

中国人文社会科学期刊AMI综合评价(A刊)扩展期刊  
RCCSE中国核心学术期刊  
《中国学术期刊影响因子年报》统计源期刊  
河南省一级期刊

ISSN 2095-5669

# 中原文化研究

The Central Plains Culture Research



Academic Journal for Cultural Research



2026(双月刊)  
第14卷 总第79期





## 中原文化研究

The Central Plains Culture Research

### 本期学人



**袁广阔** 男，1963年生，河南镇平人，首都师范大学历史学院考古系主任、教授、博士生导师，享受国务院政府特殊津贴专家。兼任中国考古学会理事、中华炎黄文化研究会史前专业委员会主任委员、中国考古学会夏商考古专业委员会副主任委员、考古教育专业委员会副主任委员、中国城市规划学会空间规划分会副主任。荣获“北京学者”、教育部新世纪优秀人才、河南省“四个一批”人才等荣誉称号。主要从事中国古代文明起源与国家形成研究。已出版专著15部，在《中国社会科学》《考古》等发表论文130余篇，参与“夏商周断代工程”商代前期年代学研究，“中华文明探源工程预研究项目”，先后主持多项国家哲学社会科学基金重大、重点项目。主持发掘的辉县孟庄遗址和焦作府城遗址，分别被评为1994年、1999年度“全国十大考古新发现”。参与主编的《20世纪河南考古发现与研究》被评为1996—1997年度优秀图书奖、河南省社会科学优秀成果一等奖、河南省第四届精神文明建设“五个一工程”入选作品奖。专著《辉县孟庄》被评为2002—2003年度河南省社会科学优秀成果二等奖。专著《河南早期刻画符号研究》被评为2012—2013年度北京市社会科学优秀成果二等奖。论文《考古学视野下的黄河改道与文明变迁》，荣获北京市哲学社会科学优秀成果二等奖及教育部第九届高等学校人文社科优秀成果三等奖。





# 中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2026年第1期(第14卷,总第79期)

2013年2月创刊(双月刊)

## 学术顾问 (按姓氏笔画排序)

王中江 冯 时 刘庆柱 刘跃进 孙 荪  
李伯谦 张岂之 袁行霈 郭齐勇 葛剑雄

## 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 杜 勇  
李 娟 李振宏 张国硕 张宝明  
张新斌 郭 杰 程民生

主 编 郭 杰

社 长 李孟舜

副社长 屠 青

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

### ·文明探源·

殷享攸存:郑州商城大型祭祀遗存的新发现与研究..... 袁广阔/5

中国文明对中亚草原诸文化的影响..... 郭静云 郭立新/11

### ·思想文化·

#### 早期中国的思想

周秦之变视野下的老子新道德之建构..... 李友广/21

逻辑与论辩之间:《墨经》名辩学的准则、方法与启示..... 田宝祥/29

### ·中原论坛·

孟子的“中原中心”观念及其思想史语境探析..... 王德华/36

地理与思想:《庄子·天下》篇的空间意识..... 蒋丽梅/47

### ·当代文化·

文化是人的工具..... 韩东屏/54

北京春节的历史传承与当代变迁..... 张 勃/61

主管主办 河南省社会科学院

主 编 郭 杰

社 长 李孟舜

副 社 长 屠 青

编辑出版 《中原文化研究》编辑部

地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号

邮 编 451464

电 话 0371-63811779 63873548

投稿邮箱 zywhyj@126.com

网 址 www.zywhyj.cn

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2026年2月15日



目 录

·宋文化研究·

宋代政治制度研究的范例意义 ..... 曹家齐/70

两宋村落共同体的衰落与乡里共同体的兴起 ..... 张 文/77

·文学与文化·

先秦真、善二维文化叙事及其发生 ..... 赵 辉/87

清丽平淡:赵师秀山水诗的风格特质与诗学渊源 ..... 诸葛忆兵/100

·文献研究·

悬泉置汉简所见中西交通史实考论 ..... 张俊民/108

兼覆无遗:月令与秦汉时期特殊社会福利 ..... 冯闻文/118

·本刊声明· 为适应我国信息化建设需要,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中国人民大学哲学社会科学预印本平台、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 \* 18 \* 2026-02

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

# The Central Plains Culture Research

No. 1, 2026

## Contents

Yin Xiang You Cun: Research on the Newly Discovered Large-Scale Sacrificial Remains at the Ruins of Shang Dynasty in Zhengzhou..... Yuan Guangkuo/5

Chinese Civilization’s Influence on the Cultures of the Central Asian Steppes  
..... Guo Jingyun, Guo Lixin/11

The Construction of Laozi’s New Morality from the Perspective of the Transition between the Zhou and Qin Dynasties ..... Li Youguang/21

Between Logic and Debate: The Principles, Methods, and Insights of the *Mohist Canons*’ Logical Discourse  
..... Tian Baoxiang/29

An Analysis of Mencius’s “Central Plains Centrism” Concept and Its Context in Intellectual History  
..... Wang Dehua/36

Geography and Thought: Spatial Consciousness in the Chapter *Tianxia of Zhuangzi* ..... Jiang Limei/47

Culture as a Human Tool ..... Han Dongping/54

The Historical Inheritance and Contemporary Evolution of the Spring Festival in Beijing ..... Zhang Bo/61

The Exemplary Significance of Studying the Political System of the Song Dynasty ..... Cao Jiaqi/70

The Decline of Village Communities and the Rise of Township-Village (Xiang-li) Communities in the Northern and Southern Song Dynasties ..... Zhang Wen/77

The Two-Dimensional Cultural Narrative of Truth and Goodness and Its Genesis in the Pre-Qin Period  
..... Zhao Hui/87

Elegant Simplicity: The Stylistic Features and Poetic Origins of Zhao Shixiu’s Landscape Poetry  
..... Zhuge Yibing/100

A Study of Historical Facts on Sino-Western Communications as Recorded in the Xuanquanzhi Han Slips  
..... Zhang Junmin/108

The Monthly Ordinance and Full Coverage of Special Social Welfare in the Qin and Han Dynasties  
..... Feng Wenwen/118





# 殷享攸存：郑州商城 大型祭祀遗存的新发现与研究\*

袁广阔

**摘要：**郑州市文物考古研究院在郑州商城西北部河南省体育场区域揭示出一处规模宏大、结构完整的商代早期祭祀遗址，遗址总面积约1600平方米，拥有环壕、夯土围墙、建筑基址及大型祭祀场等系列遗迹。这是首次在郑州商城范围内展现出由防御设施、祭祀空间与附属建筑共同构成的封闭式祭祀院落体系。祭祀场形态与以往商城所见迥异，牺牲种类涵盖人、牛、羊、猪等，反映出祭祀活动的多样性与复杂仪式。该祭祀遗存生动展现了早商社会祭祀制度的组织化与仪式化程度，为理解商代早期宗教信仰、族群结构与社会权力运作提供了关键实物依据。

**关键词：**郑州商城；“祭坛”；祭祀场；早商社会

**中图分类号：**K871.3

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2026)01-0005-06

郑州商城作为商代早期的都城遗址，是探索中国早期国家形态、都城规划与礼制起源的核心考古遗存。长期以来，考古工作者虽在城内发现了多处祭祀遗存，但多为零散分布的祭祀坑或局部遗迹，缺乏完整的空间结构与功能组合，难以系统揭示早商祭祀制度的整体面貌。近年来，郑州市文物考古研究院在商城西北部的河南省体育场区域发掘出一处规模宏大、结构完整的商代早期祭祀遗址，首次展现了由环壕、围墙、建筑基址及大型祭祀场构成的封闭式祭祀院落体系<sup>①</sup>。这一发现不仅为理解商代社会结构、宗教观念提供了关键实物资料，也对深入探讨郑州商城作为商代早期亳都的性质<sup>②</sup>、城市功能以及王朝依托王都资源，构建其神圣统治秩序与礼制具有突破性意义。

## 一、空间构建：西北祭祀场的形成过程

从考古发现来看，祭祀场的形成过程是先营

建仪式空间，后建设核心“祭坛”，最后开展祭祀活动。根据发掘区T1203北壁剖面，地表向下约1.5米为现代回填与淤土层，其下地层可分为三层：①层为浅黄色淤土层，土质松软，属现代文化层；②层出土唐宋时期的泥质灰陶、瓷片等，属唐宋文化堆积，表明商代遗址已经遭到破坏；③层（深0.3—1.15米）为灰褐色土层，出土陶片、兽骨、石器 etc 等遗物，为商代人类活动所形成，堆积厚度呈现西部薄东南部厚的特点。祭祀遗址位于该层，考古发掘显示，整个祭祀区的规划布局遵循着严格的设计与规划原则。

### （一）院落构建

院落整体为长方形，在其北部地势较高处发现的两处大型建筑基址（以F2为代表）及其附属的围墙、环壕系统，构成了整个祭祀区的空间基础。F2为东西向长方形连排式建筑，面阔7间，其中第七间面积显著大于其他房间，显示出其可能具有特殊功能。建筑基址经过夯筑，地基坚实。

收稿日期：2025-12-05

\*基金项目：国家社会科学基金重大项目“基于考古发现的夏文化研究”（25&ZD049）。

作者简介：袁广阔，男，首都师范大学历史学院教授、博士生导师（北京 100089），主要从事中国古代文明起源与国家形成研究。

我们推测每一间应该都供奉有重要的祖先神灵。第七间面积显著扩大,可能是最高等级祖灵的供奉场所。该建筑很可能承担着“宗庙”的功能。

夯土围墙平面呈方形,环布于建筑基址的东、西、南三面,与建筑基址共同围合出一个面积约1600平方米的封闭院落。围墙外侧设有规整的壕沟,沟壁陡直,深度可达1.5米,形成“主体建筑—围墙—环壕”三重结构,院墙确立出祭祀空间的边界,将祭祀区域与世俗生活空间严格分离,强化了祭祀活动的神秘性、专属性与权威性。

## (二)“祭坛”与祭祀坑

在祭祀院落内发现了较多的祭祀坑,面积大小不一。其中K8为主“祭坛”,时代最早,面积也最大,目前保留面积逾100平方米,应当是破坏后留下的残存部分,实际范围为北到K16、K13,东到K14,因此复原面积约200平方米(图1)。这一认识也得到了发掘者的支持,发掘过程中他们对这个中间区域的文化堆积进行了细致而严谨的处理,首先,确定了这个堆积的分布范围,文化堆积的土质土色差异非常小,区域之间的颜色也大略相同,并且绵延跨越了好几个探方。经过对这几处疑似灰坑周密的审视,发现这个看似绵延分布的堆积应该是一个大的遗迹,且分布不均匀,似乎

边缘薄些<sup>[1]</sup>。

“祭坛”K8系多层陶片平铺而成,其间夹杂有兽骨、卜骨、朱砂陶片、人骨和动物残骸等,这些陶片没有拼合性,是由互不相属器类的碎片堆积起来的,并不是祭祀时完整陶器摔碎后散落的。“祭坛”现保存高度仅有0.3米。从目前发现的祭祀坑和祭坛底推测,“祭坛”原来是有一定高度的,原始平面已经被破坏,依据周边祭祀坑残存底部推测,破坏高度至少有0.5米。祭坛内铺砌的陶片数量庞大,形成厚厚的陶片层,器形涵盖鬲、深腹罐、甗、罍、爵、大口尊、簋、罐、盆、瓮、壶等,几乎囊括了商代早期日常生活与礼仪活动中的主要器类。复原面积约200平方米的圆形“祭坛”,可能蕴含着古人对“天圆”的宇宙观模拟,是祭祀活动本身成为沟通天地、神圣空间的体现。

“祭坛”K8周围发现25处祭祀坑,其中部分祭祀坑打破“祭坛”,说明是先有祭坛后有祭祀坑。“祭坛”K8与其周围的祭祀坑共同形成一个祭祀场。祭祀坑又分为坑状堆积和片状堆积,坑状堆积多为竖穴土坑结构,其内可见完整的动物遗骸和人骨。

目前考古发现祭坛周边的祭祀坑如下:K2、K3、K4、K7、K21分布于西南部,K12、K14、K15、K17、K6等分布于东部。其中K14为片状堆积,平面为椭圆形,长径2.4米,厚约0.05米,堆积为灰褐色,南部出土大量陶片、卜骨、石刀及少量动物骨角,北部有一具完整的婴儿骨架,呈俯身状平置于堆积中。K2为竖穴土坑式,平面近椭圆形,壁微弧,近底渐平,坑口长径1.5米,坑底长径1.2米,深0.3米。坑内填灰褐色五花土,土质较软,坑底出土呈跪卧状完整野猪骨架,头向北,四肢叠于腹下。K3也为竖穴土坑,坑底有一副完整的野猪骨架。

“祭坛”范围内出土的卜骨数量较多,多采用动物肩胛骨,并经过修整,可见清晰钻灼痕迹。如标本H113:9,黄褐色,为牛肩胛骨,卜骨上可见密集的钻孔,排布不规律,多圆形圜底,深浅不同,个别钻孔可见灼烧的黑色印痕。标本H155:1,灰褐色,为牛肩胛骨下端残部,卜骨上可见零星灼烧钻痕。

院内没有其他遗存发现,这种以“祭坛”为中心、周围环境多种类型祭祀坑的布局,清晰地展示

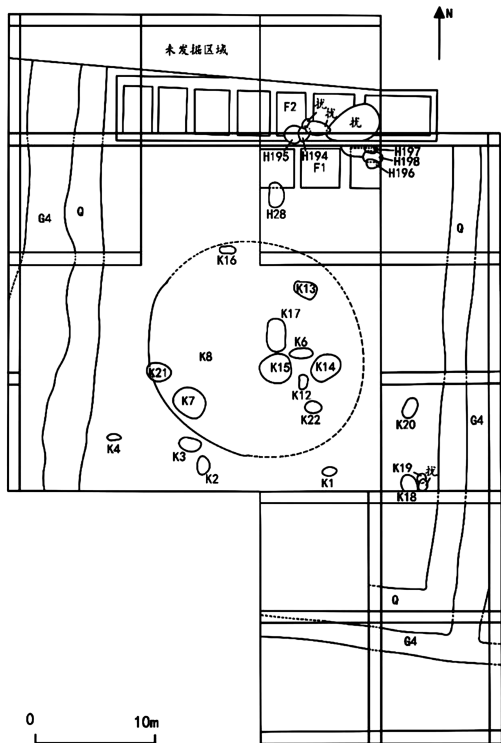


图1 河南省体育场大型祭祀遗存平面图



出主祭坛是祭祀仪式的核心,是举行燔燎、瘞埋等祭祀仪式的场所。层叠的陶片保证了祭坛坚固,大量的祭祀坑、丰富的牺牲遗存(人、牛、羊、猪)及大量卜骨,表明这里曾举行过多次规模盛大的祭祀活动。而周围的祭祀坑则是仪式中不同时间、不同祭品最终“瘞埋”的专门场所。

总之,整个区域由环壕与夯土墙环绕,形成神圣禁域,将祭祀活动与日常空间严格区隔开来,强调了仪式的庄严性。

## 二、年代判定与遗存性质

### (一)年代判定

这是郑州商城第一次发现祭坛类建筑遗存,从遗址文化分期看,祭祀区域根据地层堆积关系和遗物类型,该祭祀场的存续年代可明确界定为二里岗下层晚段至二里岗上层一期,其地层关系与陶器特征为此提供了清晰的证据。

在二里岗下层晚段,祭祀场始建并使用,早期堆积(如G4③)中出土的陶器组合,具有鲜明的时代特征。鬲口沿外卷,绳纹印痕较细,整体形态尚未脱离二里岗下层早段的某些风格;深腹罐为深直腹或微鼓腹;大口尊颈部短促,肩部突出;深腹盆口沿内敛,腹部较深,这些都是二里岗下层晚段的典型特征。

二里岗上层一期,祭祀场在此阶段继续沿用,其代表性遗迹单位(如K14、G4②等)出土的陶鬲风格显著改变,粗绳纹成为主流装饰(如K14:41),胎体普遍增厚,口沿形态以折沿方唇为主,器身往往与粗绳纹、圆圈纹(或称“圈络纹”)结合,形成该期典型标识;鬲出现折沿双唇式样;大口尊颈部明显加长,口径大于肩径(如标本G4②:26);爵、觚等酒器仍延续使用。二里岗上层一期陶器群在延续部分传统器类的同时,整体呈现出纹饰粗犷化、器类多样化、鬲、甗等三足器形态挺拔的显著趋势,反映出制陶技术的规范化与礼器组合的稳定性。这些器物特征的演变脉络清晰,与郑州商城典型的二里岗上层一期陶器特征完全吻合。这两期器物群前后衔接,证明祭祀场在二里岗文化中、晚期持续用于祭祀活动。

### (二)遗存性质

中原地区考古发现的圆形祭坛时代较早,仰

韶文化时期的双槐树遗址就有发现。二里头文化时期的二里头遗址也有发现,如其宫殿区北部和西北部一带,集中分布着一些与宗教祭祀有关的建筑和其他遗迹。这些建筑基址或为坛类建筑,呈东西向排成一线<sup>③</sup>。发掘者指出,所谓祭坛“主要是平面大致呈圆形、凸出于地表之上的土坛,坛径一般在5米以内。坛上布列着一圈或二圈圆形‘土墩’(在坛体上挖出大小相若的圆坑,坑中填不同于坛体的土形成土墩)。坛面和坛下有路土,坛的周围是平整干净的场地”<sup>[2]</sup>。

商代的祭祀遗存中发现有建筑基址或祭台(坛)的有两处,分别是江西樟树吴城遗址和河北藁城台西遗址。吴城遗址是商时代赣水流域某一方国都城及其政治、文化中心。吴城遗址祭祀区位于城址中心,主要由红土台、道路、建筑基址、红土台座、柱洞群五大部分组成。红土台基本上处于整个吴城遗址的中轴线上,台地平面略呈“T”形,西端有建筑基址和红土台座,南侧有道路,西南角有密集的柱洞,高出周边地区1—1.5米,形成了一处较为平整的略带坡度的宽广台地,面积达6500平方米。建筑基址(F1)为圆角长方形,面积约30平方米。门道两端各有一构造特殊的门墩,两门墩内侧各有一个柱洞。整个基址共有19个柱洞,排列一周。红土台座南北长1.6米、东西宽0.55米,在红土台地边缘西南侧以及红土台座的东南侧,共分布着大小不一的柱洞上百个。发掘者从这些遗迹关系的布局推测,道路、建筑基址、红土台座、柱洞群和红土台地有机地构成了一个不可分割的整体,组成了一个大型的宗教祭祀场所<sup>④</sup>。对于祭祀的性质,发掘者认为由于红土台地位于整个城址的中轴线上,可能属于宗庙、社稷等的“内祀”。与河南省体育场的郑州商城祭祀遗存比较,二者在城市位置、形状方面都不同,性质也应当不同。

藁城台西遗址是河北石家庄地区商代中期偏晚的一处大型遗址。1973年考古工作者在房基东侧发掘了4座祭祀坑(编号分别为H82、H83、H76和H104)。其中H82和H83平面呈长方形,H76略呈平行四边形,这三个坑分别埋牛、羊、猪三牲。H104呈圆角长方形,内埋3具人骨架。两具为成年男子,一具为14岁左右男子。报告推测这3个人牲是被捆绑后活埋的。藁城台西遗址祭祀坑的

年代略晚于河南省体育场的郑州商城祭祀遗存<sup>⑤</sup>。这些祭祀坑平面形状多为方形,深浅也不一致,虽集中分布,但不是同时形成的,其特征与河南省体育场的郑州商城商代祭祀遗存接近。两者均将祭祀活动与特定建筑(宗庙)关联,均使用人牲与动物牺牲,反映了共同的祭祀观念。但台西遗址遗存规模小、结构简单(仅有祭祀坑),而河南省体育场的郑州商城遗址规模宏大、延续时间长。关于藁城台西祭祀遗存的性质,宋镇豪认为“疑此为邑内宗族或家族特置的祀先祖祭所”<sup>[3]</sup>。河南省体育场商代大型祭祀遗存的祭祀形式、种类、规模、祭祀坑的数量与祭祀方式皆为此前发掘所未见,其位置又位于早商亳都城外的西北部,存在为商代早期某个重要族邑的祭祀场所的可能性,它表明在早商时期,以血缘为纽带的“族”仍是社会的基本政治单元,这些大族拥有自己相对独立的祭祀中心和经济基础。商王朝可能正是通过控制或联合这些强大的族邑来实现统治的。

此外,河南省体育场祭祀遗存的范围不限于目前考古发现的院落,发掘区仅是其中的一部分,其文化层仍在向外延伸,当与周边生产、生活区域紧密相连,这表明其祭祀活动很可能是为服务某个特定、重要的核心活动而存在的。除存在为某个重要族邑的祭祀场所的可能性外,也存在毗邻大型作坊区(如铸铜、制骨作坊)祭祀的可能性。《礼记·祭法》云:“有天下者祭百神。”<sup>[4]</sup>因此,笔者倾向于该祭祀场区域是某个氏族祭祀祖先或进行其他活动的固定场所,围墙内的祭祀场和祭祀坑是屡次祭祀后的遗留。

### 三、祭祀遗址新发现的意义

河南省体育场商代祭祀遗址是近年来郑州商城最为重要的考古新发现之一。考古资料证明,早商时期在郑州商城有频繁的祭祀活动,各区域都遗留下来零散的祭祀遗存。该发现填补了郑州商城缺乏大型完整祭祀空间的空白,丰富了我们对于早商时期祭祀方式的认识。体育场院落式祭祀场的发现,如同提供了一把“钥匙”,为我们理解郑州商城其他区域中发现的零散祭祀遗存,开启了一个全新的认知空间。

#### (一)从“点状遗存”到“空间布局”的转变

郑州商城祭祀遗存目前大量的考古发现都呈点状分布,东北部宫殿区内的夯土台基附近、内外城之间东南部、西北部、紫荆山铸铜作坊、南关外铸铜作坊、二里岗等地点均可见到大量祭祀遗存,可谓遍及内城、内外城之间。与此同时,从各区域的祭祀用牲、用器可以看出明显的等级差异,有高规格整牛祭祀、青铜器祭祀坑以及多具人牲与动物牺牲混合祭祀。但具体到每一个祭祀活动场所,则整体情况不详。以体育场完整的祭祀场为参照,可知这些祭祀都应有完整的分布空间。例如近期考古新发现张砦南街祭祀遗存群,包括夯土基址、陶器坑、动物坑、特殊人骨坑等,极有可能是在一个类似体育场祭祀场的、具有明确空间规划的院落单元内,按照祭祀礼仪的不同环节或等级需求进行的有意布置。夯土基址可能对应着祭祀主体建筑或祭坛,陶器坑、动物坑、人骨坑则分别代表了奉献祭品(礼器、牺牲、人牲)的不同形态与内涵。它们共同构成了一个功能互补、仪式流程完整的祭祀行为组合。尤其值得注意的是,张砦南街青铜器窖藏与这些祭祀坑距离较近,窖藏青铜重器很可能是该祭祀场所使用的核心礼器,在特定仪式后被隆重埋藏<sup>⑥</sup>。再如,2019年在郑州商城内城西南角的夕阳楼片区发现一批长方形灰坑,形制较为规整,方向多东西向或南北向,集中分布却罕见有打破关系,多处坑内发现较多人骨和动物骨骼,并伴随着完整陶器、卜骨等遗物的大量出现,发掘者初步认定该区域可能存在较为长期、固定的祭祀行为<sup>⑦</sup>。其周边也应存在一定空间的院落和庙宇。

体育场祭祀遗存将文献中所记载的“庙”“社”“坛”“坎”祭与郑州商城考古发现紧密结合起来。它以清晰的空间结构将文献记载中的祭祀礼仪转化为可观察、可分析的考古实证,极大地深化了我们对郑州商城祭祀体系及其社会功能的理解。其一,此前郑州商城虽发现大量祭祀坑,但始终缺乏与文献“坛”相对应的、具有明确建筑形态的礼仪空间。该发现填补了商城祭祀类型中“坛”的空白。其二,作为祭祀中心,该遗存为理解分散的“坎祭”遗存提供了整体框架。商城内外发现的大量埋有人骨、兽骨的深坑(如二里岗H111),其“瘞埋”特征与甲骨文“坎祭”记载高度吻合。其三,它整合并印证了多元祭祀形态,揭示了祭祀活动的



复杂性。例如,宫殿区附近人头骨壕沟的发现,可能与“献俘告执”的社祭有关<sup>⑤</sup>。郝本性认为:“据文献记载弹骨为用人头骨器皿饮酒,所以弹杀的可能最大。……商城人头骨饮器附近,出土有祭祀遗址与东周亳与亳丘陶文,而社除有免祸求丰收的土地神作用外,还是一处行刑、盟誓、献俘告执(或告禽)的场所。又根据该地为商城宫殿区,献俘告执(或告禽)有时要把敌人首级献到宗庙或到王宫向商王告捷,因此这百枚人头骨饮器又为判定亳社所在提供了佐证。”<sup>[5]</sup>

因此,体育场院落式祭祀场的发现,促使我们将张砦南街等地的各类祭祀遗迹,从“点状遗存”重新整合为“空间布局”来理解,从而更深刻地认识到郑州商城的祭祀活动是高度组织化、制度化的,无论是空间分布,还是坑类形状、内涵都遵循着一定的礼仪规范。这极大地深化了我们对早商国家祭祀制度、宗教权力表达乃至都城神圣空间布局的认识。

## (二)对商城北部功能区与“大邑商”格局的新认识

发掘者也认识到,“遗址位于郑州商城内外城之间,当是郑州商城重要的组成部分,或承担一定的‘区域功能’,应是郑州商城的祭祀场所之一”<sup>[6]</sup>。体育场祭祀遗存也毗邻大型作坊区(如铸铜、制骨作坊)等。近年来,随着郑州商城北部基本建设的开展,该区域所发现的商代遗存越来越丰富,已充分证明它与商城不可分割,且很可能是商城某些特定的重要的手工业中心。

一方面,商城北部普遍存在丰厚且连续的文化堆积,这直接反映了该区域在商代长期、密集的人类活动。考古工作在郑州商城东西南北四面展开,发现内城以外约1100米范围内普遍分布着厚度介于0.5—2米之间的商文化层。历经三千余年的自然侵蚀与人为破坏,至今仍能发现大面积的遗迹与文化层,足见当时该区域人口聚集、活动频繁,形成了深厚的文化层堆积。这绝非边缘或附属地带的文化面貌,而是核心功能区长期发展的直接证据。

另一方面,该区域集中出现了专业化、规模化的手工业“园区”,发现了多处功能明确的手工业作坊遗址:紫荆山的铸铜遗址<sup>⑥</sup>、河南医学院第二附属医院铸铜作坊<sup>⑦</sup>表明这里存在着高技术的青

铜铸造业;省政协及豫剧团所在地发现的制骨作坊<sup>⑧</sup>,揭示了骨器(包括饰品、工具等)的集中加工与制造;在纬五路中段等地发现的夯土基址<sup>⑨</sup>,很可能与手工业区的管理、仓储或相关配套建筑有关。2002年,在商城北部偏西的河南省图书馆老馆院内进行的试掘,文化层堆积达4米多,出土较多陶片,陶器以泥质灰陶为主,夹砂陶次之,器形有鬲、大口尊、捏口罐、器盖、深腹盆、瓮、网坠等。纹饰以绳纹为主。骨器有骨料、兽骨块,其中一些兽骨有被切割的痕迹<sup>⑩</sup>。这些作坊并非孤立存在,而是呈现出一定的集中分布态势,构成了一个功能齐全、产业配套的手工业生产区,为整个商城乃至更广大区域提供产品,是商城经济繁荣与物质保障的基础。

河南省体育场一带发现的商代祭祀遗存,表明商城北部并非纯粹的生产或生活区,同时也承载了重要的精神信仰与礼仪活动功能。祭祀区的存在,往往与政治权威的彰显和社会秩序的维系紧密相连,将其布局于重要的经济工业区附近或之内,可能反映了国家权力对核心经济活动的控制与庇佑,也说明了该区域在商城整体社会与礼仪体系中的重要性。郑州商城制陶、制骨、铸铜作坊内开始出现大量祭祀遗存,意味着郑州商城的手工业者开始拥有相应的祭祀权力。

综上所述,郑州商城北部的考古发现,系统性地揭示了该区域是人口稠密、长期发展的活跃区域,是支撑商城运转的核心手工业与经济中心。因此,将这一面积广阔、遗存丰富的区域纳入郑州商城,使商城不再局限于内城及已确认的郭城部分,其总体范围显著扩大。这些考古发现不仅改变了我们对商城空间范围的传统认知,也扩大了商城实际使用的总面积。河南省体育场祭祀场的发现,为我们系统理解郑州商城的祭祀功能打开了大门,并有力地证明,这座早商王都已经呈现出早期“大邑商”的社会形态。

## (三)郑州商城王陵区西北方位说的新佐证

近年来,随着考古工作的深入开展,尤其是对商城西北部区域的持续勘探与发掘,结合安阳殷墟王陵区的规划逻辑,郑州商城王陵区位于都城西北部的可能性正日益凸显。

地理环境方面,根据考古发现,郑州商城的西部与东部都有湖泊,其中东部水域面积很大,与圃

田泽紧密相连,西部也有湖泊及古金水河河道,南部经考古发掘为战国墓区。唯有西北部南傍古金水河,北倚岗杜丘陵,地势相对高亢,符合“依山傍水”的环境条件。殷墟西北岗王陵区正是选址于洹水北岸的高地之上,背倚太行余脉,面临洹河,体现了对高地、临水环境的选择。体育场祭祀场西北部“岗杜岭”,则与殷墟王陵区的环境选择模式高度契合,这并非偶然,很可能源于一脉相承的商代早期王室墓地选址理念。

“殷人尊东北方位”<sup>⑩</sup>,北方位具有天然的神圣属性。从商文化发展的延续性看,殷墟作为商代晚期都城,其规划是长期发展的结果,许多制度应溯源于早、中期。殷墟将王陵区置于都城西北岗的格局,很可能继承了更早的都城规划传统。郑州商城作为早于殷墟的、规模宏大的王朝都城,其城市规划必然包含了对王室墓葬区域的整体安排。因此,从文化延续性与制度演进的逻辑分析,在郑州商城西北部寻找早期王陵区存在可能性。当然,这一推论的最终证实,有待于未来在商城西北部开展系统、深入的考古勘探与关键性发掘。

#### 注释

①郑州市文物考古研究院:《河南省体育场商代祭祀遗址发掘简报》,《中原文物》2020年第2期。②邹衡:《论汤都郑亳及其前后的迁徙》,载《夏商周考古学论文集》,文物出版社1980年版,第195—203页。③许宏、陈国梁、赵海涛:《二里头遗址聚落形态的初步考察》,《考古》2004年第11期。④江西省文物考古研究所、樟树市博

物馆:《吴城——1973—2002年考古发掘报告》,科学出版社2005年版,第69—74页。⑤河北省文物研究所:《藁城台西商代遗址》,文物出版社1985年版,第19页。⑥⑦杨文胜等:《郑州商城发现70周年 考古实证3600年早商文明》,《河南日报》2025年10月16日。⑧河南省博物馆:《郑州商城遗址内发现商代夯土台基和奴隶头骨》,《文物》1974年第9期。⑨河南省文物考古研究所:《郑州商城:1953—1985年考古发掘报告》,文物出版社2001年版,第367—383页。⑩郑州市文物工作队:《河医二附院等处商代遗址发掘简报》,《中原文物》1986年第4期。⑪河南省文物考古研究所:《郑州商城外郭城的调查与试掘》,《考古》2004年第3期;袁广阔、曾晓敏:《论郑州商城内城和外郭城的关系》,《考古》2004年第3期。⑫郑州市文物考古研究院资料。⑬河南省文物考古研究所:《郑州商城外郭城的调查与试掘》。⑭杨锡璋:《殷人尊东北方位》,载《庆祝苏秉琦考古五十五周年论文集》,文物出版社1989年版,第305—314页。

#### 参考文献

- [1]刘文科.河南省体育场商代祭祀遗址发掘记[M]//河南考古亲历记:中华文明探源实证.郑州:中州古籍出版社,2023:487.
- [2]中国社会科学院考古研究所.中国考古学:夏商卷[M].北京:中国社会科学出版社,2003:129.
- [3]宋镇豪.商代邑制所反映的社会性质[J].中国史研究,1994(4):60.
- [4]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3445.
- [5]郝本性.试论郑州出土商代人头骨饮器[J].华夏考古,1992(2):99.
- [6]郑州市文物考古研究院.河南省体育场商代祭祀遗址发掘简报[J].中原文物,2020(2):19.

## Yin Xiang You Cun: Research on the Newly Discovered Large-Scale Sacrificial Remains at the Ruins of Shang Dynasty in Zhengzhou

Yuan Guangkuo

**Abstract:** The Zhengzhou Cultural Relics and Archaeology Research Institute has uncovered a grand and well-preserved early Shang Dynasty sacrificial site in the area of Henan Provincial Stadium, located northwest of the Zhengzhou Shang City. Covering a total area of approximately 1,600 square meters, this discovery marks the first instance of a closed sacrificial system at Ruins of Shang Dynasty in Zhengzhou, featuring defensive facilities, sacrificial spaces, and main structures. The sacrificial layout differs significantly from previously known Ruins of Shang Dynasty, with offerings including humans, cattle, sheep, and pigs, reflecting the diversity and complexity of sacrificial rituals. This highlights the unique sacredness and significant role of sacrifices in social life at that time. The find provides crucial evidence for understanding early Shang Dynasty religious beliefs, ethnic group structures, and social conditions.

**Key words:** Zhengzhou Shang City Ruins; altar; ritual area; early Shang society

[责任编辑/启 轩]



# 中国文明对中亚草原诸文化的影响\*

## ——以喇叭口形耳铛为考察对象

郭静云 郭立新

**摘要:**喇叭口形铜、金耳铛,发现于东北辽河流域燕山地带的夏家店下层文化中。这种装饰品由夏家店下层文化原创,最初制造于公元前20世纪左右,用锡青铜铸造,此后亦用黄金制造同类器物。公元前16世纪,这种装饰品传播到黄河上中游、河套及河西地区。河西走廊的四坝文化采用纯铜或砷青铜,以锻造法仿制喇叭口形铜耳铛。公元前14世纪之后,这种以纯铜或砷青铜锻造的喇叭口形耳铛继续向西传播到天山和阿尔泰山地区,并少量出现在安德罗诺沃文化遗址中。公元前12—公元前11世纪之后,此类喇叭口形耳铛在阿尔泰山西麓、巴尔喀什湖流域仍颇为流行,但在中国地区反而已不再使用。该器物的西传证实了大草原东、西向连接的早期过程。

**关键词:**喇叭口形耳铛;夏家店下层文化;欧亚草原;北方系青铜器;草原文物

**中图分类号:**K871.3

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0011-10

中国文明独立起源的证据很完整,涉及各方面的技术和社会组织。这种证据的完整性不仅体现在中国古老的稻作文明中,华北地区和东亚草原的文明化过程也都有着深厚的本土基础。很多资料显示,中国文明也影响了中亚草原诸文化,二者之间的交流贯通了东西交往的传播路线,其中源自夏家店下层文化的文化因素传播颇为重要。本文将分析东亚草原流行的喇叭口形装饰,并证明这是辽河流域夏家店下层文化的原创器物,后来传播到整个亚洲草原,而不是从中亚草原传播到中国。

### 一、学界关于喇叭口形耳铛的争议

喇叭口形耳环或耳铛有铜质和金质两种,

学界均认为这是安德罗诺沃文化的典型器,认为这种耳铛来源于中亚<sup>①</sup>。同时,这种饰物也出土于四坝文化和夏家店下层文化遗址中。林沅认为,安德罗诺沃文化与夏家店下层文化不仅耳铛相同,陶器纹样也相似,两种文化之间可能存在以“中间人群”为媒介而进行的交流活动,而且文化因素的源头无疑是安德罗诺沃文化<sup>②</sup>。他进一步认为,所谓“喇叭口形耳铛”是从哈萨克东部,“经伊犁河谷,由新疆传布到四坝文化之中的”<sup>[1]</sup>。

这种认识明显存在年代学和技术方面的矛盾。有关年代的疑问,乌恩岳斯图曾指出:“西西伯利亚和叶尼塞河中游米努辛斯克盆地的安德罗诺沃文化遗存均不早于公元前14世纪或前13世纪。然而,中国北方草原地带中段的夏家

收稿日期:2025-04-15

\*基金项目:山东大学鲁慈国际汉学研究基金项目“中国早期矿冶遗存研究”(SDUZHJ[2023]3895,LC202302)。

作者简介:郭静云,女,南京大学全球人文研究院院长聘教授、博士生导师(江苏苏州 215163),主要从事先秦秦汉历史与文化暨文物考古研究、中外文明互鉴与交往交流交融史研究。郭立新,男,中山大学历史人类学研究中心教授、博士生导师(广东广州 510275),西藏民族大学民族研究院教授(陕西咸阳 712000),主要从事先秦考古、文化遗产保护与研究、亲属制度与社会结构研究。



店下层文化和大坨头文化耳环的年代可以早到夏纪年的范围之内,即早于公元前16世纪。特别应当指出的是,河西走廊四坝文化的铜耳环既有喇叭口形,也有管状的。其中火烧沟墓地出土典型的喇叭形耳环,而该墓地的年代为公元前20—公元前18世纪(笔者注,实际断代可能略晚一些,约为公元前17世纪)。因此,如果

确认喇叭形耳环源自东哈萨克斯坦的安德罗诺沃文化,那么需要了解喇叭形铜耳环究竟出自该文化的哪一阶段及具体的年代,以及经何种途径加以传播的,只有这样才能获得令人信服的结论。”<sup>[2]</sup>笔者拟从时空框架和技术特色论述此难题。喇叭口形器在中国、中亚和西伯利亚地区的时空分布如图1、图2、图3所示。



图1 喇叭口形器时空分布图

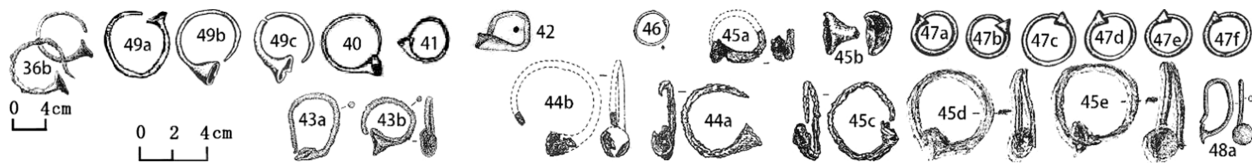


图2 中亚巴尔喀什湖、西阿尔泰、西西伯利亚,公元前1100—公元前800年的喇叭口形器

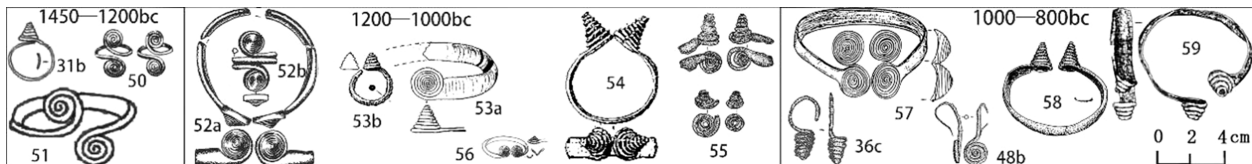


图3 安德罗诺沃文化类型铜丝卷线卷喇叭形器

## 二、喇叭口形耳铛在辽河流域 夏家店下层文化本地铸造

与喇叭口形耳铛相关的最早遗存,是赤峰

四分地东山咀遗址出土的陶范(1)<sup>③</sup>。四分地东山咀遗址是赤峰阴河河谷平地的农耕聚落,存在于夏家店下层文化二期(或谓“早期二段”,公元前2000—公元前1750年)<sup>④</sup>。虽然在夏家店下层文化遗址中还没有发现二期的铜

耳铛,但是陶范不仅证明当时已经有这些器物,且能够证明这些铜耳铛就是在本地制造的。

夏家店下层文化的兴盛期(或谓“三期”,公元前1750—公元前1400年)的很多遗址中出土了这类铜耳铛,其中敖汉旗大甸子单个墓地就出土了51件铜环,1件金环(2a)<sup>⑤</sup>。这是迄今出土这类铜耳铛数量最多的遗址,时代也偏早。形状主要有两种:一种是仅一端有喇叭口,有点像红山文化常见的兽头玉玦形状,共出土14件(2b、2c)<sup>⑥</sup>;第一种是圆环铸型折断成为开口,对接两侧端皆呈扁喇叭口状,与红山文化双兽头玉玦形状相似(2d)。此外还有很多一般的耳环,或许传承了东北地区的玉玦传统。

喇叭口耳铛另见于其他夏家店下层文化三期遗存中,如赤峰二道井子遗址的房子里出土了同样的铜耳铛(3)<sup>⑦</sup>;敖汉旗西大梁遗址出土的铜耳铛的喇叭口比较宽,表现出样式的多样性(4)<sup>⑧</sup>。此外还有辽西阜新平顶山遗址,不过由于发掘过程中没有厘清墓葬,出土情况不明(5)<sup>⑨</sup>。

夏家店下层文化耳铛、指环都是锡青铜,锡的比例均在10%左右,或不含铅,或含低铅<sup>⑩</sup>。这符合东北矿源锡多铅少的情形。此外,这些小型耳铛并非锻造,均为铸造,或铸造后另经过热加工。无论这些装饰品是否受到了兴隆洼文化或红山文化常见玉器形状的影响,毋庸置疑的是,这些铜饰都是在当地制造的。

在辽河流域以外的地区,与夏家店下层文化三期同时的辽东地区庙后山文化类型,以及高台山文化亦见有此类器物<sup>⑪</sup>。如辽宁本溪庙后山遗址出土了10件喇叭口形铜耳铛,年代为公元前1750—公元前1400年(6)<sup>⑫</sup>。

在公元前18世纪,夏家店下层文化发展到燕山以南,被称为“夏家店下层文化燕南类型”或“大坨头文化”,其年代范围相当于二里头文化至殷商一期(公元前1800—公元前1300年)<sup>⑬</sup>。燕南地区遗址也零星出土了一些一端为喇叭口的铜耳铛,如位于燕山南麓桑干河上游支流壶流河流域的河北蔚县三关遗址墓葬所出铜耳铛,墓葬年代在公元前1800—公元前1600年(8)<sup>⑭</sup>。这样的铜耳铛还见于北京昌平区张营遗址三期地层中,年代也大致相同(公元前

1750—公元前1550年,7a-b)<sup>⑮</sup>。由于张营所出非墓葬,其可能不像大甸子墓地这样用于贵族丧礼。

由于测年不甚精确,我们只能将其中少数几件器物确定为公元前16世纪之前的器物。不过,可以肯定的是,这些喇叭口形耳铛都分布在中国东北的辽河流域、燕山及环渤海地带,这些地区还出土了制造该器的范,而其他地区根本未见早于公元前16世纪的喇叭口形耳铛。

公元前1600—公元前1400年,同样的铜耳铛已普遍出现在环渤海地区,如天津蓟县围坊遗址二期和张家园遗址一期(10、9)<sup>⑯</sup>均有出土。河北易县下岳各庄第一期也出土了一对同样的铜耳铛(12)<sup>⑰</sup>。河北蔚县前堡墓区的喇叭口形铜耳铛残缺,推测其原本应有同样的喇叭口形(11)<sup>⑱</sup>。辽宁绥中东王岗台出土了殷商时期类似的铜耳铛,但是尺寸大两倍(13)<sup>⑲</sup>。

夏家店下层文化因素从东北、河北南下到山东,影响了岳石文化。所以岳石文化遗址也零星出土了喇叭口形耳铛或手环(14)<sup>⑳</sup>。

### 三、黄河上游四坝文化喇叭口形耳铛的年代和技术

大约在公元前17世纪以后,同类耳铛开始出现在黄河上中游及河西走廊地区,均属于四坝文化体系。如甘肃玉门火烧沟遗址出土的扁状喇叭口形金耳铛,断代为公元前1670—公元前1520年(16a-b)<sup>㉑</sup>。火烧沟遗址另外还出土了铜耳铛,其合金种类多样,包括低锡青铜、砷青铜和纯铜,其中大部分是热锻造<sup>㉒</sup>。甘肃民乐六坝镇东灰山遗址出土的金耳铛和铜耳铛(17a-b),与大甸子墓所出土的一样,年代同时或略晚(公元前1600—公元前1400年),而其中的一件铜耳铛是用砷铜制造的<sup>㉓</sup>。

四坝文化墓葬所出耳铛、指环均用铜线锻造,所用材质也较为多样,表明该地有另一种冶铜技术和耳铛制作传统,而类似夏家店下层文化的饰品数量比较少,喇叭口形耳铛或为外来。甘肃酒泉市干骨崖墓地二、三期(公元前1650—公元前1400年)所出的,是典型的铸造的喇叭口形耳铛(18)<sup>㉔</sup>,或许来自夏家店下层文化。



甘肃临潭县磨沟墓地早晚期墓葬都出土了喇叭口形耳铛。墓地年代约为公元前1650—公元前1250年<sup>⑤</sup>,最早可能到公元前1750年,晚期到公元前1100年<sup>⑥</sup>。在磨沟二期(公元前1600—公元前1400年)墓葬里出土了数种铜耳铛(15a-e)<sup>⑦</sup>,大部分是锡青铜铸造,锡的比例为11%<sup>⑧</sup>。磨沟墓地另外还出土了锻造的喇叭口形铜耳铛(15f)<sup>⑨</sup>。在磨沟墓地三期(公元前1400—公元前1200年)墓葬中,铸造的铜耳铛变少,目前仅发现数件两端扁状喇叭形类(15g-j),锻造的反而变多(如15k-l)。朱开沟出土的喇叭形环,主要也是锻造的(28a-b)。

已有学者指出,这种喇叭口形和扁状喇叭形端耳铛,在河西、河套地区遗址中的出土率,远低于普通铜线环<sup>⑩</sup>。这或许能够间接证明,喇叭口形耳铛都源自东北地区,在东北地区使用青铜铸造后,再用热锻方法加工,其他地区同样的耳铛也都来自中国东北。随着这种装饰品成为流行饰品,河西、河套地区甚至草原地区也开始自己制造。不过,中国东北以外的这些地区将其简化为用纯铜或砷铜锻造,这些后来制造的器物,并不体现任何原生文化属性。

#### 四、公元前14世纪喇叭口形器在中国的分布

公元前1400年以来,气候恶化、族群流动,社会面临新的问题,而这又推动着社会变革。

夏家店下层文化循着渤海湾南下,与大坨头文化结合,又深受商文化向北扩展的影响,因而出现了新贵族,他们以随葬品丰富的墓葬为身份地位的标志,如北京平谷刘家河王墓(19)。此时,喇叭口形装饰品多样化,除了耳铛,也出现喇叭口形臂钏和鬓环。刘家河王墓也出土了黄金喇叭口形耳铛,以及一对双扁状喇叭形金臂钏(公元前1420—公元前1300年,19a-b)<sup>⑪</sup>。同样的黄金臂钏也出土于天津蓟县张家园墓地、东北大凌河流域的和尚沟墓地,它们的年代也应相同(9a-b、20)<sup>⑫</sup>。燕山南北继续使用锡铜铸造喇叭口形耳铛(19a、21a-b、22—24)<sup>⑬</sup>,此外还在制造类似的黄金鬓环(21c-d)<sup>⑭</sup>。

公元前1400年以来,有新的族群南下到中国东北燕山两侧地带。其人种大半为古通古斯人和北蒙古人种的结合,他们构成了夏家店上层文化人群<sup>⑮</sup>。在大约300年的时间里,他们与夏家店下层文化、大坨头文化并存。此时在东北地区墓葬里偶见喇叭口形铜耳铛(26、27)<sup>⑯</sup>或金耳铛(25)<sup>⑰</sup>。与此同时,河西地区的四坝文化以及河套地区的朱开沟文化,也开始仿制这些装饰品,只不过改用纯铜、砷铜材料锻造而成<sup>⑱</sup>。

此后,锻造的喇叭口形耳铛还经由河西走廊西传到新疆地区。在新疆塔什库尔干县下坂地墓地(29)青铜时代第一期(公元前1500—公元前1300年)墓葬里出土了这种铜耳铛(29a-e),另还出土了银铛(29f-g)<sup>⑲</sup>(图4)。

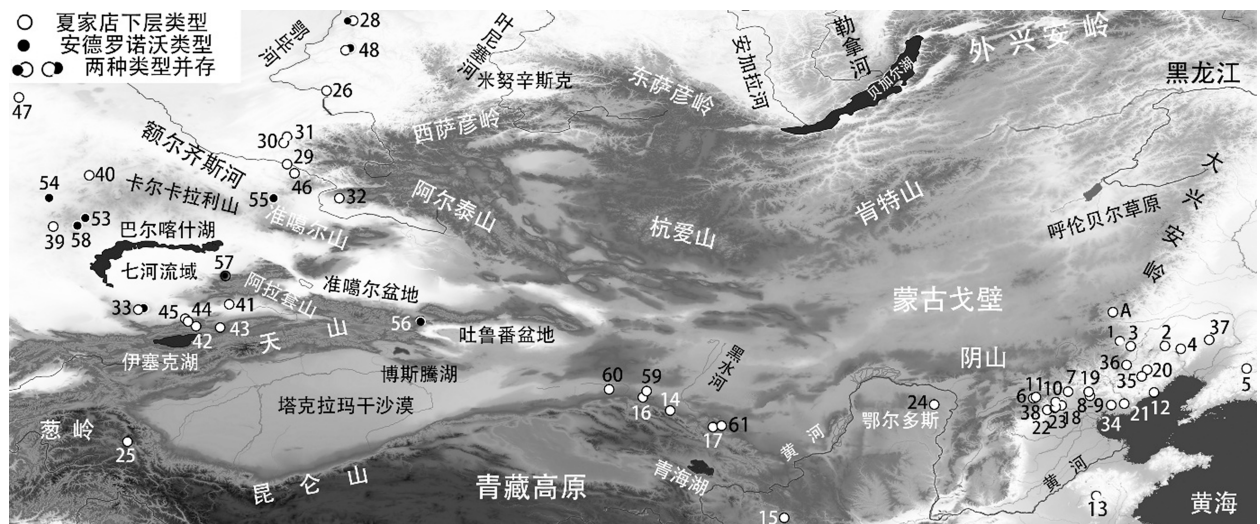


图4 出土东方类型喇叭口形耳铛和铜丝卷耳铛的遗址分布图

## 五、东来的喇叭口形器与西来的线卷喇叭形器在中亚的交错与区分

大约同一个时期,锻造的喇叭口形耳铛出现在阿尔泰北区,如鄂毕河中游巴尔瑙尔议员大街陵墓(Deputatskaya Ulitsa,公元前1500—公元前1200年,<sup>30</sup>)出土了两件锻造的包金砷铜耳铛<sup>⑩</sup>。阿尔泰西部额尔齐斯河流域锻造的喇叭口形铜耳铛相当多见,不过其年代均在公元前1400—公元前1100年间(<sup>32-35</sup>)。

大约也在这个时期,喇叭口形耳铛开始出现在天山北麓七河流域(<sup>36a</sup>)。这些墓葬的人种或多或少都有着蒙古人种的特征,而其墓葬形式则是起源于红山文化并被奥库涅夫文化辗转传承的石板冢墓<sup>⑪</sup>。在人种方面可见中亚与东亚的来往,甚至可以看到初步融合的趋势。

至于安德罗诺沃文化,其最宽泛的年代范围为公元前1740—公元前1300年,核心范围为公元前1600—公元前1400年<sup>⑫</sup>。直到公元前1500年之后,喇叭口形的耳铛装饰品才出现在安德罗诺沃文化遗址中,并且与夏家店下层文化用青铜铸造不同,是用纯铜、砷铜或低锡铜锻造,如南乌拉尔库普赫塔所出耳铛(Kupukhta,公元前1500—公元前1300年,<sup>37</sup>)<sup>⑬</sup>。东亚文化与南乌拉尔地区文化的远程交往,在公元前1700—公元前1400年间才见有少量痕迹<sup>⑭</sup>。西西伯利亚托木斯克墓地(Tomsk Necropole,公元前1450—公元前1250年)出土了两种锻造的铜耳铛,一种是喇叭口形耳铛(<sup>31a</sup>),另一种是用铜线卷出的造型似喇叭头的形状(<sup>31b</sup>)<sup>⑮</sup>。

用铜线卷出的喇叭形头的耳铛、臂钏、项圈等装饰品,流行于欧亚大地,多见于安德罗诺沃文化和其他文化体系,西到多瑙河流域的匈牙利、斯洛伐克地区(公元前1450—公元前1250年,<sup>51、50</sup>)<sup>⑯</sup>。这种装饰品才是属于安德罗诺沃文化的器物,可称为“西式”;其与前述起源于夏家店下层文化的喇叭口形器不同,后者可称为“东式”或“中式”。“东式”从燕山地带向西传播,而“西式”从东欧草原向东传播。约在阿拉库文化、费多罗沃文化晚期,即相当于殷商晚期(公元前12—公元前11世纪)时,铜线卷喇叭口形

的装饰品出现在乌拉尔河、托波尔河流域,如托波尔乌巴甘两河流域张吉尔迪墓地、阿列克谢耶夫卡墓地(Dzhangildy、Alexeyevka, 52、56)<sup>⑰</sup>。铜线卷喇叭形头的装饰品又经过托波尔和额尔齐斯河流域,传到哈萨克草原、巴尔喀什湖和七河地区(<sup>53-55</sup>)<sup>⑱</sup>。该地区铜线耳铛与源自东亚的喇叭口形铜耳铛并存。中国地区只在乌鲁木齐萨恩萨伊墓地出土了一件铜线臂钏(<sup>59</sup>)<sup>⑲</sup>。这是安德罗诺沃文化的装饰品,通过费多罗沃文化人群,零星地将其带到天山北麓准噶尔盆地南缘。虽然如此,这种装饰品在新疆地区仍颇为罕见,再往东就不再出现了。

公元前1200—公元前1000年间,喇叭口形铜耳铛还在继续使用。不过这时在中国东北地区出土颇少,且均属于夏家店上层文化二期(<sup>39、38</sup>)<sup>⑳</sup>。此时天山西北麓的七河流域以及巴尔喀什湖周围低山地区的别加兹-丹迪拜文化(Begazy-Dandybai culture,公元前12—公元前8世纪)反而出土很多,进入使用喇叭口形铜耳铛的兴盛期。别加兹-丹迪拜文化中出土喇叭口形铜耳铛的遗址有:泰格门赛墓地(Tegermensay, 41)、塔舍图别-Ⅱ墓地(Tash-Tube Ⅱ, 40)、桑谷尔-Ⅱ墓地(Sanguyr Ⅱ, 49a)<sup>㉑</sup>、昆格阿拉套(Küngöy Ala-Too Range)奇利克河边科尔赛-Ⅰ(Kulsay-1, 42)墓地;恰伦河边乌尊布拉克-Ⅰ(Uzunbulak-Ⅰ, 43a-b)墓地、熊瀑布(Turgen gorge)附近图尔根(Turgen)峡谷寇泽尔布拉克-Ⅰ(Kyzylbulak-Ⅰ, 44a-b)墓地、峨寨寮(Oh-Dzhailau)河边阿苏高原(Asu plateau)寇泽尔布拉克-Ⅱ(Kyzylbulak-Ⅱ, 45a-e)墓地等<sup>㉒</sup>。这些墓地出土的耳铛都比较大,与早期的形状也有明显的差异。泰姆格里-Ⅳ(Tamgaly-Ⅳ)石板冢墓第一号墓出土的铜耳铛特别大,反映了阿尔泰地区猎民的审美。该墓测年结果为公元前1010—公元前950年(<sup>36b</sup>)<sup>㉓</sup>。

对照巴尔喀什湖两岸的遗址,除了前文所提的乌鲁木齐萨恩萨伊墓地出土的一件臂钏之外,在其东南部七河流域的遗址中,基本上只能见到东亚式的喇叭口形耳铛。而在西北岸卡尔卡拉利山脉遗址中,既有东亚形制的耳铛,亦有安德罗诺沃文化用铜丝制造的喇叭形状的耳



铛。该地区富有铜矿,冶炼技术也稳定,所以这些装饰品应是本地制造,但可以从中看到明显的外来文化因素的影响。直至殷末周初,西来的因素基本上没有越过巴尔喀什湖。到了公元前11世纪,用铜丝制作的似喇叭口形的装饰品,才零星见于巴尔喀什湖南部。而巴尔喀什湖西北部,早在公元前15世纪,西来的安德罗诺沃文化类型的装饰品就已成为主流。

在阿尔泰山脉西侧,一组别加兹—丹迪拜文化墓地也出土有喇叭口形耳铛。如额尔齐斯河边的伊兹梅洛夫卡(Izmailovka)墓地所出耳铛形制很小,其年代可能晚至公元前1200—公元前800年(46)<sup>⑤</sup>。在东哈萨克地区,黄金质喇叭口形耳铛一直延续到公元前9世纪,如桑谷尔—II墓区(49b—c)和布拉拜墓区(Burabay, 47a—f)所出土的耳铛<sup>⑥</sup>。后者是目前所知时代最晚、出土地点最靠西的喇叭口形耳铛,很有可能为早期制作的装饰品流传下来,最后被用作随葬品。泰姆格里—IV石板冢墓(Tamgaly—IV)第三号墓也出土了铜线卷成的耳铛,用线绕出喇叭形状(36c)。巴尔喀什湖附近比延河边的比延陵墓出土了铜线手镯(Büyen, 公元前1000—公元前800年, 57)<sup>⑦</sup>。中哈萨克贝拉萨尔墓区出土了很多此类装饰品(Belasar, 58)<sup>⑧</sup>(图5)。

安德罗诺沃文化之后的艾尔曼文化(Irmen culture, 公元前1000—公元前750年)还继续使用铜线卷出的似喇叭口形的装饰品,如扎里奇涅—I(Zarechnoye—I)墓地第25号陵墓所出<sup>⑨</sup>。这一时期,中国境内已经不再制造喇叭口形耳铛。可见,中亚草原出土的喇叭口形的装饰品起源晚于中国,持续使用时间也比较晚。

考古资料表明,铜线卷出的似喇叭口形的耳铛最早出现于东欧,然后东传,在大草原上确实在安德罗诺沃等跨文化人群中普遍使用,但其流行区最东限于巴尔喀什湖西北岸,止于新疆天山,并未继续东传,也从未被华北地区的人群吸收和使用。发源于东亚(具体在燕山地带)的铸造的喇叭口形铜耳铛,其时代早于安德罗诺沃文化锻造的铜丝卷喇叭口形的耳铛。王鹏认为,夏家店下层文化遗址出土的耳铛,证明安德罗诺沃文化年代应该更早<sup>⑩</sup>,这种论述预设了喇叭口形耳铛源自安德罗诺沃文化的前提,但

考古资料完全否定这种观点,夏家店下层文化喇叭口形器物的制造比该器物在中亚的流行早数百年。

## 结 语

综上所述,公元前20世纪,铸造的喇叭口形锡青铜耳铛始见于中国东北辽河流域燕山地带夏家店下层文化。到了公元前18世纪夏家店下层文化兴盛时期,墓葬里开始随葬用黄金制造的同类器物。至公元前16世纪,这种装饰品传到黄河流域、河套地区以及河西走廊。这时,河西走廊的四坝文化开始仿制喇叭口形铜耳铛,并采用当地的纯铜或砷铜以锻造法制作。公元前14世纪以来,喇叭口形耳铛继续向西传到天山和阿尔泰地区,并少量出现在安德罗诺沃文化遗址中。至公元前11—公元前9世纪,这种纯铜或砷铜质地、以锻造法制作的大型喇叭口形耳铛,在阿尔泰西麓仍颇为流行,但在中国地区已不再使用。

笔者认为,喇叭口形的装饰品,是夏家店下层文化原创的一种器物,反映了中国东北辽河流域是独立的文明起源地区。该地区自新石器时期以来发展出自己独特的生活模式,至公元前23世纪,建立了独特的连通草原的早期国家文明,致力于发展旱地农业、牧业、冶铸技术、远程贸易和军事防卫系统。夏家店下层文化人群在古国内从事旱作农业和手工业生产,并接待远地来的客人,销售自己的产品;从南方进货,或引入其他珍奇物品。在多元文化交融的基础上,夏家店下层先民也创造了自己的审美文化。夏家店下层文化人群向草原、森林地带销售粮食、谷酒和其他一些高技术产品,以此交换来自草原、森林的猎获物、皮毛以及宝贵矿物,其中可能有来自黑龙江流域淘洗的黄金。在夏家店下层文化还发现过一些马骨,这应该也是草原来的货物<sup>⑪</sup>。

亚洲大草原大致从夏家店下层文化时代开始逐渐形成交易网络的雏形。此时,草原族群与夏家店下层文化或黄河上中游诸族,共同构成互补交错的两种主要交通路线。

第一种可称为西北地区的“黄河交流网”,是

经过汉淮黄流域交接区,过嵩山地带和三门峡咽喉地带,经由关中和黄河中上游各种通道,转

而到达河套或河西,又向北到达阿尔泰、叶尼塞河和鄂毕河流域,广泛连通了东亚及中亚草原。

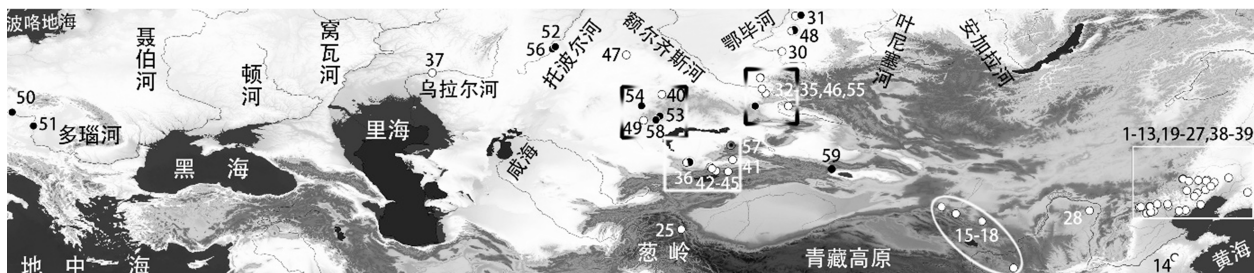


图5 欧亚草原夏家店-四坝文化与安德罗诺沃文化耳钎的遗址分布图

(1-27, 29-32, 34-47 仅出土喇叭口形器; 28, 33, 48 出土两种耳钎; 49-58 仅出土铜丝卷器; 60-62. 目前没有发现喇叭耳环的四坝文化遗址)

1. 四分地东山咀遗址; 2. 敖汉旗大甸子墓地: 2a. 黄金耳钎 (M516:2), 2b—2c. 单喇叭口青铜耳钎, 2d. 扁状双喇叭口青铜耳钎 (453:9); 3. 二道井子城: 青铜耳钎 (F8:3); 4. 敖汉旗西大梁遗址 (T2426③:1); 5. 阜新平顶山遗址: 青铜耳钎 (G104④:2); 6. 辽宁本溪庙后山遗址: 6a—6b. 七号墓出土的两件青铜耳钎; 7. 北京昌平区张营遗址: 7a. 青铜耳钎 T12⑤: 4, 7b. 青铜耳钎 H10:4; 8. 河北蔚县三关遗址: 青铜耳钎 (82YSGM2014:1); 9. 天津蓟县张家园遗址: 9a. 一期的青铜耳钎 (F4), 9b. 一号和四号墓出土的两对 (M187M4:3), 9c. 三号墓出土的 (87M3:3); 10. 天津蓟县围坊遗址: 青铜耳钎 (T1③:7); 11. 河北蔚县前堡墓地: 青铜耳钎 (81YKM202:3); 12. 河北易县下岳各庄遗址: 耳钎 (H5:13); 13. 辽宁绥中王岗台遗址: 殷商早期大型青铜耳钎 (HBT1076); 14. 泗水尹家城: 岳石文化晚期的青铜耳钎 (T216⑦:27); 15. 甘肃临潭县磨沟墓地: 15a. 铸造喇叭口残部 (M886:B4), 15b. 铸造青铜耳钎 (M341:10), 15c. 铸造青铜钎 (M101:10), 15d. 铸造青铜钎 (M358:C3), 15e. 铸造青铜钎 (M358:C4), 15f. 锻造的铜钎 (M72:B2), 15g—h. 三期早段 303 号墓出土的铸造锡铜耳钎, 15g. M303:E17, 15h. M303:B18; 三期晚段墓葬出土, 15i. 铸造双扁端青铜耳钎 (M227:4), 15j. 单扁端青铜耳钎 (M661:9), 15k. 锻造喇叭口形砷铜耳钎 (M254:13), 15l. 锻造喇叭口形砷铜耳钎 (M711:2); 16. 甘肃玉门火烧沟墓地: 16a 黄金耳钎 (M47:12), 16b. 铜钎 (M114:2); 17. 甘肃民乐六坝镇东灰山遗址: 17a. 金耳钎 (M223:1), 17b. 铜耳钎 (M79:1); 18. 甘肃酒泉市肃州区酒泉干骨崖墓地: 铜耳钎 (M73:4); 19. 北京平谷刘家河王墓: 19a. 黄金喇叭口形耳钎, 19b. 黄金臂钎; 20. 大凌河和尚沟墓地: 双喇叭口耳钎; 21. 河北唐山后迁义遗址: 21a. 青铜耳钎 (1999LQT1②M6:8), 21b. 青铜钎 (1999LQT1②M2:4), 21c. 黄金髻环 (1999LQT3②M7:2), 21d. 黄金髻环 (1999LQT3②M7:1); 22. 北京塔照遗址: 青铜耳钎 (FT029); 23. 北京琉璃河刘李村遗址: 青铜耳钎 (M2:2); 24. 河北涞水渐村: 青铜耳钎 (H7:21); 25. 赤峰宁城小黑石沟遗址: 居住区出土的青铜耳钎 (98 金采:1); 26. 大凌河支流渗津河道虎沟墓地: 青铜耳钎; 27. 河北唐山小官庄墓地: 墓主头骨下出土丁:1; 28. 朱开沟遗址: 锻造的耳钎 (28a.C:189, 28b.M2012:2); 29. 新疆塔什库尔干县下坂地: 29a—e. 铜线锻造喇叭口形铜耳钎: 29a. A II M42:5, 29b. A II M39:3, 29c. A II M5A:1, 29d. A II M4:2②, 29e. A II M4:2①, 29f—g. A II M32 出土的白银耳钎, 29f. A II M32:4, 29g. A II M32:3; 30. 巴尔瑙尔议员大街陵墓: 包金砷铜锻造耳钎; 31. 托木斯克墓地: 31a. 喇叭口形耳钎, 31b. 铜线卷转耳钎; 32. 科伊塔斯基区: 锻造的包金喇叭口形耳钎; 33. 贾塔斯基区: 33a—33b. 锻造喇叭口形耳钎; 34. 切卡诺夫斯基沟—X 墓区: 锻造喇叭口形耳钎; 35. 阿列伊河别列佐夫卡—I 墓区: 锻造的包金喇叭口形耳钎; 36. 泰姆格里—VI 冢墓: 36a. 锻造的包金喇叭口形耳钎, 36b. 一号墓出土一对锻造的大型喇叭口形耳钎, 36c. 三号墓出土铜线卷转耳钎; 37. 安德罗诺沃文化库普赫塔墓地: 砷铜锻造的耳钎; 38. 北京镇江营遗址: 青铜耳钎 (FZH1257:1); 39. 辽宁彰武平安堡遗址: 青铜耳钎 (T106③:1); 40. 塔舍图别—II 墓地: 锻造的耳钎; 41. 泰格门赛墓地: 锻造的耳钎; 42. 奇利克河边科尔赛—I: 锻造的耳钎; 43. 乌尊布拉克—I: 43a—43b. 锻造的耳钎; 44. 寇泽尔布拉克—I: 44a—44b. 锻造的耳钎; 45. 寇泽尔布拉克—II: 45a—45e. 锻造的耳钎; 46. 伊兹梅洛夫卡遗址: 锻造的耳钎; 47. 布拉拜墓地: 47a—47f. 锻造的喇叭口形铜钎; 48. 比延陵墓: 48a. 锻造的耳钎, 48b. 铜线卷转耳钎; 49. 桑谷尔—II 墓地: 49a—49c. 锻造的喇叭口形耳钎; 50. 斯洛伐克墓地: 铜线卷转戒指; 51. 科齐德尔蒙地: 铜线卷转臂钎; 52. 张吉尔迪墓地: 52a. 铜线卷转臂钎, 52b. 铜线卷转戒指; 53. 科伊索基石板冢墓: 53a. 铜线卷转臂钎, 53b. 铜线卷转耳钎; 54. 桑格鲁石板冢墓: 铜线卷转臂钎; 55. 小卡拉苏石板冢墓: 铜线卷转臂钎的碎片; 56. 阿列克谢耶夫卡墓地: 铜线卷转手镯; 57. 巴尔喀什湖附近比延河边比延陵墓: 铜线卷转手镯; 58. 贝拉萨尔墓区: 铜线卷转手镯; 59. 乌鲁木齐县白杨沟村萨恩萨伊墓地; 60. 鹰窝树遗址; 61. 西灰山; 62. 砂锅梁。



第二种可称为“东北交流网”，这是通过长江淮河流域及沿海地带到达渤海湾，然后经由辽河流域及燕山地带这个东北咽喉之地，向北转进到东北平原和森林地带，又向西转到蒙古草原、阿尔泰以及宽广的草原走廊。

这个时期的蒙古草原及丘陵地带尚未沙漠化，所以西起里海、东到日本海的大草原南部地带，成为流动族群的交通大道。在今哈萨克斯坦、蒙古国、中国新疆、内蒙古、黑龙江的草原及丘陵一带，流动族群频繁互动、迁徙，彼此攻战、学习、吸收、传播、交流。同时，战争掠夺族群在北纬40—50度的草原带建立了很多据点，其中也有一些地区如东北夏家店下层文化人群发展出了致力于远程贸易的国家体系。喇叭口形装饰品只是草原流行的货品之一。关于其他货物的来源与走向，笔者将另文探讨。

#### 注释

① Emma C. Bunker. *Cultural Diversity in the Tarim Basin Vicinity and Its Impact on Ancient Chinese Culture in Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia*. Volume II. Washington: The University of Pennsylvania Museum Publications, 1998, pp604—618; 郭静云:《夏商周:从神话到史实》,上海古籍出版社2013年版,第167—168页;郭静云、郭立新、范梓浩主编:《考古侦探》,(台湾)交通大学出版社2018年版,第244—251页。② 林沅:《早期北方系青铜器的几个年代问题》,载《内蒙古文物考古文集》(第一辑),中国大百科全书出版社1994年版,第291—295页。③ 辽宁省博物馆、昭乌达盟文物工作站、赤峰县文化馆:《内蒙古赤峰县四分地东山咀遗址试掘简报》,《考古》1983年第5期,第427页,图一一右。括号内数字为文中图片和地图中的文物编号,可以对照参看,下同。④ 夏家店文化分期参见李舒涵:《夏家店下层文化的经济与社会演进》,中山大学博士学位论文,2023年。⑤ 中国社会科学院考古研究所:《大甸子——夏家店下层文化遗址与墓葬发掘报告》,科学出版社1998年版,第188—191页。⑥ 崔岩勤:《夏家店下层文化青铜器简析》,《赤峰学院学报(汉文哲学社会科学版)》2010年第5期。⑦ 内蒙古文物考古研究所:《内蒙古赤峰市二道井子遗址的发掘》,《考古》2010年第8期,第25页,图一八右。⑧ 中国社会科学院考古研究所内蒙古第一工作队等:《内蒙古敖汉旗西大梁遗址夏家店下层文化聚落2023年发掘简报》,《考古》2025年第1期,第37页,图三〇。⑨ 辽宁省文物考古研究所、吉林大学考古学系:《辽宁阜新平顶山石城址发掘报告》,《考

古》1992年第5期,第403页,图八:5。⑩ 李延祥、贾海新、朱延平:《敖汉旗大甸子夏家店下层文化墓葬出土铜器初步研究》,《有色金属》2002年第4期;李延祥、朱延平、贾海新等:《辽西地区早期冶铜技术》,《广西民族学院学报(自然科学版)》2004年第2期。⑪ 董新林:《高台山文化研究》,《考古》1996年第6期。⑫ 李恭笃:《辽宁东部地区青铜文化初探》,《考古》1985年第6期。⑬ 乌恩岳斯图:《北方草原考古学文化研究》,科学出版社2007年版,第40—60页。⑭⑮ 陈坤龙、王璐、王颖琛等:《河北蔚县出土早期铜器的科学分析与研究》,《文物》2017年第6期,第85页,图一:2。⑯ 北京市文物研究所、北京市昌平区文化委员会:《昌平张营:燕山南麓地区早期青铜文化遗址发掘报告》,文物出版社2007年版,第96—98页,图九二。⑰ 天津市文物管理处考古队:《天津蓟县围坊遗址发掘报告》,《考古》1983年第10期;天津市文物管理处:《天津蓟县张家园遗址试掘简报》,《文物资料丛刊》第一辑,文物出版社1977年版,第163—171页。⑱ 拒马河考古队:《河北易县涑水古遗址试掘报告》,《考古学报》1988年第4期。⑲ 成璟璐、孙建军、孟玲:《辽宁绥中中东王岗台发现商周窖藏铜器》,《文物》2016年第3期,第69页,图三:11。⑳ 山东大学历史系考古专业教研室:《泗水尹家城》,文物出版社1990年版,第203、204、243、338、354—358页。㉑ 甘肃省文物考古研究所、复旦大学文物与博物馆系、中国社会科学院考古研究所:《甘肃玉门火烧沟四坝文化墓地发掘简报》,《考古与文物》2021年第5期;甘肃省文物考古研究所、复旦大学文物与博物馆系、中国社会科学院考古研究所:《甘肃玉门火烧沟墓地第二次发掘简报》,《考古与文物》2024年第3期。㉒ 孙淑云、潜伟、王辉:《火烧沟四坝文化铜器成分分析及制作技术的研究》,《文物》2003年第8期;陈坤龙、王璐、王颖琛等:《甘肃玉门火烧沟四坝文化铜器的科学分析及相关问题》,《中原文物》2018年第2期。㉓ 甘肃省文物考古研究所、吉林大学北方考古研究室:《民乐东灰山考古——四坝文化墓地的揭示与研究》,科学出版社1998年版,第93、191—193页。㉔ 甘肃省文物考古研究所、北京大学考古文博学院:《酒泉干骨崖》,文物出版社2016年版,第189、222—241页。㉕ Xinyi Liu, Emma Lightfoot, Tamsin C. O'Connell et al. *From necessity to choice, dietary revolutions in west China in the second millennium BC*. *World Archaeology*. October 2014: 1—20; 陈建立、毛瑞林、王辉等:《甘肃临潭磨沟寺洼文化墓葬出土铁器与中国冶铁技术起源》,《文物》2012年第8期。㉖ 王璐:《甘青地区早期铜器的科学分析研究》,北京科技大学博士学位论文,2018年,第53页。㉗ 甘肃省文物考古研究所、西北大学文化遗产与考古学研究中心:《甘肃临潭磨沟齐家文化墓地发掘简报》,《文物》2009年第10期;甘肃省文物考古研究所、西北大学丝绸



之路文化遗产保护与考古学研究中心:《甘肃临潭磨沟墓地齐家文化墓葬2009年发掘简报》,《文物》2014年第6期。②王璐、梅建军、陈坤龙等:《甘肃临潭县磨沟遗址出土齐家文化铜器的分析与研究》,《考古》2022年第7期。③徐建伟:《甘青地区新获早期铜器及冶铜遗物的分析研究》,北京科技大学博士学位论文,2009年。④李水城、水涛:《四坝文化铜器研究》,《文物》2000年第3期。⑤北京市文物工作队:《北京平谷刘家河遗址调查》,《北京文物与考古》1992年第3期;王丹:《北京平谷刘家河商代墓葬研究》,首都师范大学硕士学位论文,2008年,第34—40页。⑥天津市历史博物馆考古部:《天津蓟县张家园遗址第三次发掘》,《考古》1993年第4期;天津市历史博物馆考古队:《天津蓟县张家园遗址第二次发掘》,《考古》1984年第8期;郭大顺:《试论魏营子类型》,《考古学文化论集(一)》,文物出版社1987年版,第85页,图五:3。⑦北京市文物管理处、中国科学院考古研究所、房山县文教局琉璃河考古工作队:《北京琉璃河夏家店下层文化墓葬》,《考古》1976年第1期,第60页,图四:2;河北省文物研究所:《河北涿水渐村遗址发掘报告》,《文物春秋》1992年(增刊),第227页,图十一:2;北京市文物研究所:《镇江营与塔照》,中国大百科全书出版社1999年版,第161、268页。⑧张文瑞、翟良富:《后迁义遗址考古发掘报告及冀东地区考古学文化研究》,文物出版社2016年版,第42、105页。⑨朱泓、王成生:《彰武平安堡青铜时代居民的种族类型》,《考古》1994年第2期。⑩郭大顺:《试论魏营子类型》,《考古学文化论集(一)》,第87页,图七:2;安志敏:《唐山石棺墓及其相关的遗物》,《考古学报》1954年第1期。⑪内蒙古自治区文物考古研究所、宁城县辽中京博物馆:《小黑石沟——夏家店上层文化遗址发掘报告》,科学出版社2009年版,第256页,图二〇八:6。⑫内蒙古自治区文物考古研究所、鄂尔多斯博物馆:《朱开沟:青铜时代早期遗址发掘报告》,文物出版社2000年版,第122、439页;周静:《磨沟齐家文化墓地分期分区及相关问题研究》,西北大学硕士学位论文,2010年。⑬新疆文物考古研究所:《新疆下坂地墓地》,文物出版社2012年版,第21—103、145页;新疆文物考古研究所:《塔什库尔干县下坂地墓地考古发掘报告》,《新疆文物》2004年第3期,图一二一:7—13。⑭В.Б. Бородаев; Ю.Ф. Кирюшин; А.Л. Кунгуров. *Археологические памятники на территории Барнаула*. Памятники истории и культуры Барнаула. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1983; Сергей Петрович Грушин; Дмитрий Валентинович Папин; Ольга Анатольевна Позднякова; Екатерина Александровна Тюрина; Александр Сергеевич Федорук; Сергей Владимирович Хаврин. *Алтай в системе металлургических провинций энеолита и бронзового века*. Барнаул: Издательство А

лтайского государственного университета, 2009, с.59–65。⑮К.А. Акишев, (Отв. ред.). *Археологические памятники в зоне затопления Шульбинской ГЭС. Алма-Ата: Наука, 1987, сс.34–37, рис.17:1*; А.С. Ермолаев. *Памятники предгоной зоны Казахского Алтая (Эпоха бронзы – раннее железо)*. Алматы: Институт археологии и м. А.Х. Маргулана, 2012, сс.25–29; М.А. Демин & С.М. Ситников. *Материалы Гилёвской археологической экспедиции*. Барнаул: БГПУ, 2007, сс.31–66, рис.35; М.А. Демин & С.М. Ситников. *Материалы Гилёвской археологической экспедиции*. Ч.1, сс.8–65, 129–149, 173–174, 181, рис.9; М.П. Грязнов. *Погребения бронзовой эпохи в Западном Казахстане. Казаки. Антропологические очерки*. Вып. II. Л.: Академия наук СССР, 1927, сс.172–221; А.С. Ермолаева. *Памятники предгоной зоны Казахского Алтая (Эпоха бронзы – раннее железо)*, сс.29–32; А.Е. Рогожинский. *Могильники эпохи бронзы урочища Тамгалы*. А.Н. Марьяшев (Отв. ред.). *История и археология Семиречья*. Алматы: Общественный фонд «X XI век», 1999, сс.33–42, рис.19。⑯В.В. Евдокимов; В.В. Варфаломеев. *Эпоха бронзы Центрального и Северного Казахстана*. Карганда: Издательство КарГУ, 2002; В.А. Новоженев. *Чудо коммуникации и древнейший колесный транспорт Евразии*. М.: Таус, 2012, сс.277–282; Igor Chechushkov. *Bronze Age Human Communities in the Southern Urals Steppe: Sintashta–Petrovka Social and Subsistence Organization*; Грязнов, М.П. (Ред.). *Комплекс археологических памятников у горы Тепсей на Енисее*, сс.4–5; В.В. Ткачев. *Степи Южного Приуралья и Западного Казахстана на рубеже эпох средней и поздней бронзы*. Актобе: Актыбинский областной центр истории, этнографии и археологии, 2007。⑰Е.Е. Кузьмина. *Купухта — могильник андроновской знати*. Краткие сообщения Института археологии. Вып.93. *Исследование памятников эпохи энеолита и бронзы*. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1963. сс.96–105; Е.Е. Кузьмина. *Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев*. М.: Издательство «Восточная литература», 1994。⑱А.В. Епимахов. *О факторах культурогенеза населения Южного Урала эпохи бронзы*. А.Д. Таиров. (отв. ред.) *Этнические взаимодействия на Южном Урале*. Челябинск: Челябинский Государственный Университет, 2006, сс.25–29。⑲А.В. Андріановъ. *Томскій могильникъ. Отчетъ Императорской Археологической Комиссіи За 1889 Год*. Санкт-Петербургъ: Императорской Академіи Наукъ, 1892, сс.99–111。⑳Marija Gimbutas. *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*. Hague: Mouton

& Co., 1965, pp.71–112。④⑦С.С. Калиева; А.В. Колбин а; В.Н. Логвин. *Некрополь эпохи бронзы Джангильды 5. Костанай: «Костанайполиграфия» ЖШС*, 2016, с.74; Marija Gimbutas. *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*, p.109。④⑧М.К. Кадырбаев & Ж.К. Курманкулов. *Культура древних скотоводов и металлургов Сары-Арки*. Алматы: Наука, 1992, сс.76–86, 108–118, 239–240; А.С. Ермолаева. Погребения эпохи бронзы могильников Малое Карасу и Ковалевка Левобережного Иттыша. А.Н. Марьяшев Ю.А. Молотов (Отв. ред.). *История и археология Семиречья, выпуск 2*. Алматы: Общественный фонд «X XI век»; Общественный фонд «Родничок», 2001, сс.102–111。④⑨新疆文物考古研究所:《新疆萨恩萨伊墓地》, 文物出版社 2013 年版, 第 64—65 页。⑤⑩辽宁省文物考古研究所、吉林大学考古学系:《辽宁彰武平安堡遗址》,《考古学报》1992 年第 4 期;北京文物研究所:《镇江营与塔照》,第 268 页,图 182:4。⑤⑪М.К. Кадырбаев. Могильник Сангуйр II. *Новые материалы по археологии и этнографии Казахстана*. Труды Института Истории, Археологии и Этнографии Академии Наук Казахской ССР. Т.ХІІ (Археология). Алма-Ата: Издательство Академии наук Казахской ССР, 1961。⑤⑫А.Н. Марьяшев & А.А. Горячев. Памятники кульсайского типа эпохи поздней и финальной бронзы Семиречья. А.Н. Марьяшев (Отв. ред.). *История и археология Семиречья*. Алматы: Общественный фонд «X XI век», 1999, сс.44–82; А.А. Горячев. О погребальном обряде в памятниках кульсайского типа. А.Н. Марьяшев & Ю.А. Молотов, (Отв. ред.). *Истори*

*я и археология Семиречья, выпуск 2*. Алматы: Общественный фонд «X XI век»; Общественный фонд «Родничок», 2001, сс.45–62。⑤⑬А.Е. Рогожинский. Могильники эпохи бронзы урочища Тамгалы, сс.7–43, рис.16–17。⑤⑭А.С. Ермолаева. *Памятники предгоной зоны Казахского Алтая (Эпоха бронзы – раннее железо)*, сс.66–75, 192。⑤⑮А.Х. Маргулан. Сочинения, том 1. *Бегазы–Дандибаевская культура Центрального Казахстана*. Алматы: Атамур, 1998, сс.365–369。⑤⑯К.М. Карабаспакова. *Жетысу и Южный Казахстан в эпоху бронзы*. Алматы: ТО О НИЦИА «Бегазы–Тасмола», 2011, сс.111。⑤⑰А.Х. Маргулан. *Бегазы–Дандибаевская культура Центрального Казахстана*, сс.93–105。⑤⑱Л.Н. Мыльникова; И.А. Дурakov; Л.С. Кобелева. Исследование кургана № 25 могильника Заречное–11. Н.П. Матвеева (Ред.). *Андроновский мир*. Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2010.сс.98–117。⑤⑲Ван Пэн. Взаимодействие культур бронзового и раннего железного века Южной Сибири, Синьцзяна и Северного Китая. *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология*. Том 17, 2018, № 4, сс.16–29。⑥⑰郭静云:《古代亚洲的驯马、乘马与游牧族群》,《中国社会科学》2012 年第 6 期。

#### 参考文献

- [1]林沅.夏代的中国北方系青铜器[J].边疆考古研究, 2002(1):5.
- [2]乌恩岳斯图.北方草原考古学文化研究:青铜时代至早期铁器时代[M].北京:科学出版社,2007:32.

## Chinese Civilization's Influence on the Cultures of the Central Asian Steppes: A Case of Trumpet-shaped Ear-ornaments

Guo Jingyun, Guo Lixin

**Abstract:** Trumpet-shaped ear-ornaments made of bronze or gold originated from the Lower Xiajiadian civilization in the Yan Mountain region in Northeast China, dating back to the 20th century BC. These ear-ornaments were initially cast from tin bronze, and later, similar artifacts were made from gold. In the 16th BC, this type of ornament had spread to the upper and middle reaches of the Yellow River, the Hetao region, and the Hexi Corridor. In the Hexi Corridor, the Siba culture produced imitations of the trumpet-shaped ear-ornaments using pure copper or arsenic bronze. After the 14th BC, these trumpet-shaped ear-ornaments, made from pure copper or arsenic bronze, continued to spread westward to the Tianshan and Altai regions, where they appeared in small quantities at Andronovo culture sites. After the period from 12th century BC to 11th century BC, such trumpet-shaped ear-ornaments remained popular in the western foothills of the Altai Mountains and the Balkhash Lake basin, though they had fallen out of use in China. The westward transmission of these artifacts provides a specific example of the early process of east-west connections across the steppe.

**Key words:** trumpet-shaped ear-ornaments; lower Xiajiadian culture; Eurasian steppe; northern bronze ware; steppe artifacts

[责任编辑/启 轩]



## 周秦之变视野下的老子新道德之建构

李友广

**摘要:**东周时期,随着天子式微和诸侯崛起,天子与诸侯共治天下、家国同构的政治结构与权力体系难以继,深蕴宗法伦理色彩的旧道德也渐成明日黄花。为适应此时代变化,老子从天地自然规律中抽绎出“道”概念,采取“以道观物”的方法来反思旧道德之弊和现实政治之失,建构出具有普遍意义和公正价值因素的新道德。这种新道德,一方面强调人对道的性质、特点的分有,体现出对万物(包括人在内)自然本真之天性的尊重;另一方面又将道对天下政治的影响集中在对圣人政治品质与行为的全面刻画上,因而他的新道德还有着对圣人因顺、谦退和无为政治品质的预设。然而,这种带有理想色彩的新道德,与处于政治旋涡中的君王政治不免格格不入,是故后出的荀子、黄老道家及韩非在吸收老子思想合理性因素的同时,对“三代”政教传统也作出了反思与批判,他们不仅修正了老子的新道德观念,而且使新建构的政治理论更符合周秦之变背景下尊君集权的历史潮流。

**关键词:**周秦之变;家国关系;老子;旧道德;新道德

**中图分类号:**B223

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0021-08

自人类社会进入国家阶段以来,道德与政治的关系问题便成为统治者和政治家重视的一大问题。从中国早期政治文明的发展特征看,礼俗、风俗、族群、宗族都与政治相杂糅,或者说这一文明脱胎于礼俗传统、风俗习惯、族群生活与宗族伦理的深厚土壤。在这种社会历史条件下,道德与政治被天然地联结在一起。

东周正处于新旧社会制度交替的历史阶段,此时周制日渐衰微但尚未退出历史舞台,秦制逐渐形成却未完全确立,这就造成了阶层混乱、政治失序、社会动荡、价值观念多元等社会乱象与时代困境。面对此“礼乐崩坏”的政治失序,诸子不得不思考导致这一系列社会乱象的深层原因。在此时代背景下,如何评估西周的宗法伦理在政治领域的价值与有效性,如何看待西周政治智慧与春秋晚期“礼崩乐坏”之间的

关系,是先秦诸子共同面对的时代之问,引领着他们的哲学思考与政治理论建构方向,对老子来说也是如此。在周秦之变趋势尚不明朗的春秋晚期,天下政治的走向依然混沌不清,对老子而言,反思西周政治制度与礼乐秩序及其背后的道德观念与宗法伦理价值,便成为其政治理论创建的重要思想资源与文化土壤。本文将以老子如何看待旧道德和建构新道德为主要问题展开相应研究。为了讨论的集中性,我们将对道德的讨论置于两周的时代背景下,以使研究在回应时代困境的基础上言之有物,从而在历史的维度上以道德观念的变化为视角来考量周秦之变对历史传统、政治制度、思想文化方面所造成的影响。

为了更好地探讨两周时期新、旧道德观念的变化问题,我们首先需要对“周秦之变”这个

收稿日期:2025-09-10

作者简介:李友广,男,西北大学中国思想文化研究所教授、博士生导师(陕西西安 710127),主要从事先秦诸子哲学、出土简帛文献、儒学思想史基本问题等研究。



概念进行界定。所谓“周秦之变”，是学界对始于两周之际的社会制度转型、延续至秦制确立历史过程的称谓。在此，我们依据冯天瑜在《周制与秦制》一书中提出的观点对“周秦之变”概念加以界定。根据其研究成果，我们将周秦之变的内涵主要归纳为三个方面：君主掌控社会方式的转变——从周制柔性间接式到秦制刚性直接式；政权组织形式的转变——分权的封建性周制让位于君主集权的秦制；当政者成分的大改变——从封建贵族政治转向君主直辖的平民政治，进而演变为以考选方式拔擢人才的官僚政治<sup>①</sup>。

## 一、旧道德与新道德

中国古代道德观念的出现，与“三代”尤其是西周政治社会密切相关。西周政治秩序的建立是以嫡长子继承制、分封制和大宗小宗之别为原则的，由此形成天子、诸侯共治天下及家国同构的政治结构与特点。脱胎于西周政治制度与社会结构的道德观念，同样也被附上了显著的宗法伦理色彩。这样的道德观念因受制于家国同构的政治结构而颇具情感性与差异性特点，因而透露出显著的尊尊亲亲、远近亲疏之伦理性。这种适应于周制社会的道德观念，能够很好地贯通和维系家、国之间的政治结构与良好秩序。但当周平王东迁，天子式微、诸侯势大的时候，原有的礼乐制度、道德观念已跟不上时代发展与社会变化，进而成为诸子眼中的旧道德。从时间维度来看，笔者所说的新旧，首先指时间序列上的先后，对于东周时期的诸子而言，脱胎于西周政治社会的道德观念即为旧道德。其次，从内涵上来看，适应周制的旧道德深蕴宗法伦理色彩，而处于周秦之变历史潮流中的诸子所建构的新道德，不仅是对旧道德的一种考量与反思，也在不同程度上弱化了旧道德观念中的宗法意味，从而在理论上迎合了地域性国家逐渐建立的政治社会发展趋势。最后，新道德基于对西周宗法伦理的重新评估，以玄远幽深之“道”为形上依据，并以“玄德”之名彰显“‘道’和‘德’生养万物却不据为己有，推动万物却不居功自傲，统领万物却不加以宰制”<sup>[1]</sup>的特

点，在一定程度上实现了对旧道德的超越。诚如论者所言：“《老》《庄》批判的是‘仁义’，阐述的却是‘道德之意’，因此其所谓‘道德’不是‘仁义’，也不是一般意义上的道德(morals)。所以，我们认为，《老》《庄》关于伦理道德方面的思想就不能称为‘反道德论’，而只能归诸‘超道德论’(super-moralism)。”<sup>[2]</sup>可见，新道德是对旧道德的“超越”而非简单的批评或反对，这恰恰彰显了老子政治理论洗汰旧道德中宗法伦理因素而更好地发挥其社会整合与政治组织功能的价值诉求。

即便是持有“从周”立场的孔孟，对于周代礼制也并非完全认同，而是分别采用纳仁于礼、以心性释礼的方式来改造旧礼，以使被改造后的周礼更加符合人心和人情。除了儒家，道家老子对于旧礼在政治治理中存在的弊端也深有体会，进而从道的高度对其进行了反思：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”<sup>[3]13-14</sup>从表面上看，这是老子对儒家所崇信的仁德的一种批评，实则反思的是仁德背后的周代礼制及其差等性。对于周制统治下政治社会所产生的积弊，老子洞若观火：“天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。”<sup>[3]186-187</sup>基于此，他认为积弊产生的重要原因在于宗法价值主导下的封建政治社会结构所呈现出的差等之爱在政治资源与利益分配上所产生的远近亲疏之别。在天子政治权威一家独大之时，自然不会出现大的问题，但当天子势力开始弱于诸侯时，基于宗法伦理价值所建立的礼乐制度便难以继续充当维系天子—诸侯政治同盟及家—国政治结构之间的纽带与润滑剂。如果旧礼仪在宗法伦理亲情的维度试图维系政治社会的正常运转，那么其在政治领域内的实际有效性是非常有限的。因而，建构适应周秦之变历史进程的新道德这个问题，便进入诸子的理论视野。孔孟在认同周制的前提下对旧道德进行了有限度的改造与完善，在宗法伦理价值的立场上为差等政治秩序注入了更多的心性基础与内在依据。孔孟对旧道德的这种处理方式，合理之处在于其对情人的肯认和对政治功利性的批评，但这又与其时以奖励耕战、富国强兵方式追



求霸业的君主产生冲突,是故孔孟在政治抱负上郁郁不得志就不难理解了。

与儒家不同,老子则跳出现有政治制度框架,运用以道观物的方式来观照旧有礼制与传统道德观念,这是一种“道生万物、以道观物,以圣人体道的思维模式”<sup>[4]</sup>。老子认为,道的运转、道生万物的过程都充分展现了道的作用,而道又是以柔弱的方式来作用于万物的。道的这种弱作用力,正与当世侯王的强为、妄为形成鲜明对照。老子针对分配不均、社会不公等现象,试图依据道的自然性质和柔弱性特征来矫正旧礼和旧道德之失,如此一来便形成了道家意义上的新道德。结合《老子》文本语境来看,老子所言的“道德”实际上意指“得道”。从人的角度来说,“得道”是人对道的性质、特点的分有与获得,在个体身上呈现为自然本真之天性。道本身具有不欲、自然的性质:“道常无为而无不为……化而欲作,吾将镇之以无名之朴。无名之朴,夫亦将无欲。”<sup>[3]91</sup>而人的初始阶段即老子所说的婴儿状态,由于尚未被社会习气所浸染而保持最为素朴、本真的一面,因而老子常常以婴儿和赤子之心来隐喻道在人身上的充分体现。当然,这仅是从人与物相同的一面而言的,彰显了道于经验世界产生影响的普遍性。由于老子对现实社会的深切关怀,他又将道对天下政治的影响集中于对圣人政治品质与行为的全面刻画上,因而老子的“道德”还有对圣人因顺、谦退和无为政治品质的铺陈。可见,老子的“道德”既有着对于一般意义上万物特点的揭示,也有着对于圣人如何以道的性质、特点与运行方式来治世的政治阐释,以此解答天下如何重回善治良序的时代问题。可以说,老子对“道德”的理论建构以“道”为理论基点,进而对“德”作了自然化阐释。因而,这样的“道德”就与深蕴宗法伦理色彩的传统道德观念、政治制度及社会秩序有了很大不同,是老子基于道论对周人所建立的差等政治秩序进行的一次深刻反思,在此基础之上提出了解决天下失序问题的理想政治方案。

整体而言,老子建构的新道德,上有对道(包括天之道)普遍性意义和公正性价值因素的阐明与依傍,下有对西周礼制与差等政治秩序

的反思与批评,从而为后人描绘出一幅以道为体、以弱为用,谦退不争、低成本、弱欲望的理想政治图景。

## 二、老子对旧道德的改造之方

当社会结构、政治秩序于东周时期发生重大变化之时,原本适应家国同构政治结构的旧道德已很难有效应对处于周秦之变历史进程中的天下政治新形势。深蕴宗法伦理价值的旧道德,将天下差等政治秩序深嵌于父子、兄弟、叔侄和舅甥的伦理亲情之中。如此一来,西周政治秩序中的天子与诸侯、诸侯与卿大夫之间不仅是君臣关系,而且具有天然的亲情关系。正是因为西周的政治结构、政治秩序与宗法制度及宗族生活的杂糅,才使这一时期的道德规范既强调尊尊的政治差等性特征,又时常与具有远近亲疏特点的伦理亲情相呼应。当天子逐渐失去天下共主的地位时,有实力的诸侯便不复安于与天子共治天下的现状,而是要攫取更多的政治资源与实际利益。在这种情况下,有野心的诸侯、卿大夫、家宰都意欲打破原有政治秩序的束缚,对于注重尊尊亲亲的周代礼制自然不再愿意严格遵守。既然周代礼制已渐趋松动与崩溃,那么在春秋晚期,什么样的道德观念才能解决社会动荡、天下失序的时代难题呢?对此,诸子从各自的立场出发,给出了自己心目中的理想答案。

身处政治秩序中的人们如果惯于认同秩序之价值,而这种秩序又有远近亲疏、尊卑贵贱之别的话,那么人们必然会产生妄为和纷争。在这种情况下,老子认为社会混乱的根源即在于人们的多欲、妄为。老子一改传统以人观物的世间视域,进而采用以道观物的方式来重新考量眼前的世界。作为周守藏室史官的老子,有充足的条件了解和熟知三代乃至上古时期的天文历法与星象知识,对于日月星辰的运行规律并不陌生,是故他从天地运转的自然规律中抽绎出具有哲学意味的“道”。这样的道不仅具有自然法则意蕴,还具有显著的抽象性、普遍性和公正性。可以说,在老子那里,很难讲道是什么,不能说它是有或无,它是一个兼具有无性质

的概念,这正是由道的抽象性和普遍性特点所决定的。正是因为道具有抽象性,所以才超越了万物身上所具有的具体规定性,而道的普遍性也是每一个具体的物所无法完全拥有的。道在万物身上所体现出的公正性,也非多欲、妄为的世间侯王可比。道的这种公正性,一方面源于道的自然运转趋势,另一方面源于道的抽象性与普遍性特征。

具体而言,道的“公正性”是指具有无形无象、非有非无特点的道对于经验世界的万物而言是无所不在的,也是无所偏私的。这在老子看来即是一种政治意义上的公正性。为了更好地刻画道的公正性,老子将道具象化为天之道,并将天之道所具有的自然平衡特点作为隐喻道之公正性的喻体,“天之道,损有余而补不足。人之道则不然,损不足以奉有余”,从而将抽象、难懂的道理加以具体化阐述与呈现。道之所以具有公正性特点,首先与其不欲、自然的性质有关。因为不欲,所以呈现为自然的状态与趋势,落到万物的身上便没有好坏、优劣与高下之分。这是从和谐共生的万物关系图景来探求道德所蕴含的公正性的。其次,由于老子对天下失序、社会不公等乱象有着深切的关注,当从道-物关系出发来考量道的公正性时,自然也可以将道对经验世界的普遍影响从万物推衍到现实政治与社会治理上,从而以道的公正性为逻辑基点思考如何使天下重回和谐秩序与实现社会公正价值目标的问题。最后,老子对道公正性的发掘,实际上还是基于“推天道以明人事”的思维理路,以整全性的视野来观照天下政治与世界秩序,用道的自发秩序所呈现出的自然平衡来消弭因人的欲望膨胀所造成的社会乱象,进而实现尊重个性差异与追求社会公正的双重价值目标。

周代礼制呈现出差等政治秩序,周人道德观念蕴含着宗法伦理色彩与远近亲疏之差异性,老子认为这些因素是造成社会不公与混乱的制度性原因。在老子看来,人的多欲、妄为是这种政治制度产生的内在根源,而这样的政治制度又成为人们道德观念产生的社会土壤。老子关注人们的多欲、妄为,是他对天道自然运转、万物自得其性的哲学认知,对社会政治乱象的深

刻体察,对失道散德、强梁好胜之人的深沉忧思,这一切都使他对与柔弱、谦退、因顺、不争等相对的行为非常警惕,甚至激烈反对与批判。与儒家的法先王立场、法家以欲望为治世之具相比,以道观物的老子,既未如儒家中的孔孟视欲望为道德修养的对立面,也没有似法家将欲望作政治化诠释与工具性理解,而是在深刻把握道的性质与特点的同时,从道-物关系的宏阔视野来审视欲望与道、君王治世、民众生活之间所存在的错综复杂关系。基于这种深刻认知,老子一方面立足于道的高度,在批判现实政治之失的基础上,为现世侯王与人间治理树立了政治典范——圣人;另一方面,他又反思了春秋晚期人们的多欲与妄为,极力提倡不欲、少智、谦退、无为的人生态度与生存状态。当然,老子所言的圣人并非儒家意义上在政教传统中留下卓越功绩、德位合一的政治人物形象,而是在体道、法道的基础上所形成的不欲、谦退、无为的圣人形象。

世人主要透过诸种现象归纳出事物背后的本质及价值依据,老子则采用与之相反的路径,从本质出发来把握现象——以道观物。当老子以道观旧道德时,便直指旧道德所深蕴的宗法伦理色彩和远近亲疏差等政治秩序所带来的弊端。他认为“仁”概念背后所折射出的是偏私和私意,在政治治理中有私意便意味着与公正性价值目标相背离,社会上必然会出现“不足”和“有余”两极分化、对立的普遍现象。老子批判说,“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗”,“人之道则不然,损不足以奉有余”。在老子看来,破解这种政治困境的最优出路在于,建构一种适应新政治秩序的新道德,进而以此为基建构新型政治治理理论。

针对人们普遍存在的私意、多欲,老子塑造出了不仁的圣人:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”圣人之所以不仁,是因为他经历了体道、法道的过程而具有了道的普遍性与公正性特征,在呈现出不欲、不争特点的同时,建构出辅助型政治治理理论:“辅万物之自然,而不敢为。”<sup>[3]166</sup>同时,在《老子》的语境里,圣人所秉持的政治与道德理念之关键正是“玄德”。首先,“玄德”一方面可视为“老子德论

最中心的概念”，另一方面又颇具政治色彩，它“承继的是中国古代早期刑德意义上的恩德观念。更加强调的是政治功能，而非心性价值”<sup>[5]</sup>。由此可见，在政治哲学视域中探讨老子对旧道德之改造与新道德之建构，“玄德”实具枢纽意义。其次，老子对“玄德”进行了较为充分的描述性说明，从而指向了道德与政治的双重维度：

生之、畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。<sup>[3]24</sup>

故道生之，德畜之：长之、育之、亭之、毒之、养之、覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。<sup>[3]137</sup>

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。<sup>[3]168</sup>

如第一、二则材料所示，“玄德”具有“生而不有，为而不恃，长而不宰”的特征，呈现出“道”自身鲜明的“无为”“自然”底色。它是自然天道在道德政治领域的具体应用，也是圣人应具备的新道德，是所谓“辅万物之自然，而不敢为”。第三则材料则从反面说明“玄德”与现实君主的“智”势如水火。这种“智”既与“多欲”“妄为”有关，还与旧道德的落后、僵化密切相关。“深”“远”的“玄德”被建构于以道观物的视域，自不同于具有远近亲疏、尊卑贵贱之别的以人观物的旧礼秩序，因此“与物反矣”。旧有的宗法道德秩序既已不适合新的政治社会之需求，故而老子对其展开了彻底的批判：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”<sup>[3]93</sup>所谓“上德”，即老子所谓的“玄德”“孔德”“常德”“建德”等。与之相对，“下德”则是老子所批判的、流于僵化的西周旧道德。放眼政治现实，老子已敏锐地洞察到此时的旧道德已从西周政权的正当性来源及宗法贵族的“调和剂”，蜕化为多欲、妄为之君王掩盖僭礼行为的“遮羞布”，实际上是“智”膨胀与泛滥的表现形式。

可以说，老子所言的道德既源于其所建构的“道”概念与道理论，也体现在万物对道性质、道特征的分有与承载上。这种道德实则体现出道对万物的统摄性价值及意义，同时也是道统

摄下道-物关系在政治社会领域的具体反映。尽管老子并未明言道德是什么，但由于《老子》中对道和德多有分言，所以文本中的道德既源于深具自然性特征的“道”概念，又贯通于万物的性质与特征上，所以物物之间可谓异中有同，同中有异。简言之，老子所言的道德是在尊重万物个性、差异性的同时，又使万物在道的统摄下具有了普遍性、相通性意义。在道的统摄下，新道德便弱化了旧道德的宗法性、差等性色彩，强化了新道德的普遍性意义和公正性价值因素，而新道德的这种特点在《老子》中也曾多次以隐喻的方式加以呈现：

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。<sup>[3]19</sup>

天地相合以降甘露，民莫之令而自均。<sup>[3]81</sup>

由上述内容可知，新道德尊重的是万物（包括人在内）的自然本真之天性，重视的是圣人无为而民自化：“圣人云，我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”<sup>[3]150</sup>这种理想政治结构与秩序与基于宗法血缘的旧道德后天所形成的差等性政治社会秩序存在着根本性差异。

### 三、新道德之合理性及理想性特征

从哲学史的角度来看，周人对“德”的讨论主要集中于天子的政治德，如此一来，周人对德的关注被宗法秩序与政治伦理所裹挟，深受周初确立天子权威与巩固天下新秩序政治诉求的影响。与周人亟待巩固天下新秩序的现实政治目的相类，诸子面对礼乐崩坏、天下失序的时代困境，如何使天下重回和谐秩序也成为其时集中思考的重要问题。当诸子多以君王为解决时代困境关键之所在时，他们讨论道德问题时往往将其与君王的政治品质结合在一起，老子也是如此。当他从道概念中抽绎出其所认同的道德观念时，也将这种道德观念与理想君王——



圣人结合在一起,认为圣人才是有道者:“孰能有余以奉天下?唯有道者。”这里的道由于具象化到了圣人的身上,所以在弱化道的抽象性与超越性的同时,也是新道德的具体体现。由此可见,老子的新道德确实具有一定的复杂性。一方面,他对于周人以天子政治品质来理解道德的思想进行了一定程度的继承;另一方面,他又将周人的道德观念在范围上有意缩小,聚焦于圣人,对于一般意义上的臣子并未给予相应的关注与讨论。同时,他又基于自己的道论为周人的道德观念赋予了公正性价值因素,从而为圣人无为治世理论的建构奠定了理论基础。老子之所以强调圣人之治的因顺、无为特质,就在于道本身所具有的自然、平衡与公正性特点。老子的新道德是在对旧道德深刻反思的基础上形成的,所以现实针对性较强。在道的观照下,新道德超越了旧道德的宗法性与差等性,从而为现实政治的发展提供了一种新的方向与可能性方案。

从历时性的角度来看,老子建构的新道德确实具有很多合理性因素,如《老子》文本中有对君王治世方式的反思,对差等政治秩序下贫富分化、社会不公现象的批判,对世界万物自然差异性的尊重,以及对人本真天性和素朴状态的肯认,等等。这些合理性因素确实符合中国古代政治社会发展的未来方向。只不过,虽然周秦之变在东周时期的推进越来越激烈,但西周政治制度的影响毕竟根深蒂固,不可能自动退出历史舞台,秦制的确立亦非一蹴而就之事。换言之,新道德既然是对旧道德的超越,便意味着其超越了旧道德所依托的社会历史条件,具有一定的超前性,因而这种新道德对于东周时期的人们来说未必那么容易接受。因为其时的政治人物多数深陷于君臣政治博弈的漩涡之中而难以自拔,自然不太可能接受老子所言的以自然、谦退、不争为特征的新道德观念。对于普通民众而言,周秦之变虽然主要发生于政治领域,但由于政治制度的这种变化对于当时社会的影响是全方位的,所以身处其中的民众自然也很难置身事外。当权者在多欲、强为、妄为的道路上越走越远时,便很难指望民众不欲、谦退、不争。关于这一点,老子看得也很清

楚:“民之难治,以其上之有为,是以难治。民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死。”<sup>[3]184</sup>可以说,虽然当时社会上的人们还很难认同和接受老子的新道德观念,但其对于政治理论家有着强烈的吸引力,所以儒家、黄老道家和法家在进行政治理论建构时,多少都受到老子新道德观念和新型政治哲学理论的影响。

整体而言,老子的新道德观念所具有的超越性和超前性,既体现了老子对于当时政治之失的深刻洞察力,也彰显了老子政治理论显著的理想化色彩。老子基于对天地自然规律的遵循与抽绎,使其政治理论建构突破了人文秩序的范围,从而在将政治理论作道化、自然化处理的同时,也试图以自然秩序来安顿人的自然天性与社会生活。如此一来,老子政治理论的理想性特征便显露无遗。这种理想性特征出现的根本原因是人们难以真正认知与把握无形无象而又生天地万物的道,所谓的因任自然、无为而治也因模糊不清、界限不明而易流于表面形式,或滑落为政治权谋。此外,当老子以新道德与圣人、圣人之治相对应,而未将圣人之下的政治力量充分考虑在内时,他就有将圣人(有道者)视为新道德的最佳践行者之意,《黄老帛书》中则径直将圣人视为执道者<sup>②</sup>。汉代大儒董仲舒则将“王”诠释为“王道通三”:<sup>[6]</sup>“古之造文者,三画而连其中,谓之王。三画者,天地与人也,而连其中者,通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之,非王者孰能当是?”<sup>[6]</sup>这种将君王与道、天相联系的思维方式,其形成固然有多方面的思想渊源,但老子之道、新道德的影响也尤为显著。

正如上文所言,老子的新道德观念是由“道”概念衍化而来的,因而带有道的自然性特征,具有不欲、谦退、不争、无为的特点。这样的特点与周秦之变历史进程所呈现出的复杂性、紧张感及残酷性有些格格不入。当理论的理想性越强,其在残酷的政治斗争环境中被改造与完善的要求就越迫切。与推崇宗法伦理价值的孔孟将政治视为道德的延伸,进而将道德加以泛化处理不同,荀子已经注意到孔孟将道德、宗法伦理与政治杂糅在一起的弊端。他除了援法入礼,集中挖掘礼的工具性、实用性因素以外,还将政治治理理论中的宗法伦理色彩作了弱化



处理,笔者将此称为“弱宗法化治国模式的建构”<sup>③</sup>。在这种治国模式的建构过程中,深蕴宗法伦理色彩的旧道德在很大程度上被荀子有意进行了消解与清理,主要集中在宗族生活和人伦秩序之中。

与荀子对待道德的辩证性立场相近,黄老道家在刑德关系上也进行了相应思考,并提出了“刑德相养”的理论观点:“天德皇皇,非刑不行;穆穆天刑,非德必倾。刑德相养,逆顺若成。”<sup>[7]</sup>在黄老道家看来,对于天下治理而言,刑与德是相辅相成、缺一不可的,任何单独的方面在政治治理上都不足以充分发挥功效,这无疑是对三代政教传统和儒家、法家思想的吸收与借鉴。对此,徐莹也说:“帛书《黄帝四经》‘先德后刑’的刑德学说所强调的,是刑德如四时轮转般的相互依养和更替为主,而君主则必须顺应天道和天时,由文德开始,交替使用刑罚和庆赏两种治术,以蓄养国力、兼并敌国。”<sup>[8]</sup>确实如其所言“刑德在《黄帝四经》中是兼行并用且地位均等的”<sup>[8]</sup>,正体现出了两者相养的政治特点。可见,黄老道家已不再如老子那样对旧道德观念主要采取批判的态度,而是在承认差等政治秩序合理性的基础上,基于周秦之变的时代潮流对历史传统、政治现实进行了理性审视和全面思考,从而创造出了融合新、旧道德观念且具有综合性质的政治治理理论。

与黄老道家政治立场一脉相承的是法家韩非,他不仅守持以法治国的政治立场,对于老子和黄老道家的思想理论也进行了明显的吸收与借鉴。因此,司马迁在评论韩非的理论特点时说:“喜刑名法术之学,而其归本于黄老。”<sup>[9]</sup>受老子对旧道德批判的影响,韩非对旧道德也进行了一定程度的改造。首先,韩非对“德者,得也”的传统理解表示认同<sup>④</sup>,进而他从君王的角度将“德”理解为得自君王的庆赏、赏赐:“明主之所导制其臣者,二柄而已矣。二柄者,刑、德也。何谓刑德?曰:杀戮之谓刑,庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏,故人主自用其刑德,则群臣畏其威而归其利矣。”<sup>[10]</sup><sup>39</sup>其次,韩非明确了“德”的施予者是君王。对于出于自利目的的人臣之私心、私恩、私义,由于它们被视为与君王意志、国家利益相异的东西,所以是他一概反

对与强烈批判的。如此一来,韩非便将“德”从儒家的心性化和道家的道化、自然化中解脱出来,从而为其赋予了浓厚的政治化色彩。最后,韩非如此理解“德”是立足于君王的角度,为了更好地应对君臣之间的政治博弈,进而实现尊君集权的政治目的。另外,韩非还将刑、德即杀戮和庆赏视为君王制臣的两种手段与工具:“人主者,以刑、德制臣者也。”<sup>[10]</sup><sup>40</sup>这无疑与黄老道家“刑德相养”的理论观点具有一致性,意在强调刑德在理政制臣过程中相辅相成的功能及作用。

## 结 语

通过上文的论述可以看出,如何看待旧道德和建构新道德成为先秦诸子普遍关注的重要理论和现实政治问题。这个问题是新旧制度交替、周秦之变持续推进历史阶段的必然产物,诸子在政治理论上对此作出了不同的回应与解答。老子以“道”概念为理论基石,并对旧道德所蕴含的宗法伦理性及由此所衍生出的差等政治秩序进行了深刻反思,从而建构出以柔弱、谦退、不争为特征的新道德。由于新道德建构采取的是与旧道德完全不同的致思理路,少有陈陈相因的思维传统,所以就新旧制度交替的历史阶段而言,新道德还是在一定程度上体现出了理想性特征。

正因如此,才有后来的黄老道家、荀子和韩非等政治理论家的持续改造与完善。他们的种种理论努力,充分彰显了政治理论家们在应对时代变局过程中的理论信心与人文情怀。从这个角度而言,无论老子、孔孟、荀子还是韩非在面对三代政治遗产、社会变革及君臣政治博弈时,都体现出了深刻的洞察力、思考的敏锐性及政治理论不同程度的有效性与合理性。完全可以说,处于周秦之变历史潮流中的诸子,其应对时代变局时的理论创造能力,对新旧制度的辩证性认知,对天下向何处去的理论探索,都是值得身处新时代新征程上的我们积极学习与充分借鉴的。

### 注释

①冯天瑜:《周制与秦制》,商务印书馆2024年版,第

251—255页。②例如《经法·论约》和《经法·名理》，参见陈鼓应：《黄帝四经今注今译：马王堆汉墓出土帛书》，商务印书馆2016年版。③详见李友广、祁涛：《周秦之变与儒法治国模式的新建构》，《东岳论丛》2024年第9期。④实际上，“德者，得也”是包括《老子》《庄子》《管子》《礼记》《说文解字》等在内的文献对“德”字义的基本解释，这反映了“德”概念在中国古代文明早期阶段的弱道德属性与特征。实际上，刘家和先生也曾指出：“《管子·心术》云：‘故德者，得也，得也者，其谓所以然也。’这才指出，‘德’、‘得’音同（职部、端母），故能以‘得’释‘德’。”所引文见刘家和：《试说〈老子〉之“道”及其中含蕴的历史观》，《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学）》2014年第4期。

#### 参考文献

- [1] 曹峰.《老子》的幸福观与“玄德”思想之间的关系[J].中原文化研究,2014(4):35-42.
- [2] 郑开.道家政治哲学发微[M].北京:北京大学出版社,2019:96.
- [3] 王弼.王弼集校释[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,1980.
- [4] 李友广.法家如何看待欲望:以道儒法比较为考察路径[J].晋阳学刊,2023(6):86-94.
- [5] 曹峰.老子玄德论[J].老子学集刊,2023(2):1-23.
- [6] 苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992:329.
- [7] 陈鼓应.黄帝四经今注今译:马王堆汉墓出土帛书[M].北京:商务印书馆,2016:265.
- [8] 徐莹.春夏与三时:帛书《黄帝四经》“先德后刑”考辨[J].天津社会科学,2021(1):149-154.
- [9] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:2146.
- [10] 王先慎.韩非子集解[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1998.

## The Construction of Laozi's New Morality from the Perspective of the Transition between the Zhou and Qin Dynasties

Li Youguang

**Abstract:** During the Eastern Zhou period, as the power of the King of Zhou declined and the feudal lords rose, the old political structure and power system characterized by the co-governance of the King of Zhou and the feudal lords, alongside the integration of family and state, became unsustainable. Consequently the old morality, deeply imbued with patriarchal ethical connotations, gradually lost relevance. To adapt to these changes, Laozi abstracted the concept of “Dao” from the rule of the natural world, adopting the method of “viewing things through the Dao” to reflect on the flaws of the old morality and the failures of contemporary politics. Through this, he constructed a new morality with universal significance and elements of impartial value. On the one hand, this new morality emphasizes humanity's participation in the nature and characteristics of the Dao, reflecting respect for the natural and authentic inherent qualities of all things (including humans). On the other hand, it channels the influence of Dao on the politics, exemplified by the Sage's political qualities and actions. Thus, his new morality also presupposes the Sage's political qualities of compliance, humility, retreat, and non-action (wuwei). However, this idealized morality was incompatible with the politics of rulers caught in political struggles. Consequently, later thinkers such as Xunzi, the Huang-Lao Daoists, and Han Fei, while absorbing the rational elements of Laozi's thought, also reflected upon and criticized the political and religious traditions of the Xia, Shang and Zhou Dynasties. They not only revised Laozi's moral concept but also reconstructed political theories to better aligned with the historical trend of revering the ruler and centralizing power during the transition between the Zhou and Qin Dynasties.

**Key words:** transition between the Zhou and Qin Dynasties; family-state relationship; Laozi; old morality; new morality

[责任编辑/木 卯]



# 逻辑与论辩之间：《墨经》名辩学的 准则、方法与启示\*

田宝祥

**摘要：**春秋战国时期是先秦思想形态演变最为剧烈的历史阶段，诸子百家对名实问题的讨论不再局限于政治、伦理领域。随着《墨经》、稷下辩者以及名家辩者的兴起，论辩成为学术争鸣的主要方式，又因论辩之中常含逻辑内容，于是论辩上升为“名辩”，继而在稷下学宫的助推下形成名辩学与名辩思潮。《墨经》是墨家名辩学的集中呈现，后期墨家将逻辑思维与论辩实践相结合、将逻辑准则与论辩方法相结合，并以“辩”为中心构建了相对完善的名辩体系。《墨经》所论“以名举实，以辞抒意，以说出故”是墨家名辩学的基本原理。《墨经》所归纳的“假”“效”“辟”“侔”“援”“推”之正向推理方法与“止”之反向推理方法，不仅蕴含类比的思维意识，而且具有类推的逻辑视野。从现代逻辑的视角来看，《墨经》名辩学旨在寻求客观事实、现实经验与逻辑准则、推理方法之间的互证与平衡，力求将言说、论辩、逻辑的观念融入事实、经验、价值的判断之中，这一理论路径为我们在形式逻辑的理论体系之外敞开人类的精神世界提供了新的可能。

**关键词：**墨家；《墨经》；名辩；论辩；逻辑

**中图分类号：**B22

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2026)01-0029-07

“逻辑”的概念来自西方，中国古代原无“逻辑”这一词语，但就其实质而言，中国古代确有“逻辑”的内容。“logic”的最初译名并非“逻辑”，而是“名学”与“辩学”。比如 *A System of Logic* 和 *Students Elementary Introduction* 分别被严复译作《穆勒名学》和《名学浅说》，又如 *Primer of Logic* 被艾约瑟译作《辩学启蒙》。如同《史记》以“阴阳、儒、墨、名、法、道”指称先秦诸子百家中最具代表性的六家，“名学”“辩学”也被近代以来的学人用以指代中国的古代逻辑。随着时间的推移，关于中国古代逻辑的研究也由对单个哲学家与思想家逻辑学说的发掘，逐步上升至对中国古代逻辑体系的探索与重建。翟锦程指出：中国逻辑是基于中国传统学术与文化这一特定的思想生态，在名实关系、物类关系、象物关系

的基础上，以正名为目的、以类为基础、以推类为方法，对名及其相关问题进行的考察与研究。中国逻辑通过察实、分物、归类进而正名，归类的依据是类的同异，基本方法是从名到类、从类到名的推类，而且与中国传统哲学的发展、演变结合在一起<sup>[1]</sup>。而一旦对先秦逻辑的发展作纵向的梳理，便会发现：《墨经》、稷下辩者与名家辩者关于“名”的逻辑观念无不寓于“辩”的语言活动中。换言之，在先秦时代，凡重视“辩乎言谈”者，其语言与文本内容中往往蕴含逻辑的自觉，这一点在《墨经》与后期墨家那里体现得最为明显。因此，单纯论“名”或论“辩”都无法穷尽先秦逻辑的思想内涵，那么“名学”与“辩学”便有合二为一的必要，“名辩学”的说法随即产生。伍非百指出，名辩学即“研究‘名’‘辞’

收稿日期：2025-08-05

\*基金项目：国家社会科学基金青年项目“战国中后期名辩思潮研究”（22CZX028）。

作者简介：田宝祥，男，哲学博士，兰州大学哲学社会学院副教授（甘肃兰州 730000），主要从事中国哲学研究。



‘说’‘辩’四者之原理和应用,研究‘正名’‘析辞’‘立说’‘明辩’的规律和有关问题”<sup>[2]</sup>。曾祥云进一步指出:中国逻辑史研究之争论的焦点问题在于中国古代有无“名辩学”以及“名辩逻辑”是否存在,而强化对于名、辩的理论研究乃是解决这场纷争的根本途径<sup>[3]</sup>。从思想史的纵向看,先秦时代“名学”与“辩学”的合流,主要借由《墨经》的理论创造得以实现。《墨经》名辩学旨在借由言说、论辩与逻辑的方式达到明事、明物与明理之目的,意在辨明是非曲直。正如葛瑞汉所论:后期墨家生活在社会与思想发生剧烈变革的时代,而又想把墨子的学说建立在坚不可摧的基础上,他们在中国思想家中独树一帜,与古希腊思想家一样坚信所有问题都能够用理性解决<sup>[4]</sup>。自《墨经》之后,先秦的“名学”与“辩学”不再区分,名、辩互为表里、融为一体,言说、论辩、逻辑、明理的思想内容皆被纳入名辩学与名辩思潮的范式之下讨论。

## 一、墨家名辩学的理论背景

就先秦学术思想的发展来看,老子、孔子、邓析所处的春秋时代可谓百家争鸣的先声,名辩思潮彼时还未形成。诸子百家的思想形态各有侧重,如儒家指向政治伦理之学,道家关注生命境界之学。在价值立场上,与儒家对立的主要是墨家,与道家争鸣的主要是名家。墨家力求以“兼爱”取代儒家的“仁爱”,惠施则试图以“名理”来破除庄子的“玄理”。显然,先秦诸子百家大多善辩,只是各家对待辩论的态度有所不同。若说儒、道二家对论辩与逻辑较为漠视,则名、墨二家对论辩与逻辑更为热衷。墨家不仅重视论辩与逻辑,而且关注科学与技术,此乃其与儒、道两家的明显差别。进入战国以后,由于《墨经》、稷下辩者、名家辩者的兴起以及稷下学宫的助推,论辩与逻辑的影响与效应不断扩大,随即产生了名辩学与名辩思潮。而今,谈“百家争鸣”者较多,论“稷下之学”者较少,论“名辩思潮”者更少——事实上,名辩学与稷下学一样,皆是百家争鸣这一思想文化盛况的重要组成部分。仅从“名辩”与“争鸣”的字面看,二者之关联匪浅。从常规意义上讲,“争鸣”即

多种思想争相发声,而“辩”是“争鸣”的一种形式,即通过语言交锋的方式反驳对方,从而确立本方思想学说的合法性。在先秦的文本中,“辩”“辨”“辯”“辯”的含义比较接近,彼此之间可互训、可通用。“辩”的本义为刑律之诉讼与是非之辨别,引申义则为争论与言辩。诸子百家中,墨家对论辩与逻辑的研究兴趣最为浓厚,《墨经》名辩学即在这一思想背景下应运而生。

墨家名辩学将逻辑思维与论辩实践相结合,将逻辑概念与论辩方法相结合,集中呈现于《墨经》之中。《墨经》包括《经上》《经下》《经说上》《经说下》《大取》《小取》六篇。《经说上》《经说下》是对《经上》《经下》的注解。《经下》有83条内容,其中41条涉及逻辑学与论辩术。《大取》是墨家在哲学、语言学、物理学、几何学等领域的学说汇集与思想概括。《小取》则具有总纲的性质,以“辩”为中心构建了相对完善的逻辑体系,归纳了墨家名辩学的逻辑概念与论辩方法。《墨经》将论辩与逻辑融二为一,将“辩乎言谈”视作明辨是非、同异的重要思想活动,并对论辩活动提出三点具体要求:其一,每一次论辩必须基于一个共同的对象或话题而展开;其二,每一次论辩的双方必须围绕此对象或话题形成彼此对立的观点,且在整个论辩活动中将此观点捍卫到底;其三,每一次论辩必须分出胜负,判定的标准在于论辩的逻辑是否严密。《经上》曰:“辩,争彼也。辩胜当也。”“彼,不两可两不可也。”<sup>[5]314</sup>何谓“争彼”?《经说上》举例说:“辩,或谓之牛,或谓之非牛,是争彼也。”<sup>[5]346</sup>可见,“争彼”即针对同一对象,甲说是“牛”,而乙说不是“牛”,两个命题构成矛盾关系。但“争彼”并非纯粹逻辑层面的要求,而是《墨经》名辩学的价值追求。《墨经》认为,论辩一定要有主客双方,必须预设我方的立论为真而对方的立论为假,而后展开正向论证与反向推理。《墨经》谓“辩也者,或谓之是,或谓之非,当者胜也”<sup>[5]374</sup>,只要双方的论题在逻辑上构成对立,就有决出胜负、逐一辨明的必要,这是后期墨家名辩学的真精神。

## 二、墨家名辩学的逻辑准则

《墨经》六篇中《小取》的行文结构最为严

密,最能彰显墨家名辩学的逻辑准则。后期墨家先阐述名辩的目的、阐发名辩的前提、总结名辩的概念,再将逻辑概念与论辩方法引入生活实践。正如陈梦麟所述:“这是中国逻辑史上第一篇划时代文献。它标志着古代中国对逻辑学的理解,已进入自觉的并具有宏观水平的阶段。墨家已认识到:认识客观事物,还要有一个重要条件:思维的自我认识。必须认识人们自己的思维,必须掌握思维本身的形式和规律,才能使思维正确反映世界并进行思想交流。这样,就把人们自己的思维当作思维对象,在认识领域开辟了一个崭新的方面。”<sup>[6]</sup>

《小取》云:“夫辩者,将以明是非之分,审治乱之纪,明同异之处,察名实之理,处利害,决嫌疑。摹略万物之然,论求群言之比;以名举实,以辞抒意,以说出故。以类取,以类予。有诸己不非诸人,无诸己不求诸人。”<sup>[5]415</sup> 此段文字是对墨家名辩学逻辑准则与名辩思维的系统概括。正如张学智所论,《墨经》借由《小取》对认知的种类、名的内涵与分类作了深入思考<sup>[7]</sup>。具体而言,“明是非之分,审治乱之纪,明同异之处,察名实之理,处利害,决嫌疑”是名辩的功能;“摹略万物之然,论求群言之比”是名辩的宗旨;“以名举实,以辞抒意,以说出故”是名辩的原理。其中,“名”是名称、概念,“辞”是判断、命题,“说”是论证、推理。“以类取”重在归纳,“以类予”重在演绎,“有诸己不非诸人,无诸己不求诸人”重在类比。关于“明是非之分”一句,谭戒甫解作:“夫是非分界,原有定轨,世人妄执,辄起纷争,庄子《齐物论》意谓是非之有,于言无所依据也。但墨家不然,谓是非所依据者惟辩。”<sup>[8]412</sup> 他进一步指出,“墨家以辩为可以审治乱之纪,故谓计其所以治乱者为智者之事”;“以同异之处为辩者之最要者,故须明之”;“天下之君子徒知仁义之名,而不察仁义之实,殆未尝致力于辩也”<sup>[8]413</sup>。在《墨经》看来,是非可分、治乱可察、同异可知、名实可析的关键在于“辩”,“处利害,决嫌疑”即“辩”之功能的充分落实与具体发用。至于“有诸己不非诸人,无诸己不求诸人”两句,谭戒甫另有解读,认为“有诸己不非诸人”旨在“悟他”,与儒家的“己欲达而达人”意义相近;

“无诸己不求诸人”旨在“自悟”,与佛家的“仗自力不仗他力”意义相当<sup>[8]442</sup>。将这两句作对照理解固然没错,但问题在于,这两句的核心意旨并不在伦理道德层面,而在逻辑论辩层面,在于确立双向的论辩意识、树立类比的名辩思维,即如何在确保辩论正当性的前提下,使自己立于不败之地。具体而言,如果一个观点我认同,对方亦认同,那么我不应反驳,因为反驳对方即是反驳自己;如果一个观点我反对,而对方认同,那么我应以充分论据说服对方,而不是将自身观点强加于人。《墨经》以明是非、别同异作为论辩之根本目的,故以“摹略万物之然”与“论求群言之比”作为明是非、别同异的两种进路。所谓“万物之然”,即万事万物何以成其自身的本然,“摹略万物之然”重在客观、真实地把握万事万物的本然面目。那么,如何客观、真实地把握“万物之然”?那就是“辩乎言谈”。《墨经》之所以强调“辩乎言谈”的重要性,核心在于言说、论辩不仅可以使对象内部及对象之间的同一性、差异性得以明示,而且可以使问题之利弊两面得以呈现——这正是“论求群言之比”的意义所在。

《小取》所云“以名举实,以辞抒意,以说出故”既是墨家名辩学的基本原理,亦是《墨经》名辩学关于名实问题的重要判定。正如曾昭式所论:《墨经》逻辑是围绕“名”问题展开研究的,它是墨家论辩的基础。如果说《小取》是墨家逻辑总纲的话,那么《小取》的逻辑体系无不涉及“名实”关系<sup>[9]</sup>。《小取》所谓“以名举实”有两层意涵:一是以“名”模拟、模仿“实”,二是以“名”指称、指代“实”。在《墨经》看来,“名”何以有效指向“实”?关键在于把握“实”的基本特质,而准确把握“实”的最优方法莫过于“举”(模拟)。就《墨子》文本而言,墨家门人中不乏能工巧匠,木匠做工必不可少的环节便是制作模具——模具正是对实物的模拟,其制作原理更是对具体实物的充分抽象。当然,《墨经》的探索方向更趋向科学技术而非形式逻辑,其理论贡献亦集中于物理层面而非形而上学层面。“以辞抒意”即用语句形式承载义理内容,核心在于以相对完整的语句结构表达实质内涵——这既体现出《墨经》对语言表达与文字

使用准确性的极高要求,亦表明其语言逻辑与事实、经验的密切关联。《墨经》的论证多由客观对象开启,这意味着其论证结果终将回归客观对象本身,其逻辑方法更多指向经验内容。“以说出故”重在强调“说”(推理)与“故”(缘由)的关系。逻辑推理一般有两种走向:一是向前,即沿逻辑线索正向持续论证、推演直至得出结论,这在西方形式逻辑中表现尤为突出,《墨经》亦有涉及;二是向后,即立足逻辑线索反向持续追溯、追问,直至找到事物何以如此的根本缘由,这在《墨经》逻辑中体现更为鲜明,“以说出故”的意涵正在于此。现代逻辑学认为,命题的论证通常由论题、论据与结论三部分构成,其中论题已知,论据客观存在,而结论未知,故整个论证即是一个由已知推出未知的逻辑展开过程。论证既然是逻辑展开,便要求论题与论据、论据与结论之间构成必然联系,否则便无论证可言。《墨经》所论“以说出故”,正是从名辩逻辑的角度阐明前提、条件与结论之间的紧密关联。这不仅体现了《墨经》对人类思维规律的初步探索,而且为其与现代逻辑学的对话提供了理论契机。

### 三、墨家名辩学的推理方法

借由《小取》诸篇,墨家名辩学不仅展现了名辩的思维,揭示了逻辑的准则,而且归纳出多种推理方法。这既为墨子“十论”提供了有力的理论补充与逻辑支撑,也使后期墨家在与其他各家思想的论战中占得先机。《小取》云:“假者,今不然也。效者,为之法也,所效者,所以为之法也。故中效,则是也;不中效,则非也,此效也。辟也者,举他物而以明之也。侔也者,比辞而俱行也。援也者,曰:‘子然,我奚独不可以然也?’推也者,以其所不取之,同于其所取者,予之也。是犹谓也者同也,吾岂谓也者异也。”<sup>[5]415-416</sup>其中所论“假”“效”“辟”“侔”“援”“推”,可谓后期墨家名辩学的正向推理方法。胡适指出,“假”是假设,现在还没有实现;“效”即效法,乃演绎法之论证;“辟”即“譬”,举他物以说明此物;“侔”是用那一种辞比较这一种辞;“援”是由此事推知彼事,由此物推知彼物;“推”乃归纳,

即“观察了一些个体的事物,知道他们是如此,遂以为凡和这些已观察了的同样的事物,也必是如此”<sup>[10]</sup>。冯友兰指出,“假”表示假言命题,“效”是“某一类事物之所以为某一类事物的标准”<sup>[11]</sup>,也是“墨翟所说的第三表的发展”<sup>[11]</sup>,“辟”就是举个别之例加以说明,“侔”是形式逻辑中所说的直接推论,“援”就是“以类取”,“推”就是“把对方的主张用作类比推论的前提,得出一个本质上与之相类似但是荒谬的结论,提出来给对方,看他接受不接受”<sup>[11]</sup>。在沈有鼎看来,“假”是提出与现实相反的假设,“效”是在“立辞”之先提供一个评判是非的标准,再看所立的“辞”是否符合这一标准,“辟”是比喻,“侔”是复合式的直接推论,“援”是援引对方所说的话作为类比推论的前提,“推”是归谬式的类比推论<sup>[12]</sup>。在任继愈看来,“或”是特称命题和选言命题,“假”相当于假言判断,“效”是“将效法模仿的样式或范本当作公式或标准进行推理”<sup>[13]</sup>,“辟”即譬喻,“侔”相当于直接推论,“援”是“援引前例或对方所说的话作为类比推理的前提”<sup>[13]</sup>,“推”是“由已知的事物推出未知的事物,具有归纳推理的意义”<sup>[13]</sup>。成中英认为,《小取》中所描述的假设(假)、遵守规范(效)、依例推理(辟)、直接推论(侔)、引用先例(援)以及类比推论(推)<sup>[14]</sup>,既关乎推理活动,又属于论辩形式,通过它们可以组织并归纳广泛经验,进而获得知识和真理。

结合前人研究成果及现代逻辑理论视角,我们可对《墨经》所论“假”“效”“辟”“侔”“援”“推”的正向推理方法进行如下阐释。“假”取假设之义,即虚拟一种可能发生或不可能发生的情况以支撑我方论辩,这不仅涉及论辩与逻辑,还涉及时态与语法。《经说下》曰:“假必非也,而后假。”<sup>[5]360</sup>《墨经》所谓“假”,即假设与事实相悖的情况。换言之,是否合乎事实是《墨经》判断真假的基本标准:与事实相符为真,反之则为假。“效”是墨家论辩与逻辑推理的基本范式。在《墨经》看来,无论认识活动还是实践活动,皆有一定范式可循。与“效”的范式相合,则思之有益、为之有益;与“效”的范式相悖,则思之无益、为之无益。“辟”即譬喻,指列举其他对象来说明此对象。就语言层面而言,“辟”是修辞手



法;就论辩层面而言,“辟”则为论证方法。先秦诸子百家中,庄子、孟子、荀子亦长于譬喻,但庄子更重玄思缠绕,孟子更重气势铺陈,荀子更重立论叠加,而《墨经》更重逻辑推进。“侔”即类比,一般指向两个同类的句式或命题。人类对逻辑概念与方法的运用,往往始于类比,《墨经》名辩学亦是如此。在《墨经》论辩体系中,“侔”是比“辟”更为高级的推理方法,最能体现类比思维。“援”是用对方抨击我的方法反过来抨击对方,可谓“以子之矛攻子之盾”;亦可援引对方确信的例证反驳对方,使对方言论自相矛盾,从而占据论辩上风。“推”比“侔”“援”更进一步,从对方立论的依据或前提出发,若对方求“同”,则“同”中取“异”;若对方求“异”,则“异”中取“同”。总之,使对方论辩的前提、论据与结论产生矛盾,即可说达到“推”的论辩效果。

《墨经》总结墨子及其门人的反驳技巧,形成“止”的反向推理方法。《经上》曰:“止,因以别道。”<sup>[5]317</sup>《经说上》释曰:“止:彼举然者,以为此其然也,则举不然者而问之。”<sup>[5]354</sup>《墨经》所谓“止”的推理方法,以现代逻辑学语言表述,即对方给出一个全称判断,我则举出反例加以反驳——反例存在,即说明此判断并不尽然;若不尽然,便不可谓全称判断。《经下》又曰:“止,类以行人,说在同。”<sup>[5]318</sup>《经说下》释曰:“止:彼以此其然也,说是其然也;我以此其不然也,疑是其然也。”<sup>[5]355</sup>《墨经》认为,“止”与“类比”相结合,最能产生反驳效果。以形式逻辑表示:若A和B为一类,承认A就不能不承认B,反之,否定A就间接地否定B;在具体辩论中,若甲认为A正确、乙认为B正确,因A与B为一类,甲不能反驳乙,否则会自相矛盾。现代逻辑学的论证主要有证实和证伪两种基本方式,在孙中原看来,后期墨家在争鸣辩论中采用了多种推理方法,其中矛盾律与归谬类比理论最为有效<sup>[15]</sup>。归谬属于证伪的一种,其在《墨经》名辩学体系中反复出现,发挥了重要的理论作用与实践效果。

墨家名辩学归纳的推理方法不仅蕴含类比的思维意识,更具有类推的逻辑视野。从现代逻辑学视角看,类比主要强调命题内部的逻辑关系,类推则侧重命题与命题之间的逻辑关系,故在理论层面,类推较之类比更为深入。周北

海认为,《小取》的主线可以概括为“辩—说理—侔式说理—侔式推理”<sup>[16]</sup>。张晓芒亦指出,《小取》的名辩逻辑属于中国古代逻辑范式发展的重要环节,其意义在于注重事物类属性、类事理的相似性或同一性,表明了思维的确定性认识,使之具有了法则的一般规律的意义,使类推思维方法的逻辑性越来越明显,推理功能越来越显著<sup>[17]</sup>。在《小取》归纳的推理方法中,“侔”“推”即有类比、类推的逻辑指向。从“侔”到“推”、从类比到类推,《墨经》在推理方法应用上愈发注重语言逻辑的整体性——往往由事实判断导向价值判断,在展开语言逻辑的同时引入价值论立场。这既是《墨经》的理论特质,亦是其有别于现代逻辑与形式逻辑之处。《墨经》在归纳诸种推理方法的同时,还给出了相应的条件限制与应用说明。在《墨经》看来,要通过类比达到认清问题、解决问题的实质效果,以及说理、明理之思想目的,必须有一个重要前提,即所选择的类比对象之间具有相似性或充分相关性。换言之,运用“侔”之类比方法的前提,是被类比对象具有某方面共性。论辩亦是如此,若类比、类推不当,结论的有效性必定大打折扣。后期墨家在与各家后学论辩时即有此种自觉,《墨经》构建名辩理论时对此亦有说明。《小取》曰:“夫物有以同而不率遂同。辞之侔也,有所至而正。其然也,有所以然也。其然也同,其所以然不必同。其取之也,有所以取之,其取之也同,其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辞,行而异,转而危,远而失,流而离本,则不可不审也,不可常用也。故言多方、殊类异故,则不可偏观也。”<sup>[5]416-417</sup>沈有鼎对此这样解读:使用“辟”“侔”“援”“推”诸种推理方法时须审慎,立言有不同的范畴,有不同的特殊性或本质,有不同的条件或理由,不能偏执其一以概其余<sup>[18]</sup>。此解贴合后期墨家原意。《墨经》认为,若要知晓事物何以如此,必然要追寻其根本原因;甲与乙形态相同,并不意味着二者形成原因一定相同。故“辟”“侔”“援”“推”之论辩方法在运用时,亦必须依循“效”的基本范式,不可一味追求论辩结果而忽视论证、推理的前提条件。在运用譬喻、类比、反证、归谬等方法时,《墨经》名辩学讲求举例恰当、概念有效、语言准

确、名实一致,主张对观点与论据多维考察、反复验证,从而保证推理的有效性、客观性。

#### 四、墨家名辩学的现代启示

由上可知,墨家能在诸子百家中居于“显学”地位,一方面取决于“十论”思想的独特价值与丰富内涵,另一方面则得益于论辩层面的方法优势与逻辑层面的理论优势。墨家由墨子发展到《墨经》,既对论辩的概念、准则与方法做了系统归纳,亦对论辩这一语言与思维活动本身进行深入反思。后期墨家作为墨家学说的继承者,充分发挥集体智慧,从逻辑、论辩层面推进墨学,由此诞生了中国逻辑史上第一部名辩学著作——《墨经》。从哲学史的角度看,广义的名学或可涵盖孔子“正名”思想、老子“有名”“无名”观念与荀子“名”论,亦可包含孟子与告子的论辩、庄子与惠施的论辩,但真正意义上的名辩学,主要指向后期墨家之《墨经》、稷下辩者以及惠施、公孙龙所代表的战国中后期名辩思潮。稷下辩者与惠施、公孙龙等能在名辩思潮中占据重要位置,除受百家争鸣时代风气的有力推动外,更得益于《墨经》名辩学所提供的逻辑准则与推理方法。战国中后期《墨经》名辩学所开启的名辩思潮不仅提升了先秦知识分子与“士”阶层的语言表达能力与逻辑分析能力,更推动了中国古代论辩术与逻辑学的发展。

从比较哲学与现代哲学的视域看,如果说亚里士多德以来的形式逻辑之特点在于价值、事实、经验与逻辑相分离,那么《墨经》名辩学之特点则在于价值、事实、经验与逻辑相融合。形式逻辑本身不预设价值立场,或在价值判断上保持中立,其以客观的数学原理与科学原则为依据和基石,追求推理的形式化与普遍化。以形式逻辑为基础的现代逻辑学已然成为当前人们进行逻辑思维与逻辑判断的主要理论工具,此乃不争之事实。较之现代逻辑,以《墨经》为代表的传统逻辑总体上更强调实用性与应用性,即便涉及学理层面,也主要聚焦于概念与对象本身,而较少关注思维的形式。崔清田亦认为,《墨经》所代表的推类是中国逻辑的主导推理类型。推类是以类同为依据的推理,有类比推理

的逻辑性质,有重内容、轻形式的特征<sup>[19]</sup>。因此,在反观与解读《墨经》以及整个先秦名辩学的逻辑内容时,不应盲目拒斥现代逻辑学与西方形式逻辑学,而应充分利用其形式论证之优长。只要以尽可能客观、理性的态度分析与评估,自家学问之独特性不仅不会湮灭,反而会焕发出新的光芒。正如劳思光所言:“一种研究方法或工具本身的出现,虽有时间与空间的限制,但它所处理的问题,却并非如此。虽然显微镜在古代并不存在,而且又是欧洲人发明的,却并不影响我们凭借它来解释古代非洲的细菌。同样的理由可以说明我们运用西方哲学解析的正当性,我们既可以运用显微镜来观察中国人体内的细菌,也可以用思想上的显微镜,来观察中国人的思想。”<sup>[20]</sup>晋荣东进一步指出,从方法论层面讲,完整的“据西释中”理应包含相互联系的两个环节:一方面,在研究名辩时,可以运用逻辑的术语和理论来印证、解释,以重构中国名辩;另一方面,在印证、解释和重构时,必须实事求是地比较二者,避免简单附会和过度诠释<sup>[21]</sup>。这意味着在研究态度上,一切西方的、现代的逻辑方法皆可作为《墨经》与战国中后期名辩思潮研究的参考,但在研究路径上,不可用形式逻辑的范式、方法统摄一切,面对具体逻辑问题应尽可能选取与之相适的研究方法。形式逻辑反对在命题推理中融入主观意志,亦反对推理过程被具体事实与经验内容所影响,但逻辑学终究要直面人的问题。逻辑学的理论体系要向前发展、趋于完善,必然涉及形而上的超越思维以及形而下的感觉经验,这便超出了形式逻辑的适用范围。从广义逻辑学的角度讲,对超越思维、感觉经验层面之问题应对较好的,正是被冠以“非形式逻辑”之名的实证逻辑、辩证逻辑以及《墨经》所代表的名辩逻辑——它们显示出在形式逻辑之外敞开人类精神世界的多重可能性。

通过研究墨家的名辩学,把握墨家的名辩概念与名辩方法,可以发现,名辩思潮背景下的墨学与名学堪称中国古代逻辑思想之高峰。全面评估《墨经》名辩学的学术地位、学理特征、思想内涵与历史影响,不仅对于明晰中国古代名辩学、逻辑学的概念结构与发展脉络

大有裨益,而且对于实现跨时空的思想对话、构建古今思维方式的互通机制具有重要启示。

#### 参考文献

- [1] 翟锦程.论中国逻辑的思想基础与知识体系新构建[J].南开学报(哲学社会科学版),2022(3):105-115.
- [2] 伍非百.中国古名家言[M].北京:中国社会科学出版社,1983:5.
- [3] 曾祥云,刘志生.跨世纪之辩:名辩与逻辑:当代中国逻辑史研究的检视与反思[J].江海学刊,2003(2):197-202.
- [4] 葛瑞汉.论道者:中国古代哲学论辩[M].北京:中国社会科学出版社,2013:166.
- [5] 孙诒让.墨子间诂[M].北京:中华书局,2001.
- [6] 陈梦麟.墨辩逻辑学[M].济南:齐鲁书社,1983:2-3.
- [7] 张学智.先秦哲学中的名与意谓[J].周易研究,2021(6):83-90.
- [8] 谭戒甫.墨辩发微[M].北京:中华书局,1964.
- [9] 曾昭式.文本田野中的墨家逻辑“名”范畴意义分析[J].云南师范大学学报(哲学社会科学版),2012(3):68-72.
- [10] 胡适.中国哲学史大纲[M].桂林:广西师范大学出版社,2013:130-135.

- [11] 冯友兰.中国哲学史新编[M].北京:人民出版社,2007:447.
- [12] 沈有鼎.墨经的逻辑学[M].北京:中国社会科学出版社,1982:46-55.
- [13] 任继愈.墨子与墨家[M].北京:商务印书馆,2005:103-105.
- [14] 成中英,曹绮萍.中国哲学中的知识论[J].安徽师范大学学报(人文社会科学版),2001(2):157-166.
- [15] 孙中原.古代百家争鸣的一种有效工具:论墨家的矛盾律与归谬类[J].中国文化研究,1999(2):34-38.
- [16] 周北海,王强.《墨经·小取》中的逻辑:行为概念逻辑[J].哲学动态,2025(1):131-146.
- [17] 张晓芒.中国古代从“类”范畴到“类”法式的发展演进过程[J].逻辑学研究,2010(1):89-113.
- [18] 沈有鼎.墨经的逻辑学[M].北京:中国社会科学出版社,1982:57.
- [19] 崔清田.推类:中国逻辑的主导推理类型[J].中州学刊,2004(3):136-141.
- [20] 劳思光.新编中国哲学史[M].桂林:广西师范大学出版社,2005:13.
- [21] 晋荣东.近现代名辩研究的方法论反思[J].社会科学,2012(5):123-130.

## Between Logic and Debate: The Principles, Methods, and Insights of the Mohist Canons' Logical Discourse

Tian Baoxiang

**Abstract:** The Spring and Autumn and Warring States periods were the most dynamic historical stages of ideological evolution in the pre-Qin era. The discussions on the issues of “name and substance” by various schools of thought expanded beyond politics and ethics. With the emergence of the *Mohist Canons*, the debaters of the Jixia Academy, and the logicians, debate became the primary mode of academic discourse. As debates often incorporated logical content, they evolved into “substance and logic debate”, which gained further momentum through the influence of the Jixia Academy. The *Mohist Canons* is a concentrated representation of Mohist's substance and logic debate. Later Mohist integrated logical thinking with debate practice, combined logical principles with debate methods, and established a relatively comprehensive system of substance and logic debate focused on “debate”. The principles of “elevating names to illustrate realities, using language to convey meaning, and explaining causes through discourse” discussed in the *Mohist Canons* are the fundamental tenets of Mohist substance and logic debate. The forward reasoning methods, including “hypothetical” “imitation” “analogy” “parallelism” “citation” and “inference”—as well as the reverse reasoning method “cessation”, embody both the mindset of analogy and a logical perspective of inference. From the perspective of modern logic, the substance and logic debate in the *Mohist Canons* aims to seek mutual verification and balance between objective facts, practical experience, logical principles, and reasoning methods. It aims to integrate the concepts of discourse, debate, and logic into the judgments of facts, experience, and values. This theoretical approach opens new possibilities for exploring the human spiritual world beyond the formal logic theoretical system.

**Key words:** Mohist School; the *Mohist Canons*; substance and debate; argumentation; logic

[责任编辑/漱玉]





# 孟子的“中原中心”观念及其思想史语境探析\*

王德华

**摘要:**从中原政治文化中心的角度看待孟子的言论,孟子正是以推行和恢复中原文化的核心地位为己任的。孟子“莅中国而抚四夷”包含着大一统天下版图的构想;孟子用心阐述的“圣人谱系”是以北方中原作为依托的;他的天命论也是以重建中原政治文化中心作为指归的。孟子时代,“中国”中心在保持它特有的战略地位的同时,也受到思想界不同声音的挑战。孟子对中原政治文化中心的维护与强化,与孟子推行王道仁政密切相关,孟子提出“用夏变夷”,以文化区分夷夏,仍然基于他对“中国”的地理认知。在民族融合的历史进程中,孟子“莅中国而抚四夷”及“用夏变夷”的思想对后世产生了深远的影响。

**关键词:**孟子;中原中心;“中国”;用夏变夷

**中图分类号:**B222.5

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0036-11

据汉赵岐《孟子题辞》,孟子为邹(今山东邹城市)人。邹本春秋时邾子之国,孟子时已改为邾,国近鲁<sup>[1]4</sup>。孟子师从孔子之孙子思,通《五经》,尤长于《诗》《书》<sup>[1]7</sup>。孟子生逢乱世,“闵悼尧、舜、汤、文、周、孔之业将遂湮微,正涂壅底,仁义荒怠,佞伪驰骋,红紫乱朱”<sup>[1]10</sup>,即是深悼尧舜之道、三代之政以及周公建立的以礼乐文明为核心的中原文化的衰微。因而,孟子以继承“尧、舜、汤、文、周、孔之业”为己任,虽知“进不得佐兴唐虞雍熙之和,退不能信三代之余风”<sup>[1]10-11</sup>,己之思想不被用于当世,被急功近利的统治者看作“迂阔”之言,但孟子以“孔子自卫返鲁,然后乐正,《雅》《颂》各得其所,乃删《诗》定《书》,系《周易》,作《春秋》”<sup>[1]13</sup>自励,“退自齐、梁,述尧、舜之道而著作焉,此大贤拟圣而作者也”<sup>[1]13</sup>。

施行仁政、实现王道一统是孟子政治与学术思想的核心。宋代孙奭解释《孟子》七篇次序

及大意时说:“其次第盖以圣王之盛,唯有尧舜,尧舜之道,仁义为首,故以梁惠王问利国,对以仁义为七篇之首也。”<sup>[2]2665</sup>孟子极力维护与说明的尧舜之道与三代之政,正是西周以来形成的政治与文化的核心,也是中原政治文化的核心与根本。因而,我们从中原政治文化中心的角度看待孟子的言论,孟子正是以推行和恢复中原文化的核心地位为己任的。

## 一、“莅中国而抚四夷”:孟子王道仁政的天下版图

《孟子·梁惠王上》记载了孟子与齐宣王论述霸道与王道一事。孟子避言“齐桓晋文之事”,声称孔子之徒无有道者,想要把齐宣王引上王道之境。孟子从性善是仁政之端说起,一步步引导出齐宣王的大欲:“然则王之所大欲可知已,欲辟土地,朝秦楚,莅中国而抚四夷也。”<sup>[1]90</sup>

收稿日期:2025-01-20

\*基金项目:教育部哲学社会科学研究重大专项“中华文明与早期书写研究”(2022JZDZ025)子课题。

作者简介:王德华,女,浙江大学文学院教授、博士生导师(浙江杭州 310058),主要从事周秦汉魏晋南北朝文学研究。

“莅中国而抚四夷”，是孟子所说的齐宣王的“大欲”，而“辟土地，朝秦楚”是实现大欲的手段。“辟土地，朝秦楚”包含的以武力开拓疆土、威服诸侯的霸道手段与“莅中国而抚四夷”的王道境界有明显的区别。这里的“中国”系指中原。“中国”一词大约在春秋时期，成为中原的代指。如《左传》载：“（庄公）三十一年，夏，六月，齐侯来献戎捷，非礼也。凡诸侯有四夷之功，则献于王，王以警于夷，中国则否。诸侯不相遗俘。”<sup>[3]1783</sup>这里很明显地将“中国”与“夷狄”对举，则“中国”代指中原。“中原”也是“中土之原”，主要是指黄河中下游地区。随着“中国”一词所指含义的不断丰富，中原的含义也逐渐扩大，成为华夏（诸夏）、中土、中州、中国的代指。关于“中原”的地域范围，段宏振认为，从地域上讲，狭义的中原，指今河南一带的黄河两岸地区；而广义的中原，指以河南为中心的周边邻近地区，大致包括鲁西、冀南、晋南和关中东部地区，其范围基本在黄河中下游地区<sup>①</sup>。“抚四夷”之“抚”，安也；“抚四夷”，具体就是指王者施行仁政所达到的“德徕远人”的王道政治境界。以霸道力政的手段来实现“莅中国而抚四夷”的王者之境，譬如“缘木求鱼”。从地理空间上看，孟子这里所说的“莅中国而抚四夷”是其王道仁政地理空间叙事的表达。

通观《孟子》一书，孟子思想中有着“中国”与“四夷”这样的五方空间的天下图景。《孟子·离娄下》说：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有余里，世之相后也，千有余岁，得志行乎中国，若合符节。先圣后圣，其揆一也。”<sup>[2]2725</sup>这里“中国”与“东夷”“西夷”相对为文，也是指中原地带。孟子在《滕文公上》“有为神农之言者许行章”中视南楚为“南蛮”，他批评陈良时说：“陈良，楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国，北方之学者，未能或之先也。”<sup>[2]2706</sup>这里，孟子将“中国”“北方”与“南楚”相对，“中国”显然也指中原，把楚视作与中国相对的“蛮夷”。《孟子·告子下》载，白圭，周人，欲采取二十税一的税收制度。孟子认为二十税一是“貉道”也<sup>[2]2760</sup>，貉是指北方荒服之地<sup>②</sup>，故与中原十一税不同。这里以貉代指北狄，故与之

相对的“中国”也是指中原。

“莅中国而抚四夷”的王道仁政地理空间有着对先王之制的继承。《国语·周语上》曰：“夫先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯、卫宾服，蛮、夷要服，戎、狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。日祭、月祀、时享、岁贡、终王，先王之训也。有不祭则修意，有不祀则修言，有不享则修文，有不贡则修名，有不王则修德，序成而有不王则修刑。于是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，让不贡，告不王。于是乎有刑罚之辟，有攻伐之兵，有征讨之备，有威让之令，有文告之辞。布令陈辞而又不至，则增修于德，而无勤民于远，是以近无不听，远无不服。”<sup>[4]</sup>这里讲的先王之制，就是在处理与四夷关系上的根本制度，这里提到的甸、侯、卫、要、荒五服，缘自《尚书·禹贡》的五服制。而孟子在“中国—四夷”的天下结构中，正体现了先王之制对待四夷的思想精髓，即“近无不听，远无不服”。孟子正是以“莅中国而抚四夷”王道仁政的天下模式对答齐宣王所问齐桓晋文之事，其以仁政代替武力，崇王道黜霸道的目的十分明显。孟子的思想有着很明显的复古色彩，其王道仁政的天下格局，是对先王之训的继承。

战国时代，周室虽然衰微，但河洛地区仍未失去它固有的“天下之中”的政治战略地位，故孟子“莅中国而抚四夷”的天下版图的构建与河洛地区乃“天下之中”的战略地位有着现实的关联。《战国策·秦策一》“司马错与张仪争论于秦惠王前章”载司马错主张先出兵伐蜀，而张仪主张先伐韩，言：“亲魏善楚，下兵三川，塞轘辕、缙氏之口，当屯留之道，魏绝南阳，楚临南郑，秦攻新城、宜阳，以临二周之郊，诛周主之罪，侵楚魏之地。周自知不救，九鼎宝器必出。据九鼎，按图籍，挟天子以令天下，天下莫敢不听。此王业也。夫蜀，西辟之国，而戎狄之伦也，弊兵劳众，不足以成名；得其地不足以为利。臣闻‘争名者于朝，争利者于市’。今三川、周室，天下之市朝也，而王不争焉，顾争于戎狄，去王业远矣。”<sup>③</sup>虽然秦惠王最后采纳了司马错出兵攻蜀的战略，但张仪建议兵出三川有三个方面值得注意：其一，张仪提出了攻打位于黄河、伊水、洛水之间的韩与二周之地，有着挟天子以令诸侯的政治

战略图谋;其二,张仪还看到了兵出三川有着“据九鼎、按图籍”的政治与现实利益;其三,将三川中原腹地与西蜀戎狄僻远之地相比,足见张仪有着突出中原政治文化中心的导向。此外,《战国策·秦策三》“范雎至秦章”载秦昭王三十六年(公元前271年),范雎至秦,为秦昭王谋划“远交而近攻”对付六国之计,其中言“今韩、魏中国之处,而天下之枢也。王若欲霸,必亲中国而以为天下枢,以威楚、赵。赵强则楚附,楚强则赵附,楚、赵附则齐必惧,惧,必卑辞重币以事秦,齐附,而韩、魏可虚也”<sup>[5]</sup>,由此可见韩、魏处于天下之中的枢纽地位以及这一中心地位对其他诸侯国的威慑作用。从以上说士的说辞可以看到,以洛邑为中心的中原地带在战国时仍占据天下的核心地位。

王子今通过对战国时期会盟次数的统计和会盟地点的考察,指出战国时河洛地区仍为“天下之中”及其所具有的重要战略意义。战国时各国之间的会盟共有19例,其地属于河洛周边地区者有9例,其地属于河洛中心地区者有7例,与河洛地区距离较远者只有3例。这说明战国晚期河洛地区已成为会盟中心。而这19次会盟中,有17次都是秦王与其他国君的会盟<sup>④</sup>。这不仅改变了“秦穆公辟远,不与中国会盟”<sup>[6]</sup>的传统观点,而且说明作为天下之中的河洛地区在政治、经济、文化、军事战略上的重要性,使得这一地区在秦人东进,吞灭六国、经营天下的格局中占有重要的地位。不唯如此,王子今还指出,战国时期最为强盛的主要大国均处于中原外围,“战国时期多数强国都有都城迁徙的历史”,却与这种强国皆在中原外围的现象呈现反向的趋势,即向中原靠拢。比如以楚国初都郢(今湖北江陵)为例,楚顷襄王迁都陈(今河南周口市淮阳区),后又迁至巨阳(今安徽阜阳),楚考烈王时迁都寿春(今安徽寿县)。楚沿淮河东迁都的动向非常明显。又如“赵国都城从晋阳南移,魏都由安邑迁至大梁,秦都自雍城移至咸阳。燕国在蓟都之后,燕下都成为国家行政中心,也体现出往中原移动的趋向。趋向中原迁都幅度最大的,是越国自山阴迁都至琅琊。有学者指出,这一举措,与‘勾践灭吴后急于争霸关东的心态’有关。历史文献的相关遗存,有

《吴越春秋》卷六《越王伐吴外传》:‘越王既已诛忠臣,霸于关东,从琅琊起观台,周七里,以望东海。’《越绝书》卷八《外传记地传》:‘勾践伐吴,霸关东,从琅琊起观台,台周七里,以望东海。’《水经注·潍水》:‘琅琊,山名也,越王勾践之故国也。勾践并吴,欲霸中国,徙都琅琊。’”<sup>⑤</sup>秦、楚、魏、燕、越等国的迁都均趋向中原,反映了河洛为天下之中独有的政治地位,那就是处于“地中”的政权合法性地理自证对于各国迁都所产生的共向性的巨大作用。因此,孟子所说的舜生于东夷,文王出于西羌,将尧舜至西周皆都于“中国”联系起来,言“先圣后圣,其揆一也”,可见孟子对中原地理空间的看重。尽管孟子“莅中国而抚四夷”可能是基于当时普遍的地理观念的修辞性表达,但是此种表达,既反映了孟子对西周时已形成的“中国—诸侯—四夷”天下版图观念的继承,也与战国时河洛地区仍是天下之战略中心有着现实的关联。

## 二、孟子“圣人”谱系及“天命论”对中原政治文化中心的强化

“中国”在《孟子》中不仅是指地理上的中原,而且是以中原为依托的华夏政统谱系存在的地理空间。“中国”是圣人为政代代相继之地,即一个政治文化中心,从尧始历舜、禹及三代,都城均在中原。《孟子》一书反复论述了这一圣王谱系及其存在的地理空间。

《孟子·滕文公上》云“孟子道性善,言必称尧、舜”<sup>[2]2701</sup>,故《孟子》上承《尚书》,把尧视作上古时代圣人政治的开端。《孟子·万章上》言,“尧崩,三年之丧毕,舜避尧之子于南河之南”,但是天下诸侯朝觐者、讼狱者、讴歌者,“不之尧之子而之舜”,所以尧将天下禅让给舜。舜“夫然后之中国,践天子位焉”<sup>[2]2737</sup>。同样,舜禅让天下于禹,“舜崩,三年之丧毕,禹避舜之子于阳城,天下之民从之,若尧崩之后不从尧之子而从舜也”,孔颖达正义引《史记》裴驷集解云:“刘熙曰:阳城是今之颍川也;箕山,嵩高之北是也。”<sup>[2]2737-2738</sup>《尔雅·释地》:“两河间曰冀州。”邢昺疏曰:“《周礼·职方氏》云:‘河内曰冀州。’《禹贡》不说境界。孔安国云:‘此州帝都,不说境界。’”<sup>[7]</sup>顾炎武



《历代宅京记》载“尧都平阳(今山西平阳县)”、“舜都蒲坂(今山西平陆县)”、“禹都安邑(今山西平陆县)”<sup>[8]</sup>,皆在冀州,为中原之地。禹同样也想把天下让位给益,但天下之朝觐者、讼狱者、讴歌者皆奔赴禹之子启去而不往益来,于是禹建立的夏王朝,开启了夏商周三代政治。禹建立夏后,圣人继作,《孟子·离娄下》言,“禹恶旨酒而好善言”,商汤能够“执中,立贤无方”,周文王“视民如伤,望道而未之见”,周武王“不泄迩,不忘远”,周公“思兼三王,以施四事”,即参酌三代之王所行之事,“其有不合者,仰而思之,夜以继日;幸而得之,坐以待旦”<sup>[2]2727</sup>。尧舜之后,世间虽暴虐四起,但所幸尚有禹、商汤、周文王、周武王及周公赧续,使政统得以延续。

孟子在与弟子万章的交谈中,将这一“政统”予以“天命”化,以“天命”来说明尧舜禹汤文武周公孔子孟子这一政统兼学统的“正统性”,主要表现在以下两个层面。

其一,在从尧舜禹的禅让制到禹的传子制的政权更替形式的重大改变上,孟子巧妙地以“天命”予以阐释。关于“天命”,孟子的解释是:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”<sup>[2]2738</sup>在孟子看来,存在着一个可以左右人类行事与愿望的客观存在,表现在尧舜禅让问题上,贵为天子的尧也没有权力决定把天下禅让给舜,决定权乃在“天”,这就是孟子所说的天命的典型实例。虽然万章通过五问才弄清楚“舜有天”,“天与之”的道理,即“使之主祭而百神享之,是天受之;使之主事而事治,百姓安之,是民受之也。天与之,人之与之,故曰:天子不能以天下与人”<sup>[2]2737</sup>,就是指继位者敬天保民所达到的天意与民意的认可。在孟子看来,舜能做到两事,都是天意的安排:为相二十八年,尽臣道;尧崩,三年丧毕,避尧之子,是尽人伦也。所以,舜才受百姓爱戴。这一切都是天意。在上天、天子与下民三者之间,天子只有“荐”的权力而没有“与”的权力,即使上天的决定也要来自民意,即“天视自我民视,天听自我民听”<sup>[2]2737</sup>。孟子将三者相互关联而又设置了一个具有最高主宰权的“天”,即天命。

禹将天下传给启,在常人看来,这是对天命

的颠覆,也是对孟子所说的尧舜之道与三代之政的圣人谱系的质疑,出现常人无法理解的裂痕,孟子也用“天命”加以解说与弥合。对此万章问道:“人有言:‘至于禹而德衰,不传于贤,而传于子。’有诸?”与回答尧舜禅让一样,孟子言:“否,不然也。天与贤则与贤;天与子则与子。”然后举出禹与舜行事极为相同的两点来说明禹“德”:禹佐舜十七年,尽臣道;而舜崩之后禹也避其子于阳城,尽人伦也。而禹也曾荐益于天,因益辅佐禹只有七年,所以禹崩,益三年之丧毕,也“避禹之子于箕山之阴”,但是天下之民皆从禹之子而非益。在孟子看来,禹荐益于天,而天没有采纳,是因益与舜相尧二十八年、禹佐舜十七年“施泽于民久”相比,益“历年少,施泽于民未久”,而“启贤,能敬承继禹之道”,所以禹虽未荐启于天,天视民之意,最终将天下予启。那么,在益与启的选择上,就体现了启与禹的血缘关系的重要性。所以,孟子说“舜禹益相去久远,其子之贤不肖,皆天也,非人之所能为也”,言下之意是说,尧舜之子有若启之贤的话,或许天也会把天下给予他们的儿子,而益则刚好遇上禹之子启贤,所以益虽有禹之荐而未能成为天子。孟子认为这一切都是天命:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”<sup>[2]2738</sup>孟子还引孔子曰:“唐虞禅,夏后、殷、周继,其义一也。”孔颖达正义:“孔子曰:唐、虞二帝,禅让其位,夏禹、殷汤、周武继父之位,其义则一,更无二也。谓其义则一而无二者,盖唐与贤,夏后、殷、周与子,天与贤则与贤,天与子则与子,其为顺天则一而已,故曰其义则一也。”<sup>[2]2738</sup>这样尧舜的禅让制与三代传子制政统就得到了对接,从而更加系统地阐述了中原尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公的圣人谱系与政统乃是天命所为,并不是人们所认为的“舜居尧宫”逼尧禅位于己以及至禹德衰传子而不传贤,突出了“天命”在尧舜、三代政统相接中的决定性作用。

其二,孟子对夏商周三代一治一乱的政权更替给予天命的阐释,并丰富和发展了乱世圣人谱系,即以学统继政统,说明王道仁政乃是天命攸归的核心价值,论证了天命“政统”及“学统”的“正统”性,从而强化了中原政治文化中心的地位。

孟子言“天下之生久矣,一治一乱”。上述

从“治世”角度阐明尧舜禹汤文武王道政治的延续,而孟子言“尧、舜既没,圣人之道衰,暴君代作”,则是从“乱世”角度,来谈尧舜之后的朝代更迭。孟子举殷周革命为例,特别强调了周公助武王伐纣,平定天下之功:“及纣之身,天下又大乱。周公相武王,诛纣伐奄,三年讨其君,驱飞廉于海隅而戮之,灭国者五十,驱虎、豹、犀、象而远之,天下大悦。”<sup>[2]2714</sup>周公是圣人而不是圣王,为何列于圣王谱系之中?孟子在解释禹荐益于天,天则把天下给了启时已有说明,周公之所以没有成为圣王,并不是因为周公不是圣人,而是天命所致,即周公辅佐的是既贤如启又能悔过自新如太甲的成王,所以孟子认为周公继众王之后,也是天命。

周公之后,《孟子》一书多次以孔子接续周公:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》,天子之事也。是故孔子曰:‘知我者,其惟《春秋》乎!罪我者,其惟《春秋》乎!’”<sup>[2]2714</sup>又如“昔者禹抑洪水,而天下平,周公兼夷狄,驱猛兽,而百姓宁,孔子成《春秋》,而乱臣贼子惧”<sup>[2]2715</sup>,将禹、周公、孔子并称为“三圣”。

在征战不断的战国,孟子表现了舍我其谁的担当精神,把自己推行的王道仁政放在政统下加以论述。孟子言“君子之泽,五世而斩”,“予未得为孔子徒也,予私淑诸人也”<sup>[2]2728</sup>,表示了对孔门的服膺。又言“人伦明于上,小民亲于下。有王者起,必来取法,是为王者师也”<sup>[2]2702</sup>,表现了以“圣人之徒”自许的孟子,意欲继孔子之后为“王者师”的政治理想。而在“圣王不作,诸侯放恣”的战国,“处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下”,思想界处于“无父无君”纲常人伦混乱的状态,所以孟子认为“孔子之道不著”,仁义之路不显,孟子说“我亦欲正人心,息邪说,距诐行,放淫辞”<sup>[2]2714-2715</sup>,踵武禹、周公、孔子三圣。

孟子在“圣王不作”的乱世,以学统继政统,建立了尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公、孔子、圣人之徒孟子这样一种圣人谱系,且孟子认为中原圣人政统谱系之所以赓续,就在于施行仁政,所谓“尧、舜之道,不以仁政,不能平治天下”,尧舜之后的三代,孟子说“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁”<sup>[2]2717-2718</sup>。孟子建立的由学

统继政统、由圣人继圣王的谱系,贯穿其中的核心思想即是王道仁政,因此,也就给予了继“政统”的“学统”以“天命”的论证。

但是由于“圣王不作”,“为王者师”的愿望也就成空,所以孟子又说:

由尧、舜至于汤,五百有余岁。若禹、皋陶,则见而知之;若汤,则闻而知之。由汤至于文王,五百有余岁。若伊尹、莱朱,则见而知之;若文王,则闻而知之。由文王至于孔子,五百有余岁。若太公望、散宜生,则见而知之;若孔子,则闻而知之。由孔子而来至于今,百有余岁,去圣人之世,若此其未远也,近圣人之居,若此其甚也,然而无有乎尔,则亦无有乎尔。<sup>[2]2780</sup>

孟子将尧舜到孟子时代的“政统”按五百岁划分为五个时段,每个时段又分“见而知之”与“闻而知之”两个阶段,以此推论,孟子认为在自己的时代,应是“见而知之”阶段,即圣王出却至今未见的阶段。这并不是对天命的怀疑,而是对至今未见圣王出的深深遗憾。因为孟子认为自己去孔子时代不远,所居邹地距孔子之邦鲁国也近,然而圣王“无有乎尔”,那么可能真的是“亦无有乎尔”了。这种深深的遗憾见诸《孟子》末章,孔颖达正义谓其意同于孔子著《春秋》止于获麟之叹。在表示遗憾的同时,孟子又言“五百年必有王者兴,其间必有名世者”。但是“由周而来,七百有余岁矣”,故孟子认为“以其数则过矣,以其时考之,则可矣”,这里孟子说明自己的学说未能实行的主要原因,即是“天命”:“夫天未欲平治天下也,如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”<sup>[2]2699</sup>这种“舍我其谁”的口气包含着孟子对其应天命而生的学统并由学统接续政统的合天命性的体认。若从孟子王道仁政的空间叙事角度来看,“舍我其谁”的“天命”含有一种中原文化正统的学术自证。

《尚书》是现存中国第一部政书与史书,作为儒家的一部经典,已开始对尧舜三代政治文化进行反思与总结,给后世留下了丰富的政治文化遗产。《尚书》不仅建立了尧舜禹汤文王武王的圣王谱系,而且总结出了圣王尤其是夏商周三代所以代兴的“三代天命论”。在《尚书》诸篇的叙事话语中,三代政治的兴衰及演替总是有

一个无形且具有人格意志的“天”在主宰,虽然“天意”是以在位者之德和民心向背作为准绳的。三代都宣称是受天命革故鼎新的,如《商书·汤誓》言“有夏多罪,天命殛之”<sup>[9]160</sup>,《商书·仲虺之诰》言“肇我邦予有夏,若苗之有莠,若粟之有秕”<sup>[9]161</sup>,《周书·武成》言“我文考文王克成厥勋,诞膺天命,以抚方夏”<sup>[9]184</sup>,《周书·立政》言“帝钦罚之,乃俘我有夏,式商受命,奄甸万姓”<sup>[9]231</sup>,从这些记载可以看出,三代革命乃是天的意志,即天命;新王朝必又居夏地。《左传·闵公元年》载狄人伐邢,邢乃姬姓小国,管仲主张出兵救邢的理由是“诸夏亲昵,不可弃也”,杜预注曰:“诸夏,中国也。”孔颖达认为“诸夏”意同“诸华”,“华、夏,皆谓中国也。中国而谓之华夏者,夏,大也,言有礼仪之大,有文章之华也”<sup>[3]1786</sup>。“诞膺天命”而又居于中国,这就包含着三代政权更迭的天命史观,同时又包含着地理空间史观的丰富内涵。所以“中国”乃是集华夏族、文化、地理于一体的“天命”政统之所在,正如班固《典引》所云:“盖以膺当天之正统,受克让之归运。”<sup>[10]</sup>班固运用了《尚书》中“诞膺天命”的典故,“膺当天之正统”,即天命乃正统也。

孟子在《尚书》三代“天命论”基础上构建的“政统”观,也是以中原作为依托的,王道仁政代表着春秋战国时期中原儒家思想核心理念。孟子心目中的圣王并不以地大为准则,而是以“仁政德治”为标准,达到文化上的地域传播,所谓“仁者无外”“仁者无敌”。而文化中心的依托也就是尧舜夏商周时的中原,可见孟子心目中的“中国”是尧舜禹汤文武圣王代兴的政统之地理空间。值得注意的是,孟子更将周公、孔子接在周公、文王、武王之后,而把自己接续在孔子之后,以学统继政统,不仅赋予自己的学说以政治价值,而且以“天命”论证了以中原王道仁政学说为核心的“政统”乃天命攸归的“正统”。

### 三、用夏变夷:孟子的“中国”与“南楚”“北貉”

傅斯年在《战国诸子之地方性》一文中认为:“近人有以南北混分诸子者,其说极不可通。盖春秋时所谓‘南’者,在文化史的意义上

与楚全不相同(傅按:详拙论《南国》),而中原诸国与其以南北分,毋宁以东西分,虽不中,犹差近。在永嘉丧乱之前,中国固只有东西之争,无南北之争(晋楚之争而不决为一例外)。所以现在论到诸子之地方性,但以国别为限不以南北西东等泛词为别。”<sup>[11]270-271</sup>傅斯年在论“南国”时又云:“‘南国’和‘楚’两个名辞断不混的。‘南国’包陈、蔡、许、邓、息、申一带楚北夏南之地,其地在西周晚季文物殷盛,在春秋时已经好多部分入楚,在战国时全入楚境之内了。现在论列战国事自然要把南国这个名词放宽些,以括楚吴新兴之人众。但我们终不要忘记楚之人文是受自上文所举固有之南国的。”<sup>[11]277</sup>傅斯年上述论断之失是明显的,理由如下:其一,如果说“南国”与“楚”在西周之季至春秋前期,断不可混,还有一定道理的话,那么从春秋中期始,楚国不断地北上东拓,以上所谓夏南楚北之地的小国,已为楚国所灭或在楚的势力范围之内,因而,西周以来国家地理意义上的南国不复存在,其时以楚代指南方大国,不仅突出时代的发展,而且与实情相符。其二,傅斯年又说即使到了战国,以上诸小国全为楚有,“但我们终不要忘记楚之人文是受自上文所举固有之南国的”,这一论断则没有看到楚文化的独特性,忽视了楚国作为相对独立的诸侯国与以上诸国文化精神之不同。其三,傅斯年既然不以南北西东泛词来论诸子的地域性,那么应以诸侯国名以别,但在论及夏南楚北陈蔡许邓息申等一些小国时,竟用“南国”来包含,却没有用楚国,明显地表现出对楚国的偏见。在“南国”条下列有“厌世达观者:如孔子适陈蔡一带所遇之接舆、长沮、桀溺、荷蓀丈人等”“独行之士:许行等”<sup>[11]277</sup>,这里的接舆号称“楚狂”,许行也由楚之滕,却列于傅斯年所认为断然不能与“楚”相混的“南国”,其矛盾如此明显。其四,在以上基础之上推断出来的“在永嘉丧乱之前,中国固只有东西之争,无南北之争”,与事实不符。中国的南北之争固不待永嘉南渡,近则源于春秋时盛行的夷夏之别,远则实源于北方中原中心的五方地理空间构想。从文化角度来看,中原中心视域下的五方空间,唯有南方文化能与中原文化中心相抗衡。春秋战国时代的“南北”“南国”“南方”与“北方”,已有专



指意义上的含义,并非泛词。如《左传·成公十六年》记载的晋楚鄢陵之战前夕,晋国战前占卜时说“南国蹙,射其元王中厥目”<sup>[3]1918</sup>,此“南国”就是指楚国。故屈原《橘颂》曰“后皇嘉树,橘徕服兮。受命不迁,生南国兮”<sup>[12]</sup>,良有以也。又《左传·昭公十九年》载费无极言于楚子曰:“晋之伯也,迺于诸夏,而楚辟陋,故弗能与争。若大城城父,而置大子焉,以通北方,王收南方,是得天下也。”<sup>[3]2087</sup>《左传·文公九年》载范山言于楚子曰:“晋君少,不在诸侯,北方可图也。”<sup>[3]1847</sup>《左传·成公七年》载:“楚围宋之役,师还,子重请取于申、吕以为赏田,王许之。申公巫臣曰:‘不可。此申、吕所以邑也,是以为赋,以御北方。若取之,是无申、吕也。晋、郑必至于汉。’”<sup>[3]1903</sup>以上诸例中的“北方”均指北方中原诸侯,可见,春秋中后期“南国”“南方”“北方”等词语已经产生,以“南国”“南方”代指楚国,以“北方”代指中原诸侯国。孟子的夷夏之别正是在“中国—诸侯一四夷”的天下版图基础之上变化而来的,“中国”与相对的“南楚”,其实际含义等同南北,只不过此篇中的“南北”更带有夷夏之防的意味。傅斯年所说的“战国诸子之地方性”不以南北泛词论,忽视了楚国作为南方大国的实际,立论是难以成立的。

滕国,姬姓,位于今山东省滕州市,是齐楚之间的一个小国。在孟子推行自己学术主张的过程中,滕文公是唯一一位接纳孟子学说的国君。滕文公为太子时,曾去过楚国,途中拜望过孟子。他即位后,继续接受孟子的主张,施行仁政。于是在处于南北之交的滕国,就发生了一场著名的辩论。这可以看作代表两种思想倾向、分属于南北不同学派的学者之间的交锋<sup>⑥</sup>。

陈相与陈辛兄弟,皆是楚人,本在楚国师从儒家学者陈良。二人听说滕文公行仁政,故来到滕国为民。陈相兄弟见到南楚神农学派的许行而悦之,皆弃其所学而学焉。南楚神农学派的重要观点即是“贤者与民并耕而食,饔飧而治”<sup>[1]367</sup>,即认为贤者应该自食其力,与民共同劳动,同时治理国家。孟子对此观点的批评有以下两个层面值得注意。

其一,以上古尧舜的治世作为说例,以尧舜为主,旁及尧舜时代的圣贤人物,如禹、皋陶、后

稷、契,这是孟子圣王“政统”中的治世。从孟子所论可知,尧舜治世,功绩可观者主要有三:一是给先民创造了一个相对安逸、没有自然灾害相逼的生存环境。孟子首先强调的是生存的自然环境,一方面是因为尧舜时代可能有过洪水泛滥的自然灾害以及给后世留下的深刻记忆;另一方面是针对许行所说的“贤者与民并耕而食,饔飧而治”这一观点的,因为“贤者与民并耕而食,饔飧而治”需要有一个相对安宁的自然环境。孟子叙说天下洪水滔滔、鸟兽之迹交于“中国”的现实,其实就从自然环境层面直指“贤者与民并耕而食,饔飧而治”的不可能。尧舜禹这样的圣人都要为治水付出心血,他们“虽欲耕,得乎”<sup>[2]2705</sup>?二是南楚神农学派与北方儒家都重视农耕,只不过尧舜让后稷教民稼穡的同时,又使契为司徒,教以人伦,使“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有叙,朋友有信”<sup>[2]2705</sup>,让民知人伦与纲常,而这是神农学派的思想所无甚至不主张的,神农学派“贤者与民并耕而食,饔飧而治”就被班固认为是“鄙者为之,以为无所事圣王,欲使君臣并耕,悖上下之序”<sup>[13]</sup>。所以,孟子说“人之有道也,饱食暖衣,逸居而无教,则近于禽兽”<sup>[2]2705</sup>。在他看来,如果圣贤只知“与民并耕而食,饔飧而治”,而不知教化百姓,则是没有建立人道,是近于禽兽的。这也许透露了许行所奉行的神农学派的社会理想,正如《庄子》中的“神农之世”,是一个“卧则居居,起则于于,民知其母,不知其父,与麋鹿共处”的含朴抱真的时代,也是一个“耕而食,织而衣,无有相害之心”的“至德”之世<sup>[14]</sup>。在孟子看来,尧使中国文明产生了质的飞跃,有了人伦秩序及圣人的伦理教化。三是孟子主张举贤授能,与贤人共治天下。所谓“尧以不得舜为己忧,舜以不得禹、皋陶为己忧”,“为天下得人者谓之仁”,“为天下得人难”<sup>[2]2706</sup>,而贤才各有专长,比如禹长于治水,后稷知农事,契懂教化,皋陶熟知法律,如果贤人都去“与民并耕”,天下就没有专才尽心治理,就谈不上发展与进步。可以说,以上三个方面都是孟子针对许行“贤者与民并耕而食,饔飧而治”的神农学派背景而进行的批评。如果单从社会分工角度说明孟子观点的正确性,则还没有触及孟子驳正南楚神农学说的针对性。

其二,孟子在以上论述的基础上,从文化地理角度提出了对后世影响极大的“用夏变夷”理论:

吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。陈良,楚产也。悦周公仲尼之道,北学于中国,北方之学者,未能或之先也。彼所谓豪杰之士也。子之兄弟事之数十年,师死而遂倍之。昔者孔子没,三年之外,门人治任将归,入揖于子贡,相向而哭,皆失声,然后归。子贡反,筑室于场,独居三年,然后归。他日,子夏、子张、子游以有若似圣人,欲以所事孔子事之。强曾子,曾子曰:“不可,江汉以濯之,秋阳以暴之,皜皜乎不可尚已!”今也南蛮舛舌之人,非先王之道,子倍子之师而学之,亦异于曾子矣。吾闻出于幽谷,迁于乔木者;未闻下乔木而入于幽谷者。《鲁颂》曰:“戎狄是膺,荆舒是惩。”周公方且膺之,子是之学,亦为不善变矣!<sup>[1]393-397</sup>

孟子为了说明“用夏变夷”的观点,首先赞扬了陈良,说其虽是楚人,但能“悦周公仲尼之道,北学于中国,北方之学者,未能或之先也。彼所谓豪杰之士也”,在孟子看来,楚人出身的陈良,无疑是“用夏变夷”的典范。其次,孟子主要批评的陈相兄弟背陈良之说改师许行,是“用夷变夏”的代表,因为在孟子看来,许行是“南蛮舛舌之人,非先王之道”,对此,赵岐注曰:“今此许行乃南楚蛮夷,其舌之恶如舛鸟耳。舛,博劳也。《诗》云:‘七月鸣舛。’应阴而杀物者也。许子托于大古,非先圣王尧舜之道。不务仁义,而欲使君臣并耕,伤害道德,恶如舛舌,与曾子之心亦异远也。人当出深谷,上乔木;今子反下乔木,入深谷。”<sup>[1]396</sup>孟子以孔子的弟子在孔子去世后对孔子的深厚感情,批评陈相兄弟在老师陈良死后即背叛师说的做法。孟子又以“乔木”与“幽谷”来比喻夏与夷的文化高下。用夏变夷即是从幽谷迁于乔木。最后,孟子引经据典增强论说的说服力。孟子引《诗经·鲁颂》曰:“戎狄是膺,荆舒是惩。”言:“周公方且膺之,子是之学,亦为不善变矣!”

虽然将孟子“以夏变夷”放入具体的文本语境中加以分析,可以得出孟子以文化而不是以地域作为“变”的标准,但是从孟子讥评许行“南

蛮舛舌之人,非先王之道”可以看出,孟子仍然着眼于南北地域性文化差异,并把这种差异与经典对接,言“吾闻用夏变夷,未闻变于夷者也”,包含着“中国”文化优先下的“中国”至上的地理观念。孟子以舜、周文王分别为东夷与西羌之人,但最终“得志行乎中国”,来说明中原、中国对舜、文王成就帝业圣王的影响。清华简《保训》说舜、文王对“中”的执着,就反映了这一地理空间的神圣性与无可替代性。可以说,在孟子的思想世界中,如果解构了中原地理中心,那么文化中心也就不复存在,用夏变夷也就成为空论。因此,孟子的“用夏变夷”恰恰反映了孟子对中原政治文化中心的强化。

如果说孟子与南楚神农学派的争论,反映了孟子“以夏变夷”的思想,那么,《孟子·告子下》所载白圭与孟子关于税收的讨论,则是对周人白圭欲“用夷变夏”的批评:

白圭曰:“吾欲二十而取一,何如?”孟子曰:“子之道,貉道也。万室之国一人陶,则可乎?”曰:“不可,器不足用也。”曰:“夫貉,五谷不生,惟黍生之。无城郭宫室宗庙祭祀之礼,无诸侯币帛饗飧,无百官有司,故二十取一而足也。今居中国,去人伦,无君子,如之何其可也?陶以寡且不可以为国,况无君子乎?欲轻之于尧舜之道者,大貉小貉也。欲重之于尧舜之道者,大桀小桀也。”<sup>[1]855-858</sup>

白圭是周人,不想用十一税,而欲行二十取一之低税收,被孟子批评为“貉道”。但是孟子并不是出于经济学上的考量,而是基于中原中心的论证。十一税是夏商周三代都实行的税收制度,《孟子·滕文公上》言:“夏后氏五十而贡,殷人七十而助,周人百亩而彻,其实皆什一也。”<sup>[2]2702</sup>更为重要的是这一税收制度体现了执中的为政思想。焦循正义云:“宣公十五年《公羊传》云:‘古者什一而籍。古者何为什一而籍?什一者,天下之中正也,多乎什一,大桀小桀。寡乎什一,大貉小貉。’<sup>[1]858</sup>赋税重于十一,则如同桀,即‘大桀小桀’也;赋税轻于十一,则如同‘大貉小貉’,所以说‘什一者,天下之中正也’。所谓‘天下之中正也;’包含以下两个层面的含义:一方面十一税是最佳税率,税负不轻不重,合乎中正;另一方

面通过税收制度体现社会的伦理和义利关系,所以“十一行,而颂声作矣”<sup>[15]</sup>。

从孟子的税收言论可以看到孟子对“中国”的认知。首先,孟子云“夫貉,五谷不生,惟黍生之”,通过北貉只能种“黍”而不能种“五谷”,说明北貉乃寒苦之地,因此,五谷等植物在这里所起到的隐喻作用,是中国不仅是适合“五谷”生长之地,具有温和的自然环境,而且适合人居。这正如《礼记·王制》所说:“中国戎夷,五方之民,皆有性也,不可推移。东方曰夷,被发文身,有不火食者矣。南方曰蛮,雕题交趾,有不火食者矣。西方曰戎,被发衣皮,有不粒食者矣。北方曰狄,衣羽毛穴居,有不粒食者矣。”郑玄注:“不火食,地气暖,不为病……不粒食,地气寒,少五谷。”<sup>[16]</sup>《礼记·王制》在看似客观的记述中,虽是讲四方之民不火食、不粒食的状况,其实隐喻着中心“中国”之民的火食与粒食的生活习惯,也隐喻着中心是适合人居之地。其次,通过“无城郭宫室宗庙祭祀之礼,无诸侯币帛饔飧,无百官有司”三句说明北貉缺少的正是各种祭祀礼仪制度,国家祭祀、礼仪制度的完备,正是中原与四夷区隔的重要原因。最后,孟子指出中国乃是一个讲究人伦的君子国度,而白圭却欲实行“二十而税一”,在孟子看来这就是使中国变成“去人伦”“无君子”的国度。孟子对“中国”的认知,用文化作为“用夏变夷”的标准,最终没有脱离地理因素的制约。孟子的“用夏变夷”或“用夷变夏”的论述,明显带有中原政治文化优于四夷文化的地域区分。孟子以推行王道仁政为己任,所以孟子的“用夏变夷”思想起到了强化中原政治文化中心的作用。

#### 四、孟子时代对中原中心的反思与质疑、颠覆与强化

孟子对中原政治文化中心的维护与强化,虽有着中原为“天下之中”的思想文化背景,但是这一地理思想观点在诸侯力政、诸子蜂起的战国时代也遭受了思想界不同声音的挑战。

公元前403年,韩、赵、魏三家分晋。为了拓边,占有胡地、中山之国,赵武灵王十九年(公元前307年)推行胡服骑射,率先从服饰上打破观

念上的束缚。虽然服饰只是日常生活习俗的一种表现,但是赵武灵王的这次改革仍然遭到了一些大臣、同姓宗族的反对。反对的理由便是以中原礼仪为上,如公子成言:“中国者,聪明睿智之所居也,万物财用之所聚也,圣贤之所教也,仁义之所施也,诗书礼乐之所用也,异敏技艺之所试也,远方之所观赴也,蛮夷之所义行也。今王释此,而袭远方之服,变古之教,易古之道,逆人之心,畔学者,离中国,臣愿大王图之。”在公子成的眼里,中原之所居、所聚、所教、所施、所用都优于远方四夷,是蛮夷戎狄观摩、学习的榜样,所以他认为赵武灵王改穿胡服是“离中国”之行。此后赵文、赵造也有大致类似的观点,如赵造云:“莅国者,不袭奇辟之服,中国不近蛮夷之行。”赵武灵王认为圣人制教与礼,以利民便事为主,不要为了“顺中国之俗”,而忘了发展壮大的机会<sup>⑦</sup>。可以看到,赵武灵王胡服骑射的改革涉及两种思想意识的碰撞,一种是“中国不近蛮夷之行”的以中原礼义为上的思想,另一种是顺时制宜的变革意识。很显然,赵武灵王的改革主要是改变以中原为上、唯中原是瞻的思想观念。从孔子所说的“微管仲,吾其被发左衽矣”<sup>[17]</sup>到赵武灵王的“胡服骑射”,生动形象地说明了战国时的变法思想对尧舜三代以来形成的中原政治文化中心论产生的冲击。

孟子与赵武灵王基本处于同时代,思想领域对中原中心论的反思、质疑乃至颠覆,主要体现在与孟子基本同时或稍后的庄子寓言与屈原的诗篇中。屈原的两篇巨制《离骚》与《天问》,表现出他对中原儒家政治文化两种不同的态度:《离骚》祖述尧舜、宪章文武,说明屈原对中原圣人谱系王道仁政核心思想的认同;《天问》却表现出对“三代”天命论的质疑。春秋时楚国“抚有蛮夷”“以属诸夏”<sup>[3] 1955</sup>的政治追求体现在楚民族跋涉山林的行为与励精图治的精神。这对屈原影响深刻,表现为屈原在南楚的集体记忆基础之上对三代天命论提出质疑,进而将战国时楚国的政治目标进行提升,形成自己的理想抱负。屈原立足南楚,实现王道一统的“美政”理想,和他对南北政治文化的取舍与融合,呈现出与孟子“用夏变夷”思想不同的熔铸南北的政治文化取向<sup>⑧</sup>。《庄子》内篇的最后一篇是



《应帝王》，其中“浑沌之死”的故事最为人们所熟知：“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”<sup>[18]</sup>浑沌之死的寓言，是《庄子》以道为中心对中原政治文化中心的颠覆。我们可以从两个层面来看这则故事的寓意。一是这则故事暗含五方地理空间，中央之帝很明显地指向中原中心。二是中原之地，如果是三皇五帝及三王的布政场所，在三皇五帝及三王的发展链条中，却暗含着礼乐文化对上古德性政治的破坏。浑沌之死寓言的“背景视域是中国中心主义的天下观”<sup>[19]</sup>，这是庄子以寓言的形式对中原政治文化中心的解构和颠覆。

## 结 语

综上所述，孟子“莅中国而抚四夷”包含着天下版图的构想，孟子用心阐述的“圣人谱系”是以北方中原作为依托的，孟子的天命论也是以重建中原政治文化中心作为指归的。孟子对中原政治文化中心的维护与强化，根基于他对“中国”的理解。正如赵国的公子成所说：“中国者，聪明睿智之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。”公子成认知的中国已经不是单纯地理意义上的中国，而是包含着人文内涵的“中国”。从上述孟子与白圭之间的对话可以看出，孟子对“中国”的理解与公子成类似，这也决定了孟子“用夏变夷”很难真正以文化作为标准而摆脱中原地理中心的制约。尧舜以来对“天下之中”的孜孜以求，决定了人与“地中”（中国、中原）的关联，体现在与“北极”相应的“地中”所具有的王道一统政权合法性的地理自证、中和的礼乐文化等诸多人文因素的叠加，是“地中”与“地中”的人及文化相互定义的结果。“莅中国而抚四夷”是孟子构想的王道仁政的地理空间，“中国”与四方边夷存在着中心与边缘的区隔，“地中”的文化影响，是“四夷”与“中国”共同作用的结果。

战国三子（指孟子、庄子和屈子）对北方中原文化中心的的不同态度，不仅是三子个人的言论，同时还包含着战国时南北地域文化差别以及不同学派之间的思想争鸣，反映了思想界对这一地理思想观念的重视。孟子对中原政治文化中心的维护，既与孟子推行王道仁政密切相关，也植根于孟子对“中国”的认知。“用夏变夷”的思想观念，进一步强化了中原政治文化中心的地位。在民族融合的历史进程中，孟子“莅中国而抚四夷”及“用夏变夷”的思想对后世产生了深远的影响。

### 注释

①具体参见段宏振：《中原核心文化区的形成与早期中国》，载北京联合大学考古学研究中心编：《早期中国研究》（第1辑），文物出版社2013年版，第97—105页。②段玉裁《说文解字》注曰：“（貉）北方貉。各本夺貉字。今补。此与西方羌从羊、北方狄从犬、南方蛮从虫、东南闽越从虫、东方夷从大、参合观之。郑司农云，北方曰貉、曰狄。”许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，中州古籍出版社2006年版，第458页。③顾观光《战国策编年》、于鬯《战国策年表》并系此策于周慎靓王五年（公元前316年）。详见何建章：《战国策注释》，中华书局1990年版，第102—103页。④⑤王子今：《战国秦汉交通格局与区域行政》，中国社会科学出版社2015年版，第4—5页，第21—22页。⑥一般认为“有为神农之言”的许行属于农家学派，但笔者以为称其为南楚神农学派可能更符合实际，理由如下，其一，这一学派依托神农，以自食其力的农耕为主。其二，从《论语》记载的孔子所遇到的南楚道家人物接舆、长沮、桀溺、荷蓀丈人来看，他们是隐者，过着自食其力的生活，也非常注重农耕，如长沮、桀溺耦而耕，即两人并耕；又比如荷蓀丈人，也是肩上担着耘田工具，责备孔子“四体不勤、五谷不分，孰为夫子”（阮元校刻：《十三经注疏·论语注疏》，中华书局1980年版，第2529页），反对孔子不耕而食，这与“贤者与民并耕而食，饔飧而治”（焦循：《孟子正义》卷十一，中华书局1987年版，第367页）的思想十分接近。其三，神农在《庄子》一书中就是尧舜之前上古众多帝王中的一位，与孟子强调的圣王谱系相较，“神农之世”是一个“卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处”，含朴抱真的时代；是一个“耕而食，织而衣，无有相害之心”的“至德”之世（《庄子·盗跖》，见王先谦：《庄子集解》，中华书局1987年版，第995页）。其四，从篇中的许行学派言论看：“滕君则诚贤君也。虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也滕有仓廩府库，则是厉民而

以自养也,恶得贤?”(阮元校刻:《十三经注疏·孟子注疏》,中华书局1980年版,第2705页)许行学派主要观点也与上述隐者荷篠丈人的观点接近。许行学派的言论与农家、道家等派都有某些联系,本文称之为南楚神农学派。文中的论辩可以看作战国时南楚神农学派与中原儒家之间的论辩。⑦本节所引赵武灵王胡服之事,见何建章:《战国策注释》卷十九《赵策二·武灵王平昼闲居章》,第677—680页。⑧王德华:《屈原对中原儒家政治文化的认同与质疑》,《长江论丛》2022年第1期。

#### 参考文献

- [1]焦循.孟子正义[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,1987.
- [2]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [3]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [4]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:6-8.
- [5]何建章.战国策注释[M].北京:中华书局,1990:172.
- [6]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:1491.
- [7]十三经注疏:尔雅注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:2614.
- [8]顾炎武.历代宅京记[M].北京:中华书局,1984:2.
- [9]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [10]萧统.文选[M].北京:中华书局,1977:683.
- [11]傅斯年.傅斯年全集:第2卷[M].长沙:湖南教育出版社,2003.
- [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,1983:153.
- [13]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1743.
- [14]王先谦.庄子集解[M].北京:中华书局,1987:262.
- [15]十三经注疏:春秋公羊传注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:2287.
- [16]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:1338.
- [17]刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990:577.
- [18]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961:309.
- [19]陈赞.“混沌之死”与中国中心主义天下观之解构[J].社会科学,2010(6):108.

## An Analysis of Mencius's "Central Plains Centrism" Concept and Its Context in Intellectual History

Wang Dehua

**Abstract:** Viewing Mencius' discourses from the perspective of the Central Plains as the political and cultural center reveals his mission to promote and restore the core position of Central Plains culture. His idea of "governing Zhongguo and pacifying the four barbarians" reflects the vision of a unified territory under heaven. The "genealogy of sages" that Mencius meticulously elaborated was rooted in the Northern Central Plains. His theory of the Mandate of Heaven also aimed at rebuilding the Central Plains as the political and cultural core. By Mencius' time, the centrality of the "Zhongguo" maintained its unique strategic significance while their authority faced growing intellectual challenges. His effort to reinforce the centrality in politics and culture in the Central Plains was closely tied to his promotion of the Kingly Way and benevolent governance. He advocated "using the ways of Xia to transform the Yi", distinguishing Yi and Xia based on cultural criteria, which still grounded in his geographical perception of "Zhongguo". In the historical process of ethnic integration, Mencius' ideas of "governing Zhongguo and pacifying the four barbarians" and "using Xia to transform Yi" exerted a profound influence on later generations.

**Key words:** Mencius; centrality of the Central Plains; "Zhongguo"; using the ways of Xia to transform the Yi

[责任编辑/启 轩]



# 地理与思想:《庄子·天下》篇的空间意识\*

蒋丽梅

**摘要:**《庄子·天下》篇所述诸子的地理关系,体现出庄子后学具有一定的地理疆域意识,并在地理空间和政治空间中形成了独特的精神图景。庄子后学以宋国地理为主要的活动区展开对当时社会思潮的讨论,但对比先秦思想的整体脉络,庄子后学的叙事不仅表现出道家本位的倾向,更潜藏着因地理空间所造成的闻见之偏狭,这可能导致其对“道术”与“方术”关系的理解问题。另外,《庄子·天下》篇对诸子的记述是“画像式”的,具有重宗本而轻物事的立场。在空间语词的使用上,庄子后学承继了庄子乃至道家思想的基本观念,并延伸其空间意识,形成多层次的空间表述,以此探寻进入道的场域的可能。

**关键词:**《庄子》;殷商文化;天下;空间;生死

**中图分类号:**B223

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0047-07

庄子后学在《庄子·天下》篇中提出了著名的“道术将为天下裂”<sup>[1]1073</sup>论断,并以此为理念对他们所处时代的思想学派进行了系统梳理,从道家的视域出发对儒家、墨家、名家等思想进行评述。这些思想评论从侧面展现出先秦时期诸子百家的精神图景,但庄子后学评判意见的产生又与其所处的地理位置有着紧密的联系,折射出他们的地理观念和文化心理。故而本文将结合先秦时期的地理格局,对《天下》篇所列举的诸学派的地理关系及其思想特色进行研究,通过重新反思“道术”与“方术”的关系,挖掘庄子后学的空间话语和叙事,理解庄子后学潜在的地理意识、思想倾向和空间表达,探讨地理空间和精神空间的张力关系。

## 一、道术与方术

《天下》篇开篇明确提出“道术将为天下裂”

的观点,这与《周易·系辞下》所言“天下同归而殊涂,一致而百虑”<sup>[2]</sup>非常类似,但二者在思路却呈现出很大的不同。《周易》重在突出百家思想差异中潜藏的一致性,《庄子》则在回溯古之道术的过程中更强调其所处时代社会思潮中存在的分裂,因此他们在对各学派的表述作出价值评判时均以“古之道术有在于是者”<sup>[1]1072</sup>来评论,意在说明各家思想相对于“道术”而言的不完美性。与“道术”相对而言的“方术”,一般被理解为方技与数术,《汉书·艺文志》云“方技者,皆生生之具,王官之一守也。太古有岐伯、俞拊,中世有扁鹊、秦和,盖论病以及国,原诊以知政。汉兴有仓公。今其技术晦昧,故论其书,以序方技为四种”<sup>[3]</sup>,顾实也以为“方”为“版”,方术即法术<sup>①</sup>。这样的理解将方术等同于一种技能之学,能较好地表达出它与“道术”之间的分裂,因此容易忽略“方”这一语词所具有的空间含义,但这种空间性又与篇名中“天下”一词

收稿日期:2025-06-09

\*基金项目:中央高校基本科研业务费“北京师范大学中华文化研究院|京师书院全球发展与治理跨学科研究专项经费”(YKY-2024-T0017)。

作者简介:蒋丽梅,女,北京师范大学价值与文化研究中心、哲学学院教授(北京 100875),主要从事道家哲学、魏晋玄学、比较哲学研究。



中的空间性特征相呼应。

按照《天下》篇的文意,“方术”更应被视作一曲之学,“天下之人各以其所欲焉以自为方”<sup>[1]1073</sup>,陆西星以为“方术,道术之局于一方者也”<sup>[4]824</sup>;钟泰也指出道术与方术的区别在于“全”与“分”的问题,认为“既有方所,即不免局执”<sup>[4]825</sup>。“方”本指并行的两船,后被用来表示左右与东西,指称某一区域或者方位,比如《礼记·曲礼下》云:“天子祭天地,祭四方。”郑玄注就说:“祭四方,谓祭五官之神于四郊也。句芒在东,祝融、后土在南,蓐收在西,玄冥在北。”<sup>[5]2746</sup>。可见“方术”也可被理解为“一方之术,有在有不在也”<sup>[4]827</sup>。这种空间上的有限性与无处不在之道术形成对比,不仅反映出“方”的地域性特征,也象征着方术在效用上的不足。因此,“方术”也被理解为一种“成见”“偏见”,《天下》篇之所以称“天下之人各为其所欲焉以自为方”,也正是要批评百家拘泥于自己的一隅之见而自以为是的困境。

除了“方”以外,《庄子》中还有“天下”“宇宙”“无穷”这样的语词,均用于对极为广大空间的描述。其中“天下”兼具地理空间和政治空间的双重意涵,王威威指出,老子的“天下”主要有三种含义,其中第一义就是至大的地理空间,即“天地之间”,并强调“天下”作为地理空间的含义最为基本<sup>②</sup>。《老子》第五十四章云:

修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下。<sup>[6]</sup>

这里“天下”所指示的范围要远大于邦国之域,从身至家、乡、邦、天下的空间链条,其本质是要求主体不为其生存的地理空间所局限,突破生命的生活场景去追求无限的精神场景。这种见蔽的过程正是“观”的意义<sup>③</sup>。但与《老子》不同,《庄子》中的“天下”经常被表述为国家的代名词,带有更强的政治空间意味。比如“尧让天下于许由”“为天下”“治天下”,这里的“天下”带有疆域的属性,指有限的国土面积。因此《庄子·大宗师》中南伯子葵向女偶求教学道工夫时,首先从“外天下”始,这仍然是在用“天下”的政治意涵。而另一组“海内”和“海外”的表达也是其

试图描述广大空间的尝试,《庄子·逍遥游》云“尧治天下之民,平海内之政,往见四子藐姑射之山”<sup>[1]35</sup>,神人居于四海之外。袁珂认为:“所谓四海者,谓中国东南西北四面之海。此盖古人想象中之天下。”<sup>[7]</sup>尧从海内走向海外的尝试,正是要突破“天下”疆域的束缚走向远大。《庄子》中还有对“宇宙”的明确解释,《庄子·庚桑楚》云“有实而无乎处者,宇也。有长而无本剽者,宙也”<sup>[1]801</sup>,“‘有实而无乎处,’谓四方上下实有所际,而所际之处不可得到”<sup>[8]</sup>,至大之所,物无所际,没有分野和阻隔,也就是《天下》篇所说之“一”。

而《庄子》一书对极大空间的描述,其目的是将其作为道的场域。庄子后学也以“六通四辟”形容道术无所不至、无所不在,林希逸认为这是为了表达道术“东南西北上下,用无不可也”<sup>[9]</sup>,道作为万物存在的始因和根据,是至广大的存在,因此能够遍布所有的空间,而道的空间广布又可以反过来成为道自身真理性的论述。但《庄子·齐物论》又提出“天下莫大于秋毫之末,而大山为小”<sup>[1]86</sup>的观点,我们由此可以推论,至大之极未必一定在于广袤无垠,也可成为现实之微处。因此,庄子后学以“裂天下”来讨论方术之偏失自身也失之偏颇,他们对“百家往而不反”的悲叹,并未能洞察各家之术自身也是道术在某一方面的落实,这也使《天下》篇的判断成为一方之见,从而显示出庄子后学精神图景中的局限性。

## 二、诸子的地域关系和《天下》篇的叙事倾向

关于《天下》篇的作者,学界一般认为该篇是庄子后学所作,方勇、刘心宇对该篇作者进行了较为系统的考辨,在此不再赘述<sup>④</sup>。本文仅从庄子自身的学脉传统出发来进行讨论。《庄子·列御寇》所载:“庄子将死,弟子欲厚葬之”<sup>[1]1067</sup>,是全书关于庄子弟子较为明确的记述。《庄子·山木》又云:“庄周反入,三月不庭。蔺且从而问之:‘夫子何为顷间甚不庭乎?’”成玄英对此疏解说:“姓蔺名且,庄子弟子。”<sup>[1]699</sup>蔺且也是目前唯一见录的庄子弟子姓名。我们也能在《庄子》

全书特别是内篇中看到很多对庄子言语的记载,这些记录者也可能是庄子后学。而目前《天下》篇所评述的百家之学,涉及邹鲁之士、墨翟与禽滑釐、宋钐与尹文、彭蒙、田骈与慎到、关尹与老聃、庄周、惠施、桓团、公孙龙诸人,并从“道术”的对比视野中对诸子进行了点评,由于其对关尹与老聃、庄周的态度,我们也常常将此篇视作庄子学派从道家视野出发的学术思潮的总结。

通过分析《天下》篇的文本,我们可以窥见庄子后学的地理疆域意识。全篇所提及的诸子有着明确的国家归属,其活动区域也大体清晰,他们分属于邹、鲁、宋、楚、齐、赵诸国,其中墨子、禽滑釐、宋钐、庄周、惠施均为宋人<sup>⑤</sup>,彭蒙、田骈、尹文均为齐国人。慎到、公孙龙为赵国人,老聃、邓陵子之属为楚国人。从数量对比来看,庄子后学表现出对宋人及其思想的熟悉度更高,考虑到当时诸子活动区域的广泛性,可以看出他们非常了解墨家(包括后来墨子后学)、稷下学派、名家等思想,但对儒家学派仅以“邹鲁之士搢绅先生”名之。他们对诸子思想的论述主要集中于宋国及与之接壤的楚国、齐国,所以从地理概念来说,庄子后学较大可能仍主要居住在宋国地区,其中慎到因活跃于稷下而见录于此,公孙龙、桓团因与惠施辩论,也未成为其论述的中心。此外,《庄子》全书较少涉及燕、韩、魏、秦这些地区,贾学鸿在《〈庄子〉名物研究》一书中对《庄子》中的人名进行了系统统计,认为出现的人物主要集中在宋、楚与鲁国<sup>⑥</sup>,这也可与上文的结论相参证。

《史记·老子韩非列传》记载:“庄子者,蒙人也,名周。周尝为蒙漆园吏,与梁惠王、齐宣王同时。”<sup>[10]</sup>韦昭《国语》注认为,蒙地是宋公子鲍的采邑。酈道元《水经注》中又说:“汜水又东径蒙县故城北,俗谓之小蒙城也。《西征记》:城在汜水南十五六里,即庄周之本邑也。”<sup>[11]</sup>唐《元和郡县图志》卷七《河南道》“宋城”云:“小蒙故城,县北二十二里,即庄周之故里。”<sup>[12]</sup>宋国东北城门为“蒙门”,盖由此门可至蒙城。《庄子》一书中也多次提及宋人故事,如“宋人有善为不龟手之药”<sup>[1]42</sup>、“宋人有曹商者”<sup>[1]1052</sup>,等等。宋国是商纣王庶兄微子的封国,在文化上仍保留殷商旧习,故而宋国别称为“商”,王国维猜测说:“宋与

商声相近,初本名商,后人欲以别于有天下之商,故谓之宋耳。”<sup>[13]</sup>早期宋国疆域广袤,“西至宁陵,东到夏邑,北至山东曹县,南至柘城一带”<sup>[14]</sup>,但到了战国初期,由于国力贫弱,其西部疆域虽为魏国吞并,但仍“东到今江苏徐州地区,南到今安徽宿州,西到商丘地区西部,北到山东菏泽、定陶一带”<sup>[15]</sup>。宋国地处平原,易攻难守,地处齐、晋、楚等大国之间<sup>⑦</sup>,但宋国手工业发达,商业贸易繁荣,是“中国膏腴之地”<sup>[16]1172</sup>,也是兵家必争之地。

庄子久居宋国,楚威王时期曾至楚地,谏言楚王伐越之事。庄子生活的年代<sup>⑧</sup>正值宋王偃在位时期,此时宋国正面临着被灭国的严重危机。特别是宋王偃称王后,当时社会政治逐渐由“仁政”转为“王政”,崇尚勇力和杀戮。宋国末期时政治黑暗、穷兵黩武,宋王偃被称为“桀宋”。公元前286年,齐闵王联合魏、楚伐宋,宋王偃被杀,宋国被灭,但是庄子并未及见宋国之亡<sup>⑨</sup>。由《庄子》中所载“庄子将死”可推知,庄子后学所见之世已发生了重大的变化。《庄子·则阳》云“旧国旧都,望之畅然。虽使丘陵草木之缊,入之者十九,犹之畅然。况见见闻闻者也,以十仞之台县众间者也”<sup>[1]884</sup>,《庄子·徐无鬼》言“越之流人”<sup>[1]823</sup>,这两篇描述了细腻的思乡之情,也可管窥后学对故国往思的深刻体会。

但是在对宋国诸子的叙事中,《天下》篇对诸子的记述是“画像式”的,呈现出了强烈的价值倾向。以庄子的好友惠施为例,《庄子》一书共有七处提及二人之间的论辩<sup>⑩</sup>。除了二人的互辩题材以外,《庄子》中还有许多关于二人言谈的记述,如“庄子送葬,过惠子之墓”<sup>[1]843</sup>、“惠子相梁,庄子往见之”<sup>[1]607</sup>。另王叔珉先生所辑佚的《庄子佚文》中还有两处关于庄子与惠子相见时的言谈记载。在《天下》篇中,庄子后学虽然盛赞“惠施多方”并保留惠子“历物十意”,但却认为:

由天地之道观惠施之能,其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸!夫充一尚可,曰愈贵道,几矣!惠施不能以此自宁,散于万物而不厌,卒以善辩为名。惜乎!惠施之才,骀荡而不得,逐万物而不反,是穷响以声,形与影竞走也。悲夫!<sup>[1]1114—1115</sup>

这种叙事塑造出了惠施作为“辩者”的形象,却忽略了其在事功上的经历。惠施为魏国相二十余年。《吕氏春秋》高诱注云:“惠子,惠施,宋人也,仕魏,为惠王相也,孟子所见梁惠王也。”<sup>[17] 493</sup>在出任魏相期间,他在国家内外事务上都取得了较大的成就。就内务而言,他为魏惠王立法,“立法已成,以示诸民人,民人皆善之”<sup>[17] 493</sup>;就外事而言,他先是促成魏惠王与齐威王的徐州之会(公元前334年),后又联合楚国大败齐军于徐州(公元前333年),提供了灵活的外交策略。但从其基本立场来看,惠施仍主张“合纵”,主张以魏合于齐楚。后来张仪至魏,“群臣左右皆为张子言”<sup>[18] 219</sup>,魏王采用了其以魏合于秦韩而攻齐楚的策略,惠施试图说服魏王未遂,“易衣变冠”,被迫离魏至楚,楚王“乃奉惠子而纳之宋”<sup>[16] 559</sup>。惠施也深得宋王礼遇,《战国策·楚策三》评价说:“宋王之贤惠子也,天下莫不闻也。”<sup>[16] 559</sup>其后惠施活跃于魏、楚、赵等国,作为国之使者解决国家之间的冲突。总的来看,惠施长期以伐齐、抗秦为主要的政治目标,主张“去尊”“偃兵”<sup>⑩</sup>,但《天下》篇的评述则以惋惜惠施之才为基调,在“天地之道”的广大视野下指出其在“于物”之道上的平庸与悲哀。《荀子·非十二子》与《天下》篇有类似的立场,也批评惠施“不法先王,不是礼义,而好治怪说,玩琦辞,甚察而不惠,辩而无用,多事而寡功,不可以为治纲纪”<sup>[19]</sup>。后来,《太平御览》卷466记载:

惠子始与庄子相见而问焉。庄子曰:  
“今日自以为见凤皇,而徒遭燕雀耳。”坐者  
俱笑。<sup>[20]</sup>

可见,这段材料与庄惠二人是辩友的关系不符,表现出庄子对惠子的轻视态度,是对庄子后学态度的一种极端化的演绎。同样,庄子后学在对慎子的论述上也与慎子本人存在着一定的偏差。对比慎子的佚文来看,《天下》篇论及慎子的思想时评价说“彭蒙、田骈、慎到不知道”,只勉强承认他们“概乎皆尝有闻者也”,部分地肯定慎子学说的价值。而对比现存慎到的残篇,《天下》篇相对忽视慎子对法与势的建构,更为突出地寻求慎子与本派思想的相近之处,因此《天下》篇中的慎子和其本人之间存在着形象

的断裂<sup>⑪</sup>。

在对百家的态度上,《天下》篇作者对墨子、宋钐、尹文、彭蒙、田骈、慎到等都有批评之言,却称赞关尹、老聃为“古之博大真人”,对庄子也有批评之辞,由此可见道家特别是庄子后学的基本立场。在其表述之中,庄子后学以“一”为标准,认为仁义、礼乐、度数虽本根于一,但分别对应于圣人、君子、百官及百姓,故而未能达于“天人”“至人”的境界。在庄子后学对诸子的叙事中,我们也可以看出他们重宗本而轻物事的立场。

### 三、空间的社会性与空间表达

《天下》篇形容庄子之言为“谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞”,庄子运用神话传说、荒诞和想象,在实际生存的空间世界基础上将真实与虚拟交织在一起,使主体认知从实存空间延伸出来,在所见、所闻、所传之世外构建起一个广博的天地空间,探索安顿精神的理想世界。《庄子》中所言及的实存之名物、山川与河流,是庄子及其后学实际生存的物理世界的真实记述。但在真实空间中,庄子与庄子后学的世界因政治的变动和世代的变化也略有差异。

对比《庄子》的内篇和外杂篇,我们可以看到在内七篇中并未见到关于秦国的记录,但在外杂篇中则有四处论及秦国,分别为《列御寇》“宋人有曹商者,为宋王使秦”、《寓言》“老聃西游于秦”以及《田子方》和《庚桑楚》所提及的秦穆公和百里奚之事。这四处除“宋王使秦”外,其他均为故事,从侧面反映出庄子后学对于当时日益崛起的秦国及其思想并不十分了解。这一点也突出地反映在《天下》篇中,全篇在论及当时天下百家之学时也并未涉及秦国之人或秦国之思想。此外,《庄子》内篇多处化用孔子、颜回等儒家人物,但是《天下》篇仅以“邹鲁之士”来指称儒家人物。而与庄子同一时期的孟子主张“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言,不归于杨,则归墨”<sup>[21]</sup>,韩非又评论认为“世之显学,儒墨也”<sup>[18] 456</sup>。可见,从对时代思潮的总结来说,当时各家各派都有其明显的主观取向,而就庄子后学的主观取向而言,其中很大的原因来自自



己所处的地理场域。

正如上文所述,庄子后学对当时学派思想的了解仍然是以宋国为中心展开的。贾学鸿曾指出宋地处于中州境内,《庄子》中反复出现了许多与中州地域相关的事象<sup>⑧</sup>。就庄子后学而言,宋国是其了解天下的空间本位与客观生活的地理疆域,宋人是其主要身份标识,宋国的文化、宗教、习俗等构成了其社会生活的底色。这些共同内化为他们建构世界认知的潜意识。但宋国自身的历史使宋人的空间认知带有双重的不确定性。首先,宋国作为殷商后裔在周朝封国中有着特殊的地位,尽管他们与鲁国一样被封为公爵,但“于周为客”,这种“客居”的现状使他们在文化心理上更加鲜明地突出其所具有的殷商文化的特征。顾炎武就提出:“宋公朝周,则曰臣也;周人待之,则曰客也。自天下言之,则侯服于周也;自其国人言之,则以商之臣事商之君,无变于其初也。”<sup>[22]</sup>其次,庄子后学直面了宋国的灭亡,这使他们在殷商遗民身份之上又被附加了一层宋国遗民的身份,而宋国作为国家在地理空间上的消失,使他们丧失了得以确认其个人身份的地理和政治基础,因此他们不得不更倚重于其文化身份。客居与遗民的心境促使他们更为自觉地展开对宋国及其所延续的殷商文明的反思,并对诸侯之间的战争提出批评。

在点评出生于宋地的思想家时,《天下》篇特别关注葬礼和战争这两个议题,这固然是宋地思想家们本身所关注的热点问题,但也同时成为庄子后学记述的重点之处。殷商文化崇神重贾、好祭厚葬,《礼记·表记》云“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼”<sup>[5]3563</sup>,周朝则主张“事鬼敬神而远之”,宋国作为殷商后裔保留了他们重祭和厚葬的风气。《左传·成公二年》记载:“宋文公卒,始厚葬,用蜃炭,益车马,始用殉。重器备,椁有四阿,棺有翰桧,君子谓:‘华元、乐举,于是乎不臣。’”<sup>[23]</sup>这种葬礼的规制与《天下》篇所记载墨子“独生不歌,死不服,桐棺三寸而无椁,以为法式”<sup>[1]1078</sup>形成鲜明的对比。生死之变的核心在于形体的生命力,个体对空间的占据标志着人的生存,葬礼则是对个体死后空间的处置及对其态度的体现。墨子主张废除旧俗,

无论贵贱,一律不使用椁,并以三寸厚桐棺送葬,事实上是对宋国以人殉葬和奢靡之葬的激烈批评。根据《庄子·列御寇》的记载,庄子以生死为流变,弟子按照宋国习俗想要厚葬之。庄子曰:“吾以天地为棺槨,以日月为连璧,星辰为珠玑,万物为赇送。吾葬具岂不备邪?何以加此!”<sup>[1]1067</sup>这里庄子也表达了自己对于丧葬的态度,比墨子的薄葬之说要更为彻底。而《庄子·养生主》中的秦失吊老聃、《庄子·大宗师》中的子桑户死和孟孙才善处丧、《庄子·至乐》中的庄子妻死等,也都表明庄子以人生为逆旅,以不葬言葬,强调生死一体,从根本上否认人是一种具体空间的存在,自然也就反对人们对死后空间的安排,将死亡视作生命向气的自然复归。

在战争问题上,出身宋地的宋钘、墨子、慎子都坚决反对战争,这种观念与宋国的地理位置及宋国的军事战略密切相关。宋国地处齐、晋、楚等大国的环伺之中,虽较之卫、郑、鲁来说有着更强的国家力量,但在各国的混战中不得不时刻在攻守之中作出选择。宋襄公曾扣押滕宣公、攻伐曹国,但后来宋国在与楚国争霸之战中落败,自此以后宋国国力衰退,长期处于依附与妥协的立场,不得不以守为要。公元前579年和公元前546年,宋国曾协调晋楚两国组织了弭兵大会,达成“晋楚之从交相见”的协议,两国共分霸权,避免了激烈的战争,使小国有了休养的机会。顾颉刚总结认为:“兼爱,非攻,节用都是宋人思想与宋俗。”<sup>[24]</sup>《天下》篇中记载出身宋地的宋钘,特别讨论他所主张的“见侮不辱,救民之斗,禁攻寝兵,救世之战”<sup>[1]1085</sup>的观点,《韩非子·显学》也认为:“宋荣子之议,设不斗争,取不随仇。不羞图圉,见侮不辱。”<sup>[18]458</sup>《孟子·告子》也记录了宋钘尽力游说楚、秦二王罢兵之事。庄子后学也称墨子为“才士”,总结认为“墨子泛爱兼利而非斗”<sup>[1]1072</sup>,《墨子·非攻下》云“今天下好战之国,齐晋楚越”<sup>[25]</sup>,他明确反对大国对于小国的兼并战争,墨家善守御,曾急奔从鲁赴楚以止楚攻宋。慎子亦有“偃兵”之论,公孙龙曾说:“偃兵之意,兼爱天下之心也。兼爱天下,不可以虚名为也,必有其实。”<sup>[17]1142</sup>

在庄子后学的生活经验中,国家的倾覆、生命的无奈和社会空间的变动使得他们在现实生

命空间维度上呈现出较强的不确定性和短暂性,发出“苒漠无形,变化无常,死与生与”<sup>[1]1100</sup>的感叹。他们寻求突破现有生命的牢笼,追求一种更为确定与永恒的存在,这就是道的世界。从有形入于无形,不为物形所束缚,从人的生命存在来说,未尝有生且未尝有死,而人之形不过是一时之寓所,人既寓居于具体的空间场地和社会情境,却又需超离于所处之实境。故而庄子学派不断延伸自己的空间意识,以不同的表达层次来阐明他们对空间的感觉。庄子及其后学的言说以宋及其邻国为起点,拓展至四海之地,他们对空间的描述从陆地走向海洋,并讨论到南冥北冥的极地,尽可能穷尽地理疆域的极限。但是他们也深刻认识到这种空间的有限性,《庄子·秋水》篇借北海若之口言:“计四海之在天地之间也,不似罍空之在大泽乎?计中国之在海内,不似稊米之在大仓乎?”<sup>[1]566</sup>除了以宇宙论视角消解现实的地理空间和政治空间的权威性,他们还采用“外”和“野”两种语词,以否定的方式描述出一种空间的无限。比如“四海之外”“六极之外”指向人所未及的广阔世界,“圉垠之野”“无极之野”“广漠之野”等概念以人的平面视觉的延展,帮助人摆脱城邦、文明和政治的限制,走向非人文的无限空间。庄子学派在空间秩序上重新建立起一个从“人”到“天地”“无极”以至于“无始”“无穷”的空间框架,将人的生命从平面带入立体,使人正视自己渺小的现实存在。除此以外,他们还描绘了藐姑射之山、无何有之乡、玄水等意象,指示出似无却有、说有仍无的空间存在,它们既是道家精神追求的栖居地,也是现实空间与理想空间的交错。这些意象在现实空间和精神空间之间搭建了一座桥梁,让人从当下超拔出来,进入道家的生命图景之中。《庄子》一书还通过鲲鹏展翅、莽眇之鸟等语词,消除了空间于实存上的厚重感,模糊了空间的尺度和边界,通过运动和变化为人的向道之途插上想象和工夫的翅膀,使人在与天地同流中通过精神之往来到达道的场域,走入“寂寞无形”的道的世界。

综上,比较庄子和庄子后学对空间语词的使用,通过梳理《天下》篇所述诸子的地域及其活动,我们能发现庄子后学在全篇诸子记述背

后暗含的空间线索,并在地理空间和政治空间中形成独特的精神图景。在文化心理上,庄子的弟子们仍以宋地为主要活动区,并以宋国所承继的殷周文化为核心,追念旧国的心理和面对国破的惨痛成为其隐性的话题和关注点。在精神生活上,他们又延续了庄子乃至道家思想的基本观念,在现实生活的不确定中追求确定,突破有限以寻求无限,形成了复杂的空间表述,并建构起不同的层次。《天下》篇虽为我们提供了一种思想史的总结,但如果将庄周后学对诸子的评述置于先秦学术发展的洪流之中,通过“道术”与“方术”的对比,可以发现庄子后学的评判自身也呈现为一隅之见。

#### 注释

- ①顾实等著,张丰乾编:《〈庄子·天下篇〉注疏四种》,华夏出版社2016年版,第11页。②王威威:《〈老子〉“天下”观念的三重含义》,《哲学动态》2024年第12期。③陈少明指出:“视觉上还存在‘见’与‘蔽’的另一种对立。对物体的任何一次观察,都只能见到其中的一个侧面,而看不见其位置相反的一面,故有所见便有所蔽……有根源性追求的思想家就会出来揭蔽,或者叫做思想考古。”参见陈少明:《生命的精神场景——再论〈庄子〉的言述方式》,《中山大学学报(社会科学版)》2020年第3期。④方勇、刘心宇:《关于〈庄子·天下〉篇成文时代及作者身份、立场问题》,《湖南大学学报(社会科学版)》2025年第4期。⑤孔子亦为宋国贵族后裔,孔子学礼于宋,其娶妻、还乡祭祖、周游列国都与宋国密切相关。关于孔子与殷宋关系的论述,参见朱凤祥:《宋国史稿》,大象出版社2018年版,第208—217页。⑥⑬贾学鸿:《〈庄子〉名物研究》,人民出版社2016年版,第202—205页,第206页。⑦三家分晋之后,宋国为魏、齐、楚三国所包围,在大国的夹缝中生存。⑧关于庄子的生卒时间,任继愈先生曾归纳出五种不同的说法,参见任继愈:《庄子探源——从唯物主义的庄周到唯心主义的“后期庄学”》,《哲学研究》1961年第2期。目前学界主要采用范文澜先生所持公元前328年—公元前286年之说。⑨具体考辨可参见马叙伦著、李林点校:《庄子义证 庄子天下篇述义》,浙江古籍出版社2019年版,第878—890页。⑩分别为《逍遥游》论大瓠和大樽之有用无用、《德充符》论有情无情、《秋水》鱼乐之辩、《至乐》妻死鼓盆而歌、《徐无鬼》天下皆羿皆尧、《外物》论言之有用无用、《寓言》讨论孔子是否勤智服知。⑪《韩非子·内储说上》作“偃兵”,而《战国策·魏一》则作“案兵”,参见何建章:《战国策注释》,中华书局1990年版,第836页。⑫蒋丽

梅:《〈天下〉篇慎到“弃知”之说辨析》,王中江等编:《从前子学时代到子学时代——边际人物、文本和思想》,中国社会科学出版社2024年版,第538—546页。

#### 参考文献

- [1] 郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1961.
- [2] 十三经注疏:周易正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:182.
- [3] 班固.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局,1962:1780.
- [4] 方勇.庄子纂要:陆[M].北京:学苑出版社,2012.
- [5] 十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [6] 王弼.王弼集校释[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,1980:144.
- [7] 袁珂.中国神话传说辞典[M].上海:上海辞书出版社,1985:126.
- [8] 王叔岷.庄子校诂[M].北京:中华书局,2007:895.
- [9] 林希逸.庄子觞斋口义校注[M].周启成,校注.北京:中华书局,2007:492.
- [10] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:2143.
- [11] 酈道元.水经注校证[M].陈桥驿,校证.北京:中华书局,2007:557-558.
- [12] 李吉甫.元和郡县图志[M].贺次君,点校.北京:中华书局,1983:180.
- [13] 王国维.观堂集林[M].石家庄:河北教育出版社,2001:264.
- [14] 阎根齐,刘海燕.先秦宋国史若干问题初探[J].商丘师范学院学报,2004(1):93-95.
- [15] 马世之.中原古国历史与文化[M].郑州:大象出版社,1998:339.
- [16] 何建章.战国策注释[M].北京:中华书局,1990.
- [17] 陈奇猷.吕氏春秋校释[M].上海:学林出版社,1984:1187.
- [18] 王先慎.韩非子集解[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1998.
- [19] 王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988:93-94.
- [20] 马叙伦.庄子义证[M].李林,点校.杭州:浙江古籍出版社,2019:773.
- [21] 十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5903.
- [22] 顾炎武.日知录集释[M].黄汝成,集释.北京:中华书局,2020:78.
- [23] 十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4116.
- [24] 顾颉刚.古史辨:第7册[M].上海:上海古籍出版社,1982:68.
- [25] 吴毓江.墨子校注[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2006:219-220.

## Geography and Thought: Spatial Consciousness in the Chapter *Tianxia* of *Zhuangzi*

Jiang Limei

**Abstract:** This paper explores the geographical relationships among the various schools of thought recorded in the chapter *Tianxia* (All under Heaven) of *Zhuangzi*. It argues that the later followers of *Zhuangzi* possessed a certain awareness of geographical boundaries, thereby constructing a distinct spiritual landscape within both geographical and political spaces. The later followers of *Zhuangzi* engaged in discussions on contemporary social trends primarily within the geographical context of the Song state. However, compared to the overall context of pre-Qin thought, the narratives of the later *Zhuangzi* school reveal not only a Taoist-centric tendency but also implicitly the parochialism of knowledge and experience shared by geographical constraints. This may lead to ideological problems in the relationship between “daoshu” (art of the way) and “fangshu” (specific methods or techniques). Additionally, the accounts of various philosophers in the chapter *Tianxia* of *Zhuangzi* are “portrait-style,” characterized by a stance that emphasizes fundamental principles while downplaying concrete affairs. In their use of spatial terminology, the followers of *Zhuangzi* inherited the fundamental concepts of *Zhuangzi* and even Daoist thought, extended their spatial awareness, and developed a multi-layered mode of spatial expression, thereby exploring the possibility of entering the realm of the Dao.

**Key words:** *Zhuangzi*; Yin-Shang culture; *Tianxia*; spatiality; life and death

[责任编辑/木 卯]





# 文化是人的工具<sup>\*</sup>

## ——兼论文化的起因与功能

韩东屏

**摘要:**人与文化的关系,可以用“文化是人的工具”来概括。从本质上说,文化是人类创造力的果实。从文化的起因看,人之所以要创造丰富多彩的文化之物,就是为了满足自己的需求。人的需求多种多样,因而文化之物也多种多样。既然文化的诞生源于人类为满足自身需求的创造性活动,那么满足人的需求就成为文化的基本功能。由于人要满足自己的某种需求,就会将其作为自己开展活动的目的,而如何实现这个目的也会作为一个问题提出来,所以文化既是人实现目的的工具,也是解决问题的工具。与之相左的理论观点如文化自为论和文化本位论存在理论缺陷,二者颠倒了人与文化的真实关系,不同程度地遮蔽了人的主体性,在实践中可能导向文化保守主义,因而是错误且有害的。

**关键词:**文化;工具;文化起因;文化功能;文化自为论;文化本位论

**中图分类号:**G09

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0054-07

在文化研究中,文化与人的关系问题是一个根本性问题。对这一问题的回答,将决定我们该如何对待文化。已有的文化理论,如文化自为论与文化本位论,深刻揭示了文化系统的独立性及其对人的反作用力,但有时却因此弱化了人作为文化创造者的主体地位。与之不同,本文提出“文化是人的工具”这一观点,一方面从文化的起因与功能层面论证工具性是文化更为根本的属性,另一方面通过对相左理论的否定进一步确证这一观点。

### 一、文化的起因

众所周知,文化不是大自然的产物,而是人为的产物。笔者曾将文化定义为人类创造力的果实,这个定义既是揭示了文化特质(创造)的

本质性定义,也是揭示了文化形成时间(有创造力果实之日)的发生学定义<sup>[1]</sup>,因而应该是能经得起严格推敲的文化定义。这个定义将文化限定在人类创造力的范围内,这意味着只有人用创造力产出的东西,才是文化之物。

人类创造的文化之物不可胜数,种类繁多,丰富多彩。人类之所以要不厌其烦地创造文化之物,归根结底只有一个动机,就是满足自己的生存发展需求。人作为有生命的存在者,和其他有生命的存在者一样,必须通过不断摄取外物来维系自己的生命。二者的最大不同在于,其他有生命的存在者所摄取的外物都是自然之物,而人类所摄取的外物除了自然之物,还有由自己创造的人为之物。也正因为如此,人在生存之外还有发展,其他有生命的存在者仅有生存而没有发展。这就说明,人的需求就是文化

收稿日期:2025-10-27

<sup>\*</sup>基金项目:国家社会科学基金重大专项“推进文明乡风建设的时代使命和实施路径研究”(24ZDA073)。

作者简介:韩东屏,男,华中科技大学哲学学院教授、博士生导师(湖北武汉 430074),主要从事伦理学、价值哲学、文化哲学和社会历史哲学研究。

的起因。反过来说,如果人像石头一样没有任何需求,也就不需要创造任何文化之物,甚至不需要做任何事情。因为没有任何需求,也就不会产生做事的动机,更不会形成做事的目的。大概正是考虑到这些情况,马克思当年才会这样说:“任何人如果不同时为了自己的某种需要和为了这种需要的器官而做事,他就什么都不能做。”<sup>[2]</sup>

需求是文化的起因,也可以从人类的创造物即文化之物方面得到直接的经验性确证。笔者在《如何把握外延庞杂的文化》中曾把文化分为四大类别,即器物文化、符号文化、组织文化和混合文化<sup>[3]</sup>。从器物文化常见的食物与用具两大类看,饭菜、酒水、零食等食物,都是用来满足人的吃喝需求的;从人类最初的石斧、弓箭、茅屋到当代的电脑、网络、智能机器人、外星探测器、空间站等用具,都是用来满足人做事的需求的。人所做之事可概括为三类:生活之事、工作之事和战争之事,因而用具也有生活用具、工作用具和战争用具之分。生活用具用来满足人的吃、喝、穿、用、住、行、娱等日常生活需求,工作用具用来满足人从事某种工作或某项劳动的需求,战争用具用来满足人保卫自己和征服对手的需求。从符号文化的常见形态看,语言是用来满足人传达信息和交流情感的需求的,技术是用来满足人做成超本能之事的需求的,规则是用来满足人开展交往活动的需求的,文艺是用来满足人倾诉心曲的需求的,宗教是用来满足人渴望永生并获得永恒幸福的需求的,常识是用来满足人顺利开展日常生活的需求的,科学是用来满足人对经验对象之道理的求知欲的,哲学是用来满足人对超验对象之道理的求知欲的<sup>[4]</sup>。从组织文化看,社会或国家属于宏观组织,主要用于满足人们相互合作、共同生存发展的需求。社会组织属于具有多种形态的微观组织,分别用来满足人的不同需求。例如,政府用公共管理来满足人们对有序社会的需求,学校用教育来满足人们获取系统知识和专门技能的需求,医院用医疗来满足人们消除疾病的需求,社团用共同活动来满足人们对某种兴趣或偏好的需求。至于那些看似与人的需求相悖的人类创造物,也是为了满足人的需

求。例如,禁忌、巫术、迷信之类,在早期社会,满足了能力低下的原始人幻想增强自身能力,以应对神秘莫测、威力无比的大自然的需求。

对于“文化起因于人的需求”这个观点,以往学界也有相近见解。英国学者马林诺夫斯基认为,文化是“为满足人类需要而存在”<sup>[5]</sup>的。不少学者在谈到文化的起因时,也喜欢用“需要”这个概念。但笔者认为,仅凭“需要”,人类无法创造文化。笔者所说“文化起因于人的需求”中的“需求”与“需要”概念不同,也区别于经济意义上的需求。这里的“需求”概念是一个组合词,是“需要”和“想要”的合称。

“需要”作为名词时通常被解释为有机体感到某种缺乏而力求获得满足的心理倾向<sup>[6]</sup>,作为动词时则是指有机体要得到能满足这种缺乏的东西,后来也用于非有机体的存在者。“需要”这个概念有广义和狭义之分。广义的“需要”概念,可去掉主词限定,略改表述地定义为:摄外物以补匮乏之趋向;狭义的“需要”概念,则仍保留主词限定,可略改表述地定义为:生命体摄外物以补匮乏之趋向。据此可知,人的需要自然属于狭义“需要”的所指,即人摄取外物以补匮乏的趋向。之所以要更改原有“需要”概念定义的表述,是因为广义的“需要”概念所包含的非有机体的存在者没有心理倾向,狭义的“需要”概念特指的有机体中的植物也没有心理倾向。而在狭义的“需要”定义中,之所以用“生命体”替代“有机体”,是因为“有机体”就是指有生命的个体而说,“生命体有需要”更容易得到理解;之所以用“趋向”替代“倾向”,是考虑到它更适配前面的“欲摄取”。

与“需要”中的“要”是因匮乏而生不同,“想要”中的“要”是想象出来的,与匮乏并无必然联系,因而“想要”和“需要”所指不同,存在明显差异:“需要”属于先天的生理本能,不以人的意志为转移,如果得不到满足就会危及人的生命;“想要”则是后天想出来的欲望,以人的意志为转移,即使得不到满足也不会危及人的生命,它对人的生存发展起锦上添花的作用。“想要”和“需要”在与文化的关联方面也存在重大差异:首先,出于先天生理本能的“需要”,不可能指向世上还没有的东西,只能以世上的已有之物为

摄取对象,靠已有之物来获得满足;“想要”则是基于后天想象力,这种后天欲望是人类进行文化创造的直接动机。正如世上本无飞机,是因为人“想要”飞上天,才发明了飞机。“想要”的关键是想象,因而马克思认为想象力是“十分强烈地促进人类发展的伟大天赋”<sup>[7]</sup>的说法是一个非常正确的论断。其次,先天的“需要”的种类是固定不变的,在每代人那里都一样;后天的“想要”的种类则是在不断增加的,并且永无止境。也就是说,在每代人那里都有新增的“想要”,这使得各代人的“想要”在种类、数量上都不一样。

虽然“需要”不是人进行创造的直接动机,但它却是“想要”不可或缺的基础,是人进行创造的间接动因。正因“想要”的出现离不开“需要”,所以这里将“需求”作为人类创造文化的动因。需要指出的是,人类最初的“想要”或许直接源于基本的生存“需要”,但其出现之后就逐渐产生了独立性,尤其是随着时代的发展,人“想要”的东西与实际的“需要”越来越远,有些甚至与“需要”的满足并无关系。随着文化之物的积累,人所处的文化环境也会激发或催生出新“想要”。人的“想要”总是在不断地增加,这就使得人的需求成为一个开放的序列,内涵日益丰富,种类越来越多。正因如此,被“想要”创造出来的文化之物的品种也越来越多,丰富多彩。

## 二、文化的功能

人是文化的创造者,人创造文化是为了满足自己的需求,人的需求多种多样,于是人创造的文化之物也多种多样。从这个已经得到论证的结论出发,我们进而可以得出一个总体判断:满足人的需求就是文化的功能,文化就是满足人需求的工具,简言之,文化是人的工具。这个总体判断所用的“工具”概念,不是仅指物质性的实体工具,而是一种广义用法,指称所有能够满足人的需求的人类创造物,其中既包括有形的实体创造物,也包括无形的非实体性创造物。广义的“工具”与“手段”的概念比较接近,差异在于:“手段”相对的是目的,“工具”相对的则是使用者或人;“工具”概念的内涵和外延大

于“手段”的概念,并能涵括“手段”。

所谓“文化的功能”,就是指文化能起到的作用,即满足人的需求。虽然不同具象的文化之物满足的是人的不同需求,呈现的具体作用千差万别,但它们有一个共同点,就是能够满足人的需求。因此,就每种文化之物而言,它们在功能上都是普遍性和特殊性的统一:一方面,它们都有满足人的需求这种普遍功能;另一方面,它们各自也有满足人的某种特定需求的、互不相同的特殊功能,并且这种普遍功能是通过特殊功能呈现的。若从工具的意义上说,就是每种文化之物都是既有普遍性功能也有特殊性能的工具。

文化之物作为人的工具,其满足人的需求的功能也会以其他形式体现。具体说来,人在试图满足自己的某个需求时,总是先要把它变成一个问题提出来,而对这个问题的解决也就是对这个需求的满足。比如,我饿了,需要吃东西,随之就会出现一个“吃什么东西”的问题;又如,我想成为一名科学家,那么,“我如何才能成为科学家”就成为一个有待解决此“想要”的问题;再如,我想在水上行走,那么,“我如何才能在水上行走”就成为一个有待解决此“想要”的问题。当我解决了上述随着满足需求而出现的问题之后,我就可以用某种食物解决吃的需要,用某些措施实现当科学家的“想要”,用某种方法实现水上行走的“想要”。而解决问题的具体方式有两个,一是利用既有的文化之物来解决,二是创造新的文化之物来解决。例如,用吃饺子解决吃的问题,模仿前人成为科学家的道路去实现自己的科学家之梦之类,都属于用既有文化之物解决问题。但要解决“水上行走”之类的问题,并无现成的文化之物可用,只有通过创造水上行走器之类的新文化之物来解决问题。因而,在诸如此类的过程中,文化既是满足我们需求的工具,也是我们解决各种问题的工具,还是我们实现某种目的的手段。

在确定了文化是由人自己创造出来的工具,其功能是满足人的需求的前提下,人与文化的关系就只能是主体与客体、目的与手段的关系。人作为创造文化、使用文化的主体,文化作为被人创造、被人使用的客体,意味着文化由人



主导,任何一种文化之物的出现、变化均要由人决定,以人的意志为转移;人作为文化产生的目的,文化作为服务于人的手段,意味着文化在价值上派生于人的价值,其好坏优劣及取舍均要由人根据自己其时的具体需求来做出评判。人与文化的上述关系也可以形象地称为“主人与仆人”的关系,这意味着文化由人支配而不能支配人,任何一种文化之物在何时使用和怎么使用都要听命于人。这就是说,在人与文化的关系上,人对文化具有不容置疑的主导权、支配权和取舍权,文化则是受动于人、服务于人的“仆人”或工具。

文化所服务的人不仅指个人,也指其他形态的人。人有个人、自然群体、非全员组织、全员组织和人类多种形态,其中,个人、自然群体和人类是人最初的3种形态。后来,随着人创造性地将自然群体改造成社会即全员组织,继而又陆续在社会中创建出各种社会组织,即由部分人组成的非全员组织,这就使得人的形态从小到大定格为4种,即个人、社会组织、社会和人类。这时,文化既是满足个人需求、解决个人问题、实现个人目的的工具,也是满足社会组织、社会和人类之需求,解决社会组织、社会和人类之问题,实现社会组织、社会和人类之目的的工具。换言之,无论哪种形态的人的需求、问题、目的,都要以文化为工具来满足和解决。

不过,这4种形态的人之间存在不可忽视的质差,这就是个人和人类是人的原初形态,社会和社会组织则是人的派生形态,是由个人用社会制度或社会组织制度创造出来的新形态的人。因而,社会和社会组织作为使用文化的主体和主人,也是派生于个人的派生主体和派生主人。个人才是文化的元主体、元主人,人类则是这些元主体和元主人的天然集合。

这里还需要明确一个问题:如果文化的功能就是满足人的需求,是否意味着文化只有这一种功能?答案是肯定的。但学界的已有回答都不是这样,不仅不同学者列出的文化功能不止一种,而且都没有用“满足人的需求”表述文化的功能,最接近的是用“满足人的需要”之类的表述。在以往的文化研究中,有关文化功能的著述远远少于有关文化的其他议题(文化的

性质、形态、变迁之类)的著述。国外学界似乎只有文化人类学的功能学派对文化功能有简单论述,但在提出文化的功能是满足个人或社会的需要之后,再无更多论述。国内学界论及文化功能的著述稍多,形成了几个不同的观点。陈华文认为文化有5种功能:满足需要的功能、认知的功能、规范的功能、凝聚的功能、调控的功能<sup>[8]80-89</sup>;肖前、陈朗认为文化有4种功能:信息功能、规范调节功能、社会发展功能、人的社会化功能<sup>[9]</sup>;陈立旭认为文化有3种功能:经济功能、政治功能和超越性功能<sup>[10]</sup>;夏日云也认为文化有3种功能:提供社会需要、培育人的素质和评价社会活动<sup>[11]</sup>;郭齐勇认为文化有两种功能:“人本创造性功能与负熵功能”<sup>[12]</sup>。

笔者认为,以上学者列出的17种文化功能中,“满足需要的功能”是可以确认的文化功能,但其表述应改为“满足需求的功能”;其余的16种文化功能是有待确认的。由于“规范功能”“规范调节功能”和“调控的功能”这3个概念的意思基本相同,都是对人行为的规范和调整,可统称为“规范功能”;“培养人的素质”和“人的社会化”这两种说法都是指文化对人的培养,可统称为“培养人的功能”。因此,最终有待确认的文化功能是13种。进而言之,其中有10种并不是每个文化之物都具有的功能,而是某类或某些文化之物才有的功能,所以它们都算不上一般意义上的“文化的功能”,而只是特定文化的功能即“xx文化的功能”。这也可以从观点提出者各自的解释看出,具体论述如下:(1)“规范功能”指文化是人们活动各个方面的要求和规范的体系<sup>[9]</sup>,这意味着它只能是组织和规则才有的功能。(2)“凝聚功能”是指“特定的文化对特定的人群所具有的聚合、凝结作用”<sup>[8]83</sup>,而“特定的文化”就是“相同的语言和风俗习惯以及相同的思维方式、价值观念和社会心理”<sup>[8]83</sup>,这只是某些符号文化才有的功能。并非任何思维方式和价值观念都有凝聚功能,比如自我中心或极端利己主义的思维方式和价值观念就没有凝聚功能。(3)“认知功能”是指文化能够“增强人类见识、提高人类认识世界和改造世界的能力”<sup>[8]83</sup>,但这其实只是科学知识、哲学知识、常识和成见所具有的功能<sup>[8]83</sup>。(4)“信息功能”是指文化实

施着社会经验的传递<sup>[9]</sup>,这意味着它不是包含自然信息在内的任何信息的传递,这一功能只是属于记载有社会经验的符号文化才有的功能。(5)“培养人的功能”既然是指用文化培养人,那就最多只与组织和知识这两类文化之物相关,基本形式是组织向其成员传递、灌输知识。但实际情况是,除了组织,个人如父母、教师等也能培养人,但他们都不是文化之物。(6)“评价社会活动”这一功能是指人们以规则为公认标准,对群体活动加以赞许或批评<sup>[11]</sup>,而这仅是规则这种符号文化才有的功能。(7)“经济功能”和“政治功能”是指文化服务于经济和政治的功能<sup>[10]</sup>,但这些显然不是任何文化之物都有的功能,只有那些能影响和改变经济活动或政治活动的文化之物,如经济/政治组织、经济/政治制度、经济/政治道德、经济/政治风俗、经济/政治技术、经济/政治知识、经济/政治用具之类,才具有这样的功能。(8)“超越性功能”是指超出经济功能和政治功能之外的功能,即培养塑造全面发展的人,为整个社会创造意义的世界<sup>[10]</sup>,这意味着服务于经济或政治的文化之物不具有文化的超越性功能,具有超越性功能的文化之物也不是服务于经济或政治的文化之物。具有超越性的文化之物只能是价值理论和价值观念,尤其是那种将人的全面发展确立为社会终极价值的理念。(9)“社会发展功能”指文化是人与自然、人与人之间关系的中介形式,这一中介形式的变更推动着社会向前发展<sup>[10]</sup>。但实际上,只有那些能用于改造自然的器物、技术和知识之类的文化之物,才算得上是人与自然之间关系的中介形式;只有那些能用于维系、调控人际关系的规则和组织,才算得上是人与人之间关系的中介形式。

剩下的3种所谓“文化功能”,则根本不能称为文化的功能,这仍可以从观点提出者自己的解释中得到论证。具体分析如下:(1)“提供社会需要”作为文化的功能,是指让人产生了非自然的需要<sup>[11]</sup>,但非自然的需要就是“想要”,它是文化之物产生的原因,而不是文化之物产生的结果。(2)“人本创造性功能”不是指文化具有创造性,而是指文化创造了人与人类社会<sup>[12]</sup>。但文化作为人类创造力的果实,本身并不具有任

何创造性。(3)“负熵功能”是指文化系统所具有的从无序到有序的自组织、自调节能力<sup>[12]</sup>,但是文化在总体上并不是有自组织、自调节能力的有机系统,只是文化之物在人的观念中的集合,对文化之物的创造、更新、调整、淘汰、分类、排序之类,都是人的行为。

由此可知,在满足人的需求的文化功能之外的10多种“文化功能”,都不是文化的共有功能。至于以后还能不能再发现某种能够体现文化之物共有的功能,可能性也甚小。大道至简,犹如内涵愈丰富、外延愈庞大的范畴的本质就愈加抽象、简单一样,其功能也会非常抽象、简单,而文化正是一种这样的范畴。因此,文化的功能就是满足人的需求。

### 三、对文化自为论和文化本位论的反驳

将文化视为由人创造的用于满足自己需求的工具,在本质上属于“文化工具论”的观点。若要充分确证这个观点,除了以上的正面论证之外,还需要在反面否认那些与之相左的理论观点,否则论证就不算彻底。与文化工具论相左的理论观点主要有两种产生广泛影响的观点,即文化自为论和文化本位论。

文化自为论的特点是把文化看成在人之外可以自己独立运行的自组织性系统,斯宾格勒的文化有机体理论就属于这种观点。他不仅把文化看成活生生的有机体,具有青春、生长、成长、衰老的周期性特征<sup>[13]39</sup>,而且将其视为像人一样的主体性存在者:“每一种文化都有自己的观念,自己的激情,自己的生命,意志和情感,乃至自己的死亡。”<sup>[13]20</sup>怀特的文化理论也属此类,他提出“为了科学地解释人类行为和目的,我们感觉到把文化当作一个自发独立过程的必要性,认识到文化系统只能用文化学的原理和法则来解释”<sup>[14]133</sup>。据此,他认为,“文化是一条由工具、器皿、风格、信仰等要素组成的宽阔河流。在这一文化巨河中,各文化要素间自始至终存在着持续不断的交互作用。在各文化要素相互作用的过程中,有些要素发生了变化,有些要素发生了变更,有一些要素则结合在一起,构

成了新的综合、新的要素。陈腐落后的东西在这一过程中不断被淘汰,新的要素则不断补充进来。如此,文化就有了变化,有了发展”<sup>[14]325-326</sup>。他还特地指出,发明、发现实际上并非真正由人发明、发现的,它们仅仅是“在文化巨河中相互作用的各文化要素的一种新的结合或综合”<sup>[14]326</sup>。

文化本位论的特点是把文化看得比人更根本、更重要。这种观点经常强调两点:一是文化决定人的本质,即“文化是人的本质”或“人的本质在于文化”之类,这就意味着有不同文化的人必然有不同的本质。二是文化也能决定人的族籍。在文化本位论看来,不同的民族是由不同的文化造成的,一个民族如果失去或改变了其原有的文化,将不再是原来的民族。换言之,民族或族籍并不是被血统区分的,而是被文化区分的。因此,一个民族及其成员如果想保持自己的族籍,就必须守住自己的文化。这种情况在我国古代也有表现,陈寅恪指出:“汉人与胡人之分别,在北朝时代文化较血统尤为重要。凡汉化之人即目为汉人,胡化之人即目为胡人,其血统如何,在所不论。”<sup>[15]</sup>直到现在,我们仍能听到类似的或更为激进的说法。

笔者认为,文化自为论和文化本位论的理论观点是错误的。文化自为论的缺陷在于,它不能否认没有人就没有文化的客观事实,也不能否认动物世界没有文化的客观事实;既然如此,它就只能承认文化是人创造出来的。但由人创造出来的文化怎能不受人的控制而自在自为?由人创造的文化之物,如工具、器皿、风格、信仰等要素,又怎么可能是一个自组织的活生生的可以自我运动的有机系统?如果没有人的使用,锤子、剪刀、房子、文字、数字、哲学、科学、文学、艺术、规则等文化之物哪一个能够自我运动?事实上,所有的文化之物在无人使用时,都是静止不动的,彼此之间也不具有动态关联。它们完全处于离散状态,根本不是什么有机系统,充其量在人的思维中是一个可以被做层层递进分类的概念体系。

文化本位论在以下三个关键问题上存在根本缺陷:第一,文化并不是比人更根本的存在,也不构成人的本质。人与文化的真实关系是:人并非因为拥有文化才能创造,而是因为人能

创造而有文化。这种关系说明,人的本质不应被归结为创造性活动产生的外在成果,而应归结为创造性能力本身——这是一种内在于人的属性。任何存在者的本质都不可能在其自身之外。“人的文化素质”的说法并不是指器物文化、符号文化和组织文化进入人的体内,成为人体组织的一部分,而仅表示人通过学习文化而拥有一些使用文化的能力。第二,从人与文化的关系出发,并不能推导出文化决定族籍的观点。因为人的本质是决定人之为人的所在,而不是决定人是哪个民族或族籍的所在。第三,尽管不同的民族有不同的文化特征,但不能由此推导出民族或族籍是由民族的特有文化决定的,每个民族必须保持原有的文化才能维系自己的族籍的结论。历史事实表明,每个民族的文化都会发生变化,尤其是那些历史悠久的民族,其现有文化与初始文化相比,已发生翻天覆地的变化,但这些民族仍然保持着各自的原有族籍。

从实践上看,文化自为论和文化本位论的观点不仅错误,而且无益甚至有害。如果采信文化自为论,就意味着人们只能被动地接受文化的影响,被文化决定,听凭文化的自生自灭,而不能根据自己的需求去调控文化、改造文化和发展文化。如果采信文化本位论,就意味着一个民族及其成员必须全部保留和使用本民族的文化,不能吸收任何其他民族的文化,即便是本民族文化中落后的东西也不能放弃,外族文化中先进的东西也不能汲取。无论采信哪种观点,都会导致本民族或本国文化的僵化或停滞不前。与文化自为论和文化本质论相比,文化工具论不仅符合人与文化关系的客观事实,而且能够把文化的变化发展控制在人的手中,使人总能有更好的文化工具可以利用。

## 结 语

人类创造文化的根本动因是满足自己的需求,没有任何一个文化之物的出现不是为了满足人的需求。人的“需求”包括“需要”和“想要”,前者是先天的本能性欲望,后者是后天的人为性欲望。每一个文化之物作为人类创造力



的果实,都是通过“想要”创造出来的,但如果没有生而有之的需要,人也不会去“想要”。

既然每一个文化之物都是为了满足人的需求才被创造出来的,那么,文化就是满足人需求的工具,文化的功能就是满足人的需求,这是文化的唯一功能。其他被论及的所谓“文化的功能”,要么只是特定文化的特殊功能,要么不是任何文化的功能。人要满足自己的某种需求,就会把它作为自己开展活动的目的,而如何实现这个目的会被作为一个问题提出来,所以文化既是人实现目的的工具,也是解决问题的工具。总之,“文化是人的工具”这一命题意味着:在人与文化的关系上,人是主体,文化是客体;人是“主人”,文化是“仆人”;人是目的,文化是手段。与这一理论观点相反的文化自为论和文化本位论,颠倒了人与文化的真实关系,都是错误且有害的观点,应对其加以抵制。

#### 参考文献

- [1]韩东屏.文化究竟是什么[J].山西师大学报(社会科学版),2021(6):50-61.
- [2]马克思恩格斯全集:第3卷[M].北京:人民出版社,1963:342.
- [3]韩东屏.如何把握外延庞杂的文化[J].山西师大学

- 报(社会科学版),2019(6):48-54.
- [4]韩东屏.文化工具论论纲[J].河北学刊,2008(5):162-167.
- [5]马林诺夫斯基.文化论[M].费孝通,等译.北京:商务印书馆,1946:90.
- [6]林秉贤.社会心理学[M].北京:群众出版社,1985:151.
- [7]马克思,恩格斯.马克思恩格斯论艺术[M].北京:中国社会科学出版社,1983:4-5.
- [8]陈华文.文化学概论新编[M].北京:首都经济贸易大学出版社,2009:80-89.
- [9]肖前,陈朗.论文化的结构和功能[J].天津社会科学,1992(5):45-53.
- [10]陈立旭.论文化的超越性功能[J].中国社会科学,2000(2):14-23.
- [11]夏日云.论文化的结构与功能[J].山东电大学报,1998(1):22-24.
- [12]郭齐勇.文化学概论[M].武汉:武汉大学出版社,2020:176.
- [13]斯宾格勒.西方的没落[M].齐世荣,田荣,林传鼎,等译.北京:商务印书馆,1963.
- [14]怀特.文化科学:人和文明的研究[M].曹锦清,等译.杭州:浙江人民出版社,1988.
- [15]陈寅恪.唐代政治史述论稿[M]//陈寅恪集.北京:生活·读书·新知三联书店,2009:200.

## Culture as a Human Tool: With an Analysis of Its Origin and Function

Han Dongping

**Abstract:** The relationship between humans and culture can be summarized as “culture is a human tool”. In essence, culture is the fruit of human creativity. From its origin, humans created diverse cultural artifacts to satisfy their own needs. Since human needs are varied, cultural artifacts are correspondingly diverse. Given that the emergence of culture stems from creative activities undertaken by humans to meet their own needs, satisfying human needs thus becomes the fundamental function of culture. As humans seek to satisfy a particular need, they set it as the goal of their activities, and the method becomes the problem. Therefore, culture also functions as a tool for achieving human objectives and solving problems. Conflicting theoretical viewpoints, such as the theory of culture as an autonomous entity or cultural centralism, have some flaws. They invert the true relationship between humans and culture, obscure human subjectivity to varying degrees, and may lead to cultural conservatism in practice. Thus, they are erroneous and harmful.

**Key words:** culture; tool; origin of culture; function of culture; culture self-determination theory; culture centrism

[责任编辑/漱玉]



# 北京春节的历史传承与当代变迁\*

张 勃

**摘 要:**辽金元明清时期,北京成为多个民族政权的都城,契丹、女真、蒙古、满族等少数民族政权均不同程度地接纳了春节礼俗,在融合本民族习俗与汉族传统的过程中,春节成为维系政权合法性与文化认同的重要载体,其礼俗随时代演进不断丰富,形成独具特色的节日传统。近代以来,北京春节在历法改革、公共空间拓展与习俗革新中实现现代调适,展现出传统与现代的碰撞与融合。1949年以来,在国家文化政策引导下,通过法定假期保障、非遗保护传承、庙会复兴创新等举措,北京春节实现了制度化保障与创新性发展。特别是近年来出现的“博物馆里过大年”、线上拜年、影院观影等新兴习俗,展现了传统节日在保持文化基因的同时,积极融入现代生活的适应能力。北京春节的持久生命力源于官方与民间的持续互动与共同建构,其演变路径不仅折射出中国社会文化的深层变迁,也为传统节日在现代化进程中的创造性转化与创新性发展提供了具有普遍启示意义的北京经验。

**关键词:**北京春节;历史传承;当代变迁;文化认同;公共空间

**中图分类号:**K890;G03

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0061-09

春节是中华民族的传统节日,承载着中华民族的核心价值理念和审美情趣,是中华文明连续性、创新性、统一性、包容性、和平性的典型例证。2024年“春节——中国人庆祝传统新年的社会实践”被列入联合国教科文组织人类非物质文化遗产代表作名录,标志着春节文化获得国际社会的广泛认同,为其当代传承与发展注入了新的活力。北京春节作为中华春节文化的有机组成部分,不仅承载着深厚的历史积淀,更展现出独特的地域特色。据笔者研究,春节至迟在周代已基本成形<sup>[1]</sup>。周朝建立之初,周武王封召公于燕(今北京及附近地区),其都城位于今北京房山区琉璃河镇。作为北方重要的政治中心,燕地理应成为早期春节文化实践的重要区域。现存关于北京春节的记载自辽代起逐渐丰富,之后历代文献中均有对岁时节俗的详细记述<sup>①</sup>,甚至出现了

记载北京岁时生活的专门著作<sup>②</sup>。《日下旧闻考》《北平风俗类征》等著作更设有“岁时”专目,系统整理历代节日文献,为相关研究奠定了坚实基础。此外,大量相关资料散见于史书、政书、笔记、诗文、碑刻等文献中,共同构成了研究北京春节文化的丰富资料库。然而,目前学界对北京春节的传承脉络与当代变迁尚缺乏系统性研究<sup>③</sup>。本文拟从长时段视角出发,系统考察北京春节的历史演变,以期完整呈现这一传统节日在千年古都中的动态发展图景,深化对中华优秀传统文化传承与发展规律的认识。

## 一、北京春节文化传统的形成与发展

自辽定都北京以来,北京成为辽、金、元、

收稿日期:2025-10-08

\*基金项目:国家社会科学基金艺术学重点项目“地方艺术节庆活动的价值与功能研究”(2025AH05655)。

作者简介:张勃,女,北京联合大学北京全国文化中心建设研究院、北京学研究所研究员(北京 100101),主要从事民俗学、北京学研究。

明、清多个政权的都城,契丹、女真、蒙古、满族等少数民族政权均不同程度地接纳了春节礼俗,在融合本民族习俗与汉族传统的过程中,春节成为维系政权合法性与文化认同的重要载体,其礼俗随时代演进不断丰富,形成独具特色的节日传统。

契丹原无历法,也谈不上固定的岁时节日,但“以幽、营立国”后,“礼乐制度,规模日完,授历颁朔二百余年”<sup>[2]</sup>。《辽史·礼志》《契丹国志》中记录了多种岁时节日及相关礼仪风俗,其中正旦朝贺仪及正旦(农历正月初一)、人日(农历正月初七)都属于今天所说的春节范畴。据记载,举行正旦朝贺仪时,大臣们按照严格的仪礼向皇帝和皇太后拜贺新年。除了大型的朝贺仪式外,契丹人还有在正月初一掷丸的做法。“正月一日,国主以糯米饭、白羊髓相和为团,如拳大,于逐帐内各散四十九个,候五更三点,国主等各于本帐内窗中掷米团在帐外,如得双数,当夜动蕃乐,饮宴;如得只数,更不作乐,便令师巫十二人,外边绕帐撼铃执箭唱叫,于帐内诸火炉内爆盐,并烧地拍鼠,谓之‘惊鬼’。本帐人第七日方出。乃穰度之法。北呼此谓之‘妳捏离’,汉人译云,‘妳’是‘丁’,‘捏离’是‘日’。”<sup>[3]</sup>人日有占卜以及在庭院中吃煎饼的习俗。腊辰日被称为“战时”,这天夜晚天子要率大臣身穿军装坐朝并饮酒作乐。

建立金朝的女真人接受了汉族的历法与节日传统,并继承唐宋休假制度,元日(农历正月初一)朝会与元宵张灯成为国家礼仪与民间娱乐的双重表达。《大金集礼》记载,在多个岁时节日里百官享受一至三天的休假,其中就包含元日和上元(农历正月十五)。金朝有元日皇帝登殿接受群臣朝贺的仪式,皇帝亦会赐群臣和外国使臣御宴。赵秉文《甲子元日大安早朝》诗云:“阙角苍龙建斗杓,衣冠万国大安朝。使臣未入分班立,殿陛将升按笏招。彩殿中间瞻北极,丹墀侧畔听箫韶。太初甲子天元朔,万岁常瞻玉烛调。”<sup>[4]</sup>其中描绘的便是元日朝会的盛况。在民间,百姓则互相庆祝,燃放鞭炮,饰桃木人,饮屠苏酒。上元节即元宵节,有张灯赏灯的习俗。金世宗大定二十七年(1187年),“正月,元夕张灯,琉璃珠缨,翠羽飞仙之类不一,至

有一灯金珠为饰者。都人男女盛饰观玩,至十八日而罢”<sup>[5]</sup>。元好问《京都元夕》诗中这样描写当时热闹的节日气氛:“袷服华妆著处逢,六街灯火闹儿童。长衫我亦何为者,也在游人笑语中。”<sup>[6]</sup>

元世祖忽必烈即位后,“诏建太庙于燕京”,定都大都,北京再次成为少数民族政权的都城,春节传统进一步发展。至元元年(1264年)朝廷便规定百官元日放假3天<sup>④</sup>。彼时的元大都就已盛行腊八节,家家户户都要煮腊八粥并互相馈赠。腊八之后,大都人就进入过年准备阶段。元正朝贺大典是节日的高潮,之后官员们循节庆之礼,往来拜贺。百姓纷纷到街衢、茶坊、酒肆消费休闲。自正月十三至十六,商贩们用芦苇编织成屋铺,张挂山水、翎毛等画作,售卖糖糕、黄米枣糕、辣汤、小米团等节令饮食,又在草屋外面悬挂各种花灯、燃放烟火爆竹,营造节日气氛。正月十九是“燕九节”,“倾城士女曳竹杖,俱往南城长春宫、白云观,宫观藏扬法事烧香,纵情宴玩,以为盛节”<sup>[7]</sup>。这奠定了北京过年从腊八开始到正月十九结束的时间框架。

明代北京的春节仪式更趋丰富,进入腊月就有了过年的气氛。《帝京景物略》记载,北京人有“号佛”的习俗,从腊月初一至除夕奉香礼佛、自述香愿<sup>[8]</sup>。腊八煮粥互相馈赠,廿四焚烧灶马、准备供品祀灶送神,除夕守岁,“聚坐达旦,有古惜阴之意”<sup>[9]192</sup>。正月初一祭祖拜年,“晨起当家者,率妻孥,罗拜天地,拜祖祢,作匾食,奉长上为寿”<sup>[9]190</sup>。正月初十至十六东安门外有灯市,“是时四方商贾辐辏,技艺毕陈,珠石奇巧,罗绮毕具,一切夷夏古今异物毕至。观者冠盖相属,男妇交错”<sup>[9]190</sup>,乡间有玩黄河九曲灯和散灯的习俗,以及打鬼、摸虾儿等游戏。正月十五前后举行“祀姑娘”仪式,人们扎制草人,“纸粉面,首帕衫裙,号称姑娘”,进行祭祀、占卜吉凶。正月十六则有走桥摸钉、祛百病的习俗,百姓燃放烟花,开展打鬼、跳百索等活动。正月十九“耍燕九”,白云观一带热闹非凡,天下技巧毕集,走马射箭,观者应接不暇<sup>[9]190</sup>。宫廷过年同样热闹,《酌中志》记载,明代宫廷自腊月二十四祭灶后便加紧年节准备,宫眷内臣换穿葫芦景子蟒衣,储存食物。除夕,门置桃符、将军炭,贴



门神,室内悬挂福神、鬼判、钟馗等画,床上悬挂金银八宝、西番经轮、编结成龙形的黄钱,屋檐门槛插芝麻秸,院中焚柏枝柴“煨岁”,人们互相拜祝辞旧岁。正月初一,人们五更即起,焚香放炮、掷木“跌千金”、饮椒柏酒、食包钱水饺以卜吉,享百事大吉盒、驴头肉(称“嚼鬼”)。正月初七食春饼和菜,初九后始吃元宵。正月十五,内臣皆着灯景补子蟒衣,宫苑遍悬花灯,《明宪宗元宵行乐图》所绘即是宫中张灯结彩、庆贺上元佳节的热闹情景。

清朝建都北京后更加重视过年,将春节仪式与国家治理紧密结合。腊月十九至二十二之间,钦天监择吉确定封印时间,官府不再办公,学生开始休假;直至来年正月十九至二十一间择日重新开印,回归日常。但早在放假之前,自腊月初一开始,随着市场上商品的变化,年节的气氛便逐渐浓厚。《燕京岁时记》载:“腊月朔,街前卖粥果者成市。更有卖核桃、柿饼、枣、栗、干菱角米者,肩挑筐贮,叫而卖之。其次则肥野鸡、关东鱼、野猫、野鹜、腌腊肉、铁雀儿、徽架果罩、大佛花、斗光千张、楼子庄元宝。”<sup>[10]59-60</sup>腊月初一还有皇帝书福赐福的习俗,《嘯亭续录》载:“定制,列圣于嘉平朔谒阐福寺归,御建福宫,开笔书福字笺,以迓新禧。凡内廷王公大臣皆遍赐之。翌日,上御乾清宫西暖阁,召赐福字之臣入,跪御案前,上亲挥宸翰,其人自捧之出,以志宠也。其内廷翰林及乾清门侍卫,皆赐双钩福字,盖御笔勒石者也。其余御笔皆封贮乾清宫,于次岁冬间特赐军机大臣、御前大臣数人,谓之赐余福云。”<sup>[11]</sup>冰嬉亦是腊月初一的重要活动,清代张为邦、姚文瀚的《冰嬉图》便再现了冰嬉的盛大场景,乾隆皇帝《御制瀛台雪景诗》注中也提到清廷于太液池、中南海举行冰嬉。冰嬉既是一项八旗和内府三旗展现冰嬉之技的运动,也是一次大型的军事演习。腊八也是重要的时间节点,宫廷与民间皆盛行熬制、馈赠腊八粥,且十分讲究腊八粥的用料和享用。《燕京岁时记》载:“腊八粥者,用黄米、白米、江米、小米、菱角米、栗子、红江豆、去皮枣泥等,合水煮熟,外用染红桃仁、杏仁、瓜子、花生、榛穰、松子,及白糖、红糖、琐琐葡萄,以作点染。切不可用莲子、扁豆、薏米、桂圆,用则伤味。每至腊七日,

则剥果涤器,终夜经营,至天明时则粥熟矣。除祀先、供佛外,分馈亲友,不得过午。”<sup>[10]113</sup>祭灶日由腊月二十四改为二十三,“更尽时,家家祀灶,院内立杆,悬挂天灯。祭品则羹汤灶饭、糖瓜糖饼,饲神马以香糟炒豆水盂”<sup>[10]61</sup>。皇帝、皇后也于坤宁宫祭灶,以关东糖、黄羊为供。祭毕,清宫内皆忙于备年食、饰门庭。清宫春联多以墨书白绢,加边框制作,于腊月二十六张挂,至来年二月初三撤除。民间普遍贴春联,有“千门万户,焕然一新”之景。市间多见文人摆摊写联,“教书先生腊月时,书春报贴日临池。要知借纸原虚话,只为些须润笔资”<sup>[12]</sup>,正是此俗的真实写照。除夕习俗繁多,《帝京岁时纪胜》记载:日间辞岁、沐浴、祀祖接灶、张贴春联挂钱、悬门神、插芝麻秸、立将军炭,并行阖家团拜之礼;更尽分岁,散黄钱与金银钁锭,以宫制荷包回赠前来辞岁的亲宾幼辈,场面热闹。

清廷正月初一始于庄严朝典:子时皇帝于养心殿行开笔仪,继而祭拜祖先、天地;清晨于太和殿受百官朝贺,奏中和韶乐与丹陛大乐,群臣行三跪九拜之礼。在民间同样盛行拜年习俗,对象主要包括宗亲、姻戚、朋友、邻里、同僚及平时往来较多之人。会馆作为外地人在京活动的公共空间,也成为同乡之间拜年和交往的重要场所:“同乡团拜又同年,会馆梨园设盛筵。灯戏更闻邀内眷,夜深歌舞尚流连。”<sup>⑤</sup>清代因满汉分治,元宵灯市由东安门迁至前门一带,乾隆时最盛,至清末衰落,但逛灯会、猜灯谜、放烟火、走桥摸钉等节俗依旧传承赓续。

元明清时期,庙会(又称“庙市”)作为北京春节的重要组成部分,融宗教、商贸与娱乐于一体,逐渐兴盛。北京宗教文化历史悠久,早在北魏时期即是佛教聚兴之地,辽金以降更成为国家宗教中心,寺观林立,为庙会兴盛奠定了基础。辽代已有庙会,春节庙会则始于元代白云观的“耍燕九”。明代,正月初一百姓赴东岳庙进香;初一至初三至白塔寺绕塔,琉璃厂店和白塔寺一带已有商贩售卖琉璃瓶等节令物品。清朝春节庙会尤为繁盛,如大钟寺自初一开庙,“十日之内,游人全集,士女如云”;白云观自初一起开庙十九日,“游人络绎,车马奔腾”;曹老公观自初一起开庙半月,游人亦多;厂甸自初一

起列市半月,游人如织;此外西庙护国寺、东庙隆福寺亦各有定期庙会,活动丰富,特色鲜明,成为北京居民春节期间重要的休闲娱乐场所。

总之,这一时期,北京的春节整体上处于发展之中。不同王朝对春节礼俗的传承与发展,本质上是不同民族文化在都城北京的碰撞融合,使春节逐步成为跨越民族界限的文化符号,不仅丰富了北京春节文化的内涵,更强化了多民族的文化认同,为春节成为中华民族重要传统节日、塑造中华文明包容性特质奠定了深厚的历史基础。

## 二、现代性冲击下北京春节文化的转型与重构

近代以来,北京深陷政局动荡、政治中心更迭、战乱频仍的困境,然而春节作为历史悠久的传统节日,展现出强大的文化韧性。其在形式与内涵上的调适不仅反映了社会现代化进程的复杂面貌,也为传统节日在当代的存续与发展提供了历史参照。这一时期的北京春节展现出传承与变迁并存的态势,主要体现在以下几个方面。

第一,节日名称的传承与变化。近代以来的历法改革直接引发了春节名称的变迁。随着新历法的推行,为体现时代变革,官方大力推行公历,并通令全国统一实施。公历与传统农历并行的格局由此形成,民间遂出现“新新年”与“旧新年”并存的现象,反映出时间制度转型中春节文化的张力。为调和这一矛盾,1914年1月,内务总长兼北京市政督办朱启钤正式建议,将阴历元旦定为“春节”,并准予公职人员放假一日,以顺民俗<sup>⑥</sup>。该提议获得采纳,春节作为农历新年的正式名称得以确立,随后颁布的官方历书中也开始使用这一称谓。此后,“春节”逐渐为社会所接受,成为正月初一的通称,而传统称谓如“元旦”“元正”等仍被使用,但多冠以“阴历”或“旧历”前缀,以示区别。如《顾颉刚日记》中即有“阴历元旦”的记载。这一命名过程,体现了国家时间制度现代化与传统习俗存续之间的妥协与融合。春节的定名并非简单的名称替换,它体现着人们在新的语境中寻求传统节日存续的主动努力,而定名的成功也为春节的

传承提供了制度化的保障。

第二,节日空间的传承与变化。这一时期北京春节的节日空间呈现出传统与现代交织的鲜明特征。一方面,传统庙会依然盛行,尤以厂甸与白云观庙会最为典型。《中华全国风俗志》记载,厂甸庙会因道路扩建而更加开阔,成为春节期间各阶层民众共同参与的公共空间,无分老幼贵贱,只须不出自由范围,不违背警章,大家均可同乐,其场景热闹非凡,既有售卖人造花卉、儿童玩具的席棚摊位,也有工艺局洋楼、工商改进会商品陈列所,借年节之机巧妙地推广国货<sup>[13]10</sup>。白云观则于元宵节期间开放,“倾城士女,摩肩接毂”,其盛况甚至超过厂甸<sup>[13]12</sup>。这都显示出传统宗教空间在春节期间的持久吸引力。另一方面,现代公共空间的兴起显著改变了春节活动的空间格局。从1905年首次提出创办公园的倡议,到端方等人考察后提出兴建公园等公共设施的提议,再到1910年《公共花园论》从卫生、民智、民德角度论证公园价值,北京公园建设的舆论基础逐步夯实。1914年5月朱启钤呈文《请开京畿名胜》,直接推动了公园建设的实践进程。基于北京特有的皇家园林与坛庙资源,1914年至1918年间社稷坛、先农坛与天坛相继被改造为中央公园、城南公园和天坛公园,成为市民春节休闲的新去处。与此同时,新世界、南城游乐园等综合性商业场所,以及平安电影院、大观楼、华安电影院等早期影院,共同构成了新兴的娱乐网络,进入北京市民的春节生活。这些空间不仅拓展了市民的节日活动场域,也标志着现代都市生活方式对传统习俗的空间重塑,反映出北京春节从传统庙会向多元化、商业化公共空间过渡的重要转变。

第三,节日习俗的传承和变化。进入近代社会转型期,北京春节习俗呈现出传统延续与现代变革并存的复杂面貌。一方面,传统年俗的核心流程与情感内涵得以深度传承,民间仍遵循固定的时间节奏开展节庆活动。腊月二十三祭灶王;除夕夜迎灶王与喜神、守岁、踩岁,孩童持红灯嬉戏街头;正月初二祭财神、食元宝汤(馄饨),寄托招财纳福的期许;正月十三至十七灯节期间,商家张灯结彩,家家食用元宵,彰显团圆美满的寓意;等等<sup>[13]15-16</sup>。即便官方未主动

提倡旧历新年,也会通过催发欠薪、预借拨付等行政措施,助力民众购置年货、添置新衣、偿还旧欠,为传统过年方式的维系提供便利,凸显春节传统在民间的深厚根基与强大生命力。另一方面,现代性因素促使部分年俗发生显著变化。烟花爆竹的禁放与限制即为典型例证。出于社会变革、治安维护与防火安全等考量,官方颁布禁放令,1914年《顺天时报》明确警示:“为历乱防奸起见,对于此等节俗已经一律禁止在案。”<sup>⑦</sup>然而传统力量的惯性使禁令难以彻底执行,1920年前后,管理一度趋于宽松,家家户户每至年底争相购置,但是危险性较高的“双响炮”与“地老鼠”仍被严格禁止,相关禁售、处罚的报道屡见报端。同时,社交礼俗的革新同样深刻。20世纪30年代初,主管机构曾通令废除跪拜礼,倡导鞠躬礼,各机关团体遂多采用新式团拜与茶话会,以现代礼仪形式延续人际问候的节日内涵。现代邮政的普及催生了“邮政拜年”这一新形式,民众通过寄送贺卡传递祝福,以便捷的现代方式承载传统拜年的祈福寓意,让传统习俗在现代社会中找到新的表达路径。此外,一些传统禁忌也随之松动,如“拜年不许过破五”的旧规逐渐消解。这一时期的北京春节习俗正是在传统惯性与现代变革的张力中,不断进行着调适与重构。

这一时期北京春节的嬗变,是传统节日在社会转型期的生动实践,展现了传统节日在现代性冲击下的强大韧性。在历法改革、空间重构与习俗革新的多重维度中,春节既有对家庭团聚、祈福纳祥等核心文化内涵的坚守,又吸纳了公共空间、鞠躬团拜等现代元素,从而继续传承不绝。这不仅彰显了春节作为中华传统节日的强大生命力,更为当代传统节日的活态传承提供了宝贵借鉴——唯有坚守文化内核、主动适配时代,方能让传统节日在历史长河中持续焕发活力,成为维系文化认同、凝聚民族情感的重要载体。

### 三、北京春节文化的当代实践 与空间拓展

中华人民共和国成立以来,北京春节在国

家政策与民间实践的互动中持续演变。从放假制度的调整到非遗保护行动的开展,国家力量深刻塑造了春节的当代形态,民间社会的创造性响应则赋予其新的生命力。

中华人民共和国成立伊始,为统一全国年节及纪念日放假,政务院颁布了《全国年节及纪念日放假办法》,正式确立春节的法定假日地位。自1980年以来,春节始终享有3天法定假期,通过调休可形成7天长假。2024年,国务院对放假办法进行修订,将春节假期延长至4天,涵盖农历除夕至正月初三,新规自2025年1月1日起实施。经过调休,公众春节假期可达8天,进一步保障了传统佳节的庆祝时间,体现了国家对传统节日的制度性保障。21世纪以来,在非物质文化遗产保护与中华优秀传统文化传承发展工程全面推进的背景下,春节等传统节日作为文化瑰宝被提升至国家战略层面,迎来系统性振兴。2005年中宣部等五部委联合发布《关于运用传统节日弘扬民族文化的优秀传统的意见》,首次从国家层面明确传统节日的重要地位与价值,提出应突出文化内涵、精心组织节庆活动,进一步扩大传统节日的社会影响。2006年春节等传统节日被列入首批国家级非物质文化遗产名录,标志着其文化价值获得制度性确认。2010年中宣部等七部委联合印发《关于印发〈关于深化“我们的节日”主题活动的方案〉的通知》,推动形成全国联动的节日文化品牌。2017年中共中央办公厅、国务院办公厅印发的《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》明确提出实施中国传统节日振兴工程,传统节日保护与发展进入全新阶段。

在这一系列政策推动下,北京市积极开展传统节日振兴工作。2014年,由首都文明办牵头,联合市委宣传部、市文化局、市教委等10余家单位成立“我们的节日”主题活动组委会,建立多部门协同工作机制,推动活动的开展。2018年起,该项工作改由市委宣传部主导,并制定《北京市2018—2019年传统节日文化活动方案》(以下简称《方案》),系统规划全市传统节日文化活动。《方案》以“一城一轴、一山一水、一国一家”为传统节日文化活动的空间布局,以全市主要公园、学校、历史遗迹、文化场馆、大型



商圈等为主要阵地,通过市、区、街(镇)、社区(村)四级联动,实现全域覆盖。《方案》还明确提出以“福、忆、和、爱、月、孝”为核心要义,深度挖掘节日文化内涵,根据不同节日特点开展丰富多彩的文化活动,用优秀传统文化点亮人民群众的家国情怀。其中,春节和元宵节以“福满京城 春贺神州”为主题,依托“主场+”模式,在地坛、龙潭湖、大观园、朝阳公园等场所举办“文化惠民十大庙会”,开展“我们的中国梦”——文化进万家活动,推动文艺小分队深入基层;文化活动丰富多元,包括庙会过大年、广播过大年、电视机前过大年、影剧院中过大年、博物馆里过大年、网络过大年、基层过大年、旅游过大年、文明过大年等九大类型,形成“一城十园百街千巷万家贺佳节”的浓厚氛围。这一系统性工程的实施,标志着北京传统节日保护与发展进入组织化、规范化、体系化的新阶段,为传统节日在当代社会的创新性发展提供了重要实践范例。

随着国家文化政策的系统引导与社会力量的积极参与,这一传统节日在保持核心文化基因的同时,其空间形态、娱乐方式与习俗规范均发生了深刻的现代转型。这种转型不仅体现了传统节日强大的自我更新与文化调适能力,也折射出当代中国人生活方式、社交模式与价值观念的变迁。

第一,北京春节的空间形态呈现出多元化、公共化的显著特征。节日空间不断拓展,传统庙会与博物馆、图书馆、公园、商场、电影院等公共场所共同构成了北京春节活动的多维场域,推动春节文化实现创造性转化与创新性发展。20世纪80年代,北京庙会在社会变迁中实现重要复兴。1984年首届龙潭庙会的成功举办标志着这一传统民俗活动的复苏。随后,地坛文化庙会(1986年)、白云观民俗迎春会(1987年)等相继恢复,丫髻山庙会等传统庙会也重新兴起。90年代庙会发展呈现双轨并行态势:一方面,妙峰山、东岳庙、厂甸等历史悠久的庙会陆续恢复;另一方面,玉渊潭、石景山、大观园等新兴庙会不断涌现,使逛庙会重新成为北京市民春节的重要习俗。新时代以来,庙会在延续传统信仰、商贸、娱乐功能的基础上,拓展出教育

与文化传承的新维度。以龙潭庙会为例,其科普游园活动通过将科技知识融入民俗场景,连续12年围绕不同主题开展科普教育,成为普及科学知识、倡导科学方法、传播科学思想、弘扬科学精神、提高群众科学文化素质的重要平台<sup>⑧</sup>,体现了传统庙会在新时代的功能创新与文化价值重塑。

同时,博物馆、公园、商场、电影院等公共场所成为春节期间的重要活动空间,促进了传统节日过节方式和过节内容的当代变化。其中,“博物馆里过大年”已成为广受欢迎的新年俗。北京凭借其深厚的文博资源优势,为这一活动奠定了坚实的物质基础。截至2025年,全市拥有246家备案博物馆及56家类博物馆,藏品总量达1625万件(套),各项指标均位居全国首位。2019年故宫博物院推出的“紫禁城里过大年”特展,堪称文博机构参与春节文化建设的典范。该展览历时3个月,以“祈福迎祥、祭祖行孝、敦亲睦族、勤政亲贤、游艺行乐、欢天喜地”六大主题,通过885件(套)文物系统展示了清代宫廷年俗,并创新性地设置数字沉浸体验区,运用现代科技手段活化传统文化。展览期间,整个故宫开放区域营造出浓郁的年节氛围:宫门张贴门神、悬挂春联,乾清宫前复原“天灯”“万寿灯”,慈宁宫区域设置年货街区,汇聚全聚德、王致和、一得阁、谢馥春等150余家老字号商铺及北京的风车、河南的年画等非遗产品。这一创新举措成效显著,展览期间参观量达47万余人次,同比增长70.87%,这也使得故宫博物院全年游客量突破1900万人次。

2025年春节,北京市文物局统筹全市博物馆推出4大系列175项活动。其一,春节特色系列展览。国家博物馆“四海一堂春”新春文化展、妇女儿童博物馆“灵蛇献瑞”生肖文物展、中国园林博物馆“水陆同行这亿年”生肖展、恭王府博物馆“岁朝迎祥 美意延年”传统木版年画展等专题展。其二,民俗文化系列活动。该项活动涵盖北京民俗博物馆、北京天文馆、孔庙和国子监博物馆等民俗体验项目。如国家博物馆“古代中国”通识春节系列活动、北京民俗博物馆“第二十四届北京民俗文化节”、北京天文馆“天文馆里过大年”、孔庙和国子监博物馆“相约

太学 恭迎新春”等。其三,文博文创系列活动。该项活动通过市集、直播等形式推动文化消费。“文创上春晚”主题活动结合北京春晚,推出春晚限量版“天宫藻井冰箱贴”;“文博有好‘市’”主题活动在北京大运河博物馆、北京古代建筑博物馆举办文创市集;“博物有佳礼”主题活动在各博物馆文创空间及电商直播平台轮番开展新春文创惠民优惠促销活动;“文创奇‘庙’游”和“文创进商圈”活动更是将博物馆文创送进厂甸、东岳庙等传统庙会 and 王府井等大型商圈,打造春节文化消费新场景。其四,文物主题系列游径。该项活动以中轴线上的博物馆、坛庙里的博物馆以及“黎明号角”“名人足迹”为主题,串联起历史遗迹、坛庙、革命旧址、名人故居等文化空间。如中轴线上的博物馆,从南到北串联起国家自然博物馆、中国铁道博物馆正阳门馆、中国国家博物馆、故宫博物院、恭王府博物馆、郭守敬纪念馆、钟鼓楼等;坛庙里的博物馆,涵盖了北京古代建筑博物馆、北京孔庙和国子监博物馆、北京历代帝王庙博物馆、白塔寺、智化寺、法海寺、大觉寺、法源寺等;“黎明号角”主题重点推介中国共产党早期在北京革命活动旧址上设立的博物馆,如北京北大红楼、陶然亭公园慈悲庵、李大钊故居、京报馆旧址、北大二院旧址等;“名人足迹”主题则通过走进名人纪念馆,如宋庆龄、鲁迅、郭沫若、徐悲鸿、老舍、梅兰芳、詹天佑等名人纪念馆,感受文化名人留下来的宝贵精神财富。同时,京津冀博物馆联盟通过联合展览、志愿者分享、集章打卡等活动,推动区域文化协同发展。除博物馆外,公园作为北京春节的重要活动空间,截至2024年底已发展至1100个。2025年春节期间,全市公园共推出175项特色活动,涵盖迎新祈福、民俗体验、花卉园艺等多类型。北海公园开展“送福”活动,北京野生动物园举办新春游园活动,海淀公园、云岗森林公园、温榆河公园等公园推出观鸟、灯会等特色项目,另有38家公园开展了54项冰雪活动。北京市园林绿化局还专门制作了“春节生态文化活动地图”和“冰雪活动地图”,为市民游客提供便捷的游园指引。

第二,线上与线下娱乐方式融合,新兴休闲方式兴起。当代北京春节的休闲娱乐方式呈现

出显著的代际更替特征,传统民间游戏如打鬼、摸虾儿等逐渐淡出日常生活,取而代之的是多元化的现代娱乐形式。这种转变既体现在线下公共场所的兴起,也反映在线上数字空间的拓展。在线下娱乐方式中,影院观影已成为重要的春节习俗。北京作为重要电影市场,截至2024年7月拥有影院317家、银幕2298块,座位294879个<sup>⑨</sup>,为“影院里过大年”提供了坚实基础。据统计,2024年北京春节档票房达2.65亿元,位居全国城市榜首<sup>⑩</sup>。2025年全国春节档票房达95.1亿元,观影人次1.87亿,均创历史新高。2025年春节期间,北京市投入3300万元观影补贴,推出惠民观影活动,覆盖300余家影院,惠及近250万人次<sup>⑪</sup>。《哪吒之魔童闹海》《蛟龙行动》《唐探1900》《熊出没·重启未来》等多类型国产影片满足了不同群体的观影需求。

与此同时,线上空间成为春节文化展演的新场域。各大网络平台通过统一视觉设计、主题策划等方式,系统营造节日氛围。2022年春节期间,北京属地网站推出了一系列创新活动:优酷、爱奇艺、腾讯视频等平台开展“云展播”,转播央视及地方春晚,并提供免费观影服务;抖音、搜狐、掌阅等开展“云视听”,其中抖音发起“年画dou出彩”话题,线上挑战创意年画创作,播放量达1.3亿次,有效推动传统年画艺术的现代表达,搜狐打造“博物馆里过大年”系列直播活动,分别到今日美术馆、东四胡同博物馆、炎黄艺术馆和中国钱币博物馆进行实地探访,播放量达90万次;快手、腾讯网、今日头条等开展“云表演”,其中快手举办“虎年守虎”非遗直播,展示剪纸、木艺等传统技艺,有效促进了非遗技艺的活态传承与民众的文化认同。这些新兴的休闲娱乐方式,既反映了技术发展对节日形态的深刻影响,也体现了春节文化在保持内核的同时,对外在表现形式进行的积极调适与创新。线上线下的融合发展,不仅拓展了春节活动的时空边界,更通过创新性的内容供给,为传统节日注入了新的生机与活力。

第三,春节习俗从传统规范到多元选择。在当代社会变迁的深刻影响下,北京春节习俗呈现出从传统规范向多元选择转变的显著趋势。尽管忙年、拜年等核心传统仍在延续,但其



具体实践方式已发生重要变化。其一,消费模式从自制转向购买。传统春节以家庭自制年节物品为主,如今随着服务业发展和市场供应日益丰富,绝大多数年货可通过购买获得。这不仅改变了年节物品的获取方式,也使得大量储存年货的习惯逐渐淡化。其二,过节方式呈现多元化。除传统的回家团圆外,利用春节假期外出旅行已成为新选择。这种变化既反映了居民消费能力的提升,也体现了人们过年观念的转变。其三,拜年方式实现数字化转型。随着社会交往范围的扩大和空间距离的延伸,传统的登门拜年已难以满足现实需求,人们通过电话、短信、微信等多种媒介进行拜年,特别是微信拜年已成为普遍现象。其四,仪式简化与禁忌弱化。辞岁、祭祖、祭神等传统仪式在当代家庭中显著减少,各类春节禁忌的约束力也明显减弱。这种变化反映了人们社会观念从传统向现代的转变。其五,烟花爆竹燃放率下降。作为传统春节的重要象征,烟花爆竹的燃放经历了从放任到严格管控的历程。如北京市自1986年起通过系列法规逐步加强管理,至2021年已实现全域禁放<sup>②</sup>。然而,民间亦不乏呼吁保留春节的“声响”,认为不应让这一传统习俗悄然远去。如何在社会公共安全、环境保护与传统文化传承之间寻求平衡,仍然是当前一个亟须解决的难题。

总之,北京春节正在发生诸多深刻而细腻的变化,这些变化共同勾勒出北京春节习俗的当代转型轨迹:在保持节日核心内涵的同时,其外在形式正不断适应现代生活节奏与社会发展需求,呈现出传统与现代交融、规范与自由并存的崭新面貌。

## 结 语

综上所述,北京春节的千年传承与当代变迁,深刻反映了中国社会发展的历史脉络与文化逻辑。政权的更迭、制度的变革、社会的转型不断重塑着春节的时间安排、空间形态与习俗内容,但春节作为中华民族核心节日的地位始终未曾动摇。其背后体现的,是官方与民间在文化实践中的持续互动与共同建构:历代政权

无论民族背景如何,均将春节纳入国家治理体系,赋予其法定地位与仪式空间;广大民众则通过丰富多彩的节俗活动,在沟通天人、和睦邻里、娱乐身心的过程中,持续赋予春节以鲜活的生命力。这种官民共建的传承机制是北京春节得以赓续不绝的根本动力。北京春节的当代实践进一步表明,传统节日的生命力不仅在于对文化基因的坚守,更在于其以开放的姿态融入现代生活、勇于自我更新的能力。从庙会的复兴到“博物馆里过大年”的兴起,从线上拜年到影院观影,春节在形式与内涵上始终与时代同行。作为春节文化的典型代表,北京春节的传承路径既是中国社会文化变迁的一个缩影,也为理解传统节日如何在现代化进程中实现创造性转化与创新性发展,提供了具有普遍启示意义的北京经验。

### 注释

- ①如元代熊梦祥《析津志》,明代沈榜《宛署杂记》,明代万历年间《顺天府志》,明代刘侗、于奕正《帝京景物略》,明代刘若愚《酌中志》,清代《(康熙)顺天府志》《(康熙)宛平县志》,近代《北京市志稿》,等等。②如明代陆启泓《北京岁华记》,清代潘荣陛《帝京岁时纪胜》、潘荣陛与富察敦崇《燕京岁时记》、让廉《京都风俗志》《春明岁时琐记》,清末蔡绳格《北京岁时记》《一岁货声》,近代张次溪《北平岁时志》,等等。③关于北京春节的研究有常睿:《都市春节习俗实践的内在动力——对“新北京人”春节过法儿的个人叙事考察》,《节日研究》2024年第1辑;龚卉:《“普天同庆”——外使记忆中的北京春节》,《北京观察》2025年第1期;冯莉等:《春节文化空间的传承与当代实践——以颐和园、圆明园为例》,《中国非物质文化遗产》2025年第2期;王素珍:《节日仪式与文化空间:腊八节民俗研究》,《民间文化论坛》2025年第3期;等等。④黄时鉴点校:《通制条格》卷22《假宁·给假》,浙江古籍出版社1986年版,第269—270页。⑤杨静亭编撰、李静山增补:《都门竹枝词》,载潘超、丘良任、孙忠铨等主编:《中华竹枝词全编(一)》,北京出版社2007年版,第246页。⑥贵州省文史研究馆编:《民国贵州文献大系》(第3辑),贵州人民出版社2011年版,第40页。⑦《本京新闻》,《顺天时报》1914年1月25日,第3653号。⑧北京市崇文区科协:《体验科学乐趣 探索科学奥秘——2007年北京龙潭庙会科普游园活动圆满结束》,《大众科技报》2007年3月1日。⑨《影院破圈》,新华网2024-07-25, <http://www.xinhuanet.com/ent/20240725/833de4cb986b4191814c3f40d4e8a731/c.html>。⑩



《春节档票房 80.16 亿元收官,北京 444.23 万人次观众走进影院》,北京市电影局 2024-03-06, <https://www.bjdyj.gov.cn/zwxx/gzdt/35feed8ee168430c8b4d4e848d297548.html>。⑪《3300 万元观影补贴邀市民影院过大年》,北京市人民政府 2025-01-21, [https://www.beijing.gov.cn/fuwu/bmfw/sy/jrts/202501/t20250121\\_3994359.html](https://www.beijing.gov.cn/fuwu/bmfw/sy/jrts/202501/t20250121_3994359.html)。⑫ 1986 年北京市政府颁布了《北京市烟花爆竹安全管理暂行规定》,对烟花爆竹采取逐步限制,趋于禁止的政策。1993 年北京市第十届人民代表大会常务委员会第六次会议通过《北京市关于禁止燃放烟花爆竹的规定》,1993 年 12 月 1 日起施行。它明确规定本市东城、西城、崇文、宣武、朝阳、海淀、丰台、石景山为禁止燃放烟花爆竹地区。2005 年 12 月 1 日开始,由北京市第十二届人民代表大会常务委员会审议并通过的《北京市烟花爆竹安全管理规定》开始施行,将北京市划分为禁放点、限放区、准放区进行分类控制,并允许在春节期间有限制地燃放烟花爆竹。2017 年底,北京市人民代表大会常务委员会表决通过了关于修改《北京市烟花爆竹安全管理规定》的决定,规定北京市五环路以内(含五环路)区域为禁止燃放烟花爆竹的区域。五环路以外区域,区人民政府应当根据维护公共安全和公共利益的需要,划定禁止或者限制燃放烟花爆竹的区域。2020 年 1 月 10 日,北京市大兴区首先颁布了区内全域禁放的通告文件,之后其他各区纷纷效仿。2021 年 12 月 1 日,通州区发布《关于加强通州区烟花爆竹禁限放安全管理工作的通告》,标志着北京市已实现全域禁放。

#### 参考文献

- [1]张勃.春节的起源、早期形态及其后世影响[J].中国非物质文化遗产,2025(2):54-67.
- [2]脱脱,等.辽史[M].北京:中华书局,1974:517.
- [3]叶隆礼.契丹国志[M].贾敬颜,林荣贵,点校.北京:中华书局,2014:281.
- [4]阎凤梧,康金声.全辽金诗[M].太原:山西古籍出版社,1999:367.
- [5]宇文懋昭.大金国志校证[M].崔文印,校证.北京:中华书局,1986:250.
- [6]元好问.元好问诗编年校注[M].狄宝心,校注.北京:中华书局,2011:274.
- [7]熊梦祥.析津志辑佚[M].北京图书馆善本组,辑.北京:北京古籍出版社,1983:213.
- [8]刘侗,于奕正.帝京景物略[M].孙小力,校注.上海:上海古籍出版社,2001:105.
- [9]沈榜.宛署杂记[M].北京:北京古籍出版社,1980.
- [10]王碧滢,张勃.燕京岁时记:外六种[M].北京:北京出版社,2018.
- [11]昭槁.啸亭杂录 续录[M].冬青,校点.上海:上海古籍出版社,2012:266.
- [12]李虹若.朝市丛载[M].杨华,整理点校.北京:北京古籍出版社,1993:153.
- [13]胡朴安.中华全国风俗志[M].石家庄:河北人民出版社,1986.

## The Historical Inheritance and Contemporary Evolution of the Spring Festival in Beijing

Zhang Bo

**Abstract:** As the capital of successive multi-ethnic regimes from the Liao to the Qing dynasties, Beijing witnessed the integration of the Spring Festival customs—adopted by Khitan, Jurchen, Mongol, and Manchu regimes—with ethnic traditions. This fusion transformed the Spring Festival into a crucial carrier for upholding political legitimacy and cultural identity, gradually shaping a distinctive festive heritage. Since modern times, the festival underwent modern adjustments amid calendar reforms, expansion of public space, and custom innovations, reflecting the interplay between tradition and modernity. Since 1949, guided by national cultural policies, institutional safeguards such as statutory holidays, intangible cultural heritage protection and innovative practices like revitalized temple fairs, have driven its sustainable development. Recent emerging customs, such as “celebrating the New Year in museums”, online greetings, and cinema visits, demonstrate its the festival’s ability to adapt to modern life while preserving cultural essence. The Spring Festival’s vitality lies in official-civilian co-construction. Its evolution not only mirrors China’s social and cultural transformations but also offers the “Beijing Experience” for the innovative development of traditional festivals in modernization.

**Key words:** the Spring Festival in Beijing; inheritance; contemporary evolution; cultural identity; public space

[责任编辑/周 舟]



## 宋代政治制度研究的范例意义

曹家齐

**摘要:**选择一定的视角作为对过去进行认识与讨论的路径,是历史研究的不二法门。对于中国历史而言,制度不仅成为不可避免且至为耀眼的重要内容,而且堪称理解中国传统文化的关键之一,故中国传统政治制度对于中国历史研究而言具有突出的视角意义。宋代的特别之处不仅表现在社会经济文化之大变革和大进步,其政治制度对于理解和认识整个中国政治制度更具有范例意义。在中国政治制度演进的脉络中,宋代处于“北朝隋唐宋体系”的末端,经历了三省制这一中央行政体制之理想分权制衡制的复行与消亡,其演变过程与结果,甚能作为反思中国传统政治以及文化的重要凭借。宋代政治制度中的分权制衡不仅表现在机构职权的分离与制约,还呈现为官员类别的分化与杂糅,并因此呈现出一系列被后世称道的政治效果,故宋朝政治体制三百余年之实践,亦可以作为观察和反思整个传统中国政治制度的范例。另外,研究宋代政治制度之意义,还表现为一种理想化的价值追求,此便是宋代“崇文之治”风尚下制度实践及其所体现的价值反思意义。

**关键词:**宋代;政治制度;范例意义;末端意义

**中图分类号:**K244;K245

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0070-07

20世纪30年代,中国各大学的史学课程日趋专门化。其重要表现之一,就是通史断代化,中国史分为上古、汉魏、宋史、满洲开国史<sup>①</sup>。这种变化亦必然导致治中国史学者的研究方向向某一断代集中。故自20世纪30年代起,宋史研究便成为一门独立的学科,即中国宋史学<sup>②</sup>,迄今已近百年。近百年来,国内外宋史研究的成果可谓汗牛充栋,而关于宋代政治制度史的研究成果又是重中之重,代表着宋史断代史研究的主要成就。其中邓广铭《宋史职官志考证》<sup>③</sup>、王曾瑜《宋朝兵制初探》<sup>④</sup>、梅原郁《宋代官僚制度研究》<sup>⑤</sup>、朱瑞熙《中国政治制度通史》(第六卷 宋代)<sup>⑥</sup>、龚延明《宋史职官志补正》<sup>⑦</sup>与《宋代官制辞典》<sup>⑧</sup>、邓小南《宋代文官选任制度诸层面》<sup>⑨</sup>等,是最具开拓性和标志性的成果。

2000年以来,又陆续出现一大批高水准的宋代政治制度史研究成果。随着研究的不断深入,学界亦对宋代政治制度史的研究议题、路径、方法等问题进行反思。如包伟民曾在2001年主持召开“近百年宋代制度史研究回顾与展望”学术研讨会,并出版《宋代制度史研究百年(1900—2000)》,其中收录的包伟民《走向自觉:关于深入拓展古代制度史研究的几个问题》、邓小南《走向“活”的制度史——以宋代官僚政治制度史研究为例的点滴思考》<sup>⑩</sup>,成为影响以后宋代政治制度史研究的重要篇章。与此同时,学界亦对宋代政治制度史研究的意义进行反思与总结,如龚延明师于2002年发表《论官制研究在文献学上的意义》<sup>⑪</sup>一文,以宋代职官制度为例,论述了政治制度知识对于阅读古文献和整理古籍等方面的意义。然而随着宋代政治制度

收稿日期:2025-08-29

作者简介:曹家齐,男,中山大学历史学系教授、博士生导师(广东广州 510275),主要从事宋史、中国古代交通史和音乐史研究。

史研究的不断拓展,特别是在断代史研究开展近百年之际,研究者们开始寻求以更广阔的视角来认识宋代的政治制度及整个宋代历史,对于研究宋代政治制度的意义问题,当亦有更多角度的理解和认识。今不揣浅陋,略申管见。

## 一、作为研究视角的中国传统政治制度

无论作为实存过去的人类历史,还是作为对过去进行记录的历史,都是一个不可分割且包罗万象的整体,但从整体上去认识历史、理解历史却只能是人们永远的愿望。尽管人工智能越来越多地被应用于学术研究,帮助人们快速提升认识能力和效率,但人脑对于知识的承载却是有限的,故对于历史乃至整个世界的认知,都只能从一定的门径入手,有选择地获取。这也正印证了一切历史都是“站在一定立场上,为着一定的目的,对过去有选择的表达”<sup>[1]</sup>这一定义。

古往今来,对于历史和史学,其编纂者和研究者莫不是站在一定立场上,为着一定的目的(有时是自觉的,有时是不自觉的),以一定的视角对过去进行描述。时下所谓的史学创新,亦莫不是视角转换之下的议题追问和思想反顾。故选择一定的视角作为对过去进行认识与讨论的路径,是历史研究的不二法门。即便是满怀整体史信念与追求的学者,亦无不是以一个或若干个视角为出发点而展开论述。

既然历史研究必须以一定的视角或入手门径展开,那么具体视角自然表现为不同的议题,而视角和议题又总是在不断变动与更新,这成为史学研究的常态。在近代史学理念下,研究者在选择认识历史的视角时,或重政治,或重经济,或重文化,或重社会,或重思想,或重制度,揭示出不同的历史面貌,呈现为不同的史观,各有其不可或缺的价值意义,但制度不啻为研究历史、认识过去的一个重要视角。因为政治活动是最稳定和最永久的人类活动之一,而制度与政治是相互塑造、动态演进之关系,对于中国史而言尤为如此。

与世界上其他文化类型相比,传统中国之学术以史学和经学最为发达,国人尤为重史,故

自古以来便有各种体例的史书延续不绝,在世界文化史上蔚为大观。然中国自古以来的各种纂修史书及记述类文献之作者,多是政府官员或有任官经历者,即便是普通士人所撰之私史、杂记之类,亦多未能脱离大环境之熏陶,其价值立场和撰述意旨往往同于前者。因此,中国各类史书及相关记录,多是叙述朝廷、帝王将相及其他仕宦官僚之事迹,故被梁启超批评为“二十四姓之家谱”“合无数之墓志铭而成者”<sup>①</sup>。尽管如此,由于大量历史档案和民间文献的佚失,各类史书便成为研究和认识传统中国不可或缺和替代的史料依凭。

既然中国的历代史书多以叙述朝廷、帝王将相及其他仕宦官僚事迹为主,那么政治制度便是其中的重要内容。事实上,中国历代史书自古就有着重记述政治制度之传统。《尚书》中便有《尧典》《舜典》等设官分职之记载,《周礼》更是体现一种对于国家整体结构之设计。自《史记》而下的二十五部“正史”,多数都有《礼志(书)》《乐志(书)》《刑法志》《食货志》《百官志》《职官志》《选举志》《兵志》《舆服志》《地理志》之类的专章。此外更有《通典》《文献通考》《通志》及历代《会要》类专记典章制度的政书,而多数类书亦大量载录政治制度之内容。尤其是由《通典》《通志》《文献通考》这“三通”及其续编发展而成的“十通”,最能显示中国史学对于制度之重视及认知观念。因此,对于中国历史而言,制度不仅成为不可回避且至为耀眼的重要内容,而且堪称理解中国传统文化的关键之一。

正因为制度在中国历史中的重要性,所以制度便成为认知中国历史的一个重要视角和重要研究领域。在此基础上,已有学者提出“制度史观”这一研究中国历史之学术理路<sup>②</sup>。该观点认为,对于中国史而言,较之经济、文化,制度在塑造社会形态上往往更具决定性意义。从中国历史自身的逻辑看,其演进更突出地表现为一种连续发展的历史,而中国历史“连续性”的主体便是中国特有的政治文化体制。这一政治体制在塑造社会形态上具有巨大的能动性和发展的连续性<sup>③</sup>。当然,制度形成的根本还在于思想文化,思想文化形成的根本又在于生存结构。所谓生存结构,则是指一定地理区域的人们面对



其生存的环境,所形成的具有稳定性的意识形态和行为习惯。但若单纯地去讨论思想文化和生存结构,其认识往往流于虚泛的概念和简单的类型论,容易失却人类历史的鲜活和生动。制度作为生存结构和思想文化在现实政治中的体现,直接关联着更为丰富的历史内容,尤其是以“活”的制度史理念去观察和研究历史,则可深度触及制度形成背景及运作过程中人的观念、行为和关系,及整个政治文化与社会结构之意义<sup>⑤</sup>。由此更能具体显现制度对于认识中国历史文化的键作用,体现制度作为研究视角或入手门径进而关怀整体的方法论意义。

## 二、宋代政治制度之于中国传统政治制度的范例意义

研究者既明了以制度为入手门径或研究制度史之意义,则不能泛泛着手于整个中国历史时期的制度,仍须从某个历史时期或某项制度内容入手。这是因为即便史书中制度史之内容,亦堪称浩如烟海,但研究制度不能够就制度论制度,仍需要和其他历史内容相结合。因此,选择一定历史时期的制度内容入手,则甚当其宜。由此不免令人想起严耕望曾向青年人推荐,可考虑将两宋史作为首先之选择。严先生的推荐理由,除两宋具有适中的史料数量和当时学界对宋史的研究不甚理想外,便是宋代在中国历史上的特别意义,即宋代在社会经济文化上是一个大转变大有进步的时代,有别于汉唐的中古时代,可视为中国近古时代的开始<sup>⑥</sup>。由严先生的认识引申开去,可以说,宋代的特别之处不仅表现在社会经济文化之大变革和大进步,其政治制度对于理解和认识整个中国政治制度亦具有范例意义。

由生存结构及思想文化所决定的传统中国的政治制度,自古以来就是中央集权模式,只是在战国秦汉之际有一个重大转变,就对地方的控制而言,由封建制演变为郡县制。中央政权模式由秦开始定型为君主专制集权政体。秦制奠定了中国此后二千余年的政治体制基础,影响深远。秦以后,中国政治体制虽然没有根本性变化,但因王朝兴替及政治格局的变化,在具

体组织形式和结构上,亦呈现出阶段性特征。有学者总结其阶段性变化呈三个体系,先后为“秦汉六朝体系”“北朝隋唐宋体系”和“辽金元明清体系”。三个体系的划分呈现出秦以后中国政治体制因承变化的基本脉络,“秦汉六朝体系”是指秦汉奠定的帝国体制与士大夫政治,经五胡入华,晋室南迁,由南朝宋、齐、梁、陈延续,隋灭陈后,“秦汉六朝体系”在南方消亡。“北朝隋唐宋体系”是指以五胡入华为先导,以北魏政权为基础,到隋唐达到辉煌,而因宋室南渡走向消亡。“辽金元明清体系”指的是从辽、金、元三个北方部族开创且相承,又经明、清两代的继承与发展的政权体系,至1911年清朝灭亡为终<sup>⑦</sup>。按照这一划分,宋代政治制度属于“北朝隋唐宋体系”结束期。历史研究者中,多数人习惯给予开始阶段的历史问题以较多的关注和较高的评价,对于结束阶段的历史问题则多有忽视。其实,处于结束时期的很多问题往往更具有反思的意义。

秦汉以后的王朝政治体制,强调的是君主权力的至高无上,地方服从中央。故其制度设计是君主集各种权力于一身,而少有约束,君主之下,从宰辅至郡县官,皆是分权制衡。但在现实运行中,若过度分权,势必导致行政效率低下,若主要考虑行政效率,则分权不能太细。综观秦汉以后的王朝政治体制,其具体演变有时虽因事势之便和人际关系,但总体上却是在行政效率与分权制衡之间冲突纠结,因而权力结构呈现为循环反复的变动状态。若从这种变动状态来看,三种体系之间却无法泾渭分明。以中央政府的权力构成而论,秦汉至隋,是三公九卿制向三省六部制演变的一个完整历程。而且魏晋以后,其制度传承亦非止六朝一脉,北朝各政权虽保留有北方部族的组织形态,却也对秦汉魏晋及南朝之制度多有借鉴和吸收,并对南朝制度有不少反馈<sup>⑧</sup>。隋朝建立后,三省六部制正式确立,其官制虽主要参考北齐,实际上是依汉魏之旧<sup>⑨</sup>,可谓南北混同的结果。唐朝以后至南宋,可以看作是三省六部制的完善与终结。此间,三省制在唐前期短暂实施,旋即演变为中书门下体制,北宋继行此制一百余年,神宗元丰改制,又复行三省制,但其三省制已名不副实<sup>⑩</sup>。

南宋建立后,借政权机构重新开张之机,大刀阔斧地对中央政权机构进行调整,先是“三省合一”,继而是从宰相名称中去除三省名号,直称为左右丞相。宁宗后甚至宰相兼枢密使成为永制,三省之机制荡然无存,六部仅作为宰相机构下的行政部门而存在。元朝以后的中央政权结构与宋朝没有直接的承继关系,其上承辽、金,下启明、清,形成另一套政治体制。辽金制度虽分别对唐宋制度有所借鉴,但其具体结构和运作方式,却与唐宋三省制及中书门下体制有显著不同。忽必烈建元后,在中央设中书省、枢密院、御史台等机构,虽与唐宋制度名称相似,但其具体结构反而近似秦汉之三公制。在国家制度的具体运作方面,则是带有鲜明北族特色的机制发挥着主导作用。明代继元之后,对政治机构再作调整,其显著标志就是废除沿用一千多年的宰相制度,但整个行政框架仍是因承元代,只是在中后期赋役等制度改革上吸取了宋以来具有南方特色的做法<sup>⑧</sup>。清朝的八旗与内务府制度虽然在具体制度结构和运行机制上与前代有显著不同,但中央与地方性质架构之主体则与元、明一脉相承。

秦汉至明清的政治体制虽屡经变化,但万变不离其宗,即君权至高无上,其下各级权力则分割制衡,所变的只是分权制衡的结构与方式。但这种分权制衡结构与方式之变,却关系着不同历史时期的政治面貌与社会百态。考察这一变化,亦不啻为了解各历史时期政治与社会文化的门径。于此,两宋政治制度便具有典型的范例意义。如果说中央政治体制从秦汉至隋朝是初步分权制的三公九卿制向理想分权制三省六部制的演进,唐宋则是理想分权制的反复实践及消解的历程,特别是宋朝,经历了唐三省制消解后的中书门下体制到三省制的复归,再到三省的消亡,不仅是传统中国中央政治体制分权制衡由弱到强,再由强到弱的一次完整反复,更证明了理想的三省制无法长久施行。这一制度演变过程及其结果,可以作为反思中国传统政治以及文化的重要凭借。

分权制衡不仅表现在机构职权的分离与制约,还呈现为官员类别的分化与杂糅。“其官人受授之别,则有官、有职、有差遣。官以寓禄秩、叙

位著,职以待文学之选,而别为差遣以治内外之事。其次又有阶、有勋、有爵。”<sup>[2]3768</sup>这是宋代官员受授名称上的类别区分,除此之外又有“大凡一品以下,谓之‘文武官’;未常参者,谓之‘京官’;枢密、宣徽、三司使副、学士、诸司而下,谓之‘内职’;殿前都校以下,谓之‘军职’。外官则有亲民、厘务二等,而监军、巡警亦比亲民”<sup>[2]3769</sup>等(其中三司使副、宣徽只存在于元丰改制以前,诸司名称在北宋末年发生改变)以“文武”与“内外”为核心的区别。地方官名称又有“幕职官”与“州县官”之别,且在相当长时期内呈现为或虚或实之状况。这一复杂状态虽是继承前代而来,却在宋代被发挥到极致。这种机制虽被诟病为“名实混淆,品秩贸乱”<sup>[2]3768</sup>,并在“名实”“内外”“文武”等类别区分上极度困扰着后世史家们,却有“以名器事功甄别能否,又使不肖者绝年劳序迁之覬觐。而世戚勋旧之家,宠之以禄,而不责以猷为。其居位任事者,不限资格,使得自竭其所长,以为治效。且黜陟进退之际,权归于上,而有司若不得预”<sup>[2]3768</sup>的现实功效。不仅如此,在实际受授上,则又多是由不同种类的职官名相互兼带、交叉重叠。这样便在现实中很难存在一个界限分明、职能单一、权势独立的职官种类或政治势力。且众多官员之仕履皆可上可下,尤其是任过宰执的官员多能回到地方任职,其他官员因事势之便调岗于中央与地方之间的情况更是寻常。而被后世称许的宋代无外戚、宦官及内朝之祸患,当亦与此机制有关。故宋朝政治体制300余年之实践,堪称观察和理解整个传统中国政治制度的范例或样板。

当然,宋代政治制度作为考察和理解整个传统中国政治制度样板的,并不限于中央政治体制和职官分类,其他方面的政治制度亦具有此意义,只不过有些不一定称为结束期,有些甚至还是唯一的做法。但即便是唯一的做法,其制度原理仍不脱传统中国政治制度之窠臼。如地方行政制度,从秦汉至明清,虽以郡县制(隋以后是州县)为基础,但中央与郡(州)之间的监管层级之演变则呈阶段性特征。秦于各郡设监御史,汉曾继之,设于各郡国,但汉武帝时将监御史废止,在郡之上设置十三州部刺史,开始仅为限定职权范围的监察机构,并非一级地方行政机构之实体,

可是到了东汉末年,州则演变为一个实际的一级地方行政机构,魏晋南北朝各政权基本沿用,至隋代,则将郡裁撤,以州统县,形成州县两级制(隋炀帝一度改州为郡)。尽管如此,因为中央与地方矛盾之加剧,在州之上设立一个行政监察机构甚有必要,所以唐太宗以后又在州之上设道,但随着政治形势的变化,道一级逐渐由虚转实。唐朝后期,在全国形成数十个方镇“道”,它们名义上虽仍是监察区,实际上已经成为凌驾于州县之上的一级行政实体。如果结合元代行省制到明清督抚制的发展历程,可以看出,在不同的历史时期,地方监察一级都最终实体化,中国地方行政机构皆由两级变成三级制,那么宋代的地方行政体制则有其独特性。宋代政治体制虽处于“北朝隋唐宋体系”末端,但在州县之上的监察层级却形成一种分权制衡模式,即州之上设路,路一级机构则是转运使司(漕司)、提点刑狱司(宪司)、安抚使司(帅司)和北宋熙宁以后出现的提举常平司(仓司,南宋后通置提举常平茶盐司),各司其职,在分别负责一路军、政、刑、财之权的同时,又皆对州县行监察之职,总称“监司”<sup>②</sup>。如此制度设计,亦有其特殊的范例意义。

再如兵制,宋代不仅继唐五代之势,基本是全方位地采用募兵制,其管军驻军之制,更是防弊机心的极致发挥。虽然其募兵之制未为之后的朝代因袭,但其管军驻军之制策却多被后世仿效。又如科举制,虽然创立于隋,发展于唐,但真正将此制度完善化、规范化,并向全国推广,成为选官的主要途径,则是宋代。宋代是真正开启中国科举时代的历史时期。除此之外,宋代之司法、财政、漕运、信息传递等制度,亦呈现其独特之处。当然,各项制度并不能独立存在,而是共同构成一个整体性王朝国家的运作存续系统。从中国史整体发展脉络来看,宋代这样一整套行政体制不仅是一个研究范例,而是成为认识整个中国历史,尤其是宋以后的中国历史不得不究的问题。明代史学家陈邦瞻撰写《宋史纪事本末》时,回顾宋代在中国历史上的地位,不仅强调宋代是自鸿荒时代以来的第三变,而且认为自身所处之时代的国家之制、官司之所行等,无一不与宋相近<sup>③</sup>。近代思想家严复更是认为,“中国所以成于今日现象者,为善为

恶,姑不具论,而为宋人所造就,什八九可断言也”<sup>[3]668</sup>,故“若研究人心政俗之变,则赵宋一代历史最宜究心”<sup>[3]668</sup>。

研究宋代政治制度之范例意义,还表现为一种理想化的价值追求,此便是宋代“崇文之治”风尚下制度实践及其所体现的价值反思意义。有鉴于唐五代藩镇割据、“兵强马壮即为天子”的历史教训,宋朝从一开始便着手建立一整套防范武人的制度,而让文人充任一些原本由武人担任的行政与军事职位。继而扩大科举,将科举制作为选官的主要途径,因而以科举出身者为代表的士大夫渐渐控制了国家决策及政务运行的话语权,并按他们的理想培养、影响着一代代的皇帝们。故宋代便形成一种“崇文抑武”的治国理念<sup>④</sup>,并进而影响到整个社会风尚,而统治者亦基本能坚持“不杀大臣和言事官”的传统。相关观念和风尚影响到权力结构及选举、任官、朝议、监察、进谏、用兵、礼乐、信息渠道等政策制定与政务运行,并形成“士大夫政治”特色,体现出宋代迥异于别代的政治风貌。这样的政治恰恰是儒家的理想追求,这种理想状态的重要表现,便包括“国家制度设计精良,近乎完美地实现了分权制衡”<sup>[4]5</sup>,以及“批评纠错机制实施有效,这套机制包括复杂精密的舆论、监察、信息沟通制度”<sup>[4]5</sup>。尽管所谓的“士大夫政治”之本质仍然是“君主专制”<sup>⑤</sup>,而所谓的儒家政治的理想时期仅限于北宋中期,而非整个宋代,但不少论者却持“非专制论”观点,提出宋代中央权力具有“三权分立”之结构,以及“皇帝与士大夫共治天下”之政治架构<sup>⑥</sup>,故亦能说明在中国政治制度史上,曾经出现过短暂的“文治”之下儒家政治的“理想时代”。因此,宋朝政治制度便有其重要的反思和启示意义。

### 三、宋代政治制度研究 乃治宋史之关键

宋代政治制度研究的意义还在于它是宋史研究中的最关键问题。20世纪50年代中期,邓广铭曾提出研治史学的四把钥匙,即职官制度、历史地理、年代学和目录学。这四把治史钥匙,可通用于整个中国史,乃至世界史研究。邓先



生是毕生研治宋史的大家,四把钥匙之提出,虽然参照清代乾嘉学者意见,亦应是其治宋史所得。邓先生曾说:“宋代的职官制度,就其部门与层次来说是错综复杂的,就其相互间的关系来说,又是胶葛混淆的。因此,它自来被宋史的研究者们视为畏途,望望然去之,避之唯恐不远。然而照实说来,在宋史研究领域里,它却是一个最具关键性的问题。我们似乎可以说,对于宋代职官制度了解的多少,是会在质的方面,决定一个宋史研究者研究成果的水平高低的,尽管其研究课题有这样那样的不同。”<sup>[5]</sup>其中所称虽只是职官制度,但职官制度却是宋代政治制度最为核心之内容。邓先生所言已为广大治史者所接受认同,确为至论。

综观整个中国历史上的政治制度,对于研究者来说,其认知之繁难,应属南北朝和宋代。南北朝时期,政局变动剧烈,各政权制度频更,虽然有其所宗,各有因承,却是胡汉相杂,南北交混。然而更为遗憾的,是多数内容于文献记载语焉不详。相比之下,关于宋代政治制度记载之文献却非常丰富,但其制度之繁难却呈现为极度的复杂多变。唐宋之际,是中国传统社会的重要变革期,政治格局、社会结构之变化,不仅引发权力结构之调整,更使各层级行政事务都异常繁杂。于此,宋代不仅在延续旧制和应对新变中使职官等制度呈现为“官”“职”“差遣”分离,更是形成多种身份特点和角色功能既相区别又相交杂的庞大政务人员群体,其中有官员亦有吏人。相关制度内容既表现在职官、选举、刑法、礼乐及兵制等方面,亦广及财政、赋役、乡里等方面,形成许许多多的名目。而这一制度状态又一直处在变动之中,不仅身处当时之宋人不能尽晓,更令后世研究者望而生畏,没有数年之功,都不敢称知其一二。学者研究宋史,凡涉及宋代制度,特别是官制,稍有不慎则生差错<sup>⑥</sup>。与社会变革相伴随的,是宋代空前的信息增量,从而形成空前巨量的文献存留,导致今日研究者所面对的有关宋代之文献,数倍于唐以前各时代,而宋代政治制度,特别是其中之职官制度内容又遍布各种文献。学者研究宋史,普遍要面对文献中许多关于政治制度之名称、典故,若不明白,则无法完全理解文献内容,

影响对其他历史内容之认知。从大的方面讲,治宋史者若不能对宋代政治制度有一定程度的理解和认识,则不能充分理解政治、经济、文化、社会等方面之内容,正如邓先生所说会直接影响研究成果的水平高低。综而言之,研究宋代政治制度是研治宋代历史之基础。

## 结 语

宋代政治制度研究为透视整个中国传统政治文化提供了一把关键钥匙。宋代处于“北朝隋唐宋”体系的末端,经历了三省制这一中央行政体制之理想分权制衡制的复行与消亡,其演变过程与结果可以作为反思中国传统政治以及文化的重要凭借。宋代政治制度以其精密复杂的分权制衡体系,在机构职权的分离与制约、官员类别的分化与杂糅、地方行政体制的制衡与约束、文武关系的调整与实践等方面表现出异于其他朝代的典范意义。对宋代繁复多变的政治制度的研究,是解锁宋代政治、经济、社会、文化等一切领域研究的基石,更是理解中国历史演进脉络、剖析传统政治运行逻辑与内在矛盾的最佳窗口。

### 注释

- ①桑兵:《晚清民国的国学研究》,上海古籍出版社2001年版,第80页。②朱瑞熙:《蒙文通先生在中国宋史学上的开创之功——兼评张荫麟、陈乐素、邓广铭三先生对宋史研究的贡献》,载《蒙文通先生诞辰110周年纪念文集》,线装书局2005年版,第72—80页。③《宋史职官志考证》载《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第十本,商务印书馆1948年版,第433—593页。《宋史刑法志考证》载《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第二十本下册,商务印书馆1948年版,第123—173页。后两文于2021年由商务印书馆合并出版。④王曾瑜:《宋朝兵制初探》,1983年由中华书局初版,后增订本改为《宋朝军制初探》,2011年由中华书局出版。⑤[日]梅原郁:《宋代官僚制度研究》,同朋舍1985年版。⑥白钢主编、朱瑞熙著:《中国政治制度通史》(第六卷 宋代),1996年由人民出版社初版,2011年由社会科学文献出版社再版。⑦龚延明:《宋史职官志补正》,1991年由浙江古籍出版社初版,后又由中华书局、浙江古籍出版社再版并多次印刷。⑧龚延明:《宋代官制辞典》,1997年由中华书局初版,后又由中华书局出版增补本,并多次印刷。

⑨邓小南:《宋代文官选任制度诸层面》,1993年由河北教育出版社初版,2021年由中华书局出版增订本。⑩二者参见包伟民主编:《宋代制度史研究百年(1900—2000)》,商务印书馆2004年版,第1—9页,第10—19页。⑪龚延明:《论官制研究在文献学上的意义》,原载《文献》2002年第2期(略有删节),全文刊载于《浙江大学学报(人文社会科学版)》2002年第5期,后收录于浙江大学出版社2013年出版的《中国古代制度史研究》学术专集。⑫梁启超:《新史学》,载《梁启超全集》第二集,中国人民大学出版社2018年版,第498页。⑬⑭阎步克:《中国古代官阶制度引论》,北京大学出版社2010年版,第7—9页,第9页。⑮关于“活”的制度史研究理念,详见邓小南:《走向“活”的制度史——以宋代官僚政治制度史研究为例的点滴思考》,《浙江学刊》2003年第3期;邓小南:《再谈走向“活”的制度史》,《史学月刊》2022年第1期。⑯严耕望:《宋史是青年可大展拳脚的园地》,载氏著《治史三书》,辽宁教育出版社1998年版,第133—135页。⑰吴铮强:《国史通识讲义》,首都经济贸易大学出版社2011年版,第130—131页。⑱陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》,生活·读书·新知三联书店2001年版,第15—16页;胡鸿:《能夏则大与渐慕华风——政治视角下的华夏与华夏化》,北京师范大学出版社2017年版,第270—274页;阎步克:《北朝对南朝的制度反馈——以萧梁、北魏官品改革为线索》,《传统文化与现代化》1997年第3期。⑲陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》,第

91—110页。⑳刘后滨:《唐代中书门下体制研究:公文形态、政务运行与制度变迁》,中国人民大学出版社2022年版,前言第1—6页,正文第180—195页;刘后滨:《“正名”与“正实”——从元丰改制看宋人的三省制理念》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2011年第2期。㉑李治安:《元和明前期南北差异的博弈与整合发展》,《历史研究》2011年第5期。㉒㉓龚延明:《宋代官制辞典(增补本)》,中华书局2017年版,第527页,第1页。㉔陈邦瞻:《宋史纪事本末》,中华书局2015年版,第1191—1192页。㉕陈峰:《中国古代治国理念及其转变——以宋朝“崇文抑武”治国理念为中心》,《文史哲》2013年第3期。对于“抑武”,亦有学者有不同意见。㉖方诚峰:《君主、道学与宋王朝》,北京大学出版社2024年版,第267—268页。㉗提出相关观点的学者主要有钱穆、王瑞来、张其凡等,方诚峰有专门概述,详见氏著《君主、道学与宋王朝》,第3—4页。

#### 参考文献

- [1]曹家齐.宋代的交通与政治[M].北京:中华书局,2017:1.
- [2]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [3]严复.严复集[M].北京:中华书局,1986.
- [4]赵冬梅.大宋之变,1063—1086:前言[M].桂林:广西师范大学出版社,2020.
- [5]邓小南.宋代文官选任制度诸层面:序言[M].北京:中华书局,2021:1.

## The Exemplary Significance of Studying the Political System of the Song Dynasty

Cao Jiaqi

**Abstract:** In historical research, adopting a specific perspective is crucial to understanding and discussing the past. For Chinese history, institutions play a central role, both as an indispensable element and a key to understanding traditional Chinese culture. Therefore, traditional Chinese political systems have prominent perspective significance for the study of Chinese history. The Song Dynasty stands out not only for its great changes and progress of social economy and culture, but also for its political system, which has exemplary significance for understanding and recognizing the entire Chinese political system. In the context of the evolution of China's political system, the Song Dynasty marks the end of the "Northern Dynasties, Sui, Tang and Song" system. During this period, the ideal system of checks and balances of the three departments, a central administrative system was revived and eventually faded. Its evolution and outcome can serve as an important basis for reflecting on traditional Chinese politics and culture. The separation of powers and checks and balances in the political system of the Song Dynasty were not only manifested in the restraints on authority, but also in the differentiation and blending of official categories. As a result, a series of political effects that were praised by later generations emerged. Therefore, the practice of the political system of the Song Dynasty, which lasted for more than three hundred years, can also serve as an example for observing and evaluating the entire traditional Chinese political system. Moreover, studying the political system of the Song Dynasty highlights its idealized value pursuit. This reflects the value of the institutional practice and the value it embodies under the "civil governance" trend of the Song Dynasty.

**Key words:** the Song Dynasty; political system; exemplary significance; terminal meaning

[责任编辑/晨 潇]



## 两宋村落共同体的衰落与乡里共同体的兴起\*

张 文

**摘 要:**两宋时期是传统的村落共同体的衰落期,取而代之的是乡里共同体的兴起。村落共同体的衰落始于中唐以来的社会分化,由此造成地缘关系的疏离,表现为有组织的地缘互助关系的弱化。其中,除了局部地区存在传统的有组织的地缘互助外,民众自发的秘密会社与士大夫组织的乡约在一定程度上发挥了有组织的互助作用。不过,前者受到官方压制而无法成为主流,后者过于理想化而难以普及,这使得村落共同体的衰落难以避免。从北宋中期开始,在儒学复兴运动的推动下,重建地缘共同体成为士大夫构建理想社会秩序的必然选择。由此,乡里共同体得以兴起。这是一种建立在自发秩序基础上的共同体,乡居士人和具有绅化倾向的富民通过地缘慈善活动成为共同体的领导者。到南宋朱熹建立社仓,通过礼聘乡居士人为乡官,在管理社仓的同时,起到教化乡里、抑制富民、控制贫民的作用。由此,乡里共同体得以实现组织化扩展。

**关键词:**宋朝;村落共同体;乡里共同体

**中图分类号:**K244;K245

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0077-10

按照共同体理论创始人斐迪南·滕尼斯的定义,传统时代皆属于共同体时代,“社会”是进入近代以后的产物。共同体是一个熟人社会,人们通过本质意志(自然意志)联结在一起,是一个联系紧密的有机结构;现代社会是陌生人社会,人们通过选择意志(理性意志)联结在一起,是一个机械联合<sup>①</sup>。在血缘、地缘、精神三种共同体中,地缘共同体最为常见。在这里,起主导作用的是“合乎自然的分配的理念和神圣化的传统”<sup>[1]88</sup>,“而交换、购买、契约、规章在其中可能的作用又是多么的微不足道”<sup>[1]88</sup>。换言之,地缘共同体不是一个单纯讲究利益最大化的竞争场域,而是一个受制于传统习俗的追求和谐的生活场域。

宋朝尽管商品经济繁荣,城市化特征明显,但仍属于共同体时代,这并无疑义。日本宋史学界较早注意到这一问题,参与这一议题的有

今堀诚二、仁井田陞、柳田节子、丹乔二、高桥芳郎、佐竹靖彦等人,除高桥芳郎有不同意见外,大多数学者都认为宋朝普遍存在村落共同体或乡村共同体<sup>②</sup>。国内学界关于这一问题的研究起步较晚,早期的乡村研究主要以土地制度、农民战争、租佃矛盾为主,这种偏好隐含一个前提:乡村社会是分裂的、对立的,当然也不存在所谓的共同体。21世纪以后,国内学界关于宋朝乡村的研究逐渐回归本质。不过,与日本学界不同的是,他们似乎默认了宋朝乡村共同体存在的事实,而将注意力转向谁在控制乡村的研究,其中即包含寻找乡村共同体领导者的意图。学界关于宋朝乡村控制力量的表达不一,包括“非政府势力”<sup>③</sup>、“乡村精英”<sup>④</sup>、“乡村权威”<sup>⑤</sup>、“强势力量”<sup>⑥</sup>等。其中,“民间权威”的概念最为流行,也最为符合马克斯·韦伯的社会学界定。

综上所述,无论是从斐迪南·滕尼斯的定义

收稿日期:2025-11-11

\*基金项目:国家社会科学基金一般项目“乡村事权演化与南宋乡里基层权力结构重塑研究”(25BZS030)。

作者简介:张文,男,西南大学历史文化学院教授、博士生导师(重庆 400715),主要从事中国古代社会史研究。



出发,还是从国内外学界主流观点出发,宋朝存在村落共同体或乡村共同体是基本没有疑义的。真正的问题在于,宋朝村落共同体的状态是什么样的,乡村共同体的形态是什么样的。根据笔者研究,中唐以来的社会分化导致乡村地缘关系的疏离,即村落共同体的衰落。与此同时,由儒学复兴运动所推动,士人开始致力于乡村共同体建设,其结果是乡里共同体的兴起。换言之,两宋时期的村落共同体处在衰落过程中,而乡村共同体表现为乡里共同体。其中,最为典型的是朱子社仓的普及,在解决贫民生活困难的基础上,通过聘任乡居士人为乡官,起到控制保甲组织和民间结社的作用。由此,在一定程度上实现了乡村共同体的整合暨乡里共同体的组织化扩展。

## 一、社会分化与乡村地缘关系的疏离

所谓社会分化,主要包括由社会分工导致的水平分化与社会分层导致的垂直分化两个维度。在传统时代,由于社会分工的不平等性,水平分化会转化为垂直分化,并以贫富分化的形式呈现出来。回顾中国古代社会分化的历程,唐宋时期是继战国时期社会剧烈分化后的又一次大规模的社会分化时期。其中,随着均田制的崩溃,乡村社会分化尤为严重,成为影响两宋历史走向的重要因素。

北宋时期,除了差役法对于中户升上户有一定抑制作用外,乡村土地兼并较少受到制度约束,以土地多寡为标准的社会分层快速发展,形成了上、中、下三个阶层。乡村上层一般是第一、第二等户,乡村中层一般为第三等户,第四、第五等户以及客户属于乡村下层。此外,还有所谓出等户和官户的分类。出等户是指财富高于一等户的民户,当然也是乡村社会上层。官户的占田情况比较复杂,有的等同一等户甚至出等户,有的则只有中户水平,但由于其官户身份,无疑处于乡村社会上层的位置。一般而言,一等户通常拥有田地400亩以上,二等户通常拥有田地150—400亩之间,三等户通常拥有田地100—150亩之间,四等户通常拥有田地30—50亩之间,五等户通常拥有田地30亩

以下<sup>①</sup>。仅从田地情况看,一等户与五等户相差约10倍,贫富差距巨大。尤其是乡村社会下层,即第四、第五等户与客户,其中大多属于乡村贫民。从宋朝相关规定看,拥有20亩以下田地的乡村户被称为“贫弱之家”,20亩田地或等额资产可视为宋朝的社会贫困线<sup>②</sup>。也就是说,第五等户和客户,是乡村社会的贫民阶层。他们在宋朝乡村总人口中,比例可能超过50%<sup>③</sup>。这一阶层面临的长期问题是发展受阻,只能勉强维生;面临的短期问题是灾荒,其抗灾能力严重不足。仁宗年间,曾经有两次大灾,都造成大规模饥荒。一次是明道二年(1033年),一次是宝元二年(1039年),即所谓“明道、宝元之间,天下旱蝗”<sup>[2]277</sup>。此后,由于宋夏战争爆发,朝廷加大赋税征收力度,乡村社会下层的处境更为艰难,成为一个日益凸显的社会问题。

总体而言,中唐以来的乡村社会分化的主要表征是贫富分化,这包括三个层面的含义:一是在原有的贵贱分类之外多出了一个贫富分类维度,人们在评价某个人的社会地位时,财富多寡也成为衡量指标;二是均田制下的以自耕农为主的社会基础发生变化,自耕农内部分化也颇为严重,原本相对稳定的乡里社会流动性增强;三是原有的血缘关系与地缘关系趋向弱化,传统共同体的社会保障属性减弱,成为乡村慈善兴起暨乡村共同体重构的前提。

在斐迪南·滕尼斯的理论中,地缘关系是共同体的次生形态,村落社会是其典型形式。随着社会分化的加剧,那些起主导作用的神圣传统出现弱化迹象,交换、购买、契约、规章等理性原则占据上风,地缘关系的疏离难以避免。中国古代的个体小农家庭,自秦汉时期确立了独立的自成一体的经营方式之后,“它对外部社会条件的依赖主要体现(在)宗族之血缘关系与乡社之地缘关系,尤以后者为突出”<sup>[3]</sup>。中唐以后,随着均田制的废坏,乡村商品经济因素日渐增强,小农家庭所依赖的地缘关系也有所削弱,农忙时节邻里之间的换工互助,大多为雇佣劳动所代替<sup>④</sup>。即如宋人所说:“田家夏耘秋收,人各自立,不给则多方召雇,鲜有应者。”<sup>[4]6274</sup>据此可知,人们不再依靠血缘或地缘互助解决问题,而是通过市场雇佣行为解决问题,这无疑反映

出宋朝乡村互助传统的衰落与社会化契约关系的发展,亦即地缘关系的疏离。

地缘关系疏离的内在特征是地缘意识趋弱。地缘意识源于稳定的地缘同居关系,这在传统时代是一个基本特征。不过,相比于中唐以前,宋朝乡村社会流动性增强<sup>①</sup>,不可避免地带来地缘意识的弱化。初唐诗人王梵志《遥看世间人》诗云:“遥看世间人,村坊安社邑。一家有死生,合村相就泣。”<sup>[5]1</sup>《邻并须来往》诗云:“邻并须来往,借取共交通。急缓相凭仗,人生莫不从。”<sup>[5]121</sup>在王梵志的诗中,初唐的乡村社会相对稳定,人们生死于斯,具有互相扶持的义务。即便是中唐,民众也颇为安土重迁除非“世乱轻土宜”<sup>[6]</sup>。但是,到了宋人那里,则对“轻去乡土”颇为习惯了。熙宁三年(1070年),韩绛、曾布请恢复肉刑,曾布给出的理由是:“古者乡田同井,人皆安土重迁。流之远方,无所资给,徒隶困辱,以至终身。近世之民,轻去乡土,转徙四方,固不为患,而居作一年,即听附籍,比于古亦轻矣。”<sup>[7]</sup>北宋人所说的近世,一般指唐末五代,也就是说,“轻去乡土”之俗始于这一时期,而至北宋时期尤为严重,这无疑在地缘关系疏离的一个外在表征。

地缘关系疏离的另一个外在表征是里社互助传统的衰落。所谓里社,唐宋时期也称为乡社,源于先秦时期祭祀土地神的社,由居住在同一里的居民组成。社既是一个祭祀组织,也是一个基层组织。里宰是这一基层组织的管理者,负责组织居民开展生产互助活动。《周礼·里宰》云:“里宰掌比其邑之众寡,与其六畜、兵器,治其政令。以岁时合耦于锄,以治稼穡。”<sup>[8]1601</sup>关于“邑”,郑玄注:“邑犹里也。”<sup>[8]1601</sup>“合耦”,郑玄注:“此言两人相助耦而耕也。”<sup>[8]1601</sup>引申为合作生产之意。“锄”,郑玄注:“锄者,里宰治处也,若今街弹之室。于此合耦,使相佐助。”<sup>[8]1601</sup>在郑玄看来,周代的“锄”与东汉的“弹”是一回事。1973年出土的《汉侍廷里父老俾买田约束石券》碑文证明,“俾”就是郑玄所说的“弹”,是一种建立在里社基础上的互助组织<sup>②</sup>。魏晋时期,由佛教信众组成的佛社兴起,并在此后与里社合流,形成具有互助性质的社邑(邑社)。唐五代时期,主要建立在地缘关系上的社邑遍及城乡,成

为民众抵御生活风险的重要组织<sup>③</sup>。唐代后期至北宋初年,在敦煌地区流行的私社,就是其中的典型代表。从功能上看,敦煌私社分为从事佛事活动的私社与进行互助活动的私社两种类型,当然,也有一些私社兼具佛事与互助两种性质。互助性质的结社属于民间慈善的一种形式,人们通过结为互助社,在社人遭遇生活困难时,能够通过结社获得帮助,包括营办丧葬、赞助婚嫁、立庄造舍,以及对社人生活困难的周济、生病的慰问、宴集娱乐、对远行与回归者的慰劳等<sup>④</sup>。此外,有些私社似乎还有一定的公共积累,谓之“义聚”,用于支付社人丧葬费用的不足部分,以及对社人的无偿借贷或有偿借贷<sup>⑤</sup>。不过,需要指出的是,这种互助结社有一个前提,即居民长期固定。伯3730号文书背面《某甲等谨立社条》规定:“凡为立社,切要久居,本身若云亡,便须子孙承受,不得妄说辞理。格例合追口游,直至绝嗣无人,不许遣他枝眷。”<sup>[9]</sup>由此可知敦煌私社属于中古民间结社之孑遗,其前提是授田制与乡里制下居民的长期稳定。

入宋以后,传统的乡里制度解体,土地交换频繁,社会流动性增强,都使得传统社邑的存在基础被动摇。尽管里社与佛社仍在两宋时期流行,但生活互助性质已不明显。原因也容易理解,毕竟互助行为是建立在互利基础上的,如果乡里社会流动性过强,成员不够稳定,则付出往往无法获得预期回馈,必然难以建立持久的互助组织。综合而言,两宋时期的佛教结社仍然流行,但主要从事佛教活动<sup>⑥</sup>,生活互助性质已难觅踪迹。相比之下,宋朝的里社仍很普遍,但主要从事春秋二祀活动,生活互助性质已不明显。魏了翁曾谈到彼时里社情况说:“春二月、秋八月,以戊日为社日,州县太守、知县率属以祭,用豕为牲,苟简不敬。而民间乡村有社,无坛有屋,谓之社屋。二社所祀,谓之社公。承平时,父老村民醪酒为社,欢呼歌舞。”<sup>[10]</sup>据此可知,宋时乡村里社主要进行春秋二祀活动,届时集资于众人,用于祭祀和宴饮,不见生活互助活动的迹象。

需要说明的是,宋朝乡村有组织的地缘互助活动衰落,但这并不代表彼时乡村不存在互助活动。比如陆游在山阴乡居时,多次谈到当

地存在临时性互通有无的事情。其《书感》诗曰：“闾里通有无，情厚不为薄。”<sup>[11]</sup>《峰谷互回映》诗云：“北起成孤峰，东蟠作幽谷。中有十余家，芦藩映茅屋。土肥桑柘茂，雨饱麻豆熟。比邻通有无，井税先期足。”<sup>[12]</sup>从上述两首诗看，山阴乡村存在互通有无的习俗，这大约也可以视为宋时乡村社会的一般性场景。不过，这种临时性互通有无与有组织的里社互助还是存在本质差异，显示出有组织的地缘互助传统的衰落。

综合而言，由唐入宋，乡村社会分化日益严重，以财富多寡为主要标准的社会分层加剧，贫富矛盾日益突出，加剧了地缘关系的疏离。为此，乡村地缘共同体的弱化不可避免，来自地缘的社会支持随之弱化，小自耕农的生存境遇愈加困难。当遭遇饥荒时，贫富冲突随之加剧，甚至造成乡村共同体的破裂。为此，一场旨在解决乡村共同体危机的慈善活动随之兴起。通过地缘慈善的展开，试图重建地缘性的乡村共同体，这也是北宋儒学复兴运动的一个社会目标。

## 二、地缘互助与村落共同体的衰落

相比于前代，宋朝乡村地缘关系疏离，传统的有组织的地缘互助活动衰落，只在局部地区保存有类似的地缘互助遗俗。在此背景下，民间秘密会社在乡村社会蔓延，部分取代了传统的里社互助功能。与此同时，随着士人在乡村实践其地缘共同体理想，部分地区出现了以《吕氏乡约》为模板的新型地缘互助组织。

第一，有组织的传统地缘互助遗俗。总体上看，由于地缘关系的弱化，建立在里社基础上的有组织的地缘互助模式衰落。从现有文献记载看，只在局部地区保存有类似周代的“锄”或汉代的“弹”的互助形式，属于传统里社互助的孑遗，典型者如眉州合耦之俗。苏轼在《眉州远景楼记》中描述道：

岁二月，农事始作。四月初吉，谷稚而草壮，耘者毕出。数十百人为曹，立表下漏，鸣鼓以致众。择其徒为众所畏信者二人，一人掌鼓，一人掌漏，进退作止，惟二人之听。鼓之而不至，至而不力，皆有罚。量田计功，终事而会之，田多而丁少，则出钱

以偿众。七月既望，谷艾而草衰，则仆鼓决漏，取罚金与偿众之钱，买羊豕酒醴，以祀田祖，作乐饮食，醉饱而去，岁以为常。其风俗盖如此。<sup>[2]353</sup>

从苏轼的描述看，这种生产互助活动以“数十百人”为单位，说明是以村落为基本单元。他们并不依赖乡里基层组织，而是自发组织起来，共同推选有威信的二人为首，组织村民共同耕作。这种方式虽然与依托基层组织的“锄”和“弹”有一定区别，但延续了民间互助结社的习惯，确实更具有传统里社共同体的特征。不过，这种风俗在宋时已经很少见，因而苏轼说它是“三代、汉、唐之遗风，而他郡之所莫及也”<sup>[2]352</sup>。的确，除了眉州之外，提到合耦习俗的仅有数例。比较典型的是吴江县一个叫八赤的村落，“其民淳而乐业，日以迁善。农夫合耦以相助，几于上古之遗风”<sup>[13]</sup>。此外，宋朝秦岭山民耕作畚田时也有互助活动，看起来与合耦近似，实则并不相同。畚田是山区少数民族刀耕火种的遗俗，宋以前即存在于南方山区。两宋时期，部分地区延续了畚田习俗。由于这种刀耕火种方式难以分清自然界限，且需要大量人手防范火势失控，因而必须保持互助行为。当代民族志资料也印证了这一点，如浙江丽水畚族，每年全村人一起去烧山，待火灭土凉，撒种入灰，不耘而获<sup>①</sup>。独龙族传统的共耕方式也是如此，每年集体砍树、烧山、播种。收获之物或者按户均分，或者储存于公共仓库之中，需要时再行分配<sup>②</sup>。总体而言，畚田是一种刀耕火种习俗，其中伴随着生产互助活动。这一习俗来源于农村公社传统，与眉州和八赤的合耦习俗所代表的村落互助并不相同。值得注意的是，宋人诗词中也时常会提到“耦耕”，如苏轼“何时收拾耦耕身”<sup>[14]</sup>、陆游“男丁共结春耕耦”<sup>[15]</sup>、叶茵“骑牛访耦耕”<sup>[16]</sup>、黄昇“时向田间问耦耕”<sup>[17]</sup>等。不过，从各诗词的语境看，或是借用长沮、桀溺的典故，或是形容多人耕作，与合耦而助的意思并不相同。

第二，新兴的民间秘密会社互助活动。两宋时期，官方一般将民间秘密会社统称为“吃菜事魔”，或认为系五斗米道的变种。民间秘密会社的兴起，源于官方对公开结社的禁止。早在太祖开宝四年（971年）十一月，即诏令“禁军民



男女结义社”<sup>[18]275</sup>，次年九月，又“禁西川民敛钱结社及竞渡”<sup>[18]289</sup>，仁宗天圣五年（1027年），连民间结社“祠岳渎神”<sup>[18]2445</sup>也一并禁止。民间公开结社既不容于官府，则必然转为秘密会社。约从北宋中期开始，不断出现秘密会社的记录。至和二年（1055年），赵抃反映京城中有“夜聚晓散”的秘密结社，于是“下开封府禁止”<sup>[19]</sup>。此后，随着官府对城市控制力度的加强，秘密会社转向乡村发展。北宋后期，秘密会社在福建、江浙乡村尤为流行。信徒们在乡村建立斋堂，夜聚晓散，从事秘密活动。到北宋末年，青溪县竭村土豪方腊借助“左道”起事，“其徒处处相煽而起”<sup>[20]</sup>，最终酿成震动东南的大乱。南宋时期，民间秘密会社更为兴盛，包括二衲子、牟尼教、四果、金刚禅、明教、揭谛斋以及白莲宗等。白莲宗为南宋初年昆山入茅子元所创，源于净土宗之弥勒信仰，亦系白莲教之源头<sup>⑨</sup>。不过，在南宋官方看来，白莲宗与吃菜事魔一样，都是邪教。其“男女混杂，夜聚晓散”<sup>[21]537</sup>，又“横敛众财……巧立名色，胁取钱米”<sup>[21]535-536</sup>，与吃菜事魔一般无二。绍兴四年（1134年），王居正在奏状中专门谈到两浙地区的秘密会社问题，主要提到三点：一是吃菜事魔在南宋时期非常兴盛，所谓“法禁愈严，而事魔之俗愈不可胜禁”<sup>[22]1280</sup>；二是吃菜事魔主要流行于乡村，所谓“每乡或村有一二桀黠，谓之魔头。尽录其乡村之人姓氏名字，相与订盟为事魔之党”<sup>[22]1281</sup>；三是会社因其具有互助功能而极具吸引力，所谓“凡事魔者不肉食，而一家有事，同党之人皆出力以相赈恤”<sup>[22]1281</sup>。综合而言，乡村社会尽管可以通过市场行为解决部分生产问题，但无法解决地缘关系弱化后造成的生活困难问题。由此，随着乡村地缘互助传统的衰落，秘密会社在乡村的蔓延就近乎必然。从这一意义上说，民间权威实施的乡村地缘救济，尤其是社仓模式，在一定程度上具有抵消民间秘密结社的意图和价值。换言之，仅靠言语劝说是不可行的，只有解决民众的实际困难，才能消除吃菜事魔之类的秘密会社的生长土壤。

第三，新型的乡约地缘互助组织。北宋中期，蓝田吕氏兄弟制定《吕氏乡约》。这是一种建立在地缘基础上的乡村共同体，采用自愿入

约方式，设置“约正一人或二人，众推正直不阿者为之，专主平决赏罚当否。直月一人，同约中不以高下，依长少轮次为之，一月一更，主约中杂事”<sup>[23]</sup>。共同体的宗旨是德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤。其中，礼俗相交、患难相恤都包含了大量互助规定。总体上看，《吕氏乡约》是一种村民自治组织，也是一种新型地缘互助组织。吕大钧曾在家乡蓝田推行乡约与古礼，“关中风俗为之一变”<sup>[24]</sup>，可见这种做法曾经在局部地区取得成效。南宋前期，朱熹对《吕氏乡约》进行了增损，互助部分基本保留，主要改动有两项：一是增加领导层的遴选条件。其中，设约正一人，须是“有齿德者”；约副二人，须是“有学者”，以保证乡约组织掌控在乡里士大夫手中<sup>⑩</sup>。二是增加了各种环节的仪式。在礼俗相交部分，强调尊卑有序；在聚会环节，规定于乡校聚会行礼<sup>⑪</sup>。经过朱熹的推广，《吕氏乡约》得以广泛传播。如东阳人李大有，庆元进士，曾在平江推行乡约、乡仪，“士习用劝”<sup>⑫</sup>。南康军胡泳为朱熹学生，曾在家乡实行乡约，“其有补于风教大矣”<sup>[25]</sup>。铜梁人阳枋，曾在家乡巴川与友人推行《吕氏乡约》，“一乡化焉”<sup>⑬</sup>。直到南宋末年，乡约仍在部分地区流行。据陈著言：“且吾里虽经多事，而我辈尚能自持。儒衣儒冠，严典刑其犹有；乡规乡约，矫礼义其无愆。”<sup>[26]</sup>陈著此文作于景炎二年（1277年），说明此前其乡里长期存在乡约组织。总体上看，乡约尽管以“乡”为名，但领导层人数有限，实际规模不会太大。如阳枋组织的乡约，入约者“八十余人”<sup>⑭</sup>。据此可知，乡约当以村落为基本单元，而所谓乡约之“乡”，系指乡村之乡，而非乡里之乡。

总体而言，两宋时期有组织的乡约互助传统衰落，建立在里社基础上的共同体也随之衰落，只在局部地区保存有类似的遗俗。面对这一局面，民众通过秘密会社结成互助关系，也产生了一种更为紧密的共同体，部分替代了里社的互助功能。而士人通过推行乡约，建立了一种比较理想化的地缘共同体组织。不过，前者受到官方压制而无法成为主流，后者过于理想化而难以普及。其中，民众的秘密会社具有精神共同体的性质，因为无论是五斗米道还是吃菜事魔，抑或是白莲宗，都以共同信仰为基础，

否则无法保证互惠关系的持续。相比之下,乡约共同体更具有理想化色彩,因而普及性有限。张栻在研究《吕氏乡约》后指出:“若在乡里,愿入约者只得纳之,难于拣择。若不择,而或有甚败度者,则又害事;择之,则便生议论,难于持久。兼所谓罚者可行否?更须详论。”<sup>[27]</sup>由此可见,在实践中,乡约存在难以落地的困扰。如果严格执行规定,则必然难以推广;如果放宽标准,则必然流于形式。更为重要的是,乡约的设计出自三代理想,未能针对宋朝乡村社会的主要矛盾,这是乡约始终难以普及的根本原因。彼时,乡村社会面临的主要问题是贫富矛盾,贫民每到春荒季节,往往需要借贷为生。而高额的借贷利息,使得贫民陷入持久的债务循环之中。富民由于缺乏投资渠道,也乐于通过放贷谋取高额回报。朱熹建立的社仓制度基本回应了乡村社会的主要矛盾,因而取得了普遍成功。虽然朱子社仓并非理学家心目中最为理想的地缘共同体模式,但却是宋朝地缘共同体最为成功的模式。

### 三、朱子社仓与乡里共同体的兴起

朱子社仓是由朱熹于乾道年间创立的一种面向乡村的仓储设施,淳熙八年(1181年)经由朝廷立法,逐渐推广。主要内容包括:一是由乡里德高望重者保明,从官方借贷粮食作为社仓底本;二是由地方官府礼聘乡居士人为“乡官”,对社仓进行总体领导;三是以保甲系统为基础,保正副、大保长作为总担保人对社仓借贷人进行约束控制;四是采用民户自愿结社原则,社首、队长作为借贷方代表对社仓借还进行管理。此外,政府鼓励民间自愿出资建立民本社仓,自行负责管理。在这一框架之下,实际存在一个由士人、富民、贫民组成的三角形结构:士人居主导地位,三方构成一个稳定的整体,进而形成了围绕社仓的乡里共同体。乡里社会最为突出的矛盾是贫富矛盾,这也是造成乡村共同体难以有效整合的主要障碍。为此,需要拥有政治资源与话语权的士人出面,借助社仓赈贷,调和贫富双方矛盾,进而实现乡里共同体的整合<sup>⑤</sup>。

需要说明的是,宋朝的乡里共同体是自发性的共同体,并不依托乡里组织而存在。反观秦汉至隋唐间的乡村共同体,一个显著特征是与乡里组织关系密切,尤其是东汉时期的“里共同体”,其与乡里组织的联系更为明显<sup>⑥</sup>。秦汉时期,“大率十里一亭,亭有长。十亭一乡,乡有三老、有秩、嗇夫、游徼。三老掌教化。嗇夫职听讼,收赋税。游徼徼循禁贼盗”<sup>[28]</sup>。亭是治安机构,县以下分为乡和里两个层级,里之下包括自然村的“聚”和“落”。百户为里,有里正、父老、祭酒等分掌不同事务。里中有里社,既是一种祭祀组织,也是一种地缘互助组织<sup>⑦</sup>。魏晋时期,出现两个新变化:一是村的出现。村源于汉代的“聚”和“落”,正式名称出现于魏晋时期<sup>⑧</sup>。此后,村也被纳入乡里组织控制之下。到唐代,形成乡、里、村三级制。乡设耆老(父老)一人<sup>⑨</sup>,里设里正一人<sup>⑩</sup>,村设村正一人<sup>⑪</sup>。唐代前期,乡务主要由里正负责,其属于乡官序列。唐代后期,乡官制转向职役制,开启了新型乡里组织的序幕<sup>⑫</sup>。二是佛教社邑的出现。社邑源于佛教结社与私人里社的结合,有较强的民间自发结社色彩。正因如此,唐咸亨五年(674年)曾下令,除春秋二社外,“别立当宗及邑义诸色等社……宜令官司禁断”<sup>[29]</sup>。春秋二社除社祭外,“还起着基层政权机构的辅助组织作用,如与村正等一起督趣耕作、团保防盗、应官差遣”<sup>[30]</sup>。不过,唐五代时期,私人结社的发展还是难以遏制,在回归地缘共同体的同时,与乡里组织的关系也日渐疏远。

综合而言,秦汉以来的地缘共同体一直与基层组织纠葛在一起,具有较为浓厚的官方背景。随着乡官制转型为职役制,宋朝乡村基层组织的性质也发生了重大变化。对此,马端临总结说,隋唐以上的乡官属于“官”,唐宋以下的乡官成为“役”<sup>⑬</sup>。的确,直到唐武德七年(624年),仍然规定了乡正、里正的公服款式,即乡官仍被视为“官”。且武德七年(624年)之后,仍有官宦子弟充任乡官并以此为荣而记入墓志铭的情况<sup>⑭</sup>。因此,至少可以说,隋唐时期虽有一定的乡役之实,但乡官之名仍在。宋朝则不同,乡官名实俱无,彻底转为乡役。在宋人墓志铭中,除了元祐四年(1089年)一个富民墓志铭中提到

“作本管耆长勾当”<sup>⑤</sup>外,基本不见以乡役为荣者,说明宋人已不把乡役视为“官”。马端临的结论总体上仍然成立。

关于职役制,概而言之,北宋前期以户长负责催税,耆长负责治安。北宋中期以后,则以保甲负责治安,耆户长负责催税。也就是说,乡里事务只剩下功能化的催税与治安,负责教化的乡官长期缺位,乡里组织被严重虚化了。这也对应了开宝七年(974年)“废乡分为管”<sup>[4] 4321</sup>的问题,即实际废除的是乡级组织,而非乡的行政区划<sup>⑥</sup>。换言之,废除的是“乡分”,而非作为行政区划的“乡”,标志是代表“乡”的“乡官”不见了。由此,也给乡居士人与部分富民留下了发展空间。他们通过积极从事公益慈善活动而获得了民间权威的地位,从而形成由其领导的自发性的乡村共同体。不过,在官方胥吏与乡村豪强的双重压力下,这种自发性的乡村共同体并不稳固,有可能随着民间权威地位的改变而波动,也可能因为缺乏官方支持而难以为继。南宋以后,随着乡村社会问题日益突出,亟须一个具有官方身份的领导者填补乡村社会的空白。因此,朱熹建立了社仓制度,其目的颇有深意。

第一,乡官的设置,具有重建乡里领导层的意图。朱熹设计的程序是,乡官由乡里耆老推荐,由官方礼聘士人充任。朱熹以士人为乡官,其意图显然不限于社仓。在宋朝,偶有将乡居官员简称为乡官者,但真正意义上的乡官是指负责乡里教化的非正式的“官”,即苏颂所说:“有明于义理,年高行著者,即少加旌异,或立乡官之号以赐之。使人谕教化于下,相率而归于善道。”<sup>[31]</sup>换言之,以士人为乡官,不仅便于管理社仓,更有教化乡里的意思。朱熹在讨论社仓法与青苗贷的区别时曾说,青苗贷只依靠官吏而没有依靠“乡人士君子”,从而失去“惨怛忠利之心”,这是其失败的重要原因<sup>⑦</sup>。言下之意,社仓以“乡人士君子”而行“惨怛忠利之心”,与青苗贷有着本质不同。所谓“惨怛忠利之心”,语出《礼记·表记》:“子民如父母,有惨怛之爱,有忠利之教。”<sup>[32]</sup>“惨怛”指对民众的痛苦感同身受,“忠利”指忠厚之教。这句话是指秉持视民如伤之意,行忠厚之教化。乡官的设立,有重建乡里教化的意图。

第二,保甲的纳入,具有控制乡里职役的意

图。南宋时期,以乡村五家相邻者为一小保,五小保为一大保,通选保内“物力高者”一人为大保长;十大保为一都保,通选都保内“有行止材勇、物力最高者”<sup>[4] 7858</sup>二人为都保正副。也就是说,每二十五家为一大保,大保长是其负责人;二百五十家为一都保,都保正副为其负责人,一般简称保正副。保甲组织具有“乡村武力”的性质,其首领有“缉捕逃亡军人及私贩禁物、斗讼、桥路等事”<sup>[4] 6277</sup>的职责,拥有一定的权力。如果保正副、大保长等人品不佳,则难免为害乡里。《夷坚志》曾记房州保正李政,“顽猾健讼,侵人田园,夺人牛马,官司莫能治”<sup>[33]</sup>。无奈之下,民众只能通过编排其报应故事泄愤。保正副、大保长通常由第一、二等户的富民担任,在负责教化的乡官长期缺位的背景下,富民实际上掌握了乡里的行政权力,这显然不利于乡里共同体建设。因此,通过社仓组织将保正副、大保长置于乡官领导之下,实际起到了巩固士人领导地位,抑制富民为害乡里的作用。

第三,结社的规定,具有规范民间私社的意图。社起源于商周时代的社祭,战国秦汉时期,在里中置社称为里社,每社二十五家,是一种官方认可的地缘结社组织。隋代仍以二十五家为一社<sup>⑧</sup>,在社之上建立义仓,谓之社仓。朱熹明确承认,“惟念里社有仓,实隋、唐遗法”<sup>[34] 4603</sup>。换言之,朱子社仓仿效了隋代社仓,也包含了对民间私社进行规范的考量。宋朝乡村的社不再具有乡里基层组织意义,而仅仅是民间信仰的私社,通常称为村社,一般祭祀田神或地方神祇。程颢在晋城令任上时,即实施过规范私社的举措:“乡民为社会,为立科条,旌别善恶,使有劝有耻。邑几万室,三年之间,无强盗及斗死者。”<sup>[35]</sup>联系朱熹《社仓事目》,对民众入社除了有资产方面的规定外,还有严格约束及甄别善恶等方面的规定。这种安排,透露出规范民间私社的意图。如前所述,宋朝民间多有秘密会社,而福建地区是秘密会社的流行区。秘密会社的危害,最令士大夫感到忧虑。民间公开的结社看似无害,但如果不加以规范,就存在被奸人利用的可能。朱熹曾谈到南宋初年福建地区的社会动乱,其中如建阳县一遇饥荒,“奸民处处群聚,饮博呼啸,若将以踵前事者”<sup>[34] 3777-3778</sup>。



朱熹学生刘子寰是建阳人,他曾经描述建宁府一带的乡风:乡里浪荡子弟不务正业,最喜欢参加迎神赛会之类的活动,有时行为颇为诡秘,“如遵密约赴黄巾,又似传筹觅王母”<sup>[36]440</sup>。平时耍勇斗狠都是这些人,“一遇凶荒皆哨聚”<sup>[36]440</sup>。也就是说,这些人的行为颇为类似五斗米道,一遇凶荒便会群聚起事。因此,朱熹尽管没有明说,但其通过社仓将民众结为社,令社众互相监督,总体上将其置于乡官领导之下,无疑起到了排斥民间秘密结社的作用。朱熹门人赵崇度曾于湖南任地方官,即请求“禁立私社,以杜奸民鸠聚之渐”<sup>[37]</sup>,或许正是受到朱熹的启发。

综上所述,社仓是一个由官方资助的面向乡村的公益设施,也是一个在官方监督下的准乡里组织。由此,乡里共同体的强度无疑增强了。社仓主要针对乡村突出的贫困问题,为乡村贫民提供了基本保障。在此基础上,士人以乡官身份取得对乡里事务的实际领导权,富民被置于乡官领导之下,贫民也被控制在结社组织之内,这也意味着对富民内部的小共同体以及贫民之间的小共同体进行了一定程度的整合。换言之,围绕社仓建立的乡里共同体,在一定程度上实现了对各种单一共同体的整合。与官本社仓依托保甲组织有所不同,民本社仓依托富民自身的家族资源与社会网络,是一种带有民间自治色彩的乡里共同体。一般而言,乡居士人具有较高的社会影响力,上可协调官府,中可抵御土豪,下可说服民众,是社仓管理的理想人选。富民具有明显的财富优势,一些具有绅化特征的富民,通过社仓将部分乡村贫困人口纳入慈善救济体系,将贫富矛盾逐渐转化为相互依存的合作关系,一定程度上也实现了对乡里共同体的整合。如果说官本社仓重在以乡居士人整合乡里社会,则民本社仓具有富民自我整合的意味。总体上看,随着各种单一共同体的整合,乡里共同体的兴起成为必然。

## 结 语

宋朝村落共同体处于衰落过程中,取而代之的是乡里共同体。具体而言,本文有如下三个主要结论。

第一,汉唐时期的村落共同体是建立在里社基础上的,与乡里组织的关系密切。这一时期人地关系相对稳定,社会具有较为静态的特征,这是村落共同体得以维持的根本原因。中唐以后,由于均田制的崩溃以及乡里组织的虚化,村落共同体的基础被动摇。由此,村落共同体的衰落不可避免,其特征是有组织的地缘互助关系在宋朝的衰落。

第二,宋朝乡村共同体建设是北宋儒学复兴运动的一个重要指向,因为儒学复兴运动不仅是思想革新运动,而且“涉及到了社会生活的方方面面,不只停留在思想层面上”<sup>[38]</sup>。换言之,北宋儒学复兴运动的指向是现实改造,即重建合理的人间秩序<sup>⑨</sup>。为此,重建地缘共同体是一个必然选择。由于朱子社仓聚焦于乡村社会最为突出的饥荒问题和贫富矛盾,因而是一种较为成功的乡村共同体模式。

第三,宋朝乡村共同体主要表现为乡里共同体,这是由于乡里是秦汉以来基层组织的区划单元,这一空间范围成为人们习惯的社会单元。并且,涉及具有财富再分配性质的慈善问题,在村落有限的人口中难以落实,必须扩展到乡里才有可能实现。即如围绕社仓而形成的共同体,其基础是“都”,但以乡里为单元,是一种乡里共同体,这意味着对村落社会或单一共同体的整合。

综合而言,宋朝乡村共同体的主要形式是乡里共同体。乡里共同体的核心是乡居士人,也包括部分具有绅化倾向的乡村富民。乡里共同体的兴起,一方面是受北宋儒学复兴运动的推动,另一方面也是回应地缘关系疏离后乡村社会重构的需求。说到底,共同体既是一种社会生活方式,也是一种自我保障方式,人们通过结成有机的共同体关系,可以化解生活中的诸多风险。在此基础上,个体家庭的不幸不再是其小家庭的问题,甚至也不再是其所在单一共同体的责任,而转变为乡里共同的责任。由此,乡里社会矛盾被部分抑制,传统生活方式得以维系。

### 注释

①[德]斐迪南·滕尼斯著、林荣远译:《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》,商务印书馆1999年版,第54页。②关于日本学者对宋朝村落共同体问题

的研究,参见[日]丹乔二著、虞云国译:《试论中国历史上的村落共同体》,《史林》2005年第4期。③王华艳、范立舟:《南宋乡村的非政府势力初探》,《浙江社会科学》2004年第1期。④刁培俊:《宋代乡村精英与社会控制》,《社会科学辑刊》2004年第2期。⑤谭景玉:《宋代乡村社会的多元权威——以民间纠纷的调解为例》,《江淮论坛》2007年第1期。⑥廖寅:《宋代两湖地区民间强势力量与地域秩序》,人民出版社2011年版,第4页。⑦漆侠:《漆侠全集》第3卷,河北大学出版社2009年版,第490—512页。⑧孙竞、张文:《宋代的社会贫困线及其社会意义》,《思想战线》2016年第3期。⑨漆侠认为,北宋时期乡村第五等户约占总人口的25%以上,南宋时期增加到35%—40%。见漆侠:《漆侠全集》第3卷,第506—507页;王曾瑜认为,北宋客户约占总户数的34.5%,见王曾瑜:《宋朝阶级结构(增订版)》,中国人民大学出版社2010年版,第62页;梁庚尧认为,南宋时期客户约占总户数的20%—40%,见梁庚尧:《南宋的农村经济》,联经出版事业公司1984年版,第32—33页;张倩认为,乡村第五等户的比例可达60%—80%,见张倩:《社会阶层理论视角下宋代乡村民户析论》,《宋史研究论丛》2019年第1辑。综合以上结论,宋朝第五等户与客户构成的乡村贫民不低于50%。⑩龙登高:《个体小农家庭经营方式的历史演变》,《云南民族学院学报(哲学社会科学版)》1992年第2期。⑪程民生:《论宋代的流动人口问题》,载氏著《宋代人口问题考察》,河南人民出版社2013年版,第155—177页。⑫宁可:《关于〈汉侍廷里父老俾买田约束石券〉》,《文物》1982年第12期。⑬宁可:《述“社邑”》,《北京师院学报(社会科学版)》1985年第1期;郝春文:《中古时期社邑研究》,上海古籍出版社2019年版,引言第1—2页。⑭宁可:《述“社邑”》;宁可、郝春文:《敦煌社邑的丧葬互助》,《首都师范大学学报(社会科学版)》1995年第6期;郝春文:《唐五代宋初敦煌私社的社会功能》,《光明日报》2023年6月5日。⑮郝春文:《敦煌私社的“义聚”》,《中国社会经济史研究》1989年第4期;郝春文:《再论敦煌私社的“义聚”》,载《首都师范大学史学研究》第2辑,中国文史出版社2004年版,第115—133页。⑯谭景玉:《宋代乡村组织研究》,山东大学出版社2010年版,第320—324页。⑰雷弯山:《刀耕火种——“畲”字文化与畲族确认》,《龙岩师专学报》1999年第4期;邱国珍、赖施虬:《畲族“刀耕火种”生产习俗述论》,《温州师范学院学报(哲学社会科学版)》2005年第3期。⑱尹绍亭:《远去的山火——人类学视野中的刀耕火种》,云南人民出版社2008年版,第159页。⑲范立舟:《弥勒信仰与宋元白莲教》,《中山大学学报(社会科学版)》2012年第3期。⑳㉑㉒朱熹著、朱杰人等主编:《朱子全书》,上海古籍出版社2002年

版,第3594页,第3601页,第3777页。㉓魏了翁:《重校鹤山先生大全文集》,《宋集珍本丛刊》第77册,线装书局2004年版,第423—425页。㉔㉕阳枋:《字溪集》,《景印文渊阁四库全书》第1183册,台湾商务印书馆1986年版,第442页,第434页。㉖张文、孙世达:《朱子社仓与南宋乡村共同体的形成》,《云南社会科学》2024年第1期。㉗[日]川胜义雄著、李天蛟译:《中国人的历史意识》,四川人民出版社2022年版,第236—237页。㉘宁可:《汉代的社》,载氏著《宁可史学论集》,中国社会科学出版社1999年版,第458—469页;林兴龙:《汉代社会救济问题研究》,厦门大学出版社2017年版,第136—137页。㉙陈克标:《汉晋之际乡里秩序研究》,江西人民出版社2020年版,第43—45页。㉚㉛㉜杜佑:《通典》,中华书局1988年版,第924页,第63页,第64页。㉝杜文玉:《乡官选任方式为何在唐代发生变化》,《人民论坛》2020年第23期。㉞马端临:《文献通考》,中华书局2011年版,自序第5—6页。㉟[日]石野智大著、鲍丹琼译:《唐初村落制度的“新史料”——西安碑林博物馆藏〈荔非明达等四面造像题名〉之再探讨》,《唐史论丛》2014年第1辑。㊱据中华石刻数据库《宋代墓志铭·初编》, <https://inscription.ancientbooks.cn/docShike/>。㊲廖寅、杜洋洋:《走向细化:宋代的乡村组织与乡村治理》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2021年第3期。㊳魏徵等:《隋书》,中华书局1973年版,第141—142页。㊴[美]余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》,生活·读书·新知三联书店2011年版,第182—183页。

#### 参考文献

- [1]滕尼斯.共同体与社会:纯粹社会学的基本概念[M].林荣远,译.北京:商务印书馆,1999.
- [2]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986.
- [3]龙登高.个体小农家庭经营方式的历史演变[J].云南民族学院学报(哲学社会科学版),1992(2):66.
- [4]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚,等校点.上海:上海古籍出版社,2014.
- [5]王梵志.王梵志诗校辑[M].张锡厚,校辑.北京:中华书局,1983.
- [6]杜甫.杜甫诗集[M].钱谦益,笺注.郝润华,整理.上海:上海古籍出版社,2021:305.
- [7]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011:4999.
- [8]十三经注疏:周礼注疏.[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [9]唐耕耦,陆宏基.敦煌社会经济文献真迹释录:第1辑[M].北京:书目文献出版社,1986:280.
- [10]魏了翁,方回.古今考[M]//景印文渊阁四库全书:

- 第853册.台北:台湾商务印书馆,1986:273.
- [11]陆游.陆游全集校注:第8册[M].钱仲联,校注.杭州:浙江古籍出版社,2015:261.
- [12]陆游.陆游全集校注:第7册[M].钱仲联,校注.杭州:浙江古籍出版社,2015:145.
- [13]范成大.吴郡志[M].陆振岳,点校.南京:江苏古籍出版社,1999:535.
- [14]苏轼.苏轼词编年校注[M].邹同庆,王宗堂,校注.北京:中华书局,2007:237.
- [15]陆游.陆游全集校注:第9册[M].钱仲联,校注.杭州:浙江古籍出版社,2015:328-329.
- [16]厉鹗.宋诗纪事[M].陈昌强,顾圣琴,点校.杭州:浙江古籍出版社,2019:2549.
- [17]陆心源.宋诗纪事补遗[M].徐旭,李建国,点校.太原:山西古籍出版社,1997:1094.
- [18]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [19]赵抃.赵清献公文集[M]//宋集珍本丛刊:第6册.北京:线装书局,2004:768.
- [20]方勺.青溪寇轨[M]//全宋笔记:第23册.郑州:大象出版社,2019:233.
- [21]名公书判清明集[M].中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室,点校.北京:中华书局,1987.
- [22]李心传.建炎以来系年要录[M].辛更儒,点校.上海:上海古籍出版社,2018.
- [23]吕大临,等.蓝田吕氏遗著辑校[M].陈俊民,辑校.北京:中华书局,1993:567.
- [24]黄宗羲.宋元学案[M].夏瑰琦,洪波,点校.杭州:浙江古籍出版社,2012:1239.
- [25]曾枣庄,刘琳.全宋文:第288册[M].上海:上海辞书出版社,2006:287.
- [26]陈著.本堂集[M]//景印文渊阁四库全书:第1185册.台北:台湾商务印书馆,1986:260.
- [27]张栻.张栻集[M].杨世文,点校.北京:中华书局,2015:1104.
- [28]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:742.
- [29]王溥.唐会要[M].北京:中华书局,1960:421.
- [30]宁可.述“社邑”[J].北京师院学报(社会科学版),1985(1):14.
- [31]苏颂.苏魏公文集[M].王同策,等点校.北京:中华书局,1988:247.
- [32]十三经注疏:礼记正义.[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3564.
- [33]洪迈.夷坚志[M].何卓,点校.北京:中华书局,2006:1083.
- [34]朱熹.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [35]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004:632.
- [36]刘应李.新编事文类聚翰墨全书[M]//续修四库全书:第1220册.上海:上海古籍出版社,2002.
- [37]真德秀.西山先生真文忠公文集[M]//宋集珍本丛刊:第76册.北京:线装书局,2004:470.
- [38]刘复生.北宋儒学复兴要“复兴”什么[J].河北大学学报(哲学社会科学版),2019(5):2.

## The Decline of Village Communities and the Rise of Township-Village (Xiang-li) Communities in the Northern and Southern Song Dynasties

Zhang Wen

**Abstract:** The Northern and Southern Song Dynasties saw the decline of traditional village communities, which were gradually replaced by township-village communities. The decline of village communities began with social differentiation since the mid-Tang period, leading to the alienation of geographical relations, manifesting as the weakening of organized geographical mutual-aid relations. In this context, aside from the persistence of traditional organized geographical mutual-aid in certain localized areas, spontaneous secret societies and the community compacts (xiangyue) organized by scholar-officials partially fulfilled the gap. However, the former was suppressed by the authorities and could not become mainstream, while the latter was too idealized to achieve widespread adoption, making the decline of village communities irreversible. From the mid-Northern Song Dynasty, driven by the Confucian revival movement, the reconstruction of geographical communities became an inevitable choice for scholar-officials in their pursuit of an ideal social order. Thus, the township-village community emerged, characterized by spontaneous order, in which rural dwelling scholar-gentry and rich people aspiring to gentry status became leaders through their geographical philanthropic activities. By the Southern Song Dynasty, Zhu Xi's establishment of community granaries (she-cang), and the appointment of rural dwelling scholar-gentry as community officials, not only managed the granaries but also moralized the township-village, restrained the rich people, and controlled the poor people. Thus, the township-village communities achieved organizational expansion.

**Key words:** the Song Dynasty; village community; township-village community

[责任编辑/晨 潇]





# 先秦真、善二维文化叙事及其发生\*

赵 辉

**摘 要:**原始社会人类生存依赖于自然,同时面临部落间的争夺,这都凸显了自然和部落首领功德对于拓展生存空间的重要价值,由此萌生了原始宗教的自然和英雄崇拜。夏、商、周时期,虽然人们的生存依然依赖于自然经济,但是帝王德行和道德教化在国家存续方面的作用进一步凸显。自然和功德在人们的生存中成为两个终极问题,在历史文化记忆和新的社会生活体验中,升华为自然与人格意义上的“天人合一”思维模式,演化出“六经”的形而下实践理性和形而上真、善终极原则,形成了真、善二维文化叙事。诸子以“六经”为本原,根据各自的社会经验和知识构成,将“六经”文化思想演绎为不同的学派,建构了一个涵盖政治、哲学、历史、伦理、文学、艺术、农学、医学各领域宏大的真、善二维文化叙事话语体系,确立了中国古代真、善二维文化叙事范式。

**关键词:**先秦;真善二维;文化哲学;谱系

**中图分类号:**I206.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0087-13

自李泽厚提出“儒道互补”并将其视为中国思想的基本线索以来,学界多惯于以“儒道叙事”概括中国文化结构。然而,这一观点实难涵盖中国文化的丰富性与历史纵深。儒、道两家公司形成于春秋战国之际,此前文化已经历了漫长的发展过程。在儒、道两家公司文化尚未成型的时代,“互补”无从谈起。战国时期思想多元并立,如孟子所言“天下之言,不归杨,则归墨”<sup>[1]272</sup>,儒、道并非当时主流。即便在魏晋之后形成儒、释、道三教并立格局,“儒道互补”也主要流行于部分文人阶层,难以反映兵、农、商等广大群体的文化实践。文化是一个包含制度、思想、艺术、技术、民俗等多维度的整体,远非儒、道两家公司所能囊括。因此,理解中国文化的发生与结构,应回到其源头——先秦时期。先秦文化围绕“真”与“善”两个终极维度展开,形成一套贯通政治、哲学、伦理、文学、艺术、农学、医学等领域

的叙事体系。这一结构在“六经”中已见雏形。诸子之学择取“六经”思想中的某一方面,形成各自独特的思想体系,成为“六经”学的有机组成部分,延续并深化了真、善二维文化叙事范式,由此奠定了中国文化的根本格局。

## 一、真、善二维文化叙事的思维原点

本文的“真”,指自然原始质朴的本真状态,核心内涵是崇尚自然;“善”即改造自然本真而确立的最高伦理理性,以功德为核心内涵。故真、善二维文化叙事也可表述为自然与道德二维文化叙事。它们都具有形而上的终极原则以及形而下的实践属性和意义。先秦真、善二维文化叙事,是基于对自然和人类社会认知而形成的价值观、信仰、习俗、历史记忆、理解和言说的价值轴心、范式。

收稿日期:2025-06-30

\*基金项目:国家社会科学基金重点项目“先秦两汉歌诗表演体式及其发生机制研究”(23AZW006)。

作者简介:赵辉,男,湖北第二师范学院特聘教授,中南民族大学文学与新闻传播学院教授(湖北武汉 430074),主要从事文学发生学、先秦至六朝文学文化研究。

先秦的真、善二维文化叙事都是围绕人的生存需求展开的。原始社会,人类生存基本依赖自然,人们的思考原点是人与自然的关系。对自然的依赖导致了自然膜拜,产生了效法自然的原始哲学观。同时,原始社会各部落之间争夺生存空间而产生的矛盾,一定程度上凸显了部落首领德行对部落生存空间拓展的重要意义,产生了原始功德价值意识。进入国家政治时代,国家与各方国之间争夺生存空间的矛盾成为主要矛盾。帝王的德行在国家存续方面的价值和意义日渐凸显,使人们对生存的思考聚焦于道德之善恶。于是,依据人们生存的主要矛盾,形成了以真、善为轴心的二维文化叙事结构。

### (一)先秦真维文化叙事的发生

人的意识因经验产生。经验决定了人的认知对象和知识构成,极大程度上规定了经验主体的意识及价值取向。先秦真、善终极价值的确立,与人的经验密不可分。

人类从自然走来,进入原始农业社会,经历了漫长的采集渔猎生活时期。那时人们的生存空间极为有限,用以维持生命的食物全都来源于自然。《庄子》所载“民皆巢居”,“昼拾橡栗,暮栖木上”,正是这种生存状态的深刻记忆。食物作为早期人类生存的首要条件,使得某些动植物被赋予祖先意义,演化为图腾崇拜。伏羲、女娲形象常为人面蛇身,在神话中被视为人类始祖,闻一多《伏羲考》更指出伏羲、女娲原义为葫芦,实为早期人类依赖自然物生存的隐喻。自然既赐予人类生存的基本资料,也带来严峻挑战。夸父逐日、后羿射日、精卫填海、鲧禹治水等神话,以及商代甲骨文中出现的求雨卜辞,均反映出先民面对自然灾害时的焦虑。尽管后羿、大禹等形象体现了一定的抗争意志,但夸父道渴而死、精卫衔木难填沧海等叙事仍暗含着人与自然抗衡时的无力感。这种恩赐与灾难并存的双重经验,逐渐催生出人类对自然的敬畏与崇拜,形成早期的自然神灵观念。在此过程中,人类通过感性经验与神秘互渗的方式,建构起以自然现象推断人事祸福的认知模式。这一模式逐渐升华为具有哲学意义的自然天道观,成为解释人类命运的根本原则。同时,祭祀与

卜筮等则成为沟通天人、祈求庇佑、拓展生存空间的重要手段和途径。

自然天道观的雏形可追溯至伏羲画八卦。《周易·系辞传》称伏羲“作八卦,以通神明之德,以类万物之情”<sup>[2]16</sup>,判断祸福凶吉。夏商时期的《连山》《归藏》在八卦基础上推演出六十四卦,至周代出现《周易》,形成“三易”并用的传统。《周礼》载大卜掌《连山》《归藏》《周易》“其经卦皆八,其别皆六十有四”<sup>[3]1733</sup>,说明三者虽各有侧重,却共同继承了伏羲八卦以自然关系推演人事祸福的核心观念。

以往学界多疑传本《归藏》不可信,然《归藏》非后人伪作。江陵王家台秦简《归藏》与清华简《筮法》《别卦》的出土,证实其虽与《周易》在卦序上有所不同,即《归藏》首“坤”而《周易》首“乾”,但二者均通过八卦组合构成六十四卦,并借卦象和爻象判断人事吉凶。八卦对应天、地、雷、风、水、火、山、泽等自然物象,卦爻在六十四卦中的变动正反映这些自然要素交互作用对人类活动的影响。

《归藏》筮占尤重自然节律与时空关系。占筮时将蓍草一分为二象征天地,抽一根象征太极或人,并在演算中纳入四季、闰月等时间因素,形成“再扚而后挂”的程式,体现对自然周期与人事关联的自觉关注。此外,《归藏》筮占融合了干支与五行观念,如清华简《筮法》所载,天干、地支与卦、爻相配,构成一套融合方位、四时、五行与颜色的象征体系。其卦位图明确标注“东方也,木也,青色。南方也,火也,赤色。西方也,金也,白色。北方也,水也,黑色”<sup>[4]</sup>,说明当时已存在以干支、五行进行筮占的情况。

尽管这种通过自然物象组合预测人事吉凶的方法并不符合现代科学认知,但其背后贯穿着人类对自然本真的崇拜。八卦所对应的天、地、雷、风、水、火、山、泽,皆是直接作用于人类生活的自然实在,其影响力独立于人的意志而存在。因而,从《连山》《归藏》到《周易》,通过自然现象的相互关系及其变易来探求人事规律,本质上是对自然之“真”本体性的体察与追寻。正是在此认知基础上,古人逐渐形成效法自然、以自然天道推衍人事的思维方式,从而奠定了先秦“真”维文化叙事的根基。

## (二)先秦善维文化叙事的生成

善维文化叙事同样根植于原始社会生存空间拓展的需求,但其方向转向了社会伦理道德的主观建构。换言之,部落首领因其主观道德而拓展了部落生存空间,使人们意识到道德之善的社会生存张力,萌生了对善的崇尚。在部落间为争夺生存资源而冲突频繁的背景下,那些带领部族开拓疆土、战胜灾害或发展生产的首领,因其功绩而被视为英雄,并逐渐被神格化,形成了英雄崇拜与祖先崇拜。《国语》载先民祭祀有五个原则,都是围绕拓展族群生存空间而确定的。如五帝和商代的祖先契等“法施于民”,殷人冥勤于治水而殉职,后稷致力于发展生产而卒于任上,虞幕、夏杼等“以劳定国”,大禹等“能御大灾”,商汤等“能捍大患”的记载,都体现了先民对造福族群之“功”的崇敬。这种因功绩而受人歌颂、尊崇的集体记忆,通过祭祀仪式、口传历史等方式不断强化,使得功德成为评价先王与首领的核心标准,亦成为族群认同与凝聚的精神纽带。

夏、商、西周时期,“功”“德”逐渐融为一体。时人认为,有功者必有德,德是建功的前提。故对先王功业的歌颂与崇拜自然延伸至对其德行的推崇。《尚书·尧典》赞扬尧以“钦明文思”“克明俊德”而使九族和睦、百姓安宁;《尚书·舜典》赞扬舜“浚哲文明温恭”,能“远柔能迩”,使“蛮夷率服”;《尚书·大禹谟》载皋陶布德于百姓,“黎民怀之”。《尚书·洪范》强调治国应注意“五事”“三德”,“五事”即貌恭、言从、视明、听聪、思睿,“三德”即正直、刚克、柔克。至周代,更形成一套以“德”为核心的政治论述,如《周颂》《大雅》中反复颂扬文王“秉文之德”、武王“应侯顺德”,《尚书·召诰》则警示“惟不敬厥德,乃早坠厥命”。这些文献表明,“德”已上升为治国理政的根本原则与政权合法性的依据。

在此过程中,“德”与“善”渐趋同一。“德”指向社会生活中确立的价值观念和行为规范,“善”则强调道德所具有的行为、品质,故夏商崇尚的德,其内涵就是善。《大禹谟》称“德惟善政”,《盘庚》言“用德彰厥善”,《毕命》主张“彰善癉恶”,皆表明德政即善政,德行即善行。这种德善一体的观念,使原本对功业的崇拜,逐步转

化为对道德之“善”的价值追求。部落首领的道德之善对拓展部族生存空间的意义重大。于是,以功德为善的价值取向,通过现实经验和英雄崇拜、祖先崇拜的信仰,在先民意识中不断强化,赋予了“善”以部落和国家生存法则的意义,文化的善维叙事由此确立。

综上,善维文化叙事的形成源于部落时代对拓展生存空间之功绩的崇尚,历经夏商周三代,逐渐演变为对德行与善政的理性认知与价值强化。它通过历史记忆、祭祀礼仪、典籍传承等多种途径,构建起一套以道德之善为轴心的意义体系。“善”维叙事与源于自然崇拜的“真”维叙事并行,二者共同构成了先秦文化中彼此交织、相互支撑的二维叙事结构,为中国思想文化与实践奠定了深层的核心价值基础。

## 二、“六经”真、善相融的二维文化叙事

“六经”凝结了西周至春秋时期对前代文化的系统总结,并以其所承载的思维范式深刻影响了当时人们对自然与社会的认知与实践。这种在历史记忆中不断强化的认知方式,反过来又进一步巩固并发展了源自原始社会的真、善二维价值取向,最终在“六经”中呈现出真与善相互交融、彼此支撑的经典文化叙事特征。

### (一)“六经”的真维文化叙事

“六经”虽在后世被主要视为儒家经典,强调仁义道德,并将其作为平治天下的法门。但其并没有因扬善而贬真,而是同时高扬对自然法则的尊崇与效法。这在《周易》《尚书》《春秋》《周礼》《诗经》和乐中均有鲜明体现。

《周易》由《连山》《归藏》演化而来,受周代礼乐制度及其道德意识的影响,其将《归藏》首“坤”变为首“乾”,也扬弃了《归藏》五行、天干地支等占筮要素,在判断吉凶时融入道德因素,表现出崇尚道德的一面。但其根本仍在于通过自然物象的关系与变易来探索人事。《系辞传》指出,八卦对应天、地、雷、风、水、火、山、泽,其相互推移模拟了自然界的运行,显示出天地万物运行的规律——“天下之理”。人若能把握此“天下之理”,便可“成位乎其中”。这表明《周



《易》始终把自然事物关系及其变易所形成的“规律”视为人事法则。

《尚书》同样贯穿着对自然秩序的敬畏。《尧典》记载尧告诫羲和要敬顺昊天,“历象日月星辰”,依自然节律“敬授人时”;《舜典》载其祭祀“六宗”<sup>①</sup>,体现出对自然神力的尊崇;《益稷》载其效法“古人之象,日、月、星、辰、山、龙、华虫”织绘五彩图案,隐喻着将自然法则视为政治法则;《洪范》更将五行、五纪、庶徵<sup>②</sup>列为治国大法,强调政治必须顺应自然规律,否则将招致灾异。

“三礼”所载周代礼乐制度,深刻体现了周人对自然的敬畏与效法。在政治机构设置上,周人仿效天地四时,设立天、地、春、夏、秋、冬六官,将宇宙秩序映射于官职体系中。帝王服饰、用物同样蕴含自然物象,如袞服“以象天”,冕璪“十有二旒”以“则天数”,旌旗绘日月龙章亦为“以象天”<sup>[5]3146-3148</sup>。这些设计皆源于夏商以来对自然崇拜的记忆。《周礼》载,周代国家的祭祀对象有昊天上帝、日月星辰、风雨山川乃至四方百物<sup>[3]757-758</sup>,表明自然万物均被纳入神圣仪典。祭祀器具与服饰亦须合乎“天地之性”“天地之数”,如《礼记·郊特牲》载郊祭时“器用陶匏,以象天地之性”<sup>[5]3146</sup>,体现了礼制对自然本质的追随。尤为突出的是《礼记·月令》所载“节候政治”,即天子政令须随四时流转而调整。立春时迎春东郊,择吉日亲执耒耜而藉田,并禁伐木、禁渔猎;仲秋则顺应肃杀之气,处决囚犯、修缮城郭。时人相信,政令若违背自然节候,将导致灾异,如“孟夏行秋令,则苦雨数来,五谷不滋”,“行冬令,则草木蚤枯,后乃大水,败其城郭。行春令,则蝗虫为灾,暴风来格,秀草不实”<sup>[5]2957</sup>。这种因时而治的理念,正是周人将自然法则提升为政治法则的集中体现。

“六经”虽无独立乐典存世,然通过先秦乐论及《礼记·乐记》,可窥探周代乐学与自然崇拜的深刻联系。春秋早中期已确立十二律吕体系,分别对应十二个月,蕴含天地、阴阳二气的流转循环。正如乐官伶州鸠所言,乐律“立均出度”,其“平之以六,成于十二”的结构本就是“天之道”<sup>[6]113</sup>。乐官的职责在于“辨天地、四方、阴阳之声”<sup>[3]1722</sup>,即通过十二律吕确定五声调式的音高,使金、

石、土、革、丝、木、匏、竹八音“以合阴阳之声”<sup>[3]1702</sup>。周代的雅、颂之乐所崇尚的“中和”审美理想,其根本依据亦在于天地自然。《礼记·乐记》明确指出,“乐者天地之和也”,认为“乐”是宇宙间阴阳、四时、日月、风雨等力量相摩相荡所生和谐的体现<sup>[5]3320</sup>。因此,“和平之声”是乐的核心价值<sup>[6]112</sup>,并将效法天地自然视为作乐的最高准则。

《诗经》中的自然崇拜既体现于祭祀活动之中,也蕴含于比兴手法之中。农事诗如《噫嘻》《丰年》《载芟》记录了周人依四时祭祀天地社稷、祈报告谢的仪式。而大量以自然物象为喻的篇章,更深刻反映了对自然法则的体认与追随。《桃夭》以桃花盛放喻婚嫁宜时,《標有梅》以梅实渐落喻青春当婚,皆暗合生物节律;《凯风》以南风长养万物喻母亲育德,则直接表达了对自然生养之性的效仿。这些比兴远非单纯修辞,实为人事应合天道的文化隐喻。由此可见,源自上古的自然崇拜深刻渗透于《诗经》的文本肌理。

原始人类对自然的崇拜以巨大的影响力穿越悠久的历史,在西周春秋时期依然保持着它的文化魅力,植根于“六经”,并成为“六经”真维叙事得以延续与强化的关键因素。

## (二)“六经”的善维文化叙事

西周初年确立的礼乐制度,融合宗法制与原始宗教礼仪,将政治伦理与家庭伦理整合为国家行为准则,并赋予其普遍的规范意义。周人将商代具有自然神色彩的“上帝”转化为人格化的“天”,赋予礼乐伦理价值以“天”意的形而上意义和终极真理的价值。这一转向在“六经”中得到集中体现,形成了鲜明的善维文化叙事。

“六经”的善维文化叙事,建构在两周之前道德崇尚记忆的基础上。商人尊奉“上帝”为世界主宰,并无视道德为形而上“天理”存在的观念,不认为道德是上帝的意志。“上帝”主宰“年成,战争,作邑,王之行动”,无决定国家制度和意识形态的作用。正如陈梦家所言,商代甲骨文中的“天”“没有作‘上天’之义的。‘天’之观念是周人提出来的”,“天命”是周人的观念<sup>[7]</sup>。周人提出“天”与“天命”的概念,并将其与“德”紧密结合,构建出“天命—德行—政权”三位一体的政治合法性框架,赋予了礼乐道德“天命”的终极法理依据。《周颂·维天之命》强调“文王之

德之纯”源自天授;《尚书·召诰》记载夏、商因“不敬厥德”而丧失天命的史实,阐明天命转移以德行为依据。于是,“皇天无亲,惟德是辅”成为周人政权合法性的核心逻辑,礼乐道德不仅作为实践理性存在,更被赋予“天理”的形而上地位,完成了道德为政权根基的哲学论证。

周初所倡导的德政不仅指向具体的政治措施,更以统治者自身的道德品质为根本前提。《尚书·皋陶谟》认为治国者应具备“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义”<sup>[8]</sup>的道德品质。《尚书·立政》亦载周公告诫大臣要践行“九德”,表明德政已包含对统治者个人道德品质的理性要求。与此同时,周代将宗法制度上升为政治制度,将家庭伦理扩展为政治伦理,并与政治伦理道德融为一体。《尚书·康诰》视不孝不慈为“无德”,《尚书·酒诰》强调“用孝养厥父母”,《尚书·蔡仲之命》将“惟忠惟孝”视为保证政治安定的重要措施。《诗经》亦多言“孝思”“孝道”,如《既醉》载“孝子不匮,永锡尔类”<sup>[9]1156</sup>,《下武》赞美成王“永言孝思,孝思维则”<sup>[9]1131</sup>。这都表明孝悌等家庭伦理道德被系统地扩展为政治伦理,成为维护国家秩序的重要纽带。在这一过程中,礼乐制度被赋予至高无上的地位,既整合了家庭伦理与政治伦理,也被提升为“天经地义”的永恒法则。晏子指出“君令臣共,父慈子孝”<sup>[10]4594</sup>即是“礼”;子产言明“夫礼,天之经也,地之义也”<sup>[10]4576</sup>;《礼记·礼运》更强调礼乃“承天之道,以治人之情”<sup>[5]3063</sup>,得失观关乎存亡。至此,礼乐道德之“善”不仅具备实践理性的品格,更获得了“天命”的形而上意涵,成为兼具神圣性与规范性的终极价值。正如裨湛所言:“善之代不善,天命也。”<sup>[10]4362</sup>周人通过这一系列建构,使“善”维文化叙事在哲学层面与制度层面得以完全确立。

当国家与家庭伦理道德被确立为政治制度的基石,并被赋予“天命”意涵后,善维文化叙事便在思想与实践层面正式形成。《国语·楚语》载申叔时教太子为善,以《春秋》、先王世系、《诗》、礼、乐、令、语、故志、训典等为教材,旨在使太子“耸善而抑恶”“昭明德而废幽昏”,从而通晓恭俭之孝和慈爱之仁。这表明《诗》、礼、乐、《春秋》等在当时已被视为承载与传达善维叙事的

重要载体。因此,在此基础上整理而成的“六经”,自然深刻凸显出礼乐道德的价值导向,成为善维文化叙事在经典文本中的集中体现。

《诗经》的价值取向集中体现在“美”与“刺”两种形式之上,二者虽表现方式不同,但其维护礼乐伦理道德之善的价值取向和目的完全一致。“美”以歌颂为主,如《大雅》中的《文王》《大明》《假乐》《卷阿》篇颂扬帝王德行;《小雅》中的《南山有台》《湛露》等篇颂扬君子德行;《国风》中的《淇奥》以“如切如磋,如琢如磨”<sup>[9]677</sup>喻德行修养。“刺”侧重讽刺批评,如《大雅》中的《民劳》《荡》《抑》谴责厉王失德;《小雅》中的《巷伯》斥谗言之人“投畀豺虎”<sup>[9]979</sup>;《国风》中《谷风》刺夫妇失道,《相鼠》痛责无礼之行。这些作品皆围绕伦理教化展开,故《毛诗序》谓其具有“经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”<sup>[9]565</sup>的社会功能,彰显了《诗经》在善维叙事中的典范意义。

乐本为“六经”之一,其价值取向与礼相辅相成。《礼记·乐记》提出“礼乐刑政,其极一也”<sup>[5]3311</sup>,表明礼乐共同服务于道德教化的根本目标。《尚书·舜典》记载,夔典乐以乐教贵族子弟“直而温,宽而栗”等品质;《周礼·大司乐》亦载乐官“以乐德教国子中、和、祗、庸、孝、友”<sup>[3]1700</sup>之德。这表明乐的本质在于“象德”,即通过艺术形式体现伦理规范,使“亲疏、贵贱、长幼、男女之理”<sup>[5]3328</sup>皆得以呈现。因此,乐具有显著的社会教化功能,“君臣上下同听之,则莫不和敬”,“长幼同听之,则莫不和顺”,“父子兄弟同听之,则莫不和亲”,从而达到“合和父子君臣,附亲万民”<sup>[5]3348</sup>的目的,最终实现社会秩序的和谐与稳定。由此可见,乐虽为艺术形式,但其核心始终围绕着礼乐道德之“善”,是善维文化叙事在礼乐体系中的重要载体与实践途径。

《周易》虽以自然天道解释人事祸福,但其解释卦爻之辞时却鲜明地体现了以礼乐道德为行为准则的价值取向。《说卦传》认为《周易》“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义;兼三才而两之”<sup>[2]17</sup>,将仁义与天地相关联,结构于一体,视为祸福的关键所在。卦爻辞中,《乾》卦九三爻强调君子“终日乾乾,夕惕若厉”<sup>[2]22</sup>,则能免除灾祸;《坤》卦六二爻认为“直方大,不习无不利”<sup>[2]32</sup>;《大有》卦言明“君

子以遏恶扬善”<sup>[2]59</sup>；《恒》卦九三爻则警示“不恒其德，或承之羞”<sup>[2]97</sup>。这些表述均将个人德性视为趋吉避凶的重要依据。《系辞》指出“圣人之大宝曰位，何以守位曰仁”<sup>[2]179</sup>，将“仁”视为政权稳定的根本；《文言》将《乾》卦“元亨利贞”解释为：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁，足以长人”<sup>[2]25</sup>，明确提出“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”<sup>[2]33</sup>，将道德之善视为家族兴衰的根本。上述种种都体现出《周易》对礼乐道德的推崇。

先秦时期各国皆有史籍《春秋》，其文本在孔子整理前已具经典价值。《国语·楚语》载申叔时以《春秋》教导太子“尊善而抑恶”，表明其早被视作道德教化的载体。孟子谓“孔子成《春秋》，而乱臣贼子惧”<sup>[11]</sup>，然此伦理威慑功能并非孔子《春秋》独有。周代史官本有“守典奉法”<sup>[5]2936</sup>之责，据《周礼》《礼记》所载，太史执掌礼乐典法，负责记录统治者的言行、稽考是非，对违礼者施以刑责。《左传》襄公二十五年载，齐崔杼弑君，太史坚持直书“崔杼弑其君”，遭杀害后其他史官依然秉笔直书，正体现了史官借史记维护礼乐秩序的核心职能。此类载录善恶、以史为鉴的书写传统，普遍存在于各国《春秋》之中。故其叙事始终贯穿着“善维”价值取向，旨在通过历史记述扬善抑恶，维系伦理政治秩序。

“三礼”系统阐述了礼乐制度及其伦理内核。《周礼》详细记载了以礼乐为核心的教化体系：大司徒掌“十二教”，如“祀礼教敬”“乐礼教和”；师氏以“三德”（至德、敏德、孝德）与“三行”（孝行、友行、顺行）教导国子；大司乐则以“中、和、祗、庸、孝、友”等“乐德”培养道德情操<sup>[3]1700</sup>。《礼记·曲礼》进一步强调，礼是定名分、正人伦、止争讼的根本，将符合道德仁义的行为称为“善行”<sup>[5]2663</sup>。这些内容共同表明，“三礼”的叙述始终围绕礼乐道德的构建与推行，鲜明地体现了善维文化叙事的立场。

由此可见，礼乐道德被周人赋予“天命”的法则属性后，得到了社会的普遍认同，伦理道德之“善”也被赋予最高理性价值的意义。“六经”作为这一时期历史文化记忆的结晶，既延续并发展了源自上古的自然之“真”的叙事传统，也系统确立了以道德之“善”为核心的价值

取向，从而完整构建了真、善并重的二维文化叙事体系。

### 三、诸子真、善二维叙事谱系

学界多将“六经”视为儒家经典，但实际上，“六经”乃中国文化元典。正如《庄子·天下》所言，诗、书、礼、乐之教“散于天下”，为“百家之学”所共尊与称引。诸子之学皆在“六经”的基础上生发，并依据各自的时代关切与人性思考，对其思想资源进行了解构与重构，以回应礼崩乐坏、列国争衡的新局势。尽管如此，诸子争鸣的根本议题并未偏离“六经”所奠基的真、善二维文化叙事框架。

#### （一）先秦诸子真维文化叙事

诸子的真维叙事源自“六经”效法自然的传统，但扬弃了早期以自然简单比附人事的原始思维，将自然提升为宇宙本体与最高法则，建构起以自然之道为核心的“天人”哲学体系和思维模式。持此取向的诸子，包括道家及其分支（如杨朱学派、黄老学派）、法家及阴阳五行学派等。他们虽政治主张与生命观念各异，但均以自然本真为哲学原点与价值依据。道家学派以自然之道为最高法则，主张顺任自然，实行无为政治，强调“朴素”人性，反对礼乐道德和追求功名利禄。杨朱学派不喜仁义道德功名，主张保持人性之“真”，顺欲而全生。黄老学派主张效法自然，以“道法”治国，反对礼乐仁义政治。法家与黄老关系密切，也主张自然天道哲学，因任自然人性对欲望的追求，以赏罚调动百姓为君主服务。阴阳五行学派专取阴阳、五行建构一个涵盖宇宙、历史、社会、人事内在关系的阐释体系。医家依据“阴阳为体，五行为用”的理论框架，去阐释疾病的发生、治疗理论。这些学派的政治观念和生命意识等并不完全相同，但其核心取向都源于“六经”真维叙事的自然膜拜。

#### 1.“自然”终极真理的形上叙事

老子开创的道家，在“三易”自然决定祸福思想的基础上，将感官自然演化为形而上之“道”。他认为“道”生万物，并效法自然，提出“人法地，地法天，天法道，道法自然”。以“道”为世界本源、万物规律与人事法则，认为遵循



“道”，则天地万物正常运行，侯王“为天下正”；违背“道”，则天不“清”、地不“宁”、神不灵、山谷不盈、“万物无以生”，侯王无以治国<sup>[12]106-117</sup>。庄子进一步将“道”阐释为“无为无形”却“有情有信”的绝对存在，它“生天生地”，先天地而存，“日月得之，终古不息”，“黄帝得之，以登云天”，是万物所由的终极依据，即所谓“道者，万物之所由”<sup>[13]246-247</sup>。列子同样强调“天道自会”“天道自运”，万物“不待神灵而生，不待阴阳而形，不待日月而明”，皆因其“道自然”，独立不倚<sup>[14]162-163</sup>。

杨朱学派虽少有对自然之道的阐释，但其思想深受道家影响。《汉书·艺文志》将“公子牟四篇”归入道家；《庄子·秋水》载魏牟讥公孙龙拘泥“先王之道”为“井底之蛙”，而盛赞庄子之言为“反于大通”的“极妙之言”<sup>[13]597-601</sup>，足见其理念与道家关系密切。

黄老学派与法家学派均继承了老子的道论思想。《鹖冠子》与《黄帝四经》皆以太上之“道”为宇宙根本。《鹖冠子》强调天地有常则，“天不变其常，地不易其则，阴阳不乱其气”<sup>[15]263</sup>，认为万物生成运行皆由天地四时之道所定，自然之道是不可违背的法则，圣人唯有效法自然才能成功。《环流》明确提出“命者，自然者也”，主张“圣人究道之情，唯道之法”<sup>[15]70</sup>。《黄帝四经·道原》则将“道”描述为“恒先之初”“虚同为一”的终极本源，它虽无形无名，却能“小以成小，大以成大”，生成万物、成就百事<sup>[16]399</sup>。此“虚同为一”之“一”，正对应于老子“道生一”的哲学框架。法家之学如冯友兰所言，“实大受道家之影响”<sup>[17]</sup>。韩非虽师承儒家荀子，却对老子思想颇有研习，其《解老》《喻老》两篇即为明证。他同样赋予“道”以本体与规律的双重意义，认为“道者，万物之所然也，万理之所稽也”<sup>[18]146</sup>，是天地、日月、四时等一切现象生成运行的依据，故说“万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成”<sup>[18]147-148</sup>。“道”不仅是自然之理，也是社会人事的法则，“轩辕得之以擅四方，赤松得之与天地统”<sup>[18]147</sup>，表明其思想体系中仍保留了“道”作为最高范畴的形上地位。黄老与法家对“道”论的继承与转化，体现了老子思想在战国时期的深远影响。

阴阳五行家较少直接论述本体之“道”，而

是在《归藏》卜筮及《洪范》将五行列为治国大法的观念基础上，专取阴阳、五行观念来构建一套贯通宇宙、历史、社会与人事内在关系的阐释体系。阴阳与五行作为解释世界生成与运行的基本范式，并非该学派独创，而是源自商周以来的共同观念。《归藏》《周易》皆以乾为天、为阳，坤为地、为阴，认为阴阳交感化生万物。史伯提出“先王以土与金木水火杂，以成百物”<sup>[6]470</sup>，《老子》载“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，《管子》亦认为四时、昼夜交替为“阴阳之化”<sup>[19]85</sup>。至春秋时期，子大叔进一步将“五行”（金、木、水、火、土）与“六气”相联系，用以说明五味、五色、五声等现象的形成<sup>[10]4576-4577</sup>。战国以来，这一对应结构不断扩展，五行被系统地配属于地理之五方、人之五脏、道德之五常等，形成自然、社会、人体与伦理相互关联的图式。与此同时，阴阳也被广泛用于解释各类二元关系，如《马王堆汉墓帛书》所概括的“天阳地阴”“春阳秋阴”“主阳臣阴”“男阳女阴”等，体现出“诸阳者法天，诸阴者法地”的效法自然的思想。

在实践中，阴阳与五行并非彼此割裂。《礼记·礼运》强调圣人法天，必须“以天地为本，以阴阳为端……五行以为质”<sup>[5]3084</sup>，说明二者在整体宇宙观中融为一体。《黄帝内经》更建立起“阴阳为体，五行为用”的理论框架，认为“天有四时、五行以生长收藏，以生寒暑燥湿风。人有五脏化五气，以生喜怒思忧恐”<sup>[20]49</sup>。阴阳的消长与五行生克共同维持人体内外环境的动态平衡，疾病则源于此类关系的失调。因此，调摄身心、防治疾病的关键在于遵循阴阳五行的自然法则，维持其和谐状态。

由此可见，上述各派思想虽各有侧重，但共享着对“六经”所蕴含的自然终极法则的共同记忆，均将自然本真置于哲学叙事的原点。

## 2. 顺任自然人性的政治叙事

真维叙事诸派大多认为“道”赋予了万物自性，毁损事物的自性就会使其衰败，故认为政治应顺应而非违逆本性。然而，由于各家对人性内涵及现实社会秩序的理解存在分歧，其具体的政治主张呈现出显著差异，道家向往回归自然的“真”“朴”状态，主张“无为而治”；黄老学派在肯定基本等级秩序的前提下，倡导效法天道、

清静无为;法家则直面并利用人性的功利欲求,主张以赏罚驱动民众。

其一,道家的“无为而治”与对礼乐的批判。道家将人类社会的原始自然状态理想化,认为其时无贵贱、贤愚之分,民性淳朴。文明的兴起,特别是礼乐制度与仁义道德的创制,都是对自然本真的背离,是导致纷争、压迫与社会异化的根源。因此,最佳的政治就是回归自然的“真”“朴”,回归“小国寡民”的原始和谐。

老子从“道常无为而无不为”的宇宙论出发,推导出“无为而治”的政治原则。他认为统治者应“处无为之事,行不言之教”<sup>[12]104</sup>,具体而言就是“不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱”<sup>[12]8</sup>,消除引发竞争与欲望的外部刺激。他猛烈抨击礼乐仁义,视其为“大道废”后的产物,是“忠信之薄,而乱之首”。在老子看来,提倡“孝慈”恰恰证明了“六亲不和”,标榜“忠臣”正意味着“国家昏乱”,“道”被废代之以礼乐仁义才有了背离自然之“真”的“大伪”。因此,真正的“德政”是效法道的“生而不有,为而不恃”,不刻意“立善以治物”,而是任万物依其本性自然发展,扬弃礼乐道德,“反朴归真”,“无为而无不为”。庄子将这种批判推向极致。他描绘的“至德之世”是人“同与禽兽居,族与万物并”,不分“君子”“小人”,“无知”也“无欲”<sup>[13]336</sup>。他认为,后世圣人“屈折礼乐,响俞仁义”,是“失其常然”。社会素朴,则民得其性,强立价值标准,使“天下莫不奔命”<sup>[13]323</sup>,就如“骈拇”无用且伤性,终致纯朴离散。更有甚者,仁义道德成为大盗窃国的工具。因此,政治只有保持“常然”,即自然的本然状态,才能使民几乎以其真,实现“无为”而“天下之德”。列子同样主张“至为无为”,认为运用仁义治国是“灭亡之道”。他提倡“虚静”,认为世界和人生的理想状态是“静也虚也,得其居矣”,而任何人为的干预,“取也与也”,则会导致“失其所”。以仁义破毁原始的虚静,便是“使真性破毁,心神汨昏”<sup>[14]29</sup>。

其二,黄老学派的“因循天道”与法治主张。黄老学派对现实社会的基本秩序(如君臣、贵贱)持一定认可态度,但其治国理念的核心依然是效法自然、清静无为。他们试图将道家的

天道观与现实政治相结合,主张君主应“因天地之自然”,依循客观规律来治理国家,而非依靠主观的道德说教。《鹖冠子》载“天者,万物所以得立也。地者,万物所以得安也”<sup>[15]84</sup>,天地确立了政治法则。君主治理国家必须“以天地动”,若背逆天时则会有灾祸。《世贤》载理想的治国效果应如良医治病,“至功之成其下,谓之自然”<sup>[15]325</sup>,即政令施行而百姓不觉其扰,功业成就却似自然发生。因此,“贤”的标准在于能否“无为”而致治。《黄帝四经》同样主张政治应遵循“恒常”之道。它认为,万物皆“自为舍”“自为名”“自为正”,有其自发秩序。治理国家就像“执道者之观于天下”一样,“无执”“无处”“无为”“无私”,虚静不动,不妄加干预<sup>[16]166-175</sup>。它反对“人执”<sup>[16]44</sup>,认为这会“乱民功”而“逆天时”,最终导致“失民”<sup>[16]223</sup>。故治国之要在于“尽天极”“用天当”,不夺“天功”,顺应天道与民情之自然。

其三,法家的“因人情”与赏罚政治。法家明确拒绝以礼乐仁义作为治国手段,其政治设计的基石是“因人情”,即承认并利用人性普遍“好利恶害”的自然事实。他们不追求道德教化,而是主张通过建立严明的赏罚制度(“法”与“术”),将民众对利益的追求引导至为国家(实则为君主)服务的轨道上,以此实现国富兵强。

商鞅认为“民之生,度而取长,称而取重,权而索利”<sup>[21]41</sup>,“民之性,饥而求食,劳而求佚,苦则索乐,辱则求荣”<sup>[21]39</sup>。治国不能依赖百姓的仁义道德,而应利用其好利之心,“凡人主之所以劝民者,官爵也”<sup>[21]24</sup>,并且认为“辩慧,乱之赞也;礼乐,淫佚之征也;慈仁,过之母也;任誉,奸之鼠也”<sup>[21]35</sup>。《六虱》更将礼乐、诗书、修善、孝悌、诚信、贞廉、仁义、非兵、羞战等视为无益于农战,必须摒弃。慎子提出“天道因则大”,“因”即“因人之情”,天道最大的要求就是要顺应人之本性<sup>[22]24-26</sup>。治理国家不能靠贤德感化,而应根据人情好恶建立规则,即利用人性对功名利禄的追求,调动人的积极性来为国家效力。韩非子进一步系统阐述了“因人情而治”的理论。他认为:“凡治天下,必因人情。人情者,有好恶,故赏罚可用;赏罚可用则禁令可立,而治道具矣。”<sup>[18]430-431</sup>人性“恶劳而乐佚”,趋利而避害,君

主应利用这一点,以爵禄赏有功,以刑罚惩有过,从而驱民尽力。他尖锐地批评儒家空谈先王仁义,“不言今之所以为治,而语已治之功;不审官法之事,不察奸邪之情,而皆道上古之传誉,先王之成功”,是“说者之巫祝”<sup>[18]463</sup>,无益于实际政务,并断言“务以仁义自饰者,可亡也”<sup>[18]112</sup>。

### 3. 顺任自然人性的生命叙事

在生命价值层面,真维叙事诸派均摒弃了以礼乐道德完善为人生目标的“善维”取向,转而从自然人性中寻求安身立命之道。然而,由于对人性内涵及生命理想的理解不同,其生命叙事也不同。道家追求“返朴归真”的朴素人生;杨朱学派主张“顺欲全生”的感性享乐;黄老、法家及医家则在承认或利用人性自然倾向的同时,强调遵循客观法则以保全生命。

其一,道家的“返朴归真”与“真人”理想。道家认为,人性本真在于其原始的“朴素”状态,即“少私寡欲”<sup>[12]45</sup>。生命的最高价值在于抵御世俗功名与物质享受的诱惑,守护并回归这一本真,成为与道合一的“真人”。老子主张“见素抱朴,少私寡欲”<sup>[12]45</sup>,认为“五色”“五音”“五味”等感官享乐与“驰骋畋猎”等放纵行为一样,都会损害生命的本真<sup>[12]27</sup>。他更深刻地指出,对声名、道德之“善”的刻意追求,同样是扰动人心的“大患”。真正的生命智慧,在于众人追逐“昭昭察察”的功名利禄时,独能保持“若婴儿之未孩”般的浑朴与“闷闷”然的淡泊。

庄子系统阐述了“贵真”的生命哲学。他认为“真者,所以受于天也”,而世俗之人“殉利”“殉名”“殉家”“殉天下”,皆是“伤性以身为殉”,为功名和道德之“善”等外物所奴役,违背自然人性<sup>[13]323</sup>。人生的至境是“乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷”<sup>[13]17</sup>,实现精神的绝对自由。他所推崇的“真人”,能“体纯素”,不“以人助天”,无为而任自然,超然于得失、荣辱、生死之上,与物为一,无有喜怒哀乐,“其寝不梦,其觉无忧”<sup>[13]228-229</sup>。这种“真人”虽无功名,但“其尘垢秕糠,将犹陶铸尧舜者”<sup>[13]31</sup>,比社会称颂的集功名和仁义之“善”于一体的圣人还要强千百倍。因此,人生应“慎守其真”,做到“无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名”<sup>[13]590-591</sup>。列子亦持相似观点,主张万物“自生自化,自形自

色,自智自力,自消自息”<sup>[14]5</sup>,一切事物都其性自足,故人当“内观”,“取足于身”<sup>[14]128</sup>,回归“其觉自忘,其寝不梦”<sup>[14]104</sup>的真朴状态。

其二,杨朱学派的“顺欲全生”论。杨朱学派将人性的自然欲求视为生命价值的正当追求,公开主张顺应并满足感官欲望,“全性保真,不以物累形”,鲜明地反对为道德名节而压抑或牺牲生命享受。杨朱直言:“人之生也奚为哉?奚乐哉?为美厚尔,为声色尔。”<sup>[14]219</sup>他认为,若为“名法”“一时之虚誉”“死后之余荣”所束缚,而不能尽情享受生命之“至乐”,便是虚度一生。因此,他主张“从心而动,不违自然所好”,“从性而游,不逆万物所好”<sup>[14]220</sup>。子华子提出“全生为上,亏生次之,死次之,迫生为下”,而“全生”即“六欲皆得其宜”<sup>[13]969</sup>。《荀子·非十二子》批评它嚣、魏牟“纵情性,安恣睢”<sup>[23]91</sup>,可知它嚣、魏牟也主张放任自然情欲,享受人生。

其三,黄老、法家与医家的“循理养生”观。黄老学派在生命观上较为复杂,既不主张顺欲养生,也不反对个体对功名的追求。《黄帝四经》主张“因天之生也以养生”<sup>[16]65</sup>,即顺应天赋本性,但同时又警告“心欲是行,身危有[殃]”<sup>[16]47</sup>,反对放纵欲望。其核心的养生智慧是把握“雌雄节”所象征的自然法则,认为“雄”未必得福,而“雌”“必得将有赏”,因此主张守柔、谦退、不争以趋福避祸,而非追求仁义道德。鹖冠子则带有更多道家超越色彩,将道家自然的朴素人性当作生命的价值所在。其认为得道之“至人”应“遗物,独与道俱,纵驱委命,与时往来”<sup>[15]281</sup>,不追逐世俗功名,如“列士徇名”,不沉溺物欲,如“贪夫徇财”,做到“常住真际而不逐其名”<sup>[15]288</sup>。

法家坦然承认并肯定人性“自为”“好利”的合理性。慎到说“人莫不自为”,因顺天道就是“因人之情”,即人的自然稟性<sup>[22]24-25</sup>;商鞅认为治国需“名与利交至”<sup>[21]39</sup>,而非化以仁义道德;韩非指出“人莫不欲富贵全寿”<sup>[18]136</sup>,追求利益是人之常情。在个人养生层面,他们亦主张节制,如韩非子认为对美味、女色过度追求则伤身,享受应“去甚去泰,身乃无害”<sup>[18]43-44</sup>。他们的生命观与政治观都对人的欲望表现出一致的肯定,即人生当合理追求利益与适度享受生命。在公共领域,治国当利用人性欲求实现国



家目标。

《黄帝内经》从医学角度将生命健康的本质归结为保全天所赋予的“真精”“真气”。若是“竭其精”而“耗散其真”<sup>[20]3</sup>,人就会生病衰弱而亡。养生的根本在于“顺四时而适寒暑,和喜怒而安居处,节阴阳而调刚柔”<sup>[20]276</sup>,即严格遵循自然节律,“顺四时”,“节阴阳”,并调适精神情绪,“和喜怒”。人们如果能够做到这些,就能“真气”不失,故应效仿“真人”,“和于阴阳,调于四时,去世离俗,积精全神”<sup>[20]3-11</sup>。这种高度理性化的“循理养生”,将依照自然法则运行和保护视为生命原则。

综上所述,真维叙事下的生命哲学呈现多元面貌,道家指向精神性的本真超越,杨朱学派肯定感性欲望的正当满足,黄老、法家与医家则侧重在自然或社会法则下的理性调摄与保全。它们的共同内核在于将生命价值的坐标锚定于自然人性及其存在法则的“真”之上。

## (二)先秦诸子的善维文化叙事

以儒家、墨家、管子学派<sup>③</sup>及晏子等为代表的善维叙事派,其共同特征在于:将“六经”的天命哲学视为人类终极法则;以尧、舜、汤、文王等受命圣王为政治楷模与价值标杆;在政治上主张以礼义道德为治国之本,强调德治与教化;在人生层面,则将个体的道德修养与完善视为最高价值。

### 1. 以“天命”为最高法则的哲学叙事

善维叙事诸派激活并强化了“六经”记忆中的“天命”观,以之作为其文化叙事的基础。

儒家虽重人事,但其道德哲学的终极依据仍在于“天”。孔子“畏天命”,对尧舜推崇备至,认为“唯天为大,唯尧则之”,尧的美德和功绩都是效法上天意志的结果;“成汤卒受天命”<sup>[24]1158</sup>,“文王卒受天命,作物配天”<sup>[24]1159</sup>,他们的成功都是天命所归。孟子明确主张“顺天者存,逆天者亡”<sup>[1]279</sup>,将政权更迭最终归结为天意对德行的抉择,帝王大位是“天与贤,则与贤;天与子,则与子”<sup>[1]308</sup>。《中庸》开宗明义,载“天命之谓性,率性之谓道”<sup>[1]17</sup>,将人性本源与行为准则系于天命。荀子虽持“天行有常”的自然天道观,否定天有意志,但也认为存在一种最高法则的“天”或“天理”。这种“天理”“上取象于天,下取象于

地,中取则于人”,尽得“人所以群居和一之理”<sup>[23]373</sup>,并未否定“六经”传统中“天道”作为最高法则的根本地位。他主张人应主动探究并顺应天地自然的客观规律,以此参与并成就自然的化育之功,使“万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功”<sup>[23]309</sup>。

墨家“天志”论更为直接地指出“天”有赏善罚恶的意志。墨子认为“义”自天出,“天下有义则治,无义则乱”<sup>[25]195</sup>,“天欲义而恶不义”<sup>[25]191</sup>。“天子有善,天能赏之;天子有过,天能罚之”<sup>[25]208</sup>,故人人必须“顺天之意”<sup>[25]211</sup>。其“天志”实为道德化的、具有人格神色彩的终极主宰。

管子学派及晏子亦持类似天命观。《管子》论“道”虽颇有道家意味,但同样认为“天道”是自然和人类社会的运行法则,能“助顺罚逆”<sup>[19]859</sup>,“顺天者,天助之。其功逆天者,天违之”,“天之所助,虽小必大。天之所违,虽大必削”<sup>[19]1186</sup>。周武以德受助而兴,桀、纣失德遭弃而亡,表明此“天道”具备赏善罚恶的意志属性。晏子明言“天道不谄,不贰其命”<sup>[26]331</sup>,坚信“人行善者天赏之,行不善者天殃之”<sup>[26]54</sup>,只有像文王那样“小心翼翼”,“昭事上帝,聿怀多福”,才能承祖授业<sup>[26]331</sup>。可见他们所谓“天道”,是西周时文王、武王受天命而代商的具有主观意志的“天道”。

由此可见,善维诸派都有一个具有道德意志或道德法则意义的“天”或“天道”,以此作为政治、人生价值取向的哲学依据。

### 2. 礼义道德为政治叙事轴心

善维叙事诸派认为,肇始于周代的礼乐制度及其蕴含的伦理道德,是“天道”“天意”在人类社会的具体体现,因而将礼义道德视为治国平天下的根本原则,主张德治与教化。

儒家是礼义道德治国最系统的阐述者。孔子以“仁”释“礼”,礼是仁的外在形式,仁是礼的核心内涵,主张“为国以礼”“为政以德”,即如其言:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。”<sup>[1]131</sup>孟子将仁政视为得天下、保天下的不二法门,“无礼义,则上下乱”<sup>[1]366</sup>,“义,路也;礼,门也”<sup>[1]323</sup>。其认为不行仁义必然亡国,强调发政施仁,“谨庠序之教,申之以孝悌之义”<sup>[1]204</sup>。荀子虽言性恶,但更突出“礼”作为“理之不可易者”<sup>[23]382</sup>的规范作用,断言“国之命在礼”<sup>[23]291</sup>,将“仁义德行”

视为“常安之术”<sup>[23]62</sup>。《大学》则勾勒出“修身、齐家、治国、平天下”的递进逻辑关系<sup>[1]9-10</sup>,将个人道德修养直接作为政治成功的起点。可见,儒家把礼义道德视为政治的最高法则。

墨家虽“重利”,批评儒家礼乐繁缛,主张“非乐”,但其批判的焦点在于礼乐形式的过度铺陈,而非否定礼义本身。墨子肯定“君臣上下长幼之节、父子兄弟之礼”的必要性,认为“无礼”则天下乱<sup>[25]77</sup>。他认为“君臣不惠忠,父子不慈孝”<sup>[25]100</sup>是天下大害,并强调统治者“从事于义,必为圣人”<sup>[25]443</sup>。因此,墨家同样视仁义道德为社会秩序的基石,主张言行皆应“合于三代圣王尧舜禹汤文武”<sup>[25]442</sup>,本质上仍将礼作为维护社会秩序的根本。

管子高度重视礼乐道德的治国作用,主张“招携以礼,怀远以德”<sup>[10]3904</sup>,强调“为君不君,为臣不臣,乱之本也”<sup>[6]237</sup>。他明确提出“法出于礼”,认为“民无礼义,则上下乱而贵贱争”<sup>[19]1199</sup>。因此,治“正君臣上下”“父子兄弟夫妻之义”,以实现“君德臣忠,父慈子孝,兄爱弟敬,礼义章明”,如此方能“近者亲之,远者归之”<sup>[19]1204</sup>。在《五辅》中,他将“上下有义,贵贱有分,长幼有等,贫富有度”<sup>[19]198</sup>视为治国之“八经”,并在辅佐齐桓公时推行礼义教化,使士民“父与父言义”“子与子言孝”“事君者言敬”“幼者言悌”<sup>[6]220</sup>,以求实现霸业。晏子同样视礼为治国根基,提出“礼之可以为国也久矣,与天地并”<sup>[10]4594</sup>。其具体主张是确立“君令臣共,父慈子孝,兄爱弟敬,夫和妻柔,姑慈妇听”<sup>[10]4594</sup>的人伦秩序,将礼的道德规范落实于社会实践之中。

由上可见,尽管善维叙事诸派在具体治国策略上有所不同,但他们都高度认同礼义道德是治国的根本所在。

### 3. 仁义道德立身的人生价值叙事

善维文化叙事以维护政治稳定为目的,视礼义道德为治国之“道”。它将国家建构为命运共同体,从而将个体修身,即道德完善确立为平治天下的起点。因此,个体道德修养自然成为善维文化叙事的重要组成部分。

儒家是倡导以仁义道德立身的核心学派。孔子将“仁”视为涵盖孝悌、爱人、知礼、忠信等众多礼义道德的范畴。他认为“好仁者无以尚

之”,人生最高境界在于成为“仁人”与“君子”。君子须臾不可离仁,即使于仓促困顿之际亦须持守,并以义为根本,以礼践行,通过谦逊与诚信成就人格,即“义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之”<sup>[1]165</sup>。子思与孟子特别强调“诚”。子思以“诚”为天道,认为“不诚无物”。孟子则视“思诚”为人道<sup>[1]282</sup>,主张通过修养心性达到“至诚”,实现道德自觉。他也视仁为最高道德标准和安国立身基石,认为恻隐、羞恶、恭敬、是非之心人皆有之,此为仁义礼智之端绪,是“天爵”<sup>[1]328</sup>。人通过“反身而诚”以明善性,便能独立于天地间。荀子主张“性恶”,认为人天生好利、有欲。任人性会导致“争夺生而辞让亡”“残贼生而忠信亡”“淫乱生而礼义文理亡”<sup>[23]434</sup>,故他主张效法圣人,“化性而起伪”<sup>[23]438</sup>。他极重“修身”,要求见善则学、见不善则省,通过持续修养形成“权利不能倾也,群众不能移也,天下不能荡也”的“德操”<sup>[23]19</sup>。尽管孔、孟、荀在人性论起点上存在差异,但都将仁义道德的修养与完善提升至生命最高价值的高度,共同构筑了儒家以德立身的坚实传统。

墨家的人生价值取向虽与儒家存在差异,如主张义利相兼、反对“亲亲”,但其核心仍指向仁义道德修养。墨子认为立身须以“仁义”为内外准则,主张亲近“好仁义”之友以陶冶情操。他肯定仁、义、礼、忠、信等道德范畴,强调“仁者爱人”,并相信“爱人利人者,天必福之”。在《修身》篇中,墨子提倡“君子”应做到“贫则见廉,富则见义”,意志坚定、言行一致;同时指出“善无主于心者不留,行莫辩于身者不立”<sup>[25]9-11</sup>,强调“善”念必须付诸实践,方能真正立身于世。

管子学派也将道德修养视为立身之本,主张士人应“修身功材”,德才兼备才能有益于国。为此,他们提出为政立身的“七体”原则,涵盖“孝悌慈惠”“恭敬忠信”“中正比宜”等内容,并主张君主“中正而无私”,臣民“忠信而不党”,人父“慈惠以教”,人子“孝悌以肃”,人兄“宽裕以诲”,人弟“比顺以敬”,人夫“敦蒙以固”,人妻“劝勉以贞”<sup>[19]197-198</sup>。《管子·枢言》更强调“为善者有福,为不善者有祸”<sup>[19]254</sup>,明确将为善确立为安身立命的根本原则。晏子同样倡导“君子”人格,在与叔向论“君子之大义”时,强调君子应

做到“和调”而不迎合,临危而不苟,“庄敬”而不狡急,“和柔”而不卑屈,“刻廉”(廉洁)而不伤于物,“行精”(心行洁净)而不扬他人之恶,“齐尚”(尚同)而能容才弱之人,“富贵不傲物”,“贫穷”不改操行。这样就“正”能“不失上下之伦”,“曲”能“不失仁义之理”,做到“事亲孝”“事君忠”“和于兄弟,信于朋友”<sup>[26]208-219</sup>,最终实现“身之所以安”与“世之所以治”的统一。

总之,善维叙事诸派的人生价值取向虽有所不同,但都认为礼义道德修养是个体安身立命的原则。

## 余 论

先秦真、善二维文化叙事植根于人类早期经验中形成的自然崇拜与功德崇拜,并分别从自然本体与意志性“天”本体中获得哲学支撑,由此形成“自然与人合一”及“天人合一”两种思维模式,奠定了中国古代文化叙事的基本格局。

真、善二维价值取向根植于原始社会的生存需求。进入文明社会后,原始部族共同体转变为等级化的国家体制,统治者在拓展自身生存空间的同时,也压缩了被统治者的生存空间。在此过程中,善维价值的内涵逐渐被礼乐伦理道德所吸纳和转化。礼乐道德虽承袭了早期功德崇拜的外壳,并被提升为“天理”,成为维护政治秩序的核心规范,但“善”依然保持着终极价值的地位。与此同时,真维叙事因肯定自然人性、尊重个体生存空间,在礼乐等级制度之外为士人提供了重要的精神缓冲与价值依托。尤其在魏晋时期,玄学以自然为终极取向,既调和了自然与名教的矛盾,也承认了功名追求与生命享受的合理性,从而形成了士人阶层融合真朴、功德与生命享受的稳定心理结构。真、善二维由此在互补与张力中,共同维系了中国古代士人的精神世界与价值实践。

先秦真、善二维文化叙事结构深远地影响了后世中国文化的演进。汉代“天人感应”说、魏晋玄学的自然与名教之辨、宋明理学的“理本体”论及历代人性论争,皆围绕自然与道德的关系展开。政治实践中的“儒法并用”,实则是顺应人欲的赏罚机制与道德教化的二维结合;史

学叙事以人物为中心,侧重功名道德之评判,体现善维主导;道教修炼、禅宗“见性成佛”的核心思想,亦蕴含对自然真性与道德觉悟的双重追求;文学艺术则在抒写性情与承载教化之间的持续张力中发展。由此可见,渊源于“六经”、奠基诸子的真、善二维文化叙事,以其内在的张力与互补性,贯穿并塑造了中国古代文化的整体脉络与精神特质。

### 注释

①“六宗”即四时、寒暑、日、月、星、水旱。参见阮元校刻:《十三经注疏·尚书正义》,中华书局1980年版,第126页。②“五行”即水、火、木、金、土;“五纪”即岁、月、日、星辰、历数;“庶徵”即雨、暘、燠、寒、风。③《汉书·艺文志》虽将管子学派归入道家,其理念也和儒家有很大不同,当是比较全面地继承了“六经”文化架构,但其追求最终还是聚焦于道德之善,故将其归入善维叙事流派。

### 参考文献

- [1]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [2]十三经注疏:周易正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [3]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [4]李学勤.清华简《筮法》与数字卦问题[J].文物,2013(8):66-69.
- [5]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [6]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
- [7]陈梦家.殷虚甲骨卜辞综述[M].北京:中华书局,1988:571.
- [8]蔡沈.书集传[M].北京:中华书局,2018:36.
- [9]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [10]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [11]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5904.
- [12]楼宇烈.老子道德经注校释[M].北京:中华书局,2008.
- [13]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1961.
- [14]杨伯峻.列子集释[M].北京:中华书局,1979.
- [15]黄怀信.鹖冠子校注[M].北京:中华书局,2014.



- [16]陈鼓应.黄帝内经今注今译:马王堆汉墓出土帛书[M].北京:商务印书馆,2007.
- [17]冯友兰.中国哲学史[M].上海:华东师范大学出版社,2011:191.
- [18]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998.
- [19]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004.
- [20]黄帝内经[M].姚春鹏,译注.北京:中华书局,2009.
- [21]孙诒让.商子校本;外二种[M].祝鸿杰,点校.北京:中华书局,2014.
- [22]许富宏.慎子集校集注[M].北京:中华书局,2013.
- [23]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,整理.北京:中华书局,1988.
- [24]方向东.大戴礼记汇校集解[M].北京:中华书局,2008.
- [25]孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2001.
- [26]张纯一.晏子春秋校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2014.

## The Two-Dimensional Cultural Narrative of Truth and Goodness and Its Genesis in the Pre-Qin Period

Zhao Hui

**Abstract:** In primitive society, human survival depended on nature while also facing inter-tribal conflicts. This highlighted the crucial value of both nature and the achievements of tribal leaders in expanding living space, giving rise to primitive religious worship of nature and heroes. During the Xia, Shang, and Zhou dynasties, although human survival still relied on the natural economy, the virtue of rulers and moral education became increasingly prominent for the survival of the state. Nature and moral virtue thus evolved into two ultimate concerns for human existence. Through historical cultural memory and the experience of new social life, they were elevated into a worldview characterized by “heaven and man united as one” with both natural and personal significance. This process led to the evolution of the “Six Classics,” which embody practical rationality in the physical realm and the ultimate principles of truth and goodness on the metaphysical level, thereby forming the two-dimensional cultural narrative structure of truth and goodness. Drawing on “Six Classics”, the various pre-Qin philosophical schools, interpreted and developed different aspects of their cultural ideas based on their respective social experiences and intellectual frameworks. They constructed a grand, two-dimensional cultural narrative discourse system encompassing politics, philosophy, history, ethics, literature, arts, agronomy, and medicine, thus establishing the paradigm of the two-dimensional cultural narrative of truth and goodness in ancient China.

**Key words:** the Pre-Qin period; two-dimensionality of truth and goodness; cultural philosophy; genealogy

[责任编辑/周 舟]



# 清丽平淡：赵师秀山水诗的风格特质与诗学渊源\*

诸葛忆兵

**摘要：**赵师秀在“永嘉四灵”中创作成就最高，其山水诗创作集中体现了这一诗派的审美追求与艺术风格。赵师秀生长于永嘉，家乡山水孕育了他的审美情怀，奠定了他的创作风格。赵师秀诸多山水名篇即取材于永嘉的奇山异水，如会昌湖、松台山、雁荡山等均为其诗歌吟咏的对象。赵师秀中第后仕宦多地，他乡风光拓宽了他的视野，拓展了其山水诗的表现空间与意境层次。他初仕江东，再仕江西，后期寓居京城临安，皆有脍炙人口的诗篇流传。赵师秀的山水诗不仅仅是对自然景物的摹写，更是其应对生活困窘、仕途不畅、时代局促的一种诗学态度。他自觉承袭晚唐诗风，专攻五律，寄情山水，形成以清丽平淡为主的风格特质。这一风格在一定程度上反映了南宋中后期士人淡泊自守的普遍心态，对江湖诗派产生了直接影响。赵师秀的山水诗成为观察南宋诗风演变与文人精神世界的一个重要窗口。

**关键词：**赵师秀；山水诗；清丽平淡；“永嘉四灵”

**中图分类号：**I206

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2026)01-0100-08

“永嘉四灵”<sup>①</sup>崛起于南宋中后期诗坛，自成一派，影响相当广泛。刘克庄称其“旧止四人为律体，今通天下话头行”<sup>[1]477</sup>，不仅道出了“四灵”诗风从地方向全国扩散的情况，而且揭示出其创作风格对南宋后期江湖诗派的深远影响。“四灵”以擅写山水著称，赵师秀最突出的文学成就即是山水诗创作，“四灵”之中，历代评家公认赵师秀的创作成就最高。与赵师秀同时代的范晞文说：“四灵，唱唐诗者也。就而求其工者，赵紫芝也。”<sup>[2]</sup>宋末元初的方回说：“四灵诗，赵紫芝为冠。”<sup>[3]</sup>清代贺裳说：“永嘉四灵，赵紫芝最为佼佼。”<sup>[4]</sup>“江湖诗派”代表人物戴复古以“东晋时人物，晚唐家数诗”<sup>[5]43</sup>来概括赵师秀及“四灵”的创作特征与诗学渊源。赵师秀的山水诗在学习晚唐诗风的基础上，承载着永嘉山水的灵气，融会了其宦游各地的审美体验，最终形成清丽平淡的风格特征。深入细致地研读赵师秀

的山水诗，系统阐释其风格形成的深层机制与诗学意义，可以对“四灵”诗派和南宋中后期诗坛有更加全面立体的认识和把握。

## 一、永嘉山水与地域诗情的孕育

赵师秀(1170—1220)，字紫芝，改字灵秀，又称灵芝，号天乐，永嘉(今浙江温州)人。永嘉城内外多山水名胜，南朝宋初谢灵运官永嘉太守，于此地创作不少山水诗篇，由此掀开中国山水诗创作之大幕，永嘉山水也因此成为文人审美体验的重要源泉。赵师秀早年生活在永嘉，出仕之后待阙期间也多次回永嘉居住。其诗歌创作深深浸润着家乡的自然意象与隐逸气息，诸多山水名篇即由家乡的奇山异水孕育而来。因此可以说，永嘉山水孕育了赵师秀的审美情怀，奠定了赵师秀的创作风格。家乡山水不仅

收稿日期：2025-08-04

\*基金项目：浙江省文化研究工程重大项目“瓯江山水诗路研究”(22WH16ZD)。

作者简介：诸葛忆兵，男，温州大学瓯江特聘教授(浙江温州 325035)，主要从事宋代文史研究。

塑造了赵师秀“清”的审美基调,也为其诗歌注入了隐逸淡泊的精神底色。永嘉山水对于赵师秀而言,既是实在的审美对象,也是精神栖居的象征。

赵师秀摹写永嘉山水最为著名的当是《薛氏瓜庐》:

不作封侯念,悠然远世纷。  
惟应种瓜事,犹被读书分。  
野水多于地,春山半是云。  
吾生嫌已老,学圃未如君。<sup>[6]33845</sup>

“薛氏”即赵师秀友人薛师石(1178—1228),字景石,号瓜庐,永嘉(今浙江温州)人,隐居于温州会昌湖西。会昌湖地处水乡,西依山峦,湖山映带,水网纵横,景致清幽。薛师石于会昌湖畔筑瓜庐,永嘉文人士大夫常常在这里雅集,后人称其为“瓜庐诗社”,或“永嘉诗社”“温州诗社”,闻名遐迩。外出仕宦期间,赵师秀对故乡回忆最多的是参与“瓜庐诗社”等活动,对薛师石的诗才和薛氏瓜庐的景色赞不绝口。“四灵”皆有题咏瓜庐的篇什,多为诗社聚会之作,赵师秀这首《薛氏瓜庐》最出色。

诗作开篇“不作封侯念,悠然远世纷”之句说明薛氏瓜庐的由来,既表达出对友人薛师石隐居不仕的赞美,也是赵师秀自我人格理想的投射,同时又代表着众多南宋中后期士人的美好愿景。薛师石出身于士大夫世家,薛氏为温州大族,薛师石的岳父木待问乃隆兴元年(1163年)状元。从这样的家世背景看,不出仕完全是薛师石的自由选择。颌联称颂薛师石日常生活状态随意自然。薛师石隐居期间,唯喜读书和种瓜。读书是书生的本分,种瓜也是高雅之事。秦东陵侯邵平在亡国之后,种瓜于长安城东青门外,瓜味香甜,被称为“东陵瓜”,后代诗词中借种瓜典故喻指高蹈避世之隐士。薛师石自号瓜庐,就是标榜自己这种身份,赵师秀诗歌对此予以强调。“野水多于地,春山半是云”一联是赵师秀传诵最广的名句之一,生动地再现了永嘉春日的氤氲地貌,不仅将永嘉春日山水特有的美景呈现在读者眼前,更以疏淡之笔勾勒出隐者的心境。论者认为这两句化用姚合《送宋慎言》中的诗句:“驿路多连水,州城半在云。”<sup>[7]</sup>赵师秀此句可谓点铁成金,浑然天成。结尾诗

人回看自己的生活现状,艳羡之情难以遏制。这种艳羡之情是南宋中后期江湖诗人共同具有的,故此诗能够引起广泛的共鸣,在诗坛产生深远的影响。

在《和陈水云湖庄韵》《会景轩》等作品中,赵师秀以细腻的笔触描绘会昌湖、松台山等地的光影变幻与晨昏景致,语言清浅而意境幽远。会昌湖位于温州西面,周边有松台山、西山等景观,风光秀丽,温州士绅于此筑庐居住者甚多,赵师秀的师友叶适、徐玑等人的居室也在近旁。当地墨客骚人常常流连于此,题咏不绝,赵师秀也是湖边常客。永嘉前辈陈谦官至宝谟阁待制,晚年退隐家乡,在会昌湖旁建水云庄,赵师秀有《和陈水云湖庄韵》:

粼粼水增波,迭迭云弄影。  
昔夸春径妍,今爱秋塘静。  
芳筵集宾彦,清宴除艳靓。  
时当新雨余,苍翠献林岭。  
既忻冲抱舒,复快远目骋。  
仰嘉钟鼎人,而乃眷箕颍。  
深营察高趣,雅咏发沉景。  
独使和者难,一夕愁欲瘵。<sup>[6]33835</sup>

会昌湖水波粼粼,叠云倒影,明丽澄澈。赵师秀曾步“春径”游览,今来再爱“秋塘”静谧,时时为水云庄座上嘉宾。赵师秀以春秋两季互文,实指一年四季因各种雅集常常徜徉于会昌湖畔。今日聚会,一场新雨后,湖边山色苍翠,远目骋望,郁郁葱葱。这里摒除了“艳靓”色彩,让人感觉清新悦目。再有“芳筵”嘉宾,高朋满座,题诗“雅咏”,自然令人心旷神怡。“仰嘉钟鼎人,而乃眷箕颍”之句指陈谦隐居于会昌湖旁,令人高山仰止。“箕颍”代指会昌湖,相传尧时,许由隐居箕山之下、颍水之阳,后世以“箕颍”指代隐逸处所。结句称赞陈谦原作曲高和寡,乃应酬称颂之语。“四灵”擅长五律,这里用五古体,应酬味儿更浓。

温州松台山邻近会昌湖,“四灵”与叶适等常聚于此。当时叶适被罢免回乡,居住在松台山附近的水心村。叶适与“四灵”交往非常密切,是“四灵”的师长辈和“四灵”诗风的积极弘扬者,又是当时永嘉士人群体的领袖人物。徐照、徐玑等都有题咏松台山的组诗,共4首,分



别是《宿觉庵》《绝境亭》《会景轩》《茶山堂》。赵师秀现存只有《会景轩》1首：

此中非一景，欲状固难名。  
江近秋阴早，山多晓气清。  
断云分树泊，饥鹤下田行。  
别拟深更至，虚空看月明。<sup>[6]33846</sup>

徐照、徐玑、赵师秀题咏松台山之作诗题相同，皆写秋景，三人《会景轩》之作韵部亦相同，故疑为同游之作。会景轩所在位置视野开阔，松台景观一览无余。首联点题，言登临观赏“非一景”，诗家难状。诗人尽量从大处着眼，“状难写之景如在目前”。从松台向远处眺望大江，周边山峦连绵，“秋阴”早至，“晓气”清爽。诗人仰望上方，片云凝滞，如停泊于树梢；俯视山脚，饥鹤成行，觅食于田中。“断云”句造语新奇，想象丰富；“饥鹤”句为秋收后的特有景观，由此可见诗人的观察非常细致。美景当前，诗人拟将一直流连到夜晚，届时一轮明月高挂虚空，必有另外一番景观。

雁荡山是永嘉最为著名的山水胜景，“四灵”诗中多有体现，赵师秀与徐照、翁卷等人同游雁荡所作组诗值得注意<sup>②</sup>。这次应该是徐照、翁卷、赵师秀三人的同游之旅<sup>③</sup>。理由有二：其一，诗题大致相同；其二，游览时间相同且特别。三人这次是冬日出游，徐照《寿昌道中》云：“一游期一月，回日必冬残。”翁卷《能仁寺》云：“得见是冬月，要来从昔年。”赵师秀《雁荡宝冠寺》云：“欲住逢年尽，因吟过夜分。”雁荡少雪，以山水著称，在春、夏、秋三季景色更佳。三人冬日来游非常特殊，当有特别理由，很可能是相约而来。

大龙湫、灵岩与灵峰为雁荡山三大标志性景观，号称“雁荡三绝”，此次同游赵师秀所作《大龙湫》与《灵岩》堪称摹写雁荡山水的佳作。雁荡山水中大龙湫瀑布最为著名，高达80余丈，虚空飘落，风吹作雨落，日射成虹霓，气势极为壮观。赵师秀在《大龙湫》中写道：

一派落虚空，如何画得同？  
高风吹作雨，低日射成虹。  
西域书曾说，先朝路始通。  
或言龙已去，幽处别为宫。<sup>[6]33843</sup>

前两联以寥寥数笔勾勒出大龙湫之神韵，

视觉和感觉交融，令人有身临其境之感。戴复古所作《大龙湫》与赵师秀之作有异曲同工之妙：“百丈云岩上，神龙喷水飞。四时作风雨，万斛泻珠玑。不可形容处，无穷造化机。非他瀑布比，对此欲忘归。”<sup>[5]76</sup>相传唐初印度僧人诺矩罗来雁荡山造塔建寺，喜爱龙湫美景，常来观瀑，终至坐化，而后大龙湫始为人所知。“西域”一联就是追溯大龙湫的这段历史。“龙湫”本指瀑布，赵师秀故意将其误解为蛟龙，为此地山水平添一份神异色彩。

灵岩以陡峭林立、造型奇特的岩石著称。赵师秀的《灵岩》以凝练的笔法勾勒出雁荡山灵岩的奇崛风貌：

忽有千岩聚，禅宫得土怪。  
古来云是海，天下别无山。  
久立增寒思，初看损壮颜。  
曾闻斤石剥，夜落半空间。<sup>[6]33861</sup>

诗歌开篇就凸显此地千岩聚集、灵岩寺矗立的独特景观，在视觉冲击中制造一种时空张力，由此追溯“古来云是海”的沧桑巨变。诗人极力描摹灵岩壮阔的气势，乃有“天下别无山”的极度夸张，这也是他对家乡山水独有情感的表达。游人初览此景，惊损壮颜，流连久立，渐增寒意，甚至夜闻石落，声响半空。诗人通过情节塑造或细节勾勒，使灵岩别具一格的风貌形神毕现，宛在眼前。诗中融入历史意识与个人体悟，充分体现了赵师秀“清瘦中见雄奇，平淡中寓深意”的艺术追求。

## 二、他乡风光与诗境的拓展

赵师秀是“永嘉四灵”中唯一进士及第者，先后在江东、江西等地任职。长期宦游拓宽了其山水诗的题材与境界，建康栖霞庵的秋景、江西筠州郡庠山亭的远眺、延禧观的古迹追怀等，皆成为其笔下意境各异的山水篇章。在对他乡山水的书写中，赵师秀延续了清丽平淡的审美基调，同时融入了历史记忆、人文追思与旅途体悟。

赵师秀初仕江东，翁卷有《送赵紫芝为江东从事》。“江东”即宋代行政区域江南东路，治所在建康（今江苏南京），故翁卷诗云：“山水六朝

地,登临三考时。”建康为六朝古都,山水秀美,翁卷送别友人时,就料想赵师秀在任三年,其间一定多山水登临,与之相伴的当然是锦心绣口的山水诗。赵师秀的《秋日游栖霞庵》以细微的物候变化传达出季节流转的禅意:

乘兴入孤村,神凝秋水间。  
菊开嫌径小,荷尽觉池宽。  
林影悬崖屋,钟声何处山?  
清游殊未倦,初日照松关。<sup>[6]33863</sup>

南京栖霞山,因南朝齐明僧绍于此隐居并舍宅始建栖霞寺而得名,为金陵胜景之一。赵师秀秋日乘兴而来,漫步于“孤村”,眺望周遭盛开的菊花,荷叶净尽的池塘,感觉处处赏心悦目。“菊开”一联,造语新奇。山径因菊花的遮掩而变窄,池塘因荷叶净尽而显宽,寥寥数语呈现出秋日特有的景致。此外,山间林影、悬崖建屋、钟声遥传等,都给诗人带来清雅新奇的享受。诗人因此兴致勃勃,毫无倦意。

赵师秀再仕江西,为筠州(今江西高安)推官,诸多诗篇作于筠州任内。如《筠州郡庠山亭》云:

一来高处望,远近尽秋容。  
秀气归才子,清风属钓翁。  
溪晴分别港,山阙见他峰。  
独忆良宵月,无由宿此中。<sup>[6]33838</sup>

又如《延禧观》云:

寂寞古仙宫,松林常有风。  
鹤毛兼叶下,井气与云同。  
背日苔砖紫,多年粉壁红。  
相传陶县令,曾住此山中。<sup>[6]33838</sup>

庠山亭在州学府内,曾巩《筠州学记》记载,筠州学府乃北宋英宗治平三年(1066年)知州董仪等人于“州之东南得亢爽之地筑宫于其上”<sup>[8]</sup>,这里地势高峻,号称庠山。赵师秀秋日登临此亭,居高眺望,筠州景致尽收眼底。筠州学府尽得风水地利,此地“秀气”归诸学府才子,将来人才辈出可以想见。赵师秀为清游官员,有“钓翁”一样的闲适从容。“秀气”一联照应身份不同者:才子勤奋好学,游人悠闲自在,各得其所。赵师秀来此为观赏山水,故诗中将学子学业一笔带过,重在描写庠山亭景观。清风拂面,溪流入港,山峦叠翠,良月当空。诗人恋恋不舍,只

可惜今夜“无因”留宿,只能告别眼前美景。

延禧观在今江西宜丰,宜丰紧邻筠州,相传为陶渊明故里,今宜丰建有“陶渊明故里园”。南宋时期的延禧观是非常冷清寂寞的,赵师秀特意到此游览,应该是为凭吊或追怀陶渊明而来。《延禧观》中鹤毛与松针飘零、井气与云雾蒸腾的景象,都是诗人在静谧的环境中得以欣赏品味的。诗人通过“背日苔砖紫,多年粉壁红”的荒寂意象,勾连起对陶渊明精神的遥思。诗人在对陶渊明的追忆中,寄托着一腔怀古幽思。仙宫的寂寞也是陶渊明和赵师秀的寂寞,唯有此地山水,聊以慰藉。

赵师秀在江西任职期间,到访过诸多风景名胜,这在其诗作中多有体现。如《访韩仲止不遇题涧上》云:

隔涧竹扉深,苍童引客寻。  
虽然乖晤语,犹得见园林。  
野蔓时妨步,山蝉亦好吟。  
石根泉数斗,清冷应人心。<sup>[6]33849</sup>

又如《龟峰寺》云:

石路入青莲,来游出偶然。  
峰高秋月射,岩裂野烟穿。  
萤冷粘棕上,僧闲坐井边。  
虚堂留一宿,宛似雁山眠。<sup>[6]33849</sup>

韩滂(1159—1224),字仲止,韩元吉之子,上饶(今属江西)人,退居上饶南涧,故自号涧泉,有《涧泉集》,与赵蕃并称“二泉”。赵蕃,字昌甫,号章泉,时亦归隐上饶。赵师秀非常推崇韩、赵二人诗作,到江西任职,便寻找机会前去拜访。但不凑巧的是韩滂外出,赵师秀便将关注点转移到南涧旁的园林风光。涧边曲径幽深,竹扉隔断园林。园中野蔓随处滋长,树间山蝉欢快吟唱,石根清泉数斗汇聚,清幽别致,引人入胜。赵师秀虽未与韩滂会晤,却能体会主人的境界,对其诗作也有更深一层理解。赵师秀又有寄给赵蕃的《贵溪夜泊寄赵昌甫》,该诗后四句云:“波净孤萤度,宵凉数叶飞。远怀高卧者,微月闭松扉。”<sup>[6]33850</sup>幽寂冷清的风光,凸显赵蕃的志趣和赵师秀的审美眼光。

赵师秀任职江西期间,此类写景佳句甚多,比如《过弋阳》中的“磨圆滩石几年浪,丹尽江枫昨夜霜”<sup>[6]33856</sup>,《桃花寺》中的“石幽秋鹭上,滩远

夜僧闻。汲井连黄叶,登台散白云”<sup>[6]33846</sup>,《润陂山上作》中的“野花可爱移难活,啼鸟多情望即飞”<sup>[6]33860</sup>,《寄新吴友人》中的“春至山疑长,江空雨似无”<sup>[6]33860</sup>。

赵师秀多次往返弋阳,饱览当地山水风光。《江西通志·寺观二》记载:“桃花寺在弋阳县玉亭乡,宋景德间建。”<sup>[9]</sup>赵师秀显然是特意寻访桃花寺。《大清一统志》卷238记载:“润陂市,在进贤县东七十里。《九域志》‘南昌县有润陂镇’,即此。朱子有《过润陂》诗。”<sup>[10]</sup>《寄新吴友人》中的新吴是旧地名,治所在今江西奉新县西北30里。这些景色皆以清幽空灵为主调,同时带有寂寞冷落的况味,是赵师秀的审美趣味与这一阶段心境的融合。

赵师秀晚年或因候选改官等原因,寓居京城临安,并于此终老,有诸多山水诗作于杭州。如《孤山寒食》:

二月芳菲在水边,旅人消困亦随缘。

晴舒蝶翅初匀粉,雨压杨花未放绵。

有句自题闲处壁,无钱难买贵时船。

最怜隐者高眠地,日日春风是管弦。<sup>[6]33855</sup>

西湖孤山风景绝佳,北宋林逋居此,留下诸多脍炙人口的诗篇以及令人向往的传说。赵师秀到此地当然要到这位前辈墓前祭拜。林逋擅写梅花,活得清高孤独,赵师秀将这两个方面融入诗篇,以祭奠致敬前贤,却没有落实对应,笔调相当空灵,彰显赵师秀后期娴熟的诗艺。寒食时节游览孤山,又是一番春光旖旎的景色。西湖边花草渐渐繁盛,晴日蝴蝶穿梭,雨水压制了飞舞的杨絮,置身山水之间,春风拂面,处处管弦,诗人为之陶醉。这里的“隐者高眠”还是指林逋,但赵师秀对孤山春色是欣喜接受的,亦如当年林逋怡然自得于西湖孤山之滨。

赵师秀还有许多写于杭州的诗篇。《题四圣观口道士诗卷》云:“一观桃花红似锦,两堤杨柳绿于云。游人只是游晴昼,烟雨朝昏尽属君。”《方輿胜览》卷一云:“四圣观,在西湖孤山之上,祠佑圣、翊圣、天猷、天蓬四圣。”<sup>[11]</sup>这也是写孤山绚丽的春日风景。《葛翁小阁》云:“树色对疏棂,横陈一片清。微风杨叶下,斜日竹梢明。”<sup>[6]33847</sup>此诗乃其为友人葛天民所作。葛天民隐居西湖,所居小阁景致清幽,令人向往。《柳下书斋》云:

“转曲认幽栖,斋名壁上题。柳遮船步水,草出瓦沟泥。养静抛书册,销闲倚杖藜。谁知凤城外,宛是武陵溪。”<sup>[6]33847</sup>凤城是京城的别称,这里指南宋临安。杭州山水景致甚多,诗人乘船寻觅城外书斋,如入武陵溪,美不胜收。《赠陈宗之》云:“四围皆古今,永日坐中心。门对官河水,檐依绿树阴。”<sup>[6]33848</sup>陈起是当时著名的书商,字宗之,居住于钱塘,大量江湖诗派的集子都是他刊印的。“四灵”及后来的江湖诗派因陈起而名声大著。同时诗人苏洞有《简紫芝》:“一只林家鹤,饶君骨更清。”<sup>[6]33907</sup>诗中称赏赵师秀爱林逋、喜山水与寺院,嗜诗作,骨气清奇,这是对赵师秀游览西湖与杭州之作的总结,也是其形象的写照。

赵师秀还有大量诗篇作于行旅途中。《舟行寄翁十》云:“舟轻风色好,波面去迢迢。……江禽停晚树,涧水入秋潮。”<sup>[6]33838</sup>《缙云县宿》云:“古邑居人少,春寒入夜多。雨香仙地药,烛动石桥波。”<sup>[6]33838</sup>《十里》云:“竹里怪禽啼似鬼,道旁枯木祭为神。”<sup>[6]33860</sup>诗中心境不同,沿途风光各异,或清丽,或幽静,或冷僻,然皆引人入胜,值得反复品味。

赵师秀宦游中对他乡风光的书写在延续永嘉山水诗清丽特质的基础上,融入了更多历史感怀与人生况味,保持着含蓄平和、安闲自适的人生态度。他乡风光拓展了赵师秀的视野,拓宽了赵师秀的诗境,使其清丽平淡的艺术特质获得更丰富的表现形态。

### 三、清丽平淡诗风的形成

赵师秀的山水诗在南宋中后期诗坛独树一帜,整体呈现出清丽平淡的风格取向。这一风格是其生活态度、诗学观念与时代语境共同作用的产物。他虽宦途奔波,沉抑下僚,家境并不富裕,但他一直坦然面对,不以生活的困窘、仕途的不畅为意,始终保持着“泊然安贱贫”<sup>[6]33836</sup>的平和与自适。他生活在宋金关系相对稳定的时期,对边事关注不多,醉心于山水之间,自觉继承晚唐姚合、贾岛一脉,讲求炼字炼句,追求意境清寂,成为当时诗坛的一种标杆。

赵师秀在好友、“四灵”之一徐玑赴任永州



司理参军时所作的《送徐玘赴永州掾》中,表达出自己诗歌的审美追求:

二水鸿飞外,君今问去程。  
家贫难择宦,身远易成名。  
入署梅花落,过汀蕙草生。  
莫因饶楚思,词体失和平。<sup>[6]33841</sup>

徐玘以恩荫入仕,沉抑下僚,“家贫难择宦”,赵师秀对此予以充分的理解和同情。徐玘赴任的潇湘二水之地,屈原曾流放于此。赵师秀担心他在那里愁苦压抑,所以鼓励他“身远易成名”,特别叮嘱他“莫因饶楚思,词体失和平”。可见,赵师秀不赞成诗人身处逆境时将“愁思沸郁”倾诉于诗歌中,而是期望友人保持平和的心态、平和的诗风。这也是赵师秀的审美追求。徐玘去世后,赵师秀有《哭徐玘》五首,其一对友人的一生和创作做了简要总结:“微官漫不遇,泊然安贱贫。心夷语自秀,一洗世士陈。”<sup>[6]33836</sup>“心夷语自秀”可视为赵师秀夫子自道,在他看来,正是心态的平和才有了“四灵”清丽平淡的诗风。此外,从赵师秀编选《众妙集》时“以风度流丽为宗”<sup>[12]2621</sup>的选诗标准,亦可凸显其审美趣味。

赵师秀乃赵宋宗室,21岁时考中进士,在宦海浮沉20余年,虽说不上显达,但也没有遭受重大挫折。客观来看,宋代多数进士出身者的仕途经历与赵师秀类似,进入中高层的毕竟是少数。士大夫如果对仕途没有过高期望,能够接受相对寻常的仕途升迁,也有可能达到赵师秀所谓的“泊然安贱贫”的状态。赵师秀《官舍初成》云:“为宅傍城墙,先求夏日凉。凿池容众水,栽竹断斜阳。官是三年满,身无一事忙。不知何补报,安坐恐难当。”<sup>[6]33845</sup>其中虽有对居官碌碌无为的惶恐,但更多的是“凿池”“栽竹”的自得其乐。

赵师秀所生活和仕宦的孝宗、光宗、宁宗三朝,宋金之间大致维持相对的和平,战争较少。孝宗初年发动“隆兴北伐”时,赵师秀尚未出生;宁宗时韩侂胄发动“开禧北伐”,战争大体在宋金边界进行,对南宋全境影响不大。换言之,南宋中期士大夫的生活并未受到战争的太大冲击,战争相对淡出部分诗人的视野。在此背景下,赵师秀对“开禧北伐”或宋金边事关注不多,

今存诗歌中涉及边事的仅有5首,且涉及程度不深,完全没有辛弃疾、陈亮等诗人作品中的北伐主题和对宋金关系的深度关注。如《九客一羽衣泛舟分韵得尊字就送朱几仲》云“慷慨念时事”“北望徒太息”<sup>[6]33836</sup>,借送友表达对边事的失望;《抚栏》云“听说边头事,时贤策在和”<sup>[6]33839</sup>,对开禧北伐战败、韩侂胄被杀、宋廷转而求和表示失望;《寄赵昌父》云“便使重承诏,多应不议边”<sup>[6]33839</sup>,对友人“不议边”的政治态度表示理解;《赠张奕》云“天下方无事,男儿未有功。边风吹面黑,市酒到肠空”<sup>[6]33839</sup>,叹息友人有志边事而不得施展;《多景楼晚望》云“残风忽送吹营角,声引边愁不可听”<sup>[6]33854</sup>,对边界战争表示一定的担忧。

翻检赵师秀的诗歌,其中虽屡屡有“吾贫未得归”<sup>[6]33837</sup>、“因贫为远别”<sup>[6]33837</sup>、“家务贫多阙”<sup>[6]33841</sup>、“贫窶又商量”<sup>[6]33848</sup>、“出仕归来贫似旧”<sup>[6]33855</sup>、“俸少贫如故”<sup>[6]33859</sup>等叹贫之言,但从全诗来看,诗人的心态依然是平和的,只是将贫困作为生活中的一种正常现象来叙说,这与孟郊诗歌中叹贫时的强烈愤慨截然不同。更为难得的是,即使在生活困顿不堪之际,诗人依然能保持好的心境。如《病起》云:“身如瘦鹤已伶俜,一卧兼旬更有零。朝客偶知亲送药,野僧相保密持经……惟有爱花心未已,遍分黄菊插空瓶。”<sup>[6]33854</sup>诗人总是在寻觅生活中的美好,即使疾病缠身,瘦弱不堪,但因有“朝客”“野僧”的暖心关怀,他依然“爱花未已”。仔细品味上文列举的诗篇,悠然自得的好心境处处流露。

赵师秀与“四灵”中其他三位交往时,也较少为他们的穷困窘迫生活而呼喊,更多的是欣赏山水之清秀。《舟行寄翁十》云:“舟轻风色好,波面去迢迢……江禽停晚树,涧水入秋潮。”<sup>[6]33838</sup>《简同行翁灵舒》云:“水禽多雪色,野笛忽秋声。必有新成句,溪流合让清。”<sup>[6]33840</sup>《灵山阁见二徐友旧题句》云:“一面见溪水,三边皆翠微。晚来虚槛外,秋近白云飞。”<sup>[6]33840</sup>徐照大病初愈,赵师秀就与他相约同践天台山水之约,即使徐照去世之后,赵师秀所作《哀山民》中仍写道:“君亦疑勿药,春和可为乐。仙家桃最红,同践天台约。”<sup>[6]33834</sup>从中可见“四灵”对世事的良好心态、对山水的痴迷。

虽然叶适《题刘潜夫南岳诗稿》曾以“狭”来定义“四灵”诗歌的主题<sup>[13]</sup>,严羽批评“近世赵紫芝、翁灵舒辈……人声闻辟支之果”<sup>[14]</sup>,四库馆臣认为“师秀之诗,大抵沿溯武功一派,意境颇狭”<sup>[12]2621</sup>,但这些评价都是针对“四灵”题材的狭窄或诗风单一而言。赵师秀的可贵之处在于,他能够淡然地面对生活中的一切,醉心于清丽山水,在狭小的题材中开拓出幽微而隽永的情感空间。

赵师秀作品中最负盛名的《约客》以简练的笔触,动静结合地描绘出江南雨夜候客的寻常场景,传递出安闲自适的人生态度:

黄梅时节家家雨,青草池塘处处蛙。

有约不来过夜半,闲敲棋子落灯花。<sup>[6]33858</sup>

黄梅时节,阴雨连绵,但这丝毫不能干扰诗人的雅兴。青草池塘,处处蛙声,给清秀山水平添一丝欢快,使这个春夜静谧而有生机。即使约客不来,诗人夜半独坐,依然悠闲自在,并没有寂寞或失落之感。诗人伴随着灯花的飘落“闲敲棋子”,独自思考对局,从容淡然,潇洒随意,这种闲适的心态令人神往。赵师秀这种诗意的表达,打动了后世无数的读者。“四灵”可以成派,南宋后期诗人纷拥追随,可以从赵师秀这样的诗篇中找到原因,该诗也因此成为“永嘉四灵”的典范之作。

“自古逢秋悲寂寥”,这是古代诗人的常态,能够跳出“悲秋”牢笼者不多。赵师秀对传统悲秋主题进行了转换与解构,将“秋”由悲哀的载体变为被“爱”的对象,在荒寂的秋色中发现隐隐生机,如《秋色》:

幽人爱秋色,只为属吟情。

一片叶初落,数联诗已清。

瘦便藤杖细,凉觉葛衣轻。

门外萧萧径,今年菊自生。<sup>[6]33840</sup>

开篇就声称“幽人爱秋色”,落叶引发诗情,秋凉令人清爽,小径菊花自生,凡此种种,让诗人欣然自得。诗人依藤杖而行,闲步于“萧萧径”,品味着秋日特有的景观。周边虽然寂寞萧条,但诗人落笔于“菊自生”颇具深意。在“门外萧萧径,今年菊自生”的对比中,既暗示大自然的勃勃生机不可阻挡,也隐喻诗人内心世界的自足。如此,诗人便超越了秋日固有的悲苦寂

寥,转而归于平淡自在,这与其“泊然安贱贫”的人生态度高度契合。类似的还有《秋屏作》,诗人沉浸于秋日美景:“凡有栏干处,秋来遍往还。就中惟此地,全得见西山。”<sup>[6]33840</sup>

“四灵”皆倡导学习唐人五律,尤其喜欢晚唐姚合、贾岛的诗风。严羽云:“近世赵紫芝、翁灵舒辈,独喜贾岛、姚合之语,稍稍复就清苦之风,江湖诗人多效其体,一时自谓之唐宗。”<sup>[14]</sup>有学者更为细致地认定“四灵”主要是承继姚合诗风。《四库提要》指出:“‘四灵’皆学晚唐,然大抵多得力于武功一派,专以炼句为工,而句法又以炼字为要。”<sup>[12]1390</sup>“‘四灵’名为晚唐,其所宗实止姚合一家,所谓武功体者是也。其法以新切为宗,而写景琐细,边幅太狭,遂为宋末江湖之滥觞。”<sup>[12]1410</sup>四库馆臣所言,切中肯綮。

姚合为名门之后,39岁考中进士,后为武功县(今陕西武功)主簿,有《武功县中作三十首》等诗歌,语言平易,风格清峭幽折,后人将这类作品所呈现的独特风格归纳为“武功体”。赵师秀清丽平淡的诗风,承继了姚合这类诗歌的精髓。四库馆臣认为赵师秀“其诗主于野逸清瘦,以矫江西之失”<sup>[12]1390</sup>,也是从这个角度肯定其诗风。

姚合、贾岛多创作五律,他们的诗歌也以五律的成就最高。“四灵”自称“唐世吟诗侣”,叶适等人也推崇徐照“复言唐诗”,这些在很大程度上是指“四灵”学习姚合与贾岛,擅长创作五律诗篇。刘克庄《野谷集序》云:“顷赵紫芝诸人尤尚五言律体。紫芝之言曰:‘一篇幸止有十字,更增一字,吾未如之何矣。’”<sup>[1]2431</sup>赵师秀将自己对五律诗体的喜爱,以最夸张的语言表达出来。赵师秀今存诗歌159首,五律就多达101首,大约占2/3,其对五律的喜爱和擅长不言而喻。前面例举的赵师秀的名篇,大多数是五律,也是很能说明问题的。

《梅硖诗话》载赵师秀一段趣事:“杜小山问句法于师秀,答曰:‘但能饱吃梅花数斗,胸次玲珑,自能作诗。’”<sup>[15]</sup>“饱吃梅花”的戏谑,正表明了赵师秀追求清高脱俗、清秀淡远的审美情趣。这也代表了“四灵”共同的审美追求,在南宋中期相对和平的时期成为部分江湖诗人创作的一种标杆。南宋后期政局动荡,边患增多,诸

多江湖小诗人寻找不到生活目标,转而羡慕“四灵”的生活态度,期望淡远世事,归隐山水。即使他们在现实生活中难以模仿,也要在诗歌创作中表达出来,这是南宋中后期江湖诗派形成的重要原因。在南宋中后期诗坛上,“四灵”之杰赵师秀因而具有了一定的典范意义。

#### 注释

①“永嘉四灵”是南宋时期一个重要的诗歌流派,指当时浙江永嘉(今温州)诗人徐照(字灵晖)、徐玠(字灵渊)、翁卷(字灵舒)、赵师秀(字灵秀)。因四人字号中皆有“灵”字,并以此相标榜,故称“永嘉四灵”。②徐照有《游雁荡山八首》,分别为《寿昌道中》《能仁寺》《大龙湫瀑布》《灵岩》《灵峰》《石门庵》《宝冠寺》《赠东庵约公》;徐玠也留下《雁山》《大龙湫》《灵峰寺洞》《净名寺》《赠东庵约老》5首作品,翁卷留存《能仁寺》《赠东庵约公》《石门庵》《宝冠寺》《寿昌道中》5首,赵师秀则留存《大龙湫》《雁荡宝冠寺》《赠约老》《石门僧》《灵岩》5首。③徐玠的诗题略有不同,有《净名寺》,且《赠东庵约老》云:“门掩春山绿”,应当是另一次游览。

#### 参考文献

- [1]刘克庄.后村先生大全集:第2册[M].王蓉贵,等校点.成都:四川大学出版社,2008.
- [2]范晔文.对床夜语[M]//景印文渊阁四库全书:第1481册.台北:台湾商务印书馆,1986:862.

- [3]方回.瀛奎律髓汇评:第5册[M].李庆甲,集评校点.上海:上海古籍出版社,2021:1827.
- [4]郭绍虞.清诗话续编:第1册[M].富寿荪,校点.上海:上海古籍出版社,1983:453.
- [5]戴复古.戴复古诗集[M].金芝山,点校.杭州:浙江古籍出版社,2012.
- [6]傅璇琮,等.全宋诗:第54册[M].北京:北京大学出版社,1991.
- [7]魏庆之.诗人玉屑[M].上海:上海古籍出版社,1982:429.
- [8]曾枣庄,刘琳.全宋文:第58册[M].上海:上海辞书出版社,2006:163.
- [9]谢旻,陶成,等.江西通志[M]//景印文渊阁四库全书:第516册.台北:台湾商务印书馆,1986:699.
- [10]穆彰阿,等.大清一统志[M]//景印文渊阁四库全书:第479册.台北:台湾商务印书馆,1986:476.
- [11]祝穆.方輿胜览[M].北京:中华书局,2003:17.
- [12]永瑤,等.四库全书总目:下册[M].北京:中华书局,1995.
- [13]叶适.水心文集:中册[M]//叶适集.刘公纯,王孝鱼,李哲夫,点校.北京:中华书局,2013:611.
- [14]严羽.沧浪诗话[M].郭绍虞,校释.北京:人民文学出版社,1983:27.
- [15]丁福保.历代诗话续编:中册[M].北京:中华书局,1983:562.

## Elegant Simplicity: The Stylistic Features and Poetic Origins of Zhao Shixiu's Landscape Poetry

Zhuge Yibing

**Abstract:** Among the “Four Great Poets of Yongjia”, Zhao Shixiu achieved the highest creative accomplishment. His landscape poetry centrally embodies the aesthetic pursuits and artistic style of this poetic school. Zhao Shixiu grew up in Yongjia, where the mountains and rivers of his hometown nurtured his aesthetic sensibility and established his creative style. Many of his renowned landscape poems were inspired by the magnificent scenery of Yongjia, such as Huichang Lake, Songtai Mountain, and Yandang Mountain, all of which became subjects of his poetic verse. After passing the imperial examination and holding official posts in many regions, the landscapes of other places broadened his horizons and expanded the spatial expression and layered imagery in his landscape poetry. He first served in Jiangdong, then in Jiangxi, and later resided in the capital, Lin'an, during which period he created many renowned poems. Zhao Shixiu's landscape poetry is not merely a depiction of natural scenery but an expression in response to life's hardships, career setbacks, and the constraints of his time. Drawing on the poetic legacy of the late Tang Dynasty, he specialized in five-character regulated verse (wu lü) and expressed his emotions through landscapes, forming a stylistic feature characterized primarily by elegance, freshness, and simplicity. This style, to some extent, reflected the prevalent mentality of detachment and self-restraint among scholars in the middle and late Southern Song Dynasty, influencing the Jianghu School of poetry. Zhao Shixiu's landscape poetry provides an important lens into observing the evolution of poetic styles and the spiritual world of literati in the Southern Song Dynasty.

**Key words:** Zhao Shixiu; landscape poetry; elegant simplicity; “Four Great Poets of Yongjia”

[责任编辑/漱玉]





# 悬泉置汉简所见中西交通史实考论\*

张俊民

**摘要:**悬泉置是已知丝绸之路上唯一经过考古发掘并出土大量文字资料的驿站遗址,其日常运作与管理反映了汉代中西交通的盛况,是中国古代多民族交往交流交融的典范。悬泉置汉简以其出土于关键节点的特性和档案文书的细节性,深化了学界对汉代中西交通史的认识。其价值体现于三个相互关联的层面:首先,它精确锚定了悬泉置作为丝绸之路东段核心枢纽的地理坐标,并清晰勾勒出以之为中心的层级化邮驿网络,揭示了汉王朝交通动脉的制度根基。其次,它生动再现了汇聚于此的多元人群及其互动场景,展现了民族交往交流交融的复杂图景与治理逻辑。最后,其自身运作的档案为我们提供了观察中西交通日常实践与制度保障的微观窗口,同时也体现了边郡为中西交通发展做出的重要贡献。

**关键词:**悬泉置汉简;中西交通;丝绸之路;民族交往;邮驿制度

**中图分类号:**K234

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0108-10

悬泉置汉简是汉代悬泉置遗址日常管理与运作所使用的档案文书得以保留下来的部分,目前的数量是1.8万枚。《悬泉汉简(壹一伍)》已经由中西书局于2019—2025年陆续公开出版,约占预计八卷本的二分之一多,发表简牍数量约11000枚<sup>①</sup>。悬泉置是汉代邮驿系统中级别最高的组织机构,主要负责过往人员的食宿供应与政令邮书的传递,类似的机构在敦煌郡有9处,酒泉郡有11处。悬泉置作为汉朝驿道重要节点的同时,又因其所处的地理位置而兼具沟通丝绸之路、维持中外关系与连接中西交通的重要功能。认真梳理悬泉置汉简相关资料,进一步认识其日常运作详情,是我们利用史书研究汉代中西交通、民族交往交流交融的重要内容。限于篇幅,我们仅就目前较为明晰的几点认识做简单总结。

## 一、地理枢纽与驿路网络:悬泉置作为中西交通的咽喉要道

通过对遗址出土的悬泉置汉简的研究可知,悬泉置是当时敦煌郡在官方大路上设置的级别最高的驿站机构。作为汉王朝内部日常行政管理而设立的邮驿系统,悬泉置因其所处的地理位置又成为丝绸之路、中西交通、中外关系的重要节点。

悬泉置是汉代邮驿系统的一个驿站,位于今甘肃省敦煌市最东部,接近瓜州县界<sup>②</sup>。考古发掘后的遗址主体是一个50米见方的坞堡,西南角突出一个30米见方的马厰区。坞堡东侧开一门。遗址内遗存以西汉为主,新朝、东汉、晋代均有沿用,唐代在其附近设有悬泉驿。悬泉置遗址除本体之外,还有东侧山上的烽火台,可

收稿日期:2025-05-17

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“敦煌中外关系史料的整理与研究”(19ZDA198)。

作者简介:张俊民,男,甘肃省文物考古研究所研究馆员(甘肃兰州 730050),中国历史研究院杨富学工作室成员,主要从事西北简牍整理与研究。

能就是悬泉置汉简中出现的“山上亭”，还有保障悬泉置日常生活用水的悬泉水。悬泉水的左侧沟边应该是汉简中“临泉亭”所在。临泉亭以东是汉代效谷县通往广至县的古道，也就是丝绸之路、中西交通的大路。沿途除了不计其数的石头堆路标外，还有D114、A86、A87等驿站遗址<sup>③</sup>。这些驿站遗址应该是汉简中出现的石靡亭、万年骑置等。

悬泉置遗址位于汉代效谷县东部，是效谷县境内驿路上两个驿站中的东边一个，西边是遮要置。遮要置西经敦煌乐望亭入敦煌县以及敦煌郡所在的敦煌置。悬泉置以东是敦煌郡广至县的鱼离置、广至置、冥安置与渊泉置。而与其他置相比，悬泉置距离县治最远，其东与广至县城之间有一个鱼离置，其西与敦煌、效谷县城之间也间隔一个遮要置。悬泉置远离西汉县治所在，其与人口密集居住区相对较远，其日常保障供给因而更加困难，更凸显其所在位置对交通的重要性。即便现在，此地仍是交通必经之地，而周围数十公里之内依然没有居民点。

效谷县驿站级别最高的是悬泉、遮要二置，还有4个级别低一级的骑置，主要负责紧急公文传递。此外还有悬泉置西侧的平望骑置、遮要置西侧的甘井骑置。每个骑置配备有3匹马，1名小吏和3名具体负责养马、传递邮书的驿骑。骑置大体位于置与置的中间点。悬泉置距离西侧平望骑置50汉里，距离万年骑置40汉里，万年骑置位于悬泉置与鱼离置的中间点<sup>④</sup>。

比骑置低一级的邮驿机构是亭，它也是驿路上最小的基础单元。悬泉置与平望骑置之间是无穷亭，大致在悬泉置与平望骑置的中间位置。亭中有亭长1人，亭卒3人，负责驿路安全，并为过往人员提供必要的服务。

交通干线之外，还有支线。在效谷县西侧的安民亭有一条支线，可以到敦煌郡北部长城防御线上的中部都尉府。敦煌东行的普通路线大站是遮要置、悬泉置、鱼离置、广至置、冥安置，渊泉置是敦煌郡最东边的一大站。渊泉置距离酒泉郡最西边的驿站乾齐是58汉里。

从敦煌发给效谷县的文书，也可以直接由敦煌的乐望亭传过来，而从广至县发给效谷县的邮书，一般是由安民亭经过西门亭传给县廷

的。临泉亭经西门亭传递到效谷县廷的驿路长124汉里，石靡亭到安民亭的距离是140汉里。悬泉置到冥安置的距离是210汉里，到金城允吾的距离是2820汉里，到天水平襄的距离是2830汉里，到长安的距离是4080汉里。

晋代悬泉置附近的状况，不是十分明确，一般将遗址西南角最高的烽火台作为晋代的主要遗存，代表遗物有晋代的纸张以及“康哉之歌”竹简<sup>⑤</sup>。

唐代的文书，对我们完整认识悬泉置提供了帮助，汉简上书写的汉字是“县泉置”，对照敦煌文书我们才知道“县泉”应读如“悬泉”，即泉水从崖壁坠落，悬空而出，地图上的“掉掉（吊吊）水”称谓则更贴近真实情况。而附近的甜水井已经距离悬泉置的命名时代很久远了。唐代称“掉掉水”为“悬泉水”，一度在水东15里设悬泉驿<sup>⑥</sup>。

一般认为唐代的常乐县城，在今瓜州破城子，也就是汉代的广至县，其西南的鱼泉驿大致相当于汉代的鱼离置，悬泉驿是在山南空谷驿废弃之后出现的，应该在泉水东15里，是不是与悬泉置遗址中的晋代状况相类似不得而知，但唐代的无穷驿无疑不是汉代的无穷亭位置。汉代的无穷亭位于悬泉置与平望骑置之间25汉里左右，是悬泉置西侧最近的亭。由于汉、唐的时代差异，名称一致而位置未必在一处。

将悬泉置及其周边形成的交通网放置在汉代邮驿系统之中来看，它只是敦煌郡效谷县的一段路线而已。其设置可在汉代的《行书律》《传食律》中找到依据。简牍文书所见汉代邮驿的设置状况如下：

十里置一邮，南郡江水以南，至索南界，廿里一邮。<sup>[1]198</sup>

北地、上、陇西，卅里一邮；地险陝（狭）不可置邮者，得进退就便处。<sup>[1]199</sup>

具体到西北地区的机构设置，恰印证“得进退就便处”的描述，悬泉置汉简的驿置道里簿记载的最近距离是54汉里（氏池到麟得），最远者是99汉里（玉门到沙头）。

仓松去鸾鸟六十五里 氏池去麟得五十四里

鸾鸟去小张掖六十里 麟得去昭武六

十二里 府下

小张掖去姑臧六十七里 昭武去祁连置六十一里

姑臧去显美七十五里 祁连置去表是七十里

……

玉门去沙头九十九里□

沙头去乾齐八十五里□

乾齐去渊泉五十八里□

·右酒泉郡县置十一六百九十四里 □ II T0214①:130A<sup>⑦</sup>

至于我们在悬泉置汉简中见到的临泉亭、无穷亭,应该就是正史所言“五里一邮”之邮亭,类似《汉官仪》所谓的“十里一亭,亭长、亭候;五里一邮,邮间相去二里半,司奸盗”<sup>[2]</sup>。而悬泉置汉简的“骑置”与《汉书》所谓“因骑置以闻”<sup>⑧</sup>还是有一定差异的。

正是作为汉代邮驿系统的一个机构,悬泉置处在敦煌郡的驿路上,而敦煌郡既是汉朝通往西域的必经之地,也是汉经营西域的大后方,这条驿路也就成为汉代中西交通的大动脉和丝绸之路的重要组成部分。悬泉置的设置是为中西交通服务的,其日常运作与维护成为中西交通、中外关系与丝绸之路的一部分。悬泉置汉简之中众多接待中西交往人员的资料就是最好的证明。

## 二、中西交通中的民族交往与身份认同

在远离县城的无人区设立一个专门为过往人员提供食宿的机构,是保障交通的需要。作为东西往来人员休息与补充给养的场所,悬泉置的设立显得尤为必要。敦煌是中西交通的必经之地,悬泉置就是西汉时敦煌的典型代表。悬泉置为往来人员提供必要的服务,经过悬泉置的人们就是中西交通的见证者,他们对民族交往交流交融做出过积极的贡献。他们以汉代的交通路线为依托,在悬泉置住宿、休息,得到保障供给之后继续前行,直至最终完成使命。除汉王朝的使者官员之外,我们看到更多的是中亚、南亚乃至西亚的使团。他们或单独成行

以“奉献”之名去往长安,或者与沿途使团结伴而行,由西域都护府、敦煌太守委派专人护送至长安;而其从长安返回时,多由中央派使者专门护送,其队伍多数以“诸国客”的形式出现。经过对悬泉置汉简的梳理,我们发现,出现在悬泉置的西域使者来自婁羌、且末、小宛、精绝、扞弥、渠勒、于阗、莎车、疏勒等30余国<sup>⑨</sup>。其中折垣、祭越可能就是史书记载的乌弋山离与西夜国<sup>⑩</sup>。此外,也有汉朝人到条支国的记录<sup>⑪</sup>。

有学者认为汉王朝和于阗、鄯善的交往不宜归入中西交通史的范畴,但是,于阗、鄯善作为中西交通的必经之地,其对中西交通史的贡献不可低估。当时西亚、中亚的使团会和于阗、莎车使者一道去长安,悬泉置对其的接待也是同时进行的,并无二致。对鄯善、于阗使团的接待,也是中西交通接待形式的一种。悬泉置汉简中使团混杂的现象经常出现,如:

客大月氏大宛疏勒于阗莎车渠勒精绝扞弥王使者十八人贵人□人 I T0309③:97  
出钱百六十沽酒一石六斗 至 以食守属董并V叶贺所送莎车使者一人属宾使者二人祭越使者一人凡四人人四食食一斗 至 II T0113②:24

前简出现的使团成员来自大月氏、大宛、疏勒、于阗、莎车、渠勒、精绝、扞弥等,对其的限定词是“客”,这可能是从长安返程时,由某人所送“诸国客”归西域的文字记录。来自不同地域的使者、贵人出现在悬泉置,受到无微不至的接待,被以文字形式记录下来。来自八国的使者竟然有18人,还有贵人若干。后一简记录的是敦煌守属董并、叶贺送莎车、属宾、祭越使者经过悬泉置时,悬泉置接待三地使者的消费情况,用160钱沽酒1.6石,供4位使者饮用。而董并、叶贺的供给是单独记录的:

各有数今使者王君将于阗王以下千七十四人五月丙戌发禄福度用庚寅到渊泉

I T0309③:134

这是一条反映悬泉置接待过往人员的典型记录,一般学者都会引用。使者王君护送的返程队伍所谓于阗王以下1074人,极有可能就是类似上述二简的另一泛称,作为管理文书没有将1074人的组成详细记录,而重在说明时间与人



数,让沿途做好接待准备即可,其中“于闐王以下”不是于闐一国客,而是以于闐王为代表的诸国之客。类似的诸国客记录,又如:

□传送康居诸国客卫候臣弘副□池阳令臣忠上书一封 黄龙元年□

II T0214③:109A

使送乌孙诸国客副使长臣所上书一封

V T1310③:69

·河平四年正月吏为使者丁君所将诸国客治酒□□

I T0111②:65+T0111①:401<sup>⑫</sup>

□校尉丞义使送大月氏诸国客从者一人凡二人人一食食三升东 V T1311③:129  
以上四简的诸国客都是泛称,除第三简称为“诸国客”外,其他三简都是“某国诸国客”。前三简都是记载从东向西去送行的,送行的使者在途中还给皇帝上书汇报情况;后一简校尉丞应该是戊己校尉的丞,西域都护府派专人护送大月氏诸国客,丞之外还有其从者,此简是其二人在悬泉置的消费记录《粟出入簿》。

出现在悬泉置的多民族人员,除使者外,还有副使者,也有西域的贵人及其仆人或从者,也可以看到“质子”;汉朝方面有西行的使臣、公主,类似长罗侯、乌孙公主等。另外,还有泛称的“诸国客”“胡客”“客”等。参与人员除了敦煌太守府人员之外,还有西域都护的迎送人员,这些是中西交通的保障者。而近汉地的类似鄯善、莎车等,既是中西交通的参与者,也是中西交通、民族交往交流交融的保障者。

入麦四石以食送使者萧君所将胡客马十四 鸿嘉四年九月丁酉悬泉置佐谭受敦煌廐嗇夫褒

II T0111①:21<sup>⑬</sup>

永光元年二月癸亥敦煌大守守属汉刚送客移过所县置自来焉耆危须鄯善王副使□

匹牛牛车七两即日发敦煌檄到豫自办给法所当得都尉以下逢迎客县界相

V T1310③:162

书令县给置一岁过客具各有品数期毋出十月毕成 已出

I T0309③:53

悬泉置嗇夫博叩头死罪死罪置受司御敦煌北乡南移十月十一月逋十人直钱

八千迫大客且到用度不足博叩头死罪死罪唯君哀怜博叩头叩头死罪死罪

II T0111①:224

东送客悬泉置病狂食饮不尽度日益剧马医偃

II T0111③:24<sup>⑭</sup>

对西来人员的称谓从明确精准的使者,到泛称“诸国客”“胡客”,再到更为广泛的“客”,想要从中选择与认定外国客是不容易的。远近客人都是混杂在一起的,而近的客人(非“外国客”)也是当时中西交通的参与者之一。

至于悬泉置的自身运作,为了保障其功能的发挥,其管理制度或文书则将这些人员径称为“客”。前面出现的“一岁过客”“汉刚送客”“东送客”都是当时的泛称。

“客”之外还有一个法律用语“蛮夷”,且有内外蛮夷之分。外蛮夷指汉地之外的蛮夷,内蛮夷是汉地之内的蛮夷,此种分法类似“道”的管理方式,可能源于西汉初年的《蛮夷律》,也就是后世的外事管理制度与条例<sup>⑮</sup>。悬泉置汉简中直接出现的“蛮夷”有:

水少至五 L 六月中禾稼隳焦伤数助县春靡过军传送迎蛮夷客施刑士良家子□

II T0114③:492<sup>⑯</sup>

·铸伪金钱奴婢犯贼杀伤主适妻以上律皆不得赦在蛮夷中得毋用期赦前有罪后发觉

勿治奏当当上勿上诸以赦令免者其死罪令作县官三岁城旦春以上二岁鬼亲白桀一岁

II T0216②:615

□申敦煌大守宗长史谭移部都尉谓官

□ A

□□兵蛮夷诤伪难知唯府惊当备者敢

□ B

□年□ C (残觚)

II T0215②:112ABC

皆坐与蛮夷私下□

II T0215S:291

以上四简均出现有“蛮夷”一词,首简的“送迎蛮夷客”与施刑士、良家子并列,其中的“蛮夷客”与前文所谓“胡客”近似,只是称谓不同。第二简明显蕴含地域概念,汉地之外,不归汉人管辖的地域都是蛮夷中,类似今天的国外。其意是指在域外犯罪者,不在赦免之列。类似的还有

一简,文字过于残泐不录。第三简“蛮夷诤伪难知”与第四简“坐与蛮夷私下(交)”,应该是指人,简三在敦煌郡而言可能指羌人、匈奴人,也可能是西域诸国之人。但其作为备用词指代羌、匈的可能性更大一些。简四虽有简三的含义,但可能更接近简一“蛮夷客”。如果换作“胡人”与“胡客”,简四则接近“胡人”,而简一则类似“胡客”。

在现已公开发表的悬泉置汉简中,还有二简出现了“蛮夷”,只是因为原释读不察,均有误。分别是:

□库佐同敢言之谨移蛮夷用酒度

I T0112③:103+95A<sup>⑧</sup>

……其三人犯法外蛮夷中以诏书□

I T0116②:118B<sup>⑨</sup>

前简与悬泉置等准备接待用的酒有关,“度”是事先的估算,“用酒度”就是对能用多少酒进行估算。如果按照已知的《过长罗侯费用簿》记载的事先准备18石酒,悬泉置用效谷县给的3石曲自己酿造,再加上效谷县给的2石,接待长罗侯等共消费酒20石。其中的18石就是按照长罗侯一行的人数所做的用酒度。所言“蛮夷”与前言“胡客”“诸国客”含义接近,可能也会包括部分南羌与匈奴。后一简是对众多犯罪人员的统计簿,众人的犯罪情况并不一样,其中三人犯法在外蛮夷中,类似国外犯罪,以诏书确定是否赦免其罪。“外蛮夷”相较前简属于法律用语,前简则属于日常用语。这是“蛮夷”在二简中出现的具体语境差异。

悬泉置汉简还出现类似今天的“外国”一词,以下是悬泉置的财物支出文书,重在说明物品的支出与使用情况,具体使用者不明。

右出钱四百七十买肉九十四斤 以食外国王使者贵人从者册四人人再食

II T0215③:26

□以食守属李长所送外国王使者四人人一食一斤

II T0214③:182

出钱九十买肉十八斤 以食使者卜君所将外国从者九人人再食积十八食一斤

I T0114③:8

□升大以给使外国及所将客斋二事一千一百七十二石三斗

V T1311④:81

前三简记述的是外国的使者、贵人及其从者,后一简则是“使外国”者及其所将客,属于送外国使者返程的情形。上简反映出在中西交通的往来过程中,西来的使者从长安回程,多由中央派官员(又称“使者”)送他们回西域。

在民族交往交流交融的过程中,保障语言交流的“通传”“译人”是不可或缺的,有的学者已经关注到中西交通中的“译人”问题<sup>⑩</sup>。悬泉置汉简中出现比较多的译人是“匈奴译”,其次是“羌译”。简文如:

出糜三石八斗四升 己未以食从吏小史及匈奴译所乘马卅□□ I T0209⑤:16

□其九匹乘 一匹假匈奴□

□廿四匹牡 见马卅二匹□

I T0111②:53+55<sup>⑪</sup>

·凡传马卅四匹 其一匹假匈奴

译 □

见卅三匹

II T0213①:8

今余传马卅八匹 其一匹假匈奴译

见卅七匹

II T0216②:220

□卅四匹 其一匹假匈奴译

见卅三匹

II T0216②:695

仓曹言遣守属忠送罢匈奴译诣府

□

II 98DYT1:1142

□ 以食匈奴译及私从者大男二人积

六十人人六升

II 98DYT2:7153

以上七简前五简是悬泉置汉简,后二简出土于小方盘城遗址<sup>⑫</sup>。前五简基本上是悬泉置汉简中全部有关“匈奴译”的简,而总数仅有380枚的小方盘汉简也有二简与“匈奴译”相关。这是偶然现象,还是有别的原因?是边塞屯戍需要匈奴译侦察与了解敌情,还是与匈奴人交流的需要?

针对更远地区的中西交通,除了一简出现“羌胡译”的泛称外,目前还没有更多的发现。此简是:

入粟八斗 阳朔二年闰月甲辰悬泉吾子文受遮要嗇夫博以食羌胡译行书马辄赐之等传马

II T0215②:16

如此一来,史书中出现的“导译”或“译人”,在悬泉置汉简中除了“匈奴译”之外,还需要其他什么语言作为交流语言呢?马圈湾汉简莫府档案的“虏译”也是一条不太明晰的资料:

都护虜译持檄告戊部尉钦,车师前附城诃 马·112177<sup>②</sup>

悬泉置汉简中的羌译,时间比较早,元凤五年(公元前76年),天水郡以“请诏”的形式给敦煌郡调派羌译一人,“妾南”是羌人名字的汉字显示。文书是天水郡戎邑签发的传文书,妾南经过悬泉置时,悬泉置对其传文书的录文如下:

元凤五年十一月丙子朔辛卯尉史宣敢言之戎邑给敦煌郡羌译一人有请诏今谨遣

羌译板里男子妾南以县牛车传送续食谒移过所县道官给法所当得舍传舍敢言之 A

十一月辛卯戎邑丞舍移过所县道官河津关往来复传令律掾留见守

令史建德□□元凤五年九月丙申过东 B VT1511⑤:2AB

敦煌郡亟须羌译向昭帝请示,这可能是敦煌郡建立之后,与南山羌联系交往的需要。最后,中央将敦煌郡获得批准的诏书转发给天水郡,由天水郡调配羌译妾南去敦煌。天水郡依据的则是“请诏”。

综上,悬泉置汉简中出现了各类人员的称谓,有客、诸国客、胡客、外国客,有王、王使者、副使者、贵人、从者,还有“蛮夷”,有归义的大月氏、羌等。然而其中对于作为中西交往桥梁的翻译人员的反映并不多,虽然学者关注了其中的“译者”“译人”,但总体上数量较少。

### 三、制度运作与负担压力:悬泉置的日常运作

西汉时期是政府主持参与中西交通的开始,机构的设置、运营与日常供给都是政府行为。为了招徕西域诸国,朝廷派众多使团携带大量丝绸、珠宝西行,而西域诸国亦感受到汉朝的强大与富裕。然而关于双方的交往对汉朝的作用,在当时就有不同的看法。除史书的简单记录之外,要探讨西汉之时中西交通的状况,悬泉置的日常运作就是这方面的典型表现。从悬泉置的机构规模、人员配备、马匹管理、传舍标准、日常生活物资的供给到具体的每一次接待活动,都从不同侧面体现了中西交通的后勤保

障、日常服务以及具体的交往形式与过程。在已有对悬泉置汉简的研究中,有很多比较典型的资料。总而言之,体现中西交通、民族交往交流交融的具体内容如下:

#### (一)对康居使者的接待

在这些资料中最典型的莫过于《案验康居王使者献驼册》,围绕康居王使者奉献骆驼出现的外事纠纷所体现出来的中西交通、交流与交往,多数学者已有探讨<sup>③</sup>,不再赘述。下面是另一条关于康居使者的简文:

甘露二年正月庚戌敦煌大守千秋库令贺兼行丞事敢告酒泉大守府卒人安远侯遣比胥捷

罢军候丞赵千秋上书送康居王使者二人贵人十人从者六十四人献马二匹橐他十匹私马

九匹驴卅一匹橐他廿五匹牛一戌申入玉门关已阅名籍畜财财物

II T0213③:6+ II T0214③:83 A

这条简文早年笔者只是注意到其后半段,其中的“比胥捷”三字使人联想到西域的北胥鞬屯田。史书中有“北胥鞬”,一直没有出现对应的“南胥鞬”。本条简文的出现解决了西域屯田的名称问题,不是“北胥鞬”而是“比胥鞬”<sup>④</sup>。

该简出土时残断为两段,后期将两段缀合。现有的简文是三行文字,是敦煌郡太守发给酒泉郡的文书,介绍康居王的使团状况,让酒泉郡做好接待工作。在使团途经悬泉置时,悬泉置将这份文件进行了抄录,作为其接待过往人员的凭证。

本简的时间是甘露二年(公元前52年)正月,是敦煌太守千秋与兼行丞事的库令贺联名给酒泉郡太守府的文书。大意是安远侯郑吉派其手下“罢军候丞赵千秋”上书皇帝,顺便护送康居国的一个使团到长安。甘露二年的安远侯,即“使都护西域骑都尉安远侯”郑吉,西方来的康居国使团首先在西域得到西域都护府的接待,遇到罢归回长安的候丞赵千秋给皇帝送安远侯郑吉的上书,顺便沿途护送康居的使团去长安。因为时间是正月,恰与走“沙道”入玉门关的黄金时段相吻合。敦煌太守给酒泉太守府的文书中,也提到使团入玉门关时的查验工作



已经完成,使团的组成、携带物品的数量,等等。

康居国的使团组成有使者2人、贵人10人、从者64人,他们的主要任务是给皇帝奉献2匹马、10头骆驼。自己使用的马9匹、驴31匹、骆驼25头,还有1头牛。这些东西都是需要沿途提供给养的,如草与饲料等,至于通常所说的西域珠宝异物在文书中并没有显示。

使团即使是有西域都护的人专门护送,入玉门关时的查验手续也是不能省略的,“阅名籍畜财财物”就是基本的查验程序。戊申日入关,第三天又由敦煌太守签发文书,可见其速度很快,因为从玉门关到敦煌中间需要两天时间的行程。入玉门关之后,第二天才有可能到敦煌。

悬泉置汉简中没有出现敦煌太守府签发的康居使团的传文书,这也与西域都护府签发传文书的情况相吻合。西来使团的通行证也就是悬泉置汉简常见的“传文书”,既有西域都护府签发的,也有敦煌太守府签发的。敦煌太守千秋给酒泉太守发文,依据的就是西域都护府签发的传文书。这个使团在敦煌郡从敦煌到渊泉,有敦煌太守府给酒泉太守府的文书就可以证明其身份。

至于悬泉置接待这个使团的花销是多少,我们是看不到的。我们从这条简文只能看到使团的管理,从西域入玉门关到敦煌,再从敦煌东行的局部信息。其所反映的情况是中西交通某一时段具体人员的构成与管理程序。这是西来人员的状况。

## (二)从长安去西域的使团管理

使者在长安完成奉献任务后,得到皇帝的赏赐,返程时我们看不到他们所携带的丝绸之类的物品的记载,悬泉置汉简中出现的是送西来使者回去的传文书,一般是由长安直接派专使护送;传文书之外,还有接待这些人的消费记录。比较特殊的是类似于闾王等一行回去的事先通报,其产生的原因是需要接待的人员众多,不事先通知难以完成接待任务。

西来使者返程,一般是朝廷派专使护送回西域,使者不是一国一地而是集中护送。悬泉置汉简中类似的传文书记录有:

永光二年六月乙亥左将军卫尉臣嘉右将军□掾属臣奉世承

制诏御史曰使送焉耆王北道客传马□

□□□□□文□

檄蔡宗辅俱

为驾一封轺传二人共载

龟兹焉耆王使者三人贵廿四人,

献驴十四橐佗五匹遣马三匹 正月癸

卯东□

VT1210③:131

“共载”以前文字是传文书,而其下第二栏并不是传文书用语。第一栏持传人的任务是“送焉耆王北道客”,除焉耆王之外,还有西域其他小国的使者。第二栏不是传文书,而是记录了西域小国龟兹、焉耆的使者团队状况,且时间是正月癸卯,而与传文书第一栏出现的六月时间相差半年之久。第一栏是送焉耆等国使者回去,第二栏是龟兹、焉耆又派使者给皇上奉献驴与骆驼,顺便由送行的使者回程时监护带到长安。所谓“来而不往非礼也”,皇上派人送西域小国的使者回去之后,小国又派使者来长安表示感谢。

与专使的传文书录文同时,还应该使者一行经过悬泉置的花费记录,或称“簿”“出入簿”等。如:

□君张君王君送乌孙诸国客过置食费

直

II T0114④:41

出芟八十七石 以食译马百一十六匹

送迎诸国客使者积六百九十六食食十五斤

I T0111②:35

与悬泉置日常接待使团记录不一样的是简I T0309③:134,此简记录的西归使团过于庞大,需要提前进行通报,预先准备。简文称:

各有数今使者王君将于闾王以下千七

十四人五月丙戌发禄福度用庚寅到渊泉

本简原本是酒泉郡给敦煌郡的通报文书,使者王君护送的使团有1074人,预计五月丙戌这一天从酒泉郡治所禄福出发,5天之后会到敦煌郡最东的驿站渊泉。这个文书在悬泉置出现应该是敦煌郡又将这一情况下传给悬泉置,让悬泉置知道有此事,接待的规模庞大,人员众多,预先做好接待准备。因为是散简,具体如何接待不详。如果联系到送楼兰王东行的记录,大概是敦煌郡要将接待需要的人、马、车调往渊泉,以“柱”的形式等着接待。简文所言是“柱敦煌”

的安排:

楼兰王以下二百六十人当东传车马皆  
当柱敦□ II T0115②:47

悬泉置接到类似通知之后,人员数量庞大,如何接待?常用的人手、物品一定是不足的,需要置备不同数量的用物:房舍、酒肉、粮草,调动附近可以来悬泉置帮忙的人手等。接待楼兰王的“柱敦(煌)”与使者王君即将到来的通知,都可以看作汉代邮驿系统接待人员的事先准备步骤,而《过长罗侯费用簿》所记内容已经是事后记录<sup>⑤</sup>。事中阶段如何进行尚不清楚。不仅悬泉置自身会面临各种与接待有关的事务,而且置与置之间还会因为参与接待的人员调配,产生粮草、物品相互借用的情况。如:

甘露三年十月辛亥朔渊泉丞贺移广至  
鱼离悬泉遮要龙勒厩嗇夫昌持传马送公主  
以下过禀

穰麦各如牒今写券墨移书到受簿入十  
一月报毋令缪如律令 II T0114③:522  
本简是渊泉置告知广至、鱼离、悬泉、遮要、龙勒等置人员在渊泉消费了多少饲料穰麦,要计入十一月的往来账目中,以备彼此之间将来办理交付事宜。

### (三)过往人员接待给悬泉置带来的负担

作为中西交通最西端的行政主管,西域都护郭舜这样论述当时汉与康居交往的情况:

敦煌、酒泉小郡及南道八国,给使者往来人马驴橐驼食,皆苦之。空罢耗所过,送迎骄黠绝远之国,非至计也。<sup>[3]</sup>

悬泉置只是敦煌郡下辖驿站的一个典型代表,不仅负责内部往来人员的接待与政令文书的传递,还要肩负为中西交通服务的重任。在中西交通繁忙之时,悬泉置自身的接待窘境,也体现出中西交通给沿途带来的负担。简文记:

甘露二年七月戊子朔壬寅敦煌大守千秋长史惠丞破胡谓县律曰诸乘置其传不名急及乘传者驛驾皆令葆马三日三日中死负之郡当西域空道案厩置九所传马员三百六十匹计以来死者三百六十八匹过员八匹令长丞不忧亲严教主者吏马饮食不得度病不以时医治马死者以故众多甚毋状悬泉置尤剧已论丞嗇夫书到案赦以来当负马者趣责

马齿五岁以上至十二岁高五尺八寸以上丰厚任用者守丞行县见所偿马如律令

II T0115③:80+81+82

三简文字属于一册书(80+81+82),其中提到甘露二年敦煌郡太守发文,要求郡中的驿站做好马匹使用与管理工作。类似悬泉置的9个驿站马匹定员360匹,但在一年之中竟然死掉368匹。这些马匹都是郡府调拨的,马匹死亡之后,还需要补充才能满足日常迎来送往的需要。

马匹只不过是中西交通的常备用品之一,还有养马的人、马匹食用的草料、马医,等等。即便是在马匹配备基本合理的情况下,繁忙的接待事务也时常让骑置捉襟见肘,马匹得不到相应的休息,使用过度。如:

余见马三匹送迎客檄书多马少用剧罢  
传车器物传相腾 II T0111②:62

护羌使者方行部有以马为谴长必坐论  
过广至传马见四匹皆瘦问厩吏言十五匹送  
使者大守用十四 II T0215③:83

前简不能确定是哪一个置的情况,定员40匹马,在某一天检查时仅看到3匹,而迎送客人、传递檄书的任务又重,“马少用剧罢”。传车与其他器物也是应急混用的。后一简明言广至置的状况,置中仅剩4匹马,15匹送使者使用,10匹归太守使用。

这是马匹使用出现的一些短缺状况,而悬泉置接待人手不足的情况,也在其文书中时有记录。如:

不可以过客韭尽酒肉度少唯廷为调肥  
牛肉肥半瘦 I T0112③:88

悬泉置嗇夫博叩头死罪死罪置受□□  
敦煌北乡南移十月十一月逋十人直线

八千迫大客且到用度不足博叩头死罪  
死罪唯君哀怜博叩头叩头死罪死罪

II T0111①:224

迫客且到人力少不足恐客到不□

V T1510②:130

以上记录的是不同时期悬泉置人手与物品短缺状况,置嗇夫博“唯君哀怜”的狼狈处境。第一简说物品少,“不可以过客”,无法接待客人的原因是“韭尽”“酒肉度(预计)少”<sup>⑥</sup>,希望效谷县调给好的牛肉以备不时之需。第二简说敦煌逋欠

悬泉置人手10人,折合8000钱,又迫于重要客人将路过悬泉置,“大客”来与简三类似,接待客人需要的人手不足。

过往的客人众多,悬泉置就需要准备超量的酒、肉与粮草,而接待过程中需要使用的人手常常有不到岗“逋”的情况。虽然悬泉置可以让效谷县解决,但这种状况对效谷县乃至敦煌郡而言无疑都是沉重的财政负担。这也可以看作郭舜所言“苦”的表象之一。

## 结 语

悬泉置汉简以其出土于关键地点的独特性和档案文书的细节性,深化了学界对汉代中西交通史的认识。其价值体现于三个相互关联的层面:首先,它确立了悬泉置作为丝绸之路东段核心枢纽的地理坐标,并清晰勾勒出以之为中心的层级化邮驿网络,揭示了汉代交通动脉的制度根基。其次,它生动再现了汇聚于此的多元人群及其互动场景,展现了民族交往交流交融的复杂图景与宏阔的历史画卷。最后,其自身运作的档案为我们提供了观察中西交通日常实践与制度保障的微观窗口,同时也以无可辩驳的证据揭示了这种繁荣对边郡造成的经济负担与压力。

悬泉置作为汉代邮驿系统的一个机构,是研究中外关系、中西交通以及丝绸之路在西汉时“中”的重要组成部分,其位置的确定为当时的交通路线提供了明确的地理坐标。悬泉置的日常运作与管理,是汉代中西交通史的缩影,为中西交往的人员提供了文化展示、交流的场所。悬泉置汉简是记录汉代中西交通的档案文书,是对史书记载中西交通和民族交往交流交融的重要补充与完善。通过对众多简牍文书的梳理,我们发现在悬泉置汉简中,中西交通的表现主要是往来人员的接待与管理,而经过的使者及其使团携带的物品如珠宝、金银、丝绸、绢帛等并没有记录。也许是悬泉置并没有检查、验核的权限,其主要是为经过人员提供所需的车、马、饮食、住宿等服务,以至于中西交通中的丝绸、绢帛等西去物品在简牍中均没有出现。

事实上,在中西交通的大路上行走的使者及其团队,有时是难以区分远近地域的,甚至是

混合的使团,集中护送更方便管理与提供服务,特别是使者从长安西归都是由专人一并护送,其中的人员组成并不具体。西域都护与西域小国,既是中西交通的参与者,又是中西交通安全、生活的保障者。频繁的接待任务给沿途的地方政府带来了巨大的财政负担,西域都护郭舜所言敦煌、酒泉小郡及南道八国“皆苦之”,在一定程度上是对当时具体状况的真实体现,这也可以通过悬泉置汉简所记的悬泉置接待窘境间接地体现出来。人手、物品、马匹短缺,而路过悬泉置的客人众多,需要在悬泉置吃、住,悬泉置啬夫迫不得已祈求效谷县哀怜一二,考虑其困境并提供急需的帮助。

当然,我们所看到的只是悬泉置汉简中保留下来的部分,其体现出来的接待情况与接待负担也只是局部,是民族交往交流交融过程中某一事件的细节末端。如果将元康四年(公元前62年)的《食鸡簿》、元康五年(公元前61年)的《过长罗侯费用簿》与悬泉置本应该存在的简牍文书对比,我们就会发现《食鸡簿》只是数十年中一年的记录,类似的文书原则上应该每年都有;每次大型接待都应该有类似《过长罗侯费用簿》的决算文书,而我们看到的只是其中之一。类似的接待如“日逐王降汉”、乌孙大昆弥奉献、康居国与大月氏使团都应该有一个类似的“过……费用簿”。我们可以从极其宝贵而又有很大局限性的悬泉置汉简管中窥豹。

## 注释

- ①甘肃简牍博物馆等:《悬泉汉简(壹一伍)》,中西书局2019年版、2020年版、2023年版、2024年版、2025年版。
- ②遗址发掘时瓜州县尚称安西县,2006年更名“瓜州”。
- ③吴初骧:《河西汉塞调查与研究》,文物出版社2005年版,第92、112页。
- ④张经久、张俊民:《敦煌汉代悬泉置遗址出土的“骑置”简》,《敦煌学辑刊》2008年第2期;张俊民:《悬泉汉简与丝绸之路三题》,载樊锦诗、杨富学编:《敦煌与中外关系研究》,甘肃文化出版社2021年版,第398—423页。
- ⑤买梦潇:《〈悬泉汉简(貳)〉简I 91DXT0409 ④A:1短札》,简帛网2022年5月16日, <http://www.bsm.org.cn/?sglj/8700.html>。
- ⑥《沙州都督府图经》中有悬泉水、悬泉驿,驿在水东15里。参见李正宇:《古本敦煌乡土志八种笺证》,甘肃人民出版社2008年版,第15、25页。
- ⑦此类简号释文均出自《悬泉汉简》,



超出部分录自2003年释文定稿。按简号可以在书中找到文字,具体页码从略。下同。⑧班固:《汉书》,中华书局2013年版,第3912页。⑨张德芳:《悬泉汉简中若干西域资料考论》,载荣新江、李孝聪主编:《中外关系史:新史料与新问题》,科学出版社2004年版,第129—147页。⑩罗帅:《悬泉汉简所见折垣与祭越二国考》,《西域研究》2012年第2期。罗帅考证“折垣”是乌弋山离,而“乌弋山离”又见悬泉置汉简ⅡT0115②:95“遮要第一传车为乌弋山离使者□”。⑪张俊民:《悬泉置汉简ⅠT0116②:118释文与校读》,《出土文献研究》第20辑,中西书局2022年版,第359—371页。⑫谢明宏:《〈悬泉汉简(貳)〉缀合(十六)》,简帛网2021年12月12日, <http://www.bsm.org.cn/?hanjian/8533.html>。⑬本简的文字书写很不标准,“四石”作“𠂔石”,“石”字右下不是“口”而是“土”字;“者”字《悬泉汉简(貳)》原释作“客”字不妥,今改释。⑭“东送”二字《悬泉汉简(貳)》未释读,今据图版补。⑮唐俊峰:《新见荆州胡家草场12号汉墓〈外乐律〉〈蛮夷律〉条文读记与校释》,《法律史译评》第8卷,中西书局2021年版,第72—93页。⑯“蛮”字原书释作“𤝵”字,“蛮”字变体,今改释。⑰“蛮夷”,已有释读《悬泉汉简(壹)》作“变第”,今改释。⑱“蛮夷”,已有释读《悬泉汉简(壹)》作“给事”,今改释。参见张俊民:《悬泉置汉简ⅠT0116②:118释文与校读》。

⑲王子今、乔松林:《“译人”与汉代西域民族关系》,《西域研究》2013年第1期。⑳“匈”字,已有释读《悬泉汉简(壹)》作“官”,今改释。㉑张德芳、石明秀:《玉门关汉简》,中西书局2019年版。㉒张俊民:《马圈湾汉简整理与研究》,甘肃教育出版社2023年版,第177页。㉓王素:《悬泉汉简所见康居史料考辨》,载荣新江、李孝聪主编:《中外关系史:新史料与新问题》,第149—161页;郝树声:《简论敦煌悬泉汉简〈康居王使者册〉及西汉与康居的关系》,《敦煌研究》2009年第1期;袁延胜:《悬泉汉简所见康居与西汉的关系》,《西域研究》2009年第2期。㉔张俊民:《“北胥鞬”应是“比胥鞬”》,《西域研究》2001年第1期。㉕张俊民:《元康五年过长罗侯费用簿》,《陇右文博》2000年第2期。㉖悬泉置汉简ⅤT1309④:25所言不知是何处,一次接待的“使者贵人百八十九人,用肉千八百七十二斤”,而缺口竟然是“凡少千二百七十三斤”。

#### 参考文献

- [1]彭浩,陈伟,工藤元男.二年律令与奏谳书:张家山二四七号汉墓出土法律文献释读[M].上海:上海古籍出版社,2007.
- [2]孙星衍,等.汉官六种[M].周天游,点校.北京:中华书局,1990:153.
- [3]班固.汉书[M].北京:中华书局,2013:3893.

## A Study of Historical Facts on Sino-Western Communications as Recorded in the Xuanquanzhi Han Slips

Zhang Junmin

**Abstract:** The Xuanquanzhi is the only relay station site along the Silk Road that has been archaeologically excavated and yielded a vast quantity of written records. Its daily operations and management reflect the flourishing east-west communications during the Han Dynasty, offering a model of ethnic interaction, exchange, and integration in ancient China. The Xuanquanzhi Han Slips, distinguished by their unique provenance at a strategic node and exceptionally detailed archival documentation, have significantly advanced scholarly understanding of Sino-Western communications history in the Han Dynasty. Their value manifests in three interrelated dimensions: first, the slips precisely situate the Xuanquanzhi as a key hub on the eastern section of the Silk Road, mapping a hierarchical postal network that radiated from it and revealing the institutional foundations of the Han dynasty's transport arteries. Second, they vividly reconstruct the diverse populations that converged at this node and their interactive dynamics, showcasing the complex social fabric and governance logic of ethnic exchanges and integration. Finally, the posthouse's operational archives provide a microscopic view of the daily practices and institutional frameworks that sustained east-west transportation, while also reflecting the significant contributions made by the the frontier prefectures to the development of communication between China and the West.

**Key words:** Xuanquanzhi Han Slips; Sino-Western communications; the Silk Road; ethnic interactions; postal relay system

[责任编辑/启 轩]



# 兼覆无遗：月令与秦汉时期特殊社会福利\*

冯闻文

**摘要：**秦汉时期特殊社会福利政策呈现出遵循时令规律的特点，深受时令、月令文献中政事与自然时序相对应的分类思维影响，表现为季节与特定社会群体之间的对应关系，体现在春季养幼存孤与秋季养老等措施在时间上的规律性安排。这种依时施政的方式，一方面促进了相关政策的制度化，有利于形成持久稳定的治理传统；另一方面，也可能因时间上的固定化而使社会福利带有仪式化倾向，在一定程度上限制了其行政弹性。月令体系深刻影响了秦汉时期国家在特定时节对福利政策的强调与推行，强化了全社会共有的时间节律与政治文化秩序。

**关键词：**月令；秦汉时期；特殊群体；慈幼；养老

**中图分类号：**K232

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2026)01-0118-11

特殊社会福利指针对特殊群体施行的社会福利。秦汉时期，六合一统，国家将各种类型的社会人口悉数纳入统治之下，从而为社会政策的广泛施行提供了可能。月令是阴阳五行家将“与四季十二个月中阴阳之气相适应的政治设施、礼乐及相关的思想，组成一个互相配合的系统”<sup>[1]</sup>。其自然划分与社会划分互相对应，呈现出同态的关系<sup>①</sup>。其中包括了将特殊群体与时间、方位匹配，从而对特殊社会福利的施行加以安排。秦汉时期的政令或以月令类文献为潜文本，或直接以季节为诏令先导之词，体现出以时序为轴的“世界图式”对于现实政治的影响。

出土文献如青川秦牍《为田律》、云梦睡虎地秦简《秦律十八种·田律》中的内容和月令有不少接近的地方，居延元康五年诏书简和时令文献存在渊源关系，尹湾汉简《集簿》直书“春令”，而悬泉置壁题《使者和中所督察诏书四时月令五十条》以及居延新莽简与今本《礼记·月令》文字更为接近<sup>②</sup>。无论是出于考察经学对于

政治的实际影响，还是为了探讨秦汉国家行政背后的文化意涵，近年来学界将月令与秦汉政治的关系纳入研究范围<sup>③</sup>，研究议题包括月令源流考辨以及月令对法律、社会制度、养老制度的影响等。在前学研究的基础上，梳理月令与秦汉诏令中特殊社会福利内容之间的关系，有助于更好地把握秦汉时期特殊社会福利的时代特点与文化内涵。

## 一、四时、五行、八节、十二月与特殊群体

通过梳理记载时令、月令的相关文本，利用时间区隔方式的不同进行分类研究的方法，即可发现随着区隔方式的不同，单位时间所对应的特殊社会福利内容亦有一定差异。

### （一）以四时为序

在时令文献中，有以季节为时间单位，将四时和特定类型的人口进行匹配的情况。《皇览》中

收稿日期：2025-09-01

\*基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“出土简牍与秦汉特殊社会福利研究”（22FZSB004）。

作者简介：冯闻文，女，江南大学历史研究院副研究员（江苏无锡 214122），主要从事社会文化史研究。

有关于迎四时礼仪的残文“秋养九志于西堂，冬养九胜于北堂”<sup>[2]</sup>。陈侃理据银雀山汉简《迎四时》将其订为“养九老”和“养六胜”。两篇互相补正，知明堂迎四时之礼有“春养八稚于东堂”“夏养七孀妇于南堂”“秋养九老于西堂”“冬养六胜于北堂”<sup>[3]</sup>之说。稚童、孀妇、老年男性和女性，分别在春夏秋冬得到象征性的赡养，至于八、七、九、六之数则遵循成数<sup>④</sup>。这一内容与《大戴礼记·千乘》所载千乘之国四佐司春、夏、秋、冬之事

相似。春三月“朝孤子八人”，夏三月“爵士之有庆者七人”，秋三月“食农夫九人”，冬三月“息国老六人”<sup>⑤</sup>。银雀山汉简《迎四时》、《大戴礼记·千乘》都遵循成数。银雀山汉简《曹氏阴阳》：“春宜少年，夏宜耆年，秋宜侂年，冬宜□……”<sup>[4]204</sup>整理者认为：“侂，宜当读为‘胡’。《诗·载芣》‘胡考之宁’，毛传：‘胡，寿也。’《周书·谥法》‘弥年寿考曰胡。’”<sup>[4]207</sup>同样将生命历程的不同阶段与四季进行匹配。四时施惠的具体记载见表1。

表1 四时施惠

《皇览》	银雀山汉简《迎四时》	《大戴礼记·千乘》	《礼记·郊特牲》
	春养八稚于东堂	朝孤子八人	春飧孤子
	夏养七孀妇于南堂	爵士之有庆者七人	
秋养九志于西堂	秋养九老于西堂	食农夫九人	秋食耆老
冬养九胜于北堂	冬养六胜于北堂	息国老六人	

将特殊社会福利的对象与时令进行匹配，并非仅限于此种四时之说，亦见于《礼记·郊特牲》中的“春飧孤子，秋食耆老”<sup>[5]1446</sup>。对此，南朝经学家皇侃认为：“春是生养之时，故飧孤子，取长养之义。秋是成熟之时，故食耆老，取老成之义。”<sup>[5]1446</sup>顾炎武认为：“春飧孤子，以象物之方生；秋飧耆老，以象物之既成。”<sup>[6]278</sup>而《淮南子·时则训》与《吕氏春秋》“十二纪”、《礼记·月令》中“迎四时”的部分，还赏的对象不具有像银雀山汉简《迎四时》那般施惠于某种特定类型人口的特征。如《淮南子·时则训》，立冬之日迎岁，“还，乃赏死事，存孤寡”<sup>[7]180</sup>。

另一种四时与社会福利政策的关系，大体上遵循春生、夏长、秋收、冬藏的自然秩序。司马谈《论六家要旨》记载：

夫阴阳四时、八位、十二度、二十四节各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡，未必然也，故曰“使人拘而多畏”。夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪，故曰“四时之大顺，不可失也”。<sup>[8]</sup>

政事不离天地之大经，“春天是万物生长的時候，一切的政治和人事都应向了生长方面进展，……向来关闭的地方要打开，刑罚要停用，犯人的桎梏要解除，伐木和打猎要禁止，让人和物各得欣欣地生长”<sup>[9]</sup>。因此，惠政当于春季施行，如《管子·禁藏》的春令施惠尤为突出：“赐鬴

寡，振孤独，贷无种，与无赋，所以劝弱民。”<sup>[10]1017</sup>《春秋繁露·四时之副》中与春、夏、秋、冬四时的生、养、杀、藏相对应的是庆、赏、罚、刑四政<sup>⑥</sup>。

（二）五行与特殊群体

以五行为序施行政事，如《管子·幼官》和《管子·幼官图》，虽然分为五时，但日数仅四时有之<sup>⑦</sup>。《管子·幼官》中的惠政有秋“修乡闾之什伍，量委积之多寡，定府官之计数。养老弱而勿通，信利周而无私”<sup>[10]155</sup>。冬，再会诸侯，“令曰：养孤老，食常疾，收孤寡”<sup>[10]158</sup>。而以五时、五方来区隔则见于《管子·五行》《淮南子·天文训》《春秋繁露·五行顺逆》《春秋繁露·治水五行》<sup>⑧</sup>。五时是将三百六十日五等分，并匹配五行。在这种时间分配方式下，中央土用事的七十二日的施惠功能被突出。《春秋繁露·治水五行》中土用事的七十二日，对应的政事就包括“养长老，存幼孤，矜寡独，赐孝弟，施恩泽”<sup>[11]382</sup>。

四时和五时的起点不一样，五时以冬至为起点，四时是以距离冬至四十六日，即立春开始的。而季节的重要性和空间的重要性相比肩<sup>⑨</sup>。《淮南子·时则训》中将五方与五时的区分功能匹配，中央所对应的施惠亦得到强调，“行稭鬻，养老衰，吊死问疾”<sup>[7]186</sup>。不过，《春秋繁露·治水五行》中在金用事时有“存长老”<sup>⑩</sup>，《淮南子·天文训》中第四个七十二日、《淮南子·时则训》西方并无存老的内容。此外，《淮南子·时则训》中南方有“振贫穷、惠孤寡、忧罢疾”<sup>[7]185</sup>，《春秋



繁露·治水五行》在木用事之时安排“存幼孤,矜寡独”<sup>[11]382</sup>,显示出五行、五时、政事有不同的匹配方式。银雀山汉简《五令》中的德令、义令、惠令、威令、罚令也与五行相匹配。而“德令者,求诸孤幼不能自衣食者,禀(廩)气(飨)之,以助生”;“惠令者,求行年八十者,修其床席,问其饮食,以固守”<sup>[4]226</sup>。

### (三)八节、十二月与特殊群体

《管子·轻重己》又有八节为序,春始(冬尽)、春至、夏始(春尽)、夏至、秋始(夏尽)、秋至、冬始(秋尽)、冬至。四季皆有始、至、尽,上一季之季尾与下一季的季首交叠,以此为单位对政事进行安排,和四时是相通的。

以月来安排政令的施行,是严格意义上的月令。月令由时令而来,因而也需要调和四时、五行的关系。《管子·四时》调和四时与五行时,以中央辅四时,这种虚应应为《吕氏春秋·十二纪》《礼记·月令》所继承,但月令更多的是承接四时之时令而来,其起点也是立春。《淮南子》则尝试对中央之政事假以时日,将季夏与中央土对应,王爱和认为“四季和五行间的关联是最难的,《管子·玄宫》和《吕氏春秋》都未能解决这一难题。《淮南子·时则训》中的‘月令’发明了五季,在四季的基础上增添了一个季夏,代表一年中的第六个月”<sup>[12]</sup>,但如李零所说,“实际上却更不整齐”<sup>[13]</sup>。又有以四时之末的十八日对应中央土的,王夫之认为“天之有五行与四时,互成其用,并行不悖,而非有一成之模,限众理以必出于一辙,此天之所以圆妙不测而非私智之所可度者也”<sup>[14]</sup>。《淮南子·时则训》中的季夏一个月就承担了中央土用事的功能,由此需要对应一定的政令。“令吊死问疾,存视长老,行稗鬻,厚席蓐,以送万物归也”<sup>[7]172</sup>和其规定的“五方”中央之政匹配,《吕氏春秋·十二纪》和《礼记·月令》则无这一内容。十二月中惠政的安排,以《吕纪》为例,季春,“天子布德行惠,命有司发仓禀,赐贫穷,振乏绝”<sup>[15]60</sup>;仲秋,“养衰老,授几杖,行糜粥饮食”<sup>[15]176</sup>;孟冬,“赏死事,恤孤寡”<sup>[15]216</sup>。可见,这些与四时社会福利政策的安排较为近似。

王梦鸥在诠释月令的组织原理时,指出月令大意虽不外如《四时篇》春赢育、夏养长、秋聚

收、冬闭藏,细按之又布置有“阳德”“阴刑”相对之意义<sup>⑩</sup>,如仲春之月“安萌芽,养幼少,存诸孤”<sup>[15]34</sup>和仲秋之月的“养衰老,授几杖,行糜粥饮食”。从时令、月令与社会福利政策的关系来看,时间的相对性和发展性并不是完全一致的。相对关系是由阴阳的相对而来的,以春夏为阳,秋冬为阴,因而以春夏布德,秋冬行刑;发展的关系则是比拟于自然界的幼弱、成长、衰老与死亡,因而多以春季对幼孤,秋季对衰老。月令行事就是调和时间的相对性和发展性。人作为主体,起顺应或助成作用。而时间的起点、单位时间的划分不同,所实施的社会福利政策自然有所差异。

徐复观根据《吕氏春秋·序意》指出“在吕氏及其门客的心目中,此书的骨干,是《十二纪》而不是《八览》《六论》”,“其著《十二纪》之目的,乃以秦将统一天下,想预为其建立政治上之最高原则”<sup>[16]</sup>。杨振红也认为《吕氏春秋·十二纪》所代表的月令体系在时令宜忌学说中地位独特,与流行于世的其他宜忌时令截然两别,已有政令的色彩。《吕氏春秋·十二纪》中有而《淮南子·时则训》中无的内容,多与西汉的制度有关<sup>⑪</sup>。

通过对月令和西汉政令的比较研究,学界对于汉代施行的月令性质持不同观点。邢义田认为“汉代施行的月令,不是遵照哪一部儒经或哪一系统的月令,而是经过多方采择,不断改变调整,掺杂现实的需要以及‘祖宗故事’而形成的汉家月令”<sup>[17]</sup>。杨振红则认为“西汉王朝的历史是一个逐步实践明堂月令并赋予时代色彩的过程,而每一朝仿照月令制定的政策都以法令或故事的形式为后代所继承”<sup>[18]</sup>。争议在于汉代月令的施行是否有一个权威文本作为依据。对于月令从何时开始对汉代现实政治发挥影响,杨振红认为始于文帝朝<sup>⑫</sup>。邢义田则认为从文帝到武帝、昭帝,施政尚未形成像《礼记·月令》那样完整固定的系统<sup>⑬</sup>,但对宣帝以降月令对于现实政治的影响持相近的看法。在此基础上,下面从春令施惠和仲秋养老两个方面来探讨秦汉时期特殊社会福利制度与月令之间的关系。

## 二、秦汉时期的春令施惠

从出土文献来看,汉世对于特殊群体的区分

和认识多可追溯至秦。睡虎地简、岳麓简、里耶简证明秦制中已有免老、皖老、赐杖、罢癯等内容,这些虽然主要隶属于课役系统,但都以对人口差异的认识为基础,有衍生出多元化社会政策的可能性,内容也都为汉代的社会制度所吸收。

西汉承敝易变,在制度上则大量沿袭秦制。以传世文献观之,高祖行产子复除令,文帝行受鬻法,并施赐于鰥寡孤独,基本确立了汉世垂德施惠的范围。晁错称其“宾礼长老,爱恤少孤”<sup>[19]2296</sup>,贾山谓:“臣闻山东吏布诏令,民虽老羸癯疾,扶杖而往听之,愿少须臾毋死,思见德化之成也。”<sup>[19]2336</sup>武帝时,“发仓廩以救贫穷,补不足,恤鰥寡,存孤独”<sup>[19]2572</sup>,淮南王安称武帝“哀鰥寡,恤孤独,养耆老,振匱乏”<sup>[19]2777</sup>。武帝又多因出巡而行惠政。宣帝时,则因祥瑞而屡行赏赐,惠及鰥、寡、孤、独及年高者。西汉在皇帝践祚、冠礼、立后、建储,及天有祥瑞、灾异之时,多实行针对上述特殊群体的惠政,内容主要是赐帛<sup>⑤</sup>。东汉赐物令之因由与西汉大体相同,内容主要是赐粟,对象增加了笃癯。更有仲秋饘糜粥呼应受鬻法,章帝胎养令延续高祖产子复除令。由此能大概窥见汉代社会福利政策的首尾终始,以及特殊群体所占之比重。

秦政和月令的关系主要体现在农业时间方面,尤重“田时”<sup>⑥</sup>。汉代自文帝朝始,月令关于行政时间的安排对现实政治的影响逐渐加深,在社会政策方面主要表现为春令成户、掩骼埋胔、养幼存孤。

### (一)春令成户

尹湾汉简《集簿》第十九行为“以春令成户七千卅九,口二万七千九百廿六。用谷七千九百五十一石八(?)斗口升半升,率口二斗八升有奇”<sup>[20]78</sup>。学界对“春令成户”理解不一。邢义田认为春令成户是鼓励百姓婚配而后成户<sup>⑦</sup>。谢桂华认为“疑指根据皇帝于春季颁布的诏令新增加的户、口和用谷的总计以及每口用谷的平均数”<sup>[21]</sup>。高敏则认为是针对“在立春之后春耕开始之前重新登记户口的流民”,“由于他们脱籍,现在重新登记户口立户,官府为了奖励他们,便对春令成户者实行粮食补贴政策”<sup>[22]</sup>。此说似以章帝建初元年(76年)正月诏为依据<sup>⑧</sup>。高恒认为是“春季青黄不接之际,郡国应赈济贫

困农户”,并指出春令乃是仿照《礼记》中的月令而来<sup>⑨</sup>。杨振红则认为“成户”当为“存户”,是存恤鰥寡孤独贫穷户<sup>⑩</sup>。笔者认为,因为紧随“春令成户”户数之后的是用谷数,对“成户”的理解,当以高恒、杨振红之说为胜。《大戴礼记·千乘》载“司徒典春……成长幼老疾孤寡,以时通于四疆”<sup>[23]</sup>,方向东认为“‘成’疑当作‘存’,存,恤问也,与养同义。《老子》成、存押韵”<sup>[24]</sup>,可佐证杨振红之说。

《盐铁论·授时》载汉代“春令”:

大夫曰:“……故春亲耕以劝农,赈贷以赡不足,通漕水,出轻系,使民务时也……”

贤良曰:“古者,春省耕以补不足,秋省斂以助不给。民勤于财则贡赋省,民勤于力则功筑罕。为民爱力,不夺须臾。故召伯听断于甘棠之下,为妨农业之务也。今时雨澍泽,种悬而不得播,秋稼零落乎野而不得收。田畴赤地,而停落成市,发春而后,悬青幡而策土牛,殆非明主劝耕稼之意,而春令之所谓也”<sup>[25]</sup>。

由上可知,尹湾汉简《集簿》春令“成户”用谷是因春季宜“赈贷以赡不足”,这并非全为仿照月令,亦是为了满足现实需要。“赤春。俗说:赤春从人假贷,皆自乏之时。或说:当言斥春,春旧谷已口,新谷未登,乃指斥此时,相从假贷乎?”<sup>[26]</sup>包山楚简中的贷金简亦是春赋秋斂,此外,《周礼·地官·旅师》云“凡用粟,春颁而秋斂之”<sup>[27]745</sup>,《管子·禁藏》载,方春三月,“赐鰥寡,振孤独,贷无种,与无赋,所以劝弱民”<sup>[10]1017</sup>,《管子·国蓄》云“春赋以斂缙帛,夏贷以收秋实”<sup>[10]1269</sup>。当“新陈米未交”之际,春令“行庆施惠”满足人们的现实需求。土山屯汉牋《堂邑元寿二年要具簿》中的记载“以春令贷贫民户五千九十一口万二千七百九十九”<sup>[28]</sup>即证明了这一点。

与之相对应的是汉代春季的行庆施惠。文帝养老诏特别强调春季的季节属性:“方春和时,草木群生之物皆有以自乐,而吾百姓鰥、寡、孤、独、穷困之人或阽于死亡,而莫之省忧。为民父母将何如?其议所以振贷之。”<sup>[19]113</sup>成帝时,谷永诏对:“立春,遣使者循行风俗,宣布圣德,存恤孤寡,问民所苦,劳二千石,敕劝耕桑,毋夺农时,以慰绥元元之心,防塞大奸之隙。诸

夏之乱,庶几可息。”<sup>[19]3471</sup>东汉郎顗条陈便宜四事,包括“赏录有功,表显有德,存问孤寡,赈恤贫弱”<sup>[29]1074</sup>。

汉世于春季有宽大诏书之颁行。《后汉书·礼仪志》载:

立春之日,夜漏未尽五刻,京师百官皆衣青衣,郡国县道官下至斗食令史皆服青犢,立青幡,施土牛耕人于门外,以示兆民,至立夏。唯武官不。立春之日,下宽大书曰:“制诏三公:方春东作,敬始慎微,动作从之。罪非殊死,且勿案验,皆须麦秋。退贪残,进柔良,下当用者,如故事。”<sup>[29]3102</sup>

章帝建初元年春正月丙寅诏:“方春东作,宜及时务。二千石勉劝农桑,弘致劳来。群公庶尹,各推精诚,专急人事。罪非殊死,须立秋案验。有司明慎选举,进柔良,退贪猾,顺时令,理冤狱。”<sup>[29]132-133</sup>行文几乎与《后汉书·礼仪志》中的宽大书相同。春季颁布宽恤百姓诏书的制度,东汉时由侯霸建立。“建武四年,光武征霸与车驾会寿春,拜尚书令。时无故典,朝廷又少旧臣,霸明习故事,收录遗文,条奏前世善政法度有益于时者,皆施行之。每春下宽大之诏,奉四时之令,皆霸所建也。”<sup>[29]902</sup>这些诏令具体体现了春季时令与社会政策的关系。

## (二)掩骼埋胔

《礼记·月令》谓“掩骼埋胔”,郑玄注曰:“为死气逆生气也。”<sup>[5]1357</sup>《管子·度地》曰:“春不收枯骨朽脊,伐枯木而去之,则夏旱至矣。”<sup>[10]1063</sup>《吕氏春秋·孟春纪》云“(孟春)掩骼覆骸”,注谓:“白骨曰骼。有肉曰骸。掩覆者,覆盖之也,顺木德而尚仁恩也。”<sup>[15]11</sup>《淮南子·时则训》孟春月令有“掩骼薶骴”,注谓“骼,骨有肉。掩覆薶藏之,慎生气也”<sup>[7]161</sup>。《周礼·秋官·蜡氏》则有蜡氏之职,“蜡氏,掌除骴。凡国之大祭祀,令州里除不蠲,禁刑者、任人及凶服者,以及郊野,大师、大宾客亦如之。若有死于道路者,则令埋而置楬焉,书其日月焉,县其衣服任器,于有地之官,以待其人。掌凡国之骴禁”<sup>[27]884-885</sup>。骴禁,郑玄认为即“禁谓孟春掩骼埋胔之属”<sup>[27]885</sup>。《说文》引《明堂月令》曰“掩骼薶骴”<sup>[30]</sup>。

《秦律十八种·田律》有山林时禁,“春二月,毋敢伐材木山林及雍(壅)堤水。不夏月,毋敢

夜草为灰,取生荔、麋(卵)𪚩,毋□□□□□□毒鱼鳖,置阱罔(網),到七月而纵之”<sup>[31]20</sup>。但因死亡而伐木为棺槨者,可特别处置。“唯不幸死而伐棺(棺)享(槨)者,是不用时”<sup>[31]20</sup>。但此与春令掩埋枯骨以助生气似无关。

《月令》中“掩骼埋胔”的做法,西汉元帝时已为匡衡征引:

丞相匡衡、御史大夫繁延寿以为:“……《月令》春:‘掩骼埋胔’之时,宜勿县。”车骑将军许嘉、右将军王商以为:“春秋夹谷之会,优施笑君,孔子诛之,方盛夏,首足异门而出。宜县十日乃埋之。”<sup>[19]3015</sup>

“掩骼埋胔”在敦煌悬泉置《四时月令诏条》中记载为“瘞骼狸骴”,其后注解谓“骼谓鸟兽之□也,其有肉者为骴,尽夏”<sup>[32]5</sup>。

东汉时,汉质帝即征引《礼记·月令》此条,对九江、广陵二郡施以惠政。“二月庚辰,诏曰:‘……方春戒节,赈济乏厄,掩骼埋胔之时。其调比郡见谷,出稟穷弱,收葬枯骸,务加埋恤,以称朕意。’”<sup>[29]281</sup>汉安帝时亦于二月收葬客死无家属及棺槨朽败者,或亦与此有关。“二月戊戌,遣中谒者收葬京师客死无家属及棺槨朽败者,皆为设祭;其有家属,尤贫无以葬者,赐钱人五千。”<sup>[29]222</sup>

月令以春季掩埋枯骨主要是为了助生气。但如果只在春季才施以掩埋枯骨的惠政,则无法及时应对灾荒病疫突发的情形。秦汉时期对周文王“泽及骸骨”之仁惠多有记述,并突破时令限制。《吕氏春秋·异用》载:

周文王使人扣池,得死人之骸。吏以闻于文王,文王曰:“更葬之。”吏曰:“此无主矣。”文王曰:“有天下者,天下之主也,有一国者,一国之主也。今我非其主也?”遂令吏以衣棺更葬之。天下闻之曰:“文王贤矣。泽及骸骨,又况于人乎!”<sup>⑩</sup>

为汉代惠政称引的不限于春令,还涉及其他情况,如质帝和桓帝之时的记载:

(永熹元年)五月甲午,诏曰:“……自春涉夏,大旱炎赫,忧心京京,故得祷祈明祀,冀蒙润泽。前虽得雨,而宿麦颇伤;比日阴云,还复开霁……其令中都官系囚罪非殊死者未竟者,一切任出,以须立秋……今遣使者案行,若无家属及贫无资者,随宜



赐恤，以慰孤魂。”<sup>[29]278</sup>

（建和三年）十一月甲申，诏曰：“……今京师廝舍，死者相枕，郡县阡陌，处处有之，甚违周文掩骼之义。其有家属而贫无以葬者，给直，人三千，丧主布三匹；若无亲属，可于官墻地葬之，表识姓名，为设祠祭。又徒在作部，疾病致医药，死亡厚埋藏。民有不能自振及流移者，禀谷如科……”<sup>[29]294-295</sup>

可见，月令类文献虽为依照月份的行政提供了依据，但并不足以应对现实情况的多变。

（三）养幼存孤

有关春令养幼存孤的文献记载丰富，传世文献中的《管子》《礼记》《吕氏春秋》《淮南子》《春秋繁露》，及出土文献银雀山汉简《迎四时》、敦煌悬泉置《四时月令诏条》都有春令养幼存孤的内容。关于春令养幼存孤的详细信息记载见表2。

表2 春令养幼存孤记载

内容	出处
春令“民生而无父母，谓之孤子。无妻无子，谓之老嫠。无夫无子，谓之老寡。此三人者，皆就官而众，可事者，不可事者，食如言而勿遗。多者为功，寡者为罪，是以路无行乞者也。路有行乞者，则相之罪也。天子之春令也”。	《管子·轻重己》
春以甲乙之日发五政，其中，“一政曰：论幼孤，舍有罪”。	《管子·四时》
“春飧孤子”。	《礼记·郊特牲》
“仲春之月……安萌芽，养幼少，存诸孤。” <sup>②</sup>	《礼记·月令》
仲春月令有“是胎，安萌芽，养幼少，存诸孤”。高诱注：“顺春阳，长养幼少，存恤孤寡。萌芽诸当生者不扰动，故曰安”。	《吕氏春秋·仲春纪》
仲春月令有“命有司，省囹圄，去桎梏，毋笞掠，止狱讼，养幼小，存孤独，以通句萌”。	《淮南子·时则训》
日冬至七十二日“存幼孤，矜寡独”。	《春秋繁露·治水五行》
“春养八稚于东堂”。	银雀山汉简《迎四时》
仲春月令“存诸孤”。	敦煌悬泉置《四时月令诏条》

汉代于春月行相应政令。敦煌悬泉置《四时月令诏条》，仲春月令“存诸孤”<sup>[32]5</sup>。章帝元和二年（85年），“春正月乙酉，诏曰：‘《令》云“人有产子者复，勿算三岁”。今诸怀妊者，赐胎养谷人三斛，复其夫，勿算一岁，著以为令’”<sup>[29]148</sup>。章帝元和三年（86年），“春正月乙酉，诏曰：‘盖君人者，视民如父母，有憯怛之忧，有忠和之教，匍匐之救。其婴儿无父母亲属，及有子不能养食者，禀给如《律》’”<sup>[29]154</sup>。安帝元初六年（119年）春二月乙卯，诏曰：“夫政，先京师，后诸夏。《月令》仲春‘养幼小，存诸孤’，季春‘赐贫穷，赈乏绝，省妇使，表贞女’，所以顺阳气，崇生长也。其赐人尤贫困、孤弱、单独谷，人三斛；贞妇有节义十斛，甄表门闾，旌显厥行。”<sup>[29]229-230</sup>安帝所引《月令》“表贞女”，并不见于今本《礼记·月令》，应是东汉颁行的月令。至于养幼存孤的内容则一以贯之，以上皆是汉世依照月令文献，于春季施行养幼存孤之惠政的证明。

三、秦汉时期的秋令养老

按照时令月令文献记载，养老之政多于秋

季施行，以此“象物之既成”<sup>[6]278</sup>。《礼记·月令》中仲秋月令有“是月也，养衰老，授几杖，行糜粥饮食”，郑玄注：“助老气也。”<sup>[5]1373</sup>然而，据张家山汉简所见吕后时的《傅律》与荆州胡家草场汉简所见文帝时的《傅律》可知，当时虽规定了受鬻法及文帝养老令，但汉初尚未形成与月令仲秋养老对应的政令<sup>③</sup>。沈家本《汉律摭遗》已注意文帝养老诏与月令时间上的差异：“文帝诏，受鬻者或以陈粟，岂称养老之意。是此法汉初已行之，犹本于《月令》糜粥之旧法。”然而，“东京八月案比，有授杖哺糜粥之政，全仿《月令》仲秋之制，盖与西京稍不同矣”<sup>[33]</sup>。

张家山汉简《二年律令·傅律》中九十岁以上的老人受鬻乃是按月禀给，是一种常饷，而胡家草场汉简中的受鬻法却并不像《二年律令·傅律》那样以月系之。故针对九十岁以上老年人的受鬻法其实施频次也成为一个问题。若是抄写失误则存在两种可能：一是《二年律令·傅律》“月一石”的“月”字为衍字，二是胡家草场汉简漏抄“月”字。若是制度变化问题，由按月禀给改为按年禀给或一次性的赐

予,又和文帝养老令的精神冲突。故漏抄“月”字的可能性更大,原因应是九十岁以上老年人口数有限,受鬻法实施的机会不多。

东汉仿月令行仲秋养老令的依据有章帝章和元年(87年)的“秋,令是月养衰老,授几杖,行糜粥饮食。其赐高年二人共布帛各一匹,以为醴酪”<sup>[29]157</sup>。又安帝元初四年(117年)秋,京师及十郡国降雨。安帝诏再次提及仲秋月令:

今年秋稼茂好,垂可收获,而连雨未霁,惧必淹伤……又《月令》“仲秋养衰老,授几杖,行糜粥”。方今案比之时,郡县多不奉行。虽有糜粥,糠粃相半,长吏怠事,莫有躬亲,甚违诏书养老之意。其务崇仁恕,赈护寡独,称朕意焉<sup>[29]227</sup>。

赵凯认为按月禀给之制到东汉已经演变为仲秋施行,除去传世文献中东汉未有按月禀给之制的记录外,其依据之一为尹湾汉牒《集簿》的记载:“年九十以上万一千六百七十人,年七十以上受杖二千八百廿三人,凡万四千四百九十三,多前七百一十八人。”<sup>[20]78</sup>高大伦认为其中九十以上老年人口数字失实<sup>②</sup>。赵凯则认为如果依照九十岁以上人口数字进行计算支出过于庞大,占总支出的三分之一强,由此认为西汉以来的月禀之制可能已失效。然而若依高说,给禀的支出在总支出中的占比则不会那么多,也就不能成为月禀之制失效的力证。

赵凯的另一理据是明帝以降实行的养老礼亦在秋季,可与仲秋养老对应,证明养老时间的固定,但东汉明帝施行的大射礼亦有养老内容,其时间在三月。《集簿》明列“九十以上”,这种统计意味着存在对应性的社会福利政策。张家山汉简所见吕后时的《傅律》与荆州胡家草场汉简所见文帝时的《傅律》中明确记载的受鬻法即限定为“九十以上”。《礼记·月令》的文本中对于铺糜粥的对象则没有年龄上的具体限定。东汉养老铺糜粥对象则为七十岁,据《后汉书·礼仪志》:“仲秋之月,县道皆案户比民。年始七十者,授之以王杖,铺之糜粥。八十九十,礼有加赐。王杖长九尺,端以鸠鸟为饰。”<sup>[29]3124</sup>其所区分的年龄层次和西汉《二年律令·傅律》的赐杖、受鬻法有明显的承继关系,但内容却并不相

同。《集簿》将年九十以上与年七十以上受杖的人数进行合计,证明这二者具有相似性,这可能是指向同一制度内容即禀食。赵凯所论并非受杖人数的合计,九十岁以上老人可能是王杖制度之外另一种养老敬老制度“受鬻法”的受惠者<sup>③</sup>。因而东汉仲秋养老虽为定制,但其是否完全取代了西汉受鬻的月禀之制,仍有待于进一步的讨论。

另一个仿照秋令进行养老的例子是八月存问、赐予羊酒之制。《汉书·昭帝纪》载:

三月,赐郡国所选有行义者涿郡韩福等五人帛,人五十匹,遣归。诏曰:“……令郡县常以正月赐羊、酒。有不幸者赐衣被一袭,祠以中牢。”<sup>[19]225</sup>

而在《汉书·龚胜传》中昭帝诏书中没有“正月赐羊酒”,而是“八月赐羊一头,酒二斛”,后文例中也多在八月,《昭帝纪》误记的可能性较大。《汉书·龚胜传》云:

诏曰:“朕闵劳以官职之事,其务修孝弟以教乡里。行道舍传舍,县次具酒肉,食从者及马。长吏以时存问,常以岁八月赐羊一头,酒二斛。不幸死者,赐复衾一,祠以中牢。”……策曰:“惟元始二年六月庚寅,光禄大夫、太中大夫耆艾二人以老病罢……赐帛及行道舍宿,岁时羊酒衣衾,皆如韩福故事。所上子男皆除为郎。”<sup>[19]3083</sup>

这可能与月令仲秋养老有关系,《后汉书·郑均传》李贤注曰:

《东观记》曰:“赐羊一头,酒二斗,终其身。”问遗贤良,必以八月,诸物老成,故顺其时气助养育之也。故《月令》“仲秋之月养衰老,授几杖,行糜粥饮食”,郑玄注云“助老气也。”<sup>[29]947</sup>

另《后汉书·循吏列传》记载:“(秦彭)建初元年,迁山阳太守……有遵奉教化者,擢为乡三老,常以八月致酒肉以劝勉之。”<sup>[29]2467</sup>仲秋八月形成养老的定制,可能不仅受仲秋月令的影响,还与汉代以八月案户有关。

《二年律令·户律》载:“民欲别为户者,皆以八月户时,非户时勿许。”<sup>[34]</sup>《秦律十八种·仓律》云:“小隶臣妾以八月傅为大隶臣妾,以十月益食。”<sup>[31]33</sup>里耶秦简更有“八月为□、老、死”<sup>[35]</sup>的

记载。直接对户时与养老赐杖的关系进行说明的,又如《后汉书·礼仪志》所云“仲秋之月,县道皆案户比民”<sup>[29] 3124</sup>。赐王杖等事如《吕氏春秋·仲秋纪》高诱注:“今之八月,比户赐高年鸠杖粉粢是也。”<sup>[15] 176</sup>汉代八月赐羊酒的具体内容详见表3。

表3 汉代的八月赐羊酒之制

对象	内容		出处
韩福	长吏以时存问,常以岁八月赐羊一头,酒二斛。	不幸死者,赐複衾一,祠以中牢。	《汉书》卷72《龚胜传》
郑均	常以八月长吏存问,赐羊酒		《后汉书》卷27《郑均传》
毛义	常以八月长吏问起居,加赐羊酒		《后汉书》卷39《刘赵淳于江刘周赵列传》
江革	常以八月长吏存问,致羊酒,以终厥身。	如有不幸,祠以中牢。	《后汉书》卷39《江革传》
刘恺	河南尹常以岁八月致羊酒		《后汉书》卷39《刘般传》附刘恺
邓彪	太常四时致宗庙之胾,河南尹遣丞存问,常以八月旦奉羊、酒。		《后汉书》卷44《邓彪传》
樊英	常以八月致牛一头,酒三斛	如有不幸,祠以中牢。	《后汉书》卷82上《方术列传上》

四、月令对于福利行政的影响

依照月令施行社会福利政策,使福利行政有了承天顺时的有力依据,也使得相关政令的颁行呈现出规律化的倾向,但其与现实政治、社会需要并不能完全贴合。社会福利政策要求的是长时间的投入和一定的应变机制,和月令依照时间节律行庆施惠存在着矛盾,依照月令来施惠具有一种仪式性。这样会带来以下疑问:某一制度是只在月令规定的相应月份中进行?还是于是月加以强调以彰显国家的时间秩序?是否存在月令对社会福利制度造成限制的问题?

王梦鸥指出《吕氏春秋》和《淮南子》中的逆令于一季之中三月“颇似任意分配”,但皆属一季之逆令,“此为古‘时’令衍化成‘月’令,显而易见之迹象”<sup>⑤</sup>。《汉书·魏相丙吉传》云:“孝文皇帝时,以二月施恩惠于天下,赐孝弟力田,及罢军卒,祠死事者,颇非时节。御史大夫晁错时为太子家令,奏言其状。”<sup>[19] 3140</sup>杨振红认为文帝原本定于二月颁布这两道诏令,因晁错上书谏“颇非时节”,即违背了时令原则,故文帝改在三月颁布<sup>⑥</sup>。这或可说明月令对社会福利行政的限制作用。

除了《傅律》与秋令养老有别外,春令慈幼与《仓律》也显示出法律和月令之间的差异。前

揭章帝元和三年春正月乙酉诏显然和春令“养幼小,存诸孤”有关,但相应的措施又谓“其婴儿无父母亲属,及有子不能养食者,禀给如《律》”<sup>[29] 154</sup>。睡虎地秦简《秦律十八种·仓律》中规定:“婴儿之母(无)母者各半石;虽有母而与其母冗居公者,亦禀之,禾月半石。”<sup>[31] 32</sup>里耶简中有不少与之相关的行政记录<sup>⑦</sup>,证明其应是一种常制,而在春季得到特别强调。

战国时期楚地文献《鹖冠子·王铢》记载:“家、里用提,扁长用旬,乡师用节,县嗇夫用月,郡大夫用气、分所至,柱国用六律。里五日报扁,扁十日报乡,乡十五日报县,县三十日报郡,郡四十五日报柱国,柱国六十日以闻天子,天子七十二日遣使,勉有功,罚不如,此所以与天地总。下情六十日一上闻,上惠七十二日一下究,此天曲日术也。”<sup>⑧</sup>下面统计、分析其中的具体情况,与之用时记载一致的文献附于末行,见表4。

葛志毅认为天曲日术证明“阴阳五行观念介入社会政治思想的深入”<sup>[36]</sup>。事实上,更显示行政的时间节奏和行政层级及其控制范围具有关联性:层级越低,越繁密;层级越高,越疏阔。《尚书·洪范》云:“王省惟岁,卿士惟月,师尹惟日。”<sup>[37]</sup>《管子·君臣》云:“是故岁一言者,君也;时省者,相也;月稽者,官也;务四支之力,修耕农之业以待令者,庶人也。”<sup>[10] 559</sup>月令融合了诸多时令文本,但选取月为最重要的单位,显示出一种时间节奏的整齐化,是政治权力的



顶端对基层政治的直接掌控,选取的一种中间值。“经纪本于天地,政法倚于四时,后世无变故,无易常,袭迹而长久耳”<sup>[38]</sup>。这亦说明汉代依月令行政,实为筹谋长治久安的用心。

表4 《鹖冠子·王铁》用时

里→扁	扁→乡	乡→县	县→郡	郡→柱国	柱国→天子	天子遣使
5日	10日	15日	30日	45日	60日	72日
提	旬	节	月	气、分之至	六律	
家、里用提	扁长用旬	乡师用节	县嗇夫用月	郡大夫用气、分之至	柱国用六律	
《逸周书·时训解》		《淮南子·天文训》	《吕氏春秋·十二纪》	《淮南子·天文训》		《管子·五行》

东汉崔寔《四民月令》仿效月令,逐月安排应当做的事<sup>⑩</sup>。其中亦有涉及社会福利的内容,只是实施主体不局限于国家:

(三月)是月也,冬谷或尽,榘麦未熟;乃顺阳布德,振赡匱乏,务先九族,自亲者始。无或蕴财,忍人之穷;无或利名,罄家继富;度入为出,处厥中焉。<sup>[39]28</sup>

九月,治场圃,涂囷仓,修宴客。缮五兵,习战射,以备寒冬穷厄之寇。存问九族:孤、寡、老、病不能自存者。分厚彻重,以救其寒。<sup>[39]65</sup>

(十月)五谷既登,家储蓄积;乃顺时令,救丧纪。同宗有贫窶久丧不堪葬者,则纠合宗人,共兴举之。以亲疏贫富为差,正心平敛,毋或逾越;务先自竭,以率不随。<sup>[39]68</sup>

王梦鸥认为《四民月令》“大体因袭自月令既有之设计,然其基本精神则迥异”,“其适用范围亦从天下国家缩至乡党宗族”<sup>[40]</sup>。然而,崔寔对于月令的模仿,更说明月令乃是天子和庶民共有的时间秩序,是天子将自身与民众放在同一时空中加强联系的秩序;也是民众认同国家的时间制度,遵循整齐化的时间秩序的体现。

综上所述,时令月令类文献中有着丰富的与特殊群体、生命历程匹配的内容,其中的人事划分既强调阴阳对应关系,也比拟于自然物的发展变化过程。人事主要起到顺应、助成的作用。秦汉时期将之运用于福利行政中,尤其典型的是春季的行庆施惠(如成户、慈幼)与秋季的养老,使之具有一定的仪式性。《傅律》《仓律》等法律文献中呈现的相关福利规定并无具体季节月份的限制,依月令施行的福利政策更有可能是在相应时间强化,而非严格限定。月令这一社会文化时间进入制度文本,由政治、社会和文化层面加诸个体,个体经历客观规定的时

间。其作用是使整个社会的同步性与社会制度的合理性成为可能,从而强调整齐均一的共有时间时序,形成长久的政治传统。

注释

①[法]列维-斯特劳斯著、李幼蒸译:《野性的思维》,商务印书馆1987年版,第119页。②新莽简的月令参见陈梦家:《战国楚帛书考》,《考古学报》1984年第2期,第143—144页。谢桂华:《汉晋简牍论丛》,广西师范大学出版社2014年版,第57—60页。③沈家本在《汉律摭遗》中对“养老令”文献进行梳理后就曾指出其源于《礼记·月令》。于振波以悬泉置壁书为中心,讨论《礼记·月令》对汉代法律的影响。邢义田、杨振红对于秦汉时期社会制度和月令关系进行阐发,薛梦潇对“行春”的讨论也涉及这一点,赵凯则通过分析指出月令对汉代养老的影响。参见沈家本撰,邓经元、骈宇骞点校:《历代刑法考》,中华书局1985年版,第1724页;于振波:《简牍与秦汉社会》,湖南大学出版社2012年版,第304—325页;邢义田:《治国安邦:法制、行政与军事》,中华书局2011年版,第125—167页;杨振红:《月令与秦汉政治再探讨——兼论月令源流》,《历史研究》2004年第3期;薛梦潇:《东汉郡守“行春”考》,《中国史研究》2014年第1期;赵凯:《西汉“受鬻法”探论》,《中国史研究》2007年第4期。④五行、五方、四时各有对应的生数、成数,其序列即郑玄所说“五行自水始,火次之,木次之,金次之,土为后”,《礼记·月令》春“其数八”、夏“其数七”、中央土“其数五”、秋“其数九”、冬“其数六”,皆用成数。而银简《迎四时》、《大戴礼记·千乘》取八七九六之数也是基于同一原理。⑤王聘珍撰、王文锦点校:《大戴礼记解诂》,中华书局1983年版,第158—163页。贾谊《新书·辅佐》与此《大戴礼记·千乘》文字相近,谓“祧师典春,以掌国之众庶,四民之序,以礼义伦理教训人民。方春三月,缓施生遂,动作百物,是时有事于皇考祖考”,以下文字皆脱去。参见贾谊撰,阎振益、钟夏校注:《新书校注》,中华书局2000年版,第206页。⑥⑩苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,中华书局1992年版,第353页、第382页。⑦⑪⑫王梦鸥:《礼记校证》,艺文印书馆1980年

版,第536—538页,第576—579页,第464页。⑧黎翔凤著、梁运华整理:《管子校注》,中华书局2004年版,第868—881;刘文典:《淮南鸿烈集解》,第105—106页;苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第371—382页。⑨[法]爱弥尔·涂尔干著、汲喆译:《原始分类》,上海人民出版社2000年版,第76页。⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿杨振红:《月令与秦汉政治再探讨——兼论月令源流》,《历史研究》2004年第3期。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿邢义田:《治国安邦:法制、行政与军事》,中华书局2011年版,第136页,第164页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿何兹全认为西汉赏赐布帛是小量的,是为了直接使用。王莽末至东汉初酺布可能作为货币使用。参见何兹全:《中国古代社会及其向中世社会的过渡》,商务印书馆2013年版,第544、560页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿里耶秦简有“田大事殿(也)”、“田时殿(也),不欲兴黔首”,岳麓秦简《徭律》“节(即)发繇(徭)……田时先行富有贤人,以闲时行贫者”。《毋夺田时令》以春秋两季为“闲时”。参见陈伟主编:《里耶秦简校释》(第一卷),武汉大学出版社2012年版,第370页;陈伟主编:《里耶秦简校释》(第二卷),武汉大学出版社2018年版,第448页;陈松长主编:《岳麓书院藏秦简》第四卷,上海辞书出版社2015年版,第149页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿内容为:建初元年春正月,诏三州郡国:“方春东作,恐人稍受禀,往来烦剧,或妨耕农。其各实核尤贫者,计所贷并与之。流人欲归本者,郡县其实禀,令足还到,听过止官亭,无雇舍宿。”参见范晔:《后汉书》,中华书局1965年版,第132页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿高恒:《汉代上计制度论考——兼评尹湾汉墓木牍〈集簿〉》,《东南文化》1999年第1期。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿许维通:《吕氏春秋集释》,中华书局2009年版,第235页。桓谭《新论·言体》将周文王与王莽对比:“文王葬枯骨,无益于众庶,众庶悦之者,其恩义动人也。王翁之残死人,无损于生人,生人恶之者,以残酷示之也。”参见桓谭撰、朱谦之校辑:《新辑本桓谭新论》,中华书局2009年版,第14页。《后汉书》张奂、寇荣的传记部分亦有相关记载。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿王子今认为“诸孤”与“幼少”并称,则应是指孤老。(参见王子今:《秦汉儿童的世界》,中华书局2018年版,第138页),笔者认为这里的“孤”更可能指孤儿。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿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]》,文物出版社2006年版,第57页;荆州博物馆、武汉大学简帛中心编:《荆州胡家草场西汉简牍选粹》,文物出版社2021年版,第77页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿高大伦:《尹湾汉墓木牍〈集簿〉中户口统计研究》,《历史研究》1998年第5期。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿赵凯:《尹湾汉简的一组“养老”统计数字》,《中国社会科学报》2009年9月10日。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿如“稻四斗八升少半半升。卅一年八月壬寅,仓是、史感、禀人堂出禀隶婴娶自〈儿〉槐廩。令史悍视平。六月食。感手”(8-217);“□妾婴儿益来。□感手”(8-521);“粟米五斗。卅一年五月癸酉,仓是、史感、禀人堂出禀隶娶婴

儿掄。令史尚视平。感手”(8-1540);“□□禀人□出禀隶娶婴儿道十一月、十二月、正月食。□[监]”(9-1574+9-197)。参见陈伟主编:《里耶秦简校释》(第一卷),第116、173、353页;陈伟主编:《里耶秦简校释》(第二卷),第330页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿黄怀信:《鹖冠子校注》,中华书局2014年版,第182—185页。“扁”或与金文、《左传》中的“偏”存在渊源关系。参见陈絮:《周代农村基层聚落初探——以西周金文资料为中心的考察》,载朱凤瀚编:《新出金文与西周历史》,上海古籍出版社2011年版,第132页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿参见杨联陞:《从四民月令所见到的汉代家族的生产》,《食货》1935年第6期,第11页;陈苏镇:《两汉魏晋南北朝史探幽》,北京大学出版社2013年版,第48—49页。

#### 参考文献

- [1]徐复观.论经学史二种[M].上海:上海世纪出版集团,2006:46-47.
- [2]孙冯翼.皇览[M].王云五,主编.长沙:商务印书馆,1937:1.
- [3]陈侃理.从阴阳书到明堂礼:读银雀山汉简《迎四时》[J].中华文史论丛,2010(1):369.
- [4]银雀山汉墓竹简整理小组.银雀山汉墓竹简:二[M].北京:文物出版社,2010年.
- [5]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [6]顾炎武.日知录集释[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013.
- [7]刘文典.淮南鸿烈集解[M].北京:中华书局,1989.
- [8]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2013:3995.
- [9]顾颉刚.汉代学术史略[M].北京:人民出版社,2008:20-21.
- [10]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004.
- [11]苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992.
- [12]王爱和.中国古代宇宙观与政治文化[M].金蕾,徐峰,译.上海:上海古籍出版社,2011:149.
- [13]李零.《管子》三十时节与二十四节气:再谈《玄宫》和《玄宫图》[J].管子学刊,1988(2):23.
- [14]王夫之.船山全书:第4册[M].长沙:岳麓书社,1996:413.
- [15]许维通.吕氏春秋集释[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2009.
- [16]徐复观.两汉思想史:二[M].上海:华东师范大学出版社,2001:3.
- [17]邢义田.治国安邦:法制、行政与军事[M].北京:中华书局,2011:166.

- [18]杨振红.月令与秦汉政治再探讨:兼论月令源流[J].历史研究,2004(3):37-38.
- [19]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [20]连云港市博物馆等编.尹湾汉墓简牍[M].北京:中华书局,1997.
- [21]谢桂华.尹湾汉墓所见东海郡行政文书考述[M]//连云港市博物馆,中国文物研究所.尹湾汉墓简牍综论.北京:科学出版社,1999:29.
- [22]高敏.秦汉魏晋南北朝史论考[M].北京:中国社会科学出版社,2004:102.
- [23]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦,点校.北京:中华书局,1983:157.
- [24]方向东.大戴礼记汇校集解[M].北京:中华书局,2008:896.
- [25]桓宽.盐铁论校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,1992:423.
- [26]应劭.风俗通义校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,1981:604.
- [27]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [28]青岛市文物保护考古研究所,黄岛区博物馆.山东青岛土山屯墓群四号封土与墓葬的发掘[J].考古学报,2019(3):428.
- [29]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [30]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963:86.
- [31]睡虎地秦墓竹简整理小组.睡虎地秦墓竹简[M].北京:文物出版社,2001.
- [32]黄人二.敦煌悬泉置《四时月令诏条》整理与研究[M].武汉:武汉大学出版社,2010.
- [33]沈家本.历代刑法考[M].邓经元,骈宇騫,点校.北京:中华书局,2006:1724.
- [34]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][M].北京:文物出版社,2006:56.
- [35]陈伟.里耶秦简牍校释[M].武汉:武汉大学出版社,2012:392.
- [36]葛志毅.谭史斋论稿续编[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2004:277.
- [37]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:192.
- [38]贾谊.新书校注[M].阎振益,钟夏,校注.北京:中华书局,2000:31.
- [39]崔寔.四民月令校注[M].石声汉,校注.北京:中华书局,2013.
- [40]王梦鸥.礼记校证[M].台北:艺文印书馆,1980:533.

## The Monthly Ordinance and Full Coverage of Special Social Welfare in the Qin and Han Dynasties

Feng Wenwen

**Abstract:** The special social welfare policies in the Qin and Han Dynasties were characterized by adherence to seasonal rhythms. Deeply influenced by the classification thinking, which correlates political affairs with the natural chronological order in the seasonal and monthly ordinances, these policies established correspondences between seasons and specific social groups. This is reflected in the regular time arrangement of measures such as raising children and caring for orphans in spring and providing for the elderly in autumn. On the one hand, this time-bound approach to governance promotes the institutionalization of relevant policies, which is conducive to the formation of a lasting and stable tradition of governance; on the other hand, it may also make social welfare ritualized due to time-fixation, which limits its administrative flexibility to a certain extent. The monthly ordinance profoundly influenced the emphasis and implementation of welfare policies in particular seasons in the Qin and Han Dynasties, reinforcing a shared temporal rhythm and political and cultural order of the whole society.

**Key words:** monthly order; the Qin and Han Dynasties; special group; child welfare; elderly care

[责任编辑/小珂]



## 2026 年度栏目重点选题

### 文明探源

1. 中华文明起源的路径与模式研究
2. 考古新发现与中华文明起源研究
3. 早期区域文化交流研究
4. 文明探源的多学科交叉研究
5. 考古学自主知识体系建设

### 中原论坛

1. “大一统”国家历史的多维度研究
2. 中华民族共同体的形成和发展
3. 黄河文明的历史层累与动力机制
4. 丝绸之路与中外文明互鉴比较研究
5. 中国古代基层社会治理研究

### 宋文化研究

1. 宋代制度运行与治理效能
2. 宋代社会变迁与文化转型
3. 宋代民族关系与文化交融
4. 宋人日常生活的多维透视
5. 宋代审美精神的现代阐释

### 文献研究

1. 传世文献与出土文献的互证新释
2. 简帛文书中的历史问题研究
3. 古典学视域下的出土文献研究
4. 经学经典文本新诠
5. 数字人文与文献研究范式创新

### 思想文化

1. 中国哲学标识性概念与核心范畴
2. 中国古典学研究
3. 经史传统与中国哲学
4. 经典文本的体系化分析与阐释
5. 人工智能的哲学挑战与思想回应

### 当代文化

1. 数智时代的媒介变革与文化生产
2. 文化遗产的保护、传承与利用研究
3. 新大众文艺与文化强国建设
4. 中华优秀传统文化创造性转化与创新性发展

### 文学与文化

1. 文学经典的再发现与新阐释
2. 中国古代文体观念演变
3. 文学与制度、礼乐文明的互动研究
4. 出土文献与早期文学经典生成
5. 中国文学自主知识体系与话语构建





## 中原文化研究

*The Central Plains Culture Research*

2013年2月创刊(双月刊)

2026年第1期(第14卷 总第79期)

主管主办 河南省社会科学院  
主 编 郭 杰  
社 长 李孟舜  
副 社 长 屠 青  
编辑出版 《中原文化研究》编辑部  
地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号  
邮 编 451464  
电 话 0371-63811779 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 2026年2月15日  
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

ISSN 2095-5669



9 772095 566266