

doi:10.3969/j.issn.1672-626x.2014.02.017

# 试论黄宗羲的乡俗治理思想

## ——以黄宗羲对命运观与葬地制的批评为例

黄敦兵

(湖北经济学院 大学生思想政治教育评价中心暨湖北企业文化研究中心,湖北 武汉 430205)

**摘要:**黄宗羲的儒学思想虽然尚未完全摆脱传统儒学的某些局限,但是从他对乡俗礼制中流行的命运观与葬地制的评价来看,他的思想与近代的科学精神相比已经毫不逊色,由这些批评构成的黄宗羲乡俗治理思想可以作为现代社会治理工作的重要参考。

**关键词:**黄宗羲;乡俗治理;葬地

**中图分类号:**B249.3 **文献标识码:**A **文章编号:**1672-626X(2014)02-0096-06

明清之际处于中国社会开启由传统向近代转化过程的转型期。由于商品经济的繁荣,城市化运动的进一步发展,民间社会所可腾展的空间越来越大,因此民间社会治理逐渐成为思想家关注的焦点之一。<sup>①</sup>从政治外缘上看,由于明清朝代鼎革,不少在野有识之士将目光投注于乡俗治理方面,清醒认识到自己在乡俗治理中应持的立场、应有的位置。黄宗羲即是其中的杰出代表。而“黄宗羲亲身经历明清鼎革的巨变,在世风低迷、士人灵魂与品格受到严峻拷问之时,他对一系列核心伦理思想主题进行了深度的伦理考量,做出了富有时代意蕴的解答”<sup>②</sup>,所以他能多个领域、多重层面表达其颇具近代意味的思想主张。

本文拟以黄宗羲对当时民间社会流行的命运观与葬地制的批评为例,剖析他本人对民间礼俗的认识,通过对小传统的学术思想史梳理,彰显其乡俗治理思想的时代特色与近代转型意义。

### 一、干支、面相“不足言命”

用龟卜蓍占等方式,由其相应显象来占断预测

命运的吉凶祸福,为先秦开始中国民间的习见做法。由于支预断命运的做法,则从唐代开始盛行。唐宪宗年间,官至殿中侍御史的李虚中,精究阴阳五行之理,韩愈为其所撰墓志言其“最深于五行书”,“以人之始生年月日所直日辰支干,相生胜衰死王相,斟酌推人寿命贵贱利不利,辄先处其年时,百不失一二。……星官历翁,莫能与之校得失”。因此,李虚中被视为有史可考的用干支生克来分析和推断命运的第一人。可惜他并无著作传世,《永乐大典》及《四库全书》所录《李虚中命书》为后人伪托之作。

宋初徐子平,则对李虚中的干支说作了进一步发挥,在“始生年月日”之外,将生辰干支也纳入了分析体系,组成具体的生辰“八字”,确立了四柱命法的基本模式。四柱命法也被称为子平术或子平法,子平的传人徐升编纂了《渊海子平》一书,记载了子平术中干支推命的方法。

明朝开国功臣、翰林学士宋濂(1310~1381,字景濂,号潜溪,金华潜溪人,后迁浦江),曾总修元史。作为大史学家、文章家,宋濂为学堂庑甚宽,四

收稿日期:2014-03-07

基金项目:国家社科项目(10CZX026)

作者简介:黄敦兵(1975-),男,河南桐柏人,湖北经济学院讲师,哲学博士,文学博士后,主要从事明清哲学、商贾文学研究。

库提要“尊宗二氏”的断语则显示出他兼治佛道的致思取向。宋景所撰《禄命辨》，第一次系统地论述了命理学的历史渊源。宋濂将人的命运与其生卒的干支时辰相配合，又再次扩大推算命运的考察范围，得到了不少人的认同，影响较大。而且他强调个人在命运面前主体性地位，指出“命则付之于天，道则贵成于己”，这也有一定的积极意义。

虽然明清之际是传统命理学发展的繁盛期，但也是小传统文化包括命理观面临考验而不断调适和转化的转型期。随着科技的进步，教育的普及，以及西学的影响，人们科学意识日益彰显，人文精神不断高扬，传统命运观、命理学思想也不断遭到质疑。作为17世纪的启蒙思想家，黄宗羲就怀疑宋濂《禄命辨》中提到的“三命与干支相配”的主张。

在黄宗羲看来，“吉凶因干支而有，干支不择吉凶而生”<sup>[12](P17)</sup>，生同时而同其吉凶，这是一般规律；不同其吉凶者，是其变化形态。从儒学的实质及其流变来看，儒家哲学思想中的禄命思想，主要并非是用来占断人生吉凶的。因此，黄宗羲说：“儒者立命之学，岂以核验神奇，与枯龟争短长哉！”<sup>[12](P17)</sup>从经验事实层面看，黄宗羲多次强调指出，世上多有干支相同而命运相异之事。他与弟子陈锡嘏的父亲陈文奂，虽然生辰相同，然而命运却迥然相异。他不无调侃地说，十年前二人“穷通奇偶，不甚相远”；十年以来，陈氏子读中秘书，孙弱冠登贤书，陈氏本人亦受封翰林院编修，而自己却“顽钝如故，白首青灯，学不加进”<sup>[13](P684)</sup>；陈氏七十而须发黝然，门庭贵显，他自己却龙钟潦倒，“不能以禄命同先生之通塞者，且不能以禄命同先生之老壮也”。由此可见，生辰干支八字，仅是一个时间维度的记录，并不足以决定人的命运。

作为“金华四先生”之一的宋人王柏，推崇《四书》，高许之为“经天纬地之具，治世立教之书”。在命理学上，王柏“原命”论比单纯以生辰八字干支时辰算命方法有拓展。然而黄宗羲觉得，王柏之术的不足之处是明显的。王柏虽得命二百五十有九万二千，不过，“夫以古今之远，四海之广，人生林林总总，过者化，来者续，乃俱囿于二百五十有九万二千命之中，何其术之穷也！”<sup>[13](P443)</sup>他说：“以余所见……则支干之不足言命也审矣！……善言天者征之人事，善言人者原之天命。……天不能以一定之数，制

人事之万变。星翁末学，扫除其万变者，而拘挛于堕地之俄顷；若学者见其不信，并俄顷而去之……”<sup>[13](P443)</sup>

此类疑惑，明人孙绪（1474~1547，字诚甫，号沙溪，河间府故城人）在《沙溪集》卷十二也曾指出。孙氏说：“五行休咎之说起于唐李虚中，昌黎作虚中墓志，已谓学虚中者皆不如其能奇中矣，今去唐愈远，游手无赖，假以衣食，士君子俛首信之。且消息盈虚，善淫祸福，天道也，有时而变失其常，故圣人亦罕言之，惟鲁愚呆之徒，执干支数字以推于必然，世岂有是理哉？以一岁计之，才四千三百二十时耳，一岁生人，不知几亿万，计一时生人，亦不下几万人，然则帝王之生同时者，亦已多矣，其富贵皆如帝王耶？即此推之，不攻自破。达官贵人，常觊福于望外，爱谀爱谄，迷酣而竟不悟。尝见宋学士景濂《禄命辨》二篇，反覆议论甚悉，因叹前贤先得我心如此。”

在孙绪的质疑中，“即此推之，不攻自破”的逻辑，与黄宗羲相同；然而对宋濂禄命观的看法，与黄宗羲相比却有保留。孙绪接着说：“窃尝以为欲此说之有据，先必逆溯其先世父母时日干支，与相生相剋，所生地理，或在山泽城市，与其日时，方为活法，庶乎有验，然其书中则不载此也。后因见李方叔《师友谈记》载洪州有一媪，能以三世禄命谈一人吉凶，无不验，是又上并其祖亦援之以为谈矣。今之所谈，宜乎其孟浪也。”北宋文学家李廌（1059~1109，字方叔，号德隅斋，又号齐南先生、太华逸民，华州（今陕西华县）人）著《师友谈记》云：“李谿希声言：顷侍其祖茂直为江西监司日，闻徐禧德占自御史中丞以母丧还洪府日，洪有媪，善以三世禄命书言人吉凶。德占俾占之，媪曰：‘当与兵死。’徐氏皆怒之。媪曰：‘无烦怒也。’其书，古人所记，其变具存。以其书示之，画一僵尸，身首异处，血污狼藉，而鸟乌啄之。徐氏犹欲以妖言将檄有司答之，媪以众解得免。后，德占败，永乐城破，虏既害之，蹂践其尸，正符媪说。媪尚存，洪人因重之。”<sup>[14]</sup>《师友谈记》据传闻而支持“三世禄命说”，虽有恰巧符合实验，洪州人虽因其占验多中而重之，却仍不免影响之论。用黄宗羲的话说，实不免“以计功谋利之心，腾巧发奇中之术”<sup>[12](P17)</sup>，从而落入“不知命”之途。

黄宗羲的学理分析是全面的。从实践上看，有“甲子亦同物，而显晦不同，寿夭悬绝”的情形；从理

论上看,“天不能以一定之数,制人事之万变”,所以,“星翁末学”并不可信。他再将自己与陈文奂比较,虽然二人“苦身持力,相去不远”,但差别更明显,“余不能泥水自蔽,而府君声光移之令子,又何较余事之长短乎?”<sup>[3](P443)</sup>通过简单对比可见,显达与隐滞及穷通寿夭之别,仅由生辰干支是不能得到圆满解释的。

为了进一步说明宋濂干支吉凶说的不合理性或不周延性,黄宗羲还将自己的生辰与孔子及老友陈伯美作了一个对比。宗羲本人生于万历三十八年(1610)八月八日戌时,干支上即为庚戌乙酉庚辰丙戌,孔子的是庚戌乙酉庚子丙戌,八字中仅差一字,按说应该命运相差不远,但事实是“自生民以来,先圣之圣,止有一人,而所生之干支,不能未必不同”<sup>[2](P18)</sup>。不过,即使不能与圣人比,眼前的老友陈伯美“年月日时无不与余同也”,二人也是迥然相异。在性情趋向,陈氏“坦怀率物,不以蜂虿更其喜怒,礼让之风,着乎远迩”,黄宗羲则“通脱自信,出言冒人,以至谤誉角起”;在生平遭际上,陈氏“洁身世外,兴废等之剑映”,自己却“锋头血路,滨于十死”。<sup>[2](P18)</sup>由此,他感叹道:“余与先生并时而处,已不能相同如此,而况欲以干支琐琐傅[附]会数千载以上之先圣乎?”<sup>[2](P18)</sup>

宋濂《禄命辨》还谈及星变与占术之关系,认为“五星有变,其行不依常经,而犯乎河汉内外诸星”,但是没谈“何以占之”。<sup>[2](P17)</sup>黄宗羲经过考察,认为星的“凌犯”有其一定的客观规律,如果“明乎纬度,则可握算而得”<sup>[2](P17)</sup>,可以进行“占”即计量的。所谓“星变”、“凌犯”,并不“越算”,“若谓星能越算,乃是占者之不善,非不可占也”。<sup>[2](P17)</sup>

在相人看来,人的形、心、术均表现为“相”,其中“术”为最重。这是“在人者也”即是就被看相的人而言的,黄宗羲还认为相人本身也很重要,因为“其心术未必正”,看相也未必准,一般都未必“能知别贤与不孝者”。黄宗羲曾为海昌范文园的《相法水镜集》作序,表达了他对相术的批评意见。他说:“昔者荀卿子之论相也,谓‘相形不如论心,论心不如择术。形不胜心,心不胜术。术正而心从之,则形相恶,而无害为君子也;形相虽善而心术恶,无害为小人。’此言在人者也。若相人者,其心术未必正,则正恶当前,糠粃迷目,能知别贤与不孝者寡矣!”<sup>[2](P77)</sup>不

过,因为范文园有在兵乱中“当一人之厄,润千僧之钵”的义行与平日的孝行,其术应该是精的:“以文园之孝义,其见君子也,如以石投水;其见小人也,如以水投石,又何患其术之不精也!”<sup>[2](P77)</sup>《文选》卷五十三载有三国魏人李康的《运命论》,文中道:“张良受黄石之符,诵三略之说,以游于群雄,其言也,如以水投石,莫之受也;及其遭汉祖也,其言也,如以石投水,莫之逆也。”从侧面说明了范文园相术的社会影响。

黄宗羲还以“近时人物”为例,“海刚峰之直节,疑其眉目严冷,余外舅叶六桐见之团面无须;杨升庵之博学,疑其资质清苦,而衣服起居穷极华洁,貌似三吴贵公子”,<sup>[2](P77-78)</sup>说明仅拘泥于形貌的相术是不可靠的。他主张“以心术相之”,<sup>[2](P78)</sup>不然,若仅从形貌判断其人的学术、节操,则必然多有所失。所以,范文园之“贱简”那些“以形貌肥瘠长短,姑布子卿之术者”,正说明他的相术观已迥出流俗之上。

## 二、“枯骸活骨,不相干涉”

中国传统礼俗社会最重葬制风水,认为葬地“山势的藏纳”与后世子孙的祸福之间有一种内在关联。因此,对于通过“堪天道,舆地道”取择的“阴宅”,乡俗过于冀望葬地在泽庇福荫后世子孙方面的超验作用。

黄宗羲之前,葬地说已历经三变,即由形法说、方位法说而三元白法说。黄宗羲认为,三说是每变而愈下。黄宗羲在《七怪》中却批评说“葬地之说,君子所不道”。<sup>[3](P651)</sup>他说:“方位,一定不易者也;三元白法,随时改换者也。”<sup>[3](P651)</sup>以三元白法求吉地,因其崇尚流变,“必一年一改葬而后”,“是故方位者,地理中之邪说也;三元白法者,又邪说中之邪说也”。<sup>[3](P652)</sup>

元末休宁人赵汭(1319~1369,字子常,学者称东山先生)曾著《葬书问对》,大谈所谓“形气”、“方位”之法。黄宗羲在《读葬书问对》中进行了引述,道是“形者,山阜之象,形于金木水火土也;气者,山川之脉理,或聚或散,聚者其生气也”,方位即“以八卦辨龙之贵贱及二十四山之衰旺、生克”。不过,黄宗羲指出,赵汭是以形气胜于方位,而不能自持其说,“东山精微其说,以为吉士之遇,由于天界。葬师言天命可改,东山言人事难致,其害理同也”。<sup>[3](P659)</sup>黄宗羲认为,赵汭故意张扬其说又不无矛盾的原因,

是赵氏持鬼荫之说不能自拔。

黄宗羲不同意将二程所言“爷祖子孙同气，彼安则此安，彼危则此危”，作为鬼荫说成立的正当理由。他说：“夫子孙者，父祖之分身也。吴纲之貌，四百年尚类长沙；萧颖士之状，七世犹似鄱阳。故啮指心痛，呼吸相通，夫人皆然。后世至性汨没，堕地以来，日已不相同，而能同之于死后乎？子孙犹属二身。人之爪发，托处一身，随气生长，翦爪断发，痛痒不及，则是气离血肉，不能周流。至于手足指鼻，血肉所成，而折臂刖足蒿指鼻，一谢当身，即同木石，枯骸活骨，不相干涉。死者之形骸，即是折臂、刖足、蒿指、鼻也，在生前，其气不能通一身；其死后，其气能通子孙之各身乎？昔范缜作《神灭论》，谓神即形也，形即神也，形存则神存，形谢则神灭；难之者谓神与形殊，生则合为一体，死则离为二物；二说虽异，然要不敢以死者之骨骼为有灵也。后来儒者言，断无以既尽之气，为将来之气者，即神灭之说也；释氏所言人死为鬼，鬼复为人者，即神不灭之论也；古今圣贤之论鬼神生死，千言万语，总不出此二家。而鬼荫之说，是于二家之外凿空言死者之骨骼，能为祸福穷通，乃是形不灭也，其可通乎？是以古之先王，悬棺之后，迎主于庙，聚其魂魄，以墓中枯骸无所凭依也。其祭祀也，三日斋，七日戒，求诸阳，求诸阴，徬徨凄怆，犹不能必祖考精神之聚否。今富贵利达之私，充满方寸，叩无知之骸骨，欲其流通润泽。是神不如形，孝子不如俗子也。”<sup>[3](P659-660)</sup>

黄宗羲认为，子孙求葬地之形气，是出于至性孝诚，求心之所安，并非为求福荫：“布席画阶，亦有方位；筮宾求日，岂因利益？况乎永托亲骸，而使五患相侵，坐不正席，于心安乎？程子所谓‘彼安则此安，彼危则此危’者，据子孙之心而为言也。岂在祸福乎？”<sup>[3](P660)</sup>择葬地若出于“富贵利达之私”，以求“鬼荫”，即是不懂“枯骸活骨，不相干涉”的道理，也是离弃了孝亲之实。

黄宗羲还指出，择地即是流俗意在“祸福”之举，而且并非各地都遵循。有些地方以“焚尸沈骨”为俗，即便是当时读书识礼的“纓弁之家”亦靡然从之，不以为是辱亲，以择地掩埋为辱亲。黄宗羲说：“习俗亦何尝之有？”<sup>[3](P660)</sup>孝亲一念才是实，弃其实而存一“富贵利达之私”，实在是不可取。他认为族葬也要选择地理情况，“族葬亦惟西北土厚可以为

之，若东南水土浅薄，岂能家家得此一片高燥之地乎！”<sup>[2](P104)</sup>孝亲之礼的实施，要因时因地制宜，以求心安而已。

对于迁葬之举，黄宗羲也认为大可不必，因为各地风俗习惯不同，孝义观念也各异。像吴越之地的民俗，是以焚尸沈骨之俗为辱亲之举，以择地安葬亲骸为孝举。因此，黄宗羲认为，既已择地葬亲，实在不必再迁所谓的“吉壤”。他说：“焚尸之惨，夫人知之。入土之尸，棺朽骨散，拾而置之小椁，其惨不异于焚如也。何如安于故土，免戮尸之虐乎？即不吉亦不可迁也。”<sup>[3](P661)</sup>

黄宗羲指出，并非吉壤可以荫庇后世子孙，将形气与鬼荫想象联系起来的说法，其底里是算计卜度之心在作怪。他说：“鬼荫之说不破，则算计卜度之心起，受荫之迟速，房分之偏枯，富贵贫贱，各有附会，形气之下，势不得不杂以五行衰旺生克，心愈贪而愈昏，说愈多而愈乱，于是可葬之地少矣。诚知鬼荫之谬，则大山长谷迥溪伏岭之中，其高平深厚之地，何在无之，便是第一等吉壤。精微之论，不能出此，虽有曾、杨、廖、赖，亦无所用。无俟乎深求远索，无可奈何而归之天命也。”<sup>[3](P661)</sup>不过赵汭斥方位并斥时日，有其卓见。黄宗羲说：“古之筮日，非生克冲合之谓也。时则皆以质明，唯昏礼用夜，有定期也。曾子问，见星而行者，唯罪人与奔父母之丧者。葬以日中可知，不然谓之疾患。下圻而以宵中，今日择时之害也。风和日出，便于将事，谓之吉日，风雨即是凶日，筮者筮此也。今之葬者，不以雨止，择日之害也，故东山之见卓矣。”<sup>[3](P661)</sup>他还说：“上坟须择天气晴明第一，不可杀羊；天雨变为堂祭，此流俗无礼之至也。凡世俗所行折斋、做七，一概扫除。”<sup>[5](P191)</sup>对于下葬及上坟的吉凶时辰，他也不拘于俗论，所谓“吉日”即是“风和日出，便于将事”，“风雨即是凶日”，不必拘于定日定时。

### 三、转向礼俗治理的儒学救世

黄宗羲以儒学立身，亦思以儒学救世，对佛道及民间迷信导入非理性之倾向自然大加挞伐。他既主张“枯骸活骨，不相干涉”，便反映了他在乡俗礼制方面的儒学救世祈向。但对于儒家长久以来的形气说又不肯彻底放弃，因此在《魂魄》一文对魂魄之聚散，黄宗羲又引经据典地扬“魂”而抑“魄”。他倾向于把魂魄比附于善恶，魂为形上之善，“神与意与

志皆魂”，而魄则形下者，“一切为厉者，皆魄为之，魂无与焉”。

另一方面，黄宗羲又虚化了魂，说“他何曾有魂在天地间，其魂即在子孙思慕之中”，为父子伦情的自然感通留下了诠释空间。他说：“人生堕地，分父母为气质，从气质而有义理，则义理之发源，在于父母。阳明言以此纯乎天理之心，发之事父便是孝；不知天理从父母而发，便是仁也。严父配天，非崇高也，吾之于天，渺不相属，藉严父在天之灵，通其陟降。而先儒疑于郊祭，以功德言，不以感召言，非也。”<sup>[3](P17)</sup>他以“感召”说，解释“父在天之灵，通其陟降”的合理性，继承了传统儒学父子之间一气相通的思想。黄宗羲曾将此种解释看作“平生心得，为先儒所未发者”<sup>[3](P17)</sup>之一端，现在看来，亦颇具创见。

黄宗羲的儒学思想，虽然尚未完全摆脱传统儒学的某些局限，但是与近代的科学精神相比，已经毫不逊色。在《获麟赋》中，他指出“夫穷理者必原其始，在物者必有其因”。在《海市赋》中，黄宗羲从“穷奇极变”的大气运动，来解释海市蜃楼不过是气“附丽水面，以呈谲诡”所造成。在《匡庐游录》中，黄宗羲从余姚凤山经验出发，结合“钟声一动，则忽然敛灭”的逻辑，对环绕庐山所形成的“佛光”等怪异现象，予以科学地解释。而所谓“佛光”，不过是磷火，其成因在于：“盖草木要水土皆有光华，非勃郁则气不聚，目光与众光高下相等，则为众光所夺，亦不可见，故须凭高视之。圣灯岩下，群山包裹如深井，其气易聚，故为游者之所常遇，昼则为野马，夜则为圣灯，同此物也。”

对于当时颇为世人推尊的“了凡四训”，尤其是篇首的“立命之学”，黄宗羲批评其仍与儒者之立命思想不同。对于袁黄的“功过格”所造成的影响，黄宗羲清楚地看到，士人仿行袁黄的功过格，行一好事，便欲得回报，既非“由仁义行”，又非“行仁义”，实是“富贵福泽之所盘结”，“不胜其计功之念”，是极端功利主义的心态。更有甚者，“恃其功过相折，放手无忌”<sup>[5](P159)</sup>，乃至“肆然为恶”，为善不足，为恶有余，完全背离了仁义之举，流于“不仁之甚”的境地。

总体上来看，黄宗羲主张恢复儒家命运观的真

面目，“追寻孔氏知命之学”，以“求圣道之精微，破其秋毫”。<sup>[2](P18)</sup>黄宗羲极力主张高举“堂堂正正旗”<sup>[2](P321)</sup>，重建儒学性命之学，反对“锢人性命”的章句之学<sup>②</sup>，力争摆脱“闭眉合眼”不问世事的佛教的束缚。他认为如果像有些陋儒那样拘泥于“区区贵贱、富贫、寿夭之比量”<sup>[2](P18)</sup>，最终只能是不能准确地把握“常”与“变”之间的真实意涵。黄宗羲主张“投巫驱佛”，呼唤“扶危定倾”的豪杰之士，摒斥巫术迷信，破除邪说怪论，已经显示出不循流俗的伦理品格。

黄宗羲的这些思想，不仅与他“天下为主君为客”的政治伦理，“遂民之生”、“工商皆本”的经济伦理，“括磨斯世之耳目”、“蹈仁义”而“扶危定倾”的豪杰理想人格等等伦理思想，高度一致，而且也表现了他与巫术迷信划清界限、接近近代科学精神的近代性特征。

#### 注 释：

- ① 如王汎森先生就撰写了《清初下层经世思想》，讨论清初的乡治思想，认为陆世仪、陈瑚等人以儒生的自发性组织来担负下层社会工作的政治倾向，也可以在同代大儒如顾炎武、王夫之、黄宗羲等人身上看到。参见王汎森著《晚明清初思想十论》《序》第7页（复旦大学出版社2004年版）。
- ② 在《梨洲先生神道碑文》中，全祖望说黄宗羲“愤科举之学锢人生平，思所以变之。既尽发家藏书读之，不足，则抄之同里世学楼钮氏、澹生堂祁氏，南中则千顷斋黄氏、吴中则绛云楼钱氏。穷年搜讨，游履所至，遍历通衢委巷，搜鬻故书。薄暮，一童肩负而返，乘夜丹铅，次日复出，率以为常。”

#### 参考文献：

- [1] 黄敦兵. 黄宗羲伦理的主题及其展开[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2012. 344.
- [2] 黄宗羲. 黄宗羲全集(第11册)[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2005.
- [3] 黄宗羲. 黄宗羲全集(第10册)[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2005.
- [4] 李廌. 师友谈记[M]. 孔凡礼点校. 中华书局, 2002. 30-31.
- [5] 黄宗羲. 黄宗羲全集(第1册)[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2005.

(责任编辑: 卢圣泉)

## On Huang Tsung-hsi's Rural Control Propositions

—Take Huang Tsung-hsi's Evaluations of Rural Customs & Etiquettes and Burial Systems as Examples

HUANG Dun-bing

(The College Students Ideological and Political Education Assessment Centre & Enterprise Culture Centre of Hubei, Wuhan  
Hubei 430205, China)

**Abstract:** Although Huang Tsung-hsi's Confucian thoughts had not yet completely got rid of some traditional Confucian limitations, we can still take his evaluations of rural control on customs & etiquettes and burial systems as examples, to grasp his modern scientific spirits.

**Key words:** Huang Tsung-hsi; rural control on customs & etiquettes; burial systems

---

(上接第 95 页)

## The Market Logic and Reform Roadmap for the de-administration of Leader System in Chinese SOEs

HUANG Zai-sheng

(Shanghai Branch of Nanjing Politics Institute; Shanghai 200433, China)

**Abstract:** During the transition period, the practical ills of leader system's bureaucratism in SOEs have been increasing become apparent, which prove to be the main impediments in improving modern enterprise system and refining corporate governance structure of SOEs. In an effort to carry through de-administration of leader system in SOEs, we must insist on the principle of human resources under the Party leadership, correctly grasp the practical requirements of de-administration, properly deal with the relation of incremental reform and storage reform, and then set up a new mechanism of selecting and assigning enterprise leaders pursuant to socialist market economy and modern enterprise system, which should bear the characteristics such as clear responsibility, able to enter and exit, able to work up and down, able to be paid more or less according to performance.

**Key words:** SOEs; leader system; de-administration