中原文化研究

The Central Plains Culture Research
2023年第3期(第11卷,总第63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　王承哲

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·

中华文明的精神标识综论 …… 王泽应/5

·文献研究·

中国传统绳治思想考 …… 冯　时/13

郭店儒家竹书文献问题新论 …… 丁四新/23

·文明探源·

“共识的中原”与史前“中原中心”的形成 …… 李禹阶/34

论商代中后期的北土经略 …… 王坤鹏/46

·思想文化·

从“德”之初义看“德”之美 …… 党圣元　刘　伟/55

试论儒家“礼乐互建”与交往理性 …… 龚建平/64

·中原论坛·

清乾嘉时期浙江杭嘉湖地区的社会经济与生活 …… 常建华/73

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6月15日

The Central Plains Culture Research
2023年第3期(第11卷,总第63期)
2023年6月15日出版

目　　录

汉代列侯分封的考古学分析 …… 刘尊志/83

·宋文化研究·

诚体与神体:牟宗三论北宋理学 …… 翟奎凤/90

效验观念与宋代儒、医互动探析 …… 杨小敏/100

·文学与文化·

银雀山汉墓《唐勒》赋的入墓因由与赋体价值 …… 蔡丹君　于晨雪/107

·河流文化·

明清山东运河治理研究 …… 陈喜波/114

明清洪泽湖泄水格局的演变及历史启示 …… 李德楠/120

·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 * 2023-06

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. 3,2023

Main Contents

On the Spiritual Signs of Chinese Civilization ····· Wang Zeying/5

Examining the Thoughts of Shengzhi (绳治,Rule of Rope) in Traditional China ····· Feng Shi/13

A New Discussion on Guodian Confucian Manuscript ····· Ding Sixin/23

"Central Plains of the Consensus" and the Formation of Prehistoric "Central Plains Center" ····· Li Yujie/34

The Governance of the Shang Kingdom over Northern Earth ····· Wang Kunpeng/46

Research of the Beauty of "De" from the Original Meaning of "De" ····· Dang Shengyuan and Liu Wei/55

Discussion on Confucian "Mutual Construction of Li and Yue" and Communication Rationality ····· Gong Jianping/64

Society, Economy and Life in Hang-Jia-Hu Region of Zhejiang During Qianlong and Jiaqing Period in Qing Dynasty ····· Chang Jianhua/73

Archaeological Analysis of the Vassal Enfeoffment in the Han Dynasty····· Liu Zunzhi/83

Chengti and Shenti: Mou Zongsan on Neo-Confucianism of the Northern Song Dynasty ····· Zhai Kuifeng/90

Verification Concept and Interaction Between Confucians and Medical Practitioners in Song Dynasty ····· Yang Xiaomin/100

The Reasons for Entering the Tomb and the Style Value of *Tang Le* in the Han Tomb of Yinque Mountain ····· Cai Danjun and Yu Chenxue/107

A Study on the Governance of the Shandong Canal in the Ming and Qing Dynasties ····· Chen Xibo/114

The Evolution of Hongze Lake Drainage Pattern in Ming and Qing Dynasties and Its Historical Enlightenment ····· Li Denan/120

中华文明的精神标识综论*

王泽应

摘　要：中华文明绵延数千年，形成并发展起了独特的价值体系和精神标识。中华文明的精神标识是中华文明在核心价值理念、民族精神和时代精神以及独特精神世界、形象气质等方面的集中体现和凝聚，蕴含着中国道路、中国智慧、中国价值、中国精神的核心要义、独特神韵和价值魅力，凸显了中华文明之为中华文明的精神独特性、品格感召性和价值影响性。中华文明的精神标识就其内容而言，既集中体现在以爱国主义为核心的民族精神和以改革创新为核心的时代精神中，又体现在伟大创造精神、伟大奋斗精神、伟大团结精神和伟大梦想精神中；既体现在中华传统美德体系（包括个人处世美德、家庭美德、职业美德和公共生活美德等）与中华民族的处世之道、价值导向、精神气质、生存理念中，又体现在中国人民长期生活所形成的宇宙观、天下观、社会观、道德观中。这四大精神谱系整体构成中华文明的精神标识，体现着中华文化最深层次的文明印记和精神血脉，是中国精神、中国价值、中国气派、中国形象的集中展示。

关键词：中华文明；精神标识；中国精神；中华美德

中图分类号：G03　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0005-08

新时代新征程推进文化自信自强，铸就社会主义文化新辉煌要求我们坚守中华文化立场，提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓。那么，什么是中华文明的精神标识？究竟如何来提炼展示中华文明的精神标识？提炼展示中华文明的精神标识对于坚持中国特色社会主义文化发展道路和促进中华民族伟大复兴具有什么样的意义和价值？这些都是事关全面建设社会主义现代化国家的重大战略问题。在漫长的历史进程中，中华民族创造了源远流长、博大精深、自成一体又生机无限的中华文明。习近平总书记在第十九届中共中央政治局第三十九次集体学习时强调："中华文明源远流长、博大精深，是中华民族独特的精神标识，是当代中国文化的根基，是维系全世界华人的精神纽带，也是中国文化创新的宝藏。"[1]中华文明不仅包含了中华民族长期奋斗创造的以"四大发明"为主要内容的物质文明成果，而且囊括了精湛深厚、影响深远的精神文明；不仅留下了浩如烟海的文化典籍、精彩纷呈的文学艺术、智慧深邃的哲学与宗教思想、体系完备的道德伦理、学思并重的教育传统，而且产生了一大批杰出的思想家、哲学家、政治家、科学家、发明家、军事家、文学家、艺术家和民族英雄。中华文明绵延数千年，发展并形成了独特的价值体系和精神标识。中华文明的精神标识是中华文明在核心价值理念、民族精神、时代精神以及独特精神世界中凝聚形成的，蕴含着中国道路、中国智慧、中

收稿日期：2023-02-08
***基金项目：**国家社会科学基金重点项目"王船山思想与中华优秀传统文化研究"（21AZD105）。
作者简介：王泽应，男，湖南师范大学道德文化研究中心、中国特色社会主义道德文化省部共建协同创新中心教授、博士生导师（湖南长沙　410081），主要从事马克思主义伦理学基础理论和中国伦理思想史研究。

国价值、中国精神的核心要义和价值魅力，凸显了中华文明的精神独特性、品格感召性和价值影响性，与中国声音、中国形象、中国气质、中国品格有着密切的内在联系。中华文明的精神标识是展现中华民族凝聚力、生命力、战斗力、影响力的特殊价值元素，是中国式现代化建设所要提炼展示的精神特质和标志性成果。

一、中华民族精神是中华文明精神标识的核心内容

在五千多年历史发展中，中华文明形成了自己独特的精神标识，支撑和引领着中华民族精神世界的构建。以爱国主义为核心的民族精神和以改革创新为核心的时代精神构成中国精神的主体大厦，中国精神是中华文明精神标识的核心内容。弘扬中国精神是走稳中国道路、凝聚中国力量，确保中华文明绵延不衰的关键，也是传承和发展中华文明最重要、最根本的组成部分。民族精神是一个民族在长期的生产实践和社会交往中形成的，为本民族大多数成员所认同的民族性格、理想信念、价值观念、道德规范、精神气质的结晶和升华，是蕴藏在一个民族物质生命和精神生命中的共同血脉、精神基因和文化之魂，是一个民族赖以生存和发展的价值源泉和动力支撑。民族精神决定着一个民族的文化品质、精神禀赋和价值取向，也决定着一个民族的生命力、创造力和凝聚力，同时对人类社会发展具有重要贡献。一个缺乏民族精神的民族，不可能自立于世界民族之林。

中华民族精神生长于中华民族数千年文明发展进步的历程中，内化为中华民族的性格特质和意志本色，是中华民族生命力、凝聚力、创造力和向心力的不竭源泉。爱国主义是中华民族精神的核心和灵魂，是中华民族团结奋斗、自强不息的精神纽带，也是民族精神最深厚的底色。千百年来，爱国主义精神深深根植于中华儿女心中，维系着各民族的团结统一，激励着一代又一代中华儿女为祖国繁荣发展而不懈奋斗。爱国主义既凸显了中华儿女对大好河山的热爱，也蕴含了中华儿女的仁爱伦理精神，还体现了中华儿女对中华文明和中华文化的认同，并在文化传承基础上积极推动文化的创新与发展。中华文明在长期的历史发展和文脉延续中形成了以爱国主义为核心的民族精神，并借助民族精神保持了国家的统一、民族的融合、文化的和谐以及传统的延续，取得了举世瞩目的伟大成就。

热爱与认同中华文化是爱国主义的重要内容和基本特征。中华民族创造了光辉灿烂的中华文化，以汉字、汉语为代表的中华文字语言成为世界上罕见且蕴含深厚文化传统的文字和语言。中华文字语言为维系民族感情和国家统一、传承历史文化发挥了重要作用。中华文明中的天文地理学说、“四大发明”及经史子集等内容探讨了人与自然、人与社会、人与自我等诸方面的关系，凝聚成中华文明的精神谱系、价值谱系和传播传承体系，并以“道统”“政统”“学统”的传承与创新著称于世，发展成为多元一体的文化类型和文明体系。

中华文明具有极强的稳定性与生命力。数千年来，对中华文明抱持高度自觉与认同的中华民族，产生了以家、国、天下为重的观念，表现出强烈的家国情怀和责任担当，始终坚决维护中华文明的独特性、普遍性与神圣性，体现了鲜明的中华文明立场。对中华文明而言，家、国、天下是伦理关系逐级扩大的政治表现形式，齐家、治国、平天下存在着内在统一性和连续性。依循这样一条文明发展脉络，坚守中华文化的立场从根本上塑造了中华民族的思维方式，滋养了中国人关注事物普遍联系、关注事物变化发展的整体性思维，形成了中国人独特的世界观、人生观、价值观。中华民族一贯倡导爱国主义精神和集体利益高于个人利益的价值观，倡导始终将国家和民族的利益放在第一位。正因如此，中华民族才能团结一致，形成坚如磐石的民族共同体、文化共同体和命运共同体，形成特有的凝聚力、向心力和感召力。中华文明的精神和风骨彰显了中国人的志气、骨气和底气，是新时代弘扬民族精神和时代精神的重要思想资

源和价值支撑，为实现中华民族伟大复兴的中国梦、锻铸中国魂提供精神支撑。

中华民族精神是一个博大精深的价值谱系，体现在伟大创造精神、伟大奋斗精神、伟大团结精神和伟大梦想精神中，“不仅铸就了绵延几千年发展至今的中华文明，而且深刻影响着当代中国发展进步，深刻影响着当代中国人的精神世界”[2]。

伟大创造精神，是中华民族的鲜明禀赋和精神标识，是中华民族在创造物质财富和精神财富的过程中展现出来的辛勤劳作、精炼工艺、敢为人先和勇于创新的精神。创造精神在中国有着悠久的历史和传统，《周易》有“穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之，吉无不利”的论说。正是这种“变则通”的思想与中华民族居安思危、未雨绸缪的忧患意识相融通，才形成了中华民族的创造精神。中华民族的创造精神突出地体现在悠久灿烂的中华文明之中。在五千多年乃至更长时期的历史长河中，中国人民从思想到器物，从制度到文化，从艺术到科技，创造出了灿烂的历史和辉煌的文明。几千年来，中国人民依靠伟大的创造精神创造了举世瞩目的物质文明、影响深远的精神文明、颇具特色的政治文明、以和为贵的社会文明以及天人合一的生态文明，形成了卷帙浩繁的经学和史学巨著、教育经籍、治国理政的典论嘉谟，给世界留下了宝贵的文化财富。正是因为拥有持久而卓越的创造创新精神，中华民族才拥有了熠熠生辉的中华文明，才得以在很长一段历史时期内走在世界前列，为人类文明作出了重要贡献。

伟大奋斗精神，是中华民族的显著标识和精神气质。中华民族依靠自强不息、锲而不舍、坚韧不拔的奋斗精神，谱写出了历经沧桑而不衰、屡经磨难却更强、饱受挫折仍辉煌的精神史诗，创造出了灿烂而悠久的中华文明。伟大奋斗精神是一种积极向上的精神状态。无论顺境或逆境，前行的步伐从不停止，不仅因为内心的坚守，更源于对未来美好前景的笃定。中华民族的伟大奋斗精神既体现在“精卫填海”“夸父逐日”“愚公移山”的神话传说中，又体现在“一沐三捉发，一饭三吐哺”“求贤图强”的治政情怀中；既体现在“悬梁刺股”“凿壁偷光”的求学奋斗中，又体现在“枕戈待旦”“中流击楫”的艰苦奋斗和英勇抗争中。中华民族的伟大奋斗精神，造就了历史上兴修水利、建邦立业、著书立说的盛世之貌，也铸就着今天中国特色社会主义现代化建设的伟大成就。

伟大团结精神，是中华民族鲜明的价值共识和巨大优势。它根植于中华优秀传统文化的深厚土壤，展现出中华儿女和衷共济、风雨同舟、共克时艰的崇高品质，凝聚成战胜一切困难的强大力量，为凝聚人心、成就伟业提供重要保障。几千年来，团结一心、同舟共济是中华民族一以贯之的文化基因。从“兄弟同心，其利断金”的朴素道理到“能用众力，则无敌于天下”的金玉良言，从“五方之民共天下”的大一统观念到“像石榴籽一样紧紧抱在一起”的中华民族共同体意识，团结统一始终被视为中华民族“天地之常经，古今之通义”。团结是中华民族自古以来的优良传统和文化基因。千百年来，中华民族内兴家园、外御强敌，建立起统一的多民族国家，以和衷共济之貌屹立于世界东方。中华民族每一次伟大成就的创造，都离不开中华儿女同心同德的民族向心力。

伟大梦想精神，是中华民族独特的理想追求和价值支撑。自古以来，中华民族就是一个拥有伟大梦想的民族，一个敢于写就翻天覆地辉煌史诗的民族。在几千年的历史长河中，中国人民不仅始终心怀梦想，而且不懈追梦、执着圆梦。在广袤的中华大地上，中国人民不论条件多么艰苦、环境多么残酷，都能坚强奋斗，创造出灿烂的中华文明。盘古开天、女娲补天、伏羲画卦、夸父逐日、精卫填海等中国古代神话，作为一种“神化”的现实生活，表达了古代先民改天换日、填海移山的强烈愿望，深刻反映了中华儿女勇于追求和实现梦想的执着精神。随着历史的发展，中华儿女又把目光投向创造美好社会、建设美好家园和实现幸福人生等方面。《诗经·大雅·民劳》“民亦劳止，汔可小康。惠此中国，以绥四方”反映了古代先民渴望安居乐

业、丰衣足食的朴素愿望和社会理想。《礼记·礼运》“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦”反映了古代先民追求“大同世界”的梦想。墨子提出了“兼相爱”“爱无差等”的理想社会方案，孟子描绘了“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”的理想社会人际交往画面。伟大梦想的具体内容会随历史条件的改变而改变，但是伟大梦想精神却始终是推动中华民族砥砺前行的强大力量。伟大梦想精神不仅体现在追求梦想的强烈愿望与深厚禀赋上，而且体现在提出梦想的历史自觉与实践理性上，更体现在实现梦想的坚强意志与奋斗姿态上。

中华民族精神及其所蕴含的伟大创造精神、伟大奋斗精神、伟大团结精神、伟大梦想精神是中华文明显著而独特的精神标识。提炼和展示中华文明的精神标识最为首要也最为根本的途径就是要大力弘扬中华民族精神，使以爱国主义为核心的民族精神和伟大创造精神、伟大奋斗精神、伟大团结精神、伟大梦想精神进一步为每一位中华儿女所认同，并成为每一位中华儿女共同的精神禀赋、精神气质、精神操守和精神追求，从而在全面建成社会主义现代化强国和全面推进中华民族伟大复兴的壮阔事业中展现新的更大的作为，创造出新的更大的成就。

二、中华传统美德是中华文明精神标识的集中体现

中华传统美德涉及个人品德、家庭美德、职业道德、社会公德等，凝结成“修身”“齐家”“治国”“平天下”的德性品质，体现着中华民族处理人与社会、人与自然、人与自我等关系的道德智慧。赓续和光大中华传统美德是推动中华民族和中国人民走向现代化、走出一条中国特色社会主义现代化道路的德性依据和品质保障，凸显出中国式现代化建设所需要、所呼唤、所珍重的品格和德性要素，是中华美德与中国品格的集中体现。

第一，中华传统美德包含了体现中国文化精髓且影响深远的十大传统美德。中华文明蕴含的天下为公、民为邦本、为政以德、革故鼎新、任人唯贤、天人合一、自强不息、厚德载物、讲信修睦、亲仁善邻等影响深远的传统美德，是中国人民在长期生产生活中积累形成并反映着中华民族立身处世、待人接物乃至治国平天下的道德智慧。这些在中华文明史上影响深远的传统美德，涉及中华民族对人与社会群体、人与天地万物以及人与自我关系的认识和智慧，体现出中华文明如何做人、处世、治国、平天下的道德品质和伦理美德。

“天下为公”充分反映了中国人民胸怀天下的博大气魄以及对于公平与正义的伟大诉求。孔子之后，“天下为公”的治政美德经过历代儒家学派的传承，成为历代政治改革所置重的核心价值和伦理美德。“民为邦本”将人民视为国家的根本，只有作为根本的人民得到稳固，国家才能长治久安。它奠定了中华文明的政治格局，为中国人的政治生活提供了基本的行为指南，也是统治者治国安邦必须置重的治政美德。“为政以德”强调统治者必须按照道德的原则从事政治管理活动。为政者必须培养自身的道德品质，才能令百姓信服，形成道德的感召力。“革故鼎新”即破除陈旧的、不适宜的现象和行为，建立崭新的、科学的规章制度和行为准则。“革故鼎新”既是一种国家层面的政治伦理和治政美德，也是社会层面的道德生活品质和公共伦理。“任人唯贤”是中国古代政治伦理所推崇的基本原则和治政美德，要求以品德、才能作为选官用人标准，只有“任官惟贤材，左右惟其人”，才能建立人尽其才的人才伦理和制度伦理。“天人合一”是中华文明自然观的集中体现。在天人合一的图景中，人保持着对天地宇宙的敬畏与热爱，由此使自身的道德人格得以挺立，从而达到与自然共处于和谐、从容的状态，最终进入超越自身、融洽万物的圣贤境界。“自强不息”是中华文明推崇的个体律己美德，要求在效仿天道中保持乐观、奋进的自强精神，生命不息，奋斗不止。“厚德载物”是中华文明推崇的个体处世美德，要求在效法坤道的过程中以宽广深厚的德性承载万物、善待他人和社

会。“讲信修睦”既是人与人之间讲求信义，建立和睦关系的伦理美德，亦是群体与群体、国与国之间交往的伦理美德。“亲仁善邻”是中华文明处理邻国关系所推崇的伦理美德，主张坚持亲爱仁义之道，与邻国友好相处，这体现了中华民族处理国际关系的道德观。中华文明流淌着善于处理邻国关系和“协和万邦”的伦理血脉，中华先民早就知晓“远人不服，则修文德以来之”的道理，始终坚持追求稳定与和平，不以侵犯他人、掠夺他人为荣，把与人为善、以德服人视为“平天下”的美德伦理。

第二，中华传统美德蕴含了具有鲜明的民族特色和跨越时空价值的六大伦理美德。中华文明形成和发展起了讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同的伦理美德。

“讲仁爱”是中华文明所推崇的核心美德，要求将自我与他人有机地联系起来，将心比心，推己及人，建构起“己欲立而立人，己欲达而达人”“己所不欲勿施于人”的交互性伦理。“重民本”是中华文明所置重的治国理念，要求把人民视为国家的根本，“因民之所利而利之”，“以百姓心为心”。“守诚信”既是中华文明所推崇的治政美德，也是个人安身立命的律己美德和社会公德。只有坚守诚实信用的原则，才能培育出“言必信，行必果”的伦理美德。“崇正义”是中华文明的精神特质和价值追求。中华民族的正义传统发源于先民对中和、中正和公道、正直等观念的认识，在儒家“义道”和“义利观”或“义利之辨”中都有生动而深刻的体现。“尚和合”凸显了中华文明崇尚和谐合作的价值取向，集中体现在“君子和而不同”“协和万邦”“和为贵”等理念上。“求大同”是中华文明追求的价值目标和理想社会图景，渴望建设一个人尽其才、遵守公德、各得其所、和谐有序的大同社会。“讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同”是一个有机联系的整体，从整体上反映了中华文明独有的伦理美德和精神特质，展现了中华文明的悠久历史和人文底蕴。

第三，中华传统美德蕴藏了既相互独立又相辅相成的个人品德、家庭美德、职业道德、社会公德。

中华文明历来重视个体的修身养性，形成并发展起了一整套关于个体的处世美德，内含了自强不息、厚德载物、格物致知、正心诚意、修齐治平等要义。个体处世美德主张“严于律己，宽以待人”，强调“不患人之不己知，患不知人也”“躬自厚而薄责于人”，推崇“施恩者勿记，受恩者勿忘”。这些立身处世的美德是指导个人正确处理身心关系、个人与他人关系的价值密钥，在中国式现代化建设中依然具有可以传承和应当传承的道德价值。以尊老爱幼、妻贤福安、母慈子孝、兄友弟恭、耕读传家等为主要内容的家庭美德，是中华传统美德的重要组成部分，架起了由个人安身立命的处世美德到治国、平天下的治政美德的桥梁。中国历史上无数家训、家规和家教，大多以忠孝并称、严慈互补、和顺一体为要，充满着浓浓的家国情怀，支撑着“家是最小国”“国是千万家”的家国关系建构。职业美德肯定“三百六十行，行行出状元”的价值追求，强调“闻道有先后，术业有专攻”的意义，形成并发展起了以忠于职守、敬业乐业、精业勤业、见利思义、公道正义、奉献社会等为主要内容的职业美德。中华职业美德有着神圣的职业价值追求、不懈的职业学习观念、高尚的职业交往精神，表现出中华儿女对工作极端负责、对技术精益求精的精神，展现了在职业生活中成就自我、服务社会的品质。从“人者仁也”的意识中发展出的以仁民爱物、扶正扬善、扶危济困、见义勇为、助人为乐、诚信友善、与人为善等为主要内容的社会公德，与“平天下”的价值追求相结合，构成了如同墨子所言的“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”的社会公共生活画面，标志着中华文明中社会公德的深远价值。

小德川流，大德敦化。中华民族之所以能几千年来生生不息、不断发展，很重要的原因在于中华文明有一脉相承的价值追求和共同信守的传统美德和道德规范。“道德当身，故不以物惑。”[3]中华文明蕴含着丰富的思想道德资源。大力弘扬中华传统美德是中国式现代化建设的

内在要求和深切呼唤。中华传统美德是中华文明精髓，也受到国际社会的推崇和称赞。

三、亲仁善邻、惠民利民、革故鼎新、天人合一是中华文明精神标识的生动呈现

中华文明在继承创新中不断发展，在应时处变中不断升华，在兼收并蓄中历久弥新，形成了独具特色的处世之道、鲜明的价值导向、永恒的精神气质、内在的生存理念，这四大方面的有机结合构成了中华文明的精神价值体系。

亲仁善邻、协和万邦是中华文明一贯的处世之道。中华文明以仁爱他人和睦邻友好著称于世，素有“爱人犹己”“亲望亲好，邻望邻好”“出入相友，守望相助”等思想主张，体现了中华民族以和合之道来处理人与人、国与国之间关系的智慧。“远亲不如近邻”体现了中华民族朴素的生活道理。“协和万邦”是中华文明处理邦国之间、国与国之间关系的基本原则和价值理念，建立起邦国之间、国与国之间和睦融洽的关系，建设一个“和而不同”“以和为贵”的世界。

惠民利民、安民富民是中华文明鲜明的价值导向。中华优秀传统文化中蕴含着丰富的民本思想，早在商周之际就有“敬德保民”的民本主义观念，经过发展，逐步形成了以儒家和道家为主要代表的民本思想，儒家民本思想主要表现为将民视为邦国的根本，并主张仁政爱民的价值取向，比如“因民之所利而利之”（《论语·尧曰》）、“节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》）等。道家民本思想主要表现为把尊重民意的政治治理原则与天道自然的客观法则结合起来，强调“圣人无常心，以百姓心为心”（《老子》第四十九章），揭示了“民不畏死，奈何以死惧之”（《老子》第七十四章）背后的强大力量。儒道两家都把惠民利民、安民富民视为国家治理的价值目标和政治伦理精神。墨家也提出了“兴天下之利，除天下之害”（《墨子·尚同》）以及旨在维护百姓利益的“非攻”“节用”等主张。

革故鼎新、与时俱进是中华文明永恒的精神气质。在中华文明发展进程中，“革故鼎新”一直是中华民族屹立不倒的精神内核和价值特质。中华民族也是在革故鼎新、守正创新中实现自身跨越和不断进步的。“革故鼎新”出自《周易·杂卦》：“革，去故也；鼎，取新也。”中华文明以“革故鼎新”来指破旧立新，推动事物发展和社会进步，其要义是坚持变革、推陈出新。“与时俱进”是指中华民族具有与时代同进步、不断超越现有局限而发展的精神品质。《大学》有“苟日新，日日新，又日新”和“作新民”的箴言，王船山有“道莫盛于趋时”[4]以及“道之所行者，时也”[5]1112的论断，要求有为君子“与时偕行，以待忧患”[5]1056。革故鼎新、与时俱进体现了中华民族精神的精髓，贯穿于中华民族几千年的文明历史中，正是这种求新求变的思想和与时偕行的精神，铸就了中华民族伟大的奋斗精神和创造精神，成为中华民族强大生命力的动力之源。

道法自然、天人合一是中华文明内在的生存理念。道法自然是出自《道德经》的哲学命题和价值判断，意思是“道”所反映出来的规律是“自然而然”的。“道法自然”即效法自然界的变化规律、顺应天道自然的发展规律。庄子明确提出了“天人合一”的思想：“天地与我并生，而万物与我为一。”“天人合一”反映的是一种既能洞知自然规律又能顺应自然规律的价值理念，凸显人主动地法天法地并与自然万物和谐相处的生存理念。

四、独特的宇宙观、天下观、社会观、道德观是中华文明精神标识的智慧展示

中华文明凝聚着中华儿女认识和改造客观世界以及认识和改造主观世界的智慧和成果，形成并发展起了既有普遍意义又有独特意义的宇宙观、天下观、社会观和道德观。

天人合一的宇宙观，集中体现着中华民族对宇宙万物的根本看法。天人合一强调人源于天，天的法则就是人应当遵循的法则。天秩即人伦也，天叙即人常也，人的活动应该遵循宇宙

法则，以天道义理为人之性命大端，以此来建大本，立人极，解决人之所以安身立命的人道问题。中华文明的核心价值在于其所具有的天人合一的宇宙观。先民从对自然的探索中获得知识、增长智慧，这意味着学习知识的过程实际就是认识世界、了解自然的过程。《周易》中的“道”，综合天道、地道、人道，其中“天地”是万物之母，一切皆由其“生生”而来，“生生”是“天地”内在的创生力量。天道、地道、人道既是一个不断创生的系统，也是一个各类物种和谐共生的生命共同体。天人合一的宇宙观是中华文明贡献给人类最宝贵的精神财富之一，为当代世界的生态文明建设提供了思想资源。

中华文明建构起了协和万邦的天下观。《尚书·尧典》提出：“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。”从家族和睦到社会和谐，从四海一家到世界和平，“协和万邦”凸显了中华文明的天下观。这种天下观把“各美其美”“美人之美”“美美与共”“天下大同”视为理想的价值目标。孟子提出了“仁者无敌”的观念，主张力行以德服人的王道，并认为“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也”（《孟子·公孙丑上》）。墨子围绕“兴天下之利，除天下之害”的价值目标运思，提出“视人身若其身，谁贼？……视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻”（《墨子·兼爱上》）的“兼爱”主张，要求把他人、他家、他国视作己身、己家、己国来对待，旗帜鲜明地反对侵略战争，希望实现国与国之间的和平。道家老子认为“以道佐人主者，不以兵强天下”（《老子》第三十章），并视“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上”（《老子》第三十一章），表达了一种以和为贵的和平主义思想。中华文明之所以在世界上产生了深远的影响并占有崇高地位，不是靠穷兵黩武和对外扩张，而是靠以德服人、以文化人的强大感召力和吸引力。

中华文明建构起了和而不同的社会观。中华先民深知“和而不同”的道理，寻求与他人的和谐之道并非无原则地与他人同一。“和而不同”才能建构良好的人际关系和社会关系。史伯提出了“和实生物，同则不继”的命题，“和”能生成万物，“同”则不能增益，而只能止步不前。“和”是不同事物的相承相继，是多样性的统一，它承认矛盾，是矛盾发展的协调统一；“同”是相同事物的叠加，它回避矛盾，掩盖事物之间的差异。在处理人际关系上，“同”是唯唯诺诺，无原则的苟合；“和”则是有原则的和谐相处。孔子提出的“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》），也是这一思想的延续。君子以仁义立身处世，寻求与他人的和谐而非无原则同一；小人以党相依，以逢迎为人生原则，没有自己的价值追求，故往往迎合他人，呈现出“同而不和”的人生态度。

中华文明建构起了人心和善的道德观。人心和善意即人之心灵和精神都应当追求和谐友善，并将其内化为自己的道德品质和人格操守，始终能够以和谐友善待人处世，“仁义忠信，乐善不倦”（《孟子·告子上》）。自古以来，崇尚“和”“善”一直深深根植于中国人的价值观念中。孔子提出的“仁爱”学说立意于人心和善，要求以“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人”来培树仁爱之心。孟子提出的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心既是仁义礼智四德之端，也是人心和善的重要内容。孟子还主张要善于将和善之心推己及人，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。

结　语

中华文明因其独特的精神标识而辉煌于世，成就了中华文明绵延不断、经久不衰且生机无限的盛景。中华文明独特的精神标识凝结着中华民族的民族精神和时代精神，既是中华民族伟大创造精神、伟大奋斗精神、伟大团结精神和伟大梦想精神的集中呈现，也是中华传统美德的集体呈现。中华传统美德既包括体现中华文化精髓且影响深远的十大传统美德，也包括具有鲜明民族特色和跨越时空价值的六大伦理美德，更包括个人安身立命的个人品德、处理各种家庭关系建设和谐家庭的家庭美德、调节各

种职业关系促进职业健康发展的职业美德、协调各种公共关系促进社会生活和谐发展的社会公德等。中华文明独特精神标识既体现在亲仁善邻、协和万邦的处世之道，惠民利民、安民富民的价值导向，革故鼎新、与时俱进的精神气质，道法自然、天人合一的生存理念之中，也体现在宇宙观、天下观、社会观和道德观之中。这四大具有高显示度和高美誉度的精神标识既相辅相成又相互促进，本质上是内圣与外王、理想与现实、形式和内容、个人与群体等价值追求和精神气质的有机统一。

中华文明的精神标识积淀着中华民族最深沉的价值追求、精神禀赋、道德品质、人格操守，体现着中华文化最深层次的文明印记和精神血脉，是中国精神、中国价值、中国气派、中国形象的集中展示。中华文明的精神标识有助于强化中华民族的文化认同、价值认同和情感认同，有助于增强历史自觉和坚定文化自信，有助于凝聚起中华民族同心同德共铸中国梦的价值共识和全面建成社会主义现代化强国的磅礴力量。同时，中华文明的精神标识也是再创中华文明新辉煌的价值选择。建设社会主义文化强国的过程既是传承中华文明既有的价值内涵和精神标识的过程，也是吸纳人类文明精华、创造人类文明新形态的过程。中国特色社会主义现代化建设创造出了人类文明新形态，拓展了发展中国家走向现代化的新路径，给世界上那些既希望加快发展又渴望保持独立性的国家和民族提供了全新借鉴，为人类社会发展多种途径、多种范式的现代化提供了中国智慧、中国方案和中国力量。

参考文献

[1]习近平.把中国文明历史研究引向深入　增强历史自觉坚定文化自信[J].求是，2022(14)：4.

[2]习近平.始终把人民放在心中最高位置[M]//习近平谈治国理政：第3卷.北京：外文出版社，2020：140.

[3]黎翔凤.管子校注[M].梁运华，整理.北京：中华书局，2004：510.

[4]王夫之.船山全书：第12册[M].长沙：岳麓书社，2011：416.

[5]王夫之.船山全书：第1册[M].长沙：岳麓书社，2011.

On the Spiritual Signs of Chinese Civilization

Wang Zeying

Abstract: Chinese civilization has lasted for thousands of years, forming and developing a unique value system and spiritual identity. The spiritual symbol of Chinese civilization is a concentrated reflection and cohesion of its core values, national spirit, era spirit, unique spiritual world, image and temperament. It embodies the core essence, unique charm, and value charm of China's path, wisdom, virtue, and spirit, highlighting the spiritual uniqueness, character appeal, and value influence of Chinese civilization as a Chinese civilization. The spiritual symbol of Chinese civilization, in terms of its content, is concentrated in the national spirit centered on patriotism and the spirit of the times centered on reform and innovation. It is reflected in the spirit of great creation, great struggle, great unity, and great dream, as well as in the traditional Chinese virtue system (including personal virtue, family virtue, professional virtue, and public life virtue, etc.), It is also reflected in the Chinese nation's way of life, value orientation, spiritual temperament, survival philosophy, and other aspects, as well as in the worldview, worldview, social view, and moral view formed by the long-term life of the Chinese people. These four spiritual lineages collectively constitute the spiritual symbol of Chinese civilization, reflecting the deepest cultural imprint and spiritual bloodline of Chinese culture. They are a concentrated display of Chinese spirit, virtues, values, temperament, and image.

Key words: Chinese civilization；spiritual signs；Chinese spirit；Chinese virtue

[责任编辑/周　舟]

中国传统绳治思想考

冯　时

摘　要：中国传统文化重在以文德为本的成人之道，由此发展出了治国化民的绳治思想，并通过传统的时空观得到体现，形成了中华文明最显著的特点。这些思想的起源年代旧无定说，而考古学资料则提供了解决这一问题的重要证据。湖北秭归柳林溪新石器时代遗址出土的陶支座或契刻文字，是目前所见年代最早的汉字，对上古社会夷夏东西形势下的华夏文明起源以及汉字创制的研究都具有重要的意义。其中所见之五位图和九宫图或以文字的形式标为二绳或四维，不仅体现了柳林溪先民已经具有了以“文”字表达文明的观念，而且更将时间与空间赋予了文德的意义，从而无可争议地将华夏文明的历史上溯到了距今七千年前。这种将文德观念通过空间绳维而表现的设计鲜明地体现了中华文明独具特色的绳治思想，不仅揭示了四维名义的本质，而且成为传统治民方略的思想之源。

关键词：绳治思想；四维；华夏；文明起源；秭归柳林溪
中图分类号：K21　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0013-10

《韩非子·五蠹》云：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”[1]中华文明八千年的悠久历史从一开始就建立在了道德体系的基础之上[2]，这与韩非子的理解甚相吻合。尽管汉字的“德”字晚至西周才被创造出来，但这并不意味着西周以前没有道德。事实上，比“德”更早的道德观念是由“文”字表达的，也就是文德，这些思想构成了中国传统文明观的核心。

湖北秭归柳林溪新石器时代遗址出土的陶支座或契刻文字①，是目前所见年代最早的汉字，对于上古社会夷夏东西形势下的华夏文明起源以及汉字形成的研究都具有非常重要的意义。其中编号为T0916⑧：120的支座文字，其主体内容为“五田文”，“五田”当谓五方土田，实言五方天下，而“文”字的本义即以文德修心，也就是文明，所以“五田文”所表达的思想显然就是《易·乾·文言》所言之“天下文明”[3]29。事实上，柳林溪先贤已经以“文”字直言文明，这种文明观不仅较之夏王朝早期先民以“文邑”之“文”表述文明的历史提早了三千年，甚至其思想体系也与晚世之《易传》一脉相承，从而将华夏文明的历史无可争辩地上溯到了距今七千年前。相关问题笔者已于专文详细讨论②。更可论者，柳林溪陶支座将正反相对的八个“文”字与八个连贯的“隈”字相配，各主二维，共同构成了基于二绳的四维体系。这种以表达文明的“文”字充当维绳的设计，鲜明地体现了中华文明独具特色的绳治思想，体现了上古先民对于成人之道的深刻思考，成为传统治民方略的思想之源。

一、四维名实考

《淮南子·天文训》对于以二绳、四钩与四维所构成的完整空间观有着清晰的记载（图1），文云：

收稿日期：2023-03-30
作者简介：冯时，男，中国社会科学院学部委员、考古研究所研究员、博士生导师（北京　100101），主要从事古文字学和天文考古学研究。

子午、卯酉为二绳，丑寅、辰巳、未申、戌亥为四钩。东北为报德之维，西南为背阳之维，东南为常羊之维，西北为蹏通之维。[4]207

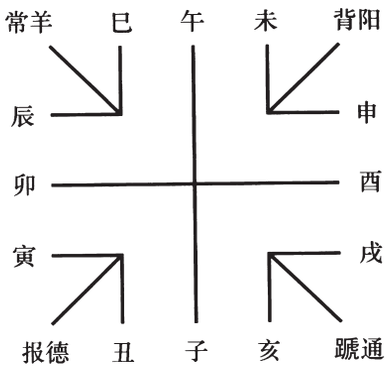

图1　九宫图

这种空间观不仅在安徽蚌埠双墩出土的新石器时代陶器图像中有所体现，而且在柳林溪陶支座的刻绘图像中表现得更为完整精致[5]。然而四维之名的本义究竟体现了什么思想，向无定说。今柳林溪九宫图以“文”“隈”二字构成四维，为我们对四维名实的认识提供了重要线索。

（一）报德考

柳林溪先民以重复刻写“文”字的形式表现四维中相对的二维，又以连贯的“隈”字表现四维中另外相对的二维（图2、图3），从而使四维超越了其空间本质，具有了更丰富的人文内涵。《淮南子·天文训》所记四维之制，其东北之维直名报德，已明见此维主德的特点，而这一思想恰好可以通过柳林溪四维图像中组成维绳的“文”字体现出来，这使我们有机会通过对柳林溪相关材料的研究，揭示四维名实的本质，重建

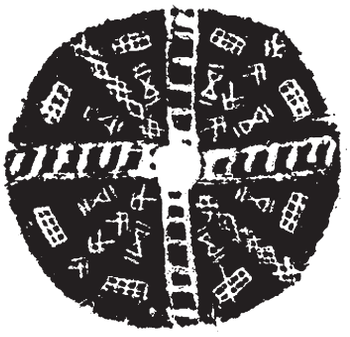

图2　柳林溪陶支座契刻的
九宫图与文字拓本（T0916⑧:120）

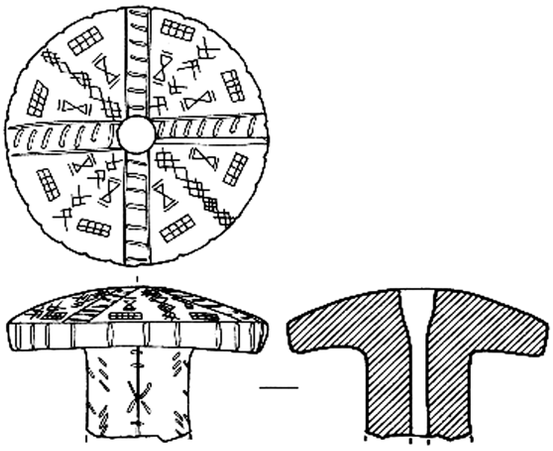

图3　柳林溪陶支座线图（T0916⑧:120）

上古时空与人文的制度之源。

柳林溪四维图像以文字表述四维的做法无疑是对四维含义的明确阐释，因此，其中以“文”字组成的维绳具有文德的意义是毋庸置疑的。《说苑·修文》：“文，德之至也。”[6]476《国语·周语下》韦昭《注》：“文者，德之总名也。”[7]88《诗·周颂·思文》：“思文后稷。”[8]1271朱熹《诗集传》：“文，言有文德也。”[9]344陈奂《疏》：“文，文德。”[10]1023显然，如果认为《淮南子》的四维思想来源于柳林溪先民以“文”字附以维绳传统的话，那么据对四维名称的分析，柳林溪以重复的“文”字所表现的二维就只能属于东北与西南二维。

传统空间观以西南属坤，以东北属艮，坤位为地而主致养，艮位为成则为农作周期的终点③。《易·说卦》：“致役乎坤……成言乎艮。……坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。……艮，东北之卦也，万物之所成终，而所成始也，故曰成言乎艮。……终万物始万物者莫盛乎艮。”[3]197即言此理。坤为大地，其载万物，至艮方可见丰收有年，至此而农年结束，新的时间周期开始，这种以农事所决定的时间周期其实正反映了原始颛顼历的特点④。故《易》以坤为致养，以艮为成。

丰收有年的关键条件当然在于观象以定农时，而古人以时间见信，是为大德，此亦即所谓的“至信如时”[11]，所以无论致养还是成终，都是崇文尚德的结果。《礼记·郊特牲》：“地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地

也，故教民美报焉。”[12]3138地载万物的前提条件是合天应时，因此天垂象决定着农作物的丰歉，此于取财取法之关系阐释得非常清楚。很明显，地载万物乃合西南之坤，教民美报则合东北之艮，此正可成就西南与东北二维之义。

《易·系辞下》：“天地之大德曰生。”[3]179德既主生，其具体表现当然就是厚德载物。《易·大有·彖》：“其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”王弼《注》：“德应于天则行，不失时矣。刚健不滞，文明不犯，应天则大时行无违，是以元亨。”[3]59清晰地阐述了传统文明观的内涵及其形成逻辑，也即文明之核心为文德，文德之内涵为信，而信又形成于观象授时的思想脉络。天既垂象，地方可载育万物，先有了正确的观象授时，才可能丰收有年，因此以信为核心的德主万物之生，因果清楚。文德既为生养之本，那就必须以大享之礼报之，此即为报德，意言美报其德生。而东北之艮位既可告成万物之终，又为复兴万物之始，故于此报德，适可见所谓报本反始之意。

报本反始，可持续发展，这是古人用事的一贯追求，成为中国文化的显著特点。《礼记·郊特牲》：“社祭土而主阴气也……家主中霤而国主社，示本也。唯为社事，单出里；唯为社田，国人毕作；唯社，丘乘共粢盛，所以报本反始也。……郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。……万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也。”[12]3138，3146，3149大地为生养之本，故欲求万物之生，则必祭社，是为报本；天垂象以建时而为农事之本，故欲求农作有年，即必祭天，亦为报本。然而报本的目的并非仅在终此一时，而在于循环无穷，生生不息。故报德既重报其成，更重启其始，这便是报本反始的人文关怀。

东北之维为德，德则属阳。《易·坤·象》：“君子以厚德载物。”[3]32李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“阳为德。”[13]19《大戴礼记·四代》：“阳曰德。”[14]阳合阳明，故也为明。《说文·阜部》：“阳，高明也。”[15]1270《诗·豳风·七月》：“我朱孔阳。”毛《传》：“阳，明也。”[8]832此足见重刻“文”字的意义实深惬于文明。高诱《淮南子注》解“报德”云：“报，复也。”[16]39“报”“复”皆有反义。《诗·小雅·大东》：“不成报章。”陈奂《疏》：“报亦反也。反报犹反覆。”[10]673《诗·小雅·我行其野》：“言归斯复。”毛《传》：“复，反也。”[8]933《周礼·天官·宰夫》：“诸臣之复。”郑玄《注》：“复之言报也，反也。”[17]是知“报德”意谓报成反始，周行不殆，此亦正见反复之义。何宁《淮南子集释》引补曰：“东北，艮也，始万物，终万物，德莫大焉，故曰报德。”[4]207古以艮为终始之位，自见其反复之意。故柳林溪九宫图之二维以重刻之“文”字呈正反相对，或有通过对“文”字字形的顺逆安排暗喻报德反始之意。

（二）背阳考

东北之维的性质既明，则西南之维与东北德阳之维相背，其名背阳也就顺理成章了，况且这也正符合坤卦属于纯阴的性质。何宁《淮南子集释》引补曰：“西南，坤也，纯阴无阳，故曰背阳。”[4]207其说虽也可通，然坤位既属纯阴，又何需非要反其义而称之为“背阳”？很明显，“背阳”之名必有参照阳位而立义的考虑，准此则不难澄清以文德见附于报德与背阳二维的思想渊源。

（三）常羊考

柳林溪九宫图以重刻“文”字所建立的二维已属报德与背阳二维，那么其以连“隈”的形式所形成的二维当然就只能表现东南常羊与西北“蹏通”二维了。有关“常羊”与“蹏通”的名称本义，古今注家的解释多未及根本，需重作考证。

在易学的方位体系中，东南本属巽位，西北则属乾位。根据易象的理解，巽本为泽，而乾则为天。《易·说卦》：“天地定位，山泽通气。”[3]196此四象实际本指四维卦象，也就是文王方位体系中的乾、坤、艮、巽四卦，其中乾坤二卦以定天地之位，艮巽二卦以成山泽之位。由于八卦的本质是以八卦表现八方八节，这意味着八卦的方位属性只能有一种，而不可能有多种，因此如所谓先天八卦方位之类的说法其实是不存在的，那不过是宋人误读《说卦》的杜撰而已[18]517。事实上，在《说卦》所建立的八卦方位体系中，艮为

山，坤为地，已经构成了东北报德与西南背阳二维，那么巽为泽，乾为天，自然也就构成了东南常羊与西北“蹏通”二维，这个事实非常清楚。

然而必须强调的是，由于巽、兑二卦互为正覆象，故在表现八方的旋式图像中极易混淆，因此在先秦的《易象》体系中，巽卦之泽与兑卦之风二象竟被置换了，从而造成了巽风兑泽的卦象错误，以致谬种流传，影响至今。笔者曾指出这一误导易学思想两千多年的讹谬，还原了巽泽兑风的卦象本质⑤，这对于正确理解四维乃至中国文化的诸多重要问题，都有着决定性的意义。

巽象本为泽，其主雨水，据此思考，则旧注以“常羊”读为“倘佯”，谓不进不退之貌，纯阳用事而不盛不衰，便不知所云了。其说不仅未得经旨，而且这种解释也与东北、西南二维各合易象的解释体系不相类从。其实“常羊”应读为“商羊”，文献或作“鹬鴧”。上古音“常”在禅纽阳部，“商”在审纽阳部，读音相同。《战国策·韩策一》：“常阪。”[19]《史记·苏秦列传》作“商阪”[20]2250。《淮南子·缪称训》：“老子学商容，见舌而知守柔。”[4]746《说苑·敬慎》“商容”作“常枞”[6]244。皆“常”“商”通用之证。“常羊”者，商羊也，其系古人所认识的知雨之鸟。商代卜辞即见祭鸟而祈祷晴雨的祭祀内容，若祭鸟而祈雨止天晴，祭鹬则为降雨之征[18]208，而所祭之鹬即为商羊，其为知雨之鸟明矣。《说苑·辨物》：“其后齐有飞鸟，一足，来下，止于殿前，舒翅而跳。齐侯大怪之，又使聘问孔子。孔子曰：‘此名商羊，急告民趣治沟渠，天将大雨。’于是如之，天果大雨。孔子归，弟子请问。孔子曰：‘异哉！……儿又有两两相牵，屈一足而跳曰：天将大雨，商羊起舞。’”[6]465《论衡·变动》：“天气变于上，人物应于下矣。故天且雨，商羊起舞。使天雨也。商羊者，知雨之物也。天且雨，屈其一足起舞矣。”《家语·辩政》：“商羊，水祥也。”[21]649-650《广韵·阳韵》引《字统》：“鴧，鹬鴧，一足鸟，舞则天下雨。”[22]由此可知传统观念中以商羊鸟为水祥而主泽。而《易》以巽属东南，其象为泽，故以知雨之商羊名其维，或但重其音读而作“常羊”也。

（四）蹏通考

西北之维名曰“蹏通”，其意颇不易解。高诱《淮南子注》：“西北纯阴，阳气闭结，阳气将萌，蹏始通之，故曰蹏通之维。”[16]39不知所云，且其误字明显。谭献《淮南子校本》言“蹏通”云：“中立本作‘號通’。钱本注：‘阴气闭结，阳气将萌，號使通之，故曰號通之维。’”[4]207则知“蹏通”本作“號通”。向承周《淮南校文》：“唐本《玉篇·糸部》引作號。”[4]208马宗霍《淮南旧注参正》：“据庄氏校语，作‘蹏’既是藏本，则各本作‘蹏’，疑当是‘嘂’字之误。‘蹏’‘嘂’形近音同，传写易掍。《说文·口部》云：‘嘂，號也。’盖字作‘嘂’，而义为號，未必正文作‘號’也。”[4]208何宁《淮南子集释》：“‘蹏’，道藏本作‘跷’，茅本同。‘跷’‘號’形近，故误为‘蹏’。若本作‘嘂’，‘口’何由误为‘足’？作‘號’字是。”[4]208综合比较经注之说，当以“號”字近之，故“號通”为是。

“號通”者，号令通达天下也。《易·夬》：“扬于王庭，孚號有厉，告自邑，不利即戎，利有攸往。”孔颖达《正义》：“號，號令也。”[3]116号令出于王庭，是为王命，故曰“扬于王庭”。王命贵在广布天下四方，教命畅通无阻，故王庭必建为没有城墙阻隔的邑[23]，这便是经文所言之“告自邑”而“利有攸往”的意思。《说文·辵部》：“通，达也。”[15]127此即见“號通”之意。而“孚號有厉”则谓布号不畅，此适用“號通”之反意，故知“號通”即言王命通达。夬为乾下兑上，《易·象》曰：“泽上于天，夬，君子以施禄及下，居德则忌。”[3]116其说无以为解，不可信据。夬为射仪之具，故夬卦之名实取射夬以喻王命广播，此与《象传》以兑为泽象之说不侔，显与卦义不合。然而若回归兑为风象的本质，则风散以明王命传播的意义便了然明白。《毛诗序》：“风，风也，教也。风以动之，教以化之。”[8]562《论语·颜渊》：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”[24]5439皆以君德君命为风。《后汉书·郎顗传》：“风者，號令，天之威怒。”[25]《易·小畜》李鼎祚《集解》引《九家易》：“风者，天之命令也。”[13]49孔颖达《正义》：“风为號令。”[3]52亦见以风为号令的传统。尽管旧儒对《小畜》之象理解有误，但据风上于天而见夬卦之象，便知其正取兑风之象而阐释王命通达广播的意义，此即“號通”之谓。

王命之重者唯在于其亲掌天文历数，此正

合西北乾位所体现的制度与知识特点。《论语·尧曰》记尧将帝位禅让于舜，云："天之历数在尔躬，允执其中。"[24]5508其后舜禅位于禹也说了同样的话，即言此制度。乾为天，天垂象当然决定着建授农时，故王之号命实际也就是观象授时之命。此明西北天位主天应时，号令四方于农事不滞，此"號通"之意也。

柳林溪九宫图以文字形式设计四维的特殊做法，于同时代所见的九宫图像中独树一帜，显然具有着特殊的意义，其不仅为揭示四维名号的本义提供了证据，而且极大地丰富了早期文明观的思想内涵，甚至传统的绳治思想也可以在此找到渊源，其文明史价值极为重要。

二、绳治思想渊源考

中国传统文化以文德主配四维的观念不仅根深蒂固，而且也直接影响着有关国之四维的治民之道。柳林溪九宫图的"文"字何以不标于四正而独标于四维？其实正体现了先贤对于文德作为文明之本而筑为社会稳固基础的深刻思考。

文德的核心内涵在于诚信，这体现了中国传统文明观对于完善人类社会的独特价值。诚信思想的形成源自于先贤长期不懈的槷表致日活动，而日影测量虽以二绳建立起其基本的空间结构，但只有完成了对四维的认识，才能使完整的空间体系建构起来，并最终奠定人类知识体系的基础，四维对于人类社会的重要意义也正在于此。这意味着古人如果以八卦标注方位，就必须首先确定四维，尔后才可能使八卦有所措置。理由很简单，只有当人们有能力认识四维，八方的空间观才能够形成，标注八方的八卦体系也才能建立。《易·说卦》之"天地定位，山泽通气"[3]196即言四维卦，"雷风相薄，水火相射"[3]196则言四正卦，其言甚晰。《史记·龟策列传》之"四维已定，八卦相望"[20]3329，与式法之四维定局一样，都是在强调四维对于构成八方空间体系的决定作用。显然，四维不成便致空间无序，知识未开，人类社会也就将永远停滞于蒙昧。

与此同样重要的是，中国传统的文明观重在以文德树人，其具体表现就是作为个体的人的正心修身，如此才可能实现将人与禽兽相区别的成人之道。先贤以为，没有个体的文明便不会形成群体的文明，人类也就不可能进入文明的社会，这意味着作为文明社会核心要义的文德实际犹如空间体系作为其核心要义的四维，成为关乎人类社会能否建立的根本思想。换句话说，就像不识四维无以识辨八方一样，不具文德也就不可能建构起人类的文明社会，四维与文德已成为各自体系能否建构的关键。于是先贤自觉地以文德附之以四维，或以四维体现文德，借人们耳熟能详的空间常识，形象地阐明文明社会赖以建立的文德基础，并以其修身治国，形成了中华文明独有的绳治思想。

《管子》开篇之《牧民》对国之四维的思想即有系统论述，足见其作为治民之道的重要。其文云：

> 凡有地牧民者，务在四时，守在仓廪。国多财则远者来，地辟举则民留处，仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱，上服度则六亲固，四维张则君令行。故省刑之要，在禁文巧；守国之度，在饰四维；顺民之经，在明鬼神，祇山川，敬宗庙，恭祖旧。不务天时则财不生，不务地利则仓廪不盈。野芜旷则民乃菅，上无量则民乃妄。文巧不禁则民乃淫，不璋两原则刑乃繁。不明鬼神则陋民不悟，不祇山川则威令不闻，不敬宗庙则民乃上校，不恭祖旧则孝悌不备。四维不张，国乃灭亡。[26]2
>
> 国有四维，一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭。倾可正也，危可安也，覆可起也，灭不可复错也。[26]11
>
> 何谓四维？一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻。礼不逾节，义不自进，廉不蔽恶，耻不从枉。故不逾节则上位安，不自进则民无巧诈，不蔽恶则行自全，不从枉则邪事不生。[26]11

此所云国之四维，即谓礼、义、廉、耻之四德，《管子·权修》也有明论。知古治民之法，要在巩固四维。

《管子》所论礼、义、廉、耻之四维与作为传统空间思想之四维到底具有怎样的关系？其思想渊源及发展脉络究竟如何？这些问题都亟待解释。《牧民》所论国之四维，柳宗元则以为实仅二维而已⑥，学者或有申论⑦，但及四维与二维之争，仍仁智互见，故欲明绳治思想之本质，非得穷本溯源不可。今柳林溪遗址九宫资料的发现，则为这一久讼不决的古老问题的定谳提供了重要证据。

柳林溪遗址出土的120号陶支座，其柱首刻绘的九宫图像以八个“文”字与八个“隈”字分别组成了四维中的二维（图2、图3），其中由“文”字组成的为报德与背阳二维，是谓文维；而由“隈”字组成的则为常羊与“號通”二维，是谓隈维。这种独特的四维设计不仅对我们客观认识上古空间思想的形成非常重要，同时也直接影响着绳治思想的建立。

四维虽然是人们平分四方的结果，但相对的二维由于有中央的连接，因此从一开始就应被理解为贯穿中央而形成的各指二维的一条直线。显然，四维所呈现的其实并不是指向四个方位的四条直线，其与子午、卯酉二绳的交午一样，实际同样是通过两条维绳，也就是报德、背阳和常羊、“號通”两条直线交午而成的。具体到柳林溪九宫图的四维，当然就体现为文维与隈维的交午。这意味着古人在认识四维的过程中，如果其中的一维首先被认识，那么与之相反的另一维便会同时得到认识。就像二绳的两端指明了两个方位一样，四维的两端也同样指明了两个方位。这种由二维直线交午而形成的四维结构无疑即是后世四维绳治思想的渊薮。

在这种四维空间的背景下思考《管子》所述国之四维的思想，其本之于文维与隈维的二维观念则显而易见。事实上，文、隈二维之德作为四维之德的基础乃是正确理解国之四维思想的关键。文即文德，统摄礼、义；隈即廉德，统摄廉、耻。这或许即反映了二维之德与四维之德的关系。

文德与隈德实举一事之两面，文德本以诚信修心而全其内，内全则必显见于外，因即表现为廉隈之德，故文、隈二维也就是德、廉二维，实际体现着修德而成就内外的意义。以文为维喻内心之绳直，以隈为维则喻外在之严正。“隈”义同“隅”。《诗·大雅·抑》：“抑抑威仪，维德之隅。”毛《传》：“隅，廉也。”郑玄《笺》：“人密审于威仪抑抑然，是其德必严正也。古之贤者道行心平，可外占而知内，如宫室之制，内有绳直则外有廉隅。”[8]1194此正可拟比文、隈二维之德。古之修德成功，必美盛德之形容⑧。其外见之德容是为容貌，本作颂皃，也即威仪。威仪在严，所谓不怒自威，故先贤以隈廉喻之。

隈隅为廉角，与廉同义。《说文·广部》：“廉，仄也。”段玉裁《注》：“廉之言敛也。堂之边曰廉……堂边有隅有棱，故曰廉。廉，廉隅也。又曰：廉，棱也。引申之为清也、俭也、严利也。”[15]777廉为严正，既是德之外化，也是礼之外化。据此可知，绳治思想本起于二维，其一维主文信之德，一维主廉隅之德。文在正心，廉在正容。正心是为明信，正容是为严正。故修文以见廉，见廉而知德，内外兼修，表里如一，是为有德。

由文、隈二维发展为四维绳治的思想，首先就要求其名称的细化。文维别出报德与背阳二维，隈维别出常羊与“號通”二维，报德主礼，背阳主义，常羊主廉，“號通”主耻，从而使二维之德最终发展为四维之德。

文德的核心内涵本为诚信，其思想来源于人对于神明的约守，并通过虔诚的祭祀形式表现出人对神明的不欺不背，事实上这构成了人神双方的信任关系。人如果做到不欺弗知，那么神明也就必然会对人心生信任，小则保佑之，大则授命之。《管子》强调“明鬼神，祇山川，敬宗庙，恭祖旧”[26]3，即是这种观念的体现。因此，报德之维所体现的美报神明的思想其实就是文信之德。

文为德之总名，随着文德观念的发展，其内涵也日渐丰富。《国语·周语下》论文之十一义云：“其行也文，能文则得天地。天地所胙，小而后国。夫敬，文之恭也。忠，文之实也。信，文之孚也。仁，文之爱也。义，文之制也。智，文之舆也。勇，文之帅也。教，文之施也。孝，文之本也。惠，文之慈也。让，文之材也。象天能敬，帅意能忠，思身能信，爱人能仁，利制能义，

事建能智，帅义能勇，施辩能教，昭神能孝，慈和能惠，推敌能让。”[7]88-89其目虽细，然都不出诚信思想的延伸。诚然，文德主于内修，而其外在的表现则归之于礼。

人之所以修养文德，其目的当然在于以德行践之于社会生活，这就是礼，所以古人以礼训履训体，即在强调通过身体力行而显现德养。《说文·示部》：“礼，履也。”[15]3《玉篇·示部》：“礼，体也。”[27]34《白虎通义·礼乐》：“礼者，身当履而行也。”[28]因此，礼的表现重在人的行为举止，是为文的外化形容。《礼记·乐记》：“礼自外作。……礼也者，动于外者也。”[12]3347是德修于内，礼施于外，文礼一也。

文礼一体的思想实际反映了先贤的普遍认知。《诗·大雅·大明》：“文定厥祥。”毛《传》：“言大姒之有文德也。”郑玄《笺》：“问名之后卜而得吉，则文王以礼定其吉祥，谓使纳币也。”[8]1091朱熹《诗集传》：“文，礼。”[9]273《论语·子罕》：“文不在兹乎。”[24]5407朱熹《论语集注》：“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。”[29]168《荀子·非相》：“文久而息。”杨倞《注》：“文，礼文。”[30]45《荀子·正名》：“文名从礼。”杨倞《注》：“文名，谓节文、威仪。”[30]271基于这样的理解，则东北报德之维既主文德，当然也就自然可以通过其外化形式的礼得以表现。《礼记·乐记》：“乐也者，施也。礼也者，报也。乐，乐其所自生，而礼反其所自始。乐章德，礼报情反始也。……故礼有报而乐有反。礼得其报则乐，乐得其反则安。礼之报，乐之反，其义一也。”[12]3332，3347很明显，礼既为德，则报礼也就是报德，报礼反始也就是报德报本反始。故后人以报德之维主礼而成就四维之德。

文德的发展便产生了义，故义从文出。正如文信观念构成了人与神明的信任关系一样，其也同样可以拟比人神，构建起君臣的信任关系。事实上对于臣德而言，忠信的思想便会自然地发展为忠义，这就是义⑨。

《论语·学而》：“信近于义，言可复也。恭近于礼，远耻辱也。”[24]5338朱熹《论语集注》：“复，践言也。”[29]87《鬼谷子·谋》：“非独忠信仁义也。”陶弘景《注》：“义，忠信也。”[31]正如天地本有取法取财之别，取天为法，取财顺天，故天为君而地为臣，义主地道，也即臣道。《逸周书·武顺》：“地道曰义。”[32]《孟子·尽心上》：“敬长，义也。”[33]皆此之谓。准此，则西南背阳之维为坤，坤主从而为地道妻道臣道⑩，必具其德，而坤德与传统理解的地道为义的观念恰好符合，体现了臣德妇德重在对君忠义的思想，故先贤以义作为西南背阳之维所体现的道德。

属于文信之德范围的义体现着臣对君或妇对夫必须恪守的德行。西周虢季子白盘铭记子白有勤王之义，这里所说的义显然就是忠义，其臣德彰著，故为周宣王所嘉赞。这种臣子对其君主的忠义是为男子之臬，体现了臣子忠君而不事二主之义。东周黝镈铭云：“余吕王之孙，楚成王之盟仆，男子之臬，余不贰，甲天之下，余臣儿难得。”⑪其自诩忠义可见。“臬”为测影之表，古以时间为信，故测影仪具自有信实之义。男子之社会道德以信义为准则，而妇德彰明于家庭亦然。《礼记·郊特牲》：“信，妇德也，壹与之齐，终身不改，故夫死不嫁。”[12]3155此则在于全妇德之节义[34]。很明显，文德既见信义，适合西南坤德，其附之西南背阳之维，故后人以背阳之维主义而成就四维之德。

常羊之维主东南，其于柳林溪九宫图本以“隈”字表示（图4：2），或以“隈”字遍布于四维（图4：1，2），足见先民对廉角的强调，故知东南之维其实是以廉德为其本义。

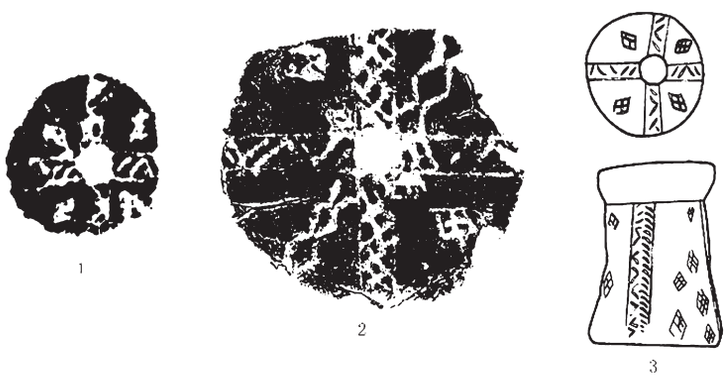

图4　柳林溪陶支座九宫图像

1.T1016⑦:43拓本　2.T0815⑧:47拓本　3.T1016⑦:43线图

“隈”字通“隅”，故隈隅即廉隅，其指房屋的边侧棱角，故廉有利义。《吕氏春秋·孟秋纪》：“其器廉以深。”高诱《注》：“廉，利也。”[35]引申则为人的行为方正而有威仪，这是内修礼文的外化表现。《论语·阳货》：“古之矜也廉，今之矜也忿戾。”皇侃《疏》：“廉，隅也。”[36]朱熹《论语集注》：“廉，谓棱角峭厉。”[29]265即见其义。《礼记·乐记》：“其敬心感者，其声直以廉。……丝声哀，哀以立廉，廉以立志。”郑玄《注》：“廉，廉隅。”[12]3311，3341也以廉利而见其威。房屋的廉角方正笔直，则其内部必绳直无邪，此见于外即可知其内，故廉又引申为人的品行端正廉直，刚正不阿，此廉德之本义。是由隈为东南常羊之维而见其廉德，故后人以常羊之维主廉而成就四维之德。

號通之维主西北乾位，乾为天，天垂象则主时，故號通即言观象授时之号令通达天下，使民不误农时。号令不通，罪自在君。耕或失时，辱必在民。故错失农时者即为耻辱。《说文·心部》：“恥，辱也。”[15]900又《辰部》：“辱，恥也。从寸在辰下。失耕时，于封畺上戮之也。辰者，农之时也，故房星为辰。田候也。”[15]1293又《晨部》：“农，耕也。”[15]189所以失耕时也就是失农时，农事始于耕，则耻辱之起即在于此。桂馥《说文解字义证》引王粲《务本论》云：“仰司星辰以审其时，俯耕藉田以率其力，封祀农稷以神其事，祈谷报年以宠其功。设农师以监之，置田畯以董之。黍稷茂则喜而受赏，田不垦则怒而加罚。种有常时，耘有常节，牧有常期，此赏罚之本。种不当时，耘不及节，牧不应期者，必加其罚。”[37]亦见失农之辱，此耻辱之本义也。

中华文明以农为本，故观象授时实为文明社会得以建立的至要工作，不违农时实为社会健康发展的基础和前提。“辱”“农”二字本皆从“辰”。《说文·辰部》：“辰，房星，天时也。”[15]1293徐锴曰：“《国语》曰：农祥晨正。民于是耕。农祥，房星，为大辰也。”[38]“辰”字本为犁辖之象形文，为农耕之田器，因耕作乃为农事之始，其行必以时，故“辰”又有时义。西周金文之纪时，凡言“辰在”者，义皆为时在。《诗·齐风·东方未明》：“不能辰夜。”毛《传》：“辰，时。”[8]742故古以房星为农祥，亦名曰辰，观其运行则可明农时，故顺时而用事。可见对于以农为本的社会而言，其首要工作就是观象授时。而观象工作素为统治者所垄断，所谓“天之历数在尔躬”，其制度见载于《周易》乾坤卦爻辞⑫。君王观象，敬之慎之如临深履薄。《易·乾》九三爻辞云：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”陆德明《释文》引郑玄云：“惕，惧也。厉，危也。”[39]知“夕惕若厉”即言夜观星象而恐有所失，自取其辱。事实上，观象授时既为君权之所出，亦自为耻辱之所由生。故耻辱之事，于君于民皆在于失农时。

农为邦本，本固邦宁。农事之正，正在不失耕时。《孟子·梁惠王上》：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。”[40]所道之理甚明。《国语·周语上》引虢文公曰：“夫民之大事在农，上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在，和协辑睦于是乎兴，财用蕃殖于是乎始，敦庞纯固于是乎成，是故稷为大官。”[7]15是农之所重，重在得时而不失。很明显，耻辱既生于失耕，其或因号令不通之阻，则西北天位正可以应时主耻，故后人以西北號通之维主耻而成就四维之德。

准此则知，国之四维的思想源出于二维的事实是相当清楚的，而二维的基础则是文德，这是原始文明观的集中体现。当然，随着文明的进步，文、隈二维所体现的内文外廉的道德体系逐渐发展为礼、义、廉、耻的四维思想，成为治国理民的绳治之道。至《管子》重建国之四维的观念，则在早期文、隈二维思想的基础上，对礼、义、廉、耻四维的德行内涵加以完善。其以礼取节人，强调礼旨。义取不自进，强调合宜。廉为不蔽恶，强调清廉。耻为不从枉，强调守正。从而对国之四维的思想注入了合乎时代需要的新的理解。

柳林溪九宫图以“文”字充当四维的设计，从根本上建立了以文德经纬天地的绳治观念。《诗·大雅·皇矣》：“比于文王。”毛《传》：“经纬天地曰文。”孔颖达《正义》引服虔云：“德能经纬顺

从天地之道，故曰文。”[8]1120-1121《左传·昭公二十八年》：“经纬天地曰文。”[41]《尚书·尧典》：“钦明文思安安。”郑玄《注》：“经纬天地谓之文。”[42]很明显，先民建立了文明社会，这使作为文明社会的天地背景必然具有了文明的特征，那么戴天履地的天地也就必须成为文明的天地，这意味着交织经纬而形成的天地，其经线纬线自然具有了文德的意义。基于这种认识，文德不仅布于社会，更要布于天地。何尊铭文记周成王“龏（恭）德裕天”⑬，德既然充满了天，交织天地的经纬之线也就必然具有着文德的意义，由质经质纬而成为文经文纬，使经纬之线富有了文德的内涵。从这个意义上说，“文”便成为织就天地的纹丝，因而成为了“纹”的本字。《说文·文部》：“文，错画也。”段玉裁《注》：“纹者，文之俗字。”[15]744《玉篇·糸部》：“纹，绫纹也。”[27]5448《集韵·文韵》：“纹，织文。”[43]显然，古人修文而外见德容，故致“文”有图画之意。或更以文德经纬天地，又使“文”具有了纹织之意。其思想脉络清楚可见。今观柳林溪先民以“文”字布为四维，其所体现的以文德经纬天地的观念至为明确。

综上所述，柳林溪先民已经具备了绳治思想，这是作为中华文明核心的道德体系的体现。完善的空间观所具有的四维方位已经被赋予了文、隈的道德内涵，并直接影响着后世报德、背阳、常羊、號通四维观念的形成。先民初以文、隈二字兼表四维，其中文主内修之文德，隈主外化之廉德，成为礼、义、廉、耻国之四维思想之源。

注释

①参见国务院三峡工程建设委员会办公室、国家文物局编著：《秭归柳林溪》，长江三峡工程文物保护项目报告乙种第二号，科学出版社2003年版。文中图2、3、4所收资料分别见于《秭归柳林溪》第42、73、82、118页。②参见冯时：《华夏文明考源——柳林溪先民的宇宙观》，《中国文化》第57期，2023年。③⑤⑫分别参见冯时：《文明以止：上古的天文、思想与制度》，中国社会科学出版社2018年版，第77、78、302-355页。④参见冯时：《殷历岁首研究》，收录于《尚朴堂文存》，中国社会科学出版社2021年版。⑥柳宗元：《四维论》，《唐宋八大家文钞校注集评》，中华书局2004年版。⑦林素英：《〈管子·牧民〉“四维”说新解》，《管子学刊》2017年第4期。⑧《毛诗序》曰：“颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。”⑨参见冯时：《西周金文所见“信”、“义”思想考》，（台湾）《文与哲》第6期，2005年。⑩《易·坤·文言》曰：“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。”⑪参见吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海古籍出版社2012年版，编号15797、15798、15799、15803。⑬参见中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》，中华书局1992年版，编号06014。

参考文献

[1]王先慎.韩非子集解[M].钟哲，点校.北京：中华书局，1998：445.

[2]冯时.文明论[C]//韩国河.根与魂：考古学视野下不断裂中华文明研究.北京：科学出版社，2022：30-43.

[3]十三经注疏：周易正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[4]何宁.淮南子集释[M].北京：中华书局，1998.

[5]冯时.昆仑考[J].中国文化，2022(2)：117-132.

[6]向宗鲁.说苑校证[M].北京：中华书局，1987.

[7]徐元诰.国语集解[M].王树民，沈长云，点校.北京：中华书局，2002.

[8]十三经注疏：毛诗正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[9]朱熹.诗集传[M].赵长征，点校.北京：中华书局，2017.

[10]陈奂.诗毛氏传疏[M].滕志贤，整理.南京：凤凰出版社，2018.

[11]荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京：文物出版社，1998：163.

[12]十三经注疏：礼记正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[13]李鼎祚.周易集解[M].北京：中央编译出版社，2011.

[14]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦，点校.北京：中华书局，1983：170.

[15]段玉裁.说文解字注[M].许惟贤，整理.南京：凤凰出版社，2015.

[16]高诱.淮南子注[M].上海：上海书店，1986.

[17]十三经注疏：周礼注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：1410.

[18]冯时.中国天文考古学[M].北京：中国社会科学出版社，2010.

[19]何建章.战国策注释[M].北京：中华书局，1990：967.

[20]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.

[21]黄晖.论衡校释[M].北京：中华书局，1990：649-650.

[22]周祖谟.广韵校本[M].北京:中华书局,2004:173.
[23]冯时."文邑"考[J].考古学报,2008(3):273-290.
[24]十三经注疏:论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
[25]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965:1074.
[26]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004.
[27]胡吉宣.玉篇校释[M].上海:上海古籍出版社,1989.
[28]班固.白虎通疏证[M].陈立,疏证.吴则虞,点校.北京:中华书局,1994:632.
[29]朱熹.论语集注[M].郭万金,编校.北京:商务印书馆,2015.
[30]荀况.荀子[M].杨倞,注.耿芸,标校.上海:上海古籍出版社,2014.
[31]鬼谷子.鬼谷子[M].陶弘景,注.张卫国,注译.武汉:崇文书局,2007:74.
[32]黄怀信,张懋镕,田旭东.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,2007:310.
[33]焦循.孟子正义[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,1987:899.
[34]杨树达.汉代婚丧礼俗考[M].南昌:江西教育出版社,2018:32-36.
[35]许维遹.吕氏春秋集释[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2009:155.
[36]皇侃.论语义疏[M].高尚榘,校点.北京:中华书局,2013:461.
[37]桂馥.说文解字义证[M].济南:齐鲁书社,1987:282.
[38]徐锴.说文解字系传[M].北京:中华书局,1987:1298.
[39]陆德明.经典释文[M].北京:中华书局,1983:19.
[40]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5798.
[41]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4602.
[42]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:249.
[43]丁度,等.集韵[M].上海:上海古籍出版社,2017:128.

Examining the Thoughts of Shengzhi（绳治,Rule of Rope）in Traditional China

Feng Shi

Abstract: In traditional culture, the emphasis on chengren zhidao(成人之道,"the way of cultivating man")with wende(文德,"civilized virtue")oriented, and the thoughts of shengzhi(绳治,rule of rope, i.e. to govern, resembling the celestial coordinates, with wende as its foundation)in governing state and cultivating people thereof developed, which is reflected through the traditional concept of time and space, features Chinese civilization significantly. The question of the origin of these thoughts, which used to be unresolved, becomes solvable as important evidences from archaeological materials are available. The discovery of carved graphs on some of the pottery pedestals unearthed from the Neolithic site at Liulinxi, Zigui county, Hubei province, being identified as the earliest Chinese characters known by now, is of great importance to the research of the origin of the Huaxia civilization against the background of Yixia Dongxi(夷夏东西,the Yi in the East and the Xia in the West)in ancient China as well as that of the creation of Chinese characters. The images of wuwei-tu(五位图,"the diagram of five positions")and jiugong-tu(九宫图,"the diagram of nine palaces"), some of which are represented graphically as ersheng(二绳,"two ropes")or siwei(四维,"lines bonding the four corners")as seen in Liulinxi relics, indicate that the ancient inhabitants there not only had already possessed the notion of expressing civilization via the character wen(文,"civility"), but also had attributed the meaning of wende to time and space, thereby facilitating us to trace the history of the Chinese civilization to 7000 years ago. Such design, by representing the wende notion via the spatial ropes, brilliantly denotes one characteristic of Chinese civilization, i.e. the thoughts of rule of rope, which reveals the essence of siwei, and becomes the source of the traditional policy of governance.

Key words: the thoughts of rule of rope; siwei; Huaxia; origins of civilization; Neolithic site at Liulinxi of Zigui county

[责任编辑/知　然]

郭店儒家竹书文献问题新论*
——以《尊德义》《六德》《成之闻之》《性自命出》为中心

丁四新

摘　要：郭店简《语丛》前三篇的资料主要来源于春秋晚期至战国早期的儒学文献，其他儒家竹书也很可能写于春秋晚期至战国早期。大体上说来，郭店儒家竹书可以看作孔子和子思子的著作集。《尊德义》《六德》《成之闻之》《性自命出》四篇无论是在文本上还是在思想上都高度相关。前三篇很可能是孔子本人的著作，后一篇的作者或者是孔子本人，或者是其弟子。即使《性自命出》是孔子弟子的著作，从思想来源看，它主要反映的还是孔子思想。此前，学界或将郭店儒家竹书判定为“孔孟之间”的著作，或将其都推测为《子思子》的一部分，这两种流行意见都在较大程度上低估了郭店简的文献价值和思想价值。依此，孔子本人的思想和哲学应当据郭店简等资料得到重新解释和构造。

关键词：郭店简；《尊德义》；《六德》；《成之闻之》；《性自命出》

中图分类号：B222.9　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0023-11

文献问题是理解有关文本及其思想的前提和基础。郭店简是近三四十年来最重要的一批战国出土文献。在研究郭店简的过程中，学者发表了众多观点和意见，提出了许多问题。其中，有些问题已经解决，人们达成了一致意见；有些问题则至今未能达成一致意见。此前，学者或认为郭店儒家竹书是孔孟之间（不包括孔子和孟子）的著作，或认为是《子思子》的一部分。这两个意见曾颇为流行，但现在看来未必正确。故郭店儒家竹书文献的归属问题值得我们高度关注和重新检视。

一、学派性质与作者问题

（一）几种看法

郭店儒家简一共包括十三篇，它们是《尊德义》《六德》《成之闻之》《性自命出》《五行》《缁衣》《鲁穆公问子思》《穷达以时》《唐虞之道》《忠信之道》《语丛一》《语丛二》《语丛三》。关于《语丛》四篇，郭店简的原整理者只作了一个比较笼统的判断，云：“其体例与《说苑·谈丛》《淮南子·说林》相似。”[1]现在看来，《语丛》前三篇无疑属于儒家性质，它们都由格言式的语句组成，应当出自此前比较重要的儒家典籍。《语丛四》由多段文字组成，与《语丛》前三篇的内容并不类似。笔者曾认为《语丛四》属于“权谋纵横游士的作品或言论集结”[2]，李零题名为《说之道》，并认为其“所述亦属‘谋’‘言’”[3]，属于道家阴谋派的著作。李氏看法，与笔者意见相近。简言之，《语丛四》不属于儒家著作。

另外，关于《唐虞之道》的思想性质，比利时汉学家戴卡琳曾有一个很巧妙的说法，认为它

收稿日期：2022-12-05
***基金项目：**国家社会科学基金重大项目“出土简帛四古本《老子》综合研究”（15ZDB006）。
作者简介：丁四新，男，清华大学人文学院哲学系教授、博士生导师（北京　100084），主要从事中国哲学、儒家经学和简帛思想研究。

具有“墨子和杨朱的血液在儒家的筋肉里”的特性[4]。这表明，戴卡琳一方面承认《唐虞之道》属于儒家性质，另一方面认为此篇竹书掺杂了比较浓重的杨墨成分①。不过这一看法基本上没有得到汉语学界的回应。笔者认为，构成早期儒家思想的成分比较复杂，人们很容易受到简单化的“儒家”标准如孔子、孟子、荀子以及后起之“家”（学派）概念的影响，于是在阅读、理解和解释一份古典文本时很容易按照既有标准来作出思想分析和学派判断。而这种分析和判断有可能符合实际，是正确的；也有可能是被误导的，未必正确。笔者认为，《唐虞之道》应当被判断为儒家著作，但它里面是否流动着杨墨的血液则是一个值得怀疑的问题。

与此相应，李学勤先生一度怀疑《唐虞之道》《忠信之道》两篇的学派性质。他说：“此外还有《唐虞之道》《忠信之道》两篇，虽有近于儒学的语句，但过分强调禅让，疑与苏代、厝毛寿之流游说燕王哙禅位其相子之（公元前316年）一事有关，或许应划归纵横家，容当别论。”[5]14很难说李先生的推测是对的。“忠信”是孔子及先秦儒家共同推崇的美德，这可以参见《论语》《孟子》《荀子》《礼记》等书。“禅让”是孔子、孟子都宣讲的儒学大义，这可以参见《论语·尧曰》《孟子·万章上》两篇。另外，上博简《子羔》《容成氏》《虞夏殷周之治》《举治王天下》四篇竹书也都谈论了禅让问题。实际上，李先生很快放弃了上述观点，随后他认为郭店儒家竹书都属于《子思子》。

在郭店竹书的文献问题上，庞朴和李学勤先生的意见影响巨大，最值得注意。庞朴先生曾给郭店儒家竹书定位，认为它们是思孟学派的著作，其出土“补足了孔孟之间思想链条上所曾经缺失的一环”②。而所谓“孔孟之间”，据庞先生之意，不包括孔子和孟子两人在内。这即是说，在庞先生看来，郭店儒家竹书介于孔子和孟子之间，但它们既不是孔子的著作也不是孟子的著作，而是联系孔孟之间的一个中间环节。庞先生的这个判断在当时代表了绝大多数学者的看法，大家予以默认。从当时的学术风气和观念来看，人们感到庞先生的意见很合理，很难设想郭店儒家简中会存在孔子本人的著作。现在看来，郭店儒家简的发现及其出版本身即是现当代中国学术风气和学术观念改变的一个重要事件和重要环节：在此之前，疑古主义占据中国古典学术界的统治地位；在此之后，疑古主义遭到持续的学术反思和批判而迅速式微，并在21世纪初大抵瓦解和被抛弃③。笔者当初和绝大多数学者一样，接受了庞先生所谓“孔孟之间”的判断。实际上，连倡导“走出疑古时代”的李学勤先生也暗中认可此看法。从当时的情况来看，庞先生的意见显得如此合情合理，以至于很少有学者意识到庞先生的意见可能存在武断之处。现在看来，郭店儒家竹书是否存在孔子本人或者春秋晚期的著作，这是一个严肃的学术问题，有待于再作探讨和回答。

与庞朴先生同时，李学勤先生也提出了一个影响颇大的观点，他认为全部郭店儒家竹简都属于《子思子》的一部分。他先认为：“简中的一部分是《子思子》，即孔子之孙孔伋一系的作品……《缁衣》《五行》《鲁穆公》和别的子思一系的作品，称为《子思子》是恰当的。”[6]随后他认为：“这些儒书都与子思有或多或少的关联，可说是代表了由子思到孟子之间儒学发展的链环。”[5]16其所说“这些儒书”，具体指《缁衣》《五行》《六德》《成之闻之》《性自命出》《尊德义》诸篇。进而他认为：“郭店简的出现，对学术史研究的影响是多方面的。简的主要内容，属于道家的是《老子》，属于儒家的我认为是《子思子》。”[7]在李先生第一说的基础上，姜广辉作了推广，他认为：“综上文所论，《郭店楚墓竹简》中《唐虞之道》《缁衣》《五行》《性自命出》《穷达以时》《求己》（原题《成之闻之》前半部）《鲁穆公问子思》《六德》诸篇为子思所作。”[8]姜说与李学勤先生《子思子》说相同。

《缁衣》《五行》属于孔子之孙子思子的著作，这已成为学界共识④。从思想的关联性来看，《五行》是孟子思想的重要来源，孟子在吸收《五行》思想，特别是其四行说的基础上创造性地阐发了人性善的主张。另外，《五行》亦见于长沙马王堆帛书，只不过帛书《五行》由“经”“说”两个部分组成。《鲁穆公问子思》《穷达以时》两篇也比较可能属于《子思子》著作。前者直接以子思子为叙述中心，因此推断其为子思

子后学著作而被收入《子思子》一书中，这是比较合理的。《穷达以时》篇与《鲁穆公问子思》篇同简制，书迹出于同一手。从内容看，它完全符合子思子的价值观和思想性格，故此篇竹书收入《子思子》，也是可能的。不过，正如廖名春所说，《穷达以时》篇也可能属于孔子本人著作。至于其他郭店儒家竹书，是否必定出自《子思子》或为子思子著作，这是一个值得审慎对待的问题。

（二）提出观点

近年来，藏在笔者心中的一个观点日渐明朗起来，即郭店简《尊德义》《六德》《成之闻之》三篇很可能是孔子本人的著作，《性自命出》如果不是孔子本人著作，也是其弟子著作。而即使是其弟子著作，《性自命出》在理论上最基础的部分也应当出自孔子，反映了孔子本人的思想。如果上述推论可以成立，那么我们对于这批儒家竹书将获得崭新的认识，即郭店儒家竹书主要是由孔子及其孙子思子的著作组成的，既是孔氏家学，又是整个先秦儒学的基础。而由此，我们对于孔子本人思想的认识将获得重大突破，可以依据郭店儒家竹书还原、重构和改写孔子思想。郭店简当初引起国内学界及国际汉学界的广泛关注，首先是凭借了《老子》简。可以预见，如果当初人们知道其中存在孔子本人著作，那么郭店简引发的关注将会更大，有些人会感到更加兴奋。庞朴先生的“孔孟之间”说和李学勤先生的“《子思子》”说，在当时无疑是有积极意义的，但是现在看来，庞、李二氏的看法实际上严重低估了郭店简的学术价值和意义，并妨碍了更激进但也许更正确的观点的提出和传播。

《尊德义》《六德》《成之闻之》是孔子本人著作，其支持证据相当坚实和丰富。笔者认为，《性自命出》不论其是否为孔子本人著作，其理论上最富创造性的部分其实来自孔子，是对孔子思想的反映和转述。《五行》《缁衣》《鲁穆公问子思》或者是子思子本人著作，或者是其弟子著作，它们都主要反映了子思子的思想。《语丛》前三篇是格言式语句的抄录和汇集，它们很可能主要来自春秋末期至战国早期的儒家典籍，其中不乏孔子和子思子的书篇。由此看来，《语丛》前三篇也在一定程度上反映了孔子和子思子两人的思想。

当然，笔者提出《尊德义》《六德》《成之闻之》三篇是孔子本人著作，以及《性自命出》是孔子或其弟子著作的观点，部分学者或许会感到相当震惊，但学术工作的价值和意义正在于：一是先觉觉后觉；二是给出充分的证据和论证；三是进行恰当的分析和解释。职此之由，笔者在下文将就如上观点作出较为详细的论证。

二、《尊德义》《六德》《成之闻之》是孔子本人著作

早在1998年，廖名春就提出了一个颇富个性的观点，他认为郭店儒家竹书可分为三类：“第一类是孔子之作，它们是《穷达以时》《唐虞之道》《尊德义》。第二类是孔子弟子之作，它们是《忠信之道》《成之闻之》《六德》《性自命出》。其中《忠信之道》是子张之作，《性自命出》是子游之作，《成之闻之》《六德》可能是县成之作。第三类是《子思子》，为子思及其弟子所作，它们是《缁衣》篇、《五行》篇、《鲁穆公问子思》。”[9]

廖名春大概是第一位正式提出郭店儒家简存在孔子本人著作的学者。他认为《穷达以时》《尊德义》是孔子所作，在笔者看来，这个意见很可能是正确的。《唐虞之道》的一个基础思想与《穷达以时》相同，故《唐虞之道》也可能为孔子本人著作。不过，廖氏认为《成之闻之》《六德》是孔子弟子县成之作，这是不对的。因为他的这一判断建立在一个文本释读的错误之上，而这个错误即是“成之闻之”的命名问题。这篇竹书被命名为“成之闻之”，其实是不对的。就原简文来看，“成之”二字与“闻之”二字不在同一语句中，且“成”字应当读为“诚”。竹书原文作“是以君子贵成（诚）之”和“闻之曰”两句。由此可见，“成之”既非人名，也非“闻之”的主语，因此“成之”无缘指孔子的弟子县成。《忠信之道》是否为子张之作，这也很难说，因为“忠信”不是只有子张氏才肯定的美德。《性自命出》是否必定为子游之作，现在看来，也很成问题。

（一）《尊德义》是孔子本人著作

大约与廖名春同时，陈来也认为郭店儒家

竹书可能存在孔子本人著作。他先是怀疑这批竹简中应当有孔子的东西或者孔子本人的著作⑤。后来，他具体指明："《尊德义》与孔子有密切的关系，甚至可能就是孔子本人的论述，而由弟子传述下来。"[10]再后来，他更加明确地指出："郭店竹简的简文发布后，学者多注目于'孔孟之间'，这是合理的，也是自然的。但我也想指出，竹简带给我们的课题和可能性，虽以孔孟之间为主，但也包括对孔子本人的新的理解的可能性，这一点也不应忽视。"[11]568又说："竹简儒书中的上述话，在今传典籍中作孔子曰或子曰，但在竹简中除《缁衣》外，都并未说明是引自孔子。这是很值得注意的。特别是《尊德义》，短短一篇竟有三处见于《论语》《缁衣》《孟子》中的孔子语，实在令人玩味。如果能确定竹简中的个别篇是作为孔子本人的思想传述的，那么有关孔子研究的思想资料就扩大了。"[11]568-569从这两段引文来看，陈来虽然未能彻底摆脱庞朴所谓郭店儒家简介于"孔孟之间"的说法，但是对其有所批评和纠正，他认为郭店简在一定程度上可以反映孔子思想，同时认为个别篇目（如《尊德义》）可能是孔子本人著作，这是颇富建设性的。

笔者认为，《尊德义》是孔子本人著作，这一点已经确凿无疑⑥。在此基础上，笔者进一步认为《六德》《成之闻之》两篇也很可能是孔子本人著作；而与此三篇佚书同简制的《性自命出》篇，或者是孔子本人著作，或者是其弟子著作。

《尊德义》篇是孔子本人著作，笔者做过充分的论证，现摘要如下：

> 竹书《尊德义》篇是孔子本人的著作，本文为此作出了文献的直接证明、文献的间接证明和思想一致性的证明。其中，第一种证明最为关键。本文收集了十条与《尊德义》文字相应且标明了"子曰""孔子曰"的文献证据，这些证据的效力从总体上看是充足的，可以支撑和证成本文的观点。第二种证明阐明了《尊德义》的写作不会晚于战国早期，且比较可能早至春秋末期。第三种证明显示《尊德义》的思想与《论语》中孔子的思想是一致的，不存在彼此矛盾或互绌的情况。《尊德义》是目前第一篇可以被确证为孔子本人著作的竹书，意义重大；它与同简制、同书迹且思想相互关联的另外三篇郭店竹书一起，将直接影响孔子本人著作的构成及今人对其思想的重构。[12]

上述所说"文献的直接证明"十条证据，因其证明效力很高，材料过硬，故笔者在此引述如下。

1.《尊德义》简21—22曰："民可使道之，而不可使知之。"这一条简文见于《论语·泰伯》所载"子曰"："民可使由之，不可使知之。"

2.《尊德义》简28曰："德之流，速乎置邮而传命。"这一条简文见于《孟子·公孙丑上》引"孔子曰"："德之流行，速于置邮而传命。"又见于《吕氏春秋·上德》篇载"孔子闻之曰"："德之速，疾乎以邮传命。"

3.《尊德义》简36—37曰："下之事上也，不从其所命，而从其所行。上好是物也，下必有甚焉者矣。"这一条简文见于《礼记·缁衣》载"子曰"："下之事上也，不从其所令，从其所行。上好是物，下必有甚者矣。"郭店简、上博简《缁衣》同。又见于《孟子·滕文公下》引"孔子曰"："上有所好者，下必有甚焉者矣。"又见于清华简《治政之道》简3曰："上风，下草。上之所好，下亦好之，上之所恶，下亦恶之。"这是化用了孔子的话。此外，《成之闻之》简7也有相近的语句。

4.《尊德义》简1曰："尊德义，明乎民伦，可以为君。"这一条简文见于《孝经·圣治》引"子曰"："德义可尊，作事可法。"又《孟子·尽心上》曰"尊德乐义"，同书《滕文公上》曰"皆所以明人伦也"，《离娄下》曰"察于人伦"，显然孟子继承了《尊德义》"尊德义，明乎民伦"这两句话。

5.《尊德义》简6—7曰："圣人之治民，民之道也……造父之御马，马也之道也。"这一条简文见于《孔子家语·王言解》"子曰"："虽有国之良马，不以其道服乘之，不可以道里。虽有博地众民，不以其道治之，不可以致霸王。"

6.《尊德义》简23—24曰："君民者，治民复礼，民除害智。"这一条简文见于《论语·颜渊》"子曰"："克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。"又见于《左传·昭公十二年》引"仲尼曰"："古也有《志》：'克己复礼，仁也。'"

7.《尊德义》简24曰："为邦而不以礼，犹御之无策也。"这一条简文见于《礼记·礼运》"孔子曰"："故治国不以礼，犹无耜而耕也。"《孔子家语·礼运》所载"孔子曰"的文字相同。

8.《尊德义》简29曰："其载也无重焉，交矣而弗知也。"这一条简文见于上博简《孔子诗论》简20"孔子曰"："其言有所载而后纳，或前之而后交，人不可捍也。"

9.《尊德义》简32—34曰："不爱则不亲……不忠则不信……恭则民不怨。"这一条简文见于《礼记·缁衣》引"子曰"："故君民者，子（慈）以爱之，则民亲之；信以结之，则民不倍；恭以莅之，则民有逊心。"此数句亦见两种楚简《缁衣》。

10.《尊德义》简6—8曰："莫不有道焉，人道为近。是以君子人道之取先。"这一条简文见于《礼记·中庸》引"子曰"："道不远人，人之为道而远人，不可以为道。"[12]

以上十条证据过半具有很强的证明效力。据此，我们完全可以断定《尊德义》的作者即是孔子本人。反观此篇竹书，通篇没有出现一次"子曰"或"孔子曰"，与上述所引诸证据出自"子曰"或"孔子曰"的情况形成了鲜明对照，这说明此篇竹书很可能或只可能是孔子本人的著作。

（二）《六德》《成之闻之》是孔子本人著作

除了同简制、同书迹这两重因素外，笔者之所以推断《六德》《成之闻之》两篇同样都属于孔子本人著作，这是基于这两篇竹书与《尊德义》具有文本及思想上的紧密关系⑦。

先看《六德》《尊德义》《成之闻之》三篇文本的关系。通过比较，可知这三篇竹书的写作时间有先后之别。具体来说，《六德》篇应当早于《尊德义》《成之闻之》两篇，而《尊德义》篇又当早于《成之闻之》篇。

1.《尊德义》简1曰："尊德义，明乎民伦，可以为君。""尊德明伦"是竹书《尊德义》的基本命题，而"明乎民伦"之义即具体见于《六德》篇。"民伦"，或称"人伦"（《成之闻之》简31）。"民伦"的具体内容是什么，《尊德义》并没有具体作答或予以具体指明。从逻辑上来看，尽管"尊德明伦"具有更高的统摄性，但是它必须以《六德》篇为基础，因为此篇竹书指明了"民伦"的具体内容，具体阐明了所谓"明乎民伦"命题。据《六德》篇，"民伦"指六位或三大法。所谓六位，指夫、妇、父、子、君、臣六者（《六德》简8）；所谓三大法，指"男女别""父子亲""君臣义"。据笔者的论证，六位说、三大法说的实际内容至春秋时期已经为人所共知和习知，而孔子很可能是六位说或三大法说理论的总结者和提高者。据《论语·泰伯》"齐景公问政"章及《史记·孔子世家》，孔子可能在三十五六岁时已经对六位说或三大法说作了深入而系统的思考，故《六德》篇可能是孔子早年的著作⑧。简言之，竹书《六德》篇的写作当早于《尊德义》篇。

2.《成之闻之》简31—32曰："天降大常，以理人伦，制为君臣之义，著为父子之亲，分为夫妇之辨。"这段简文认为，三大法是人伦的具体化，人伦来自大常，而大常降自天；而天是大常、人伦、三大法的终极根源。很显然，简文"制为君臣之义，著为父子之亲，分为夫妇之辨"即出自《六德》篇。《六德》简33—34曰："男女别生焉，父子亲生焉，君臣义生焉。"又，《成之闻之》简37—40曰："昔者君子有言曰：'圣人天德。'盖言慎求之于己，而可以至顺天常矣。《康诰》曰：'不还大戛，文王作罚，刑兹亡（无）赦。'盖此言也，言不奉大常者，文王之刑莫重焉。是故君子慎六位以巳天常。""巳"当读为"嗣"或"翼"⑨。"嗣"，续也（《尔雅·释诂上》）。"翼"，敬也（《尔雅·释诂下》）。这一段《成之闻之》引文与同篇简31—32的一段文字相呼应，很显然，其中的"六位"即《六德》篇所说的六位。由此可知，《成之闻之》的相关论述是建立在《六德》篇基础上的。换言之，《成之闻之》的写作只可能晚于《六德》篇。

3.《尊德义》简8—9曰："察者出，所以知己。知己所以知人，知人所以知命，知命而后知道，知道而后知行。"《成之闻之》简19—20曰："故君子所复之不多，所求之不远，察反诸己而可以知人。是故人之爱己也，则必先爱人；欲人之敬己也，则必先敬人。"比较这两段文字，《成之闻之》"察反诸己而可以知人"一句其实是对于《尊德义》"察者出"下六句的省约表达，其目的是论证"是故人之爱己也，则必先爱人；欲人之敬己也，则必先敬人"四句。又，《尊德义》简21—22曰："民可使道（导）之，而不可使知之。

民可道也，而不可强也。”《成之闻之》简15—17曰：“上不以其道，民之从之也难。是以民可敬道（导）也，而不可掩也；可御也，而不可牵也。”比较这两段文字，它们的意思很相近，据此可知这两篇竹书的写作年代相距不远。而联系上一则证据来看，《尊德义》篇似乎早于《成之闻之》篇的写作。综合来看，《六德》篇的写作早于《尊德义》篇，而《尊德义》篇的写作又早于《成之闻之》篇。这三篇竹书在文本上彼此关联，且在思想上紧密联系，构成一个系统。

再看《六德》篇与孔子的关系。竹书《六德》篇是孔子本人著作，这一点不但可以从《六德》篇的写作早于《成之闻之》《尊德义》两篇推论出来，而且可以从其他证据来作同样的推论。

1.《六德》简23—24曰：“故夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣，六者各行其职，而狱讼无由作也。”《六德》简35—38曰：“故夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣，此六者各行其职，而狱讼蔑由亡〈作〉也。君子言信焉尔，言诚焉尔，设外内皆得也。其反，夫不夫，妇不妇，父不父，子不子，君不君，臣不臣，昏所由作也。”《六德》简所说的思想，即直接见于《论语·颜渊》“齐景公问政”章，是章曰：“齐景公问政于孔子，孔子对曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’公曰：‘善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？’”从理论形态来看，《六德》篇的伦理学属于位分伦理学，这篇竹书对位分伦理学作了系统的概括和总结。结合多种证据和因素，笔者推断，孔子应当是位分伦理学在理论上的总结者和提高者；进一步，《六德》篇应当是孔子本人的著作[10]。

2.《六德》简24—26曰：“观诸《诗》《书》，则亦在矣。观诸《礼》《乐》，则亦在矣。观诸《易》《春秋》，则亦在矣。”《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六者联言，又见于郭店简《语丛一》第36—44号简。《语丛》诸篇是对前代重要文献的语摘，由此可知《六德》篇必作于《语丛一》之前。而将《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六者关联在一起，作为教学用的基本典籍，这是孔子所为。《庄子·天运》篇即载孔子谓老聃曰：“丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经，自以为久矣。”《礼记·经解》即引“孔子曰”：“入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。”这两条传世文献皆可以为证。

3.《六德》简30—31曰：“门内之治，恩掩义；门外之治，义斩恩。”这条简文见于《性自命出》简58—59，曰：“门内之治欲其掩也，门外之治欲其折也。”这两段简文及其文义高度近似。衡量简文，《性自命出》“欲其掩”“欲其折”的语意有所省略，当据竹书《六德》和《礼记·丧服四制》补足。据此推断，竹书《性自命出》的写作只可能晚于《六德》篇。此前，学界一般认为《性自命出》是孔子弟子著作。

4.《六德》简31—33曰：“仁类柔而属，义类刚而绝。仁柔而匿，义刚而简。匿之为言也，犹匿匿（慝）也，小而轸多〈者〉也。”这一条简文见于《五行》简37—42，曰：“不柬（简），不行；不匿，不辩（辨）于道。有大罪而大诛之，柬（简）也。有小罪而赦之，匿也。有大罪而弗大诛也，不行也。有小罪而弗赦也，不辩（辨）于道也。柬（简）之为言犹练（间）也，大而罕者也。匿之为言也犹匿匿（慝）也，小而轸者也。柬（简），义之方也。匿，仁之方也。刚，义之方；柔，仁之方也。‘不竞不絿，不刚不柔’，此之谓也。”两相比较，竹书《五行》带有明显的解释色彩，是对于《六德》篇相关语句的解说，因此《六德》篇的写作应当早于竹书《五行》。将这些证据综合起来看，我们完全可以得出竹书《六德》篇是孔子本人著作的结论。

再看《成之闻之》篇与孔子的关系。竹书《成之闻之》篇同样是孔子本人的著作，这可以得到众多证据的支持。

1.《成之闻之》简6—7曰：“是故上苟身服之，则民必有甚焉者。”这条简文与《尊德义》“下之事上也，不从其所命，而从其所行。上好是物也，下必有甚焉”五句很相近，且后者被《礼记·缁衣》记为“子曰”，被《孟子·滕文公上》记为“孔子曰”。《礼记·缁衣》引“子曰”：“下之事上也，不从其所令，从其所行。上好是物，下必有甚者矣。”《孟子·滕文公上》载“孔子曰”：“上有好者，下必有甚焉者矣。”

2.《成之闻之》简17—19曰：“富而分贱，则

民欲其富之大也；贵而能让，则民欲其贵之上也。反此道也，民必因此重也以复之，可不慎乎？”《说苑·杂言》载“孔子曰”：“夫富而能富人者，欲贫而不可得也；贵而能贵人者，欲贱而不可得也；达而能达人者，欲穷而不可得也。”很明显，两段引文的意思相近。

3.《成之闻之》简20曰：“是故欲人之爱己也，则必先爱人；欲人之敬己也，则必先敬人。”《说苑·政理》载“孔子曰”：“爱人者，则人爱之；恶人者，则人恶之。”这段话又见于《孔子家语·贤君》所载“孔子曰”。所引《说苑》《孔子家语》文字与《成之闻之》简文前两句的意思相近。

4.《成之闻之》简33–34曰：“是故君子簟席之上，让而援幼；朝廷之位，让而处贱，所宅（度）不远矣。”与这段简文相近的文句即见于《礼记·坊记》所载“子云”：“衽席之上，让而坐下，民犹犯贵。朝廷之位，让而就贱，民犹犯君。”

5.《成之闻之》简24曰：“形于中，发于色，其诚也固矣，民孰弗信？”这段简文与《六德》简36—37“君子言信焉尔，言诚焉尔，设外内皆得也”的意思很相近。同时，我们看到，《成之闻之》所谓“形于中，发于色”的诚信功夫，在竹书《五行》和《孟子》中得到推阐。

6.《成之闻之》简26—28曰：“圣人之眚（性）与中人之眚（性），其生而未有非（分）之，节于而（能）也，则犹是也。虽其于善道也，亦非有择数以多也；及其博长而厚大也，则圣人不可由与埠之。此以民皆有眚（性），而圣人不可慕也。”这段话与《论语·阳货》所载孔子曰“性相近也，习相远也”，《性自命出》所谓“四海之内其眚（性）一也，其用心各异，教使然也”及《孟子·离娄下》《尽心上》的“几希”说相近[11]。综合如上几条证据，我们可以推断，竹书《成之闻之》篇是孔子本人著作。

三、《性自命出》与孔子的关系

《性自命出》是一篇十分重要的儒家佚籍，这篇竹书围绕天、命、性、心、情、道、教等基本概念及相关命题展开，涉及儒家思想的最基本层面和最基本结构，引起了学者的极大关注，研究成果众多。关于这篇竹书的作者，学界存在多种说法[12]。主流意见认为《性自命出》的作者是孔子弟子子游，其根据是《性自命出》有一段文字出现在《礼记·檀弓下》中，并标明为“子游曰”。不过，《性自命出》是否为子游氏之儒的著作，以及与孔子的关系如何，现在看来是两个值得再讨论的问题。

（一）《性自命出》与《性情论》的关系

《性自命出》又出现在上海博物馆藏的一批战国竹简中，整理者将其命名为《性情论》。比较这两个抄本，它们存在一些重大不同。《性自命出》更完善、更系统，且分上下篇；而《性情论》则缺少《性自命出》“凡心有志”一段、“喜斯慆”一段及末句“君子身（仁）以为主心”。笔者认为，《性情论》（或其所依据的母本）应当是一个更原始或更早的抄本，而《性自命出》则是一个晚出或改进的抄本。相对于《性情论》来说，《性自命出》的文字有所推衍，下篇的章序有较大变化。《性自命出》分为上下篇，这是由其更繁复的文字内容所决定的。除此之外，笔者再补充几点证据。证据一，郭店简中的“性”字一律写作“眚”，与“生”字完全区别开来；但是，上博简《性情论》却有一字例外，其统一性显然不及《性自命出》篇。《性自命出》第1号简曰“凡人虽有性”，“性”字写作“眚”，而上博简《性情论》却借“生”字为之。证据二，《性自命出》在“凡忧患之事欲任”一章有“欲皆文而毋伪”一句，是总括之辞，但是《性情论》却无此句。同样，《性自命出》在文末有“君子身（仁）以为主心”，带有总结和提高性质，但《性情论》并无此句。证据三，《性情论》“用心欲直而毋伪，虑欲渊而毋暴”两句，《性自命出》作“虑欲渊而毋伪”一句。两相比较，后者明显是对前者的概括，当为晚出。证据四，《性自命出》多误字，可据《性情论》校正。《性情论》“或窸（实）之”，“窸”字《性自命出》误作“[illegible]”字。《性情论》“笑，悳（喜）之浅泽也；乐，悳（喜）之【深泽也】”，两“悳”字《性自命出》误作“憓（禮）”字。《性情论》“凡学者求其【心为难】”，“求”字《性自命出》误作“逮”字。《性情论》“弗羖（养）不可”，“羖”字《性自命出》误作“牧”字。《性情论》“慎，虑之方也”，“虑”字《性自命出》误作“悬（仁）”字。种种迹象表明，《性情论》是一个比《性自命出》更早的抄本，而《性自命出》则是

一个晚出的抄本，且多有推衍和改造之迹。

尤其值得注意的是，上博简《性情论》无“喜斯慆”一段。从《性情论》原文来看，我们看不出这是由于抄手漏抄所致。相反，《性自命出》有“喜斯慆”一段，这似乎是由传抄者有意添加进来的。不但如此，情况还可能更复杂。《性自命出》简34—35曰：“喜斯慆，慆斯奋，奋斯咏，咏斯摇，摇斯舞。舞，喜之终也。愠斯忧，忧斯戚，戚斯叹，叹斯擗，擗斯踊。踊，愠之终也。”《礼记·檀弓下》载子游答有子之问曰：“礼有微情者，有以故兴物者。有直情而径行者，戎狄之道也。礼道则不然，人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹，犹斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊矣。品节斯，斯之谓礼。人死，斯恶之矣，无能也，斯倍之矣。是故制绞衾，设蒌翣，为使人勿恶也。始死，脯醢之奠；将行，遣而行之；既葬而食之，未有见其飨之者也。自上世以来，未之有舍也，为使人勿倍也。故子之所刺于礼者，亦非礼之訾也。”其中“人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹，犹斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊矣”三十字，正如许多学者所认为的那样，其文字和文义有不合理之处，其文本质量不及《性自命出》“喜斯慆”一段简文。而且，从《礼记》原文来看，我们无法直接断定“人喜则斯陶”三十字即是由子游首先宣讲出来的，相反子游引用此段文字的可能性是存在的。简言之，以《礼记·檀弓下》“子游曰”一段文字为依据推断《性自命出》篇为子游所作的观点，目前看来尚缺乏可靠证据。

（二）《性自命出》与《六德》《成之闻之》的文本关系

《性自命出》与《六德》《成之闻之》两篇存在文本上的直接关联。

1.《性自命出》第58—59号简曰：“门内之治欲其掩也，门外之治欲其折也。”《六德》第30—31号简曰：“门内之治，恩掩义；门外之治，义斩恩。”这两段简文高度相似。权衡二者，《性自命出》“欲其掩”“欲其折”两句有所省略，其意应当据《六德》篇补足之。由此可知，竹书《性自命出》的写作当晚于《六德》篇。这一点笔者在上文已经指出。需要注意的是，据《孔子家语·本命解》篇，“门内之治恩掩义，门外之治义掩恩”两句出自“孔子曰”，这似乎表明孔子可能就是此篇竹书的作者。

2.《性自命出》第9号简曰：“四海之内其眚（性）一也，其用心各异，教使然也。”《成之闻之》第26—28号简曰：“圣人之眚（性）与中人之眚（性），其生而未有非（分）之，节于而（能）也，则犹是也。虽其于善道也，亦非有择数以多也；及其博长而厚大也，则圣人不可由与埠之。此以民皆有眚（性），而圣人不可慕也。”据学者意见，“非”当读为“分”⑬，“译娄”当读为“择数”⑭。“择数”即《礼记·表记》的“取数”，陈伟据《表记》相关文字作了解释⑮。《礼记·表记》载“子曰”：“仁之为器重，其为道远，举者莫能胜也，行者莫能致也。取数多者，仁也。”郑玄注：“取数多，言计天下之道，仁居其多。”[13]据目前资料推断，“择数”或“取数”当是孔家秘传的术语，目前，我们只有根据《表记》这段文字才能得到其解释。而这一点可以作为《成之闻之》是孔子本人著作的证据。除此之外，比较上引两段简文，《性自命出》与《成之闻之》的观点相同，文本相近，都持普遍主义的人性论观点，且认为人后天的差别是教化和习养所导致的。

（三）《性自命出》与孔子的关系

证明《性自命出》篇早出的证据较多，如有些简文被竹简《语丛》所引用：

1.《性自命出》第3号简曰：“道始于情，情生于眚（性）。”《语丛二》第1号简曰：“情生于眚（性），礼生于情。”在先秦时期，面对现实，“道”通常指“礼”而言。

2.《性自命出》第2号简曰：“喜怒哀悲之气，眚（性）也。”这在《语丛二》中有所反映。

3.《性自命出》第4号简曰：“好恶，眚（性）也。”这一句在《语丛二》和《语丛一》中都有反映。

4.《性自命出》第8—9号简曰：“刚之祝也，刚取之也。”这两句话被《语丛三》第46号简所抄录。郭店简《语丛》诸篇属于笔记体，很可能是对于此前重要文献的摘抄。而由此可知，《性自命出》的写作应远在竹简《语丛》诸篇之前。

现有证据表明，《性自命出》篇与孔子有关。

1.《性自命出》第9号简曰：“四海之内其眚（性）一也，其用心各异，教使然也。”第1—2号简曰：“凡人虽有眚（性）……待悦而后行，待习而后

定。”第11—12号简曰：“养眚（性）者，习也……习也者，有以习其眚（性）也。”综合这三条引文可知，竹书的观点与《论语·阳货》所记孔子的观点很相近。《阳货》篇载“子曰”：“性相近也，习相远也。”孔子言“性”，兼本体和经验而言，是在经验中来谈所谓人性本体的。经验中的人性具有初生时的幽微差异，但是剥离经验后的纯粹本体自身却是普遍的，人人皆具且人人皆同。与此相对，人生的差别则是“习相远”的结果。

2.《性自命出》第41号简曰：“恶类三，唯恶不仁为近义。”《论语·里仁》和《礼记·表记》各有一段意思相近的“子曰”，前者为：“我未见好仁者、恶不仁者。好仁者，无以尚之。恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。”后者为：“无欲而好仁者，无畏而恶不仁者，天下一人而已矣。”《表记》是《子思子》的一篇。

3.《性自命出》第18号简曰：“礼作于情，或兴之，当事因方而制之。其先后之叙则义道也。或叙为之节，则文也。致容貌，所以文节也。”这是繁说。《语丛一》第31、97号简曰：“礼因人之情而为之节文者也。”这是简说。很明显，后者是对于前者的概括。不过，我们看到，所引《语丛一》文字其实又见于《礼记·坊记》。《坊记》载“子曰”：“礼者，因人之情而为之节文。”《坊记》是《子思子》的一篇。据此可以推断，《性自命出》大概是孔子著作。

4.《性自命出》第2—3号简曰：“眚（性）自命出，命自天降。”现在看来，这两句话应当是《礼记·中庸》“天命之谓性”的直接来源。以前，人们往往按照宋儒的说法来作解释，认为天命之性即所谓理性，而生之谓性则是所谓气质之性。从道理上来讲，这种构思和理论划分固然很有意义，但是从先秦学术史来看，《中庸》“天命之谓性”一句应当判定为是对《性自命出》“性自命出，命自天降”两句的简化和压缩。如果这一点是对的，那么《性自命出》的写作应当早于《中庸》。

5.《性自命出》第2号简曰：“喜怒哀悲之气，眚（性）也。及其见于外，则物取之也。”这种情感未发和已发的句式，见于《礼记·中庸》《逸周书·官人解》等篇。《中庸》曰：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”《逸周书·官人解》曰：“四曰民有五气，喜、怒、欲、惧、忧。喜气内蓄，虽欲隐之，阳喜必见，怒气内蓄，虽欲隐之，阳怒必见，欲气、惧气、忧悲之气，皆隐之，阳气必见。五气诚于中，发形于外，民情不可隐也。”所引《逸周书》这段话亦见于《大戴礼记·文王官人》。另外，《官人解》中的“五气诚于中，发形于外”，与竹书《成之闻之》第24号简云“形于中，发于色，其诚也固矣”的意思相近。

6.《性自命出》第52—53号简曰：“未赏而民劝，含福者也。未刑而民畏，有心愄（威）者也。”《礼记·中庸》曰：“君子不赏而民劝，不怒而民威于斧钺。”两者意思相近。

7.《性自命出》第56—57号简曰：“闻道反己，攸（修）身者也。上交近事君，下交得众近从政，攸（修）身近至仁。”《礼记·中庸》曰：“修身以道，修道以仁。”两者意思相近。《中庸》是《子思子》的一篇，太史公曰：“子思作《中庸》。”（《史记·孔子世家》）从上述第四至第七条证据来看，竹书《性自命出》篇很可能与孔子有关，其著作时间当在子思子的《中庸》《表记》《坊记》之前，因此，此篇佚书比较可能属于孔子本人著作。

总之，郭店简《性自命出》和上博简《性情论》是同一佚书的两个不同抄本或传本。其中，《性情论》（或其母本）的抄写更早，而《性自命出》可能是子游后学所抄写的，故其于第34—35号简添加了“喜斯慆”一段文字。与此相对，《性情论》则无“喜斯慆”数句。目前，我们尚缺乏可靠证据证明《性自命出》是子游的著作；而据上文的考证，孔子比较可能是《性自命出》的作者。《性自命出》大概是孔子晚年的著作。而即使《性自命出》是孔子弟子的著作，笔者认为，篇中的一些基础性概念和命题，如“凡人皆有性”“性自命出，命自天降”“道始于情，情出于性”“喜怒哀悲之气，性也”“好恶，性也”“善不善，性也”“凡学者求其心为难”等，也都应当出自孔子本人。特别是“性自命出，命自天降”两句，将人性与天命直接贯通起来，建立了一套超越而内在的新理论结构，奠定了儒家思想的新基石，这种思想贡献衡之于孔子、孔子之弟子以及时贤，唯孔子足以当之。换言之，《性自命出》的重要概念、基本命题及最宏观、一般的

思想框架，都应当出自孔子本人，而不是出自其弟子。

结　语

综上所论，郭店一号楚墓所出十六篇竹书均当为墓主生前的收藏物，没有一篇是墓主本人的著作。《语丛》四篇属于语摘体，且各篇经过了一定分类，其抄录时间应当在墓主生前。也可以说，这四篇竹书很可能是由墓主本人所抄录和分类的，因此墓主即是这四篇竹书的编者。《语丛》四篇的资料主要来源于春秋晚期至战国早期的文献。据考证，其他郭店儒家竹书也很可能写于春秋晚期至战国早期之间。

《尊德义》《六德》《成之闻之》《性自命出》四篇无论在文本上还是在思想上都高度相关。前三篇很可能是孔子本人的著作，后一篇及《忠信之道》《穷达以时》也比较可能是孔子本人的著作。与流行意见相左，笔者认为，《唐虞之道》也可能是春秋末至战国早期的著作。如此一来，上述七篇佚书应当多数作于春秋晚期，少数或个别作于战国早期。《缁衣》《五行》《鲁穆公问子思》三篇都作于战国早期，前两篇是子思子的著作，后一篇是子思子弟子的著作。大体上，郭店儒家竹书是孔子和子思子的著作集，具有极其重要的文献价值和思想价值。

此前，学界或将郭店儒家竹书判定为“孔孟之间”的著作，或将其从整体上推测为《子思子》的一部分，现在看来，这两种流行性意见是不对的，它们都在很大程度上低估了郭店儒家简的文献价值和思想价值。如果上述所证竹书为孔子本人著作的观点能够得到广泛承认，那么将极大地影响今人对孔子本人思想的理解，甚至包括对其思想基本结构的理解。

注释

①戴卡琳之所以得出此看法，似乎受到了顾颉刚观点的影响。参见顾颉刚：《禅让传说起于墨家考》，吕思勉、童书业：《古史辨》（第七册下编），上海古籍出版社1982年版，第30页。②庞朴：《孔孟之间：郭店楚简的思想史地位》，《中国社会科学》1998年第5期。另见庞朴：《孔孟之间：郭店楚简中的儒家心性说》，姜广辉：《中国哲学》第二十辑，辽宁教育出版社1999年版，第24页。③1992年，李学勤先生作为先知先觉者率先发表了《走出“疑古时代”》（《中国文化》1992年第2期）一文，不过在此后数年李先生的意见却一直缺乏响应者和拥护者。情况的改变发生在郭店楚墓竹简出版后，大概在2000年前后反思和批评“疑古主义”的学术风气开始形成。④《缁衣》属于《子思子》中的一篇，沈约曾有说，参见《隋书·音乐志上》。此篇竹书亦见于上海博物馆藏战国楚竹书。《五行》属于子思子著作，可以《荀子·非十二子》篇为根据。⑤陈来：《郭店竹简〈性自命出〉篇初探》，姜广辉：《中国哲学》第二十辑，辽宁教育出版社1999年版，第309–310页。⑥丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》，东方出版社2000年版，第314页。笔者于近年发表了《郭店简〈尊德义〉篇是孔子本人著作》（《孔子研究》2020年第5期）一文，提供了大量证据，作了非常全面而深入的论证。⑦需要说明，笔者下文凡引郭店简文字及作证明，引用相关资料，均参考了武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆编著《楚地出土战国简册合集（一）·郭店楚墓竹书》（文物出版社2011年版）的释文及其所集释的学者意见。下文凡有引用，一般不再出注。⑧丁四新：《三纲说的来源、形成及其异化》，《衡水学院学报》2021年第3期。⑨丁四新：《三纲说的来源、形成及其异化》，《衡水学院学报》2021年第3期；颜世铉：《郭店楚简散论（一）》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社2000年版，第104页。⑩丁四新：《三纲说的来源、形成及其异化》，《衡水学院学报》2021年第3期。⑪《孟子·离娄下》：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”《孟子·尽心上》：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”⑫廖名春等人认为《性自命出》是子游之作，参见廖名春：《郭店楚简儒家著作考》，《孔子研究》1998年第3期；陈来先是认为《性自命出》可能与子游、公孙尼子、子思子有关，并说“我更多地倾向于认为《性自命出》这一篇是属于《公孙尼子》”，参见陈来：《郭店竹简〈性自命出〉篇初探》，姜广辉：《中国哲学》第二十辑，辽宁教育出版社1999年版，第309页；而后，陈来改变了这一看法，认为它更可能“属于子游氏之儒的作品”。参见陈来：《儒家系谱之重建与史料困境之突破——郭店楚简儒书与先秦儒学研究》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社2000年版，第566页。⑬周凤五：《郭店楚简识字札记》，张以仁七秩寿庆论文集编辑委员会：《张以仁先生七秩寿庆论文集》，台湾学生书局1999年版，第358页。⑭李学勤：《试说郭店简〈成之闻之〉两章》，《烟台大学学报》2000

年第4期。⑮陈伟:《郭店楚简〈六德〉诸篇零释》,《武汉大学学报(哲学社会科学版)》1999年第5期。

参考文献

[1]荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998:前言2.

[2]丁四新.郭店楚墓竹简思想研究[M].北京:东方出版社,2000:239.

[3]李零.郭店楚简校读记[M].增订本.北京:北京大学出版社,2002:44.

[4]戴卡琳.墨子和杨朱的血液在儒家的筋肉里:《唐虞之道》的"中道观"[J].中华文史论丛,2006(4):315-347.

[5]李学勤.先秦儒家著作的重大发现[M]//《中国哲学》编辑部,国际儒联学术委员会.中国哲学:第20辑.沈阳:辽宁教育出版社,1999.

[6]李学勤.荆门郭店楚简中的《子思子》[M]//《中国哲学》编辑部,国际儒联学术委员会.中国哲学:第20辑.沈阳:辽宁教育出版社,1999:75-79.

[7]李学勤.郭店楚简与儒家经籍[M]//《中国哲学》编辑部,国际儒联学术委员会.中国哲学:第20辑.沈阳:辽宁教育出版社,1999:18.

[8]姜广辉.郭店楚简与《子思子》:兼谈郭店楚简的思想史意义[M]//《中国哲学》编辑部,国际儒联学术委员会.中国哲学:第20辑.沈阳:辽宁教育出版社,1999:88.

[9]廖名春.郭店楚简儒家著作考[J].孔子研究,1998(3):69-83.

[10]陈来.竹帛《五行》与简帛研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2009:63.

[11]陈来.儒家系谱之重建与史料困境之突破:郭店楚简儒书与先秦儒学研究[C]//武汉大学中国文化研究院.郭店楚简国际学术研讨会论文集.武汉:湖北人民出版社,2000.

[12]丁四新.郭店简《尊德义》篇是孔子本人著作[J].孔子研究,2020(5):27-36.

[13]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:1640.

A New Discussion on Guodian Confucian Manuscript: Centered on *Zun De Yi*, *Liu De*, *Cheng Zhi Wen Zhi* and *Xing Zi Ming Chu*

Ding Sixin

Abstract: The first three chapters of *Yu Cong* at Guodian manuscript are mainly derived from Confucian literature in the late Spring and Autumn Period to the early Warring States period. And other Confucian texts at Guodian manuscript are also probably written in the same period. Generally speaking, the Guodian Confucian manuscript can be regarded as a collection of works of Confucius and Zisi. *Liu De*, *Zun De Yi*, *Cheng Zhi Wen Zhi* and *Xing Zi Ming Chu* are highly related both in text and thought. The first three are probably written by Confucius, and the last either by Confucius himself or by his disciples. Even though the last is the work of a disciple of Confucius, it mainly reflects the thoughts of Confucius. Previously, the academic circle either judged Guodian Confucian manuscript as the work of a scholar between Confucius and Mencius, or speculated it as a part of *Zisizi*. Actually, these two popular opinions underestimate the philological and ideological value of Guodian manuscript to a large extent. Furthermore, Confucius' thoughts and philosophy should be reinterpreted and reconstructed according to Guodian manuscript.

Key words: Guodian manuscript; *Zun De Yi*; *Liu De*; *Cheng Zhi Wen Zhi*; *Xing Zi Ming Chu*

[责任编辑/晓　东]

“共识的中原”与史前“中原中心”的形成*
——兼论“最初的中国”的特质

李禹阶

摘　要：中国文明起源过程中，各区域文化由“多元”向“一体”的演进历程是在往复、曲折的文化互动即交流、排斥、冲突中完成的。这种文化互动包括日常生活层面的致用性、易仿性的普适性文化元素的影响，以及由政治制度、价值体系等组成的深层的核心文化元素的影响。而这些深层次的核心元素则构成史前中国“一体化”的驱动力。距今4500年以前的中国，呈现着一种“多元”的、差序性的、无序的区域文化格局。而从龙山时代陶寺文化开其端，中原地区政治体在环境倒逼中逐渐形成具有特殊制度范式及价值体系的早期国家。这种早期国家以政治力量推动着史前文化由“多元”向“一体”发展，并在从陶寺到二里头文化的演进中，形成史前“中原中心”及其具有“华夏化”雏形的政治、礼乐制度。而“共识的中原”则是这种由“多元”向“一体”转型的契机，“最初的中国”则是中原早期国家的制度范式和礼乐文化的整体呈现。

关键词：共识的中原；文化冲突；中原中心；政治制度范式；最初的中国

中图分类号：K21　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0034-12

史前中国的族群融合与“最初的中国”的产生、发展历程，并非是直线式发展，而是各文化区域间通过往复、曲折的文化互动，在文化的交流、融合、排斥、冲突中发展的。正是这种互动、交流与排斥、冲突，使史前中国以距今4500年—4000年的龙山文化时代为分水岭，以中原地区形成的社会结构及其名物、制度，推动了“最初的中国”的形成，并建构了其后夏商周三代王朝的社会结构与制度范式。而“共识的中原”则是由“多元”向“一体”转型的契机。

一、文化的“多元”与差序性社会结构

对于龙山时代以前的中国文化格局，学者们有多种认知。有学者强调黄河流域及史前中原地区对史前中国的核心作用和强大影响力，如安志敏、石兴邦等提出的以黄河流域为核心的“黄河中心”论①；赵辉等主张的“中原中心论”②；严文明提出的“重瓣花朵”模式③等。也有学者否定中原地区的领先地位，强调各区系的独立性，如苏秉琦提出“区系类型”的“满天星斗”理论模式④。而在早期中国文化的构成形态上，张光直、韩建业等学者主张距今6000年—4000年的中国大地上，已通过文化的相互影响形成“早期中国文化圈”或“最早的中国文化圈”⑤。

以上学者的观点各有依据，但在理论阐释与具体阐述方面亦各有缺陷。如以黄河流域为核心的“黄河中心”论或“重瓣花朵”论，虽然指出了早期中国由“多元”到“一体”的核心地域问题，但近年来各区域内发现的大量考古新材料

收稿日期：2023-02-21
***基金项目：**国家社会科学基金重大项目“秦汉时期的国家构建、民族认同与社会整合研究”（17ZDA180）。
作者简介：李禹阶，男，重庆师范大学历史与社会学院二级教授、博士生导师（重庆　401331），兼四川大学历史文化学院教授、澳门科技大学社会与文化研究所访问教授，主要从事先秦史和出土文献研究。

则证明史前中国的区域文化并非由某一单一区域衍生、演化，而是各区域独立发展的结果。这种早期中国区域文化的“多元”性说明新石器时代的中国大地，文明起源路径并非一开始就有着蕴含“一体化”特征的“中心”模式，而是有各自不同的起源道路。而苏秉琦提出的“区系类型”理论模式，虽然“纠正了‘中原中心论’对黄河流域核心作用的片面强调，但并未充分讨论失去了黄河流域的强大维系力，各区系何以成为一体”[1]的问题。而这一问题恰恰是“最初的中国”产生、发展的重大问题。

近数十年来，各地发现了大量考古材料，可以初步证明中国文明起源的多区域性与“多元”性。事实上，新石器时代我国的黄河流域、长江流域、北方辽河流域、南方珠江流域等，都形成过水平或高或低、方式各异、发展程度不一的区域性文化。大量考古材料表明，这些区域文化并不是某一核心地区文化衍生、扩展的产物，而是在不同区域内自发地产生、形成，并带有该区域文化的鲜明特征。在距今约6000年—4500年前后的新石器时代繁荣期，各区域性文化呈现出百花齐放、绚丽多彩的“多元”化发展形态。重要的是，这种多元性不仅指文化地域的不同，也指各文化区域在其发展的阶段性与高低程度上的差异。例如在距今5000年前后，仰韶文化、红山文化、大汶口文化、良渚文化、屈家岭文化等，已呈现高低不一的发展水平。相对而言，地处长江中下游地区的凌家滩文化、良渚文化、屈家岭文化，以及东北的红山文化等表现出更高的物质与精神文化水平。尤其是长江下游地区以瓶窑“古城”为中心的良渚文化，已具有早期国家的诸般特征。其发现的距今5100年至4700年的古城外围水利系统，规模宏大的“古城”，具有“王者”气象的大墓，以及精美的包含璧、琮、冠形器、玉镯、柱形玉器、玉钺等诸多器型的礼器组合，都显示出其在史前政治、宗教、文化、经济方面的成熟程度。只是所处地理区位的半封闭状态，使其限制于太湖流域周边而未能促进史前中国“一体化”的进程。

与史前区域不同文化形态同样重要的是，在史前各区域文化中亦呈现出不同的社会组织和权力结构的特征。李伯谦曾谈到在距今5500年—4500年这个阶段，无论是北方的红山文化、东南的良渚文化，还是中原的仰韶文化，所走的道路、表现的形式并不相同。如果说它们都属于“古国”，则红山的“古国”是以神权为主的神权国家，良渚的“古国”是神权、军权、王权相结合的以神权为主的神权国家，仰韶文化的“古国”是军权、王权相结合的王权国家[2]。李先生所说甚是。实际上，在史前中国文化区域中，由不同的生态和人文环境构建出不同的社会结构和制度模式是颇具合理性的。

这种地域孳生的独立性、文化形态的多样性、社会发展的相异性，使中国文明起源不存在由某一核心区域向其他区域衍生与扩展的情况，从而构成了距今5000年左右的绚丽、“多元”的史前中国文化。但我们也不能否认，史前中国各区域也在其社会复杂化进程中产生着文化的互动、交流及影响，并相互传递、融汇着先进文化的气息。正如张光直所提出的“中国相互作用圈”，在公元前5000年左右，新的文化开始出现。而“到了约公元前4000年，我们就看见了一个会持续一千多年的有力的程序的开始……它们便是最初的中国”[3]。张光直所说的这个“最初的中国”，便是“中国相互作用圈”构成的“文化”的“中国”。韩建业亦认为距今6000年左右，仰韶文化东庄-庙底沟类型的崛起，“中国大部地区文化正式交融形成以中原为核心的‘一体’格局”，也即“文化上的早期中国”[4]。

不同区域文化的绚烂多元及并立，正是距今5000年前后的早期中国的样态，这种样态构成了中国文明起源及早期国家产生的物质与精神文化基础。这种区域文化并立，不仅形成了辉煌的区域文化，也加速了社会的复杂化进程，使不同区域的多层级聚落群团及“古城”“古国”发展起来。例如距今5300年左右的河南巩义双槐树大型聚落遗址⑥，距今5000年前后的湖北天门石家河遗址⑦，澧阳平原的湖南澧县鸡叫城遗址⑧等。这些多层级聚落群团及“古城”“古国”代表了这一阶段史前中国各区域政治体建构的复杂化和成熟性，同时又有着不同的特征。因此，在“由良渚文化率先开启的中国大地上的史前文明浪潮波澜壮阔，又此起彼伏。大体而言，与良渚文明同时或稍晚，长江中游地区的屈家岭-石

家河文化早期和地处西辽河流域的红山文化，其社会都呈现出向国家形态迅速发展的态势”[5]。从某种意义上说，我国史前文明的生长点遍及东、西、南、北各区域，在距今4500年以前的中国大地上，区域文化的“多元”与社会结构的相异正是其主要特征。

二、史前文化互动中的交流、排斥与冲突

客观地说，文化互动中的交流、互鉴应是距今6000年以降各区域文化发展的主流。新石器时代中期以后，中国各区域文化间的交流逐渐频繁，各区域间的文化互动呈现出不均衡特征。如从中原与周边区域文化的互动与影响来看，在仰韶文化庙底沟类型时期，文化互动中的交流与传播是以中原对周边区域的影响为主。而到仰韶文化末期，周边区域文化逐渐发展起来，对中原文化的影响开始增强。尤其是随着仰韶文化的衰落和大汶口文化的崛起，中原和海岱之间的文化交流趋向发生逆转，东方地区的文化对中原文化的影响渐居主导地位，并呈现出方兴未艾之势[6]。这种不均衡的、此起彼伏的文化互动，促使各区域文化不间断地发展。

除交流与传播之外，史前各区域文化的互动历程中，还存在着区域主体文化间的选择、排斥和冲突，这是以往研究中学者较少注意到的。这种文化排斥与冲突，源于史前各区域文化的原生、独特的生态、人文环境中，存在着的诸多相异的地域性因素。这些地域性因素既决定着各区域文化的生业形态及其社会生活特征，又决定着社会结构与价值观念。尤其在社会复杂化进程中，这种差异逐步显露出来，形成不同的社会结构和政治共同体（层级聚落群、“古城”、“古国”）的特质。从考古材料可看出，史前各区域政治体如聚落群、“古城”、“古国”的社会结构、价值理念等，都带着各自不同的区域文化特征。仅从文化价值观来看，就包含着诸如原始宗教观、价值观、氏族习惯法及血缘组织和族群认同等观念，而这些观念正是各区域社会政治体秩序建构中必不可少的核心要素。故在史前中国，区域间的文化互动有着不同层次。从距今4500年以前各区域文化的交流、影响与融合来看，早期中国文化圈的文化互动大多停留在先民日常生活器具的实用性、艺术性及易模仿性层面，而非社会结构、政治认同、权力配置、价值观念等核心元素的交流、影响。考古学科的优势，是可通过史前物化遗存认知当时先民社会物质化的生产资料、生活方式，包括先民的饮食结构、娱乐形式、宗教葬仪等具有量化标准的物质性特征。但对于不可衡量的、缺乏量化标准的文化元素，如史前社会组织形式，维护聚落社会秩序的权力、信仰、道德、自然法则等重要元素的认知，考古学科却有一定的局限。这就使具有可衡量性的静态的物化遗存常被研究者关注，而那些缺乏量化特征的非物质性的隐形的精神文化元素则常被研究者忽略或缺乏研究深度。事实上，早期人类组织的构成，以及维护这种组织秩序的规范、手段、制度、价值观等，往往正蕴含在这些不易衡量的精神文化元素中。正是这些社会与精神的核心因素，才构成史前社会制度建构的重要部分，也是各区域文化互动中最重要的凝合因素。一般来说，单纯涉及先民社会生活方式的各类文化元素，虽有着长期性、持续性的影响力，但这种影响也有很大局限性，即它们的影响往往是间接的、柔性的、浅表层次的，是一种软性约束力。而那些社会与精神的核心因素，包括社会政治结构、制度范式、价值体系等，虽然其影响力具有周期性特征，但其产生的影响却是直接的、深层的，有着硬性约束力。也就是说，史前的“一体化”机制，只有在社会结构、制度范式、价值观念这些深层次的核心要素的“碰撞”“互融”中，才能真正起到文化整合的作用，促进区域文化由“多元”向“一体”演进。尤其是在史前社会复杂化不断加速的时期，聚落结构形式、权力配置方式、原始宗教信仰、氏族道德规范、习惯法与秩序等，更是在区域文化互动中导致文化整合与社会“一体化”的重要因素。而史前社会弱肉强食的丛林法则，亦使当时的文化互动在不同层面显示出不同效应。

因此，在史前区域文化的互动、互融中起重要作用的，是各区域主体文化的政治制度、社会结构及价值观念。事实上，即使一个初构的单

体聚落，也存在维护该聚落秩序的制度、机制、习惯法等。正是这种维护其内在秩序的制度、机制、习惯法则、价值观念，在聚落和聚落群里起着一种具有规则意义的硬约束功能。没有这种硬约束力，任由人们各行其是，聚落或聚落群的长期存在是不可能的。尤其是距今6000年以降，随着史前社会复杂化进程的发展，聚落、聚落群内阶等、层级的出现，以神权、族权、军权所表现的硬性制约的社会结构、权力形式往往具有规则性、制度性的强制意义，它们在聚落社会的阶等、分层及权力结构的分化与演进中，成为聚落、聚落群凝聚整合的核心要素，并在其社会组织结构中起着举足轻重的作用。而这种社会结构层面的制度、机制，包括宗教观及文化价值观等，往往又会作为该地域主体文化的核心元素，影响着这个地域主体文化的发展。例如长江下游地区持续千年的良渚文化，就因为其神权内涵中的自然主神崇拜而使其早期“国家”形态与治理方式具有与中原地区聚落群及“古城”“古国”显著不同的特征[7]。

史前中国各区域的文化互动存在着几种方式：其一，从一种普适性功能看，各区域文化互动中交流、影响较为普遍的主要是能够提高先民生活水平的致用性、易仿性的文化元素，这些文化元素中的先进部分往往被各地区文化吸收、模仿或者再创造。这些文化元素虽然对各区域文化间的接触、了解、融汇有重要影响，但就其实质来看，其影响往往是间接的、柔性的，不能真正达到触动本质的“一体化”效应。其二，不同主体文化对外来文化元素的过滤与选择。任何文化结构都蕴含其特有的与社会和政治结构相关的核心要素。当这种核心要素与其他地区主体文化的核心要素相异、相悖时，文化互动就会表现为一方主体文化选择性的吸收对自身文化结构有利的要素，过滤不利的因素。其三，文化互动中的排斥与冲突。事实上，当各主体文化在“碰撞”中触动了深层结构如政治制度、权力构成、宗教观、价值观时，就会产生排斥或拒绝的态度，这种排斥与拒绝往往会引起文化的冲突，严重的甚至会引起不同主体文化的激烈冲突，冲突的结果即强势族群文化对弱势族群文化占居优势或主导地位。

上述区域文化互动的几种方式使各区域文化间的互动效应、作用有着显著差异。一般而言，停留在日常生活层面的那些实用性、易模仿性的文化因素，因其间接、柔性的特征，影响力很难导致区域文化的整合、发展。有学者曾就中原仰韶文化庙底沟类型对史前中国文化的影响进行探索，认为庙底沟文化类型在距今5500年前后由彩陶传播而促进了当时各区域文化的整合、发展，并进而形成中原地区领先于周边文化的核心地位及早期中国文化的“一体化”初步趋势。例如严文明指出：“庙底沟期是一个相当繁盛的时期，这一方面表现在它内部各地方类型融合和一体化趋势加强，另一方面表现在对外部文化影响的加强。”[8]王仁湘认为庙底沟彩陶文化促进了中国核心区域文化地位的确立[9]。韩建业则明确提出庙底沟文化的传播催生了“庙底沟时代”，认为由于庙底沟文化的强力扩张，中国大部分地区的考古学文化交融联系形成相对的文化共同体，“因此可以称为‘早期中国文化圈’，或者文化上的‘早期中国’，简称‘早期中国’”[10]。不可否认，庙底沟彩陶文化在东至海岱，南至长江中下游，西至黄河上游甘青地区，东北至辽西和内蒙古东部的广阔地域中都能寻其踪影。但是，庙底沟彩陶文化是否就能够建立起中原文化在当时中国各区域文化中的核心地位，并形成“早期中国文化圈”呢？这是值得商榷的。其实，彩陶文化的传播仅仅是得益于其所独具的对先民日常生活器具的实用性、广泛性及易模仿的特性，它并不具有文化主导、相融的核心文化要素，故虽然普及于广大地域，但对其他区域主体文化的影响却是间接的、柔性的，虽然具有持续性，但并不能真正影响和改变各区域主体文化的地位及其内涵，更不能使中原文化成为“早期中国文化圈”的标志。笔者同意李新伟的观点，即庙底沟文化“彩陶是当时被广泛交流的各种文化元素之一而非全部。彩陶的广泛传播，很大程度上依赖于其易于被模仿，可以被广泛应用于日常生活的特性，似乎并不完全归功于庙底沟类型的超强实力和核心地位，没有证据表明某一个超级地区在‘最初的中国’形成过程中曾引领群雄”[11]。因此，我们不能人为拔高庙底沟文化中彩陶的地位和作用，

更不能将之作为一个时代的文化特征，提升为文化上的“早期中国”的引领者与核心。

事实上，距今5500年以来的史前中国，随着社会复杂化进程，以及在生态环境改变下产生的各区域族群的大规模迁徙、流动，文化互动亦呈现出高低不等的曲线波动。这条曲线随着文化的交流、选择、排斥与冲突而上下弯曲、波折。它通常表现为两种情形。

其一，不同主体文化对外来文化元素的选择性、过滤性吸收。从史前中原与其他区域的文化互动来看，史前中原起源较早的祖先神崇拜及奉天法祖、重贵轻富、崇俭务实的传统，使其具有独特的区域特征与原始宗教特征。在这种以祖先神为主神的信仰系统中，最高神祇主要是整个聚落群或“古城”“古国”里最高层次部族的先公、先祖。这些被“神格化”的先公、先祖所构成的神权体系，本质上是为护佑地上王权及其世俗统治者，故这种最高神祇的权威、信仰是与其所依附的政治体（聚落群、古城、古国）的存亡、兴衰同步的，使其既构成一种向世俗化方向演进的神祇（先公先祖）信仰意识；同时又使这种世俗化色彩及其原始宗教“神性”逐渐演变为一种以“神圣”意识为外衣的王权、军权的权力表现形式，塑造出以王权为主、神权为辅的世俗化政治结构。正是这种族氏传统及信仰特征，使其具有强烈的内聚性与排他性，在与外来文化的互动中，十分注重吸收对巩固其社会组织和政治制度有利的文化要素，而排斥对其不利的要素，使文化互动具有选择性、过滤性特点。“与其他地区相比，尤其是和东部沿海地区的文化相比，中原地区的遗址里明显缺乏显示社会成员身份等级的高档手工业品和成套的棺椁，也缺少这种物质表征系统形成、发展的清晰过程。中原地区的另一个显著特点是缺少与宗教有关的考古记录。而在东部沿海地区，宗教往往是被用作整合社会的强有力的乃至最重要的手段。”[12]这正是中原文化与其他区域文化在政治、宗教等方面的本质区别。因此，中原文化对其周边区域文化如大汶口文化、良渚文化、屈家岭–石家河文化等诸多当时较为先进的文化因素往往是选择性、过滤性的吸取，并不会对中原固有文化传统产生直接影响或改变。这种情况在史前中国的其他区域文化互动中也大致如此。

其二，不同区域主体文化之间的排斥、冲突或替代。在人类早期社会中，文化冲突或族群战争乃是社会常态。赵汀阳认为：“导致冲突至少有两个条件：（1）资源稀缺。资源包括物质利益和政治权力，这两者也可以更简练地归为生存条件的概念……（2）精神世界的不可兼容性。”[13]史前各区域文化之间，由于社会政治结构、价值观念等核心要素所规定的文化边界，及这种边界所构成的互不兼容性，抑制、阻碍着跨文化状态，并导致文化的对立与冲突。以考古文化的某种现象看，这种主体文化之间的对立、冲突往往隐藏在史前同一文化遗存不同族群的地层叠压关系的背后。这种在同一文化遗存中发现的差异较大的地层叠压关系的形成原因是多样的，它既包含自然环境变异的因素，也包含社会的和人文的因素。在仰韶晚期及龙山时代，不同族群文化在迁徙、融合中的排斥、冲突、替代往往是重要因素。以中原地区为例，考古资料表明，距今5000年前后，早期中国各区域正在形成人群流动、族群迁徙的高峰，而这个高峰的中心所指，正是位居中国腹地的中原核心地区。这一时期长江中游的屈家岭文化，其文化因素开始向北进入整个汉江平原并直接影响着河南南阳一带的仰韶文化；而黄河下游的大汶口文化则开始西进，并影响到豫东平原的文化。从这一时期的地质资料看，该时期的东部沿海夷人地区正遭受海侵的不同程度影响[14]。每当海侵向山东半岛浸漫时，东部夷人就需要向大陆纵深的鲁西、豫东迁徙。同时期，长江流域及与其相连的几大湖泊也常常遭受洪水泛滥的不定期侵袭。这使史前先民既要面临肆虐的水、旱等灾害侵袭，又要面对人口增加带来的人地矛盾和生存压力。为应对这种压力，各先民部落除了就地寻求出路外，还有许多氏族、部落纷纷举族（举城）迁徙，由此形成环中原地区的大规模族群互动。从其时中原的情况看，当时的山东大汶口文化到达河南东部、中部甚至西部地区。在大汶口文化中期晚段，“对中原的影响已不再局限于潜移默化的渗透，而是直接扩张，占领豫东、豫东南的淮河中上游的诸水系”[15]75。

湖北屈家岭文化则北上到达河南南部、西南部和中部地区，在豫西南等地出现了大批屈家岭文化遗址。至屈家岭文化晚期，丹江至南阳盆地已经完全是屈家岭文化的天下，特别是“至屈家岭文化晚段，洛河上游的卢氏以及最近发掘的宜阳苏羊遗址，也都成为屈家岭文化的分布范围。可见屈家岭文化已经突破了伏牛山的界限，进入到中原的核心区”[15]75。从地层叠压关系可以看出，这些在河南地区出现的大汶口文化、屈家岭文化遗址“往往介于仰韶文化和龙山文化之间，反映了这一系列文化的消长、取代和变迁”[16]22。这种不同区域文化在相遇中的消长、取代、变迁，反映着其背后隐藏的外来族群与土著族群的冲突与斗争，也表现出强势族群文化对弱势族群文化的排斥与取代。

史前区域性文化互动中这种排斥、冲突既可能产生外来文化与土著文化的融合，也可能导致原有土著文化的弱化、毁灭或边缘化，形成以强势族群文化为主的新的文化现象。从历史逻辑看，当时的大汶口文化和屈家岭文化都对中原地区的文化结构产生了很大影响。有学者认为，豫东地区相当于仰韶晚期的遗物，都应归入大汶口文化系统。此后山东大汶口文化后退，豫东地区的文化通过中原与海岱文化的融合，形成段寨文化类型，属于“中原文化系统之内一个相对较独立的特殊类型”[17]。而屈家岭文化“以豫西南地区最为密集，屈家岭文化层叠压在仰韶文化层与河南龙山文化层之间，内涵单纯，遗迹遗物最为丰富”[16]26，充分表现出屈家岭文化的强势取代趋向以及土著文化的不断被边缘化或者融入外来强势文化的现象。所以，仰韶晚期与龙山早期，海岱、江汉、北方等多种区域文化在中原地区的进退、屈伸，既表明了各区域文化在冲突、排斥中的互融、互渗，也表现出强势族群在文化上的扩张、控制与取代。它使该时期中原文化呈现着“海岱化”“江汉化”等“多元”趋向，同时西部、北方的文化元素也与中原文化相互影响、渗透。所以，在史前各区域或政治体之间的规则、秩序没有建立起来时，族群的冲突、战争成为常态，使区域间的文化互动与族群交往并非呈现田园式的温情脉脉的状况，在很多情况下，是在族群冲突、征服中达到强势文化的无序扩张及弱势文化的边缘化、被融入甚至消亡。这从其时中原、海岱、江汉地区声势浩大的造城运动以及考古学文化表现的不同族群的文化取代可以看出。龙山时期的中原，“古城”林立，大型环壕聚落众多。而屈家岭-石家河时期的“古城”在规模、数量上更令人惊叹。这种人文环境表现出各区域的政治体及族群之间激烈的冲突状态，也说明当时各区域内部与外部的文化互动与族群交往由于缺乏共同认可的交往规则和族际秩序而导致冲突激化。

在距今5000年前后的中国大地上，并没有形成各区域间关于“最初的中国”的文化“共识”与“共相”。当时各区域文化在日常生活中的文化元素的交流、影响、吸收，不能带来各区域文化深层次的交流、互鉴、融合，更不可能形成各区域文化由“多元”向“一体”的转化，也不存在以中原文化为核心的文化上的“早期中国”。但是我们也不能因此否认这种日常文化元素的交流和互动，毕竟也促进了各区域文化间的了解、认知和一些先进、实用的生产工具、生活器具、礼仪用器等文化元素的交流、互融。客观地说，正是这种早期的文化互动在相互了解、交流、互融中，逐渐形成“多元”的区域文化向其后“一体化”文化整合、转化的基础。

三、“共识的中原”及其制度范式的建构

真正推动史前中国“一体化”进程的，是从距今4300年左右位于晋南临汾盆地的陶寺文化开始的。其实，能够进入“一体化”进程的，应该是构成“一体化”的核心内涵与外在形式的文化因素整合的政治载体。这种整合不仅表现为外在的实用性、普适性的文化因素，更表现为其核心元素的凝聚、整合。这种由内外要素所整合的集合体，通常都是以政治组织结构为载体，故这种内外要素相凝合的政治体是促进各区域文化“一体化”的必要形式和推动力量。

史前中原文化正具有这种起着凝合作用的社会结构、制度模式与价值体系等相关要素的特征。在中原传统文化中，奉天法祖、重视族类、注重世俗、崇贵轻富的特点很早就形成了。

例如在公元前6000年前后的裴李岗文化、白家文化和后李文化中都开始出现共同葬俗、排列有序的族葬墓地，表明“在以裴李岗文化为核心的黄河、淮河流域出现族葬，应当是当时祖先崇拜观念和现实社会秩序显著强化的反映，且应当已经出现对祖先的顽强历史记忆”[18]。在距今6000年—4000年前后，这种社会结构与价值观继续发展，导致中原文化形成与其他区域文化不同的特质。这种文化传统与其时中原生态和人文环境密切相关[19]，使中原地区的原始宗教很早就由自然神崇拜向具有世俗化特征的祖先神崇拜转化，并在人口迁徙、族类战争、社会整合中快速形成由王权、神权、族权三位一体的权力结构及向早期“礼制”转化，也因之形成早期“礼制”蕴含的血缘化、内聚化、世俗化、礼仪化等社会结构特征，形成简朴、务实、重族、崇祖的中原文化的基本属性。这种社会结构与精神层面的传统属性，在距今5000年—4000年的人口迁徙、族群转移的“血缘旋涡”及其导致的“文化旋涡”中，逐渐形成新的社会结构的制度范式及包含着宗教观、权力观、社会观等在内的价值观体系。这种制度范式与价值观体系导致史前中原文化在早期中国由“多元”向“一体”的演进中起到了核心作用。

从考古材料看，距今4300年的晋南临汾盆地的陶寺社会是位于中原核心区的第一个王权、族权、神权三位一体的政治共同体。陶寺文化遗址濒临汾河等“小流域”阶地上，这使其既有原始农业聚落靠天吃饭的“同质化”的“村社”特征，也存在着以血缘为纽带的聚落组织。这些大大小小的血缘聚落在“小区域”上又构成不同层级的聚落群。从其社会结构和制度范式看，陶寺城址已具备早期国家形态的诸般特征。例如雄踞中原的超大型城址，大型城墙、宫殿区（宫城）、王陵区、大型仓储区、大型宗教礼制建筑（观象台）等，包括陶寺大墓出土的精美玉、石礼器及彩绘龙盘、鼍鼓、特磬、陶鼓等礼乐器组合，充分表现出以王权为核心的政治制度建构。在陶寺文化遗址中，王权与神权、族权的三位一体组合亦十分明显。从族权上看，在陶寺墓地Ⅲ区中部，五座随葬鼍鼓、特磬的大型墓可以认为是在同一氏族乃至同一家族的茔域，并且显示出死者似乎是同一家族中的几辈人。同时，他们又都是部落中执掌大权的显贵[20]。陶寺文化以祖先神崇拜为中心的世俗性特质也从整体上表现出仰韶文化庙底沟二期类型的特点。例如陶寺墓地大约1300座墓葬中，占90%的平民墓葬，其墓穴仅能容身，随葬品极少甚至没有，这些墓主应该是聚落的一般成员。而在大型墓葬中，随葬品虽然丰富，但与凌家滩、良渚文化等遗址高等级墓葬出土的随葬品相比，则种类单一、品种较少，且以显示墓主权势和身份之“贵”的“礼器”为主，这充分体现出仰韶传统的崇贵、质朴、世俗、务实的文化特征。李伯谦先生曾提到仰韶文化“信仰与红山和良渚两个玉文化礼仪中心所显示的神信仰迥然有别，玉器主要是神信仰的礼器，陶器则主要是祖先信仰的礼器”[2]52。正是这种祖先神信仰及世俗化理念构成了陶寺早期国家的价值体系。

陶寺文化是以血缘族群为基础，并用拟血缘方式构成血缘与地缘相结合的层级性社会组织。在陶寺8个聚落群与其内部70余个大小不等的血缘族氏组织的分布中，可以看到整个陶寺聚落群既是以血缘氏族作为社会的基本细胞，由此形成各血缘氏族的族氏认同及强固的内聚力、向心力；同时它又在聚落、聚落群的复合式的层级联合中不断向外扩充，形成以陶寺“古城”为中心的金字塔式的层级性聚落结构。这种拟血缘方式通过婚姻、亲属等关系来强化社会组织，使单纯的血缘组织向血缘与地域相结合的社会政治组织发展，形成多个血缘族氏联合性质的政治共同体。

陶寺文化的祖先神信仰，使其价值观具有一种跨血缘、跨族群、跨宗教的开放性。这是因为祖先神崇拜与早期人类文明通常的自然主神崇拜不同，它的神祇中心是人（先公先祖）的神格化，而其主旨则是对世俗性权力及其子孙的护佑。故它更加注重神祇信仰的社会组织功能、首领权力（王权）和等级秩序的合法性，同时也以这种“神性”来凝结政治体内的先民、族众对王权、神权、族权的认同感。由于这种在祖先神笼罩下的“神性”完全是以其政治共同体的势力所及范围为基础，故有着不断向外扩张的趋向。因此，陶寺文化的政治结构使其只有通过

政治体的不断扩张才能够在其时中原地区激烈的族群冲突、资源争夺战争中占有优势地位。同时在这种复合型聚落组织的层级制度模式中，血缘亲疏成为区别贵贱尊卑、决定分配消费的基本尺度，并有着使这种政治共同体日益宗法化、“礼仪”化的趋势。故在东亚内大陆的农业生业环境中，它更适宜小农生产的“同质化”方式及血缘聚落（小“村落”社会）因分散、弱小而渴望强大政治体庇护的特点，从而使这种社会结构、制度模式、价值观念具有一种普适性、示范性特征及持续的内聚力、向心力和吸引力。

陶寺文化的制度模式，与其“其大无外”的对外周延性和跨越血缘、文化的对周边区域、种族开放或扩张的无界域的“天下结构”观念有关[19]。这和世界上其他古老文明所建立的宇宙神崇拜的一神教不同。一神教有自己比较确定的文化与宗教边界，可以跨越国家与族群，但是这种边界却极大地抑制着跨文化、跨宗教状态。而陶寺文化的制度模式、价值观念奠定了其后中原王朝国家的政治观念，即以政治体、国家为中心，将自己与周边邦国的关系定义在一种新的世界秩序观念（“天下”）模式中。王朝中心即天下的地缘、政治、文化、族群的中心，故殷商王室、王族居地称“中商”“中土”“土中”，周边的诸侯、各方则按方位称为“东土”“西土”“南土”“北土”。这种“天下观”构成后世包含着华夏民族及周边戎蛮夷狄在内的“四边”“五方”“天下结构”观的重要基础；陶寺文化的制度模式又具有着族类与政治体的强烈认同性。这是因为：一方面，它的早期国家的社会基础，包括社会群体的尊卑贵贱、分配消费都是建立在血缘族氏与最高族氏的亲疏远近的关系上，因此维护这种血缘层级的权威与尊严以及礼仪传统，就有着十分重要的意义。另一方面，这种政治体本身的构建，是一种由利益结成的庇护与服从的关系，是一种社会复杂化和分层程度更高的“金字塔式的聚落结构模式”。这使它又具有一种“其小无内”的价值特征。由于共同的利益取向，它们在对外事务如战争、外交等方面有着共同的趋向与认同。在对内事务中，这种政治体内的差序有别导致的等级名分与利益趋同，使其社会中的先民、族众又具有强烈的血缘族氏与社会组织的认同感、排他性，故其族类认同与政治体认同具有空前的一致性。

陶寺文化的社会结构充分反映了其政治体内血缘氏族、部落与政治层级的交叉与交融性，构成了一种政治共同体结构。在这种政治体的扩展中，呈现出由较小区域向更大区域的社会组织的聚合、扩大、认同与整合。这种认同、整合包括两个方面：一方面是以定居农耕生业方式为主的同一政治体内的文化认同与社会整合；另一方面是由不同血缘族氏组成的同一政治体内的族类认同与政治整合。这两方面的认同、整合包括了族类、政治、文化（史前宗教）的三位一体特征。在这个三位一体结构中，既包括了以农业生业方式为主的社会结构与政治制度的范式构建，也包括了族类认同、政治认同与文化认同。而后者在人类学与考古资料中表现同样明显。同时，它强调世俗“王权”的至上性及外延性。由于这种政治文化有着“协和万邦”的功能，故它使这个庞大的政治共同体内的各“邦”“邑”都具有共同的利益趋向，由此形成政治共同体内每一位成员鲜明的政治体认同与维护意识。这种在血缘与地缘之间你中有我、我中有你、务实尚功的价值观念，形成了对同一生业方式（如农耕方式），和对同一族群、种族、政治体（国家）的认同。而这种认同随着政治体的扩展不断广延、辐射，形成早期中国传说、神话中的偶像化现象，“五帝”传说即源于此。

由于这种社会政治结构形成了从外在的生业方式、社会制度到内在的权力观、宗教观、价值观的统一性，因此一经产生，就具有强大的活力。从传说、神话及传世文献的记载来看，这一时期正是中原各政治体活跃的唐虞时代。陶寺文化所构建的社会政治结构正与尧舜时代有着诸多时空交集之处。例如尧舜时代的“王”者都是血缘聚落群团的首领，文献记载他们既能够“克明俊德，以亲九族”，也有着“百姓昭明，协和万邦”的“天下”眼光，这里的“百姓”当是许多“邦”“邦国”“属邦”的代名词。尧舜与禹、启亦有着前后相继的史迹，说明尧、舜时代“协和万邦”的“天下”观念为夏代所继承，并为其后中原广域王权国家的“天下”秩序理念奠定了基础。从陶寺早期国家到二里头广域王权国家，正是

这样一个在社会结构与制度模式上互通的逻辑进程。二里头文化是史前中国政治文化与制度模式的极大提升。如果说陶寺文化还是一个局限在晋南临汾盆地的初具早期国家制度模式雏形的政治体，那么二里头文化就是对陶寺文化所形成的社会政治结构的极大发展。这种发展既表现在二里头都邑宏大的“王都”气象中，也表现在二里头都邑还是东亚大两河流域（黄河流域和长江流域）最先从新石器时代突入到青铜时代的节点。它拥有东亚大陆迄今所知最早的青铜礼器群，奠定了中原早期王朝礼乐文明的基本格调；同时二里头都邑国家的广域性，使它首次突破了小流域或盆地等地理单元的制约，几乎分布于整个黄河中游地区，而其文化因素向四围辐射的范围更远大于此[21]。它使早期中国在外延与内涵方面都有着更加成熟的特质。在社会结构与制度模式等方面，二里头文化仍然是对陶寺社会结构和制度模式的进一步强化、发展。例如它们都是以血缘族氏为基础所建构的复合式层级社会结构，以血缘纽带的“亲亲”“尊尊”的“族氏”原则决定其政治体内人群的贵贱尊卑，并在此基础上构建上层政治制度；它们都具有中原文化传统中奉天法祖、崇俭务实、重“贵”轻“富”、注重入世的宗教观与价值观，并都有强烈的向外辐射、扩张的意愿、趋势和动力；等等。正是这种社会结构、政治制度及其价值体系，使从陶寺文化到二里头文化的早期国家，能够在中原地区激烈的族群冲突与社会矛盾中，通过国家、族群、文化三位一体的社会政治结构和价值认同，不断强化其内在凝聚力和外在扩展力，并辐射到周边区域。在禹、启时代，这种在中原形成的早期都邑性质的国家，正有着《尚书·尧典》所谓“光被四表，格于上下”“百姓昭明，协和万邦”的招远徕近的意义。它使中原地区作为文明光大的核心区域，站在了史前中国文明起源之巅，俯视周边族群与文化。从这个时候起，以中原为中心的“华夏”族群与“华夷之别”也开始肇其始端，由此构成政治、族群、文化意义上“共识的中原”的早期国家构架。《竹书纪年》载夏时有“九夷来宾”“九夷来御”“方夷来宾”的说法，还有淮夷、畎夷、白夷、玄夷、风夷、赤夷、黄夷等处于中原周边的非华夏族群的记载，说明当时“夏”“夷”的族类、文化的差序意识已经存在。正是在从陶寺到二里头的中原早期国家政治力量的推动下，开启了对环中原的“边缘”区域的“华夏化”，也开始了中原早期国家由“多元”向“一体”的融合进程。

因此，早期中国的“一体化”是由政治力量推进的。从陶寺到二里头，由于其所建构的早期国家形态蕴含着一种新的社会政治结构与复杂的政治制度范式，才真正开辟了史前中国的“一体化”进程，并由此掀起由中原向四边的“华夏化”浪潮。从这个意义上说，从陶寺文化开其端，进而由二里头广域王权国家加以完善的早期中国制度结构及礼乐文明的建构过程，既是对史前中原文化作为早期中国的核心文化的认同、“共识”过程，也是“最初的中国”发生、发展的演进历程。

四、“最初的中国”的性质与特征

通过从陶寺到二里头的国家力量的强势推进，逐步形成对中原王朝与文化的“共识”，也产生了由中原政治力量推进的“华夏化”浪潮，并进而形成以中原为中心的早期中国的“共相”。

结合考古材料与传世文献可知，史前中原从陶寺到二里头的发展历程充斥着往复、曲折、动荡和冲突。从传世文献与出土古文书来看，唐虞时代是“中原中心”形成的转型期。唐虞之前的黄帝、炎帝、蚩尤、颛顼时代，虽亦有诸多传说、神话，但一方面，这些传说、神话所反映的诸“帝”“王”事迹往往模糊不清，如《史记·五帝本纪》所说：“而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。”[22]46另一方面，在唐虞之前的黄帝、炎帝、颛顼、共工的时代，既有抵御外来部族、族群侵扰的战争，亦有发生在中原内部部族、族群之间的冲突、战争，且以中原内部各政治体之间的战争为主流。《淮南子·兵略训》云：“兵之所由来者远矣。黄帝尝与炎帝战矣。颛顼尝与共工争矣。……炎帝为火灾，故黄帝禽之；共工为水害，故颛顼诛之。”[23]这里所举的黄帝、炎帝、颛顼、共工等部族集团，都是长期居住于中原地区的部族集团[19]。文献所谓“争为帝”，实质就是指争夺该地区的生存空间及区域领导权的族群

战争。因此，在尧舜之前的时代，中原地区处于群雄争战的局面，并没有形成中原区域庞大政治体、社会政治结构及中原文化的“共识”。

而在尧、舜、禹时代，情况则发生了极大变化。《尚书·尧典》有“允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦”[24]249的记载，说明这一时期中原的部族、族群已经形成庞大的政治联盟，亦产生了政治联盟的威权性和族群认同与政治体认同的一致性。但是，从唐虞至夏，这种政治共同体的形成与发展并非一帆风顺，而是在社会整合、族群冲突中逐渐前行。这一时期中原发生的战争，已经不是单纯争夺生存空间，而是中原政治联盟通过威权与强制手段，对不服从其“礼仪”“教化”的“淫僻”“为乱”的部族、族群，尤其是外来族群如东夷、三苗等的屠戮与征伐，从而导致这些族群文化在中原地区的边缘化、被融入或消亡。史载当时中原政治联盟曾发起过对“四凶”的征讨、驱逐和屠戮。《尚书·舜典》所谓“流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山”[24]270，就记述了中原联盟对“淫僻”“为乱”的“四凶”的战争。这种冲突与战争既达到了讨“四罪而天下咸服”的效果，也使中原文化占据了史前中国的中心地位，使中原成为史前中国名副其实的政治重心与文化中心。

考古材料也反映出从陶寺到二里头，中原地区的大动荡、大分化情况。它主要表现在从龙山到二里头时代，黄河中下游地区聚落遗址数量及反映的人口数量的急剧增减。仅就中原核心区的河南而言，“大概从龙山时期的1000个左右锐减至二里头时期的不足150个”。“在伊洛河地区……最大遗址的规模却从750，000平方米剧增至3，000，000平方米。这些变化表明核心地区城市化过程中的聚落集中，很可能是国家通过对人口分布的重组完成的。”[25]这种聚落遗址和人口数量的巨大变化，反映出当时黄河中下游，尤其是中原地区发生了巨大变异。至于这种变异是否是自然灾害、瘟疫或是族群战争所致，目前尚未有可资证明的材料。但至少它说明这一时期中原政治社会的整合与发展，经历了一个剧烈的起落、动荡、分化的过程。

正是在这种曲折往复的过程中，以中原为中心的早期国家的社会政治结构与制度体系大大加强，并成为“天下”之中的强大政治力量。这也导致中原内部的认同感与史前中国各区域对中原族群、国家、文化的“共识性”大为增强，“最初的中国”亦在这种对中原族群、国家、文化的“共识性”中诞生。

这种对“中原中心”的共识，涵盖着中原名物、制度、礼仪的“最初的中国”诞生的基础。如果仅从概念分析，“中国”一词是后起的概念，最早出自西周“何尊”铭文“余其宅兹中国，自兹又民”[26]。西周文献中亦多有“中国”的概念，如《尚书·梓材》：“皇天既付中国民，越厥疆土，于先王肆。”[24]443《诗经·大雅·民劳》：“惠此中国，以绥四方。”[27]但西周铭文及文献中“中国”的语义，主要是都邑之中即标识“中土”“国中”的政治地理理念及河洛中心的政治文化含义。在其后的文献中，“中国”二字逐渐流传，并有着广域王朝的国家含义。如《左传·庄公三十一年》：“凡诸侯有四夷之功，则献于王，王以警于夷。中国则否。”[28]《孟子·滕文公上》：“陈良，楚产也。悦周公仲尼之道，北学于中国。”[29]这些关于“中国”的概念则包含了“中”与“国”的丰富的政治、族群与文化的含义。故《史记》记战国时赵公子成谓夷夏之别曰：“臣闻中国者……圣贤之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也……蛮夷之所义行也。”[22]1808《荀子·正论篇》：“故诸夏之国同服同仪，蛮、夷、戎、狄之国同服不同制。”[30]就明确说出“中国”的礼仪文化所包容的制度（同制）、族群（夷夏）、文化（仁义、诗书）与蛮、夷、戎、狄的异同，也表明了古代中国人特有的政治范式、礼乐制度和华夏民族、文化的同构性认识。所以，在古人眼中，“最初的中国”并不起始于周代，而是来源于早已有之的唐虞、夏王朝的中原政治国家的礼乐文明。

这种制度结构及礼乐文明，既是华夏民族、国家、文化的核心组成部分，也是区别“夷”“夏”界限的标志，故古人常称呼“中国”为“圣贤之所教”“仁义之所施”“诗书礼乐之所用”的文明之国。在中国古代，这种圣贤、仁义、诗书、礼乐等蕴含着政治、族群、道德、法律、礼仪内容的制度性文明，正是“中国”之所以称为“中国”的内在

原因，它标示了古代“中国”的性质，即以政治、族群、道德、法律、礼仪为内容的整体的制度建构。所以，“中国”一词并不是单纯的地理、文化、王朝的概念，而是一种文化结构与制度范式、民族认同相结合的三位一体的称谓。

这种古代“中国”称谓标示了在世界文明史上，华夏民族、国家、文化所走的一条独特的演进道路。它形成了古代“中国”的诸般特征。

第一，它形成了古代社会在民族、国家、文化的价值体系方面的独特认知，即将华夏民族、国家、文化认同视为三位一体的共存、共在，尤其是早期华夏民族、国家在构成上的一致性，形成了华夏民族、国家的一致的认同意识。而早期国家政治力量则是推动这种三位一体的共存、共在的基本要素。

第二，它有着世界文明史上独特的文化观，这就是以世俗化、入世性为主的礼乐文化，并由此淡化了世界上各古老文明普遍具有的蕴含超越性、出世性精神的宗教观与文化观。早期中国以祖先神为主神的崇拜、信仰模式，遏制了原始宗教从超功利、形而上的自然神祇上升为宇宙统一神的道路，使超越的“神性”更具有现实的、以血缘族氏为基础的“人性”或者“政治性”，由此具备了血缘性、内聚性、入世性、礼法性等特征的社会意识及人文传统。

第三，它具有强固的血缘族氏传统及其相应的价值规范。血缘亲疏的亲族观念，成为早期中国社会人群划分贵贱尊卑的标志。早期中国“礼仪”文化内涵如“亲亲”“尊尊”等，很多都体现着这种宗法、血缘精神。同时，它的上层建筑充分体现着国家政治功能的两重内容，即阶级统治与社会整合。从唐虞到三代国家的演进趋势来看，以王权为核心的集权政治，维护宗法性、礼法性的文化秩序，充当维护政治体内血缘族氏与臣民安全的“外壳”，都是早期国家的重要职能，并随着国家权能的强化而不断加强。

第四，它使早期中原国家具有极强的文化与种族的开放性、包容性。它不太注重宗教、文化、种族的差异，更注重政治体及国家的界域，它使对内的政治认同和对外的“协和”万邦成为其重要属性。只要承认华夏礼仪文化及其政治价值、道德伦理观念，就可以被接纳为华夏民族。在此前提下，各个民族、各种文明成果都可以渗透、交融于华夏文明之中。

因此，“最初的中国”既是一个政治共同体性质的中国，也是一个族群的、文化的中国。它奠基于唐虞时期的中原政治联盟，并通过“光被四表”“协和万邦”奠定了“共识的中原”的地位。这种“共识的中原”的内生力量来自中原早期国家的制度结构和礼乐文化即早期的“华夏”文明，它以强悍的政治力量掀动着“华夏化”浪潮向周边区域的漫延，不断将这种以中原礼乐文化为主体的文明要素推向四方，使“最初的中国”成为早期“华夏”政治礼乐文明的代名词。

注释

①石兴邦：《黄河流域原始社会考古研究上的若干问题》，《考古》1959年第10期；安志敏：《试论黄河流域新石器时代文化》，《考古》1959年第10期。②赵辉：《以中原为中心的历史趋势的形成》，《文物》2000年第1期；赵辉：《中国的史前基础——再论以中原为中心的历史趋势》，《文物》2006年第8期。③严文明：《中国史前文化的统一性与多样性》，《文物》1987年第3期。④苏秉琦、殷玮璋：《关于考古学文化的区系类型问题》，《文物》1981年第5期。⑤张光直：《中国相互作用圈与文明的形成》，《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》，文物出版社1989年版；韩建业：《最早中国：多元一体早期中国的形成》，《中原文物》2019年第5期。⑥郑州市文物考古研究院：《河南巩义市双槐树新石器时代遗址》，《考古》2021年第7期。⑦湖北省荆州博物馆、湖北省文物考古研究所、北京大学考古学系：《肖家屋脊——天门石家河考古发掘报告之一》，文物出版社1999年版。⑧湖南省文物考古研究所：《澧县鸡叫城古城址试掘简报》，《文物》2002年第5期。

参考文献

[1]李新伟.“最初的中国”之考古学认定[J].考古，2016(1)：87.

[2]李伯谦.中国古代文明演进的两种模式：红山、良渚、仰韶大墓随葬玉器观察随想[J].文物，2009(3)：47-56.

[3]张光直.中国相互作用圈与文明的形成[M]//《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》编写组.庆祝苏秉琦考古五十五年论文集.北京：文物出版社，1989：1-23.

[4]韩建业.论早期中国的“一元多支一体”格局[J].社会科学，2022(8)：40.

[5]王巍，赵辉.“中华文明探源工程”及其主要收获[J].中国史研究，2022(4)：20.

[6]栾丰实.试论仰韶时代东方与中原的关系[J].考古，1996(4)：45-58.
[7]李禹阶.良渚文化的自然主神崇拜独具特色[N].中国社会科学报，2022-07-21(6).
[8]严文明.仰韶文化研究[M].增订本.北京：文物出版社，2009：165.
[9]王仁湘.史前中国的艺术浪潮[M].北京：文物出版社，2011：553.
[10]韩建业.庙底沟时代与“早期中国”[J].考古，2012(3)：66.
[11]李新伟.“彩陶中国”的重新思考[J].三门峡职业技术学院学报，2013(2)：3.
[12]赵辉.中国的史前基础：再论以中原为中心的历史趋势[J].文物，2006(8)：52.
[13]赵汀阳.最坏可能世界与“安全声明”问题[J].哲学动态，2019(3)：6.
[14]夏正楷.豫西—晋南地区华夏文明形成过程的环境背景研究[M]//北京大学中国考古学研究中心，北京大学震旦古代文明研究中心.古代文明：第3卷.北京：文物出版社，2004：102-114.
[15]张海，赵晓军.仰韶与龙山之间：公元前3千纪前半叶中原社会的变革[J].中原文物，2021(6)：68-81.
[16]孙广清.河南境内的大汶口文化和屈家岭文化[J].中原文物，2000(2)：22-28.
[17]段宏振，张翠莲.豫东地区考古学文化初论[J].中原文物，1991(2)：43-46.
[18]韩建业.裴李岗时代的“族葬”与祖先崇拜[J].华夏考古，2021(2)：56.
[19]李禹阶.史前中原的战争、宗教与“天下结构”国家范式的滥觞[J].齐鲁学刊，2023(1)：47-64.
[20]高炜，高天麟，张岱海.关于陶寺墓地的几个问题[J].考古，1983(6)：531-536.
[21]许宏.二里头遗址“突出普遍价值”举隅[J].中国文化遗产，2022(6)：30-36.
[22]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.
[23]何宁.淮南子集释[M].北京：中华书局，1998：1044-1045.
[24]十三经注疏：尚书正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
[25]陈星灿，刘莉，李润权，等.中国文明腹地的社会复杂化进程：伊洛河地区的聚落形态研究[J].考古学报，2003(2)：165.
[26]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成释文：第4卷[M].香港：香港中文大学出版社，2001：275.
[27]十三经注疏：毛诗正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：1180.
[28]十三经注疏：春秋左传正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：3869.
[29]十三经注疏：孟子注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：5884.
[30]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰，王星贤，点校.北京：中华书局，1988：329.

“Central Plains of the Consensus” and the Formation of Prehistoric “Central Plains Center”: Also on the Characteristics of “Original China”

Li Yujie

Abstract: In the origin of Chinese civilization, the evolution process of regional culture from “pluralism” to “integration” is completed in the reciprocating and tortuous cultural interaction which includes exchange, exclusion, conflict of cultural. This kind of cultural interaction includes the influence of the practicality in daily life, imitativeness in universal cultural elements, as well as the deep core cultural elements composed of political system and value system. These constitute the driving force of “integration” in prehistoric China. 4500 years ago, China was characterized by a “diverse”, differentiated and disordered regional cultural pattern. From the beginning of the Taosi culture in the Longshan Period, the political entity in the Central Plains gradually formed an early country with a special institutional paradigm and value system under the pressure of the environment. This early country promoted the development of prehistoric culture from “pluralism” to “integration” with its political power. In the evolution from the Taosi to the Erlitou culture, it formed the prehistoric “Central Plains” as well as a political, ritual and music system with the rudiment of “character of Huaxia”. The “Central Plains of the Consensus” is the opportunity of the transition from “diversity” to “unity”, and the “original China” is the system paradigm and the overall presentation of the rites and music culture of the early countries in the Central Plains.

Key words: consensus of the Central Plains; cultural conflict; Central Plains; political system paradigm; the original China

[责任编辑/知　然]

论商代中后期的北土经略*
——以北京平谷刘家河墓葬遗存为中心的考察

王坤鹏

摘　要：礼制在早期政治统治中发挥着基础作用，刘家河墓葬所出青铜礼器系统可作为判断其与商王国之间存在政治统辖关系的关键证据。刘家河铜器群数量多且具组合关系，与商礼器属同一系统，具有礼器功能。墓中所出铁刃铜钺亦具礼器性质，其时王赐地方贵族以钺即赋予其管理地方之职权。刘家河墓主活跃于商代前后期转进之际，商核心区由今郑州—洛阳一线徙至安阳地区，商王国重新规划王畿区并向北扩展，与太行山两侧及燕山南北的族群建立了密切联系，由内至外形成了面、块、点相结合的疆域经略方式。商王国通过刘家河这类据点与北方地区展开了广泛的物质、文化交流。商代后期的燕山南麓地区一直活跃着一批臣属于商的地方贵族。商在燕南地区的政治控制虽在范围及强度上存有变化，但从未缺席。这也为其后周王国在这一地区进行分封奠定了文化、政治与经济基础。

关键词：刘家河墓葬；商代；北土；疆域
中图分类号：K224　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0046-09

关于商王国北方疆域与族群情况，孟世凯、刘桓、宋新潮、宋镇豪、卢连成、王震中、韦心滢、张翠莲等学者均曾作过探讨①。学者所利用的史料或侧重甲骨刻辞，或侧重田野考古发现，其研究内容则涉及商王国的疆域结构、政治地理、北土范围及商文化的影响区域等方面。相关研究于殷商北土的一般情况已然可以提供一幅大略的图景，不过有关商代中后期王国北土经略的细部情况及特征则未及详述。关于这一问题，20世纪70年代发现的北京平谷刘家河商代墓葬仍能提供若干有价值的信息。本文试在学界已有研究的基础上，结合新出的商周铭文及考古资料，重新解读刘家河墓葬遗存的内涵及特点，并由之进一步论述商代中后期王国经略北土的方式及特点，祈请专家教正。

一、刘家河墓葬所见的青铜礼器系统

1977年8月，北京平谷刘家河村村民在村外取土时发现了一批青铜器。经考古工作者勘查及清理，认为铜器出自一座商代墓葬（M1）。该座墓葬的北部在早年曾遭破坏，清理时墓口已被挖成东西宽3米余、南北长2米余的大坑。工作人员估计该墓葬为南北向，东西宽2.6米，似有二层台。墓葬出土器物包括铜、金、玉、陶器共50余件[1]。表1列出该墓所出器物及数量。

根据残存遗迹来看，刘家河墓葬墓室面积当在6平方米左右，由墓葬规模及随葬器物推测，其属于商周时期的中等级墓葬②。关于墓葬

收稿日期：2022-11-01
***基金项目：**国家社会科学基金一般项目“商周时期北方地区出土资料与族群形态整合研究”（22BZS005）。
作者简介：王坤鹏，男，吉林大学中国史学系副教授（吉林长春　130012），主要从事先秦史研究。

表1　平谷刘家河墓葬出土遗物简表

青铜容器16	兵器1	金属装饰品20		玉、石器12	其他1
小方鼎2、弦纹鼎1、饕餮纹鼎2、鬲1、甗1、爵1、斝1、卣1、三羊罍1、饕餮纹瓿1、盉2、盘2	铁刃铜钺	铜饰15	金饰5	斧1、柄1、璜1、绿松石珠9	平纹麻布
		人面形饰5、铜泡3、蟾蜍形铜泡4、蛙形铜泡2、当卢1	臂钏2、耳环1、笄1、金箔残片1		

的埋葬时期，学界亦逐渐形成较一致的意见。朱凤瀚指出墓中随葬的小方鼎、饕餮纹圆鼎、鬲、罍、长颈提梁盉等器物的断代大致相当于殷墟铜器分期一期，另青铜瓿为殷商始见，卵底爵亦不会早于殷墟一期，故刘家河墓葬埋葬时间约相当于殷墟文化一期[2]。刘家河墓葬所出的一小部分青铜器例如甗、斝、袋足封顶盉、球形腹长颈提梁卣等体现出二里冈上层二期的器物风格，应该是墓主继承或收集的铜器。杜金鹏则推断其所处时段大致相当于历史上的盘庚时代[3]561。

关于墓主的族属，过去有学者据墓中所出的商文化风格青铜器群而主张墓主当是商人，不过更多学者则倾向认为其非商人，而是属于冀北燕山南麓地区的一支土著族群。我们赞同后一种意见。刘家河墓葬所出的青铜容器大多具有中原商文化特征，同时少部分器物也具有一些地方色彩，例如腹部施以连珠纹的云雷纹方鼎形体较小而制作粗糙，三锥足、盖钮与提梁处有环套接的盉等，在其他商文化遗存中比较少见，学者认为它们可能是当地的仿制品[4]。随葬品中的金臂钏独见于燕山地区，在卢龙阚各庄、迁安小山东庄、喀左和尚沟、宁城南山根等商周时期的遗址中均有发现。喇叭口金耳环出土地点亦多见于燕山南麓的商周时期遗存中，均属于燕山地区的土著文化遗存。独特的装饰品往往更能作为族群的身份标志，这类金质装饰品表明了墓主真实的族群认同和审美观念。因此不少学者认为刘家河墓葬墓主所代表的应是处于燕山南麓的土著族群，属于分布在燕山南麓的围坊三期文化，并不属于商文化的分布区③。

关于刘家河墓葬遗存的主要争论在于墓葬所出青铜器群能否反映墓主及其族群与商王国之间存在着政治统辖关系。过去已有学者指出："平谷刘家河铜器群的发现，意味着商人势力北进之前锋，在盘庚时代已抵燕山南麓。"[3]563或认为墓主人可能是商代北土的一位方国或诸侯首领，"刘家河墓葬中出土青铜器上反映出的这种密切的商燕关系，与殷墟出土甲骨文中所见到的商燕关系的状况是相一致的"[5]。近年来学者则对此颇有疑议。蒋刚认为刘家河墓葬所出中原系铜容器具有两个特点：一是时代差别大，非同时代产物；另一个是组合不具规律性，不与商人重视酒器组合的传统相类，故墓主所属的围坊三期文化围坊类型的居民可能并没有接受中原商人以爵、觚搭配为主的青铜容器组合为表征的礼制信仰，而只是把这些铜器当成奢侈品[6]。张渭莲、段宏振等亦认为刘家河墓葬中所出青铜礼器与中原地区同类器完全相同，"将这些具有中原特色的青铜礼器置于墓中随葬，只能解释为以围坊三期文化为代表的北方人群对于中原先进文化和先进礼制的一种向往"[7]329。

从墓葬遗存的内涵来看，仅将刘家河礼器群视为奢侈品或认为其只体现了北方族群对中原礼制的某种向往等说法，恐怕失之于简单化。刘家河青铜礼器形成了一定的组合关系，且与商文化铜礼器属同一系统，承担着礼制功能。这批青铜礼器的数量不少，整体上属酒器、食器、水器的组合，而且酒器种类较多，形制上均为比较典型的商器，除了一些粗糙的当地仿制品，多数器物应是由商文化输入的。学者将这批铜器与商器进行比较，其中的圆鼎与安阳三家庄M3出土的鼎相似，爵与安阳小屯M188、刘家庄北M61所出青铜爵相似，平底斝与安阳小屯M331及河北藁城台西M14所出青铜斝相似，卣的形制、纹饰与黄陂盘龙城李家咀M1所

出的提梁卣相似，罍与安阳小屯M232兽面纹罍相似，瓿与安阳小屯M232、小屯M188所出兽面纹瓿相似，提梁盉与安阳小屯M331所出的卵形三足带流盉相似④。随葬青铜礼器群中包括一件爵，却无觚与之相配，看上去似乎缺乏像典型商文化那样的爵、觚等量配置的形式，关于这一点，杜金鹏认为："刘家河墓葬中有盉、卣，有一对盘、五件鼎，是很齐全的组合，不应该缺觚，估计是该墓被破坏时（在挖水塘、栽树时，已挖毁一半），已散失了。"[3]562韦心滢亦指出："本墓虽未见铜觚（或因遭破坏散佚）与随葬器类较繁多（可能与墓葬等级较高有关）外，其鼎爵斝罍瓿或加水器盘的主要器物组合，是完全符合殷墟文化一期时殷墟墓葬中随葬铜器组合形式的。"[8]总的来看，不管是从器型、纹饰还是组合来看，这批铜礼器与商文化区所发现的铜礼器并无明显区别，二者在组合与功能上都应属于同一礼制系统。

刘家河铜礼器群数量多且形成一定的组合，恐怕不能仅认作是墓主因战争或其他偶然原因所获并作为奢侈品而随葬的。与之形成鲜明对比的是山西保德林遮峪的铜器遗存。保德县这批铜器于1971年由当地村民修田时发现，应是出于同一座墓葬。其中铜容器包括2鼎、2瓿、1卣、2铃豆，兵器包括带有北方文化风格的铃首剑、管銎斧等，另有车马器、铜泡、铜贝等，此外还有赤金弓形饰、金丝饰品、玉器等若干件[9]。其中青铜容器主要是鼎、瓿，带铃铜豆不见于殷墟，带铃器风格应是当地所创，山西石楼县桃花庄墓葬亦曾出土一件带铃觚[10]。学者或称之为保德类型第一期，并认为该期随葬品中虽有中原铜器，但不见觚、爵、斝等典型中原礼器，似乎是有什么就随葬什么，不成礼制[11]。与保德林遮峪的铜器相比，刘家河铜器群显然更成系统，其作为礼器的功用也更为突出。

二、刘家河青铜礼器系统所反映的政治统辖关系

众所周知，商、周王国仍处于早期国家时期，其时政治统治的范围及对象并不像秦汉以后有着较清晰的界定。就目前的研究来看，除了文献记载之外，可以反映其时政治统辖关系的一个重要证据即是田野考古中所发现的青铜礼器系统。这与礼制在早期国家政治统治中所起到的特殊作用有关。礼起于原始社会事神致福的风俗，进入阶级社会之后，礼的祭祀层面的功能仍然得以保留，并逐渐为统治阶层所改造，发展为治理国家的一套规则。此即《礼记·礼运》中所说："大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度。"[12]也就是说，在三代国家时期，礼变成了维系社会、政治运转的基本的纲纪与制度。当代史家何炳棣于此论称："虽然最原始的礼的重心是祭祀的仪节和内中包含的伦理道德成分，但礼是多维度、多层面的，自始即无可避免地多少具有维系稳定政治及社会秩序的功能。随着宗教、部落、部落联盟、'多方'邦国、夏商周三代王国的演进，这些由小而大的政治单位不得不愈来愈缜密地发展政治组织、社会阶级等分、物质分配制度、习惯法、行为规范、雏形成文法，以及早期零散、后期逐渐系统美化的礼论，以为意识形态体系的重心。"[13]何炳棣指出礼是早期国家不同政治单位之间加以组织的一项原则，其说法切中肯綮。

判断早期国家中央与地方之间是否存在着政治统辖关系，礼器系统应当作为一项关键的指标。三代贵族政治的各种活动诸如朝觐、分封、册命、征伐等均须依礼而行，故礼虽具有多层次的功能，但随着政治组织的扩展与日益复杂化，其在制度层面的功能则发展得最为充分。刘家河青铜器群数量不少且全属礼器，与商文化铜礼器组合并无多大差异，其中一部分器物很可能来自商王廷的赏赐。青铜礼器主要用于礼仪与政治的场合，故这套礼器可以用来说明墓主所在的政治组织与商王国之间存在着密切的政治联系。学界之所以于此多有分歧，主要原因在于或隐或显地将考古学文化、墓主族属与政治统辖关系三种不同层面的内涵混淆为一体，有时则不言自明地默认非商人族属必不受商王国的政治统辖。实则此前提并不成

立，商王国已远非一族一邦形式的小国家，而是拥有广土众民的广域型国家，其国内的族属成分已然比较复杂，族属与政治统辖关系之间并不必然是一致的。

从遗物简表（表1）可以看出，刘家河墓葬所出的这批铜礼器堪称墓葬随葬品的大宗，一方面起着标示墓主人身份的作用，这些来自商王国中心区的青铜彝器通过赏赐、赠予或交换流向地方政治体，在其原来所承担的礼制功能之外还可能起着威信物的功能，成为地方政治体首领标示身份、获得政治合法性的一类物品。即使是当地所仿制的铜器，其技术也是来自与商王朝的交流，同样能体现地方首领所拥有的威望及权力。另一方面，也是更为重要的层面，刘家河青铜礼器群包括酒器、食器、水器在内的类别与组合，与商文化礼器系统大体上一致，反映了这批器物与商器相同，本质上仍属于礼器。其中的一些器物不排除是商王册命赏赐之物，其使用场合也应包括与商王廷之间的聘使往还。作为礼器，在墓主活着时，出现或使用于各种日常的礼仪场合。在墓主死后，作为随葬品亦主要是为了标示墓主生前在商王国政治体系中所具有的身份与地位。因此，该墓以与商文化同一系统的大量礼器作为主要随葬品，足以反映墓主与商王廷之间应当存在着某种隶属关系。该处地方首领虽非商族之人，但仍认同并遵行商王国的礼制，其政治权力的终极来源当是位于安阳一带的商王廷。

学者或据刘家河墓葬所属的考古学文化不同于商文化，故认为尽管刘家河商代墓葬出土了大量中原商式青铜器，但只是反映了特定时期内和商王朝的联系，它应属于和商朝相对立的北方阵容，至少大部分时间是这样[14]。这一观点似仍可再作探讨。至少从刘家河墓葬遗存中，我们看到的证据更多地反映了其与商王朝之间所存在的密切联系，显非敌对阵营。刘家河墓葬随葬品中缺乏兵器，说明战争在其社会生活中并不具有特别的重要性，也就难以说明墓主与商王国之间属敌对关系。与刘家河墓葬适成对比的是晋陕高原上的保德类型青铜器群，相关遗存中兵器占据了大宗。例如山西柳林高红发现的一批随葬铜器，时代在殷墟晚期至西周前期[15]，其中包括铜盔、铜矛、铃首剑、管銎斧、銎内钺、双环首刀等武器或工具，而鲜见青铜容器[16]。高红的遗物反映了战争在其族群的日常活动中有着比较突出的地位，这与刘家河墓葬遗存形成了鲜明对比。另高红的銎内钺纯属北方草原风格，与刘家河的直内钺在装柄方式上亦有明显差异。近年考古学者在高红遗址又发现了一批夯土基址，其地颇似存在一处古城址⑤。从文化遗存内涵来看，高红遗存代表的应是一支与商王国敌对的政治与军事势力。

刘家河墓葬中所随葬的陨铁刃铜钺一定程度上亦能指示墓主的政治身份。这件钺与其说是兵器，莫如说是地方首领政治权力及军事权力的象征，实质上亦具有礼器的性质与功能，反映了墓主与商王廷之间的隶属关系。与刘家河所出相类似的陨铁刃铜钺还见于藁城台西商代遗址M112。该墓在调查时已遭毁坏，据目睹者介绍，墓葬为东西向土坑竖穴墓、长约3米余，宽2米左右，墓底四周有二层台，墓内出土物共26件，铜器除钺外还有鼎、斝、觚、瓿、刀、匕、矛、戈及铜泡，另外还随葬有石磬一类的乐器及玉璇玑等，显示墓主是地方上的高等级贵族[17]。刘家河墓葬的规模与台西M112相似，其随葬铜器种类甚至要超过该墓，则其墓主地位与台西墓主相似或稍高于彼。美国华盛顿弗利尔美术馆藏有一批铜器，传出于河南浚县辛村卫国墓地，其中亦有一件陨铁刃铜钺，其上饰变体虎面纹[18]，形制与以上两件略似，从形制及纹饰判断，其时代属中商时期，与刘家河、台西亦是一致的，其出现在周初卫国墓地中，可能是周灭商后“分器”的结果[19]。

据文献所记，某些特定形制的钺在商周时期主要用于一些重大的政治与军事礼仪场合。《逸周书·克殷解》记载周武王克殷，进入商都，举行了一系列的礼仪活动：

> 武王答拜，先入，适王所，乃克射之三发而后下车，面击之以轻吕，斩之以黄钺，折悬诸大白。乃适二女之所。乃既缢。王

又射之三发，乃右击之以轻吕，斩之以玄钺，悬诸小白。[20]346-348

黄钺指黄色的大钺，或认为以黄金为饰；玄钺指黑色的大钺，或认为玄钺用铁制成[20]346，348。武王在克殷之后进入商王的居所，此时商王纣已自焚而亡，武王仍射三下，以剑击其面，又用黄钺斩其首，悬于白色大旗；商王二妃亦已缢死，武王同样射三下，以剑击之，并用玄钺斩其首，悬于白色小旗。古代的学者或囿于儒家观念，认为此段记载不实，吊民伐罪的周武王必不会如此残暴。实则周武王此举是在执行一种军礼，恰合于早期社会的礼俗。当代史家赵光贤于此认为："这是从初民社会的野蛮人在战胜敌人之后遗留下来的习俗，一方面为战胜敌人表示欢欣和庆贺，同时又是对于敌人的示威。到了进入文明阶段，国家成立，就变为军礼。"[21]杨宽先生亦指出这个记载与《墨子》《战国策》等书相合，"当时军礼，斩得敌国首领的首级要悬挂在军旗之上示众，举行献俘礼时，也还要挂在军旗上示众"[22]。这类看法很有道理。

上引《逸周书》该段内容有脱简，《史记·周本纪》所引《克殷解》还包括周武王除道修社、接受天命等相关礼仪内容。其云："其明日，除道，修社及商纣宫。及期，百夫荷罕旗以先驱。武王弟叔振铎奉陈常车，周公旦把大钺，毕公把小钺，以夹武王……既入，立于社南……于是武王再拜稽首，曰：'膺受大命，革殷，受天明命。'"[23]162在克殷之后，周武王在商社举行接受天命的大礼，周公、毕公等所把持的大钺与小钺也是作为礼器用于此礼仪场合。

文献及铜器铭文均记载商周时期的王对族邦首领有赐钺之举，象征着王将治理地方的权力赋予贵族。上述贵族墓葬中所出的钺可能即出自商王的赏赐，是地方首领拥有征伐及专杀权的象征。《史记·殷本纪》记载商王纣赏赐作为周邦首领的周文王："赐弓矢斧钺，使得征伐，为西伯。"[23]152商王对周邦首领的这种赏赐实质上是一种巩固统属关系的政治行为，正是通过赏赐"弓矢斧钺"及相关礼仪活动，周邦作为商王国属邦的政治地位得以再次确认，殷、周之间的上下级关系得到巩固。一直到西周时期，赏赐"弓矢斧钺"仍然是王对地方首领进行授权的一种程序。西周晚期的虢季子白盘铭云："王赐乘马，是用佐王，赐用弓，彤矢其央，赐用钺，用政蛮方。"[24]5481或将"用政蛮方"释为"用征蛮方"，其实"政"作原字读亦可通。周王将钺赐予虢季家族的子白，实即赋予其统治管理地方土著（即"蛮方"）的权力。这种"赐钺"的行为本质上是王对下级职事及权责的一种认定。

三、刘家河墓葬遗存与商代中后期的北土经略

刘家河墓葬的主人活跃于商代前期向后期转进之际。此一时期，商的王都迁至今河南安阳地区，与太行山两侧及燕山南北的土著族群的关系愈加密切，刘家河墓葬遗存的形成正是基于这一历史背景。刘家河墓葬遗存所表现出的文化内涵，一方面在一定程度上可以反映这一时期商王国与地方族邦势力之间的政治统属关系，另一方面也可由此略窥商王国中后期北土经营的若干细节。

商代前、后期之际，即学者所划分出的中商文化时期[25]，商王国的中心都邑自郑州—洛阳一线向太行山东麓的洹河两岸迁徙。在此之前，商文化的北界虽然已推进至唐河与易水之间[26]，但实际上今河北地区的商文化遗址的分布并不密集。例如经多次发掘的河北邢台葛家庄遗址，其文化遗存基本上属于先商、中商和晚商时期，唯独缺少二里冈时期的文化遗存⑥。洹河流域作为晚商的首都所在，该地区在下七垣文化时期以及郑州二里冈期商文化白家庄阶段以前的商代时期，并未发现大规模的邑聚[27]。作为商文化在北方扩展的重要支点的藁城台西遗址，虽然在二里冈上层早段已经出现，但其主要发展期还是在早商末段至殷墟一期[7]133-135。此后，商人在豫北冀南地区开始建起超大型聚落。例如以邢台东先贤为代表的一批遗存，密集分布于邢台市区至市区西南的七里河两岸，组成了一个较大规模的遗址群。其规模仅次于郑州商城、偃师商城和安阳殷墟等商代都邑，遗

址沿河分布的特点也与安阳殷墟商代都邑的分布格局相似，故学者认为其形成可能与商王祖乙居邢有关[28]。又例如安阳洹北商城的建设，洹北商城由大城、宫城和小城三部分组成，面积4.7平方公里，已发掘多处宫殿、夯土基址及铸铜等手工业作坊，该处很可能也是中商时期的一处王都⑦。学者认为，郑州商城失去都邑地位之后，小双桥都邑对人群和资源的整合并没有维持多久，一部分精英北上至洹北商城所在地再次进行人群和资源的整合，力图在祖先故地寻求新的生存和发展方式[29]。

伴随商代统治重心的北徙，太行山东麓今豫北冀南地区成为商王国的王畿区，在更偏北的燕山南麓地区则出现了一些政治上臣属于商王国的据点，主要应是当地的土著族邦，刘家河墓葬正是这类据点所留下的文化遗存。学者认为商代后期商所控制的范围表现为“面”“块”“点”的结合，王畿区是一个由商属地与附属国族形成的最大的聚居区，是以“面”的状态存在的，外服区则以商属地与附属国族联合对抗附近的敌族，形成一个个可称为“块”的商人势力圈[30]。刘家河墓墓主应即是附属国族中的一位贵族，其臣属于商，可能也是与附近的商人势力相联合，形成一个块状的隶属于商王国的势力圈。

商王国通过刘家河这类据点与北方地区展开广泛的物质与文化交流。考古工作者在内蒙古东南及辽宁西部地区多个地点发现了商文化风格的青铜器，一部分器物时代属商代前后期之交，例如在赤峰翁牛特旗头牌子出土的一件甗与两件鼎[31]，在辽宁克什克腾旗天宝同出土的一件甗[32]，在赤峰松山区西牛波罗乡出土的一件甗[33]，在辽宁喀左小波汰沟出土的一件鼎以及在辽宁朝阳地区征集到的一件弦纹鼎等[34]。学者曾敏锐地指出，河北中部的藁城台西遗址与北京平谷刘家河商墓以及赤峰等地发现的铜器群分布在一条直线上[35]。上述发现于燕山以北的青铜器表明，自大兴安岭南端至商王都之间存在着一条绵长的交流线路，刘家河遗址正是商王国与北方地区进行交流的一处重要的中转站。

刘家河墓葬大致形成于公元前14世纪，在此之后，在安阳殷墟开始大量出现马车、俯身葬、兽首刀等来自北方草原的文化因素，显示北方地区的文化与人群逐渐进入了商都地区。学者指出刘家河及台西等地所发现的陨铁刃铜钺，“出现的时间、地理位置、简洁平素的造型，以及铜铁双金属嵌铸技术，共同显示它们很可能出自北方匠作传统，并通过高地社会的交流网络进入商王朝的北方重镇”[36]。此外，商王国势力向北方深入，还可能有一个重要目的即获得当地的铜、锡等矿产资源。内蒙古东南部与辽西地区有铜矿等矿产，并且在晚商时期已经加以开采，克什克腾旗喜鹊沟遗址即是当时的一处铜矿开采遗址[37]。学者论称喜鹊沟遗址出产的矿料至少应有一部分是向商王朝或其他具备铸造大型青铜器能力的方国输出，大量的铜、锡资源可以通过贸易或贡赋等途径从矿产富集地区的土著群体手中流入到商文化的中心区[38]。

在刘家河墓葬之后的整个商代后期，在今天燕山南麓京津唐地区一直活跃着一批臣服于商的贵族，这些贵族多以“亚”为称。辽宁喀左北洞沟青铜器窖藏中包括一件晚商铜罍，其铭文作：“父丁。孤竹亚髟。”[24]5169“髟”为商周族氏名号，殷墟前期的甲骨卜辞中有“髟伯”[39]，西周时期的史墙盘铭文中有“逖虘、髟”[24]5485等。“亚”有次一级的含义，“亚髟”应是髟氏的一个分支，在铭文中作为器主的族氏标识。“亚”在商王朝亦是一类职官，不过铭文中的“亚”应是以官名族[40]。该罍是亚髟族的某人为其父名丁者所作。类似铭文还见于一件传世器铜卣，铭文作“[illegible]父丁。孤竹亚奠”[24]3298，这是亚奠族的某人为父丁所作。铭文中的“孤竹”应是邦国或地域之名，在铭文中作为族氏名的限定词，使之区别于其他地方的同一族名。以上两个亚族均处于孤竹之地。由以上两件铜器可以看出地处孤竹的两个氏族，其先祖曾有人担任商王国的“亚”职，而且他们与地处安阳地区的商王朝贵族在制作、使用青铜礼器方面也没有什么区别，反映出这些氏族认同商的礼制并长期受商的统辖。铭文中的“孤竹”，其地大概在今渤海西北岸的河北迁安、卢龙一带。《孟子·离娄上》记“伯夷辟

纣，居北海之滨”[41]，伯夷为孤竹国君，北海即渤海。《管子·小匡》记齐桓公：“北伐山戎，制泠支，斩孤竹。”[42]学者亦指出，在今天津、唐山一带发现的一批商周之际的铜器墓，其器物组合和每类器物的文化因素表明，当地居民使用中原的礼器来表示自己的身份和地位，但在日用品和装束、葬俗方面则保留了本地的传统[4]，所代表的正是认同商的礼制、受商王国辖制的土著族邦势力。

商代后期在燕山南麓地区可能还存在着一支“亚㠱”族。1982年考古工作者在北京顺义牛栏山金牛村曾征集8件青铜器，系当地村民挖房基时发现的，应是出自墓葬。铜器包括鼎、卣、尊、觯各1件，觚、爵各2件，大多带有“亚㠱”铭文[43]，铭文当代表墓主的氏族名号。相关遗存中觚、爵等量配置，且食器少而酒器多，具有很明显的殷墟铜器组合的特点，反映了亚㠱贵族遵循商人礼制，用青铜器来标识其地位与身份。这些以“亚”为称的族群的性质与刘家河墓葬主人相似，都应是臣服于商王朝的燕南地方族群。

结　语

据以上论述，可得出以下结论：

其一，刘家河墓葬埋葬时间大致在商王国由前期向后期转进之际。墓主的族属是燕山南麓的土著族群，其本人则可能是土著族群的首领，在商王国贵族等级体系中位属中等。刘家河墓葬铜器群数量较多且具有一定的组合关系，与商文化铜礼器属同一系统，具有重要的礼制功能。这批铜器作为随葬品指示了墓主的政治身份。

其二，礼制在早期国家政治统治中发挥着基础作用，青铜礼器系统应当作为判断商周时期中央与地方之间存在政治统辖关系的关键指标。刘家河青铜礼器群从器物到组合均与商文化礼器系统大体一致，反映了两者共享同一礼制。刘家河墓葬中所出陨铁刃铜钺亦具有礼器性质，相似的器物又见于同一时期的其他商文化遗存，可能代表着墓主的臣属身份，商周时期的王赐地方贵族以钺，即是对其所拥有的地方管治权的认定。刘家河墓葬所代表的人群作为活跃在燕山南麓的土著族群，虽非商人族群，却很有可能受到商王廷的政治控制，接受商王的册命与赏赐。

其三，刘家河墓葬的主人活跃于商代前期向后期转进之际，此一时期，商王国的中心都邑自郑州—洛阳一线向北越过黄河转移到今安阳地区的洹河两岸。在重新规划王畿区的同时，商王国势力向北方扩展，与太行山两侧及燕山南北的土著族群建立了密切联系，由内至外形成了面、块、点相结合的疆域经略形势。刘家河墓葬主人应即是臣属国族中的一位，与商人势力相联合，形成了一个隶属于商王国的据点。

其四，商王国通过刘家河这类据点与北方地区展开广泛的物质与文化交流。刘家河与藁城台西遗址及洹北商城处在一条线上，实际上处于北方地区与商核心区交接的中间位置，具有中转站的功能。经由这条线路，起源于北方草原地区的技术、文化乃至人群，在商代后期持续进入包括殷墟在内的中原地区，内蒙古东南及辽西地区的铜、锡等矿料亦由此转运进入商王国的核心区。

其五，在中商以后直至殷周之际，在燕山南麓地区一直存在着一批地方族邦势力，其多以“亚”为称，例如见于青铜器铭文的“亚髟”“亚奠”“亚㠱”等。这批贵族与刘家河墓主相似，行用商周青铜礼器系统，遵循中原礼制，以中原礼器来标识自己的身份与地位，显见其均是臣服于殷商王国的燕南地方势力。在商代后期，商王国在燕南地区的控制可能在范围及强度上随具体情况而有所变化，但其政治控制在大部分时间内并未缺席。这也为其后周王国在这一地区分封诸侯邦国奠定了文化、政治与经济的基础。

注释

①依次参见孟世凯：《商代“北土”方国与氏族初探》，《河北学刊》1991年第6期；刘桓：《殷周时期的北土与北方》，《殷都学刊》1998年第2期；宋新潮：《商代政治疆域与商文化影响范围》，《中国史研究》1991年第1期；宋镇豪：《商代的王畿、四土与四至》，《南方文物》1994年

第1期；卢连成：《商代社会疆域地理的政治架构与周边地区青铜文化》，《中国历史地理论丛》1994年第4期；王震中：《商代的王畿与四土》，《殷都学刊》2007年第4期；韦心滢：《殷代商王国政治地理结构研究》，上海古籍出版社2013年版；张翠莲：《商文化的北界》，《考古》2016年第4期。②与刘家河墓葬大略同时且可资比较者例如安阳小屯M331，其墓室面积约6.7平方米，随葬青铜容器18件。孟宪武先生曾将刘家河墓葬所出铜器与小屯M331作过比较。参见孟宪武：《平谷商代青铜器与中原青铜器对比研究》，王宇信等主编：《北京平谷与华夏文明：国际学术研讨会论文集（2005）》，社会科学文献出版社2006年版，第228页。在墓葬规格方面，朱凤瀚先生将墓室面积在4平方米至45平方米之间的商周墓葬划分为中型墓。参见朱凤瀚：《中国青铜器综论》，上海古籍出版社2009年版，第942页。③该方面观点参见刘绪、赵福生：《围坊三期文化的年代与刘家河M1的属性》，宿白主编：《苏秉琦与当代中国考古学》，科学出版社2001年版，第150–151页；韩嘉谷：《谈平谷刘家河青铜文化遗存》，王宇信等主编：《北京平谷与华夏文明：国际学术研讨会论文集（2005）》，社会科学文献出版社2006年版，第205–206页；张翠莲：《商文化的北界》，《考古》2016年第4期；蒋刚、赵明星、李媛：《京津唐地区晚商西周时期墓葬遗存的再认识》，《华夏考古》2012年第3期。④参见李先登：《北京平谷刘家河商墓发现的重要意义》，北京大学考古文博学院编：《考古学研究》（六），科学出版社2006年版，第165–166页；韦心滢：《殷代商王国政治地理结构研究》，上海古籍出版社2013年版，第391–392页。⑤参见山西省考古研究所：《2004柳林高红商代夯土基址试掘简报》，石金鸣主编：《三晋考古》第3辑，山西人民出版社2006年版，第116–127页；山西省考古研究所等：《山西柳林高红遗址2007年发掘简报》，《中原文物》2019年第6期。⑥参见河北省文物研究所：《河北邢台市葛家庄遗址北区1998年发掘简报》，《考古》2000年第11期；河北省文物研究所等：《河北邢台市葛家庄遗址1999年发掘简报》，《考古》2005年第2期。⑦参见何毓灵、岳洪彬：《洹北商城十年之回顾》，《中国国家博物馆馆刊》2011年第12期；中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《河南安阳市洹北商城铸铜作坊遗址2015～2019年发掘简报》，《考古》2020年第10期。

参考文献

[1]北京市文物管理处.北京市平谷县发现商代墓葬[J].文物，1977（11）：1–8.

[2]朱凤瀚.中国青铜器综论[M].上海：上海古籍出版社，2009：1080.

[3]杜金鹏.夏商周考古学研究[M].北京：科学出版社，2007.

[4]杨建华.燕山南北商周之际青铜器遗存的分群研究[J].考古学报，2002（2）：157–174.

[5]杨升南.北京平谷刘家河铜器墓墓主身份[C]//王宇信，等.北京平谷与华夏文明：国际学术研讨会论文集（2005）.北京：社会科学文献出版社，2006：193.

[6]蒋刚，赵明星，李媛.京津唐地区晚商西周时期墓葬遗存的再认识[J].华夏考古，2012（3）：55–61.

[7]张渭莲，段宏振.中原与北方之间的文化走廊：太行山东麓地区先秦文化的演进格局[M].北京：文物出版社，2015.

[8]韦心滢.殷代商王国政治地理结构研究[M].上海：上海古籍出版社，2013：392.

[9]吴振录.保德县新发现的殷代青铜器[J].文物，1972（4）：62–64.

[10]李伯谦.从灵石旌介商墓的发现看晋陕高原青铜文化的归属[J].北京大学学报（哲学社会科学版），1988（2）：15–29.

[11]沃浩伟.晋陕高原商周时期青铜器分群研究[M]//杨建华，蒋刚.公元前2千纪的晋陕高原与燕山南北.北京：科学出版社，2008：62.

[12]十三经注疏：礼记正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：3062.

[13]何炳棣.何炳棣思想制度史论[M].北京：中华书局，2017：163.

[14]韩嘉谷.谈平谷刘家河青铜文化遗存[C]//王宇信，等.北京平谷与华夏文明：国际学术研讨会论文集（2005）.北京：社会科学文献出版社，2006：212.

[15]蒋刚.再论陕北、晋西北南流黄河两岸出土商周青铜器[M]//教育部人文社会科学重点研究基地，等.边疆考古研究：第21辑.北京：科学出版社，2017：135–138.

[16]杨绍舜.山西柳林县高红发现商代铜器[J].考古，1981（3）：211–212.

[17]河北省文物研究所.藁城台西商代遗址[M].北京：文物出版社，1985：157，166.

[18]沈融.一组外流中国青铜兵器评述[J].中原文物，1995（2）：56–60.

[19]张天宇，等.叶家山M111出土的商代铁援铜戈[J].江汉考古，2020（2）：110–115.

[20]黄怀信，张懋镕，田旭东.逸周书汇校集注[M].上海：上海古籍出版社，2007.

[21]赵光贤.《逸周书·克殷》篇释惑[J].传统文化与现代化，1994（4）：36–39.

[22]杨宽.论《逸周书》[J].中华文史论丛，1989（1）：1–14.

[23]司马迁.史记[M].北京：中华书局，2014.

[24]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成[M].修订增补本.北京:中华书局,2007.
[25]唐际根.中商文化研究[J].考古学报,1999(4):393-420.
[26]张翠莲.商文化的北界[J].考古,2016(4):91-101.
[27]中美洹河流域考古队.洹河流域区域考古研究初步报告[J].考古,1998(10):13-22.
[28]邢台东先贤考古队.邢台东先贤商代遗址发掘报告[M]//北京大学中国考古学研究中心,等.古代文明:第1卷.北京:文物出版社,2002:440.
[29]侯卫东.试析洹北商城的形成背景[J].华夏考古,2019(4):52-56.
[30]孙亚冰,林欢.商代地理与方国[M].北京:中国社会科学出版社,2010:54.
[31]苏赫.从昭盟发现的大型青铜器试论北方的早期青铜文明[J].内蒙古文物考古,1982(2):108-111.
[32]克什克腾旗文化馆.辽宁克什克腾旗天宝同发现商代铜甗[J].考古,1977(5):354.
[33]中国青铜器全集编辑委员会.中国青铜器全集:15北方民族卷[M].北京:文物出版社,1995:图版说明57.
[34]辽宁省博物馆文物工作队.概述辽宁省考古新收获[M]//文物编辑委员会.文物考古工作三十年1949—1979.北京:文物出版社,1979:89.
[35]陈小三.早商文化的北进与北方系青铜器的发展[M]//教育部人文社会科学重点研究基地,等.边疆考古研究:第17辑.北京:科学出版社,2015:216.
[36]李旻.夜中星陨如雨[J].读书,2021(9):32-40.
[37]吉林大学边疆考古研究中心,内蒙古自治区文物考古研究所.内蒙古克什克腾旗喜鹊沟遗址发掘简报[J].考古,2014(9):3-14.
[38]王立新,付琳.论克什克腾旗喜鹊沟铜矿遗址及相关问题[J].考古,2015(4):79-87.
[39]郭沫若.甲骨文合集[M].北京:中华书局,1978—1983:6987号.
[40]王坤鹏.商代异族邦伯考[J].中国史研究,2018(3):5-21.
[41]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5919.
[42]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004:425.
[43]程长新.北京市顺义县牛栏山出土一组周初带铭青铜器[J].文物,1983(11):64-67.

The Governance of the Shang Kingdom over Northern Earth: An Investigation Centered on the Remains of Liujiahe Tomb in Pinggu, Beijing

Wang Kunpeng

Abstract: The ritual system played a fundamental role in the early government. The bronze ritual system of Liujiahe Tomb which resemble the Shang sacrificial vessel can be used as the key evidence to judge its relationship with Shang Kingdom. The bronze Yue with an iron blade from Liujiahe's tomb was also of the nature of a ritual vessel. At that time, the king gave the local nobles Yue meant giving them the power to manage the place. The master of the tomb of Liujiahe was active at the turn of the early and late Shang dynasty. While moving the kingdom's capital, the Shang expanded northbound and established close contacts with the ethnic groups on both sides of the Taihang Mountains and Yanshan Mountains. Thus a territorial strategy combining surface, block, and point formed. The Shang Kingdom developed extensive material and cultural exchanges with the northern regions through such strongholds as Liujiahe. In the late Shang dynasty, there had been a group of active local nobles belonging to the Shang dynasty in the southern foot of the Yanshan Mountains. The Shang Kingdom always has political control over the southern foothills of the Yanshan Mountains. This also laid the cultural, political, and economic foundation for the subsequent enfeoffment of the Zhou Kingdom in this region.

Key words: Liujiahe Tomb; the Shang dynasty; north earth; territory

[责任编辑/知　然]

从“德”之初义看“德”之美

党圣元　刘　伟

摘　要：关于“德”之初义研究，学界已经有了不少成果。从这些成果中可以概括出“德”之美的三个层面：其一，生生之“德”。“德”的诞生是古人对生命意识自觉维护的结果，生生构成了“德”的基本属性。其二，伦理之“德”。氏族社会的血亲伦理是“德”的来源和作用对象，但“德”在后世的发展也逐渐突破了这种血缘限制。其三，制度之“德”。“德”最初的表现形态为君主的外在行为，这体现出了“德”的外化属性，使得“德”可以与规则仪式制度等合流，使其接受“德”的规范。从“德”之初义归纳出的这三层“德”之美也是由内而外地贯通和统一着的。

关键词：德；初义；生生；伦理；制度

中图分类号：B82-02　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0055-09

“德”是中国古代美学思想中最为核心的概念之一，也是中国古人早期发展出来的美学概念之一。一般而言，在当今研究者眼中“德”通常以伦理道德和政治的面目存在，但若将“德”置于中国古代思想语境之中，便不难发现仅凭伦理道德和政治的解释不足以完整表达出“德”的全部含义。尤其是“德”本身所具有的一些原初特质也无法通过伦理道德和政治的含义得到彰显，而这些原初特质则又与中国文化的本质属性有着千丝万缕的关联。幸运的是，关于“德”的初义研究学界取得了不错的进展，其中所涉及的一些社会学、宗教学等理论，以及“德”字甲骨文的释读，都使“德”的原初面貌更加清晰。因此对于“德”之美便有必要做一次重新阐释，将相关研究整合进“德”的美学研究中，以期对“德”之美做出更为本质和全面的理论解释。

一、生生之“德”

基于生命意识的生生观念是中国思想文化的根本属性之一，也是中国美学的根本特质之一。“德”与生命观念其实也有着本质上的关联，虽然这很容易让人直接想起道家的“德”概念，如通行的《道德经》第五十一章“道生之，德畜之”，《庄子·天地》“物得以生谓之德”之语等。似乎“德”是因为道家思想的出现才具有了生命属性，例如日本学者佐藤将之便认为荀子的“德”观念是受了庄子的影响，拥有了“生成万物的力量”[1]；美国学者郝大维、安乐哲根据道家思想和对“德”的字源分析，认为“德”来源于“直”，即“笔直地生长”，将“直”与“稙”“植”相联系，以凸显“德”的生命属性[2]；艾兰则将“水”与“德”相类比，认为“德”是“一种流体，似赋予万物生命的溪流”“种子”“精”[3]，艾兰虽然考察了

收稿日期：2023-03-31

作者简介：党圣元，男，中国社会科学院大学文学院教授、博士生导师（北京　102488），主要从事中国古代文论、文学理论研究。刘伟，男，首都师范大学文学院博士研究生（北京　100037）。

先秦“德”概念的诸多含义，但其对“德”的认识显然深受道家思想的影响。然而事实似乎并非如此，“德”远在道家出现之前便已是周人思想中最为核心和重要的观念之一，按照思想发展逻辑来说，“德”并不太可能因为道家的出现突然就增添了生命意识的思想属性。另外，即便将道家思想的诞生设置在孔子之前，那么儒家思想中关于“性”“德”关系的论述难道也来源于道家思想？而且道家出现得再早，大体上也不太可能早到西周时期，而“德”显然在周初便已出现。所以更可能出现的事实是，道家在形式意义上直接承继了周人的“德”概念，将“德”从“天”“帝”等话语体系中取出，嫁接在了“道”身上。道家之“德”所具有的生命意识或曰生命观并非道家的发明，而是“德”本身所固有的。张岱年曾说过：“所谓‘物得以生’、‘所得以然’，都是指物所以生存的内在根据。这种内在根据，儒家谓之性，道家谓之德。”[4]可见张岱年已然探到了“德”的生命意识属性，但因儒道之别还是选择了分说“性”与“德”。不过这里并非认为“德”就是“生”或“性”，而是说生命意识属性是“德”的基本属性和底色。

“德”在周人的思想中是一个极其复杂的观念，含义也较为模糊，而道家对周人“德”的移植和转换反而起到了一种类似“悬置”的效果。道家对周人“德”观念的扬弃，剔除了“德”原有“天”“帝”阐释话语下的语境义，例如伦理、政治、制度等属性和含义，保留的同时也凸显出了“德”本身所具有的基础属性，即生命意识属性。不过据此便认为“德”具有生命意识属性也并非完全稳妥，因为“德”的生命意识属性是反思出来的，并非“德”本身直接就具备和外显的。据陈来研究，“德”最初可能是对某些具有特殊属性行为的泛称，即“德”在最初就其直接表现来看，代表着外在的行为而非内在的属性[5]。而当“德”被道家使用时，它已然具备了生命意识属性，显然这其中似乎出现了一段思想史的空白。因此这里需要解决的问题便是要证明“德”的生命意识属性并非道家所赋予的，而是时代思想发展的结果，并且在“德”的初义中有其必然的根源。

值得注意的是，早在民国时期李宗侗便借鉴西方原始宗教研究，以图腾概念来解释“德”的来源，试图解释原始文献中“德”与“生”“性”“姓”以及血缘、氏族等事物相关联现象的原理[6]。而这里的图腾概念本质上其实就是生殖崇拜的外显，由此而来的“德”自然也继承了它们的生殖崇拜属性，即生命意识属性。例如斯维至将“德”字早期写法中的“直”部与种子联系起来，以种子的生发属性来坐实“德”的生命意识属性[7]。李宗侗和斯维至的观点其实都相当缥缈和曲折，这也导致二人观点后继乏人。然而相较其他研究者对“德”之生命意识属性的解释，李、斯二人所代表的这一类观点却又有着一定的优势，至少他们为实证研究所无法触及的思想史领域提供了一种研究思路和方向。近年来，郑开先生在吸收大量前人研究成果的基础上认为，“德”获得生命意识属性的原因主要有这几个方面：其一，图腾崇拜和氏族社会的血缘意识是一个历史前提，这点为“德”提供了最为内核的原始生命意识属性，以及族内共享所蕴含的有限普遍性；其二，“德”也是一种原始巫术和宗教神学概念，具有神性和巫性，且“德”是一个高层级概念，它与“天”“帝”“君”等概念有着直接的关联，同时“德”还代表着“善”，甚至是一种“至善”；其三，西周至春秋时期周人思想逐渐内化发展，“德”由最初的行为义逐渐内化，开始泛指“德”性，亦即由“善”行内化为“善”性；其四，当周人逐渐有了反映生命意识的“生”“性”观念，“德”概念便逐渐与之合流，并在“天”“帝”等阐释话语体系之下，获得了生命意识属性，即由本体或者本原概念演变为生发万物的生生之“德”。再进一步可以概括为：“德”在具有生命意识的原始思想中诞生，自身便包含了生命意识属性的根源，并且因为其自身特殊的原始宗教和政治地位，最终在周人思想的内化发展下，“德”充分展露出了它的生命意识属性①。由于郑开先生的研究参考内容丰富，且切入视角众多，使得他对“德”的解释也非常复杂，这里仅简单概括其相关论述逻辑，并非定论。

当然“德”的生命意识属性是反思出来的，因为关于“德”作为观念的最初生发演进的思想轨迹或曰印痕，目前实证研究仍然无法做出令人信服和详细的解释，而理论反思依然是一个不得不

采取的研究手段。不过这并不等于说“德”的生命意识属性是虚构的或者假设的，而是应该说“德”的本质属性和内在驱动力是生命意识属性。若仅站在道德或政治的立场来理解“德”，则无法把握“德”的完整含义和属性，即便以一种模糊的整体观念来对待“德”，同样也不能把握“德”的根本特征，因为它们都无法体现出“德”最为根本的生命意识属性。倘若能以生命本位观角度来理解“德”，则可在“德”的众多含义中直抵其本质，并能基于此来统摄“德”的诸多含义。

在探明生命意识属性为“德”的根本属性之后，现以《尚书·尧典》为例，试析“德”的生生之美。另外《尧典》虽是周人在“德”话语下对上古神话传说的重写，但正是这种对历史的虚构却反而能反映出一些当时真实的思想，“德”亦是如此。

《尧典》实则就是在赞美尧舜二帝之“德”，其内容主要记载尧舜二帝的重要功绩、政治品格以及禅让行为。然而问题正在于此，若以伦理道德、政治品格甚至宗教行为来解释尧舜二帝之“德”，虽然并不错误但显然也不准确，因为《尧典》中还描写了很多与这些因素无关的内容。而想要将这些内容统统与“德”相关联，生命属性便是一个很好的中介。

以“黎民于变时雍”为例。《汉书·成帝纪》中引用了这一句，文字版本为“黎民于蕃时雍”，其上下文含义是强调生息万物需要顺从阴阳、四时、月令等。汉人对这一句的理解与伪孔传以及孔颖达《正义》的解释都不相同，前者将这一句与下文“乃命羲和”的物候思想关联在一起，而后者则将其与上文“曰若稽古”至“协和万邦”关联在一起以表示帝尧的至“德”境界。本文此处不愿纠缠于考据问题，而是指出在古人的理解里已经暗含了“德”的生命意识属性，并且发挥着重要作用。孙星衍解释此句时引用了《潜夫论·考绩》中的话“此尧舜所以养黎民而致时雍也”，认为其以“养”释“蕃”、以“时代”释“时”[8]。皮锡瑞又引《后汉书·鲁恭传》“顺物性命，以致时雍”以证古人有以“时代”释“时”的解释[9]。再结合《汉书·成帝纪》中该句应劭以“变”释“蕃”和韦昭以“多”释“蕃”的注[10]，结合上下文意来看，“黎民于变时雍”在汉人眼中是与老百姓的繁衍生息直接相关联的。那么《尧典》中“黎民于变时雍”后面“乃命羲和”的一大段文字，就是帝尧命令羲和二族根据物候制定历法，使百姓可以按照自然规律繁衍生息。包括下文对鲧的试用而不成，以及帝舜的种种品格和功绩，其目的都是为了让百姓能够顺应时变安稳地繁衍生息。

“黎民于变时雍”这一句，包括其后与羲和二族相关的一大段文字都是值得格外重视的，因为它们蕴含着非常丰富和深刻的思想。这段文字涉及数个中国古代思想中较为核心的主题，如羲和二族根据物候制定历法就涉及了空间、时间、自然、制度等主题。尧是君，羲和代表臣，历法制度依据自然物候制定，而最终一切又都落实在黎民百姓身上，若再联系到开篇的“粤若稽古”这四个字的哲学含义，即郑玄以“天”解“古”的观点，那么总体来看，“天、地、人”这三个层面便在“德”之中得到了统一②。不仅如此，这个统一过程还是动态的，因为《尧典》还提到了禅让。“德”的转移需要时间来体现，尧考验舜也是一个时间过程。当“德”通过时间逐渐展露自身时，禅让完成了前后统治者“德”的转移，从而推动了历史的发展。

可见最为根本的，还是生命本质属性问题。“时”在这里其实代表自然规律，亦即“天”，人能准确把握并遵从这些自然规律便能生息，君臣之“德”在此处的作用便是如此。并且为了保证“德”能够顺利实现，君臣包括黎民百姓都要具备相应的内在精神品格，于是当所有人“咸有一德”后，“德”便能贯通“天、地、人”，进而使得一切事物浸润在生命之中。这样一种彻底渗透着“德”和生命的境界，既是人的外在与自然和谐统一，也是人的内在本质的完全展现，即“德”性，并与抽象的“天”和谐统一。难怪有学者在认真研读《尧典》之后，十分赞同《尚书大传》中“尧典可以观美”的观点，认为《尧典》体现出了一种“大美”[11]。可见《尧典》之美实则“德”之美，“德”之美实则生命之美、生生之美。

二、伦理之“德”

无论是图腾崇拜还是氏族社会的思想背

景，都表明在社会结构上，较为基础和原始的血亲群体是“德”的诞生基础和作用对象。不过这并不意味着“德”被完全局限在血缘范围内，而是说就其早期阶段的存在方式而言，血缘属性对于“德”是较为重要和主要的。这点似乎尤为学者重视，因为种姓或者血缘因素，不仅有着上文所说的部落、姓氏族群生命繁衍等意识属性特征，同时也解释了在早期阶段“德”所具有的家族伦理道德属性，为后世孝、悌等“德”性的独立发展提供了事实和逻辑依据。

这里的问题其实并非家庭伦理道德属性如何成为“德”在早期阶段的主要特征，当然它还有很多其他特征，例如原始宗教神性、政治属性等。真正的问题是“德”由家庭伦理道德如何可能，或者说有何潜力日后被扩充成一种普遍道德，且这种扩充和提升不仅需要在事实层面更需要在观念意识层面得到解释。

上文提及李宗侗较早地系统回答了这一问题，他利用人类学和考古学知识对比分析了古希腊罗马和中国早期社会中家庭与政治制度的同一关系，即家国同构性，从而通过具有原始宗教属性和被整个氏族共享的图腾崇拜将家庭伦理道德整合进了“德”之中。提出类似说法的还有与李宗侗同一时期的陶希圣，他同样注意到了“德”所基于的氏族社会背景，认为“德”来源于氏族社会长期积累形成的经验规范[12]。李、陶二人的侧重点各有不同，李侧重“德”的内在抽象性，陶则侧重“德”的外在规范性。氏族社会理论则是二人共同的理论基础，氏族既是一种基于血缘的社会组织形式，又是一种政治模式。在氏族社会理论之下，“德”具备了家庭伦理道德属性。同时伴随着基于血缘的政治模式，“德”的家庭伦理道德属性具备了政治性，并在氏族内部享有较为初始的和有限的普遍性。

氏族社会理论已被后世学界普遍接受，但这种历史化的解释或者说经验性的解释却难以满足进一步的理论需求。因为家庭和政治并非必然关联，在人类早期阶段，政治与家庭是混同的，但在其后阶段，日渐官僚化的古代政治制度实际上也在主动弱化家庭和血缘等因素的影响。政治对家庭的重视是因为家庭既是社会组织基本单位，又是政治制度模式之底层构筑部分，当然这两种情况又不是完全相同的，前者更倾向于一种抽象的理性认识，而后者则更倾向于强调其为一种特定历史时期的产物。《论语·学而篇》里有子说“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣”，“孝弟也者，其为仁之本与”，有子的话今人已全然当作一套抽象的普遍道德来看待。然而，若以周代家国同构的政治制度来理解，那么有子的话则会完全降格为一套功利性的说辞，并且会被认为仅仅适用于其所处的特殊历史时期，在思想上也丧失了与后世的通约性。当春秋末年的孔子讲出“天生德于予”时，“德”与血缘在政治层面的客观关系便宣告断裂。逐渐走出氏族社会的古人，尤其是周人，如何超越血缘的天然屏障将“德”普遍化，便需要新的思想依托，并且这种思想依托最好就潜藏在“德”自身之中。

李泽厚在氏族社会理论的基础上附加了巫术和巫史传统，强调“德”在氏族社会形成的行为规范之外还有贯彻始终的原始巫术和宗教性，即“德”蕴含着某种神力或神性[13]172-174。所谓巫术和巫史传统，李泽厚所重视的是它们背后的理性活动以及由“巫”演变为“史”的思想连续性。通过巫术和巫史传统，李泽厚点出原始道德背后存在的人类共通的理性和心理情感等因素，从而突出道德的非功利性和主体存在性，试图说明存在一种先验的宗教性道德[13]51。同李宗侗的观点类似，李泽厚的解释也更多的是一种理论性推测和反思，但他强调巫术和巫史传统背后抽象又普遍的理性和情感等因素是值得肯定的，但并不能简单认为“德”突破血缘限制成为普遍道德就是背后的理性和情感在起作用。李泽厚的巫术和巫史传统理论只是提供了一种启发。巫术或者神性背后的理性和情感意味着存在着一些根植于人本身的可以共通的事物，并且这些事物在思想发展中具有稳定性，从而可以形成前后相继的连续性，即传统。因此在解释“德”如何超越血缘同时仍与血缘保持共通性和连续性时，巫术和巫史传统便是一个可以利用的思想理论。

由此再来看氏族理论，家庭伦理道德成为“德”的主要内容之一并不仅仅因为“德”起源于氏族社会这种经验化的原因，而是“德”在理性

或者逻辑上对血缘、对家庭家族等有着必然的要求和统摄。所谓起源，对于血缘和家庭，“德”是经验的，更是理性的和先验的。例如“孝”这一“德”性，其地位在古代自然无比重要，但如果仅仅以经验的立场对待“德”和家庭的关系，那么现代社会“孝”这一“德”性是否不再重要？答案显然是否定的。“孝”在现代社会削弱或者消失的恰恰是昔日历史经验赋予它的无与伦比的地位，相反却突出了它的本真属性，即“孝”是“德”自身对血缘和家庭提出的规范和要求，而这种规范和要求显然不可能是经验性的。“德”之后的“仁”也是如此，“仁”从早期的私情被扩充为爱众人，更被后人称为全“德”之名。而且正因为“仁”早期具有私情的特征而与血缘和家庭有着天然的直接关联，“仁”对于血缘和家庭的要求却仍继承了“德”的属性[14]。上文所引有子的话也可以佐证“仁”被孔子选择并逐渐取代“德”的核心地位并非没有思想逻辑依据，反过来正可以说明不能仅以经验和功利来看待“德”对血缘和家庭关系的规范。当然非血缘和家庭属性的道德对于“德”而言同样是重要的，毕竟古代社会是人治社会。无论是血缘还是非血缘，个体尤其是统治者个体的精神修养和道德品格直接关系着社会的稳定与发展。当基于血缘的政治模式和社会组织方式在历史发展中逐渐被弱化时，崛起的正是非血缘的普遍道德。这种变化和发展对于“德”而言必然是统一和连续的，而不可能是断裂和不连贯的。与血缘和家庭关系一样，不能仅以经验和历史的眼光来看待“德”对非血缘关系的规范和要求。

伦理之“德”从最初就携带着现实的诸多具体规定，是普遍与特殊、内在与外在的统一体。氏族社会、图腾、巫术等这些都是“德”历史经验性的起源，但“德”却是对这些因素的超越。起源于它们，但不受限于它们，这也是“德”在西周之后的春秋战国能够逐渐被普遍化的根本原因。而且“德”并没有抛弃这些因素，而是携带和基于它们往前发展，不同于西方那种抽象的孤立的形而上理性哲学下的“德”性概念。有学者将导致这一现象的原因解释为中国古代思想中的至上神和祖先神，以及自然和世俗，在这样的上升和下降两种拉力之下形成“四象三圈”的审美意识结构，而“道、德”便是具有“中”性的审美理想，亦即携带一切但不极端的审美理想[15]。邹华这一纯理路研究熔炼了诸多思想和研究，其内容极其丰富和庞博，形成了逻辑清晰的思想结构，在“德”相关研究中独树一帜。其研究成果颇具理趣，值得玩味，可备一说。

此时反过来再看一些“德”的初义研究，就会发现这些研究或多或少侧重“德”的某一部分含义和属性的解释，虽然难以说是错误，但的确不够完整。

典型的如考据式的音韵文字学研究，这类“望文生义”式研究侧重考证“德”字的早期字形，包括甲骨文、金文、篆书等，及其音韵部门的归属，从而试图寻找出“德”的早期含义和属性。例如从“德”的甲骨文写法推断“目”“丨”的关系，引申为直视，结合其偏旁“彳”推断出“德”的巡视、省视含义，或者根据其金文写法“循”“悳”，强调“直”“心”所体现出的道德属性，又或者根据音韵推断“德”与“得”“陟”“登”“升”等字的互通，从而利用这些通假字所代表的含义以及思想属性来解释“德”。这些算是较为主流和具有一定接受度的解释，还有其他一些解释基本上无人应和，近乎臆断[16]。这些解释存在两个不易察觉的问题：其一，一方面总以后世“德”的含义和属性去逆推其原始含义和属性，另一方面反过来解释“德”的原始含义和属性以迎合后世“德”的含义和属性。虽然这根本上也没有错误，但总有因果循环论证的嫌疑。其二，考据式的研究方式与历史现实之间的差距问题，才是这些研究方式的根本问题。“德”字的确定出现已是西周时期，根据考古和存世文献大体上能还原其时“德”的含义和属性。但“德”甲骨文写法的认定与解释则存在较大争议，众说纷纭、莫衷一是。郑开先生在总结文字、音韵、训诂三种研究“德”概念史的方法后，认为这些研究方式都存在各自难以解决的问题，尤其是它们都面临一个问题，即通行认为的甲骨文写法是否真的就是“德”本字的问题。而这个问题本质上是文字演变与思想概念演变之间是否具有共时性的统一关系问题，“古文字学的形义分析并不能证明两个不同字形的字之间的关系，尤其是在它们的字义不同的情况下。这也许是古文字

学的一个盲点”[17]63。其实对于这一研究方式，徐复观早就指出其症结所在，认为“语言学”式的研究方式并不能解决思想问题[18]。

思想的发展是动态的，也是复杂的，而文字则相对是静态的，文字与思想发展之间必然有着不同程度的错位。甚至文字一定程度上表达的是概念和思想的普遍性，而历史事实则有种种的特殊性，文字本身也并不能完全将这种特殊性体现出来。“德”的字形分析只能片面地得到普遍性层面的道德含义，“德”所具有的血缘伦理属性和原始宗教神性之类的特殊性则需要做出额外的补充，而这些补充也只能是间接的推断。且这些间接推断也避免不了历史的特殊性和经验性问题，而如何贯通特殊的经验的血缘伦理道德、原始宗教神性与先验的普遍道德之间的内在关联，便又是一个问题。

所以应该以一种更为抽象的东西去统摄这一切，这样既能具有历史特殊性和经验性，也能贯通概念背后的普遍性。因此结合第一部分的生命意识属性阐述，本文认为，生命与血缘家庭有着必然和直接的关联，同时图腾崇拜和巫术也表明生命意识属性附着着一定的原始宗教神性，而抽象的生命意识属性亦可以作为“德”的道德属性能够普遍化的内在根据。生命意识属性不仅不会丧失“德”的历史特殊性和经验性，同时还能够使“德”借助生命意识属性贯通其普遍性。正如上文所述，凭借着生命意识的时空延展性，“德”的发展裹挟着一切而不是排斥着一切，也从未走向抽象孤立的极端，“德”的道德属性才能如此圆融和完整。

三、制度之“德”

郑开先生的研究主要为了解决思想史中“德”“礼”概念之间的连续性问题，试图证明“德”义和“德”行向“礼”义和“礼”制的转变，而这便需要首先证明“德”的初义中已经蕴含着的与“礼”相关的可以外化的制度性根源。于是郑开先生将“德”的甲骨文释读归纳为两种类型并尝试将这二者进行融合，一种类型分化为后世的“德”性和“礼”义，另一种类型分化为后世的“德”行和“礼”制[17]61。郑开先生的逻辑是清晰的，但论证过程却是极其曲折和繁复的，这样恰好说明统一“德”的文字学解释与思想史解释是多么困难。

在研究过程中，郑开先生所要面对的主要难题是“德”的甲骨文写法与金文写法的统一问题，这个问题并非表面上文字发展的厘定问题，而是思想概念的承继问题。即现有资料并不足以直接证明“德”思想发展的统一性和连续性，而之所以存在这个难题则又是一种“实”的研究价值取向导致的。这一研究价值取向本身并没有错误，但当现有资料不足以将“实”转化为直接事实和简单逻辑时，想要实现从文字学到思想史的突破，便需要采取其他研究途径予以补充。

前文所提及的氏族社会、图腾崇拜、巫术巫史传统等理论，某种程度上已经揭示出“德”与“礼”在思想发展中存在一定的承继关系。无论是巫术传统，或者是氏族习惯法规，抑或是原始宗教仪轨等，它们提供了一个混沌未分的前存在或者前状态，是“德”和“礼”共同的基础和根源。而且既然是混沌未分的，那么这些前存在或前状态自然既包含了内在属性和精神，也包含了外在行为和制度。而当这一切被“德”所吸收后，再由“德”分化出“礼”，那么“礼”与“德”也便自然有了内在的关联。关于这一点，郭沫若认为“礼”是“德”客观方面的节文蜕化出来的，相当于“德”的外化和制度化[19]。郭沫若的观点其实也说明了“德”与“礼”的承继关系，但杨向奎并不完全同意郭沫若的观点，他认为客观之“礼”先于“德”存在，“德”是这个客观之“礼”的派生物，其后周人所制之“礼”则是“德”的派生物，进而便可在周代看到“德”与“礼”二元统一的现象[20]。杨向奎正是注意到了“德”“礼”在历史中发展的辩证关系，一定程度上算是解释了“德”能够分化出“礼”的内在原因。

这里还需再提及郑开先生的研究，上文提到他将“德”的甲骨文释读分为两个主要类型，一种对应“德”性，另一种对应“德”行。后者是受闻一多和日本学者小仓芳彦的启发，郑开先生将“德”的甲骨文训为“循、省”，认为“德”来源于君主“循、省”的政治和军事行为，并力证其与上古君主的巡狩之礼有着直接的承继关系。诚

然，根据闻一多对甲骨文资料的分析，“德”的甲骨文训为“循、省”更符合卜辞的文义。并且根据卜辞内容来看，君主之“循、省”行为也的确可以看作巡狩之礼的前身。从这一层面看，由“德”而“礼”无论在事实还是逻辑层面都是畅通无阻的[21]。日本学者小仓芳彦在闻一多研究的基础上，根据《左传》所体现的春秋时期的“霸”和“德、刑”观念，认为春秋时期的“霸者”所实施的“德、刑”是从西周时期君主的“德”，再往前便是闻一多所认为的君主之“循、省”行为而来[22]。郑开先生则在这一基础上又补充和整合了很多相关研究，例如封建制度的形成、氏族社会的血亲政治和宗法制的形成、巫术和原始宗教文化等方面的研究，以强化“德”的初义与殷商君主之“循、省”行为的关联。

这一研究路径其实反映出两个根本问题：其一，“德”的甲骨文究竟是不是“德”仍然是一个颇有争议的问题，这点也是郑开先生多次反复强调的，显然一旦这个甲骨文不被确认为“德”，那么所有相关研究便顷刻间作废。其二，文字转变的背后是思想的迁越问题。例如“仁”字出现较早，但“仁”成为重要概念则是因为孔子的重视，而此时已经是春秋末年了，二者之间的时间跨度并不小。虽然现在学界似乎逐渐接受“德”字甲骨文的厘定，但这个甲骨文的释读和定性则不能简单化，否则便会与后世“德”义的发展在思想连续性上出现断裂。例如将君主之“循、省”行为迁越为“德”行，在背后的概念内涵大小变化上并不很稳妥。君主“循、省”行为的概念内涵相对较小，而为了弥合其与“德”的关系，使二者内涵大小相等，便需从各方面解释君主身份及其“循、省”行为的特殊性，包括各种文化、政治、宗教等方面的思想背景，并将这些内容与君主的“循、省”行为相融合，方能成功将其与“德”相衔接③。这种补充需要不少工作和笔墨，而这也的确占据了郑开先生那本专著中相当大的篇幅。

这种阐释行为在思想背景的分析上是正确的，但若局限到某个具体概念本身，则颇有过度阐释的嫌疑，不过在历史事实层面，“德”从君主“循、省”行为衍生而来的观点的确较好地解释了“德”具有外在行为和制度的内在性根源。

可以看出，纵然实证研究挖掘出了“德”与君主“循、省”行为之间的关联，但对于抽象思想层面的解释似乎仍是隔靴搔痒。其实上文所提到的氏族社会以及巫术等理论已经给出了不少有价值的提示：首先氏族社会所形成的习惯法规、政治制度、原始礼仪等构成了“德”的来源和基础，其次巫长、氏族族长也是后世帝王君主的前身，最后巫术或者说“巫”背后抽象的“巫”性或“神”性可以视作“德”性的前身。这一点尤其重要，虽然先民的思想中“天”“帝”以及各种“神”作为最高存在掌控着一切，但一切事物背后起作用的却是“巫”性或者“神”性。更抽象地看，“巫”性或者“神”性的名称并不重要，它们指代的是一个本体概念，宇宙一切都具有这个本体。“德”便继承了这一属性，成为了周人思想中最为重要的概念之一，是周人思想中的一个本体概念[23]。

关于这一点，早期文献中巫术的“德”化现象便是一个有力的证明。巫术的解释是非常困难的，但当它们被“德”重新解释之后，并不仅仅说明它们不再神秘，同时也表明“德”已经达到了极为根本的境界，已经可以去解释以往那些难以解释的事物，正如今天运用科学去重新解释古代事物和思想一样。典型的例如“易”的解释。“易”原本属于巫术的一种，背后起作用的自然是“巫”性或者“神”性等神秘力量。但史书上记载着周文王演《周易》的故事，而且不止一处提到周人以“德”解“易”的内容。如《左传·襄公九年》穆姜夫人以“德”解随卦，以及《左传·昭公二年》韩宣子观书鲁太史氏且盛赞周公之“德”，而所观之书中便有《周易》一书；又如《国语·晋语四》中胥臣解释公子重耳自筮之卦，虽然没有明言“德”但俨然一套“德”话语。而且穆姜夫人以及胥臣的解释其实都是一种再解释，而再解释的标准便是“德”④。至于其他鬼神、神话等方面，基本上同“易”的命运一样，都在周人“德”的话语语境下得到了再解释。

所以通过实证研究，君主的“循、省”行为可以作为制度之“德”的直接来源，但其背后思想上的承继关系则需要在一个更宏观也更抽象的层面予以解释。“德”外化为行为和制度的必然根源不能仅是一些直接性的历史事实层面的承

继原因，还应存在着更为深刻和抽象的思想发展缘由。“德”是一种本体，由巫性或神性蜕变而来。氏族社会的行为规范以及君主的“循、省”行为发展出了“德”，但“德”是对它们的超越。当“德”返回到现实世界之中，对制度、规则、礼仪等提出要求的时候，其方式便不再是经验性的而是本体式的。“德”就像一个枢纽，“德”之前的社会规范、政治制度、伦理道德等被“德”吸收，再由“德”发展和分化为新的带有“德”属性的社会规范、政治制度、伦理道德。同时“德”作为一种本体，它是制度的价值源泉，且在生命意识的催动之下，“德”又必须外化，制度只是其外化形式中较为重要的一种方式。

结　语

氏族社会、图腾崇拜、巫术巫史传统理论，以及将“德”字甲骨文解释成直行、“循、省”等“德”字初义的研究成果可以说都是正确的。也是由于这些不同的历史和思想史背景，“德”才具有了其特殊的丰富性和深刻性之美。从这些研究成果中可以看出，“德”之美大体可以总结为三个层面：根本的生命意识属性、内在的伦理道德属性、外在的行为制度属性。图腾崇拜和基于血缘的氏族社会以及原始巫术等理论为“德”提供了生命意识属性和“神”性，同时也表明“德”的地位是一种承继图腾和巫术而来的本体地位。氏族社会理论也为“德”提供了道德性来源和制度性来源，即氏族社会形成的道德规范、政治制度、宗教仪轨等构成了“德”的前存在。尤其是“德”的甲骨文释读、君主“循、省”之行为“德”的制度化提供了内在必然性根源。这样“德”便由内在的生命意识驱动，以一种本体式思维运行，外化为道德、言行、制度等方面，贯彻内外始终，达到和谐统一的至美境界。

正是因为“德”在其概念的根源里具备了这些属性和潜力，周人才可能形成“德”“礼”统一的思想体系。而“同”是周人的核心思想，“礼”甚至包括“仁”都被道家否定，但“德”却被道家吸收了。儒家自不必说，“述而不作”的孔子丝毫没有轻视“德”的价值和地位。而且“德”在先秦著作中屡见不鲜，甚至连法家也满口称“德”。周人“德”思想自然是后人思想发展的共同根基，但“德”能被广泛接受应该还有着“德”自身的属性和潜力。

以往所论“德”之美，或偏重伦理道德，或偏重政治制度，这些并不错误但也不全面。通过对“德”之初义相关研究成果的分析可以看出，“德”之美是多层次和深刻的，既蕴藏着勃勃生机，也规约着古人的内心和言行，更建构着古人的世界。不过本文所论“德”之美也并非就是全面的，对“德”之美的讨论还应继续深入，从更多资料和研究中挖掘更多方面的“德”之美。由于篇幅所限，关于先秦道家对“德”之美所进行的生命诗学层面的拓展与建构，儒家对“德”之美所进行的赋格与建构，以及这两者在后世中国文艺创作和理论批评发展演化进程中的互补共构关系，本文未能具体展开论析，便只能另加论及了。

注释

①郑开：《德礼之间——前诸子时期的思想史》，生活·读书·新知三联书店2009年版。相关部分见该书第4章第2节和第6章第2节。②孔安国传、孔颖达正义、黄怀信整理：《尚书正义》，上海古籍出版社2007年版，第35页。这里孔颖达不赞成郑玄的解释，认为“且‘古’之为天，经无此训”。其实将“古”作为时间概念推到极致，往上抽出，自然就是作为一切根本的“天”概念了。③刘源：《从甲骨文、金文材料看西周贵族社会的“德”》，《南方文物》2017年第4期。刘源先生根据大量与“德”相关的甲骨文和金文材料试图证明甲骨文中的“值”就是“德”的本字，以及二者在思想史上的承继关系。但刘源先生过于侧重论证“德”的政治属性这一立场仍值得商榷，毕竟政治可以是“德”，但“德”不能够是政治。“德”的政治、宗教、道德等各方面的属性都是后人的理性反思，就客观历史事实来看，“德”在古代思想中仍然是一个非常复杂的观念，并不能仅以某一属性来框定。④姜广辉主编：《中国经学思想史》（第一卷），中国社会科学出版社2003年版，第353–370页。这一章对《周易》与“德”关系的论述可备一说。

参考文献

[1]佐藤将之.荀子礼治思想的渊源与战国诸子之研究[M].台北：台湾大学出版中心，2013：104.

[2]郝大维，安乐哲.孔子哲学思微[M].蒋弋为，李志林，译.南京：江苏人民出版社，1996：167.

[3]艾兰.水之道与德之端：中国早期哲学思想的本喻[M].张海晏，译.增订版.北京：商务印书馆，2010：

124–125.
[4]张岱年.中国古典哲学范畴要论[M]//张岱年.张岱年全集:第2卷.石家庄:河北人民出版社,1996:613.
[5]陈来.古代宗教与伦理:儒家思想的根源[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1996:291.
[6]李宗侗.中国古代社会新研;历史的剖面[M].北京:中华书局,2010:122.
[7]斯维至.关于德字的形义问题:答何新同志[J].人文杂志,1983(5):86–87.
[8]孙星衍.尚书今古文注疏[M].陈抗,盛冬铃,点校.北京:中华书局,1986:10.
[9]皮锡瑞.今文尚书考证[M].盛冬铃,陈抗,点校.北京:中华书局,1989:14.
[10]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:312.
[11]张祥龙.《尚书·尧典》解说:以时、孝为源的正治[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015:57.
[12]陶希圣.中国政治思想史[M].上海:中华印刷出版公司,1948:45–52.
[13]李泽厚.历史本体论:己卯五说[M].增订本.北京:生活·读书·新知三联书店,2008.
[14]白奚.从《左传》、《国语》的“仁”观念看孔子对“仁”的价值提升[J].首都师范大学学报(社会科学版),2007(4):10–15.
[15]邹华.中国美学原点解析[M].北京:中华书局,2004:353.
[16]李培健.“德”之初义研究综述[J].武陵学刊,2019(1):17–23.
[17]郑开.德礼之间:前诸子时期的思想史[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2009.
[18]徐复观.中国人性论史:先秦篇[M].北京:九州出版社,2013:1–3.
[19]郭沫若.先秦天道观之进展[M]//郭沫若全集:历史编第1卷.北京:人民出版社,1982:336.
[20]杨向奎.宗周社会与礼乐文明[M].北京:人民出版社,1992:330–335.
[21]闻一多.释省(徂)[M]//闻一多.闻一多全集:第10卷.武汉:湖北人民出版社,1993:507–517.
[22]小仓芳彦.《左传》中的霸与德[M]//刘俊文.日本学者研究中国史论著选译:第7卷.许洋主,等译.北京:中华书局,1993:1–25.
[23]孙熙国,肖燕.论《尚书》“德”范畴的形上义蕴:兼论中国哲学认识和把握世界的三个基本环节[J].哲学研究,2006(12):44–49.

Research of the Beauty of “De” from the Original Meaning of “De”

Dang Shengyuan and Liu Wei

Abstract: Regarding the research on the original meaning of “De”, the academic circle has accumulated a lot. From these achievements, three levels of beauty in “De” can be summarized: First, the beauty of perpetual growth and change, the birth of “De” is the result of the ancients’ conscious maintenance of life consciousness, which constitutes the basic attribute of “De”; Second, the beauty of ethics, the ethics of consanguinity in clan society is the source and object of “De”, but the development of “De” in later generations has gradually broken through this limitation of blood relationship; Third, the beauty of the institution. The initial manifestation of “De” is the external behavior of the monarch, which reflects the externalized attribute of “De”. This makes “De” merge with rules, rituals, etc. and makes it accept the norms of “De”. At the same time, the beauty of the three layers of “De” summed up from the original meaning of “De” is also connected and unified from the inside out.

Key words: “De”; original meaning of “De”; life; virtue; institution

[责任编辑/周　舟]

试论儒家“礼乐互建”与交往理性*

龚建平

摘　要：儒家礼乐的社会建构历史上其实并没有真的完全实现过。礼是对人们在某种处境中相对性的情感的规范与约束，如果缺乏约束，则社会秩序无从维持，文明难以为继。礼并非没有限制性，乐可视为对礼的补充。作为理性之实践规范的礼，最后是落实在乐上的。礼乐关涉社会结构的合理性与整体的动态和谐，是社会稳定持续发展的基本制度构想。与交往理性理论比较，礼乐交往力图通过对差异之间的动态互补形成稳定与和谐。反思礼乐在社会建构中的经验和教训，以此避免不必要的曲折倒退，进而深入探讨依据礼乐互建推动社会发展是十分重要的。

关键词：儒家；礼；乐；礼乐互建；交往理性

中图分类号：B222　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0064-09

儒家礼乐的社会建构在历史上其实并没有真的完全实现过。礼作为将不同身份的人纳入同一平台并以不同方式发生交往关系的制度与规范，对于社会秩序的建构是十分重要的。过去人们对礼乐特别是礼的研究较多且很深入，但都限于从传统的社会结构中去理解，而要从现代性角度理解其社会意义，需要对其产生的条件及互建关系进行深入探究。基于此，本文试图纳入交往理性的视野做一尝试，以就教于方家。

一、礼、乐及其相互关系

道德理性的实质是具有实践品格的礼。“礼也者，理也。”[1]578“礼也者，理之不可易者也。”[1]444又曰“礼，履也”[2]“礼从宜”[1]2。宜，合宜、适宜也。可见，礼既是不可变的原则与规范，又是可以临时断制因时制宜的。作为规范它取决于身份等事实，但因理性的要求，它又并非线性的单向规定。诸如“极高明而道中庸”[3]36“素其位而行”“无入而不自得”[3]24等都意味着面对复杂且多变的事实，还能“择善而固执之”[3]31与“合外内之道”[3]34，强调仁与知的统一。韦伯也认为合理性在不同的事实上有不同表现。如对于苦行主义者，并非要求他们遵守各种清规戒律，而是期望他们排除欲望的放纵；也不是要求他们安贫，而是期望他们消除坐享其成的享乐与炫耀，目的在于要使“生活方式纪律化和条理化”[4]。分析儒家作为打通“情”与“知”联系的“礼”，其功能即在规范行为和调节社会关系，维持正常的秩序。《中庸》谓“未发”为“中”，发而“皆中节”为“和”，朱子云：“发皆中节，情之正也，无所乖戾，故谓之和。”[3]18情之正而无乖戾，乃指情感正当，发出适合具体处境，故为“和”。“和”不仅

收稿日期：2022-09-05
***基金项目：**国家社会科学基金重大项目“中国礼教思想史（多卷本）”（20&ZD030）子项目“近现代礼教思想史”。
作者简介：龚建平，男，西安交通大学人文学院教授、博士生导师（陕西西安　710049），主要从事中国哲学研究。

是个人情感之和顺，也是与周遭环境的谐和。它不单是个人的情感状态，而且是所有人彼此间情感的关系，但即使后者也不是“天下之大本”。

在这里，礼是对人们在某种处境中相对性的情感的规范与约束，如果缺乏约束，则社会秩序无从维持，文明难以为继。于此，可以理解孔子在爱徒颜回逝世后，拒绝了卖车为其买椁厚葬的建议，人或以为是尊崇礼制，如孔子是大夫不能徒步行走，或以为是体现在物质条件有限的情况下，“礼，与其奢也，宁俭”[5]35，以及“丧礼，与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也”[1]76。虽然这些说法都有其理由，但最根本的缘由并非孔子作为大夫不能徒步，以及节俭的表面要求，而是对于孔子来说卖车厚葬是前所未有（儿子孔鲤死后也未有），其后也难以为继的。礼是维持秩序得以正常运转的制度性规范，而非仅表达个人情感的途径。易言之，礼乃宇宙之间万物运行的法则，而非个人的随心所欲。只有随心所欲而不逾矩，才能使礼成为人生最高的艺术。

以家族为核心形成的族邦与城市居民为主形成的城邦，无论是在经济构成上还是在政治形态上都有诸多不同。不同的政治与经济条件决定了不同的文化与交往方式。礼乐文化是以人们相互依赖的族邦为基础的，其血缘愈近则关系愈紧密，“儒家的生命观把个人的生命当做是家族生命的一部分，亲子关系被建构成为‘骨肉之亲’，我们便很容易明白：儒家文化中的个人实在很难把他对家人（尤其是他对父母）的‘积极义务’想像成一种‘相对的社会契约’”[6]。由此，具体内容各异而形式上相同的道德得以产生。不同的道德、制度和由此决定的合作方式不同，道德群体的面貌迥异。

礼并非没有限制性。“夫乐亡而礼从之，礼亡而政从之。”[7]20“礼之所不及，而乐及焉。”①可见，乐可视为对礼的补充。孔子曰：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”[5]90儒家所乐，并非出于感性兴趣，而是超越感性偏好的“乐”，其所谓“乐”，不但是音乐，而且也是“道”，“君子乐得其道”[1]441。这样，在康德那里被视为超越人类理性之界线的尝试，即试图理解“纯粹理性”成为了“实践理性”，在儒家这里没有丝毫令人困惑的地方。作为理性之实践规范的礼，最后落实在“乐”上。

儒家并未单纯就乐而论乐，同时也试图将乐与伦理乃至社会生活相互联系起来。从这个角度，《礼记·乐记》利用乐的多义性，对音乐与伦理乃至社会生活的关系做了较充分的论述。儒者之乐因其生命价值本源的超个人性质必然与伦理相关。其云：“是故情见而义立，乐终而德尊……故曰：‘生民之道，乐为大焉。’”[1]442一方面，培养人的道德情感是乐的一大伦理功能；另一方面，人们在这个世界中生存，其基本理由是要有身心上的愉悦快乐。无论君子小人，都需要有身心的安定和愉悦。仅将人视为工具，不考虑其身心上的基本要求，特别是其情感上的满足，而以单纯的奖惩来管理社会，必会埋下社会危机。因此，“知乐”是有很高门槛的。《乐记》云：“是故知声而不知音者，禽兽是也。知音而不知乐者，众庶是也。唯君子为能知乐。……知乐则几于礼矣。”[1]427众庶和君子的区别就在德性修养的层次，只有真正懂得乐且能受教于乐的人，才能成为君子，乃至圣人。

可见，乐不限于作为技艺的音乐，而且包括与礼相配合的乐文化所达到的社会成员个体之“乐”以及整体之和谐。《中庸》曰“万物并育而不相害，道并行而不相悖”[3]38，是建立在“气意得而天下服，心意定而天下听”[8]的基础上的。《乐记》比较集中论述了礼乐及其互建关系。

首先，从个体角度说，礼乐从不同方面作用于人。礼以律身，乐以治心。《乐记》曰：“乐由中出，礼自外作。”[1]430又曰：“故乐也者，动于内者也。”[1]453乐发动于内心的情感。相对而言，礼动于外在行为。如孔子云“非礼”——勿视听言动，但却未说非礼勿思。礼乐并到是所谓“内和而外顺”。“乐”先是要陶冶情操，培养道德心性，再磨炼人的意志，坚定人的道德信念，使之内化成道德习惯，才能培养出道德高尚的人格。“乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心。”[1]437通过

乐的陶冶，可使人们以理性节制情感，虽有精神的快乐但却不会产生言行上的混乱，相反则会产生困惑。这与其说是礼以节欲，乐以慰心，不如说礼乐从不同的方向作用于人的身心，能控制和调节人们的期待和希望。宽泛地看，这是一种人文主义和民本思想的体现。当然，乐不是脱离礼的，而是在礼的分寸所要求范围内的乐，不符合礼的乐，如八佾舞于庭，孔子感到："是可忍也，孰不可忍也？"[5]34

其次，礼乐是人情事理稳定不变的原则。《乐记》云："礼乐偩天地之情。"[1]444又谓："乐也者，情之不可变者也。礼也者，理之不可易者也。……穷本知变，乐之情也。著诚去伪，礼之经也。"[1]444礼乐是依据天地之情制定的。乐重点在人情中一定不移的情状，礼则侧重不可轻易改变的道理。礼乐的制定在于人不能无乐。无论是作为音乐还是快乐，都可得到理解。人生无快乐，可能导致意义匮乏，未来一片荒芜。人生无音乐，情感不能得到抒发和表达，生活失去应有节奏，如墨子主张那般"生不歌，死无服"[9]1072，也就不可能达到人格的最后完成。可见，人不能无乐，这是基于人之性情，又忧虑人心失去理性的调节，沉湎于感性欲念之中不能自拔，故强调以礼制欲。但礼不是随意的规定，"礼也者，理也"，理就是条理、道理。同样是爱，面对不同的人，理不同，其爱各异。《乐记》云："故乐者，天地之命，中和之纪，人情之所不能免也。"[1]456人不能无乐，而"惟乐不可以为伪"[1]442，故观乐可观政，"声音之道，与政通矣"[1]425，"乐者，通伦理者也"[1]427。听音乐就可知这一方之人心世道，懂得乐也就知晓人情事理。

再次，礼主报，乐主施。《乐记》云："乐也者，施也。礼也者，报也。乐，乐其所自生；礼，反其所自始。乐章德，礼报情，反始也。"[1]443礼和祭祀活动相互关联，其重要功能之一就是"报本反始"[1]297"不忘其初"[1]282。从礼乐产生的历史根源进行探索，礼的主要功能乃"祀神祈福"，乐则是祭祀进行时娱神的乐舞。这种观点无疑将礼乐产生的历史根源视为其不言自明的理论前提，虽不失为有根据的说法，但若将一切的文化、制度乃至科技的起源加以探问的话，似都可追溯到本源问题，对于现代人不仅很遥远，而且也不那么清晰。而对于儒家而言，礼乐同时有人性上的依据。因人不是孤立个体，而是彼此相关的真实生命，其生生之德的基本原理，在于人之于情感有施报关系。只有施而无报，乃一无循环的单向度的人工河，终将枯竭。只有报而无施，没有了源头活水，哪有清渠如许？《乐记》云："知礼乐之情者能作，识礼乐之文者能述。"[1]431《孔子闲居》记载，子曰："夫民之父母乎！必达于礼乐之原。"[1]581所谓礼乐之情与礼乐之原，均指礼乐得以成立的依据，其"知者""识者"，便是懂得真实人性的制作礼乐的圣者或传播礼乐文化的贤者。所以"报本反始"之本与始就是礼乐的人性根据。这样，礼的原始义贯穿下来就具有人文化成的文化活动的内涵。

最后，礼减而进，乐盈而反。《乐记》云："礼主其减，乐主其盈。礼减而进，以进为文；乐盈而反，以反为文。礼减而不进则销，乐盈而不反则放，故礼有报而乐有反。"[1]454减，人谓减杀，谦卑退让，乃礼的精神；盈为充盈，乐使人满足充实，生命自然流畅。陈澔引刘氏云："礼之仪动于外，必谦卑退让以自牧，故主于减杀；乐之德动于中，必和顺充积而后形，故主于盈盛。"[1]454也可以说，礼在约束收敛，乐在充盈得意。礼是对情感、欲望的节制、收敛，乐则是生活的欢愉与快畅。礼以减杀退让为层次的升进，乐以内心充盈显露于外为文。如果礼的收敛约束没有实现人格的勉力前进，礼的功能也就消亡了；如果乐的丰满充盈没达到自觉与自制，所谓乐就不免于放纵。从个人角度说，礼以律身，约束欲望，规范行为。礼作为条理，是一切存在的事物之理；乐是精神的欢愉与快乐的表达，是一种成就与获得。礼作为对人的自然行为的限制，一定意义上是丧失一些东西，但从精神的满足而言，却又是人格完成所必须。但终究乐才能使人实现自我完成。故孔子不仅曰"立于礼，成于乐"，而且云："若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。"[5]215

总之，作为人生活样式的礼乐，是社会化、

理性化的方式。人有血气心知之性，本身的情感变化并不一定遵循不变的原则。感应外物而动，就有“心术”的差异，如对社会人事往往既有认知错觉，也有感受误差。如果不能反躬，外无规矩，而内心没有自我节制的自觉，就可能只是表现为本能欲望的冲动，这其实是人性丧失而“物化”的倾向。强调乐的意义也有双重性，以此化解礼的弊端，但也因乐的现实性与复杂性而难以兑现。

礼乐关系上的内和与外顺，人情与事理的可通约性，报本反始，自我节制与人格完成等，在一定意义上都是既相互区别又相互建构的。内心不服，外便难顺；没有事理做基础的人情和没有人情的事理，都不是人性之本然；没有理性节制，精神难以满足；不能报本反始，便难彰显德性之生生不息。它们反映了身与心、性与情、天与人的复杂关系。

二、礼乐互建与社会建构

就礼乐互建而论，除上述渗透于礼乐关系中的礼乐互建思想外，总体上可这样理解：如果说礼是将人与人之间区别开来，突出个人自身特质的社会关系原则，那么，乐则是将有差别的人又相互联结为一个统一整体，使社会具有整体性而能得到安顿的制度保证。礼用来区别尊卑贵贱等身份差异，乐可以合同人心，将有差别有等级的人联为一体，礼乐所蕴含的道理都蕴含着社会结构的需要和现实的人情事理。礼是将人区别开的原则，但社会中若只有礼，人们会有离散倾向，森严的等级会导致压抑、隔膜；乐是人生命得到安顿，情绪得到勖勉的文化活动与最终目的，但社会中若仅有乐而无礼，社会将失去结构，难有整体行为。所谓“乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也”[1]429。礼乐互建才能实现社会和谐平衡。礼义确立，人才有上下层级之别；乐合同，上下才能和谐共生。如果说礼的终极目的在于达到大同之乐的话，那么，乐最终也是伦理之乐。

所以，礼乐的制定，并非为满足人的口腹耳目之欲，而是为了通过教化平息好恶之情回归人道之正。如果说礼将人们区别开来，可使其在不同社会层次和结构中发挥各自相应的作用，那么，乐则是能让人心灵有所归属，身心又在不同的层面上得到满足的文化形式。单纯的礼让人感到繁琐压抑，等级的僵硬会使人感到生分、疏离，配合以乐才能使受到限制的人，重新找到作为独立个体所有的自在与放松。

以礼治国，从系统论角度看，有利于社会结构的立体化与稳定性，是突出系统的整体结构和相应功能所需要的。司马谈认为儒家“博而寡要，劳而少功”[10]，但还是肯定了其以礼作为架构社会原则的做法。杜维明认为礼仪化就是人性化，他说：“一个人如不经过‘礼仪化’的过程而能成为一个真正的人，这是不可想象的。”[11]年轻人进入社会以遵循既定的制度与规范作为必要的前提，以此而论，礼仪化也是一个社会化的过程。礼是人社会化的重要途径，而乐则使人们获得心灵上的安顿自释。《礼记》云：“乐由阳来者也，礼由阴作者也，阴阳和而万物得。”[1]290礼乐关涉社会结构的合理性与整体的动态和谐，是社会稳定持续发展的基本制度构想。

礼乐互建即礼乐彼此相互建构对方，各自成为对方得以存在的条件。礼乐互建所建构的社会才有其超强稳定的结构。

第一，它是奠基于人文主义之上的，既远离虚幻的世界观，又不逃避现实。《乐记》云：“乐者天地之和也。礼者天地之序也。”[1]431和谐，故万物的差别与对抗得以化解；上下有序故万物都相互区别。乐源于天，礼制于地。制度过烦会导致混乱，没有差别的乐则产生流荡而僭越。“明于天地，然后能兴礼乐也。”[1]431可见，只有和谐才能百物不失，只有节制才能祭天祀地不失根本。在理想的和谐社会中，“朝无幸位，民无幸生”[12]，四海之内若一家。从政治角度是所谓“政均”，从个人角度则是“分钧”，“政均则民无怨”[13]。均者，平也。概言之，礼乐互建分流了人们的价值追求，使社会呈现出稳定结构，这使儒家道统虽常中断，但礼乐所共同追求的社会和谐理想始终都在发生作用，所谓“乐至则无怨，礼至则不争”[1]430。

第二，礼乐包含自然、社会、个人的各方面信息，使社会能将个人安排在相应的轨道上，支配和调控着人们的思想观念，乃至引导人们的期待。礼的作用方式是在行为上、德性上甚至在思想上为人树立一套行为典范与标杆，使个体在修身、齐家、治国、平天下的过程中有所参照。作为行为规范的礼，意在节制人的心志、明确尊卑关系、庄重人的仪态、节制人的好恶，使社会有序。其作用方式归结为一个“节”字，社会中的个体在方方面面都要注重个人言语的得体性和行为的规范性，正所谓“言顾行，行顾言”[3]24。只有个体关注自己的言行是否符合社会的整体规范时才能使整个社会上下趋向和谐。“乐”教给人最大的启迪就是对处于特定生命境遇中的任何个体，他们都有对自己生命存在的快乐愉悦的追求，有对生命安乐和谐的向往，无论是他们来自身体上的“气意”还是来自精神上的“心意”都要有所安顿，有所勖勉，才能由衷地感受到生命的价值和意义，才能有做人的尊严。只要“有一人独索然向隅而泣，则一堂之人皆不乐矣”[14]。相反，任何强加在人们身上的规矩、仪式、制度乃至枪棍，都是不可能长时期得逞的。因为，“群体中的各组成分子，潜伏着共同的情感，通过共同的情感，以发挥群体之爱，凝聚群体之力，这对群体生活的维持、推进是非常重要的。这种潜伏在各人生命里的共同情感，是要通过乐的作用来加以发抒和合的。这即是所谓的‘乐合同’”[15]290。

但是，即使如此，礼乐所建构的和谐社会仍是有风险的。中国历史上有一个传播很广的说法：分久必合，合久必分，认为是天下大势不可更改的规律。但若从学理上看，它其实表明了传统社会人们还没有找到合之长久以及分之长久的密钥，历史只能在二者之间周期性地循环。在分裂动荡的时代主观性的所谓“絜矩之道”[3]10，虽不能说没有条件发挥作用，但显然受到时代的限制。比较而言，只有在礼乐时代，“絜矩之道”才能正常表现于实践。

“以己度人”是以假设人同此心为前提，如果己之所欲与人之所欲并非一回事，则这种逻辑的道德实践就可能轻则不免勉强，重则导致侵犯，而且将侵犯当成天经地义而有恃无恐。这种推度的难处在于：第一，每个人都是从自己的身份出发来推度对方的，却没有对方的经历与精神处境，焉知己之所不欲一定为人所不欲？第二，它难免是有利于强势一方的，因为“絜矩之道”是对与自己处于不同境遇的人进行“推度”，即使没有“以小人之腹为君子之心”[16]的极端，也难免向各方实力更强者倾斜。第三，在“絜矩之道”成为常规的推度方法被长期默认以后，其弊端就遮蔽了人与人之异，形成强凌弱、众暴寡的现象，这大体是其在很多时候并不受人关注的原因，故庄子因此认为“心与心识，知而不足以定天下”[9]552。

事实上，在传统社会，最大的问题是乐象征的人文主义、民本思想不一定得到充分实现，实际情况是礼胜于乐；礼乐在一定社会条件下还可能异化，即礼成为并非用来表达合理利益诉求的仪式，而成为掩盖真实意图的形式。人们在看似合礼的仪式和礼物的交换中，可能夹杂着不可告人的动机。礼乐，或者说主要是礼，才是周期性循环的社会在相对稳定时期的规范和制度，但礼是柔性的或有弹性的规范。通常情况下，人们的应然期待是相对的，它受到不断变化的实然的制约，会随着实然的变化而变化，这恰恰与礼的弹性相合拍。人们不可能期待永远不可能实现的愿望。礼乐的交流某种程度因其形式的需要可能掩饰真实的现实，正如虚伪空洞的言辞同样不可能传递事实一样。随着传统社会结构的解体，以血缘亲族为主轴的社会演变为以个体小家庭为主的社会。但人们并未因此成为独立的个体，而是相应产生了所谓的“泛血缘”关系。在新的时代条件下，商品生活日益深入，人对物质的依赖性不是随着时代的进步减小了，反而是增加了。生存的需要导致人性的扭曲与可叹的变化，礼的异化也因此出现了新的形式。

首先，政治生活中关于礼乐的规定，意在加强等级观念，最后达到巩固统治的政治目的。但是，礼的等级规定中，以血缘为代表的自然因

素往往渗透到社会生活的各个方面，往往会抑制其中的理性因素，这是潜伏在礼乐制度文化中最深刻的危机。血缘关系、裙带关系的政治化往往是影响社会文明进步的因素。

其次，礼决定了乐的等级，但现实是变化的，总是存在不相适应的情况。礼乐之中，形式化是一方面，实际情况则是另一方面，二者并不是相一致的。不同的生活内容决定了具有差异性的生活层次和礼仪，故“公事不私议”[1]39。只有礼可以将人们共同接受的东西呈现出来，“无辞不相接也，无礼不相见也”[1]600，人们总是在不同的层面与这个世界打交道。礼也是使人们从物质到精神诸方面均得到满足的规范与规则。而决定抽象的礼仪能够在社会上发生相应功能和作用的原因，却是多方面的。礼是将具有差异的人按一定原则组织起来进行社会生活的具有根源性的客观安排。这表现在对“私觌”的不同理解上。《论语·乡党》云：“私觌，愉愉如也。”[5]146钱穆云：“觌，见也。行聘享公礼已毕，使臣于他日赍己物见其所使之国君。”[17]230但《郊特牲》则云：“朝觐，大夫之私觌，非礼也。”[1]291被孔子称为“是可忍也，孰不可忍也”的其实就是乐逾越了等级。现实中，因人事修为经常导致生活发生变化，礼乐与现实之间内在地存在着不和谐因素。礼是人实现社会化的途径，但又要求不能逾越其严格的界限。

最后，礼乐互建可以实现和谐社会建构，但在现实中，其实现路径是交错式的。既然人与人之间不完全是独立个体之间的关系，而是你中有我、我中有你的彼此“嵌入”式关系，人际认识与感受的差别就隐含着危机。所谓情之不可变、理之不可易的人情事理在有误差的认识和错觉的感受中，呈现给人们的东西并不具有普遍必然性。虽然“制度在礼，文为在礼。行之，其在人乎”[1]578，但任何族群都有可能以族群的最大利益为前提而对某些不利因素采取规避行为，选择于己有利的那些方面。因道德的形式化，礼成为道德判断与认识的基本方式，往往会导致真实的情形被隐匿起来。认识的障碍、感受的误差以及利益的权衡左右着各种博弈的方向。由此，礼乐之“报本反始”的作用得不到实现，“乐胜则流，礼胜则离”[1]429。庄子也谓：“礼乐遍行，则天下乱矣。”[9]548遍，偏也。真德秀云：“礼乐之不可阙一，如阴阳之不可偏胜。礼胜则离，以其太严而不通乎人情，故离而难合；乐胜则流，以其太和而无所限节，则流荡忘返。”②在极端情况下，是善恶交织的俱分进化。庄子云：“仁可为也，义可亏也，礼相伪也。”[9]731中国历史上存在一种令人瞩目的现象，越是社会秩序混乱时，礼学越是比儒学中其他内容更能引起时代的关注，更易激起学者们的兴趣。如清代沈垚《落帆楼文集》卷八《与张渊甫书》认为：“六朝人礼学极精，唐以前士大夫重门阀，虽异于古之宗法，然尚与古不相远，史传中所载多礼家精粹之言。”[18]

关于六朝礼学兴起的原因，宋代学者叶适有一段精辟的议论：“汉兴，而天下之人意其有在于《六经》，孔氏之所录者，于是《礼》《易》《诗》《书》分门为师，补续简编之断缺，寻绎章句之同异，因而为言者又数百家。当其时，大合诸侯于石渠、白虎之殿，九卿承制难问，天子称制临决，莫不自以为至矣，而道终不可明。”[19]“莫不自以为至矣，而道终不可明”是礼学研究的常见现象。这恰恰应了“乐亡而礼从之，礼亡而政从之，政亡而国从之。国衰，臣惧君之逆政之行”[7]20的老话。乐是根本，而礼是第二位的，但也并不是说礼可有可无。礼不仅标志着文明，也是人们可能认识事物的必要方式：“君子曰：‘无节于内者，观物弗之察矣。欲察物而不由礼，弗之得矣。’”[1]282“君子欲观仁义之道，礼其本也。”[1]286孔子不仅主张礼治，认为礼是社会政治秩序的象征，而且将礼看成人立身处世之本。修养的根本，就在生命里存在情与理的对立，“礼是要求能得情与理之中，因而克服这种对立所建立的生活形态”[15]291。

三、礼乐交往与交往理性

交往理性理论将生活世界的要素分为文化、社会与个性结构诸方面③，而依据本尼迪克

(Ruth Benedict)在《文化模式》中所说文化是“人格的无限扩展”[20],则可以将生活要素锁定为文化与社会两个方面。在社会不断变革的情形下,现实的人格成为文化传承者及社会得以延续的主体。交往行为理论是以现代性为前提的,因此,就不得不以探讨社会行为或“互动”得以实现的理论为前提。以此,交往行为理论不可能以儒家借以为尺度的“己”,即修养中的自我作为原点,而是以近代以来获得世俗意义的自然个体为原点。当然,这一研究最终只能将互动行为得以实现的基础性原理视为理性或交往理性。因为理性将人的身份抽象掉了,在理性之中,“我”相对于“人”没有任何优先性。“人”“我”是对等的,“人”同于“我”,“我”也同于“人”,没有个性。在对等的无限互动行为中,将“人”视为低等或智力劣于“我”的预设很可能只表示了“我”的愚蠢。它将“以己度人”可能的主观性过滤掉了。

交往理性主张,主体之间的关系是通过他们分析彼此间相互矛盾的结果得以建立的。对话者彼此之间视对方为不相容,证明了他们各自的同一性以及关系的同一性。其中,“一个人(我)证实他自己相对于另一个人(你)而言是绝对非同一的;但在同时,这二者都承认彼此是不可代替的个人,从而认识到了他们自身的同一性”。但他们能够对话的事实证明他们可被某种共同的东西(我们)联系在一起,“这种共同的东西也就是一个集体”[21]。

与儒家基于“人同此心,心同此理”之上主张的“絜矩之道”不同,交往理性是以设定对话者作为相互排斥的对立面来看的,交往者虽未必如原子那样彼此完全不可融入,但的确是彼此独立的。作为对话者之间彼此共同的东西,按交往理性理论,只是构成对话的或愿意在一起对话的条件,或作为基础的共识。而在儒家这里,“絜矩之道”依赖于以血缘共同体为生存条件的人们相互依存的关系。

跨越个体之间障碍的交往行为有几种有效性条件:可理解性、真实性、真诚性及正当性或正确性④。因为交往总是语言的交往,这就要求交往语言相应地有其功能。所谓可理解性是指表达必须符合规范;真实性是指所表述的事实本身不能是虚构的,而是真实事实;真诚性是指所表达的内容乃表达者自己本意的陈述;正当性是指表达者基于合法的人际关系。交往行为的实现以理性、知识为基本前提,而非依赖家长或权威。可见,抽象理性和人格独立与平等是交往理性不可或缺的条件。

比较而言,礼乐交往与道德理性是以身份为特征的,以实际的行为作为交往本质。它强调交往的意识、规范与器物之间动态的转换,即礼尚往来;具有空间上的能动与时间上的变化;交往是在相对稳定的以家(族)为圆心并因其他多种因素而发生的有弹性的社会交往。这种交往可能因多种关系的交会或助力发生曲折变化,故主张代表平衡与理性的“中”“和”,并以“乐”作为最后的归属。孔子谓“立于礼,成于乐”[17]188,《乐记》亦云:“乐者,通伦理者也。”[1]427“和故百物不失。”[1]430“乐者天地之和也。”[1]431“和顺积中而英华发外,惟乐不可以为伪。”[1]442声音之道与真实的快乐是相通的,礼的效用最后还是体现在乐上。礼乐交往是通过差异之间的互补形成稳定与和谐,如《礼运》谓礼乐实现的是“大顺”:

> 大顺者,所以养生、送死、事鬼神之常也。故事大积焉而不苑,并行而不谬,细行而不失。深而通,茂而有间,连而不相及也,动而不相害也。此顺之至也。[1]265

其中所描述的“深而通,茂而有间”,即是指人与人之间有物质与精神,身体与心灵乃至各方面差异的联系与界限;而“连而不相及也,动而不相害也”,则总体说明人与人之间的分际与相互关联等,其重心仍是修养。这与《中庸》“万物并育而不相害,道并行而不相悖”原则是一致的。而交往理性理论认为需要一定的冲突才能最终达成必要的稳定,“当各个互动参与者想根据各自成功期待从可选择范围中作出一个选择时,这些独立选择之间的不确定结合会产生出一种持久的冲突”[22]。交往关系是社会冲突的产物,其中虽然也有诸如保护、开放、怜悯、谦逊等友

好相处的美德，但“这种友好并不排除冲突”[23]，甚至人类的解放还有赖于冲突。

在礼乐交往中道德与政治关系甚密，儒家认为人的自我完善是与天地万物相关联的，其中也包括对他人的“恕道”与“谦德”。传统的礼乐交往的重心，因时代特点与政治的影响，主要落实在礼的层级与由此构成的世俗社会的结构上，而乐则主要是大型典礼与祭祀活动中的乐，儒家所期盼的表达人心快乐的乐文化并没有真实与充分地实现。如此，作为“天地之和”的乐，多为儒者的心愿。那种“连而不相及也，动而不相害也”的理想主要体现在宗族内部成员的关系之中，宽泛地看，也部分地表现在后来形成的察举与科举制度的社会功能上。因为，礼制所形成的层级森严的社会体制和结构本身，虽为世俗社会的整体提供了有向心力的立体结构，但也存在着封闭与固化并逐步丧失社会活力的倾向，而科举制度某种程度增强了社会成员的流动性，实现了“连而不相及”的社会理想。

此外，礼教社会的形成原本即基于人的某些限制性，诸如“君子乐得其道，小人乐得其欲”，然而层级制度的安排使“君子”虽有机会乐欲但他们所乐在道而非欲，“小人”虽“乐欲”，但制度的现实导致他们满足自己欲望的条件非常有限。一定程度上，这可以说是“君子”“小人”的互补，以制约人的限制性，从而构成等级上的社会性立体结构。但在近代追求平等的视域下，“君子”不再拥有精神价值垄断的特权，“小人”所乐也并不等于低贱与卑下，而是正当的需求。因此，“君子”“小人”要变身转化为积极的建设性能量，需要借鉴平等条件下交往理性的积极因素。

实际上，在社会文明高度发展的今天，社会生产力的发展为人们的物质生活与精神生活的发展与丰富提供了客观条件。同时，任何民族都不可能孤立起来获得真正意义的发展，都不能不以自主性为前提条件对人类优秀文化进行学习与吸收。以此，传统社会并非“乐胜则流”，而是“礼胜则离”。过于强调身份差异的传统礼教社会必然借助于权势的力量实现统治，但在文化发展的今天则有必要接受现代性的洗礼。这在儒家的话语体系中便是由重礼向礼乐平衡转变。人民群众的幸福生活是一切的根本，如此，在新的时代条件下方可实现礼与乐的良性互动。

当然，礼乐平衡与人格平等所带来的深层问题，需要解决的是如何由等级结构的社会转向更加关照人民意愿，及构建和谐社会可能产生的社会动力来源问题，包括现代社会如何重新获得凝聚力的问题。其实，这在社会发展的趋势下可以得到合理解决。物质生活条件的根本改善与人民群众的科学文化素质的普遍提高就是解决该问题的钥匙。独立性的增强与素质的提高不可能容许过于强调等级条件下的依附关系，这是一个明显的事实。同时，现代社会的生产方式已发生了很大改变，工商业文明与法治社会的建立都是以承认人的平等独立为前提的。在这种背景下，我们以更加理性的视野审视儒家的礼乐互建思想，便具有积极的意义。

总之，礼乐是建构传统社会超稳定结构的制度保证，礼乐互建是其中的关键。但是，礼乐为主体所建构的和谐也有值得反思的地方：第一，限制了言论作为沟通的普遍性手段的功能；第二，限制了人身自由，虽然儒家并无非礼勿思的思想，但是人们只能在身份所规定的等级层次上视听言动，自然也就受到相应约束；第三，传统社会总体上是礼胜于乐，实际上并没有真正实现礼乐的互建与并建。应该说，在礼乐文化的原初设计中，还是有个人表达意愿的渠道的，如“诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨”[5]268。但是，在现实的传统社会中，这样的渠道后来常被堵塞。因此，反思礼乐在社会建构中的经验和教训，避免社会危机，进而深入探讨依据礼乐互建而推动社会发展是十分重要的。

注释

①语出苏洵《嘉祐集》卷六《乐论》，参见《四库全书》，上海古籍出版社1987年版，第1104册，第882页。②语出真德秀《西山文集》卷三十《问礼乐》，参见《四库全书》，上海古籍出版社1987年版，第1174册，第474页。③哈贝马斯《后形而上学思想》：“生活世界的要素，诸如文

化、社会以及个性结构等，构成了相互联系的复杂的意义语境。”参见哈贝马斯著，曹卫东、付德根译：《后形而上学思想》，译林出版社2001年版，第84页。④莱斯利·A.豪《哈贝马斯》：“这些功能的履行对应于三种有效性条件（真实性、真诚性及正当性或正确性）。功能得到成功的发挥说明了其有效性。交往能力就体现在能够成功地使符合语法的句子与各类有效性，与言说者和听者之间获得相互理解的预设目标相匹配。所以，可理解性本身的要求仅仅是表达必须符合规范（即使脱离现实），而交往却要求同时满足可理解性和其他三个有效性主张。”参见莱斯利·A.豪撰，陈志刚译，曹卫东校：《哈贝马斯》，中华书局2014年版，第31-32页。

参考文献

[1]礼记[M].陈澔，注.金晓东，校点.上海：上海古籍出版社，2016.

[2]段玉裁.说文解字注[M].上海：上海古籍出版社，1981：2.

[3]朱熹.四书章句集注[M].北京：中华书局，2016.

[4]韦伯.经济与社会：上[M].温克尔曼，整理.林荣远，译.北京：商务印书馆，1997：623.

[5]杨伯峻：论语译注[M].典藏版.北京：中华书局，2015.

[6]黄光国.儒家关系主义：文化反思与典范重建[M].台北：台湾大学出版中心，2005：211.

[7]汤化.晏子春秋[M].北京：中华书局，2015.

[8]黎翔凤.管子校注[M].梁运华，整理.北京：中华书局，2004：943.

[9]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼，点校.北京：中华书局，1961.

[10]司马迁.史记[M].长沙：岳麓书社，1988：941.

[11]杜维明.杜维明文集[M].武汉：武汉出版社，2002：39.

[12]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰，王星贤，点校.北京：中华书局，1988：211.

[13]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦，点校.北京：中华书局，1983：140.

[14]刘向.说苑校证[M].向宗鲁，校证.北京：中华书局，1987：97.

[15]徐复观.中国思想史论集[M].北京：九州出版社，2014.

[16]杨伯峻.春秋左传注[M].修订本.北京：中华书局，2016：1666.

[17]钱穆.论语新解[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2012.

[18]《续修四库全书》编委会.续修四库全书：第1525册[M].上海：上海古籍出版社，2002：463.

[19]叶适.叶适集[M].刘公纯，王孝鱼，李哲夫，点校.北京：中华书局，2010：726.

[20]本尼迪克.文化模式[M].何锡章，黄欢，译.梦觉，鲁奇，校.北京：华夏出版社，1987：序1.

[21]哈贝马斯.哈贝马斯精粹[M].曹卫东，译.南京：南京大学出版社，2004：150.

[22]哈贝马斯.在事实与规范之间：关于法律和民主法治国的商谈理论[M].修订译本.童世骏，译.北京：生活·读书·新知三联书店，2014：81.

[23]包亚明.现代性的地平线：哈贝马斯访谈录[M].李安东，段怀清，译.严锋，校.上海：上海人民出版社，1997：75.

Discussion on Confucian “Mutual Construction of Li and Yue” and Communication Rationality

Gong Jianping

Abstract: The social construction of Confucian Li and Yue has not been fully realized in history. Li is a relative regulation and restriction on people’s emotions in a certain situation. Without restraint, the social order cannot be maintained and civilization is difficult to sustain. Li has restrictions, and Yue can be regarded as a supplement to Li. Li, as the rational practice, finally should be manifested by Yue. Li and Yue are related to the rationality of social structure and the overall dynamic harmony, and are the basic institutional concept for social stability and sustainable development. Compared with the communication rationality with Habermas, the communication of Li and Yue strives to form stability and harmony through dynamic complementarity between differences. It is very important to reflect on the experience and lessons of Li and Yue in the construction of a harmonious society, avoid unnecessary twists and turns, and realize social construction based on the mutual construction of Li and Yue under new historical conditions.

Key words: Confucianism；Li；Yue；mutual construction of Li and Yue；communication rationality

［责任编辑/随　斋］

清乾嘉时期浙江杭嘉湖地区的社会经济与生活*
——以刑科题本为基本资料

常建华

摘　要：清乾嘉时期刑科题本中有关杭嘉湖地区的31件土地债务类档案，其内容侧重于社会基层与民众生活。从档案中获知，26位男性主要是二十岁到五十岁年龄段的青壮年，约有一半人父母已故，多属残缺家庭成员，有一些未婚，甚至只身一人。其中三四十岁超过了适婚年龄的，多以做佣工谋生。有家庭者多属于小家庭。三个女性改嫁的事例说明，妇女改嫁有一定的普遍性。有关事例折射出杭州、湖州城市与乌镇、南浔镇工商业的繁华，不仅解决本地人的就业，也为外地人提供了谋生之道。普通民众生活艰辛，相互间借贷之事常有发生，由此产生的纠纷也多发。佣工者较为普遍，与主雇间的纠纷常因工钱产生。在乡村租佃关系中，佃农欠租较为普遍，讨租、改佃往往导致纠纷。

关键词：人口；婚姻；家庭；生计；土地债务

中图分类号：K249　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0073-10

明清时期的狭义江南，即环太湖的苏松杭嘉湖江浙五府，以社会经济的繁荣引人注目。学者关于这一地区的研究成果甚为丰硕，但是反映基层社会民间纠纷的清朝刑科题本，尚未引起足够的重视。笔者利用清朝的刑科题本资料探讨乾嘉时期浙江杭嘉湖地区的人口、婚姻家庭、职业与生计、经济纠纷等问题，为我们认识江南的社会生活提供新的资料。

一、人口、婚姻、家庭

（一）乾隆朝

中国第一历史档案馆、中国社会科学院历史研究所编乾隆朝刑科题本的资料集《清代地租剥削形态》《清代土地占有关系与佃农抗租斗争》两书[①]中，有50个浙江事例，我们从中找到7件杭嘉湖地区的事例[②]，其中杭州府2件（钱塘、新城），嘉兴府3件（嘉善、海盐），湖州府2件（长兴、乌程）。

刑科题本中有案件事主交待的家庭亲属年龄及基本情况的记载，有助于我们了解当时人口、婚姻、家庭等状况。我们将档案中的这些情况辑为表1。

表1中的口供者7例，最小的25岁，最大的46岁，其年龄段分布是：二十多岁的2例，三十多岁的2例，四十多岁的3例，集中在20岁到50岁的年龄段，正值青壮年时期。

5例口供者双亲情况，缺载2例，有2例是父母俱故，2例母故父存。父母俱故的2例都在三四十岁的年龄段，可见其父母去世还是比较早

收稿日期：2022-10-27
***基金项目：**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“多样性：辽宋西夏金元明清的日常生活与地方社会研究”（20JJD770009）。
作者简介：常建华，男，南开大学中国社会史研究中心教授、博士生导师（天津　300350），主要从事明清史、社会史研究。

表1　清乾隆朝刑科题本浙江杭嘉湖地区事例中的人口数据表

序号	口供者	双亲	兄弟、妻子、子女	职业与生计	出处
1	(嘉善)冯成坤四十岁	父母已故	与哥子冯悦来同居各爨,只有妻子周氏	佃农	《形态》(上)160页
2	(钱塘)沈嘉禄四十三岁	父母俱在	有弟,娶妻倪氏,生子沈国瑞	佃农	《形态》(上)251页
3	(新城)周进绶三十岁		娶妻俞氏	佃农	《形态》(下)456页
4	(海盐)冯廷松二十九岁	父五十五岁		佃农	《形态》(下)619页
5	(长兴)王其三二十五岁		只身,亲哥王龙三出外	帮工	《斗争》(上)165页
6	(海盐)陆鸣梧四十六岁	父七十六岁	无弟兄,只有四岁一个儿子	监生小地主	《斗争》(下)620页
7	(乌程)胡元开三十五岁	父母俱故	并无妻子	佃农	《斗争》(下)701页

的。

关于口供者的婚姻状况:缺载的1例,提到有妻的3例,说无妻的2例,只说有子未说有妻的1例,应当是妻子已故。序号7的年龄是35岁,推测妻子已故,序号4、5二人年龄分别是29岁、25岁,年龄并不算太大。

在有父母子女年龄的数据中,我们可以推算出生子的年龄。序号4的口供者是父亲26岁所生,序号6的口供者是父亲30岁所生,序号6生子则是在42岁,均属正常年龄得子。

婚后生育子女的情况:2号口供者43岁,只有1子;6号口供者46岁,也只生有1子,均得子1人,得子数较少。

兄弟居家情况:资料中涉及兄弟居家的事例有3个,1号弟兄2人,同居各爨;2号、5号兄弟2人,居住情况不详。

(二)嘉庆朝

两种清嘉庆朝刑科题本资料集[③]所载浙江杭嘉湖地区的档案有26件[④],嘉庆朝共25年,26件档案分布在嘉庆朝的18个年份。

据《清史稿·地理志》载,嘉庆时期浙江省杭州府,领州一,县八;嘉兴府,领县七;湖州府,领县七[⑤]。

这26件档案,在杭嘉湖三府以及府内各州县的分布如下:

杭州府10件:钱塘县1件、仁和县3件、海宁州1件、富阳县2件、临安县1件、於潜县1件、昌化县1件,该府八县一州中有六县一州出现事例,所缺的是余杭、新城二县。

嘉兴府11件:嘉兴县1件、秀水县1件、嘉善县1件、海盐县3件、石门县1件、平湖县2件、桐乡县2件,该府七县均有事例。

湖州府5件:乌程县1件、归安县1件、长兴县3件,该府七县中有三县出现了事例,所缺的是德清、武康、安吉、孝丰四县。

刑科题本中有案件事主交待的家庭亲属年龄及基本情况的记载,有助于我们了解当时人口、婚姻、家庭等状况。我们将档案中的这些情况辑为表2。

表2中的口供者20例,其中有一位是女性,其余均为男性。最小的21岁,最大的71岁,其年龄段分布是:二十余岁的2例,三十余岁的6例,四十余岁的7例,五十余岁的2例,六十余岁的2例,七十余岁的1例。三四十岁的13例,约占到总数的三分之二,这是涉事人员的主体,正值壮年时期。

20例口供者的双亲情况:缺载4例,有11例是父母俱故,父故母存2例(1例改嫁),父母双全的2例,还有1例是有父亲与继母。在父母俱故的11例中,除了1例王正初60岁,其余10例都在三四十岁的年龄段,可见其父母去世还是比较早的。父故母存的事例与人们通常的认识比较一致,即女性比男性长寿。父母双全的2例保留了父母的年龄,其婚姻年龄差为:1例是父53岁,母47岁,父亲大母亲6岁;另一例是父59岁,母61岁,母亲大父亲2岁。此外,仁和县的言广聚40岁,父故,母亲76岁,较为高寿。

关于口供者的婚姻状况:缺载的1例,提到有妻某氏的6例,妻子已故的3例,并没妻子的2例,值得注意的是没亲属(或别属)的有3例,笔者认为这3例也应当是未婚者。根据表2,可知约有7例口供者未婚:直接记载当事人"并没妻子"的2例,序号2的年龄是34岁,序号12的年龄是38岁;序号10、11、13、15四人年龄分别是

表2　清嘉庆朝刑科题本浙江杭嘉湖地区事例中的人口数据表[6]

序号	口供者	双亲	兄弟、妻子、子女	职业与生计	出处
1	(昌化)吴加有四十五岁	父母俱故	已死吴发成是其胞兄,同居各爨;妻子周氏,生有三子		60页
2	(海宁)平锦三三十四岁	父母俱故	并没妻子		258页
3	(嘉兴)李二观三十四岁	父母俱故	妻子故,并没兄弟,一个儿子		273页
4	(平湖)宋丹五五十四岁		宋承烈是大儿子,无恒业,二十四岁,尚未娶妻		423页
5	(平湖)褚立方七十一岁		有四个儿子		423页
6	(平湖)王正初六十岁	父母俱故	妻子故,并无兄弟,只有一个儿子王荫槐		424页
7	(富阳)僧正三五十八岁			临安县帮人化斋	1164页
8	(海盐)周林氏六十一岁		丈夫周泳来,儿子周关关在苏州生理		1260页
9	(仁和)言广聚四十岁	父故,母亲七十六岁	娶妻孙氏,生有一子,见年七岁	开张砑纸店生理	1471页
10	(海宁)沈二老三十三岁	父母已故	别没亲属	向开烧饼店生理	1413页
11	(仁和)朱玉秀二十三岁	父五十三岁,母四十七岁	兄弟朱玉恒。余无别属	帮工度日	1759页
12	(海盐)俞虎老三十八岁	父母俱故	并没妻子	佣工度日	1482页
13	(长兴)邱炳球四十五岁	父母俱故	并没别属		1871页
14	(长兴)施锦华三十三岁	父母俱故	兄弟四人	帮工	668页
15	(桐乡)钱三四十六岁	父故母嫁	余无别属	帮工	698页
16	(富阳)何景芳三十五岁	父母俱故	娶妻包氏。何景芬、何阿四都是兄弟,同居各爨		703页
17	(石门)蒋文陇四十一岁	父母俱故	妻子亦死,生有两子。兄弟蒋文标早已分居	帮工度日	722页
18	(平湖)黎年劬四十二岁	父亲黎志奎,继母潘氏	兄弟黎八官,妻子查氏,生有两子一女	地主	726页
19	(钱塘)莫焕二十一岁	父五十九岁,母六十一岁	妻子陈氏,并无儿女	务农度日	730页
20	(桐乡)徐起发四十二岁	父母俱故	哥子徐起星,兄弟徐起才。妻子朱氏,一个儿子		740页

33岁、23岁、45岁、46岁,题本记载他们"别没亲属""并没别属",应当是未婚者;序号14的口供者33岁,只记载兄弟,也应当属于未婚者。20位口供者当中,未婚者7位,占三分之一,比例较高。7位未婚者当中,三十岁以下1人,三十余岁年龄段的4人,四十余岁年龄段的2人。在当时,三四十岁已经超过了适婚年龄,他们多以做佣工谋生,生计没保障,经济能力较差。

在有父母子女年龄的数据中,我们可以推算出生子的年龄。序号9的口供者是母亲36岁所生,序号11的口供者是父亲30岁、母亲24岁所生,序号19的口供者是父亲38岁、母亲40岁所生。这3例中母亲分别是在二十、三十、四十岁年龄段生育的,其中1例是40岁,年龄较大。两位父亲均是三十多岁得子。

婚后生育子女的情况:1号吴加有45岁,生有3子;3号李二观34岁,生有1子;5号褚立方71岁,生有4个儿子;6号王正初60岁,生有1子(妻亡);8号周林氏61岁,有1子;9号言广聚40岁,生有1子7岁;17号蒋文陇41岁,生有2子(妻亡);18号黎年劬42岁,生有2子1女;20号徐起发42岁,生有1子。以上9例中,5例得子1人(1人妻子亡故),得2子1例(妻子亡故),得3子2例(内有1例2子1女),得4子1例。诸例均在4子及以下。

兄弟居家情况:资料中涉及兄弟居家的事

例有3件，1号兄弟2人，同居各爨；16号兄弟3人，同居各爨；17号兄弟2人，早已分居。还有4例只讲兄弟几人，未言是否分居，如11号、14号、18号、20号。

这一时期妇女改嫁有一定的普遍性。嘉善县民人浦文湘因索分媒钱殴伤李茂春身死一案，据朱忝贵供："嘉庆六年三月初十日，小的娶孀萧氏为妻，是浦文湘、李茂春两人做媒的。小的致送谢媒洋钱二元，交给李茂春与浦文湘对分。李茂春如何止分给浦文湘钱五百文，小的先不知道。四月初八日，闻得浦文湘与李茂春在颜店桥索媒钱争闹，把李茂春打伤肚腹，初十日因伤死了。"[1]675桐乡县民钱三拖拉沈桂方碰伤身死案，据46岁钱三供："父故母嫁，余无别属。"[1]698长兴县民邱炳球殴伤小功堂弟邱炳珏身死私和匿报案，据邱炳球供："嘉庆二十年上，小的族叔邱美幅物故，婶母吴氏，因族弟丫头年才三岁，托邱炳珏替他经管家务。邱炳珏日逐亏空，把吴氏田亩陆续售卖，止剩二亩九分零。二十一年十月里，吴氏穷苦难守，凭媒再醮与汤起时为妻。"[2]1871-1872

除了上述家庭方面的资料外，刑科题本中还有1例有关宗族的记载。杭州府昌化县民吴加有因卖公山打死胞兄案，据见证程明德供：

> 小的与吴加有邻居，嘉庆九年二月初九日，小的到吴加有家闲谈，吴加有说起穷苦难度，要将木竹坪公山内自己一股卖掉，托小的寻觅买主，正在商量，他哥子吴发成走来，听见说这山系属公产，不许吴加有出卖，吴加有说止卖自己一股，叫吴发成不要拦阻，吴发成不依，就用右手扭住吴加有胸衣，要去投族理论，吴加有不肯同去，小的上前劝解，吴加有说如此穷苦，外人也要顾恤，何况弟兄，吴发成愈加生气，定要拉投族长，把吴加有胸衣拉住倒走，被门槛一绊，吴发成仰跌倒地，吴加有一同带跌仆压在上，随即爬起，同小的把吴发成扶起坐定，随有邻人吴高陇们走来查看，吴发成口叫肚疼并吐出饭食，是小的们扶他回去的，不料吴发成被压内损，到初十日午后就身死了。[2]60

此例说明昌化当地存在有设置族长的宗族制度，故兄弟因公产山场的争执要"投族理论"，这在宗族制度不发达的杭嘉湖地区较为罕见，而同期浙江其他地区的宗族制度则较为普遍。

二、职业、生计与生活

杭嘉湖虽同在江南，生态环境却同中有异。嘉庆二十年（1815年）浙江巡抚颜检说："浙江省除嘉兴一府所属均系平坦水乡，并无种山棚民外，其杭州等十府属皆有山场，其中棚民多寡不等。"[3]33可知嘉兴府均系平坦水乡，杭州、湖州等府皆有山场，即有丘陵地带。

（一）谋生之道

杭嘉湖地区属于江南水乡，社会经济与民众生计有其特色。湖州府归安县萧士葵推跌邱明斯身死一案，综合性地反映了"小江南"的生活状况。据顾明山、顾凤忝供：

> 小的们摇船为业。嘉庆十四年二月十五日，有倪恒泰竹行〔帮〕伙邱明斯雇船装载篾簟四十捆，要到南浔交卸，正欲开行。运丁萧士葵赶到船上，说他定买篾簟过期不交，要把船内篾簟发去。邱明斯不允，萧士葵混骂，邱明斯赶拢向殴，萧士葵用手推开，邱明斯站脚不稳，侧跌在中舱横木上，硭伤左腰眼连左后胁，并擦伤左臀。小的们把萧士葵拉劝上岸，载送邱明斯回家。不料邱明斯伤重在二十一日就死了。[1]733-734

这一案件涉及的人员来自竹行、船运、买家运丁三种职业，倪恒泰竹行有帮伙邱明斯，雇船装载篾簟四十捆，要到南浔交卸，顾明山、顾凤忝摇船为业承揽这一业务。另有运丁萧士葵，定买篾簟过期不交，要把船内篾簟发去，于是产生纠纷。归安县是湖州府的附郭县，此案似乎是发生在湖州城，交货地点是著名商业市镇南浔。关于萧士葵以及所定货物情况，据萧士葵供：

> （衢州府）西安县人，年三十岁，父母俱故，有妻方氏，并没儿女，充当金衢所运丁，与倪恒泰竹行帮伙邱明斯素识无嫌。嘉庆十四年正月二十日，小的向邱明斯定买篾簟一百二十圈，共银三十五千，约定二月初五日交货。先付洋钱十元余，约发货找清，过期不交。小的因粮船已开，急欲取簟。二月

十五日到行催取，邱明斯回说货未齐全，见他先把客篾簟装运下船，就要开行。小的赶到船内截留，要把他现发篾簟让小的先发，邱明斯不允。[1]734

所谓“篾簟”，即竹制拉船的纤绳，订货人是负责漕运的金衢所运丁，货物量较大，想必是为金衢所公家订的货。

上述竹行的商品“篾簟”是船运业的必需品，订货者运丁、摇船人运货，都是水上生计。此外，嘉庆十三年（1808年）二月十六日嘉兴府石门县民人蒋文陇殴伤陈大身死案中，据陈许氏供其子陈大“曾在捕役李源巡船上做过水手，后因李源病故，儿子并无恒业，游荡度日，平素嗜酒，醉后常要闹事，妇人训责不听”[1]722，可知陈大也做过水手。

纸店的生计也有特色。杭州府仁和县民言广聚因工钱伤帮工杨士贤身死案中，据言广聚供：

年四十岁，仁和县人。父亲言仲昌于乾隆四十九年身故，母亲李氏见年七十六岁。娶妻孙氏，生有一子，见年七岁。余无别属。与杨士贤素无嫌隙。小的开张砑纸店生理，雇杨士贤在店帮伙。每砑纸一块给工钱十八文。嘉庆二十二年三月三十日晚，杨士贤酒后与小的算帐，应找付杨士贤工钱六百六十文，杨士贤说应找钱七百二十文。小的因他酒醉错记，说等明日再算，杨士贤不依混骂。小的生气顺拿竹扁挑向殴，不想扁挑侧棱适伤杨士贤偏左倒地。有邻人魏恒达们走来帮同扶卧，到四月初一日因伤身死……砑纸工钱有帐薄可查。[2]1471

所谓“砑纸”，就是压实磨光的纸。该砑纸店每砑纸一块给帮伙工钱十八文，这应是纸张的再次加工。

除了上述砑纸店、竹行这些行当与生计外，日常生活餐饮业自然也是谋生之路。如茶店，杭州府钱塘县客民杨升因索钱伤王大贵、赵毛身死一案，据陈耀祖供：

小的开张茶店生理。已死赵毛是仁和县人，并没亲属，同汪德都在小的店内帮伙。嘉庆十九年五月十六日，汪德患病，雇杨升来店替工。六月十六日，小的外出，汪德病好回店。杨升怎样向汪德索钱起衅争闹，因小的儿子陈泳受同赵毛、王大贵拦劝，被他戳伤……王大贵原籍慈溪，在杭城居住，查他并没亲属。[2]984

清代仁和县、钱塘县都是杭州府的附郭县，看来这家茶店开在杭州城，店主陈耀祖，赵毛、汪德、杨升、王大贵等都是帮伙，帮伙有当地人，也有外地人。

再如烧饼店，嘉兴府海盐县客民沈二老索透支工钱划伤赵五老身死案中，据沈二老供：

海宁州人，年三十三岁。父母已故，别没亲属。向开烧饼店生理，与赵五老认识，并没仇隙。嘉庆十四年正月里，小的雇赵五老到店帮工，每月工钱三百文。六月里，因折本歇业。赵五老辞回，有透支工钱一千二百文没还。[2]1413

这家烧饼店帮工每月工钱三百文，合每天十文。该店经营不善，折本歇业。

（二）在杭嘉湖谋生的外地人

客居杭嘉湖的外地人中，有来自浙江省内金华府浦江县者，也有来自外省如江苏常州府无锡县、安徽安庆府潜山县与徽州府休宁县、福建兴化府兴化县的。

浙江本省客居杭嘉湖的事例：浦江县小贩许公赞打死富阳县盐捕张朝处罚轻重一案，张朝同王恩奉差缉私盐，嘉庆元年（1796年）二月十六日巡至山茅坞口，见浦江县人许公赞、许公九各挑蒲包前行，疑系私盐，因向查验，被许公赞等殴伤，不料张朝伤痕溃烂，医治不痊身死。据许公赞供：

小的是浦江县人，年四十五岁，父母俱故，并无兄弟妻子，许公九是小的堂弟，小的挑卖小菜度日，与富阳县盐捕张朝素没嫌隙，小的腌有罗卜干四蒲包挑往富阳县发卖，因恐霉变加盐拌腌。嘉庆元年二月十六日，小的同堂弟许公九各挑蒲包两个，那日申刻走到山茅坞口，蒲包内漏出盐屑，盐捕张朝、王恩看见，疑是私盐，赶来喝住，小的们将担放在路上，张朝、王恩解开蒲包查看并非私盐。小的原说他们多事，随口骂了几句，张朝们回骂。[1]660

这是浦江县小贩制作萝卜干到富阳县挑卖的事

例。小贩许公赞45岁，并无妻子，依靠挑卖小菜度日。

外省人中有安徽、江苏、福建三省客居者。我们先看福建人，在杭州府钱塘县客民杨升因索钱伤王大贵、赵毛身死案中，据杨升供：

> 福建兴化县人，年四十五岁。父亲已故，母亲王氏，七十五岁，哥子杨查，都在原籍。小的向在杭州帮工度日，同汪德熟识相好，与王大贵并不认识，都没嫌隙。嘉庆十九年五月十六日，汪德患病，邀小的到陈耀祖茶店代工，言明每日工钱七十文。六月十六日，汪德病好回店，共给小的银工钱二千一百文。小的因店中带卖水烟利钱向归店伙分用，要汪德分给，汪德不允。小的与他争闹，走散。[2]984

可知这位来自福建兴化者在杭州城帮工度日，虽然45岁了，很可能仍是单身一人，他代替生病的朋友汪德在茶店代工，每日工钱七十文，代工历时一个月，收入工钱二千一百文。因店中带卖水烟利钱向归店伙分用，杨升要汪德分给，汪德不允，产生矛盾。

再看江苏人，湖州府乌程县客民陶七幅因债务争斗致使胡在兴落河身死一案，据胡在兴胞兄胡在升供：

> 江苏无锡县人，兄弟胡在兴向在乌程县西门开张钉店。与陶七幅、陶应陇、陶开泰弟兄同乡相好。陶开泰们也在乌程开张钉店。嘉庆十六年五月二十四日，陶开泰从无锡回店。兄弟胡在兴向问有无家信，因兄弟曾借陶应陇钱三千文，本已清还，利尚未清。陶应陇向兄弟索讨利钱，争闹，陶七幅帮讨争打，兄弟被陶七幅殴跌落河。小的闻信赶来查看，兄弟已经淹死。[2]912

来自常州府无锡县的胡氏两兄弟、陶氏三兄弟分别在乌程县城开设钉店。另据陶七幅供："江苏无锡县人，年三十六岁。父亲已故，母亲吴氏，现年七十四岁。小的并没娶妻。陶应陇、陶开泰是小的胞兄，小的同哥子们都在乌程各开钉店。与胡在兴同乡，素识无嫌。"[2]912陶七幅36岁并没娶妻，仍在外打拼。清代乌程县是湖州府的附郭县，故事情发生在湖州境内。

还有安徽人，乌程县著名商业市镇乌镇就有来自安徽的打工者。乌镇差役屠万琮私押诈逼张亭桂自缢身死并书办徐玉成吓令私和案中，据吴冠英供："安徽休宁县人，年四十岁，在乌镇油行内帮伙，与徐玉成交好。吴绍南是小的族侄孙，在镇开张米店生理。"[1]671-672安徽徽州府休宁县人吴冠英与族侄孙吴绍南在乌镇谋生，吴冠英在油行内帮伙，吴绍南开张米店。

此外，杭州府於潜县客民储大川因索要工钱故杀谢明如案中，据储大川供："安徽潜山县人，年三十八岁。父母俱存，妻子已故，向在於潜县帮工度日。嘉庆八年三月间，谢明如雇小的到家帮工，言定每年工钱六千文。"[2]1376这是安徽潜山县人在於潜县帮工的事例。

另外，当时山区也有不少外省棚民。"浙省与安徽、江西、福建等省壤地毗连，其山势深峻处所，向有外来游民租山搭棚，翻种苞芦。"[3]32"湖州府属长兴县地方，有不安本分之棚民，恃强聚党及伙斗劫夺等事，在于朱砂岭、四安、水口地面。"[3]31湖州的这些棚民应当也是外省人。

三、经济纠纷

（一）借贷

借贷问题是各种纠纷中最常见的。不借或少借都会产生矛盾，不还、缓还、少还也会导致纠纷。这些纠纷常发生在亲邻友人之间，最初借钱出于情谊，结果往往酿成人间悲剧。

兄弟之间的借贷。杭州府富阳县民人何景芳因债务纠纷殴死弟妻何徐氏案，据何景芳供："何景芬、何阿四都是小的兄弟，同居各爨。已死何徐氏是兄弟何景芬的妻子，素无嫌隙。嘉庆十一年七月二十六日，何徐氏向小的借钱二百文没还。八月初十日起更时候，小的晓得何徐氏卖有苎麻钱文回家，问他讨索前欠。何徐氏要小的情让，小的不依，何徐氏辱骂，小的回詈。何徐氏用拄门木棍向小的打来，小的闪在何徐氏左边，顺手夺过木棍回殴。何徐氏用左手往上一格，适伤他左手腕并偏左倒地。兄弟何阿四赶劝不及，何徐氏旋即身死。"[1]703-704弟媳要求夫兄免去借款，夫兄不依，导致纠纷发生。

堂亲之间的借贷。杭州府海宁州民平锦三辱骂缌麻侄媳平许氏致其自缢身死案，据其堂

侄平振南供:“平锦三是堂叔。贴邻居住。嘉庆十八年十二月,平锦三向小的借钱一千文,并没立票议息,屡讨没还。”[2]258借钱不还,发生纠纷。嘉兴府平湖县民褚庭书追赶其妻堂弟宋承烈落河身死案,据尸父宋丹五供:“已死宋承烈是小的大儿子,今年二十四岁,尚未娶妻。与堂侄婿褚庭书向来相好,并无嫌隙。儿子平日并无恒业,时向褚庭书借钱,小的原知道的。嘉庆九年六月初四日下午,褚庭书来对小的说儿子宋承烈吃醉了酒向他借钱,他回复没有,儿子把他辱骂。他用手扑打,儿子逃走。赶至吊桥,儿子失足落河,随央高四观把儿子捞起,不想已溺死了。”[2]423亲戚之间平时常有借贷,一次未借,发生斗殴。

族人之间的借贷。湖州府长兴县民人孙庭成等共殴孙兆方身死案,据尸弟孙茂方供:“已死孙兆方是小的哥子,孙庭成是无服族叔。嘉庆四年四月十四日小的借欠孙庭成钱二千文,屡讨没还。”[1]669债主屡讨借欠,于是发生纠纷。

邻居之间的借贷。嘉兴府桐乡县民钱三拖拉沈桂方碰伤身死案,据钱三供:“小的向在濮襄云家帮工,与沈桂方认识,并无嫌隙。沈桂方是濮襄云家邻居,他父亲沈理潢死后,沈桂方穷苦难度,常到濮襄云家借贷。嘉庆十年十二月二十九日下午,沈桂方到濮襄云家,又要借钱四百文,濮襄云卧病在床,小的进去回明,给他钱二百文。沈桂方嫌少,说不能过年,就睡在厅上撒赖。小的拉他起来,揪住沈桂方肩衣,扭他出去,走到门首,沈桂方身靠门枋不动,口里嚷骂,适濮襄云的兄弟濮七从街上回来,问知情由,说这样撒赖,只可投保送官,就转身进去。小的见沈桂方倔强,一时生气,用力把他往外一拖,他靠住门枋把头往左边一侧,碰伤了左腮颊连耳垂,顺势就跌倒门外地上,用手按住腮颊,口里发喘,面色改变。小的害怕,忙到王添相酒店里借钱二百文,同前给钱二百文一并揣在沈桂方怀内,扶他回去,见他口内气喘不止,又扶他卧在床上,随即走回。不料,沈桂方当夜身死。实因沈桂方赖住门首不走,把他拖拉,致他在门枋上碰伤,气喘身死。至脊背一伤,想是他倒地时擦伤的。”[1]698-699沈桂方穷苦难度,只好到邻居濮襄云家借贷过年,濮襄云借给钱少,沈桂方不依,被帮工外拖碰伤,帮工害怕,又补上少借款项。然而,沈桂方碰伤身死,借钱事转为人命案。

朋友之间的借贷。嘉庆十五年(1810年)三月,杭州府仁和县朱玉秀等共殴曹三身死私和匿报案,尸父曹大元供:“据妻子说,二月间,儿子向金玉殿借钱一千文,按月拨还,本利已还钱三百文,余欠未还。三月十六日,儿子途遇金玉殿的帮伙俞元昌向儿子讨钱。儿子要他从缓,两下争打,俞元昌掌伤儿子左耳。朱玉秀在场解劝,儿子骂他帮护,被朱玉秀拳伤左肋。是魏三劝散扶回。儿子逐日喊叫肋痛,到二十六日夜因伤身死。”[2]1759因讨余欠而导致斗殴,最终致人死亡。

上述案例多是借钱者引起的纠纷,也有个别案例是出借者的问题。湖州府长兴县李九思重利揹诈债户王其三田产一案即属此类,据王其三供称:“小的与李九思前后邻居,平日并无仇隙。乾隆二十二年上,小的借过李九思二两银子,写三分秧田抵押,逐年还租的。李九思利上盘算,已过本了。二十九年春间,李九思说本利共算起来,有六千多钱了,还要小的写一两银子找契给他。谁知他没良心,欺小的不识字,把小的公共水荡写在契内了。到八月里,小的知道了,把一两银子赎荡。他把银子收了,找契不肯检还,说还要算账。小的因在别处帮工,没有与他算明。”[4]165这个黑心的邻居李九思,重利揹诈债户王其三,最终被王其三殴伤身死。

(二)佣工

当时帮工比较普遍,在前述依据嘉庆朝刑科题本整理的人口数据表(表2)中,有职业与生计记载的10例中,5例是靠帮工谋生。

佣工多是贫穷者的谋生办法。如前述湖州府长兴县李九思重利揹诈债户王其三田产一案,王其三说自己:“小的因家穷,在外帮工,正值忙的时节,就出外做工去了。”[4]167又如嘉庆十三年嘉兴府石门县民人蒋文陇殴伤陈大身死案,据蒋文陇供:“小的帮工度日……沈双桂是乌程县人,常在石门做工……嘉庆十三年正月里边,沈双桂到石门寻工,因没有住处寄住小的家内。他每日出外帮工,晚间归住歇。”[1]723石门县民人蒋文陇帮工度日,他认识的乌程县人沈双桂,也常在石门做工。

佣工产生纠纷也是常见的。如积欠工钱，嘉兴府海盐县民俞虎老因索工钱打伤陆沅良身死案，据俞虎老供："年三十八岁，海盐县人。父母俱故，并没妻子。小的佣工度日，与陆沅良同村，素好无嫌。嘉庆二十四年闰四月间，陆沅良央小的帮做短工，同坐共食，没有主仆名分。陆续积欠小的工钱九百二十文。六月十七日黄昏时候，小的往向催讨，陆沅良说要再缓几日，小的不依，两相争骂。"[2]1482因讨工钱导致斗殴身死。

再如工钱数额纠纷，湖州长兴县民施锦华格跌高奕贤落河身死案，据施锦华供："嘉庆四年正月间，族人施锦明把小的荐到高奕贤家帮工，言定每年工钱十一千五百文，同坐共食，并无主仆名分。嘉庆五年仍在高奕贤家工作。六月二十六日小的向高奕贤支取工钱，他说小的本年已支过钱八千七百五十文，不肯再给。小的说止支钱七千八百五十文，两下争闹，小的就辞工回去，高奕贤把小的衣包扣留。到八月初六日，小的邀了施锦明同到高奕贤家算帐，高奕贤仍说小的支过钱八千七百五十文。小的因被他将衣扣住，也就认了，除去半年工钱尚欠钱三千文，讲明将衣包交与施锦明代收，等小的措钱取赎。初八日下午小的拿钱去赎衣包，施锦明说高奕贤还没拿来。小的就走到高奕贤家，据说已托施双林带去，小的不信，要他同去查问。高奕贤在前，小的随后走到施家浜地方，小的说他不该扣留衣包，高奕贤不服，两下争骂，都走到木桥上，高亦贤转身用右手打来，小的用手格着他胳肘，不料他身往后仰，站立不稳，跌落河内。"[1]668

（三）租佃

我们利用的刑科题本，反映主佃关系的较多，乾隆朝的7件题本中，5件的当事人系佃农，1件是监生小地主，还有1件是雇工（见表1）。嘉庆朝的题本中，也有不少租佃关系的记载（见表2）。

租佃关系产生的矛盾，突出表现在欠租、起佃与霸种问题上。嘉兴府的事例较多，早在乾隆年间，嘉善县冯悦来兄弟分种承佃枫泾谢家土地，"乾隆三十五年，谢家管账的沈元，因小的们欠租不还，在前县案下禀追，差押退佃。三十六年三月间，小的们已把田内春花，推抵租欠的了"[5]160-161。在官府的干预下，佃农冯悦来兄弟抵补租欠，以免退佃。但是田主也另佃他人，于是产生纠纷。

嘉兴府平湖县民人黎年劬与王关观夺锄致王关观落河身死案，据黎年劬供："与已死王关观邻庄居住，并没嫌隙。小的有田七亩，坐落王关观门前，向来王关观立契租种，额租七石，陆续共欠租二十二石，屡讨不还。十三年二月里，小的控告差追。后来念他贫苦，情愿弃租起佃，王关观应允退田，呈案批结。四月里，小的自去种植棉花，被王关观拔毁，霸种禾苗。五月十五日早，小的知道，邀同堂弟黎大菜、工人们阿玉要往田翻垄，仍种棉花。小的先〔到〕田畔，适王关观在田旁河岸削草。小的斥他不该赖租霸种。王关观混骂，小的回骂。王关观拿了锄头赶打，小的顺往河沿跑走。王关观从背后赶上，用锄勾住小的后脚面。小的转身夺获锄柄，王关观仍把锄头捏住与小的拉夺。那时锄刀向上，王关观用力往上一拉，小的松手，以致锄角带伤王关观鼻准右，划伤鼻窍，翻跌落河，随有杨七十们赶到，帮同捞救上岸，已经气绝身死。"[1]726-727黎年劬有田七亩，王关观租种，额租七石，即每亩地租一石。王关观欠租二十二石，相当于欠了三年多的租子。黎年劬先是告官差追，后情愿弃租起佃。王关观尽管应允退田，却拔掉黎年劬所种棉花，霸种禾苗。于是双方发生冲突，导致命案。

嘉兴府类似的事例还有海盐县民妇周林氏等因阻耕事将佃户周世明致死案，据周世明胞弟周世昌供："已死周世明是小的胞兄，与周泳来同姓不宗。哥子向租周泳来家田五亩五分，每年额租六石。自嘉庆三年起至九年止，共欠租米二十余石。十年四月内，周泳来另行召佃，哥子情愿分年带还，周泳来不依。五月二十日哥子见没人接佃，携带锄头先去开耕，那时周泳来赴苏，原想等他回来恳情再种。周泳来的弟妇周姜氏并他妻子周林氏赶来阻种，周姜氏拳伤哥子肩甲，周林氏与哥子挣扭，同跌倒地。哥子磕伤脑后，又被周林氏揿伤咽喉。是姜泳山们劝开扶送回来，小的查问情由才知道的。后来把哥子延医调治，说是食气嗓受伤，不料到二十四日早哥子就因伤身死。"[2]1259该案中，租地五亩五分，每年额租六石，每亩几

近一石，与平湖县事例相差无几，也因欠租不允被起佃。

还有的租佃双方因还欠谈不拢而起争执，实在令人惋惜。海盐陶鹤千反抗地主陆鸣梧等逼索欠租一案，据陶鹤千之子陶八弟供："父亲陶鹤千租种陆鸣梧们公共田十八亩二分，共欠新旧租米三十二石六斗，又钱一千九百三十文。今年三月三十日，陆鸣梧……们到小的家来讨租，父亲说新租二十石先还米九石，又钱四千文折米三石，有桑叶五担抵米三石五斗，退还田四亩五分，算租四石五斗，将新租销清，旧租陆续带还。父亲因退还四亩五分田内有桑地一块，二十八年的桑叶小的家仍要采摘，陆鸣梧们不肯。"[4]619-620于是发生纠纷。

海盐还有乡间俗例，租田"要出顶佃银两，给与前佃户"[5]620。类似的情形杭州府也有，新城县王思胜等租种运丁屯田交有"佃本银"，据王思胜呈出佃田议单内开：

> 乾隆二十五年，凭中王履方周希文，向运丁杨楚玉租得柘洲坂屯田一十二亩。议定佃本银四十五两，每年仍还租银十五两。其佃本银两，如新丁归收之日，不拘年限清还，田归新丁，另招佃种。[5]456

这种发生在运河卫所屯田的"佃本银"类似民田上的"顶佃银两"，实际上属于押租性质。

欠租的事例杭州府也有。乾隆末年钱塘县沈嘉禄佃种严成本田亩欠租谷十六石，严成本告到官府，官府要求两月内陆续交还[5]250。仁和县审详民人莫焕推跌管士荣身死案中，据莫焕供："小的务农度日，与管士荣素好无嫌。嘉庆十一年间，管士荣凭中租种小的田二十亩，他把田四亩又转租与汪念母耕种。十二年汪念母欠租米一石三斗五升，计价钱四千六百五十七文，当时退佃另召，所有租欠央管士荣付来洋钱五元算米一石，尚欠米三斗五升。据汪念母约到冬间清还，小的依允。到十一月二十六日傍晚，小的同原中沈宝林到管士荣家，要他同去向汪念母催讨尾欠。管士荣不肯同去，反骂小的追讨太紧。小的扭住他胸衣，拉他同走。管士荣举手打来，小的怕他殴打，就用两手在管士荣胸前一推，不料管士荣站立不住，仰跌倒地，磕伤脑后左边，到二十七日因伤身死。"[1]730

湖州府还有分成租的事例。乾隆三十五年（1770年），乌程县胡元开等因秋收歉薄只肯每亩还租三斗一案，据谈鼎元供："小的租种孙象乾、孙在衡们田亩，是照收成分数还租的。上年收成欠薄，是胡玉山、胡敷文们议定每亩还米四斗。"[4]700因胡元开等只愿还米三斗，与谈鼎元发生矛盾，导致斗殴。

（四）其他

祖产分配。嘉兴县民李二观因索分地价误伤胞叔李文山致其身死案，据李二观供："嘉兴县人，年三十四岁，父母妻子俱故，并没兄弟，一个儿子。小的与胞叔李文山向没嫌隙。从前叔子把小的分授房屋卖掉，小的就在叔子家寄住各爨。嘉庆十九年七月里，叔子把祖遗公地一分卖得洋钱两圆，原许与小的分用。八月初四将晚时候，小的向叔子讨分地价洋钱，叔子说已经用去，迟缓几日借给。小的因有急用，要叔子就付。叔子生气斥骂不许小的同住，揪住小的胸衣，往外拉走。那知叔子自己被门槛绊脚向外仰跌倒地，连小的带跌斜仆叔子身上，小的膝盖跪伤叔子左膝、肾囊，叔子喊痛放手。小的起身，同婶母张氏把叔子扶到床上，调治。不料到初六日叔子因伤身死，并没起衅别故。"[2]273叔侄竟因售卖祖遗公地一分的洋钱两圆产生纠纷，导致命案。

结　语

综上所述，我们利用清朝刑科题本中有关杭嘉湖地区的乾隆朝7件、嘉庆朝26件档案，讨论该地区的社会经济与生活问题。由于这些题本出自土地债务类的命案，反映了较多的经济纠纷和社会矛盾内容，然而样本量不够丰富，应当说只是当时该地社会整体情况的一个侧面而已。题本中出现的人和事，侧重于社会基层与民众生活，我们得到的认知也是以此为主的。

乾嘉时期人口急剧增长，生存压力增大，社会分化加剧。借助刑科题本，我们获知26个男性主要是二十岁到五十岁年龄段的青壮年，约有一半人父母已故，多属残缺家庭成员，有一些未婚，甚至只身一人。三四十岁超过了适婚年龄，

他们多以做佣工谋生，生计没有保障，经济能力有限。有家庭者多属于小家庭。3个女性改嫁的事例说明，妇女改嫁有一定的普遍性。

乾嘉时期经济繁荣，杭嘉湖地区商品经济发达，吸纳众多外地人到此谋生。材料显示：湖州竹行（往南浔镇运货）、杭州茶店以及砑纸店的事例，福建人在杭州茶店打工，江苏人在湖州开设钉店，安徽人吴冠英与族侄孙吴绍南在乌镇谋生，前者在油行内帮伙，后者开张米店。这些情况或许可以折射出杭州、湖州城市与乌镇、南浔镇工商业的繁荣，不仅能够解决本地人的就业，也为外地人提供了谋生之道。浦江县小贩制作萝卜干到富阳县挑卖的事例，显示了民众谋生的艰难。

社会底层的百姓在生产、生活中会遇到很多困难，因而在相互交往中充满矛盾。普通民众手头拮据，相互间借贷之事常有发生，由此产生大量的债务纠纷。以佣工谋生者较为普遍，他们与雇主间的纠纷多因工钱，这是打工者难以回避的问题。在乡村租佃关系中，佃农欠租较为普遍，讨租、改佃往往导致业主与佃农之间的纠纷，官府往往维护业主的权益。下层农民生活艰难，许多人通过兼业维持生计。凡此种种，导致农民愈加面临生活的重压。

注释

①中国第一历史档案馆、中国社会科学院历史研究所合编：《清代地租剥削形态》《清代土地占有关系与佃农抗租斗争》，由中华书局分别于1982年、1988年出版。下文表1中提到此两本书时简称为《形态》《斗争》。②《清代地租剥削形态》第160、250、456、619页；《清代土地占有关系与佃农抗租斗争》第165、620、700页。③杜家骥编：《清嘉庆朝刑科题本社会史料辑刊》，常建华主编：《清嘉庆朝刑科题本社会史料分省辑刊》，由天津古籍出版社分别于2008年、2019年出版。④《清嘉庆朝刑科题本社会史料辑刊》第60、257、273、423、912、984、1163、1259、1376、1471、1413、1758、1482、1871页；《清嘉庆朝刑科题本社会史料分省辑刊》第660、667、669、671、674、698、703、721、726、729、733、740页。⑤赵尔巽等撰：《清史稿》卷65《地理十二》，中华书局1977年版，第2127-2152页。⑥本表序号1-13出自《清嘉庆朝刑科题本社会史料辑刊》，序号14-20出自《清嘉庆朝刑科题本社会史料分省辑刊》。

参考文献

[1]常建华.清嘉庆朝刑科题本社会史料分省辑刊[M].天津：天津古籍出版社，2019.

[2]杜家骥.清嘉庆朝刑科题本社会史料辑刊[M].天津：天津古籍出版社，2008.

[3]中国第一历史档案馆.嘉庆朝安徽浙江棚民史料[J].历史档案，1993(1)：24-33.

[4]中国第一历史档案馆，中国社会科学院历史研究所.清代土地占有关系与佃农抗租斗争[M].北京：中华书局，1988.

[5]中国第一历史档案馆，中国社会科学院历史研究所.清代地租剥削形态[M].北京：中华书局，1982.

Society, Economy and Life in Hang-Jia-Hu Region of Zhejiang During Qianlong and Jiaqing Period in Qing Dynasty: Based on the Materials of the Book of the Penal Cases

Chang Jianhua

Abstract: Thirty-one files of land debts from the book of the penal cases during Qianlong and Jiaqing period in Qing dynasty focusing on the grass root society and people's lives. 26 males in these files were mainly young adults in the age group of twenty to fifty, about half of whom had deceased parents and were mostly members from broken families, and some were unmarried or even alone. People in their 30s and 40s were over the marriageable age, and mostly worked as hired laborer for a living. Those who had families mostly belong to small families. Three cases of women remarrying illustrated the comparative universality of women remarrying. The examples reflected the prosperity of industry and commerce in Hangzhou, Huzhou along with towns of Wuzhen and Nanxun, which not only solved the employment of local people, but also provided a way for foreigners to make a living. The ordinary people's lives were difficult, and loans often happen, resulting in many disputes. Hired laborers were more common, and disputes between them and their employers often arose from wages. In rural tenancy relations, rent arrears were common among tenant farmers. Rent collection and tenant changes often led to disputes.

Key words: population; marriage; family; livelihood; land debt

[责任编辑/启　轩]

汉代列侯分封的考古学分析*

刘尊志

摘　要：分封列侯是汉代一项重要的政治制度，两汉四百余年，分封的列侯数量众多。随着考古资料尤其是汉代列侯墓葬资料的不断丰富，其所体现的汉代列侯分封的内容也越来越多。考古资料对于不同列侯与侯国、列侯的始封与嗣封及续封方式、列侯的具体种类等皆有较为充分的体现，并在一定程度上反映出汉代列侯及其侯国的发展和变化。虽然考古资料在一定程度上还存在局限性，但也为我们从考古学的角度研究汉代列侯分封的有关内容、内涵等提供了相应的参考。

关键词：汉代；列侯；墓葬；分封制度

中图分类号：K871.4　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0083-07

两汉四百余年，分封的列侯数量众多，因而形成较多的侯国。而在这四百余年中，很多侯国会有嗣封延续的列侯，也有一些绝嗣、被废而造成侯国被除的列侯；还有一世暂终后又被续封的侯国，亦有改封或迁徙的侯国。与此相对应，列侯数量较多，种类亦较丰富，而且其中也不乏特殊性存在。关于汉代列侯的分封，已有较多研究者从文献的角度进行了深入分析和论述，而不断丰富的考古资料尤其是汉代列侯墓葬资料也对汉代列侯分封相关内容有着较多的体现。本文即以考古资料为主要参考，对汉代列侯的分封及有关问题作相关分析。

一、汉代列侯与对应侯国

关于汉代列侯的分封政策，《史记·汉兴以来诸侯王年表》载“汉兴，序二等”[1]801，《集解》注引韦昭曰：“汉封功臣，大者王，小者侯也。”[1]802后又有“众建诸侯”①之策，使得汉政府在王侯分封方面更为有序。相关记载对汉代实行的分封制度作了详细的阐释，其中既有诸侯王的分封，也包括列侯的分封，而分封列侯作为一项重要的政治制度贯穿两汉。《后汉书》载：“列侯，所食县为侯国。本注曰：承秦爵二十等，为彻侯，金印紫绶，以赏有功……后避武帝讳，为列侯。武帝元朔二年，令诸王得推恩分众子土，国家为封，亦为列侯。旧列侯奉朝请在长安者，位次三公。中兴以来，唯以功德赐位特进者，次车骑将军；赐位朝侯，次五校尉；赐位侍祠侯，次大夫。其余以胏附（肺腑）及公主子孙奉坟墓于京都者，亦随时见会，位在博士、议郎下。”[2]3630

除文献资料外，考古资料也对汉代列侯的分封与对应侯国的内容有较多体现。就现有资料，已发现并大致可以确认的汉代列侯墓葬有80余处近130座，其中西汉列侯墓葬（含列侯夫人墓葬）稍多，也有少量列侯夫妻的同穴合葬墓；东汉列侯墓葬（含列侯夫人墓葬）数量略少，列侯夫妻的同穴合葬墓较多。一些列侯墓葬属

收稿日期：2023-03-06
***基金项目：**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“秦汉社会生活与制度的考古学研究”（22JJD770045）。
作者简介：刘尊志，男，南开大学考古学与博物馆学系、中国社会史研究中心教授、博士生导师（天津　300350），主要从事秦汉考古、秦汉物质文化与社会生活研究。

于同一侯国，更多的则是分属不同的侯国。已知汉代列侯墓葬中，一部分墓葬的墓主归属相对明确，也有一些墓葬的墓主归属尚不明确，还有少量存在争论或相对特殊的列侯墓葬。下文按时代对墓主相对明确的墓葬所体现的列侯与侯国作相关统计分析，对于存在争论或相对特殊的列侯墓葬会在统计时作相关解释，至于墓主归属不明确的列侯墓葬则不作统计和分析。

（一）西汉时期

陕西省西安市与咸阳市发现的西汉列侯墓葬较多，帝陵陪葬墓与相对独立的列侯墓葬皆有相当数量，反映出对应的列侯与侯国内容。陪葬汉高祖长陵的有绛侯，对应的为绛侯国。陪葬汉惠帝安陵的有宣平侯，对应的为宣平侯国。陪葬汉景帝阳陵的有高宛侯、郫侯和便侯，对应的为高宛侯国、郫侯国和便侯国。陪葬汉武帝茂陵的有长平侯、冠军侯、博陆侯、安阳侯和秺侯，对应的为长平侯国、冠军侯国、博陆侯国、安阳侯国和秺侯国。另外还有陪葬哀帝义陵的高安侯董贤，虽未确定，但也有学者做了有益的探讨[②]，故本文将高安侯与高安侯国也列入统计之中。相对独立的列侯墓葬中也有一些体现出列侯与侯国的内容，主要有利乡侯与利乡侯国、富平侯与富平侯国、宜春侯与宜春侯国。另汉中市城固县博望镇饶家营村张骞墓[③]体现了博望侯与博望侯国的内容。

河北地区西汉列侯墓葬体现的有南曲侯与南曲侯国、象氏侯与象氏侯国、临乐侯与临乐侯国[④]。山东地区西汉列侯墓葬体现的有郁郎侯与郁郎侯国、阳平侯与阳平侯国、广侯与广侯国、折泉侯与折泉侯国[⑤]、平度侯与平度侯国。江苏地区西汉列侯墓葬体现的有宛朐侯与宛朐侯国、鳣侯与鳣侯国、溧阳侯与溧阳侯国。安徽地区西汉列侯墓葬体现的有汝阴侯与汝阴侯国、东成侯与东成侯国[⑥]。湖南地区西汉列侯墓葬体现的有轪侯与轪侯国、泉陵侯与泉陵侯国、沅陵侯与沅陵侯国。江西地区西汉列侯墓葬体现的有海昏侯与海昏侯国、安成侯与安成侯国、安平侯与安平侯国。另外，出土的汉代列侯印章也体现出有关的内容，如西汉定侯与定侯国等。

就西汉列侯级别墓葬来讲，还有一些封君或君侯的墓葬，如长沙市杨家大山刘骄墓[⑦]、徐州市东北郊陶楼山M1[⑧]，前者出土的银质印章有“刘骄”二字，后者出土的龟纽银印的印文为“君侯之印”，该墓出土的一枚双面铜印，正面印文为“刘颀”、背面印文为“臣颀”。刘骄或为封君，刘颀为君侯，二者可能分别为西汉刘姓长沙国和楚国所封列侯，类似的列侯与列侯墓葬还有相当数量，因有关信息略少，不能完全体现侯国内容，但墓主是封君或君侯应无疑问。

（二）东汉时期

河南省洛阳市及周边地区东汉列侯墓葬体现的列侯与侯国有新丰侯与新丰侯国[⑨]，偃师西南高龙镇一座编号为93YSDZM51的西晋墓葬出土的张禹墓碑[⑩]，体现了安乡侯与安乡侯国的内容。另河南濮阳南乐宋耿洛村汉墓[⑪]体现了东武阳侯与东武阳侯国，同时也反映了第一代东武阳侯具瑗被贬为都乡侯的内容。

河北地区东汉列侯墓葬体现的有浮阳侯与浮阳侯国、蠡吾侯与蠡吾侯国，另外安平逯家庄东汉壁画墓[⑫]还体现了都乡侯赵忠的有关内容。山东地区东汉列侯墓葬体现的有与济北国相关的东汉晚期嗣侯的内容，还有高平侯与高平侯国。江苏地区东汉列侯墓葬体现的有广陵侯与广陵侯国、乌程侯与乌程侯国。安徽地区东汉列侯墓葬体现的有费亭侯与费亭侯国。陕西地区东汉列侯墓葬体现的有临晋侯与临晋侯国。

二、汉代列侯的始封、嗣封与续封

根据上文，汉代墓葬考古发现所体现的相对明确的汉代侯国为50个，其中西汉侯国38个，东汉侯国12个。这些墓葬材料在较好体现汉代列侯分封状况的同时，也反映出与汉代列侯分封有关的始封、嗣封与续封等内容。

（一）分封

目前已发现、发掘和大致确认的汉代列侯墓葬，数量较多且分布地区很广，墓葬的规模、形制、葬具、殓葬品与陪葬品、墓外设施等综合体现出与汉代列侯丧葬有关的内容内涵，反映出墓葬等级及与汉代列侯身份地位对应的特征。已知汉代列侯墓葬中，属于同一侯国或同一世系列侯的墓葬所占比例不大，墓葬分布区

域及具体地点或位置的差异等均说明众多汉代列侯墓葬分属于不同的侯国，这也与上文梳理的汉代列侯墓葬所属具体侯国相对应。由列侯墓葬所体现的时代特点，可推知汉代对于列侯的分封较为普遍，相关资料综合反映出分封制度背景下汉代列侯的不同及数量、地区、时代等的差异和特征。

有些汉代列侯墓葬的墓主及侯国归属不详，但也能在一定程度上体现出汉代列侯分封的制度和内容，如列侯与相关侯国的数量、一定数量侯国对应的地区、有关列侯的分封方式与列侯相关的政策（含丧葬内容）等。以葬于王国都城附近的列侯墓葬为例，有的墓主是非“国家为封”者，即属于诸侯国自身的封君或君侯，为诸侯国内的贵族侯，而且占比不小。西汉楚国与东汉彭城国的都城彭城、广陵国都城广陵、长沙国都城长沙及东汉东平国都城无盐等，均发现有此类列侯墓葬，有的都城附近相关墓葬数量较多，这也在一定程度上体现出汉代列侯的分封情况。

（二）始封

两汉时期，出于各种政治原因或需求，一直存在新封的列侯，被称为始封者。已发现发掘和基本确认为汉代列侯墓葬的墓主中，大致有23个西汉列侯、10个东汉列侯可归入始封列侯。江西省莲花县老虎坳罗汉山西汉墓[13]，墓主存在为第一代安成思侯刘苍的可能，但也有研究者认为其为第二代安成节侯刘自当的可能性更大[14]，因此老虎坳罗汉山西汉墓所体现的安成侯可能不是始封者，而更可能是继承者。

上述33个可确定为始封列侯的墓葬，约占墓主相对明确的汉代列侯墓葬的2/3左右，整体比例略高，而且时代、地点不一，较好地反映出汉代始封列侯的有关内容，如不同时期的分封、分封人员与对应侯国的不同等。

可确定墓主为始封列侯的墓葬，在很多方面体现出较为典型的汉代列侯墓葬特征，即使一些仅一代终亡的汉代列侯，包括因谋反被治罪、因坐酎金或因其他罪行被免侯等所形成的仅一代列侯的情况，对应墓葬亦是如此，这与列侯始封之初与朝廷或诸侯国之间关系相对亲密，而始封者自身也拥有相对较大权力和较高地位等皆有相应关系。

（三）嗣封

按照常规和相关制度，除非有特殊情况，汉代列侯一般会有继承者，继承者继承原有侯爵即可视为嗣封，嗣封也成为汉代列侯及对应侯国延续发展的重要内容。关于西汉早期列侯的继承和嗣封，湖北江陵张家山二四七号汉墓出土汉简《二年律令·置后律》载：“疾死置后者，彻侯后子为彻侯，其毋適（嫡）子，以孺子□□□（子、良人）子。关内侯后子为关内侯，卿侯〈后〉子为公乘……”[3]文献中也有刘贺死后立嗣与继封的有关内容：“豫章太守廖奏言：‘……海昏侯贺死，上当为后者子充国。充国死，复上弟奉亲。奉亲复死，是天绝之也……宜以礼绝贺，以奉天意。愿下有司议。’议皆以为不宜为立嗣，国除。”[4]2770

已知汉代列侯墓葬中，部分可体现列侯嗣封的内容。一些单体非始封列侯的墓葬，根据出土印章等物可确认墓主为某一侯国嗣封的列侯，如湖南永州鹞子山M1与M2，为西汉泉陵侯国嗣封的第三侯倾侯刘庆与其夫人的同坟异穴合葬墓[15]。分布于一个大的区域但位于不同地点的一组汉代列侯墓葬，不仅能够体现出同一侯国列侯墓葬的早晚差别，而且可以反映出嗣封的内容，如河北邯郸五里郎村东北西汉墓，墓主为西汉中期晚段的第二代象氏侯刘安意[16]，邢台市隆尧县固城村南西汉墓，墓主为西汉中晚期的第三代或第四代象氏侯（刘千秋或刘汉强）的可能性最大[17]，这两处墓葬体现出象氏侯国列侯嗣封的内容。有些侯国的不同列侯葬于同一区域的相对较近位置，如江苏省扬州市甘泉山东北不足一公里处的双山M1（甘泉一号墓）[18]，墓主为东汉时期第一代广陵侯刘元寿的可能性较大[19]；甘泉镇西约1里处的老虎墩东汉墓，墓主很可能为某一代东汉广陵侯[20]，二墓墓主可能没有最直接的父子承继关系，但也很好地反映出了广陵侯嗣封的内容。有些东汉列侯墓地尤其是宦者侯的墓地中，至少有2座分布集中但时代不同的同一侯国列侯墓葬，墓主之间多存在父子关系，能够反映出收养子继嗣侯爵的内容，如河北望都M1、M2（浮阳侯孙程与其养子浮阳侯孙寿夫妇的墓葬）[21]、安徽亳州董园村

M2与M1(费亭侯曹腾与养子曹嵩夫妇的墓葬)[22]、河南濮阳南乐宋耿洛村M1、M2(原东武阳侯,后诏贬为都乡侯的宦者侯具瑗夫妇与养子夫妇的墓葬),所体现汉代列侯的嗣封内容和特征较为明确[23]。另外,山东济南长清大觉寺M2,男性墓主的身份应该是东汉晚期嗣侯,该墓附近的M1可能是东汉济北国的官吏或者宗族亲戚,与M2墓主存在密切关系[24],该墓地也体现出与东汉诸侯王国相关的嗣侯内容。大致来看,嗣侯墓葬也都在相关方面体现出与汉代列侯对应的特征,而与朝廷或诸侯国关系密切的嗣侯,特征更为突出和明显。考虑到较多嗣侯在汉代列侯发展大环境下权力不断被削弱,随着嗣侯与朝廷及诸侯国关系日渐疏远,墓葬所体现的等级与特征更趋地方化和世俗化,在某些方面要逊色于始封列侯,这也许是一些嗣封列侯墓葬无法被准确判断的一个重要原因。

(四)续封

续封是指列侯在子嗣传承及侯国发展过程中出现间断,并在间断期后又重新封原列侯家庭或家族成员为侯,且沿袭原侯国的爵位和发展谱系。

据文献资料记载,东汉早期的广陵王刘荆让巫师通过祭祀祝诅皇帝,因事情败露,有司举奏,刘荆畏罪自杀,广陵王国也因此被除。一段时间后,朝廷又封刘荆之子刘元寿为广陵侯,服王玺绶,食荆故国六县;又封元寿弟三人为乡侯[2]1446-1448。从"服王玺绶,食荆故国六县"的内容看,刘荆、刘元寿父子的爵位可被视为续封,但存在王与侯的差异,因此不能完全作为列侯的续封。相关墓葬位于今江苏省扬州市西北甘泉山一带,甘泉二号墓(双山M2)为广陵王刘荆与其夫人的同穴合葬墓[25],甘泉一号墓(双山M1)很可能为广陵侯刘元寿的墓葬,而老虎墩东汉墓的墓主则为某一代广陵侯,体现出相应的续封关系。

体现汉代列侯续封制度较明显的为江西南昌的西汉海昏侯墓地。根据文献,第一代海昏侯刘贺在汉宣帝神爵三年(公元前59年)去世,汉元帝时,刘贺之子刘代宗被复封为海昏侯,且"传子至孙"[4]2770。这里所说的复封应等同于续封。刘贺的墓葬位于南昌市新建区大塘坪乡观西村老裘村民小组东北约500米的墩墩山,山头东北的祠堂岗、花骨墩及东南方向的苏家山也发现有其他不同时期的海昏侯墓园[26],与文献相结合,较好地体现出续封(复封)内容及续封后海昏侯与侯国的发展。

三、汉代分封列侯的种类

两汉时期分封的列侯数量众多,分封列侯的原因和方式也较为多样,这使得汉代列侯种类呈现出多样化的特征,并在墓葬方面有较多体现。

(一)同姓与异姓列侯

汉代分封制度中最重要的内容为王与侯的分封,二者之间存在较多相似性,但差异性也很明显,在被分封者的等级、权力与人员数量等方面皆可体现。在同姓与异姓方面,二者间的差别较多且明显。西汉初,朝廷分封了相当数量的异姓诸侯王,但不久就推行了铲除异姓王、分封同姓王的政策,很多刘姓子弟被封为王,至文帝时期异姓王基本消失殆尽。这种情况一直延续至东汉末年,东汉末也仅有个别异姓人为王,如魏王曹操,而其还存在较特殊的时代背景[27]。反观汉代列侯的分封,则一直是同姓与异姓并封共存,故汉代列侯可有同姓与异姓类别的明显区分。

1.同姓列侯

同姓列侯是汉代列侯不可缺少的重要组成部分。考察可基本确定墓主的汉代列侯墓葬,在分布方面,大致体现出京师相对略少,地方较多,分布地区也较广泛的特征;从时代来看,可确定的西汉刘姓列侯墓葬要多于东汉刘姓列侯墓葬。分布差异的形成可能与分封制度有关,也显示了列侯政策背景下朝廷安置同姓子弟、加强地方统治的同时,削弱地方部分王族势力、巩固中央集权的考量;时代差异的形成则与两汉分封制度及列侯政策不同、两汉王朝政治体制差异等存在相应联系,如东汉时期,中央加强了对地方同姓王侯势力的削弱,并试图通过对异姓侯的分封以求达到增强和稳固中央集权统治的政治目的。另外,有些墓葬是否为列侯墓葬,作为列侯级别墓葬,墓主是否为刘姓族人等不确定因素,也是形成上述分布及时代差异

的原因之一。大致来看，列侯墓葬及有关墓葬资料体现的西汉时期刘姓列侯主要有南曲侯、象氏侯、临乐侯、郁郎侯、广侯、折泉侯、平度侯、宛朐侯、棘乐侯、鳣侯、溧阳侯、东成侯、定侯、泉陵侯、海昏侯、安成侯等，另有一些刘姓封君或君侯。东汉列侯墓葬体现的刘姓列侯仅有广陵侯，而与济北国相关的东汉晚期嗣侯也应为刘姓。

2.异姓列侯

考古发现的汉代列侯墓葬中有相当数量的异姓列侯墓葬。西汉都城长安周边及陪葬帝陵的西汉列侯墓葬中，异姓列侯墓葬所占比例较高，东汉都城洛阳周边及陪葬帝陵的东汉列侯墓葬也大致如此，这在文献中皆有记载，限于篇幅不再列举。究其原因，应与两汉帝陵的陪葬制度及朝廷的官僚体系等有较大关系。西汉墓葬资料中，陪葬景帝阳陵的有高宛制侯丙武、鄲侯周应、便侯吴信[28]；陪葬武帝茂陵的有长平侯卫青、冠军侯霍去病、博陆侯霍光、安阳侯上官桀、秺侯金日磾等[29]；西安市南郊有富平侯张安世墓[30]、宜春孝侯王咸夫妇或釐侯王章夫妇墓葬[31]。东汉洛阳城附近有东汉新丰侯单超墓，安乡侯张禹死后当陪葬帝陵，而宦者侯赵忠也在帝陵陪葬区修建有自己的墓葬。地方也有相当数量的异姓列侯墓葬，西汉列侯墓葬体现的异姓列侯有阳平侯国的某代阳平侯、汝阴侯夏侯灶、轪侯利苍、沅陵顷侯吴阳、西汉中晚期王姓安平侯等；东汉列侯墓葬体现的异姓列侯有浮阳侯孙程及养子孙寿、东武阳侯具瑗及袭其都乡侯的养子，另有都乡侯赵忠、乌程侯孙坚、费亭侯曹腾与养子曹嵩、临晋侯杨赐等。

需要说明的是，两汉京师附近及周边地区发现较多不能确定墓主的列侯级别墓葬，墓主中或有刘姓列侯，但异姓列侯可能占多数。在较多汉代诸侯王国都城附近及周边地区也发现一定数量不能确定墓主的列侯级别墓葬，考虑到较多诸侯王国为刘姓诸侯，而相当数量此类列侯为诸侯国所封，相关墓葬的墓主多为刘姓侯也就在情理之中了，这可从殓葬玉器等看出，尤其是殓葬玉衣的使用，而有的刘姓列侯葬在原所属诸侯国附近的情况亦可证明，如徐州市北郊的簸箕山M3，墓主为分封于他地的宛朐侯刘埶[32]。当然，汉代诸侯王国都城附近或周边的一些列侯墓葬也不能完全排除有些墓主为异姓列侯的可能，但数量很少。

（二）列侯种类

根据受封对象的差异及分封形式的不同，考虑到嗣封与续封等因素，可将汉代列侯分为功臣侯（随父）、王子侯（随父）、外戚恩泽侯（随父）、宦者侯与养子侯等，另有相当数量属于诸侯王国的侯。东汉时期，因列侯可明确分为县级侯、都乡侯、乡侯、亭侯等，对应列侯的种类有所增加，相关墓葬资料对此也有体现，如都乡侯等。总体来看，能够大致确定墓主的汉代列侯墓葬所体现列侯的种类主要包括以下几种。

1.功臣侯（随父）

西汉时期主要有绛侯、汝阴侯、轪侯、高宛侯、鄲侯、博望侯、秺侯等。张骞被封为博望侯与其出使西域有“凿空”之功，且有抗击匈奴的功劳等有关；秺侯金日磾原是匈奴休屠王太子，归汉后在汉廷为官，后以功被封为秺侯，谥号敬侯，其应作为功臣侯而非匈奴归义侯。上述其他列侯的被封均与战功有关，除轪侯利苍外，其余列侯对应墓葬的墓主基本为随父嗣侯。东汉时期主要有临晋侯、安乡侯、乌程侯等，其中临晋侯杨赐、安乡侯张禹均是对朝廷有功而被封侯，东汉末年的乌程侯孙坚，则是因有战功而被封侯。

2.王子侯（随父）

王子侯是两汉列侯的重要组成部分，能够大致确定墓主的汉代列侯墓葬所体现的西汉时期的王子侯主要有宣平侯、便侯、利乡侯、南曲侯、象氏侯、临乐侯、郁郎侯、广侯、折泉侯、平度侯、宛朐侯、棘乐侯、鳣侯、溧阳侯、东成侯、定侯、泉陵侯、沅陵侯、海昏侯、安成侯，其中宣平侯、便侯、沅陵侯为异姓侯，其余为同姓侯。能够大致确定墓主的汉代列侯级别墓葬反映的部分列侯为第一代侯或始封侯，部分则是随父嗣侯。墓葬所反映东汉时期的王子侯较少，主要为蠡吾侯、广陵侯等，均为同姓侯。

3.外戚恩泽侯（随父）

这是与皇室有密切关系的一类列侯，大致能确定墓主的汉代列侯墓葬所反映的此类列侯有一定数量，基本为西汉列侯，如长平侯、冠军

侯、博陆侯、安阳侯、高安侯、富平侯、宜春侯、阳平侯、安平侯等，多数为第一代侯或始封侯，部分为随父嗣侯，如宜春侯、阳平侯等。

4.王国侯

王国侯多不见于文献记载，主要是分封于各地诸侯王国的侯，有关墓葬所反映的西汉楚国的君侯刘欣、长沙国的封君刘骄即为此类侯。分布于诸侯王国都城附近或王陵区中，可以确定为汉代列侯墓葬，但墓主不详者有相当数量，其中较多应是王国侯。如上文所言，这些王国侯以刘姓居多，这应与汉代诸侯王国的相关政策等有一定关系。相关墓葬如西汉楚国都城附近发现的一些墓主不明确的列侯墓葬、西汉广陵国都城附近的烟袋山西汉墓[33]；东汉彭城国都城附近的拉犁山东汉墓[34]、东汉下邳国王陵区中的刘楼东汉墓M1[35]等。其他如山东东平王陵山东汉墓，墓主可能是与东平王家族有关的列侯夫妇[36]；济南长清大觉寺M2，墓主作为嗣侯，与东汉济北国有关。

5.宦者侯（随养父）与都乡侯（随父）

宦者侯为东汉时期的列侯类别之一，也是特色之一，与东汉政治关系密切。相关墓葬对一些东汉宦者侯有所体现，同时还反映出其养子随父嗣侯等内容。墓葬所体现宦者侯及养子嗣侯主要有浮阳侯、费亭侯、新丰侯、东武阳侯等。新丰侯单超无养子随养父嗣侯，东武阳侯具瑗则在后来被贬为都乡侯。浮阳侯孙程与费亭侯曹腾所封侯爵得以延续，且皆存在养子随父嗣侯的情况，对应墓葬的发现更好地说明了这一点，孙程养子孙寿墓葬为河北望都M2，曹腾养子曹嵩的墓葬为安徽亳州董园村M1。考古资料体现的都乡侯也基本与宦者侯存在相应联系。宦者侯赵忠，被封为都乡侯，但其后来被袁绍所杀，无养子嗣侯，其墓葬可能为河北衡水安平逯家庄东汉壁画墓；宦者侯具瑗的养子继承其都乡侯爵，而养子的儿子则基本无爵位，河南濮阳南乐县福堪镇宋耿落村南东汉墓地对这一内容有所体现。

综合来讲，已发现发掘的汉代列侯墓葬对两汉时期列侯的分封有较多体现，虽然考古资料在一定程度上还存在局限性，但其也为我们从考古学视角研究汉代列侯分封的内容、内涵等提供了相应参考。

注释

①班固：《汉书·贾谊传》，中华书局1962年版，第2237页。原文为贾谊上疏陈政事之《治安策》中“欲天下之治安，莫若众建诸侯而少其力”。②朱晨露：《汉哀帝义陵“董贤墓”名位考释》，《考古与文物》2016年第2期；胡中亚：《汉哀帝义陵“董贤墓”考辨》，《黄河　黄土　黄种人》2020年第8期。③卜琳、白海峰、田旭东等：《张骞墓考古记述》，《考古与文物》2013年第2期。④刘尊志：《河北南皮芦庄子汉墓的性质》，《中原文物》2020年第2期。⑤山东五莲张家仲崮西汉墓地中主墓（M2）可能为第一代折泉侯刘根的墓葬，有关内容笔者有专文进行论述。墓葬资料见潍坊市博物馆、五莲县图书馆：《山东五莲张家仲崮汉墓》，《文物》1987年第9期。⑥刘尊志：《安徽巢湖北山头两座墓葬的墓主及相关问题》，《考古》2023年第3期。⑦中国社会科学院考古研究所：《长沙发掘报告》，科学出版社1957年版，第95–129页。⑧徐州博物馆：《徐州市东郊陶楼汉墓清理简报》，《考古》1993年第1期。⑨洛阳白马寺墓园东汉墓的墓主可能为宦者新丰侯单超，有关内容笔者有专文进行论述。墓葬资料见中国社会科学院考古研究所洛阳汉魏城队：《汉魏洛阳城西东汉墓园遗址》，《考古学报》1993年第3期。⑩赵振华、王竹林：《〈张禹碑〉与洛阳东汉皇陵》，《湖南科技学院学报》2006年第4期。⑪王国平、张文彦、史国强等：《南乐汉墓》，中州古籍出版社2015年版。⑫河北省文物研究所：《安平东汉壁画墓》，文物出版社1990年版。⑬江西省文物考古研究院、萍乡市莲花县文物办：《江西莲花罗汉山西汉安成侯墓》，上海古籍出版社2017年版。⑭张艳秋：《江西莲花县西汉安成侯墓墓主探讨》，《考古学集刊（24）》，社会科学文献出版社2021年版，第120–133页；左骏：《江西罗汉山西汉安成侯墓发覆》，《东亚文明（2）》，社会科学文献出版社2021年版，第74–89页。⑮湖南省文物考古研究所、永州市芝山区文物管理所：《湖南永州市鹞子岭二号西汉墓》，《考古》2001年第4期。⑯黎晖：《玉衣片》，《文物参考资料》1958年第11期。⑰隆尧县文物保管所：《河北隆尧县出土刻花贴金玉片》，《文物》1992年第4期。⑱南京博物院：《江苏邗江甘泉东汉墓清理简况》，《文物资料丛刊（4）》，文物出版社1981年版，第116–120页。⑲余国江：《江苏扬州双山汉墓墓主身份探讨》，《东南文化》2018年第6期。⑳扬州博物馆：《江苏邗江县甘泉老虎墩汉墓》，《文物》1991年第10期。㉑北京历史博物馆、河北省文物管理委员会：《望都汉墓壁画》，中国古典艺术出版社1955年版；河北省文化局文物工作队：《望都二号汉墓》，文物出版社1959年版；安志敏：

《评“望都汉墓壁画”》,《考古通讯》1957年第2期;林树中:《望都汉墓壁画的年代》,《考古通讯》1958年第4期。㉒安徽省亳县博物馆:《亳县曹操宗族墓葬》,《文物》1978年第8期;任晓民:《曹操宗族墓群》,江苏科学技术出版社2010年版。㉓刘尊志:《东汉宦者侯墓葬及相关问题》,《考古与文物》2022年第3期。㉔济南市考古研究所、长清区文物管理所:《济南市长清区大觉寺村一、二号汉墓清理简报》,《考古》2004年第8期。㉕南京博物院:《江苏邗江甘泉二号汉墓》,《文物》1981年第11期。㉖江西省文物考古研究所、南昌市博物馆、南昌市新建区博物馆:《南昌市西汉海昏侯墓》,《考古》2016年第7期。㉗刘尊志:《汉代诸侯王墓研究》,社会科学文献出版社2012年版,第30、350页。㉘陕西省考古研究所阳陵考古队:《汉景帝阳陵考古新发现(1996年—1998年)》,《文博》1999年第6期;焦南峰:《试论西汉帝陵的建设理念》,《考古》2007年第11期。㉙陕西省考古研究院、咸阳市文物考古研究所、茂陵博物馆:《汉武帝茂陵考古调查、勘探简报》,《考古与文物》2011年第2期。㉚陕西省考古研究院:《西安凤栖原西汉墓地田野考古发掘收获》,《考古与文物》2009年第5期;张仲立、丁岩、朱艳玲:《凤栖原汉墓:西汉大将军的家族墓园》,《中国文化遗产》2011年第6期。㉛朱连华、王艳朋:《西安长安区北里王汉代积沙墓》,《2019中国重要考古发现》,文物出版社2020年版,第113–117页。㉜徐州博物馆:《徐州西汉宛朐侯刘執墓》,《文物》1997年第2期。㉝南京博物院:《江苏仪征烟袋山汉墓》,《考古学报》1987年第4期;扬州市文物考古研究所、仪征市博物馆:《江苏仪征市烟袋山西汉车马陪葬坑发掘简报》,《考古》2017年第11期。㉞李银德:《徐州市屯里拉犁山东汉石室墓》,《中国考古学年鉴(1986)》,文物出版社1988年版,第123–124页;耿建军:《徐州市拉犁山二号东汉石室墓》,《中国考古学年鉴(1990)》,文物出版社1991年版,第208–209页。㉟睢文、南波:《江苏睢宁县刘楼东汉墓清理简报》,《文物资料丛刊(4)》,文物出版社1981年版,第112–115页。㊱山东省博物馆:《山东东平王陵山汉墓清理简报》,《考古》1966年第4期。

参考文献

[1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
[2]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
[3]张家山二四七号汉墓竹简整理小组.张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕:释文修订本[M].北京:文物出版社,2006:59.
[4]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.

Archaeological Analysis of the Vassal Enfeoffment in the Han Dynasty

Liu Zunzhi

Abstract: The enfeoffment of vassals was an important political system in the Han dynasty. For the more than 400 years of the two Han dynasties, the number of vassals enfeoffed was huge. With the continuous enrichment of archaeological materials, especially the tombs of the Han vassals, the contents of the vassal enfeoffment in the Han dynasty manifested become more and more abundant as well. Archaeological materials fully show the different vassals and their states, the initial and subsequent enfeoffment of vassals, as well as the specific types of vassals, and meanwhile reflected the development and changes of the Han vassals and their states to some extent. Although archaeological materials have some limitations, they provide us with corresponding reference to study the contents and connotations of the vassal enfeoffment in the Han dynasty from the perspective of archaeology.

Key words: the Han dynasty; vassal; tombs; enfeoffment

[责任编辑/启　轩]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

诚体与神体：牟宗三论北宋理学*

翟奎凤

摘　要：牟宗三在《心体与性体》中对北宋周敦颐、张载、程颢的思想作了重点论述，把三人思想视为不断演进、趋于圆满的发展过程。周敦颐基于《易传》《中庸》建构诚体、神体、寂感真几的思想，虽然对心性重视不够，但寂感神体作为一种广义上的宇宙之心也贯通在主体中。张载在重视《易传》《中庸》的基础上，对《孟子》心性论也有关注，太虚、天德神体与心性通贯无二。程颢则进一步统一了《易传》《中庸》《论语》《孟子》，本体与主体完全打通，发展出一种思想上的圆顿形态，神体即是寂感一体、於穆不已的易体。在牟宗三的创造性阐释中，诚体、神体、易体、道体、理体、心体、性体统一，寂感一如，即存有即活动，生生不息。牟宗三的论述自有其哲理上的高明之处，但他把二程分得太开，抬高程颢，贬低程颐，视程颐、朱熹为歧出，认为程朱所言之理存有而不活动，心、神皆为形下之气，这种判断难免又失之简单、武断。

关键词：诚体；神体；寂感；於穆不已；心神理一

中图分类号：B244　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0090-10

“神”在中国思想里主要有三种意义：鬼神、神化与心神。“神化”表达的是哲学本体意义上的变化之神，这一思想在先秦主要体现在《易传》中。北宋时期的理学家特别重视《易传》变化之神，此种“神”成为其理学思想与话语体系建构的重要范畴。在《心体与性体》一书中，牟宗三认为：“溯自濂溪之言诚体、神体乃至太极，横渠之言太虚神体，明道之直就‘於穆不已’之体言道体性体，而又易体、诚体、神体、心体、理体、仁体、忠体、敬体，通而一之，总之是对于道体性体无不视为‘即活动即存有’者。”[1]69又说：“濂溪、明道言寂感俱从诚体神体上说，而明道复以此代表易体。诚体、神体、易体、寂感真几，即於穆不已之体也。”[2]219在牟宗三的论述中，“神体”是周敦颐、张载、程颢思想的核心范畴，神体与诚体、寂感、虚体、性体、心体、仁体、理体、道体贯通一体，心、神、理合一，即活动即存有，表达了一种主客合一、天人合一、天命流行、“於穆不已”的生生观念与生命智慧。

就所依据的经典系统与思想特征而言，牟宗三认为，周敦颐主要发挥《易传》《中庸》的诚体神体思想，天道客观性、宇宙本体论的色彩浓厚，但对主体心性重视不够。张载在《易传》《中庸》的基础上，对《论语》《孟子》也有关注，同时，在以宇宙本体论太虚神体的基础上，他对仁体、性体、心体也多有精彩论述。牟宗三认为：“盖《中庸》《易传》之言道体性体是‘本体宇宙论地’言之，客观地言之，而孔子言仁，孟子言心性，则是道德践履地言之，主观地言之。”[2]423到了程颢，统合《易传》《中庸》《论语》《孟子》，天道性命贯通，即心即天，为理学发展的圆顿形态。牟宗三说：“《中庸》、《易传》着实于‘维天之命於穆不

收稿日期：2023-01-31
***基金项目：**国家社会科学基金一般项目“《易传》与宋明理学话语体系建构研究”（22BZX051）。
作者简介：翟奎凤，男，山东大学哲学与社会发展学院教授（山东济南　250100），主要从事《周易》经典与儒家哲学研究。

已’之最根源的智慧，并本之以积极地展示天道为生物不测之创生实体，并由此实体以言性体，而与孔子之仁、孟子之心性打成一片，积极地呈现出主观面的孔子之仁、孟子之心性与客观面的《中庸》《易传》之天道性体之内容的意义之合一。此在表面上虽似有进路上之差异，然其实是一种通契不隔之圆满发展。”[2]420-421在牟宗三看来，周敦颐论太极、张载论太虚，程颢虽然不谈论太极、太虚，但是三人都谈论诚体、神体、寂感真几，“皆能相应《中庸》、《易传》所表示之创生实体、即活动即存有之实体，则一也”[1]45。虽然，“对于道体之体会，彼三人者实相同”，但是“只明道能直下就《论》、《孟》、《中庸》、《易传》通而一之而铸造其圆教一本义”[1]45。牟宗三将程颢视为北宋乃至两宋理学发展的最高形态，周敦颐、张载、程颢代表了理学发展的正宗，而程颐、朱熹则被贬斥。

一、周敦颐：诚体、神体与寂感真几

牟宗三主要依《通书》来解读周敦颐的思想。《通书》20余处言及“诚”，言“神”有10处，《通书》论“诚”与“神”主要是综合发挥《中庸》与《易传》的思想。《中庸》说：“诚者，天之道也”“唯天下至诚，为能尽其性”“诚者物之终始，不诚无物”“至诚无息”，于此，可见“诚”既有天道本体论意义，同时“至诚”也是主体修养的最高境界。《易传·乾·文言传》在发挥九二、九三爻义理时也说“闲邪存其诚”“修辞立其诚”，对“诚”与天道也作了关联。

《通书·诚上第一》说：“‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。”[3]14“‘乾道变化，各正性命’，诚斯立焉。”[3]14“元、亨，诚之通；利、贞，诚之复。”[3]14“大哉乾元，万物资始”“乾道变化，各正性命”见于《易传·乾彖》。牟宗三说：“以《中庸》之‘诚’说《易传》之《乾彖》，可谓天衣无缝，自然合拍，此为儒家形上智慧之同一思路也。‘千载不传之秘’，濂溪劈头即把握住矣。”[1]277杨泽波认为：“濂溪思想最值得关注之处，依牟宗三分疏，就在于重视天道，重视诚体。”[4]诚是指天道之“真实无妄”，作为实体，诚体指“本然、自然而当然之天道”，为“创造之真几”[1]277。诚体，即是乾元，牟宗三认为：“此元字是价值观念，不是时间观念。有创造真几处即是元，有真实生命处即是元。创造真几即是体，即是主，它创造一切而不依他，故是元。”[1]278“乾道变化”即诚体之流行，牟宗三说：“此为儒者最根源之智慧，握住此义，则纲领定矣。”[1]277“自乾元之为万物所资以为始言，濂溪即名曰‘诚之源’，言诚体之发用由此为源头也。自乾元之成始成终而创生（实现）万物言，濂溪即由此说‘诚斯立’，言诚体之所以为诚体，诚体之自建其自己，即由其成始成终而见也。”[1]278-279诚体为道德的创造之真源，周敦颐以诚体解释《易传》，表现了儒学天道、性命相贯通的思想主张。

天道、乾元、诚体，即是神体，而此体是寂感合一。《通书·圣第四》：“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形、有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚、神、几，曰圣人。”[3]17周敦颐这里论寂感是发挥《易传·系辞上》所说“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此”。牟宗三认为：“‘寂然不动者诚也’，此就诚体之体说。‘感而遂通者神也’，此就诚体之用说。总之，诚体只是一个‘寂感真几’。”[1]285牟宗三常喜以“诚体”“神体”“寂感真几”连用，并以此为周敦颐思想的重要特色和标识，他说：“《易传》穷神知化，正式言诚体、神体、寂感真几，此是妙运万物之实体。濂溪即由此而开宋儒之端。此实体即曰天道，亦曰‘乾道’，此仍是‘於穆不已’之天命实体之别名。”[1]28在牟宗三看来，乾道、天道的实质是诚体，而诚体的实质是寂感真几，此为“道德的创造之实体，此实体确有能生能化之神用”[1]297。此“寂感真几”也是心、神、理统一的，此“心”为虚灵、灵明的宇宙本体之神，而“寂感一如不只是神用，且即在其寂感神用之创生中涌发出定然之理则，此即是理”[1]300，“心神寂感理，合而为一便是诚体”[1]315。牟宗三甚至认为：“濂溪、横渠、明道皆言诚体、神体、寂感真几。”[1]389“诚体、神体、寂感真几”这三个词在《心体与性体》中出现的频率非常高，相关联的词语还有“诚体之神”“寂感之神”，以表示本体、道体之即存有即活动，并非孤寂之死体。应该说，牟宗三这里的解读和发挥有其深刻性、合理性，诚

体如果只是寂然不动，那么《通书》开篇所说“元、亨，诚之通；利、贞，诚之复”就说不通了，因此，牟宗三以诚体为寂感合一之神体，是内在于周敦颐思想逻辑的。

诚体、神体，是寂感一如，也是动静一如。《通书·动静第十六》：“动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。”[3]27牟宗三认为此章“是濂溪言道体之最有形而上的玄悟与宇宙论的旨趣者”[1]297，神之“动而无动，静而无静”即动静一如、寂感一如，“‘寂然不动’是‘静而无静’之静，‘感而遂通’是‘动而无动’之动，故即寂即感，寂感一如也”[1]323。“神妙万物”出自《易传·系辞》，言“其非抽象之死体，它纯然是一虚灵……纯是即动即静动静一如之虚灵寂体”[1]297，“实即一诚体之神之流行与充周”[1]298。《通书·诚下第二》论诚时还说：“静无而动有，至正而明达也。”[3]15牟宗三认为这句话也表达了动静一如、寂感一如的诚体神体思想，“静时以显诚体之无声无臭而为无极之极也”，而“动时则显其落于有之范围分化而为或呈现出动静之相也”[1]308。周敦颐《太极图说》言“无极而太极，太极动而生阳，静而生阴”，在牟宗三看来，这句话即“静无而动有”之义，“无极”是绝对的静（也即是绝对的动），而太极之动阳、静阴皆为显于形气的相对的“动静”，他说：“诚体、神体、太极真体、天命流行之体是可以动静言，只是其动是‘动而无动’之动，其静是‘静而无静’之静。如其‘动而无动’之动，顺事应物而显动相，即是‘动而生阳’；如其‘静而无静’之静，顺事应物而显静相，即是‘静而生阴’。”[1]331诚体之神，“顺其动而无动之动，在该动而动之迹上即必然地皱了起来而显为动相。顺其静而无静之静，在该静而静之迹上亦必然地绉了起来而显为静相”[1]313；“顺其不动之动而若一露动相即是阳之有”“顺其无静之静而若一露静相即是阴之有”[1]309。此动静阴阳是“气边事，非神之自身也”[1]309。当然，“自迹而观之，则动是动，静是静，乃阴阳气边事；但自神之自体而观之，则动而无动静而无静，不失其虚灵之纯一，仍是神而不是气也”[1]309。牟宗三对周敦颐太极、神体动静的发挥，有其精妙处，他认为朱子的相关注解甚至阳明的发挥并未能真正契入周敦颐的思想旨趣①，“此种动而生阳或静而生阴，其实义毋宁是本体论的妙用义，而不是直线的宇宙论的演生义”[1]310。

在牟宗三看来，诚体、神体，也即是心体，“心是体现诚体之关键”[1]293。《通书·思第九》说：“《洪范》曰：‘思曰睿，睿作圣。’无思，本也；思通，用也。几动于彼，诚动于此。无思而无不通，为圣人。不思，则不能通微；不睿，则不能无不通。是则无不通，生于通微，通微，生于思。故思者，圣功之本，而吉凶之几也。《易》曰：‘君子见几而作，不俟终日。’又曰：‘知几其神乎！’”[3]21-22牟宗三认为，“此章实濂溪之言‘心’也，乃由思以明心之用”[1]290。孟子说：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）又说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）牟宗三结合孟子的话认为：“思者是表示心之解放，从感性之拘囿中而开扩其自己，是心之超越乎感性以上而明朗其自己。”[1]290而“‘思诚’则是由思之对象而规定其道德的意义，明此思是思诚体，并非成功经验知识之一般思想也。成功经验知识之一般思想，其所思者乃是经验对象，而此却是诚体。思诚者即是明朗其诚体之谓。诚体是客观地说的道德之实体，思诚即是主观地朗现此诚体。诚体朗现，诚体之真实性（道德创造的实体之真实性）即全部渗透于此思之明用中，而思亦为创辟朗润之思，而思亦全部浸润于诚体中，而诚体亦为莹彻明通之诚体，此为道德意义之思，亦即心之通用之进一步地规定其道德的意义”[1]290。对于“无思，本也；思通，用也”，牟宗三说：“思虽以无思为本，然不能停滞于无思。而无思亦非是槁木与死灰。言‘为本’者表示以‘无思’为体耳。有体必有用，故曰：‘思通，用也。’”[1]291而“以‘无思而无不通’之睿恢复并证实（彰显）诚体之流行，诚体即在‘无思而无不通’中重新建立，亦即于此而全体朗现”[1]291，这就是圣人之境界，即是“发微不可见（寂然不动）、充周不可穷（感而遂通）之谓神”之神，“此时主观说的‘思’与客观说的诚体全融合而为一，诚体寂感之神即是思用之神也”[1]292。

诚体、神体，也即是理体。《通书·理性命第二十二》说："厥彰厥微，匪灵弗莹。"[3]32牟宗三认为："灵即其能莹彻而通之超越的所以然，此即'理'也。此理为实现之理或亦曰生化之理。"[1]300"此理本身，则即是诚体之神，寂感真几。对此寂感真几，若分解之而剖示其内容，则它亦是理、亦是心、亦是神"[1]300。牟宗三强调："寂感一如即是神，心之虚灵充周即是神。寂感一如不只是神用，且即在其寂感神用之创生中涌发出定然之理则，此即是理。"[1]300

《通书·诚几德第三》："诚无为，几善恶……发微不可见、充周不可穷之谓神。"[3]16-17牟宗三认为这里"发微""充周"说的是神自己，"'发微'是神之发微""'充周'是神之充周"[5]411，"神之发微充周之妙用是神亦是理，诚心之寂感一如是神亦是理，仁心之觉润无方是神亦是理。心微即理微，微者妙义，发而不发故妙，故亦不可见；神周即理周，周者圆义、遍义、无穷极义。诚心仁体之神用遍在而无方，即理之遍在而无方"[5]412。

朱熹曾给《通书》作注，其核心观点是以"理"释"太极""诚""神"。牟宗三对朱注多有激烈批评，在他看来，朱子的理是只存有不活动、形式化的"但理"，是寂而不感的死理，与周敦颐即寂即感之诚体、神体思想根本不相应。在牟宗三看来，诚体、神体、理体、太极、心体、寂感之体，在周敦颐那里是贯通的，都是表述即存有即活动的灵明本体。心本质上是一种虚明、灵明存在，是宇宙天地之心，主体之心即是天心。牟宗三对周敦颐诚体、神体、寂感真几的思想高度肯定，但也对其美中不足略有指摘，他认为："濂溪之妙契是用在《中庸》与《易传》，而于孟子之言心似不甚能真切，而亦有忽略，故于言工夫，迂曲而寻根据于《洪范》，而不知就教于孟子，可谓舍近而求远。此固是在初创，然亦由其不能贯通先秦儒家之发展而然也。此亦是其易被人联想为有道家意味者之故。"[1]294尽管如此，牟宗三也强调，周敦颐虽然是据《中庸》《易传》言诚体，没有据《孟子》言本心，但"此诚体断然是心神理合一的，决不会抽掉了心神寂感而只是理。纵然此心神是宇宙论的意味重，不似孟子之直从道德的心性言本心，然此诚体必然地含有'心'义则无疑，否则不能说神说寂感"[1]315。宇宙论意义上的心神，即是一种虚明、灵明、寂感一如的本体存在。

二、张载：太虚神体、兼体与尽性

在牟宗三看来，张载"能由《中庸》、《易传》而回归于《论》、《孟》，比濂溪为圆满多矣"[1]482-483，在其勾勒的北宋理学思想演进的图谱中，张载要比周敦颐的思想有更进一步的展开，要更为深刻圆满。

对《易传》的神化思想，张载的发挥最为系统深刻。《正蒙》开篇《太和篇》第一段就说"散殊而可象为气，清通而不可象为神"[6]7，"气"是"可象"的，"神"是"不可象"的，牟宗三认为"神固不离气，然毕竟神是神，而不是气，气是气，而不是神"[1]379。《正蒙·乾称篇》说："凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。"[6]63,②这里也是以"象"为气的基本特征，牟宗三认为这里"气之性"并不是气的性质，而是"气的体性"，"此体性是气之超越的体性，遍运乎气而为之体者。……横渠以'虚而神'规定此体性，故此体性是遍是一，是清通而不可象者"[1]379。"性"是虚、神，对"气"而言，既内在于气，又有超越性。《正蒙·乾称篇》说"性通极于无，气其一物尔"[6]64，《太和篇》也说"知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二"[6]8，这里"虚空"对应的是"无""隐""神""性"，"气"对应"有""显""化""命"，因此，虚、神、性与气的关系是不一不二的"即"的关系。《太和篇》还说"由太虚，有天之名；由气化，有道之名"[6]9，张载还批评佛教说其"略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地"[6]8，《神化篇》说："神，天德；化，天道。德其体，道其用，一于气而已。"[6]15可见，虚空即神、性，天道为气化之用，虚神性就在气化之道中。牟宗三常以天德神体、太虚神体来指称张载所说本体，并认为"一于气"是说"德体道用皆统一于气而不能离气以言也"[1]418。在张载看来，佛老割裂虚神与气化的内在关系，因此有体无用，其体也是孤寂之死体。牟宗三说："老子言无，释氏言空，本不同于儒家'於穆不已'之道体之具有创生的大用，即依此义，横渠得以遮拨之，而谓其'不知本

天道为用'也。"[1]364佛老之"空、无"与"虚、神"虽有相似性,但没有创生之义,因此无法真正由体起用。

《正蒙·参两篇》说"一物两体,气也"[6]10;《大易篇》说"一物而两体,其太极之谓与"[6]48。牟宗三认为这"表示太极太虚之不离气,即由太极两仪之统而为一以'即用见体'也,即气之通贯以见天德神体之'参和不偏'、'兼体无累'也,并非说太极、太虚、天德神体亦是气"[1]388。相对来说,以"一物两体"为太极,是"从太极之'参和不偏'而提纲地说"[1]389,而以"一物两体"为气,"偏重在即用见体说"[1]389,两者强调重点不同。牟宗三认为:"横渠不常言太极,然天德神体、太虚神体之圆一即太极也"[1]389,而"太极不离两仪,即太虚神体之不离气"[1]387。

《正蒙·太和篇》说:"气之为物,散入无形,适得吾体;聚为有象,不失吾常。太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。循是出入,是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间,兼体而不累者,存神其至矣。"[6]7牟宗三对这里的"兼体""存神"多有深入讨论。《乾称篇》云:"体不偏滞,乃可谓无方无体。偏滞于昼夜阴阳者物也。若道则兼体而无累也。以其兼体,故曰一阴一阳,又曰阴阳不测,又曰一阖一辟,又曰通乎昼夜。"[6]65结合这段话,牟宗三认为"兼体"即"不偏滞""兼合各相而不偏滞于一隅"[1]384的意思,"既不偏滞于聚,亦不偏滞于散,而能贯通为一以存神也"[1]383。无论聚散、阖辟、昼夜,性体、神体、道体均在其中,是恒在的。《诚明篇》说:"天本参和不偏,养其气,反之本而不偏,则尽性而天矣。"[6]23牟宗三认为"兼体"即此"参和"之"参",不过,相对来说,天之"参和不偏"是客观地说,而圣人之尽道、兼体、存神是主观地说。《参两篇》说:"一故神,两故化,此天之所以参也。"[6]10《太和篇》说:"两不立则一不可见,一不可见则两之用息。两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。"[6]9《神化篇》也说:"气有阴阳,推行有渐为化,合一不测为神。"[6]16可见,"兼体""参和"即做到一与两、神与化的统一。能够做到"兼体","不累于相迹,则清通而虚体之神存矣"[1]384,"由合一不偏不累而成生化之不测,此即是神也"[1]406。"尽性"就是从气的偏滞中回归"圆而神"的天德本体。《乾称篇》说"有无、虚实通为一物者,性也;不能为一,非尽性也"[6]63,可以说"通为一物"即"兼体"之义,"为一"即"存神","神之所以为神正因其能兼贯气之聚散、动静等之两体而无累"[1]438,而"性体本应是总合气质之刚柔缓急而不偏、而不为其所累,而见其流行之实、呈用之实,即具体而真实的性体之实,而不只是一分解地言的抽象的性体"[1]438。《诚明篇》说"性其总,合两也"[6]22,"合两"即是"一",这是说"由总合贯通两体而不偏滞以见性体寂感之神也"[1]424,"性体在合两中见;尽性必'有无虚实通为一物',始见道德之性体以及道德性体之创造"[1]428。周敦颐《通书·动静篇》说:"动而无静,静而无动,物也。动而无动,静而无静,神也。动而无动,静而无静,非不动不静也。物则不通,神妙万物。"[3]27牟宗三认为:"濂溪说动而无动,静而无静,是就诚体之神自身说,而横渠言'兼体不累'则是就其参和相迹而不偏滞说。两者义实相通也。有'动而无动、静而无静'之神体,故能有'兼体不累'、'参和不偏'之妙用也。"[1]384-385《正蒙·诚明篇》也说"动静合一存乎神"[6]20,这也可以说是"动而无动,静而无静,神也"的意思。当然,相对来说,张载的"兼体""存神"更突显了功夫论意义。

孟子说:"君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。"(《孟子·尽心上》)张载据此多言"存神"之义,《正蒙·太和篇》说:"圣人尽道其间,兼体而不异者,存神其至矣。"[6]7《神化篇》还说:"徇物丧心,人化物而灭天理者乎!存神过化,忘物累而顺性命者乎!"[6]18"无我然后得正己之尽,存神然后妙应物之感。'范围天地之化而不过',过则溺于空,沦于静,既不能存夫神,又不能知夫化矣。"[6]18《神化篇》还说:"性性为能存神,物物为能过化。"[6]18

牟宗三认为张载存神即"存此本心诚体纯亦不已之'神'也"[1]369,只有存此本心之神,才能"过化"。"性性"即尽性、成性的意思,性尽在神体显现。《庄子·山木篇》说"浮游乎万物之祖,物物而不物于物"[7],因此,"物物"即以道为体、不为物役的意思。"存神过化"体现了儒家区别于佛老的内圣外王之义。

《正蒙·太和篇》说:"太虚无形,气之本体,

其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。”[6]7牟宗三认为：“‘太虚无形’则是根据‘清通而不可象为神’而来。”[1]364这里“本体”乃形而上义，不能将太虚视为气的本然状态。太虚即神，即内在于气，是气化的动力因，同时又超越气，对气有主宰性。牟宗三说，“太虚是气之本体，即等于说神是气之本体，太虚神体是同意语之一词”[1]424，“气以太虚一清通之神一为体，则气始活”[1]380，“气变虽有客形，而清通之神与虚则遍而一，乃其常体”[1]380。神不离气，神无气不存，气无神不灵。《正蒙·乾称篇》也说“太虚者，气之体。气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然；虽无数，其实一而已”[6]66，又说“大率天之为德，虚而善应。其应非思虑聪明可求，故谓之神”[6]184。以太虚为神体，这于张载文本是有根据的，天德、虚神作为“本体”对无穷之气化皆可一以“应”之。“至静无感，性之渊源”，是说性体、太虚神体之寂然不动，“‘寂然’是性体自身之寂然，‘感而遂通’亦是性体自身之神用皆是就性体自身说也，亦是就清通之神、太虚自身说也”[1]381。《正蒙·乾称篇》也说：“感者性之神，性者感之体（自注：在天在人，其究一也）。”[6]63可见，性并非只有“至静无感”的一面，也有感而遂通的一面，寂感一如，但性之感与“客感”有区别，“至寂之虚即是感之体，神感善应即是寂之用。而此寂感真几即是性，故感既是性体之神用，则性体即是发此神感之体也”[1]423。张载本人也曾强调：“天所自不能已者谓命，不能无感者谓性。”[6]22可见，性绝非是死寂的“但理”“只是理”。牟宗三认为“说天说命，结穴于性也。如此，性不是干枯的死体，亦不是抽象的死理，乃是能起宇宙论的创造或道德的创造者。故寂感一如之神即是性体之具体的意义与具体的内容”[1]422。牟宗三在论周敦颐时以寂感之神为天道诚体之具体内容，这里又以寂感之神为性体之具体内容。在牟宗三看来，性有“性体”“性能”“性理”“性分”“性觉”五义。《神化篇》说：“虚明照鉴，神之明也。无远近幽深，利用出入，神之充塞无间也。”[6]16牟宗三依此言性觉义，“太虚寂感之神之虚明照鉴即是心”，“性之全体即是灵知明觉”[1]483，“灵知明觉即是神体之朗照”[1]455，虚明灵知也是心体之义，由此而言，心体即是性体。

与周敦颐几乎没有正面谈及性相比，张载则“十分能正视性命天道之贯通，而结穴于此种性”[1]435，“言天、言道、言虚、言神，皆结穴于性。故太虚神体既成吾身，则吾即当尽己之性以成吾身，即尽性以完成自己也”[1]476。《易传·系辞上》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”“成性存存，道义之门。”“成性”可以说即是“尽性”。张载说：“性未成则善恶混。”[6]23“成性”即继天之善而纯乎善，“经过化气之工夫以尽而成之，则性始有具体的呈现，而全幅彰著焉”[1]440。《正蒙·诚明篇》说：“性者万物之一源，非有我之得私也。”[6]21“天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之。”[6]21《乾称篇》说：“人能至诚则性尽而神可穷矣。”[6]63可见，在张载那里，性体、道体、诚体、神体也是统一的，“自性之本义言，自超越地分解以立体言，则性同于太虚神德。自性之必涵道德的创造言，此犹综和地由通体达用以成化而见道，如此，则性同于道”[1]420。《正蒙·乾称篇》说：“所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性。”[6]63-64又说：“语其推行故曰道，语其不测故曰神，语其生生故曰易，其实一物，指事而异名尔。”[6]65-66，③可见，神、道、性、易是一个实体不同角度的称谓而已，其突出特征是以易为代表的“生生”，牟宗三说：“生而又生而不滞于一生，则易体见矣。易体即神体也，神体即道体也。”[1]385又说：“此创造的实体亦实有亦神用（活动），亦主观亦客观，乃是超然之大主。”[1]398此生生之易体神用是本体之道，也具有主体之心的特征，即具有灵明性、主宰性。

太虚为清通之神、寂感之神，“儒者之思参造化，言天道、言太极、言诚体、言太和、太虚，乃至寂感之神，皆不过是通澈宇宙之本源，清澈吾人之性体，以明道德创造润身践形所以可能之超越根据，而其实义皆落于‘性’中见，亦由性体之主宰义、创生义而贞定之”[1]382。非但如此，在张载看来，尽性可以超越生死。张载说：“尽性然后知生无所得则死无所丧。”[6]21“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。”[6]7尽性，通达天德神体，可以透脱生死。牟宗三认

为："此是儒者极深远极广大极中正极庄严之成德之宗教，非一般偏曲之宗教也。儒者不言个体灵魂之不灭，而肯认此神体之常存。此神体是遍、是常、是一，此即是吾之性。"[1]391而"此一'吾之生命即宇宙之生命'之常在乃真正成德宗教之圆教"[1]391。"灵魂"尚有个体性，而"性"、神体与宇宙同体，常存常在。

总体上来看，牟宗三对张载思想的发挥是精当而高明的，但明显也有过度诠释，乃至失误之处。如《正蒙·太和篇》"气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形"[6]8。这里的"离明"即眼睛，诚如朱子所说"看来只是气聚则目得而见，不聚则不得而见"[8]3330。而牟宗三将这里的"离明"与《神化篇》所说"虚明照鉴，神之明也"结合起来，认为离明指神体之"虚明照鉴"，即"太虚常体之明"。牟宗三此解显然是不恰当的，真可谓智者千虑，必有一失。

三、程颢：神体、易体与"於穆不已"

周敦颐由《易传》《中庸》讲诚体、神体、寂感真几，张载进而讲太虚神体、天德神体，与性体作了密切关联。而程颢进一步由性体讲到心体。牟宗三认为程颢的学说达到了一种圆顿境界，所谓"圆顿"，即"客观面与主观面皆饱满而无缺憾，直下会通而为一本"[1]352。牟宗三说："明道虽亦客观地本《中庸》、《易传》言天道、天理，然《识仁》、《定性》俱是主观地言心体性体，又以其圆融之智慧，盛言一本之义，则主观面与客观面俱已饱满而无虚歉，故终于以'一本'为究竟了义也。至此，心性天为一之模型，所谓圆顿之教，彻底朗现矣。"[1]483"客观面"即由重视《易传》《中庸》而突显天道诚体与性体，"主观面"即由重视《论语》《孟子》而强调仁与心。"一本"即心天一体，即心即天，程颢曾说："只心便是天，尽之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求。"[9]15牟宗三认为，此即"一本"之义，这样"道体、性体、诚体、敬体、神体、仁体乃至心体，一切皆一"[1]38。周敦颐、张载思想的"客观面"色彩较浓，陆九渊则"主观面"色彩较浓，而程颢"两方面皆饱满，无遗憾"[1]38。牟宗三说："能就孟子之道德的实体性之体义的心而谓其即是此天道诚体之神用，因而极成其所谓'一本'者，乃是明道。"[1]294此种圆顿智慧是程颢"承接濂溪，旁通横渠，而圆满完成之，而亦妙契于《论》《孟》《中庸》《易传》之原始型范者"[2]18。

"天理""理"是程颢思想的核心范畴，牟宗三认为，明道所说的天理是就其所体悟的"於穆不已"之体说，是"就其所体悟的道体、性体、诚体、敬体、神体、仁体、心体皆一说，是即存有即活动者"[1]38-39，这天理"是生化之理，是存在之理，是生化所以不息的真几，是一创造的实体"[2]54，此天理实体"是能起道德创造、宇宙生化之创造真几，亦是贞定万事万物使万事万物有真实存在之自性原则。此是支撑万物挺立宇宙之刚骨"[1]66-67；依明道之体悟，"形而上之道决不只是理，且亦是神，乃是即神即理、神理是一者"[2]22。在牟宗三看来，活动性、生生性是程颢天理的根本特征，理体、神体、易体、性体、心体全部贯通。

《易传·系辞上》说"生生之谓易"，程颢很欣赏这句话，他对此阐发说"天只是以生为道，继此生理者，即是善也"[9]29。牟宗三说："天就是道。此道是'生道'，即'为物不贰，生物不测'之生道，即创生之道，能起创生大用之道。此'生道'亦曰'生理'，即所以能生生不息之超越之理也。此生道、生理亦曰易体、神体、於穆不已之体、寂感真几。"[2]43易体、神体即是生生之道、生生之理，即是生生不息、於穆不已之体。程颢还说："'生生之谓易'，生生之用则神也。"[9]128牟宗三对此解释说："道之自体是易。易体能起生生之妙用即是神。神用与易体一也。而道之本质的全蕴即神与易也。"[2]44牟宗三以"生生之谓易"为易体、"生之真几""创生之道"，强调此真几不只是静态的理，也是活动的物，是周敦颐所说的"动而无动，静而无静"的寂感真几、诚体之神。因此，易体与神用一也，皆为生道、生理。

程颢还说："盖'上天之载，无声无臭'，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。"[9]4易体即生生之真几，道、理也是动态的"於穆不已"的生生之理，神用即是道体生物不测之妙用。牟宗三认为："此中其体、其理、其用，皆指'上天之载'本身说，即皆指无声无臭、生物不测之天道本身说，是故易、道、神亦是此天道本身之种种名，所指皆一实体也。"[2]20这样来看，易体、道理、

神用是从不同角度对同一实体即“上天”的表述。牟宗三还特别指出：“此体是当体、自体之‘体’，言天道当体自己即是易也。即就‘易’以明天道自身也。此体不是经过分解后而与用或现象为对的‘本体’之体或‘体、用’之体也。”[2]20-21也就是说，体、用是一如的，“易体即是神用，即以全部神用明易体（道体）之实”[2]21。朱熹大概从43岁开始一直到晚年，反复以心、性、情来对解这里的易、道、神。借用程子的易道神话语来阐发其心统性情思想，这是朱子对程子思想的一个创造性转化和诠释。在朱子的诠释下，“易体”非“形体”，而是变易流行的总体、道体，“神用”非近于理的妙万物之神，而是近于气的阴阳鬼神之功用。牟宗三对朱子此解有非常严厉的批判，他认为在朱子的诠释中，易体、心皆为形下偏于气的存在。牟宗三此看法对朱子文献缺乏全面把握，有偏颇之处。但牟宗三认为朱子的解释非程子意，在程子，易体、道体、神体是贯通浑融为一的，这种观点也有其深刻性④。

程颢说：“气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎？”[9]121这表达了神气相即不离、神即气、气即神的思想，显然，这里神为形而上存在，气为形而下存在，形上之神遍在于一切气中。程颢还说：“器亦道，道亦器。”[9]4这也是表达形而上之道与形而下之器一体圆融之义。牟宗三认为，这些话体现了程颢的圆顿智慧：“分解言之，阴阳是气，神易理是道；浊者固是气，即清者亦是气。圆融言之，全神是气，全气是神。依全气是神言，清者固神，即浊者亦神也；依全神是气言，神固在清，亦在浊也。轻清者为天，重浊者为地，天固是神用以成其为天，地独非神用以成其为地乎。”[2]44张载曾说：“凡气清则通，昏则壅，清极则神。”[6]9程颢所说“或者谓清者神，则浊者非神乎”，实际上是批评张载。牟宗三认为：“顺清气固可说通，清通之极固亦可说神，但此是作为清气之质性的通与神，此是顺清气之直线地说，不是和清浊不偏，兼体不累，所谓‘合一不测之谓神’。此种顺清气之质性而说的通与神，只可算作使吾人领悟太虚神体之引路，不可谓横渠所说之太虚神体即是气之质性，气所蒸发之精英，因而谓其为唯气论也。”[1]375在这个意义上看，张载的说法确实有不够圆满的地方，程颢的批评是有其道理的。

《易传·系辞上》说：“天地设位，而易行乎其中矣。”程颢说：“何不言人行其中？盖人亦物也。若言神行乎其中，则人只于鬼神上求矣。若言理言诚亦可也，而特言易者，欲使人默识而自得之也。”[9]118牟宗三说：“‘若言神行乎其中’，此自亦可。但人见之，又‘只于鬼神上求’，非必即寂感真几之神体也。今言‘易行其中’，则易体无方之妙用、创生之不测即神也，故易体即神用，而非鬼神之神也。是则言‘易体’者正明神之所以为神，而‘神’义不滥，此则以易摄神，称体而言，非着迹而言也（鬼神之神亦一物耳，故有迹）。”[2]30牟宗三认为，程颢这里实际上是区分了寂感真几之神体与鬼神。鬼神为阴阳屈伸之气，有形而下的特征，而神体是形而上的。牟宗三所说“易体即神用”的看法，也可以得到程颢观点的支持。程颢说：“天地只是设位，易行乎其中者神也。”[9]121可见，程子“易行乎其中”，实际上也就是“神行乎其中”。牟宗三说：“‘天地设位’即‘乾坤成列’，此是虚，而神与易则是实。”[2]44“‘天地之间’只是这个易体神用在充满。”程颢还说：“‘天地设位而易行乎其中’，只是敬也。敬则无间断，体物而不可遗者，诚敬而已矣，不诚则无物也。《诗》曰：‘维天之命，於穆不已，于乎不显，文王之德之纯’，‘纯亦不已’，纯则无间断。”[9]118“敬”能让生生之体不间断，“能诚敬、勿忘勿助、纯亦不已，便是易体之流行”[2]36，“纯”即主体德性之纯粹，此“纯亦不已”也就是诚敬状态使得本体得以生生。牟宗三说：“通过此‘敬’字以体证‘纯亦不已’之实体，而明道亦实即以此‘敬’字指实体也。故得曰‘敬体’。敬同时是作用的（工夫的），同时亦是实体的（本体）。”“此实体，再具体言之，只是一寂感真几，故得曰神体，亦得曰诚体。诚即涵着敬，故亦得曰敬体。只是这‘於穆不已’、‘纯亦不已’之实体。”[2]93所引“维天之命，於穆不已”见于《诗经·周颂·清庙》，牟宗三非常欣赏这句话，“於穆不已”是他论及程颢思想使用频率最高的一个词。牟宗三说：“客观地、本体宇宙论地言之，是道体、天理实体、於穆不已之天命之体；而主观地、道德实践地言之，则是仁体、心体、性体；而主客兼摄，‘一本’无二，则亦可曰诚

体、神体、寂感真几。总之，其实义皆是即活动即存有，皆是一道德创造宇宙生化之真几也。”[2]58-59牟宗三认为“於穆不已之天命流行之体是儒者所悟之体之专义”[2]112，与佛家的“如来藏自性清净心”有着根本不同。

程颢也很重视寂感问题，《河南程氏遗书》卷二上说：“‘寂然不动感而遂通’者，天理俱备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡。父子君臣常理不易，何曾动来？因不动，故言寂然。虽不动，感便通。感非自外也。”[9]43此条系为二先生语，牟宗三认为这句话是程颢说的。“天理俱备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡”，这是强调天理的“寂然不动”，然而，虽不动，“感便通”。牟宗三说：“在‘寂然不动感而遂通’之诚体之神中‘天理俱备，元无欠少’，恒常自存，不增不减。”“父子君臣乃至随事而见之种种理，所谓百理、众理或万理，俱浑完于寂体之中，而复随感而显现于万事之中以成事之为实事。如对父便显现为孝以成孝行，对子便显现为慈以成慈行，对君便显现为忠以成忠义，对臣便显现为恕以成敬恕。其他例然，皆有定理。此皆寂感真几、诚体之神之所显发，故无一少欠也。”[2]54对于“感非自外”，牟宗三认为此“《易传》言‘不疾而速，不行而至’，皆是言神感神应。寂体之神感神应不在条件制约之中，故‘感非自外’，一通全通，而亦是即寂即感，寂感一如。此完全是称体而言，非就气而言也”[2]222-223。《河南程氏遗书》卷十五载程子曰：“‘寂然不动，感而遂通’，此已言人分上事，若论道，则万理皆具，更不说感与未感。”[9]160牟宗三认为这句话是程颐说的，他说：“此一分判即明示伊川不以寂感说道体，其于‘於穆不已’之体未能明澈甚显。其心目中所意谓之道（道体）乃只是理。理则无所谓‘感与未感’。”[2]220-221又说：“伊川所体会之道体却只是理，是只存有而不活动的，不可以说寂感，故寂感只好属于气或属于心（人分上）也。”[2]222《河南程氏遗书》卷十五还说：“‘寂然不动’，万物森然已具在：‘感而遂通’，感则只是自内感。不是外面将一件物来感于此也。”[9]154牟宗三认为这句话也是程颐说的，“伊川于此不澈，既落在气上言感，而又言‘只是自内感’，此亦仿佛之辞耳。……此在气上亦只能如此说，然非明道说‘感非自外’之义也”[2]223。牟宗三认为程颐说寂感是从气上、心上说，而程颢、周敦颐、张载所说寂感都是从诚体、神体寂感一如说。实际上，牟宗三如此把二程分得太开，未必准确，“自内感”与“感非自然”当是一个意思，看不出有形下气感、形上神感之别。

结　语

牟宗三在《心体与性体》中喜用“本体宇宙论”一词，在他看来本体论表示存有的静态性，而宇宙论有动态性，本体宇宙论就表示即存有即活动。牟宗三说：“自其为静态的理言，它是只偏于‘本体论的存有’义，而且亦显现有‘普遍理则’之义，但这是那动态之理、根源之理所放射出来、自发出来的一种贞定状态，亦可说是显的状态。寂显通而为一，统曰理或天理，它是本体宇宙论的实体，同时亦即是道德创造（道德行为之纯亦不已）之创造实体。”[2]16在牟宗三看来，天、帝、天命、天道、太极、太虚、诚体、神体、仁体、中体、性体、心体、寂感真几、“於穆不已”之体等都是宇宙本体论之实体的不同名称表述，此实体在宋学中可统称为天理，此理是“既超越而又内在的动态的生化之理、存在之理或实现之理”[2]16。总体上来看，牟宗三在《心体与性体》中对周敦颐、张载、程颢思想的发挥是深刻的，大体上既内在于他们思想的脉络，同时又作了一种合乎逻辑的创造性阐释。但牟宗三把二程区分得太开，并认为程颐、朱熹思想是“别子为宗”，二人所说的理只存有而不活动，寂而不感，这个看法应该是偏颇的。

注释

①参见牟宗三：《心体与性体》（上），上海古籍出版社1999年版，第311页。②原注：“性”字疑当作“虚”，承上“本虚而神”言。按：诚如注言，“性”当作“虚”。牟宗三认为：“此‘性’字实即体字。但在此说‘体’字实较说‘性’字为顺适。故吾于前文第二段解‘太虚无形，气之本体’时，曾引此助解，即将此‘性’字解为体性，意同于体，且明是超越的体性，并非实然之质性。但说‘气之性’则容易使人想成气之质性，此即成误解。”参见牟宗三：《心体与性体》（上），上海古籍出版社1999年版，第400页。③易、道、神并提，程颢也有论及，他说：“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用

则谓之神。”参见程颢,程颐:《二程集》,中华书局2004年版,第4页。④参见翟奎凤:《“心性情”与“易道神”:朱熹对程颢思想的创造性诠释》,《中国哲学史》2021年第2期。

参考文献

[1]牟宗三.心体与性体:上[M].上海:上海古籍出版社,1999.
[2]牟宗三.心体与性体:中[M].上海:上海古籍出版社,1999.
[3]周敦颐.周敦颐集[M].陈克明,点校.北京:中华书局,1990.
[4]杨泽波.《心体与性体》解读[M].上海:上海人民出版社,2016:28.
[5]牟宗三.心体与性体:下[M].上海:上海古籍出版社,1999.
[6]张载.张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978.
[7]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1961:668.
[8]朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书:第17册[M].上海:上海古籍出版社,2002.
[9]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004.

Chengti and Shen ti:Mou Zongsan on Neo-Confucianism of the Northern Song Dynasty

Zhai Kuifeng

Abstract: Mou Zongsan focused on the thoughts of Zhou Dunyi, Zhang Zai, and Cheng Hao of the Northern Song dynasty in his book *Xinti and Xingti*, viewing their thoughts as a continuously evolving and fulfilling process. Zhou Dunyi constructed the ideas of Chengti, Shenti, and sense of tranquility based on *Yi Zhuan* and *The Doctrine of the Mean*. Although he did not attach enough importance to the nature of mind, the sense of tranquility, as a broad sense of the universal mind, also runs through the subject. On the basis of emphasizing the *Yi Zhuan* and *The Doctrine of the Mean*, Zhang Zai also paid attention to the theory of mind and nature in Mencius. The connection between Taixu, Tiande Shenti, mind and nature is thorough. Cheng Hao further unified the *Yi Zhuan*, *The Doctrine of the Mean*, *The Analects*, and *Mencius*, completely connecting the noumenon and the subject, developing a rounded form of thought, where Shenti is the Yiti that integrates the sense of tranquility and continuous nourishment. In Mou Zongsan's creative interpretation, Chengti, Shenti, Yiti, Daoti, Liti, Xinti, and Xingti are integrated together, with the character of tranquility. Their being is activating. They grow and change perpetually. Mou's discourse has its own philosophical wisdom, but he pays too much attention on the difference of Cheng Hao and Cheng Yi, elevates Cheng Hao, belittles Cheng Yi. He hold the point Cheng Yi and Zhu Xi are not orthodox, and believes that the Li spoken by them exist but do not move, so that the mind and spirit are physical. This judgment is inevitably too simple and arbitrary.

Key words: Chengti; Shenti; sense of tranquility; continuous nourishment; Xin, Shen and Li are united as one

[责任编辑/晓　东]

效验观念与宋代儒、医互动探析*

杨小敏

摘　要：中国古代效验观念的萌发，滞后于医药理论体系的形成。宋代以前，医方效验具有两个特点：一是萌发晚且不连续，社会上秘而不验的先验论观念根深蒂固；二是基层民众极少参与验证活动。入宋以后，儒、医之间在思想观念方面的认识愈发契合，是效验观念走向成熟的关键人文条件。北宋时期，士人积极介入医药事业发展，打破了以往巫术疗法和宗教“秘方”的认知垄断，与医者共同推动了社会医药事业发展。南宋以后，医家愈发认可验证性实践的过程价值，强调方、病之间的辩证关系。以“看方三年，无病可治，治病三年，无药可疗”一语为例，此语在宋代以前极少被提及，直到南宋宁宗以后，首先在医家的著述中被冠以“古语”实现了其内涵的拓展和丰富，然后以“谚语”之称在元代加速传播。随着宋元以后医家观念愈发理性，传统医方方论开始向医案方向发展。儒、医互动改变了医方文本书写方式，是明代以后的医案既具有鲜明的医方实用性经验，又重视对病情病机与治疗信息分析的关键缘由。

关键词：宋代；医方；效验；医案

中图分类号：K244；K245　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0100-07

疗效是中医药发展的生命力。自先秦以来，不论是医学理论的整体思维，还是人们自觉观察及总结的直观经验，最终的落脚点都是应对疫病、实现疗效。效验观念作为人们辨别疗效价值的思维方式，在很大程度上受制于社会人文环境的发展状况。在中国古代，中医学具有草根性、普及性的特征，并无主体的独立地位[1]。这就意味着古代医药活动主体不只有少数专业医者，还有社会生活中更多的自疗者和尚医传药者。在从直观经验的反复实践到验证疗效的发展过程中，不是仅凭医者群体的单一力量就能实现，而是需要社会主流阶层的共同参与。但在中古社会以前，与医者身份渊源颇深的巫佛道活动十分隐秘，大多数医药活动长期处于直观经验的反复实践之中。入宋以后，在国家重视医药发展的政策引导下，士人开始倡导效验环节的公开化、实录化，遂成为国家医药事业尤其是与医者活动相契合的主流力量。故而，宋代儒、医之间不仅存在地位变化问题，还在医药活动和思想观念方面相互影响。

就已有研究而言，儒、医关系作为宋代医药发展中尤为重要的主体层面问题，较早受到相关领域学者关注，基本形成了两条研究路径。一是以儒医之“医”（医者）为立足点，通过探究儒医身份阐释宋代以后医者地位的变化。如陈邦贤先生较早强调“医家地位的历史”①就是医学史研究的重要内容。后来陈元朋、祝平一、余新忠等学者对此进行了许多专题性研究②。二是以儒医之“儒”（士人）为立足点，通过考察宋代士人的医药活动以阐释医方传承或医疗观念变化等问题。近年来张海鹏、易素梅、韩毅等学者有相关分析③。这两条研究路径各有侧重、相

收稿日期：2023-01-05
*__基金项目：__河北省社会科学基金项目“宋元时期北方药材市场变迁研究”（HB22LS002）。
作者简介：杨小敏，女，河北省社会科学院历史研究所副研究员（河北石家庄　050051），主要从事宋史、医疗史研究。

辅相成，是理解宋代士人与医家关系的重要参考。但是，不论以“医”还是以“儒”为立足点，两者在医药活动和思想观念方面的相互契合，才是推动古代社会效验观念和方药文本走向成熟的必要前提，值得给予关联阐释及分析。

一、秘而不验：中古以前的先验论观念

在早期诊疗活动中，人们的直观经验往往是隐秘的。大多数医药活动被预设为先天有效，验证性实践活动极少出现。如自商周以来，在社会上巫术或宗教疗法长期占据着驱除疫病、阐释疗效的话语权。巫觋们经常用蒸熏艾草的方式，自诩能够通达神灵、驱逐疫鬼[2]。受众面对巫觋的角色优势，往往十分遵从其活动要求而不会质疑或根本无意验证巫术疗法的实际效果。于是在这种毋庸置疑或无需效验的先验论观念中，以《五十二病方》为代表的早期方药成果在本质上属于人们自我观察或体验的直观经验范畴，不具备给予验证实践的社会思想基础。于是，“经效”一词最早在西汉末年出现时，只是用于阐释易老的道家用语[3]，并不涉及医药领域。

魏晋隋唐时期，固有的先验论观念在佛、道医药著述和各种宗教医疗活动中的存在更加普遍。虽然越来越多的直观经验被反复实践，以病类方的方剂数量和方书著述大量增加，社会上却出现了“经验”与“效验”混同的情况。如东晋葛洪最早在医药领域明确使用“经用效验”一语，但其言“撰经用效验诸药方三卷，号曰《肘后》”[4]却带有强烈的主观色彩。他主要强调的是个人选方著述的谨慎，而在方药记载内容中并不提及验证性实践的具体情况。这就相当于是把直观经验等同于“效验”，秉承的仍是先秦以来的先验论观念。陶弘景亦是如此，他的著述“秘密不传，及撰而未讫又十部，唯弟子得之”[5]。师承之间的经验总结比较封闭，并不能够必然开展验证性实践活动。加之葛、陶等人开始将外丹制法与药物利用相结合，他们在挖掘早期药物（尤其是矿物类药物）功效的同时，也给以后的许多医方披上了愈发隐秘的外衣，制约了先验性观念向验证性实践的发展转化。到唐代，佛教语录中出现“病多谙药性，经效敢传方”[6]的说法，其实也是重在经验传播，而非验证性实践。同时，佛、道医家在观念上“互相学习、模仿”[7]，往往都避而不谈效验观念的实践价值。后来孙思邈虽强调要重视以实践经验精进医术，却仍在观念上难有实质性突破。他曾说“医方卜筮，艺能之难精者也。既非神授，何以得其幽微”[8]1，意思是说医方卜术不易精通，如果没有神授之方，想要得到精妙的医术谈何容易。可见孙思邈的言语之中仍透露着对神授方的先验性认识。于是后来的佛、道医家常被视为拥有“鸿宝之秘方”[9]第353册，405或“龙树之秘方”[9]第218册，82，世俗医者为了行业生存也乐意把医术描述成隐秘的“神术”。先验论观念在中古及以前的社会医药活动中根深蒂固。

由此，中国古代效验观念的萌发，受到先验论观念的影响而滞后于医药理论体系的形成。且就医药文本来看，西汉御医李柱国最早将先秦方技类文献分为医经、经方、房中、神仙四部分（前两者是后世医药领域主要论及范畴）。其中医经以黄帝、扁鹊、白氏之说为主，经方以临证治病之方为主[10]。医经作为医学理论基础，往往只是被推崇或注解，不属于验证性实践的范畴。经方作为诊疗用药的具体经验，后来才成为验证性实践的主要参照。到东汉末，张仲景融合医经理念实行辨证论治和配伍用药，才是这种验证性实践的早期体现。但是，仲景学说在魏晋隋唐时期并不被重视[11]，巫术疗法或宗教“秘方”秉持的先验论观念在中古社会的医疗活动中普遍存在。

总之，宋代以前的效验观念具有两方面特点。一是萌发晚且不连续。迟至东汉末，张仲景才开始融合医经、经方，以辨证配伍用药积累验证性实践经验。但在魏晋隋唐时期，仲景学说一度被淹没。直到北宋，注重总结临床应用经验的方论才又一次出现，促使方剂更具有实际操作性[12]。二是基层民众极少参与验证活动。许多自疗者以及少有择医、验医的患者游离于医患关系之外[13]。中古社会以前，巫术或宗教疗法对世俗医者的观念影响远大于国家制度或官僚文人。在这种情况下，国家政治力量的强势介入将会直接改变行医者的固有观念和

记述方式。

二、“明验”“经效”：北宋士人的效验观念

入宋以后，士人（包括文人官僚）快速将政治优势延伸至医药领域，打破了以往巫术疗法和宗教“秘方”的话语权垄断。仅从我国现存古代方书数量及作者身份来看，编纂于魏晋隋唐时期的方药书籍共12部，著者身份大多为佛、道医家。而有宋一代留存的方药书籍则多达40部，其中至少有16部④是由士人编纂，占宋代留世方书的四成。后来清代重刻这些方书时有言“盖南宋良吏，有心于济世救民者，非医士也”[14]。实际上不只在南宋，北宋士人作为国家医药事业的重要参与者，更是重塑社会观念包括效验观念的关键力量。如苏颂认为“古方书所载简而要者，昔人已述其明验，令世亦常用之。及今诸郡医工所从陈经效之药，皆并载其方用”[15]。他将“明验”和“经效”视为整理方书的基本考量因素，集中反映了北宋士人倡导公开用药经验、注重验证性实践的思想观念。

（一）“明验”

“明验”，即反对隐秘医方，倡导公开用药经验。庆历年间，王衮有言：“方书药录，其数实繁，故自姬、汉而下，沿及于今，虽巨贤博识，编联周施者甚众，然不能盛行于世，何也？亦非采择不精……今之人有得一妙方，获一奇术，乃缄而秘之，惕惕然惟恐人之知也。”[16]他认为医术之所以“不能盛行于世”，是因为包括医者在内的“缄而秘之”的狭隘观念，阻遏了用药经验的积累和传播。对此，董汲解释道：“夫上古之世，事质民淳，禀气全粹，邪不能干。纵有疾病，祝由而已。虽大人方论，尚或未备。下逮中古，始有巫方氏者。”他认为医源于巫，医者对方药的积累受巫方影响很大，于是提出要“采择经效秘方，详明证候，通为一卷”[17]。以往的秘方不仅要经过效验，还要明确记载用药前后的病症变化情况。

由此，“明验”不仅在于“明”即公开，还在于“验”即验证过程和结论。在具体书写方面，《苏沈内翰良方》中许多方剂开始附列他人验案，其内容包括患者身份、病症变化和服药效果等情况。医方附案在北宋集中出现，一方面可能与当时社会上流行撰写“笔记实录”有关⑤，另一方面则在于士人对“经效”价值的认识更加理性。正如《四库全书总目提要》有论：“盖方药之事，术家能习其技而不能知其所以然，儒者能明其理而又往往未经试验。此书以经效之方而集于博通物理者之手，固宜非他方所能及矣。”[18]10沈括、苏轼等人把“明其理”与“经试验”相结合，不仅注重方药理论，还弥补了以往医方对验证性实践记录的不足。

（二）“经效”

如前文所述，唐代以前医家往往将“经验”（直观经验）与“经效”（效验结论）混同。入宋以后，士人开始强调验证性实践的过程价值，把对“经效”的认识与“良方”紧密联系起来。所谓“良方”，即沈括概言“一睹其验，即谓之良”[18]原序4。也就是说，只有以他者身份见证了用药疗效的医方才可称之为“良方”。如苏轼记叙王安石治疗偏头痛的“秘方”时写道：“用生莱菔（萝卜）汁一蚬壳，仰卧注鼻中，左痛注右，右痛注左，或两鼻皆注亦可。数十年患，皆一注而愈。荆公与仆言，已愈数人。”[18]178正是因为这一经验“已愈数人”，苏轼便视此用药方法验证有效。此外，苏轼还说道：“药虽进于医手，方多传于古人，若已经效于世间，不必皆从于己出。”[19]也就是说，使用古方或方药的最终目的是“经效于世间”，行医者不必过于依赖自己的直观经验，更应广泛搜集、运用经过验证的良方。

验证性实践是传统医药发展的内在要求。北宋名医如庞安时、钱乙等人虽较早开始撰述医案专篇，但其影响主要限于少数医家范围之内。而《苏沈内翰良方》含有200余条医论医方，出自沈括、苏轼、苏辙、富弼等多位士人官僚[20]，取材于基层生活经验和所见所闻，集中体现了北宋士人的取舍态度和评价考量。其中最重要的应当是主张公开用药经验、强调验证性实践价值的观念。于是在木香散、左经丸、烧肝散[18]68-70等方论附案中，该书明确记载了患者身份、病症变化和用药功效等内容。由此，北宋儒、医在验证性实践方面不断积累共识，对后来公开化、实录化的文本书写方式影响深远。到

南宋初，许叔微撰写了中国古代第一部医案专著《伤寒九十论》，其《普济本事方》还将方、案、论合为一体，尤重阐释方剂内涵和具体疗效，在临床实践与理论分析方面也更加成熟[21]。

（三）儒、医交流

北宋士人践行的“明验”“经效”理念，促进了儒、医之间交流互动，有助于社会医药事业的长远发展。仅就徽宗兴医学来看，朝廷本希望“令儒者习医”，最终结果却是“令医者习儒”。毕竟“儒者习医”是让高素质的人来习医，而“医者习儒”则是通过儒家教育提升医者素质，后者比前者更容易实现[22]。故而，宋代儒、医在思想观念上的交流互动不容忽视。

一方面，北宋士人强势介入医药事业，打破了以往巫术疗法和宗教“秘方”的认知垄断，与医者共同推动了社会医药事业的发展。郭思提出若要解决《千金方》“未尝得见”和所需药物“多而难合”的困难，必须搜寻各种“经试”之方，而非隐秘方药[23]。这种观念引导行医者逐步远离隐秘方药的陷阱，与士人共同构建新的医药风尚。清代文人评论道：“宋祖宗之朝，君相以爱民为务，官设惠济局，以医药施舍贫人，故士大夫亦多留心方书。如世所传《苏沈良方》，许学士《本事方》之类，盖一时风尚使然。”[24]这种尚医、务实之风得力于儒、医之间思想观念的不断契合，并非单方面力量能够维持。世俗医药活动走向理性和实践，是宋代以后巫术或宗教疗法逐渐失去话语权优势的关键人文因素。

另一方面，南宋儒、医之间的互动交流越来越多。从医家著述的序言中，我们可以看到士人对医家的赞誉包括医德、医理以及思想观念等多方面内容。淳熙年间，徐安国为朱瑞章著述作序，称其“不以声华荣利易其心，而刻意方药，形愁思眇，若逃世之士不得志者之所为，是必爱人利物之诚，发于天性”[25]，赞誉朱瑞章淡泊名利、天性仁爱，当为医者表率。淳祐年间，冀王后裔赵与谘和士人赵崇贺为医者施发的著作作序，赵与谘赞其“议论可观，非儒而医不能也”，赵崇贺言其“桂堂之心，使人人知有此书、此方、此论也”，同时反讥“碌碌辈曰‘秘方’、曰‘家藏方’，小智自私，靳不示人，心之广狭盖可见”[26]。可以说，南宋以后医家愈发认可验证性实践的过程价值，并以方、病之间的辩证关系不断传承和丰富自身的医药认识。

三、反思与突破：南宋以后的儒、医互动

儒、医之间的互动基础是两者医药观念的不断契合。南宋中后期，“看方三年，无病可治，治病三年，无药可疗”一语开始在行医者之间逐渐流行起来。此语原意出自唐代孙思邈《论大医精诚》篇中“世有愚者，读方三年，便谓天下无病可治；及治病三年，乃知天下无方可用”[8]1。意思是说愚蠢的人觉得读几年医书就能治好所有疾病，但当他们实际治疗时才发现根本没有什么医方可以参照或遵循。孙思邈此语旨在警醒医者要精勤不倦、注重积累实际诊疗经验，切勿道听途说、按图索骥。但是此语在唐后期至南宋初的医药文献中几乎从未被关注乃至引用。这一方面大抵与医药信仰的滞后性有关。如孙思邈的尊称“孙真人”迟至北宋治平三年（1066年）官方校定《备急千金要方》时才见诸记载。孙思邈的著述也是随着北宋儒医之风渐起、校正医书活动开展以后才得以推广。另一方面则在于社会人文环境的限制。宋代以前，医者大都处于固化的先验论观念之中，极少注意乃至挖掘此语的深意。随着北宋儒、医交流和重塑医药观念，此语才在南宋宁宗以后传播开来。而且值得注意的是，此语在南宋医家著述中被简化为“看方三年，无病可治，治病三年，无药可疗”，且引申出更加丰富的内涵。

（一）“古语”之称，拓展内涵

王硕在《易简方》中自述：

> 医言神圣工巧尚矣，然有可传者，有不可传者。就其可传者言之，其略则当先诊脉，次参以病，然后知为何证，始可施以治法……奈何素不知脉，况自古方论已不可胜纪，宁能不惑于治法之众，将必至于尝试而后已。……用药颠错，诸证蜂起，殆有甚于桂枝、麻黄之误。古语有之，“看方三年，无病可治；治病三年，无药可疗”，正谓是也，故莫若从事于简要。[27]

这段阐释既强调“尝试”的重要性，又论证了“简

要”有效的选方标准。其不限于讨论精进医术问题，还注重将行医活动置于基本的验证性实践之中。

陈自明在《妇人大全良方》中亦自述：

> 有医之贪利，以贱代贵，失其正方者。古云：“看方三年，无病可治。治病三年，无药可疗。”又云：“世无难治之病，有不善治之医。药无难代之品，有不善代之人。此之谓也。”仆三世学医，家藏医书若干卷，既又遍行东南，所至必尽索方书以观。暇时闭关净室，翻阅涵泳，究极未合。采摭诸家之善，附以家传经验方，萃而成编。……论后有药，药不惟其贵贱，惟其效。纲领节目，灿然可观。庶几病者随索随见，随试随愈。[28]

他引用此语的目的是“正方”，即明确医方传承标准。从“论后有药，药不惟其贵贱，惟其效”来看，其阐释的重点已经从医术引申到药效。也就是说，其表面上讨论的是“看方”与“治病”问题，实际上则是在语义内涵中引申出理论与实践的关系。陈自明具体提出，医家只有经历了“看方三年，无病可治”的积累过程，才能理解“治病三年，无药可疗”的实践困难。前半句承认了医方本身的积累价值，强调按方用药的重要性。后半句则揭示了医方效验的实践价值，强调以疗效为标准调整用药的必要性。可以说，孙思邈一语从唐后期的默默无闻到北宋中期开始被士人传承关注，后来在南宋医家的著述中则被冠以“古语”之称，实现了其内涵的拓展、引申和丰富。

（二）“谚语”之称，促进传播

与南宋医者简化孙思邈之语并冠以“古语”“古云”之称不同，元代以后医者在引用此语时更加普遍，不再称以“古语”，而是视为谚语或俗语。《东垣试效方》中有载：

> 后人不揣其本，而执其方，但曰此方治此病，幸而中者时有之，不幸而误者固多矣。谚云：“看方三年，无病不治。医病三年，无方可治。”斯言虽鄙，切中世医之病。[29]

邹铉增补的《寿亲养老新书》中亦言：

> 人有常言，看方三年，无病可治。治病三年，无药可用。噫！有是哉。余近苦脚膝酸痛，吕惠卿处以经进地仙丹，连服三日而愈。由是知天下无不可治之病，医书无不可用之方，特在于遇医之明不明耳。[30]

在《卫生宝鉴》中，此语不仅被视为谚语，还被上溯至仲景学说以示对经方、验方的推崇：

> 谚云：“看方三年，无病可医；疗病三年，无药可用。”此亦名实不相辅故也。噫！去圣逾远，其术暗昧，人自为法，无可考证。昔在圣人，垂好生之德著《本草》，作《内经》。仲景遵而行之以立方，号群方之祖。后之学者，以仲景之心为心，庶得制方之旨。[31]

可见，元代传播此语时已经从阐释医疗理论与诊治实践（道与术）的关系，引申为讨论经验积累与用药疗效（术与效）的关系。

在元代中后期回族医药著述《瑞竹堂经验方》中，吴澄总结道：

> 人有恒言，看方三年，无病可治，治病三年，无药可疗，斯言何谓也？谓病之有方不难，而方之有验为难也。……每思究病之所由起，审药之所宜用，或王公贵人之家，或隐逸高人之手，所授异方，率《和剂》、《三因》、《易简》等书之所未载，遇有得必谨藏之，遇有疾必谨试之，屡试屡验，积久弥富。[32]

由此，在元代医者看来，由于医方数量繁多，即使宋代官药局局方、《三因方》、《易简方》等记载也难免疏漏。选择已经验证有效的方药才至关重要，即“病之有方不难，而方之有验为难也”。“看方三年，无病可治，治病三年，无药可疗”一语在宋元医家之间的传承和丰富，是两宋时期儒、医之间交流互动的结果和例证。

结　语

中国古代效验观念的萌发，滞后于医药理论体系的形成。但中医具有鲜明的科学精神，其核心是以人为中心，从人的经验开始，以经验作为判别和理解一切事物真伪、价值的标准。中医是科学精神和人文方法的结合体，是运用中国人文主义方法实现科学精神的一种医学范式[33]。在这种范式中，传统效验观念是宋代儒、医两方面力量对传统医方进行验证性实践的科

学精神体现。宋代儒、医之间的交流互动，是金、元以后医药事业秉承科学化发展方向和社会化传播路径的人文基础。

具体来说，北宋士人积极介入医药事业发展，打破了以往巫术疗法和宗教“秘方”的认知垄断，与医者共同推动了社会医药事业发展。世俗医药活动走向理性和实践，是宋代以后巫术或宗教疗法逐渐失去话语权优势的关键人文因素。这种医药观念的变化得力于儒、医之间思想观念的不断契合，并非单方面力量能够维持。南宋以后，医家愈发认可验证性实践的过程价值，以方、病之间的辩证关系不断传承和丰富自身的医药认识。例如在宋代以前“看方三年，无病可治，治病三年，无药可疗”一语，医者大都处于固化的先验论观念，极少被人们关注乃至挖掘此语的深意。直到南宋宁宗以后，此语先在南宋医家的著述中被冠以“古语”实现了其内涵的拓展和丰富，后又以“谚语”之称在元代加速传播。在文本书写方面，宋元以后的医家也愈发注重诊疗用药的效验价值，促使传统医方方论向医案方向发展。例如许叔微伤寒著述的最大特点就是明确记录诊疗过程和用药效果等情况，重视对患者基本情况及病证的采集。这也是明代以后的医案既具有鲜明的医方实用性经验，又重视对病情病机与治疗信息分析的关键缘由。

注释

①陈邦贤：《中国医学史》，商务印书馆1937年版，第2页。②研究成果如陈元朋：《两宋的“尚医士人”与“儒医”——兼论其在金元的流变》，台湾大学出版委员会1997年版；祝平一：《宋、明之际的医史与儒医》，《“中研院”历史语言研究所集刊》2006年第77本3分，第401–449页；余新忠：《“良医良相”说源流考论——兼论宋至清医生的社会地位》，《天津社会科学》2011年第4期。③研究成果如张海鹏：《宋代士人获取医方的途径》，《中华医史杂志》2012年第6期；易素梅：《宋代的士人与医方——以〈苏沈内翰良方〉为中心的考察》，《人文杂志》2016年第11期；韩毅：《宋代医学方书的形成与传播应用研究》，广东人民出版社2019年版。④参见薛清录：《中国中医古籍总目》，上海辞书出版社2007年版。具体有《博济方》（王衮），《苏沈内翰良方》《苏沈良方拾遗》（沈括、苏轼），《史载之方》（史堪），《千金宝要》（郭思），《卫生家宝》（张永），《琐碎录医家类》（温革），《夏子益奇疾方》（夏德），《洪氏集验方》（洪遵），《杨氏家藏方》（杨倓），《传信适用方》（吴彦夔），《卫生家宝方》（朱端章），《叶氏录验方》（叶大廉），《是斋百一选方》（王璆），《魏氏家藏方》（魏岘），《岭南卫生方》（李璆等）。⑤参见张慧蕊：《现存宋代伤寒著作文献研究》，北京中医药大学2015年博士学位论文。

参考文献

[1]马伯英.中国医学文化史：上[M].上海：上海人民出版社，2010：808.

[2]李建民.生命史学：从医疗看中国历史[M].上海：复旦大学出版社，2008：40.

[3]严遵.老子指归[M].王德有，点校.北京：中华书局，1994：1.

[4]周守忠.历代名医蒙求[M].济南：齐鲁书社，2013：123.

[5]李延寿.南史[M].北京：中华书局，1975：1900.

[6]徐琳.赵州录校注[M].北京：中华书局，2017：614.

[7]范家伟.中古时期的医者与病者[M].上海：复旦大学出版社，2010：126.

[8]孙思邈.备急千金要方[M].北京：人民卫生出版社，1955.

[9]曾枣庄，刘琳.全宋文[M].上海：上海辞书出版社，2006.

[10]班固.汉书[M].北京：中华书局，1975：1778–1780.

[11]余新忠.医圣的层累造成（1065—1949年）：“仲景”与现代中医知识建构系列研究之一[J].历史教学，2014（14）：3–13.

[12]袁冰，朱建平.方论肇始考略[J].中华医史杂志，2003（3）：152–154.

[13]于赓哲.从疾病到人心：中古医疗社会史再探[M].北京：中华书局，2020：81.

[14]朱瑞章.卫生家宝产科备要[M].徐安国，整理.杨金萍，点校.上海：上海科学技术出版社，2003：1.

[15]苏颂.本草图经[M].尚志钧，辑校.合肥：安徽科学技术出版社，1994：序2.

[16]王衮.博济方[M].王振国，宋咏梅，点校.上海：上海科学技术出版社，2003：自序1–2.

[17]丹波元胤.中国医籍考[M].北京：人民卫生出版社，1956：1028.

[18]沈括，苏轼.苏沈内翰良方[M].北京：中医古籍出版社，2009.

[19]李焘.续资治通鉴长编[M].北京：中华书局，2017：11493.

[20]孟玺，张义超，张丰聪，等.《苏沈良方》中方论作者新考补正[J].中华中医药杂志，2022（8）：4830–4832.

[21]魏群，王凤兰.《普济本事方》体例探析[J].中华医

史杂志，2020(2)：110-114.
[22]范家伟.北宋校正医书局新探：以国家与医学为中心[M].香港：中华书局(香港)有限公司，2014：297.
[23]郭思.千金宝要[M].北京：人民卫生出版社，1986：6.
[24]洪遵.洪氏集验方[M].宋咏梅，张云杰，点校.上海：上海科学技术出版社，2003：重刊序1.
[25]朱瑞章.宋以前医籍考[M].北京：人民卫生出版社，1958：1098.
[26]施发.察病指南[M].北京：中国中医药出版社，2015：序1.
[27]王硕.易简方[M].长沙：湖南科学技术出版社，2014：211.
[28]陈自明.妇人大全良方[M].北京：中国医药科技出版社，2019：自序1-2.
[29]李东垣.李东垣医学全书[M].太原：山西科学技术出版社，2012：256.
[30]张志斌.寿亲养老新书[M].福州：福建科学技术出版社，2013：133.
[31]罗天益.卫生宝鉴[M].北京：中国医药科技出版社，2019：6.
[32]严世芸.中国医籍通考[M].上海：上海中医学院出版社，1991：2371-2372.
[33]邱鸿钟.论中医的科学精神和人文方法[J].医学与哲学，1999(1)：2-5.

Verification Concept and Interaction Between Confucians and Medical Practitioners in Song Dynasty

Yang Xiaomin

Abstract: The germination of Chinese ancient verification concept lagged behind the formation of the theoretical system of traditional medicine. Before the Song dynasty, the efficacy of medical prescriptions had two characteristics. First, the germination was late and discontinuous. The concept of transcendentalism that a theory is secret and cannot be verified in society is deeply rooted. Second, the grassroots rarely participate in verification activities. In Song dynasty, the increasing agreement between Confucians and medical practitioners in terms of ideological concepts is the key humanistic condition for the maturity of the verification concept. In the Northern Song dynasty, Confucians actively participated in the development of medicine, which broke the cognitive monopoly of the witchcraft therapy and religious "secret recipe" and promoted the development of social medicine together with the medical practitioners. In Southern Song dynasty, the medical practitioners increasingly recognized the process value of confirmatory practice and put particular emphasis on the dialectical relationship between prescriptions and diseases. The phrase "if we look at the prescription for three years, there is no disease that can be cured; if we treat the disease for three years, there is no medicine that can cure it" was rarely mentioned until Ningzong period in the Southern Song dynasty, this phrase was first labeled as "archaic language" in the writings of physicians and then accelerated its spread in Yuan dynasty with "proverb". Medical practitioners became more rational after Song and Yuan dynasties. This promotes the traditional medical prescription theory develop towards medical record. The interaction between confucianists and medical circle changed the medical prescription text writting. It is the key reason why medical records after Ming dynasty not only had distinctive practical experience in medical prescriptions, but also attached importance to the analysis of disease pathogenesis and treatment information.

Key words: Song dynasty; medical prescription; verification; medical record

[责任编辑/晨　潇]

银雀山汉墓《唐勒》赋的入墓因由与赋体价值

蔡丹君　于晨雪

摘　要：《唐勒》赋的核心内容“御术”即“相马术”，主要反映了西汉骑兵制度发展背景中的相马术。银雀山汉墓的墓主是一位高级军官，人们之所以会将《唐勒》置入他的墓葬之中，主要是为了映照他生前的生活场景。这是《唐勒》入墓的重要因由之一。《唐勒》赋虽已亡佚，但是与宋玉诸赋在各方面都存在相似之处，作为宋玉同一类型的赋作，在众多出土汉赋中具有典型性。《唐勒》论及的三种御术，在相同的时间跨度里分别可以行至千里，与“蒙汜”“上皇”交接，具有特定的时空意识。《唐勒》还与诸多赋文学样式前后排列，环环相扣，彼此交织，共同构成了一条从楚辞到汉大赋的发展链条。

关键词：《唐勒》；入墓因由；宇宙时空意识；赋的发展

中图分类号：I206　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0107-07

《唐勒》赋于1972年出土于山东省临沂市银雀山一号汉墓，该墓葬为西汉武帝时期的墓葬，年代上限不会早于建元元年（公元前140年），下限不会晚于元狩五年（公元前118年）[①]。汉武帝时代，相马术发达。而《唐勒》赋是以“御术”（也即“相马术”）为主要内容，其间的关联值得思考。《唐勒》总共提到了“夜□夕日而入日千里”“夜□夕日而入日蒙汜”“夜□夕日而入日上皇”三种御术。其中，“日夕”“日入”等时间刻度与“时间意识”对应。马匹或远行千里，或比拟“日升日落”抵达蒙汜，或在无限的想象空间中飞跃到星辰“上皇”之上，则反映了一种“空间意识”。时间和空间的纵横勾连，使得《唐勒》焕发出思想史意义上的宇宙时空观念的光彩，此外，《唐勒》作为从“楚辞”到“汉大赋”之间的过渡性文体，在辞赋发展过程中具有重要意义。这些正是以往《唐勒》研究中忽略之处，以下拟就此作一探讨，以求教于方家。

一、《唐勒》的入墓因由及其典型性

关于中国古代的死亡观念，学界有不少精彩论述。根据前人的研究，汉代人们相信生与死是截然划开的两个世界，人都是会死的，一死就不能复生。死亡意味着人与这个生活的世界告别，同时又认为人死后还有灵魂存在。在儒家“事死如事生”观念影响之下，汉墓这个地下世界既作为“生”的对立面，又为死者创造了一个想象中的永恒空间。在这个空间里，汉代人死后的生活在形式上基本“复制”了其生前生活的样态，死者在此世界中的生活情景大约亦不外生前的翻版[②]。汉代人这一普遍的生死观念，在银雀山汉墓的出土文献中可以找到“映照”。

据考，银雀山一号汉墓的墓主生前为高级军官，死后“带入”地下的文献不少都是兵书[③]。《唐勒》虽然在分类上属于赋作，但是其“御术”主题

收稿日期：2022-10-05

作者简介：蔡丹君，女，中国人民大学文学院副教授、硕士生导师（北京　100080），主要从事汉魏六朝文学研究。于晨雪，女，中国人民大学文学院硕士研究生（北京　100080）。

依旧与汉代军情相符，与这位军官生前的事业相关。西汉王朝常常面临游牧民族对边境的犯扰，“御术”及其主角（马）具有不可替代的军事意义。《后汉书·马援传》：“马者甲兵之本，国之大用。”[1]马是骑兵的作战伙伴，承担着重大国防职能。所以汉代对“马”相当重视，设有专门的“养马之苑”。《汉书食货志集释》引钱大昭曰：“边郡有六牧师苑，养马三十万匹。”[2]《汉书·景帝纪》引如淳注曰：“太仆牧师诸苑三十六所，分布北边、西边。以郎为苑监，官奴婢三万人，养马三十万头。”[3]150在养马以备边战的时代背景下，“相马术”的兴起成为历史的必然。善相马者可以扬名天下，如“黄直，大夫也；陈君夫，妇人也：以相马立名天下”[4]3221，甚至影响了“鲁班门”的更名：“孝武皇帝时，善相马者东门京，铸作铜马法献之，有诏立马于鲁班门外，则更名鲁班门曰金马门。”[5]《汉书·艺文志》专门设置“数术”，在“数术”中又专载《相六畜三十八卷》（马为六畜之一），长沙马王堆三号汉墓的出土帛书《相马经》，即属于《相六畜》之俦。由此可见，不管是在生前还是身后、地上还是地下，“相马”都有着非同寻常的地位。《唐勒》的核心“御术”其实也是“相马术”，只不过在文学的装饰下变得离奇莫测起来，但它仍然承载着西汉骑兵制度背后的时代意义。银雀山墓主之所以会将《唐勒》带入墓葬之中，正出于作为高级军官的一种仿刻于生的现实动机，这同时也是《唐勒》入墓的重要因由。

《唐勒》的入墓在某种程度上反映了西汉上层社会的文学趣味与流行风尚。在中国古代，知识以及知识的呈现形式之一——文学，几乎完全掌握在社会上层人士手中。出土于西汉高级军官墓葬中的《唐勒》，展现了西汉初期上层社会典型的文学趣味，说明在当时的上层文学语境中，《唐勒》以及与其同类型的赋作得到了某种程度的认可，并因此得以流传。这与出土于江苏东海尹湾汉墓的《神乌赋》有很大不同。尹湾汉墓的墓主是东海郡一名普通官员，与“民间”和“底层”距离较近。《神乌赋》作为俗赋，具有非常明显的民间文学性质，与传世文献的赋文学有很大不同。如果说传世文献是上层文学经典化的结果，那么《神乌赋》一类的俗赋就是被经典化摒弃于门外的“牺牲品”。与《神乌赋》同类型的俗赋并未存在于传世文献中，而仅能在出土文献中见到踪影（如《燕子赋》《韩朋赋》出土于敦煌），就能说明这个问题。而《唐勒》虽然也随着文学经典化归于堙灭，但是在传世文献中，与其同类型的赋作并不鲜见。宋玉的《大言赋》《小言赋》《钓赋》《讽赋》等诸赋，在赋作结构、内容寓意、语言组织形式等方面均与其有着相似之处。这意味着，《唐勒》这一单篇赋作虽然亡佚，但是《唐勒》赋这一类型的赋作实际上参与了文学经典化进程。因而，《唐勒》具有典型性，可以作为赋文学发展演变过程中（即赋文学经典化过程）的重要参照。

二、《唐勒》的宇宙时空意识

《唐勒》赋在赋文学史上的意义重大，获得了众多学者的肯定。与其文学意义受到的普遍重视相反，它的思想史意义却一直处于潜隐未掘的状态。《唐勒》的思想史意义主要体现在宇宙时空意识上，反映了当时人们重要的时空观念。

> 唐勒与宋玉言御襄王前。唐勒先称曰：人谓造父登车揽辔，马协敛整齐，调均不絷，步趋兢久疾速，马心愉而安劳，轻车乐进，骋若飞龙，免若归风，反趋逆□，夜□夕日而入日千里。今之人则不然，白□坚……不能及造父趋步□御者诎……去衔辔，撤□鞍，马□□□自驾，车莫……胸中，精神喻六马，不叱咤，不挠指，步趋袭□，缓急若意，□若飞，免若绝，反趋逆□，夜□夕日而入日蒙汜。此□……月行而日动，星跃而玄运，子神奔而鬼走，进退屈伸，莫见其墳埃，均□……□反趋逆[□，夜□夕日而]入日上皇。故论议御有三，而王良造[父]……④

《唐勒》总共提到了“夜□夕日而入日千里”“夜□夕日而入日蒙汜”“夜□夕日而入日上皇”三种御术，其中包含着时人深刻的宇宙时空意识。秦汉时人擅长观察太阳在一天中的视运动，利用它的方位变化来测度时间⑤，所以常用“日”命名时刻。其中，“夕”和“入”则是经常出现、能够代表秦汉时人的时间意识的刻度符号，

在同时期其他文献中也屡有出现，如孔家坡汉墓简牍《日书》："食到隅中丁，日中戊，日失（昳）己，日失（昳）到夕时庚，夕日到日入辛，日入到人郑（定），人郑（定）到夜半癸。"[6]周家台《日书》载有"夕时""日鼍""日入""黄昏""夕食""夜未半"等时间刻度符号[7]，李零《"式"与中国古代的宇宙模式》论述一日之内的时间划分时，列举《素问》中所见时刻名称有"夜半""日出""日中""日入""日夕"等[8]14。

《唐勒》中的"夕日""入日"，应当是秦汉时制中以"夕""入"为标识的时间刻度，是"日夕""日入"的"倒写"。"日夕"和"夕日"在表达时刻上有相通的先例，如放马滩秦简《日书》："子，旦吉，安食吉，日中凶，日失吉，夕日凶。"[9]在殷商甲骨卜辞中有以"入日"为标时的表达，如"丁巳卜，又入日""出入日，岁三牛"[10]622等。此外还有《山海经·海外北经》"夸父与日逐走，入日，渴欲得饮"[10]680与《淮南子·览冥训》"入日抑节"[11]203的"入日"用法亦与之相同，都可看作"日入"的倒装。裴骃在《史记·礼书》集解中将"与日逐走，入日"写作"与日逐走，日入"[4]1166；王念孙在解释《淮南子·览冥训》"日入落棠"时亦言"入日当为日入……入日者，及日于将入也"[11]205。这些实例均证明"日入"与"入日"能够实现互通。然而，由于《唐勒》简文的残缺，不能判断其中所用时制具体为十制、十二制、十六制或是其他时制，因此不能明确"入""夕"两种时刻在一天当中的先后位序。但可以确定的是，在三次御术中，"夕日"与"入日"之间的时间间隔一致。三种御术的高下，是以相同时间内空间距离的远近为依据的。在相同的时间跨度里，第一种御术可使马匹行得千里之远，第二种御术可使马匹行至"蒙汜"，第三种御术可使马匹行至"上皇"。而后两种御术，则又在"夕日"至"入日"的时间限度里蕴藏着各自的"宇宙玄机"。

第二种御术中的"蒙汜"二字，指太阳降落之处，这可以在《楚辞》中找到源头。《天问》："出自汤谷，次于蒙汜。"王逸注："言日出东方汤谷之中，暮入西极蒙水之涯也。"[12]88《淮南子·天文训》"日入于虞渊之汜"中的"虞渊之汜"[11]109和《淮南子·览冥训》"日入落棠"[11]205中的"落棠"，与"蒙汜"有异曲同工之妙，也指太阳降落之处，侧写时人从太阳升落中获得的时空构图。在这样的太阳升落逻辑背后，掩藏着一种"盖天说"的空间结构观念。所谓"盖天说"，是先秦两汉时期流行的一种宇宙模式观，"观察者把天穹看作覆碗状，而把大地看作沿'二绳四维'向四面八方延伸的平面"[8]10。太阳则依托于这种天圆地方的空间模型，按照"盖天"的轨迹东升西落。在以太阳西落处（蒙汜）为终点的御术中，马匹也进入了这层空间模型。它的潜在参照对象是太阳，在入日时刻到达了蒙汜，与太阳的运行轨迹一致，与太阳的运行速度相仿。像夸父一样，它也在追赶太阳，但不同的是，它最终到达了蒙汜，成功追上了太阳，夸父则"道渴而死"，只留下了一片富含悲剧色彩的"邓林"。从中可以看到，第二种御术中这匹"入日蒙汜"的马，突破了客观存在的地理时空的限制，映射出一种充满想象力的神话思维。与此同时，马匹也因其与太阳的"同步"而"化身"成为另一轮太阳，进入到了古人"日升日落"的宇宙时空中。

三种御术中，以"入日上皇"者为最上等。"上皇"即"东皇太一"，原是星辰之名。《楚辞·九歌》的《东皇太一》篇有"吉日兮辰良，穆将愉兮上皇"句，王逸注曰："太一，星名，天之尊神。祠在楚东，以配东帝，故云东皇。"[12]57可见，第三种御术中的马已经不满足于在地面奔走，而于入日时刻奔跃到了太一星之上。这种奇幻思维的发生，除了与赋文学的想象特质有关，或许也可以从先民对所处世界和宇宙的理解中找到思想根基。

在先民那里，马和龙具有深刻的关联。据《易传》，乾为天、为阳、为龙、为马。马和龙均象征着"天"和"阳"，常被认为同根同源。《山海经·图赞》云："马实龙精，爰出水类。"[13]《吕氏春秋·本味篇》云："马之美者，青龙之匹。"[14]有时，马和龙以尺寸和肋骨数为区别，达到了一定的标准之后即可以"化马为龙"。《周礼·廋人》云："马八尺以上为龙，七尺以上为騋，六尺以上为马也。"[15]1860《相马经》："从后数其胁肋，得十者良。凡马十一者二百里；十二者千里；过十三者，天马。"⑥"天马"即"龙"，汉武帝"太一祭祀"中的"太一况马"思维同样可以证明这一点。郊祀歌十九章之一《天马歌》："太一况，天马下，沾赤汗，沫

流赭。”颜师古注引应劭曰：“言天马者乃神龙之类，今天马已来，此龙必至之效也。”[3]1060-1061因为和龙具有十分微妙的关系，所以“马”可以进化成为“天马”。在《楚辞》中也可以找到这样的“天马”形象，《离骚》中的屈原便是在这样一匹马的陪伴下上天入地，“濯淖污泥之中”的。赵逵夫曾说“《离骚》中的神骏，其作用正是为了沟通现实世界与超现实世界”[16]，《唐勒》中的飞马亦是如此，可以超越时空界限，像龙那样腾空飞翔，到达人们玄想范围之内无比神圣的“太一”。

“太一”在古代神祇崇拜和宗教仪式中地位很突出，它与古代天文学及星占密切相关⑦。前文已经提过，“太一”也是星名，那么《唐勒》以“入日上皇”——抵达星辰的御术为三种御术中的最上乘，其间包含的星辰崇拜意味则不言而喻。在中国古代星辰体系中，“太一星”多指“北斗星”。如《史记·天官书》载：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”[4]1289《汉书·天文志》载：“中宫天极星，其一明者，泰一常居也。”[3]1274这里说的“天极星”就是“北极星”，即北斗、北辰，也被认为是一种帝星。《七纬·春秋文耀钩》云：“中宫大帝，其精北极星，含元出气流精生一。”[17]451在先民眼中，日月星辰变动不居，只有北斗星恒定不变，所以以“极”称之，象征着至尊无上，甚至于逐渐获得了神性与神格，演变成了宇宙的最高神。

不过，也有人对“东皇太一”指的具体星辰和位置提出不同看法，王夫之曾在《楚辞通释》中质疑过“东皇太一”与“北辰”的关系：“东皇太一：旧说中宫太极星。其一明者太一……然太一在紫微中宫。而此言东皇。恐其说非是。”[18]李炳海认为“东皇太一既然是星名，并且位于东方，就必须到苍龙七宿中去寻找它”，并且因大火星“在东方苍龙七宿中的位置是至高无上的”而确定“东皇太一是大火星的新名”[19]。此说有一定的道理，但是由于文献不足，“东皇太一”的具体所指还有待商榷。但不管是大火星之“太一”，还是北斗星之“太一”，抑或是其他星之“太一”，“太一”与星辰之间的关系都十分密切。

从汉武帝改变郊祀制度可以看出“太一”的星象指称曾经发生过迁移。《史记·封禅书》载：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊。”[4]1386指明“古者天子”祭祀的“太一”季节在春秋，方位在东南。而《汉书·乐志》载：“至武帝定郊祀之礼，祠太一于甘泉，就乾位也。”颜师古注曰：“言在京师之西北也。”[3]1045汉武帝在乾位祭祀太一，方位为西北。汉武帝所祭之“太一”的季节、方位均与“古者天子”不同，“由此可知，此时武帝所祭之太一不仅是帝星，且是一个由帝星演化而来的、拟人化的大神”[20]，这个大神的地位高于东、南、西、北四帝，与“东帝”所匹配的“东皇太一”显然不能等同。

汉武帝改变了祭祀太一的郊祀制度，却仍然使“太一贡马”，保留了“马”和“星”的关系，昭示当时的思想观念中，马与星辰的关系之密切。实际上这一点在传世文献和出土资料中存在诸多佐证。《尔雅·释天》：“天驷，房也。”郭璞注：“房四星谓之天驷。”[21]《史记·天官书》：“房为府，曰天驷。”[4]1295《七纬·诗泛历枢》：“房为天马，主车驾。”[17]247《尚书中候考》：“景星出房，地出乘黄之马。”[22]“房”是指“二十八星宿”中“东方苍龙七宿”之一的“房星”。在时人的星辰阐释模式中，“马”被赋予了星辰的品质，是天上“房星”的地上显形。河南陇西寨出土的汉代画像砖《青龙七宿图》中那匹连接房宿四星的马，也是明证。马的地位如此重要，是古之六畜之一，也是时人理解宇宙星辰的译码，承载着连接天地的重要使命，有时还会升格成为“马神”。《周礼·夏官》载：“春祭马祖，执驹；夏祭先牧，颁马攻特；秋祭马社，臧仆；冬祭马步，献马，讲驭夫。”[15]1858“吉日维戊，既伯既祷。”《毛传》云：“伯，马祖也。重物慎微，将用马力，必先为之祷其祖。”[23]这里提到的马祖即为马神。如此可见，马的神秘性古老而幽远，一直存续在先民的思想深处，甚至积淀为一种幽隐又自然的思维定式。《唐勒》中这匹“入日上皇”的马，即是由这种思维定式所支配的，它仿佛受到了天的召唤而复归，腾跃到“太一星”上，将先民隐秘的星辰观念显化，使抽象的宇宙观念形象化。

《唐勒》的三种御术中有“日夕”“日入”的具体时间，有马匹纵升于星、日，横行于千里的纵横空间，还有神话构想、星辰崇拜等原始思维，这方想象的赋文学世界仿佛是古代宇宙模式的缩影，蕴含着清晰明确的宇宙时空观念，恰如

《西京杂记》中关于赋文学内质的评述："赋家之心，苞括宇宙，总览人物。"[24]

三、从楚辞到汉赋：《唐勒》赋的过渡意义

《汉书·艺文志·诗赋略》实际上分赋为四类，依次为"屈原赋""陆贾赋""孙卿赋""杂赋"[3]1747-1753，《唐勒》应属"屈原赋之属"。之所以如此归属，一是因为从现存宋玉《大言赋》《小言赋》《钓赋》《讽赋》等赋看来，《唐勒》在诸多方面与其有相似之处（李学勤、谭家健、汤漳平等学者甚至认为《唐勒》本就为宋玉所作），而《汉书·艺文志》中"宋玉赋十六篇"便属"屈原赋之属"（实际上《汉书·艺文志》"屈原赋之属"还收有"唐勒赋四篇"，然其辞亡佚，难以判断比较）；二是因为"屈原赋之属"所含作品具有"驳杂"性，年代上从战国末到汉代作品兼收，文体上"辞"与"赋"兼收⑧，《唐勒》以及与之同俦的宋玉诸赋不是辞，也并非汉大赋，而是战国末期与西汉初期之交的散体赋，与文体广泛的"屈原赋之属"适配度很高。如果再精确一点，那么《唐勒》应与"宋玉赋十六篇"处于同一位置。

《唐勒》与成型的汉大赋之间存在一定距离，是楚辞与汉大赋之间的过渡性作品，这一点已有多位学者指出。但是"在如何过渡"这一问题上，因缺乏更细致的探讨而显得模糊。其实，《汉志·诗赋略》"屈原赋之属"的赋作次序已经为此提供了一条隐约的时间线索和发展脉络。"屈原赋二十五篇"以楚辞为代表，"宋玉赋十六篇"以战国散体赋为代表，"赵幽王赋一篇"至"枚乘赋九篇"以诸侯文人集团赋为代表，到了"司马相如赋二十九篇"才以汉大赋为代表。观其大概，即楚辞—战国散体赋—诸侯赋—汉大赋。楚辞与汉大赋之间还存在着多种赋文学样式。这些文学样式前后排列，环环相扣，彼此交织，构成了一条从楚辞到汉大赋发展的相似性链条。它们的边界彼此接触，边缘彼此混合，一物的末端意指着另一物的开头⑨，具体而言，主要表现在情感浓度、比的内涵和语词符号规模三个方面。

高情感浓度是楚辞语言编码的主要特征，也是屈原赋与战国散体赋的重要边界。扬雄曾明确将《唐勒》同类型的赋作定性为"辞人之赋"，他在《法言·吾子》中云："或问：'景差、唐勒、宋玉、枚乘之赋也，益乎？'曰：'必也淫。''淫，则奈何？'曰：'诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫。'"[25]曾祥波在《"诗人之赋丽以则"发微——兼论〈汉志·诗赋略〉赋史观的渊源与影响》中将"则"解释为"恻（隐）"，所言甚是。"恻隐"即失志而哀（恻）但表达委婉（隐），即"恻隐古诗之义"的代称[26]，指向了"失志而哀"的悲伤情感。"古诗之赋，以情义为主，以事类为佐。今之赋，以事形为本，以义正为助。"[27]1905b古赋重情义和今赋重事形的差别，有时在于认识的差异，不同的认识又组成了不同的文学语言。屈原赋与《唐勒》赋的不同，即在于此。由于简文的残缺，无法见到《唐勒》全貌，但是可以推知，《唐勒》这种极尽笔力于三种御术具体形态的赋作，"纵横之气，骎骎乎入于说术"[28]458，是战国常见的一种"与思维训练有关的智力活动"[29]，并非饱含高情感浓度、具有"恻隐有古诗之义"的"诗人之赋"。在这一点上，屈原赋与《唐勒》赋的界限是明显的。但是，与《钓赋》以"以圣贤为竿，道德为纶，仁义为钩，禄利为饵，四海为池，万民为鱼"[27]75a的钓术致君尧舜一样，"赋必有关着自己痛痒处"[28]490，《唐勒》应当是想借"不叱咤，不挠指"的"大虚"之术阐明某种道理，这种道理实则暗含着作者的情感倾向。《唐勒》的情感并非浓烈如屈原赋那样呼之欲出，而是以一种含蓄迂回的状态潜存于三种御术的对比当中。

这种异中有同的情况在"比"中也能找见。不管是在屈原赋中，还是在《唐勒》赋中，"比"都是重要的修辞手法。即在固定的界限中，"比"成为了二者之间的相似性来源，是二者发生关系的媒介。但是，自屈原赋至《唐勒》赋，"比"的内涵又处于变动发展当中。屈原赋中的"比"，多含某种象征意义，如以香草作佩饰，以象征自己道德情操之美，这与《诗经》中的"比"基本相似。宋玉赋中的"比"则多是借比喻来加强形容和描写的生动性⑩。《唐勒》也一样，赋中对马奔腾之貌的比喻，如"进退屈伸，莫见尘埃""骋若飞龙，免若归风"，更多是作为一种增强生动的修辞，而非作为一种象征表意方式而存在。"炎汉虽盛，而辞人夸毗，诗刺道丧，故'兴'义销

亡。于是赋颂先鸣，故‘比’体云构，纷纭杂遝，信旧章矣。”[30]屈原赋的“比”具有“兴”意，而《唐勒》赋中的“比”则褪去了更为复杂的层次，发展成了一种更为单纯的“比”。“比”具体内涵的削减，使得屈原赋与《唐勒》赋既对立又混合，与情感浓度的降低一样，既促成了二者之间的间隔，又为它们提供了邻近的可能。

笔者在《“腴辞云构”：西汉大赋虚拟空间的语言艺术》中曾说“汉大赋是一个细碎的语词符号构成的整体”[31]，《唐勒》赋和《柳赋》《鹤赋》《文鹿赋》《屏风赋》等西汉咏物小赋也由语词符号构成，不过在数量上有所节制，“一”个符号即能构成一个整体。《唐勒》赋和西汉初期的咏物小赋的相似性在“一”中交流。《唐勒》《钓赋》《大言赋》《小言赋》分别集中笔墨于一御、一钓、一大、一小，《柳赋》《鹤赋》《文鹿赋》《屏风赋》等咏物小赋铺陈纸笔聚焦于一柳、一鹤、一文鹿或一屏风。细而察之，咏物小赋一篇专咏一物，《唐勒》等赋则分别言说了三种御术、两种钓术和几种大小形态。因此，这两种文学形式有关“一”的相似性就变得模糊，蕴含了语词符号的“多”对“一”。这里的“多”也存在于《七发》中，指同一事物的不同层次与形态，且有更进一步的发展。

李善等注《七发》篇题曰：“八首者，第一首是序，中六是所谏不欲犯其颜，末一首始陈正道以于之。”[32]634所谓“八首”，即可看作八种集合，即赋论中常被提及的“类”。“赋欲‘纵横自在’，系乎‘知类’。太史公《屈原传》曰：‘举类迩而见义远。’《叙传》又曰：‘连类以争义。’司马相如《封禅书》曰：‘依类托寓。’枚乘《七发》曰：‘离辞连类。’皇甫士安叙《三都赋》曰：‘触类而长之。’”[28]493《七发》“八首”的每一“首”又有不同形态，如“涛气”由“其始也”到“其少进也”再到“其旁作而奔起也”[32]641，经历了三种形态，这即是“多”的体现。《七发》的“多”还在于它汇聚了不同类别的物与物的集合，如其中有“至美”“志骏”“鱼鸟”“草木”等大类。《唐勒》赋和咏物小赋“一”个符号即能构成一个整体。《七发》中的这些“大类”部分则突破了这种节制，与汉大赋的语词组合规模相近。《七发》既保留了《唐勒》赋等的文体形态，又孕育着汉大赋的雏形。在《七发》的基础上，汉大赋改变了总体上的集合方式，减少了首尾的散体对话，淘汰了《唐勒》赋的“一”，增加了作为“类别”的集合中的语词数量。汉大赋与《七发》也正因这种埋藏于集合和语词数量当中的相似性而勾连。

总之，从“楚辞”到“汉大赋”，是一个动态的发展过程。在这个过程中，情感浓度和比体内涵削减，集合由“一”到“多”增加，集合中的语词数量渐趋饱和。各自相邻的赋文学形态，在相次或并排的时空位置上建构了各自的表象集合。然后，在共性中相互吸引，在统一的秩序中形成了“赋”发展的相似性链条，《唐勒》赋便是其中的重要一环。

注释

①参见吴九龙：《银雀山汉简释文》，文物出版社1985年版，第8页。②参见葛兆光：《死后世界——中国古代宗教与文学的一个共同主题》，《扬州师院学报》1994年第3期；张雪松：《从三教关系看中国人关于死后世界信仰的构建》，《中国文化研究》2012年第3期；蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海古籍出版社2007年版，第184页。③参见谭家健：《〈唐勒〉赋残篇考释及其他》，《文学遗产》1990年第2期。④按：“……”为断简标识；“□”为缺字处；“[ ]”中为整理者补遗文字。参见银雀山汉墓竹简整理小组：《银雀山汉墓竹简（贰）》，文物出版社2010年版，第249–251页。⑤参见陈侃理：《十二时辰的产生与制度化》，《中华文史论丛》2020年第3期。⑥参见徐光启撰，石声汉校注，石定扶订补：《农政全书校注》，中华书局2020年版，第1496页。⑦参见李零：《中国方术续考》，东方出版社2000年版，第207页。⑧按：《汉书艺文志讲疏》“淮南宾客，分造辞赋，以类相从”的条目注解“淮南王群臣赋四十四篇”直接说明了《汉志·诗赋略》第一类赋作辞赋兼收的特点。参见顾实：《汉书艺文志讲疏》，商务印书馆2021年版，第181页。⑨参见米歇尔·福柯著，莫伟民译：《词与物》，上海三联书店2016年版，第19页。⑩参见马积高：《赋史》，上海古籍出版社1987年版，第47–48页。

参考文献

[1]范晔.后汉书[M].李贤，等注.北京：中华书局，1965：840.
[2]金少英.汉书食货志集释[M].李庆善，整理.北京：中华书局，1986：93.
[3]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
[4]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.
[5]徐天麟.东汉会要[M].北京：中华书局，1955：357–358.

[6]湖北省文物考古研究所,随州市考古队.随州孔家坡汉墓简牍[M].北京:文物出版社,2006:173.
[7]湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆.关沮秦汉墓简牍[M].北京:中华书局,2001:109.
[8]李零."式"与中国古代的宇宙模式[J].中国文化,1991(4).
[9]晏昌贵.天水放马滩秦简乙种《日书》分篇释文[M]//武汉大学简帛研究中心.简帛:第5辑.上海:上海古籍出版社,2010:20.
[10]郭世谦.山海经考释[M].天津:天津古籍出版社,2011.
[11]刘文典.淮南鸿烈集解[M].冯逸,乔华,点校.北京:中华书局,2013.
[12]洪兴祖.楚辞补注[M].白化文,许德楠,李如鸾,等点校.北京:中华书局,1983.
[13]郝懿行.山海经笺疏[M].栾保群,点校.北京:中华书局,2021:301.
[14]许维遹.吕氏春秋集释[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2009:320.
[15]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
[16]赵逵夫.《离骚》中的龙马同两个世界的艺术构思[J].文学评论,1992(1):102.
[17]赵在翰.七纬:附论语谶[M].钟肇鹏,萧文郁,点校.北京:中华书局,2012.
[18]王夫之.楚辞通释;古诗评选;唐诗评选;明诗评选[M].长沙:岳麓书社,2011:246.
[19]李炳海.东皇太一为大火星考[J].辽宁大学学报(哲学社会科学版),1993(4):32-33.
[20]田天.西汉太一祭祀研究[J].史学月刊.2014(4):42.
[21]十三经注疏:尔雅注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5674-5675.
[22]安居香山,中村璋八.纬书集成[M].石家庄:河北人民出版社,1994:429.
[23]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:919.
[24]刘歆.西京杂记校注[M].葛洪,集.向新阳,刘克任,校注.上海:上海古籍出版社,1991:91.
[25]汪荣宝.法言义疏[M].陈仲夫,点校.北京:中华书局,1987:49.
[26]曾祥波."诗人之赋丽以则"发微:兼论《汉志·诗赋略》赋史观的渊源与影响[J].中国人民大学学报,2018(1):150.
[27]严可均.全上古三代秦汉三国六朝文[M].北京:中华书局,1958.
[28]刘熙载.艺概笺释[M].袁津琥,笺释.北京:中华书局,2019.
[29]赵明.先秦大文学史[M].长春:吉林大学出版社,1993:517.
[30]刘勰.文心雕龙注[M].范文澜,注.北京:人民文学出版社,1958:602.
[31]蔡丹君."腴辞云构":西汉大赋虚拟空间的语言艺术[J].文学评论,2020(6):137-138.
[32]萧统.六臣注文选[M].李善,吕延济,刘良,等注.北京:中华书局,1987.

The Reasons for Entering the Tomb and the Style Value of *Tang Le* in the Han Tomb of Yinque Mountain

Cai Danjun and Yu Chenxue

Abstract: The core content of "Yu shu" in *Tang le* is "Xiangma shu", which reflects the Xiangma shu in the background of the cavalry system development in the Western Han dynasty. The tomb owner of the Han dynasty tomb in Yinque Mountain is a senior military officer, and the reason why people put *Tang le* in his tomb is to show the scene of his life. Although *Tang le* has been lost, it is similar to Song Yu Fu in many aspects. As the same type of Song Yu Fu, it is typical among many unearthed Han Fu. The three types of Yu shu discussed in *Tang le* can respectively travel thousands of miles in the same time span, hand over with "Mengsi" or "Shanghuang", possessing specific consciousness of time and space. *Tang le* is also arranged with many styles of Fu literature, interwoven with each other, forming a development chain from Chu Ci to Han Fu.

Key words: *Tang le*; the reason for entering the tomb; the consciousness of time and space; the development of Han Fu

[责任编辑/随　斋]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

明清山东运河治理研究*

陈喜波

摘　要：山东运河开凿于元代，明初永乐年间成功解决水源问题，南北运河畅通，山东运河成为漕运之关键河道，其畅通与否关系到封建政权存亡，因而成为明清时期漕运河道治理的重点河段。山东运河东接鲁中山地，西临黄河，面临航运水源不足和黄河水患的双重影响，因此山东运河治理既要防止黄河冲决运道，又要保证运河水源充足。明清时期山东运河治理集中表现为对内治理水源和对外备御黄河两个方面。在黄河治理方面，明清两朝采取在黄河北岸修建太行堤和改迁东移南段运道以躲避黄河影响；在水源治理方面，表现为广开泉源和节用水流之法为运河提供充足水源。明清山东运河治理是中国古代运河治理水平的最高体现。

关键词：明清时期；山东运河；黄河治理；开源节流

中图分类号：K248；K249　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0114-06

山东运河位于京杭大运河中部，是运河中枢地区，明清时期山东运河治理成败关系到漕运是否畅通，因而成为整个南北运河治理的重点河段。山东运河流经鲁西丘陵地带，地势陡峻，水资源贫乏，同时临近黄河，运道受黄河冲决影响很大，治理难度极高，故有“治山东漕即可治天下漕”之说[1]773。清人叶方恒在《山东运河备考》中指出山东运河治理两大影响因素：“东南岁漕数百万，借以达京师者，惟由运河一线。而运河之得以不匮，惟泉源是赖，则利导之术，固已难矣。乃复于黄水为邻，时受冲决之患，所宜先事而预防者，尤凛凛焉。”又曰：“是东省之有河责者不特运之不可不修，而又黄之不可不防者。”[2]193因此，明清时期山东运河治理呈现出对内治理水源、对外防治黄河的特点。目前，学界研究黄河治理的成果多有涉及明清山东运河治理，也有专文讨论山东运河的水源和河道治理问题，但系统性地从内治水源、外防黄河这两个关键要素研究明清山东运河治理的文章鲜少，本文将从上述两个方面分析明清山东运河治理问题，以期从根源上理解古代运河治理的经验与智慧，敬请学界同仁指正。

一、元明时期山东运河治理问题的产生

山东运河又名会通河，始凿于元代。至元十三年（1276年），元朝开始从江南运粮。最初，江南漕粮自浙西北运，涉江入淮，逆黄河而上至中滦旱站，陆运至淇门入御河，溯白河抵达京师。至元十九年（1282年），元政府开济州河，自任城开渠引汶水西北流，至安山接济水。自此，漕粮可由泗河入济州河，再经大清河至利津入渤海，至直沽转运至大都。至元二十四年（1287年），因利津海口泥沙壅积，元政府遂罢东平河运粮，将漕粮从东阿旱站陆运至临清，经御河转运至京师。为减轻陆运劳顿，至元二十六年（1289年），元政府开凿会通河，北起临清，

收稿日期：2022-11-01
***基金项目：**国家自然科学基金面上项目“历史时期京津地区运河水道变迁研究”（41371157）。
作者简介：陈喜波，男，北京联合大学北京学研究所教授（北京　100101），主要从事运河文化研究。

南至安山，与济州河相接。但是，由于山东段运河水源不足，加之河道初开，岸狭水浅，漕运效果不佳，故元代主要依靠海运从江南运漕粮至大都。

明洪武时期，实行海运漕粮至辽东。洪武二十四年（1391年），黄河在阳武决口，东南入淮，位于山东省境内的元代会通河悉淤。明永乐迁都北京，最初实行海陆兼运制度，江南漕粮一由海运转陆运，达北京；一由江入淮，由淮入黄，运至阳武，然后陆运至卫辉，下御河，达北京。永乐九年（1411年），明成祖命尚书宋礼等人赴山东疏浚会通河。宋礼采纳汶上老人白英的建议，“筑坝东平之戴村，遏汶使无入洸，而尽出南旺”[3]2080，使汶水在南旺南北分流。又从汶上袁家口开新河道，在元旧河东二十里，至寿张沙湾接旧河。为节制水流，在会通河上建闸蓄水，成功解决了大运河山东段水源不足问题。永乐十三年（1415年），会通河成，南北运道畅通，明政府遂罢海运和陆运，专事漕运。

元代开凿的山东运河，北起于临清，南至于徐州。山东运河呈南北向，与东西向的黄河形成交叉，黄河入海势必要穿过运河，加之黄河易决口，每次决堤均横冲运道，对漕运形成很大的威胁。同时，元明时期徐州以南还要借助黄河河道运送漕粮，至淮安再入淮扬运河，故明代把黄河这一段漕运河道称作“河漕”[3]2078。黄河与运河交织在一起，既要资黄河之利，又要避黄河之害。因此在黄、运治理上，一方面要防止黄河北犯运河，特别是防止黄河北犯山东运河，冲毁运道；另一方面又要防止黄河主流脱离徐州以南运道，以免妨碍漕运[4]。从此，治黄与保运成为重要的国家大事。此外，山东运河经行山东西部丘陵地带，地势南北低，中间高，仰仗发源于鲁中山区的河流提供水源，由于鲁西河流较少，且受季风气候影响，冬春干旱少雨，夏秋降水集中，运河能够获得的水源不够充足稳定，如何保障运河稳定且持续性的水源是山东运河治理的又一重要难题。总体来说，山东运河治理可以分为两个方面：一方面为防备黄河冲决而实施各种防黄措施，同时大力治理黄河；另一方面为保证运河水源充足而采取积极的开源节流之法。

二、开源与节流：山东运河的水源治理

明人谢肇淛所著《北河纪》指出：“汶济之间，南北建瓴，漕艘往来，倚诸泉为命。涓滴供之，尾闾泄之，土脉一枯，泉源立涸。故河之患，患在水少。”[5]255明清两朝为保障漕运，在山东运河治理的“开源”与“节流”方面，可谓不遗余力，通过广开水源和节用调理，使运河拥有充足水量，保证漕运畅通无阻。

（一）开源之法

1. 引汶河诸水济运

“治漕之法，裕源为先。”山东运河水源主要源于鲁西地区的河流和泉水。《明史》记载：“闸漕者，即会通河，北至临清，与卫河会，南出茶城口，与黄河会，资汶、洸、泗水及山东泉源。”[3]2078永乐九年，宋礼采纳汶上老人白英建议，在东平州戴村附近的汶河上筑坝遏汶水北流，引汶水西南至南旺入运河，南北分流，运河水量大增，漕运顺畅。除了引汶河之外，山东运河还引泗河、沂河、济水、洸河等诸河入运河，有“五水济运”之说。

由于山东运河地势中间高两边低，元代引汶水至济宁南北分流，但因南旺地势比济宁更高，故元代引汶水南北分流没有成功。明代引汶河至南旺水脊，分水地点优于济宁，“南流接徐沛者十之四，北流达临清者十之六”[3]4204。后来又根据南北水源多寡，规定“七分向北，三分向南；或六分向北，四分向南”[6]138。万恭在《治水筌蹄》中提出汶水“番休”之法：“夏春运盛之时，正汶水微弱之候，南北分流之则不足，并流之则有余。特为番休之法：如运舸浅于济宁之间，则闭南旺北闸，令汶尽南流灌茶城，逆舟屯与汶之上源，以待北决；如运舸浅于东昌之间，则闭南旺南闸，令汶尽北流灌临清，此役汶全力者也。”[7]109万历元年（1573年），临清段漕船行驶迟滞，当时漕船尾帮已至南旺。万恭遂闭南旺南闸，令汶水全部北趋临清，“一日而出板闸者七百，十日而出运艘六千有奇”[7]110。潘季驯继承了这一思想，提出“因时分合汶流”之法，“南旺分水，地形最高，所谓水脊也。决诸南则

南流，决诸北则北流，惟吾所用何如耳”[8]286。张伯行进一步发展了这一思想，提出通过南旺汶水合流保持河道水势常平之法：“南旺分水，最宜斟酌。如春月重运盛行之时，南边浅阻，则多放水往南；北边浅阻，则多放水往北。若遇伏秋水长，运河水大，重运在北，则水往南放；重运在南，则往北放。盖使水势常平，粮船易行也。”[9]32可见，南旺水脊汶水分合，视漕而行，其机巧在于节制水流。

2.广开泉源导流入运

由于山东运河仅仅依靠汶、泗诸水济运，无法保证水源的充足稳定。为此，山东运河除了利用河流之外，还广浚泉源以助运。《问水集》载：“闸河以诸泉为本源，泉源修废，运道之通塞系焉。”[1]67

为增加运河水源，明清两朝皆设有管泉主事，负责开辟新泉，引流济运。如正统九年（1444年），参将汤节至泰安等处，疏通大小泉源。在泉林，开石河等泉13道。隆庆、万历初，工部主事张克文开新泉36个[5]272。成书于弘治九年（1496年）的《漕河图志》记载山东运河段诸泉163个[10]579。嘉靖时成书的《漕运通志》记载诸泉数190个[11]。《东泉志》记载有244泉。《泉河史》载：“起临清至济宁，方七百里，唯是沂、泗、汶、洸诸水挟二百四十泉之流互相灌输，而其要者在天井、南旺。”[12]万历时成书的《通漕类编》记载有311泉[13]371-375。清代靳辅《治河方略》又增加10泉，《山泉通志》引《会典》之数，增至425泉，乾隆时增至478泉[5]593。会通河南北近八百里，依托沿线十八州县数百泉流，分为五派：分水派、天井派、鲁桥派、新河派、泇河派。“至于新泰、莱芜、平阴、汶上、蒙阴、宁阳等九州县入南旺者为分水派；泗水、曲阜等四县入济宁者为天井派，其功最大，其所需尤甚。切夫借泉以资运，则涓滴当惜，必使泉源充溢，庶于漕渠有济。”[5]914《居济一得》记载：“古人既开会通河以济运矣，又虑其水之有时而涸也，于是多设进水闸以助之，或湖水、或坡水、或河水，务使皆得入运，以济河水之不足。”[9]80

明清两朝广泛疏浚山东运河沿线泉源河流，范围几乎囊括了整个鲁西地区。汪胡桢《整理运河工程计划》曾描述：“惟在专制时代，鲁西诸水均作济漕之用，设泉河厅以管理之，规例甚严，不容稍异，故从未筑堰开渠引为溉田之用者。迄于今日，人民咸蹈常袭，故几不复知灌溉之利。”[2]545从鲁西地区运河沿线人民长期不知河泉“灌溉之利”来看，可见明清两朝为了维护漕运而竭泽事运的程度。

3.修建水柜蓄水济运

山东运河区域属于温带大陆性季风气候，冬春干旱少雨，夏秋炎热多雨，年降水量分布极不均衡。每逢春季运河水少，难以行船。永乐初，宋礼重新疏通会通河后，“乃建议请设水柜，以济漕渠，在汶上曰南旺湖，在东平曰安山湖，在济宁曰马场湖，在沛县曰昭阳湖，名为四水柜。水柜，即湖也，非湖之外别有水柜也。漕河水涨则减水入湖，水涸则放水入河，各建闸坝，以时启闭”[5]350。水柜即是运河边的蓄水湖，其作用是将夏秋水涨时运河泄出的多余之水存蓄于其中，以待来年春夏之交运河水少之时接济运河，保证漕运畅通。按《治水筌蹄》记载，万历年间闸河水柜有8个：马场湖、南旺湖、蜀山湖、马踏湖、大昭阳湖、小昭阳湖、安山湖、沙湾湖。《河漕通考》载：“大都南旺、蜀山、马踏为分水上流兼济南北，最为吃紧；安山可济张秋以北，马场可济济宁以南，苟时蓄放，亦足备缓急焉。至昭阳，越在河西，仅可以泄而不可以储，独山、吕孟则湖河相接，渺成巨浸，即储泄并无所赖矣。此山以东诸湖之大较也。”[14]清代张伯行言：“东省运河专赖汶河之水南北分流济运，而汶河之水尤借泉源以灌注。若夏秋雨泽愆期，山水未至大涨，各湖水不能畅满，河流微细，仅足浮送回空，来岁新运深属可虑。必将泉源大疏通，俾水尽归汶河。俟闭闸挑河时，由马踏、蜀山二湖口，将水尽行收入两湖之中，以待来岁新运经临，放以接济，甚属有益。”[9]53山东运河沿线水柜的设置，在漕运中发挥了很大作用。如正德四年（1509年）春，水部郎中王宠督运至南旺，天久旱无水，漕船鳞次搁浅。王宠“置水车四十辆”，从运河两堤外的水柜中车水入河，使漕船顺利通行[2]347。

4.其他引水济运之议

为了拓展更多水源，明清时人提出不少其他引水入运的建议。天顺八年（1464年），都察

院经历司都事金景辉奏议言，开封城北有黄河故道通会通河，可开挑汴梁陈桥河引黄河和沁水至运河济运[10]618。成化年间，大学士万安建议引沁水至徐州一带助运[13]351-352。康熙时期，张伯行也提出引沁济运的构想，并提出南旺以北开挑沙河、枣林河、赵王河等入运济漕的建议[9]64-68。

（二）节流之法

“理闸如理财，惜水如惜金。”[7]80面对运河水源稀缺的现实，明清山东运河治理十分注重节省水量，并尽量以有限之水发挥最大功用。

1.建闸节流

《北河纪》载：“漕河所资，止泰山诸泉。自新泰、莱芜等县经流汶上，故曰汶河。虽以河名，而实诸泉之委汇也。然诸泉之水，浚则流，不浚则伏，雨则盛，不雨则微，故汶河至南旺分流南北，则水势益少，非有闸座以时蓄泄，则其涸可立待也。”[5]350为了节制水流，山东运河采取广建水闸的办法，提高运河水位，以利漕船航行。元代在山东运河上修建了29座水闸。明清时期先后添建闸座，《居济一得》记载：“东省河道，设有四十四闸，节宣水利，以济粮运。”[9]83据《中国运河开发史》一书统计，明清时期会通河在临清至徐州河段有闸50座，南阳新河有闸9座，泇河有闸12座[6]151。山东运河整个河道全部闸化，水闸根据河道地势情况设置，“闸河，水平，率数十里而置一闸；水峻，则一里或数里一闸焉”[7]111。张伯行认为：“山东运河关键全在各闸，而最关紧要者，尤在天井、在城、荆门上下，砖、板二闸也。此六闸启闭得宜，则粮运必无浅阻之患。”[9]8

2.河道疏浚节水

河广则水散，非节水之道。山东运河“身博不逾六丈，故水束而深”，在水源不足的情况下，缩窄河道宽度有利于收束水流，提高水位，利于航行。山东运河河道规制十分注重与漕船体量和吃水深度的关系。“粮艘入水，深不逾三尺五寸，浚至四尺则水从下过，广不逾一丈五尺，浚至四丈则水从旁过，皆非惜水之道也。”若闸河河床过深和过宽，均属于浪费水源的行为。为了达到用水的最佳效果，山东运河河槽开挖尺寸依据漕船吃水深度和宽度而制定：“凡浚法，深不得过四尺，博不得过四丈，务令舟底仅余浮舟之水，船旁绝无闲旷之渠。”[7]80因此，山东运河河道并不宽广，看上去只是一条小河，“闸河仅取通舟，非务为观美”[1]64。

3.闸槽行船节流

万恭结合闸河惜水原则，提出了闸槽行船的几种方法，分别是“填漕”“乘水”“审浅”。

（1）填漕

“凡开闸，粮船预满闸漕，以免水势从旁奔泄，如甘蔗置酒杯中，半杯可成满杯，下漕水可使逆流入上漕。”大量粮船进入闸槽，吃水体积增大，导致水位上升，水涨船高，漕船即可畅行。万恭据此提出“以漕治漕”之法，“闸漕一里，籍令舟满漕，可容九十艘。旧制：鱼贯三十艘而过之。余令之九十艘，盈漕焉。漕盈则水溢，且上闸之水不得直遂也，而善停蓄，水可逆灌上闸矣。每启，逾九十艘，闸人夫骇。此以漕治漕者也”[7]115。张伯行继承了万恭的“填漕”思想，他针对临清板闸提出了放船法：“灌塘之时，必使粮船在先，民船在后。盖民船吃水甚小，而粮船吃水甚大，若先放民船，及至水小，粮船不能行矣。四月间，曾目睹放船，每版只放粮船三四只，皆因先放民船甚多也。必先放粮船，俟粮船浅阻不能出口之时，然后放民船。盖民船甚轻，至粮船不能行，而民船犹自易行也。如此放去，则粮船所放必多矣。”[9]78

（2）乘水

“打闸时，船皆衔尾，其间不能以尺，如前船拽过上闸口七分，即付运军为牵之，溜夫急回拽后船，循前船水漕而上，使后船毋与水头斗，闸夫省路一半，过船快利一倍。”[7]113所谓乘水，就是漕船前后相继，后船紧贴前船尾部，始终保持在前船所蹚出的水槽内，水槽后边的水在填充水槽时会产生助推力，后船可乘此水势前进，漕船可快速入闸，节省开闸时间，进而减少泄水量。

（3）审浅

在漕船遇到河道浅滩时，利用活闸济运之法。所谓活闸，即为用木板所立临时之闸，“漕长恐水之泄也，则木板为之，视漕之广狭而多寡焉，中留龙门十有八尺，遇浅则施，深则否，可导而上下者也，曰活闸”[7]112。漕船遇浅，则使用活

闸。活闸的原理在于利用木制闸板束水，提高水位，使漕船得以顺利越过浅滩。

4.闸间留浅节水

山东运河治理自古有两闸之间保留浅滩一处的经验做法，刘天和在八里湾、孟阳泊二闸之间的三柳树湾濬河时，发现此处浅滩下皆生土，为河底所在，欲挖除之。这时，一老叟说："闻之先辈，两闸之间，须留稍浅一处。"刘天和恍然大悟："盖中道皆深，下闸一开，上闸之水尽泄，闸近者积水犹易盈，闸远者备费时日矣。故中道留浅，船行至此，虽少待，然积水不必盈闸，即可越之而直达上闸，舟行顾速矣。益知前人用心之勤，为虑之远。"[1]64可见，两闸之间留浅，既不会使闸槽内的水尽泄无余，还能使漕船快速过闸，可谓一举两得。在临清闸河与卫河交汇处，为了节制闸河水流，万恭提出"以浅治浅"之法。即在山东运河与卫河汇流下游不远处，"必留一浅，长数丈，戒毋浚。以蓄上流，以一浅省多浅。若去之，与启闸等，而上流诸浅见矣。此以浅治浅也"[7]108。

三、御黄与避黄：山东运河的黄河水患防治

（一）御黄之法：筑太行堤以防黄河冲决运道

明代前期，黄河多次决口，冲击山东运河北段张秋一带运道和济宁以南南段运道。永乐九年，宋礼等重新疏通。正统十三年（1448年），黄河在新乡八柳树决口，"漫曹、濮，抵东昌，冲张秋，溃寿张沙湾，坏运道"。弘治二年（1489年），黄河在河南决口，冲击张秋运道。弘治六年（1493年），黄河在河南黄陵冈决口，直冲山东张秋镇，运道受阻。弘治八年（1495年），副都御史刘大夏治河，采取遏制北流，分水南下入淮的方案，在黄河南岸引河水自颍河、涡河和归徐故道南流入淮，在黄河北岸堵塞黄陵冈及荆隆口等口门，建长堤，起胙城，历滑县、长垣、东明、曹州、曹县抵虞城，自河南武陟，经虞城，长360里，名太行堤。太行堤的修建使得黄河北流断绝，张秋一带运河受黄河水患影响减少，山东运河北段在此后的140多年时间里，再未受到黄河冲决影响。

（二）避黄之法：开凿新河道以避黄河之险

自正德年间开始，黄河不断在徐州、沛县一带决口，冲击山东运河南段河道。《明史》载："世宗之初，河数坏漕。"[3]2085为摆脱黄河对运道影响，嘉靖七年（1528年），总河盛应期在昭阳湖东开凿新河，但工程半途而废。嘉靖十三年（1534年）冬，黄河南决，济宁以南数百里运河悉淤，"运道阻绝"。嘉靖四十四年（1565年），黄河在沛县决口，运河淤塞百余里，"运道为阻"。次年春，总河朱衡循、盛应期开河旧迹，在旧运河东30里，重开新河，自鱼台县南阳镇至江苏沛县留城镇接旧运河，全长140里。隆庆元年（1567年）五月，新河成，称南阳新河。南阳新河开凿成功，开启了山东运河南段改迁避黄的步伐。

自嘉靖四十四年至万历二十年（1592年）间，治河名臣潘季驯四次主持黄河治理工作。他提出"束水攻沙"理论，沿黄河修筑大堤，巩固黄河堤防，对控制黄河泛溢和改道起到了一定的作用。但是，黄河局部性决口改道仍然不曾间断，依旧威胁运河安全。为了解除黄河对山东运河的威胁，隆庆四年（1570年），总河都御史翁大立提出开泇河之议，但未得以实施。万历二十一年（1593年）至万历二十二年（1594年）间，总河舒应龙在微山湖东侧韩庄闸至彭河开挖新河道，导湖水经彭河入泇河，但未达到通航目的。万历二十五年（1597年），黄河决口，徐州、吕梁以南河段几乎断流，漕运大受影响。黄河水患日甚，促使明廷重开泇河以避黄行运。万历三十二年（1604年），总河李化龙开泇河成功，自夏镇李家口至邳州直河口，全长260里，避开黄河360里河道，既摆脱了黄河水患影响，又缩短了航程。泇河开凿成功，使得山东运河避开黄河冲决威胁，保证了该段运河漕运畅通。

天启年间，漕储参政朱国盛开骆马湖新运河57里，名通济新河，避开黄河之险57里。崇祯五年（1632年），黄河冲决入骆马湖，通济新河淤，总河朱光祚重新疏浚通济新河，避河险13处，名顺济河。康熙年间，在明代泇河工程基础上，从邳州以下开挖中河，直达黄、淮、运三河交汇处，避开黄河之险180余里。从此，运河不再经黄河行漕，有效地避免了黄河波涛之险。

结　语

运河治理的宗旨是保障漕运，山东运河特殊的地理形势，贫乏的水源条件以及频繁的黄河水患，使其成为整个运河水利治理工程最为复杂的区域。从明清时期山东运河治理过程来看，表现出以下几个特点：第一，山东运河治理复杂程度高，既有运河本身水源治理工程，又有黄河治理工程，黄、运交织导致山东运河治理具有高度的复杂性。第二，山东运河治理主要表现为外防黄河冲决运道、内保运河水源充足两个方面。明清两朝采用“治黄保运”“开源节流”等措施，殚精竭虑，百般经营，使得山东运河在几百年里保持通畅，极大地促进了南北经济和文化的交流和发展。第三，山东运河治理是一个长期探索过程，历经数百年持续性实践，取得了良好的治理成效，充分展现了古代中国人在水利工程管理、河道治理以及漕运管理等各个方面的经验与智慧，代表了古代运河治理的最高水平。

参考文献

[1]中国水利史典编委会.中国水利史典：黄河卷一[M].北京：中国水利水电出版社，2015.
[2]中国水利史典编委会.中国水利史典：运河卷二[M].北京：中国水利水电出版社，2015.
[3]张廷玉，等.明史[M].北京：中华书局，1974.
[4]水利部黄河水利委员会，《黄河水利史述要》编写组.黄河水利史述要[M].北京：水利出版社，1982：275.
[5]中国水利史典编委会.中国水利史典：运河卷一[M].北京：中国水利水电出版社，2015.
[6]陈桥驿.中国运河开发史[M].北京：中华书局，2008.
[7]万恭.治水筌蹄[M].朱更翎，整理.北京：水利水电出版社，1985.
[8]潘季驯.河防一览[M].台北：台湾学生书局，1965.
[9]张伯行.居济一得[M].上海：上海商务印书馆，1936.
[10]王琼.漕河图志[M]//顾廷龙，傅璇琮.续修四库全书：第835册.上海：上海古籍出版社，2002.
[11]杨宏，谢纯.漕运通志[M].荀德麟，何振华，点校.北京：方志出版社，2006：21-29.
[12]胡瓒.泉河史[M]//四库全书存目丛书编委会.四库全书存目丛书：第222册.济南：齐鲁书社，1996：568.
[13]王在晋.通漕类编[M]//四库全书存目丛书编委会.四库全书存目丛书：第275册.济南：齐鲁书社，1996.
[14]黄承玄.河漕通考[M]//四库全书存目丛书编委会.四库全书存目丛书：第222册.济南：齐鲁书社，1996：502-503.

A Study on the Governance of the Shandong Canal in the Ming and Qing Dynasties

Chen Xibo

Abstract: The Shandong Canal was excavated in the Yuan dynasty and the water source problem was solved successfully during the reign of emperor Yongle in the early Ming dynasty. With the open-up of the Grand canal, the Shandong Canal became a key channel for grain transportation. Because of its pivotal function, the Shandong Canal became the most important section of the Grand Canal during the Ming and Qing dynasties. The Shandong Canal faces the dual impacts of insufficient water sources and flooding of the Yellow River, for which borders the mountainous region of central Shandong in the east and the Yellow River in the west. Therefore, the governance of the Shandong Canal should not only prevent the Yellow River from breaking through the waterway, but also ensure that the canal has sufficient water sources. During the Ming and Qing dynasties, the governance of the Shandong Canal was mainly manifested in two aspects: internal governance of water sources and external defense of the Yellow River. In terms of Yellow River governance, the Ming and Qing dynasties adopted the construction of Taihang Dyke on the north bank of the Yellow River and the relocation of the southeast section of Shandong Canal to avoid the impact of the Yellow River; In terms of water source control, they expanded spring sources and save water flow to provide sufficient water for the canal. The governance of the Shandong Canal in the Ming and Qing dynasties is the highest manifestation of the governance level of ancient Chinese canals.

Key words: Ming and Qing dynasties; Shandong Canal; Yellow River regulation; exploiting water sources and control water flow

[责任编辑/晨　潇]

明清洪泽湖泄水格局的演变及历史启示*

李德楠

摘　要：导淮入海入江是洪泽湖治理长期面临的问题。洪泽湖是拦蓄淮河下游形成的平原水库，筑堤的过程也是湖泊形成的过程。明代以后随着高家堰堤防的修筑加高，湖泊从小到大，泄水问题日益突出。洪泽湖泄水是一套复杂的系统工程，具有明显的时空特征。空间上包括湖堤上的清口、山盱五坝、三河坝以及运堤上的归海坝、归江坝等两级泄水通道，尤以汇黄入海的清口流路占突出地位；时间上从明代的清口汇黄入海为主，变为清乾隆以前的多路入海为主、入江比例增大，至嘉庆以后则汇黄入海不畅、入江压力增加。明清时期的洪泽湖泄水是在“蓄清、刷黄、济运”的治水框架下进行的，无法根本解决淮水的入江入海出路，但奠定了今日泄水新格局的基础。以史为鉴，河湖治理是一个系统工程，要做到统筹全局，兼顾国计民生，既要着眼于除害兴利，因时因地制宜，稳步有序推进，还要辩证地看待河湖治理的影响，恰当评价古代国家工程的意义。

关键词：洪泽湖；高家堰；蓄清刷黄；导淮；入海水道

中图分类号：K921　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2023）03-0120-09

洪泽湖是中国第四大淡水湖，也是淮河下游最大的湖泊型水库。2022年7月正式动工的淮河入海水道二期工程，是中华人民共和国成立后“70多年治淮历史上投资最大的防洪单项工程”[1]，可使“洪泽湖防洪标准由目前的百年一遇提高到三百年一遇”[2]。那么，自明初修筑洪泽湖大堤（高家堰）至清末漕运废止的四五百年间，即运河漕运最为繁忙的明清时期，洪泽湖在发挥“蓄清、刷黄、济运”等作用的过程中，其导淮泄水格局经历了怎样的历史演变？对当今的河湖水利建设带来哪些启示？关于历史时期的洪泽湖泄水问题，在以往有关湖沼变迁、水利开发、河工治理、灾害应对、环境变迁、河湖关系等研究中多有涉及①。现有成果为本研究提供了坚实基础，也表明从长时段梳理洪泽湖泄水格局演变尚有一定的开拓空间。鉴于此，本文以国家层面的大型水利工程洪泽湖为研究对象，将泄水问题放到明清这一长时段加以考察，分析其入海入江格局的演变过程及时空特征，归纳历史启示，以期有助于深化当前洪泽湖水利建设的认识，为今后的河湖治理和环境整治提供历史借鉴。

一、清口流路独大，汇黄入海为主：明代的洪泽湖泄水格局

洪泽湖的形成与淮河下游筑堤有直接关系。早期的湖区是淮河边的洼地，洼地内散布着破釜塘、万家湖、泥墩湖、阜陵湖等小湖沼。东汉时下邳相张禹、广陵太守马棱、徐州典农校尉陈登，三国时大将邓艾，晋代荀羡等曾在此屯田，修筑了用于灌溉、排水、挡潮的小型水利工

收稿日期：2023-02-09
***基金项目：**江苏省社会科学基金项目“明代以来洪泽湖归江入海格局的演变与苏北区域社会研究”（16LSB002）。
作者简介：李德楠，男，淮阴师范学院教授（江苏淮安　223300），主要从事历史地理、黄河史、运河史、环境史研究。

程。其中，三国时广陵太守陈登为保护屯田，阻挡淮河决溢之水，于射阳县西筑堰30里，“堰西为阜陵湖，湖西为淮。每淮溢入湖，赖此堰以障之”[3]。因此天启年间的《淮安府志》等记载将洪泽湖筑堤时间上溯至三国时期。实际上，破釜塘（洪泽湖的前身）至隋炀帝时才更名“洪泽浦”，所以严格来说洪泽湖筑堤当始于明初以后。永乐年间陈瑄治河，因担心淮水涨溢，修筑了简易的高家堰土堤。不过正德以前，尚未出现与淮河连成一体的大湖泊，仍“湖自为湖，淮自为淮”[4]4。

（一）黄淮水患与洪泽湖泄水问题初显

洪泽湖泄水问题是随着高家堰筑堤和湖泊扩大逐渐出现的，正所谓“自古淮无大患，患殆始于高家堰之筑”[5]。明弘治年间实施“北堤南分”的治黄策略，遏黄河多股南下入淮，当时洪泽湖与黄河间利用张福口、王简口分流淮水，无闸坝约束。嘉靖二十五年（1546年），黄河两岸筑堤，尽塞分流故道，“全河尽出徐、邳，夺泗入淮”[6]2065。淮河下游来水来沙增加，“淤湖淤运，百病丛出”[4]4，洪泽湖堤遭到毁坏，“以是堰日颓”[7]2976。嘉、隆以后，洪泽湖所在地区连年水灾，朱维藩《淮郡重浚涧河碑记》载：“淮安一郡，版图生齿，夙称繁阜。嘉隆以来，彝患继作，水道失经，疏治既烦，凋瘵斯极。”[8]

隆庆三年（1569年），黄、淮、沭并涨，洪泽湖堤以及里运河②堤多被冲决，淮河下游“幅员千里，所没田地七万余顷”[9]。隆庆六年（1572年），新任总漕王宗沐加修高家堰和淮安府城西长堤，其中高家堰北起武家墩，南至石家庄，长约30里，高约1丈。又于大涧、小涧、具沟、旧漕河、六安沟等处筑龙尾埽，“以遏奔冲”，于堤内涧口至张家庄间疏浚旧河，“以泄湖水，使不浸啮”[10]。但不久均被大水冲决，淮水由“昔不病淮安”变为“今（万历元年）病淮、扬”[11]。万历三年至四年（1575—1576年），黄河决桃源县（今泗阳县）崔镇，清口淤淀，淮水无法从清口汇黄入海，全淮南徙，“高堰湖堤大坏”[6]5871。从高家堰泄出的大水侵入高、宝诸湖，淮安、扬州、高邮、宝应、兴化、盐城间皆为巨浸，里下河地区③水患及泄水问题开始出现。

里下河地区水患主要来自洪泽湖泄水。“隆庆而后，下河为阱府”[12]13，使“田化为沮洳，而稻且属乌有矣”[12]9。万历三年夏，黄、淮并涨，淮河东决高家堰，淮安府城被淹，城内居民结筏浮箔，知府邵元哲挑浚城东涧河，泄水入里下河平原[13]。万历五年（1577年），礼科左给事中汤聘尹建议“导淮入江，于瓜洲入江之口分流增闸，以杀其势”，但漕运侍郎吴桂芳调查发现，此时黄河水（下简称“黄水”）向老黄河故道而去，淮水涌入清口故道，淮扬水势渐消[14]。汤氏导淮入江的建议遂搁置。随着水患的增加，里下河灾区范围扩大，万历初年有“漕堤频年屡决，高、宝、泰、兴、盐五州县仰而受其沈溺之害”[12]76的记载，几年后又有“山、盐六邑田沉水底”[15]的记载，由“五州县”扩大至“山、盐六邑”，增加了山阳县。

（二）潘季驯“蓄清刷黄”与清口泄水

万历六年（1578年），潘季驯第三次负责治河，针对黄淮大水“上阻运道，下垫民生”[16]329的困境，认为“欲导河以入海，必借淮以刷沙”[6]2121，提出“蓄清、刷黄、济运”的治河方略，“当借淮之清以刷河之浊，筑高堰束淮入清口”[6]5871。一是堵塞崔镇黄河决口，使黄河回归故道。二是修筑高家堰旧堤，逼淮水尽出清口，刷黄济运。大堤北起武家墩，南至越城，长约60里，筑塞大涧、绿洋、汤恩等决口33处，计1118丈[16]436；并加高至1.5丈，厚5丈，基厚15丈[7]2976。三是为保护高家堰安全，留出周桥南至翟坝间地势高亢的30里河堤作为天然减水坝，水大则泄入白马、高、宝诸湖，减杀洪泽湖涨水[16]178。经此次治理，抬高了洪泽湖水位，有利于清口泄水，黄、淮暂得安流，“高堰初筑，清口方畅，流连数年，河道无大患”[6]2055，“数年以来，民居既奠，河水安流”[6]5872。

里运河地区的积水得以缓解，大量湖田涸出，“田庐尽复，流移归业，禾黍颇登，国计无阻，而民生亦有赖矣”[16]284。不过潘季驯设想的“堰成而清口自利，清口利而凤、泗水下”[16]174的目标只实现了一半，筑堤导致洪泽湖水位上涨，泗州地区受淹。面对水患，朝野议论四起，潘季驯坚称“淮不东则淮强，淮强则黄弱，然后由清口

达海”[17]，不肯开堰泄水。泗州籍官员常三省呈《上北京各衙门水患议》揭帖，批评潘季驯“重淮、扬而薄凤、泗”，建议恢复淮流故道，多建泄水涵闸，挑浚清口以上淤沙[18]。针对洪泽湖泄水之争，首辅张居正支持潘季驯，常三省被削职为民。

（三）杨一魁“分黄导淮”及明后期泄水困境

万历十九年（1591年）淮河大水，泗州城受淹，次年又大水，城中水深三尺，危及祖陵，潘季驯被免职。针对淮水的出路，官员议论纷纷，有“开三闸”或“建三闸”泄水入海入江的建议。“开三闸”为巡抚牛应元所提，即开周家桥闸泄淮水入白马等湖，开武家墩闸减杀洪泽湖水势，开运河南端的金家湾闸泄里下河诸水入江；“建三闸”为督臣褚鈇所提，即建武家墩闸由岔河、泾河下射阳湖入海，建高梁涧闸由岔河、泾河亦下射阳湖入海，建周家桥闸由草子湖、宝应湖入子婴沟，下广洋湖入海[19]。御史高举疏请建滚水石坝于周家桥、大小涧口、武家墩、绿杨沟上下，“辟入海之路，……广入江之途”。礼科给事中张企程提出开周家桥、武家墩泄水，一由金家湾入芒稻河入江，另一由子婴沟入广洋湖达海，或经永济河由窑湾闸达射阳湖入海[6]2062。管河郎中黄曰谨不看好泄水入江，理由是周桥地形高下悬殊，下泄之水入高、宝湖易，入江不易，里下河地区易沦为湖沼[20]119。给事中黄运泰认为仓促开周桥闸泄水，会冲决运道、越河，致高、宝间尽为湖沼，不如疏浚海边的五港口，使淮水从灌河口入海[6]2061。此时恰逢祖陵积水稍退，朝廷采纳了张企程的主张，派总河杨一魁治河。

万历二十四年（1596年）八月，杨一魁实施“分黄导淮”：一是挑挖桃源县黄坝新河，分黄水入海；二是辟清口积沙数十里，导淮汇黄入海；三是建武家墩、高良涧、周家桥减水闸，分泄淮水入高、宝湖，“俱下广洋湖入海”；四是疏浚高邮茆塘港，导高、宝湖水入邵伯湖，“开金家湾，下芒稻河入江”[6]2122。杨一魁分黄导淮的措施，暂时取得了“泗、陵水患平，而淮、扬安”[6]2062的效果，但因“分多势弱”[6]2038，不久黄坝新河淤废，洪水在苏北泛滥，运道民生大困。几年后，杨一魁被免职，分黄导淮之议停息。天启六年（1626年），入江的芒稻闸被奸徒占塞，泄水不及此前的十之一二[21]。崇祯四年（1631年）夏，黄、淮交溃，灌泗州城，浸及祖陵，高、宝湖决堤，金家湾堤被近湾居民盗掘20余丈，淮水泄出入江[22]。此时，开周桥闸泄水之议又起，遭到里下河百姓的反对，百姓传唱着“东去最宜开海口，西来切莫放周桥”的民谣，希望加大入海口泄水且杜绝洪泽湖来水。

综上，明代高家堰的加筑使清口成为主要出水口，分泄之水大部分汇黄入海，小部分入运达江。后随着洪泽湖水位上涨以及湖面扩大，周边水患增加，泄水问题凸显，故有建高堰减水闸坝的主张。杨一魁入海为主、入江为辅的“分黄导淮”之策，有助于减少黄水入湖量和增加淮水下泄量，但以失败告终。明末清口流路仍为独大，因水患增加，开周桥闸泄水之议不绝于耳。

二、多路入海为主，入江比例增大：清乾隆以前的洪泽湖泄水格局

清初河工废弛，黄水常倒灌洪泽湖，清口出水不畅，洪泽湖扩大，高家堰多有毁坏，“先将清河县原系民居之洪泽村一带低地漫淹而为洪泽湖，及洪泽湖不足停蓄，又从高家堰翟家坝等处旁流东注，将高邮、宝应低地亦俱漫淹而为高、宝诸湖”[23]644，进而由“里下河入海，沿途淹没田庐，所损匪细”[24]3804。

（一）清口泄水流路

康熙十五年（1676年），黄河决宿迁白洋河、于家岗入淮，水毁武家墩板工堤1处、高家堰石工堤7处、高良涧板工堤26处，洪水东注高、宝诸湖，无力冲刷清口泥沙[25]650。康熙十六年（1677年）三月，新任河督靳辅负责治河，针对黄水倒灌及清口出水不畅，决心使洪泽湖成为“全淮之水柜，借以济运抵黄”[26]。当年六月开挖了烂泥浅引河。康熙十八年（1679年），将南运口由甘罗城南移至七里墩，使之远离黄河，并在运口置转水墩控制分水。上述措施有利于刷黄济运，但蓄水量增大使泗州城、明祖陵沉入湖底。靳辅注意到了里下河灾患与高家堰泄水的关系，

认为高家堰决口以及30余里未筑堤，“下河遂成巨浸，被灾十分”[23]702。此时，里下河灾区从明代的“导致山盐六邑”扩大为“下河七邑”[25]721，增加了江都县。

到康熙二十三年（1684年），开成了烂泥浅、张福口、帅家庄、裴家场四道引河。康熙三十七年（1698年），黄强淮弱，黄水倒灌清口，河督董安国建清口东、西坝，西坝御黄，东坝束清。康熙三十八年（1699年），河督于成龙开挖陶庄引河，在清口黄河南岸筑东西向的挑水坝（康熙御坝），逼黄河大溜远离清口，防止倒灌洪泽湖。康熙三十九年（1700年），河督张鹏翮在四条引河的基础上，开成了张福口、裴家场、张家庄、烂泥浅、三岔、天然、天赐七条引河，增加了淮水入清口的流量。次年，因转水墩引黄河大溜南行，为害运河堤防，张鹏翮在旧大墩西筑新大墩，“引湖溜七分敌黄，三分济运”[4]18。康熙四十六年（1707年），又扩大清口分水比例，在原七分敌黄、三分济运的基础上，“多出黄河一分，少入运河一分”[27]549，变为八分敌黄、二分济运。雍正十年（1732年），为防止泥沙淤积，将惠济闸由头坝移至二坝。乾隆二年（1737年），将南运口南移75丈，与三汊河相接，以避黄纳清[4]9。乾隆十六年（1751年），废转水墩，改设束清、御黄坝，加强清口控制。乾隆二十二年（1757年）规定，束清、御黄坝“一遇水涨，即行展拓开阔”[28]。乾隆二十七年（1762年），强调广疏清口为第一要义，如湖水以次递长，清口以次递宽[29]。

乾隆三十九年（1774年）以后，“河变益多”[30]。乾隆四十一年（1776年），开陶庄引河，使黄河改道北行，避免倒灌清口，并改建清口东、西束水坝。乾隆五十年（1785年），清口为黄流所夺，淤成平陆，黄水沿运河泛滥至扬州，史称“全黄入运，实始于此”[4]18。次年，移建清口东、西坝和兜水坝，将原东、西坝的束清、御黄功能改为专门束清，称束清坝。同时在束清坝下福神庵前建兜水坝，称御黄坝。通过束清、御黄坝的调节，减少了黄水倒灌，便于淮水畅出清口，治河者评价其“实为全河一大变局”[4]18。

（二）高堰减水设施

清代治河无须兼顾护陵，于是加强高家堰建设。高家堰上的减水设施主要有周桥六坝、山盱五坝等。康熙九年（1670年）五月，黄淮大涨，风浪毁坏高家堰石工堤60余段，洪水由翟坝、周桥东注高、宝诸湖，高邮、江都等地运堤决口，民田淹没殆尽[20]117。康熙十七年（1678年），靳辅将清口至周桥间90里旧堤增高筑厚，堵塞翟坝决口，增修周桥至翟坝间30里河堤。康熙十九年（1680年），接筑武家墩以北砖堤2000余丈，并在明代杨一魁所建周桥、高良涧、武家墩三座减水闸的基础上，创建为六座减水坝，以期“节宣有度，旱不至于阻运，而涝不至于伤堤”[25]721。高堰六坝平时不开，紧急情况下泄水，下泄之水进入高、宝湖后，还要继续分泄，或通过人字河、芒稻河等入江，或通过泾河、涧河、海沟、虾须沟等入海[20]747。

康熙三十五年（1696年）以后，多次出现黄、淮并涨，黄水倒灌洪泽湖，湖水从六坝旁泄，出现了“周桥不闭，翟坝不修，高堰开坝”[31]71的情况，大水东注高、宝诸湖，毁坏运堤，里下河地区深受其害。康熙三十九年，张鹏翮大修高家堰，塞六坝，改建成三座滚水石坝和两座天然土坝，以清口一路泄水为主，里下河地区灾患减少，“人居平土，田可耕种”[32]。担任济宁道的张伯行评价称：“若开六坝，是以淮扬为壑也。……周桥不开，则淮扬可免昏垫矣。”[33]然而堵塞六坝，造成洪泽湖蓄水量大增，泗州地区水患加剧。雍正四年（1726年），根据大学士鄂尔泰的建议，朝廷下旨永禁两座天然坝[24]3799。乾隆十六年，建武家墩至蒋坝石工堤120里，洪泽湖与阜陵、泥墩、万家诸湖进一步汇合，方圆达300余里[25]721，从此“淮水乃与诸水汇成巨浸，而洪泽之名特著”[34]。同年，河督高斌在天然土坝基础上改建为智、信两座滚水石坝，形成了仁、义、礼、智、信五坝，称“山盱五坝”。五坝平时严格启闭，当高堰志桩水位“长至九尺以上”[35]第21册，255，清口水大难容时才启放，减洪泽湖水入高、宝诸湖。

（三）运堤减水设施

经高堰山盱五坝下泄的洪泽湖水，汇入高、宝诸湖后，需继续排泄入海或入江，这便是运堤上归侧向溢流的“归海五坝”和“归江十坝”。

归海五坝又称下五坝，位于高邮至邵伯间。康熙十八年至康熙二十年（1679—1681年）间，为排洪泽湖泄水，靳辅于运河东堤上建归海闸坝，“以新建八坝抵泄周桥、六坝之水”[25]673。经归海坝泄出的水，多以里下河为归壑，还需进一步排泄。但归海坝下泄入里下河后，如何将积水排入黄海的问题没有得到解决[36]256。或由双洋港、当尖港、射阳湖三口泄水入海，或由野潮洋、新洋港、大围口、斗龙港、苦水洋、天开河头六口入海[37]。康熙二十五年（1686年），工部右侍郎孙在丰建议里下河积水“九分入海，一分入江”，入海九分即庙湾泄四分，天妃石砧泄二分，白驹、丁溪诸场泄三分；入江一分即导之往南经芒稻河入江[38]第5册，364。康熙三十七年，针对“下河受水之处甚多而泄水入海之口犹少”的情况，总漕桑格建议开车儿埠、小海场、丁溪、草堰场等海口，挑挖入江引河[39]。康熙三十九年，张鹏翮改建南关新坝、五里中坝、新车逻坝，以泄水入海[20]248。雍正年间徐州知府庄亨阳评价称：“开天然坝以注高、宝，则上江之患息；开三坝以注兴、盐之泽，则高、宝之患息。”[24]13140

里下河水患与运堤上泄水闸坝的开启有关。乾隆初年，河督高斌建议酌情启放南关、车逻二坝，常年堵闭地势卑下的五里中坝[40]334。乾隆七年（1742年），湖河大涨，官府开芒稻闸、董家沟泄水，湖西乡民数十人要求增开昭关坝，遭到拒绝后，擅自开挖漕堤[35]第11册，167。乾隆二十二年（1757年），添建南关新坝，改建昭关坝，加上此前的南关大坝、五里中坝、车逻坝，运河东岸形成了“归海五坝”，又称“下五坝”。与之相对应，“山盱五坝”称“上五坝”。乾隆二十五年（1760年），河督白钟山建议水势长至三尺时，可启放南关、车逻等坝，如继续增加，则启放五里、昭关等坝[40]514。

归江十坝位于邵伯至湾头间。康熙初年，靳辅建三合土减水坝于金湾闸南，扩大洪水入江出路。康熙三十八年，因运河各坝堵闭，大水俱由金湾三闸入人字河、芒稻河归江，以致宣泄不及，河督于成龙建议疏浚深通[38]第5册，1052。康熙三十九年，河督张鹏翮建议拓宽人字河、芒稻河，修理芒稻闸、湾头闸和运河东堤[38]第6册，21。康熙四十六年，于洪泽湖南端的蒋坝开河建闸，引水由人字河、芒稻河入江。据研究，到康熙末年，入江口宽度超过明末一倍以上[41]。乾隆时增辟入江水道，在金湾坝和凤凰桥坝间建东、西湾三合土滚水坝各一座，在仙女庙北通扬运河上建褚山滚水坝一座，“不惟洪泽湖之水可以宣泄，而盱眙、泗州积水田地，亦渐次涸出”[27]549。但由于洪泽湖入江通道少且距长江口不远，易受江潮顶托，影响淮水入江[42]4。

综上，康熙以后针对黄水倒灌以及清口出水不畅，采取了疏浚清口、挑挖引河、增修高堰、堵塞决口、开挖中河等措施，增加了清口汇黄入海的泄水量。高家堰周桥六坝、山盱五坝等下泄之水，造成了高、宝诸湖以及运河堤防的压力。为继续宣泄运河及高、宝湖积水，修建了归海五坝、归江十坝，但入江水道并不通畅，里下河地区水患严重。

三、汇黄入海不畅，入江压力增加：清嘉庆以后的洪泽湖泄水格局

嘉庆以后，河患加剧，经清口分水的流路仍是重点，但因黄强淮弱，情形每况愈下。嘉庆三年（1798年）冬，清口水浅，漕船受阻，河督徐端开桃源县祥符、五瑞二坝，分黄水入洪泽湖，助清敌黄，清口乃通[24]11374。结果黄水大量入湖，湖底淤积加速，反过来增加了洪泽湖泄水的压力。嘉庆九年（1804年），黄、淮并涨，黄水倒灌，移清口束清坝于运口以南，移御黄坝于河道唇吻位置，还规定每年按时拆筑，黄水过大时堵闭[4]13。嘉庆二十二年（1817年），于清口束清坝北、御黄坝南各建一坝，作为双重保障。道光四年（1824年），黄水倒灌，清口淤积，两江总督孙玉庭拆展束清、御黄两坝，使清水顺畅。道光五年（1825年），引黄济运致运河淤浅，河底比往年垫高一丈有余[43]。道光七年（1827年），黄水倒灌，清口御坝无法启放，遂实施“灌塘济运”。这是在黄水倒灌、清口淤积情况下采取的临时措施，暂时解决了漕船滞留问题，却意味着“蓄清、刷黄、治河方略的终结”[44]。

在清口泄水不畅的情况下，山盱五坝承担

了更大的压力，以致多次被冲。嘉庆十八年（1813年），因山盱五坝毁坏，将仁、义、礼三坝移到蒋坝南，下挑仁、义、礼三条引河入宝应湖。道光十二年（1832年），改筑信坝至九堡以下的夏家桥。咸丰元年（1851年），淮河大水，冲决高家堰礼字坝，山盱五坝遂废。礼字坝毁坏后，大水从坝下的三河泄出，穿高、宝湖洼地和芒稻河，形成了一条直接入江的水道，“从此淮河干流由与黄河汇流入海改为入江”[36]168。

山盱五坝下泄之水汇入高、宝诸湖后，进而穿过运堤，为害里下河地区。运堤闸坝一启，如履平地，千里汪洋一片，数月不退[42]4。据统计，嘉庆朝25年间，仅归海五坝就被迫开启泄水14次之多；道光朝29年间，共开启15次，平均每两年有一年开坝，平均每年开坝近两道[36]259。嘉庆十年（1805年），暴雨成灾，开昭关坝泄水，造成里下河严重水灾，时人邹熊《大水行·嘉庆乙丑事》诗有“万井一齐空，平原成大泽”的描述[45]。道光四年冬，高堰十三堡、周桥息浪庵等堤段溃决11000余丈，当事者开启山盱五坝泄水，里下河地区一片汪洋，田庐尽没，从此“河淮不交流”④。道光间河臣张井奏称：“下河七州县田亩，一经放坝，则全被淹没。”[46]自道光三年（1823年）至道光十三年（1833年），因黄河河底淤高，清口御黄坝永不开启，洪泽湖涓滴不入黄河，大量淮水入运，运河泄水压力加大，高邮四坝每年必开，里下河州县每年必被淹[47]。学者包世臣指出，里下河沦为泽国的原因，在于“每至启坝”[48]。

研究发现，嘉庆、道光时期因清口淤淀，下河地区成为洪泽湖主要的出路，下河排水进入归江与归海并重的时期[49]。就入江工程而言，道光间挑挖新河并建造了董家沟桥和廖家沟桥，归江十坝与通扬运河、金湾河、东湾河、西湾河、凤凰河、新河等相配合，尽量排运河、高宝湖及里下河水向南入江。咸丰五年（1855年），黄河决口北徙，留下一条废河道，“淮水依然无入海之道，横决漫流”⑤。入江水道也泄洪有限，大水“犯运侵江，浸淫于淮扬之间，每遇洪水，即苏皖北境辄成泽国”⑥。同治以后，导淮之议纷纭，或主张全部入海，或主张全部入江，或主张江海分流且入海为主，或主张江海分流且入江为主。但因政局不稳，经费无着落，议而不决，淮水出路问题至清朝灭亡仍未得到妥善解决。

综上，嘉庆以后清口仍为重要的泄水口门，但因泥沙淤积加剧，清不敌黄，道光后不得不放弃实施数百年的“蓄清刷黄”，改行“灌塘济运”。在清口泄水困难的情况下，山盱五坝承担了更大的压力，故多次改建移建。为配合山盱五坝泄水，多寻求淮水入江，入江水道在这一时期变化突出。

四、明清洪泽湖泄水格局演变的历史启示

淮河本是一条独流入海的河道，南宋黄河夺淮后，逐渐失去入海尾闾。洪泽湖是拦蓄淮河下游形成的平原水库，其筑堤的过程也是湖泊形成的过程。随着高家堰堤防的加高加厚，湖泊从小到大，起到了“蓄清、刷黄、济运”的作用，但泄水问题也日益突出。洪泽湖泄水格局具有明显的时空特征。空间上，洪泽湖泄水是由两重泄水屏障构成的系统工程，一是高家堰沿线的清口、六坝、山盱五坝、三河等减水设施；二是运堤沿线的归海五坝、归江十坝等减水设施，正所谓“开高家堰堤之滚水坝者，原以高邮之河之湖为壑也；开高邮运堤之滚水坝者，又以下河为壑也”[31]73。

时间上，洪泽湖泄水格局经历了从入海为主向入江比例增加的转变。明中期黄河全流入淮以前，淮河入海流路较为顺畅。万历初年潘季驯治河，持清口一路泄水，虽留高家堰天然减水坝备用，但并不轻开，形成了清口流路独大、汇黄入海为主的泄水格局。万历中期杨一魁“分黄导淮”，在确保入海主流路的同时，试行导淮入江。明朝末年，淮水入江之路日衰，不得不维持自清口汇黄入海的流路。清代仍维持清口汇黄入海的主流路，导水入海为治水者首选，其比例大约是九分入海、一分入江。嘉庆以后，清口入海流路日益恶化。道光朝河患“愈亟”[24]11661，清口屡遭黄河倒灌，先是“引黄济运”，后实施“灌塘济

运”。这一时期，洪泽湖涨水多从周桥、翟坝等泄入高、宝诸湖，山盱五坝承担了繁重的泄水任务。道光年间归江十坝建成后，大量洪水向南入江。到咸丰元年，洪泽湖三河口被冲开，形成了一条淮水直接入江的水道。中华人民共和国成立后，“开始实现‘导淮’向‘治淮’的转变”[50]，先后开挖了苏北灌溉总渠、淮沭新河、淮河入海水道等泄水河道，形成了今日“七分入江、三分入海”的泄水新格局。

历史观照现实，洪泽湖泄水固然是漕运时代无法根本解决的难题，但可为后世提供借鉴：

一是河湖治理是一项系统工程，要做到统筹全局。明清治河者对黄、淮、运、湖进行综合治理，强调“治黄、运者，尤以淮、湖为先务”[51]，以高家堰沿线为第一道泄水屏障，以运堤沿线为第二道泄水屏障，力争做到蓄泄兼筹。

二是河湖治理要兼顾国计民生，着眼兴利除害。明清时期的洪泽湖泄水受国家“通漕保运”的制约，实施过程中既要关注蓄水济运的“国计”问题，还要关注百姓免于水患的“民生”问题，力争协调“资水之利”与“除水之害”。

三是河湖治理要因时因地制宜，稳步有序推进。针对洪泽湖泄水问题，自明中期至清末持续了数百年，治理者无不根据不同问题采取不同对策，或五坝泄水，或清口泄水，或入海为主，或入江为主。“淮河之难，难在入海”[1]，尽管历代治水者多认为入海是淮水下泄的正道，乃顺黄之性，入江为逆黄之性，但当面临入海水道不畅的时候，也会采取灵活对策，考虑疏通入江水道泄水。

四是要辩证地看待河湖治理的影响，恰当评价古代国家工程的意义。“西水之于下河，能为害亦能为利。”[52]一方面，洪泽湖泄水是在“蓄清、刷黄、济运”的框架下进行的，无论入海还是归江，都是针对水环境变化而采取的应对措施，结果又以牺牲另一区域水环境为代价，里下河等地区深受其害。为宣泄洪泽湖以及高、宝诸湖积水，多次启放山盱五坝和归海坝，结果加重了里下河水患，导致运道民生大困。另一方面，大量淡水下泄至里下河地区，也能起到稀释盐卤、改良土壤耕地环境的作用，里下河百姓遂因地制宜，培育出各种早熟水稻，如“早稻有急猴子、秋前五、秋后五诸名色”⑦。

注释

①代表性成果如下。《淮河水利简史》编写组：《淮河水利简史》，水利电力出版社1990年版；邹逸麟：《淮河下游南北运口的变迁和城镇发展》，收自《历史地理》（第六辑），上海人民出版社1998年版；韩昭庆：《黄淮关系及其演变过程研究》，复旦大学出版社1999年版；王英华：《洪泽湖——清口水利枢纽的形成与演变》，中国书籍出版社2008年版；张卫东：《洪泽湖水库的修建——17世纪及其以前的洪泽湖水利》，南京大学出版社2009年版；卢勇：《明清时期淮河水患与生态社会关系研究》，中国三峡出版社2009年版；曹志敏：《清代黄淮运减水闸坝的建立及其对苏北地区的消极影响》，《农业考古》2011年第1期；中国文化遗产研究院大运河淮安段遗产本体调查方法研究课题组：《大运河清口枢纽工程遗产调查与研究》，文物出版社2012年版；赵筱侠：《黄河夺淮对苏北水环境的影响》，《南京林业大学学报》2013年第3期；张崇旺：《淮河流域水生态环境变迁与水事纠纷研究：1127—1949》，天津古籍出版社2015年版；吴海涛：《淮河流域环境变迁史》，黄山书社2017年版；徐炳顺：《导淮入江史略》，广陵书社2017年版；肖启荣：《清代洪泽湖分泄与里下河平原防洪的实践过程研究（1644—1855）——黄运治理背后的国计民生》，《地方文化研究》2018年第1期；李德楠：《明清黄运地区的河工建设与生态环境变迁研究》，中国社会科学出版社2018年版；邹逸麟总主编、吕娟主编：《中国运河志　河道工程与管理》，江苏凤凰科学技术出版社2019年版；王建革：《清口、高家堰与清王朝对黄淮水环境的控制（1755—1855年）》，《浙江社会科学》2021年第9期；王建革、由毅：《清中后期清政府保运体系中的淮水入海入江选择》，《浙江社会科学》2022年第11期。②里运河简称里河，即淮扬运河。因“黄河为北河，淮河为南河，亦曰外河。而漕河为里河”（顾祖禹《读史方舆纪要》），故名。③里下河地区是淮扬运河以东至串场河间的一片洼地平原，四周高、中间低，形若锅底，是历史上水患频发的涝洼区，具体包括清代的泰州、东台、盐城、阜宁、兴化、高邮、江都、宝应、甘泉、山阳等所谓“下河十州县”。④参见刘咸修、吴昆田纂：《同治清河县志再续编》卷一《建置·清江浦圩砦》，国家图书馆藏同治刻本。⑤参见胡焕庸编：《两淮水利盐垦实录》，国立中央大学地理学系1934年版，第27页。⑥参见全国经济委员会编：《全国水利建设报告》，收自《全国经济委员会

报告汇编》(第14集),全国经济委员会1937年版,第3页。⑦参见谢元淮:《养默山房诗稿》卷三一《书喻子匀真州水灾纪事诗后》,光绪元年刻本,第298页。

参考文献

[1]王浩,尹晓宇.淮河入海水道二期工程开工,国家水网加快建设:织网江河　治水惠民[N].人民日报,2022-08-09(14).

[2]孙清阳,袁坤,朱鼎兆.淮河入海水道二期工程开工[N].扬子晚报,2022-07-31(2).

[3]宋祖舜,方尚祖.天启淮安府志:上[M].荀德麟,刘功昭,刘怀玉,点校.北京:方志出版社,2009:90.

[4]麟庆.黄运河口古今图说[M]//《四库未收书辑刊》编纂委员会.四库未收书辑刊:第陆册.北京:北京出版社,1997.

[5]费礼门.美国工程师费礼门治淮计划书[M].余明德,齐群,编译.合肥:安徽水利局,1922:1.

[6]张廷玉,等.明史[M].北京:中华书局,1974.

[7]李春芳.重筑高家堰记[M]//陈子龙,等.明经世文编.北京:中华书局,1962.

[8]朱维藩.淮郡重浚涧河碑记[M]//中国地方志集成·江苏府县志辑55:山阳艺文志.南京:江苏古籍出版社,1991:539.

[9]胡效谟.淮安大水纪略[M]//中国地方志集成·江苏府县志辑55:同治重修山阳县志.南京:江苏古籍出版社,1991:293.

[10]王宗沐.淮郡二堤记[M]//卫哲治,等.乾隆淮安府志.北京:方志出版社,2008:1405.

[11]万恭.治水筌蹄[M]//中国水利史典编委会.中国水利史典.北京:中国水利水电出版社,2015:277.

[12]陈应芳.敬止集[M]//景印文渊阁四库全书:第335册.台北:台湾商务印书馆,1986.

[13]邵元哲.重浚涧河碑记[M]//卫哲治,等.乾隆淮安府志.北京:方志出版社,2008:298.

[14]明神宗实录[M].台北:"中研院"历史语言研究所,1962:1450.

[15]顾炎武.天下郡国利病书[M].上海:商务印书馆,1935:6546.

[16]潘季驯.河防一览[M]//景印文渊阁四库全书:第334册.台北:台湾商务印书馆,1986.

[17]阎若璩.潜邱札记[M]//景印文渊阁四库全书:第165册.台北:台湾商务印书馆,1986:522.

[18]常三省.上北京各衙门水患议[M]//中国地方志集成·安徽府县志辑30:光绪泗虹合志.南京:江苏古籍出版社,1998:603.

[19]叶兰.乾隆泗州志[M]//中国地方志集成·安徽府县志辑30.南京:江苏古籍出版社,1998:197.

[20]傅泽洪.行水金鉴[M]//景印文渊阁四库全书:第339册.台北:台湾商务印书馆,1986.

[21]薛凤祚.两河清汇[M]//景印文渊阁四库全书:第337册.台北:台湾商务印书馆,1986:391.

[22]刘万春.泰州廒里告塞金家湾[M]//四库全书存目丛书编纂委员会.四库全书存目丛书:第210册.济南:齐鲁书社,1996:216.

[23]靳辅.文襄奏疏[M]//景印文渊阁四库全书:第188册.台北:台湾商务印书馆,1986.

[24]赵尔巽,等.清史稿[M].北京:中华书局,1977.

[25]靳辅.治河奏绩书[M]//景印文渊阁四库全书:第337册.台北:台湾商务印书馆,1986.

[26]世宗宪皇帝硃批谕旨[M]//景印文渊阁四库全书:第416册.台北:台湾商务印书馆,1986:104.

[27]圣祖仁皇帝圣训[M]//景印文渊阁四库全书:第169册.台北:台湾商务印书馆,1986.

[28]戴逸,李文海.清通鉴[M].太原:山西人民出版社,1999:3794.

[29]王定安,等.重修两淮盐法志[M]//续修四库全书:第842册.上海:上海古籍出版社,1996:633.

[30]鲁一同.咸丰清河县志[M].葛以政,等点校.北京:中国文史出版社,2017:7.

[31]孙宗彝.爱日堂全集[M]//《四库未收书辑刊》编纂委员会.四库未收书辑刊:第22册.北京:北京出版社,1997.

[32]张鹏翮.治河全书[M]//续修四库全书:第847册.上海:上海古籍出版社,1996:522.

[33]张伯行.居济一得[M]//景印文渊阁四库全书:第579册.台北:台湾商务印书馆,1986:577-578.

[34]程延祚.游周桥记[M]//谭其骧.清人文集地理类汇编.杭州:浙江人民出版社,1990:682.

[35]清高宗实录[M]//清实录.北京:中华书局,1985.

[36]《淮河水利简史》编写组.淮河水利简史[M].北京:水利电力出版社,1990.

[37]齐召南.水道提纲[M]//景印文渊阁四库全书:第341册.台北:台湾商务印书馆,1986:85.

[38]清圣祖实录[M]//清实录.北京:中华书局,1985.

[39]伊继善,等.乾隆江南通志[M]//景印文渊阁四库全书:第266册.台北:台湾商务印书馆,1986:828.

[40]南河成案[M]//国家图书馆分馆.中华山水志丛刊.北京:线装书局,2004.

[41]徐炳顺.导淮入江史略[M].扬州:广陵书社,2017:38.

[42]冯道立.淮扬水利图说[M]//国家图书馆分馆.中华山水志丛刊.北京:线装书局,2004.

[43]刘文淇.扬州水道记[M].扬州:广陵书社,2011:88.
[44]中国文化遗产研究院大运河淮安段遗产本体调查方法研究课题组.大运河清口枢纽工程遗产调查与研究[M].北京:文物出版社,2012:216.
[45]邹熊.大水行[M]//中国地方志集成·江苏府县志辑50:道光泰州志.南京:江苏古籍出版社,1991:418.
[46]清宣宗实录[M]//清实录.北京:中华书局,1986:1015.
[47]林则徐.复陈恭甫先生书[M]//林则徐全集.福州:海峡文艺出版社,2002:77.
[48]包世臣.包世臣全集:中衢一勺[M].李星,点校.合肥:黄山书社,1993:30.
[49]肖启荣.清代洪泽湖分泄与里下河平原防洪的实践过程研究(1644—1855):黄运治理背后的国计民生[J].地方文化研究,2018(1):77-85.
[50]吴春梅.从"导淮"到"治淮":我国治理淮河的历史进程及其启示[N].光明日报,2020-12-22(15).
[51]郭起元.介石堂水鉴[M]//四库全书存目丛书编纂委员会.四库全书存目丛书:第225册.济南:齐鲁书社,1996:492.
[52]魏源.再上陆制府论下河水利书[M]//魏源.魏源全集[M].长沙:岳麓书社,2011:317.

The Evolution of Hongze Lake Drainage Pattern in Ming and Qing Dynasties and Its Historical Enlightenment

Li Denan

Abstract: To enter the sea or into the river is a long-term problem for Hongze Lake management. Hongze Lake is a plain reservoir blocking the lower reaches of the Huai River, and the process of diking is also the process of lake formation. After the Ming dynasty, with the construction of Gaojia weir, the lake is gradually expanding, the problem of water leakage is increasingly prominent. It is found that the drainage of Hongze Lake is a set of complex systematic engineering with obvious temporal and spatial characteristics. In terms of space, there are two drainage channels, including lake dike and transport dike, and the main one is the clearing flow to the sea. In terms of time, it change from the Ming dynasty's clear estuary gathering the Yellow River into the sea mainly to the multi-way into the sea with increasing propotion flowing into the Yangtze River increased before Qianlong period in Qing dynasty. After the Jiaqing period, channel flowing Yellow River into the Sea is not smooth, and pressure flowing into the Yangtze River increased. The drainage of Hongze Lake in the Ming and Qing dynasties was carried out under the water control framework of "storing clear to brush the Yellow River and the Grand Canal", which could not fundamentally solve the outlet of Huai river into the sea, but laid the foundation of the new pattern of drainage today. River and lake governance is a systematic project that must be coordinated as a whole, taking into account the national economy and people's livelihood. It should not only focus on eliminating harm and promoting benefits, adapting measures to local conditions and steadily advancing in an orderly manner, but also dialectically view the impact of river and lake governance and appropriately evaluate the significance of national engineering.

Key words: Hongze Lake; Gaojia weir; storing clear and brushing the Yellow River; guide the Huai river; waterway flows into the sea

[责任编辑/云　扬]