

Abstract: *The Book of Songs* retains a large number of architectural information of various specifications from the Western Zhou Dynasty to the Spring and Autumn Period, especially inadvertently retains the contents of ordinary residential courtyard buildings that are not found in other documents. These civilian residence are located in the local neighborhood zoning. There is an alley between courtyards. The courtyard consists of Men(门), Zhu(著), Ping(屏), Ting(庭), Tang(堂), Shi(室), Wing room(厢房). There are Men, Ta(闼)and other spaces in the hall and room. The civilian's bedroom also has architectural elements such as Yu(宇), Men, Hu(户), Xiang(向), Shi and most of these residential buildings are civil structure. In the courtyard, they can raise cattle, sheep, chickens and ducks, plant mulberry, wolfberry, sandalwood, peach and jujube. There are also vegetable farms with willow branches as a fence. These poems, which reflect the courtyards of folk houses, not only reveal the truth of the “poetic dwelling” of the ballads singers, but also provide an opportunity for us to get a glimpse of the daily life of ordinary citizens at that time.

Key words: *The Book of Songs*; civilian residence; courtyards

[责任编辑/随　斋]

汉代关于霜的认识与意象*

王星光　张　帆

摘　要：“霜”是一种常见的大气现象，受到汉人重视。汉人对霜的认知，在自然与人文方面相互联结。自然层面，汉人对霜的形成主要有三种论说，霜为露所变、阴气凝而为霜、地气遇寒凝结为霜；降霜由物候现象演变为时序意象，形成二十四节气中的“霜降”节气；由于汉人未认识到霜冻现象的存在，故认为霜气惨毒，为“亡杀”之物，这也影响到汉人对霜与农事、疾病关系的认知。人文层面，上天通过降霜肃杀万物，君主也应顺天而为，施行诛杀和刑罚，“霜”寒冷、肃杀的自然特质在政治文化中被延伸为刑罚、诛杀之意。受霜自然特性、汉人对《春秋》文本解读的差异、学术流派思想的迥异、现实政治需求等诸多因素的综合影响，“陨霜不杀草”“陨霜杀菽”异象被分别解说为君主诛令不被执行，臣子专权和刑罚严苛的天诫。汉人对霜的认知方式可被视为古人探索大气现象的一个案例，展现了古代整体、联系的探究思维方式，以及其尊崇、效法且不屈从自然的态度。

关键词：汉代；霜；节气；灾异

中图分类号：K232　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0085-11

“霜”是一种天气现象，是指贴近地面的空气受地面辐射冷却的影响而降温到霜点（指露点低于0℃以下），在地面或物体上凝华而成的白色冰晶。降霜反映出气温下降、天气转寒等气象变化，当与霜冻同时发生时有可能对包括农作物在内的众多植物造成损伤，深刻影响着古人的生产生活，故“霜”作为一种自然现象，一直受到古人的观察和重视。早在殷商时期，甲骨文中就有对“霜”的记载，说明先民已经开始对“霜”进行观察和记录。经过长时段的观察和经验的累积，至汉代时对“霜”形成了较为系统的认知，既包含科学层面的探索，也包括人文含义的赋予。然而学界对“霜”的研究却鲜有涉及，本文试对汉人关于霜的观察记录予以分析，考察汉人认知中霜与农事、疾病的关系，然后从霜的灾异论说中挖掘霜的人文意象，并试图借此探求汉人认知大气现象的思维方式，以求教于方家。

一、关于霜的观察与记录

（一）霜的形成论说

汉人对霜如何形成主要有三种论说。

一是白露为霜，即霜为露所变①。《诗经·蒹葭》曰：“蒹葭苍苍，白露为霜。”[1]346这种认识在汉代依然盛行。《后汉书》：“冀一年之三秀兮，遒白露之为霜。”[2]1916《孝经援神契》：“寒露后十五日，斗指戌，为霜降。言气肃露凝，结而为霜矣。”[3]《月令章句》：“露凝为霜。”[4]《初学记》引《白虎通》曰：“露者，霜之始，寒则变为霜。”[5]33

收稿日期：2022-05-26
***基金项目：**国家社会科学基金重点项目“环境史视野下的黄河中下游地区传统农业精耕细作体系研究”（20AZS015）。
作者简介：王星光，男，郑州大学历史学院教授、博士生导师（河南郑州　450001），主要从事中国古代史及科技史研究。张帆，男，郑州大学历史学院博士研究生（河南郑州　450001）。

这些文献都鲜明提出霜是露水在温度较低时生成的。露和霜都是地面的水汽凝结物，夜晚时地面受辐射降温，使贴近地面的空气层随之降温，当温度降至露点以下，空气中水汽含量过饱和时，水汽就会凝结于地面。当露点温度在0℃以上时，形成露珠；当露点温度在0℃以下时，则凝华为冰晶，形成霜。甚至已经形成的露水在温度降至0℃以下冻结为冰露，也属于霜的类别[6]。虽然从气象学角度来讲，霜不为露所变，但先民通过对比观察，认识到霜露形成的共通之处，已非常难能可贵。

二是阴气凝而为霜。《周易》坤卦爻辞云："初六：履霜，坚冰至。《象》曰'履霜坚冰'，阴始凝也，驯致其道，至坚冰也。"[7]意即阴气开始凝结会形成霜，此种论说在两汉时期也得以延续和发展。《淮南子·天文训》言："天道曰圆，地道曰方。……阳气胜则散而为雨露，阴气盛则凝而为霜雪。"[8]165-170《大戴礼记·曾子天圆》亦有相似论述："阴阳之气，各静其所，则静矣……阳气胜则散为雨露，阴气胜则凝为霜雪。"[9]在其构建的"天圆地方"宇宙系统中，阳气施予，阴气化育，万物生成，天象变幻，阳气胜于阴气散为雨露，阴气强盛时则凝结为霜雪。

董仲舒则通过推算阴阳运行的情况阐述了霜降为何在季秋时节等问题。他认为："天地之行美也。……考阴阳而降霜露……考阴阳所以成岁也，降霜露所以生杀也。"[10]458气象的发生赖于阴阳的运行和相互作用，阴阳的年际盛衰演变则遵循特定的规律，"秋分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平，阳日损而随阴，阴日益而鸿，故至于季秋而始霜"[10]344-345。秋分之际阴阳相半，寒暑昼夜相均，随后阴气日盛而阳气日衰，以故至季秋之时，阴气盛而开始降霜。东汉初出现的纬书《春秋元命苞》也有言："天地积阴之气，凝则为霜，寒则为雪。"[11]《诗含神雾》："阳气终，白露为霜。宋均注：阳终，阴用事，故曰白露凝为霜也。"[12]两汉时期运用阴阳思想对包括"霜"在内的诸多气象的发生机理进行阐释，是由于阴阳五行学说在先秦两汉时期的兴起和发展，深刻影响了时人宇宙生成观念和对天地运行规则的构建，而气象作为天象的重要组成部分，也深受此影响。具有寒冷潮湿、遇阳光而消散特点的霜顺理成章地被纳入"阴"的范畴，自然而然地被认为是阴气凝结而成②。

三是地气遇寒凝结为霜。霜的形成是一个较为复杂的凝华过程，受到诸多因素的综合影响，而最重要的影响因素则为温度和近地层空气中含有的水汽状况，汉时对此已有详致的观察和准确的认知。关于温度，东汉王充认为"寒不累时，则霜不降"，只有当寒气累积至一定程度，即温度下降至霜点以下，才可能出现霜情。他还注意到不同纬度地区，终霜期也有所不同："中州内，正月二月霜雪时降。北边至寒，三月下霜，未为变也。此殆北边三月尚寒，霜适自降。"[13]658即中原以北地区更为寒冷，其终霜期晚于中原地区，这是由于高纬度地区的气温相较于低纬度地区更低，终霜期也更迟。

关于水汽的来源，在以往的认知中，霜由天陨降，故常曰"陨霜""降霜"。而汉时认为形成霜的水汽来源于地面，这种认知是随着汉代水文循环理论的日臻成熟而产生的[14]。《黄帝内经》曰："地气上为云，天气下为雨；雨出地气，云出天气。"[15]32意即地气上升为云，天气下降为雨，云从地出，雨从云来，与现代降水理论颇为谙合。王充也曾就"雨从天下"的论说进行过反驳，他认为："雨从地上，不从天下，见雨从上集，则谓从天下矣，其实地上也。……云雾，雨之征也，夏则为露，冬则为霜，温则为雨，寒则为雪。"[13]516王充粗略地描述出云雨形成降落的过程，更鲜明地指出云、雨、雾、霜、雪、露同源于地，只不过是在不同温度下所展现的不同形态，由此他概括出"雨露冻凝者，皆由地发，不从天降也"[13]516，与刘向所讲的"寒气凝以为霜，从地升也"[16]，都较为精准地描述出形成霜的水汽来源。

（二）霜的作用

霜被认为是"亡""丧""杀"之物。"夫霜雪雨露，杀生万物者也。"[17]"霜雪雨露，生杀万物。"[8]999"霜之为言亡也，阳以散亡。"[18]"霜者，丧也，其气惨毒，物皆丧也。"[19]"霜以挫物。"[20]"同日被霜，蔽者不伤。"[8]1279"霜者阴精，冬令也，四时代谢，

以霜收杀。霜之为言亡也，物以终也。”[21]即说此意。汉时人还采用绳索刮除霜，以规避霜对农作物的损伤，这皆可说明汉人认为霜附着于农作物或者植物的表面导致损伤作物，未能意识到实际为低温对作物造成的伤害（即霜冻③）。而霜本身不会对植物和农作物造成伤害，汉代人无此认知，所以将霜与霜冻混为一谈，认为霜气惨毒，为“亡杀”之物。

霜还被认为能成就万物。《说文解字》言：“霜，丧也，成物者也。”[22]《易飞候》：“霜成就万物。”[23]《说文解字》对“霜”看似函矢相攻的解释是由于受到月令和农业思想的影响。董仲舒言：“及季秋九月，阴乃始多于阳，天于是时出溧下霜，出溧下霜，而天降物固已皆成矣。故九月者，天之功大究于是月也，十月而悉毕……功已毕成之后，阴乃大出。”[10]348汉时人认为一年四季中春生、夏长、秋收、冬藏，秋季是万物成熟的季节，而初霜常形成于季秋时节，霜降时恰值植物结实，代表着万物功成。张舜徽认为：“夫春生夏长，至秋而收。古人论及岁功，至秋而止，要皆以农事为准。”总的来说，霜杀万物的同时也意味着一岁功成，“丧与成，似相反而实相成，霜之为用始显”[24]。

（三）“霜降”节气的命名

二十四节气是先民通过观察太阳周年运动而形成的时间知识体系及其实践，在国际气象学界也被誉为“中国的第五大发明”。《淮南子·天文训》首次记载了完备的二十四节气名称，“霜降”是第十八个节气，为何将陨霜这一大气现象命名为一个节气，是值得讨论的问题④。

霜降先是以物候现象被记载，《诗经·豳风·七月》有言“九月肃霜”[1]415，《七月》是至迟产生于先周古公亶父时期豳地的农事歌谣，西周穆王时作为迎气、祈年的“乐歌”经润色、整理后被辑入《诗经》[25]。《诗经·豳风·七月》以星宿躔动、动植物长养枯荣、气象变化等方式确定时序，安排农事，是一个典型的物候历，降霜作为九月季秋时节的显著物候现象，故被记录。但因年际温度、雨量等气候因素差异，初霜期即使在同一地区的不同年份也有差别，其他物候现象皆与此类似，“以物候为要素的早期历法不够精确和细密而无法构成历法系统，最终被更精确的历法所代替”[26]。

《管子·幼官》记录的齐地三十时节是相比物候历更为严密的“四时五行时令”节气系统，以十二日为一时，三十时为一年。虽然《管子·幼官》未有关于霜的记载，但其节气命名的方式深刻影响了霜降节气的形成。其时节的定名法主要根据表示阴阳消长的各种“气”，包括“天气”“地气”“绝气”“阳气”“暑气”“寒气”等，很少根据具体的物候[27]。这是由于《管子·幼官》试图说明一年四季运行的状态和运行规律，以取得节气系统在时间和地域适应范围的广阔性和普遍性，以动植物表现和星宿躔动命名的时节名称则难以满足这个要求，而在春秋战国流行的旨在解释世界万物生成和宇宙发展变化规律的阴阳五行学说，就被《管子·幼官》用来解释时令运行和四时流布⑤。从《管子·幼官》以阴阳之气递嬗和气象变化命名的节气名称，也更能直观地看出四季转换、寒暑冷热变化以及一年中阴阳之气的盈满消融。这种节气命名的思维方式深刻影响了《吕氏春秋》十二纪、《银雀山汉简》三十时乃至二十四节气。

受《管子·幼官》节气系统影响⑥，《吕氏春秋》十二纪也注重对“气”的描述，如《吕氏春秋·季秋纪》载：“是月也，霜始降，则百工休，乃命有司曰：‘寒气总至，民力不堪，其皆入室。’”[28]194初霜降直观反映了寒气总至的气候特征，官方也据此妥善安置民事生产活动，此处的“霜始降”已颇具时序意象的意味。

山东临沂出土的《银雀山汉简》记载了与《管子·幼官》时令系统相似的《三十时》，但其将三十时节分为两段，分别以冬至和夏至开始，十二日一时，各计十五时[29]。在下半段中记载两次“霜”：

> 八时，卒（九十）六日，霜气也，杀气也。（1744）
>
> 十一时，百卅二日。……秋没。不尽三日始雨霜，可（葬）貍（埋）分异。（1747）[30]

八时，积96日为“霜气”；十一时，积132日为“秋没”，前三日内“始雨霜”。“霜气”是节气名称，李

零认为二十四节气于此为“秋分”，“霜气”盖“秋分”之别名[31]，而“秋分”后阴气初盈，所以“霜气”应当是指秋季阴气开始兴盛，天气转寒，但此时尚不足以降霜，至“秋没”才出现“始雨霜”的候应。可知“霜气”由物候现象转变为一个时序意象，后被二十四节气所采用。

综上，由《七月》中的“九月肃霜”，《吕氏春秋·季秋纪》中“霜始降……寒气总至”，到《银雀山汉简·三十时》中的“霜气”“秋没……始雨霜”，最终至《淮南子·天文训》二十四节气中秋季的最后一个节气“霜降”，反映了该时段寒气总至、气温下降、霜期到来的气候特征。可知“霜降”节气形成过程实质是降霜这一物候现象演变为时序意象的过程，妥适概括了一个地区固定时间节点的普遍气候特点。

二、霜的灾异论说

灾异包含天意，是天对人事不善的谴告，或预兆着人间的凶祸[32]。随着汉时天人感应灾异思想的兴起，降霜被看作上天意志的一种表现，被纳入了灾异论说体系，有关霜的各种现象在政治文化层面也被引申出诸多含义。现从《春秋》中有关“陨霜不杀草”“陨霜杀菽”的记载说起。

（一）《春秋》三传对“陨霜不杀草”与“陨霜杀菽”的记载

较早记载“陨霜不杀草”“陨霜杀菽”的现象是在《春秋》中⑦：

> 僖公三十三年：“十有二月，公至自齐。乙巳，公薨于小寝。陨霜不杀草。李、梅实。”[33]554
>
> 定公元年：“冬十月，陨霜杀菽。”[33]2083

对于这两次记录，《公羊传》作出解释：“陨霜不杀草，李梅实。何以书？记异也。何异尔？不时也。”[34]2264“冬十月，陨霜杀菽。何以书？记异也。”[34]2335其认为鲁僖公三十三年（公元前627年）周历十二月即夏历十月，正是霜情正重之时，但却杀不死草木；而鲁定公元年（公元前509年）周历十月即夏历八月，尚属于仲秋天气，霜情尚轻时却能杀死耐寒的菽。《穀梁传》的解释与《公羊传》同出一辙⑧：“冬，十月，陨霜杀菽。未可以杀而杀，举重。可杀而不杀，举轻。其曰菽，举重也。”[35]两者皆是不符合季节时令的异象，故被记录。

古人认为两者皆是异象⑨，实为其错误的认知导致。上文提到，当只出现霜而不发生霜冻时，则不会损伤植物，就会发生“陨霜不杀草”；而当年际温度较低，可能会较早发生霜冻灾害，出现“陨霜杀菽”，所以两者实属正常现象，并非异象。囿于时代的局限，古人不具有上述认识，其认为草木损伤的程度是由时节变化和霜情轻重决定的，如果出现两者不同步的情况则为“违时之异”。

但《公羊传》和《穀梁传》也只是“记异也”，还未将人事与灾异紧密联系。至汉时，对这两种异象产生的原因和代表的含义多有论述。

（二）陨霜不杀草：君令不被执行的谴告

陆贾是汉初较早以《春秋》灾异言说政事的学者，其言：“十有二月陨霜不煞菽，言寒暑之气，失其节也。”[36]他认为“陨霜不杀草”是寒暑失序的表现，与《公羊传》所释意同。但当论及灾异发生原因时，他笼统讲道：“恶政生恶气，恶气生灾异。……治道失于下，则天文变于上。”并未对“陨霜不杀草”的内涵详加说明。至董仲舒时，“陨霜不杀草”与“夏大雨水、冬大雨雪”等其他灾异皆被认为是揭示“周衰，天子微弱，诸侯力政，大夫专国，士专邑……臣弑其君，子弑其父，孽杀其宗……臣下上僭”[10]108的悖乱之征。

西汉末，刘向旗帜鲜明提出“陨霜不杀草”为君主诛罚之令不被臣下执行，朝政舒缓不振的天诫。其用卦象阐释：“今十月，周十二月。于《易》，五为天位，君位，九月阴气至，五通于天位，其卦为《剥》，剥落万物，始大杀矣，明阴从阳命，臣受君令而后杀也。今十月陨霜而不能杀草，此君诛不行，舒缓之应也。”[37]1409刘向认为周十二月为汉时十月，而汉时九月对应十二辟卦⑩中《剥》卦（䷖），阴气已达君位（第五爻），理应上天陨霜，肃杀万物，阴从阳命，臣受君令而执行杀罚，然而至十月陨霜仍不能使草木凋零枯死，上天降此异象是其对君诛不行，朝政舒缓不振

的谴告和警戒。

刘向还结合当时政事以证其说："是时，公子遂颛权，三桓始世官，天戒若曰，自此之后，将皆为乱矣。文公不寤，其后遂杀子赤，三家逐昭公。"[37]1409鲁僖公三十三年，时值公子遂专权自恣，三桓父子相继为卿，刘向认为"陨霜不杀草"发生于此时是上天告诫继任的鲁文公，鲁国将始乱于此，文公不寤，后公子遂杀嫡立庶，公室衰弱，至三桓之乱，昭公逃亡。他进一步解释说："釐公二年十月，陨霜不杀草，为嗣君微，失秉事之象也。其后卒在臣下，则灾为之生矣。"⑪"陨霜不杀草"暗示君弱臣强，君权旁落于臣下。

京房观点与刘向之说谙合，京房《易传》曰："臣有缓兹谓不顺，厥异霜不杀也。"[37]1409是说臣下执行政令迟缓，是为不顺从，带来的灾异就是霜不杀草。京房还将其当作政治斗争的言说工具，汉元帝时中书令石显专权，石显的友人五鹿充宗为尚书令，而两人皆与京房不和。京房在与汉元帝谈论时政时用灾异言政事，其认为汉元帝继位以来，"日月失明……夏霜冬雷，春凋秋荣，陨霜不杀"[37]3162，皆由皇帝任用巧佞之臣所致，暗指石显等人受宠专权，希冀借助元帝铲除石显势力，但后败于石显。

刘歆则认为霜不杀草是为草妖，即草木变异的现象⑫。关于"草妖"，夏侯始昌《洪范五行传》曰："视之不明，是谓不哲，厥咎舒，厥罚恒奥，厥极疾。时则有草妖……"[37]1405夏侯氏认为君王昏聩颟顸、暗昧蔽惑、朝政舒缓会引起上天的"恒奥"之罚，即连续反常的高温，时有草妖异象的出现。班固进一步解释说："故圣人以为草妖，失秉之明者也。""诛不行则霜不杀草，繇臣下则杀不以时，故有草妖。"颜师古注曰："谓失所执之权也。""言诛罚由于臣下。"[37]1406可知霜不杀草作为草妖，其依旧隐喻君主诛罚大权旁落。《春秋考异邮》等纬书"僖公即位，陨霜不杀草，臣威强也"[38]的解说也与上述观点一脉相承。

（三）陨霜杀菽：臣子专权和刑罚严苛的天诫

汉时对"陨霜杀菽"的解读主要有两种。

一是董仲舒、刘向、班固等忠于《春秋》三传文本语境，将"陨霜杀菽"仍理解为霜情尚轻时杀死菽豆的异象，并结合时政，认为"陨霜杀菽"是臣子专权作乱的天诫。董仲舒认为："菽，草之强者，天戒若曰，加诛于强臣。言菽，以微见季氏之罚也。"[37]1426菽是草类中生命力旺盛的强者，代表着臣子中的强臣，"陨霜杀菽"则暗示着天帝告诫君主要诛杀强臣，而时值三桓之乱后季氏驱逐鲁昭公，鲁昭公客死异乡，定公得立为鲁君，故董氏认为"陨霜杀菽"是暗示强臣季氏将要受到的惩罚。东汉何休云："菽者少类，为稼强，季氏象也。是时定公喜于得位，而不念父黜逐之耻，反为淫祀，立炀宫，故天示以当早诛季氏。"[34]2311因袭董氏之说。

刘向仍以卦气学说对其解读："周十月，今八月也，消卦为《观》，阴气未至君位而杀，诛罚不由君出，在臣下之象也。是时，季氏逐昭公，公死于外，定公得立，故天见灾以视公也。"[37]1426刘向认为，八月的消卦为《观》卦（䷓），阴气未到君位（第五爻）菽类就被肃杀，这象征着诛罚之令不由国君发出，而由臣下把持，所以上天以此来提醒定公提防季氏。此与董氏之说异曲同工。

通过刘向对"陨霜杀菽"的解读方式，可知上文中刘向对"陨霜不杀草"的解读在学理上是有缺陷的。"陨霜不杀草"发生在周十二月（汉时十月），理应对应《坤》卦，但其却以九月《剥》卦言事，且他将两者均释为臣子专权作乱的天诫，似有不妥。究其原因，汉元帝时宦官弘恭、石显当权，刘向企图借助灾异论与其进行政治斗争⑬，所以刘向的灾异论"不追求学理上的完美和纯粹，却以实用主义的精神不断搁置、化解学理上的违碍"[32]90。

董仲舒和刘向的解说得到班固的认同，班固在记录石显因在汉元帝时专权残暴，在成帝即位后被杀的历史事件时如是记载："元帝永光元年三月，陨霜杀桑；九月二日，陨霜杀稼，天下大饥。是时中书令石显用事专权，与《春秋》定公时陨霜同应。成帝即位，显坐作威福诛。"[37]1427在班固看来，元帝永光元年（公元前43年）三月发生的"陨霜杀桑"和九月二日发生的"陨霜杀稼"灾害皆为石显专权擅势、作威作福所致，与《春

秋》所载鲁定公时的下霜原因相同，皆为强臣掌权，君主势弱的天诫。这一观点也影响了后世对霜灾的解读和历史书写，《三国志》载吴孙权嘉禾三年（234年）九月朔，“陨霜伤谷”，《晋书》有言：“案刘向说：‘诛罚不由君出，在臣下之象也。’是时，校事吕壹专作威福，与汉元帝时石显用事陨霜同应。班固书九月二日，陈寿言朔，皆明未可以伤谷也。壹后亦伏诛。”[39]《晋书》认为陈寿在记载三国孙吴嘉禾三年的霜灾时特意提到“陨霜伤谷”发生在九月初一，意在言明霜情还未可以伤谷，是违时之异。其采撷刘向之说，认为“陨霜伤谷”是校事吕壹专权所致，与春秋时期鲁国昭公时季氏作乱、汉元帝时石显用事陨霜同应，可见此说影响深远。

二是京房、刘歆、郑兴等脱离《春秋》三传文本语境，将“陨霜杀菽”理解为霜情严重，认为“陨霜杀菽”是上天对君主兴兵妄诛、施政严急、刑罚严苛的谴告。京房曰：“兴兵妄诛，兹谓亡法，厥灾霜，夏杀五谷，冬杀麦。”[37]1427“王者于大败，诛首恶，赦其众，不则皆函阴气，厥水流入国邑，陨霜杀叔草。”[37]1342君主发动战争大肆杀戮，有失法度，会引发霜灾，夏霜杀五谷，冬霜杀宿麦，而在战争中对败军应赦过宥罪，不可妄诛，否则亦会发生“陨霜杀菽”。《汉书·五行志》据此认为汉武帝执政期间发生的“陨霜杀草木”是武帝兴兵过度所致，其言：“武帝元光四年四月，陨霜杀草木。先是二年，遣五将军三十万众伏马邑下，欲袭单于，单于觉之而去。自是始征伐四夷，师出三十余年，天下户口减半。”[37]1426在班固的历史叙事中，元光二三年间，武帝派遣三十万大军袭击匈奴单于，此后三十年间征伐不断，干戈不息，全国户口耗损过半，故在武帝兴兵之始有陨霜之应。

京房还认为：“诛不原情，兹谓不仁，其霜，夏先大雷风，冬先雨，乃陨霜。”[37]1427“颛事有知，诛罚绝理，厥灾水，其水也，雨杀人以陨霜。”[37]1342如果诛罚不符罪情，是为不仁，会发生霜灾，他进一步举例道：“贤圣遭害，其霜附木不下地。佞人依刑，兹谓私贼，其霜在草根土隙间。不教而诛兹谓虐，其霜反在草下。”[37]1427在京房的观念中，霜降落的位置会根据现实境况而变化，贤圣遭害、不教而诛、佞人依刑分别对应霜附草木、霜在草叶反面、霜在草根土隙间，霜附于木相较霜在草根土隙间对草木伤害更大，贤圣遭害相较佞人依刑危害也更重，可知天降霜造成的危害大小映照着人事行为的危害程度。京房据物象言灾异，以儒家仁爱思想为指归⑭，在其语境中，“陨霜杀菽”成为上天对君主肆意兴兵、妄行诛罚、不行仁爱的警告。

相比京房，刘歆援引《尚书》学说，对“陨霜杀菽”的内涵进行更加学理化的阐释。他以为“大雨雪，及未当雨雪而雨雪，及大雨雹，陨霜杀叔草，皆常寒之罚也”[37]1422。关于“恒寒”之罚，最早源于《尚书·洪范》九畴之“庶征”，庶征分为休征（祥瑞）和咎征（灾异），咎征中有言：“曰急，恒寒若。”[40]随后《洪范五行传》建立了君主五事（貌恭、言从、视明、听聪、思睿）与咎征的联系，有言曰：“听之不聪，是谓不谋，厥咎急，厥罚恒寒。”《汉书·五行志》解释为：“言上偏听不聪，下情隔塞，则不能谋虑利害，失在严急，故其咎急也。盛冬日短，寒以杀物，政促迫，故其罚常寒也。”[37]1421君主偏听，致使民情隔塞不能上达，君主失察于是非利害，易导致政令严厉急迫。隆冬时节，昼短夜长，肃杀万物，易造成政治急促紧迫，所以天诫是连续或反常的寒冷，故有“恒寒”之罚。“陨霜杀菽”被认为是“恒寒”之罚的一种表征，象征着上天对君主偏听偏信、政令急促紧迫的惩戒。

曾师事于刘歆的郑兴继承了刘歆的上述观点。东汉建武七年（31年），郑兴上疏光武帝时提到：“今年正月繁霜，自尔以来，率多寒日，此亦急咎之罚。……今陛下高明而群臣惶促，宜留思柔克之政，垂意《洪范》之法，博采广谋，纳群下之策。”[2]1222在郑兴的奏疏中，正月降霜繁重，天寒地坼是《尚书·洪范》中所提到“急咎之罚”的表现，暗指光武帝施政急促紧迫，遂建议光武帝博采众议、广开言路，施行宽惠柔克之政，郑兴建言也被光武帝“多有所纳”，可见光武帝对此也深以为然。

另外，霜情繁重也被认为是君主官员刑罚严苛所致，从以下几个事例可证。

其一，西汉哀帝时，丞相王嘉因主张罢黜佞臣董贤和举荐梁相等三人的事得罪哀帝，被冠以“迷国罔上”的罪名，永信少府猛等十人在议论王嘉罪行时言：“案嘉本以相等为罪，罪恶虽著，大臣括发关械、裸躬就笞，非所以重国褒宗庙也。今春月寒气错缪，霜露数降，宜示天下以宽和。臣等不知大义，唯陛下察焉。”[37]3501永信少府猛等十人在替王嘉求情时，除了说将大臣束发用刑、裸体鞭打不是重视国体，弘扬宗庙之德的恰当措施外，还特意言及春季霜露繁多，寒气错缪，暗指刑罚严苛，建议哀帝施行宽和之政，对王嘉从轻处罚。

其二，东汉桓帝时灾异频发，襄楷在延熹九年（166年）上疏：“自春夏以来，连有霜雹及大雨雷，而臣作威作福，刑罚急刻之所感也。”[2]1076他列举桓帝听信宦官谗言、处罚太原太守刘瑭和南阳太守成瑨等贤臣、严厉谴责为国忧虑的三公大臣致使其缄口不语等失政行为，并直言自桓帝继位以来，“频行诛伐，梁、寇、孙、邓，并见族灭，其从坐者，又非其数。……汉兴以来，未有拒谏诛贤，用刑太深如今者也”[2]1076。在襄楷看来，桓帝执政时黜贤纳奸，政刑暴滥，宦官专朝，是造成雹霜繁重的原因。

其三，《东观汉记》记载了关于东汉时期鲁地的一次霜灾：“会稽郑弘为邹县令，鲁春雨霜，邹谷独无灾。”[41]《北堂书钞》卷七八引《会稽典录》也有类似记载：“郑弘为邹令，鲁国当春霜陨杀物，邹县独无霜也。”[42]321为何鲁地发生霜灾而邹县独免？检会郑弘在邹县政绩，《后汉书》载郑弘“拜为驺令，政有仁惠，民称苏息”[2]1154，不免猜测邹县免于霜灾之说是时人对郑弘施行仁惠之政的表彰和传颂，上天不必对施行仁政之地有所告诫，从侧面也说明汉时人认为霜灾是上天对刑罚严苛的警诫。

综上，尽管汉人的解说纷繁复杂，但霜形成了固定的意象，霜具有寒冷、肃杀的自然特质，在政治文化层面被引申为诛杀、刑罚之意，并成为共识。正如董仲舒在回答武帝策问时所说：“霜者天之所以杀也，刑者君之所以罚也。繇此言之，天人之征，古今之道也。”[37]2515君主应法天而行政，霜为上天肃杀万物的手段，所以君主与之对应的惩罚手段应为刑罚诛杀。《春秋感精符》也说：“霜，杀伐之表。季秋霜始降，鹰隼击，王者顺天行诛，以成肃杀之威。”[5]30其也主张君主顺天行诛，以树立君主的威望。西汉成帝时，孙宝在立秋日任命侯文为东部督邮（其职责主要是揭发县吏官员贪赃枉法），并敕令侯文积极举报贪贿：“今日鹰隼始击，当顺天气取奸恶，以成严霜之诛，掾部渠有其人乎？”[37]3259此处的“严霜之诛”即指惩戒贪贿官员之举。可知霜人文意象的形成是先民取象比类、副天之所行以为政的结果。

三、霜与汉代社会生活

（一）农事中对霜灾的关注与应对

《吕氏春秋》透露了战国时期或春秋战国时期危害农业的灾害信息[43]，其中包括霜雪之灾，其载孟春之月“行冬令，则水潦为败，霜雪大挚，首种不入”[28]12，孟冬之月“行秋令，则霜雪不时”[28]219。此处“首种”是指麦或稷，春秋战国时期先民已关注到霜雪繁多，会导致麦或稷等农作物受灾减产。

至汉代，关于霜灾的记载屡见不鲜，西汉武帝元光四年（公元前131年）“夏四月，陨霜杀草”[37]164。元帝永光元年（公元前43年）三月“雨雪，陨霜伤麦稼，秋罢”[37]287，“陨霜杀桑”，九月二日，“陨霜杀稼，天下大饥”[37]1427。西汉末年至于东汉，气候发生了由温暖湿润转而干燥寒冷的显著变化[44]，在王莽专政时期，霜灾尤为严重，天凤元年（14年）四月“陨霜，杀草木”[37]4136。地皇二年（21年）“秋，陨霜杀菽，关东大饥，蝗”[37]4167。霜灾造成麦、桑、菽等农作物的减产甚至绝收，引起了汉人的重视。

为了预防霜灾，汉人采用绳索刮除霜的措施规避霜对农作物的损伤，《氾胜之书》载：“稙禾，夏至后八十、九十日，常夜半候之，天有霜若白露下，以平明时，令两人持长索，相对各持一端，以槷禾中，去霜露，日出乃止。如此，禾稼五谷不伤矣。”[45]上文提到汉人未能认识到霜冻的存在，故认为霜是造成作物死亡的元凶，至魏晋

时才认识到霜冻的存在，能够准确预测并采取烟熏法等科学手段有效应对霜冻灾害，并认识到降霜对提高某些蔬菜口感有所裨益⑮。虽然除霜对农作物的防护无济于事，但不可否认这是汉人在应对低温冻害时所作的积极尝试，反映出先民在农业实践中不断探索预防农业气象灾害的坎坷历程。

在农政方面，汉廷还采取调有余补不足、开放粮仓等措施应对霜灾造成的饥荒。西汉成帝永始三年（公元前14年）七月戊辰日所下批转诏书云："丞相方进、御史臣光昧死言：明诏哀闵元元，臣方进、御史臣光，往秋郡被霜，冬无大雪，不利宿麦，恐民□。（73EJF1：1）调有余给不足，不民所疾苦也，可以便安百姓者。（73EJF1：2）……臣方进、臣光前对问上计弘农大守丞□，令堪对曰富民多畜田出贷□□□□。（73EJF1：3）郡国九谷最少，可豫稍为调给立辅，预言民所疾苦可以便安。（73EJF1：4）"[46]永始二年（公元前15年）秋季发生严重霜冻灾害，造成小麦歉收，丞相翟方进、御史大夫孔光主张通过调余补缺的方式赈济灾民，防范富民采取高利贷的方式趁机攫取财富、兼并土地。另外，王莽地皇三年（22年），"枯旱霜蝗，饥谨荐臻，百姓困乏，流离道路"，他下令"开东方诸仓，赈贷穷乏"[37]1145。这些都展现出汉人应对霜冻等自然灾害时采取的积极措施。

（二）降霜与疾病的关系

《黄帝内经》认为病因主要有气象因素、情志因素和饮食起居三大方面，天气作为外来致病因子，会引起人肌体自身阴阳失调，从而引发疾病。而降霜时节，恰值阳气消退，阴气渐趋隆盛，对疾病的产生和病情变化会有影响。

《脉解篇》介绍少阴经脉的病证时提到："少阴所谓腰痛者，少阴者肾也，七月万物阳气皆伤，故腰痛也。……所谓色色不能久立，久坐起则目眩眩无所见者，万物阴阳不定未有主也，秋气始至，微霜始下，而方杀万物，阴阳内夺，故目眩眩无所见也。"[15]0271-272据医家解释，少阴应于七月，月建在申，此时万物阳气始降、阴气始盛，秋气肃杀之气降临，微霜始降而克伐万物，阳气损伤。人体与时令之气相应，足少阴属肾，易造成肾阳虚衰，肾精不足，肾府痹阻，从而引发腰痛、忧郁不乐、坐立不宁、久坐起身则视物不清等症状[47]。

降霜还会引起病情变化。《大奇论篇》言："脉至如弦缕，是胞精予不足也，病善言，下霜而死，不言可治。"[15]267为何患者会下霜而死？明代张景岳解释说："'弦缕'者，如弦之急，如缕之细，真元亏损之脉也。'胞'，子宫也，命门元阳之所聚也。胞之脉系于肾，肾之脉系舌本，胞气不足，当静而无言；今反善言，是阴气不藏，而虚阳外现，时及下霜，虚阳消败而死矣。"[48]可知降霜时阴气隆盛、阳气封藏，会使患者虚阳消败而死。

《伤寒杂病论》则认为霜本身就极具寒气，触冒霜会引发伤寒。其言："从霜降以后，至春分以前，凡有触冒霜露，体中寒即病者，谓之伤寒也。"[49]成无己注："冬三月纯阴用事，阳乃伏藏，水冰地坼，寒气严凝，当是之时，善摄生者出处固密，去寒就温则不伤于寒，其涉寒冷，触冒霜雪为病者，谓之伤寒也。"[50]张仲景认为霜降至春分节气之间，纯阴用事，寒气凛冽，如再触冒霜露，寒邪易入侵，引起伤寒。他在四时饮食禁忌中也提到："十月勿食被霜生菜，令人面无光，目涩，心痛，腰疼，或发心疟，疟发时，手足指爪皆青，困委。"[51]程林解释说："《道藏》云：'六阴之月，万物至此归根复命，以待来复，不可食寒冷以伐天和。'生菜性冷，经霜则寒，寒冷之物，能损阳气，食之能发上证。"[52]十月是初冬气候，心阳主持卫气，如果食用寒霜打过的生菜会造成心阳受损，致使颜面血色不荣，两目干涩，心胸和腰部疼痛。甚至引发"心疟"，表现为手指、足趾和爪甲都呈郁血性的青紫色，精神极为困顿。

结　语

汉人对霜的认知，在自然与人文方面相互联结，在科学、文化、政治、农事、医学等各个层面相互影响、密切联系。

在自然层面，汉人不仅对霜进行直观的观察，还运用对比的方法注意到霜露形成的相似性、不同纬度地区终霜期的差异性，并建立了降

水的循环理论模型，认识到形成霜的水汽来源于地面。先民对降霜的长时段考察，为汉初“霜降”节气的形成奠定了基础。此外，汉人运用阴阳五行学说进行解释性研究，尝试说明霜为阴气凝结而成的内在机理，这也影响到汉人对降霜与疾病关系的认识，即降霜时节阴气隆盛和霜的阴寒之气会对疾病的产生和病情变化产生影响。但囿于时代的局限，汉人未能认识到霜冻现象的存在，故而认为霜为亡杀之物，在农事中采取拉绳刮霜的方式应对霜灾，这无疑是无效的，但反映了汉人应对自然灾害的积极态度。

在人文层面，为了给人事活动寻求自然天道的根据，获得更高的合法性，降霜被认为是上天意志的一种体现，上天通过降霜肃杀万物，君主也应顺天而为，施行诛杀和刑罚。《春秋》三传中所载的“陨霜不杀草”“陨霜杀菽”异象被汉人解说为君主诛令不被执行，臣子专权和刑罚严苛的天诫，这种解说并非捕风捉影、凭空捏造，而是根据霜的自然特性，取象比类，并受到汉人对《春秋》文本的解读、学术流派思想的差异、现实政治需求等诸多因素的综合影响，“呈现了自然环境与社会文化互相渗透、交相阐释的某些机理”[53]。

总之，尽管汉人从天人感应角度阐释霜的发生机理有悖于近现代科学理性的认识论和自然观，但在特定的历史条件下，汉人对霜的认知方式可以被视为古人探索大气现象乃至自然事物的一个案例。汉人除了对气象独立的观察外，还将其置于宇宙整体的视野下进行探索，并从天人关系角度对其加以阐释，“天有四时，春夏秋冬，风雨霜露，无非教也”[54]，先民认为天人同构，自然运行的规律同样适用于人事，并隐含着指导人事的普遍原则[55]，古代这种整体、联系的探究思维方式，以及其尊崇、效法且不屈从自然的态度仍然值得今人借鉴。

注释

①对“白露为霜”的解释，学界有所争鸣。有学者认为从气象学角度来讲，露水在夜间不能再变为霜，如释作“白露变成霜”则有违科学常识，故应释为“白露似霜”，参见金文伟：《“白露为霜”新解》，《文史知识》1988年第4期，第108–109页；《“白露为霜”再解》，《新疆师范大学学报（哲学社会科学版）》1991年第3期，第40–44页。或认为“由降露变为降霜”，指时令变化，参见程晓东：《也谈“白露为霜”》，《文史知识》1988年第10期，第128页；贾雪枫：《解“白露为霜”——谈〈蒹葭〉的时间环境》，《文史知识》1989年第6期，第106–107页。但笔者认为相关学者的观点似有“以今度古”之疑，因《诗经》时代的先民并不具有现代气象学理论知识，他们只能通过直接观察等方式形成对大气现象的认知，而霜与露形成方式具有一定相似性，且根据诸多文献论述和疏证阐释，先民极有可能以为“霜为露所变”。②张德二认为“阴”代表“湿”（水汽），“凝”“聚”二字是暗指水汽相变过程。见张德二：《我国古代对大气物理现象的认识》，《气象》1978年第4期，第13–15页。③霜冻这一低温冻害，是指植物在0℃以下低温时体内冻结而产生的伤害，常发生在作物活跃生长期，分为有霜存在的白霜冻和无霜的黑霜冻。见肖金香、穆彪、胡飞：《农业气象学》，高等教育出版社2009年版，第146页。④二十四节气是在古代天文学和气象学共同发展下形成的，一是需要对太阳周年运动的观察和对黄道的二十四分；二是需要对一年四季中气象变化规律的精准把握。二者互相联系，缺一不可。以往研究常以节气天文定位的角度探究二十四节气的形成，虽然将黄道等分为二十四个时间节点非常重要，但能够精准地描述二十四个时间节点所代表的时序意义也是二十四节气形成中不可忽视的重要环节。⑤白奚认为在《管子·幼官》作者眼中，自然界的四时流布以及人类社会的农政教令等，一方面是按照五行图式的安排来运作的，另一方面又是由阴阳消长的规律所决定和支配的。见白奚：《中国古代阴阳与五行说的合流——〈管子〉阴阳五行思想新探》，《中国社会科学》1997年第5期，第24–34页。⑥《吕氏春秋》十二纪是对早期月令知识思想的一次大整合，以秦历为主，杂采列国“时宪”特别是齐国历法撰成。见王利华：《〈月令〉中的自然节律与社会节奏》，《中国社会科学》2014年第2期，第185–203页。⑦最早记载是在《竹书纪年》：“（帝舜）四十七年冬陨霜不杀草木。”“（幽王）四年秦人伐西戎，夏六月陨霜。”王国维：《今本竹书纪年疏证》，载李民等：《古本竹书纪年译注》，中州古籍出版社1996年版，第229、293页。但真伪不得而知。⑧“菽，草之难杀者也，言杀菽，知草皆死也；言不杀草，知菽亦不死也”，也是此意。见《汉书》，中华书局1962年版，第1426页。⑨“陨霜不杀草”被认为是异象令人容易理解，但“陨霜杀菽”是豆类受霜灾，为何以异象来记载呢？《公羊传》解释说：“此灾菽也，曷

为以异书？异大乎灾也。”结合《春秋》经文具体语境，“陨霜杀菽”兼具“灾”与“异”的性质，因为古人对异象的重视大于灾害，故“陨霜杀菽”被当作异象。⑩十二辟卦又称十二消息卦，凡阳爻去而阴爻来称为“消”，阴爻去而阳爻来称为“息”。十二辟卦分别为复(䷗)、临(䷒)、泰(䷊)、大壮(䷡)、夬(䷪)、乾(䷀)、姤(䷫)、遯(䷠)、否(䷋)、观(䷓)、剥(䷖)、坤(䷁)卦，分别对应十一月至来年十月。⑪鲁僖公又作鲁釐公，《汉书》此处引用“釐公二年十月”有误，应为“釐公三十三年十二月”。《汉书》，中华书局1962年版，第1426页。⑫《韩非子》最早记述此种观点：“鲁哀公问于仲尼曰：‘《春秋》之记曰：冬十二月陨霜不杀菽。何为记此？’仲尼对曰：‘此言可以杀而不杀也。夫宜杀而不杀，桃李冬实。天失道，草木犹犯干之，而况于人君乎？’”“必罚：爱多者则法不立，威寡者则下侵上。是以刑罚不必，则禁令不行。……故仲尼说陨霜。”孔子认为冬十二月陨霜不杀菽是上天失道，宜杀而不杀，草木违反之的表现，《韩非子》借此表达如若君主不施刑罚，则会导致法令不立，禁令不行，君主寡威，臣下僭越的观点。见王先慎撰、钟哲点校：《韩非子集解》，中华书局1998年版，第223-224页。⑬刘向曾上奏汉元帝：“是后尹氏世卿而专恣，诸侯背畔而不朝，周室卑微。……七月霜降，草木不死。八月杀菽。……当是时，祸乱辄应。”借此劝谏元帝罢黜弘恭、石显。《汉书》，中华书局1962年版，第1936-1937页。⑭陈侃理认为京房的灾异论以“儒学为体，数术为用”，属于灾异论的儒学传统。见陈侃理：《京房的〈易〉阴阳灾异论》，《历史研究》2011年第6期，第70-85页。⑮“凡五果，花盛时遭霜，则无子。常预于园中，往往贮恶草生粪。天雨新晴，北风寒切，是夜必霜，此时放火作熅，少得烟气，则免于霜矣。”参见贾思勰著，缪启愉、缪桂龙译注：《齐民要术译注》，上海古籍出版社2009年版，第220页。另外，西晋陆机发现霜能提高冬季蔬菜的食用口感：“荼苦菜生山田及泽中，得霜甜脆而美。”《齐民要术》也载：“芸苔足霜乃收，不足霜即涩。”这是植物本身为应对低温，体内的淀粉转化为糖，致使糖分增加的缘故。

参考文献

[1]程俊英，蒋见元.诗经注析[M].北京：中华书局，1991.

[2]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

[3]佚名.孝经援神契[M]//安居香山，中村璋八.纬书集成.石家庄：河北人民出版社，1994：956.

[4]蔡邕.月令章句[M]//马国翰.玉函山房辑佚书.上海：上海古籍出版社，1990：927.

[5]徐坚，等.初学记[M].北京：中华书局，1962.

[6]姜世忠.气象学与气候学[M].北京：科学出版社，2020：104.

[7]阮元.十三经注疏：周易正义[M].北京：中华书局，1980：18.

[8]何宁.淮南子集释[M].北京：中华书局，1998.

[9]王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京：中华书局，1983：98-99.

[10]苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲，点校.北京：中华书局，1992.

[11]佚名.春秋元命苞[M]//安居香山，中村璋八.纬书集成.石家庄：河北人民出版社，1994：608.

[12]佚名.诗含神雾[M]//安居香山，中村璋八.纬书集成.石家庄：河北人民出版社，1994：460.

[13]黄晖.论衡校释[M].北京：中华书局，1990.

[14]马孝文，杜正乾.从历史气象档案看中国古代对降雨机制的思想认识[C]//石云里，陈彪.多学科交叉视野中的技术史研究：第三届中国技术史论坛论文集.合肥：中国科学技术大学出版社，2015：308-313.

[15]王冰.黄帝内经素问[M].北京：人民卫生出版社，1963.

[16]刘向.五经通义[M]//马国翰.玉函山房辑佚书.上海：上海古籍出版社，1990：1964.

[17]许维遹.韩诗外传集释[M].北京：中华书局，1980：42.

[18]陈立.白虎通疏证[M].吴则虞，点校.北京：中华书局，1994：271.

[19]毕沅.释名疏证[M].北京：中华书局，1985：13.

[20]佚名.孝经左契[M]//安居香山，中村璋八.纬书集成.石家庄：河北人民出版社，1994：999.

[21]佚名.春秋考异邮[M]//安居香山，中村璋八.纬书集成.石家庄：河北人民出版社，1994：795.

[22]许慎.说文解字[M].北京：中华书局，2013：242.

[23]郭彧.京氏易传导读[M].济南：齐鲁书社，2002：261.

[24]张舜徽.说文解字约注[M].武汉：华中师范大学出版社，2009：2839.

[25]王星光，张强.生态环境视野下的《诗经·豳风·七月》[J].福建师范大学学报(哲学社会科学版)，2014(3)：121-129.

[26]李根蟠，卢勋.中国南方少数民族原始农业形态[M].北京：农业出版社，1987：106-107.

[27]李零.《管子》三十时节与二十四节气：再谈《玄宫》和《玄宫图》[J].管子学刊，1988(2)：18-24.

[28]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京：中华书局，2016.

[29]马涛.先秦“五行时令”探赜：论《月令》所言“中央土”[J].史学月刊，2017(10)：5-15.

[30]银雀山汉墓竹简整理小组.银雀山汉墓竹简：贰[M].北京：文物出版社，2010：212.
[31]李零.中国方术续考[M].北京：东方出版社，2001：408.
[32]陈侃理.刘向、刘歆的灾异论[J].中国史研究，2014(4)：71-97.
[33]杨伯峻.春秋左传注[M].北京：中华书局，1981.
[34]阮元.十三经注疏：春秋公羊传注疏[M].北京：中华书局，1980.
[35]阮元.十三经注疏：春秋穀梁传注疏[M].北京：中华书局，1980：2443.
[36]王利器.新语校注[M].北京：中华书局，1986：155.
[37]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
[38]李昉.太平御览[M].上海：上海古籍出版社，2008：275.
[39]房玄龄.晋书[M].北京：中华书局，1974：872.
[40]阮元.十三经注疏：尚书正义[M].北京：中华书局，1980：192.
[41]刘珍.东观汉记校注[M].吴树平，校注.北京：中华书局，2008：604.
[42]虞世南.北堂书钞[M].天津：天津古籍出版社，1988：321.
[43]王星光.《吕氏春秋》与农业灾害探析[J].中国农史，2008(4)：49-54.
[44]王子今.秦汉时期生态环境研究[M].北京：北京大学出版社，2007：67.
[45]万国鼎.氾胜之书辑释[M].北京：中华书局，1957：102.
[46]甘肃简牍博物馆.肩水金关汉简：肆[M].上海：中西书局，2015：140.
[47]柳少逸.五运六气三十二讲[M].北京：中国中医药出版社，2015：98.
[48]张景岳.类经[M].太原：山西科学技术出版社，2013：171.
[49]刘渡舟.伤寒论校注[M].北京：人民卫生出版社，1991：31.
[50]成无己.注解伤寒论[M].北京：人民卫生出版社，1956：32.
[51]任应秋.金匮要略语译[M].北京：中国中医药出版社，2019：460.
[52]程林.金匮要略直解[M].谢世平，等校注.北京：中国中医药出版社，2015：185.
[53]王利华.环境史视野下的自然物种人格化：中国古代文人与竹子的心灵交契[J].学术月刊，2010(12)：117.
[54]王肃.孔子家语[M].太宰纯，增注.宋立林，校点.上海：上海古籍出版社，2019：287.
[55]孙小淳，张怡哲.中国古代关于“霓虹”的认识与意象[J].中国科技史杂志，2020(3)：406-415.

The Cognition and Image of Frost in Han Dynasty

Wang Xingguang and Zhang Fan

Abstract: Frost is a common atmospheric phenomenon, which was valued in Han Dynasty. The Han people's cognition of frost is mutually connected in nature and culture. On the natural level, there are three main theories about the formation of frost in Han Dynasty: Frost is changed by dew, yinqi congeals into frost, moisture from the ground turns to frost when it is cold. Frost descent evolved from phenology to time sequence image, forming "Frost's Descent" in the twenty-four solar terms. The Han people did not realize the existence of frost, so they regarded frost gas as deadly, which also affected the Han people's cognition of the relationship between frost, farming and diseases. At the humanistic level, the heaven kills by dropping frost, so the monarch should also act in accordance with heaven to execute and punishment. The natural characteristics of "frost", cold and killing, have been extended to mean punishment and killing in political culture. Under the comprehensive influence of the natural characteristics of frost, the differences of Han people's interpretation of the text of the *Spring and Autumn Annals*, the differences of academic schools and realistic political demands, the visions of "meteorite frost not killing grass" and "meteorite frost killing beans" are respectively interpreted as the heavenly commands of the emperor not executing orders, court officials' arbitrary power and severe punishment of heaven. The Han people's cognition of frost can be regarded as a case of the ancient people's exploration of atmospheric phenomena, showing the ancient way of thinking about the whole and connection, as well as their attitude of respecting, imitating and not yielding to nature.

Key words: the Han Dynasty; frost; solar terms; disaster

[责任编辑/知　然]

重估中国二十四节气在人类历法体系中的地位

毕旭玲　汤　猛

摘　要：二十四节气历法体系是华夏先民在观象授时过程中的自主发明。在不断的探索中，二十四节气形成了五日为一候，三候为一气，六气为一时，四时为一岁的完整体系，是一种较为严格的太阳历，同时也是传统阴阳合历中的主导。作为一种地域适应性极强的历法，二十四节气产生于黄河流域鲜明的大陆性季风气候中，也在以强烈大陆性和显著季风性为主要气候特征的亚洲各国得到了继承和传播，不仅促进了华夏农耕文明的发展，也极大地促进了亚洲文明的发展。从世界范围来看，中国二十四节气的成熟早于古埃及科普特历，是人类历法体系中最早成熟的太阳历。

关键词：二十四节气；太阳历；历法体系

中图分类号：I206.2；G09　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0096-08

二十四节气是中国人认知时令、气候、物候等方面变化规律所形成的时间知识体系和社会实践，具有指导传统农业生产和日常生活的重要功能，是中国传统历法及其相关实践活动的重要组成部分，更是中国人对人类历法谱系的独特贡献。但从明清之际来华传教士译介中国传统文化资料开始，部分传教士和欧洲学者对包括二十四节气在内的中国传统历法的独立性就持否定态度，还发表了否定中国传统历法独立性的论述，歪曲了事实。甚至，至今仍有一些认知层面的偏见和误解，这不仅低估了中国传统历法的地位，影响了作为中华优秀传统文化内容的二十四节气和其他传统历法的传承传播，也妨碍了中国学术话语权的提升。

一、二十四节气历是华夏先民的自主发明

早在新石器时代，生活在黄河流域的先民就走了一条以农业耕作为主要生产方式的道路，并在原始农业生产实践中深刻地了解到四季变化对农业耕作的决定性影响，于是有了精准掌握气候变化的需求，这种需求促进了早期先民在太阳历方面的探索，其结果就是逐渐建立起节气历法[①]体系。

最早在天文观测中形成的时间知识体系应该是根据月相变化规律总结出来的太阴历，即月亮历。月相变化可以直接通过肉眼观测，朔（初一）、望（十五）、晦（三十）的变化规律很容易被总结，因此朔日、望日、晦日作为明确的时间节点，从朔日到下一个朔日作为明确时间长度单位的方法很早就被用在集体和个体活动中。但仅靠月相变化只能确定一个月的时长，且月相无法反映四季变化，因此单纯的太阴历即使在原始狩猎采集阶段也缺乏生产指导价值。

在持续不断的天文观测中，先民发现了在不同季节北斗星出现于天空不同方位的规律，总结出以初昏时北斗星斗柄所指方向判断季节

收稿日期：2022-07-08

作者简介：毕旭玲，女，上海社会科学院文学所民俗与非遗研究室主任、副研究员（上海　200023），主要从事民俗与非遗研究。汤猛，男，上海理工大学公共实验中心讲师（上海　200093），主要从事物理学史研究。

的方法，即“斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬”（《鹖冠子·环流》）。但此种方法在当时技术条件下难以达到细分季节以指导农业生产的目的。因此，以北斗星运行规律为基准的时间知识体系未能发展为完整的历法。木星也充当过早期观象授时阶段的重要标准星。先民发现木星运行一周天花费十二年，将其十二等分后可以作为一年的长度（即一岁），木星因此成为纪年的基准，得名“岁星”。先民将岁星停留十二次的地方用二十八宿中的某些星宿作为标志，运行到某次就称为“岁在某某”，由此建立起岁星纪年（岁）法，相关表述在先秦文献中留存很多，如“岁在降娄”（《左传·襄公十三年》），“岁在大火”（《国语·晋语》）。但木星实际运行一周天的时间比先民测算的12年要短一些，这样过80多年以后，纪年的位置与木星的实际位置就会出现较大的偏差，因此岁星纪年的方法逐渐被废止。

对于早已走上农耕道路的华夏先民来说，他们急需的其实是一套能够精确指导农业耕作的农业历法，上述这些早期探索并不符合华夏先民的期待。在进一步观测天象的过程中，一颗被称为大火星的恒星进入了先民视野。大火星即心宿二，又名天蝎座α星，是一颗散发出火红色光芒的恒星。先民发现大火星的运行规律与农业生产密切相关，由此创造了一套以大火星的运行规律为基准的大火星历。《尸子》卷下有“燧人上观辰星”的记录，辰星即大火星。南宋罗泌所著《路史·发挥一》有“论燧人改火”一段：“昔者，燧人氏作，观乾象，察辰心而出火，作钻燧，别五木以改火。岂惟惠民哉？以顺天也。”辰心即心宿，也指大火星。燧人氏观测大火星的目的是为了判断“出火”的时间。“出火”即放火，早期先民采用刀耕火种的迁移农业生产方式，每当春季播种季节来临之际，他们先用石斧等工具砍倒野生植物，然后放火将其烧成灰以肥田，最后在烧过的地面上挖坑下种。燧人氏仰观天象，见到大火星在黄昏时分出现于东方的天空，意识到春天已经到来（差不多等于二十四节气的春分），于是告诉民众可以放火烧荒了。庞朴曾对上古先民使用大火星历（也称“火历”）的情况进行过详细研究，并指出此种历法以大火星出现的春分为岁首，它的滥觞大约在公元前2800年左右[1]。冯时指出先民使用大火星历的时间可能更早[2]。

值得注意的是，先民在对大火星的观测中发现了后来二十四节气的春分、夏至、秋分等重要时间点：大火星黄昏时出现在东方地平线上是春分时节，大火星黄昏时出现在南方天空正中是夏至，大火星黄昏时出现在西方地平线上并很快隐没是秋分，如《夏小正》载：八月“辰则伏”，“辰也，谓星也。伏也者，入而不见也”[3]。节气的变化实际是由太阳引起的，能在大火星的观测中被发现，是因为大火星是一颗偕日恒星。偕日恒星是指在太阳黄道附近，表现出与太阳同升或同落规律的恒星。它们在清晨或黄昏时的位置因当时天光不亮而可以观察到，因此曾是早期天象观测的重要标准星。作为偕日恒星的大火星，其运行轨迹能够反映出太阳的部分运动轨迹，由此先民在对大火星的观测中发现了因太阳运动（本质上是地球围绕太阳公转）引发的节气变化。换言之，大火星历在古代先民中得到应用的根本原因在于其对太阳引发的节气变化规律的掌握，节气其实才是能真正指导农业生产的时间知识。

大火星之外，鸟星②、虚星③、昴星④等偕日恒星在节气历法的确立过程中也起到了重要作用。《尚书·尧典》载：

> 乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷。寅宾出日，平秩东作。日中星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。申命羲叔：宅南交，曰明都。平秩南讹，敬致。日永星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饯纳日，平秩西成。宵中星虚，以殷仲秋。厥民夷，鸟兽毛毨。申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易。日短星昴，以正仲冬。厥民隩，鸟兽氄毛。帝曰：“咨！汝羲暨和。期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁。允厘百工，庶绩咸熙。”[4]

羲氏与和氏是神话中世代掌管天文历法的家族，有着丰富的观测经验，因此被尧帝派往四方观测日月星辰以制定历法。他们所观察的对

象有两种：太阳与偕日恒星。经过观察，先民掌握了鸟星、大火星、虚星、昴星这四颗偕日恒星在黄昏时分别出现在正南方的天空中预示着仲春（春分）、仲夏（夏至）、仲秋（秋分）、仲冬（冬至）来临的规律，并进而制定出以节气为主要表现形式，一年有366天的早期太阳历。

在缺少测量工具的早期社会，太阳在分至点的位置很难确定，而偕日恒星作为参考，对于测量与校正二分日、二至日就具有非常重要的作用。这导致后来不了解先民观测偕日恒星是为了掌握太阳运行规律的人，误以为先民观测这些恒星仅仅是为了确定分至点，如《尚书大传》载："主春者张⑤，昏中可以种谷。主夏者火，昏中可以种黍。主秋者虚，昏中可以种麦。主冬者昴，昏中可以收敛。……田猎断伐，当上告之天子，而下赋之民。故天子南面而视四星之中，知民之缓急。急，则不赋籍，不举力役。故曰敬授人时，此之谓也。"很显然，此段解释忽视了太阳运行与节气变化的因果关系，仅剩偕日恒星。但此段文字很好地解释了什么是"敬授人时"，由于不知气候，人们无法把握播种、收获的准确时间，因此天子派遣官员观测恒星在南中天的运行以准确预报节气的变化，并将重要的节气变化告知民众以帮助他们把握农时。同时，节气的变化也影响行政行为，天子不能在农忙时节下达妨碍农事的服劳役命令。

"敬授人时"表现了先民在历法方面不断探索的目的是精准指导农业生产，其结果就是节气历法的产生。可见，二十四节气历法体系的诞生是华夏先民在农业历法方面自主探索的结果。并且，在节气历法指导下精耕细作的农业也最终成就了中华文明。

二、二十四节气历推动亚洲文明进程

在持续不断的探索中，古老的四气（二分、二至）不仅发展为二十四节气，更形成五日为一候，三候为一气，六气为一时（季），四时为一岁的完整体系。"候"作为这一体系中最小的时间单位，具有衔接节气的物化标志的重要作用。"候"包括物象与天象两部分，出现得相当早，《逸周书·时训解》表现了二十四节气、七十二候的定型，以春季候与气为例：

> 立春之日东风解冻。又五日蛰虫始振，又五日鱼上冰。……雨水之日獭祭鱼，又五日鸿雁来，又五日草木萌动。……惊蛰之日桃始华，又五日仓庚鸣，又五日鹰化为鸠。……春分之日玄鸟至，又五日雷乃发声，又五日始电。……清明之日桐始华，又五日田鼠化为鴽，又五日虹始见。……谷雨之日萍始生，又五日鸣鸠拂其羽，又五日戴胜降于桑。[5]

从立春开始，每五日都有一个典型的物象或天象，前者如"蛰虫始振""鱼上冰""獭祭鱼""鸿雁来"，后者如"东风解冻""雷乃发声""始电""虹始见"。这些物象或天象在黄河流域常见，容易为普通民众掌握，成为他们把握气候变化、及时进行农业生产的重要标识。候、气、时、岁都是与太阳运动相关的时间单位，在此体系中无论哪一个时间单位都能反映太阳运行所引起的自然变化，都与农业生产利害相关。这是二十四节气最终得到确立和推广的主观原因。

早在原始社会末期，以大禹为代表的部落联盟首领就将保证民众的生存当作执政的头等大事。《稽古录·夏后氏》云："禹随山刊木，与益得禽兽，佐民食。……与稷教民播种百谷。浚川，得鱼鳖，佐民食。"《史记·夏本纪》也载，大禹"命后稷予众庶难得之食。食少，调有余相结，以均诸侯"，"食少，调有余补不足，徙居"。原始社会末期，大范围、长时期的洪水使先民生存遭遇巨大挑战，大禹带领其虞官伯益、农官后稷等治水时特别关心民众吃饭问题。一方面他们在山上捕捉鸟兽，在水中捕获鱼鳖，分给缺少食物的民众；另一方面还将富足地区的食物调至灾区，或将居住在缺少食物地区的百姓迁徙到相对富庶的地区。大禹之子启所建立的夏是中国历史上第一个国家，但早期国家政权很不成熟，也不稳定，启之子太康当政时就遭遇了有穷氏首领篡权的政治危机，史称"太康失国"。太康失国后，他的五个兄弟⑥悲愤不已，创作了一首《五子之歌》，其中叙述先祖大禹的教诲，曰："民惟邦本，本固邦宁。"（《尚书·五子之歌》）百姓是国家的根本，根本稳固了国家才能安宁。如何稳固国家的根基呢？孔子曾教导子贡："足食，

足兵，民信之矣。”（《论语·颜渊》）三国时期吴国国主孙权很重视百姓的吃饭问题，他曾自述说：“国以民为本，民以食为天，衣其次也，三者，孤存之于心。”（《三国志·吴书·陆凯传》）“国以民为本，民以食为天”的治理思想将农耕视为政权稳固的基础，历朝重农抑商的执政方针也与此关系密切。为了促进农耕的发展，古代政权也采取多种方法支持与鼓励能精确指导农业的历法探索。根据研究，从夏代开始，我国先民已经采用能指导农业生产的太阳历。一些学者认为《夏小正》是较早的太阳历[6]，且“保留着夏代历法的基本面貌”[7]。《夏小正》记录了十二个月中的大量物候，仅“正月”就有“启蛰，雁北乡，雉震呴，鱼陟负冰……田鼠出……獭献鱼，鹰则为鸠……柳稊，梅、杏、杝桃则华，缇缟”。这些物候正是后来二十四节气历法体系的重要组成部分。

二十四节气历的确立与推广也有其客观原因，那就是黄河流域是显著的大陆性季风气候。虽然中华文明在起步初期就走上了以农业为主要经济生产方式的道路，但这并非一条坦途，因为中华文明诞生地之一的黄河流域的大陆性季风气候其实并不利于农业生产的发展。大陆性季风气候分为大陆性气候与季风气候两部分。大陆性气候的明显特征是年、日温差都较大，冬季寒冷，夏季炎热，气候较为干燥，全年降水少且大部分集中在夏季。季风气候使我国冬季气温比世界同纬度地区偏低，夏季气温比同纬度地区偏高。大陆性季风气候决定了我国黄河流域的农业气候条件是夏季热量丰富而全年无霜期偏短。无霜期是指一年中终霜后至初霜前的一段时间，此段时间没有霜冻的出现。无霜期与农作物的生长密切相关，总的来说，无霜期愈短，作物的生长期也愈短，因此中国传统农业的发展必须要把握短暂的农时，既不能在无霜期没有开始时就播种，也不能在初霜到来后才收割。于是，先民寻找到了节气历作为精准指导农业生产的有力工具。《氾胜之书·耕作》中讲“凡耕之本，在于趣时”，二十四节气体系就像一个紧凑的时间表，“五日一候，三候一气，故一岁有二十四节气”（《玉海》），能够帮助农民把握短暂的农时。正是靠着这一套历法体系，古代先民基本解决了吃饭和穿衣问题。可以说，二十四节气、七十二候这套历法体系是中华民族生存智慧的重要体现。有研究将二十四节气与指南针、火药、纸张和印刷术这四大发明并提，“称之为‘第五大发明’也不为过”，并高度评价二十四节气产生的重要意义：“如果没有二十四节气，人们吃不饱饭，‘四大发明’就会推迟，并进一步推迟世界文明发展的进程。”[8]

强烈的大陆性和显著的季风性也是亚洲气候的主要特征，亚洲不少国家和地区的农业耕作同样面临着如何及时把握短暂农时的难题，因此古老的二十四节气历法在亚洲传播开后，得到了不少国家民众的广泛认同。

自7世纪开始，经由遣隋使、遣唐使的译介，包括二十四节气在内的中国传统阴阳合历进入日本，并很快得到应用。据统计，日本明治维新引入西历之前，使用过9部历书，前5部纯为中国历书，后4部是日本人在中国历书基础上改制的历书，被称为“和历”。前5部中国历书分别为何承天制定的《元嘉历》⑦、李淳风制定的《麟德历》（后传入日本改称为《仪凤历》）、僧一行制定的《大衍历》、郭献子制定的《五纪历》、徐昂制定的《宣明历》，这些中国历法在日本从604年一直使用到1685年[9]。其中《宣明历》使用时间最长，达到823年。日本各地四季分明，以稻作农业为主要经济生产方式之一，因此能够指导农业生产的二十四节气一经传入就受到了广泛欢迎。不少文献记录了古代日本皇室和贵族庆祝节气的仪式，如《续日本纪》载：神龟二年（725年）十一月十日，圣武天皇于大安殿接受冬至贺词[10]。进入江户时代后，日本人以中国历法为基础修订和历，依然把二十四节气作为重要内容。比如日本贞享历是在中国元代授时历的基础上改订，首次将二十四节气的全部名称写入历注，同时也对中国二十四节气体系的七十二种物候特征进行了适应日本海洋性气候的改动，制定了日本的七十二候。明治维新后，日本政府废除传统阴阳合历，开始采用西历。但新历法颁行受到很大阻碍，因为日本社会各阶层已经适应了传统阴阳合历，尤其在需要传统历法指导的农村地区，反对的声浪更高。为了缓和社会矛盾，明治七年（1874年）发行的《略本

历》附上了日本七十二候。总的来看，在中国二十四节气传入日本的一千多年中，二十四节气已经渗透日本各个领域，成为日本文化不可分割的一部分，至今在日本的法定假日里依然有“春分”“秋分”两个源自二十四节气的假日。

日本之外，朝鲜半岛的历法也深受包括二十四节气在内的中国传统历法的影响。朝鲜半岛大约在东周时期得到了从中原地区传入的中国历法。其后朝鲜半岛国家不断从中国引入新的历法，比如《隋书·百济传》云：“（百济）行宋元嘉历，以建寅月为岁首。”在不断学习中国历法的基础上，朝鲜半岛国家也建立了自己的历法编纂机构，其先后被命名为太仆监、司天台、司天监、观候署等，最著名的机构是高丽时代的书云观，其名称来自《左传·僖公五年》中“凡分至启闭，必书云物，为备故也”一句。“分至启闭”即春分、秋分、夏至、冬至四个平分太阳年的重要节气，指代所有节气。高丽历法编纂机构以与节气相关的词语为其名称，体现出朝鲜半岛政权对于指导农业生产的二十四节气的重视。中国二十四节气历法对朝鲜半岛社会各方面都有影响，比如朝鲜王朝向中国明清两朝政府派遣的外交使节中有一种名为“冬至使”。

东南亚的越南、缅甸等国的历法也受到包括二十四节气在内的中国传统阴阳合历的影响。比如根据《新唐书·南蛮传》等文献的记载，754年南诏王阁罗凤击溃骠国（即缅甸）军队，骠国归附，于贞元十八年（802年）遣使至唐，献上其国乐，奉唐正朔。也就是说，缅甸从802年起，以夏正建寅之月为其历法正月。白居易的新乐府诗《骠国乐》就记录了骠国遣使到唐朝进贡，并献国乐十二曲与乐工三十五人之事，其中有“雍羌之子舒难陀®，来献南音奉正朔”一句。越南与中原地区交往较早，文化、政治、经济各方面受古代中国影响较深，包括历法。元统二年（1334年），元朝廷派遣官员出使安南，将《授时历》赐给安南陈朝宪宗，此后安南历朝都使用中国历法。在中国二十四节气的影响下，越南传统历法以冬至为岁元，将从冬至到第二年冬至定为一年，并以二十四节气划分四季[11]。

可见，中国二十四节气历法体系不仅为本国农业的发展做出过巨大贡献，而且在大陆性季风气候显著的亚洲地区有着持久的影响力，极大地促进了亚洲文明的发展。

三、二十四节气历是人类成熟最早的太阳历

从本质上来看，二十四节气是一种太阳历。节气的变化是由地球绕太阳公转引起的，二十四个节气轮一圈正好是地球绕太阳运行一周，也就是一个太阳回归年。既然二十四节气等分了黄道，就意味着它们在黄道位置上固定不变，在公历中表现为各个节气的日期基本固定，年际仅差一两天。从这个角度来看，二十四节气是一种较为严格的太阳历，与现行公历相比也毫不逊色。因为即使是现行公历一年也仅有365日，与太阳回归年相差0.24219日，必须通过置闰的办法进行调整。笔者认为二十四节气历是人类历史上最早成熟的太阳历。

从世界范围来看，各古老民族依据天象观测所制定的历法大致可以分为太阴历（即月亮历）、太阳历、恒星历、行星历、阴阳合历五大类。它们的主要区别在于制定历法的基准不同，太阴历以月相变化周期为基准制定，太阳历以地球绕太阳公转的周期为基准制定，恒星历以偕日恒星相对太阳运行的规律为基准制定，行星历以行星运行规律为基准制定。阴阳合历是一种复合历法，有两个基准，一个是月份以月相变化周期为基准，另一个是年以太阳回归年为基准。在当代人类社会，太阳历的影响大大超过了阴阳合历。提到太阳历，一些著述将古埃及人为掌握尼罗河涨落规律而制定的历法称为世界上最早的太阳历[12]，笔者认为这其实是一个伪命题，因为古埃及这一历法既不是严格意义上的太阳历，成熟期也没有那么早。

太阳历的发展实际上经历三个阶段：第一阶段是太阳历的雏形时期。此阶段人类对太阳周年运动时长的测算还很粗略，主要表现为所制定的太阳历一年有365日，还不会以置闰方式调节历法年长与太阳回归年之间的差距，因此历法在较短时间内就会出现差错，对生产生活有较大影响。第二阶段是太阳历的成熟时期。此阶段人类对太阳周年运动时长的测算已经

比较准确，主要表现为所制定的太阳历一年有$365\frac{1}{4}$日，已经会以置闰的方式调节历法年长与太阳回归年之间的差距，因此历法可以使用较长时间而不出差错。第三阶段是太阳历的精准时期。此阶段人类对太阳周年运动时长的测算已经非常准确，可以使用更先进的置闰方法精确调节历法年长与太阳回归年之间的差距，精准的太阳历能使用数万年而不出差错。因此判断太阳历是否成熟的标准涉及三方面：历法年长、是否置闰、不出差错的时长。下面本文就从这三方面对古埃及所谓的太阳历和古中国的二十四节气历进行比较分析。

众所周知，尼罗河的定期泛滥使被淹没的土地成为肥沃的耕地，孕育了古埃及文明。古埃及人观察到每年尼罗河开始泛滥时，天狗星正好在清晨伴随着太阳一起出现在地平线上，于是他们将天狗星的周期与太阳运行结合起来，制定了一种后来被称为“科普特历”的历法。古埃及人所称的天狗星即天狼星，又名大犬座α星，是除太阳外全天最亮的恒星，也是距离太阳最近的天体之一，同时还是一颗偕日恒星。古埃及人将天狼星偕日升的那一天定为新年第一天，把一年分为12个月，规定每月为30日，此外一年中还有5天的庆祝时间，一年总长度为365日。早期科普特历中没有置闰，因此每4年比实际太阳回归年少1天。

古中国二十四节气历也经历了一个漫长的发展过程，其雏形期可以追溯至久远的燧人氏时期。如前所述，在《尸子》《路史·发挥一》《左传·昭公十七年》《尚书·尧典》等文献中都有关于二十四节气的相关神话记载。这些神话叙事说明华夏先民很早就使用节气历来指导农业生产实践。《尚书·尧典》中“期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁”的记录表明华夏先民也早已掌握了置闰的方式，所制定的早期太阳历年长超过365日。较为完整的二十四节气在《逸周书·时训解》《吕氏春秋·十二纪》《淮南子·天文训》等文献中都有记录。其中，《逸周书·时训解》被认为是在春秋时期（约公元前770年—公元前476年）整理的，“《时训》非汉人所制，而系春秋所传”[13]。同样是在春秋时期，古中国人开始使用一种比较准确的置闰方法——19年7闰。学者根据《左传》所记录的鲁僖公五年（公元前655年）正月辛亥和鲁昭公二十年（公元前522年）二月己丑两次冬至日之间的时间，推算出在这133年间有49个闰月的结论[14]，符合19年7闰的置闰方法。

本文将公元前522年⑨当作一个时间节点，以列表的方式对这个时间节点上的古埃及科普特历与古中国二十四节气历进行比较分析，具体如下。

表1　古埃及科普特历与古中国二十四节气历对比表

历法名称	历法年长（单位：日）	是否置闰	历法年长与回归年⑩的年误差（单位：日）	与回归年误差为10日时所经时间（单位：年）
古埃及科普特历	365	否	0.24219	41
古中国二十四节气历	365.25	是	0.00781	1280

从上表可见，以365日为年长且没有置闰的古埃及科普特历每年与太阳回归年的误差为0.24219日，积累到41年时，这种历法与回归年的误差达到10日，对农业生产会造成较大影响。而古中国二十四节气历一年有365.25日且采用19年7闰的方法，积累到1280年后，这种历法与回归年的误差才达到10日。实际上，中国历史上王朝存续的时间长短除了不可考的夏商之外，存续时间最长的周朝也没有超过800年。因此这种19年7闰的历法应用起来不会给生产造成太大的困扰。古埃及人后来也意识到早期科普特历的问题，公元前238年托勒密三世颁布诏书，要求每4年增加一个闰日，以纠正科普特历的年误差，可惜并没有被接受，一直到公元前22年古埃及历法中才正式开始设置闰日[15,16]。也就是说直到公元前238年，古埃及历法才趋近成熟，而公元前22年置闰则标志着古埃及历法的成熟，比二十四节气历的成熟晚了约500年。

其实，不置闰月的科普特历甚至都不是一种真正的太阳历。因为天狼星是这种历法的重

要参照恒星，比起太阳的运动来说，天狼星偕日升运动更是此种历法制定的基准，有些研究著作甚至将其称为“天狼星历”[17]。准确地说，古埃及科普特历是太阳历与偕日恒星历共同起作用的综合历法，是一种比较粗略的原始历法。公元前1世纪中叶，古埃及历法传入罗马，当时罗马人使用的历法较为混乱，与太阳回归年差距较大。在恺撒统治时期，罗马历以科普特历为蓝本进行了修改，埃及历由此传入欧洲，对欧美历史和文化产生了深远影响。但必须注意的是，影响欧洲历法的并非全部的科普特历，而是其中以太阳回归年为基准的12个月与365天的设置，这是后来欧美学者追溯太阳历发展史而做出最早太阳历诞生自古埃及论断的重要原因。至于科普特历中另一个重要组成部分——天狼星偕日升规律则因为仅与尼罗河的涨落有关，与罗马及欧洲其他地方的水文、气象等无关而销声匿迹了。随着西方文明在近现代的崛起，西方人将古埃及科普特历视为最早太阳历的看法逐渐具有了全球影响，即使在中国也几乎遮盖了古老的二十四节气历的光芒。

中国二十四节气历作为人类成熟最早的太阳历，在人类历法体系中的地位没有得到正确认知的原因很复杂。从二十四节气历本身来看，至少有两方面的影响因素：一方面，正如前文所述，二十四节气历是一种地域适应性极强的太阳历。它诞生于大陆性季风气候鲜明的亚洲地区，脱离了此种环境，二十四节气历对农业生产实践的指导作用就失灵了，因此二十四节气历无法像四大发明那样推广到世界其他地区。另一方面，二十四节气历作为一种太阳历，在古中国单独使用的时间不长，秦以前就已与太阴历融合为一体，形成了传统阴阳合历。这一事实尤其影响了国人对于二十四节气历的正确认知。

传统阴阳合历兼顾了朔望月与回归年，月份依照月球运行周期，年的长度则以太阳的回归年为准，制定阴阳合历的关键是以置闰月的方式让月份和四季寒暑相配合，正如《周礼·春官·太史》所说“正岁年以序事”。“岁”指的是一个太阳回归年。“年”指的是月亮周期变化的十二个朔日，也就是太阴历的十二个月。太阴历的一个月长度约为29.53059日，十二个月为354.36708日，比太阳回归年少10.87511日。“正岁年”就是要靠置闰月的方法来调整太阴历的年长度与太阳回归年的长度之间的误差，以此达到准确地按照季节安排民众生产实践的目的。二十四节气历在调节阴阳合历的置闰中起到了关键作用，具体做法是在没有中气的月后置闰月。与后来将全部节气称为节气不同，古人将排序为奇数位的节气称为节气，将排序为偶数位的节气称为中气，并规定阴历月必须包含一个节气和一个中气，如果哪个月只有节气而没有中气，就在此月的下个月设置闰月，这样月份与月令就大体协调了。可见，传统阴阳合历中的主导因素是能指导农业生产的，这也是为什么传统阴阳合历又有“农历”之俗称的原因。有民众将传统历法称为“阴历”，这是一种误称，是因阴阳合历中月份以月相变化周期为基础设定而产生的误解，有些著述沿用民间此种误称而不加以纠正的做法欠妥[18]，也影响了民众对二十四节气历的正确认知。

当下人们对二十四节气历还存在这样或那样的误解。究其缘由，顾炎武在《日知录》卷三十“天文”条中讲了一种“三代以上，人人皆知天文”，“后世文人学士，有问之而茫然不知者矣”[19]。但除了缺乏天文历法知识外，恐怕受西方文明中心论的影响过深也是造成对中国传统历法误解的一个重要原因。因此，在中华民族伟大复兴的征程中，我们有必要通过回顾历史，正确认知中国二十四节气历在人类历法体系中的地位。总的来看，中国二十四节气历才是人类历史上成熟最早的太阳历，不仅为华夏农业文明做出了巨大贡献，也促进了亚洲文明的发展。我们今天以多种形式继承和发扬二十四节气文化，不仅是为了保护本民族的文化遗产，也是对人类历法体系完整性的尊重和保护。

注释

①本文所指的历法是在天文观测基础上形成的时间知识体系，在原始采集、狩猎时代形成的以动植物生长规律为基准的自然物候历不在本文讨论的范围内。②鸟星即南方朱鸟七宿。③虚星即北方玄武七宿之第四宿，在宝瓶座和小马座。④昴星实际上是一个星团，又

称七姊妹星团，位于金牛座。⑤张宿也是南方朱鸟星宿之一，被认为是朱鸟的嗉囊。⑥一说为第五个兄弟。⑦《元嘉历》并非直接引自中国，而是从朝鲜半岛间接引入的。⑧雍羌为骠国国王，舒难陀为骠国太子。⑨即明确使用19年7闰，是在鲁昭公二十年。⑩本文所用的回归年值为保留小数点后五位的数值，即365.24219日。

参考文献

[1]庞朴.“火历”初探[J].社会科学战线，1978(4)：131-137.

[2]冯时.中国天文考古学[M].北京：中国社会科学文献出版社，2001：134.

[3]华强.《夏小正》考证[M].合肥：安徽科学技术出版社，2019：132.

[4]李民，王健.《尚书》译注[M].上海：上海古籍出版社，2000：3-4.

[5]黄怀信.《逸周书》校补注译[M].西安：三秦出版社，2006：253-254.

[6]陈久金.论《夏小正》是十月太阳历[J].自然科学史研究，1982(4)：19-33.

[7]陈久金.历法的起源和先秦四分历[M]//中国天文学史整理研究小组.科技史文集：第1辑.上海：上海科技出版社，1978：9.

[8]甄真.二十四节气新编[M].北京：中国社会出版社，2005：19.

[9]曾秉炎.帝王纪年考录：外2种[M].长沙：岳麓书社，2009：152.

[10]马兴国.中日岁时节令习俗异同辨[M]//严绍璗，王家骅，马兴国，等.比较文化：中国与日本：中西进教授退官纪念文集.长春：吉林大学出版社，1996：206.

[11]陈遵妫.中国天文学史[M].上海：上海人民出版社，2016：1124.

[12]李会影.世界古代科技发明创造大全[M].北京：北京工业大学出版社，2015：79.

[13]黄怀信.《逸周书》源流考辨[M].西安：西北大学出版社，1992：114.

[14]中国历史大辞典·科技史卷编纂委员会.中国历史大辞典：科技史卷[M].上海：上海辞书出版社，2000：18.

[15]汉尼希，朱威烈，等.人类早期文明的“木乃伊”：古埃及文化求实[M].北京：商务印书馆，2019：281.

[16]赵克仁.浅谈古埃及的天文学[J].阿拉伯世界，1999(3)：58-59.

[17]斯垂伊.玛雅历法及其他古代历法[M].贺俊杰，铁红岭，译.长沙：湖南科学技术出版社，2012：52.

[18]杨烈.灿烂的文化[M].长春：吉林文史出版社，2019：128.

[19]黄汝成.日知录集释[M].上海：国学整理社，1936：695.

Reassessing the Status of the Twenty-Four Chinese Solar Terms in the Human Calendar System

Bi Xuling and Tang Meng

Abstract: The twenty-four Chinese solar terms calendar system is an independent invention of the Chinese ancestors in the process of observing images and governing time. With continuous exploration, the twenty-four Chinese solar terms have formed a complete system with five days as one Hou(候), three Hou as one Qi(气), six Qi as one Shi(时), and four Shi as one year. The twenty-four Chinese solar terms is a relatively strict solar calendar, and it is also the dominant one in the traditional yin-yang calendar. As a calendar with strong regional adaptability, the twenty-four Chinese solar terms originated in the distinctive continental monsoon climate of the Yellow River Basin. It has also been inherited and spread in Asian countries with strong continental and prominent monsoon climate characteristics. It has promoted the development of Chinese farming civilization and greatly promoted the development of Asian civilization. From a global perspective, the twenty-four Chinese solar terms matured earlier than the Coptic calendar in ancient Egypt, and it is also the earliest mature solar calendar in the human calendar system.

Key words: the twenty-four Chinese solar terms; solar calendar; calendar system

[责任编辑/周　舟]

土石丹青：宋代的矿物颜料

程民生

摘　要：宋代经济文化大发展的形势，促进了矿物颜料的广泛应用和进步，在宋代色彩经济中占有很大市场。红色的流行促进了以朱砂、红土为代表的矿物颜料产业的大发展；青色颜料以石青为主，普遍用于建筑以及绘画；黄色颜料主要有雄黄、雌黄、黄土等；白色涂料主要有建筑业使用的白垩、石灰，高档者是蛤粉、胡粉；墨是最普遍的黑色颜料，还被用来染纺织品，另有铁精、铁浆、墨石，就涂料而言最主要的是配制的黑漆。矿物颜料是宋代重要的商品，同时大多也是药材，有着很高的经济价值。其制作与流通是宋代一项重要的手工业和商业行为，拉动起色彩经济的繁荣，为人文色彩的发展繁荣作出巨大贡献。

关键词：宋代；矿物颜料；色彩；朱砂

中图分类号：K244；K245　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0104-07

把无穷无尽的自然色彩仿制、移植成花样百出的人文色彩，依赖于颜料。我国古代的颜料基本都是天然颜料，主要分两大类，那就是无机的矿物颜料和有机的植物颜料。关于宋代植物颜料的研究，笔者已有浅见①，本文则专论矿物颜料。宋代与古代其他朝代一样，大量使用古老的矿物颜料，其具有色彩鲜艳、洁净、遮盖性强、性能稳定的优点。宋代经济文化大发展的形势，促进了矿物颜料（包括个别化学合成颜料）的广泛应用和进步，充分发掘利用其美和灵性。现作简略探讨，以就教于学界。

一、主要矿物颜料

（一）红色颜料

宋朝火德尚赤，红色是宋政府的一种政治标志和文化力量，在礼仪等方面作了一系列的规范，赋予红色更多的效应。任何人文色彩的展现利用，都需要原料、技术和资金，依赖于经济领域。宋代红色的流行，对红色颜料的需求扩大，促进了红色矿物颜料产业的大发展。

宋代红色矿物颜料主要是氧化类刚玉族矿物赤铁矿，如赭石、代赭石、红土即赤垩，主要分布于南北地区。宋真宗建造玉清昭应宫调集全国优质建材，红色颜料中有河南（今河南洛阳）之赭土，两浙衢州之朱土[1]108。另如湖州长兴“有赤土，可以饃宫殿”[2]，是可涂抹宫殿的高档颜料。北方地区除了京西路河南府以外，河东路、京东路山区蕴藏有丰富的红土：“代赭，生齐国山谷，今河东、京东山中亦有之，以赤红青色如鸡冠有泽，染爪甲不渝者良。”[3]317“土人惟采以丹楹柱。”[3]316“今公府用以饰椽柱者。”[3]318高质量的红土如同鲜红的鸡冠色，有着较强的着色力，多用来涂刷楹柱；也有着娇艳的色泽，甚至可以染女人的指甲。

此类颜料主要用作涂料，大面积使用于粉刷墙壁以及其他建筑材料。如祭天的郊坛，绍兴十三年（1143年）礼部、太常寺言：“勘会今来

收稿日期：2022-12-02
作者简介：程民生，男，河南大学历史文化学院教授、博士生导师（河南开封　475001），主要从事宋史研究。

所建圆坛并壝墙、燎坛，并合用红灰泥饰。……所有合用红灰，令修建官司一就计料泥饰施行。”[4]518朱熹谈到南方州郡的社稷坛外壁时说道，若以“赤土饰之，又恐僭于郊坛，不可用也”[5]。朝廷把赤土用于涂饰最崇高的祭天坛，州县的社稷坛还不敢用。皇室高贵如亲王的坟，北宋中期朝廷有旨允许涂红，“诸王坟得用红泥涂”[6]，以彰显尊贵。在民间，红土还用来调和为汁，用于书上句读断句和教师批改学生作业：“八九顽童一草庐，土朱勤点七言书。”[7]相当于红墨朱笔，价格低廉。

高档红色颜料主要来自朱砂，又称丹砂，中国朱砂在世界范围内是最好的②。以此研磨制造的朱红色纯正、鲜艳，深受人们喜爱，况且它自古以来还是有镇静、安神和杀菌等功效的中药材，更有辟邪作用，所以应用广泛。受地质构造的限制，朱砂矿的分布范围较小。土产朱砂的州郡，宋初有商州（今陕西商洛市商州区），“今贡一斤”[8]2734；桂州（今广西桂林）[8]3099、宜州（今广西河池宜州区）[8]3215；抚水州（今广西环江毛南族自治县东北）有“固屑场：出朱砂”，当属民间开采，另有官营的富安砂监，辖一百六十八丁，每年采朱砂一千八十斤[8]3221-3222，平均每丁每年开采六斤余，可见开采艰难，成本很高。桂州丹砂，曾是朝廷指定的玉清昭应宫建筑颜料[1]108，无疑适宜作涂料。宋神宗时全国有三地贡朱砂：沅州（今湖南芷江）土贡朱砂二十两[9]275，黔州(今重庆彭水苗族土家族自治县)土贡朱砂十两[9]365，容州（今广西容县）土贡朱砂二十两[9]421。宋徽宗时，辰州（今湖南沅陵）、沅州[10]2196、绍庆府即黔州[10]2226三地贡朱砂，仍然都在西南地区。官府设场开采的朱砂矿，有商州场、宜州场、富顺监（今四川富顺）场[10]4524。另外湖南营道县（今湖南道县）有朱砂坑，康定元年（1040年）置，庆历三年（1043年）罢[4]6720，当因为出产不多。下文所言的阶州（今甘肃陇南武都区）、容州、广东路也出朱砂。

另有铅丹，又名朱丹，即氧化铅和过氧化铅，是一种不透明的橙红色颜料。宋真宗调集各地优质建材建造玉清昭应宫时，其色彩中就有“虢州之铅丹”[1]108，产自虢州（今河南灵宝）的铅丹显然最为优良。

就质量而言，不同产地的丹砂存在着很大的差距：

> 丹砂，生符陵山谷，今出辰州、宜州、阶州，而辰州者最胜，谓之辰砂。……虽号辰砂，而本州境所出殊少，往往在蛮界中溪溆、锦州得之……宜砂绝有大块者，碎之亦作墙壁，但罕有类物状，而色亦深赤，为不及辰砂……阶砂又次，都不堪入药，惟可画色耳。[3]176-177

上述评价依照的是丹砂的药用标准。如按颜料标准而言，西南地区的辰砂、宜砂，西北地区的阶砂都是好颜料。若按层次划分，则辰砂质量最优，阶砂色泽优良能作图画颜料，宜砂可以作粉刷墙壁的涂料。

就产量而言，北宋元丰元年（1078年）朝廷的收入总计：商州朱砂坑，原额（约为宋仁宗时的定额，下同）朱砂八十九斤四两，元丰元年收二百六十斤四两；宜州原额朱砂一千七百八十九斤九两七钱六分，元丰元年收三千三百八十六斤一十四两四钱。另有黔州土贡朱砂一十两，辰州土贡光明砂十五两，沅州土贡朱砂二十两，容州土贡朱砂二十两。朱砂坑冶原额总计一千八百七十八斤一十三两七钱六分，元丰元年总收三千六百四十六斤一十四两四钱[4]6725-6726。从中可以看出一个显著变化，即元丰元年的朱砂产量大为提高，意味着需求增长，生产水平提高。官营坑冶产量以宜州最多，另有官方在此购买民间开采的朱砂，也是个不小的数量，如建炎四年（1130年），朝廷停罢了宜州岁市朱砂二万两[10]4564，数额是官营产量的五倍多，即宜州是宋朝最大的朱砂产地，产量为全国之最。除了官营坑冶、民间开采、地方土贡外，租税收入中也有朱砂实物，如陕西的永兴军路有二百零五斤，广南西路有二千五百零三斤[4]6730，数量较大。

西南地区的少数民族政权，常用土产朱砂以进贡名义和宋朝交易。如太平兴国五年（980年），西南蕃王龙汉瑭，遣顺化王子心驰来贡马二匹、朱砂二十两；都甲头王子若从、诸州蛮录事司马赵才胜等七百七十四人，共进马二百九十匹、朱砂二千三百五十两[4]9843-9844。这满足了宋朝的大量需求。

总体来看，朱砂产地全在西部，主要在西南

地区。北宋时期，全国官府收纳、收购的朱砂每年约七千余斤，加上少数民族和海外的进贡输入，全年近万斤。当然，民间的开采、交易、使用，数量更多。

以制成品而言，红色颜料主要有朱砂制成的朱红。对各个官府机构来说，朱红用于印泥、批注文字等，与文房四宝一样属于办公文具，朝廷以季度为单位按两定额配发[4]3879。绍兴四年（1134年），宋高宗诏邵武军（今福建邵武）“每岁用上供钱收买上色朱红二十两，限至四月终，差人管押赴行在左藏库”[4]7155-7156。这说明南宋朝廷主要使用福建邵武军所产的朱红。按此地并无出产朱砂的记载，当属加工技术高超所致；据其数量之少和“上色”的档次，显然不是配发百官使用的。

（二）青色与黄色颜料

1.青色颜料

青色颜料来源丰富，矿物青以石青（青碌）为主。“青”原本指石绿（孔雀石）和石青（蓝铜矿）的共生物，是碱性碳酸盐类铜矿物，既是颜料，也是冶炼青铜的重要原料。《管子·小称》云：“丹青在山，民知而取之。”所言“青”即青色的矿石，总是伴生在铜矿区。绍兴初期，官方力图复兴铜矿，在江西信州铅山（今江西铅山南）有惊喜的发现：

> 管下青碌坑场见今封闭。窃以青碌系铜之母，发为精英，其名有浮淘、青头、青二、青大碌之类，皆是价高值钱之物。靖康初住罢采打，今来虽别无所用，而民间装饰服用亦有合用青碌去处，往往被人户私采盗卖，暗失钱本，诚为可惜。今相度，乞将管下坑冶出产青碌去处，从来本司措置召人兴采，委自坑冶场拘收，立价抽买入官。[4]4185

可知青碌在民间“装饰服用”颇多，故而价格昂贵。信州（今江西上饶）盛产青碌等矿石，早在北宋前期就有专业经营的程氏家族。如大中祥符八年（1015年）三司报告：“太平兴国寺甘露戒坛院主坛升于信州铅山民程文祐施青碌八千斤，充装彩佛像、浮图，乞免一路商税。”[4]6354天圣六年（1028年），又有信州民程尚“献石绿末青二万五千两，助修在京护国禅院”，有诏免役二年[11]2477。其实力雄厚可以想见，当为全国最大的青碌生产、销售商。铅山县洪洋山“宋治平中尝产青碌，政和间即竭”[12]，反映着北宋后期需求的旺盛。信州是北宋时期最主要的青碌产地。此外，就是四川梓州（今四川三台）。《营造法式》规定彩画作应使颜色中，包括“大青绿，梓州熟大青绿，二青绿”[13]447。梓州熟大青绿是朝廷指定颜料。青绿在宋代广泛用于绘画和建筑彩绘。

2.黄色颜料

矿物类黄色颜料，主要有雌黄、黄土等。建造玉清昭应宫时调集的全国优质建材中，就有陕西的秦州（今甘肃天水）、阶州之雌黄，与江西的“信州之黄土”[1]108。雌黄是柠檬黄色的单斜晶系矿石，条痕呈鲜黄色，研磨后作为清晰、明亮的黄色颜料用于绘画。更广泛的用途，是当作最佳的文字涂改液，充分发挥了遮盖性强的特点。如沈括所言：

> 馆阁新书净本有误书处，以雌黄涂之。尝校改字之法：刮洗则伤纸，纸贴之又易脱，粉涂之则字不没，涂数遍方能漫灭。唯雌黄一漫则灭，仍久而不脱。古人谓之“铅黄”，盖用之有素矣。[14]12

涂改诸方法中，唯有雌黄最便捷，涂抹一次即可掩盖墨迹字画，而且长久不会脱落。著名藏书家王钦臣也指出：“雌黄为墨，校书甚良，飞研极细坚，胶揉为挺，无油瓷器中磨，加以少藤黄，尤佳。”[15]其形状及使用方式与墨相同。

另有黄土、黄丹，一般用于建筑涂料及绘制。熙宁十年（1077年）徐州发生水灾，知州苏轼“每先事堤防，卒全徐城。明年元丰正月，朝廷下诏奖谕。乃即城东门起大楼，楼成，垩以黄土，取克水之义”[16]。黄楼很快成为名楼。

（三）白色颜料

无色系的白色是基本色，就纺织品而言，所谓白色不过就是原本的素色，一般来说无法染白，最多漂白。但开封曾有流动染色摊贩，号称“诸般染铺”，小车内一瓮染料可以染各种颜色，“或黄、或赤、或黑、或白，以丹为碧，以紫为绛，从所求索，应之如响，而斗水未尝竭。……竟无人能测其何术”[17]。这至少说明染白在理念和技术上的可行性。据说，“北绢黄色者，以鸡粪煮之，即白。鸽粪煮亦好”，还有“红苋菜煮生麻

布，则色白如苎”[18]的说法。前者以黄为白，后者属于漂白。总之，染白技术在宋代有一定的实践。

对其他物体如建筑而言，则有以下几种白色涂料。白垩就是白土：“白垩……即画家所用者，多而且贱，一名白善土。……今处处皆有，人家往往用以浣衣。”[3]317白垩是一种微细的碳酸钙的沉积物。其得名，一说主要分布在西欧的白垩纪地层，宋人当然不知道西欧的白垩纪地层，故此说肯定不符合中国史实；一说“土以黄为正色，则白者为恶色，故名垩。后人讳之，呼为白善”[19]。人们以恶难听，遂反其道而改言白善。实际上白垩多有利好，其用途除了药用、洗涤外，主要是涂刷墙壁。苏州吴县（今江苏苏州西）西北的阳山，“有白垩可用圬墁，洁白如粉”[20]。大中祥符元年（1008年）建造玉清昭应宫时调集全国建材，其颜料就有卫州（今河南卫辉）之白垩[1]108，可知卫州盛产优质白土。此外即用于书画，如上文所言“即画家所用者”。还被当作粉笔写字，如宋仁宗时，苏州“民家一夜有人以白垩书其墙壁，悉似‘在’字，字稍异。一夕之间，数万家无一遗者”[14]158。参知政事石中立戏效陈尧佐的堆墨书，在政事堂的“黑漆大饭床”上，“取白垩横画其中，可尺余”，说是学写堆墨书“田”字[21]850。白垩或作提示的标识，如募兵体检“试瞻视”，即测试视力时，“刻木作手，加白垩，举以试之”[22]。涂白垩是为了便于观看。

与此类似的硅酸盐矿物白色涂料，是滑石。

> 静江瑶峒中出滑石，今《本草》所谓桂州滑石是也。滑石在土，其烂如泥，出土遇风则坚。白者如玉，黑如苍玉，……他路州军，颇爱重之，桂人视之如土，织布粉壁皆用，在桂一斤直七八文而已。[23]281

静江府（今广西桂林）的滑石，其白如玉者用来粉壁，低廉的价格表明产量很大。

最普遍的石灰，是一种以氧化钙为主要成分的无机胶凝材料，用石灰石、白云石、白垩、贝壳等碳酸钙含量高的物质煅烧而成。作为人类最早应用的胶凝材料，因其洁白、卫生、防潮等优势，在我国有悠久的历史。作为涂料，其主要用于粉刷墙壁。如开封一围棋国手喜好到处题写歪诗，“尝书人新洁墙壁，主人憾怒诉官，官为收之拘絷，使市石灰，更圬墁讫，乃得纵舍”[21]866。以拘留的方式，强制他买石灰为人重新粉刷被其墨迹污染的室外墙壁。南宋初宋金战争中，名将刘锜在扬州派人“用石灰尽白城壁，书曰：‘完颜亮死于此。’金主多忌，见而恶之，遂居龟山，人众不可容，以致是变云”[10]11408。将城墙用石灰刷白，书写很多预告、诅咒其死亡的标语，完颜亮因忌讳躲避于龟山，酿成内乱被杀，遂成心理战的成功战例。在军事上，还常用生石灰粉标记路标。即“造小布袋一枚，内贮石灰令满，安在搭袋之内。遇白昼兼程，星夜潜发，路无辨认，野无踪迹……雨则用石灰布袋之属，印灰点于地面之上，仍以点之多寡而寓其远近、先后之别”[24]。用石灰袋在地面点印白斑十分便捷，后队军官则根据白色灰点的存在与多少，判断行进情况。

高档的白色颜料是蛤粉（又名蚌粉、螺粉）、胡粉。蛤粉是蛤蚌壳经煅制粉碎后的灰白色粉末，古人又称白盛：“白盛之蜃，则饰墙使白。……今犹以为粉饰面，谓之蛤粉。”[25]粉饰墙壁使变白的蜃灰像石灰一样，而且档次更高，甚至可以涂抹在脸上美容。故而，建造玉清昭应宫所用的颜料，就有郓州（今山东东平）之螺粉[1]108。

胡粉是用铅烧造的白色粉末，附着力强，为贵重的白色颜料乃至化妆品。在河北澶州（今河南濮阳）、相州（今河南安阳）的土贡中，各有“胡粉一十斤”[9]64,78。建造玉清昭应宫所用的颜料，有河南之胡粉[1]108，也是优质建筑颜料。因生产成本高，且不溶于水和乙醇，宋代主要用于绘画涂料、化妆品。

（四）黑色颜料

代表性的黑色颜料是墨。宋代的墨是最普遍的黑色颜料，曾被用来染纺织品。绍兴末年，南宋军装由原来的绯色“忽变为皂色，用墨汁染成”[26]，是一种可大规模而快捷的染黑方式。宰相之子张友正痴迷于书法，曾专门在开封“水柜街僦小屋，与染工为邻。或问其故。答曰：‘吾欲假其缣素学书耳。’于是与约，凡有欲染皂者先假之，一端酬二百金。如是日书数端”[27]。向染坊租借准备染黑的素色纺织品，在上面挥墨书写，说明染黑颜料中用墨，至少说明墨与皂染兼容。

类似的是黑色无机矿物染料墨石。徽州（今安徽黄山）墨岭山上的洞穴中，“有墨石软腻，土人取为墨，色甚鲜明，可以记文字。按今石墨岭墨极糜烂，乃未闻采以书者，用以染皂，色深而香，不假他物也”[28]。其不假借媒介便可着色，且有香味，实为不可多得的优质矿物染料，是宋代“石染”的代表。

还有染白发变黑的铅粉：“铅之色黑，因熬而成丹，而铅之性未变，故可以染发者，资其黑也。”[29]宋人多用之。另有铁精，“出锻灶中，如尘”，“堪染皂”，“染髭发令永黑”；铁浆，一名铁液、铁落，“可以染皂”。具体做法是：“铁浆，取诸铁于器中，以水浸之，经久色青沫出，即堪染皂。”[3]275-276原理与黑漆制作接近。杨万里诗云：“乌臼平生老染工，错将铁皂作猩红。小枫一夜偷天酒，却倩孤松掩醉容。”[30]与“乌臼”相似，“铁皂”即染黑之铁浆。

二、矿物颜料的制作与流通

（一）矿物颜料的制作

矿物颜料的矿石是原料，大多不能作为颜料直接使用。矿物颜料的制作是将矿物粉碎、分选、漂洗或提纯，最后经配胶及其他工序调制而成。

最为精密的颜料制作，当数红色。北宋朝廷设置有后苑烧朱所，“掌烧变朱红以供丹漆作绘之用”[4]3928。这是朝廷唯一制作宫廷所用颜料的机构，专门制作唯一的颜色朱红漆，用于装饰和绘图。因为朱红是天然矿物朱砂所制成，需要一定的火候提炼，所以称“烧造”，后苑烧朱所似为历史上唯一的宫廷烧朱所。另有属于朝廷的将作监丹粉所，“掌烧变丹粉，以供绘饰”[10]3919，又作“炒造丹粉所”[4]4552。以此可见红色在朝廷的重要性。另如“代赭石（土朱、土黄同。如块小者不捣。）先捣令极细，次研；以汤淘取华。次取细者；及澄去，砂石，粗脚不用”[13]305，以此涂抹建筑材料。

青绿的取色之法相对简单，基本工序是研磨和淘洗：“并各先捣令略细。用汤淘出向上土、石、恶水，不用；收取近下水内浅色，然后研令极细，以汤淘澄，分色轻重，各入别器中。先取水内色淡者，谓之青华；次色稍深者，谓之三青；又色渐深者，谓之二青；其下色最重者，谓之大青。澄定，倾去清水，候干收之。如用时，量度入胶水用之。”[13]305-306从生青矿物中提取的颜料，有青华、三青、二青、大青四种深浅不同的青色，然后用胶调制，便于涂抹和固定。

胡粉又名韶粉、定粉、粉锡，是用铅烧造的白色粉末：“韶粉乃铅烧者。”[31]粉锡“即今化铅所作胡粉也”[3]311，“粉锡，胡粉也，又名定粉”[3]313。南宋时的桂州铅粉“最有名，谓之桂粉，以黑铅著糟瓮罨化之”[32]，方法独特。周去非言，由于“广右无酒禁，公私皆有美酝”，“静江所以能造铅粉者，以糟丘之富也”[23]232-233。丰富的酒糟是罨化的原料，成本低廉。

我国石灰岩矿资源丰富，宋代的石灰生产过程与现代相同，“今近山生石，青白色，作灶烧竟，以水沃之，即热蒸而解末矣”[3]298。先将石灰石烧制成生石灰，再将块状生石灰淋（音吝）水熟化为石灰膏或浆。笔者下乡当知青时，参与过从挖池到用水管浇生石灰块，使之发生化学反应碎成泥浆顺水流进池中、沉淀渗水成膏的全过程，基本工序与宋代相同。

作为黑色染料的铁浆，具体做法是：“铁浆，取诸铁于器中，以水浸之，经久色青沫出，即堪染皂。”[3]276原理与黑漆制作接近。附带谈谈黑漆的调制。由于宋代史料短缺，可参考元代记载：“黑光者，用漆斤两若干，煎成膏。再用漆，如上一半，加鸡子清，打匀，入在内，日中晒翻三五度，如栗壳色，入前项所煎漆中和匀，试简看紧慢，若紧，再晒，若慢，加生漆，多入触药。触药，即铁浆沫。用隔年米醋煎此物，干为末，入漆中，名曰黑光。”[33]即将铁锈水调入生漆中，氧化铁和漆酚发生呈色反应，变成黑漆。

在中国画颜料中，主要使用矿物颜料，包括朱砂、朱磾、银朱、石黄（雌黄）、雄黄、石青、石绿、赭石等，制作得更为精细。北宋王希孟的青绿山水《千里江山图》，就是使用石青、石绿等矿物颜料绘制成的，渲染出青山叠翠，色泽鲜艳的山水画卷，成为千古名画。

（二）矿物颜料的流通

矿物颜料是宋代重要的商品，同时大多又是药材，有着很高的经济和流通价值。

官府设置有开采、收买颜料的专业机构，如宣

和三年（1121年）朝廷曾“罢木石彩色等场务”[10]407。南宋杭州的工商业行会中，有“银朱彩色行”[34]，应当是颜料行，如水巷口就有“戚百乙郎颜色铺”[35]。颜料的流通量很大，史料所见，以官民贸易为多。红色是宋代社会中使用量最大的颜料，洛阳出产红土[36]，宋太宗时，洛阳因为官私之间买卖红土估价不公，打起一场惊动皇帝的官司：“洛阳官市赤垩，吏第其价为三第，民有诉其罔上者，事下河南府，逾年不能决，命茂宗驰传视之。茂宗径诣出赤垩处按验，垩皆同色，无他异，吏伏罪。”[37]官方购买红土时，胥吏评定了低价，引起卖家的诉讼，地方官一年多不能解决，致使皇帝派御史张茂宗予以审明。元丰年间，梓州官府奉诏“收买青绿彩色二千斤，已计纲起发”[11]7985。朝廷对青绿需求量很大。

红色颜料价格，仅见朱砂两例。北宋时，辰州朱砂连同所附白石矿床，大者重七八斤，“价十万”即一百贯，小者值五六十贯[38]。两宋之际，朝廷每年在广西宜州收买回蕃朱砂二万两，“合用钱四千余贯”[4]6739，合每两二百余文，这笔钱在北宋末可在开封买二斤从黄河及外地运来的鱼③，可见朱砂是比较贵重的商品。

黑漆作为常用颜料，市场有售：“今市中所卖黑漆。”[39]宋代前期还作为对外贸易商品出口西夏，至天禧二年（1018年），宋真宗诏令“禁止陕西州军将黑漆、朱红于北界货鬻”[4]9192。将黑漆与朱红颜料列为禁止出境的珍贵物品，似奇货可居，颇有垄断的意图。

结　语

矿物颜料在宋代色彩中占有很大市场。红色的流行促进了以朱砂、红土为代表的红色矿物颜料产业的大发展。青色颜料来源丰富，矿物青以石青（青碌）为主，普遍用于建筑以及绘画，在主产地信州的私营专业户规模开采，实力雄厚。矿物类黄色颜料，主要有雄黄、雌黄、黄土等。白色涂料主要有建筑业使用的白垩、石灰，高档者是蛤粉、胡粉。宋代的墨是最普遍的黑色颜料，还被用来染纺织品，另有铁精、铁浆、墨石，就涂料而言最主要的是配制的黑漆。矿物颜料是宋代重要的商品，同时大多也是药材，有着很高的经济价值，流通量很大。色彩消费旺盛，是宋代社会经济、文化的一个亮点。

宋人对色彩不懈的追求，充分发掘利用染色植物和矿物颜料的美和灵性，促进了色彩业的发展，是宋代一项重要的手工业和商业行为，拉动起色彩经济的繁荣。产销两旺的颜料具有多重的经济价值、文化价值、医疗保健价值，尤其是提供了美的享受，使宋代社会多彩靓丽，丰富了宋人的精神生活和物质生活。

注释

①程民生：《美丽农业：宋代的植物染料》，《中国农史》2022年第2期。②帕特里克·巴蒂著，黄一凯、李哲译《色彩解析：文艺复兴以来的颜色发展史》指出：“从早期文献中可以得知，朱红主要出产于荷兰，但最高等级的朱砂来自于中国。因为纯净的朱砂千金难求，所以不少人觉得有必要直接从中国商人手上购买朱砂，以确保货真价实。”华中科技大学出版社2018年版，第62页。③孟元老著，伊永文笺注《东京梦华录笺注》卷四《鱼行》条载：“冬月即黄河诸远处客鱼来，谓之‘车鱼’，每斤不上一百文。”中华书局2006年版，第447–448页。

参考文献

[1]李攸.宋朝事实[M].北京：中华书局，1955.
[2]谈钥.嘉泰吴兴志[M]//中华书局编辑部.宋元方志丛刊：第5册.北京：中华书局，1990：4867.
[3]唐慎微，等.重修政和经史证类备用本草[M].陆拯，郑苏，傅睿，等校注.北京：中国中医药出版社，2013.
[4]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳，刁忠民，舒大刚，等校点.上海：上海古籍出版社，2014.
[5]朱熹.朱熹集[M].郭齐，尹波，点校.成都：四川教育出版社，1996：3594.
[6]王辟之.渑水燕谈录[M].吕友仁，点校.北京：中华书局，1981：125.
[7]宋伯仁.西塍集[M]//景印文渊阁四库全书：第1183册.台北：台湾商务印书馆，1986：178.
[8]乐史.太平寰宇记[M].王文楚，等点校.北京：中华书局，2007.
[9]王存.元丰九域志[M].王文楚，魏嵩山，点校.北京：中华书局，1984.
[10]脱脱，等.宋史[M].北京：中华书局，1977.
[11]李焘.续资治通鉴长编[M].北京：中华书局，2004.
[12]谢旻，等.雍正江西通志[M]//景印文渊阁四库全书：第513册.台北：台湾商务印书馆，1986：365.
[13]梁思成.《营造法式》注释[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2013.
[14]沈括.梦溪笔谈[M]//朱易安，傅璇琮，等.全宋笔

记:第二编三.郑州:大象出版社,2006.
[15]王钦臣.王氏谈录[M]//朱易安,傅璇琮,等.全宋笔记:第一编十.郑州:大象出版社,2003:172.
[16]晁冲之.晁具茨先生诗集[M]//王云五.丛书集成初编:第2254册.北京:中华书局,1985:66.
[17]洪迈.夷坚志[M].何卓,点校.北京:中华书局,2006:310.
[18]苏洵,苏轼,苏辙.三苏全书:第19册[M].曾枣庄,舒大刚.北京:语文出版社,2001:511-512.
[19]李时珍.本草纲目[M].北京:人民卫生出版社,2004:331.
[20]朱长文.吴郡图经续记[M]//中华书局编辑部.宋元方志丛刊:第1册.北京:中华书局,1990:663.
[21]江少虞.宋朝事实类苑[M].上海:上海古籍出版社,1981.
[22]沈作宾,施宿,等.嘉泰会稽志[M]//浙江省地方志编纂委员会.宋元浙江方志集成:第4册.杭州:杭州出版社,2009:1705.
[23]周去非.岭外代答校注[M].杨武泉,校注.北京:中华书局,1999.
[24]华岳.翠微南征录北征录合集[M].马君骅,点校.合肥:黄山书社,1993:217.
[25]罗愿.尔雅翼[M].石云孙,点校.合肥:黄山书社,1991:318.
[26]袁文.瓮牖闲评[M].李伟国,点校.北京:中华书局,2007:97.
[27]叶梦得.避暑录话[M]//朱易安,傅璇琮,等.全宋笔记:第二编十.郑州:大象出版社,2006:289.
[28]罗愿.《新安志》整理与研究[M].萧建新,杨国宜,校注.合肥:黄山书社,2008:168.
[29]赵佶.圣济经[M].吴瞭,注.刘淑清,点校.北京:人民卫生出版社,1990:171.
[30]杨万里.杨万里集笺校[M].辛更儒,笺校.北京:中华书局,2007:1343.
[31]张世南.游宦纪闻[M].张茂鹏,点校.北京:中华书局,1981:20.
[32]范成大.范成大笔记六种[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,2002:90.
[33]陶宗仪.南村辍耕录[M].北京:中华书局,1959:375.
[34]西湖老人.繁胜录[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记:第八编五.郑州:大象出版社,2017:329.
[35]吴自牧.梦粱录[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记:第八编五.郑州:大象出版社,2017:220.
[36]李觏.李觏集[M].王国轩,点校.北京:中华书局,2011:394.
[37]钱若水.宋太宗皇帝实录校注[M].范学辉,校注.北京:中华书局,2012:754.
[38]张师正.倦游杂录[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记:第八编九.郑州:大象出版社,2017:230.
[39]黄榦.勉斋集[M]//景印文渊阁四库全书:第1168册.台北:台湾商务印书馆,1986:154.

Tushi Danqing: Mineral Pigment of the Song Dynasty

Cheng Minsheng

Abstract: The great economic and cultural development in the Song Dynasty promoted the extensive application and progress of mineral pigments, which occupied a large market in the Song Dynasty. The popularity of red promoted the great development of mineral pigment industry represented by cinnabar and laterite; cyan pigment is mainly azurite, widely used in architecture and painting; yellow pigments are mainly realgar, orpiment, sienna, etc; white paint mainly used in the construction industry chalk and lime, while high-grade is clam powder and ceruse; ink is the most common black pigment. It is also used to dye textiles. There are also black pigment such as iron powder, iron slurry and graphite. Black paint is also popular. Mineral pigments were important commodities in the Song Dynasty, and most of them were also medicinal materials. They had high economic value, great volume of production and circulation. They were important handicraft industry and commercial behavior in the Song Dynasty, which promoted the prosperity of color economy and made great contributions to the development and prosperity of human color.

Key words: the Song Dynasty; mineral pigment; color; cinnabar

[责任编辑/晨　潇]

从《杨辉算法》看南宋区域农业经济史的两个侧面*

吕变庭　武晨琳

摘　要:《杨辉算法》是南宋后期杨辉所编撰的一部算学著作集,该著以算题形式为我们保存了当时台州地籍的一些原始资料。因此,我们可以通过这些算题对南宋后期整个江浙丘陵地区的农业生产状况作一粗略估计,尤其是根据民间粮食交易的客观需要,杨辉还对"方斛"或"方积"与"圆斛"或"圆积"之间的数量关系进行了换算,从而为不同形制的量斛制造提供了科学依据。杨辉作为南宋晚期一名应用数学家,以数理科学为工具,对南宋市井民量进行大胆改造,从而使当时民间商品交易更趋于公平合理,这种力行实践的科学精神值得肯定。

关键词:《杨辉算法》;南宋;农业;负山滨海
中图分类号:K245　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:2095-5669(2023)01-0111-10

《杨辉算法》是南宋后期杨辉所编撰的一部算学著作集,它由《乘除通变本末》(成书于1274年)《田亩比类乘除捷法》(成书于1275年)和《续古摘奇算法》(成书于1275年)三部分内容构成,因其算题大都源自南宋各地的生产和生活实际,故算题中蕴含着大量区域社会经济史方面的史料信息。可惜,以往研究者多关注《杨辉算法》本身的数学成就,鲜有留意《杨辉算法》与南宋区域社会经济发展史之间的关系问题。故本文不揣浅陋,拟结合近年来在读史过程中所获之部分心得,拾零成篇,以期推动对这一问题的研究。

一、从《台州量田图》看南宋"负山滨海"地域的农业经济开发

南宋孝宗朝之后,采取对垦田者"免税三年"的政策,甚至通过"止宜实田起税"[1]4176的措施来抑制民间的"告讦之风",鼓励勤劳之民于"闲旷硗确之地,垦成田园"[1]4176,以此保护农民垦荒的积极性。经过一段时间的开垦,出现了"浙间无寸土不耕,田垄之上又种桑种菜"[2]的现象,这说明两浙路增收的途径日趋多元化。正是在这种历史背景下,如何量田计赋就成了南宋政府比较迫切解决的现实问题。

在宋代的两浙东路诸州中,台州经济开发速度较快,因而人多地少的矛盾比较突出。南宋陈耆卿在《嘉定赤城志》中描述台州的人地关系说:"州负山滨海,沃土少而瘠地多,民生其间,转侧以谋衣食,寸壤以上未有莱而不耕者也。"[3]7389在"负山滨海"的生存环境里,山区开发与海洋开发是台州农业经济发展的两条主要途径。限于论题所及,本文重点考察台州的山区农业开发状况。

台州多山多水,因地制宜地发展多元农业有其特殊优势。从行政区划的角度看,台州由

收稿日期:2022-08-31
***基金项目**:国家社会科学基金重大项目"17-20世纪国外学者研究中国宋元数理科学的历史考察和文献整理"(20&ZD228)。
作者简介:吕变庭,男,河北大学宋史研究中心教授、博士生导师(河北保定　071002),主要从事宋代科技史研究。武晨琳,女,河北大学硕士研究生(河北保定　071002)。

临海、黄岩、天台、仙居、宁海五县构成，“提封之境”为“东西三百九十里，南北三百九十里”；“四正之境”为“东一百八十里入海，西二百一十三里苍岭入处州，南一百三十九里盘山入温州，北一百四十五里关岭入绍兴府”[3]7288。这是整个台州农业生产发展的空间，按《筭数书》“一平方里等于3顷75亩”[4]计算，这里的州面积约为20927250亩。

依《嘉定赤城志》的统计数据，当时台州五县的土地开发程度，一如下表所示。

表1　南宋时期台州五县田、地、山土地开发情况统计表

类型	县名	临海县	黄岩县	天台县	仙居县	宁海县
田	祖田	637955亩			309226亩	
	经界田		939163亩			385032亩
	海涂田	24771亩	11811亩			686亩
	三等田			313122亩		
	新围田	5612亩			900亩	
	学田	1837亩	540亩	80亩	155亩	210亩
	寺观田	35532亩	29239亩	37783亩	13866亩	8282亩
地	生熟地	234017亩				
	坊郭舍基	1732亩				
	三等地		153931亩			322019亩
	六等地			117646亩		
	坊郭			33亩	817亩	
	四等地				120608亩	
	学田地		41亩	623亩	881亩	291亩
	寺观地	10690亩	4808亩	8749亩	4980亩	5541亩
山	生熟山	361923亩				
	坊郭	279亩				
	三等山		60801亩		221336亩	
	四等山			330565亩		
	上中等山					778631亩
	学田山		13亩	1543亩	41亩	1854亩
	寺观山	62338亩	14928亩	77109亩	27554亩	43824亩
总计		1376686亩	1215275亩	887253亩	700364亩	1546370亩

以上统计数据是南宋台州地方政府征收赋税的物质基础，其可靠性毋庸置疑。因此，《嘉定赤城志·版籍门》叙录云：

> 按：绍兴十八年（1148年）李侍郎椿年建行经界，俾编户实书其产，依土风水色，认两税，履亩授砧基，贰藏之官，于是州县无隐田。余闻长老言，李健而明，吏不得弄毛发，以故得事集，集后无敢议者。今七十有五载，猾吏豪民，相倚仗为蠹，赋役庞乱，遂有举行前说者焉。往岁宁海、黄岩尝行之矣，临海、仙居则方行而未备也。[3]7389

这段记载表明台州一地曾经在南宋宁宗嘉定十五年（1222年）重新施行经界[5]，其主要成果就是编订了《台州量田图》。据考，与李椿年所行经界的内容相比，这次台州经界则在原来分五个等级的基础上，又增加了新围田、海涂田、生熟山、生熟地等名目，目的在于增加赋额[6]。换言之，《嘉定赤城志》所载田、地、山面积实际上都是赋税面积。所以有论者云，南宋“国狭用广，赋敛多立名色”[7]71，而“李椿年奏行经界法，履亩授号，尺土寸壤皆输于官（即缴纳赋税），当时有新围田、新开田、生熟地、生熟山等名色。故邑之山陬海滩无有莱而不耕者”[7]71。这表明南宋时期台州山地的开垦已经到了极限。然而，

即使如此，也仍然无法改变台州耕地严重匮乏的生存局面。如果我们把当时的户数与田亩数进行比较，那么，台州每户平均拥有耕地才仅仅10.01亩。其中宁海县每户平均拥有耕地10.86亩，临海县每户平均拥有耕地9.03亩，黄岩县每户平均拥有耕地13.90亩，天台县每户平均拥有耕地7.14亩，仙居县每户平均拥有耕地9.12亩[8]74。在已知南宋各地的统计数据中，台州每户平均拥有耕地数量最低。按照梁庚尧先生的说法："每户只有20亩的土地已嫌过少，12.5亩自然更感不足。其他地区缺乏可资比较的资料，但从南宋若干州县每户平均所能拥有的耕地数量看来，至少可以说明此一数量不足以供一家生活之需。"[8]73不过，前揭台州所属各县每户平均拥有的耕地数量，仅仅是一个宏观数据，至于每块耕地的具体情况，一般史书所载均不详。好在《杨辉算法》以算题形式为我们保存了当时台州地籍的一些原始资料，而这些原始资料的史学价值则往往被学界同仁所忽视。

考《杨辉算法》有多处引用南宋《台州量田图》的例题，兹转录如下：

> 台州量田图，有牛角田，用弧矢田法。[9]1078
>
> 台州黄岩县围量田图，有梭田样，即二圭田相并，今立小题验之。[9]1080
>
> 台州量田图，有曲尺田，内曲十二步，外曲二十六步，两头各广七步，问田几何？答曰：一百三十三步（约为0.55宋亩）。[9]1082
>
> 台州量田图，有箭筈田，两畔各长八步，中长四步，阔十二步，问田几何？答曰：七十二步（约为0.3宋亩）。[9]1083
>
> 台州量田图，有箭翎田，中长八步，东西两畔各长四步，阔一十二步，问田几何？答曰：七十二步。[9]1083

在上述例题中，出现了两类"田图"，即《台州量田图》与《台州黄岩县围量田图》。由《嘉定赤城志·版籍门一》陈耆卿按语知，台州在嘉定十五年重新施行经界法时，不是五县同时铺开，而是有步骤地循序渐进，先黄岩、宁海两县，次临海县和仙居县。所以杨辉在《田亩比类乘除捷法》卷上所引《台州黄岩县围量田图》应是台州五县中最先完成的"量田图"，至于杨辉为何没有引用其他四县的量田图，可能的解释是杨辉曾在台州担任过负责地籍的官职。对此，有学者分析说："杨辉在《田亩比类乘除捷法》卷上曾五次引用台州（今浙江临海县）量田图，其中一条引作台州黄岩县围量田图。据此推测，杨辉可能在台州当过官，甚至可能《田亩比类乘除捷法》一书正是在台州任上写成。否则，杨辉何以对台州文献如此熟悉，又何以专用台州量田图出题而不用他处文献？"[10]经界法不仅需要一定的算学知识，而且具体工作既繁难又琐细，没有人敢保证零差误。在此条件下，如何减少计算差误，从而保证田亩丈量结果的客观、准确，就是当时台州地方政府面临的重要课题。而杨辉很可能亲临第一线去指导过台州各地的经界工作，因为他在《详解九章算法·自序》中明确提出"僭比类题，以通俗务"[9]951的算学思想。把"比类题"与"俗务"（社会经济生活实际）联系起来，这是杨辉对"比类题"性质的深刻说明。当然，也是他长期从事地籍管理实践工作的科学总结。这样，我们就容易理解杨辉在《田亩比类乘除捷法》中引用的"台州量田图"算题，为什么都是以"比类题"的形式呈现给读者。

在《田亩比类乘除捷法》卷上最后，一方面为了强化"通俗务"的算学思想，另一方面也为了推广"梯田法"在"田亩乘除捷法"中的应用，杨辉特别指出："以后比类一十四题，并借用梯田法。"[9]1081文中所言"一十四题"分别是：箫田、墙田、圭垛、梯垛、腰鼓田、鼓田、三广田、曲尺田、环田、方箭、圆箭、圭梯垛、箭筈田、箭翎田[9]1081。考《台州量田图》才仅仅给出了曲尺田、箭筈田和箭翎田三题，其余十一题尽管没有指明来源，但可以肯定的是，它们作为一种具有普适性的数学模型（即"借用梯田法"）也都是杨辉田亩实践经验的提炼。如果承认"一十四题"皆来自江浙一带的农业生产实际，那么我们就可以通过这些算题对南宋后期整个江浙丘陵地区的农业生产状况作一粗略估计。

诸多奇形怪状的农田，广泛分布在台州、明州、温州等丘陵地区，这些农田即成为养活南宋两浙约1847万余人[11]的主要物质载体。与平原地区的大面积农田布局不同，丘陵地区的农田分布不仅零零散散，而且地形复杂，土地贫瘠。在唐代，这里本是"贬谪之地"，进入两宋以后，

随着北方人口的大量拥入，台州的人口增长速度较快。据吴松弟研究，北宋崇宁元年（1102年）台州的人口密度为每平方公里14.4户，增加到南宋嘉定十五年的23.9户[12]，120年间增长了近1倍，遂成为一个典型的生齿日繁、人稠地狭的经济区域。尤其是这里本来可利用的耕地就不多，加之人口增长速度过快，这就迫使人们不得不尽力与山水争田，诸如台州出现的海涂田与新围田便是例证。而在有限的地域内，荒崖浮沙，因势垦山造田，于是经过人工“层蹬横削”[13]的各种奇形怪状的小块梯田便应运而出了。

除了土地资源比较紧张外，台州地区的农业生产环境也十分恶劣。南宋淳熙二年（1175年）台州知州尤袤有诗云：“三日霪霖已渺漫，未晴三日又言干。自来说道天难做，天到台州分外难。”[14]淳熙十二年（1185年）台州知州熊克又有诗云：“低田傍海仰依山，雨即横流旱即干。时决时潴能自力，转成沃壤不为难。”[3]7581两任知州关注同一个现象，表明当时台州的农业生产环境确实不容乐观。陈傅良在总结闽浙地区的农业生产经验时也指出：“闽、浙（指浙江台、严、温等州的丘陵地区）之土，最是瘠薄，必有锄耙数番，加以粪溉，方为良田。”[15]563由此我们反思杨辉偏从《台州量田图》里选取算题，其深意恐怕还在于通过例题这种形式来引导人们高度重视台州的土地利用问题。只可惜，《杨辉算法》没有具体给出台州梯田的单位面积产量，但杨辉在《乘除通变本末》中有两道计算亩产量的例题，或许能给我们某种启示。其题云：“每亩收粟二石七斗，今共收粟六百四十二石六斗，问元田若干？答曰：二百三十八亩。”[9]1059另一题则云：“二百三十八亩，每亩收粟二石七斗。问共几何？答曰：六百四十二石六斗。”[9]1059由于这两道算题没有明确所指何地，故它们究竟是指平原地区的亩产量还是丘陵山地的亩产量，不得而知。然而，陈傅良在讲述闽浙丘陵山地的农业生产状况时特别指出：“闽、浙上田收米三石，次等二石。”[15]563文中的“收米”与“收粟”是否同一个概念，其中“收米”是指脱粒还是不脱粒的谷物，学界尚有争论。在此，我们重点考察台州人的“食粟米”问题。

南宋初年浙人尚不习惯以粟为食，《宋史·成闵传》载：“金兵北遁，委弃戈甲、粟米山积，诸军多仰以给。惟闵军多浙人，素不食粟，死者甚众。”[1]11502-11503宁可饿死也不食粟米，可能有些夸张，但浙人至少在南宋初期还不食粟米应当不是虚构。尽管宋太宗端拱初年，针对“江南专种粳稻”[1]4159的单一种植结构，诏令两浙、福建诸州长吏，“劝民益种诸谷，民乏粟、麦、黍、豆种者，于淮北州郡给之”[1]4159。但终北宋一朝，两浙尤其是台州、温州等沿海地区“杂种”尚未普及。随着南宋初年大量北方人口迁入台州、温州等丘陵地区，原本不宜耕种的荒山旷野，到嘉定年间已经是“寸壤以上未有莱而不耕者”了。考《嘉定赤城志》卷三十六“谷之属”中有“粟”，并注云：“粟，有籼、糯二种，江东呼为粢。”[3]7559因粟物的择地性不强，故人们在台州丘陵山田广泛种植麦、粟等旱地农作物，对于维持生计很有必要。故时人有所谓“高田种早，低田种晚，燥处宜麦，湿处宜禾，田硬宜豆，山畲宜粟”[16]之说，学界也有人将此称为“南宋时期中原汉人生计模式”[17]。台州丘陵地区的旱地较多，粟的种植面积也较大。因此，《杨辉算法》出现了多道与粟物有关的例题。如“粟二千七百四十六石，给一千一百一十一人。问各几何？答曰：二石四斗七升一合四勺”[9]1052。又“粟一百五十六石八斗七升，每人支六斗三升。问给几人？答曰：二百四十九文（人）”[9]1058。再有“粟四百四十七石九斗三升，各支一石八斗九升。问给几人？答曰：二百三十七人”[9]1070。这些算题所隐含的社会经济史意义是多方面的，但它们至少告诉我们这样一个问题，那就是到南宋中后期，台州人食粟米已经属于生活常态了。

二、从《正斛法》看南宋官量和民量之出入

《正斛法》是杨辉撰写的一篇数学论文，其体例与一般的算题不同，故有学者评论：“于南宋时期，商业有所发展，尤其在京城商品交易很频繁，校正度量单位显得越来越重要。所以杨辉写了这一段‘正斛法’。本卷内容之庞杂，由此可见一斑。”[18]在古代，斛法与赋税关系密切。前揭《嘉定赤城志》所云各种“皆输于官”的

田产，都需要缴纳赋税，故斛量的重要性不言而喻。而对于宋代的赋税，《宋史·食货志》载：

宋制岁赋，其类有五：曰公田之赋，凡田之在官，赋民耕而收其租者是也。曰民田之赋，百姓各得专之者是也。曰城郭之赋，宅税、地税之类是也。曰丁口之赋，百姓岁输身丁钱米是也。曰杂变之赋，牛革、蚕盐之类，随其所出，变而输之是也。岁赋之物，其类有四：曰谷，曰帛，曰金、铁，曰物产是也。谷之品七：一曰粟，二曰稻，三曰麦，四曰黍，五曰穄，六曰菽，七曰杂子。[1]4202

旧诸州收税毕，符属县追吏会钞，县吏厚敛里胥以赂州之吏，里胥复率于民，民甚苦之。建炎四年，乃下诏禁止。令诸州受租籍不得称分、毫、合、龠、铢、厘、丝、忽，钱必成文，绢帛成尺，粟成升，丝绵成两，薪蒿成束，金银成钱。[1]4203

凡岁赋，谷以石计，钱以缗计，帛以匹计，金银、丝绵以两计，藁秸、薪蒸以围计，他物各以其数计。[1]4205

考杨辉《正斛法》为其《续古摘奇算法》中所关注的一个问题，系有感于《夏侯阳算经》“仓曹”题而发。他在引述了《夏侯阳算经》“言斛法不同”的内容后，无不为南宋的斛法状况深感担忧。他说：“辉伏睹京城见用官斗号杭州百合，浙郡一体行用。未较积尺积寸者，盖斗势上阔下狭，维板凸突，又有提梁，难于取用。况栲栳藤斗，循习为之。今将官升与市尺较证，少补日用万一。”[9]1103“浙郡”是南宋国都所在，连这里的“官斗”都失之于“较积尺积寸”，更何况其他州郡。事实上，自绍兴以后，南宋的量器已经弊端丛生，斛式非常混乱。据郭正忠考证，宋人常用的加斛和省斛至少在16种以上，而常用的加斗和省斗则在20种以上[19]。故时人马光祖深感其病弊严重，曾言：“苗仓受输之斛，自绍兴年间朝廷发下文思院式样，之后，岁久更换不常。州府不曾仔细契勘，听其添新换旧，创造一等新斛。所谓新斛者，多用碎板合成，厚薄不等。其口，或敞或撮；其制，或高或低；分寸差殊，升斗赢缩。官员每早入，仓斗级谬为呈斛，诡称公当，其实不然。瞬息之间，纳米丛杂，心机手法，捷若鬼神。病弊万端，不可枚数。”[20]官斗如此，民斗则更糟。“商贾细民私置秤、斗，州县虽有着令，然私相转用，习以为常，至有百里之间，轻重多寡不同。”[21]尽管真德秀、黄震等也曾力图扭转时弊，甚至真氏还做出了“索毁太平州私创之大斛”[1]12960的大胆举措，可惜大局已定，势难挽回。与真德秀、黄震等不同，杨辉针对南宋晚期的斛式乱象，站在数学的精确化角度，并根据南宋各地的斛量特点，对升、斗、石量器的形制，设计了一套标准斛式。

每方三寸谓四维，各三寸，高三寸，积二十七寸，受粟一胜（即升）。

每方五寸，深五寸四分，积一百三十五寸，受粟五胜（即升）。

每方一尺，深二寸七分，积二百七十寸，受粟一斗。

每方一尺，深一尺三寸五分，受粟五斗。

每方一尺，深二尺七寸，受粟一石。[9]1103

杨辉以上设计的5种斛式，分一升、五升、一斗、五斗、一石五种类型。至于升、斗、石之间的进位关系，《苇航纪谈》载：“韩彦古时为户曹尚书，孝宗皇帝问曰：‘十石米有多寡？’彦古对曰：‘万合、千升、百斗、廿斛。’遂称旨。”[22]即20斛等于10石（2斛等于1石），100斗等于20斛（5斗等于1斛），1000升等于100斗（10升等于1斗），10000合等于1000升（10合等于1升）。由此可见，杨辉所倡导的量器取消了“升”斛、“石”斛这些容量单位，而直接采用“五斗”斛制。诚如前述，既然南宋政府在征收赋税时以石为法定单位，而且国家规定收税要用省斛即文思院斛，那么，各地农民所分担的赋税应当是一致的。事实上，各地使用的市斛（亦称加斛）都比省斛要大，也就是说各地农民所承担的实际赋税数额都会多于国家规定的赋税数额，这也是南宋增加税额的一种重要方式[23]。对此，南宋后期的另外一位数学家秦九韶在其所著《数书九章》一书中讲得比较具体。其“课籴贵贱”算题云：

问差人五路和籴，据甲浙西平江府石价三十五贯文，一百三十五合，至镇江水脚钱，每石九百文。安吉州石价二十九贯五百文，一百一十合，至镇江水脚钱，每石一贯二百文。江西隆兴府石价二十八贯一百

文，一百一十五合，至建康水脚钱，每石一贯七百文。吉州石价二十五贯八百五十文，一百二十合，至建康水脚钱，每石二贯九百文。湖广潭州石价二十七贯三百文，一百一十八合，至鄂州水脚钱，每石二贯一百文。……其米，并用文思院斛，交量细数，欲皆以官斛计石钱，相比贵贱几何（文思院斛，每斗八十三合）？[24]407-408

黄榦《复吴胜之湖北运判四》又说：

本军市井有三样斛：有文思院斛，此官省斛也；有黄池斛，客人所常用也；有打买斛，军学所置，客旅交易必请此斛，官收斛钱以养士也。[25]

关于文思院斛、斗的形制，《续宣城志》载嘉定九年（1216年）三月宁国府所造文思院斛、斗云："今措置，每斛各以尺为准。斛外自口至墙底，底高一尺二寸七分，斛内自口至底面，深一尺二寸八分，而斗外自口至墙底三寸九分，斗内自口至底面深三寸三分，明里口方九寸，明里底面方五寸六分。"[26]1023由于文思院斛为圆柱体，其容积等于圆周率（或徽率）乘半径平方再乘高，即1104.8立方寸。从上述给出的数据看，文思院斗为梯形截面体，其容积为179立方寸。按照宋朝的量制，5斗等于1斛，结果通过前面文思院斛所换算出来的1斗容积，与文思院斗的容积不等值。对此，郭正忠、丘光明等学者都曾作过颇有深度的探讨①，不赘。细心的人们可能会留意，秦九韶在"课籴贵贱"算题中所讲的"文思院斛，每斗八十三合"，同杨辉在"正斛法"中所讲的"官斗（杭州百合）"不是指同一种谷物，且"斛"的含义也不一样。前者是指稻米的重量，后者则是指粟堆的容积。由于两种谷物的颗粒大小有别，所以在同样的斛斗量器中，其重量肯定是不相同的。《九章算术·商功章》云："程粟一斛，积二尺七寸。其米一斛，积一尺六寸五分寸之一。其菽、荅、麻、麦一斛，皆二尺四寸十分寸之三。"[27]175刘徽注："积二尺七寸者，谓方一尺，深二尺七寸，凡积二千七百寸。"[27]175同理，"一尺六寸五分寸之一者，谓积一千六百二十寸"，"二尺四寸十分寸之三者，谓积二千四百三十寸"，"此为以精粗为率，而不等其概也"[27]175。那么，"积二千七百寸"到底是指面积还是容积？郭书春认为："'积二千七百寸'并不是2尺^{3}7寸^3，而是2尺^{3}七尺^{2}寸=2700寸^2。"[28]与之相左，肖作政等则认为："粟1石的体积是2.7立方尺。"[29]本文认同体积说。显然，杨辉所设计的量斛本自《九章算术》。同理，"每方三寸，高三寸，积二十七寸，受粟一升"，即量1升粟，其容积为27立方寸；"每方五寸，深五寸四分，积一百三十五寸，受粟五升"，即量5升粟，其容积为135立方寸；"每方一尺，深二寸七分，积二百七十寸，受粟一斗"，即量1斗粟，其容积为270立方寸；"每方一尺，深一尺三寸五分，受粟五斗"，即量5斗粟，其容积为1350立方寸；"每方一尺，深二尺七寸，受粟一石"，即量一石粟，其容积为2700立方寸。从杨辉"少补日用万一"的设计理念看，以上5种量器主要是为了方便民间交易之用。这里需要注意一个问题，在《九章算术》的题例里，"程粟"与"其米"分开来计算容积，"其米一斛，积一尺六寸五分寸之一"，即量1斛米，其容积为1650立方寸。也就是说，米的容积为粟容积的一又九分之二。这样容积之差应当是由粮食加工过程中的损耗所致。于是，量器就出现了"足斛"与"省斛"之分别，与之相应，"粟"一般是用来计算粮食的亩产量，而"米"则是一般用来计算口粮。

《杨辉算法》出现的"杭州百合"是指足斛，而《数书九章》出现的"每斗八十三合文思院斛"则是指省斛。实际上，秦九韶在题中已经讲得很明确："其米，并用文思院斛。"换言之，文思院斛主要是用来计算作为口粮性质的谷米。在《杨辉算法》中，也有类似的题例。如"米八百九十石，每石省斛八斗三升，问：为足斛几何？答曰：七百三十八石七斗"[9]1064。又如"米一百七石，每石增耗三升，问：共几石？答曰：一百一十石二斗一升"[9]1064。题中"每石省斛八斗三升"是指文思院斛，其"米"不管是粟米还是稻米，应是指加工后的口粮或税粮。例如，《昌国州图志》载："旧志输纳苗米之田，不载以秋税之数，考之征米……该征二千八百三十一石六斗八升二合二勺，此文思院斛。"[30]显然，文思院斛所征之米基本上都是口粮或税粮。这样的例证还有很多，不妨再枚举数例如下。

《宝庆四明志》载："大要欲籴米谷各二

万斛(文思院斛)。米籴于吴,谷籴于鄞。"[31]

《蒋侯传》载:"长孺在武林,闻故老诵说,(南宋淳祐年间)赵忠惠公为临安尹,会城中见口,日食文思院斛米三千石。"[32]

《正德华亭县志》载:"及考县宰杨瑾所记宋末官民田土税粮(注:粳米),共该四十二万二千八百余石,乃宋之文思院斛。"[33]

《至顺镇江志》载:"宋绍熙迄嘉熙中,……岁入租粮八百五十八石四斗一升二合,俱纳糙粳米,旧收一千一百余石,乃用文思院斛。"[34]

至元代,江南地区仍延续"其输米者止用宋斗斛"的宽民之制,"盖以宋一石当今(指元代)七斗故也"[35]2359。从亩产量的"粟"到税粮之"米",对应于不同的量器,反映了南宋中央集权统治者相对恤民的一面。这样的史例在南宋也有,如《宋史》载:南宋人刘宰"更县(即镇江府)斗斛如制"[1]12169,把地方行用的市斛改用文思院斛[36],从而减轻了民众的负担,便是一件"利于乡人"[1]12169的事情。而宋太祖"诏广南诸州受民租皆用省斗"的初衷,亦正在于此。事实上,南宋政府也一直把文思院斛作为法定量器。诚如南宋时人李道传所说:"文思院斛斗天下所同,朝廷颁降铜式,付之提举司。"[26]1024不过,文思院斛虽然有"腹大口狭,难于作弊"的优点,但在具体执行的过程中,存在的问题也很多。除了像杨辉说的"难以取用"之外,更严重的是铸造各种文思院斛斗需要消耗大量铜铁。下面是《许国公奏议》中的一段史料,不妨转引于兹:

隆兴府管催秋苗一十九万一千七百一十石八斗四升九合五勺,每一石以一石六斗为准,正耗义仓等米,并在其内,仍给五斗铁斛十只,一斗铁斛十只。

吉州苗盐米一十六万石,约收米二十四万一千六百合,每一石以一石五斗为准,屯田米四万石,约收米四万九千六百石,每一石以一石二斗为准,正耗义仓等米,并在其内,仍给五斗铁斛十六只,二斗铁斛十六只。

吉州吉水、永丰、太和、万安、龙泉县,共受领九万九千二百二十二石一斗六升,同前,仍各给五斗铁斛四只,二斗铁斛四只。

赣州岁催秋苗八万六千五十七石五斗四升,每一石以一石三斗为准,正耗义仓等米,并在其内,仍给五斗铁斛八只,三斗铁斛六只。

袁州岁额催秋苗一十一万九千四百五石五斗三升五合七勺六抄,每一石以一石五斗为准,正耗义仓等米,并在其内,仍给五斗铁斛十只。

瑞州岁额催秋苗九万七千三百五十七石一斗七升四合一勺四抄,每一石以一石六斗为准,正耗义仓等米,并在其内,仍给五斗铁斛八只,一斗铁斛六只。

江州岁额催秋苗四万三千六十九石七斗八升,每一石以一石六斗为准,正耗义仓等米,并在其内,仍给五斗铁斛六只,一斗铁斛六只。

江州德安县米一万一千七百五十二石一斗七升五合,每一石以一石二斗五升为准,正耗义仓等米,并在其内,仍给五斗铁斛四只,二斗五升铁斛四只。

抚州额管实催临川等五县苗屯米一十三万七千二百七十九石四斗九升,每一石以一石四斗五升为准,正耗义仓等米,并在其内,仍给五斗铁斛十只,四斗五升铁斛六只。[37]29-30

以上仅仅是南宋"江右"地区的情况,这些数量不等的文思院斛斗无疑会消耗大量熟铁资源,故各州府逐渐改用木制。前揭杨辉所说的"杭州百合"即为木制,民间甚至还有用"栲栳藤斗"[9]1103作为量具者,而这些"栲栳藤斗"在斛量实践中很难保证其精确性。因此,杨辉所设计的量器主要就是为了改变这种斛量乱象。

与《许国公奏议》中出现的五斗斛、四斗五升斛、三斗斛、二斗斛、二斗五升斛、一斗斛均为省斛不同,杨辉设计有足斛和省斛(即省量)两种量器。其"一石斛"为足斛,余则4种为"省斛"。明代董穀《碧里杂存》"论斛"云:"今官制,五斗为一斛,盖取其轻而易举耳,实当古斛之半也。"[38]此外,《许国公奏议》里的斛均为"官斛",而杨辉所设计的斛斗则为"民斛"。从"省斛"的角度看,其一石文思院斛的容积少于两个五斗斛相加之积。按秦九韶《数书九章》"积仓知数"

题给出一石文思院斛的容积为250立方寸(即斛法二尺五寸)[24]388,而杨辉所设计的“一石斛”的容积则为270立方寸,二者相差20立方寸。至于《许国公奏议》里的斛为什么缺失“一石斛”,原因可能比较复杂,但有一点却是肯定的。宋朝创立文思院斛的初衷本是“宽恤之目,以核二税之中”,“宽恤”的本质虽然是“爱惜民力”[37]29,但在国家得利的前提下,地方政府的利益被减损了。于是,各地州府、县乡为了自身的经济利益,便开始自行制造量器,如吉州斛、潭州斛等。如果说一石文思院斛属于省量的官斛,那么,南宋各地政府所自造的一石斛就属于加量的官斛了。这些“加量斛”的容积都大于一石文思院斛,有一石斛容积为130升者,也有120升、115升者等,这还不包括各种形式的“加耗”。所以《许国公奏议》里缺失“一石斛”也就减少了国家和地方政府之间的经济矛盾,同时也兼顾了双方之间的经济利益。杨辉生活在南宋末期,当时市场上的民量情形更加混乱。作为一位有责任心的地方官员,针对不法商人“大斗进,小斗出”的短斤少两现象,他从维护江浙地区的市场秩序出发,同时考虑到交易双方各自的切身利益,师法《九章算术》,对“一石斛”及“五斗斛”等量器都进行了实际测算,不论是形制还是容积,既实用又科学。尤其是根据民间粮食交易的客观需要,杨辉还对“方斛”或“方积”与“圆斛”或“圆积”之间的数量关系进行了换算,从而为不同形制的量斛制造提供了科学依据。

余　论

农田开发和利用的程度在一定意义上标志着一个地区农业生产发展水平的高低。在南宋,台州的农田开发已经到了极限,其农田利用程度也较高,这一点可以通过当时台州居民抗击自然灾害的能力体现出来。据《浙江省气候史料》统计,终南宋一代,台州及所辖五县发生旱涝雪等灾害总计69次[39],其中从淳熙元年(1174年)到淳熙九年(1182年),台州临海、天台、黄岩等县多年遭受大旱,“饥甚”时甚至出现了“民多流亡”和“剽盗起,台为甚”[1]1467的现象。但是,却极少出现如元、明时期“饿死者无数”,清朝“民饥,挖白泥为食”以及同时期建康府、淮民“大饥,人相食”的极端社会后果。在应对灾荒方面,除了如黄宜在淳熙二年(1175年)、唐仲友在淳熙七年(1180年)“奏请拨常平义仓赈济诸县灾民”和国家对受灾州县蠲免税赋外,家有积余应是一个重要因素。因此,熊克所言“黄岩出谷半丹邱”[3]7581绝非虚象。朱熹《奏巡历至台州奉行事件状》亦云,黄岩县“从来出谷最多,一州四县皆所仰给”,“然其田皆系边山濒海”,故“惟水利修则黄岩可无水旱之灾,黄岩熟则台州可无饥馑之苦”[40]。对于南宋时期台州地区的农业发展,韩茂莉有一段精彩评论:“农作物种类的增新标志着农耕水平的提高,特别是旱地粮食作物小麦的广泛种植,一方面说明沿海涂田地带普遍掌握了稻麦两熟水旱轮作技术,另一方面则意味着靠山高亢旱地得到了更充分的利用。”[41]

杨辉算题中出现的各类小块田亩,不愧是台州先民开发丘陵山地农业的一种创造。与此相应,便是各种农田水利设施的修建。据《嘉定赤城志·山水门二》所载录的数据统计,当时台州郡属县境内的堰、泾、砩、埭等农田水利设施计有219处[3]7477-7483。由于进入杨辉题例的各种山间谷地、丘陵梯田,甚至濒海涂田,都是“履亩授砧(砧基簿,田亩清册)”的税田,故亩产量就是税农重点考虑的问题。对于南宋两浙地区的亩产量,学界迄今都没有形成一致观点。如前所述,台州“沃土少而瘠地多”是基本事实,《光绪仙台县志》也说这里“石田瘠薄,依山临溪,易为旱涝,而难为丰穰”[42]。在这样的自然条件之下,顺乎天时,再助以人力,亩产二石至三石之间是比较符合实际的。

我们考察杨辉算题所见粮食作物,主要有粟、麦、稻(米)三种。而在记录南宋台州诸县遭受的自然灾害史料中,又屡见“五谷无收”“久旱,无麦苗”“旱,无麦禾”“旱,稻麦无收”等语。结合《嘉定赤城志·风土门》“谷之属”有稻、麦、麻、粟、豆五谷作物,可证当时台州农业生产已经普遍推广以稻麦复种为主的一年两熟制了。就整个南宋农业而言,“南宋时期稻麦复种制和稻稻复种制的加速推广,这是当时世界上最为惊人的农业变革,开创了人类农耕史上的崭新纪

元”[43]。

宋朝统治者规定以“石”为单位来征收田赋，为了减轻农民的经济负担，从宋太祖开始，宋朝就以文思院斛为征收税粮的官方量器，民间交易则有不同于文思院斛的市井量器。然而，不论官量还是民量，那些贪官污吏和不法商人总是千方百计在量器上动心机，榨取民脂民膏。民量乱，官量更乱。所以南宋许多名臣如朱熹、吴潜等都对部分州府的“加量”斛斗进行整顿，收到了一定成效。可惜，由于南宋的赋税情形比较复杂，且地方财政与国家财政之间存在着各种各样的矛盾，特别是“自军兴，计司常患不给，凡郡邑皆以定额窠名予之，加赋增员，悉所不问，由是州县始困”[44]，遂造成“严重的地区地方财政赤字达预算的二倍、三倍，以至四倍、五倍不止”[45]，故量器之乱象，终南宋一朝都没有得到有效治理。但这绝不等于说，那些贪官污吏和不法商人就可以肆意妄行，鱼肉百姓了。杨辉在两浙地区担任地方官多年，他关注土地，了解民愿，深知量器与国计民生之利害。与官量的管理体制不同，市井民量多由各地地方官员和商人自行制造，毫厘出入，差别很大。杨辉所设计的量斛有“足斛”和“省斛”两种，其中“足斛”为一石斛，“省斛”分一升、五升、一斗及五斗4种类型，既照顾了交易双方的切身利益，同时又兼顾交易量的大小情形，比较符合南宋社会的市井实际。尽管杨辉所设计的量斛是否行之于市井社会的日常交易，难以确知，但是在当时的历史条件下，杨辉以数理科学为工具，对南宋市井民量进行大胆改造，从而使当时民间商品交易更趋于公平合理，作为南宋晚期的一名应用数学家，杨辉这种力行实践的科学精神值得肯定。

注释

①参见郭正忠：《三至十四世纪中国的权衡度量》，中国社会科学出版社1993年版，第357–380页；丘光明：《计量史》，湖南教育出版社2002年版，第444–451页。

参考文献

[1]脱脱，等.宋史[M].北京：中华书局，1977.
[2]黄震.黄氏日钞[M]//景印文渊阁四库全书：第708册.台北：台湾商务印书馆，1986：810.
[3]陈耆卿.嘉定赤城志[M]//中华书局编辑部.宋元方志丛刊：第7册.北京：中华书局，1990.
[4]马执斌.文史趣谈[M].北京：中国地图出版社，2009：241.
[5]万哲先.孙子定理和大衍求一术[M].北京：高等教育出版社，1989：150.
[6]台州市土地志编纂委员会.台州市土地志[M].[出版者不详].
[7]喻长霖.台州府志[M].台北：成文出版社，1970.
[8]梁庚尧.南宋的农村经济[M].北京：新星出版社，2006.
[9]杨辉.杨辉算法[M]//郭书春.中国科学技术典籍通汇(数学卷)：第1册.开封：河南教育出版社，1993.
[10]周瀚光，孔国平.刘徽评传：附《秦九韶、李冶、杨辉、朱世杰评传》[M]//南京大学中国思想家研究中心.南京大学中国思想家研究中心与《中国思想家评传丛书》.南京：南京大学出版社，1994：212.
[11]程民生.宋代人口问题考察[M].郑州：河南人民出版社，2013：28.
[12]吴松弟.南宋人口史[M].上海：上海古籍出版社，2008：209.
[13]王祯.农书译注[M].济南：齐鲁书社，2009：412.
[14]林表民.天台续集别集[M]//浙江省地方志编纂委员会.宋元浙江方志集成：第14册.杭州：杭州出版社，2009：6886.
[15]陈傅良.陈傅良文集[M].周梦江，点校.杭州：浙江大学出版社，1999.
[16]真德秀.真文忠公文集[M]//景印文渊阁四库全书：第1174册.台北：台湾商务印书馆，1986：643.
[17]苏文菁.闽商发展史：宁德卷[M].厦门：厦门大学出版社，2017：75.
[18]郭熙汉.杨辉算法导读[M].武汉：湖北教育出版社，1996：293.
[19]郭正忠.两宋城乡商品货币经济考略[M].北京：经济管理出版社，1997：242.
[20]周应合.景定建康志[M]//王晓波，李勇先，张保见，等点校.宋元珍稀地方志丛刊：甲编3.成都：四川大学出版社，2007：1728.
[21]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳，刁忠民，舒大刚，等校点.上海：上海古籍出版社，2014：8052.
[22]佚名.苇航纪谈[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记：第十编十二.郑州：大象出版社，2018：201.
[23]吕兴焕.《数书九章》与南宋社会经济[M].北京：军事谊文出版社，2002：67.
[24]王守义.数书九章新释[M].合肥：安徽科学技术出版社，1992.

[25]曾枣庄,刘琳.全宋文:第288册.[M].上海:上海辞书出版社,2006:125.
[26]马蓉,陈抗,钟文,等.永乐大典方志辑佚[M].北京:中华书局,2004.
[27]算经十书[M].钱宝琮,校点.北京:中华书局,1963.
[28]郭书春.古代世界数学泰斗刘徽[M].济南:山东科学技术出版社,1992:56.
[29]肖作政.中国古典数学名著《九章算术》今解[M].沈阳:辽宁人民出版社,1990:120.
[30]冯福京.昌国州图志[M]//景印文渊阁四库全书:第283册.台北:台湾商务印书馆,1986:68.
[31]罗濬.宝庆四明志[M]//浙江省地方志编纂委员会.宋元浙江方志集成:第7册.杭州:杭州出版社,2009:3207.
[32]胡长孺.蒋侯传[M]//王国平.杭州文献集成:第1册.杭州:杭州出版社,2014:407.
[33]上海市地方志办公室,上海市松江区地方志办公室.松江县卷[M].上海:上海古籍出版社,2011:127.
[34]任继愈.中华大典·教育典·教育制度分典:第3册[M].上海:上海古籍出版社,2012:413.
[35]宋濂,等.元史[M].北京:中华书局,1976.
[36]梁庚尧.宋代科举社会[M].上海:东方出版中心,2017:186.
[37]吴潜.许国公奏议[M].北京:中华书局,1985.
[38]董穀.碧里杂存[M].北京:中华书局,1985:60.
[39]浙江省气象局.浙江省气候史料[M].杭州:浙江省气象局,1978:84-87.
[40]朱熹.朱熹集[M].郭齐,尹波,点校.成都:四川教育出版社,1996:711.
[41]韩茂莉.宋代农业地理[M].太原:山西古籍出版社,1993:115.
[42]仙居县地方志编纂委员会.光绪仙居县志[M].上海:同济大学出版社,1990:60.
[43]葛金芳.南宋全史:五[M].上海:上海古籍出版社,2016:261.
[44]李心传.建炎以来朝野杂记[M].北京:中华书局,2000:393.
[45]包伟民.宋代仓宪倅丞财赋征调系统简述[M]//漆侠,王天顺.宋史研究论文集.银川:宁夏人民出版社,1999:236.

Viewing Two Aspects of Regional Agricultural Economic History in the Southern Song Dynasty from *Yang Hui Suanfa*

LÜ Bianting and Wu Chenlin

Abstract: *Yang Hui Suanfa* is a collection of arithmetic works compiled by Yang Hui in the late Southern Song Dynasty, which preserves some original materials of Taizhou cadastre at that time in form of arithmetical question. Therefore, we can make a rough estimate of the agricultural production status in the entire Jiangsu and Zhejiang hilly areas in the late Southern Song Dynasty through these arithmetical questions. Especially, according to the objective needs of private grain transactions, Yang Hui converted the quantity relationship between "Fanghu" or "Fangji" and "Yuanhu" or "Yuanji", thus providing a scientific (practical) basis for the manufacture of different shape of Lianghu. Using mathematical and physical sciences as tool, Yang Hui, as an applied mathematician in the late Southern Song Dynasty, boldly transformed the measurement way, thereby making the private commodity trades at that time tended to fair and reasonable. This scientific spirit of practice is worthy of affirmation.

Key words: *Yang Hui Suanfa*; the Southern Song Dynasty; agriculture; negative mountain coastal area

[责任编辑/晨　潇]

卜辞登族、登地与商周东土邓器*

陈　絜

摘　要：周代南阳盆地至随枣走廊间有嫚姓邓国，但与殷墟卜辞所见晚商登族不同，后者主要盘踞在今济宁兖州一带，也即《春秋》隐公十年之鲁邓，二者不可混淆。有鉴于此，商周登族青铜器也当一分为二，尤其是西周早期器，其归属需要仔细甄别。结合卜辞地理研究与铜器本身所蕴含的信息，目前所知东土登器主要有晚商为主的登弁盉、举登鼎、串嶲登鼎、串嶲登觯、登爿罍、登爵及圴𠂤簋等，洛阳北窑西周墓所出登氏组器、陕西长安张家坡井叔墓地M163所出登仲尊和传世登小仲方鼎诸器，大致亦与周初东土登族首领的西迁有关。

关键词：商周；青铜器；分域研究；东土地理；族群迁徙

中图分类号：K221　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）01-0121-08

烝尝祭祖之礼，习见于先秦文献，诸如“禴祠烝尝，于公先王”（《诗经·小雅·天保》），“絜尔牛羊，以往烝尝”（《诗经·小雅·楚茨》），“顾予烝尝，汤孙之将”（《诗经·商颂·那》）者即是。传统注疏之家一般认为秋祭为尝、冬祭曰烝，是最具代表意义的祭祖礼。两周金文则有“用烝用尝”（姬鼎，《殷周金文集成》[①]2681）、“以烝以尝”（陈侯午敦，《集成》4646）之习语，语词“用”“以”可互训，所述与文献“烝尝”同。金文“烝”字多从米，或作“[illegible]”，或作“[illegible]”，足见作为声符的“[illegible]”、“[illegible]”二字，读音一致，同为“登”字之异构。表烝祭义的“登”字，于殷墟卜辞又可写作“[illegible]”，如“其登（烝）于祖乙”（《小屯南地甲骨》[②]2619）者即是，此形构殆属“[illegible]”字省形，从廾、从豆的“[illegible]”则属会意字。此外战国陈侯午敦（《集成》4648）“登（烝）”字作“[illegible]”，可视作“[illegible]”形讹体或“[illegible]”形繁构。以上便是“登”字词义训释的理由及[illegible]、[illegible]、[illegible]与[illegible]四种基本形构的相互关系。

除去祭祀动词，“登”在甲骨金文中往往用作国名、族名与地名，尤其在两周金文中多可读作“邓”。例如河南省平顶山市滍阳镇曾出一簋，大致年代在西周中晚期之交，其铭文（《集成》3775）曰“登公作雁（应）嫚䏰媵簋”，据以可知，登公的族姓为嫚。又如旅顺博物馆藏登孟壶（《集成》9622，两周之际）云“登孟作监嫚尊壶”，属家族首领为出嫁女子作器，其“监嫚”之名亦可证明登氏嫚姓。此均与《左传》桓公十一年郑庄夫人“邓嫚”、《左传》庄公四年楚武夫人“邓曼”之称相吻合，故金文登公、登孟当分别读作“邓公”与“邓孟”，也即《国语·郑语》“当成周者，南有荆蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐”之邓。两周时期的嫚姓邓国，大致坐落在今河南南阳至湖北襄阳之间，扼控南阳盆地至随枣走廊这一中原王朝与南土间的交通要冲，“中州六器”之一的中甗（《集成》949，西周昭王）有“中省自方、登”之辞，与方地联称之登，殆与嫚姓邓国有关联，其地当与楚国“方城”（一说即今南阳方城县）邻近。这是我们见到的有关南土邓地最早的文字记录。通行意见认为，两周嫚姓邓国在南阳盆地南缘，也即今襄阳古邓城遗址一带[③]。

收稿日期：2022-08-01
***基金项目：**“古文字与中华文明传承发展工程”规划项目“甲骨金文地理资料整理与研究”（G1601）。
作者简介：陈絜，男，南开大学历史学院教授、博士生导师（天津　300350），主要从事甲骨金文、商周史研究。

是说大体可信。所以，如湖北襄阳（如余岗、王坡、山湾）、钟祥文集镇黄土坡及谷城擂鼓台所出周代登器，就器物年代及所处地域范围判断，归于嫚邓是比较稳妥的。对此徐少华先生已有系统梳理④，可参考。此外，中国国家博物馆藏有登公簋盖（《集成》4055），据铭文“登九月”“登公”之辞可知，此亦属嫚邓之器无疑。而陕西武功出土的西周晚期伯氏鼎（《集成》2643），虽为芈姓贵族伯氏夫妇所铸，但以邓历纪时，故与南土邓国相关的可能性自然更大一些，简单说，伯氏应该是楚国贵族而徙居邓国者。

不过某些传世器以及山东昌邑、河南洛阳、陕西西安出土的部分登器，尤其是年代在商末周初的相关青铜礼器，其国别归属目前尚存分歧。过去曾有学者主张关中另有邓族，那些无法归入南土邓国器的登器应属关中邓氏所有[1]63。是说虽属缺乏证据的悬测之辞，但商周登器来源二途的思考，至今依旧有其启示作用。当然，此类器物的真实源头还得在山东境内寻找，殆与甲骨所载晚商东方登地、登族有关。今从卜辞登地、登族的地望说起，不当之处，祈请赐正。

一、卜辞所见东土登族与登地

据卜辞记载，晚商有登族，于武丁时期最为活跃，其代表人物便是“犬登”，例如：

（1）贞：犬登其屮，不若。（《甲骨文合集》⑤4641，宾组）

（2）贞：犬登亡祸。（《合集》4642，宾组）

（3）贞：呼犬登视⊠。（《合集》4645，宾组）

（4）贞：犬登获羌⊠。（《合集》205，宾组）

（5）丙⊠贞：令犬登⊠麋⊠［吕］⑥方。（《合集》8672，宾组）

（6）甲寅卜，亘［贞］：呼犬登执豕，夰。（《怀特氏等收藏甲骨文集》⑦452，宾组）

“犬某”之称于卜辞习见，如犬过（《殷虚文字乙编》⑧383，𠂤组）、犬系（《合集》5667，宾组）、犬铸（《合集》5668，宾组）、犬𢍰（《合集》27909，无名组）、犬𠂤（《合集》27915，无名组）、犬大（《合集》27910，无名组）等。稍复杂的有“某犬某”，如缶犬冓（《乙编》155，𠂤组）、牢犬言（《合集》27923，无名组）、成犬敢（《合集》27914，无名组；29394，何组）、盂犬由（《合集》27907，无名组）、宕犬先（《合集》27904，无名组）、斿犬𠂤（《合集》27898，无名组）。结合在成犬毕（《合集》27925，无名组）、在画犬中（《合集》27902，无名组）、在因犬雍（《合集》36424，黄组）诸例可知，名号“某犬某”由地名+职事“犬”+族名构成，“犬某”之称则由职事“犬”+族名构成，后者与大家熟知的“寝某”“小臣某”等称名形式类似。犬官的主要职责就是负责田猎，且任犬职者多出自田猎区周边的土著，殆与其熟悉当地形胜地貌相关。所以“犬登”即为登族之人出任犬官后的称谓方式，且登族族居地极有可能是在“泰山田猎区”周边。

此外，还有径称“登”者，即登族首领之专称，例如：

（1）丁亥，登视一屯。小叡。（《合集》7382白，宾组）

（2）戊午卜，㱿贞：沚戜𢦏册，王比。

贞：呼登视戋（戎）。（《合集》7384，宾组）

（3）己亥⊠伯或⊠。

庚辰贞：左登比，亡祸。

⊠酉贞：⊠亡祸。（《合集》32814，历组）

例（1）为纪事刻辞，记录登检视卜骨两对。例（2）则是商王命令登侦视戎地或戎族（戎地近戚，参《合集》20757，殆即《春秋》隐公二年“公会戎于潜”之戎），同日还有商王会同东土沚族首领沚戜的占卜记录。例（3）“左登比”为宾语前置句，文义同班簋（《集成》4341）“左比毛父”“右比毛父”，是讲商王希望从左面会同登。同版亦见东土沚族首领伯或⑨，可知当时登族首领“登”或亦活动于今山东境内。

综合上述材料可知，晚商自有一登族，其首领以族名为称，且任王朝犬官以协助商王田猎，同时也受商王之命而参与必要的战事活动。从登任犬职、与沚族首领等东土人物同辞或同版、且曾受王命侦视鲁西南戎地等众多线索推测，武丁时期登族的活动区域主要是在今山东境内。

晚商有登地，且一定坐落于殷东，卜辞有比较明确的线索，例如：

王其又(祐)于滴,在右石燎,又(有)雨。

即巛(淄)燎,又(有)雨。

王其呼戍霝(雩)盂,又(有)雨。吉。

叀兀(元)霝(雩)盂田,又(有)雨。吉。

登燎,叀豚。

叀羊。

叀小牢。(《合集》28180,无名组,图1–1)

上引卜辞主题为求雨之祭,前后内容浑然一体。具体可分为三组:一、二两辞为一组,围绕求雨于滴而占卜燎祭地点,其中滴即东平鄄邑附近之水体;具体行祭地巛,可读为淄,即《左传》昭公二十六年"成人伐齐师之饮马于淄者"之淄,也就是今天的柴汶。三、四两辞另成一组,占卜由何人雩祭盂田,其中盂地在今泰山南麓一带[2]。余下三辞又成一组,即占卜在登地燎祭时选用哪种牺牲。这里的登地,自当密迩滴、淄、盂诸地,可在汶水流域一带寻其线索。

再如黄组卜夕卜辞有商王在登地驻跸的占卜记录:

庚戌卜,[在]登贞:[王]今夕亡祸。

☒卜,在鹰(荐)[贞:王]今夕亡祸。

☒[卜],在鬳(甗)[贞:王今夕亡]祸。(《合集》36929,黄组,图1–2)

1.《合集》28180局部	2.《合集》36929	3.《合集》33532局部

图1 "登"地卜辞拓片

就卜夕辞一右一左接续刻写的行款规律言,鹰地占卜日与庚戌日相隔一天,鬳地占卜日与庚戌相隔三天。也就是说,从登到鹰、从鹰到鬳最多都是两天的行程,即壬子在鹰,甲寅在鬳。鹰即荐地,卜辞又作庆,为十祀征人方经由地,见诸《合集》36553+36550,大致坐落于今山东平阴、东平间。鬳乃甗字初文,《合集》31812、36345等卜辞又从犬作献,另如《合集》28403、29356等则从虎作𧊒。据《屯南》1032+316可知,甗地与习见东土田猎地襄关系密切,殆即《春秋》僖公十八年"宋师及齐师战于甗"之甗,其地在今济南历城一带⑩。荐、甗地望我们在其他文字中已有较为详细的讨论,于此不作展开。综上可知,登地一定在殷墟以东区域范围内。

另无名组田猎卜辞有一𡉚地,字从登从竹、升声,可隶定为"𥳑"。过去笔者曾以为可与征人方经由地"雚"(即《春秋》僖公二十二年鲁、邾之间的"升陘")合而为一[3]。如今看来分开处理亦无妨,𥳑也有可能是登(邓)地异写。其辞曰:

戊戌卜,贞:王其田盂,亡灾。

辛丑卜,贞:王其田盂,亡灾。

壬寅卜,贞:王其田向,亡灾。

乙巳卜,贞:王其田𥳑,亡灾。

戊申卜,贞:王其田盂,亡灾。

辛亥卜,贞:王其田盂,亡灾。

壬子卜,贞:王其田向,亡灾。

乙卯卜,贞:王其田𠭯(鬼),亡灾。(《合集》33532,无名组,图1–3)

此中涉及田猎点有盂、向、鬼、𥳑四地,其中盂在泰山南,向在鲁、莒间,两地反复出现,说明商王始终在一个较小的范围内田猎。而鬼地又在汶水中游一带[3],所以𥳑地也应在鲁中或鲁南为近似,这与前述登地坐落区域范围相同,所指殆为同一地名⑪。

《左传》隐公十年:"公会齐侯、郑伯于中丘。癸丑,盟于邓。"杜注:"邓,鲁地。"[4]77王献唐指出鲁邓大致在今济宁、兖州一带⑫,其说近理。这一鲁国邓地,适与卜辞东土登地坐落范围相契合,所以卜辞所载登族、登地恐怕就是鲁邓之前身。这为商周东土登器的甄别,提供了比较可信的地理基础。

二、商周东土邓器举隅

与东土登地有关的邓器中最为显著者有登弇盉、举登鼎、串嵩登鼎与串嵩登觯⑬、登爿罍、

登爵及卯γ簋诸器，此中晚商器居多，兹述如下。

1.登弁盉。登弁盉（图2–1）失盖，1992年3月于山东昌邑塔尔堡乡上河头村出土，现藏昌邑文物管理所。盉鼓腹，腹底分裆，呈三袋相联之状，三柱足，流管斜出于颈腹间，相对一侧有带系牛首鋬，束颈，微侈口。整体形制与宝鸡斗鸡台出土的、现藏美国大都会艺术博物馆的子父乙盉（《殷周金文暨青铜器资料库》[14]09338，图2–2）、美国旧金山亚洲艺术博物馆藏丩毌父乙盉（《资料库》09346）、上海博物馆藏兽面纹盉（《夏商周青铜器研究·夏商篇下》[15]170）等典型晚商器相同。腹部主体纹饰为大兽面纹，颈部则饰两两相对的鸟纹三组一周。鋬下腹壁位置铸铭文四字，曰："登弁尊彝。"（图2–1）其中"彝"字下半部为鋬所掩[12]。该器年代孙敬明等明确断为商代，比较可信。铭文"弁"字目前有"共""公"两种解释，释读依据尚不够充分，暂时存疑，但"登弁"为铸器者之名应是可信。孙敬明等以为该器与南阳邓县之邓有关联，但关联何在，孰源孰流，似乎没有表述清楚，日后或可再讨论。考虑到殷墟卜辞有较为系统的东土登族的记载，而登弁盉本身出自山东，年代上又与卜辞互洽，故定为东土故族器似乎更合理一些。至于何以从济宁兖州一带流转到昌邑，目前还不宜轻下断语，一种可能性便是齐鲁分封后导致当地土著及其器物四迁。

1.登弁盉及其铭文（《资料库》NB0243）　2.子父乙盉（《资料库》09338）

图2

2.举登鼎。传世举登鼎（图3–1）为立耳柱足鬲形鼎，器腹饰大兽面纹。其形制纹饰、腹足比例与殷墟墓地M1713所出亚鱼鼎（《资料库》NA0140）、花园庄东地商代墓葬M54所出亚长鼎（《资料库》NA0118）、郭家庄商墓M160所出亚㝬止鼎（《资料库》NA0190）等完全一致，为典型晚商器。内腹铸"举登"（图3–1）二字，比照费县朱田镇所出举𣪘器铭"举𣪘"可知，举登乃举氏又一分族，也就是别居于登地的举族分支。按晚商举族大致盘踞在今济南长清一带，当时举氏各分支则散落在今山东境内。如举𣪘在费县；举次（盗）在泗水、平邑间；举棘在肥城一带；举𣏟则在长清，离母族最近[5]。总的说来，在自然分衍下分族新居地去母族不太远[6]。借此推测，举登之登恐怕就是见诸卜辞的登地，该分支的居地殆在兖州周边，而举登器应该出自鲁地。

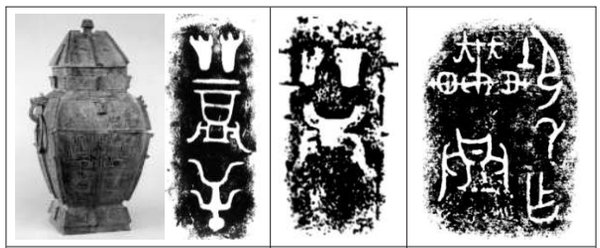
3.串嶌登鼎与串嶌登觯。串嶌登鼎（图3–2）为保利博物馆藏品，形制纹饰与举登鼎基本一致，唯柱足稍粗悍，亦属典型晚商器。鼎内腹铸铭文（《资料库》NA1565，图3–2）7字，曰："串嶌登作父丁彝。"串嶌登觯旧藏于潘祖荫，有铭文

1.举登鼎及其铭文（《资料库》01491）　2.串嶌登鼎及其铭文（《资料库》NA1565）　3.串嶌登觯铭文（《集成》6443）

图3

（《集成》6443，图3–3）曰：“串嶲登父丁。”比照二器铭文可知，“登”亦属族氏铭文的有机组成部分。按“串嶲”晚商器相对常见，如串嶲父丁豆（《集成》4658）、串嶲父丁卣（《集成》5068、5069）、串嶲戈（《集成》10861）等，“串嶲登”应视作串嶲族在登地的分支。程少轩认为晚商嶲族或与临淄境内的纪酅相关[7]，是说应予重视。此外春秋时期古济水以东、平阴以南有齐国属邑酅，即《春秋》僖公二十六年“齐人侵我西鄙，公追齐师至酅”之酅，杜注：“济北谷城县西有地名酅下。”[4]264这一酅地也应充分考虑。总之东土有酅是确凿无疑的。又“串”亦为晚商金文习见族氏名号，最需要注意的是冉串嫣觚（《集成》7196、7197），其中“冉串”为作器者族名，“嫣”为祭祀对象，也就是出自冉族、嫁入冉串族的已故女性⑯。晚商冉族盘踞于今汶水中游一带，依照当时的交通条件及一般通婚范围判断，与冉族通婚的冉串族当然也不会离鲁中冉地过远。综合以上线索推测，串嶲之族实为殷东旧族，其中一分支别族徙居于鲁邓，故以“串嶲登”名族。

4.登并罍。登并罍（图4–1）1978年辽宁喀左县小波汰沟出土。屋脊式盖，盖上有钮。器腹呈四面体，直颈，方圈足。腹两侧各有一个兽头形环耳，衔一圆环。腹前后两面都有一兽头形鼻。该器形制与河南省洛阳市北窑村庞家沟6号墓所出晚商母𡢁罍（《资料库》09780）、房山琉璃河燕国墓地M1149所出子罍（《资料库》NB1007）同。登并罍通体饰饕餮纹，有八条棱脊贯穿上下。盖内有族氏铭文“登并”二字（图4–1）。按并族器常见，但以传世器居多，其中出土地明确者有山东青州苏埠屯墓葬所出并爵（《资料库》NB0249）与滕州市官桥镇前掌大墓地M120所出娉卣（《资料库》NB0407），相传出自安阳者则有亚并方彝（《集成》9854）、亚并勺（《集成》9910）与两件并戈（《集成》10632、10634）等，此外要注意的是三件并目父癸爵（《集成》8964—8966）。由并目器可知并族曾任王朝目职，为商王侦刺边鄙敌情，而京内所居成员乃并氏分支，故系“亚”为称，以示与母族之别。也就是说，并族族居地或在王朝边陲。而前掌大M120出土娉卣则说明并族与任姓史族通婚，依照当时的交通条件，作为姻亲的并、史二族，在居地上应该相距不远，可能都在鲁西南一带。另据甲骨文记载，晚商有逆族，其活动区域多在殷东，结合并爵出自青州苏埠屯墓葬、娉卣出自滕州前掌大墓葬等线索，大致可推定殷商并族为殷东故族。所以登并之登恐怕与卜辞登族有关，其族居地或在并地，也就是说登并为登地登族之分支。



1.登并罍及铭文（《资料库》09771）	2.登爵铭文（《集成》7478）	3.卯𠂤簋铭文（《集成》3464）

图4

学界一般认为大凌河流域所出铜器为商周族群北向拓殖的遗存，甚至认为与文献孤竹国有关。此类说法尚待商榷。其中最大的疑问是，所谓的窖藏坑出土器物除了族属庞杂外，以大型重器为主，几乎不见觚爵等核心礼器。而且器物年代早晚不一，晚商器、西周早中期甚至东周器，掺杂一起。单坑所出固然无法拼凑为成组礼器，即便邻近众坑所出器物全部打乱重组，依然形成不了完整的礼器组合关系。所以大凌河流域所出商周铜器，更像是后世藏家或商贾因战乱等原因而埋藏于此。这批器物，从其族属判断，多数与东土故族相关，包括史、鱼、㠱、串嶲、何、冉、庚、亚、義、舟、亚微等。这也从一个侧面佐证了晚商登并类铜器或出自鲁西南。

5.登爵。传世商器，上海博物馆藏，形制不明，仅铸族氏铭文一“登”字（《集成》7478，图4–2），归入东土登器应该更合理。

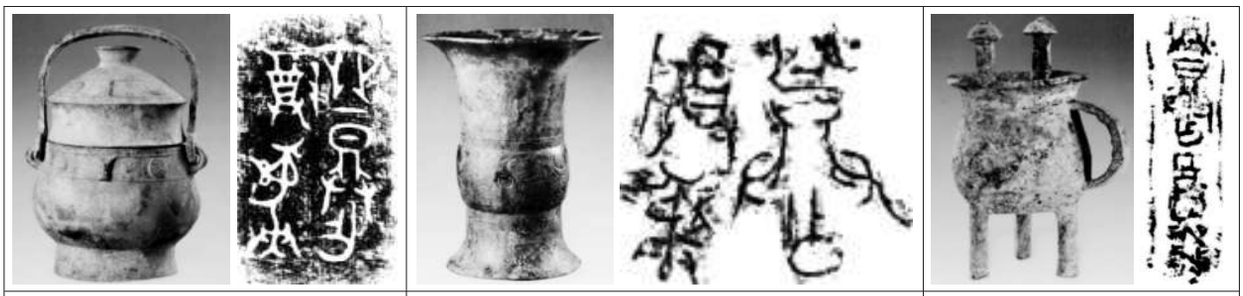
6.卯𠂤簋。该簋亦为传世器，年代大致在西周早期。铸有铭文5字，曰：“卯𠂤作车。登。”（《集成》3464，图4–3）其中第二字无法释读，“车”字疑为“旅”字之误，最后“登”字视作族氏铭文似更为稳妥。若然，同样可归入东土邓器。

在此需要进行说明的是，以上六组七器尽管都有一“登”字，但未必是同亲缘组织之器。

若纯粹以复合氏族徽铭文加以系联，恐怕会弄巧成拙。合理的推测是登弁盉、登爵、登爿罍与卯𠂤簋可能出自登地的核心族氏登族，而举登、串寯登则是迁徙于登地的东土异血缘团体。我们不能忽视族氏铭文中的地名要素，更不可过高估计晚商时期亲缘组织的规模。

除了上述诸器，尚待讨论的还有洛阳北窑西周墓所出登氏组器，以及陕西长安张家坡井叔墓地M163所出登仲尊和传世登小仲方鼎诸器。当然盂爵铭文所涉及的“登伯”是否为嫚邓，亦须再斟酌。

1971年5月，洛阳博物馆在洛阳瀍河西岸的北窑村南清理了一座西周早期土坑竖穴墓，墓向为353°，有腰坑，有殉犬，为典型殷遗墓葬。椁内出铜礼器9件，计鼎1、簋1、卣1、尊1、斝1、觚1、爵2、觯1。卣、尊、斝、觚及其中一爵，均铸“登作尊彝”4字铭（图5）。也就是尊、卣为一组，斝、觚、爵另成一组，成为该礼器组合的核心要素。此亦属商遗墓葬礼器组合的典型特征。觯与另一爵则分铸“戈”“戈父己”铭[8]。由此可知墓主为“登”，随葬“戈”族器或另有其他原因。这里的“登”字一般理解为墓主私名，但商器与周初殷遗器不乏“族氏名号”+“作尊”或“作彝”之类的例子，如“爻。作彝”（甗，《集成》831）、“𠬝。作尊”（鼎，《集成》1767）、“𡗜。作彝”（卣，《集成》5025）、“天。作从”（尊，《集成》5688）、“或。作父丁宝尊彝”（鼎，《集成》2249）等，所以“登”为族名似更契合墓主的殷遗特征，他就是从东土登地迁至洛邑的登族“宗氏”首领。而且北窑墓地本身就是殷遗各族首领的聚葬地，目前见诸考古资料的至少有束、方、𥂴、皇、亚、庚、史诸东方故族首领之墓[6]，这也从一个侧面反映了“登作尊彝”之登更有可能是东土族名。



1.登卣及铭文（《资料库》05115）	2.登尊及铭文（《资料库》05768）	3.登斝及铭文（《资料库》09236）

图5

姬周王畿区所出西周早期登族器还有张家坡井叔墓地M163所出登仲牺尊两件（其一仅存盖），铭文均作“登仲作宝尊彝”[9]（图6-1）。此外还有出土地不明的传世器登小仲鼎两件（《集

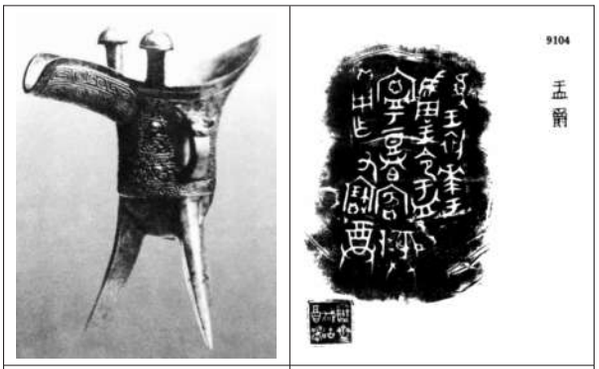
1.登仲尊及铭文（《资料库》05852）	2.登小仲鼎及铭文（《资料库》NA1828）

图6

成》2528，台北故宫博物院藏器；《资料库》NA1828，流散于瑞士），其铭文曰："登小仲隹友得，非敢取，用作厥文祖宝鼒，用尊厥辟福于向（？）宫。"（图6–2）这两组器物恐怕还是与东土登族有关。至于人名用行字"仲"，即如东土束族迁至洛邑后有家族成员称"束叔"（甗，《集成》896；卣，《集成》5303），体现的恰恰是东土殷遗徙居周王朝中心区域后对周文化的吸纳，以达东西族群融合之目的。

最后争议较大的还有盂爵（图7–1）中的"登伯"。按盂爵为传世成王器，前后辗转于王味雪、陈介祺、毛淑美众藏家之手，最后归日本京都小川睦之辅。盂爵有铭文21字，曰：

> 隹王初桒（祓）于成周，王令盂宁登伯，宾贝，用作父宝尊彝。（《集成》9104，图7–2）



1.盂爵（《资料库》09104）　2.盂爵铭文（《集成》9104）

图7

就形制及纹饰言，该爵为商末周初最为流行的样式。而铭文"王初桒（祓）于成周"语，则有助于其年代的精确判断。

按琉璃河黄土坡M253所出圉器（甗，《集成》935；簋盖，《集成》3825；卣，《集成》5374）、辽宁喀左小波汰沟所出方座圉簋（《集成》3824）等，均有"王桒（祓）于成周"语，这些器物其年代均在周初。而晋侯墓地所出叔虞鼎铭（《资料库》NA0915）则曰：

> 隹十又四月，王彭，大祊桒（祓）在成周。咸桒（祓），王呼殷厥士，觞（赏）叔虞以裳衣、车马、贝卅朋。敢对王休（醻），用作宝尊彝，其万年扬王光厥士。

就铭文内容推断，叔虞鼎年代非常明确，应该在成周建成之后、叔虞封侯于唐之前所铸。此中同样提及"桒（祓）在成周"，所以周初所见以周王在成周行桒（祓）礼的大事纪年的器物恐怕均应归入成世。至于"初桒（祓）于成周"与"桒（祓）在成周"是一次还是两次，可以再讨论。总之，将盂爵年代卡在成王时代问题不大，陈梦家的说法要重视[1]63。

成王于成周行桒（祓）礼，目的之一在于"殷厥士"，也即大会天下众士。天下诸侯、臣僚大会于成周，其铸器则曰"殷成周"，相关铜器有作册䰧卣（《集成》5400）、作册䰧尊（《集成》5991）、士上卣（《集成》5421、5422）、士上尊（《集成》5999）、士上盉（《集成》9454）及见诸历城厂肆的小臣传簋（《集成》4206），这些器物基本用日名并签署族氏铭文，多属殷遗之物。其他如殷遗束族厚趠鼎（《集成》2730）与□族司鼎（《集成》2659），所记或与这一事件相关联。换言之，成王"桒（祓）于成周"或应在"成周既成，迁殷顽民"（《尚书·多士》孔传）这一历史背景下作思考。所以盂爵"王令盂宁登伯"之登伯，更有可能是指从东土迁徙于洛邑的登族首领，甚至就是指北窑西周登氏墓的墓主。至于湖北襄樊嫚邓与河南南阳邓城之邓，眼下确凿的文字资料还没有早于昭王时期的，大概也不是成王即位初年重点考虑的绥靖柔服对象。

经由上述分析，我们可以得出以下初步结论：殷墟卜辞中的登地就是指《左传》隐公十年鲁齐郑三国"盟于邓"的兖州附近的鲁邓，卜辞登族就是指盘踞于鲁邓之地的首领之族。而商周之际的登器，多属东土登族或居住登地的其他族氏组织的遗物，西周早期的姬周王畿内的登器也基本是东土登族西迁后的遗存，与南土嫚姓邓国关系不大。

注释

①中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》（修订增补本），中华书局2007年版。文中简称"《集成》"。②中国社会科学院考古研究所：《小屯南地甲骨》，中华书局1980–1983年版。文中简称"《屯南》"。③此观点参见石泉：《古邓国、邓县考》，《江汉论坛》1980年第3期，第89–96页；周永珍：《两周时期的应国、邓国铜器及地理位置》，《考古》1982年第1期，第48–53页；唐兰：《西周铜器铭文分代史征》，中华书局1986年版，第300页；徐少华：《邓国铜器综考》，《考古》2013年第5期，第

62-75页。④参见徐少华:《邓国铜器综考》,《考古》2013年第5期;《论近年来出土的几件春秋有铭邓器》,《古文字研究》第25辑,中华书局2004年版。⑤中国社会学科学院历史研究所编:《甲骨文合集》,中华书局1978-1982年版。文中简称"《合集》"。⑥"㠯"字据成套卜辞《合集》8564补,武丁时期㠯方主要活动在今山东一带,想必是殷东旧族,所谓西北少数部族断无依据。⑦许进雄编:《怀特氏等收藏甲骨文集》,加拿大皇家安大略博物馆1979年版。文中简称"《怀特》"。⑧董作宾编:《殷虚文字乙编》,"中研院"历史语言研究所1953年版。文中简称"《乙编》"。⑨历组"伯或"即沚或之异称,沚地在鲁中一带。参见陈絜:《"伯或征卲"与晚商沚族——兼论卜辞地名地理研究在古文字考释中的辅助作用》,《故宫博物院院刊》2021年第4期,第4-19页。⑩沈钦韩:《春秋左氏传地名补注》卷三,《丛书集成》(中华书局补足本)3048册,中华书局1991年版,第39页。⑪李学勤、齐文心、艾兰主编:《英国所藏甲骨集》,中华书局1985年版。文中简称"《英藏》"。2294有"叀王射笄鹿"之田猎占卜记录,同版又有"叀马呼射""其至……祊,亡灾"之辞,其中马即东土原山一带的马族,祊地则在商邑(山东东平接山镇鄣城村)左近。又《合集》29334"叀笄田"与"叀成田"对贞,其中成为汶水中游沿岸地名,所以笄地也应该在山东境内。卜辞笄、𩰫二地的关系,可以进一步讨论。⑫转引自孙敬明、赵仲泉:《山东昌邑出土商代邓共盉稽考》,载吉林大学古文字研究室编:《于省吾教授百年诞辰纪念文集》,吉林大学出版社1996年版,第74-79页。⑬按"嶌"字亦有学者释作"鸡",今暂不取。⑭"中研院"历史语言研究所金文工作室制作:《殷周金文暨青铜器资料库》,http://www.ihp.sinica.edu.tw/~bronze。文中简称"《资料库》"。⑮陈佩芬:《夏商周青铜器研究》,上海古籍出版社2004年版。⑯武丁宾组卜辞有"挚其以媯"(《合集》1087)、"挚弗其以媯"(《合集》1088)之占,此中媯为生称,是讲殷东挚族向商王进献㠯族女性。

参考文献

[1]陈梦家.西周铜器断代[M].北京:中华书局,2004.

[2]陈絜.卜辞滴水与晚商东土地理[J].中国史研究,2017(4):29-44.

[3]田秋棉,陈絜.商周𩰫、寻、谭诸地的纠葛及相关历史问题之检讨[J].史学集刊,2021(1):84-91.

[4]阮元.十三经注疏:春秋左传正义:第6册[M].台北:艺文印书馆,2007.

[5]陈絜,田秋棉.商周宗亲组织的结构与形态[J].中国社会科学,2022(4):181-203.

[6]陈絜,聂靖芳.甲骨金文中的束族与商周东土族群流动[J].史学月刊,2022(1):5-18.

[7]程少轩.试说"𩰫"字及相关问题[M]//复旦大学出土文献与古文字研究中心.出土文献与古文字研究:第2辑.上海:复旦大学出版社,2008:131-145.

[8]洛阳博物馆.洛阳北瑶(窑)西周墓清理记[J].考古,1972(2):35-36.

[9]中国社会科学院考古研究所沣西发掘队.长安张家坡西周井叔墓发掘简报[J].考古,1986(1):22-27.

The Deng Clan and Deng Place Recorded in Oracle Inscriptions and the Bronzes of Deng during Shang and Zhou Dynasties

Chen Jie

Abstract: The state of Deng(邓) surname Man(嫚)situated between Nanyang basin and Suizao corridor during the Zhou Dynasty should not be confused with the clan of Deng(邓) in oracle inscriptions of the late Shang Dynasty, which was located in Yanzhou, Jining and also known as Ludeng(鲁邓) recorded in the tenth year of Yingong in the *Spring and Autumn Annals*. Therefore the bronze ware items of Deng clan should be divided into two groups, while items from the early Zhou Dynasty are especially necessary to be identified carefully. Combining the geographical study of oracle inscriptions and the information contained in the bronzes themselves, it is acknowledged that the eastern clan Deng's bronze ware group includes He cover of Denggong(登弁盉), Ding tripod of Judeng(举登鼎), Ding tripod of Chuanxideng(串嶌登鼎), Lei vessel of Dengni(登屰罍), Jue vessel of Deng(登爵), Gui vessel of Tufu(圯父簋)and so on in late Shang Dynasty. The bronze ware set of Deng unearthed from the Beiyao graveyard in Luoyang and the Tomb NO.163 of the Zhangjiapo cemetery site belonged to Jingshu in the Western Zhou Dynasty, approximately related to the westward migration of the leader of Deng clan in early Zhou Dynasty.

Key words: Shang-Zhou; bronze; subregional study; eastern geography; population migration

[责任编辑/知　然]