

# 神文时代

讖纬、术数与中古政治研究

孙英刚 著

**The Weft Prophecy Texts and Political  
Legitimation in Medieval China**

*Sun Yinggang*



上海古籍出版社

本课题研究得到以下项目支持：

复旦大学“985工程”三期人文学科整体推进重大项目  
“中古中国的知识、信仰与制度的整合研究”

2012年教育部青年基金项目（12YJC77005）  
“纬学思想与隋唐时期的政治合法性研究”

2012年国家社科青年基金项目（12CZS020）  
“纬学思想与隋唐时期的政治合法性研究”

# 目 录

书序缘起·····	余 欣	1
序言·····	荣新江	1
绪论·····		1
一、神文与人文·····		1
二、天命与天道·····		8
三、预言与灾祥·····		14
四、历术与历数·····		22
五、乌托邦与救世主·····		26
上篇 天命与预言·····		33
第一章 “洛阳测影”与“洛州无影”：中古知识世界与政治 中心观·····		35
一、“洛州无影”的文化冲突说·····		35
二、“洛阳测影”的知识逻辑和思想意涵·····		41
三、黄旗紫盖，终于入洛：洛阳测影与南北对峙·····		46
四、推算时间：洛阳测影与日长之瑞·····		49
五、武周政权与“洛州无影”·····		52
六、义净与武周政权之关系·····		58
七、余论·····		61

第二章 “黄旗紫盖”与“帝出乎震”：中古时代术数语境下的 政权对立 .....	63
一、对峙南北：魏晋南北朝时期南方的政治宣传 .....	63
二、厌胜东南：“黄旗紫盖”与隋唐长安城 .....	73
三、天子之气：云气占与中古天命说 .....	81
四、望气西北：归义军时代的“龙兴紫盖”及其思想意义 .....	92
五、帝出乎震：其含义变形与政权对峙 .....	96
第三章 “太平天子”：中古时代的救世主义与政治宣传 .....	101
一、贞观十七年凉州瑞石出现的政治背景 .....	103
二、作为政治理想的“太平” .....	108
三、作为符命的“太平天子” .....	120
四、“千年太子” .....	127
五、余论：重新审视李唐的神权谱系 .....	131
第四章 金刀之谶：政治预言与宗教信仰的融合 .....	134
一、金刀之谶的根源：“种族文化”说与“道教谶记”说 .....	135
二、寻找新的理论基础：“刘氏复兴”与弥勒新佛 .....	143
三、走向对立：唐代前期的弥勒叛乱与“金刀”之谶 .....	149
四、信仰竞争与王权之争：“真君出世”与“弥勒下生” .....	156
五、重新梳理“卯金刀”谶的演进过程 .....	161
六、结论 .....	164
中篇 祥瑞与灾异 .....	165
第一章 乐与政通：《景云河清歌》的政治文化史研究 .....	167
一、《景云河清歌》的内容与背景 .....	169
二、祥瑞与“作乐” .....	176
三、“像功德而歌舞”：唐代宫廷乐舞的政治语言 .....	183
四、隋文帝“黄钟一宫，不假余律”的政治含义 .....	191
五、太平之乐与亡国之音：《乐纬》的分析 .....	203

六、余论：重新认识古人的知识 .....	215
<b>第二章 祥瑞抑或羽孽：五色大鸟与中古时代的政治宣传 .....</b>	<b>217</b>
一、纬书中的“五色大鸟” .....	218
二、鸟情占传统中的“五色大鸟” .....	224
三、政治起伏中的“五色大鸟” .....	230
四、余论：祥瑞还是羽孽？ .....	239
<b>第三章 佛教对阴阳灾异说的化解：以地震、火灾与武周革命为</b>	
<b>中心 .....</b>	<b>242</b>
一、讖纬与佛教之关系：一个思想背景 .....	243
二、地震与“帝出乎震”——所谓武周时期“灾异祥瑞化” .....	246
三、灾异还是因缘：本土阴阳灾异说的挑战以及华严法藏对地震的不同	
解释 .....	253
四、明堂大火：阴阳灾异说与佛教理论的再次交锋 .....	262
五、“火”还是“灾”？——围绕阴阳灾异说进行的争论 .....	271
六、厌胜之道：“建章故事”与明堂重建 .....	277
七、明堂大火与武则天的政策转向 .....	280
八、余论 .....	283
<b>第四章 庆山还是祇阁崛山：重释《宝雨经》与武周政权之</b>	
<b>关系 .....</b>	<b>285</b>
一、女身为帝和杀害父母说：《宝雨经》对武周政权的意义 .....	286
二、山涌和五色云：重读《宝雨经》窜入部分 .....	293
三、庆山说：从新丰庆山到万年庆山 .....	299
四、佛教的加入：从庆山到祇阁崛山 .....	305
五、余论：《宝雨经》与阴阳讖纬之关联 .....	309
<b>下篇 历数与历术 .....</b>	<b>311</b>
<b>第一章 “朔旦冬至”与“甲子革令”：历法、讖纬与中古政治 .....</b>	<b>313</b>
一、中古时代历法、讖纬、政治之关系：一个思想背景 .....	314

二、“上元”的含义与隋唐政治起伏 .....	321
三、作为王者贞祥的“朔旦冬至” .....	326
四、“甲子”的重要政治意义 .....	334
五、余论：隋唐时代衍散之纬学 .....	342
<b>第二章 “辛酉革命”说与龙朔改革：7—9 世纪的纬学思想与 东亚政治 .....</b>	<b>344</b>
一、唐高宗龙朔改元、改革的谜团 .....	344
二、日本史料所见的“辛酉革命”说 .....	348
三、“辛酉革命”说的起源与隋及唐初政治、思想、知识之关系 .....	356
四、日本文献揭示的龙朔改革的内在逻辑与思想意义 .....	361
五、结论 .....	369
<b>第三章 无年号与改正朔：安史之乱中肃宗重塑正统的努力 ——兼论历法与中古政治之关系 .....</b>	<b>371</b>
一、肃宗去年号、改正朔之情形 .....	372
二、肃宗对玄宗之区隔及肃宗之理论困境 .....	377
三、肃宗之前的无年号纪年 .....	383
四、无年号纪年的实质和肃宗的复古理想 .....	391
五、余论 .....	398
<b>附录 .....</b>	<b>401</b>
动物异象与中古政治——评陈怀宇《动物与中古政治宗教 秩序》 .....	403
征引文献 .....	414
书名索引 .....	465
人名索引 .....	471
专名索引 .....	475
<b>后记 .....</b>	<b>480</b>

# 绪 论

本书主要研究中古时代知识、信仰世界和政治世界的关联性,重点虽然围绕讖纬、术数展开,但是并不局限于此,而是着眼于中古时代统治合法性建立的知识、信仰背景及其内在逻辑。在绪论部分笔者围绕“神文与人文”、“天命与天道”、“历术与历数”、“预言与灾祥”、“乌托邦与救世主”五组关键词阐述本书的要义。绪论的行文风格和表达方式与正文略有差异,虽然看似更加理论化,但是却更加直白。之所以如此,跟本书的写作目的有关。就历史研究来说,笔者试图在中古史的研究方法和领域的更新、拓展方面,做一次不自量力的尝试,希望能够在排除现代理性主义干扰的情况下,从古人的内在逻辑出发,重新审视中古时代的知识史、政治史和思想史。所以正如诸位所将读到的那样,以往常被政治史和思想史忽略或低估的阴阳灾异、天文测量、五音音律、形法堪舆、星占气象、年历之学,笔者都努力揣度其内在知识逻辑,阐述这些知识与政治、思想之关联。除此之外,笔者也希望在中古史研究之外,还能有一些其他的意义。绪论部分的行文特色,正是这种苦衷的产物,希望大家能够理解和原谅。

## 一、神文与人文

笔者所谓“神文”和“人文”<sup>①</sup>,纯粹是基于政治思想角度的考虑,是为

---

<sup>①</sup> 人文主义(humanism)是文艺复兴时期新兴阶级反贵族反教会斗争中形成的(转下页)

了方便讨论专制王权的思想来源而借用的概念。在神文主义的思想体系中,统治合法性来自天/神,人只是天或者神的秩序的一部分。在中古时代弥漫的天人感应、阴阳五行的知识体系中,人类世界是天命秩序的反映;在近代科学化的一些社会思想体系中,人又往往被视为自然秩序的一部分,连人类社会自身的发展趋势,都不由人来决定,而是由某种必然性决定的。从根本上说,不论是天命还是必然规律,都是对人类本身的某种否定,而借助于外部秩序解释人类社会自身的秩序。在笔者看来,这两者之间并无显著的区别。

从汉代到隋唐,存在一个绵延近千年的儒家的神学主义时代。纬学为经学的重要组成部分,当时许多其他的知识体系,比如天文、气象、音律、历法、祥瑞灾异、阴阳五行,乃至许多信仰体系如佛教、道教,无不与其紧密相关。这些知识和信仰系统,共同构成了中古时代的知识世界和信仰世界<sup>①</sup>。笔者的“神文”的含义有二:其一,谶言往往“诡为隐语,预决吉凶”,谶书“立言于前,有征于后”,作为谶知识和思想重要来源的纬书,也带有强烈的神学色彩。这些文献,可谓“神文”,近乎“sacred texts”。正如李学勤所论,正如“基督教的《圣经》,于《旧约》、《新约》之外,还有所谓伪经(Apocrypha),其中不乏富于史料或文学价值的篇章”<sup>②</sup>。如果强用西方术语比附的话,谶是 prophecy,而纬则是 Apocrypha,与谶不同,纬书不拘性质如何,总是要解经,虽然杂入谶的内容,但从汉代到唐代,都被视为经

---

(接上页)思想体系,它主张一切以人为本,反对神的权威,把人从中世纪的神学枷锁下解放出来。作为专有名词,它到了19世纪才出现,但是作为一种思想潮流,它从一开始就在人类心灵世界中一直存在着。《易·贲卦·彖传》云:“刚柔交错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下。”《易·革·彖辞》云:“汤武革命,顺乎天而应乎人。”顺乎天为神文,应乎人为人文。

- ① 佛教传入中国,深受谶纬、术数、阴阳灾异学说的影响,乃至佛教典籍中相关痕迹屡屡可见,比如佛经用阴阳灾异说来解释自身的因缘报应,这些俱属格义(meaning-match)之法,但也反映出当时中国本土的知识和思想世界是如何的。这一方面的研究,还有很大的潜力可以挖掘。
- ② 李学勤《〈纬书集成〉序》,安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,石家庄:河北人民出版社,1994年,第2页。



学不可或缺的内容<sup>①</sup>。《四库全书总目提要》云：“按儒者多称‘讖纬’，其实讖自讖，纬自纬。讖者诡为隐语，预决吉凶；纬者经之支流，衍及旁义。盖秦汉以来，去圣日远，儒者推阐论说，各自成书，与经原不相比附。如伏生《尚书大传》、董仲舒《春秋》阴阳，核其文体，即是纬书，特以显有主名，故不能托诸孔子。其他私相撰述，渐杂以术数之言，既不知作者为谁，因附会以神其说。迨弥传弥失，又益以妖妄之词，遂与讖合而为一。”这也正是唐代禁讖不禁纬的根本原因。其二，从汉代到唐代，虽然学术与思想几经变革，但是就政治论述而言，总归不脱神文主义的总体架构。纬书所代表的思想传统在中古时代政治生活中的地位，被严重低估了。即便是纬书思想的研究者，也认为，“西周以后，以儒家学说为代表的理性主义思潮逐渐占据了中国文化的主流地位。纬书的神秘主义，除了在汉代风行一时，在中国古代的其他时期多被视为异端，而摒弃于严肃的学术研究以外”<sup>②</sup>。费正清也认为，儒家学说“最主要的是主张一种温和的人本主义——以人而非上帝作为宇宙的中心。……源出于一个古代圣人的始终一贯的思想体系，竟能在这么多世纪里成为政府权力合法性的理论依据，这种现象在世界上任何别的地方是从未有过的”<sup>③</sup>。所谓儒家学说的理性主义色彩，更多的是在宋代理学或者道学兴起之后逐渐形成的新面貌。从汉代到唐中期，可以说，儒家思想的重心，至少在政治论述上，“天”依然是最重要的核心概念。

可以说，汉代出现的儒家神学化，是儒家思想史怎么强调都不过分的大事。虽然后来如柳宗元、朱熹等儒家知识分子将其归结为一种倒退，但

① 讖与纬的关系，类似所谓小传统与大传统的关系，讖言往往借用纬书中的只言片语或者某种思想传统，但是其更加简单明了，更为普通大众所理解，不似纬书带有强烈的儒家经典的论述套路和逻辑。或者说，讖是草根传统，纬是文本传统，虽不准确，但也可聊表两者的某种微妙区别。1956年，美国人类学者 Robert Redfield 在其名著《农村社会与文化》(Peasant Society and Culture)中发挥了所谓文化中“大传统”和“小传统”的概念，一时成为学者们分析文化结构的重要工具。他认为“大传统”是由该文化中精英分子所创作的文化，是有意识、有传承的一种主动的文化传统；而“小传统”则是大多数民众所共同接受并保有的文化，是一种习而不察的文化传统。参看 Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago: Chicago University Press, 1956.

② 吕宗力、乐保群《〈纬书集成〉前言》，第6页。

③ 费正清著，张理京译《美国与中国》，北京：世界知识出版社，2001年，第41页。

实际上在当时的历史语境里,这正是儒家学说纳入其他知识成分,拓展自身生命力的体现。顾颉刚认为谶纬出现负有三种使命:一是使术数文化系统化;二是使王莽、刘歆们所倡导的新古史和新祀典的学说更有根据;三是把所有学问、神话纳入“六经”之中,使孔子成为教主,“六经”成为天书<sup>①</sup>。侯外庐也认为,谶纬是神学和庸俗经学的混合物,白虎观会议使谶纬成为“国教化的法典”<sup>②</sup>。钱穆在《国学概论》中说:“中国学术具最大权威者凡二:一曰孔子;一曰‘六经’。孔子者,中国学术史上人格最高之标准,而‘六经’则中国学术史上著述最高之标准也。”纬书一则化六经,为六经作六纬相配;二则神化孔子,赋予他新的角色<sup>③</sup>。

冯友兰在其《中国哲学史新编》中,专辟有《纬书的世界图式》一章,专门讨论了纬书中的宇宙发生论、时空图式等哲学范畴。先秦儒家首重伦理、理性,较少形而上的哲学层次的探讨。纬书则继承了《易传》和阴阳五行家的宇宙观,认为象、数构筑起宇宙模型<sup>④</sup>。从政治思想史的角度来说,“天”的概念被融入儒家思想,是儒学思想在汉代发展的结果。公元前3—2世纪,当时阴阳五行的宇宙学说,以其复杂而精密的优势,已经在人们的心灵世界占据主导地位。儒家学者要想赢得政治上的支持和社会的认同,只能将自己的学说神学化,将阴阳五行的宇宙学说纳入自己的知识和信仰体系。其集大成者,前有董仲舒等人的推波助澜,后有郑玄等人的阐发诠释,使整个儒家思想理论体系出现神学化的特点。但这绝不是儒家思想的退化,而是其主动地扩展自己的领地,并且从关注人道,转变为顺乎天、应乎人的双重价值取向——在笔者看来,这正是儒家思想从汉代一直到宋代理学兴起之前的核心精神,也是儒家学说能够取代其他理论体系,在汉代脱颖而出的原因所在。它的神学化,为君主独裁提供了最好的

① 顾颉刚《秦汉的方士与儒生》,上海:上海古籍出版社,1998年。

② 侯外庐《中国思想通史》(第二卷)第七章《汉代白虎观宗教会议与神学思想》,北京:人民出版社,1957年。

③ 钱穆《国学概论》,北京:商务印书馆,1997年,第2页。纬书中有大量尊孔的论述,比如《易是类谋》云:“命机之运,由孔出,天心表际,悉如河洛命纪,通终命苞。”《尚书考灵曜》云:“卯金出軫,握握孔符。”参看安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,第284、356页。

④ 冯友兰《中国哲学史新编》,北京:人民出版社,2001年。

精神武器和理论自信,将后者统治合法性的基础,归结于天——超乎人类世界之上的、代表最高和必然趋势的力量,这在当时的知识、信仰世界里,是最为严密,也最为大众崇信的逻辑。

尽管唐代时阴阳五行、天人感应的宇宙观影响已大不如以前,但是依然在学术和思想上占据显著的位置。如果我们仔细阅读代表官方立场的《五经正义》,就可以发现,唐代官方学者对儒家经典的阐释,依然不脱这种宇宙观的影响。孔颖达等人引用了大量讖纬之学的说法,来阐述儒家的典籍。《五经正义》因为屡引纬书,遭到清儒皮锡瑞等激烈批评<sup>①</sup>。

如果孔颖达等儒家学者还不具备说服力,我们再看看当时其他的一类学者,比如吕才、李淳风等,他们以“技术”著称,被认为掌握着当时最高的关于天地自然的知识。不论从他们的著作,还是活动来看,其知识主体,也依然是阴阳五行、天人感应的儒学思想或者术数知识。至于像魏徵、李延寿这些史家,或者张说、陈子昂这些文人,其议论、叙述,也无不渗透祥瑞灾异之观念。《隋书·经籍志》将讖纬之书系于儒经之下,可见依然认为讖纬之学是儒家学说的一部分,至少可以补充六经之缺,那些将魏徵拔高为儒家典范的观点<sup>②</sup>,很可能是脱离了当时的知识和思想语境,被后世或者当代学者想象和构建起来的。

大而论之,就中国历史上中国政治意识形态<sup>③</sup>主要的演进,可归纳为三个阶段,第一就是直到唐代依然盛行的天人感应、五德终始说;其二是

① 皮锡瑞《经学历史》,台北:河洛出版社影排本,1974年,第202页。关于《五经正义》与纬书的关系,参看楠山春树《毛诗正义所引的纬书》,收入安居香山编《讖纬思想的综合研究》,东京:国会刊行会,1984年,第197—226页。

② 比如,魏侯玮对魏徵的论述,参看 H. J. Wechsler, *Offering of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the Tang Dynasty*, New Haven: Yale University press, 1985.

③ “意识形态(ideology)”这一术语是法国大革命以后出现的。它是一种习俗中暗含的“常识性”假设,人们据此进行语言交流,并通常对此毫无觉察。意识形态基于权力关系形成,并进一步维护这种权力关系。不同社会以及某一社会的不同历史阶段,其意识形态是不一样的。但在一个权力关系分明且稳定的社会内部,很难找到不同的意识形态。参看 J. B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press, 1984; Norman Fairclough, *Language and Power*, New York: Longman Group UK Limited, 1989.

从宋代开始的王道仁政说。虽然这一时期带有神秘主义色彩的知识仍然在政治中扮演一定角色，但是随着理学或者道学的占据主流，士人的关注点从天上拉回到人间，这一点从欧阳修等人的观点可以窥见一斑。这不是笔者的领域，兹不赘述，期待来者；其三则是近代以来的新变化，理想的形态是以民元约法为基础的宪政说。这种从神一人一法为依归的政治合法性论述，跟当时的知识和思想背景是相契合的<sup>①</sup>。

从神文到人文，从天命说到王者仁政说，这是唐宋之际思想变革的一大面相。从政治和思想意义上说，可能其重要性远远大于所谓文人价值从文到理的转变<sup>②</sup>。《隋书·经籍志》将讖纬之书归为经类，论曰：

至宋大明中，始禁图讖，梁天监已后，又重其制。及高祖受禅，禁之逾切。炀帝即位，乃发使四出，搜天下书籍与讖纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死。自是无复其学，秘府之内，亦多散亡。今录其见存，列于六经之下，以备异说。<sup>③</sup>

隋代文帝、炀帝禁讖纬之书，但《五经正义》屡引纬说，而所引纬书多有隋志未著录者，可知隋代虽在民间禁止讖纬，但是在朝廷经师并不禁称

① 笔者十余年前上刘桂生教授的课，深受教诲，这是从他的课堂笔记中吸取的观点。其实笔者是个悲观主义者，不太认为合法性的来源会很容易地转向民法。笔者觉得神学主义的天命说以及圣主仁政说，并未消褪，它们会依附于新的知识和信仰体系焕发出新的生命力。近代科学主义对人类社会有很大的推动，但是在政治思想上，科学主义被政治绑架，会发展出否定人的价值，将人定义为自然秩序一部分的倾向，当人变成零件和佐证历史规律的器物后，就依然是一种无神的神文学说。刘桂生教授还谈到政治合法性的标志是人民认同，而在中古时代，则是贵族认同。有时候，即便不受大众欢迎的政权也能避免崩溃，原因在于一个人数量少但极具影响力的精英集团认可它的统治合法性。

② 参看包弼德(Peter Bol)《斯文：唐宋思想的转型》，南京：江苏人民出版社，2001年。陈弱水对唐宋思想变革有新的阐述，可以说是在这一领域作出最大的贡献，他认为唐宋之际存在着从神学光芒解放出来的转折，参看陈弱水《唐代文士与中国思想转型》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，有关讨论参看孙英刚书评，《中国学术》（总第29辑，2011年），第411—420页。

③ 《隋书》卷三二《经籍一》，第940页。

引。到了唐代,禁讖不禁纬,纬书仍被视为六经的重要补充<sup>①</sup>。而且讖纬之书并非神文思想唯一的载体,中古时代大多数的知识体系都带有神学的色彩。从政治意识形态来说,真正对天人感应、五德终始的天命说提出挑战的,主要发生在中唐以后,比如柳宗元就是其中的典型代表。柳宗元将批判矛头对准了当时几乎所有主要类型的对更高存在物的设想:流行的超自然观念、道教对长生不老的追求、儒家关于“天”的概念等。现代理性主义者所说的“迷信”全部都是当时柳宗元批判的对象。

柳宗元对儒家“天”的观念的批判,正是对儒家神学化的反动,可谓代表了古文运动及宋代新儒学运动的方向。古文运动强调回到原典,不单单是想跳过外来的佛教,回归中华的传统,还在于排除超自然、“迷信”的成分,回归人心和道德——学者们大多认为这种潮流具有某种人文主义的思想特色。柳宗元批判儒家关于“天”的概念,中心正是汉代以来形成的儒学与阴阳五行宇宙论结合的情况。在这种儒学体系中,儒家的“道”和阴阳五行论所诠释的“天”是等同的。

在柳宗元看来,汉代儒学对阴阳宇宙观的接受和采用,是对儒家基本教义的严重侵犯。他有五篇文章专门批驳汉代儒学的这一“倒退”,对董仲舒、刘向、班彪等人大加挞伐,认为他们是诳乱后代。陈弱水认为,从风格上说,柳宗元的批评让我们想到伏尔泰在《哲学辞典》、《五十人讲道书》等作品中对《圣经》及其基督教义的抨击——尽管伏尔泰的评论要复杂得多<sup>②</sup>。其实,如果我们对比欧阳修、柳宗元等人的政治思想,就会发现,其与马基雅维利的意识形态非常相近,他们都强调政治应该从神回到人身上,政治是人的事情,上天(教会)不应干涉。

① 张宝三《〈五经正义〉研究》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第795—822页。

② 参看陈弱水著,郭英剑、徐承前译《柳宗元与唐代思想变迁》,南京:江苏教育出版社,2010年,第100—128页。韩愈和柳宗元关于“天”的争论,参看户崎哲彦《唐代中期における儒教神学への抵抗:天命・祥瑞の思想をめぐる韩愈・柳宗元の対立とその政治的背景》,《滋贺大学经济学部研究年报》第3卷,1996年,第81—122页。不过,虽然柳宗元抨击迷信与巫术,但是他自己也参与这样的“迷信”活动。这就是当时的思想氛围,每个人都不可避免地沾染其中。他也会写贺表给皇帝,庆祝祥瑞的出现。

宋代新的儒学潮流兴起，将佛、道、谶纬等带有神秘色彩的怪力乱神都排挤出正统学术体系，我之道为道，他道为邪道，是为道学。欧阳修作《论删去九经正义中谶纬札子》、南宋魏了翁作《九经要义》，删去谶纬之说，谶纬才最终衰绝。反映到其他知识领域，欧阳修作《新五代史》，取消自汉朝以来诸史相沿的《五行志》，代之以《司天考》，专记天象而不载事应；《新唐书》虽有《五行志》，也仅仅著其灾异而削其事应。从政治思想方面说，宋代以后，五德终始学说逐渐退出历史舞台<sup>①</sup>。经历了儒学复兴运动，在北宋中期以后士大夫的论说中，五德终始说、谶纬、封禅、传国玺等传统政治文化、政治符号都走向了末路，神秘论在儒学当中逐渐被摒弃了。

## 二、天命与天道

作为一个政治学概念，西方概念的天命(mandate)——姑且称其为“天命”——是由一个选区赋予其代表代表自己的权力。一个政府通过赢得民主选举而获得统治的正当性(legitimate mandate)是现代民主的核心概念。在政治哲学的理论里，“mandate”可视为一种人群与其代表达成的社会契约(social contract)或者政治契约(political contract)，是构成机构权威凌驾于个人之上的理论基础。简单地说，西方概念里的“mandate”是赋予统治者统治权的合法性源泉。这与神文时代获得统治合法性的机理是一样的，但是其合法性源泉与前者不同——现代政治需要人民的认可，神文时代需要上天或上帝的认可。在基督教神学中，“mandate”是上帝的命令，是不容置疑的神谕。这比中国政治哲学传统中的“天命”概念更加具有广泛的意义，并非仅仅局限于有关王权的论述。在中国中古及其以前，君主统治合法性的源泉则可称为“mandate of Heaven”——货真价实的“天命”。只有获得天命的人才具有统治人民的资格。相反地，如果统治得很糟糕，遭到上天的唾弃，则其天命会转移到其他家族。这正是五德

<sup>①</sup> 相关论述，参看刘浦江《“五德终始”说之终结——兼论宋代以降传统政治文化的嬗变》，《中国社会科学》2006年第2期，第177—190页。

终始、天人感应政治学说的精髓所在。

从本质上说,中国的君主是一种自身带有神圣性的统治者,可视为“Divine King”(神王)或者“Sacred King”(圣王)<sup>①</sup>。这种君主的神权,与其他权力的最大区别是它不屈从于任何世俗的权力,而仅仅受命于神或者天<sup>②</sup>。这样的君主是人民和神圣界(上天、上帝、神)之间的中介,往往被认为拥有特殊的资质,在中国政治传统中,君主被称为“圣”或者“圣人”。比如南朝的沈约就对作为圣人的君主有一段论述:

夫体睿穷几,含灵独秀,谓之圣人,所以能君四海而役万物,使动植之类,莫不各得其所。百姓仰之,欢若亲戚,芬若椒兰,故为旗章舆服以崇之,玉玺黄屋以尊之,以神器之重,推之于兆民之上,自中智以降,则万物之为役者也。<sup>③</sup>

中国传统君主不但是世俗世界的统治者,还是最高的祭司、上天的儿子,担负着沟通天地的责任。在天人感应的语境中,一个理想的君主,不但能够恩加四海,甚至使动植物都各得其所,出现种种祥瑞<sup>④</sup>。

基于上述的讨论,也就不难理解,早期中国帝王的一个根本特征就是能够理解天道的节律并保持人间事物与天道变化相一致。中国古代天文学实质上始终就是占星学,并且主要不是为农业生产服务的。《汉书·艺文志》数术略“天文”类下总结道:“天文者,序二十八宿,步五星日月,以纪吉凶之象,圣王所以参政也。”<sup>⑤</sup>中国古代天文学的基本内容是凭着那时看

① 最早分析这一概念的是英国著名的人类学家和民俗学家弗雷泽(James George Frazer, 1854 - 1941年),他在其名著《金枝》(*The Golden Bough*)中,详细分析了人类社会中出现“圣王”(Sacred King)现象并进行了人类学的剖析,参看弗雷泽著,徐育新、汪培基等译《金枝》,北京:大众文艺出版社,1998年。

② Elizabeth Perry, *Challenging the Mandate of Heaven: Social Protest and State Power in China*, Sharpe, 2002. 就连导致江山易主的革命,也被认为是顺乎天而应乎民——这才是汤武革命的核心精神。

③ 沈约《宋书》卷二七《符瑞上》,第759页。

④ 君权神授也曾是欧洲历史上非常重要的政治潮流。君主的权力被认为来自上帝,是神圣不可剥夺的。

⑤ 班固《汉书》卷三〇《艺文志》,第1765页。

来是反常或变异的天象，预言帝王或整个国家的休咎以及地面上灾祸的出现，从而尽了提出警告的责任，使之预先有所警戒或准备。《史记》中名为《天官书》，天官者，天上星官所呈之象，即天象，尤见“天文”一词之原初遗意。历代官史中的《天文志》，皆为典型的占星学文献<sup>①</sup>。

“观象于天，法类于地”<sup>②</sup>的占星学思想成了《易传》的核心观念，后来又经汉代儒生尤其是公羊学派董仲舒等人杂糅阴阳五行、天人感应思想，进一步成为神文主义的政治哲学的思想基础。太史公曰：“自初生民以来世主曷尝不历日月星辰？”<sup>③</sup>已经点出天象对君主的意义。孟子说“五百年必有王者兴”，依据就在于木星、土星、火星每 516.33 年会聚一次<sup>④</sup>。五星、四星、三星汇聚，被视为强烈的革命征兆，直到唐代依然对政治宣传和实践产生影响。

“象”、“数”都是极为重要的思想和哲学概念，也是神文时代政治思想的根基。《周易》把数分为地数、天数，以象征阴、阳两种不同性质的事物。数，理也，也即天道变化的规律。在此基础上，董仲舒把人视为“天”的缩影、副本，叫做“人副天数”。人间社会的状况，反映的是天道变化。这也正是汉代儒学宗教化的重要层面。儒家学说经过西汉诸儒的改造，吸收阴阳五行等带有巫术、宗教性质的内容，形成了一整套基于天人感应、五德始终为基础的神文主义政治学说。这也正是汉武帝能够接受其为主导

① 江晓原《占星学与传统文化》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第193—194页。今人用“天文”去对译西方 astronomy 一词，其实是大违“天文”的中文本意的。其实东西方的天文学都未能摆脱神学思想的影响，或多或少带有占星术的色彩。笼统地讲，西方占星术倾向于探究日月众星对人体具有的某种作用，根据人出生时日月五星在星空中的位置来预卜人的一生命运；而中国占星术更相信天人感应和天人相通，把各种奇异天象看做是天对人间祸福吉凶发出的吉兆和警告。本书中所论之“天命”，是家国命数，而非个人命运。

② 葛兆光总结认为，构成中国人知识和思想的独特的理路或基础的东西，是对天象地形的观察与认识。可谓得其要义。参看氏著《中国思想史》第一卷，上海：复旦大学出版社，2001年，第19页。天文星占，包括气象物候，都是中古时代与政治相关联的重要知识，值得深入探讨，不过本书篇幅有限，涵盖的内容不过是冰山一角，期待来者进行更深入的研究，笔者也当另书探讨。

③ 司马迁《史记》卷二七《天官书》，第1342页。

④ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 3, *Mathematics and the Sciences of The Heavens and the Earth* (Cambridge, 1959), p. 408.



思想的原因所在。从西汉一直到唐代，儒学宗教化是儒家思想的一条主线，纬学的兴衰也需要在这样的逻辑中得到解释。从唐中期到宋代出现的儒家思想的自我革命——回到原典的“古文运动”及清理门户的道学运动，其主要目标除了佛家道教之外，也包括儒家典籍和思想体系中的神秘主义元素——谶纬也包括在内。去宗教化，可以说是道学或者理学兴起的一大面相。

人间的帝王要证明他是真命天子，就要“取象于天”，把国都建在与天上“中宫”相对应的“天下之中”，以此证明自己的神圣性。在不同的宇宙结构中，天下之中的位置不同，天文测量对于验证天下之中意义重大，也就不再是简单的“科技”活动，而是与政权合法性紧密相关的政治活动。这正是本书第一章讨论天文测量与政治中心主义关联性的思想基础。在都城设计中，能够影响城市布局的知识，也无外乎如此。从汉代长安城、南朝的建康城，到隋唐的长安、洛阳，都无不取象于天。比如唐代洛阳，洛水贯都，有“河、汉之象”，洛水所“副”，正是天上的银河<sup>①</sup>。除了天文学的直接影响外，堪舆、厌胜等术数思想，也对这些城市的布局产生了重要影响，留下了显著的痕迹。

任何专制政权，除了使用刀剑、依靠暴力维持统治之外，还必须一手持剑、一手布道，劝服被统治者相信它们代表的是神圣的力量、历史的趋势、正义的方向。古今中外，概莫能外。在中古时代，天命说在塑造统治合法性当中占据主导地位，对其构成挑战的，主要就是实力说——“逐鹿”说。不过“逐鹿”说基本上是被统治阶级所排斥和打压的，被视为是乱臣贼子频出的根源。西汉灭亡，东汉尚未建立，割据一方的隗嚣与班彪有一段对话。隗嚣极力否定刘氏的天命，认为“但见愚民习识刘氏姓号之故，而谓汉家复兴，疏矣”，并且把刘邦取得天下总结为“昔秦失其鹿，刘季逐而擒之”。有感于隗嚣的言论，又见此类观点“狂狡之不息”，班彪写下了《王命论》，极力为刘氏的天命辩护，而否认“逐鹿”说：

<sup>①</sup> 李林甫等撰，陈仲夫点校《唐六典》卷七《尚书工部》，北京：中华书局，1992年，第220页。关于中古都城布局与天文、术数之关系，参看王静的新书《中古都城建城传说与政治文化》，北京：社会科学文献出版社，2013年。