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

ISSN 2095-5669

中原文化研究

The Central Plains Culture Research Academic Journal for Cultural Research

5
2025（双月刊）
第13卷 总第77期



高福顺　1964年生，吉林舒兰人，吉林大学历史文化学院教授、博士生导师。教育部哲学社会科学研究重大委托项目首席专家、国家社会科学基金研究专项项目首席专家。主要从事辽金史、北方民族史与疆域史研究，出版有《教育与辽代社会》《科举与辽代社会》《高句丽中央官制研究》《中国学者高句丽研究史》等学术著作多部，在《中国边疆史地研究》《史学月刊》《史学集刊》《求是学刊》《学习与探索》等学术期刊上发表学术论文八十余篇，其中《辽朝在中国古史谱系中的历史定位》《形而下之器：古代中国疆域史研究的方法与取径》等多篇论文被《中国社会科学文摘》《社会科学文摘》、中国人民大学“复印报刊资料”等全文转载。曾获第五届吉林省社会科学学术年会优秀论文一等奖、吉林省第十三届社会科学优秀成果奖著作类二等奖等多项奖励。



中原文化研究

The Central Plains Culture Research
2025年第5期（第13卷，总第77期）
2013年2月创刊（双月刊）

学术顾问（按姓氏笔画排序）

王中江　刘庆柱　刘跃进　孙　荪　李伯谦
张岂之　袁行霈　郭齐勇　葛剑雄

编辑委员会

主　任　王承哲

委　员（按姓氏笔画排序）

王承哲　王玲杰　闫德亮　杜　勇
李　娟　李振宏　张国硕　张宝明
张新斌　郭　杰　程民生

主　编　郭　杰

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·

惟新其制：从古代中国王朝国家疆域治理体系看中华文明传承的创新性…… 高福顺/5

关于王湾三期文化的几个问题…… 魏继印/17

·思想文化·

以气论之：论朱子对“心之未发”复杂性的探索 …… 田智忠　陶　靖/25

经学的突破与普适…… 高瑞杰/33

·中原论坛·

人地相宜：京杭运河与黄河关系的历史考察 …… 李德楠/43

回到历史主场：督抚吴其濬与晚清时局 …… 魏淑民　赵连芳/51

·当代文化·

论负责任的消费与负责任的传播…… 单世联/59

论职场剧的类型机制及话语建构…… 陈旭光　林　楠/68

·宋文化研究·

宋代“积贫积弱”说再探…… 吴业国/75

主管主办　河南省社会科学院
主　　编　郭　杰
编辑出版　《中原文化研究》编辑部
地　　址　河南省郑州市郑东新区恭秀路16号
邮　　编　451464
电　　话　0371-63811779　63873548
投稿信箱　zywhyj@126.com
印　　刷　河南瑞之光印刷股份有限公司
出版日期　2025年10月15日

The Central Plains Culture Research
2025年第5期(第13卷,总第77期)
2025年10月15日出版

目　　录

论二程生命伦理的义理逻辑与精神境界 …… 张舜清　张伊蒙/84

·文学与文化·

商周时期原始宗教文化变迁与木本植物类意象群演化 …… 邵炳军　黄泽浩/93

宋代诗话士僧交际叙事的话语传播与文化融合 …… 周　萌/101

·文献研究·

中国古典学研究专题

以教驭吏:《吏学指南》的编纂旨趣及其意蕴 …… 曾育荣　张勉柏/111

大盂鼎为周成王器考论 …… 刘义峰/119

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

【期刊基本参数】CN 41-1426/C＊2013＊b＊A4＊128＊zh＊P＊￥10.00＊3000＊14＊2025-10

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. 5, 2025

Contents

Innovating the System: An Examination of the Innovation in the Inheritance of Chinese Civilization Based on Territorial Governance System of the Ancient Chinese Dynastic State ····· Gao Fushun/5

Several Questions Concerning the Wangwan Ⅲ Culture ····· Wei Jiyin/17

Study of Zhu Xi's Discussion on the Complexity of "Before the Arousal of Emotions" from the Perspective of Qi ····· Tian Zhizhong and Tao Jing/25

The Revolutionary and Universal Aspects of Confucian Classical Studies ····· Gao Ruijie/33

Harmony Between People and Environment: A Historical Study of the Relationship Between the Grand Canal and the Yellow River ····· Li Denan/43

Returning to the Historical Stage: Provincial Governor Wu Qijun and the Late Qing Dynasty Political Landscape ····· Wei Shumin and Zhao Lianfang/51

Responsible Consumption and Responsible Communication ····· Shan Shilian/59

On the Type Mechanism and Discourse Construction of Workplace Drama ··· Chen Xuguang and Lin Nan/68

A Further Exploration of the View of "Long-Standing Poverty and Weakness" in the Song Dynasty ····· Wu Yeguo/75

On the Logic and Spirit of the Cheng Brothers' Life Ethics ····· Zhang Shunqing and Zhang Yimeng/84

The Changes in the Primitive Religious Culture and the Evolution of Woody Plant Imagery in the Shang and Zhou Dynasities ····· Shao Bingjun and Huang Zehao/93

Discourse Dissemination and Cultural Integration of the Communication Narrative in Poetry Talks Between Scholars and Monks in the Song Dynasty ····· Zhou Meng/101

Governing Officials Through Education: The Purpose and Significance of *The Guidebook for Clerks* ····· Zeng Yurong and Zhang Mianbai/111

A Study on Dayu Ding: The Bronze Vessel from the Period of King Cheng of Zhou ····· Liu Yifeng/119

惟新其制：从古代中国王朝国家疆域治理体系看中华文明传承的创新性*

高福顺

摘　要：古代中国王朝根据“五方之民”的地理分布格局与文化特征，将“五方之民”的统治模式划分为直辖统治区、羁縻统治区与藩属统治区。在华夷思想观念指导下，古代中国王朝国家疆域治理体系经历了夏商周时期由自在到自觉的萌芽阶段、秦汉大一统时期的制度化定型阶段、隋唐时期的再改造阶段，以及辽金元明清时期的再度更新改化阶段。在不同历史时期，古代中国王朝国家总能因地制宜、因俗而治地创新羁縻统治区的统辖措施，不断促进中原部族与周边部族的互动与交融。古代中国王朝国家疆域治理体系中羁縻统治模式、藩属统治模式的嬗变与转化，既有传承性的特征，又有创新性的改造。“五方之民”在历史演进中，逐渐形成一种力量强大的内聚性价值取向，进而实现政治认同、文化认同，自然凝聚成一个整体，在不断继承、创新的过程中完成古代中国统一多民族国家的构建。

关键词：“五方之民”；王朝国家；疆域治理体系；中华文明传承

中图分类号：K21　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2025)05-0005-12

在古代中国地理单元内，因自然地理环境对人类社会生产生活的制约作用，衍生出具有不同生业、不同习性的族群。“中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移”[1]2896-2897，就是古代中国自然地理环境与人类社会生产生活互动关系的真实反映。随着“五方之民”间的不断互动与交融，不同生业、不同习性族群的政治、经济、文化亦在自在、自觉的过程中得到自然整合与凝聚，推动着古代中国统一多民族国家的历史演进。从人类社会生产生活与自然地理环境的关系出发，按照古希腊“历史之父”希罗多德对斯奇提亚人、杜撒该塔伊人生业的分类原则[2]，古代中国地理单元内“五方之民”所构造与形塑的经济生活圈，大体亦可划分为采集渔猎族群、游牧族群与农耕族群三种类型。他们“长期持续不断的冲突和融合，一直在推动着人类文明的形成和发展，是近现代之前世界文明格局、族群分化、聚合乃至融合的主要动力之一”[3]，故而“华夷变奏”成为古代中国统一多民族国家政治演生的华彩乐章。

循着“圣人革命，示物法象，惟新其制”[4]的思路，梳理古代中国王朝国家处理采集渔猎族群、游牧族群与农耕族群之间既相互对抗又相互依存的共生关系的历程，我们就会发现，古代中国王朝国家的疆域治理体系与治理模式是依据“五方之民”的地理分布格局与文化特征而展开的，在由自在到自觉的过程中将“五方之民”的统治模式划分为三个圈层结构，即直辖统治

收稿日期：2025-05-14

***基金项目：**国家社会科学基金研究专项项目“朝鲜半岛古代文人高句丽史观的构建意识研究”(21VGB002)、中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“中国文化融合发展与‘人类文明新形态’建构”(2022CXTD02)。

作者简介：高福顺，男，吉林大学历史文化学院教授、博士生导师(吉林长春　130025)，主要从事辽金史、东北民族与疆域史研究。

区、羁縻统治区与藩属统治区。在华夷思想观念指导下，随着“五方之民”的互动与交融越来越频繁，越来越紧密，王朝国家的疆域治理体制与治理模式亦不断地鼎革旧貌，更换新颜，“变故成新”，使得直辖统治区不断扩大，羁縻统治区、藩属统治区不断萎缩，进而“自然凝聚”[5]成中华民族多元一体的政治格局，最终达成“五方之民”共天下的理想愿景。本文拟就古代中国王朝国家对羁縻统治区与藩属统治区的疆域治理体系的发展演变略陈管见，由此揭示中华文明传承的创新性。

一、由自在到自觉：古代中国王朝国家疆域治理体系的渊源

在华夷思想观念指导下，古代中国王朝国家因俗而治、因地制宜地形成不同的疆域治理体系与治理模式。在以农耕族群为主体的统治区域，以直辖统治模式建构出科层式的地方行政建制，以此不断强化中央对地方的集权统治模式。在以采集渔猎族群、游牧族群为主体的区域，建构出“全其部落，顺其土俗”[6]6067的羁縻统治模式，以此实现维护王朝国家“天下一体”的政治诉求。在羁縻统治区以外的区域，则实行以朝贡册封为主体的“无为而治”的藩属统治模式。

所谓“羁縻”，司马贞《史记索隐》这样解释：“羁，马络头也。縻，牛缰也。《汉官仪》‘马云羁，牛云縻’。言制四夷如牛马之受羁縻也。”[7]3695所谓“羁縻体制”，其核心要义就是《礼记》所云“修其教不易其俗，齐其政不改其宜”[1]2896的因地制宜、因俗而治的统治模式。司马相如较早将“羁縻”一词应用于“五方之民”的互动与交融的政治实践之中，有“盖闻天子之于夷狄也，其义羁縻勿绝而已”[7]3695的表述，但“羁縻”应用于“五方之民”治理方式的历史则可追溯至先秦时的“五服制”。“五服制”以天子为核心，根据距离王城的远近和族群关系的亲疏，将统治疆域分为“五服”，各自承担相应的朝贡义务。《尚书·禹贡》云：“五百里甸服，五百里侯服，五百里绥服，五百里要服，五百里荒服。”[8]321-322《国语·周语上》阐释为：“夫先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。”[9]由“祭”“祀”“享”“贡”“王”的模式观之，先秦时期王朝国家“五方之民”的服事制度也以族群的亲疏和距离的远近为基本原则。根据亲疏、远近的不同，分别要求其“日祭”“月祀”“时享”“岁贡”“终王”，故有郑玄“蛮者听从其俗，羁縻其人耳”[8]322这样清晰明了的阐释。“五服制”可视为古代中国王朝国家“五方之民”疆域治理体系的源头与萌芽，羁縻统治体制与藩属统治体制即渊源于此。

夏禹立国后，建立起“家天下”的统治模式。按太史公的说法，夏朝“令天子之国以外”实施“甸服”“侯服”“绥服”“要服”“荒服”[7]94的五服制度。“禹为姒姓，其后分封，用国为姓，故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缯氏、辛氏、冥氏、斟（氏）、戈氏。”[7]109在太史公看来，夏禹不仅将子嗣分封于诸国，以国名为其氏名，而且建立服事制度，用以规范核心区内外族群的社会秩序。尤其是“荒服”，“政教荒忽，因其故俗而治之”[7]95，表明夏朝对非核心区域族群社会采用具有羁縻自治色彩的统治模式。夏启继立后，又以夏王名义举行“钧台之享”，目的就是“所以示诸侯礼也，诸侯所由用命也”[10]4418-4419，进一步加大服事制度的施行力度与影响。

商承夏制，但在统治模式上又有所创新。《尚书·酒诰》云：“越在外服，侯、甸、男、卫、邦伯；越在内服，百僚、庶尹、惟亚、惟服、宗工。”[8]439“内服”，即商王王畿之地，是商王直辖统治区。“外服”，即分封贵族的羁縻自治统治区，也就是所谓的“契为子姓，其后分封，以国为姓，有殷氏、来氏、宋氏、空桐氏、稚氏、北殷氏、目夷氏”[7]140，它们有着朝贡、纳税、服役、戍边以及服王事的义务。“在众多的方国之间及其以外的边远地区，又分散有发展程度不等的少数民族部落”[11]，这与夏时的“要服”“荒服”类似。由此观之，商朝有意识地将统治区划分为畿内与畿外的圈层结构统治模式，已经具备中央集权直辖统治区与羁縻自治统治区的雏形。另从盘庚迁殷，诰其民曰“天其永我命于兹新邑，绍复先王之大业，底绥四方”[8]357来看，商王对其非直辖统治区的少数民族部落的统治模式明显带有较

强的羁縻统治模式或藩属统治模式色彩。

周代殷后，开始有意识地维护周天子地位的神圣性和权力的绝对性，有了明确清晰的疆域意识，“羁縻”思想由自在逐渐转向自觉。因此，《周礼·大司徒》云“乃建王国焉，制其畿方千里而树封之”[12]1517，《管子·小问》云“天子中立，地方千里”[13]。在《周礼》《管子》看来，周天子的直辖统治区与政治中心，必须占据“天下”的中心位置，且被有意识地神圣化，故有文王时“镐京辟雍，自西自东，自南自北，无思不服”[14]1134的盛世意象，以至武王克殷后，“封诸侯，班赐宗彝，作《分殷之器物》”，“追思先圣王，乃褒封神农之后于焦，黄帝之后于祝，帝尧之后于蓟，帝舜之后于陈，大禹之后于杞”，“封功臣谋士……封尚父于营丘，曰齐。封弟周公旦于曲阜，曰鲁。封召公奭于燕。封弟叔鲜于管，弟叔度于蔡。余各以次受封”[7]163。周天子的用意就是通过“封建亲戚，以蕃屏周”[10]3944，由此建构出以周天子为中心、以诸侯为藩屏、以蛮夷为贡献的圈层结构，形成一种华夷互动与交融的王朝国家疆域治理体系。因此，《诗经·大雅·文王》云：“周虽旧邦，其命维新，是立周邦也。”[14]1081周天子在华夷思想观念指导下，根据“五方之民”互动与交融的需要，创设“职方氏”这一职官，“掌天下之图，以掌天下之地，辨其邦国、都鄙、四夷、八蛮、七闽、九貉、五戎、六狄之人民，与其财用、九谷、六畜之数要，周知其利害”[12]1861。后来，又创设“象胥”这一职官，“掌蛮、夷、闽、貉、戎、狄之国使，掌传王之言而谕说焉，以和亲之”[12]1944。周朝于“四海”之内、“天下”之中的少数民族部落创设专司职吏，由其主要负责华夏族与周边部族之间的交往交流交融及其礼仪仪式，这足以表明其华夷思想观念开始有意识地制度化。由此看来，周天子在成功地承袭夏商以来服事制度核心要义的同时，也不断对其进行改造与完善，进而建构出崭新的王朝国家疆域治理体系。周朝这种从自在到自觉的“惟新其制”，为秦汉以后王朝国家的疆域治理体系与治理模式奠定了坚实基础。

二、承旧萌新：秦汉时期国家疆域治理体系的定型

秦朝将夏商周以来形成的直辖统治区、羁縻统治区与藩属统治区的圈层结构的疆域治理体系与治理模式从制度层面进行改造与完善，彻底实现制度化，使之成为秦朝疆域治理体系与治理模式的内核。秦统一天下后，展开了一场是承袭周代的分封制还是借鉴春秋战国以来创设的郡县制的大辩论。丞相王绾等言：“诸侯初破，燕、齐、荆地远，不为置王，毋以填之。请立诸子，唯上幸许。”[7]307廷尉李斯则曰：“周文武所封子弟同姓甚众，然后属疏远，相攻击如仇雠，诸侯更相诛伐，周天子弗能禁止。今海内赖陛下神灵一统，皆为郡县，诸子功臣以公赋税重赏赐之，甚足易制。天下无异意，则安宁之术也。置诸侯不便。”[7]307面对群臣的激烈论辩，秦始皇最终采纳了李斯的建议。秦代在全国范围内创造性地实施郡县制，率先实现中央对地方的集权式直辖统治。对处于边疆区域的少数民族部落，秦代则实施称为“属邦”或“臣邦”的羁縻统治模式。《睡虎地秦墓竹简》云：“道官相输隶臣妾、收人，必署其已禀年月日，受衣未受，有妻毋（无）有。受者以律续食之。属邦。”①“‘臣邦人不安其主长而欲去夏者，勿许。’可（何）谓‘夏’？欲去秦属是谓‘夏’。”“‘真臣邦君公有罪，致耐罪以上，令赎。’可（何）谓‘真’？臣邦父母产子及产它邦而是谓‘真’。可（何）谓‘夏子’？臣邦父、秦母谓殿（也）。”②这与《汉书·百官公卿表》所载“典属国，秦官，掌蛮夷降者”[15]735相对应。这种情况说明，秦朝对华夏族与周边部族采取的统治模式存在较大差异，分别以直辖与羁縻两种不同模式区别对待。同时，秦在西南区域的郡县中，将蛮夷较为集中的“县”称为“道”，即所谓县“有蛮夷曰道”[15]742，“凡县主蛮夷曰道……皆秦制也”[16]3623。秦朝开始设立的道，主要有天水郡的绵诸道、略阳道、獂道，陇西郡的狄道，南郡的夷道等[17]。此外，秦朝在边疆地区的少数民族部落创建的郡也与内地设立的郡略有不同，如巴郡创设后“以巴氏为蛮夷君长”[16]2841负责对该区域的治理，南海郡亦是“惟设尉以掌兵，监以察事，而无守与丞”[18]。这种具有羁縻性质的郡亦是秦朝治理边地的重要形式。总体说来，秦朝在边疆地区的少数民族部落创设“属邦”“道”等带有羁縻统治性质的区域，既是王朝国家疆域治理体系与治理模式

制度化的具体体现，亦是其在承袭前代治理经验基础上的重新改造，对于稳定秦时边疆地区的社会秩序发挥了积极的作用。

汉承秦制，有典属国，“掌蛮夷降者”[15]735，又有典客，“掌诸归义蛮夷”[15]730。所谓属国，颜师古注曰：“不改其本国之俗而属于汉，故号属国。”[15]2483张守节《史记正义》亦曰：“各依本国之俗而属于汉，故言‘属国’也。”二人的解释均是针对汉武帝元狩二年（公元前121年）骠骑将军霍去病北击匈奴，降浑邪王，“乃分徙降者边五郡故塞外，而皆在河南，因其故俗，为属国”[7]3551的记载而论说，认为“属国”具有羁縻性质。实际上，自武帝始，历昭、宣二帝，西汉共创置有安定（北地、三水）、天水、西河、上郡、五原、张掖、金城七个属国[19]39。其中，金城属国是宣帝神爵二年（公元前60年）“置金城属国以处降羌”[15]262而创置的。同时，西汉承袭秦制，继续在郡下设“道”，以羁縻边地少数民族部落。根据《汉书·地理志》统计，汉代共设立三十二道，大致情况如下：左冯翊郡有翟道，南郡有夷道，零陵郡有营道、泠道，广汉郡有甸氐道、刚氐道、阴平道，蜀郡有严道、湔氐道，犍为郡有僰道，越嶲郡有灵关道，武都郡有故道、平乐道、嘉陵道、循成道、下辨道，陇西郡有狄道、氐道（亭道）、予道（德道）、羌道，天水郡有戎邑道、绵诸道、略阳道、豲道，安定郡有月氏道，北地郡有除道（通道）、略畔道（延年道）、义渠道，上郡有雕阴道，长沙国有连道等。

随着西汉对西南边疆地区的经略与开发，原来设置的“道”已不大适应社会现实的需求，于是西汉又创立“初郡制”。《史记·平准书》载：“汉连兵三岁，诛羌，灭南越，番禺以西至蜀南者置初郡十七，且以其故俗治，毋赋税。南阳、汉中以往郡，各以地比给初郡吏卒奉食币物，传车马被具。”[7]1736正因为如此，《明史》有“沿及汉武，置都尉县属，仍令自保，此即土官、土吏之所始欤”[20]7981的说法。汉武帝创置的十七个初郡，晋灼注曰：“元鼎六年定越地以为南海、苍梧、郁林、合浦、交趾、九真、日南、珠厓、儋耳郡，定西南夷以为武都、牂柯、越嶲、沈黎、汶山郡，及《地理志》、《西南夷传》所置犍为、零陵、益州郡，凡十七。”[15]1174汉武帝推行的“以其故俗治，毋赋税”的初郡政策，既有利于边疆族群在政治上隶属于西汉王朝国家，实现羁縻统治，又保持了当地民众的故俗。因而，初郡制度能够长期维持。

西汉为了加强农耕族群与游牧族群的互动与交融，保障边疆地区的社会秩序安定，还创造性地增设西域都护、使匈奴中郎将、护羌校尉、护乌桓校尉等官职。自张骞通西域、李广利征伐西域之后，西汉王朝已在西域设置校尉对当地进行管辖。宣帝时，匈奴乖乱，郑吉发诸国兵攻破车师，使护鄯善以西南道而创置西域都护，“以骑都尉、谏大夫使护西域三十六国”[15]738，“屯田校尉始属都护”[15]3874。元帝初年，在西汉朝廷的不懈努力下，中国北疆的大漠南北成为汉朝间接管辖的区域，实现了名义上的一统。西汉朝廷需要派遣官吏往来匈奴传达诏令，因而创置使匈奴中郎将这一官职，故颜师古有注云：“以其出使匈奴，故拜为匈奴中郎将也。”[15]2964汉武帝元鼎五年（公元前112年），遣将军李息、郎中令徐自为将率兵击平西羌部族后，开始设置护羌校尉，“持节统领”[16]2877这一地区，宣帝神爵二年（公元前60年），迁徙西羌人至金城郡，“置金城属国以处降羌”[15]262。骠骑将军霍去病击溃匈奴后，乌桓摆脱匈奴控制，转而依附汉朝，归附的乌桓各部落首领必须每年进京朝见皇帝。为了有效管理乌桓，朝廷设置护乌桓校尉这一官职，“秩二千石，拥节监领之，使不得与匈奴交通”[16]2981。西汉创设西域都护、使匈奴中郎将、护羌校尉、护乌桓校尉等官职来治理边疆少数民族地区，是王朝国家因地制宜、因俗而治的客观需要。这与属国、道、初郡等制度一样，也具有羁縻统治性质，但与属国、初郡相比，其管辖范围更加广阔，少数民族部落首领的自主权相对更大。

西汉王朝在藩属统治区，广泛采用称臣纳贡的策略，朝贡册封体制的确立是西汉王朝国家藩属关系建立的主要标志[21]。西汉时赐玺称臣最为典型的是匈奴与南粤。宣帝甘露二年（公元前52年），匈奴呼韩邪单于上表称将于次年正月进京行朝拜之礼，宣帝下诏曰：“盖闻五帝三王，礼所不施，不及于政。今匈奴单于称北藩臣，朝正月，朕之不逮，德不能弘覆。其以客礼待之，位在诸侯王上。”[15]270甘露三年（公元前

51年）正月，“匈奴呼韩邪单于稽侯狦来朝，赞谒称藩臣而不名。赐以玺绶、冠带、衣裳、安车、驷马、黄金、锦绣、缯絮”[15]271。与匈奴相比，南粤王赵佗赐玺称藩较早。汉初，桂林、象郡、南海三郡为赵佗所据，“粤人之俗，好相攻击……南海尉佗居南方长治之，甚有文理，中县人以故不耗减，粤人相攻击之俗益止，俱赖其力”[15]173。高祖十一年（公元前196年）五月，朝廷派陆贾册立赵佗为南粤王，陆贾“即授玺绶”，赵佗亦“稽首称臣”[15]73。吕后时南粤王赵佗“自立为南武帝”[15]3848，汉文帝即位后，遣陆贾携诏书再使南粤，“陆贾至，南粤王恐，乃顿首谢，愿奉明诏，长为藩臣，奉贡职”[15]3851，南粤与西汉恢复了藩属关系。武帝建元四年（公元前137年），赵佗之孙赵胡为南粤王，因“闽粤王郢兴兵南击边邑”[15]3853，使人上书曰：“两粤俱为藩臣，毋擅兴兵相攻击。今东粤擅兴兵侵臣，臣不敢兴兵，唯天子诏之。”[15]3853由此看来，藩王受玺于汉，固守职约，成为西汉疆域治理的重要政策。正因为西汉王朝与匈奴、南粤、闽粤以及西域诸国等建立起藩属统治关系，“自汉氏兴基，开拓河右，始称名号者，有三十六国，其后分立，乃五十五王。仍置校尉、都护，以存招抚”[22]1771，汉代呈现出“匈奴称藩，百蛮宾服，舟车所通，尽为臣妾，府库百官之富，天下晏然”[15]1143的盛世景象。

东汉、魏晋南北朝时期，国家疆域治理体系与治理模式基本沿袭秦汉以来创设的属国、校尉等制度，鲜有更新与改化。东汉时，为了“宜荡佚简易，宽小过，总大纲”[16]1586，“得远夷之和，同异俗之心”[16]1582，大体上沿袭西汉的疆域治理体系与治理模式，但属国设置的数量比西汉更多，所辖区域更广，主要有安定、西河、上郡、五原、金城、酒泉、广汉、蜀郡、犍为、张掖居延、龟兹、辽东、越嶲西部、巴东等属国。东汉边郡与属国与西汉相比在统治模式上稍有差别，“边郡往往置都尉及属国都尉，稍有分县，治民比郡”[16]3621，属国往往“由原来的民族首领王、长等继续管理本民族事务，与郡县制相比，更多地体现了‘因俗而治’的羁縻性质”[23]。同时，东汉承袭西汉的校尉制度，设置戊己、护乌桓、护羌等校尉以及使匈奴中郎将、西域都护、西域长史等官职，实施与行政直辖区不同的羁縻统治模式。

总体看来，经过秦汉王朝国家“惟新其制”的实践，自先秦以来自在、无意识地形成的直辖统治区、羁縻统治区、藩属统治区的圈层结构的疆域治理体系与统辖模式，至秦汉时已完全成为一种有意识的自觉构建，古代中国王朝国家疆域治理体系与治理模式已基本定型。

三、继往开来：古代中国王朝国家疆域治理体系的再改造

隋定天下，“高祖受终，惟新朝政”[22]899-900，但因国祚较短，隋代在国家疆域治理体系与治理模式上没有大的变化，基本上是对秦汉以来治理体系与治理模式的继承与强化。隋代对藩属统治区的要求仍然是“称臣纳贡”。突厥沙钵略可汗被隋军击溃后，愿“以碛为界”，向文帝上表曰：“今便感慕淳风，归心有道，屈膝稽颡，永为藩附。虽复南瞻魏阙，山川悠远，北面之礼，不敢废失。当令侍子入朝，神马岁贡，朝夕恭承，唯命是视。”[22]2104突厥主“摄图及弟叶护皆拜受诏，因即称臣朝贡，请永为藩附”[22]1329。隋伐南陈后，俚帅王仲宣据岭南之地进逼广州，给事中裴矩奉诏在谯国夫人的配合下率军击溃之，巡抚诸州，“所绥集者二十余州，又承制署其渠帅为刺史、县令”[22]1170，“统其部落”，同时又“追赠宝为广州总管、谯国公，册夫人为谯国夫人……开谯国夫人幕府，置长史以下官属，给印章，听发部落六州兵马，若有机急，便宜行事”[22]2027，“及宝卒，岭表大乱，夫人怀集百越，数州晏然”[22]2026。隋炀帝即位后，慕秦皇汉武之功业，开启了对西域的主动经略，他听从裴矩之言，“由是甘心，将通西域，四夷经略，咸以委之”[22]1772。隋朝经略西域后，“相率而来朝者四十余国，帝因置西戎校尉以应接之”[24]。大业三年（607年）四月，炀帝巡幸榆林，突厥启民可汗入奉朝觐“世修藩职”[22]2109。大业十一年（615年）正月，“突厥、新罗、靺鞨、毕大辞、诃咄、传越、乌那曷、波腊、吐火罗、俱虑建、忽论、靺鞨、诃多、沛汗、龟兹、疏勒、于阗、安国、曹国、何国、穆国、毕、衣密、失范延、伽折、契丹等国并遣使朝贡”[22]98-99。隋朝藩属之盛，可见一斑。

唐代隋后，积极调整与完善“五方之民”的

互动与交融，成功地将非直辖区的“五方之民”羁縻统治模式发展到极致，使之成为古代中国王朝国家羁縻体制的典范。唐高祖武德二年（619年）闰二月诏曰：“画野分疆，山川限其内外；遐荒绝域，刑政殊于函夏。是以昔王御世，怀柔远人，义在羁縻，无取臣属。”[25]唐太宗亦谓侍臣曰：“昔周宣之时，猃狁孔炽，出兵驱逐，比之蚊蚋，议者以为中策。汉武帝北事匈奴，中国虚竭，议者以为下策。秦始皇北筑长城，人神怨愤，议者以为无策。然则自古以来，其无上策乎。朕承隋之弊，而四夷归伏，无为而治，得非上策乎！”[26]凉州都督李大亮亦上疏云：“其自竖立称藩附庸者，请羁縻受之，使居塞外，必畏威怀德，永为蕃臣，盖行虚惠，而收实福矣。”[27]2388-2389在“无为而治”“义在羁縻”思想观念的指导下，唐代在非直辖区域采取“分而治之”策略，“分其土地，析其部落，使其权弱势分，易为羁制”[27]2370，“国分则弱而易制，势敌则难相吞灭，各自保全，必不能抗衡中国”[6]6076，成功实现了对非直辖区域的羁縻统治。

唐代通过设置羁縻都护府、羁縻都督府、羁縻州县等措施，有效地规范了羁縻统治区边疆族群的社会秩序，将羁縻统治模式的作用发挥到极致。《新唐书·地理志七下》载：“唐兴，初未暇于四夷，自太宗平突厥，西北诸蕃及蛮夷稍稍内属，即其部落列置州县。其大者为都督府，以其首领为都督、刺史，皆得世袭。虽贡赋版籍，多不上户部，然声教所暨，皆边州都督、都护所领，著于令式。……大凡府州八百五十六，号为羁縻云。”[28]1119-1120因此，《唐六典》这样感慨：“凡天下之州、府三百一十有五，而羁縻之州盖八百焉。”[29]唐代在突厥、回纥、党项、吐谷浑、奚、契丹、靺鞨、高句丽、羌、蛮等部族生活区域以及龟兹、于阗、焉耆、疏勒等西域之地广泛施行羁縻府州体制，在这些区域设置州县，“并各以其酋帅为都督、刺史”[26]1314，“全其部落，顺其土俗”[6]6076，以维护边疆地区的安定，使之成为王朝国家的屏障。唐代有安东、安西、安北、安南、单于、北庭六大都护府，位在羁縻都督府州之上，掌管“所统诸蕃慰抚、征讨、斥堠，安辑蕃人及诸赏罚，叙录勋功”[30]896。

与秦汉以来的属国、初郡、校尉等羁縻体制相比，唐朝的羁縻府州体制发生了巨大变化，其规模之大、数量之多、关涉族群之广前所未有，甚至呈现出羁縻统治区与藩属统治区逐渐合流的趋势，这为元明清时期羁縻统治区镶嵌于直辖统治区之中奠定了基础。后晋史官刘昫说：“自三代以前，两汉之后，西羌、北狄，互兴部族，其名不同，为患一也。蔡邕云：‘边陲之患，为手足之疥；中国之困，为胸背之疽。’突厥为炀帝之患深矣，隋竟灭，中国之困，其理昭然。自太宗平突厥，破延陀，而回纥兴焉。太宗幸灵武以降之，置州府以安之，以名爵玉帛以恩之。其义何哉？盖以狄不可尽，而以威惠羁縻之。开元中，三纲正，百姓足，四夷八蛮，翕然向化，要荒之外，畏威怀惠，不其盛矣！”[27]5216唐代在边疆少数民族地区创设的羁縻府州体制是相当成功的，在国家的疆域治理体系中发挥了重要作用。

唐代的藩属体制更加成熟，“称臣纳贡”是唐朝对藩属统治区的基本要求，“四方通表，华夷纳贡”[29]279是藩属国与唐朝关系的常态。唐代出现四海咸服、天下安定的盛世景象，“绝域君长，皆来朝贡，九夷重译，相望于道”[27]2558，“蛮夷戎狄，殊方异类，重译而至者，日月于阙廷”[27]892。因此，杜佑由衷地感叹：“大唐贞观以后，声教远被，自古未通者，重译而至，又多于梁、隋焉。”[30]5088宋人欧阳修等评论说：“唐之德大矣！际天所覆，悉臣而属之，薄海内外，无不州县，遂尊天子曰‘天可汗’。三王以来，未有以过之。至荒区君长，待唐玺纛乃能国，一为不宾，随辄夷缚，故蛮琛夷宝，踵相逮于廷。”[28]6183

总体说来，古代中国王朝国家疆域治理体系与治理模式经过隋唐的再改造，比之秦汉时更加成熟。尤其是伴随着“五方之民”互动与交融愈加频繁，原羁縻统治区的族群在政治、经济、文化等方面逐渐呈现出由趋异性向趋同性转化的特征，“五方之民”的内聚意识进一步增强，直辖统治区较之秦汉时有持续扩大的总趋势，以羁縻都护府、羁縻都督府、羁縻州县为核心建构的典型的羁縻统治区亦较秦汉时有所扩大，藩属统治区的管辖范围已远远超过了秦汉时代，称藩纳贡的藩属国数量比之前代有过之而无不及，古代中国王朝国家疆

域治理体系与治理模式更加完善。

四、革故鼎新：古代中国王朝国家疆域治理体系的更新改化

唐朝羁縻而治的统辖模式在王朝国家边疆治理过程中发挥了重要的作用，但随着“五方之民”互动与交融的日益频繁，“五方之民”的内聚意识不断增强，王朝国家中央集权体制进一步强化，羁縻统治模式的局限性也不断凸显出来。唐文宗时，山南西道节度使李绛论曰：“自古及今，戎狄与中国并，虽代有衰盛强弱，然常须边境备拟，烽候精明，虽系颈屈膝而亭障未尝一日弛其备也。何者？夷狄无亲，见利则进，不知仁义，惟务侵盗。故强则寇掠，弱则卑伏，此其天性也。”[31]对此，后晋史官刘昫评论说：“戎狄之为患也久矣！自秦、汉已还，载籍大备，可得而详也。但世罕小康，君无常圣，我衰则彼盛，我盛则彼衰，盛则侵我郊圻，衰则服我声教。怀柔之道，备预之方，儒臣多议于和亲，武将唯期于战胜，此其大较也。”[27]5266由于羁縻体制的顶层设计是针对直辖管理难于到达或直辖不便治理之区域而被动实施的一项边疆治理措施，在唐朝不断地将成熟的羁縻统治区渐次转变为中央行政直辖区之后，中央集权式的直接统治区不断扩大，羁縻统治区不断萎缩，羁縻统治模式的式微也就在情理之中。

宋在立国之初，拟仿盛唐之规制，志在一统天下。北宋初年，宋辽之间发生两次重要战役——高梁河之战、雍熙北伐，均以宋军失败而告终，宋代统治者意识到暂时无法达成大一统的愿景，便采取“守内虚外”的边疆治理政策。这导致其在与辽、西夏、金的交往中常处于被动局面，使其在边疆治理上难以有更大的作为。在处理与回鹘、吐蕃等边疆政权的关系时，更多出于稳定的目的，在对西南边疆地区的治理上，宋王朝多采取“怀柔抚绥”的策略，通过封敕、朝贡与榷场贸易等方式安集之，要义在于羁縻。如面对“黎母山蛮递相仇劫”，宋真宗对琼、崖等州同巡检王钊云：“朕常戒边臣无得侵扰外夷，若自相杀伤，但用本土之法。苟以国法绳之，则必致生事。羁縻之道，正在此尔。”[32]南宋初期，翰林学士朱震奏言大理国买马之事时特别强调：“今日干戈未息，战马为急，桂林招买，势不可辍……愿密谕广西帅臣，凡市马之所，皆用谨信可任之士，勿任轻猾生事之人，务使羁縻而已。”[33]宋朝在边疆直辖的不同族群杂居的省地“施行了不同于中原和羁縻州地区的土地、赋役等制度，极大改变了唐代南方边疆族群地区‘虽贡赋版籍，多不上户部，然声教所暨’的状态，逐渐出现‘此州县虽曰羁縻，然皆耕作省地，岁输税米于官’的面貌”[34]。虽然从治理成效看，这些措施在一定程度上促进了沿边族群的融合，使集权化趋势得以加强，但从制度层面看，这仍然是在羁縻制度的前提下进行的有限调整[34]，并未在实质上超越隋唐。从整体上看，宋朝并未对唐朝以来的王朝国家边疆治理体系与治理模式进行更加有效的更新与改化。

而与北宋对峙分立的辽朝建立后，羁縻统治模式不再独立于直辖统治模式之外，而是在直辖统治模式内的局部区域实施。辽太祖以儒家思想文化作为治国理政的主体思想，在唐朝北疆羁縻府州体制基础上积极改造北疆地区，效仿王朝国家中央对地方的统治模式，在地方设置“京五，府六，州、军、城百五十有六，县二百有九，部族五十有二，属国六十”[35]496，“人民皆入版籍，贡赋悉输内帑”[35]1241，实行中央集权体制。这改变了唐及其以前统一王朝册封朝贡的藩属体制，使中国北疆地区的羁縻统治模式转变为行政直辖统治模式，彻底将中国北疆地区完全嵌入统一王朝的中央集权体制统辖模式之中。伴随着中央集权体制内的直辖统治模式不断强化，以往中央集权体制统治模式内的羁縻统治模式彻底沦为配角。经过辽代对中国北疆游牧族群社会的构造与形塑，中国北疆社会由混沌无序的自在实态、羁縻统治的自觉实态，转化为以科层式行政区划为核心的中央集权统治状态。正如李锡厚先生所论：“部族联盟，在辽以前曾是契丹族公共权力的最高形式。辽朝建立及巩固的过程，就是契丹贵族逐渐突破这一形式的局限，以中原的封建统治为榜样建立专制主义中央集权政治体制的过程。”[36]从这个意义上看，辽朝统治者对中国北疆地区统治模式的更新改化是一种历史性的变革，成

功地实现了古代中国北疆社会政治体制的转型，改革了唐朝以前的王朝国家边疆治理体系与羁縻统治模式。

金代辽后，“袭辽制，建五京，置十四总管府，是为十九路”[37]，对中国北疆地区实施路府州县制的中央集权式的直辖统治模式。金代虽然仍旧保留有猛安谋克、部族、乣等东北女真族固有的军政合一的组织形式，但这些仅是女真旧制的残留，并非金朝统治中国北疆社会的主要模式。因此，金朝的统治模式可以视为辽朝中央集权式直辖统治模式的翻版，进一步巩固了中国北疆社会的统治模式。

元代统一天下后，在“北逾阴山，西极流沙，东尽辽左，南越海表”[38]1345的广阔区域，“立中书省一，行中书省十有一：曰岭北，曰辽阳，曰河南，曰陕西，曰四川，曰甘肃，曰云南，曰江浙，曰江西，曰湖广，曰征东，分镇藩服，路一百八十五，府三十三，州三百五十九，军四，安抚司十五，县一千一百二十七”，“盖岭北、辽阳与甘肃、四川、云南、湖广之边，唐所谓羁縻之州，往往在是，今皆赋役之，比于内地；而高丽守东藩，执臣礼惟谨，亦古所未见”[38]1346。由此可见，元朝将唐朝创设的羁縻府州几乎全部纳入“赋役”范围，唯有对朝鲜半岛的高丽仍以藩属统治区视之。对此，元人郝经这样评论道：“以国朝之成法，按唐宋之故典，参辽金之遗制，设官分职，立政安民，成一王法。”[39]在他看来，元朝对边疆地区实施中央集权式直辖统治模式，是在参酌唐宋、辽金王朝国家疆域治理体系与治理模式实践经验基础上进行的创新。从实际情况看，元朝的疆域治理体系与治理模式与辽金在中国北疆民族区域的统辖模式如出一辙。因此，程妮娜先生在阐述元朝边疆治理实态时说，“元代将大部分边疆民族地区建置纳入行省统辖范围，在其内部实行较大程度的直接统治机制。蒙元统治集团在征服了边疆地区民族之后，通常将当地各原始部民的户口登记入册，纳入国家版籍，征收赋税”[40]116，“已处于由羁縻统辖向地方行政管理过渡的阶段”[40]118。需要说明的是，就元朝的龙兴之地岭北行省而言，元代皇帝则具有蒙古大汗与中原帝王的双重特性。“虽然忽必烈立国中原后，对各汗国宗主权的象征意义大于实质意义，但为保持其在蒙古世界中之统治合法性，忽必烈及其子孙不能仅以中国的‘皇帝’自居，立法施政必须自‘大汗’的观点着眼，否则便会引起严重政治问题。”[41]正如于默颖先生所阐述的那样：“元朝政治制度根本上是二元体制，不仅制度结构本身体现出蒙古旧制和中原汉制两种因素并行、杂糅、嫁接的多种关系，而且在制度实施的空间范围上也体现出二元性特点，中原地区主要实行中央集权统治制度，蒙古高原则仍然以千户制为基础，实行宗王出镇和行省并治的二元统治制度。”[42]总体看来，元朝统治区域内虽然仍旧保留有羁縻统治体制的余绪，但这种情况也是控制在行省制度的范畴内的。在羁縻统治区之外，元朝也像唐朝一样，存在一个“称臣纳贡”的藩属统治区。元世祖统一南宋后，诏谕行中书省唆都、蒲寿庚等曰：“诸蕃国列居东南岛屿者，皆有慕义之心，可因蕃舶诸人宣布朕意。诚能来朝，朕将宠礼之。其往来互市，各从所欲。”[38]204为了加强对藩属国的管理与控制，元朝在高丽、安南、缅国等地创设驿站，仅“自泉州至杭州立海站十五，站置船五艘、水军二百，专运番夷贡物及商贩奇货，且防御海道”[38]320，甚至诏令会同馆“有司仿古《职贡图》，绘而为图，及询其风俗、土产、去国里程，籍而录之”[38]310，此乃一代盛事。

明朝统一天下后，明太祖秉承“自古帝王临御天下，皆中国居内以制夷狄，夷狄居外以奉中国”[43]401的传统观念，主张“御边之道，固当示以威武，尤必守以持重”[43]1424-1425，“治蛮夷之道，必威德兼施，使其畏威”[43]2352，采用“从古中国之于夷狄，必离其党而分之”[44]的策略，有意识地改变辽金元以来王朝国家所实施的道、路、行省等中央集权体制化的疆域治理体系与治理模式，希望恢复到汉唐以来王朝国家“分而治之”“顺其土俗”的轨道上来，“声教所讫，岁时纳贡，而非命吏置籍，侯尉羁属”[20]882。如明朝对归服的女真、兀良哈蒙古酋长，“量授以官，任其耕猎”，“选其酋及族目授以指挥、千百户、镇抚等职，俾仍旧俗，各统其属，以时朝贡”[45]，实施羁縻卫所统治模式。虽然明朝有意识地恢复汉唐时的羁縻统治模式，但并未完全恢复至汉唐之“原点”，实际上仍如辽金元时的疆域治理体系与治理模

式一样，将羁縻统治区保留在都司、布政使司（省）的直接统治区的控制之内。与汉唐以来的羁縻统治模式相比，明朝创新性地在羁縻统治区建立羁縻卫所制，东北主要有蒙古卫所、女真卫所，西北主要有哈密、安定等关西诸卫所，由归附的部族酋长担任卫所长官，且土官官职基本采取世袭制[19]219，这与内地直辖统治区的卫所有本质上的差别。此外，明朝还在西南、西北边疆地区推行土司制度，允许土司在其辖区内保留传统习俗、宗教信仰等。“洪武初，西南夷来归者，即用原官授之。其土官衔号曰宣慰司，曰宣抚司，曰招讨司，曰安抚司，曰长官司”，“踵元故事，大为恢拓，分别司郡州县”，“然其道在于羁縻”，“其要在于抚绥得人，恩威兼济”[44]7981-7982。随着明朝“声教”的广泛传播以及“改土归流”政策的推行，中央集权式统治模式进一步强化，直辖统治区不断扩大，羁縻统治区不断萎缩，羁縻统治区不断向直辖统治区转化成为古代中国统一多民族国家演进的必然趋势。在羁縻统治区之外的藩属统治区，亦是明朝疆域治理体系与治理模式的重要组成部分。向明朝朝贡的藩属国的数量远超元朝以前诸王朝国家，仅以《明史·太祖本纪二》为例，自洪武二年（1369年）至洪武十四年（1381年），每年均有朝贡称藩者来朝，所载藩属国主要有占城、安南、高丽、爪哇、西洋、浡泥、三佛齐、暹罗、日本、真腊、琐里、琉球、乌斯藏、阿难功德国、撒里、畏兀儿、览邦、阇婆、朵甘、彭亨、百花二十一国。明成祖时，藩属国的数量仍在增加，张廷玉这样评价这一时期藩属国的盛况：“威德遐被，四方宾服，受朝命而入贡者殆三十国。幅陨之广，远迈汉、唐。成功骏烈，卓乎盛矣。”[20]105明朝藩属统治的盛况不仅为明朝疆域治理体系与治理模式注入了新鲜血液，而且为清朝疆域治理体系与治理模式的构建奠定了现实基础。

清朝一统天下后，统治者虽然秉承“帝王治天下，自有本原，不专恃险阻……守国之道，惟在修德安民，民心悦服”[46]的疆域治理理念，但仍然沿袭唐代以来王朝国家“从俗从宜，各安其习”[47]的做法，继续采取“修其教不易其俗，齐其政不易其宜，旷然更始而不惊，靡然向风而自化”[48]的疆域治理策略。清代依据“五方之民”地理分布的基本态势因地制宜，在西南地区推行土司制，在西北新疆维吾尔族社会推行伯克制，在北方蒙古族社会推行盟旗制（札萨克制），在青藏高原藏族社会推行政教合一制，创新性地设置盛京、吉林、黑龙江、绥远、伊犁等驻防将军，乌里雅苏台定边左副将军，热河、察哈尔驻防都统、副都统，乌里雅苏台、科布多、喀什噶尔等参赞大臣，西藏、库伦、叶尔羌、和阗、阿克苏、乌什、库车、喀喇沙尔等办事大臣，以及指挥使、土知府、札萨克、伯克等，成功地更化了明代的羁縻统治体制。虽然清代仍保留土官土俗，但中央集权管理体制化的趋势愈加明显，基本实现了“少其地而众建之，既以彰赏罚之典，又使力少不能为乱，庶可宁辑边陲”[47]869的疆域治理目标。“穆宗中兴以后，台湾、新疆改列行省；德宗嗣位，复将奉天、吉林、黑龙江改为东三省，与腹地同风”[49]1891-1892，清代创造性地在古代中国地理单元内成功建立了整齐划一的中央集权式的直辖统治模式。至此，秦汉以来王朝国家实施的羁縻统治模式完成了历史使命，这也是“五方之民”互动与交融的结果。此外，清朝还将羁縻统治区域以外的蒙古、朝鲜、琉球、安南等地纳入藩属体制之中，太祖“龙兴长白，抚有蒙古，列为藩封”，太宗崇德二年（1637年），朝鲜“国王面缚纳质，永为臣仆”，世祖绍明，威震殊方，顺治三年（1646年）“琉球闻声，首先请封”，“九年，暹罗，十七年，安南，相继归附”，世宗雍正四年（1726年），“苏禄，七年，南掌，先后入贡”，高宗继统，“浩罕、布鲁特、哈萨克、安集延、玛尔噶朗、那木干、塔什干、巴达克山、博罗尔、阿富汗、坎巨提相率款塞”，乾隆三十四年（1769年），“缅思乞贡”，五十七年（1792年），廓尔喀“稽首称藩”。于是“环列中土诸邦，悉为属国，版图式廓，边备积完，芒芒圣德，盖秦、汉以来未之有也”[49]14575-14576。

与其他朝代相比，辽金元明清时期王朝国家疆域治理体系与治理模式的最突出特点是羁縻统治区已完全嵌入直辖统治区之内。这一时期，随着王朝国家直辖统治区的持续扩大，羁縻统治区、藩属统治区不断式微，至清朝晚期，秦汉以来的羁縻统治模式走到了终点，清朝在古代中国地理单元内成功实现了整齐划一的中央

集权式的直辖统治模式。

结　语

从古代中国王朝国家疆域治理体系与治理模式的流变不难看出，王朝国家疆域治理体系大体上经历了夏商周时由自在到自觉的萌芽阶段、秦汉大一统时的制度化定型阶段、隋唐时的再改造阶段，以及辽金元明清时的再度更新改化阶段。在此演变过程中，王朝国家的直辖统治区不断扩大，羁縻统治区、藩属统治区不断式微，出现羁縻统治区与藩属统治区不断向直辖统治区转化、藩属统治区不断向羁縻统治区转化的现象。王朝国家疆域治理体系与治理模式经过不同阶段的政治整合，在不断继承、创新的过程中完成了古代中国统一多民族国家的历史演进。古代中国王朝国家在疆域治理体系与治理模式的顶层设计上，总是能因地制宜、因俗而治地调整羁縻统治区、藩属统治区的统治措施，不断促进农耕族群与游牧族群、采集渔猎族群之间的互动与交融，使“五方之民”逐渐由趋异性转向趋同性的发展轨道，进而使古代中国地理单元内的“五方之民”自然凝聚成一个整体，最终实现文化认同、政治认同的目标。

秦汉时期，在承袭夏商周疆域治理体系与治理模式的基础上，创新性地设置了“属邦”“臣邦”“属国”“道”“初郡”等疆域治理区域，以及西域都护、使匈奴中郎将、护羌校尉、护乌桓校尉等官职，保障与加强了“五方之民”的顺利互动与交融。隋唐时期，在承继秦汉以来王朝国家疆域治理体系与治理模式的基础上，创新地实行羁縻都护府、羁縻都督府、羁縻州县等疆域治理举措，将羁縻统治模式发展到了极致，为羁縻统治区、藩属统治区向直辖统治区的转化创造了便利条件。辽金元明清时期，王朝国家将羁縻统治模式完全嵌入中央集权体制统辖模式之内，羁縻统治模式彻底失去了辽金以前所具有的独立性，彻底沦为中央集权体制下统治模式的附庸。如辽朝的属国属部管理制度运行于直辖统治区的道制之下，金朝的猛安谋克制度运行于直辖统治区的路制之下，元朝的千户、万户制运行于直辖统治区的行省制之下，明朝的羁縻卫所、土司等制度运行于直辖统治区的都司、布政使司（省）之下，而清朝的土司制、伯克制、盟旗制（札萨克制）等完全嵌入省制的直辖统治模式之中。

总体说来，随着“五方之民”互动与交融的频繁，华夷思想观念逐渐淡化，原羁縻统治区、藩属统治区的各族民众在政治、经济、文化等方面不断向趋同性方向发展，“五方之民”的内聚意识持续增强。同时，伴随着王朝国家中央集权体制在边疆区域的成熟与强化，羁縻统治区、藩属统治区不断转化为中央集权体制下的直辖统治区，进而出现直辖统治区不断扩大、羁縻统治区不断缩小、藩属统治区转化为羁縻统治区或直辖统治区的趋势，羁縻统治模式基本上完成历史使命，渐渐融于中央集权体系下的直辖管理模式之中，藩属统治区也因条约体系的出现而成为历史。

2013年10月21日，习近平总书记《在欧美同学会成立100周年庆祝大会上的讲话》指出：“创新是一个民族进步的灵魂，是一个国家兴旺发达的不竭动力，也是中华民族最深沉的民族禀赋。在激烈的国际竞争中，惟创新者进，惟创新者强，惟创新者胜。”[50]2023年6月2日，习近平总书记《在文化传承发展座谈会上的讲话》指出：“中华文明具有突出的创新性。中华文明是革故鼎新、辉光日新的文明，静水深流与波澜壮阔交织。连续不是停滞、更不是僵化，而是以创新为支撑的历史进步过程。中华民族始终以‘苟日新，日日新，又日新’的精神不断创造自己的物质文明、精神文明和政治文明，在很长的历史时期内作为最繁荣最强大的文明体屹立于世。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。”[51]习近平总书记对中华文明创新性的阐述，昭示着他对中华民族创新精神的高度重视与肯定。正是中华民族自夏商周以来不断“惟新其制”，根据不同时代、不同族群的实际情况因俗而治、因地制宜地建构出调适“五方之民”的王朝国家疆域治理体系与治理模式，“逐渐形成了以炎黄华夏为凝聚核心、‘五方之民’共天下的交融格局”[52]。

总体说来，古代中国王朝国家的羁縻统治模式、藩属统治模式，是以华夷思想观念为指导，以因俗而治、因地制宜为核心，既灵活多样又弹性自如，形成以中央集权统治体系为指归的王朝国家疆域治理体系。羁縻统治模式、藩属统治模式的嬗变与转化，既有传承性的特征，又有创新性的改造，在“五方之民”的历史演进历程中，逐渐形成一种力量强大的内聚性价值取向，对推动古代中国统一多民族国家的形成与发展发挥了不可替代的重要作用。正如学者王柯先生所云：“中国历代王朝和政权都将周边民族视为‘天下’不可或缺的部分，几乎所有的王朝都采取‘羁縻政策’，欢迎周边民族与‘中国’的政治、经济、文化交流，欢迎并承认它的‘中国化’。”[53]历代王朝国家的直辖统治区、羁縻统治区与藩属统治区的圈层结构制度设计，既保障了“五方之民”铸牢中华民族共同体意识的心理认知路程，又保障了“五方之民”政治认同、文化认同的现实诉求，中华民族的“自然凝聚”是古代中国地理单元内“五方之民”历史发展的必然选择。

注释

①睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》之《秦律十八种释文注释》，文物出版社1990年版，第65页。另，“属邦”，释文曰：“管理少数民族的机构，见秦兵器铭文。汉代因避汉高祖刘邦讳，改属称国、典属国。”“道”，释文曰：“少数民族居住的县。”②睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》之《法律答问释文注释》，文物出版社1990年版，第135页。另，“真”，释文曰：“指纯属少数民族血统。”“真臣邦君公”，释文曰：“臣邦真戎君长。”

参考文献

[1]十三经注疏：礼记正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[2]希罗多德.历史：希腊波斯战争史[M].北京：商务印书馆，2005：272-274.

[3]李大龙，李元晖.游牧行国体制与王朝藩属互动研究[M].呼和浩特：内蒙古大学出版社，2018：1-2.

[4]十三经注疏：周易正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[5]李大龙.自然凝聚：多民族中国形成轨迹的理论解读[J].西北师大学报(社会科学版)，2017(3)：68-75.

[6]司马光.资治通鉴[M].北京：中华书局，1956.

[7]司马迁.史记[M].北京：中华书局，2013.

[8]十三经注疏：尚书正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[9]国语[M].陈桐生，译注.北京：中华书局，2018：5.

[10]十三经注疏：春秋左传正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[11]徐喜辰，斯维至，杨钊.中国通史：第3卷[M].上海：上海人民出版社，1994：260.

[12]十三经注疏：周礼注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[13]管子[M].李山，轩新丽，译注.北京：中华书局，2019：739.

[14]十三经注疏：毛诗正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[15]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.

[16]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

[17]王宗维.秦汉的边疆政策[M]//马大正.中国古代边疆政策研究.北京：中国社会科学出版社，1990：62.

[18]顾炎武.天下郡国利病书[M].黄坤，等点校.上海：上海古籍出版社，2017：3150.

[19]马大正.中国边疆经略史[M].郑州：中州古籍出版社，2000.

[20]张廷玉，等.明史[M].北京：中华书局，1976.

[21]李大龙.汉唐藩属体制研究[M].北京：中国社会科学出版社，2006：105.

[22]魏徵，等.隋书[M].北京：中华书局，2019.

[23]彭建英.中国古代羁縻政策的演变[M].北京：中国社会科学出版社，2004：43.

[24]李延寿.北史[M].北京：中华书局，1974：3207.

[25]王钦若，等.册府元龟[M].北京：中华书局，2019：2050.

[26]王溥.唐会要[M].北京：中华书局，2024：1724.

[27]刘昫，等.旧唐书[M].北京：中华书局，1975.

[28]欧阳修，宋祁.新唐书[M].北京：中华书局，1975.

[29]李林甫，等.唐六典[M].陈仲夫，点校.北京：中华书局，2008：72.

[30]杜佑.通典[M].北京：中华书局，1988.

[31]董诰，等.全唐文[M].北京：中华书局，1983：6528.

[32]李焘.续资治通鉴长编[M].北京：中华书局，1992：1641.

[33]李心传.建炎以来系年要录[M].辛更儒，点校.上海：上海古籍出版社，2018：1770.

[34]裴艾琳.论宋朝的“省地”与边地族群治理[J].中国边疆史地研究，2024(1)：72-82.

[35]脱脱，等.辽史[M].北京：中华书局，2016.

[36]李锡厚.论辽朝的政治体制[J].历史研究，1988(3)：119-135.

[37]脱脱，等.金史[M].北京：中华书局，2020：589.
[38]宋濂，赵埙，王祎.元史[M].北京：中华书局，1976.
[39]屠寄.蒙兀儿史记[M]//元史二种.上海：上海古籍出版社，2012：552.
[40]程妮娜.中国历代边疆治理研究[M].北京：经济科学出版社，2017.
[41]萧启庆.元朝的统一与统合：以汉地、江南为中心[M]//内北国而外中国：蒙元史研究.北京：中华书局，2007：20.
[42]于默颖，李岭.古代蒙古族政治制度研究[M].呼和浩特：内蒙古大学出版社，2020：183.
[43]明太祖实录[M].台北："中研院"历史语言研究所，1962.
[44]陈子龙.明经世文编[M].北京：中华书局，1962：4981.
[45]严从简.殊域周咨录[M].余思黎，点校.北京：中华书局，2000：734.
[46]林从炯，等.承德府志：卷一[M].台北：成文出版社，1968：41.
[47]清实录[M].北京：中华书局，1985：48.
[48]李兆洛.皇朝藩部要略序[M]//祁韵士.皇朝藩部要略.台北：文海出版社，1965：6.
[49]赵尔巽.清史稿[M].北京：中华书局，1977.
[50]习近平.在欧美同学会成立100周年庆祝大会上的讲话[N].人民日报，2013-10-22(2).
[51]习近平.在文化传承发展座谈会上的讲话[J].求是，2023(17)：2-3.
[52]习近平.在全国民族团结进步表彰大会上的讲话[N].光明日报，2019-09-28(2).
[53]王柯.从"天下"国家到民族国家：历史中国的认知与实践[M].上海：上海人民出版社，2020：36.

Innovating the System: An Examination of the Innovation in the Inheritance of Chinese Civilization Based on Territorial Governance System of the Ancient Chinese Dynastic State

Gao Fushun

Abstract: Ancient Chinese dynasties, based on the geographical distribution and cultural characteristics of the "people from five directions", divided their governance models into directly ruled areas, tributary areas, and vassal areas. Guided by the Huayi ideology, the territorial governance system of ancient Chinese dynasties went through an embryonic stage from self-being to self-awaring during the Xia, Shang, and Zhou periods, a systematized and standardized stage during the Qin and Han unification period, a reformation stage during the Sui and Tang periods, and a further renewal and transformation stage during the Liao, Jin, Yuan, and Ming-Qing periods. In different historical periods, ancient Chinese dynasties always innovated the governance measures of the tributary areas in accordance with local conditions and customs, continuously promoting the interaction and integration between the Han people and the ethnic groups. The transformation and evolution of the tributary and vassal governance models in territorial governance system of ancient Chinese dynasties not only had the characteristics of inheritance but also underwent innovative reforms. During the historical evolution, "people from five directions" gradually formed a strong internal cohesion value orientation. This fostered political and cultural identification, naturally consolidating into a whole. Through continuous inheritance and innovation, the historical process of forming ancient China as a unified multi-ethnic state was completed.

Key words: "people from five directions"; dynastic state; territorial governance system; inheritance of Chinese civilization

[责任编辑/漱　玉]

关于王湾三期文化的几个问题
——兼议王湾三期文化与夏文化的关系

魏继印

摘　要：王湾三期文化早期的来源以尉迟寺类型大汶口文化为主，中晚期时又吸收了郑洛一带仰韶系龙山早期遗存的文化因素。龙山时代晚期，王湾三期文化所分布的河南中部地区存在一个王湾三期化的过程，逐渐形成了面貌较为统一的王湾三期文化。王湾三期文化背后的人群以东夷人群为主，包括但不限于祝融氏、大隗氏、夏后氏等其他族群。登封王城岗等王湾三期文化大型核心聚落的龙山晚期文化与二里头文化之间存在缺环，说明这些遗址的王湾三期文化居民减少，其后的二里头文化是夏后氏重新占据这些遗址而形成的。二里头遗址为夏代的都城遗址，其下几乎不见王湾三期文化遗存，这也说明二里头古城并不一定为王湾三期文化人群所营建。越来越多的证据表明，王湾三期文化并非二里头文化的前身，传统上认为的王湾三期文化为早期或先期夏文化的观点值得商榷。

关键词：王湾三期文化；东夷族群；夏文化
中图分类号：K871　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2025)05-0017-08

关于王湾三期文化的性质和族属问题，学界多认为是早期夏文化或先夏文化，似成共识。但笔者对其文化因素进行分析后发现，其主要源头是属东夷文化的大汶口文化，应是东夷文化向中原腹地扩张而形成的一支以东夷人群为主体的文化[①]。这与夏人出自华夏系统的传统认识相矛盾。本文试对王湾三期文化的形成与来源、背后的人群构成、煤山类型与禹征三苗、大型聚落的演变与夏文化的关系等问题进行补充论证，以求得出更为科学的认识。

一、关于其形成与来源问题

关于王湾三期文化的来源，笔者在《试析王湾三期文化的来源》一文中主要根据对王湾三期文化最早的遗存分析，认为其主要源头是淮河流域的大汶口文化尉迟寺类型[②]，这一认识也得到了更多考古材料的支持。但王湾三期文化早期遗存主要分布在汝颍河流域中游一带，即今河南省许昌、漯河和平顶山一带，此时期，西面的汝河上游、北面的郑洛地区主要还是仰韶文化系统的孑遗，颍河上游则是大汶口系因素和仰韶系因素并存。到王湾三期文化中期时，逐渐形成了自己的特色，在陶器方面表现为以乳足鼎、小口广肩高领瓮为核心的文化因素。

王湾三期文化形成自己的特色之后，其势力逐渐强大，其范围有不断扩大的趋势，扩张的主要方向是北向的郑洛地区。在颍河上游的登封盆地，龙山时代早期既有大汶口文化遗存，也有当地仰韶文化系统遗存，至王城岗龙山文化第一期时形成以王湾三期文化为主导的局面，并在此基础上穿过嵩山进入洛阳盆地，以偃师

收稿日期：2025-03-18
作者简介：魏继印，男，湖北大学历史文化学院教授(湖北武汉　430062)，主要从事先秦考古学、文明起源、夏商文化、黄河与长江文明的互动与融合研究。

灰嘴遗址为基地逐渐扩展到了整个洛阳盆地。基本同时，在郑州地区的新密一带，新密新砦遗址所在地形成了典型的王湾三期文化，随后其影响扩展至整个郑州地区。在晚期时，北过黄河，在济源和焦作的南部地区形成了以王湾三期文化为主要特征的一类扩展遗存，这一地区属于王湾三期文化的边缘区。

从王湾三期文化的形成和发展来看，河南中部地区的史前文化在龙山文化晚期阶段存在一个王湾三期化的过程。因此，在整个王湾三期文化分布范围内，不同地区、不同类型的文化来源不尽相同。《试析王湾三期文化的来源》一文主要对颍汝河流域中游一带王湾三期文化早期遗存的来源进行了分析，但郑洛地区王湾三期文化的来源除了王湾三期文化早期遗存外，也应当存在当地传统的文化因素。

（一）颍河上游地区王湾三期文化的来源

颍河是淮河最大的支流，发源于嵩山南麓的河南登封，向东南流经许昌、周口、安徽阜阳等地，在安徽寿县正阳关注入淮河。颍河上游地区主要是指颍河流经的河南登封与禹州境内长约100千米的南北两岸的狭长地带[③]，在龙山时代晚期，这里分布的考古学文化一般认为是王湾三期文化。颍河上游地区王湾三期文化有两个代表性遗址，禹州瓦店和登封王城岗，二者都面积巨大，都发现了城墙，应是整个王湾三期文化中最核心、最重要的遗址。笔者也对这两处遗址王湾三期文化的来源进行了细致的分析[④]。

在早于王湾三期文化的颍河上游一带，分布着前后屯类型和谷水河类型两类遗存。前后屯类型是由大汶口文化东进而形成的遗存，谷水河类型的主要源头是仰韶文化。瓦店遗址王湾三期文化来源于前后屯类型的因素约占六成以上，来源于谷水河类型和大河村五期类型的因素约占两成，另外还有少量的石家河文化因素。王城岗王湾三期文化的年代大致相当于瓦店遗址王湾三期文化的中晚期，其文化因素来源于禹州瓦店王湾三期文化早期和前后屯类型的因素约占七成以上，另外还有少量的石家河文化和造律台文化因素[⑤]。

（二）汝河上游地区王湾三期文化的来源

汝河上游地区王湾三期文化主要分布于北汝河上游的河南汝阳和汝州一带，代表性遗址有汝州煤山[⑥]、李楼[⑦]和北刘庄[⑧]。

在年代方面，北刘庄第三期遗存为王湾三期文化，相当于郝家台王湾三期文化第二期。陶器以夹砂陶为主，黑陶次之，还有一定比例的夹砂棕陶。纹饰以篮纹、方格纹为主，还有少量绳纹、附加堆纹和弦纹。器形主要有细足鼎、深腹罐、盆、钵、甑、小口高领瓮和豆。煤山遗址1995年发现的墓葬，陶器组合主要是壶、豆、碗、杯，年代较早，约相当于郝家台遗址王湾三期文化的第一期。李楼遗址和煤山遗址第一期和第二期相当于王城岗遗址王湾三期文化第三和第四期。

在文化因素的来源方面，煤山遗址第一期的壶、豆、杯等，明显来自大汶口文化。北刘庄第三期的深腹罐、细足鼎、平底钵、三足钵、钵形盆等明显来自当地的仰韶文化系统，而小口高领瓮、圈足盘、大平底盆、平底甑等明显来自郝家台第二期。李楼遗址第一期锥足鼎、柱足鼎、楞状足鼎、袋足鬶、豆、大平底盆、壶、瓶、小口高领瓮等来自更早的王湾三期文化，罐、单耳罐、钵形盆、碗、碗形器盖等来自中原龙山早期文化，板状足鼎、素面高领罐、陶鸟等来自石家河文化，侧装三角形扁足鼎、平底罐形鼎等来自造律台文化；鬼脸状鼎足来自山东龙山文化。煤山一期深腹罐、大口罐、条状足高足鼎、大平底盆、小口高领瓮、豆、圈足盘、斜腹盆、盂形刻槽盆等来自更早的王湾三期文化，斜腹杯、擂钵、板状足鼎等来自石家河文化，罐、钵形盆、钵、钵形器盖等来自中原龙山早期文化，侧装三角形扁足鼎、折壁器盖、大卷沿圈足盘、子母口瓮等来自造律台文化。

北汝河上游地区的王湾三期文化，又被称为煤山类型王湾三期文化，其最大的特色就是有侧装三角形扁足鼎，因此长期以来被认为是新砦文化的源头。经分析可知，此区王湾三期文化的主要源头是许、漯、平地区的王湾三期文化早期遗存，只是在其发展的过程中受到了豫东造律台文化较大的影响，吸收了其侧装三角形扁足鼎、折壁器盖等文化因素。

（三）郑洛地区王湾三期文化的来源

郑洛地区是指郑州地区和洛阳盆地一带，

这里所谓的郑州地区是指双洎河和贾鲁河上游的郑州市区、新密、新郑、荥阳一带，不包括颍河上游的登封和洛阳盆地的巩义。主要遗址有新密古城寨[9]、新砦[10]，郑州旮旯王[11]、马庄[12]、牛砦[13]、阎庄[14]、大河村[15]，荥阳点军台[16]、竖河[17]，郑州东赵[18]等。洛阳盆地的典型遗址有洛阳王湾[19]、西吕庙[20]、西干沟[21]、矬李[22]，孟津小潘沟[23]，偃师灰嘴[24]等。

郑洛地区的王湾三期文化面貌比较一致，其中郑州北部、郑州南部和洛阳盆地略有差别。郑州北部的陶色以灰色为主，纹饰以绳纹、方格纹为主，篮纹较少；主要器形有深腹罐、小口高领瓮、豆、鼎、单耳杯、碗、盆、甗、鬶、盉、壶、觚、簋、罍、双腹盆、刻槽盆、盘、器盖等。与颍河流域王湾三期文化不同的是，这里常见双腹盆、罍、甗，而乳足鼎比较少见。郑州南部的新密古城寨、新砦等遗址，与北部的王湾三期文化有一些不同。高足盆形鼎、侧装三角形扁足鼎、折壁器盖、口沿带鹰嘴形钩的瓮等不见于南部。洛阳盆地的王湾三期文化，与郑州地区相比，最典型的文化因素乳足鼎更少，鬲则没有发现。

文化来源方面，郑州地区王湾三期文化的深腹罐应主要来自当地的龙山早期文化。高足盆形鼎、罍、双腹盆等也明显来源于本地的龙山早期文化。而小口高领瓮、鬶、盉、瓶、壶、觚等均来自南部地区的王湾三期文化。甗、侧装三角形扁足鼎、折壁器盖、口沿带鹰嘴形小钩的瓮等则主要来自造律台文化。洛阳盆地王湾三期文化的鬲当来自豫西地区的三里桥文化。由此可见，郑洛地区王湾三期文化的来源主要有四个方面：一是本地龙山早期文化，二是南部的王湾三期文化，三是豫东地区的造律台文化，四是豫西地区的三里桥文化。

经以上分析可知，王湾三期文化的来源非常复杂，其主要源头是淮河流域的大汶口文化；在郑洛地区，当地的龙山早期文化也是其主要源头；汝河上游地区的煤山类型、郑州南部的类型还受到了造律台文化的影响。总之，王湾三期文化是在大汶口文化的基础上，吸收了一些中原龙山早期文化、石家河文化以及豫东地区造律台文化因素而形成的文化共同体。

二、关于其背后人群的问题

王湾三期文化主要分布于河南省中西部地区，但其最初是在许、漯、平地区形成的，主要来源于大汶口文化的尉迟寺类型，中期前段时主要向西北方向扩张至汝河和颍河的中上游一带，中期晚段时又同化了郑洛地区的文化，形成了一个文化共同体。从各类型的文化特征和文化来源的不同来看，其背后的人群也比较复杂。王湾三期文化早期遗存，尤其是在颍汝河中游一带，是在大汶口文化尉迟寺类型的基础上形成的[25]，其背后的人群很可能是以伯益为首的东夷人群[26]，此外应当还有其他族群存在。

（一）祝融氏

祝融氏是五帝时代至夏代的一个著名氏族，出自颛顼。《礼记注疏》：“颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”[1]《左传·昭公二十九年》：“颛顼氏有子曰犁，为祝融。”杜预注：“犁为火正。”[2]2132《世本》：“老童生重黎及吴回。”谯周曰：“老童即卷章。”[3]4按：《国语·郑语》注：“颛顼生老童。”[3]15《史记·楚世家》：“楚之先祖出自帝颛顼高阳。高阳者，黄帝之孙，昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝喾高辛氏火正……共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽，帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融。”[4]1689祝融年代记载最晚在禹时，《国语·周语》：“（内史过曰：）昔夏之兴也，融降于崇山。”[5]

关于祝融的生活地域文献记载较为明确。《左传·昭公十七年》云：“郑，祝融之墟也。”[2]1933《汉书·地理志下》云：“郑国，今河南之新郑，本高辛氏火正祝融之墟也。”[6]《毛诗谱·桧谱》云：“桧者，古高辛氏火正祝融之墟。桧国在《禹贡》豫州，外方之北，荥泽之南，居溱、洧之间。祝融氏名黎，其后八姓，唯妘姓桧者，处其地焉。”[7]以上文献表明，祝融氏族在今郑州地区生活过。

斟寻氏是祝融八姓之一，在夏代之前主要生活在洛阳盆地一带。《竹书纪年》云：“大康居斟寻，羿亦居之，桀又居之。”[8]除太康、羿和桀居斟寻外，有学者还认为仲康、少康、孔甲等王也都以斟寻为都[27]。也有不少学者认为除太康、

后羿之外，少康及其以后的夏王均都斟寻或以斟寻为主都[29]。《战国策·魏策》云："夫夏桀之国，左天门之阴，而右天溪之阳，庐睪在其北，伊洛出其南。"[9]《史记·孙子吴起列传》中吴起对魏武侯云："夏桀之居，左河、济，右太华，伊阙在其南，羊肠在其北。"[4]87《太平御览》引《纪年》云："后桀伐岷山，岷山女于桀二人，曰琬、曰琰。桀受二女……而弃其元妃于洛，曰末喜氏。"[10]《逸周书·度邑》："自洛汭延于伊汭，居阳无固，其有夏之居。我南望过于三涂，我北望过于有岳，丕愿瞻过于河，宛瞻于伊洛，无远天室。"[11]《国语·周语上》伯阳父曰："昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。"[12]这些先秦文献中的夏桀之国与伊、洛、龙门和嵩山有关。另外，后人对斟寻的注语中也有在洛阳盆地的说法。如《后汉书·郡国志》说河南尹巩县有寻谷水[29]。《左传·昭公二十三年》："二师围郊。癸卯，郊、鄩溃。"杜预注"河南巩县西南有地，名鄩中"[13]1441。《水经注·洛水》更载明洛水北经偃师城东，且有鄩水、鄩城、上鄩、下鄩、南鄩、北鄩等[30]。《括地志》更具体地说"故鄩城在洛州巩县西南五十八里"[14]。《左传·襄公四年》："浞因羿室，生浇及殪；恃其谗慝诈伪，而不德于民，使浇用师，灭斟灌及斟寻氏。"杨伯峻注"斟寻在偃师县东北十三里"[13]937。

（二）大隗氏

大隗氏是一个非常古老的氏族。《庄子·徐无鬼》篇记载："黄帝将见大隗乎具茨之山。"[15]《元和郡县图志》卷五《河南道密县》："大騩山，在县东南五十里，本具茨山，黄帝见大隗于具茨之山，故亦谓之大騩山。"[16]具茨山坐落在今新郑、新密、禹州三市的交界处，东西绵延约60公里，今新密市境内仍有大隗山、大隗镇等名称。有学者据此认为新密古城寨遗址的龙山时代古城应为大隗氏所筑[31]。因此可以推论，这里的王湾三期文化应有大隗氏人群的参与。

（三）夏后氏等其他氏族

汝河上游一带以煤山遗址为代表的所谓煤山类型王湾三期文化，其实文化面貌非常复杂，在仰韶晚期主要表现为仰韶文化，接着受到了屈家岭文化和大汶口文化的强烈影响，随后又受到豫东造律台文化和颍河流域王湾三期文化的双重影响，所以陶器中有侧装三角形扁足鼎和乳足鼎，还有比较多的折壁器盖等。

造律台文化的分布范围是以豫东为中心的鲁豫皖相邻地区，此地区在造律台文化之前为大汶口文化。一般认为大汶口文化为东夷人所创造。但从它又是早期夏文化性质的新砦文化的主要源头的情况来看[32]，其中应还有夏后氏族群。因此煤山类型王湾三期文化中除东夷族群外，还可能有夏后氏族群的存在。

总之，王湾三期文化背后的人群非常复杂，应该包括以伯益为首的东夷人，祝融氏、大隗氏、夏后氏等多种人群，但毫无疑问，以伯益为首的东夷人应是主体和主导人群。

三、关于煤山类型与"禹征三苗"的问题

煤山遗址最早的遗存以1995年发掘的一批墓葬为代表，其文化面貌与现在正在发掘的叶县余庄遗址王湾三期文化早期墓葬基本一致，主要为豆、瓶、碗器物组合，其年代大约相当于郝家台龙山文化第二期。而以前所谓的煤山龙山文化一期的年代约相当于王城岗龙山文化第三期，两者之间存在一定的年代缺环。

煤山类型实质上是以煤山一期和二期为代表的。其主要范围仅限于今汝州境内的汝河上游一带，以煤山、李楼和北刘庄遗址为代表。之所以称为煤山类型，主要是因为其中包含有一些煤山遗址特有的侧装三角形高足鼎。从这个角度来看，有学者把所有嵩山以南的王湾三期文化都划为煤山类型，并不确切。侧装三角形扁足鼎是一种炊器，与夹砂深腹罐主要用于炊煮粮食类食物不同的是，它应是主要用来炊煮肉类食物。此种器物，在龙山时代早期主要存在于豫西晋南地区的庙底沟二期文化和东方的大汶口文化中，在龙山时代晚期是造律台文化最核心的文化因素，从早到晚一直存在，而且数量巨大。王湾三期文化的早期也有一些高足鼎，但其鼎足多为条状、锥状或柱状。如登封王城岗遗址一直作为王湾三期文化最重要的遗址，虽然经过了五十多年的发掘，这种鼎的数量仍然非常少；禹州瓦店遗址虽然稍多一些，但其年代均比较晚，很可能是受到了新砦文化的影

响[33]。关于煤山类型和其他王湾三期文化遗址少量的此类鼎，经类型学分期研究，早期应是受造律台文化的影响，晚期应是受新砦文化的影响。

关于考古学文化的概念，有学者认为是一种主观上的划分，其实并不存在[34]。这一认识既对也不对。其不对之处在于，考古学文化是根据考古发现的各类遗存的特征归类划分的，而这些遗存是客观存在的。其合理之处在于，学者们可以根据不同的标准来界定一个考古学文化。比如煤山类型问题，有学者把嵩山南部地区王湾三期文化统称为煤山类型[35]，也有学者把以淮河流域为中心、北至黄河、南至长江沿岸地区的龙山文化晚期遗存都称为煤山文化[36]。也就是说，考古学文化的遗存是客观存在的，但考古学文化的范围和类型划分带有一定的主观性。这种主观性并不存在谁对谁错的问题，只是划分标准不同而已。考古遗存是客观存在的，考古学文化的划分是进行考古研究的一种手段，其范围的大小以及类型的划分，大都出自不同学者不同的学术认识。

出于对作为夏文化的二里头文化的追根溯源以及对早期夏文化及其相关问题深化研究的目的，笔者主张考古学文化更为细致的划分原则。因为煤山类型涉及二里头文化的形成、禹征三苗等重大学术问题，笔者主张从大处出发，从细处入手，弄清二里头文化中最核心的侧装三角形扁足鼎的来龙去脉，以此来解读夏文化的来源、形成以及其他相关问题。

侧装三角形扁足鼎是造律台文化中最核心的文化因素，也是煤山类型区别于其他类型王湾三期文化的标志性器物，问题的关键是两种文化中此种因素的年代。经笔者分析，煤山一期和二期的年代约略相当于王城岗龙山文化第三期和第四期[37]，与造律台文化侧装三角形扁足鼎相比，其出现的时间明显偏晚，应是受到造律台文化的影响。

关于后石家河文化中的下王岗或乱石滩类型，学术界的主流意见是其为王湾三期文化南渐而形成的，进而解读是由于“禹征三苗”所致[38]。但笔者经细致分析后认为，后石家河文化各类型是造律台文化联合王湾三期文化共同南下而形成的，尤其是与王湾三期文化毗邻的乱石滩类型的形成，造律台文化起着主导作用[39]。

南阳盆地是连接中原和江汉地区的重要通道，也是中原龙山晚期文化南下的桥头堡。从地理上看，南阳盆地与王湾三期文化的分布范围最为接近，与造律台文化分布地域的距离稍远，从理论上讲王湾三期文化南下更为直接。但从文化因素分析上看，并非如此。因为以淅川下王岗遗址龙山晚期文化为代表的一类遗存最主要的炊器是侧装三角形扁足鼎，这种鼎一直是造律台文化最主要的因素，当然在煤山类型中也有一些。关键是要弄清下王岗或乱石滩类型中侧装三角形扁足鼎的年代问题。下王岗遗址经过多次发掘，最早的发掘对此问题没有涉及；为了配合南水北调工程，进行了再次发掘，发掘面积很大，出土材料非常丰富，发掘者将其分为早期、中期早段、中期晚段、晚期早段和晚期晚段共3期5段，并与煤山遗址进行了对比分析，认为“下王岗遗址龙山文化中期偏早阶段大体与煤山一期相当”[17]。这里所谓的“下王岗遗址龙山文化中期偏早阶段”是指第2段，其前面还有第1段，即早期，所以下王岗龙山文化第1段的年代大体相当于王城岗龙山文化第一期。

从以上分析可以看出，乱石滩类型的形成时间相当于王城岗龙山文化第一期，而煤山一期的年代相当于王城岗龙山文化第三期，前者形成的时间明显要早于后者。因此，从时间维度上看，乱石滩类型不可能是煤山类型南渐而形成的。总体上看，煤山类型和乱石滩类型中的侧装三角形扁足鼎都是受造律台文化的影响所致，应该是造律台文化先传至汉水中游一带，然后才传入汝河上游地区的。由此来看，乱石滩类型文化不是由煤山类型王湾三期文化南渐而形成的，应是造律台文化联合王湾三期文化共同南下的结果。

四、从王湾三期文化大型聚落的演变看其与夏文化的关系

由于年代相接，分布范围大体一致，所以王湾三期文化为二里头文化或新砦文化前身的观点，一直是学界的主流认识。笔者运用文化因

素分析的方法，对新砦文化的来源进行分析，认为新砦文化近八成的因素来源于造律台文化。另外，从文化因素来源来看，王湾三期文化的主要源头显然是东方的大汶口文化，所以其背后的人群虽然不能排除有夏后氏的存在，但显然是以东夷人为主体和主导的。这一结论主要来自陶器文化因素，在此根据大型聚落演变的情况再做一些补充论证。

先看嵩山以南的王湾三期文化大型聚落。王城岗遗址的遗存以典型王湾三期文化为主，面积巨大，人口众多，还发现有王湾三期文化中规模最大的古城，甚至被冠以“禹都阳城”的称号。但遗憾的是，此遗址并未发现典型的二里头一期文化遗存[10]，典型意义的二里头文化遗存应为第二期。也就是说，王城岗聚落在其龙山文化第五期时已然衰落，居民大大减少，直到二里头文化第二期时由夏人重新占据，实现了再次繁荣。

禹州瓦店遗址面积达150万平方米左右，发现了城墙、壕沟、祭坛、陶礼器等高规格的遗址和遗物，是目前发现的王湾三期文化遗址中面积最大的一处聚落，显然是王湾三期文化的中心性聚落，不但人口众多，而且很可能有贵族在此居住。从考古发现来看，在二里头文化时期，此遗址显然走向了衰落。

郾城郝家台遗址面积虽然不大，但因发现了城墙，也是一处王湾三期文化的重要遗址。其龙山晚期遗存内涵非常丰富，共分为五期。其第六期，正式报告称为“新砦期”，据笔者分析，其年代应相当于新砦遗址第三期，应为新砦文化的晚期，年代要早于二里头文化一期，是王湾三期文化的孑遗，受到了新砦文化的影响。其真正的二里头文化也是从第二期开始的。

煤山遗址龙山一期和二期为煤山类型王湾三期文化，但其所谓的二里头一期，据笔者分析，其年代应相当于新砦遗址第三期，即新砦文化的第三期，年代应稍早于二里头文化第一期。其典型的二里头文化为二里头三期，与前一期之间还存在不小的缺环，很可能此遗址在相当于新砦文化第三期时衰落，至二里头文化第三期时才又为夏人所重新占据。

试想，如果二里头文化真是由王湾三期文化直接发展而来的，那么王湾三期文化的人们又为什么要放弃他们经营了数百年的如禹州瓦店、登封王城岗等这么多核心聚落呢？王城岗和郝家台遗址虽然发现了王湾三期文化和二里头文化遗存，但从中间还存在年代缺环的情况来看，这两处重要遗址为什么被放弃了数十年之后又被重新占据呢？这非常不符合常理。

再看洛阳盆地的大型聚落。二里头遗址是夏文化中最核心和面积最大的聚落遗址，其为夏代的都城遗址已无争议。二里头文化第一期的年代已经与王湾三期文化晚期年代非常接近，甚至有一定程度的重合。但二里头遗址二里头文化层之下很少发现有王湾三期文化遗存。这说明，二里头遗址的二里头文化并不是由二里头遗址的王湾三期文化发展而来的，应是外来文化。

总之，从嵩山南北二里头文化分布的核心区核心聚落的演变情况来看，并没有证据支持二里头文化是由王湾三期文化直接发展而来的观点。更大的可能是王湾三期文化和二里头文化分属不同的人群，在王湾三期文化末期时，其人群放弃了经营数百年的家园，过了一段时间之后，其中的一些居址又为二里头文化人群所占据。其中的历史背景很可能是以夏后氏为主导的人群对土著人群的替换。这些土著的王湾三期文化人群很可能是启益争位时战败的以东夷人伯益为首的族群联合体。

结　语

通过对王湾三期文化的形成及来源、王湾三期文化背后的人群、煤山类型及其与禹征三苗的关系等问题的探讨，以及从聚落演变的角度分析王湾三期文化与夏文化的关系，我们更加全面地认识了王湾三期文化，可以认为，王湾三期文化发端于颍汝河的中游一带，逐渐向北发展占据郑洛地区及黄河以北的焦作南部一带，整体上看，在河南中部地区存在一个王湾三期化的过程。王湾三期文化背后的人群不仅有东夷人，也有祝融氏、大隗氏、夏后氏以及其他人群。关于煤山类型与禹征三苗问题，从南阳盆地的乱石滩类型文化中的侧装三角形扁足鼎

出现的时间早于煤山类型的情况看，这些证据并不支持江汉地区的后石家河文化为煤山类型南渐而形成的观点。从嵩山南北地区王湾三期文化和二里头文化聚落的演变情况来看，现有研究也不支持二里头文化是由王湾三期文化直接演变而来的传统认识。

总之，越来越多的证据表明，王湾三期文化不是二里头文化的前身，其为早期夏文化或先夏文化的观点非常值得商榷。其族属应是以伯益为首的东夷人群。从考古学文化上看，确实存在新砦—二里头文化不断扩张、逐步蚕食王湾三期文化地盘的趋势。这恰恰与夏初启杀伯益建立和巩固夏王朝的历史背景相符合。

注释

①魏继印：《试析王湾三期文化的来源》，《考古》2017年第8期；《淮河流域大汶口文化的族属探析》，《中原文物》2018年第2期；《对王湾三期文化族属的新思考》，《中原文化研究》2018年第4期。②㉕魏继印：《试析王湾三期文化的来源》。③河南省文物考古研究所、密苏里州立大学人类学系、华盛顿大学人类学系：《颍河文明——颍河上游考古调查试掘与研究》，大象出版社2008年版，第1页。④⑤魏继印、吕国豪：《从文化谱系看颍河上游地区龙山晚期文化和王城岗遗址的性质》，载河南省文物考古研究院编：《中国早期文明研究——庆祝王巍先生七十寿辰论文集》，中国社会科学出版社2024年版，第184—214页，第184—214页。⑥洛阳博物馆：《河南临汝煤山遗址调查与试掘》，《考古》1975年第5期；河南省文物考古研究所、首都师范大学历史学院等：《河南汝州市煤山龙山文化墓葬发掘简报》，《考古》2011年第6期；河南省文物研究所：《临汝煤山遗址1987—1988年发掘报告》，《华夏考古》1991年第3期；中国社会科学院考古研究所河南二队：《河南临汝煤山遗址发掘报告》，《考古学报》1982年第4期。⑦中国社会科学院考古研究所河南一队：《河南汝州李楼遗址的发掘》，《考古学报》1994年第1期。⑧河南省文物研究所：《河南临汝北刘庄遗址发掘报告》，《华夏考古》1990年第2期。⑨河南省文物考古研究所、新密市炎黄历史文化研究会：《河南新密市古城寨龙山文化城址发掘简报》，《华夏考古》2002年第2期；河南省文物考古研究院：《河南新密古城寨城址2016—2017年度发掘简报》，《华夏考古》2019年第4期。⑩北京大学震旦古代文明研究中心、郑州市文物考古研究所：《新密新砦——1999—2000年田野考古发掘报告》，文物出版社2008年版。⑪河南省文化局文物工作队：《郑州旮旯王村遗址发掘报告》，《考古学报》1958年第3期。⑫郑州市博物馆：《郑州马庄龙山文化遗址发掘简报》，《中原文物》1982年第4期。⑬河南省文化局文物工作队：《郑州牛砦龙山文化遗址发掘报告》，《考古学报》1958年第4期。⑭郑州市博物馆：《郑州阎庄龙山文化遗址发掘简报》，《中原文物》1983年第4期。⑮郑州市博物馆：《郑州大河村遗址发掘报告》，《考古学报》1979年第3期。⑯郑州市博物馆：《荥阳点军台遗址1980年发掘报告》，《中原文物》1982年第4期。⑰河南省文物研究所：《河南荥阳竖河遗址发掘报告》，《考古学集刊10》，地质出版社1996年版，第1—47页。⑱郑州市文物考古研究院、北京大学考古文博学院：《郑州市高新区东赵遗址小城发掘简报》，《考古》2021年第5期。⑲北京大学考古文博学院：《洛阳王湾——田野考古发掘报告》，北京大学出版社2002年版。⑳洛阳市文物工作队：《洛阳西吕庙龙山文化遗址发掘简报》，《中原文物》1982年第3期。㉑中国社会科学院考古研究所：《洛阳发掘报告——1955—1960年洛阳涧滨考古发掘资料》，北京燕山出版社1989年版，第83—99页。㉒洛阳博物馆：《洛阳矬李遗址试掘简报》，《考古》1978年第1期。㉓洛阳博物馆：《孟津小潘沟遗址试掘简报》，《考古》1978年第4期。㉔河南省文物研究所：《河南偃师灰嘴遗址发掘报告》，《华夏考古》1990年第1期。㉖魏继印：《淮河流域大汶口文化的族属探析》；《对王湾三期文化族属的新思考》。㉗江林昌：《文献所见夏民族的活动范围与考古学上对夏文化的探索》，《烟台师范大学学报（哲学社会科学版）》2009年第3期。㉘高江涛：《二里头遗址与夏都》，郑州大学硕士学位论文，2003年；张国硕：《论二里头遗址的性质》，载许宏、杜金鹏主编：《二里头遗址与二里头文化研究》，科学出版社2006年版，第37—44页；张国硕：《〈竹书纪年〉所载夏都斟寻释论》，《郑州大学学报（哲学社会科学版）》2009年第1期；张立东：《夏都斟寻与商都亳合考》，载《考古学研究（五）》，科学出版社2003年版，第213—226页。㉙范晔：《后汉书》，中华书局1965年版，第3390页。㉚王国维校：《水经注校》，上海人民出版社1984年版，第501—502页。㉛周书灿：《大隗氏与新密古城寨龙山古城》，《河南科技大学学报（社会科学版）》2005年第4期。㉜魏继印：《论新砦文化的源流及性质》，《考古学报》2018年第1期。㉝㊲魏继印：《论新砦文化与王湾三期文化的关系》，《考古学报》2019年第3期。㉞许宏：《关于社会复杂化阶段考古学文化的断想》，《三代考古（四）》，科学出版社2011年版，第488页。㉟㊳韩建业、杨新改：《王湾三期文化研究》，《考古学报》1997年第1期；靳松安：《河洛与海岱地区考古学文化的交流与融合》，科学出版社2006年版，第60页。㊱袁飞勇：《煤山文化研究》，武汉

大学博士学位论文，2020年，第337—344页。㊴魏继印、李萌：《江汉地区后石家河时期文化遗存分析》，《华夏考古》2023年第3期。㊵在《登封王城岗与阳城》一书中，虽然有所谓的二里头文化一期遗存，但非常不典型，发掘者之所以把它定为二里头文化一期，主要依据是其中有一件圜底深腹罐。参见河南省文物研究所、中国历史博物馆考古部编：《登封王城岗与阳城》，文物出版社1992年版。圜底深腹罐虽然是二里头文化的核心文化因素，但其是由平底深腹罐演变而来的，二里头文化第一期的深腹罐仍为平底，直至第二期才出现真正意义上的圜底深腹罐，所以张海认为此期遗存为二里头文化第二期。但从出土的平底碗等其他器物判断，笔者认为其年代约相当于新砦遗址第三期，年代仍早于二里头文化一期。详见拙作：《论新砦文化与王湾三期文化的关系》。

参考文献

[1]十三经注疏：礼记正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：3108.
[2]杜预.春秋经传集解[M].上海：上海古籍出版社，2022.
[3]世本八种[M].宋衷，注.秦嘉谟，等辑.北京：中华书局，2008：24.
[4]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.
[5]左丘明.国语[M.上海：上海古籍出版社，2015：21.
[6]班固.汉书[M].北京：中华书局，2017：1651.
[7]毛诗传笺[M].毛亨，传.郑玄，笺.陆德明，音义.北京：中华书局，2018：504.
[8]范祥雍.古本竹书纪年辑校订补[M].上海：上海古籍出版社，2018：6-7.
[9]刘向.战国策[M].上海：上海古籍出版社，1998：782.
[10]方诗铭，王修龄.古本竹书纪年辑证[M].上海：上海古籍出版社，1981：16.
[11]黄怀信，张懋镕，田旭东.逸周书汇校集注[M].上海：上海古籍出版社，2007：480-481.
[12]徐元诰.国语集解[M].北京：中华书局，2002：27.
[13]杨伯峻.春秋左传注[M].修订本.北京：中华书局，1981.
[14]李泰，等.括地志辑校[M].贺次君，辑校.北京：中华书局，1980：171.
[15]张松辉.庄子译注与解析[M].北京：中华书局，2011：485.
[16]李吉甫.元和郡县图志[M].贺次君，点校.北京：中华书局，1983：135.
[17]中国社会科学院考古研究所.淅川下王岗2008～2010年考古发掘报告[M].北京：科学出版社，2020：355.

Several Questions Concerning the Wangwan Ⅲ Culture —With a Discussion on the Relations Between the Wangwan Ⅲ Culture and the Xia Culture

Wei Jiyin

Abstract: The Early Wangwan Ⅲ culture primarily originated from the Yuchisi type of the Dawenkou Culture. During the mid to late phase, it incorporated cultural elements from the Early Longshan cultural remains of the Yangshao tradition in the Zheng-Luo region. During the late Longshan period, the central Henan region inhabited by Wangwan Ⅲ Culture, experienced a cultural transformation, gradually evolving into a culturally unified Wangwan Ⅲ culture. This culture was primarily associated with the Dongyi ethno-cultural groups, along with other lineages such as the Zhu-Rong clan, Dawei clan, and Xiahou clan. At core settlements like Dengfeng Wangchenggang, there is a notable gap between the Late longshan cultural and the subsequent Erlitou culture, indicating a population decline among Wangwan Ⅲ inhabitants. The Erlitou culture emerged following the reoccupation of these sites by the Xiahou clan. The Erlitou site—a capital of the Xia Dynasty—shows no underlying deposits from Wangwan Ⅲ, suggesting that its construction was unrelated to Wangwan Ⅲ populations. Contrary to traditional views, increasing evidence suggests the Wangwan Ⅲ culture was not the precursor to the Erlitou culture, calling into question the traditional view that it represented the early or pre-Xia culture.

Key words: Wangwan Ⅲ Culture; Dongyi ethnic groups; Xia culture

[责任编辑/启　轩]

以气论之:论朱子对“心之未发”复杂性的探索*

田智忠　陶　靖

摘　要:近来学界开始从气的视角讨论朱子论“心之未发”的复杂性,如朱子晚年引入气质之性、从心的知觉体验论未发所引出的更多诠释可能。这些成果改变了以往讨论朱子的“中和论”不涉及气的旧观,揭示出朱子论“心之未发”的复杂性。本文是对上述成果的“接着讲”。朱子在乾道年间对中和问题的思考聚焦在理想的心境当如何的问题上,故未明确提及气质,但其“中和论”仍建立在以变化气质为手段而“复性成圣”的基本逻辑之上,因此朱子晚年引入气质之性论“未发”,不会动摇其“中和论”的根基。朱子对于未发时知觉感应的讨论涉及四个方面:面临心为活物与未发之心寂然不动的困惑、以“皆指里面底说”来界定“不睹不闻时”、对未发之心“寂而常感”的辨析、强调未发是心的动中之静时。理气动静、理气同异是心在未发时知觉感应不息的形上根源。基于气的视角探索朱子“心之未发”的复杂性,对于朱子的“中和论”研究有巨大的推进作用。

关键词:气不用事;知觉不昧;感而常寂

中图分类号:B244.7　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**2095-5669(2025)05-0025-08

近来学界开始从气的视角讨论朱子论“心之未发”的复杂性,使朱子学研究中的“中和”问题有了新进展。首先是陈来的《论朱子学“未发之前气不用事”的思想》(以下简称《气不用事》)一文,认为朱子晚年在考虑气质之性的因素后,其对“中和说”的诠释虽语焉不详,但该说却成为后世朱子学者的重要讨论对象[①]。该文引发了学界的热烈讨论。不过,由于朱子本人讨论此话题较少,故此文的关注点是在朱子后学乃至韩国儒学对此的回应上。其次是翟奎凤的《坤复说辨:朱子论未发时心之知觉》(以下简称《坤复》)一文,从心的知觉体验角度揭示朱子论“心之未发”的境界维度。知觉是血肉之心的基本机能,因此该文也是从心的气质层面诠释朱子的“未发”思想[②]。上述文章指出了朱子“中和”研究的新方向,但也带来了新问题,如朱子晚年引入“气”的观念讨论未发问题,是否会冲击其此前已经基本定型的“中和”思想框架?《气不用事》并未在朱子思想本身中讨论此话题,但这却是本文的基本关切点,即能否在朱子本人的思想范围内回答上述疑问;而《坤复》提及朱子多用“复”“寂感”这类具有动态性的词解说“未发”,如此何以划清心之未发与已发的界限,又何以称为“未发之前,气不用事”?本文专注于对这两个疑问的考察,以进一步探索朱子成熟“中和”思想中的“气论”维度。

一、当统合实然与应然视角论心之未发

《气不用事》提出,朱子“在乾道年间,集中思考‘未发已发’的问题,而在乾道五年最终确

收稿日期:2025-04-28
***基金项目:**国家社会科学基金重大项目“儒家教化思想史编纂与研究”(24&ZD224)。
作者简介:田智忠,男,北京师范大学哲学学院教授、博士生导师(北京　100875),主要从事宋明理学、朱子学研究。陶靖,女,北京师范大学哲学学院博士研究生(北京　100875)。

定了以伊川思想为基础的已发未发说。朱子在这一时期有关已发未发的思考中，并没有讨论‘气’对这些思考的影响。但其晚年，由于‘气质之性’的确立，在有关‘未发’的讨论中，‘气’的观念成为其中的一个要素”[1]296，如此便明确了朱子晚年对于“未发”的思考与乾道年间稍有不同。然而朱子晚年引入“气质之性”论未发，是否会严重冲击其在乾道年间形成的“中和理论”?《气不用事》对此并未给出明确答案，而是强调朱子对此问题只作过很少论述。本文意在对此问题作进一步分析。

（一）“气不用事”说意在排除未发时气质之性的实质作用

朱子提及“气不用事”目前仅见于真德秀《西山读书记》中所引黄榦的一条材料。黄榦曾自设问答，回答“既言气质之性有善恶，则不复有天地之性矣，子思子又有未发之中，何也”[2]46的疑问。黄榦坚持“未发之前，天地之性纯粹至善”[2]47的立场，并以心是否感物而动来区分未发与已发，指出心之已发时“或气动而理随之，或理动而气挟之”[2]46-47，暗示心之未发当是理气尚未发动的状态。黄榦进而认为，讲未发时的心性状态，就要突出心尚未感物而动时理与气既不离又不杂：“自其理而言之，不杂乎气质而为言，则是天地赋与万物之本然者而寓乎气质之中也……盖谓天地之性未尝离乎气质之中也，而其以天地为言，特指其纯粹至善乃天地赋予之本然也。”[2]46如此，即使是天地之性“寓乎气质之中”，但“气虽偏而理自正，气虽昏而理自明，气虽有赢乏，而理则无胜负”[2]46，相当于珍珠即使落在泥沙中，亦不会为泥沙所染，这是一种“理同气异”的逻辑③。因此，心在未发时只有天地之性，故有善而无恶。黄榦又以“愚尝以是而质之先师矣，答曰：‘未发之前，气不用事，所以有善而无恶’”[2]47来印证其说法。与之相应，讲已发时的心性状态，则当基于理与气皆已发动的事实，突出“气强理弱”下“气异理异”的逻辑：“气有偏正，则所受之理随而偏正，气有昏明，则所受之理随而昏明……或气动而理随之，或理动而气挟之，由是至善之理听命于气，善恶由之而判矣。”[2]46-47至此气质之性才会实质性地影响心性的状态，喜怒哀乐之情才会有善恶之分判。

按照黄榦的逻辑，“未发之前，气不用事”是指心尚未感物而动，故尚未有“或气动而理随之，或理动而气挟之”之事发生。朱子也认为，气质对于心产生实质性的负面影响，只会发生在常人的心之已发时④。如此，“未发之前，气不用事，故有善而无恶”的说法反而是在排除论心之未发涉及气质之性的必要性。不过，又不可对“未发之前，气不用事”做过度解读。在心尚未“感物而动”的“气不用事”阶段，并不意味着心中的理与气彻底处于沉寂状态，只是较之心在感物而动时的理气之动更为隐微而已。就此而言，“气不用事”也可被理解为“气不主事”。

（二）朱子论未发兼应然视角与实然视角为一

诚如陈来所言，朱子在乾道年间讨论未发的文献确实没有提到过“气”，但其晚年“未发之前，气不用事”的说法仍是黄榦“未发之前，天地之性纯粹至善”之意，等于变相支持了其乾道年间的立场。但这并不意味着朱子对未发的讨论无视人生而气禀各异的因素。朱子对于中和问题的思考多采取应然的理想视角，关切点在于何为人理想的未发状态以及如何实现这一理想心境的问题。朱子很清楚应然与实然的不同，清楚每个人的成圣道路都要经历从饱受气禀掩蔽束缚之实然心境跨入气质清明之应然心境的艰难历程，他自己历经百死千难从“中和旧说”到“中和新说”的探索恰好能证明这一点。若从实然视角看，人的气质之性与生俱来，至死方息，因此常人即使是在心无思虑时，也难以体验到“未发之中”。但人的气质之性又是可塑的，学以成圣的关键就在于变化气质，化已偏、已昏的浊气为清气，化心在无思虑时的“邪暗郁塞”[3]1315为“一性浑然，道义全具”[3]1419的心境，而常人实然心境恰是其学以成圣之历程的起点。如此，朱子对“心之未发”的思考就存在从不同视角看的情况。朱子多数文献从应然视角立论，意在为始学者指示人心本原和“行者之归”。

> 盖天命之性纯粹至善，而具于人心者，其体用之全，本皆如此……此万化之本原，一心之妙用，圣神之能事，学问之极功，固有非始学所当议者。然射者之的，行者之归，亦学者立志之初所当熟思而审知也。[4]558-559

始学者需在立志之初对此“天命之性纯粹至善”者熟思而审知，作为自己的用力方向。

朱子自然也有从实然视角讨论“心之未发”的一面，他在乾道年间写给弟子林用中的书信即强调“人固有无所喜怒哀乐之时，然谓之未发则不可”，就提及了“气质”的因素：

> 殊不知未感物时，若无主宰，则亦不能安其静，只此便自昏了天性，不待交物之引然后差也……但不能慎独，则虽事物未至，固已纷纶胶扰，无复未发之时……惟其戒谨恐惧，不敢须臾离，然后中和可致而大本达道乃在我矣。[5]1979-1980

若论其同，人心在尚未感物时皆因气未用事而有思虑未萌之静。若论其异，则心无主宰者难安其静，其心在未有思虑时，早已纷纶胶扰，无复未发之中；而心有主宰者在未有思虑时，才会有“未发之中”。《朱子语类》亦有类似表述：

> “寂然不动”，众人皆有是心；至“感而遂通”，惟圣人能之，众人却不然。盖众人虽具此心，未发时已自汩乱了，思虑纷扰……至感发处，如何得会如圣人中节？[6]3179

人皆有寂然不动之时，但只有圣人才能做到感而遂通。圣凡殊途的原因在于常人在“未发时已自汩乱”，故在已发时无法做到发而中节。朱子此处“未发时已自汩乱了，思虑纷扰”的表述并不严谨，因为思虑纷扰只会发生在心之已发时。朱子既说“未发之前，气不用事”，又说“众人虽具此心，未发时已自汩乱了”并不必然构成矛盾，他只是强调气禀对于心的实质性影响只会发生在心的已发时。

朱子还有一种从本源上论未发的视角，认为常人即使在实然层面已昏了本性，但却不能否认其在源头上本具天赋善性、本具未发之中这一事实：

> “喜怒哀乐未发之中，未是论圣人，只是泛论众人亦有此，与圣人都一般。”或曰：“恐众人未发，与圣人异否？”曰：“未发只做得未发。不然，是无大本，道理绝了。”或曰：“恐众人于未发昏了否？”曰：“这里未有昏明，须是还他做未发。若论原头，未发都一般。只论圣人动静，则全别；动亦定，静亦定。自其未感，全是未发之中；自其感物而动，全是中节之和。”[7]2038

从本源上说，未发都一般，圣庶无异；但转到分殊层面上，则圣人气禀清，其心做到了无时无处不中和；而庶人气禀浊，其心在无思虑时就已昏了，便做不到心有主宰，所以在未发时毫无自觉，在已发时则众恶齐出。“气质之性”既是朱子“成圣之学”的立论前提，也是其思考未发问题的重要因素。朱子思考未发问题的完整视角当包括回溯性的本源、分殊层面的实然与展望性的应然等不同层次，也包含“一个是性情的已发未发，一个是未发时心和已发之心”[8]等不同角度。当朱子从实然角度论心之未发时，就会考虑气质因素。

朱子晚年论心之未发虽提及了“气”，但“未发之前，气不用事”的表述事实上排除了气质之性在心之未发时的实际影响，故朱子这一表述并不会动摇其“中和论”的基本逻辑。

二、知觉感应不息：朱子从气质角度论未发时心的体验

《坤复》一文从心之知觉的视角来讨论朱子对于“未发时心境”的理解属于应然视角。知觉也是血肉之心的机能，因此以知觉论心也是主气的视角。知觉、感应通常是心在气质层面的活动，如此以知觉、感应论心之未发是否会模糊未发已发的界限？据此，本文尝试探索朱子从心之气质层面论“未发”的更多可能。

（一）努力弥合心为活物与未发之心寂然不动的矛盾

在理学中，张载已有“合性与知觉，有心之名”[9]的表述，将知觉视为心的基本属性。随后程颢和谢良佐强调以生意和知觉论仁，并将心之生生和天地之心相关联。在朱子之前，以心为流行不息之活物的观点非常流行，但也不乏心之本体寂然不动的论点。朱子早年探索未发时心理体验的历程，始终徘徊在以心为活物与以未发之心寂然不动之间，备感困惑。朱子在正式师侍李侗后不久，就因此前长达十多年的苦读而导致“心恙”，身心俱疲。朱子在李侗的劝诫下尝试体验心的未发之境，以改变此前“为道理所缚”的弊端。他在《中和旧说序》中提及：

“余蚤从延平李先生学，受《中庸》之书，求喜怒哀乐未发之旨，未达而先生殁。”[10]这是他从工夫上探求“未发之境”的最初探索。朱子此前受佛教的影响，更多是在关注如何“牧心”“安心”以对治动荡之心。朱子在李侗的告诫下确立了应当加强涵养工夫、体验“未发气象”的意愿。李侗也盛赞其“初从谦开善（道谦）处下工夫来，故皆就里面体认”[11]。那么，朱子有如此基础又为何难契李侗的教诲？大概朱子此前对于心的理解是昭昭灵灵的活物，而他对李侗“体验未发”教诲的理解却长期停留在心的“寂然不动”上，这才是朱子不契李侗教诲的根本原因。钱穆在《朱子从游延平始末》一文中，通过对朱子与李侗接触期间所作诗文的考察，精彩地刻画出朱子此时喜谈生意与春意、视心为流行活物，却又深感此说与李侗教诲不类的矛盾心态，正如其“却嫌宴坐观心处，不奈檐花抵死香”[12]的慨叹。朱子这一形象与其同时期在《延平答问》中所呈现出的“为道理所缚”形象有所不同，这一点颇堪玩味。

李侗去世后不久，朱子在迷茫中与张栻接触，此前认为心是活物的看法也是朱子能够很快接受湖湘学“凡言心者皆指已发而言”这一主张的内在原因。不过，朱子在代表其“中和旧说”的“人自有生四书”⑤第一书中，仍未放弃对“未发之中”的追寻。他曾以为心的“暂而休息，不与事接之际”为未发，结果只有“泯然无觉之中，邪暗郁塞”[3]1315的体验，这也意味着其探求之路的挫折。朱子在无奈之余转而验之于日用之间，认为此“浑然全体应物而不穷”之心，虽然其发用处一日之间万起万灭，但其本体则未尝不寂然。朱子至此认为，此“寂然者”正是他此前苦苦追寻的“未发大本”，但朱子很快就在张栻的引导下放弃了这一说法。

在“人自有生四书”的第二书中，朱子进一步刻画出一个流行发用无间容息的“天机活物”，认为可以据其已发者（流行发用之心）而指其未发者（寂然之性），可使二者感通为一。朱子认为这个兼体用、精粗、动静、本末洞然无一毫之间的天机活物，即是其此前苦苦寻求的“大本”。此“大本”当然不再是仅指“未发之中”，而是指“性体心用”的统体，朱子至此已放弃了对于“未发之中”的探寻，转而在大化中寻求安宅。

朱子在“中和新说”中，逐渐意识到“此理须以心为主而论之”[3]1419，而心既有未发时，也有已发时。在工夫上则由以动察为主转向以静存为主，这不免给人以朱子对于心之未发的理解偏“静”的印象。张栻和林用中在1169年都曾对朱子的“主静”说提出质疑。不过，朱子在首次提出“中和新说”的《已发未发说》中，强调未发是“心体流行寂然不动之处”[13]3267，暗示心体流行的全体周流贯彻、动静轮转处无间断，说明朱子至此并未改变心之全体是活物的基本判断。

在代表其“中和新说”成说的《答张钦夫·诸说例蒙印可》中，朱子正面阐述了“心之未发”的心理体验。整体而言，“人之一身，知觉运用，莫非心之所为，则心者，固所以主于身而无动静语默之间者也”[3]1419，朱子确立了以心为主论未发、心在总体上是活物的基本原则。分殊而言，心在未发时思虑未萌而有寂然一面，但“性之静也而不能不动……是则心之所以寂然感通、周流贯彻而体用未始相离者也”[3]1419，这是静中有动；心在已发时虽有情之发动，但“情之动也而必有节焉”[3]1419，这是动中有静。因此，心无论在未发时还是已发时，都处于动静交感不息的状态，故不可仅以动静、寂感来区分未发已发。

（二）以“皆指里面底说”界定心的“不睹不闻时”

朱子在1172年编成《中和旧说》并作《中和旧说序》，为其对“中和思想”的探索暂时画上句号。此后，朱子对于未发时心境的探索转而与其对《中庸》首章的诠释相结合，聚焦在对心“不睹不闻时”的辨析上。

朱子在“己丑之悟”之后不久就先后完成《中庸首章说》⑥、《中庸章句》《中庸或问》的编写。在对《中庸》“首章”的诠释上，朱子对于“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”一句多有辨析，明确反对将“不睹不闻时”诠释为心完全闭目塞听的状态。朱子之前的各家注释都未充分讨论何谓心的“不睹不闻时”，甚至朱子在《中庸章句集注》中也仅以“不见闻”三字释之，与自郑玄以来的理解基本一致。但是约在同时期完成的《中庸或问》中，朱子已经将此句解读为“君子必戒谨恐惧乎其所不睹不闻者，所以言道之无所不在，无时不然，学者当先其事之未然而周

防之，以全其本然之体也”[4]554，突出“言君子自其平常之处无所不用其戒惧，而极言之以至于此也”，明确否认《中庸》主张只在“不睹不闻时”才戒惧的观点。朱子进而又对吕大临将“不睹不闻时”的解读虚无化提出严厉批评：“经文所指不睹不闻隐微之间者，乃欲使人戒惧乎此，而不使人欲之私得以萌动于其间耳，非欲使人虚空其心反观于此，以求见夫所谓中者，而遂执之以为应事之准则也。”[4]557后来，朱子与吕祖俭又就此话题展开新一轮的论辩。朱子反对吕祖俭将“不睹不闻时”解读为此心对于声闻一概拒斥的态度，而是强调心在此时“但有能知能觉者，而无所知所觉之事”[5]2221。朱子对“无所知觉之事”有明确的解释：“盖未发之时，但为未有喜怒哀乐之偏耳，若其目之有见，耳之有闻，则当愈益精明而不可乱。”[4]562朱子所理解的“不睹不闻时”仅是指人尚未睹闻到自己已发之思虑时的状态。其心在此时对于身外世界的知与闻见，则“虽未发而未尝无”[5]2223。当然，此心又不能对身外的所见所闻产生思、视、听的反应，因为后者属已发。朱子后学饶鲁就由此认为：“不睹不闻与独睹独闻，皆是指里面底说。”[14]这是把握朱子论“不睹不闻时”的关键。

（三）强调心之未发时可以做到“寂而常感”

朱子在讨论心在未发时知觉问题的同时，也讨论了未发时的感应问题。感应与知觉略有不同。感应最具普遍性，而只有心才有知觉，因此知觉是感应的高级形态。

感知、感应、感通都是气质之心的基本功能，也是朱子基于气质层面论心之未发的重要体现。朱子对感应的阐释有以下几点。其一，万物之间的交感具有普遍性，世界时时处于感应之中，无顷刻停息。观天地交感化生万物之理，可见天地万物之情，这也是程颐和朱子主张心是活物，要在动处见天地之心的根本原因。其二，感应是多层次的，可细分为气之感应、心之感应、理之感应等，气的感应最为基础。其三，感应大多数情况下发生在二物之间，正所谓彼有感、此有应，但也存在二程所说的“内感”：“‘寂然不动’，万物森然已具在；‘感而遂通’，感则只是自内感。不是外面将一件物来感于此也。”[15]154“内感”实质上是此心对其本具天理的自感，因此程颐才会说这是“人分上事”[15]160。其四，对人而言，血肉之心为感应之主，可以知觉感受的形式体认感应之理。在此心“虚中而无我”的状态下，可做到无所不感，无所不通；若心有私主、蔽于闻见，则其所感亦狭，不足以见天地之大观、天理之本然。其五，朱子有意区分了此心针对特定对象的感应和并无特定对象的感应。前者指此心的感物而动、内心由此萌生思虑；而后者指心在未发时的寂而常感，或无心之感。

朱子提出心在未发时的“寂而常感”，面临很多挑战。朱子多次以“事物未至”与“未与物接”、心尚未感物而动来界定未发。如此，心在未发时就不该有感应存在。那么，朱子又为何要强调心在未发时的“寂而常感”？心在未发时的“感”是不是要与外物相接？笔者以为，人与外界的感应是绝对的，即使是在人熟睡时，感应也不会停止，此可以称为永不停息的底层感应。这是感应和知觉的不同之处，人在熟睡时知觉基本处于停息状态。朱子认为，一般性的感应不会引发此心之思虑；针对特定对象的感应则会导致此心产生思虑。那么，心在未发时又如何做到既“常感”却又无思虑产生？朱子认为关键是要做到心无私主，实现无心之感：

> 曰：“何谓心无私主，则有感皆通？”曰：“心无私主，不是溟涬没理会，也只是公。善则好之，恶则恶之；善则赏之，恶则刑之，此是圣人至神之化。心无私主如天地一般，寒则遍天下皆寒，热则遍天下皆热，便是‘有感皆通’。”[7]2422

感应首先是一种合规律的自然现象，即程颢所说的阔然大公，物来顺应，不需要人刻意参与其中。人只要做到心无私主，就可做到有感皆通却思虑未萌。

> 又问：“是憧憧于往来之间否？”曰：“亦非也。这个只是对‘那日往则月来’底说。那个是自然之往来，此憧憧者是加私意、不好底往来……不能顺自然之理。”……问：“‘憧憧往来’，如霸者，以私心感人，便要人应。‘自然往来’，如王者，我感之也，无心之感；其应我也，无心而应，周遍公溥，无所私系。是如此否？”曰：“也是如此。”[7]2424-2425

朱子强调，感应中的“往来”，不是指“憧憧于往

来”，而是指“自然之往来”，即前述的有感皆通；“憧憧于往来”是“加私意、不好底往来”。“无心之感”本不消思虑，心在未发时的“寂而常感”，正是“无心之感”。朱子或许认为，“无心之感”不针对、不区分具体的对象，有感未必有应；针对和区分了具体对象的感应则有感必有应。这一思路类似于禅宗所说的“不起意”。

（四）未发是心的动中之静时

“无心之感”固然能够回答心在未发时可以有感的质疑，却仍要面对此时心到底属动还是属静的质疑。朱子一方面从未发是心之大本的角度认为心在未发时属静，但又认为心之未发的实际状态是静中有动。就其思虑未萌而言，此时属于未发；就其知觉不昧而言，此心并非死物。如此，则心是否有实质性的喜怒哀乐之发，才是判定心之未发、已发的唯一标准。纯粹以动静论心之未发、已发则有难以圆融之处，因此朱子晚年不再单纯以动静论心之“未发”，而是强调其“常醒”“常惺惺”的状态。

> “喜怒哀乐未发之前，形体亦有运动，耳目亦有视听，此是心已发，抑未发？”曰：“喜怒哀乐未发，又是一般。然视听行动，亦是心向那里。……未发不是漠然全不省，亦常醒在这里，不恁地困。”[16]

问者疑惑心在未发时“形体亦有运动，耳目亦有视听”，这分明属动，何以心还属于未发？朱子已不再简单以动静作答，而是强调心在此时尚未有喜怒哀乐发动，故属未发而非已发。朱子又通过心之寤寐来区分心之动静：

> 寤寐者，心之动静也。有思无思者，又动中之动静也。有梦无梦者，又静中之动静也。但寤阳而寐阴，寤清而寐浊，寤有主而寐无主⑦，故寂然感通之妙必于寤而言之。[13]2715

寤与寐即心的清醒与昏睡状态。总体而言，“寤”属心之动时，“寐”属心之静时，即朱子所言“寤则虚灵知觉之体焯然呈露，如一阳伤而万物生意皆可见；寐则虚灵知觉之体隐然潜伏，如纯坤月而万物生性不可窥”[17]。心之“寤”时又可分为“有思”时与“无思”时，前者属于心的动中之动时，即心之已发时；后者属于心的动中之静时，即心之未发时。心之“寐”时又可分为“有梦”时与“无梦”时，前者属于心的静中之动时，后者属于心的静中之静时。“寤”而“无思”时心中有主，可有寂然感通之妙；“寐”而“无梦”时心中无主，则难有寂然感通之妙。从寤与寐之分来看，未发仍属于心之动时，因其有正常的寂然感通之妙，只是尚未有思。如此，朱子认为有思与无思才是划分心的未发已发的唯一标准，心虽有知觉之动，但只要尚无思虑之萌，就不害其为未发时。

> 问：“未发之前，当戒慎恐惧，提撕警觉，则亦是知觉。而伊川谓‘既有知觉，却是动’，何也？”曰：“未发之前，须常恁地醒，不是瞑然不省。若瞑然不省，则道理何在？成甚么‘大本’？”曰：“常醒，便是知觉否？”曰：“固是知觉。”曰：“知觉便是动否？”曰：“固是动。”曰：“何以谓之未发？”曰：“未发之前，不是瞑然不省，怎生说做静得？然知觉虽是动，不害其为未动。若喜怒哀乐，则又别也。”曰：“恐此处知觉虽是动，而喜怒哀乐却未发否？”先生首肯曰：“是。下面说‘复见天地之心’，说得好。复一阳生，岂不是动？”曰：“一阳虽动，然未发生万物，便是喜怒哀乐未发否？”曰：“是。”
>
> 问：“前日论‘既有知觉，却是动也’，某彼时一向泥言句了。及退而思，大抵心本是个活物，无间于已发未发，常恁地活。伊川所谓‘动’字，只似‘活’字。其曰‘怎生言静’，而以复说证之，只是明静中不是寂然不省故尔。不审是否？”曰：“说得已是了。但‘寂’字未是。寂，含活意，感则便动，不只是昏然不省也。”[6]3246

朱子说“知觉虽是动，不害其为未动”“知觉虽是动，而喜怒哀乐却未发”，是说心中有知觉之动并不等于心的喜怒哀乐之已发之动，正如其对于动中之静与动中之动的区分。朱子又将心有知觉无思虑的状态等同于《复》卦的一阳初动、万物未生之时。面对提问者“心本是个活物，无间于已发未发，常恁地活”的说法，朱子在首肯之余又强调心是无间于已发、未发的“活物”，气在心未发之时也不会处于完全熄灭的状态。至此，朱子已将判定未发、已发的标准牢牢限定在心是否有思或有情上。

近来学界围绕心是气还是理气之合的争论再度兴起。朱子特别关注心在未发时的知觉、寂感问题，这无疑是其以气论未发的体现，值得认真关注。

三、需合理气而论未发时段知觉的根源性

《气不用事》一文还引发了人心道心与未发已发关联性的讨论，如白发红在考察人心道心根源性的基础上，主张道心兼具未发已发而人心只是已发。白发红一方面强调“与已发在字面上密切相关的‘生于’、‘发于’并非是指心的已发状态，而是指性命（义理）、形气是知觉之心分别为人心、道心两种知觉类型的存在依据。这就意味着人心道心的分判有着存在论上的依据”[18]166，“人心作为心之知觉的一种状态有着存在论的依据，既然气的存在无间于未发已发，人心也应当兼具未发已发”[18]169；另一方面又以《气不用事》一文为依据，否定人心的根源性可上溯到心之未发。白发红对“气不用事”的解读是“未发时段气虽然存在，但是却不发生作用”[18]169，结合前文对于心在未发时可有知觉、感应的讨论，恐怕将“气不用事”解读为“气未主事”更接近朱子的本意。既然心在未发时可以有知觉、感应，我们自然也可讨论未发时段知觉的根源性问题。

对未发时段知觉“根源性”的讨论要上溯到理气动静、理气同异上。就理气动静言，朱子的态度十分明确：有动静之理，但理自身不可能有动静，只能乘气而发，随气而显，故不存在气动而理不随或是气动而理静的情况。此外，导致气合规律而恒动的所以然者是理有动静，故也可以说是因为理有动静，才有事实上的气之动静。理气动静落实在心上，就体现为知觉、感应活动贯通心之寤与寐、未发与已发，无片刻停息。在心的未发时，气并未完全处于沉寂状态，这是心在未发时可以做到一性浑然的原因。就理气同异言，气禀之异会导致不同的人在思虑未萌时的知觉体验亦有不同：气禀浊者，心在“寐”时有梦时多，无梦时少，心在“寤”时有思时多，无思时少，即使是在心中无思时，也只有昏聩的感觉；气禀清者反之。这是另外一种意义上的“所以为知觉者不同”。气禀清浊虽属人的先天因素，但却可变。气禀虽薄但修养工夫纯熟者自可做到心中有主，在思虑未萌时有“未发之中”，已发则必和。当然，变化气质不是要彻底根除气质，而只是使之由掩蔽人心中本具天理的障碍，转化为心中天理流行的助力。

结　语

朱子论“心之未发”的复杂性，与其思想体系的宏大与复杂有关，也与其在不同语境下的表述不完全一致有关。朱子思想本身就有从本源与分殊、离处与合处、应然与实然看问题的不同视角，存在由庶人向圣人转变的复杂性。朱子论“中和”既关注对应然心性境界的探索，也关注通过心性工夫而变化气质的实然实践，自不会无视人气禀各异的现实，抽象谈论“气不用事”。因此，朱子晚年引入气质之性论“中和”，并不会对其成熟的“中和思想”带来冲击。

朱子对未发时心境体验的探索经历了从“寂然不动”到“以静为本”，再到“寂而常感”“常醒”“常敬”的艰苦历程。朱子在处理心在未发时的知觉感应是否会导致其走向已发的问题上颇费周折，但他始终坚持心之全体是活物的基本立场，并严格区分心的知觉感应与思、情之发的界限，认为这是判断心之未发已发的唯一标准。心知觉感应不息源于气的恒动不息，理有动静则是气在事实上恒动的所以然者。因此，对心在未发时段知觉之根源性的讨论必须上溯到理气动静、理气同异上。理气之间只有所主之异，不会出现理与气舍弃对方单独发用的情况。对朱子来说，“未发之时气是否用事”“未发之时究竟是一种什么样的心理状态”，都是颇具开放性的话题，既会因人而异，也会因工夫的有无而异。这种开放性也使圣庶之别不再是不可逾越的鸿沟，“圣人可学可成”是理学和朱子学的鲜明特色。

注释

①④陈来：《论朱子学“未发之前气不用事”的思想》，《哲学研究》2022年第1期。②翟奎凤：《坤复说辨：朱子

论未发时心之知觉》,《哲学研究》2022年第8期。③朱子对于“理同气异”和“气异理异”的讨论,详见陈来:《朱子哲学研究》,华东师范大学出版社2000年版,第6章。⑤“人自有生四书”特指朱子在1166到1167年间写给张栻的四封书信,学界认为这四封书信代表朱子的“中和旧说”。⑥《中庸首章说》并无明确的写作时间信息,但学者多判断其作于1169到1170年间。⑦如前所述,朱子有时又说常人在寤时未必都能做到心中有主。

参考文献

[1]陈来.朱子的哲学世界[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2023:296.

[2]真德秀.西山读书记[M]//影印文渊阁四库全书:第705册.北京:北京出版社,2012:46-47.

[3]朱熹.朱子全书:第21册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.

[4]朱熹.朱子全书:第6册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.

[5]朱熹.朱子全书:第22册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.

[6]朱熹.朱子全书:第17册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.

[7]朱熹.朱子全书:第16册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.

[8]陈来.朱子哲学研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2010:209.

[9]张载.张载集[M].北京:中华书局,1985:9.

[10]朱熹.朱子全书:第24册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002:3634.

[11]李侗.李延平集[M].丛书集成初编本.上海:商务印书馆,1935:4.

[12]朱熹.朱子全书:第20册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002:286.

[13]朱熹.朱子全书:第23册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.

[14]史伯璇.四书管窥[M]//影印文渊阁四库全书:第204册.北京:北京出版社,2012:858.

[15]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2024.

[16]朱熹.朱子全书:第14册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002:220.

[17]朱熹.朱子全书:第18册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002:4340.

[18]白发红.朱子人心道心说的未发已发问题[J].哲学与文化,2024(4):161-175.

Study of Zhu Xi's Discussion on the Complexity of "Before the Arousal of Emotions" from the Perspective of Qi

Tian Zhizhong and Tao Jing

Abstract: Recently, the academic community has initiated a discussion on the complexity of Zhu Xi's theory of "before the arousal of emotions" from the perspective of qi(气). This includes the interpretive potential on Zhu Xi's later introduction of the character endowed by qi and the perceptual experience associated with "before the arousal of emotions". These insights challenge the previous views that Zhu Xi's "Theory of Balanced Harmony" did not involve qi, thereby revealing the intricate nature of his discourse on "before the arousal of emotions". This paper continues to elaborate on the above finding. During the Qiandao period, Zhu Xi's contemplation of "Theory of Balanced Harmony" primarily focused on defining the ideal state of mind, which led him to avoid explicit mention of character endowed by qi. However, his "Theory of Balanced Harmony" was grounded in the fundamental logic of "restoring one's nature to become a sage" through the transformation of qi. Consequently, Zhu Xi's later incorporation of qi theory did not undermine the foundation of his "Theory of Balanced Harmony". Zhu Xi's exploration of the perception and response of "before the arousal of emotions" encompasses four dimensions: addressing the confusion regarding the mind as a living entity versus the stillness of the unaroused mind; defining the "time of not seeing or hearing" through the theory of "all pointing to what is within"; analyzing the "stillness and constant perception" of "before the arousal of emotions"; and emphasizing that "before the arousal of emotions" represents stillness within the movement of the mind. The interplay of principle and qi, along with their similarities and differences, constitutes the metaphysical basis for the continuous perception and response of the mind prior to its emergence. Examining the complexity of Zhu Xi's "before the arousal of emotions" from the perspective of qi significantly advances research into this theory.

Key words: Qi non-interference; unclouded awareness; sensing yet serene

[责任编辑/晓　东]

经学的突破与普适*
——以《春秋》经为核心展开

高瑞杰

摘　要：经学的突破性（或革命性）与普适性面向构成经学内部的两重张力，此尤以《春秋》学最为典型。如何定位其制作者孔子，则直接决定了看待此一张力的立场。简言之，因由孔子制作六经，尤以作《春秋》为最，故可凸显其截断众流、生民未有、贤于尧舜的革命性的一面；缘其制作取法天地阴阳、三世渐进、文质兼备，常称为万世立法，因而具有普适性的一面。孔子作为精神突破后文明秩序的担纲主体，既“贤于尧舜”，又“乐道尧舜”，呈现出开新、普适的特质，突破性与连续性亦集于一身。要之，突出孔子的革命性是强调孔子制作新王之法的合法性；而突出孔子制作的普适性是强调此万世之法的永恒性与普遍性。既正当又永恒，是经学所追求的核心诉求。将这种张力推向极致，便会衍生出晚近以来的经学革命，而背后之大同理想，亦内蕴于传统之中。

关键词：突破；普适；经学；《春秋》；三统论
中图分类号：B234　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2025）05-0033-10

《礼记·礼运》中孔子阐释由“大道之行，天下为公”到“大道既隐，天下为家”的范式转变，构成了整个经学史的政治史或文明史的两重进路，即从尧舜到夏商周产生的巨大断裂。这一断裂直接影响了殷周之变、周秦之变乃至秦汉之变，以及对孔子身份的理解——他更应被视为革新者，还是传承者？由此衍生出经学的突破性与普适性之间的张力。正如康托洛维茨在《国王的两个身体》中提醒我们的，国王有一个“自然之体”，肉身可生病、会疲弱、可朽坏；同时，国王另有一个“政治之体”，永远存续、不可朽坏[①]。事实上，不仅欧洲中世纪存在“国王的两个身体”，在政治神学中，这样一种现实与理想、世俗与神圣、断裂与永恒之间的分离与张力，几乎无处不在。以经学为例，在天道、经典、圣人所形成的经典根基中，天道体现出普遍性的一面，而圣人与六经的关系，因周、孔之辨而颇有分歧：如果强调孔子制作《春秋》乃至六经的功绩，孔子的革命性与突破性的一面就会展露出来，历史则会产生一种断裂性，一种与过去相分离异辙的态势；如果强调孔子祖述周公之道，则圣人与六经更多地呈现为一种文明的传承与延续性，而圣人的革命性、创获性的一面将湮没无闻。这种张力诉诸政治形态，便可呈现为禅让、革命抑或改制等数种政治模式；诉诸经史关系，便可呈现为历史与价值的张力；诉诸经典，则有因事明义（读史明智、我注六经）与借（托）事明义（六经注我）的差别……因缘而下，保守、激进、改良、左右，等等，皆与之息息相关，可见其丰富性。

收稿日期：2025-06-28
***基金项目**：国家社会科学基金青年项目“东汉制礼困局下的今古文经学思想互动研究”（21CZX029）、国家社会科学基金重大项目“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：高瑞杰，男，上海师范大学哲学与法政学院哲学系副教授、硕士生导师（上海　200234），主要从事汉代经学、近现代思想与文化研究。

《文心雕龙》云："道沿圣以垂文，圣因文以明道。"[1]其称道、圣、文三者为"文之枢纽"，所论对象虽为文体，然溯其源则是由其对经学的深切体认而来。在经学视域中，天道、圣人与经典，可谓须臾不可分离。《四库》馆臣提道："经禀圣裁，垂型万世。"[2]经学首先要论证其合法性，而合法性首先要解决的是其在历史中的定位问题，即与前代的因袭损益关系。这里必然就会涉及经学的革命性与普适性问题。而讨论经学的革命性与普适性，此尤以《春秋》学最为典型。而如何对其制作者孔子进行定位，则直接决定了经学的这一两重面向。

一、孔子受命制作（改制）的革命性面向

强调孔子受命制作，即强调其革命性的一面，应关注的要素有：其一，孔子确实禀受天命；其二，孔子受命改制；其三，孔子改制的标志为作《春秋》。《春秋》黜周（新周）王鲁，立新王之道，即已宣告新王受命，并废黜旧制度与旧法度。

（一）强调孔子受天命

事实上，孔子与前代有德有位之圣王相比，其不同之处在于"有德无位"。为何他可以受天命，与历代圣王比肩？孔子弟子及其后学如是申说。

强调孔子有超越先代圣贤之德性。颜渊赞叹孔子"仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼"[3]5409，子贡亦称赞孔子"固天纵之将圣，又多能也"[3]5408，"仲尼，日月也，无得而逾焉"，"仲尼不可毁也"[3]5504，等等。可见对于孔子德性的推崇，从其弟子开始。事实上，就孔子而言，其未必没有明确的载道意识，如其困于匡地时，由衷地感慨："文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！"[3]5408此间体现出一种"斯文在兹"的自觉性。也因此，他才会有初时"凤鸟不至，河不出图"[3]5408的哀叹，以及"天下有道，丘不与易"[3]5495的决绝。正是孔子这种自觉的受命与救世意识，成为激发后学不断圣化孔子、凸显其突破性与超越性面向的根本动力。

与孔门后学相较，孟子对孔子更是推崇备至，又称"夫子贤于尧舜远矣"[4]5842，明确将孔子地位凌越于尧舜圣王之上。《孟子·万章下》又载："孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。"[4]5962《孟子·公孙丑上》又曰："可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，孔子也……自有生民以来，未有孔子也……出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也"[4]5842，"仁且智，夫子既圣矣"[4]5841。需要指出的是，对孔子德性的推崇，是孔门后学的一贯举措。

对于孔子因何贤于尧舜，汉儒诉诸假设之辞，宋儒则落实于孔子传道之功上②，要之皆强调孔子制法的重要性。正如《礼记·中庸》所言："大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。……故大德者必受命。"[5]3533孔门弟子及其后学如此盛誉孔子之德性，也是希冀其"以德致命"。他们认为如孔子如此大德之人，必当得到天命青睐，这是一种理念上的应然性。

孔子即有"贤于尧舜"之充盈德性，又立志于人伦教化，那么在应然上的"受天命"必然会在实然上得以应验。因此汉代以降，明确其受命有天降之符应，西狩获麟，即是其"受命之符"③。如董仲舒云："有非力之所能致而自致者，西狩获麟，受命之符是也。然后托乎《春秋》正不正之间，而明改制之义。"[6]157其以为"西狩获麟"事件就是天降命于孔子的符命，由是孔子方作《春秋》，以明受命改制之法，则此事件可视为吉兆，孔子受此启示，当备受鼓舞。

汉代人在此基础上，多认为孔子受天命，而又因其无位，故获封"素王"，即"无冕之王"，以作《春秋》为其事业。如王充言："孔子之《春秋》，素王之业也。"[6]29贾逵称："孔子览《史记》，就是非之说，立素王之法。"[7]3705郑玄亦云："孔子既西狩获麟，自号素王，为后世受命之君，制明王之法。"[7]3705诸儒皆肯定素王孔子制法具有神圣性。关于孔子受命，经纬书渲染，汉代还附会出很多神异怪诞之事，一者言孔子在黑白赤三统循环中，亦受命，当代周之赤统而为黑统。如《春秋演孔图》载："孔子母征在梦感黑帝而

生，故曰玄圣。”[8]367《论语撰考谶》载：“叔梁纥与征在祷尼邱山，感黑龙之精，以生仲尼。”[8]773皆强调孔子当直接代周为黑统。另一者则强调在五德终始序列中，孔子与秦同样居于闰水之位④，而孔子所受天命实为制法之权力，即为火德赤汉立法。如《春秋纬》云：“丘水精，治法为赤制功。”又云：“丘览史记，援引古图，推集天变，为汉帝制法，陈叙图录。”[8]646不过认定孔子之形象，相信孔子的确禀受天命，是自孔子后学以至于汉儒的共识。

（二）强调孔子受命而“制作”

自孟子发端，又经汉代经师之推衍，孔子获麟受命而作《春秋》，即为其受命后之具体实践。故汉人称《春秋》定名，以为哀公十四年春获麟，秋成书，故称“春秋”，由是亦有天道论上的意涵。需要强调的是，天授命孔子制作的方式与前代圣王不同，其授命给孔子改制之权，其权主要在于“书写”之权而非实有天下之权，因此，孔子改制，主要以“书写”的形式展开。《孟子·滕文公下》历数自禹、周公以来的圣王史迹，最终落脚于孔子作《春秋》之上，并称：“昔者禹抑洪水而天下平；周公兼夷狄驱猛兽而百姓宁；孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”[4]5904将孔子与其他两位圣王并列，指出他们面对不同时代的危机（自然危机、政治危机、人伦危机）都分别作出相应举措，以成就其圣王地位。尤其孔子有德而无位，其圣王地位的奠定通过作《春秋》笔削褒贬的方式而得以实现，王道教化以“书写”的形式展开，书写者成为制法圣人，其书写文本成为治乱经典，在某种程度上实现圣王德与位的分离。孟子曰：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。”[4]5932此处亦呈现一种王道教化的转进历程，经典转移是此一转进的显著特征，《春秋》亦成为当下王道教化的核心经典。

刘小枫指出：“孔子的书写（笔削）本身，就是革命行动，且胜似汤武的革命行动。”[9]在汉代《公羊》家看来，孔子改制法度即是“革命行动”。周天子仍在位时，孔子便在书法上对周王与周法予以黜退，作《春秋》当一王之法，这一行为本身包含着新王之道，即“损周之文，益殷之质”，体现出孔子制作的革命性的一面。

（三）孔子制作《春秋》有黜周（新周）王鲁，立新王之道之意

孔子制作《春秋》有黜周（新周）王鲁，立新王之道之意，可谓今文家之共识，且又可涉及三统说。关于孔子作《春秋》有革命之义，历代论之甚详。《春秋繁露·玉杯篇》云：“是故孔子立新王之道。”[6]28《春秋纬》载：“作《春秋》以改乱制。”[8]646《说苑·君道篇》称：“孔子曰：‘夏道不亡，商德不作，商德不亡，周德不作，周德不亡，《春秋》不作，《春秋》作而君子知周道亡也。’”[10]这些表述皆是强调《春秋》当新王改制之义。就何休而言，其在董仲舒“黑白赤”三统说的《公羊》旧说基础上，强调新周、故宋、以《春秋》当新王之“三统论”，并突出《春秋》“王鲁”之义⑤。《春秋》以鲁为王，即以鲁隐公为始受命王，当上黜杞，而视周、宋为新二王后，形成新“三统”说。《春秋》宣公十六年何休解诂：“孔子以《春秋》当新王，上黜杞，下新周而故宋，因天灾中兴之乐器，示周不复兴，故系宣谢于成周，使若国文，黜而新之，从为王者后记灾也。”[11]13此处书周灾，与宋灾、齐灾等诸侯国有灾辞例略同，是将周视为一个新诸侯国，以示鲁已受命为王，故尊周为王者后之意。

凡此，皆强调孔子截断众流之革命性特质，关于经学所论革命性一面，其他经典亦有载述⑥。如孔子所作《彖传》载：“天地革而四时成；汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”孔颖达疏：“计王者相承，改正易服，皆有变革，而独举汤、武者，盖舜、禹禅让，犹或因循；汤、武干戈，极其损益，故取相变甚者，以明人革也。”[12]可见孔子于《彖传》中即对革命说颇多肯定。不过结合孔颖达所论，在今文经学的内在理路中，革命似乎有广、狭二义。就广义而言，革命可以包含征伐、禅让、素王改制三种形态。相较于禅让，孔子的素王改制不论在时间上还是内容上，都更接近于征伐，因为二者革命的对象都是末世昏暴之君⑦。事实上，结合《孟子·万章上》所载“孔子曰：唐、虞禅，夏后、殷、周继，其义一也”[4]5955可见，在孟子之时，将唐虞禅让之道与夏商周三王以降世袭之法作调和，已成为一种潮流。而以今度古，革命论在文明史上便可获得更广泛意义上的肯认。即如孔子的素王改制，亦与汤

武革命有诸多相似之处，如陈柱云“孔子独于《春秋》之首，著王正月之文，《公羊》以为王指文王，盖以文王为受命之君；武王革命，实基于文王”[13]，即强调孔子作《春秋》以“文王”为王的革命意图。事实上，近代以来，熊十力、蒙文通、陈柱诸儒皆从经学传统中张皇儒学革命之义，意即挖掘孔子革命性的面向，与近代革命浪潮的主流叙事合流，从而将孔子塑造成革命说的鼻祖，拥有如此高度的前瞻性与先进性特质，便可使儒学亦可开出“新外王”来。

不过需指出，在传统儒家视角中，孔子之前的革命典型事件为汤武革命。关于武王伐纣之事，《论语》中始终认为“并不究竟”。如其载：“子谓韶，‘尽美矣，又尽善也。’谓武，‘尽美矣，未尽善也’。”[3]5362历代注家大多数认为孔子褒扬尧舜治道的程度，远过于汤武革命，即是因为革命不及禅让，征伐终归不及圣圣相承之美誉⑧。这一点，孟子亦有同调之论，“尧舜，性之也；汤武，身之也；五霸，假之也”[4]6025，都认为汤武革命与尧舜禅让相比终究未达一间。可见，吊民伐罪之革命虽然“顺天应人”，但终究会兵戎相见、流血漂橹⑨，这与儒家仁民爱物之理念有所扞格，因此只能算“尽美”而“未尽善”⑩。

那么，孔子之革命是否也是“不究竟”的呢？答案自然是否定的。这又当从革命的两重性中厘析：首先，孔子的素王革命仅是书法革命，自然不会发生实际的“流血漂橹”的惨剧，或许其未采取征伐革命之前法并非不得已之举，而是主动放弃传统的征伐革命这一手段，以从更广阔的视域下完成对于前代圣王的收摄；其次，诚然素王革命亦是对于前代治道的某种否弃，似乎不如尧舜之圣圣相承更为正大。然而事实上，素王革命与夏商周三代乱世相继方式并不完全一致，因为素王革命本身处于乱世相继阶段，因此必须有对于前代衰敝的反省与扬弃，从而展现出其革命性的一面，而这种革命面向，恰恰体现其彻底性的面向。而且，素王革命可以说融合了汤武征伐革命与尧舜禅让革命之长：在革命之始，乃以“征伐”之方式革周；于革命之终，又以禅让的形式将《春秋》之义传于后王。因而又可称孔子革命为“绝对的突破”。

总之，在今文经学家看来，正因为孔子出类拔萃、金声玉振，其德性生民未有、圣集大成，因此可以贤于尧舜，以德致命，西狩获麟即是其受天命之符应，而后制作《春秋》，春作而秋成，以书法革命完成对前王的扬弃与收摄。

二、孔子制法的普适性面向

事实上，历代《公羊》家多强调孔子为万世制法的普适性面向，其中何休作为《公羊》义例之学的奠基性人物，对此问题参研颇深。可通过以下五点，来呈现何休在“三统三世”视野下对孔子制法的普适性证成。

其一，凸显《春秋》“正五始”之义，强调政教秩序的普适性与统摄性。如《春秋元命苞》对开篇“元年，春，王，正月，公即位”解释道“黄帝受图有五始”，“元者气之始，春者四时之始，王者受命之始，正月者政教之始，公即位者一国之始。五者同日并见，相须乃成”[8]389。即《春秋》开篇所书“五始”九字，实则阐发了从天道、自然、时令到人事、政教等起始之意，可见其兼包天道、人事二端，具有普适性，并突出“始”在政教系统中的重要地位。何休承袭其论，在隐公元年此处认为王者“敬始重本”方为政教之根本⑪，合理政教制度的完满实现，莫不由正始而展开、流衍，以臻完善。何休强调“正月”为政教之始，在政教体系中居于核心位置。《春秋》开篇言“王正月”，《公羊传》以为即“大一统”义，何休解诂：“统者始也，总系之辞。夫王者始受命改制，布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于正月，故云政教之始。”[14]12其意是将天地间一切人事与自然物，皆系于正月，使得政教得以一本，由此可见“正月”之溥博贯通与权威性，亦可见孔子制作《春秋》的普适性维度。

其二，与董仲舒屡言“《春秋》应天作新王之事，时正黑统”[6]187，《春秋》及汉治皆需“用夏之忠者”之论相比，何休不愿“显用夏正”，这与其对《春秋》为汉制法之论的转变相关。若如董仲舒所论，《春秋》实与继周之实际王朝无异，则其亦当遵循三统往复之规律，不可避免失道衰亡之命运，此既与汉之德运相悖，又不足为汉治所取法⑫。何休面对这一理论困境，力图淡化《春

秋》作为“黑统”的局限性，而突出《春秋》具有“万世法”的普适性[13]。这种强调，使《春秋》作为汉世“国宪”的说服力更强。

其三，何休借助《春秋》“三统说”确立其新王地位，又自觉切割新王之法与“三教法”之关联，强调《春秋》“损文益质”之特色，有意避免其重蹈“夏道忠”之旧辙，跳出“三统改复”之历史循环论[14]，从治道损益的实际运作举措入手，主张文质兼备，以为后王之法[15]。其说一方面强调《春秋》“变周之文，从殷之质”[6]205，另一方面又不废尊尊之义，可见其融通性，此理论转折不仅具有方法论的突破，亦具有现实意义。

如传统三王治法，呈现为一种“始—兴—衰”的治乱模式，《乐纬》载：“天道本下，亲亲而质省。地道敬上，尊尊而文烦。故王者始起，先本天道以治天下，质而亲亲，及其衰敝，其失也亲亲而不尊；故后王起，法地道以治天下，文而尊尊，及其衰敝，其失也尊尊而不亲，故复反之于质。”[8]362这里强调一王始兴，有其一定的政教运行宗尚，至于中后期，则此政教风习必然会有积弊，呈现衰乱之迹象。而何休《公羊》三世说，则是“衰乱世—升平世—太平世”的渐进太平方案，已跳出“盛—衰—盛”之循环模式，而在书法上日进于太平。《春秋》至太平世，既重亲亲，又重尊尊，并无颓弊之势。《春秋》文质说不仅强调“损文益质”之道，亦重视周文“尊尊”之义，并凸显其继承周文之面向，可谓文质备于一身。何休在此用《春秋》三世说将文质观消解于其中，即《春秋》“新王”虽因前代之衰而起，但其运行规律却并非如一般王朝那样呈现“兴—衰”路径，而是呈现“起衰—升平—太平”之渐进进程，其特点为“日新日成”之状态，这种“文著太平”的历史渐进观与“奉天法古”的本体论结合起来，从而呈现一种崭新的儒家历史哲学。

其四，孔子作《春秋》之治法，当在汉为汉、在宋为宋、在清为清、在百世而为百世，此更呈现出一种经学治法上的普适性维度。如皮锡瑞称：“孔子作《春秋》以治万世……在汉言汉，在宋言宋，在清言清。”[15]此说以汉末《公羊》学殿军何休为代表。何休解诂强调“明《春秋》之道，亦通于三王，非主假周以为汉制而已”[14]131，即强调《春秋》之普适性维度。不过，正因为其普适，“在汉自当可为汉制法”，而“在汉言汉”，仍无妨孔子制法的普适性与恒常性。同时，何休又突出孔子制法超迈于百王处，其太平制亦更具普适性，“乐其贯于百王而不灭，名与日月并行而不息”[14]1201。此《春秋》之义法可与日月天地相侔，可见其美备。此制核心在于“太平世”，其法可为百世所取鉴，而孔子亦因制作此恒常之道，完成其至圣地位，远迈于先圣。何休借此“著致太平”之书写，将儒家对仁政理想、大同世界的愿景充分展露，也体现其对孔子及制作之法的推崇。《春秋》通三王之道，文致太平，其“托言赋义”的制度设计，使其呈现丰富的诠释空间与义理内涵，也更具超越性与涵摄性，故可面向百世，以为后王法，更无偏弊。

其五，《春秋》是经非史，以道定事，而非以事明道。这里要提到《春秋》的一个重要特点：托事以明义，其历史性与价值性之间的张力，颇为学界关注。此处可分梳出两种经史关系：《公羊》家的“借事明义”与《左氏》家的“据事明义”。首先，对于史籍运用的态度，《公羊》家强调“托史”，托王于鲁，以《春秋》为备，强调《春秋》内部的自洽性；而《左氏》家注重“据史”，以史为鉴，秉笔直书，追求括囊众典、网罗众家，以求史迹完整呈现。其次，对于圣人笔裁的意义，《公羊》家注重史籍“加乎王心”的价值，如孔子曰：“吾因其行事，而加乎王心焉，以为见之空言，不如行事博深切明。”[16]《左氏》家则强调褒贬寓于史迹之中，《春秋》据事直书，而善恶自见。最后，对于历史与价值的张力，皮锡瑞称：“论《春秋》借事明义之旨，止是借当时之事做一样子，其事之合与不合、备与不备，本所不计。”[17]其认为史实是价值的筌蹄，是可以舍弃的。方苞则称：“(《春秋》)其文则史，而义即于是乎取焉。”[18]此又以为史文本身即可明义，强调历史与价值的同一性。此两种经史关系虽然殊异，却与追求客观性、如实呈现、以事还事的现代兰克史学派有根本不同。总之，因《左氏》家过于强调“史承赴告”的重要性，常常抹杀孔子“加于王心”的实际笔削之功。《公羊》家因而强化孔子立法垂教之用意，将微言大义凌驾于史事之上，凸显了这种史、义之间的张力。而刘逢禄更是将《春秋》这种历史与价值的张力推向极致，

其言“鲁愈微，而《春秋》之化益广……世愈乱，而《春秋》之文益治”[11]8-9，强调《春秋》之道甚或以否弃历史真实性为前提，进而方可获得恒常之义，可谓振聋发聩。

三、孔子作《春秋》与尧舜大同之治同道

在传统《公羊》家看来，孔子书法革命只是因应夏、商、周三代以降之乱世，而欲“回向尧舜”，以复古为解放。《公羊传》哀公十四年（公元前481年）云：“其诸君子乐道尧、舜之道与？末不亦乐乎尧、舜之知君子也？制《春秋》之义以俟后圣，以君子之为，亦有乐乎此也。”[19]25在“西狩获麟”这一明确的受命符号感召下，孔子制作《春秋》，以昭明新王之制；但文中又称“乐道尧舜”，即自觉地“回返”于“宇宙论秩序”之中，呈现为一种既突破又回返的文明特质⑯。由是，孔子制作“黜周王鲁”的革命行动，又成为回返至从前尧舜之治的“复古”之举，其作《春秋》乐道尧舜，与尧舜大同之治同道，体现其古今一揆的普适性面向。但在表面上，这对其革命实践的彻底性造成了一定程度的消解。

须知，此间张力颇难调和。如果强调孔子制作的革命性意义，因而推崇“天不生仲尼，万古如长夜”[11]152，那么所谓的“尧舜盛世”，自然亦因收摄于孔子折中裁夺之下，而被晚清今文家径直认为是孔子的“假托”⑰，由此将这种推尊孔子的思路推向极致。但在漫长的经学时代，天命—圣人—经典的体系稳如磐石，经史传统并没有受到现代实证考古，历史、社会学等学科的冲击，因而保证五帝三王的真实性与权威性，并无太大问题，经史关系维持着微妙的平衡。但是汉末何休、郑玄诸经师产生的今古文经学之争，显然已将经学这种潜在的张力呈现出来。

了解此间复杂性，仍然要回归到问题的原初起点，关注《公羊》家是如何处理这一问题的。《公羊》家既重《春秋》改制义，以为孔子作《春秋》为后王立法，故当“贤于尧舜”；同时又言“君子乐道尧舜”，以“法先王”为尚，有诸多复古面向。在此过程中，先王法与《春秋》制、古与今之位阶差异，实需作出决断。仔细梳理何休《公羊》学，可知汉代今文家对“古”及“先王法”之理解可分为两个层次。

其一，三世说所欲渐进至王道太平之理想状态，实际上就是复归古圣明王之王道治世，此亦为今文家通义。汉代今文家所言复古，并不拘泥于实然之客观历史呈现，而是一套作为现实政治典范之应然理想价值体系，是王道教化理想的敞开状态。何休所推崇古道，亦有此面向，其所论“古者”义多采《尚书大传》《礼记·王制》《白虎通》《穀梁传》等今文经典，其内在理据常本于天道，具有恒常性⑱，亦多体现为一种价值理念，与“理”“礼”相合。

其二，在《春秋》改制义指导下，“古礼”亦可作为典范而成为“新王之法”的逻辑起点，《春秋》新制在其基础上得以改进与推拓。事实上，所谓价值层面的王道教化，往往因落实于具体的政治历史场域中而形成“王迹”，即先王之制，此种先王之制或有恒常之义，或有随时迁变之需，孔子作《春秋》为明王之法，对先王“古道”有因有革，亦合情理。《春秋》所申新制大致有：大一统制、夏时制、嫡长子继承制、亲迎制、三田制、三年丧制、三等爵制、七等官制、郊制等。凡此诸制与“古礼”有诸多差异，亦可明圣人制作不是单纯依循古制，而有垂法百世之意。且在三世说中，圣人不仅点明王道教化的最终理想形态，而且亦呈现王道教化渐进完备之动态进程，确有超拔“百代圣王”之处。由先王法至《春秋》制，实有渐进趋势。

在《公羊》三世说指导下，孔子所制《春秋》法兼具渐进与复古之义，既有对古礼之认可，亦有对新制之推崇，且二者实有相通之处。不过，古礼作为一套先王政教之典范，亦可成为《春秋》新王之法的逻辑起点，《春秋》因其寓孔子“假托”之旨与“改制”的深意，超迈于先王政教体系之上，更具完备性与普适性。由先王法至《春秋》制，确实有渐进趋势，此亦为今古经学之争之大要。抑或说，从治道的角度而言，尧舜之治是圣王完备之制；而从书法、治法的角度而言，孔子以六经经典收摄帝王之统，在“回向尧舜”的过程中，本身亦参与再诠释，从而在义法上超克了前者，完成了更大程度上的普适性。

四、孔子革命说仍当以三统说为支撑

《礼记·礼运》中孔子阐释由“大道之行也，天下为公”到“大道既隐，天下为家”[5]3062的范式转变，构成了整个经学史的政治史或文明史的两重进路，即从二帝到三王的巨大断裂，这种断裂背后的因素被孟子归结为天命使然，“舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也”[4]5955，亦可谓之“时势”⑲。董仲舒又将先王政教谱系大致分为两种形态：“继治世”与“继乱世”⑳。尧舜禹之圣王时代为治世，治世圣圣相因，笃志守道，道未有失，政亦无弊；自禹以降三王时代为乱世，道渐有偏弊，故末世常有失道乱政之事，继起之王需更作损益，以救道之失。由此可见，大道既隐，自禹以降已处于乱世相继之时，尧舜治世之道自然无法完全因循，新的治道模式的探索，才是当务之急，孔子制作之意，更多面对的是三王以降之世，其革命之义，亦集中因应于三王乱世相继之时。不过，因缘于普适性维度的追求，即使是面对“继乱世之三王以降”之时，孔子制作亦不仅仅强调革命的断裂性，而仍有“通三统”这一理念作为支撑。

孔子所制之法虽面向百世，亦当施于当下，因此必须观照现实际遇，而内蕴世俗性的面向。面对当下、朝向未来而制作，就必须处理所制之法与过去的关系，而将孔子之法引入“通三统”，便恰切地处理了这一问题。事实上，《公羊》家董仲舒创三统说，强调圣王受命应天，必须依据黑白赤三统循环往复，实兼礼仪象征义与实质变革义；又将《春秋》纳入三统谱系中，以《春秋》当新王，存商、周为二王后，并匹配一整套政教制度设计，使得《春秋》可为汉治所取法，而后此一观念可谓深入人心。如《汉书·谷永传》载：“垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。”[20]《白虎通·王者不臣》：“不臣二王之后者，尊先王，通天下之三统也。”[21]

《公羊》三统说强调一种政教秩序的延续性，是一种整体性的视野，试图收摄前代政教之经验，而不局限于当下，此中既体现出对当下局限性的清晰认知，又通过三统的整体认定体现出此套治法的公共性与普适性维度，其用意可谓深远。不过，成熟的“通三统”之说自汉代《公羊》家宋均、何休所论“三科九旨”之说后，方蔚然风行。结合何注，可知《公羊》“三统说”有两重意涵。

一方面，在“不显改周正”前提下，以“周正月、二月、三月”为三统，此虽似“主周”而言，然实借此阐发“尊圣重统”之义。《公羊传》隐公三年（公元前720年）何休解诂：“二月、三月皆有王者，二月，殷之正月也；三月，夏之正月也。王者存二王之后，使统其正朔，服其服色，行其礼乐，所以尊先圣，通三统，师法之义，恭让之礼，于是可得而观之。”[14]57据“三正”说，周二、三月为殷、夏之正月，周代春时三月正好代表王道三正之全体，时君立，当法二代先王，故《春秋》于春三月俱书“王”，可谓尊重三王之道，亦强调《春秋》书法折中三代，具有“万世法”之特质。何休强调《春秋》作为万世法之特质，与其堪为汉法，二者并不矛盾。在何休看来，汉治需要一套恒常完备之法，而《春秋》所制“通于三王”之法，正可为其取法。

另一方面，《公羊》家强调新周、故宋、以《春秋》当新王之“三统论”，并突出《春秋》“王鲁”之义。《春秋》以鲁为王，即以鲁隐公为始受命王，当上黜杞，而视周、宋为新二王后，形成新“三统”说。关于存二王之后，亦可与《论语·为政篇》“百世可知”之礼相对读。前文已揭，“通三统”“存二王后”体现出政教之公共性维度，由此推衍，则夏因于尧舜之礼、五帝因于三皇之礼，皆为题中之义。由是，历史便在有因有革、有损有益中得以传承。当然，这里的“存”，更强调的是“因”和“益”的面向。因此即使是革命的对象，依然具有学习的可能性。总之，“存二王之后”的核心要义是传承，强调一种延续性，一种根脉上的传承，此是通三统的核心要义㉑。

事实上，对于尧舜的推崇，更多的是一种文明史的刻画，正如《孝经钩命诀》所言：“三皇步，五帝骤，三王驰，五伯骛。”[8]728其所呈现的文明史叙事是一种堕落的历史秩序，用沃格林的话讲，即“从帝到王的转变，是一条从宇宙论秩序到人类学秩序的序列”[22]，这里呈现的是“回返型”

的中国文明特质。“通三统”的政教设计，则是以时王为核心，处理如何与前代政教模式并存的问题，更多体现的是治法层面的实践需求。因而，就三统治道而言，尊重前此两代之二王后，而黜退更远之帝王，呈现一种“远者号尊而地小，近者号卑而地大”[6]200的“亲疏之义”，这是以己为核心展开的差序格局；从政教文明史而言，尧舜之制为大道之行时美备之制，三王以降乱世相继，革命说成为面对前代治法的主流叙事，“乐道尧舜”，也是孔子制法的夙愿所在，这呈现的是对文明史的整体判断。在“天与子则与子”之大道既隐时代，革命论是最有效地应对政治败坏的制约手段，三统论则有效地勾连了大道显、隐时代的治教与治法，这正是孔子以书法收摄帝、王之统的价值所在。陈赟指出：“孔子以六经的述作，开辟圣人之统，而得以承继帝、王之道，以圣人之统函摄帝王之统，并从而开辟一个政教新时代。”[23]如此更能体会到六经之普适性的维度。

总而言之，经学基于当下而又面向未来，因由这一背景，呈现出“存旧”与“开新”两重面向：因其“存旧”，故存二王之后，对前代圣贤事业亦有因袭借鉴；因其“开新”，故果断黜周，以《春秋》当新王，以示对于前代衰乱政局的抗议与否弃。因其是素王受命，文致（书法）制作，故托王于鲁，假鲁以为王义，呈现出一种历史（史事）与价值（王心）的张力。

结　语

“天不生仲尼，万古如长夜”，唯因孔子凿破鸿蒙的革命性面向，故而被誉为“生民未有”“贤于尧舜”，历千万祀与天壤而日久，共三光而永光；然其制作又并非出世法，“监于二代”，损益三王，采择七代，圣集大成，因而有着深厚的历史积淀，从而不使儒学坠入凌空蹈虚之宗教。

《春秋》呈现出的这种历史性与价值性的张力，其实就是力图跳出确定性的窠臼，以追求经学的普适性。那么时至今日，我们为什么还要强调孔子制法的普适性呢？正如张翔所指出的：“康有为的经学阐释之所以要以大同为重点，主要是因为，在他看来，孔子在当代仍然能够‘范围’世界、‘范围’万世，关键就在于其学说早就包含了大同思想。或者说，只有发掘孔子学说中的大同思想，才能证明孔子思想在当代世界和共和时代的至高价值。”[24]晚清民国诸多儒者经师皆强调孔子制法的普适性维度，而纷纷青睐《公羊》三世说，即是为了激发经学的普适之意，使经学仍能具有范围天地、垂型万世的作用，以维系大一统的治道理想。诚然，近代学者身处救亡与启蒙的双重变奏之中，救亡迫在眉睫，无法从容涵摄中西，因而也有诸多矫枉过正之处。事实上，革命性与普适性、断裂与永恒、世俗与神圣，原本就像“国王的两个身体”，因其分别面向过去、当下与未来，各所所施，可相容无碍。总之，由于对经学确定性底层逻辑的追求，仍然要立足于经典本身，通过辞例推求大义，以把握其文明传统的自身脉络；由于经学的普适性诉求，则应兼容当下与未来的诸多价值理念，使经学呈现更为丰富的未来法面向。其实，经学展现的多重面向，恰是其普适性之表征，亦为指引当下实践提供了无尽启迪。

注释

①[德]恩内斯特·康托洛维茨、徐震宇译：《国王的两个身体》，华东师范大学出版社2018年版。②赵岐注：“以为孔子贤于尧舜，以孔子但为圣，不王天下，而能制作素王之道，故美之。如使当尧舜之世，贤之远矣。”阮元校刻：《十三经注疏：孟子注疏》，中华书局2009年版，第5842页。在汉儒那里，先圣王确实是可以比较的，孔子有德无位，却能制作素王之道，以传于后世，其若置于尧舜之世，当更贤能，将此“贤于尧舜”做实理解。而朱子云：“程子曰：‘语圣则不异，事功则有异。夫子贤于尧、舜，语事功也。盖尧、舜治天下，夫子又推其道以垂教万世。尧、舜之道，非得孔子，则后世亦何所据哉？’”朱熹：《四书章句集注》，中华书局2011年版，第218页。宋儒则强调孔子与尧舜之道同条共贯，而孔子主在绍述传道。③其实，圣王受命之征兆需靠符命来保障，可谓渊源有自。邹衍即云：“凡帝王者将兴也，天必先见祥于下民。”祥就是符命。参见杨权：《新五德理论与两汉政治：“尧后火德”说考论》，中华书局2006年版，第19页。④按：孔子为有德无位，秦君则为有位无德。⑤董仲舒虽然亦曾言“王鲁”“缘鲁以言王义”，但其说“假托”义强，且强调《春秋》“正黑统”而“亲周”，并无“黜周王鲁”之义。参见苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第279—280页。相较而言，何休更为强调

“王鲁”义，其“尊本重始”“存二王之后”诸说亦由此推衍。参见高瑞杰：《试析〈礼记〉“自某始”与〈公羊〉“托始”之义——兼论贤圣改制义》，载《复旦政治哲学评论》第11辑，上海人民出版社2019年版，第31—74页。⑥如就汉代而言，即有《齐诗》五际说：“《大明》在亥，水始也。《四牧》在寅，木始也。《嘉鱼》在巳，火始也。《鸿雁》在申，金始也。午亥之际为革命，卯酉之际为改正……《大明》也，然则亥为革命，一际也；亥又为天门出入候听，二际也；卯为阴阳交际，三际也；午为阳谢阴兴，四际也；酉为阴盛阳微，五际也。”又有《京房易传》“四时”革命说：“五行光明，四通变易，立节天地，若不变易，不能通气。五行迭终，四时更废，变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔和易，不可以为典要，唯变所适。”可见在汉代，革命说可谓蔚为大观。⑦参见涂汉培：《从今文学论儒家革命的三种形态》，《春秋学研究》第2辑，上海古籍出版社2023年版，第106页。⑧朱熹注：“韶，舜乐。武，武王乐。美者，声容之盛。善者，美之实也。舜绍尧致治，武王伐纣救民，其功一也，故其乐皆尽美。然舜之德，性之也，又以揖逊而有天下；武王之德，反之也，又以征诛而得天下，故其实有不同者。程子曰：‘成汤放桀，惟有惭德，武王亦然，故未尽善。尧、舜、汤、武，其揆一也。征伐非其所欲，所遇之时然尔。’”朱熹：《四书章句集注》，中华书局2011年版，第68页。⑨不过，孟子一直试图淡化唐虞禅让与汤武革命之间的张力，因此赋予汤武革命一种“不战而屈人之兵”的意蕴。如面对经典里所载汤武革命导致“流血漂杵”的史料时，其采取了怀疑的态度，称：“‘尽信书，则不如无书’。吾于《武成》，取二三策而已矣。仁人无敌于天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？”（《孟子·尽心下》）其认为以仁伐不仁，百姓只会箪食壶浆以迎王师，因此理论上不会出现“流血漂橹”的现象。⑩按：即革命在法理上虽然正当，却无法在道德上获得至善之褒奖。⑪按：《白虎通·三正》云：“正朔有三何？本天有三统，谓三微之月也。明王者当奉顺而成之，故受命各统一正也。敬始重本也。朔者，苏也，革也。言万物革更于是，故统焉。”参见陈立：《白虎通疏证》，中华书局2019年版，第362页。其所论“敬始重本”之义，正与纬书、何休所论若合符契。⑫事实上，汉武帝所问实为寻找“久而不易之道”，但如董仲舒所言汉当用“夏之忠”制，则仍为一时权宜之制，非常道。董氏虽亦有质文相救之法，但实未提升到汉世治道之高度。⑬事实上，《春秋》在《公羊》学理论中，实包含两重意涵：其作为黑统，是将其视为一朝；其作为孔子法，则往往具有普适性。《春秋》作为与三代并列之一朝与其作为经世大法，意涵颇不同，需谨慎区别。此两者在董仲舒那里往往合一，而何休极力将之分殊，更突出《春秋》为孔子制法的“常道”性质。⑭蒋庆言“通三统之说，绝无三统循环之义”，“依《白虎通》，二王之后若有圣德天下所安可复受命而王，不必按照黑白赤的‘运次’循环，故三统说中新王王天下取决于天下所安，而不取决于所谓‘运次’”。蒋庆：《公羊学引论：儒家的政治智慧与历史信仰》（修订本），福建人民出版社2014年版，第257页。此说仍需斟酌。《白虎通·三正》云：“二王之后，若有圣德受命而王，当因其改之耶，天下之所安得受命也，非其运次者。”卢文弨云：“此有脱误，疑是‘当因其故，抑改之耶’，下云‘天之所废，安得受命也’。且‘非其运次者’，盖即一姓不再兴之义。”以此而言，此处宣扬“一姓不再兴”之义，显然与蒋氏所推结论有间，“三统论”当有一定规律无疑。陈立：《白虎通疏证》，中华书局2019年版，第367页。⑮不过，董仲舒亦曾以质文相救定位《春秋》。如《春秋繁露》之《玉杯篇》云：“《春秋》之序道也，先质而后文，右志而左物。”《十指篇》云：“承周文而反之质。”《王道篇》云：“救文以质。”苏舆即言：“此董说《春秋》旨。”苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第26页。只是由于董氏所言《春秋》正黑统学说更为系统，反而使得《春秋》文质相救说隐而不彰。⑯唐文明基于沃格林对中国古典文明的诠释，提出“精神突破之后的宇宙论回归”这一命题，强调中国文明具有“回返的形而上学”的特点，而其典型性表征即为孔子制作。参见唐文明：《极高明与道中庸：补正沃格林对中国文明的秩序哲学的分析》，生活·读书·新知三联书店2023年版，第352—355页。⑰此即康有为之思路。其言：“比两书观之，借仇家之口以明事实，可知‘六经’中之尧舜文王，皆孔子民主、君主之所寄托……不必其为尧舜、文王之是事实也。”康有为：《孔子改制考》，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第三册，中国人民大学出版社2007年版，第150页。⑱参见高瑞杰：《东汉经学家的历史意识——以何休、郑玄为中心的讨论》，《公共儒学》第1辑，上海人民出版社2019年版。⑲董仲舒亦有同调之音，参见《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》。⑳参见高瑞杰：《汉代三统论之演进——从董仲舒到何休》，《哲学分析》2021年第3期。㉑按：另外亦有不忍之意。苏舆指出：“古者易代则改正，故有存三统三微之说，后世师《春秋》遗意，不忍先代之遽从绌灭，忠厚之至也。”苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第191页。

参考文献

[1]文心雕龙[M].王志彬，译注.北京：中华书局，2012：10.
[2]永瑢，等.四库全书总目：卷一[M].北京：中华书局，1965：1.
[3]十三经注疏：论语注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
[4]十三经注疏：孟子注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[5]十三经注疏：礼记正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
[6]苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲，点校.北京：中华书局，1992.
[7]十三经注疏：春秋左传正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
[8]七纬：附论语谶[M].赵在翰，辑.钟肇鹏，萧文郁，点校.北京：中华书局，2012.
[9]刘小枫.儒家革命精神源流考[M].上海：上海三联书店，2000：49.
[10]刘向.说苑校证[M].向宗鲁，校证.北京：中华书局，1987：31.
[11]春秋公羊经何氏释例；春秋公羊释例后录[M].刘逢禄，撰.曾亦，点校.上海：上海古籍出版社，2013.
[12]十三经注疏：周易正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：124.
[13]陈柱.公羊家哲学[M].上海：华东师范大学出版社，2014：3.
[14]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.
[15]皮锡瑞.师伏堂春秋讲义[M]//皮锡瑞全集：第8册.北京：中华书局，2015：173–174.
[16]董仲舒.春秋繁露[M].张世亮，钟肇鹏，周桂钿，等译注.北京：中华书局，2012：183.
[17]皮锡瑞.经学通论[M]//皮锡瑞全集：第六册.北京：中华书局，2015：520.
[18]方苞.春秋通论[M]//彭林，严佐之，主编.方苞全集：第6册.上海：复旦大学出版社，2018：22.
[19]刘尚慈.春秋公羊传译注[M].北京：中华书局，2010：25.
[20]班固.汉书[M].颜师古，注.北京：中华书局，1962：3467.
[21]陈立.白虎通疏证[M].吴则虞，点校.北京：中华书局，1994：317.
[22]唐文明.极高明与道中庸：补正沃格林对中国文明的秩序哲学分析[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2023：263.
[23]陈赟.先王的政教实践与孔子之前的古“六艺”：孔子能够“定”六经的历史前提[J].齐鲁文化研究，2013(1)：24–42.
[24]张翔.大同立教：康有为政教思想研究[M].北京：社会科学文献出版社，2023：157.

The Revolutionary and Universal Aspects of Confucian Classical Studies —Centering on *The Spring and Autumn Annals*

Gao Ruijie

Abstract: The revolutionary or universal aspects of Confucian classical studies constitute two internal tensions within Confucianism, particularly in the study of *The Spring and Autumn Annals*. How to position its creator, Confucius, directly determines people's thought of these aspects of Confucian classics. In short, on the one hand, Confucius, as the author of the Six Classics—especially *The Spring and Autumn Annals*—can be regarded as a revolutionary figure who transcended previous norms and is unprecedented in history, even surpassing legendary figures like Yao and Shun. On the other hand, his creation was based on the principles of heaven and earth, yin and yang, the three ages of progress, and the fusion of wen and zhi, which collectively bestow it with the status of a universal law applicable across ages. As the proponent of the new order of civilization following a spiritual breakthrough, Confucius embodies both the innovation of a figure "superior to Yao and Shun" and the "reverent discourse of the way of Yao and Shun". This duality reflects both innovative and universal characteristics, embodying both discontinuity and continuity. In essence, emphasizing Confucius' revolutionary nature highlights the legitimacy of his establishment of laws for a new dynasty, while highlighting universality of his teachings affirms their eternal relevance across all times. Being both legitimate and eternal is the core pursuit of Confucian classics studies. Extending this tension to its limits has given rise to the recent Confucian classics revolution, and the ideal of universal harmony associated with it is also inherent in the tradition.

Key words: revolution; universality; Confucian classics; *The Spring and Autumn Annals*; San Tong

[责任编辑/木　卯]

人地相宜:京杭运河与黄河关系的历史考察*

李德楠

摘　要:明清时期是运河作为南粮北运通道的重要时期,也是黄运关系复杂多变的时期。为确保漕运畅通、协调黄运关系,自明初至清中期先后开挖了清江浦河、南阳新河等新运道,基本上达到了避黄行运的目的。黄运分离后,原来的黄运交汇北口东移南迁,南口北移西迁,最后集中于清口一地。明清时期,清口的空间范围发生了明显变化。明初清口多指黄淮运交汇处,清代随着淮水出水的"清口"不断向北延展,黄淮运交汇的"清口"也不断后退北移,"清口"的空间范围一步步从水域扩展至陆地,甚至泛化为整个黄、淮、运交汇区。清口是明清时期综合性的水利核心区,也是黄运关系的焦点所在。明清时期,漕船过淮、过洪、渡黄有着严格的时限规定,这是黄运关系在漕运管理制度上的反映,旨在避开黄河汛期、冰冻等不利影响,保障漕运安全。黄运关系实质上是人地关系在漕运活动上的缩影,体现了传统时代的环境变迁与人地关系的不断调适。

关键词:黄河;京杭运河;黄运关系;人地关系
中图分类号:K248　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**2095-5669(2025)05-0043-08

京杭运河作为中国第一条纵贯南北的人工水道,开通于元代,兴盛于明清,贯通黄河、海河、淮河、长江、钱塘江五大水系。运河与这些水系的关系错综复杂,其中最突出的是黄河与运河的关系(简称黄运关系)。历史地理学家邹逸麟指出:"综观历史上黄运关系,可以说既是亲家,又是冤家。运河离不开黄河,但最终也为黄河所毁。这在传统社会的经济社会格局中是无法解决的矛盾。"[1]黄河是一条变化无常的河流,元代至元以前"河自为河,治之犹易",至元以后治黄与治运交织在一起,"河即兼运,治河必先保运,故治之较难"[2]425。明永乐初年,重新疏浚会通河,漕运全部通过内河航运,运河的战略地位空前提升。

"漕运之事,莫先于运道"[3],运河的本质功能在于维系漕运命脉。黄运关系涉及河道与漕运两大管理系统,兼具自然与人文双重属性,这使其成为观察区域人地关系的一个典型样本。明清时期的黄河河道摆动、国家治河工程(如闸坝体系营建)、水系空间重组(如清口水利枢纽演变)及漕运时空管控(如过黄时限)等,生动诠释了人类社会与自然环境的动态博弈。以往关于黄运关系的研究,多围绕黄河河道变迁、漕运制度、河工技术、治河方略等方面展开①,从人地关系的理论视角系统探讨黄运互动机制的研究比较薄弱。本文在前人研究的基础上,聚焦避黄行运工程这一关键环节,以明朝初年清江浦河的开挖为历史起点,通过对避黄行运河道的开挖、黄运交汇口的变动、清口空间范围的变化、漕船过黄时限的管控等方面的分析,多维度探讨明初至晚清黄运关系的演化轨迹。在大运河文化带建设上升为国家战略,运河山东段"穿

收稿日期:2025-06-09
***基金项目:**教育部后期资助项目"明清小冰期背景下的黄河水文与运河漕运研究"(16JHQ039)。
作者简介:李德楠,男,淮阴师范学院历史文化旅游学院教授(江苏淮安　223300),主要从事黄河史、运河史、盐业史研究。

黄复航”引发广泛关注的背景下，探讨黄河北徙山东之前黄运关系经历了怎样的历史演变过程，表现出怎样的发展特征，不仅有助于揭示人地系统的复杂性，而且可以为人水和谐的可持续发展提供深层历史参照。

一、从避黄行运河道的开挖看黄运关系

中国早期的都城多位于黄河流域的西安、洛阳等地，当时漕运多利用黄河河道，自东而西溯流而上。元朝定都北京并开挖了南北向的京杭运河，但元代漕粮以海运为主，运河使用不多。明初永乐年间重新开浚会通河后，淮安至徐州间仍借黄行运，故称“河漕”，史有“借河为漕，始于永乐”[4]的说法。当时漕船在淮安末口入黄河逆流北上，途经山阳湾、徐州洪、吕梁洪等急流险段，其中徐州洪、吕梁洪两处险滩是南北大运河“咽喉命脉所关，最为紧要”[5]3594的一段，船毁人亡的悲剧时有发生。明清漕运有“半赖黄河”[6]28的说法，“徐州以南运河会黄河，而利害大矣”[7]487。因此，避黄行运成为解决黄运关系问题的当务之急。自明初至清中期，先后开挖了清江浦河、南阳新河、泇河、中运河等多条避黄行运河道。

一是清江浦河的开挖。明永乐十三年（1415年），为避黄河山阳湾之险以及末口盘坝之苦，漕运总兵官陈瑄主持开挖了清江浦河，自淮安城西的管家湖引水，往西北至鸭陈口入淮河。清江浦河连接了淮河与运河，避开了末口至鸭陈口间的黄河之险，增加了航行的安全性，堪称最早的避黄行运河道。

二是南阳新河的开挖。南阳新河又称漕运新河或夏镇新河，是夏镇河、留城河、李家口河、镇口河等河流的统称。明代弘治年间刘大夏治河，采取“北堤南分”的策略，修建了自河南胙城至虞城长约360里的太行堤，还修筑了荆隆口新堤，作为太行堤的辅助工程[8]2034。黄河北岸的堤防遏制了黄河向北决口泛滥对运河的影响，逼黄河水全部南下，从此徐州上下运道常受黄河泛滥的影响。嘉靖初年，因黄河多次决溢并截断昭阳湖西侧的运河，使漕运受阻，左都御史胡世宁建议将运道移至昭阳湖东侧，将昭阳湖作为阻挡黄河漫流的屏障[2]483。后来经过漕河侍郎潘希曾、总理河道盛应期、工部尚书朱衡等河臣的努力，至隆庆元年（1567年）开通了南阳至留城140余里的新运道。南阳新河开通后，运河从昭阳湖西移至湖东，避开了黄河对徐州以北运河的直接侵扰，极大地改善了这一时期的黄运关系。

三是泇河的开挖。清江浦河开挖以后，徐州至淮安间借黄行运河道缩短至500多里，仅“清口以北、徐邳以南五百里间，不能不借河以为漕也”[4]。但漕船在清口以上黄河中逆水行驶的路程仍然比较长，并且经常面临徐州洪、吕梁洪激流险滩的危险以及黄河水流起伏不定的困扰。嘉靖中期以前，采取引水济运、建闸节水、筑坝挡水、凿治乱石等措施，取得一定成效。嘉靖中期以后，随着黄河全流入淮，出现“运道虽济，而洪泛滥实甚”[8]2065的新问题，黄河中行船的风险加大，于是着手开凿泇河，以避开330多里的黄河二洪之险。经过“泇河三公”刘东星、舒应龙、李化龙等几任河臣的努力，万历后期终于开通了260里长的泇河。泇河自夏镇往东南流经西万、彭口出韩庄，奔台儿庄，至邳州直河口入黄河，避免了徐州茶城一带的黄河淤塞运道。“泇河成，而曹、单黄流与运远隔，得不为患”[2]340，实现了邳州泇口以上的黄运分离。

四是中运河的开挖。中运河是通济新河、皂河、中河、新中河的统称。天启初年，开挖了上接泇河直河口、下至骆马湖口的通济新河。清康熙十九年（1680年），河道总督靳辅在直河口与董口间开皂河40里，西北至窑湾接泇河。康熙二十五年（1686年）开中河，自骆马湖凿渠，上接皂河，下经宿迁、桃源至清河县，避开了宿迁以下180里的黄河之险。其后，河道总督于成龙又自桃源县盛家道口至清河县黄淮交汇口之间凿渠60里，弃中河下段，开成了新中河。中运河的开挖使漕船彻底避开了最危险的借黄行运河段，极大地提高了漕运的安全性和效率。

总之，通过一系列避黄行运河道的开挖，“治河、导淮、济运三策，群萃于淮安清口一隅”[9]3770，黄河与运河几乎完全脱离关系，基本上达到避黄行运的目的。“河漕”从此成为历史名词，北上

漕船一出清口即可过淮穿黄而去，漕船抵达北京通州粮仓的时间比之前提前一个多月。

二、从黄运交汇口的变动看黄运关系

明永乐初年京杭运河全线贯通后，徐淮段“河漕”仍借黄行运，长期面临水源不足、汛期大水、泥沙淤积等困扰。“河漕”两端分别与会通河、里运河交汇，形成南北两个黄运交汇口。随着清江浦河、南阳新河、泇河、中运河等避黄行运新运道的开挖，黄运交汇口的位置也随之发生变动。北口位置的变动情况比较复杂，明万历以前向东变动，明天启以后及有清一代又向南变动，南口则北移西迁，二者之间的距离不断缩短，最终集中于清口一地。

明初及其以前的黄运交汇北口位于徐州城东北的小浮桥，此处为会通河入黄河处。会通河又称闸河，故史有“自小浮桥以上，皆闸河”[6]18的说法。弘治十八年（1505年），黄河在河南归德州决口，自小浮桥入运的黄河水流断绝，主流南徙至宿迁小河口，宿迁以上运道不得不依赖黄河支流沁水接济，将沁水引至徐州小浮桥[8]2024。此时的黄运交汇口小浮桥，实为黄河支流沁河与运河的交汇口。正德三年（1508年）以后，黄河主流自宿迁小河口北徙300余里，又回到徐州小浮桥。次年六月，黄河又北徙120余里至沛县飞云桥入运河[10]，黄运交汇口遂改至飞云桥。但持续时间不长，嘉靖九年（1530年）六月，黄河由归德州丁家道口至徐州小浮桥入运河，又在胡村寺东北冲开一道，分为两支：东南一支经虞城县至砀山县，合黄河旧道出徐州；东北一支经单县至鱼台县谷亭入运河[11]2842。

嘉靖四十四年（1565年），尚书朱衡自鱼台县南阳至沛县留城开凿新运道140余里，又自留城以下疏浚旧河50余里，至徐州茶城与黄河交汇。但之后四五年间，茶城运口连遭黄河淤塞[8]2039–2040。隆庆五年（1571年），巡按御史张守约奏报运船阻塞，朝廷命总河都御史潘季驯尽快解决茶城运道淤塞问题[12]1504。关于嘉靖以后茶城为黄运交汇口的史实，史籍有明确记载：《明穆宗实录》称“茶城至清河五百五十里，为运道咽喉”[12]1561，工部尚书朱衡称“清河至茶城，则黄河即运河也”[5]228，《治水筌蹄》称“汶与河交会在茶城矣”[6]18。

万历初年，因茶城交汇口在伏秋发水时经常出现黄河浊流倒灌运河的情况，故当时总河万恭的主要职责是“力竭于黄河”[13]3781。河臣潘季驯建议在茶城黄运交汇口建古洪、内华二闸，“黄涨则闭闸以遏浊流，黄退则启闸以纵泉水”[8]2055。万历十六年（1588年）四月，科臣常居敬建议于古洪闸外加筑镇口闸，以便“外御浊水，内蓄漕河”[5]3714，茶城黄运交汇口从此延伸至镇口闸外。后来清代河道杨锡绂追述这一段历史时称，“先时运道由清口入黄，逆溯数百里抵徐城，然后由镇口闸入微山诸湖”[14]。

万历二十一年（1593年），总河都御史舒应龙开凿韩庄运河，引茶城以北湖水经彭河入黄河，于是“泇口遂开”[15]，黄运交汇口进一步东移至泇口。万历三十二年（1604年），李化龙开挖泇河成功，自沛县夏镇至邳、宿交界处的直河口形成了避黄行运的新河道，直河口由此成为新的黄运交汇口。自清口“入黄之艘，由直河口入泇，由泇入湖”[14]。直河口以下运道仍为黄河所经行，仍需借黄行运。

天启三年（1623年），黄河于徐州青田大龙口决堤，150余里运道被泥沙淤塞为平地，黄运交汇的直河口淤积严重。两年后，漕储参政朱国盛于邳州直河口东岸开挖了一条新河，上接泇河，下至骆马湖口入黄河，全长57里，名为通济新河。骆马湖口成为黄运交汇口，避开了邳州至宿迁间刘口、磨儿庄、直河口之险，但该口很快又遭泥沙淤塞。天启六年（1626年），总河侍郎李从心又在骆马湖附近补开了10里新河，将通济新河延长至骆马湖以东的陈沟，再由陈口入黄河，陈口成为新的黄运交汇口。崇祯五年（1632年），黄河决口，洪水裹挟大量泥沙冲入通济新河河道，通济新河被淤，总河朱光祚重新疏浚通济新河，赐名顺济河。天启十四年（1641年），陈口淤塞，运口又改至董口。史念海研究指出，自从这两次施工改道后，终明之世，这段运道没有出过太大的危险[16]。

清初，南来粮艘到宿迁后，经行骆马湖西的董口，由董口北入泇河[9]3773。康熙六年（1667年），董口淤断，运道难以通行。次年，工部尚书

马尔赛等建议粮艘从董口旁的骆马湖中通行，至窑湾接泇河[17]381。康熙十四年（1675年）以后黄河连年泛滥，董口淤堵，漕船航行困难。康熙十九年（1680年），因骆马湖淤浅无法行舟，河督靳辅在骆马湖西直河口与董口间开皂河40里，西北至窑湾接泇河，南至原皂河入黄河，形成了黄运交汇的皂河口。第二年黄河水大涨，皂河口淤堵，靳辅又于皂河东开支河20里，使泇河水由张庄入黄河，为张庄运口，又名支河口[9]3773。与明代直河口相比，张庄运口进一步避黄河逆流50余里[18]。张庄运口以下仍需借黄行运，满载漕粮的船只溯黄而上，“风涛激驶，固非人力所能胜”[19]。

自康熙二十五至二十七年（1686—1688年），河道总督靳辅自张庄运口经骆马湖口绕过宿迁北开凿中河，往南经宿迁、桃源至清河县以西的仲家庄口，避开了桃源、宿迁一带黄河之险[20]。从此，黄运交汇口从张庄下移至180里外的仲庄。康熙三十四年（1695年），在清河县城以东的陶庄另建陶庄闸，与仲庄闸并用，北上的重运漕船由条件较好的陶庄口通行，漕船回空时由条件较差的仲庄口通行。康熙三十八年（1699年）开凿新中河，次年因新中河敝坏严重，张鹏翮截旧河改入新河，弃旧中河下段[21]，经过仲庄闸的老中河口废弃不用。康熙四十二年（1703年），因清水逼黄河主流南移，于是废闭仲庄闸和陶庄闸，于陶庄闸下开挖引河一道，黄运交汇口改移至杨庄。康熙五十五年（1716年），因杨庄口水流湍急，又在杨庄南开挑越河250丈，漕船走越河，后以越河为正河，仍称杨庄口。至此，黄运交汇的北口基本固定下来，至清末无显著变化[22]。

黄运交汇南口即徐淮段黄河与里运河的交汇口，位于黄河南岸。里运河又称淮扬运河，其前身为开凿于春秋时期的邗沟，当时邗沟水自南而北至末口入淮河，末口为最早的淮运交汇口。南宋黄河夺淮以后，末口由淮运交汇口变为黄运交汇口。明初，为确保漕船顺利由运入黄，并防止黄河泥沙倒灌运河，在末口修建了仁、义、礼、智、信五坝。由于五坝的阻隔，黄河与运河不能直接相通，需盘坝通过，故有里河、外河之分，“自瓜、仪至淮安谓之里河，自五坝转黄河谓之外河”[8]2095。山阳湾水流湍急，船只每次过坝，必须先将货物卸下，再用绞关拖船上下坝，然后再将货物装船，费时费力的盘坝使人不胜其烦。为解决这一问题，平江伯陈瑄开挖清江浦河，将运河入黄口由末口移至鸭陈口。

总之，河漕南北两端各有黄运交汇口，北口呈自西而东、自北而南的演变特征，南口先是位于末口，后北移至清口。河漕南北口的距离最终缩短至六七里，大致相当于黄河的宽度，形成南北河口隔黄河相望的景观。

三、从清口空间范围的变化看黄运关系

早期的淮河独流入海，古泗水是淮河最大的支流，泗水入淮口称泗口、淮泗口或清口。唐末五代以后黄河河患增加，北宋时黄河决入南清河、北清河，其中南清河即泗水，南清河入淮口仍称清口。正如有研究者指出的，在黄河夺淮以前，清口“专指泗口”[23]。

南宋黄河夺泗入淮，自桃源县三义口分为两支入淮，北支为大清河，南支为小清河，大、小清河的入淮口分别称大、小清口。元代王喜《治河图略》卷首所附《宋河之图》《全河之图》《治河之图》中，泗水入淮处标有“大清口、小清口”[24]。明永乐十三年（1415年），平江伯陈瑄开挖清江浦河，自淮安城西管家湖引水“入鸭陈口达淮”[25]174，并于鸭陈口建新庄闸。此时的新庄闸口并不是黄河与运河的直接交汇口，而是淮河与运河的交汇口，该交汇口临近黄河，新庄闸对面黄河北岸为大、小清口。

宣德八年（1433年）陈瑄去世后，淮安知府杨昶为其撰写的《恭襄祠碑记》称：“自昔漕河由山阳艮隅入淮，六十余里始入清口，其流直且骏，蹙然风涛，人舟覆溺……公博询于人，山阳城下则凿地通河，过淮阴故城，横渡清口，不一里而得安流。”[25]175可见，漕船先“入”淮，即自末口入黄河，再“入”清口，也就是自黄河拐入大、小清口。陈瑄开通清江浦河以后，因入淮口位于黄河南面，漕船需要横穿大、小清口之间的淮黄交汇河段，才能进入相对“安流”的小清河。“清口”位于清江浦运河口与大、小清口之间，是

黄河浊水与淮河清水交汇的河段。

弘治初年筑太行堤，迫使大量黄河水南流，经过大、小清河的黄河水量大增，“比淮水愈浊矣”[26]。嘉靖三年（1524年），大清河口淤塞，小清河口逐渐独称“清河口”。据嘉靖四十四年（1565年）《乙丑清河县志》卷首附图，小清河口标注“清河口”，大清河口标注“大河口”。万历十六年（1588年）始见“清口乃淮黄交会”[5]3811的说法，此后频见相关记载。成书于万历十八年（1590年）的潘季驯《河防一览·高家堰图》，有“淮水自凤、泗来，合诸湖之水，出清口会黄河”的记载；《明神宗实录》有“淮黄二流会于清口”“淮水欲出清口会黄”“盖清口为淮出之门”“黄淮合流于清口”等记载；现立于洪泽湖大堤的天启《清口灵运碑》中有“清口者，黄与淮交会处也”的说法。后来的《清高宗实录》也记载，“漕船过淮后，尚须经历各处闸坝，方能渡黄”[27]93。很明显，运河先入淮，入淮后即航行于淮河清水中，然后“出清口”才可“会黄”，可见此时“清口”位于漕船“过淮后”至“渡黄”前的地段，正为黄淮（运）交汇处。

清承明制，亦多见清口为黄淮（运）交汇处的说法，《清世祖实录》称“清口为淮黄交会之处”[28]，《清圣祖实录》称“清口为淮黄交会之所”[17]361。康熙年间周洽《河防杂说》称“黄河行至清河县南，与淮水交会，是为清口”[7]76。康熙年间薛凤祚《两河清汇》卷首图注明“清口，黄淮交会之处”[29]。雍正年间河道总督齐苏勒奏言，“清口为淮黄交会之区”[30]。乾隆皇帝谕协办大学士高斌称，“清口乃黄淮交会处所”[27]735。至乾隆年间，还出现了以“清黄交会”代替“黄淮交会”的说法，例如江南河道总督高斌称“清口之清黄交会，运口之分淮入运”[27]339。“清”字取代“淮”字，指代相对清澈的淮水，这一说法更加准确，原因是淮水自洪泽湖流出后，三分接济运河，七分冲刷黄河泥沙。也就是说，冲刷黄河泥沙的七分清水是淮河与运河汇合后的结果，清口实质上是淮水经运河分减后的出水口。

清代，随着转水墩、清口东西坝、束清御黄坝等水利设施的修建，淮水的出水口不断向外延伸。康熙十八年（1679年）在洪泽湖出水口与运河入水口间设置转水墩，控制淮水三分入运、七分刷黄。康熙三十一年（1692年）建新转水墩，形成新旧两个转水墩。后来，因转水墩容易使黄河危及运河而被拆除，这为修建清口坝创造了条件。康熙三十七年（1698年）建清口东西束水坝，东坝通过抬高洪泽湖水位，增强淮河清水的冲刷力，利用水力冲走黄河泥沙，维持运河通畅；西坝主要阻挡黄河泥沙倒灌入淮河，防止清口淤塞。两坝均为活动坝，可根据洪泽湖水涨落情况进行动态调控，平衡防洪、冲沙、航运等多种需求。乾隆四十一年（1776年）开挖黄河北岸陶庄引河，同时将清口东西束水坝下移160丈。乾隆四十四年（1779年）改建东西束水坝于惠济祠前，两年后又于束清坝下300丈之处筑东西兜水坝。乾隆四十九年（1784年），大学士阿桂决定每年拆筑兜水坝，并制定了根据水量大小拆筑的标准，建议将原来东西束水坝的束清、御黄功能进行优化，使其专门用来束清，称为“束清坝”，将北面新建的束水坝命名为“御黄东西坝”[31]，简称“御黄坝”。麟庆《黄运河口古今图说》这样评价束清坝、御黄坝的作用：“如此则外有东西坝御黄，内有兜水坝束清，无论水大小之年，相机拆展收束，可期应于得力。”[32]

自清中期开始，清口的概念逐渐泛化，常指代闸坝工程、庙宇建筑或某一行程地点，所指地点不再限于水域部分，也包括陆地部分，甚至泛指黄、淮、运交汇的大片区域。例如《清实录》中有“清河县清口淮神庙”“清口东西坝”“清口风神庙”“清口一带”“清口御坝”“清口地方”等说法。在一些文学诗词中，清口还指代清江浦、清河县等行政区。

总之，清口的空间范围存在明显变化。唐、五代以前的清口多指泗口，南宋以后指黄河入淮的大、小清河口。明初开挖清江浦河以后，清口多指黄淮（运）交汇处。清代随着清口东、西坝，束清坝、御黄坝等水利设施的修筑，淮水出水的“清口”不断向北延展，使得黄淮（运）交汇的“清口”也不断后退北移。清代“清口”的概念一步步从水域扩展至陆地，甚至包括整个黄淮运交汇地区。2014年，中国大运河被列入《世界遗产名录》，重新划定清口的范围，方圆40平方

公里的区域被划分为清口水利枢纽[33]。

四、从漕运时限的变化看黄运关系

京杭运河跨越五大水系，漕船“由大江涉高邮、宝应诸湖，绝淮入黄河，经会通河，出卫河、白河，溯大通河，以达于京师”[7]487，整个过程环环相扣，一旦某一环节出现问题，就会影响整个漕运进程。其中，漕船在黄河中通行的环节最容易出问题。为确保漕船顺利通行，明清政府规定了严格的漕运时限，将完兑、开帮、过洪、入闸等环节“俱载入议单，永为遵守”[5]932。就借黄行运早期的徐淮段而言，最值得注意的是后来的过淮、过洪以及过淮渡黄的时限规定。

“河道与漕运相表里，漕之迟速，以河之安危。”[7]152过淮、过洪时限的规定，主要针对泇河开通以前的运道，当时漕船先自淮安进入黄淮交汇河段，称为“过淮”，然后再经过徐州洪、吕梁洪两处黄河险段，称为“过洪”。成化八年（1472年），朝廷令管运都御史“严立兑完、起程、过坝日期”，根据距离远近，规定了漕船到京的不同时限，分别为五月初一、七月初一、八月初一、九月初一不等[34]。嘉靖八年（1529年），在漕船抵京时限的基础上，规定了过淮时限，要求江北官军兑运者十二月以内过淮，南京、江南、直隶官军兑运者正月以内过淮，湖广、浙江、江西三总官军兑运者三月以内过淮[13]1746。过淮时限自当年十二月至次年三月，最晚不超过三月。嘉靖三十七年（1558年），给事中许从龙上奏漕规十条，再次强调漕船务必最晚“三月过淮”[11]7699。

嘉靖中期以后，随着黄河单股入淮，漕船过淮、过洪成为更大的难题。过淮与过洪是相互影响和制约的，如果过淮时间为三月份，则过洪时间推迟一个月为四月份，如果过淮时间历时四个月，则过洪也历时四个月，为“正、二、三、四月尽数过洪”[5]274。隆庆四年（1570年）仍规定“限四月终过洪”[12]1232，不久又将过洪时限提前一个月。过洪时限提前一个月，过淮的时限也就相应提前一个月。两年后，进一步规定：“二月过淮，三月过洪入闸，四月到湾。永为定例。”[5]60万历元年（1573年）要求最晚一批漕船过淮时限提前至二月，江北各府州县船只十二月以内过淮，应天、苏州、松江等府州县船只次年正月以内过淮，湖广、浙江、江西船只二月过淮[35]。虽然该年漕粮全部提前至二月底过淮，但“二月过淮，三月过洪”的期限很难做到“永为定例”，同年八月又放宽要求，规定“三月十五以前过淮并四月以里过洪”[5]162。十一月，河道侍郎万恭强调四月过洪的时限规定，建议以过洪早晚考核官员，三月过洪受嘉奖，四月过者不奖不罚，五月后过者受处罚[5]274。

万历初年以后的二三十年，漕船基本在三月底以前过淮，四月底以前过洪。万历中期以后，受黄河大水影响，漕船延期的情形增多，河臣要求宽限的奏报频频发出。例如万历三十一年（1603年）三月，因淮安清口水量不足，御史蒋以化、淮抚李三才请求放宽“过淮、过洪之期”[5]7189。万历三十三年（1605年）七月，因黄河水流过于汹涌，河臣请求将运船过淮、过洪期限宽限一个月[5]7685-7686。万历后期泇河开凿后，北上重载漕船不再取道徐州，过洪问题不复存在，更多的是过淮入黄问题。例如清顺治年间规定，江北各府州县漕船十二月以内过淮，江南江宁、苏、松等地漕船次年正月以内过淮，江西、浙江、湖广漕船二月内过淮[36]。康熙十六年（1677年），新任河道总督靳辅建议三月内全部过淮[9]3771。

清前期中运河开挖以后，进一步避开了邳州以下黄河之险，黄、淮、运交汇于清口一地，从此北上漕船一出清口，即可过淮穿黄北去。清代中后期文献中对漕运的描述是，“由江达淮截河，径泇、泗、洸、汶之水，沿卫溯潞，以抵于通坝”[37]，“截河”一词形象地说明了黄、运两河从合流共槽演变为交汇于清口一地。

总之，漕运中“兑支、过淮、过洪各有定期”[5]6765。上述漕船过淮、过洪、渡黄等时限的规定，根本原因在于保证漕运的安全。漕运需避开“伏发之候”[38]，“勿至与怒河斗”[5]274。从这些时限的规定，可见复杂的黄运关系，亦可见其中包含的“风波之险”和“挽拽之劳”[5]9428。

结　语

京杭运河跨五大水系，运河与各水系的关系制约着漕运进程，其中最突出的是黄运关

系。明清时期是运河作为南粮北运通道的重要时期，也是黄运关系复杂多变的时期。黄河含沙量大，水量不稳，年际和年内季节性变化大，冬春水小时运河可引用黄河水，夏秋洪水季节引黄反而危害无穷。避黄行运河道的开挖是黄运关系在河道治理上的表现，为确保漕运畅通、协调黄运关系，自明初以来先后开挖了清江浦河、南阳新河、泇河、中运河等新运道，最终使黄河、淮河、运河交汇于清口一地。避黄行运河道的开挖，往往引发黄运交汇口的变动，表现为末口、直河口、骆马湖口、陈口、董口、皂河口、张庄口、杨庄口等变化，北口呈现自西而东、自北而南的演变趋势，南口呈现不断北移的演变趋势。

“国家重大事务，河漕为甚。”[2]336保障黄河、运河的安全与畅通是一项事关国脉的重要事业，需要通过国家力量提供强有力的支撑。历史上运河过黄河是一个重大的技术难题，清口是这一难题的焦点。清口的含义复杂，既指黄淮运交汇处，也指不断延伸的淮水出口，并且从水域泛化至陆地，甚至扩大为整个黄、淮、运交汇地区。对漕船过淮、过洪、渡黄的时限规定，是黄运关系在漕运管理制度上的反映，旨在避开黄河汛期、冰冻等不利影响，确保漕运安全。治河是为了确保漕运，畅通漕运需要先治河，二者互为因果。

黄运关系的历史演变过程，揭示了传统时代的环境变动与人地关系的不断调适。随着大运河文化带建设的推进，作为世界文化遗产的京杭大运河正在经历着一场复兴革命。在运河复兴的浪潮中，唯有深谙“黄河之水”与“运河之舟”的千年博弈，方能避免“亲家变冤家”历史的重演，真正实现人水和谐的可持续发展。

注释

①黄运关系相关的研究较为丰富，代表性成果有岑仲勉：《黄河变迁史》，人民出版社1957年版；史念海：《中国的运河》，陕西人民出版社1988年版；张含英：《明清治河概论》，水利电力出版社1986年版；[日]谷光隆：《明代河工史研究》，（京都）同朋舍出版社1991年版；蔡泰彬：《明代漕河之整治与管理》，台湾商务印书馆1992年版；姚汉源：《京杭运河史》，中国水利水电出版社1998年版；王质彬：《明清大运河兴废与黄河关系考》，《人民黄河》1983年第6期；于见：《明清时期黄淮运关系及其治理方针》，《治淮》1986年第3期；钮仲勋：《黄河与运河关系的历史研究》，《人民黄河》1997年第1期；王均：《淮河下游水系变迁及黄淮运关系变迁的初步研究》，张义丰、李良义、钮仲勋主编：《淮河地理研究》，测绘出版社1993年版；邹逸麟：《历史上的黄运关系》，《光明日报》2009年2月10日。

参考文献

[1]邹逸麟.历史上的黄运关系[N].光明日报，2009-02-10(12).

[2]叶方恒.山东全河备考[M]//四库全书存目丛书：史部第224册.济南：齐鲁书社，1996.

[3]任源祥.漕运议[M]//贺长龄，魏源，等.清经世文编.北京：中华书局，1992：1086.

[4]张希良.河防志[M]//中国大运河历史文献集成：第7册.北京：国家图书馆出版社，2014：79.

[5]明神宗实录[M].台北：“中研院”历史语言研究所，1962.

[6]万恭.治水筌蹄[M].朱更翎，整编.北京：水利电力出版社，1985.

[7]傅泽洪.行水金鉴[M]//景印文渊阁四库全书：第582册.台北：台湾商务印书馆，1986.

[8]张廷玉，等.明史[M].北京：中华书局，1974.

[9]赵尔巽，等.清史稿[M].北京：中华书局，1976.

[10]明武宗实录[M].台北：“中研院”历史语言研究所，1962：1256.

[11]明世宗实录[M].台北：“中研院”历史语言研究所，1962.

[12]明穆宗实录[M].台北：“中研院”历史语言研究所，1962.

[13]万恭.创复诸闸以保运道疏[M]//陈子龙，徐孚远，宋徵璧，等.明经世文编.北京：中华书局，1962.

[14]杨锡绂.四知堂文集[M]//清代诗文集汇编：第295册.上海：上海古籍出版社，2010：424.

[15]陆耀.山东运河备览[M]//故宫珍本丛刊：第234册.海口：海南出版社，2001：320.

[16]史念海.史念海全集[M].北京：人民出版社，2013：476.

[17]清圣祖实录[M]//清实录：第4册.北京：中华书局，1985.

[18]邬承显，吴从信.乾隆邳州志[M]//故宫珍本丛刊：第91册.海口：海南出版社，2001：324.

[19]靳辅.治河奏绩书[M]//景印文渊阁四库全书：第579册.台北：台湾商务印书馆，1986：724.

[20]朱鋐.河漕备考[M]//续修四库全书：第838册.上海：上海古籍出版社，1996：377.

[21]卫哲治，等.乾隆淮安府志[M].叶长扬，等纂.荀德麟，等点校.北京：方志出版社，2008：240.

[22]邹逸麟.淮河下游南北运口变迁和城镇兴衰[M]//历史地理:第6辑.上海:上海人民出版社,1988:66.
[23]李孝聪,席会东.淮安运河图考[M].北京:中国书籍出版社,2008:55.
[24]王喜.治河图略[M]//景印文渊阁四库全书:第579册.台北:台湾商务印书馆,1986:75-77.
[25]杨宏,谢纯.漕运通志[M]//中国水利史典:运河卷二.北京:中国水利水电出版社,2015.
[26]吴宗吉,纪士范,张四维.嘉靖乙丑清河县志[M]//淮阴区政协文史委,淮阴区档案局.淮阴区政协文史资料:第22辑,2014:8.
[27]清高宗实录[M]//清实录:第10册.北京:中华书局,1985.
[28]清世祖实录[M]//清实录:第3册.北京:中华书局,1985:553.
[29]薛凤祚.两河清汇[M]//景印文渊阁四库全书:第579册.台北:台湾商务印书馆,1986:353.
[30]清世宗实录[M]//清实录:第7册.北京:中华书局,1985:211.
[31]皇清奏议[M]//续修四库全书:第473册.上海:上海古籍出版社,1996:560.
[32]麟庆.黄运河口古今图说[M]//四库未收书辑刊:第9辑第6册.北京:北京出版社,1997:12.
[33]中国文化遗产研究院,大运河淮安段遗产本体调查方法研究课题组.大运河清口枢纽工程遗产调查与研究[M].北京:文物出版社,2012:173.
[34]明宪宗实录[M].台北:"中研院"历史语言研究所,1962:2159.
[35]朱国盛,徐标.南河志[M]//四库全书存目丛书:史部第223册.济南:齐鲁书社,1996:22.
[36]乾隆钦定大清会典则例[M]//景印文渊阁四库全书:第621册.台北:台湾商务印书馆,1986:327.
[37]席裕福,沈师徐.皇朝政典类纂[M]//近代中国史料丛刊二辑:第878册.台北:文海出版社,1982:1.
[38]潘季驯.河防一览[M]//景印文渊阁四库全书:第576册.台北:台湾商务印书馆,1986:430.

Harmony Between People and Environment: A Historical Study of the Relationship Between the Grand Canal and the Yellow River

Li Denan

Abstract: In the Ming and Qing dynasties, the Beijing-Hangzhou Grand Canal served as grain transport channel, and the relationship between the Yellow River and the Grand Canal was complex and changeable. To ensure the smooth operation of the canal and coordinate the relationship between the Yellow River and the Grand Canal, new canal routes such as the Qingjiang Pu River and the Nanyang New River were successively excavated from the early Ming Dynasty to the mid-Qing Dynasty, basically achieving the goal of avoiding the Yellow River and operating the canal. After the separation of the Yellow River and the Grand Canal, the original northern and southern junctions of the Yellow River and the canal shifted eastward and southward, and then northward and westward, eventually concentrating at the Qingkou area. During the Ming and Qing dynasties, the spatial scope of Qingkou underwent significant changes. In the early Ming Dynasty, Qingkou mostly referred to the confluence of the Yellow River, the Huai River and the Canal. In the Qing Dynasty, as the "Qingkou" where the Huai River flowed out continuously extended northward, the "Qingkou" where the Yellow River, the Huai River and Grand Canal met also continuously retreated and moved northward. The spatial scope of "Qingkou" gradually expanded from water to land, and even generalized to the entire confluence area of the Yellow River, Huai River, and the Grand Canal. Qingkou was not only the pivotal hub for integrated water management during the Ming and Qing periods,but also the focal point of the Yellow River-Grand Canal relationship. During the Ming and Qing dynasties, there were strict time limits for canal boats crossing the Huai River, the Hong River, and the Yellow River. This regulation shows the relation between the Grand Cannal and the Yellow River, aiming to avoid flood and frozen in the Yellow River. The coordination between the two relationships was the guarantee for the operation of the grain transport system, reflecting the environmental changes and institutional adjustments in the traditional era.

Key words: the Yellow River; Beijing-Hangzhou Grand Canal; Huang-Yun relationship; human-environment relationship

[责任编辑/漱　玉]

回到历史主场:督抚吴其濬与晚清时局*

魏淑民　赵连芳

摘　要:晚清时局内忧外患,吴其濬作为督抚大员,发挥地利优势多方筹划,积极支援鸦片战争抗英前线,严拿烟贩会匪,对于稳定清廷战局、社会秩序功不可没。在地方社会治理实践中,他又多措并举因应财政困境、纾解民困,被道光帝赞誉"洁己奉公"并恩荫子孙。其仕宦交往亦是晚清时局的映射,家族两代父子三人皆与民族英雄林则徐相交甚厚,并在禁烟等大政要政上心意相通,练兵实践对后来曾国藩调兵遣将成就湘军功业多有启发。其代表作《植物名实图考》改变了晚清西学东渐潮流下对中国传统博物学影响力的既有认知,某种程度上也是为构建中国自主知识体系作出了历史贡献。

关键词:晚清;吴其濬;督抚;社会治理;《植物名实图考》

中图分类号:K252　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**2095-5669(2025)05-0051-08

晚清以降是有清一代甚或中国历史的重大转折,鸦片大量泛滥,白银严重外流,西方列强坚船利炮入侵,各地民变此起彼伏,西学东渐汹涌澎湃,清廷内外交困。危亡之际,也催生了众多力挽狂澜的国之重臣,如林则徐、关天培等民族英雄,魏源、贺长龄等经世派代表人物,曾国藩、张之洞等洋务派代表人物。其实,晚清还有一位传奇人物吴其濬与上述名人皆有密切关联,与林则徐世家交好并在禁烟大计上心意相通,练兵实践对后来曾国藩调兵遣将成就湘军功业多有启发。更值得注意的是,其代表作《植物名实图考》(下文简称《图考》)在西学东渐大潮中发出了中国声音。吴其濬是清代唯一河南籍状元、督抚大员、植物学家。他作为地方督抚,积极支援抗英前线,缉拿烟贩会匪,又多措并举因应财政困境,纾解民困。时至今日吴其濬其人其事尚未引起学界充分关注,其历史贡献和社会影响有待深入发掘。

吴其濬(1789-1847年),字鲁斋,清代河南直隶光州固始县人,嘉庆二十二年(1817年)丁丑科一甲一名进士。出仕后自翰林院修撰累官至督抚大员,自道光二十年(1840年)起,先后外任湖广总督(署)、湖南巡抚、浙江巡抚、云南巡抚、云贵总督(署)、福建巡抚、山西巡抚等职,宦迹半天下,学优守洁、政声卓著[①]。遗存著述丰富,尤以《图考》著称于世,是中国传统植物学的高峰、现代植物学的先河。同时,吴其濬在水利、矿业领域也颇有造诣。

回望历史,虽然最早的吴其濬研究已走过百年,系统研究也经历了30余年,但这些研究多是探讨其以植物学为代表的多领域科学成就及其科学精神与方法。本文将在前贤研究基础上,聚焦晚清时局下其督抚大员主体身份,依托新近整理完成的《吴宫保公奏议》《固始吴氏文

收稿日期:2024-03-13
***基金项目:**国家社会科学基金规划项目"国家治理视阈下的清代省例研究"(23BZS090)。
作者简介:魏淑民,女,历史学博士,河南省社会科学院历史与考古研究所研究员、郑州大学历史学院研究生导师(河南郑州　451464),主要从事清代政治史、法律史及中原历史文化研究。赵连芳,女,郑州大学历史学院硕士(河南郑州　450000)。

存》等原始文献，深入探析其在清廷内外交困之际支援抗英前线、严厉缉拿惩治烟贩的积极作为，因应财政困境、纾解民困的社会治理实践，呈现其与林则徐、曾国藩等重臣的仕宦往来及其对朝局的影响，最后特别关注其遗作《图考》的国际影响，以期进一步深化晚清时局、社会治理研究，重估传奇人物吴其濬的重要价值。

一、充分发挥地利优势支援抗英前线

鸦片战争是有清一代国祚的分水岭，也是吴其濬外放地方成为封疆大吏的开端，从道光二十年（1840年）十月开始他先是短暂署理湖广总督，后实任湖南巡抚两年半左右，这是其督抚生涯中任职时间最长的一站。其间吴其濬虽不在沿海禁烟、抗英前线，却因应地利之便（湖南郴州府、桂阳府与广东南雄府、韶州府及连州直隶州毗邻[1]），积极支援抗英前线，集中体现于如下方面：一是遵旨派遣本省兵力驰援广东、浙江前线，增修台站及时递送战事公文，并协助递送外省过境兵丁；二是与江西等省作为广东前线后方，积极防范土盗附和滋事，不遗余力查禁会匪烟贩，收缴大量烟土烟具；三是如实、积极回应广东前线大炮等军事物资需求。

1841年初，英方单方面炮制《穿鼻草约》并强占香港，攻占大角、沙角炮台，道光帝派遣奕山为靖逆将军，调集17000余人开赴广东，并降旨命湖南、四川、贵州三省督抚火速调兵到广东前线听候调用②。时任湖南巡抚吴其濬与湖广总督裕泰会商调派湖南兵丁一千人，由镇簞总兵祥福带领赴粤，并将此前调遣的提标等营兵勇分为三路赶赴衡州（今湖南省衡阳市），由祥福一并带往广东。该总兵于正月初五日行抵省城长沙，吴其濬作为巡抚一再叮嘱，沿途务须整肃行军、不得前后参差。后来他又飞咨祥福务必日夜兼程，尽快抵达广东听候调遣。因地形缘故，四川两千名援军不得不穿越湖南省境，方可抵达广东前线。吴其濬作为当地巡抚，负有统筹递送外省军队的重任，他多方筹划准备船只、脚夫、口粮等，接应四川援军顺利过境到达前线。战时广东驿递湖南的公文，多经由江西、湖北转送，路远耗时，以致湖南久未接准两广总督咨移公文。为了保证及时传递战时公文，吴其濬饬令藩臬两司，在赴粤官兵经行衡、郴一线添设台站，并移咨两广总督在两省交界地带“一律添设，以便文报往来”[2]9，避免贻误战机。

道光二十一年（1841年）二月，英军进逼广州。四月上谕令湖广总督裕泰、湖南巡抚吴其濬将该省存贮大炮拣选数十尊迅速解往广东。吴其濬随即飞咨此前在岳州照料兵差的护盐道吕恩湛等员核验，经查旧存大炮多系顺治年间吴三桂守岳期间遗留，“膛内铁性均已朽烂不堪应用”[2]20，历年已久毁损严重。虽然核查结果不容乐观，考虑到粤东军务紧急，吴其濬主动提出补救之道，湖南“郴州宜章县素产铁斤”，而且毗邻广东，如果需要可以“就近铸造解送”[2]21。后接奕山咨覆，广东军营赶铸炮位已敷应用，无须再由湖南铸解。

同时，湖南还与江西等省作为广东前线后方，积极防范土盗附和滋事尤其是会盟贩烟，防范英国汉奸深入内地尤其是民族地区“连州南雄一带煽惑”[2]19。事实上，湖南郴州屡次查获跨省会盟贩烟大案，如道光二十一年（1841年）二月拿获朱义兴等在广东乐昌听从曾宝和拜会贩烟，李保廷等在江西崇义听从饶受庭等结拜沙包会聚赌行窃，孔迪倡等人贩卖烟土。以上人犯多达四十一名，收缴“鸦片烟土六百二十五两、烟具二十九件”[2]15。同年四五月间，湖南还缉获本地人周礼禄、毕钟及曾姓烟贩，收缴鸦片1205两。拿获来自广东的江西烟贩娄亮等多人，将96两鸦片、烟枪等全数缴获③。

同时，另据吴其濬奏称，广东、湖南等省还可能面临英人派遣汉奸到民族地区造谣蛊惑的局面。英人欲遣汉奸赴广东连州煽惑猺人，巡抚吴其濬迅即“密饬就近酌发本营弁兵，分赴两广交界要隘严密防守”[2]24，并与湖广总督裕泰商定传令永州府与郴州、桂阳一体防范，缘此前永州府业已办理团练且定有章程，如有奸宄便于及时缉拿。此外，他又对临近广东的郴州、宜章二地脚夫等高流动性人口进行综合防治，责令各州县向各个夫行发放循环号簿，“将往来人夫随时盘诘，如有匪类溷迹，即唯该户是问”[2]24。当时广东虎门、乌涌一带战事不利，两广督抚固守省城，连州等地可能无力顾及。对此，湖南严

饬文武员弁不分畛域实力访拿，虽然并不能改变战争结局，但对于整体战局还是有所助益的。

1841年5月，英军猛烈炮击广州城，奕山投降乞和，双方签订《广州和约》。同年，英方新任全权代表璞鼎查增兵扩大侵略，陆续攻陷厦门、定海、镇海、宁波等地。道光帝为挽救浙江败局，派遣奕经为扬威将军，并谕令四川、甘肃、陕西三省调军至浙江驰援。年底，吴其濬向道光帝奏报协助四川奉调官兵顺利过境湖南等情形，称该省全部奉调二千名官兵已于十一月经行岳州，“全数催趱过境”[3]。可惜，新任扬威将军奕经并无心抵抗，道光二十二年（1842年）二月才姗姗抵达浙江绍兴，贸然进攻宁波、镇海、定海，结果一败涂地。八月，英军舰船闯入南京下关江面，钦差大臣耆英、伊里布与英方全权代表璞鼎查和谈，双方签订《中英南京条约》，第一次鸦片战争结束。

第一次鸦片战争期间，吴其濬巡抚湖南，虽不在沿海抗英前线，却能充分发挥毗邻广东的地理优势多方支援，从速派遣本省兵力驰援广东、浙江，协助递送外省过境兵丁，并且遵旨特别留意防范内地土盗附和滋事，不遗余力查禁会匪烟贩，并积极回应前线炮火需求。以上种种，客观而言对于稳定清廷战局、社会秩序功不可没。

二、悉心兼顾筹措钱粮与纾解民困

晚清鸦片泛滥、白银外流，加之民变不断、军需浩繁，导致清廷国库空虚、财用紧绌。作为地方大员，吴其濬一方面奉命筹措钱粮，又区分不同府县情形减轻百姓负担；另一方面，悉心清理铜盐要政积弊，纾解民困。道光皇帝对吴其濬赞誉有加，不仅在御赐祭文中表扬其“洁己奉公”，而且专门下谕旨恩荫其一众子孙。

（一）巡抚湖南筹措钱粮体恤民情

道光二十二年（1842年）三月，清廷因军需浩繁谕令各省督抚筹措经费。吴其濬作为湖南巡抚，在“有裨经费、无拂民情”之间勉力兼顾，除长沙等民力稍丰之地正常筹措外，他特别体恤苗疆地区山多田少民贫，钱、粮少有留存。临湖州县因常年发大水，民众生活困苦，“元气未复”，实在不宜如常筹办经费，个中缘由他在奏议中皆据实禀报[4]28。虽然多多筹集经费有利于官员个人政绩，但是巡抚吴其濬体恤民情，奏报优免苗疆及临湖受灾府县百姓。其后在给南河动拨钱款时，他也是根据省内所征收的地丁银数额，经过计算后得出无款可拨的结果，请求“暂停指拨”[4]30。

战争期间，清廷不仅银钱短绌，而且粮食奇缺，地方官员往往会在当地向百姓筹集粮食后再运往京城粮仓，从筹集到运送期间会产生各种问题。对此，湖南巡抚吴其濬审慎处理，既给筹办得力的官员请功，又筹划解决后续运输过程中可能出现的困难。米粮运输经过多地八旗绿营，往往会被索要“过路费”。彼时处于特殊时期，兵力紧张，押送者多是官员、家丁等人。由于担心运粮队伍会被刁难，吴其濬在奏折中建议总运厅员对旗丁多加约束监管，否则必将严参查办：“倘该厅员管束不严，经臣察出，如实系年谷丰登，该州县因旗丁刁难勒索，以致输将不力，即严行参办，分别搭运成数多少，议以降留降调。”[4]35

（二）巡抚云南深入清理铜政积弊

铜政关系钱法，长期以来云南是全国产铜要地。道光朝云南铜务仍是国运所系，然渐成强弩之末，面临“厂欠”、产量锐减等窘境，并与鸦片泛滥、银贵钱贱、财用匮乏相互缠绕，暂停鼓铸、恢复开铸政策随时局左右摇摆。道光二十三年（1843年）闰七月，道光帝调吴其濬为云南巡抚，叮嘱其留意矿政剔除积弊。

到任后，吴其濬通过核对账册、现场勘察等方式，发现云南铜政书吏积弊已久，导致大量虚报亏空。因当时官员调任频繁，任职时间往往只有数月，出纳交代头绪繁多，加之幕友多不谙铜务，书吏得以长期把持，各地大小铜厂苦乐不均、两相受害。原来云南当地各铜厂产出不一，有每年完成定额且盈余者，也有每年不足定额而亏空者，整体上可以通融调剂，可以完成铜斤采运尤其是京铜运解要务。然而，站在各个铜厂角度，若不认真访察，仅按照旧额支发铜本，难免发生“丰厂积有余铜不免走私，而歉厂领项较多必至亏欠”[5]的现象。加上书吏意在上下其手、扣收铜本成数，不论各厂所办铜斤能否足

额，一律按季支发铜本，遇有新矿亟须领银敷用，又多方驳斥刁难，以致歉厂雪上加霜，而原来出产有余的丰厂也缺少活力。待到不能足额奏销时，书吏又多篡改数字虚报塞责，私相勒令加办，并不预先知会厂员，各地铜厂不堪其苦，官员往往把经办铜务视为苦差事。针对各个铜厂严重的“厂欠”积弊，又提出“宽考成以舒厂困”之策，“俾得以时贷借油米，而无他日亏缺之诛”[6]。后来吴其濬转调外省即将离任，仍念念不忘请旨交代新任抚司接续整饬，逐细清查各个铜厂情形及库存铜款，并严管书吏幕友，如有继续勒派需索按律究治，以保滇铜大计安全。

而且，他在公务之余又参阅《铜政全书》《云南通志》等书，并在东川知府徐金生协助下多方勘察踏访，编纂完成职务作品《滇南矿厂图略》垂诸后世。这是我国第一部有关矿业工具的专著，也是较早系统论述矿厂经营和管理的著作。《新纂云南通志》赞誉说，“其濬对于滇省矿厂富有研究，曾著《滇南矿厂图略》二卷，条分缕析，为采滇矿者不可少之书”[7]。彭泽益先生《中国近代手工业史资料》第一卷多处征引吴其濬对云南矿业的记载④。

（三）巡抚山西裁减盐费纾解商困

与铜政相比，盐政与国计民生更是息息相关。清代盐业沿袭明制，除新疆、内蒙古外全国共有11个主要盐区，包括山西省的河东池盐。河东池盐分东、中、西三场，行销山西、河南、陕西三省，并与宁夏池盐并称，闻名海内⑤。

从道光二十五年（1845年）到次年腊月病逝于官署前，吴其濬巡抚山西将近一年，兼管河东盐政。作为地方大员，他一方面例行巡查河东盐池产运要地，如道光二十六年（1846年）四月于蒲州校阅营伍后，查看该处南北两地盐滩，赴运城“查看盐池畦地”，复又详细盘查“河东盐法道徵存银两”[8]。更重要者，作为方面大员，洞悉银贵钱贱时局下盐商的窘境，并着力剔除积弊、纾解商困。

由于河东盐商行盐得钱、课税以银，晚清白银大量外流、银价日益昂贵，其成本居高不下，愈发疲敝，每年完纳正课定额已属捉襟见肘，另有活引、正引、改引、余引、纲引、食引、陆引、水引等繁多名目，还须应对军需平叛的巨额急切捐输，至于给内务府、各级官员的“贡献”更是沿袭已久⑥。它们的综合作用使得盐商尤其是运商不堪其苦，连年赔累。战事迭兴、盐路行销梗阻之际，旧有盐商纷纷请辞，新报盐商屡提不到。道光二十五年（1845年）吴其濬主政晋省后，盐商等公呈甚为困乏，四万活引银两系有引无地，恳求父母官设法筹划。吴其濬在两难之下决定将巡抚衙门独享的河东盐政办公费12000两拿出来救急，并称朝廷恩恤之下自己的养廉银较为丰厚，经过节省调剂亦可满足河东盐政办公需用，活引其他余项仍令盐商设法筹措⑦。后任山西巡抚王兆琛不但不体恤盐商困境，反而复设盐政陋规，与吴其濬形成鲜明对比。

三、家族父子皆与重臣林则徐相交甚厚

林则徐是中国近代史上首屈一指的民族英雄，尤以第一次鸦片战争期间主持虎门销烟、英勇抗击英军名垂史册。在他仕途不同阶段均与吴其濬家族相交甚厚，双方在禁烟、科考等大政要政上心意相通。固始吴氏是中原望族，尤以吴其濬及其父吴烜、兄吴其彦两代三人最负盛名，皆以进士跻身卿贰大员。

嘉庆十六年（1811年）林则徐中进士后以庶吉士身份进入翰林院庶常馆，师从吴烜学习满文，三年后散馆“以清汉书同试，名列第一”[9]119。此后，吴其濬胞兄吴其彦又与林则徐密切共事、志趣相投，嘉庆二十一年（1816年）两人同被派往江西主持乡试。当时吴其彦为正考官，林则徐是副考官，从出题到阅卷评定均秉公行事，彼此相处很是融洽，发榜以后共同出门拜客，传为一时佳话⑧。林则徐在日记中专门记录此事并尊称吴其彦为前辈，“上午同美存前辈出门拜客。访询舆论，均谓此次所录，清贫绩学者甚多，谓之‘清榜’”[9]74。彼时林则徐还是初入官场的翰林院编修，吴其彦先于他十二年中进士，这一年已然是嘉庆皇帝倚重的文臣、詹事府主官了，回京后又被超擢为内阁学士⑨。

随着道光朝初期父兄先后离世，吴其濬成为家族中与林则徐往来的主力。两人虽在官场上直接共事较少，然亦多有禁烟理念与行动的

契合、彼此之间的关注与牵挂。早在道光十八年（1838年）吴其濬任江西学政时，得知有考生夹带鸦片，随即饬令扣押涉事考生、搜捕贩卖鸦片之人，并将此事上奏，“将该生等斥革，交安南府知府倪良耀严讯”[10]，这正与林则徐雷厉风行的禁烟理念与壮举若合符节。同年，林则徐奉命赴广州查禁鸦片，途经南昌停留四天，专门为吴其濬赋诗两首《酬吴瀹斋侍郎其濬》[11]，其中一首即深情回忆多年以来与吴氏父子两代三人的故交之谊。诗中言明吴父曾任江西学政，其兄吴其彦曾与自己同任江西乡试主考，此时吴其濬恰巧又在江西主持学政，深切感慨彼此之间缘分匪浅。

鸦片战争期间，林则徐反因禁烟、抗英获罪，被发往新疆戍边，仍与吴其濬书信往来不断，密切关注其仕途境遇。道光二十五年（1845年）六月，林则徐在写给伊犁领队大臣、前扬威将军奕经的信中，提及吴其濬的官职调遣：“滇抚本以惠诗塘调补，以吴瀹斋调闽。”[12]39当时吴其濬由云南调任福建，同年又转任山西巡抚。道光二十六年（1846年）十月林则徐在西安写给友人杨以增的信中，也提到了吴其濬的近况，“吴瀹斋病假将满，闻病增剧，恐亦要请开缺”[12]90，字句中不时透露出对友人的关切。吴其濬亦将身体病重的情况坦诚告知林则徐，可见彼此之间相交甚厚。道光二十六年底（1847年初），吴其濬病逝于山西巡抚官署。

四、练兵实践启发曾国藩成就湘军功业

曾国藩是晚清中兴名臣，以湘军功业获封一等毅勇侯，是清代文官中第一人。追根溯源，其练兵理念多受前辈湖南巡抚吴其濬启发。道光二十一年（1841年），吴其濬在查访兵营后，发现官兵对刀矛技艺多有生疏，前任巡抚裕泰曾经遴选精壮兵丁进行操练，但由于种种原因半途而废。吴其濬发现问题后重新练兵，开始亦多有波折，经过一番深思熟虑，他请旨从河南暂调武陟汛千总牛嵩山。此人由武举出身提拔补任千总，武艺超群，为人沉静，若委任其教授楚省兵丁技艺，不但捷报可期，而且不至于滋生事端，并以彼此系豫省同乡了解对方底细担保[2]14。

太平天国运动爆发后，居乡丁忧的曾国藩临危受命召集乡勇，不料“整顿营伍，殊无良法。弟蓄此意久矣，至今未展一筹”[13]5。他决定效法前贤吴其濬的练兵之策，在同籍官员中延请擅长练兵之人。在给沈葆桢的回信中，他专门言及此事：“吴瀹斋前辈抚湘时，曾行此法，择牛嵩山为教师，今杨厚庵军门即其时练技之最著者也。”[13]5杨厚庵即杨岳斌，湖南善化人，在加入湘军之前作战经验颇丰，调任训练乡勇最为合适不过。事实证明，杨厚庵确为帅才，屡立战功。

后来吴其濬遗作《图考》亦曾助益湖湘集团核心人物之一、曾国藩胞弟、山西巡抚曾国荃救灾防疫。光绪三年（1877年），晚清发生罕见的“丁戊奇荒”，灾荒遍及北方各省，哀鸿遍野，且山西是受灾最严重的省份之一，时任巡抚曾国荃尽心救灾而四处奔波，“骑一驴周历全境，无间寒暑，一仆荷装从”[14]12566。大灾之后必有大疫，当时晋省医馆、大夫奇缺，而且医术参差不齐，乡野中更不乏庸医误人。光绪五年（1879年）春，曾国荃效仿他省设立浚文书局，求取医书善本印发给百姓，以缓解疫情危害。晋省地方官员积极向曾国荃推荐参用《图考》，赞誉书中收录植物种类丰富，而且兼具药效与食用价值，并配有精美插图便于识别。然而，由于《图考》初版刊行已近30年，中间未曾再刊，加之经管人员疏忽，找到存于太原府署内的《图考》原版时，书稿已经部分遗失。曾国荃特意安排重新刊补，并亲自作序感慨重新刊刻成书不易，“一书之成，其难如此”[15]，从而大大缓解了当时山西粮食、医药匮乏的困境。

除了曾氏兄弟，以吴其濬为代表的固始吴氏家族与湖湘集团亦多有师生、姻亲往来。湖南善化人唐鉴是清季理学大师，从师承关系而言正是吴其濬胞兄吴其彦的门生，在唐鉴为座师题写的传记以及《藤花书屋遗稿》序中，均尊奉吴其彦为“夫子”，对老师才学的赞誉更是溢于言表：“夫子弱冠入词林，渊厚有深志，不屑与等夷较长短。”[16]同样是善化人的贺长龄，也与固始吴氏家族往来密切。吴其彦是贺长龄的座师，嘉庆丁卯科（1807年）吴其彦作为湖南省

副考官主持乡试，贺长龄则是当年湖南省的解元⑩。后来，贺长龄曾与吴其濬同在云贵任职督抚，彼此还结为儿女亲家，先是贺长龄长女嫁于吴澜斋长子吴元禧为妻，后来贺长龄长孙迎娶吴其濬的孙女⑪。唐鉴、贺长龄皆是晚清湖湘精英集团的核心人物，与陶澍、曾国藩、左宗棠、胡林翼、彭玉麟、郭嵩焘等近代湖湘风云人物及其家族盘根错节，吴其濬作为督抚大员，通过仕宦往来、儿女姻亲也多有交往，其影响值得进一步深入研究⑫。

五、西学东渐大潮下《图考》享誉世界

吴其濬对晚清时局的影响不止于作为督抚大员的地方社会治理实践，《图考》更是在西学东渐大潮下逆流而上，声名远播。晚清以降，西学东渐浪潮汹涌澎湃，从科技、器物到制度对中国社会冲击巨大，催生了三千年未有之大变局。在举国上下师法甚至迷信西方的背景下，《图考》却反向传播海外并在国际植物学界备受推崇，是难能可贵的。

《图考》全书计38卷，按种类划分为谷类、蔬类、山草类、湿草类、石草类、水草类、蔓草类、芳草类、毒草类、群芳类、果类、木类12类，共1714种植物，精制附图1865幅，详述其形色性味、产地功用等。该书记录物种之多、涉及地域之广为中国历代本草学之最，在国内外植物学界享有极高声誉⑬。

《图考》问世将近两个世纪，对我国近现代植物学研究产生了深远影响。李善兰在翻译中国第一部近现代意义上的植物学著作时，使用的术语对《图考》多有继承、发展。20世纪20年代，著名植物学家周建人高度评价《图考》，“是中国植物学中最近的、也是真正的植物学发端的书，经过这一个时期后，才有形色、性味、生理、生态、遗传等学的发达”[17]。我国前后数代植物学家诸如胡先骕、钟观光、夏纬英、吴韫珍、陈封怀、陈重明、黄胜白、裴鉴、吴征镒等皆奉《图考》为圭臬，尤其是钟观光、夏纬英和黄胜白三位几乎终生致力于《图考》研究考证。当代著名植物学家、中国科学院院士吴征镒更是认为，《图考》是近代鸦片战争爆发、中国被迫打开国门之际的一部“奇书”[18]。

（一）远播欧美　备受称誉

吴其濬于山西巡抚衙署病逝后，次年《图考》遗稿经太原知府陆应谷整理首版刊刻后，很快引起德国学者贝勒（Emil Bretschneider）的关注。贝勒在光绪朝曾任俄国使馆医官，留居中国时间较长。其关于中土的著述颇多，除散见于《华日采访录》《亚洲文会会报》等杂志外，专著多半聚焦植物学研究，所著《中国植物学文献评论》（*On the Study and Value of Chinese Botanical Works*），堪称“近代植物学西学东渐的翘楚”[19]3。在1870年出版的《中国植物学文献评论》中，他所论植物往往与李时珍《本草纲目》、吴其濬《图考》等中国典籍相互对照。贝勒高度评价《图考》，认为“中国之植物学著作，较为价值者，最后有《植物名实图考》一书……虽不无纰缪可指，然在中国植物学之著述中，当以此书为巨擘焉”[19]22，指出其图谱“刻绘尤极精审”，精确者可资以鉴定科或目。贝勒书末还附有8幅精美插图，系从《图考》中选用蜀黍、粱、薯蓣、苎麻、商陆、佛手柑、铁树果、椰子8种，并用连史纸做成拓片[19]6。此外，他还一再强调，欧美植物学者研究中国植物必须一读《图考》⑭。

20世纪以来，英国科技史学家李约瑟高度评价《图考》是一部体现中国传统植物学知识的伟大巨著，强调中国的传统植物学“在不能得到现代科学所提供和使用的工具的情况下——例如对植物解剖学和比较形态学一无所知，不能利用放大镜和显微镜来观察细部，而且不了解花、花粉和种子的生理作用等——取得这样的成就，则无疑已尽可能做到完美了”[20]。此外，美国学者劳费尔（Berthold Laufer）的著作《中国伊朗编》（*Sino-Iranica*：*Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran*），以及梅里尔（E.D.Merrill）与沃克（E.H.Wa1ker）合著的《东亚植物文献目录》（*A Bibliography of Eastern Asiatic Botany*）等书，均对《图考》甚为赞许并加以引用。至今，世界上仍有许多国家图书馆收藏有《图考》⑮。

（二）风靡日本　洛阳纸贵

1880年，《图考》第二版刊刻后很快传入日本，时值明治维新初起、科学渐兴，该书被一众

日本学者奉为圭臬，风靡全国。1883–1889年，日本江户末期本草学的集大成者伊藤圭介以及小野职慤、冈松瓮谷等人重新校订《图考》（奎文堂本），序言赞其，“辩论精博，综古今众说，析异同，纠纰缪，皆凿凿有据。图写亦甚备，至其疑似难辨者，尤极详细精密，从来本草书所未有也”⑯。在伊藤晚年编纂的《植物图说杂纂》稿本中，时有奎文堂本的剪贴，该书是其晚年植物学研究的主要参考文献。小野职慤是小野兰山的玄孙，从事植物学普及教育工作。可见，以小野兰山为纽带，伊藤圭介与小野职慤还有学统上的渊源，今天日本国立国会图书馆仍藏有二人的书函若干纸。

之后，日本不少学者的植物学著作仍以《图考》为重要参考，如松村任三所著《日本植物名汇》，又如被后世称为“日本植物分类学之父”的牧野富太郎所著《日本植物图鉴》等，皆借鉴了《图考》中植物的标名，牧野富太郎甚至“一切唯吴是从”⑰。时至今日，在日本高知县立牧野植物园中有旧藏图书甚多，包括1848年陆应谷太原府署序刊本《图考》。该书系伊藤圭介旧藏，据推测可能是伊藤1870年前后拜托德国医师、博物学家西博尔德（Philipp Franz Balthasar von Siebold）从北京购得。伊藤曾出版《日本》《日本动物志》《日本植物志》等大部头著作，成就了其“日本学之父”的声望。《图考》在日本的流传情况也表明明治维新前后，日本学者有意识地搜求包括前现代中国在内的一切知识资源，进而努力实现转型的目标。虽然晚清以降《图考》已经蜚声世界，然而迄今国内学界的认识仍有一定局限，亟须从构建中国自主知识体系出发，重新进行应有的积极评价。

从晚清时局考察督抚大员吴其濬，可见其作为内陆省份督抚通盘筹划支援抗英前线的积极作为，多措并举因应财政困境、纾解民困的地方社会治理实践，以及其与民族英雄林则徐及晚清经世派、湖湘精英等众多名人的仕宦交往。吴其濬遗作《图考》的世界影响更是改变了我们对西学东渐潮流下中国博物学影响力的传统认知，是构建中国自主知识体系的历史根基。由此，不断深入吴其濬及其《图考》研究已然大大超越个案价值，是史学研究从已知到未知，从名人到次名人的首趣，也是哲学社会科学工作者的使命所在。

注释

①吴其濬：《吴宫保公奏议》，光绪七年（1881年）江苏节署刊版，卷首《国史馆列传》。②《吴宫保公奏议》卷3，《遵旨饬派官兵迅速赴粤折》，光绪七年（1881年）江苏节署刊版，第8页。③参中国第一历史档案馆：《鸦片战争档案史料》第4册，天津古籍出版社1992年版，第127—129页。④彭泽益：《中国近代手工业史资料（1840—1949）》第1卷，生活·读书·新知：三联书店1957年版，第56—60页。⑤⑥赵尔巽等：《清史稿》，北京：中华书局2021年版，第2579—2604页。⑦《清宣宗实录》卷429，中华书局1986年版，第39册第374页。此前任云南巡抚时，吴其濬大力裁革石膏井耗盐及道署陋规，参奏原任迤南道黄士瀛。参见《吴宫保公奏议》卷5，《裁革迤南道石膏井耗盐及道署陋规》，光绪七年江苏节署刊版，第6页。⑧萧忠生：《林则徐研究文集》，海峡文艺出版社2017年版，第25页。⑨钱实甫编：《清代职官年表》第2册，中华书局1980年版，第1028—1029页。⑩鲁小俊，江俊伟校注：《贡举志五种》，武汉大学出版社2009年版，第1266页。⑪吴其濬与晚清湖湘人物仕宦往来，参罗宏、许顺富著：《湖南人底精神——湖湘精英与近代中国》，新星出版社2017年版，第338—339页；罗宏：《先人的湖湘：善化贺氏》，海天出版社2022年版，第168页。⑫罗宏、许顺富著：《湖南人府精神——湖湘精英与近代中国》，第338—339页。⑬王锦秀、唐彦承、吴征镒：《〈植物名实图考〉新释》序，上海科学技术出版社2021年版。⑭陈德懋：《试论〈植物名实图考〉在我国植物学史上的地位》，张履鹏、王星光主编：《吴其濬研究》，中州古籍出版社1991年版，第87页。⑮周肇基：《〈植物名实图考〉的特色与成就》，张履鹏、王星光主编：《吴其濬研究》，第110页。侯士良等：《〈植物名实图考〉校注》，河南科学技术出版社2015年版，第7页。⑯吴其濬原撰，［日］伊藤圭介校阅、小野职慤重修、冈松瓮谷句读：《植物名实图考》，奎文堂版，1883年刊行。另参［日］冈森参太郎、井上匡四郎编：《瓮谷遗稿》卷2，吉川弘文馆1906年版，第10—11页。⑰黄胜白、陈重明：《谈谈〈植物名实图考〉》，《植物杂志》1978年第5期。陈德懋：《试论〈植物名实图考〉在我国植物学史上的地位》，张履鹏、王星光主编：《吴其濬研究》，第85页。

参考文献

［1］傅林祥等.中国行政区划通史［M］清代卷.上海：复旦大学出版社，2017：345.

［2］吴其濬.吴宫保公奏议：卷3［M］.光绪七年（1881年）

江苏节署刊版.
[3]中国第一历史档案馆.鸦片战争档案史料:第5册[M].天津:天津古籍出版社,1992:26.
[4]吴其濬.吴宫保公奏议:卷4[M].光绪七年(1881年)江苏节署刊版.
[5]吴其濬.吴宫保公奏议:卷5[M].光绪七年(1881年)江苏节署刊版:26.
[6]彭泽益.中国近代手工业史资料[M].北京:中华书局,1962:343.
[7]新纂云南通志:八[M].李春龙,审定.江燕,文明元,王珏,点校.昆明:云南人民出版社.2007:58-59.
[8]吴其濬.吴宫保公奏议:卷6[M].光绪七年(1881年)江苏节署刊版:11.
[9]林则徐全集编辑委员会.林则徐全集:第6册[M].福州:海峡文艺出版社,2002.
[10]吴其濬.吴宫保公奏议:卷1[M].光绪七年(1881年)江苏节署刊版:4.
[11]林则徐.林则徐诗集[M]郑丽生,校笺.福州:海峡文艺出版社,1987:395.
[12]林则徐全集编辑委员会.林则徐全集:第8册[M].福州:海峡文艺出版社,2002.
[13]曾国藩著.曾国藩全集:书札下[M].石家庄:河北人民出版社,2016.
[14]赵尔巽,等.清史稿[M].北京:中华书局,2021.
[15]宁智锋,等.中华大典:农书分典[M].开封:河南大学出版社,2017:483.
[16]吴其彦.吴其彦集[M].孔漫春,点校.郑州:中州古籍出版社,2018:1.
[17]周建人.《植物名实图考》在植物学史上的位置[J].自然界,1926(4):25-27.
[18]吴征镒,王锦秀,汤彦承.胡麻是亚麻,非脂麻辨:兼论中草药名称混乱的根源和《神农本草经》的成书年代及作者[J].植物分类学报,2007(4):458-472.
[19]贝勒.中国植物学文献评论[M]石声汉,译.上海:商务印书馆,1935.
[20]张履鹏,王星光.吴其濬研究[M].郑州:中州古籍出版社,1991:85.

Returning to the Historical Stage: Provincial Governor Wu Qijun and the Late Qing Dynasty Political Landscape

Wei Shumin and Zhao Lianfang

Abstract: The Late Qing Dynasty faced internal turmoil and external threats. Wu Qijun, as a high-ranking provincial governor, utilized geographical advantages to make multiple arrangements. He actively supported the front lines of the Opium War against the British, arrested opium smugglers and bandits, and addressed the artillery needs of the front lines. His contributions played a crucial role in stabilizing the Qing court's wartime situation and social order. In terms of local governance, he adopted multiple measures to tackle financial difficulties and alleviate hardships faced by the populace. Emperor Daoguang praised his efforts highly, granting him special privilege for the benefit of his descendants. Wu Qijun's interactions with officials also reflected the political situation of the late Qing Dynasty. He and his family maintained close ties with national hero Lin Zexu. They shared aligned perspectives on critical policies like the opium ban, while his military training practices later inspired Zeng Guofan's strategic command of the Xiang Army. His representative work *An Illustrated Book on Plants* subverts the established narrative regarding China's role in the eastward dissemination of Western knowledge during the late Qing era and laid a critical historical foundation for building our own independent knowledge system of modern Chinese philosophy and social sciences.

Key words: the Late Qing Dynasty; Wu Qijun; provincial governor; social governance; *An Illustrated Book on Plants*

[责任编辑/小　珂]

论负责任的消费与负责任的传播*

单世联

摘　要：当代消费的社会-文化标志是消费本身就是消费的目的和标准。当消费“脱嵌”于生活整体而具有独立性并自我推进时，需要提出并落实消费的责任。责任消费的理想目标是实现可持续消费，其前提是消费者完整掌握商品与服务的品格，其内容是改善消费方式使之“嵌入”人与社会、人与自然的可持续发展之中。新媒体消费传播具有两歧性：购物-消费是欲望的满足也是欲望的生产，是自主选择也是他人引导，是具体行为也是生活方式，是社会区分也是社会同化。以新媒体的负责传播加持责任消费，需要在媒介形式与传播内容之间以后者为优先，在“后真相”已部分地成为现实的时代坚持真实性，在媒体与商品的包围中和压力下建立消费的主体性，在消费品与消费观并重中传播后物质主义、非物质主义的价值观。

关键词：责任消费；责任传播；再嵌入；整体性；两歧

中图分类号：G02；G122　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2025)05-0059-09

在经济社会持续发展、消费文化日渐凸显的今天，文化演化结构在很大程度上是在鼓励消费、拉动内需与矫正偏至、理性消费这一矛盾作用下形成的。在联合国发布的《2030年可持续发展议程》中，“采用可持续的消费和生产模式”是第12项目标①。在年轻一代的生活中，如何消费已经是一个必须正视的问题。这些形式、语境和实践表明了负责任的消费的重要性和必要性。这是一个复杂的社会学、心理学、经济学问题。鉴于年轻的消费主体是“网一代”，笔者把论题聚焦在新媒体传播与责任消费方面。

一、嵌入：从责任消费到责任传播

“消费”是人类与生俱来的行为，本质是通过消耗物质或服务满足自身需求的行为，这种需求既包含生理层面的生存需求，也包含心理层面的发展需求。从物品满足人的生存需求来看，消费是一种消耗；从物品满足人的发展需求来看，消费是一种物品转化、生产意义的方式，因而是一种文化行为。资源匮乏曾经是人类长期面临的基本现实，因而如何分配、消费有限的资源，直接关系着文明起源与制度形成。《礼记·礼运》有云：“夫礼之初，始诸饮食。”[1]可见，人类最初的祭礼始于敬献饮食的形式，饮食活动中的行为规范是礼制的发端。

生活中充斥着消费，人们在不同环境中扮演着消费者的角色，但并不是所有人类社会都是“消费社会”。简单地说，工业化的商品生产、人性的解放、大都市的崛起、移民潮的形成、现代传媒的兴起等，都以不同的方式刺激着消费的发展。从西方的经验看，现代消费有两个阶

收稿日期：2024-09-29
*__基金项目：__国家社会科学基金重大项目“习近平总书记关于世界百年未有之大变局和中华民族伟大复兴战略全局的重要论述研究”(20ZD&005)。
作者简介：单世联，男，上海交通大学媒体与传播学院特聘教授(上海　200030)，主要从事文化理论、中外文化思想与文化产业实践研究。

段或两种形态。第一阶段或形态形成于19世纪、20世纪之交，大量商品的竞争导致了商品的商标化、品牌化，这些商标、品牌又被大量复制，现代广告业应运而生，符号、图片、影像等广告语言不但广泛传播了商标化和品牌化的商品，也有力地重塑着文化和社会生活。第二阶段或形态始于20世纪中期，在产能显著提高和商品明显过剩的前提下，劳动、工作等生产性活动在生活中的比重和地位不断下降，而以维持、拉动、刺激生产的鼓励消费成为经济发展、社会发展的重要因素和主要动力。如果说传统的生活方式与价值观念总是与匮乏、短缺联系在一起，进而消费、过度使用是必须加以约束的行为的话，那么在当代社会，经济增长则必须越来越多地依赖消费，消费具有积极的经济价值。消费行为在生活中占据着支配性的地位，社会与个体都在很大程度上通过消费来界定自身，这就是我们现在所说的“消费社会”或“消费主义”。关于传统社会与消费社会的消费行为的区别，齐格蒙德·鲍曼的概括较为精辟：

> 所有时代的所有人都必须消费。像所有其他的生物，他们要想活下去不得不消费，而且，作为人而不仅仅是动物，他们的消费不仅仅是生存所需要的：人类的生存标准要高于“单纯的生理”生存所需要的必需品，因为除此之外，人类还有较复杂的社会标准，诸如体面、礼仪和“美好生活”。……作为需要的仆人，消费必须根据其他的事物来评判自己，而不是自我评判。消费的目的是为了生存（包括生理生存和社会生存）；一旦这种目的被实现，换言之，一旦“需要”被“满足”，更多的消费就失去了意义。如果有一些人跌入消费标准之下，那么，就其他社会成员而言，这是一个道德耻辱；如果有一些人上升到消费标准之上，这同样也是道德过失。……
>
> 然而，消费社会和消费主义文化的明显标志并不是这样的消费，甚至也不是数量迅速提升的消费。消费从先前限定其多少的手段中解放了出来，从而使消费社会的成员同其先辈区分开来。换言之，“规范”的失效和“需要”的新的可塑性使消费不再是功能性的纽带，不再根据自身快乐之外的任何东西来评判自己。在消费社会中，消费本身就是目的，因此它是自我推进的。传统心理学把“需要”界定为这样一种紧张状态：一旦需要得以满足，这种紧张状态就会最终消失。在消费社会中，社会成员的需要恰恰相反，它即使在得到满足之后也不会消失——如果可能的话，它将变得更加强烈。我们的先辈主张“延迟满足”；而消费社会宣称满足的不可能性，并根据日益上升的需求来衡量自身的进步。[2]

简言之，传统的消费为了生存，而生存还包括其他的社会标准，因此消费不能自我评估；而消费的社会-文化标志则是，消费本身就是目的、就是标准且自我推进。引申鲍曼的判断，我们可以说，传统的消费行为另有规范与约束的标准，它自身不存在负责任还是不负责任的问题。诸如“负责任的消费”云云，只是就消费社会、消费主义意义上的消费而言的。

当下，把“责任”加诸“消费”之上，并不意味着消费主体是独立的主体。首先，消费意指一种社会原则，即消费（而不是生产，至少不仅仅是生产）成为社会和个体身份建构的关键，换言之，消费成为社会得以构建并保证我们参与其中的首要因素。其次，消费意指一种生活方式，这种生活方式以人对物的消费为主要内容。最后，消费意指一种文化经济，即消费既是经济过程也是文化过程。在现实生活中，有一部分文化产品与服务已经物质化、商品化，并为消费者广泛使用，但也有一部分产品通过商品化的原则，将文化与经济整合在一起。所以广义而言，“负责任的消费”也就是负责任的社会、负责任的经济和负责任的文化，这当然也包括“负责任的传播”。

消费社会的标志是物质丰饶、生活富足，消费文化的核心在于消费行为本身成为社会文化的重要组成部分，它不但是经济发展的驱动力，也是人类的生活目标。消费主义的两个内在导向总是当代批判理论的锋芒所向。一是就个体而言，产品与服务的广告、传播越来越重要且渗透到日常生活中，甚至把生命存在变成单向度的“消费”，显著地改变了我们的生活世界和人

性结构。消费主义追求的炫耀性、奢侈性、诱惑性导致种种消费疾病，甚至消费犯罪的上升，如挥霍型消费、攀比型消费等。二是就社会环境而言，消费主义蕴含着对外部世界的大规模获取。在消费者的需要与欲望被持续生产出来之后，为了满足这些需要和欲望，则必须以经济的快速增长为前提，这就必然要快速地耗费资源、环境和生态。这些耗费只能通过新的增长来弥补，而新的增长又被当作最新成就来炫耀，并催生新的消费行为，如此循环往复，就形成了消费怪象。这种以“消费”为原动力的增长，将持续地造成资源紧缺、环境污染与生态破坏。简言之，消费主义之所以受到批判，在于其对人性的简化和物化，以及对资源的过度掠夺所带来的生态危机。克服、改变消费主义的偏至和弊端，是一个系统工程和长期使命。从源头上说，最关键的是要建设一种负责任的消费文化。负责任的消费蕴含着三个环节，这三个环节在不同的意义上都蕴含着负责任的传播。

首先，消费知识的获取。责任消费的前提条件是消费主体对商品或服务品格的完整了解。一方面是商品自身的品格，如品相、性能、价格等；另一方面是商品的社会品格，如生产方式与产品的环保标准、生产企业的社会责任等。消费者总是根据自己所了解的商品的品格来进行消费决策，但问题在于商品或服务的品格在多大程度上是公开的、可追溯的。消费者对此抱以最大的关切，并通过购买行为来表达自身对商品或服务的满意度。由于商品和服务的社会品格影响着特定的消费者和具体的消费行为，因此对其品格的把控更多的是政府管理必须负责、生产企业必须承担、社会监督必须重视的公共问题。只有在商品或服务的自身品格与社会品格具有公开性、透明性，并通过有效的传播使消费者普遍了解之后，消费行动才可能是自觉的、负责的。因此，传播在日常生活中有着重要作用，人们不能离开传播来了解世界与他人，不能离开传播来谈论消费。

其次，消费行为的调理。责任消费的基本内容是改善我们的消费方式。把消费行为当作财富和身份的炫耀，当作一种权力和资本的展示，这类过度消费、病态消费史不绝书，而在消费社会更是屡见不鲜。有鉴于此，绿色、适度、文明、健康等成为消费的新理念、新趋势。一般认为，负责任的消费包括“3R”原则，即减量（Reduce）、再利用（Reuse）与回收（Recycle）。消费不是一次性行为，而是连续性行为，不但包括购买绿色产品，还包括物品的回收利用、能源的有效使用、环境和物种的保护等。这种消费不仅拉动经济增长，也支持、鼓励消费者通过购买行为，为地球和人类的发展贡献力量，使消费自然而然地成为自然循环的方式或手段。消费实践表明，个别消费者根据自身需要、欲望来购买商品或服务，但自觉的消费是包含一定程度的减量意识和节约习惯的。在消费过程中，人们要意识到并遵守“再利用”“回收”的原则，这是一种新的消费伦理的养成。消费社会的形成与扩张是人类史上的重大事件，消费伦理是文明世界的一种崭新的伦理形态。消费批判所揭发的诸多问题，都与我们不熟悉、不适应消费社会、消费伦理相关，广泛的、持续的消费伦理的传播，是负责任的消费文化建设的基本内容。其核心内容是在消费行为中，人与物、个体与整体不是对立的，而是相互关联的，消费与再生、接受与贡献是可能在负责任的消费中统一起来的。消费传播不只是商品知识的传播，也应当是消费伦理的培育。

最后，消费理想的追求。责任消费的理想目标是实现可持续消费（或者说绿色消费）。提倡可持续消费，源于对人类生生不息、可持续发展这一基本事实的确认，源于留住青山绿水的世代责任心。英国保守主义奠基者埃德蒙·柏克在论述国家时说，国家“不仅仅是活着的人之间的合伙关系，而且也是在活着的人、已经死了的人和将会出世的人们之间的一种合伙关系。每一个特定国家的每一项契约，都只是永恒社会的伟大初始契约中的一款，它联系着低等的自然界和高等的自然界，连接着可见的世界与不可见的世界，遵循着约束一切物理界和一切道德界各安其位的那项不可违背的誓言所裁定的固定了的约定”[3]。国家是一定范围内的人群所形成的共同体形式，其制度设置有时代性、历史性，并不一定都像柏克所说那样具有连接死人与活人、自然与社会的功能。但把这段话理

解为对人类文明的论述，显然更为精当，即文明存在于过去、现在和未来的契约之中。守先待后、瞻前顾后，确保人类及其生存条件的永续发展，是人类文明的使命。负责任的消费，就是为未来负责；为未来负责，就是在过去、现在与未来之间建立连续性；为了这种连续性，就必须约束今天的消费行为。讨论负责任的消费而提出负责任的传播，就在于人类的社会性、文化性是以物为中介构建的，即人类是借由与物共存并使用它的方式，来证明其属于这个社会的一部分的事实；人类是通过对物质世界的保存、传递、分享来建立过去、现在与未来之间的关联的。通过物来完成的文明的传播，是文明人类最根本的传播行为。

综上，负责任的消费不是人的消费化，而是消费的“人化”。负责任的消费意味着把消费行为“再嵌入”人类永续发展的历程之中，“再嵌入”经济良性发展的整体之中，“再嵌入”人与自然交换的循环之中。总之，“再嵌入”是负责任的消费的主要方式，“整体性”是负责任的消费的核心理念。负责任的传播，则是通过“再嵌入”实现“整体性”的必要中介。

二、两歧：新媒体消费传播的效果分析

新媒体传播推动了消费变革。无论是“第四媒体”的网络媒体，还是“第五媒体”的手机媒体，都成为人们购物的主要途径。开放式交互平台几乎有无限的可选择性，即时购物的便利性使得网络购物有了更自由的空间。但海量的碎片化的信息、眼花缭乱的商品堆积、虚假广告、不负责任的商品评价等，都在一定程度上造成了购物及消费经验的困扰。笔者试图围绕“再嵌入”和“整体性”两个范畴，来分析媒体购物-消费经验的两歧性。

第一，购物-消费既是欲望的满足，也是欲望的生产。新兴媒体建造了购物-消费的天堂，人类有史以来第一次可以随时随地在网上搜索、浏览、比较和购买商品。新媒体的使用，最大程度地满足了我们的购物-消费欲望。但值得注意的是，新媒体把我们所有的欲望都与购物的欲望关联起来。新媒体在供给我们海量资讯、娱乐及服务的同时，也带来大量并非我们主动获取的广告和商品信息。比如，消费者在欣赏一首歌、收听一段新闻的过程中，夹杂着诸如保健品、时装之类的广告。人们的每一次线上体验都被动地伴随着对物的凝视，重要的不是信息超载带来的无所适从，而是它们使我们的生活都被物的世界所覆盖。新媒体购物的便利和快捷在最大限度地方便消费者的同时，也消解了商品获取的困难性、稀缺感和严肃性，降低了消费的满足感。当便捷和快速成为购买经验时，人们感到的不是欲望的满足，而是一次次亟待充实的空虚。在品牌、时尚面前，消费者的购买冲动被有规则地激活，购物-消费永无尽头。随之而来的是过度消费、超前消费、借债消费等“消费疾病”，这些除了带给消费者持续的经济压力之外，还有心灵的永无安顿、希望和目标的渐次消亡。

欲望并非人性之本然，而是被生产、被制造出来的。消费社会是市场导向的社会，适应、满足消费者的需求当然是重要的，但仅仅如此又是不够的。就如苹果公司联合创办人斯蒂文·乔布斯曾说，自己的责任是提前一步搞清楚消费者要什么，而不是直接问他们想要什么，也正因如此，自己从不依靠市场研究，而是将重点放在读懂还没落到纸面上的东西[②]。“要什么给什么”是一种被动的、追踪的服务行为，不可能真正掌握消费者，因此卖方为了能大量获取资本，必须刺激消费欲望，而根本之道即是制造买方欲望，使买方觉得进行某种消费是必要的、理所当然的。制造需要、创造市场以获取利润，是一切市场经济体制的特征。先制造出需要，然后再来满足，这是当代市场经济的重大成就之一。它表明，所谓人性需要、市场需要，其实不是消费者的需要，而是生产商的需要。这个被满足的需要不是消费者本来就有的，至少不是消费者主动感觉到、意识到的需要，这种需要本来就是生产商生产出来的产品之一。新媒体传播使这一切在更大范围内、更深程度上成为现实。

第二，购物-消费既是自主选择，也是他人引导。新媒体传播的平台性，使得任何一种购买行为都可以展示并与他人分享，它鼓励了对

社交认同和地位象征的追求。这一追求产生相互校正和相互攀比的双重效果。从积极的方面说，了解他人的购物经验、依据众多的购物评价，有助于消费者作出更准确的判断、作出购买决策。消极地说，为了获得他人认同和赞赏，展示选择商品和服务的眼光、品位和身价，消费者可能会忽视消费的实际需求和价值。这种通过自我展示以获得他人肯定的共享机制，其内在的动力就是自我的异化，即当个人展示的购物经验获得他人的肯定、羡慕和模仿时，他人的眼光和品位就转化为个体的选择标准，此时的消费则变成“他人引导”的消费。

“他人引导”是一个中性概念。在道德实践中，榜样示范、典型带动等都具有正面意义。但在消费文化中，“他人引导”更多指向无止境地购买，承担引导任务的“他人”主要是生产商和广告商，而刺激消费、占据更多的市场份额、赚取更高的利润是其主要目的。因此，生产商和广告商所引导的方向便是消费，更有甚者是放纵的消费。兹比格涅夫·布热津斯基早就批评过这种“丰饶中的纵欲无度”：

> 在先进、富裕和政治上民主的国家，物质享受上的纵欲无度越来越主宰和界定着个人生存的内容和目标……“丰饶中的纵欲无度”的概念基本上指的是，一个道德准则的中心地位日益下降而相应地追求物欲上自我满足之风益趋炽热的社会。与强制的乌托邦不同，丰饶中的纵欲无度并不设想对被解救者创设一种永恒的社会天堂境界，而是在个人和集体的享乐主义成为行事的主要动机的背景下，主要着重于立即满足个人的私欲。界定个人行为的道德准则的下降和对物质商品的强调，两者相互结合就产生了行为方面的自由放纵和动机方面的物质贪婪。[4]

丰饶社会中消费者的贪婪物欲，是当代消费批判的基本观点。尽管以“纵欲”来刻画消费人格并不准确，但以满足自身需要为出发点的消费走向自我异化，仍然是消费文化的内在逻辑与现实情景。

第三，购物–消费是一种行为也是一种生活。每个人都不只是消费者，更不是时时都在购物。然而，消费文化之所以成为一种文化行为，在于其把消费描述为一种获得理想生活的必要方式，而新媒体又以更具优势的手段和更为有效的方式，以深度的链接行为和巨大的转化行为，使得任何一种消费品都在商品世界的差异化网络中，呈现出某种生活风格和审美特征，进而培养消费者的消费习性；任何一次购物行为都打开了联结无数相关或不相关商品的通道，进而把人们与商品世界联系起来；任何一次消费决策都可能引发更多的挑战和更频繁的修正，进而诱使我们把生活的中心越来越转向消费行动。

生命与生活的物化、消费化是消费社会的一大趋势，但我们对这个问题的理解还需要细化。作为一种生活方式的消费，因其常与享乐主义等相联系，因此受到负面评价。正如消费文化专家迈克·费瑟斯通所指出的，遵循享乐主义、追逐眼前的快感、培养自我表现的生活方式、发展自恋和自私的人格类型，这一切都是消费文化所强调的内容[③]。但是，我们不能从字面上来理解这种“自我中心”的人格类型，它实际上有更多的意涵。消费者的“自我中心”并不意味着真正的独立自主性，他依赖商品世界和经济收入，通过这两个方面来确立自我。这种受约束的自我不大可能是一种赤裸裸的自我中心。一般地讲，消费者的“自我中心”也使其不会沉醉于无尽的物欲之中。超负荷的感官体验、热情的审美投入等，并不意味着消费者已完全失去了自我控制。这种在自我中心与外部依赖、理性计算与享乐追求之间摇摆的消费特征，在中国消费者群体中体现得最为明显。

从受众研究的角度看，生产者、信息和受众三者的相互作用是必须重视的。新媒体没有也不可能改变消费行为的外部约束及理性计算，但其所发布的信息在一些特定议题上具有支持或修正消费者的理性计算和享乐习惯的效果，它所提供的种种消费“建议”和购物“选项”始终在营销和诱惑中排列，新媒体使用中的“数字鸿沟”则保持着把所有消费者都融入一个处于变化和发展过程的压力中。总之，新媒体消费更系统地把购物–消费整合、融入生活之中。传统消费者在消费过程中，需要对收入状况及商品

作出评价，因此不可能完全“自我中心”；新媒体时代的消费者在消费过程中，需要考虑网络环境、平台建议、商品代言等诸多因素，拓宽了自我认同的维度与生活世界的范围，因此更不可能“自我中心”。现在问题的关键不是生命生活的物化、消费化，而是生命生活与商品消费的同一化。

第四，购物-消费是社会区分也是社会同化。不同的消费水平区分不同的消费者，不同的消费品位区分不同的消费者。消费水平和品位既是社会经济条件分化的结果，也区分着消费者的经济条件。为了建立社会联系或形成社会区别，消费社会的群体或个体会以不同方式去消费，并以消费方式的差异来维持个体特性和社会区分。

消费所完成的社会区分是客观的、真实的，但新媒体购物-消费体验也在创造着同质性和一体感，如品牌诱导和时尚吸引。品牌与时尚通过新媒体华丽、精致的表达，最大限度地刺激着人们的感官，使人们淡忘自己的个性和真实的需要。如由粉丝与偶像之间的情感关联所催生的消费行为，使他们在接受偶像推荐的产品时较少犹豫，即使这件商品并不是自己所需要的。再如直播购物中，主播的购物建议和优惠信息，既充满着购物体验，也包含着主播的权力。总之，新媒体平台不只是平台，而是凭借超强的链接万物的能力，把整个世界都摆在消费者的眼前，可以说几乎没有一个个体可以摆脱它的逻辑、规则和魅惑。

这种强大的引导性和操纵性正是新媒体消费成为社会同化工程的基础。就特定的消费行为而言，消费者或许有选择权和独立性，但在整体性的消费系统中，个体往往会遭遇多种因素的影响，包括人际关系、购买热情以及被服务形式标准化了的社会参与。消费社会的消费不仅是“对关切、真诚和热情的持续性消费”，更是“维持生活所需要”的消费[④]。因此，生活在消费社会中的个体必须要消费，也无法逃避消费体系。消费文化是一种新的规训，它是与消费、信用、服务等概念相关的一种信仰与约束，是来自市场法则和技术经济系统的规训。美国社会心理学家埃利希·弗洛姆早就观察到，白天人们按照专家制定的工作节奏和工作方法在一起有条不紊地工作，晚上回家后，阅读同样的报纸、听同样的广播、欣赏同样的电影，生活、消费、娱乐全都步调一致，且从来没有对此表示怀疑[⑤]。投射到当下，我们可以这样理解，晚上人们返回家中，躺在沙发上刷手机，搜索喜欢的视频、游戏节目、直播带货，全神贯注地凝视着手机屏幕，几乎所有人都一样。在新媒体广泛使用、新媒体消费重构消费生活的今天，人们以更积极、主动的姿态进行消费，媒体消费界定了人们行动的边界。在数字中生存，在消费中满足，几乎成为消费者共同的也是唯一的规定。

当然，因为消费的区分逻辑与实际生活中的群体区分的高度一致，消费行为受到现实条件的严格约束，所以购物-消费经验中的社会同化，很大程度上是心理体验的同化、价值观念的同化。

三、可能：以传播伦理加持责任消费

消费是经济运行的一个环节，但如何看待消费、如何消费，却与价值观、生活方式直接相关。消费能力是经济问题，消费方式是文化问题。改革开放以来，中国经济高速发展，人们对物质和精神的需求逐步提升，物欲旺盛，内需充分，同时也伴随着过度消费、超前消费、透支消费等问题，这在一定程度上也给经济社会发展带来了不小的压力。近年来“拉动内需”以提振经济的理念与政策延续了此前40年的成功经验，旨在通过科技进步、高质生产、合理经营、正常消费等手段实现消费市场的整体提升。对“正常消费”来说，重要的不仅仅是能否“拉动内需”的问题，而是如何拉动内需，即如何体现责任消费的问题。网络监管制度的完善、企业社会责任的落实、消费伦理的建立等都是责任消费的重要条件。鉴于新媒体传播与消费文化有着紧密的关系，我们需要探索如何把新媒体由消费主义的推手，转化为责任消费的加持和维护，理论上可以分析出四种可能。

第一，如果新媒体前所未有地突出了媒介形式之于其传播内容的独立性，那么，我们并不能因此把这种独立性理解为优先性。对责任消费、责任传播而言，新媒介所传播的内容依然更为重要。媒介即讯息，这强调的是媒介的传播

内容是无关紧要的，重要的是媒介自身的形式，新媒介的产生促进了传播的变革；社会受到更深刻的影响来自人们借以交流的媒介的性质，而不是交流的内容。媒介研究的真正主题，不是媒介所传达的信息，而是媒介的信息。

这在媒介研究中或许是理所当然的，但在其他领域，比如消费研究中，我们更关注的仍然是媒介所传播的商品信息，因为消费生活中的媒介使用，只是为了获得有关消费品的信息以及消费品自身，消费品的品质、功能和效果才是消费者关心的重点。如果消费者关注了媒介，那是因为他希望其所使用的媒介是可信的、便利的。在消费传播中，责任传播不宜反客为主，把媒介形式置于讯息内容之上。文化研究者劳伦斯·格罗斯伯格曾提醒人们："人类一直生活在传播的世界里，但只有我们生活在媒介传播的世界里。……客观地说，媒介似乎支配着且越来越吸引人们的目光，它自己也愈发成为新闻的中心。越来越多的政治议题和争论围绕着媒介本身在进行：大量关于说唱音乐、暴力、色情（在虚拟空间或电视里）的封面故事，媒介在选举中的角色，如何策划新闻，电信法规的出台或废除，还有新技术等等。如果说我们生活在一个媒介建构的世界里，那么记住我们并非生活在一个媒介世界里——记住这一点很重要。媒介把世界带给了我们并塑造了这个世界，但是依然存在一个外在于媒介的真实世界。"[5]依此推论，在媒体之外存在着一个商品世界，这个世界里的商品不全然等同于媒体中的商品。能否在客观上尊重、呈现、提示两种商品之间的差距，不被媒介商品遮蔽、取代以供我们现实消费，是负责任传播的主要标志。

第二，如果各类媒介-文化产品已经覆盖甚至垄断了对生活与世界的叙事与解释，那么能否坚持传播内容的真实性，就是负责任传播的中心议题。传播之所以有价值，在于传播的真实性；而传播之所以可能是真实的，在于存在着真实的世界。自从2016年《牛津英语词典》宣布"后真相"（post-truth）成为年度词汇后，越来越多的人认为，人类社会正在进入"后真相时代"。不需要深入的研究就可以发现，"后真相时代"，首先是指人类丧失了对真实的判断力，意义丧失，真假不分；其次是指文化的增值和符号的泛滥，各种媒介-文化产品语言不仅描绘现实，同时也创造了现实，而现实反倒成为媒介产品的仿造物。我们正在经历着从以物品生产为基础的社会，向以信息生产为基础的社会的历史性转变，在数字技术与新媒体的强力介入下，问题已不是真假难辨、以假乱真，而可能是无"真"可言。这也正是真实传播所面临的挑战。

我们生活的世界确实充满形象、符号和文本，但仍然存在着现实的社会关系、物质事实。虽然真善美面临着从价值多元到价值颠倒的威胁，但文明与人类的持续发展，仍依赖于我们对某些基本价值的维护和实践。技术在改变着世界、重塑着生命，但至少在今天，人类依旧是掌握技术的主人。在这个意义上，我们不能赞同"后事实时代"或"后真相时代"的说法。正如美国学者平克所说："这个说法是有腐蚀性的，因为它暗示着我们应该听从宣传和谎言，并用更多的宣传和谎言予以反击。而我们并非处于一个后事实时代。虚伪的谎言、真相掩盖、阴谋论、异常流行的错觉，以及人群的疯狂，都与人类物种同样古老。而认为某些思想是正确的，另一些是错误的，这样的信念也是一样古老。……这就意味着，支持真理的力量就算并不总能获胜，但也已经到位。"[6]在消费传播方面，我们坚持真实性，不全部否定媒介本身的干扰以及对商品的多种评述。然而，承认对真实性的追求可能遭遇各种干扰是一回事，从一开始就不承认真实性只相信"后真相"则是另一回事。我们所说的"坚持"，就是不以"后真相"取代真实，保持对真实性的信念，并广泛使用各种核查技术，尽可能地确保传播的真实性。告诉人们什么是真实的，什么是重要的，什么是正确的，必须成为新媒体的首要责任。

第三，如果传播、消费都还是人的行为，那么负责任的传播是"属人"的传播，负责任的消费是"属人"的消费。要言之，"属人"的传播就是以人文主义价值观引导和规范的新媒体传播，这是针对"非人"的传播所做的定义。"非人"的传播是指把传播行为仅仅交给数字技术和算法逻辑，这是以技术乌托邦的形式对人的取消。同样，"属人"的消费是指责任消费应当由

商品与服务的符号意义返回商品与服务的物质意义。在关于消费文化的多种解释中，始终存在着有影响的三种理论模式。其一，消费是对生产的自动反应，即消费受到商品生产方式的约束，而一部分商品生产已经被文化标准所支配。但是，生产相对于其他社会行为的中心地位，以及生产者所采用的美学知识对消费者具有重要意义这一观点，本身就是生产主义的逻辑，而不是消费主义的观点。对消费行为的真正理解，是以拒绝生产的中心地位为起点的。其二，消费遵循的是符号逻辑，是对意义的自动反应。商品的意义既不与其固有性质和用途有关，也不与其交换价值相关，而是来源于其在符号制作和再制作这一持续过程中的位置。其三，消费是自主的。人有独立地追求快乐的愿望，尽管人们追求快乐的方式及社会结构都发生了变化，但愿望是不受外力操纵的，因此消费是自主的、创造性的过程。在文化-消费研究中，以第二种理论模式最具影响力。而就责任消费来说，恰恰需要破除第二种理论，更多地回到第三种理论。

工业化以来，人类创造了人工产品世界及与之相应的社会体制；20世纪中期以后，发达世界已基本脱离“第一自然”，进入“第二自然”⑥。“数字革命”以空前的规模和深度扩大了第二自然，数字比物质更真实，虚拟比真实更有力。社会生活脱实向虚已是大势所趋，那么人类在数字化生存时代也要数字化自身，把生命和生活的一切都交给计算机和算法吗？如果回答是否定的，那么坚持消费、消费传播的人性化与主体性，则与数字化、智能化一样势在必行。

心理学与文化研究早已否定了“真实需要和虚假需要”之分，但这绝不意味着消费的个体应当放弃自己的选择。无论是权威系统、文化专家，还是生产商、广告商，抑或是健康顾问、网络主播等，都不能代替消费者的回答。而且，无论新媒体如何“新”，媒体本身并不具备独立的说服力量或自主逻辑，它的传播效果需要依赖消费者的解码、诠释和生产性改写。在这个意义上，我们虽然重视新媒体消费传播的重要性，但同时也要提出消费者“对媒体做了什么”的问题。一个负责任的消费者，不但要规范自己的消费行为，也要对包围着我们的媒体保持警惕，进而以自己的责任消费行为向媒体、商家作出反馈。正如上文提到的“属人”的消费，首先是属于自己的消费，只有把“自我”的意愿传播出去，作为个体的要求才会被识别、被尊重。

第四，如果传播与消费都关联着一种文化价值观，那么新媒体就应当从消费品的传播转向消费品与消费观并重的传播，传达一种后物质主义、非物质主义的价值观。值得注意的是，在公众舆论与文化理论几乎一致谴责消费主义或物质主义时，一种新的价值观也悄然兴起，这就是“后物质主义价值观”⑦。当然，物质主义价值观与后物质主义价值观并非直接对立，物质可为后物质所用。比如“在工业主义看来，获取物质资料是人们赖以达至（工业社会）生活中基本的‘非物质’目标——比如快乐、自尊、社会认同、自我实现，等等——的重要手段”[7]。物质成为非物质的工具，说明物质本身就具有非物质的意义和效果，物质主义价值观与后物质主义价值观非但不对立，反而密切相关。所以真正重要的是，不能把物质主义与后物质主义简单地对立起来，不能把消费仅仅理解为经济行为。在经济之外，文化传统、政治体制依然在有力地塑造着价值观。仅仅从经济上着眼，并不能充分解释消费社会、消费文化。

实践证明，物质与后物质之间既无连贯延伸，更无因果必然。系统理论家E.拉兹洛的说法比较通俗：“确实，饿着肚皮去追求高尚的思想是不大容易的。但是，另一方面，也没有令人信服的证据表明，当肚皮吃饱了，人就去追求高尚的思想。”[8]经济学家阿玛蒂亚·森则有专门的分析：“当人们因为饥饿，营养不良和本来很容易防治的疾病而丧失生命时，你又怎么可能谈论文化——诗歌、音乐、绘画——这些东西呢？这一批评背后的基础是不能忽视的，但人为地、戏剧性地将发展的进程分立的观点也是不真实的，并且难以维系的。正如亚当·斯密曾经说过的那样，不能理解‘道德情感’所起的作用，那么，即使是经济学家也无法很好地工作。……文化并不是独立于物质考虑之外的，但它也并非安静地在物质考虑的后面，等待自己的上场。”[9]

结合中国的消费实践来看，在漫长的物质短缺时代过去之后，消费时代个体的偏好、趣味和选择，确实包括了更多的非物质性选项。从物质时代到后物质时代、从着力解决物质需求到追求美好生活，这是历史大势、文明方向。必须充分强调的是，在物质与后物质之间，传播是必要的中介：什么样的价值观得到了有效传播，什么样的价值观就具有优势。简言之，负责任的传播，不但要传播消费品，也要传播消费观。缺少其中一个，都不能算是负责任的传播。

每一个时代，每一种文化，都有其相对独特的生活方式、价值观、规则、风格、仪式性或象征性目标，这些要素或目标为其成员确定了生活中何为最重要的。在我们生活的时代和文化中，消费特别是新媒体消费至关重要。能否实现责任消费，能否以责任传播加持责任消费，关系文明生活的今天与未来。

注释

①参见《2030年可持续发展议程》，中华人民共和国外交部，2023年10月18日，https://www.fmprc.gov.cn/ziliao_674904/zt_674979/dnzt_674981/qtzt/2030kcxfzyc_686343/zw/202310/P020231018366004072326.pdf。②[美]沃尔特·艾萨克森著、管延圻等译：《史蒂夫·乔布斯传》，中信出版社2011年版，第518页。③[英]迈克·费瑟斯通著、刘精明译：《消费文化与后现代主义》，译林出版社2000年版，第123页。④[法]让·波德里亚著、夏莹译：《符号政治经济学批判》，南京大学出版社2009年版，第180—181页。⑤[美]埃利希·弗洛姆著、欧阳谦译：《健全的社会》，中国文联出版公司1988年版，第108页。⑥“第一自然”是指未经人类改造的自然，“第二自然”是指经过人类改造的自然。⑦[美]罗纳德·英格尔哈特著、张秀玲译：《发达工业社会的文化转型》，社会科学文献出版社2013年版，第163页。

参考文献

[1]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，1999：666.
[2]鲍曼.被围困的社会[M].郇建立，译.南京：江苏人民出版社，2005：189-190.
[3]柏克.法国革命论[M].何兆武，许振洲，彭刚，译.北京：商务印书馆，1998：129.
[4]布热津斯基.大失控与大混乱[M].潘嘉玢，刘瑞祥，译.朱树飚，校.北京：中国社会科学出版社，1994：75-76.
[5]格罗斯伯格，等：媒介建构：流行文化中的大众媒介[M].祁林，译.南京：南京大学出版社，2014：3-4.
[6]平克.当下的启蒙：为理性、科学、人文主义和进步辩护[M].侯新智，欧阳明亮，魏薇，译.杭州：浙江大学出版社，2019：408-409.
[7]卡西奥拉.工业文明的衰亡：经济增长的极限与发达工业社会的重新政治化[M].余灵娄，尚新力，译.秦琥，校译.重庆：重庆出版社，2015：133.
[8]拉兹洛.用系统论的观点看世界：科学新发展的自然哲学[M].闵家胤，译.北京：中国社会科学出版社，1985：98.
[9]联合国教科文组织.世界文化报告：文化创新与市场（1998）[M].北京：北京大学出版社，2000：265.

Responsible Consumption and Responsible Communication

Shan Shilian

Abstract: The cultural symbol of contemporary consumer society is that consumption itself is the purpose and standard of consumption. When consumption is detached from the overall life and becomes independent and self-promoted, it is necessary to propose and implement the responsibility of consumption. The ideal goal of responsible consumption is to achieve sustainable consumption, which is based on the consumers' complete grasp of the character of goods and services. Its content is to improve consumption methods to "embed" them into the overall sustainable development of human society and the sustainable exchange between humans and nature.The dissemination of new media consumption has a dichotomy: shopping and consumption represent the satisfaction of desires and production of desires; they involve an independent choice yet also external guidance; they are concrete actions as well as a way of life; they serve as markers of social distinction while simultaneously facilitating social assimilation. To promote responsible consumption through the responsible dissemination of new media, priority should be given to content over form; upholding authenticity in an era where "post-truth" has partially become reality; establishing consumer subjectivity amid the overwhelming influence and pressure of media and commercial goods; promoting post-materialist and non-materialist values, while balancing material products and consumption ethics.

Key words: responsibility consumption; responsible communication; reembedding; wholeness; dichotomy

[责任编辑/周　舟]

论职场剧的类型机制及话语建构

陈旭光　林　楠

摘　要：随着影视产业发展与文化的丰富多样化，职场剧在影视创作中成为一种较受关注的电视剧类型。从类型机制来看，职场剧的生成具有现实题材的稳定性，都市空间、职场场景、行业特性是其显著特征。从职场剧的创作过程来看，其需要遵循影视剧类型的创作原则，聚焦职场剧典型元素，并进行与时俱进的叙事话语表达。职场剧的叙事话语主要由职场故事的讲述、城市形象的塑造、现实主义精神的表达等构成。职场剧的叙事话语和形象塑造在一定程度上体现了职场人群体的生活状况和时代文化表征。职场剧应该强化现实主义精神，讲好真实可信的中国故事，获得更广泛的观众的认可与共鸣。

关键词：职场剧；叙事话语；都市空间；职场人群体

中图分类号：G22　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2025)05-0068-07

21世纪以来，城市化进程加速，都市生活因其贴近现实而被作为影视素材搬上荧屏。职场是都市生活的重要组成部分，职场剧也因此越来越受到观众的关注和喜爱。所谓职场剧，顾名思义就是“以职场为载体，以职场话题、人物和故事为题材，以职场矛盾为剧情推动力”，“将现实生活和职场生态投射在电视荧屏上，表现职场人的工作和生活状态”的影视作品[1]。随着影视剧行业的发展，职场剧已成为中国电视剧中的一种重要类型，可以说从《杜拉拉升职记》热播伊始，便掀起了职场剧的热潮。时至今日，初具类型性的职场剧也生产出不少优质作品，涉及医护、律师、法官、警察、银行职员等职业。从类型来看，职场剧与青春剧、家庭伦理剧及广义的都市剧都多少有些重叠。这种类型融合、边界模糊的趋势是类型剧求新求变的生产机制使然，但也为类型的界定增加了一定难度。如今的职场剧已形成以人事斗争、职场人晋升、行业写真等为核心元素的叙事范式，形成了职场人群体、城市空间、时代精神共同构建的现代叙事话语。作为文化产品，职场剧的叙事话语不仅积极回应经济全球化背景下个人的发展问题，而且深刻地介入21世纪多元价值观念与知识生产的过程中。可以说，包括职场剧在内的中国电视剧，“不仅是普通大众的世俗之‘梦’，也是折射时代最大数量的平民大众之心态、理想、愿望、思想道德状况的‘镜子’，更是借以窥见社会发展状况、时代文化语境的‘窗户’”[2]。

一、职场剧的类型化

类型(genre)，原是法语词汇，在文艺创作中泛指某一流派或某一风格的作品集合。类型划分并不是电视剧的原生概念。1913年，环球影业的制片厂建成，美国的制片厂制度随之落地生根。从观众的反馈中，制片厂发现观众更喜

收稿日期：2024-10-15

作者简介：陈旭光，男，北京大学艺术学院教授、教育部长江学者特聘教授(北京　100871)，主要从事艺术学理论、影视文化、影视理论与批评研究。林楠，男，文学博士，丽水学院人文学院讲师(浙江丽水　323000)，主要从事当代文学与文化研究。

爱由熟悉的演员、熟悉的场景“搭建”的可预期的故事。因此在影片商业化过程中，程式化的情节、定型化的人物、图解式的视觉形象构成了特定类型电影的若干核心元素。至此，类型的概念被引入电影这一叙事媒介，并对电影进行类型划分。

类型电视剧正是从类型电影的内涵中演绎而来的。20世纪90年代以来，中国电视产业逐步成熟，多种类型剧都出现了具有代表性的作品，“类型”概念也得到国内学者的关注与讨论。如有研究者将电视剧分为主旋律电视剧、青春剧、家庭伦理剧、宫斗与权谋剧、仙侠剧、谍战剧、喜剧与情景喜剧七类①，也有研究者将电视剧分为谍战剧、军旅剧、革命历史剧、历史正剧、少数民族剧、家族剧、家庭伦理剧、都市情感剧、医疗剧等十五类②。研究者们立足不同的观察视域，得到的分类结果有重叠也有差异。一般认为，类型剧是在一定时期内、在一个国家或区域约定俗成的，在制作、播出、收看方面有固定模式的大批电视剧形成的集合体。但值得注意的是，“‘类型’不是逻辑学上的种类、类别概念，而是一个生产者和接受者相互作用，并达成共识的动态范畴”[3]86-87。按照产地、时期、题材来进行分类，并不能完整地呈现影视剧类型化的生产机制，在逻辑分类的基础上，影视剧叙事又与社会生活及历史时代紧密关联。例如，改革开放初期，改革题材剧不断焕发新的生机。这也说明同一类型剧的类型元素编排并非一成不变，类型剧在固定的类型元素上通过元素库的更新、增量不断进行程式重组。

此外，随着观众的审美分化，影视剧创作实践在主类型中会衍生出亚类型与次类型，比如同以都市为背景，可以从都市剧中衍生出伦理剧、职场剧、医疗剧等类型。近年来，职场剧有了长足的发展，虽仍然处于一种不占主流的“亚类型”状态，但职场剧紧密地贴近青年人的生活，无疑回应着现代化进程中青年人的观影需求和时代审美需要。20世纪90年代，随着市场化进程的逐渐加快，企业类型日渐增多，职场生态、职员发展境遇等都为职场剧创作提供了大量的素材。在众多类型剧中，职场剧与都市剧有着千丝万缕的联系，因此谈到职场剧就不可避免地要提到都市剧，都市剧是“围绕着改革开放以来的都市化进程与都市文化的兴起，表现时代生活、伦理道德从传统向现代过渡时都市人的日常体验及情感经历，展示他们在多元价值选择中的兴奋与忧伤、笃定与焦虑，并介入市民阶层与都市话语的现代建构中，进而表达都市文明与民族精神的现代重铸的一种现实题材电视剧形态”[4]。职场是现代都市的重要场景之一，职场剧则是都市剧所展示的时代生活中的一种，其中所蕴含的时代精神，以及在时代精神引领下职场人所做的价值选择，是职场剧深刻的精神肌理。

综合分类逻辑及历史视域两个视角，影视剧的类型化过程本质上是一种“以观众为中心”，“以社会为中介”，进行“惯例化创作”和“创新性”发展，来实现“价值共享”的“艺术生产方式”[3]88。就职场剧而言，其类型化机制始终回应着20世纪90年代以来的市场化进程，体现着文艺生产的大众化倾向，具体表现在剧集程式化、观众中心化、题材社会化、类型发展与创新等方面。

在剧集程式化上，职场剧的生产从选角到人物，从题材到样式都已经形成定式，并借助流水化作业高效地生产出批量的类型化剧集③。程式化创作是影视产业与观众之间长时间协调后的结果，属于可以复制的成功经验，因此借鉴已有的创作模式可以节省大量时间成本与经济成本。21世纪以来，职场剧的叙事模式已具雏形。以《杜拉拉升职记》《浮沉》为代表，此时职场剧的核心在于展现商界斗争，在思想价值上则与21世纪初流行的“成功学”有着明显的呼应。

在观众中心化上，职场剧的剧集制作向观众主导的明星中心制、制片人中心制倾斜。作为“公共文本”，电视剧“从来都是社会意义与价值生产与再生产的场域”，它对观众量的最大化的利润追求，已不仅决定了其价值必须是主流的，也必须是尝试形构或再生产主流意识形态的④。如《创业时代》《谈判官》《以爱为营》等职场剧作品，邀请了流量小生、话题明星参演，借助“粉丝经济”来快速收获流量，用职场外壳包装着言情剧、偶像剧的内核。这种大众化、表面化、景观化的生活素描勾勒出职场剧的城市形象。

在题材社会化上，职场剧往往体现了时代的主导思想，反映出集体无意识的选择。集体无意识广泛地存在于每一个人的身上，是对社会环境、历史文化的综合反映。因此，职场剧是创作者对现代生活的艺术表现，又或隐或显地表达了其对热点事件、特殊群体、时代症候等方面的看法与态度。职场剧宣扬的价值也是在与观众的不断磨合中逐步成形的。

在类型发展与创新上，职场剧也在类型框架内不断寻找突破。职场故事在程式化的重复中也会失去新意，类型框架下的创新与变奏是破题的关键。詹姆逊在《政治无意识》中指出，政治视角构成了一切阅读和一切解释的绝对视域⑤。除了故事本身的吸引力，观众能够与职场剧产生共鸣，还在于剧作敏锐的时代观察捕捉到了能引发广泛共鸣的时代情绪。近年来，文艺创作、学术研究都有现实主义话语“回潮”的态势。现实主义精神与类型剧接轨，推动职场剧情绪感染力与戏剧表现力不断提升。

二、职场剧中的成长故事

20世纪与21世纪之交，影视作品表现的职场青年成长故事转译了走向现代的想象。2010年，在谍战剧和家庭伦理剧占据国内荧屏之时，《杜拉拉升职记》塑造的时代独立女性形象让人眼前一亮。剧中杜拉拉因优异的表现，成为公司第一位由中国员工出任的人事行政经理。这个得到外企承认的过程，也成为杜拉拉抑或说“杜拉拉们”自我认同及自我价值实现的过程。此后，杜拉拉的“升职记”成为职场人群体晋升的经典表述。《猎场》《精英律师》《我们的翻译官》等作品聚焦律师、翻译官等精英群体，通过对精英群体的想象不断为职场剧提供更丰富的细节。

在全球化视域中，影视剧的故事呼应了经济全球化的具体背景。职场人群体的出现离不开两大前提：一是大公司、跨国公司成为主导商业模式，二是由以实体经济为主的工业社会升级为以服务型为主的后工业社会⑥。在这两个条件下，公司职员则主要从事以服务业为主的第三产业工作，工业生产转移至其他发展中国家。从文化结构来看，对于中国这样的后发现代性国家来说，现代性概念的引入就处于颇为暧昧的范畴之中。有论者在讨论新文化运动后30年间文艺工作者对现代性的矛盾态度时指出：“中国的现代主义者将现代性视为充满诱惑的、迷人的、值得想望的东西，他们或自觉或不自觉地地臣服于这一外来的范畴……但从不同的意义来看，中国的现代主义者们又积极地渴望和呼唤着现代性，在黑格尔哲学的否定过程中将现代性转化为内在固有的范畴，在地区范围内修订、再定义、再创造现代性。”[5]此处的“诱惑”兼具了“服从”与“否定”的双重过程。进入21世纪后，市场经济更加深刻地嵌入改革开放的整体结构中。现代性的“诱惑”也由暧昧逐步清晰，失去了原本“否定”的内涵。在“第六代”导演的镜头下，都市青年成为重要的表现对象，张元的《北京杂种》、管虎的《头发乱了》、娄烨的《周末情人》以及路学长的《长大成人》等作品，都不约而同地关注到了都市青年们“长大成人”的困惑。这些人物进入都市中，感受着青春期的阵痛，即他们并未“取得与城市的和平相处”，“更多的是一种委曲求全”，“都市始终是一个大写的他者，一份真实的恐惧，一个灰暗的身影，在这里，城市的积极性意义几乎没有”[6]。

在职场打拼的青年人终要“长大成人”，终要坦然接受职场中无情的生存法则，这是他们无可回避的成长代价。从《杜拉拉升职记》开始，职场剧重复地演绎、改写着当代都市职场青年们的成长故事。他们熟练掌握了情商培养、人际技巧、竞争手段与商场规则，在职场的丛林中要求自己竭尽全力，最终成为从中脱颖而出的佼佼者。权谋、争斗成为不少职场剧讲述成长与成功的关键概念，如果说《杜拉拉升职记》尚存一丝励志的明媚色彩，那么随之而来的宫斗剧则披着“宫斗”外衣，将职场斗争进行了“登峰造极”的改写。一些宫斗剧深受“厚黑学”的影响，职场的科层制转变为后宫森严的等级秩序，皇后、嫔妃、贵人、答应等尊卑有别，对于身处等级中的每个人来说，保护自己最好的方式就是将权力斗争永远继续下去。

职场青年的成长故事完成了21世纪初职场剧人物群像的精神雕刻，这一过程是群体形象

渐次清晰的过程。在后工业化时代，影像中光鲜的职场青年群体重新书写着城市历史，时装、美酒、跑车等消费时代的表征则成为自我价值的另类注解。而为了跻身其中，“杜拉拉们”必须全力以赴，不计代价，才能在消费时代完成从丑小鸭到白天鹅的蜕变。当然，看似光鲜的职场青年们也要面对现实的窘迫。《裸婚时代》《蜗居》中浪漫的背后隐藏的是现实的残酷。在《欢乐颂》中，五个女孩的经历提出了职场女性重新分化的问题，即处于不同岗位的职场女性面临着不同的境遇。巧妙的是，剧作将五个女孩共置于一个空间，她们看似毫无差别地共享着同一生活空间，但实际上她们无法分享工作、爱情和家庭中的欢乐和烦恼。安迪作为“海归”商业精英、投资公司的高管，顺理成章地成为职场女性的效仿对象，她对樊胜美、关雎尔等人的评价自然成为职场新人进入上升通道的基本准则。那些处于管理层的领导者，完全掌控着调配职场新人的权力，同时牢牢地把控着话语权与经济资本。

三、职场剧中的都市空间

职场剧的背景展现、剧情发展、人员设定等都离不开城市，而“城市”这一概念来自工业革命。在工业生产中，经济要素、产业要素、人口要素转移到城市，极大地提高了各种要素的集约性。约翰·弗里德曼将城市化描述为：“城市化作为国家或区域空间系统中的一种复杂的社会过程，它包括人口和非农业活动在规模不同的城镇环境中的地域集中过程，非城镇景观逐渐转化为城镇景观的地域推进过程，还包括城镇文化、城镇生活方式和价值观在农村的地域扩散过程。”[7]改革开放后，中国城市化速度加快，特别是沿海城市的城市化取得了较大发展。时至今日，北京、上海、广州、深圳等城市已发展成为国际大都市。

职场剧的出现无法脱离20世纪90年代市场经济的具体背景。在市场经济的推动下，城市得到了迅猛发展，都市空间的物质形态，如宽阔洁净的街道、玻璃幕墙覆盖的高楼大厦、布满广告牌的商业综合体等，出现在人们的视野之中，这些都市景观自然而然地进入职场剧的叙事中。都市景观不仅显现出以视觉为中心的消费属性，也因与市民生活的紧密结合而呈现出一定的“公共性”。然而在职场剧中，种种暴露在视觉中的“公共性”并不是平等的。在消费空间中，身着西装、坐在格子间里的职场人，“呼应着90年代以来市场化改革所催生的脱离体制的弄潮儿、民营企业家”[8]。在影视作品中，职场人的成长与失落成为表达都市青年自我认同与价值实现的一种重要方式。换言之，如果说改革题材的影视剧的取景地大多以工厂、工业园区、港口等记录改革风貌与创造精神的地点为主，那么职场剧则大多隐匿了这些可以体现工业生产过程的场景，将镜头主要集中在敞亮的写字楼、高档的商业中心以及酒店、咖啡馆、高档餐厅等消费场所上。都市空间的叙事，特别是职场剧的叙事，在一定程度上无法与农村的革命史及工厂的改革史形成有效的勾连。特别是在时间跨度较长的剧作中，这种叙事上的断裂与历史差距尤为明显。比如《大江大河》系列作品，以宋运辉、雷东宝、杨巡三人的成长经历讲述国营经济、集体经济及个体经济在改革开放中的命运与发展。前两部的拍摄场景主要集中在农村和工厂，第三部的拍摄则聚焦在国企、家庭及商场等。其中，彭阳厂在“抓大放小”的国企改制中得以保留，但剧情以厂长宋运辉带着技术离开，转身成为国有企业高管作结。在某种程度上，《大江大河》系列作品未能完整地呈现工厂在改革历程中的全貌和复杂性。

此外，在都市空间的呈现方面，职场剧体现出乡村与城市、西部与东部、国企与外企等二元对立的特点。当然，“空间本身并不存在，空间是被生产出来的”，“空间代表着社会现实的同时性与共时性秩序，时间则表征着社会的历时性秩序和社会生产的历史过程”，人类在实践活动中身体性、感知、想象、思维与意识形态相互联系[9]。对空间的分割、占据本质上是对权力的分割和占有。比如在20世纪90年代以来的20年时间里，外企以“脱离体制、公平竞争”为口号形塑企业形象，因此在《杜拉拉升职记》中，身处全球500强企业中的杜拉拉，通过公平竞争，成为人事行政经理，这种努力最终获得回报的剧

情演绎，与彼时大众对外企形象的认知基本相符。又如，在《欢乐颂》中，安迪是企业高管，占据着社会的核心资源，这些资源转化成品位、修养等外在表征，她是都市空间的真正占有者。再如，《前途无量》将主要工作场景设定在联众银行总行和龙源支行，通过总行和支行所呈现的外在景观，构建出强烈的视觉落差。总行拥有气派的门厅、洁净的落地窗、宽敞明亮的办公室，龙源支行的情况却类似乡镇街道，二者权力的强弱、地位的高低不言自明。

值得注意的是，职场剧在都市空间的营造上，亦存在弊端。正如前文所述，职场剧的诞生和勃兴与现代性、市场化有着密不可分的关系，因此职场剧的都市空间呈现必然受到市场化与现代性的影响。在新文化运动伊始，对现代性的想象已融入中国社会的变革进程。改革开放后，现代性话语经由市场化体制得到新的表达，这也使得都市多维空间在职场剧中被遮蔽与隐匿。在市场经济引导下，人们对消费主义的过分追求，使得职场剧的都市空间愈发平面化与碎片化，进而导致职场剧叙事的悬浮。在碎片化的趋向中，人物无需按照现实的逻辑行事，人物行为之间的关系往往经不起推敲。这在《归还世界给你》《亲爱的翻译官》《精英律师》《以爱为营》等作品中都有体现，影片将镜头重点聚焦在流量明星精致的妆容、时髦的穿搭上，将悬浮于剧情之上的元素生硬地串联起来，组成故事。比如在《归还世界给你》中，以“时尚品位”为噱头，仅主演古力娜扎一人的服装就达到260多套，围绕这些服装展开的故事空间变成了时尚秀场。又如，《以爱为营》则重复着“霸道总裁爱上我”的套路，极力营造具有反差的“CP感”，实则剥离了职业记者的内在属性。这些作品刻画的景观化的都市生活，将成功、地位与消费主义深刻地捆绑在一起。与之相比，剧集对人物成长的描绘则浮于表面，显得有些苍白和草率。

城市化不仅表现为都市景观等物质属性，也涉及以城市文化为核心的都市人的精神世界。巴什拉在阐述空间理论时指出，空间不只是“那个在测量工作和几何学思维支配下的冷漠无情的空间。它是被人所体验的空间。它不是从实证的角度被体验，而是在想象力的全部特殊性中被体验”[9]。换言之，空间的展开、折叠、隐匿都传递了都市人内心深处的体验，而这种内心体验往往展现了人物更为真实的处境。在《理想之城》中，吴红玫在职场中处处受到针对，镜头一转她便从敞亮的写字楼回到逼仄阴暗的出租屋中。空间场景的切换与都市空间的分割，完美地将主人公的职场处境与生活境况形成一种对比。

四、职场剧的现实主义内核

职场剧的生产已形成一定的规模，但总体来看，无论学界还是观众，对职场剧的质疑多过肯定。一方面，职场剧表现出的言情化、表面化、偶像化等难以捕捉到流动的时代情绪；另一方面，职场剧所宣扬的职场人成长故事及所建构的城市景观，也难以承载鲜活而严肃的时代议题。这种质疑主要体现在三方面：一是类型的边界模糊，职场的主线叙述不清晰®。在都市剧的范畴内，职场剧常与家庭剧、偶像剧、商战剧有重合，很难说有固定的元素。二是剧情悬浮于现实，对精英生活的想象流于表面，对物质层面的追求与刻画过多，而对其行业性、职业性的讲述不够专业与充分。三是剧情过于强调戏剧性与“爽感”，职场的权谋叙事与复杂的现实、真实的人性、职场的残酷有一定的距离，而强烈的主角光环又使得剧情发展过于戏剧化。因此，职场剧需要在专业性、现实性、人物塑造等方面不断提升。

首先，在提升职场剧的专业性方面，职场剧要积极寻找关键要素，在类型框架内不断寻找突破。职场是都市生活的一部分，因此在讲述职场故事时，往往会与家庭伦理剧、都市情感剧等有所重叠，也会在程式化的重复演绎中失去新意，因此在类型框架下的创新与变奏是破题的关键。在职场剧中，应该注重核心叙事内容的权重，安排好职场与其他内容的主辅关系。职场剧中常见的感情线常常出现喧宾夺主的现象，致使职场剧言情化、偶像化。在优秀的作品中，职场与感情应当是相辅相成、相互呼应的关系。比如在2017年热播的《我的前半生》，融合情感剧和职场剧两种类型，将全职太太如何重

入职场之间推到观众面前。在职场剧的框架下，家庭责任与女性成长之间的矛盾得到更严肃的审视，进而把社会心理以新的表现形式呈现出来。这部剧无疑成为当年的爆款，收获了观众的一致好评。

其次，在贴近现实方面，职场剧要以扎实的专业知识为基础，在合理的范围内展开艺术化的想象。职场剧既然展现的是职场，那就无法绕开对某一具体行业的介绍，以及对部分行业内幕的展示，这也正是职场剧的魅力所在。创作者只有沉下心，进入到行业的真实生态中去调研、观察，才能让作品本身更有可信度与说服力。除了对精英人士的关注与刻画，近年也陆续有一些小众职业进入荧屏。如《三悦有了新工作》聚焦殡葬业，讲述了遗体化妆师在工作中一次次走进逝者的生活，了解他们的真实人生，同时也收获了个人的成长。又如《猎罪图鉴》《昔有琉璃瓦》聚焦画像师、文物修复师等“冷门”职业，扎实的剧本创作得到观众的好评。近年来，职场剧愈发表现出现实主义的创作品格，作品通过真实反映社会生活、积极回应社会热点和时代命题、捕捉当代社会焦点背后的人性议题和时代变迁，赢得了观众的关注和好评。《理想之城》《平凡的荣耀》《前途无量》等剧作都有不错的表现，这体现了职场剧在类型发展中逐步找到了方向，不断深耕现实主义创作手法。

最后，在人物塑造方面，职场剧要多维度描写展现人物特点，在细节上下功夫，塑造鲜活的人物形象。在许多职场剧中，主角的背景、能力往往被夸大，他们自带主角光环一路披荆斩棘、过关斩将，职场成为个人的秀场。特别是在职场题材与女性题材结合的影视剧中，女性往往被生硬地贴上“大女主”标签，导致剧情与现实职场严重脱节、失真。职场剧不应仅仅为了塑造主角光环，而忽视对群像的刻画。法国新浪潮常会将镜头游移在主角之外，使用大段的空镜头及底层的视角来呈现故事的现实感。这种“中间镜头”体现了影像世界中的镜头民主，从贴近现实的角度去审视，职场剧也应重视“中间镜头”的运用，多方位地展现不同角色的魅力，使每个角色都有平等地享受在镜头中言说自我的权力。如《平凡的荣耀》抛弃了“开挂式”的职场叙事，将创作者的细微观察融入剧作，从而以不同身份的职场群像映射都市中的普通人。

在政治无意识的视域中，文本作为一种文化产品乃是“历史”的“结构性整体”的呈现结果，同时，“历史”也只能在政治无意识中先在地“文本化”和“叙事化”[⑨]。从这个意义来说，时代精神既属于职场剧的生产机制，又是职场剧中不断被重新编码的对象。因此，职场剧的类型发展又体现了深层的时代精神。随着“大国崛起”“复兴之路”等强调民族自信与主体性的宏大叙事兴起，现代化叙事的视角悄然转变，中国的现代之路不再经由他者转述。在“和平崛起”的叙事下，职场剧开始以更加积极的态度来回应当下都市青年最关注的现实问题，标定他们承担使命的历史坐标。近年来，影视剧愈发表现出现实主义的创作品格，这些优秀作品通过“真实反映社会生活、积极回应社会热点和时代命题，捕捉当代社会焦点背后的人性议题和时代变迁”[10]，赢得了观众的关注和好评。21世纪以来，职场剧在类型发展中逐步找到了探索方向，不断在专业性、现实主义精神及叙事模式上深耕。

结　语

职场剧关注大众文化的主要消费者，讲述观众期待的职场故事，在审美互动中塑造了鲜活生动的都市空间。职场人群体的职场竞争、都市空间的分割乃至现代中国的想象组成了职场剧核心的叙事话语。在城市化进程中，职场人群体较早地完成了知识储备、人脉资源、物质财富等积累，在激烈的职场竞争中有着明显的优势，他们崇拜强者、崇尚自由，强调公正，渴望在现实生活中实现自我价值。职场剧部分满足了职场人群体的自我期待，同时又显露出他们的空洞和矛盾，在剧作中具体表现为剧情不切实际的“想象”以及远离现实生活的弊病。值得肯定的是，近年来，在现实主义精神导向下，职场剧逐步完成了职场故事的叙事转型，现实主义创作逐渐回归，职场剧努力切入当代职场人的现实生活，从略显夸张的个人表达到职场人群体的群像塑造，从权谋故事到共同富裕、坚守

初心的表述，虽在表现力与戏剧性的取舍间稍显功力不足，但这些进步是毋庸置疑的。如何让职场剧进一步强化现实主义精神、彰显影视剧艺术的话语表达，真正做到“接地气”，讲好真实可信的“中国故事”，建构新时代“新人”形象，并获得更广泛的观众的认可与共鸣，无疑是中国职场剧面临的艺术难题和不能回避的时代挑战。

注释

①汪荣主编：《中国类型电视剧概论》，中国戏剧出版社2021年版。②杨洪涛：《观剧：新世纪中国电视剧类型研究》，中国广播影视出版社2018年版。③鞠斐：《从分类研究到类型研究——兼论中国电视剧类型研究的意义与方法》，《内蒙古民族大学学报（社会科学版）》2011年第3期。④戴锦华：《电视剧：公共文本及其意义》，《长江文艺》，2015年第2期。⑤王逢振、陈永国：《译者序：政治无意识及文化阐释》，参见弗雷德里克·詹姆逊著，王逢振、陈永国译：《政治无意识》，中国人民大学出版社2018年版。⑥张慧瑜：《文化魅影：中国电视剧文化研究》，中国电影出版社2016年版，第216页。⑦刘怀玉：《中译本代序言》，参见[法]亨利·列斐伏尔著、刘怀玉等译：《空间的生产》，商务印书馆2022年版，第14页。⑧李磊：《职场剧的结构性叙事与现实性落地》，《中国电视》2021年第9期。⑨汪民安：《文化研究关键词》，江苏人民出版社2019年版，第550—551页。

参考文献

[1]陈旭光，李永涛.论职场剧的现实主义创作方向：从电视剧《理想之城》说起[J].中国电视，2022(1)：32.
[2]陈旭光.对影视剧文化功能、文化批评的反思及其广阔空间[J].文艺争鸣，2010(2)：55.
[3]彭文祥，郝蓉.论影视剧的“类型”观念与“类型化”生产机制[J].现代传播(中国传媒大学学报)，2007(5)：86-89.
[4]李磊.时代生活的审美表意：改革开放以来都市题材电视剧研究[M].天津：天津人民出版社，2021：18.
[5]史书美.现代的诱惑：书写半殖民地中国的现代主义(1917-1937)[M].何恬，译.南京：江苏人民出版社，2007：序言6.
[6]赵立诺，龚自强.走入城市深处的命名：从都市电影到新都市电影的嬗变[J].当代电影，2014(4)：160.
[7]骆玲，唐永进，张红宇，等.城市化与农民[M].成都：西南交通大学出版社，2006：1.
[8]张慧瑜.新中产与新工人的浮现及未来[J].中国图书评论，2013(4)：36.
[9]巴什拉.空间的诗学[M].张逸婧，译.上海：上海译文出版社，2013：引言27.
[10]陈旭光，卢玥.当下中国现实题材电影和现实主义的创作与创新[J].电影文学，2024(22)：3.

On the Type Mechanism and Discourse Construction of Workplace Drama

Chen Xuguang and Lin Nan

Abstract: With the development of film and television industry and the diversity of culture, workplace drama has emerged as a notably prominent genre in film and television creation. From the perspective of type mechanism, workplace drama centers on realistic themes, with significant characteristics in urban space, workplace scenes and industry characteristics. From the creation process of workplace drama, it needs to follow the creation principles of film and television drama, focus on the typical elements of workplace drama, and express the narrative discourse with the times. The narrative discourse of workplace drama mainly consists of the narration of workplace stories, the shaping of city image, and the expression of realistic spirit. To some extent, the narrative discourse and image building of workplace dramas reflect the living conditions of workplace people and the cultural representation of the times. Workplace drama should embrace the spirit of realism to tell authentic and credible Chinese stories, and win the recognition and resonance from a broader audience.

Key words: workplace drama; narrative discourse; urban space; workforce group

[责任编辑/周　舟]

宋代“积贫积弱”说再探*

吴业国

摘　要：学术界长期存在宋代“积贫积弱”说，指的是财政上的贫困匮乏与宋廷在对外战争中长期居于守势。通过全面、客观、理性的深入探究，可以发现宋代的财政收入数额巨大且持续增长，不存在严重的入不敷出问题，“积贫”说不符合史实；相较于汉唐明清，赵宋虽然在对外战争中时常处于守势，但其统治仍得以长期延续，“积弱”说是以偏概全。实际上，宋代是一个经济繁荣、文化昌盛的强盛时代，这源于宋代独特的宽容政治和笃定改革的政治品格，也促成了宋代各项社会事业的全面发展，在很大程度上造就了明清以来中国的精神面貌和地方社会治理的基本格局，是谓“盛宋”。

关键词：积贫积弱；弱宋；盛宋

中图分类号：K244；K245　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2025)05-0075-09

人们称誉古代中国最辉煌的时代为“雄汉盛唐”，对于统治时间长达320年的宋朝，则认为“积贫积弱”是其最典型的历史特征，并将其界定为两千多年帝制中国最糟糕的朝代，是谓“弱宋”①。实际上，“积贫积弱”主要是指宋代财政开支巨大，在与周边政权的战争中长期居于守势，但在农业、工商业、对外贸易等经济领域，以及文学、艺术、教育、科技等文教领域，两宋皆取得了辉煌的成就。然而，“积贫积弱”说长期存在于学术界及大学、中学历史教科书中，产生了很大的影响，因此有进一步深入解读史料，并在政治、经济、文化和社会诸层面加以申明之必要。

一、“积贫”“积弱”皆是误解

按照钱穆的说法，宋代的“积贫”主要表现在“终年闹穷，而且愈闹愈凶，几于穷得不可支持”[1]533，“积弱”主要表现在“宋代对外之积弱不振”[1]527。然而，笔者对“积贫”“积弱”进行考述，发现历史却是另一番景象。

（一）宋代“积贫”是误读

其一，入不敷出的财政局面是赵宋历代君主制造的“假象”。两宋经常出现财政赤字，但这并不意味着入不敷出。如神宗初年，苏辙《上神宗乞去三冗》奏疏，把“三冗”定义为冗吏、冗兵、冗费，将“三冗”危害国家财计的形势比喻为“弊车羸马而引丘山之载”[2]，到了非解决不可的地步。但宋代官方统计的中央岁入并不是其全部的财政收入，除去隶属朝廷的收入，还有皇帝亲自掌控并支配的内藏库收入，这部分收入在数量上是前者的六分之一，却不被计入朝廷收入的统计数据，其主要目的在于“掌受岁计之余积，以待邦国非常之用”[3]3907。这些内藏钱物也经常受到大臣的关注，他们经常劝谏皇帝不要滥用内藏财赋。如叶清臣曾经上奏仁宗讨论

收稿日期：2025-05-27

***基金项目**：国家社会科学基金后期资助项目“南宋前期财政研究(1127—1194)”(21FZSB047)、华南理工大学研究生学位与教育改革研究项目“学术型研究生培养模式改革与学术创新研究”(K524186024)。

作者简介：吴业国，男，华南理工大学公共管理学院教授(广东广州　510641)，主要从事唐宋史研究。

作为存储非常之用的内藏库，认为“今为主者之吝，自分彼我，缓急不以为备”[3]9854，失去了内藏库设置的本意。

在制度上，朝廷所属财税部门也无权过问内藏库的实际收支状况，真宗专门下诏云“内藏库专副以下，不得将库管钱帛数供报及于外传说”[4]1182，违反者将处以极刑。实际上，如果将皇帝自己操控的内藏收入计入国家财政收入中，那么宋代便不存在财政上的赤字状况。两宋时期每当朝廷出现财政上“入不敷出”的情况时，皇帝往往将内藏库所储存的财物出借给朝廷，帮助政府平衡财政收支。这既是赵宋皇帝控制朝廷在财政上的惯用手段，也是两宋时期历代君主人为制造的财政困窘假象②。

其二，“积贫”的宋代官府始终积蓄着大量财赋。一般来说，真正“积贫”的官府，在府库之中不会有太多的财政结余。被王夫之极力批评为“积贫”的北宋英宗、神宗时期，则有着大量的财政积蓄和物资储备。譬如英宗治平二年（1065年）三司统计的国家岁入、岁出数据如下：入116138405贯，出120343174贯、非常出11521278贯。但除京师外，诸路尚积蓄160292913贯③。由此可见，分处于全国各地的官府储备财物，超过了朝廷的财政岁入，这并未纳入由皇帝掌控的内藏库。

北宋末期徽宗在蔡京等人的蛊惑之下肆意铺张、“丰亨豫大”，这有赖于北宋立国以来日益雄厚的财赋储备。据史书记载，在北宋灭国之后的第十一年，金废刘豫时，仍然从开封攫取钱9870万缗、绢270万匹、金120万两、银6000万两，粮90万石④，数额巨大。

其三，宋人有意渲染财政困难为改革做铺陈。为了论证北宋改革箭在弦上的紧迫性，以王安石为首的改革派，突出强调了当时财政、军事等方面面临的严峻现实，意在通过对比现实与改革目标，推动变法。面对富国强兵的时代需求，改革派将“积贫积弱”作为描述宋朝现状的核心话语，这既是对客观危机的反映，也是为变法争取舆论支持的策略选择。在此背景下，王安石向宋神宗上《本朝百年无事札子》，深刻批判北宋前期以来逐渐形成“上下偷惰”的萎靡局面，改变落后的理财制度，以及“虽俭约而民不富，虽忧勤而国不强”[5]697-698的状况。在神宗的支持下，朝野上下形成“富国强兵”的呼声，改革派在其章奏之中，多次将现实描述成积贫积弱的危亡情势，为后代“积贫积弱”说提供了大量史料误读的空间。

客观说来，宋代财政“积贫”也呈现出新的时代特征。学术界普遍认为，导致“积贫”的直接原因在于宋代政府开支巨大。然而深入思考宋代财政支出，开支巨大不能简单地等同于“积贫”。

汉唐时期，实行占田制、均田制等土地国有制度，政府在征发百姓服劳役时，由百姓自备口粮、兵器、马匹等。赵宋立国之后，太祖“特令一夫日给米二升，天下诸处役夫亦如之，迄今遂为永式”[6]。在宋代夫役征发过程中，由官府供给应役民夫口粮。宋代还大力推广面向社会雇佣劳役的制度，政府除了负责受雇者的口粮之外，还要按日支付工钱。不同于汉唐时期应役百姓自负口粮的无偿徭役征发，宋代政府发放的补助数额巨大，这势必大幅度增加政府财政开支。

此外，宋代在制度上实施以财政拨款的形式向民间大量采购物品，并持续不断地向官府、军队等国家机构提供消费必需品。政府采购所涉物品规模巨大、数量众多，以往任何朝代都无法比拟，对两宋社会影响深广。周行己指出赵宋中央租税所入数额只占地方财赋支出的十分之四，十分之六则通过钱物籴买的形式予以采办，“供奉之物、器用之具”也以货币购买的形式获得，赵宋“物出于民，钱出于官”的财政再分配，与商品货币经济之间有着非常紧密的联系⑤。

总而言之，宋代财政存在着大规模的政府购买情况，给国家财政造成了极大的资金压力，在促进社会分工和市场发展的同时，也导致大量货币流入民间，对商业发展起到了积极的推动作用，带来了宋代商业的繁荣，促进了区域性专业市镇的蓬勃兴起。

（二）宋代“积弱”是以偏概全

从疆域面积看，宋代远不及汉、唐，而且先后受到辽、西夏、金与蒙古的威胁，甚至两度亡国。但实际上，在秦统一之后的历代王朝中，赵宋国祚仅次于两汉。在320年间，宋先后与辽、西夏、金、蒙古对峙，并发生激烈战争，军事冲突

贯穿建国到亡国的整个过程。李华瑞指出，宋代“积弱”原因有三点：一是北宋和南宋均被金、元在短时间内灭亡，二是赵宋常常扮演乞求、赔款、苟且、退让等屈辱的角色，三是宋的防御战不能在第一时间阻击侵略者于国境防线之外。他进而点明宋朝“积弱”不能简单地归咎为军事能力不够强大，而是统治者主观运用客观实力水平较为低下的一种反映[6]。

王明珂从游牧政权历史的角度指出，相较于汉唐时期脆弱易分裂的匈奴、突厥，赵宋所要面对的则是施行二元统治体制，对农耕区和游牧区实施有效管理，并合理控制北方新兴政权，而契丹、女真、蒙古等游牧民族建立的政权战斗力尤为强悍[7]。在逻辑上，如李裕民所说，宋代先后同数个强大敌人殊死搏斗，并存续300余年，最终落下个积弱评价，难以成立[8]。

与同时代的游牧政权比较，宋代在军事上不是最强，但这并不能代表其“积弱”。宋辽澶渊之盟反映出二者在军事实力上旗鼓相当。虽然辽的骑兵比宋强，但宋的防守绰绰有余。而且，宋朝在经济实力上远胜于辽，拥有持久作战的能力，所以双方谁都无法消灭对方。与此同时，宋的实力虽然强于西夏，但是后者采取“联辽制宋”的策略，使赵宋无法全力征讨，而在战争的持续过程中，二者互有胜负，并逐渐向利于赵宋的方向发展。

与金相较，在战争前期金强宋弱，经过十多年的战争，双方进入相持阶段，在1141年达成了宋金和议。完颜亮屡次试图挥师南下，均以失败告终。与蒙古相较，南宋在军事上较弱，仍然坚持抵抗了几十年，并且让蒙古可汗死于钓鱼城下。这个历史事实说明，南宋在军事力量上虽然弱于蒙古，但仍然是当时欧亚大陆上的强国。这与李裕民“难道世界上只容许有一个强国”[9]的研究结论具有一致性。实际上，历史和现实的世界往往不只存在一个强国，更不能简单地将首强之外的其他国家一概划入“积贫积弱”的行列。

实际上，宋代对外战争的被迫防守局面，与中唐安史之乱有很大关系。安史之乱使中原王朝的疆域几乎缩减一半，失去了公元前121年被刘汉王朝占据并被中原王朝前后掌控八百多年的河西走廊。一直以来，河西走廊不仅是中原王朝重要的贸易通道，也是边防重地和战马驯养地。河西走廊的失控，使赵宋王朝无法直接获取战马这种冷兵器时代重要的战略物资，所以宋朝始终没有建立起一支强大的骑兵来对抗周边少数民族。更严峻的是，这片土地先后被强悍的吐蕃人、党项人占领，大大增加了宋朝在西北方向的防御压力。

宋朝边防劣势的另一个重要原因，是五代石敬瑭时期北方屏障幽云十六州连带长城落入契丹手中，而其原因可追溯到唐朝。在安史之乱前，幽云十六州就是身兼范阳、卢龙、河东三镇节度使安禄山的地盘，基本不归中央管辖。安史之乱后，藩镇割据，幽云十六州实际上已经脱离中央。五代之际，中原战乱，北方契丹日渐强大，这些藩镇不断结交契丹寻找靠山，其根源就是唐朝中期藩镇割据带来的恶果。

宋朝没有河西走廊，无法组建强大的骑兵；失去燕山山脉和长城的屏障，契丹、女真骑兵可以长驱直入中原。这种严峻的对外防守局势，在古代中国罕有，而造成这种局面的历史源头，实则在李唐王朝所遗留的结构性矛盾中。

二、“积贫积弱”说的形成过程

透过宋代史实记载和宋以后历代学人的评价，我们可以梳理出“积贫积弱”说的形成过程，主要分为宋朝和明清以来两个时期。

（一）宋朝时期的“贫”和“弱”

在宋人文集里未见“积贫”记载，但有“财困”“财匮”“匮竭”等记载，表示财政上的入不敷出，可以视作“积贫”的同义词。

其一，弱外实内的财赋分配。这一过程贯穿整个两宋时期。从财政收支的角度看，宋代初期财政状况处于上升趋势，并在真宗时期达到鼎盛阶段，在北宋后期开始出现危机[10]。特别是在权臣当政时期，他们不顾地方财政困难和军费开支，竭力上供财赋充盈京师内库。宋廷每年籴买上供数额巨大，“陪备骚扰，民力不堪”[7]7765，这种情况开始于徽宗崇宁年间，如当时的婺州地区税额“几至五倍”增长，情况十分严重。宋代财政施行挹地方以注中央的政策，如包伟民

所言地方财政长期处于入不敷出的窘境，带来了地方各种非制度化的法外征敛行为⑪。

其二，南宋财政紧张状况的持续与危机潜伏。南宋在赋入上“不及祖宗全盛之时”，然而“用度不减”。宋金和议以后，南宋在财政上大致能维持收支平衡的基本秩序，但就当时的君臣用度来说，在战争环境下，几十年来不断“讲究措置，靡有遗余”[8]2171，随着支出费用日益增加，岁入不足以“当所出之数”，最终导致时常出现朝廷中央“仓卒不给之患”[8]2171。这就构成了整个南宋时期“民力未裕”“财用未阜”⑫的“上煎下迫”局面。

积弱反映的是南宋人对北宋前中期内政、外交治国政策的历史反思。方凤认为宋初重文抑武政策虽然去除了地方尾大不掉的弊端，但也“酿成积弱”⑬。林驷对宋初“兵骄士弛，吏玩财困，积弱之弊”[9]尤为惋惜。北宋中期仁宗嘉祐、英宗治平年间由于因循之风，形成了“积弱之弊，流为安靡”[10]260的局势，当时天下事务、朝廷制度“柔软而不振”“废弛而不举”[10]260。吕中就认为西夏元昊之所以敢侵边，是因为仁宗“宝元、康定积弱之故”[11]。

南宋人对身处历史时代的忧患意识，在时人对于国势的论述中尤为明显。如王炎与洪适在往来书信中谈论天下大事“强则易振、弱则难立，积弱则难立也滋甚”[12]。魏了翁痛心于权臣以和议之名“操持国柄，士大夫靡然从之”[13]，致使“国势积弱”。真德秀“以国势积弱”上疏理宗加强武备，否则“无以奋张而兴起”[14]。到了南宋后期，文天祥分析当时国势指出：“古今天下能免于弱者，必不能免于贫；能免于贫者，必不能免于弱。”[15]

与宋同时代的金和蒙古对宋的认知也存在着这一看法。如金与宋订立海上之盟时，深知宋朝“兵弱”⑭。金哀宗在蒙古攻击下行将亡国时，对宋仍有轻蔑之言：“至于宋人，何足道哉。朕得甲士三千，纵横江、淮间有余力矣。”[16]元朝刘岳申比较宋与汉唐，得出“经学不为无功，而国势不免积弱”[17]的结论。

（二）明清以来“积贫积弱”说的形成

明清之际，以王夫之、顾炎武、黄宗羲等为代表的遗民，激愤于明清易代的现实，将宋代贫弱的情绪带入历史反思中。王夫之在《宋论》中论仁宗统治前后达41年，“解散天下而休息之”，“国既以是弱矣”[18]118，并认为仁宗之过在于“弛而积弱也，实不在贫也”[18]119，神宗之误在于“急以贫为虑，而不知患不在贫”[18]119。王夫之在论及仁宗朝“积弱”的同时，否定了“积贫”说，并对神宗朝王安石改革的富国说进行了驳斥。清朝四库馆臣在述及王安石变法的原因时，将这些言论沿袭下来，“宋当积弱之后，而欲济之以富强，又惧富强之说必为儒者所排挤”[19]，所以王安石义以解经，为变法的合理性制造依据。

近代以来，西方列强给中国带来重大的劫难与屈辱，造成中国的贫困孱弱。知识分子阶层对此痛心疾首，不自觉地将对国家的感情投射进历史，宋朝便成为抒发悲愤心情的寄托，最具代表性者是钱穆。1939年，他的著述《国史大纲》出版，该书两宋之部第三十一章“贫弱的新中央”，通过“宋代对外之积弱不振”“宋室内部之积贫难疗”两节目，对赵宋“积弱”“积贫”作了详细的论述，得出了“对外不振”“内部闹穷”的结论⑮。这一观点为同时代的吕思勉、张荫麟等人不断阐释和发明，产生了深远的影响。

当代史学界将两宋时期视为传统中国的衰落阶段。1949年以来形成的“上行下行阶段说”，进一步固化了宋朝“积贫积弱”的论调。该学说将古代社会的发展分成上行和下行两个阶段：在上行阶段，生产关系适应生产力，持续促进社会经济的发展；在下行阶段，生产关系阻碍生产力的发展，成为社会发展的桎梏，造成社会经济长期停滞或衰退。基于两阶段说，学者们将宋代简单判定为社会停滞的下行阶段。1963年，翦伯赞主编《中国史纲要》时，在“五代十国宋辽金”部分以“积贫积弱”一词描述宋朝：神宗召王安石为参知政事，“倚靠他来变法立制，富国强兵，改变积贫积弱的现状”[20]。至此，“积贫积弱”说，成为大学历史教科书中的定论，流风所及，似乎也成为当前国人对宋朝的普遍认知。

从“积贫积弱”说的形成过程可以发现，历史著述者或出于情绪的宣泄，或出于现实的政治需要，最终得出了有失历史真实的论断。正因为如此，我们需要以一种客观、理性的态度，去重新全面审视它。

三、宋代的经济和文化成就

宋代的疆域远不如汉唐明清，且国家多难，前后遭到金与蒙古的倾覆，学术界存在“弱宋”的看法。但从经济和文化两方面看，宋代经济繁荣、财政岁入数额丰盈，文教事业昌盛、士人风骨凛然，在一定程度上堪称“强宋”。

（一）经济繁荣

宋代在财赋的聚敛方法上，一般多沿用前代，在财务管控上，也较为正常有序。宋代官吏军兵众多，财政开支巨大，虽然因为战争时常出现财政恶化，但并未形成严重的财政危机，其关键在于禁榷收入的扩大。宋继承并发展唐中期以来的禁榷法，禁榷项目包含酒、茶、矾、香等，禁榷立法严密。在北宋立国后，禁榷收入得到大范围的扩充，如神宗时曾巩所述：“山海之入，征榷之算，古禁之尚疏者皆密焉。”[21]北宋禁榷财政有其强烈的现实紧迫性。太平兴国八年（983年）田锡论其原因：“国家军兵数广，支用处多，课利不得不如此征收，筦榷不得不如此比较。”[4]563太宗深以为然，虽也曾想放缓禁榷，但是军费和官俸支出浩大，禁榷终不得弛缓，愈益苛重。太宗死后，朱台符谏言：廪禄、驿券，赏赐、造作等，“他费百端，动计千万”[4]939。但实际上，宋代皇帝仍然倚重于禁榷收入。真宗即位后，诏“三司经度茶、盐、酒税”[4]914，颁行条法，“较课以祖额前界递年相参”[3]4349，景德四年（1007年）榷货务岁入达到800余万贯⑯。仁宗朝与西夏征战，军费计无从出，也只得增加禁榷收入。治平四年（1067年）张方平在一份奏疏中讲到，真宗景德年中到仁宗庆历五年（1045年），酒课由428万贯增加到1710万贯，盐课由335万贯增加到715万贯，商税更是由450万贯增加到1975万贯⑰，禁榷收入成倍增加。最终，北宋前期由于依赖禁榷收入，导致赋税构成中禁榷和商税的总数超过田赋及其附加税。如北宋中期蔡襄在《论兵十事》中，述及钱粮帛三项两税收入总额为25769677贯石匹，约占宋朝总岁入72511651贯石匹的35.5%，其余约64.5%是禁榷、商税和坑冶铸钱等收入，在宋代财政构成中占有重要地位。这是宋代“田制不立”和“客户起移自由”政策下，商品经济蓬勃发展和市镇繁荣兴起的直接结果。

宋代财政岁入除两税及其增赋、禁榷专卖、商税之外，还有矿冶、卖官鬻爵、出卖度牒、出赁官屋以及官田收入等，可谓不择手段。这造成北宋以来国用军需所费浩瀚之下，东南民力困竭的局面，“百姓困穷，国用虚竭，利源已尽”[4]4259，这是历史的一面。然而，宋代经济的繁盛和财政收入的增加，也是历史真实。

宋代财政汲取能力非常强，特别是禁榷专卖收入的成倍增加。这离不开生产力的快速发展和商品经济的日益发达，宋代在这些方面达到了陈植锷所说的“封建时代的鼎盛期”⑱。与此同时，也离不开生产关系领域新型租佃关系的产生和劳动者人身地位的提升。

宋承五代十国，在土地所有制上没有实施唐初的均田制，而是采取“田制不立”“不抑兼并”的放任政策，形成了主客户间的租佃关系。这一生产关系，既不同于魏晋南北朝时期豪强地主控制劳动者及其劳动产品，又不同于均田制依口分田、客户向官府承担租庸调义务。在租佃制下，客户需要将劳动收入的一半左右交给地主，然后地主向国家缴纳赋税。这里的制度前提是《宋刑统》废除了以往的部曲、奴婢、官户等条文，“各准良人”⑲。在政策上，太祖将主、客户全数抄入五等版籍，“定民籍为五等”[3]4158，客户取得主户名义上的同权身份。仁宗天圣五年（1027年）十一月诏曰：“自今后客户起移，更不取主人凭由，须每田收田毕日，商量去住，各取稳便，即不得非时衷私起移。如是主人非理栏占，许经县论详。”[7]5954从此，主佃之间进一步变成双方自愿、来去自由的契约关系，使原本无田少地的农民有了独立发展的基础，加快了社会不同阶层间的流动，满足了社会生活中对自由关系的需求。

宋代社会各阶层中，“取士不问家世，婚姻不问阀阅”[22]，与唐代“民间修婚姻，不计官品而上阀阅”[23]的风俗形成鲜明对比。同时，士人观念进一步变化，打乱了以往士农工商分处的传统结构，形成“自非朝廷侍从之列，食口稍众，未有不兼农商之利而能充其养者也”[5]649的局面。这些变化使整个宋代社会充满了活力，也极大地

促进了商品经济的发展，如后人所论："古者四民分，后世四民不分；古者士之子恒为士，后世商之子方能为士。此宋元明以来，变迁之大较也。"[24]这就是生产关系变化带来的商品经济发展和社会价值观念的嬗变。

（二）文化昌盛

人们常从经济、科技、军事、文化、教育等多个方面衡量一个国家的国力强弱。在经济实力和科学技术上，宋比辽、金强大得多，不仅火药、印刷术均出现于宋代，而且造纸术与指南针大范围应用于宋代，极大地推动了国民经济发展和文化教育进步。南宋朱熹云："国朝文明之盛，前世莫及。"[25]宋代国民素质普遍提高，促进了文化的发展和繁荣。

其一，宋代是文化教育的鼎盛期。宋代将崇经办学作为立国之本，教育体制比汉唐完备，两宋官私书院、私塾村校遍及各地，教育普及程度较高，进而推动文化普及，满足城乡文化教育需求。进士、明经诸科，在人才分布上更趋均衡，地区文化差异缩小，社会文化事业日益昌盛。诗词、绘画、话本、南戏大量涌现，书法、雕刻、歌舞、音乐长足发展。

其二，近代学术多发端于宋。宋学流派纷呈，大师迭出，先后产生理学、新学、蜀学、心学等儒学学派。诸如宋人倡导的国家至上和民本等思想，与孟子"君轻民贵"思想一脉相承。又如浙东事功学派代表人物陈亮言"商借农而立，农赖商而行"[26]，主张农商并重，"求以相补"，义利统一，才能富民强国。黄震也认为士农工商"同是一等齐民"[27]，体现出思想相对开放平等。在宋代官民生活中，读书、拜佛、斋醮可以并存，形成儒释道三教融合局面，宋代在思想文化领域取得重大突破和建树，造就了一个百家争鸣、学术勃兴的时代⑳。

其三，宋代是中国史学的繁盛期。宋人开拓古文字学、金石学等学术领域，开创诗话、书目解题、年谱等图书体裁。袁枢《通鉴纪事本末》、朱熹《通鉴纲目》，分别开创纪事本末体、纲目体。另有学案体的《伊洛渊源录》，提出"经世致用"的治史思想，重视"当代史"研究，将历史与现实结合起来，思考"历代治乱之迹"，以史涵育人才。

宋代文化领域的巨大成就，受到学人们的极大关注和赞誉。王国维指出："天水一朝，人智之活动，与文化之多方面，前之汉、唐，后之元、明，皆所不逮也。"[28]陈寅恪有言："华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。"[29]邓广铭也有论："宋代文化的发展，既超越了居于它之前的唐代，也为居于它之后的元明两代之所不能及，这却是不可争辩的事实。"[30]日本学者宫崎市定更将宋代称誉为"东方的文艺复兴时代"[31]。旅美学者刘子健认为："中国近八百年来的文化，是以南宋为领导的模式，以江浙一带为重心。"[32]宋代是中国古代文化光辉灿烂的时期，深刻影响着近代中国的思想文化。

四、宋代的内政与社会建设

在外患的严重威胁下，赵宋能够实现国力强盛、维持长期统治局面，很大程度上得益于宋代君臣，尤其是士大夫群体的内部治理，社会建设成效显著，中央集权与一统思想深入人心，中国历史上再也没有出现地方严重分裂割据的局面。

（一）内政建设中的君臣政治风格

宋代民族矛盾异常尖锐，在外患长期威胁赵宋政权生存发展的背景下，宋代君臣协力加强内政建设，呈现出极具时代特征的政治风格。

其一，宋代君主常存畏惧之心。赵宋代周，太祖赵匡胤既无"商周之德，汉唐之功"，更无秦灭六国的伟力，却以弱势享有天下。按照王夫之的观点，这凭借的是"天心"，其内核就是一个"惧"字，"惧者，恻悱不容自宁之心，勃然而猝兴，怵然而不昧"[18]2。正因为君王以弱势得天下，所以有畏，不敢"以智慧轻儒素""以苛法督吏民"[18]3；畏则宽容，"无责于人，必求诸己"，这正是儒家精神的一种体现，进而形成宋代养士之风。

宋代养士的风格就是宽容政治，而宽容之风源于赵宋家法"不杀大臣及言事官"，确立"兴文教，抑武事"的"右文"国策。对比汉代，宰相被杀的例子非常多，宋代对贵为三公的大臣则无诛杀之罚。两宋之际，金人立张邦昌为伪楚皇帝，南宋朝廷也只是赐其自尽。此外，宋代对

言事官极为宽容，言事官可以“风闻奏事”。

与此同时，宋代大力改革选才用人的科举制度，以消除魏晋以来士族门阀政治的不良影响。科举取士几乎面向社会各个阶层，不断增加录取人数，形成“学而优则仕”的社会风气。取士不论出身门第，只要不是重刑罪犯，哪怕是工商、杂类、僧道、农民，甚至屠户，都可以应试授官，吸收不同阶层的人入仕。所以，宋代科举登第者多为平民，如宝祐四年（1256年）601名登科进士中，平民占比高达70%[21]。

其二，士大夫精神的觉醒。宋代君臣一直存在着经济富庶而国家岌岌可危的焦虑，这构成士大夫群体精神觉醒的内在因素。赵宋初建，就以士大夫精神砥砺品格。自太宗朝开始，士人科举进士及第后，由皇帝钦赐《礼记·儒行》篇，强调刚毅特立的士大夫精神，范仲淹、胡瑗等人都深受其影响。同时，宋朝允许士大夫批评朝政，既砥砺士大夫的精神人格，又营造出一种包容的氛围，加上盛世隐忧的格局，以天下为己任的精神不断涌现，范仲淹“乐以天下，忧以天下”成为这一时期士大夫精神的典型。

忧乐观之下的宋代士大夫有两种强烈的倾向：一是政治改革倾向。前有仁宗朝以范仲淹为代表的庆历士人强烈要求并推行政治改革，后有神宗朝的王安石变法。所以，政治变革是赵宋王朝士大夫群体的共识，直到南宋中后期理宗朝的杜范仍极力主张改革。二是士人群体的高度道德自律。士大夫群体具有强大的自我道德约束力，对自己的私人生活有一种近乎宗教性的虔诚。比如，司马光、王安石等人拒绝纳妾，而程颢与王安石均不愿意坐轿子，认为坐轿是“以人代畜”，所以“朝士皆乘马”[33]。

（二）两宋社会新气象

宋代君臣的人格特征共同创造了两宋社会思想文化发展的宽松环境，对经济、社会与文化发展等起到了积极的推动作用，两宋社会涌现出诸多新气象。

其一，社会创新能力突出。宋代是古代科技发展的高峰期。英国学者李约瑟指出：“每当人们在中国的文献中查找一种具体的科技史料时，往往会发现它的焦点在宋代。”[34]宋代应用科学或纯粹科学方面的科技发明，在中国科技史上均为第一，如《梦溪笔谈》的作者沈括、活字印刷术的发明者毕昇等都是科学巨匠。而且，宋代农业技术、制造技术、数学以及医药领域的科技发明取得瞩目成就，均居于世界领先地位。

其二，宋代各阶层间流动相对通畅。宋代土地依附关系逐步松弛，社会结构不断调整，各阶层之间经济地位的升降更替频繁。同时，社会等级界限日益松动，民众在价值取向上逐渐趋同，各阶层不断融合，出现了明显的平民化、世俗化趋势。两宋社会取士不限出身，官民之间可以相互转化，由贵而贱、由贱而贵，变动频繁。士农工商都是社会财富的源泉，所谓“士农工商，各安其业，以相资生”[35]，四民皆本成为社会共识，商人阶层的社会地位得到大幅度提高。工商业发展和城市经济的繁荣，使雇佣制度下劳动者人身依附关系减弱，人身自由度得到一定的提升。

其三，市民阶层登上历史舞台。宋代市镇中出现“坊郭户”这种非农业户口，单独“列籍定等”，成为法定户名[22]。这标志着宋代市民阶层开始作为一个独立群体正式登上历史舞台，成为一种不可忽视的社会力量。宋代募兵制的实施，也使民户从繁重的兵役中解放出来，从而有效保障城乡劳动力的稳定以及社会安定。

其四，宋代建立了较为完备的社会保障体系。首先，荒政制度得到发展。特殊灾荒时期，官府无偿向灾民提供钱粮衣物，贷钱粮给灾民，迁移灾民至丰收区域，调拨粮食，动员富户平价售粮，设置义仓于地方州县等，施行多种灾民赈济举措。其次，建立义庄制度。义庄多由士大夫用其秩禄收入买田置办，以收取的租金赈养族人，对两宋官方社会保障起到重要的辅助作用。最后，实施养恤制度。宋代各级官府针对不同对象设置不同养恤机构，如赈济老弱病残和乞丐的福田院，收养孤寡贫穷不能自存者的居养院，医治鳏寡孤独贫病者的安济院，养育社会弃婴的慈幼局，瘗埋因战争或灾害暴尸户外无人认领者的漏泽园，等等。这些由官府、民间和寺院主办的养恤机构及相关的社会保障制度建设，对缓和社会矛盾、维护社会稳定发挥了积极作用。

结　语

积贫积弱与登峰造极是两宋历史的一体两面，两者并非截然对立。受时代之影响，如钱穆、邓广铭及漆侠等学者，分别为积贫积弱论的呼吁者和登峰造极论的呐喊者㉓。具体来讲，当处于内忧外患、呼唤变法图存的时候，积贫积弱论应运而生；而面对革故鼎新、富国强兵时，登峰造极论就会重振旗鼓㉔。二者各有侧重，前者是赵宋王朝共时性的基本特征，考量的是赵宋王朝国家层面的财政与军政能力；后者则是两宋历史的历时性印记，评估的是两宋社会层面的经济与文化实力。

赵宋文化由于其成熟、稳定的特质，以及在理论化、体系化和大众化方面的显著成就，近年来被学术界誉为“宋型文化”。与此同时，赵宋在320年间文治昌明，在国家治理、文化教育和文学艺术等领域取得辉煌成就。两宋文人政治高度发展，政治文明高度成熟。宋代名士辈出，学案纷呈，士人风骨凛然，创造了古代中国政治文明的高峰，在中华民族精神发展史上留下浓墨重彩的一笔，为明清之际著名学者王夫之笔下“世称盛治”的时代。

所谓“弱宋”，其实堪称“盛宋”。两宋君臣富有改革精神、笃于内治，社会建设呈现诸多新气象，社会各阶层流动相对通畅，市民阶层兴起，社会极具创新力，形成完备的社会保障体系。在国土面积上，宋代虽然不及汉唐明清，但国祚最为绵长。在外患深重的背景下，赵宋君臣仍然勉力保持着长治久安的局面。

注释

①此一观点，以钱穆《国史大纲》和翦伯赞《中国史纲要》为代表。近些年，李裕民、李华瑞、游彪等学者对此学说有所论辩，但仍有结合宋代赋税制度和文化发展的相关史实进一步探究之必要。参见李裕民：《宋代“积贫积弱”说商榷》，《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》2004年第3期；李华瑞：《宋朝“积弱”说再认识》，《文史哲》2013年第6期；游彪：《宋史：文治昌盛　武功弱势》，中信出版集团股份有限公司2017年版。②李伟国：《宋代财政和文献考论》，上海古籍出版社2007年版，第32—33页。③马端临：《文献通考》，浙江古籍出版社2000年版，第231页。④⑭徐梦莘：《三朝北盟会编》，上海古籍出版社2008年版，第1307页，第116页。⑤周行己：《周行己集》，浙江古籍出版社2015年版，第5页。⑥李华瑞：《宋朝“积弱”说再认识》。⑦王明珂：《游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族》，上海人民出版社2018年版，第294—295页。⑧⑨李裕民：《宋代“积贫积弱”说商榷》。⑩汪圣铎：《两宋财政史》，中华书局1995年版，第11—22页。⑪包伟民：《宋代地方财政史研究》，上海古籍出版社2001年版，第320页。⑫⑯脱脱等：《宋史》，中华书局1985年版，第12945页，第4349页。⑬方凤：《存雅堂遗稿》，《景印文渊阁四库全书》第1189册，台湾商务印书馆1986年版，第542页。⑮钱穆：《国史大纲（修订本）》，商务印书馆1996年版，第527—533页。⑰徐松辑：《宋会要辑稿》，上海古籍出版社2014年版，第7321页。⑱陈植锷：《北宋文化史述论》，中华书局2024年版，第82页。⑲窦仪等：《宋刑统》，中华书局1984年版，第96页。⑳杨立华：《宋明理学十五讲》，北京大学出版社2020年版，第79页。㉑佚名：《宝祐四年登科录》，《景印文渊阁四库全书》第451册，台湾商务印书馆1986年版，第47—118页。㉒高似孙：《剡录》，《宋元方志丛刊》第7册，中华书局1990年版，第7208页。㉓朱永清：《积贫积弱：清季以降宋朝贫弱形象的演变》，《温州大学学报（社会科学版）》2023年第6期。㉔李华瑞：《平坡遵道集》，凤凰出版社2022年版，第159—171页。

参考文献

[1]钱穆.国史大纲[M].修订本.北京：商务印书馆，1996.
[2]赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].上海：上海古籍出版社，1999：1100.
[3]脱脱，等.宋史[M].北京：中华书局，1985.
[4]李焘.续资治通鉴长编[M].北京：中华书局，2004.
[5]王安石.王安石文集[M].刘成国，点校.北京：中华书局，2021.
[6]江少虞.宋朝事实类苑[M].上海：上海古籍出版社，1981：255.
[7]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.
[8]宋史全文[M].汪圣铎，点校.北京：中华书局，2016.
[9]林驷.古今源流至论：后集[M]//景印文渊阁四库全书：第942册.台北：台湾商务印书馆，1986：216.
[10]群书会元截江网[M]//景印文渊阁四库全书：第934册.台北：台湾商务印书馆，1986.
[11]吕中.宋大事记讲义[M]//景印文渊阁四库全书：第686册.台北：台湾商务印书馆，1986：317.
[12]王炎.双溪类稿[M]//景印文渊阁四库全书：第1155

册.台北:台湾商务印书馆,1986:641.
[13]魏了翁.鹤山集[M]//景印文渊阁四库全书:第1172册.台北:台湾商务印书馆,1986:382.
[14]徐自明.宋宰辅编年录校补[M].王瑞来,校补.北京:中华书局,1986;1489.
[15]文天祥.文天祥全集[M].熊飞,漆身起,董顺强,校点.南昌:江西人民出版社,1987:78.
[16]脱脱,等.金史[M].北京:中华书局,1975:2599.
[17]刘岳申.申斋集[M]//景印文渊阁四库全书:第1204册.台北:台湾商务印书馆,1986:356.
[18]王夫之.宋论[M].北京:中华书局,1964.
[19]永瑢,等.四库全书总目[M].北京:中华书局,1965:150.
[20]翦伯赞.中国史纲要[M].北京:人民出版社,1995:41.
[21]曾巩.曾巩集[M].陈杏珍,晁继周,点校.北京:中华书局,1984:666.
[22]郑樵.通志[M].杭州:浙江古籍出版社,2000:439.
[23]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975:5206.
[24]沈垚.落帆楼文集[M].上海:上海古籍出版社,2010:312.
[25]朱熹.楚辞集注[M].上海:上海古籍出版社,2015:30.
[26]陈亮.陈亮集[M].北京:中华书局,1987:140.
[27]黄震.黄氏日抄[M]//景印文渊阁四库全书:第708册.台北:台湾商务印书馆,1986:787.
[28]王国维.王国维集:第4册[M].北京:中国社会科学出版社,2008:185.
[29]陈寅恪.金明馆丛稿二编[M].上海:上海古籍出版社,1980:245.
[30]邓广铭.邓广铭全集:第7卷[M].石家庄:河北教育出版社,2005:423.
[31]宫崎市定.宫崎市定论文选集:下卷[M].中国科学院历史研究所翻译组,翻译.北京:商务印书馆,1965:38.
[32]刘子健.宋史测度[M].北京:中华书局,2024:73-74.
[33]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986:3067.
[34]李约瑟.李约瑟文集[M].沈阳:辽宁科学技术出版社,1986:115.
[35]吕祖谦.宋文鉴[M].齐治平,点校.北京:中华书局,1992:1752.

A Further Exploration of the View of “Long-Standing Poverty and Weakness” in the Song Dynasty

Wu Yeguo

Abstract: In academic discourse, the Song Dynasty has often been characterized as a period of “poverty and weakness”, referring to financial poverty and scarcity and prolonged military defensiveness. However, a comprehensive, objective, in-depth exploration reveals that the fiscal revenue of the Song Dynasty was huge and steadily increasing, with no chronic imbalance between income and expenditure. The view of “accumulated poverty” does not conform to historical facts. Compared with the Han, Tang, Ming and Qing Dynasties, although the Zhao Song dynasty frequently adopted a defensive stance in foreign wars, its governance remained stable and enduring. The view of “accumulated weakness” is inappropriate. In fact, the Song Dynasty was a period of remarkable economic and cultural prosperity. This was attributed to the Song Dynasty’s unique tolerant governance and commitment to reform, which also contributed to the all-round development and prosperity of various social undertakings in the Song Dynasty. To a large extent, it shaped the spiritual outlook of China and the basic pattern of local social governance since the Ming and Qing Dynasties. Thus, it can be called the “prosperous Song Dynasty”.

Key words: long-standing poverty and weakness; the weakened Song Dynasty; the prosperous Song Dynasty

[责任编辑/晨　潇]

论二程生命伦理的义理逻辑与精神境界*

张舜清　张伊蒙

摘　要：二程对生命问题的伦理思考，突出表现为他们是在“以天地万物为一身”的“仁体”视域中理解生命的价值以及生命之间关系的。二程把宇宙理解为由生生不息之万物构成的“活的”生命体，万物相对于这一大生命体而言，即可谓“一身之在”，它们相须为用、一体共生，共同决定着宇宙的生生不息。二程的理本体之建构，亦是基于对处于一身之在的万物生生所透显出的生命力量和原理的体悟。理的实质是生生之理，理自性生生，生生是二程言说理的前提，也是理之大体、实体。二程以生生为本体，亦以生生为善之根据和本原，生生亦是仁之体。在二程那里，仁理同一，均统体于生，既指抽象的生性，又以万物生生为其实体规定。万物生而有理，亦可曰生而有仁。由是，二程不仅形成一种万物先天即善的生命平等观点，也明确了仁者的终极生命境界在于追求与天地万物为一身。这种思想，对于当今人类认识生命完整性、构建生命共同体、建设生态文明等，具有重要启示意义。

关键词：二程；生命伦理；生生；仁体；天地万物为一身

中图分类号：B244.6　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2025)05-0084-09

宋代儒学思想家对生命问题的伦理思考往往具有万物一体的理论特征，但各自的表述并不相同。相较于张载在“天下一家”的视域中思考生命问题，二程兄弟则是在承续原始儒家“生生”理念的前提下，在“一身之在”的“仁体”视域中来理解生命之关系、确证生命存在之意义和人类生命的应然之道。从万物生生中体悟生命之理，并据此建构理之本体，依此生生之理言善说仁，在宇宙生命存在的本然实际中诠释生命之道和仁者的生命境界，构成二程生命伦理思想的主要特色。在二程那里，生生即理之大体、实体，是善之为善的本原。一切生命生而有理，而仁理同一，故亦可曰生而有仁，一切生命乃“一身共在”①，它们相须为用，彼此支撑，一体共生，其生生不息的和谐状态，即构成生命展开的最佳条件和保障，也是宇宙的“本体”，是至善。由是，二程不仅形成一种万物先天即善、生而有仁的观点，肯定了生命的先天平等，还明确回答了仁者的终极生命境界在于追求与天地万物为一身。二程的这些思想，对于当代人类重新认识生命的存在意义和相互关系、审视生命的完整性以及构建生命共同体与建设生态文明等，都具有重要的启示意义。

一、“生生”是理之大体、实体

二程的哲学以“理”或“天理”为核心范畴，对“理”的独到“体贴”和建构是二程引以为傲的思想特色。“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”[1]424可见，揭示二程生命伦理思想及特

收稿日期：2025-02-21
***基金项目：**国家社会科学基金重大项目“构建人类卫生健康共同体的伦理路径研究”(21&ZD057)。
作者简介：张舜清，男，中南财经政法大学哲学院教授、博士生导师(湖北武汉　430073)，主要从事儒家哲学与生命伦理学研究。张伊蒙，女，中南财经政法大学哲学院博士研究生(湖北武汉　430073)。

色，核心问题即是弄清此理和生命之关系②。

二程所说之理究竟是何种意义上的理，古往今来，人们一直存有争议。这种争议，一是关于“理”的内涵，二是关于“理”的哲学定位。其中，很长一段时间内，人们习惯于将二程所说之理归结为西方哲学“ontology”意义上的“精神本体”③。这一看法在今天看来，实则存在较大问题。现代哲学讲的“精神本体”，往往具有超越万物之上独立实在的特性，但二程所说之理却并非如此。在二程那里，理实际上只是就万物生生这一宇宙的本然实际所抽象出来的道理。它以万物的存在为前提，脱离万物生生来谈理，并不符合二程的思想实际。理是总括生命存在之理，是即物、即生之理，而非纯粹抽象的所谓“究竟实在”。换言之，宇宙万物的生生，或曰一切生命存在，此即二程“体贴”和建构出天理的现实基础。所以，这样的理是有实体性规定的，万物生生即是其实体或曰实质内容。因此，就理之“大体”和“实体”而言，生生即理之大体、实体，理是万物生生之理。二程之所以一再强调理是实，“理者，实也”[1]125，也是因为此理在现实规定上就表现为万物生生。万物生生是真切的实际存在，理据此事实而有，故此理乃“实有之理”。但这样一个理，却并非如西方哲学本体论意义上的那种可以脱离万物而存在的“究竟实在”，因而我们还不能简单地将之归结为西方哲学本体论意义上的“精神本体”。

首先，理的实质是生生之理，二程对此有明确说明。譬如二程在对《易传》的“生生易道”的推阐中，即明确将理阐释为“生生之理”。二程认为，《易传》讲的“易”和“天地之道”，即是他们所说的“天理”或“天道”。二程说“易是个甚？易又不只是这一部书，是易之道也。不要将易又是一个事，即事尽天理，便是易也”[1]31；“尽天理，斯谓之易”[1]1207；“易之义，天地之道也”[1]1028。易即理、即道，而“生生之谓易”[2]538，故理亦生生之理，道亦生生之道。故二程曰：“‘生生之谓易’，是天之所以为道也。天只是以生为道。”[1]29“‘生生之谓易’，生则一时生，皆完此理。”[1]33

理即“生生之理”。这个“生生之理”包含两个层面的含义。

其一，理自性生生。二程把理视为天地创生万物的一种本性，即其所谓“生之性”。万物皆有理，即意味着万物皆有其内在生命力，能够自我完成其生命。宇宙万物正是因为有了这种生命原力，所以才有万物的生生不息。在这个意义上，理自性“生生”，“生生”是理的内在属性。故二程曰“生生之理，自然不息”[1]167；“道则自然生万物”[1]149。万物之所以生生不已，并不是什么外力使然，而是万物自身就蕴含着一种使之生之又生的生性，这个生性即是理。如二程说：“此是生生之谓易，理自然如此。‘维天之命，于穆不已’，自是理自相续不已，非是人为之。如使可为，虽使百万般安排，也须有息时。只为无为，故不息。”[1]225－226

其二，理也指生生之全体。理自性“生生”，它本身也只显现为万物的生生，生而又生的万物即构成理的大体、实体。二程一再强调理是实的，而非虚的，也正在于此理就其实体规定性而言，就是指万物的生生不已。在二程眼中，宇宙别无所是，只是此万物的生生不已，而这也正是理之大体、实体。凡存在皆有理，总一切存在之理，即是理之全体、实体。故二程曰：“无非理也，惟理为实。”[1]1169充塞宇宙的，无非是这万物生生之实际，故亦可曰充塞宇宙的，无非此理而已。《河南程氏外书》载：“先生尝问伊川：‘鸢飞戾天，鱼跃于渊，莫是上下一理否？’伊川曰：‘到这里只得点头。’”[1]432这段话说明，理在现实性上就体现为万物的生生，一切生命存在都是理的存在而已。也正因为理就其实体规定而言，就是指宇宙生生不已的万物，所以这个理就不是虚的，而是真切的实际存在。万物皆是理，何来虚幻不实世界之说？故二程和人语及太虚时说：“皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。”[1]66

将宇宙的生生无穷视为理之实体，二程的这种看法对后儒影响很大。陆九渊后来讲“充塞宇宙，无非此理”[3]28“塞宇宙一理耳”[3]161，在很大程度上可以说是受二程这种观点的影响。对此，陆九渊本人也是坦然承认的，他说：“至伊洛诸公，得千载不传之学。但草创未为光明，到今日若不大段光明，更干当甚事？”[3]436

其三，二程讲的这个“生生之理”，也是以万物生生为现实前提的没有万物生生，也就无

所谓这个生生之理，生生之理和万物存在不可分割的关系。理之于万物的先在性，诚如朱熹所说，只是逻辑推理上的先在性。“此本无先后之可言。然必欲推其所从来，则须说先有是理。”[4]3但就实际而言，无此万物生生，亦断无此生生之理，生生之理又是以万物之生生为存在前提的。“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”[1]162“道”或“理”④是形而上的，但它与形下世界是相即不离的，“道之外无物，物之外无道，是天地之间无适而非道也”[1]73。作为对天地生物本性、万物生长的规律与普遍法则的抽象和提炼，“道”或“理”在这个意义上无形不可见，具有形而上的特点，其存在及其呈现只能通过实际的万物生生去体会和把握。“理无形也，故假象以显义。”[1]695但二程这么讲也并不是强调理具有超越于象之外的独立实在性，而恰恰是强调理之呈现对于象的依赖性。理与象本是一体无间、不可分割的，所谓“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间”[1]689。离开万物生生，无所谓理；离开理，也无此万物生生，二者无法分立言说。理对于象而言只具有逻辑在先性，故可曰“有理而后有象”[1]615，但这并不意味着天地原是“空”“无”，不是说有一个所谓独立存在的理，然后此理能够生出所谓象来。理和象是统一的，它们构成真实的生命世界，绝不能割裂开来，否则也就无法准确理解生命存在。

其四，理并不是那种可以独立于万物之外的孤立实在，它的存在必须以万物生生为前提，是和万物生生融为一体的存在。从这个角度看，将二程所说之理归结为那种可以脱离万物而存在的“精神本体”是欠妥当的。诚然，二程所说之理确实具有类似西方哲学本体论之“本体”的某些特征，如客观性、普遍性、唯一性和某种超越性。但问题在于，理的这些特点，在二程那里，本身也是对“生生之理”存在特点的描述，而未必是为了证成一种超然物外的绝对的独立实在。生生之理是对万物生生展现出来的天地生物法则和规律性的抽象概括，也是对天地的生性和万物生生这一实体存在的说明，从这个意义上说，万物都可以说派生于此。“不独人尔，物皆然。都自这里出去。”[1]34天地宇宙唯是生生，无所穷、无所息，亘古不变，此生生之理当然具有不依人意志为转移的客观性、普遍性和恒久性。“天理云者，这一个道理，更有甚穷已?不为尧存，不为桀亡。”[1]31理就是理，它在逻辑上只是“一”，万物唯其生生，以生生为本性、为其存在目的，因此“理则天下只是一个理”[1]38。一物之生，必有其生长和存在之理，有其生生之理，故有是物。“一物须有一理”[1]193“实有是理，故实有是物”[1]1169。因此，从逻辑上看，理对于具体事物而言也表现出某种超越性。二程主要是在这些层面强调理的客观性、普遍性、唯一性和某种意义上的超越性。

综上所述，万物之生生，总有其所以然之故和当然之则，总有其合自然的目的性和规律性，这个就是理。这个理，只是对宇宙万物的普遍生理之抽象和概括，而不是独立的实在。理生万物，是思维逻辑中的派生关系，它并非如父母生子女那样，可以独立地创造出万物来。理是从万物的生理中抽象出来的本体观念，它本身无形不可见，所以是“至微的”“形而上的”，它的“显著”处即万物之生生。因此，我们可以说，生生即理，理亦即生生。这样的理和万物实是一体性的存在。二者一是在“微处说”，一是在“显著处”说，但实际上却不能分开。物外无理，理外无物，绝不能将二者割裂。因此脱离万物生生的实际来言说理，或者把二程所说之理说成是西方哲学意义上的“本体”，并不符合二程的思想实际。是以理解二程之理，脱离万物生生这一实际，脱离现实的生命，都很难掌握此理之要义以及二程论理的宗旨。二程论理的重点是指向实然世界，是为了说明人类可经验的实体世界存在的客观性、真实性，“重在人文界，不甚重自然界”[5]。唯有如此，才能将儒家追求的伦理价值客观化、永恒化，赋予其实实在在的特点，从而回击佛老二氏对儒家价值的冲击和挑战。在二程那里，理本身是“活泼泼的”生命，是宇宙无穷的生命，故此，离开对万物生生的体会，亦不可能真正认识到这个理。因此，理解二程对生命问题的伦理思考，需紧扣此“生生”之旨。通过对理之生生内涵的揭示，二程也明确回答了何者为善这一基本的伦理学问题。

二、善之本体与生生之仁

二程以生生为理之大体、本体，而理又是其哲学中绝对至上的中心范畴，这决定了他们对善的认识也必与此生生之理相联系。在二程那里，生生不仅是理之体，也是善之根源，是“元善”、根本善，一切具体的善，都生发于对万物之生生的体悟、对天地创生法则的依循、对生命实现的担当与努力之中。生生之理蕴含着人类生存的应然法则。离开对生生之理的体悟、承继与依循，也就无所谓善。“天只是以生为道，继此生理者，即是善也。”[1]29

从“继此生理”的角度来规定善，这是二程对善的基本认识。但何谓“继此生理者是善”则有待进一步分析。以继此生理者为善，二程的这一看法本于《易传》。《易·系辞传》曰：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”[2]538对于这句话，历代解易者见解素有不同。人们普遍把“继之者善也”中的“之”理解为“一阴一阳之谓道”之“道”，在这一点上分歧不大。但对于“继之者善也”这句话，人们则存在两种不同的理解。一种是将“继之者善也”理解为“继之”是“善”，也即把对道的承继、领悟和实践看成善之为善的本质规定或者作为善的根本判断标准，在这个意义上，所谓“善”，就是对道的领悟和实践。离开对道的领悟和实践，也就谈不上善。另一种则把这里的“善”理解为人的善行，认为“继之者善也”说的主要是人以其善行承继此道，也唯有人的善行能够承继此道。这种理解，就不是把“继之”看作善之为善的规定，而是强调了“继之”的资格。对于后者，唐宋诸儒多有倾向此论者。比如孔颖达就认为：“道是生物开通，善是顺理养物，故继道之功者，唯善行也。”[6]张载的观点与此类似，他说：“一阴一阳是道也，能继继体此而不已者，善也。善，犹言能继此者也。”[7]187二程对这句话的理解与前者一致，强调善之为善，就在于对生生之理的承继、体悟和实践，而非强调承继此道的主体德性。但这里的“生生”是就宇宙本体而言，是就根本的生命原则而言，因而以继此生生之理为善，这种善就不是具体的善，而是一种“本体之善”，它构成了一切具体善或德性生发的根源。所以这种意义上的善，强调的其实是善的终极根源和本体依据，故而这种意义上的善，只能说是一种“元善”或者说“根本善”。是以程颢说：“继此生理者，即是善也。善便有一个元底意思。”[1]29

不难发现，以继此生理者为善，事实上也相当于把生生视为了“本然之善”，或者说是善的最高表现。万物生生乃天地之大德的流行，因而生生不仅是“本善”，也是“至善”，它为人们行善确立了根本原则、指示了根本方向。此诚如向世陵所说，“生生体现了宇宙最高的价值”[8]。生生是至善，也是价值本源。故程颢才说：“万物之生意最可观，此元者善之长也。”[1]120

不过，在“以继此生理者为善”这个问题上，程颐的看法和程颢稍有差异。程颐意识到，如果直接从生生说善，这种善就有可能流于一种泛泛之善。如程颐说：“‘继之者善’，此言善，却言得轻，但谓继斯道者莫非善也，不可谓恶。”[1]170但他并没有否认这种说法的合理性。程颐之意，凡“继道者”，都不能说成是恶，表明他虽然觉得从“继此生理者”的角度言善可能不够具体，但也并不否认善之为善的根本在于生生之理。他说：“天下之理，原其所自，未有不善。”[1]292理本自生生，亦自性生生，生生即是一切生命的目的和实现，宇宙本性如此，故此生生即至善、根本善、本体善，一切具体善皆本原于此，这应是二程兄弟的共识。这一点，我们从程氏兄弟对仁的讨论中亦可管窥一斑。

二程讲的“仁”，在根本规定性上，亦是指此“生生之善”。从生生的角度释仁，这是宋儒言仁的普遍特点，而从生生角度对仁之本体意义的开拓性阐释，当主要是二程兄弟的贡献。与原始儒家尚主要停留在经验层面指示仁德不同，二程着力追求的是论证“仁的绝对性和超越性，更加凸显出仁之为道的可能与意义”[9]。在二程那里，仁不再局限于人伦关系和个体德性，而成为指称宇宙整体生命的“本然”和“体段”的概念。是以这样的“仁”就不再是一个纯粹的伦理观念，而成为与他们所说的“理”或“道”一样具有统摄一切、规定一切的概念。“仁，理也”[1]391，“仁即道也”[1]283。既然理是生生之理，道是生生之道，而仁与理、道同一，故此仁亦是生生之

仁。生生既是仁的内在属性，亦是仁的实体性规定，在现实性上，仁即指由生命构成的宇宙整体。“仁在宇宙的体现便是生生，生生便是宇宙之仁。”[10]故二程曰：“生之性便是仁。”[1]184“仁者，全体。”[1]14此亦如牟宗三所说：“仁体就是这样的一个生道。言其本身实是一能创生万事万物之实体也。”[11]既然生生乃仁之全体呈现，那么，“观天地生物气象”[1]83自然也就成为识仁的一个重要途径，宇宙的生意盎然，此即仁的普遍流行，故程颢曰：“万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。”[1]120

把“仁”理解为生命的原动力以及宇宙生命不息之全貌，将之视为统摄一切、涵纳一切的本体性、全体性的概念，毫无疑问，二程这样理解仁，相对于先秦儒家，极大地拓展了仁的内涵。这个拓展的重大表现和意义，即在于仁并非只是人类特有的生命标志，而成为万物的普遍规定，因此人与万物的关系在二程那里也得到了重新诠释。先秦儒家论仁有一个重要的特点，即往往把仁视为人类独有的生命本质，是人性特有的内容，而动物不具备。比如孟子所论之仁，即是就人之生命区别于动物生命的本质内容而言，是人之所以为人的根本属性，所谓“仁也者，人也”[12]。虽然孟子亦主张仁心的发用可以触及自然生命，但仁本质上只是人之为人的根本，是人禽之别的显著标志。故我们可以说人生而有仁，却不能说动物亦天生有仁，“仁性”为人类所独有，本质上只是人心中生发出的一种道德力量。仁心的培育虽然要求我们关爱生命、尊重他者，甚至对天地万物无所不爱，但这是以人为中心而言的。人与自然生命在价值和待遇上并未处于同一序列，人与其他生命的不平等是显而易见的。人们对人类之外生命的关心，注重自然生态的平衡，仍然还会出于“利用”的功利心理和目的。这样，儒家的仁爱论就难免是一种特殊形式的“人类中心主义”。虽然它也强调人应当关爱生命、厚待生命，但人与万物仍然是一种“有对”的关系。并且这种意义上的“仁爱”，主要还是基于人的情感心理体验。不管是孟子基于恻隐之心讲的“仁爱”，还是韩愈讲的“博爱之谓仁”，在二程看来都是远远不够的，这样理解仁，只是抓住了仁的一些表现、一点显性特征，因而都是在较为狭隘的层面理解仁。如程颐说：

> 孟子曰：“恻隐之心，仁也。”后人遂以爱为仁。恻隐固是爱也。爱自是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？孟子言恻隐为仁，盖为前已言“恻隐之心，仁之端也”，既曰仁之端，则不可便谓之仁。退之言“博爱之谓仁”，非也。仁者固博爱，然便以博爱为仁，则不可。[1]182

对二程而言，仁绝非只是一种爱的心理和品德，仁的个体德性因素仅仅是仁体发用之于个体生命的一种表现，而仁体是生命之全体，是大本之天理，是生生之道的全幅呈现，它是价值本体、众善之源，所谓“仁即道也，百善之首也”[1]283，这样的仁普遍内蕴于各种生命之中，一切生命皆有仁，人与万物实同本同源，均具备同一大本之性，因此不能说只有人才具有仁性。承认万物皆有仁，这实际上也就相当于承认万物生而即善，先天即有其存在的价值与合理性。而承认万物均具有大本之性体、均具同一的生命根据和支配其生命发展的动力源，也就相当于承认一切生命就其先天存在和本性而言，并无高低贵贱之殊，在先天意义上生命都是平等的。朱熹后来讲“万物一原，固无人物贵贱之殊”[4]59，也正是承二程此义而来。不过，把人与万物平等而论，这种思想并不是儒学的主流，儒学总体上更为看重人的特殊生命价值，强调人在万物中的特殊地位，而不轻言人与万物平等，甚至认为这样一种观点还有消弭人的主体性、降低人在宇宙中的主体责任之嫌。故对于二程这一看法，后儒多有不以为然者。如黄百家即曰：“此则未免说得太高。人与物自有差等，何必更进一层，翻孟子案，以蹈生物平等？”[13]562

综上，二程以生生论仁，视仁为万物的普遍规定，这种思想虽然可以说是对儒家之仁的丰富性发展，但在某种意义上也可以说是对原始儒家关于仁的传统认知的开新与反叛。二程以仁为万物共有的生命属性和规定，并依此将万物视为一体共生的大生命体，不仅重新诠释了人与万物以及诸生命之间的关系，在逻辑上，也必然导向“仁者，浑然与物同体”[1]16的生命境

界。用二程的话说，真正的仁者，在终极生命境界追求上，必以天地万物为一身。

三、仁者的生命境界：以天地万物为一身

宋儒普遍主张“万物一体”，此诚如钱穆所说：“‘万物一体’，为宋学命脉所寄。”[14]但宋儒言说万物一体的思路和理据并不完全相同，二程对“万物一体”的阐释，主要是在“一身之在”的“仁体”视域中加以言说的，从而表现出个性的一面。

关于“仁体”这个说法，程颢有云：“识得仁体，实有诸己，只要义理栽培。”[1]15综合程颢有关“仁体”的论述，其所谓“仁体”，基本内涵有二：一是指仁乃生命本体，万物依仁而生，皆受仁之普遍规定，仁是一切生命的内在本性；二是就仁是生命全体而言，由万物生生构成的宇宙全体即仁体。概言之，仁即是生命之本原，亦指万物生生构成的生命全体。但这个“全体”并非指万物简单地混成一体，而是将万物视为“一身之在”。所谓“一身之在”，即把万物视为有机关联的一个整体，它们共同构成了宇宙这个动态的活的生命体。也就是说，在这种仁体的视域中，宇宙其实就是一个具有内在生性与自我生成演化机制的有生命的“大生命体”，万物则是这个大生命体的有机构成部分。宇宙与万物的关系，就相当于人体与构成人体的诸器官之关系。万物之关系，则犹如同一身体内部诸构成之关系，所以宇宙万物实乃“一身之在”。万物既然是一身之在，是同一生命体的有机构成，这也就意味着万物不但不是彼此孤立的存在，而且相互之间有着内在的生命贯通性、共感性，存在着休戚与共、生死与共的生命一体关系。程颢常以医者所谓“手足麻木为不仁”比喻诸生命之间的一身共在之关系，并以此指示人应当如何对待他者生命、如何处理人与其他生命之关系，从而进行自我生命的修养：

> 若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉？圣人，仁之至也，独能体是心而已，曷尝支离多端而求之自外乎？故“能近取譬”者，仲尼所以示子贡以为仁之方也。医书有以手足风顽谓之四体不仁，为其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不与知焉，非不仁而何？世之忍心无恩者，其自弃亦若是而已。[1]74

仁贯通一切生命，是内蕴于生命的生机、生意，人对于生命缺乏感知能力，丧失同情共感的心理，就如同人的肢体麻痹不知痛痒一样，即是不仁的表现。“人之一肢病，不知痛痒，谓之不仁。人之不仁，亦犹是也。盖不知仁道之在己也。知仁道之在己而由之，乃仁也。”[1]366－367

程颢在“一身之在”的仁体视域中理解生命之关系，并指示人类生命的境界追求，相较于张载等人的万物一体说，有其独到的思想意蕴。程颢的仁体思想，本是在张载《西铭》的影响下形成的一种思想认识，程颢讲道：“《订顽》一篇，意极完备，乃仁之体也。”“订顽意思，乃备言此体。”[1]15但二者透露出的万物一体之义和思想境界，其实不同。张载虽然将天地生物之德视为天地之仁，但他并未明确仁体之义，而且程颢对生命一体性的揭示，显然也不同于张载。在张载那里，天地万物虽然是同本同构的（均本于气、构成于气），但万物之关系，恰如一家之关系，天地是父母，万物为其子女，因而万物可谓“一家之共在”。“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。”[7]62在这种“一家”的视域中，生命虽然出于同一根源且彼此之间具有互相扶助的关系，但生命个体之间仍然是“有间”的独立存在，“我”与“他者”的主宾之辨显而易见。但在程颢的仁体视域中，生命个体与诸个体构成的“大生命体”则是一种“无间”的关系，个体是整体的有机构成，诸个体之间是协同关系，它们不能独立存在，个体与个体之间互相支撑而构成整体，而整体也不能随意离弃个体，任何个体的缺失，都意味着生命完整性受到破坏。“我”和“整体”是“一”，“整体”即是“我”，“我”即是“整体”，二者融通无间。一旦有间，则意味着个体偏离了“正道”，此生命的整体亦会受到伤害。按照这种观点，人与万物即处于一体共生、命运与共的关系当中。在“一身之在”的视域中来考察诸生命之间的关系，彼生命对

于此生命来说，即不是“异己”的存在，而是具有“同呼吸、共命运”的一体关系。生命之间的界限，包括人与万物之间的界限，在这里被模糊甚至消除了。故程颢说：“仁者，以天地万物为一体，莫非己也。”[1]15

程颐在处理包括人与万物在内的生命关系时，基本精神和程颢并没有根本不同，他也是把万物视为一个有机关联的整体，肯定万物之间相与共生的关系。但相对而言，程颐在肯定万物具有一体相关性的同时，也注意到个体生命的独特性和差异性问题。天地万物既同出一理，也同具一理，物外无道，道外无物。从这个角度说，天地万物是一体的，对此程颐也并不否认。万物虽然可以说是一体的，但不同的生命在宇宙中所处的地位和担当的职责却不能说是相同的。因而不能用万物一体的理论完全抹杀具体生命之间的差异性和不同生命在天地间承担的不同作用。在程颐看来，生命平等只是就其先天性理而言，但并不意味着所有生命在宇宙大生命体中发挥着同等作用。更何况，生命之间也有互相利用、取食的情况⑤。

尽管如此，我们不能因此就说程颐反对万物一体。生命之间存在高度关联性，遵循着同一的普遍的宇宙法则，它们之间的动态平衡构成了宇宙的本然实际，生命的个体性和差异性以及互相利用的情况，仍然遵循着宇宙生命一体的生命机制。这就像人体有手足、头脑，当我们的头脑遇到危险时，我们会本能地用手足去保护，这时候手足虽然可能受伤，但我们不能因为手足和头脑在身体中的重要性不同，而否认手足和头脑的一体性。我们身体的很多细胞为整个身体输送着营养或“牺牲”自己而成全身体其他部分的需要，但我们不能说这些细胞和身体其他器官是分裂的，并以此否定身体各个构成部分的一体性。事实上，在程颐那里，不同生命之间的彼此支撑和互相利用恰恰也是由宇宙这一大生命体的生命机制决定的，服从同一的生命机制。程颐认为万物莫不由阴阳之气构成，“生育万物者，乃天之气也”[1]1226。而阴阳本身是既统一又斗争的矛盾统一体，因此由阴阳之气构成的万物，本身也是阴阳对待、相须为用的，这都是天理如此，是天理的自然表现。程颐说：“如天地阴阳，其势高下甚相背，然必相须而为用也。有阴便有阳，有阳便有阴。”[1]225“盖天下无不二者，一与二相对待，生生之本也。”[1]910所以，我们不能因为事实上会区别对待不同生命，就遽然否定天地万物的一体性。这正如同样主张万物一体的王阳明所说的那样：“惟是道理，自有厚薄。比如身是一体，把手足捍头目，岂是偏要薄手足？其道理合如此。”[15]

二程有关万物一体的思想，其总体观点应当说是一致的。在生命境界追求上，程颢讲“仁者浑然与物同体”，程颐追求“与道合一”，二者在终极的生命境界追求上并无二致。强调生命的一体性，把生命的普遍流行视为宇宙的本然，承认生命具有先天的价值与合理性，强调生命之间相须为用、遵循同一生命机制，存在高度关联性，在这种理念支撑下强调要尊重生命、爱惜生命、厚待生命，注重生物之间的平衡和整体和谐，应当视为二程生命伦理思想的共同旨趣。

余　论

生命同源，一体同仁，每一种生命都有其当然存在的价值与合理性，每一种生命不但具有同质的决定其生命开展的生生之性，彼此之间也存在相互支撑、一体共生的关系。有生则有仁，有仁则有生，因而真正的仁者总是注重呵护生命，把维护生命的整体和谐作为其当然义务。客观地讲，二程这种生命伦理思想对于今天人类应该如何对待不同生命，应当如何处理人与万物之关系、思考生命的完整性、构建生命共同体等，具有重要的理论启示和借鉴意义。当今人类仍然面临着重大的生存危机，存在着各种生命问题，譬如生态环境的破坏、灾疫的频繁发生、人际关系的冷漠与疏远、对所谓“低级生命”的虐杀、对所谓“低端人口”的歧视和粗暴对待，等等。怎么看待不同的生命，如何正确处理自我与他者、人与其他生命之关系，如何培育尊重生命、生命为大的人文理念，在当代都是人类仍然要认真对待的问题。诚然，实现人与自然的和谐、人与人的和谐，建构理想的社会和世界，是人类的目标，但我们同时也要明白，实现这一目标的一个基本关切，就是我们该如何对

待不同的生命。有些人总是追求人与人之间的“边界感”，但人与人之间的边界不应该建立在物质财富、权势等带来的身份和社会地位上，而应当建立在对生命天赋的“生”之尊严和自我努力的尊重之上。任何生命都有天赋的生生之性、生生之仁，其存在本身就具有价值与合理性，任何生命都追求“善生”，万物“各正性命”是天道使然，万物的生生和谐就是最大的善，就是仁。因此，离开对生命的尊重、关怀，或者将生命区分等级以区别对待，对生命冷漠无情，都偏离了天道，也是无德的表现。二程的“仁体”思想，不但清晰地揭示出各种生命存在的本原价值和存在意义，论证出生命先天平等，也指明了对待生命的道德原则和仁者的修养方向。

在二程那里，仁体是一切生命和谐共生的有机生命体，在一身之在的这个大生命体中，任何生命都有其特殊的存在地位和意义，理论上在这个大生命系统中都承担着特定的功能，万物一荣俱荣，一损俱损，其生长、延续存在高度关联性，它们的生生不息即构成天命之全体。所以物种的残缺，就意味着这个作为天地之大全的“本体”的残缺；生命的损耗，就意味着整体生机的削减。二程把这样一个大的系统生命的完整视为仁体、视为至善，因而把虐杀生命的行为亦视为“伤仁”之举。万物生生，此即是仁，仁即是生生。生生不但是宇宙本体，也是一切生命存在的最佳条件。“天只是以生为道”[1]29，故顺应生命的自然之道，努力维护生命的完整性，这就是合乎伦理的行为。反之，则是背离天道的行为，当然也是非义的行为。从处理生命之间的关系来看，在二程的仁体视域中，一身共在的生命彼此之间是相须为用、互相支撑的关系。个体生命的缺失，意味着整体生命机能的下降，而整体生命机能的下降，反过来又会影响到作为整体生命有机构成的具体生命的存在状态。人类自身的生生相续与自然万物的生生不息存在一体相关性。人类固然不可将自身看得太轻，但也绝不能将自身看得太重。人与他者、人与自然并不是非此即彼的关系，不应当人为制造生命的对立，反之，人应当如同看待自己手足一般看待众生。生命之间是血脉贯通的，割断这种联系，人类也没有未来。二程曾这样比喻：“切脉最可体仁。”[1]59对此，明儒刘宗周释曰：“脉脉不断，正此仁生生之体无间断，故无痿痹。一断，便死了。不仁者，如邵子所谓‘不知死过几万遍，却是不曾生’一般。”[13]553

尤其值得指出的是，二程并非单纯从“利用”角度讨论人际和谐、人与自然和谐共生的重大意义，而是在本体层面揭示生命之间一体共生的关系。从二程的角度来看，生命之间的关联性具有客观实在性，生命虽然存在个体间的某种对抗性，但生命整体却处于一体共生的生命机制当中。各种生命在总体上是相生无间的，任何生命都不能孤立存在，也不能以消灭异己的方式真正谋求自身的永久存在。人与人之间，族群与族群之间，人类与自然之间，均具有这种一体共生的关系。万物一体共生，这是宇宙的本然和实然，是天地自然之理。人类只有遵循这一自然之理，才可能真正建立起自身生存的最佳环境，找到人类长远生存的根本途径。二程不仅在本体层面充分揭示出生命一体关联的客观实在性，也在价值层面论证出人类必须坚持万物一体的生命取向的合理性。因此这种理论，能够为当代人类所提出的诸如构建人类命运共同体、维护生命完整性、追求人与自然的和谐共生等旨在谋求全人类共同发展和终极生存的实践方案和理念提供思想支撑。

注释

①张舜清：《张载生命伦理的本体建构及其精神义旨》，《生命哲学研究》第1辑，商务印书馆2021年版。②二程兄弟的哲学思想存在一定差异，这是学界公认的事实。但二程兄弟的哲学诚如程颐所说“我之道盖与明道同”（程颢，程颐著：《二程集》，中华书局2004年版，第346页），二者的基本观点和精神旨趣是一致的，这也是吕思勉、潘富恩、张立文、葛瑞汉等诸多国内外学者认同的。有鉴于此，本文是把程颢、程颐两兄弟的哲学思想视为一个整体，并以《二程集》为据，立足其共性来揭示二程生命伦理思想的基本精神和境界追求，在引文上亦未刻意区分程氏兄弟。兹特此说明。③如刘象彬说：“气是物质性的气，象是指物象或卦象。按照他们的说法，在气和物未出现以前就有理的存在，实际上是承认在物质世界出现以前，理已经有了。这个理当然不是物质的理，只能是某种精神本体了。”刘象彬：《二程理学基本范畴研究》，河南大学出版社1987年版，第54页。④二程讲的“天道”和“天理”异名而同实，所谓

“天者理也”(程颢,程颐著:《二程集》,第132页)、“理便是天道也”(程颢,程颐著:《二程集》,第290页)。本体意义上的“理”和“道”是同一性的概念。⑤这一点可以参考《程氏外书》卷十一记载的程颐和陈经正的一段对话。“据贵一所见,盈天地间皆我之性,更不复知我身之为我。”伊川笑曰:“他人食饱,公无馁乎?”(程颢,程颐著:《二程集》,第413页)陈贵一以我与万物性本同一,从而得出身与万物为一,我为万物,万物即我,颇有“忘我”“无我”、把主体与客观万物融为一体、消除彼此界限之意。对此,程颐以具体生命的个体感知和独特性予以回应。可见程颐虽然在抽象意义上并不否认人与天地万物具有统一性,但在现实层面,他也意识到个体之间的差异与界限。

参考文献

[1]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004.
[2]黄寿祺,张善文.周易译注[M].上海:上海古籍出版社,2001.
[3]陆九渊.陆九渊集[M].北京:中华书局,1980.
[4]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
[5]钱穆.朱子新学案:第3册[M].北京:九州出版社,2011:535.
[6]十三经注疏:周易正义[M].李学勤,主编.北京:北京大学出版社,1999:269.
[7]张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.
[8]向世陵.生与生态:从屈伸相感看生生与平衡[J].江汉论坛,2013(3):66-70.
[9]余治平.宋明儒家对仁的本体化提升:以周敦颐、二程、朱熹、王阳明为例[J].中共宁波市委党校学报,2018(3):60-70.
[10]陈来.仁学本体论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2014:37.
[11]牟宗三.心体与性体:下[M].上海:上海古籍出版社,1999:213.
[12]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,1960:305.
[13]黄宗羲.宋元学案[M].北京:中华书局,1986.
[14]钱穆.国学概论[M].北京:商务印书馆,1997:225.
[15]王阳明.传习录[M].长沙:岳麓书社,2004:297.

On the Logic and Spirit of the Cheng Brothers' Life Ethics

Zhang Shunqing and Zhang Yimeng

Abstract: The Cheng brother's ethical thinking regarding life is highlighted by their understanding of the value of life and the interconnectedness of all living things in the field of "Ren Ti". They perceive the universe as a "living" organism, suggesting that all entities are "in one", exhibiting an integrated symbiosis that collectively influence the change and growth of the universe. The construction of "li" is also based on the understanding of the life force and principle manifested by all living beings as a unified whole. Li spontaneously generates life by its intrinsic nature, and this "perpetual growth and change"(sheng sheng) serves as the foundational premise of the Cheng Brother's discourse on li—indeed, it constitutes the very substance and reality of li. For the Cheng brothers, sheng sheng is the ontological ground, as well as the basis and origin of goodness. Moreover, sheng sheng is the substance of ren. For the Cheng brothers, ren and li are one, both rooted in the generative force of life. Both ren and li not only refer to abstract nature of sheng, but also to the entire living being as a singular entity. All things have the nature of li, and all are born with the nature of ren. Based on this understanding, the Cheng brothers established a perspective of life equality, asserting that all things are inherently good, while also articulating the ultimate life realm of a benevolent life, that is, the pursuit of unity with heaven and earth. This philosophy offers significant insights for contemporary humanity in understanding the integrity of life, building a community of life, and advancing ecological civilization.

Key words: the Cheng brothers; life ethics; sheng-sheng; ren-ti; all things being one with heaven and earth

[责任编辑/晓　东]

商周时期原始宗教文化变迁与木本植物类意象群演化*

邵炳军　黄泽浩

摘　要：商周时代的诗人们根据远古时代崇拜物的不同特性，对木本植物的原始文化意象进行创造性继承与创新性发展，逐渐将其转换成为永恒吉祥之象、人物品行之象、政治生活之象、社会生活之象、婚姻恋爱之象。这些意象以自然崇拜信仰为基本前提，其中的原始宗教象征意义逐渐变得隐蔽，习惯性联想形式成为显性因素，呈现出由图腾崇拜或自然崇拜对象到具有多元化社会属性的文化意象，再到富有审美意义、象征意蕴的文学意象的动态发展链条。木本植物类意象群演化的直接动因是原始宗教文化由自然宗教文化向人文宗教文化的演进，内在逻辑是哲学观念由“万物有灵”自然观向“天人合一”宇宙观的转型。

关键词：“万物有灵”；“天人合一”；商周时期；文化变迁；木本植物意象群

中图分类号：I206.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2025)05-0093-08

“意象”，是指文学创作主体对创作客体有所感知，选用其中最能够恰切地表达自己主观情思的客观物象或客观事象，通过创作运思层面由“内化”向“意化”的转变与文本表述层面由“言”向“意”的转化，所构成的具有信息记忆、生成与传递功能的象征性文化符号[1]。“木本植物类意象群”，是指诗人以原始先民有关植物神话传说为重要依据，以神圣化、人格化的自然崇拜信仰为基本前提①，以各类木本植物作为创作客体与审美对象，采用“托兴众芳，寄情花木”[2]的艺术方式，通过木本植物人格化与人格自然化的双向互动审美过程，所经营的具有丰富象征意蕴的意象系列。这种意象的演变彰显了中华文明符号系统在发展中兼具动态性与连续性的特征，是原始宗教文化变迁的结果。“原始宗教文化变迁”，主要指以图腾崇拜、自然崇拜、祖先崇拜为核心元素与基本底色的原始宗教观念文化，随着生产力、经济基础、上层建筑等社会因素的变革，在文化内容和文化结构方面发生由量变到质变的文化进化，由此产生双向互动变革，进而促使传统文化元素与审美意识之间的互动共生关系发生变化。商周时期的诗人们创造性地将木本植物的原始意象转化为具有多元化社会属性的文化意象，进而形成具有相对稳定的象征意蕴的诗歌意象群。这种意象演化是原始宗教文化由“万物有灵”向“天人合一”变迁的结果，也是人类审美意识不断丰富发展的产物。

一、木本类植物意象的象征意蕴

商周时期诗歌中与植物图腾崇拜或自然崇拜相关的植物意象②，涉及的具体木本植物共计49种，代表性文本主要有《诗经》《楚辞》中的诗篇，还有一些《周易》卦爻辞，及传世文献所载的逸诗、歌谣、谚语、鄙语等，大致有117首。商周时代的诗人们根据远古时代崇拜物的不同特

收稿日期：2025-03-31
***基金项目：**国家社会科学基金重大项目“《诗经》与礼制研究”(16ZDA172)。
作者简介：邵炳军，男，上海大学诗礼文化研究院教授、博士生导师(上海　200444)，主要从事先秦两汉文学与诗礼文化研究。黄泽浩，男，上海大学诗礼文化研究院博士研究生(上海　200444)。

性，不断对木本植物的原始文化意象进行创造性转化，由“生物木本植物”逐渐发展到“社会木本植物”，再从“物质木本植物”逐渐发展到“木本植物文化意象”，派生出种类丰富的“木本植物文学意象”，进而形成了特色鲜明的“木本植物文化”[③]。在中国传统文化生成、定型、发展、流变的历史进程中，这些木本植物图腾不仅成为中华民族的文化母题之一，更成为中国诗歌意象的文化原型之一。商周时期诗歌中木本类植物意象的象征意蕴大致可以分为以下五种基本类型。

（一）象征永恒吉祥

商周时期包含此类意象的诗歌有7首，具体涉及16种木本植物。其中，最典型的是由松、榛、柞三种植物形成的文学永恒吉祥之象。

1.松——由礼仪之象到福寿连绵之象

远古时代，野生之松[④]是黄河中下游地区与四夷之地的人间名山与仙界神山上的“神木”，是这些地区世居族群的崇拜物[⑤]。这些传世文献的记载，可以从考古资料与民俗资料中得到印证[⑥]。商周时期，人们赋予松多种社会属性，如礼仪之象、国力强盛之象、理想人格之象、物皆青全之象、武备之象等[⑦]。其中，礼仪之象是其最原始的文化意象。比如，《诗经·小雅·天保》为西周前期王室卿大夫祝颂天子福寿连绵延及子孙之作。诗人将“松”这一客观物象与“柏”“月”“日”“南山”四个客观物象并列，来象征周天子；以“松柏之茂”这一客观事象来象征天子王业永恒，必然会“无不尔或承”，即像松柏之枝叶永远茂盛青翠而不衰落一样世嗣承袭。这样，诗人将礼仪之象创造性地转化为天子福寿连绵之象，使其成为中国诗歌中“松”意象的原型意象。春秋前期，“松”意象的象征意蕴更加多元化，如《颍弁》中的王族与王依附之象、《山有扶苏》中的国君远贤臣而近小人之象、《山鬼》中的大夫高洁品格之象等。这些文学意象不仅承载着中华优秀传统文化的文化基因（如“松”为“岁寒三友”之一），而且逐渐内化成为丰富多彩的“松”文化。

2.榛——从礼仪之象到百福干禄之象

远古时代，野生之榛是黄河中下游地区神山上的神木，原始先民将其视为崇拜物。商周时期，人们赋予榛许多社会属性，如礼仪之象、文武之象等。其中，礼仪之象是其最原始的文化意象。比如，《诗经·大雅·旱麓》为歌咏先周时期周文王受其先祖之功业以使百福干禄增而广之的乐歌。诗人依据榛子味美可食之特性，以“榛”这一客观物象来象征“干禄”，表现文王盛德之至，能够得到上天的眷顾，承袭先祖之“干禄”；以“瞻彼旱麓，榛楛济济”这一客观事象来象征“干禄”众多，表现文王盛德之至，能承袭先祖之众多“干禄”并将泽被后世。这样，诗人将礼仪之象创新性地转化为百福干禄之象。春秋时期，“榛”意象的象征意蕴更加多元化，如《青蝇》中的小人深藏不露之象、《简兮》中的贤者失位之象、《鸤鸠》中的永恒吉祥之象等。这些文学意象包含的以福禄寿喜吉祥文化话语为核心的传统价值取向，逐渐成为中华民族文化心理中最深层的基本内核与文化基因，并内化为一种民间信仰与民间习俗，形成丰富多彩的“榛”文化。

3.柞——由礼仪之象到福禄众多之象

远古时期，野生之柞为黄河中下游、长江中下游广大地区神山上的神树，被这里的世居族群视作崇拜物。商周时期，人们赋予柞许多社会属性，如礼仪之象、隐士之象、正气之象、德行之象、阴气之象等。其中，礼仪之象为其最原始的文化意象。比如，《诗经·小雅·采菽》为西周后期王室大夫刺幽王不能锡命诸侯而以礼数征会之作。诗人依据柞树枝叶茂盛的特性，以“柞之枝”这一客观物象，来象征“君子”——外诸侯，即能够发挥方伯连率作用的诸侯；以“维柞之枝，其叶蓬蓬”这一客观事象起兴，言高大的柞树伸展着枝丫，枝繁叶茂，生命力格外旺盛；正兴诸侯承顺天子，而天子恩被优渥，像柞树枝叶一样茂盛，以此来象征天子赐予有功诸侯的各种福禄——车马、命服，且延及诸侯之臣子。诗人采用借古讽今的艺术手法，巧妙地将“柞”的礼仪之象转化为福禄众多之象。至春秋时期，“柞”意象的象征意蕴更加多元化，如《鸨羽》中的征人不得安处之象、《晨风》中的贤臣居位之象等。至后世，这些文学意象逐渐发展成为一种内涵丰富的“柞”文化。

要之，商周时代的诗人们根据远古时代木

本植物不同的特性，对礼仪之象这一原始意象进行创造性继承与创新性发展，逐渐将一些植物转换成为现实社会生活中各类福禄寿喜之象征物，即永恒吉祥之象。

（二）象征人物品行

商周时期包含此类意象的诗歌凡20首，涉及的具体木本植物共20种。其中，最典型的是由竹、杜、果形成的文学人物品行之象。

1.竹——由物候之象到高洁品德之象

远古时代，野生之竹为黄河中下游地区及四夷之地众多神山上的神木，是这些地区世居族群的崇拜物。商周时期，人们赋予竹许多社会属性，如物候之象、春生之象、礼仪之象、管乐之象、君子有礼之象等。其中，物候之象是其最原始的文化意象。比如，《诗经·卫风·淇奥》为春秋前期卫人赞美武公品德高洁之作。诗人以竹象征君子，连续以“瞻彼淇奥，绿竹猗猗”“瞻彼淇奥，绿竹青青”“瞻彼淇奥，绿竹如箦”三个客观事象，赞美其道盛德善、德服相称、容止中礼。诗人由此实现由物候之象到君子品德之象的创新性转化。春秋中期到战国晚期，“竹”意象的象征意蕴更加多元化，如《竹竿》中的思念母国之象、《山鬼》中的道路险阻之象等。至后世，这些文学意象不仅成为“岁寒三友”与“四君子”中“竹”意象的原型意象之一[⑧]，而且逐渐发展成为一种内涵丰富的“竹”文化。

2.杜——由礼仪之象到国君好贤求士之象

远古时代，野生之杜为黄河中下游、长江中上游及四夷之地众多神山上的神木，是这些地区世居族群的崇拜物。商周时期，人们赋予杜许多社会属性，如礼仪之象、宗族兄弟和睦之象、君子德行庇佑子孙之象、君子勤政有德之象、君子失宗族兄弟之象，等等。其中，礼仪之象是其最原始的文化意象。比如，《诗经·唐风·有杕之杜》为春秋中期晋大夫赞美武公好贤求士之作。诗人以杜（赤棠）这一客观物象来象征君子，连续以“有杕之杜，生于道左”和“有杕之杜，生于道周”两个客观事象，来象征远道而来的君子，进而赞美“我”善体人情，渴望以“宾礼”中的饮食礼款待远道而来的君子，以申其求贤殷切之意，实现了“杜”由礼仪之象向国君好贤求士之象的创造性转化。这实际上是创新性继承了西周初期以“常棣”象征王族兄弟之间相亲相爱的手足之情的意象经营传统。至后世，这些多元化的文学意象逐渐发展成为一种内涵丰富的“杜”文化，特别是以棠棣象征和谐融洽的兄弟情，强调至亲莫如兄弟的伦理道德观念，体现了中华民族珍视团结的传统美德。

3.果——由礼仪之象到君子人格之象

远古时代，果为黄河流域中上游及四夷之地的广大区域神山上的神果，被这些地区世居族群视为崇拜物。商周时期，人们赋予果许多社会属性，如礼仪之象、阳刚之象等。其中，礼仪之象是其最原始的文化意象。比如，《易·剥·上九》爻辞曰：“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”这里以“硕果”这一客观物象来象征人物之权位，以“硕果不食”这一客观事象起兴，言万物若硕大之果居其上而不见食于人，必有再生之象；而君子居于阳位能止剥，小人居于阴位当自败。故《象》曰：“‘君子得舆’，民所载也；‘小人剥庐’，终不可用也。”于是，商周之际的爻辞作者依据“果”可采摘以食的特性，巧妙地将礼仪之象转化为君子居于阳位的再生之象，即君子人格之象。自先周时期至战国末期，“果”意象的象征意蕴不断多元化，如《杕杜》中的思夫之象、《丘中有麻》中的恋爱之象、《橘颂》中的君子文质之象，等等。至后世，这些文学意象逐渐发展成为一种内涵丰富的“果”文化。

要之，商周时代的诗人们，根据远古时代木本植物崇拜物不同的特性，对这些原始意象进行创造性继承与创新性发展，逐渐将一些植物转换成为现实社会生活中各类人格的象征物，即人物品行之象。

（三）象征政治生态

商周时期含有此类象征意象的诗歌凡51首，涉及具体木本类植物42种。其中，最典型的是由桑、柳、椒形成的文学政治生态之象。

1.桑——由物候之象到国家安定祥瑞之象

远古时代，野生之桑为黄河中下游、长江中下游及四夷之地的广大区域众多神山上的神树，是这里世居族群的崇拜物。商周时期，人们赋予桑许多社会属性，如物候之象、礼仪之象、亡国之象、婚恋之象、农事之象、五行之象等。其中，物候之象是其最原始的文化意象。比如，

《易·否·九五》爻辞曰："休否，大人吉；其亡其亡，系于苞桑。"爻辞作者依据"苞桑"（桑树之根）所具有的稳固牢靠的特性，以"苞桑"这一客观物象来象征吉兆；以"系于苞桑"这一客观事象来象征君子根本牢固可以居安除危，言居尊得位而能行休美之事，只有居安思危，戒慎行事，才能巩固根本而无倾危之忧。故《象》谓："'大人之吉'，位正当也。"商周之际的爻辞作者，将"桑"的物候之象巧妙地转化为国家安定祥瑞之象。自西周前期至春秋中期，"桑"意象的象征意蕴逐渐多元化，如《南山有台》中的王室贤臣众多之象、《汾沮洳》中的大夫之家不能用绝异贤才之象等。至后世，这些文学意象逐渐发展成为丰富多彩的"桑"文化。

2.柳——由物候之象到王父不容嫡子之象

远古时代，野生之柳是黄河中下游、长江中游及四夷之地的广大区域众多神山上的神木，成为这些地区众多世居族群的崇拜物。商周时期，人们赋予柳许多社会属性，如物候之象、五音之象、礼仪之象、人性之象等。其中，物候之象是其最原始的文化意象。比如，《诗经·小雅·小弁》为西周晚期王室太子宜臼之傅讽刺幽王黜后、废嫡、立庶导致宜臼出奔西申之作。诗人依据柳为柔木的特性，以"菀彼柳斯，鸣蜩嘒嘒"这一客观事象言柳木茂盛则多鸣蜩，以此来象征大者之旁无所不容，反兴太子宜臼不能为其父所容，以至于黜后、废嫡、立庶，最终导致其出奔母舅之国西申，形象地反映出周幽王时期的政治生态。诗人将物候之象创造性地转化为王父不容嫡子之象，即恶劣政治生态之象。至春秋前期，"柳"（包括柳枝、柳絮、柳叶等）意象的象征意蕴更加多元化，如《菀柳》中的朝王将有祸之象、《东方未明》中的无常将致乱之象等。至后世，这些文学意象逐渐发展成为丰富多彩的"柳"文化。

3.椒——从礼仪之象到小宗将取代大宗之象

远古时代，野生之椒是黄河中下游广大地区众多神山上的神木，成为这些地域世居族群的崇拜物。商周时期，人们赋予椒许多社会属性，如礼仪之象、婚育之象、族群强盛之象等。其中，礼仪之象是其最原始的文化意象。比如，《诗经·唐风·椒聊》为春秋前期晋大夫讽刺昭公封桓叔于曲沃之作。诗人依据椒之"实繁茂多子"的特性，以"椒"这一客观物象来象征妇女多子，连续以"椒聊之实，蕃衍盈升"和"椒聊之实，蕃衍盈匊"两个客观事象来象征桓叔子孙繁衍日盛，暗示桓叔这一支终将代晋，反刺昭公封桓叔于曲沃将会产生以小宗取代大宗而立国的后果。诗人巧妙地将礼仪之象转化为小宗族群强盛之象，形象地反映出晋国小宗将取代大宗而立国的政治生态。至战国末期，屈原在《离骚》和《东皇太一》中，依据"椒"为"香木"与"椒浆芬芳"之特性，将其转化为自洁品德之象、贤德君子之象、礼仪之象等，实现了"椒"意象象征意蕴的多元化。至后世，这些文学意象逐渐发展成为丰富多彩的"椒"文化。

要之，商周时代的诗人们，根据远古时代木本植物崇拜物不同的特性，对这些原始意象进行创造性继承与创新性发展，逐渐将一些植物转换成为现实社会中各类政治生态的象征物，即政治生态之象。

（四）象征社会生活

商周时期包含此类意象的诗歌有14首，涉及具体木本类植物16种。其中，最典型的是由棘、荛楚、杞形成的社会生活之象。

1.棘——由礼仪之象到凶终返吉之象

远古时代，野生之棘为黄河中下游广大地域众多神山上的神木，是这些地区世居族群的崇拜物。商周时期，人们赋予棘许多社会属性，如礼仪之象、艰险之象、法制之象、五行之象、小人之象等。其中，礼仪之象为其最原始的文化意象。比如，《易·坎·上六》爻辞曰："系用徽缠，置于丛棘，三岁不得，凶。"故此爻辞根据棘刺可伤人的特性，以"棘"来象征社会生活中的险峻之处；以"系用徽缠，置于丛棘"这一客观事象来象征险峻之处不可升上，而严刑峻法使人不敢触犯法律，暗示三岁之后险道可除而凶终以返吉。爻辞作者创造性地将"棘"的礼仪之象转化为凶终返吉之象，实现了由政治意象向文学意象的转换。至战国末期，"棘"意象的象征意蕴逐渐多元化，如《湛露》《大东》中的礼仪之象、《青蝇》中的小人之象、《墓门》中的人失训导之象、《鸨羽》中的君子行役之象、《园有桃》中的君用民力之象、《葛生》中的夫妇生死相隔之象、

《凯风》中的子不能尽孝之象、《橘颂》中的君子武质之象，在秦人刺穆公以三良从死之作《黄鸟》中，又将其转化为臣事君不得其所之象。至后世，这些文学意象逐渐发展成为丰富多彩的“棘”文化。

2.荠楚——由神木之象到亡国之象

荠楚就是现在所说的猕猴桃。远古时代，野生之荠楚是黄河中下游地区神山上的神木，是这一地区世居族群的崇拜物。商周时期，“荠楚”已由一种果树发展为一种文化意象。比如，《诗经·桧风·隰有荠楚》为春秋初期桧人嗟叹国破家亡而民逃之作。诗人首章以“隰有荠楚，猗傩其枝，夭之沃沃”这一客观事象起兴，写乐荠楚之无知，反兴人以有知而不乐；次章以“隰有荠楚，猗傩其华，夭之沃沃”这一客观事象起兴，写乐荠楚之无家，反兴人以有家而不乐；卒章以“隰有荠楚，猗傩其实，夭之沃沃”这一客观事象起兴，写乐荠楚之无室，反兴人以有室而不乐。诗人以荠楚来象征亡国，表现出悲哀的亡国之音，巧妙地将神木之象转化为亡国之象。

3.杞——由礼仪之象到中正之象

远古时代，野生之杞为黄河中下游流域、长江流域神山上的神木，是这些地域世居族群的崇拜物。商周时期，人们赋予杞许多社会属性，如礼仪之象、贤才之象、财富之象、人性之象等。其中，礼仪之象是其最原始的文化意象。比如，《易·姤·九五》爻辞云：“以杞包瓜，含章，有陨自天。”这里以“杞”这一客观物象来象征人居于尊位，以“杞”“包瓜”“含章”这些客观事象，来象征处得其所而体刚居中，即处高体大、以高求下，内中含藏彰美之德；言杞之为物生于肥地、包瓜为物系而不食，含章未发而不遇其应，如同人履得尊位而不遇其应、得地而不食，乃命不流行，即居尊位而下求贤良，强调动机与效果要统一于美善。爻辞作者巧妙地将礼仪之象转化为中正之象。至春秋后期，“杞”意象的象征意蕴逐渐多元化，如《四牡》中的行役之象、《杕杜》中的思夫之象、《四月》中的祸乱之象、《北山》中的思母之象、《南山》歌中的不合人性之象等。至后世，这些文学意象逐渐发展成为以吉祥为基调的“杞”文化。

要之，商周时代的诗人们根据远古时代木本植物崇拜物不同的特性，将礼仪之象、神木之象这些原始意象不断进行创造性继承与创新性发展，逐渐将一些植物转换成为现实社会生活之象征物，即社会生活之象。

（五）象征婚姻恋爱

商周时期包含此类意象的诗歌凡25首，具体涉及木本类植物11种。其中，最为典型的是由杨、梅、桃形成的婚恋之象。

1.杨——从物候之象到老夫少妻之象

远古时代，野生之杨为黄河中下游、长江中下游及四夷之地广大地域众多神山上的神木，是这一地区世居族群的崇拜物。商周时期，人们赋予杨许多社会属性，如物候之象、礼仪之象、武备之象、徽号旌旗之象、灾祸之象等。其中，物候之象是其最原始的文化意象。比如，《易·大过·九二》爻辞曰：“枯杨生稊，老夫得其女妻；无不利。”此爻辞依据杨“性坚劲”的特性，以“枯杨生稊”这一客观事象起兴，言枯萎的杨树生出了新枝芽，以阳处阴能过其本而拯弱兴衰之象，正兴“老夫得其女妻”。由此喻示老年之夫更得年少之妻，会像枯萎的杨树生出新枝芽一样富有再生力，爻辞作者将物候之象创造性地转化为老夫少妻之象。《易·大过·九五》爻辞则依据杨“性坚劲”的特性，将其转化为老妻少夫之象。自西周初期至春秋中期，“杨”意象的象征意蕴逐渐多元化，如《南山有台》中的邦家永恒之象、《巷伯》中的谗人误国之象、《采菽》中的天子不能以礼数征会诸侯之象、《车邻》中的天子赐命诸侯之象、《扬之水》中的征人屯戍之象、《东门之杨》中的婚姻失时之象等。至后世，这些文学意象逐渐发展成为丰富多彩的“杨”文化。

2.梅——从物候之象到少女怀春之象

远古时代，野生之梅（今之青梅或杏梅）为黄河中下游、长江中上游广大地域众多神山上的神木，是这些地区世居族群的崇拜物。商周时期，人们赋予梅许多社会属性，如物候之象、礼仪之象等。其中，物候之象是其最原始的文化意象。比如，《诗经·召南·摽有梅》为春秋前期召南地区贵族少女怀春思嫁之作。诗人以“梅之实”这一客观物象来象征闺中怀春之贵族少女，连续以“摽有梅，其实七兮”“摽有梅，其实

三兮”“摽有梅，顷筐塈之”三个客观事象起兴。自孟春之月梅花盛开，至仲春之月梅始结实，从“七”至“三”，由盛而衰，梅子落地，主人公依然待字闺中，淋漓尽致地表现了贵族少女怀春思嫁的急迫心情，诗人巧妙地将物候之象转化为少女怀春之象。自春秋前期至春秋中期，“梅”意象的象征意蕴逐渐多元化，如《四月》中的残暴之政侵扰万民之象、《鸤鸠》中的霸主公平善待诸侯之象等。至后世，这些文学意象发展成为“岁寒三友”与“四君子”中“梅”意象的原型意象，内化为丰富多彩的“梅”文化。

3.桃——从物候之象到婚恋之象

远古时代，野生之桃为黄河中上游广大区域众多神山上的神木，是这些地区世居族群的崇拜物。商周时期，人们赋予桃许多社会属性，如物候之象、礼仪之象、休养生息之象、春华秋实之象等。其中，物候之象是其最原始的文化意象。比如，《诗经·周南·桃夭》为春秋初期周南贵族嫁女之乐歌。诗人依据桃“花色灿丽、果实繁多、枝叶繁茂、生殖力强”的特性，以“桃”这一客观物象来象征出嫁之女，连续以“桃之夭夭，灼灼其华”“桃之夭夭，有蕡其实”“桃之夭夭，其叶蓁蓁”三个客观事象来象征子孙兴旺而绵延不绝，诗人巧妙地将物候之象转化为婚恋之象。自春秋前期至中期，“桃”意象的象征意蕴逐渐多元化，如《何彼秾矣》中的婚恋之象、《园有桃》中的忧贫畏饥之象等。至后世，这些文学意象逐渐发展成为丰富多彩的“桃”文化。

要之，商周时代的诗人们，根据远古时代木本植物崇拜物不同的特性，对物候之象这一原始意象进行创造性继承与创新性发展，逐渐将一些植物转换成为现实社会中婚姻恋爱生活的象征物，即婚恋之象。

二、从“万物有灵”自然观到“天人合一”宇宙观的转型

上述木本植物类原始文化意象，最早见于《山海经》。就本文所涉崇拜物最原始的文化意象而言，松、榛、柞、杜、果、椒、棘、荛楚、杞皆为礼仪之象，竹、桑、柳、杨、梅、桃皆为物候之象。这些植物如何由崇拜物转变为文化意象，再由文化意象转化为文学意象呢？其中的原因是多方面的，但从“万物有灵”自然观到“天人合一”宇宙观的转型是最核心的因素。

原始社会生产力水平低下，先民们感受到自然界具有种种无法理解的神秘色彩，这导致“万物有灵”自然观的萌发[⑨]。在这一观念支配下，木本植物被看作有着人的情欲、品格、灵性、生命的特殊存在，是沟通人类与天界、神灵的中介。于是，作为原始宗教中一种最重要、最原始的自然神崇拜形态的植物崇拜，便在氏族制度时期的原始认知土壤中萌生，进而导致氏族图腾崇拜与自然崇拜的产生，先民们开始通过神话来解读自然，并逐渐由“图腾主义”神话走向“万物有灵”神话。比如，新石器时代黄河中下游地区仰韶文化遗址中，发掘出土的彩陶上有树木等木本植物图案。这些图案可能反映了先民对自然植物的崇拜或神化观念，同时也在一定程度上体现了将植物元素用于器物装饰的早期审美意识。至今部分彝族村寨依然在夏历三月初三，由村中长者率领十二岁以上的男子举行祭祀神树的仪式，向“松树神”祈福，这种习俗应该就是“松”图腾崇拜的文化遗存。

在“万物有灵”自然观支配下，一些自然植物被视为崇拜物，特别是在神话世界里被进一步人格化、灵异化、审美化，不仅具有人体特征的神兽、神鸟穿越其间，具有人体特征的山神也经常与其相伴而生。这种原始思维成为原始人诗性地把握和领悟世界的生动方式，创造了上古神话与原始宗教这一对源于同一历史文化形态母体的“异卵”双胞胎。在共生互动、先合后分的动态演进过程中，上古神话与原始宗教发生了不同的文化转向，二者共同作用于意象图式由“象”到“意”的转换，使其成为人类文学艺术审美与文学生命化的主要文化源头。

“天人合一”宇宙观源于原始先民对天人关系的重新认识。他们由对天的敬畏和崇拜逐渐转化为对天人关系的哲学思考，这种转变凝聚在氏族部落乃至氏族部落集团的文化心理结构中。由“万物有灵”自然观到“天人合一”宇宙观的转型，大致以华夏人文始祖颛顼高阳氏时代所进行的以“绝地天通，罔有降格”为主要内容的宗教-政教改革为标志。颛顼改革通过垄断

天人沟通之道，建立了天人关系的秩序框架，使原始宗教力量汇入华夏文明理性发展的轨道，天人沟通秩序由“民神杂糅”“家为巫史”向“民神不杂”“民神异业”[10]转变。

实际上，新石器时代仰韶文化遗址、红山文化遗址出土的大量龙（蛇）形象器物，表明早在颛顼高阳氏推行宗教-政教改革以前的母系社会后期，先民已完成了由猪到龙（蛇）、由龙到神的观念转变，他们将龙视作天神的化身，将鸟尊为天神的信使，这些原始宗教观念展现了先民对“天人关系”的早期探索与思考。商周时期是“天人之际，合而为一”宇宙观初步形成的重要时期，天人沟通的方式由祭祀和巫术转变为人的道德行为，出现了由“神本”到“人本”、由“神秘”到“理性”的转向。这种文化转向不仅对当时的生产力发展具有推动作用，也使原始先民的审美想象力更加丰富，原始艺术生产更加多元化，为植物文化意象由礼仪之象与物候之象向多样化之象拓展奠定了文化理论根基。

三、由“神话宗教认知”向“诗性审美认知”的转变

商周时期，随着社会结构、生产方式、宗教信仰、政治需求的发展变化，“天人合一”宇宙观中的“天”逐渐由“自然之天”向“义理之天”演进，原始宗教文化由自然宗教文化演进到人文宗教文化，开始追求以人文立本，感应为体，和谐共生。“天人合一”宇宙观的变迁，自然会引发生态认知方式由“神话宗教认知”向“诗性审美认知”的转变。

所谓“诗性审美认知”，是指人类在与环境交往的过程中，通过对自然环境以及其中的各种事物、现象和景象的观察，产生精神与心理上的感受，并通过文学艺术形式呈现出一定的自然情感、生态意象和环境观念。具体而言，商周时期随着图腾崇拜与自然崇拜等原始宗教观念由具象化向抽象化、由神灵化向政治化的渐次变迁，引发人与自然之间的情感对话方式发生变革。这种转变也体现在植物文学意象的经营艺术上，诗歌中的植物意象经营观念经历了一个由神灵化到人性化的演进历程。植物崇拜由显性神灵转化为隐性神灵，并赋予其人的理性化性格内涵，植物诗歌意象实现了社会化、世俗化、多元化的演进。

要之，商周时期木本类植物意象群是“天人合一”宇宙观的自然产物，是主体与客体的和谐统一，是“意”与“象”的有机结合，是诗歌内容与形式的完美统一，是“诗性审美认知”的艺术结晶。创作主体一方面把身外之物转化储存为大脑中的感知之物，另一方面不断将内化的感知之物转化为意象之物，并在意识系统中孕育形象、立意塑体、勾画轮廓，实现了由“内化”向“意化”的转变，将意象“意化”为一个文化符号，从而使诗歌文本的表达形式与思想内容完美融合成为一个文化文本。在这个符号化的过程中，物象进一步成为创作主体理想及其文化指向的代表，逐渐演变成为中国文化的象征[1]。

结　语

综上所论，商周时代的诗人们根据远古时代崇拜物的不同特性，对木本植物类原始文化意象进行创造性继承与创新性发展，使之由图腾崇拜或自然崇拜对象，发展为物候之象、礼仪之象等具有多元化社会属性的文化意象，进而演变成为具有丰富审美意义和象征意蕴的文学意象。从发生学视角看，《诗经》中的木本植物类意象大多是由作者通过比兴手法来进行艺术经营的，作者往往选取某种“物象”作为“兴象”。经过创作主体审美心理的转换，这些“兴象”在文学文本中变成一种具有审美意义的“意象”。在这一转换过程中，创作主体个体的审美情趣与创作客体的美感信息达到“物我同一”的完美境界，木本植物类意象作为客观物象被赋予多种意义，派生出不同的象征意蕴，从而构建出蕴含丰富文学价值、美学价值、文化价值的诗歌意象体系。

注释

①为便于行文，笔者按照“木本”与“草本”二分传统，将植物图腾崇拜物与自然崇拜物及其意象区分为“木本植物”与“草本植物”两大类。②笔者所谓“商周诗歌”主要指保存在《诗经》中的全部诗篇，也包括散见于传

世文献与出土文献中的逸诗、歌谣、谚语、鄙语等韵文。这些诗歌中的植物，有的是具有象征意蕴的意象，有的则仅仅是以客观物象或事象作为赋象、比象、兴象。③关于商周诗歌的木本植物类意象，庞朝彬、赵沛霖、蔡少军、徐登光、刘卫英、王立、刘复初、董芬芬、杨玲、王青、邱奎、王志芳等已有研究成果发表，可参考。④本文所涉及的木本植物的自然属性，详见《尔雅》《方言》《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》《陆氏诗疏广要》《毛诗名物解》《六家诗名物疏》《诗识名解》等，皆不具引。⑤本文所涉及的木本植物类图腾崇拜或自然崇拜，详见《山海经》《逸周书》《国语》《左传》《列子》《淮南子》《史记》《述异记》《帝王世纪》等，皆不具引。⑥本文所涉及的考古材料与民俗资料，详见苏秉琦、陈俊愉、古开弼、史念海、罗启龙、晋文、程杰等先生的发掘简报与研究论著，皆不具引。⑦本文所涉及的木本植物的社会属性，详见《周易》《诗经》《周礼》《仪礼》《礼记》《左传》《论语》《尔雅》《孟子》《国语》《管子》《列子》《庄子》《荀子》《韩非子》《大戴礼记》《毛诗序》《韩诗外传》《新书》《淮南子》《史记》《白虎通义》，以及殷商甲骨文、周原甲骨文、商周金文等，皆不具引。⑧中国文化史上自宋代以来，一直将“松”“竹”“梅”三大意象称为“岁寒三友”，将“梅”“兰”“竹”“菊”四大意象称为“四君子”，且象征意蕴逐渐定型化。其中，“松”历冬不凋，为人之常青不老、青春永驻、生命力旺盛的象征；“梅”不畏风霜，为人之卓尔不群、超凡脱俗、威武不屈、不畏强暴之精神品格的象征；“竹”亦历冬不凋，为人之高雅、纯洁、虚心、有节之精神品格的象征；“兰”为人之操守清雅、遗世独立之精神风貌的象征；“菊”为人之凌霜飘逸、与世无争之精神品格的象征。⑨“万物有灵”论于1871年由英国人类学家泰勒提出，由朗格、马雷特、德斯科拉、卡斯特罗等人进行了推进与修正，是西方人类学、民族学、宗教学等学科领域的重要概念之一。实际上，我国自远古时代就产生了关于自然界生物的灵魂、精灵、神灵等表示“灵性存在”的一般原始宗教信仰观念。⑩《国语·楚语下》载楚大夫观射父对昭王问之语。

参考文献

[1]邵炳军.文化变迁与“鸱鸮”意象的生成及演化：以《鸱鸮》《瞻卬》《墓门》《旄丘》《泮水》为中心[J].中州学刊，2021(1)：142-151.

[2]汪灏，等.广群芳谱[M].上海：上海古籍出版社，1987：211.

The Changes in the Primitive Religious Culture and the Evolution of Woody Plant Imagery in the Shang and Zhou Dynasties

Shao Bingjun and Huang Zehao

Abstract: Based on the different characteristics of the cult objects in the ancient times, the poets of the Shang and Zhou Dynasties creatively inherited and innovatively developed the primitive cultural imagery of woody plants and gradually transformed them into the images of eternal auspiciousness, character, political life, social life and marriage and love. Based on the basic premise of nature worship beliefs, these images gradually hide their original religious symbolism, but highlight habitual forms of association. Therefore, they show the chain of dynamic and continuous changes from the totem worship or nature worship objects, to the images of physical phenomena, cultural images with diversified social attributes, and then to literary images with aesthetic significance and rich symbolic meanings. The specific reason for the dynamic and continuous evolution of this symbolic system chain is that the primitive religious symbolism has gradually changed from explicit to implicit. The direct cause is that the primitive religious culture has evolved from natural to humanistic religious culture, while the internal logic is that the philosophical concept has shifted from the natural view of “all things have spirits” to the natural view of “heaven and humans are united as one”.

Key words: “all things have spirits”; “heaven and humans are united as one”; Shang and Zhou Dynasties; cultural changes; the evolution of woody plant imagery

[责任编辑/漱　玉]

宋代诗话士僧交际叙事的话语传播与文化融合*

周　萌

摘　要：在传统文化语境中，士人与僧人交游有特殊的话语价值，因为这既是儒释两家智识精英拓展认知、切磋学问、交流思想的反映，也是诗禅交融分别在诗人参禅与僧人作诗两个向度交错发生的传播要件。宋代诗话士僧交际叙事看似散乱无章，实则是主流观念的诗学再现，并汇集为文学、禅学、闲谈三类交际话语，展示出宋人推进文学创新与理论变革的努力以及这些行为所蕴含的文化自信。两种文化身份的双向互动有助于智识精英圈不断探求新知，为宋代文学注入思想动力，也为宋代佛学在精英文化圈的传播提供了路径依凭。

关键词：宋代诗话；士僧交际叙事；诗禅交融；话语传播；文化自信

中图分类号：I206.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2025)05-0101-10

士人与僧人交游属于双向跨界传播，可以提升士人的心性认知水平，增强佛教的影响力，进而促成儒释交融、诗禅合一等理论命题成为热门话题。宋代士僧交往极为频繁，见诸诗话的这类叙事正是社会热点现象的诗学折射，且因有跨文本视野而呈现出文学、禅学、传播等诸种话语交错并存的特殊风貌，有助于深度认知儒释合流的多重内涵及理论意义。现有研究主要侧重诗禅交融的典型个案，诗话的相关叙述通常只是作为佐证材料，没有得到全面归纳。事实上，士僧交际叙事不仅是儒释交融的显著呈现，而且是精英文化话语传播的强力媒介。基于这样的维度，宋代诗话士僧交际叙事以文学话语、禅学话语、闲谈话语等多元性展示出独特的文本价值与复调意味。

一、以文学为媒介的交际话语

《论语·颜渊》："君子以文会友，以友辅仁。"[1]这里的"文"是指文章学问，推而广之，文学也能被纳入其中，尤其是对唐宋时期的士僧两界来说，诗文实为常见的高雅交际方式。这是因为诗心与禅心在体道层面殊途同归，诗人参禅，僧人以诗明志或开示，已属常态，诗文也就顺理成章地成为士僧两界的交际媒介。不过，由于僧人创作视域的局限性，承载士僧交际功能的诗文仅限特定类型。进一步说，士僧文学交际虽是互动，但以诗人端的输出为主。

（一）创作层面的诗人表达与僧人响应

唐宋时期文人间的交酬唱和蔚然成风，并成为创作的显性动力，这大致有三种作用：切磋文学技艺、提升社会影响力、构建精英文化共同体。这种风气逐渐波及士僧交际，他们以文学为媒介，与知音形成精神共鸣。然而，由于诗人与僧人创作素养的非对等性，僧人大致有聆听者、互动者、主导者三种身份类型，人数亦呈递减趋势，因为精于创作的僧人毕竟是极少数。

第一，僧人作为聆听者的响应。在士僧文学交际中，僧人是不可或缺的一端，他们能引发诗人的创作热情，或者影响作品的主旨风格，但

收稿日期：2024-12-06
*基金项目：国家社会科学基金后期资助项目"宋代诗话叙事话语研究"(24FZWB096)。
作者简介：周萌，男，深圳大学人文学院特聘研究员(广东深圳　518060)，主要从事中国文学批评史研究。

缺乏对等的文学对话能力，只是作为诗人抒怀的引子或受众而已。当然，这种看似沉默的响应并非可以随意替代，因为所生成的作品终归有佛教的影子与特定的情境。这又可以细分为两类情况：一类是被动的接受者，即诗人主动交游并面向僧人创作。《诗话总龟》前集《送别门》："仆去钱塘十六年而又来，留二年乃去。平生自觉出处老少相似乐天，虽才名相远，而安分寡求亦庶几焉。二月六日来别南北山，惠净上人以天竺丑石见赠，乃作绝句三首以全乐天之好。"[2]415根据《苏轼年谱》，宋哲宗元祐六年（1091年）二月六日，苏轼第二次离任杭州"别南北山诸道人，有诗"[3]965。苏轼把同样在杭州为官的白居易视作偶像，而惠净所赠礼物给他的固有情怀提供了最佳寄托载体，于是一气呵成《予去杭十六年而复来，留二年而去。平生自觉出处老少，粗似乐天，虽才名相远，而安分寡求，亦庶几焉。三月六日，来别南北山诸道人，而下天竺惠净师以丑石赠行，作三绝句》其一、其二、其三，表明追慕白居易晚年闲居的志向。这种赋闲志趣并不符合儒家入世情怀，若是面对士人言说，反而有扭捏作态之嫌，面对僧人则全然无碍，故而苏轼以诗明志有专属对象，并非泛泛而论。另一类是主动的接受者，即僧人主动交游而触发士人创作。《诗话总龟》前集《送别门》："张不疑帅鼎，文莹往谒。后帅辰，又谒之，既别，慨然以二诗赠行。"[2]413《玉壶清话》卷五："文莹丙午岁访辰帅张不疑师正……后熙宁丁巳，不疑帅鼎，复见招，为武陵之游。"[4]张师正于宋英宗治平三年（1066年）为辰州（今湖南怀化）帅，宋神宗熙宁十年（1077年）为鼎州（今湖南常德）帅，文莹与之往来。送别之时，张师正作《武陵别文莹上人》其一、其二，此诗不同于文人间的送别诗，而是带有鲜明的佛学色彩与人生感悟。

第二，僧人作为互动者的响应。这种文学关系成立的前提是僧人需有与士人几乎相等的文学才能，否则便无法完成闭环，而具备相应素质的僧人必然不会很多。《冷斋夜话》卷七《负〈华严经〉入岭大雪二偈》："陈莹中谪合浦时，予在长沙，以书抵予，为负《华严》入岭。有偈曰……予和之曰……又闻岭外大雪，作二偈寄之。"[5]65《续资治通鉴》载："宋徽宗崇宁二年，贬窜陈瓘廉州。"[6]陈瓘被贬广西合浦时，惠洪寓居湖南长沙，同样远离政治中心。对他俩这样的政治失意人而言，与友人交流佛经与诗歌可谓最佳的安慰剂。陈瓘《寄觉范长沙》，惠洪《了翁谪廉，欲置〈华严〉，托余将来，以六偈见寄，其略曰：杖头多少闲田地，挑取〈华严〉入岭来。次韵寄之》其五、《岭外大雪，故人多在南中，元日作三偈，奉寄莹中》其一、其三，与文人间的唱酬无二，区别仅在于这些作品无不包含佛语禅意。这缘于惠洪诗禅兼通，在佛学阐释与文学创作方面俱有丰硕的积累和成就。

当然，平常的文学交际可以宿构，而临时的创作互动有赖日积月累的功力与临场应变的才华，更具挑战性。《苕溪渔隐丛话》后集《缁黄杂记》引《复斋漫录》："元丰末，张诜枢言龙图之守杭也，一日，宴客湖上，刘泾巨济、僧仲殊在焉。枢言命即席赋诗曲，巨济先唱云：'凭谁妙笔，横扫素缣三百尺；天下应无，此是钱塘湖上图。'仲殊遽云：'一般奇绝，云淡天高秋夜月；费尽丹青，只这些儿画不成。'枢言又出《梅花》，邀二人同赋，仲殊即作前章……巨济不复继也。后陈袭善云：'我为续之。'"[7]《宋史·张诜传》："元丰初，加龙图阁直学士、知成都府，徙杭州。将行，复命权经略熙河事，趣使倍道行……会灵武师罢，乃赴杭。"[8]10649杭州历来是风雅之地，张诜让宾客即席赋诗，第一轮虽未命题，实则暗含应景的要求，需契合情境；第二轮以《梅花》为题，实则更难，因为越是常见的主题越不易出新。两首《减字木兰花》，分别是刘泾与仲殊、仲殊与陈袭善合作而成。相对而言，续写下阕更为受限，更难出彩，以致刘泾无法续接第二首，而仲殊的文学功底显露无遗。这种即兴的口头创作常能见出综合素养，也是出色互动者的必备技能。

第三，僧人作为主导者的响应。这是指僧人助力诗人涵养情性，升华认知，间接提升创作能力，此类僧人可谓凤毛麟角。《藏海诗话》："汪潜圣旧诗格不甚高，因从琴聪，诗乃不凡。如'春水碧泱泱，群鱼戏渺茫。谁知管城下，自有一濠梁'，乃是见聪后诗也。"[9]336苏轼《赠诗僧道通》："雄豪而妙苦而腴，只有琴聪与蜜殊。"自注云："钱塘僧思聪，总角善琴，后舍琴而学诗，复弃诗而学道。其诗似皎然而加雄放。"[10]思聪善

琴，故被称为琴聪，而从学琴、学诗、学道的三重学业阶梯来看，他已由技进乎道。虽对诗歌有所得，但绝非从技艺，而是从境界层面启发他人。从所举受业者的作品来看，确以含蓄隽永的诗味与哲思见长，这是创作水平，尤其是道德智识提高的体现。

（二）传播层面的诗人赞赏与僧人扬名

通常来说，名人效应对文学传播有事半功倍的效果。在士僧交际方面，著名诗人的称赞足以让僧人迅速在诗坛声名鹊起，而宋代名家又热衷于奖掖后进，推介诗僧。《冷斋夜话》卷六《东坡称赏道潜诗》："东吴僧道潜，有标致。尝自姑苏归湖上，经临平，作诗……坡一见如旧。及坡移守东徐，潜往访之，馆于逍遥堂，士大夫争欲识面。东坡馔客罢，与俱来，而红妆拥随之。东坡遣一妓前乞诗，潜援笔而成……一座大惊，自是名闻海内。然性褊尚气，憎凡子如仇……士论以此少之。"[5]59根据《苏轼年谱》，苏轼于宋神宗熙宁四年（1071年）十一月"传经临平，见道潜诗，甚称赏"[3]214。元丰元年（1078年）九月"道潜来访，呈诗，是为始见"[3]406。苏轼次韵，十二月十二日，"道潜归，有送行诗。道潜留徐州日……苏轼尝于席上命妓求道潜诗，道潜有作"[3]411。这段叙事隐含僧人在诗坛出名的主流路径：从自身来说，道潜确有诗才，《子瞻席上令歌舞者求诗，戏以此赠》为临场作诗，技惊四座，这是立名的前提；从外力来说，《临平道中》得到苏轼赏识，由是获得自我展示的机会，这是名人带来的平台和影响力。这两个条件缺一不可。只是道潜个性鲜明，《春日杂兴》其五表明不俯就俗尘的志趣，故不为舆论所喜。

反过来说，只有经过名流的评点和赞许，僧人的佳作才能得到时人的广泛认可与传播。《竹坡诗话》："聪闻复，钱塘人，以诗见称于东坡先生。余游钱塘甚久，绝不见此老诗。松园老人谓余言：'东坡倅钱塘时，聪方为行童试经。坡谓坐客言，此子虽少，善作诗，近参寥子作昏字韵诗，可令和之。聪和篇立成……坡大称赏，言不减唐人。'"[11]338根据《苏轼年谱》，苏轼于宋神宗熙宁四年（1071年）至熙宁七年（1074年）通判杭州。苏轼让思聪当场和诗，而道潜原作本已是名作，要在限定框架内别出心裁实属不易，但思聪援笔立成，并被苏轼赞为可与唐诗相媲美，可谓才思敏捷。然而，周紫芝自陈久在杭州而未见思聪诗，说明他与道潜不同，虽有才情但未专注于创作。即便如此，苏轼的赏识也足以让他扬名立万，否则单凭这些作品恐怕很难年纪轻轻便闻名诗坛。

这并不是名人过于轻率，而是专心创作的诗僧属于极少数，只要有佳篇秀句，便会被树为范例。这样既能扩大士僧的交际圈，又能引导僧人向士人话语靠拢。《冷斋夜话》卷六《僧清顺赋诗多佳句》："西湖僧清顺，颐然清苦，多佳句。尝赋十竹诗云……又有林下诗曰……荆公游湖上，爱之，为称扬其名。坡晚年亦与之游，亦多唱酬。"[5]58清顺《十竹》《林下》属僧诗中的上品，故为王安石、苏轼等名家所称誉。虽然清顺的诗作数量不多，优秀者也有限，但这并不妨碍名宿为之延誉。《竹坡诗话》："东坡游西湖僧舍，壁间见小诗……问谁所作，或告以钱塘僧清顺者，即日求得之。一见甚喜，而顺之名出矣。余留钱塘七八年，间有能诵顺诗者，往往不逮前篇，政以所见之未多耳。然而使其止于此，亦足传也。"[11]339清顺因《西湖僧舍》受到苏轼欣赏而得名，但周紫芝自陈在杭州听到人们传诵的清顺其他作品，艺术水平都未超过这首诗，说明苏轼慧眼识珠，但不是全面品评。这几乎是名流对诗僧佳作的通行态度，以鼓励居多。

值得注意的是，名家不吝抬升僧人优秀作品使之快速成名这一行为，可能会助长某些僧人的名利欲，以致背离文学互动的初衷。《冷斋夜话》卷六《僧可遵好题诗》："福州僧可遵，好作诗。暴所长以盖人，丛林貌礼也，而心不然。尝题诗汤泉壁间，东坡游庐山，偶见，为和之……遵自是愈自矜伐。"[5]61苏轼《余过温泉，壁上有诗云：直待众生总无垢，我方清冷混常流。问人，云：长老可遵作。遵已退居圆通，亦作一绝》原是表达本性无别之意，禅学观念更胜一筹，可遵却用苏轼和诗作为自抬身价的资本，把诗人的心性交流变味成世俗的攀高枝。

（三）评论层面的诗人立标与僧人局限

诗坛终究由文人主宰，僧人要想预流，离不开两种主流方式：效法诗人的优秀作品、得到重量级诗人的赏识。也就是说，诗人向僧人输出

诗学，僧人向诗人输出禅学，二者形成优势互补，并促成诗禅的深度融合。毫无疑问，输出诗学的前提是确立标准，传播者才能有法可依，接受者才能有迹可循。《竹坡诗话》：“有明上人者，作诗甚艰，求捷法于东坡，作两颂以与之。其一云：‘字字觅奇险，节节累枝叶。咬嚼三十年，转更无交涉。’其一云：‘衡口出常言，法度法前轨。人言非妙处，妙处在于是。’乃知作诗到平淡处，要似非力所能。东坡尝有书与其侄云：‘大凡为文，当使气象峥嵘，五色绚烂，渐老渐熟，乃造平淡。’余以不但为文，作诗者尤当取法于此。”[11]348明上人向苏轼请教作诗捷径，这实属可意会而难以言传的创作体验，无秘诀可言，苏轼的意思是：不能只停留在技术层面而应先有心性升华，不是剑走偏锋而是在平常中蕴含不平常。苏轼指导其侄的为文要诀亦如此。这与参禅有异曲同工之妙，便于僧人理解。

当然，诗学标准是个动态概念，每个时代既会承续传统主流观念，又会生成新的独特追求。无论基于哪个角度，僧诗都不乏一流作品，尽管数量极为有限。《观林诗话》：“华亭船子和尚诗，少见于世，吕益柔刻三十九首于枫泾寺，云得其父遗编中。一诗云：‘欧冶铦锋价最高，海中收得用吹毛。龙凤绕，鬼神号，不见全牛可下刀。’涪翁屡用其语。”[9]114华亭船子和尚即唐代德诚，流传的《拨棹歌》三十九首，篇篇禅意盎然，高妙无比，故被黄庭坚反复化用与改编。《冷斋夜话》卷七《华亭船子和尚偈》：“华亭船子和尚偈曰：‘千尺丝纶直下垂，一波才动万波随。夜静水寒鱼不食，满船空载月明归。’丛林盛传，想见其为人。宜州倚曲音成长短句。”[5]63黄庭坚把德诚诗改成合律的唱词，既是向前贤致敬，也是僧诗可以臻于艺术巅峰，甚至反过来影响诗词名家的明证。

毋庸讳言，德诚只是极少的个案，绝大多数僧诗境界较狭窄，内涵较单一，风格较类同，宽广度与丰富度远不及诗人之作。《石林诗话》载：“近世僧学诗者极多，皆无超然自得之气，往往反拾掇摹效士大夫所残弃。又自作一种僧体，格律尤凡俗，世谓之酸馅气。子瞻有《赠惠通诗》云：‘语带烟霞从古少，气含蔬笋到公无。’尝语人曰：‘颇解蔬笋语否？为无酸馅气也。’闻者无不皆笑。”[12]士人把僧诗的主体特性归结为“酸馅气”，亦即立意陈旧，固守格律，内容与形式均未有新意或突破。这似乎并非士人有意贬低僧诗，而是真实写照。如果抛开思维定势与固有套路，僧人似乎瞬间就会丧失创作力。《六一诗话》：“当时有进士许洞者，善为词章，俊逸之士也。因会诸诗僧分题，出一纸，约曰：‘不得犯此一字。’其字乃山、水、风、云、竹、石、花、草、雪、霜、星、月、禽、鸟之类，于是诸僧皆阁笔。”[11]266许洞把清幽意境的关联项通通排除在用语范围之外，僧人便无从下笔。这虽带有恶作剧的意味，但可以反证僧诗确有明显的局限性。

正因如此，“酸馅气”或“蔬笋气”成为品评僧诗高下的常用诗学术语，这取决于僧诗能否摆脱僧人的局限性。《娱书堂诗话》卷上：“僧志南能诗，朱文公尝跋其卷云：‘南诗清丽有余，格力闲暇，无蔬笋气。如云：“沾衣欲湿杏花雨，吹面不寒杨柳风。”予深爱之。’”[9]491朱熹把“无蔬笋气”作为志南诗的典型特征，从所举诗例来看，气象宏大而不局促，禅意纷呈而不生硬，流丽含蓄而不浅陋，已进入诗人之地而能与名作比肩。反过来说，“蔬笋气”是僧诗的共有瓶颈，只有去除这种固有的类型风格而与诗人较艺，才可能成为文学的弄潮手。《冷斋夜话》卷六《大觉禅师乞还山》：“大觉琏禅师，学外工诗，舒王少与游。尝以其诗示欧公，欧公曰：‘此道人作肝脏馒头也。’王不悟其戏，问其意，欧公曰：‘是中无一点菜气。’”[5]55欧阳修所言“无菜气”是以戏谑的口吻赞扬，因为怀琏“学外工诗”，兼具禅学和文学素养，这是其立于诗坛的必要条件。

二、以禅学为媒介的交际话语

吴可“学诗浑似学参禅”被龚相、赵蕃相继次韵[13]，说明诗禅合一的观念在宋代已相当流行。这个命题的要旨在于创作只有接通禅学，才能立足于认知的至高点而蕴含创新的可能性。以是论之，诗学阐释权虽由诗人主掌，但源头活水在于僧人主掌的禅学阐释权，双方由是得以维持微妙的平衡。或者说，文学交际让僧人受惠，禅学交际则让士人受惠。

（一）僧人给士人搭建直观型认知桥梁

诗禅合流的关捩之处在于“明心见性”，这是僧人的主课，诗歌虽然可以充当参悟过程及印证结果的媒介，但始终离不开禅学作为理论源头的加持。不过，从《传灯录》来看，僧人之间是对等关系，禅学点拨的方式是直击要害，心印互证。士僧之间则是主次关系，为了便于士人理解接受，僧人往往通过搭建直观型认知桥梁的方式引导士人。所谓直观，是指从士人自身出发，而不是围绕禅宗的固有话头展开。《苕溪渔隐丛话》前集《赞元》引《禅林僧宝传》：“王荆公丁家艰，阅内典于蒋山，与赞元禅师游从如昆弟，公尝问祖师意旨，元不答，公益扣之，元曰：‘公般若有障三，有近道之质一，更两生来恐纯熟。’公曰：‘愿闻其说。’元曰：‘公世缘深，怀经济之志，用舍不能，必心未平，又多怒，而学问尚理，于道为所知愚，此其三也。特视利名如脱发，甘澹薄如头陁，此为近道，且当以教乘滋茂之可也。’公再拜受教……公后罢相，居定林，稍觉烦动，即造元，相向默坐，终日而去。有诗题觉海方丈赠之……人以为实录。”[14]389-390这段叙事见于《禅林僧宝传》卷二十七《蒋山元禅师》[15]，赞元（觉海禅师）与王安石交谊匪浅，故而直接指出他在参禅道路上的一种优势与三种不足。王安石以性格执拗著称，但在禅师面前姿态极低，因为他自知禅学修为有限，尚需指点，即使罢相退居南京以后，也只有面对赞元，才能完全静下心来。《北山三咏》其二《觉海方丈》自述与赞元交往的心性体悟，说明照亮心性虽靠自己身体力行，但僧人助力会有事半功倍的效果。

除了导向反躬自省以外，僧人也会从士人擅长的技艺入手，使之从技进乎道。《冷斋夜话》卷八《李伯时画马》：“李伯时善画马，东坡第其笔，当不减韩幹。都城黄金易得，而伯时马不可得。师让之曰：‘伯时为士大夫，而以画行，已可耻也。又作马，忍为之耶？’伯时恚曰：‘作马无乃例能荡人心、堕恶道乎！’师曰：‘公业已习此，则日夕以思其情状，求为神骏，系念不忘，一日眼花落地，必入马胎无疑，非恶道而何？’伯时大惊，不觉身去坐榻曰：‘今当何以洗其过？’师曰：‘但画观音菩萨。’自是画此像妙天下。故一时公卿服师之善巧者也。”[5]78李公麟本是画马名家，法秀用佛教转世之说劝导他从动物画转向佛像画。这种迁移在技术层面不难实现，在认知层面则会促使画家向禅学靠拢，也会反过来扩大佛教的传播力。

倘若僧人对士人使用佛门内部的方式而非方便法门，则极有可能无法相契。《冷斋夜话》卷七《唤作拳是触不唤拳是背》：“宝觉禅师老，庵于龙峰之北……宝觉见学者，必举手示之曰：‘唤作拳是触，不唤拳是背。’莫有契之者，丛林谓之触背关。张丞相奉使江西日，将造其庐，至兜率，见悦禅师，遂甘称其门人。及见宝觉，乃作偈曰：‘久向黄龙山里龙，到来只见住山翁。须知背触拳头外，别有灵犀一点通。’灵源叟时为侍者，乃作赞，其略曰：‘闻时富贵，见后贫穷。老年浩歌归去乐，从他人唤住山翁。’鲁直大笑曰：‘天觉所言灵犀一点，此蠢苴为虚空安耳穴。灵源作赞分雪之，是写一字不著画。’”[5]68祖心（宝觉禅师）与从悦同属临济宗黄龙派，祖心为黄龙派祖师慧南的弟子，从悦是慧南的再传弟子，两人属叔侄辈，同为当世名僧。《宋史·张商英传》载，哲宗初，“出提点河东刑狱，连使河北、江西、淮南”[8]11095。张商英被贬江西时，被从悦折服而执弟子之礼，又自以为有所得而用禅偈讥讽祖心，祖心的弟子惟清同样用偈颂回击，被黄庭坚赞为一语点破张商英的禅学领悟实则有限。这说明禅门悟道带有鲜明的个性特征，取决于双方对禅道及其实现方式的理解。非直观型的“触背关”在禅林都没有得到理想的应答，对士人更有显著的认知难度。

（二）僧人为士人提供对照型处世选择

如果说心性点拨是“体”，那么处世影响是“用”，因为行为受思想指引，禅学修养会左右现实选择。对入世的士人来说，出世的僧人提供了另一种人生参照，通过调和这两种状态，可以更好地安置自己的心灵与生活。《冷斋夜话》卷十《赵悦道日延一僧对饭》：“赵悦道休官归三衢，作高斋而居之，禅诵精严，如老烂头陀。与钟山佛慧禅师为方外友，唱酬妙语，照映丛林。性喜食素，日须延一僧对饭，可以想见其为人矣。”[5]91根据《宋史·赵抃传》，赵抃于宋神宗元丰二年（1079年）致仕，居于家乡浙江衢州，直至元丰七年（1084年）去世[8]10321-10325。赵抃被称

为“铁面御史”，后又官至宰相，但他退休后的起居像僧人一样，并与法泉（佛慧禅师）交互唱和，可谓选取了与之前截然不同的生活方式，实现了不同人生阶段在入世与出世之间自如转换。

其实，佛教不仅为士人辞官后提供“禅隐”之地，也可以为入世提供有异于儒学的学理依据。《冷斋夜话》卷十《三代圣人多生儒中两汉以下多生佛中》：“朱世英言：予昔从文公于定林数夕，闻所未闻，尝曰：‘子曾读《游侠传》否？移此心学无上菩提，孰能御哉。’又曰：‘成周三代之际，圣人多生吾儒中；两汉以下，圣人多生佛中。此不易之论也。’又曰：‘吾止以雪峰一句语作宰相。’世英曰：‘愿闻雪峰之语。’公曰：‘这老子尝为众生，曰是什么。’”[5]94-95朱彦引述王安石关于佛教的三个独家论断：游侠的自由意志与佛学的心性之说有异曲同工之妙，说明人人皆有明心见性的潜能；推动社会发展的思想生产者，先秦主要是儒家，汉代以来是佛教，说明派别之争毫无意义，要义在于思想产生的价值力量；雪峰义存的偈语道明佛教的意旨在于助引芸芸众生脱离苦海，这与儒家仁政本质无异，说明正心与治国是一致的。这些论断是本于佛教义理的阐发，给士人修身、治学、为政带来别样的理论支撑与思想启迪。

反过来说，即使排斥佛教，也未必处于绝缘状态，与僧人交游似乎是宋代士人的常见生活方式。《诗话总龟》前集《寄赠门下》引《湘山野录》卷上：“欧阳文忠公不喜游浮屠，《送僧文莹》云：‘孤闲乾竺客，平淡少陵才。’及断句有‘林间著诗就，应寄日边来’，人皆怪之。”[2]283-284欧阳修是纯粹儒家，不近佛老，但仍有《赠僧文莹》这类与诗僧的交际之作。这并不奇怪，因为纵使排佛，也只有基于深度理解，才能切中要害，否则只会是意气用事。

（三）僧人向士人挑起磨砺型思想机锋

心性点拨与处世影响有持续的长久性，机锋启示则是即时性的，需要当下迅速应对，这离不开佛学积淀与应变才华。只有成竹于胸，才能接得住对方的机锋，并且往复应对。《冷斋夜话》卷十《砖若无缝争解容得世间蝼蚁》：“石塔长老戒公，东坡居士昔赴登文，戒公迓之。东坡曰：‘吾欲一见石塔，以行速不及也。’戒公起曰：‘这著是砖浮屠耶？’坡曰：‘有缝奈何？’戒曰：‘若无缝，争解容得世间蝼蚁。’坡首肯之。”[5]95根据《苏轼年谱》，苏轼于宋神宗元丰八年（1085年）八月二十七日“别扬州石塔寺择老（择公、无择、戒公）”，二十八日“赠择老诗”[3]684-685。苏轼与戒公的对谈，刚开始苏轼只是陈述事实，而戒公用禅语挑起话头，苏轼不仅顺承机锋，而且反客为主，以问代答，把禅锋再次抛回给戒公，在言语交锋的往来之间，用言外之意点明了“普度众生”的佛法旨归。若非两人有相当的学养，这种对答便无法接续。

当然，道行高深之人毕竟只是少数，有些人无法当即用禅语对答如流，但在禅机的启发下，也能迸发认知火花，实现精神境界的高层次飞跃，这便是思想磨砺的呈现。《苕溪渔隐丛话》前集《缁黄杂记》引《正法眼藏》：“张拙秀才参石霜，霜问先辈何姓，曰：‘拙姓张。’霜曰：‘觅巧了不可得，拙自何来？’张于言下有省，乃述颂云……”[14]397石霜楚圆从张拙的答话中信手拈出“道无分别”的观念，张拙随即领会，以偈颂的方式阐述楚圆所论，印证自己的体悟。《苕溪渔隐丛话》前集卷五十七《缁黄杂记》引苏轼语：“芝上人为余言：‘有节度判官朱炎，学禅久之，忽于《楞严经》若有得者，问讲僧义注云：此身死后，此心何在？注云：此身未死，此心何在？炎良久以偈答……师可之。’”[14]397义注对朱炎的反问，实则点出“四大皆空”的佛法主旨，朱炎用偈颂呈现自己所得，用时稍长，但并不妨碍证道的终极目的。

其实，除了口头机锋以外，士僧之间还存在书面机锋的形式。这两种方式让他们全面展示自身的佛学素养及彼此的精神共鸣，以有别于俗世中人的互相来往。《冷斋夜话》卷七《东坡留戒公长老住石塔》：“东坡镇维扬，幕下皆奇豪。一日，石塔长老遣侍者投牒求解院，东坡问：‘长老欲何往？’对曰：‘归西湖旧庐。’即令出，别候旨挥。东坡于是将僚佐，同至石塔，令击鼓，大众聚观。袖中出疏，使晁无咎读之……予谓戒公甚类杜子美黄四娘耳，东坡妙观逸想，托之以为此文，遂与百世俱传也。”[5]64-65根据《苏轼年谱》，苏轼于宋哲宗元祐七年（1092年）七月三十日“访戒长老，留长老住石塔，长老留。有留

疏”[3]1048。戒公请求“辞职”，这本是寻常公务，苏轼只需签署公文即可，但他别出心裁，用骈文写就一篇融禅理、美景、真情于一体的劝留笺札，既显出对戒公的尊重，又展示出自身的涵养，还隐含着并非上级批示，而是知音挽留的深意。若非像苏轼这样深得禅趣，恐怕只会公事公办，难有如此精彩的机锋应答。

三、以闲谈为媒介的交际话语

诗话的原初目的是“闲谈”，这并非市井的闲言碎语，而是知识精英交流学问、传播诗学话语、构建文化共同体的平台。基于这样的文本预设，闲谈同样是士僧交际的常见主题，而且比士人之间更具情节冲突与语言张力，这大概是因为双方话语系统的相异性大于交集，又有维护各自门派正统性的深层心理动机。诗话本是士人视角，故而闲谈的话题缘起及叙事主体常是士人，而所涉僧人既有得道高僧，也有披着袈裟的俗人，更是让闲谈呈现出多重形态。

（一）即时应对见出僧人的文化修养

士僧之间的闲谈话头常由士人挑起，因为他们有相应的才思及文学训练，在言语应答方面更有优势。不过，在三教合流的时代潮流下，不少僧人也有深厚的文化素养，故能与士人对答如流。哪怕只是日常言谈，也能印证僧人敏锐的文字感悟力。《温公续诗话》：“进士潘阆尝谑之曰：‘崇师，尔当忧狱事，吾去夜梦尔拜我，尔岂当归俗邪？’惠崇曰：‘此乃秀才忧狱事尔。惠崇，沙门也，惠崇拜，沙门倒也，秀才得毋诣沙门岛邪？’”[11]274惠崇的文学艺术造诣颇高，潘阆用解梦跟他开玩笑，惠崇随即反解，对同一个梦做出了截然相反的阐释，足见其文字功底及应变能力。

如果难度升级，需用骈句回应，则更得有深厚的学养。《六一诗话》：“吴僧赞宁，国初为僧录。颇读儒书，博览强记，亦自能撰述，而辞辩纵横，人莫能屈。时有安鸿渐者，文词隽敏，尤好嘲咏。尝街行遇赞宁与数僧相随，鸿渐指而嘲曰：‘郑都官不爱之徒，时时作队。’赞宁应声答曰：‘秦始皇未坑之辈，往往成群。’时皆善其捷对。鸿渐所道，乃郑谷诗云：‘爱僧不爱紫衣僧’也。”[11]265赞宁对儒学涉猎很广，安鸿渐引用郑谷《寄献狄右丞》诗句讽刺僧人，赞宁则用秦始皇焚书坑儒的典故回敬，用典巧妙，对仗工整，若非深于儒学者，恐不能及。

若是难度进一步升级，需出口成章，临场作诗，则需文学功力与活跃思维的合成迸发。《冷斋夜话》卷二《僧赋蒸豚诗》：“王中令既平蜀，捕逐余寇，与部队相远，饥甚，入一村寺中。主僧醉甚，箕踞。公怒，欲斩之，僧应对不惧，公奇而赦之，问求蔬食。僧曰：‘有肉无蔬。’公益奇之。馈之以蒸猪头，食之甚美，公喜，问：‘僧止能饮酒食肉耶，为有他技也？’僧自言能为诗，公令赋食蒸豚，操笔立成……公大喜，与紫衣师号。”[5]26-27根据《宋史·王全斌传》，王全斌于宋太祖乾德四年（966年）平定后蜀[8]8921。他在征讨收尾阶段偶遇的村寺僧，甚至无名姓可考，但自有风范，不畏权贵，应对得体，还能当场赋诗，《蒸豚》既切题，又有文采，说明其对佛学与文学深有心得。这从侧面反映出彼时僧人的综合素质已普遍提高，也是士僧交际广为流行的社会基础。

（二）深度雅谈见出僧人的文学底蕴

无论是以文学为媒介还是以佛学为媒介，雅谈真正体现出士僧双方的身份本色。撇开创作目的，文学依然是士僧雅谈的主流方式，因为它是精英文化圈的显著标识。《诗话总龟》前集《雅什门下》：“僧乾康，零陵人。齐己在长沙，居湘西道林寺，乾康往谒之。齐己知其为人，使谓曰：‘我师门仞，非诗人不游。大德来非诗人耶？请为一绝，以代门刺。’乾康诗曰……齐己大喜，日与款接。及别，以诗送之。乾康有《经方干旧居诗》云……为齐己所称。乾德中，左补阙王伸知永州，康捧诗见，伸睹其老丑，曰：‘岂有状貌如此，能为诗乎？宜试之。’时积雪方消，命为诗。康曰：‘六出奇花已住开，郡城相次见楼台。时人莫把和泥看，一片飞从天上来。’伸惊曰：‘其旨不浅，吾岂可以貌相人也？’待以殊礼。”[2]128乾康求见诗僧齐己而被要求赋诗作为名片，《投谒齐己》应景切题，受到赏识；《经方干旧居》意象高洁，比喻贴切，亦受到称赞。乾康貌不惊人，极易被人轻视，而当场所作《赋残雪》意蕴高远，含蓄蕴藉，由是受到礼待。这说明文

学是通行于精英文化圈的高阶通行证，若无相当的文学素养，恐怕很难在精英社交中立足。

如果说出口成章的创作属于顶级交流，那么信手拈来的引用则是士僧雅谈的下限。就像引述《诗经》是春秋战国时期士人的常态，引证前贤秀句同样是唐宋士僧的必备才能。《苕溪渔隐丛话》前集《夏云诗》引《冷斋夜话》："章子厚谪海康，过贵州南山寺，寺有老僧，名奉忠，蜀人也，自眉山来，欲渡海见东坡，不及，因病于此寺。子厚宿山中，邀与饮，忠欣然从之，又以蒸蛇劝食之，忠举箸啖之无所疑。子厚曰：'子奉佛戒，乃食蒸蛇，何哉？'忠曰：'相公爱人以德，何必见诮。'已而倚槛看层云，子厚曰：'夏云多奇峰，真善比类。'忠曰：'曾记《夏云诗》甚奇。'子厚使诵之，忠曰：'如峰如火复如绵，飞过微阴落槛前，天地生灵干欲死，不成霖雨谩遮天。'"[14]394 根据《宋史·章惇传》，宋徽宗建中靖国元年（1101年），章惇被贬雷州（今广东湛江）司户参军[8]13713。章惇邀约奉忠，出人意料的是，奉忠对饮酒吃肉毫无心理障碍，初看只是酒肉和尚而已，但他俩看云时，奉忠极为恰当地背诵余靖《南山寺》，由是可以反证其并非泛泛之辈。假如奉忠只会破戒而无文学功底，定然会被章惇轻视，而恰当地引诗、作诗则是自证身份的最佳途径。

不得不提的是，并非所有士僧雅谈都是顺承式，反驳乃至互怼也时有发生。《诗话总龟》前集《唱和门》："江西韦丹大夫与僧灵彻为忘形之契。寄彻诗云：'王事纷纷无暇日，浮生冉冉只如云。已为平子归休计，五老峰前必共论。'彻酬曰：'年老身闲无外事，麻衣草坐只容身。相逢尽道休官去，林下何曾见一人？'"[2]167 韦丹《思归寄东林澈上人》自言有辞官归隐的心愿，灵澈《东林寺酬韦丹刺史》却加以否定，因为士人的普遍做法是把这种愿望挂在嘴上，以显示自己超然脱俗的志趣，但并不会真正付诸行动，入世才是他们的终极依托，这是士僧行为逻辑及其理论支撑分野的典型呈现。

（三）有趣戏谑见出士僧的认知差异

士僧交际的张力在于儒释两家知识与观念的冲突，优势则在两者的互补，而冲突激发的创造力以及互补形成的交融性，正是士僧交际有别于其他类型交往的内驱力。然而，并非所有僧人都德性充沛，德性不足之僧人亦不在少数，其必然遭到士人的鄙视与嘲讽。例如某些僧人只是终日饱食，懵然无知，根本谈不上有佛学修为。《珊瑚钩诗话》卷二："李卫公镇南徐，甘露寺僧有戒行，公赠以方竹杖，出大宛国，盖公之所宝也。及公再来，问：'杖无恙否？'僧欣然曰：'已规圆而漆之矣。'公嗟惋弥日。余近在沿江摄帅幕，暇日与同僚游甘露寺，偶题近作小词于壁间，其僧顽俗且瞶，愀然谓同官曰：'方泥得一堵好壁，可惜写了。'余知之，戏曰：'近日和尚耳明否？'曰：'背听如旧。'余曰：'恐贤眼目亦自来不认得物事，壁间之题，谩圬墁之，便是甘露寺祖风也。'闻者大笑。"[11]466-467 这段叙事讥讽的是江苏镇江甘露寺僧人，唐代李德裕曾以出自西域大宛国的珍物相赠，可惜僧人毫无见识，竟然用世俗工艺加工改造，使之混同俗物。张表臣在寺壁题写新作《蓦山溪》，僧人同样毫无文学感知力，反倒怪罪诗人玷污了墙壁。张表臣讽刺甘露寺徒有虚名，僧人缺乏基于高妙认知的高雅情趣。

当然，士僧之间某些沟通不畅，是儒释两家学人的固有分野所致。《诗话总龟》前集《道僧门》引用《本事诗·高逸》："杜牧之弱冠登第，再中制科。因与二三同年城南游览，至丈六寺，有禅僧拥褐坐，与之语，可佳，问杜姓名，具以对。又曰：'修何业？'旁人以累捷夸之。笑曰：'皆不知也。'牧之叹讶久之。作诗云……"[2]323 根据《杜牧年谱》，二十六岁的杜牧于唐文宗大和二年（828年）进士及第并中贤良方正能直言极谏科[16]，唐代进士科录取比例极低，杜牧已属极为难得。然而，科举纯属儒家入世的敲门砖，与佛教无涉，故而僧人与杜牧聊天相契，却并不认识眼前这位名噪一时的科举新秀。《本事诗》将这位僧人归入高逸类，而杜牧《赠终南兰若僧》语含嘲讽，只是少年得意的姿态。因为佛教旨在追求精神世界的永恒，僧人对时事是否熟稔，无关宏旨。

这种出世与入世的分野，给士僧带来相异的道德观念及行为准则，两套系统不可避免地存在内在冲突。《苕溪渔隐丛话》前集《戏词》引《冷斋夜话》："东坡镇钱塘，无日不在西湖。尝携妓谒大通禅师，愠形于色。东坡作长短句，令

妓歌之，曰：‘师唱谁家曲，宗风嗣阿谁。借君拍板与门槌，我也逢场作戏莫相疑。溪女方偷眼，山僧莫皱眉，却嫌弥勒下生迟，不见阿婆三五少年时。’时有僧仲殊在苏州，闻而和之。”[14]393善本（大通禅师）修持戒律极严，苏轼带着歌妓前去拜访，善本颇为不悦，苏轼随即写成《南歌子》，用佛教“无分别心”思想打趣善本，为自己辩护。仲殊的和作《南歌子》，表达了同样的禅理。苏轼以彼之矛攻彼之盾的言说策略固然在理论上可以自圆其说，但善本持戒亦无可非议，双方各有理据，无法调和。

然而，儒释的交集，或者说文学与禅学的交集，在宋代呈深度融合的趋势，这主要取决于运用者的认知高度与运用手法。《冷斋夜话》卷七《东坡作偈戏慈云长老又与刘器之同参玉版禅》：“东坡自海南至虔上，以水涸不可舟，逗留月余，时过慈云寺浴。长老明鉴，魁梧如所画慈恩，然丛林不以道学与之。东坡作偈戏之曰：‘居士无尘堪洗沐，老师有句借宣扬。窗间但见蝇钻纸，门外时闻佛放光。遍界难藏真薄相，一丝不挂且逢场。却须重说圆通偈，千眼熏笼是法王。’”[5]64根据《苏轼年谱》，苏轼于宋徽宗建中靖国元年正月下旬“抵虔州”[3]1378，三月“过慈云寺，戏赠长老明鉴”[3]1384。苏轼《戏赠虔州慈云寺鉴老》借沐浴之事，亦庄亦谐地阐发禅门宗旨，为明鉴扬名，也在不经意间展示出其在诗歌与禅修方面圆融通达的境界。这虽是个案，却是儒释交融可能达到的层次的呈现。

四、宋代诗话士僧交际叙事的话语价值

宋代诗话士僧交际叙事属于跨界案例，士人向僧人获取思想资源，提升心性水平，助推诗歌创作，丰富美学概念；僧人向士人学习文学表达，推进佛经书面翻译与僧人口头表述两类话语更加本土化乃至精英化，这种双向互动推动中国叙事的横向资源共享，并为其纵深演进提供新的内驱力。

（一）对“以诗说禅”佛门风气的展示

随着“文字禅”思想的流行，禅宗日渐从“不立文字”走向“以诗说禅”，宋代诗话从文学层面反映僧人对诗歌的独特感悟及自觉运用。在这些典型案例中，僧人借助诗歌形式，诠释禅宗理念，阐述禅法修为，将心性的相通性作为桥梁，使精致的诗歌语言与深刻的佛学理论得以沟通，乃至密不可分，这种同一性相当于从根部将佛教与传统文化深度融合，强化了儒释合流思潮的生发力度。同时，僧人文学作品形式上工整优美，内涵上充满禅意哲理，展现出对诗歌的深度理解及精湛技艺，有利于扩展禅学在精英文化圈的认同及传播。

（二）对“文人参禅”精英风尚的呈现

与“以诗说禅”相对应的是文人参禅，它们共同构成精英文化圈两大主体间的双向奔赴。文人参禅不仅是学术交流，更是提升心性修养的便捷途径，给文人带来探索内心世界、提升创作水平乃至应对俗世纷扰的精神力量。这在文人的日常生活与文学作品里都有精彩呈现，受佛教影响越深，就越容易流露出淡泊名利的人生态度，以及超然物外的美学旨趣。这种思维方式也反过来让文艺作品深入反思人与社会，进而获得超越性的诗学境界。宋代诗话生动再现这种特殊的时代风貌与文化气息，既展现出文人广泛寻求思想资源的宽广视野，也印证当时佛教不可替代的思想地位。

（三）对“以禅喻诗”文学理论的深化

“以禅喻诗”是宋代文学理论的显著概念，宋代诗话从作者心性、创作缘起、美学意境诸方面展现了用禅学思想分析诗学现象的可能性及其方式。这是因为解析心性对禅学与诗学而言同等重要，而士僧交际可以互相汲取灵感，实现诗与禅的双向自如转化。落实到文学行为层面，诗人借助佛教拓展创作视域，僧人借助诗歌实现精致表达，双方的内在动机、灵感来源、效果呈现等都有内在一致性。尤其是在诗歌审美价值与禅学境界体验层面，都是通过悟道的途径达到心灵与艺术的自由境界。两者的结合可谓顺理成章，也为后世诗学创新开辟了新路。

（四）对中国叙事话语的价值启示

宋代诗话士僧交际叙事至少从三个维度深化了中国叙事话语：一是推动精英群体的话语互动。士人与僧人来自不同的知识阶层和社会领域，但他们以诗歌为媒介交流对话，模糊了原

有文化身份界限，拓展了各自的既有认知。二是直面价值观念的话语碰撞。士人代表入世的人文观念，僧人代表出世的宗教观念，但他们共同探讨人与社会的诸多话题，迸发出新的思想火花，推进了两种价值观的重新阐释。三是强化心性认知的话语交融。文人的身份标识是创作，僧人的身份标识是参禅，两者路径有异但旨归相同，从而互相提供助力，促成文学的深度与禅学的雅度，为中国叙事带来崭新的生成范式。

概而言之，士僧交际叙事是三教合流背景下智识精英拓展认知、切磋学问、交流思想的侧面反映，也是诗禅交融分别在诗人参禅与僧人作诗两个向度交错发生的传播要件。宋代诗话士僧交际叙事采用剪影叙事的方式，既不像文学叙事那样围绕作家作品展开，又不像高僧传那样以僧人行迹为中心，而是专门选取有话语价值的片段加以载录与阐释。这些话语大致可分为文学、禅学、闲谈三类，展示出宋人推进文学创新与理论变革的努力，以及这些行为所蕴含的文化自信。这有助于智识精英不断探求新知，为宋代文学注入思想动力，也为宋代佛学在精英文化圈的传播提供了路径依凭。

参考文献

[1]程树德.论语集释[M].程俊英，等点校.北京：中华书局，2018：1133.
[2]阮阅.诗话总龟：前集[M].周本淳，校点.北京：人民文学出版社，1998.
[3]孔凡礼.苏轼年谱[M].北京：中华书局，1998.
[4]文莹.湘山野录；续录；玉壶清话[M].郑世刚，杨立扬，点校.北京：中华书局，1984：54.
[5]张伯伟.稀见本宋人诗话四种[M].南京：江苏古籍出版社，2002.
[6]毕沅.续资治通鉴[M].北京：中华书局，1957：2249.
[7]胡仔.苕溪渔隐丛话：后集[M].廖德明，校点.北京：人民文学出版社，1984：297–298.
[8]脱脱，等.宋史[M].北京：中华书局，1985.
[9]丁福保.历代诗话续编[M].北京：中华书局，1983.
[10]苏轼.苏轼诗集[M].王文诰，辑注.北京：中华书局，1982：2451.
[11]何文焕.历代诗话[M].北京：中华书局，1981.
[12]叶梦得.石林诗话校注[M].逯铭昕，校注.北京：人民文学出版社，2011：135.
[13]魏庆之.诗人玉屑[M].上海：上海古籍出版社，1978：8–9.
[14]胡仔.苕溪渔隐丛话：前集[M].廖德明，校点.北京：人民文学出版社，1984.
[15]惠洪.禅林僧宝传[M].吕有祥，点校.郑州：中州古籍出版社，2018：174–175.
[16]缪钺.杜牧年谱[M].北京：北京大学出版社，2021：314–318.

Discourse Dissemination and Cultural Integration of the Communication Narrative in Poetry Talks Between Scholars and Monks in the Song Dynasty

Zhou Meng

Abstract: In the context of traditional culture, the communication between scholars and monks has special discourse value, because it is not only a reflection of the expansion of cognition, exchange of knowledge, and interchange of ideas by the intellectual elites of Confucianism and Buddhism, but also the fusion of poetic discussions and Zen. This interaction occurs in poet meditation and monk poetry. While the communication narrative of the Song dynasty's poetic discourse of scholars and monks may seem scattered and disorderly, it actually represents a poetic representation of this mainstream concept, which can be categorized into three types of communication discourse: literature, Zen, and casual conversation. It demonstrates the efforts of the Song intellectuals to promote literary innovation and theoretical transformation, as well as the cultural confidence in these behaviors. This availability helps the intellectual elite circle continuously explore new knowledge, and injects ideological momentum into Song dynasty literature, providing a path for the dissemination of Song dynasty Buddhism in the elite cultural circle.

Key words: the Song dynasty poetic talks; narrative communication between scholars and monks; the fusion of poetry and Zen; discourse dissemination; cultural confidence

[责任编辑/周　舟]

以教驭吏:《吏学指南》的编纂旨趣及其意蕴

曾育荣　张勉柏

摘　要:《吏学指南》是元代吴郡人徐元瑞编纂的一部吏学启蒙读物。通过对编纂背景、义例及内容的分析,可知该书的产生缘于元代吏制的尤受尊崇和理学的内向性发展:一方面,元代选官以吏员出职制度为重,吏员群体在官僚结构中占据重要位置,学习吏术成为一时风尚;另一方面,由于元代前期科举停废,众多深受宋代程朱理学影响而注重道德教化的儒士,纷纷弃儒易业走向吏道,并努力尝试以儒家礼教改善所处阶层之风气。《吏学指南》即是在上述时代背景下催生的典型著述,不仅有意构建以礼教为本的道德榜样与内容框架,更蕴含作者以教驭吏、澄清吏治的内在期待。因受制于元代重吏轻儒的政治倾向,此书的实际认可程度相当有限。但在恢复重儒轻吏的明朝,其价值被重新挖掘与利用。

关键词:元代;《吏学指南》;吏制;理学;编纂旨趣

中图分类号:K247　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**2095-5669(2025)05-0111-08

《吏学指南》又称《习吏幼学指南》,系元中期吴郡(今江苏苏州)人徐元瑞(字君祥)为初习吏术者编纂的一部吏学启蒙读物。该书至迟刊行于大德五年(1301年),其后又有元刻本、明刻《居家必用事类全集》本、朝鲜刻本、日本刻本等古版[①],可见该书在元中期及以后的中国及域外均产生过一定影响。《吏学指南》共八卷,分"吏师定律之图"与"为政九要"两大部分[②],虽仅四万余字,却因学界视其为了解元代政治、经济、法制及社会风俗等内容的基本史料而被广泛利用。既往研究主要从律学、吏学、语言学、文献价值、版本流传及文体学意义等问题着手[③],对该书产生的时代背景、编纂旨趣、内在意蕴及价值体现却未暇揭橥。本文拟结合元代官僚政治的特点和士人理学传承的路向对相关问题展开分析,以期有助于形成更为全面的认识。

一、儒易吏道:《吏学指南》的编纂背景及撰者身份

作为为初习吏术者专门编纂的启蒙书,《吏学指南》的根本目的在于服务元代政治,故该书的问世与特定的时代背景和历史条件紧密相关,是胥吏制度在常识性层面的文本总结,并暗含儒学之士对于为吏之道的理想诉求。《吏学指南》问世于元朝中期的元成宗执政阶段,而成宗又基本延续忽必烈晚年的执政方针,沿用旧制,重用旧臣,治国理政秉持守成之策。由此可见,元代初期官僚政治的基本架构,尤其是全盘沿袭自金朝的胥吏制度及其实施状况,是徐元瑞编纂《吏学指南》所面临的社会政治形势。

元代初期政治制度大多照搬金制。金朝政

收稿日期:2025-03-28

作者简介:曾育荣,男,湖北大学历史文化学院教授、博士生导师(湖北武汉　430062),主要从事中国古代史和中国史学史研究。张勉柏,男,湖北大学历史文化学院博士研究生(湖北武汉　430062)。

治的重要特征之一，是以经世致用作为治国安邦的核心，尤重吏事，突出表现为中央官府的令史虽为无官品的吏员，但“仕进皆列于正班，斯则唐、宋以来之所无者”[1]。这种导向客观上有利于提升金朝吏员群体的政治地位，官与吏的身份差别呈现缩小的趋势④。金朝灭亡后，基于统治需要，元初统治者更进一步强化胥吏集团在国家政治体制中的定位，不仅废止科举制度，更是全盘沿用金朝的吏员出职制度。上述政策的施行消除了唐、宋科举时代官与吏之间不可逾越的鸿沟，使官、吏两途在元代重新合而为一⑤。元人吴澄称：“曰官曰吏，靡有轻贱贵重之殊。今之官即昔之吏，今之吏即后之官。官之与吏，情若兄弟。每以字呼，不以势分相临也。”[2]516其时的吏职与官职虽绝不相混且有明确区别，但两者间存在有效的转化通道却是不争之事实。

正是因为元朝突破了唐宋时期官、吏界限分明的政治特点，故其时有官员认为“国朝用吏，颇类先汉”[2]515。实际上，就中国传统社会胥吏制度中官与吏身份差别的演变而言，两汉时官、吏身份几无不同，魏晋至唐宋时期两者差别逐渐显现、深化⑥。在金、元两朝，胥吏重新获得进入仕途、晋升官品的机会，故官与吏的身份、地位差距相应缩小。不过，元代统治者在政治上重用吏，绝非对汉以降贵儒贱吏潮流的逆转，其实质与两汉官吏制度也有明显差异。原因即在于，元代胥吏制度的发达，主要依赖统治者的威权，通过硬性的制度规定来逆转唐宋以降吏员日渐低落的政治和社会地位。徐元瑞即道：“钦惟圣朝一统，天下同文，繇吏入官，深合古法，凡居是职，可不爱重！”[3]106类似元代吏员被大规模和广泛任用于各种要职之中，且颇受统治者倚重，儒士反而受到轻视的情形，这是此前所未曾有的。还应看到的是，元初科举制度停废导致儒士地位逐渐衰落，而吏员出职制度却使胥吏的政治地位得到空前提高，受此影响，出现大批士人弃儒易业而走向吏道的局面。正如许有壬所言：“科举未行之前，儒皆为吏。”[4]吴澄亦道：“贡举未行时，士之欲随世就功名者伥伥靡戾，不得不折而归于在官之府史。”[2]1342这些反映的其实都是元初儒生入吏较为普遍的现状。而大量儒士融入吏员集团，催生出性质上有别于传统世袭土吏的新群体，此即所谓的儒吏阶层。

儒吏阶层并非元代所独有，但由于该朝科举停滞和吏制的发达，使得该群体的规模骤然扩大，吸引力显著增强，追求吏职成为其时社会潮流。诚如论者所言：“朝廷以吏术治天下，中土之才积功簿书有致位宰执者，时人翕然尚吏。虽门第之高华，儒流之英雅，皆乐趋焉。”[5]而以吏为荣，儒者广泛谋求吏职的社会现象，也激发了士人对“以儒饰吏”风气的追求⑦。宋代官吏分途虽是科举考试塑造官僚制度渐趋成熟的表现，但其结果却造成一批数量庞大且大权在握的底层胥吏群体被结构性地排斥在体制之外⑧。尽管其时士大夫阶层对胥吏行使职权严加防范，然而都是从“官吏分途”的观念出发，将胥吏视为低人一等、需用行政大权严格限制的奸邪之徒，而未能从“疏导”的角度重新审视和对待胥吏⑨。元朝建立后，政治失势的士人阶层开始反思官吏分途之弊，即如马端临所言“后世儒与吏判为二途，儒自许以雅，而诋吏为俗，于是以剸繁治剧者为不足以语道；吏自许以通，而诮儒为迂，于是以通经博古为不足以适时。而上之人又不能立兼收并蓄之法”[6]，认为只有儒吏兼通才能解决二者各自的政治缺陷。

关于该书作者徐元瑞的身份，现仅知其籍贯为吴郡，生平事迹已无从考证。囿于史料阙如，此前学界多根据《吏学指南》的内容，推测徐氏身份。如日本学者宫崎市定说：“作者徐元瑞，可能是一个胥吏出身而又升迁到了一定官位、具有相当儒学修养的人。”[7]另有学者依据其书编纂时引用六十余种书目，且遍涉经、史、子、集乃至于释典、道藏等诸多门类，认为徐氏“显是一位颇具社会责任感且经验丰富的老吏。然而不同于一般的吏员，徐氏还具有相当的文化修养”⑩。故徐氏在身份上当属儒吏阶层。结合《吏学指南》对儒、士及吏的理解，即“有道术，皆曰儒”“通古今、辩然否曰士”[3]20，吏则“治人者也”[3]8，其观念中的儒吏应当是能够明辨是非、坚守儒道、博通古今的吏员。从徐氏自序及该书相关内容来看，他不仅对秦、汉以降的吏制变迁极为熟稔，而且“与我同志，幸毋诮云”[3]106之语，反映了其以儒饰吏、改善吏道的

意图。

在唐宋时期的儒、吏关系中,儒士对吏员普遍持鄙视态度,耻与胥吏为伍,并认为吏员容易擅权,往往蠹政害民。这种观念在宋末江南儒士群体中表现得尤为突出,如吴澄所云:“夫南土旧吏,人所轻贱,不齿于大夫士者也。”[2]516即便在宋元易代,统治者大兴吏治的时期,轻视胥吏的意识同样存在。如元杂剧《救孝子》中的书生杨谢祖欲弃儒业而从事吏职,其母立即劝说道:“哎!你个儿也波那,休学这令史,咱读书的功名须奋发,得志呵做高官,不得志呵为措大。你便不及第回来呵,只守着个村学儿也还清贵煞。”⑪可见,时人将以吏为业排在入仕为官或授徒讲学之后的观念,依然根深蒂固。不过,伴随兼有儒、吏身份人员的逐渐增多,社会上出现了尝试调和儒、吏关系的言论。在《吏学指南》自序中,徐氏认为:“所以居官必任吏,否则政乖。吏之于官,实非小补。”[3]106与之相似的是,大德七年(1303年),郑介夫上奏亦称:“夫吏之与儒,可相有而不可相无,儒不通吏,则为腐儒;吏不通儒,则为俗吏,必儒吏兼通,而后可以莅政临民。《汉书》称儒术饰吏治,正谓此也。”[8]其中体现的是郑氏合吏儒为一、“儒吏兼通”“以儒术饰吏治”的认识。郑、徐二人的观点,反映的是儒易吏道潮流下具有儒学背景的上层胥吏队伍,重新确立自我身份认同,以及试图利用儒学扭转吏员群体负面评价并进行相应改造的现实需要。

二、礼教为本:《吏学指南》的编纂义例与内容特点

《吏学指南》正文八卷,每卷设大类若干,而每一类下又有词目若干。在词目之下,则以稍小字体的文字对其中的术语予以阐释,并通常援引前代经典进行注解或引述与之相关的故实。如卷一“吏称”类有“胥”之词目,作者用稍小字体释之:“《周礼》云:‘才智之称曰胥。’谓其有才智为什长也。”[3]8又如卷二“礼仪”类有“山呼”之词目,其释文为:“汉武登中岳山,吏卒呼万岁者三,所以号山呼也。”[3]31全书前七卷,基本上采用此种体例。这种分门别类、层次分明的编纂体例,类似于现代辞书,有助于初习吏者快速学习和领悟。不过,其书并非对文书术语的简单分类,而是具有一定的辨体意味,隐含文书撰作、署押、传递的流程,某种程度上呈现了文书“活”的状态⑫。

该书收录了法律方面的诸多术语。之所以如此,不外乎此书编纂的直接目的是指导吏员处理日常公务,而吏员处理公务必须限定于法律范畴,所以法律知识的掌握对于吏务的办理不可或缺。对于书中所占比例较大的法律术语的来源,有学者认为其文本前身主要是《唐律疏议》,二者内容有颇多相同之处,可能系直接引用,抑或取材自以唐律为基础改定而来的宋《律音义》与金《泰和律》等律文⑬。这就从元初法制文书编纂史的层面,揭示了《吏学指南》的文本律例具有“深合古法”特点的原因。然而,《吏学指南》又绝非一部单纯的吏学辞书或法律辞典,作者在编纂过程中始终贯穿以道德教化为核心的义理精神,此即书中暗含的义例所在⑭。通晓文献义例是理解文献的前提,清人朱一新尝言:“不通其书之体例,不能读其书,此即大义之所存,昔人所谓义例也。”[9]所以,倘若仅从辞书性质或所引法典资料的来源理解其书内涵,而忽视义例层面的解析,显然无法真正体会徐氏编纂该书的观念倾向。具体来看,《吏学指南》的义例特点,实际与宋元理学的发展密切相关,一定程度上体现了理学推动吏学进步的趋势。

作为特殊群体的元代胥吏,由于出身、职位的差异,往往各有不同职掌与要求。其时吏职名目繁多,即如史载:“吏有补用之法。曰掾史、令史,曰书写、铨写,曰书吏、典吏,所设之名,未易枚举。”[10]据统计,有元一代形形色色的各类吏职多达三十余种,地方吏员总数约有十万以上⑮。面对类目、数量如此庞大的吏员群体,冀望于面面俱到地将之统摄于一部著作中,显然不切实际。因此,徐元瑞撰写《吏学指南》之初,固然有为现实吏务处理提供指导的初衷,但也并非有意囊括吏职事务的全部知识,而是在重点介绍诸如“处理案牍、传达政令”等相关吏务,使初习者获悉吏学常识的基础上,旨在从道德层面提升吏员素养,进而使其对为吏之道形成全面认识。因此其书在框架安排和文本解读方面更

多注重对传统儒家礼教思想的宣扬与引导。

一方面，徐氏将其所撰《历代吏师类录》置于卷首，以之为序，试图从品德修养方面提升吏员群体的自我认知。在原本初稿中，《历代吏师类录》为全书的开篇，且是作者极力强调的核心内容。今元刻本开篇是石抹允的《吏学指南序》，这是穆虎彬决定刊刻该书后增益的文字。在《历代吏师类录》中，徐氏列举了从远古传说至宋朝的百余名先贤的职位，并将他们视为出身为“吏”这一职业的先师。而这种将历代众多名贤涵括在“吏”范畴中的做法，不仅将“吏”塑造成应天而生、不可或缺且历史悠久的职业，更是通过树立楷模拔高了吏员群体的自我定位，并有助于培养职业崇高感⑯。事实上，这种塑造职业先师的做法渊源已久，且伴随祭祀观念的发展早已融入民众的日常生活。正如论者所言：“中国文化一向重视家族的血缘。家庭和家族团体都祭祀祖先。这观念又伸延到职业行会的团体。在集会的时候，供奉崇尚个别行道的祖师爷。”[11]此即所谓“团集的崇教”概念。该概念是礼教的扩展，也是辅助礼教的重要手段。徐氏如此看重吏之先师的作用，实际上是传统“团集的崇教”信仰的延续和传承，其所撰《历代吏师类录》的思想渊源于此，这种以吏为主体视角的叙述方式，无疑有助于元代吏制兴盛时期吏员群体日渐独立的自我意识的形成。

另一方面，徐氏在文本阐释中融合儒家礼教思想，尝试通过道德教化的手段强化吏员群体内心的自省意识。此点在其书卷八表现得尤为明显，该卷类目下的内容，均具有浓厚的劝诫和教化色彩。如《诸箴》类第一篇为《提刑箴》，其首句为“大元建号，盖法乎乾”[3]97，显然系元人所撰，因其文末有“箴以自警，书诸座屏”[3]98一语，又可断定该箴实为以私箴言官事⑰。其实，徐氏收录此箴言，不仅意图引导吏员自省，还暗含希望以礼教塑造吏治宽仁的思想倾向。如该箴言认为“矧治新国，古用轻典”[3]98，徐氏在卷三曾专门解释“轻典”术语的用意：“新建之国，未习于教，故用轻典。”[3]34由此可知，其认为元朝建国初期，尚未充分运用道德教化的力量治国，而礼教的作用远胜于严刑峻法对吏员群体的约束，故需采用轻典、施行仁政。并且，卷八《仁恕》《惨刻》两类，徐氏分别列举历代吏员因施政仁恕而得福报，因用法严酷或滥权而遭报应的事迹，通过正反案例的对比，论证吏员良好道德操守及吏学教育的必要性。当然，徐氏以礼教诠释文本的思路，不仅仅限于卷八，而是贯穿全书各卷，其中所蕴含的儒家礼教思想或直接显示于类别、词目名称，或间接散见于具体内容的阐释，而核心其实都是历代王朝维护统治秩序时常用的词汇和儒家伦理道德框架的重要组成部分⑱。

无论是基于经世层面抑或道德层面对《吏学指南》的文本分析，均可见徐氏以儒学改进吏学的思想倾向。徐氏自述“首冠以历代吏师，终继于恕刻轨范”[3]106的编纂纲目所昭示的是其主张吏员群体必须树立吏道，并最终迈向儒家道统的理想诉求。就此而论，“该书之目的在对官府日常用的法制术语给予定义，并使其出典明朗，意义明确。故其一方面是属于实用的书，但另一方面又是属于教养的书。也许可以说是儒者学吏时堪称实用之书，而吏欲近儒时则为不可缺的教养之书，相信是不会错的”[12]。后者更是元初吏制在理学日渐昌明的时代背景下，士人对胥吏阶层提出更高道德要求的必然反映。

三、以教驭吏：《吏学指南》的内在意蕴及流传实践

问世于元代中期的《吏学指南》，最初是以单行本私刻而流行于苏州地区的民间实用之书，不受政府重视，初期影响范围主要集中于苏州以北的华北地区，尚未辐射至江南地区⑲。但在此后，该书被荆湖德安府（治所在今湖北安陆市）官员看重并予以刊刻，传播区域进一步扩大。而该书流传范围逐渐扩大的演变过程，一定程度上揭示了元初政治与思想发展的多重面貌。《吏学指南》虽以“吏学”为名，但实质上是融合儒、吏两个群体需求的产物，其内在意蕴颇为丰富。如徐氏所云：“示意曰指。”[3]24书名中的所谓“指南”，并非仅指为吏员提供具体指导，而是铺陈吏学案例以示大意。如欲从“知其意”而至“用其意”，则需初习吏术者在官场实践中自行体悟。换言之，吏员群体的成熟应首先求于

内,而非求于外。此间体现的个体道德内省主张,实则与宋元儒学“内向性”发展的修己治人理念一脉相承,这也是徐氏着意强调吏员群体学习的内在重点。以之为基础,方能适应吏员出职制度的外在要求。

《吏学指南》产生的首要条件是元代吏制的兴盛。元初吏制兴盛带来更多参政机会,学习吏术、追求吏职成为社会潮流。诚如史载:“然天下之大,簿书期会之繁,因仍金旧,悉以付吏任之。既久,趋之者日益众。”[13]又因元代中央集权力量较为薄弱而地方分权势力强大,故中央吏职数量虽少于宋代,但地方吏员数量却远远多于宋代⑳。由此即可解释以吏为主体对象的《吏学指南》,率先出自民间而后为地方官府重视,却并非由元朝中央力量编纂的原因。进而言之,由于地方社会追求吏职情形的普遍化,大众的价值观念和生业抉择受到极大影响,社会上出现为数甚多的少年习吏现象㉑。大德十一年(1307年),江浙官员就曾上言:“各路府州司县民家子弟,多不攻书,虽曾入学,方及十五以下,为父兄者多令废弃儒业,学习吏文,以求速进。”[14]这种少年时期便学习吏学的情形并非孤例,而是广泛存在于全国。张之翰即叹曰:“自国家混一以来……后生子弟无所见闻,稍稍聪明者,不为贴书,必学主案。今年一主案贴书,明年一州胥府吏……习以成风,莫之能革。”[15]可见从少年时代就开始尝试从事吏职的行为,已经蔚然成风,难以遏制。

正是因为地方社会幼而学吏的现象极为普遍,而学吏之少儿仍处于人格尚未健全阶段,且缺少儒家礼教熏陶,故极易受到吏职积弊的影响。少年习吏者过早弃儒习吏不仅不利于自身道德修养的提升,而且在正式担任吏职后极有可能导致吏员群体风气的恶劣,乃至造成吏治的败坏。至元九年(1272年),即有臣僚对此有所言及:“府州司县人吏,幼年废学,辄就吏门,礼义之教,懵然未知,贿赂之情,循习已著,日就月将,薰染成性。及至年长,就于官府勾当,往往受赃曲法,遭罹刑宪,盖因未尝读书心术不正所致。”[16]徐氏自序亦曰:“但初学之士,妙龄而入,律书要旨,未暇师承,巧诋之风,熏染日著。”[3]106据此而论,其编纂《吏学指南》的根本动机,在于减少初习吏者因缺乏儒学素养而对吏治产生不利影响的可能,故而其书框架构建及文本选择,都着意融入儒家礼教思想。徐氏注重以道德教化提升吏员整体素质,本质上反映的是宋元理学内向化的发展路向。众所周知,理学或称道学是以弘扬儒家孔孟之道为核心,同时将三纲五常作为内核的“礼”等伦理观念哲理化,使“礼”与世界本源的“理”或“道”系统结合而形成的完整哲学体系。以理学自居的士大夫认为人生目标中最重要的是修身与提升内心的思想品德,这是宋代政治转向内在的重点㉒,即强调道德优先于法度,“人事”对于政治最为重要,且比法度、政令都更为根本㉓。当然,理学士人并非绝对放弃法度的外向制约作用,而是主张先确立以“治人”为核心的政治纲纪,然后兼顾法度的政治功用。至元代建国,“若元人则株守宋儒之书”[17],依然承袭宋儒理学内向性的发展传统。不过,由于元初长期停废科举制度,被阻断入仕途径的儒士群体大多只能由吏入官,而理学化的元代儒士为实现自身信念,往往在为吏生涯中寻求实践理想的途径㉔,原本要求官员恪守的道德、文化标准也随之转向吏员阶层,寄望借此影响与提升胥吏队伍的素养。

结合《吏学指南》的文本内容分析,不难发现徐氏提升吏员品德的良苦用心。如卷一《戒石铭》,揭示了五代蜀主孟昶颁行的二十四句箴言至宋初简化为“尔俸尔禄,民膏民脂。下民易虐,上天难欺”[3]10,到元代至元年间又演变为“天有昭鉴,国有明法,尔畏尔谨,以中刑罚”[3]10的过程。就两段箴言的区别来说,前者注重道德对施政者的约束,后者则强调刑罚的力量。徐氏将宋初的箴言作为主体放置于前,元代变化后的箴言内容则以自注方式说明由来,彰显出其主张吏员以内心修养约束自我行为的意识。又如卷八,辑录宋代名臣王禹偁的《五伯马进传》,这是王氏表达为政理念以自诫的名作,在二十载的宦海生涯中,其一直将“人治”作为施政内核㉕。徐氏编纂《吏学指南》收录该传,反映的是其提高元代胥吏群体道德水平的迫切愿望。因此,徐氏在书中反复强调吏员内在修养的重要性,甚至以儒士官员的为政理想加以引导,实质上是其理学思想与现实政治环境充分融合的体现㉖。石抹允所作《吏学

指南序》，对徐氏的上述政治理念也有阐发。石氏生平事迹今已不详，泰定元年（1324年）其任云梦县尹时，曾作《应山县重修孔子庙记》；至顺年间，赴任衡山县，有重修南岳书院之功，即如史载："衡山县尹石抹允修创益备，山长何鼎复请尹记之，刻石具在。"[27]南岳书院为元初宣传理学的重要场所，"其间湖南道学于斯为盛"[28]。故其人实为崇尚儒家理学的士大夫官员。而石氏在序中认为，《吏学指南》符合"此吾儒《大学》所以欲明明德于天下"[29]，所指即该书融入以"明德"为核心的理学思想的撰述旨趣，并以以教驭吏、澄清吏治为终极目的。

值得注意的是，《吏学指南》在元代流传过程中虽然因附于《居家必用事类全集》而被民间广泛利用，但在官方层面其书却始终未得到应有重视。究其原因，或许与元朝统治者重视行政效率，重吏而轻儒，将理学思想与理学士人排斥在政治权力中心以外的政策有关。元朝统治者对汉文化的接受程度有限，不仅不习汉字，更未充分理解与发挥汉文化中道德礼教的作用。由于拥有权势的吏员群体缺乏相应的道德约束，吏治出现种种弊端也就在所难免。即便众多汉人官员呼吁"以儒饰吏"，并在一定程度上得到统治阶层认可与采纳，但因吏员出职制度的存在，根本无法遏止吏弊的滋生与蔓延。其时文人创作的元杂剧，就深感儒学的力量不足以改变胥吏群体的素质，并极力撇清带有负面形象的吏员与儒学间的关系[30]。徐氏撰写此书，其本意就是希望使胥吏阶层达到"儒吏兼通"的境界以减轻吏弊、清明政治，但遗憾的是，由于上述重吏而轻儒的政治现实，其书对提升元代吏员品德修养的实际影响微乎其微。

不过，与元代遭到冷落不同的是，《吏学指南》在明朝却受到统治者重视。明代官员汪天锡《官箴集要·讲读律令》即称："吏典亦合熟读，不特案引条款。更须看《牧民忠告》、《吏学指南》、《为政模范》、《疑狱说宪纲》、《洗冤录》等书。求其意，则见识必明矣。不特此也，凡国家典章文物，皆当备考详观。"[18]《官箴集要》为汪氏私人官箴，此书与《疑狱集》《大明律》同为浙江按察司署刊行[31]，作为官刊图书而被明朝官方认可。因此，汪氏所言明朝官员为政需熟读《吏学指南》，应是其时官场普遍接受该书观念的反映。另从元明吏制变迁的历史背景分析，明初因沿袭元制和补充人才的现实需要，暂未取消由吏入官的制度，而是采用"三途并用"的选官办法，即所谓"我国家用人之术，非止一途，自科目之外，于凡吏员之案牍详明者，皆得以效用，即古立贤无方之意也"[32]，科举、吏员、监生皆可升转为官[33]。但这种情况持续时间并不长，伴随王朝政治步入正轨，科举被确立为明朝最主要的入仕途径，对官的选任和吏的签充演变为泾渭分明的两途，重新回归到宋代官吏分途的人事架构[34]。

当明中期汪氏撰写《官箴集要》并被官方刊行时，官吏分途导致政策上重儒贱吏的形势仍与宋代别无二致，以吏为主体的《吏学指南》理应被忽视，但为何却又反被明廷重视与利用呢？主要原因当在于，明朝虽同样在政治上压抑胥吏的地位，但因取鉴于宋代官吏分途之弊，故更加强调建立对胥吏群体的监督机制及利用道德规范对其进行约束[35]。在此情况下，以儒家教义为基本意识形态，要求吏员提升个体道德修养的《吏学指南》自然受到官方重视。并且，"贱吏"与"驭吏"两者间在逻辑层面并不矛盾，甚至可通过后者之手段达到前者之目的。明仁宗曾说："为士岂止习吏事而已。吏事，末也。诚能穷经博古，达于修己治人之道，于吏事何难？比士习日下，率逐末以图进取，而昧于大经大法，故用之往往厉民而辱国。"[19]因而，虽然明朝建国后恢复了以重儒轻吏为导向的政策，但统治者在认识到对待胥吏群体"堵"不如"疏"的基础上，有意积极倡导士大夫官员运用儒学减轻吏弊，这就为《吏学指南》被其时官员广泛熟知与使用创造了有利条件。此后，该书不仅被《说略》《菉竹堂书目》《万卷堂书目》等各种明人私藏书目著录，更被《（成化）中都志》《（正德）襄阳府志》等官修方志所征引，由此不难窥见其在明代社会的广泛影响力。

结　语

元代中期成书的《吏学指南》，是考察其时吏制的重要文本，同时也与宋元理学内向性发

展的进程密切相关。元初蒙古统治者入主中原后，基于继承金制传统与适应现实统治的需求，制定了吏员出职制度，极大提高了吏员的政治地位。同时，由于科举停废，由吏入仕成为其时最主要的政治上升途径，学习吏术、追求吏职由此风靡社会，并形成儒易吏道的潮流。而自幼便习吏术者，因缺乏相应的儒学教育，日后极易导致吏治腐败。受理学“内向性”发展影响的士人，则试图通过撰书立说的方式引导吏员群体自觉走向儒吏兼通的道路，以此澄清吏治。徐氏所撰《吏学指南》，即是在介绍吏学常识基础上，以融合礼教为本，启发初习吏者从内在出发，通过修己实现治国目标的代表性作品。

徐氏在制度夹缝中构建的“儒吏兼通”理想，既是对理学内向性发展的回应，亦是对吏员群体“道德缺位”的补救。《吏学指南》在元明两朝的不同命运，折射出儒、吏关系的动态变化，而当儒学成为官方意识形态时，吏治改良重获制度支撑，其实际价值终于在更大范围内得到社会认同。就此来说，制度文本的实际效能，不仅取决于编纂者的学术取向，更受制于宏观政治生态的深层规约。

注释

①关于《吏学指南》的流传，分为单行本和《居家必用事类全集》两个版本系统。前者仅有元刻本，现藏于国家图书馆，《续修四库全书》《中华再造善本》均影印此底本，朝鲜及日本单行本亦与此属同一系统；后者元、明、清均有刻本，但元刻本均为残卷，收录的《吏学指南》已佚。②“为政九要”为明刻本《居家必用事类全集》所独有，夏令伟通过对此书版本、内容及目录的细节与差异的分析，认为《吏学指南》与《为政九要》实为二书。笔者赞同其说，故本文讨论不涉及《为政九要》的内容。参见夏令伟：《〈吏学指南〉与〈为政九要〉实为二书辨》，《江海学刊》2017年第6期。③关于《吏学指南》的研究成果，参见[日]冈本敬二著、叶潜昭译：《吏学指南的研究》，载《大陆杂志史学丛书》第4辑第4册《宋辽金元史研究论集》，大陆杂志社1975年版，第274—296页；叶新民：《一部元朝公文用语辞典——〈吏学指南〉简介》，《内蒙古社会科学（文史哲版）》1988年第6期；汪汉卿、章善斌：《〈吏学指南〉中的法律思想》，《学术界》1992年第2期；王军杰：《〈吏学指南〉研究》，山东大学硕士学位论文，2014年；杨世铁：《〈吏学指南〉的辞书性质》，《淮北师范大学学报（哲学社会科学版）》2014年第5期；郭超颖、王承略：《从〈吏学指南〉看元代吏员意识》，《江西社会科学》2015年第2期；夏令伟：《〈全宋文〉〈全元文〉补遗》，《江苏大学学报（社会科学版）》2017年第5期；夏令伟：《〈吏学指南〉与〈为政九要〉实为二书辨》，《江海学刊》2017年第6期；夏令伟：《〈吏学指南〉的文体学意义》，载《宋元文体与文体学论稿》，中山大学出版社2018年版，第246—258页；阮剑豪：《〈吏学指南〉失收词语杂记》，《河北开放大学学报》2022年第4期；阮剑豪、袁轶锋：《〈吏学指南〉审问类词语辨析》，《现代语文》2022年第12期。④王雷、赵少军：《吏员集团与金代政治关系刍论》，《内蒙古民族大学学报（社会科学版）》2017年第3期。⑤许凡：《论元代的吏员出职制度》，《历史研究》1984年第6期。⑥祝总斌：《试论我国古代吏胥制度的发展阶段及其形成的原因》，载《君臣之际：中国古代的政权与学术》，北京大学出版社2023年版，第157页。⑦王秀丽：《“以儒饰吏”为何独受元人青睐？——元代儒吏阶层及其文化身份认同》，《华南师范大学学报（社会科学版）》2014年第3期。⑧周雪光：《从“官吏分途”到“层级分流”：帝国逻辑下的中国官僚人事制度》，《社会》2016年第1期。⑨陈钢：《南宋江南士大夫与江南法律秩序的构建》，上海浦江教育出版社2013年版，第97页。⑩⑭⑯郭超颖：《吏学指南》卷前《整理说明》，凤凰出版社2022年版，第1页，第3—4页，第3页。⑪臧晋叔编、王仲文撰：《元曲选·救孝子贤母不认尸》，中华书局1958年版，第757页。⑫夏令伟：《〈吏学指南〉的文体学意义》，载《宋元文体与文体学论稿》，中山大学出版社2018年版，第246—258页。⑬⑲[日]冈本敬二著、叶潜昭译：《吏学指南的研究》，载《大陆杂志史学丛书》第4辑第4册《宋辽金元史研究论集》，大陆杂志社1975年版，第291—295页，第294页；⑮参见许凡：《元代吏制研究》，劳动人事出版社1987年版，第1页；赵世瑜：《吏与中国传统社会》，浙江人民出版社1994年版，第109页。⑰霍存福：《元佚名〈提刑箴〉研究——法官箴言研究之五》，载《法律文化论丛》第13辑，知识产权出版社2023年版，第10页。⑱汪汉卿、章善斌：《〈吏学指南〉中的法律思想》，《学术界》1992年第2期。⑳㉝赵世瑜：《吏与中国传统社会》，浙江人民出版社1994年版，第111页，第128页。㉑智苛苛：《吏员出职笼罩下的变通——元代少年见习吏现象探析》，《西安文理学院学报（社会科学版）》2019年第2期。㉒[美]刘子健著、赵冬梅译：《中国转向内在：两宋之际的文化内向》，江苏人民出版社2001年版，第142页。㉓肖永奎：《法度与道德：王安石学术及其变法运动述论》，上海古籍出版社2021年版，第265页。㉔朱军：《元代理学与社会》，巴蜀书社2022年版，第323页。㉕曾育荣、余志清：《出入之间：王禹偁的仕、隐取向及其抉择研

究》,《决策与信息》2017年第3期上旬。㉖郭超颖、王承略:《从〈吏学指南〉看元代吏员意识》,《江西社会科学》2015年第2期。㉗㉘均见吴廷举:嘉靖《湖广图经志》卷一二《重修南岳书院记》,嘉靖元年刻本,第26页。㉙徐元瑞撰、郭超颖点校:《吏学指南》,凤凰出版社2022年版,第1页。㉚么书仪:《从元代的吏员出职制度看元人杂剧中"吏"的形象》,《文学遗产》1986年第5期。㉛周弘祖:《古今书刻》上编,清光绪三十二年长沙叶氏观古堂仿明刊本,第17页。㉜储珊:《新乡县志》,载《天一阁藏明代方志选刊》第49册,明蓝丝阑抄本,上海古籍书店1963年版,第74页。㉞刘小萌:《胥吏》,北京图书馆出版社1998年版,第58页。㉟缪全吉:《明代胥吏》,台湾嘉新水泥公司文化基金会1969年版,第135—138页。

参考文献

[1]脱脱,等.金史[M].北京:中华书局,1975:1130.

[2]吴澄.吴澄集[M].方旭东,光洁,点校.北京:中国社会科学出版社,2021.

[3]徐元瑞.吏学指南[M].郭超颖,点校.南京:凤凰出版社,2022.

[4]许有壬.至正集[M]//元人文集珍本丛刊:第7册.台北:台湾新文丰出版公司,1985:339.

[5]陶安.陶学士集[M]//景印文渊阁四库全书:第1225册.台北:台湾商务印书馆,1986:757.

[6]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011:1022-1023.

[7]宫崎市定.宋元时期的法制与审判机构:《元典章》的时代背景及社会背景[M]//杨一凡.中国法制史考证:丙编第3卷·宋辽西夏元卷.北京:中国社会科学出版社,2003:82.

[8]郑介夫.上奏一纲二十目[M]//元代奏议集录:下册.杭州:浙江古籍出版社,1998:56.

[9]朱一新.无邪堂答问[M].北京:中华书局,2000:183.

[10]宋濂,等.元史[M].北京:中华书局,1976:2016.

[11]刘子健.宋史测度[M].北京:中华书局,2024:336.

[12]冈本敬二.吏学指南的研究[M]//大陆杂志史学丛书:第4辑第4册:宋辽金元史研究论集.叶潜昭,译.台北:大陆杂志社,1975:274.

[13]许有壬.许有壬集[M].傅瑛,雷近芳,点校.郑州:中州古籍出版社,1998:652-653.

[14]元典章[M].陈高华,等点校.北京:中华书局,2011:479-480.

[15]张之翰.西岩集[M]//景印文渊阁四库全书:1204册.台北:台湾商务印书馆,1986:464.

[16]佚名.通制条格[M]//元代史料丛刊.黄时鉴,点校.杭州:浙江古籍出版社,1986:77.

[17]皮锡瑞.经学历史[M].北京:中华书局,1959:283.

[18]汪天锡.官箴集要[M].赫坚,杨亚庚,译.北京:中国商业出版社,2010:217.

[19]明仁宗实录:卷二上[M].影印本.台北:"中研院"历史语言研究所,1962:42.

Governing Officials Through Education: The Purpose and Significance of *The Guidebook for Clerks*

Zeng Yurong and Zhang Mianbai

Abstract: *The Guidebook for Clerks*(《吏学指南》)is a primer on official studies compiled by Xu Yuanrui, a native of Wu County in the Yuan Dynasty. Through the analysis of the background of the compilation, examples and content, it can be seen that this book was influenced by the heightened respect for the mandarin system in the Yuan Dynasty and the internal development of Cheng-Zhu Neo-Confucianism. On the one hand, the Yuan Dynasty's system focused on selecting officials and officials held a pivotal role in the imperial administrative hierarchy. This means that acquiring mandarin skills became a societal trend; on the other hand, for the early Yuan Dynasty saw the abolition of the Imperial Examination, many scholars who were influenced by the Cheng-Zhu Neo-Confucian and emphasized moral enlightenment abandoned traditional Confucian paths in favor of the mandarin system, thereby seeking to enhance the etiquette of their social class. This book is a typical work born under the above background, which not only intends to build a moral example and content framework based on rituals and teachings, but also contains the author's inherent desire to clarify the conduct of officials by education. However, due to the political tendency of the Yuan dynasty to favour officials over scholars, this work received limited recognition in its time. It was only during the Ming Dynasty, when Confucianism was revitalized, that the value of this book was re-explored and appreciated.

Key words: the Yuan Dynasty; *The Guidebook for Clerks*; Official System; Cheng-Zhu's Neo-Confucianism; purpose of the compilation

[责任编辑/闫　闰]

大盂鼎为周成王器考论*

刘义峰

摘　要：大盂鼎实际是周成王时的铜器。吴式芬将小盂鼎禘祭铭文倒数第二字误摹为“成”，郭沫若据之将大、小盂鼎断在康王时，此后成为通行观点。吴式芬误摹的“成”字实际应是“武”，禘祭终于武王，所以大、小盂鼎应断为成王器。大盂鼎是成王器还可以进一步通过其形制纹饰、主要人物、内容联系以及周成王的王年得到证实，其形制纹饰属于成王时，其主要人物盂和荣是成王的重臣，其节制饮酒的政策与周初文献《酒诰》接近，其纪年以纳入成王世为合理。大盂鼎及小盂鼎的正确断代再现了周成王后期抗击北方戎族并取得重大胜利这一恢弘的历史画卷，对于今后的历史与传统文化教育亦具有重要的现实意义。

关键词：大盂鼎；小盂鼎；南公；《酒诰》；鬼方

中图分类号：K221　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2025)05-0119-10

大盂鼎与毛公鼎、虢季子白盘、散氏盘并称晚清四大国宝。大盂鼎形制厚重雄伟，铸有291字的长篇铭文。陈梦家指出，此器铭文长度虽不及毛公鼎，但内容更重要且形制宏伟。重量虽不及后母戊鼎及大克鼎，但制作更精良，无论铭文还是体量都超过虢季子白盘。小盂鼎和舀鼎尽管也有重要的长篇铭文，但可惜器已不存，不能见其形制。所以，他称赞大盂鼎云：“所见铜器中的重器，此鼎应为第一瑰宝。”[1]101

大盂鼎与小盂鼎的作器者均为盂，二者年代相接，属同一王世。二器均铸有长篇铭文，涉及西周的南宫家族、周初节制饮酒的政策、西周早期与北方戎族的战争等，是研究西周早期历史的珍贵文献。要充分发挥其价值，首要任务无疑是对大盂鼎进行正确的断代，大盂鼎的断代与小盂鼎的断代是同步的。

学术界关于大盂鼎的年代主要有成王、康王和穆王三说。成王说最早提出，以徐同柏、吴大澂、方濬益、王国维为代表。徐同柏认为大盂鼎中的王是成王，铭文中关于慎酒的政策体现了当时殷商的酗酒之风尚未完全殄灭①。吴大澂通过对文义的分析，认为大盂鼎应是成王二十三年所作②。方濬益赞同徐同柏的观点，认为文中有关慎酒的内容与《酒诰》语意相同，且字体犹存科斗遗意，为周初之书体③，从文字的角度对大盂鼎的年代做了补充证明。王国维《鬼方昆夷獫狁考》一文论及大盂鼎的年代，认为大盂鼎所纪王遣盂就国之事在成王二十三祀，铭文用殷人酗酒事对盂进行告诫，与《酒诰》辞意略同④。以上力主大盂鼎为成王器的观点，主要依据对文意的揣度，特别是将铭文中周人慎酒的内容与《尚书·酒诰》相联系，确定其为成王器。但限于历史条件，他们没能提出更多有力证据加以证明。

康王说由郭沫若率先提出，得到陈梦家、唐兰、李学勤、马承源等众多学者的支持。郭沫若将大盂鼎定为康王器，认为既然小盂鼎的禘祭终于成王，小盂鼎自可定为康王器，那么

收稿日期：2025-04-23
*基金项目：“古文字与中华文明传承发展工程”规划项目“商代卜官研究”(G3941)。
作者简介：刘义峰，男，中国社会科学院古代史研究所副研究员(北京　100101)，主要从事古文字与先秦史研究。

大盂鼎相应也是康王器了。此外，他还认为，铭文提及殷商灭亡时用“闻”字，应是指康王听闻，因为殷商灭亡为成王所目睹[5]。郭沫若通过对文意的解读进一步论证大盂鼎的年代为康王时期。陈梦家支持郭沫若的观点，他从五个方面进行补充：第一，大盂鼎字体与邢侯簋、麦方鼎、庚嬴鼎接近，去成王时作册矢令簋亦不远；第二，所赐“冂、衣、市、舄、车、马”的赏赐物同于麦尊，不同于成王及昭穆以后的赏赐；第三，形制近于成王时的一些鼎，其腹部渐形倾垂；第四，项下分化了的兽面纹与足上的兽面纹接近康王时期的大保方鼎；第五，“文”“武”二字都加“王”字偏旁，中方鼎和乖伯簋的武王之“武”亦如此作，而宜侯矢簋（成王时）和作册大鼎（康初）则作“武”。作册魖卣和高卣盖均为成王器，“才”表时而“在”表地，大盂鼎则“才”表地而“在”另有用法[6]。郭沫若与陈梦家将大盂鼎断为康王器，言之凿凿，学界多信而从之。但他们提出的这些证据却经不起推敲。众所周知，小盂鼎铭文难读，原因在于原器已失，残余的拓本又漫漶不清。小盂鼎的禘祭是否终于成王，仍需严格审核拓本。郭沫若对“闻”等字词的理解带有极强的主观性，不符合文意及当时的史实。陈梦家指出的在字体、赐物、形制、纹饰方面与大盂鼎近似的器物，实际上多是成王器，不仅不能证明大盂鼎是康王器，反而证明了大盂鼎更可能是成王器。至于加“王”字旁的“文”“武”二字，则出现很早。利簋载武王伐纣事，“武”字从“王”，何尊载成王五年事，“文”“武”二字均从“王”，德方鼎为成王器，“武”字从“王”。陈梦家以宜侯矢簋为成王器并不准确，该器作于康王初年，“武”字亦从“王”。所以，加“王”的“文”“武”二字多见于成王时，而非康王中期以后。至于“才”“在”的用法，成王时的铜器并无固定规律可循。如小臣单觶、鲁侯尊、旅鼎（《铭图》[7]2353）均为成王器，前二器的“才”均接地点，同于大盂鼎“才”的用法。事实上，成王铜器在地点前用“才”更多见。旅鼎的两个“才”，前一个接时间，后一个接地点，并无差别。大盂鼎的“在”字用法较为特殊，不具有断代上的区别意义。

穆王说最早见于丁骕的《西周金器年谱》，他认为小盂鼎的“廿五祀”或为“卅五祀”，根据年历推算将大盂鼎和小盂鼎置于穆王时期[8]。张政烺批注《两周金文辞大系考释》，提及傅学苓认为小盂鼎是穆王器的看法，并援引了《国语》《竹书纪年》关于穆王征犬戎的记载予以证明[9]。李山、李辉也支持穆王说，他们主要针对康王说列举了诸多疑点[10]。丁骕仅依据年历对小盂鼎进行断代无疑具有很大的争议性和不确定性，张政烺所述西周与戎族的战争又绝非穆王所独有，李山等对康王说的质疑主要从一些边缘角度入手，所参照的又多是一些对西周铜器不正确的断代结论，不能从大盂鼎断代的根本或核心角度展开论证，因而得出的断代结论也是不可信的。所以，穆王说在学界并未有实际影响。这里，再附带谈一下张闻玉将小盂鼎断在昭王三十五年的观点[11]。尽管张闻玉并未提大盂鼎的年代，但鉴于大盂鼎与小盂鼎作于同一王世，此观点仍要提一下。根据《古本竹书纪年》，昭王在位十九年[2]43-44。而小盂鼎所载为王二十五年，显然无法纳入昭王世。

自郭沫若将大盂鼎的年代定在康王时期并获得陈梦家的支持后，这一断代意见就取代成王说获得了学界和社会的普遍认可。近年来，陈久金对西周诸王王年的修正意见，虽未涉及对大盂鼎的断代，但却将小盂鼎置于成王历谱，他主要依据成康积年为四十七年，以及成王在位时间应大于二十八年的判断[12]。由于陈久金并未论及郭沫若关于小盂鼎断代的主要标准，因而也就无法从根本上解决小盂鼎的断代问题，所以他的观点并未得到学界的认同。现今国家博物馆将大盂鼎的年代标注为周康王时期，《中国青铜器全集》[13]、《商周青铜器铭文暨图像集成》[14]、《中国国家博物馆馆藏文物研究丛书·青铜器卷·西周》[15]、《陕西金文集成》[16]等著录书均将大盂鼎的年代断在康王时期。大盂鼎为康王器似乎已经成为定论。但是，我们通过对小盂鼎主要断代标准的审核、对大盂鼎形制纹饰的断代、对大盂鼎铭文主要人物与内容的分析，以及对成王在位时间的推定，发现大盂鼎所载周王对盂的册命是在周成王二十三年，大盂鼎应为周成王时所作的铜器。为便于下文进一步论证，兹将大盂鼎铭文释读如下：

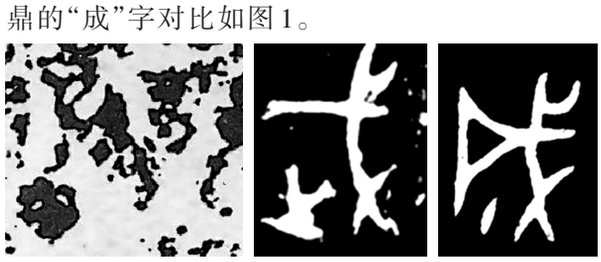
唯九月，王在宗周，命盂。王若曰：“盂！丕显文王，受天有大命，在武王嗣文作邦，辟厥匿，匍有四方，畯正厥民，在于御事，酒无敢啬，有柴烝祀无敢扰，故天翼临慈，法保先王，匍有四方，我闻殷坠命，唯殷边侯、甸雩殷正百辟，率肆于酒，故丧师已，汝昧辰有大服，余唯即朕小敦汝，勿蔽余乃辟一人，今我唯即型禀于文王正德，若文王令二三正，今余唯命汝盂召荣，敬雍德经，敏朝夕入谏，享奔走，畏天威，王曰：“尔，命汝盂型乃嗣祖南公。”王曰：“盂，乃召夹死司戎，敏谏罚讼，夙夕召我一人烝四方，雩我其遹省先王受民受疆土，锡汝鬯一卣，冂、衣、市、舄、车、马，锡乃祖南公旂，用狩，锡汝邦司四伯，人鬲自驭至于庶人六百又五十又九夫，赐夷司王臣十又三伯，人鬲千又五十夫，巫我迁自厥土。”王曰：“盂，若敬乃正，勿废朕命。”盂用对王休，用作祖南公宝鼎，唯王廿又三祀。（《铭图》2514）

一、小盂鼎禘祭终于武王

郭沫若将大盂鼎断为康王器，主要依据是将小盂鼎的那条禘祭铭文释读为“用牲啻（禘）周王、□王、成王”[17]。禘祭既然终于成王，显然是康王时所作器。小盂鼎与大盂鼎同出于岐山县礼村，大盂鼎所载为周王二十三年对盂册命之事，小盂鼎所载为周王二十五年盂征伐归来献俘庆赏之事。小盂鼎现已不存，其铭文为重锈所掩，拓本漫漶不清。陈梦家起初认为传世的仅有陈介祺的粗纸拓本一纸，吴式芬的《捃古录金文》据之摹录，罗振玉有该拓本的影印本，将其编入《三代吉金文存》。后来陈梦家又听王献唐讲日照曾有此鼎拓本两份，才知道小盂鼎的传世拓本绝非仅有陈介祺的一份[18]。

目前所见的小盂鼎拓本主要来源至少有两个，一是源于陈介祺的拓本。据陈梦家说，罗振玉的《三代吉金文存》收的就是陈介祺拓本的影印本。另郭沫若在1932年出版的《两周金文辞大系》一书附有影印的小盂鼎拓本一张，该拓本后被收入1935年出版的《两周金文辞大系图录》。郭沫若的这份拓本与罗振玉的拓本极为近似，二者墨色较为厚重，应来源于同一份拓本，从质量和清晰度上看，郭沫若的影印拓本明显更优一些。二是源自孙伯恒的拓本。1957年，科学出版社出版《两周金文辞大系图录考释》，将郭沫若1935年出版的《两周金文辞大系图录》和《两周金文辞大系考释》增订合印，并抽换、增加了大量清晰的拓本。小盂鼎拓本替换为中国社会科学院考古研究所藏的拓本，该拓本墨色浅淡，清晰度较高。拓本左侧空白处下方钤有三枚印章，自下而上依次为“孙伯恒藏金石墨本”“契斋所得墨本”“于省吾印”。该拓本应为考古所收自于省吾的旧藏之一[19]。1985年《殷周金文集成》初版第五册所收的小盂鼎拓本墨色亦浅淡，拓本主体的左下角钤有一枚印章“孙壮”，即孙伯恒。根据拓本钤印数量和位置的不同，1957年版《大系》所收小盂鼎拓本与《殷周金文集成》初版所收拓本似乎并不是同一张。但两张非常近似，且都有孙伯恒的印章，说明两者均是源自孙伯恒。由于《殷周金文集成》影响广泛，多数著录书影印的小盂鼎拓本都源自《殷周金文集成》。

上述两种目前可见的拓本中，以1957年版《两周金文辞大系图录考释》著录的那张小盂鼎拓本最为清晰。将其与郭沫若用于断代的那条禘祭铭文的释文相比对，存在较大的出入。该条释文应释读为“用牲啻（禘）周王、文王、武王”。“周”字后面第一字尽管并不十分清晰，但结合1932年版《两周金文辞大系》所附的小盂鼎拓本，以释“王”为最优。相比而言，后面出现的两个“王”则更为清晰，即该条禘祭铭文自下而上第一字和第三字。金文“王”底画呈弧形，弧笔丰厚，似向下的斧钺锋刃，凭此可以明确辨出这两个“王”字。自下而上第二字应释为“武”，与作册大方鼎的“武”字以及德方鼎的“成”字对比如图1。



大盂鼎　　作册大方鼎　　德方鼎

图1　“成”“武”对比图

“武”从“止”从“戈”，其中“  （止）”尤为清晰，参照作册大方鼎“武”字的“  （止）”，其向上伸出的两趾，及左侧伸出的一趾非常清晰，右侧“戈”的轮廓，特别是戈柲的下半部分可辨识，具备了这两个关键部件，释“武”应无疑问。陈梦家在《西周铜器断代》正文中引用该条铭文的释文为“用牲啻周王、武王、成王”，但在该文中插入的用稿纸手写的释文却是“用牲啻周王、成王、武王”，最后两字正释为“武王”。诚如陈梦家所说：“武王两个字清晰可辨。”[1]105-111但手稿本“武王”前面却作“成王”，依照祭祀的顺序和金文的惯例，武王前面都应该是文王，相当于“文”的那个位置模糊难识，绝不可能是“成”字。陈梦家的手稿本将该条释文最后两字释为“武王”，这与我们在清晰拓本上看到的实际情况是一致的。

那么，郭沫若将这条释文释读为“用牲啻（禘）周王、□王、成王”，有什么依据呢？其实郭沫若刚开始对小盂鼎作释文时，见到的只是吴式芬《捃古录金文》制作的摹本，得到拓本的影印本是后来的事了。关于这番经过，他在1932年初版《两周金文辞大系》第35页眉批云：

> 此铭初据捃古刊本录出，继得原拓景印本，细校，知互有显晦。有景本有而为刊本所无或伪误者，用细字录于初释之旁，所留空白过多者则于□中×之。读者请细就二本以作比较。[3]35

所谓“景印本”“景本”，即“影印本”“影本”。吴式芬《捃古录金文》据拓本制作的摹本，在郭沫若用于断代的这句铭文部分，将“周”后面一字摹得似“王”字上半部分，而末一个“王”字前一字摹为“成”字，“用”字未摹出，所以该条铭文的释文为“牲啻□王□王成王”[4]。郭沫若在吴式芬摹本的基础上，释出了“周”字。后来，郭沫若又得到了原拓的影印本，进而在初释的基础上释出了“用”字，余则未变，将这句铭文释为“用牲啻周王□王成王”[3]35。“周”后释“王”与“成”字的释读均从吴式芬摹释。吴式芬摹本依据陈介祺的拓本，而郭沫若又称得到了摹本原拓的影印本，所以，吴式芬看到的拓本与郭沫若得到的影印拓本应是同一来源。这个拓本有一个显著特点，就是墨色厚重。从本应释“武”的那个字来看，“止”的纤细笔画已不能分辨，这个字反被误摹误释为“成”字。

据上，郭沫若用于给小盂鼎断代的这条铭文应正确释读为“用牲啻（禘）周王、文王、武王”。禘，在西周金文中主要是祭祀先祖和父考的活动。《诗经》中的周王指文王。《尚书》中的周王有的指武王，有的指成王，还有的兼指文王和武王，如《尚书·多方》“惟我周王灵承于旅，克堪用德，惟典神天”[5]673，这里的周王应包含文王和武王。可见周王并非某位周王的固定称谓，而是一种泛称，具体所指要结合文献确定。小盂鼎这条禘祭铭文的“周王”似指古公亶父和公季二人，《史记·周本纪》云：“西伯盖即位五十年……追尊古公为太王，公季为王季，盖王瑞自太王兴。”[6]119古公亶父和公季是周人定都周原最早的两位君主，且王号为文王追尊，这或是本铭将二人合称周王的原因。当然，还有一种可能，此处周王单指季历，《竹书纪年·殷纪》云：“武乙即位，居殷。三十四年，周王季历来朝。”[2]33因此季历亦可称周王。禘祭除了周王，后面依次为文王、武王。既然禘祭终于武王，显然这是成王时的事。这与大盂鼎册命铭文一开始追溯先王的功绩，始于文王而终于武王是完全一致的。根据这条最重要的断代证据，小盂鼎显然应为成王器，而属于同一王世的大盂鼎亦应是成王器。

二、形制和纹饰属于成王时期

大盂鼎敛口垂腹，窄沿方唇，口沿上一对立耳，圜底，三足下部为柱状，上部加粗。足饰兽面纹，颈部饰兽面纹带，均以云雷纹衬底。与大盂鼎形制和纹饰相近的青铜鼎有德鼎、旗鼎、作册豐鼎、子龙鼎等。这类青铜器形制上的共同特点是：敛口、颈部有六道短扉棱、下腹向外倾垂、柱足上部加粗、三足上部各有一道扉棱。在纹饰上的共同特点是：口沿下有兽面纹带、足上部饰兽面纹、均以云雷纹衬底、足中部饰有三道或四道弦纹。特别是旗鼎，与大盂鼎的形制完全相同，主要纹饰也非常接近。上述几件青铜鼎的形制几乎一致，主要纹饰为兽面纹且分布位置相同，这些都表明它们应制

作于同一王世。德鼎、旗鼎和作册豐鼎则可以提供明确的年代信息。

德鼎铭云:“王赐德贝廿朋,用作宝尊彝。”(《铭图》1928)此鼎的作器者为德,另有一件由其制作的德方鼎,铭文云:

唯三月,王在成周。延武福自郊,咸。王赐德贝廿朋,用作宝尊彝。(《铭图》2266)

这段铭文意为:三月,王在成周,延续了在郊外向周武王祈福的祭祀,完毕。王赏赐德二十朋贝,德用来制作了这件青铜鼎。从铭文中对武王的祭祀来看,这是周成王时的事。德方鼎四壁饰曲折角的兽面纹,兽面两侧辅以倒立的夔纹,柱足上饰有牛角兽面,四隅和中线皆出扉棱,显示了成王时代的浓郁特征。根据德方鼎的时代,同作器者的德鼎亦应为成王器。

旗鼎铭云:

唯八月初吉,王姜赐旗田三于待劇,师楷酤贮,用对王休,子子孙其永宝。(《铭图》2321)

作器者为旗,又名史旗,亦见于寰鼎,铭文云:“唯王伐东夷。”(《铭图》2365)伐东夷在成王早期。《史记·周本纪》云:“召公为保,周公为师,东伐淮夷,残奄,迁其君薄姑。”[6]133所以,旗为成王时人。王姜又见于叔簋,其铭云:“唯王求于宗周,王姜使叔使于太保。”(《铭图》5114)“王求于宗周”与献侯鼎“唯成王大求在宗周”(《铭图》2181)应为同时事,则此王是成王,太保即召公奭,王姜为武王后[20]。《左传·昭公元年》:“当武王、邑姜方震大叔,梦帝谓己:‘余命而子曰虞,将与之唐,属诸参,而蕃育其子孙。’”[7]1218此邑姜即是王姜。武王早逝,王姜与召公等人自可活跃于成王之世。结合王姜和旗的时代,旗鼎无疑应是成王器。

作册豐鼎原器现已不存,器形与铭文仅存摹本,其铭云:

癸亥,王过于作册般新宗,王赏作册豐贝,太子赐东大贝,用作父己宝𡈼。(《铭图》2314)

这段铭文说,王经过作册般的宗庙,王和太子都对作册豐进行了赏赐,作册豐用来制作了祭祀父己的铜器。根据文意,此时的作册般已经死去,除了作册豐鼎,作册般还见于作册般甗、作册般鬲,只不过在后两器中,作册般还是生人。过去把作册般甗、作册般鬲以及作册豐鼎都断在商代晚期,实际上是不准确的。作册般甗记载了商王征伐夷方之事,与作册般鬲均可断在商王帝辛时。而作册豐鼎中的作册般已经去世,显然已经是在周成王时,所以作册豐鼎应定为成王器。

大盂鼎与德鼎、作册豐鼎,特别是与旗鼎在形制和纹饰上的高度相似,表明它们应该制作于同一王世。鉴于后三者都是成王器,所以大盂鼎亦应断为成王器,这与上文通过小盂鼎禘祭铭文得出来的结论是一致的。此外还有子龙鼎,过去多将其年代定在商代晚期或商末周初,如李学勤认为,子龙鼎是商代青铜圆鼎中最大的[21]。吴镇烽认为,子龙鼎的时代应在商代晚期后段近于商末[22]。王冠英认为,子龙鼎应该是商末帝乙、帝辛或周初武王、成王时期的器物[23]。陈佩芬则将子龙鼎的时代定在西周早期[24]。鉴于形制相同、纹饰近似的前四器均为成王器,子龙鼎的年代应以定在周成王前期为宜。

三、主要人物活跃于成王时期

作器者是盂的青铜器除大盂鼎和小盂鼎外,尚有盂爵和盂卣。其中盂爵的盂和大盂鼎的盂应为同一人。盂爵铭云:

唯王初求于成周,王令盂宁登伯,宾贝,用作父宝尊彝。(《铭图》8585)

铭文言“初”乃首次举行之意。司鼎铭云:“王初垣于成周。”(《铭图》2225)何尊铭云:“唯王初迁宅于成周。”(《铭图》11819)司鼎和何尊均为成王时期的标准器。“宁登伯”犹如作册景卣“安夷伯”(《铭图》13320),作册景卣亦为成王器[25]。“初求于成周”显然是成周建成后不久,周成王第一次在成周举行大规模的祈求之祭的时候。所以,盂爵应为周成王前期的器物。盂的政治活动主要集中在周成王时期,盂爵“宁登伯”发生在成王前期,大盂鼎所载册命及小盂鼎的伐鬼方之役则发生在成王后期。

根据大盂鼎铭文,盂为南公之孙。南公又见于曾公𤔔编钟[26],铭文中的“高祖”“伯括”“皇

祖”“南公”均指同一人，即南宫适。南公先后辅佐周文王和周武王。根据《尚书·无逸》，文王在位五十年。《尚书·武成》称文王受命九年而崩逝，武王于次年即位，在十三年伐商，则灭商前在位四年。清华简《金縢》称武王于克商后三年病逝，那克商后在位三年，前后相加，武王在位约为七年。文王和武王在位时间共五十七年，南公辅佐二王，经历两朝，其寿必长。曾公𤔔编钟未提及南公辅佐成王，因此，南公受封为曾国始祖应在周初武王在位的三年内。南公在康宫受封之时，周武王以待客之礼接待南公，命令作册之长尹氏亲自宣读册命，凸显了周武王对南公的敬重，说明南公是德高望重的一代老臣，无论在年龄还是资历方面都要高于武王。所以，南公受封之时至少已经六十岁。按当时惯例，像南公这种功勋之臣一般并不就封，而是遣其长子前往封国。孟为南公之孙，后来深受周王的倚重。西周实行立嫡不立庶、立长不立幼的惯例，孟必为诸孙之年长者。那么孟在周初约为二十岁，到“宁登伯”时二十几岁，到成王二十三年接受册命时四十几岁，都是合乎逻辑与情理的。如果将大孟鼎视为康王器，则孟作为南公年长的孙辈，在成王时才出生，这是无法得到合理解释的。南公在武王时去世已是高龄，其子辈至少已三四十岁，年长的孙辈都应在二十岁左右了。所以，从年龄的角度看，孟为文王后期生人，主要政治活动在成王时期才是合乎逻辑的。

孟卣铭文有日名和族徽，这与大孟鼎、小孟鼎和孟爵明显不同，但孟卣的孟同后三器中的孟仍有可能是同一人。孟和曾国国君同为南公之后，叶家山曾国早期墓地就出土了带有日名和族徽的青铜器，尤其是M111出土的曾侯鼎就使用了“父乙”[27]的日名。孟卣通体光素，形制与作册景卣、作册翻卣（《铭图》13308）、召卣（《铭图》13325）近似，后二器均为成王器，所以孟卣之孟仍是成王时代的人。

除了孟，大孟鼎铭文中的另一个重要人物是荣。荣又见于邢侯簋，其铭云：

> 唯三月，王命荣眔内史曰：“𢍏（除）邢侯服，赐臣三品：州人、重人、墉人。”拜稽首，鲁天子穆厥频福，克奔走上下，帝无终命于有周，追孝，对不敢惰，卲朕福盟，朕臣天子，用典王命，作周公彝。（《铭图》5274）

𢍏，从艹，害声。金文“害孷”，又作“𡥈孷”，读为“舒遲”。“𡥈”原为“害”声，又加“夫”为声符。于省吾指出，“害”本从“余”声。如古文“簋”字以害、夫、五、古四字互为音符，则“害”字本从“余”声，可得到有力的佐证[28]。“害”既然从“余”声，则“𢍏”可读为“除”。除，可指拜官、授职。《汉书·景帝纪》：“列侯薨及诸侯太傅初除之官，大行奏谥、诔、策。”颜师古注引如淳曰：“凡言除者，除故官就新官也。”[8]145服，金文表示职事、职务。𢍏（除）邢侯服，意为任命邢侯的职务。从铭文末的“作周公彝”来看，是为周公旦作器，则邢侯簋所载为第一代邢侯始封之事。麦尊铭云：“王令辟邢侯出𠂤侯于邢，雩若二月侯见于宗周。”（《铭图》11820）麦尊所载邢侯受封之事与邢侯簋所载邢侯任职之事应为同一事。但麦尊主要记邢侯受封后回见周王的经过，从时间上来讲要晚于邢侯簋所载之事。但二器制作的时间应相去不远。《左传·僖公二十四年》云：“凡、蒋、邢、茅、胙、祭，周公之胤也。”[7]423《汉书·王莽传》：“成王广封周公庶子六人，皆有茅土。”[8]4090可见邢侯簋与麦尊之“王”应为周成王。陈梦家认为此器的形制、花纹、字体都不能晚于成王末[29]。因此，邢侯簋应为标准的成王器。荣应为成王时期的重臣，这通过文献也可以证实。《尚书·贿肃慎之命》序云：“成王既伐东夷，肃慎来贺。王俾荣伯作《贿肃慎之命》。”孔安国传：“荣，国名。同姓诸侯，为卿大夫。”[5]710此荣伯为周成王时的大臣，即邢侯簋、大孟鼎和小孟鼎中的荣。

四、铭文主要内容的分析

从铭文内容看，大孟鼎为典型的成王器。铭文所述先王，始于文王而终于武王。大孟鼎铭文先是说文王“受天有大命”，紧接着说武王继承文王，“辟厥匿”，从而“匍有四方”“畯正厥民”。下文又说：“故天翼临慈，法保先王，匍有四方。”郭沫若认为此句中的先王是指周成王，并说：“如依旧说为指文武，则辞语犯复，且不得言故。细心读之，自能知其然。”[9]86郭沫若

的观点虽以“细心读之”为辞，但却并未正确读出这段铭文的前后逻辑关系。这段铭文先是总述文王和武王功绩，而后讲上天因此而佑助、保护先王，使其拥有了四方之地。前后的因果关系非常连贯，所以用“故”，这个“先王”显然是总括前面的文王和武王。且前面文王、武王“匍有四方”，后面先王亦是“匍有四方”，先王的功绩与前面的文王、武王一致。西周金文的“匍有四方”一般指文王和武王的功绩，也有单指文王的，但绝没有指成王的。

大盂鼎铭文关于周人节制饮酒和殷人酗酒的内容与《尚书·酒诰》的内容相互印证。铭文“丕显文王受天有大命，在武王嗣文王作邦……在于御事，祖酒无敢嗜，有柴烝祀无敢扰”，指的是西周文王、武王时期节制饮酒的措施。《尚书·酒诰》有相近的记载：

> 文王诰教小子、有正、有事：无彝酒。越庶国：饮惟祀，德将无罪……王曰：“封，我西土棐徂邦君、御事、小子，尚克用文王教，不腆于酒。”[5]551-554

关于殷人酗酒亡国，铭文云：“我闻殷坠命，唯殷边侯、甸与殷正百辟，率肆于酒，故丧师已。”郭沫若认为：“又如言‘我闻殷坠命’之一闻字亦可注意，殷之亡为成王所目睹，康王则当得自传闻矣。”[9]86实际上无论成王还是康王都无法目睹晚殷众臣纵酒狂欢的场面。甚至连周武王也是得自传闻。《尚书·酒诰》云：

> 王曰……我闻亦惟曰：在今后嗣王酣身……惟荒腆于酒……庶群自酒，腥闻在上。故天降丧于殷。[5]555-558

《尚书·酒诰》中的“王”，《书序》以为成王，其文云：“成王既伐管叔、蔡叔，以殷余民封康叔，作《康诰》《酒诰》《梓材》。”[5]529但审其文辞，应为武王所作，《康诰》与《酒诰》作于同时，文中周王直呼康叔“孟侯，朕其弟”[5]532，孟侯即康叔，能称其为弟的只能是武王，根据周初金文及《尚书》，周公并未称王。这说明即使是武王，对于晚殷众臣酗酒的场面，也只能是闻知。至于成王，那更是闻知了。武王或成王不太可能在纣王统治区见其臣下，更遑论商纣诸臣当着武王或成王的面醉酒狂欢了。因此，根据大盂鼎铭文“我闻殷坠命”的“闻”字不能断定其为康王时器。《尚书·酒诰》作于周武王时，文中关于周初节制饮酒与殷人酗酒的内容与大盂鼎铭文有关内容相合，而大盂鼎铭文中已经追溯到文王和武王，从内容的年代毗邻关系来看，显然应将大盂鼎的年代定为成王时期。

五、周成王王年的推定

既然大盂鼎和小盂鼎都是成王时期的，那么其纪年一个是二十三年，一个是二十五年，能否纳入周成王的王年呢？答案是肯定的。《今本竹书纪年》以成王在位时间为三十七年，内含周公摄政七年[2]237-242。《汉书·律历志》引《世经》与之相同[8]1016-1017。这种看法是东汉以来流行的看法。夏商周断代工程以成王在位时间为二十二年[30]，这与将大盂鼎、小盂鼎的年代断在康王时期是密切相关的。2007年，由朱凤瀚最早著文披露的觉公簋[31]，学界多倾向将其年代断在成王时期。彭裕商认为，以觉公簋的器形、纹饰和铭文措辞、格式而论，其年代定在成康之际要比定在康昭之际更为合理[32]。李伯谦结合对文献及考古资料的分析，认为将觉公簋的纪年理解为成王纪年更为合理[33]。觉公簋铭文中的纪年为二十八年，这表明周成王的王年应不会少于二十八年。

觉公簋铸有二十二字的铭文，内容如下：

> 觉公作妻姚簋，遘于王命唐伯侯于晋，唯王廿又八祀。⌧。（《铭图》4954）

唐是周成王之弟唐叔虞的封国，《史记·晋世家》云：“武王崩，成王立……于是遂封叔虞于唐。唐在河、汾之东，方百里，故曰唐叔虞。”[6]1635唐伯应指唐叔虞，伯为爵称，如同柞伯簋的“柞伯”（《铭图》5301）。柞伯簋是柞伯为周公作器，类似邢侯簋的荣为周公作器，铭文中的邢侯为周公之子。因此，柞伯亦应为周公之子。被周成王分封到柞国的周公之子并非长子，所以，柞伯之“伯”只能是爵称。同理，唐伯亦应为爵称。“唐伯侯于晋”这一事件又见于晋公盆，其铭云：

> 唯王正月初吉丁亥，晋公曰：我皇祖唐公，[膺]受大命，左右武王，教□百蛮，广辟四方，至于大廷，莫不事公。[王]命唐公，建

宅京师，□□晉邦……。（《铭图》6274）

铭文中的“唐公”即是觉公簋中的“唐伯”。唐公即唐叔虞，铭文中说他辅佐周武王，开拓四方；后又受王命，前往晋国建立都城。命令唐公建都晋邦的“王”紧随“武王”之后，而又未称“武王”，显然是指周成王。从开疆扩土到前往晋邦都是唐公一人，由此可知觉公簋“王命唐伯侯于晋”的唐伯即唐叔虞，王应是周成王。所以，觉公簋的年代应为周成王时期。

觉公簋为成王器亦可以通过其形制和纹饰得到验证。觉公簋侈口方唇，高圈足，兽首半环形耳，下有圆角长方形珥。颈部饰浮雕圆涡纹间回首短夔纹，前后增饰浮雕虎头，虎头两侧有立刀形纹，腹饰直棱纹，圈足饰夔龙纹，均无地纹。与觉公簋形制和纹饰相近且可明确断代的青铜簋有䨻簋、沫司土疑簋、伯懋父簋。与觉公簋相比，䨻簋束颈，圈足饰四瓣花纹间圆涡纹。其铭文“唯王廿祀劦日，遘于妣戊武乙奭”（《铭图》5140），说明该受赐日正值商王室以“劦祭”祭武乙配偶妣戊之日，可知䨻簋为商末的铜器。沫司土疑簋相较觉公簋，耳上有兽首翘鼻耸角，颈上和圈足主要饰圆涡纹间四瓣花纹。其铭文“王来伐商邑，诞令康侯鄙于卫”（《铭图》5020），伐商的先有武王，后有成王，因此，沫司土疑簋的年代不晚于成王早期。伯懋父簋与觉公簋相比，双耳下为钩状垂珥，圈足饰带状兽面纹，伯懋父又见于小臣宅簋诸器，为周成王时人[39]，伯懋父簋的年代应为成王时期。因此，与觉公簋形制相近且腹部饰有直棱纹的这类青铜器的年代主要在商末至周成王时期。至于康王在位年数，《太平御览》卷八十五引《帝王世纪》云：“王在位二十六年，崩。”[10]《今本竹书纪年》亦云：“二十六年秋九月己未，王陟。”[2]243也就是说康王在位二十六年，这个年数显然无法容纳觉公簋的“廿又八祀”。因此，根据铭文、形制和纹饰等因素，觉公簋的“王廿又八祀”只能是周成王二十八年。这表明周成王在位时间不会少于二十八年，大盂鼎的“廿又三祀”和小盂鼎的“廿又五祀”均可容纳于其中。如果按照陈久金将成王与康王的总年数推定为四十七年的意见，其中成王在位三十二年，康王在位十五年[35]，那么，大盂鼎与小盂鼎只能置于成王时。

结　语

徐同柏等学者最早提出了大盂鼎为周成王时所作的观点，他们主要通过对大盂鼎文意的分析推理，特别是将大盂鼎与《尚书·酒诰》进行对比，发现两者关于节制饮酒的政策高度契合，反映了西周初年的时代特点，通过《尚书·酒诰》的年代将大盂鼎推定为周成王时所作。他们所运用的方法无疑是正确的，只是方法太过单一，没有提出更多有力的证据。

大盂鼎为周康王时所作的观点由郭沫若最早提出。当时，他正在构建两周金文辞的断代体系。在这一过程中，他创造性地提出了青铜器断代的“标准器断代法”。这一断代法首先要确定标准器，所谓标准器就是可通过铭文内容或新旧史料合证而明确年代的青铜器。标准器确定后，便能以之为中心，通过人物、事件、文字、文辞、形制、纹饰等因素推证它器，从而得到一个时代青铜器之大致系统。在讲述如何通过铭文确定标准器时，郭沫若特地举天亡簋、小盂鼎的断代为例。小盂鼎的断代依据的就是“用牲啻（禘）周王、□王、成王”这句释文，禘祭既然终于成王，小盂鼎即为康王时器[39]。由于大家对这条释文坚信不疑，小盂鼎及大盂鼎为康王器几乎成了学界的定论。

郭沫若最初对小盂鼎的断代并未见到拓本，而是依据吴式芬《捃古录金文》制作的摹本，该摹本将这条禘祭铭文的倒数第二字误摹成了“成”字，与最后一字组成“成王”，郭沫若据此便将小盂鼎断在康王时。尽管他后来见到了拓本，但似乎并未对吴式芬摹为“成”的这个字起疑，仍坚持了原先的断代意见。所幸我们凭借仔细审核较清晰拓本原摹为“成”的那个字，发现“武”字残笔，其所从之“止”清晰可辨。小盂鼎这条禘祭铭文终于“武王”，而非“成王”。显然，小盂鼎应是作于周成王时，同一作器人的大盂鼎当然也应断在成王时。除了小盂鼎的这条禘祭铭文，大盂鼎的形制和纹饰属于成王时期，其主要人物盂和荣是成王时的重臣，其节制饮酒的政策与周初文献《酒诰》接近，其纪年以纳入成王世较为合理。

大、小盂鼎成王纪年的复原将有力推动西周王年的研究。过去由于将大、小盂鼎误置于康王时期，致使夏商周断代工程将周成王的王年定得略短。现在大、小盂鼎的纪年分别回到成王二十三年和二十五年，再加上新出觉公簋出现成王二十八年的纪年，表明在成康积年不变的情况下，周成王的王年应在断代工程原二十二年的基础上拉长，周康王的王年则要相应地缩短。

大盂鼎及小盂鼎为成王器的考定，对西周历史的研究产生了重要影响。西周初年，周王朝主要的威胁来自殷商的残余势力和东夷。待到平定三监之乱和获得东征的胜利后，西周政权得到巩固。但随着周王朝分封的不断推进以及戎族的南下，周王朝与戎族之间的矛盾和冲突日益激化。过去由于将大盂鼎和小盂鼎断在康王后期，于是学界认为西周王朝与北方戎族的大规模军事冲突始见于康王后期。现在看来，这一冲突的时间要提前到成王后期。根据大盂鼎铭文，盂在成王二十三年被任命辅佐周王掌管戎事，说明在成王后期，北方戎族的侵扰已经成为周王朝的心腹大患。小盂鼎记载了周成王二十五年，盂奉命两次征伐鬼方，并大获全胜之事。其中第一次抓获鬼方首领三人，杀敌四千八百一十二人，俘虏一万三千零八十一人，俘车三十辆，俘牛三百五十五头，俘羊三十八只，另俘马若干匹；第二次抓获鬼方首领一人，杀敌二百三十七人，俘马一百零四匹，另俘人和俘车若干。从盂对鬼方作战所取得的战果来看，战争规模之大为西周金文所仅见。关于鬼方的地望，王玉哲认为，殷周两代的鬼方，应在山西南部[37]。陈梦家认为，殷代鬼方或在太行山以西的晋南地区，到了西周或已在陕西境内[38]。西周王朝与鬼方作战的同时，发生在河北南部邢国对戎族的战争，也证实了成王后期与北方戎族之间的激烈冲突。邢国在今河北邢台，战略地位极为重要。与早期邢国相关的部分铜器铭文，对邢国与戎族之间的战争有较详细的记载。麦鼎、麦盉均为邢侯的史官作册麦所作，时代稍晚于麦尊，但仍在成王末年。作册麦在二器铭文中阐述作器意图，均有“用从邢侯征事”（《铭图》2323、14785）一语，可以看出邢侯与戎族之间的战事是非常频繁的。1978年出土于河北元氏县西张村西周墓葬的臣谏簋讲述了邢侯与戎族的一次战役。臣谏簋与邢侯簋的形制和纹饰非常接近，内容都与邢侯有关，二器均作于成王后期，臣谏簋的年代略晚于邢侯簋。学界过去对于臣谏簋所载邢侯对戎的战役重视不够，主要是对发生在成王后期西周王朝与北方戎族之间冲突的这段历史缺乏足够的认识。现在将大盂鼎、小盂鼎以及臣谏簋等器合观，则可再现周成王后期与北方戎族军事冲突的这段隐秘历史。

注释

①徐同柏：《从古堂款识学》，载刘庆柱、段志洪、冯时主编：《金文文献集成》第十册，线装书局2005年版，第476页。②吴大澂：《窓斋集古录》，载刘庆柱、段志洪、冯时主编：《金文文献集成》第十二册，线装书局2005年版，第205页。③方濬益：《缀遗斋彝器考释》，载刘庆柱、段志洪、冯时主编：《金文文献集成》第十四册，线装书局2005年版，第70页。④王国维：《鬼方昆夷獫狁考》，载《观堂集林》，中华书局2015年版，第585页。⑤⑰㊱郭沫若：《两周金文辞大系图录考释（二）》，载《郭沫若全集》第八卷，科学出版社2002年版，第86页。⑥⑱㉕㉙㉞㊳陈梦家：《西周铜器断代》，中华书局2004年版，第102页，第106—113页，第62页，第84页，第33—34页，第107页。⑦吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海古籍出版社2012年版。文中引用该书，书名简称为《铭图》。文中仅引用青铜器名时，一般不注明著录号，如果青铜器名容易混淆，则在器名后括注著录号。⑧丁骕：《西周金器年谱》，《中国文字》1985年新十期，第33页。⑨张政烺：《张政烺批注〈两周金文辞大系考释〉》，中华书局2011年版，第93页。⑩李山、李辉：《大小盂鼎制作年代康王说质疑》，《北京师范大学学报（社会科学版）》2012年第2期。⑪张闻玉：《小盂鼎非康王器》，《人文杂志》1991年第6期。⑫㉟陈久金：《对西周诸王王年的最终修正意见》，《广西民族大学学报（自然科学版）》2017年第1期。⑬中国青铜器全集编辑委员会：《中国青铜器全集（第五卷）》，文物出版社1996年版，第23页。⑭吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成》第五卷，上海古籍出版社2012年版，第443页。⑮中国国家博物馆：《中国国家博物馆馆藏文物研究丛书·青铜器卷·西周》，上海古籍出版社2020年版，第12页。⑯张天恩：《陕西金文集成1》，三秦出版社2016年版，第80页。⑲李红薇：《郭沫若金文著作的文献学研究：以

〈两周金文辞大系〉为中心》，中国社会科学出版社2023年版，第69页。⑳郭沫若：《关于眉县大鼎铭辞考释》，《文物》1972年第7期。㉑李学勤：《论子龙大鼎及有关问题》，《中国历史文物》2006年第5期。㉒吴镇烽：《谈子龙鼎》，《中国历史文物》2006年第5期。㉓王冠英：《子龙鼎的年代与子龙族氏地望》，《中国历史文物》2006年第5期。㉔陈佩芬：《说子龙鼎》，《中国历史文物》2006年第5期。㉖郭长江、凡国栋、陈虎等：《曾公𤔔编钟铭文初步释读》，《江汉考古》2020年第1期。㉗吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成续编（一）》，上海古籍出版社2016年版，第119页。㉘于省吾：《墙盘铭文十二解》，载中国古文字研究会、中山大学古文字研究室编：《古文字研究》第五辑，中华书局1981年版，第11页。㉚夏商周断代工程专家组：《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告·简本》，世界图书出版公司2000年版，第88页。㉛朱凤瀚：《𧾷公簋与唐伯侯于晋》，《考古》2007年第3期。㉜彭裕商：《觉公簋年代管见》，《考古》2008年第10期。㉝李伯谦：《𧾷公簋与晋国早期历史若干问题的再认识》，《中原文物》2009年第1期。㊲王玉哲：《鬼方考》，载朱彦民编：《王玉哲文集》，南开大学出版社2019年版，第90—105页。

参考文献

[1]陈梦家.西周铜器断代[M].北京：中华书局，2004.
[2]方诗铭，王修龄.古本竹书纪年辑证[M].上海：上海古籍出版社，1981.
[3]郭沫若.两周金文辞大系：周代金文辞之历史系统与地方分类[M].东京：文求堂书店，1932.
[4]吴式芬.捃古录金文[M]//刘庆柱，段志洪，冯时.金文文献集成：第11册.北京：线装书局，2005：406-407.
[5]尚书正义[M].孔安国，传.孔颖达，正义.黄怀信，整理.上海：上海古籍出版社，2007.
[6]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1972.
[7]杨伯峻.春秋左传注[M].北京：中华书局，1990.
[8]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
[9]郭沫若.两周金文辞大系图录考释：二[M]//郭沫若全集：第6卷.北京：科学出版社，2002.
[10]李昉.太平御览：第1卷[M].夏剑钦，校点.石家庄：河北教育出版社，1994：736.

A Study on Dayu Ding: The Bronze Vessel from the Period of King Cheng of Zhou

Liu Yifeng

Abstract: Dayu Ding is actually a bronze vessel from the period of King Cheng of Zhou. An error by Wu Shifen, who mistranscribed the second-to-last character in the inscription on the Di sacrifice on the Xiaoyu Ding as "Cheng" (成), led Guo Moruo to incorrectly attribute both the Dayu and Xiaoyu Dings to the period of King Kang. This has since become a widely accepted viewpoint. The character "Cheng" (成) mistakenly transcribed by Wu Shifen actually should be "Wu" (武). The Di sacrifice culminated in King Wu, so Dayu and Xiaoyu Ding should be dated to the period of King Cheng. The classification of Dayu Ding as a vessel from King Cheng's time is further supported by its shape, decorative patterns, main characters, thematic connections, and the known regnal years of King Cheng of Zhou. Its shape and decorative patterns belong to the period of King Cheng. The main figures, Yu and Rong, were important ministers of King Cheng. Its policy of restricting alcohol consumption aligns closely with the early Zhou Dynasty document *Jiu Gao*. Thus, attributing the Dayu Ding to the period of King Cheng is well-founded. This correct dating of Dayu and Xiaoyu Dings illuminates the magnificent historical landscape in the later period of King Cheng, marked by his fight against the northern Rong tribes and significant military victories. It also has significant practical significance for future historical and traditional cultural education.

Key words: Dayu Ding; Xiaoyu Ding; Duke Nan; *Jiu Gao*; Gui Fang

[责任编辑/启　轩]

本 刊 启 事

《中原文化研究》是由河南省社会科学院主管主办的文化研究类学术期刊（双月刊）。本刊秉持科学理性、兼容并包的文化精神，深入挖掘整理中原文化资源，开展系统理论研究，传承和弘扬中华文化，密切关注中国文化建设及世界文化发展的前沿理论与实践问题，充分展示当代学人的思想与探索，努力打造国内文化研究的高端学术平台。

一、本刊主要栏目

1.文明探源；2.思想文化；3.当代文化；4.宋文化研究；5.文献研究；6.文学与文化；7.中原论坛。

二、近期选题

1.中华文明起源与早期发展研究；2.中国传统哲学的现代阐释与重构；3.中国古代国家治理与基层社会治理研究；4.统一的多民族国家形成与中华民族共同体意识研究；5.当代文化现象与新兴文化业态研究；6.宋代历史研究；7.中国古代经典文学文本的新阐释；8.历史文献与古代社会制度研究；9.文化遗产的保护利用开发研究。

三、撰稿须知

1.文稿请提供文章篇名、作者姓名、关键词（3～5个）、摘要（300字左右）、作者简介、注释与参考文献等信息，并请提供英文篇名、摘要与关键词，若文章有课题（项目）背景，请标明课题（项目）名称及批准文号。

2.请随文稿附上作者的相关信息：姓名、性别、出生年份、籍贯、学位、职务职称、专业及研究方向、工作单位、联系方式（电话、电子邮箱）及详细通信地址。

3.注释用①②③等标出，在文末按顺序排列。

4.参考文献用[1][2][3]等标出，在文末按顺序排列。参考文献书写格式请参阅《信息与文献 参考文献著录规则》（GB/T 7714—2015）。

5.文章12000字以上，优稿优酬。文责自负，禁止剽窃抄袭。请勿一稿多投，凡投稿3个月后未收到刊用通知者，可自行处理稿件。

四、特别启事

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

五、联系方式

地址：河南省郑州市郑东新区恭秀路16号 河南省社会科学院 中原文化研究杂志社

邮编：451464 电话：0371-63811779 63873548 邮箱：zywhyj@126.com

中原文化研究杂志社

中原文化研究
The Central Plains Culture Research
2013年2月创刊（双月刊）
2025年第5期（第13卷　总第77期）

主管主办　河南省社会科学院
主　　编　郭　杰
编辑出版　《中原文化研究》编辑部
地　　址　河南省郑州市郑东新区恭秀路16号
邮　　编　451464
电　　话　0371-63811779　63873548
投稿信箱　zywhyj@126.com
印　　刷　河南瑞之光印刷股份有限公司
出版日期　2025年8月15日
国内订阅　全国各地邮局
国内发行　河南省邮政发行局
邮发代号　36-15
发行范围　国内外公开发行
国外总发行　中国国际图书贸易集团有限公司
国外发行代号　BM9031
国际标准连续出版物号　ISSN 2095-5669
国内统一连续出版物号　CN 41-1426/C
定　　价　10.00元

ISSN 2095-5669
9 772095 566259 10>