

诗经的文化精神



李
山
著

WILEY

时代出版传媒股份有限公司
安徽教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

诗经的文化精神 / 李山著. —合肥:安徽教育出版社,2016
ISBN 978-7-5336-8253-8

I. ①诗… II. ①李… III. ①《诗经》—诗歌研究
IV. ①I207.222

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第081249号

诗经的文化精神

SHIJING DE WENHUA JINGSHEN

出版人:郑可
质量总监:张丹飞
策划编辑:张丹飞
责任编辑:夏慧
装帧设计:张鑫坤
责任印制:王琳

出版发行:时代出版传媒股份有限公司 安徽教育出版社
地址:合肥市经开区繁华大道西路398号 邮编:230601
网址:<http://www.ahep.com.cn>
营销电话:(0551)63683012,63683013
排版:安徽创艺彩色制版有限责任公司
印刷:安徽联众印刷有限公司

开本:787×1092 1/16
印张:17.5
字数:240千字
版次:2016年11月第1版 2016年11月第1次印刷
定价:36.00元

(如发现印装质量问题,影响阅读,请与本社营销部联系调换)

目 录

第一章 分封制,一场意义深刻的血缘关系革命 / 1

一、王国维的发现及其留下的问题 / 2

二、恩格斯的启示 / 3

三、一场深刻的血缘关系变革 / 9

四、结论:统一化文明进程的开始 / 27

第二章 周人的重农及其在农事经验中所确认的天人关系 / 29

一、农事与“周德” / 30

二、作为王朝政典的《雅》、《颂》农事诗篇 / 36

三、《七月》:全面审视农事生活的诗性文学 / 56

四、《七月》中的天人关系 / 64

第三章 “宴以合好”与周代社会结构的根本精神原则 / 73

一、“宴以合好”与宴饮诗 / 73

二、宴饮诗歌的“史诗”性 / 75

三、“和”的颂歌 / 85

第四章 文明与野蛮冲突中的西周古代社会 / 97

一、《诗经》战争作品所呈现的厌战倾向 / 98

二、周人厌战的社会根源 / 103

三、王朝对外来战争的承受力 / 105

四、战争所激起的历史运动 / 110

第五章 周礼的没落与一股生命精神的复兴 / 113

一、婚恋诗篇中礼与俗的对峙及其显示出的历史动向 / 113

二、周礼下的婚姻及其反叛 / 120

三、野性婚恋诗篇中的生命精神 / 128

第六章 《雅》、《颂》诗篇创作年代通考 / 134

一、西周早期的诗篇创作 / 135

二、西周中期穆、恭两朝《雅》、《颂》诗篇的创作高涨 / 151

三、两周之交的诗篇 / 209

四、东周平王朝的《小雅》诗篇 / 227

第七章 “三百篇”中不断深化的文化精神运动 / 230

一、《大武》乐章与殷周之际的精神革命 / 230

二、《雅》、《颂》祭祖诗篇与宗教观念的内在转折 / 239

三、宣王朝诗篇的现实精神 / 249

四、“变风变雅”时代的精神状况 / 258

后 记 / 273

再版后记 / 274

主要参考文献 / 275

第一章

分封制，一场意义深刻的血缘关系革命

《诗经》三百篇的渐次生成，是西周王朝“制礼作乐”的文化产品。在这里，文学与历史的关系，不是单纯的后者影响前者以何种方式映现社会的问题，而是历史决定着文学以何种样态开始的问题。一个最基本的事实是，中国古典文学传统是由《诗经》开创的，而《诗经》流淌的又是周文化的精神血液。因此，深入地了解《诗经》所根植的社会母体，就成为理解周代社会何以能够产生中国文学精神传统的前提。

人类有文明的历史，也有文化的历史。对“文明”的历史，人们只能把握其逻辑意义上的开端。从人类第一次使用工具起，人类文明的历史即已启程，但一般无法用具体时间来确证它，它总有一部分存在于人们的历史视野之外。但是，“文化”有明显的起源。作为一种生存方式、一种精神传统，它是人们不断回顾的对象。世界上没有哪一个文化人群不知道他们现有的生存方式来自何方，这一点即是明证。

至今影响甚至支配着我们生活的文化传统，是周人开创的。尽管中华文明的历史开端，公认地要比周代久远得多，但不说“五帝”甚至更远的时代，就是夏、



商时代,我们已无从和那时的人取得直接的精神联系。人类是语言的动物,靠文字的记录,他们可以把他们的行为和观念保存在语言之中。后人借着对这语言的解读,可以从外在的行动与内在的心灵两方面,对这些消失的人群进行观察与理解,与之产生意识的沟通并接受其影响。而所谓的历史之学,从本质上说,也就是借助文献条件所建构的不同时代的人群间的意识交流。事实上,我们最早只能同周人进行这样的交流,因为他们留下了足以表达他们自己的文献资料。文献的不足早在孔子时代就已被痛切地感受到了。虽然夏、商遗址近代有较多的发现,人们又幸运地发现了殷人的甲骨文字,但是夏人和商人仍然像是背对着我们的人。相反,每当我们面对周人时,我们不仅能够听懂他们,而且能够从他们那儿理解到我们自己生存现状的渊源与起因。周文化是我们这个文明整体的根基。纵观历史,周代以后每一次富于创造性的精神运动,都伴随着对此文明根基的回顾现象。人们总可以在这里汲取到哺育文化生命的源泉,它规定并保证着它的后继者的历史方向。正像欧洲文明的直接源头是古希腊而不是迈锡尼和克里特一样,夏和商与严格意义上的华夏文化传统只存在着间接的关系,它们的某些文明成就作为质料被吸收到周文化中去了,而它们自己却不复作为历史文化实体进入后人的视野。因此,必须追问的是:中国历史为什么到周代才创造出自己的精神传统?

一、王国维的发现及其留下的问题

最早发现周初“制礼作乐”对华夏文化传统形成具有首创意义的人,是近代史学家王国维。在其见地深刻、持论坚实的《殷周制度论》中,王氏指出:“中国政治与文化之变革,莫剧于殷周之际”,“殷周间之大变革,自其表言之,不过一姓一家之兴亡与都邑之转移;自其里言之,则旧制度废而新制度兴,旧文化废而新文化兴。又自其表言之,则古圣人之所以取天下及所以守之者,若无以异于后世之



帝王；而自其里言之，则其制度文物与其立制之本意，乃出于万世治安之大计，其心术与规模，迥非后世帝王之所能梦见也”。“旧文化废而新文化兴”，换句话说，王氏这是在指明一种新的精神传统的诞生。

关于这一剧变的结果，王国维说：“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而生封建子弟之制、君天子臣诸侯之制，二曰庙数之制，三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下者，其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、庶民以成一道道德团体，周公制作之本意，实在于此。”皇皇万言的《殷周制度论》，围绕以上诸义而展开。不论是“庙数之制”，还是“同姓不婚之制”，还是建构在这两者基础之上的“纳上下于道德”，王氏都是在以自己的语言方式，阐明那个以宗族血缘关系为其内涵的宗法制的形成。“道德团体”是宗法制的精神实质。

作为有创见性的学者，王氏最大的贡献就在于，他不像以往那些冬烘先生一样，笼而统之地侈谈三代，地下文物的新发现，使他意识到了“三代”中殷、周之际的历史断裂以及断裂中所产生的崭新社会制度及文化形态。而王国维所言“纳上下于道德”，“以成一道道德团体”，更道出了周文化乃至中国古代文化的本质特征。

但是王国维所做的一切，只是在现象层面完成了他的发现。王氏《殷周制度论》大气磅礴的论证，只是有力地说明了作为一种社会制度的宗法制的内在逻辑及其构造方式。有一个问题在王氏看来是不言而喻的，周之所以为周，不过是出于“周公制作之本意”。圣人决定历史，这种狭隘的历史观限制了王氏只会说明结果而不去探索原因。因为他误把表象认作了本质。那么，我们需要沿着一种什么样的思想线索，才能深入王氏所启开的历史认识之门呢？

二、恩格斯的启示

在很大程度上，我们的学者在理解《家庭、私有制和国家的起源》这部经典著



作时,把注意力放在接受它的结论上了。在该书的第九部分即“野蛮时代和文明时代”中,恩格斯在对几个特殊的氏族由野蛮进入文明时代的历史过程作了详细论述后,归结出共同的贯穿于这一漫长历程的“三次大分工”现象。据此,不论是在我们的社会发展史教程中,还是在史学家们据辩证唯物主义对中国古史进行研究时,这三次分工仿佛成了历史的全部。只要从材料中找到足以证明这三次分工的证据,历史从氏族社会的低级阶段走向高级阶段,并最终走向阶级社会(奴隶社会),就是不言自明的了。

但这绝不是恩格斯此文的真意,也绝不是在该文结尾处总结出的这几个要点的真意。马克思说,思维的最高境界在于走向具体。即以三次大分工而言,如果不把它放到恩格斯所具体考察的问题中去,就必然出现教条主义的“生吞活剥”。三次大分工的结论不是代数式,靠它演算不出真实具体的历史。不错,恩格斯是强调了三次分工对社会关系演进的巨大作用,但说到底,这不过是针对古希腊、罗马等少数几个氏族社会的变化而言的。在恩格斯同一部著作所提及的氏族中,易洛魁人不是只发展到野蛮时代的中级阶段就停滞了吗?德意志国家的出现,其主要的原因不是并非由于内在经济结构的裂变吗?此外,美洲的印第安人、澳洲的红种人和非洲的黑人,他们一直到近代不是仍然保持着他们古老的、一成不变的状况吗?丰富而具体的历史,是由多重因果关系聚合的现实,人不是单纯的经济动物,他还有着更多的生存可能。

在谈到《家庭、私有制和国家的起源》时,恩格斯说:“在关于希腊和罗马历史章节中,我没有局限于摩尔根的例证,而是补充了我所掌握的材料。关于凯尔特人和德意志人的章节,基本上是属于我的。”^①这是绝好的“走向具体”的夫子自道,如果真是辩证唯物主义的信徒,不也该根据我们自己掌握的材料去解决中国的问题吗?

^① 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局:《马克思恩格斯选集》第四卷,第3页,北京:人民出版社,1995年。



一个普遍的错觉是，人们以为当氏族社会发展到高级阶段，当氏族内部出现了严重的贫富分化，从而产生贵族与贫民的对立时，这种对立就会自然地不断深化，并最终演化为奴隶主与奴隶的阶级对立，这种对立就会产生奴隶制的国家社会。也就是说，这种观点认为，氏族社会内部的贵族和平民可以顺延到奴隶制社会中去，前者成为剥削者，而后者则大部分沦为受剥削的奴隶。细读恩格斯及其他有关古希腊、罗马的历史著作，实际的情况恰恰相反。历史并没有按照后人的想象发展，这种趋势受到了阻力，改变了路程。现在，让我们以古希腊、罗马为例，看一看当氏族内部的阶级对立深化、剧变时，发生了什么。

这得从梭伦变法谈起。毫无疑问，梭伦变法的出现，是氏族内部阶级分化、阶级冲突加剧，旧的社会平衡已经无法维系的结果。但是梭伦立法的意图并不是将氏族内异化出的特权贵族对平民的剥削奴役法典化，废除债务、奴隶等措施表明，他所做的一切，绝非在为奴隶主立法，相反，他在奋力挽救氏族内部固有的平衡。“必须防止这种使自由的雅典人变为奴隶的情形重演”^①，是梭伦变法的主要目的，也是改革获得广泛支持的原因。诚然，梭伦并没有废除贵族特权，立法也无意于此。但当梭伦变法在雅典现行制度中“加入了一个全新的因素——私有财产”^②，并且确立了以财富的多寡为尺度确定一个人的社会地位的原则后，便从根本上改变了社会衡量一个人是否显贵的标准。恩格斯说，雅典的贵族是“由一定的家族的成员担任氏族公职的习惯”的异化物。在这样的情况下，一个人是否为贵族，要看其出身和血统，血缘法则决定着人们的社会地位。而梭伦变法却为社会确立了一种全新的法则。因此，尽管变法在当时没有废除贵族特权，没有消除贫富差距，但从长远的观点看，枯萎了贵族生长的根基。因为，社会在一种崭新的结构法则基础上，建立起新的平衡：只要能获得更多的财富，人人

① 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《马克思恩格斯选集》第四卷，第113页，北京：人民出版社，1995年。

② 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《马克思恩格斯选集》第四卷，第114页，北京：人民出版社，1995年。



都可以得到显赫的社会地位。同时,以财富的多寡划定每个人的社会地位和权益这一崭新原则,对雅典氏族现状的冲击又不仅限于限制旧贵族对贫民的奴役,它会瓦解整个氏族社会的血缘关系,因为对财富的追求势必迫使人们在观念和行动上从传统的关系中突决出来。这样看来,梭伦变法的历史意义,与其说是将私有制合法化,不如说是在私有经济十分发达的前提下,将一种与氏族血缘关系完全异质的社会结构原则布陈给雅典。滋生于氏族内部的古老的存在方式没落了,新型的社会贵族将在新的社会制度的保障下,雄心勃勃地从深厚的平民阶层的土壤中崛起。正是他们,在追求财富的过程中奴役了大量本邦人以外的同类,他们才是奴隶制社会统治阶级的主体。这就是梭伦变法的结果,这就是古希腊、罗马(罗马也曾有过梭伦式的提乌斯改革)由野蛮时代进入文明时代的具体过程。对氏族血缘关系的革命,是这一历史环节的关键。

在古希腊、罗马发生的一切,是否具有普遍的历史意义呢?继续阅读恩格斯的论述,可以发现,进入文明时代之前的日耳曼和克尔特人,尽管他们在各个方面与古希腊、罗马人有着重大的不同,但在进入文明时代时,都曾经历过氏族关系裂变。在这一点上,他们并无二致。“如果说氏族中的血缘关系很快丧失了自己的意义,那么,这是氏族制度的机关在部落和整个民族内部征服而蜕变的结果。”因此,要理解日耳曼及克尔特人所成就的文明形态、国家状况,必须与其在大迁徙中扯断人群固有关系这一特定的氏族社会关系的改变方式联系起来,必须与罗马“国家幅员广阔,就不能利用旧的氏族制度的工具来管理”这一历史现实联系起来,才能得到确切的认识。^① 尽管他们在迁徙与征服中袭居、占有了罗马的土地和物质文明,但其氏族整体经过外力断裂后所剩下的“氏族关系的片断”,又决定了欧洲中世纪封闭而孤立的庄园、城堡林立的现实。

^① 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局:《马克思恩格斯选集》第四卷,第148、149页,北京:人民出版社,1995年。



古希腊、罗马人和克尔特、日耳曼人在走向各自的文明时代的过程中所表现出的共同性，是否就表明了这样的历史法则：不论在什么样的条件下，也不论以什么样的方式，对原始的氏族血缘关系做出必要的变革，是各个进入到文明时代的人群殊途同归的必由之路？

这是一个可以在“反证”中得到证实的判断。我们的结论是从西方历史中得出的，而以古埃及为代表的近东的历史，似乎可以对这个判断构成有力的反驳。因为在古埃及的历史上，人们找不到任何原始氏族血缘关系变革的迹象，而庞大的帝国不也同样建立了吗？但是不要忘记，这是一个死亡了的文明。“死亡”的含义并不是指它的消失，而是指它没有产生过任何被后人承继的精神传统。这里诚然反复地建立起强大的统一政权，但这纯粹是用暴力征服的结果。在古埃及的土地上，存在着众多的氏族群落，但史学家的研究结果是：不论是在古王国、中王国，还是在新王国，这些氏族在语言、宗教、生活习惯等各个方面，没有发生过任何根本上的变化，也就是说，它们各自保存着自己固有的封闭性。强大氏族用战争将这样的人群压服在一起，而每一次统一王朝的崩溃瓦解都意味着这些被征服氏族势力的复兴。古老的氏族关系，因其本性上的封闭与隔绝，除了挑起不同氏族、部落人群之间的仇视与厮杀外，不会有其他任何作为。因为它在部族与部族间的战争与征服中向不同人群提统一的要求时，又在被征服氏族的反抗中，抗拒着这种要求。至此，它实际上已经成为胶着、迟滞着历史进步的死结。

呈现于埃及古国时间表上的统一与混乱，不过是这陷于“死结”中的历史的“困兽犹斗”而已；它的最终消失也不过是历史终于被这个“死结”窒息的结果。从这个方面看，这样一个所谓的文明国度，在几千年的历史现实中没有产生足以对后人具有影响意义的精神运动，就毫不奇怪了。任何伟大的精神运动，都是理想主义的高涨。在残酷地蔑视生命的历史中，我们可以理会到古埃及社会是何等的缺乏理想主义的现实基础。“有一篇从古代保存下来的墓志铭，颂扬了一位



了不起的贵族,说他从来没有受过地方长官的鞭笞,值得敬仰!”^①生存境况的残酷,导致的是对死亡的向往。“他们认为死后才是真正生活的开始。”^②“在埃及人的社会中,走路的是死人,睡觉的是死人,大吃大喝的也是死人。这样一个世界通过象征主义手法变相地再现于精神世界的艺术作品中。”^③死亡的精神世界,对应的是死亡的现实世界。古埃及国家形态的建立以及它的最终死亡,证明这是人类在走向文明时代时一个错误的选择,是一条绝路。

恩格斯说:“氏族,直到野蛮人进入文明时代为止,甚至再往后一点(就现有材料而言),是一切野蛮人共有的制度。”^④这就是说,不同的人类群体是在同一种文化背景、同一种社会关系所构成的历史现实中开始其各自的未来之行的。同时,恩格斯的话也暗含着这样的意思:突破氏族现实关系,又是这些“野蛮人”所共同面临的最切近的任务,或者说,摆脱现有的氏族关系与实现向文明时代的挺进是同一件事情。通观上古人类的历史,撇开那些发展到野蛮时代中期就停滞不前的氏族人群不说,那些走到文明时代门槛前的人群,他们是否真正跨入了文明时代的大门,又以其是否完成过氏族关系的改革为先决条件;他们在跨入大门之后其文明呈现何种样态,又以其如何改革氏族关系为先决条件。古希腊、罗马的西方世界以及中国、印度的东方世界都是这个时代的成功者,它们在完成这种突破后所获得的文化成就,是以后乃至当代文明的精神基础;而古埃及却代表着相反的历史,至今依然矗立着的金字塔,在向后人显示一种曾经有过的辉煌时,也在显示着这样的沉重的事实:人类文明的实践也许再也没有像那个时代一样,经受过如此惨重的挫折。

① [美]伊迪丝·汉密尔顿:《希腊方式——通向西方文明的源流》,徐齐平译,第8页,杭州:浙江人民出版社,1988年。

② [美]伊迪丝·汉密尔顿:《希腊方式——通向西方文明的源流》,徐齐平译,第11页,杭州:浙江人民出版社,1988年。

③ 汉尼希、朱威烈等:《人类早期文明的木乃伊》,第162页,杭州:浙江人民出版社,1988年。

④ 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局:《马克思恩格斯选集》第四卷,第80页,北京:人民出版社,1995年。



回到王国维的问题，我们实际上已经找到了理解王国维所提出的问题的线索。王国维在论述殷周“剧变”结果时所揭橥的现象，实际呈现的是建构在经过变革的宗族血缘关系基础之上的新型的制度形态。如果说古希腊、罗马人在彻底“炸毁”氏族关系的同时，建构了一种全新的社会法则，那么，周人则采取了迥然不同的方式。简单地说，周人在其建国初年所实施的以对异族军事征服为直接目的的血亲封建，实际上在不自觉中完成的是对古老氏族血缘关系的革命性的变更。不应只看到周人利用原始的宗族血缘关系巩固了自己的统治，还应看到这种政治性的“利用”本身，实际上已使这种原始的、天然的关系变更为新型文明社会的政治关系。以姬姓血缘体系为主干所实行的血缘分封，完成的是将众多异姓血缘部族实体纳入统一的政治化了的血缘主干体系中来的历史重大变革。林林总总的、各自独立的宗族部落实体，在被这姬姓血缘主干笼罩、穿透和纽结中，由封闭走向了开放，由孤立、排斥走向了交流、联通。由此中原人群才走上了统一化的文明进程，古老的血缘关系才由自在的存在转变为自为的存在，才由自然性的关系上升为历史的法则。

三、一场深刻的血缘关系变革

1. 周人是在什么样的条件下展开其革命的

周人以暴力手段夺取政权以后，广大的中原地域上，仍然是氏族林立的状态，而且这状态由来已久。《逸周书·殷祝解》说：“汤放桀而复薄，三千诸侯大会。”相同的说法，亦见于《尚书大传》、《战国策·齐策》、《吕氏春秋·用民》等。又郑樵《通志·氏族略》“夏商以前”条考得六十余国。以上为最迟至夏商之际的情形。《史记·周本纪》载：武王盟津观兵，“诸侯不期而会盟津者八百诸侯”。又



《逸周书·世俘篇》：“武王遂征四方，凡懋国九十有九国……凡服国六百五十有二。”“然殷末诸侯之数，似亦有一千七八百国。”^①“三千”、“八百”云云，无疑带有夸张性，然修辞立其诚，夸张中有真实。近代史家夏曾佑说：“夫故国能如是之多者，大抵一族即一国，一国之君，殆一族长耳。”^②夏氏的话又是理解王国维如下判断的钥匙：“自殷以前，天子诸侯之分未定也”，“周初亦然”。^③“君臣之分”是一种政治关系，在这种政治关系中，“君”、“臣”有稳固的领属关系，这正是“分”的内涵。而“未定”的君臣关系中，“诸侯”与“天子”实际上只是大族和小族的关系，即使其自愿地联合，也必然是有条件的，如共同的敌人、共同的自然灾害等；更通行的关系则是以实力差异为前提的大族对小族的武力慑服。但无论如何小族在大族面前，也没有完全失去自己的独立和自主。这就意味着如下事实：中原广阔地域上的人群由于氏族关系的隔绝，仍处于一种天然的分裂状态，而且这种状态直到殷周之际仍然没有根本性的改变。商朝终其历史，始终没有改变以战争处理它与其他“方国”关系的古老的做法，而“八百诸侯”在盟津的“不期而会”，正从反面证明了这种做法的失败。尽管“三千”诸侯与“八百”诸侯数量上的差距，映现了战争对氏族人群存在状况的改变，但“三千”诸侯推翻一个大邦与“八百”诸侯推翻一个大邦之间，并没有本质的区别，都带有远古部落战争的性质。尽管有种种证据可以证明夏、商两代有了军队、警察、监狱等暴力工具，因而有了文明时代的某些本质性特征，但在很大程度上，这种所谓“国家”，仍局限于某个区域，与后来的“王朝”相去甚远。这样的情况到殷商时期也没有根本改变。更重要的是，商朝的这些“文明”要素是否能够获得深化、发展，并不取决于其自己，而是取决于商人与异族的关系，取决于战争是否能够推动文明时代在中原地区的产生。中原不是古希腊、罗马——半岛、岛屿的地理条件是这些半岛、岛屿上的人群独

① 柳诒徵：《中国文化史》上册，第110页，北京：中国大百科全书出版社，1988年。

② 夏曾佑：《中国古代史》，第35页，北京：三联书店，1958年。

③ 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》，第466页，北京：中华书局，1959年影印版。



立发展的天然保障。大河冲积平原的整体性，决定了生存在这广阔地域上的众多的族群必然要发生关系，走向一个整体。然而，不论是夏人还是商人，他们在处理与其他人群的关系时，仍然没有摆脱战争征服的古老办法，他们的意识仍然局限在部族的观念形态之中，他们与其他人群的关系，仍然是部族与部族的关系。历史要求这些人群走向一个整体，而夏、商都无力解决这一问题，人群依然分裂，这就是周人建国时的背景，也是历史向周人提出的问题。

2. 周武王的“自夜不寐”

《史记·周本纪》有一段采自《逸周书·度邑解》的文字，记录了如下的史实：

武王征九牧之君，登豳之阜，以望商邑。武王至于周，自夜不寐。周公旦即王所，曰：“曷为不寐？”王曰：“告女：维天不殛殷……乃今有成。维天建殷，其登名民三百六十夫，不显亦不宾灭，以至今。我未定天保，何暇寐？”王曰：“定天保，依天室，悉求夫恶，贬从殷王受（纣）。日夜劳来定我西土，我维显服，及德方明。自洛汭延于伊汭，居易毋固，其有夏之居。我南望三涂，北望岳鄙，顾詹有河，粤詹雒、伊，毋远天室。”

这段“渊懿古奥”的文字表现了周武王对周人“未定天之保安”（张守节《史记正义》语）的忧虑。关于“依天室”、“定天保”的含义，今人杨宽说：“‘天保’是指顺从天意的国都，‘天室’是指举行大典及施政的明堂，‘依’是指举行内外群臣大会，会见并参与大献祭的殷礼，古‘依’与‘殷’同音通用。”^①在武王和周公这段对话中，“天室”、“天保”云云很明显地表明，武王对建都雒邑之所以如此重视，是因为其认定雒邑之地乃周人“天命”之所在。这是周初政治家们的共识，因为武王之

^① 杨宽：《论〈逸周书〉》，《中华文史论丛》，1989年第1期。



后的周公和成王也都将雒邑的建造视为“及天基命定命”^①，而所谓的得“天命”，除在意识形态层面上得到广泛的“灵佑”外，在现实的政治层面还能够对众多的异姓人群实施有效的统治。毫无疑问，在武王的雒邑忧思中，包含着天命信仰的进步，因为他已强烈地意识到形而上的“天命”与形而下的人事努力的内在关联，较之于商纣的“我生不有命在天”的虚妄，其间的差异是十分明显的。殷商统治者的实力以及他以天命自居的狂妄自大，使其从未考虑过用战争以外的手段处理与其他邦族人群的关系问题。但是，借着“八百诸侯”的联合击垮了殷人统治的武王，再也不能不正视众多弱小邦族的存在和能量了。殷人的无道，使其成为众矢之的，并促成了各族的结盟。现在，共同的敌人垮台了，这种联合还能持续么？置“死而不僵”的殷人不说，如果没有长久的治策，“八百诸侯”是否有一天也会联合成为自己致命的敌人呢？众族联盟的战争胜利，并没有让武王高枕无忧。他似乎很明显地意识到，消灭了殷人统治的现实力量，对周人自己也具有同样的危险。因此，武王在殚精竭虑地思考着新都的建造时，他实际已经关注到了林林总总的部族人群的存在对周人的未来将意味着什么，因而尽管建都雒邑的考虑仍然带有武力震慑的意图，但其着眼点已不再是武力本身，而是预先对可能出现的部族性的武力反抗危险的消除。建构在周人与众多异族人群有机联结基础之上的和平政治，才是武王“自夜不寐”的终极祈盼。武王并没有真正找到消除其忧思的办法，但这并不证明其忧思无意义，因为忧思本身说明，作为一个靠着战争获得胜利的部族领袖，武王已经不再对这古老的处理氏族关系的惯用法则深信不疑了，他已开始在战争法则之外，寻求新的政治法则。换言之，武王忧思中，包含着一种历史精神的进步，新的思想意识正试图超越氏族观念的局限，跃向新的境地。