

中华民族大一统观念的文化地理建构

——《尚书·禹贡》的早期书写研究

赵敏俐

内容提要 《尚书·禹贡》在中国古代经典中具有特别重要的地位。它不是信史，而是立足于“大禹治水”神话传说基础上形成的早期书写，是对公元前 2000 年前后发生在中华大地上一次历史巨变的文化记忆，同时寄托着中华先民的文化理想。作为早期书写，《禹贡》将这一段文化记忆融入了早期广域王权产生的大禹时代，同时包含了中华先民对黄河与长江两大水系的深切认知，将地理统一与政治统一、经济统一和文化统一合为一体，建构了一个以“九州”与“五服”相呼应的理想制度模式，为此后数千年王朝的大一统奠定了坚实的文化地理基础。

关键词 禹贡；九州；五服；早期书写；大一统；文化地理建构

在中国早期经典《尚书》当中，《禹贡》一篇具有特殊价值。它托名大禹，将中华大地划分为整齐的九州，并以此为基础，设计了一个围绕中心、包容四方的五服制度。如此，“九州”就成为华夏的代称，《禹贡》也被赋予了大一统的象征意义。近代以来经学衰微，在疑古思潮的影响之下，近代学者通过诸多的所谓历史“实证”，解构了它的经典价值。然而，近百年来大量古代文献的重新出土，考古发掘的丰富成果，一次又一次地以闻所未闻的事实不断开拓我们的视野，丰富我们的知识，证明无论是炎黄的神话还是尧舜禹的传说都不是后人的凭空想象。因此，对《尚书·禹贡》这一内涵极其丰富、古人极度重视的文化经典，结合近百年来出土文献的整理和考古学、神话学、历史学等学科的成果，重新进行系统深入的研究，探求它在中华文化中的经典意义，就显得特别重要。

一 历代《禹贡》研究简述及当下困境

《禹贡》在《尚书》中位列《夏书》第一篇。《书序》曰：“禹别九州，随山浚川，任土作

贡。”^[1]孔颖达《尚书正义》曰：“禹分别九州之界，随其所至之山，刊除其木，深大其川，使得注海。水害既除，地复本性，任其土地所有，定其贡赋之差，史录其事，以为《禹贡》之篇。”^[2]此篇在颂美禹披九山、通九泽、决九河、定九州之大功的同时，也记录了当时的政治制度、行政区划、山川分布、交通物产、水土治理、贡赋等级等重要内容，为后世国家治理提供了最早的地理行政制度样本，所以一直受到高度重视。司马迁《史记·河渠书》说：“《夏书》曰：‘禹抑洪水十三年，过家不入门。陆行载车，水行载舟，泥行蹈屨，山行即桥。以别九州，随山浚川，任土作贡。通九道、陂九泽、度九山。’……九川既疏，九泽既洒，诸夏艾安，功施于三代。”^[3]班固《汉书·沟洫志》也有同样的记载。此外，《史记·夏本纪》《汉书·地理志》中都引录了《禹贡》全文。可以说，自汉以后的中国古代地理学著作，无不以《禹贡》为依据。其在中国文化中的经典价值，自不待言。

有关《禹贡》的经典价值，却随着对它产生时代的质疑而逐渐消解。由顾颉刚引发的有关《禹贡》产生时代的大讨论，一直延续到现在，并逐渐生成

三种主要看法,即成书于西周时期、春秋时期和战国时期^[4],其中尤以产生于战国说影响最大^[5]。

我们若仔细分析这些说法,就会发现严重的不足。以战国说为例,蒋善国将近代以来的相关研究成果概括为九条理由,其中最重要的一条是:“就九州概念说,到了孟轲晚年逐渐具体化,墨子只说到一个冀州,孟子只说到一个幽州。《禹贡》九州都有了专名,当是孟子以后的事。”^[6]但是考察先秦典籍我们发现,在《山海经》《逸周书》《左传》《国语》等文献中多处都有关于九州的记载,如“九州之侯,咸格于周”^[7]，“地有九州,别处五行”^[8]，“画为九州,经启九道”^[9]等,说明“九州”之名早在墨子和孟子之前就已经是为人们所熟知,因此,仅以《墨子》和《孟子》的叙述确定《禹贡》产生的时代,这一看法是站不住脚的。再比如蒋善国总结相关考证后指出,《禹贡》中提到梁州的贡物中有铁,可是据传世古籍,战国中期以前从未记载梁州出铁,梁州大量产铁在战国末期,故由此可证《禹贡》当写于战国末期^[10]。但问题是,现存文献中虽然没有战国中期以前梁州产铁的记载,同时也不能证明战国中期以前梁州并不产铁。在《禹贡》中,梁州所指为陕西、四川及云贵等西部的广大地区,古籍中从来也没有记载过的梁州有三星堆文明,近代以来却突然被考古发现。这说明,古代历史中有太多的东西没有记载下来,以传世文献中没有记载梁州产铁,就认为《禹贡》只能产生在战国晚期的说法,同样是没有说服力的。

回想近百年来《禹贡》研究之路,基本上都把其中的记载当成“信史”,从寻找所谓历史“实证”的角度入手证明它产生的时代。但是按这一思路展开研究,却存在着一个无解的难题,即《禹贡》中的九州,虽然大体上合于以中原地区为中心的中华大地的基本轮廓,却与后世的地理记载严重不符。朱熹早看出了这一点。他说:“《禹贡》地理,不须大段用心,如今山川都不同了”,“《禹贡》但不可不知之,今地理亦不必过用心。今人说中原山川者,亦是兑,不可见,无考处”^[11]。当然,我们不能排除朱熹所说的古今地理变迁问题,但更重要的是,仔细分析我们就会发现,《禹贡》中虽然有关于“九州”“五服”的描述,本质上却并不

是一部严格的地理写实著作,而是建构在大禹治水神话传说基础上形成的早期书写。这说明,对于《禹贡》的研究,我们固然需要从历史实证的角度去进行地理考察,更需要弄清它的文本属性,看它到底是写实还是在描述理想。所以,要研究《禹贡》,首先必须从大禹治水的神话开始谈起。

二 大禹的神话与《禹贡》的书写方式

关于大禹治水的神话,当代学者已经有了丰硕的研究成果。据《尚书·尧典》,我们知道有关鲧禹治水故事产生于尧舜时代。《尚书·益稷》《尚书·吕刑》《诗经·商颂·长发》,《左传·襄公四年》引《虞人之箴》《孟子·滕文公上》《庄子·天下篇》《淮南子·本经训》等先秦两汉典籍的记载,构成了大禹治水神话的基本框架,其大意是:洪水发生在尧的时代,尧最初曾经派禹的父亲鲧来治水,九年不成;后来,舜承尧位,让大禹继承父志,禹亲操耒耜,三过家门而不入,凿龙门,通江河,治平了洪水,并走遍天下,划分九州。可见,大禹的神话以治水为核心,丰富而又生动,早在夏商周三代就一直流传。

《禹贡》一篇的叙述以大禹治水为基础,自然带有神话色彩,体现了那个时代人们对于中华大地的认识与理解,这些在《禹贡》的书写中有明确的显现。

细读全文,我们会发现,《禹贡》中的九州叙述顺序,依次是冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荊州、豫州、梁州、雍州。这个顺序大概是依地形而走的。孔疏曰:“九州之次,以治为先后。以水性下流,当从下而泄,故治水皆从下为始。冀州帝都,故首从冀起,而东南次兖,而东南次青,而南次徐,而南次扬;从扬而西,次荊;从荊而北,次豫;从豫而西,次梁;从梁而北,次雍。雍地最高,故在后也。”^[12]按中华大地的地理位置,冀州地处今山西与河北西部,大概就是现在黄河的壶口瀑布一直下沿,包括山西、河北、河南中的黄河流经部分。传说中的“尧都平阳(今山西临汾市),舜都蒲坂(今山西永济市),禹都安邑(今山西运城市,古称夏县)”^[13],都在这一区域之内。也就

是说,这个顺序是传说中的尧舜禹所居之地,是从当时的文化中心和政治中心开始的。接着沿黄河流域东下,分列兖州和青州。兖州在济水与黄河之间,今山东西部以及冀鲁交界一带。青州则是泰山以北、渤海以南的地方。接着南下到达徐州,即淮河以北、泰山以南、黄海以西,包括今山东南部江苏北部及安徽北部部分区域。再南下到达扬州,即淮河以南到长江流域的广大区域,这个区域可以一直向南沿伸,即整个中国的东南部。但是在《禹贡》中最南部只提到了长江以南的震泽,即今天的太湖,更南的地方尚未涉及。自扬州再西上,到达荆州,即江汉流域的荆山到衡山一带,提到了云梦,大致相当于今日的湖北、湖南二省为主的地区。再接着向北,是黄河以南的豫州,即现在的河南大部。再接着是豫州西南和荆州西部的梁州,这也是一块极为广阔的区域,包括了陕西、川渝及云贵地区,但是在《禹贡》中只提到了“岷”(岷山)、“蟠”(今陕西宁强县)“蔡”(峨嵋山)“和”(大渡河)等地,更远的地方没有提到。最后叙述的是梁州以北的雍州,即今日的甘肃青海一带,还包括了陕西北部以及新疆内蒙的一部分区域。在《禹贡》中提到了“弱水”(张掖河)、“积石”(青海西宁西南)等地,没有更远的地方。从这里可以看出,在这个九州的范围里,只有冀州、兖州、青州、徐州、豫州的范围是相对清晰一些的,包括当时以山西、河南、山东为中心的一个地域范畴,即自尧舜到大禹时代人们活动的主要区域。至于扬州、荆州、梁州和雍州,只能算是当时华夏文明的边缘地区。生活在中原地区的人们,对这些地域的了解还相当有限,所以对这四州的描述是非常模糊的。他们只知道这四州与中原地区相衔接,至于这四个州的范围到底有多大,空间沿伸到何处,并不知晓。事实上,《禹贡》中有关九州的大部分地名及其具体位置,先秦典籍中没有哪部书中有特别明晰的记载,也没有哪两部书中的记载完全相同^[14]。显然,《禹贡》中对于九州的描述,大抵就是尧舜禹时代中原部落活动的范围,可能来自于传说中大禹时代人们的生活实践,同时又加入了一定程度的神话想象。这一书写顺序,恰恰符合当时的历史情状。

与九州的划分紧密相关的是“随山浚川”,按

《禹贡》的说法是“九山刊旅,九川涤源,九泽既陂”^[15]。所谓“九山刊旅”,指的是将九山的道路理顺;“九川涤源”,指的是将九条河从源头上进行梳理;“九泽既陂”,指的是将九个大湖泽都筑上堤坝。《禹贡》中的这一描述,大体上合于黄河与长江中下游地区的基本地形地貌。但是,这个描述又是不准确的,经不起后世地理学家的实地考证。地分九州,山有九座,川有九条,泽有九个,这种描写,显然是带有诗意的、想象的、浓郁的神话色彩。虽然我们现在所看到的《禹贡》经过了后人的加工,从语言表述的角度来看非常流畅,叙述也非常平实,给人以写实的感觉,但是故事的整体框架还是神话式的。因此,我们有理由说,《禹贡》一文,记录的是当时人的神话式的地理认知形态,它有现实的影子,但决不能将其当成地理实录。

与之相应的是“五服”制度,其排列顺序是从中央到四方,自都城向外地:“五百里甸服:百里赋纳总,二百里纳铨,三百里纳秸服,四百里粟,五百里米。”^[16]国都以外五百里叫甸服,其中离国都最近的一百里内的百姓交纳带秸秆的禾谷,二百里内的交纳禾穗,三百里内的交纳带稃的谷,四百里内的交纳粗米,五百里内的交纳精米。“五百里侯服:百里采,二百里男邦,三百里诸侯。”^[17]甸服以外五百里是侯服,其中一百里内的百姓替天子服各种劳役,二百里内的为邦国服役,三百里外的替诸侯服役。“五百里绥服:三百里揆文教,二百里奋武卫。”^[18]侯服以外五百里是绥服,其中三百里内的百姓推行天子的文教,外面二百里的为天子警戒。“五百里要服:三百里夷,二百里蔡。”^[19]绥服以外五百里是要服。其中三百里内的人要平安共处,外面二百里的人要遵纪守法。“五百里荒服:三百里蛮,二百里流。”^[20]要服以外五百里是荒服,其中三百里内的人尊重他们的习俗,外面二百里的人任他们自由流动。可以看出,这个“五服”制度真是太理想化了,它的最核心部分是这个理想国的国都和国畿,其外围以五百里为等级,分为甸服、侯服、绥服、要服、荒服。显然,这样一个理想之地,到了秦汉时代也不存在。所以,学者们早已经指出这种说法的不切实际。如唐晓峰就说:“五服是观念性模式,重意义、价值,若在具体大

地上以实证检验,其自身都无法落实,更不用说用‘九州’去套。即使如一般认为的,内三服(甸、侯、绥)是华夏九州的范围,那么,用这三服去套九州还是套不上,九州里面,哪里是甸服,哪里是侯服,哪里是绥服,说不清。”^[21]事实上,《禹贡》里面所盛称的这个“五服”制度,在中国历史上从来也没有实行过。而且,就“五服”之名,在先秦文献中,《尚书》《国语》《荀子》《周礼》等书中都有记载,从来就没有统一过。甚至同是在《尚书》当中,如《康诰》《酒诰》《召诰》《顾命》《禹贡》诸篇的说法都不统一。同在《周礼》当中,《秋官·大行人》《夏官·大司马》《夏官·职方氏》的说法也不一样^[22]。这同样说明,它是立足于大禹治水神话的早期书写,是按照尧舜时代人们的文化观念而建构起来的社会理想模式。

由此而看古今学者的《禹贡》研究史,我们会发现其中有一个根本的缺陷,就是混淆了它与后世书写之间的巨大不同,把《禹贡》立足于神话的早期书写当成了真实的历史记录。在汉唐时代的学者看来,《禹贡》所记载就是当时真实的地理,无须怀疑。宋代以后人们渐渐发现里面的记载与后代地理不符,但是也并不怀疑它的真实性,顶多如朱熹那样,认为那是由于古今地名变化和江河改道等原因所造成的结果。而近代以来的学者们,同样将《禹贡》的早期书写当成真实的历史记载来研究。所不同的只是,他们认为《禹贡》中所描述的并不是大禹时代的地理,而是周代以后的地理。但事实证明,这种认识更不符合实际。因为它固然与大禹时代的地理不合,起码还有神话的影子。可是它与周代的“封邦建国”制度毫无关系,与春秋战国时代的文化地理格局更是格格不入。这一切都说明,对于《禹贡》的研究,我们首先需要弄清它的文本属性,认识到它与大禹治水神话的紧密联系,《禹贡》是立足于神话基础上的理想建构,属于中华民族的早期书写。

三 《禹贡》生成历史背景的文化考查

明确了《禹贡》的文本性质,也就为我们的研究确立了一个新的起点。首先应该从大的历史文化

背景入手,然后再来考证里面的文化理想建构与现实之间的关系,对其做出合理的解释。

首先要讨论的问题是,既然《禹贡》所记载的是大禹治水之后所划定的九州和他所制定的五服制度,那么我们就追问,在中国历史上,真的发生过大禹治水的故事吗?中原大地的所有河流,真的是经过禹的疏导才汇入了黄河长江,最终流入大海的吗?稍有常识的人都会知道这种说法不会是现实,只能是神话。那么,我们又如何解释大禹治水神话产生的现实来源呢?对此,人们已经做了切实有效的探索,证明在中华大地上,5000年前的确存在着一次明显的气候变化。于是,“一些环境考古学者将5000年前的因气候变化所引起的整个北方地区气候变干、沼泽消失、田区扩大作为大禹传说的背景”^[23]。之所以作如此思考,因为“表现在考古学证据上,是安阳附近的洹河流域、龙山时代的聚落空前繁荣,在上游,大步西进的居民点分布到仰韶文化的空白区,在下游南部,遗址数量从仰韶文化的6处增加到22处,出现了大型聚落。在河南辉县及其附近地区,北方力量有大幅度的南下,对卫河以北到太行山前地带进行了前所未有的拓荒和利用”,“自然变化所造成的对中原地区人类生存环境的改善,逐渐被描述成英雄圣贤的功劳,与水对峙的历史的结束与一位英雄的诞生同步,洪水,很可能不是突发性的灾难,而是一个历史时期的环境特点。这场环境趋于干燥的自然变化,使中原人获得了更多的土地,推动了社会规模的壮大、文明程度的提高”^[24]。另一方面,也有学者考证,证明在公元前2000年左右,在黄河流域的确发生过水灾,如吴庆龙等人认为,大约在公元前1730年前后,黄河上游积石峡史前时期发生了一次严重的堰塞事件,由地震和山体崩塌而造成了一次大洪水^[25]。袁广阔认为,发生在公元前1900年左右的河南孟庄龙山城址的毁因也可能是一次大的洪水^[26]。这些考古学的成果为我们认识大禹神话的产生提供了坚实的自然科学基础,说明大禹治水的神话可能有当时发生过洪水的历史记忆,但更重要的是发生在这一时期的自然气候变化,使当时的人们把偶发的洪水与中原大地从湿润到干燥的一个漫长的自然环境转化过程,凝聚为一个治水的神话。

这说明,《禹贡》一文的产生,首先有着发生在传说中的尧舜禹时代的自然气候变化的历史背景。

如果我们结合神话传说的内容和环境考古的研究做进一步的分析,就会发现,在大禹治水和划分九州的神话传说中,还预示着一个重要的历史节点,即从大禹时代开始,由于环境的变化促进了文明的发展,中华民族从此走出了早期的部族社会,创造了第一个国家形态,预示着中华文化走向统一的历史方向。

研读《禹贡》我们有一个明显的感觉,即里面所体现的中华文明大一统精神。本文的序言明言“禹别九州,随山浚川,任土作贡”。其中“禹别九州,随山浚川”指的是将中华大地根据山川地理划分为九州,“任土作贡”是依据各地的土地物产而确定其贡赋的标准,其潜含的意识都是国家的统一。没有国家的统一,何来九州的划分?各地又该向谁贡赋呢?但是,当代的历史学和考古学又告诉我们,大禹时代,不过是中华大地广域王权建立的初始,那时夏王朝的疆域也远不及后来的殷周两代。不过,这并不意味着中华民族的大一统观念出现很晚。当代考古学告诉我们,以二里头为代表的夏文化时期,完全有可能孕育出这样的文化思想观念。考古工作者通过对二里头宫殿和都城遗址的发掘,发现其核心器物群,既有源自河南本地的龙山文化日用陶器,也有源自晋南的陶鬲、江南良渚文化的玉器以及山东大汶口、豫东造律台等地的文化因素。二里头的居民,也可能来自于各方。这说明,二里头文化是不同群体交流融合后的产物,二里头遗址的确是一个汇聚了各地不同的族群和文化的王朝都邑^[27]。当然,二里头遗址这个王朝的都邑,所统辖的地域范围还相当有限,但是不可否认的是,在一个有着来自于不同地区的居民,使用着来自不同地区的器物的王朝都邑里,相应的中心与四方的地域观念一定存在,是无可置疑的。

就《禹贡》的文本再作进一步分析。既然我们依据相关的考古材料可以证实大禹时代有产生大一统观念的充分基础,那么,在漫长的古代,作为人们一直坚信产生于此时的《禹贡》文本,在字里行间一定会留下相应的文化印痕,而决不可能是后代的凭空想象。当代学者的相关考证也说明了这一

点。如邵望平《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》一文,首先考察了黄河以及长江流域的古文化区系和《禹贡》九州的关系,又考察了海岱文化区和青、徐二州的关系,又考察了九州风物,最后结论是:“九州”篇应为公元前第二千年间的作品,非后人仅凭想象可以杜撰,而《禹贡》整体上则可能是春秋战国之际的学者修订、增补而成^[28]。冯时则将《禹贡》九州的划分与《尧典》的十二州划分模式做了比较详细的对比分析。他认为:“从十二州发展到九州的规划客观地体现了古人空间观念的进步。”^[29]他们的研究,为我们将《禹贡》的原发时代确定在大禹时期提供了有力证据。

由此可见,关于中华早期的国家大一统观念,在传说中的大禹时代的形成有以下几个基本条件。第一是自5000年前中国北方地区由潮湿到干燥的气候变化,为北方中原地区的文明发展创造了新的自然环境,这是大禹治水神话得以产生的客观基础。第二是经济的发展扩大了地域交流,同时也标志着地域空间视野的扩大,这为禹定九州故事的产生打下了现实基础。第三是伴随着物质交流的扩大而建立了广域的王权国家,这为大禹划分“九州”“五服”的“任土作贡”理想打下了大一统的政治基础。以上三点充分说明,早在传说中的夏代,也就是考古学上的二里头文化时期,已经具备了产生《禹贡》这样有着明显的大一统观念的文化条件。

行文至此,再来讨论《禹贡》产生于何时的问题就有了一个基本的立足点。而夔(遂)公盨铭文的发现,则为我们的研究提供了更为坚实的实物考古证据。

夔(遂)公盨铭文发现于2002年,底部有98(一说99)字的铭文,提到了大禹治水的故事,学者们极为重视。如唐晓峰就结合夔(遂)公盨铭文的考证,认为《禹贡》一文“既有同于西周晚期的夔(遂)公盨铭文的词句,又有战国时代的地名、物名,我们看到了《禹贡》文本的时间跨度。《禹贡》正是在这样一个漫长的时间里逐渐形成的,其间经历了内容及词句上的修改,增删,所以说,《禹贡》文本乃是层累而成的”^[30]。这为我们认识《禹贡》的生成提供了一个全新的思路。

我赞同“《禹贡》文本乃是层累而成”的观点，但是却不同意把“层累而成”的起始点放在西周以后的看法。唐晓峰依据《禹贡》与夔（遂）公盨铭文的比较，认为“铭文中的‘天命禹’是早期说法，禹受天之命，带有神性。而在《禹贡》的口气中，应与《尧典》类似，是尧舜命禹，禹已经退掉神性，这是晚期的特点”^[31]。由此认为，“《禹贡》的内容是时至周代的人文地理发展的总结，是历史发展的一个结果”^[32]。我认为这一说法不妥。将“天命”和帝王的朝代更替接合在一起，是早自三代一直到秦汉以后的共同传统。《禹贡》一篇虽然没有明确的“天命禹”式的表述，但是《禹贡》的结尾“禹锡玄圭，告厥成功”^[33]一句，将这一观念表述的非常清楚。因此，夔（遂）公盨铭文的发现，本身就为《禹贡》产生于夏代提供了最有说服力的证据。所以这个“层累而成”的过程，不应该从西周时代开始，而是从夏代就开始了。对此，我们结合《禹贡》文本，就可以得出更明确的认识。

其一，《禹贡》的核心理念是“九州”，其背后显然有地中观念的支持，因此它也是确定《禹贡》生成年代的重要标志。唐晓峰比较详细地考察了商周以来的地中观念和五方观念，认为比较明显的地中观念是在商周产生的，所以《禹贡》的产生应该在此之后。我们仔细研究《禹贡》全文，虽然没有明确提到“地中”一词，但是其中却有“咸则三壤，成赋中邦”一句。孔颖达正义：“故皆法三壤以成九州之赋。言得施赋法，以明水害除也。‘九州’即是‘中邦’，故传以‘九州’言之。”^[34]清人胡渭《禹贡锥指》则说：“甸、侯、绥服方三千里之地，谓之中邦，禹之所则壤以成赋者也。”“赋止甸服，贡尽九州。赋止中邦，贡兼四海。”^[35]胡渭的解释虽然与孔颖达不同，将“中邦”的范围缩小到“侯、甸、绥”三服之内，但同样看到了《禹贡》中已经存在的“地中”观念。而且，“九州”“中邦”这组概念，与商周以后的“四方”“中国”是大不一样的。甲骨卜辞中多用“四方”的概念。《诗经·商颂·玄鸟》：“古帝命武汤，正域彼四方。”^[36]《殷武》：“商邑翼翼，四方之极。”^[37]至于周代，则出现了“天下之中”和“中国”的概念。《史记·周本纪》：“成王在丰，使召公复营洛

邑，如武王之意。周公复卜申视，卒营筑，居九鼎焉。曰：‘此天下之中，四方入贡道里均。’”^[38]1963年出土的西周早期青铜器何尊，记述了成王继承武王遗志，营建成周（今洛阳）之事。铭文中有“宅兹中国”四字。这里的“中国”指的就是当时的天下之中，是政治中心和地理中心的合体。这说明“中国”的观念在西周初年早已形成。此后在《诗经》中多次出现。如《大雅·民劳》“惠此中国”^[39]一句重复了四遍。《大雅·荡》中出现了两次，如：“女炁然于中国。”^[40]由此可见，关于中华疆域的观念，有一个从夏代的“九州”“中邦”到商代的“四方”，再到周代的“天下之中”“中国”的变化。正是《禹贡》中“九州”和“中邦”这两个概念，鲜明地体现了夏代的文化地理观念，并成为商周地中观念的先导，可见它的产生一定是在商周之前，而不可能在此之后。

其二，《禹贡》的第二个核心理念是“五服”，这也是我们判断其生成年代的重要参考。五服在《禹贡》中是作为贡赋制度的基础而提出的，其设定的标准是根据距离中央王朝的远近。《禹贡》虽然提出了五服与国都的距离，却没有说国都在哪里。从这一点说，它与前面的九州的表述也是统一的。更重要的是，《禹贡》本身没有“内服”“外服”之说，这与商周以后的观念也大不相同。“内服”“外服”之说，最早应该产生在商代。《尚书·酒诰》：“自成汤咸至于帝乙……越在外服，侯、甸、男、卫、邦伯；越在内服。”^[41]这一说法，除《尚书》外，还见于《国语·周语上》：“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。”^[42]《荀子·正论》：“封内甸服，封外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。”^[43]《周礼·秋官·大行人》：“邦畿方千里，其外方五百里谓之侯服，……九州之外，谓之蕃国。”^[44]仔细分析这些说法就可以看出，它们在《禹贡》五服的说法之上都增加了所谓的“邦内”“邦外”“封内”“封外”“邦畿”“外方”等相对应的概念，这在《禹贡》中都没有出现。另外，《禹贡》里说“五百里要服，三百里夷，二百里蔡。五百里荒服，三百里蛮，二百里流”，这里提到了“蛮”和“夷”，却没有提到“戎”和“狄”。“三百里夷”，

孔安国传：“守平常之教，事王者而已。”孔颖达疏：“‘夷’训平也，言守平常教耳。”“三百里蛮”，孔安国传：“以文德蛮来之，不制以法。”孔颖达疏：“揆度文教，《论语》称‘远人不服，则修文德以来之’，故传言‘以文德蛮来之’，不制以国内之法强逼之。”^[45]可见，这里的“蛮”“夷”两词分指“平常之教”和“文德蛮来”，与后世所指称的与中原王朝相对应的“蛮”“夷”“戎”“狄”等边地异族观念是完全不同的^[46]。这说明，《禹贡》中的“五服”，与商周时代大不一样，而与《禹贡》中的“九州”观念是统一的。由此也可以证明，《禹贡》的最初生成一定是在传说中的夏代，而不可能是在商周之后。

要而言之，我们之所以将《禹贡》认定为源自于夏代的早期经典，第一是它的总体叙述框架是大禹治水的神话传说故事。第二是源于发生在5000年到4000年前后的气候变化和由此而造成的巨大社会变革。第三是《禹贡》中描述的“九州”方位，代表的是夏代社会人们对于中华地理地貌的认识。第四是《禹贡》中所提及的“九州”与“中邦”的地中观念，是商周以后地中观念的先导。第五是《禹贡》中提到的“五服”制度，是产生于夏代的社会理想。总之，无论是从当代考古学和传世文献的角度，还是从对《禹贡》文本内容的角度进行考查，《禹贡》的产生都应该是在夏代，而不可能在商周以后，更不可能迟至春秋战国时期。它立足于“大禹治水”的神话传说，体现的是夏代以前的人们对于宇宙、自然和历史的理解与认知。也正因为如此，大禹的功业和“九州”与“五服”的理想，才会在《尚书·益稷》《尚书·吕刑》《诗经·商颂·长发》《左传·襄公四年》引《虞人之箴》《孟子·滕文公上》《庄子·天下篇》等诸多传世典籍，以及在上博简《容成氏》和《鬲（遂）公盨铭文》等出土文献中不断出现，《禹贡》才会在中国文化史上享有特别崇高的“经”的地位。

当然，我们今天看到的《禹贡》一文，远不是它的最初形态。从当代考古发现的夏代以前的刻划符号以及殷商甲骨文与金文形态来看，可以相信，早在夏代产生的《禹贡》早期文本，与后世的文字写本也会大不相同^[47]。再从近年来大量的出土文

献，如《周易》《老子》《诗经》等早期书写形态来看，先秦时期的文献书写因为文字的变异、书写工具的不同、传承方式的多样，几乎每一部经典都有不同的文本变化，《禹贡》文本的传世过程自然也不会例外。从文章学的角度来看，我们现在所看到的文本，它的语言流畅，结构清晰，层次分明，显然是后代加工的结果。至于它的最后定型，也不可能晚于战国初年，因为在出土的郭店楚简《六德》中，《尚书》已经位列《诗》之后，与《礼》《乐》《易》《春秋》并称，在传世的《庄子》一书中，《尚书》更是具有了“经”的地位和称号，说明它在此时已经完成了“经典化”的过程。但是所有这一切，都不足以改变它产生于夏代的原初属性。

四 《禹贡》的经典价值和文化意义

我们将《禹贡》看作是源于夏代的中国早期书写，这为重新认识其文化价值提供了新的基点。它脱胎于历史，有浓厚的神话色彩，它对九州和五服的描写，不是客观的历史叙述，而带有很大的虚构成分和很强的理想化特色，具有鲜明的文化记忆特质。所以，我们不能将《禹贡》中所记述的“九州”和“五服”当成既成的历史事实，而应该结合其早期书写的特点，研究其背后所深潜的巨大历史文化价值。在我看来，《禹贡》一篇之所以在中国古代文化中具有特殊重要的地位，起码包括两个方面。

1.《禹贡》的产生，从政治上标志着中华文明走向广域王权的国家时代。要讨论《禹贡》的经典价值，首先要对大禹的形象有一个明确的认识。《禹贡》中划分九州、制定五服的是大禹。在中华文明史上，这样重大的事件为什么会由大禹完成？要认清这一点，我们需要把《禹贡》和《尧典》做一比较。我们知道，禹这一人物也出现在《尧典》里。按《尧典》所言，大洪水发生在尧的时代。尧先是派鲧来治水，失败之后，舜继帝位，又派禹来治水，经历两代人才获得成功。在舜所组建的贤人政治集团中，禹是其中的一员，但没有说他划分九州和制定五服的功业。这说明，在以尧舜为代表的中国早期圣贤政治模式里，禹不过是个贤臣的形

象，他的地位远不能同作为圣人的尧舜相比。但是在《益稷》篇中，大禹的形象发生了变化。本来在《尧典》中与其同是舜之下属十二贤人的益与稷，在此篇中成了帮助大禹治水的两个重要人物。到了《禹贡》一篇，则专门歌颂大禹划定九州、制定五服的功劳，于是禹被赐以玄圭，完成了统一天下的大功。

仔细分析从《尧典》到《禹贡》中大禹这个人物的变化，有助于我们认识他在中国古代文化史中的地位。这一形象的变迁，客观上和中国古史系统中由早期的贤人政治到家天下的历史发展进程是一致的。从当代的考古发掘来讲，我们知道陶寺遗址所处的时代与传说中的尧舜时代在时间上正好重合。因此，考古学界的主流将陶寺遗址看作是尧舜时代的文明形态。陶寺遗址存在的时间大约有 500 年左右，其间产生了高度的文明，并且有保存基本完好的贵族大墓，说明这一文明的大部分时期都处在一个相对和平的环境之中，自然也存在着与之相应的政治制度，这也是尧舜禅让制得以成立，成为中华民族早期文化记忆的一个现实起点。但是陶寺文明的晚期受到了严重的破坏，说明它的衰亡来自于当时的一场暴力革命。与陶寺遗址大约同期的大规模遗址还有三处也颇值得关注。一处属龙山文化晚期，其代表性遗址为“王湾三期文化”，年代约在公元前 2400 年至公元前 1750 年。一处是淮河流域的安徽蚌埠禹会村遗址，年代大约在公元前 2300 年至前 2000 年^[48]，一处是在陕西省榆林市神木市高家堡镇石峁遗址，其核心区域——皇城台的建造年代，大约是在公元前 2200 年至前 1900 年之间。这三处遗址和陶寺遗址到底是什么关系，学界尚有不同争论。但值得关注的是，从考古学的角度来讲，从陶寺遗址、石峁遗址和禹会村遗址的衰亡到二里头文明的兴起之间，有一个大约 200 年左右的间隔，河南龙山文化的时间下限可以与二里头文化衔接（公元前 1750 年）。而二里头文化的主体恰与传说中的夏王朝中期大抵同期。说明这一历史时段应该是中国早期一次重要的文化变革时期。当代学者对此做过有益的探讨。如韩建业认为：“公元前 2 千纪之末的龙山时代前后期之交，曾经发生过两次大规模的文化巨变，也就是王

湾三期文化对石家河文化、老虎山文化对陶寺文化的大规模代替，这当是部族之间激烈战争行为的后果，分别可以和传说中的禹征三苗、稷放丹朱事件相对应。以此为基点，发现龙山时代的其他考古学文化和其他部族人物也有较好的对应关系，如有虞氏舜与造律台文化、最早的先商契和雪山二期文化等。据此就有可能切实建立龙山时代考古学文化和尧舜禹时期一些部族的对应关系框架，走出夏代之前古史探索的关键一步，还可以为夏文化的上限提供坚实的考古学证据。”他还认为：“在公元前 2100 年前后，王湾三期文化和石家河文化之间发生了戏剧性的巨大变化，王湾三期文化在短时间内大规模南下，造成方圆千里的石家河文化的覆亡，城垣被毁，特殊的宗教祭祀物品基本不见。这样的剧烈变化，绝不可能是一般性的文化交流、贸易等可以解释，只有一种可能性，就是中原和江汉之间大规模的激烈战争所致，可能正好对应先秦文献所载的‘禹征三苗’事件。”^[49] 本人认为，结合这一时期从河南龙山文化遗址、石峁遗址、禹会村遗址、陶寺遗址、二里头遗址等文化遗址之间的关系看，从尧舜时代的部族禅让制到夏王朝国家政权的建立之间，应该是一次以暴力革命为主的历史巨变。由此而言，大禹是作为这一新的历史时期的开创者的身份出现在相关的神话传说中的，即从禅让制到家天下的开始。而这一新的历史时代的开创，也对应了环境考古工作者所发现的当时中原大地上的环境变化。于是，将治水的神话与王朝的开创有机地结合为一体，同时将陶寺遗址到二里头文化之间的暴力变革隐去，将夏王朝的创立变成了一场从尧舜到禹的温文尔雅的圣贤传承，便有了大禹这一神话英雄的诞生。对这一段历史的美化，最典型的说辞可见《孟子·万章上》：“昔者，舜荐禹於天，十有七年，舜崩。三年之丧毕，禹避舜之子于阳城，天下之民从之，若尧崩之后不从尧之子而从舜也。禹荐益於天，七年，禹崩。三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。朝觐讼狱者不之益而之启，曰：‘吾君之子也。’讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰：‘吾君之子也。’丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相尧、禹之相舜也，历年多，施泽于民久。启贤，能敬承继禹之道。益之相禹也，历年少，施泽于民未久。

舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。”^[50]孟子这一段巧妙说辞，借助于“天”意，轻松地将中国古代从尧舜的禅让到禹启的家天下连成一体，但是历史并没有完全抹去这一段巨变的血腥痕迹。关于“尧幽囚，舜野死”的故事，关于益与启之间的争斗，先秦文献中都有记载。《竹书纪年》：“昔尧德衰，为舜所囚也。舜囚尧于平阳，取之帝位。舜囚尧，复偃塞丹朱，使不与父相见也。”^[51]《韩非子·说疑》：“舜逼尧，禹逼舜，汤放桀，武王伐纣，此四王者，人臣弑其君者也。”^[52]《尚书》中至今还有《甘誓》一篇，讲的是启与有扈氏战于甘之野的故事。其起因据说是因为“尧舜受禅，启独继父”，有扈氏不服，从中也流露出夏王朝建立过程中的血腥与残暴。所以，大禹在中国文化中的形象与尧舜大不一样，他不是道德圣君的楷模，而是一个与自然抗争的英雄，是一代政治王朝的开创者。他从尧舜组建的贤人队伍中走出来，从政治上标志着中华文明走向广域王权的国家时代。对《禹贡》的认识，我们首先要站在这样一个历史的起点上。

2.《禹贡》的生成，从地理上标志着中华大一统的必然。传统上人们习惯于将《禹贡》当作中国最早的地理文献来看，因为关于九州的分，本身就是对中华大地的地理描述。但大禹治水的功绩远超于此，因为九州的分不仅意味着治水的成功，还意味着天下的太平。《史记·河渠书》开篇就称颂大禹治水之功：“九川既疏，九泽既洒，诸夏艾安，功施于三代。”^[53]大禹治水平定了自然灾害，老百姓从此安居乐业，天下太平，这无疑是大禹的第一功绩。而班固更将对禹定九州的认识提升到天下统一的高度。他在《汉书·地理志》中说：“尧遭洪水，怀山襄陵，天下分绝，为十二州，使禹治之。水土既平，更制九州，列五服，任土作贡。”^[54]这从另一个角度说明，在中华大地上产生的第一个广域王权的国家，应该是从大禹时代开始的。而作为国家统一的标志，除了有一个中央政权之外，还应该有一个统一的地理空间。九州的分，就具有这样的象征意义。

《禹贡》在写法上的独特性，即关于九州的描述，不仅仅是山川风物，还包括交通、物产和贡

赋等级。这说明，九州不仅是地理上的划分，而是根据不同的山川水系所划分的治理区域。因为山川水系不同，土壤不同，物产自然也就不同。它可以各自为治，又可以通过山川水系的道路而互相交通，连为一体，同属于华夏大家庭。由此可知，《禹贡》所描述的，不仅是自然地理，更是人文地理。

随着人类生存能力的不断扩大，地理空间范围也会越来越大，人类对地理空间的理解也会越来越深入，由最初的地理知识，到形成一定的地理观念和地理思想，经过了漫长的历史积累。从当代的考古学成果来看，以二里头遗址为代表的夏文化时期，当时的广域王权所统辖的地区还极其有限。但是，从《禹贡》中所描写的九州范围来看，它基本上以黄河、长江中下游水系和淮河为中心而展开，它敏锐地观察到华夏大地的基本地形特点，地势西高东低，两大水系均是由西向东流入大海。所以，梳理出了两大水系的关系，也就弄清了这片土地的基本地形。而之所以可以做出这样的梳理，与发生在公元前两千年左右的巨大历史变革与文化融合是紧密相联的。可以说，正是由此前这一时期“满天星斗”的文化遗址，从龙山文化、石峁文化、禹会村遗址、陶寺遗址的相互融合，才使他们的地理观念提高到一个新的水平，使他们有条件对黄河、长江中下游和淮河流域的地理情况有一个整体的认识。《尚书·禹贡》所描述的九州范围，和此时散布在长江中下游的各考古学文化地域大致对应，就是最好的说明^[55]。它用直观形象的方式告诉人们，中华大地从地理形态上看本身就是一个统一的整体。所以，“禹定九州”不仅仅是对中华地形的认识，不仅仅属于知识的范畴，还是一种“普天之下，莫非王土”的地理观念的表现。

那么，为什么在中国的文化传统中，大一统作为一个广域王权的政治概念，要和中华大地的地理形态有这么紧密的联系呢？答案也许只能从中华大地的地形地貌中探寻。我们知道，在早期的氏族社会里，鸡犬之声相闻式的小国寡民生活，并不需要与外界有多少经济上的交往。可是，随着生存的发展，不同地域空间的交流必然增多。而各部族之间的联系，表面上看来只发生在经济上，但是在经

济的背后却需要有相应的地理环境作为依托。对中华民族所居住的这块东亚大陆来讲，西高东低的地形，决定了黄河长江这两大水系的最终归宿都是东方的大海。洪水的治理，也必须依托这块广大土地上的共同协作，这样才能让水向东流，否则便没有出路。上博简《容成氏》曰：“□漭漭流，以陂明都之泽，决九河之阻，于是乎夹州、涂州始可处。禹通淮与沂，东注之海，于是乎竞州、莒州始可处也。禹乃通葵与易，东注之海，于是乎蓆州始可处也。禹乃通伊、洛，并□、涧，东注之河，于是乎叙州始可处也。禹乃通泾与渭，北注之河，于是乎且州始可处也。”^[56]这段话再好不过地说明了以中原大地为中心的地理特征，漫布于这一地区的各条河流，最终都要归于黄河、长江与淮河的三大水系，然后东流入海。可以这样说，先民们正是通过治水的神话，才认识了中华大地的这一地形特点，认识到九州原本为一体的自然环境。试想一下，当先民们从原始狭小封闭的部落当中走出，认识到自己所居住的这片土地，竟然和相邻的部落属于同一水系，只因自己脚下的河水沿着这个同一水系流向大海，这片土地才变得“始可处也”，原来它们同属于一个地理的整体，这该是多么震撼的视野拓展啊！我们知道，从传说中的三皇五帝开始，中华文明的中心就聚集在中原一带，就以黄河与长江两大水系为依托。这个文化共同体，也因为这两大水系而不断向外拓展，政治和经济的统一又完满地依托于地理的统一。从这一角度来讲，华夏大一统的观念不仅仅来自于广域王权国家的建立，也来自于地理上的一体。是“禹定九州”才使人们对中华大地的这一地形有了最为清醒的认识，并将“九州”视为华夏的代称。它虽然有一个由小到大的发展过程，由以中原大地为中心的早期华夏族范畴，逐渐扩展为秦汉唐宋以至元明清的中华帝国版图，其间虽然经过多次的分裂割据，但统一却成为此后中华民族的人心所向，成为凝聚中华文化共同体的强大精神力量，一直延续到今天乃至永远。

以上，通过文本研读并结合相关的历史考古材料，我们对《禹贡》作了新的讨论，将其定义为在早期书写的基础上形成的经典。这一文本特质决定了它的价值意义，也决定了我们对它的阐

释原点。因为它是中华民族的早期书写，将神话和历史融入一炉，所以我们不能采取实证的方式，将九州的名称、地望、疆界完全落到历史的实处。同样，那个从来也没有实行过的五服制度，也不可能安放在九州的框架之内。它与“九州”一样，既有现实的影子，又是一种浪漫的构想。它寄托着中华先民的文化理想，有着来自于历史深处的文化记忆。这一切都说明，《禹贡》的生成，源自于发生在中华大地上的气候突变、以及随之而来的族群迁徙和社会变迁，使中华民族从此走进了早期广域王权这个特殊时代，同时包含了中华先民对黄河与长江两大水系的深切认知，将地理统一和政治统一、经济统一与文化统一融为一体，构建了以“九州”与“五服”相呼应的文化地理模式，为此后数千年王朝的统一奠定了最为坚实的文化地理基础。

[本文系教育部人文社会科学重大专项课题(2022JZDZ025)“中华文明与早期书写研究”阶段性研究成果]

[1][12][15][16][17][18][19][20][33][34]

[41][45]孔安国传、孔颖达疏:《尚书正义》，第132页，第134页，第169—170页，第169页，第169页，第169页，第170页，第170页，第170页，第165—166页，第378页，第169—170页，北京大学出版社1999年版。

[2]孔颖达《尚书正义》还说：“此治水是尧末时事，而在《夏书》之首，禹之得王天下，以是治水之功，故以为《夏书》之首。此篇史述时事，非是应对言语，当是水土既治，史即录此篇，其初必在《虞书》之内，盖夏史抽入《夏书》，或仲尼始退其第，事不可知也。”孔安国传、孔颖达疏:《尚书正义》，第132—133页。

[3][53]司马迁:《史记》，第1695页，第1695页，中华书局2014年版。

[4]西周成书之说，主要见于王国维《古史新证》，辛树帜《禹贡新解》，徐旭生《中国古史的传说时代》，刘起釪《禹贡写成年代与九州来源诸问题探研》等著作。春秋成书之说，主要见于康有为《孔子改制考》，王成祖《从比较研究重新估定〈禹贡〉形成之时代》等著作。战国成书之说，主要见于顾颉刚《论今文尚书制作时代书》，史念海《论禹贡的著作时代》，内藤虎次郎《禹贡制作时代考》，蒋善国

《尚书综述》等著作。以上诸种说法参见蒋善国《尚书综述》，第173页，上海古籍出版社1988年版。

[5][6][10] 蒋善国：《尚书综述》，第198—199页，第195页，第213页，上海古籍出版社1988年版。

[7]《逸国书》卷3《酆保解》第二十一。

[8]《逸国书》卷47。

[9]《左传·襄公四年》，《春秋左传正义》卷29。

[11]朱熹撰：《朱子全书》第17册，第2685页，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版。

[13]王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷10，第451页，中华书局1959年版。

[14]关于九州的记载，《禹贡》所记为：冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍，《吕氏春秋·有始览》所记为：冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、雍、幽，《周礼·职方氏》所记为冀、兖、青、扬、荆、豫、雍、幽、并，上博简《容成氏》所记为兖、青、徐、荆、豫、莒、酆、阳、且。《尔雅·释地》所记为：冀、兖、徐、扬、荆、豫、雍、幽、营，《说苑·辨物》所记为冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、雍、幽。

[21][23][24][30][31][32] 唐晓峰：《从混沌到秩序：中国上古地理思想史述论》，第230页，第264页，第264—265页，第273页，第272页，第276页，中华书局2010年版。

[22]参见蒋善国《尚书综述》，第184—193页。

[25]吴庆龙、张培震、张会平、叶茂林、张竹琪：《黄河上游积石峡古地震堰塞溃决事件与喇家遗址异常古洪水灾害》，《中国科学》D辑《地球科学》2009年第39卷第8期，第1148—1159页。

[26]袁广阔：《关于孟庄龙山城址毁因的思考》，《考古》2000年第3期。

[27]参见许宏《大都无城》，第209页，三联书店2016年版。

[28]邵望平：《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》，原载《九州学刊》1987年第2卷第1、2期，收入《考古学读本》，杨楠编，第79—103页，北京大学出版社2006年版。

[29]冯时：《文明以止：上古的天文、思想与制度》，第90—93页，中国社会科学出版社2018年版。

[35]胡渭：《禹贡锥指》，第3页，上海古籍出版社2013

年版。

[36][37][39][40] 朱熹：《诗集传》，第244页，第247页，第199—200页，第203页，上海古籍出版社1990年版。

[38]司马迁：《史记·周本纪》，第170页，中华书局2014年版。

[42]韦昭注：《国语》，第4页，上海古籍出版社1978年版。

[43]王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》第二册，第220页，上海书店1986年版。

[44]郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，第1003—1005页，北京大学出版社1999年版。

[46]参见徐刚《论〈禹贡〉地理与夷蛮戎狄分布格局的形成》，《中国文化》2021年第1期。

[47]本人之所以认为夏代已经产生了早期的书写文本，是立足于《左传》《国语》《墨子》等传世文献中有关于《夏书》的多达20次的记载，以及《史记·夏本纪》和《竹书纪年》中的相关辅证。详见赵敏俐《关于中国早期典籍类文献产生时间的推测》，《中国古典学》第1卷，杜晓勤主编，第219—233页，中华书局2020年版。

[48]参见中国社会科学院考古研究所、安徽省蚌埠市博物馆编《蚌埠禹会村》，科学出版社2013年版。

[49]韩建业：《龙山时代的文化巨变和传说时代的部族战争》，《社会科学》2020年第1期。

[50]焦循：《孟子正义》，《诸子集成》第1册，第382—383页，上海书店1986年版。

[51]张洁、戴和冰点校：《古本竹书纪年》，《二十五别史》第1册，第1页，齐鲁书社2000年版。

[52]王先谦：《韩非子集解》，《诸子集成》第5册，第311页，上海书店1986年版。

[54]班固：《汉书》，第1523页，中华书局1962年版。

[55]参见李民《〈禹贡〉与夏史》，《尚书与古史研究》（增订本），第52—53页，中州书画社1981年版；邵望平《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》，《考古学文化论集》（二），第11—30页，文物出版社1989年版。

[56]李零：《〈容成氏〉释文考释》，《上海博物馆藏战国楚竹书》（二），马承源主编，上海古籍出版社2002年版。

[作者单位：首都师范大学中国诗歌研究中心]

责任编辑：李超