中原文化研究

The Central Plains Culture Research
2024年第1期(第12卷,总第67期)
2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问(按姓氏笔画排序)

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

编辑委员会

主　任　王承哲

委　员(按姓氏笔画排序)

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

社长/主编　李　娟

主管单位　河南省社会科学院
主办单位　河南省社会科学院

中原文化研究
2013年2月创刊（双月刊）

目　　录

·文明探源·

黄河文化的“中华文明突出特性”阐释 …… 刘庆柱/5

如何衡量中国考古学与中华文明探源的进展 …… 陈胜前/12

·思想文化·

早期中国嫡庶之分与宗法制度形成 …… 余治平/20

气化的世界与中国古典宇宙图景 …… 赵金刚/32

·当代文化·

论人类共同价值观及其现实化 …… 江　畅/42

试论黄河文化对当前人类文明跃升的价值贡献 …… 范玉刚/52

·中原论坛·

医针实物遗存的医学考古学解读 …… 赵丛苍　吕亚宁/60

早期中国公共秩序之建构 …… 曹胜高/71

主管主办　河南省社会科学院
社长/主编　李　娟
编辑出版　中原文化研究杂志社
地　　址　河南省郑州市郑东新区恭秀路16号
邮　　编　451464
电　　话　0371-63811779（传真）　63873548
投稿信箱　zywhyj@126.com
印　　刷　河南瑞之光印刷股份有限公司
出版日期　2024年2月15日

The Central Plains Culture Research
2024年第1期(第12卷,总第67期)
2024年2月15日出版

目　　录

·宋文化研究·

宋太宗的崇文表现及其与朝政转向的关系 …… 陈　峰/80

宋代县域社会治理体系中的武力构成 …… 耿元骊/88

·文学与文化·

《山海经》名物书写的基本样式和运思机制 …… 李炳海/95

六朝洛阳至建康驿路的文学担当 …… 李德辉/101

·文献研究·

南乐源于虞舜时代的农业祭仪 …… 张树国/109

“内国”与“外土”:周代铜器铭文所见的两个疆域概念 …… 王坤鹏/120

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

【期刊基本参数】CN 41-1426/C * 2013 * b * A4 * 128 * zh * P * ¥10.00 * 3000 * 14 * 2024-02

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

The Central Plains Culture Research

No. 1, 2024

Main Contents

Explanation of the "Outstanding Characteristics of Chinese Civilization" in Yellow River Culture ····· Liu Qingzhu/5

How to Measure the Progress of Chinese Archaeology and the Exploration of the Origin of Chinese Civilization ····· Chen Shengqian/12

The Difference of Di-Shu System and the Formation of Patriarchal System in Early China ····· Yu Zhiping/20

The World Based on Transformation of Qi and Classical Chinese Cosmology ····· Zhao Jingang/32

On the Common Human Values and Their Realization ····· Jiang Chang/42

On the Value Contribution of Yellow River Culture on the Leap of Current Human Civilization ····· Fan Yugang/52

Medical Archaeology Interpretation of the Physical Remains of Medical Needles: On the Influence of TCM on the Content of Ethnic Medicine ····· Zhao Congcang and Lü Yaning/60

The Construction of Moral Order in Early China ····· Cao Shenggao/71

The Emperor Taizong of Song Dynasty's Chongwen Expression and Its Relationship with the Turn of Government ····· Chen Feng/80

The Composition of Military Force in the Social Governance System of Counties in the Song Dynasty ····· Geng Yuanli/88

The Basic Style and Thinking Mechanism of the Writing of Objects in *Shanhai Jing* ····· Li Binghai/95

Literature Assume of Postroad from Luoyang to Jiankang in Six Dynasties ····· Li Dehui/101

On the Relation of Nanyue with the Agriculture Rituals of the Yu-Shun Era ····· Zhang Shuguo/109

"Inner Region" and "Outer Land": Two Concepts of Territory Seen in Bronze Inscriptions of Zhou Dynasty ····· Wang Kunpeng/120

黄河文化的“中华文明突出特性”阐释

刘庆柱

摘　要：黄河文化作为中华文明的重要组成部分，体现了中华文明的五个突出特性。黄河流域中游地区作为中华文明重要起源地之一，形成了中华五千多年不断裂文明史，这是中华文明“连续性”的最好体现。从古代都城布局形制的变化及“文官政治”“史官政治”“贤明政治”中可以看到中华文明“创新性”发展的具体实绩。几千年来形成的黄帝祭祀成为中华文明“统一性”的物化载体；从考古发现与遗传学研究来看，中华民族具有共同的血缘基础；从统一性王朝名称与和亲文化来看，都彰显出民族融合及中华文明的“统一性”；从都城建制来看，传承了中国传统的“中和”国家认同核心理念，反映出中华文明“统一性”的凝聚力。丝绸之路的开辟对世界文化交流的贡献及域外宗教在中国的和平发展，彰显了中华文明的“包容性”与“和平性”。

关键词：黄河文化；中华文明；突出特性

中图分类号：G03　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0005-07

2019年9月，习近平总书记在黄河流域生态保护和高质量发展座谈会上指出，“黄河文化是中华文明的重要组成部分，是中华民族的根和魂”[1]。2023年6月习近平总书记在文化传承发展座谈会上指出：中华文明的突出特性集中体现在其自身的“连续性”“创新性”“统一性”“包容性”与“和平性”[2]。笔者认为，中华文明的五个突出特性，在黄河文化中得到了充分体现。

一、黄河文化的中华文明“连续性”解读

恩格斯认为，国家是文明社会的概括[3]。世界古代史专家易建平提出，从词源学角度看，文明即国家[4]。也就是说，中华五千多年不断裂文明史的“连续性”即中国历史发展的“连续性”。

从世界范围来看，中华文明与两河流域的古西亚文明、尼罗河流域的古埃及文明、南亚次大陆古印度文明被誉为古代世界的“四大文明”，此外还有美洲的玛雅文明与印加文明，因此也有“世界六大文明”之说。在“四大文明”或“六大文明”之中，中华文明是唯一有着五千多年不断裂文明史的文明，其他古代文明均已在时间上断裂了。孕育西亚古文明的两河流域、孕育埃及古文明的北非尼罗河流域，现在都以伊斯兰文化为主体；孕育古印度文明的南亚次大陆，现在的主体文化则分别为北部印度河流域巴基斯坦的伊斯兰文化与南部恒河流域以印度教、耆那教、锡克教等为主的宗教文化；孕育玛雅文明与印加文明的美洲大陆，自哥伦布发现新大陆之后，现在已经成为中世纪欧洲文明的“再生版”，其本土文化已濒临灭绝。

中华文明中的黄河文化，尤其是黄河中游文化更加凸显中华文明的“根”和“魂”，究其缘由在于黄河中游文化突出体现了中华文明的

收稿日期：2023-10-23

作者简介：刘庆柱，男，中国社会科学院学部委员，中国社会科学院大学教授、博士生导师（北京　100101），主要从事古代文明、古代都城、帝王陵墓与秦汉考古研究。

“连续性”。中国百年考古揭示出的黄河中游百万年人类史、一万年文化史、五千年文明史都反映出了中华文明的“连续性”。黄河流域考古发现的百万年人类史的旧石器时代文化遗存数以千计，其时代距今百万年至一万年，如陕西蓝田公王岭遗址、陈家窝及上陈遗址，山西芮城西侯度遗址、丁村遗址，陕西大荔甜水沟遗址，河南洛阳孙家洞遗址、郑州织机洞遗址等①。黄河中游先民从百万年人类史走进一万年文化史，开启新石器时代征程；从一万年文化史至中华五千年文明史形成之际，在黄河中游发现了一大批新石器时代文化遗存，如仰韶文化之半坡文化与庙底沟文化②，在新石器时代晚期与末期，开启了中国最早的文明，谱写了早期中国璀璨辉煌的文明篇章。

21世纪以来开展的“中华文明探源工程”的结论是：距今五千多年前中华文明已经形成，而从考古学、历史学、政治学来说，其中的4200年中华文明以黄河中游为中心。因为中国历史从“五帝时代”经夏商周、秦汉、魏晋南北朝、隋唐宋历经约4200年，其间的“古国”（如“河洛古国”）、王国、帝国之都城及帝王陵墓主要集中分布在大中原地区的西安、洛阳、郑州、开封等地，如已经考古发现的河南巩义“河洛古国”城址。再如战国时代《清华简·保训》篇记载的虞舜建都邑“求中”于“历山”，即今河南濮阳③。商汤六世祖上甲微为大禹“求中”于嵩山④，目前“大嵩山”地区（含“三河地区”）考古发现了夏代早、中、晚时期的都邑遗址：河南登封王城岗城址、新密新砦城址与偃师二里头城址等⑤，它们佐证了《清华简·保训》篇的记载。在“大嵩山”地区考古还发现了郑州商城、偃师商城、洹北商城与殷墟，周代的洛阳“成周”“王城”，西安地区的丰京与镐京。秦咸阳、西汉长安，汉魏、西晋及北朝洛阳，隋唐“两京”（长安与洛阳）均在黄河流域中游地区。金灭北宋，海陵王以“燕京乃天地之中”为理由，在燕京（今北京）建立了大金王朝都城金中都。中都即都城在国家之中部，这也体现出其延续着中华文化“择中建都”、“中”之“核心”以及“中和”所体现的“公平”“公允”政治理念。随后元明清王朝的都城均在此地。

因此可以说中华文明突出特性之“连续性”形成、发展于黄河流域中游地区。黄河流域中游的中华文明的空间“广阔性”与时间的“久远性”，不仅实证了中华文明的“连续性”，而且折射出中华文明史发展的“科学性”。此外，中国历代王朝，不论其统治者是中华民族的哪个民族，他们均认同“人文始祖黄帝”是中华民族共同的祖先。根据历史文献记载，汉武帝开创了中国历史上祭奠黄帝的制度，此后历代王朝的最高统治者均将“黄帝”视为中华民族的“人文始祖”。作为中华文明的发源地之一，黄河流域中游是中华五千多年不断裂文明“连续性”的“时空”载体。

二、黄河文化的中华文明“创新性”解读

中国历代王朝大多定都于黄河流域中游地区，这些都城是统一多民族国家象征或标识的物化载体，是国家政治的集中体现，即王国维所说：“都邑者，政治与文化之标征也。”[5]这也是在古代城市对比研究中，中华文明与西方文明的主要不同点。中国古代都城布局形制的变化是中华文明不断创新发展的表现，这可以折射出中华五千多年不断裂文明史的“连续性”是基于其历史发展中的“创新性”。

作为考古学中华五千多年不断裂文明史研究的重要方面，以古代都城作为研究古代国家的物化载体，进而探索其背后的形而上之思想，可以发现无论是中原还是周边不同族属所建立的王朝都反映出“天下之中”的理念。如夏商周都城主要分布在“天下之中”的“三河”地区，这里被古人认为是“天下之中”⑥；秦咸阳、汉长安、汉魏洛阳、隋唐两京（长安与洛阳）、北宋开封城，以及随后的金元明清之北京城（从海陵王建“金中都”伊始），从政治定位“燕京乃天下之中”⑦，中华民族“择中建都”理念一直未变，显示中华文明具有共同的都城选址于“中”的理念。都城布局形制则突出“中”与“和”的原则，这是中国古代都城与其他世界古代文明都城的最大不同。“中”与“和”（即“中和”）共同组成了中华文明的核心理念与文化基因，而这一文化基因从文明形成伊始已植根于国家都城或都邑规划的

“中”与“和”的核心政治理念之中。它是中华文明之国家认同的“创新性”政治传统的体现，也是中华文明“连续性”的政治基因。

中国古代国家都城规划的“中”与“和”的理念不断强化，以“中”为贵，“择中”“居中”的政治理念在中国古代最重要的“国家建筑”——都城中得到充分体现。其实这一理念有着久远的历史。1987年河南濮阳水利工程中考古发现了距今6400年的西水坡45号古墓，墓室地面发现蚌壳堆塑的“龙”与“虎”形象，二者分列逝者两侧，逝者脚下是“北斗”的蚌塑三角形图案，其东部连接两根东西方向的胫骨。有学者认为，这是古人用于测量“求中”方位的“表”⑧。这里“求中”求的是“地中”，而其参照系是“天中”，“北斗”即“天中”。进入文明时代，“求中”是都城选址的要求，出土文献《清华简·保训》篇是目前见到的这方面最早的出土文献资料，其中所涉“虞舜”“求中”于“鬲茅”⑨，即“历山”，在今河南濮阳一带⑩；上甲微为大禹“求中”于“嵩山”⑪，这些都是国家都城选址的“择中”观念的体现。

历史文献对此有明确记载：《吕氏春秋》“择天下之中而立国，择国之中而立宫，择国之中而立庙”[6]，“国”在“王朝”或“王国”的“中央”，因此“都城”称为“中国”。中国古代建筑的“择中”设计思想，是中国古代建筑伦理等级、礼制观念的哲学基础。《诗经·大雅·民劳》：“惠此中国，以绥四方。”毛传：“中国，京师也。四方，诸夏也。”[7]《史记·五帝本纪》记载：“夫而后之中国践天子位焉，是为帝舜。”《集解》：“刘熙曰：‘……帝王所都为中，故曰中国。’”[8]30-31“择中立都”，因“中”具有中正、中和、中央的内涵，“中”是相对“诸夏”与“四方”而言的。

此外，“文官政治”“史官政治”与“贤明政治”是中华文明的“创新性”表现，它们又是中华文明突出特性之“连续性”的政治保证。

“文官政治”是相对“西方罗马文明”的“军政政治”而言的。“文官政治”在国内处理民族关系时采取的是“和亲政策”，从而形成“你中有我”与“我中有你”的融合局面，如汉武帝把皇室宗亲江都王女儿细君嫁给西域乌孙国王昆莫、汉元帝把王昭君嫁给匈奴呼韩邪单于。“文官政治”的考古发现体现于帝王陵墓的陪葬墓中，文官墓葬距帝王陵墓最近。如汉高祖长陵陪葬墓数以百计，距其最近的是丞相萧何与曹参的墓，惠帝二年（公元前193年）萧何死于长安，葬于长陵陪葬墓区最显要的位置——长陵东司马道北边，西临长陵；曹参去世，也被赐葬于长陵东司马道之北，位于萧何墓附近⑫。又如唐太宗李世民昭陵陪葬墓150多座，距其最近者是丞相魏徵的墓。再如在唐玄宗泰陵的神道北部东西两侧的石像生中，东列是“文官”，西列是“武将”⑬。“文官政治”是处理“国内外政治”的“和平性”保证，确保了国家历史发展的平稳与持久。

“史官政治”的突出特性是“秉笔直书”，核心在于记录王朝（国家）历史的成功经验与失败教训，成功经验要继承，失败教训要汲取。这也是中华文明能够源远流长、不断前行、自我调节的思想基础。

“贤明政治”使中华优秀传统文化得到传承，从而使中华文明能够永续发展，形成中华五千多年不断裂文明史。历代帝王庙中东庑与西庑分别供奉着有功绩与政绩的“功臣”牌位，如商代伊尹，周代的召公奭、毕公高、周公旦、太公望。将这些贤明之臣列入供奉即是“国家政治”导向的佐证。除此之外，在中国古代“盛世”的汉唐宫城之中有纪念“贤明政治”功绩的功臣建筑。汉武帝在长安城未央宫中修建的麒麟阁也称麒麟殿，主要作为纪念堂来使用。麒麟阁内的壁画十分著名，壁画内容是西汉功臣的图像，绘制逼真。汉宣帝甘露三年（公元前51年），皇帝命人将众多功臣的画像作为壁画，绘于麒麟阁内，并在人像旁刻上官爵及姓名。在唐长安城太极宫北部园林中，凌烟阁最著名。贞观十七年（643年），唐太宗在凌烟阁内图绘了唐朝初年长孙无忌、杜如晦、魏徵、房玄龄、尉迟敬德、李靖、秦叔宝等24位功臣勋将的画像。唐太宗以后，有唐一代的高宗、代宗、德宗、宣宗等都继承了这一做法，在凌烟阁内图绘功臣画像。唐代宗曾为中兴功臣绘像于凌烟阁；唐德宗于贞元四年（788年）在凌烟阁为褚遂良、苏定方、郝处俊等27位功臣绘像。凌烟阁建筑宏伟高大，阁内壁画上的功臣像都是面向北。据说这是因为凌烟阁在三清殿侧，为了表示恭敬而这样设计的。画像的功臣，根据他们各自功绩大小、官

阶高低，分别位于凌烟阁内功臣画壁的内、中、外三层，且彼此分隔着。内、中、外三层画壁上的画像分别是功高宰辅、功高侯王和次第功臣。作为对他们在建立唐王朝过程中所立下丰功伟绩的纪念，这是仿效了西汉宣帝刘询和东汉光武帝刘秀分别在麒麟阁和云台阁图绘功臣画像的做法。这应该是中国历史上“贤明政治”的重要例证。

三、黄河文化的中华文明“统一性”解读

“大一统”思想成为中华文明史上国家政治发展保持“连续性”的支撑。国家统一的基础是国民的国家认同和思想认同，表现为中华文明获得不同风俗习惯人们的认同。这些身处不同自然环境的先民与其生存的土地有着密切的关系，形成久远的历史，考古学、历史学与分子生物学等多学科、跨学科综合研究成果证明，他们是现代中国人的祖先。在黄河流域中游地区，五千多年前的新石器时代先民缔造了中华文明，并在遥远的古代留下了人文始祖黄帝的传说。当中华文明进入国家阶段之后，国民又将历史文献记载、世代相传的生于、卒于黄河流域中游的黄帝作为中华民族的“国家”之“人文始祖”[9]，这在世界文明史上也是中华文明所独有的。正是这样的历史造就了中华文明的“统一性”，使中华五千多年不断裂文明在世界文明史上占有重要地位，成为人类历史与文化中的瑰宝。

黄河流域中游几千年来形成的黄帝祭祀成为中华文明“统一性”的物化载体。祭祀黄帝在中华文明发展史上有着悠久的历史，并一直延续至今。王国维《古本竹书纪年辑校》：“黄帝既仙去，其臣有左彻者，削木为黄帝之像，帅诸侯朝奉之。”[10]此处的“黄帝”是作为国君被祭祀的，因此其记载“帅诸侯朝奉之”。黄帝不仅作为国君被祭祀，还被作为祖宗来祭祀，这在《国语·晋语》中有明确记载。东周时期，黄帝还作为“天神”被祭祀，如《史记·封禅书》记载：“秦灵公作吴阳上畤，祭黄帝；作下畤，祭炎帝。”[8]1364《汉书·武帝纪》记载，汉武帝元封元年（公元前110年）“祠黄帝于桥山”，应劭曰：“在上郡，周阳县有黄帝冢。”[11]189-190北魏明元帝命使者以太牢祠黄帝庙。唐玄宗在长安城建帝王庙，祭祀五帝及其他帝王⑭。明代皇帝在都城之中置帝王庙祭祀黄帝及历代帝王。明朝朱元璋建都南京，在都城南京开创了帝王庙中享祀重要王朝帝王的制度，祭祀三皇五帝，夏、商、周、汉、唐、宋、元的创业帝王，这应该是真正意义上的“国家宗庙”。到了清代北京城的帝王庙已经发展为“中国”的国家宗庙，其包括了黄帝等五帝与历代绝大多数王朝帝王。中国古代历史上各王朝，不论是哪个民族（如拓跋鲜卑族建立的北魏王朝、契丹族建立的辽王朝、女真族建立的金王朝与清王朝、蒙古族建立的元王朝等）作为国家统治者，都把祭祀黄帝作为国家的重大祭祀活动。自中华文明形成至今，黄帝已被公认为中华民族的“人文始祖”，这是中华文明五千多年不断裂的国家政治认同与中华民族共同体认同的国家统一性基础。

由黄帝祭祀发展而来的国家都城设置的“帝王庙”制度，成为中华文明赓续相传的大一统国家的“文物”标识。自古以来，中华统绪就是以华夏、汉民族帝王、北方民族帝王以及由联姻而融合的帝王共同构成的帝王谱系。历代帝王庙都遵循平等入祀的原则，在入祀的三皇五帝和历代帝王中，既有大量华夏、汉民族帝王，也有北魏拓跋鲜卑族、辽国契丹族、金国女真族、元朝蒙古族等北方少数民族帝王。在建庙之初，汉族皇帝朱元璋入祀了蒙古族皇帝忽必烈，在庙祀鼎盛时，满族皇帝康熙、雍正、乾隆更是自觉融入到中华统绪之中。这里需要说明一点，历代帝王庙是在中国帝制时代走向终结的最后两个朝代出现的，清朝皇帝把明朝帝王接续进了历代帝王庙，但清帝逊位后，帝制就此终结，清朝帝王便再无机缘入祀历代帝王庙。历代帝王庙所体现出的传统绵延不绝，文化一以贯之，便是中华文化强大生命力的生动例证⑮。

第一，统一性的生物学基础。从最新考古发现与遗传学研究看，目前中国境内绝大部分人的基因与五六千年前的人群基因相近。从中华姓氏研究看，中国大约在新石器时代晚期已产生姓氏，是世界上最早出现姓氏的国家⑯。据

统计，当今中国人口数量排名靠前的200个姓氏中，出自黄河中游的炎帝姜姓系统的姓氏约占10%，出自黄帝姬姓系统的姓氏约占89%，也就是说当今中国人应有99%为“炎黄子孙”[17]。这是中华文明统一性的血缘基础。

第二，统一性王朝名称与和亲文化的政治性基础。南北朝时期是中国历史上民族大融合时期。西晋永嘉之乱以后，北方地区以匈奴、羯、鲜卑、氐、羌为代表的少数民族进入中原地区。据《魏书》载，少数民族建立了多个政权，如巴人建立的成汉（亦称“汉”），匈奴建立的前赵（亦称“汉”），羯人建立的后赵，慕容鲜卑建立的前燕、西燕、后燕、南燕，氐族建立的前仇池、后凉、前秦，拓跋鲜卑建立的代、南凉，丁零建立的翟魏，羌族建立的后秦，匈奴建立的夏等[18]。作为当时不同王朝“国家文化”的主要物化载体，王朝之名（国名）均为传统中华历史王朝名称延续。

第三，都城考古发现反映了中华文明统一性的凝聚力。上述南北朝时期建立的少数民族政权，其都城则多延续以往王朝建都之地，如十六国时期前赵、前秦、后秦、西燕等王朝仍以长安为都，但都城核心区已迁至长安城东北部，这里宫城的形制布局既继承了两汉魏晋以来的都城制度，又对其有所发展，影响到北朝及其后宫城布局形制变化。如赫连勃勃称自己为“大夏王”，他认为匈奴是夏启的后代，故国号“大夏”，并仿照中原城址结合当地地形特点修建都城——统万城。天兴元年（398年），北魏道武帝拓跋珪从盛乐（今内蒙古和林格尔）迁都平城（今山西大同）。根据历史文献记载，鲜卑人营建平城是仿照西汉长安城、东汉洛阳城、曹魏邺城、魏晋洛阳城及前秦都城长安的宫城。平城由宫城、内城（又称“中城”）与外郭城组成，而外郭城是鲜卑拓跋氏在平城建设中开创的，它在中国古代都城规制发展史上有着极为重要的意义。北魏孝文帝太和十七年（493年）迁都洛阳。通过多年考古发掘，北魏洛阳城形制基本究明。北魏洛阳城是在汉魏洛阳城基础之上营建的，新建了外郭城，在其中引进了平城的里坊制，郭城之中设置320个里坊，里坊平面方形，边长500米，周设坊墙，四面辟门，内设十字形街道。北魏洛阳城的宫城集中化、单一化与宫城位置居北、居中的城建模式，传承了中国传统的“中和”国家认同核心理念，并对中华五千多年不断裂文明的传承与发展具有极为重要的历史意义[19]。

关于中华文明的“统一性”，一些外国著名学者也有精辟论述，如英国学者汤因比认为，几千年来，中华民族把几亿民众从政治文化上团结起来，这比世界上任何其他民族都成功。他们显示出这种在政治、文化方面统一的本领，具有无与伦比的成功经验[20]。著名哲学家罗素提出，中国人有着无可伦比的民族凝聚力[21]。美国学者费正清指出，中国具有一种惊人的凝聚力，这种凝聚力只能从制度去入手，从既定的社会思想和行为方面来加以解释，中国的国家和文化紧密结合在一起[22]。

四、黄河文化的中华文明“包容性”解读

黄河流域中游是中华各族群的共同家园，他们在这里共同生活，都为中华文明的发展作出重要贡献，因此他们去世之后就安葬在那里。汉唐时期，在帝王陵墓的陵区之中，有许多不同族群或域外的著名人物陪葬于此，如匈奴休屠王太子金日磾，去世后，皇帝为其举行了盛大葬礼，“赐葬具冢地，送以轻车介士，军陈至茂陵”[11]2962，与大将军卫青、霍去病共同陪葬于汉武帝茂陵。再如唐太宗昭陵陵前的著名“十四蕃君长石像”，有突厥都布可汗阿史那社尔、焉耆王龙突骑支、吐蕃赞普、高昌王、于阗王等。有唐一代，还有不少各族酋长与外国人在长安供职，如史大奈（突厥人）、阿史那忠等。

中国历史上第二个大发展与大融合的时期是中古时代后期的西夏、辽、金、元、清王朝时期[23]，以上王朝的统治者均为少数民族。但是这些王朝的都城及其建筑布局形制、帝陵选址及其考古遗存，都充分揭示了中国古代的核心政治理念对黄河流域中游的早中期中华文明认同与继承，进而反映了统一多民族国家的凝聚力，这是由中华文明不断裂的内部凝聚力的文化基因所决定的。

中华文明在对外发展中表现出有容乃大与以和为贵的价值导向，主要表现在两方面：丝绸之路的开辟对世界文化交流的贡献与域外宗教在中国的发展。早在两千多年前，西汉王朝就开通了连接东西方的丝绸之路，这不仅促进了中西贸易的发展，更推动了世界文化的交流。唐宋以后，域外宗教在中国得到了发展，尤其是唐宋元时期，琐罗亚斯德教（中国古代称祆教、拜火教）、佛教、摩尼教、景教、伊斯兰教与本土宗教道教一起得到了平等发展，甚至有的宗教比道教还要更受重视，其中尤以佛教从域外传入中国后的发展最为典型。

五、黄河文化的中华文明“和平性”解读

汉建元初，汉武帝派遣张骞出使西域，开启了德国地理学家李希霍芬所称的“丝绸之路”，它早于大航海时代1600多年。丝绸之路不仅是中国境内各民族的和合之路，也是世界上不同国家、地区在和合理念之下的文化交流之路，是中国走向世界的和平之路，更是世界走进中国的和平之路。

丝绸之路促进了域外宗教传入中国，中国遂成为世界历史上唯一保持多宗教并存的国家，并且在历史上的任何阶段，各宗教之间基本保持着和平相处的状态。中国也成为世界上至今没有发生过任何形式的宗教战争的国家，这些都与中华民族崇尚和平有着密切关系。

西方地理学家称誉大航海是人类的地理大发现，是世界文明史上的辉煌。历史发展的事实告诉人们，大航海带给世界的是殖民时代的到来。

“大航海”与发现“新大陆”被西方称誉为西方文明的光辉历史，但是从世界历史发展的角度来看，我们看到的是大航海时代带来的殖民掠夺、黑奴贸易，亚洲、非洲和拉丁美洲的许多国家也从此逐渐沦为殖民地或半殖民地，残酷的殖民掠夺给这些地区的人民带来巨大灾难。古代玛雅文明与印加文明正是被西方的殖民者所灭绝的。对此，马克思在《资本论》中曾经尖锐指出：美洲金银产地的发现，土著居民的被剿灭、被奴役和被埋葬于矿井，对东印度开始进行的征服和掠夺，非洲变成商业性地猎获黑人的场所：这一切标志着资本主义生产时代的曙光[24]。这也正是西方文明自诩的“大航海时代”的特色。

与西方大航海历史形成鲜明对比的是两千多年前中华文明开创的丝绸之路与海上丝绸之路。这是汉唐盛世中华民族的发展之路、强大之路，是中国走向世界的和平之路，也是世界走进中国的和平之路。中华文明历史传统中的“中和”价值观，也为世界文明奉献了“和合”新思想、“和为贵”新理念。

注释

①方启主编：《旧石器时代考古》，高等教育出版社2022年版，第184—189页。②戴向明：《黄河流域新石器时代文化格局之演变》，《考古学报》1998年第4期。③冯时：《文明以止：上古的天文、思想与制度》，中国社会科学出版社2018年版，第174—176页。④李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（壹）》上册，中西书局2010年版，第8、55—60页。⑤河南省文物研究所、中国历史博物馆考古部：《登封王城岗与阳城》，文物出版社1992年版；北京大学考古文博学院、河南省文物考古研究所：《登封王城岗考古发现与研究（2002~2005）》，大象出版社2007年版；北京大学震旦古代文明研究中心、郑州市文物考古研究院：《新密新砦——1999~2000年田野考古发掘报告》，文物出版社2008年版；中国社会科学院考古研究所：《偃师二里头——1959~1978年考古发掘报告》，中国大百科全书出版社1999年版；中国社会科学院考古研究所：《二里头（1999—2006）》，文物出版社2014年版。⑥《史记·货殖列传》：“昔唐人都河东，殷人都河内，周人都河南。夫三河在天下之中，若鼎足，王者所更居也，建国各数百千岁。”详见司马迁：《史记》，中华书局1959年版，第3262—3263页。⑦《元一统志》载：“天德三年，海陵意欲徙都于燕。上书者咸言上京临潢府辟在一隅，官艰于转漕，民难于赴诉，不如都燕，以应天下之中。”详见孛兰肹等：《元一统志》，中华书局1966年版。⑧冯时：《〈保训〉故事与地中之变迁》，《考古学报》2015年第2期。⑨李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（壹）》下册，中西书局2010年版，第143—145页。⑩冯时：《文明以止：上古的天文、思想与制度》，中国社会科学出版社2018年版，第174—176页。⑪李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（壹）》（上册），第8、55—60页。⑫刘庆柱、李毓芳：《西汉十一陵》，陕西人民出

版社1987年版，第12页。⑬刘庆柱、李毓芳：《陕西唐陵调查报告》，《考古学集刊》第5集，中国社会科学出版社1987年版，第216—263页。⑭《唐会要》卷二十二《前代帝王》载：天宝“七载五月十五日，诏：‘上古之君，存诸氏号，虽事先书契，而道著皇王，缅怀厥功，宁忘咸秩。其三皇以前帝王，宜于京城内共置一庙，仍与三皇五帝庙相近，以时致祭……’”详见王溥撰、牛继清校证：《唐会要校证》，三秦出版社2012年版，第370页。⑮徐伟：《历代帝王庙的来龙去脉》，《光明日报》2013年8月12日。⑯袁义达、张诚：《中国姓氏：群体遗传和人口分布》，华东师范大学出版社2002年版，第1页。⑰刘文学：《建设华人寻根地　传承华夏历史文明》，张新斌、刘五一主编：《黄帝与中华姓氏》，河南人民出版社2013年版，第230—231页。⑱魏收：《魏书》，中华书局1974年版，第1501—1507页。⑲刘庆柱：《中华文明认定标准与发展道路的考古学阐释》，《中国社会科学》2023年第6期。⑳汤因比、池田大作著，苟春生、朱继征、陈国栋译：《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，国际文化出版公司1985年版。㉑罗素著、秦悦译：《中国问题》，学林出版社2013年版。㉒费正清著，张沛、张源、顾思兼译：《中国：传统与变迁》，吉林出版社2008年版。㉓根据白寿彝《中国通史》对中古时期的划分，将秦至清定义为中古时期。参见白寿彝总主编：《中国通史》，上海出版社2015年版。㉔《马克思恩格斯全集》第二十三卷，人民出版社1972年版，第819页。

参考文献

[1]习近平.在黄河流域生态保护和高质量发展座谈会上的讲话[J].求是，2019(20)：10.

[2]习近平.在文化传承发展座谈会上的讲话[J].求是，2023(17)：5-6.

[3]马克思，恩格斯.马克思恩格斯选集：第4卷[M].北京：人民出版社，2012：193.

[4]易建平.文明与国家起源新解：与范毓周、王震中等学者商榷[N].中国社会科学报，2011-08-11(5).

[5]王国维.殷周制度论[M]//干春松，孟彦弘.王国维学术经典集：下集.南昌：江西人民出版社，1997：128.

[6]陈奇猷.吕氏春秋新校释[M].上海：上海古籍出版社，2002：1119.

[7]王先谦.诗三家义集疏[M].吴格，点校.北京：中华书局，1987：909.

[8]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959.

[9]刘庆柱.国祭也是祭国[N].光明日报，2015-09-07(16).

[10]王国维.古本竹书纪年辑校；今本竹书纪年疏证[M].黄永年，校点.沈阳：辽宁教育出版社，1997：1.

[11]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.

Explanation of the “Outstanding Characteristics of Chinese Civilization” in Yellow River Culture

Liu Qingzhu

Abstract: The Yellow River culture, as an important component of Chinese civilization, reflects five prominent characteristics of Chinese civilization. The middle reaches of the Yellow River Basin is one of the origin of Chinese cirilization, which has formed a history of continuous civilization for over 5000 years. This is the best manifestation of the continuity of Chinese civilization. The specific achievements of the “innovative” development of Chinese civilization can be seen from the changes in the layout and form of ancient capital cities, as well as the “civil official politics” “historian politics” and “wise politics”. The worship of the Yellow Emperor has become the materialized carrier of the unity of Chinese civilization; From archaeological discoveries and genetic research, the Chinese nation has a common bloodline foundation; From the perspective of unified dynasty names and harmonious culture, both demonstrate the “unity” of ethnic integration and Chinese civilization; From the perspective of the capital system, it inherits the core concept of Chinese traditional “neutrality” national identity and reflects the cohesion of the “unity” of Chinese civilization. The contribution of the Silk Road to world cultural exchange and the development of foreign religions in China demonstrate the inclusiveness and peaceful nature of Chinese civilization.

Key words: Yellow River culture; Chinese civilization; highlighting characteristics

[责任编辑/周　舟]

如何衡量中国考古学与中华文明探源的进展*

陈胜前

摘　要：如何衡量考古学的发展是一个重要理论问题，关系到学科的发展方向与发展策略。回顾现代考古学的发展历程，可以发现不同学术体系、不同时期，甚至不同分支领域的衡量标准不尽相同。但学术发展具有累积性，考古学有其基本的任务，由此构成衡量考古学发展的四个标准。以这四个标准来衡量中国考古学的发展以及代表其最高水平的中华文明探源研究，从中可以看出，中国考古学存在“断层式的发展”现象，部分领域发展迅速，理论是短板。具体就中华文明探源研究而言，建议采取一些切实的措施，促进研究的发展，为中国考古学的总体发展示范。

关键词：考古学；理论；学术发展；中华文明探源；学术体系

中图分类号：K87　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0012-08

在当代学术研究中，学术评估普遍存在，衡量标准的确立显然是至关重要的。从衡量一篇论文是否有发表价值，到一篇博士论文是否可以称其为优秀论文，再到评审一个项目是否值得资助，其成果是否有重要的学术意义，这些工作无不与衡量学术发展的标准联系在一起。具体到考古学领域，如何衡量考古学的发展毫无疑问是一个重要的理论问题。因为如果我们不能明确地回答这个问题，那么就会无法衡量考古学的进步，不能了解当前发展中存在的问题，也就不能有针对性地制定发展策略，采取切实的措施，纠正发展的偏差，弥补发展中存在的短板。尽管这是一个关系学科发展的关键问题，但是学界罕有相关的讨论。当我们表述中国考古学发展迅速的时候，其中的标准是暗含的，很少有研究揭示与反思为什么要采用这样的标准。这里将从回顾考古学不同分支领域、发展阶段与学术体系的标准出发，建立衡量当代考古学发展的标准，然后对照当代中国考古学的发展以及代表中国考古学研究最高水平的中华文明探源研究，总结经验，发现问题，以期推动未来的研究。

一、分支领域、发展阶段与学术体系对确立衡量标准的影响

现代考古学的形成有三个来源①，由此形成了三个不同的分支领域。第一个是古典-历史考古，18世纪末开始出现具有现代意义的艺术史研究，后来发展成为古典考古。在西方，所谓古典考古就是通过艺术品研究古希腊罗马文明，后来扩展到研究古埃及、亚述等文明，在此基础上形成古典-历史考古。第二个是新石器-原史考古，19世纪初，北欧地区的古物学率先开始科学化，试图通过物质遗存研究探索民族的渊源，后来扩展到古代社会研究，探讨农业起

收稿日期：2023-08-22
***基金项目：**国家社会科学基金重大项目“新时代中国特色考古学理论体系研究”(21&ZD234)。
作者简介：陈胜前，男，中国人民大学历史学院考古文博系教授、博士生导师(北京　100872)，主要从事史前考古及考古学理论研究。

源、文明起源等问题。第三个是旧石器–古人类考古，19世纪中后期形成，目的是要探索人类的古老性，即人类的由来，其研究与自然科学关系密切。不过，三条脉络具有一个共同的学科基本属性，那就是通过物质遗存去研究人类过去。19世纪末到20世纪初，现代考古学基本形成，之后又出现了文化历史考古、过程考古、后过程考古等范式，形成若干发展阶段。

参考丹尼尔、威利、特里格等对现代考古学术史的回顾[②]，可以看出，19世纪时考古学的基本任务首先是弄清楚古物的年代，包括绝对与相对年代，由此发展出考古类型学与地层学。汤姆森开创的“三代论”解决了丹麦出土古物的年代序列问题，其利用共存关系与风格演化排队的方法，成为类型学的核心。随着考古发现的增加，空间关系包括剖面上的早晚以及平面上分布，成为考古地层学的焦点。当时，绝对年代问题的解决还是需要通过分期排队并比照古埃及、古希腊与古罗马的年表。年代是考古学的首要问题，这一点至今也没有改变。艺术史家温克尔曼率先关注器物平面上的位置关系会影响到对其意义的判断，但在19世纪，平面上的共存关系受到重视的程度远不如剖面所体现的早晚关系。

19世纪西方掀起殖民主义狂潮，早期的现代考古学家赴世界各地区寻找与古典文明相关的考古遗址，这一热潮一直持续到20世纪初。这里值得注意的是，这些人着力寻找的还是与西方文明起源相关的，尤其是与《圣经》内容相关的遗存。《圣经》在西方社会是家喻户晓的，很容易引起社会的广泛关注。即便是在旧石器–古人类考古领域，其崛起也还是为了解决《圣经》创世论与考古发现之间的矛盾。在新石器–原史考古领域，广泛参照民族志的材料来解读考古材料与史前社会组织形态，其中带有极强的种族优越论，不仅是文化上的优越，而且是在生物学意义上。当时欧洲代表文明发展的最高阶段，按照发展程度，把不同社会安排在发展序列中。因此，在判断考古发现的重要性时，其所参照的背景与体系是以西方文化与社会为中心的。在这一轮考古热潮中，西方对世界其他地区文化遗产的掠夺是公开的。当现代考古学传到包括中国在内的世界其他地区的时候，这样的背景与体系仍然暗含在现代考古学中，这样的结构至今仍然在影响着非西方考古学，但常常为中外研究者所忽视。

20世纪前半叶，考古发现的热潮已经降温，考古学已经不再是一门凭借兴趣与热情就可以进入的学问，而是开始需要专业的训练。专业的研究与教育机构纷纷建立起来，考古学不再满足于解决年代问题，还想解答是谁留下来的遗存。关于谁（who）的问题与欧洲现代民族国家的构建有一定的关系，族源的探索有助于增强民族认同感。“考古学文化”的概念应运而生，即通过考古学文化研究来实现族属探源的目的。但是这对于历史上曾经经历过频繁民族更替交融的欧洲来说，其实是不可能实现的任务，尤其是还要把族群探索延伸到史前时代的时候。第一次世界大战之后欧洲的民族主义退潮，这项工作也就暂时告一段落。柴尔德以考古学文化研究为基础整合欧洲史前史，代表这样的转变[③]，即考古学文化无须也不能跟现代民族直接对应，但它作为古代社群单位，可以成为重建古代社会的时空框架。

重建过去是20世纪上半叶衡量考古学发展的重要标准，柴尔德在《欧洲文明的曙光》中提出了这样的架构，包括古代的生业、社会、意识形态等不同层次的内容[③]。但开风气不为先，柴尔德提出了这样的标准，但是他并没有找到合适的实现途径。重建过去是极为艰巨的任务，柴尔德最终因为理想的幻灭而自杀。在这个方面作出重要贡献的是格拉汉姆·克拉克与他的学生们，他们在剑桥大学建立考古实验室，开始发展多学科的研究方法，试图运用科技分析来重建过去。此外，运用民族学的类比也是一个重要途径。在西方考古学中，尤其是在北美考古学中，广泛运用民族志是习惯性的做法。如果只是研究北美土著的历史，这样的做法属于直接历史法，其可靠性还是比较高的。当然，如果是跨文化比较的话，可信度会低一点，但也可以提供一些启示。相比而言，如果只是基于考古研究者的常识来理解考古材料，或是就材料谈材料，不去理解考古材料与人类过去的关系，那么重建过去的目标就无从谈起了。

然而，重建过去的目标是考古学无法回避的。考古材料不会自己讲话，其中有关过去的信息都是推理所得。推理的科学性也就成了衡量考古学发展的重要标准。20世纪中叶，考古学家开始集中关注考古推理的科学性问题，这也就是过程考古学兴起的原因之一。过程考古学的主张归纳起来就是“更科学，更人类学”。之所以有这样的主张，一方面因为考古推理需要有“理”可依，另一方面也是为了更深入全面地了解人类的过去，认识人类社会现象背后的本质。人类学正好是能够解释社会如何运作的理论，其跨文化的普遍性也符合科学理论的特征。把考古学发展成为一门科学，如地质学那样的科学[④]，就成了过程考古学追求的目标。

为了进一步提升考古学的科学性，过程考古学强调发展理论，发展演绎推理。演绎推理的可靠性非常高，只要理论前提没有问题，后续的推理就不可能出错，这也正是自然科学的长项。除了演绎推理，过程考古学还强调发展中程理论，跨越从考古材料到人类行为的鸿沟，其方法包括民族考古、实验考古等。之所以如此，是因为考古材料通常都是零碎的，要想通过零碎片段的信息去重建过去，除非我们已经知道过去的轮廓或结构，中程理论有助于实现这样的目标。在这个方面，过程考古学取得了显著的成绩，如宾福德之于爱斯基摩人居址结构的研究，他从中发展出来“采食者-集食者”的模型[⑤]，成为解释旧石器时代狩猎采集者居址模式的重要理论参考。实际上，如何深化考古推理的科学性仍然是当代考古学的发展目标之一。

不论是为了重建过去，还是提高考古推理的科学性，归纳而言其目标都是为了“透物见人”。进入20世纪80年代后，部分考古学家开始反思，究竟什么是“物”，见什么“人”，从什么角度去见。他们注意到物不仅仅是过去人类活动的遗留，物还是意义的载体，反过来影响人的行动，因此物不是完全客观的[⑥]。他们注意到人不是抽象的，不是机械的，人是有能动性的，人能够创造意义，人生活在意义中。因此，人不仅仅是普遍的，更是历史的，存在社会与文化背景依赖，离开社会与文化是无法理解人本身的，需要从关联中理解人与物。透物见人的角度是非常多样的，可以有阶级、地方、宗教、性别等角度，视角的丰富性使得物质遗存可以进行反复的阐释，而且可以同时合理地存在。由此作为文化遗产的物质遗存可以不断增值，在现实社会中产生新的意义与价值。这是后过程考古学的核心观念，此时衡量考古学发展的标准就不再是如何提高科学性了，而是阐释的丰富性与创新性。考古学的发展从科学性转向了人文维度。

具体在不同的考古学分支领域，情况又有所不同。旧石器考古面对的物质遗存不仅稀少，而且经历过漫长的改造过程，更困难的是，研究者早已远离那个时代，不熟悉狩猎采集社会的生活。发现、识别、分析材料一直是研究的关键，人文转向对这个分支的影响比较小。新石器-原史考古是考古学理论交锋的主要领域，上面所描述的不同阶段的变化基本都体现在这个分支之中。而在古典-历史考古领域，由于材料的背景较为清晰，困扰史前考古的问题通常不存在，因此这个领域一直都较为强调阐释的重要性。

尽管存在不同分支领域、发展阶段与学术体系的影响，但是考古学通过研究物质遗存去了解人类过去的基本任务是一致的。从考古学史上我们可以看到，考古学在不断推进，不断深入到人类过去的历史中，从以器物为中心的分类研究，深入到古代社会的方方面面，到后来更是深入到人本身的层面，开始关注人的能动性。从考古学的实践上来看，考古学越来越受到公众的关注，而且也越来越强调公众的广泛参与。基于这样的普遍性，我们有理由讨论衡量考古学发展的标准。

二、衡量当代考古学发展的标准

学术研究是累积性的，其中既有继承也有批评，这也就意味着衡量考古学发展的标准是对不同时期标准的继承与批评。同时，标准代表考古学的发展历程，代表考古学研究达到的不同深度。当代考古学继承了此前的研究发展，其主要工作有四项：一是考古调查与发掘；二是考古材料的分析与整理；三是考古材料及其所代表过去的重建、解释与理解，即透物见

人；四是保护与阐释利用，活化文化遗产，发挥其现实意义。考虑到考古学的发展历程与当代考古学的实践，这里把衡量当代考古学发展的标准归纳为四条。

第一，因为考古学的工作始于调查发现与发掘古代遗址，因此衡量考古学进展的首要标准就是考古发现的重要性。但如何来衡量其重要性，必定要依靠一种学术体系。从以西方为中心来看（时常与全球视野混淆）与立足中国文化本位来看，所侧重的方面会存在较大的区别。因此，在衡量考古学发展时首先需要拓展学术体系，需要囊括当代考古学的总体发展。既需要避免闭门造车，也需要避免把别人的视角当成自己的视角。这也正是困扰中国学术一百多年的“古今中西”之问的组成部分。当前矛盾的主要方面是要破除西方中心论，回到中国文化本位，从中国的视角去看世界。中国与世界的关系是辩证的，回到中国本位并不意味着忽视世界，只是不再认为西方就是世界，不再以依附与归属为目标，而是平等地看待。学术体系越是完整、广阔，那么衡量考古学发展的准确性也就越高，一种只有西方视角的学术体系无疑是偏狭的。当然，还需要理解现代考古学起源于西方，过去一百多年，其发展水平也更高，因此特别需要甄别西方考古学的哪些部分是具有普遍意义的，哪些是需要批评的。

就考古发现的产生而言，带来考古发现的主要有两个途径：一个是研究者主动的调查与发掘，另一个是抢救性的发掘。衡量主动调查与发掘的标准应该包括目标、方法与结果，即研究者想去解决什么问题，通过什么途径去解决，以及最后是否解决了。问题需要有意义，需要足够深入，调查与发掘服务于这个目标。多学科合作的方法已经成为考古学研究的基本方法，当代考古学与许多学科形成交叉领域，已经形成较为完整的学科体系。抢救性的发掘与大规模的基础设施建设相关，这是工业革命之后才有的现象，由此带来大量的考古发现以及对古代遗址的破坏，需要通过抢救性的发掘来保护古代文化遗产。如何解决好这个问题就成了衡量的标准。如果只是形式主义式地完成发掘，对出土材料既没有整理分析，也没有系统的保护，那么就与直接破坏没有什么区别，甚至更糟（浪费了人力物力）。抢救性发掘通常可以为主动研究提供重要线索，而且因为存在进一步破坏的可能，因此常常能够获得更大的发掘面积，而这也正是主动研究所缺乏的。把两者结合起来，有可能实现考古发现的最大化。

第二，重建过去的准确性与精度。重建过去一直是考古学的主要任务与目标，也是衡量考古学工作进展的主要标准。为了提高重建过去的准确性与精度，考古调查与发掘工作越来越精细，参与考古材料科学分析的学科越来越多。所有这些工作的目的是共同的，那就是要提高重建过去的准确性与精细程度。但是，物质遗存毕竟不能等同于过去人类的行为，考古学家又无法穿越回去进行验证，这就给考古推理带来了严峻的挑战。考古学就像刑侦破案一样，不仅需要精确的材料，还需要准确的模型，否则推理将会漫无边际地展开，并且很可能是想当然而已。模型的建立需要理论研究，否则重建过去是无从谈起的。如果前人的模型是错误的，还需要反思与批评，只是因袭就可能一再重复错误。

也就是说，考古推理是从两头同时开始进行的，一头是从考古材料的分析出发，尽可能从中获取信息，并从中形成初步的假说；另一头是从理论研究出发，给出模型。然后是两相对照，核查契合的程度。因此，于前者而言，需要尽可能精细的考古材料，当代考古学研究已经从侧重器物研究走向以遗址为中心，目的也是为了获得更精细的时空与人类活动信息。于后者而言，则需要把与人类行为相关的理论跟物质遗存结合起来，形成理论模式，民族考古、实验考古是其中经典的途径。某些历史考古研究、当代物质遗存研究也可以归属其中。这也就是“中程理论”的范畴[7]。所谓“中程理论”并不是在物质遗存与人类行为之间构建一架直接连通的桥梁，而是提出人类行为与物质遗存之间存在可能关系的理论模型，为真正从考古材料出发的推理提供参考。就像刑侦破案一样，如果只从现场材料出发，而没有理论模型（不同犯罪类型会形成不同现场，并形成许多不同的模型）可以参考，推理将是低效率的。柴尔德正因为

缺乏后者而对考古学的前景产生了幻灭感。过程考古学特别关注发展中程理论[8]。

第三，解释与理解过去。考古学作为科学研究的一部分，需要知其然，还需要知其所以然。了解过去发生了什么是第一步，考古学还需要了解为什么会发生，以及是如何发生的。就文明起源研究而言，不仅需要解释文明如何与为何起源，还需要解释物质遗存如何与为何呈现为文明。文明是对古代社会组织状态的描述与定义，而非直接针对物质遗存的，因此，从物质遗存到文明，同样需要解释。归纳起来说，考古学研究一要解释古人行为如何与为何成为物质遗存，或是解释物质遗存如何与为何可以代表人类行为。二要揭示物质遗存为什么是现在这个样子，它经历了怎样的改造。三要在人类社会发展的背景中解释人类行为如何与为何发生。成功的解释，不仅需要物质遗存本身，还需要有理论的支持。解释文明如何与为何起源需要高层理论的参与，哲学、社会学、历史学、人类学等学科的帮助必不可少。

这也意味着解读考古材料存在层次与对象的区分。解释者首先面对的是物质遗存，他们需要完成的任务是了解物质遗存是如何成为考古材料的，物质遗存如何是现在这个样子的，以及如何从物质遗存上升到对人类行为的了解。这也就是上面所说的重建过去的任务，只是解释者需要回答为什么与如何的问题。因为行为是已经发生过的事情，尽管认识起来可能有些困难，但假以时日总归是可能认识到的，具有一定的可检验性。因此，从这个角度来看考古学，它必定是以科学为归属的。然后，解释者面对的是人类行为，他们需要解释历史、文化、社会变迁，因为人类的行为是历史的、文化的与社会性的。这也就意味着解释者必须考虑到历史、文化与社会背景的差异，尤其是需要更充分地理解人类的文化特性。需要考虑到人类是能动者，创造文化意义的同时又为文化意义所影响。由此，考古学超越科学的范畴，进入到人文的领域。

第四，保护与阐释利用。经过研究的物质遗存可能成为文化遗产，在得到有效保护的同时，还需要有效利用。阐释是利用的基本形式，阐释是把古今联系起来，就如同今人去读《红楼梦》，解读的视角多种多样，把这部伟大的作品融入到当下的文化生活之中。在当代中国，考古阐释的创新实践非常丰富，不仅表现在考古遗址公园建设与博物馆展览上，还包括主题的创新、文创产品的多样化、表达的多元化等。移动互联网的普及为民众广泛参与阐释提供了前所未有的便捷途径，阐释的去中心化趋势明显，专家垄断话语表达的时代已经过去了，“为人民的考古学”与“人民的考古学”开始融合。值得注意的是，在当代中国考古中，部分地区的阐释实践走在理论的前面。实践中蕴含着巨大的创造力，需要提炼理论，从而能够推广开来。

阐释的标准在于丰富性、创新性与符合时代的价值取向。不同的阐释视角可以同时并存，都具有合理性，视角越丰富越好，越新颖越好。这自然带来另一个问题，即如何评判不同的阐释。创新性无疑是可以衡量的，阐释的价值取向是可以比较的。创新需要结合时代的需要，发挥研究者的能动性，否则不能获得学术界内外的共鸣。当然，偶尔也会有超越时代的创新，但最终还是要经过历史检验的。不同于解释强调客观与价值中立，阐释是有价值取向的，假定存在唯一正确的阐释是徒劳的。那样会造成话语垄断，阐释便会化身为权力的特定表达。阐释应该是多元的，应该让更多的人有表达的机会，互联网时代从技术路径上开辟了这样的可能性。阐释的结果是开放的，决定一个时期阐释形态的不是某个人的人为设定，而是取决于不同阐释之间的竞争，就像每个时代都会有自己理解的孔夫子一样。

基于考古学的基本属性以及历史与现实的发展，我们可以确定上述标准。考古学的基本属性就是通过研究物质遗存去了解人的过去，其中物质遗存、人类过去、研究手段、从现在出发并回到现在，构成考古学的四个要素。当代考古学的研究手段就是科学与人文，前者强调客观与真实，后者强调历史与意义，两个维度的研究既竞争又合作。衡量考古学发展的标准就立足在这些基本要素之上。

三、对照标准衡量中国考古学与中华文明探源

对照上述标准来看中国考古学的发展，同时选择中华文明探源这个重大课题作为参照的对象，把点与面的讨论结合起来，可能更有助于我们理解中国考古学的发展现状。不论从研究的组织、投入来看，还是从所取得成果、所产生的影响来看，中华文明探源应该说可以代表中国考古学的发展水平。从对照中我们可以认识到，中国考古学与中华文明探源研究还有需要调整的地方。

在衡量中国考古学的发展时，一个经常的争议就是，我们是否可以按照西方考古学的发展路径来衡量自身[9]。也正因为如此，上面在探讨衡量考古学发展的标准时，只是围绕考古学的中心任务展开，而不考虑世界不同地区考古学发展存在的特色。不论是作为人类学的考古学，还是作为历史学的考古学，也不管是什么样的考古学研究范式，最终都是以了解人类过去为目标的，都希望获得尽可能精确的信息，都希望重建尽可能精细、完整的过去，都希望了解过去究竟发生了什么，并解释为什么会发生，都希望通过研究过去能够更好地服务现实社会的发展。正是基于这样的共性，这里才可以来谈如何衡量中国考古学的发展。唯一的区别就是能否实现，或者说是否在这些方面展开了研究实践与取得了怎样的进展。

当现代考古学进入中国之时，研究者普遍认为金石学已经完全过时，其研究对象仅仅局限于某些种类的器物研究上，研究目标也只是“证经补史”，缺乏科学的方法，因此应该彻底予以摒弃。但是，物质遗存本身是有文化意义的，千百年的社会生活已经造就了金石独特的文化意义，理解它们，需要有丰厚的中国文化底蕴。金石学中包含有现代考古学特别缺乏的文化内涵。中国现代考古学忽视了本来不应该忽视的内涵，这对文化传统的继承是不利的。现在到了重续文化传统的时候，因此，对于中国考古学的发展而言，目前首先要做的可能是重构中国学术的底线，回归中国文化本位，从中国去看世界。我们之所以发展中国考古学，一个重要目的就是要研究中国文化的由来，赓续中华文明。当文化的内涵已经丧失的时候，研究的意义也就丧失了。现代考古学是一套有效的了解中国人之过去的方法，是值得且需要学习的，但并不必定同时要抛弃物质遗存的文化内涵。

当代考古学的知识体系无疑是以西方为中心构建的，中国可能是迄今为止西方唯一没有有效把控的地区。单就这一点而言，夏鼐当年坚决叫停考古领域的国际合作是完全可以理解的[10]。学界不断有人呼吁中国考古学应该融入世界考古学，但是如果不反思其中殖民主义传统，融入将是依附性的。反殖民主义的根本并不是要回到自己过时的传统，而是要推动自身的创新发展，这就不可避免地需要借鉴西方考古学。改革开放，需要以我为主，与殖民主义的依附体系是有本质区别的。设若当年张光直所提出的国际合作不是放在中国西部的战略腹地，而是放在南方具有人类学传统的开放地带，那么可行性要高得多，对中国考古学的发展也将更有利。中国有悠久的历史传统，不可能舍弃自己的传统，转而采用人类学的传统。改革开放以来，中国各方面取得了巨大的发展，一项重要的经验就是在保持独立自主的前提下倡导开放与多元发展。学术研究同样如此，保持学科内部历史学与人类学导向之间的张力是有利于学科发展的。

中国考古学研究主要是围绕“三中问题”（中华民族、中华国家、中华文化）[11]展开的。中华民族问题涉及中国人与民族的由来，中华国家问题主要体现在中华文明探源研究上，中华文化问题以中国考古学的历史导向以及历史考古为代表。近几十年来，中华文明探源一直是热点课题，相关考古发现常常能够引发学科内外的热切关注。相比而言，其他两个问题的研究要稍显逊色。与此同时，越来越多的研究者认识到，要认识中国特色必须同步认识世界。“三中问题”是考古学的特殊问题，中国考古学还需要研究一些对全人类有普遍意义的问题，比如人类的起源、人类与环境的关系、不平等的起源等。特殊性与普遍性是辩证的关系，不了解全球性的问题，也难以解决中国的问题。作

为历史学的考古学擅长解决前者，而作为人类学的考古学擅长解决后者[12]，两者可以相互补充。

从世界范围来看，古典文明探源的热潮是在100年前，有关两河、古埃及、古希腊、印度河、美洲文明的重大发现都出现在这个时期。相比而言，2007年找到良渚古城的城墙，学界逐渐认识到良渚古城是一个规模宏大的聚落体系，包括水利设施、专业化手工作坊、稻田系统、高等级墓葬等；2011年揭露出龙山时代的石峁古城，这些发现都为中华文明探源提供了重要的材料与必要的条件。这个时期也正是中国崛起的加速期。国家的发展为文明探源提供了充分的支持，大量的工程建设客观上增加了遗址被发现的机会，中华民族伟大复兴的时代精神成为文明探源的内在支柱。当然，大部分遗址并不是首次发现，但是因为过去缺乏深入系统的工作，认识不全面，甚至年代判断都有错误。自从中华文明探源工程实施以来，在关键遗址、关键区域持续的、高强度的调查与发掘，产生了大量的考古材料。

在此基础上，多学科的科学分析在重建过去中发挥了重要的作用，高精度的测年技术、环境重建研究、生物考古、手工业考古等，大幅度提高了认识过去的准确性与精细程度。科技考古方法的应用普遍，成果斐然。反过来，中华文明探源也带动了中国科技考古的发展，考古研究机构研究装备得到显著的改善。相比于重建过去方面的成绩，解释工作要稍逊一筹，但学术界已经开始关注到这个问题，并已有不少理论探索，包括文明起源理论辨析、跨文明的比较等。在保护与阐释利用上，以重要考古遗址为中心的工作引起广泛的社会影响，其进展有目共睹。这些项目往往规模宏大，中央与地方政府，国家投资与民间资本，专业研究与应用开发队伍共同协作，已经形成了一套成功的模式，即以重要考古遗址为中心的研究、保护与应用体系，其中包括研究中心、遗址公园、博物馆以及周边文化服务与开发项目四大部分，相互促进，相互支持，在组织状态良好的情况下，能够产生可观的社会效益，成为文旅消费的热点与地方名片。

不过，目前也存在显著的发展不平衡现象，也就是局部领域发展极为迅速，其他部分则发展显著滞后，形成发展的断层。“断层式发展”也是当代中国各行业的普遍现象，补齐短板，实现整体上的跃升应该是今后一个阶段发展的主要任务。仅从国家考古遗址公园体系的发展来看，研究中心是其中显著的短板，即便有的地方有很完善的硬件设施，实际的运作也不理想；阐释利用方面少数地方做得较好，总体上距离民众的期望还比较远，为此应该建立开放的学术研究中心，建立相关的跨学科学术研究中心，定期邀请从事专项研究的学者在此专心从事研究。一个理想的田野考古研究中心，其三分之二左右的研究人员应该是流动的。这样既可以促进多学科合作，还有助于研究生尤其是博士生的培养，在减轻研究中心本身负担的同时避免学术封闭，尽可能扩展与深化考古材料的研究。

单纯就中华文明探源研究本身而言，理论研究是较为突出的短板。从衡量考古学发展的四个标准来看，在每个方面理论部分都是不可或缺的，而当前的研究多重视实物遗存材料，重视具体的方法，这些都属于研究的“硬件”部分，自然非常重要；但对于研究的“软件”，也就是理论部分，较为忽视，不能形成具有标志性的概念与议题，由此也影响到中华文明探源的成果，不能形成跨学科的广泛影响力。解释文明起源需要多维度的理论探讨，文明（或早期国家）与社会分化、生产方式、环境变迁、复杂系统的演化、社会冲突（暴力与冲突）、交换与贸易、社会权力组织与传递等之间的关系，都需要理论层面的探索。在阐释利用的丰富性与多样性方面，如重庆与长三角等部分地区已有不错的发展经验，“以人为本”“以弘扬中国文化为指针”“立足科学基础”应该是阐释利用的三条基本原则。好大崇洋、荒诞不经的倾向是应该避免的。

简言之，行百里者半九十，中华文明探源研究也处在真正全面突破的前夕，此时需要更坚定、更有力的支持。在中华民族伟大复兴的时代浪潮中，中华文明探源研究将进一步夯实中华民族共同体意识，丰富文化遗产，促进新时代中华文明的创新。在此过程中，中国考古学也将获得更大的发展，丰富四个层面的研究，真正

建立起具有中国特色的考古学理论体系。

注释

①布鲁斯·G·特里格在《考古学思想史》中认为是两个来源，没有提古典-历史考古，虽然书中有讨论。三者并立，分支发展，是现代考古学发展的重要特征，影响至今，同时也决定了考古学跨越人文、社会与自然科学的交叉学科的性质。②格林·丹尼尔著、黄其煦译：《考古学一百五十年》，文物出版社2009年版；戈登·R·威利、杰瑞米·A·萨伯洛夫著，张颖岚等译：《美洲考古学史》，文物出版社2023年版；布鲁斯·G·特里格著、陈淳译：《考古学思想史》（第2版），中国人民大学出版社2010年版。③戈登·柴尔德著，陈淳、陈洪波译：《欧洲文明的曙光》，上海三联书店2008年版。④⑧Binford, L. R.*For Theory Building in Archaeology*, New York: Academic Press, 1977, pp.1—10. ⑤Binford, L.R. "Willow smoke and dogs' tails: hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation," *American Antiquity*, Volume 45, Issue 1, 1980, pp.4—20. ⑥Hodder, I. "Post-processual Archaeology," Advances in *Archaeological Method and Theory 8*, edited by M. Schiffer, New York: Academic Press, 1985, pp.1—26. ⑦布鲁斯·G·特里格著、陈淳译：《考古学思想史》（第2版），第382—390页。⑨如俞伟超认为中国考古学还处在第二阶段，还没有达到第三阶段，他所思考的一些问题，宾福德早在20世纪60年代就已经思考了，不认同中国考古学派存在的可能。张光直所希望的是中国考古学走考古人类学的发展道路。张忠培反对按照西方考古学的发展路径来衡量中国考古学，他非常支持苏秉琦的观点，认为应该有中国考古学派。张爱冰：《考古学是什么？——俞伟超先生访谈录》，《东南文化》1990年第3期；俞伟超、张爱冰：《考古学新理解论纲》，《中国社会科学》1992年第6期；张忠培：《考古学当前讨论的几个问题》，《中国文物报》1993年10月24日。⑩夏鼐：《夏鼐日记》，华东师范大学出版社2011年版，卷八第270页、276页，卷九第73—74页、82页等。⑪苏秉琦：《辽西古文化古城古国—兼谈当前田野考古工作的重点或大课题》，《文物》1986年第8期。⑫人类学更关注一些具有普遍性的问题，2014年美国考古学界汇聚众多学者的观点，提出了25个考古学关注的大问题，无一不是具有普遍性的，但其中严重忽视了历史、文化与社会的特殊性，这似乎是考古人类学的认知盲区。有关研究可以参考Kintigh, K. W, Altschul, J.H, Beaudry, M.C, et al. "Grand challenges for archaeology," *American Antiquity*, Volume 79, 2014, pp.5—24。

How to Measure the Progress of Chinese Archaeology and the Exploration of the Origin of Chinese Civilization

Chen Shengqian

Abstract: It is an important theoretical question about how to measure the development of archaeology. It involves with the orientation and strategy of discipline development. Introspecting the history of modern archaeology, it can be found that the criteria are not same in different academic systems, periods and sub-fields. However, academic development is accumulative, and archaeology has its own fundamental task. It thus forms four criteria for measuring the development of archaeology. Using these criteria to measure the development of Chinese archaeology, whose academic level can be represented by the work in exploration of Chinese civilization, it can be found that there exists a phenomenon called as "faulted development", in which part of fields develop quickly, but theory is the short board. As far as exploration of Chinese civilization is concerned, a few measures can be adopted to promote the research on it, and set a successful example for other parts of Chinese archaeology.

Key words: archaeology; theory; academic development; project to trace the origins of Chinese civilization; academic system

［责任编辑/知　然］

早期中国嫡庶之分与宗法制度形成*
——基于王国维《殷周制度论》的哲学反思

余治平

摘　要：王国维《殷周制度论》指出，立子立嫡之制是周人对殷商“兄终弟及”王位继承制度的突破和创新。天子在众多公子中选拔接班人，难免任意性、随机性，容易导致祸乱事变。周政的特点是让政治道德化，让道德政治化，使血亲社会化，使社会宗法化。血缘关系是生来如此而并非后天人力所为。把血缘关系上升到一种天定法则的高度予以确认，等于在为“亲亲”之制建构可靠根基。以嫡系长房、长孙为大宗，血缘正统可靠，是“百世不迁之宗”，秉承先祖恩德最隆最多；而以庶子系统、旁支所出为小宗，是先祖余泽播撒。“五世而迁之宗”要求小宗超过五世则剔出丧服范围。“大宗维翰”而具有核心地位，“宗子维城”则能够起到拱卫、守护作用。对别子小宗和别子大宗强调尊过去的祖，无疑是变相要求他们尊现在的王。依据亲亲尊尊法则所建构出的宗法社会，以一种向内挖掘亲和力而不是向外诉诸神力的形上方式，来实现一种具有儒家鲜明特色的王道普遍性。

关键词：立嫡；宗法；亲亲尊尊；《殷周制度论》；早期中国

中图分类号：K224　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0020-12

纵观上古之三代文明，“郁郁乎文哉”，其周也。监于夏、商，启发后世，有所继承，还能够总结创新，“礼乐日备，文物日富”[1]而蔚为大观。周人璀璨的制度文明，体现于政制、礼法、宗庙、祭祀、典章等方面的优秀成果，其实都维系于血缘伦理，因而也都与儒家“亲亲”的政治哲学原则相关联。周人“亲亲”原则的使用与落实，使血缘关系之脉络流变更加明了清晰，有助于人们追根寻源，建立和稳定宗法秩序。“亲亲”原则对于血缘谱系确立、家族秩序建构的积极作用和重要贡献，也应该首先被人们所承认。《礼记·丧服四制》曰：“门内之治，恩掩义；门外之治，义断恩。”一方面，以恩为仁，凭借浓浓恩情而行亲亲之事；另一方面，以义为理，根据王道正义而行尊尊之事。家庭伦理中，是“恩掩义”，“门内之亲，恩情既多，掩藏公义”，而“得行私恩，不行公义”；而在社会伦理中，则是“义断恩”，“朝廷之间”乃至走向人群共同体，则“当以公义断绝私恩”[2]1673。大致地看，春秋、战国，盛行“恩掩义”；及至秦汉之后，则开始“义断恩”。儒家学术公开要求人们以此“资于事父以事君，而敬同”，事君必须等同于事父，家国同构，忠孝一体而不二，进而使“贵贵尊尊”成为“义之大者也”①。统治者们移孝作忠，蓄意放大亲恩关系，将其投射到君臣一伦之中，进行忠孝互释，把“自然道德关系转换为政治道德关系，以父子比附君臣，以父子之自然的唯一性确立君主的绝对权威”[3]，这显然是以“亲亲”法则为君天子、臣诸

收稿日期：2023-08-11
***基金项目：**国家社会科学基金重大项目“董仲舒传世文献考辨与历代注疏研究”(19ZDA027)、“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”(21&ZD055)。
作者简介：余治平，男，上海交通大学长聘教授、博士生导师(上海　200240)、上海领军人才、国家社科基金重大项目首席专家，主要从事儒家经学、中国哲学研究。

侯夯实精神基础。

一、“兄终弟及”与殷商“九世之乱”

王国维《殷周制度论》曰：“欲观周之所以定天下，必自其制度始矣。周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制；二曰庙数之制；三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下。其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意，实在于此。”[4]453-454显然，周人的制度创新主要表现在涉及王位继承的“立子立嫡之制”、有关祖宗国家社稷祭祀的“庙数之制”、规定宗族婚姻关系的“同姓不婚之制”三大方面。这是周王“纲纪天下”、影响数千年不衰的最大亮点和最重要的天下治理智慧，值得今人认真挖掘。纵观有周一代君王统御实践的理路，不难发现其目标旨意、实施路径都有一种泛亲亲主义倾向和泛道德主义要求：让政治道德化，让道德政治化；使血亲社会化，使社会宗法化。周王率先以德治国，“纳上下于道德”，不过，他们并不是把道德作为治理手段，而是以道德为治理目标与理想。不同于夏、商两朝基于不同契约而在中华大地所形成的诸侯邦国共同体或原始部族联盟，周天子则“合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体”[4]454，其所建立和竭力维护的则是一个经由道德而凝聚上上下下、内内外外所有人的政治共同体。

周公“立子立嫡”之制的创设，直接缘起于天子接班人选拔的现实困扰。尧舜时代的“禅让制”如果实施得一帆风顺，不出现问题和风险，则根本不需要再做任何制度改革和突破，继续沿用即可。“禅让制”虽然很有民主选拔意味，表现得也很有君子风范，但它并不符合人性之中越来越膨胀的自私要求，把天下传给自己人，有血亲联结似乎更放心一些。王国维说，“殷以前无嫡庶之制”[4]454，传世文献中，虞夏时代的王位传递尚无嫡庶之争执。夏朝，已无信史可征。而“商人兄弟相及，凡一帝之子，无嫡庶长幼，皆为未来之储贰”[4]465-466，似已为王位争夺埋下隐患。“自成汤至于帝辛三十帝中，以弟继兄者凡十四帝（外丙、中壬、大庚、雍己、大戊、外壬、河亶甲、沃甲、南庚、盘庚、大辛、小乙、祖甲、庚丁），其以子继父者，亦非兄之子，而多为弟之子（小甲、中丁、祖辛、武丁、祖庚、廪辛、武乙）。惟沃甲崩，祖辛之子祖丁立；祖丁崩，沃甲之子南庚立；南庚崩，祖丁之子阳甲立：此三事独与商人继统法不合。”[4]455可见，商王诸帝中：

兄终弟及者，14帝：外丙、中壬、大庚、雍己、大戊、外壬、河亶甲、沃甲、南庚、盘庚、大辛、小乙、祖甲、庚丁。

父死子继者，7帝：小甲、中丁、祖辛、武丁、祖庚、廪辛、武乙。

互以子立者，3帝：沃甲崩，祖辛之子祖丁立；祖丁崩，沃甲之子南庚立；南庚崩，祖丁之子阳甲立。

兄弟之中，父子之中，到底谁有资格继承王位，尚无定制，没有共同认可的规矩法则可供参照，当事人往往无所适从，任意性、随机性都比较大，因而容易导致许多祸乱事变：“商人祀其先王，兄弟同礼；既先王兄弟之未立者，其礼亦同，是未尝有嫡庶之别也。”[4]455参加祭祀先祖之类的礼法活动，嫡兄与庶弟之间并没有拉开距离，还不能加以区别对待。在王国维看来，嫡庶之分，因为牵涉到王权传承的合法性问题，所以便显得特别重要，它成为文明进步的一个标志。“殷时北方侯国勒祖父兄之名于兵器以纪功者；而三世兄弟之名先后骈列，无上下贵贱之别。”[4]455兄弟一伦，也分贵贱。亲亲有恩，但也得尊尊有序。司马迁《史记·殷本纪》称：“自中丁以来，废嫡而更立诸弟子，弟子或争相代立，比九世，乱。”甚至已经到了“诸侯莫朝”[5]的不堪地步，其乱象可想而知。嫡、庶不分，商出现“九世之乱”，但争立之事，则有待文献确证。

殷商兄弟、父子继承秩序混乱的根本原因就在于没有分清王之子的嫡、庶关系。王国维指出：“夫舍弟而传子者，所以息争也。兄弟之亲本不如父子，而兄之尊又不如父，故兄弟间常不免有争位之事。”[4]456按照“亲亲”的礼法规定，父子亲于兄弟，兄尊不及父尊。在血缘之亲疏关系上，父子之情甚于兄弟之情，子从父出，父赋予子以生命，因而是子的存在来源与前提条件，其关心、怜悯、疼爱的程度当然远非兄弟手

足可比。同样，在尊卑贵贱序列上，父亲当然重于兄弟，父亲年长，生活阅历和社会智慧都远高于兄弟，理当受到大家的共同敬仰和崇拜。“特如传弟既尽之后，则嗣立者当为兄之子欤，弟之子欤？以理论言之，自当立兄之子；以事实言之，则所立者往往为弟之子。此商人所以有中丁以后九世之乱，而周人传子之制正为救此弊而设也。”[4]456-457在道理逻辑上，王位继承，兄终弟及。但弟死之后，该传给谁呢？是作为兄长的嫡子的嫡子，还是继续接力其他庶弟，则又是问题，经常引起纷争。弟弟的弟弟已经老了、死了、不堪承受重任了，或者，弟弟干脆就没有弟弟了，这个时候，接班人的选择就非常麻烦。当时有一个习惯法：弟弟死了则传位于兄长的儿子，但在实际操作中，却经常是弟弟直接交给了自己的儿子。这就势必引起长房侄儿的不满，滋生出无数争端。兄终弟及，弟再传子，构成了殷商“九世之乱”的真正原因。

二、亲亲尊尊原则下的“嫡长子”继承制确立

为了及时革除殷商传位之弊端，周公基于“亲亲尊尊”的原则而创设“嫡长子继承法”，以期巩固刚刚兴起的周人政权，这成为周政一个明显特征，夏、商以来长期悬而未决的政治接班人遴选问题终于有了一个暂时还算令人满意的方案，因而具有重要的历史里程碑意义，说是一种“制度创新”也不为过②。王国维说：“舍弟传子之法，实自周始。当武王之崩，天下未定，国赖长君；周公既相武王克殷胜纣，勋劳最高，以德以长，以历代之制，则继武王而自立，固其所矣。而周公乃立成王而已摄之，后又反政焉。摄政者，所以济变也；立成王者，所以居正也。自是以后，子继之法遂为百王不易之制矣。”[4]456牧野之战后没两年，周武王即死，无论是按照殷商兄终弟及之制，还是依据个人的德行水平、才情档次、统御能力，甚至还是震慑四方诸侯、巩固周室基业的迫切现实需要，从多方面看，都应该轮到周公即位，并且是刻不容缓。然而，周公却没有这么做，而是把王位推让给其兄长武王之长子——年幼的成王。周公在当时可能是既摄政，又称了王的。《礼记》之《文王世子》篇曰：“成王幼，不能莅阼。周公相，践阼而治。”《明堂位》篇也称，周公“践天子之位，以治天下”。以相位，摄取行政，登过基，称了王。《荀子·儒教》篇更是直言不讳地说：“武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王以属天下。”王先谦《荀子集解》曰：“屏，蔽。及，继。属，续也。”[6]言之凿凿，武王—周公—成王，构成了一个短暂的周世王者传承谱系。《公羊传·庄公三十二年》曰：“鲁一生一及，君已知之矣。”何休《解诂》曰：“父死子继曰生，兄死弟继曰及。”[7]339武王死后，周公如果压着成王，继承武王之位，按照殷商王位继承“兄终弟及”之制度，也属于正常，不为篡逆③。不过，周公的品德高尚，他不贪王位，对权力并不迷恋，摄政七年，时间一到即致政成王，又三年则丰京养老。周公遵循自己亲手创设的王位继承制度，知行合一，堪称一个光辉典范，历来为儒家所讴歌与颂扬。

那么，如何立嫡长子呢？王国维首先假设了这样一种情况，即“然使于诸子之中可以任择一人而立之，而此子又可任立其欲立者，则其争益甚，反不如商之兄弟以长幼相及者犹有次第矣”[4]457。这显然适用于选贤，而不是确立嫡子之法。君王治理天下，在天下范围内选择人才，可以这么做，但选择继承王位的接班人却不可以这么做。没有规则、不遵守礼法制度的任意选择，所带来的破坏性远比殷商“兄终弟及”之制更厉害，不确定因素更多，流血杀戮的可能性也更大。这样便催生出周王的“传子之法”“嫡庶之法”。《春秋》记，襄公三十一年，“秋，九月，癸巳，子野卒”[7]897。鲁襄公的太子姬野，系襄公之妾敬归所生，因为其父王襄公的死而悲恸过度，极哀致死。先君过世，在下葬之前，《春秋》对嗣君则一律称“子某”，具名而录之。《左传》曰：“卒，毁也。己亥，孟孝伯卒。立敬归之娣齐归之子公子裯。”但大夫穆叔则“不欲”，理由是：“大子死，有母弟则立之，无则立长。年钧择贤，义钧则卜，古之道也。非嫡嗣，何必娣之子？”[8]太子既丧，在没有太子的情况下，应该立其同母弟弟。如果同母弟弟也没有，则序齿，立年纪大的兄弟，相对成熟一点更容易治理朝政。如果兄弟们的年龄都一样大，没什么差别，那么则选

择有贤才的。如果大家的水平都差不多，便只有问占请卜，诉诸神灵的启示了。可惜，季武子不听劝，依然立了敬归妹妹齐归的儿子公子裯，即鲁昭公，以庶代嫡，居而不正，鲁必将有大乱焉④。

据《春秋·隐公元年》“元年春，王正月”。《公羊传》在论述“隐代桓立”时指出：“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长。”[7]18这就为“笃母弟”“笃世子”原则确立了一条最基本的要求，王国维称之为“传子法之精髓”，周时虽然还没有这么精妙的文字提炼，但所遵循的就是这个规则。嫡子是长，正夫人的第一个儿子，是家中的头等长子，夫妻血亲伦理的最初结晶，并不要求其最具备贤才、拥有最高的德行。身为嫡子，一般都会被确立为太子或嗣子、世子，可能性很高，但也有不少例外。一旦世子有变故，则不得不在君王其余的儿子中选拔继承人，操作的规则是：按照其母亲身份的贵贱，而不是依据其年龄的长幼。何休《解诂》曰：“礼，嫡夫人无子，立右媵。右媵无子，立左媵。左媵无子，立嫡侄娣。嫡侄娣无子，立右媵侄娣。右媵侄娣无子，立左媵侄娣。质家亲亲，先立娣。文家尊尊，先立侄。嫡子有孙而死，质家亲亲，先立弟。文家尊尊，先立孙。其双生也，质家据见，立先生。文家据本意立后生。皆所以防爱争。”[7]18亲亲、尊尊已经被嵌入文质法统予以考量⑤。

可见，遇到嫡夫人无子的情况，则考虑其他媵妾所生儿子，右媵优先于左媵。如果左媵再无子，立嫡则从嫡侄娣的儿子中进行选择。嫡侄娣如果再无子，就再立右媵侄娣之子；如果右媵侄娣再无子，则立左媵侄娣之子。如此推导下去，一定要在血亲眷属中选择一个接班人，至于合不合适，胜不胜任，则一概不论。哪怕这个家族后代的人种品质再次，智商再低，也要从中挑出一个血缘关系最亲近的来统治全天下的聪明人。至于“质家亲亲，先立娣。文家尊尊，先立侄”，则明显是汉人的附会，刻意把亲亲、尊尊嵌入到文、质法统中进行确认。

在血缘分量上，一母所生的兄弟关系，要重于男女耦合而成的夫妻关系，当然也重于因为夫妻关系而产生的父子关系；类推下去则是，兄弟（妯娌）关系也亲于、浓于叔侄关系。“嫡子有孙而死，质家亲亲，先立弟。文家尊尊，先立孙。其双生也，质家据见立先生。文家据本意立后生。皆所以防爱争。”遇到嫡子之子死了的情况，崇尚质德的王朝按照亲亲、“笃母弟”的原则，则立其亲弟；而崇尚文德的王朝，则按照尊尊、“笃世子”的原则，在其孙辈当中选择贤能之人接班。一种情况是立同辈，优先考虑自己的同母或异母兄弟；另一种情况则是立晚辈，机会只留给嫡子之儿子。所有这些原则、措施所着力保证的一条就是：无论如何，都要在王族成员中找出一个接班人来，而不至于大权旁落于外姓外人，并且，还要最大限度地防止引发血亲伦理中的人们之间相互争竞，避免在宫廷内部引发冲突，而扰乱君王正常继位和政治秩序的稳定⑥。

王国维说：“盖天下之大利莫如定，其大害莫如争。”[4]457中国人的思维深处始终保持着追求稳定的情结和价值取向。“任天者定，任人者争；定之以天，争乃不生。”[4]457-458血缘关系是一种“天定”，生来如此，无法改变，而并非后天人力所为。把血缘关系上升到一种天定法则的高度予以确认，显然是在为“亲亲”之制筑牢可靠性的根基。人定不如天定，因为人定容易产生争议，而天定则谁都得服从，中国人始终是相信天、崇拜天的，凡事不以天道名之则不顺。“故天子诸侯之传世也，继统法之立子与立嫡也，后世用人之以资格也，皆任天而不参以人，所以求定而息争也。”[4]458但也不是所有王朝、所有皇帝都能够这样选择自己的接班人，否则，立嫡的目的则又被单一化为“求定而息争”了。仅有纯粹的“定”，只能解决王位继承人的问题，而君王之所为则始终以牢固掌握王权、皇权为第一圭臬。

> 古人非不知官天下之名美于家天下，立贤之利过于立嫡，人才之用优于资格，而终不以此易彼者，盖惧夫名之可借而争之易生，其敝将不可胜穷，而民将无时或息也。故衡利而取重，絜害而取轻，而定为立子立嫡之法，以利天下后世；而此制实自周公定之。是周人改制之最大者，可由殷制比较得之。有周一代礼制，大抵由是出也。[4]458

对于政权而言，江山是肇始之君打下来的，不可妄议，更不可撼动，天下之人绝没有分享的可

能，一旦有人觊觎则势必引发政局紊乱和社会波动；但对于治权而言，向天下人开放则是大势所趋。王国维肯定已经觉察到了“官天下”肯定比“家天下”有更多的好处、益处，在全天下范围内选人肯定比局限在一个家族里要开阔得多，无论在数量上，还是在质量上，都会有较好的保证，一个家族里出现的人才毕竟无法跟全天下相比。然而，为什么古来那么多圣王都没有建立起一种嫡长子继承的制度体系来予以革新呢？原因可能就在于时机未到，兄终弟及制度的弊病暴露得还不够充分，还没到必须武力解决的地步。周公摄政，审时度势，全面权衡“官天下”与“家天下”、天下选贤与自家嫡子的各自利弊而为周室制定和确立出一套王位继承之基本规则。

三、嫡庶亲疏：大宗、别宗、迁宗

嫡庶之分，可直接应用于宗法之制、丧服之术两个方面。王国维说：“是故由嫡庶之制而宗法与服术二者生焉。商人无嫡庶之制，故不能有宗法。”[4]458殷商实行兄终弟及之制度，不重嫡庶区分，当然也就形成不了宗法之制度体系。所谓宗法，在起源上是家族成员之间关系与秩序的一种确认制度，它产生于部族社会的末期，以族长制、家长制为基础架构。宗，有尊、主之义。宗在甲骨文、金文中取象于设有先祖牌位的房屋，故本义指祭祀祖先的场所，即庙，或神庙。因为对宗庙中的祖先灵位十分尊敬，故宗又可表示推崇、敬重之义。《丧服小记》曰“尊祖故敬宗”，郑《注》曰：“宗者，祖、祢之正体。”[2]963透过宗，可以认识祖先的脉络源流，辨清与他们的远近亲疏关系。《白虎通·宗族》曰：“宗者，尊也。为先祖主者，宗人之所尊也。”[9]宗法系统中，按照血缘关系则可分为“大宗”“小宗”。《春秋·庄公二十四年》，八月“戊寅，大夫宗妇觌，用币”[7]305。初三日，同宗大夫之妻拜见了庄公夫人哀姜，以缯帛为见面礼。《公羊传》曰：“宗妇者，何？大夫之妻也。”宗妇，即诸侯的同宗大夫之妻，何休《解诂》曰：“著言‘宗妇’者，重教化自本始也。”[7]306在“妇”字之上冠以“宗”字，便从伦理化的性别概念转变为带有特殊宗族血统身份之名号，这是周代宗法制度下强烈的家族宗法观念的重要体现。何休《解诂》曰：“继重者为大宗，旁统者为小宗，小宗无子则绝，大宗无子则不绝，重本也。天子、诸侯世，以三牲养，礼有代宗之义。大夫不世，不得专宗。”[7]306大宗、小宗之别是《春秋》礼以正血统、别亲疏、明尊卑之重要规定⑦。按照周制，以嫡系长房、长孙为“大宗”，血缘正统可靠，秉承先祖恩德最隆最多；而以其余庶子系统、旁支所出皆为“小宗”，已属于先祖余泽播撒。小宗超过五世，则不在丧服范围之内。

至于“大宗”“小宗”之间的关系，《丧服》曰：“大宗者，尊之统也。”[10]221可见，大宗、小宗尽管在分岔处的一开始还是一种兄弟的横向关系，可一旦裂变出来之后则演变为一种充满上下、尊卑、贵贱的纵向关系，渗透着话语霸权，等级感十足，大宗支配小宗，小宗服从大宗，更多地呈现为一种君臣关系、领导与被领导的关系。王国维说：“周人嫡庶之制，本为天子诸侯继统法而设，复以此制通之大夫以下，则不为君统而为宗统，于是宗法生焉。”[4]458宗法制虽然最初可能只为王族而设置，主要涉及王位继承，诸侯王之间也有一定程度的使用。发展到后来，则延伸到卿士大夫阶层，获得较大范围的遵从和恪守。礼法制度下沉下移，民间也开始崇尚并流行上层贵族的许多文明做法。王国维说：“凡制度典礼所及者，除宗法、丧服数大端外，上自天子诸侯，下至大夫士止，民无与焉，所谓‘礼不下庶人’是也。”[4]475在早期中国社会，行礼是讲资格的，王法有限制，平民阶层、贫寒人家一开始是无缘嫡庶分别之礼的，只是到后来才跟了风、赶了时髦，尽管不存在官位继承，但却可以在财产、遗产分割时，使宗法制的原理和规矩发挥一定的指导和引领作用。因而，宗法制便成为西周的一项基本政治制度与社会制度。然而，从王权社会到皇权社会，宗法制与君主制、官僚制密切结合，交替作用，三者共同决定和影响了古代中国基本政治体系、社会生活的实际运行。宗法制以血缘关系为基础，以王位的嫡长子继承制为核心，它的创设切实维护了西周政治和社会秩序的稳定，在当时无疑是富有成效的。

嫡庶之亲疏也导致周人庙数之制中“五世

而迁之宗”“百世不迁之宗”之分别。王国维指出的“周初宗法虽不可考，其见于七十子后学所述者”[4]458-459，则是《丧服小记》所曰：“别子为祖，继别为宗。继祢者为小宗。有五世而迁之宗，其继高祖者也。是故祖迁于上，宗易于下……敬宗所以尊祖、祢也。”[11]郑玄《注》曰：“诸侯之庶子，别为后世为始祖也。谓之别子者，公子不得祢先君。”[2]963周人宗法之制的文献根据，早已荡然无存，也只有从汉人伪造制作的周礼三书中得到一鳞半爪的求证。长子之外有别子，或为嫡长之弟，即母弟，或为媵妾所生的庶子。嫡子继承王位，其余的弟弟则为诸侯或卿大夫，分家出去另立新宗，成为其后世子孙的始祖。而从宗脉上区分，“别子之世长子，为其族人为宗”[2]963，即构成所谓的“百世不迁之宗”。在由别子所新立的宗脉系统里，世世代代同样也都由其嫡长子获得优先继承权，如果没有发生过变易的情况，则可以永远称得上新立宗脉系统的始祖，或曰“大宗”。“其昆弟为宗也”[2]963，虽为别子所开辟，但却为小宗之祖。而别子的庶子，又分家出去而另立新宗，则为士。而在士自己的宗脉系统里，又由嫡长子继承，为其余兄弟所宗，则也称“小宗”。高祖、曾祖、祖、父、己，为宗脉五世。五世之内，仍可以为族人所宗。而到了己之子一代，即高祖玄孙之子，就不再为族人所宗了。周礼以此而申明“五世而迁之宗”“百世不迁之宗”的差异，不容人们混淆两者而模糊其界限⑧。

在宗亲之间，还可以划分出“五宗”，即继别之大宗，继高祖之宗，继曾祖之宗，继祖之宗，继祢之宗，以规范庙祭秩序⑨。《礼记·大传》曰：“别子为祖，继别为宗，继祢者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也。宗其继别子之所自出者，百世不迁者也。宗其继高祖者，五世则迁者也。尊祖故敬宗，敬宗，尊祖之义也。”[2]1008据郑《注》，“迁，犹变易也”，迁出祖庙。“继别子，别子之世嫡也”，指高祖别子的世子，即嫡长子庶弟家的嫡长子。单从规模、数量上看，“继高祖者，亦小宗也”，这是相对于别子子孙繁衍人数较多的“大宗”而言的[2]1008。分家出去的别子另立新宗，他当然便为其后世子孙的先祖了。继承别子的嫡长子当然也便成为新宗族的始祖（“大宗”）。故“凡诸侯之嫡子，继代为君，君之群弟不敢宗君。君命其母弟为宗，诸弟宗之为大宗，死则有齐缞九月”⑩。而相比之下，直接继承父亲的嫡长子，则成为了绍续先祖的小宗，因为他没有开辟宗族之功，而只是守成之后嗣。牟宗三《历史哲学》指出，“不迁亦含有不断义，可迁亦含有可断义”，这里，“大宗有客观价值。全公之念，亦实现客观价值之念也。兴灭国，继绝世，存三恪，大复仇，亦皆由此而推出。此本乎尊尊之义而来也”⑪。小宗虽然获得嫡传，但大宗的意义则更大。其“不迁”者，对天子而言，“则代表天下之一统”，天子也有一家庭，也有废嫡传庶、传贤的可能；对诸侯而言，则可“代表其国”的存续，象征“政治上客观而定常之意义”；而对大夫、庶民而言，则可以“维持其一家一族之永存”，不允许任何一系随便“灭绝”，这显然是我们中华民族之生命历经千古劫难却依然可以绵延不断的一个重要原因。

“继别为宗”，牟宗三说：“别子之后，世世以嫡长子继别子”，而能够“与族人为百世不迁之大宗也”。高祖别子，即“曾别祖”，他们的后代，又实行嫡长子继承制度，曾别祖成为他们族人世世代代所必须供奉的祖宗，不可迁出祖庙，理当世世享有祭祀供奉。“继祢者为小宗”，指“别子之庶子，以其长子继己为小宗，而其同父之兄弟宗之也”⑫，设定我为我父亲的嫡长子，在我无嫡子继承的情况下，从我的母弟、庶弟那里过继一个侄儿来传续，则也为小宗；同时，我母弟、庶弟系统中的子孙也应该以他为宗。这显然是“小宗”的引申含义。世世代代都不可以迁出祖庙的，是始祖。超过五代，就得迁出宗庙的，则是后来的小宗，一代代往前翻，轮次替换下去。百世都不迁出的始祖，其实都是别子的后裔，只因为他们都继承了从别子自己所衍生出的嫡长子正脉，因而就可以世世代代传递下去，而不会被迁出家庙，因而相比于超过五代就得迁出的小宗，则更值得尊敬和崇拜。能够敬奉始祖，就能够敬奉宗族。敬奉宗族，是敬奉始祖的应有之义。王国维指出，五宗“所宗者皆嫡也，宗之者皆庶也。此制为大夫以下设，而不上及天子诸侯”[4]459。因为天子、诸侯可以世袭，而大夫则

不能。“诸侯世世传子孙，故夺宗”[9]397，亦即从小宗变成大宗；而大夫则“不传子孙”，所以便没有机会夺宗。故《丧服》亦曰“大夫为宗子”[10]223，而诸侯则不言宗子。

基于“五宗”，则有诸侯的“五庙之制”。按照《王制》：“天子七庙，三昭三穆，与太祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与太祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与太祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”[2]382级别不同，庙制亦不同，自士以上，大夫、诸侯、天子庙数渐增，一庙、三庙、五庙、七庙。郑《注》曰：“此周制。七者，大祖及文王、武王之祧，与亲庙四。大祖，后稷。”而“殷则六庙，契及汤与二昭二穆。夏则五庙，无大祖，禹与二昭二穆而已。”⑬夏、商、周三代，天子庙制不尽相同，分为五庙、六庙、七庙。周制的诸侯“五庙”，即太庙以及高、曾、祖、父四亲庙。其“祖迁于上”的规定，作为王族祭祀祖先的家庙，太庙之奉，永不迁出，保留百世；四亲庙，则必须依次迭出，每有新死者入庙，就把原来的祢庙、祖庙、曾祖庙、高祖庙的牌位依次往上轮翻，代相推陈。于是，原先的高祖庙牌位就应当迁移到太庙中去了⑭。而在太庙中，也应当有另一番等级秩序和祭奉规制。

所谓“宗易于下”之法，指包括嫡子、庶子在内的族人可以往下依次推演五世之秩，并且仍各以嫡子、庶子为宗祖。这是“迁宗”之义的内在要求。继高祖之后的玄孙，尚在五世之内，不属于当迁之宗的范围。但高祖玄孙之子，则已超过五世，其牌位应当迁出，不在族人继续祭奉的祖宗之列。周天子之庙有七，始祖后稷，二祧文王、武王，是不迁之庙。而高、曾、祖、父，则为代迁之庙，时王天子的高、曾、祖、父、己，到了其儿子一辈，高祖则成了高高祖，便不在“四亲庙”之中供奉了，而当将其移至太庙；而到了其孙子一辈，自己的曾祖也得退出“四亲”之列，不再成为曾祖了。因此，四亲庙随着辈分的降低而逐步迁出，他们不是永远不迁之祖庙、宗庙，不可能像始祖和文王、武王那样永远得到后代的供奉与祭祀。诸侯五庙中，始祖庙，为不迁之庙；高、曾、祖、父四亲庙，则也为代迁之庙。周礼告诫人们：尊敬祖先，才能尊敬宗子；尊敬宗子，就要尊敬父祖。不让庶子主持祖庙的祭祀活动，就是为了表明宗子还在，不可僭越。同样，庶子也不得代替宗子守制三年，也是表明自己并不是继承祖先的主体和正脉，由此而向人们表明并澄清宗亲的本末之间、源流之间的复杂关系。

四、“大宗维翰”与“宗子维城”

对于迁宗、不迁之宗的恩情投入，显然也是不一样的。仅在丧服之制中，就可以体现出仁义之孰轻孰重。《大传》篇曰：“自仁率亲，等而上之至于祖，名曰轻。自义率祖，顺而下之，至于祢，名曰重。一轻一重，其义然也。”[2]1007如果从含有关爱、恩情、怜悯、同情的分量角度看，沿着父母亲这辈一代一代往上数，一直到遥远的祖先，则呈现不断递减、不断疏略的趋势；而对于越是靠近自己生活、最切身的长辈，感情往往越深厚。而从道义、学理的角度分析，从先祖开始一路往下来数，到自己的父母亲这辈人，越是遥远则越应该受到尊重和爱戴，因为起初的条件更为艰苦，祖辈们为了维持家族生命传承所付出的努力更多，也更不容易。恩轻义重，或者，恩重义轻，道理上都是一样的，只是所采取的恩、义视角有所不同罢了。郑《注》曰：“用恩则父母重而祖轻，用义则祖重而父母轻。恩重者为之三年，义重者为之齐衰。”[2]1007应该从情感、理性的双重角度来审视亲亲、尊尊之道，不可任于一端。牟宗三指出：“亲亲，则祖轻而祢（父）重。尊尊，则祖重而祢轻。”对待遥远的祖先，则必须跳出个体情感，而使用历史理性予以审视。开辟族群共同体并使其能够存续下来，无论如何都是一件十分重要的事情，因为它非常真实地构成了每一个个体小我存在于世的生命前提。

在宗统之内，还会出现“有小宗而无大宗”“有大宗而无小宗”“有无宗亦莫之宗”三种具体情况，皆有分殊，也当得到妥善处理。《大传》篇曰：“有小宗而无大宗者，有大宗而无小宗者，有无宗亦莫之宗者，公子是也。公子有宗道。公子之公，为其士、大夫之庶者，宗其士、大夫之嫡者，公子之宗道也。”郑玄《注》曰：“公子，谓先君之子，今君昆弟。”[2]1009这些公子数量也不少，他们对上不得以君为宗，故“公子不得宗君”，因为

君乃至尊，嫡子优先；君对下也不得为旁支所宗，旁支另有所宗。但从体现亲亲之恩的角度看，则又必须把他们纳入宗族谱系之中加以管理和治理，以使其有所统领、有所归属。于是，这就要从他们当中确定一个有影响力的合适人选。章炳麟《訄书·序种姓上》曰："故自周季至今，宗法颠坠，豪宗有族长，皆推其长老有德者，不以宗子。"[12]《大传》之"有小宗而无大宗"，是要求如果今君没有嫡亲昆弟，则遣庶昆弟一人为宗，领诸公子，礼如小宗。"有大宗而无小宗"，是要求如果今君有嫡亲昆弟，则使之为宗，以领诸公子。"有无宗亦莫之宗"，是要求如果今君只有一个昆弟，使其为宗，而没有其余昆弟奉其为宗。这三种情况都是"公子立宗之法"。公子不得统领国君，而作为类似于族长的国君却可以命令嫡亲昆弟或庶昆弟去统领族人而为一宗。公子之所以是"公"，因为公子封给这些庶昆弟以士、大夫称号，又被他们共同尊奉为其嫡传正脉。

作为人道的"亲亲"原则，具有超强的内驱力和原动力。《大传》篇曰："是故人道亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。《诗》云：'不显不承，无斁于人斯'，此之谓也。"[2]1011源发于人心内在的一条"亲亲"法则，竟然可以撬动起王道之玄机而催生出天下大治的和洽局面。从亲亲开始，经过尊祖、敬宗、收族，而达到严宗庙、重社稷，然后爱百姓、正刑罚，而促成庶民安、财用足、百志成、礼俗刑，最终实现天下美乐圆融，万物大同，重显文王之政的熠熠光辉，"人乐之无厌也"[2]1011。牟宗三以为，对于诸侯而言，应当正确处理并且平衡好亲亲与尊祖之间的关系，"宗庙严，故重社稷。两者必须绾纽于一起。社稷不保，则宗庙必废而绝，获罪于祖大矣"，仁与义之间，"生命断则仁义断"，"不仁不义"则"不保宗庙社稷"；但在本质上，"宗庙社稷，象征客观的集团生命，故臣死君，国死社稷，义也"。因为"义即代表客观精神也"，而这个客观精神则"由宗法所扭结之家族关系所成之集团生命而表现"，任何个人都"是在宗法关系中而献身于公，而立义"⑮的。正因为个体小我的奉献，才构成群体的大我。无数小恩的积累，铸就出家族共同体的大义。尊祖，显然要高于亲祢。对别子小宗和别子大宗强调尊过去的祖，实际上是变相要求他们尊现在的王。各路诸侯及其后代嫡传与庶出的子孙如果眼里还有祖宗的存在，如果还能够念及大家都出于一个共同的祖先以及当初分封时的恩情，就必须服从今王的驾驭和治理，而不至于心生叛逆而造反。义的价值显然要凌驾于仁之上，但在古代中国，牟宗三指出，只能是"在宗法关系表现义道"，因而其"客观精神"便总是"伦常地道德的"，"国家政治法律，在中国，亦一起扭结于宗法关系所成之集团生命中而显示"。而这恰恰就是"中国至今所以终不易转出近代化的国家政治法律一义"的真正原因。这是缺点，但它似乎也有优点，"在中国，此作为社会之基层的宗法关系所成立之集团生命"，却可以表现出浓厚的"亲和性与黏合性"，其中的"纲维之道"就是"亲亲与尊尊"⑯。

按照五庙、大宗、小宗之制推论，则必然得出这样的结论，一如王国维所说："大夫士以下皆有族；而天子诸侯之子，于其族曾祖父母、从祖祖父母、世父母、叔父母以下服之所及者，乃无缀属之法，是非先王教人亲亲之意也。"[4]460天子诸侯一等制，卿士大夫一等制，反倒是高等级的天子诸侯之服制更简单而难以体现出亲亲的最基本要求。"故由尊之统言，则天子诸侯绝宗，王子公子无宗可也；由亲之统言，则天子诸侯之子，身为别子而其后世为大宗者，无不奉天子诸侯以为最大之大宗，特以尊卑既殊，不敢加以宗名，而其实则仍在也。"[4]460-461在尊尊序列中，天子、诸侯似乎绝宗，王子、公子似乎无宗。但在亲亲序列中，天子、诸侯则无疑又可以被他们的别子系统尊奉为最大的大宗。天子、诸侯地位至尊，不需要借助宗亲关系标榜身份的严肃性，故绝其宗，即褫夺其单纯从血缘宗亲的角度而言说的话语权和优越性。别子的政治地位低微而卑微，继承权受到限制，所以才需要序列其大宗、小宗之等差，以有利于辨清他们的源流与身份贵贱。

"天子诸侯虽无大宗之名，而有大宗之实。"[4]461-462天子治理天下，本可不以"大宗"之名的，但他在

王族内部则毫无疑问是所有旁支、庶子的大宗。例以证之,《诗·大雅·生民之什·笃公刘》篇曰:“食之饮之,君之宗之。”既然吃他的,喝他的,其实就早已经把他当作君王,当作族长了。毛《传》曰:“为之君,为之大宗也。”国君是嫡长子即位,保持了血统的纯洁和正宗。只要成为国君,就可以在法理上成为王子、公子的大宗。《大雅·板》曰“大邦维屏,大宗维翰”,分封诸侯就是为了让他们充当天子宗主的屏障,大宗则是王室的主干,这个地位不能变,也不可撼动。毛《传》曰:“王者,天下之大宗。翰,干也。”大宗,“在血缘内是中心、灵魂人物”⑰,充当族长的角色。天子当以君王的身份号令天下,驾驭天下,已经足够,因而不需要再以血缘正宗而对外标榜了。“绝宗”不是无子无后,而只是不再借助血缘关系的纯洁和贵族身份的高尚来粉饰自己、替自己壮威。又曰:“宗子维城。”作为嫡子的国君是宗子,而作为旁出的王子王孙则是守护国家的长城。上古汉语中,城即是墙,能够对墙内居民发挥防御、保护的作用。郑《笺》曰:“王者之嫡子,谓之宗子。”宗子、世子,就是嫡子。可见,周礼中的“大宗”仅限于大夫以下,宗统是维系大夫以下人群的亲亲谱系,也是中华文明共同体赖以长久传续的黏合剂。“惟在天子诸侯,则宗统与君统合,故不必以宗名。”[4]462有资格整合宗统、君统的,只有天子、诸侯,在这个层次上理清嫡庶关系是容易的,但他们自身却又无需借助宗统名义为政行事。“大夫、士以下皆以贤才进,不必身是嫡子,故宗法乃成一独立之统系。”[4]462这个庞大的人群则以德行、能力、水平为选拔的基本标准,而不必要依据嫡庶关系之亲疏远近来确定。这便为王朝向全天下开放治权、面向全社会选拔人才提供了可能,奠定了逻辑前提。

五、宗法体系的“内在超越”

亲亲、尊尊之义使用得当,则必可以致善政。在王国维看来,“商人继统之法,不合尊尊之义,其祭法又无远迩尊卑之分,则于亲亲、尊尊二义,皆无当也”[4]468。倘若亲亲、尊尊之义不明,君王则必有王权交接之麻烦和政治秩序混乱之后患。殷商王权的过渡,在许多时候既不亲亲,又不尊尊,嫡庶未分,害莫大矣。“周人以尊尊之义经亲亲之义而立嫡庶之制,又以亲亲之义经尊尊之义而立庙制,此其所以为文也。”[4]468对于殷商,周有改制,并不一仍其旧。通过嫡庶关系的严格辨析,从而确立具有至尊地位的“诸侯之君”人选。同时,还可以借助于对血缘亲疏关系的确认,而建立起天子之庙的基本制度。按照《礼记·王制》篇的规定,“天子七庙”,“诸侯五庙”,“大夫三庙”,“士一庙”,以及“庶人祭于寝”,可见以天子之尊,其庙祭的等级与规格也当最高。《东周列国志》第三回:“王今励志自强,节用爱民,练兵训武,效先王之北伐南征,俘彼戎主,以献七庙,即可湔雪前耻。”[13]周人以后稷为太祖。据《春秋》,成公六年“二月,辛巳,立武宫”[7]719。鲁成公为十一世祖鲁武公建立宗庙。《公羊传》曰:“立者不宜立。”季文子想借“鞌之战”的胜利,而在鲁国重新修建一座武庙。但不合礼的原因是,“‘鞌之战’乃胜之由晋国,不满足复立条件”⑱。何休《解诂》曰:“礼,天子诸侯立五庙……周家祖有功,宗有德,立后稷、文、武庙,至于子孙,自高祖已下而七庙。天子卿大夫三庙,元士二庙。诸侯之卿大夫比元士二庙。诸侯之士一庙。”[7]719天子之下,至于诸侯、大夫、元士、士,按照亲亲、尊尊之序列,依据绝宗、无宗、大宗、小宗、迁宗、不迁之宗的要求,各有其制,既不可向上僭祖,又不可向下降低自己。王国维说:“周人以尊尊、亲亲二义,上治祖祢,下治子孙,旁治昆弟;而以贤贤之义治官。”[4]472君王如果能够坚持和遵循亲亲、尊尊、贤贤而行事,则祖宗安逸,子孙幸福,天下精英皆为所用,因而成就出一种善治的大好局面。

因为拥有亲亲、尊尊的“纲维之道”,儒家思想抑或整个中国哲学便能够形成自己的一种独特的个性特征。牟宗三指出,从亲亲、尊尊关系中“立出仁与义,直透悟超越普遍者,而植根于‘超越的亲和性’”[14]37。儒家也是追求和讲究“超越”的,并不只满足于“民以食为天”的低端层次,非常强调对人的动物性和原始本能的克制和引导。不过,它的超越性还始终与历史事件、与现实政治紧紧纠缠在一起,而不能像古希腊诸如本体、存在、逻格斯概念那样抽象化。康

德哲学的“至善”预设、“自在之物本身”悬置，黑格尔哲学的“主观精神”“客观精神”“绝对精神”之类，“皆在肢解破裂对抗中而表现”，缺乏与现实世界的勾连。其“笼罩精神为智的、概念的、分解地尽理的”，几乎没有任何亲和性、黏合性可言；并且，其“生命之中心则不切实而无着落（不落实）”，因而显得超越而不内在，空言而无行事⑲。相反，“中国之文化系统，则自始即握住生命之中心，归本落实而显亲和性”，“摄仁归智，仁以统智”，构成一个特色明显的“以仁为体为中心”的“仁的系统”[14]37。而作为宗庙社稷、亲亲尊尊、仁与义的“基层之系统”，“生命之根以及亲和性俱由此出”，甚至，国家、政治、法律之类的存在也“均直接扭结于其上而为直接之显示”[14]38。宗法关系能够始终以亲亲、尊尊原则为“底子”。而中国社会所呈现出来的“综合形态”则也以宗法关系为“底子”，始终与波澜壮阔的社会现实保持情感沟通、意义关联和价值输送。

中国社会“所透悟之超越普遍者”，则“较合理而纯净，既超越而又内在”。其“讲仁，讲性善，而不讲上帝与爱”，既没有“分裂成固定之阶级”，又不会导致“形成偏至之宗教”⑳，实际上，这也是漫长古代中国社会始终都没有出现和产生一神教（Monotheism）或体制性宗教（Institutional Religion）的一个重要内在原因。然而，这样一来，其缺失和弊端也非常明显的，“此一文化系统唯一不足处，即在国家政治法律之一面”。由宗法关系所构成的“生命集团”演绎到近现代，则“必须有一曲折”，从原先的“直接显示”，不需要拐弯，而变为“超越精神”的一种“间接之表现”，则必然遇到所谓的“坎陷”。超越的道德精神，“绝对之本心”，只得在“曲折处”方可成立和落实。而支撑现代化和现代社会的逻辑、数学、科学，以及近现代的国家、政治、法律，“俱在此一曲折层上安立”。这个时候，宗法关系“可退处于家族自身而为社会之基层”，而“不再放大而投入于国家政治”㉑，功能性和局限性十分明显，几乎已经完全不能适用于新的时代发展了，由它“转出”一个崭新的现代国家则更是奢谈，而这恰恰就是牟宗三的睿智与卓识，他虽为心性儒家，却能够把公羊家的亲亲、尊尊之道发挥得淋漓尽致，读来真是荡气回肠，达到了前所未有的高度，因而也足以载入《春秋》研究之史册。

结　语

辨清嫡庶关系最初的动机显然是为确立王储、天子即位做准备的，因而不过是上古中国统治者明确继承权的一种手段和工具。王国维强调“嫡庶者，尊尊之统也”[4]467，亲疏远近之分别，事关天子大位之定夺，不可不谨慎。“其效及于政治者，则为天位之前定，同姓诸侯之封建，天子之尊严。”[4]467周王试图在亲亲系统中确立嫡长子的优先地位，以纯洁的血缘关系为依据，以亲情的最高含量为尺度，建构王权继承的正统性、优先性和可靠性。而如果依靠先君生前的人为主观指定，单凭指定对象的德行、才华、能力、品性都会惹出争议，不确定因素太多，唯有血缘嫡庶之分别最简单、最可行，而又最有说服力，天所赐与，命所注定，唯有服从。这在上古中国的政治生活中，其实也不失为一种行之有效的确定接班人方法，因为它可以用几乎为零的政治成本而保持王权交接的平稳进行，避免许多残酷的宫廷斗争，甚至根本就不需要付出任何经济代价和流血教训。亲亲、尊尊的“纲维之道”使得儒家思想乃至中国哲学呈现出一种独特的个性特征，即能够在亲亲、尊尊的关联体系中确立仁义法则，建构宗法社会，以一种向内挖掘亲和力而不是向外诉诸神力的方式而达到历史的王道普遍性，它始终都能够与历史事件和现实政治保持紧密关联并从中发现价值与意义。

注释

①乃至于“为君亦斩衰三年，以义制者也”，见陈戍国：《周礼·仪礼·礼记》，岳麓书社1989年版，第548页。②周人初兴之时，也无传位之法，随意性较大。太王古公亶父传位于第三子季历，而让长子泰伯、次子仲雍迁居江东，建立虞国，而成为勾吴始祖。后来，季历又传子姬昌，是为文王。杨宽：《西周史》，上海人民出版社1999年版，第373页。③关于周公“摄政称王”之事的考辨，参见余治平：《周公〈酒诰〉训：酒与周初政法德教祭祀的经学诠释》，上海古籍出版社2018年版，第23—36页。④张咪：《襄公三十一年》，载张禹编：《春秋公羊余门讲读记》（所闻世），三修稿，上海交通大学董仲舒国

际儒学研究院2023年，第1476页。⑤余治平：《隐公元年》，载张靖杰编：《春秋公羊余门讲读记》（所传闻世），三修稿，上海交通大学董仲舒国际儒学研究院2023年，第38—40页。⑥周代盛行的“嫡长子继承制”对后来的中国社会影响巨大。牟宗三在《历史哲学》一书中指出，“此制之成，其义通于整个社会”，实际上，当时以及后世作为社会基本单位的家庭也是按照嫡子继承制度世代传承的。“家庭有定制，则社会的纵向组织亦有定序。”王朝政治上的“笃世子”与家庭生活的“笃世子”可能已经“同时成立”，这便使得“政治制度以及整个周文，直接生根于社会及家庭”，此乃“中国社会文化之最特殊者”。这种制度所附带的“黏合性、亲和性及生根性特别强”，而“使民族生命特富弹性，延续于无穷，使中国文化形成一独特之谐一系统，自行其发展”，而“与西方之来自多源者不同”。牟宗三：《历史哲学》，载吴兴文主编：《牟宗三文集》，吉林出版集团有限责任公司2015年版，第34页。⑦唐语鲛：《庄公二十四年》，载张靖杰编：《春秋公羊余门讲读记》（所传闻世），三修稿，第460—461页。⑧也就是说，正常人“五世”的计算方法是把我自己设定在五世孙的位置上，往上倒数回去，一直到高祖那辈。高祖为一代目，高祖的嫡子是曾祖，曾祖的嫡子是祖，祖的嫡子是祢，就是我父亲，祢的嫡子则是我。再回溯上去，高祖除了他的嫡子即我的曾祖之外的儿子，叫“别子”，是我的“曾别祖”，他或他们独立门户之后而另成一宗，即《白虎通·宗族》所曰“为祖继别，各自为宗”，开枝散叶，繁衍下来，其支脉肯定为数不少。及至我这一辈，高祖的所有子孙后代，包括曾别祖家族系统繁衍出来的所有成员，都还要追认并祭祀同一个高祖。但从我的下一代，即从我儿子这一代人开始，就出了五服。高祖所有儿子的后代，从第六辈开始就不算同宗了。至于祭祀对象，嫡子这一系，“五世则迁之”，过了五代就得有所改变，先祖轮番出祧，不再享受供奉待遇；而别子的系统，则始终供奉自己的始祖，“百世不迁”。这就便于子孙后代辨认出究竟谁才是本家之正宗、别宗。小宗为高祖之嫡系，大宗则为别子一系，因为嫡系只有一脉，而别子为宗的子孙数量肯定要比高祖之嫡系后代多出很多。⑨关于“五宗”，《白虎通·宗族》曰：“小宗有四，大宗有一。”盖指继承始祖的后人为大宗，仅继承高祖、曾祖、祖、父的后人则为小宗。大宗一，小宗四，合而为“五宗”，于是“人之亲所以备矣”。五宗之中，“大宗能率小宗，小宗能率群弟，通于有无，所以纪理族人者也”。陈立：《白虎通疏证·宗族（上）》，中华书局1994年版，第394—395页。⑩此乃《通典》引贺循《丧服要纪》语。转引自陈立：《白虎通疏证·宗族（上）》，第396页。⑪牟宗三以为，“别子”的概念包括三层含义：一是“诸侯嫡子之弟，别于正嫡”；二是“异姓公子来自他国，别于本国不来者”；三是“庶姓之起于是邦为卿大夫，而别于不仕者”。牟宗三：《历史哲学》，第35页。但小宗、大宗若皆基于血缘，异姓、庶姓则不当在讨论之列。⑫⑮⑲分别参见牟宗三：《历史哲学》，第35页，第36页，第37页。⑬大祖，即“始封之君”，但“王者之后，不为始封之君庙”。“大夫三庙”中，太祖别子始爵者，故《大传》曰：“别子为祖。”“士，一庙”之制中，上士是可以两庙的。参见《礼记正义·王制》，李学勤主编：《十三经注疏》（标点本）（六）上，北京大学出版社1999年版，第382页。⑭杨天宇：《礼记译注·丧服小记》，上海古籍出版社2004年版，第405页。⑯这一点也是西方文化所不及的，“西方自始即是肢解的、破裂的”。因为缺少或者根本就没有亲和性与黏合性，而导致西方社会产生“阶级对立”“枯燥暴烈”，而急切需要刚性的法治、契约予以管制和约束才能够保证社会机体的正常运行；但中国则始终没有这样的状况，尽管他们的“客观精神”表现为“法律的、智的、概念的”，并且也能够建成“法律契约一套之制约性”。参见牟宗三：《历史哲学》，第36、37页。⑰王国维：《观堂集林》，中华书局1959年版，第462页。大宗“有独尊的地位及团结族人的职能”；在宗教礼仪上，大宗则是“祭祀长”，还是“宗族财产的支配者”。管东贵：《柳宗元〈封建论〉读后》，载《从宗法到封建制到皇帝郡县制的演变——以血缘解纽为脉络》，中华书局2010年版，第122页。⑱若言立武公之庙，《公羊传》之论应合周礼，鲁武公之神位不能单立一庙。《解诂》曰：“‘立武宫’者，盖时衰多废人事，而好求福于鬼神，故重而书之。”立鲁武公之庙，因当时战乱四起，百姓困苦，而敬鬼拜神之事四起，践行人道不废农桑的渐少，故《春秋》特意书立武公之庙而贬之。季文子欲立鲁武公之庙乃为敬鬼拜神，贬其擅权乱政，近鬼神，远王道，废周礼。徐《疏》曰“此《传》及注讥其立者”，《公羊传》重在贬立庙之人。有惑于《礼记·明堂位》云“武公之庙，武世室”，然则谓之“世室”。鲁武公之庙即为鲁国武庙，应世代不毁，不存在复立问题。徐《疏》曰：“《明堂位》之作，在此文之后，记人见武公之庙已立，欲成鲁之善，故言此，非实然。”《明堂位》之文晚于该《传》文所出，为美饰鲁国修德之文，不可信以为然。据徐彦之说推测，武庙另有，该武庙为鲁武公之庙可信。张惟尚：《成公六年》，载张禹编：《春秋公羊余门讲读记》（所闻世），三修稿，第1153页。⑳而“偏至，即分解，隔离义”，不能圆润处理现实的事务与问题。牟宗三：《历史哲学》，第38页。㉑甚至，“宗法之假托制不可得与民变革”，自清末以来，“国人欲求近代化的国家政治法律之成立，乃不知其所以然之曲折处”，所以才“步步混乱，演至今日，徒成为人道、人伦、人性之破灭”。牟宗三：《历史哲学》，第36—38页。

参考文献

[1]钱穆.论语新解:八佾[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2002:67.

[2]十三经注疏:礼记正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.

[3]刘广明.宗法中国:中国宗法社会形态的定型、完型和发展动力[M].南京:南京大学出版社,2011:168.

[4]王国维.观堂集林[M].北京:中华书局,1959.

[5]司马迁.史记[M].长沙:岳麓书社,1988:17.

[6]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,整理.北京:中华书局,2012:114.

[7]春秋公羊传注疏[M].何休,解诂.徐彦,疏.上海:上海古籍出版社,2014.

[8]左传[M].蒋冀骋,标点.长沙:岳麓书社,1988:259-260.

[9]陈立.白虎通疏证:上[M].吴则虞,点校.北京:中华书局,1994:393.

[10]周礼·仪礼·礼记[M].陈戍国,点校.长沙:岳麓书社,1989:415.

[11]潜苗金.礼记译注[M].杭州:浙江古籍出版社,2007:402.

[12]梁涛.《尚书》评注[M].西安:陕西人民出版社,2003:219.

[13]冯楚龙.东周列国志[M].长沙:岳麓书社,2018:20.

[14]牟宗三.历史哲学[M].长春:吉林出版集团有限责任公司,2015.

The Difference of Di-Shu System and the Formation of Patriarchal System in Early China: Philosophical Review Based on Wang Guowei's *On System of Shang and Zhou Dynasties*

Yu Zhiping

Abstract: Basing on research to Wang Guowei's famous book *On System of Shang and Zhou Dynasties*, we can say that Zhougong (周公) set up a system, which makes the son of King's first wife (嫡, Di) as the kingship's successor rather than the system of making the younger brother replacing his old brother. This is Zhou dynasty's great rule-innovation. Zhou dynasty has made politics moralization, meanwhile made morality politicized; so that made the blood relation socialization, as well made the society patriarchalization. The Blood relation can be ascend to a kind of heaven law, which can fix the love-kinship system's (亲亲) basis. Zhou dynasty Kings treat the eldest branch of direct descent line as bulk (大宗), tie of blood is legitimacy and reliable, which takes max progenitor's kindness; the son of multitudinous or who comes from collateral branch (庶, Shu) just as litter sect (小宗). The bulk is core, and the litter sect must guard it and respect their ancestor. This also means respecting the present king. Patriarchal society, which construct according to the love-kingship and respect their senior (尊尊) rule, excavate human's inner appetency instead of resorts to the external super strength.

Key words: patriarchal system; love-kinship system; respect their senior; *On System of Shang and Zhou Dynasties*; early China

[责任编辑/晓　东]

气化的世界与中国古典宇宙图景*

赵金刚

摘　要：“气”是中国传统哲学中的重要范畴，中国传统宇宙观从对气与世界万物关系的理解出发，以气为基，描绘了“一个世界”的整全图景。《庄子》所谓“通天下一气”，展示了中国古代“此世一元观”的哲学基础，在这一世界图景当中，没有主观和客观的对待，没有自然与社会的二分。因此，葛瑞汉所强调的“关联性思维”背后，其实就是一个世界的图景，二者不能分离。气一元论是汉唐的典型世界观，是对《庄子》“通天下一气”思想的发展。宋代及以后的思想家同样强调“一个世界”的重要性，朱子同样是在“气化的世界”的图景下，完成了对于世界现象的阐释。

关键词：气；一个世界；关联性思维；理

中图分类号：B244.7　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0032-10

杜维明认为中国哲学特别强调“存有的连续性”，强调世界的“连续性、完整性和动态性”，并认为这是中国哲学区别于西方哲学的重要特征①。杜维明引用汉学家莫特的话，强调中国对宇宙的整体性理解：“正宗的中国人的宇宙论是一个有机体过程的理论，即，整个宇宙中的万物是一个整体，其组成部分既相互作用，又同时参与同一个生命过程的自我生成和发展。”[1]莫特、杜维明的这一观察其实代表了西方汉学家、近现代中国哲学研究者对中国传统世界观较为普遍的认识。

在对“存有的连续性”进行诠释时，杜维明特别在乎“气”的地位，而这也符合中国人在理解世界的完整性、整体性时的基本进路。中国传统宇宙观从对气与世界万物关系的理解出发，以气为基，描绘了“一个世界”的整全图景。由气建构一个世界，成为先秦以降中国哲学的“底色”。这一图景，至宋代理学兴起，非但没有被抛弃，反而得到进一步的强化。朱子的思想往往被现代研究者认为是“理气二元论”，但这一解释结构上的二元，并不与根本世界图景的“一个世界”相冲突。朱子那里并不存在一个柏拉图式的“理世界”，不存在以理念世界否定现实世界的可能性。无论是从理看或是从气看，还是从理气关系看，世界都是一个世界。只有理解了“一个世界”图式的成立，才能理解“气”在朱子解释自然世界时的作用，进而才能理解朱子对于“气的世界”规律的把握及其“理气论”。

一、“通天下一气”的思想史意义

“气”是中国传统哲学中的重要范畴，是中国人理解世界图景的基础性概念。张岱年指

收稿日期：2023-09-04
***基金项目：**国家社会科学基金青年项目“朱熹理学中‘气’的思想研究”(18CZX028)、北京市社会科学基金青年学术带头人项目“孟子：现实的理想主义者”(21DTR001)。
作者简介：赵金刚，男，清华大学人文学院哲学系副教授(北京　100084)，主要从事儒家哲学、宋明理学、春秋学理论研究。

出："中国哲学中所谓气，可以说是最细微最流动的物质，以气解说宇宙，即以最细微最流动的物质为一切之根本。西洋哲学中之原子论，谓一切气皆由微小固体而成；中国哲学中之气论，则谓一切固体皆是气之凝结。亦可谓适成一种对照。"[2]72-73西方汉学家狄百瑞也特别指出："气在中国人的宇宙观和形上学思考中具有重要地位。有时，它意味着生命的气息；有时，它意味着充满天空，遍及宇宙的空气或以太；有时，在一些文本的语境中，它是指生成万物的基本要素。"②史华兹亦特别强调，气是古代中国思想中的"公共话语"，从思想史的角度，他以为："战国和汉代初期，它最终既指人类的方面，又指宇宙的方面，甚至还指神秘的方面；由此，它就深深地卷入到这样的话语之中，主要关注两者（译者按，人事与宇宙）之间的关系；不过，它从来也没有变成西方意义上的'还原主义'所说的物质。"[3]190-191万物均由气构成，气是世界万物的构成基础，也是天地万物共通的存有基础，因此无论是精神层面还是物质层面，均可用气来言说。

关于传统气论的产生学者论述较多，需要特别强调的是，先秦儒家往往从工夫论上重"养气"，而道家更多把"气"与整个自然界相连③。其中影响较大的是《庄子·知北游》提出的"通天下一气"，这一讲法深刻反映了中国人对于气与一个世界的理解④。《庄子·知北游》言：

> 人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰："通天下一气耳。"[4]

曹础基以为：

> 通天下二句：通，贯通。气，作用。贯通天下万物的死生、彼此、臭腐与神奇变化的就是一种作用。这种作用也就是下文说的"天地之强阳气也"，也就是道的作用。它产生万物、支配万物，体现了万物变化的同一性。所以圣人重视这种同一性。[5]

这里用气的聚散解释生死⑤，认为死生为一，即死生看起来是两个完全的意指世界，归根到底也不过是一气的作用罢了，因气具有对世界各个面向的贯通作用。此处通过将生死等均解释为气的聚散作用，进而"齐物"。正是因为"天下万物，同一和气"[6]，现实世界的差异性背后有着同一性的哲学基础。"气"既能说明世界的统一性，亦可解释世界的差异性。陈睿超以为：

> 未定、多变意味着一种主动、积极的"气"动过程，其必定扩散、伸展而相互连通为"一"，这正是肇始一切生命的无定形的周天之气的样态；已定、不变则相应可看作一种被动、顺从的"气"动结果，必定收敛、凝聚而相互别异为"二"，这便是生命最终成就于其上的地之形气的样态。[7]115

林希逸解释此章时特别强调："亘古穷今，来来往往，只此一气而已。"[8]这其实就指出此章的思想意义已不限于对生死的解释与齐同，而是认为气是宇宙自然一切的根源。世间万物的诞生、成长、死亡，都是源于气的运动——聚合离散。"通天下"的"天下"是对整个世界的描述，包含了人可以从一切区分性、分析性语言描述的世界现象，是对天-人、物质-精神、自然-社会的一切的统合。亦即气是天下成为一个的基础，是合天人等的哲学基础。从这个层面上来看，世界归根到底是由气构成的一个世界。更进一步地讲，万物的统一性与多样性，均根源于"一气"的变化与通贯。阐发"万物混同一气"的思想在《庄子》中颇为常见⑥，后世注庄者亦从这一角度来阐发"通天下一气"的意义，如吕惠卿言：

> 通天下一气也，阳极而生阴，阴极而生阳，阴与阳，其本未始有异也。一进一退，一北一南，如环之无端；内之一身，外之万物，随之以消息盈虚者，莫非是也。[9]

气是造化的实体，阴阳二气对待转化，构成了万事万物，包括时空在内的一切都是由阴阳的盈虚消长构成的。当然，对"一气"有不同诠释的方向，如刘咸炘以为"一气，不过一切现象之总体，非别有一物"[10]，将"一气"看成"大全"，认为"一气"是宇宙世界整体；还可以将"一气"理解为同质的"材料"，即张岱年所讲的"最细微最流动的物质"。此两种理解并非互斥性的，因为无论哪种理解都强调世界是一个，差异性不是绝对的，不是不可化解的，没有一个

鸿沟将世界分为截然不同的部分，因此“通天下一气”展示了中国古代“此世一元观”的哲学基础。

当然，这里还需要对“通天下一气”进行进一步的解释说明。严北溟以为：“‘通天下一气耳’命题，明确肯定世界是物质性的，排除了宋尹那样给‘气’以伦理化的企图。”[11]或许在《庄子·知北游》那里“通天下一气”仅仅强调世界的物质性，但当这一命题提出后，就不见得与“伦理化”绝对的绝缘。其一，强调世界的物质性，并不意味着气不能解释人的精神行为，古人以气来解释魂魄，而魂魄则可以用来说明人的精神活动就是一例。在古人的思想世界中物质、精神并不是截然二分的⑦。其二，“通天下一气”与“万物一体”可以视作等价的表达：万物由一气而一体，一气是一体的哲学基础⑧。而一旦强调“万物一体”就必然可以导向伦理化——宋明儒者即以一体言仁，这在程颢那里表现得最为突出⑨。李存山指出：“儒家哲学的‘气论’表征了世界的实在性，而仁学就是要在这个‘存有之连续性’的‘一个世界’中高扬仁义的道德理想。”[12]可见“通天下一气”不见得必然排除伦理性，此一命题反而可以在一个世界的基础上更好地将物质-精神、自然-伦理统一起来。

从思想史发展的角度看，正是由于对“通天下一气”的接受与肯认，汉唐气论的哲学空间才能够打开，其均是对“通天下一气”的丰富和理论展开⑩。正如有学者指出的“元气论以元气来说明宇宙、社会和人的本原，这是儒家道教的一个重要的观点”[13]，“庄子所说的‘通天下一气耳’是中国哲学史上的一个基本共识，无论是道家还是儒家，无论是以气本论著称的张载、以理本论著称的程朱，还是以心本论著称的阳明都不例外”[14]。

这里还要补充两点：一是佛教系统对此种世界图景的接受。佛教作为一种宗教，或许有其论辩对手强调的此岸与彼岸的分别，但中国佛教却特别强调一个世界，在根源的教理上并不预设两个世界。如僧肇讲“审一气以观化，故所遇而顺适”[15]33，此“一气”即《庄子·大宗师》与《庄子·知北游》等对“一气”的强调，“僧肇借用‘一气’这个词汇，取其万物皆有一个‘共同本性’的意思，但他们对‘共同本性’的理解并不一致”[15]35。这里对于共同本性的具体解释可能有异，但是对世界的“共同”的强调却是一致的，即讲“一气”者都不会刻意地讲两个世界，将自然、社会等截然二分。

二是宋人，尤其是理学家对“通天下一气”这一命题的重视。这与理学本身对“一个世界”的重视密不可分。宋志明以为：“真正打破‘两个世界’观念的正是宋明理学家。他们重新恢复‘一个世界’的权威，认定此岸世界的真实性，断然否定彼岸世界的存在。”[16]如杨时就多次提到“通天下一气”，在其《答胡康侯》中言：

> 夫通天下一气也。人受天地之中以生，其盈虚常与天地流通，宁非刚大乎？人惟自梏于形体，故不见其至大；不知集义所生，故不见其至刚。善养气者，无加损焉，勿暴之而已，乃所谓直也。用意以养之，皆揠苗者也，曲孰甚焉？[17]

这就将“通天下一气”与孟子讲的“养气”结合起来，既讲世界的图式，又在其中展开对人的伦理性认识。这在其《孟子解》“其为气也至大至刚”的解释中亦可见。胡寅亦讲，“盖通天下一气耳，大而为天地，细而为昆虫，明而为日月，幽而为鬼神，皆囿乎一气，而人则气之最秀者也”[18]，这也是从“一气”的角度，既强调世界构成的共同性，又讲人的特殊性。理学家之外，陆游、辛弃疾等均讲“通天下一气”，宋人对此语的强调可见一斑，而这也代表了宋人对于世界图式的基本共识⑪。

二、“关联性思维”与一个世界

“通天下一气”代表了中国人看待世界的最基本图景，即强调世界的完整性、整体性，在这样的世界图景中，没有主客的对待，没有自然与社会的二分。当然，站在西洋哲学和科学发展的角度来看，或可质疑，恰恰是中国人没有产生对自然的客体性观察，才使得科学没有产生在古代中国。而中国人始终笼罩在一个世界的图景当中，没有从“天下”“天地万物”之

中单独割裂出一个现代意义的自然。这样的世界图景与中国人的“思维”其实是一体两面的。关于一个世界与两个世界、中国古代哲学与科学的关系，本文以为西方学者关于中国“关联性思维”的揭示具有重要的参考意义。丁四新对此问题亦有论述，他指出：

> “关联性思维”的概念，最早由法国汉学家葛兰言（Marcel Granet）在其《中国人的思维》（La Pensée Chinoise, Paris: Albin Michel, 1934）一书中提出。随后李约瑟（Joseph Needham）在其《中国的科学与文明》（Science and Civilisation in China, Cambridge: Cambridge University Press, 1954）一书中对此概念有更为深入的讨论。葛瑞汉（A.C.Graham）在其《理性与自发性》（Reason and Spontaneity, London: Curzon Press, and New York: Barnes and Noble, 1985）对此概念的讨论最为成熟和完善。[19]

当然，在上述诸位学者成果的基础上，史华兹、安乐哲、成中英等，同样从“关联性”思维的角度对中国人的思维方式进行了观察⑫。葛兰言在《中国人的思维》中认为，中国人从来不会在社会之外谈论个体，也从来没有将社会从自然中分离，他们对于世界的看法是整体的、统一的⑬。这种不分，其实就是上文强调的“一个世界”。史华兹则认为：“这（关联宇宙论）是一种拟人化的宇宙论。在其中，大自然与人类世界之中发现的实体，过程和现象分类之间出现了对应的或匹配的关系。”[3]352 中国人总能看到万事万物的同一性、统一性，而不是执着于差异性和分别性。中国人总能在自然当中看到社会的影子，能从社会当中感知到自然，自然与社会的圆融，是一个世界在中国人生活世界的展现⑭。

这里还特别强调，思维方式与世界图景是不能截然二分的，中国人的关联性思维与一个世界的图景是一而二、二而一的，很难说是关联性思维决定了一个世界的图景，还是一个世界的图景影响了关联性思维。关联性思维背后其实是一个世界的图景，是万物一体的存在模式，“一气”是自然、社会等一切能关联的哲学性基础。最能代表关联性思维与中国人世界图景的文本是《周易》，《周易》的哲学系统可以将“一气—阴阳—四时—五行—万物”等统统整合进一个体系，而其“符号”的象征是其整合的基础。陈睿超指出：

> 阴阳爻画三叠排布为八卦、八卦两两相重为六位之六十四卦的《周易》卦象形态，正是凭借“关联性思维”以符号化形式表达或象征古代生生世界图景的最优方式。[7]115

> “关联性思维”所构建的古代生生哲学认为天地万物共同构成一个有机的世界整体，一切生命皆需通过与他者的联系方能成就自身，故万物皆处在普遍的有机关联之中，由此形成了“感应”的观念。[7]117

八卦、六十四卦通过“象”之“像”，将整个世界纳入一个图式当中，“象”就是关联性思维最明显的展现。与此同时，《周易》又是“变易”的系统，而变易的展开，就是宇宙的有机关联，是宇宙的生生不息。

当然，到底是这个有机世界反映为关联性思维，还是关联性思维建构了有机世界，这需要进一步思考。笔者在这里更倾向于中国人将世界理解为一个有机的世界，进而反映为关联性思维，而非相反。葛瑞汉对中国古代哲学的一大洞见就是在《阴阳与关联思维的本质》一文以及《论道者》一书第四部分所提到的“关联性思维”与中国古代哲学思维的问题⑮。“葛氏利用西方当代哲学的概念对中国传统的关联思维做了新的阐释。他指出关联思维是人类思维的一种普遍形式，具有分析思维所不可取代的作用，阴阳理论就是建立在关联思维上的一种‘前科学’思想。”[20]2 葛瑞汉以维特根斯坦的“家族相似”说来说明相互关联的事物存在于一种“谱系化的结构”之中。其实，这种谱系化的结构就是“通天下一气”的世界图景——气是一切相似的哲学基础。

关于“中国为什么没有产生现代科学”这一问题，葛瑞汉认为这样的提问方式本身就有问题：其一，人不能对没有发生的事进行提问；其二，科学本身是因果性思维，需要一定的体系，以及“发现怎样的发现”，但科学的产生本身却和关联性思维关系密切，在西方那里发生了“突

变”，中国却不会。中国在哲学思维中也有因果性的因素，甚至科学中也有因果性的说明，但始终“笼罩”在关联性思维之下，而且没有产生“发现怎样的发现”这一模式。对于为什么不会产生这一模式，葛瑞汉认为“关联宇宙建构”实现了世界观的统一，弥缝了天人之间的鸿沟，使得天人也复归于统一。面对天人相分，中国人用原始科学建立了一套世界观，并全盘以之解决了这一问题，把自己置身于世界之中，使世界服务于自身的目的，这一方面给了人“安全感”，另一方面又在事实和价值之间建立了关系，提供了现实的“行动指南”。而西方古代这一问题却始终未能解决，这也最终使西方产生了突变。

葛瑞汉认为，“古代理解的宇宙比伽利略后的科学有一大优势：生活在其中的人们不仅知道它可能是什么，还知道它应该是什么。由于关联没有脱离先于分析的自发的认同与区分，在期望情况发生之前人们就用赞成或反对来回应，就像巴甫洛夫的狗的实例。在知道什么将发生之前，人们已知道怎样行动。现代科学客观化的世界分解了事实与价值的这种原始综合，在成功地便利于解释和展望中，它离开我们到别处去发现我们的价值”[20]47，“它能为在无知的情况下怎样行动这个普遍性的问题提供一个解答。当信息不够时，由一位预言者来决定当然要比根本不决定要好，更不要说相对暧昧的预言也许能激发而不是免掉思想和决定了”[20]48。在葛瑞汉看来，儒家思想能在先秦诸多思想之中胜出，一个重要原因就在于儒家思想填平了天人之间的鸿沟，使“五常”扎根于道德化的天地五行的关联之中。这一论述其实意味着，在一个世界的图景中，没有实然和应然的绝对区分，恰恰因为世界是一个，那么实然与应然之间就会存在有机的关联。只有将世界分为以自然为代表的实然和以社会为代表的应然，二者才无法通约。在“一个世界”当中，由于一切都是气的作用，只要人能认识到气的作用和影响，那么就可以指导人的现实生活。所已然和所当然自然整合在一起，对世界实然的理解也为人们提供了行动指南。

我们以为，葛瑞汉对中国古代思维方式的分析是很有见地的，尤其是指出一个世界对于现实的人的生活世界的意义。因果思维是一种将事物分解，直至发现其数学化的自然规律，然后重新将它们统一于另一种宇宙秩序之中的思维方式。人们可能会以这种方式处理问题：在进行分解性解释时，人们的注意力从背景的概念关联中转移，但只要分析没有展开，关联性思维就必然处于突出位置。葛瑞汉的分析也提醒我们，不能用科学的眼光去审视“前科学”的问题。“前科学”时代那些貌似今天所说的“原始科学”的认识，实际上是内在于对生活世界的认识当中的。天文、地理、气象等现象并不是纯粹的实验的对象，而是生活的一部分[16]。从“通天下一气”的角度来看，天文、地理、气象、人事均是一气作用的表现，均可由一气贯通，人的生活世界，自然包含由一气所构成的整全的世界。

三、理学的“自然世界”

在宋代之前，气一元论是中国典型的世界观，一气流行的观点不仅存在于汉唐儒家元气说之中，在佛道两教中也得到了广泛的认同。然而正如宋志明指出的，宋代理学家更强调“一个世界”，这从他们对“通天下一气”和“万物一体”的密集论述中可以看出。对于一个世界的强调，并不能因他们对自然世界有独特的关注而削弱，具体到朱子，也不能因为朱子的“理气”二元结构而认为在以朱子为代表的理学家那里走向了“两个世界”。我们会发现理学家对“自然哲学”都有关注，而“自然世界”有“自然哲学”的前提就是“一个世界”，在其思想中“气”扮演着不可替代的角色。如张载《正蒙》由《太和》而《参两》的逻辑与《朱子语类》编纂之逻辑若合符节[17]，《参两》篇更是有大量关于宇宙、自然的讨论[18]，二程的《河南程氏遗书》中对相关问题颇有讨论，杨时编《程氏粹言》有《天地》一卷，邵雍也不必赘言。

近代以降，人们对朱子“自然观”或“自然哲学”有很多关注，其中一个重要原因就是面对西学，要在中国传统之中发现“科学”或“科学精神”。如胡适就把朱子的格物致知和科学精神联系起来，认为这是科学家的穷理精神[19]。

此后，关于朱子“自然学”的研究始终与“科学”伴随，要么肯定朱子思想背后的科学精神，要么对之进行否定，甚至把中国没有产生近代科学的“罪过”加到朱子身上⑳。可以说，从科学以及科学史的视角审视朱子的观点，成了这些研究的一个共同预设。近代科学成果成了审视相关问题的一个基点。如张立文就讲：“中国古代哲学并不轻视自然科学，朱熹对宇宙、天文、气象等自然学说都有贡献。”[21]这就是从正面的角度为朱子的科学成就作解释，而研究中对相关问题的分类，也基本上按照现代科学进行，甚至还会以现代科学观点来评判朱子的观点正确与否。而晚近以来，“李约瑟问题”则成了对朱子自然哲学或自然学研究的一种共同关切，对朱子相关思想的研究成了切入“李约瑟问题”的一个视角。关于朱子这方面研究最新的代表著作当数韩国学者金永植的《朱熹的自然哲学》一书，已有评价者将之视为“‘李约瑟难题’的哲学探解”。在金永植那里，“研究朱熹的自然哲学，从本质上说，就是研究朱熹探索自然世界的思维方式”，“朱熹不存在完全独立于自己哲学体系之外的‘纯粹的自然哲学’”[22]99。在此种理解基础上，金永植对朱子的自然哲学进行了总体的概括，认为朱子用来解释自然哲学的概念是其哲学的基本概念，主要意义都已经超越了自然领域。他还指出：“他的知识与现存的关于中国专门之学传统的文献的内容相差并不太远。”[22]99朱熹固然有非常丰富的自然知识，但只有很小的一部分是他自己通过仔细观察得来的，大部分自然知识与专门之学都来自他对书本的阅读。

金永植的一些观点我们十分认同，尤其是关于朱子自然哲学与其哲学基本概念之关系的判断。但是，我们依旧可以看出他在讨论相关问题时的“科学”预设。金永植已经发现朱子不严加区分自然世界与非自然世界，但似乎没有意识到这种不区分背后的意义。正是这种“不区分”暗示着朱子在处理相关问题时的思路，以及这种思路与科学之间的根本差异。诚如金永植认为的朱子没有做到的那些地方，科学强调的是从现象出发，把个别的、常识的东西，上升为“规律”。然而，朱子的方向却与之相反，我们不能认为朱子满足于“常识”，不追求精确性、不对自然现象深入探讨。朱子在处理相关问题时思路是哲学的，而非科学的，更为关键的是，朱子是以一个世界的眼光看待这些问题，而不是像近代以降的西方思想世界那样，将自然与社会截然分开。朱子的哲学背后追求的是对世界统一性的认识，所谓的“自然”也是统一的世界的一部分。

金永植还认为：“他往往是在论及道德与社会问题时才提及它们，用一些人所共知的自然现象来与复杂而困难的社会问题作类比。真正为自然现象而讨论自然现象的情况在朱熹那里绝无仅有。”[23]其实如果这样认为，就很难解释《朱子语类·天地下》的意义。我们不能否认朱子将我们今天视为自然现象的事物与社会、伦理问题连接起来讨论，但我们必须指出，在朱子那里，世界是一个世界，没有自然与社会的二分结构。我们认为中国古代哲学思想的一个特质是天人合一，从思维方式上看，在古人那里，至少在朱子那里，天人不是通过某种“合”的过程才“一”的，天人本身就是“一”的。自然与社会都是“太极”“阴阳”“形于法象”的表征。看起来很遥远的宇宙其实在古人那里也是生活世界的一部分。尤其是古代农耕文明与周遭的自然更加紧密联系在一起。天上的星辰与古人的距离要远小于量子与今人的距离，“天上的宫殿”本身就是生活世界的一部分。我们似乎不应当以今天所谓科学的思维来看待古代思想家对于世界现象的理解。

朱子为什么研究“自然”？朱子的知识仅能视作对某些专门之学文献的复述吗？我们以为，朱子对自然固然有个人兴趣，但他对所谓自然的研究依旧还是哲学的一部分，即使是对某些既有观点进行复述，这些复述也是哲学的，而非知识的。乐爱国也认为朱子研究天文学不是为了天文学本身，而是因为古代经书中提到很多这方面的知识。但我们必须看到，古代经书中提到这些内容，是因为这些知识是整全的生活世界的一部分，朱子关注这些现象，也是在关注世界的同一性，关注人的整全的生活，绝不仅仅是对经书问题的回应。历代均有儒者关注天文、地理等现象㉑，这并非简单地出于兴趣或者

对经书的诠释，尤其是对严肃的哲学家来说，这些关注更是出自对世界理解的自觉。二程讲："道一也，岂人道自是人道，天道自是天道？"[24]这或许可以代表包括二程、朱子在内的儒者对于世界研究的一个基本态度。

葛瑞汉等汉学家对"关联性思维"的关注，恰可对应金永植所探寻的"朱熹探索自然世界的思维方式"问题。吴展良以为，"'天人合一'与'万物一体'是朱子的世界秩序观的一项基本构成原则"[25]67，"朱子的世界观及其思维与认知方式，具有'整体观'的特质，基本上视一切事物为一不可分割的整体……人间秩序、心性之理、宇宙秩序在他的思想中其实交织一片。彼此互相增强，而很难有内外、主客、天人的明确分野"，"对于朱子而言，所谓天人本为一体，互相包含融合。人生一切亦本为宇宙的一部分，而宇宙的道理，与人生的道理同为一种道理"[25]52。在朱子看来"天人本只一理"[2]387"物物皆有理"[26]1741，因此，我们不可否认朱子对天文地理自然探求背后"格物穷理"的向度，但能够从这些现象背后求得"理"，根源上还是因为世界是一个世界，而不是一个二分的世界。"天地鬼神日月阴阳草木鸟兽"[27]287都有理，但在根源上，从它们身上求得的"理"和从"父子、君臣、夫妇、昆弟、朋友"等人伦上求得的"理"别无二致、不相冲突，"天人无二理、本末无二致"[26]2083，都是一个"生理"的展现。当然，朱子强调天人一理，这是其理学世界统一性的基础，但朱子也强调"有理必有气"，朱子一个世界的图式也强调"气"的意义。朱子讲"'乾道成男，坤道成女'，则凡天下之男皆乾之气，凡天下之女皆坤之气；从这里便彻上彻下都即是一个气，都透过了"[27]2524。在朱子的思想中"通天下一理"与"通天下一气"亦是一而二、二而一的，朱子以为"道，须是合理与气看"[27]1896，他往往将"同此一气"与"同此一性"并列起来讲。一理与一气的贯通，这在我们对朱子对"动静与阴阳一二"的讨论中可以看出。

因为世界是一个世界，没有一个超越的彼岸世界，也不存在一个自然与社会截然两分的世界，所以在朱子那里，形上学与宇宙论也不是截然二分的，形上学的基本概念也是宇宙论的基本概念，同时，形上学的基本原理也是宇宙论的基本原理，这也就是我们一再强调过的，朱子的思想是即本体即宇宙的。对形上学问题的理解决定了朱子对宇宙的理解。"朱子对于世界并不采取天与人、自然与人文乃至超越与实存等二分法。"[25]55李约瑟在对朱子的自然哲学进行阐释时，也认为"理""气"这样的范畴是朱子自然哲学的核心范畴，并对之进行专门的分析。在李约瑟看来，朱子的"理"是"宇宙的组织原理"，"气"是"物质-能量"的统一体。但是李约瑟认为，朱子和朱子的弟子"把宇宙生成论的问题和形而上的问题轻易地混淆在一起，'先'和'后'也可以解释为'实在'与'现象'"[28]。其实我们认为，这并不是朱子或其弟子思想有模糊之处，所谓的模糊是站在今天的思维方式下产生的判断。在朱子那里，这两个问题本身就在一起，"先后"也是即本体即宇宙的问题，涉及哲学的诸多方面。根据葛瑞汉的解释，我们可以说这是一个世界图式下的问题。

朱子对于自然世界的理解当然与其实际经验有关，但更是以其哲学基本原理组织起来的有逻辑的系统。正如牛顿的宇宙建立在三大定律之上，朱子的宇宙也建立在一些"定律"基础上。朱子"气化的世界"有一些根本原理，对世界图式的阐释是符合这些根本原理的。从逻辑上来讲，朱子对世界的解释是从这些原理出发，而不是从现象本身出发。朱子首先思考的是世界的本质，当然对世界本质思考的入手点并非经验的自然现象。朱子观察自然，并从自己的哲学出发，完成对世界现象的阐释。

我们不能仅以科学的态度看待朱熹的自然观，用现代科学判断朱子认识的对错，而应该回到朱子的哲学系统，尤其是他的"气"思想中，看他从哲学与当时人的直观经验两方面如何理解世界。朱子对世界的理解首先是哲学的而不是知识的，是系统性的而不是片段式的。贺麟在《宋儒的思想方法》一文中认为："程朱所谓格物穷理，皆不是科学方法，而乃是探求他们所谓心学或理学亦即我们所谓哲学或形而上学的直觉法。"[29]贺麟认为朱子的方法是哲学的方法，这是我们承认的，但是这种哲学的方法也是有逻

辑的、合理的方法，不一定是直觉的方法。朱子力图在杂多的现象中“发现”统一，或者说朱子从统一的“理”的原理出发来看待表面上不那么整齐的世界。

那么在朱子那里，阐释“自然”的基本原理有哪些呢㉒？

首先，理生气，理在气先。在相关问题上，我们承认李约瑟所讲，“理”是宇宙的组织原理，“气”是“物质-能量”的统一体。但我们需要看到的是，“气”是基于理而日生的，“气”不是永恒质料。而李约瑟却不太能承认“理生气”。理在气先根源上是逻辑上的在先，而不是现象界时间或空间关系上的在先。“理”作为组织原理，第一组织原理就是“生理”。

其次，理一分殊，气一分殊。陈来指出：

> 就“理一分殊”四字而言，“殊”本指差异、不同，不同的东西当然是多，所以理一分殊常被用以表示一多之间的某种关系。但是“多”可以是相互差异的多（物散万殊），也可以是无差别的多（月印万川），这两种一多关系就不一样。“一”指普遍的东西，多指特殊、个别的东西。[30]

现象界无论从哪个层面来看，都是差异化的世界，理一分殊处理的就是普遍的理和差异化的世界的关系。而对“气化的世界”来说，也要解释差异背后有没有统一性和普遍性的东西，解释差异是怎么产生的，而后进一步解释偶然和必然的关系。对应着理一分殊，我们说在朱子那里实际上还有“气一分殊”，这是直接面对现象，看待现象层面的差异㉓。

再次，“动静无端，阴阳无始”[31]，这一源自程子的命题直接和某些“宇宙论”问题相关，“四方上下曰宇，古往今来曰宙”[27]2370，按照程朱的理解，“时间”不会有一个所谓的开始，也不会有一个所谓的终结，“空间”也不会有边界，时空都是无限的。程子和朱子对相关问题的理解都是建立在这样一个前提之下。

最后，阴阳一二，气由气而质变化，五行有生之序和行之序。“动静无端，阴阳无始”是从“无限”的角度看相关问题，落实到具体的、有限的层面，每一“片段”的具体存在的气都有一定的演化规律。气作为质料，在根源上是同质的，只是由动静之不同而产生差异，气之能动性是递减的，动力性因素消失，物质性也会随之消失，在这一过程当中，一般的气会经历由相对无形的状态走向有形的过程，最后再散尽。五行作为构成世界的最基本要素，并不是独立于阴阳的另外的元素，而五行在流行上则分为生之序和行之序。“生之序”，即水火木金土；“行之序”，即木火土金水[32]。这些基本原理在朱子哲学当中被关注得较多，相关问题也讨论得比较充分。我们需要注意的就是不能将这些问题与朱子对“气化的世界”的描述和理解割裂开来，而是应该带着这些基本原理尝试推衍朱子的相关问题的逻辑。

注释

①杜维明、刘诺亚：《存有的连续性：中国人的自然观》，《世界哲学》2004年第1期。②转引自许苏民：《评杜维明“存有的连续性”——兼谈中西哲学气论》，《中国社会科学评价》2019年第2期。③葛跃辉：《气化阴阳：先秦时期儒家道家“气”论异同》，《文化学刊》2019年第8期。④《庄子》一书言说“气”更多地集中在其《外篇》《杂篇》，这或许反映了战国末期思想界对于“气”的独特关注。李存山指出：“比之于简本《老子》和《太一生水》，何以‘气’在庄子思想中的位置有了提升。”详见李存山：《庄子思想中的道、一、气——比照郭店楚简〈老子〉和〈太一生水〉》，《中国哲学史》2001年第4期，第39页。⑤以气之聚散解释生死是《庄子》言说“气”的重要面向，如《庄子·至乐》著名的“鼓盆而歌”一段，《庄子·达生》讲：“天地者，万物之父母也，合则成体，散则成始。”⑥如《庄子·大宗师》讲“彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气”，《庄子·秋水》讲“自以比形于天地，而受气于阴阳”。⑦匡钊：《心灵与魂魄——古希腊哲学与中国先秦观念的形而上学共性》，《文史哲》2017年第5期。⑧《庄子》不仅讲“通天下一气”，同时也强调“万物一体”，如《齐物论》讲“天地与我并生，万物与我为一”。惠施也讲“泛爱万物，天地一体也”。当然，讲“万物一体”会有不同的价值指向，但其背后的“价值性”是无法被泯除的。⑨参见陈来在《仁学本体论》一书中第七章的相关论述。陈来：《仁学本体论》，生活·读书·新知三联书店2014年版，第259—302页。⑩比如《淮南子·天文训》就是对这样的世界图景的丰富与展开，王充《论衡·齐世》中所谓“万物之生，俱得一气”，即是对《庄子》的化用。⑪宋人亦有以“通天下一气”这一命题汇通三教者。《全宋文·孙德之》载：“夫通天下一气耳。人之所以为人，而为神佛之王者，气也；神佛之所以为神佛，而为人之所助，亦气也。《华严经》亦谓诸天菩萨示现为神，又云宝

轮妙庄严世界有佛名功德海，光明轮，彼时为五通仙，现大神通，其变化出没于天地之间，何往非气之所寓，而未可以异观也。”《庄子·知北游》：“通天下一气耳。”《淮南子》：“天地之合和，阴阳之陶化万物，皆乘一气者也。”这就是认为佛教经典当中讲的现象，特别是人和神佛的贯通，均是因为“一气”的变化作用。⑫史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社2003年版；安乐哲、郝大维：《期望中国——中西哲学文化比较》，学林出版社2005年版；成中英：《中西因果律之比较》，载《论中西哲学精神》，东方出版中心1991年版。⑬李约瑟也认为关联性思维是一种中国思维，它是关于自然、社会、政治等一系列因素交融的宇宙观。李约瑟：《中国科学技术史》第2卷，科学出版社1990年版，第280页。⑭许苏民指出：“中西气论皆为讲求天人合一的有机整体的自然观。西方哲学也有一个源远流长的天人合一传统，有一个从柏拉图和亚里士多德到斯多葛学派，一直到16世纪的布鲁诺的‘宇宙类比说’的传统。”可见这种一个世界的图景并不是中国人所专有，但这一图景始终被中国古代思想坚持，而在西方近现代则被主流思想放弃。参见许苏民：《评杜维明“存有的连续性”——兼谈中西哲学气论》，《中国社会科学评价》2019年第2期。⑮关于李约瑟问题，葛瑞汉专门有《中国、欧洲和近代科学的起源：李约瑟的〈大滴定〉》一文，载刘钝、王扬宗编：《中国科学与科学革命——李约瑟难题及其相关问题研究论著选》，辽宁教育出版社2002年版。该文的主要观点也被吸收到《论道者》一书当中。⑯徐刚认为：“长期以来，时人往往习惯以西方自然哲学话语标准来裁剪中国自然哲学，其实，中国自然哲学有其自身的逻辑思维与价值规范，并有古老而悠久的历史。虽然这个传统在一定时期中断了，但今天的时代给我们提出了重塑中国自然哲学传统的新课题。”详见徐刚：《朱熹自然哲学论纲》，《自然辩证法研究》2002年第11期。这里指出了不能用西方话语裁剪中国思想的问题，但实际做法依然是在用西方“自然哲学”的范式理解中国思想。本文在一定意义上排斥“自然观”“自然哲学”的讲法，即使使用这些概念，也建立在重新“格义”的基础之上。⑰赵金刚：《类编与思想诠释——〈朱子语类〉与朱子学》，《社会科学研究》2021年第6期。⑱关于张载对“造化”的论述，参考李存山：《“先识造化”：张载的气本论哲学》，《中国哲学史》2009年第2期。⑲欧阳哲生主编：《胡适文集》第7册，北京大学出版社1998年版，第244页。⑳关于朱子“自然学”的研究和基本观点，可以参考李胜兰、余健波：《朱熹自然学研究百年回顾》，《文史知识》1996年第7期。该文详细介绍了胡适以降中外关于朱子自然学研究的主要观点和基本态度。关于对朱子自然科学或自然哲学的正面评价，以及相关研究，还可以参考乐爱国：《简论儒学与科学的关系——兼评金永植的〈朱熹的自然哲学〉》，《湖南科技学院学报》2005年第1期。该文开始就已经把对朱子科学的最积极评价引述出来。㉑关于历代儒者对“科学”的研究，乐爱国的观点是儒学包含了古代科学。乐爱国：《简论儒学与科学的关系——兼评金永植的〈朱喜自然哲学〉》，《湖南科技学院学报》2005年第1期。朱子对于经书当中记载的深衣及其他服饰、对乐器的关注也应该从朱子对生活世界的理解出发，而不应该放在服饰史或音乐史之中。今天研究经学史的学者对丧服及其他服饰的讨论，同样也不仅仅是对经典的阐释。㉒金永植在《朱熹的自然哲学》一书的第一编中详细讨论了朱子“自然哲学”的基本概念，着力较多，但对于基本原理则讨论不多。在基本概念上，我们认为朱子讨论相关知识的概念，即其哲学概念，没有越出朱子哲学范围，原理上更是如此。而对具体问题的解释，原理比概念更为重要。㉓在“气一分殊”这个命题之下，朱子要解决的问题就包括“气运之不齐”，也就是世界无序的差异从何而来。参见赵金刚：《朱子论“气运之不齐”》，《历史文献研究》2015年第2期。

参考文献

[1]杜维明，刘诺亚.存有的连续性：中国人的自然观[J].世界哲学，2004(1)：86.

[2]张岱年.张岱年全集：第2卷[M].石家庄：河北人民出版社，1996.

[3]史华兹.古代中国的思想世界[M].程钢，译.南京：江苏人民出版社，2003.

[4]陈鼓应.庄子今注今译[M].北京：商务印书馆，2007：646.

[5]曹础基.庄子浅注[M].北京：中华书局，2018：385.

[6]南华真经注疏[M].郭象，注.成玄英，疏.曹础基，黄兰发，点校.北京：中华书局，2023：422.

[7]陈睿超.《易》象符号系统的生生哲学起源[J].中州学刊，2020(9).

[8]林希逸.庄子鬳斋口义校注[M].周启成，校注.北京：中华书局，1997：330.

[9]吕惠卿.庄子义集校[M].北京：中华书局，2009：1.

[10]刘咸炘.道教征略[M].杭州：浙江古籍出版社，2012：216.

[11]严北溟.应对庄子重新评价[J].哲学研究，1980(1)：46.

[12]李存山.气论对于中国哲学的重要意义[J].哲学研究，2012(3)：38.

[13]宗密.华严原人论校释[M].北京：中华书局，2019：17.

[14]江求流.良知与气：再论阳明学中良知的创生性问题[J].王学研究，2018(1)：36.

[15]僧肇.肇论校释[M].张春波，校释.北京：中华书局，

2010.
[16]宋志明.从存在到价值:宋明理学的逻辑开展[J].燕山大学学报(哲学社会科学版),2022(4):2.
[17]杨时.杨时集[M].林海权,校理.北京:中华书局,2018:536.
[18]胡寅.斐然集[M].长沙:岳麓书社,2009:431.
[19]丁四新.论《尚书·洪范》的政治哲学及其在汉宋的诠释[J].广西大学学报(哲学社会科学版),2015(2):29.
[20]艾兰,汪涛.中国古代思维模式与阴阳五行说探源[M].南京:江苏古籍出版社,1998.
[21]张立文.朱熹哲学与自然科学[J].孔子研究,1988(3):51.
[22]钟明奇."李约瑟难题"的哲学探解:评金永植教授《朱熹的自然哲学》[J].博览群书,2004(3):98-101.
[23]金永植.朱熹的自然哲学[M].潘文国,译.上海:华东师范大学出版社,2003:3.
[24]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004:182.
[25]吴展良.朱子的世界秩序观之构成方式:朱子的天人关系思想析论[C]//北京论坛(2005)文明的和谐与共同繁荣——全球化视野中亚洲的机遇与发展:"历史变化:实际的、被表现的和想象的"历史分论坛论文或摘要集(续).台北:台湾大学,2005.
[26]朱熹.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2002.
[27]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
[28]李约瑟.中国科学技术史:第2卷[M].北京:科学出版社,1990:513.
[29]贺麟.近代唯心论简释[M].上海:上海人民出版社,2009:69.
[30]陈来.朱子哲学研究[M].上海:华东师范大学出版社,2000:113.
[31]程颐.周易程氏传[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2011:364.
[32]周敦颐.周敦颐集[M].陈克明,点校.北京:中华书局,2009:4.

The World Based on Transformation of Qi and Classical Chinese Cosmology

Zhao Jingang

Abstract: "Qi" is an important category in Chinese traditional philosophy. The Chinese traditional cosmology describes the whole picture of "one world" based on the understanding of the relationship between Qi and all things in the world. The so-called "one air under the world" in *Zhuangzi* shows the philosophical basis of the ancient Chinese "unitary view of this world". In this world picture, there is no treatment of subject and object, and no dichotomy between nature and society. Therefore, behind the "relational thinking" emphasized by Graham is actually a picture of the world, and the two cannot be separated. Qi monism is a typical world view of Han and Tang dynasties, and it is the development of the thought of "One Qi under the whole world" in *Zhuangzi*. Thinkers of the Song dynasty and after also emphasized the importance of "one world", even Zhuzi also completed the interpretation of world phenomena under the picture of "vaporized world".

Key words: Qi; one world; relational thinking; Li

[责任编辑/木　卯]

论人类共同价值观及其现实化*

江　畅

摘　要：人类共同价值观是世界共同体所需要的社会价值观。在世界共同体尚未形成的情况下，构建人类共同价值观与构建世界共同体密切相关，必须使两者成为相互促进、良性互动的“双重互构”。人类共同价值观是世界人民尤其是国家民族共同构建的、适用于世界共同体的、以世界永久和平和人类普遍幸福为终极追求的、以基于世界民主的法制对世界共同体实行治理的价值观。人类共同价值观只能是唯一的，不存在多元化问题。人类共同价值观像其他社会价值观一样，只有现实化才能对社会发生作用。其现实化的根本前提是世界各国在对人类共同价值形成共识的基础上完成人类共同价值观的理论构建，其基本任务是让全人类普遍认同人类共同价值观，使人类共同价值观法制化和道德化，让人类共同价值观融入全球治理的各方面和全过程。当前构建世界共同体面临着重重困难和阻碍，我们必须在努力克服这些困难和阻碍的过程中完成人类共同价值观的构建及其现实化。

关键词：人类共同价值观；现实化；全人类共同价值；世界共同体

中图分类号：B018　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0042-10

当今世界各国都有自己的社会价值观或国家价值观，但却没有得到各国普遍认同的、相对于全人类而言的社会价值观或世界价值观，这是因为人类社会尚未成为基本共同体或真正意义上的社会。世界价值观从其主体看是全人类共同的价值观，所以世界价值观也可以称为“人类共同价值观”或者相对于“国家价值观”的“世界价值观”。如今在中国的强力推动下，构建人类命运共同体越来越成为人们的普遍共识，也得到了联合国一些组织的认可。构建人类命运共同体的终极指向，是建成超越国家共同体的世界共同体，而推动人类命运共同体构建实际上已经开启了世界共同体构建的历程[①]。要构建世界共同体就必须构建作为其理论依据的人类共同价值观。因此，构建世界共同体所需要的人类价值观已经势在必行。构建人类共同价值观与构建世界共同体密切相关，必须使两者成为相互促进、良性互动的“双重互构”[②]。

关于世界共同体和人类共同价值观的构建，笔者曾在系列著述中作过较为充分的论述。概括地说，主要阐述了以下观点：第一，在全球化的背景下，世界事实上已经成为了共同体，但并没有成为基本共同体；第二，世界要成为基本共同体，需要全人类的共同构建；第三，世界共同体的构建需要与之相适应的人类共同价值观或理论价值体系；第四，人类文明进步到今天已经为人类价值体系构建提供了可能；第五，构建人类共同价值体系既要考虑当今国家化的现实，又要反映和代表全人类根本的、总体的利益[③]。在此，笔者拟对人类共同价值观构建的必要性

收稿日期：2023-09-04
*__基金项目：__国家社会科学基金后期资助项目“哲学三部曲：本体论、知识论、价值论”(23F2XA001)。
作者简介：江畅，男，华中师范大学政治学部政治哲学研究中心教授(湖北武汉　430079)，湖北大学高等人文研究院名誉院长，教育部长江学者特聘教授，主要从事伦理学、价值论和西方哲学研究。

和可能性，人类共同价值观的内涵、结构及其现实化等问题再作集中的阐述。

一、世界共同体与人类共同价值观

人类共同价值观是一种社会价值观，谈到人类共同价值观，必须谈与其紧密关联的社会，即世界共同体④。然而，这一人类最大范围的基本共同体尚未形成，而且并不是所有国家和所有人都赞同构建世界共同体，因此需要对构建世界共同体的必要性、紧迫性和可能性作出有说服力的论证。严格说来，人类共同价值观就是世界共同体所需要的社会价值观，只有在承认世界共同体构建必要性、紧迫性和可能性的前提下，才谈得上人类共同价值观问题。因此，我们也需要给构建世界共同体提供论证。

人类最初像动物一样分散地居住在地球上，后来逐渐形成不同的生活共同体，如氏族、部落、民族、国家，从近代的“地理大发现”开始才逐渐联系成为一个整体。这是人类从分散的人群走向一体的世界的历史，是人类世界化的过程。这一过程是通过传统国家的形成、西方国家的殖民扩张、世界国家化这三个特别有意义的步骤实现的。世界国家化是人类世界化过程中一次革命性变革，具有极其重大而深远的意义。世界国家化使生活在不同发展阶段和不同类型的基本共同体中的人，进入现代国家这种基本共同体。世界国家化的过程是与现代化过程相伴随的，实现现代化的发达国家能够为本国人民提供良好的生活条件，并给欠发达国家提供示范和动力。现代国家的主权和领土完整得到了公认和尊重，各国和平共处基本上得到了实现，人类一体化的进程不断加快。世界国家化还使人类相对于自然环境的整体实力大大增强，人类完全可以而且实际上也在不断地改造自然环境⑤。世界国家化有其历史必然性，也大大促进了人类的快速进步和一体化，但同时导致了不少使人类陷入生存困境的严重问题。

“世界的一体化进程已经改变了整个人类生存的环境和空间，不仅个人，而且国家再也不能与世界隔绝，再也不能孤立封闭地存在，世界已经成为事关每一个人人生是否幸福、每一个国家是否和谐的基础、环境和条件。世界的状况如何越来越深刻地影响着整个世界成员（包括个人和国家）的命运和前途，有好的世界才可能有其成员普遍更好地生存和发展，坏的世界则是其大多数成员不幸和祸患的根源。”[1]当代人类面临诸多威胁人类生存发展的全球性问题。“所谓全球性问题，是指超越社会制度的差异和意识形态的分歧，具有全球规模的普遍性和复杂性，涉及整个人类当前和长远的共同利益，对人类的生存和发展关系重大，并需要不同社会制度国家在全球范围内共同关注，通过协调一致的国际行动来加以解决的一系列问题。”[2]在当代全球性重大问题中，有三大问题是最令人担忧的：一是环境污染和生态破坏问题，二是敌对、战争和恐怖主义问题，三是不负责任地发展科技问题。这些问题的原因很复杂，比如人口数量增多、人类需求不断扩大、人类与环境之间的矛盾不断加剧等。但所有这些问题都与国家化后国家至上主义不断强化直接相关。目前人类的基本格局是局部的有政府与全人类的无政府。在国家化之前，不同的基本共同体也存在一些破坏人类整体性的行为，但不至于对人类整体造成严重威胁。然而，人类国家化之后，个别国家把国家利益置于至高无上的地位，不考虑他国利益，不顾甚至损害人类整体利益。于是，人类的生存和发展陷入极大的威胁之中，人类的前途和命运面临着严峻的“全球性挑战”。

“解决国家这种基本共同体形式导致的问题，必须以更好的基本共同体形式取代它，而从人类基本共同体演进的规律看，这种更好的基本共同体形式只能是世界共同体。这就是说，要解决当代人类面临的严重生存危机，唯一的路径就是大力推进人类基本共同体从国家走向世界。”[3]构建世界共同体才有可能解决目前人类面临的生存危机，才有可能实现当代世界的公正，才有可能实现人类的永久和平和普遍幸福。今天人类已经进入了经济、科技、信息、交往、文化全球化时代，这为世界共同体的构建奠定了坚实的物质基础。更为重要的是，人类从小群体逐渐走向更大群体直至走向一体化的根本动力，源自人类追求生活得更好的本性，以及其所包含的实现这

种本性的根本手段，即理性。

人类的本性在历史上和现实中往往会表现出利己的倾向和追求。在没有必要的社会规范制约的情况下，人类的利己追求很容易走向极端，引发社会秩序的混乱，导致霍布斯所说的“人对人是狼”的战争状态。在这种人人自危的状态中，人不仅很难获得利益，生存还会面临威胁。为了解决极端利己导致的社会问题，国家建立了道德、法律等社会规范，将人的利己控制在合理的范围之内，这就是今天世界上绝大多数国家作出的理性选择。然而，今天大多数国家国内基本上实现了和平有序，但世界局面却缺乏有效的规范约束，导致今天的世界仍然存在弱肉强食的“丛林法则”，只不过在文明昌盛的背景下个别国家的极端利己行为不再像过去那样赤裸裸而已。这种在世界范围内的极端利己行为已经导致比国内的极端利己行为更为严重的后果。在严峻的生存危机面前，人类的理性经过权衡利弊后告诉自己，只有在人与人、国与国、人类与自然不互相伤害的情况下，人类整体、各个国家乃至个人的利益才能普遍地实现。只有通过利他的方式实现利己，大家才能更好地生存。人类之所以能从分散的人群走向越来越大的整体，在国家范围内从敌对、战乱走向友好、合作，从极端利己走向合理利己，就是理性作出的更明智的选择。今天，在人类面临严重生存危机的情况下，人类为了生活得更好，其理性决不会缄口不言。

当代人类已经事实上成为了命运共同体，然而，并没有建成涵盖全世界范围的基本共同体，导致这种局面产生的原因很复杂。一个直接的原因是人类走向全球化的时间很短。如果不考虑“冷战”时期，真正意义的人类全球化不到半个世纪。而根本性的原因是人类至今没有形成基本价值共识，尤其是没有形成人类共同价值观，没有形成能够对世界共同体构建及运行起指导和规范作用的理论形态的世界价值体系。“构建人类命运共同体是世界各国人民前途所在。万物并育而不相害，道并行而不相悖。只有各国行天下之大道，和睦相处、合作共赢，繁荣才能持久，安全才有保障。”[4]人类面临的严重生存危机警告我们，人类必须从客观上的命运共同体转变为拥有对整个世界进行治理权力的基本共同体，即世界共同体。而要构建这样的共同体，其前提是必须在全人类范围内对此普遍形成基本价值共识，构建适应并适用于世界共同体的人类共同价值观。正是在这种意义上，习近平主席2015年9月28日出席第七十届联合国大会一般性辩论时提出“和平、发展、公平、正义、民主、自由，是全人类的共同价值，也是联合国的崇高目标”，并在此后的许多重要双多边场合，阐述全人类共同价值的丰富内涵及其对构建美好世界的重大意义⑥。习近平主席所说的和平、发展、公平、正义、民主、自由，其实就是当代人类共同价值的核心理念，是人类共同价值的价值目标和应然要求。有了人类共同价值观，才有可能使之现实化，进而构建得到个人、组织群体、国家的普遍认同，对全人类具有普遍规范和指导作用的现实人类价值体系。形成人类基本价值共识、构建人类价值观并推进其现实化，这是当代人类面临的最迫切、最重大的任务，是人类避免霸权、霸道、霸凌行径导致自身毁灭面临的根本性任务，应当引起世界各国乃至全人类的高度重视。

二、人类共同价值观的特点及体系结构

人类共同价值观的理论和实践构建尚处于起步阶段，亟待集中全人类的智慧进行探索。习近平主席提出“和平、发展、公平、正义、民主、自由，是全人类的共同价值”[5]以来，什么是“全人类共同价值”，“全人类共同价值”与“人类命运共同体”是什么关系，如何基于“全人类共同价值”构建“人类命运共同体”等问题成为全人类面临的共同时代课题⑦。

笔者认为，人类共同价值观是社会价值观的一种特殊类型，其特殊性主要体现在以下四个方面，这些方面也是人类共同价值观相对于其他类型价值观的显著特点。

首先，人类共同价值观适用于全人类，是世界共同体的价值观，所以通常也称为全人类共同价值。到目前为止，人类流行的各种价值观都只适用于有限的人类人群。氏族部落的价值

观只适用于特定的氏族部落，国家价值观只适用于特定的国家，各种组织群体的价值观只适用于特定的组织群体。与所有这些价值观不同，人类共同价值观是适用于全人类（包括所有个人、组织群体和国家）的价值观，是需要得到全人类普遍认同的、普适性最广的价值观。

人类历史上没有创立过具有最广普适性的系统完整价值观理论，目前全人类也尚未奉行这种共同价值观。自轴心时代开始，思想家提出过各种具有普适性的价值观，这些价值观并没有局限于某类人群或某个地域的人群。例如，西方启蒙思想家的价值观理论为世界上不少国家和许多学者所认同。但是，这些价值观理论大多不是针对世界作为基本共同体创立的⑧，不能为世界共同体的构建和运行提供规范和指导，它们充其量只能作为构建人类共同价值观的思想源泉和理论资源。当代人类没有普遍信奉的共同价值观，与人类缺乏能够得到人类普遍信奉的价值观理论有直接关系。人类共同价值观适用于全人类的特点，要求创立的人类共同价值观能够适用于人类所有的个体、组织群体和国家，这是人类共同价值观理论构建的基本要求。

其次，人类共同价值观的主体是世界人民，包括全人类的个人、人类的各种组织群体，以及国家。人类进化到今天已经变得十分复杂，说人类共同价值观的主体是全人类，就必须明确这里说的“全人类”的具体内涵。从当代人类的情况来看，人类可以划分为四大类：一是人类的个体，即个人，今天构成人类的个人已经有近80亿。二是人类的各种组织群体，如家庭（家族）、企业、组织、社会团体。企业有跨国企业和国内企业之分，组织有国际组织和国内组织之别。三是作为当代人类基本共同体的国家，今天世界上有233个国家和地区，其中国家197个（主权国家195个），地区有36个⑨。四是人类整体，即通常所说的“世界人民”，这里说的“人民”是一个集合概念，它不是全世界所有个人的总和，而是指人类的整体。不过，由于世界共同体尚未形成，作为人类整体的世界人民实际上并未得到整合，人类从总体上看还是分散的。所有这些不同类型的人类都应当成为世界共同体的主体，人类共同价值观作为世界共同体的社会价值观，其主体是与世界共同体的主体相同的。

但是，从历史和现实的情况来看，在上述所有不同种类的人类中，国家是世界共同体和人类共同价值观的最重要主体。这是因为今天国家是人类的基本共同体，是其中社会成员利益的代表者和捍卫者，人类共同价值观只有得到各个国家的普遍认同，才能进一步得到国家内各种主体的认同。同时，人类共同价值观也只有反映和代表各国的共同利益和愿望才能得到各国的赞同和接受，进而得到国家内其他社会主体的认同。今天世界各国有不同的价值追求、社会制度和历史文化，要想达成价值共识，进而共同构建人类共同价值观，会面临许多难题和障碍，但人类共同价值观的构建离开了世界各国的共同参与就是一句空话。因此，人类共同价值观的构建必须调动各国参与的积极性。在这方面，联合国应发挥更大的作用。

再次，人类共同价值观追求世界人民的普遍幸福，而其基础是世界永久和平，世界永久和平是其基本价值目标，而人类普遍幸福是其最高价值目标。各种类型的价值观的终极目标基本上都是幸福，只是它们对幸福的理解不同，在让谁幸福方面也存在差异。人类共同价值观也必须以幸福为终极价值目标，但与其他各种价值观不同，它的终极目标是全人类的普遍幸福。各种价值观的主体不同，它们追求幸福的落脚点也不同。例如，理想的国家价值观会追求全体国民的幸福，这应该是到目前为止所有价值观追求幸福的最大范围。人类共同价值观的主体超出了任何一个国家的范围，扩展到了所有人类个体，它追求幸福的落脚点应是所有人类个体的普遍幸福，即马克思所说的“每一个个人的全面而自由的发展”[6]。

这里所说的“普遍”与“所有人类”在外延上是相同的，包括前面所说的四大类人类，但最终要落脚到人类的终极个体，即人类的每一个人。人类共同价值观不仅本身要追求所有人类个体的幸福，而且要通过其规范和指导作用使其他类型的价值观，尤其是国家价值观也都追求其适用范围内所有个人的幸福。这里所说的“幸福”⑩，不是指欲望的满足，而是指人性的实

现。所谓“人性的实现”，就是人的自我实现，指的是人的所有潜在的可能性能够充分地转化为现实可能性。人性的实现包括正常欲望的适当满足，但不包括占有资源的欲望（通常说的“物欲”）膨胀，因为这种欲望膨胀，不仅会导致人类资源紧缺以及环境破坏等问题，而且会阻碍人性其他要素的开发和实现，使人成为“单向度的人”[11]。

最后，人类共同价值观主张用基于世界民主的世界法制治理世界，并诉诸世界道德以给世界人民提供追求更好生活的指导。任何一种价值观都包括实现终极价值目标的途径、手段、规则、控制机制等方面的主张，但各种价值观的主张很不相同。就社会价值观而言，这方面的主张属于社会治理的范畴，其中有的诉诸君王意志，有的诉诸道德，有的诉诸法律制度，也有的诉诸政策措施。从人类历史看，社会治理越来越诉诸法律制度，法治[12]已经成为当代人类的普遍政治实践。世界共同体的主体极其多元、地域范围最广，它主张实行法治，而非人治，因为任何人都没有能力治理整个世界。世界共同体的法律制度（世界法制）要体现全人类的共同意志，尤其是要体现作为人类个体代表的国家的共同意志。因此，世界法制必须以世界民主为基础。所谓世界民主，就是世界共同体的所有社会成员都是世界的主体和主人，世界是其所有社会成员共建、共治、共享的共同体。这里需要指出的是，世界共同体的主体肯定不是某个君王，同样也不是世界上的每一个个体，而是包括每一个人在内的所有组织群体和所有国家。世界法制要体现全人类的意志，同时也必须以人类共同价值观为规范和指导，人类共同价值观是世界法制的“元法制”，世界法制则是人类共同价值观精神和要求的体现。

历史事实证明，实行法治可以维护社会的秩序和稳定，但并不能使社会美好。要使社会美好，还需要道德来给社会成员提供指导。对主体极其多样化、范围极其广大的世界共同体来说，要确保世界永久和平和人类普遍幸福，更需要道德来引导人们向善、扬善、求善，恶恶、抑恶、弃恶，尊道贵德，仁民爱物，追求崇高的人生境界，从而确保社会和谐，促进社会美好。这就是中国文化历来重视的“德治”[13]。人类共同价值观所需要的道德是世界道德，其主体和适用的范围如同世界法制一样，也是全人类，而不是某个单一主体。世界道德实践构建的依据必须来自人类共同价值观，体现人类共同价值观的精神和要求。

根据人类共同价值观的上述特点，我们可以给人类共同价值观作如下基本界定：人类共同价值观是指世界人民尤其是国家民族[14]共同构建的、适用于世界共同体的、以世界永久和平和人类普遍幸福为终极追求的、凭借基于世界民主的世界法制和世界道德对世界共同体实行治理的价值观。与其他所有类型的价值观不同，人类共同价值观是唯一适用于全人类的价值观。世界上除个人价值观之外的其他所有类型的价值观，只适用于特定的组织群体，唯有人类共同价值观是一元的。它可以更新和变革，但不允许多元化。当然，说人类共同价值观是一元的，指的是人类最终确立的人类共同价值观，而不是指思想家提出的各种有关人类共同价值观的理论。

从目前的情况来看，像联合国之类的世界组织具有组织世界各国的著名学者集中研究并确定人类共同价值观的优势，但应允许和鼓励世界上的思想家研究和创立各种不同的人类共同价值观理论，以给已被确立的人类共同价值观的更新、完善甚至变革提供丰富的滋养和可供选择的方案。人类共同价值观始终是对社会公众尤其是思想家开放的，它在开放中保持生机和活力，引领人类朝着更好生活的方向不断前行。

人类共同价值观作为人类有史以来适用范围最广、主体最为丰富、最为自觉地构建的社会价值观，其体系结构不仅是复杂的，而且应是最为完整、最为系统、最为严密、最为自洽的价值观。笔者曾经对人类共同价值体系（实为人类价值观）结构提出过较为系统的构想，其基本看法是：“人类共同价值体系应由作为终极目标的人类普遍幸福，作为核心理念的和平、发展、合作、共赢、公正、和谐，作为基本原则的人类利益至上、尊重国家主权、维护基本人权、恪守和平底线、协商解决冲突这些主要要素构成，人类应

该在所有这些方面形成价值共识。”[7]人类共同价值观必须从根本上突破人类个体的利己主义、国家的国家至上主义的局限，以世界和谐主义为基本价值取向，也就是说，人类共同价值观应是和谐主义的世界价值观。

三、人类共同价值观的构建及其现实化

人类共同价值观像其他社会价值观一样，只有现实化才能对社会发生作用。人类共同价值观的现实化，也可以说人类价值体系的实践构建，就是要使人类共同价值观对所有人类都发挥规范作用，使世界各类主体的行为都纳入世界共同体期望的范围，让各类主体的价值追求接受人类共同价值观的指导。人类共同价值观现实化的根本前提就是要使世界各国在对人类共同价值形成共识的基础上，完成人类共同价值观的理论构建。人类共同价值观理论构建的任务可以通过以下三条途径来完成。

其一，由现有国际组织如联合国组织各国有关专家学者来研究完成。通过这种途径，国际组织可以适当贯彻自己的意图，可以使之更适应世界共同体的需要，可以对它进行更完整系统的构建。自联合国成立以来，联合国及其所属国际组织已经出台了不少有关人类共同价值观的文件，联合国组织人类共同价值观的理论构建能够更好地贯彻这些文件的精神，从而可以使两者更好地承接。这应当是一条最方便、快捷、有效的人类共同价值观理论构建的途径，而且由此形成的人类共同价值观理论更容易为世界各国所接受。

其二，由一些国家组织专家来研究完成。从目前世界各国的情况来看，世界上只有少数国家才有可能进行这项工作。国家组织这项工作可能有两种不同动机：一是出于对人类的责任和担当。例如，我国国家社会科学基金就设立了不少人类命运共同体及人类共同价值观研究方面的项目，鼓励学者从事这方面的研究。二是为了借机谋取本国利益。近代以来，一些西方国家热衷于提供人类共同价值观，其目的是想把自己的价值观强加于人类，而这种价值观是对西方国家有利而对其他国家不利甚至有害的。近年来，一些西方国家在意识形态及其价值观对外输出方面采取了新的战略：政府往往退居幕后，更多地依靠各种社会组织和个体进行思想价值观念的传播和输出，形成多元主体竞相发力的新格局。所输出的内容呈现明显的去政治化特征，更多地将西方价值观念融入经济、文化以及社会生活等内容之中。媒体格局的深刻调整和强大的技术优势，使得网络成为西方意识形态工作的重心和渗透的主要手段[15]。

其三，由一些学者个人或团队来研究完成。一些学者出于对人类的责任感，自己或组织自己的学术团队研究提供人类共同价值观理论。这样的学者自古就有，近代以来学者在这方面越来越自觉。学者个人或团队可以不受某种利益意图的干扰，提出更加公正的人类共同价值观理论。但是，由于学识和对世界情况了解等方面存在局限，学者所提供的人类共同价值观局限性比较大，一般不宜直接作为确立人类共同价值观的选择方案。不过，世界各国思想家积极参与人类共同价值观研究，可以为人类共同价值观理论构建提供丰富的思想理论来源和学术滋养。

对于通过第一条途径获得的人类共同价值观理论无须再作选择，而对于第二、三条途径获得的理论则需要通过一定的程序加以选择并进一步修改完善才能被确立为人类共同价值观。第一条途径是人类共同价值观理论构建的首选途径。当然，初次确立的人类共同价值观不会是完善的，还需要组织学者继续深入研究，一方面要使之与人类现实相对接，并根据人类共同价值观现实构建的实践经验来修正和完善；另一方面要不断吸取世界各国思想家的最新研究成果，以不断丰富和完善人类共同价值观。在人类共同价值观基本完成理论构建后就需要使之现实化。然而，这个过程，面临着以下四项基本任务。

一是让世界共同体尽快构建起来。对于人类共同价值观现实化来说，在世界共同体尚不存在的情况下，构建它的重要性不言而喻。人类共同价值观是世界共同体的价值观，如果世界共同体不构建或者不能构建起来，人类共同

价值观现实化就是一句空话。虽然这两者的构建是紧密关联、相互依赖、相互促进的，但无论是从逻辑上看还是从实践上看，世界共同体构建是在先的。如果世界共同体构建不启动，人类共同价值观现实化便无从谈起。

二是让全人类普遍认同人类共同价值观。全人类包括国家、组织群体和个人等不同层次。人类共同价值观的普遍认同就是要让它得到所有层次人类的认同，其中最重要的是国家的认同。国家掌握着各种宣传教育手段，只有当国家认同人类共同价值观时，它才可能运用宣传教育手段影响所管辖的社会成员。今天，各国的社会成员也可以通过互联网等途径从国外接受人类共同价值观的影响，但这种途径的限制仍然很多。有调研数据表明，和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值提出后，其国际认同态度呈现一定分化，且扩散网络结构稀疏，用户主体联系不够紧密。导致这种情况的主要原因是地缘政治冲突和文化差异[16]。可以说，如何让国家普遍认同人类共同价值观是其现实化所要解决的首要问题。

三是让人类共同价值观法制化和道德化。价值观对社会发挥规导作用最终要靠法制和道德，人类共同价值观亦如此。到目前为止，世界法制和世界道德均没有形成，虽然目前有国际法，联合国也有一些规范性文件，但它们都不是具有刚性约束力的法律制度。因此，人类共同价值观法制化和道德化面临着双重的任务：一方面，要根据人类共同价值观制定世界共同体的法律制度，构建世界共同体的道德体系，使世界法制和世界道德充分体现人类共同价值观的精神和要求；另一方面，要借助体现人类共同价值观精神和要求的法制和道德来促进人类共同价值观融入各国现有的法律制度和道德体系，使之成为各国的社会文化和传统。有学者提出，核心价值观需要生活化、制度化和法制化。生活化是自然路径，核心价值观的内容来源于生活，其主体是现实生活中的人，成效需要通过实际生活的检验。制度化是约束路径，制度能起到规范、协调和激励作用。法制化是强制路径，它有助于提升对核心价值观的敬畏感，可以使价值规范在现实生活中达到“应然”与“实然”的有机统合[17]。对于人类共同价值观现实化来说，在做到这“三化”的同时还要做到“道德化”，这两方面的任务是一而二、二而一的，需要在实践中妥善处理好。

四是让人类共同价值观融入全球治理的各方面和全过程。联合国成立后，把世界作为一个共同体加以治理一直在进行，也取得了不少成绩。但是，联合国的治理仍然不是完全意义上的共同体治理，因为联合国不具有国家那样的政治权力，各国可以服从它的治理，也可以完全不服从它的治理。而且，联合国治理的依据也不是人类共同价值观，而是不一定得到世界各国普遍认同的联合国文件。世界共同体构建的过程，也是其治理体系构建的过程。治理体系的构建以及构建后的运行都属于世界治理的过程。人类共同价值观现实化的重要任务之一，就是要将其贯彻于世界治理体系构建及其运行的各个方面和整个过程，并要建立长效的监控保障机制，以使这种贯彻落到实处。在世界治理体系尚未建立之前，要努力使人类共同价值观融入联合国及各种国际组织，使它们的各种政策措施充分体现其精神和要求，为世界治理体系的构建提供基础和过渡。把人类共同价值观融入世界治理的各方面和全过程，能够更直接地促进全人类形成价值共识和对人类共同价值观的认同。

人类共同价值观现实化的主体是全人类，但在全人类的个体、组织群体、现行基本共同体国家和世界共同体等不同主体之中，世界共同体肩负着最重要的责任。就人类共同价值观现实化而言，只有世界共同体才能完成以下四个方面的任务：一是选择和确立适用于全人类的人类共同价值观，二是利用各种途径和措施传播人类共同价值观，三是使人类共同价值观体现为世界法制和道德，四是让人类共同价值观融入世界治理。这四方面的任务是相互关联的，只有完成所有这些任务，人类共同价值观才能得以现实化，世界共同体的价值体系才能构建起来。所有这些作用都是任何其他人类主体不可能完全替代的，即使它们在某方面能够不同程度地发挥作用，也不可能承担所有方面的任务。近些年来，协商式全球治理成为了一种

全球合作的新理念，这种理念有助于推动世界共同体的构建，但面临着“去协商式全球治理”的挑战。无论是协商式全球治理兴起还是衰落，其背后都有美国的因素，近年来美国因素正在转变为“美国问题”，成为开展协商式全球治理的阻力[18]。

人类共同价值观现实化无疑是所有价值观现实化中最为艰难的，当前构建世界共同体面临着重重困难和阻碍，笔者曾经谈到构建人类共同价值体系必将面临的几大难题。一是各国在经济上的不平等和贫富两极分化。世界各国在经济上处于极不平等的地位，有所谓发达国家、发展中国家和最不发达国家之别，最不发达国家面临着解决温饱的问题，而且这些国家往往政局不稳，发达国家不愿意与它们同处一个基本共同体内。二是世界政治上的多极化和彼此敌对。由于历史、文化等方面的原因，世界各国的政治制度差异很大，各国为了本国的利益或统治集团的利益，极力维护本国现行的政治制度，防止经济全球化可能导致的政治全球化。三是文化上的多元化和冲突。近代以来，西方国家借助自己强大的经济、政治、军事力量大搞文化和价值扩张，而其他国家在极力抵制西方强势文化渗透和影响的同时大力弘扬本土文化，由此形成了今天世界文化多元化以及文化渗透与反渗透的格局。四是国家军事化和对外干预。今天的世界，几乎所有的国家都有自己的国防力量。个别军事强国凭借自己的强大军事力量随意干涉别国内政[19]。当代世界共同体构建的阻力主要来自以上几个方面，其根源是国家至上主义。

“国家至上”，作为近代欧洲的一种现实主义外交原则，形成于17世纪的法国。它在法国及欧洲的实践，推动了欧洲中世纪大一统国际体系的瓦解和近代国际体系的形成，并开启了以现实主义原则指导近代欧洲外交的传统。在理论层面，国家至上原则对现实主义发展影响深远，主要表现在三个方面：一是它标志着民族国家被确立为现实主义理论的基本分析单元；二是它为“国家利益”原则的形成提供了早期观念形式；三是它催生了近代欧洲均势外交的共识，进而有力地促进了均势理论的发展[20]。国家至上原则虽然起过历史进步作用，但今天已经成为构建世界共同体的根本性障碍。一些国家尤其是西方发达国家奉行这一原则。以国家至上为原则的国家至上主义是人类价值观现实化的主要障碍，也是当今世界不安宁、不和谐、充满战争和罪恶的主要根源。

构建世界共同体，需要构建世界治理机构，然而在这方面也面临着诸多难题。其中有两个最大也是最难解决的难题：一是世界议会代表的组成问题，二是建立世界军队问题。建立世界政府的关键在于建立世界立法机构，有了合理的、能为世界各国接受的世界立法机构，世界行政机构和司法机构就比较容易产生，因为它们都可以在立法机构的基础上或者通过立法机构产生。世界立法机构如何产生是个很大的难题。世界治理机构要真正成为有权力的立法、执行和司法机构，而不只是一个议事机构，必须以一定的强制力为基础。在当前各国都拥有武装力量的情况下，这种强制力的基础也只能是常设的武装力量，主要是军队。然而，如果要组建这种世界常设的武装力量，一系列问题就会随之产生，如这支军队怎样组成、世界军队与国家军队之间的关系等[21]。

就人类价值观现实化本身而言，除了国家至上主义之外，还面临着以下三大障碍：一是区域文明主义的障碍。“区域文明”理论是由汤因比、梅吉尔和一些中国史学家共同创立的，它突出关注历史现象生成的时间与空间条件，重视诸多历史现象的区域语境及其在历史时间与社会背景之间的关联，重视诸多历史现象的整体性、独立性和排他性，并以此来显示“区域文明”自身的生命力[22]。在全球化的冲击面前，不少人感到担心和忧虑，深感全球化的浪潮会淹没历史上形成的本民族或所在区域的文明。对全球文明趋同的忧虑，使他们极力证明历史上形成的区域文明的不可通约性，强调不同区域文明特别是本民族文明的独特性和特殊价值，历数文明趋同的危害性，认为人类文明的未来走向不是形成以全人类具有统一的文明基础、同时各民族文明具有自己特色的、统一性与多样性兼具的文明形态，而是现有的各种文明并存并保持一定张力的多元文明格局。这种主张也是

人类价值观现实化的重要障碍之一。

二是文化相对主义的障碍。文化相对主义最先是于18世纪出现的一种反叛法国启蒙思想的理论主张，尤其表现为对法国文化霸权、科学理性主义等的反思和批评，而后于20世纪初期成为美国文化人类学的一个学术流派。二者的产生时间、批判对象虽然不同，但基本思想却一脉相承。西方相对主义哲学传统、反启蒙信条、“文化”观念和民族理念是早期文化相对主义的主要理论来源。文化相对主义是文化民族主义、文化多元论、文化多样性理论、多元文化主义和后现代主义的一个重要理论来源，它的影响力今天仍在持续[23]。文化相对主义认为，价值观念和行为规范在一定文化中总是同诸如语言、政治制度等其他文化特征紧密相关的，一个社会把赞成什么和反对什么视为价值，无论在细节上还是在整个类型上都是十分不同于其他社会的。文化相对主义是一些人反对构建人类共同价值体系的一种理由。在这些人看来，既然一切价值体系都是相对于不同文化形态而存在的，而今天的世界仍然存在着不同的文化形态，因而构建人类共同的价值体系是不可能的。

三是后现代主义的障碍。后现代主义诉诸逆向思维分析方法或解构方法，拒斥形而上学，反对基础主义、本质主义、理性主义，主张向统一性开战、消除“深度结构”，宣扬所谓不可通约性、不确定性、易逝性、碎片性和零散化。后现代主义作为不安时代的“产儿”，它带给我们的就如这个时代带给我们的一样是不确定的启示。后现代主义给人总的印象是一种包罗万象式的魔幻，许多东西归入或不归入其中似乎都能成立[24]。后现代主义是与人类价值观现实化和构建人类共同价值体系相冲突的，因为按照后现代主义的消解结构及其反对统一性和确定性之类的主张，人类不是要构建作为人类社会深层结构的人类共同价值体系，相反要消解人类已有的各种不同价值体系。

所有这些方面的障碍都会阻碍人们接受人类共同价值观，世界各国要在人类共同价值观上形成共识并促进其现实化，实现人类共同价值观构建与世界共同体构建之间的良性互动，就必须克服这些障碍。

注释

①笔者在大致相同的意义上使用“人类命运共同体”和“世界共同体”，不过，“世界共同体”更突出基本共同体的含义。“人类共同价值体系”与“人类共同价值观”两个概念的使用则有所区别。“人类共同价值体系”既可以指观念或理论的价值体系，也可以指现实的价值体系，而只有前一种含义是与“人类共同价值观”同义的。②谷耀宝、扈琼林：《全人类共同价值与人类命运共同体的“双重互构”逻辑》，《中国社会科学报》2022年10月13日。③笔者曾从世界和谐的角度讨论了世界走向和谐的必然性及其道路、国家在和谐世界中的主体地位、世界和谐的保障以及世界政府的必要性和现实性。参见江畅：《理论伦理学》，湖北人民出版社2000年版。此外笔者也曾论述全球化背景下的价值冲突与价值趋同，并以此为基础阐述了人类共同价值体系构建的必要性、结构、面临的难题和对策等问题。分别参见江畅：《全球化背景下的价值冲突与价值趋同》，《武汉交通管理干部学院学报》2001年第4期；江畅：《全球化与人类共同价值体系之生成》，《理论月刊》2002年第4期；江畅：《人类共同价值体系的构建》，《文化发展论丛（世界卷·2016）》，社会科学文献出版社2017年版。笔者还进一步提出，当代人类面临的严重生存危机使人类基本共同体从国家走向世界势在必行、十分紧迫，构建世界共同体的任务已经摆在了世界各国面前。参见江畅：《世界共同体与文明多样性》，《江苏海洋大学学报（人文社会科学版）》2020年第3期。④关于“世界共同体”的概念，笔者认为，人类基本共同体经历了原始人群、氏族公社、传统国家、现代国家等不同形态，其未来的发展方向是世界共同体。见江畅：《世界共同体与文明多样性》，《江苏海洋大学学报（人文科学版）》2020年第3期。⑤江畅：《世界共同体与文明多样性》，《江苏海洋大学学报（人文社会科学版）》2020年第3期。⑥苏长和：《全人类共同价值的深刻意蕴与理论贡献》，《人民日报》2022年5月30日。⑦孙伟平：《“人类共同价值”与“人类命运共同体”》，《湖北大学学报（哲学社会科学版）》2017年第6期。⑧马克思、恩格斯创建的共产主义价值观理论是例外，它追求的是全人类解放和幸福，“无产阶级只有解放全人类，才能最后解放自己”是《共产党宣言》的基本原理之一。⑨《截至2023年世界上有多少个国家》，百度知道，2023年5月5日，https://zhidao.baidu.com/question/755973641648935172.html。⑩其英文对应词不是“happiness”，而是“eudaemonia”，意思是生活整体上好。见Cf.Bernard Williams，*Ethics and limits of philosophy*，London and New York：Routledge，2006，p.34. ⑪马尔库塞著、刘继译：《单向度的人：发达工业社会意识形态研究》，上海译文出版社2008年版。⑫这种“法治”不是传统意义上的“用法律统治”（rule by law），而是

“法律的统治”(rule of law),而且用于统治的法律必须是全体人民意志的充分体现。⑬2001年1月全国宣传部长会议第一次明确提出“把依法治国与以德治国紧密结合起来”,参见《提出“以德治国”的理念》,中国共产党新闻网,2004年5月31日,https://cpc.people.com.cn/GB/33837/2535095.html。这是对中国传统德治思想的现代转换,为世界共同体构建提供了中国经验和智慧。⑭从当代现实看,每一个国家内部经过相当长时间的磨合实际上已经成为了一个新的民族实体,可以把它们称为“民族国家”或“国家民族”,以区别于在国家内部的民族。江畅:《世界共同体与文明多样性》,《江苏海洋大学学报(人文社会科学版)》2020年第3期。⑮孙炳炎:《清醒认识西方意识形态渗透的“四化”新态势》,《理论探索》2020年第6期。⑯冯博:《全人类共同价值的国际认同——基于海外社交媒体脸书和推特的数据分析》,《社会主义核心价值观研究》2022年第2期。⑰张谨:《核心价值观生活化、制度化和法制化及实现路径》,《文化学刊》2017年第2期。⑱赵雪波、张玉彪:《“去协商式全球治理”与现实主义的回归——兼论全球治理中的“美国问题”》,《当代中国与世界》2023年第2期。⑲江畅:《论道德、价值与文化》,见《江畅文集》第11卷,人民出版社2022年版,第732—733页。⑳李刚:《现实主义传统中的“国家至上”原则》,《国际论坛》2006年第6期。㉑江畅:《理论伦理学》,第436页。㉒于文杰、朱静怡:《“区域文明”语境中西方殖民主义及其双重危害——以中国南海问题研究为中心》,《史学月刊》2015年第8期。㉓杨须爱:《文化相对主义的起源及早期理念》,《民族研究》2015年第4期。㉔马颖华:《不定的心态——对后现代主义一种统一精神的分析》,《探索与争鸣》1989年第1期。

参考文献

[1]江畅.理论伦理学[M].武汉:湖北人民出版社,2000:362.

[2]晓忠.全球性问题的挑战及其治理[J].当代世界社会主义,2000(4):62.

[3]江畅.世界共同体与文明多样性[J].江苏海洋大学学报(人文社会科学版),2020(3):7.

[4]习近平.高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗:在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告[M].北京:人民出版社,2022:62.

[5]习近平.习近平谈治国理政:第2卷[M].北京:外文出版社,2017:522.

[6]马克思,恩格斯.马克思恩格斯文集:第5卷[M].北京:人民出版社,2009:683.

[7]江畅.论人类共同价值体系的构建[M]//江畅.文化发展论丛:世界卷·2016.北京:社会科学文献出版社,2017.

On the Common Human Values and Their Realization

Jiang Chang

Abstract: The common values of humanity are the social values required by the world community. In the absence of a world community, the construction of a common human value system is closely related to the construction of a world community, and it is necessary to make the two become “two-way constructions” of mutually reinforcing and mutually beneficial. The common values of humanity are values jointly constructed by the people of the world(especially state nations), applicable to the world community, with the ultimate pursuit of permanent world peace and universal human happiness, and governed by the rule of law based on world democracy. The common values of humanity can only be unique, and there is no problem of diversification. The fundamental premise for its realization is that countries around the world have formed a consensus on the common value of all humanity and completed the theoretical construction of the common values of humanity. Its basic task is to make the common values of humanity universally recognized, legalized and moralized, and integrate them into all aspects and processes of global governance. The current construction of a world community is facing numerous difficulties and obstacles, and it is necessary to strive to overcome these difficulties and obstacles in order to achieve the construction and realization of human common values.

Key words: the common values of humanity; actualization; common values for all humanity; world community

[责任编辑/晓 东]

试论黄河文化对当前人类文明跃升的价值贡献

范玉刚

摘　要：黄河文化是中华文化的摇篮和重要组成部分，是中华文明的深厚底蕴与重要表征，体现了中华文明的连续性、创新性、统一性、包容性、和平性等重要特征与文化特质。黄河文化是坚定文化自信、坚守中华文化立场，建设中华民族现代文明，深入推进“第二个结合”，创造属于时代的新文化，担负起新的文化使命的重要理论思想资源。黄河文化在我们的血脉与文脉传承中，成为我们在世界文化思潮相互激荡中所依托的重要力量。黄河文化多元一体的“大一统”观念与和合的文化理念追求，对于维系中华民族共同体、精神共同体和文化共同体，并形成民族国家有着重要的价值。同时，黄河文化所孕育的包容性理念与和平价值追求，为新时代语境下创造性地提出构建“人类命运共同体”理念提供了强大的精神支撑，对当前人类文明跃升有着重要的方向性启示。

关键词：黄河文化；人类文明跃升；中华文明；文化观；文明理念

中图分类号：G03　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0052-08

黄河是中华民族的母亲河，它哺育着中华民族，孕育了五千多年的中华文明。黄河文化是中华文化的摇篮和重要组成部分，黄河文化是中华文明的深厚底蕴与重要表征，体现了中华文明的连续性、创新性、统一性、包容性、和平性等重要特征与文化特质，是今天坚定文化自信、坚守中华文化立场，建设中华民族现代文明，深入推进马克思主义与中华优秀传统文化实现“第二个结合”，创造属于时代的新文化，担负起新的文化使命的重要理论思想资源。当前，世界之变、时代之变、历史之变正在以前所未有的方式展开。对于徘徊于历史十字路口的人类文明跃升来讲，需要充分发掘和阐释各种文明资源，为新的轴心时代的文明价值突破提供思想和智慧启迪。在中华文化的众多资源的发掘和阐释中，黄河文化是不可绕过的重要文明资源，它以有容乃大的文明气魄和创新价值追求为建设中华民族现代文明和开创人类文明新形态，提供了多维度的价值启示。黄河文化既是历史的又是现实的，黄河文化就在我们的血脉与文脉传承中，是时时生成的，并且时时激荡着我们，成为我们在世界文化思潮相互激荡中所依托的重要力量。对此，我们不能刻板地理解它。“中华文明从来不用单一文化代替多元文化，而是由多元文化汇聚成共同文化，化解冲突，凝聚共识。”[1]6在历史的风云际会中，黄河文化所孕育的多元一体的“大一统”观念与和合的价值追求，对于维系中华民族共同体、精神共同体和文化共同体，以及形成民族国家都有着不可尽述的重要价值。“和平、和睦、和谐是中华文明五千多年来一直传承的理念，主张以道德秩序构造一个群己合一的世界，在人己关系中以他人为重。”[1]6可以说，对和合的价值追求是黄河文化的基本品格。“万物并育而不相害，道并

收稿日期：2023-10-23

作者简介：范玉刚，男，山东大学特聘教授、博士生导师（山东济南　250100），南方科技大学全球城市文明典范研究院访问教授，国家文化和旅游部“十四五”规划专家委员会委员，主要从事文艺理论、文化产业等研究。

行而不相悖”“己所不欲勿施于人”等儒家箴言，就诞生于黄河流域的齐鲁大地，成为中华民族贡献于世界文明的一个明证。黄河文化所孕育的包容性及和合价值理念，为新时代语境下创造性地提出构建“人类命运共同体”理念提供了强大的精神支撑，对当前人类文明跃升有着重要的方向性启示。

一、当下历史文化语境阐释

问题是时代的声音，时代是历史发展的广阔舞台，立足新时代新方位和国际局势的云谲波诡，时代提出了什么问题？党的二十大报告指出：“世界又一次站在历史的十字路口，何去何从取决于各国人民的抉择。”[2]31面对全球性问题，任何一个国家都难以独自应对，任何一个国家都难以独善其身。“构建人类命运共同体是世界各国人民前途所在。”[2]32中国共产党旗帜鲜明地提出：“从现在起，中国共产党的中心任务就是团结带领全国各族人民全面建成社会主义现代化强国、实现第二个百年奋斗目标，以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴。”[2]14

在百年未有之大变局的文明视野更新中，中国式现代化为人类实现现代化提供了新的选择，为全球治理迈向善治提供了中国方案。为积极应对世界秩序变化，我们必须增强历史主动精神，促进马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合，要充分认识到“第二个结合”是建设中华民族现代文明、开创人类文明新形态、有益于人类文明进步的必由之路。当下，中国特色社会主义发展进入新时代，这是中国发展的新的历史方位。新时代不仅是一个历史的概念，更是一个价值判断和政治判断。党的十九届六中全会指出，中国特色社会主义新时代“是承前启后、继往开来、在新的历史条件下继续夺取中国特色社会主义伟大胜利的时代，是决胜全面建成小康社会、进而全面建成社会主义现代化强国的时代，是全国各族人民团结奋斗、不断创造美好生活、逐步实现全体人民共同富裕的时代，是全体中华儿女勠力同心、奋力实现中华民族伟大复兴中国梦的时代，是我国日益走近世界舞台中央、不断为人类作出更大贡献的时代。中国特色社会主义新时代是我国发展新的历史方位”[3]45。统筹中华民族伟大复兴的战略全局，中国特色社会主义新时代是中国人民在新的考验和挑战中创造光明未来的时代，也是中国人民拼搏奋斗创造美好生活的时代，它不仅需要社会主义先进文化的价值引领，更需要中华优秀传统文化的创造性转化与创新性发展，经由提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓，在世界舞台上增强中华文明传播力影响力。这种战略部署表明，中国的和平崛起是一种文明理念的传播，是一种文明中国的世界形象建构，从而在世界舞台上有效回应了“我是谁”，进而以文化价值感召力和普遍性的文明理念为中国崛起赢得最广泛的国际认可。为此，习近平主席不仅在多个国际场合提出全球发展倡议（2021）、全球安全倡议（2022）、全球文明倡议（2023），还以中国式现代化所开创的人类文明新形态和构建人类命运共同体理念充分践行了这些倡议。可以说，文明型崛起的中国在世界舞台上的形象一定是丰富多彩和有着多样化表情的，一定是彰显中华文化的传统风韵和现代文明价值追求，并以新质的文明理念和人类文明新形态的开创，为人类文明跃升提供某种可能的方向性启示。

放眼全球，当下世界正在经历百年未有之大变局，云谲波诡的国际形势如全球气候变暖问题、俄乌冲突、中东问题、北约东扩、欧盟一体化进程陷入困境、全球化运动遭遇回头浪和所谓的“美国价值优先”等，都表明人类文明已走到历史的十字路口或正面临文明跃升方向选择的时刻。世界发展大势是“文明的冲突”还是以构建人类命运共同体实现世界文明的共荣共在？其决断直接关乎人类的前途命运和民族国家的存亡，直接影响人类文明向哪个方向发展。历史是一面镜子，为人类文明跃升启示某种规律；现实则是血和泪的教训，包容共在的命运与共是人类文明的前途所在。极高明而道中庸，大道运行必然垂青于能够领悟历史奥秘和勇于担当使命的民族，并驱使人类文明的命运向此聚焦。世界秩序正在发生“东升西降”的变化趋势，已然表明了人类文明跃升需要什么样的文明理念来指引，需要以什么样的文化观来

担当人类文明跃升的文化基础。就其现实表现而言，中华文化面临着历史的决断。

一是文化地位的全球凸显与文化及其价值观在全球化舞台上的竞争博弈加剧、各种文化思潮相互激荡，各种文化力量正在竞争成为人类文明跃升的文化基础。总体上看，人类文明跃升到底是以局部利益和某个集团利益优先，还是以人类整体性文化观为基础？这是一个亟须回应的时代问题，即“时代之问”。中华文化如何在世界文化竞争中赢得历史的主动，发展出回答“时代之问”的能力和勇气，需要我们厚植历史文化资源的根脉。

二是中华文明作为五千多年未曾中断的文明形态，亘古常新，其命维新，在新的历史机缘下正在开创人类文明新形态，是否能够发展出担当使命的文化自觉和文化实力，特别是能否以其价值感召力赢得广泛的世界认同，这是不可回避的“世界之问”，也是中国崛起为世界大国的表征，因而必然强化对包括黄河文化在内的中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展。

立足人类文明跃升的历史境遇，党的十九届六中全会指出，党领导人民成功走出中国式现代化道路，创造了人类文明新形态，拓展了发展中国家走向现代化的途径，给世界上那些希望加快发展又希望保持自身独立性的国家和民族提供了全新选择[3]93。这表明有着天下情怀的中国共产党，以其成功探索的中国式现代化道路，正在为人类文明跃升启示可能的方向——美美与共、天下大同。“中国共产党是为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴的党，也是为人类谋进步、为世界谋大同的党。”[2]13在人类文明视野的更迭中，中国式现代化道路及其开创的人类文明新形态，有可能作为人类文明跃升的典范与实践样本，促使中华文化在世界舞台上由对世界进步的贡献者向着人类文明发展趋势的引领者转变。因此，立足国内新发展格局，深刻把握中国崛起的战略机遇，以中国和平崛起为方法，在充分践行初心和担当使命中领会“国之大者”，勇于回应“时代之问”和“世界之问”，这使得对各类文化资源的发掘和文明资源的阐释成为当下不可绕过的课题，也使得黄河文化及其对中华民族精神的孕育和弘扬的价值得以凸显。在有效回应“时代之问”和“世界之问”中，黄河文化为我们领会和把握人类文明跃升提供哪些价值启示？

二、黄河文化的价值阐释与现代转化

就其价值资源而言，黄河文化作为中华文明的一种代表性形态，具有重要的当代意义。习近平总书记在文化传承发展座谈会上的讲话中指出：“中华文明具有突出的连续性。中华文明是世界上唯一绵延不断且以国家形态发展至今的伟大文明。”[1]5历史地看，中华文明是一种原生道路文明，而且是五千多年未曾中断，至今仍在发挥重要影响力的一种亘古常新的文明形态，黄河文化的生成、传播和弘扬，体现了中华文明作为原生道路文明的典型特征。2019年9月，习近平总书记在黄河流域生态保护和高质量发展座谈会上强调，黄河文化是中华文明的重要组成部分，是中华民族薪火相传的根和魂。一定意义上，正是黄河文化的绵延不绝和广阔腹地的包容性培育了中华民族的韧性与品格，成就了中华民族品格上的温柔敦厚和种族繁衍的生生不息。“中华文明从来不用单一文化代替多元文化，而是由多元文化汇聚成共同文化，化解冲突，凝聚共识。”[1]6作为黄河文化所孕育的黄河文明，鲜明地体现了这种价值诉求的文明特征。“中华文明的包容性，从根本上决定了中华民族交往交流交融的历史取向，决定了中国各宗教信仰多元并存的和谐格局，决定了中华文化对世界文明兼收并蓄的开放胸怀。”[1]6可以说，在中华文明的历史进程中黄河文化发挥了极其重要作用，为促进人与自然和谐共生、实现中华民族永续发展提供了思想资源，积淀了难以估量的精神财富。

笼统地说，黄河流域是一个广阔的地理空间，有着十分深厚的历史文化积淀，源远流长、博大精深。流经9省区的黄河横跨东部、中部和西部三大地带，从黄河源头到入海口，沿线文化资源总量巨大、类型多样、分布集中，是一条流动的文化之河、文明之河。在中华上下五千多年文明史中，黄河流域有三千多年一直是我国

政治、经济、文化的中心区域，黄河流域的古代城市作为古代中国的政治中心，形成了稳定的国家政权结构。史念海指出：自远古时起，黄河流域即为都城所在。三皇五帝的传说，就未远离此域，夏商周三代更迭辗转迁徙于其间。由秦汉以迄唐宋，咸阳、长安、洛阳、开封，迭为建都之地。都城所在，人文荟萃，历久不衰①。这一流域孕育了仰韶文化、马家窑文化、大汶口文化、龙山文化等灿若星河的古人类文明。在广阔的地理文化空间，黄河文化以其多样性形态呈现出中华文明的五彩斑斓与共生共在共荣的文化价值取向——形成了作为中华文化核心的和合文化的厚重基础。一部黄河文化史多维度地体现了多样性文化形态与价值诉求的整体性之间的交流融合，展示了中华民族“多元”成“一体”的历史演进脉络。在中华民族融合与文化交流过程中，黄河文化不断凝聚周边各少数民族文化，呈现出丰富多彩的文化面相，造就了一个博大精深的文化体系，厚植了中华民族的家国情怀，强化了各民族同根同宗的精神家园，是一个内涵丰富的多元文化统一体。

就其文化形态而言，黄河文化是一个文化带、一个文明交流融合的文化场，其本身繁衍生息、文明演进已足够丰富多彩，更是将其流经地区的各种文化样态连接起来，形成了多元一体的黄河文化丛。九曲黄河，塑造了中华儿女隐忍包容、百折不挠、愈挫愈奋的性格特质，形成了儒道互补的中华文脉与独特的民族精神，养成了安土重迁、敬天法祖、家国同构的思想意识和行为范式，生成了讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同等核心思想理念，涵养了自强不息、敬业乐群、扶危济困、见义勇为、孝老爱亲等中华传统美德，滋养了独特丰富的文学艺术、科学技术、人文学术等厚重的中华人文精神，磨砺了中华民族自强不息、坚韧不拔、吃苦耐劳的性格，创造了灿烂辉煌、磅礴有力、洋溢着精气神的黄河文化，是今日中华民族坚定文化自信的坚实根基之一②。立足百年未有之大变局的世界秩序变化，精神独立自主是中华民族伟大复兴的重要议题。“中华文明的连续性，从根本上决定了中华民族必然走自己的路。如果不从源远流长的历史连续性来认识中国，就不可能理解古代中国，也不可能理解现代中国，更不可能理解未来中国。”[1]5从历史走来的当代中国，在扎根传统汲取世界现代文明成果中，依然坚持探索以中国式现代化道路实现中华民族伟大复兴。可见，黄河文化是一个丰富多样的多层次多维度的文化共同体，孕育出了具有文明通约的全人类共同价值。在此，我们主要从文明理念和价值观视角来理解黄河文化。

从历史发展进程来看，黄河是促成中华民族大一统最重要的自然因素与现实基础。中国是一个多民族交融共存的国家，一直以来多民族在历史长河中不断交流，相互融合，从而形成多元一体、和谐共存的“大一统”格局。这种“大一统”的文化基因及其价值追求展现的是中华民族强大的包容性，是和而不同、同中有异、多样统一的文明价值理念。“和平、和睦、和谐是中华文明五千多年来一直传承的理念，主张以道德秩序构造一个群己合一的世界，在人己关系中以他人为重。”[1]6这种多元统一的“大一统”的价值观念不仅体现在政治方面，还广泛存在于民众的文化认同上。在文明演进的历史逻辑中，黄河文化正是吸收了不同地域的草原游牧文化、农耕文化和宗教文化等，形成了多元统一的文化体系，从而成就了自身的厚重和雍容高贵，积累了丰厚的文化创造性转化与创新性发展的重要资源。随着中国特色社会主义迈入新时代，在世界舞台上构建“人类命运共同体”的伟大梦想，是中华民族“天下观”理念的一种现代拓展，是“天下大同”思想在人类文明跃升语境下的某种创造性转化和创新性发展。“中华文明的统一性，从根本上决定了中华民族各民族文化融为一体、即使遭遇重大挫折也牢固凝聚，决定了国土不可分、国家不可乱、民族不可散、文明不可断的共同信念，决定了国家统一永远是中国核心利益的核心，决定了一个坚强统一的国家是各族人民的命运所系。”[1]6

有学者指出，从广义上看，黄河文化是指黄河流域广大劳动人民在长期社会实践中创造的全部物质财富和精神财富的总和，是中华民族在黄河流域生成的历史文明过程，也是中华民族在黄河流域及其历史上的一切（生存、生产、

生活）文明活动成果③。黄河文化是黄河流域的先民在改造自然、改造社会、改造人类生存状态中，逐步形成和发展起来的有中国特色、时代特征、民族性与地域性鲜明的具有多样性、持续性、广泛性的大河流域文化，包括典章制度、礼仪信仰、生产水平、生活方式、语言文字、风俗习惯、审美情趣、精神面貌、价值取向等；从狭义上讲，黄河文化是指黄河流域广大劳动人民及黄河水利工作者所具有的精神诉求、价值取向、基本理论以及行为方式的综合形态，主要包括精神性的理念、价值观、制度价值等文化形态④。中国历史表明，黄河文化是中华文明的渊源之一，是中华文明历经劫难而不屈的一个缩影。黄河文化在中华文明“多元”成“一体”的发展进程中，始终占据主导性文化地位，其影响一直延续至今，最终成为中华灿烂文明的根基与标识。一定意义上，中华传统文化的元典内蕴和重要精神内核均孕育萌生于黄河文化之中，或者说都能在黄河文化中找到萌芽。譬如，天文历法、青铜铸造、冶铁、陶瓷、中医等方面的重大突破，尤其是代表中国古代杰出科学成就的“四大发明”，就是黄河文化孕育创造的，迄今中华文化仍具有强劲的创新意识。“中华文明的创新性，从根本上决定了中华民族守正不守旧、尊古不复古的进取精神，决定了中华民族不惧新挑战、勇于接受新事物的无畏品格。”[1]5

在历史的沧桑巨变中，多元化的黄河文化深刻影响了中华文明的走向和民族精神的建构。为了回应大自然的刺激和挑战，黄河文化所孕育的忧患意识和奋斗精神，始终激励着中华民族在不屈不挠中砥砺前行。现实地看，黄河文化内涵的丰富性促使其形成了开放性、包容性与创新性的精神特征，不仅在中国古代文明发展中占有主体地位，在当今时代依然发挥着对人类文明跃升的启示性作用。通常，人们把黄河文化视为中华文明的母体，是中华民族生生不息的根和魂。立足人类文明跃升的现代视野，从民族文化认同的价值感召力与保护文化多样性的国际公约立场出发，可以充分洞察黄河文化之于中华文明的重要价值，及其如何为中华文明发展提供了不竭的助推力，更有着对人类文明跃升的启示价值。

简言之，黄河文化的历史演变揭示了一种契合人类文明价值的逻辑演进，不仅有助于中华文明的发展跃升，而且提供了中华民族大一统观念与和合文化基因，迄今仍是缔造中华民族共同体的文化基础之一；同时还以其价值追求弘扬了天下大同的文明理念，成为新时代语境下孕育人类命运共同体文明理念的文化土壤，对当前人类文明跃升有着某种方向性启示。这是中华文化最深厚的精神底蕴和价值追求，“如果没有中华五千年文明，哪里有什么中国特色？如果不是中国特色，哪有我们今天这么成功的中国特色社会主义道路？只有立足波澜壮阔的中华五千多年文明史，才能真正理解中国道路的历史必然、文化内涵与独特优势”[1]6。可见，黄河文化对人类文明的启示意义不仅是中国的，更是世界的。

三、当前人类文明跃升需要以什么样的文化观为基础

处身于新的轴心文明时代，奔腾不息的黄河文化孕育的价值理念对当前人类文明跃升具有诸多启示。

从国际形势看，当今世界正处于百年未有之大变局。世界人民必然选择站在历史正确一边，这促使构建人类命运共同体的理念日益深入人心。同时，伴随国际环境日趋复杂，各种不稳定性不确定性因素明显增加。面对人类文明发展的不确定性和世界秩序的变化，经由构建人类命运共同体理念诉求整体性文明观是唯一可能的人类文明跃升方向。这种文明观需要一种整体性文化观作为基础，黄河文化所孕育的“大一统”“和平性”“包容性”“创新性”价值诉求，无疑对当前人类文明跃升有着重要启示，亟须在世界舞台上大力弘扬。因此，需要把黄河文化中有当代价值、世界意义的文化符号提炼展示出来，并在现代文明视野中阐释黄河文明的普遍性价值。

当前，我们应充分发掘和阐释黄河文化所蕴含的人类文明的普遍价值。着力推动黄河文化面向世界、面向未来，不断拓宽研究黄河文化的世界眼光和现代文明视野，加强与世界大河

流域文明的交流互动与文明互鉴。不断发掘和提炼黄河文明的标识性符号，通过建构有文明通约性的话语体系和叙事体系，在世界舞台上展示中华文明的多姿多彩，实现中华文明在世界舞台上的跨文化传播与文明交流，在文明互鉴中更加深刻理解自身和其他文化的特质。在夯实中国崛起的精神根基和建立自主知识体系中，充分释放黄河文化所积聚的知识能量，把黄河文明积淀与文化创新成果传播出去，促进黄河文化资源转化为文明价值的感召力与吸引力，不断提升中华文明全球影响力。黄河文化作为中华文明发展的根与魂，有着普遍性文明价值，如根源性、多元性、开放性、包容性、共享性、创新性等。一部黄河文化史也是黄河流域内部各种文化形态的交流互鉴与精神力量的凝聚史，旨在多民族交融中把人凝聚在部落和国家组织体系中，形成中华民族多元一体的社会结构雏形，再用文化的力量和精神的号召力推动该流域的生产发展、社会进步、人的素质提升，在文明积淀中不断开拓进取，提出各种民本主张，培育中华文化的人文意识，形成勇于面向自然和社会挑战的天人合一、自强不息、奋斗不止、奉献不已的精神与和合文化思想。在笔者看来，作为其中最基本最核心的和合共生价值——人类文明普遍性价值的最大公约数，应该成为人类文明跃升的文化基础内核。这是把握人类文明跃升方向可能的现实选择，构建人类命运共同体理念就是对这种文化观的最好实践。因此，徘徊在人类文明的新的十字路口，亟须在世界舞台上充分发掘和阐释全球性共识理念——和合文化，即在世界秩序变动中人与人要和善，人与天要和合，族与族要和睦，国与国要和平，思想要求同存异，文化要和而不同。有着世界情怀和人类使命担当的中国共产党真诚呼吁："世界各国弘扬和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值，促进各国人民相知相亲，尊重世界文明多样性，以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明共存超越文明优越，共同应对各种全球性挑战。"[2]32在这个意义上，黄河文化所孕育的价值资源是一个思想富矿，特别是多元一体的大一统的思想与天下情怀，对人类文明跃升的方向有着重要启示。

人类文明到底该往哪个方向跃升？为着全人类的福祉，多元、互联、共生应是人类社会的一种基本存在方式，然而现实境遇却把人类社会推到了文明的困境，亟须在转变和创新文明观念中形成新的人类价值共识，黄河文化所蕴含的多元一体的价值理念可以给予我们诸多启示。中国式现代化道路正在践行这些文明理念，其所开创的人类文明新形态在世界舞台上正在焕发出强大的价值感召力。因此，是诉求人类整体性的文明观还是陷入片面性价值观的泥淖，人类文明跃升面临着方向性选择。实践表明，人类社会是一个整体，要生存只有共生。人类要共生，只有和衷共济、和合共生、和而不同，多元共生、共在、共存并非没有分歧和矛盾，而是需要在冲突中寻求底线共识、利益共享、责任共担，共生、共在、共存在地球家园中，以和合文化为构建全球善治的协商机制的基础，推动全球治理走向善治。徘徊于历史的十字路口，如果坚持片面性国家利益观，将本国的安全建立在对别国威慑上，谋求世界霸权主义，那世界就不会安宁。国际法和联合国宪章原则中国家主权平等原则是否得到尊重，和平解决国家争端是否得到认同，互不侵犯是否得到遵守，这些是最基本的要求与目标。追求多元化共生的整体性价值观是人类文明发展的最大公约数，这既是现实教训也是理性选择。联合国大厅悬挂的"己所不欲勿施于人"的条幅，时时警醒我们人类社会是一个利益攸关的命运共同体。

今天，我们应更多地从世界文明视角洞察黄河文化，不断强化其公共性维度，更多地强调黄河文化对全球治理和人类文明跃升的价值，使世界对黄河文化有更多的关注，推动黄河文化从中国走向亚洲、走向世界，使黄河文明成为世界文明的重要构成部分，以中华文明的典型样态之一，在引导人类文明走出困境、选择文明跃升的方向中发挥价值启示作用，作出日益崛起的中华民族对世界进步的应有贡献。身处世界百年未有之大变局语境下，黄河文化所孕育的价值理念启示我们要树立一种大历史观、大国家观，以黄河文化传承创新为方法，不断培育民族的天下情怀与大历史逻辑。所谓"诗云子

曰”，其中的“诗”即《诗经》是黄河文明的产物，是作为中华文明核心的周代礼乐制度的重要组成部分，已深深植入中华民族的日常生活和精神实践之中。其中的“子”是指诸子百家，特别是老子和孔子，作为中华民族在“轴心文明时期”觉醒的人类精神导师，先哲们提出的问题、方法、范畴、学说、思想，至今都是重要的思想资源。以之为方法，不断探索人类文明跃升的可能路径，在推动中国崛起的社会性成长中把黄河文化资源转化为思想资源，使新时代黄河故事更加精彩纷呈，从而为人类文明发展贡献独特的声音、营造独特的意境。

今天，传承和弘扬黄河文化离不开人才培养和现代教育，不拘一格的多样化人才是国家繁荣富强的重要支撑力量和现实基础。党的二十大报告提出：“到二〇三五年，我国发展的总体目标是：经济实力、科技实力、综合国力大幅跃升……建成教育强国、科技强国、人才强国、文化强国、体育强国、健康中国，国家文化软实力显著增强。”[2]15全面建成社会主义现代化强国，一定是教育先行和率先实现教育强国和文化强国，尤其离不开人才支撑。当下，中国正处于从人口红利迈向人才红利的新时代，正在成为世界人力资源大国、人才强国。从文化生成性来看，黄河文化有容乃大、润泽万物，形成多样化表现形态，其核心价值观是和而不同。黄河流域作为文化资源的沃土，孕育了百家争鸣的文化发展格局，形成了儒道互补的思想格局，培育了中华文明生生不息的文明根脉，从而成为中华文明的发祥地之一。同时，又在多元共存共在相互竞争相互促进的格局中有主导，这使得儒家大一统思想深入人心，被视为古代中国社会道统思想的核心价值资源，从中提炼出影响中国社会超稳定结构的“仁义礼智信”的核心价值观，这与诉诸多样性表现的健全人格、高尚情操追求的价值选择具有同构性。新时代培养社会主义新人，需要满足社会主义现代化事业的多样化人才与多层次人才需求，而且要形成人才体系，如同文化发展要诉求体系化，教育强国、人才强国同样要强化体系化、系统性思维，旨在培养有眼界有追求有情怀有担当的新人。

“第二个结合”巩固了中华文化主体性。黄河文化以其包容性的价值追求凝聚了中华文化的主体性，是我们坚定文化自信的重要沃土。“开放包容始终是文明发展的活力来源，也是文化自信的显著标志。中华文明的博大气象，就得益于中华文化自古以来开放的姿态、包容的胸怀。”[1]11历史表明，“任何文化要立得住、行得远，要有引领力、凝聚力、塑造力、辐射力，就必须有自己的主体性”[1]9。这一主体性是中国共产党带领中国人民在中国大地上建立起来的；是在创造性转化、创新性发展中华优秀传统文化，继承革命文化，发展社会主义先进文化，借鉴吸收人类一切优秀文明成果的基础上建立起来的；是通过把马克思主义基本原理同中国具体实际、同中华优秀传统文化相结合建立起来的。创立习近平新时代中国特色社会主义思想就是这一文化主体性的最有力体现。习近平总书记曾指出：“有了文化主体性，就有了文化意义上坚定的自我，文化自信就有了根本依托，中国共产党就有了引领时代的强大文化力量，中华民族和中国人民就有了国家认同的坚实文化基础，中华文明就有了和世界其他文明交流互鉴的鲜明文化特性。”[1]9

现实地看，黄河文化、黄河文明不是凭空产生的，是黄河流域的人民在劳动实践和艺术想象中创造出来的，是人民的智慧和思维的结晶。黄河文化所孕育的居安思危的忧患意识、自强不息的创造精神、锲而不舍的奋斗精神、万众一心的团结精神以及实现民族复兴的梦想精神，构成了中华民族人文精神的价值内核。这些精神内核所蕴含的文明理念，既有着民族的、地域的特殊性，又彰显了人类文明的普遍性，是推动今日人类文明跃升的思想资源。立足新时代新方位，当下的中国越来越成为“世界的中国”，在世界舞台上既要勇于参与世界文化互动担当时代使命，更要在坚定文化自信中对世界文化发展发挥某种引领作用。为此，我们要对民族文化的源头如黄河文化保持一种敬畏，特别是其中所蕴含的古老的天道思想与人道观念，为正在经历的百年未有之大变局寻求战略定力，在重新发掘中结合当代条件在文明互鉴视域下，进行创造性转化和创新性发展，使之焕发出人类文明的普遍性光芒，成为推动中国文

明型崛起的重要文化力量之一。黄河文化不仅是黄河流域的、中国的、亚洲的，更是世界的、全人类的，它必将对今日人类文明跃升面临的方向性选择提供某种价值启示。

放眼全球，黄河文化是大河文明的一种典范形态，黄河文化所孕育的中华民族精神的价值表达和价值诉求，体现了中华民族对人类文明发展趋势的一种展望，也是对人类文明跃升方向与路径的有益启示。基于黄河文化底蕴和价值创造的黄河文明，将在建设中华民族现代文明的价值追求中，给予我们诸多启示。尊重差异、强化多元交融的文化观，也是一种富有现代意识的文明观，是今日中国所倡导的构建人类命运共同体意识的重要思想资源和文化力量支撑。“我们所处的是一个充满挑战的时代，也是一个充满希望的时代。”[2]32从历史的角度来看，百年未有之大变局和世界秩序的变化表明，构建人类命运共同体是世界各国人民前途所在。摒弃霸权逻辑、坚持走文明型崛起之路的中国，不仅提出了全球发展倡议（2021）、全球安全倡议（2022）、全球文明倡议（2023），还以提供众多全球公共产品充分践行构建人类命运共同体的理念，在世界舞台上高扬了社会主义文明的旗帜。随着“第二个结合”的深入推进，不仅黄河文化等生成了现代性的文化形态，还在马克思主义中国化时代化中，使马克思主义以崭新形象展现在世界上，使世界范围内社会主义和资本主义两种意识形态、两种社会制度的历史演进及其较量发生了有利于社会主义的重大转变[3]93。

注释

①史念海：《黄河颂》，《寻根》2002年第4期。②④李立新：《深刻理解黄河文化的内涵与特征》，《中国社会科学报》2020年9月21日。③崔学军：《汇聚黄河文化的远流活水》，《人大建设》2020年第7期。

参考文献

[1]习近平.在文化传承发展座谈会上的讲话[J].求是，2023(17)：4-11.

[2]习近平.高举中国特色社会主义伟大旗帜　为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗：在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告[J].求是，2022(21)：4-35.

[3]中国共产党第十九届中央委员会第六次全体会议文件汇编[M].北京：人民出版社，2021.

On the Value Contribution of Yellow River Culture on the Leap of Current Human Civilization

Fan Yugang

Abstract: The Yellow River culture is the cradle and important component of Chinese culture. The Yellow River culture is the profound foundation and important representation of Chinese civilization, reflecting the important cultural characteristics of Chinese civilization such as continuity, innovation, unity, inclusiveness, and peace. The Yellow River culture is important theoretical and ideological resources to strengthen cultural confidence, adhere to the position of Chinese culture, build modern Chinese civilization, deepening the promotion of the “second integration”, creating a new culture belongs to the times, and undertaking new cultural missions. The Yellow River culture is constantly stirring us in our bloodline and cultural heritage, becoming an important force that we rely on in the mutual stirring of world cultural trends. The concept of “great unity” and the pursuit of cultural harmony in the diversity and unity of the Yellow River culture have an indescribable important value in maintaining the community of the Chinese nation, spiritual community, cultural community, and forming a nation state. At the same time, the inclusive concept and pursuit of peace values nurtured by the Yellow River culture provide strong spiritual support for creatively proposing the concept of building a “community with a shared future for mankind” in the context of the new era, and have important directional implications for the current leap of human civilization.

Key words: Yellow River culture; the leap of human civilization; Chinese civilization; cultural views; civilization concept

［责任编辑/周　舟］

医针实物遗存的医学考古学解读
——兼论中医对民族医学内容的影响

赵丛苍　吕亚宁

摘　要：中医学与民族医学中普遍存在针刺法的治疗手段，不同地域与时段的考古发现中，医用针具逐渐增多，以已确认的医针遗存为参照，从医学考古学角度科学识别和深入解读民族医用针具成为可能。结合考古学研究方法、中医针灸学知识及民族医学的调查研究可以发现，民族医学文化中的医针形制存在一些地方性特色，这与当地的自然资源条件、医疗理念及民族间的文化交流脱不开干系。中医理论及中医九针体系对民族地域的医药文化构成了一定影响。民族医学的医针选用因病症的地域性而存在差异，中医九针体系则最终实现了不同医针功能与医疗技术的整合。该命题的设置与研究实施，有望使具有悠久历史的中医文化经典与学术信息为大众所知晓，从而共同推进中华传统医药文化的保护与弘扬。

关键词：医学考古学；汉医；针灸；九针；交流与影响
中图分类号：K875.9　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0060-11

民族医学是中国医药体系中重要的组成部分。中医的起源与发展接受和吸纳了许多民族医学中的有益成分，民族医学逐渐建立的医药经验中也体现出了中医文化的影响。自新石器时代开始，在诸多遗址、墓葬等考古学遗存及考古学文化内涵中就已经明显表现出了文化间的地区交流现象。夏商周考古的研究内容中，豫西晋南一带早期中原文化中心的确定为研究不同地域族群文化与中原地区文化的区别与联系树立了参照标准。考古学研究方法已经成为研究核心文化与周边文化之间关系的重要途径，医学考古学则在此方面有进一步的深入阐述[①]，并强调了医学考古学所具有的现实意义[②]。

针灸是中医学里重要的诊治方法，“针”又是针灸方法里的关键内容。汉代《灵枢》[③]中《九针论》《九针十二原》篇早期相关医学文献已经基本规定了中医诊治过程中不同情况下可能会使用的九种针的形制与功能，为后世“九针”系统的成型奠定了基础。在中医学史上，“针”与“砭”在起源与功能上有着密切的联系，考古学及中医学中关于针砭起源的研究已经有了一定收获。早期学者研究发现，“针”的起源与“砭”有关[④]，后世流行的“九针”继承了砭石的功能，并综合众多功能构成医针体系[⑤]。因九针功能的多样，追溯其功能起源时也呈现较为复杂的结果[⑥]。从前期研究成果来看，可基本确定山东地区为针砭起源地。针灸在民族医学中也发挥着重要的作用。近年来，关于地方民族医学的调查与研究也取得了一定成果，诸如杨昌文在《民族医学调查研究》[⑦]中以苗族医药现状为调查中心，兼论彝族、壮族、布依族、藏族、傣族、瑶族、侗族等少数民族医学，其中也涉及部分少数民族的放血治疗方法，该著作为研究针灸在民族医学中的应用提供了参考依据。

收稿日期：2023-10-10
作者简介：赵丛苍，男，西北大学文化遗产学院教授、博士生导师（陕西西安　710127），主要从事考古学与文化遗产学研究。吕亚宁，女，西北大学文化遗产学院研究生（陕西西安　710127）。

总的来看，目前关于史前时期针砭的研究成果尤其丰富，且涉及针砭的起源及形制等问题的讨论，但对于史前以后的针具及其在针灸中的应用，学者关注较少。此外，九针起源的地域多极化也说明不应该忽视针具在民族医学中的应用。我们结合考古学、中医学、历史学等材料，以中医学中的医针考古发现为参照，重点关注史前以后民族医学中针具的应用及汉医学对民族医学的影响。此外，我们在研究过程中对“中医”概念的使用作了强调区分。在对医针的具体医学情境进行观察和分析、了解其具体情况时，参照了民族医学与“中医”的对比，故使用“汉医”来避免“中医”一词可能带来的模糊性。而在关于中医对民族医学的影响问题上，能够明确这种影响是先有的宏观且整体的“中医”带来的，故直接使用“中医”来回答。

一、考古发现的医针

目前在中国境域内多地均有针具出土。史前时期，北方的山东地区发现针砭数量尤多，多为石质、骨质，也有少部分为金属质地或陶质⑧。商代发现有玉质针砭，中原地区发现针砭工具，且已经具有某些九针的特征⑨。秦汉以后，除针砭以外，还有药罐、药勺、灌药器等更为丰富的医用工具发现。针具与其他医用工具的同出往往能证明该针具的医用属性，然考古发现部分针具缺少共存的医疗用品的参照，是否为医针尚且存疑，对于这一部分本文则不加详论。

少数民族文化群体在历史上的分布往往呈现出鲜明的地域性特点。一般来说，距离中原地区越近的文化区，受中原文化影响越深，本地民族文化风俗保留程度越低，故地域位置是判断是否为民族文化区的一种较客观的标准。我们将基于此标准来考察医针发现的情况。

（一）汉文化地域所见医针

目前汉文化地域的医针考古发现地主要为山西侯马“牛村古城”南东周遗址、河北满城汉墓⑩、江苏扬州西汉刘毋智墓及山东栖霞慕家店北宋慕伉墓四处。

山西侯马牛村南出土一件东周时期的无孔四棱的小铜针⑪。

河北满城汉墓出土4件金针和5件残损的银针⑫。其中一根为金制锋针（图1:1）。该针通长6.5厘米，柄部断面作扁方形，长2.7厘米，上端约三分之一处有圆形穿孔；身部断面作圆形，长3.8厘米，其锋部0.4厘米则作三棱形，可能为《九针论》中所说的“长一寸六分”[1]1430的锋针，《九针十二原》记锋针形制为“刃三隅”[1]854。《九针论》中记载锋针“取法于絮针，筒其身，锋其末”，“主痈热出血”[1]1430，现代中医仍会用三棱针作放血之用。发现两根金制毫针（图1:2）。通长6.6厘米，柄部断面作扁方形，长4.8厘米，上端约三分之一处有圆形穿孔，锋部长1.8厘米，愈至末端愈尖。《九针十二原》谓毫针“长三寸六分”（约当今8.28厘米），“尖如蚊虻喙”，“静以徐往，微以久留之而养，以取痛痹”[1]854-855，毫针尖端长而锋利。另有一根金针（图1:3），通长6.9厘米，柄部断面作扁长方形，长4.6厘米，上端约三分之一处有圆形穿孔；身部断面作圆形，长2.3厘米，末端钝尖，形状与半段米粒相仿。有银针一根（图1:4），上部已残，残长5.3厘米，身部断面作圆形、末端圆钝无锋。《九针十二原》中说，鍉针“锋如粟黍之锐”，圆针“针如卵形”[1]854，鍉针可能锋长且锋利，圆针锋钝且圆滑，钟依研亦从报告，认为这枚金针和银针可能分别为鍉针和圆针⑬。

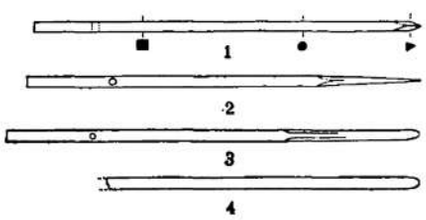


图1　河北满城刘胜墓出土的金、银医针

扬州西汉刘毋智墓发现一根铜针（M1:10-2-1），尾部呈绞索状，尖首锋利，末端穿孔，长8.9厘米⑭。

山东栖霞慕家店北宋慕伉墓中出土1件铜针（M3:12）⑮，断面为方形，外有布灰痕迹，可知原有包布，针长10厘米、上端宽0.4厘米、厚0.1厘米。铜针附近同出有铜带扣、铜腰带饰片，该铜针可能放置于腰间。此外，在吉林⑯、黑龙江⑰、新疆⑱等地和金沙江流域⑲也出土有针具，可能不是医用针具或不能直接确定为医用针具。

除直接发现的针具实物外，在一些画像石

中也有针具形象的出现。1978年在山东省微山两城汉墓出土的东汉画像石中，有一幅为一人首鸟身的形象，手持针形器具，作扬举之状，中国中医研究院的王雪苔教授认为浮雕所表现的细针应为针灸中使用的金属针[20]。

（二）民族文化地域所见医针

在已发现的针具中，已有部分被学者识别为民族医学文化中所用的医针，分布于我国南方、北方和西南地区。

南方地区：在华南地区有针具出土的考古发现有广西贵县罗泊湾一号汉墓、广西武鸣马头元龙坡墓葬两处。

广西贵县罗泊湾一号汉墓发现三枚银针。银针出土时表面均氧化锈黑，形状保存完好。针柄均为绞索状，针身同是直径0.2厘米的圆锥体状，针尖锐利。三枚银针顶端均有一小圆孔，通长分别为8.6厘米（M1：136）、9.0厘米（M1：138）、9.3厘米（M1:137）。蓝日勇认为罗泊湾所发现的银针与时代较晚的河北满城西汉刘胜墓出土的金银医针类似，推测其应为壮族先民医用针具的证据[21]。

广西武鸣马头元龙坡M101中发现两件铁针。形式大致相同，扁方柄，圆条尖锋，无针眼，其中M101:2锋残缺，残长2.6厘米、柄宽0.6厘米、厚0.1厘米。叶浓新从针灸起源、铁针形制、岭南地方疾患特点等方面推断其应为医用针[22]。

1983年，在广州西汉南越王墓西耳室的竹笥内共发现铁针约500支（C251–40）。出土时有朽木片与漆皮黏附，发掘者推测可能原有一个小漆盒盛放。针具出土于散乱成堆的车马饰（络管饰、泡钉等）之下，针长5.5—7厘米，分粗细两种。粗针约300枚，体稍粗圆，近尖处明显收成锐锋；细针约200枚，体细长，两端粗细均匀，两种针均未见针眼。在南越王墓西耳室中还发现有五色药石、铜杵臼、铜盆等物品[23]，该铁针亦很有可能为医药之用。

北方地区：1978年11月，张厚墉在内蒙古达拉特旗树林召公社发现了一枚青铜针，针身长4.6厘米，刃宽0.15厘米，一端尖锐有锋，针身为四棱形，尾端有弧刃，现藏于陕西中医学院历史博物馆[24]。根据时代和地域判断，这一范围历史上大致为战国时期林胡人的活动区域，这枚青铜针可能为当时林胡人所用医针[25]。

内蒙古自治区准格尔旗石口子遗址M4中发现针管内放置的用皮质物包裹的铁针。该墓属于东周时期墓葬，在墓主左臂外侧发现一件针管（M4:7），截面呈长方形，长9.3厘米，宽1.4厘米，高1.1厘米，饰有对称涡纹，涡纹间装饰弦纹。针管内放置有用皮质物包裹的铁针，铁针锈蚀严重[26]。在M5中也发现随葬有铜针管。这种针管可能为装医针所用。

西南地区：在重庆老油坊遗址出土1件两汉时期的铜针，针柄为方形，所在地域在历史上大概属于益州的辖属范围[27]。杜瑞冬等学者认为方柄针正是《灵枢·官能》“泻必用员”“补必用方”[1]1373中所言及补法用的方柄针[28]。

综上可知：第一，从发现范围来看，目前全国范围多个区域都发现有史前时期以后的针具，然能确定为医针的遗址点主要集中在中原及南方地区；第二，从共存物来看，发现有医针的考古遗存往往有其他相关的医药物品同出；第三，相比之下，医用针具与普通针存在形制上的区别，不同地区有不同的形制特色。

二、不同地域医针使用的差异表现

早在《黄帝内经》中就已经出现了关于九针名称、形制的记载，并区分了九针不同针种的属性及功能。九针发展至明清，仍基本继承汉以来的针具特征，并沿袭汉九针的医用功能[29]。从考古发现来看，不同地区考古所见医针似乎也一定程度上表现出了九针体系内的形制特色，同时也体现出了不同的医疗目的。

（一）医针的选用

从民族医学的背景来考虑，考古是否能够发现医针也与不同地域、不同民族的医疗习惯有很大关系，比如在西北地区，早期未与中原文化交流之前，并没有用针治疗疾病的习惯，往往以草药为主，故而这一地区几乎没有医针的考古发现。《黄帝内经》记：

> 西方者，金玉之域，沙石之处，天地之所收引也。其民陵居而多风，水土刚强。其民不衣而褐荐，华食而脂肥，故邪不能伤其形体，其病生于内，其治宜毒药。[1]116

西方地区多风，饮食多是酥酪和牛羊肉类，人体肥壮，外邪不易侵入，故多发内伤类疾病，用药物治疗。

按《素问》所说，西方主要用药物治疗，从考古发现的西方（西北方）的针具来看，几乎全部为妇女所使用的缝纫针具，暂时没有医用针具的发现。用药的习惯也发生在其他民族地区，如从西南地区的民族学调查来看，苗族有药针结合的方式，即在操作时用针蘸取药水点刺患处。比如苗族的糖药针（又名弩药针）法，用川乌、草乌、生南星、一支蒿、半夏、半截烂、断肠草等30多种驱寒除湿、舒经活血的毒麻药物榨汁晾晒浓缩为膏，用时取黄豆大小用酒或水稀释，加入虎尿、马蜂尿（蜂毒）后用针具（硫磺针）蘸药水点刺患处，主治偏瘫、风湿麻木疼痛[30]。维医虽不用针灸，但受古希腊医学的影响，也使用放血疗法。古希腊医学家希波克拉底的体液理论认为，放血可以维持体液平衡[31]，但通常使用刀具放血，这一点在辨析维医学的考古发现中可考虑进去。

（二）医针功能的强调

不同地域由于地理环境的差异形成了不同的病症，故而有不同的医疗需求，民族医学的地域性正是基于此而产生。《灵枢》中记九针各有差异，所针对病症各不相同，正因如此，才有学者提出了九针的多极起源之说[32]。《素问·异法方宜论》中详细解释了不同地区因病症差异而形成的不同疗法，所谓“一病而治各不同”[1]115。南方与北方因为气候条件相异，故用针方法差异较大，而南方与东方病症有相同之处，其针形也有相似之处。

针灸之术在北方地区极为常见，但追溯历史背景可发现，北方、东方地区与南方地区所用针形及使用方法或有差异。北方常用砭石和灸法去脏腑之寒，故用针常见针尖钝圆且与火疗法并用。

《黄帝内经》记：

> 北方者，天地所闭藏之域也。其地高陵居，风寒冰冽。其民乐野处而乳食，脏寒生满病，其治宜灸焫。[1]117

北方地区人们因常处在风寒凛冽的环境中，时常临时在野而居，内脏容易受寒，脾胃易胀满，故用艾灸去寒治腑病。《素问》中言北方医疗应善用灸去脏腑之寒。蒙医灸疗是蒙医学中的重要内容。以专门精制加工的白山蓟绒为主要原料，在相关穴位上通过“灼热”或“温热”刺激而调节气血、增强体质。就如今的蒙医发展来看，蒙医灸选用灸原料与方式也十分多样，仅火灸即有蓟绒灸、木心灸、香灸、火炬灸、艾灸五种[33]。

1972年，甘肃武威旱滩坡东汉墓所出土的一批医药简牍中，涉及许多针灸疗法的相关内容。甘肃敦煌莫高窟千佛洞中发现有唐人写绘的针灸残卷，包括《灸法图》和《新集备急灸经》。《灸法图》原卷现收藏于英国伦敦图书馆，卷中详记各类病症的名称、主治以及应下灸穴及所用壮数。《新集备急灸经》残卷现藏于法国巴黎国立图书馆，是作为普及所用的通俗灸法图解著作[34]。由此可见，甘肃地区对于灸法的重视，而通俗类的灸法著作的编写，也利于灸法知识进一步为人习知。

砭石有“温针”的用法，医针也有火针的用法。明代高武的《针灸聚英》中就记载口温、体温，投于热汤的暖针之法，其原理是“气得温而易行”[2]。故叶又新认为，针法源于砭法，而温针也当源于温砭[35]。内蒙古达拉特旗发现的一件战国时期的青铜锥，一端尖锐有锋，针身为四棱形，尾端有弧刃，似有砭石之功效[36]。至汉代，南方地区的医疗手段中也有类似以温石治病的方式，如长沙马王堆汉墓中发现有关于通过加热天然卵石熨烫肛门治疗痔疮的文献记载[37]。《灵枢·九针十二原》说大针“尖如梃，其锋微员”[1]855，梃即木棒，木棒之尖多钝圆，大针针尖也与此类同。自元代，有“燔针”之称，燔针即先用火烧红针身，再进行针刺，疾刺疾出而不留针，或者进针后再用火烧以温针身，即后世温针法[38]，如此可“泻机关之水”[1]855，治疗关节水肿之疾病。民族医学中常见使用火针的方法，这种用法则可能与加热砭石进行治疗有关。瑶族与苗族都有火疗治法[39]，且也会使用类似于拔罐的角法来进行治疗，比如苗医中的“气角疗法”，汉医中火罐的使用则可能借鉴于此类角法。

南方地区，《素问·异法方宜论》中指明南方地气：

> 天地所长养，阳之盛处也。其地下，水

土弱，雾露之所聚也。其民嗜酸而食腊，故其民皆致理而赤色，其病挛痹。其治宜微针。[1]117

南方地区土地湿润，雾露集聚，人们喜食酸类和发酵腐熟的食物，易生筋脉麻痹、风湿疼痛类病症，故用微针针刺。岭南之地多生瘴气，广西等受“瘴气”之困、易生麻痹之症的地区则多发现微针刺法。一般认为针刺放血可起到泻火解毒、醒脑开窍、祛邪利湿的作用，通过针刺法将痧毒、瘀血放出，从而治疗痧症。但其针刺法却不同于以经络学说为理论基础的汉医里的针灸法，一般仅表现为用针刺放出淤血的治疗方法。

广西南宁贝丘遗址发现有骨镞，其中Ⅰ式扁身，锋部扁尖，铤部长尖。一般长约4.6厘米。Ⅱ式为圆柱形，头部圆尖，铤部扁尖，长4.2厘米。这两种类型的镞尖部或扁尖，或圆尖，实际上也适合割刺放血，作医疗之用。此外，也发现由鹿、麂和羊的角尖部分加工而制成的角器，或野猪牙磨尖的锥状器[40]。

壮族地区所发现的针具一般针柄较长而针身短，这一设计适用壮医所使用的浅刺疗法。《灵枢·经水》所记载“足阳明，刺深六分，留十呼；足太阳，深五分，留七呼”[1]998之类的针刺法，即对留针时间的刻意把控。而这一疗法也正适应于“水土弱，雾露之所聚”的南方地区。壮医的浅刺疗法可能在原始时期就已经出现，而后流传到中原地区并为汉医的针灸法所吸收。此外，壮医还流行敲击陶片，选用锋利者为陶针，针刺特定部位放血治病。杨昌文认为，广西地区诸如桂林甑皮岩遗址、柳州白莲洞遗址、南宁地区的贝丘遗址等史前时期的文化遗址中，所出土的兽骨、角针及陶片等很可能就是后来壮医所常用的“陶针”“角疗”等医疗工具的原型[41]。而这一方法可能早于汉医中“九针”放血针具的设置。

广西武鸣县马头乡西周末年墓出土的两枚青铜针，有学者认为应该是历史上失传了的微针（毫针）[42]。《内经》中称毫针为“微针”“小针”，是微小、微细之意，白兴华认为微针之说可能有时段用于治疗疾病之初起微弱时，针形与兵器相比较小，以微针治病对人体形成的伤害最轻微三种含义[43]。而微针和小针有时候也指九针中最小的毫针。从广西武鸣县马头乡西周末年墓发现的针具实物图来看，针尖微小而细，可能确为毫针的原型之一。在广州西汉南越王墓西耳室的竹笥内发现的数量众多的铁针亦可能作微针之用，其形体较细长，尖端锋利，且未见针眼，可能为刺血之医针。

西南地区的彝族和苗族习惯运用针刺放血疗法。针刺疗法是彝族的传统方法，近年来云南发掘出土的《双柏彝医书》《看人辰书》及四川凉山的《彝族医算书》中都有关于针刺的记载。彝医也会将针刺法用于治疗牲畜。彝族针刺法与汉医针刺不同，彝医主要通过“刺肉取血”来放出淤血，一般对于病痛部位针刺取血，并无汉医复杂的经络之说[44]。壮族和瑶族都会使用陶质的针，或直接用更加锋利的陶片代替砭石进行放血治疗。壮医认为，放血疗法可起到急救、解热、镇痛、消肿等作用，苗族也会用碎瓷片锐端或铁质针器在十指间、指甲旁、人中、舌下青筋等处点刺放血。哈萨克医、回医、畲医、侗医均有放血疗法[45]。尽管汉医亦有在指甲旁、舌下点刺放血的行为，但同样是依循经络而定。《万病回春》载：“咽喉肿痛者，或喉痛生疮者，或咽痛闭塞者，或红肿结核胀痛者，或喉闭塞不能言语者，俱是风热痰火，皆用清凉散加减。或喉闭急症，急刺少商穴，在大指甲外侧，用三棱针放出毒血。”[3]手太阴肺经的终点少商穴，在此点刺放血可退烧，医治扁桃体发炎等病症。《寿世保元》载：“一治小儿重舌、木舌。乃舌下生舌也。用三棱针于舌下紫脉刺之即愈。”[4]此即汉医中用锋针在舌下点刺放血的医治手法[46]。根据南方习用针刺的现象推测，放血所用的锋针及点刺所用的毫针的确适应当地之医疗需求，也同样是汉医针灸法中常用的两种针型。

东方地区：

东方之域，天地之所始生也，鱼盐之地。海滨傍水，其民食鱼而嗜咸，皆安其处，美其食。鱼者使人热中，盐者胜血。故其民皆黑色疏理，其病皆为痈疡。其治宜砭石。[1]115

东方地区地处海滨，人多食鱼而喜咸味，但食鱼过多则会使人热积于内，食盐过多则伤害血液，故当地人多发痈肿、疮疡等病，此类病则用砭石

治疗。刘林类型墓葬发现有鹿角或兽骨加工而成的鱼鳔(图2:1、2),本端有穿孔,器身有倒刺,还发现有以夹砂红陶为主要材质的陶网坠(图2:3),这也证明该地区人群经济生活中的渔业成分[47]。以往学者对于早期砭石的研究已经充分证明早期东方确实极可能为砭石的起源地。而九针中的锋针、铍针可能确实继承了砭石切割痈肿的功能,而镵针、鍉针、圆针、员利针则可能与砭石活络经血的功能相同。

在山东大汶口文化遗址中发现针锥较多,且常与龟甲卜骨同出。如大汶口文化早期阶段的山东兖州王因遗址墓葬群M2301号墓随葬的龟甲器中装有骨锥12枚,M2151、M2514所葬龟甲器中也分别装有7或25枚不等的针锥。而有的龟甲器中也会发现小石子,如大墩遗址中刘林、花厅类型墓葬所发现的龟甲内或装有4或6颗小石子,或装6枚骨针。有学者认为,大汶口文化的龟甲器是一种巫医行医的工具,龟甲之内的骨锥、骨针制作形制较为规整,应是简单的医疗器具[48]。

值得注意的是,山东地区大汶口文化至龙山文化的墓葬还一直习惯随葬一种"獐牙钩形器"(图2:5),有的所随葬的猪牙齿根有穿孔或刻纹饰(图2:4)[49]。张富祥认为"獐牙钩形器的流行时间、地域范围和拥有者的性别、身份等,几乎皆与龟甲器相合"[5]。这意味着,这类穿刺形的锥形器不仅早就在山东地区出现,且与早期巫术息息相关。在医疗行为尚未专门化的史前社会,巫作为部落中的重要角色,承担着为部落人群祈福、驱邪之职,而"医"的衍生意义正是驱除病邪、祈求康健吉祥。周策纵还认为,《山海经》所提到的十巫之首的"巫咸"的"咸"字正是"箴""鍼"的古字,由此可见,巫咸可能为从事针刺之巫医,且具有极高的地位[50]。以上材料说明,针具及用针者在史前时期的东方即具有重要意义,且其锥刺功能尤为特殊,也符合活络经血之需。

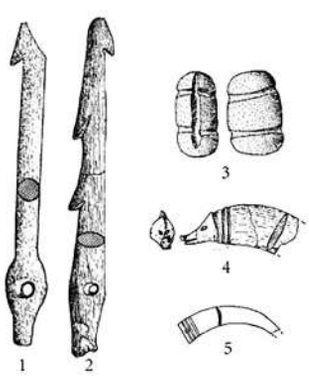


图2

1、2.鱼鳔　3.陶网坠　4.雕花猪牙饰　5.獐牙钩形器

江苏邳县刘林新石器时代遗址第二次发掘中发现有骨、角锥,其中骨锥可分为二式。Ⅰ式为圆条形,尖锋利,本端多收缩为圆锥形,个别收缩如"铤"。有的在本端穿孔并刻出斜方格纹;Ⅱ式体为扁条形,本端宽扁。值得注意的是,刘林所发现的骨锥多在人骨的腰部以下位置;发现的獐牙钩形器多在人骨的手部,且多成对出现;而发现的骨针多形制细长,柄端有小孔,尖部锋利,通体光滑,且多发现于人骨的脚趾部位[51]。这意味着,史前时期东方地区常见体长而锋钝圆的锥形器,且常出现于腰部附近,可能为随身携带之物,故这类器物或可为活络经血的钝圆类针具的原型。而体细长的针具身带孔,反而可能并非当地习用的医用针具,或有他用。

江苏省江阴县发现有一座明代的浇浆墓,墓中出土了一批医疗用具,现藏江阴县文化馆。其中有牛角柄铁质圆针两把,各长9.8厘米;木质针棒一根,长5.7厘米,木针为坚韧木质削制而成,光滑细腻,犹如骨针,介绍者认为"系泄脓用的"。江阴明代墓葬出土的圆针首端平圆,适合作固定穴位的按摩和疏导;所发现木针针尖较粗,可能亦有活络经血之用。

山东平阳县朱家桥商周遗址发现的骨针,圆锥尖,钝端卵圆,可能有类似于圆针的功用。王雪苔认为山东省微山两城汉墓画像《扁鹊行医图》中鸟身人首的医者手持两种针,粗的为砭石,细的为金属针[52],意味着汉代山东地区也已区分且同用砭石及针具作为医用,并且可能分设治疗痈肿及放血的医疗用具,实现对二症的精确治疗。扁鹊医派的重要传承人淳于意、王叔和分别为临淄(今山东淄博东北)、高平(今山东邹城西南)地区的人,发展了阴阳五行学说的邹衍则为济南人[53]。可见,古代"东夷"之民生活的山东地区在针灸起源和针灸理论发展中具有重要地位。而此地有活络经血功能的圆针、鍉针等针具

的发现则是对砭石功能的分化与继承。

通过分析可以发现，因病症的差异，北方常将针、灸法并用，以达到驱寒除淤的效果；东方常见切割痈肿、活络经血的钝圆类针具；而南方常见刺脓放血、医治麻痹的锋利、尖锐的针具。

（三）医针的装饰法

早期砭石有“温针”之用，《砭经》云“砭之用，首在于热”[6]9，且“藏石于身，以养其热也”[6]8，即言将砭石尾部穿孔佩戴在身上，利用身体的温度使砭石温热的方法。在考古发现中也经常可见砭石放置在死者的头、胸、肩、腰部附近等与人贴近的位置[54]，后世针孔也可能是沿用佩针之俗。《礼记·内则》记载，人们会将小刀、磨刀石、解绳带小结用的锥棍、针、钥匙、丝线等佩戴在身上[7]。古代医家有四处行医的习惯，这些医者往往将针砭随身携带，对于这种容易丢失的针具则可能会穿孔引线以防丢失，如今苗医仍然会携带医用工具四处行医诊治[55]。

此外，汉代南方地区发现的针具上也会装饰有绞索以增强针柄的摩擦力，方便稳定手持，如广西贵县罗泊湾一号汉墓和江苏扬州西汉刘毋智墓中均发现绞索状柄针具。这种在针柄部缠绕金属丝的做法至元明清仍十分流行，可见其便利及实用性[56]。从近现代民族调查发现可知，为使用方便，民族医学用具中也会有不同形制的柄部设计，比如在四川省凉山彝族自治州征集的彝族痈刀，铁质，长21厘米，尖为菱形，身细长，柄呈圆钩环状[57]，同为痈刺之用，但不仅被设计得更大，且柄部更具有地域性的特点。而一般的非医用针的针柄则往往没有明显特征。若为缝纫用针，需要针全身穿过丝线或布料，一般都会保持柄身的浑圆流畅。比如新疆所发现的针具，正如现代日常所用针具，针尖锋利且在柄部往往会有针眼用以穿线。

可见，出于不同用途或目的，医针针尖及针柄处可有不同设计，这与不同自然环境背景下人群的医疗习惯有关，进而形成了地域差异及特色。

三、汉医对民族医针的影响

（一）汉医药理论的影响

医针在具体行针过程中往往会伴随着将针身捻转一定角度，或进退针身的补泻操作。《灵枢·官能》言“泻必用员”“补必用方”[1]1373，正是说明使用圆柄或方柄不同的针柄样式来达到补虚泻实的目的[58]。史海峰则专门发明了一种方柄“工”字形助力松解针，使得手指不用紧捏即可产生较大阻力，减少了行针过程中可能出现的操作失误[59]，这也证明方柄在施行补泻过程中确实有很大的帮助。从考古发现来看，无论汉文化遗存所发现的针具，还是民族文化遗存所发现的针具，皆有方柄状，如广西武鸣马头元龙坡墓葬、重庆老油坊遗址、山西侯马牛村南东周遗址、河北满城汉墓及山东栖霞慕家店北宋慕伉墓中所发现的方形或扁方形针具。

通过分析可知，考古发现的不同地区的医针形制实际上也有相似的成分。南北地区在汉代都出现有方柄（扁方）的针具，这与用针的手法相关，即为一种中医理论知识的传播，很有可能是来自汉文化地区体系化的医学理论的影响；而南方所特有的绞索状的柄饰则属于地方用针的自我改进，属于装饰性的地方变通。从这一点就可以看出，来自主流汉医文化的理论对民族文化地域的影响，在汉代就已经明确开始了。

（二）汉医药体系的影响

《灵枢·九针十二原》记载，不同的九针形制各异，尤其体现在针尖的不同带来的不同医疗效果：

> 镵针者，头大末锐，去泻阳气；员针者，针如卵形，揩摩分间，不得伤肌肉，以泻分气；鍉针者，锋如黍粟之锐，主按脉勿陷，以致其气；锋针者，刃三隅，以发痼疾；铍针者，末如剑锋，以取大脓；员利针者，尖如氂，且员且锐，中身微大，以取暴气；毫针者，尖如蚊虻喙，静以徐往，微以久留之而养，以取痛痹；长针者，锋利身长，可以取远痹；大针者，尖如梃，其锋微员，以泻机关之水也。[1]854-855

伍秋鹏指出，汉代的金属针具针尖已有三棱形、细尖、钝尖、钝圆尖等样式，很可能是《灵枢》中所说的锋针、毫针、鍉针和圆针。锋针（图3:3）与现在常说的三棱针功能相近，其功用强大，可治热病痼疾、排脓除痈。如“凡痈……

已作脓者，当自出，若以锋针当孔上刺至脓，大好……”[8]。北宋《圣济总录》中记：“令可以泻热出血发痼。故锋针者，取法于絮针，筒身锋末，长一寸六分，治痈热出血。经曰：病在经络为痼痹者，取以锋针。”[9]此外，锋针在历史上还用来治疗丹毒、眼科疾病，针对穴位放血治疗等[60]。经学者研究发现，满城汉墓发现的针具中，长3.8厘米、锋部0.4厘米作三棱形的金针可能为放血用的锋针。

毫针（图3:4）的特点在于其“尖如蚊虻喙”，针尖极细，宛如蚊虻的口器。《灵枢·官针》言“病痹气痛而不去者，取以毫针”[1]926，毫针刺经络以出血，且可刺络穴留针以治不去的痛痹之症。满城汉墓中长4.8厘米、锋部长1.8厘米、愈至末端愈尖的两根金针可能为毫针。宋军认为，锟针的“锟”有箭头之意，但其实际形制可能与箭头无关，锟针（图3:2）“必大其身而员其末”[1]1426，其设计可能不刺入皮肤，而专用于按压经脉，主治脉气少、病在经脉的虚症，有补益正气之功效[61]。满城汉墓中一根身部断面作圆形、长3.2厘米、末端钝尖的金针可能为锟针。圆针（图3:1）针尖如卵形钝圆，《灵枢·官针》言：“病在分肉间，取以员针于病所。”[1]926往往寒邪侵入人体会从卫分深入，侵袭皮肤腠理和分肉，使用圆针按压病邪所在的“分肉间”，即可调节气血的运行，且不伤肌肉血管[62]。满城汉墓中另一根身断面作圆形、末端圆钝无锋的银针可能为圆针。满城汉墓中发现了形制多样的针具，可见西汉时期汉文化地域的医针体系至少已经区分了锋针、毫针、锟针、圆针等医针的功能，已经明确用针具来治疗痈肿、麻痹之症，用钝尖的针来补益正气，调节气血，是为九针体系之雏形。

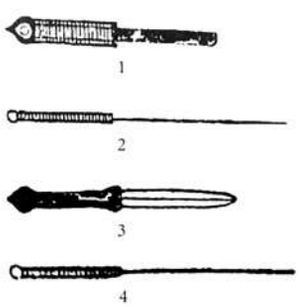


图3

1.圆针　2.锟针　3.锋针　4.毫针

广西武鸣马头元龙坡墓葬M311中发现有5件圆形器，可能为医用的灌药器[63]。其中Ⅰ式有4件，背面弧突，中心突起有一个尖圆纽，有的素面无纹，舌末开一孔眼。Ⅱ式有一件（M311:1），喇叭口内伸出鹰嘴钩舌，背面隆起，上成一长细条圆柄。通长16厘米，柄长12.5厘米，直径11厘米。舌钩长3.5厘米，宽1.5厘米，厚0.6厘米。根据报告描述，推测其可能为灌药器。满城汉墓曾出土有银灌药器，口径6.4厘米，有长流，流长6.6厘米，并配合有银漏斗，与灌药器配合使用。北京鲁氏中医家传医用器具中也有一件长19.3厘米的清代白铜灌药管[64]，可能为灌药器中的“流”。据推测，这件广西武鸣马头元龙坡墓葬所发现的Ⅱ式铜圆形器可能是内置长流的漏斗形灌药器，且在功能上实现了漏斗与长流的结合。而上述两地医针及医用器物同出的现象则可能是一种医药及丧葬制度上的模仿与学习。

此外，刘胜墓发现的医针采用金、银制成。现代使用的医针多用合金铸造，针细而质坚，然历史时期受技术水平的限制，所制金属针较现代更粗，且质地较软。就考古发现来看，目前多见铜、铁质医针，金、银质医针较少，可能正是取于青铜针质地较为坚硬，针刺时不易变形的优点。汉以后，铁器逐渐得到普遍推广，青铜器也不再继续作为王权礼制的象征，工匠使用铜作为日常用或医用针成为可能。河北满城汉墓发现四枚金针及五枚破损的银针，同时发现有铭刻“医工”的铜盆，钟依研根据盆下部铜色较黑、盆底的边缘和口部的修补痕迹判断，该铜盆应是使用较久的医用铜盆，且可能为隔水煎药所用，故满城汉墓所发现医用器具可能确实为实用器。但金质地较软，使用不便，明清所发现传世医针也多为银或铜等材料所制，刘胜墓所出多枚金针则可能一定程度上代表着墓主身份及地位的尊贵。而在少数民族生活区广西贵县罗泊湾一号汉墓及广西武鸣马头元龙坡墓葬等非王室墓中发现的针具为铜或铁质。这也进一步证明，汉朝地方诸侯国的建立，使得汉医药文化、制度可能对其地方的等级观念产生一定影响。

（三）汉医药文化传播的优势

满城汉墓发现的医针是九针雏形出现的实

物证据，意味着九针体系在中医药文化中的确立。秦汉以后，汉文化对偏远地区的影响范围扩大，影响程度加深，汉医药文化的内容及制度获得进一步传播。而中医药文化的传播也自有其优势。

第一，中医针灸相比于一般民族医学具有更强的理论性特征。中医在发展的过程中形成了独特的“九针”体系，所备针种形制与功能多样，旨在用针结合经络穴位以治百病。民族医学中除了主动学习中医针灸文化的族群之外（比如契丹），一般发展至今的少数民族也多有用针的习惯，比如在少数民族中多以针刺放血法治疗痈肿等病症，但其诊治功能相比于中医有一大部分丧失，这是由于诊治理论的不同。如此，凸显了中医学与民族医学相比特有的理论性。

第二，同症下的针灸学传播。尽管很多民族医学似乎仍是以经验论治，但已可满足当地的医疗需求。中医理论所具有的优势在于其易传播、易学习、易发展，这样的特点使得中医知识的传播与被学习变得更加容易。中医往往讲究“辨症”而“论治”，以症状为治疗参考，经简单的症状识别即可用方下药。当然针灸与经方相比更需要一些实践经验的学习，但仅病症识别一点，即可构建起中医与民族医学交流的桥梁。在目前考古发现的医针中，也多见较为常用的锋针、毫针等针种，正是脓肿、麻痹、放血等病症和治疗手段在中医学与民族医学中都普遍存在的缘故。

第三，异症下的多样针法使用。不同病症确实与地理环境相关，或干燥或潮湿的地区的主流病症不尽相同，故本土所擅长的医疗方式也有所不同。《素问》大致指明了地区差异可能造成的治疗方式差异，概括来讲，东方多用砭石，南方多用微针，西方多用药物，北方多用火灸。中医九针分化并发展了砭石的基本功能，根据针刺深浅不同置有不同针尖形态的针具，并结合药物和火疗创制了不同的针刺用法。

结　语

通过对医针进行形制上的考察发现，地方所做医针的首要前提往往是基于当地的医疗习惯，这与当地的自然环境密不可分。独特气候条件影响下的地区往往会形成不同的病症特点；同时，自然资源条件的不同，也会促使先民选用不同的药物或手段进行治疗，或者选用医针作不同医用。随着汉文化与民族地区文化的交融，以及不同民族文化自身之间的交流，医针的使用方式得到了传播。随着历史时期汉人王朝统治力量覆盖面的延伸，中原文化对边缘地区的影响逐渐加深，这是基于文化的影响，制度方面的影响也逐渐渗入，不断促使区域专项医疗技术理论化、体系化的发展，而这一方面则值得做出更多的考古工作。

从研究结果来看，尽管不同地域民族医学文化的理念及习惯存在差异，但始终会受到汉医理论化、体系化的影响。在医针的使用上表现为：尽管因为地理环境的差异，不同民族地域形成了不同的用针方式和习惯，但汉九针的确立则将医针的基本形制固定下来，成为其他地区医药文化参考、借鉴的依据。

此外，从以上的分析可以看出，从不同民族医学内容的情境出发，以当时时代背景下的“汉医”为参照是合理的，“汉医”一词将在中医学和民族医学的相关研究中发挥作用。而内涵复杂的“中医”更适用回答关于“整体的影响”“海内外的比较”等研究对象较为宏大的问题。本文同时也是一次对“汉医”及“中医”概念区别使用的尝试。在民族团结协同发展的背景下，民族文化的深刻与魅力也逐渐被挖掘，地方对于民族医学文化保护的观念及制度也日渐建立起来，相信在此机遇下，也能够有更多宝贵的民族医学及文化的学术信息为大众所知。我们的研究，有望使具有悠久历史的中医文化经典走入民间，从而共同推进中华传统医药文化的保护与弘扬。

注释

①赵丛苍、张朝、曾丽等：《论医学考古学理论基础与研究方法》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》2022年第4期。②赵丛苍《论医学考古学的现实意义》认为：医学考古学的研究具有医药学、疾病学、健康养生学、人文关怀、遗产学学科价值以及中医药国际化等多方面的现实意义。见《中原文化研究》2021年第6期。③姚春

鹏译注:《黄帝内经·灵枢》,中华书局2010年版。④早期砭石及其形制研究参见马继兴、周世荣:《考古发掘中所见砭石的初步探讨》,《文物》1978年第11期;叶又新:《早期锥形砭石——砭石形制试探之二》,《山东中医学院学报》1986年第1期。⑤研究参见吴绍德:《针灸的起源和发展》,《上海中医药杂志》1986年第1期;郝保华、康兴军:《我国古代早期针刺器具探源》,《陕西中医学院学报》2002年第3期;伍秋鹏:《从考古发掘和明清传世实物看九针的形制演变》,《成都中医药大学学报》2016年第1期。⑥讨论参见王柏灿:《论九针的多极起源》,《中国针灸》1993年第2期;何绪军:《莒地砭石与中医针灸的起源探究》,《文物鉴定与鉴赏》2016年第2期;薛玺情等:《针砭发源地研究进展》,《山东中医杂志》2022年第6期。⑦杨昌文:《民族医学调查研究》,贵州省民族研究所,1996年。⑧⑳㊷欧阳八四:《针灸溯源——九针的起源、运用与发展》,《针灸临床杂志》2005年第7期。⑨王柏灿:《论九针的多极起源》,《中国针灸》1993年第2期。注:根据学者研究发现,早期针与砭形制与功能相通,尚无明确区分,故此连称。⑩尽管满城汉墓发现于北方地区,但本文已指出,以文化属性作为确认是否为民族医学的标准,故满城汉墓代表着正统的汉室文化,纳入中原文化区。⑪山西省文管会侯马工作站:《1959年侯马"牛村古城"南东周遗址发掘简报》,《文物》1960年第Z1期。⑫钟依研:《西汉刘胜墓出土的医疗器具》,《考古》1972年第3期,图1出自该文;中国社会科学院考古研究所等:《满城汉墓发掘报告》上册,文物出版社1980年版,第116—119页。⑬钟依研:《西汉刘胜墓出土的医疗器具》,《考古》1972年第3期。⑭扬州市文物考古研究所:《江苏扬州西汉刘毋智墓发掘简报》,《文物》2010年第3期。⑮李元章:《山东栖霞市慕家店宋代慕伉墓》,《考古》1998年第5期。⑯吉林省文物考古研究所、德惠市文物管理所:《吉林省德惠市迎新遗址考古发掘报告》,《北方文物》2009年第4期。⑰黑龙江省文物考古研究所、中国社会科学院考古研究所:《黑龙江绥滨同仁遗址发掘报告》,《考古学报》2006年第1期;黑龙江省文物考古研究所:《黑龙江省绥滨县四十连遗址发掘报告》,《北方文物》2010年第2期;黑龙江省文物考古研究所:《黑龙江哈尔滨市李家马架子遗址发掘简报》,《北方文物》2018年第4期;黑龙江省文物考古研究所:《黑龙江友谊县凤林城址1998年发掘简报》,《考古》2000年第11期;黑龙江省文物考古研究所、黑龙江省渤海上京遗址博物馆:《黑龙江大兴安岭呼中北山洞遗址2014年发掘简报》,《北方文物》2018年第1期;黑龙江省文物考古研究所、吉林大学考古学系:《黑龙江省海林市三道河乡东兴遗址1994年考古发掘简报》,《北方文物》1996年第1期。⑱新疆文物考古研究所、吐鲁番地区博物馆:《新疆鄯善县苏贝希遗址及墓地》,《考古》2002年第6期;新疆维吾尔自治区博物馆:《新疆且末扎滚鲁克一号墓地发掘报告》,《考古学报》2003年第1期;新疆文物考古研究所:《新疆尉犁县因半古墓调查》,《文物》1994年第10期。⑲蒋志龙:《沙江支流东川玉碑地遗址》,《大众考古》2014年第6期。㉑蓝日勇:《广西贵县汉墓出土银针的研究》,《南方文物》1993年第3期。㉒叶浓新:《马头古墓出土铜针为医具论试证——兼论壮族先民的针灸疗法》,《广西民族研究》1986年第3期。㉓详情参见广州市文物管理委员会、中国社会科学院考古研究所、广东省博物馆:《西汉南越王墓》上册,文物出版社1991年版,第95页。㉔和中浚、吴鸿洲:《中华医学文物图集》,四川人民出版社2001年版,第38页;张厚墉:《关于内蒙古地区医学史中几个问题的考察》,《陕西中医学院学报》1979年第3期。㉕㉗谭其骧:《中国历史地图集》,中国地图出版社1996年版,第一册第34页,第二册第30页。㉖中山大学南中国海考古研究中心、内蒙古自治区文物考古研究所:《内蒙古自治区准格尔旗石口子遗址发掘简报》,《文物春秋》2019年第1期。㉘㊽杜瑞冬等:《〈灵枢·官能〉泻必用员补必用方针具选择说》,《光明中医》2022年第17期。㉙㊻伍秋鹏:《从考古发掘和明清传世实物看九针的形制演变》,《成都中医药大学学报》2016年第1期。㉚㊴㊺贵州省民委文教处等编:《苗族医药学》,贵州民族出版社1992年版,第59页,第57页。㉛㊺冯彤、刘慧林:《中外传统医学中的放血疗法之比较》,《环球中医药》2019年第11期。㉜㊷王柏灿:《论九针的多极起源》,《中国针灸》1993年第2期。㉝明根巴雅尔:《蒙医灸疗》,《中国针灸》1993年第2期。㉞张立剑等:《针灸出土文物概说》,《上海针灸杂志》2011年第5期。㉟㊹叶又新:《早期锥形砭石——砭石形制试探之二》,《山东中医学院学报》1986年第1期。㊱㊹和中浚、吴鸿洲:《中华医学文物图集》,四川人民出版社2001年版,第58页,第94页。㊲马继兴:《马王堆古医书考释》,湖南科学技术出版社1992年版,第508页。㊳谭倩婷:《火针疗法的古代文献研究》,北京中医药大学硕士研究生学位论文,2012年,第22页。㊵广西壮族自治区文物考古训练班、广西壮族自治区文物工作队:《广西南宁地区新石器时代贝丘遗址》,《考古》1975年第5期。㊶杨昌文:《浅谈西南少数民族传统医药》,《贵州民族研究》1994年第1期。㊸白兴华:《〈内经〉之"微针"释义》,《中国针灸》2014年第2期。㊹李耕冬、贺延超:《彝族医药史》,四川民族出版社1990年版,第59—60页。㊻㊿谢晨等:《三棱针法的起源与发展》,《上海针灸杂志》2015年第11期。㊼51南京博物院:《江苏邳县刘林新石器时代遗址第二次发掘》,《考古学报》1965年第2期。㊽栾丰实:《海岱地区考古研究》,山东大学出版社1997年版,第188—189、192页。㊾中国社会科学院考古研究所山东工作队、济宁地区文化局:《山东兖州王因新石器时代遗址发掘简报》,《考古》1979年第1期。50杨金萍、卢星:《东夷巫医文化对针砭术的发源及早期医学的影响》,《中华医

学会医史学分会第十四届一次学术年会论文集》,2014年,第328—329页。㊸欧阳珊婷:《扁鹊医学之研究》,中国中医科学院博士学位论文,2013年,第17页。㊼李经纬等主编:《中华医药卫生文物图典(一)》少数民族卷,西安交通大学出版社2016年版,第148页。㊾史海峰:一种方柄助力松解针,专利号:CN201220515750.9[P].2013-03-20. ㊶㊷宋军:《〈灵枢·官针〉刺法探讨》,北京中医药大学硕士学位论文,2019年,第60—62页,第59页。㊸广西壮族自治区文物工作队、南宁市文物管理委员会、武鸣县文物管理所:《广西武鸣马头元龙坡墓葬发掘简报》,《文物》1988年第12期。

参考文献

[1]黄帝内经[M].姚春鹏,译注.北京:中华书局,2010.

[2]高武.针灸聚英[M].黄龙祥,整理.北京:人民卫生出版社,2006:196.

[3]龚廷贤.万病回春[M].北京:人民卫生出版社,2007:284.

[4]龚廷贤.寿世保元[M].鲁兆麟,主校.北京:人民卫生出版社,1993:621.

[5]张富祥.东夷文化通考[M].上海:上海古籍出版社,2008:173.

[6]伍悦,林霖.砭经与砭术[M].北京:学苑出版社,2010.

[7]礼记[M].胡平生,张萌,译注.北京:中华书局,2017:514.

[8]魏稼,冯怀英,邵水金.《千金》针灸临床类编[M].上海:上海中医药大学出版社,2003:375-376.

[9]圣济总录[M].王振国,杨金萍,主校.北京:中国中医药出版社,2018:4052.

Medical Archaeology Interpretation of the Physical Remains of Medical Needles: On the Influence of TCM on the Content of Ethnic Medicine

Zhao Congcang and Lü Yaning

Abstract: Acupuncture treatment is widely used in TCM (traditional Chinese medicine) and ethnic medicine, the number of medical needles found in different regions and periods is gradually increasing. With the confirmed remains of medical needles as reference, it is possible to scientifically identify and deeply interpret ethnic medical needles from the perspective of medical archaeology. Combining the methods of archaeology, the knowledge of acupuncture and moxibustion of TCM and the investigation of ethnic medicine, it can be found that there are some local characteristics of the medical acupuncture in ethnic medicine culture, which is closely related to the local natural resources, medical ideas and cultural exchanges among ethnic groups. The theory of TCM and the nine-needle system of TCM have a certain influence on the medical culture of ethnic regions. The selection of medical needles in ethnic medicine varies according to the region of the disease. The nine-acupuncture system of TCM finally realizes the integration of different medical needle functions and medical technology. The establishment and research implementation of this proposition is expected to make the cultural classics and academic information of TCM with a long history known to the public, so as to jointly promote the protection and promotion of Chinese traditional medicine culture.

Key words: medical archaeology; Han medicine; acupuncture and moxibustion; the nine-needle of TCM; communication and influence

[责任编辑/启　轩]

早期中国公共秩序之建构*

曹胜高

摘　要：早期中国在自然、生产、行政、生活和社会领域内持续建构公共秩序，并确立了秩序运行的道德原则，将之强化为道德认同，作为衡量社会行为的标准，形成了道德秩序。在此基础上建构的礼乐制度，将道德认同作为内在要求，形成了既能别异又能合同的秩序形态，使之担负价值判断的职能，不断促成公共秩序的运行。两汉将孟子所总结的四端拓展为仁、义、礼、智、信五伦，依托天地自然秩序建构起人伦秩序的运行模式，阐释了公共伦理的基本逻辑，建构了公共秩序的评骘体系。

关键词：早期中国；秩序建构；道德认同；礼乐制度；公共秩序

中图分类号：K20　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0071-09

早期中国所形成的道德认知，源自神文时代的思考。随着人文理性的增强，神文时代的祭祀体验和情感体验如何逐步转化为道德认同？道德认同如何通过秩序建构转化为道德秩序？

从黄帝到颛顼，再到尧、舜、禹、商汤、文、武，早期文本对他们的历史贡献有一以贯之的描述，集中于其所进行的越来越具体的秩序建构。在此过程中逐渐成型的帝王之道，试图将神人、宗法、人伦、自然秩序融合为一，作为帝制秩序的学理支撑[1]。两汉通过祭祀秩序的重建、行政秩序的推进和社会秩序的形成，强化了早期中国的道德观念，作为稳固社会秩序的基石。观察两汉在建构公共秩序时对道德伦理的强化方式，有助于我们更为深入地理解古代中国制度运行与道德认同的相互作用方式。

一、早期中国的秩序意识

早期文献对黄帝、颛顼、尧、舜、禹、商汤、文王等人历史贡献的追述，常常聚焦于他们对中华文明的历史性贡献，强调他们不断建构人与自然的秩序，使得人能够更为自觉、更加主动地理解自然、顺应自然、改造自然。我们可以以司马迁在《史记》中的叙述来观察他们对早期中国秩序建构的贡献。

黄帝时期秩序建构的重点，在于理解天地、阴阳、生死与成败："顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难。时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月星辰水波土石金玉，劳勤心力耳目，节用水火材物。"[2]6黄帝时期，人类对外部自然秩序和宇宙运行并没有形成清晰认知，只是朦胧地意识到天地运行、幽冥变化、生死存亡的存在，能够按照季节变化观察万物，形成了初步的生产秩序。

颛顼时期初步形成了天地、鬼神、教化和祭祀秩序，司马迁将之概括为："养材以任地，载时以象天，依鬼神以制义，治气以教化，洁诚以祭祀。……取地之财而节用之，抚教万民

收稿日期：2023-08-31
***基金项目：**国家社会科学基金后期资助重点项目"土地祭祀与早期中国乐歌的生成"(20FZWA010)。
作者简介：曹胜高，男，广东外语外贸大学中国语言文化学院教授、博士生导师(广东广州　510420)，主要从事中华文化与文学研究。

而利诲之，历日月而迎送之，明鬼神而敬事之。”[2]11-13如果说神农尝百草是选育农作物，黄帝的“时播百谷草木”形成了农作物种植，那么颛顼时期的“养材以任地”，则形成了稳定的农业生产秩序。农业生产要按照春生、夏长、秋收、冬藏的时令进行，这就需要“载时以象天”，通过观察天象而形成早期历法系统，能够采用春、夏、秋、冬等时令记录时间，由此建立了祭祀秩序。

在中华文化中，鬼神常常被作为理解外部力量的尺度，神是帮助自身的力量，鬼是制约自身的力量。颛顼“依鬼神以制义”的实质，是意识到自然界有增强或者削弱、推动或者阻止自身发展的力量，人类要按照自然界有助于人类和影响人类的力量来确定合适的法则。从《尚书·吕刑》《国语·楚语下》所载颛顼时期“绝地天通”之事来看，颛顼时期形成了相对完善的祭祀秩序，用来理顺人与神的关系，教导百姓按照一年气候的变化来种植草木，形成稳定的生产、生活和祭祀秩序，并产生了“洁诚以祭祀”的祭祀情感体验。

尧时确立了宗族秩序和部族秩序。《尚书·尧典》言尧“克明俊德，以亲九族”[3]27，司马迁解释为：“能明驯德，以亲九族。九族既睦，便章百姓。百姓昭明，合和万国。”[2]15九族以家庭、家族为基础形成宗族秩序，泛指当时的天下部族。也就是说尧时以宗族、部族为核心建构了社会关系，并在此基础上通过宗族联合、部族整合，形成了早期国家的雏形。《尧典》所言的“万邦”，《史记》所言的“万国”，正是强调了尧通过凝固社会关系建立起更为广泛的国家秩序，在处理好宗族关系基础上调整部族间的关系，形成了早期国家治理秩序。

舜时建构了更为完善的行政秩序：“于是舜乃至于文祖，谋于四岳，辟四门，明通四方耳目，命十二牧论帝德，行厚德，远佞人，则蛮夷率服。”[2]38尧任部落领袖时尚未形成分职，没有形成稳定的职务，也没有建立职责明确的行政体系。舜时通过谋于四岳，命十二牧的方式，确立了分区、分职管理的行政系统。对于统辖区域之外者，采用文征武伐，使得“蛮夷率服”。由此来看，舜时所建构的行政秩序使得早期国家结合得更紧密，由此形成了早期国家的概念，有了领地与区域的认知，能够对统治核心区域之外进行文化影响。在这种情况下，舜采用祭祀来巩固强化自身的神权，《尚书·舜典》言其“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神”[3]54-55，继承颛顼时所形成的祭祀秩序，并将之作为维护国家秩序的手段。

《尚书·大禹谟》言大禹时期的秩序建构，在于稳定了社会秩序：“德惟善政，政在养民。水、火、金、木、土、谷，惟修；正德、利用、厚生，惟和。九功惟叙，九叙惟歌。戒之用休，董之用威，劝之以九歌，俾勿坏。”[3]89其关注焦点在于百姓生产生活的基本要素水、火、金、木、土、谷，将之作为百姓生产所必备的基础条件，并以“正德、利用、厚生”作为国家治理的基本内容，将之概括为“九功”“九叙”，不仅作为社会秩序的基础，而且理顺生产生活秩序。

大禹时期所形成的以“九功”“九叙”为基础的社会秩序，成为夏朝行政、礼乐和生活秩序的基础。商汤时在伐夏成功之后所颁布的《仲虺之诰》，既宣布了夏朝失德而导致九族、万邦的离散，又宣明了商朝着力建构的秩序蓝图：

> 民之戴商，厥惟旧哉！佑贤辅德，显忠遂良，兼弱攻昧，取乱侮亡，推亡固存，邦乃其昌。德日新，万邦惟怀；志自满，九族乃离。王懋昭大德，建中于民，以义制事，以礼制心，垂裕后昆。[3]197-198

这是商汤伐夏桀成功后在大坰之野时，由仲虺起草的诰命。其中谈到百姓拥护商汤的原因，在于商朝坚守了从夏朝形成的祭祀秩序。前文所引《史记·殷本纪》所载，土地狭小的商之所以能得到周边百姓拥护，在于夏桀时祭祀秩序紊乱，上行下效，周边小国不敬祭祀，商汤征葛伯，得到百姓支持。

商汤正是通过维护旧的祭祀秩序来征伐废弃祭祀的夏朝邦国，最后得以亡夏。其中所谓“民之戴商，厥惟旧哉”，便是言百姓拥戴商汤，在于他维护了自大禹时所形成的祭祀秩序。随后颁布的“王懋昭大德，建中于民，以义制事，以

礼制心，垂裕后昆”，则体现了商朝治国理政的基本路径：商汤将发扬上天所赐天命而赋予的德行，在祭祀秩序之下更加注重道德秩序的建构，凝聚天下百姓的共识，确定判断事务的依据，建立规则以约束人心。其所采用的方式，便是将传统的祭祀秩序与借助祭祀形成道德认同的方式结合起来，用于形成外在制度与内在德行相统一的治理方式。

商代在道德认同方面的建构，依附于祭祀秩序而形成，从而使其所形成的早期道德意识，更多被作为祭祀体验，得到不断深化，最终凝聚为群体道德认知。但由于殷人重鬼神祭祀，尚未形成独立于祭祀秩序之外的道德自觉。周文王进一步建构道德秩序，形成了基于社会运行的道德秩序。《逸周书·和寤解》言：“王乃厉翼于尹氏八士，唯固允让，德降为则，振于四方，行有令问，成和不逆，加用祷巫，神人允顺。”[4]162他将祭祀秩序转化为社会观念，德降为则，便是将因天命而来的德细化为可以在民间实行的道德准则，通过行政系统教化百姓。“振于四方，行有令问”，便是意识到作为行为规则的道德秩序不仅悬浮于道德认知之中，还要落实到社会基层之中，使得百姓能够将外部约束与内在自觉结合起来，借助于祭祀活动，以实现“神人允顺”。相对于商朝先建立祭祀秩序再明确国家治理的原则，周文王时期则直接将“人神之德”转化为“人人之德”，并通过行政体制予以推行，祭祀系统只是道德推广的辅助手段而不是必要手段，这就使得周代祭祀系统更有“神道设教”的意味，而不再是夏、商时期的淫祀。

天地秩序、生产秩序、行政秩序、生活秩序和社会秩序，体现了早期中国在不同历史阶段的秩序建构重点。至于周朝所形成的道德秩序，则使中华民族得以凝聚成道德认同，形成人文自觉。人不再依附于外部的秩序运行，而是按照人之为人、人之能群、人之能分的期待形成社会运行系统，并有了资以判断其得失成败的标准。《逸周书·文政解》记载了按照道德要求确定的社会秩序为一忠、二慈、三禄、四赏、五民之利、六商工受资、七祗民之死、八无夺农、九是民之则[4]179，完全是基于社会秩序而形成的道德认知。前四条是对人品行的道德认知，其或来自祭祀秩序，但已经转化为道德认知。后五条则是治理国家的法则，作为治民的措施，明显有“降德为则”的意味。可见西周时期已经建立起十分稳定的社会治理模式，并形成了明确的道德共识，作为国家治理的出发点，也作为行政措施的评判尺度。在这样的语境中，德，已经进入周代的政治阐述话语系统中，成为形成道德共识的基本范式。

从《逸周书·本典解》所载来看，中华文化最为核心的道德认知，在西周时期不仅被讨论，而且已经作为社会秩序的内在要求，被细化到具体行政措施之中：

> 臣闻之文考，能求士者，智也；与民利者，仁也；能收民狱者，义也；能督民过者，德也；为民犯难者，武也。智能亲智，仁能亲仁，义能亲义，德能亲德，武能亲武。……至德照天，百姓□惊；备有好丑，民无不戒，显父登德，德降则信；信则民宁，为畏为极。[4]301-302

其中提到“智”“仁”“义”“德”等概念，完全按照“降德为则”的方式落实到政治伦理之中。如“与民利者，仁也”，便是言仁者爱民，让百姓有利才是仁爱之人，与孔子所言的“仁者爱人”的观念一脉相承。而“能收民狱者，义也”的界定，上承商汤时期“以义制事”的原则，将之落实到官府对百姓诉讼的责任，下启孟子的“惟义所在”的判断标准。其以“能督民过者，德也”明确了政府导民以德的教化责任，确定了建构道德秩序的主体义务。

周人将道德秩序的建构作为自觉要求，通过教民、化民改良风俗，形成各司其职、各用所长的社会运行秩序。相对于夏借助于鬼神、商借助于祭祀，周人更多是通过社会秩序的完善，来实现道德的运行。《逸周书·程典解》言：“思地慎制，思制慎人，思人慎德，德开，开乃无患。慎德必躬恕，恕以明德，德当天而慎下。”[4]75-76治理天下要依赖于制度，制度则要依赖于人，用人的关键在于是否有德，有德之人在位，则能够治理好天下，因此对道德自律、道德自觉要慎之又

慎。在这一观念的影响下，周人确立了以德作为衡量全部社会秩序的准则。

《逸周书·大聚解》列出五德：一为德教，二为和德，三为仁德，四为正德，五为归德[4]188-192。德教是早期生活之教、祭祀之教，即教民生产生活。和德是让百姓能各用所长，不误农时。《逸周书·文传解》中亦言："工匠以为其器，百物以平其利，商贾以通其货。工不失其务，农不失其时，是谓和德。"[4]115让百姓获得稳定收益、安全保障、充分发展与生活自足。仁德是尊重自然规律，不过多损伤外部生产条件；正德是引导百姓按照时间工作，不伤民；归德是拿回一年四季的收成，让百姓从中得利。这样，周朝已经将"明德"落实到社会秩序之中，形成了自上而下的道德秩序。

二、两周道德秩序的确立

周人对道德秩序的建构，一是将德抽象为最高的秩序理念，用于衡量所有的秩序、规则和行为，成为国家秩序建构的内在要求；二是将德落实到具体的秩序建构、规则制定和行为方式中，以之引导生产、生活秩序，从而使得社会秩序的运行，不仅依靠制度，更依赖于道德的认知。这样，由夏商时期所形成的情感体验，转化为周代的道德共识，落实到各种行政措施中，既用于行政秩序的建构，也用于判断行政得失。在抽象化和具体化的双向互动中，周朝所建立的道德共识，不仅成为社会秩序运行的内在要求，而且成为社会秩序评判的外在尺度。如《逸周书·谥法解》根据人的行为确定谥法，以明确其德行；《逸周书·官人解》列出任用官员的标准，以评骘其德性。《国语·晋语九》言："有孝德以出在公族，有恭德以升在位，有武德以羞为正卿，有温德以成其名誉。"[5]449由此所形成的道德共识，成为西周国家治理的判断依据，也成为选拔官员的标准与执政参考。

尽管《周礼》有一定的想象成分，但其中所设计的秩序建构方式，是早期中国社会秩序运行的缩影与投射。我们不妨将其作为观察早期中国秩序运行的文本参考。其中在官吏选拔、社会教化方面的诸多做法，与《逸周书》的诸多观点遥相呼应。在《周礼》中所建构的社会秩序，是以道德教化作为内在要求的，其通过行政秩序的运作和社会秩序的运行，进入百姓的日常生活之中。在周王室及诸侯宗室中，九嫔"以教九御妇德、妇言、妇容、妇功"[6]192，宫正"辨外、内而时禁，稽其功绪，纠其德行"[6]73，不仅教以道德，而且还对道德行为进行考核。

在民间，州长"各属其州之民而读法，以考其德行、道艺而劝之，以纠其过恶而戒之"[6]301，负责所辖区域形成道德秩序。乡大夫"受教法于司徒，退而颁之于其乡吏，使各以教其所治，以考其德行，察其道艺。……三年则大比，考其德行、道艺，而兴贤者、能者，乡老及乡大夫帅其吏兴其众寡，以礼礼宾之"[6]295-296，也在民间教化百姓，推广道德。党正则"属民读法而书其德行道艺"[6]306，形成了自上而下的道德教化体系，作为社会秩序建构的组成部分。

在对王室子弟和诸侯宗子的教育中，周人强调道德为本，如师氏"以三德教国子：一曰至德，以为道本；二曰敏德，以为行本；三曰孝德，以知逆恶。教三行：一曰孝行，以亲父母；二曰友行，以尊贤良；三曰顺行，以事师长"[6]348，至德是德的最高标准，是前代先王推崇而形成的最高的道德要求。"敏德"是能否将道德要求落实到日常行为中，"孝德"是观察如何对待长辈并继承传统。诸子专门结合国子的学习、射箭等活动考察其道德发展和技能成长的程度："凡国之政事，国子存游倅，使之修德学道。春合诸学，秋合诸射，以考其艺而进退之。"[6]822修德是按照三德的要求不断形成道德认知，学道则按照三行的要求不断提升技能。三德与三行结合起来，实现内在道德认识与外在行为方式的统一，培养出德行合一的君子人格。

《周礼》所设计的道德教化体系，贯穿在社会的各个层面，从嫔妃到宫正、从州长到乡大夫、从师氏到诸子，皆担负着教化职能。其借助行政秩序建立起道德秩序，并形成了德行的监督监察机制，将国子、嫔妃、官吏、百姓纳入道德秩序中进行教化、观察、考核。由此形成了超越于行政体制、教育体制之上的道德评价体系，有

效维持道德共识，使之成为具有超验性、独立性的判断依据，任何人都可以成为道德共识的执行者、观察者和评判者。当道德共识作为唯一的评价标准，便成为超越朝代、区域的道德判断，是为价值判断。

《礼记·王制》言："天子无事，与诸侯相见曰朝，考礼、正刑、一德，以尊于天子。"[7]369诸侯所在的邦国风土、礼法不同，但诸侯、大夫、士、庶人所坚守的道德标准，则是统一的，因此"一德"作为最高的考核标准，成为观察国家运转、制度建构、社会运行和百姓伦理的唯一尺度，道德共识便成为周代秩序建构的内在要求。

这样，德既可以外化为各种行政措施，也可以细化为各种行为方式。《左传·桓公二年》记载臧哀伯所言，明确了周人依照德的要求，建构礼制的方式：

> 君人者将昭德塞违，以临照百官，犹惧或失之。故昭令德以示子孙：是以清庙茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不凿，昭其俭也。衮、冕、黻、珽，带、裳、幅、舄，衡、紞、紘、綖，昭其度也。藻、率、鞞、鞛，鞶、厉、游、纓，昭其数也。火、龙、黼、黻，昭其文也。五色比象，昭其物也。钖、鸾、和、铃，昭其声也。三辰旂旗，昭其明也。夫德，俭而有度，登降有数。文物以纪之，声明以发之，以临照百官，百官于是乎戒惧，而不敢易纪律。[8]138-148

臧哀伯认为治理国家的关键，在于将道德贯穿于制度之中，将美德传给子孙。并言及周人制礼作乐，其用意不在于建立一套制度，而是通过制度凝聚周人的道德认知，形成最大程度的道德共识，继承周文王、周武王时期所形成的明德要求和昭德传统。其言祭祀制度，意在"昭其俭也"，认为俭是礼的内在精神、德的基本要求①。而章服的级别，意在"昭其度也"，即通过冠冕、服饰等的纹饰，确定人的身份，形成制度；形制的规定以"昭其数"；纹饰的规定以"昭其文"，俭、度、数、文所体现的礼义，落实到具体的礼制规定中，形成千差万别的制度。其用意不在于形制、纹饰，而在于以此体现其中蕴含的美德。德是礼的内在约束，礼是德的呈现方式，礼制建构的目的，是为了让百姓、百官有戒惧之心，不敢越制，不能越礼，便能维持道德秩序的良性运转。

周朝的制礼作乐，是将西周初期，甚至三代以上所形成的道德共识转化为制度形式，作为国家治理体系，落实到国家秩序运行中。依照道德共识所形成的伦理观念，成为西周制礼作乐的思想来源，也成为衡量礼乐的价值判断。《国语·周语上》记载内史兴论晋文公必霸时言：

> 敬王命，顺之道也；成礼义，德之则也。则德以导诸侯，诸侯必归之。且礼所以观忠、信、仁、义也，忠所以分也，仁所以行也，信所以守也，义所以节也。忠分则均，仁行则报，信守则固，义节则度。分均无怨，行报无匮，守固不偷，节度不携。[5]36-37

礼义是礼的精神，是观察礼制、礼仪、礼度的标准，内史兴认为礼义源自道德要求，只不过是道德要求的细化。礼义体现道德准则，在诸侯中推广礼义，实际是建构道德秩序。其进一步明确观礼，不是观其形式，而是观其中蕴含的德义，即是否体现忠、信、仁、义等道德共识。

单襄公在评价晋悼公的言谈举止时，将德落实到人的修为之中，认为通过观察人的行为，可以判断一个人的道德水准：

> 夫正，德之道也；端，德之信也；成，德之终也；慎，德之守也。守终纯固，道正事信，明令德矣。慎成端正，德之相也。[5]90

单襄公认为晋悼公言谈举止中体现出来正、端、诚、慎，既是德的内在要求，也是德的外在表现，推断出晋悼公不仅能够匡扶王室，而且能够主盟诸侯。由此来看，无论在政治伦理上还是在个人品行上，德已经贯穿到周代所有的社会领域之中，作为衡量政治措施、社会生活、个人行为的标准。王国维先生曾言周人所建构的立子立嫡之制、庙数之制、同姓不婚之制，"皆周之所以纲纪天下，其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意，实在于此"[9]，认为周人的制度建构凝聚了道德共识，点明了

周代制度建构的内在逻辑。若从历史的纵深来看，周人是在继承前代秩序的基础上，完成了对道德秩序的建构。

西周之前，祭祀秩序形成道德共识；西周之后，道德共识支配祭祀秩序、社会秩序，之前在祭祀秩序中所养成的道德认知被纳入西周重新确立的礼制系统中，并成为礼的内在要求，支配着礼的运行，判断着礼的得失。这样，之前所形成的天地鬼神秩序被延续下来，被作为形成道德认知的方式，以神道设教的传统仍在祭祀系统中运行，进一步巩固祭祀礼乐，用于衡量人与自然、人与鬼神的关系。与此同时，夏、商祭祀体验中所形成的道德认知，在周朝时转化为道德认同，进入西周的制度架构中，建立起行政秩序、生产秩序与社会秩序。贯穿于这些秩序中的道德认同，经过制度的强化之后，既落实于日常生活中，作为判断万事万物的依据，成为无所不在的“道德”条目；又被制度拱卫而形成至高的抽象理念，作为判断一切行为的标准，是为形而上的“德”，内史兴、单襄公、公孙穆子等便以此评判人物、制度等。

有了德的注入，礼便不再作为固定的制度，而成为可以根据道德共识进行调整的社会规范。在德义尚存的历史阶段，可以根据礼乐制度判断道德。倘若只知道礼乐的细节而不知其中蕴含的德义，礼便成为形式化的举止，乐也只有铿锵之声，而不知礼中的德义。因此，西周能够制礼作乐，便是将道德共识转化为情感体验和道德体验，作为约束行为引导人性的方式。春秋时期的礼崩乐坏，并非时人不知礼乐的形式，而是不再固守礼乐中蕴含的道德共识，礼乐也就失去了价值判断的作用，表面毁坏的是礼乐，实则抛弃了礼乐中蕴含的道德秩序。因此春秋时期对礼乐秩序的重建，正体现了当时学者试图恢复道德共识、形成价值共识的努力。

三、礼乐制度对公共秩序的强化

春秋时期所强调的德，与西周一脉相承。不同之处在于，西周认为德源自天命，是天子、诸侯、大夫、士、庶人体系自上而下的教化。春秋时期由于秩序紊乱，德不再成为被周王室所垄断的价值判断，而是逐渐通过制度、文本转移到王室成员、贵族乃至老子、孔子、孟子等士大夫手中，成为其观察礼乐秩序运行的依据。诸子可以根据其所掌握的文本、知识和传统，按照德义的要求观察礼乐，对其重新进行解释，由此形成了《仪礼》《周礼》《礼记》这类阐释礼乐制度的文本集成。从《左传》《国语》等典籍中常常可看到春秋时期士大夫对礼乐的焦虑，在于意识到蕴含在礼中的德义逐渐紊乱，被侵蚀、被损毁，礼不再作为德义的体现，而成为背弃德义的形式粉饰。因此，他们站在人文理性的维度，对礼乐秩序进行继承、总结、凝练与发展，甚至对礼义重新进行阐释，以维护道德共识在礼乐秩序中的决定性作用。

《左传·定公十年》载孔子陪鲁定公参加夹谷之会时所言：

> 两君合好，而裔夷之俘以兵乱之，非齐君所以命诸侯也。裔不谋夏，夷不乱华，俘不干盟，兵不逼好。于神为不祥，于德为愆义，于人为失礼，君必不然。[8]1587

其中所言的德义，是齐景公与鲁定公所公认的道德共识。他们虽然按照诸侯之会举行礼仪，但却没能体现两君相见的德义。孔子重新阐释了他对夹谷之会的理解，认为齐鲁两国应该友好，不应该兵戎相见。两国国君能够接受孔子的观点并且认同，一方面说明礼乐秩序所维系的道德共识，是礼乐制度的内在要求。尽管有时会有所忽略，但当这些道德共识被提出来，作为判断行为的依据，便会得到社会的认同；另一方面说明当道德共识被作为判断行为的依据时，其便具有了道德判断的意味，能够被社会广泛接受并一以贯之，便表明其已被转化为价值认同，作为衡量一切社会行为的标准。

从整体上说，春秋无义战，但在国与国交往、人与人交际的过程中，却已经形成了一个更高层面的价值共识，当其行为不合乎这一认同时，价值共识便会作为更高的准则，用以维系社会秩序。如果说道德是基于自觉而形成的社会认知，价值则是基于群体共识而形成的社会认

同。价值对道德意识的巩固和升华，成为维系社会秩序的最高理念。因此，观察春秋时期诸侯、公卿之间的讨论，常常以道德共识作为标准。双方的矛盾冲突最终寻求到价值尺度时便能达成共识，这正是周朝借助制度凝聚成的道德认同。

春秋时期的礼崩乐坏，并非礼乐秩序的毁坏，而是借助礼乐秩序所凝聚下来的道德秩序被弑君、逐臣、兼并、争夺等行为所毁坏。礼乐成为徒具形式的存在，而不再能约束社会秩序，维持道德共识。孔子所发出的“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”[10]30“不能以礼让为国，如礼何？”[10]51之类的感叹，便是对礼乐制度维持的道德秩序紊乱的感慨。因此，孔子及其后学更关注于礼乐的德义，而不再汲汲以求礼乐的形式，他们详细阐释蕴含在礼乐制度中的诸多细节，以揭明其中蕴含的德义。如《礼记·乡饮酒义》便言：

> 天地严凝之气，始于西南，而盛于西北，此天地之尊严气也，此天地之义气也。天地温厚之气，始于东北，而盛于东南，此天地之盛德气也，此天地之仁气也。主人者尊宾，故坐宾于西北，而坐介于西南以辅宾。宾者，接人以义者也，故坐于西北。主人者，接人以德厚者也，故坐于东南。而坐僎于东北，以辅主人也。仁义接，宾主有事，俎豆有数，曰圣，圣立而将之以敬，曰礼，礼以体长幼曰德。德也者，得于身也。[7]1630

从《仪礼》所载的乡饮酒礼来看，其中有诸多复杂而细致的物品摆放、礼仪程序，是作为礼乐秩序的形式化存在。随着时间的推移，人但知其形式而不知其德义，《礼记·乡饮酒义》便对其中诸多礼节所体现的德义进行阐释，以明确乡饮酒的意义，并非为了形成一场带有演出性质的礼乐活动，而是借助礼乐的诸多细节，形成稳定而持久的道德秩序。

相对于礼乐形式而言，其中蕴含的道德共识才是举行乡饮酒礼的关键。乡饮酒礼中的宾居西北、主在东南，正是为了应和天地的义气、仁气，体现仁义之德。在礼仪过程中，所使用的俎豆有数，正在于其中对应着主宾的身份，体现着长幼之序。俎豆有数，不是双方临时的约定，而是礼仪制度本身的传统，按照彼此的礼乐秩序认知和道德秩序认同，宾主双方就能够领会、体察彼此的敬重，体会到礼本身蕴含的道德意味。其中所谓的“圣立而将之以敬曰礼，礼以体长幼曰德”，便是强调礼是德的形式，德是礼的内容，既包括人伦之德，也包括天地之德，是礼仪活动的内在规定性。

《礼记·射义》亦言：

> 故射者，进退周还必中礼，内志正，外体直，然后持弓矢审固。持弓矢审固，然后可以言中，此可以观德行矣。……是故天子以备官为节，诸侯以时会天子为节，卿大夫以循法为节，士以不失职为节。故明乎其节之志，以不失其事，则功成而德行立，德行立，则无暴乱之祸矣。功成则国安。故曰：“射者，所以观盛德也。”……是故古者天子以射选诸侯、卿、大夫、士。射者，男子之事也，因而饰之以礼乐也。故事之尽礼乐，而可数为以立德行者，莫若射，故圣王务焉。[7]1641-1643

射箭过程中每一个细节，都被赋予了德的含义，观察这些行为的得当与否，便可以明确其德行。对射者而言，是其德行的展示；对观者而言，是对道德的体认。射礼，不在于射的结果，而在于射的过程，对节度、秩序、礼义、职事的体认程度。经过这样的解释，礼乐成为维系道德共识的形式，其可以依照道德共识将礼细化，重新制礼作乐。

从早期文献来看，西周的制礼作乐，从周文王时期便开始形成，在周公时期完成了国家层面的制礼，建构了西周最为关键的嫡子继承制度、宗庙制度和婚姻制度，稳定了基本的国家治理秩序。成王、康王在此基础上继续制礼作乐，形成了分封、郊社和朝会制度[11]，完善了天人之礼、人人之礼，进一步将国家变成一个道德共同体。

这一道德共同体的建构，是将道德共识细化到具体的礼乐秩序中，通过约束人的行为，使其体认其中的道德认知，培养人的道德感。《礼记·曲礼》谈及礼的意义时说：“夫礼者，所以定

亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”[7]13礼被作为明确亲疏关系、判断行为得失、区别社会伦理、确定是非对错的依据。其所采用的各种礼仪、礼数、礼器，正是为了体现道德共识。《礼记·礼器》言：“礼器，是故大备。大备，盛德也。”[7]716礼的本质在于通过秩序建构展现道德之美、体现道德要求、完成道德体认、凝聚道德共识，从而形成系统的道德教化。

从《士冠礼》的贺词中可以看出，每一个环节都要对加冠者进行道德引导。始加的祝辞言：“弃尔幼志，顺尔成德。”再加的祝辞言：“敬尔威仪，淑慎尔德。”三加祝辞言：“兄弟具在，以成厥德。”[12]49-50加冠礼的三加祝辞皆强调道德养成的重要性，并以之作为加冠礼的全部要义。与之相应的是，《士昏礼》中父亲、母亲、庶母送女出嫁时的叮咛，分别以“戒之敬之，夙夜毋违命！”“勉之敬之，夙夜无违宫事！”“敬恭听，宗尔父母之言。夙夜无愆，视诸衿鞶！”[12]105作为要求。其中的“戒之”“敬之”“勉之”“敬恭听”作为关键的道德要求，是体现在礼仪之中的核心德义。加冠礼和婚仪中的诸多约定性的祝辞、告诫，当为父母、长辈对晚辈的道德教育，其固定于礼节之中，作为秩序化、程式化的形式，意在通过这些礼仪程序凝聚道德共识，成为代代相传的道德认同。

乐的作用，是将道德共识转化为人的情感体验，引导人通过内在情感去形成道德体验、接受道德共识。礼通过礼仪、礼节体现道德，乐则通过情感共鸣形成道德体验。早期中国的作乐，用于沟通神人、人人关系，乐所促成的公共情感，成为道德体验的基础。《国语·周语下》载伶州鸠言及作乐的内在规范：“于是乎道之以中德，咏之以中音，德音不愆，以合神人，神是以宁，民是以听。”[5]112祭祀之乐在于协调神人关系，使人形成神圣之感，使得人、神皆能在乐声中达成和谐。《晋语八》载师旷论乐之言：“夫乐以开山川之风，以耀德于广远也。风德以广之，风山川以远之，风物以听之，修诗以咏之，修礼以节之。夫德广远而有时节，是以远服而迩不迁。”[5]427认为风土之音可以调节人与自然的关系，更能引导百姓形成道德体验，凝聚为道德共识。

礼乐教化的实质，是借助于礼乐秩序来形成道德共识，建构起一个基于道德认同而形成的道德秩序，作为维系社会良性运行的外部规则，更作为培养个人自觉的内在尺度。《周礼》所建构的礼乐教化体系，便是通过形式化的程序和制度化设计，来进行道德附加。如大司乐便是选择有道者、有德者来教国子，有道者能够理解天地运行秩序，使得乐和天地。有德者能够将中、和、祗、庸、孝、友等乐德教给国子，使之通过音乐体验，转化为情感共鸣和道德共识。大乐师在乐教时，亦以“以六德为之本，以六律为之音”[12]276，按照德的要求制作、设计乐舞，使得歌、乐、舞不是简单的形式展现，而是有着深刻的道德体验。瞽蒙“掌九德六诗之歌，以役大师”②，将前代生产、生活中所形成的道德认知，借助于风、雅、颂、赋、比、兴的方式进行演唱，完成道德教化。

由于这些乐歌是按照道德赋义的方式进行创作、演奏和流传的，特定的曲目便凝聚着特定的道德体验。《礼记·郊特牲》中言：“宾入大门而奏《肆夏》，示易以敬也。卒爵而乐阕，孔子屡叹之。奠酬而工升歌，发德也。……束帛加璧，往德也。”[7]775-778礼仪只是形式，其中蕴含的“易以敬”是道德体验，“发德”“往德”则是道德附加。作乐时的道德附加、用乐时的道德体认和观乐时的道德共鸣，成为实现乐教的基本模式。《左传·襄公二十七年》载季札在鲁国观乐，在听闻乐工歌诗、乐官乐舞之后，分别对国风、小雅、大雅和周颂中蕴含的乐德进行评价。史官载之入《左传》，便是高度褒扬首次观周乐的季札能够从乐歌、乐舞、乐声中观察到作乐的德义。

周朝通过礼乐将早期情感体验、道德体验与道德共识转化为教化制度，在制礼作乐过程中让其不断往前发展，形成系统的教化模式，贯穿于生产秩序、行政秩序、家族管理、礼仪制度和教育系统中。以此建立反馈机制，用来维持、观察和思考这些是否合乎道德共识。制度在维持道德共识的过程中则不断被完善和细化，最终尽管礼仪制度一度有所消散和紊乱，但礼的精神及其所维持的道德共识却成为中华民族共

同的价值认知，能在天下大乱时重新建构行政秩序，在生产遭到破坏时重建生产秩序，甚至在人口迁移时维持群体共识。可以说，周朝所形成的社会秩序、礼乐秩序和道德秩序，经过长时间的实践、坚守和认同，成为中华民族基本的道德认同。

注释

①林放问礼之本。子曰："大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。"参见李学勤主编：《十三经注疏·论语注疏》卷三《八佾》，北京大学出版社1999年版，第30页。②郑玄注："《春秋传》所谓水、火、金、木、土、谷谓之六府，正德、利用、厚生谓之三事，六府三事谓之九功，九功之德皆可歌也，是谓九歌也。"参见李学勤主编：《十三经注疏·周礼注疏》卷二十二《大司乐》，北京大学出版社1999年版，第587页。

参考文献

[1]曹胜高.帝道的学理建构与学说形成[J].哲学动态，2015(9)：54-61.
[2]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1963.
[3]十三经注疏：尚书正义[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999.
[4]黄怀信.逸周书校补注译[M].西安：三秦出版社，2006.
[5]徐元诰.国语集解[M].王树民，沈长云，点校.北京：中华书局，2002.
[6]十三经注疏：周礼注疏[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999.
[7]十三经注疏：礼记正义[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999.
[8]十三经注疏：春秋左传正义[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999.
[9]傅杰.王国维论学集[M].昆明：云南人民出版社，2008：2.
[10]十三经注疏：论语注疏[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999.
[11]许倬云.西周史：增补二版[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2012：193-200.
[12]十三经注疏：仪礼注疏[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999.

The Construction of Moral Order in Early China

Cao Shenggao

Abstract: In the process of constructing natural, production, administration, life and social order in early China, the moral cognition of order operation was gradually established. Through the maintenance of administrative system and the strengthening of education system, it was transformed into moral identity and became the standard of measuring social behavior. The system of rites and music constructed on this basis takes the moral identity as the internal requirement, forms the order form that can be different and contract, makes it take the function of value judgment, and constantly promotes the value identity. The four ends summarized by Mencius were expanded into the five ethics of benevolence, justice, propriety, wisdom and faith, and the order of human ethics was constructed based on the natural order of heaven and earth, forming the academic explanation of ethical order and constructing the evaluation stallion system of public order.

Key words: early China; order construction; moral identity; rites and music system; identity of value

[责任编辑/随　斋]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

宋太宗的崇文表现及其与朝政转向的关系

陈　峰

摘　要：出生于五代乱世的宋太宗，原本文化修养有限，但在位期间却表现出浓厚的崇文倾向，无论是在政策措施层面、与文臣及士人的关系上，还是在自身的行为方面，都做出了罕有的积极姿态，因此被后世宋人视为“崇尚儒术”的君王。宋太宗与宋太祖这种明显不同的特点，是伴随着两次北伐失败而逐渐形成的，其根源则与当时朝政导向的转变存在密切的关联。在边患压迫的紧张形势下，武功之路却遭遇到碰壁，宋太宗只得转而追求文治。宋太宗时代，文官士大夫开始崛起，逐渐成为统治的核心力量。皇权与文官集团的紧密结合，为宋朝文治路线及其朝政导向的确立，打下了坚实的基础。由此，折射出宋太宗朝文治路线的基本确立，并对后嗣君臣产生了深远的影响。

关键词：宋太宗；崇文抑武；文臣士人；朝政导向
中图分类号：K244　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0080-08

宋朝脱胎于五代乱世，赵匡胤称帝以后就汲取以往的历史教训，在重建中央集权统治秩序的过程中，以强烈的防弊意识致力于铲除前代遗留的各种积弊。在这一拨乱反正进程中，宋太祖不仅采取了扶持文臣、恢复文教建设等一系列举措，其自身还带头并动员臣僚读书。但是，这些举动更大程度上都在于扭转文武失衡的局面，以维护国家机器的正常运行，故宋太祖朝既未专注文治路线，其本人亦非尚文之主。宋太宗即位后，则逐渐趋向崇文，不仅推行了诸多相关政策、措施，还做出了各种相应的姿态，就此形成与其兄有别的特点。学界对宋太宗已有相当的关注，研究论著颇多。不过，对赵光义崇文方面的论述尚多聚焦于某些具体问题，而对于其背后的动因及其影响，却缺乏深入的探究①。本文即专就这些问题予以探析，希冀有助于宋初政治史领域的研究。

若要论宋太宗的崇文表现，就不能不先交代其文化背景。赵光义与其兄赵匡胤出生于军营家庭，少年时代虽皆有过读书经历，但在五代兵武盛行的时代下，他们都难免深受影响，故两人的文化知识修养应该有限。《宋史·太宗本纪》称：“（太宗）性嗜学，宣祖总兵淮南，破州县，财物悉不取，第求古书遗帝，恒饬厉之，帝由是工文业，多艺能。”[1]53源自宋代史臣笔下的这一段记载，显然对早年的赵光义有美化、夸张的成分，正如宋人描绘尚为武将时的赵匡胤“虽在军中，手不释卷”[2]171一样，不可全信。不过，宋太宗称帝之后却逐渐发生了转变，不仅进一步推出各种崇文政策及举措，并且自己在读书、作诗及写字等方面花费了不少精力，以至于能与文士相互唱和，还常谈论书法技艺，从而以尚文之主显现于世。相较而言，宋太祖固然出台了扶持文官与恢复文教建设的政策，但务实的赵匡胤即使阅读了大量典籍，却并不十分在意诗文、书艺之类的功夫，如他针对宗室教育所强调：“帝王家儿，不必要会文章，但令通晓经义，知古今治乱，他日免为侮文弄法吏欺罔耳。”[3]266由

收稿日期：2023-09-15
作者简介：陈峰，男，陕西师范大学历史文化学院教授、博士生导师（陕西西安　710119），主要从事宋史研究。

此，宋太宗与宋太祖形成了明显不同的特征。

一、宋太宗的崇文表现

宋太宗在位期间，在崇文方面表现出罕有的积极态度。一方面，陆续推出了各种相关政策、措施，并在诸多场合做出相应的表态；另一方面，他自己则在读书、听讲、作诗及写字上倾注不少的精力，并同样做出相关的姿态。结合时间线索梳理有关文献记载，宋太宗在这两方面的表现可以清晰地展示出来。

在政策与措施方面，宋太宗的表现主要如下：

其一，大力推行科举制度。赵光义即位不久，就亲自主持科举考试，录取进士、诸科及特奏名500多人，不仅人数大大超过以往，又对他们超等任官，这些举动甚至连宰臣都觉得过分，他却全然不顾，所谓“宠章殊异，历代所未有也。薛居正等言取人太多，用人太骤。上意方欲兴文教，抑武事，弗听”[2]394。时隔仅一年多，再次举行科考，录取进士、诸科140多人，“授官如二年之制”[2]434。此后，科举选官的数量也一直保持在高位数。需要指出的是，宋太祖朝不仅科举录取的人数远远少于太宗朝，并且授官的级别也低得多，更无跻身宰执大臣行列者。而太宗时期则发生重大变化，如吕蒙正、张齐贤、赵昌言、李沆等进士就成为宰执②。其中太宗一手拔擢的状元吕蒙正，仅用了11年就做了宰相，时年不过44岁；探花寇准也在同样短的时间内升任枢密副使，年仅31岁③。由此，科举出身的官员逐渐占据官场的主流。难怪当时的文臣王禹偁在上奏中说：“大则数年便居富贵，小则数月亟预官常。”[2]673南宋人也认为：“国朝科举取士，自太平兴国以来恩典始重。”[4]太平兴国八年（983年），宋太宗还曾对近臣谈过如下的话：

> 天下州县阙官，朕亲选多士，忘其饥渴，召见临问，以观其才，岂望拔十得五，但十得三四，亦岩穴无遗逸，朝廷多君子矣。朕每见布衣、搢绅，间有端雅为众所推举者，朕代其父母喜。或召拜近臣，必择良日，欲其保终吉也。朕于士大夫无所负矣。[5]3

由此可见宋太宗对科举制的重视与倾斜性政策之一斑。

其二，投入巨资营建崇文院。昭文馆、集贤院、史馆“三馆”号称天下文渊之薮，但在五代时期因不受重视，空间相当狭小，且位置不佳，“湫隘才蔽风雨，周庐徼道，出于其侧，卫士驺卒，朝夕喧杂”[2]422。宋太宗即位后，对其现状甚感不满，对身边的臣僚说：“若此之陋，岂可蓄天下图籍，延四方贤俊耶！”随即下诏迁址重建，并且亲自过问工程。及至建成，“轮奂壮丽，甲于内庭”[2]422。宋太宗又亲自赐名为“崇文院”，以此向天下表达朝廷的崇文之意。

其三，尊崇儒学。宋太宗曾先后三次率群臣拜谒京城内的文宣王庙，以隆重的礼仪表达对儒学的敬意。同时，他又下诏在西京洛阳也修建了国子监、文宣王庙④。除了以上姿态及措施外，太宗还多次在国子监中专门听讲儒经。如端拱元年（988年）八月，他在完成拜谒文宣王礼之后，看到国子博士李觉聚徒讲学，遂召其讲解《周易·泰卦》，“从臣皆列坐，觉乃述天地感通、君臣相应之旨，上甚悦，特赐帛百匹”[2]656-657。次日，他特意对宰相表示：“昨听觉所讲，文义深奥，足为鉴戒，当与卿等共遵守之。”[2]657淳化五年（994年）十一月，宋太宗亲临国子监时，听国子直讲孙奭讲《尚书·说命》三篇，史称：“至‘事不师古，以克永世，匪说攸闻’，上曰：‘诚哉是言也。’上意欲切励辅臣。”[2]801以后的宋人遂赞颂太宗“引搢绅诸儒，讲道兴学，炳然与三代同风矣”[2]2733。由此足见，宋太宗对儒学深为推崇。

其四，积极搜集亡书。面对宋初典籍极为匮乏的局面，宋太宗继太祖之后进一步竭力搜求亡书，为此还在皇宫内建造了藏书楼——“秘阁”。史称：“先是，遣使诣诸道，购募古书、奇画及先贤墨迹，小则偿以金帛，大则授以官。数岁之间，献图籍于阙下者不可胜计，诸道购得者又数倍。乃诏史馆尽取天文、占候、谶纬、方术等书五千一十卷，并内出古画、墨迹一百一十四轴，悉令藏于秘阁。图籍之盛，近代所未有也。”[2]704《宋史·艺文志》亦云：“太宗始于左升龙门北建崇文院，而徙三馆之书以实之。又分三馆书万余卷，别为书库，目曰‘秘阁’。”[1]5032当收集图书

取得成效后，宋太宗曾多次与臣僚观赏藏书。如据记载，淳化三年（992年），秘阁落成后，他不仅率文臣登楼观书，“帝登阁，观群书齐整，喜形于色，谓侍臣曰：‘丧乱以来，经籍散失，周孔之教，将坠于地。朕即位之后，多方收拾，抄写购募，今方及数万卷，千古治乱之道，并在其中矣’”[6]。而且要求禁军将帅也来参观，所谓“上意欲武将知文儒之盛也”[2]739。

其五，组织编修大型典籍。在搜求亡书的同时，宋太宗也不吝成本编修图书。其中最重要的举动，是从太平兴国二年（977年）开始，就组织人员先后编纂了《太平御览》1000卷、《太平广记》500卷及《文苑英华》1000卷三部大型典籍；校勘了《五经正义》及《史记》《汉书》等经史文献。另外，还官修了医书《神医普救方》1000卷，其后又将其删减为100卷的《太平圣惠方》，“以印本颁天下”[2]736。仅此数例，足见宋太宗对图书整理的高度关注，他曾就此表示：“夫教化之本，治乱之源。苟无书籍，何以取法？”[2]571宋太宗还拿出内府收藏的历代墨迹，令人编订并摹刻于宫中石碑上，这就是享誉后世的《淳化阁帖》。难怪以后的宋真宗也承认：“太宗崇尚文史。”[7]209

此外，宋太宗还竭力做出崇尚学术的姿态。典型的例证如淳化二年（991年），他特意为翰林学士院题写了“玉堂之署”[2]724四字，以示尊崇。随后，翰林学士承旨苏易简、秘书监李至与众学士及一批文臣，在观赏“御飞白书‘玉堂之署’四字并三体书诗石”时，太宗又赐宴款待，“（李）至等各赋诗以记其事”[2]727。宰相李昉、张齐贤及参知政事贾黄中、李沆也纷纷赋诗庆贺。苏易简遂感叹道：“自唐置学士来，几三百年，今日方知贵矣。”[8]50据记载，宋太宗甚至对近臣表示：“学士之职，清切贵重，非他官可比，朕常恨不得为之。”[2]749这些说辞固然属于一种姿态，但也反映了太宗对士林翘楚的欣赏之情。当次年秘阁落成之后，李至奏请：“愿比玉堂之署，赐以新额。”[2]738赵光义不仅“御飞白书‘秘阁’二字赐之”，还在秘阁下设宴并召宰相、枢密使及近臣参与，“又赐诗以美其事”[2]738。对于民间办学之举，亦予以表彰，如南康军地方官反映乡民洪文抚六世合居，并创立书院，以待学者。太宗特派内侍“赍御书赐其家”，又授其弟洪文举江州助教之职，“于是诏旌表其门闾，自是每岁入贡，必厚赐答之”[2]867。诸如此类等。

在自身行为方面，宋太宗的表现主要如下：

其一，宋太宗在位期间，养成了长期读书的习惯。他曾对宰臣言，每日视朝完毕，“不废观书”[9]19，故史称：“太宗崇尚儒术，听政之暇，观书为乐。”[10]745对于太宗喜好读书的特点，史籍中还有许多例证记载，如太平兴国八年，太宗要求史馆将新修的《太平总类》（后改名《太平御览》）每日提交三卷，以供阅览。因该书有一千卷的体量，每日阅读显然不易，故宰相宋琪等人表示：“穷岁短晷，日阅三卷，恐圣躬疲倦。”他却说：“朕性喜读书，开卷有益，不为劳也。此书千卷，朕欲一年读遍，因思学者读万卷书亦不为劳耳。”[2]559同年某日，太宗在宫中看书，“自己至申始罢，有苍鹤飞上殿鸱吻，逮掩卷乃去。上怪之，以语近臣，对曰：‘上好学之感也。昔有鹳雀衔三鳣鱼堕杨震讲堂下，抑亦类此’”[2]562。官方文献记述的这一细节，无非是说明太宗读书的诚心。淳化二年，秘书监李至进献校勘过的御书380卷时，太宗就此说道：“朕年长，他无所爱，但喜读书，多见古今成败，善者从之，不善者改之，斯已矣。”[2]713这都表明宋太宗对读书的重要性有深刻的认识。

其二，宋太宗又爱好写诗，并常与文臣唱和，而这是宋太祖不曾有过的举动。宋代文献中保留了很多这方面的例子，如太宗在位早期的《太平兴国七年季冬大雪赐学士》一诗云：“轻轻相亚凝如酥，宫树花装万万株。今赐酒卿时一盏，玉堂闲话道情无。”[3]256这首诗或许算不上高明，但作为一名“半路出家”的帝王，已属不易。据宋人笔记《玉壶清话》记载，赵光义称帝之初，文臣扈蒙的献诗中有“微臣自愧头如雪，也向钧天侍玉皇”之句，他答曰：“珍重老臣纯不已，我惭寡昧继三皇。”[11]一时传为美谈。淳化五年冬，太宗曾赋诗一首，“令待诏吴郢、张用和赍以赐翰林学士张洎、钱若水”[2]800。特意给文采出众的翰林学士赐诗，反映其在诗作上已颇为自得。淳化元年（990年）时，已有“御制诗文四十一卷”[2]703藏于秘阁。《宋史·艺文志》则记载太宗有“御集一百二十卷”[1]5331，可见宋太宗一

生写过大量的诗文。事实上，宋朝皇帝开始有诗文集，也始自太宗。

其三，宋太宗还颇好书法，尤以善于“飞白”自诩，并常向臣僚馈赠其作品。如雍熙三年（986年）十月，他将书写的飞白字幅赐给宰相李昉等人，“因谓曰：‘朕退朝未尝虚度光阴，读书外尝留意于真草，近又学飞白，此虽非帝王事业，然不犹愈于畋游声色乎！’昉等顿首谢”[2]623。淳化五年十一月，赐予近臣御书飞白各一轴，又特别赐给参知政事寇准飞白草书十八轴。史称：“先是，宰相吕蒙正等已受赐，（寇）准出使在外，至是始及焉。上因谓蒙正等曰：‘书札者，六艺之一也，固非帝王之能事，朕听政之暇，聊以自娱尔。’”[2]800至道二年（996年）六月，太宗派内侍给宰相吕端等人赠送飞白书二十轴，每人五轴，“又以四十轴藏秘府，字皆方圆径尺”。吕端等登殿致谢时，太宗说道：“飞白依小草书体，与隶书不同。朕君临天下，复何事于笔砚乎！中心好之，不忍轻弃，岁月既久，遂尽其法尔。向来有江浙人号能小草书，因召问之，殊未知向背，但务填行塞白，装成卷帙而已。小草书字极难工，亦恐此书遂成废绝矣。”[2]842由上可见，宋太宗对书法近乎痴迷，并在飞白上有独特的心得。

宋太宗的上述表现，充分彰显了其崇文重儒的倾向，如宋真宗朝宰相王旦敏锐地指出：“以文章化人成俗，实自太宗始也。”[7]322而他有意表露出的文雅趣味，亦与宋太祖存在较大的差异，就此成为文臣眼中的彬彬君主。

二、宋太宗时期朝政导向的转变

宋太宗的积极崇文表现，作为一种历史现象出现于北宋第二代君王统治时期，绝非偶然，其背后必有复杂的缘由。若对宋朝开国以来的朝政演变，特别是太宗时期朝政导向的转变加以考察，便不难从中发现原因之所在。

宋朝承五代之后立国，建国初期面临各种乱世积弊，其中文武关系严重失衡的现象即为突出的问题之一。众所周知，五代统治集团主要来自武人势力，如《新五代史》所说：“五代之君，皆武人崛起，其所与俱勇夫悍卒。”[12]因此，统治者多崇尚武力，轻视文治，正如掌权的将帅所云：“安朝廷，定祸乱，直须长枪大剑，至如毛锥子，焉足用哉！”[13]1406在这样的历史背景下，武夫悍将势必横行，文士则沦为附庸，乃至于生存都堪忧，如清代史家所评说，士人生于此时，缠手绊足，“动触罗网，不知何以全生也”[14]。当时，即便宰相的权威也受到压制，“梁太祖以来，军国大政，天子多与崇政、枢密使议，宰相受成命，行制敕，讲典故，治文事而已”[15]。而参政的文臣又以吏人出身者为主，他们大都缺乏学养，“长于吏事，不识大体”，往往无视“文章礼乐”[13]1408。宋人因而认为：“五代以来，四方多事，时君尚武，不暇向学。”[10]745正因为如此，数十年间改朝换代频仍，战火连绵不绝，武力因素遂深刻影响了朝政的走向。

宋太祖建国后，充分汲取了唐末、五代的教训，在铲除以往各种积弊的过程中，也尽力扭转文武关系严重失衡的局面。为此，他一方面打压武将的跋扈积习，严厉整肃军纪；另一方面采取了保护文臣、恢复文教建设等举措，以恢复朝廷正常的政务运行⑤。不过，太祖抱有统一天下的志向，不仅对南方诸国予以征剿，而且有筹划收复幽云十六州的构想。如其设立封桩库，储积大量金帛，并告诉近臣此库专用于向辽朝赎买幽云地区，如果遭到拒绝，再以此支持武力收复行动⑥。开宝九年（976年），当群臣请求为太祖加“一统太平”的帝号时，他却不予接受，“上曰：‘燕、晋未复，遽可谓一统太平乎？’不许”[2]364。因此，宋太祖高度重视军队将领与武力征伐的作用，既不可能推崇文治路线，亦未特别礼遇文官。如太祖朝举行的私密性曲宴，就以将帅、节度使为主要对象⑦。以后的文臣刘安世也承认：“太祖与群臣未尝文谈，盖欲激厉将士之气，若自文谈，则将士以武健为耻，不肯用命。”[16]可见，宋太祖并非尚文之主。

宋太宗通过非常手段登上帝位⑧，因此即位后急于建立超越其兄的功业，以树立自己的威望。故而，他虽然扩大科举考试并超等任用录取者，又有编纂《太平御览》、营建崇文院等举措，但当初朝政的头等要务仍是通过收复幽云十六州来完成统一大业。然而，两次北伐辽朝的战争先后皆以失败告终，太宗由此产生了恐辽心理，丧失了追求武功的信心。而来自文官

大臣的弭兵呼声，也一直令他承受着相当大的压力。从史料记载来看，早在太平兴国四年（979年）对北汉用兵之际，宰相薛居正等人便表示应当从缓⑨。第一次北伐幽州失败后，太宗一度有过出征的想法，文臣张齐贤对此上疏表示异议："臣闻家六合者以天下为心，岂止争尺寸之事，角强弱之势而已乎？是故圣人先本而后末，安内以养外。"[1]9151史籍还称："既而兵连不解，议者多请息民。"[2]528当太宗筹备第二次北伐时，"中书不预闻"[2]618，说明其有意绕开了持反对意见的中书大臣。雍熙三年第二次北征失败不久，更多的臣僚对此予以批评，甚至赋闲的元勋赵普也急切地上密奏劝说。赵普指出："远人不服，自古圣王置之度外，何足介意"[1]8934，"岂必穷边极武，与契丹较胜负哉？"[1]8936他还从维护帝王利益的角度出发，提出"兵久则变生"[2]615的告诫，从而说动了太宗。随之，宰相李昉等人相继上疏表达休战的主张，史称："况天生北狄，为患中国，汉高祖以三十万之众，困于平城，卒用奉春之言，以定和亲之策。以至文帝，奉之弥优，外示羁縻，内深抑损，而边城晏闭，黎庶息肩，所伤匪多，其利甚溥矣。况獯鬻之性，惟利是求，傥陛下深念比屋之磬县，稍减千金之日费，密谕边将，微露事机，彼亦素蓄此心，固乃乐闻其事，不烦兵力，可弭边尘。"[2]618《宋史·李昉传》也反映，李昉"引汉、唐故事，深以屈己修好、弭兵息民为言，时论称之"[1]9137。"时论称之"即说明，弭兵成为朝堂上的主流意见。在内外形势的压力下，赵光义不得不公开表示"推诚悔过"[2]618，以后不会考虑北伐之事。

从此之后，面对北部的边防压力，宋太宗君臣基本放弃了主动进攻的战略。如端拱时，御辽前线形势趋于紧张，朝臣田锡上奏认为："欲理外，先理内，内既理则外自安。"[2]678淳化四年（993年），太宗与宰辅讨论用兵话题时，宰相吕蒙正以隋、唐两朝征讨辽东为例，指出隋炀帝全军覆灭、唐太宗亲征无功而返，"且治国之要，在内修政事，则远人来归，自致安静"[1]9147。太宗对此表达了赞同："炀帝昏暗，诚不足语。唐太宗犹如此，何失策之甚也。且治国在乎修德尔，四夷当置之度外。"[2]758值得注意的是，赵光义又借此场合对以往的伐辽战争表示了追悔之意，"朕往岁既克并、汾，观兵蓟北，方年少气锐，至桑干河，绝流而过，不由桥梁。往则奋锐居先，还乃勒兵殿后，静而思之，亦可为戒"[2]758-759。可以说，直到太宗死去之时，宋廷都延续了这一态度。

正因为对外战争的接连失败，武功之路遭遇到碰壁，宋太宗只得转而追求文治。于是，统治集团将朝政的重心转向域内，对外则采取全面、被动的防御战略。这种"守内虚外"的统治意识⑩，遂促成了朝向文治路线的转型，即以文治成就为统治的追求目标，而不再看重开疆拓土的大一统事业。事实上，在第一次伐辽失败后，赵光义已经开始对文治的意义有所理解，如他曾对近臣说："朕每读老子至'佳兵者，不祥之器，圣人不得已而用之'，未尝不三复以为规戒。王者虽以武功克定，终须用文德致治。"[2]528如果说这还有向文臣表态的含义的话，那么到第二次北伐失败后，他便彻底接受了文治高于武功的价值判断，宋太宗就此旗帜鲜明地推行了"崇文抑武"的治国理念。

在以上形势背景下，宋太宗对文臣、武将的态度有了进一步变化。一方面，出于防范将帅威胁以及武将群体的不满，遂对其加以严厉地管控，为此采取了一系列抑制性措施。他在多次与臣僚言及将帅时，往往会强调严控的重要性，如淳化二年，他对臣僚说："前代武臣，难为防制，苟欲移徙，必先发兵备御，然后降诏。若恩泽姑息，稍似未遍，则四方藩镇，如群犬交吠。……今且无此事也。"[2]710宰相吕蒙正回应道："上之制下，如臂使指，乃为合宜。倘尾大不掉，何由致理！"[2]710太宗当即表示："今之牧伯，至于士卒，尽识朕意，苟稍闻愆负，固无矜恕之理，所以人人各务检身也。"[2]710又如他晚年与参知政事寇准谈论驭将问题时，还曾告诫道："自梁、晋已降，昏君弱主，失控驭之方，朝廷小有机宜，裨将列校，皆得预御坐而参议，其姑息武臣乃如此。朕君临四海，以至公御下，不唯此辈，假使李广复生，亦无姑息之理也。"[2]815深谙王朝政治的明末清初学者王夫之，就针对宋太宗朝的特点敏锐地指出："宋所忌者，宣力之武臣耳，非偷生邀宠之文士也。"[17]37

另一方面，宋太宗将文臣集团视为依靠的

主要力量，尤其是以科举出身为背景的士大夫日益得到重用。其实，赵光义无惧文臣造反，固然是敢于大力扶持的原因之所在，而当文官群体逐渐壮大以后，就不能不更加依赖他们，故只有赢得其坚定的拥护，才能稳固赵宋的江山社稷。如宋人所说："自后太宗始欲广致天下之士，以兴文治。"[18]观察宋太祖与太宗对待文臣的态度，可以发现既有一定的连续性，也有本质上的不同，当代西方学者即指出："（宋太祖）并非出于偏爱而将士大夫单独挑选出来，但是他创造了形势和先例，这些形势和先例能够部分解释为什么他的继任者太宗的确提高了士的利益。"[19]

如此一来，宋太宗的各种崇文表现就不难理解。他推出诸多的崇文政策、举措，不遗余力地笼络文官士大夫，自身也在读书、作诗及书法上花费很多精力，并竭力在庙堂上下做出喜好文翰的姿态，实际上是有着深刻的用意。换言之，在边患压迫的紧张形势下，赵光义一改太祖朝的统治特点而转向尚文，看似不合时宜，实与其治国理念的转变存在密切的关联。而当时皇权与文官集团的紧密结合，则为宋朝文治路线及其朝政导向的确立，打下了坚实的基础。

余　论

宋太宗在位的21年，完成了太祖重建中央集权统治秩序的遗留任务，又对以往的朝政路线做出重大调整，因此奠定了其后宋朝的基本统治模式。正如宋仁宗朝的富弼所说："太祖始革五代之弊，创立法度。太宗克绍前烈，纪纲益明。真宗承两朝太平之基，谨守成宪。"[20]即委婉地指明宋太宗在继承基础上定型的统治路线，才是后世主要奉行的政治传统。

宋太宗时代，随着朝政中文治导向的确立，文官士大夫开始崛起，逐渐成为统治的核心力量。与此相伴的结果，是赵光义与文臣的关系也日益紧密。揆诸文献记载，有大量关于他们之间密切交往的记录，在此不妨略举几例。如当太宗一再表明对士林俊杰的欣赏之情后，便收获了一派感恩戴德的回报。李昉有诗云："玉堂四字重千金，宸翰亲挥赐禁林。地望转从今日贵，君恩无似此时深。"[8]34李沆的《伏睹禁林新成盛事辄思歌咏不避荒芜》一诗则曰：

禁庭多士列华簪，严乐辉光冠古今。
御笔腾骧题玉署，宸章照耀咏辞林。
虚堂挂后传千载，翠琰刊成直万金。
振复文明知圣作，尊崇儒术见天心。
增修一院烟霞丽，曲宴群英雨露深。
自我昌朝为盛事，鳌山清峻重难寻。[8]35

毕士安也有"好文英主古难齐，宠重词臣意弗低"[8]36之句。"君恩无似此时深""尊崇儒术见天心"以及"宠重词臣意弗低"等诗句，都真实地说明了文臣对皇帝的感激和赞颂，也反映了太宗对他们的宠遇。宋人还注意到国初两朝关于宫廷曲宴上文臣待遇的变化细节："旧制，每命将帅出征、还，劳宴于便殿，当直翰林学士，文明、枢密直学士，皆预坐。"[2]759开宝中，武臣出身的閤门使梁迥向太祖进言："陛下宴犒将帅，安用此辈。"[2]759翰林等诸学士因此被取消了这一资格。直至宋太宗朝，才在参知政事苏易简的请求下恢复了旧制。事实上，与太祖朝曲宴以将帅、节度使为主要对象相比，太宗朝的曲宴已改为以宰辅、文官近臣为上宾，甚至涉及的文臣范围还在不断扩大。据记载，淳化元年二月，太宗下诏规定，"自今游宴，宣召馆职，其集贤、秘阁校理等并令预会"[2]700。该道诏书下达的缘由并不复杂："先是，上宴射苑中，三馆学士悉预，李宗谔任集贤校理，閤门吏拒之，不得入。宗谔献诗述其事，故有是诏。"[2]700由此细微的变化，足见赵光义对文臣表现出格外关照的态度。而宋太宗对士大夫的亲近姿态，也为后世嗣君做出了样板。

然而，以篡位手段登基的宋太宗始终怀有猜忌之心，极为重视对权力的掌控，凡事从防微杜渐考虑。他曾对身边人说的"外忧不过边事，皆可预防。惟奸邪无状，若为内患，深可惧也。帝王用心，常须谨此"[2]719一段话，便透露出其隐藏的心机所在。因此，他虽然重用文官大臣，却不愿放手他们任事，习惯独断朝纲。如就宰臣的任期来看，从太平兴国六年（981年）九月到八年十月，赵普任宰相仅两年多就被罢相，端拱元年二月复出，又是仅两年时间再度被罢相；吕蒙正同样两次出入相位，都不过两三年时光。其

余宰执大臣的情况，也大体类似。王夫之因此评说道，自雍熙以后，宰辅大臣“乍登乍降”[17]46，犹如一盘棋局中被随意挪动的棋子。与此同时，当时的宰辅也大都属于顺从之辈，如赵普一改昔日强硬的风格，唯以迎合为能事；沈义伦被评为“但龌龊固宠，不能有所建明”[5]117；吕蒙正循规蹈矩，“将顺德美”[1]9163；李昉谨小慎微，“小心循谨，无赫赫称”[1]9138；张齐贤则有诗云：“慎言浑不畏，忍事又何妨。国法须遵守，人非莫举扬。”[9]489可知顺从、循默之风，充斥朝堂。元人修《宋史》时遂就此评说道：“有是君则有是臣，有是臣则足以相是君也。”[1]9163有意思的是，太宗有时对此亦有所不满，如参知政事贾黄中遇事回避，“专务循默，无所发明”[5]158，以至于连太宗都觉得过分，曾对其说：“夫小心翼翼，君臣皆当然；若太过，则失大臣之体。”[1]9162淳化四年，赵光义曾指责宰相李昉等臣僚：“朕孜孜听政，所望日致和平。而在位之人，始未进用时，皆以管、乐自许，既得位，乃竞为循默，曾不为朕言事。朕日夕焦劳，略无宁暇。臣主之道，当如是耶？”[2]748众人只得“惶惧拜伏”。就此而言，这一局面的形成，也从侧面反映了赵光义将宋朝君主专制体制发挥到极致，日本学者即称宋太宗为“君主独裁体制的创始者”[21]。

宋太宗在处理政事时，既刚愎自用，又往往事必亲躬。他在晚年总结说：“朕自君临，未尝一日不鸡鸣而起，听四方之政，至于百司庶务，虽微细者，朕亦常与询访，所以周知利害，深究安危之理，故无壅蔽陵替之事。”[2]824其所说的话，大致属实。不过，这种事无巨细都要过问的帝王作风，令臣僚们常常难以作为。对于宋太宗问政过细的特点，当时已有官员委婉提出了批评，如知相州田锡在上疏中反映，“陛下忧民太过，视事太勤”，现有关指令，多请圣旨裁决，“如此皆劳天听，安用有司”[2]563-564。由此可见，宋太宗以勤政自诩，虽然避免了官吏们胡作非为，却因此也造成宋廷日趋保守的局面。

回到本文的主题，宋太宗崇文表现的背后，实有一番隐情，即在较大程度上与对外征战碰壁后的转向有关。如前引太宗在第二次北伐失败不久自我解脱的话：“朕退朝未尝虚度光阴，读书外尝留意于真草，近又学飞白，此虽非帝王事业，然不犹愈于畋游声色乎！”南宋大儒朱熹遂尖锐地指出，太宗一朝，“不过写字作诗，君臣之间以此度日而已”[22]，或许道出了其壮志难酬的无奈。总之，若论宋太宗的武功，的确不值一提，如宋真宗朝宰相王旦所言：“先帝时，颇已厌兵。”[2]1672就指出了其用兵受挫下的灰心结果。但其在文治上的作为却可称道，宋朝就此实现了朝政的转型。宋太宗留下的政治遗产，还成为此后统治集团长期遵循的基本精神，从而产生了深远的影响。如宋真宗即位时所表态：“先朝庶政，尽有成规，务在遵行，不敢失坠。”[2]863以后的宋高宗也宣称：“国家用武开基，右文致治。”[7]251始于太宗朝的崇文路线，遂开启了宋朝“崇文抑武”时代的来临。

注释

①研究宋太宗的著作主要有竺沙雅章著、方建新译：《宋太祖与宋太宗》，三秦出版社1988年版；竺沙雅章著、方建新译：《宋朝的太祖和太宗——变革时期的帝王》，浙江大学出版社2006年版；张其凡：《宋太宗》，吉林文史出版社1997年版。论文有汪槐龄：《论宋太宗》，《学术月刊》1986年第3期；张其凡：《宋太宗论》，《历史研究》1987年第2期；王瑞来：《略论宋太宗》，《社会科学战线》1987年第4期。涉及宋太宗登基及相关政治方面的论文主要有吴天墀：《烛影斧声传疑》，《史学季刊》1941年第1卷第2期；邓广铭：《宋太祖太宗皇位授受问题辨析》，载《邓广铭治史丛稿》，北京大学出版社1997年版，第475—502页；王云海：《宋太宗的“右文”政策》，《河南大学学报》1986年第1期等。与本文主旨存在关联的论述，则主要有张海鸥：《宋太宗尚文雅考》，《广州大学学报》1992年第2期；赵润金：《宋太宗与文学》，《中国文学研究》2009年第4期；李洁：《宋太宗书法观念考察》，《中国书法》2017年第9期；张易：《论宋太宗对中国古代图书事业的贡献》，《图书馆工作与研究》2009年第7期；黄修珠：《以书致治与祖宗之法——宋太宗的文治与书法》，南京艺术学院博士学位论文，2016年；张冰清：《宋太宗诗歌研究》，阜阳师范学院硕士学位论文，2019年等。但这些研究成果或过于简略，或侧重于某些具体问题研究。②张其凡：《宋太宗》，吉林文史出版社1997年版，第98—105页。③④脱脱等：《宋史》，中华书局1977年版，第9145—9146、9527页，第2547页。⑤陈峰：《宋太祖时期以史经世的考察》，《历史研究》2022年第4期。⑥⑨李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局2004年版，第436页，第442页。⑦陈峰：《宋太祖朝的曲宴及其政治功用》，《历史研究》2018年第4期。

⑧邓广铭:《宋太祖太宗皇位授受问题辨析》,载《邓广铭治史丛稿》,北京大学出版社1997年版,第475—502页。⑩漆侠:《宋太宗与守内虚外》,载田余庆主编:《庆祝邓广铭教授九十华诞论文集》,河北教育出版社1997年版,第161—170页。

参考文献

[1]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.

[2]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.

[3]孔平仲.孔氏谈苑[M]//潘汝士.丁晋公谈录:外三种.北京:中华书局,2012.

[4]洪迈.容斋随笔[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,2005:374.

[5]钱若水.宋太宗实录[M].燕永成,点校.兰州:甘肃人民出版社,2005.

[6]程俱.麟台故事校证[M].张富祥,校证.北京:中华书局,2000:38.

[7]徐松.宋会要辑稿:崇儒[M].苗书梅,等点校.开封:河南大学出版社,2000.

[8]洪遵.翰苑群书[M].北京:中华书局,1991.

[9]江少虞.宋朝事实类苑[M].上海:上海古籍出版社,1981.

[10]范祖禹.帝学[M]//景印文渊阁四库全书:第696册.台北:商务印书馆,1986.

[11]文莹.玉壶清话[M].郑世刚,杨立扬,点校.北京:中华书局,1984:71.

[12]欧阳修.新五代史[M].北京:中华书局,1974:558.

[13]薛居正,等.旧五代史[M].北京:中华书局,1976.

[14]赵翼.廿二史札记校证[M].王树民,校证.北京:中华书局,2013:476.

[15]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956:9201.

[16]马永卿.元城语录解[M]//景印文渊阁四库全书:第863册.台北:商务印书馆,1986:366.

[17]王夫之.宋论[M].舒士彦,点校.北京:中华书局,1964.

[18]叶梦得.避暑录话[M]//.全宋笔记:第二编十.郑州:大象出版社,2006:265.

[19]包弼德.斯文:唐宋思想的转型[M].刘宁,译.南京:江苏人民出版社,2000:58.

[20]赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].上海:上海古籍出版社,1999:105.

[21]竺沙雅章.宋太祖与宋太宗[M].方建新,译.西安:三秦出版社,1988:148.

[22]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986:3044.

The Emperor Taizong of Song Dynasty's Chongwen Expression and Its Relationship with the Turn of Government

Chen Feng

Abstract: The emperor Taizong of Song dynasty, born in the chaotic times of the Five dynasties, originally had limited cultural cultivation, but he showed a strong tendency to worship literature during his reign. He made a rare positive attitude in terms of policy measures, relations with civil officials and scholars, as well as his own behavior. Therefore, he was regarded as a king who advocated Confucianism by later Song people. The obvious difference between the emperor Taizong and Taizu of the Song dynasty was gradually formed with the failure of two northern expeditions, and its root was closely related to the change of the political orientation at that time. Under the tense situation of border invasion and oppression, the road of military accomplishments encountered obstacles, and the emperor Taizong of Song dynasty had to turn to the pursuit of civil rule. In the reign of emperor Taizong of Song dynasty, civil officials began to rise and gradually became the core strength of rule. The close combination of imperial power and civil government group laid a solid foundation for the establishment of the Song dynasty's civil administration line and its government orientation. Thus, it reflects the basic establishment of the line of culture and governance in the emperor Taizong of Song dynasty, and has a profound impact on the heirs, kings and ministers.

Key words: the emperor Taizong of Song dynasty; worship literature and suppress martial arts; civilian officials and scholars; government orientation

[责任编辑/晨　潇]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

宋代县域社会治理体系中的武力构成*

耿元骊

摘　要：宋代县域社会治理体系当中，以军事武力为基础，逐步形成了多种武力复合运作体系，为官府掌控乡村提供了暴力（权力）基础。在县域内，一般有三种武力体系。“正规军”即军事武力主要为御敌之用，按轻重缓急、山川形势而有重点部署在县境，但不受地方管控；司法武力逐步形成了条块区域的分割权力行使模式，是基层社会秩序主要维持者；防卫武力因应统治区域内部较大反抗压力而产生，但因国家财政无力负担其庞大开销，逐渐变成了职役。诸武力结构互相配合，在基层社会治理中呈现出复杂互动关系，展现了国家暴力与乡村社会中各种势力多角度纠缠状况。分析宋代基层社会管控模式与治理方式动态变化，观察县域内基层社会运行模式，必须要关注到县域内武力系统的结构。

关键词：宋代县域；社会治理；武力构成

中图分类号：K244；K245　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2024）01-0088-07

传统中国县域社会内部秩序状况，曾经被认为是一种自治性状态。但是随着研究的深入，越来越多的学者认识到了国家权力无远弗届，统治力如水银泻地般延伸到了最基层，以“乡里”为基本模式，建立起统治“制度”，并严密控制了乡村①。县以下基层社会治理体系模式，不同时期有不同建构方式。但是，无论哪种管控模式，其背后都一定有着“武力”作为背景，也就是以国家权力为基本组成的系统性、强制性暴力为其后盾，这是朝廷得以建立统治的基础。这些武力自身则是分层存在，正规军是全部武力核心。众所周知，在社会总体相对稳定时期，日常统治则不能事事经由“军队管制”。而暴力一日不可或缺，在使用正规军与一般性需要强制执行暴力两者之间，只能由其他类型暴力队伍填补不同层次的位缺。这些“强制性武力”种类繁多，其构成与特质均有不同，在稳定县域内的社会秩序，完善朝廷“社会治理”体系方面有着特殊的重要性，值得关注。

由五代入宋，在县域社会治理体系当中，以长期征战中形成的军事武力为基础，逐步向民事武力转变，并最终形成了乡兵、镇将、监镇、寨官、军正、县尉、巡检、弓手等多种县域内武力复合运作体系（从较长时段视角观察总括，不意味着这些武力同时同地并存），为宋代官府掌控乡村提供了“正规军”之外的暴力（权力）基础。以禁军、屯驻大军、摧锋军、枪杖手等完全或者半完全的军事力量为核心支柱，辅之各种名目县域内具备“强制执行力”武力系统，官府统治才延伸下去并得以稳固，同时这些武力系统的存在也对官府统治构成或明或暗的威胁，导致朝廷基层治理政策时收时放，因而是我们认识宋代基层社会演变的重要背景线索。

关于宋代县域内社会武力的研究，黄宽重、苗书梅、廖寅等一批学者对相关问题均用力甚勤②。

收稿日期：2023-09-12
***基金项目：**河南省高等学校哲学社会科学创新团队建设计划（2021-CXTD-02）、国家社会科学基金重点项目“唐宋乡村社会控制与生存秩序研究”（18AZS007）。
作者简介：耿元骊，男，河南大学历史文化学院教授（河南开封　475000），主要从事唐宋史研究。

在诸多学者的研究基础上，本文则试图探讨县域范围内社会治理体系当中的武力构成及其演变情况，特别是武力向不同方向发展的趋向。“正规军”主要为御敌之用，在中央决策上，并不会各地平均分布，而是按轻重缓急、山川形势而有重点部署，且不受地方管控。其他军事武力作为大多数县域内日常决定性力量，既是日常统治基础柱石，同时也被统治者防备而限制使用，逐渐走向了治安之用。司法武力在应用上与军事武力、防卫武力整合与调整，逐步形成了条块区域的分割权力行使模式，是基层社会秩序主要维持者。防卫武力因应统治区域内部较大反抗压力而产生，但是因国家财政无力负担其庞大开销，逐渐变成了职役。理所当然，诸种武力之间并不存在一个清晰的界限，各种武力也会因临时情况而执行其他种类任务。不过，诸种武力大致仍然有一个界限存在。其变化与基层社会治理之间有着复杂互动关系，展现了国家权力与乡村社会中各种势力多角度纠缠的状况，是分析宋代基层社会管控模式与治理方式动态变化的基础。本文聚焦于县域内诸多“武力”系统性结构关系，试图形成整体性认识框架，以之作为观察县域内基层社会运行模式的一个基础性构成。

一、军事武力：县域的决定性力量

承五代乱世，群雄并起，各地风云变幻，为保境安民或者割据一方，在正规军、半正规军体系之外，在县域内形成了一批不同名目的地方军事武力集团。这些武力集团队伍绵延不绝，有大有小，其建立时主要功能都是军事作战，如北宋州兵（早期）、就粮禁兵（中期）、诸道禁军（后期）③，南宋时“摧锋军”“飞虎军”等无不如此。但是随着王朝统一（或大局稳定），地方势力陆续平定，县域内军事武力，大都逐渐向民事武力特别是治安力量转化。

禁军是北宋军事武力的主干，但是禁军大多数并不驻扎于城内（实际营址地可能在县境内军事要地），只有很少一部分在县城里，但是县仍要负担大军所需费用。“艺祖受命之初，国家之兵十有二万，东征西伐，赖而成功。及太宗皇帝削除僭叛，中外混一，始有三十余万之数。章圣在御……至五六十万。自庆历已来，遂及百万之冗。”[1]其中，隶属于中央的禁军，在北宋大部分时间驻扎于开封附近诸县，这些部队与地方事务基本无关，而地方必然要承担驻军所带来的骚扰和负担。王曾瑜指出，禁军用屯驻、驻泊、就粮三种名目在地方上戍守，但是在地方上的禁军不再回驻开封，转而成为地方上就粮禁军④。这部分军队，由中央调控，但是大部分驻扎在地方。范学辉也认为，在京有三衙禁军，在外有地方禁军，而地方禁军仍然由中央控制，但是地方兵马司可以指挥⑤，成为维护地方稳定、控制地方的核心力量。无论北宋还是南宋，正常情况下都会在县境内部署兵马，例如“国家承平，县治不置兵。今有中平巡检寨，在县东七十里”[2]。县境内这些驻扎的军事力量，在控制地方、保证统治秩序上起到了决定性作用。

从全国来看，北宋禁兵主要屯扎北方，尤其以开封府驻扎最多，在开封府分驻各县，其他地方分驻于州（当然实际营地分散各处）⑥。除了禁军之外，其他驻军常年轮替。驻扎在地方上，常常等于横管多县，就是镇守地方，防止生乱。王曾瑜认为，仁宗时期开封府禁兵，算作中央军，共有684个指挥；南北各路就粮禁兵，算作地方军，共有1243个指挥⑦。虽然外地兵力较多，但是极为分散，还是内外相制，维持着中央军对地方军的压制状态。国家正式军队系统，既是掌控全国的基本力量，也是地方上保持相对稳定的核心武力系统。如绍兴三年（1133年），提举江南西路茶盐公事赵伯瑜言：“洪州分宁、武宁两县，岁趁茶课五百三十余万。此县去州六百里，地界湖北鄂、岳、潭州三路之间，皆盗贼栖止之地，民不敢归业。安抚司差兵捉杀，既退，其贼复出。”[3]8708可见盗贼已经能取得与地方治安系统相抗衡的力量，虽然不能直接对战，但是还能全身而退，意味着地方治安武力已经无法镇压。所以赵伯瑜希望“下帅司或于岳飞下，摘那有纪律兵将，前去逐县屯驻弹压”[3]8708，朝廷最终派驻了正规军前往镇压，维持县域内治安，“选差官兵一千人，委有材武统领官统率，于分宁、武宁可以相照应去处驻札弹压”[3]8708。再如江州兴国军，此处“接连淮甸、江东、湖北，每岁常有茶客百十为群前来。今岁大旱，茶芽不发，皆积压在园户等处人家住

泊”[3]8715，聚集起来的精壮男子，县域官府极为恐惧，事先就要考虑其作乱的可能，故申请“乞下江州都统司轮差官兵一二百人前去屯驻弹压，候来年秋熟日，依旧归军”[3]8715，最终朝廷决定“斟酌合差人数，于本路州军系将、不系将禁军内差拨施行”[3]8715。这种情况，遍及全国。如常德府也是如此，“本府素为茶寇出没之地。今岁湖南、北旱伤，持杖劫掠者日多”[3]8715，地方上特别是县域内武力不够控制局势，只能要求“望下鄂州都统司差拨五百人赴府出戍”[3]8715，湖北安抚司依从诏令，“斟量合差人数，于本路州系将、不系将禁军内差拨”[3]8715。

驻扎在县境内的武力系统，一方面是国家统治力量的持续强化，另外一方面也对地方上造成了巨大困扰。县需要负责驻扎军队的营房与其他供应，如建康府，“知江宁县何作善，修盖本县所分左右两处寨屋三千五百五十间，提督右军寨屋二千一百间；知溧水县梁公永，修盖本县所分左右军寨屋四千间；知上元县方廷瑞，修盖本县所分左右军寨屋三千五百五十间”[3]8729，意味着县级官府需要为驻扎在当地的军队做出巨大财政付出。又如乾道八年（1172年）八月，主管侍卫步军司公事吴挺言，“六合见屯驻本司出戍官兵三千人，缘彼处寨屋多茅草搭盖，低矮窄狭，官兵居止不便”[3]8729，希望两浙转运司“取拨堪好材植一千间并芦瓦等，差船津送往六合县应副，本司自用军工逐旋起盖”[3]8729。得到孝宗赞可，诏令“其六合县见有寨屋如有损漏，令淮南转运司量行应副材料”[3]8729。政和元年（1111年）十一月，西京所谓土兵1000人，但是这些人没有营房，“各于街市赁屋，居住混杂，逋逃寇盗，难以辨察，部辖酉点，不得如律”[3]8724，更主要的是，“访闻诸路亦有似此创行招置，至今营房未了者”[3]8724，常常出现“与逃军杂居，捕盗官无以辨认。遇夜为寇，部辖人无以知觉”[3]8724的情况。可见，地方上有大量无营房士兵，对社会秩序造成了重大影响。又如，地方上军队常常做灰色生意，甚至以商旅充作寇贼，“左翼军狃于盗赏，忽又报侵犯，径捕至庭，自以为功”，但是汪大猷通过仔细观察，认为这是“真腊大商……以疑似被诬，公验其物货什器，信然”[4]363，军人还想贪财冒功，“尤谯谯不已”，汪大猷只能再次劝说，“使真是寇贼，固不应纵舍，既知其为商旅，又岂得陷以深文，始皆退听”[4]363，这些军人对地方社会秩序造成了极大影响。虽然汪大猷解决了一次个案，但是既不能事先约束，也无法事后追惩，甚至只能以商量口吻协调，也显示了当地官员的无可奈何。

在县域当中，军事武力仍然是最重要的存在，虽然军事武力主要是进攻性，但当县域内治安武力无法掌控局势时，就会使用军事武力来保证地方上的基本稳定。禁军驻扎各地，受中央调派，不受地方管控。但是地方可以向中央申请，使用禁军来维护县域内治安。地方军由中央、地方双重控制，不过地方军战斗力低下，不仅无法用于填补野战大军，甚至无法对抗成体系的“茶寇”“盐寇”，只能依赖于禁军作为最后保障。而禁军虽然是绝对性控制力量，较少用于本地逐捕盗贼，但偶尔因应地方需求，也会出动维持县域内基本稳定。一县之内，常有少量正规军驻扎，这些具备强制力的国家武装队伍，人数虽少，却是县域内决定性武装力量，是县域被掌控、社会秩序维持的最基础性暴力工具，是县域内基层社会治理的基础。

二、司法武力：基层秩序的勉强维护

在县域内，禁军这类国家野战部队，数量总体相对较少，其所负担执行的任务，一般也并不是社会秩序日常维持。维持基层社会秩序，日常情况下还是以司法武力为主。宋代县域内司法武力，主要由县尉、巡检等常规治安武力系统构成。

宋初，局势趋于稳定，建隆三年（962年），朝廷要求由治安武力取代军事武力维持日常秩序。“贼盗斗讼，其狱实繁，逮捕多在于乡闾，听决合行于令佐。顷因兵革，遂委镇员，时渐理平，合还旧制。宜令诸州府，今后应乡村贼盗斗讼公事，仍旧却隶县司，委令、尉勾当。”[3]8817同时，每个县都设置了“弓手”，“其一万户以上县，差弓手五十人；七千户以上，四十人；五千户以上，三十人；三千户以上，二十五人；二千户以上，二十人；一千户以上，一十五人；不满千户，一十人”[3]8817。其中各级领导，也都从军事系统转入到治安系统，“合要节级，即以旧镇司节级充。其余人并停归县司色役，其弓手亦以旧人充。如有

贼盗，仰县尉躬亲部领收捉送本州”[3]8817。但是当盗贼数量变成“群”时，则委托给次级军事力量，也就是团练使、捉贼使臣等，“若是群贼，画时申本隶州府及捉贼使臣，委节度、防御、团练使、刺史画时选差清干人员将领厅头小底兵士，管押及使臣根寻捕逐，务要断除贼寇，肃静乡川，不得辄便搔扰。其镇将、虞候只许依旧勾当镇郭下烟火、盗贼、争竞公事。仍委中书门下，每县置尉一员，在主簿之下，俸禄与主簿同”[3]8817。从此，建立了宋代司法武力的基本体制。

在一般情况下，“诸县尉通管县事外，惟主捕县城及草市内贼盗，乡村并责巡检管勾”[3]8837，但是部分县尉及司法武力，常常养寇自重，或者官匪一家，“诸处盗贼败获，根勘前后行劫度数极多，长吏已下止常行遣，殊无申奏，巡检、捉贼使臣复不能用心捉贼，本路转运使、提点刑狱亦不举觉奏闻”[3]8822。而乡村基层管理者为不被官府追究，宁可破财免灾，“凡有贼盗，多为村耆告属，或抑逼被劫之家私陪钱物，更不申报，及减落贼人数目，规避科校，及至贼败，即便陈首”[3]8822。更有甚者，官匪勾结，“乡村内多藏贼盗、逃军及诸恶迹之人，或利资财，或惧仇报，并不告官。其巡检、捉贼使臣亦避见不获盗贼批书历子，并不觉察申举，诸州军当职官复不能觉察，严行惩诫，以止绝乡川惰农凶恶之人。每诸县捕送正贼，多被贼人亲党用幸于司理院等处作弊漏泄，故出贼人”[3]8822。作为地方上维持治安的司法武力，虽然捉贼是本职业务，但是对于某些官员来说，“捕盗官畏不获之罪，务为隐蔽”[3]8843，而被盗平民百姓，“惮官吏之扰，不敢以闻”，唯恐雪上加霜，更加倒霉。虽然诏令“自今捕盗官吏，如减落强盗赃状、人数及抑塞被盗人实状者，许人告陈”[3]8843，但是显然，真正敢于告陈者只有极少数人。所以，司法武力更多的是用于对付普通民众，真正作恶作盗之贼，反而较难捕获。

县尉之外，有巡检司，“有沿边溪洞都巡检，或蕃汉都巡检，或数州、数县管界，或一州一县巡检。掌训治甲兵，巡逻州邑，擒捕盗贼事。又有刀鱼船、战棹巡检，沿江河淮海置捉贼巡检，及巡马递铺、巡捉私茶盐，各视其名分以修举职业，皆掌巡逻几察之事”[5]5028。这些巡检人员更精壮，装备更精良，比专管治安的县尉具备更强武力，管辖范围也不限于一般城市乡村。在巡检这个名目之下，也常常挪用军队力量特别是厢军力量到巡检当中⑧。因应所要面对的具体局面，巡检有时是司法武力主体，而当各类盗贼、义军出现时，巡检也构成了一支非常重要的军事力量。甚至禁军，也常常被挪入到巡检当中，充做巡检兵力使用。元丰三年（1080年），福建路广泛使用西北人做巡检兵，导致指挥不顺，“诸巡检下兵级皆杂攒诸指挥厢、禁军或屯驻客军，其间多西北人，与本地分不相谙熟，差到岁年，稍能辨认道路、山川、人物，又迫移替，至于海道亦不惯习”[6]572，所以地方官员建议，“逐处令招置土兵，以一半招收新人，一半许厢、禁军旧人投换”[6]572，朝廷最终决定“巡检下兵级并易以土兵……一概招土兵”[6]573。

由此可见，“巡检”是司法武力的执行部门，“掌巡检州邑，捕诘盗贼之事”[3]4388，至于执行任务工作的具体士兵，则可以来回挪换。当局势稳定，就一般任用本地百姓为巡检；当有军事需要，巡检则可以转换为军事武力的补充。不过这些武力人员，拣选既随意，执法过程中又常常蛇鼠一窝，虽然目的是“土人习知本处人情、出入道路，易以缉捕盗贼”[7]8183，但是这些土人更愿意与盗贼同谋，而不是捕捉盗贼，“岁月既久，间多亲戚邻里，故相遮庇”[5]5073。更有甚者，指良为盗，抢夺民财。开封府规定“诸县巡检、捉贼使臣，自今后若捉到强劫贼人，有通指徒伴，即须据的实藏避所，密行追捉”[3]8822，这本应是巡检工作常态，但是日常生活中更多状态是“妄出文引差人下村，勾追平人作眼，执缚恐喝钱物，搔扰户民”[3]8822。如胡石壁特意抓了两个骚扰乡间的县尉，并指出“巡、尉下乡，一行吏卒动是三、五十人，逐日食用何所从来，不过取之于百姓而已。所过之处，鸡犬皆空，无异盗贼，况有出于鸡犬之外者乎。当此农务正急之时，尤非巡、尉下乡之日”[8]28。他还说过“弓手、土军一到百姓之家，如虎之出林，獭之入水，决无空过之理，其为搔扰，不待根究而后知”[8]27。巡、尉下乡骚扰，行使“合法伤害权”，导致基层社会秩序反而失序。更由于愿意担任巡检的土人都是“老弱”，其中“堪被甲、可擒盗者十无三四”[7]8183，普通强壮者不愿意加入巡检队伍，可见巡检在基层社会秩序维持上，也就是勉强而已。

县尉与巡检，互有分工合作，一般要求是“诸乡村巡检、县尉每月遍诣巡捕（地界阔远处所，巡、尉更互分巡），于要会处置粉壁，州给印历，付保正、副掌之，巡、尉所至，就粉壁及取历亲书到彼月日、职位、姓名，书字。仍与本身历对行抄转（本身历候巡遍赍赴州印押，州限当日给还），主管官逐季点检”[9]。而巡检与县尉之间，又常有矛盾，苏辙曾言，“今国家设捕盗之吏，有巡检，有县尉。然较其所获，县尉常密，巡检常疏。非巡检则愚，县尉则智，盖弓手、乡户之人与屯驻客军异耳”[10]。但是县尉力量有限，一般不具备大规模的强武力，必然需要有较强武力的巡检来作为基础，所谓“国家设巡检、县尉，以佐郡邑制奸盗也”[7]3556。

三、防卫武力：职役化倾向

在县及县以下社会秩序维护当中，除了普通盗贼需要官府处理，还有一些基层巡、尉无法处理的群体性暴力团体。这些暴力反抗群体，有些是官逼民反的义军，有些是有组织犯罪团伙，对于朝廷而言，因其具备了较强武力且组织有序，均为心腹大患，需要及时剿灭。但是朝廷不可能随时启用驻扎各地的国家武装，恰如张守所言，盗贼既然是分层次存在，必然要分层而治之，“盗贼窃发，责之巡尉；巡尉不能制，责之守倅；守倅不能制，责之监司、帅臣；监司、帅臣不能制，然后命将出师，以致天讨”[11]。而作为反抗者的暴力组织，常常是旋生旋灭，为了防备这些有组织反叛武力，朝廷不得不常备一支装备、人员强度低于军事武力，但是又高于司法武力的武装力量，也就是防卫型武力。这种武力持有重装备低于野战军事武力，但是其人员军事素质、组织能力又高于巡、尉等司法武力，主要由镇将、厢军、土兵、衙前等不同的武力系统组成。而无论何种武装力量，都需要有人力物力的高强度支持。但是当县域内某段时间没有反抗对象可以剿灭时，这支本来为镇压武装反抗力量而形成的武力，就会被挪用从事其他方面工作。久而久之，防卫武力人员产生了职役化倾向。

五代以来，镇将属于节度使系统，节度使常常任命亲随来担任“镇将”，镇将可以与县令平级对抗，还可直接与州对话，县吏基本无法管理镇将，而“乡将、都将、镇将辈互扰闾里”[12]9297，导致宋初收镇将之权。建隆三年，规定原来由镇将管理的“盗贼斗讼”类事务，都转“县令及尉复领其事”。镇将权力仅限于“镇”本身，“镇将所主，不及乡村，但郭内而已”[7]76。同时，“镇将亦不得以巡察盐曲为名，辄扰民户”[7]180。镇将这种本来为了军事防御而形成的武力系统，其统辖基层社会权力一方面被纵向收回，一方面被横向分散，“收乡长、镇将之权悉归于县”[12]10796，其地位在不断下降。景德二年（1005年），专门规定“益、梓、利、夔诸州营内镇将，不得捕乡村盗贼、受词讼”[7]1358。镇将实际职权越来越小，而从事具体劳动事务工作越来越多，也就是马端临所言“宋制，诸镇监官掌巡逻盗窃及火禁之事；兼征税、榷酤，则掌其出纳会计”[13]1913。所谓基层社会诸多杂务，都交由“镇将”这一强武力官员演变而成的镇监官负责，其显然丧失了中高级武力系统一分子的威严与权限。如湖州一个地方官员的报告，就显示了镇监官权威感已然丧失，据湖州申，“安吉县梅溪镇监官不管辖监中烟火，居民略无畏惮。今相度，欲令本镇监官就兼烟火公事”[3]4372。这种状况，也是全国性局面。如襄阳府，“邓城县横林市系在两州中路，乞将横林市改为横林镇，专差监镇官一员兼巡检，招集商贾，往来巡警”[3]9529。监镇官既要管治安，又要招商，还要负责巡逻，可见作为国家武力系统的组成部分，其地位在逐步降低。与“镇”并行的是“寨”，“镇置于管下人烟繁盛处，设监官，管火禁或兼酒税之事。寨置于险扼控御去处，设寨官，招收士军，阅习武艺，以防盗贼”[12]3979。寨以治安军事功能为主，但很多时候会像军镇那样转变成商业场所。宋代防卫武力系统当中，还有另外一种转化为职役最为彻底的“衙前”。据董春林研究，衙前概念繁杂，其中衙前军将或者衙前将校，本身具备武官身份，但基本都是从事主管官物的财政工作，这些衙前军将有着非常明显的胥吏化倾向，衙前役成为“吏役”或“职役”⑨。

宋代另外一支重要防卫武力，是厢军与役兵。“厢兵者，诸州之镇兵也。……本城虽或戍更，然罕教阅，类多给役而已。”[13]4555厢军虽然也是军人，但孙洙评价它是“给漕挽者兵也，服工役

者兵也，缮河防者兵也，供寝庙者兵也，养国马者兵也，疲老而坐食者兵也”[14]25，其战斗实用性大为减弱。从整体上说，厢军是一种防卫武力，大部分驻扎在县域内，但是厢军基本对县域内的盗贼不起防控作用。孙洙据此认为“前世制兵之害，未有甚于今日者也”[14]25。虽然事实未必如孙洙所说这样绝对，但是厢军不具备军事战斗力还是可以想见的。从总体上观察，厢军基本呈现了职役化倾向。叶适也言“厢军供杂役，禁军教战守，弓手为县之巡徼，土兵为乡之控扼”[15]。另外就是役兵，所谓“群有司隶焉，人之游而惰者入之。若牧置、若漕挽、若管库、若工技，业壹事专，故处而无更。凡军有额，居有营，有常廪，有横赐”[16]。这些“役兵”其实也就是“厢军”，看它的职能，就是从事孙洙所说那些工作。还有人指出，役兵包括“铺兵、清务、牢城、壮城、作院之类”[17]，都是从事事务性劳作，而且逐渐趋向于职役化。

防卫武力的另外一种，是所谓“土兵”或者“土军”，宋代也叫“乡兵”。这些乡兵在两宋种类繁多，名目不一。开宝八年（975年），在渭州平凉等县开始设保毅军弓箭手，成为所谓“义军”。河北有忠顺军、强人，河北、河东有强壮，陕西等有弓箭手，其他地方有义勇、护塞、荆湖义军土丁、弩手、夔州路义军土丁、怀化军、巡遏军、枪手、枪仗手、壮丁、弓箭社、勇敢效用、八字军、义兵、义士、民兵、保胜等各种名目的半官方、半民间武力，这些武力常常在战时被起用，但又作为政府时常怀疑和恐惧的对象。对朝廷来说，一方面要利用民间武力，另一方面又深深恐惧这些民间兵力组织可以掌控武力。所以，利用和控制，就是一体两面。这些防卫武力，大部分在某次战役后就被收编或者解散。如绍兴二十八年（1158年），福州帅臣沈调表示，“福建诸县有忠义社，各随乡村人户多寡团结，推择豪右众所畏服者，以为正副，仍量置枪仗、器甲之属，以故盗贼屏息，民以为便”。但是“今访闻县道不能安恤，尉司因而追集骚扰，及有科率置办器甲之属，却致社户不得安处，甚失元置忠义社之意”[3]8655。随着时间推移，所谓“官司科率骚扰，遂失本意”，就是武力系统逐渐被当作一种职役的情况。或者当战争一出现结束苗头，这些已经被集结起来的武力系统，常常都在第一时间被遣散。随之就出现了“拣汰民兵无归，多散为盗”[13]4680，继而“江淮盗起”的局面，朝廷只好再择豪首一人，进行弹压，才勉强保持了稳定。当局势安定之后，朝廷对这些武力的存在并不放心，又重新要求地方官控制民兵。到南宋后期，全国性县级政权最高长官（知县）兼县域民兵武装最高统帅（军正）格局基本形成[30]。也就是把民兵纳入了体系，但是这些土军一方面耗费财力，另一方面又被朝廷当做强迫劳动对象，成为官府难以处理的棘手问题。

禁军、屯驻大军、巡检、县尉、镇将、军正、弓手、保甲首领、军事结社等，都在县域社会里成为维护社会稳定的武装力量，对乡村社会秩序有着重要影响。这些武力，共同构成了宋朝地方社会秩序维持的基本结构。官府一方面需要各种武力来补充正规军不足，运用地方武力来维持乡村社会秩序；另一方面，政府又时刻怀有警惧之心，深恐这些地方武力尾大不掉，形成割据或者叛乱势力，对其常常持有怀疑态度。

总之，从宋代县域社会武力存在全局而言，禁军是北宋县域社会治理体系当中的定海神针，禁军与地方上防卫武力共同构成了朝廷统治权力基础。军事武力自身虽然也有各种腾挪变化，但是大体维持着正常国家武力位次，较少参与县域内事务，但对县域的骚扰也一直存在，甚至可能对基层秩序造成烦扰，也是县域内沉重的额外财政负担。巡、尉这些司法武力，在承平时节，可以正常维持县域社会秩序，但略有较大规模“盗贼”出现，巡、尉就束手无措。而防卫武力长期维系，又是高额负担。从基层具体治理体系人员角度来看，当防卫武力无需出动的时候，其主要职能发生变化，防卫武力就在主动与被动之间逐步向职役转变。当然，还要申明，军事武力、司法武力、防卫武力的区分，有时并不十分明显，朝廷也会因应局势，随时调整某种武力的功能，但是大体上，可以观察到三种武力的存在模式。从宋代县域武力系统演变，可以观察到乡村社会结构与治理体系的动态变化。

注释

①鲁西奇：《“下县的皇权”：中国古代乡里制度及其实质》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2019年第4

期；鲁西奇：《中国古代乡里制度研究》，北京大学出版社2021年版，第487—625页；包伟民：《中国近古时期“里”制的演变》，《中国社会科学》2015年第1期。②黄宽重：《政策·对策：宋代政治史探索》，“中研院”联经出版事业股份有限公司2012年版，第67—118页；黄宽重：《南宋地方武力：地方军与民间自卫武力的探讨》，国家图书馆出版社2009年版；苗书梅：《宋代巡检初探》，《中国史研究》1989年第3期；赵冬梅：《试论宋代地方治安维护体系中的巡检》，《唐宋历史评论》第3辑，社会科学文献出版社2017年版；余蔚：《宋代的县级政区和县以下政区》，《历史地理》第21辑，上海人民出版社2006年版；陈振：《关于宋代“镇”的几个问题》，《中州学刊》1983年第3期；廖寅：《南宋新型军正制度与基层治安管理之创新》，《武汉大学学报（人文科学版）》2014年第5期。另外，在警察史、治安史等专门研究中，对此也有讨论；亦有博硕士论文选题于此，数量较大，此不赘述。③⑤范学辉：《宋代三衙管军制度研究》，中华书局2015年版，第455页，第450—451页。④⑥⑦王曾瑜：《宋朝军制初探》，中华书局2011年版，第70页，第66—67页，第72页。⑧淮建利：《宋朝厢军研究》，中州古籍出版社2007年版，第70页。⑨董春林：《税户军将：宋代的衙前将吏及衙前役》，《浙江大学学报（人文社会科学版）》2022年第3期。⑩廖寅：《南宋新型军正制度与基层治安管理之创新》，《武汉大学学报（人文科学版）》2014年第5期。

参考文献

[1]黄淮，杨士奇.历代名臣奏议[M]//北京大学《儒藏》编纂与研究中心.儒藏：精华编·第144册.北京：北京大学出版社，2022：7173.

[2]罗愿.《新安志》整理与研究[M].萧建新，杨国宜，校著.合肥：黄山书社，2008：136.

[3]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.

[4]楼钥.攻媿集[M]//影印文渊阁四库全书：第1153册.北京：北京出版社，2012.

[5]胡榘.宝庆四明志[M]//中华书局编辑部.宋元方志丛刊.北京：中华书局，1990.

[6]梁克家.淳熙三山志[M]//宋元珍稀地方志丛刊：甲编5.成都：四川大学出版社，2007.

[7]李焘.续资治通鉴长编[M].北京：中华书局，2004.

[8]张四维.名公书判清明集[M].北京：中华书局，1987.

[9]庆元条法事类[M]//杨一凡，田涛.中国珍稀法律典籍续编：第1册.哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002：133.

[10]苏辙.苏辙集[M].陈宏天，高秀芳，点校.北京：中华书局，1990：609.

[11]张守.毘陵集[M].刘云军，点校.上海：上海古籍出版社，2018：14.

[12]脱脱，等.宋史[M].北京：中华书局，1985.

[13]马端临.文献通考[M].北京：中华书局，2011.

[14]王明清.挥麈录余话[M]//全宋笔记：第六编二.郑州：大象出版社，2013.

[15]叶适.叶适集[M].刘公纯，等点校.北京：中华书局，2010：785.

[16]宋祁.景文集[M]//影印文渊阁四库全书：第1088册.北京：北京出版社，2012：407.

[17]薛季宣.浪语集[M]//北京大学《儒藏》编纂与研究中心.儒藏：精华编·第225册.北京：北京大学出版社，2012：212.

The Composition of Military Force in the Social Governance System of Counties in the Song Dynasty

Geng Yuanli

Abstract: In the social governance system of counties in the Song dynasty, military force was the foundation. It gradually formed a variety of compound force operation systems, and provided a violent (power) foundation for the government to control rural areas. Within a county, there were generally three types of military force systems. The “regular army” refers to the military force mainly used for defending the enemy, which is mainly deployed in counties according to the importance, urgency, and mountain-river situation. It is not subject to local control; Judicial force has gradually formed a segmented power exercise model in various regions and is the main maintainer of grassroots social order; Defense force emerged in response to significant resistance pressure within the ruling region, but due to the inability of the national finance to bear its enormous expenses, it gradually turned into military service. The coordination of various military structures presents a complex interactive relationship in grassroots social governance, demonstrating the entanglement of state violence and various forces in rural society from multiple perspectives. To analyse the dynamic changes in the control mode and governance methods of grassroots society in the Song dynasty, and observing the operational mode of grassroots society within the county, it is necessary to pay attention to the structure of the military system within the county.

Key words: counties in the Song dynasty；social governance；force composition

［责任编辑/晨　潇］

《山海经》名物书写的基本样式和运思机制*

李炳海

摘　要：《山海经》之中的名物数量众多，种类繁富，是构成全书的基本骨架。其中名物的含义有显豁与隐晦之分，还有的则介于二者之间。造成含义隐晦的原因，是名物所用词语往往取其原始本义、特殊义，而不是常见用法；还有的文字属于多音、多义词。名物指称对象有的是一种物，有的则是一个类别，后者运用的是综合思维。《山海经》以各个条目为相对独立的结构单元，各条目之间不存在意义的直接关联，呈现的是间断性。而在条目内部出现的名物，往往存在意义上的关联，是以条目标题名物所承载的理念统辖其他名物，连续出现的名物呈链状或网状。中国古代神话的片断性特征，很大程度上是由这种书写方式造成的。

关键词：《山海经》；名物书写；隐与显；同与异；断与续

中图分类号：I206.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0095-06

传世本《山海经》成书于战国秦汉之际，是中国古代第一部神话总集，同时又是带有博物性质的地理文献。这部典籍出现的名物数量众多，种类繁富，构成《山海经》一书的基本骨架。在《山海经》营造的神话世界中，数以千计的名物犹如满天繁星，它们或明或暗，有同有异，分布排列时断时续，构成一种壮丽的文化景观。探讨这些名物的书写样式、运思机制，可以从一个侧面透视中国古代早期书写的特点和规律。

一、名物含义的隐与显

《山海经》出现的名物，有的含义颇为显豁，有的则比较隐晦，还有的则介于二者之间。《山海经》对名物所作的书写，遵循的是名实相副、以实释名的原则。只是由于所选择的名物性质有别，所作的陈述在方式上也存在差异，从而出现名物含义或明或暗的情况，存在隐显之别。

《山海经》出现的含义显豁的名物，采用的是直接、明快的书写方式，给人一目了然之感。这类名物在《山海经》中数量较多，进行解读颇为容易。《西次四经》有鸟鼠同穴之山，顾名思义，就是鸟和鼠同穴共处之山，今甘肃泾源一带确实存在这种传说。《中次九经》有如下记载："又东一百五十里，曰熊山。有穴焉，熊之穴，恒出入神人。"[1]194熊山由那里有熊穴而得名，并且带有神奇色彩。《海经》《荒经》记载一系列奇形怪状之人居住的邦国，如贯胸国、交胫国、毛民国等。这些条目通常在出示名物之后，对于人的形体样态作具体描述，名物的含义交代得很清楚，体现出名实相副。

《山海经》对显豁型名物所作书写体现的名实相副，并不是严格意义上的名与实逐一对应，而是往往采用以具体指代一般的对应方式。《中次八经》有如下记载："铜山，其上多金、银、铁。"郝懿行笺疏："铜山，盖以所产三物得名。"[1]185名曰铜山，但是，该山并不产铜，而是有金、银、铁，这是用铜指代金属矿藏，是以具体指代一般。

收稿日期：2023-11-15
***基金项目：**教育部哲学社会科学研究重大专项项目"中华文明与早期书写研究"(2022JZDZ025)。
作者简介：李炳海，男，首都师范大学中国诗歌研究中心教授(北京　100089)，主要从事先秦两汉文学研究。

《山海经》三次出现玉山，其中《西次三经》的玉山没有提到那里产玉，而是西王母所居之处。《中次八经》的玉山“其上多金、玉，其下多碧、铁”[1]187，这座山不但产玉，而且还有其他金属矿藏。《中次九经》的玉山，“其阳多铜，其阴多赤金”[1]193，这座玉山也不产玉，而是有铜和赤金。由此可见，产玉的山称为玉山，没有玉的山也可以称为玉山，这里的“玉”字已经不表示具体的玉，而是取其抽象意义，用以象征尊贵、美好。玉在古代属于珍宝，由此引申出表示尊贵、美好的义项。西王母是神话传说中的刑神，她所居住之处当然是尊贵之地，故称玉山。金、铜、铁作为金属在《山海经》成书时期属于珍贵之物，因此，存在这类矿藏的山亦称为玉山。

如前所述，《山海经》对铜山、玉山这两个名物所作的书写，采用的是以具体指代一般的运思方式，反映的是原逻辑思维的特点，“原逻辑思维本质上是综合的思维”，“在这里，表象的关联通常都是与表象本身一起提供出来的”[2]101-102。前边提到的铜、玉，既是表象本身，又是表象之间的关联。这两个案例运用的是原逻辑思维，所作的表述并没有流于隐晦，而是明朗显豁，易于理解。

《山海经》有些名物的书写介于显豁与隐晦之间，单从名物本身所用词语审视，给人以生疏、隐晦之感；而对名物所作的具体叙述，则把名物的生成根据交代得很清楚。《北次二经》有如下记载：“狂山，无草木。是山也，冬夏有雪。”[1]96山名称为狂，似乎难以理解，因为这个字通常用以描述有生之属或动态事物，而山以静著称，通常不与“狂”字相勾连。这个条目后边所作的叙述，道出了山名的由来。正常情况下，山上长有植物，而这座山没有草木。通常的气候条件，山上冬天有积雪而夏季融化，而这座山冬夏有雪。上述两种物象都不是正常状态，而是属于反常现象，故称为狂山，用的是“狂”字的引申义，而不是常见义。《中次十一经》有如下记载：“求山。求水出于其上，潜于其下，中有美赭。”[1]211山名为求，含义显得隐晦。求有聚集之义，了解它的这种义项，山名的由来就自然显示出来。这座山是水出于其上而又潜于其下，是水所聚集之山，故称求山，用的是求字的特殊义项，而不是它的常见意义。《山海经》名物含义处于显豁与隐晦之间者，往往能从语用学方面找到原因。

《山海经》还有一系列含义隐晦的名物，造成隐晦的原因是多方面的。

一是名物所用词语在表述上具有含糊性。《海外西经》记载：“并封在巫咸东，其状如彘，前后皆有首，黑。”[1]264《大荒西经》记载：“有兽，左右有首，名曰屏蓬。”[1]465前后有首的怪兽称为“并封”，左右有首的怪兽称为“屏蓬”，两种怪兽都是双头，所用名称读音相近。对此，闻一多作了如下论述：“‘并封’、‘屏蓬’、‘平逢’等名的本字当作‘并逢’。‘并’与‘逢’都有合义。兽牝牡相合曰‘并逢’，犹如人男女私合曰‘姘’（《苍颉篇》）。”[3]这是采用音训的方法加以解读，认为并封、屏蓬都是兽类牝牡相合之义，袁珂赞同这种说法①。可是，《山海经》对这两种怪兽形态所作的描述，见不到牝牡相合的形态，而是一身双首，或前后相对，或左右并列，这就需要对名物所用词语逐一加以辨析。并，有一起、一并之义。封，有丰厚之义。所谓的并封，指一并丰厚，具体指这种怪兽前后都有首。屏，本指影壁，是与门相对的小墙，引申出相对、对应之义。蓬，本是草名。这种多年生草本植物生命力很强，由此引申出生机盎然之义，往往作为叠字出现。左右有首的怪兽称为屏封，意谓左右两首相对应，生机勃勃。这两个名物所用的词语带有暗示性，需要通过联想加以补充，显得含糊，因此造成表达的意义隐晦不明。

二是由于文字方面的障碍，以及古今语言的差异，也使得《山海经》许多名物的含义显得隐晦。《大荒西经》有如下记载：“颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地，下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。”[1]460颛顼、老童是楚族祖先，而重、黎、噎则是半人半神的角色，这三个名称的含义属于隐晦型，需要从文字构形切入寻找答案。担当祭祀上天的角色称为重，金文的重和东是同一个字，都有表示动的义项。祭天是隆重的礼仪，主持者有一系列活动，故称为重。“令黎邛下地”，黎的职责是治理大地，《说文解字·黍部》：“黎，履粘也。”[4]黎字的构形是脚踩黏性之物，实指在田地黏

土里行走，故以黎称之。主管时间的角色称为噎，噎字构形从壹，“古文壹和壶其实是一个字”[5]。有保持不变和专一之义，这正是时间之神的基本属性。《山海经》许多含义隐晦的名物，都可以从文字构形方面得到合理的解释，而这种处理方式往往有较大的难度。

综上所述，《山海经》对名物书写所选择的词语，有的用常见义，有的用特殊义；有的用原始本义，有的用引申义；有的清楚明晰，有的含糊笼统。由此，名物的含义有隐与显之别，还有的介于隐和显之间。

二、名物指称对象的同与异

《山海经》出现的名物属于专名，即专用名词。而所谓的专名，又有狭义与广义之分。狭义的专名所用名称与所指对象是一对一的关系，一个名称只表示一种事物。广义的专名则不同，每个名称所指的对象不是一种，而是多种，是同属于一类的物，所用名称是同类之物的共名。《山海经》多次出现夸父之名，袁珂指出：“均形似猿猴之怪鸟兽也。而神之多力奋迅者，亦或以夸父名矣。”[1]47所得出的结论是可取的，夸父之称的意义指向是生命力旺盛之物，其中包括动物精灵和神话人物，这些指称对象存在相通之处，彼此之间又存在明显的差异，体现的是同与异的错杂渗透。

《山海经》对广义专名所采用的书写方式，是对属于一类之物的共同点加以展示，并且赋予相同的名称。“它们可说为环绕着名而结晶成为一个固定的中心，一个思想的焦点。”[6]对于不同类别的名物而言，《山海经》进行书写的聚焦点又是多种多样的，具有不同的运思理路。

《西次三经》和《中次十一经》都有翼望之山条目，两座山同名，袁珂认为“或一山连麓”[1]63。《西次三经》的翼望之山处于中土西部边缘，《中次十一经》的翼望之山属于荆山系列，二者相距甚远，不可能是一山之连麓。两座山名相同，应是取自它们相同的山体形态。翼，本指鸟翼、鸟的翅膀。望，有饱满、充分之义。所谓的翼望之山，指的是像鸟翼张开之山，聚焦于山体形态的舒展两翼之象。

《山海经》多次出现文字构形从鬼的山名。《西次一经》《西次三经》和《中次三经》《中次十经》都有騩山，《中次七经》有大隗之山，《中次六经》有魁山。上述六个条目的名物所用文字构形均从鬼，属于同类名称。这六个名称所属之山存在一个共同之处，就是都有矿藏，其中以金属和玉石居多。为什么对这类山的命名所取文字构形从鬼，这体现出《山海经》编纂者的运思理路。《礼记·祭义》称：“众生必死，死必归土，此之谓鬼。”[7]古代华夏先民的习俗，人死之后进行土葬，尸体埋在地下，称为鬼。而山中的金属、玉石等矿藏，大多也是埋在地下，因此，存在矿藏的山名也就文字构形从鬼，是以类比联想进行运思的产物。

《山海经》对于同类名物所作的记载，多数采用直赋其事的手法，明确指出几个名物之间的相通之处。有的则用暗示的方式加以表述。《海外东经》提到汤谷，“汤谷上有扶桑，十日所浴”[1]308，汤谷是先民想象中的太阳在东方的洗浴之处。《大荒东经》记载：“有谷曰温源谷。汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”[1]408汤谷即温源谷，相当于温泉。把《海外东经》《大荒东经》的上述记载加以整合，可以对东方汤谷有一个全面清晰的认识。《西次三经》天山条目也提到汤谷：“英水出焉，而西南流注于汤谷。”[1]65这里所说的汤谷是否与太阳有关，单凭这个条目提供的信息无法判定。《西次三经》排在天山后边的条目是泑山，“是山也，西望日之所入，其气员，神红光之所司也”[1]66。汤谷在天山西南，泑山也在天山西南，汤谷就在泑山，那里乃是太阳降落之处。泑，字形从水、从幼，意谓低洼有水，亦即山谷有水，与汤谷有相通之象。东方的汤谷是温泉水，《西次三经》的汤谷是否如此，可以从上述两个条目的相关记载中找到答案。流入汤谷的英水发源于天山，而天山之神浑沌“赤如丹火”。在人的直觉感受中，红色、火与炎热相关联，既然天山之神赤如丹火，从那里发源而流入汤谷的英水当然也是温度较高的水，而不是冷水。汤谷所在的泑山“神红光司之”，红色、光线都与炎热相关联，既然如此，神红光管辖的泑山作为咸池所在之处，当然也属于温源谷，汤谷系温泉水。《山海经》记载的东方和西方汤谷

名称相同，属性相同，都是温泉谷；功能相同，都是太阳洗浴之处，只是所在的空间方位存在东极与西极之别。

《山海经》还有一类名物颇为特殊，虽然两个名称所用的文字构形相同，但是，所指对象并没有直接的相通之处，而是属于不同的类别。《西次一经》太华之山条目记载："有蛇焉，名曰肥蠕，六足四翼，见则天下大旱。"[1]25肥蠕，刘昭注《后汉书·郡国志》及《艺文类聚》卷九十六引此条目并作肥遗。这是兼有鸟和蛇形体特征的蛇类精灵，称为肥遗。《北次一经》浑夕之山条目记载："有蛇一首两身，名曰肥遗，见则其国大旱。"[1]94这也是蛇形精灵，与太华之山的肥遗可视为同类。《西次一经》英山条目记载："有鸟焉，其状如鹑，黄身而赤喙，其名曰肥遗，食之已疠，可以杀虫。"[1]28这是鸟形精灵，也称为肥遗，与蛇形精灵肥遗明显不是属于同类。异类精灵而用相同构形的文字加以命名，这种现象似乎难以理解。但是，如果不是专注于所用词语的文字构形，而是从声韵学、语义学切入加以审视，这种现象就能得到合理的解释。肥本指脂肪过多，肥胖，由此引申出过多、富足等义项。遗有遗失、丢掉等常见用法。蛇类精灵肥遗作为自然暴力的化身出现，"见则天下大旱"，它们出现就引发旱灾。而对人类的生存而言，旱灾使人类遭受巨大的损害，丧失甚多，因此，两种带有灾星性质的蛇类精灵被称为肥遗，取象于它们的破坏性功能。遗是多音多义词，又读wèi，表示给予、馈赠之义。鸟形精灵肥遗能治疗麻风病，能杀虫，对于人类发挥的是创造性作用，属于吉祥之物，把它称为肥遗，意谓多有给予、馈赠的精灵。由此看来，把两类不同精灵都称为肥遗，看似异类同名，实际上是异类殊名。《山海经》对肥遗这个名物所作的书写，巧妙利用汉语一字多音多义的特点，用看似相同、实则相反的名称指代两类不同的对象，是在名物调遣过程中采用含混迷离的书写方式。

《庄子·齐物论》称："类与不类，相与为类。"[8]类似为同，不类为异，《山海经》中名物的指称对象，同样是"类与不类，相与为类"，同中有异，异中有同，有时甚至似同而实异，在书写方式和运思理路上多有变换，客观上适应了神话文献的表述需求。

三、名物之间的断与续

《山海经》一书的编纂体例，是以各个条目为相对独立的结构单元。就全书而言，各个条目之间是断开的。可是，如果对单个条目进行考察，又会发现其中出现的名物存在关联性，各个名物不是孤立存在的。整体上的间断性和局部的关联性相结合，是《山海经》名物书写的基本样式。

单个条目内部出现的名物彼此之间存在关联，这种现象在《山海经》记载的神话中体现得尤为明显，如夸父逐日、精卫填海、黄帝战蚩尤等。《五藏山经》的书写体例类似地理志，除了像精卫填海这类极少数具有故事情节的条目外，其余都是对山水、物产、精灵等内容的叙述，构不成连续的情节。这就提出一个问题，《五藏山经》地理志类型的条目，其中出现的名物除了所处空间具有同一性之外，彼此之间是否还存在意义的关联，这要通过具体案例加以回答。

《南次一经》首个条目是招摇之山，也是《五藏山经》的开篇之作。招摇，本指北斗星第七颗星，指向西方。《南次一经》的条目是从西向东依次推移，故把首座山称为招摇之山，意谓最西之地与北斗第七星相对应的山。北斗星是古代先民确定空间方位的重要参照对象，具有导引出行的功能。招摇之山上的动植物，有的也被赋予了这种功能。"有木焉，其状如穀而黑理，其华四照，名曰迷穀，佩之不迷。"[1]1这种树木所开的花朵具有照明功能，因此佩带这种植物不会迷路。所谓的迷穀，指的是迷失而能生存，因为这种植物能消除迷失状态。穀，指美善，具体指生存。招摇之山条目还写道："有兽焉，其状如禺而白耳，伏行人走，其名曰狌狌，食之善走。"[1]1狌狌，指猩猩，既能爬行又能站立奔跑。把这个名物置于招摇之山条目中，是因为其行走功能。文中还写道："丽麀之水出焉，而西流注于海，其中多育沛，佩之无瘕疾。"[1]1丽，指附着。麀，獐、狍一类动物，以善于奔跑著称。丽麀之水，指獐狍饮水的河川。这条河流中有育沛。育，指生长；沛，指充沛。育沛，生长充沛，生命

力旺盛之物。佩带育沛则无瘕疾，腹内不会有结块。身体没有疾病，就可以健步如飞。招摇之山上述四个名物，都着眼于人的行走。

北斗七星呈斗形，因此，先民在想象中把它与人的饮食相关联。《诗经·大雅·大东》以及《楚辞·九歌·东君》都在想象中出现北斗挹酒浆的事象。《南次一经》招摇之山条目还有如下记载："有草焉，其状如韭而青华，其名曰祝余，食之不饥。"[1]1这种草的形状如同韭菜，而韭菜的特点是割而复生，不断长出新的茎叶。所谓的祝余，指的正是割而复生之义。祝，指割断。余，指剩余，丰足。既然这种植物能够割而复生，于是，先民在想象中赋予它解除饥饿的功能。

招摇之山提到众多名物，涉及山名、水名、动物名、植物名。这些名物所指对象都在条目标题含义的统辖之中，是用招摇之山的含义把众多名物凝聚在一起。在这个条目中，招摇之山与其说是山名，不如把它视为人的食、行理念的结晶更恰当。在这种理念统辖之下出现的各种名物，都与招摇之山的文化内涵存在直接关联，它们环环相扣，犹如珠串和项链；又如同编织的理念之网，招摇之山这个名称是纲，其余名称则是目。

招摇之山条目是《五藏山经》的开篇之作，它对众多名物所采用的上述书写方式，在《五藏山经》其他许多条目中都可以见到。这种书写方式的关键是首先确定条目的名称，也就是起统辖作用的山名。而山名的由来，又有预设型和既定型两种。预设型指作为条目标题的山名，根据所要表达的理念而预先设定的，而不是早已存在的，招摇之山就属于这种类型。《西次一经》的松果之山条目也属于这种类型："松果之山。濩水出焉，北流注于渭，其中多铜。有鸟焉，其名曰鴗渠，其状如山鸡，黑身赤足，可以已臁。"[1]25松果之山，意谓使饱满状态得到缓解之山。松，指放松、缓解。果，指饱满、充盈。发源于松果之山的河川称为濩水，濩字取其散漫流布之义，散漫流布则不会聚焦而出现充盈之状。松果之山的鸟称为鴗渠，鴗字构形从虫，从鸟，兼有虫和鸟的属性，而虫类的功能之一是穿穴打洞。鴗渠，指能开挖渠道的精灵，渠，用作动词，指开掘渠道。饱满充盈是由封闭状态造成的，渠道具有疏通作用，可以销解充盈之弊。鴗渠这种精灵"可以已臁"，能够使肌肤的肿胀消失，具有医疗效应，这正是对充盈状态的缓解。松果之山作为虚拟的山名是预设的，它作为一种理念又把一系列名物聚集在这个条目中，这些名物也是虚拟的，充当理念的载体。在这类条目中，"表象之间的关联的数量和它们进行关联时所用的方法是与这些表象一起同时被预先决定的"[2]102。《五藏山经》中有大量的这类预设型条目、山名及与山相关联的名物，都是虚拟预设的，构成意义连续的链条，出现的是一组名物群、意念群。

《五藏山经》有的山名是原来就有的、既定的，编纂者根据已有的山名去组织相关的名物。如前边提到的《西次一经》太华之山，该山的精灵肥遗"见则天下大旱"。太华之山即西岳华山，神话传说中的华山原是一座很大的山，因为处于黄河水道中间，阻碍河水东流，于是神灵把它从中间劈开，成为后来的华山。华字有析分、绽裂之义。华山的形态是神灵以破坏性方式造成的，并且破坏性很大，因此，太华之山精灵肥遗从名称到功能体现的都是巨大的破坏性。华山的形成是中间劈断所致的，大旱则是降雨中断而造成的。

《中次七经》有泰室之山条目，泰室之山指中岳嵩山，这个条目也是沿用已有的山名。泰室之山"上多美石"，郭璞注："次玉者也；启母化为石而生启，在此山，见《淮南子》。"[1]177相传夏启的母亲在嵩山化为石，因此，这个条目称"上多美石"，暗示系启母所化，嵩山是启母山。泰室之山的树木名称为栯木，"服者不妒"，人利用这种树木不会有嫉妒之心。泰室之山的䓛草，"服之不昧"，人利用这种植物就不会愚昧。不嫉妒则胸怀大，不愚昧则聪明，这正是古代推崇的女性美德。树名栯，文字构形从木、从有，有与佑通，指佑助，辅助。树名栯，意谓对人有辅助功能的树，故能使人不妒。构形从䍃的字，往往表示美好之义。草名䓛，意谓美好之草，故能使人聪慧而免于愚昧。这个条目充分利用泰室之山的启母传说，以女性之美为线索，把相关名物纳入其中。

《五藏山经》中有大量以意念统摄名物的条

目，这类条目中起主导作用的山名，无论是预设的，还是既定的，都是作为理念的载体而统摄该条目中的名物。由此，《五藏山经》多数条目主要不是讲述故事，而是通过名物和神话对理念进行编织。海德格尔称："一边是奇迹和梦想，另一边是有所掌握的名称，两者融合在一起——于是产生了诗作。"[9]《山海经》许多条目的生成，与这种创作方式相近，在这类条目中，主要出现的是名物及其承载理念的联翩而至，故事情节的设置则居于次要地位。中国古代神话多是片段的、零散的，与《山海经》名物书写的体例直接相关。

《山海经》以理念统辖名物的书写方式，与《周易》本经的编纂体例有相似之处。《周易》本经根据卦象确定卦名、卦辞，然后再以卦名、卦辞为依托撰写爻辞。卦名、卦辞起统摄作用，相当于《山海经》发挥统摄作用的山名。至于《周易》的爻辞，则相当于《山海经》在条目标题之后出现的名物。二者的区别在于《周易》卦名，卦、爻辞的拟定受卦象、爻位的制约，有固定的输入程序。而《山海经》用理念统辖名物的条目则有较大的自由度，名物的数量、排列顺序都带有随机性。就书写语言而论，二者多是象征性的，用暗示的方式加以表述，这也是中国古代早期书写的一个鲜明特点。

综上所述，《山海经》各个条目是相对独立的，每个条块各条目之间不存在意义上的关联，处于间断状态；与此同时，各条目又以所处地域为纽带前后相次。就单独条目而言，虽然在思想意义方面与其他条目处于间断状态，而以理念统摄名物的条目内部，所出现的名物又构成链条和网状。李煜《捣练子令》有"断续寒砧断续风"的句子，构成一种特殊意境。《山海经》对名物所作书写的断与续相错杂的格局，亦是别有韵味的文化景观。

注释

①袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社1980年版，第264—265页。

参考文献

[1]袁珂.山海经校注[M].上海：上海古籍出版社，1980.
[2]布留尔.原始思维[M].丁由，译.北京：商务印书馆，1997.
[3]闻一多.伏羲考[M].上海：上海古籍出版社，2009：18.
[4]段玉裁.说文解字注[M].杭州：浙江古籍出版社，1998：329.
[5]尹黎云.汉字字源系统研究[M].北京：中国人民大学出版社，1998：179.
[6]卡西尔.论人：人类文化哲学导论[M].刘述先，译.桂林：广西师范大学出版社，2006：185.
[7]朱彬.礼记训纂[M].饶钦农，点校.北京：中华书局，1996：709.
[8]陈鼓应.庄子今注今译[M].北京：中华书局，1983：71.
[9]海德格尔.在通向语言的途中[M].孙周兴，译.北京：商务印书馆，2016：161.

The Basic Style and Thinking Mechanism of the Writing of Objects in *Shanhai Jing*

Li Binghai

Abstract: The *Shanhai Jing* has a large number and rich variety of objects, which is the basic framework of the entire book. The meanings of famous objects can be either overt or covert, with some falling somewhere in between. The reason for the ambiguity of meaning is that the words used in names and objects often take their original and special meanings, rather than common usage; Some texts belong to polysemous and polyphonic words. Name refers to objects that are either a type of object or a category, with the latter utilizing comprehensive thinking. The *Shanhai Jing* uses each item as a relatively independent structural unit, and there is no direct correlation between the items, presenting a discontinuity. The names appear within an item often have meaningful associations, governing other names based on the concepts carried by the item's target name. The names that appear consecutively appear in a chain or network shape. The fragmented characteristics of ancient Chinese mythology are largely caused by this writing style.

Key words: *Shanhai Jing*; objects writing; overt or covert; same and different; discontinuities and continuation

［责任编辑/周　舟］

六朝洛阳至建康驿路的文学担当*

李德辉

摘　要：六朝尽管国家分裂，但洛阳到建康仍有一条驿路沟通南北，驿路走向、沿途风物、风俗人情均对六朝文学的文体、题材、主题产生了影响。永嘉南渡后，该驿路应时势的变化，变成乱世士人的奔亡之路，文官从征奉使之路，奉使交聘行记、从征行记、交聘语录、从征唱和诗、轶事小说从中而出。不仅如此，还对传统的行旅文学有明显的推动，这一时期产生的诗文，主要写此路的避难、奉使、征伐、交聘，带有鲜明的乱世特征。题材虽非新增，但内容和风格有新变。这些诗文创作提高了六朝行旅文学的水平，使得汉魏以前还默默无闻、尚未独立成类的行旅诗，成为士人熟悉的常用题材。这表明贯通南北的驿路交通是六朝文学发展的重要推动力。

关键词：洛阳；建康；驿路；六朝；文学

中图分类号：I206　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0101-08

古代文学发展固然有其内生动力，但有时也有赖于外力推动，六朝文学就是如此。这一时期南北分裂，双方的政治军事外交活动对文学影响较大，许多作品围绕这些事件展开。交聘和征伐就是如此，不少诗歌、散文、辞赋、行记、语录，都以其为记录对象。这几类作品本来就因交通而起，对其成因、内涵和艺术表现的阐释，自然离不开交通这个角度。六朝的交聘和征伐，主要通过连接南北国都的洛阳到建康驿路进行，因而从这条路入手，不失为有新意的途径。过去对这条路的研究集中在历史地理上，本文则从驿路的独特性入手，这是新意所在。

一、六朝洛阳至建康驿路的独特性

六朝洛阳至建康驿路的独特性体现在四个方面：第一，该驿路地位特殊，是六朝南北交通的主干道。六朝虽然朝代更迭，路线众多，但全国性道路却只有东、中、西三线。东线即洛阳至建康驿路，途经丹阳、广陵、淮阴、宿豫、武州、徐州、陈留、荥阳等地，承担着交聘、征伐、出使的重任。战争年代是避难迁徙的要道，和平年代则是官员调动、文士求名的要路。西线从关陇通往江陵，中线从洛阳通往荆南，连通的都不是京城，虽也有征伐交聘出使，但次数少，对六朝文学影响有限。东线在大陆东部，连通的是南北中国的主体部分，又介于南北国都之间，其行旅不仅最密集，也最重要。

第二，六朝时洛阳至建康全程置驿，接待官客，是当时交通条件最好的驿路。该驿路连通南北国都，交通类型主要为政治军事，凭借着种种优势地位，能打破乱世阻隔，维持长期的南北联系。全程长达二千余里①，“计人行程五旬”[1]1639，交通功能强大，通往地域更广，又有前代旧路做基础。其他道路都更远，或是水路，或多山险，不便行旅，所以秦汉以来不曾置驿，难以进入文学范围。

收稿日期：2023-10-26
***基金项目：**国家社会科学基金重点项目“中国历代文馆文献汇编”(21AZD134)。
作者简介：李德辉，男，湖南科技大学人文学院二级教授(湖南湘潭　411201)，主要从事汉唐文学研究。

永嘉南渡后，随着南北对峙格局的形成，这条路成为乱世第一要路。二百余年文人官客北上南下，首选此路。跟治世相比，乱世交通最大的不同是无法维持一般的人员来往，只有出使能打破乱世阻碍。战争结束，和谈一起，使命必通。故而交聘不受时局影响，贯穿六朝。从曹魏到隋初，三百多年都有遣使交聘。交聘使节代表国家颜面，为此而遴选门第、相貌、文学才能均一流的人物充任。这些人出身文士，有创作才能，借交聘之机撰写行记，创作诗歌，开展文学活动。

这条路上还有一类交通是征伐。南北双方国力转强的时候都有吞灭对方、一统江山的意愿，因而屡屡兴兵征讨。北朝南征和南朝北伐，各有六七次。这些军事行动用人较多，文人则以军府僚佐身份参加，沿途还临机办事，大量诗文由此而出。

第三，该驿路景观风物、故事传闻独特。沿途秦汉以来的战争遗迹，睹之令人触目惊心。汉魏晋帝王将相、名臣贤德事迹碑刻，多在路边，十分醒目。先秦汉魏故事传闻，从尧冢、舜帝耕田处、老子宫，到马超、韩遂遗迹，最后到梁陈江表遗迹，囊括的古迹传闻之多，超过任何一路。其中核心一段是下邳、彭城到洛阳段。这一线是汉代帝王巡守封禅之路，还是刘项争雄之路、三国群雄逐鹿之路。丰县、沛县一带，刘邦、张良、范增、曹植等大批名人留下遗迹。这在地理志中可以找到大量例证。翻阅《太平寰宇记》《大清一统志》，可以看到，古迹、名胜最密集的恰恰是关中到江左一线。此二书都以搜罗宏富著称，特别是《太平寰宇记》，所记半数以上为唐前史地，古迹名胜最密集的是周秦汉魏历代建都之区及交通沿线，其中古迹、人物多在六朝行记、文章、诗歌中出现过，表明二者的密切关联。正是这些独特的史地因素，促使交通地理在适合的时候，以某种方式出现在文人笔下，从而对六朝文学文体、题材、审美旨趣等产生影响。

第四，这条路还有其他道路所没有的历史事件。这条驿路在中原的路段，处在南北中国的中轴线上，长安、洛阳、开封、许都均在其中，还通达晋阳、邺都，因而很多重大历史、文学大事都发生在此驿路。历史上，这条路是始皇东游之路、汉帝巡守之路、三国群雄征战之路。文学上，则是曹大家随父东征之路、潘岳西征之路、蔡邕和顾荣避难入吴之路、二陆入洛之路、张翰还吴之路、陶侃入京之路。不仅如此，它还是六朝军事交通第一要路，主要征战均发生于此。晋穆帝永和五年（349年）褚裒北伐、永和八年（352年）殷浩北伐，都经泗口、彭城。晋末刘裕北伐，经京口、广陵到彭城，再西进。其中碻磝到徐州是关键一段，南北征战，必经此地。刘宋檀道济、到彦之北伐，均军败于此。元嘉二十七年（450年）王玄谟北伐，路线为广陵—泗州—下邳—彭城—碻磝—滑台—弘农—关城。这年冬拓跋焘南侵，亦循此道出彭城，至萧城，抵瓜步，跟六朝南北交聘路线重合。六朝南北交聘路线，据蔡宗宪《南北朝交聘使节行进路线考》②和逯耀东《北魏与南朝对峙期间的外交关系》③，自南向北，依次为建康—琅琊—瓜步—广陵—淮阴—宿豫—下邳—徐州—薛城—兖城—无盐—东阿—碻磝—滑台—邺城。自北向南，则是邺都—洛阳—碻磝—彭城—下邳—广陵—京口—建业，这是主线，至徐州折而西行。另一线从洛阳到淮南、寿春，主要用于征伐，文人较少经过。南宋张虞卿云："考前世盗贼与夫南北用兵，由寿阳、历阳来者十之七，由横江、采石渡者三之二。"[2]即指明了中古南北交通东、西二线。横江、采石路即洛阳至建康驿路，而寿阳、历阳路则在河南、安徽境内，乃另一路。为了加强沟通，这一线的道路即使在战争年代，也是"使命日夕往来"[3]1602，和平年代更是使命岁通。

南北交通第一要路的特殊地位保证了此路与文人的密切关联，驿路景观、山川胜迹、古迹传闻、历史事件的丰富多样为文学创作提供了更多的资源，这些条件保证了此路必然能对六朝文学有较大贡献。

二、促进六朝文学新文体、题材、风格的增变

文学发展有时也有赖于外部环境，国力盛衰形势治乱，都能影响到文学。朝代更迭还会导致都城迁移和城市布局调整、交通网络改变，而这又会引发文人流向改变。汉末魏晋正好处

在这样的关键点上。由于朝代更迭和持续战乱，从东汉末到东晋初，国家的城市布局、交通网络都发生改变，文人创作的空间条件也有改变，文学生态已不同于时局安稳、国家统一的汉代。洛阳到建康的驿路在乱世仍能维持正常交通，这条路之所以能影响六朝文学，都城位置、路线走向起到了决定作用。洛阳和建康都在大陆中东部，又介于南北国都之间，所以永嘉南渡后成为交聘之路；而战端一起，又变成进军之路。南朝都城建康在江东，由此路北上，即进入山东。反之，北朝南伐，江东也是主要方向。早在八王之乱时，这条路就变得很重要。到南朝，则成为第一要路。到晋末宋初交聘征伐加密之际，国家分裂已近百年，造成了南北方难以消除的隔阂，当有机会进入对方境内，立即产生一种异域的新鲜感，引发出强烈的书写愿望，大量的诗文由此而产生。

这条路对六朝文学最显著的改变，是文体样式、题材类别的新增和作品风格的新变。

文体和题材方面，因此路而兴的第一类样式是从征行记。学界公认最早的行记是《法显传》，原名《佛国记》，成书年代是义熙十年（414年）。其后由他人改写的《法显传》，则成于义熙十二年（416年）。但刘裕北伐西征，也在义熙五年（409年）至十三年（417年），其中写北伐慕容超南燕的三书，作年在义熙五至六年，比《法显传》更早，所以也就不能说是受了《法显传》影响，而应视为独立写作，当是在彼此不知情的情况下编撰的，是一种原发性的创作行为。《法显传》是义熙时写成的，《述征记》等从征行记也是义熙中写作的，有各自的书写对象和空间。故可认定，这条路上的交通行为，是催生古行记的重要机缘。从征行记即起于此路。尽管非纪行之正体，却是六朝行记的大宗，是随笔记录的笔记体，无论文体样式还是题材内容都为周秦汉魏文学所无，是一种新增和变异。

从征行记可考的有二十多部。其中有两个高峰，第一个高峰在晋末刘裕北伐西征，产生了近十种行记。第二个高峰出现在梁武帝普通年间及陈初北伐，产生的著作有《普通北伐记》等军事纪行著作。二者相较，刘裕北伐的影响更大，行记作者就有戴祚、郭缘生、孟奥、伍缉之、徐齐民、裴松之等人，都是刘裕军府僚佐，写义熙中随刘裕北伐慕容超、西征姚泓经见。当时可能是奉诏写作，所以写作时间、作品体式、行文风格都一致。郭缘生、戴祚、裴松之从征记，属晋末纪行专书，是作年早且文体初成的首批行记，此前虽也有类似作品但文体未成，这批作品是这条驿路对六朝文学在文体、题材、内容上的独特贡献，且是多人创作的系列作品，显示出其对文学的促进作用。它之所以能影响六朝文学，是借助特殊生成机制实现的。以政治需要为推动，交通路线为基础，文人为主体，交通在明处，军事外交在暗处，二者交互作用，通过文人构撰，新的题材类别和著述体式由此而出。

第二类新作品是交聘行记，始于宋、齐与北魏“使命岁通”的元徽、永明之际，梁武帝时进入高峰，时代更晚。《南齐书·魏虏传》：“宋明帝末年，始与虏和好。元徽、昇明之世，虏使岁通。”[4]《梁书·范缜传》：“永明年中，与魏氏和亲，岁通聘好，特简才学之士，以为行人。缜及从弟云、萧琛、琅邪颜幼明、河东裴昭明，相继将命，皆著名邻国。”[5]揭示了这类行记的生成机缘是休战讲和，遣使交聘，洛阳至建康驿路则是实现这一目标的交通途径。南朝都城建康在大陆东侧，从洛阳出发南下建康，最便近的就是此路，便利的交通条件成就了这批作品。此类作品的作者有北齐李绘、封君义，东魏陆操、尉瑾，南齐王融、刘绘，梁萧子显、姚僧垣，陈姚察、姚最、刘师知、江德藻等人，作品从李绘《李谐行记》起到姚察《西聘道里记》，有十余部。考虑到三百多年间多数年份使命岁通，实际所作当是今日所知的数倍。其行记不重行程，而重见闻，用的是山川风土的笔记体。《册府元龟》卷一四二《帝王部·和好》总序叙交聘缘起曰：“自建安以来，三国鼎分……及夫天将悔祸，民思息肩，繇是冠盖相望，玉帛修聘。咸筑待宾之馆，相高专对之能。”[6]准确概括了此类作品的兴盛背景，记载六朝交聘130次。自魏文帝黄初二年（221年）孙权遣使聘魏起，到开皇九年（589年）灭陈止，369年间，除去西晋短期统一，外加因战争而中止交往的数十年，其余时间都有使事。只是史书多有缺略④，且所载行文简洁，很多使事都只有事名，未载事主，其实多为有才华、门望的文人。

这样，交聘一事，就和文学联结，具有较高的研究意义。

奉使交聘、从征行记虽内容各异，但为了保持记载的真实性，有意略去个人身份、事件经历、旅程日期，而只按空间顺序，选择性记载地理物产、民情风俗、社会面貌、种种奇异事象。这种对材料的独特处理方式，构成其写法的一个新特点。在此基础上，逐渐形成古行记在六朝的新风格，具有新的时代特点。

这种新风格的突出特征，是地理述异。地理述异是六朝史地书的普遍特点。由于多部行记都有这个特点，故而足以构成六朝行记的新风格。郭缘生《述征记》《续述征记》就是典型，今存二书佚文多达二百余条，在唐前记体类行记中存文最丰富，写法也有代表性。里面所记，无异于晋宋间江左到中原道路历史传闻、民间传说的汇总。这一时期的交聘记也同样如此，陈江德藻《聘北道里记》记载了吴县邵伯埭北鹿筋驿，梁代设置于此的“逻”（边防哨所），有孝女过此，一夜为蚊蚋所食惟存筋骸的骇异传闻。还有北方婚礼以青庐迎娶新妇的奇异风俗。《魏聘使行记》《封君义行记》《李谐行记》则记洛阳至建康多个驿站、鳖洲等江东地理景观、北方不同于南朝的习俗，等等。各条文字，都以行程为线索，选择数种地理景观记述，呈“古迹方位+地理特征+当地传说”的结构。这种风格不是访古，而是述异，不仅内容有文学性，写法也带有文士想象夸张，不乏文学意味。

第三类新作品是交聘语录，与交聘行记伴生，但是别为一体，以奏启文体写作，内容是接待对方交聘使节的重要对话，交给有关部门编纂国史。唐宋以后散佚，今人缺乏了解，有如下17种，分别是：《三国志·蜀书·秦宓传》《华阳国志》《金楼子》所载秦宓与吴国来使张温在成都的殿廷对话，多达数百字，内容完整，出自秦宓奉使语辞。张畅《接虏使语辞》，最早的南朝文士接伴北使语录，原文主体见《宋书·张畅传》⑤，北齐时为魏收所知见，采入《魏书·李孝伯传》。《魏书》卷六二《李彪列传》载魏使李彪和梁主客郎刘绘接对，四百余字，改编自李彪出使语辞。《魏书·李安世传》载有北朝主客郎李安世与齐使刘缵永明二年（484年）在魏都邺下的谈话。《南齐书》卷四一《张融传》载，永明中，南齐张融接对北使李道固，当出张融出使语辞。《梁书》卷二六《萧琛传》载，永明九年（491年），南齐萧琛接待使北魏李道固，出萧琛接对虏使语辞。《南史·王弘传附僧达孙融传》载其接魏使房景高、宋弁，四百余字，节选自王融《接虏使语辞》。《魏书》卷六五《李平列传附子谐传》载，李谐聘梁，萧衍遣主客郎范胥对接，为语录体，改编自李谐出使语辞。《魏书·儒林传·李业兴传》《北史·李崇传附奖弟谐传》载，李谐天平四年（537年）秋，与卢元明、李业兴聘梁。梁武帝使散骑常侍朱异对接，双方言语往复多个回合，多达九百余字，当出自李谐、李业兴使梁语辞。《梁书·王份传附孙锡传》载，梁武帝普通初，中书舍人朱异等接待北魏使刘善明，引文二百余字，出梁代交聘语录。《太平广记》卷二九六引《北史》载北齐卢元明聘梁事，出其聘梁行记。《北齐书·李浑传》载，北齐李浑聘使至梁，受到梁武帝称赞，其弟绘武定初，又为聘梁使主，为语录文字。《陈书·徐陵传》载其太清二年（548年）出使北魏之殿廷对话，徐陵出使语录，修入史传。《酉阳杂俎》前集卷一、卷三、卷七、卷一一、卷一二载梁武帝大同七年（541年）、八年（542年）、十一年（545年）三次使事，引及魏李同轨、陆操，李骞、崔劼、魏肇师，梁陆缅、徐君房等三种出使语录⑥。《隋书·潘徽传》载，潘徽在陈国，接待隋使魏澹，三百余字，改编自潘徽接对隋使语辞。

上述统计，均出南北使臣出使“语辞”，记作者迎送、伴随、对接对方交聘使节的经过，因为是以记载重要对话为主，故按照古人观念，称语辞，宋代改称语录。原是一种外交官出使奏呈皇帝的汇报公文，表启体裁。本六朝文章之一体，交聘语录而以表启形式出现，这就使得它跟一般的表启和语录异样，加上行文也多载南北口语、逸闻掌故，读之可见世态人情，不无文采。《资治通鉴》卷一五七：“每梁使至邺……宴日，高澄常使左右觇之。一言制胜，澄为之拊掌。魏使至建康，亦然。”胡注：“两国通使，各务夸矜，以见所长，自古然矣。昭奚恤之事，犹可以服觇国者之心。”[7]“一言制胜”四字道出了其中奥妙。在对问中战胜对方，能为本国争光，必在语录中重点记载。《北史·李纬传》载，李纬以

长于词辩，为主客郎，前后接对凡十八人，颇为称职，邺下为之语曰："学则浑、绘、纬，口则绘、纬、浑。"[8]这是成功的典型。反之，若是交接失言，必遭惩罚。《南史·徐陵传》载，太清二年魏收使梁，和徐陵对接，就因失言辱国，回国后齐文襄帝囚之累日，像这样的事也会载入语录。但书中并不是只载出使言语，单纯的言语也不足以成体，其组织材料用的还是出使行记的叙事方式，开头、中间、结尾有对行程、背景的交代。这些文字作为行文线索，将不同场合的语录串联，组成出使语辞。

但出使语辞只是根据文献内容给出的称谓，本身并非独立文体。整理成文时还是须遵惯例，采取表启文体，故而这类文献，名为语辞，实乃奏启。宋代出使辽夏金元语录，即题为奏呈语录，这套做法就是源于南北朝。南北朝出使语录，就是事毕必须奏呈的，这是当时制度规定。概括地说，语录体行记是奏启为文体，语录为语体，是一种以奏启文体写成的语录。回国后，作为机密文件上呈有司，未能广泛流传，外人不知。能够看到的，只有正史、杂史、笔记中的出使对话，从行文的连续性、内容的完整性及措辞口气看，并非一般史传语言，而是别有来历，改编自使臣提交的出使报告，而在史传中没其名氏，删去首尾，使之融入正文，而不至过于异样。这样的书，本质上是一种语录体行记，在行记的叙事框架中载语录，以语录为本体，纪行为线索。载于《隋书·经籍志四》集部总集类的《梁魏周齐陈皇朝聘使杂启》九卷，就是一部这样的交聘语录文献汇编，所用文体即启奏，该书是这三组交聘对象交接对话的文献汇编，经隋代秘书学士整理才成书⑦。这样的书从内容看，是史事的叙述，更近史体。体裁则是应用类文体，可当实用文章看。出于着眼点的不同，两《唐志》编入杂史类，《隋志》视为总集类，各取其性质之一面。《史通·书志》："且史之记载，难以周悉。宋氏年唯五纪，地止江淮，书满百篇，号为繁富，作者犹广之以《拾遗》，加之以《语录》。"[9]提到古本《宋书·五行志》也载有南北使臣出使语录，刘氏以为，将这种东西也编入正史，是编次失当，毫无必要。但这恰恰表明了南北朝史书史料采择"多载词章，少载事实"[10]，"专以博采异闻，资人谈助为能事"[11]的新特点。因为交聘语录带有故事性、斗争性，充满机辩和智慧，故而以语录入史，实即以轶事小说入史，这么做虽然不无芜词，有损史书之简洁，但也增强了作品的新奇感和可读性，而且可以丰富史料，增广见闻，未可尽以为非⑧。

第四类是从征唱和诗，内容呈纪行与唱和相结合的特点，纪行是写作背景，唱和是创作方式，句意也是纪行与唱和的复合，这使得这类诗跟以往任何作品都不同。刘裕、萧衍北伐途中，就举行过数次大型诗文唱和，唱和诗由此出现新类型。其中东晋末刘裕北征南燕途中在徐州的诗歌唱和，参与者多达百余，人数甚至超过唐代宫廷唱和，为中古文学史上一大奇迹。唱和场所就在徐州彭城县东南二里戏马台⑨。刘裕晋末起事，以彭城为基地，在此受封宋公，建立宋台。因而他征齐途中，在此停留，召集文武贤才，唱和宴会。由此，在晋末徐州，兴起唱和宴会文学。由于唱和之日正值重阳，又以戏马台登高览胜为内容，结合了节日民俗书写，因而在诗题和内容上有独特性，为晋宋之交文学一大亮点。萧绎《金楼子》载："帝（高祖）始游军彭城，置酒，命纸笔，赋诗曰：'先荡临淄寇，却清河洛尘。华阳有逸骥，桃林无伏轮。'于是群才并作也。"[12]表明刘裕是此次唱和的发起者，从臣都是奉诏而作。《太平寰宇记》卷一五徐州彭城县："宋武北征至彭城，遣长史王虞等立第舍于项羽戏马台……重九日，公引宾佐登此台，会将佐百僚赋诗以观志。作者百余人，独谢灵运诗最工。"[13]《宋书·王昙首传》："从府公修复洛阳园陵……行至彭城，高祖大会戏马台，豫坐者皆赋诗。昙首文先成，高祖览读。"[3]1678表明诗写的虽是徐州，背景却在征途。谢灵运此诗，早在梁武帝时即被认为名作，萧统将其选入《文选》，唐初编入《艺文类聚》，题为《九日从宋公戏马台送孔令诗》。同题作还有谢瞻《九日从宋公戏马台诗》、卷二八宋刘义恭《彭城戏马台集诗》。另一次著名的文学活动见《宋书》卷五四《孔季恭传》：义熙十二年，刘裕北伐，从平关、洛。"宋台初建……辞事东归，高祖饯之戏马台，百僚咸赋诗，以述其美。"[3]1532可见这样的唱和还不止一次。

行记、语录、从征唱和诗较之以抒情为特征的文学，是支流、亚种和变体，而记体类行记和交聘语录又是行记和语录的变种，是特殊中的特殊，其孕育滋长需要一定条件。不生于其他路而成于此路，那就只能说明此路在交通、文学上的独特性和不可替代性。从交通出发，不仅可找到这些文学样式生长的缘由，还可揭示其特点、价值。故而对于此类式样，又不可以工拙论之，而当着眼于其创体立体之功。

从时代看，这些作品与永嘉之乱有关。永嘉之乱将国家分裂为南北两半，造成长期对立的世局，对立之外还有通好，两种状态都产生交通行为和文学创作，多在此路进行。受写作目的影响，多数作品还采取了异于传统的体式和文风，永嘉之乱对文学的影响，在这条驿路上得到了鲜明的表现，一定程度上可称为穿越乱世的文学生产之路。

三、推动六朝行旅文学的发展

这条路在六朝承担着连通南北的重任，交聘、征伐、出使、避难、征辟、赴任均发生于此，都是政治上的大事，很多文人都曾参与，故而还能对传统的行旅文学起到促进作用，而这又有三种表现形态。

第一种是时局安稳时的交通行为，产生一批名士赴洛诗文。魏晋都城在洛阳，从洛阳东出南下乃是行旅的主要取向，所以当五言诗高涨之际，以五言为体的行旅诗就率先在此路涌现，且质量较高，特色鲜明。据《晋书》，太康中，陆机、陆云、张翰等吴中俊才，相继入洛。纪瞻太安中，弃官归家，后朝廷召拜尚书郎，与顾荣一同赴洛。晋怀帝时，刺史王敦以贺循为贤良，杜夷为方正，二人一同赴洛。这些交通行为都产生了一些佳作。纪行诗方面，名作有陆机《赴洛诗二首》《赴洛道中作二首》，后者《文选》卷二六《行旅上》李善注以为误载，云实为赴太子洗马任，非纪行，但细看其诗，两首都有多处纪行文字，表明四首均为自吴赴洛的纪行诗，且时代较早，在作者类型和作品风格上也有代表性，分量并不轻。又陆机《尸乡亭诗》："东游观巩洛，逍遥丘墓间。秋草蔓长柯，寒木入云烟。发轸有夙宴，息驾无愚贤。"[1]485与《赴洛道中作》属同类，为其居洛期间某次离京东游所作，与《文选》所载陆机赴洛诗并非作于同一次。仅有六句，文意未完，颇疑编入类书时经过删节。据《史记》卷九四《田儋列传》，汉高祖遣韩信破齐，征田横入京，田横行至此处，拔剑自刎。但诗中并未咏田横事，而写深秋驿边枯寂景色，所述之景触目伤怀，从中可见乱世暗影。诗题中亭乃驿的古称，因是以驿馆为视点的，故可视为现存文献中最早的馆驿诗。名气虽不及《赴洛道中作》大，但成就也高，前人就很重视。《文镜秘府论》将此诗和王粲"灞岸"、潘岳"悼亡"、徐幹"室思"相提并论，以为"并有巧思，互称奇作"[14]。近人王闿运认为，此诗描绘驿边荒寂景色，如在眼前[15]905。这些前贤评语，都恰到好处地指出了此诗不可替代的文学价值。

纪行文的创作同样是从这条路开始的。时代较早的有陆机《行思赋》，元康四年（294年）作[15]102-103。其次有王文度《吊范增文》，作于升平五年（361年）正月庚申，自下邳北征途中，咏楚汉之交刘邦、项羽争天下事。升平为晋穆帝年号，也是局势安稳的时候。虽仅为节录，但文辞之美，显而易见。作品复合了纪行和访古两方面的内容，带有感伤格调，显得很特别，虽篇幅简短，却代表了行旅文学的新形态。

第二种是易代之际的短期统一，也产生纪行诗文。晋惠帝元康四年，陆机以太子洗马补吴王郎中令，出洛东行，返回故乡，途中作《行思赋》，这是晋代较早的纪行赋，对其行程有完整的记述，感情沉郁，为抒情小赋之佳作。义熙七年（411年）东晋破灭后秦。十三年又灭南燕，国家出现短期统一，这时又产生遣使入洛诗。最初的作品是颜延之《北使洛》《还至梁城作》，作于义熙十二年刘裕北伐之际，文辞藻丽，当时就为名士谢晦、傅亮所激赏，此后被编入《文选》卷二七《行旅下》，和陶渊明、谢灵运、谢朓行旅诗同类。清代学者何焯赞其格调清壮，以为"在颜集中亦为清拔"[16]。又谢瞻、郑鲜之五言纪行诗《行经张子房庙》，亦义熙中从刘裕西征所作。谢灵运《撰征赋》[17]，写义熙十二年出使刘裕彭城军前。全文按照征行路线，从建康一路向北，写到徐州。作者将纪行与写景、抒情和议论很

好地结合，包蕴深广，概括性强，成就不亚于其另一名篇《山居赋》，《宋书·谢灵运传》全文载录。文中提到从石头城到淮泗、徐州千余里路途的数十处古迹，“途经九守，路逾千里……详观城邑，周览丘坟，眷言古迹，其怀已多”[3]1744，可见这条路古迹众多、山川壮伟的特点，这本身就是有利于怀古咏史诗文创作的。

第三种是乱世军兴或遣使交聘的纪行、送别、宴会诗文，作品有宋范泰《经汉高庙诗》、梁庾肩吾《汉高庙诗》，写徐州彭城县汉高祖庙。庾肩吾《经陈思王墓》、陈昭《聘齐经孟尝君墓》、卢思道《春夕经行留侯墓》，所写陈思王墓在郓州，孟尝君墓在徐州藤县，留侯墓在徐州沛县，均奉使道途所经。庾肩吾《经陈思王墓》“雁与云俱阵，沙将蓬共惊。枯叶落古社，寒鸦归孤城。陇水哀葭曲，渔阳惨鼓声”[18]三联，还以状物传神著称，明陆时雍将其采入六朝诗选本《古诗镜》，以为语极俊挺，胜过鲍照“孤蓬坐振”及王勃“落霞孤鹜”，可见造语构境的怡然自得之处。

此外又有一批写晋宋名人轶事的笔记体小说，是与此驿路有关的乱世事象，有十多条，单《世说新语》就有六条。《赏誉》载，王敦镇豫章。卫玠避乱，从洛投敦事。《贤媛》载，陶侃家贫。同郡范逵素知名，举孝廉，投侃宿，明旦去。至洛阳，遂称之于羊晫、顾荣诸人，大获美誉。同样知名的，有《世说新语·任诞》载张翰随贺循入洛事[19]，《识鉴》载张翰弃官还吴事，《言语》载吴郡人蔡洪举秀才赴洛事，亦均出晋宋轶事小说，而被采入《世说新语》。《太平广记》卷一七三引作《刘氏小说》，卷二四五引作《启颜录》，盖史料前后相承，而没其出处。又梁代任昉《述异记》，叙陆机骏犬黄耳，自洛阳为其传家信到吴事，文中所述黄犬之忠诚黠慧、动作神态，体现出鲜明的六朝志怪特征，故事极为有名，唐初载入《晋书》卷五四《陆机传》。《艺文类聚》卷七一引王隐《晋书》载，朝廷征顾荣为侍中，入洛后，见王路塞绝，便乘船而还。过下邳，遂解舫为单舸，一日一夜行五六百里，遂得免祸。又《晋书·戴若思传》载广陵人戴若思，遇陆机赴洛，为其感化，遂与定交，所述之事有独立性，当出南朝小说。

还有一类诗写南北聘使路途经见或交聘活动，虽未专注于纪行，但也与行迈相关，写作地点都在驿路沿线，或京城的都亭驿、聘使馆。阴铿《广陵岸送北使诗》，即作者在广陵江岸某驿送别某位北朝使节，为六朝送别诗之名篇。王褒《始发宿亭诗》写出使北齐，始发建康都亭驿，夜宿驿馆。庾信《将命使北始渡瓜步江》《入彭城馆》《聘齐秋晚馆中丞酒》《反命河朔始入武州》，写梁末出使东魏，四首诗有两首作于北齐驿馆，写驿边景色，抒情意味并不浓厚，少数诗写驿馆夜景，更有特点。考虑到此类诗的专门性，《艺文类聚》于卷五三《治政部下·锡命》特设“奉使”一门，收北齐裴让之《公馆燕酬南使徐陵诗》等五首。《文苑英华》卷二九六设《行迈八·奉使》，收吴均《奉使庐陵》、庾肩吾《奉使北徐州参丞御》、何胥《被使出关》、裴让之《公馆燕酬南使徐陵》、裴讷之《奉使至邺馆（公宴）》、庾信《将命至邺》《对宴齐使》《将命至邺酬祖正员》、阴铿《广陵岸送北使》、潘徽《赠北使》、卢思道《赠司马幼之南聘》等十一首，除吴均之诗写国内奉使外，其余均交聘外国诗文，内容新颖，又都成于此路，是六朝行旅文学的重要成就。

上述诗文多作于西晋以后，主要写此路的避难、奉使、征伐、交聘，带有鲜明的乱世特征。尽管题材非新增，但内容和风格有新变，与一般的行旅诗文有别，从而彰显出自身的独特价值。其创作提高了六朝行旅文学的水平，使得汉魏以前还默默无闻、尚未独立成类的行旅诗，成为士人熟悉的常用题材。看似纷乱的纪行诗文，其实却是以洛阳至建康驿路为中心的旅行书写，读者只要以此为中心，联系作者生平及时代，就能深入理解作品。《文选》诗歌部分行旅类率先将其编录，《文苑英华》继承之，等于在文学上对征伐、奉使、交聘类作品做了肯定。《文选》成书之前，虽有行旅诗赋，但并无行旅文学之名。到萧统编撰《文选》，才提出行旅一词，并将其视为文学类别加以标举，收诗三十五首，所收还仅限于陆机这样的名士诗，远不及《文苑英华》全面，从《文苑英华》亦可知此类诗文之分量。

注释

①《元和郡县图志》卷二五载，唐润州到洛阳1810里，但六朝此路是陆路，经过山东，更迂曲，故里程当在2000里以上。②蔡宗宪：《南北朝交聘使节行进路线考》，

《中国历史地理论丛》2005年第4辑。③逯耀东:《从平城到洛阳——拓跋魏文化转变的历程》,中华书局2006年版,第256—259页。④《魏书》卷四九《李系传》:“侍中李神儁举系为尚书南主客郎,系前后接对凡十八人。”卷五五《刘骘传》:“于时与萧衍和通,骘前后受敕,接对其使十六人。”卷六二《李彪传》:“彪前后六度衔命,南人奇其謇谔。”《隋书》卷七二《陆彦师传》:“彦师所接对者,前后六辈。”仅此四人,接对南使就如此之多,但正史所书,未及其半,可见漏略之多。参见魏收:《魏书》,中华书局1974年版,第1100、1228、1390页。魏徵、令狐德棻:《隋书》,中华书局1973年版,第1662页。⑤沈约《宋书》卷四六《张邵传》、卷五九《张畅传》,长达3600余字,对研究南北朝语录体行记体例、内容颇有价值,参见沈约:《宋书》,中华书局1974年版,第1396—1400、1598—1606页。⑥史睿:《南北朝交聘记的基础研究——以〈酉阳杂俎〉为中心》,《中国典籍与文化》2016年第1期。⑦李德辉:《语录体行记的形成历程及学术价值》,《中国文学研究》2020年第4期。⑧于涌:《北朝文学之形成与南北文学互动》,东北师范大学博士学位论文,2014年,第72—109页。⑨李吉甫:《元和郡县图志》,中华书局1983年版,第225页。

参考文献

[1]欧阳询.艺文类聚[M].上海:上海古籍出版社,1999.
[2]周应合.景定建康志[M].南京:南京出版社,2009:964.
[3]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
[4]萧子显.南齐书[M].北京:中华书局,1972:986.
[5]姚思廉.梁书[M].北京:中华书局,1973:664-665.
[6]王钦若,等.册府元龟[M].北京:中华书局,1960:1725.
[7]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956:4879.
[8]李延寿.北史[M].北京:中华书局,1974:1208.
[9]刘知几.史通[M].上海:上海古籍出版社,2008:47-48.
[10]赵翼.陔余丛考[M].北京:中华书局,1963:127.
[11]赵翼.廿二史札记校证[M].王树民,校证.北京:中华书局,1984:226.
[12]萧绎.金楼子校笺[M].许逸民,校笺.北京:中华书局,2011:197.
[13]乐史.太平寰宇记[M].北京:中华书局,2007:298.
[14]遍照金刚.文镜秘府论校笺:南卷集论[M].卢盛江,校笺.北京:中华书局,2019:457.
[15]陆机.陆机集校笺[M].杨明,校笺.上海:上海古籍出版社,2016.
[16]何焯.义门读书记[M].北京:中华书局,1987:918.
[17]谢灵运.谢灵运集[M].李运富,校注.长沙:岳麓书社,1999:170.
[18]李昉,等.文苑英华[M].北京:中华书局,1966:1566.
[19]刘义庆.世说新语校笺[M].徐震堮,校笺.北京:中华书局,1984:397.

Literature Assume of Postroad from Luoyang to Jiankang in Six Dynasties

Li Dehui

Abstract: During the Six dynasties, though divided into north and south, there was a postroad from Luoyang to Jiankang communicate north and south. The trend, scenery, local conditions and customs of the postroad, all exerted influence to the Six dynasties literature genres, material and theme. After the reign of Yongjia, adapted to the changes of times, this postroad became the road of refuge and escapement for scholar-officials in troubled times. Record of civil service go to the front and be sent on a diplomatic mission, travel notes of diplomacy, expedition analecta, military changhe poetry, anecdote novel all can be found in this road. Not only that, but also the traditional travel literature has obvious promotion. The poems and prose generated in this period mainly wrote about the refuge, envoy, conquest and engagement of this road, with distinct characteristics of the turbulent times. Although the theme was not new, there were new changes in content and style. The creation of the travel literature improved the level of the Six dynasties, making the travel poems that were unknown before the Han and Wei dynasties and had not yet become an independent category become familiar common themes of the literati. This shows that the post road across the north and south is an important driving force for the development of the literature of the Six dynasties.

Key words: Luoyang; Jiankang; postroad; Six dynasties; literature

[责任编辑/随　斋]

南乐源于虞舜时代的农业祭仪*

张树国

摘　要：南乐为上古虞舜时代农业祭仪上表演的乐章，具有召唤东南季风的神秘作用，东南季风在《夏小正》《山海经》中又称为“俊风”，这一名称与大舜有关。因时代久远，早期典籍关于南乐的记载零散而不系统，《尚书》中《尧典》《益稷》等篇，《周礼》《礼记》以及《诗经·周颂》中的象舞与勺舞都与大舜韶乐有关；《诗经·国风》中反映江汉汝水流域的《周南》《召南》为《吕氏春秋·音初》中的“南音”。结合甲骨文、金文以及出土战国竹书文献，可以发现大舜南乐包含吹奏乐（箫、竽、笙）、弹拨乐（琴、瑟）以及打击乐（陶钟、陶鼓），最初应用于农业祭仪之中，用以召唤东南季风即“俊风”以及大象、凤凰等动物，与原始自然崇拜的图腾艺术相一致，具有诗乐舞综合性艺术特点，韶乐是大舜南乐的代表作品。

关键词：南乐；虞舜时代；农业祭仪

中图分类号：J609.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669（2024）01-0109-11

《吕氏春秋·音初》记载东音、西音、北音、南音之由来，富有情趣。“东音”源于夏后孔甲所作《破斧》之歌；“西音”源自殷整甲（即河亶甲）“徙宅西河”，为秦音之始；“北音”源自殷商始祖母简狄将燕子“覆以玉筐”，“燕遗二卵，北飞，遂不反，二女作歌一终，曰‘燕燕往飞’，实始作为北音”；“南音”起自大禹治水，云：

> 禹行功，见涂山之女，禹未之遇而巡省南土。涂山氏之女乃令其妾候禹于涂山之阳，女乃作歌，歌曰：“候人兮猗。”实始作为南音。周公及召公取风焉，以为《周南》《召南》。[1]139-140

高诱注：“取涂山氏女南音以为乐歌也。”[1]140涂山氏女《候人歌》在文学通史里向来被作为“原始歌谣”代表性作品。南音源于大禹治水时代，其传说比东音、西音、北音更为古老，周公、召公取“南风”即南音而作《周南》《召南》。《诗大序》云：“然则《关雎》《麟趾》之化，王者之风，故系之周公。《南》言化自北而南也。《鹊巢》《驺虞》之德，诸侯之风也，先王之所以教，故系之召公。《周南》《召南》正始之道，王化之基。”郑笺：“‘从北而南’谓其化从岐周被江汉之域也。”[2]569《毛诗》传笺论及《二南》“文王之化”是“自北而南”之说，然与南风化物这一自然之理相悖，“自北而南”是北风，是肃杀之风，岂有北风“化物”之理！宋代程大昌《诗论》云“《诗》有南、雅、颂，无国风”，又云“南、雅、颂之为乐诗，而诸国之为徒诗也”，又云：

> 《鼓钟》之诗曰：“以雅以南，以籥不僭。”季札观乐，有舞象箾、南籥者，详而推之，南籥，二南之籥也；箾，雅也；象舞，《颂》之《维清》也。其在当时亲见古乐者，凡举雅、颂，率参以南。其后《文王世子》又有所谓“胥鼓南”者，则《南》之为乐古矣。[3]

程大昌以“南”为古乐，与雅乐相配，此说正确；但释“箾”为雅不对，“箾”即箫，为南乐乐器；

收稿日期：2023-11-06
***基金项目：**教育部哲学社会科学重大专项项目“中华文明与早期书写研究”（2022JDZD025）子项目“中华上古文明与简帛书写”。
作者简介：张树国，男，杭州师范大学人文学院教授、博士生导师（浙江杭州　311121），主要从事先秦两汉文学研究。

对“胥鼓南”含义也需要解说。陈致认为“南”作为商代南方类似商铙、句鑃之类打击乐器，又云“当是指南方出产或流行的这一类钟类乐器”；“南方”指江汉流域，即《诗经》中周南、召南地区[4]，这一说法有一定道理。南乐在西周雅乐中与编钟结合，罗泰认为：“贯穿整个周代，编钟乐主要应用于祖先祭祀仪式，伴随仪式舞蹈与歌唱，与管弦音乐诸如弦乐（strings）、管乐（wind）以及打击乐器（percussion instrument）组成音乐的合奏部分。”罗泰翻译《大雅·江汉》“以雅以南，以籥不僭”作“They perform the *Ya* and *Nan*［dances］, they wield their flute without error”①，将“南”理解为舞蹈（dances），是不对的。琴瑟、管籥均属南乐乐器，与雅乐结合，组成“大合乐”，通过典礼仪式乐章满足娱神与娱人的需要。但南乐也包括特有的打击乐器，下文试论。

一、南乐之字源

“南”与以南为声符之字颇见于甲金文。陈梦家《美国所藏中国铜器集录》著录《亞𣪘斝》（A303，图1），为商代铜器，高24.9厘米，口径15.4厘米，美国福格所藏。铭作“亞𣪘”，乃族名，亦见以下二器：（1）簋，《邺二》1.13；（2）《邺三》1.40，均传安阳出土，《菁华》70一器，与此相似②。《殷周金文集成》著录《𣪘簋》③（02971，《邺二》上·13，图2），张亚初释文“𣪘”。

图1

图2

《甲骨文编》卷三·二一收录类似字形64例④，本文选择3例列举于下：

甲八四，武丁时贞人名　京津二七七　燕五八七

不难看出上引甲骨文与铜器铭文字形相同。学界一般根据《说文》隶作“𣪘”，颇有争议。孙诒让最早释作“𣪘”，其义当为穀；商承祚认为当假作慤；郭沫若读为豰（小猪）；唐兰认为“乃畜子之通称”⑤。该字早见于卜辞，如：“辛丑卜，宾贞，旃眔𣪘氏羌。”“贞旃眔𣪘不其氏羌。”（《合集》⑥00267正）“贞旃眔𣪘其有祸。”（《合集》05447甲）孟世凯释“𣪘”有三义：（一）贞人；（二）史官；（三）族名⑦。该字在甲骨文中出现近百次，李孝定《集释》认为“鼓乐之象”⑧。季旭升认为《说文》“从上击下”的𣪘字，“象手持棰子击乐器之形”，“实从殳击某种乐器，其左旁所从较近于南，旧释为青，证据不足”[5]。《甲骨文编》收录32个“南”字⑨，本文选录3字，作：

甲六二三　甲二三〇三　掇二.一五八

罗振玉释此字为“南”，认为商代帝王“南庚”作“”（乙六八七），“南壬”作“”（前一·四五·四）⑩。唐兰《殷虚文字记》释“青、𣪘”云“南本即青，青者瓦制之乐器也”，“青之动词为𣪘，象以殳击青”，认为“青或变为南”[6]。徐中舒认为“唐兰以为古代瓦制之乐器，可从。借为南方之称”，“南”字下部像倒置之瓦器，上部像悬挂瓦器之绳索[7]。陈梦家《古文字中之商周祭祀》中，“𣪘贞”均作“𣪘贞”⑪。杨树达《释易》引甲文作“𣪘贞”⑫，伊藤道治《殷代史研究》论述“祖灵观念的变迁”多次引用“𣪘贞”词例⑬。刘钊《新甲骨文编》卷六收录“𣪘”（《合集》13525，13529）⑭，从南，从丮，会意，左旁与“𣪘”相同。黄天树认为，“丮”字之甲骨文象人伸出两手之形，篆文藝（艺）、熟、執（执）等字中都含有这个偏旁，楷书“丮”旁与“丸”相混⑮，与“𣪘”义近。以上诸例说明该字隶为“𣪘”可能更符合原义，在传世文献中也有印证。《礼记·文王世子》：“胥鼓南。”郑玄笺：“南，南夷之乐也。”[8]甲金文“𣪘”很明显是会意字，“胥鼓南”与此字意蕴最为接近。

唐兰通过对甲骨文南、𣪘的分析，认为南乐是陶器时代的产物，“上古匋乐甚多，如敲、土鼓、埙等皆是。铜器盛行后，匋乐渐废”[9]，这一说法是正确的。陶乐是原始社会新石器时代典型的音乐形式，一直延续到两周时期。“𣪘”作为占卜“贞人”或“族名”存留下来，但其字源更加

古老，是南乐表演的“写真”，可能来自有虞氏大舜时代。《世本·作篇》记载新石器时代的多种发明，其中乐器的发明者有：

> 伏羲作琴。神农作瑟。女娲作笙簧。伶伦造律吕。随作笙（长四寸，十二簧，象凤之身，正月之音）。随作竽。尧修黄帝乐，名《咸池》。舜造箫，其形参差，象凤翼，长二尺。夔作乐。垂作钟。毋句作磬。夷作鼓。[10]35-42

《世本》孙冯翼辑本“垂”作“倕”[10]47-51，为大舜之后。可见原始时代传统乐器如打击乐（钟、磬、鼓）、弹拨乐（琴、瑟）以及吹奏乐（笙簧、笙、竽、箫）以及律吕、合乐之制均已齐备。在儒家历史观中，虞、夏、商、周为连续性朝代，《礼记·明堂位》记载鲁国博物馆中陈列文物，每以虞代文物与夏商周并称。“虞”即有虞氏大舜时代，相当于新石器时代的龙山文化时期⑯，许多重要发明出自这个时代。

南乐产生于帝舜时代的农业祭仪。学者已经注意到远古季风崇拜与农业祭仪的关系，贝塚茂树论述古代农业祭中风神神话，在求雨仪式上将旱魃女神放逐沙漠中的系昆山上，旱魃之魃与祓同义，具有祓除雨涝之灾与祈禳旱灾的双重意义。风雨之神由黄帝支配，以云名官，如春官青云，夏官缙云，秋官黑云，中官黄云，黄帝大臣中有大鸿、风后，古代以风名姓者如太昊，可见风对原始农业具有重大意义[11]75,81。黄帝“以云名官”的传说见于《左传·昭公十七年》“昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名”[12]4523。赤塚忠认为，“殷王朝最大祭典是祈年祭，以风为神灵而祭祀的风习一直存在”[13]。音乐与季风异质同构，古代称为乐风。南乐与东南季风关系密切，体现为原始农业祭仪中的风神崇拜。而察觉东南风何时到来，从而确定播种日期无疑是农业成功的关键，东南风从其自然属性上为“以阴以雨”的东南季风。古人认为乐舞借助农业祭仪功能，具有召唤东南风到来的神秘作用。在《夏小正》《山海经·大荒东经》中，东（南）风又被称为“俊风”，古代注疏虽对“俊风”做出多种解释，然囿于文献不足，难以周全。笔者征引甲骨文以及战国竹书资料，认为“俊风”之名应源于贝塚茂树所谓“有特殊记忆能力的瞽师的传承”[11]39，更可能是原始时代关于大舜口传故事的遗留，属于上古先民的集体记忆。

二、《夏小正》《山海经》之“俊风”与南乐起源

我国处在季风区，四季分明，农业生产与季风息息相关。东、南季风带来温暖湿润的气候，丰沛降水带来农作物的生长和繁盛；西、北风带来晴朗与干燥的空气，有利于农作物的成熟与收获，因此原始农业祭时代普遍存在着季风崇拜，其中又以东南风崇拜为最。今本《夏小正》经传相合，“经”即经文，“传”即解说，下文括注：

> 初岁祭耒，始用暘也。（暘也者，终岁之用祭也。其曰初云尔者，言是月始用之也。初者，始也。或曰：祭韭也。）囿有见韭。（囿也者，园之燕者也。）时有俊风。（俊者，大也。大风，南风也。何大于南风也？曰：合冰必于南风，解冰必于南风，生必于南风，收必于南风，故大之也。）[14]26-27

《说文》：“暘，不生也。从田，昜声。”段注：“今之畅，盖即此字之隶变。”[15]王聘珍注云：“始用暘，谓用耒耕，反其萌芽，使草不生也。”[14]26此注不准确。据《礼记·月令》，“畅月”指仲冬之月，本来就是“草不生”之月，何至于用耒耜这样的原始农具？孔广森释“暘”作“畅”，音指“郁鬯”之“鬯”，“《国语》说藉田之礼‘郁人荐鬯，牺人荐醴，王祼鬯，飨礼乃行’。祼鬯者，盖以鬯灌地而祭耒与？”[16]暘、畅、鬯均透纽阳部，谐音通假。清王树枏《校正》引杨慎之说，认为“俊风”是南风，又引毕沅说，是“巨风”⑰。唐徐坚《初学记》三《岁时部》引《夏小正》曰“正月启蛰，雉震响，时有浚风”，注：“浚者，大风、南风。”[17]《太平御览·天部》卷九引《大戴礼》曰“正月时有浚风，浚者，大也；大风，南风也”[18]44，浚、俊谐声相通。《山海经》中记载四方风及风神，《大荒东经》曰：

> 大荒之中，有山名曰鞠陵于天，东极离瞀，日月所出，名曰折丹，东方曰折，来风曰俊，处东极以出入风。

清儒吴任臣云：“《夏小正》云：‘时有俊风。’俊风，春月之风也。春令主东方，意或取此。”⑱将

《大荒东经》与《夏小正》互证，说明“俊风”即东方之风，是有根据的。《夏小正》“俊风”与《山海经》“来风曰俊”之“俊”当为东方神灵之名。同样句例又见《大荒南经》“有神名曰因因乎，南方曰因乎，夸风曰乎民，处南极以出入风”[19]221-222，《大荒西经》“有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短”，郭璞注：“言察日月晷度之节。”[19]227“因”“韦”亦神名。

《夏小正》与《大荒经》同样古老，来源悠久，陈遵妫认为：“《夏小正》可以说是记述夏四时的书或简称夏代月令。”[20]486其星象纪事“除了‘十月，初昏南门见’以外，几乎没有错简和误写，这些纪事，可以说都是表示公元前2000年以前的星象”[20]491。《夏小正》正月“时有俊风”之说，来源之古老自不待言，但经师释“俊风”为南风，而《大荒东经》释“来风曰俊”，俊风则指东风，两者方位不同。

《大荒经》“四风”之名在甲骨卜辞中有参照，武丁时期卜辞有：“卯于东方析，三牛，三羊，豰三。”（《英》1288）“东方曰析。”（《合集》14294）⑲《尚书·尧典》记尧“分命羲仲宅嵎夷，曰旸谷，寅宾出日，平秩东作，日中星鸟，以殷仲春，厥民析”，郑笺“厥民析”云：“冬寒无事，并入室处，春事既起，丁壮就功。厥，其也，言其民老壮分析。”[21]意指民众丁壮分散到田里干农活。杨树达认为：“‘东方曰析’者，此殆谓草木甲坼之事也。”“故殷人名其神曰析也”⑳。卜辞云：

> 东方曰析，风曰协。南方曰因，风曰完（微）。西方曰韦，风曰彝。（北方曰夗），风曰役（杀）。[22]

卜辞把东风称为“协风”，把南风称为“微风”。武丁时期卜辞又有如下记载：

> 贞：帝（禘）于东方，曰析，风曰劦（协），求年。贞：禘于西方，曰彝，风曰韦，求年。辛亥卜，内贞：禘于北方，曰宛，风曰杀，求年。辛亥卜，内贞：禘于南方，曰完，风曰夷，求年。（《合集》14295）

引文南方“风曰夷”依裘锡圭《释南方名》释文，“夷”与上文“南方曰因”之“因”韵部脂真对转㉑。胡厚宣认为：“《山海经》之某方曰某，来风曰某，实与甲骨文之四方风名，完全相合。惟甲骨文仅言四方名某，风曰某，在《山海经》则以四方之名为神人，故能出入风司日月之短长，此其异耳。”[23]杨树达认为商代即以四方之名为神，引甲骨文“贞帝于东方曰析，风曰协”，“贞帝于西方曰彝”，“假令殷人不以诸名为神，焉得有禘祭与‘卯牲’之事哉”㉒。甲骨文“风”写作“凤”，多奉为风神或鸟神，如武丁时期卜辞有“……于帝史凤二犬”“燎帝史凤牛”（《合集》14225，14226），郭沫若认为：“此言‘于帝史凤’者，盖视凤为天帝之使，而祀之以二犬。《荀子·解蔽》篇引《诗》曰：有凤有凰，乐帝之心。盖言凤凰在帝之左右。今得此片，足知凤鸟传说自殷代以来矣。”[24]从甲骨文记载来看，禘祀四方风神，目的在于祈求庄稼丰收。

卜辞“东方析”，《大荒东经》作“东方曰折”，“析”“折”在甲骨文中字义相同，为东方之神名。卜辞“风曰协”即东风又称为“协风”，与《夏小正》《大荒东经》之东风称为“俊风”不同。丁山认为“协风，盖利于农耕之风也”，“俊风，固皆耤田之风的音讹，即协风也”[25]，认为“俊风”即“协风”，但“音讹”说存在问题。甲骨文有“协田”多例，如“［王］大令众人曰：劦（协）田，其［受］年。十一月”（《合集》00001）。于省吾《释协》认为上引卜辞是“统治阶级迫使众人以从事农田的耕作”，考证“劦”字所从“力”由耕作农具耒耜演化而来[26]253-259。“协田”“协风”与当时农业生产有密切关系。《国语·周语上》“宣王即位不籍千亩”章，虢文公讲述古代籍田之礼，云：“先时五日，瞽告有协风至。王即斋宫，百官御事各即其斋三日。”韦昭注：“瞽，乐大师，知风声者也。协，和也。风气和，时候至也。立春曰融风也。”惠栋曰：“许叔重云：‘劦，同力也。’引《山海经》‘惟号之山，其风若劦’，郭本《山海经》作‘颶’，即此。和风为劦，同力为和。”[27]17-18《国语·周语上》记载，在王与百官御事斋三日后，立春之日到了，“是日也，瞽师音官以省风土”，韦注：“音官，乐官。风土，以音律省土风，风气和则土气养也。”[27]19

史料记载最早能“听协风”者为虞幕，《国语·鲁语上》：“幕，能帅颛顼者也，有虞氏报焉。”韦昭注：“幕，舜后虞思也，为夏诸侯。”[27]160韦昭以“虞幕”为大舜之后虞思，与史料不合。《国语·郑语》记西周史官史伯之语：

> 夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。虞幕能听协风，以成物乐生者也。夏禹能单平水土，以品处庶类者也。商契能和合五教，以保于百姓者也。周弃能播殖百谷蔬，以衣食民人者也，其后皆为王公侯伯。[27]466

《集解》引汪远孙曰："虞幕为虞舜之上祖，韦解以为舜后虞思，误与《鲁语》同。"[27]466从《郑语》史伯之言可知，虞幕对有虞氏，犹如夏禹之于夏，商契之于商，周弃（即后稷）之于周，为部族始祖、郊祀对象。《左传·昭公八年》："自幕至于瞽瞍无违命，舜重之以明德，寘德于遂，遂世守之。"杜注："幕，舜之先，瞽瞍，舜父。"孔疏："言虞舜祭幕，明幕是舜先，不知去舜远近也。《帝系》云：'颛顼生穷蝉，穷蝉生敬康，敬康生句芒，句芒生蛴牛，蛴牛生瞽叟'，亦不知幕于蛴牛以前是谁名字之异也。"[12]4458-4459今本《大戴礼记·帝系》"生"均作"产"，在"蛴牛产瞽叟"后有"瞽叟产重华，是为帝舜，及产象，敖"[14]126，虞幕为传说古帝颛顼之后，为有虞氏大舜先祖。"遂"即虞遂，大舜之后。这一帝系又见于《史记·五帝本纪》：

> 虞舜者，名曰重华。重华父曰瞽叟，瞽叟父曰桥牛，桥牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰穷蝉，穷蝉父曰帝颛顼，颛顼父曰昌意，以至舜七世矣。自从穷蝉以至帝舜，皆微为庶人。[28]31

"桥牛"，《大戴礼记》作"蛴牛"；"句望"，《大戴礼记》作"句芒"，桥与蛴、望与芒均谐声相通。《史记》之说源自《世本》，两篇记载虞舜世系相同，然均无虞幕之名，那么虞幕是这一世系中哪一位的别名呢？章太炎认为虞幕即春官句芒，名"重"，为大舜之曾祖，"今《郑语》于幕所能听者，不云'八风'，而单举'协风'，则幕为春官木正可知。若然，《昭廿九年》言'使重为句芒'，乃少昊四叔之一，今此乃为颛顼后者，重为句芒有功，故独箸"[29]292。此说于战国楚竹书中有印证，上博简《容成氏》三次出现"有虞迵"，简5—6：

> 四海之外宾，四海之内贞（正）。禽兽朝，鱼鳖献，有吴迵匡天下之政十又九年而王天下，三十又七年而民（泯）终。[30]97-98

原释"有吴迵"作"有无通"[30]254，不确。"吴""虞"谐声相通。"有虞迵"之名又见简32"于是乎治爵而行禄，以让于有虞迵，曰：德速衰……"[30]124。《容成氏》残错简现象比较严重，相应古帝世系有所淆乱。李家浩考证"有虞迵"之"迵"即少昊四叔之一"重"，迵、重都是定母东部字，可通用㉓，与章太炎"幕为句芒"之说合。上引《容成氏》"有虞迵匡天下之政十又九年而王天下"，说明"有虞迵"为古帝王，与《国语·郑语》所记虞幕身份相合。

据上所论，大舜先祖"虞幕"，《容成氏》写作"有虞迵"，即少昊四叔之一"重"，即句芒，为部落首领，善于听"协风"确定立春耕作时间，后被尊为东方之神。司马迁认为大舜家世"自从穷蝉以至帝舜，皆微为庶人"不准确，"有虞迵"在尧之前。上古部落联盟时代世守其官，世不失职，大舜在未登帝位之前自然世袭其先祖的春官职位，这在出土战国楚竹书中也有记载。上博二《子羔》篇记孔子之说，大舜为"有吴（虞）氏之乐正瞽瞍之子也"[30]33，瞽叟为瞽师音官，负责听协风来确定播种日期。大舜在未登帝位以前，应承袭其春官木正之职。《国语·周语》所谓"协风"之"协（劦）"，甲骨文作众人以耒耜并耕之形，"协风"即和风，从方位上或说为东风，或说为南风，准确地说应为东南季风，即《山海经·大荒东经》"来风曰俊"、《夏小正》之"俊风"，当以帝俊命名。

《山海经》中帝俊即帝舜。郭璞在《大荒东经》"帝俊生中容"下注云"俊亦舜字假借音也"[19]213。皇甫谧《帝王世纪》"帝喾，姬姓也。其母不觉，生而神异，自言其名曰夋"[31]30，《御览》卷八十引作"逡"[18]372。《山海经》中帝舜、帝俊错出，如《大荒东经》"有中容之国，帝俊生中容"，"有司幽之国，帝俊生晏龙"，"有白民之国，帝俊生帝鸿，帝鸿生白民"，"有黑齿之国，帝俊生黑齿"[19]212-214；《大荒南经》记载，"帝俊妻娥皇生此三身之国"，"帝俊生季釐，故曰季釐之国"[19]220，222；《大荒西经》"有西周之国……帝俊生后稷，稷降以百谷"[19]228；《海内经》记载诸多帝俊时代的原始发明，如"帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟"，"帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰"，"帝俊生晏龙，晏龙是

为琴瑟”（此条与《大荒东经》互见），“帝俊有子八人，是始为歌舞”，“帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧”[19]251-252，这些新石器时代的原始发明与《世本·作篇》多有互证。《山海经》也记载了帝舜事迹，如《海内南经》“苍梧之山，帝舜葬于阳，帝丹朱葬于阴”[19]188，《大荒东经》“帝舜生戏，戏生摇民”[19]215，《大荒南经》“有载民之国，帝舜生无淫，降载处，是谓巫载民”[19]222。据王国维、郭沫若考证，帝俊即帝舜、帝喾㉔。

在出土战国竹书中，多次出现大舜之名，如郭店简《穷达以时》简2—3“舜耕于鬲山，陶拍于河浦，立而为天子，遇尧也”[32]27，《唐虞之道》简1“尧舜之王，利天下而弗利也”[32]39；上博简《子羔篇》“子羔曰：如舜在今之世则何若”[30]41，上博二《容成氏》简17：“舜有子七人，不以其子为后。”[30]109据季旭升解释，“舜”字楚文字写法从“允”声，允、夋、舜上古音均为文部字㉕。战国楚帛书中“帝舜”作“帝夋”，《楚帛书》甲：“帝夋乃为日月之行。”[33]69李零认为：“帝夋，即《山海经》中的帝俊，也就是舜。”[33]72《礼记·祭法》：“祭法：有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹。殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”[8]3444四代祭法除夏代之外，有虞氏“郊喾”、殷周“禘喾”表明三代“共祖”大舜。上博简《容成氏》记载大舜治平作乐之事（原简编连存在错简现象，笔者采用单育辰的研究成果）：

> 舜乃欲会天地之气而听用之，乃令质以为乐正，质既受命，作为六律六（简30）吕，辨为五音以定男女之声，当是时也，疠疫不至，妖祥不行，祸灾去亡，禽兽肥大，草木晋长，昔者天地之佐舜而（简16）佑善如是状也（简17）。[34]

古代能听“协风”自然也能“协律”，风与音律之间具有异质同构的类比关系。于省吾《释协》引青铜器铭文如者减钟“协于我灵籥”，叔弓镈“龢协而九事”，秦公钟“协龢万民”，认为“协”即和义[26]257-258。因大舜之祖虞幕善听“协风”以确定播种日期，遂世守之，直到大舜登帝位之后，在后世农业祭仪上传为“俊风”以纪念之。

三、瑟、箫、南与南乐组成

《夏小正》“俊风”即卜辞以及《国语·周语》之“协风”，指有利于农业生产的温润东南风，最初由虞幕（即重、句芒、有虞迴）掌管司候，后以虞幕之后帝俊命名，帝俊即大舜。上古谓音律为“乐风”，章太炎《舜歌南风解》谓“古谓音律为风，固以律吕之方位言，而亦与九州之方位合”[29]306。乐器又称“八音之器”，与四方相配，被赋予了神圣功能。上博简《子羔》记孔子与其弟子子羔（名高柴）谈论尧舜禅让[30]33-47，提到了大舜的出身问题。原编有错简现象，笔者在陈剑编连基础上吸收新释，引文如下：

> （孔子）曰：“有吴（虞）氏之乐正瞽瞍之子也。”子羔曰：“何故以得为帝？”孔子曰：“昔者而弗世也，善与善相授也，故能治天下，平万邦，使无有小大、肥脆，使皆（简1）得其社稷百姓而奉守之，尧见舜之德贤，故让之（简6）。”㉖

大舜父亲瞽叟为“有虞氏之乐正”，这条史料与《吕氏春秋·古乐》篇相印证：“帝尧立……瞽叟乃拌五弦之瑟，作以为十五弦之瑟，命之曰《大章》，以祭上帝。”注引梁玉绳曰：“瞽叟有功于尧乐，不得概以顽目之矣。”[1]125-126文中“拌”为“分”义。据《古乐》记载，远古朱襄氏时代制五弦瑟，当时“多风而阳气畜积，万物散解，果实不成，故士达作为五弦瑟，以来阴气，以定群生”[1]118，瑟因此属于“阴声”，瞽叟在五弦瑟基础上分以为十五弦，古人赋予其召唤阴雨天气的神秘作用。《古乐》篇又载：“舜立，命延乃拌瞽叟之所为瑟，益之八弦，以为二十三弦之瑟。帝舜乃令质修《九招》《六列》《六英》，以明帝德。”[1]126即在瞽叟十五弦基础上分为二十三弦之瑟。大舜之父瞽叟为尧时乐官，大舜早年袭其父为乐官也是很有可能的。上博简《容成氏》记载大舜对尧谈论政、礼、乐问题，简8云“与之言乐，悦和以长”[30]100，256，与前文“有虞氏乐正瞽叟之子”相印证。一说庖牺氏发明瑟，《太平御览》：“《世本》曰：庖羲氏作瑟，瑟，洁也，一使人精洁于心，淳一于行也。”[18]2601瑟调属商角音，阴声主悲。

《世本·作篇》“舜作箫”[10]571，《通典·乐四》：

“箫,《世本》曰舜所造。其形参差,象凤翼,十管,长二尺。”[35]3681《庄子·齐物论》:“人籁则比竹是已。”注云:“人籁则箫管之类。”[36]《九歌·湘夫人》“吹参差兮谁思”,王逸注:“参差,洞箫也。”洪《补》:“此言因吹箫而思舜也。”[37]李纯一认为,箫当是因其发声而命名的,《释名·释乐器》“箫,肃也,其声肃肃然清也”[38],用“肃肃然清”来形容箫的发音自然是十分贴切的,而用“肃肃”这个象声词来解释箫的得名,于理也说得通。箫、瑟用以召唤协风或俊风,为大舜南乐之重要乐器。

大舜南乐也包括钟磬之类打击乐器,前文引唐兰之说“南”为匏制乐器。《礼记·文王世子》:

> 凡学,世子及学士必时,春夏学干戈,秋冬学羽籥,皆于东序。小乐正学干,大胥赞之;籥师学戈,籥师丞赞之。胥鼓南。春诵夏弦,大师诏之瞽宗。秋学礼,执礼者诏之。冬读书,典书者诏之。礼在瞽宗,书在上庠。[8]3041-3042

引文提到小乐正、大胥、籥师、籥师丞之名,“胥鼓南”指乐官教习陶钟等南乐乐器,见前文解说。“瞽宗”为“殷学名”,“上庠”为“虞学名”,“诵谓歌乐也,弦谓以丝播诗”,并云:“周立三代之学,学书于有虞氏之学,典谟之教所兴也;学舞于夏后氏之学,文武中也;学礼乐于殷之学,功成治定与己同也。”[8]3042孔疏“周立三代之学”谓“立虞、夏、殷学也”,有虞氏之学在国都及西郊,“有典有谟”,为“周之小学”;夏、殷之学也在国都,夏后氏之学在上庠,即“周之大学”,而“春诵夏弦在殷之瞽宗”[8]3042,可见西周对三代之乐都有继承。《小雅·鼓钟》:“鼓钟钦钦,鼓瑟鼓琴,笙磬同音,以雅以南,以籥不僭。”[2]1002涉及打击乐钟磬、吹奏乐笙籥以及弹拨乐琴瑟。关于“以雅以南,以籥不僭”,三家诗有不同的解释,《韩诗》薛君说“南夷之乐曰《南》,四夷之乐,惟《南》可以和于《雅》者,以其人声音及籥不僭差也”,并云“籥者,南籥”,《后汉书·陈禅传》引作“以雅以南,韎任朱离”,出于《齐诗》[27],意思是说作为吹奏乐的管籥(南籥)与编钟、编磬等金奏(雅乐)分部演奏,与之相配之四夷乐舞自然协和即“不僭差”。南乐源于远古大舜时代,在周代属于“虞学”。周封虞舜后裔于陈,封夏后于杞,封商微子启于宋,各守其文化,与西周雅乐文化相比自然有夷夏之分。

琴、瑟、箫、管均为南乐乐器。《礼记·乐记》“昔者舜作五弦之琴以歌《南风》,夔始制乐以赏诸侯”,郑笺:“南风,长养之风也,以言父母之长养己,其辞未闻也。夔,舜时典乐者也。”孔颖达疏引大舜所造《南风歌》云:“昔者舜弹五弦之琴,其辞曰:南风之熏兮,可以解吾民之愠兮;南风之时兮,可以阜吾民之财兮。”[8]3325《史记·乐书》全文引录《乐记》之文,张守节《正义》云“此第四章名《乐施》”,裴骃《集解》引王肃曰:“《南风》,育养民之诗也。其辞曰:南风之薰兮,可以解吾民之愠兮。”司马贞《索隐》:“此诗之辞出《尸子》及《家语》。”[28]1197《尸子·绰子》篇云:“舜曰:‘南风之熏兮,可以解吾民之愠兮。’舜不歌禽兽而歌民。”[39]《韩非子》记载有若与宓子贱之对话:“有若曰:昔者舜鼓五弦,歌《南风》之诗而天下治。”[40]《孔子家语》记载子路鼓琴而有杀伐之音,孔子对冉有说:

> 夫先王之制音也,奏中声以为节,流入于南,不归于北。夫南者,生育之乡;北者,杀伐之域。故君子之音温柔居中,以养生育之气,忧愁之感不加于心也,暴厉之动不在于体也,夫然者,乃所谓治安之风也。[41]

舜歌《南风》在上古文献中有多处记载,前文论东南风为“俊风”,以帝俊之“俊”命名;帝俊即大舜,为原始乐舞的发明者;古代歌曲往往借助仪式才能流传下来,这首召唤南风的《南风歌》未尝不是农业祭仪上的歌曲。大舜韶乐是南乐鼻祖,下面根据文献记载探讨大舜韶乐的一些特点。

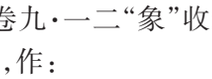
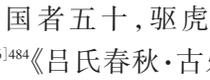
《通典·乐一》“舜作《大韶》”,注云:“韶,继也。言舜能继尧之德。”[35]3589《周礼·大司乐》作“大磬”,为大司乐所掌“六代大舞”之一[42]。《尚书·尧典》记载大舜命夔“典乐”之事,云:“予击石拊石,百兽率舞。”[43]从《益稷》“箫韶九成,凤凰来仪”的场面来看,大舜《大韶》至少包含九组乐章,具有原始图腾祭乐的特点。《大韶》古乐有箫乐独奏的成分,与编钟、编磬协和,《左传·襄公二十九年》“见舞韶箾者”,杜注:“舜乐,韶箾音箫。”孔疏:“杜不解箾义,箾即箫也。《尚书》曰:箫韶九成,凤凰来仪,此云韶箾即彼箫韶是

也。”《左传》接着叙述季札观韶乐“叹为观止”，云“德至矣哉大矣！如天之无不帱也，如地之无不载也，虽甚盛德，其蔑以加于此矣。观止矣，若有他乐，吾不敢请已”[12]4360-4361，由观韶乐而思大舜盛德，表现了春秋时人对上古清明之世的向往。古代常以“八音”与八方并举，箫、管、篪、籥等吹奏乐与钟、磬等打击乐相配而成大合乐，大舜箫韶古乐即古代所谓“南乐”；南乐又称为“象乐”，在出土文献中尚有重要补充。

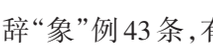
四、南乐乐象与虞舜时代的农业祭仪

在商代神本主义的宗教祭祀体系中，大舜为商之祖先，商代神话围绕着帝舜而构建。据研究，商代高祖“夒”即帝喾、帝俊、帝舜。《山海经》中日神羲和、月神常羲（常仪）均为帝俊之妻，帝俊所生十子均为部落君长，舜之子商均相传为商人远祖。陈梦家认为帝喾子名商，而舜子曰商均，商、商均为同一人，认为商朝源于商族，商族源于舜子商均[28]。战国儒墨学派传诵的尧舜禅让传说意在强调“尊贤”“尚贤”，反对世卿世禄的贵族血统论，大舜神话因此历史化了，其由农民而成为天子的经历颇为励志。

大舜时代相当于考古学的新石器时代，见于传世文献的大舜与其弟象之关系实际上是大舜服象传说的演变，可能在农业祭仪上展演。大舜时代气候温和，黄河流域有象群活动。历史地理学家文焕然等认为“历史时期中国的亚洲象是从地质时代演化而来的。亚洲象化石在我国秦岭、淮河以南更新世中晚期地层中有发现”，“近年来在一些新石器时代遗址的考古发掘中，又发现有近六七千年来的亚洲象遗骨”[29]。英学者伊懋可根据文焕然等学者的研究，绘制了从公元前5000年到现今大象从中国北部黄河流域退却到云南边陲的简图[30]，借此探讨中国环境变迁诸问题。《甲骨文编》卷九·一二“象”收录象形字13例[31]，本文选录3例，作：

 （前三.三一.三） （前四.四四.二）  （乙八四二三）

姚孝遂《类纂》收录卜辞“象”例43条，有“来象”“呼象”“获象”等记载[44]631-632，说明商代河南地区仍有野象活动。大舜姚姓，其族姓最早驯服野象，居于妫汭，其后人以妫为姓。“妫”（嬀）之初字“爲”甲金文字中多用作动词，姚孝遂《类纂》收录39例，以“为宾”（《合集》1288）占例多见[44]632，“爲”字形作：

 （《合集》3953正，“取为”） （《合集》13490“贞惟宾为”）

罗振玉《增订殷虚书契考释》“象”条认为象在古代“为寻常服御之物。今殷墟遗物有镂象牙，礼器又有象齿甚多，卜用之骨有绝大者，殆亦象骨。又卜辞卜田猎，有获象之语，知古者中原有象，至殷世尚盛也”[45]203；“爲”在古金文及石鼓文中并作从爪从象，卜辞作手牵象形，“意古者役象以助劳，其事或尚在服牛乘马以前，微此文几不能知之矣”[45]263。徐中舒同意此说，“爲”为以手牵象之会意字，为殷人服象之证；大舜嬀（妫）姓从“爲（为）”，显为服象之民族；大舜后裔陈地所在之河南，即《禹贡》豫州之豫，为象、邑二字之合文，当以产象得名，与秦时之象郡以产象得名者相同；传说舜弟象封于有庳，又称有鼻（见《孟子·万章上》[46]678-680），庳、鼻古实一字，象与鼻有显著之联想关系，怀疑大舜与其弟象的传说，即由服象之事附会而起[32]。《帝王世纪》记载大舜事迹多引纬书，记舜死“葬苍梧九疑山之阳，是为零陵，谓之纪市，在今营道县，下有群象为之耕”[47]40，又云“舜弟象，封于有鼻”[47]45。战象之舞也是周初战争舞蹈之组成部分，《周颂·维清》序云：“《维清》，奏象舞也。”郑笺：“象舞，象用兵时刺伐之舞，武王制焉。”孔疏：“《维清》诗者，奏象舞之歌乐也，谓文王时有击刺之法，武王作乐，象而为舞，号其乐曰象舞。”[2]1259认为“象舞”即武王所制武乐之象，与大象无关，此说恐非。殷周之际古气候变迁，大象迁徙到长江以南，渐不为人所知，因此象舞本义也就模糊不清了。《孟子·滕文公下》：“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。”[46]484《吕氏春秋·古乐》“商人服象，为虐于东夷，周公遂以师逐之，至于江南，乃为《三象》，以嘉其德”[1]128，《三象》即象舞。傅斯年《周颂说》：“商地本出象舞，近人已得证据，象舞应是商国之旧，或者周初借用商文化时取之。”[48]

“象为舜耕”这一情节在原始农业祭仪表演

中应当具有很强的吸引力，而“象舞”取材于战象而作之舞，上古祭仪本来就具有巫术表演性质。远古“蜡祭”仪式又称为“八蜡”，《礼记·郊特牲》“天子大蜡八”，郑笺“所祭有八神也”，即“先嗇一，司嗇二，农三，邮表畷四，猫虎五，坊六，水庸七，昆虫八”[8]3149，是对农业神灵以及虎、猫之类动物的感谢祭。据说蜡祭源于远古“伊耆氏”，《郊特牲》“伊耆氏始为蜡，蜡也者，索也。岁十二月合聚万物而索，飨之也”，所谓“仁之至，义之尽”“使之必报之”[8]3149。《郊特牲》保存了古代蜡祭仪式上的祝词，即“土反其宅，水归其壑，昆虫勿作，草木归其泽”[8]3150。葛兰言认为中国古代祭礼是季节性质和乡村性质的，往往和太阳运行以及植物生长周期紧密关联，“八蜡祭礼具有狂欢的所有特征”；“在八蜡节期间，‘国之人皆若狂’。人们随着音乐节奏跳舞，敲打着土鼓举着武器和旗帜跳舞。人们甚至还仪式性模仿动物的形象，比方说猫和虎；也要举行射箭比赛，靶子上画着动物的形象”，“这是一个具有终结意义的节庆，是一个报恩的节庆”[49]。马伯乐认为，在大蜡节上，人们奉献祭品，“这个节广泛地表现出一种扮摸的特性：在节庆中，青年们或孩子们戴着假面具扮作猫神或虎神”㉝。这种装扮在后世乐舞表演中仍在延续，人们敲打着“土鼓”即陶鼓，吹奏管籥，载歌载舞。大舜时代大象已被驯服，可作耕地、驮载以及战争之用，当然也在当时农业祭仪中有所反映。随着大象南迁，大舜服象这一原始生活场景变为祭仪上的神话传说，衍变成为大舜为其弟象所欺负，后来大舜登帝位后又将象分到“有鼻”这个地方，神话逐渐人间化和历史化了。

五、南乐属于图腾祭乐

据上文分析，大舜时代相当于考古学的新石器时代，农业祭又称为丰收祭或感谢祭，以“八蜡”为代表。张光直认为原始农业祭又称为丰收祭或祈年祭，体现为生殖器崇拜，是祖祭的根源，与妇女生殖紧密结合在一起，“‘祈丰祭’（不论是猎兽、渔鱼还是种田）就常以土地之神为祈求的对象，而以妇女或其生殖器官为繁殖的象征”[50]。管东贵认为古代祈年祭是在农业丰收之后休耕期举行的对农业神灵最隆重的献祭仪式，与西方民俗学术语丰收节（harvest festival）或丰收祭（harvest ritual）意蕴相近，前者是从社会的观点去称述的，后者是从宗教的观点去称述的[51]。丰收祭体现了涂尔干所谓“集体欢腾”[52]。在大舜时代的农业祭仪上，象为舜耕，凤凰来仪，呈现为原始乐园图景；夏历正月的东南风又称为协风、俊风，由瞽师听风，对确定农业耕作时间尤其重要；大舜族系从重（即句芒、有虞迥）开始以至瞽瞍，世袭其瞽师音官之职，大舜在未登帝位之前当亦继承之。《夏小正》“俊风”以及《山海经·大荒东经》之“来风曰俊”之“俊”指帝俊，即帝舜、帝喾以及卜辞之“高祖夔”。上古人民相信音乐与四方四时风气具有异质同构性，大舜及其子孙发明了箫、琴、瑟、南等众多乐器，包含吹奏乐、弹拨乐和打击乐，并赋予其神秘功能；其登峰造极之处是制作了大韶古乐，即《周礼·大司乐》所谓“《大磬》”，《尚书·尧典》谓“箫韶九成”即九组乐章，可谓南乐鼻祖，具有图腾祭乐特征。

图腾祭乐具备模仿艺术特征，即艺术仿生性，农业祭“八蜡”祭仪中的艺术表演是模仿性的艺术，音乐艺术具有召唤四方风神及鸟兽动物的特殊功能，所谓“击石拊石，百兽率舞”，大舜时代以大象、凤鸟为图腾，为古代祥瑞文化的起源。大舜南乐属于“乐感”文化，“以雅以南”呈现为大合乐的和谐观念。周代编钟在铭文中称为龢钟、协钟、林钟、歌钟，“‘龢钟’乃用以协和乐舞，‘歌钟’，则所以应歌也；既以和乐，或以应歌，当为旋律性乐器”[53]，协钟之“协”取其协和之义，林钟之“林”一为“大”义，《国语·周语下》记载周景王“铸无射而为之大林”，韦昭注“若无射有林，耳弗及也”，下云“林钟，阴声之大者也”[27]107-108，可证；二为“多”义，林钟即编钟，将数量不等的钟按照一定音阶关系悬挂在一起，就成了编钟，是雅乐的重要代表，其共同的音乐特性就是以“和”作为最高标准。编钟要与编磬及南乐乐器笙箫、琴瑟等搭配而构成大合乐。周代贵族与后世儒家以乐和为基础，发展为宗教上的“神人以和”、政治上的“政和”“和而不同”以及伦理道德上的“中和”思想㉞，在追忆大舜的同时，努力将其与周代礼乐文明挂钩，在某

种程度上构成了礼乐文化的源头。

注释

①罗泰:《乐悬——中国青铜时代文化中的编钟》,加州大学出版社1993年版,第25页。②陈梦家:《美国所藏中国铜器集录》中卷,金城出版社2016年版,第728—729页。③中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成》,中华书局2007年版,第1700页。④⑨㉛中国社会科学院考古研究所编:《甲骨文编》,中华书局2010年版,卷三第130—132页,卷六第274页,卷九第395页。⑤潘玉坤主编:《古文字考释提要总览》第1册,上海人民出版社2008年版,第902—903页。⑥郭沫若:《甲骨文合集》,中华书局1982年版,文中简称《合集》;胡厚宣主编:《甲骨文合集释文》,中国社会科学出版社2009年版。⑦⑲孟世凯:《甲骨学辞典》,上海人民出版社2009年版,第449页,第339页。⑧李孝定:《甲骨文字集释》第三,台北乐学书局有限公司2004年版,第1001—1008页。⑩罗振玉:《增订殷虚书契考释》卷上,《罗振玉学术论著集》第1册,上海古籍出版社2010年版,第101—102、170页。⑪㉘陈梦家:《陈梦家学术论文集》,中华书局2016年版,第2页,第59页。⑫⑳㉒杨树达:《积微居甲文说》,上海古籍出版社2006年版,第21页,第80页,第79页。⑬伊藤道治著,江蓝生译:《中国古代王朝的形成——以出土资料为主的殷周史研究》,中华书局2002年版,第4、5、9、44页。⑭刘钊:《新甲骨文编》(增订本),福建人民出版社2014年版,第382页。⑮黄天树:《说文解字通论》,北京大学出版社2014年版,第81页。⑯董琦:《虞夏时期的中原》,科学出版社2000年版,第265页。⑰王树枏:《校正孔氏〈大戴礼记补注〉》,《大戴礼记补注》,中华书局2013年版,第283—284页。⑱吴任臣:《山海经广注》卷十四,中华书局2020年版,第449页。㉑裘锡圭:《裘锡圭学术文集》第1卷,复旦大学出版社2012年版,第179页。㉓李家浩:《上博楚简〈容成氏〉的"有虞迴"》,载徐在国主编:《战国文字研究》第1辑,安徽大学出版社2019年版,第1—8页。㉔王国维:《殷卜辞中所见先公先王考》,《观堂集林》卷九《史林一》,《王国维全集》第八卷,广东教育出版社、浙江教育出版社2009年版,第264—266页;郭沫若《释祖妣》,《郭沫若全集·考古编》第1卷,科学出版社2016年版,第25—26页。㉕季旭升:《说文新证》卷五下,福建人民出版社2010年版,第486—488页。㉖陈剑:《上博简〈子羔〉〈从政〉篇的竹简拼合与编连问题小议》,载《战国竹书论集》,上海古籍出版社2013年版,第24页。㉗王先谦:《诗三家义集疏》,中华书局2009年版,第748—749页。㉙文焕然等著,文榕生选编整理:《中国历史时期植物与动物变迁研究》,重庆出版社2019年版,第207页。㉚伊懋可:《大象的退却:一部中国环境史》,江苏人民出版社2014年版,第12页。㉜徐中舒:《徐中舒论先秦史》,上海科学技术文献出版社2008年版,第65—92页。㉝转引自管东贵:《中国古代的丰收祭及其与"历年"的关系》,载中华书局编辑部编:《"中研院"历史语言研究所辑刊论文类编·历史编·先秦卷》第1册,中华书局2009年版,第871页。㉞张树国:《论周代钟铭及竹简帛书中体现的的音乐思想》,《文艺研究》2000年第4期。

参考文献

[1]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京:中华书局,2009.
[2]十三经注疏:毛诗正义[M].北京:中华书局,2009.
[3]程大昌.考古编;续考古编[M].刘尚荣,校证.北京:中华书局,2008:11-12.
[4]陈致.从礼俗化到世俗化:《诗经》的形成[M].吴仰湘,黄梓勇,许景昭,译.上海:上海古籍出版社,2009:196-259.
[5]季旭升.说文新证[M].福州:福建人民出版社2010:228.
[6]唐兰.唐兰全集:六[M].上海:上海古籍出版社,2015:138-151.
[7]徐中舒.甲骨文字典[M].成都:四川辞书出版社1998:684.
[8]十三经注疏:礼记正义[M].北京:中华书局,2009:3042.
[9]唐兰.殷虚文字记[M]//唐兰全集:六.上海:上海古籍出版社,2015:147.
[10]世本八种[M].宋衷,注.秦嘉谟,等辑.北京:北京图书馆出版社,2008.
[11]贝塚茂树.贝塚茂树著作集:第5卷[M].东京:中央公论社,1976.
[12]十三经注疏:春秋左传正义[M].北京:中华书局,2009.
[13]赤塚忠.赤塚忠著作集:第1卷[M].东京:东京研文社,1988:396.
[14]王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局,1983.
[15]段玉裁.说文解字注[M].北京:中华书局,2013:704.
[16]孔广森.大戴礼记补注[M].北京:中华书局,2013:40-41.
[17]徐坚,等.初学记[M].北京:中华书局,2004:43.
[18]李昉,等.太平御览[M].北京:中华书局,1960.
[19]宋本山海经[M].郭璞,注.北京:国家图书馆出版社,2017.
[20]陈遵妫.中国天文学史:中册[M].上海:上海人民出版社,2006.
[21]十三经注疏:尚书正义[M].北京:中华书局,2009:251.

[22]胡厚宣.甲骨文合集释文:第2册[M].北京:中国社会科学出版社,2009:749.
[23]胡厚宣.甲骨文四方风名考证[M]//甲骨学商史论丛初集.石家庄:河北教育出版社,2002:268.
[24]郭沫若.卜辞通纂[M].北京:科学出版社,2002:376.
[25]丁山.中国古代宗教与神话考[M].上海:上海书店出版社,2011:86.
[26]于省吾.甲骨文字释林[M].北京:中华书局,1979.
[27]徐元诰.国语集解[M].北京:中华书局,2002.
[28]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
[29]章太炎.章太炎全集[M].上海:上海人民出版社,2014.
[30]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书:二[M].上海:上海古籍出版社,2002.
[31]徐宗元.帝王世纪辑存[M].北京:中华书局,1964.
[32]荆州博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998.
[33]李零.长沙子弹库战国楚竹书研究[M].北京:中华书局,1985.
[34]单育辰.新出楚简《容成氏》研究[M].北京:中华书局,2016:163,166,169.
[35]杜佑.通典[M].北京:中华书局,1988.
[36]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961:49.
[37]洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1983:60.
[38]刘熙.释名疏证补[M].毕沅,疏证.王先谦,补.北京:中华书局2008:229.
[39]尸佼.尸子[M].汪继培,辑.上海:华东师范大学出版社,2009:29.
[40]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,2013:286.
[41]孔子家语疏证[M].陈士珂,辑.崔涛,点校.南京:凤凰出版社,2017:227.
[42]十三经注疏:周礼注疏[M].北京:中华书局,2009:1700.
[43]皮锡瑞.今文尚书考证[M].北京:中华书局,1989:84.
[44]姚孝遂.殷墟甲骨刻辞类纂[M].北京:中华书局,1998.
[45]罗振玉.罗振玉学术论著集:第1册[M].上海:上海古籍出版社,2010.
[46]焦循.孟子正义[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,2017.
[47]皇甫谧.帝王世纪辑存[M].徐宗元,辑.北京:中华书局,1964.
[48]傅斯年.《诗经》讲义稿[M]//傅斯年文集:第2卷.北京:中华书局,2017:173.
[49]葛兰言.古代中国的节庆与歌谣[M].赵丙祥,张宏明,译.桂林:广西师范大学出版社,2005:154-155.
[50]张光直.中国远古时代仪式生活的若干资料[M]//中国考古学论文集.北京:生活·读书·新知三联书店,1999:118.
[51]管东贵.中国古代的丰收祭及其与"历年"的关系[M]//中华书局编辑部."中研院"历史语言研究所辑刊论文类编:历史编·先秦卷·第1册.中华书局,2009:858.
[52]涂尔干.宗教生活的基本形式[M].渠东,汲喆,译.上海:上海人民出版社,1999:285.
[53]朱文玮,吴琪昌.先秦乐钟之研究[M].台北:南天书局,1994:15.

On the Relation of Nanyue with the Agriculture Rituals of the Yu-Shun Era

Zhang Shuguo

Abstract: Nanyue was ancient south orchestra which performed in the agriculture rituals of Yu-shun era, and endowed the mystery function of summoning east-south monsoon. East-south monsoon was called Jun wind in the book of *Shanhai Jing* and *Xiaxiaozheng*. It was thought derived from emperor Da-shun. Because of the great age, the record in the early documents about the elephant dance and spoon dance of Nanyue was scattered in *Yaodian* and *Yiji of Shangshu*, *Zhouli*, *Liji*, and the *ZhouSong* of *Shijing·Zhounan*, *Shaonan* of *Shijing·Guofeng* was the Nanyin (south music) which reflected the custom of the Jiang, Han, Ru valley. Combined oracle bones, bronze ware inscriptions with the bamboo books, it can be found the Nanyue of Dashun (great emperor Shun) include wind music instrument like Xiao, Yu and Sheng, string instrument like Qin and Se, as well as percussion instrument like pottery bells and drums. It early showed in the agriculture rituals, summoned the east-south monsoon and the animals like elephant, phenix and so on. Nanyue was comprehensive art of poetry, music and dance and was in accordance with primitive nature worship totem art, and Shaoyue was the representative work of Dashun Nanyue.

Key words: Nanyue (ancient south orchestra); the Yushun era; agriculture ritual

[责任编辑/启　轩]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

“内国”与“外土”：周代铜器铭文所见的两个疆域概念*

王坤鹏

摘　要：周代铜器录卣铭中的“内国”及戎生钟铭中的“外土”构成了一对在内涵上密切相关的疆域概念。这两个概念有特定内涵，“内国”意为“内域”，在铭文中指以郑洛地区为中心的中原腹地，这一地区自夏代至两周一直是早期王朝的核心疆域。“外土”为周王朝领土的外层区域，其地存在着大量的土著族群。不过作为周王朝能够有效管辖的区域，该区仍属周王朝之疆域。“内国”与“外土”作为一对疆域概念，反映了周王朝疆域形态及疆域治理均具有多层次性的特征。“内国”是王朝疆域的内层，由王廷所任命的内服职官加以治理。“外土”则是王朝疆域的外层，周王朝于此广设侯、伯贵族以治理土著族群并威慑在其之外的敌对势力。至于“外土”之外的区域，亦可能受到周人的军事打击，但周王朝已无法对其进行有效控制，其地已非周之疆域。

关键词：西周；内国；外土；疆域

中图分类号：K224　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2024)01-0120-09

西周时期，随着王朝疆域扩大以及疆域形态的逐渐密实化，形成了若干具有特定内涵的疆域概念，比较典型的例如西周文献中频繁出现的“中国”“天下”等概念，由于其与早期文明及华夏族群形成等重大问题存在着密切关系，长期受到学界的关注①。此外学者还对周代铜器铭文及文献中所见的“南国”“南土”“东国”“东土”等疆域概念进行了深入研究②，深化了我们对先秦国家疆域形态的认识。除上述诸概念之外，西周青铜器录卣与戎生钟等铭文中还出现了“内国”与“外土”这一对概念，二者均具有特定的内涵，一定程度上可以反映先秦国家疆域形态及其治理的多层次性特征，对认识早期国家的疆域结构具有重要价值。以往治金文及西周史的学者对这两个概念虽有所涉及，但却缺乏较详细的比较研究。本文拟在已有研究的基础上，对周代铜器铭文中出现的“内国”与“外土”这一对概念详加考辨，并由之进一步讨论周王朝的疆域形态特征及其治理方式，祈请专家教正。

一、录卣铭文中的“内国”

录卣为传世器，端方、冯恕旧藏，现藏美国普林斯顿大学美术博物馆。与录卣同铭的还有一件录尊，亦是传世器。不过据专家鉴定，录尊应是将铭文残片补缀入一件无字尊内而形成的③，故此处不再论及。兹将录卣铭文移录如下：

> 王令𢦏曰：“𠭯淮夷敢伐内国，汝其以成周师氏戍于𢦏(由)师。”伯雍父蔑录曆，赐贝十朋。录拜稽首，对扬伯休，用作文考乙公宝尊彝。[1]3394-3395

录卣为扁圆体罐形卣，腹部向下倾垂，提梁两端为两兽首，器盖盖顶为圈足状捉手，两侧有两个犄角状的突起，器盖与器颈各饰一周垂冠分尾

收稿日期：2023-09-06
***基金项目：**吉林省教育厅科学研究项目“先秦出土资料所见北方边域的社会与文化”(JJKH20231118SK)。
作者简介：王坤鹏，男，吉林大学中国史学系副教授(吉林长春　130012)，主要从事先秦史研究。

鸟纹。学者据器形与纹饰，一般将这类青铜卣的铸作时间推定为西周中期偏早阶段④。关于铭文中的“𢦏”，李学勤认为其即铭文后半出现的伯雍父，二者一为名，一为字，“对王而言称其名，对己而言称其字”[2]。李学勤的说法颇具卓识。伯雍父在遇甗、臤尊等器铭中又称“师雍父”[1]753、3698，学者推考其当为西周穆王之世的“大师”[3]。铭文中的“𨑨”，为周人师屯驻守之所，在遇甗[1]753等器铭中又写作“𨑨”，陈梦家、刘钊、陈剑等学者均释为“由”⑤，此从之。

录卣铭文篇幅虽不算长，却提供了不少重要的历史信息。据铭文所记，铜器的主人录是伯雍父的下级，很可能就是铭文中所提到的“成周师氏”之一。西周王朝在征伐敌对势力时，经常由周王派遣高级官员担任统帅，统御直辖于周王的军队以及地方上的侯、伯势力共同抵御敌人[4]。录在出征时受周王朝的高级将领伯雍父也就是𢦏的节制，戍守于“由师”这一军事驻地，抵御淮夷势力的内侵。其人应是在戍守或抵御淮夷的过程中作出了贡献，由此受到了伯雍父的赏赐，为此特铸作铜卣并作铭文以纪功。

关于铭文中的“内国”，学者或谓其“应是指边域各邦形成的防御带之内的周人控制的地区”[5]，似乎认为“内国”指的是边域地区。这一看法似尚可商榷。“内国”即“内域”，“国”在早期文献中与“域”的音义相通，例如《诗经》《尚书》等文献中所记的“王国”实即“王域”，指周王所统治的区域。铭文“内国”是相对淮夷族群所侵袭的西周南方的外层领土而言的。西周中期后段的铜器敔簋铭文记载了淮夷群体侵袭西周之事，其中记载了双方某次交战及淮夷的退却线路，颇有助于说明“内国”的范围。故移录之如下：

> 唯王十月，王在成周，南淮夷逶殳，内伐溟、昴𩰫、泉裕、敏阴、阳洛。王令敔追袭于上洛、惢谷，至于伊，班。长榜捷首百，执讯卌，夺俘人四百。啚于荣伯之所……唯王十又一月，王各于成周大庙，武公入右敔，告擒：聝百、讯卌。王蔑敔曆。[1]2700

铭文中的“逶殳”一词，又见于柞伯鼎铭文，作“無殳”⑥，近年新发现的戎伐堇方彝、方尊铭文中则作“膚殳”[6]，诸词虽未得到确释，但内涵是相似的，所表示的也应是同一个词，其内涵应即后世所说的烧杀掳掠[7]。敔簋铭文中淮夷所侵伐之地的名称大多已不可考，不过由周王在“成周”指挥作战来看，这场战事的发生地离成周洛邑不会太远。铭文中的“敏阴阳洛”，诸家断句有所不同，郭沫若、陈梦家均读为“敏阴、阳洛”⑦，此从之。“阳洛”或即洛水之阳的某处邑落。铭文中“至于伊”之“伊”则似与伊水有关，可能指伊水或该流域的某处邑聚。总之，淮夷所“内伐”之区当为成周附近的地区。

录卣铭文中的淮夷伐“内国”与敔簋铭中的南淮夷“内伐”所表述的意思是相似的，淮夷“内伐”之区就是“内国”的范围。敔簋铭文所记淮夷此次入寇深入到了成周附近。陈梦家谓：“王令敔追于上洛某谷至于伊而班师，其所追御的区域即西自上洛（今陕西省商县）东至于伊川（今河南省大河南），即春秋所谓‘晋阴地’。”[8]230其解释较为恰当。不过陈梦家复谓：“南淮夷内伐至豫境伊、洛之间，疑是从汉水而来。”[8]230其说法则可商。敔簋为敔所制，铭文所记主要是敔在战事中立下的功劳，涉及的主要是战事的后半程，也就是敔追袭淮夷、淮夷退却之事，而不涉及淮夷侵袭的来路。敔一路追袭淮夷，并夺回了淮夷掳掠的人口400人，铭文所记敔追袭淮夷的路线实际上是淮夷内伐之后携掳掠所得退却的路线。从地理形势推测，淮夷由上洛退至伊川，当进而沿淮河的支流汝水、颍水水系向东南退却，因此淮夷是由淮水中下游而来，而非沿汉水而来。西周铭文中所记的淮夷“内伐”，应当是指淮夷溯淮河及其支流颍、汝等水系向西北而上，侵入西周的伊洛腹地。如此来看，录卣铭文中的“内国”应包括以成周洛邑为中心的伊洛地区，向东可达郑州一带。这一地区自夏代以来就是三代王朝国家立国的核心地区，是传统的中原文化腹地。

由西周王朝抵御淮夷入侵的前线来看，将郑洛地区判定到铭文“内国”范围内也是恰当的。西周前期周王朝在淮水及其支流流域设置了应、陈、蔡、胡等侯，其目的就是抵御沿淮水各支流西进与北上的淮夷族群。西周中晚期，周王或王朝大臣多次巡省至这一地区，大多与抗击淮夷有关[4]。与录卣铭所记抵御淮夷之事有

关系的还有以下诸篇铭文，依次为𢦏方鼎、𢦏簋、遇甗、𣪘鼎、录作辛公簋：

𢦏曰："呜呼，王唯念𢦏辟烈考甲公，王用肇使乃子𢦏率虎臣御淮戎。"[1]1494

唯六月初吉乙酉，在堂师，戎伐𢦏，𢦏率有司、师氏奔追袭戎于棫林，搏戎胡……获馘百，执讯二夫。俘戎兵：盾、矛、戈、弓、箙、矢、裨、胄，凡百又卅又五款。寽俘人百又十又四人。[1]2698-2699

唯六月既死霸丙寅，师雍父戍，在由师，遇从。师雍父肩使遇事于胡侯。侯蔑遇曆，赐遇金。用作旅甗。[1]753

唯十又一月，师雍父省道，至于胡，𣪘从。其父蔑𣪘曆，赐金。[1]1397

伯雍父来自胡，蔑录曆，赐赤金。[1]2297

以上数件铜器均属西周中期，且铭文皆与𢦏有关。前文已述，𢦏即伯雍父，担任周王廷的师类职官，故在铭文中又称师雍父。综合这几篇铭文可知，伯雍父接受王命，率领周王朝军队在堂师、由师一带抵御淮夷。𢦏簋铭中的"堂师"，学者考其地当即春秋时期楚国的"棠谿"，故地在今河南漯河市郾城区西[9]。𢦏簋铭中的"棫林"，学者考其地即《左传·襄公十六年》所记晋师伐许所经过的"棫林"，在今河南叶县东北[10]36。𢦏簋、遇甗、𣪘鼎以及录作辛公簋等铭文中所提到的"胡"或"胡侯"，即西周时期的媿姓胡侯国，其故地在今河南漯河市郾城区一带。棫林和胡二地的考定，与𢦏簋铭所说的袭戎于棫林、伯雍父搏戎于胡等情况是相合的。总的来看，发生在西周中期的这次周王朝与淮夷的战事，其前线大致就在今天河南西南部的平顶山至漯河一带，即淮河北方支流汝水、颍水流域。淮夷所入侵的"内国"则应当在战事前线以西及以北的方向，也就是作为中原腹地的郑洛地区。

郑洛地区富有多种生态资源的优势，更重要的是其地具备四向的便利交通条件，故自新石器时代开始，这一地区就已成为一处重要的区域文化中心，学者或概括其区位特征称之为"嵩山文化圈"[11]。在进入文明社会之后，这一地区又最早突围而出，成为更大范围之内的政治与文化中心。以二里头文化为核心的最早的广域国家最初就诞生于此地区。嵩山文化圈在夏、商、西周时期一直是早期王朝国家立国的核心领域，故周人视之为"内国"也属应然之事。

二、戎生钟铭文中的"外土"

除录卣铭"内国"之外，在戎生钟铭中还出现了"外土"这一概念，与前者恰可形成对照，其所蕴含的疆域层面的内涵亦颇启人深思。戎生编钟一套共8件，由保利艺术博物馆自海外购入。兹将该钟铭与本文相关的部分移录如下：

唯十又一月乙亥，戎生曰：休台皇祖宪公，桓桓翼翼，启厥明心，广经其猷，臧称穆天子铄⑧灵，用建于兹外土，遹司蛮戎，用榦不廷方。至于台皇考昭伯，恂恂⑨穆穆，懿铄不僭，召匹晋侯，用恭王命。今余弗叚废其光，对扬其大福，劼遣鹵积，俾谮征繁汤，取厥吉金，用作宝协钟。⑩

戎生钟铭文主要记述了戎生家族的部分历史，属西周中晚期比较常见的贵族家族史类别的铭文，类似铭文还有史墙盘、逨盘等。上文所引的这段铭文主要记述了戎生的"皇祖宪公"受周穆王之命封于"外土"、戎生之"皇考昭伯"入晋辅佐晋侯以及戎生本人前往繁汤获取铜料等三件事情，这三件事均是事关戎生家族发展的重要的节点性事件。这里需要指出的是，铭文中的"皇考"确指戎生的父亲，而"皇祖"则并非指其祖父，而应是指戎生家族外封的始祖。商周时期祖父及以上的祖先均可称"祖"。关于戎生钟的铸作时间，一说其应在恭王之后，大致在懿、厉时期⑪，一说其在春秋初年⑫。由于两周之际青铜钟的形制变化不甚明显，故更具体的铸作时间难以遽断。不过据铭文所记，戎生家族建于"外土"是受周穆王所命，则确是西周中期之事。

关于铭文中的"外土"，学者或认为其泛指王畿之外的土地，或认为其指周边侯甸之外，实则"某土"之称在西周文献及金文中均有特定内涵，其所指称的范围是比较具体的，而非泛称。朱凤瀚曾辨析西周铜器铭文及文献中的"南土"概念，认为周人称自己领土即能够实行有效政治管辖的区域为"土"，"南土"即周王朝在南方的领土，在"南土"边域上有周人的封国，既是周

王朝防御“南国”诸异族的屏藩，也是其力图治理南国的重要据点[12]。类似的概念还有“西土”与“东土”，《尚书·酒诰》云：“乃穆考文王肇国在西土。”[13]436《尚书·康诰》云：“肆汝小子封在兹东土。”[13]431周王在“西土”开创国家，在“东土”册封诸侯，可见“西土”“东土”均是周王能管辖的区域，均属周王朝的疆域。总之，铭文及文献资料显示周代“某土”的概念并非泛称，其所指称的俱有一定的范围。“外土”亦是如此，其与“东土”“西土”“南土”等概念的内涵有相重合的地方，指的是周王朝核心领域之外的地区，不过仍属于西周王朝能正常行使统治权的范围，其地也应属于周王朝的疆域。

至迟到西周晚期，周王朝统治者对何处是其疆域、何处非其疆域已具有比较明确的认识。周厉王所作的胡钟铭文云：“王肇遹省文武勤疆土，南国𠬝孳敢陷处我土，王敦伐其至，扑伐厥都。𠬝孳乃遣间来逆昭王。南夷、东夷具见，廿又六邦。”[1]303其中明确说到“我土”，就是指周王朝的领土。所谓“南国𠬝孳”指铭文中的南夷、东夷等淮夷族群，他们已形成政治实体，具有“邦”的组织，应是一些不服从周王朝管理的区域性的小族邦，他们虽然可能或多或少受到周王朝的打击或盘剥，但周王显然不认为这些夷族所居处的区域属于周王朝的疆土。周厉王之所以征伐这些小族邦，正是由于厉王认为他们侵犯了周的领土。

由于“外土”是周人的疆域，受周王的支配，戎生钟铭文中的戎生先祖乃至晋侯等周人贵族才得以受封于“外土”范围内。铭文中的“建”，一般指封建诸侯而言。例如《尚书·康王之诰》云：“乃命建侯树屏。”[13]519《左传·僖公二十四年》云：“昔周公吊二叔之不咸，故封建亲戚，以蕃屏周。”[14]3944裘锡圭认为戎生的先祖宪公没有获得“侯”一类的正式封爵，其所建立的显然不是诸侯国，而是规模近于采邑的小邦[10]109。铭文中称戎生先祖“遹司蛮戎”，“司”为管理之义，蛮戎作为异于周人的族群处于“外土”之内，受到周王所派遣贵族的管理。钟铭中又言：“用榦不廷方”，“榦”有整治之义⑬，“不廷方”即指尚未臣服于周王朝的方国。故关于铭文可以这样解读：戎生先祖受周天子命，获封于“外土”之区，其所负担的重要职责就是管理处于“外土”之内的蛮戎异族，并且还要抵御处于疆土之外尚未臣服于周王朝的方国，实际上负有开疆拓土之责。

西周时期所册封的诸侯大都位于铭文所说的“外土”范围内。钟铭中与戎生家族关系密切的晋侯亦处于“外土”。《左传·昭公十五年》称：“晋居深山，戎狄之与邻，而远于王室，王灵不及，拜戎不暇。”[14]4511文献所记反映了晋之分封最初的目的主要是管治生活于晋地的戎狄族群。戎生钟铭文说到戎生之父昭伯“召匹晋侯”，显示其时昭伯已成为晋侯之臣，同时又讲到“用恭王命”，显示戎生之父可能亦是接受周王之命而辅佐晋侯的。陕西眉县杨家村窖藏铜器四十二年逨鼎铭文记载了周宣王册命虞逨之事，其云：“王若曰：逨……余肇建长父侯于杨，余命汝奠长父。休，汝克奠于厥师……汝𠂤长父以追搏戎。”[15]“奠”意为安定，另铭文中的“𠂤”字虽无确释，学者认为其亦有辅佐之意[16]。周宣王立长父为侯，又命虞逨辅助长父，这与戎生家族受王命辅助晋侯如出一辙。学者指出，西周时期通常在边域战略要地设置“侯”，以镇抚当地的土著族群，并抵抗域外敌人的入侵，主要承担军事防御方面的职责[17]。在侯的附近通常还会存在多支以“伯”为称的政治军事组织，其在御敌行动中与侯相配合，例如近年在晋侯周边发现的霸伯，即曾与晋侯一起抵御淮夷的入侵[4]。戎生家族最初很可能就是这类被称为“伯”的中等贵族势力。

再例如文献所记由周宣王所册封的韩侯亦应处于“外土”范围内。《诗经·大雅·韩奕》云：“韩侯受命，王亲命之……榦不庭方，以佐戎辟。”又云：“溥彼韩城，燕师所完。以先祖受命，因时百蛮。王锡韩侯，其追其貊。奄受北国，因以其伯。实墉实壑，实亩实籍。献其貔皮，赤豹黄罴。”[18]1229为韩侯筑城的“燕师”是北燕师众，则韩与燕相距当不甚远。清儒陈奂指出周有二韩：一为周武王所封的姬姓之韩，其地在河东晋地，后为晋国所灭；一为成王时期所封的周武王后代之韩，即《韩奕》篇宣王所赐命的韩侯，燕师所筑的韩城在河北北部固安县一带[19]。这里正是周王朝北方领土的边缘区域，周王所册封的

韩侯位于周王朝北方疆域之内。诗篇所言“因以其伯”与“因是百蛮”的意思相近，“因”指由韩侯因袭、接收封域内的土著族群并加以治理[20]。由诗篇内容来看，周宣王册封韩侯于北方，目的也正是命其治理北方疆域内包括追、貊在内的土著族群，同时抵御疆域之外尚未臣服于周的方国族群。

概括以上所论，可以看出铭文中的“外土”这一概念，其特征主要包括三个方面。首先，“外土”是周王朝能够实施政治统治的区域，是以周王能够将周人贵族册封于这一地区。其次，这一地区是周王朝领土的外层，其地域内一般生活着“蛮”“戎”等具有与周人不同文化背景的土著族群。周王所册封的贵族负有管治其地土著族群的重要职责。最后，这一地区通常与不受周王朝直接控制的方国族群相邻，周王朝在这里任命或分封侯、伯等拥有军权的贵族，也是为了抵御处于疆域之外的敌对方国并进一步开疆拓土。

三、由铭文看周王朝疆域形态及治理的多层次性

上述“内国”与“外土”两个概念虽然出现在不同的铜器铭文中，但在内涵上却有密切关联，均属于周王朝统治阶层对王朝不同部分疆域的称谓。两概念既反映了西周时人对广域国家疆域形态的一种认知，同时又在一定程度上代表了周代疆域形态存在着某种粗略的划分方案。“内国”与“外土”，一指周王朝的内层疆域，一指周王朝的外层疆域，两者既相耸峙又恰为互补，合起来则能覆盖整个周王朝的疆域范围。“内国”作为周王朝的核心领土，正是相对西周疆域的外层地区而言的。自郑洛地区往北，分布有邢、韩、燕等诸侯邦，往东则分布着卫、宋、鲁、齐等诸侯邦，往南亦存在着应、邓、蔡、胡等诸侯邦。西周王朝之所以建立这些诸侯邦国，一个重要目的就是治理与管控各地所存在的大量的土著族群，兼之应对边域地区的复杂形势，抵御外敌的侵袭。这些地区受周王朝的统治，实际上就构成了西周王朝的外层疆域，即铭文中所称的“外土”。可以说，“内国”与“外土”这两个概念简明形象地反映了周王朝疆域形态及疆域治理中所存在的多层次性这一特征。

周代的“内国”之区之所以称“内”以及“外土”之区之所以称“外”，并不完全是出于地理远近上的差别，也是由于不同部分的疆域在治理方式上存在着一些差异。“内国”区域主要由内服职官加以治理。作为西周大本营的关中地区自不待言，成周洛邑作为西周王朝统治东方地区的中心，也同样设置了一套政务机构，任命了一批负责各类职事的官员，用于治理郑洛地区。西周早期的令方彝铭文于此有比较清晰的显示，其云：

> 唯八月，辰在甲申，王令周公子明保尹三事、四方，受卿事寮……唯十月月吉癸未，明公朝至于成周，遂令：舍三事令眔卿事寮、眔诸尹、眔里君、眔百工，眔诸侯：侯、田、男舍四方令。既咸令。甲申，明公用牲于京宫。乙酉，用牲于康宫，咸既，用牲于王。明公归自王。[1]5213

铭文记载周公的儿子明保（即“明公”）接受周王之命，主管周王朝成周地区的“三事”与“四方”。其后明公即前往东方的成周，在这里向“三事”及“四方”发布命令。所谓“三事”又见于传世文献，即“三事大夫”，也即铭文中提到的卿事、诸尹、里君及百工等处于周邦的职官；“四方”指处于四方的诸侯，包括铭文中提到的侯、田、男等不同类别。《诗经·小雅·雨无正》云：“三事大夫，莫肯夙夜，邦君诸侯，莫肯朝夕。”[18]960“三事大夫”与“邦君诸侯”相对言，与令方彝铭文中所表述的职官结构最为相似。诗篇中的“三事大夫”应指任职于王廷的官员，包括令方彝铭文中的卿事、诸尹、里君以及百工等。这些官员处于成周王都，罗振玉讨论上述铭文时谓“此言舍尹三事命于内服诸臣寮”[21]，其说法是恰当的。

成周的内服官员通常由周王任命，其职责主要是治理“内国”之区。西周中期的曶壶盖铭云：“王呼尹氏册命曶曰：更乃祖考作冢司土于成周八师。”[1]5117西周晚期的颂鼎铭云：“王曰：颂，令汝官司成周贾廿家。”[1]1499周王为成周八师设置“冢司土”，又册命官员主管成周地区的商贾。铭文所记均是周王直接任命成周官员的

证据。内服官员职司“内国”的日常行政，这在铭文中亦有记载。西周早期的史兽鼎铭文云：“尹令史兽立（莅）功于成周。十又一月癸未，史兽献功于尹，咸献功。”[1]1445“莅功”与“献功”实即指当时官员的考绩之事。“尹”即上引令方彝铭中的“诸尹”之一，是王廷某方面职事的主管官员。史兽是“尹”的下级，“尹”到达成周，令史兽汇报工作成效并对其加以考核。史兽鼎铭文显示了内服官员所从事的日常公务活动之一斑。

“内国”是周代统治的核心区，周王朝一般亦以“内国”区域作为统治的基地，并由此进一步控制外层地区。例如西周早期的盂爵铭云：“唯王初桒于成周，王令盂宁邓伯。”[1]4839“成周”即“内国”的核心都邑，周王在成周举行祭祀活动，并由此派出使臣安抚处在外层地区的邓伯等地方族邦势力。西周早期的静方鼎铭文云：“唯十月甲子，王在宗周，令师中眔静省南国……八月初吉庚申，至告于成周。”[22]铭文记载周王在宗周发布命令，命师中与静巡省南方地区，最终周王在成周听其汇报。另西周中晚期的伯𠭯父簋铭亦云：“唯王九月初吉庚午，王出自成周，南征。”[23]周王向南方征伐，亦由成周出发。由以上铭文提供的信息可以看出，西周王朝向东方、南方等地区进行巡省或展开征伐活动，一般均以成周作为基地。

与“三事大夫”相对的“邦君诸侯”则主要治理西周的“外土”区域。相较于“内国”区域由王朝内服职官来治理，周王朝通常在“外土”区域册封周人贵族来管理地方上的土著人群。所册封的对象不仅是侯，还包括邦伯等其他类别的贵族宗族势力。上文所述的戎生家族、晋侯以及韩侯等都是由周王朝册封在北部的“外土”范围内，负责治理当地的土著族群。封在“外土”的侯、伯势力之间存在着一定的呼应与配合，《诗经》所记帮助韩侯筑城的燕侯，其受封之地实际上也在北部的“外土”范围内。另外，前文所提到的“南土”与“东土”则分别是周王朝在南部与东部的“外土”。南部“外土”的范围主要包括今天的南阳盆地以及淮水中上游地区，其地所分封的主要有申、吕、应、许、胡、蔡等诸侯邦。东部“外土”则主要包括自今天郑州以东至山东半岛西部及北部的地区，西周王朝在这里分封有卫、宋、鲁、齐等诸侯邦。

即使在周王朝肇兴的西部地区，在核心统治区的外层亦存在着一定范围的“外土”。周王朝西部的“外土”主要分布在关中的外围地区诸如泾水流域、渭水上游地区等，周王朝在这里册封了一批贵族以统治地方及抵御外敌。考古工作者在甘肃灵台白草坡发现了一批西周前期的贵族墓葬，其中M1墓主为泾伯、M2墓主为陵伯[24]。两座墓葬中均未发现随葬日常生活用品如陶器等，却发现了大量的包括戈、弓、矢、盾、甲胄等在内的武器，显示了此二位邦伯在军事方面的职能较为突出。学者认为白草坡墓主作为镇抚一方的邦族首领，捍卫着周王朝的西北边陲[25]，其看法是有道理的。只是比较遗憾的是，白草坡墓地未发现可以详细说明墓主职责的铜器铭文。

近年在泾水流域出土的伯硕父鼎铭文则于此有所弥补，其更加清晰地展示了封在西北部“外土”的周王朝邦伯所承担的职责与使命。该鼎为西周晚期器，由考古工作者于2009年在甘肃省合水县何家畔村一座西周墓葬中发现，其铭文云：

> 唯王三月初吉辛丑，伯硕父作尊鼎，用道用行，用孝用享于卿事、辟王、庶弟、元兄，我用与治赤戎、驭方。伯硕父、申姜其受万福无疆，蔑天子光，其子子孙孙永宝用。⑭

据铭文内容来看，该鼎的主人伯硕父当是一位接受王命而长期驻守于泾水流域的周人贵族，其政治地位属中等贵族，其上还有王国的卿事，再上则是周王。铭文中的“赤戎”，大概与春秋时期的赤狄为同类族群，是生活在陕北高原上的戎族势力。铭文中的“驭方”，在不其簋盖铭文中又被称为“驭方玁狁”[1]2712，应即文献所记在西周晚期经常与周王朝发生战争的玁狁，该族群处于较赤戎稍偏西北的地区，学者或推断其可能是生活在从河套地区一直延伸到黄河上游地区的土著居民⑮。伯硕父所在的泾河谷地正是玁狁入侵西周的一条重要通道。由墓葬所处位置以及铭文内容来看，伯硕父及其宗族一方面需治理生活在西北地区的赤戎等族群，另

一方面则需要防范驭方的侵袭。治理地方土著以及防御外敌的入侵，正是外服职官的主要职责。而且从铭文来看，伯硕父之上尚有卿事与周王，组成了一个相对严密的统领体系，反映了西周晚期的“外土”职官仍只是由周王廷册命的地方治理者，尚未有如春秋时期那样各行其是。

结　语

综合以上论述，可得出以下结论。

其一，录卣铭文中的“内国”是西周时期的一个疆域概念，具体指的是以洛阳至郑州一线为中心的中原腹地。郑洛地区资源丰富、交通便利，自新石器时代伊始就逐渐成为重要的区域文化中心。在进入文明社会之后，郑洛文化区又从众多区域中心之中脱颖而出，在很长时期内成为整个华夏文化圈的政治与文化中心。以二里头文化为核心所建立的最早的广域国家就诞生在这一地区。“内国”意即“内域”，在铭文中指西周王朝国家领土的内层。郑洛地区自夏代以后就是早期王朝国家的发源地，是其核心区域，是以在西周时期成为国家领土的内层。“内国”之所以称“内”，一则是相对于该区域更为偏远、更为外层的领土而言，二则是由于该地区一般由周王所任命的“内服”职官加以治理。“内国”是西周王朝统治的根基之所在，西周王朝以“内国”区域作为基地来治理与控制外层领土，并进一步向更外围的地区拓展疆域及影响力。

其二，戎生编钟铭文中的“外土”也是西周时期的一个疆域概念。“外土”并非泛称，而是与西周文献及铭文中常见的“西土”“东土”“南土”等概念相似，均有特定的内涵。限于某些时代性的因素，“外土”所指称的具体范围虽仍有模糊之处，但其本质上所指的却是周王朝领土的一部分。“外土”之所以称“外”，并不完全是出于地理上的远近差别，也是由于西周王朝不同部分的疆域在治理方式上存在一定的差异。“外土”区域主要是由周王朝的外服侯、伯贵族来进行治理的。“外土”属于周王朝领土的外层，在其范围内通常存在着蛮、戎等土著族群。为了控制与管理这些土著族群，西周王廷长期册命、派驻大量的侯、伯贵族，在“外土”范围内建立了一批统治据点。由此来看，“外土”虽是国家领土的外层，但仍是周王朝能够实施有效统治的地区，是以周王可以将周人贵族大量册封于这一区域内，并授命这些侯、伯贵族治理其域内的土著族群。另外需提及的是，“外土”地区处于王国疆域的外层，大多与不受周王朝控制的敌对方国或族群相邻，周王在“外土”地区设置了大量的侯、伯等，负责边域地区的稳定以及对敌对势力的威慑。

其三，“内国”与“外土”作为一对在内涵上可相互补足的概念，反映了周王朝在疆域形态及疆域治理层面存在着多层次性的特征。“内国”是西周国家疆域及治理的核心区，处于王朝领土的内层，由内服职官负责日常的管理活动，这些职官大多由西周王廷任命并接受王廷的考绩。“外土”是西周王朝疆域的外层，其内存在着不少土著族邦势力。为了控制与管理地方土著族邦，西周王朝在“外土”范围内广泛设置侯、伯贵族。这些侯、伯贵族通常也由周王任命，还要接受王廷高级官员的领导，并需配合与协同周王直辖的军队对域外敌人进行军事打击。“外土”之外的区域则存在着一些与周人敌对的方国族群，虽不时受到周人的军事打击，有的甚至长期受到周人经济上的盘剥，但周人无法对其进行有效的控制，故其地已非周王朝的疆域。

其四，由青铜器铭文中的“内国”“外土”等概念来看，至迟到西周中期，西周统治阶层对其疆域范围已具有较清晰的认识。过去学界存在着一类观点，或认为商周时人对王朝国家所控制的国土，只有分散于各地的一些“点”的观念，还没有整个领土联成为“面”的观念，或认为商与西周王朝实际上都是由传统形成的道路联系起来的结盟方国之间的网络，疆域式国家的形成是东周时期才开始的历史进程。由本文所讨论的“内国”“外土”等疆域类概念来看，上述这类说法存在着一定的问题。在商及西周王朝时期，限于统治技术及地广人稀等一些客观因素，统治阶层尚不能确立并掌握十分精确的疆域范围以及边界，不过这并不说明其时没有类似于后世那样广土众民的疆域观念。据西周时期的文献及铭文，至少是在与敌对势力相交接的地

区，西周统治阶层对何处是其领土、何处非其领土已具有比较明晰的认识，并且已根据疆域结构及边域形势制定了一系列具有针对性的疆域治理及边域治理的措施。

注释

①代表性论作例如于省吾：《释中国》，载中华书局编辑部编：《中华学术论文集》，中华书局1981年版，第1—10页；顾颉刚、王树民：《“夏”和“中国”——祖国古代的称号》，载史念海主编：《中国历史地理论丛》第1辑，陕西人民出版社1981年版，第6—22页；毕奥南：《历史语境中的王朝中国疆域概念辨析——以天下、四海、中国、疆域、版图为例》，《中国边疆史地研究》2006年第2期；赵永春、迟安然：《最早的“中国”：夏、商、西周时期的“中国”观》，《西南民族大学学报（人文社会科学版）》2021年第6期。②参见朱凤瀚：《论西周时期的“南国”》，《历史研究》2013年第4期；张海：《“邦”、“国”之别——兼谈两周铜器铭文所示西周王朝之国家结构》，载北京大学出土文献研究所编：《青铜器与金文》第1辑，上海古籍出版社2017年版，第571—573页。③容庚：《商周彝器通考》，中华书局2012年版，第223页；吴盛亚：《录尊真伪再考辨》，《文献》2019年第4期。④王世民等：《西周青铜器分期断代研究》，文物出版社1999年版，第125—126页；朱凤瀚：《中国青铜器综论》，上海古籍出版社2009年版，第202—203页。⑤依次见陈梦家：《西周铜器断代》，中华书局2004年版，第117页；刘钊：《古文字构形学》（修订本），福建人民出版社2011年版，第262页；陈剑：《释“𠙵”》，载刘钊主编：《出土文献与古文字研究》第3辑，复旦大学出版社2010年版，第55页。⑥朱凤瀚：《柞伯鼎与周公南征》，《文物》2006年第5期；张再兴：《也说柞伯鼎铭“無殳”一词》，载《中国文字研究》第17辑，上海人民出版社2013年版，第19—22页。⑦郭沫若：《两周金文辞大系图录考释（二）》，《郭沫若全集：考古编》第8卷，科学出版社2022年版，第236页；陈梦家：《西周铜器断代》，中华书局2004年版，第230页。⑧“铄”字从邬可晶释，参见邬可晶：《释“铄”》，载复旦大学出土文献与古文字研究中心编：《出土文献与古文字研究》第9辑，上海古籍出版社2020年版，第117—118页。⑨“恂恂”从谢明文释，参见谢明文：《从语法角度谈谈金文中“穆穆”的训释等相关问题》，《商周文字论集》，上海古籍出版社2017年版，第173页。⑩铭文拓片见《保利藏金》编辑委员会：《保利藏金——保利艺术博物馆精品选》，岭南美术出版社1999年版，第117—128页。铭文的释读参考了多家观点，参见马承源：《戎生钟铭文的探讨》，载《保利藏金》编辑委员会：《保利藏金——保利艺术博物馆精品选》，岭南美术出版社1999年版，第361—364页；李学勤：《戎生编钟论释》，《文物》1999年第9期；裘锡圭：《戎生编钟铭文考释》，《裘锡圭学术文集·金文及其他古文字卷》，复旦大学出版社2012年版，第106—121页；陈英杰、陈双新：《戎生编钟铭文补议》，《古籍研究》（2007·卷上），安徽大学出版社2007年版，第82—87页；张卉、吴毅强：《戎生编钟铭文补论》，《考古与文物》2011年第3期。⑪马承源：《戎生钟铭文的探讨》，载《保利藏金》编辑委员会：《保利藏金——保利艺术博物馆精品选》，岭南美术出版社1999年版，第361—364页。⑫李学勤：《戎生编钟论释》，《文物》1999年第9期。⑬《诗经·大雅·韩奕》“榦不庭方”，高本汉释为“整治不朝见的国家”。高本汉著、董同龢译：《高本汉诗经注释》，中西书局2012年版，第973页。⑭铭文照片及释读参见吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成》第5卷，上海古籍出版社2012年版，第267–268页；梁云：《陇山东侧商周方国考略》，载文化遗产研究与保护技术教育部重点实验室等编：《西部考古》第8辑，科学出版社2018年版，第113—114页；袁金平、孟臻：《新出伯硕父鼎铭考释》，载李学勤主编：《出土文献》第10辑，中西书局2017年版，第48页；黄锦前：《伯硕父鼎的年代与国别》，载文化遗产研究与保护技术教育部重点实验室等编：《西部考古》第15辑，科学出版社2018年版，第38页。⑮李峰：《西周的灭亡：中国早期国家的地理和政治危机》，上海古籍出版社2016年版，第156、186页。

参考文献

[1]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成[M].修订增补本.北京：中华书局，2007.

[2]李学勤.从新出青铜器看长江下游文化的发展[J].文物，1980(8)：84.

[3]刘源.西周早期大师在军事活动中的作用[J].军事历史，2019(2)：16–19.

[4]王坤鹏.西周中晚期淮夷入侵与周王朝的御戎机制：以新出霸氏诸器为中心[J].古代文明，2020(4)：54–61.

[5]张海.“邦”、“国”之别：兼谈两周铜器铭文所示西周王朝之国家结构[M]//北京大学出土文献研究所.青铜器与金文：第1辑.上海：上海古籍出版社，2017：571.

[6]吴镇烽.兒方尊、兒方彝铭文小考[M]//北京大学出土文献研究所.青铜器与金文：第3辑.上海：上海古籍出版社，2019：23–32.

[7]朱凤瀚.新见西周金文二篇读后[M]//北京大学出土文献研究所.青铜器与金文：第4辑.上海：上海古籍出版社，2020：39–48.

[8]陈梦家.西周铜器断代[M].北京：中华书局，2004.

[9]王辉.商周金文[M].北京:文物出版社,2006:111.
[10]裘锡圭.裘锡圭学术文集:金文及其他古文字卷[M].上海:复旦大学出版社,2012.
[11]周昆叔,等.论嵩山文化圈[J].中原文物,2005(1):12-20.
[12]朱凤瀚.论西周时期的"南国"[J].历史研究,2013(4):4-15.
[13]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
[14]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
[15]陕西省考古研究所,等.陕西眉县杨家村西周青铜器窖藏发掘简报[J].文物,2003(6):6.
[16]刘怀君,辛怡华,刘栋.四十二年、四十三年逨鼎铭文试释[J].文物,2003(6):85-89.
[17]朱凤瀚.关于西周封国君主称谓的几点认识[C]//陕西省考古研究院,上海博物馆.两周封国论衡:陕西韩城出土芮国文物暨周代封国考古学研究国际学术研讨会论文集.上海:上海古籍出版社,2013:272-285.
[18]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
[19]陈奂.诗毛氏传疏[M].南京:凤凰出版社,2018:973.
[20]王坤鹏."因以其伯":西周时期族群治理的一种方式[J].古代文明,2018(3):43-52.
[21]罗振玉.罗雪堂合集:第12函第1册[M].杭州:西泠印社,2005:2.
[22]徐天进.日本出光美术馆收藏的静方鼎[J].文物,1998(5):85-87.
[23]首阳斋,上海博物馆,香港中文大学文物馆.首阳吉金:胡盈莹、范季融藏中国古代青铜器[M].上海:上海古籍出版社,2008:106.
[24]甘肃省博物馆文物队.甘肃灵台白草坡西周墓[J].考古,1977(2):99-129.
[25]张懋镕.高家堡出土青铜器研究[J].考古与文物,1997(4):38-49.

"Inner Region" and "Outer Land": Two Concepts of Territory Seen in Bronze Inscriptions of Zhou Dynasty

Wang Kunpeng

Abstract: The words "Inner Region" and "Outer Land" in the inscriptions of Western Zhou dynasty bronzeware Lu You and Rongsheng Zhong are a pair of territory concepts with specific connotations formed at that time. "Inner Region" refers to the hinterland of the Central Plains centered in Zhengzhou-Luoyang region, which has been the core territory of the early state since the Xia dynasty. The "Outer Land" was located on the outer edge of the dynasty's territory, where a large number of indigenous groups existed. However, as an area under the effective jurisdiction of the Zhou dynasty, it was still the Zhou's territory. "Inner Region" and "Outer Land", as a pair of concepts of territory, reflect the shape of Zhou dynasty's territory and its governance has the characteristics of multiple levels. The "Inner Region" is the inner layer of the territory, which is governed by the internal service officers appointed by the royal court. The "Outer Land" is the outer boundary of the kingdom, where the Zhou dynasty set up a wide range of nobles to govern indigenous groups and deter hostile forces. The areas outside the "Outer Land" may be subject to military attacks and economic exploitation by the Zhou dynasty, but the Zhou dynasty has been unable to effectively control it, and its territory is no longer the territory of the Zhou dynasty.

Key words: Western Zhou dynasty; Inner Region; Outer Land; territory

[责任编辑/知　然]