

# 作为观念史的历史：对《春秋·隐公元年》的个案分析

熊逸

## 目录

### 序

#### 第一卷 隐公元年春

#### 第一章 《春秋》第一义

##### （一）始隐问题

1. 诸侯之法与王者之义
2. 《公羊传》的朴素解释与《论衡》的简单算术
3. “尊王攘夷”和“借古喻今”：宋学主流
4. “惠公二年，平王东迁”：弥合经义的新版史料
5. 始隐新义：《春秋》不始于隐公
6. 以古史为时政作解：始隐而意在三桓
7. 效法天数：最“不合理”的答案也许才是正解
8. 另外的一种可能：从“二王并立”时代说起
9. 经典的读法

##### （二）元年：字浅义深

1. 元年春王正月
2. 元年大义
3. 三种正确：事实、义理与政治
4. “元”之解：求义理，先求训诂——何休的大义与苏洵的诡辩
5. 何休的反对派——纪年的金文证据

#### 第二章 春王正月

##### （一）孔子特笔与公羊大义

1. 王者孰谓
2. 断句疑题：“春，王，正月”与“春，王正月”
3. 行夏之时：假天时以立义

##### （二）公羊三统论

1. 大一统：并非“大统一”
2. 夏之忠，殷之质，周之文：天人合一的历史循环论
3. 通三统：明受之于天，不受之于人
4. 春秋大义之名，何休大义之实：三科九旨

- (1) 三科九旨之一：新周，故宋，以《春秋》当新王
- (2) 三科九旨之二：所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞
- (3) 三科九旨之三：内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄

#### 5. 存三统

#### 6. 三统和三正的义理与史实

- (1) 从五德终始到三统循环
- (2) 对《春秋》历法的考订

### (三)“公即位”的缺书

#### 1. 公羊经解

- (1)《公羊传·隐公元年》“春王正月”解
- (2) 有关继承法的春秋大义：立適以长不以贤，立子以贵不以长；子以母贵，母以子贵
- (3) 光武诏书：对公羊经术的一次实际应用
- (4) 子以母贵，母以子贵：制度渊源与学术质疑

#### 2. 穀梁经解

- (1)《穀梁传·隐公元年》“春王正月”解
- (2) 对《春秋·隐公元年》不书“公即位”的义理之争与考据之争

#### 3. 左氏经解

- (1) 无经之传，先经以始事
- (2) 释“孟子”，略谈春秋时期的女性称谓
- (3) 释“元妃”
- (4) 继室与媵妾：媵妾婚的风俗与制度考辨

#### 4. 嫡长子继承制

- (1) 一继一及，非鲁之常
- (2) 汉景帝的继承人问题：对“殷道亲亲，周道尊尊”的实际应用
- (3) 从亲亲到尊尊，从小社会到大社会

## 5. 释“声子”

- (1) 谥法歧说
- (2) 谥法与禁忌
- (3) 谥号的合礼与非礼

## 6. 释“宋武公生仲子，仲子生而有文在其手，曰为鲁夫人，故仲子归于我。”

## 7. 释“生桓公而惠公薨，是以隐公立而奉之。”

## 8. 释“元年春，王周正月。不书即位，摄也。”

- (1) 何休与郑玄的论战
- (2) 周公摄政与称王之辩
- (3) 达例与特笔

## 9. 五等爵

- (1) 五等爵之辩：是等级系统还是分类系统
- (2) 王爵与周班：是爵位等级还是被授予爵位的次序

## 第三章 三月，公及邾仪父盟于蔑

- (一) 附庸解
- (二) 邾与邾娄
- (三) 盟于蔑，地点书写上的微言大义
- (四) 会、及、暨
- (五) 邾仪父：称名与称字的微言大义

### 1. 文字传抄的讹误

### 2. 名与字

- (六) 地期与时间，小信与大信

- (七) 穀梁经解：三月，公及邾仪父盟于蔑

### 1. 称之为辨

### 2. 日期之辨

- (八) 《左传》经解：三月，公及邾仪父盟于蔑

### 1. 名、字之辨

### 2. 释“未王命，故不书爵”

- (九) 会盟·歃血·信誉

### 1. 从盟誓的社会渊源管窥社会结构的变迁与矛盾

2. 信用从何而来与仪式力量

3. 对盟约有效性的保障

4. 利他和利己

5. 社会进化与历史进步

第四章 夏四月，费伯帅师城郎。不书，非公命也。

（一）《春秋》之“不书”

（二）费与费有别

（三）费伯·费彦父

## 第二卷 隐公元年夏

第一章 《左传》经解：郑伯克段于鄢

（一）郑国的立国与迁徙·从郑国东迁看古人的家国观念

（二）“寤生”旧解

（三）制地·政治命题之恃德与恃险

（四）京邑

（五）锚定效应

（六）京城太叔·对两首《叔于田》的辨析

（七）城过百雉，国之害也

1. 礼制之下的城垣标准

2. 并后、匹嫡、两政、耦国，乱之本也

3. 耦国源流

4. 宗法制度与私产制度

（八）克段事件的时间跨度与阴谋理论

（九）《左传》的“书曰”和“君子曰”

第二章 公羊克段解

第三章 穀梁克段解

第四章 “克”字诸家解

（一）训诂之争与义理之争

（二）诛心之论与原心定罪·赵盾弑君

（三）志同则书同·矫枉过正

- (四) 经与权之一例·许穆夫人
- (五) 晋人纳接菑于邾姜，弗克纳
- (六) 诛杀亲族的礼仪
- (七) 郑伯之弟段出奔共，秦伯之弟鍼出奔晋

## 第五章 克段的事件疑点与褒贬分歧

- (一) 救时之弊，革礼之薄·啖助、陆淳、赵匡的学术革命
- (二) 宋学管窥
  - 1. 孙复
  - 2. 刘敞
  - 3. 王安石
  - 4. 苏轼与苏辙
  - 5. 胡安国
  - 6. 真德秀
    - (1) 淮南王刘长案例
    - (2) 周公榜样
    - (3) 大舜榜样
  - 7. 吕祖谦《东莱博议》：科举范文
  - 8. 赵鹏飞《春秋经筌》·为叔段辩护
  - 9. 经学理学化，孔子朱子化
- (三) 宋、元之际：不仕二朝与华夷之辨
- (四) 明代：靖难之变与克段新解
- (五) 清代克段解三例
  - 1. 严启隆
  - 2. 毛奇龄，万斯大
  - 3. 李燾
- (六) 结语
  - 1. 李贽问题
  - 5. 修昔底德的虚构与瑞格瑞格的故事

## 序

### 1.

一部经学史就是一部误读史。

然而对于我们，探求经籍之正解虽属理所当然，梳理历代的误读却也有着另外一番趣味。况且，误读对历史的影响甚至还要远远大于正解，若要了解历史，理解误读往往会比理解正解更为重要。

当初，一代代的经学家与政治家们不断在以事实与虚构交织的历史来影响时下的政治，他们对经籍的探微求玄往往求之越深则失之越远。在“唯一正确”的意识形态指引之下去研究这种意识形态本身，这一工作在中国历史上持续了两千年之久，于是，一片片的玉石与金线在无数人的精心打磨与织造之下成就出一袭精美绝伦的金缕玉衣，夸张地包裹起了圣人的尸体——那是一具存在于所有人信念中的圣人的尸体。可以联想一下实际发生的事情：我们对出土的那件金缕玉衣的关注和赞叹不是大大超过了对中山靖王本人的热情吗？

所以，我这里进入《春秋》一经三传，既从经籍本身的求是入手，同时也会详论经学史上的种种阐释与纷争。

本书所作的是一种解剖跳蚤式的工作，试图从《春秋》二百四十二年的记载中抽出一年来作全景式、历时性的分析，梳理历代学者对这一段被神圣化的文本的种种不同的定义、不同的信仰和不同的解读，以及他们互相之间无穷无尽的辩难，并展示这些定义、信仰、解读与辩难是如何影响着不同时代中的政治理念与社会思潮的。叙述主要有两条线索：一是经典借以成型的先秦社会，二是由对经典的阐释与应用而形成的思想史脉络。

《春秋》对于古人来讲，长期都被尊为政治哲学的最高圣典，并被认为是所有儒学经典中唯一一部孔子亲手编撰的作品，因此而受到了极高的重视，其地位长期凌驾于儒家所有经典之上。但《春秋》同时又是最费解的，甚至连遍注群经的朱熹和王安石都退避三舍，<sup>1</sup>孔子的微言大义在历代经学家的解读之下变得越来越芜杂，越来越让人看不清楚。

### 2.

---

<sup>1</sup> [宋]王应麟《困学纪闻》卷六“春秋”：王介甫《答韩求仁问春秋》曰：“此经比他经尤难，盖三传不足信也。”尹和静云：“介甫不解《春秋》，以其难之也。废《春秋》，非其意。”朱文公亦曰：“《春秋》义例，时亦窥其一二，大者而终不能自信于心，故未尝敢措一辞。”[宋]陈振孙《直斋书录解題》卷三：《春秋经》一卷，朱熹所刻于临漳四经之一。其于《春秋》独无所论著，惟以《左氏》经文刻之。

中国人一向被认为有着世界第一的历史传统，而实质上中国历代对历史的态度与其说表现为一种历史传统，不如说表现为一种政治传统。史，是作为政治与意识形态的附属物绵延了两千多年的，所谓秉笔直书的精神无疑是被曲解与夸大了的——至少是在另外一种“秉笔直书”的层面上被理解的。这正是本书在梳理“《春秋》三传”之阐释史的过程中要展现给读者的。

经与史，是一枚硬币的两面。举例来说，明代嘉靖朝器器多年的“大礼议”，在现代人看来，大家在头破血流中争论的问题实属无聊——为什么非要皇帝把父母当成叔叔和婶婶？但在经学背景下观察，就会知道那些“愚蠢无聊”的大臣们拼了性命所争的东西确实是关系重大的。但是，大臣们誓死捍卫的那一则春秋大义，在现代史家的考据之下，却有可能被证明为错，甚至是从其理论源头《公羊传》本身就错起的。<sup>2</sup>

一个显而易见的事实是：古人虽然在知识积累上不如今人，但在智识能力上却与今人无甚差异，其种种“荒谬”的命题大多是有着迫切而实际的原因的——就像基督教神学一样，“无论如何，基督教神学故事，并不是住在象牙塔里的专业思想家幻象出来的，用以折磨单纯基督徒的隐晦与思辩的教义。……每个主要的基督教信念，都是起源于迫切与实际的原因。即使好像‘在一个针尖上可以有多少个天使一起跳舞’这样一个似乎很无聊费解的问题，基督教思想家的辩论，并不只是用来打发时间，或要表现他们何等博学多才而已。这个问题的目的是，要探索非人类的（例如天使的）灵性存在的本质，来驳斥他们是占有空间的物质存在之观念。”<sup>3</sup>

经学的这些现象，看上去完全符合宗教社会学家贝格尔所谓人类建造意义世界之过程的三个阶段：外在化、客观化和内在化。用《神圣的帷幕》一书译者所作的概括：“外在化，就是人通过其肉体和精神的活动，不断将自己的存在倾注入世界的过程。所谓客观化，是指人类的产物都具有一个规律：即它一旦产生，就具有了独立性，有其自身的逻辑，它的创造主体在某种意义上就开始受制于它。而内在化，则意味着人将客观化了的产物重新吸收进自己的意识，于是它们就既是外在的实在，又是内在于人自己意识中的现象。”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> 李衡眉：《从一条错误的理学理论所引起的混乱说起——“礼，为人后者为之子”缘起剖析》，《史学集刊》，2000年第4期。

<sup>3</sup> [美]奥尔森：《基督教神学思想史》（The Story of Christian Theology, by Roger E. Olson, 2002 CEF 校园书房出版社），吴瑞诚、徐成德/译，北京大学出版社，2003年，第3页。

<sup>4</sup> [美]彼得·贝格尔：《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》（The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, by Peter L. Berger, Doubleday and Company, Inc. Garden City. New York, 1969），高师宁/译，上海人民出版社，1991年，第7页。

由此来看，经学确乎带着一定的宗教色彩。——尽管孔子之说可以这时是黑，那时是白，但孔与非孔之间始终壁垒森严，正如信仰的世界无论怎样复杂多变，却始终是在遵循着神圣与世俗这个二分法（涂尔干《宗教生活的基本形式》），或如印度的等级世界，虽然这里的婆罗门认为洁净的，那里的婆罗门却会认为不洁，但无论如何，洁净与不洁这个二分法是永远存在的，并且是本质性的（路易·杜蒙《等级人》）。“因而，我们可以说，是人制造了他们的神，或者至少是人使这些神得以生存的；但与此同时，人也唯有依赖神才能存活下去。”<sup>5</sup>——在经学的视野里，我们有时不妨把涂尔干这句话里的“神”替换为“孔子”。

在经学的视野里，真实的孔子也许并不那么重要。

### 3.

若想从《论语》、《春秋》等等经典的字面本身来了解儒家思想，这几乎就是一种缘木求鱼式的努力，因为真正在中国历史上发生巨大影响的那些所谓儒家思想、孔子真义，其实和孔子本人并没有太大关系，和原典本身也没有太大关系，而真正发生巨大影响的却是何休版孔子、杜预版孔子、郑玄版孔子、孔颖达版孔子、朱熹版孔子、王阳明版孔子……要了解儒家思想以及儒家思想与社会历史之间的互动，就该对这些不同时代、不同版本的孔子投以比对孔子本人更大的关注，让典籍从字面上孤立的文本“立体化”，让典籍包含有社会史、思想史、阐释史的内容。

### 4.

作为与“误读”相对立的“正解”，至少存在三个层面，即：事实正确、义理正确和政治正确。正文中会有详细的分析，这里先用一个小孩子的问题来表达之：

所谓“事实正确”：小毛说：“我有一个爸爸。”

所谓“义理正确”：小毛的爸爸是汉奸。小毛恨恨地说：“我没有这个爸爸。”

所谓“政治正确”：四岁的小毛问妈妈：“是你和爸爸一起生的我吗？”妈妈回答说：“你是从石头缝蹦出来、被妈妈拣回家的。”

小毛有一个血缘上的爸爸，这是一个斩钉截铁的事实，无论时代如何变换，无论社会风气如何变换，无论小毛是否见过自己的爸爸，这个事实都是永恒而唯一的。在“事实正确”

---

<sup>5</sup> [法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》（Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Le Systeme Totémique en Australie, by Emile Durkheim, Alcan, Paris, 1912），渠东、汲喆/译，上海人民出版社，1999年，第448页。



的层面上，真相只有一个，而在“义理正确”和“政治正确”的层面上，真相却有很多。

## 5.

历代经学家们往往自以为或自称解得了孔子真义，认为自己的义理正确与政治正确是坚实地建立在事实正确的基础之上的。经学家们互相攻讦，以自己的“正解”打击别人的“误读”，而自己又往往被别人视为误读。以批判论，“人人自谓得孔子真面目，而不知愈失其真精神”；<sup>6</sup>以发展论，则是“六经责我开生面”<sup>7</sup>。这一过程绵延不绝两千年之久，是为误读史的另一层含义。

这种种所谓的正解与误读冲突、互补、融合、灭亡、新生，许多由不太可靠的考据引申出来的“大义”真实地在现实社会政治思想中发挥着巨大影响，又不断衍生出新的义理与新的政治思想——这就是一种立体的、活的儒学，而不仅仅是经典文献的文本考据学。

儒学的历史是一个人们不断地赋予儒家经典以意义的过程，同时也是人们给自己所生活的世界赋予意义的过程，这些被人们所赋予的意义反过来又深切影响着人们自身，是为前文所述的贝格尔之论，这是经学史的宗教性一面。

最后需要说明的是，为了在严谨之余兼顾通俗，本书对古籍的引述大多会在正文当中取其意而遗其直，并把原文附于注释以供参考查阅。

熊逸

2008年4月

<sup>6</sup> [明]高攀龙《虞山书院商语序》，《高子遗书》卷九上。

<sup>7</sup> [清]王夫之《自题湘西草堂书室》联语。

## 第一卷 隐公元年春

### 第一章 《春秋》第一义

公元前 722 年，即东周时代之鲁隐公元年，是《春秋》二百四十二年记事之首年：

元年春王正月。

三月，公及邾仪父盟于蔑。

夏五月，郑伯克段于鄢。

秋七月，天王使宰咺来归惠公、仲子之赙。

九月，及宋人盟于宿。

冬十有二月，祭伯来。公子益师卒。

以上是《春秋》对鲁隐公元年整整一年中的全部记事，一共六十二字，平均每月五字。即便考虑到当时竹简书写远非便捷，但如果当时职业史官的主要工作就是这些话，显然可以称得上轻闲。<sup>8</sup>

大约古远的年代里记事不易，故而能短则短——《竹书纪年》也是这种体例，只是时间上更加粗疏一些，大多只精确到年；1975 年出土的睡虎地秦简有《编年记》，李学勤认为应该就是《史记·秦始皇本纪》李斯奏疏中“臣请史官非秦记皆烧之”一语中所谓的《秦记》一类的书，<sup>9</sup>从内容到形式都和《竹书纪年》很像，简略到人类理解力所能达到的极限；至于他山之石，汪荣祖曾举西方上古编年史为例，巴比伦人的历史记录竟然和《春秋》如出一辙：

十年八月，拿布破沙尔集阿卡之兵，进军幼发拉底河（In the tenth year, Nabopolaassar, in the month of Iyyar, mustered the army of Akkad, and reached

<sup>8</sup> 参见[晋]杜预《春秋经传集解序》：《周礼》有史官，掌邦国四方之事，达四方之志。诸侯亦各有国史。大事书之于策，小事简牍而已。

<sup>9</sup> 李学勤：《简帛佚籍与学术史》，江西教育出版社，2001 年，第 6 页。

对《编年记》性质的另一种解释似乎更为合理：“与其说《编年记》‘有些像后世的年谱’，倒不如说它有些像后世的家谱和墓志的混合物更符合实际一些。”——高敏《云梦秦简初探》（增订本），河南人民出版社，1981 年，第 12 页。

up the Euphrates)。

苏胡与辛达奴人未御之，献礼以谢（The men of Suhu and Hindanu did not fight against him; their tribute they laid before him）。

十一月，闻阿沙锐亚之军据瓜城，拿布破沙尔率师击之（In the month of Ab, they reported that the army of Assyria was in the city of Qablinu, Nabopolassar went up against them）。

十一月又十二日，击阿沙锐亚军，大败之（In the month of Ab, the 12<sup>th</sup> day, he did the battle against the army of Assyria and the army of Assyria was routed before him and great havoc was made of Assyria); 俘虏众多……遂克瓜城(Prisoners in great number they took...On that day the city of Quablinu was captured)。<sup>10</sup>

以上文本如果把人名、地名换掉，文字风格再稍微润色一下，插进《春秋》几乎可以乱真，只是不知道巴比伦人的字里行间是否也藏着什么微言大义。

另一方面，按照传统意见，这样的笔法属于史事记载的两种主要体例之一，并非全貌——《汉书·艺文志》有“左史记言，右史记事；事为《春秋》，言为《尚书》”，虽然左史和右史的职能之分在《礼记·玉藻》里完全颠倒，<sup>11</sup>但这最低限度也能说明古代的史官有可能是存在两套书写传统的：一是记言，记录的是重要领导人的重要讲话（《尚书》里就多是这样的内容，还有不少是铸在青铜礼器上的，长篇大论在所多有）；一是记事，就像《春秋》这样的体例，言简意赅，不温不火，如同《人民日报》上的新闻标题（虽然《春秋》该不该被归到史官系统里，却是一个很大的问题）。

<sup>10</sup> [美]汪荣祖：《史传通说——中西史学之比较》，中华书局，2003年，第25—26页，引巴特菲尔德《史源》第115页。

<sup>11</sup> 到底是“左史记事，右史记言”还是“左史记言，右史记事”，是为了一桩千年公案。对两者的辨析可参考吴淑玲：《“左史记言，右史记事”考辨》，《沈阳师范大学学报》（社会科学版），2006年第2期。该文认为后者才是正确的说法，并认为产生前者这一讹误的原因是：“最大可能是笔误，因为‘左’‘右’两字的字形极其相近，手写体极不易分清；也可能就是班固没有细加查验，记错了；再就是因为后来写史向文学方向进化而将左右史的职责渐渐相融……”另一种意见认为，事实上并无左、右史分职之事，可参考景爱：《左、右史分职说质疑》，《历史研究》，1979年第1期。另参张舜徽：《史通平议》，《史学三书平议》，中华书局，1983年，第20页。

完全否认史书体裁之记言、记事之分的如[清]章学诚《文史通义·书教上》：夫《春秋》不能舍传而空存其事目，则左氏作记之言不啻千万矣。《尚书》典谟之篇，记事而言亦具焉；训诰之篇，记言而事亦具焉。古人事见于言，言以为事，未尝分事为二物也。

清代，龚自珍提出六经是“周史之宗子”，与章学诚的“六经皆史”论互相彰明，认为《春秋》是“记动之史”。<sup>12</sup>如果保守地采信此说而不作任何铺张的引申（龚本人的学风恰恰与此相反），《春秋》文辞之简约自是顺理成章的事。而前人简约，后人就不得不冗长了，为了搞清楚这无比简洁的记载到底是什么意思，“《春秋》三传”便已经颇费唇舌，而在更后的世代里，人们为了搞清“三传”的意思，又写了无数的书，发了无数的议论，这恐怕都是《春秋》的原作者或原编者始料未及的。

## （一）始隐问题

### 1. 诸侯之法与王者之义

《春秋》记事，一共二百四十二年，但在进入首句“元年春王正月”之前，却还有一个困惑了人们许久的问題，即《春秋》为什么要从鲁隐公元年开始？

的确，既然是一部编年史的样式，其起笔和结笔总得有点说法才是——对这个问题只要稍一深究，疑点便立刻出现：如果说《春秋》是一部鲁国的编年史，那么，从鲁国第一代国君伯禽<sup>13</sup>算到鲁隐公，这中间还有好几代世系，难道全都抹杀了不成？

一个合理的解释是：伯禽始封、鲁国建国，那还是西周初期的事，几百年下来，周幽王烽火戏诸侯（无论此事是否为真）<sup>14</sup>，天下大乱，周平王东迁洛邑，标志着东周的开始，而鲁隐公元年和周平王东迁基本在一个时间段上，所以《春秋》大体是以东周的开始来作为自己的开始的。

这是一个相当合情合理的说法，也是一个经典的解释，晋代“左氏忠臣”杜预<sup>15</sup>《春秋经传集解》的序言里<sup>16</sup>大体就持这一说法。杜的意见是：周平王是东周的第一任国王，鲁隐

<sup>12</sup> [清]龚自珍《古史钩沉论二》，《龚自珍全集》，上海人民出版社，1975年，第21页。

<sup>13</sup> 鲁国的始封君到底是伯禽还是他的父亲周公旦，存在争议，这里暂从一般说法。

<sup>14</sup> 关于周幽王烽火戏诸侯一事，存在争议，可靠性不大，这里暂从一般说法。

<sup>15</sup> [宋]陈振孙《直斋书录解題》卷三：《春秋左氏经传集解》三十卷，晋镇南大将军京兆杜预撰，其述作之意，序文详之矣。专修丘明之《传》以释《经》，后世以为左氏忠臣者也。其弊或弃《经》而信《传》，于《传》则忠矣，如《经》何？

<sup>16</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达正义《春秋左传正义》：《春秋左氏传》序○陆曰：“此元凯所作。既以释经，故依例音之。本或题为‘春秋左传序’者。沈文何以为‘释例序’，今不用。”[疏]正义曰：此序题目，文多不同，或云：“春秋序”，或云“左氏传序”，或云“春秋经传集解序”，或云“春秋左氏传序”。案晋宋古本及今定本并云“春秋左氏传序”，今依用之。南人多云此本“释例序”，后人移之于此，且有题曰“春秋释例序”，置之《释例》之端。今所不用。……

公是甘心让位给弟弟的贤君，两人所处之时代相近，况且鲁隐公是周公之后，如果周平王能够开创中兴事业，鲁隐公也能够光宗耀祖的话，那么，西周当年的盛况就复兴有望了，周文王和周武王也算后继有人了。所以《春秋》才特意选择这个时间作为开端，“采周之旧，以会成王义”<sup>17</sup>——孔颖达再作阐发，<sup>18</sup>说《春秋》虽然看上去只是鲁国的国史，是站在鲁国这样一个诸侯国的立场上记事的，讲的似乎也仅是“诸侯之法”，但杜预之所以说它“会成王义”，是因为《春秋》所记之事尊卑尽备，故其虽是根据鲁国国史而成书，却“足以成王者之义也”，因此而“垂法将来”，使后世的天子们可以好好从中学习王者之道。<sup>19</sup>

如果此说属实，《春秋》便是一部万世不移的帝王之法，而孔颖达之说的另外一层意思是：《春秋》是一部以教育意义为重的经书，至少，它的教育意义远大于史料意义——用现代语言来说，《春秋》的写作或编纂属于所谓“观念先行”，这样一个圣人传统对中国古代史书编纂的影响极大。当然，也确实有人把《春秋》当作史书，不过，用家铉翁的话来说，这只是“后儒浅见”。<sup>20</sup>

这倒也不能苛责古人，意识形态重于客观史实，这一观念堪称源远流长——若论“源远”，比如杨宽就曾从孟子那里追溯到这种态度，<sup>21</sup>而早在孔子之前，史官的工作就是依附于现实

<sup>17</sup> [晋]杜预《春秋经传集解序》：……曰：然则《春秋》何始于鲁隐公？答曰：周平王，东周之始王也。隐公，让国之贤君也。考乎其时则相接，言乎其位则列国，本乎其始则周公之祚胤也。若平王能祈天永命，绍开中兴；隐公能弘宣祖业，光启王室，则西周之美可寻，文武之迹不坠，是故因其历数，附其行事，采周之旧，以会成王义，垂法将来。

<sup>18</sup> 参见[清]皮锡瑞《经学历史》，中华书局，1959年，第202页：颖达入唐，年已耄老，岂能逐条亲阅，不过总揽大纲。诸儒分治一经，各取一书以为底本，名为创定，实属因仍。书成而颖达居其功，论定而颖达尸其过。……《春秋》则谷那律、杨士勋……。标题孔颖达一人之名者，以年辈在先，名位独重耳。（案：为便捷见，以下但以孔颖达名之，不细辨。）

<sup>19</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：[疏]……《春秋》据鲁而作，即是诸侯之法，而云“会成王义”者，《春秋》所书，尊卑尽备。王使来聘，锡命赍含，有天子抚邦国之义。公如京师，拜赐会葬，有诸侯事王者之法。虽据鲁史为文，足成王者之义也。以其“会成王义”，故得“垂法将来”，将使天子法而用之，非独遗将来诸侯也。

<sup>20</sup> [宋]家铉翁《读春秋序》，《春秋集传详说》卷首：《春秋》非史也。谓《春秋》为史者，后儒浅见，不明乎《春秋》者也。

<sup>21</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第6页：先秦诸子，从墨子起，都引用古代文献来作为自己政治理论的根据。墨子引用的《书》，主要是有关禹、汤、仲虺、周武王等人的文献，用作墨家理论的依据。儒家也自有其选读《书》的政治标准。战国时代的《书》中原有《武成》一篇，记载了武王克商的战争经过，其中有大量的杀伤。这一点和儒家推崇武王为圣人的主张不合，因此孟子就说：“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》）。……他这个毁灭《武成》的主张，对后来儒家有深远影响。

政治的，如许兆昌所谓“（周代）史官从事记事编史的工作，绝不是为了要保存历史资料以供学术研究，而主要是为了发挥这一行为的政治功效。史官记事编史，是一种地地道道的政治行为。周代史官记事编史的政治功能主要表现在两个方面。一是监察君臣。二是为后世立法”；<sup>22</sup>若论“流长”，“文革”时期连历史照片都会篡改，这已是尽人皆知的事情了。从这里我们倒可以很好地领会克罗齐的名言“一切历史都是当代史”，因为历史的面貌似乎并不取决于历史本身，而更多地取决于当下的意识形态需要，甚至，这样一种在现代眼光下看似有些荒诞的观念在古代并不是偷偷摸摸的，而常常是被堂而皇之地奉为圭臬。

从这层意义上说，杜预和孔颖达对始隐问题的解答虽然不一定符合于史实，但无疑是政治上正确的，这同时也进一步泯灭了《春秋》的史学内涵而强化了它的经学意义。经学当然是远远重于史学的，这个观念长久以来都很少受到人们的质疑。

那么，既然杜、孔言之成理，也算成功解决了《春秋》开篇的一个重大疑点。但事情并没有那么简单：周平王元年是公元前 770 年，这在鲁国正是鲁孝公执政的晚期，鲁孝公的继任是鲁惠公，鲁惠公是鲁隐公的父亲，而鲁惠公元年却是周平王三年，鲁隐公元年则是周平王四十九年——这也就是说，在《春秋》开始的时候，东周已经过去了四十八年。问题由此出现：如果前述杜预的说法成立，那么《春秋》的开端若放在周平王元年显然是最合适不过的，这既标志着东周从此开始，又表示了在编年上是以周天子纪年为本位的，岂不正是“尊王”之意吗？退一步说，就算一定要以鲁国纪年为本，以鲁惠公元年为开端显然要比以鲁隐公元年为开端“合理”得多，似乎也更合乎杜预的那番道理。

《春秋》这个不当不正的开端给后人带来了不少麻烦。仅从历史分期上说，所谓“春秋时代”就是因《春秋》而得名的，从这层意义来讲，“春秋时代”应该就是《春秋》纪年的起讫时间。始年的问题是：一般说周代分为两段，前半段是西周，而从周平王东迁洛邑开始算后半段，是为东周；东周又分为两段，前半段被称为“春秋时代”，后半段被称为“战国时代”。那么，如果严格依照《春秋》编年，从周平王元年到鲁隐公元年中间的这四十八年却没了着落。顾德融、朱顺龙总述近年对这段历史的分期之争说：“新中国成立后，50 年代范文澜修订重版的《中国通史简编》将春秋这段历史以两种年代标明，即东周是公元前 770 年至前 403 年，春秋是公元前 722 年至前 481 年。之后，郭沫若的《奴隶制时代》将春秋时代定为公元前 770 年始，以《史记·六国年表》所载周元王元年即前 475 年作为春秋、战国时代的分界线。从此‘春秋史’的时间就定位在公元前 770 年至前 476 年。……70 年代末

<sup>22</sup> 许兆昌：《周代史官文化——前轴心期核心文化形态研究》，吉林大学出版社，2001 年，第 312 页。

以来史学界对这一年代定位的下限提出了异议……所以，我们同意将公元前 770 年至前 453 年作为春秋时代的起讫年代。”<sup>23</sup>

这一分期问题就这样被“议定”出来，从周平王元年到鲁隐公元年之间的四十八年就这么尘埃落定了。但是，最初的问题依然没有得到解决：《春秋》到底为什么要从鲁隐公开始？

无论如何，始隐都像是一个不当不正的开始，但在历史上的问题是，以《春秋》之地位，这个问题必然要有一个圆满答案才对。杜预虽然给出了一个权威而貌似合理的解释，但深究起来依然难以令人信服。王树民曾对杜预的理由一一提出过质疑，大意是：如果说时代相近，但鲁隐公的父亲鲁惠公和周平王的时代更为接近；如果说鲁隐公是周公之后，但鲁国所有的国君都是周公之后；如果说鲁隐公是位让国之贤君，但他只有让国之意却未成让国之事实，最后还遭人篡杀——此事原本就不足为训，杜预此论“牵强附会，无待深辨”。<sup>24</sup>

杜预的解释到此就变得站不住脚了，但圣人深意究竟何在，历代学者为了解决这个问题付出了巨大的努力。

## 2. 《公羊传》的朴素解释与《论衡》的简单算术

最早思考这个问题的大概要算《公羊传》了。《公羊传》在鲁哀公十四年，也就是《春秋》编年的最后一年里设问道：“《春秋》何以始乎隐？”回答是：“祖之所逮闻也”，这是说鲁隐公时代的历史是孔子祖父辈所能了解到的历史上限。清代公羊家孔广森解释道：隐公时事，祖辈虽然不及亲见，但也能得之于传闻，至于隐公之前的历史，孔子认为文献不足，恐怕记载失实，便断自隐公。<sup>25</sup>

《公羊传·哀公十四年》又有“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”，《春秋》二百四十二年于是被划分为所见、所闻、所传闻三个阶段，隐公时代属于“所传闻”的阶段，史实得之于辗转相传，至于《春秋》末期的定公、哀公时代，则正是孔子所生活的时代，属于“所见”的阶段。这个解释似也有理，而且推想一下，《春秋》始隐不过是孔子追溯传闻的“力

<sup>23</sup> 顾德融、朱顺龙：《春秋史》，上海人民出版社，2003年，第2—3页。

<sup>24</sup> 王树民：《〈春秋经〉何以托始于鲁隐公》，《曙庵文史续录》，中华书局，2004年，第120页。

<sup>25</sup> [清]孔广森《春秋公羊经传通义·哀公十四年》释“祖之所逮闻也”：隐公以来之事，祖虽不及见，犹及闻而知之。过是以往，文献不足，恐失其实，故断自隐始。

所能及”罢了，此中似乎并无深意。<sup>26</sup>

但问题远没有就此了结。研究者越多，答案也就越多，很多答案都可以自圆其说却难以证伪其他说法，更让人心生恐惧的是：随着研究的深入，答案竟大有越来越多的趋势。汉人相信《春秋》是孔子预先为汉朝制订宪法，对之犹为推重，加上讖纬流行，钩玄索微之风日甚。《春秋》上启鲁隐公，下迄鲁哀公，共历鲁国十二君，二百四十二年，在一些汉代经师眼里，这些数字显然不可小觑。王充在《论衡·正说》里展示了当时的这一典型学风：有人讲《春秋》，说鲁国十二君，这个数字和一年十二个月相当，这是效法天数，总共二百四十二年，有人解释《春秋》的二百四十二年，说这是上寿九十年，中寿八十年，下寿七十年，孔子是根据中寿年数的三代而作《春秋》的，三八二十四，所以是二百四十年。王充很较真地辩难道：“就算三八二十四，可这和《春秋》全部编年还差两年，如何解释？”——的确，如果说这些数字当真含有什么深意的话，这两年之差肯定不该被忽略过去。

这问题在当时也是存在解释的，王充介绍说：“那些经师认为，如果死卡着二百四十二年，《春秋》就该从鲁隐公三年开始才对，但始年总不能不当不正，孔子这才往前挪了两年，把《春秋》始年定在了隐公元年。”王充随后又罗列几种当时的流行说法，一番分析比较之后，认为大家都求之过深了。<sup>27</sup>

这种在数字上大动脑筋之处在所多有，毕竟也是一脉学风使然，尤其是天、地、人交相

<sup>26</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏·哀公十四年》释“祖之所逮闻也”：解云：假托云道，我记高祖以来事者，谓因己问父得闻昭、定、哀之事，因父问祖得闻文、宣、成、襄之事，因祖问高祖得闻隐、桓、庄、闵、僖之事，故曰托记高祖以来事，可及问闻知者。以此言之，则无制作之义，故曰我但记先人所闻，辟制作之害也。（案：徐彦的生平较为模糊，一说为北朝时人，见赵伯雄：《春秋学史》，山东教育出版社，2004年，第331—335页。）

<sup>27</sup> [汉]王充《论衡·正说》：或说《春秋》二百四十二年者，上寿九十，中寿八十，下寿七十，孔子据中寿三世而作，三八二十四，故二百四十年也。又说为赤制之中数。又说二百四十二年，人道浹，王道备。夫据三世，则浹备之说非；言浹备之说为是，则据三世之论误。二者相伐而立其义，圣人之意何定哉？凡纪事言年月日者，详悉重之也。《洪范》五纪，岁月日星，纪事之文，非法象之言也。纪十二公享国之年，凡有二百四十二，凡此以立三世之说矣。实孔子纪十二公者，以为十二公事足以见王义邪。据三世，三世之数适得十二公而足也。如据十二公，则二百四十二年不为三世见也。如据三世，取三八之数，二百四十年而已，何必取二？说者又曰：“欲合隐公之元也。不取二年，隐公元年不载于经。”夫《春秋》自据三世之数而作，何用隐公元年之事为始？须隐公元年之事为始，是竟以备足为义，据三世之说不复用矣。说隐公享国五十年，将尽纪元年以来邪？中断以备三八之数也？如尽纪元年以来，三八之数则中断；如中断以备三世之数，则隐公之元不合，何如？且年与月日，小大异耳，其所记载，同一实也。二百四十二年谓之据三世，二百四十二年中之日月必有数矣。年据三世，月日多少何据哉？夫《春秋》之有年也，犹《尚书》之有章。章以首义，年以纪事。谓《春秋》之年有据，是谓《尚书》之章亦有据也。



匹配，更如以岁星十二纪为“天道备”来解释殷商之君都是十二岁举行冠礼，<sup>28</sup>又如以天上二十八宿配地上十二州的分野，以北斗、南斗之形规划首都长安的南城、北城，正所谓“东井应天文，西京自炎汉。都城北斗崇，渭水银河贯”，<sup>29</sup>虽然秩序井然，但毕竟以想像的成分居多。<sup>30</sup>

阐释工作仍要继续，及至唐代，陆淳《春秋集传纂例》引啖助之语重新作解：孔子到底为什么要修《春秋》，“三传”并无详说。讲《左传》者认为孔子修《春秋》是秉承周公之志——孔子之时周德衰微，典制礼仪不复旧观，孔子这才根据鲁史修成《春秋》，匡正周礼，继往开来；公羊家却说孔子作《春秋》，贬低周室，尊鲁国以为王室（“黜周王鲁”），把周朝“文”的风格变回殷商“质”的风格；穀梁家又说：平王东迁之后，周室衰落，天下动荡，王道弛废，孔子忧心而作《春秋》，为的是表彰好人好事，批评坏人坏事，“成天下之事业，定天下之邪正”，使好人上进，使坏人害怕。<sup>31</sup>——这一说法的源头算来应是孟子，他曾说过：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。”<sup>32</sup>啖助也好，他人也罢，许多解析《春秋》缘起的想法都是从孟子之言生发而来的。

从啖助这番话看来，“三传”经师各执一辞，其中一些分歧已经不能说是细节上的齟齬，而是原则上的对立了。

<sup>28</sup> [汉]许慎《五经异义》，《汉魏遗书钞》：《春秋左氏传说》岁星为年纪十二而一周于天，天道备，故人君子十二可以冠，自是殷天子皆十二而冠。

<sup>29</sup> [清]顾炎武《长安》，王冀民《顾亭林诗笺释》，中华书局，1988年，第637页。同书第638页注引《三辅黄图·汉长安故城》：“城南为南斗形，北为北斗形，至今人呼汉京城为斗城。”

<sup>30</sup> [宋]周密《十二分野》，《癸辛杂识后集》，《癸辛杂识》，中华书局，1988年，第81页：世以二十八宿配十二州分野，最为疏诞。中国仅以毕、昂二星管异域诸国，殊不知十二州之内，东西南北不过绵亘一二万里，外国动是数万里之外，不知几中国之大。若以理言之，中国仅可配斗、牛二星而已。后夹夹漈郑渔仲亦云：“天之所覆者广，而华夏之所占者牛、女下十二国中耳。牛、女在东南，故释氏以华夏为南瞻部洲，其二十八宿所管者，多十二国之分野，随其所隶耳。”赵韩王尝有疏云：“五星二十八宿，在中国而不在四夷。”斯言至矣。

<sup>31</sup> [唐]陆淳《春秋集传纂例》：啖子曰：夫子所以修《春秋》之意，三传无文。说《左氏》者以为《春秋》者周公之志也，暨乎周德衰、典礼丧，诸所记注多违旧章，宣父因鲁史成文，考其行事而正其典礼，上以遵周公之遗制，下以明将来之法。言《公羊》者则曰：夫子之作《春秋》将以黜周王鲁，变周之文从先代之质。解《穀梁》者则曰：平王东迁，周室微弱，天下板荡，王道尽矣。夫子伤之乃作《春秋》，所以明黜陟、著劝戒、成天下之事业，定天下之邪正，使夫善人劝焉，淫人惧焉。

<sup>32</sup> 《孟子·离娄下》：孟子曰：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《杻杙》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”

### 3. “尊王攘夷”和“借古喻今”：宋学主流

及至宋代,《春秋》在群经之中特受尊崇,“尊王攘夷”和“借古喻今”成为时代的主旋律,“北宋治《春秋》者好论内政,南宋治《春秋》者好论外侮”,<sup>33</sup>孙复则是北宋《春秋》学的一代开山祖师,其《春秋尊王发微》正是诸论中的佼佼者。该书论及始隐问题,上承传统论调而略有发挥:孔子作《春秋》是因为感叹当时天下无王,和鲁隐公并没有多大关系。

《春秋》开始于鲁隐公,只是因为鲁隐公当政的时候正值周平王的末年。周平王已经算不上一个实至名归的国王了,周朝到了周平王这一代实质上已经结束了。看周平王东迁之后,王室越来越衰弱,诸侯越来越强,尊卑无序,赏罚无凭,有人变乱礼乐,有人弑君弑父,有人窃国僭号。周平王是个昏庸之主,从鲁国视角来看,周平王经历了鲁孝公和鲁惠公两代也没能成就中兴之治,到鲁隐公的时候终于辞世,这一来周朝王室再无复兴之望。正是因此,《诗经》自《黍离》之后,天下不再有《雅》了(本属二雅的那部分诗歌被降格为国风了),《尚书》自《文侯之命》而绝,王命不行。《春秋》自鲁隐公开始,说明天下不再有王。——孙复认为这才是孔子深意之所在,是谓“夫欲治其末者,必先端其本,严其终者,必先正其始”。

34

文中论及周平王“到鲁隐公的时候终于辞世,这一来周朝王室再无复兴之望”,于是始有《春秋》。这一说法被明人徐树丕在《识小录》中表达得更为清晰:鲁隐公的始年大致相当于周平王的终年,周朝走下坡路正是从周平王开始的,周王室的基业原本基于西边的丰镐,而东迁洛邑之后,“宗周之重失矣”。那么,为什么《春秋》不开始于周平王元年?因为周王室虽然东迁,但君子还是希望有一天周室能够西归,但一直等到周平王去世,王室眼见得复

<sup>33</sup> 牟润孙:《注史斋丛稿》,中华书局,1987年,第141页:两宋解说春秋之书虽众,笃守汉唐矩矱,专言一传,而不影射时事者,几可谓无之。北宋治春秋者好论内政,南宋治春秋者好论外侮,其言多为当时而发。无论与孙复胡安国二氏有出入否,固无不受二氏之影响者,亦可谓发明尊王攘夷之义为宋人春秋学之主流,余事皆其枝节耳。孙胡二氏之说明,宋儒所倡之春秋大义,可知而概略矣。

<sup>34</sup> [宋]孙复《春秋尊王发微·隐公元年》:孔子之作《春秋》也,以天下无王而作也,非为隐公而作也,然则《春秋》之始于隐公者非他,以平王之所终也。昔者幽王遇祸,平王东迁,平既不王,周道绝矣。观夫东迁之后,周室微弱,诸侯强大,朝觐之礼不修,贡赋之职不奉,号令之无所束,赏罚之无所加,坏法易纪者有之,变乱礼乐者有之,弑君戕父者有之,攘国窃号者有之,征伐四出,荡然莫禁,天下之政,中国之事,皆诸侯分裂之。平王庸暗,历孝逾惠莫能中兴,播荡陵迟,逮隐而死。夫生犹有可待也,死则何所为哉。故《诗》自《黍离》而降,《书》自《文侯之命》而绝,《春秋》自隐公而始也。《诗》自《黍离》而降者,天下无复有雅也,《书》自《文侯之命》而绝者,天下无复有诰命也,《春秋》自隐公而始者,天下无复有王也。夫欲治其末者,必先端其本,严其终者,必先正其始。

兴无望，于是才有了《春秋》。<sup>35</sup>

徐这个说法，应当本自苏轼的《周东迁失计》，苏轼长文详论，归结出“周之失计，未有如东迁之缪者也”，<sup>36</sup>这就意味着仅东迁一举，便基本注定了周室日后的衰亡。<sup>37</sup>但苏、徐之论是否过苛，这却大有商榷的余地，<sup>38</sup>而以实效论，靖康元年金兵南下，危及京师，正是苏轼的这篇文章使宋钦宗以东周为鉴，坚定了誓死守城的决心<sup>39</sup>——尽管城终于没能守住。

及至清代，郭嵩焘再论始隐，上承孙、徐两说，认为孙复所谓的“《春秋》之作，为天下无王也，非为隐公也”最是得当，但在始隐的问题上，宋儒的“尊王黜霸”之论把圣人之心想得太过狭隘了，而其真义远远不止于此，而在于“明周之无可望也，圣人伤万世之心也”，于是以周朝法度来正天下之诸侯，此即《公羊传》所谓“王者孰谓，谓文王也”一句的深意所在。<sup>40</sup>

论者越来越多，道理也越讲越深，但是，无论孙说、徐说还是郭说，和上述诸说一样的问题是：禁不起较真——难道周平王一死，以后就绝对不可能出现中兴之主不成？再者，如

<sup>35</sup> [明]徐树丕《识小录》“春王正月说”条：或曰：“何以始鲁隐也？”曰：“鲁隐之始，平王之终也。周之不兢自平王始也，宗周之业基于丰镐，而东迁雒邑，宗周之重失矣。”“然则何以不始于平王之初年也？”曰：“周虽东而君子尚冀其反于西也，故迟之以岁时至平王之终，曰：无冀矣。故《春秋》于是作也。”

<sup>36</sup> [宋]苏轼《周东迁失计》，《东坡志林》，中华书局，1981年，第100页。

<sup>37</sup> [宋]苏轼《周东迁失计》：避寇而迁都，未有不亡。虽不即亡，未有能复振者也。

<sup>38</sup> 参见[清]郭嵩焘《史记札记》，商务印书馆，1957年，第32页：案幽王废申后及太子宜臼，《史》不详太子出居何地，疑周礼出妻归适母氏，然则申后与太子皆当适申。杜预注《左传》云：“申，国，今南阳宛县”，其距东都为近。《周本纪》称申与缙、西戎、犬戎攻幽王，尽取周赂而去。是时宫室残毁，西戎、犬戎逼处郊畿，申侯奉平王即位东都，然则非平王之东迁也，去申近而因奉之以处东都也。（案：其间还有二王并立的特殊背景，详后。）

<sup>39</sup> 《宋史·唐恪传》：靖康初，金兵入汴……（唐恪）密言于帝曰：“唐自天宝而后屡失而复兴者，以天子在外可以号召四方也。今宜举景德故事，留太子居守而西幸洛，连据秦、雍，领天下亲征，以图兴复。”帝将从其议，而开封尹何栗入见，引苏轼所论，谓周之失计，未有如东迁之甚者。帝幡然而改，以足顿地曰：“今当以死守社稷。”擢栗门下侍郎，恪计不用。

<sup>40</sup> [清]郭嵩焘《〈春秋〉始隐公说》，《郭嵩焘诗文集》，岳麓书社，1984年，第4—5页：《春秋》奉一王之大法以正诸侯。周之东迁，天下无王，而霸者犹明此义，则进而与之，为天下诸侯之犹有取正也。宋儒之言《春秋》尊王黜霸者，非也。“其事则齐桓、晋文，其文则史”，孟子之言允矣。假令平王即位之初，修明王政，以复西之旧，三代之礼乐赖以不废，而霸功不兴，圣人于此有深望焉。托始隐公者，明周之无可望也，圣人伤万世之心也。无《春秋》，则二百四十二年中弑君三十六、亡国五十二，隐而不明，而三代之所以趋于战国，其迹皆无可考。圣人一取而裁正之，故曰“《春秋》，天子之事”，所据以正天下之诸侯者，周法也。《公羊传》曰：“王者孰谓，谓文王也。”得其旨矣。泰山孙氏言“《春秋》之作，为天下无王，非为隐公也”，最为得《春秋》之义，而于托始于隐公之说无所发明。予故备论之，以明始隐公者，圣人所以作《春秋》之旨也。

果非要把周平王东迁和鲁隐公即位联系在一起的话，显然最恰当的情形应该是：周平王东迁和鲁隐公即位在同一年里。但这种巧合实在难求，那么，退而求其次，那就是：在周平王东迁之后，鲁国第一任新君就是鲁隐公。但是很遗憾，符合这个条件的却是鲁隐公的父亲鲁惠公。

#### 4. “惠公二年，平王东迁”：弥合经义的新版史料

不知道那些古代经师们有没有这样暗自感叹过：如果把鲁惠公换成鲁隐公，那该省去多少麻烦！——这并不是一个荒诞的想法，因为它真曾被人当真过，如清人何焯在《义门读书记》里便认真地阐释过：《春秋》为什么不始于惠公而始于隐公？答案很简单：《春秋》是一部讨伐乱臣贼子之书，而隐公后来正是被乱臣贼子害死的。<sup>41</sup>如果联系到隐公对桓公（杀害隐公的合谋者之一）的好处，给人的感触自然更深。<sup>42</sup>

何焯之论虽也在理，毕竟属于主观臆测，而对于这同一个问题，沈括《梦溪笔谈》则“接近客观”地看到了一线曙光。他写道：按照《史记》记载，周平王东迁二年鲁惠公即位，那么鲁惠公就是东周开始后鲁国的第一任国君，所以《春秋》应该始于鲁惠公而不是鲁隐公才对，这是《春秋》的“开卷第一义”，当然很重要，专家们都对此议论纷纷，当年啖助、赵匡这两位早期的经学名家对此竟然毫无阐说，搞得后来的学者们大惑不解，只是《纂例》里边有八个字的小注：“惠公二年，平王东迁”。如果此言属实，平王东迁之后的鲁国第一任国君就不是鲁惠公而是鲁隐公，《春秋》便自然从鲁隐公开始，也许啖、赵以为这是理所当然之事才不作解释的吧。但是，这八个字的说法与《史记》不同，也不知道啖、赵从何而知。我又曾见士人石端编过一本相当周详的纪年书，其中记载平王东迁也在鲁惠公二年。我很兴奋，赶紧找石先生询问出处，石先生说这是一本史传里记载的，一时却找不到那本史传，后来也再没见着。<sup>43</sup>

<sup>41</sup> [清]何焯《义门读书记》第九卷，中华书局，1987年，第157页：《春秋》之作，曷为不托始于惠公而始于隐公？曰：《春秋》，诛乱臣贼子之书也。隐公，被弑之君也。

<sup>42</sup> 参见[汉]韩婴撰，许维通校释《韩诗外传集释》，中华书局，1980年，第257页：伯奇孝而弃于亲，隐公慈而杀于弟，叔武贤而杀于兄，比干忠而诛于君。”诗曰：“予慎无辜。”

<sup>43</sup> [宋]沈括《梦溪笔谈》卷十四：按《史记年表》：“周平王东迁二年，鲁惠公方即位。”则《春秋》当始惠公而始隐，故诸儒之论纷然，乃《春秋》开卷第一义也。唯啖、赵都不解始隐之义，学者常疑之。唯于《纂例》隐公下注八字云：“惠公二年，平王东迁。”若尔，则《春秋》自合始隐，更无可论，此啖、赵所以不论也。然与《史记》不同，不知啖、赵得于何书？又尝见士人石端集一纪年书，考论诸家年统，极

沈括这一线曙光就这样一闪即逝，后来王应麟谈到这件事，说《盐石新论》里有个说法，认为啖、赵之说出自何休的《公羊音训》，而那应该是何休的笔误。是非难以判断，只能继续存疑。<sup>44</sup>沈括和王应麟提到的啖助、赵匡两位都是唐代的《春秋》学名家，可惜著作都已失传，好在其主要见解大多保存在《纂例》之中，这部《纂例》也就是前文已经引述过的唐人陆淳的《春秋集传纂例》。

《春秋集传纂例》卷二《鲁十二公谱并世绪第九》介绍鲁国国君的世系传承，提到鲁孝公死后，儿子鲁惠公即位，然后就是那八个字的小注：“惠公二年，平王东迁”，但这笔账究竟是怎么算出来的，当真很难说了。

这一类的说法，无论细节如何不同，无论方法如何各异，核心原则基本都是一样的：第一，鲁隐公之时代是天下大势的一个转捩点（如吕大圭《春秋或问》）；<sup>45</sup>第二，虽然《春秋》在形式上是以鲁国为本位，但那只是个幌子。宋代赵鹏飞《春秋经筌》于此说得最是明确：“《春秋》之作，为周也，非为鲁也”，且是一部“中兴周世之书”。

赵是从《论语》里孔子一句“如有用我者，吾其为东周乎”而断言孔子有复兴西周盛世之志，但无奈大道不行，一腔热血只好寓于《春秋》，又看到历史上鲁隐公时代正值周平王末年，天下日乱，中兴无人，于是“孔子悯悼衰世而作《春秋》。《春秋》，修中兴之教也”，所以，《春秋》始隐只是表象，其实质则是始于周平王的末年衰世。<sup>46</sup>

---

为详密。其叙平王东迁，亦在惠公二年，予得之甚喜，亟问石君，云“出一史传中，遽检未得。”终未见的。据《史记年表》注：“东迁在平王元年辛未岁。”本纪中都说，诸侯世家言东迁却尽在庚午岁，《史记》亦自差谬，莫知其所的。

<sup>44</sup> [宋]王应麟《困学纪闻》卷七“公羊”：《笔谈》曰：《史记年表》平王东迁三年，鲁惠公即位。《纂例》隐公下注云：惠公三年，平王东迁。不知啖、赵得于何书？《盐石新论》以为啖、赵所云出何休《公羊音训》，当作平王东迁三年，惠公立。此休一时记录之误。安定谓平王东迁，孝公之三十七年也。明年，惠公立。《春秋》不始于孝公、惠公者，不忍遽绝之，犹有所待焉。历孝逾惠，莫能中兴，于是绝之，所以始于隐公也。

<sup>45</sup> [宋]吕大圭《春秋或问》卷一：或问：《春秋》何为始于隐公？曰：隐公之元年，平王之四十九年也。周之东迁非平王之为乎？此一时也。固世道升降之一会也。自是而上进，进而升，则其极也为成康、为文武；由是而下，下而衰，则其极也为战国、为暴秦。世道升降之会决于此时矣……

<sup>46</sup> [宋]赵鹏飞《春秋经筌》卷一，“始隐”条：夫子尝曰：“如有用我者，吾其为东周乎？”盖将兴西周矣。兴西周之志不得行于时，而寓于《春秋》，故曰：“知我者其惟《春秋》，罪我者其惟《春秋》。”则《春秋》者，中兴周室之书也。然则不始于孝，不始于惠，而始于隐，何哉？盖《春秋》之作，为周也，非为鲁也。当孝公之世，平王之初也，庸讎知平王不能兴衰拨乱而为西周之宣王乎？初则怠矣。迄惠公之世，平王之中也，庸讎知平王不能励精改图振刷群弊卓为贤主如商之太甲乎？中亦懈矣。初怠中懈，则兴西周

这样的解释也算能够自圆其说，而且义理精到，而还有一种说法却很像是在标新立异，即“其实《春秋》不是从鲁隐公开始的。”

## 5. 始隐新义：《春秋》不始于隐公

“其实《春秋》不是从鲁隐公开始的”，简直匪夷所思！但这的确是个问题，是顾炎武提出来的。

顾是明清易代之际的学术巨擘，又是训诂考据的大家，在学术气质上接近《左传》而远于《公》、《穀》。顾炎武曾经写过一部《左传杜解补正》，用以匡正左氏学最大的权威杜预，他对治《公》、《穀》的前贤们更是语出刻薄，说他们穿凿附会、误人子弟。

顾的看法是：这里边是有些曲折原委的。《左传·昭公二年》记载晋平公派韩宣子来鲁国访问，韩宣子到太史氏那里参观藏书，看到《易象》和《鲁春秋》，感慨说：“周礼尽在鲁国呀。我今天可算感受到周公的圣德和周朝成就王业的原因了！”——从《左传》这段资料来看，鲁国从伯禽受封以来一直都是正经国史的，朝觐、会盟、打仗等等国家大事全有专人记录在案。那时正值周王朝的兴盛之际，所以典章制度才被称为周礼，负责记录档案的也都是一代代优秀的史官。而从鲁隐公以后，世道乱了，史官散了，孔子惧怕历史记录会遭中断，这才开始编修《春秋》。鲁国的历史档案从鲁惠公之前都还完好，又是出自良史之笔，所以孔子对这段历史“述而不作”；而鲁隐公以后的历史记载却开始乱了，所以孔子才去斟酌编修，即所谓“作《春秋》”。所以说，《春秋》并不是从鲁隐公开始的，而是从鲁国建国的时候就有的，可鲁惠公以前的那部分《鲁春秋》早已失传，后人看到的只是孔子手定的断自鲁隐公以下的那部分而已。<sup>47</sup>

顾炎武果然言之成理，而究其思想渊源，应该是从杜预一脉发展而来。杜当初也是从《左

---

之业尚何望哉？至隐公之世，则平王之末年也。平王之末，政愈不纲，而天下之乱有加于前，而中兴无其人矣。夫子于是悯悼衰世而作《春秋》。《春秋》修中兴之教也，故始于隐。非始于隐，始于平王之末也。谓周室至是不可不中兴矣。

<sup>47</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第285—287页：《春秋》不始于隐公。晋韩宣子聘鲁，观书于太史氏，见易象与鲁春秋，曰：周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德与周之所以王也。盖必起自伯禽之封以洎于中世，当周之盛，朝觐会同征伐之事皆在焉，故曰周礼，而成之者，古之良史也。自隐公以下世道衰微，史失其官，于是孔子惧而修之，自惠公以上之文无所改焉，所谓“述而不作”者也，自隐公以下则孔子以己意修之，所谓“作《春秋》”也。然则自惠公以上之《春秋》固夫子所善而从之者也，惜乎其书之不存也。

传·昭公二年》韩宣子访问鲁国这件事入手，推论《春秋》的完成过程分为三步：先有周公垂法，中有史官记录，后经孔子编修。很有疑古惑经精神的刘知几也说“然《春秋》之作，始自姬旦，成于仲尼”，<sup>48</sup>甚至人们以为在周公之后、孔子之前的五百年间，再没有一个能著书的人，便把作者无考的古经都归在周公名下。<sup>49</sup>所以，在主流观念里，孔子从思想到素材都非原创，乃是秉周公之志、承史官旧文。<sup>50</sup>而将周公与孔子并举，也代表着时代风气——宋朝以前是“周孔”并称，宋朝以后才“孔孟并称”。顾炎武这是把旧说推而广之，既解答了始隐问题，同时还弥合了一对千载矛盾。

这个矛盾，即顾文提到的这两句话：一是“述而不作”，二是“作《春秋》”。“述而不作”出自《论语·述而》：“子曰：‘述而不作，信而好古，窃比于我老彭’”，“作《春秋》”出自《孟子·滕文公下》：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》”。两句话全是圣人之言，但是“述而不作”和“作《春秋》”这明显就是一对矛盾：孔子要么这一辈子什么都没“作”过，那也就根本没作过《春秋》；要么孔子确实“作”了《春秋》，因而“述而不作”之言并不符合事实。

这首先是一个训诂问题，即“述而不作”和“作《春秋》”的两个“作”字是否同为“创作”之义。“作”有“兴起”义，如《周易·文言》有“云从龙，风从虎，圣人作而万物睹”；也有“削”义，如《礼记·内则》有“鱼曰作之”，是说给鱼削鳞，<sup>51</sup>以此两义释“作《春秋》”之“作”，也是可以讲通的。

但这只能揣测而无法凿实，如果忽略训诂问题，把两句之“作”同视为“著作”之“作”，再忽略掉“今本《论语》的可靠程度”这一问题，<sup>52</sup>那么，上述两句话的确构成了一对看似无法调和的矛盾，而顾炎武却把这对矛盾表述合情合理地捏在一起了，还从中解说了鲁国国史的渊源。但这是否主观成分太多了些？

<sup>48</sup> [唐]刘知几《史通·外篇·申左》。

<sup>49</sup> [清]张凤林《螺江日记》，光绪八年八杉斋校刊本，卷二：昔人疑周公以后，孔子以前，别无一能著作之人，故凡古经之无可考者，悉举而属之周公。如《周礼》、《仪礼》、《尔雅》与夫《易》之爻辞，《春秋》之礼例，汉、晋诸儒皆谓是周公作。

<sup>50</sup> [晋]杜预《春秋左氏传序》：韩子所见，盖周之旧典礼经也。周德既衰，官失其守。上之人不能使《春秋》昭明，赴告策书，诸所记注，多违旧章。仲尼因鲁史策书成文，考其真伪，而志其典礼，上以遵周公之遗制，下以明将来之法。

<sup>51</sup> [汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏《礼记正义》《礼记正义》卷二十八：“鱼曰作之”者，皇氏云：“作，谓动摇也。凡取鱼，摇动之，视其鲜馐，馐者不食。”李巡注《尔雅》云：“作之，鱼骨小，无所去。”郭氏《尔雅》今本作“斫之”，注云：“谓削鳞也。”

<sup>52</sup> 详见朱维铮：《〈论语〉结集臆说》，《孔子研究》创刊号，1986年。



顾炎武很快就遇到了反驳。虽然当时阎若璩还不知道什么是奥卡姆剃刀，但的确用到了这个办法——他从杜注出发来问难顾炎武：按照杜预的《春秋经传集解序》（即《春秋左氏传序》），都说周公垂法，孔子从而修之，何必敷衍出“起自伯禽、成于鲁国良史之手”这类说法？<sup>1</sup>

顾氏说得在理，阎氏驳得的也在理，但毕竟是非很难凿实。当然，和其他前辈先贤的说法一样，顾炎武的结论也许是对的，只是论据和逻辑尚不足以证实自己的说法而已。

## 6. 以古史为时政作解：始隐而意在三桓

问题只有一个，答案却有很多。历代经说，还有说始隐取意于周天子不该给诸侯之妾送丧仪的，更有说这问题和周平王无关而是取意于周桓王的……<sup>2</sup>各个学说有兴起，也有没落，比如，随着汉朝的结束，“孔子作《春秋》为汉朝预制宪法”的说法自然没了市场了。那么，究竟正解为何？有一个较为晚近的答案取意甚妙，似乎也更为合情合理，即《春秋》的发端其实是和三桓有关。

孔子时代的鲁国正是三桓的势力甚嚣尘上的时候——《论语》里就没少这些记载，鲁国国君几乎被架空，而三桓当中又以季孙氏僭越至高权力，还曾经以天子之礼乐规格“八佾舞于庭”，搞得孔子“是可忍孰不可忍”。这所谓三桓即孟孙氏、叔孙氏、季孙氏，我在《春秋大义》里介绍过一段“君亲无将”和“缓追逸贼，亲亲之道”这两则大义的原委，说鲁庄公、庆父、叔牙、季友这兄弟四人围绕继承权展开一连串的生死恶斗，后来，庆父的后人别立宗族，称为孟孙氏（也作仲孙氏），季友的后人就是季孙氏，叔牙的后人就是叔孙氏，又因为庆父兄弟都是鲁桓公之子，所以孟孙氏、季孙氏、叔孙氏便被合称为“三桓”。<sup>3</sup>——“三桓”桓”这个名称的由来是得自于鲁桓公的，而这位鲁桓公正是鲁隐公的弟弟。这两兄弟也曾因为君位继承问题很有过一番纠葛，最后鲁桓公暗杀了鲁隐公而即位。那么，很容易的理解是：

<sup>1</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第286页：阎氏曰：按杜元凯《春秋经传集解序》，便知《春秋》一书，其发凡以言例皆周公之垂法，仲尼从而修之，何必言起自伯禽与成之古良史哉？又《左传·隐七年》“谓之礼经”杜注曰：此言凡例乃周公作制礼经也。

<sup>2</sup> [宋]家铉翁《春秋集传详说》“原春秋托始上”：近代先儒有以为天王不当下赐诸侯之妾，《春秋》因是而始，又或以为《春秋》为桓王而始不为平王……[宋]陈傅良《春秋后传》卷一：《春秋》非始于平王，始于桓王也。

<sup>3</sup> [清]曹基《左氏条贯·纂要》：鲁三桓：僖元年，公子友败莒于郕（公赐季友汶阳之田及费而季孙氏始），四年，公孙兹侵陈（叔孙氏始），十五年，公孙敖救徐（孟孙氏始，亦曰仲孙）。



孔子如果说清楚自己所处的时代，说清楚鲁国的当代史，那就怎么也避不开三桓；而要想说清楚三桓的历史脉络，就必须从鲁隐公讲起。所以，《春秋》才需要从鲁隐公开始。

明代黄道周《坊记集传》就提出过这个说法，认为《春秋·隐公元年》记载郑伯克段于鄢，“夫子以叔段起三桓，以鄢起邱与费”——孔子讲叔段犯上作乱的事完全是在为将来的三桓张目。<sup>1</sup>

今人王树民亦主此见：“从隐公开始，既能说明三桓的由来，也正是鲁国近现代史的开端。孔子教授门徒，从《鲁春秋》中选用这一阶段作为历史教材，自然是合情合理的。”<sup>2</sup>

此解很是通透，处处圆融无碍，但有一个相当要紧的问题是，这一连串的推论都是建立在一个大前提的基础上的，即：《春秋》确实出自于孔子之手。

王文开篇即说：“《春秋》为孔子所定，自古以来无异说。《春秋》为依据《鲁春秋》修订者，也是无人否认的事实”，<sup>3</sup>以此为以下一切推论之大前提，但事实上，《春秋》是否为孔子所定，自古以来绝非没有异说，《春秋》是否为依据《鲁春秋》修订而来，也并非就是无人否认的事实。如杨伯峻之结论：“总而言之，《春秋》和孔丘有关，仅仅因为孔丘用过《鲁春秋》教授过弟子。”<sup>4</sup>虽然郭店竹简的出土似乎使孔子与六经的关系有了比较牢靠的保障，但具体到《春秋》而言，这种关系是否超出了杨的这一描述，至今也未能凿实。这也就意味着：王的上述推论虽然新颖可喜，其基石却未必如他所断言的那样牢靠。

退一步论，即便能够确认《春秋》确实是孔子所作，但王说还只能算是入情入理而已，铁证依然渺茫。

毕竟，对答案的评判不能只看它是否合理，因为合理的答案未必就是正确的答案。在若干个合理答案之中，“更合理”或者“最合理”的那个也不一定就是正确的。不是所有人在所有时候都只按照理性行事，也不是所有人都具有同样的思维方式，对一个历史事件的所有记载更不会毫无遗漏地告诉我们有关这一事件的所有环节。于是，事件常常是需要拼凑的，

<sup>1</sup> [明]黄道周《坊记集传》卷一·去乱章第二：《春秋》之意，以越礼自下，坊德自上，节情而止，乱君子之事也。叔段欲京则与之京，欲贰则与之贰，无礼以止之，则犹之教骄乱者矣。教骄乱而后克之，则几乎恐不克之也夫。是为三桓而发也。夫子以叔段起三桓，以鄢起邱与费，围成之不克，亦夫子之所愁也。夫子将笔之书，又与二三子讨论其义，丁宁于坊表之始，故坊表记者，《春秋》之开塞也。得其三坊而《春秋》之灿乎著矣。

<sup>2</sup> 王树民：《〈春秋经〉何以托始于鲁隐公》，《曙庵文史续录》，中华书局，2004年，第119—121页。

<sup>3</sup> 王树民：《〈春秋经〉何以托始于鲁隐公》。

<sup>4</sup> 详见杨伯峻：《春秋左传注》前言之（二）“春秋和孔丘”，中华书局，1990年，第5—16页。

“合理”常常是存在缺环的，不合理的答案未必是不正确的。

## 7. 效法天数：最“不合理”的答案也许才是正解

一个“不合理”的答案带着证据出现了。曾被王充狠狠批驳过的“《春秋》十二公为效法天数”之说在两千年后又以崭新面目伴随着崭新证据而重现，这证据是两件青铜器：秦公钟和秦公簋。

张政烺从这两件青铜器铭文入手，阐述着“十二”这个数字在古人的眼里如何意味深长。张文题为《“十又二公”及其相关问题》，<sup>1</sup>大意是说：

秦公钟和秦公簋的铭文都有“十又二公”字样，看来这是指秦国国君世系上的十二位先君，但这“十二公”到底是怎么回事，历来让人费尽猜疑。秦国的十二公和本文并无多大关系，有关系的是：“十二”这个数字是怎么来的？张文引述了《左传·哀公七年》子服景伯的一句话：“周之王也，制礼上物不过十二，以为天之大数也。”（周朝称王天下，制订礼制，其中规定了上等物品的数目不超过十二。）这话的背景是鲁哀公和吴国人的一次外交活动，当时吴国人提出的送礼数额是牛、羊、猪各一百头，子服景伯认为凡事都该按规矩（礼）来，送礼送多少，周礼都有详细规定，而周礼对上等物品数量的最高定额就是十二，因为这个数字是“天之大数”。

《左传》杜注是：“天有十二次，故制礼象之。”大意是说：天有“十二次，所以制礼的时候对此予以效法。”张说：“‘十二次’是天文学家的术语……古人认为岁星（即木星）十二年绕天一周，每年所在的位置叫作一次，故周天有十二次。但是，十二年绕天一周这个周期太长，一般人不会留心每年岁星怎样移动，十二次在非天文专业人员的头脑里不会形成一个概念，因此也就不大可能把它当作天之大数。古人最早知道的是一年有十二个月，十二是天之大数首先是从十二月来的。”

古人在现实生活中对“十二”这个“天之大数”的效法并不罕见，就连作衣服也要体现这个数字：“《礼记·深衣》：‘古者深衣盖有制度，……制十有二幅以应十有二月。’从天子祭天之服，贵族闲居之服，到庶人的礼服，都要在十二这个数目字上做文章，这便是法天之数。”

还有一个重要线索出现在《史记》当中：过去的学者大多认为《史记》的十二本纪在体

<sup>1</sup> 张政烺：《“十又二公”及其相关问题》，《国学今论》，辽宁教育出版社，1991年。

例上是仿效《吕氏春秋》的十二纪，可见司马迁是预先定下十二纪之数，然后再填充内容。

《史记》十二本纪很难说是个合情合理的编排，比如，刘知几就曾认为《秦本纪》（自伯翳至于庄襄王）、《项羽本纪》应该归在世家，称本纪是自乱其例。对这种“自乱其例”，司马迁应该是心知肚明的，但他也有他的难处：因为大原则是“十二”这个数字是不能动的，本纪的十二个座位必须被填满才行，可历史人物很难与人为规定的数字完美对应，司马迁不得已之下这才“自乱其例”。

“司马迁是伟大的史学家，有学有识，为什么把《史记》全书的纲领搞得这么糟？这是受家学的影响——司马氏世为天官，星历是他家门的本行，世代薰染不易摆脱，本纪要有十二篇才足以显出神圣庄严，否则便不成个体统，法天之数是学者的职责，相反则成为街谈巷议的小说了。……十二是成数不能变动，内容不足则杂凑，如果多呢？则采取压抑的办法，以多报少。《史记·十二诸侯年表》明白说“谱十二诸侯”，而内容是十三国……”

回到《春秋》的问题，张政烺匡正王充之说：“王充的精神是科学的，其所驳斥皆流俗经师之言，破除迷信建设新的精神文明，应当完全肯定。但是，要了解古代的历史却未必能见真相，因为古人（从孔子到何休）都是在迷信的圈子里长大的，怎么能使他毫不沾染呢？所以我们的看法恰和王充相反，‘春秋十二公’本来是法象天之大数……”

确实，《史记》列五体，篇目数字各有涵义，使全书构成了一个“人工创作的系统工程”。<sup>1</sup>若不明白汉人的迷信观念，便很容易认为司马迁的编写次第毫无意义。<sup>2</sup>同样，虽然在现在看来，“《春秋》十二公”效法“天之大数”显然过于形式主义，很不合理，但这种思想在孔子当时的社会上却是再平常不过的道理。

那么，如果是为了凑数的话，孔子作《春秋》的难度应该比司马迁作《史记》要低一些，因为司马迁要在一个通史的框架里捏合“十二”之数，而孔子只要从自己所生活的鲁哀公时代往前推出鲁国的十二位国君即可——推到第十二的时候，正好就是鲁隐公。

这的确是个“不合理”的答案，但是，对数字的附会，古往今来比比皆是，尤其汉代，

<sup>1</sup> 张大可：《司马迁评传》，南京大学出版社，1994年，第172页。参见张大可、肖黎：《〈史记〉体例研究》，《秦汉史论丛》第2辑，陕西人民出版社，1983年。

<sup>2</sup> [清]赵翼《廿二史劄记》卷一“史记编次”，辽宁教育出版社，2000年，第6—7页：《史记》列传次序，盖成一篇即编入一篇，不待撰成全书后，重为排比。故《李广传》后忽列《匈奴传》，下又列《卫青、霍去病传》。朝臣与外夷相次，已属不伦，然此犹曰诸臣事皆与匈奴相涉也。《公孙宏传》后忽列《南越》、《东越》、《朝鲜》、《西南夷》等传，下又列《司马相如传》相如之下又列《淮南衡山王传》。《循吏》后忽列《汲黯》、郑当时传，《儒林》、《酷吏》后忽入《大宛传》，其次第皆无意义，可知其随得随编也。

“汉朝人对于数字的神秘性是如此的入迷，他们甚至可以牺牲观察的精确来迁就迎合一些神秘的数字”。<sup>1</sup>其后，再如话本中的梁山好汉一百单八将，数字即取自于三十六天罡与七十二地煞之和。如果继续追问三十六和七十二的来历，大约还能追溯到五行理论上去。<sup>2</sup>《周礼》描述官制，按天地和一年四季分为六大系统：天官冢宰、地官司徒、春官宗伯、夏官司马、秋官司寇、冬官考工记。<sup>3</sup>董仲舒《春秋繁露·官制象天》通篇都在讲官制和数字的关系，这正是汉家“天人合一”之一例。其中说到朝廷以十二臣为一个单位，效法的是一年有十二个月。<sup>4</sup>——杨希牧曾经给董仲舒和他的《春秋繁露》以一个具有现代性的定性：“董氏可以说是中国甚或全世界学术史上最早从事宗教符号学研究，并最先使用现代所谓‘符号’一词的一位符号学家。……该书（即《春秋繁露》）未尝不可以说是一部古代符号学的论著。”<sup>5</sup>如此看来，董仲舒在一定程度上正是以符号学家的姿态在作着破解《春秋》密码的工作。

由董仲舒而至司马迁，在想到司马迁的家学影响之外，还得考虑到他曾经在董仲舒门下听过课——这大概还能推论出司马迁的“历史局限性”，因为《史记》很难免会受到公羊学的影响，毕竟公羊学正是当时显学。<sup>6</sup>

**表一** “十二次”，引自饶尚宽《春秋战国秦汉朔闰表》，“所谓‘十二次’，是古人发现木星十二年绕天区一周，就将天球赤道、黄道附近的一周天自西向东，以二十八宿为标志分为十二等分，用星纪、玄枵等命名，与国相对应，称为十二次。……有了这样的对应关系，古人就可以把天象与人事更加紧密地联系起来。”<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 王青：《杨雄评传》，南京大学出版社，2000年，第169页。详见该书第169—172页。

<sup>2</sup> 闻一多、季镇淮、何善周：《七十二》，西南联合大学师范学院《国文月刊》卷22。李零：《中国古代方术续考》，东方出版社，2001年，第95页：（5）三十六，属于四分系统（ $9 \times 4 = 36$ ）。古代演禽有三十六禽，是十二生肖的扩大。……（7）七十二。属于五分系统，即以一年三百六十日分配四时各得九十日，四时当东方木、南方火、西方金、北方水，每时各取十八日归于居中的土行，因而五行各得七十二日（《管子·幼官》、《淮南子·天文》）。汉代讲孔门传学有七十二弟子（《史记·仲尼弟子列传》），高祖刘邦有七十二黑子（《史记·高祖本纪》），皆应其数。

<sup>3</sup> 《冬官》内容失传，《考工记》是后来补缀上去的。

<sup>4</sup> [汉]董仲舒《春秋繁露·官制象天》：其以十二臣为一条，取之岁之度。

<sup>5</sup> 杨希牧：《中国古代神秘数字论稿》，《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社，1995年，引文见该书第639页。

<sup>6</sup> 参见陈桐生：《〈史记〉与春秋公羊学》，《文史哲》，2002年第5期。

<sup>7</sup> 饶尚宽：《春秋战国秦汉朔闰表》，商务印书馆，2006年，第253页。表下原注：据《淮南子·天文训》、《汉书·律历志》与《周礼·春官·保章氏》郑玄注综合而成。

这十二次名号之中，最为现代人熟悉的除了“寿星”，恐怕就只有一个“大火”了，即“七月流火”之“火”。

二十	斗牛	女虚	危室	奎娄	胃昂	毕觜	井鬼	柳星	张翼	轸角	氐房	尾箕
八宿	女	危	壁奎	胃	毕	参井	柳	张	轸	亢氐	心尾	斗
十二	星纪	玄枵	诹訾	降娄	大梁	实沈	鹑首	鹑火	鹑尾	寿星	大火	析木
次												
国名	吴越	齐	卫	鲁	赵	晋	秦	周	楚	郑	宋	燕

这类观念并非只在汉代及汉前才有，明代瞿九思《春秋以俟录》以《春秋》十二公配十二月，以二百四十年配二十四节气；黄道周《春秋揆》把《春秋》当作日晷来作解读，通过一系列复杂的数学运算，得出圣人再临、天地再辟的推论，神奥无比。<sup>1</sup>就连黄宗羲也怀着忐忑的希望，在“十二运”的玄理当中静候二十八年之后能有治世的降临。<sup>2</sup>

在数字上对自然的模仿，仅在中国史视野之内来看，既可以说是古人的迷信附会，也可以说是祖先们超卓而独特的智慧，但若拓宽视野，就会发现此处如是，别处亦然。——“正如亚理士多德在他的‘雅典政制’中所述及的那样：‘他们依一年四季之例结合为四部落，每部落又分为三区，共得十二区，有似一年的月数，这些区被称为三一区和胞族；每一胞族有氏族三十，有似每月的日数，每一氏族则包括三十人。’”<sup>3</sup>

再者，人类学家也给出了时代虽近、形式却古的另一番描述：

M·格里奥莱文章的结论也引出了同样的方法论问题。他简要地谈到需要对多贡人

<sup>1</sup> [清]俞樾《以春秋为数学》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第19页；明瞿九思著《春秋以俟录》，以十二公配十二月，二百四十年配二十四气，其说已不经，而数则适合。至黄道周著《春秋揆》，其说谓：“揆者，晷也，日南则其晷阴，日北则其晷阳。宣公之三年，景中也。僖公之十七年，而景乃南。襄公之十年，而景乃北。”其说更不可晓。又谓“《春秋》二百四十有二年，其三之，八十有一；两之，一百二十。自文王受命之年，以至仲尼之歿，参之而得七，两之而得五。文王以四千三百二十年为春秋，仲尼以三千六百年为春秋，五文王之春秋，有五文王者出。六仲尼之春秋，有六仲尼者出。十一大圣人行其二统，而天地为再开辟。”此真以《春秋》为《皇极经世》书矣。

<sup>2</sup> [清]黄宗羲《明夷待访录》，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1985年，第一册，第1页；余常疑《孟子》一治一乱之言，何三代而下之有乱无治也？乃观胡翰所谓十二运者，起周敬王甲子以至于今，皆在一乱之运。向后二十八年交入“大壮”，始得一治，则三代之盛犹未绝望也。

<sup>3</sup> [古希腊]亚理士多德：《雅典政制》，日知、力野/译，商务印书馆，1959年，第3页。

与博佐人的联盟进行解释，“因为在这种群体联盟制度中，双方享有共同权利，承担着对权利起补充作用的义务”。他在“多贡人抽象观念的基础中”找到了解释。“事实上，关于世界的起源，其标志一直就是事物的二元结合。世上万物都应是成双出现的。”因此，这是根据多贡人关于孪生的观念所作的个别解释。

两个群体之间的这种关系在世界许多地区都可以发现。最著名的例证是北美、南美、美拉尼西亚和澳大利亚的半偶族组织。描述这种两个群体联成一个社会的二元结合的最常用的方法是运用一对对立，如天与地、战争与和平、红与白、土与水、土狼与野猫、鹰与乌鸦。因此，其基本的观念是对立的统一，如赫拉克里特的哲学所表述的那样。在中国人的哲学中，则将其更精巧地表述为阴和阳；阳与阴是指男人与女人、白天与黑夜、夏天与冬天、积极与消极等等，他们断言，要构成统一与和谐（tao 道），就必须使阴阳结合，如同夫妻之合，或冬夏之合为一年。<sup>1</sup>

这种种说法，直如邵雍诗“须信画前元有《易》，自从删后更无《诗》”<sup>2</sup>的注脚，又如吕祖谦所谓“天下事必有对，盛者衰之对，强者弱之对”，<sup>3</sup>张载“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”，<sup>4</sup>这些著名的哲学命题现在看来只是再朴素不过的道理，也无疑都对思考“十二公”问题有些或多或少的启发（连带也会看淡一些《周易》的神秘主义气氛）。但反观张政烺的推论，其中显然也预设着这样一个前提，即《春秋》确实是孔子所作，因为，如果《春秋》只是鲁国一代代史官忠实记载下来的一部国史，又怎么可能如此巧合地呼应了这个“天之大数”呢？所以，《春秋》必定是孔子按照这个思路来创作或者统筹编纂的。即便退一步说，《春秋》并没有孔子的手笔，那也肯定有一位特定的作者或编者在。——这又是一个麻烦而且宏大的问题了。

至此，遗憾的是，对于始隐问题，上述所有答案（即便是带着证据的答案）都仅仅是一些“启发性答案”而已，终究缺乏铁证。那么，其他答案又如何呢？

答案还有很多，这里只是择其大略、挂一漏万罢了。历来解经著作之中，尤其以解读《易

<sup>1</sup> [英]A. R. 拉德克利夫-布朗：《原始社会的结构与功能》（*Structure and Function in Primitive Society*, by A. R. Radcliffe-Brown, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1979），潘蛟、王贤海、刘文远、知寒/译，潘蛟/校，中央民族大学出版社，1999年，第125—126页。

<sup>2</sup> [宋]程颢、程颐《二程集》，中华书局，1981年，第45页。

<sup>3</sup> [宋]吕祖谦《易说·大壮》，丛书集成新编本，第15册，第558页。

<sup>4</sup> [宋]张载《正蒙·太和篇第一》，《张载集》，中华书局，1978年，第9页。

《易》和《春秋》者为多，究其原因，《四库全书总目提要》给出过一个合情合理的解释：“惟《易》包众理，事事可通；《春秋》具列事实，亦人人可解。一知半见，议论易生；著录之繁，二经为最。”四库馆臣在筛选《春秋》类书目的时候，就感慨着历代相关著作以胡说乱讲的居多，但这些书数量又多，流传又广，既然“不能尽废”，就只好小心筛选了。<sup>1</sup>

四库馆臣虽有他们的特定立场在，但这番话说得还算公允。所以，本书序言所谓“一部经学史就是一部误读史”绝不是故作惊人之语，古人就已经对此深感头痛了。而在这样多的前代著述和数不尽的洞见与谬见之中，始隐问题的正解至今也未见凿实之论。

## 8. 另外的一种可能：从“二王并立”时代说起

事情如果从两周断代来考虑，或许会另外得到一点思路。《春秋左传正义》引《竹书纪年》提到太子宜臼（即后来东迁周室的周平王）投奔西申，被申侯、鲁侯及许文公拥立为王，为突出宜臼的正牌太子身份，周王宜臼被尊为“天王”，<sup>2</sup>与周幽王形成了二王并立的局面，周幽王那边则立了褒姒所生的伯盘为太子。而在幽王死于战火之后，虢公翰又立王子余臣<sup>3</sup>于携，余臣与宜臼又形成了新的二王并立之局。<sup>4</sup>

天王宜臼与携王余臣各有一批支持者，互相都视己方为正统，视对方为僭越。直到周平

---

<sup>1</sup> 《四库全书总目提要》卷二十六，经部二十六，春秋类一：说经家之有门户，自《春秋》三传始，然迄能并立于世，其见诸儒之论，中唐以前，则左氏胜，啖助、赵匡以逮北宋，则《公羊》、《穀梁》胜。孙复、刘敞之流，名为弃传从经，所弃者特《左传》事迹、《公羊》《穀梁》月日例耳。其推阐讥贬，少可多否。实阴本《公羊》、《穀梁》法，犹诛邓析用竹刑也。夫删除事迹，何由知其是非？无案而断，是《春秋》为射覆矣。圣人禁人为非，亦予人为善，经典所述不乏褒词而操笔临文，乃无人不加诸绝，《春秋》岂吉网罗钳乎？至于用夏时则改正朔，削尊号则贬天王，《春秋》又何僭以乱也。沿波不返，此类宏多。虽旧说流传，不能尽废，要以切实有征、平易近理者为本，其瑕瑜互见者则别白而存之，游谈臆说，以私意乱圣经者，则仅存其目。盖六经之中，惟《易》包众理，事事可通；《春秋》具列事实，亦人人可解。一知半见，议论易生；著录之繁，二经为最。故取之不敢不慎也。

<sup>2</sup> 参见范祥雍：《古本竹书纪年辑校订补》，上海人民出版社，1962年，第34页：“以本太子，故称天王”八字，疑乃孔疏引刘炫之案语，与下文“本非適，故称携王”相同。朱氏于此引为正文，于下文则不引，例殊不一，故王氏删之。

<sup>3</sup> [宋]刘恕《资治通鉴外纪》，上海古籍出版社，1987年，据世界书局1935年版影印，第50页引《竹书纪年》王子余臣作王子余。

<sup>4</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达疏《春秋左传正义·昭公二十六年》疏：《汲冢书纪年》云：平王奔西申，而立伯盘以为太子，与幽王俱死于戏。先是申侯、鲁侯及许文公立平王于申，以本太子，故称天王。幽王既死，而虢公翰又立王子余臣于携，周二王并立。二十一年，携王为晋文公所杀。以本非適，故称携王。



王十一年（前 760 年），携王才被晋文侯所杀，长达十二年之久的“二王并立”局面方告结束，周平王（天王宜臼）的一统局面才在事实上确立下来。<sup>1</sup>

作一下时间上的对比：鲁惠公元年是前 768 年，虽然仅在周平王元年（前 770 年）之后两年，但这时候的天下仍处在宜臼与余臣的二王并立时期，而鲁隐公元年则在前 722 年，这时已是周平王四十九年，二王并立的局面已然结束，周平王已是无可争议的天下共主。旧时代彻底落幕了，新旧交替时期的纷扰之局也已经尘埃落定，新时代开始，《春秋》选在这个时间作为起始，自然也是有几分道理的。

当然，话要两说，一方面，虽然很多解释都可以自成一说、言之成理，但合理的未必是正确的，而从逻辑上讲，所有答案尽管不可能都对，却很有可能都错，而且，很多答案究竟正确与否根本是无从验证的——也许将来有新的考古发现可以解决这个难题，也许永远也解决不了；另一方面，正如宋代程门高弟杨时所谓：《春秋》的意思是非常明白的，明白到如同日月星辰一般，之所以会出现诸家歧义，是因为大家各以己意裁断经文，自己往歪路上走。其实，如果能把义理先搞明白，《春秋》一点都不难懂。<sup>2</sup>

期待考古新发现如同守株待兔，似乎不大可取，杨时提出的则是一个颇具可行性的办法，等走通了义理这条路，也许《春秋》里的任何问题都会迎刃而解的，当然，能否说服别人就是另外一回事了。——但这也许并不重要，很多人都未必能够（或未必在意）判断经学上的是非对错，但他们总是能够各取所需，也许这才是重要的。

## 9. 经典的读法

《春秋》的“开卷第一义”虽然只能这样不了了之，但由此倒可以讲讲经典的读法。

经典的读法有很多种，最省心的读法大约要算“只读一种版本”了。比如，只读陆淳的《春秋集传纂例》，凡是陆淳说得言之凿凿的地方自然很容易信以为真，以后遇到不同的说法也很容易轻易斥之为错。

<sup>1</sup> 邵炳军：《两周之际三次“二王并立”史实索隐——周“二王并立”时期诗歌创作历史文化背景研究之一》，《社会科学战线》，2001 年第 2 期。晁福林：《论平王东迁》，《历史研究》，1991 年第 6 期。

<sup>2</sup> [宋]杨时《杨龟山先生全集》卷十三，台湾学生书局，中华民国六十三年，第 287 页：人言《春秋》难知，其实昭如日星，孔子于五经中言其理，于《春秋》著其行事。学者若得五经之理，《春秋》诚不难知。另，[宋]李明复《春秋集义》引作：杨时曰：《春秋》昭如日星，但说者断以己意，故有异同之论。若义理已明，则《春秋》不难知也。



当然，“感悟”也是一种读法。禅门公案当中不乏有禅师因为听了艳词而悟道的事迹，在这里，艳词作为包涵着某种确切涵义的具体文本，其真实的语义反倒变得无关紧要了，心意所至，完全可以信马由缰，得到自己的“正解”。读经也是一样，举个小例子：《左传·宣公十二年》讲到“止戈为武”，这是说“武”字的造字是由“止”和“戈”两个部分构成，涵义是“停止干戈才是真正的‘武’。”一个简单的中国字里竟然蕴涵着如此深刻的哲理，这哲理曾经让很多人都心生“感悟”，对社会与人生于是起到了非常积极的作用，而且出处是《左传》，既古老又权威。的确，这都很好，而唯一的缺憾是：对“武”字的这种解释很可能是错的，从《左传》就错了。<sup>1</sup>

追求“经世致用”也是一种读法，“半部《论语》治天下”之类的豪言总是让很多人心向往之——尽管这句话的来路不大可靠，<sup>2</sup>尽管安邦治国和熟读经书之间到底存在着几分因果关系也很难说。不错，是有过满腹经纶的人出将入相的例子，可大字不识的人还有当皇帝的。毕竟个案说明不了普遍性；两件前后发生的事也不一定存在因果关系。

“求实”也是一种读法，但这种读法既很辛苦，走不通的迷宫又多，比如始隐问题，条分缕析到最后，也只能存疑而已。古籍往往如此，即便《论语》开篇的“学而时习之”一句，这最简单的五个字，真要深究起来，上万字怕也说不完全，最后也依然会有存疑之笔没法落到实处。

不同的读法就会引发出不同的事实与不同的义理，主要表现形式就是“尊德性”与“道问学”的分别，或许正如余英时所谓“世界上似乎有两类人，他们性格不同（姑不论这种性格是天生的，还是后来发展出来的）：一类人有很强的信仰，而不太需要知识来支持信仰；对于这类人而言，知识有时反而是一个障碍。学问愈深，知识愈多，便愈会被名词、概念所纠缠而见不到真实的道体。所以陆象山才说朱子‘学不见道，枉费精神’。另外一类人，并不是没有信仰，不过他们总想把信仰建筑在坚实的知识的基础的上面，总要搞清楚信仰的根据何在。总之，我们对自己所持的信仰是否即是放诸四海而皆准，这在某些人可以是问题，而在另一些人不是问题。”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 唐兰：《中国文字学》，上海古籍出版社，2001年，第10页，傅根清导读：如在“会意”下，许氏所举的例子是“武”、“信”。唐兰先生说：“‘止戈为武’，见于《左传》，‘人言为信’，见于《穀梁》，似乎是很有根据的。但从现在的眼光看，这种说法都是错误的。古文字只有象意，没有会意。象意字是从图画里可以看出它的意义的。‘武’字在古文字里本是表示有人荷戈行走，从戈行的图画，可以生出‘威武’的意义，从足形的图画里，又可以看出‘步武’的意义，可是总不会有‘止戈’的意义。”

<sup>2</sup> 洪业：《半部论语治天下辨》，《洪业论学集》，中华书局，1981年，第405—427页。

<sup>3</sup> 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，2004年，第161页。

## （二）元年：字浅义深

《春秋》一开篇便疑义众多，除始隐之外，再如《春秋》与孔子的关系，《春秋》书名的涵义，获麟一事到底是吉是凶……每一个看似无聊的问题都有着许许多多歧义纷纭的答案，而且很多都是直到今天也没有定论的。一部《春秋》就是这样开始，还会这样进行下去，最终还将这样结束。

### 1. 元年春王正月

回顾一下《春秋·隐公元年》的全部内容：

元年春王正月。

三月，公及邾仪父盟于蔑。

夏五月，郑伯克段于鄢。

秋七月，天王使宰咺来归惠公、仲子之赙。

九月，及宋人盟于宿。

冬十有二月，祭伯来。公子益师卒。

看上去只是很简单的编年记事，说鲁隐公元年，春天，正月；三月，鲁隐公和邾仪父在蔑地会盟；夏天，五月，郑伯在鄢地“克”了段；秋天，周天子派宰咺送来鲁惠公和仲子的助丧之物；<sup>1</sup>九月，和宋人在宿地会盟；冬天，十二月，祭伯来了，公子益师死了。

从字面上看，以上就是《春秋经·隐公元年》的全部记事。遗憾的是，即便把字面意思全部搞清楚之后，也只能知道这一年里发生了几件事情而已，却无法知道其中详情，至于“微言大义”的褒贬善恶更无从得知。这就像拿到一本新闻类杂志的封面，看到上边列举了本期几篇重要文章的大标题，但是，如果不翻开来细看具体内容，谁能只从几个大标题就了解全部事情的来龙去脉？桓谭的一句话是最常被人引用的：“《左氏传》于《经》，犹衣之表里相

---

<sup>1</sup> 是“惠公和仲子”还是“惠公仲子”，存在歧说，详后。

待而成。《经》而无《传》，使圣人闭门思之十年，不能知也。”<sup>1</sup>这是说，如果没有《左传》这本教辅，只有一部《春秋》，就算让圣人苦思十年，他也看不懂是什么意思。<sup>2</sup>

桓谭这话与《东观汉记》的记载相违，可信度很难确认，<sup>3</sup>但就算不是桓谭说的，至少也是一句很中肯的议论。当然，这也不是谁都认可的，宋代学风就喜欢“舍传求经”，认为要理解《春秋》真谛，就必须排除“三传”的干扰，甚至“六经皆自晓，不看注与疏”。<sup>4</sup>不止于《春秋学》，宋人经学的自信心与疑古精神空前强大，但他们所疑惑的不是圣人之非，而是版本流传的讹误与传注的可信度。<sup>5</sup>

对于《春秋》来说，“三传”既是辅助，也是干扰，但宋人说归说，偷偷还是要翻看“三传”的。桓谭的话到底说得实在，如果追求的不仅仅是微言大义，而是还要“了解事件详情”的话，“三传”里真正能起作用的其实也只有一部《左传》。具有讽刺意味的是，《左传》不仅在一开始的时候并没有获得《公》、《穀》那样的官方权威地位，甚至长久以来都被质疑为作伪，被认为是和《春秋》毫无关系的一部单纯的历史著作。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> [汉]桓谭《新论·正经第九》，[清]严可均/校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1958年，第546页：《左氏传》遭战国寝废，后百余年，鲁人穀梁赤为《春秋》，残略多所遗失。又有齐人公羊高缘经文作传，弥离其本事矣。《左氏传》于经，犹衣之表里，相待而成。经而无传，使圣人闭门思之，十年不能知也。（《意林》，《经典释文叙录》，《史通》十四，《御览》六百十。案：君山推崇《左氏》如此。……）

<sup>2</sup> 周乾【造字：彳 + 荣】释这段文字的背后是今古文经学的对立：“《左氏传》讲的是事，重《左氏》正是表现了崇实的精神，而崇实必然打破神秘，这又是统治者要假借神秘以加大威权所不能容忍的。为什么《左氏》长期不为统治者所承认，不准立于学官，其重要原因就在这里。”见周乾【造字：彳 + 荣】：《桓谭简论》，《秦汉史论丛》第一辑，陕西人民出版社，1981年，第293页。

<sup>3</sup> [清]严可均/校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1958年，第546页：《史通》十四又引《东观汉记》“陈元奏云：光武兴立《左氏》，而桓谭、卫宏并共毁訾，故中道而废”。事与《新论》违异，所未审也。[汉]刘珍等/撰，吴树平/校注《东观汉记校注》，中州古籍出版社，1987年，第612页：光武兴立《左氏》，而桓谭、卫宏并共毁訾，故中道而废。

<sup>4</sup> [宋]石介《过魏东郊》，《徂徕石先生文集》，中华书局，1984年，第20页。

<sup>5</sup> 如[宋]王柏《书疑》自序，[清]朱彝尊《经义考》卷八十四：柏自序《书疑》曰：圣人之经，最古者莫如《书》，而最难读者亦莫如《书》。以二帝三王治天下之大经大法，孰有加于《书》者。奈何伏生之口授，科斗之变更，孰能保其无误？此《书》所以难读也。……先王之经无复存者，后生为学所当确守先儒之训，何敢疑先王经也。不幸秦火既焰，后世不得见先王全经也。惟其不全，固不可得而不疑。所疑者非疑先王之经也，疑伏生口传之经也。

<sup>6</sup> “三传”之消长，参见张舜徽：《四库提要序讲疏》，台湾学生书局，2002年，第33—34页：“说经家之有门户，自春秋三传始，然迄能并立于世。”……汉初，立《公羊》博士；宣帝时，又立《穀梁》；平帝时，始立《左氏》。……“其间诸儒之论：中唐以前则左氏胜，啖助、赵匡以逮北宋，则《公羊》、《穀梁》胜。”自唐初修《五经正义》，取《左传》以配《易》、《诗》、《书》、《礼记》以成五经，其传布益广，而《公羊》、《穀梁》之学渐微。至啖助、赵匡说《春秋》，始稍立异。以为《左传》叙事虽多，释经殊少，犹不如

现代人很难理解《左传》当时的窘境，《左传》到底属于经学还是属于史学，如果打个现代语境的比方，大约相当于《资本论》到底属于意识形态领域的唯一真理还是众多经济学说中的一家之言。<sup>1</sup>

“三传”解经，各有各的说法，在开篇第一句“元年春王正月”上便已经显出不同了。

乍看上去，这句话好像平淡无奇，不过是记录一下时间罢了，然后才开始进入具体内容。《春秋》里的这个“元年春王正月”无非就相当于普通日记中的“2030年春天，1月5日，晴”，仅此而已。

但事情远非这么简单。疑点之一：为什么“隐公一年”要写作“隐公元年”，这个“元”字有什么深刻涵义在？疑点之二：如果是“元年，春，正月”，这倒是合情合理的时间记录，可“春”和“正月”之间怎么有个“王”字，这是什么意思？这就连带影响到这句话应该如何断句的问题——是“春，王正月”，还是“春王，正月”？疑点之三：普通的日记，在“2030年春天，1月5日，晴”这一时间记录之后是要交代当天所发生的具体事情的，可“元年春王正月”之后却什么都没有，紧接着便开始进入“三月”了，这显得不太合乎常理。

“元年春王正月”这句话本身是什么意思，《左传》和《穀梁传》并没有给出说明，只有《公羊传》说：

元年者何？君之始年也。

春者何？岁之始也。

王者孰谓？谓文王也。

曷为先言王而后言正月？王正月也。

何言乎王正月？大一统也。

### 【译文】

问：什么叫“元年”？

答：就是国君即位的第一年。

---

《公》、《穀》之于经为密。

<sup>1</sup> 参见钱穆：《孔子与春秋》，《两汉经学今古文平议》，商务印书馆，2001年，第268页；《春秋》本列于五经，则《春秋》是经非史，已属不争之事实，从来也没有人主张《春秋》乃史而非经，为何晚清儒特地要提出这一争议呢？当知这里便牵涉到《左氏》学与《公羊》学之不同点。

问：“春”又是什么意思？

答：春天是一年的开始。

问：“王”指谁？

答：指周文王。

问：为什么先说“王”而后说“正月”？

答：因为这是周王历法的正月。

问：为什么要说周王历法的正月？

答：这是为了推重一统的缘故。（“大一统”的涵义较为复杂，后文详论。）

## 2. 元年大义

从《公羊传》这段文本本身来看，元年意为国君即位的第一年。但是，据《春秋公羊传注疏》里何休和徐彦的权威注释，这一问一答的涵义却远不止这么简单：只有天子的纪年才可以称之为元年，诸侯是不能称元年的，鲁隐公是侯爵，根本就配不上称元年，发问者正是看到了这个矛盾所以才这样提问的。从字面上说，“元”在这里的意思就是“第一”，在纪年上，第一年叫做元年，“元者，气也，无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也……”何休把“元”又赋予了一个神秘的“气”的意义，于是乎“元”就是天地宇宙的开始，所以，“元”之前自然空无一物，而“春”字系于“元”字之下便很是合情合理了。——至此可见，“元”与“气”这两个在先秦时代分属不同范畴的概念，在汉代已经合而为一了，一种新的宇宙本体论藉此而成型，医学上也开始使用“元气”概念，这虽然是另一领域里的思想发展，但流风及于经学自是难免，日后元气理论还有很多发展，晚近者如被康有为发挥为人本主义，以反对程朱的天理至上论，<sup>1</sup>可见其涵义何其丰富。

从“元年”概念上，何休还有一个非常重要的说法：《公羊传》“元年者何？君之始年也”，这个“君”字是大有涵义的。对于鲁隐公，可称侯，可称公，也可称君，这里的“君”指的就是鲁隐公。“君”这个称呼，无论是天子和诸侯都可通用<sup>2</sup>——“君”之子就是“君子”，

<sup>1</sup> 参见赵明：《走出人伦道德的世界——近代中国权利文化生长的思想根源》，《先秦儒家政治哲学引论》，北京大学出版社，2004年，第153—156页。

<sup>2</sup> [汉]郑玄/注，[唐]贾公彦/疏《仪礼注疏·丧服》：传曰：君至尊也。天子诸侯及卿大夫有地者，皆曰君。[疏]注“天子”至“曰君”。○释曰：卿大夫承天子诸侯，则天子诸侯之下，卿大夫有地者皆曰君。案《周礼·载师》云：家邑任稍地，小都任县地，大都任圻地。是天子卿大夫有地者，若鲁国季孙氏有费邑，

此即“君子”一词的本义——所以，《公羊传》用“君”这个有着宽泛涵义的称谓赋予鲁隐公天子之尊，而只有天子才可以改元立号，于是“《春秋》托新王受命于鲁，故因以录即位，明王者当继天奉元，养成万物”。<sup>1</sup>

这是公羊学的一个重要理论，是说天命从此便由周王室转到了鲁国，或说这种天命的转移只是出于孔子假托，即“托王于鲁”，而《春秋》贬斥周王室，尊崇鲁公室，是谓“黜周王鲁”，再发展下去，鲁国的孔子便继承天命，成了无冕之王（素王），<sup>2</sup>他的这部《春秋》就是王朝宪法——不过，这宪法既非为鲁，更非为周，而是预先为汉朝准备的。汉朝尊崇孔子，这就是其中一个重要原因。此中深意，“按董仲舒的政治思想，落在政权、政体、政制上说的虚权，其所虚之权，乃是指‘立道’、立法、制度权。而所谓‘立道’之道，则就是国家根本的大经大法，是政权的轨道。按秦制，这些属于国家最高权力，归皇帝一人掌握。董仲舒鉴于暴秦专权之弊，通过他的素王理论明白确定地表达出，这些立道、立法、制度权，在孔子这位居于圣格的素王，也就是说，董仲舒提出素王观念作为安排政权轨道的原理，是想把这些最高权力从有冕之王处分割出来，划归于素王。素王所立的大经大法即见于‘先正王而系万事’的‘素王之文’《春秋经》。”<sup>3</sup>

“先正王而系万事”，标元年意在正始，这普普通通的“元年”两字，背后却有深刻的涵义，儒家一个重要的政治哲学理念就体现在这两个字上。

董仲舒《春秋繁露·玉英》说道：称一为元，是为重视开始。“元年”是很有内涵的，

---

叔孙氏有郕邑，孟孙氏有郕邑，晋国三家亦皆有韩、赵、魏之邑，是诸侯之卿大夫有地者皆曰君，以其有地则有臣故也。天子不言公与孤，诸侯大国亦有孤，郑不言者，《诗》云“三事大夫”，谓三公，则大夫中含之也。但士无臣，虽有地不得君称，故仆隶等为其长，吊服加麻，不服斩也。

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏·隐公元年》：[疏]“元年，春，王正月”。○解云：若《左氏》之义，不问天子诸侯，皆得称元年。若《公羊》之义，唯天子乃得称元年，诸侯不得称元年。此鲁隐公，诸侯也，而得称元年者，《春秋》托王于鲁，以隐公为受命之王，故得称元年矣。……[疏]“元年者何”。○解云：凡诸侯不得称元年，今隐公爵犹自称侯，而反称元年，故执不知问。……君之始年也。（以常录即位，知君之始年。君，鲁侯隐公也。年者，十二月之总号，《春秋》书十二月称年是也。变一为元，元者，气也，无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也，故上无所系，而使春系之也。不言公，言君之始年者，王者诸侯皆称君，所以通其义于王者，惟王者然后改元立号。《春秋》托新王受命于鲁，故因以录即位，明王者当继天奉元，养成万物。）

<sup>2</sup> 见董仲舒“天人三策”，《汉书·董仲舒传》：“孔子作《春秋》，先正王而系万事，见素王之文焉。”“素王”一词出自《庄子》，见《庄子·外篇·天道》：“以此处下，玄圣素王之道也。”汉代谶纬风气下的孔子也被尊为玄圣，词源也在这里。

<sup>3</sup> 罗义俊：《论董仲舒“素王”观的现代意义》，《秦汉史论丛》第6辑，江西教育出版社，1994年，第313—314页。

告诉我们治国之道一定要从第一步就走好，而这个治国的第一步就是正名。……《春秋》的原则，是“以元之深，正天之端；以天之端，正王之政；以王之政，正诸侯之即位；以诸侯之即位，正境内之治；五者俱正，而化大行。”<sup>1</sup>——说得很是玄妙，从一个“元”字摆正万事万物的开始，从中央而地方，最后王政大行，天下大治。其实董仲舒如此深奥的道理大略可以用两句俗语来表达，一是“好的开始是成功的一半”，二是“要正人，先正己，推己及人”。

第二点尤其是儒家一贯的政治理念：经世济民，先从皇帝开始。看杜甫“致君尧舜上，再使风俗淳”，直到康有为公车上书，其意图都是要直接打通皇帝路线，先从皇帝开始“正”起，然后影响到朝中大员、封疆大吏，最后才波及到草民百姓。

至于“元者，气也”这个颇具神秘主义的解释，经师们更是没少阐发。清人陈立《公羊义疏》引《汉书·律历志》：“太极元气，函三为一”，不但把“元”和“气”捏在一起成为“元气”，还和太极搅在一处，甚至还有一个好像是三位一体的神秘解释。

其实，《汉书·律历志》的这段话原本倒没有很复杂，在“太极元气，函三为一”之后，紧接着解释道：“极，中也。元，始也”，可陈立没引这段话，却另外阐发说：所谓“函三为一”，三即三才，一即乾元，三才之道都被天统摄，这就是“元”。<sup>2</sup>

三才已经很玄妙了，再加上一个“大哉乾元”的“乾元”——事情只要往《周易》身上一扯，想有个确切的解释往往就很难了。《汉书·律历志》就从历法角度解释“元年春王正月”，说历法的开始被称之为“元”，但随后不但扯上《周易》的“体元以居正”，还伴有复杂的数学运算。如此一个奥义无穷的字眼，后来还被蒙元定为国号，其出处就是“大哉乾元”。

3

典籍之中很有一些说不清、道不明的终极概念，比如《周易》之太极，《老子》之道，

<sup>1</sup> [汉]董仲舒《春秋繁露·玉英》：谓一元者，大始也。知元年志者，大人之所重，小人之所轻。是故治国之端在正名，名之正，兴五世，五传之外，美恶乃形，可谓得其真矣，非子路之所能见。惟圣人能属万物于一，而系之元也，终不及本所从来而承之，不能遂其功。是以春秋变一谓之元，元犹原也，其义以随天地终始也。故人唯有终始也，而生不必应四时之变，故元者为万物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前，故人虽生天气，及奉天气者，不得与天元本天元命而共违其所为也。故春正月者，承天地之所为也，继天之所为而终之也，其道相与共功持业，安容言乃天地之元？天地之元，奚为于此？恶施于人？大其贯承意之理矣。是故春秋之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正诸侯之即位，以诸侯之即位，正境内之治，五者俱正，而化大行。

<sup>2</sup> [清]陈立《公羊义疏》：三者三才，一即乾元也。三才之道皆统于天，谓之元。以为道生天地者，老子之说也。

<sup>3</sup> 《元史·世祖本纪》：可建国号曰大元，盖取《易经》“乾元”之义。

无不高深莫测。那么，既然都是高深莫测、解释不清的，把它们捏在一起也就不会遭遇太有力的反对。如阮籍《通老子论》就把《周易》之“太极”、《老子》之“道”和《春秋》之“元”说成是一回事。<sup>1</sup>《大戴礼记》则以典型的儒家观念指出六经的编排都存在着“慎始敬终”的统一涵义：《春秋》之“元”，《易经》之乾、坤，《礼记》之《冠礼》、《婚礼》、《诗经》之《关雎》，都是这个意思，君子只有慎其始、正其本，才不致“失之毫厘，差之千里”。<sup>2</sup>

宋代，洪咨夔《春秋说》把“元年春王正月”和《周易·乾》的“元亨利贞”一一配对，说这都是“天德”，王者有了这种天德就可于天下称王，诸侯有了这种天德就可于一方称尊，《春秋》之所以一开始就写这些，是“欲其自始至终与天同运也”。<sup>3</sup>

但话不一定越大越对，另外的解释也是有的，比如南宋的《春秋》学大宗师胡安国，虽然不搞高大全，却更能深入孔子义理，他的《春秋传》（世称《春秋胡氏传》）把“元”字解释得很儒家：“元，即仁也。仁，人心也。”——“仁”是《论语》最核心的主张，胡氏之说于义理自然不错，可问题是，“元”和“仁”之间的关联怎么才能合乎逻辑地建立起来？

《春秋》刚一开篇，先是始隐问题，又是纪年问题，经师们各讲各话。对于初学者来说，这好比刚一起步就踏进了一个庞大的迷宫，大迷宫还套着小迷宫，歧路无穷。对这诸般解读，宋代学者黄仲炎《春秋通说》曾经择其大者作了一个归纳，说历来阐释元年问题的主要有两种说法，一是“体元说”，二是“明僭说”。

所谓“体元说”，主张《春秋》特意把“第一年”叫做“元年”，意在正本；所谓“明僭说”，认为古时候列国无权修史，也不该在封国之内自称元年，如果这么做了，就是僭越。<sup>4</sup>——这就是元年问题的两派主要意见。

那么，黄仲炎自己算哪一派？——哪派都不算，他认为这两派的说法都有问题：“体元

<sup>1</sup> [梁]萧统/编，[唐]李善/注《昭明文选》卷十一·孙绰《游天台山赋并序》注引阮籍《通老子论》：道者自然。《易》谓之太极，《春秋》谓之元，《老子》谓之道也。

<sup>2</sup> 《大戴礼记·保傅》，黄怀信：《大戴礼记汇校集注》，三秦出版社，2005年，第395页：《易》曰：“正其本，万物理。失之毫厘，差之千里。”《春秋》之元、《诗》之《关雎》、《礼》之《冠》、《婚》、《易》之乾、坤，皆慎始敬终云尔。

<sup>3</sup> [宋]洪咨夔《春秋说》卷一：元者乾之元，春者乾之亨，正者乾之利贞，皆天德也。王者有是德而后可以王天下，诸侯有是德而后可以君一国，而承事王者嗣立之始书之，欲其自始至终与天同运也。

<sup>4</sup> 参见[宋]陈傅良《春秋后传》卷一：古者诸侯无私史，有邦国之志则小史掌之而藏周室。[宋]叶梦得《石林先生春秋传》卷一：诸侯受朔于天子，元年者，己之所有也，正月者，王之所颁也。知其为王正月，而诸侯之道尽矣。



说”违反义理，会直接导向“黜周王鲁”的“错误结论”；“明僭说”违反史实，因为《尚书》里的《虞夏书》和《商书》明明早在春秋之前就在历法上用到“元”字，可见这并非《春秋》原创，而周代诸侯自有史官，这也是史有明文的。

黄推翻两说，自家意见是：“元年”二字就是鲁史旧文，鲁国的史料档案上原本就这么写的，孔子原文照录，仅此而已，后人非要从这里边解读出什么微言大义，实在是研究过头了。<sup>1</sup>

事情可能还真像黄仲炎说的这样。黄的这番立论，约略可以代表治《春秋》学的专家当中较为朴实的一派。就宋代而言，黄仲炎和朱熹是站在一边的，胡安国站在对面一边，但谁是谁非还真很难说——胡安国虽然在学风上极尽深文周纳之能事，但他的经学紧扣时事、抨击弊政，更对被金人占领的北方失地始终在字里行间耿耿于怀。及至清朝，乾隆帝对诸家解经的意见很大，搞了个《御纂春秋直解》——所谓“直解”，就是说“你们都是误读，我这本书才是正解”，序言里还专门点了胡安国的名，叮嘱大家不要相信胡安国的胡说。<sup>2</sup>

胡安国大讲“尊王攘夷”，“攘夷”大犯满清忌讳，但胡的《春秋传》也确实臆断太多。甚至可以说，胡的学问带有陆游和辛弃疾那种气质，他的学术著作也确曾和陆游的诗、辛弃疾的文学作品一样，以复国的拳拳之心激励过无数士人，砥砺着忠君报国、抵御外侮的节操。所以，对胡的学问也许不该仅以学理来衡量，或者可以这样说：他就算在所有细节上都是错的，信念却是对的。

——这话绝无讽刺之意，颜元叹服胡安国论《春秋》的两句话“真得《春秋》之旨也夫”，这两句话便是“遏人欲于横流，存天理于既灭”。<sup>3</sup>这是宋学风气，时人甚至认为整部《春秋》都是“扶天理而遏人欲之书”。<sup>4</sup>清代四库馆臣就很明白这个道理，他们虽然也不可避免地要迎合圣意，但在《四库全书总目提要》里也存在这样一种评语：宋儒吕大圭的《春秋或问》

<sup>1</sup> [宋]黄仲炎《春秋通说》卷一：说元年者有二，曰体元也，曰明僭也。所谓体元者，曰《春秋》以一为元，示大始而欲正本也，王者即位必体元以施化也，使如其说则《春秋》黜周而王鲁矣，是不然。所谓明僭者，曰古者列国无私史，诸侯不得自称元年于其国，是亦岂然哉？《虞书》称月正元日，《商书》称太甲元年，则是一为元者从古以然，非《春秋》之新意也。古者诸侯得臣其国内之人，称于国曰君，其得纪年于国，无可疑者。《内则》所记生子者书于闾史。闾犹有书，况国乎？……以此观之，非可以僭言也。然则元年者，鲁史旧文尔，圣人述之以纪事，而后世必以意义求过矣。

<sup>2</sup> 《四库全书总目提要·御纂春秋直解》：……大旨在发明尼山本义，而铲除种种迂曲之说，故赐名曰直解。冠以御制序文，揭胡安国传之傅会臆断，以明诤天下。

<sup>3</sup> [清]颜元《颜元集》，中华书局，1987年，第682页。

<sup>4</sup> [宋]吕大圭《春秋五论》论一：《春秋》之作何为乎？曰：《春秋》者，扶天理而遏人欲之书也。

和《春秋五论》议论虽高但考据很差，尽管如此，看看吕大圭的生平，在元兵打来、别人纷纷投降的时候，他却可以毅然死节，真可称皎然千古、深明春秋大义。再来看他的书，虽然考据上不算扎实，但侃侃而论，大义凛然，确是很有卫道之功，所以，还是不该只用学术标准来衡量他。<sup>1</sup>

### 3. 三种正确：事实、义理与政治

四库馆臣那么说，虽然对吕大圭的学问刻薄了些，道理却也一点不错。现在看来，作为“误读”对立面的“正解”，至少存在着三个层次，即：事实正确、义理正确、政治正确。

所谓“诗无达诂，文无达诂”，“有一千个观众就有一千个哈姆雷特”，这只是针对文艺作品来说的，法官在面对不同证词的时候，显然就不大适合使用这种毫无标准的标准。那么，就“事实正确”来说，真相只有一个。学者们抽丝剥茧，是为了达致这一真相，达致这一唯一的真相——不管道德风尚怎么变，不管政治形势怎么变，真相始终就是那一个，永远不变。以这种眼光来看待经典，也就是把经典从经学当中抽离出来，将之纳入了史学范畴，信者传信、疑者传疑。

“义理正确”在表现上很像是我在序言里引述过的贝格尔的意思，这是“人们给一个无意义的世界不断赋予意义的过程”，这可以说是人类的本能。就“义理正确”来说，胡安国和吕大圭都是典型。“义理正确”并不是唯一的，它会随时代风气而变，会随学者的个人气质与学术修养而变。两种相互对立的“义理正确”并不一定就可以证伪对方，它们既可以同时正确，也可以在各自特定的历史位置上各自正确。它们也可能既是正确的，又是错误的，即便在同一个时间里。——当然，一般只有旁观者才会这么看，当事人往往坚信自己手中握到的就是那唯一的真理。

就“政治正确”来说，上述乾隆帝的做法就是一个典型，汉代石渠阁和白虎观的两大会议，也都是“政治正确”的范例。儒学也好，墨学也罢，种种学说在“政治正确”的领域里几乎仅仅作为名义上的学派而存在，而实质性的学派只有一个，就是官学。“政治正确”当然也不是唯一的，它更容易随时代的不同而变化，随统治者的不同而变化。对其衡量的标准

---

<sup>1</sup> 《四库全书总目提要·春秋或问》：……大概长于持论而短于考实，然大圭于德祐初由兴化迁知漳州，未行而元兵至，沿海都制置蒲寿庚举城降，大圭抗节遇害。其立身本末，皎然千古，可谓深知《春秋》之义。其书所谓分名义、正名实、著几微为圣人之特笔者，侃侃推论，大义凛然，足以维纲常而卫名教，又不能以章句之学锱铢绳之矣。

大多都是当时当地的，这个时代的“政治正确”在另一个时代里很可能就不再“政治正确”了。

“正确”的这三个层次往往并不统一：义理正确，不一定事实正确；事实正确，也不一定政治正确。

再者，“一部经学史就是一部误读史”，这句话还可以作如下的理解：一部经学史就是一部大家互相以正解自居而指斥别人为误读的历史。

只要有正统，就必然有异端；越感觉自己正统，也就越容易感觉别人异端。在多元化观念兴起之前，对异端当然不会客气，因为打击异端至少符合“义理正确”，当然很多时候还同时符合“政治正确”。

回到学理上来，继续考察黄仲炎和胡安国的立论基础和推理手段。黄、胡二人成为一对相反的榜样。事情如果想朝着复杂一面发展，自然可以越来越复杂，但如果想朝着简单的一面发展，同样也可以越来越简单。若只以简单的头脑来推想之，从胡安国以上直到何休，这些在各自时代里顶尖的经学大师们，他们的阐释是否“在事实上”成立，还真轻信不得。

朴素的反对派也不是直到宋朝才有的。隋朝学者刘炫就曾在《归过》里很简单地说道：“元”和“正”只是取其“始”、“长”的意思，和“体元居正”之类没有关系。“元年”仅仅指的是“第一年”。<sup>1</sup>

如果把刘炫和黄仲炎的结论合起来看：“元年”仅仅指的是“第一年”，而这个写法原来在鲁国史官的早期记录里便已如此，孔子拿来照抄而已，别无深意。

问题似乎是得到了解决，但还得问个问题：深文周纳的阐释尽管可疑，朴实无华的阐释就一定正确吗？

很多时候，读书很怕二分法：非此即彼，非正即邪，非忠即奸，等等等等。但问题是，即便正方被证明为错，并不意味着反方一定就对，而且，世界上不一定只有正与反这两个选择。

常见的例子是：张三抵制日货，李四评价说：“张三很爱国。”——但反日的人也不一定就是爱国主义者，他也可以是一个国际主义者或者博爱分子。

张三说：“中医不好。”李四质问道：“难道西医就好吗？”——张三其实只表达了“中

<sup>1</sup> [隋]刘炫《归过》，《汉魏遗书钞》：规曰：元、正惟取始、长之义，不为体元居正。

医不好”，他既可能认为西医更不好，也可能完全不了解西医而无从发表看法。

张三说：“历代很多专家对《春秋》的解释在史实上未必站得住脚。”李四质问道：“难道《圣经》和《荷马史诗》就禁得起史实考据吗？”——张三也许认为《圣经》和《荷马史诗》更禁不起史实考据，也许对《圣经》和《荷马史诗》毫无了解，他在表达对《春秋》的这个看法的时候并没有同时表达出对《圣经》和《荷马史诗》的任何意见。而且，他只是作了一个事实陈述（尽管这个陈述有可能是违反事实的），而不是价值判断。换句话说，张三的这句话仅仅是一个实证表述，而不是规范表述。

#### 4. “元”之解：求义理，先求训诂——何休的大义与苏洵的诡辩

在二分法定式之外来看胡安国、刘炫、黄仲炎等人在解经上的分歧所在。这小小的一个字，既是文字训诂问题，更是意识形态问题，前者或许不值得大费周章，后者却影响到立国之本。但是，如果本着求实的态度，政治正确最好还是要扎根在训诂正确（事实正确）的基础之上，这才让人感到踏实。那么，问题继续：对于“隐公元年”的这个“元”字，即便深文周纳的解释是错误的，刘炫等人那种朴素的阐述就一定是正确的吗？

“元”为“始”义，刘炫说得似乎不错，因为从许慎的《说文解字》就是这么解释的：“元，始也，从一，从兀。”这是一个看似朴素的解释，但仔细琢磨的话，涵义也可以深刻——“从一，从兀”，这是可以和前述那个神秘的“气”联系在一起的。清代庄有可著有一部《春秋小学》，专门考校字义，对“元”字的解释是：下“兀”上“一”，构成了一个“元”字，考其涵义，徐锴曾经引《周易》说：“元者，善之长也”，是开始，是头一个，所以“元”字从“一”而来。那么，从“气”的角度来分析“元”，既然是气，就要上升，所以“一”就上升到“兀”之上，而“兀”为“高”义。<sup>1</sup>

这个解释很深刻，很有哲理，很有几分微言大义的味道，但遗憾的是：这是错的，而且从许慎的《说文解字》那里就错了。

从许慎到庄有可，受限于时代，并没有甲骨卜辞可资参照，而如果实际一些来看，“兀”和“元”是同一个字的变形，许慎错把它们当成两个字了。<sup>2</sup>“元”字的甲骨文字型和现在的字型并没有多大变化：上“二”下“人”。但是，这个“二”只是现代字型的“二”，一个

<sup>1</sup> [清]庄有可《春秋小学》卷二“元”条：《说文》：“始也。从一，从兀。”徐锴曰：“元者，善之长也，故从一。”元以气言，气必上升，故一在兀上。兀，高也，会意。余意皆转注。

<sup>2</sup> 董莲池：《说文解字考正》，作家出版社，2005年，第340—341页。

短横加一个长横，在甲骨文里这个字其实是“上”。甲骨文真正的“二”字是上下两横一般长，而如果上边是长横、下边是短横，就是“下”字。甲骨文里的“元”是个会意字：“人”之“上”，表示的是“头”。《左传·僖公三十三年》晋国和狄人作战，晋国的先轸冲进狄人军中战死，而后“狄人归其元，面如生”，也就是狄人把先轸的脑袋归还晋国，其面色宛如生时。在《孟子》里边，“元”字一共出现过两次，也都是“头”的意思。<sup>1</sup>

“头”是“元”的本义，“始”是“元”的引申义，杨树达还曾从造字之法加以凿实：“冠”字的造字即是用手往头上加冠的表示。<sup>2</sup>从“头”这个意思上，“元”字可以派生出种种引申义，比如“元子”，一般是指嫡长子，也就是嫡子中的老大，即“头一个”。而在被用来表示时间的时候，“元”字还有着很喜人的意思，比如《礼记·王制》有“元日习射上功”，孔颖达解释“元日”为“善日”；这个“元日”还指初一，比如《尚书·舜典》有“月正元日”，或为“元旦”之来源。

“元年”吉利与否暂且不论，但“第一年”这个意思该是可想而知的。那么，事情真如何休所谓只有天子的纪年才可以有元年之称吗？是只有“王者”才可以改元立号吗？——这问题之所以重要，因为它暗示着公羊学的一个理论基础：《春秋》是“黜周王鲁”的，不再把周天子放在最高位置上，而是认为天命移到了鲁国这里，或者说是孔子作《春秋》“托王于鲁”，如蒋庆说“《春秋》王鲁，并非真以鲁为王，而是托王于鲁，即假借鲁国的历史来说明孔子外王之义（孔子治理天下万世之义）”。<sup>3</sup>历来在这点上《左传》学就是和公羊学相对立的，这是今、古文经学的一个主要分歧所在。

那么，无权无势的孔子凭什么可以借《春秋》来作褒贬赏罚？又为什么要托王于鲁？为什么不托之于周天子或其他诸侯？——在这些问题上，苏洵虽然不是公羊学的专家，却在《春秋论》里作过比较清晰的分析。

苏洵认为，赏罚是公事，褒贬是私事。所以，只有天子、诸侯这些掌权的人才有资格来作赏罚，而普通人只能褒贬是非而已。这就像只有法官才能定人的罪、判人的刑，平民百姓只能在舆论上谴责坏人坏事。但是，一部《春秋》，赏人之功、赦人之罪、绝人之国、贬人之爵，行的是赏罚之事，所以说《春秋》是“天子之事”。问题是，孔子有这个地位吗？有这个权柄吗？他斥责乱臣贼子的僭越，他自己这么作难道不也是僭越吗？

所以孔子作《春秋》，并不把它当作私人著作。可以比照一下，孔子阐释《周易》的著

<sup>1</sup> 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，2005年，第356页。

<sup>2</sup> 杨树达：《积微居小学述林》，中华书局，1983年，第63页。

<sup>3</sup> 蒋庆：《公羊学引论》，辽宁教育出版社，1995年，第5章。

作题为《系辞》，讲说孝道的著作题为《孝经》，都是自己取名的，是作为私家著作的，而《春秋》是鲁国史书的名称，孔子是把《春秋》当作鲁国的书，当作鲁国的创作。所以，赏罚之权柄并不在孔子自己手上，而在鲁国手上。

但问题依然存在：《春秋》的赏罚并不限于鲁国的国境之内，而是遍及诸侯，这明明已经超出了鲁国的权力，而属于天子的权力，难道孔子是想把鲁国推到僭越的境地吗？——当然不是，天子的权柄是在周室，孔子不得已而把这个权柄交给鲁国。可以从以下的史实来理解这个道理：周武王死后，周成王继位，周公考虑到周成王年纪太小，而天下又不可以没有赏罚，于是自己代行天子之权，以此来赏罚天下、保存周室。后来周室东迁，周平王居于天子之位，但他是个昏庸之主，所以孔子才说：天下不可以没有赏罚，而鲁国本是周公的封国，所以鲁国在这种情况下应该效法周公，在不得已之下假借天子的权柄来赏罚天下、保存周室。

那么，假借天子之权柄应该怎么作？孔子认为应该像齐桓公和晋文公那样。但是，孔子既然要鲁国效法齐桓公、晋文公，为什么不干脆把天子之权柄借给齐、晋？——因为齐桓、晋文只是表面上尊崇周室，实际上不过在扩张自家势力而已。所以孔子只赞赏他们的事功，却不认可他们的动机。

周公的动机却是保存周室。孔子推崇周公，认为只有先存周公之心，才可以行齐桓、晋文之事。所以他才不把天子之权柄托于齐、晋，而将之交给了作为周公之后的鲁国。孔子也知道凭鲁君的才干无法行周公之事。探究孔子的用心，他是认为当今天下因为有了周公所以才乱成这样。所以，他把天子之权柄托于周公的子孙，以显示出对周公的缅怀。

考察《春秋》书法，尽是周公之法，详于内政而略于外事。想来孔子的意思是要鲁国效法周公，先管好自己再去赏罚别人。孔子叹息于“礼乐征伐自诸侯出”的乱象，当他听说了齐国田常弑君的消息，就沐浴而请求鲁君出兵讨伐。从这里就可以看出，孔子确实把天子权柄交托给了鲁国。

但是子贡这些学生并未理解老师的心意，续写《春秋》而留下了“孔丘卒”的记载。要知道，孔子辞世之前已经告老退休了，按照《春秋》体例，大夫告老退休之后去世是不该记载的。孔子作《春秋》是为了天下之公，而不是要将之作为自己的私家著述。遗憾的是，孔子把《春秋》当作鲁国之书，子贡这些学生却把它当作了老师的私著。

后世有效法《春秋》的，我却很是疑惑。《春秋》行使天子之权柄，而如果天下有君，《春秋》就不该出现；如果天下无君，天子之权柄又该托付给谁？哪里还能找到像周公后人那般可以托付的人？所托非人则乱，亲自操刀则僭，无人可托则散。唉，后人效法《春秋》

的，是乱、是僭，还是散？<sup>1</sup>

上述苏洵的解释和公羊传统有一个很大的不同：公羊家认为孔子作《春秋》“黜周王鲁”，是压低周王室的地位的，而苏则认为孔子这是“尊周王鲁”，其“托王于鲁”的合法性源头还是在周王室身上。但苏对“托王于鲁”的阐释貌似有着很强的说服力，影响也大，但细想起来却会发觉他很有几分诡辩的味道。首先是偷换概念：他所谓的《春秋》之赏罚事实上只是褒贬而已，因为一部书的作用说到底也只能够形成道德舆论，无法构成实质性的予夺，这

<sup>1</sup> [宋]苏洵《春秋论》，《嘉祐集》卷六：赏罚者，天下之公也。是非者，一人之私也。位之所在，则圣人以其权为天下之公，而天下以惩以劝。道之所在，则圣人以其位为一人之私，而天下以荣以辱。周之衰也，位不在夫子，而道在焉。夫子以其权是非天下可也。而《春秋》赏人之功，赦人之罪，去人之族，绝人之国，贬人之爵，诸侯而或书其名，大夫而或书其字，不惟其法，惟其意；不徒曰此是此非，而赏罚加焉。则夫子固曰：我可以赏罚人矣。赏罚人者，天子、诸侯事也。夫子病天下之诸侯、大夫僭天子、诸侯之事而作《春秋》，而已则为之，其何之责天下？位，公也；道，私也。私不胜公，则道不胜位。位之权得以赏罚，而道之权不过于是非。道在我矣，而不得为有位者之事，则天下皆曰：位之不可僭也如此！不然，天下其谁不曰道在我。则是道者，位之贼也。曰：夫子岂诚赏罚之耶，徒曰赏罚之耳，庸何伤。曰：我非君也，非吏也，执涂之人而告之曰：某为善，某为恶，可也。继之曰：某为善，吾赏之，某为恶，吾诛之，则人不笑我者乎？夫子之赏罚何以异此。

然则，何足以为夫子？何足以为《春秋》？曰：夫子之作《春秋》也，非曰孔氏之书也，又非曰我作之也。赏罚之权不以自与也。曰：此鲁之书也，鲁作之也。有善而赏之，曰鲁赏之也，有恶而罚之，曰鲁罚之也。何以知之？曰：夫子系《易》谓之《系辞》，言《孝》谓之《孝经》，皆自名之，则夫子私之也。而《春秋》者，鲁之所以名史，而夫子托焉，则夫子公之也。公之以鲁史之名，则赏罚之权固在鲁矣。《春秋》之赏罚自鲁而及于天下，天子之权也。鲁之赏罚不出境，而以天子之权与之，何也？曰：天子之权在周，夫子不得已而以与鲁也。武王之崩也，天子之位当在成王，而成王幼，周公以为天下不可以无赏罚，故不得已而摄天子之位以赏罚天下，以存周室。周之东迁也，天子之权当在平王，而平王昏，故夫子亦曰：天下不可以无赏罚。而鲁，周公之国也，居鲁之地者，宜如周公不得已而假天子之权以赏罚天下，以尊周室，故以天子之权与之也。然则，假天子之权宜如何？曰：如齐桓、晋文可也。夫子欲鲁如齐桓、晋文，而不遂以天子之权与齐、晋者，何也？齐桓、晋文阳为尊周，而实欲富强其国。故夫子与其事而不与其心。周公心存王室，虽其子孙不能继，而夫子思周公而许其假天子之权以赏罚天下。其意曰：有周公之心，而后可以行桓、文之事，此其所以不与齐、晋而与鲁也。夫子亦知鲁君之才不足以行周公之事矣，顾其心以为今之天下无周公，故至此。是故以天子之权与其子孙，所以见思周公之意也。

吾观《春秋》之法，皆周公之法，而又详内而略外，此其意欲鲁法周公之所为，且先自治而后治人也明矣。夫子叹礼乐征伐自诸侯出，而田常弑其君，则沐浴而请讨。然则天子之权，夫子固明以与鲁也。子贡之徒不达夫子之意，续经而书孔子卒。夫子既告老矣，大夫告老而卒不书，而夫子独书。夫子作《春秋》以公天下，而岂私一孔子哉！呜呼！夫子以为鲁国之书而子贡之徒以为孔氏之书也欤！迁、固之史，有是非而无赏罚，彼亦史臣之体宜尔也。后之效夫子作《春秋》者，吾惑焉。《春秋》有天子之权。天下有君，则《春秋》不当作；天下无君，则天下之权吾不知其谁与。天下之人，乌有如周公之后之可与者？与之而不得其人则乱，不与人而自与则僭，不与人、不自与而无所与则散。呜呼！后之《春秋》，乱耶，僭耶，散耶！

就违反了形式逻辑的同一律，因为赏罚这个概念，当用在别人身上的时候，意思就是实质性的予夺，而用在孔子身上的时候却意味着书中的褒贬；再有就是类比不当：苏用周公代行天子之赏罚来类比孔子代行天子之赏罚，然而周公那么作，既拥有实质性的权柄，又可以造成实质性的予夺，孔子却无位无权，毫无予夺之力，就算想去讨伐邻国弑君的田常，也只能尽心而已，却始终无能为力。

所以，即便不考虑苏洵于史实上的硬伤，单是在逻辑上他就无法自圆其说。不过，这篇细密的论文仍可以帮助我们来理解何休：孔子作《春秋》借天子之权柄，行周公之法度，自是“王者之事”，世乱而从权，至少表面上确实有些僭越的嫌疑。这个道理可能也确实难于被常人理解，所以孔子感叹说“知我者，其惟《春秋》乎；罪我者，其惟《春秋》乎”，恐怕就是这个道理。<sup>2</sup>

《春秋》既为王者之事，自然该用王者的纪元，这也符合孔子“名正则言顺”的主张。借天子之权柄，行周公之法度，纪元问题自然也应该在这权与法的范畴之内吧？但是，义理如此，事实又如何？

## 5. 何休的反对派——纪年的金文证据

何休的支持者很多，反对者一样很多，即便在深研公羊学的专家当中，提出反对意见的也不在少数。比如孔广森就在这个问题上说：天子和诸侯通称为“君”，古时候诸侯分土而治、分民而守，“有不纯臣之义”，和后世的所谓封疆大吏是不一样的，他们在自己的境内当然可以使用自己的纪元。<sup>3</sup>

孔的这个说法，当本于《白虎通义》。所谓诸侯“有不纯臣之义”，是说诸侯与天子并不是单纯的上下级关系，天子以宾礼敬待诸侯，诸侯则列土称君，南面而治。<sup>4</sup>

而即便何休自己在《春秋公羊传解诂》的一段解释里也这样说，认为天子和诸侯职分不

<sup>2</sup> 《孟子·滕文公下》：世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也，是故孔子曰：“知我者，其惟《春秋》乎；罪我者，其惟《春秋》乎。”

<sup>3</sup> [清]孔广森《公羊春秋经传通义》：《尔雅》曰：元，始也。天子、诸侯通称君。古者诸侯分土而守、分民而治，有不纯臣之义，故各得纪元于其境内，而何邵公猥谓唯王者然后改元立号，经书元年为托王于鲁，则自蹈所云反传违戾之失矣。

<sup>4</sup> 《白虎通义·王者不臣》：王者不纯臣诸侯何？尊重之，以其列土传子孙，世世称君，南面而治。凡不臣者，异于众臣也。朝则迎之于著，觐则待之于阼阶，为庭燎，设九宾，享礼而后归。是异于众臣也。



同，但同是南面而治，之间有着亲属关系，异姓呼为伯舅、叔舅，同姓呼为伯父、叔父。<sup>5</sup>

“有不纯臣之义”的这个质疑显示了封建时代和专制时代的一处不同：秦汉以来，人们习惯于一个国家只有一种纪元，如唐朝贞观三年，无论在长安还是在洛阳，甚至在遥远的边疆，无一例外地都是贞观三年，如果当真出现了另外一个纪元和贞观纪元同时存在，那就说明有人造反了。所谓“惟王者然后改元立号”，在专制时代确实如此，如朱元璋建国号大明，改元洪武，这就是改朝换代了。

不但历法有中央的唯一性，史书也有类似的性质。秦、汉以后的人不大理解先秦社会，很容易有意无意地用自己的时代眼光来判断古史，如薛士龙《春秋旨要序》就曾论证周代诸侯本来没有、也不该有自己的史书，他们的历史属于地方志性质，由中央政府派人编修并统辖管理。而从鲁隐公开始，改用自己的历法，编修自己的历史，诸侯的这种行为昭示了周王室的衰落。——对薛士龙的这个说法，朱熹和王应麟就曾经有过辩驳。<sup>6</sup>以现代知识来看，先秦时代的政治制度、社会风俗和秦、汉以后大不一样。鲁国自然可以有鲁国的纪元，晋国也可以有晋国的纪元，这些纪元和周天子的纪元同时并存，大家视之为理所当然，并不以为谁要造反。

清人何若瑶更举出了似乎显而易见的证据力驳何休之说，说统治天下的叫做君，统治一个诸侯国的也叫做君，《公羊传》里说的“君之始年”，只要是“君”都有这个“始年”。《白虎通·爵篇》提到过“王者改元即事天地，诸侯改元即事社稷”，《史记》里也没少出现列国各自纪元的记载，所以何休的注释曲解了《公羊传》的原意。<sup>7</sup>晋人乐资《春秋后传》讲诸

<sup>5</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》隐公元年：王者据土与诸侯分职，俱南面而治，有不纯臣之义，故异姓谓之伯舅叔舅，同姓谓之伯父叔父。

<sup>6</sup> [宋]王应麟《困学纪闻》卷六“春秋”：薛士龙《春秋旨要序》谓：先王之制，诸侯无史，天子有外史，掌四方之志，而职于周之太史。隐之时，始更鲁历而为鲁史。诸侯之有史，其周之衰乎？《费誓》、《秦誓》列于《周书》，《甘棠》、《韩奕》编之《南》、《雅》，乌在诸侯之有史也。晋《乘》始于殇叔，秦《史》作于文公。王室之微，诸侯之力政焉尔。止斋《后传》因之。朱文公以为：诸侯若无史，外史何所稽考而为史？古人生子则闻史书之。闻尚有史，况一国乎？愚谓：《酒诰》曰：矧太史友、内史友。则诸侯有史矣。

另见[明]焦竑《霸史》，《澹园集》，中华书局，1999年，第305页：孔子卜阳豫之卦，剝心著作，集百二十国书而成《春秋》。然则古者国皆有史，不独天子矣。《周礼》：外史掌四方之事，达四方之志，诸侯之书则书国中之事以达于王朝者也，而天子又时巡以内之，内史以董之，故列国之史，多藏周室。孔子观于周，而论次《史记》，其采摭者弘己。后世史学中绝，唯一统之代……

<sup>7</sup> [清]何若瑶《春秋公羊注疏质疑》卷一“元年春王正月传君之始年也注惟王者然后改元立号”条：君天下曰君，君一国亦曰君。君之始年者，凡君皆得有其始年也。《白虎通·爵篇》：王者改元即事天地，诸侯改元即事社稷。《史记·十二诸侯年表》《六国年表》列国《世家》皆有分国纪元，可以为证。注非传意。

侯改元在汾王以前不曾有过<sup>8</sup>——这位汾王，应该就是周厉王，<sup>9</sup>其时代正是周代兴衰的一个转折点。

“元年”是否为孔子特笔，诸侯是否有权于境内改元，孔子以《春秋》变周正朔有没有合法性，学者们聚讼纷纭，争执不下。毕竟这都是些深刻的儒学义理问题，在古人眼里关乎国之根本，丝毫也马虎不得。

而在考据意义上说，杨伯峻《春秋左传注》也像陈立一样引用过《汉书·律历志》，不过引的是另外一段：“《汉书·律历志》引《尚书·伊训》有‘太甲元年’，则元年之称，起源甚早。”<sup>10</sup>

《汉书·律历志》的这段引文是：“《伊训》篇曰：‘惟太甲元年十有二月乙丑朔，伊尹祀于先王，诞资有牧方明。’”通行本《尚书·商书·伊训》里的这句话写作：“惟元祀十有二月乙丑，伊尹祠于先王，奉嗣王祗见厥祖”，是说太甲元年十二月乙丑日，伊尹祭祀先王云云。本篇《伊训》属于“伪古文尚书”，这一句和《汉书》引文有些出入，与当下论题相关的一个出入是：这里不作“元年”，而作“元祀”。据孔安国解说，所谓“祀”，也就是“年”——同样这个“年”，夏代称“岁”，商代称“祀”，<sup>11</sup>周代称“年”，唐虞之世称“载”。<sup>12</sup>虽然这个说法并不确切，<sup>13</sup>但这四种称谓直到现在竟以原义保留下来三个，也算源远流长了。

“太甲元年”这个说法无论可靠与否，但西周肯定已经有了“元年”这个说法了。杨伯峻引召鼎铭文“惟王元年六月……”来作说明，说这是“西周亦以第一年为元年之实证”。<sup>14</sup>

如果此说属实，那么，“元年”恐怕就不该是出自孔子的原创了。当然，有不少古人也

<sup>8</sup> [晋]乐资《春秋后传》，《汉魏遗书钞》：惟王者改元。诸侯改元自汾王以前未有也。

<sup>9</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》卷十八《大雅·韩奕》《笺》云：汾王，厉王也。厉王流于彘，彘在汾水之上，故时人因以号之。另见[清]马瑞辰《毛诗传笺通释》，中华书局，1989年，第1012页：汾者，坟之假借，故《传》训为大。《传》泛言大王，但以为美称耳，未尝专指厉王。《正义》谓《传》、《笺》皆以为厉王。非也。厉为恶谥，若因流彘而称汾王，亦非美称。诗人颂美宣王，不应举厉王之恶称，当从《传》泛言大王为是。（案：无论郑、马孰是，乐资对汾王的理解不可能是“大王”。）

<sup>10</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第5页。

<sup>11</sup> 李玉洁：《先秦丧葬制度研究》，中州古籍出版社，1991年，第59页：这五种主要祀典……周而复始地轮番举行，故称为“周祭”。帝乙、帝辛时期，每年对五种祀典依顺序举行，祭祀一周，恰是三百六十日，约当一年的日数。所以在此时，把一年称为一祀，即用祀来代表年岁。称为“惟王几祀”，就等于说“王第几年”。

<sup>12</sup> [汉]孔安国/传，[唐]孔颖达/疏《尚书正义·伊训》：祀，年也。夏曰岁，商曰祀，周曰年，唐虞曰载。

<sup>13</sup> 参见胡厚宣：《殷代年岁称谓考》，《甲骨学商史论丛初集》，河北教育出版社，2002年，第242—261页。

<sup>14</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第5页。

不认为这是孔子原创，上文所说的黄仲炎就是一例，再如宋代戴溪的《春秋讲义》说从尧舜以来一直如此。<sup>15</sup>考虑到《尚书·虞夏书》在当时的地位，戴溪的话倒也无可厚非。但对现代人而言，尧舜时代毕竟渺茫难征，不太好说，而考察一下商周彝器，就会发现有不少铭文都只记月、日而不记年。

在记年的青铜器当中，如西周中期的师遽簋盖有“唯王三祀四月既生霸辛酉”的说法，<sup>16</sup>这里的“王”有说周恭王，有说周懿王，而这里居然也以“祀”来表示“年”，证实了前述孔安国的说法并不十分可靠。<sup>17</sup>“既生霸”是月相名称，“辛酉”是干支记日。如果把这里的“王”暂且认作周恭王的话，这句话就相当于“周恭王三年，四月，既生霸月相，辛酉日”，这是一个年、月、日完整的时间记录体例。

𠄎【造字：月+句】簋被认为是西周晚期之物，铭文说：“唯元年三月丙寅……”<sup>18</sup>又是一个年、月、日齐备的时间记录，也有“元年”的出现。

师兑簋的主人公有说是西周厉王、宣王时代的人，有说是幽王时人，<sup>19</sup>铭文说：“唯元年五月初吉甲寅……”，<sup>20</sup>也是年、月、日齐全，也有“元年”出现。

师𠄎【造字：方+史】簋，铭文有：“唯王元年四月既生霸……”这也是西周晚期之物。

21

师酉簋：“唯王元年正月……”<sup>22</sup>这是西周中期的。照此看来，“元年”这个用法至少在西周时期已经并不罕见了。

如果按照奥卡姆剃刀的原则，“元年”，也许仅仅是“第一年”的意思，并没有多少神秘和深刻可言，但有时候“虚假的历史”往往比“真实的历史”更为真实，至少更为重要，尽

<sup>15</sup> [宋]戴溪《春秋讲义》卷一：元年者，一年也。谓一为元，自尧舜以来未之有改也。

<sup>16</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，广西教育出版社，2003年，第42页。

<sup>17</sup> 参见赵英山：《古青铜器铭文研究》，台湾商务印书馆，中华民国七十二年，第一册，第312页：古人重鬼神，所以常祭祀，一年除一般祭祀外，年终还有一次大祭，应劭《风俗通义》：“礼传：夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡，秦汉曰腊祭。”以祭祀天地宗庙以及万物，亦即《礼记·郊特牲》所称之“田报祭”也。田报祭举行完毕，表示一年终了，故古人称年曰“祀”。……殷商称年曰祀，两周亦有人沿用也。

<sup>18</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，广西教育出版社，2003年，第114页。

<sup>19</sup> 赵英山：《古青铜器铭文研究》，台湾商务印书馆，中华民国七十二年，第一册，第442页。

<sup>20</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，广西教育出版社，2003年，第184页。

<sup>21</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，第188页。

<sup>22</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，第203页。一说“元年”为宣王元年，见赵英山：《古青铜器铭文研究》，台湾商务印书馆，中华民国七十二年，第一册，第377页。

管在这个例子里还不能够审慎地判定到底哪种说法才是真实无误的。比如，现在已经大体知道了儒家两个极其著名的概念“慎独”和“格物致知”极有可能被误解了上千年之久，但其本义在历史上几乎毫无影响，真正产生深刻影响的却是它们被误解的意思。于是“了解错的”和“了解对的”或许一样重要，如果不是更重要的话。

## 第二章 春王正月

梳理经文，“元年”之后就是“春王正月”了，这四个字看似简单，却让历代经学家们费尽了口舌。“春”，还好理解，就是春天。古代经学家解释《春秋》的得名，神秘主义一派的经典意见如《三统历》“春为阳中，万物以生；秋为阴中，万物以成，故名《春秋》”，朴素一些的说法如《春秋说》，说孔子作《春秋》春天动笔，秋天完成，所以名为《春秋》，<sup>23</sup>杜预还有过一种经典见解，说这是截取了“春夏秋冬”中的“春秋”来表示全年。<sup>24</sup>这个解释流行一时，唐代刘知几曾有质疑，说《晏子春秋》、《吕氏春秋》这类书并未编年，却也叫《春秋》；张舜徽作解道：古书以《春秋》为名的，大略有两种体裁：一是论治乱存亡之理，二是记治乱存亡之事，并非以编年与否为依据。<sup>25</sup>

再者，截取说也难以面对现在的考古证据：在周原发现的甲骨卜辞显示了周人早年在一年之中只分春秋、并无冬夏，殷商同样如此。从中可以推测一年四季之分是相当后起之事，时间大约是在西周初年。<sup>26</sup>这就意味着，“春秋”二字并不见得就是截取“春夏秋冬”而来，

<sup>23</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》：问曰：案《三统历》云：“春为阳中，万物以生；秋为阴中，万物以成，故名《春秋》。”贾、服依此以解《春秋》之义，不审何氏何名《春秋》乎？答曰：公羊何氏与贾、服不异，亦以为欲使人君动作不失中也。而《春秋说》云“始于春，终于秋，故曰《春秋》”者，道春为生物之始，而秋为成物之终，故云始于春，终于秋，故曰《春秋》也。而旧云《春秋说》云“哀十四年春，西狩获麟，作《春秋》，九月书成。以其书春作秋成，故云《春秋》也”者，非也……

<sup>24</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/疏《春秋左传正义》杜预《集解》序：故史之所记必表年以首事，年有四时，则错举以为之名也。

<sup>25</sup> 张舜徽：《史通平议》，《史学三书平议》，中华书局，1983年，第10—11页；又案儒者之说《春秋》也，以事系日，以日系月；言春以包夏，举秋以兼冬；年有四时，故错举以为所记之名也。苟如是，则晏子、虞卿、吕氏、陆贾，其书篇第，本无年月，而亦谓之《春秋》，盖有异于此者也。○舜徽案：上世坟籍，以《春秋》标题者，盖有二体：有论治乱存亡之理者，有记治乱存亡之事者。……他若《晏子春秋》、《虞氏春秋》、《吕氏春秋》之类，皆摘取史实，参以议论，以明致治之要，故仍得以《春秋》名者。

<sup>26</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，前言第2页：春、夏、秋、冬四时之名，至迟起于西周。

其本身就足以标志完整的一年了。而考之殷商甲骨，春、秋二字都是“年”的意思，说“今春”就等于说“今年”。<sup>27</sup>在这个问题上，曾经很迷惑人的就是《尚书·尧典》，如果这篇文献真是历史实录的话，那么早在尧的时候就已经分出四季了。

再看“正月”，也好理解，正月就是一月，这种称谓在殷商时代便已出现。<sup>28</sup>至此，隐公元年，春，正月，年度、季节、月份这三大时间要素已经齐备，但问题再次出现——问题不在于缺了什么，却在于多了什么。这一句记时之言多出来一个“王”字。为什么不是“春正月”，而是“春王正月”？

## （一）孔子特笔与公羊大义

### 1. 王者孰谓

“王”字很多人认为是孔子特意写上去的，是谓“特笔”，但这个“特笔”意义何在？

“王”字的字形是三横一竖，似乎寓意宏大，古人有说三横象征着天、地、人，一竖是贯通了天、地、人，是谓以一贯三，是为天下景仰的王者之象；<sup>29</sup>还有训“王”为“往”，取人民乐于前往归附之义，如纬书《春秋考灵曜》：“王者往也，人所输向，人所乐归”；<sup>30</sup>还有说一个“王”字囊括了五种涵义，“往”的涵义只是其中之一，董仲舒就是这么发挥的。<sup>31</sup>这种深刻的哲理完全建基于错误的训诂和过于丰富的想像力之上，已经不为现代学者所取。但“王”字的本义是什么？这问题到现在也没被争论清楚。<sup>32</sup>

<sup>27</sup> 胡厚宣：《殷代年岁称谓考》，《甲骨学商史论丛初集》。河北教育出版社，2002年，第242—261页。

<sup>28</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第6页引董作宾《殷历谱》下编卷一：“殷代之称正月，始自祖甲，则无可疑。……即在改制之初称正月，并列举一月之旧名。”另参郭沫若：《甲骨文字研究·释支干》，《中国现代学术经典·郭沫若卷》，河北教育出版社，1996年，第311页；按此殆当时之时宪书也。“月一正”者即一月又名正月。

<sup>29</sup> [汉]赵岐/注，[宋]孙奭/疏《孟子注疏》卷一引《字林》：王者天地人，一贯三为王，天下所法也。

<sup>30</sup> [日]安居香山、中村璋八/辑《纬书集成》，河北人民出版社，1994年，中册，第898页。

<sup>31</sup> [汉]董仲舒《春秋繁露·深察名号》：深察王号之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黄科、往科；合此五科以一言，谓之王。王者，皇也，王者，方也，王者，匡也，王者，黄也，王者，往也。是故王意不普大而皇，则道不能正直而方；道不能正直而方，则德不能匡铉周遍；德不能匡铉周遍，则美不能黄；美不能黄，则四方不能往；四方不能往，则不全于王。故曰：天覆无外，地载兼爱，风行令而一其威，雨布施而均其德，王术之谓也。

<sup>32</sup> 参见齐文心：《王字本义试探》，中国社会科学院历史研究所/编：《古史文存·先秦卷》，社会科学文献出版社，2004年，第204页；关于王字的本义，论者有多种认识，如认为王字从火，表盛大之谊；王“象人端拱而坐”；王像斧钺之形或形似冠冕；等等。在考察了甲骨文王字的最早形体及其演变以后，我认为：

“王”的字义姑且不论，下一个问题是，这个“王”究竟指的是哪位国王？

《公羊传》认为，这个“王”指的是周文王。周文王一向被认为是周人当中第一位接受天命委任的王，即“受命王”。另一种常见说法（比如孔颖达说）是：“王”指的是当时在位的周天子，即“时王”（周平王）。这也算治《公羊》和治《左传》者的一个基本分歧所在。清代公羊家孔广森曾引述孔子“文王既没，文不在兹乎”，由此而推想孔子作《春秋》之本意，并反驳《左传》学者说：这个“王”怎么可能是时王？周平王东迁之后，王室日衰，在位的周天子很久都没有下发历书了。<sup>33</sup>

这种争执，看似拘泥小节、无谓之至，实则大有深意，关乎立国之本。我在《春秋大义》里讲到过《公羊传》关于齐襄公九世复仇的一则大义如何被汉武帝拿来论证打击匈奴的必要性：当初，齐国受纪国陷害，国君被周天子扔到锅里煮了，经过九代之后，齐襄公要向纪国复仇。问题是：时隔九代，这个过于久远的仇恨难道还要报吗？《公羊传》的回答是：当然要报，因为对国君来说，国家与君主是一体的，国就是君，君就是国，而国君的位子世代相袭，所以前代的国君和后代的国君是一体的。侵犯国家就等于侵犯国君，侵犯国君也就等于侵犯国家；侵犯前代国君就等于侵犯后代国君，侵犯后代国君也就等于侵犯前代国君，如果结了仇，不管过了多少代也一定要报。<sup>34</sup>

这个思路应该是从周代初年的宗法制度而来。诸侯立国，成为本国的大宗，嫡长子世代

“王”的造字本义是刻画出一个体裁超群的大人的形象，它是原始社会后期父系氏族部落首领“大人”的生动写照。

另参高光晶：《释“王”》，《文史》，1999年第1辑：“王”的起源，既不是国家产生后，最高统治者“端拱而坐之形”的发展，也不是国家形成后，“王权杖象征物”的斧钺竖置形，而是在国家起源之初，作为部落联盟的盟主，在率领族众战士征战时，称为“大战士”的“士”进化而成的。

<sup>33</sup> [清]孔广森《春秋公羊经传通义》：子尝曰：“文王既没，文不再兹乎？”盖治《春秋》之本意也。治左氏者，以“王正月”为时王之正月。周之东迁，时王不能颂月久矣。且如左氏说，襄公季年归余再失，哀公之世界大火东流，鲁历未必尽合周历，而《春秋》强据鲁史正月号称时王之正月，不亦诬乎？

<sup>34</sup> 《公羊传·庄公四年》：纪侯大去其国。大去者何？灭也。孰灭之？齐灭之。曷为不言齐灭之？为襄公讳也。《春秋》为贤者讳，何贤乎襄公？复仇也。何仇尔？远祖也。哀公亨乎周，纪侯谮之。以襄公之于此焉者，事祖祢之心尽矣。尽者何？襄公将复仇乎纪，卜之曰：“师丧分焉”。“寡人死之，不为不吉也。”远祖者几世乎？九世矣。九世犹可以复仇乎？虽百世可也。家亦可乎？曰：“不可。”国何以可？国君一体也。先君之耻，犹今君之耻也。今君之耻，犹先君之耻也。国君何以为一体？国君以国为体，诸侯世，故国君为一体也。今纪无罪，此非怒与？曰：“非也。”古者有明天子，则纪侯必诛，必无纪者。纪侯之不诛，至今有纪者，犹无明天子也。古者诸侯必有会聚之事，相朝聘之道，号辞必称先君以相接，然则齐纪无说焉，不可以并立乎天下。故将去纪侯者，不得不去纪也，有明天子则襄公得为若行乎？曰：“不得也。”不得则襄公曷为为之，上无天子，下无方伯，缘恩疾者可也。

相传，形成所谓“百世不迁”的局面。<sup>1</sup>换句话说，有立国则有立宗，立为大宗则百世不迁。从周人的这个制度来讲，《公羊传》的上述说法也可以说是合情合理的，但问题是，到了汉武帝时代，宗法社会早已解体，社会结构天翻地覆，倘若还用宗法制度下的思路来论说时政，就不免刻舟求剑的意味了。但是，皇帝需要理论支持，理论也就挺身而出。当时汉武帝的意思就是：刘邦曾被匈奴欺负过，这个仇到现在虽然已经过了好几代了，但根据春秋大义，该报的仇不管隔了多少代也一定要报！<sup>2</sup>

这就牵涉现在这个周文王的问题了。周文王是周人第一位“受命王”，接受的是天命委任。那么，按照公羊理论，国家与国君一体，前王和后王一体，“春王正月”的“王”自然该是周文王。清代公羊名家、常州学派祖师庄存与把这个问题说得很透：接受天命委任的那位王（受命王）叫做太祖，太祖的接班人叫做继体。所谓继体，是继承太祖的意思，不敢说自己的王位也是受之于天，只能说是受之于太祖，自古如此。连周武王那样的圣王都要归命于周文王而不敢自专，何况后世子孙？从文书诰命到政治体制，都打着周文王的旗号，这才是尊祖先、尊天地的道理。<sup>3</sup>

庄存与并不是一个求实风格的学者，<sup>4</sup>但他举的这个周文王和周武王的例子倒很贴切，这与《论语》“父亲死后，儿子要‘三年无改于父之道’才算孝顺”的说法<sup>5</sup>也是比较合拍的。周文王是周人的受命王，把受命于天的那一年定为元年，积极筹备克商大业，可到第七年的时候，壮志未酬身先死，于是由儿子周武王继位。但周武王并未改元，而是把自己继位的这一年称为“八年”，行军的时候也带着周文王的灵位（木主<sup>6</sup>），这都是在强调自己对周

<sup>1</sup> 《礼记·大传》：别子为祖，继别为宗，继祢者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也。宗其继别子之所自出者，百世不迁者也。

<sup>2</sup> 《汉书·匈奴传》：汉既诛大宛，威震外国，天子意欲遂困胡，乃下诏曰：“高皇帝遗朕平城之忧，高后时单于书绝悖逆。昔齐襄公复九世之讎，《春秋》大之。”

<sup>3</sup> [清]庄存与《春秋正辞》卷一：公羊子曰：王者孰谓？谓文王也。闻之曰：受命之王曰太祖，嗣王曰继体。继体也者，继太祖也，不敢曰受之天，受之太祖也，自古以然。文王，受命之祖也，成康以降，继文王之体也者，武王有明德，受命必归文王，是谓天道。武王且不敢专，子孙其敢或干焉？命曰文王之命，位曰文王之位，法曰文王之法，所以尊祖，所以尊天地也。

<sup>4</sup> 参见钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆，1997年，第582页：庄氏为学，既不屑屑于考据，故不能如乾嘉之笃实，又不能效宋、明先儒寻求义理于文字之表，而徒牵缀古籍以为说，又往往比附以汉儒之迂怪，故其学乃有苏州惠氏好诞之风而益肆。

<sup>5</sup> 《论语·学而》：子曰：“父在，观其志；父没，观其行。三年无改于父之道，可谓孝矣。”

<sup>6</sup> 不是所有人都能有木主的。据[汉]许慎《五经异义》：或曰：“卿大夫有主不？”答曰：“卿大夫非有土之君，不得格享昭穆，故无本主。”天子出行、出兵，都要从祖庙里迁走庙主，放在车上一起走，也就是周武王这样的做法。

文王的“继承”。庄存与的解说就是从这层意思而来的，被抽象出来的道理就是“尊王、尊祖、尊天地”。

考量《公羊传》的这则春秋大义：国家与国君一体，前王和后王一体，看似牵强，但在先秦的宗法社会里，这么说是一点都不错的。所谓宗法社会，宗统就是君统，家就是国，家长就是国君，这都是以父系血缘为纽带的，是真正意义上的家天下，和秦汉以后那种皇帝制度的家天下迥然不同。

《春秋》一经三传都萌生于宗法社会，而随着社会从宗法进入专制的转型，旧概念不再适应新社会了，于是，就像在很多社会转型期都会发生的那样，旧概念的字面本身被原封不动地沿用了下来，其内涵却已经被偷偷地换掉了。所以，在汉武帝打匈奴的那个例子里，《公羊传》的九世复仇理论从严格意义上来看其实并不适用，汉武帝派出去为自家先祖抛头颅、洒热血的那些人绝大多数并不是汉朝刘家血缘上的亲属，也不是在汉朝享有政治权利的国民。

及至宋代，王应麟《困学纪闻》谈到汉武帝对这一则春秋大义的应用，说儒者大多不赞成公羊家的这个理论，但朱熹力挺汉武帝，说何止九世、百世要复仇，就算万世也要复仇。就凭这个理论，公羊子便有大功于圣人之道。<sup>1</sup>

朱熹在《春秋》学上走的是非常朴实的一路，如此力挺复仇大义难免令人感觉诧异。考察出处，这话出自《戊午谏议序》，其实是借公羊理论来感慨时事的——耻于靖康之变，痛于秦桧之和，激愤之情溢于言表。<sup>2</sup>所谓“复仇自是平生志，勿谓儒臣鬓发苍”，<sup>3</sup>这种感时伤事、借古论今的学风于宋人学风在所多有。<sup>4</sup>

但义理归义理，如果尊重逻辑的话，《春秋》在对这同一年的记载中，还有“秋七月，天王使宰咺来归惠公、仲子之赙”，后文更有“王使荣叔来锡桓公命”，“王使荣叔归舍，且

<sup>1</sup> [宋]王应麟《困学纪闻》卷七“公羊”：九世犹可以复仇乎？虽百世可也。汉武用此义伐匈奴，儒者多以《公羊》之说为非，然朱子序《戊午谏议》曰：有天下者，承万世无疆之统，则亦有万世必报之仇。吁！何止百世哉！臣不讨贼，非臣也；子不复仇，非子也。仇者无时焉可与通。此三言者，君臣、父子、天典、民彝系焉。公羊子大有功于圣经。

另：复仇大义是宋代学术与政治的一则重要主题，君臣对议如张栻对孝宗、胡安国之子胡寅对高宗都有论及，见《宋史·张栻传》、《宋史·胡寅传》。

<sup>2</sup> [宋]朱熹《戊午谏议序》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第24册，第3618—3120页。

<sup>3</sup> [宋]陈亮《及第谢恩和御赐诗韵》，《龙川集》卷十七。

<sup>4</sup> 以《春秋》进言论兴复，如[宋]陈亮《上孝宗皇帝第二书》，《龙川集》卷一。



赙”，“王使召伯来会葬”……如果同样一个“王”字有时指周文王，有时指时王，显然违反同一律。如果强为之说，那么《春秋》在指时王的时候多称“天王”，少数用到“王”的情况，难道所指不同？——汉儒贾逵说这是不同地区的人对王的称呼不同，“诸夏称天王，畿内曰王，夷狄曰天子”；孔颖达作过统计，说《春秋》称“天王”二十五次，称“王”六次，称“天子”一次，三者为通称。<sup>1</sup>

如果《春秋》真是孔子所为，如果“春王正月”之“王”真的是指周文王，这既能从正面理解，也能从反面理解。正面是公羊家之见，反面则如清代尤侗认为：《春秋》若当真这么写，就有“鱼藻之意”，孔子真敢这么作吗？<sup>2</sup>

所谓“鱼藻之意”，《诗经·小雅》有一篇《鱼藻》，字面上赞美周武王的，而《毛诗序》认为，诗人之所以赞美周武王，是借以讽刺当时在位的周幽王，郑《笺》又发挥出“自是有危亡之祸”，孔颖达又解释说：这是诗人以武王时候的好来对比当下幽王的坏。<sup>3</sup>——的确，在政治舞台上，美化先王是一件很敏感的事情，隋朝大文豪薛道衡就是因为写了一篇赞美先皇隋文帝的宏文而被隋炀帝斥为“此《鱼藻》之意也”，最后下狱被杀。<sup>4</sup>

《春秋》也面临同样的问题，释“王”为周文王，难道孔子真有“鱼藻之意”不成？

## 2. 断句疑题：“春，王，正月”与“春，王正月”

“春王正月”的这个“王”字，在“事实正确”的层面上不过是个训诂之争，而在“政

<sup>1</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达疏《春秋左传正义》成公八年：天子之见经者三十有二：称“天王”者二十五，称“王”者六，称“天子”者一，即此事是也。三称并行，传无异说，故知天子、天王，王者之通称也，其不同者，史异辞耳。《公羊传》曰：“其称天子何？元年春王正月，正也，其余皆通矣。”杜用彼说也。贾逵云：“诸夏称天王，畿内曰王，夷狄曰天子。”

<sup>2</sup> [清]尤侗《艮斋续说》，《艮斋杂说续说·看鉴偶评》，中华书局，1992年，第146页：春王正月。《公羊》曰：“王者孰谓，谓文王也。”夫以王为文王，《经》书“天王使宰咺”，“王使荣叔”之类，又孰谓乎？当平王之世，而追尊文考，是鱼藻之意也，夫子恶乎敢？

<sup>3</sup> [汉]毛亨传，[汉]郑玄笺，[唐]孔颖达疏《毛诗正义》鱼藻之什诂训传第二十二：《鱼藻》，刺幽王也。言万物失其性，王居镐京，将不能以自乐，故君子思古之武王焉。（万物失其性者，王政教衰，阴阳不和，群生不得其所也。将不能以自乐，言必自是有危亡之祸。）○正义曰：作《鱼藻》诗者，刺幽王也。言时王政既衰，致令天下万物失其生育之性，而不得其所。由此王居镐京，将有危亡之祸，将不能以自燕乐，故诗人君子睹微知著，思古之武王焉。以武王之时，万物得所，能以自乐。今万物失性，祸乱将起，不以为忧，亦安而自乐，故作此《鱼藻》之诗，陈武王之乐，反以刺之。幽王之诗，思古多矣，皆不陈武王。此独言之者，此言将丧镐京。其居镐京，武王为始，刺王将丧其业，故特陈武王也。

<sup>4</sup> 《隋书·列传第二十二·卢思道从父兄昌衡》。

治正确”的层面上却关乎国本。回顾前文中庄存与对《公羊传》的解读，就文本论文本可以说大体无误，但问题是，即便庄对《公羊传》的解释堪称准确，可《公羊传》对《春秋》的解读也是准确的吗？“春王正月”的“王”当真指的是周文王吗？

如上所述，如果说是周文王，既符合历史背景，也符合逻辑推理，但不符合事实就不好说了。现在的金文证据很多，有“王正月”、“王五月”等等，从商朝就这么写了，而且所谓“王”也不一定都是周天子，其中有楚王，也有晋王，大家各用各的历法，不一定都遵从周天子的。<sup>1</sup>

至此，有两点可以推断：一，“王”字由来已久，很难说是孔子特笔；二，不管楚国和晋国怎么搞，鲁国还是奉行周天子之历法，所以，《春秋》“王正月”，指的应该就是当时周朝中央政府所制订的历法中的正月。那么“春王正月”的断句也就应该是“春，王正月”。

“春王正月”四个字为历代学者所重，由此而阐发出来的春秋大义难以计数，不同解读之间的辩难更是在所多有，甚至就为这四个字还有专著出现，如明代张以宁《春王正月考》，可见其重要。

但是，无非是周历正月而已，其重要性究竟何在？这是不易被现代人理解的一个问题。好比说，无论世界各地，无论民主政府还是专制政府，2000年1月永远是2000年1月，任何地方都一样。但古代习惯是：不同的政权有不同的历法，如果是同一个国家，一旦改朝换代，不仅年号要变，就连月份也要变，比如把原来的十二月变成现在的一月。孔颖达说：所谓“王正月”，王者改朝换代，必然要改用新历法和新服色，好让大家耳目一新。按照老说法，夏代以建寅之月为正月，殷商以建丑之月为正月，周代以建子之月为正月（这个说法虽然不是“事实正确”，却先后赢得了“义理正确”和“政治正确”，并对现实政治产生了很大的影响），夏、商、周三代制度不同，所以历法的正朔不同，至于服色，《礼记·檀弓》说：“夏代以黑色为贵，殷商以白色为贵，周代以赤色为贵。”<sup>2</sup>

所谓建子、建丑、建寅，子、丑、寅是十二地支里的前三位，古人用干支记时，无论年、月、日、时，都用这套干支系统来记录，就如同现在无论年、月、日、时，都用阿拉伯数字

<sup>1</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第10—11页。

<sup>2</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达疏《春秋左传正义》：言“王正月”者，王者革前代，驭天下，必改正朔，易服色，以变人视听。夏以建寅之月为正，殷以建丑之月为正，周以建子之月为正，三代异制，正朔不同，故《礼记·檀弓》云：“夏后氏尚黑，殷人尚白，周人尚赤。”郑康成依据纬候以正朔三而改，自古皆相变。如孔安国以自古皆用建寅为正，唯殷革夏命而用建丑，周革殷命而用建子。杜无明说，未知所从。正是时王所建，故以“王”字冠之，言是今王之正月也。

来记录一样。建子的“子”可以大略理解为月份的名称，十二个地支正好是十二个月，子就是夏历（农历）的十一月。《说文·子部》：“子，十一月阳气动，万物滋，人以为称”，这是说“子”是从“万物滋生”的“滋”同音相转而来的，但考诸甲骨、金文，“子”应该是一个象形字，本义应是“幼儿”。<sup>1</sup>

《礼记·月令》“仲冬之月”，郑玄注释说：“仲冬者，日月会于星纪，而斗建子之辰也。”这就讲到“建子”，而“建子”之前有个很重要的字：“斗”。

这个“斗”指的是北斗星，北斗七星像一个大勺子围绕着北极星转圈，一年转一圈，古人以此记时，于是有“斗柄指东，天下皆春；斗柄指南，天下皆夏；斗柄指西，天下皆秋；斗柄指北，天下皆冬”的说法。<sup>2</sup>那么，如果把东西南北的四大方位再细分一下，联系上文讲过的“天有十二次”，或者按现代的说法想像一下黄道十二宫，把斗柄所指向的方位分成十二区，每一区以一个地支表示（比如“子”或“丑”），代表一个月，斗柄的指向就叫做“建”，如果斗柄指向“子”，就叫“建子”。周历就是以“建子”作为一年当中的第一个月，一旦改朝换代，这些都得跟着改。——这是古代的一种主流解释，异议也是有的，比如祖冲之就很怀疑这种说法，这里不作细辩。<sup>3</sup>

历法在古代既是一个生活问题，更是一个政治问题，在改朝换代之后，如果有人还坚持奉行旧朝代的正朔，这是最让当局忌讳的，也是前代遗民表达孤忠的一种方式。改朝换代就要“改正朔”，所谓正朔，“正”是正月，一年的第一个月，“朔”是朔日，一个月里的第一天。所谓建寅之月、建丑之月、建子之月，分别对应于现在的农历正月、十二月和十一月。孔颖达的意思是：夏朝本来是以现在的农历正月作为正月的，殷商改朝换代，把夏代历法的十二月作为自己的正月，周人改朝换代，又把殷商的十二月（也就是夏代的十一月）作为自己的正月。夏商周这三代不同的正月被后人称作“三正”。

“三正”的说法来源很早，在《尚书·甘誓》里就有记载。《甘誓》据说是大禹或夏启在一次军事总动员上的训话，其中说到敌人有扈氏“威侮五行，怠弃三正”。“五行”和“三正”对举，意思似乎是很明确的，所以直到宋代，对于“五行”，经学家们都没觉得这里边有什么问题。从元代以后，异说才开始出现，但直到现在也没有定论。基本可以确定的是：

<sup>1</sup> 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，2006年，第1570—1572页。

<sup>2</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》隐公元年疏：昏斗指东方曰春，指南方曰夏，指西方曰秋，指北方曰冬。另见[日]安居香山、中村璋八/辑《纬书集成》，河北人民出版社，1994年，中册，第603页引《春秋元命包》。

<sup>3</sup> 参见[清]孙星衍《问字堂集》卷二“斗建辨”。

夏时还没有出现相生相克那种意义上的五行观念，这个“五行”，或说是五种基本的物质分类（就好比我们把物质分为固体、液体和气体一样），<sup>1</sup>或说这就是“天道”，<sup>2</sup>或者说这是指“五行”的本义，即现在所说的金、木、水、火、土五大行星。<sup>3</sup>

对“三正”的解释从汉朝就有分歧了。《尚书大传》把“三正”解释为“三统”；马融解释为“建子、建丑、建寅”，是为“三正”；郑玄则说“三正”是“天地人之正道”。

如果取《尚书大传》和马融的说法，这就引起了一个问题：如果每次改朝换代都要这么变一下，历史纪年岂不乱了？

但正朔并不会永远这么变下去，并不会令人无比头痛地从“三正”最后变成“十二正”，而是“事不过三”。一种说法是：正月只在建寅、建丑、建子这三者之间反复循环；另一种说法是在夏代以前一直是建寅，到殷商革命才有建丑，周人革了殷商之命才有建子。<sup>4</sup>

当然，即便是事不过三，仅仅是“三正”而不是“十二正”在循环反复，这也会使历史纪年变得异常复杂。好在这种理论并没有随着改朝换代而被严格采用。在唐代肃宗皇帝以前，建寅、建子确实被改过几次，《史记》和《汉书》还曾因此而对历史记载做过追溯性的修改，而从唐肃宗上元三年（762年）以后，以建寅为岁首就一直被沿用下去，直到清末。<sup>5</sup>

作为政治哲学的“三正”之说影响深远，但作为事实的“三正”之说却未必板上钉钉。深究一下的话，又会发现歧义纷纭，莫衷一是。<sup>6</sup>对于《尚书·甘誓》里那个文献上最早的

<sup>1</sup> 金景芳、吕绍纲：《〈尚书·虞夏书〉新解》，辽宁古籍出版社，1996年，第445页。

<sup>2</sup> 李一民：《〈甘誓〉所反映的夏初社会——从〈甘誓〉看夏与有扈的关系》，《〈尚书〉与古史研究》，中州书画出版社，1983年。

<sup>3</sup> 顾颉刚、刘起舒：《尚书校释译论》，中华书局，2005年，第869页。

<sup>4</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达疏《春秋左传正义》：郑康成依据纬候以正朔三而改，自古皆相变。如孔安国以自古皆用建寅为正，唯殷革夏命而用建丑，周革殷命而用建子。杜无明说，未知所从。

<sup>5</sup> 详见董作宾：《中国现代学术经典·董作宾卷》，河北教育出版社，1996年，640—642页。（案：在唐肃宗上元三年以后，造反军倒是有改过正朔的，如宋仁宗庆历七年贝州王则造反，见[宋]李焘《续资治通鉴长编》卷一百六十一：贝州宣毅卒王则据城反……僭号东平郡王，以张峦为宰相，卜吉为枢密使，建国曰安阳，榜所居门曰中京，居室厩库皆立名号，改元曰得圣，以十二月为正月。百姓年十二以上，七十以下，皆涅其面曰“义军破赵得胜”。旗帜号令，率以佛为称。）

<sup>6</sup> 殷崇浩：《〈七月〉之历探》，《文史》，总第15辑，第180，182页：先秦时代，多历并存，除六历（黄帝调历、颛顼历、夏历、殷历、周历、鲁历）而外，还有其他古历……然而对于这众多历法的认识至今仍然是模糊的。在汉代，学者们基于它们之中的夏、殷、周三历在春秋战国时并用的情况，弄出了一个三正的理论……并没有科学上的根据。……汉代学者之说，一直未被学术界认可。唐朝的司马贞也有一说，他认为殷人之历为建子之历，亦不过一家之说而已。殷人的历法到底如何，有待探索。

“三正”记录，学者们早就产生怀疑。到了现代，有人把“正”解释为“政”，意为政治措施（李一民、金景芳、吕绍纲），也有解释为长官的（刘起鈇、于省吾），但无论取哪种说法，“建子、建寅、建丑”的旧说已经可以被废弃掉了。

其实，古代学者在面对这个问题的时候心里也难免疑惑，甚至，即便一个对圣人典籍满怀信仰的人也会如此。——宋人吕大圭《春秋或问》在面对“春王正月”到底是建子还是建寅的问题时，首先便感慨道：“此千百年未决之论也。”至于为什么千百年一直悬而未决，吕大圭说：如果持建子之说，那就会与《诗经》、《尚书》的相关记载合不上拍，如果取建寅之说，又会和《周礼》、《春秋》、《孟子》合不上拍。这些书全是圣人经典，说谁错都不合适。<sup>1</sup>——经典内部无法自洽，这就很难捍卫自身了。

时至现代，技术手段比古人强得多了，对“三正”的考据虽然还是充满异说，但总算前进了一步。以殷历而论，殷正应为建丑，可根据常玉芝从甲骨卜辞的考证，殷历的一月该是夏历的五月，<sup>2</sup>或如郑慧生“殷正建未”说，认为殷历一月该是夏历六月，<sup>3</sup>或如张培瑜、孟世凯“殷代岁首不固定”的说法，<sup>4</sup>也距离“建丑”不太近。

历法是专业性很强的知识，董作宾曾说：“我们历史上，称‘寅正’、‘丑正’、‘子正’，并不是可以随便命名的，不能说我们可以随便把一次月亮从朔到晦叫它一个名字，”这里边还牵涉着节气等等问题，<sup>5</sup>简而言之，如果想在感性上有个大概的认识，周历和夏历，大体可以将之理解为现在的公历和农历，其间的差异大约也就是现在公历和农历的差异。<sup>6</sup>

历法在古代是件大事：“相传周王朝于每年末颁明年历书于诸侯，诸侯奉而行之。”<sup>7</sup>杨伯峻还在解释《论语》“告朔之饩羊”一语的时候详细讲过个中原委：“每年秋冬之交，周天子把第二年的历书颁给诸侯。这历书包括那年有无闰月，每月的初一是哪一天，因之叫‘颁

<sup>1</sup> [宋]吕大圭《春秋或问》卷一“春王正月”条：或问：“王正月之说，建子之月乎？建寅之月乎？”曰：“此千百年未决之论也。以愚观之，以《春秋》考《春秋》足矣。大抵从建子之说，则与《诗》、《书》不合，从建寅之说，则与《周礼》、《春秋》、《孟子》不合……”

<sup>2</sup> 常玉芝：《殷商历法研究》，吉林文史出版社，1998年，第369页。

<sup>3</sup> 郑慧生：《殷正建未说》，《史学月刊》，1984年第1期。

<sup>4</sup> 张培瑜、孟世凯：《商代历法的月名、季节和岁首》，《先秦史研究》，云南民族出版社，1987年。

<sup>5</sup> 详见董作宾：《中国现代学术经典·董作宾卷》，河北教育出版社，1996年，第643—644页。

<sup>6</sup> 钱穆：《论语新解》，巴蜀书社，1985年，第378页：今仿欧美用阳历，略在冬至后十日改岁，犹周正也。阴历合于农时，今亦谓之农历。

<sup>7</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第6页。

告朔’。诸侯接受了这一历书，藏于祖庙，每逢初一，便杀一只活羊祭于庙，然后回到朝廷听政。这祭庙叫做‘告朔’，听政叫做‘视朔’，或者‘听朔’。”<sup>1</sup>

杨伯峻的这个解释属于若干解释中的一种，钱穆还曾推测说：“盖周自幽、厉以后，即已无颁告朔之礼，畴人弟子分散，鲁秉周礼，自有历官，故自行告朔之礼也。”<sup>2</sup>（“畴人子弟”即周王室负责历法的专人，钱穆此说应是出自《汉书·律历志》。依《汉书·律历志》所说，应该存在着五种历法，尤其令人疑惑的是：其中既有《周历》，也有《鲁历》。<sup>3</sup>）

杨说“相传”，钱说“盖”，语气都不那么肯定，但无论依据他们当中谁的说法，在周王室颁布的历书和秉承周礼的鲁国自定的历书上，应该都是建子之月的所谓“周正”，即以夏历十一月作为自己的正月。“王正月”自然也就意味着这是周正的正月，意味着鲁国奉行的是周王室的历法。

金文中的“王正月”并不罕见，比如官罍【造字：上“木”下“又”】父鼎：“唯王正月既死霸乙卯……”<sup>4</sup>散季簠：“唯王四年八月……”<sup>5</sup>等等。杨考察两周的青铜器，认为西周的器皿大多是王朝卿士所作，记录日期多用“唯王某月某日”这种说法，而东周器皿大多是诸侯巨族所制，有些就用自己诸侯国内部的历法而不用周正，比如都公簠的铭文说：“唯都正二月初吉乙丑……”，表明自己用的是自家诸侯国内的“都正”，而不是周正。鲁国是和周王室最为亲近的诸侯国，一直奉行周正，《春秋》所载全部二百四十二年间，鲁国从来都用周正，只是当时推算历法的技术手段还不够高明，所以有些误算之处。<sup>6</sup>

的确，通观《春秋》全文，二百四十二年间鲁国一直奉行周正不辍。但是，杨伯峻这个立论的基础是：《春秋》是历代鲁国史官共同记录的作品，其间并没有孔子的手笔。是的，只有在这个前提之下，上述推论才是成立的，而如果《春秋》真是孔子或“作”或“修”过的，完全可以认为在时间记录上的统一性其实是孔子加工的结果。——在这个问题上，赵伯雄即站在问题的对立面。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年，第29页。

<sup>2</sup> 钱穆：《论语新解》，巴蜀书社，1985年，第67页。

<sup>3</sup> 《汉书·律历志》：三代既没，五伯之末，史官丧纪，畴人子弟分散，或在夷狄，故其所记，有《黄帝》、《颛顼》、《夏》、《殷》、《周》及《鲁历》。

<sup>4</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，广西教育出版社，2003年，第37页。

<sup>5</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，第60页。

<sup>6</sup> 详见杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第6页。

<sup>7</sup> 赵伯雄：《〈春秋〉记事书时考》，《文史》，2006年第3辑，第5—14页。

据赵《〈春秋〉记事书时考》，周人改正朔，不但改了岁首，也改了月名，以前的夏历十一月在《春秋》里被称为正月，其他月份依次类推，是谓“改月”，这在先秦其他文献当中是可以找到证据的。比如《孟子·梁惠王上》，孟子初见梁襄王，说他“望之不似人君”那段：“王知夫苗乎？七八月之间旱，则苗槁矣。”这是说如果七八月之间天气干旱，禾苗就会枯槁，但是，如果是农历（夏历）的七八月，禾苗已经接近成熟了，都快该收割了，这时候就算天旱也无所谓了。那么，反推一下，什么时候禾苗才最需要雨水、最害怕干旱？是农历的五六月。而周历的七八月正好就是农历（夏历）的五六月。所以，孟子这里说的“七八月”应该就是周历的七八月。

《左传·昭公十七年》：“火出，于夏为三月，于商为四月，于周为五月。”这是说大火星的出现按夏历是在三月，按商历是在四月，按周历是在五月。这话就说得相当明确了。

“改月”倒也不会给实际生活造成多大障碍，比如现在使用公历，相对于农历来讲不但改月，而且改日了，但大家还都照旧生活，没多少人会觉得这有多大的不变。然而，如果季节的说法也跟着变了，那就麻烦得多，而《春秋》恰恰就存在这个问题。

《春秋》在月份之前往往冠以季节之名，比如“隐公元年春王正月”，就是说：“鲁隐公元年，春天，周历正月”。但是，周历正月是夏历十一月，而夏历十一月无论如何也不该算是春天。本来按夏历的划分，一、二、三月是春天，四、五、六月是夏天，七、八、九月是秋天，十、十一、十二月是冬天，改成周历之后，居然还是一、二、三月是春天……这么排列下来的，月份一改，连季节也跟着改了。

古人称季节为“时”，所以把这一改动称为“改时”。可是，如果季节当真被这样改动过，难免会给农耕社会带来很大困扰。所以，如果《春秋》的时间记录当真是鲁国一代代史官忠实所记，如果鲁国当真奉行这样一种不但改月、而且改时的历法，这实在是难以想像的。

但是，考察西周及春秋的其他文献，会发现那时人们所说的春夏秋冬完全是本来意义上的（即夏历的）春夏秋冬，丝毫没有“改时”的迹象，而能够证明存在“改时”的记载却一例也找不出来。赵的结论是：周人在改正朔之后，“改月”倒是有的，但绝对没有“改时”。

赵、杨的分歧于此可见。杨说：“四时之记，西周早已有之，且以建寅为正，与实际时令相合。《春秋》之四时，则不合于实际时令。”<sup>1</sup>而赵的意思却是：《春秋》之“改时”，既在实际生活中匪夷所思，考之典籍则当属子虚乌有，《春秋》之四时不合于实际时令，这是

<sup>1</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第6页。

为什么？——这就牵扯出《春秋》作者的问题了，杨曾从文本比较来作分析，认为《春秋》就是鲁史原文，并不存在孔子的手笔；<sup>1</sup>而赵则从时间记载入手，分析出《春秋》必然经过某人有意识的统筹。

杨列举了多条材料证实《春秋》只是鲁史原文，比如（1）孔子明知史书有误而不订正；（2）《论语》对孔子“作《春秋》”或“修《春秋》”只字未提；（3）《春秋》前后体例有不统一的地方，不像经过统一编纂；（4）被认为孔子亲手修订的文字在晋国史书里竟然也是一样写的……

这些材料虽然说服力很强，但要把立论凿实似乎还不够。比如，（1）孔子明知史书有误而不订正，可能只是一时一事之论，再说人到底是会变的，不能因为看到某人三十岁那年立誓戒烟的史料就认定他五十岁抽烟的史料为伪；（2）《论语》没提并不意味着事情一定没有，也许是竹简脱落，也许是在后人的编纂过程中被人为删削，也许孔子根本就不愿意多提这事（他觉得私家修史有僭越之嫌，这点可以参考前述苏洵的《春秋论》）；（3）《春秋》前后体例不统一，也许是孔子没改完全，也许是他粗心大意，也许是隐含着什么微言大义而特意留下破绽等待后人发掘；（4）被认为孔子亲手修订的文字在晋国史书里竟然也是一样写的，有可能孔子对鲁史原文只是部分加工而非全部改变，和其他诸侯国史雷同的地方恰恰就是孔子沿用鲁史原文的内容……

### 3. 行夏之时：假天时以立义

赵伯雄的意见是，周人在改正朔之后，“改月”倒是有的，但绝对没有“改时”。如果真是这样，那么，《春秋》里实实在在地记载着不合于实际时令的“春正月”、“夏四月”又该如何解释？考察西周及春秋金文中记载时间的语句，可以归纳为：其所记不外乎四项时间因素：年、月、月相、日，金文记载时间的语句中既有只包含这四要素中之一二的，也有四项俱全的，但绝无一例是“时”（季节）与“月”连书的。即以文体与《春秋》最为相近的《古本竹书纪年》而论，其中也绝无这种例子，“可以确知‘时’与‘月’连书的现象其实出现得很晚，应当说是战国时某些人的习惯，因此，今所见《春秋》中的‘时’、‘月’连书，不会是当时史官的原始记录，只能是后来整理者要表达某种理念的有意安排”。

对于古人记录时间的书写习惯，杨伯峻曾举商鞅量的铭文为例，铭文上有“冬十二月乙

<sup>1</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，第5—16页。



酉”的字样，还有越王钟铭等两例，说明战国时代记时不但时、月连书，时还被进一步细分（如孟春、仲春、季春）。

但遗憾的是，杨所举出的是战国的例子。关于这个商鞅量，洪业在 1937 年的《春秋经传引得序》也曾提到。洪的意思是：最近金石学很热，两周青铜器铭文被释读了很多，从铭文来看，写了年、月、日、辰的多达上百，可写明季节的只有一个，就是商鞅量。而商鞅量在时间上要晚于《春秋》一百三十多年。那么，《春秋》从头到尾季节记录规规矩矩，这些记载“既不符于时令，复非出于旧史，故曰：增窜之迹，甚可疑也。”<sup>1</sup>

从洪业到赵伯雄，对这个看似细小问题的深入考证其实是在牵涉着有关《春秋》身份的一个根本问题：《春秋》到底是鲁国一代代史官积累下来的鲁史旧文，还是出自某人之手，或者经过某人统一的加工整理？

的确，“王正月”符合当时的语言习惯，而“春王正月”却不符合当时的语言习惯，古代经师也多有人以为这个“春”字是孔子所加（如朱熹《与张敬夫》）<sup>2</sup>，而程颐的说法是：周历正月并非春天，孔子之所以要这么写，是要“假天时以立义”；叶梦得考之《左传》，认为《春秋》和《左传》在记时上常有两月之差，由此推论《左传》的材料取自国史，而《春秋》则用周正；陈傅良《春秋后传》甚至由此推论出孔子有“尊周而罪鲁”的意思。<sup>3</sup>无论如何，这小小的一个时间记载上，在古人眼中确乎表达着某些难以言传又捉摸不定的深刻涵

<sup>1</sup> 洪业：《春秋经传引得序》，《洪业论学集》，中华书局，1981 年。

<sup>2</sup> [宋]朱熹《与张敬夫》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002 年，第 21 册，第 1330 页：《春秋》正朔事，比以《书》考之，凡书月皆不著时，疑古史记事例只如此，至孔子作《春秋》，然后以天时加王月，以明上奉天时、下正王朔之义。而加春于建子之月，则行夏时之意亦在其中。观伊川先生、刘质夫之意似是如此。但“春秋”两字乃鲁史之旧名，又似有所未通。幸而与晦叔订之，以见教也。

<sup>3</sup> [宋]王应麟《困学纪闻》卷六“春秋”：春王正月，《程氏传》曰：周正月非春也，假天时以立义耳。《胡氏传》曰：以夏时冠月，垂法后世，以周正纪事，示无其位不敢自专。朱文公谓：以《书》考之，凡书月皆不著时，疑古史记事例如此，至孔子作《春秋》然后以天时加王月，以明上奉天时、下正王朔之义。而加春于建子之月，则行夏时之意亦在其中。以程子假天时以立义考之，则是夫子作《春秋》时特加此四字以系年，见行夏时之意。如胡氏之说，则周亦未尝改月，而夫子特以夏正建寅之月为岁首，月下所书之事是周正建子月事。自是之后，月与事常差两月。恐圣人制作不如是错乱无章也。刘质夫说似亦以春字为夫子所加，但鲁史谓之《春秋》，似元有此字。石林叶氏考《左传》祭足取麦，谷、邓来朝，以为《经》、《传》所记有例差两月者，是《经》用周正而《传》取国史，有自用夏正者，失于更改也。陈氏《后传》曰：以夏时冠周月，则鲁史也。夫子修《春秋》，每孟月书时，以见鲁史每正月书王以存周正，盖尊周而罪鲁也。张氏《集传》曰：周官布治，言正月之吉，此周正也。而以夏正为正岁。《诗·七月》言月皆夏时，而以周正为一之日，可见兼存之法。沙随程氏曰：周正之春包子、丑、寅月，吕成公《讲义》于春字略焉，盖阙疑之意。

义。

郭沫若曾在《金文所无考》中归纳了一些古文献中常见而金文中却绝无发现的内容，举其大者列了八项，说这些是有助于判断文献真伪及其时代先后的重要参照。八项中的第一项就是“四时”。<sup>1</sup>

这样看来，“春王正月”的“春”字为后来的某位作者或整理者所加，似是个呼之欲出的结论了。那么，前述王树民和张政烺对始隐问题的推断也就获得了一个相对可靠的前提。

那么，由此稍稍推论一下，假定这位“某人”真的存在，他真就是传说中的孔子吗？赵伯雄说：“通过对‘书时’一事的考察，感到还是应该承认《春秋》确曾被人整理加工过，至少书中的‘时’应该是后加上去的。那么是谁加上去的？恐怕最大的可能就是孔子；退一步讲，即使不是孔子，也应该是孔门的弟子或后学。但要完全落实这个问题，还需要更多的证据，目前暂时还无法做到。不管怎么说，《春秋》一书最初作为原始的史册，应该是没有那样严格的记‘时’的；而此书作为儒家的经典或者教材来被人钻研讲论的时候，已经是严格地按照规则书‘时’了。这里必定有整理者的某种思想和理念存在。”

依照这个说法，如果这位“某人”就是孔子或孔门后学的话，随即便又出现了两个疑问：一是：孔子的时代是否太早，早到不会习惯“春王正月”这种语法；二是《论语·卫灵公》里有这样一段话：“颜渊问为邦。子曰：‘行夏之时，乘殷之辂，服周之冕……’”——颜渊问孔子怎样治理国家，孔子说：“用夏朝的历法，坐商朝的车子，戴周朝的礼帽……”关于“行夏之时”，杨伯峻注释：周历“虽然在观测天象方面比较以前进步，但实用起来却不及夏历方便于农业生产。就是在周朝，也有很多国家仍旧用夏朝历法。”<sup>2</sup>钱穆的意见也是：“孔子重农事，故主用夏时。”<sup>3</sup>这样看来，孔子分明是主张用夏历的，或者至少是在狭义的意义主张使用“夏时”。那么，他又怎么会在《春秋》里从头到尾地去“改时”？即便要改，也应该把周正改成夏正，以此来体现自己治理国家要“行夏之时”的政治理念。如果按赵伯雄所说“这里必定有整理者的某种思想和理念存在”，那也该是统改为夏时才对。

<sup>1</sup> 郭沫若：《金文所无考》，《中国现代学术经典·郭沫若卷》，河北教育出版社，1996年，第422页：金文中记年月日辰之例极多，记时之例仅一见，秦“商鞅量”是也。……另见杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第5—6页：考之卜辞、西周及春秋彝器铭文与《尚书》，书四时者，彝铭无一例。然《诗·小雅·四月》：“四月维夏，六月徂暑”，“秋日凄凄，百卉具腓”，“冬日烈烈，飘风发发”，《豳风·七月》“春日载阳，有鸣仓庚”，则四时之记，西周早已有之，且以建寅为正，与实际时令相合。《春秋》之四时，则不合于实际时令。

<sup>2</sup> 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年，第164页。

<sup>3</sup> 钱穆：《论语新解》，巴蜀书社，1985年，第378页。

“行夏之时”的这个问题，古人早就想到了，尽管他们所想的并不是上述这种疑惑。宋人胡安国在他那部有“《春秋》第四传”之地位的《春秋胡氏传》里提出了一个“以夏时冠周月”的说法，认为《春秋》虽然改月，却没有改时，记月份用的是周历，记季节用的是夏历，这一点倒与赵伯雄遥相呼应。胡安国解释说：孔子为颜渊讲授治国之道说“行夏之时”，作《春秋》以经世说“春王正月”，孔子这是说到做到了。至于有人提问：“改正朔乃是天子之事，孔子虽然是圣人，毕竟不是天子，他凭什么以《春秋》改正朔？”话虽在理，但孔子一方面“以夏时冠周月”垂法后世，一方面又依据周历记事来表示自己不在天子之位而不敢擅自改变正朔。这之中的道理是非常微妙的。把“王”字加于“正”字之上，正如《公羊传》所谓是“大一统”的缘故。<sup>1</sup>

胡安国这个议论并非无源之水。早在唐代，大史家刘知几在《史通》里就说到《春秋》用夏正，但说法太超前，当时信者寥寥，及至宋代，程颐大谈“行夏之时”，因为他是一代儒宗，影响力很大，此说一出，很快便应者如云。等这些历史铺垫都做好了，这才有胡安国借势而行，把程颐的新说又推进了一步，社会上也是因为有了上述的那些历史铺垫，一些人便也很轻松地接受了这个胡氏新理论。

胡安国努力弥合“行夏之时”和“春王正月”，虽然用力勤勉、精神可嘉，但说服力还是稍嫌不足。这倒不是说“夏时冠周月”这个历法古怪，不合常理——其实是很合常理的，现在实际上就是“以夏时冠公历月”，没人会认为公历的一、二、三月应该是春天。但在古人而言，这是一个严肃的政治问题。胡安国此说一出，赞同者多，争议也多。朱熹便直称“不敢信”，<sup>2</sup>觉得孔圣人不可能把一部编年史编成这种古怪体例，况且孔子属于周朝治下，哪有

<sup>1</sup> [宋]胡安国《春秋传》：按隐公之始年，周王之正月也。书王正月，见周之正朔犹行于天下也。按左氏曰：王周正月，周人以建子为岁首，则冬十有一月是也，前乎周者以丑为正，其书始即位曰：惟元祀十有二月，则知月不易也，后乎周者以亥为正，其书始建国曰元年冬十月，则知时不易也。建子非春亦明矣。乃以夏时冠周月。何哉？圣人语颜回以为邦则曰：行夏之时。作《春秋》以经世则曰：春王正月。此见诸行事之验也。或曰非天子不议礼，仲尼有圣德无其位，而改正朔，可乎？曰：有是言也，不曰：《春秋》，天子之事乎？以夏时冠月垂法后世，以周正纪事示无其位不敢自专也。其旨微矣。加王于正者，公羊言大一统是也。

<sup>2</sup> [宋]朱熹《朱子语类》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第17册，第2849页：某亲见文定公家说，文定《春秋》说夫子以夏时冠月，以周正纪事。谓如“公即位”，依旧是十一月，只是孔子改正作“春正月”。某便不敢信。僖地时，二百四十二年，夫子只证得个“行夏之时”四个字。据今《周礼》有正月，有正岁，则周实是元改作“春正月”。夫子所谓“行夏之时”，只是为他不顺，欲改从建寅。如孟子说“七八月之间旱”，这断然是五六月；“十一月徒杠成，十二月舆梁成”，这分明是九月十月。

改变周朝正朔之理？黄仲炎质疑说：“以夏时冠周月”这对孔子来说是变革当时的王制，而孔子一生都在反对僭越礼制，他自己如果这么做，那可算是大大的僭越了。<sup>1</sup>至清人万斯同质疑：圣人作《春秋》垂法万世，哪能把时序搞得如此颠三倒四，二百四十二年事岂不全都错乱了？<sup>2</sup>后又有徐文靖详考历法，力驳胡安国之非，而反方尤为可观者是辨伪大家崔述的《三代正朔通考》<sup>3</sup>。

“行夏之时”疑点重重，至于“王正月”说的是周历正月，这点倒可以基本确定，此中的考据问题虽有解决，但微言大义的疑问却困惑过不少前人。如前所述，公羊学开宗大义便讲“黜周王鲁”，但是，如果“王正月”说的是周历正月，又如何体现“黜周王鲁”？

刘炫曾就这个问题问难于何休：所谓“唯王者然后改元立号”，新王上承天命，必定要改正朔，若依此说，鲁国纪年被称为“元年”，这就意味着天命抛弃了周王室而降临鲁国，也就意味着鲁国不再屈尊于周天子之下了，那鲁国自当改正朔才对，为什么仍然奉行周历？这不是自相矛盾么？<sup>4</sup>

刘炫的质疑是相当有力的，而当初《公羊传》解释《春秋》为什么要写“王正月”（周历正月），说其目的是在于“大一统”。

若真是十一月、十二月时，寒自过了，何用更造桥梁？古人只是寒时造桥度人，若暖时又只时教他自从水里过。看来古时桥也只是小桥子，不似如今石桥浮桥恁地好。

<sup>1</sup> [清]朱彝尊《经义考》卷一百八十五：朱子曰：胡氏《春秋传》有牵强处，然议论有开阖精神。又曰：《春秋》是鲁史，合作时王之月。又曰：夫子，周之臣子，不改周正朔。黄仲炎曰：孔子因颜渊之问有取于夏时，不应修《春秋》而遽有所改定也。胡安国氏谓《春秋》以夏时冠月而朱熹氏非之，当矣。孔子之于《春秋》，述旧礼者也，如恶诸侯之强而尊天子，疾大夫之逼而存诸侯，愤吴楚之横而贵中国，此皆臣子所得为者，孔子不敢辞焉。若夫更革当代之王制，如所谓夏时冠周月，窃用天子之赏罚，决非孔子意也。夫孔子修《春秋》，方将以律当世之僭，其可自为僭哉？

[清]顾栋高《春秋时令表》，《春秋大事表》，中华书局，1993年，第3页：朱子曰：“刘质夫以春字为夫子所加，但鲁史本谓之《春秋》，则似原有此字。”又曰：“文定说夏时冠月，谓如公即位依旧是十一月，只是孔子改作春正月。某便不敢信。据《周礼》有正月，有正岁，则周初实是元改作春正月。夫子只是为他不顺，故欲改从夏之时。”又曰：“夫子，周之臣子，《春秋》是鲁史，决不改周正朔。”

<sup>2</sup> [清]万斯同《群书疑辨》卷五·周正辨二：圣人作经以垂法万世，顾若是其颠倒与？夫时以纪事，周室冬月之事，圣人悉易之以春，春月之事，圣人悉易之以夏，秋冬亦然，是十二公二百四十二年之事无一不错乱矣，是尚可垂法后世乎？

<sup>3</sup> [清]崔述撰著，顾颉刚编订《崔东壁遗书》，上海古籍出版社，1983年，第489—495页。

<sup>4</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达疏《春秋左传正义》：刘炫又难何休云：“唯王者然后改元立号，《春秋》托新王受命于鲁，故因以录即位。若然，新王受命，正朔必改，是鲁得称元，亦应改其正朔，仍用周正，何也？既托王于鲁，则是不事文王，仍奉王正，何也？”诸侯改元，自是常法，而云托王改元，是妄说也。

## （二）公羊三统论

### 1. 大一统：并非“大统一”

“大一统”是个我们耳熟能详的词，但其古今词义早已发生了变化了。现在说“大一统”，“大”字作形容词用，而《公羊传》里的这个“大”字却是动词，是尊重、推尊的意思。而何休注释这个“统”字，说“统者，始也，总系之辞”，这似是两层意思：一是开始，二是总括。从何休接下来的解释来看，这两层意思确实都在：王者刚刚接受了天命的委任，在天下广泛施行政令和教化，上到公侯下到百姓，大到山川小到草木昆虫，无不一一系于正月，所以说这是政教之始。<sup>1</sup>

“政教之始”，这是公羊家所谓“五始”之一。“元年春王正月”，还有一个“公即位”，被经学家们归纳为意义深远的“五始”：元，为天地之始；春，为四季之始；王、正月、公即位，为人事之始。<sup>2</sup>《春秋纬》给了“五始”一个神秘而高贵的来源：“黄帝坐于扈阁，凤皇衔书致帝前，其中得五始之文。”<sup>3</sup>当然，这是拿黄帝和凤凰来烘托孔子，也烘托了“五始”的神圣性。胡安国的《春秋传》也专门列有“春秋五始”的条目，说：“元者气之始，春者四时之始，王者受命之始，正月者政教之始，即位者一国之始。”这样看来，所谓“大一统”似是“重视开始”的意思——还是那句话：好的还是成功的一半，所以一定要重视事情的开始。

段熙仲《春秋公羊学讲疏》据何休“统者，始也”的说法直接把“大一统”解释为“大一始”，进而言之：夏、商、周三代历法，一年的开始各自不同，这时有杞国保存了夏历（杞国是夏的后裔），有宋国保存了殷历（宋国是殷商的后裔），除此之外，天下都以周历的一年之始为大。一年之始由此而得到确立，是谓“正始”，使天下都知道周天子是最高领袖。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：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。

<sup>2</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：[疏]“岁之始也”。○问曰：“元年，春，王，正月，公即位”，实是《春秋》之五始，而传直于“元年”、“春”之下发言始，而“王”、“正月”下不言始何？○答曰：元是天地之始，春是四时之始，“王正月，公即位”者，人事之始，欲见尊重天道，略于人事也。

<sup>3</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》隐公元年疏引。[日]安居香山、中村璋八/辑《纬书集成》，河北人民出版社，1994年，中册，第805页作《春秋保乾图》。另见该书第763页引《春秋合诚图》：皇帝坐玄扈洛水上，与大司马容光等临观，凤凰衔图置帝前，帝再拜受图。

<sup>4</sup> 段熙仲：《春秋公羊学讲疏》，南京师范大学出版社，2002年，第426页：大一统之传，《解诂》释之曰：“统者，始也。”据此，则大一统者，大一始也。言岁之始尝有三矣：夏始十三月，殷始十二月，周始十一月。今于杞、于宋，存夏、殷之二始，而四海之类，率土之滨，舍二王之后，皆以此一周王之岁始为

《汉语大字典》“统”字字义的第七项是：“总括，综合。《玉篇·糸部》：‘统，总也。’”例句就是《公羊传·隐公元年》：“‘何言乎正月？大一统也。’何休注：‘统者，始也，总系之辞。’”随后又引了两个例句：“《汉书·叙传下》：‘准天地，统阴阳。’颜师古注引张晏曰：‘统，合也。’明祁彪佳《重乡议》：‘今欲统三都而一之，势必不能。’”

从这三个例句来看，后两个确乎都是“总括，综合”的意思，而对何休的说法，却只照顾到“总系之辞”而忽略了“统者，始也”，显然只把“大一统”的“统”字理解为“总括，综合”是不确切的，至少也是不完整的。

《说文解字》：“统，纪也。”释“纪”字为“丝别也”，段玉裁注释说：每根丝线都有个线头，这就是“纪”，一堆丝线都把线头束起来，这就是“统”。<sup>1</sup>

《淮南子·泰族》有一处“统”、“纪”连称，颇能说明问题：“茧之性为丝，然非得工女煮以热汤而抽其统纪，则不能成丝。”<sup>2</sup>这是在说人性需要加以引导的道理，用纰丝来作比喻，说蚕茧是可以从中抽丝的，但如果不经女工用开水煮熬，抽出蚕茧的“统纪”，那是怎么也抽不出丝线的。——这个“统纪”的意思就很明显了，是指丝线的线头，所以“统”字是可以引申出“开端”之义的。即便如惠栋不满意把“统”字解释为“纪”，但他自己所作的释义也与此相近——惠栋引《易经》“乃统天”句下郑注：统，本也；又引《公羊传》：“大一统也。”何休云：“始也。”<sup>3</sup>

周代是宗法社会，周人自有敬奉始祖的政治和社会风俗，那么，作为“重视开始”之意义的“大一统”显然倒也符合于春秋的时代背景。而如果此说成立的话，便又该回到“王正月”之“王”到底是周文王还是所谓“时王”的问题上了。

孔广森由此作了一个估计，说大约周代初年颁布历法是在周文王的祖庙里进行的，周文王是周代是第一任受命王，于是后来世世代代继任的周天子都谨守周文王当初定立的法度，施行周文王的正朔。<sup>4</sup>

---

大也。一岁之始，因而正之，所以正始也。使天下知有周天子在。

<sup>1</sup> [汉]许慎《说文解字》段玉裁注：纪，……别丝，各本作丝别。……一丝必有其首别之，是为纪。众丝皆得其首，是为统。

<sup>2</sup> 又见《韩诗外传》卷五。

<sup>3</sup> 丁福保/编《说文解字诂林》引[清]惠栋《惠氏读说文记》：统，纪也。《易》：“乃统天。”郑注：“统，本也。”《公羊传》：“大一统也。”何休云：“始也。”统训纪，俗训也，后人所加。

<sup>4</sup> [清]孔广森《春秋公羊经传通义》：是以《大戴礼记》曰：“明堂者，文王之庙也。”……周之初，盖颁朔于文王之庙，故曰“王正月”者，文王之正月也。周人受命自文王始，虽今嗣王亦守文王之法度，行文王之正朔。

孔的这一推论看似合情合理，他站在公羊立场上捍卫信仰，而当代治《左传》的名家杨伯峻却提出了很多古人肯定不愿意看见的证据：楚王𡗗【造字：左“君”右“页”】钟铭说：“唯王正月初吉丁亥，楚王𡗗【造字：左“君”右“页”】自作铃钟……”这位楚王是楚成王，在《春秋》中有着关于他的记载，如此一来，春秋之时楚王所铸造的青铜器上，铭文之“王”分明就是楚王自称，而楚国自用是楚历，并非周历。杨并且怀疑晋姜鼎铭文中“唯王九月乙亥”之“王”不是周天子，却是晋国国君，而可以确定的是：晋国自用夏历，不用周历。这就是说，在当时之天下，周王室也许一直沿用着周文王的正朔，从无任何改变，但别人未必都这么做。

这些考证更给“王正月”添了几片疑云，既然诸侯也称王，杨由此推论说：“足见《公羊传》所谓‘大一统’之说只是秦汉大一统后想像之辞而已。”<sup>1</sup>

杨说考据精当，最后这个结论却有些草率了，他这是把《公羊传》中作为“重视/推尊开始”的“大一统”混同为秦汉以后作为“大统一”的“大一统”了。

那么，“大一统”是什么时候变成“大统一”了？

汉代路温舒的《尚德缓刑书》讲到：“臣闻《春秋》正即位，大一统而慎始也。陛下初登至尊，与天合符，宜改前世之失，正始受之统，涤烦文，除民疾，存亡继绝，以应天意。”<sup>2</sup>联系上下文来看，路温舒把“大一统”基本理解作“慎始”，随后又是“正即位”，又是“初登至尊”，又是“正始受之统”云云，很有几分公羊学“五始”的味道。大体可以判定，虽然路温舒并不以学术知名，但他“受《春秋》，通大义”，<sup>3</sup>对“大一统”的理解大略就是《公羊传》的本意。

大一统变成大统一，源头大约在董仲舒身上。董在“天人三策”最后说过一句极其著名、影响极其深远的话：

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。

<sup>1</sup> 杨伯峻《春秋左传注》，中华书局，1990年，第11页。

<sup>2</sup> 《汉书·贾邹枚路传》。

<sup>3</sup> 《汉书·贾邹枚路传》。

董仲舒的意思是：《春秋》的“大一统”是天下古今放之四海而皆准的大道理，可如今学派纷纭，各说各理，皇上无从“持一统”；法制总是变来变去，下边办事的人无所适从。所以我以为，凡是不在六艺之内的不属于孔门的学问都该断绝。只有让邪说灭绝，才能“统纪可一”、法度明确、民知所从。

董仲舒这番话并没有错会大一统的意思，却很容易让后人产生误会，尤其是，“罢黜百家，独尊儒术”之风一开，于是乎统一了学术，统一了思想……这个“大一统”已经没有了“重视/推尊开始”的那个意思了，而“统一”的观念则广为人们接受——毕竟这看上去是符合常识的，正如杨雄《法言》所作的一个类比：“一个小市场不胜争论，一卷书不胜异说，所以市场上需要由官方制定统一的物价标准，一卷书也必须设立经师。”<sup>2</sup>多元化的好处与必要性是非常晚近才广为人们认识到的，正如繁花丛生的多是沃土，满目黄茅白苇的则是贫瘠之地。<sup>3</sup>而被混淆为“大统一”的“大一统”观念则在长久以来深入人心，甚至在不知不觉中由手段升格为目的。汤因比曾经这样描述统一国家的特征：“当统一国家一旦建立之后，它的一个最显著的特征就是求生的顽强性，但是绝不能把这种顽强性误认为是真正的生命力。这倒毋宁说它是不肯死去的老年人所表现的那种顽固的长寿欲望”，并且，统一国家还会表现出“一种强烈的，好像它本身就是目的的行为倾向”。<sup>4</sup>

## 2. 夏之忠，殷之质，周之文：天人合一的历史循环论

在公羊学中，还有一个和“一统”很有关联的要紧概念，叫做“三统”，和前述的“三正”（夏正、殷正、周正）近似。——《论语·为政》载子张问孔子：“十世可知也？”孔子回答说：“殷因于夏礼，所损益可知也，周因于殷礼，所损益可知也，其或继周者，虽百世

<sup>1</sup> 《汉书·董仲舒传》。

<sup>2</sup> [汉]杨雄《法言·学行》：一閭之市，不胜异意焉；一卷之书，不胜异说焉。一閭之市，必立之平。一卷之书，必立之师。

<sup>3</sup> 早有先贤认识到一元化的危害，如苏轼针对王安石经义之一统天下的局面说道：“王氏之文，未必不善也，而患在于好使人同己。……惟荒瘠斥卤之地，弥望皆黄茅白苇，此则王氏之同也。”（[宋]苏轼《答张文潜县丞书》，《苏轼文集》，中华书局，1986年，第1427页。）

<sup>4</sup> [英]汤因比：《历史研究》（A Study of History, by Arnold J. Toynbee, Abridgement of Volumes VII-X, by D. C. Somervell, Oxford University Press, 1957）曹未风等/译，上海人民出版社，1964年，下册，第3页。



可知也。”按朱熹《四书集注》，这里所谓的“世”，指的是朝代，<sup>1</sup>“十世”也就是十个朝代。子张想问的不是历史，而是将来，也就是说，将来难免会有很多改朝换代的事情，世界也会屡屡出现变局，但我们有没有可能推想出未来会是什么样子？

孔子的回答是从历史着眼的，正所谓鉴往知来：“殷代因袭了夏代的礼仪制度，加了些，减了些，都是可以知道的；周代因袭了殷代的礼仪制度，加加减减的内容也是可以知道的，由此推想以后，礼仪制度无非是在这些原有内容上继续加加减减而已，当然是可以推知的。别说十世，就算百世，也是可以推知的。”

朱熹解释孔子这句话，引“马氏曰”：“所因，谓三纲五常。所损益，谓文质三统”，接下来自己再作解释：“三纲，谓君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。五常，谓仁、义、礼、智、信。文质，谓夏尚忠，商尚质，周尚文。三统，谓夏正建寅为人统，商正建丑为地统，周正建子为天统。三纲五常，礼之大体，三代相继，皆因之而不能变。其所损益，不过文章制度小过不及之间，而其已然之迹，今皆可见……”

朱熹的这个解释正是对“三统”的最佳说明，也阐释出了儒家的一个核心理念：三纲五常是天地之根本，是永恒不变的，不管换了多少朝代，三纲还是原来的三纲，五常也还是原来的五常。原则虽然永恒，细节却难免不同，以上古三代而言，夏代尚忠，殷商尚质，周代尚文，各有特色。这些文与质、天统与地统，都是可以变的，但不管怎么变，三纲五常这些大原则都不会变。孔圣人之所以能够洞悉未来，是因为他能够深明个中规律，此即“古今之通义也”。<sup>2</sup>

这一思想，上承韩愈道统论，<sup>3</sup>下启道学风潮，如余英时谓：“……所谓“上古圣神”指伏羲、神农、黄帝、尧、舜而言（见《大学章句序》），他们都是德、位兼备，即以圣人而在天子之位者，因此才有资格“继天立极”，传授“道统”。在这个意义上，“道统”是“道”在人的世界的外在化，也就是“放之则弥六合”，内圣外王无所不包。所以“道统”之“统”与孟子所谓“创业垂统”（《孟子·梁惠王下》）之“统”是相通的。这是《中庸序》中“道统”二字的确诂，毫无可疑。”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> [宋]朱熹《论语集注·为政第二》：王者易姓受命为一世。

<sup>2</sup> [宋]朱熹《论语集注·为政第二》。

<sup>3</sup> [唐]韩愈《原道》，《韩愈全集校注》，四川大学出版社，1996年，第2662—2665页。[宋]孙复《信道堂记》，《孙明复小集》。[宋]石介《尊韩》，《徂徕石先生文集》，中华书局，1984年，第79—80页。

<sup>4</sup> 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，三联书店，2004年，上册，第13页。

- 传道正统图。[宋]李元纲《圣门事业图》，丛书集成新编本。<sup>1</sup>本图所示的道统传承并无韩愈，而是从孟子直接二程。钱大昕认为“道统”一词即本于此书，与传统说法有异。

23

若将儒家的政治理念层面的解释暂放一边，就史家求实的角度来看——如《史记·高祖本纪》最后总结性的评论：

太史公曰：夏之政忠。忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僇，故救僇莫若以忠。三王之道若循环，终而复始。周秦之闲，可谓文敝矣。秦政不改，反酷刑法，岂不缪乎？故汉兴，承敝易变，使人不倦，得天统矣。

司马迁分别用一个字来概括夏、商、周三代的政治特色，即：忠、敬、文。

这段文字大意是说：夏朝的政治忠厚质朴，其弊端是老百姓粗俗无礼；所以等商朝接替夏朝之后，政治上便取庄严虔敬之道。庄严虔敬的政治作风也有流弊，老百姓会迷信鬼神，所以等周朝接替商朝之后，政治上便强调尊卑等级。强调尊卑等级也有流弊，老百姓会变得不诚实。如果要扭转这种局面，最好的办法莫过于采用夏朝的忠厚质朴之政。三王之道就这样循环往复、周而复始。当初周、秦两个朝代之间，正是尊卑等级制度的流弊发展到最严重的时候，补弊之法该用夏朝的忠厚质朴之政，但秦朝反而大搞严刑峻法，违背了这一历史规律，所以秦朝很快就灭亡掉了。汉朝兴起，代秦而立，面对上代王朝的政治流弊，相应地采取应变措施，果然就搞好了，汉朝这是得了“天统”啊！

<sup>1</sup> [宋]李元纲《圣门事业图》，丛书集成新编本，第22册，第47页。

<sup>2</sup> 另参冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社，1999年，下册，第16—17页；程颐所作程颢《墓表》说：“周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生生千四百年之后，得不传之学于遗经，志将以斯道觉斯民。”（《河南程氏文集》卷十一）程颐在这里所讲的也是韩愈所讲的“道统”，他同韩愈一样，都认为从孟轲以后，这个道统就失传了。韩愈没有说他自己接受了这个道统，而程颐肯定地说程颢接过了这个道统。这不是韩愈的过分自谦，也不是程颐的过分自负，这是事实，道学家们都承认这个事实。

<sup>3</sup> [清]钱大昕《十驾斋养新录》卷十八，《嘉定钱大昕全集》，《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社，1997年，第492页：道统二字，始见于李元纲《圣门事业图》。其第一图曰传道正统，以明道、伊川承孟子。其书成于乾道壬辰，与朱文公同时。

殷质与周文,《论语·雍也》讲过文、质互补之道,即“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子”;依宋翔凤《论语说义》的概括,质之流弊是贵贱无等,文之流弊是以下僭上。<sup>1</sup>这套理论可以说是司马迁的历史哲学,也可以说是他的历史局限性,其实用效果是可为后世的政治改革张本。<sup>2</sup>由此而反观前述张政烺对《史记》当中十二本纪和十二诸侯年表的分析,更觉得有道理了。

朱熹讲义理,司马迁也讲义理,历史循环论如果往前追溯,孟子就说过“五百年必有王者兴”,<sup>3</sup>当时或有一部以“五百”为题的著作,是以“五”为纪的循环论之始。<sup>4</sup>而今“三统”循环,虽然和孟子的话一样毫无实证依据,理论的复杂性却大大提高了一步,殷质与周文的轮回,这在汉人眼中正是所谓“天人合一”之道。<sup>5</sup>纬书之一的《春秋元命包》有“王者一质一文,据天地之道,天质而地文”,还有“正朔三而改,文质再而复”,<sup>6</sup>所以汉朝是重得天统,以补周文之弊。这是当时最先进的历史哲学。至于忠、敬、文这三者当真能否循环,后来又有过不少争议,<sup>7</sup>但无论如何,物极必反的道理总是存在的。

关于“三统”,进入现代视野来看,顾颉刚曾经作过一个朴素而通俗的解释:“不知何时,起了一种与五德说大同小异的论调,唤作‘三统说’。他们说:历代的帝王是分配在这三个统里的,这三个统各有其制度。他们说:夏是黑统,商是白统,周是赤统;周以后又轮到黑统了。他们说:孔子看到周道既衰,要想成立一个新统,不幸他有其德而无其位,仅能成为

<sup>1</sup> [清]宋翔凤《论语说义》二,《皇清经解续编》卷三百九十:商家主质,质之过流为贵贱无等;周家主文,文之过流为以下僭上。

<sup>2</sup> 如范仲淹于庆历新政时提出“历代之政,久则有弊,弊而不救,祸乱必生”,于是政治体制改革自然是必要的,尽管范的直接引述文献为《易传》。参见[宋]范仲淹《答手诏条陈十事》,《范文正公集·政府奏议上》。

<sup>3</sup> 《孟子·公孙丑下》。

<sup>4</sup> 杨向奎:《西汉经学与政治》,台湾独立出版社,2000年,第122页:原始的五行说即是天道运行说的具体表现,它当然不会以金木水火土等五材为主,而是以“五”为纪的循环。孟子书中多言“五百”,如云“五百年必有王者兴”,这“五百”就是以五为纪的大循环,那时一定有以“五百”为题目的著作,所以杨雄说“圣人聪明渊懿,撰五百”。

<sup>5</sup> 参见《史记·天官书》:夫天运,三十岁一小变,百年中变,五百载大变;三大变一纪,三纪而大备。此其大数也。为国者必贵三五。上下各千岁,然后天人之际续备。

<sup>6</sup> [日]安居香山、中村璋八/辑《纬书集成》,河北人民出版社,1994年,中册,第622页引《春秋元命包》。

<sup>7</sup> 参见[清]黄宗羲《文质》,《明夷待访录未刊文》,《黄宗羲全集》,浙江古籍出版社,1985年,第一册,第416—418页。

一个‘素王’（素是空的意思），所以他只得托王于鲁，作《春秋》以垂其空文；这《春秋》所表现的就是黑统的制度。《春秋》虽是一部书，却抵得一个统，故周以后的王者能用《春秋》之法的就是黑统之君了。记载这个学说的，以董仲舒的书为最详。”<sup>1</sup>

顾说只是言之大略，关于“三统”的说法还有很多，究其原始，这“三统”还并非夏、商、周三代，而是商、周、春秋。公羊家说孔子修《春秋》“黜周王鲁”，所以，虽然我们现在的春秋史为东周史的一部分，但在他们眼里，从鲁隐公元年开始，天命便从周王室那里转移到鲁隐公身上了。<sup>2</sup>而且，要依着“三统”理论，“春王正月”的正朔问题倒好解释了，只要排排《春秋》在“三统”当中算哪一统，就用哪一统的正朔好了。

这些说法以现代人的眼光看来似乎不值一驳，但细考《春秋》，却可以发现一点不知道算不算线索的线索：在全书二百四十二年中，只记载鲁国国君的即位，而别说其他诸侯，就连周天子的即位都未曾记过一笔。<sup>3</sup>

而尤为紧要的是，在古人那里，这些思想确曾影响着中央政府的国策大计。宋人讲“明体达用”，胡瑗的高足刘彝有过一番名论：三纲五常、仁义礼乐，这都是万世不变之常经，是为体；《诗》、《书》文献，垂法后世，是为文；经世济民，归于皇极，是为用。<sup>4</sup>此即政教之本，虽一点一滴却所关者大，不可轻忽。刘彝谈到“国家累朝取士，不以体用为本，而尚其声律浮华之词，是以风俗偷薄”，这是很有针对性的，当初唐朝科举取士，诗赋重于经学，

<sup>1</sup> 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海古籍出版社，1998年，第3页。

<sup>2</sup> 顾颉刚《中国上古史研究讲义》，中华书局，1988年，第308—309页：董仲舒在《春秋繁露》里讲三统，虽说是终而复始，但他只说了：汤受命而王，……时正白统；文王受命而王，……时正赤统；春秋应天作新王之事，时正黑统。……到后来，三统说通行。大家只记得“夏、殷、周”为三代，忘记了原始的三统说是以“殷、周、春秋”为三代的。

<sup>3</sup> 段熙仲：《春秋公羊学讲疏》，南京师范大学出版社，2002年，第243页：《春秋》二百四十二年之中，但书鲁君之即位而已。天王即位未尝书，诸侯唯书卫人立晋，他未有书即位者。其书齐小白立于齐，则篡辞也。

<sup>4</sup> [宋]朱熹《五朝名臣言行录》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第12册，第316—317页：熙宁二年召对，上问曰：“胡瑗文章与王安石孰优？”彝曰：“胡瑗以道德仁义教东南诸生，时王安石方在场屋修进士业。臣闻圣人之道，有体、有用、有文。君臣父子，仁义礼乐，历世不可变者，其体也；《诗》、《书》、史传、子集，垂法后世者，文也；举而措之天下，能润泽其民，归于皇极者，其用也。国家累朝取士，不以体用为本，而尚其声律浮华之词，是以风俗偷薄。臣师瑗当宝元、明道之间，尤病其失，遂明体用之学以授诸生，夙夜勤瘁，二十余年专切学校，始自苏湖，终于太学，出其门者无虑一千余人。故今学者明夫圣人体用以为政教之本，皆臣师之功也。”上曰：“其门人今在朝者为谁？”对曰：“若钱藻之渊笃，孙觉之纯明，范纯仁之直温，钱公辅之简谅，皆陛下所知也。其在外明体适用教于民者，逾数十辈。其余政事、文学粗出于人者，不可胜数。此天下四方之所共知，而叹美之不足者也。”

余风及于宋初，这很让宋代的一些知识分子痛心疾首，认为这样一来，就把读书人的关注点更多地引到了声律对偶中去，圣人的体用之学却越来越无人问津了。<sup>1</sup>后来王安石改革科举，废除了诗赋取士之制，尽管于致用之道未必当真有效，<sup>2</sup>但这在一定程度上可以说是对宋初呼声的响应，<sup>3</sup>支持者不乏其人，<sup>4</sup>甚至连政敌司马光也誉之为“百世不易之法”，只是批评王安石不该以“一家私学”作为取士标准，<sup>5</sup>而王的这一改革遂成为科举历史上唐代诗赋与明清八股之间的一个转折点。所以宋诗比之唐诗，少抒情而多讲理，尤其是爱情题材，“从古体诗里差不多全部撤退到近体诗里，又从近体诗里大部分迁移到词里”，<sup>6</sup>这便是经学风气的影响所致。即便是素有空疏之名的道学，对于国政的意义似乎也比文词要大，清代史家王鸣盛论及此二者，甚至认为宋代亡国有义士，唐代则无，个中原因就是宋代重道学而唐代重文词。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> [宋]孙复《寄范天章书一》，《孙明复小集》：国家踵隋唐之制，专以词赋取人，故天下之士皆致力于声病对偶，探索圣贤闾奥者百无一二。

<sup>2</sup> 参见[宋]苏轼《议学校贡举状》，《苏轼文集》，中华书局，1986年，第724页：通经学古者，莫如孙复、石介，使孙复、石介尚在，则迂阔矫诞之士也，又可施之于政事之间乎？自唐至今，以诗赋为名臣者，不可胜数，何负于天下，而必欲废之！

另，宋人已有整个否定科举制度的意见，见[宋]吕乔年/编《丽泽论说集录》卷四引吕祖谦语：后世自科举之说兴，学者视国家之事如越人视秦人之肥瘠，漠然不知，至有不识前辈姓名者。异时一旦立朝廷之上，委之以天下之事，便都是杜撰。

<sup>3</sup> 参见[宋]范仲淹《上执政书》，《范文正公集》卷八。庆历新政在“精贡举”方面的实施，参见[宋]李焘《续资治通鉴长编》卷一百六十四：新制进士先试策三道，次试论，次试诗赋。先考策论定去留，然后与诗赋通定高下。

<sup>4</sup> 即如司马光也有过同样的呼吁，更在王安石之前，见[宋]司马光《论选举状》，《温国文正司马公文集》：臣窃以取士之道当以德行为先，其次经术，其次政事，其次艺能。近世以来，专尚文辞。夫文辞者，乃艺能之一端耳，未足以尽天下之士也。另见《贡院定夺科场不用诗赋状》，《温国文正司马公文集》。另见方健：《范仲淹评传》，南京大学出版社，2001年，第239—240页：北宋的科举改革从酝酿到完成经历了一个复杂曲折的过程。天圣新制兼考策论和诗赋，迈出了改革的第一步；庆历新制提高策论地位，置其于诗赋之上；嘉祐加试时务策三道，进一步提高策论地位；熙宁则罢试诗赋而独留策论，迈出了决定性的一步，是从渐变而突变。

<sup>5</sup> [宋]司马光《起请科场劄》，《温国文正司马公文集》。

<sup>6</sup> 钱钟书：《宋诗选注》，人民文学出版社，1989年，第8页。

<sup>7</sup> [清]王鸣盛《十七史商榷》，中国书店，1987年，据上海文瑞楼版影印，卷九十二“唐亡无义士”条：西汉亡，义士不如东汉亡之多，西汉重势力，东汉重名节也。宋亡有文信国，唐亡无一人，宋崇道学，唐尚文词也。

### 3. 通三统：明受之于天，不受之于人

“三统”之说，自是经世的政治学，其神学意义很重，强调着天命所归和君权神授，同时还强调变局，也就是说，并不像秦始皇那样，认为一个王朝可以从二世、三世一直传到万世，而是说天命轮流转，政权轮流变。汉朝人便曾以《春秋》的鲁国十二公来比附汉朝皇帝，甚至有人很“正确”地认为汉朝皇帝已经坐满十二个了，应该改朝换代了。<sup>1</sup>

无论五德终始，还是三统循环，归根结底都是天命，这就意味着改朝换代是因为天命循环，就像四季轮回一样，所以前朝遗民对新朝也就不该有什么仇恨之情。在这种理论之下，传说中的古之贤者如许由、伯夷、叔齐就变成了“识春馥而不知秋芳”的被嘲笑的对象。<sup>2</sup>

话说回来，既然夏有夏统、商有商统、周有周统，大家各受天命之一统，那么，周人自然应该推重自己的那个统——这是一个顺理成章的解释，是谓“大一统”。

“一统”是个名词，是“三统”当中的一个，这一个统不能独立，还得照顾到另外两个统，这就是公羊家的另一个重要概念：“通三统”。

大略而言，新的受命王虽然要“大”自己那一“统”，但还得照顾一下先前那两“统”，比如周王虽然大量分封自己的同姓亲属和协助克商的异姓功臣，但他也封夏王之后于杞国，封商王之后于宋国，并允许他们保留各自原本的正朔和服色。

周武王这些事倒不是公羊家的一家之言，左学家、《吕氏春秋》、《礼记》也都有类似的说法，只是细节上出入很大。而在名词概念上，别人说的也没有公羊家那么深刻和玄妙。比如《左传》用的词叫“三恪”。《左传·襄公二十五年》孔颖达《正义》解释这个“恪”字，说“恪”的意思就是尊敬，改朝换代的新王要封前代君王的后裔以示对前代君王的尊敬。<sup>3</sup>至于这“三恪”到底是哪三恪，有说黄帝、尧、舜之后裔的，有说虞舜、夏、商之后裔的。推想一下，“三”字未必是个实数，后儒因为附会实数的“三恪”才有了各自的编排。

《左传·僖公二十四年》载宋成公路过郑国，郑文公准备设宴招待他，问皇武子该用什么规格。皇武子说：“宋国是先朝殷商的后代，对周朝来说是客人，周天子祭祀宗庙要送人家祭肉，人家来吊丧也要答拜，所以咱们的招待规格应该高一些。”郑文公如言而行，《左传》

<sup>1</sup> 事见《后汉书·隗嚣公孙述列传》：述亦好为符命鬼神瑞应之事，妄引谶记。以为孔子作《春秋》，为赤制而断十二公，明汉至平帝十二代，历数尽也，一姓不得再受命。

<sup>2</sup> 详见钱钟书：《管锥编》，中华书局，1979年，第1079—1080页。

<sup>3</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》襄公二十五年孔颖达正义：恪，敬也。封其后示敬而已，故曰恪。

的评论认为这是合乎礼节的。<sup>1</sup>

《左传·昭公二十五年》载黄父会盟，诸侯们商议安定王室的事情，赵简子安排诸侯的大夫们准备出供给周天子的粮食，宋国的乐大心却很不情愿地加以拒绝，说：“我们宋国是周朝的客人，哪有役使客人的道理？”<sup>2</sup>

从这两条记载来看，宋国不但一点没有亡国后裔的窘迫，反倒地位超然，以客人自居（“于周为客”）。再看《左传·襄公二十七年》载宋平公宴请晋国和楚国的大夫，“赵孟为客”，<sup>3</sup>杜预释为：“客，一坐所尊。故季孙饮大夫酒，臧纆为客。”——杜预为说明“客，一坐所尊”而举的这个例子出自《国语·鲁语下》，是说公父文伯请南宫敬叔饮酒，以鲁国大夫露睹父为客。上菜的时候，给露睹父端上来的甲鱼有点小，露睹父大怒道：“等甲鱼长大些我再来吃吧！”当下便离席而去。公父文伯的母亲听说了这件事，训斥儿子道：“我那过世的公公曾经教导过我：‘祭祀的时候最要尊敬尸主，享宴的时候最要尊重上宾。’你上甲鱼用的是什么礼数，使上宾这样生气？”训罢便把儿子赶出了家门，足足过了五天，因为鲁国大夫的求情才让儿子回家。——孔颖达《正义》说：“享宴之礼，宾旅虽多，特以一人作为客”，这个客，就是特殊的上宾，周人待客的礼节由此可见。<sup>4</sup>

据此，“客”与“恪”本或相通，所谓“三恪”，当是周之新朝对前代之后以上宾之礼待之。表面看虽然和公羊家的“三统”相似，但性质截然不同，“三统”各行正朔，“三恪”则

<sup>1</sup> 《左传·僖公二十四年》：宋及楚平。宋成公如楚，还入于郑。郑伯将享之，问礼于皇武子。对曰：“宋，先代之后也，于周为客，天子有事膺焉，有丧拜焉，丰厚可也。”郑伯从之，享宋公有加，礼也。

<sup>2</sup> 《左传·昭公二十五年》：夏，会于黄父，谋王室也。赵简子令诸侯之大夫输王粟，具戍人，曰：“明年将纳王。”……宋乐大心曰：“我不输粟。我于周为客？”若之何使客？”

<sup>3</sup> 《左传·襄公二十七年》：壬午，宋公兼享晋、楚之大夫，赵孟为客。

<sup>4</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达疏《春秋左传正义》襄公二十七年：客，一坐所尊。故季孙饮大夫酒，臧纆为客。……○正义曰：享宴之礼，宾旅虽多，特以一人作为客。燕礼者，诸侯燕臣之礼也。经云：“小臣纳卿大夫，卿大夫皆入门右，北面东上。乃云射人请宾。公曰：‘命某为宾。’”宾出，立于门外，更使射人纳宾。公降一等揖之。”宾即客也。是客，一坐所尊也。“季孙饮大夫酒，臧纆为客”，二十三年传也。《鲁语》云：“公父文伯饮南宫敬叔酒，路堵父为客。羞鳖小。堵父怒，相延食鳖，辞曰：‘将使鳖长而食之。’”遂出。文伯母闻之，怒曰：‘吾闻之先子曰：祭养上尸，享养上宾。鳖于何有？而使夫人怒也！’”是一坐所尊敬之事也。案《燕礼记》曰：“公与卿燕，则大夫为宾。与大夫燕，亦大夫为宾。”又《聘礼》：燕聘宾，则以上介为宾。此宋公享大夫，以赵孟为客者，《燕礼》谓与己之臣子燕，嫌卿敌公，故以大夫为宾。《聘礼》据特来聘者，敬其使人，故使介为宾。此则兼享晋、楚大夫，异于常礼，以尊敬霸主之国，故令赵孟为客。服虔云：“楚君恒以大夫为宾者，大夫卑，虽尊之，犹远君也。楚先歃为盟主，故尊赵孟为客。”案此享宋为主，非楚为主，服之妄也。刘炫云：“兼享晋、楚之大夫，不以屈建为宾者，宾唯一人，出自当时意耳。”

仅为客礼，<sup>1</sup>公羊家于其中显然增加了很多的理论发挥。

而“三恪”之形成，据宋遗民谢枋得说，要归功于伯夷、叔齐。谢在《上刘丞相书》里讲到，正是因为伯夷和叔齐的一番话，周武王和姜太公深有所感，这才赶紧封了殷商后人，于是“殷之后遂与周并王”。

如果谢枋得所说属实，“三恪”也就意味着殷、周之际出现了二王并立的局面。这实在有些匪夷所思，全祖望答疑解惑，说谢枋得生当蒙元灭宋的国难，编造这番说辞是为了延续宋朝国祚，二王并立的局面是无论如何不该出现的，更不是儒者所能说出口的。<sup>2</sup>

的确，“三恪”绝不意味着并立，这就要和“三统”联系起来。“三恪”的说法很多，<sup>3</sup>系统性和哲学性远不如公羊家的“三统”。三统轮流转，始终是一统为主，另外二统为辅，生生不息。静态地来看一个朝代，虽然三统并存，但要以一统为绝对主导。王闳运解释这个问题说：“大一统”的“大”是“推而大之”的意思……《春秋》在春天的记事不但有“王正月”，还有“王二月”和“王三月”，这就表示《春秋》是三统共存的。虽然三统共存，但君主如果不先端正自己则不足以治理别人，所以圣人才用“王正月”表现一统之义而兼三统共存之实。<sup>4</sup>

三统并存，以其中一统为大，很容易理解的是：这一统便是“正统”。正统的意义至关重要，所谓“正统之说立，而后人君之位尊”，这话出自方孝孺的《释统》，<sup>5</sup>方孝孺在捍卫

<sup>1</sup> [汉]刘向《五经通义》，《汉魏遗书钞》：二王之后不考功，有诛无绝。郑玄曰：王者存二代而封及五郊，用天子礼以祭其始祖、行其正朔，此谓通三统也。三恪者，敬其先圣、封其后而已，无殊异者也。

<sup>2</sup> [清]全祖望《武王不黜殷辨》，《鲒埼亭集外编》卷四十八，《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社，2000年，第1787—1789页；或有问于予曰：“谢叠山《上刘丞相书》谓：‘纣之亡也，以八百国之师，不能抗夷、齐二子之论，武王、太公廩廩无所容，急以兴灭继绝谢天下。殷之后遂与周并王。……’”予曰：“叠山当元人既下江南，恩延宋祚，特有为言之也。不然，曾是‘民无二主’之旨，而儒者乃未之闻也哉？”

<sup>3</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达正义《春秋左传正义》“襄公二十五年”孔颖达正义：《乐记》云：“武王克殷，未及下车，而封黄帝之后于蓟，封帝尧之后于祝，封帝舜之后于陈。下车而封夏后氏之后于杞，封宋之后于宋。”《郊特牲》云：“天子存二代之后，犹尊贤也。尊贤不过二代。”郑玄以此谓杞、宋为二代之后，蓟、祝、陈为三恪。杜今以周封夏、殷之后为二王后，又封陈，并二王后为三恪。杜意以此传言“以备三恪”，则以陈备三恪而已。若远取蓟、祝，则陈近矣，何以言备？以其称备，知其通二代而备其数耳。二代之后，则名自行其正朔，用其礼乐，王者尊之深也。舜在二代之前，其礼转降。恪，敬也。封其后示敬而已，故曰恪。虽通二代为三，其二代不假称恪，唯陈为恪耳。

<sup>4</sup> [清]王闳运《春秋公羊传笺》：大谓推而大之也。书春三月皆有王，存三统也。不先自正则不足治人，故以王正月见一统之义而三统乃存矣。

<sup>5</sup> [明]方孝孺《释统中》，《逊志斋集》卷二。



正统的问题上可谓知行合一了。对理论追溯渊源，即如何焯说“后世正统之说出于公羊”<sup>1</sup>——“正统”这个我们耳熟能详的常用词，其词源可以追溯到汉代。有案可查的文献中最早出现的“正统”一词应该是西汉王褒应宣帝所出的题目而作的《圣主得贤臣颂》，其中有“恭惟《春秋》五始之要，在乎审己正统而已”，<sup>2</sup>这里的“正”字是作动词来用的。《大戴礼记·诰制》有“至正之统”，当是“正统”一词的初义，说的是历法上的道理，与《春秋》“王正月”正相呼应。<sup>3</sup>

语义不断发展，历代对“正统”的论述也不在少数，著名者如欧阳修的《正统论》，赋正统论以新意，开篇并置两大原则，一是“君子大居正”，一是“王者大一统”，然后分别解释这一正一统：“正者，所以正天下之不正也；统者，所以合天下之不一也。”<sup>4</sup>由此可见从“大一统”到“大统一”是顺理成章的，新的正统论便以此两大原则为判断标准，一为是否合乎道德，二为是否统一天下，个中名实之辨、褒贬之别，引起后来无穷争议。

欧阳修又有《明正统论》，说“夫所谓正统者，万世大公之器也”，<sup>5</sup>正统既然是“万世大公之器”，就不是只为一朝一代而设的，这是承自汉人的观念，即，开国之君所承的那个“统”是天统而非人统，也就是说，三统的真实属性是神性的而非世俗的，而在神性之下的世俗意义，就是要否定新朝与旧朝之间的传承关系，并且用改正朔、易服色的手段来割裂传统。《白虎通·三正》给过一个官方的“正统”解释：

王者受命必改朔何？明易姓，示不相袭也。明受之于天，不受之于人，所以变易民心，革其耳目，以助化也。故《大传》曰：“王者始起，改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服”也。是以禹舜虽继太平，犹宜改以应天。王者改作，乐必得天应而后作何？重改制也。《春秋瑞应传》曰：“敬受瑞应，而王改正朔，易服色。”《易》曰：“汤武革命，顺乎天而应乎民也。”

<sup>1</sup> [清]何焯《义门读书记》第十二卷，中华书局，1987年，第184页。

<sup>2</sup> 《汉书·王褒传》。

<sup>3</sup> 饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社，1996年，第4页；再考《大戴礼·诰制篇》：“虞史伯夷曰：明，孟也；幽，幼也。明幽，雌雄也。雌雄迭兴，而顺至正之统也。日归于西，起明于东，月归于东，起明于西。虞夏之历正，建于孟春。”此论“至正之统”一义，本于阴阳幽明之说，以明历正建春之旨。此“正统”说之初义，与《春秋》王正月正相应也。同书第8页：“统”之观念与历法最为密切，盖深为《周易》“治历明时”一义所支配。

<sup>4</sup> [宋]欧阳修《正统论》，《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第267页。

<sup>5</sup> [宋]欧阳修《明正统论》，《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第279页。

《白虎通》在这里翻来覆去地引经据典，无非是强调这一句“明受之于天，不受之于人”——向大家表明本朝之改朝换代是天意安排的，并非从前朝强夺。这个意思早在孟子那里就有过苗头，当初学生万章向孟子请教尧舜之禅让，孟子强调尧并不是把天下让给了舜，而是把舜向天作了推荐，最后是天决定把天下交给了舜。<sup>1</sup>

这个逻辑后来结合了家天下的观念，分明在说：每一代王朝都是各不相干的，交接的两者之间绝对没有继承关系。如果这个逻辑在古代当真被人们普遍接受的话，就意味着：一个有着延续性的“中国”的概念，其实是不存在的。秦朝就是秦朝，汉朝就是汉朝，唐朝就是唐朝，每个朝代分别是每个皇室的独立的私有财产。于是，下一个朝代不会以上一个朝代的版图作为自己王朝版图的合理依据。

#### 4. 春秋大义之名，何休大义之实：三科九旨

##### (1) 三科九旨之一：新周，故宋，以《春秋》当新王

由此还可以见到公羊学的另一个重要理论：三科九旨。其具体内容已见于董仲舒《春秋繁露》，被何休总结归纳，成为一套完整的理论体系。

所谓三科九旨，公羊家认为是《春秋》的核心纲领。三科，顾名思义就是三大科目，九旨，就是每一科目又分三小节，三三得九。

“新周，故宋，以《春秋》当新王”，是谓一科三旨；“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”，是谓二科六旨；“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”，是谓三科九旨。

还有另外一个说法。孔颖达引宋氏《春秋说》注：“三科者，一曰张三世，二曰存三统，

<sup>1</sup> 《孟子·万章上》：万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否。天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？”曰：“否。天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“以行与事示之者如之何？”曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下；诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之，故曰：天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“敢问荐之于天而天受之，暴之于民而民受之，如何？”曰：“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人与之，故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。太誓曰：‘天视自我民视，天听自我民听’，此之谓也。”

三曰异外内，是三科也。九旨者，一曰时，二曰月，三曰日，四曰王，五曰天王，六曰天子，七曰讥，八曰贬，九曰绝。时与日月，详略之旨也；王与天王天子，是录远近亲疏之旨也；讥与贬、绝，则轻重之旨也。”

两种三科九旨，谁是正解？——可以认为两个都对，都阐释了《春秋》义理的一个侧面，到底信谁，“贤者择之”。<sup>1</sup>

这两种解释虽然表达方式不同，主要意思却大致无二，都是在总结《春秋》的“书法”，大略而言就是：详略有别、亲疏有别、内外有别、褒贬有别。

所谓“新周，故宋，以《春秋》当新王”，“新周”有两解，传统意见说“新”字通“亲”，“新周”就是“亲周”，证据可见《史记·孔子世家》说孔子作《春秋》“据鲁，亲周，故殷”，《史记索隐》推测说：当时周王室势力薄弱，孔子特地表现出亲周的态度，告诉大家别忘记周天子是天下宗主。<sup>2</sup>董仲舒《春秋繁露·三代改制文》也说过类似的话：“故《春秋》应天作新王之事，时正黑统，王鲁，尚黑，绌夏、亲周、故宋……”及至清代，公羊名家孔广森推翻旧说，认为新周是个地理称谓：周平王东迁之后，本来住在王城，后来周敬王避难搬到成周，这个成周也就是“新周”，这种称谓上的变化就如同郑国迁国之后把新的落脚点叫作“新郑”一样。<sup>3</sup>但孔广森的这个解释至少在语法上有点说不过去，恐怕也与事实不符。<sup>4</sup>

至于“故宋”，传统意见大意是说，宋国是殷商之后，“故宋”就是把宋国当故人那样对待。宋国在周代确实地位特殊，如果按五等爵的制度，它是五等爵中最高等级的公爵国，而

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》：问曰：《春秋说》云“《春秋》设三科九旨”，其义如何？○答曰：何氏之意，以为三科九旨正是一物，若总言之，谓之三科，科者，段也；若析而言之，谓之九旨，旨者，意也。言三个科段之内，有此九种之意。故何氏作《文谥例》云“三科九旨者，新周、故宋、以《春秋》当新王”，此一科三旨也；又云“所见异辞，所闻异辞”，所传闻异辞”，二科六旨也；又“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”，是三科九旨也。○问曰：案宋氏之注《春秋说》：“三科者，一曰张三世，二曰存三统，三曰异外内，是三科也。九旨者，一曰时，二曰月，三曰日，四曰王，五曰天王，六曰天子，七曰讥，八曰贬，九曰绝。时与日月，详略之旨也；王与天王天子，是录远近亲疏之旨也；讥与贬绝，则轻重之旨也。”如是，三科九旨，聊不相干，何故然乎？○答曰：《春秋》之内，具斯二种理，故宋氏又有此说，贤者择之。

<sup>2</sup> 《史记·孔子世家》：乃因史记作春秋，上至隐公，下迄哀公十四年，十二公。据鲁，亲周，故殷，运之三代。《索隐》：亲周，盖孔子之时周虽微，而亲周王者，以见天下之有宗主也。

<sup>3</sup> [清]孔广森《春秋公羊经传通义》卷六：周之东迁，本在王城，及敬王避子朝之难更迁成周，作传者据时言之，号成周为新周。犹晋徙于新田谓之新绛，郑居郭郛之地谓之新郑云耳。

<sup>4</sup> 成周、王城与洛邑之考证参见梁云：《成周与王城考辨》，《考古与文物》，2002年第5期。李民：《说洛邑、成周与王城》，《郑州大学学报》（哲学社会科学版），1982年第1期。李民：《洛邑、成周与王城补述》，《中州学刊》，1991年第2期。

且被允许在国内保留殷商正朔，被周天子以客礼对待。孔广森对这个解释照旧持质疑态度，说翻遍《公羊传》，根本就找不到“故宋”这个词！<sup>1</sup>

至于“以《春秋》当新王”，前边有了新周的周，有了故宋的宋（殷商），按“三统”理论来看，第三个统该是谁？也就是说，周代的下一个朝代是什么朝代？

这问题看似简单：周朝之后是秦朝。但很多公羊家不这么看，他们认为周朝之后的这个新朝代就是《春秋》里的鲁国，而孔子本人正是三统中的一统，甚至孔子本人就是《春秋》这个虚拟的新朝代里的无冕之王（素王）。

“以《春秋》当新王”，还有“托王于鲁”、“托隐公以为始受命王”，这和董仲舒所谓的“王鲁”大略都是一回事。如果《春秋》真是孔子所作，如果《春秋》真有这层意思在，那么孔子大有僭越之嫌。况且，就算“素王”这个头衔是后儒所封，并未经过孔子本人同意，但“王鲁”无论怎么解释都是目无周天子的，可这岂不是和孔子一贯“尊王”的政治理念悖离了么？

在这个问题上，前文介绍过的苏洵的《春秋论》可以算是一篇不坏的辩护词，曲折委婉，多少有些勉为其难的感觉。公羊家们自然也有捍卫信仰的解释，但毕竟公羊义理在这点上的确没少受人责难，也没少刺激过保守派、激励过改革派。但是，如果诉诸考据的话，竟会发现这条义理很可能是从一个错别字上诞生出来的。——《史记·孔子世家》说孔子作《春秋》“据鲁，亲周，故殷”，用的词不是“王鲁”而是“据鲁”，《史记索隐》的注释是：“言夫子修《春秋》，以鲁为主，故云据鲁。”答案很朴素，因为孔子是鲁国人，所以写书的时候以鲁国为本位，比如称呼鲁国为“我国”，这是再自然不过的事情。再看《公羊传》，其中既没有“以《春秋》当新王”的提法，也没有“王鲁”这个词，看来这概念怕是董仲舒、何休自创。可是，这二位都是当世儒宗，总不能为了义理正确而不顾证据和逻辑吧？

“新周”、“王鲁”，于《传》无据，是为经学之中一则难缠的公案；“故宋”之说《公》、《穀》二传也大有分歧，很难调和。<sup>2</sup>及至现代，陈思林考证“王鲁”，认为这是被错别字害

<sup>1</sup> [清]孔广森《春秋公羊经传通义》卷六：治《公羊》者，旧有新周故宋之说。新周虽出此传，实非如注解，故宋传绝无文，唯《谷梁》有之，然意尤不相涉。是以晋儒王祖游讥何氏黜周王鲁，大体乖舛，志通《公羊》，而往往还为《公羊》疾病者也。

<sup>2</sup> [清]朱一新《答问新周》，《无邪堂答问》，中华书局，2000年，第98页：问：新周王鲁，于《传》无据。宣十六年《传》之新周，孔巽轩以新田、新郑证之，似为直捷。答：经典中绝无以成周为新周者。宣十六年《传》：“成周者何？东周也。”上云“成周”、“东周”，下忽云“新周”，无此文义。如其说，则“外灾不书”三句成赘文矣。且即以新田、新郑解新周，而故宋黜杞，仍无说以处之，其说非也。（《公羊》之故宋与《穀梁》故宋绝异。巽轩牵合为牵合为一，亦非。大抵此书于公羊学尚浅。）

的：“王鲁”原本应该是“主鲁”，而“主鲁”就是以鲁国为主、鲁国本位的意思，也即司马迁所谓的“据鲁”。在古代文献里，“主”和“王”两个字很容易讹误，这一点之差，便凭空生出了一条春秋大义。<sup>1</sup>

如果这样的话，这则春秋大义的发展脉络就是：先是“据鲁”或“主鲁”，“以我们鲁国为‘主’”，然后因为错别字的关系变成了“以我们鲁国为‘王’”，然后又变成了“以鲁隐公为第一任接受天命之新一轮委任的王”，然后又变成了“以孔子为王”，以三统理论来看，就是“三统轮流转，今年轮到鲁隐公（或者轮到孔子）”。

## （2）三科九旨之二：所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞

何休版三科九旨之二的“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”于《公羊传》凡三见，一在隐公元年，即《春秋》的开篇；二在桓公二年，紧承隐公时代之后；三在哀公十四年，即《春秋》的最后一年。

在个“异辞”在哀公十四年的说法前文已见，在隐公元年则是为了解释《春秋》的“公子益师卒”：“何以不日？远也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”。

这是说，《春秋》记载了公子益师的去世，却没有记下日子，这很让人不解，而《公羊传》给出的答案是：之所以没记下具体日子，是因为这件事太过久远了，传闻不一，一些细节已经搞不清楚了。

这实在是一个朴实无华的解释，说得也在情在理，而且单看“三传”对“公子益师卒”这句经文的不同解释，也就很能说明这个“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”的道理了。——《春秋》记载简略，“公子益师卒”寥寥五个字，既没交代这位死者的具体身份，也没交代他到底因何而死。从称谓上看，既称公子，当是鲁国的宗室成员，《左传》记了他的字：仲甫，说公子益师去世，但鲁隐公没有参加他的小敛，所以《春秋》不记具体日期。<sup>2</sup>而《穀梁传》又是一种说法，说按照常规，大夫去世都是要记下具体日子的，而《春秋》对公子益师之死却不记日子，这是为了表示对公子益师的厌恶之情。<sup>3</sup>

按照常规，凡大夫去世，《春秋》是会记载具体日期的，如《春秋·隐公五年》有“冬，十有二月，辛巳，公子彊卒”，《春秋·僖公十六年》有“三月，壬申，公子季友卒”，辛巳、

<sup>1</sup> 陈思林：《〈春秋〉和〈公羊传〉的关系》，《史学史研究》，1982年第4期。

<sup>2</sup> 《左传·隐公元年》：众父卒。公不与小敛，故不书日。

<sup>3</sup> 《穀梁传·隐公元年》：大夫日卒，正也。不日卒，恶也。

壬申，都有具体日期。杨士勋为《穀梁传》作疏，就是从这些例子来验证《穀梁传》的说法的。

那么，公子益师到底有什么罪过？“三传”全无记载，只是麋信有过一个说法，说公子益师不能防微杜渐，这就是他的罪过，假使他当初以正道辅佐隐公，隐公也就不会有让国之心，桓公也就不会有篡弑之意。——杨士勋虽然摘引了晋人麋信这个说法，却也无可奈何地承认麋信之说再无旁证的。<sup>1</sup>其实仔细来看，麋信之论与其说是出于什么别人未见的史料，倒更像是出于事后诸葛亮的揣摩之心。

公子益师卒，这一件事，“三传”给出了三个说法。这些说法是否自洽另当别论，单单局面本身，已经很让人困惑了。在读者的眼里，这恰恰就是“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”，事情发生得太过久远了，真相实在不容易搞清了。

三个“异辞”还有一层意思，《公羊传·定公元年》有：“定、哀多微辞，主人习其读而问其传，则未知己之有罪焉尔”，这是说《春秋》在记述孔子生活的定公、哀公年代时，语多隐晦，就算被记录在案的当事人（或谓定公、哀公，或谓掌握实权的季氏）读了《春秋》，也了解过对《春秋》相关文辞的解释，也不会看出其中记载了自己的罪行。

孔子为什么会这么作？司马迁说孔子著《春秋》，对古史可以畅所欲言，对时事难免多有忌讳。<sup>2</sup>这样看来，三个“异辞”不过是孔子的明哲保身之道而已，况且，若真如《公羊传·定公元年》所说，连事件当事人在看过《春秋》、问过解释之后也不明白其中褒贬，后人又有多大可能可以看懂？

倒是这里对曲笔之正当性的论证对后世影响很大。《论语》有“父为子隐，子为父隐”，《春秋》又被解出了略外别内、掩恶扬善之义。刘知几谓自此以后，史家凡是事涉君亲的便多有隐讳，虽然按秉笔直书的标准有些亏欠，但名教赖此而存。<sup>3</sup>——这是后话，而当下还

<sup>1</sup> [晋]范宁/注，[唐]杨士勋/疏《春秋穀梁传注疏》：释曰：五年“冬，十有二月，辛巳，公子彊卒”，僖十六年“三月，壬申，公子季友卒”，皆书日。今不书日，故云恶之。益师之恶，经传无文，盖《春秋》之前有其事也。麋信云：“益师不能防微杜渐，使桓弑隐。若益师能以正道辅隐，则君无推国之意，桓无篡弑之情。”所言亦无案据也。

<sup>2</sup> 《史记·匈奴列传》：太史公曰：孔氏著《春秋》，隐、桓之间则章，至定、哀之际则微，为其切当世之文而罔褒，忌讳之辞也。另见[汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》定公元年：于是此孔子畏时君，上以讳尊隆恩，下以辟害容身，慎之至也。

<sup>3</sup> [唐]刘知几《史通·内篇·曲笔第二十五》：肇有人伦，是称家国。父父子子，君君臣臣。亲疏既辨，等差有别。盖父为子隐，直在其中，《论语》之顺也。略外别内，掩恶扬善，《春秋》之义也。自兹已降，率由旧章。史氏有事涉君亲，必言多隐讳。虽直道不足，而名教存焉。

有着一个问题：如果这样一个“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”也能被当作三科九旨之一的话，这也能算是《春秋》的一个核心纲领吗？至少这与前边那个“新周，故宋，以《春秋》当新王”缺乏可比性。

事实上，这个所见、所闻、所传闻，被公羊家作了深刻的发挥，敷衍出了极其著名的“三世”之说。——这个说法或许有着法家“三世论”的渊源，<sup>1</sup>董仲舒《春秋繁露·楚庄王》把《春秋》记载的全部鲁国十二位国君的世代，按照由近及古的顺序分为三等，即所见之世、所闻之世、所传闻之世。孔子生于鲁襄公二十一年（一说鲁襄公二十二年），所以鲁襄公之后的哀公、定公、昭公时代就是孔子亲眼所见、亲身所历的时代，是为“有见世”；而在孔子刚刚出生和出生之前的襄公、成公、宣公、文公的时代对孔子来说也不算距离太远，是为“有闻世”；而更以前的僖公、闵公、庄公、桓公、隐公的时代就要算是“有传闻世”了。孔子对这三个不同的世代，态度是不一样的。对于“有见世”这是孔子自己亲身生活的时代，批评起来就比较委婉；对于“有闻世”，批评起来就要直白一些了；对于“有传闻世”，议论起来就更加不留情面了。这就是亲疏有别、贵贱有别、内外有别、远近有别、轻重有别的道理。

被董仲舒这样描述出来的孔子好像有些堂而皇之的滑头，但董的道理是：好人作了坏事应该受到批评，坏人作了坏事也应该受到批评，但好人和坏人不该受到同样的批评，对好人的批评应该多一些含蓄才对，这才能显出贤与不贤之别。同样，对尊者的批评、对国内事务的批评，也应该按照这个原则来办。从道义上说，不该诋毁尊贵的人；从处世的智慧上说，也不该让自身安全受到威胁。所以在发表议论的时候，对距离自己越近的世代，言论就越是谨慎。看孔子对自己所生活的昭公和哀公时代，批评起来就格外的委婉。所以说，进能安邦、退能全身，这就是《春秋》之道。

董仲舒举例以说明，《春秋·昭公二十五年》记载着七月上旬鲁国举行了一次求雨的雩祭，下旬又举行了一次。《公羊传》解释说：“下旬的雩祭其实不是雩祭，而是鲁昭公聚众要驱逐季氏。”那《春秋》为什么要这么写？因为昭公时代是“有见世”，这个雩祭是孔子同时代里发生的事，事件的主人公又是鲁国的当权人物，所以孔子的措辞才这么隐讳，这就叫做“微其辞”。

---

<sup>1</sup> 《韩非子·五蠹》：上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇，有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害肠胃，民多疾病，有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民说之，使王天下，号之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鲧、禹决渚。近古之世，桀、纣暴乱，而汤、武征伐。《商君书·开塞》：上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。

《春秋·文公十八年》记有“冬十月，子卒”，据《公羊传》的解释，“所谓‘子卒’，是说子赤死了；死了却不记日子，是表示哀恻；为什么哀恻呢，因为子赤是被弑而死。”文公时代属于“有闻世”，孔子对这时候发生的悲剧还能够感同身受，这就叫做“痛其祸”。

《春秋·庄公三十二年》记有“冬十月乙未，子般卒”，这就是“有传闻世”所发生的事情了，子般之死在性质上和子赤之死类似，但时隔太久，没有感同身受的体会了，所以就记下了‘乙未’这个具体日期，这就叫做“杀其恩”。<sup>1</sup>

董仲舒这番议论，如果拿“三传”互相比照来看，就很成问题。比如昭公二十五年的两次雩祭，《左传》的说法就是“因为旱得太厉害了，所以又搞了一次雩祭”，<sup>2</sup>而昭公攻打季氏是在同年九月；<sup>3</sup>至于《穀梁传》，给出的解释纯粹是在分析语法。<sup>4</sup>

抛开“三传”的分歧不管，董仲舒确实在公羊系统之内提出了一个貌似合理的解释，这就把《春秋》二百四十二年记事中体例上的前后出入描述为孔子有意为之的，并在其中蕴涵着深刻的哲理。但这与其说是董仲舒通过一番辛勤的钩玄索微而探明了孔子的隐义，不如说是他借着对《春秋》的诠释来构建自己的思想体系。

董仲舒的经学发端已经有了蹈虚之嫌，及至东汉，何休又在蹈虚的基础上再踏一步，发挥董的说法，认为在传闻之世，天下衰败，治道方起，所以才要严本邦与外邦之别，所以才要多照顾国内的事，少管一些国外的事，所以才要录其大者、略其小者；到了所闻之世，已经能见到一些升平气象了，这时候就不再严本邦与外邦之别了，大家都是华夏一家，该讲华

---

<sup>1</sup> [汉]董仲舒《春秋繁露·楚庄王》：《春秋》分十二世以为三等：有见、有闻、有传闻。有见三世，有闻四世，有传闻五世。故哀、定、昭，君子之所见也，襄、成、文、宣，君子之所闻也，僖、闵、庄、桓、隐，君子之所传闻也。所见六十一年，所闻八十五年，所传闻九十六年。于所见，微其辞，于所闻，痛其祸，于传闻，杀其恩，与情俱也。是故逐季氏，而言又雩，微其辞也；子赤杀，弗忍书日，痛其祸也；子般杀，而书乙未，杀其恩也。屈伸之志，详略之文，皆应之，吾以其近近而远远、亲亲而疏疏也，亦知其贵贵而贱贱、重重而轻轻也，有知其厚厚而薄薄、善善而恶恶也，有知其阳阳而阴阴、白白而黑黑也。百物皆有合偶，偶之合之，仇之匹之，善矣。诗云：“威仪抑抑，德音秩秩，无怨无恶，率由仇匹。”此之谓也。然则《春秋》义之大者也，得一端而博达之，观其是非，可以得其正法，视其温辞，可以知其塞怨，是故于外道而不显，于内讳而不隐，于尊亦然，于贤亦然，此其别内外、差贤不肖、而等尊卑也。义不讪上，智不危身，故远者以义讳，近者以智畏，畏与义兼，则世逾近，而言逾谨矣，此定、哀之所以微其辞。以故用则天下平，不用则安其身，《春秋》之道也。

<sup>2</sup> 《左传·昭公二十五年》：秋，书再雩，旱甚也。

<sup>3</sup> 《左传·昭公二十五年》：九月戊戌，伐季氏，杀公之于门，遂入之。

<sup>4</sup> 《穀梁传·昭公二十五年》：季辛，又雩。季者，有中之辞也。又，有继之辞也。



夷之辨了，严华夏与夷狄之别；等到了所见之世，天下太平，华夷之辨也没必要再讲了，因为夷狄都已经被纳入了华夏系统，受封爵位，天下远近小大若一，所以到了这个时候，就该推崇仁义、反对那种用两个字取名的现象。<sup>1</sup>

取名不能用两个字，何休原文是“崇仁义，讥二名”。所谓二名，比如姓刘名禹锡、姓白名居易，按照公羊家的说法，这都是春秋大义所谴责，并要被严厉制止的。历史上还真有过对二名的严厉制止：王莽复古，就用“《春秋》讥二名”的道理严令大家起名都要起单名，影响甚至波及匈奴，<sup>2</sup>所以在王莽之后的那段时间里，绝大多数人都是单名，即如三国人物刘备、关羽、张飞、赵云、曹操、孙权……全是单名。<sup>3</sup>明代胡应麟甚至为了证明东汉也不是没有双名的人，特意从《后汉书》和《资治通鉴》搜罗出几十个双名的例子，这也可见当时双名之罕见。

但问题是：“二名”为什么不应该？——《春秋》当中有一些奇怪的笔法，比如把魏曼多写作魏多，把仲孙何忌写作仲孙忌，之所以这样写，《公羊传》给出的答案是：“二名非礼也”，所以孔子故意把双名写成单名，表示批评。<sup>4</sup>

春秋时代，人的姓名本来就很混乱，其实很难说把双名写成单名就真有什么涵义。但《公羊传》既然这么说了，也就给了后人以发挥大义的余地。那么，暂且承认《春秋》存在着“讥二名”这个意思，而新的问题是：就算起了双名，也不过是小小的非礼罢了，而前述何休把“崇仁义，讥二名”放在一起来说，这两者的重要性天差地别，似乎不具可比性。

而何休这么说其实是大有深意的：从表面的功能意义而言，单名容易避讳，这对和谐君臣关系很有好处，而放宽视野来看，到了三世之中的所见之世，已然天下太平，就算想批评谁，也实在找不出什么坏人坏事了，便只能吹毛求疵地拿“二名”这种小事挑剔一下了。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》：于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗疏，故内其国而外诸夏，先详内而后治外，录大略小，内小恶书，外小恶不书，大国有大夫，小国略称人，内离会书，外离会不书是也。于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄，书外离会，小国有大夫，宣十一年“秋，晋侯会狄于攒函”，襄二十三年“邾娄剽我来奔”是也。至所见之世，著治大平，夷狄进至于爵，天下远近小大若一，用心尤深而详，故崇仁义，讥二名。

<sup>2</sup> 《汉书·王莽传上》：莽念中国已平，唯四夷未有异，乃遣使者赏黄金、币、帛，重赂匈奴单于，使上书言：“闻中国讥二名，故名囊知牙斯今更名知，慕从圣制。”

<sup>3</sup> [明]胡应麟《少室山房笔丛正集》卷十：世率以东汉无二名者，亦不尽尔，第以不甚显，故人罕知。余读《后汉书》及《通鉴》，得数十人识于后……

<sup>4</sup> 《公羊传·定公六年》：季孙斯、仲孙忌帅师围运。此仲孙何忌也，曷为谓之仲孙忌？讥二名，二名非礼也。

<sup>5</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》隐公元年：何氏云“《春秋》定、哀之间又致大平，欲

但细考一下，讥二名的涵义是否当真如此，殊难确定。《越绝书》有“《春秋》改文尚质，讥二名，兴素王……”，<sup>1</sup>联系上下文来看，似乎单名属于质，二名属于文，这才是两者的区别所在。另外，《左传》也有一个“讥二名”的说法，和公羊家大不相同——《左传·昭公十三年》载楚国“弃疾即位，名曰熊居”，《礼记正义》引《异义》认为：公羊所谓二名是以双字为名，左氏所谓二名是指楚公子弃疾弑君即位之后改名为熊居这种情形。两说孰是孰非？考之周文王、周武王时代，有贤臣散宜生、苏忿生，都以双字为名，可见公羊家的说法不确。<sup>2</sup>

若依此解，《左传》里的“二名”是指改名。宋代魏了翁有个统计，说古人没有改名的，只有三个弑君之人改过名，即楚公子围、<sup>3</sup>楚公子弃疾和吴公子光。<sup>4</sup>

如果真如魏了翁所说，改名和弑君之间存在着必然联系，如此而“讥二名”自然有了强大依据。然而《礼记·曲礼下》又有“君子已孤不更名”的说法，是说父亲死后儿子不得改名，究其理论依据，郑玄说是“重本”，孔颖达说名字是父亲所取，如果在父亲死后改名便有遗弃父亲之意。<sup>5</sup>但从这个说法反推，父亲在世的时候改名应该是没什么问题的，这便与魏了翁之说有了矛盾。

但无论魏说到底是事实、巧合还是吴、楚异于诸夏风俗，毕竟仅以散宜生、苏忿生便可以证伪公羊家的“讥二名”之说。但是，疑点并未就此定讞，因为《异义》忽略了公羊义理——陈立即辩护道：散宜生、苏忿生，公羊家岂有不知，只是《春秋》于定公、哀公时代无

---

见王者治定，无所复为讥，唯有名，故讥之，此《春秋》之制也”。另见同书昭公元年：何氏云“为其难讳也。一字为名，令难言而易讳，所以长臣子之敬，不逼下也。《春秋》定、哀之间，文致大平，欲见王者治定，无所复为讥，唯有二名，故讥之，此《春秋》之制也”。然则所见之世，文致大平，二名者小过，犹尚讥之，况名不辟君，乃小恶之大者乎？当须正之亦可知矣。总三世言之，昭为大平之首，所以不讥二名，而定、哀之间乃讥之者，盖欲析而言之，未当孔子之身故也。

<sup>1</sup> [汉]袁康《越绝书》卷第十五·越绝篇叙外传记第十九，《中国野史集成》，巴蜀书社，1993年，第一册，第142页。

<sup>2</sup> [汉]郑玄/注，[唐]孔颖达/疏《礼记正义》卷三：案《异义》：“《公羊》说讥二名，谓二字作名，若魏曼多也。《左氏》说二名者，楚公子弃疾弑其君，即位之后，改为熊居，是为二名。许慎谨案：云文武贤臣有散宜生、苏忿生，则《公羊》之说非也，从《左氏》义也。”

<sup>3</sup> 《左传》、《史记》皆未载，见于昭公元年《春秋左传正义》：灵王，公子围也，即位易名熊虔。

<sup>4</sup> [宋]魏了翁《鹤山先生大全文集》卷一百九十：古人无改名者，惟有弑君者三人：楚公子围弑君而改名熊虔，吴公子光弑君而改名阖闾，楚公子弃疾弑君而改名熊居。

<sup>5</sup> [汉]郑玄/注，[唐]孔颖达/疏《礼记正义·曲礼下》正义曰：“已孤不更名”者，不复改易，更作新名。所以然者，名是父之所作，父今已死，若其更名，似遗弃其父，故郑注云“亦重本”也。

恶可贬，只好讥二名了。这恰是《春秋》义理之所在，是公羊先师的微言大义。<sup>1</sup>

至此，《春秋》到底有没有“讥二名”之义，如果有，到底其义为何，越发难以说清，“讥二名”背后的“三世说”也越发显得可疑。用不着现代人的眼光，古人也很难相信何休的这个三世之说是实事求是的。如果定公、哀公年间真是那样一个太平盛世，孔子又怎么会惶惶如丧家之犬？

何休的三世说在“事实正确”的层面上无可置疑地荒谬着，他自己也说所谓太平世只是“文致太平”，<sup>2</sup>而所谓“文致太平”，其实是不太平的，但作太平之文而已；<sup>3</sup>考察其理论内部，时而张三世、时而善复古，<sup>4</sup>无法自洽，但无论如何，这在“义理正确”的层面上毕竟有着特殊的一番拨乱反正的意义。甚至直到晚清，有人发现这样一个问题：自宋代以来人们就本着春秋大义而高喊攘夷，可越是攘夷，夷患反倒越大，梁启超回应这个问题道：《春秋》并不是这么讲的，“孔子之作《春秋》，治天下也，非治一国也；治万世也，非治一时也，故首张三世之义……”梁如此说，是针对晚清时局有的放矢，而且特别点明后世所谓夷狄，着眼点在于地域与种族，《春秋》所谓夷狄，着眼点在于政俗与行事。<sup>5</sup>其涵义是：若不变法改良，我们这些汉人就沦为夷狄了，而那些种族意义上的域外之夷狄因其文化与政治的先进性已经超越我们而升格为华夏了。

梁启超的经学直承康有为，远绍董仲舒、何休，而这样一种普世主义的春秋大义，或是起源于“一种对于‘万世法’蜕变为‘地方性知识’的忧虑”，<sup>6</sup>毕竟经学（尤其是今文经学，更尤其是今文经学中的《春秋》之学）本来就是政治哲学，并不是纯粹的学术，而是要讲究

<sup>1</sup> [清]陈立《白虎通义疏证·姓名》：文王时有散宜生、苏忿生，《公羊》岂不知之，徒以二名者过之微，至定、哀之间无他恶可贬，故但讥二名而已。故注以为《春秋》之制，此《公羊》先师微言大义也。

<sup>2</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》定公三年：定、哀之时，文致太平，若有相灭，为罪已重，故皆书日以详其恶。[汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》定公六年：《春秋》定、哀之间，文致太平，欲见王者治定，无所复为讥，唯有二名，故讥之，此《春秋》之制也。

<sup>3</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》定公六年：云《春秋》定、哀之间，文致太平者，实不太平，但作太平文而已，故曰文致太平也。

<sup>4</sup> 《公羊传·昭公五年》：春王正月，舍中军。舍中军者何？复古也。[汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》：善复古也。……○解云：襄十一年时，于司马之下为之置中卿之官，令助司马为将军，添前司徒司空之属为三军，逾王制，故于彼经云“作三军”以讥之。今还依古礼，舍司马，不复令作将军，故曰舍中军。

<sup>5</sup> 梁启超：《春秋中国夷狄辨序》，《饮冰室合集》，中华书局，1988年，第一册（二），第48页。

<sup>6</sup> 汪晖：《现代中国思想的兴起》，三联书店，2004年，上卷，第750页。

通经致用，是要为时政服务的。以公羊学论，“地主阶级运用公羊学以自救的方式有二：一是世族地主阶级为了巩固原有的阶级地位而强调公羊学中的专制主义；一是新兴地主阶级为了争取新的统治秩序而运用公羊学中的改制思想”，是本于用世的。<sup>1</sup>

“陶冶有无天事业，权衡治乱帝功夫”，<sup>2</sup>讲到实用性，实用型的政治哲学的一般特点是：从长程来看总是要因时而变，而在一时一地又自然要归于一统才便于应用。但是，我们已经看到，不要说经学家们的分歧，单是经典本身就互相冲突、莫衷一是，这就提出了一个统一经义标准的要求。

如何统一？这个问题也可以表述为：对不同的学说应该如何处理？——最易被援引的论据就要算孔子诛少正卯一事了。桓谭《新论》讲孔子和少正卯同在鲁国，各自教学，少正卯的魅力不下孔子，使孔门弟子“三盈三虚”，只有一个颜渊始终不曾离开过孔子。孔子诛少正卯一事最早见于《荀子·宥坐》，<sup>3</sup>其真实性大有可疑，<sup>4</sup>其寓意却影响深远。俞樾引《易传》“阴疑于阳必战”来解释其中道理，说阴和阳如果势均力敌，必然会发生斗争，少正卯对于孔子来说正是“阴疑于阳”，其结果自然是“必战”，这就是《周易·坤卦》上六爻所表现的“龙战于野，其血玄黄”。既然是这种你死我活的局面，那么孔子若不杀少正卯就无法治理鲁国，杀少正卯的人也一定就是孔子。<sup>5</sup>

“正邪不两立，王业不偏安”，对待异端不能手软，少正卯伏诛则“方令鲁国知王法，自此齐侯畏圣人”。<sup>6</sup>政坛险恶，所以心思要敏捷，下手要迅猛，<sup>7</sup>当然，若能在“阴疑于阳”之前就防患于未然那就最好，尤其当理论分歧还属于内部矛盾的时候更应如此。汉代的儒学内部之争就很有几分“阴疑于阳”的气氛了，汉章帝召开的白虎观会议就是为了应对这一现

<sup>1</sup> 杨向奎：《清代的今文经学》，《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983年，第327页。

<sup>2</sup> [宋]邵雍《瞻礼孔子吟》，《击壤集》卷十五。

<sup>3</sup> 《荀子·宥坐》：孔子为鲁摄相，朝七日而诛少正卯。

<sup>4</sup> 详见钱穆：《先秦诸子系年》，河北教育出版社，2002年，第55—57页。

<sup>5</sup> [清]俞樾《湖楼笔谈》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第264页：阴疑于阳，必战。诚哉是言乎。是故有孔子则有少正卯矣，有子产则有邓析矣。桓谭《新论》曰：“少正卯在鲁，与孔子同时。孔子门人三盈三虚，惟颜渊不去。”然则少正卯者，疑于孔子者也。……孔子不杀少正卯不能治鲁，然非孔子不能杀少正卯。

<sup>6</sup> [宋]石介《摄相》，《徂徕石先生文集》，中华书局，1984年，第51页。

<sup>7</sup> [宋]苏轼《孔子诛少正卯》，《苏轼文集》，中华书局，1986年，第2000—2001页：孔子为鲁司寇，七日而诛少正卯，或以为太速。其叟盖自知其头方命薄，必不得久在相位，故汲汲及其未去发之。使更迟疑两三日，已为少正卯所图矣。

象而作出的一次重大努力。会议结果是以今文经学统一分歧，编定《白虎通义》，以作为应对方方面面时政问题的权威工具书。

但这也自然带来了一个问题：以往的理论发展、学术辩难自此以后就变得既没必要、也不应该了。于是，今文学家也没什么微言大义了，古文学家本来就偏于纯学术，这一来就更加学术化了。经学依然火热，只是自然而然地政治味道渐淡、学术味道渐浓，以至于连篇累牍的章句训诂之学大大抬头的。——以学术眼光来看，这是再正常不过的事，但在一些有识之士看来，把政治降格为学术，实在是不可容忍的。

其时经学的另一大潮流是神秘主义的谶纬倾向，这在一定程度上也得说是官学一统的结果。儒家所传授的典籍本来是先代的“王官之学”，不同于《论语》、《孟子》、《墨子》、《庄子》这些私家著述，两者之区别属于“王官学”和“百家言”的区别，《论》、《孟》升格为经是后来的事。<sup>1</sup>《汉书》载窦太后好《老子》，以此召问儒生辕固，辕固回答说“此家人言矣”，结果惹得太后大怒，把辕固关进了野猪圈。<sup>2</sup>这个“家人言”就是说《老子》属于“百家言”，<sup>3</sup>是私家著述，比不上儒家传承的先代王官之学。后来汉武帝独尊儒术（实为独尊先代王官学），确定汉家的官学典籍，那些在官学典籍之外的著述（尤其是新著）就更能受到人们的重视了。——这个问题的影响力将会一直波及到清代，经学与子学判若云泥。<sup>4</sup>看先秦诸子，老、庄、杨、墨……凡有想法的人都可以立一家之言，但从汉代独尊儒术之后，历代的顶尖思想家的立言之举几乎都要附着在儒家那寥寥几部经典之上。

汉代的谶纬只是这种风气的一个古怪的开端。官学典籍被确定了，人们的创造力又无法被真正遏止，解决之道就是跟风出书，把自己的新书在书名和内容上与经典挂上关系，附会为古代圣人之作，作为与经书相对应的纬书。为了把假戏作真，每每在书中用上天的启事、圣人的预言来凿实自家的正统身份。

<sup>1</sup> 参见汪中论孔、墨之争。[清]汪中《墨子序》，《汪中集》，中央研究院中国文哲研究所筹备处，中华民国八十九年，第140页：世莫不以其诬孔子为墨子罪，虽然，自儒者言之，孔子之尊，故生民以来所未有矣，自墨者言之，则孔子，鲁之大夫也，墨子，宋之大夫也，其位相埒，其年又相近，其操术不同，而立言务以求胜，此在诸子百家，莫不如是。是故，墨子之诬孔子，犹老子之绌儒学也，归于不相为谋而已矣。

<sup>2</sup> 《汉书·儒林传》：辕固，齐人也。以治《诗》孝景时为博士……。窦太后好《老子》书，召问固。固曰：“此家人言矣。”太后怒曰：“安得司空城旦书乎！”乃使固圜击箠。

<sup>3</sup> 参见钱穆：《两汉博士家法考》，《两汉经学今古文平议》，商务印书馆，2001年，第186—187页。

<sup>4</sup> 参见[清]俞樾《左传异说》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第19页：经与子判然为二，不能合也。国朝李集凤著《春秋辑传辨疑》，事多主左，义多主胡，并尊之曰左子、胡子。左氏于数千年后忽有左子之称，良可怪矣。

神秘主义是那个时代轰轰烈烈的大风尚，甚至官方都要求以讖纬之说阐释五经，<sup>1</sup>而即便像董仲舒这样的正统今文宗师，身上也有很多方的气质，一部《春秋繁露》也很难说是儒学的成分多些，还是方技的成分多些。

其实讖纬预言之类的东西古已有之，只不过当初都属于诸子百家各自的一家之言，影响力不算太大，汉朝讖纬却附身于经学之上，难免所惑者众了。<sup>2</sup>

于是，讖纬与儒家合流，形成了一场甚嚣尘上的造神运动，孔子的身世开始变得异于常人。据纬书《春秋演孔图》的说法，当初孔子的母亲有次在野外睡觉，梦中遇到了黑帝的使者，请自己去和黑帝梦交，还说她将在空桑之中生下一个儿子。孔母醒来之后若有所感，后来果然生孔丘于空桑。<sup>3</sup>

空桑并不是一个寻常的地方。《吕氏春秋·古乐》说空桑是颛顼帝的住处，<sup>4</sup>而在另一个传说里，空桑一地的得名更是神奇，据《吕氏春秋·正味》说是一名女子怀孕之后梦到有天神叮嘱她，说如果白里出了水就往东跑，不可回头去看，结果白里真的出了水，女子也真的向东跑，但终于没忍住回头去看。这一看，看到整个村子都陷入了一片汪洋，而女子自己也因为违反了神谕而变成了一株树干中空的桑树。后来有仇氏的女子在采桑的时候发现了这株桑树的树洞里有一个婴儿，便拣了回去，这个婴儿就是后来辅佐商汤成就王业的伊尹。<sup>5</sup>

总之，一切都暗示着孔母所生之子将来定会非同小可，空桑之地也因为孔子的出生而变得更加有名了，<sup>6</sup>但这样一来，孔子的生父就从人间的叔梁纥变做了天上的黑帝。父亲是黑

<sup>1</sup> 《隋书·经籍志》：汉时，又诏东平王苍正五经章句，皆命从讖。俗儒趋时，益为其学，篇卷第目，转加增广。言五经者，皆凭讖为说。唯孔安国、毛公、王璜、贾逵之徒独非之，相承以为妖妄，乱中庸之典。故因汉鲁恭王、河间献王所得古文，参而考之，以成其义，谓之“古学”。当世之儒，又非毁之，竟不得行。魏代王肃，推引古学，以难其义。王弼、杜预，从而明之，自是古学稍立。

<sup>2</sup> [清]全祖望《原纬》，《鲑埼亭集外编》卷四十八，《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社，2000年，第1798页：铜符金匱，萌于周、秦之世。王泽既衰，伪言日起，但百家杂流，不过自名为子，而纬则窃附于经，是以儒者不免为所惑。

<sup>3</sup> [日]安居香山、中村璋八/辑《纬书集成》，河北人民出版社，1994年，中册，第576页：孔子母徵在，游大泽之陂，睡梦黑帝使，请己已往梦交，语曰：汝乳必在空桑之中。觉则若感，生丘于空桑。

<sup>4</sup> 《吕氏春秋·古乐》：帝颛顼生自若水，实处空桑。

<sup>5</sup> 《吕氏春秋·正味》：有仇氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君。其君令嫪人养之，察其所以然，曰“其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰：‘白出水而东走，毋顾！’明日，视白出水，告其邻，东走十里而顾，其邑尽为水，身因化为空桑”，此伊尹生空桑之故也。

<sup>6</sup> [唐]司马贞《史记索隐》引干宝《三日纪》：徵在生孔子空桑之地，今名空窠，在鲁南山之空窠中。无水，当祭时洒扫以告，辄有清泉自石门出，足以周用，祭讫泉枯。今俗名女陵山。

帝，儿子就是玄圣，胸口天生六个字：制作定世符运。<sup>1</sup>

圣人到底是父母所生，还是感天而生，这是汉代今、古文经学的一个重要辩题，许慎和郑玄就为此打过笔墨官司。<sup>2</sup>但这个空桑的传说倒也不完全是空穴来风，因为《史记·孔子世家》就记载叔梁纥和颜氏女“野合而生孔子”。孔子的这个野合出身，直到现在还惹得很多人在打笔墨官司，认为这个难听的词语用在孔子身上，对于中华民族而言，大有渎神一般的罪过，殊不知野合本是周代的正当风俗，丝毫也没有伤风败俗的意味，而在汉人那里，这个新版本的野合不但不是渎神，反而是在造神。唐代司马贞作《史记索隐》，既对这一古老风俗大感隔膜，大概也没机会见到汉代纬书（隋炀帝曾对纬书搞过一次相当严厉的禁毁活动<sup>3</sup>），于是辗转弥合，把“野合”解释成叔梁纥老夫少妻，不合礼数。<sup>4</sup>（司马贞这个“为贤者讳”的作法大大符合于公羊学传统。<sup>5</sup>）

在神秘主义潮流之下，孔子既是黑帝之子，便称玄圣。《庄子·外篇·天下》有“以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也”。玄圣与素王并称，两者又与帝王天子对举，使这个《天下》篇看上去很像是汉人的作品。

于是，孔子变成了摩西，《春秋》也就变成了上得天启、下垂万世的摩西十诫。黑帝之子的身份把孔子纳入了五德终始的轮回系统里去，终于成就了他受命于天的素王形象。而在世俗的一面，经学的神学化也给儒家知识分子们带来了一分神圣的使命感，所谓天、地、君、

<sup>1</sup> [日]安居香山、中村璋八/辑《纬书集成》，河北人民出版社，1994年，中册，第576页：孔子母徵在，梦感黑帝而生，故曰玄圣。孔胸文曰：制作定世符运。

<sup>2</sup> [汉]许慎《五经异义》，《汉魏遗书钞》：《诗》齐、鲁、韩、《春秋公羊》说圣人皆无父感天而生，《左氏》说圣人皆有父。谨案《尧典》“以亲九族”，即尧母庆都感赤龙而生尧，尧安得九族而亲之？《礼记》云“唐虞五庙”，知不感天而生。（《生民》疏）驳曰：玄之闻也，诸言感生得无父，有父则不感生，此皆偏见之说也。《商颂》曰：“天命玄鸟，降而生商。”谓蜃简吞黿子生契，是圣人感见于经之明文。刘媪是汉太上皇之妻，感赤龙而生高祖，是非有父感神而生者也？且夫蒲卢之气胚煦桑虫成为己子，况乎天气因人之精就而神之，反不使子贤圣乎？是则然矣，又何多怪？

<sup>3</sup> 《隋书·经籍志》：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。

<sup>4</sup> [唐]司马贞《史记索隐》：《家语》云：“梁纥娶鲁之施氏，生九女。其妾生孟皮，孟皮病足，乃求婚于颜氏征在，从父命为婚”。其文甚明。今此云“野合”者，盖谓梁纥老而征在少，非当壮室初笄之礼，故云野合，谓不合礼仪。故《论语》云“野哉由也”，又“先进于礼乐，野人也”，皆言野者是不合礼耳。正义男八月生齿，八岁毁齿，二八十六阳道通，八八六十四阳道绝。女七月生齿，七岁毁齿，二七十四阴道通，七七四十九阴道绝。婚姻过此者，皆为野合。故《家语》云：“梁纥娶鲁施氏女，生九女，乃求婚于颜氏，颜氏有三女，小女征在”。据此，婚过六十四矣。

<sup>5</sup> 《公羊传·闵公元年》：《春秋》为尊者讳，为亲者讳，为贤者讳。

亲、师，其中君与师都是得自于天的，道统和君统一样有着神圣的源头，董仲舒、何休便都是乘着这一传统而来的。

令人奇怪的是，董、何各为两汉大师，后人对他们的评价却颇为不同，甚至迥然有别。王应麟谈到公羊学术，说董的“正谊不谋利，明道不计功”两句话深得孔子心法，司马迁也从董仲舒那里学得了纲领之正。而考之《公羊传》，却发现书中并没有公羊学里大名鼎鼎的讖纬之文与黜周王鲁之说，推其原委，这恐怕都是何休搞出来的。苏轼说何休是公羊之罪人，晁说之也说何休有负于公羊之学，所谓五始、三科、九旨、七等、六辅、二类、七缺这些名目都是何休私有的发明，本来就不是《公羊传》里的学问，何休还作《公羊墨守》要捍卫公羊学，实在没有道理。<sup>1</sup>

对何休评价如此之差，主要因为何休虽名为公羊大师，但过分脱离了《公羊传》的文本，自己生发出了许多奇谈怪论。这就让我们看到，所谓春秋大义，其实多是公羊大义、穀梁大义或者左氏大义，和《春秋》本身的关系不是很大，而在公羊大义之内，属于《公羊传》本身的内容竟然也不太多，反而有不少都是书中全然没有的何休大义。苏轼还有过这样一个评语：要说奇谈怪论，“三传”各自都有，但以《公羊传》为最，何休又从而附会了不少。<sup>2</sup>

何休是否真的如此不堪，这话要两说。纯以学术而论，皮锡瑞认为何休之说自有师承，并非空穴来风，<sup>3</sup>即便退一步说，就算被何休发明出来的那些春秋大义确实以无源之水、无根之木为多，但联系一下何所在的时代，经学的神学化赋予了学者以神圣使命感，使他们生起了继承孔子而垂法立宪的雄心，而经学的章句化又必然会使这一雄心无法容忍。毕竟公羊学从董仲舒始就是以通经致用为学术之最高纲领的，治其学者“一是循规蹈矩，忠心耿耿地执行朝廷的政令，颇有政绩，如贡禹、褚大、左咸等；一是以《春秋》为最高法典，以《春

<sup>1</sup> [宋]王应麟《困学纪闻》卷七“公羊”：汉武尊公羊家，而董仲舒为儒者宗。“正谊不谋利，明道不计功”，二言得夫子心法。太史公闻之董生者，又深得纲领之正。尝考公羊氏之《传》，所谓讖纬之文与黜周王鲁之说，非《公羊》之言也。苏氏谓：何休，公羊之罪人。晁氏谓：休负公羊之学。五始、三科、九旨、七等、六辅、二类、七缺，皆出于何氏，其《墨守》不攻而破矣。

<sup>2</sup> [宋]王应麟《困学纪闻》卷七“公羊”翁注引苏东坡曰：“三传”迂诞奇怪之说，《公羊》为多，而何休又从而附成之。详见[宋]苏轼《论春秋变周之文》，《苏轼文集》，中华书局，1986年，第76—77页。

<sup>3</sup> [清]皮锡瑞《经学通论》，中华书局，1954年，“论存三统明见董子书并不始于何休据其说足知古时二帝三王本无一定”条：晋王接，宋苏轼、陈振孙，皆疑黜周王鲁，《公羊》无明文，以何休为公羊罪人，不知存三统明见董子书，并不始于何休，《公羊传》虽无明文，董子与胡毋生同时，其著书在公羊初著竹帛之时，必是先师口传大义，据其书可知古时五帝三王，并无一定，犹亲庙之祧迁，后世古制不行，人遂不得其说，学者试取董书三代改制质文篇，深思而熟读之，乃知《春秋》损益四代，立一王之法，其制度纤悉具备，诚非空言义理者所能解也。



秋》之义作为指导司法实践的行为准则和依据，如孙宝、吕步舒等人都有典型的例证。甚至连酷吏张汤也网罗儒生，精研《春秋》，以便在断狱时附会”。<sup>1</sup>何休要“张三世”，把《公羊传》的所传闻世、所闻世、所见世敷衍为衰乱世、升平世、太平世，如果纯粹在实事求是的立场上衡量，这分明就是颠倒黑白、指鹿为马，当时任何一个稍有历史知识的平庸之辈恐怕也很难相信这样的谬论，遑论渊博的何休自己。但何休这里提出来的，并不是对过去世界的描述，而是对一个循序渐进的乌托邦理念的勾勒，是要让已经“堕落”为章句考据之学的经学恢复到它本来的政治哲学的身份。这也许未必就是“孔子”的门徒们应该作的，却一定是“素王”的追随者们义不容辞的，不惜为此屈就事实而附会理论。<sup>2</sup>

周予同归纳经学三大派，论其特点与利弊，以一言蔽之：“今文学以孔子为政治家，以六经为孔子致治之说，所以偏重于‘微言大义’，其特色为功利的，而其流弊为狂妄。古文学以孔子为史学家，以六经为孔子整理古代史料之书，所以偏重于‘名物训诂’，其特色为考证的，而其流弊为繁琐。宋学以孔子为哲学家，以六经为孔子载道之具，所以偏重于心性气理，其特色为玄想的，而其流弊为空疏。”<sup>3</sup>

一个形象越模糊、越复杂，就提供了越多的诠释乃至借题发挥的余地。“孔丘究竟是一个学者还是一个受天命的王，这是古文经学和今文经学的一个根本分歧之点。孔丘究竟是一个人还是一个神，这是古文经学和谶纬的一个根本分歧之点。”<sup>4</sup>因为这样的分歧，古文家诸经并重，今文家主推《春秋》，但古文家的学术也远远不是纯粹的，因为在他们眼里，孔子虽然仍在食人间烟火，但经由孔子所整理、传播的六经却是上古圣王的治世之道，颇有神学元典的性质。所以在政治哲学的意义上，古文家意在取法于先王，今文家意在取法于孔子并向往后王（杨向奎即论公羊与荀子为同一学派，是儒家而近于法家，汉代所谓外儒内法，

<sup>1</sup> 马勇：《汉代〈春秋〉学研究》，四川人民出版社，1990年，第90—91页。

<sup>2</sup> 参见汪高鑫：《论汉代公羊学的大一统思想》，安徽大学学报（哲学社会科学版），2006年9月：不过，何休的这一思想更多地还是表达了一种理想。何休所谓《春秋》“三世”说，其实是“文愈治而世愈乱”的。对此，何休当然很明白。故当他用“夷狄进至于爵”的义例去解说“太平”之世的历史时，就难免会陷入一种两难的境地。如哀公十三年，《春秋》记曰：“公会晋侯及吴子于黄池。”《传》曰：“吴何以称子？吴主会也。”《解诂》则释曰：“时吴强而无道，败齐临晋，乘胜大会中国。齐、晋前驱，鲁、卫驂乘，滕、薛挟穀而趋。以诸夏之众，冠带之国，反背天子而事夷狄，耻甚不可忍言，故深为讳辞。使若吴大以礼义会天下诸侯，以尊事天子，故进称子。”在此，何休一方面指出吴“强而无道”这一事实，一方面又不得不囿于所定之例，而为吴进爵。

<sup>3</sup> 周予同：《经学历史》序言，[清]皮锡瑞《经学历史》，周予同/注，中华书局，1959年，第3页。

<sup>4</sup> 冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社，1998年，中册，第245页。

公羊学本身就含有法家因素<sup>1</sup>)。——这问题其实就是复古与维新的问题。

复古的声音从来都是很强大的：祖述尧舜，宪章文武，古时候一切都是好的，而世道越来越坏，一直坏到现在，所以要想扭转颓势，就得从典籍当中认真学习古代圣王之道并加以推行。但孔子也明明说过：“周代的制度是以夏、商两代之制为基础发展而来的，蔚为壮观，我主张周制。”<sup>2</sup>用现在的话说，孔子在这番话里表现出了进步的历史发展观。孔子还说：“齐国一有改革，便会达到鲁国的程度；鲁国一有改革，便会合于大道。”<sup>3</sup>

所以，乌托邦在古代还是在未来，时人应该复古还是应该维新，这两派都能在同样的元典中找到理论依据。这时再看何休的三世说，岂不正是“衰乱世一有改革，便会达到升平世；升平世一有改革，便会达到合于大道的太平世”么？

何休主讲政治理念，而非历史事实；在时政精神上更多的是提倡维新，而不是或不仅仅是把乌托邦蓝图悬置在渺茫难求的上古时代；他曾受党锢之祸，闭门著书，以《春秋》为据，评议时政六百余条；党禁之后再度参政，又“屡陈忠言”。<sup>4</sup>再来体会王应麟、苏轼等人的那些评价，在董仲舒与何休的对比上，董也讲改革，但原则是改制而不改道，正朔、服色必然要改，但终究还是要“奉天而法古”，<sup>5</sup>对于违反古圣之道的地方，“《春秋》变古则讥之”。<sup>6</sup>而联系苏轼等人生活的时代，政治生活正以王安石变法、新旧党争为核心，苏轼属于旧党，大体是要奉天法古、变古则讥之的，处于众矢之的王安石则是要针对衰乱世，欲创升平世，乃至改良升平世，欲创太平世，于是经学上的褒贬好恶是在时政背景下完成的，种种对古典文本的爱恨情愁其实都是及身之爱、切肤之痛。

及至清代中后期，公羊学复兴，常州学派甚至以公羊义理遍注群经，如《论语》“子张学干禄”一节，子张问孔子求官之道，孔子教之以言行谨慎之法，<sup>7</sup>朱熹《论语集注》释之

<sup>1</sup> 杨向奎：《〈公羊传〉中的历史学说》，《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983年。

<sup>2</sup> 《论语·八佾》：子曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”

<sup>3</sup> 《论语·雍也》：子曰：“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。”

<sup>4</sup> 《后汉书·儒林传》：太傅陈蕃辟之，与参政事。蕃败，休坐废锢，乃作《春秋公羊解诂》，覃思不窥门，十有七年。又注训《孝经》、《论语》、《风角七分》，皆经纬典谟，不与守文同说。又以《春秋》驳汉事六百余条，妙得《公羊》本意。休善历算，与其师博士羊弼，追述李育意以难二传，作《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》。党禁解，又辟司徒。髡公表休道术深明，宜侍帷幄，幸臣不悦之，乃拜议郎，屡陈忠言。

<sup>5</sup> [汉]董仲舒《春秋繁露·楚庄王》。

<sup>6</sup> 《汉书·董仲舒传》。

<sup>7</sup> 《论语·为政》：子张学干禄。子曰：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”

为孔子以此语使子张定心而不为利禄所动，<sup>1</sup>何晏、邢昺的《论语注疏》更是贴近原文而罕有发挥，但到了刘逢禄《论语述何》这里，便以何休的公羊义理来作阐释，说这是“所见世”的情况，所以“上以诋尊隆恩，下以避害容身”，必须要慎之又慎。<sup>2</sup>再如刘的同门宋翔凤《论语说义》，同样发挥公羊义理，认为《论语》当中也有微言大义，和《春秋》是一样的，<sup>3</sup>其评议《论语》也会说《论语》某某“是《春秋》之微言也”。

除此而外，更有大张旗鼓地用今文家的入世精神来为维新变法张目者。康有为阐发“三世说”，认为这是孔子的“第一大义”，并把何休的说法又推进了一步，把升平世、太平世分别和小康世界、大同世界联系起来，使大同观念风靡天下。<sup>4</sup>

小康和大同之理念经康有为的提倡，影响不小，但这本是《礼记·礼运》里的两个概念，而且原本是说上古时代才是大同世界，后来衰败堕落了才变成小康。<sup>5</sup>这是否真是孔子思想，后儒多有质疑，连带还质疑到以大同观念解释《春秋》的胡安国的《春秋传》，<sup>6</sup>而按照现代

<sup>1</sup> [宋]朱熹《论语集注》为政第二：愚谓多闻见者学之博，阙疑殆者择之精，慎言行者守之约。凡言“在其中”者，皆不求而自至之辞。言此以救子张之失而进之也。程子曰：“修天爵则人爵至，君子言行能谨，得禄之道也。子张学干禄，故告之以此，使定其心而不为利禄动，若颜、闵则无此问矣。”

<sup>2</sup> [清]刘逢禄《论语述何》释“多见阙殆”：谓所见世也。殆，危也。定、哀多微辞，上以诋尊隆恩，下以避害容身，慎之至也。

<sup>3</sup> [清]宋翔凤《论语说义》二，《皇清经解续编》卷三百九十，第8页：《论语》为微言，故与《春秋》之辞同。

<sup>4</sup> [清]康有为《春秋董氏学》，《康南海先生遗著汇刊》（四），宏业书局，1987年，卷二“三世”：三世为孔子非常大义，托之《春秋》以明之。所传闻世为据乱，所闻世托升平，所见世托太平。乱世者，文教未明也；升平者，渐有文教，小康也；太平者，大同之世，远近大小如一，文教全备也。大义多属小康，微言多属太平，为孔子学当分二类乃可得之，此为《春秋》第一大义，自伪《左》灭《公羊》而《春秋》亡，孔子之道遂亡矣。

<sup>5</sup> 《礼记·礼运》：孔子曰：“大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，域郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃。是谓小康。”

<sup>6</sup> [宋]吕祖谦《与朱侍讲元晦》，《东莱别集》卷八·尺牍二：比看胡文定《春秋传》，多拈出《礼运》天下为公意思，蜡宾之叹，自昔前辈共疑之。以为非孔子语。盖不独亲其亲、子其子，而以尧舜禹汤为小康，真是老聃、墨氏之论。胡氏乃屡言《春秋》有意于天下为公之世，此乃纲领本源，不容有差，不知尝致思否？

史家的解读，大同之世“正是共同生产、共同占有，并且实行着军事民主选举制的原始共产主义社会”，而小康之世则是“变公有制为私有制，变军事民主选举制为君主世袭制的阶级社会”。<sup>1</sup>所以康有为完全把大同和小康的次序颠倒过来，使《礼记·礼运》原本的复古主义倾向一变而为三世说的改良主义。严肃的学者们大多看不上康有为的这种学风，但这正是明大义而不拘小节、通经以致用的今文传统，与何休也算一脉相承了。

鄙薄何、康的学者大多把他们纳入较为纯粹的学术系统，而以学术标竿确实能衡量出他们说法中的很多问题，这不禁让人思考：假若经学义理（尤其是官学系统中的经学义理）遭遇考据上的扎实质疑，应该怎么办？这问题从另一个角度来说就是：当真、善、美三者不能统一的时候，应该如何取舍？

这样的问题确实是发生过的：西汉年间传出了几部古文写就的孔壁藏书，其中《尚书》比当时通行的以西汉流行文字写就的伏生口授本《尚书》多出十六篇，是为《古文尚书》。《尚书》的版本流传十分复杂，简而言之，西晋永嘉之乱，伏生本的《今文尚书》和孔壁本《古文尚书》的十六篇逸书全部失传，到了东晋，豫章内史梅赜（一作梅颐）向元帝献上了一部《古文尚书》，还附有西汉孔安国的解读。这部书后来成为官学正统，也是《尚书》的唯一传本，在唐太宗时代被纳入孔颖达编纂的《五经义疏》，在唐玄宗时代又改以楷书定型刻碑，这就是著名的唐石经，为后来一切版刻本的祖本。此后几朝几代，学生念书、士子科举，凡《尚书》用的都是这个版本。

宋代以来，这部《尚书》的真实性陆续受到一些怀疑，但要到清代阎若璩《尚书古文疏证》的出现才终于定谳，从此光环破碎，圣经跌落为伪书，阎氏的考据得到了广泛的信服。

这是比较令人尴尬的场面，比如《古文尚书》尤其是《大禹谟》中“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”早被誉为“十六字心传”，而这正是理学之根基，<sup>2</sup>又是所谓“大中之道”，<sup>3</sup>是“万世心学之祖”，也是当初东林党人所坚守的道德信条，而阎若璩却说它虽然“精密绝伦”，但是“盖纯袭用《荀子》”云云。<sup>4</sup>

事情到了这一步，学术问题就不再只是学术问题了，科举考试还要不要考这部书，这可

<sup>1</sup> 白寿彝总主编：《中国通史》，上海人民出版社，2004年，第三卷上册，第200页。

<sup>2</sup> 事关天理与人欲这一对理学核心概念。参见[宋]程颢、程颐《河南程氏遗书》卷二十三，《二程集》，中华书局，1981年，第312页：人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣。

<sup>3</sup> 参见[宋]陆九渊《陆九渊集》，中华书局，1980年，第378页。

<sup>4</sup> [清]阎若璩《尚书古文疏证》，据乾隆十年眷西堂刻本影印，上海古籍出版社，1987年，第244，246页。（案：近年“走出疑古时代”之风大兴，对阎若璩的考据也有了新的质疑，参见杨善群：《辨伪学的歧途——评〈尚书古文疏证〉》，《淮阴师范学院学报》（哲学社会科学版），2005年第3期。）

是非常现实的难点。按说冒充圣人、臆造经典这种事实是在“上诬三代，下欺千载”，<sup>1</sup>似乎应该重办才是。当时便有人上书乾隆帝，建议把《尚书》中已被定讞的伪作剔除出去，科举考试不能再用伪书。

据龚自珍的记载，当时，身为翰林学士、帝王讲师的庄存与听说了这个消息，坐立不安，终于自言自语地说出了一句很要紧的话：“辨古籍真伪，为术浅且近者也。”这就意味着，相对于经学的政治意义来说，其学术意义是微不足道的；治经学要的是通经致用，而不是寻章摘句。这个意思再往下推，就是：只要是有用的，就算是假的又有何妨？况且圣经一废，必然会大大动摇世道人心，毕竟有太多被沿袭很久的政治理论都是出自伪《尚书》的。

庄存与举了几个例子，全是时人耳熟能详的至理名言。是的，看看《尚书》里边被证伪的篇目：如果《大禹谟》被废，“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”这四句话也就跟着废了；“与其杀不辜，宁失不经”也会被废，而这一名言正体现出仁政之要义，使人思考刑与德之间的辩证关系；如果《太甲》被废，“慎乃俭德，惟怀永图”也就没了；《仲虺之诰》废了，“能自得师者王，谓人莫己若者亡”也就没了……这些都是百代不移、字字珠玑的至理名言，都是真正的圣人真言，借伪篇而得以保存下来，难道也要连同伪篇被一起废掉不成？

庄存与思前想后，越想越想不通，终于写了一部《尚书既见》表达意见。事件结果是很有些戏剧性的：这部《尚书既见》颇为学者诟病，而《尚书》伪篇的官学地位却因为庄存与的努力而得到了保全。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> [清]魏源《书古微例言上》，《魏源集》，中华书局，1978年，第115—116页；若伪古文之臆造《经》、《传》，上诬三代，下欺千载，今既罪恶贯盈，阅实词服，即当黜之学校，不许以伪经出题考试，不许文章称引，且毁伪孔《传》、伪孔《疏》及蔡沈《集传》，别颁新《传》、新《疏》，而后不至于惑世诬民。

<sup>2</sup> [清]龚自珍《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》，《龚自珍全集》，上海人民出版社，1975年，第141—143页：阎氏所廓清，已信于海内，江左束发子弟，皆知助阎氏；言官学臣，则议上言于朝，重写二十八篇于学官，颁赐天下，考官命题，学僮讽书，伪书无得与。将上矣，公以翰林学士，直上书房为师傅，闻之……自语曰：辨古籍真伪，为术浅且近者也；且天下学僮尽明之矣，魁硕当弗复言。古籍坠湮十之八，颇藉伪书存者十之二，帝胄天孙，不能旁览杂氏，惟赖幼习五经之简，长以通治于天下。昔者《大禹谟》废，“人心道心”之旨，“杀不辜宁失不经”之诫亡矣；《太甲》废，“俭德永图”之训坠矣；《仲虺之诰》废，“谓人莫己若”之诫亡矣；《说命》废，“股肱良臣启沃”之谊丧矣；《旅獒》废，“不宝异物贱用物”之诫亡矣；《罔命》废，“左右前后皆正人”之美失矣。今数言幸而存，皆圣人之真言，言尤痾痒关后世，以贬须臾之道，以授肄业者。公乃计其委曲，思自晦其学，欲以借援古今之事势，退直上书房，日著书，曰《尚书既见》如干卷，数数称《禹谟》、《虺诰》、《伊训》，而晋代掇拾者百一之罪，功罪且互见。公是书颇为承学者诟病，而古文竟获仍学官不废。

庄存与出身于常州今文经学世家，上承东林党人的经学传统，远溯汉学今文渊源。清代学者排斥宋学，推尊汉学，这是广为人知的，但清代考据之风的兴盛往往使人们误以为他们仅仅继承了汉代古文学派的章句传统，但是，如魏源追述庄存与为“真汉学者”，正是把庄与章句训诂的汉学家们区别开来，认为他才是真正继承了汉代今文经学通经致用的学风。经学要与时政相表里，如艾尔曼言，清代“今文经学兴起的时势是和珅事件。士人必须对这种明显违反王朝正当性的作为有所反应。其中一种回应是庄存与转向公羊研究……”<sup>1</sup>而庄存与所下启者不乏名家，举其大者，有他的孙子庄授甲、外孙刘逢禄和侄孙宋翔凤，其中刘逢禄的今文思想又培养出了龚自珍和魏源这两位今文学家，以下余风之所及，就是康有为和梁启超了。

从这个过于简单的脉络看来，可以约略感受到，董仲舒与何休当年种下的那一粒充满乌托邦幻想的种子后来是在以一种怎样的精神艰难辗转地生根发芽的。无论怎样看轻所谓“张三世”的可靠性，乃至贬低所有三科九旨的学术价值，但是，一个虚假的理论真的可以唤起一场真实的革命。

### （3）三科九旨之三：内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄

再看三科九旨之三：“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”。《春秋·成公十五年》有这样一条记载：“冬，十有一月，叔孙侨如会晋士燮、齐高无咎、宋华元、卫孙林父、郑公子猷、邾娄人会吴于钟离”，是说叔孙侨如会合了晋国的士燮、齐国的高无咎、宋国的华元等人，与吴国代表在钟离会面。

这句话乍看起来无非是对一次外交活动的死板记录，一一罗列了与会者，交代了会面地点，仅此而已。但从语法上看，这里边存在一个问题：如果只是一一罗列与会者名单并交代会议地点的话，那就应该记作“叔孙侨如会合晋国某某、齐国某某、宋国某某……吴国某某于钟离”，而《春秋》却很奇怪地把吴国在最后单独提了出来。

稍微琢磨一下，《春秋》所要表达的意思大约是这样的：除吴国之外，其他都是中原国家，国境毗邻，所以叔孙侨如就先集合了中原诸侯的代表们，然后一齐向南，到钟离（吴地，今安徽凤阳东北）同吴国代表会面。更有可能的是，这次会晤是以中原诸侯为一方，以吴国

<sup>1</sup> [美] 艾尔曼：《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》（*Classicism, politics, and kinship: the Chang-chou school of new text Confucianism in late imperial China*, by Benjamin A. Elman, 1990），赵刚/译，江苏人民出版社，1998，第14，16页。

为一方。<sup>1</sup>而《公羊传》的说法是：

问：为什么把吴国单列出来？

答：是因为跟吴国见外。

问：为什么跟吴国见外？

答：因为《春秋》以鲁国为内而以诸夏为外，以诸夏为内而以夷狄为外。

问：王者是要天下一统的，哪来的内外之别？

答：统一天下是要由近及远的。<sup>2</sup>

统一天下要由近及远，这就是那个经典的修齐治平的思路。刘师培曾以此节证《公羊传》与《孟子》、《大学》相通，“天下之本在国，国之本在家”，也是这个道理。<sup>3</sup>

何休解释：所谓“内其国”，是把鲁国假托为京师，相对而言，“诸夏”也就是外土的华夏诸侯，为政者要先正京师，京师正才能正诸夏，诸夏正才能正夷狄，从此而天下一统，再没有了远近内外。——这个解释可以在《论语》里找到源头：叶公问政，孔子说：“近者悦，远者来。”季康子问政，孔子说：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”所以正人先正己，统外先安内。<sup>4</sup>——清代公羊家刘逢禄《公羊何氏释例》阐发何休的观点，列举了一番由近及远、由内及外的正己正人之道，最后说道：“天子之不可正，则托王于鲁以正之；诸侯大夫之不可正，则托义于其贤者以悉正之”，<sup>5</sup>大得万世垂法之义，就连天子也要以《春秋》义法来“正之”的。

“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”，这是“其国（京师）—诸夏—夷狄”由近及远、由内及外的一个划分，鲁国既然被“托王于鲁”，在这个公羊系统里就拥有了京师的地位，

<sup>1</sup> 《左传·成公十五年》：十一月，会吴于钟离，始通吴也。

<sup>2</sup> 《公羊传·成公十五年》：曷为殊会吴？外吴也。曷为外也？《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？言自近者始也。

<sup>3</sup> 刘师培：《群经大义相通论》，《刘申叔遗书》，影印民国廿五年本，江苏古籍出版社，1997年，第350页《离娄篇上》云：“天下之本在国，国之本在家。”案：《公羊传》云：“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外四夷”，又曰：“王者欲一乎天下，必自近者始”，即“天下之本在国之义”，此节可与《大学》首章参看。

<sup>4</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》“成公十五年”：言自近者始也。明当先正京师，乃正诸夏。诸夏正，乃正夷狄，以渐治之。叶公问政于孔子，孔子曰“近者说，远者来”；季康子问政于孔子，孔子曰“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”是也。

<sup>5</sup> [清]刘逢禄《公羊何氏释例》卷四·诛绝例第九。

大致相当于天子京畿，而吴国在这里就被当作了夷狄。

春秋时代，吴国确实是常被中原诸侯当作夷狄的。吴国人断发文身，不与中原同俗，也确实像是夷狄。但这一划分，就出现了一个新问题：楚国和吴国情况类似，如果吴国是夷狄，楚国也该是夷狄才对。但是，在《春秋·僖公二十一年》，记有“秋，宋公、楚子、陈侯、蔡侯、郑伯、许男、曹伯会于霍”，楚国不但排名第二，还被称为楚子，按照何休发明的“七等”标准，称“子”是《春秋》最尊荣的褒奖。但是，如果按照“内诸夏而外夷狄”的标准，《春秋》这里应该和“会吴于钟离”的体例相同，写作“秋，宋公会陈侯、蔡侯、郑伯、许男、曹伯，会楚于霍”才对。

再看《春秋·宣公十一年》，记有“夏，楚子、陈侯、郑伯盟于辰陵”，如果按照“会吴于钟离”的体例，分明应该写作“夏，陈侯会郑伯，盟楚于辰陵”。

为什么会出现这样的矛盾？

要解决这个矛盾，首先要用上三世说。僖公时代属于传闻世，按照《春秋》对传闻世的记录标准，应用于当时之天下的二分法是“内其国而外诸夏”——全天下分为两部分，一是“其国”（即鲁国），二是诸夏，所以在传闻世里，只要不属于鲁国的就算是诸夏，楚国自然也算诸夏，不算夷狄；而宣公时代就进入了所闻世，《春秋》的记录标准不一样了，“内其国而外诸夏”变成了“内诸夏而外夷狄”，天下不属诸夏即属夷狄，这样一分，楚国就不算诸夏而算夷狄了。

——把三世说付诸应用，很好地解决了《春秋·僖公二十一年》的那个问题，但对宣公十一年的记载还是无法解释，这时候就要用到褒贬理论了：的确，即便按照三世划分，《春秋·宣公十一年》的楚国还是要被给予和“会吴于钟离”的吴国一样的待遇，但是，进入所闻世之后，楚国表现出了出色的君子之风，既然这样，就不该把它当作夷狄看待了。而吴国则不然，还是一副夷狄的嘴脸，比楚国差多了。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》“成公十五年”：内其国者，假鲁以为京师也。诸夏，外土诸侯也。谓之夏者，大总下土言之辞也。不殊楚者，楚始见所传闻世，尚外诸夏，未得殊也。至于所闻世可得殊，又卓然有君子之行。吴似夷狄差醇，而適见于可殊之时，故独殊吴。……[疏]“《春秋》内其国而外诸夏”。解云：即经云“叔孙侨如会晋士燮、齐高无咎”以下是也。云内诸夏而外夷狄者，即经序诸大夫讫，乃言“会吴于钟离”是也。○注“不殊楚者楚始”至“得殊也”。○解云：即僖二十一年“秋，宋公、楚子、陈侯、蔡侯、郑伯、许男、曹伯会于霍”之属是也。○注“至于”至“之行”。解云：即宣十一年“夏，楚子、陈侯、郑伯盟于辰陵”者，是不殊楚之经也。言卓然有君子之行，即彼注云“不日月者，庄王行霸，约诸侯，明王法，讨微舒，善其忧中国，故为信辞”也。然则讨微舒，明王法，胜郑而不取，令之还师佚晋寇之属，皆是卓然有君子之行矣。



这可以说是一种打补丁式的解决方案，当旧补丁遇到新破绽的时候，就需要新补丁来弥补；或者说像是圆谎，当已有的谎言被指出有漏洞的时候，就用新的谎言来解释。最终的结果难免会是补丁越来越厚，谎言越来越多，而在致用的方面，在需要选择理论武器的时候，所能选择的范围也就越大。而另一方面，“即使是一种空想的机械史观，它也具有积极意义，因为它抛弃了《白虎通义》中‘夷狄者……非中和气所生，非礼义所能化，故不臣也’的狭隘大汉族主义论调，这种论调不是公羊的原有义，公羊原义诸夏与夷狄是可以互相转化的。何休没有因袭《白虎通义》，这是他的卓越处。”<sup>1</sup>

但事情并未就此完结。何休的三科九旨虽然影响深远，及至清代，孔广森却不信何说而另立了一套三科九旨，即：“《春秋》之为书也，上本天道，中用王法，而下理人情。不奉天道，王法不正；不合人情，王法不行。天道者：一曰时，二曰月，三曰日；王法者，一曰讥，二曰贬，三曰绝；人情者，一曰尊，二曰亲，三曰贤。”<sup>2</sup>虽说清代学术远胜前人，但是，以纯学术的眼光考订公羊学，这本身就走进了一个误区，于是“抛弃了何休的‘三科九旨’和公羊学的政治性等项特点，孔广森对《公羊传》所作的解释就失去了活泼的生命力，变成一般的朴学家的训诂考订文字，公羊学应有的思想上、哲理上的启发力量骤失。”<sup>3</sup>

## 5. 存三统

张三世，带有乌托邦式的历史进化观；存三统，可以说是人道主义的历史循环论。两相结合，也许能得出历史发展呈螺旋上升的结论，而所有这些高深曲折的理论都是从“春王正月”这四个字上敷衍而来的。

从三科九旨的“新周，故宋，以《春秋》当新王”，可以更好地理解存三统的意义。而张三世、存三统，当是最有别于《穀梁传》与《左传》之处。——魏源《公羊春秋论》论到，只有把握了这两项原则，才能正确解读孔子藏在《春秋》当中的微言大义，若舍此而解经，必会左支右诎、顾此失彼。要说以日、月、名、字为褒贬，《公》、《穀》两家都是一样的，而两家之大义迥异，因为传《穀梁传》的穀梁子并非子夏的高徒，资质较差，所以只传章句而不传微言。也正是因为这个原因，在两家的后学中，瑕丘江公虽然与董仲舒齐名，但董学

<sup>1</sup> 杨向奎：《论何休》，《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983年，第166—167页。

<sup>2</sup> [清]孔广森《春秋公羊通义》序。

<sup>3</sup> 陈其泰：《清代公羊学》，东方出版社，1997年，第84页。

终于彰显于世。<sup>1</sup>

魏源师承刘逢禄，上及庄存与，自是公羊一脉，说这种话很有几分抬高自己、贬低别人的味道，正所谓“精于《公羊》者，尤憎《左氏》；习于太史者，偏嫉孟坚”，<sup>2</sup>这是古来学者的通病，但魏源把张三世和存三统作为公羊学解读春秋大义的两大法宝，确是很有道理的。

与张三世不同的是，存三统确有几分符合古史真相，又实实在在地在时政当中被应用过。——这是一段很曲折的历史。

据《汉书》，汉武帝派人找到了周王室的后人姬嘉，学习周武王封三恪的作风，封姬嘉为周子南君。到汉元帝的时候，又尊周子南君为周承休侯，地位仅次于诸侯王。周王之后算是安置好了，可既然要“存三统”，还得找出另外那一统的后裔，即殷商的后人。

这是一个疑点：为什么要找的是殷商的后人？如果按照“存三统”的原则，汉朝要安置的另外两统应该是汉朝的前朝和前前朝，即秦、周两朝，可为什么不去找秦始皇的后人，却要寻找殷商之后？一方面，秦朝因为国祚太短，就被忽略不计了；再者，汉初正名尊君的观念尚未成熟，《史记·秦楚之际月表》于秦、汉间有楚的法统地位存在，马王堆汉墓帛书历表又有具列秦及汉初纪年而有张楚却无秦二世年号者，说明当时有尊重张楚法统之观念；<sup>3</sup>再者，还要考虑到汉朝学者们或许存在着为符合理论而修改事实的努力。

无论如何，三统跨过了楚、张楚与秦，由姬周而及于殷商，可殷商即便对汉朝来说也是个太过遥远的朝代了，大家找的大约都是宋国的后人。结果发现，宋国的后人已经分化成十几个姓，各地虽能找到一些大族，却怎么也排不清辈分。这一团乱麻该怎么理？匡衡这时候向皇帝上书，提出了一个候选人来。

这个人，在一般人的印象中，可以说他是宋国之后，也可以说他是鲁国先贤，他的谱系虽然也能追溯到殷商远祖，但大家通常不会太认真地考虑这个脉络。这个人，就是孔子。

孔丘姓子，孔是他的氏，前述“殷商后人已经分化成十几个姓了”，其实该是分化成十几个“氏”，只不过姓和氏的区别到秦汉以后基本消失。<sup>4</sup>孔丘姓子，确实是血统意义上的殷


<sup>1</sup> [清]魏源《公羊春秋论下》，《魏源集》，中华书局，1976年，第132页：夫使无口授之微言大义，则人人可以属辞比事而得之，赵汾、崔子方何必不与游、夏同识；惟无其张三世、通三统之义贯之，故其例此通而彼碍，左支而右诎。是故以日月名字为褒贬，公、穀所同，而大义迥异，则以穀梁非卜商高弟，传章句而不传微言，所谓中人以下不可以语上者。此江公与董生齐名，而董生之业卒显欤！

<sup>2</sup> [唐]刘知几《史通·外篇·杂说下第九》。

<sup>3</sup> 田余庆：《说张楚——关于“亡秦必楚”问题的探讨》，《秦汉魏晋史探微》，中华书局，2004年。

<sup>4</sup> 雁侠：《中国早期姓氏制度研究》，天津古籍出版社，1996年，第193页：姓氏制度产生后，经过商周时期的演变，到春秋战国时，姓氏逐渐混一。郑樵《氏族序》：“三代之后，姓氏合而为一，皆所以别婚

商之后，和现代人的“炎黄子孙”这种文化血统观绝不一样。于是，匡衡根据“诸侯不能守其社稷者绝”这一则春秋大义，认为当初作为殷商后裔的宋国从理论上说已经断绝，虽然《春秋》有“故宋”之义，但现在宋国的后裔们家谱排不清，宋国又早已不守其统而失国，所以应该另外再找个什么人来继承殷商之统。也就是说，这个人要继承的是商汤，而不是宋国，而《礼记》里就明明写有孔子自称“殷人”，正是合适的人选。

 图 - 孔子先世图。[清]江永《乡党图考》第一卷，《皇清经解》卷二百六十一。

匡衡的话在当时确实有些标新立异，很难让人接受。汉元帝就说匡衡的议论是“不经”——即“不符合经义”。

事情就这样被搁置下来了。到了成帝时代，国家遇到了一个极大的难题：皇帝一直没有子嗣。皇帝一直没有子嗣，这在当时属于一个专业问题，专业问题自然要听专家的，于是，治《尚书》和《穀梁传》的专家梅福给皇帝开了一副很长的药方，归结主要病因说：皇帝没有子嗣，原因出在孔子身上！

在理解梅福这个惊世骇的高论之前，首先会令人感到奇怪的是：生儿育女的问题说到底也是医学问题，这关经学家什么事？但在汉代，天人合一的观念很重，皇帝既然受命于天，如果一直生不出继承人来，那就只有一个解释：皇帝惹上天不高兴了。如果有野心家想要有所作为，这正是绝好的时机。当然，上天是不是真生气了，这一点都不重要，重要的是当时的人会很自然地把问题的原因追溯到天人感应的理论上去。所以，皇帝没有子嗣，皇位继承人的问题还是第二位的，皇帝本人的统治合法性首先就会遭受质疑。

既然这个问题首先是一个政治问题，当然就会由政治理论家出面解决，梅福就是这样一个人角色。

梅福的立论依据就是“存三统”。梅福说：“臣闻存人所以自立也，壅人所以自塞也。善恶之报，各如其事。”大意是说：让别人活就是让自己活，堵别人的路就是堵自己的路，善恶报应，往往如此。

梅福说这话的时候佛教还没有传入中国，而佛教的因果观念本来也只是一种哲学上的因果律，和善恶报应并没有什么关系。善恶报应的观念在中国本土早已有之，比如常被用作门联

---

姻而以地望明贵贱”，顾炎武《日知录·氏族》：“姓氏之称，自太史公始混而为一，本纪于秦始皇则曰姓赵氏，于汉高祖则曰姓刘氏”，皆认为姓氏混称发生在汉代。其实，《战国策·赵一》中记载，知伯的谋臣知过见知伯不听其劝谏，料定知伯必败，为了避祸，而“更其姓为辅氏”。表明春秋战国期间姓氏已经混称。

的“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”，看似佛经之语，却是《周易·文言》的本土文化。

话说回来，既然善恶有报、事出有因，皇帝没儿子肯定算个“恶果”，而“恶果”之存在必定有个“恶因”，这“恶因”是什么？梅福说：“陛下绝了人家的后，也就绝了自己的后。当初，秦始皇灭周，也灭了六国，一点不给人家的后代留活路，这就叫‘绝三统，灭天道’，结果秦朝二世而亡，皇族绝嗣。而周武王则不同，他才一克商，便立殷后于宋，立夏后于杞，以此表明三统相继，表明姬姓并非独占天下，结果周代享国长久。陛下如今就该种善因以求善果，寻找殷商的后人，把殷商那一统存续下来，您存了人家的后，您自己也就会有后了。”

梅福接着便努力论证为什么孔子应该算作殷商之后，于是，到汉成帝绥和元年（公元前8年），经过御用专家们从《左传》、《穀梁传》、《世本》、《礼记》一众经典里的详细考证，孔子这“一统”的身份终于被确认下来了，皇帝下诏封孔子的后人孔吉为殷绍嘉侯，才过一个月，又使他进爵为公，连带着还把那位周承休侯也进爵为周承休公，各赐了方圆百里的封地。至于殷绍嘉公这一称号开头的那个“殷”字，就在表明孔子这一系就是殷商的那一统。自此，“存三统”这个观念便从政治理论变为了政治现实。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 《汉书·杨胡硃梅云传》：成帝久亡继嗣，福以为宜建三统，封孔子之世以为殷后，复上书曰：……臣闻存人所以自立也，壅人所以自塞也。善恶之报，各如其事。昔者秦灭二周，夷六国，隐士不显，逸民不举，绝三统，灭天道，是以身危子杀，厥孙不嗣，所谓壅人以自塞者也。故武王克殷，未下车，存五帝之后，封殷于宋，绍夏于杞，明著三统，示不独有也。是以姬姓半天下，迁庙之主，流出于户，所谓存人以自立者也。今成汤不祀，殷人亡后，陛下继嗣久微，殆为此也。《春秋》曰：“宋杀其大夫。”《穀梁传》曰：“其不称名姓，以其在祖位，尊之也。”此言孔子故殷之后也，虽不正统，封其子孙以为殷后，礼亦宜之。何者？诸侯夺宗，圣庶夺嫡。传曰“贤者子孙宜有土”而况圣人，又殷之后哉！昔成王以诸侯礼葬周公，而皇天动威，雷风著灾。今仲尼之庙不出阙里，孔氏子孙不免编户，以圣人而歆匹夫之祀，非皇天之意也。今陛下诚能据仲尼之素功，以封其子孙，则国家必获其福，又陛下之名与天亡极。何者？追圣人素功，封其子孙，未有法也，后圣必以为则。不灭之名，可不勉哉！福孤远，又讥切王氏，故终不见纳。初，武帝时，始封周后姬嘉为周子南君，至元帝时，尊周子南君为周承休侯，位次诸侯王。使诸大夫博士求殷后，分散为十余姓，郡国往往得其大家，推求子孙，绝不能纪。时，匡衡议，以为“王者存二王后，所以尊其先王而通三统也。其犯诛绝之罪者绝，而更封他亲为始封君，上承其王者之始祖。《春秋》之义，诸侯不能守其社稷者绝。今宋国已不守其统而失国矣，则宜更立殷后为始封君，而上承汤统，非当继宋之绝侯也，宜明得殷后而已。今之故宋，推求其嫡，久远不可得；虽得其嫡，嫡之先已绝，不当得立。《礼记》孔子曰：‘丘，殷人也。’先师所共传，宜以孔子世为汤后。”上以其语不经，遂见寝。至成帝时，梅福复言宜封孔子后以奉汤祀。绥和元年，立二王后，推迹古文，以《左氏》、《穀梁》、《世本》、《礼记》相明，遂下诏封孔子世为殷绍嘉公。语在《成纪》。

《汉书·成帝纪》：又曰：“盖闻王者必存二王之后，所以通三统也。昔成汤受命，列为三代，而祭祀废绝。考求其后，莫正孔吉。其封吉为殷绍嘉侯。”三月，进爵为公，及周承休侯皆为公，地各百里。

顺便一提，要到八年之后的汉平帝元始元年，即公元元年，汉平帝追谥孔子为褒成宣尼公，<sup>1</sup>这才是孔子本人被授予封号的开端。回顾一下这段历史：汉成帝是汉元帝之子，他虽然存了三统，但到死也没能留下子嗣，皇位只好由侄子继承，这就是汉哀帝，而汉哀帝也没生出儿子，继位的小孩子汉平帝是汉哀帝的堂弟。更有戏剧性的是，汉平帝没活多久，随着他的死，汉元帝的谱系便从此断绝，无可奈何之下，皇族对下一任继承人的血统标准只好放宽一步。于是，汉宣帝的玄孙刘婴被选中了，因为岁数太小，只被立为太子，称“孺子王”，而王莽走上前台，执掌朝政，自封为“摄皇帝”，以后便是新莽篡汉，汉室中绝。这样看来，在汉成帝当真存了三统之后，自己不但绝了后，甚至还亡了国，看来存三统也不很管用的。

当然，几家欢乐几家愁，存三统之后，汉王朝倒了大霉，孔子的后裔却因为这个政策而受益两千年之久，成为“与天并老”的文章道德圣人家。

再来关注一下那位没有子嗣的汉成帝：以现代人的观念来看，他没有子嗣，或许有什么生理疾患？但事实并非如此。汉成帝其实是有过儿子的，只是这些儿子既有早夭的，也有被赵飞燕姐妹在后宫偷偷害死的。如果从这个角度来看，孔府的两千年传承，赵氏姐妹当居首功，这大概也算蝴蝶效应吧？

三统说在东汉章帝时代衍生出一个惊人之论：存三统的涵义是“明天下非一家之有，谨敬谦让之至也”，<sup>2</sup>很像是一点民主理论的萌芽，但是，说归说，这并不是对当时政治情况的纪实性描述。

自汉以后，三统、三恪伴随着五德终始说绵延了很久，但也总是论不清楚。汉代便多次改弦更张，及至唐代自居土德，但有时说是上承隋统，有时说是上承汉统——如果依照后者，就意味着汉唐之间的那些朝代尽被忽略不计，就像汉人忽略掉秦朝一样。<sup>3</sup>宋朝也声称得国于后周的禅让，诏令封后周柴氏后人，“以示继绝之仁，为国三恪，永为定制”。<sup>4</sup>还有人认

<sup>1</sup> 《汉书·平帝纪》：……封周公后公孙相如为褒鲁侯，孔子后孔均为褒成侯，奉其祀。追谥孔子曰褒成宣尼公。

<sup>2</sup> 《白虎通义·三正》。

<sup>3</sup> 参见汪文学：《“唐承汉统”说的理论意义和实践意义》，西南民族大学学报（人文社科版），2004年2月。

<sup>4</sup> 《宋大诏令集》卷一百五十六，中华书局，1962年，第589页：周恭帝后以其孙世世为宣义郎诏（政和八年闰九月二十七日）：昔我艺祖受禅于周。周郭姓也。柴世宗已出为周后。嘉祐中择柴氏旁枝一名封崇义公。议者谓不当封周。然禅国者周。而三恪之封不及。礼盖未尽。除崇义公依旧外。择柴氏最长见在其祖父为周恭帝后。以其孙世为宣义郎。监周陵庙。与知县请给。以示继绝之仁。为国三恪。永为定制。

为朝鲜这样的所谓外藩也是近似三恪的身份，是客人而非臣子。<sup>1</sup>

这道理实行起来，固然很有几分虚情假意的味道，却也有其好处。但这个传统到了明朝初年即告断绝，李唐和赵宋的皇族后人“数百年天地神人之主，降为编氓”。王夫之曾经为此很是扼腕叹息，说历代延续三统之传统，假归假，但至少可以使各朝代“前有所承，则后有所授”，可以“正中夏之大绪”，新朝选后妃也有了门当户对的家族，华夏传统可以由此而一直延续下去。毕竟华夏王朝与盗贼、夷狄排在一个序列里总是可耻的事。<sup>2</sup>

“休言傅粉何平叔，莫见焚香卫少儿”，<sup>3</sup>这般景象于易代之际总是难免。王夫之其时正当亡天下之痛，感时伤事之情溢于言表，此后雍正朝倒是有续封三恪之举，颇有几分反讽意味。<sup>4</sup>而事情的另一面是：周代开国存三恪也好，存三统也罢，其间道理既没有王夫之说的那样进步，也不像汉儒想像的那样玄妙。周人以宗法立国，极重亲属关系，前代王族与周族之间也确实有着姻亲关系，而汉代皇族与前代却不存在这种关系。王夫之的慨叹发于黍离之悲，唐宋两朝的三统实践发之于对政权合法性的需要，汉人则以自己的时代观念意图复古，

<sup>1</sup> [明]严从简《殊域周咨录》卷一：朝鲜，周封箕子于此，同三恪不臣。

<sup>2</sup> [清]王夫之《噩梦》，《船山全书》，岳麓书社，1988年，第12册，第594—595页：三恪之封，自曹魏而下，攘人之天下，而姑以虚名谢疚耳。然迄于唐，介、酈之封，犹不失为天下贵。但承所窃之闰位，而非崇元德显功之嗣以修配天之事守，如唐舍汉后而尊宇文、杨氏，非帝眷之不忘，民心之不昧也。宋得柴氏之天下，遂废李唐之祀，其于柴氏也抑未尝为之显名，于兹偷矣。唯汉舍秦而崇殷、周，独得三代之遗意焉。洪武初，置此礼于不讲，乃使李、赵拨乱安民，数百年天地神人之主，降为编氓，顾授买的里以侯封。此当时赞襄诸臣自有仕元之愿，而曲学阿世以成乎大失，其罪不容逭也。李、赵之苗裔，于今未远，谱系非无可徵。且如汉室宗支，若长沙定王之后，散在江、楚者历四十余世，统绪尚未佚亡，而况于李、赵近而可稽乎！为中国之主，嗣百王而大一统，前有所承，则后有所授。沛国之子孙若手授之陇西，陇西之子孙若手授之天水，天水之子孙若手授之盱眙，所宜访求其嫡系，肇封公侯，使修其先祀，护其陵寝，以正中夏之大绪。而国家有纳后妃、降公主之典，自应于此族选之，选之不得而后及于他族，又清流品、正昏姻之大义也。一姓不再兴，何嫌何疑！而顾与盗贼夷狄相先后而不耻乎！以赫赫炎汉、唐、有宋之功施有夏，而顾不及妖贼张鲁之余孽，世受宠光，不待义夫而为之扼腕矣。敦忠厚立国之道以定民志，昭功德而俟后王，固不容不于此加之意也。

另：若仅从“门当户对”而言，王夫之此论却嫌偏颇，如唐代婚姻，门阀甚至贵于皇室。参见冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社，1999年，下册，第6—8页。

<sup>3</sup> [清]吴伟业《萧史青门曲》，《梅村家藏稿》卷三，宣统三年武进董氏诵芬室刊。

<sup>4</sup> [清]陈康祺《郎潜纪闻二笔》卷四“前明后裔袭封之特旨”条，《郎潜纪闻初笔二笔三笔》，中华书局，1984年，第385页：雍正二年，特旨令前明后裔，世袭侯封，姬客虞宾，屏藩永守，此三代兴灭继绝之盛典也。惟当时谕旨，称于篋中检出圣祖遗诰，因而补发云云，岂世宗之归美先皇耶？抑康熙一朝，反侧未定，山隅海岛，往往借前朝名号，潜煽殷顽；故三恪之封，迟回有待欤？圣作圣述，权衡至精，管蠡浅见，乌足以知之。

在有意无意中犯了一个刻舟求剑的错误。当理论和事实冲突的时候，让位的往往是事实。

## 6. 三统和三正的义理与史实

### (1) 从五德终始到三统循环

从《公羊传·隐公元年》的原文看，似乎只能把“大一统”理解为“重视开始”，现在的问题是：《公羊传》是解释《春秋》的，从《春秋》的文本能否推出“重视开始”这个意思，尚在两可之间，而把“大一统”解读为“在三统之中推重一统”，就离《公羊传》的本身就又远了一步，当然离《春秋》就更远了。——对一种学说“是什么”，常常难以判断，因为各种各样的解读往往并存，互相指责对方是修正主义甚至离经叛道，而解读虽然可以是多样的，却不可以是无所不包的，虽然难以从“是什么”作出判断，却可以从它的自我声称及其与其他学派的交火中表现出的“不是什么”来作理解。随着时代的发展，将会越来越难于说清儒家思想究竟“是什么”，只能小心翼翼地去看它依然“不是什么”。

三统说虽然从《春秋》的文本当中难于合乎逻辑地推论出来，但它毕竟并不反对仁，也不反对礼，这就像社会主义学说可以有无数升级版，但不会有一种说法认为社会主义所追求的目标是奴隶社会。

三统说并不渊源于儒家自身。当初周人灭商，周文王接受了天命的委任，是谓“受命”，周文王也就是周人的“始受命王”，可当初商朝的开国先祖也是受过命的，两命不能共存，新命要把旧命革除才行，这就是“革命”。到了战国时代，天子式微，诸侯逐鹿，大家知道，新一轮的“革命”就要开始了，那么，谁才是新一任的“始受命王”？

天意从来高难问，上天怎么想，人类无从得知。但需求总是能创造供给，只要存在强有力的需求，总会有人能生产出合适的产品。于是，天意虽高，拿望远镜也是能够看见一点影子的。这个望远镜，就是战国时代最为流行的五行理论，这一理论当是由大批从事时日占验的所谓日者“取材远古，以原始思维作背景，从非常古老的源头顺流直下”，<sup>1</sup>或者说是“来源于占卜方法的数字化”，<sup>2</sup>发展到战国时代，齐人邹衍名声最著。<sup>3</sup>

邹衍的说法是：天命的更替就是五行的更替，天上和人间是相通的，人间的天子必然具

<sup>1</sup> 李零：《中国方术正考》，中华书局，2006年，第140页。

<sup>2</sup> 李零：《中国方术续考》，东方出版社，2001年，第96页。

<sup>3</sup> 参见饶宗颐：《五德终始说新探》，《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社，1993年，第143—150页；五德终始之说，向来皆云出于邹衍；今以新旧资料合证之，实当起于子思。……

备五行中的一行之德（这个“德”不是道德，而是属性），上天也会显现与这一德相应的祥瑞。但每一德都不是永恒的，等当前的这一德衰微了，五行次序中的下一德就会取而代之，如此轮流往复、生生不息。这就是五德终始说。

把五德终始说首次付诸实施的是秦始皇。按照五行次序，周代是火德，曾经出现过赤乌祥瑞，秦克周就是水克火，秦朝便是水德。这就要改正朔、易服色了。水德色尚黑，数字用六，比如一辆车要用六匹马来拉，还得是六匹黑马才好。这些事都是人力所能及，但祥瑞到哪里找？

或许需求就有创造，这是便有人对秦始皇说：秦国的先祖秦文公在五百年前一次打猎的时候猎获了一条黑龙，这明明就是水德的祥瑞，所以不必等了，祥瑞早就有了！

水德的秦朝就这样成为了人间现实。<sup>1</sup>

从某种意义上说，人类社会是一个需求导向型的社会，重要的不是事实，而是需求，有需求就有创造。

五德说流行于战国，大行于秦朝，三统说却是汉代的新产品。看看五行（五德）、再看看三统，会很诧异地发现：这两者虽然一个是三，一个是五，可实质上没什么差别。按照五德理论，夏是木德，商是金德，周是火德，汉是水德（秦朝已经被忽略不计了），而按照三统说，夏是黑统，商是白统，周是赤统，汉又回到黑统。汉朝为什么是黑统，主要有两个原因。现实的原因大约是：刘邦当初发现秦朝所祭祀的天帝只有白、青、黄、赤四位，他很疑惑：“我听说天有五帝，怎么会只有四个？”自己一琢磨，很快就找到答案了：“原来是在等我凑成五帝之数。”刘邦就这么立了黑帝祠，自居水德。<sup>2</sup>但这么一来，汉朝和秦朝就同属水德了，这显然是没道理的。可是，木已成舟，解决方案也就只有把秦朝踢出五德系统、让汉朝的前代变成周朝了。

除了这个现实原因之外，公羊家还给出了一个理论原因：《春秋》是黑统之制，它虽是一部书，却也算一个统，能用《春秋》为国家宪法的天子就是黑统之君。——如果以小人

<sup>1</sup> 《史记·封禅书》：秦始皇既并天下而帝，或曰：“黄帝得土德，黄龙地螾见。夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂。殷得金德，银白山溢。周得火德，有赤乌之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞。”于是秦更命河曰“德水”，以冬十月为年首，色上黑，度以六为名，音上大吕，事统上法。

<sup>2</sup> 《史记·封禅书》：二年，东击项籍而还入关，问：“故秦时上帝祠何帝也？”对曰：“四帝，有白、青、黄、赤帝之祠。”高祖曰：“吾闻天有五帝，而有四，何也？”莫知其说。于是高祖曰：“吾知之矣，乃待我而具五也。”乃立黑帝祠，命曰北畤。



心来推测一下，公羊家的言外之意就是：汉朝是黑统，那么，《春秋》学正好就是为黑统量身定做的国家法典，那么，皇帝要运用这部法典，就得重用我们这些人才行。

这两个原因哪个才是主因，只能各人有各人的推断了。但至少表面看来，三统说相对于五行说，并不能算一种必要的理论创新，更像是要以同类产品抢占市场份额。

当然，五德终始说以五行家言居多，三统说却更多地带有儒家思想的痕迹，而其内部也存在分歧——“董仲舒的三统说是截取五德说的下半截造成的，所以名为三统说，它的背景仍是五行说；而刘歆的三统说则大部分的背景却是三才说”，<sup>1</sup>这里在儒家大背景下发生着今、古文经学的对立，简而言之，三统当中儒家的典型之笔就是“统三正”。

“统”是要和“三正”拉上关系的。董仲舒解释“统三正”，说：“正者，正也”，想来他的意思是说：“正月”的“正”（zhēng）就是“正人君子”的“正”（zhèng）。董仲舒接着阐发：统要是正了，万事万物全都会跟着正了，一年最要紧之处也就是正月，若正其根本，枝节也会跟着正，若正其内部，外部也会跟着正，所以我们要效法这个“正”，所以君子说：“周武王就像正月。”<sup>2</sup>

“周武王就像正月”，这个比喻即便在后现代作家的眼里恐怕也算得上前卫。据刘向《说苑》，说这话的“君子”正是孔子本人，而且孔子是用三位往圣前贤分别来比喻春、王和正月的：“文王似元年，武王似春王，周公似正月”。<sup>3</sup>无论如何，这一切都是为了说明在“五始”、“通三统”、“大一统”语境之下的“元年春王正月”是何等的重要，尤其是这个周历正月的出场，“正”（zhèng）得了开始就“正”（zhèng）得了后边的一切……好的开始不但是成功的一半，甚至是成功的一大半，所以《说苑·建本》说《春秋》之义“有正春者无乱秋，有正君者无危国”，《孔子家语》更直接把王者之道与《春秋》之道等同起来。<sup>4</sup>

这层道理曾被历代哲学阐发出无限的深意，比如《左传》学的第一位大学者刘歆有过以下铺陈之论：

<sup>1</sup> 童书业：《顾颉刚著三统说的演变案语》，《童书业史籍考证论集》，中华书局，2005年，第656页。

<sup>2</sup> [汉]董仲舒《春秋繁露·三代改制质文》：其谓统三正者，曰：正者、正也，统致其气，万物皆应而正。统正，其余皆正，凡岁之要，在正月也，法正之道，正本而未应，正内而外应，动作举错，靡不变化随从，可谓法正也，故君子曰：“武王其似正月矣。”

<sup>3</sup> [汉]刘向《说苑·君道》。

<sup>4</sup> 《孔子家语·致思》：孔子曰：“王者有似乎《春秋》，正其本而万物皆正。文王以王季为父，以太任为母，以太姒为妃，以武王、周公为子，以太颠、闳夭为臣，其本美矣。武王正其身以正其国，正其国以正天下，伐无道，刑有罪，一动而天下正，其事成矣。《春秋》致其时而万物皆及，王者致其道而万民皆治，周公载已行化而天下顺之，其诚至矣。”

《经》元一以统始，《易》太极之首也。《春秋》二以目岁，《易》两仪之中也。于春每月书王，《易》三极之统也。于四时虽亡事必书时月，《易》四象之节也。时月以建分、至、启、闭之分，《易》八卦之位也。象事成败，《易》吉凶之效也。朝聘会盟，《易》大业之本也。故《易》与《春秋》，天人之道也。……是故元始有象一也，春秋二也，三统三也，四时四也，合而为十，成五体。以五乘十，大衍之数也……《经》曰“春，王正月”，《传》曰：“周正月”。火出，于夏为三月，商为四月，周为五月。夏数得天，得四时之正也。三代各据一统，明三统常合，而迭为首，登降三统之首，周还五行之道也。故三五相包而生。天统之正，始施于子半，日萌色赤。地统受之于丑初，日肇化而黄，至丑半，日牙化而白。人统受之于寅初，日孽成而黑，至寅半，日生成而青。天施复于子，地化自丑毕于辰，人生自寅成于申。故历数三统，天以甲子，地以甲辰，人以甲申。孟、仲、季迭用事为统首。三微之统既著，而五行自青始，其序亦如之。五行与三统相错。（《汉书·律历志》）

刘歆长篇大论，这里只是节要而录。从其说法来看，三统五始、太极两仪、阴阳五行、乾坤八卦，所有神秘主义内容几乎应有尽有。如果一个“元年春王正月”当真蕴涵着如此奥秘哲理的话，读懂《春秋》真就可以经天纬地了。但遗憾的是，在后代专家的精密推算之下，在纯粹的历法意义上说，这个“王正月”却有可能搞错了，由于当时技术手段的限制，对历法的确定做不到那么严密。

对这一点，前文已经介绍过一些，这里再稍作详论。

## （2）对《春秋》历法的考订

《春秋》编年纪事，在时间记载上远非无懈可击。作为史书而言，这倒不能说是很严重的问题，但作为一部经书，而且是一部在日、月、名、字上充满了微言大义的经典，对记时的错误理解很有可能对官方政治哲学的严重误读，所以统校《春秋》历法的工作便显得十分要紧。

早在晋代，杜预就作了这件工作，他编订了一部《春秋长历》，但限于条件，不但推算不精，反而平添出不少错误。此后直到清代，对《春秋》的历法推算才算渐渐成型。如清人邹伯奇《春秋经传日月考》，谈到隐公、桓公的正月之设本该建子却经常建丑，宣公、成公

之后还常有建亥的时候，还常常《经》这么说，《传》那么说，所依历法各异。<sup>1</sup>

邹的最后一点尤其会对一般读书人造成障碍，因为，如果历法只有一说，即便推算错了，也很难看得出来，但如果对同一件事，《春秋》说是三月，《左传》说是五月，甚至《春秋》说是今年，《左传》说是明年，这就让人费解了，正如王韬所谓“合于《经》者不合于《传》，未免说有所穷”。<sup>2</sup>

这种现象，据《〈侯马盟书〉丛考·历朔考》：“我国东周时期，周王朝的历法比较混乱。由于不能对诸侯‘颁朔’（公布朔日），都是由各国的史官自己推算。鲁国自从文公以后，置闰往往不够准确，每逢闰月就不能在宗庙举行告朔典礼。所以，《春秋》一书所记的朔闰，有许多是不准确的……《春秋》写鲁国的历史。鲁国主要奉行周王朝的历法，正月应为建子。但是，因为历法混乱，正月在隐、桓二公时为建丑，而在庄、闵二公时，有时为建丑，有时又是建子。僖公时也大致如此，但偶然有时是建寅或建亥。文、宣、成三公时，大多数年份为建子，有时是建丑或建亥。襄、昭、定三公时大多为建子，有时是建亥。”<sup>3</sup>

历法如此不密，又不统一，连年份都可能是错的。但从另一方面来说，如果不看年、月，只看纪日，那么，就在鲁隐公元年的两年之后，“自《春秋》隐公三年（前 720 年）‘二月己巳，日有食之’至今，近三千年的日干支连续记载，未曾错乱，堪称为世界历史上最长的纪日法。”<sup>4</sup>

当然，历法的准确与否，对政治理论是存在杀伤力的：如果当真如董仲舒所谓“统正，其余皆正”，那么《春秋》记载当中这许多的“统不正”倒可以解释这二百四十二年间礼崩乐坏、战乱频仍了。

《春秋》的历法问题早就让古代学者们很伤脑筋了，既有诸侯国各行其历的现象（比如

<sup>1</sup> [清]邹伯奇《春秋经传日月考》：《春秋》置闰乖错，隐、桓之正多建丑，宣、成以后又往往建亥，又有经传置闰各别者。

<sup>2</sup> [清]王韬《春秋朔闰至日考》上卷，“鲁隐公元年正月朔日考”。另见[清]王韬《春秋朔闰至日考》中卷“春秋长历考正”隐公元年己未建丑：前年十二月十二日癸亥冬至，华亭宋庆云《春秋朔闰日食考》以四分术推之，得周正月朔日辛亥，则上年十二月也，五月朔庚戌，则此年四月也，十月朔丁丑，则此年九月也，又推得天正冬至在乙丑。

<sup>3</sup> 张颌、陶正刚、张守中：《侯马盟书》，山西古籍出版社，2006 年，第 75 页。另见《汉书·五行志》：周衰，天子不班朔，鲁历不正，置闰不得其月，月大小不得其度。史记日食，或言朔而实非朔，或不言朔而实朔，或脱不书朔与日，皆官失之也。

<sup>4</sup> 饶尚宽：《春秋战国秦汉朔闰表》，商务印书馆，2006 年，第 257 页。

晋国用的是夏历)，又有推算不准的情况（如前述），如此一来，《春秋》时不时就会给解读历史事件造成误导，还凭空让一些经师们解读出许多深刻的微言大义。


于是，校订《春秋》历法便成了一门专门的学问，从杜预的《春秋长历》到顾栋高《春秋大事表》中的《时令表》、《朔闰表》，研究日益精湛。章太炎曾从义理出发推论出《春秋》使用周正，但再怎样无懈可击的义理、再怎样深刻的微言大义，最好也要建立在“事实正确”的基础上，即张之洞所谓“由小学入经学者，其经学可信”。<sup>5</sup>

以史实考据而论，现在已经基本可以断定两点：一是《左传》和《春秋》的历法齟齬在一定程度上是因为《左传》杂采各国史料，而各国所用历法不一，《左传》也没作好统一校订的工作；<sup>6</sup>二是《春秋经·隐公元年》虽然“理应”用周正而建子，实际却是合殷正而建丑——如果按“三统”或“三正”的说法，《春秋》一开篇所用的历法就不是周正，而是殷正。

张闻玉《古代天文历法论集》考订结论是：“春秋前期无周正”，又从秦始皇改正朔而建亥的记载，推论“三正”之说当产生于春秋之后、秦朝统一之前。<sup>7</sup>

饶尚宽也断言“三正”之说纯属虚构，因为在春秋时代和战国前期，还处在观像授时的阶段，并没有形成像样的历法推算；<sup>8</sup>

历法的考据，夏代史渺茫难求，至于殷商，如果按常玉芝在1998年出版的《殷商历法研究》当中一个归纳性的说法，简直是令人绝望的：“殷商历法问题（包括殷商年代问题，天象记录问题）虽然经过中外学者近七十年的反复研究，发表的各种论作据笔者统计已近两百种……但到目前为止，学者们达成的共识似乎就只有一点：即认为殷商时期行用的是以太阴纪月、太阳纪年的太阴太阳历，即阴阳合历。但对它究竟是一种什么样的阴阳合历却意见不统一。”<sup>9</sup>

 [清]成蓉镜《春秋日南至谱》。“日南至”即冬至，确认冬至的具体时间是古代历法推算的重点，章鸿钊《中国古历析疑》即谓“考我国之天文学实以‘定月建’与‘求日至’

<sup>5</sup> [清]张之洞《国朝著述诸家姓名略》，《张之洞全集》，河北人民出版社，1998年，第十二册，第9976页。

<sup>6</sup> [清]顾栋高《春秋时令表》，《春秋大事表》，中华书局，1993年，第1—2页。[清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第291—95页。

<sup>7</sup> 张闻玉：《古代天文历法论集》，贵州人民出版社，1995年，第135页。

<sup>8</sup> 饶尚宽：《春秋战国秦汉朔闰表》，商务印书馆，2006年，第259页。

<sup>9</sup> 常玉芝：《殷商历法研究》，吉林文史出版社，1998年，第6页。

两大法为其始基”。<sup>10</sup>成蓉镜这里是以《古四分历》和《三统历》两相对照。

成蓉镜书名中的“日南至”出自《左传》。《左传》提到“日南至”共有两次，一是僖公五年：“五年春，王正月辛亥朔，日南至”，二是昭公二十年：“二十年春，王二月己丑，日南至”，恰恰清人徐文靖《管城硕记》中正是以此为证据来护卫“月改则春移”的旧说，反驳胡安国的“夏时冠周月”之论：《春秋》是孔子的“尊王之书”，所谓“王正月”，是点明“周王之正月”，把“春”字放在“王”字前边，是表示王者效法上天，并非“行夏之时”的意思……所谓“日南至”，正因为日南至的时候按周历算是春天，不便在春天称“冬至”，所以改称“日南至”。<sup>11</sup>

另一方面是，如果涉及三统、五始这类问题，历史考据是一条线，政治理念又是另一条线。隐公元年不是周正建子而是殷正建丑，这个考订放到现在只是一个史实问题，可要是放在过去，不但有可能动摇经学根基——至少“五始”不全，“体元以居正”也居错了位；甚至更严重的是：还可能动摇国本，即政权之“统”不正！

那么，隐公元年这个历法之差会不会仅仅是一个细节小错而已呢？张闻玉在《铜器历日研究》里作过一个统计：《春秋》隐、桓、庄、闵四代共63年，其中49年建丑，8年建寅，6年建子；僖、文、宣、成四代共87年，其中58年建子，16年建丑，13年建亥。如此一来，“事实明摆着，春秋前期建丑为多，少数失闰才建子、建寅，而没有建亥的；春秋后期建子为正，少数失闰才建亥、建丑，没有建寅的。”由此出发追溯西周，“如果我们再用大量铜器历日验证，西周一代行丑正，不行子正。因为是观象授时，肉眼观察，必有失闰。少置一闰，丑正就成为子正；多置一闰，丑正就成寅正。个别铜器记载‘十四月’，说明西周历制粗疏，再失闰还不可避免。”<sup>12</sup>

“三正”之说若被击破，经学家们开宗明义的春秋大义就要大打折扣了。“春王正月”也就少了些神秘感，多了些历法疑云。但是，即便在史实考据上已经可以板上钉钉，真正影

<sup>10</sup> 章鸿钊：《中国古历析疑》，科学出版社，1958年，第13页。

<sup>11</sup> [清]徐文靖《管城硕记》卷九“春王正月”条，中华书局，1998年，第154页：《春秋》，夫子尊王之书。王正月者，明其为周王之正月也。冠春于王，明王者之法天也。冠王于正月，示天下以遵王之时也。胡《传》谓以夏时冠周月，盖夏以寅月为春。夫子于冬子月上加一春字，春正月以下，仍记周子月事也。殊不知周以建子为正，即以建子为春也。桓公八年：“春正月乙卯，烝”，《尔雅·释天》：“冬祭曰烝。”若周改月不改时，烝安得于春正月乎？……鲁冬至在周正月，《春秋》以前皆然。《春秋》谓之南至者，时以十一月为春，则不可以为冬至，直谓之南至耳。

<sup>12</sup> 张闻玉：《铜器历日研究》，贵州人民出版社，1999年，第18—20页。

响历史的却往往并非史实本身。在一些公羊家的政治理念里，“春王正月”断句为“春王，正月”一样是合情合理的，甚至是唯一正确的。而左学家也讲义理。就在对“元年春王正月”这句经文的阐释上，左学家的义理阐发不但不很逊色于公羊家（如刘歆之文，即便时至近代，大学者如章太炎虽然已经重视起了金文证据，但仍然推论这里的断句应当是：“春王，正月”，说“王”的真实涵义就是三统），甚至在时代上也并不比公羊家为迟——能追溯到战国的吴起和汉初的贾谊身上。

章太炎议论《左传》，说公羊家之“五始”在《左传》里虽然未被明言，却也潜藏其意，只是少了个“公即位”，是为“四始”，而且，《左传》不仅叙事，也讲义理，对“元年春王正月”的义理阐释甚至比公羊家还早。

简述章说：《说苑·建本》载魏武侯向吴起打听“元年”的意思，吴起以“慎始”为议论，《贾子·胎教》也有类似的说法，而吴起和贾谊都是治《左传》的早期学者，在他们生活的时代里，《公羊传》还没有形诸文字，所以他们对“元年”义理的阐发肯定不是从《公羊传》学来的。<sup>13</sup>

章太炎最后的推论稍嫌武断，因为《公羊传》那时虽然没有成书，口耳相传的事却未必没有。但无论如何，早期左学家对春秋大义的深刻阐发确是不争的事实。

一个“春王正月”，无限微言大义。大义越深刻，圣人的光环也就越耀眼。但圣人真是这样的么？

圣人行事，自当如天日昭昭。在这个问题上我们可以借助于《论语》。《论语》里记了那么多圣人之言，虽然不少都是缺少上下文的，也很可能存在不少脱漏错简，但还是可以从中看出孔子的风格是朴实明朗的，而不是说谜语、打机锋的风格。

当然，有些圣人之言也许过于超前，所以虽不见容于当时，却可以行之于后世。顾炎武说，孔子当初对颜渊讲“行夏之时”，这议论并不是针对他自己的时代而发，而是通过颜渊传到汉武帝那里，终于在几百年之后让汉武帝实行了他“行夏之时”的政治理念。<sup>14</sup>

而同样是从孔子自己的言论里，王守仁则认为孔子不可能在一些原则问题上忽左忽右，所以，孔子既然说过“非天子不议礼、不制度，生乎今之世，反古之道，灾及其身者也”，

<sup>13</sup> 章太炎：《春秋左传读》，《章太炎全集》，上海人民出版社，1982年，第二册，第60—63页。

<sup>14</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第1451页：孔子言“行夏之时”，固不以望之鲁之定、哀，周之景、敬也。而独以告颜渊。及汉武帝太初之元，几三百年矣，而遂行之。孔子之告颜渊，告汉武也。

还说“吾从周”，而改变周朝正朔明明就是“议礼”，就是“制度”，那么，这就不是“从周”而是叛周了。

王守仁总结道：《春秋》之法，改变旧制的要批评，如鲁宣公搞初税亩；紊乱王制的要批评，如郑庄公归祊；无王命的要批评，如莒人入向。可这三种罪过的严重程度都远比不上对天子正朔的改变，如果鲁宣公、郑庄公以此来反诘孔子，孔子将以何言相对？<sup>15</sup>

王这些话倒是重逻辑、重证据的，也延续着历代学者对公羊家的一贯质疑，但王是心学宗师，当然也有“运用之妙，存乎一心”的一面。王在那场著名的“龙场悟道”中写出的《五经臆说》现在只残存了十三条，第一条就是解释“元年春王正月”的，说“元年”之书在于“正始”，“元”分为乾元（天元）、坤元（地元）还有人元，一国之元在于君，君之元在于心。“元”在天为生物之仁，在人则为心。国君建元就是维新之始、正心之始、修身立德之始、三纲五常之始、休戚安危之始……<sup>16</sup>这种诠释方法和公羊家的“五始”非常接近，从中我们可以看到王守仁心学的一点端倪——虽然带上了很大的主观味道，但和一些心学后辈们思而不学的作风还是大相径庭的。

至此，看过了“元年春王正月”的诸多解说、诸般深意，如果从溯本求源的意义来讲，虽然可以排除一些误解，而真相如何始终难知。但毕竟，真实影响着两千年来政治与社会的正是这无穷版本的孔子，真正的孔子反倒是一个不很重要的角色。

### （三）“公即位”的缺书

#### 1. 公羊经解

<sup>15</sup> [明]王守仁《论元年春王正月》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第914页；《春秋》之法，变旧章者必诛，若宣公之税亩；紊王制者必诛，若郑庄之归祊，无王命者必诛，若莒人之入向；是三者之有罪，固犹未至于变易天王正朔之甚也。使鲁宣、郑庄之徒举是以诘夫子，则将何辞以对？

<sup>16</sup> [明]王守仁《五经臆说》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第976—977页：人君即位之年，必书元年。元者，始也，无始则无以为终。故书元年者，正始也。大哉乾元，天之始也。至哉坤元，地之始也。成位乎其中，则有人元焉。故天下之元在于王；一国之元在于君；君之元在于心。元也者，在天为生物之仁，而在人则为心。心生而有者也，曷为为君而始乎？曰：“心生而有者也。未为君，而其用止于一身；既为君，而其用关于一国。故元年者，人君为国之始也。当是时也，群臣百姓，悉意明目以观维新之始。则人君者，尤当洗心涤虑以为维新之始。故元年者，人君正心之始也。”曰：“前此可无正乎？”曰：“正也，有未尽焉，此又其一始也。改元年者，人君改过迁善，修身立德之始也，端本澄源，三纲五常之始也；立政治民，休戚安危之始也。呜呼！其可以不慎乎？”

### (1)《公羊传·隐公元年》“春王正月”解

《春秋》写下“元年春王正月”，却什么事情也没记，紧接着就写三月的事了。这实在是很奇怪的一个体例。杨伯峻解释说：“《春秋》纪月，必于每季之初标出春、夏、秋、冬四时，如‘夏四月’、‘秋七月’、‘冬十月’。虽此季度无事可载，亦书之。”<sup>17</sup>赵伯雄也正是从这一点出发推论出《春秋》应该经过某个人（无论他是不是孔子）的统一编纂。

无论如何，这一奇怪之处更像是体例使然，并不值得大惊小怪。但是，经学家们对此却没少“大惊小怪”，因为在这“元年春王正月”里不但真的有事发生，而且是件大事。这件大事就是：鲁隐公即位。而且，考诸全书体例，一般来说，某位鲁君新上任的时候，都要记一笔“公即位”才是——当然，假如上一任国君是六月份死的，新国君接班，要到第二年元月才行即位之礼，<sup>18</sup>古时“立”、“位”同字，古文《春秋》“公即位”写作“公即立”。<sup>19</sup>国君新立，境内改元，是谓改元即位。所以，元年春王正月，这正应该是鲁隐公改元即位的时候，从体例而言，这里的写法应该是：“元年春王正月，公即位。”

如此大事，还是全书开篇第一大事，却缺而不录，涵义何在？

对这个问题“三传”都有解释，唯一遗憾的是：三种解释各不相同。

在公羊家那里，“公即位”是作为开宗明义的“五始”之一的，此处缺而不书必有缘故。《公羊传》的说法是：

公何以不言即位？成公意也。

何成乎公之意？公将平国而反之桓。

曷为反之桓？桓幼而贵，隐长而卑，其为尊卑也微，国人莫知。隐长又贤，诸大夫扳隐而立之。隐于是焉而辞立，则未知桓之将必得立也。且如桓立，则恐诸大夫之不能相幼君也，故凡隐之立为桓立也。

隐长又贤，何以不宜立？立適以长不以贤，立子以贵不以长。

桓何以贵？母贵也。

母贵则子何以贵？子以母贵，母以子贵。（《公羊传·隐公元年》）

<sup>17</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第5页。

<sup>18</sup> 此例基本为后世沿袭，但也有例外，一年之中会出现两个元年。如[明]沈德符《万历野获编》补遗卷一，中华书局，1959年，第799页：一岁两元，本朝所无，惟景泰已称八年，而正月十七日英宗反正，改称天顺元年。

<sup>19</sup> [清]惠栋《九经古义·仪礼下》：古者立、位同字，古文《春秋经》“公即位”为“公即立”。



### 【译文】

问：为什么《春秋》里不提隐公即位？

答：这是为了成全隐公的心意。

问：成全隐公的心意？这怎么讲？

答：隐公本来打算着治理好鲁国之后把君位让给桓公。

问：隐公为什么想这样做？

答：桓公虽然年纪小，但身份高贵；隐公虽然年长，但身份卑微。可话虽如此，但他们之间的尊卑差别并不明显，国人也都弄不清楚。隐公年长而贤能，鲁国大夫们便拥立了他。隐公很想让桓公即位，但他如果在这个时候推辞君位而不受，又担心无法控制局面而无法使桓公上台；可如果这个时候就让桓公即位，又担心他年纪太小，众大夫不能辅佐他。所以隐公的即位其实是为了将来能让桓公即位而考虑的。

问：可是，隐公又年长、又贤能，为什么就不能名正言顺地即位？

答：按照君位继承的规矩，在嫡子当中选立继承人要立那个年纪最大的，而不以贤能为标准，在庶子当中选立继承人要立那个身份最尊贵的，而不以年纪的长幼为标准。（“立適以长不以贤，立子以贵不以长。”）

问：桓公凭什么就身份尊贵？

答：因为桓公的母亲身份尊贵。

问：母亲身份尊贵，难道儿子的身份也跟着尊贵吗？

答：儿子因母亲而尊贵，母亲也因儿子而尊贵。（“子以母贵，母以子贵。”）

上述就是《公羊传》对“公即位”问题的解释，由此还引出了两项影响深远的政治法则，一是“立適以长不以贤，立子以贵不以长”，二是“子以母贵，母以子贵”，而相形之下，隐公和桓公的即位真相倒变得次要了。

**（2）有关继承法的春秋大义：立適以长不以贤，立子以贵不以长；子以母贵，母以子贵**

在《公羊传》这一段里，“適”通“嫡”，即指“嫡子”，<sup>1</sup>也就是正妻所生之子，嫡长子一般就是法定继承人。所谓“立適以长不以贤”，这是说，在选立继承人的时候，按规矩要立嫡长子，就算和这个嫡长子一母同胞的弟弟当中有人比他更为贤能，也不能选立弟弟。

所谓“立子以贵不以长”，这是说，如果正妻无子（即没有嫡子），继承人只能在庶子里选择的话，这时候的选择标准就不是年纪的大小，而是要看谁的母亲身份更高贵。何休解释说：依照礼法，如果嫡夫人（正妻）无子，就立右媵之子；如果右媵也无子，就立左媵之子；如果左媵也无子，那就立嫡侄娣之子……。

何休如此细腻其说，因为他还顾虑到了这样一种情况，即：如果选立庶子也要按年龄来排序的话，那么，假若两位姨太太在同一时间生了儿子，这该算谁长谁幼？所以，避免这种纠葛的最好措施就是：庶子之间不比年岁，只比各自母亲的身份地位，这就能一清二楚了。

2

这般考虑，不可谓不周密。吕思勉曾在此感叹过：“立君之法，莫严于《公羊》。”<sup>3</sup>但是，是，在我们看来，何休的顾虑似乎纯属多虑，因为就连双胞胎的出生还有一先一后，更何况是两位母亲分别生育？但是，那个年代里，何休的顾虑绝对必要。吕思勉曾专论“古人不重生日”，先引《礼记·内则》中古人生孩子、记生日的复杂手续，再引《左传·昭公二十九年》的一段故事，说昭公的两个姨太太快临盆了，一起住进产房，姨太太甲动作快，生了个儿子，要去汇报，可姨太太乙拦着她：“咱们是一起来的，等我生了之后咱们一起去汇报吧。”三天之后，姨太太乙也生了儿子，可她没守约定，自顾自地去汇报了，结果弟弟成了哥哥，哥哥却成了弟弟。这样看来，在这种大家族里，新生儿是根据汇报的先后次序来确定长幼的，而且也并不在意孩子到底是在哪天生的。更加耸人听闻的例子是：据《史记·孟尝君列传》，孟尝君都长到很大年纪了，他父亲才知道自己还有一个儿子。<sup>4</sup>那么，在这样

<sup>1</sup> “立適”之“適”，这个字因为简体字“适”的缘故很容易造成误会。比如唐朝有个边塞诗人高适，还有个唐德宗李适，这两个人名如果都恢复成繁体字，写法是不一样的：高适变成了高適，而李适还是李适。两个字的读音也不一样，一个是高適（shì），一个是李适（kuò）。繁体字的“適”被简化为“适（shì）”，和繁体字中原有的“适（kuò）”字是完全无关的两个字，而“適子”既通“世子”，又通“嫡子”。

<sup>2</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》：谓適夫人之子，尊无与敌，故以齿。子，谓左右媵及侄娣之子，位有贵贱，又防其同时而生，故以贵也。礼，嫡夫人无子，立右媵；右媵无子，立左媵；左媵无子，立嫡侄娣；嫡侄娣无子，立右媵侄娣；右媵侄娣无子，立左媵侄娣。质家亲亲，先立娣；文家尊尊，先立侄。嫡子有孙而死，质家亲亲，先立弟；文家尊尊，先立孙。其双生也，质家据见立先生，文家据本意立后生：皆所以防爱争。

<sup>3</sup> 吕思勉：《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，2005年，第244页。

<sup>4</sup> 详见吕思勉：《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，2005年，第268—269页。

样一个社会背景下，还真就显出“立適以长不以贤，立子以贵不以长”的先进性了。

但是，这种继承法似乎仍然有着很不合理的一面：试想一下，如果庶子中的某一位明显具有唐宗宋祖之贤能，而嫡长子却只如徽钦二帝一般窝囊，大家却只能眼睁睁看着“徽钦二帝”上台接班，“唐宗宋祖”却注定与最高权力无缘，难道能说这样的继承制度就是一项好的制度吗？

这当然不是一个好的制度，但在当时的社会环境里，这恐怕要算是一项“最不坏”的制度了。它看似很不合理，而在当时却有相当大的合理性。何休解释这一制度的用意，说：“皆所以防爱争”。

《吕氏春秋·审分览·慎势》引用慎子一个巧妙的比喻来阐释过这个问题：一只野兔在前边跑，后边有一百人在追，都想把兔子逮到。野兔无主，谁逮到就算谁的。这种情况之下，就算是尧圣人也会穷追猛跑，更何况一般人？但是，很奇怪，市场上兔子有得是，可路过的人很多却连看都不看一眼，难道他们不想弄一只兔子吗？不是的，因为市场上的兔子都是有主的，就算想要，难道还硬抢不成？古代帝王的继承法也是同样的道理，立天子不使诸侯猜疑，立诸侯不使大夫猜疑，立嫡子不使庶子猜疑。猜疑会产生争斗，争斗会引起混乱（疑生争，争生乱）。所以，诸侯失位则天下乱，大夫没了等级差别则朝廷乱，妻妾尊卑不分则家里乱，嫡子和庶子不加区别则宗族乱。所以，无论治理天下还是治理邦国，首要之务莫过于确定名分。<sup>1</sup>

这一论述很容易让人想起孔子的名言“名不正则言不顺，言不顺则事不成”和“必也正名乎”，尽管后者所谓的“正名”有可能是改正错别字的意思。<sup>2</sup>无论如何，正名工作在当时确实是意义重大的，说到底，名份是个硬指标，谁都没法否认，而贤能与否却缺少人人认可的统一标准。另一个重要因素是：封建制度近乎于贵族民主专制，其“民主”以及强大的制度和习俗的惯性都在很大程度上制约着最高领袖的权力，所以并不会像专制时代的极端情况那样，千百万人的命运几乎全要寄托在皇帝一人身上，生活如同无可奈何之下的赌博一般。因此，领袖的贤与不贤并不会对宗族与社会造成天翻地覆式的影响。另一方面，嫡长子继承

<sup>1</sup> 《吕氏春秋·审分览·慎势》：故先王之法，立天子不使诸侯疑焉，立诸侯不使大夫疑焉，立適子不使庶孽疑焉。疑生争，争生乱。是故诸侯失位则天下乱，大夫无等则朝廷乱，妻妾不分则家室乱，適孽无别则宗族乱。慎子曰：“今一兔走，百人逐之，非一兔足为百人分也，由未定。未定者，人欲望之也。由未定，尧且屈力，而况众人乎？积兔满市，行者不顾，非不欲兔也，分已定矣。分已定，人虽鄙不争。”故治天下及国，在乎定分而已矣。

<sup>2</sup> 程树德：《论语集释》，中华书局，1990年，第891页引《论语古训》，似较合理。

制的实行在一定程度上也说明了社会较为稳定,比如经常处于战争状态的秦人便不采取这一制度。<sup>1</sup>

说到这里,旧问题解决,却产生了一个新问题:既然名份是如此清清楚楚地摆在大家眼前的,隐公和桓公的继承权合法性问题又该怎么解释?如果这两人当中有一个是嫡长子,自然顺理成章地即位了事;就算两人都是庶子,在鲁惠公的正妻没有儿子的前提下,比较一下两人母亲的身份尊卑,这应该是一目了然的。而《公羊传》既然提出“桓公虽然年纪小,但身份高贵;隐公虽然年长,但身份卑微”,那自然该是桓公即位才对。

照这么说,即位的确该是桓公,这就是“子以母贵,母以子贵”的继承原则了。据何休解释,隐公和桓公都不是嫡子(他们的父亲鲁惠公好像没生出过嫡子来),而桓公的母亲是右媵,在所有姨太太当中地位最尊,既然“子以母贵”,桓公便是当之无愧的合法继承人,而在他成为继承人之后,“母以子贵”,他的母亲也会跟着沾光,身份会从媵妾升为夫人。“母以子贵”的另一说(如何焯)是:姨太太如果生了儿子,身份就会按次序得到提升。<sup>2</sup>

但是,从《公羊传》原本的说法来看,事情并不是那么一清二楚的,隐公母和桓公母的身份差异似乎是微乎其微的,所以搞得连鲁国人也不是很清楚她们到底谁尊谁卑。但这个解释很难站得住脚,因为如前所述,这种身份差异无论再怎么细微,也一定是有硬指标来区分高下的,怎么可能让人搞不清楚?经师们大约也觉得这道理可疑,于是何休解释说:两位母亲的身份高下当然是显而易见的,朝廷上的大夫们肯定也都清楚,《公羊传》所谓“国人不知”,只是说鲁国的国人对此不大清楚罢了。<sup>3</sup>

但是,问题依然没得到圆满解决:只要朝廷里的大夫们知道尊卑原委,这应该就足够了,他们就有了充分的理由来拥立桓公,可他们为什么偏偏舍弃桓公而另立隐公?唯一的理由似乎就是:大夫们包藏私心,做了错事。

这理由还真是被公羊家承认的,弥合之论是:大夫们拥立隐公之事确实做得不对,但以褒贬为要务的《春秋》为什么不批评他们?因为这事发生在《春秋》记事之前,按孔子“既

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂, [唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏·昭公五年》:嫡子生,不以名令于四竟,择勇猛者而立之。

<sup>2</sup> [清]何焯《义门读书记》第十二卷,中华书局,1987年,第184页:以子贵,谓有子则以次升为贵妾也。

<sup>3</sup> [汉]何休/解诂, [唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》:古者一娶九女,一嫡二媵,分为左右,尊卑权宠灼然,则朝廷之上,理应悉知。今此传云国人不知,明是国内凡人也。虽然,事大非小,若早分别,亦应知悉,故注言惠公不早分别,是其义也。

往不咎”的处事原则，就不予追究了。<sup>1</sup>

### （3）光武诏书：对公羊经术的一次实际应用

《公羊传》在这里所展现出来的继承法，既是一种对历史上某种社会制度的分析描述，同时也是一套实用性很强的政治技术。尤其在何休等公羊家的细致解说之下，其中所蕴涵的政治技术变得如此的具体而微，一旦读熟，马上可以拿来就用——就算没读熟，在实用当中遇到问题的时候也大可以临时抱佛脚，不像一些后儒那样大谈心、性、命、诚、敬、天理、无极、太极之类的字眼，方法论上“须从静中坐养出个端倪来”，<sup>2</sup>讲起来高深莫测、廓大无边，却长于务虚而短于务实。这便是学风随时代变化而使然。

相比之下，公羊学的这个继承法似乎只是实际的政治技术，而不是抽象、高妙的哲学理念，这也正是汉代学风的一种体现。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，独尊的不是“儒学”，而是“儒术”，这两者并非同一个概念。现在所谓的“学术”一词，原本分别为“学”和“术”两个独立的概念。朱维铮考察这个问题，说司马迁给儒林或公卿作传的时候，“倘指学问或学人，必用‘文学’，倘指方法或手段，必用‘儒术’，二者从不混用。《汉书》也是如此，不过或改文学为‘经学’，或称儒术为‘经术’。那时为什么重视术学之辨？因为术贵实用，学贵探索。”<sup>3</sup>汉初从叔孙通到董仲舒，一众儒学名家（其实该称为儒术名家），无不是现实色彩很重的实用主义者。进一步说，当时所谓的“独尊儒术”，实际上就是独尊公羊学，董仲舒便是公羊学的一代宗师。而当时的所谓尊孔，原因也正在于《春秋》。《公羊传》附丽于《春秋》之后，《春秋》之学名为《春秋》，实为《公羊》，至于《论语》，在当时却无甚地位——即便在后来“四书”大行的时代，很多时候《春秋》之学仍属“大学课程”，“四书”只是“中小学课程”而已。

综合来看，《春秋》学当中，又先以公羊学为重，同为今文经系统的《穀梁传》有时会与公羊学并列争锋，而《左传》作为古文经，则长久以来被视为史学而非经学，又常常被批

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》：公子翬弑隐立桓公，仲遂弑赤立宣公，皆贬去公子以起见之。今此诸大夫废桓立隐，亦是不正，何故不作文贬之以见罪？正以在春秋前，欲明王者受命，不追治前事故也。

<sup>2</sup> [明]陈献章《与贺克恭黄门》，《陈白沙集》卷二。

<sup>3</sup> 朱维铮：《中国经学史十讲》，复旦大学出版社，2002年，第10页。

评为“不传《春秋》”（即《左传》单独是一部史书，和《春秋》并无关系<sup>1</sup>）。后来学风嬗变，《公》、《穀》一度被《左传》压倒，甚至几成绝学，及至清代中晚期，公羊学才又在改良派的手里变成了变法维新的理论利器。

公羊学一向很重视政治上的实用性。从这《公羊传》一开篇便即看到其中“经术”而非“经学”的内容，果然细腻而实际。但公羊学付诸实用，好像也有过闹笑话的时候——清人俞樾《春在堂随笔》记录过自己和宋翔凤的一次聊天，宋先生感慨时下的士子不读经书，不通经义，引述《公羊传》时，竟把其中最简单的一个句子都理解错了，还居然拿高分了！俞樾说：你也别太苛责，人家好歹也算读过《公羊传》，至于引述经文不合本义的事情，古代早就有过。当初汉光武帝刘秀下诏立太子，诏书上说：“《春秋》之义，立子以贵，东海王刘阳是皇后之子，应该继承大统。”

俞樾议论道：皇帝诏书，用的正是《公羊传》“立子以贵”的道理，但“立子以贵”所适用的情况，是因无嫡子而于庶子中选立继承人，东海王刘阳既是皇后之子，自是嫡子，立嫡子的规矩分明是“立嫡以长”，看来这份诏书根本就没弄明白“立子以贵”到底是什么意思。——俞樾很无奈地说：汉代通晓公羊学的大有人在，可这位执笔写诏书的人却糊涂到这种程度。宋先生您看看这段历史，也就别太苛责咱们当下的这些年轻人了！<sup>2</sup>

俞樾说的这件事，很像是权力曲解学术的一个例子，而事实上，俞樾讲得并不准确。当时光武帝是先有改立皇后之举（即废黜原来的郭皇后，改立阴丽华为皇后），而换皇后就意味着要换太子。于是，郭皇后所生的太子被废，阴皇后所生的东海王刘阳被改立为太子，即

<sup>1</sup> 历代诸家于此议论极多，这里取[清]俞樾《茶香室丛钞》卷一“左氏是太史氏之流”条以见一斑：《北梦琐言》云：大中时，工部尚书陈商立《春秋左传学议》，以孔圣修经，褒贬善恶，类例分明，法家流也。左丘明为鲁史，载述时政，惜忠贤之泯灭，恐善恶之失坠，以日系月，修其职官，本非扶助圣言，缘饰经旨，盖太史氏之流也。举其《春秋》，则明白而有实；核之《左氏》，则从杂而无微。杜元凯曾不思夫子所以为经，当与《诗》、《书》、《周易》等列；丘明所以为史，当于司马迁、班固等列。取二义乖刺不侔之语参而贯之，故微旨有所未周，宛章有所未一。按此即汉儒《左氏》不传《春秋》之说，唐人犹及见之，宋以后不复知矣。本朝为公羊学者，乃始大畅其旨。

<sup>2</sup> [清]俞樾《春在堂随笔》卷四：宋于庭先生翔凤尝与余言：“近日士子，不读经书，不通经义，有学使以‘多闻阙疑’命题，一生文中用‘所闻异辞’、‘所传闻异辞’二语，居然高等。彼殆不知‘异辞’二字作何解也。”余谓先生此论亦太苛，此生毕竟曾见过《公羊传》。尚有并此二语而不知者，先生又谓何？至于引经不合本义，古人亦或有之。汉光武建武十九年，诏曰：“《春秋》之义，立子以贵。东海王阳，皇后之子，宜承大统。”按《公羊传》：“立適以长不以贤，立子以贵不以长。”所谓立子者，谓立庶子也。《公羊》此文，盖明立適立庶之不同，上言立適，下言立子，子对適言，则是庶子可知矣。建武诏书既云：“东海王阳，皇后之子，宜承大统”，则是主于立適也，而反引《公羊》立子之文，殆未知“立子”二字作何解乎？汉世多通《公羊》者，而当时秉笔之臣，卤莽若此，何责童蒙之深也？

后来的汉明帝。所以，光武诏书中的“立子以贵”看似误解了《公羊传》所阐释的春秋大义，实则是有着很现实的政治隐义的——既然原来的郭皇后已经不再是皇后，而阴丽华成了新皇后，那么，皇后所生的长子当然该是太子，太子的生母当然该是皇后，于是，两任太子的一废一立也就顺理成章了。作为学者的俞樾只是提到了光武诏书中对经义的误用，却没提到这个“误用”在当时是别有用心而恰如其分的。

光武诏书这件事原见于《后汉书·光武帝纪》，旧注即引用《公羊传》的这段名言：“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长。桓公何以贵？母贵也。母贵则子何以贵？子以母贵，母以子贵。”

总之，不管光武帝诏书的对错与否，毕竟这是一个政治上灵活运用经术的经典例子。《公羊传》的嫡庶考量，后来在中国历史上影响过一些极著名的事件。当然，批评者也是有的，洪迈《容斋随笔》就曾谴责《左传》和《公羊传》各有所谓“春秋大义”遗祸后世，其中就有这个“子以母贵，母以子贵”。洪迈说：后世有多少人拿这句话遮脸来废长立少、以妾为妃，数不胜数。<sup>1</sup>

#### （4）子以母贵，母以子贵：制度渊源与学术质疑

洪迈说得不错，也许再顽强的经义也难免要屈从于政治现实吧。但细考之下，洪迈的这个批评却有一些拿现实解读历史的嫌疑——从战国以后，事情确乎像他批评的那样，就算讨了妓女为妾，宠爱之下，也大可以想办法把妓女生的儿子立为法定继承人，<sup>2</sup>然后，本着“母以子贵”的原则，谁还敢再提孩子的母亲当年的卑微出身呢？但是，在春秋时代乃至西周，从天子到诸侯、卿大夫，婚姻行为基本属于“等级内婚制”，婚姻关系尤其要讲求门当户对，所以上述那种例子实在是属于“非礼”的。明代刘绩《春秋左传类解》还曾特意给过这样一

<sup>1</sup> [宋]洪迈《容斋续笔》卷二“二传误后世”条：自《左氏》载石碏事，有“大义灭亲”之语，后世援以为说，杀子孙，害兄弟。如汉章帝废太子庆，魏孝文杀太子询，唐高宗废太子贤者，不可胜数。《公羊》书鲁隐公、桓公事，有“子以母贵，母以子贵”之语，后世援以为说，废长立少，以妾为后妃。如汉哀帝尊傅昭仪为皇太太后，光武废太子强而立东海王阳，唐高宗废太子忠而立孝敬者，亦不可胜数。

<sup>2</sup> 《史记·赵世家》：太史公曰：吾闻冯王孙曰：“赵王迁，其母倡也，嬖于悼襄王。悼襄王废嫡子嘉而立迁。迁素无行，信谗，故诛其良将李牧，用郭开。”

[汉]刘向《列女传》卷七·孽嬖传“赵悼倡后”：倡后者，邯郸之倡，赵悼襄王之后也。前日而乱一宗之族。既寡，悼襄王以其美而取之。李牧谏曰：“不可。女之不正，国家所以覆而不安也。此女乱一宗，大王不畏乎？”王曰：“乱与不乱，在寡人为政。”遂娶之。

条注释：“按照礼制，就算妾的儿子被立为继承人，这个妾也不能被升为夫人。”<sup>1</sup>

再者，按照公羊家的说法，那时候即便娶妾也一样是要求门当户对的。（这里所谓的“娶妾”和春秋以后的概念有别，稍后详论。）可以设想：如果一位权贵三妻四妾，这些女人当中既有大家闺秀，也有小家碧玉，还有从良的妓女，这些女人各自努力生儿子（孩子毕竟是她们后半生的重要保障），那么，在继承人的问题上，“子以母贵、母以子贵”的原则当然是大大有用的；但是，如果这三妻四妾无一例外全是大家闺秀，甚至全是一户人家里嫁过来的大家闺秀，身份的高低贵贱又能有多大的差别呢？——由此可以对公羊学的这个继承法提出两个问题：一，渊源何在；二是否属实？

渊源问题稍后再说，至于是否属实，早有人有过怀疑，因为就“母以子贵”这个原则来看，分明意味着灰姑娘可以作王后，丑小鸭可以变天鹅，这与周人森严的等级制度显然有些龃龉。王晖在《古文字与商周史新证》里分析说：

周代的宗法制度是建立在血缘宗族关系之上的君位继承法，要实行这种君位继承法，首先必须严格区别嫡庶关系。嫡庶之分，是为了立贵，目的是在成群的妻妾嫔妃中确定母后之子的地位。而母后一般都出身较高，非王室诸侯则为贵族阶层，然后再通过聘定、送迎、告庙、婚礼等一系列程式而确立下来。子以母贵，而母贵一般又是以母方势力、地位为背景来决定的。这种以母贵来决定嫡子的身份地位，是天生素定的，一般不掺杂人为的因素——这就是《左传》昭公二十六年所说的周礼“王后无適（嫡），则择立长。年均以德，德均以卜。王不立爱，公卿无私，古之制也。”需要说明的是，汉儒所说的“子以母贵，母以子贵”（《公羊传·隐公元年》），前对后错。“子以母贵”确实符合西周春秋时代的宗法制，而“母以子贵”则是战国以来宗法制度崩溃、中央集权逐渐形成之后的现象，并不符合周代宗法制的要求。<sup>2</sup>

王晖这番话，指出“母以子贵”为后儒新说，并非周人旧制，这话不错，而“母后一般都出身较高”云云却和公羊家的意见颇有矛盾，因为按后者的说法，诸侯结婚是谓“一聘九女”，这“九女”都是同姓贵族，身份上高低贵贱的差异并不是非常显著的。

在这个问题上，陈锦城考据“‘立嫡立长’之原则在春秋时期并无明显史料以资证明”，

<sup>1</sup> [明]刘绩《春秋左传类解》卷一“母以子贵”注：礼，妾子立则无得为夫人。

<sup>2</sup> 王晖：《古文字与商周史新证》，中华书局，2003年，第209页。



至于“母以子贵”之说，则很可能是公羊家为了迎合时政而自创来的，如果把话说重一点，就是曲学阿世。

按陈的分析，汉代后妃大多出身微贱，但就当时情形而言，这似乎也是无可奈何的事情——春秋时期诸侯林立，贵族遍地，王子、公子和公主许许多多，门当户对的等级内婚制自然可以大行其道，但到了西汉，社会结构已经发生了天翻地覆的变化，异姓诸侯如韩信等人被剪除殆尽，同姓诸侯又不能通婚，王室的配偶不到民间去寻还能到哪里去寻？这就“无形中打破了等级的观念。上位者对等级观念一趋淡薄，遂予后妃的身份，有了更大的包容性。”

1

陈考诸汉朝自高帝至武帝的后妃史事，推论有：一，在《公羊传》著于竹帛之前，“子以母贵，母以子贵”之说可能已是当时的俗语；二，在汉武帝被立为太子之后，这一继承原则才真正得以确立，而自武帝以后，皇后与太子都遵循此说，因为它很符合皇帝本人的利益；三，司马迁曾在董仲舒门下学过公羊学，他在《史记·殷本纪》里对于纣王即位的那段涉及“子以母贵，母以子贵”的记载可能受了董仲舒的影响；四，董仲舒和胡毋生治公羊学正在汉景帝时期，“当董、胡二人在著于竹帛而成《公羊传》一书时，是否有可能把其经学立场一并加入，一方面讨好景帝以利于学官，另一方面成就自己之学说，则谁也不敢保证其必无”。

2

陈之推论中，对于第四点“谁也不敢保证其必无”，同样“谁也不敢保证其必有”，第三点也殊难确证，因为《吕氏春秋》对于商纣王继位的类似记载显然成于司马迁之前，第一点也属推测而无铁证，只有第二点基本上是板上钉钉的，确从武帝之后，“子以母贵，母以子贵”的继承原则才真正以孔子思想这一光辉身份而大行其道，影响中国历史两千年之久。

那么，对于史书读者而言，从中就可以读出两种真实，即“真实的事实”和“真实的影响”。在《春秋》里恐怕很难找到“子以母贵，母以子贵”这个“真实的事实”，但这并不妨碍经学家们把这“当作”一种“真实的事实”。

并非“真实的事实”本身，而是这种“被当作”的“真实的事实”，在社会与政治上产生着“真实的影响”。这就是社会学所谓的“托马斯定理”，即“如果人们将某种情境定义为真实的，那么这种情境就会造成真实的影响”。比如，人们认为是女巫造成了干旱，所以要烧死女巫，在这个时候，女巫与干旱无关这个“真实的事实”对于女巫的自救来讲几乎起不

<sup>1</sup> 陈锦城：《鲁隐公研究》，国立中山大学中国文学系硕士论文，2004年，第2章第3节。

<sup>2</sup> 陈锦城：《鲁隐公研究》，国立中山大学中国文学系硕士论文，2004年，第62页。

到任何作用。

与此相近的是所谓的“自证预言”，比如人们“相信”某家银行将要破产而去疯狂挤兑，结果这家本来毫无问题的银行果然破产了。

“子以母贵，母以子贵”，无论其初始状况如何，毕竟在后来的社会里被奉为了天经地义。如《三国志》注引《典略》，公孙瓒历数袁绍十大罪状，第九条就援引“《春秋》之义，子以母贵”，说袁绍的母亲身份卑贱，袁绍却承继家业，实在忝污王爵，有辱宗族。<sup>1</sup>

但是，抛开社会惯性来看，这一堂而皇之的继承法则，后来究竟对政权与社会的稳定起到了多大的助益，恐怕也只能从道理上作出推衍而很难从实例中寻求验证。比如终有宋一朝，帝位的继承情况便很有几分反讽意味：赵翼有过统计，皇后、正位后所生太子，只有靖康（钦宗）、德祐（恭帝）二帝，而这两位皇帝居然全是失国之君。<sup>2</sup>再从嫡长子继承制度来看，宋太祖死后不传子而传弟，传闻这是宋太宗赵光义“烛影斧声”的篡弑阴谋；宋钦宗被金兵虏走之后，其弟康王赵构趁乱登极，是为宋高宗。这两位得国不正的皇帝却都能享国长久，而最合法的那两位皇帝，却分别是北宋和南宋的末代帝王，如果汉儒能看到这些历史，大概只能去怪天理不彰了。

事情更有后话：待公羊学式微，这一则春秋大义便渐渐不为人知了。明代万历年间轰动一时的“争国本”事件里，神宗皇后无子，神宗皇帝不喜欢为他生下第一个儿子的王恭妃（原为慈宁宫宫女），偏爱为他生下第三个儿子（皇二子夭折）的郑贵妃，欲立三子朱常洵为太子，而大臣们本着不可废长立幼的原则力争不已。皇太子选立问题，关乎纲纪伦常，是国之大本，这一争就是十几年之久。直到时过境迁，清人俞樾批评明代争国本的那些骨鲠忠臣不通公羊学，不明春秋大义，明神宗的情况明明适合庶子继承法里的“立子以贵不以长”，郑贵妃所生的三子朱常洵当之无愧地该被立为太子。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 《三国志·魏书八·二公孙陶四张传》注引《典略》：春秋之义，子以母贵。绍母亲为婢使，绍实微贱，不可以为人后，以义不宜，乃据丰隆之重任，忝污王爵，损辱袁宗，绍罪九也。参见吕思勉：《嫡庶之别》，《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，2005年，第625页。

<sup>2</sup> [清]赵翼《廿二史劄记》卷二十四“宋皇后所生太子皆不吉”，辽宁教育出版社，2000年，第415—416页：真宗由皇太子登极，其母则李贤妃也。仁宗由皇太子登极，其母则李宸妃也。神宗之为皇太子，其母本高皇后，然生帝时尚在英宗潜邸，未为后也。哲宗由皇太子登极，其母朱德妃，亦非后也。惟钦宗生时，其母王氏已册为后，故钦宗以嫡长为皇太子，后即位，竟北迁于金。……统计有宋一代，皇后、正位后所生太子，只靖康、德祐二帝，而二帝皆为失国之君，此理之不可解者。

<sup>3</sup> [清]俞樾《明代争国本诸臣论》，《宾萌集》卷一，《春在堂全书》，光绪九年重定本：有明一代士大夫喜名誉、好议论，乃宋以来之积习也。其争大礼、争国本，稍有依违即为公论所不容，以今论之，大礼之议互有得失，而其争国本者，亦未为得也夫。光宗生于万历十年，福王生于十四年，相去才四岁。是时神

这事情如果发生在汉代就会简单得多。明代经学不昌，继承的又是宋代理学传统而非汉代公羊传统，重哲学而轻政术，重内圣而轻外王，经学在实政技术层面越来越不受重视了。

## 2. 穀梁经解

### (1) 《穀梁传·隐公元年》“春王正月”解

立嫡与立长的问题和媵妾问题都还没有结束，再看《穀梁传》对《春秋》“元年春王正月”的解释：

虽无事，必举正月，谨始也。

公何以不言即位？成公志也。

焉成之？言君之不取为公也。君之不取为公何也？

将以让桓也。让桓正乎？曰不正。

《春秋》成人之美，不成人之恶。隐不正而成之，何也？将以恶桓也。

其恶桓何也？隐将让而桓弑之，则桓恶矣。桓弑而隐让，则隐善矣。善则其不正焉何也？《春秋》贵义而不贵惠，信道而不信邪。孝子扬父之美，不扬父之恶。先君之欲与桓，非正也，邪也。虽然，既胜其邪心以与隐矣，已探先君之邪志而遂以与桓，则是成父之恶也。兄弟，天伦也。为子受之父，为诸侯受之君，已废天伦而忘君父以行小惠，曰小道也。若隐者可谓轻千乘之国，<sup>1</sup>蹈道则未也。

### 【译文】

宗春秋尚富，国赖长君之说固无取也，且《春秋》之义，立嫡以长，立庶以贵，神宗孝端王皇后无子，则光宗与福王皆庶也，非所以论长幼也，论贵贱也矣。……有明诸臣未读《春秋》者矣。……诸臣不知《春秋》之义，区区以长幼之说争之，何其陋也。记曰：天下无道，则辞有枝叶。其明人之谓欤！

<sup>1</sup> 千乘之国，参见[清]俞樾《春在堂随笔》，江苏古籍出版社，2000年，第4页引日本物茂卿《论语征》“千乘之国”条：万乘、千乘、百乘，古言也。谓天子为万乘，诸侯为千乘，大夫为百乘，语其富也。如千金之子，孰能计其囊之藏适千而言之乎？古来注家，布算求合，可谓不解事子云矣。另参[清]俞樾《湖楼笔谈》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第192页：“千乘之国”，马、包异说，当以包说为长。子路曰：“千乘之国。”冉求曰：“方六七十，如五六十。”盖子路所说者，百里之国，故冉求从而递减之为六七十、五六十也。

“元年春王正月。”本月虽然无事可记，<sup>1</sup>但《春秋》也要表明“正月”，这是为了慎重地对待开始（“谨始也”，案：这是和《公羊传》大“大一统”如出一辙的）。

问：为什么不记载鲁隐公即位的事？

答：这是为了成全隐公的心愿。

问：那《春秋》是怎样成全隐公心愿的？

答：《春秋》这是表明了隐公并没有要做国君的打算。

问：那隐公为什么不打算做国君？

答：因为他想让桓公来做国君。

问：让桓公来做国君，这样做对吗？

答：隐公这样是不对的。（“不正”）

问：《春秋》的精神是成全好人好事，鞭挞坏人坏事。（“《春秋》成人之美，不成人之恶”。）

既然如此，隐公的做法是不对的，《春秋》又为什么要成全他？

答：成全隐公，是为了贬斥桓公。

问：为什么要贬斥桓公？

答：因为，隐公当了一段时间之后正要让位给桓公，桓公却把隐公谋杀了，这件事显示了桓公之恶。而隐公有让出君位之心，可见隐公之善。

问：既然隐公让位是善的，为什么又说他的做法不对？

答：因为《春秋》推崇的是大义而非小恩小惠，申张的是道义而非邪门歪道。（“《春秋》贵义而不贵惠，信道而不信邪。”<sup>2</sup>）作为孝子，应该彰显父亲的美德，而非宣扬父亲的恶行。想当初，前任国君（鲁惠公）在世的时候，打算把国君之位传给桓公，这是不合正道的，是错误的。尽管如此，他终于还是克制了自己不正当的想法而传国于隐公。隐公早就知道父亲有立桓公之心，便想把君位让给桓公，可他这么做就等于成全了父亲的恶行了。按照君位的继承制度，哥哥优先，弟弟靠后，这是天然的伦常秩序。隐公作为人子，已经受命于父亲；作为诸侯，又受命于周天子，可他现在的做法，不但背弃了兄弟伦常，更是背弃了君王和父亲的委任，让位给弟弟来行小惠，这是小道啊。所以说，像隐公这样的人，可以说他有着不把千乘之国的君位放在眼里的胸怀气度，但要说到行为合乎大道，他还没到这个份上。

<sup>1</sup> 参见[清]廖平《重订穀梁春秋经传古义疏》：“无事”谓不言即位。

<sup>2</sup> [晋]范宁/注，[唐]杨士勋/疏《春秋穀梁传注疏》：信，申字，古今所通用。

[清]钟文烝《春秋穀梁经传补注》：郑君《士相见礼》注曰：古文伸作信，《儒行》注曰：信读如屈伸之伸，假借字也。韦昭《国语》注曰：信，古申字。

《穀梁传》讲述了事情原委，又加以道德评价，从“大义”的角度评隐公让国之心为“不正”。清人柳兴恩《穀梁大义述》在此提出了《穀梁传》的一个惯例，说《穀梁传》常以“正”和“不正”来作评语，来阐明“大义之所在”。<sup>1</sup>

这一“大义”很容易让人联想起所谓孔子在《春秋》中蕴涵的“微言大义”，那么，从立场来说，无论是《公羊传》还是《穀梁传》，其意义本非要阐述自己的一家之言，而是要发掘孔子的微言大义。现在，“元年春王正月”之后没有接着写下“公即位”，这事想来是孔子有意为之的，其中必有深意，但是，《公》、《穀》所发掘的这两种不同的“深意”到底哪个才是孔子的本意？

这还真不好回答。确实，在一些经学家的眼里，孔子对《春秋》的所谓“笔则笔，削则削”意味着他对原有的一部鲁国国史做了加工修改，而这里的“公即位”推想是鲁史旧文原本就有的，孔子却特意把这三个字“削”了去，其中深意要靠后人细心体味。

至于《公》、《穀》两家的学风差异在这里便已经有了一些体现：“《春秋》公羊学强调严肃宗法和政治的纲纪，严格等级秩序，提倡正名分、大一统，目的是为了强化中央集权等级制度的权威，这种具有法治精神的学说虽加强了国家的统一，但同时也使宗法伦常温情脉脉的一面大为削弱。与公羊学不同，穀梁学十分重视礼义教化，重视宗法情感，把礼的观念提到了突出的地位，而这具有缓和统治集团内部矛盾，稳定政治统治，保护统治阶级长远利益的作用。比如在解释《春秋》经隐公‘元年春王正月’时，《公羊传》说‘立適以长不以贤，立子以贵不以长’，‘子以母贵，母以子贵’，强调等级制度的秩序；而《穀梁传》则宣扬‘孝子扬父之美，不扬父之恶’，侧重人伦情绪。”<sup>2</sup>

## （2）对《春秋·隐公元年》不书“公即位”的义理之争与考据之争

揣摩圣人的深意，对与错并没有一个硬性指标，不但不同的人有不同的理解，不同的时代也有不同时代的思想烙印。比如宋代的春秋学是很主张“尊王攘夷”的，张洽《春秋集传》引《程氏传》中对不书“公即位”的看法：“这是在全书的开始彰明万世大法啊！诸侯即位必须由天子任命，不是自己说了就算的，可隐公即位却没经过这道正当手续，是为‘自立’，

<sup>1</sup> [清]柳兴恩《穀梁大义述》：《传》例通以正不正为言，亦大义之所在也。




<sup>2</sup> 周桂钿、李祥俊：《中国学术通史·秦汉卷》，人民出版社，2004年，第165页。

所以《春秋》不书‘公即位’，是不认可他的合法身份。”<sup>1</sup>

公羊学家大谈“黜周王鲁”，推鲁隐公为始受命王，这条解释却反其道而行之，领悟这里的“春秋大义”分明是贬斥鲁隐公。胡安国在这个问题上也持此见且议论更详：“国君改元一定要行告庙之礼，史官也一定会记录新君即位，而隐公即位却不见于《春秋》，这分明是孔子把这话给‘削’了去。古时候诸侯继位袭封，必是继承前任国君；爵位和土地受之于天子，所以必然要向天子禀告。而鲁隐公‘内不承国于先君，上不禀命于天子’，是大夫们要立他为君，居然成真，于是乎后来种种篡弑纷争便由此而起，这实在是一个坏的开头。所以《春秋》‘削’去‘公即位’来贬斥隐公，这是为了彰明大法，摆正父子君臣的关系。”<sup>2</sup>

唐人陆淳还曾从“正月”这个字眼上读出过孔子对“公即位”的一番微言大义：留心一下就会发现，《春秋》记载鲁隐公时代一共十一年，在这十一年里，只有隐公元年有正月，后边十年全不见正月的影子。元年有正月，意味着鲁隐公理应即位却没有举行即位典礼，而其后十年未记正月，是讽刺鲁隐公理应为君却因行事不正而惹来祸患。<sup>3</sup>

这些前代先贤们揣摩孔子之意是否贴切暂且不提，先说一下他们所透露的一个史料信息：诸侯虽然拥有着高度的自治权，继承人接班虽然有着明确的论资排辈的标准，但是，新君即位是要有正式典礼的，必须经由周天子的册封才行，这是很必要的合法手续，如王玉哲所谓：“诸侯对封土及人民在理论上仅有使用权而无所有权……诸侯对国土可以世袭，但其嗣君必须得天子的批准，才有权即位。……岂但诸侯后嗣必须经王之批准，连诸侯国内之卿大夫，也必须由周王直接任命。”<sup>4</sup>

周天子的这个“批准”，是为“策命”，是一件非常郑重其事的事情。在青铜器铭文上可以看到这种册命，比如西周中期或晚期的《伯晨鼎》记载周王册命【造字：左上“甘”，左下“十”，右“亘”】侯伯晨，铭文大意是：“八月丙午日，王命令【造字：左上“甘”，左下“十”，右“亘”】侯伯晨说：‘继承你祖先的爵位，封侯于【造字：左上“甘”，左下

<sup>1</sup> [宋]张洽《春秋集传》引程氏传曰：隐公不书即位，明大法于始也。诸侯之立必由王命，隐公自立故不书即位，不与其为君也。

<sup>2</sup> [宋]张洽《春秋集传》引胡氏传：国君逾年改元必行告庙之礼，国史主记时政必书即位之事，而隐公阙焉，是仲尼削之也。古者诸侯继世袭封则内必有所承，爵位、土田受之天子，则上必有所禀。内不承国于先君，上不禀命于天子，诸大夫扳己以立而遂立焉，是与争乱造端而篡弑所由起也。《春秋》首述隐公以明大法，父子君臣之伦正矣。

<sup>3</sup> [宋]王应麟《困学纪闻》卷六：隐元年有正月，后十年皆无正月。陆淳曰：“元年有正，言隐当立而不行即位之礼；十年无正，讥隐合居其位而不正以贻祸。”

<sup>4</sup> 王玉哲：《中华远古史》，上海人民出版社，2003年，第591页。

“十”，右“亘”】地，赏赐你黑黍酿造的香酒等等等等……’伯晨行拜谢大礼，称颂感激王的盛德云云，于是铸了这个鼎，子子孙孙永宝用。”<sup>1</sup>

既然如此，隐公即位如果没得到周天子的册命，也许其合法性真成问题。但这事究竟如何毕竟也难于言之凿凿。事情好像越来越复杂了，《春秋》到底对鲁隐公是褒是贬、事情的原委究竟如何，这都越发令人困惑了。的确，无论正方还是反方，说的都有道理，基本也都能自圆其说。也许，各方面看似互相龃龉的意见并非完全针锋相对，而是各自窥探到了真相的某一个侧面、并把这一侧面夸大了而已——解读《春秋》还真有几分盲人摸象的感觉。

如果《公》、《穀》的记事基本成立的话，那么，无论隐公的即位是否禀告了周天子，无论隐公是否完成了先父的不良愿望，他的谦让之风毕竟是无可否认的。似乎可以说：鲁隐公是一位礼让之君。

——这就带出了一个新问题，因为孔子恰恰是很主张以“礼让”治国的。《论语·里仁》：“子曰：能以礼让为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何？”值得注意的是，孔子这里是“礼让”连书，而不是单讲一个“礼”字，钱穆解说道：“孔子常以仁礼兼言，此章独举让字。在上者若误认礼为下尊上即不免有争心，不知礼有互让义，故特举为说。所举愈切实，所诚愈显明矣。”<sup>2</sup>由此，赵生群便是引述《论语》本节而推演孔子《春秋》托始于鲁隐公之意：“孔子非常赞赏礼让的行为，他对尧舜禅让推崇备至，对吴太伯、伯夷、叔齐让国的行动也是极口称道，这些都明见于《论语》；他删定《尚书》，首篇列《尧典》，与《春秋》托始隐公用意正相类似。把这一切联系起来看，可以看出孔子确实在宣扬一种‘让’的精神。

《春秋》记事不从周公开始，主要是因为‘孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教’，弟子对周公、文、武的事迹已多所传习，而《春秋》的主旨是要‘拨乱世反之正’，其手段则是针对王道衰微后的现实进行褒贬，通过‘善善恶恶，贤贤贱不肖’来表达自己的理想。《春秋》的上限，大致是平王东迁之后，其所以不载鲁惠公事（惠公亦在周室东迁后），则是为了托始隐公以表现‘让德’。”<sup>3</sup>

此说不仅入情入理，还推演出了《春秋》托始于鲁隐公之意，但遗憾的是依然以推测的成分居多，而其证据如孔子“删定《尚书》，首篇列《尧典》”云云，却远非如山铁证。当然，仅就如今所见的资料来说，铁证看来是无处可寻的。但另一方面，似乎有证据显示，对《春秋》的这样一种理解确实产生了不小的影响，如司马迁创作《史记》，其《本纪》部分以黄

<sup>1</sup> 《金文今译类检》，广西教育出版社，2003年，第433—434页。

<sup>2</sup> 钱穆：《论语新解》，巴蜀书社，1985年，第90页。

<sup>3</sup> 赵生群：《论孔子作〈春秋〉》，《文史》，1999年，第2辑，第127页。

帝为首，《年表》部分以共和为首，《世家》部分以吴太伯为首，《列传》部分以伯夷为首，这都是“推崇让德，其意至微亦至显”。<sup>1</sup>

归纳一下，到现在为止，在持“笔削”之说的经师眼中，“元年春王正月”这短短六个字里，所谓“孔子笔削”之迹已有两处：一是“春”字为孔子所加，二是“公即位”为孔子所删，“王”字也有笔削之嫌，但现已基本可以证伪<sup>2</sup>。所以，要找“微言大义”就得着重在这“笔削之迹”之处下手。

而在纯粹的史料意义上，“元年春王正月”几乎什么都没告诉我们。试想一下，假如“三传”全部失传，《春秋》至少这一句话便恐怕没人能够看懂，更别提从中发掘出什么微言大义了。《公》、《穀》虽然也讲些史事背景，却多以发掘微言大义见长，史料的重任几乎都担在《左传》肩上。古人虽往往不敢轻忽圣典，却也有人指出了这个问题，比如常被引用的桓谭的话：“左氏《传》于《经》，犹衣之表里，相待而成。《经》而无《传》，使圣人闭门思之，十年不能知也”已见前述，再如王安石讥讽《春秋》为“断烂朝报”。<sup>3</sup>尽管“断烂朝报”这被广为引用的一语很可能是世人不断以讹传讹地误解了王安石的原意，<sup>4</sup>但不得不承认的是，这个误解的确很像正解。而若换下“朝报”，以今天的报纸为喻，钱钟书如下的这个比方无疑是最贴切不过的：“《经》之与《传》，尤类今世报纸新闻标题之与报道。苟不见报道，则祇覩标题造语之繁简，选字之难易，充量更可覩词气之为“惩”为“劝”，如是而已……”<sup>5</sup>那么，史实与义理究竟为何，或许《左传》才是最值得参考的。

<sup>1</sup> 陈直：《史记新证》，中华书局，2006年，自序第1页。

<sup>2</sup> 除前述外，另参：杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第3页：古人记事，表明春夏秋冬的，据赵汭《春秋属辞》卷一说：“近代或有以书‘王’为夫子（孔丘）特笔者，按殷人钟鼎曰：‘唯正月王春吉日’之文，可见时日称‘王’，乃三代恒辞。”

<sup>3</sup> [宋]孙觉《春秋经解》周麟之跋引王安石语。转引自钱钟书：《管锥编》，中华书局，1979年，第162页。

<sup>4</sup> 罗继祖：《枫窗胜语》，中华书局，1984年，第2页：萧穆《敬孚类稿》（五）跋孙莘老《春秋经解》辨之，文甚长，兹概括其略于此：敬孚尝闻之长老，荆公欲释《春秋》，见孙书出，自度不能胜，乃诋《春秋》为断烂朝报，明己之不屑为，敬孚疑焉。及阅李安溪、朱高安书皆以为是荆公罪。敬孚求之《宋史》及宋人说部，皆不得其说之由来。考荆公于莘老友谊素笃，何至忌其著书，又何至因莘老而及《春秋》。后读孙氏《春秋经解》周麟之序，始知此语实出自麟之之序，荆公弟子陆佃、龚原各治《春秋》，各有撰述，凡遇疑义，辄以为有缺文，荆公笑曰：“缺文如此之多，则《春秋》乃断烂朝报矣。”语为陆、龚而发，非以贬《春秋》也。其实《春秋》为吾国编年史之祖，传之今日，断烂何病？其书虽以尊周为旨，时代使然，不当苛责。何况荆公尝著《春秋左氏解》十卷，惜不传，果目为断烂朝报尚何屑作解为耶？

<sup>5</sup> 钱钟书：《管锥编》，中华书局，1979年，第162页。



### 3. 左氏经解

#### (1) 无经之传，先经以始事

《左传》一开篇，没提“元年春王正月”，却讲了一段看似和《春秋经·隐公元年》的文字无甚关系的叙述：

惠公元妃孟子。孟子卒，继室以声子，生隐公。宋武公生仲子，仲子生而有文在其手，曰为鲁夫人，故仲子归于我。生桓公而惠公薨，是以隐公立而奉之。

在这一段之后，才是《春秋经·隐公元年》的全文，接下来《左传》才开始解释“元年春王正月”和“不书即位”：

元年春，王周正月。不书即位，摄也。

我们所能看到的《左传》几乎都是这个体例，而《左传》原本却不是这样的，而是上下两段连在一起，中间并没有被《春秋》的文字隔开。

早期的版本，《经》是《经》，《传》是《传》，各自独立成书，到晋人杜预手上这才把《左传》的文字拆开，按照时间顺序一一编排在《春秋》每一年的经文当中，使经与传合而为一，是为《经传集解》。<sup>1</sup>

这个“集解”和一般意义上的“集解”全然不同。一般说“集解”，是汇集一众学者的解说，比如《论语集解》，而杜预的《经传集解》却是“聚集经传为之作解”。<sup>2</sup>据孔颖达的意见，左丘明创作《左传》，不敢和孔圣大作杂糅一处，所以作为教辅的单行本，在教材之外单独成书，而这种情形并非《左传》独有，《公羊传》、《穀梁传》，乃至毛公和韩婴为《诗经》作《传》，都是《经》与《传》各自单行的。如果从表示敬意的角度来看，目的确实达到了，但对于阅读来说却着实不便，所以杜预才把《春秋》和《左传》编辑在一起而加以解

<sup>1</sup> 张舜徽：《汉书艺文志通释》，湖北教育出版社，1990年，第6页；姚明辉曰：“左氏《经》、《传》，本各单行，故前条古经十二篇，为《左传》本之经文；此则古经之传也。至杜预为注，始引《传》入《经》，分年相系。”

<sup>2</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》卷第一。

释。

但这从一开始就有不同意见，反对者如钱大昕说：杜预的这个《集解》应该是仿效何晏《论语集解》而来的，不过何晏作《论语集解》时搜罗诸家之说，详注说者姓名，杜预却不像何晏这样尊重他人的著作权。<sup>1</sup>

双方各有道理，而就“集解”的前者之意来说，其实《左传》的编排似乎早有人动过手脚，分年必以“某年”另起，比如当下这段，便把意思完整的一段文字给隔成两处了。<sup>2</sup>

### 【译文】

惠公的正妻是孟子。孟子死后，声子续弦，生下隐公。

宋武公生了个女儿，叫做仲子，仲子一生下来手上就有字：“为鲁夫人”，所以仲子就嫁到我国，生了桓公。惠公不久就死了，于是隐公摄政，以尊奉桓公。

元年春，周历正月。《春秋》之所以不记载隐公即位，是因为隐公并未即位，而是摄政。

### （2）释“孟子”，略谈春秋时期的女性称谓

《左传》在这里作出了和《公》、《穀》两传不同的叙述和解释。《左传》虽以华丽的叙事著称，有时却言简意赅、一针见血。比如争论颇多的“王正月”，《左传》只是简要解释为“王周正月”，只点了一个“周”字，说明这是周历正月，意思顿时明朗。顾炎武曾经盛赞：后人辩得没完没了也辩不清楚的问题，《左传》只用一个字就说清了。<sup>3</sup>当然，学者们的争议还是要继续下去的，比如刘逢禄以公羊家的立场就持相反意见，认为《左传》的这句话完全是从《公羊传》承袭而来，却不懂得《公羊传》的义例，至于“王周正月”那个多出来的“周”字，在语法上是不通顺的；<sup>4</sup>再如即便赞同周正者，也有如卢文弨认为仅一个“王”字便足

<sup>1</sup> [清]钱大昕《春秋内传古注辑存序》，[清]严蔚辑《春秋内传古注辑存》卷首：元凯名其书曰《集解》，盖取何平叔《论语》之例。顾平叔于孔、包、马、郑诸解各标其姓名，而元凯于前贤义训隐而不言……

<sup>2</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第5页，释“惠公元妃孟子……是以隐公立而奉之”：此与下传“元年春王正月不书即位摄也”为一传，后人分传之年，必以“某年”另起，故将此段提前而与下文隔绝。杜注云“为《经》元年不书即位传”，则所见本已妄为分割矣。

<sup>3</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第300页：《左氏传》曰：“元年春王周正月”，古人解经之善，后人辨之累数百千言而未明者，《传》以一字尽之矣。

<sup>4</sup> [清]刘逢禄《左氏春秋考证》卷一：此类皆袭《公羊》而昧其义例，增周字亦不辞。

以说明问题了。<sup>1</sup>

从《左传》的语言来看，再比之《公》、《穀》两传的解经体例，“元年春，王周正月”甚至还有可能是《左传》直接引述的《春秋》经文，如果此事属实，这就意味着《春秋》本身就是写作“王周正月”的。

孰是孰非，置而不论，再说关于隐公和桓公的身世问题。《公羊传》只是讲了个继承原则，并指出桓公的母亲比隐公的母亲身份高贵，《左传》却讲出了比较详细的一番原委。

《左传》先从惠公说起，介绍他的正妻：孟子。在两性称谓上，孟轲之孟“子”是对男性的一种尊称，而惠公夫人之孟“子”，却是这位女子娘家的姓。

子姓为商王之姓，周人灭商之后，商朝遗老遗少仍得封国。孔颖达引《世本》所称子姓诸国有：“殷、时、来、宋、空同、黎、比、髦、自夷、萧”，但见诸《春秋》及《左传》的子姓国一共却只有四个：一是宋国，周武王伐纣之后，把纣王的儿子武庚封于商丘（今河南商丘市），后来武庚叛乱，周公旦杀武庚，改立商纣王的庶兄微子启为宋公。孔子的祖上就是宋国贵族，再往上推就是殷商贵族了。据《通志·氏族略二》，宋国后人以国为氏，这就是宋姓的出处。

二是谭国，地点在今天山东济南的东南，一说在济南东边的龙山镇附近，后来灭于齐国，据《通志·氏族志二》，谭国后人以国为氏，这就是谭姓的出处。

三是权国，一说权国为牟姓。据《唐世系表》，权国是商王武丁之后，后来被楚国所灭，其后人以国为氏，这便是权姓的出处；《姓纂》则说楚国大夫斗缗作了权地的长官，以权为氏，即权姓的出处。权国一说在湖北当阳东南，一说在钟祥西南。

四是萧国，在安徽萧县西北。据《通志·氏族略二》引杜预的话，微子启的后人叔孙天心平乱有功，被封于萧，作为宋国的附庸国。萧国后人以国为氏，这就是萧姓的出处。<sup>2</sup>

子姓四国，只有宋国是个有些分量的邦国，其他三国虽然名字见于经传，但在修辞意义上也称得上是“名不见经传”了。《左传》在这里并没说明鲁惠公的这位孟子到底是哪家女子，但在“哀公二十四年”录鲁国宗人之言说：“孝、惠娶于商”，商，即指宋国。毕竟宋国

<sup>1</sup> [清]卢文弨《龙城札记》“春王正月”条：此周建子之月也，故加一“王”字以别于夏时。……《左氏》又增一“周”字而义益显。后人因胡氏“夏时冠周月”之谬说长言攻辩，其实只一“王”字而周之不同于夏已判然莫能易矣，无为费辞矣。

<sup>2</sup> [清]顾栋高《春秋大事表》“春秋列国及爵姓存灭表”中还列了一个子姓国“戴国”，见[清]顾栋高《春秋大事表》，中华书局，1993年，第574页。杨伯峻则认为戴国为姬姓国。见杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第67页。顾德融、朱顺龙《春秋史》，上海人民出版社，2003年，第36页：“西周—春秋的封国和与国”列表中亦取戴国为姬姓说。

和鲁国都是大国，一在河南，一在山东，相互之间往来瓜葛很多。杜预即注为：“子，宋姓”，又在“哀公二十四年”之“孝、惠娶于商”下注释说：“商，宋也。”

依王国维说：“商”和“宋”当初可能读音相近，本来就叫商，后来大家为了和商朝之商作区别，才称之为宋。<sup>1</sup>

至于孟子之“孟”，表示排行。古人排行用“伯、仲、叔、季”或“孟、仲、叔、季”，表示从老大到老么。一家之中，男孩和女孩分别排行，即《礼记·曲礼》所谓“男女异长(zhǎng)”。表示排行的“伯(孟)、仲、叔、季”通常会被用在“字”里，比如孔子是家中次子，所以字“仲尼”。据《孔子家语》，孔子有个同父异母的大哥，名叫孟皮，字伯尼，“孟”和“伯”都说明他是家里的长子。<sup>2</sup>

如果一家有四个男孩或女孩，名字分别冠以伯(孟)、仲、叔、季，这也规矩，但是，如果一家只有三个男孩或女孩，或者有五个以上，称谓方式便稍有变化。在第一种情况下：长子为伯(孟)，次子为仲，三子为季；在第二种情况下：长子为伯(孟)，次子为仲，从三子直到倒数第二个孩子都叫叔，老么为季。

第一种情况到今天还很常见，如春天，有孟春、仲春和季春。第二种情况如《史记·管蔡世家》载周武王同母兄弟一共十人，分别是：“其长子曰伯邑考，次曰武王发，次曰管叔鲜，次曰周公旦，次曰蔡叔度，次曰曹叔振铎，次曰成叔武，次曰霍叔处，次曰康叔封，次曰炀季载。炀季载最少。”其中，长子伯邑考称“伯”，次子武王发和四子周公旦用了尊称，其他从三子管叔鲜一直排到九子康叔封，全用“叔”字，老么称“季”。<sup>3</sup>

这里出现了一个与“讥二名”有关的疑难：如果四子降生而被起名为季某之后，又有了弟弟，老四要不要改名字？——这种情况一般是不会出现的，比如上述《史记·管蔡世家》的例子，《史记索隐》称叔、季为字，这就是说，这些叔某和季某并不是这兄弟几人的名，而是他们的字。

“名”取得很早，取名规矩是：在孩子刚出生第三个月的月末，选择吉日给孩子剃去胎

<sup>1</sup> 王国维：《观堂集林》卷十二“说商”。《王国维遗书》，上海古籍书店，1983年，第556—558页。

<sup>2</sup> 《孔子家语》：……虽有九女，是无子。其妾生孟皮，孟皮字伯尼，有足病，于是乃求婚于颜氏。

<sup>3</sup> 可参考《白虎通·姓名》的解释（对文王十子的说法略有不同）：文王十子，《诗传》曰：“伯邑考，武王发，周公旦，管叔鲜，蔡叔度，曹叔振铎，成叔武，霍叔处，康叔封，南季载。”所以或上其叔、季何也？管、蔡、曹、霍、成、康、南皆采也，故置叔、季上。伯邑考何以独无乎？盖以为大夫者不是采地也。（陈立案：“不是采地”四字疑衍。）

毛——但不是全剃,其中一种规矩就是男孩留下左边的胎毛,女孩留下右边的胎毛,《礼记·内则》谓之“男左女右”,这大约就是“男左女右”的来历,然后又有一套仪式,由父亲亲自来给孩子取名,这个名不但要被通告宗族,还将被登记在册。<sup>1</sup>

至于取“字”,男子之字理论上二十岁行冠礼的时候由嘉宾来取,<sup>2</sup>女子之字则是许嫁而行笄礼的时候所取,即《礼记·曲礼》所谓“男子二十,冠而字”,“女子许嫁,笄而字”。女孩子许嫁,行笄礼而后才会有“字”,<sup>3</sup>所以闺女待嫁便可称为“待字”。<sup>4</sup>

“字”的以上涵义同时也就意味着,当子女取字的时候,作父母的恐怕已过了生育年纪,老四取字之后老五降生的情况应该比较少见。

有“名”之后还要有“字”,有了“字”,这才标志着男生、女生步入了成年。“名”是“幼小卑贱之称”,其尊贵性和重要性都比不上“字”。<sup>5</sup>

依杨宽解释,大略来说,女子的“字”,原本全称要有三个字,第一个字表示排行,即“伯(孟)、仲、叔、季”,<sup>6</sup>第二个字是和“名”的意义有关联的,最后一个字是“母”或“女”(男子则是“父”、“甫”或“子”),而“伯(孟)、仲、叔、季”之后还要标出“姓”,如果连“氏”一起称呼,全称将多达五个字,比如“虢孟姬良母”,其中,虢(氏)孟(字/

<sup>1</sup> 《礼记·内则》:三月之末,择日翦发为髻,男角女髻,否则男左女右。是日也,妻以子见于父。贵人则为衣服,由命士以下皆漱澣,男女夙兴,沐浴衣服,具视朔食。夫人门,升自阼阶,立于阼,西乡,妻抱子出自房,当楣立,东面。姆先相,曰:母某敢用时日,只见孺子。夫对曰:钦有帅。父执子之右手,咳而名之,妻对曰:记有成。遂左还授师。子师辩告诸妇诸母名。妻遂适寝。夫告宰名,宰辩告诸男名,书曰:某年某月某日某生而藏之。宰告闾史,闾史书为二,其一藏诸闾府,其一献诸州史,州史献诸州伯,州伯命藏诸州府。

<sup>2</sup> 年限定未必确切,至少天子与诸侯例外。参见[汉]谯周《五经然否论》,《汉魏遗书钞》:国不可久无储贰,故天子、诸侯十五而冠、十五而娶。另参[汉]许慎《五经异义》,《汉魏遗书钞》:按《礼传》,天子之年,近则十二,远则十五,必冠矣。另参[晋]束皙《五经通论》,《汉魏遗书钞》:男十六可娶,女十四可嫁。

<sup>3</sup> 这个顺序应该是有特定涵义的。参见[汉]谯周《五经然否论》,《汉魏遗书钞》:娶必先冠,以夫妇之道王教之本,不可以童子之道治之。

<sup>4</sup> 《穀梁传》和《尚书大传》都说“男三十而娶,女二十而嫁”,但这个说法很是可疑,蜀汉谯周以为这是说年龄上限,见谯周《五经然否论》,《汉魏遗书钞》。另外我们可以向后看看汉朝的例子,据彭卫统计,汉代男子的初婚年龄多在十四至十八岁之间,女子多在十五岁左右。见彭卫:《汉代婚姻形态》,三秦出版社,1988年。

<sup>5</sup> 《白虎通·姓名》:故《礼服传》曰:“子生三月,则父名之于祖庙。”一说名之于燕寝。名者,幼小卑贱之称也。质略,故于燕寝。

<sup>6</sup> 《白虎通·姓名》:称号所以有四何?法四时用事先后,长幼兄弟之象也。故以时长幼号曰伯仲叔季也。伯者,长也。伯者,子最长迫近父也。仲者,中也。叔者,少也。季者,幼也。

排行)姬(姓)良(字)母(字)。“这样的称呼,包含有姓氏、长幼排行、本人的‘字’、男女性别等组成部分,无非为了明确表示其身份和地位。其所以要标明长幼行辈,因为当时实行嫡长子继承制,很重视长幼行辈的区别。其所以要标明男女性别,因为当时男尊女卑,地位不同。<sup>1</sup>男子所以都用‘氏’来称呼,因为男子是贵族的主要成员,而‘氏’是贵族的标志。女子所以要标明‘姓’,因为当时同姓不婚,对女子的姓看得特别重要。”<sup>2</sup>

如此称呼显然过于繁琐了,后来便日趋简化,女子一般只以姓和伯仲相配,作为“字”的省称,“这是最普遍的一种省称方法”。<sup>3</sup>——这大约就是鲁惠公的正妻孟子之所以被称为孟子的由来。可以从这个称呼里知道:孟子女士娘家姓子,这位子家小姐在娘家的所有姐妹当中排行老大。至于这位子家大小姐的“名”是什么,这就不得而知了,不过当时的女子嫁人之后,“名”基本就不再用得上了,因为“‘名’是母家所取,‘字’才表示隶属于夫家的一个成员”。<sup>4</sup>

但并非所有女人的称谓都遵照这个法则,如《左传·隐公元年》“孟子卒,继室以声子”的这位“声子”,“声”不是排行,而是谥号;再有,即便到了汉代,还有不少女子称名的情况,是《汉书》里所常见的。<sup>5</sup>

如果只取理论值,男子到了二十岁行冠礼之后,女子到了许嫁行笄礼之后,也不一定完全按排行称字。据《白虎通·姓名》,人要到五十岁之后才能以伯仲相称,并引《礼记·檀弓》说:幼时取名,二十岁取字,五十岁乃称伯仲。清人陈立《白虎通疏证》引《冠礼》疏:“殷质,二十为字之时,兼伯仲叔季呼之。周文,为字之时,未呼伯仲,至五十乃加而呼之。”

如果上说属实,那就意味着周人就算是取了字,伯仲排行也不能叫,要等五十岁以后才行。

陈立再引《檀弓》疏:人到五十岁了,才可以“直以伯仲呼之”,又引凌曙的纠正意见:如果五十以后只以伯仲呼之,势必难以区分张三李四了,所以,大约像以下这样的称谓才是合理的:如孔子出生三天以后,被取名为“丘”,二十岁称“尼甫”,到了五十岁,把“甫”

<sup>1</sup> 另一种常见解释如许倬云《西周史》,三联书店,1995,第282页:“周人的字,包括伯、仲、叔、季的长幼次序,而成年人的字,总有‘甫’的称谓,如伯某甫,表示成年之后已可为人父了。”此说应源于王国维,杨宽曾有详论,见杨宽:《古史新探》,中华书局,1965年,第244页。

<sup>2</sup> 杨宽:《古史新探》,中华书局,1965年,第179—180页。

<sup>3</sup> 杨宽:《古史新探》,第243页。

<sup>4</sup> 杨宽:《古史新探》,第243页。

<sup>5</sup> [清]俞樾《湖楼笔谈》,《九九销夏录》,中华书局,1995年,第226页:古妇人不以名行,而《汉书》所载妇人之名甚众。

字去掉换上“仲”，称“仲尼”，但不能把“尼”字也去掉而只称“仲”。孔子生于周代，遵从周代制度，五十岁乃称伯仲，这是合理的。<sup>1</sup>

果真如此的话，孔子二十岁到五十岁之间该称“尼甫”，五十岁以后才称“仲尼”，<sup>2</sup>其他人的称谓也应遵照这个法则。这样的话，老四称伯仲之后老五降生的事情恐怕就不可能发生了。杨宽则以金文为证，说：“西周、春秋文献中仅称伯仲而略去某父的例子，很常见。习惯上到五十岁后可以单称伯仲，带有敬老的意思。”<sup>3</sup>

这种规则不知道对女性是否也同样适用，而孟子的称谓问题仍有疑云。既然“孟”和“伯”都表示排行老大，那么，孟子可不可以称为伯子？或者说，“孟”和“伯”的涵义是不是完全一样的？

意见分为两派。一派认为：这两者虽然都表示排行老大，但其涵义不但不同，甚至还有着本质性的区别。比如孔颖达引《礼纬》：“庶长称孟。”《白虎通·姓名》：“嫡长称伯”，“庶长称孟”。这就是说，嫡子中的老大（嫡长子）称伯，庶子中的老大（庶长子）的称孟，伯孟之别也就是嫡庶之别。——如鲁三桓的仲孙氏是桓公庶子庆父之后，后来改仲为孟，是为了表示不敢与庄公（桓公嫡子）同在伯仲叔季之列。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> [清]陈立《白虎通疏证·姓名》：所以五十乃称伯仲者，五十知天命，思虑定也。能顺四时长幼之序，故以伯仲号之。《礼·檀弓》曰：“幼名冠字，五十乃称伯仲。”《论语》曰：“五十而知天命。”陈立疏：《冠礼》疏云：“殷质，二十为字之时，兼伯仲叔季呼之。周文，为字之时，未呼伯仲，至五十乃加而呼之。”故《檀弓》曰：“幼名冠字，五十以伯仲，周道也。”《檀弓》疏云：“年二十，有为人父之道，朋友等类，不可复呼其名，故冠而加字耳。至五十，耆艾转尊，又舍其二十字，直以伯仲呼之。”凌先生曙《群书问答》云：“诚如孔说，则徒以伯仲，将何以区别人耶？孔子生三日，名之曰丘，至二十，则称尼甫，至五十，去甫配仲，呼仲尼，岂有舍尼而称仲者哉！然则孔子生周时，故从周制，故五十乃称伯仲也。”若然，《冠礼》于二十而冠之时，即云“伯仲叔季，唯其所当”者，盖兼二十后至五十时言之，不必冠时即呼伯仲也。

<sup>2</sup> 参见[清]汪中《经义知新记》，《新编汪中集》，广陵书社，2005年，第8页：《檀弓上》：“幼名，冠字，五十以伯仲。”《正义》引《礼纬·含文嘉》云：“质家称仲，文家称叔。”案：何休数称质家。文家，沿纬书之说也。

<sup>3</sup> 杨宽：《古史新探》，中华书局，1965年，第241页，注①：贾公彦疏说：“周文，二十为字之时，未呼伯仲，至五十乃加而呼之，故《檀弓》云五十以伯仲，周道也。是呼伯仲之时，则兼二十字而言，若孔子呼尼甫，至五十去甫以尼配仲，而呼之曰仲尼是也。”据金文看来，许多人都以伯仲连同某甫称呼，贾公彦之说多不可信。孔颖达疏又说：“年二十有为人父之道，朋友等类不可复呼其名，故冠而加字。年至五十曰艾，转尊，又舍其二十之字，直以伯仲别之。《士冠礼》二十已有伯某甫、仲叔季，此云五十以伯仲者，二十时虽云伯仲，皆配某甫而言，五十时直呼伯仲耳。”这个说法比较可信，西周、春秋文献中仅称伯仲而略去某父的例子，很常见。习惯上到五十岁后可以单称伯仲，带有敬老的意思。

<sup>4</sup> [清]杭世骏《订讹类编》，《订讹类编·续补》，中华书局，1997年，第184页：仲孙是桓公庶子庆父之后，后改仲曰孟，邢疏曰：孟者庶长之称，言己是庶，不敢与庄公（案：桓公嫡子）同伯仲叔季之次，

另一派意见却认为两者没什么区别，或者原本确有分别，但考查春秋之世，在这两个称谓上实际并无如此严格的讲究——也许因为世道乱了吧？<sup>1</sup>更有说庆父应称仲氏，改仲为孟是《春秋》特意为之，别所涵义。<sup>2</sup>

问题并未到此结束。在女子称字这个问题上，当代主要曾有过王国维、郭沫若、杨宽和王献堂的分歧，其事略见杨宽《古史新探》之《“冠礼”新探》及杨向奎《宗周社会与礼乐文明》之《冠礼、婚礼》。而杨向奎又提到，诸如女孩子许嫁、行笄礼而后才会有字的这类说法，是把前后次序搞颠倒了，正确的顺序应该是女孩子长到成年而行笄礼，行笄礼之后而待嫁。——那么，取字应该是在行笄礼的时候，这样一来，杨宽所谓“‘名’是母家所取，‘字’才表示隶属于夫家的一个成员”的说法便被打上问号了。<sup>3</sup>再有，李学勤考证，周代女性也有名与字连用的情况，还有再在前边冠以一个作为美称的“子”字的，比如金文有“子姜首”，“子”是美称，“姜”是姓，“首”是名。<sup>4</sup>

李仲操曾对两周金文当中的女性称谓专门作过统计，总体分为间接称谓和直接称谓两种。所谓间接称谓，一是女子去世后子孙对她们的追记，二是他人对女子的称呼。前者多是在女子的姓前冠以其夫的字，比如召伯虎簋“我考幽伯、幽姜”，这是儿子称父亲为幽伯，称母亲为幽姜，“姜”是母亲娘家的姓，“幽”是姜姑娘丈夫的字（案：彝铭释读有异说，不辩<sup>5</sup>），这种情况正是郭沫若所说的“古者女子无字，出嫁则以丈夫之字为字”。

故取庶长为始也。

<sup>1</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义·隐公元年》：孟仲叔季兄弟姊妹，长幼之别字也。孟伯俱长也。《礼纬》云“庶长称孟”，然则适妻之子长者称伯，妾子长于妻子，则称为孟，所以别适庶也。故杜注文十五年及《释例》皆云：“庆父为长庶，故或称孟氏。”沈氏亦然。案传赵庄子之妻，晋景公之姊，则赵武适妻子也，而武称赵孟。荀偃之卒也，士句请后，曰“郑甥可”，则荀吴妾子也，而吴称知伯。岂知氏常为适而称伯，赵氏恒为庶而称孟者也？盖以赵氏赵盾之后，盾为庶长，故子孙恒以孟言之，与庆父同也。推此言之，知氏荀首之后，传云“中行伯之季弟”，则俱是适妻之子。但林父、荀首并得立家，故荀首子孙亦从适长称伯也。或可春秋之时不能如礼，孟伯之字无适庶之异，盖从心所欲而自称之耳。契姓子，宋是殷后，故子为宋姓。妇人以字配姓，故称孟子。

<sup>2</sup> 参见刘师培：《春秋左传答问》，《刘申叔遗书》，江苏古籍出版社，1997年，影印民国廿五年本，第314页。

<sup>3</sup> 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社，1997年，第265页。

<sup>4</sup> 李学勤：《先秦人名的几个问题》，《社会问题的历史考察》，成都出版社，1992年。李学勤：《郭子姜首盘和“及”字的一种用法》，《中国文字研究》（第一辑），广西教育出版社，1997年。

<sup>5</sup> 一说幽伯为祖宗长者之神灵，幽姜为祖宗母氏之神灵。铭文“亦我考幽伯幽姜令”意为：亦是我父考以上祖宗之神灵与祖母之神灵保佑我和命令我。详见赵英山：《古青铜器铭文研究》，台湾商务印书馆，



这个体例最常见，但并不是一以贯之的，例外如长安县卫鼎铭文：“文考□仲、姜氏”，李仲操推测“可能她们不是第一夫人，但都称女方本姓却是相同的”。

他人对女子的称呼见于金文的较少，主要体例也是娘家的姓前冠以丈夫的字，比如九年卫鼎，裘卫称矩伯的妻子为“矩姜”，称颜陈的妻子为“颜姒”。

直接称谓分为四类，第一类是女子的自称，比如王伯姜鬲的铭文“王伯姜作尊鬲永宝用”，自称为“王伯姜”，“王”是指周天子，这位王伯姜就是姜姓女子嫁给了周天子。再如晋姜鼎铭文自称晋姜，这是姜姓女子嫁到晋国的。这类体例，都是在女子的娘家姓前冠以丈夫的国名。

第二类是陪嫁的媵器上女方家长对出嫁之女的称谓，大多也同于第一类的体例。第三类是女儿已经出嫁，家长又做了青铜器给女儿送去，称谓体例同上。第四类是丈夫对妻子的称谓，比如仲姜鼎铭文“王作仲姜宝鼎”，“仲姜”的意思是姜家二姑娘；再如姜氏簋“王作姜氏尊簋”，“姜氏”的意思是姜家姑娘；再如格伯簋“格伯作晋姬宝簋”，“晋姬”的意思是晋国的姬姓姑娘（晋国是姬姓国），这些都是丈夫称呼妻子的本国和本姓。<sup>1</sup>

周代的人名称谓复杂多变，莫衷一是。以史学的眼光看，还需要很多钩玄索微的工作；以经学的眼光看，《春秋》常常在称谓上表示褒贬。但在史学考据所展现出的周代如此复杂而歧义丛生的称谓体系面前，难免会令人疑惑：《春秋》的称谓褒贬到底有哪些才是可靠的，是可以真正被索解清楚的？

### （3）释“元妃”

孟子是惠公的元妃。元妃一词，杜注：“明始適夫人也”，孔颖达跟着解释：杜预是说，一个“元”字包含了两个意思：一是“始”（第一个娶进门的），二是“嫡”（是正妻而非姨太太）。

《左传·文公二年》：“凡君即位，好舅甥，修昏姻，娶元妃以奉粢盛，孝也。孝，礼之始也。”大略是说，国君即位三把火：通好甥舅之国，完成婚姻大事，娶元妃以襄助祭祀，做到这三点才算是孝。孝，正是礼的发端。

从这段文字可以看出，先秦时代的孝、礼概念，与现代差异很大。孝的意义，从宗法社

---

中华民国七十二年，第一册，第392页。

<sup>1</sup> 李仲操：《两周金文中的妇女称谓》，《古文字研究》第十八辑，中华书局，1992年。

会的政治稳定，变为专制社会里的忠君第一，又变为现代社会里的孝敬父母，字面未变，但内涵已经变过好几次了。礼也是一样，其意义从部族社会的风俗习惯，变为宗法社会的等级制度，再变为专制社会的等级制度及道德风尚，再变为现代社会的文明礼貌。

元妃事关孝道，但孝与不孝暂且不论，问题是，第一个娶进门的不都是正妻吗？这样的话，“元”字所谓兼有“始”、“嫡”两义，这种解释岂非多此一举？但孔颖达说：绝非多此一举，因为第一个娶进家门的就不一定是正妻，所以对“元”的这个解释是很必要的。

这就与公羊家出现矛盾，因为公羊家说“诸侯一聘九女”，娶妻只娶一次。

这首先是一个事实问题而非义理问题，公羊家和左学家只可能全错，却不可能全对，这问题稍后再说，先继续来看“元妃”之“妃”。

“妃”训为“匹”，表示匹配，中性字眼，并无尊卑涵义，大约相当于现代语言中的“配偶”。但是，周代所谓“礼仪之邦”，实是一个等级森严的社会，在配偶的称谓上必然要体现等级。《礼记·曲礼》：“天子之妃曰后，诸侯曰夫人，大夫曰孺人，士曰妇人，庶人曰妻。”这就是一系列具有尊卑差别的称谓了：天子之妃叫做后，诸侯之妃叫做夫人，大夫之妃叫做孺人，士之妃叫做妇人，庶人之妃叫做妻。《礼记》这段话，一是表明了“妃”的用法很中性，从天子到庶民都可以用，二是列出了“妃”的从上到下的一系列等级称谓。

这一系列等级称谓，据郑玄推测，都是具有确定涵义的：“后”就是“後”，大约是因为“后”在天子丈夫的背后操持一些内部事务；<sup>1</sup>“夫”就是“扶”，大约因为诸侯的夫人“能扶成人君之德”；“孺”就是“属”，是说孺人是附属于丈夫的；“妇”就是“服”，是说妇人就是服侍人的；“妻”就是“齐”，是说妻子和丈夫地位相当。<sup>2</sup>

郑玄赋称谓予义理，很难说这在事实上的可信度能有多高。史家的解释中，可以参考吕思勉的《释夫妇》一文。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 这里有个汉字简化带来的小麻烦：“后妃”之“后”繁体字是“后”，“后面”之“后”繁体字是“後”，简化以后都变成一样的“后”了。

<sup>2</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义·隐公元年》：《释诂》云“元，始也。妃，匹也”。始匹者，言以前未曾娶，而此人始为匹，故注云：言元妃，明始適夫人也。妃者，名通適妾，故传云“陈哀公元妃郑姬生悼太子偃师，二妃生公子留，下妃生公子胜”。元者，始也，长也。一元之字，兼始適两义，故云“始適夫人也”。然则有始而非適，若孟任之类是也。亦有適而非始，若哀姜之类是也。妃者配匹之言，非有尊卑之异。其尊卑殊称，则《曲礼》所云“天子之妃曰后，诸侯曰夫人，大夫曰孺人，士曰妇人，庶人曰妻”是也。郑玄以为后之言後，盖执治内事在夫之后也；夫之言扶，言能扶成人君之德也；孺之言属，言其系属人也；妇之言服，言其服事人也；妻之言齐，言与夫齐等也。庶人之贱，见其齐等也。以上因其爵之尊卑为立别号，其实皆配夫，通以妃为称。《少牢馈食礼》云“以某妃配某氏”，是大夫之妻亦称妃也。

<sup>3</sup> 吕思勉：《释夫妇》，《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，2005年，第278—279页。

“元妃”具有如此丰富的经学涵义，既然“元”字兼有“始”、“嫡”两义，一个顺理成章的问题就是：在元妃之外，应该还有二妃、三妃之样的称谓吧？

确实如此，在《左传》后文就有多处例子。童书业曾经专门作过考查，但最后还是留有一些疑问：一来元妃和二妃、次妃、少妃（还有其他媵妾）之间不知有何具体差别，二来是否“元妃”一词只能指称第一次所娶的正妻，而对继室则只称“夫人”？——“史无明文可证，姑存此疑”。<sup>1</sup>

从后世的史料来看，“妃”和“元妃”的涵义或许并不如杜预所注的那么清晰，比如《后汉书·皇后纪》提到春秋时代的礼崩乐坏，举例说“晋献升戎女为元妃”，这位元妃不但是戎女，而且是个继室夫人，旧注解释“元妃”则只说“嫡夫人”，而不说“首任嫡夫人”。<sup>2</sup>虽然此处所讲的史实未必可靠，<sup>3</sup>但关于“元妃”之解还是值得参考的。

杨伯峻解释“元妃”，说“金文亦作‘元配’”。<sup>4</sup>（现在用这个词，一般是说“原配”，而不是“元配”，这个变化大约是从明朝开始的。在此之前，不但“原配”叫做“元配”，而且“原来”叫做“元来”，“原由”叫做“元由”，明初厌恶元朝之“元”，便把这些词汇中的“元”都改为“原”。<sup>5</sup>——避讳改字往往是出于对君长的尊敬，而这一类的避讳改字却是出于厌恶心理，陈垣《史讳举例》将之归类为“恶意避讳”。<sup>6</sup>）

“元配”的金文证据，杨伯峻举陈逆簋铭文为例：“……以作元配季姜之祥器”。<sup>7</sup>铭文中的这位“元配”名叫季姜，按照上文中对孟子一名的解释，季姜就应该意味着：（1）娘家姓姜，（2）排行最小。

<sup>1</sup> 童书业：《春秋左传研究》，中华书局，2006年，第338—339页。

<sup>2</sup> 《后汉书·皇后纪》旧注：元妃，嫡夫人也。《史记》曰：晋献公伐骊戎，得骊姬，爱幸，立以为妃。

<sup>3</sup> 参见《左传·庄公二十八年》。

<sup>4</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第2页。

<sup>5</sup> [明]沈德符《万历野获编》补遗卷一，中华书局，1959年，第799页：尝见故老云：国初历日，自洪武以前，俱书本年支干，不用元旧号。又贸易文契，如吴元年、洪武元年，俱以“原”字代“元”字。盖又民间追恨蒙古，不欲书其国号。如南宋写金字俱作今字。

[清]郝懿行《晋宋书故·元由》：“元，始初也；由，萌蘖也，论事所起，或言元起，或言元来，或言元故，或言元由，皆是也。今人为书，元俱作原字……盖起于前明初造，事涉元朝，文字簿书率皆易‘元’为‘原’。”

<sup>6</sup> 陈垣：《中国现代学术经典·陈垣卷》，河北教育出版社，1996年，第216—217页。

<sup>7</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第2页。

#### （4）继室与媵妾：媵妾婚的风俗与制度考辨

“惠公元妃孟子。孟子卒，继室以声子”，作为元配夫人的孟子死了，声子作了鲁惠公的继室。继室，大略来讲，即续娶、续弦。<sup>1</sup>杜注：诸侯娶亲的时候，新娘的同姓诸侯也要送女儿（即新娘的姪娣）作为媵妾，一同出嫁，元妃死后，次妃代理元妃的职责管理内事，但次妃不能被称为夫人，只称继室。<sup>2</sup>

这种风俗，很像当代民歌里唱的“带着你的妹妹一起嫁过来”——曾经有人无法理解“妹妹”怎么可能也一起嫁过来，进而考证出这是翻译错误，说“妹妹”其实应是“伴娘”，但是，殊不知古时风俗当真有可能是要“带着妹妹”的。如果说妹妹是伴娘，那么，伴娘就应该被解释为“陪伴着新娘一起嫁过来的姑娘”。只不过这样的伴娘并非确指同胞妹妹，而是包括了自家乃至同姓中沾亲带故的女孩子罢了。在这个时候，女子的行辈并不大重要，姑姑和侄女可以共事一夫。

据韦斯特马克对土著社会的研究，姐妹共事一夫会是男女双方共同的愿望。对男方来说，众妻子本来都是姐妹，嫁过来之后自然会和谐相处，不会争吵，甚至聘金也会节省不少；对女方来说也是一样的，和自家的姐妹相处总要比和外人相处容易得多。这对孩子也大有好处，如果孩子的生母死了，会有母亲的姐妹来照顾他，使他不致落入完全陌生的继母之手。

在所有民族中，除了姐妹共事一夫之外，还有母女共夫、姨母和外甥女共夫的现象，都是出于相似的考虑。“M. 朱诺认为，在聪加人中，‘人们之所以对妻子的妹妹或外甥女情有独钟，很可能是出于下面的原因：当一个群体认定他们的女子在另一个群体中可受到善待之后，他们就愿意与那个群体亲上加亲。他们认为，在结婚这种凶吉未卜的事情上，应当重视以前的幸福婚姻所提供的担保作用。’”<sup>3</sup>

风俗渐渐演化为制度，细节上的规定也往往越来越明确。根据公羊家的说法，诸侯结婚，一娶九女。嫡夫人和左右媵各有姪娣（姪娣，从辈分上说是正式新娘的侄女和妹妹<sup>4</sup>），分别

<sup>1</sup> 赵世超：《说“室”》，《瓦缶集》，人民出版社，2003年，第79—80页：父系社会确立以后，妇女的活动渐渐被局限在房舍室屋之内，故原本专指房舍的室字，进而也用以指代丈夫之妻。……先秦典籍常在这个意义上使用室字。

<sup>2</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：诸侯始娶，则同姓之国以姪娣媵。元妃死，则次妃摄治内事，犹不得称夫人，故谓之继室。

<sup>3</sup> [芬兰]韦斯特马克：《人类婚姻史》，李彬、李毅夫、欧阳觉亚/译，商务印书馆，2002年，第1020—1021页。

<sup>4</sup> 《公羊传·庄公十九年》：姪者何？兄之子也。娣者何？弟也。另：从《左传》记载来看，“带着你

来自三个同姓之国，每国出三个女孩子，一共九个。<sup>1</sup>——话虽如此，但首先这“同姓之国”只是从原则而言，实际上也有例外，虽然从《左传·成公八年》就说“凡诸侯嫁女，同姓媵之，异姓则否”，但也有学者怀疑这是刘歆篡改进去的内容，并非《左传》原文，因为从金文证据上看，异姓之媵也是有的。<sup>2</sup>

这个怀疑是否成立，不大好说。以作为金文证据之一的许子妆簠为例，铭文有“用媵孟姜、秦嬴”，孟姜是许国姑娘，姜姓；秦嬴是秦国姑娘，嬴姓。郭沫若和谢维扬都理解为这两个异姓姑娘同嫁一国，如此就给“同姓媵之，异姓则否”的说法提出了反例；李仲操则认为铭文这里表现出的是一种特殊的婚姻形式，即“换亲”，也就是说，在同一时间许国把孟姜嫁到秦国，秦国把秦嬴嫁到许国。<sup>3</sup>

换个角度，“同姓媵之，异姓则否”，抛开金文不提，从常理也能看出一个问题：如果是大姓，这还好办，如果是小姓，到哪里去找同姓诸侯？蔡锋就曾经提出过这个质疑，连带还有质疑之二：如果小国嫁女，同姓大国来媵，那么，媵者的地位反而低于正式的新娘，这不是违反等级制度么？蔡锋由此深入，干脆否定掉了媵妾制度的存在，认为媵妾制度纯属汉儒的乌托邦想像。<sup>4</sup>

孰是孰非，殊难论定，再看所谓一起嫁过来的“三国九女”，这“三”和“九”被何休解作实数，理论依据是“九”是最大的阳数，<sup>5</sup>说得通俗一些，阳数就是奇数；而据汪中与刘师培的考证，古籍用“三、九”多非实指，<sup>6</sup>将其理解为一群人也就是了。那么，为什么

---

的妹妹一起嫁过来”的情况远较“带着你的侄女一起嫁过来”为多。刘兴均《姪从媵考》（《四川师大学报》，1995年第2期）做过统计，娣从媵《左传》凡四十见，姪从媵仅有三见，且只见于齐、鲁两国。

<sup>1</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：《释例》曰“古者诸侯之娶，适夫人及左右媵各有姪娣，皆同姓之国，国三人，凡九女……”

<sup>2</sup> 谢维扬：《周代家庭形态》，中国社会科学出版社，1990年，第69页。

<sup>3</sup> 李仲操：《两周金文中的妇女称谓》，《古文字研究》第十八辑，中华书局，1992年，第401页；郭沫若谓：“此殆许与秦同时嫁女，或许嫡秦为媵，秦嫡许为媵，故铸器以分媵之。”此说“同时嫁女”甚是，而谓“许嫡秦为媵，秦嫡许为媵”则非。因为簠铭“孟姜”与“秦嬴”并列，并无嫡媵之分。如分嫡媵，势必二女同适一国，其对女子的称谓当是在女子本姓前冠以所适国之国名，而不称女子本国本姓。可是“秦嬴”明显是本国本姓，与媵器中家长对出嫁女子的称谓不合。

<sup>4</sup> 蔡锋：《春秋时期贵族社会生活研究》，中国社会科学出版社，2004年，第191—203页。

<sup>5</sup> [汉]何休解诂，[唐]徐彦疏《春秋公羊传注疏》：九者，极阳数也。

<sup>6</sup> 详见[清]汪中《述学·释三九》，刘师培：《古书疑义举例补·虚数不可实指之例》，《中国现代学术经典·黄侃、刘师培卷》，河北教育出版社，1996年，第516—521页。

要娶一群，而这一群又都得是同姓女子？在这个问题上，公羊专家何休和左氏专家杜预意见基本一致：之所以女人多，是为了让她们多生儿子；之所以都要同姓，是顾虑到“三个女人一台戏”，如果大家都沾亲带故，这出戏的火药味应该就不会太浓。<sup>1</sup>

考虑不可谓不周详，但细想一下的话，其理由未必成立：这些女人们虽是同姓，可毕竟社会大了，同姓的姐妹侄娣和部落社会里姐妹共事一夫的情况形同而实不同，如陈筱芳对媵妾制度的质疑：“他国陪嫁的‘左右媵’及其各自的侄娣，又怎能同甘共苦？三国九女，岂不形成三足鼎立之势？”<sup>2</sup>——这一质疑确实顺乎人情，陈也是否认媵妾制度之真实性的，考证春秋之媵只是陪送臣妾财物，虽然侄娣从嫁，尽管确有其事，却不称为媵，何休那些汉儒对媵制的描述只是“嫁接想像之物”。<sup>3</sup>

众说纷纭，无论如何，诸侯身边的女人很多，这倒是毫无疑问的。就算她们都讲同姓之谊，有一点肯定明确：必须论资排辈，分清高低贵贱。比如前文《公羊传》所谓右媵、左媵等等，大略相当于后世的大姨太、二姨太，其他女人也要按身份地位等而下之地排列下去的。

排座次直接关系到继室问题。理论上说，元妃主治内务，是所有姨太太们的最高领袖。万一元妃死了，姨太太们就会陷入群姨无首的境地，所以必须要有继任才行。一般来说，这个继任既非丈夫指定，也非民主推选，而是论资排辈。虽然论资排辈历来都不被认为是一种好政策，但它至少是一种最稳定、最少麻烦的政策。

鲁国的情况是：元妃孟子死了，于是，姨太太中身份最高的声子便作了孟子的继任。——值得注意的是：这个继任或许仅仅继承了元妃的岗位职责，却不能继承元妃的名份，所以杜预用的词是“摄治内事”。以此来看，作为继室的声子是鲁隐公的生母，所以鲁隐公不应该是名正言顺的继承人，但鲁惠公如果没有嫡子，事情还要另说。

杜预把“继室”当作名词，而杨伯峻统计：《左传》里一共出现过四次“继室”，都当动词用。这四个例子中，有一例是晋平公的齐国姨太太少姜死后，齐侯还想再嫁个女儿接替少姜，没想到这位姨太太的接班人却被晋平公娶为夫人（即正妻）。<sup>4</sup>——这个例子还揭示了周

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：必以侄娣从之者，欲使一人有子，二人喜也。所以防嫉妒，令重继嗣也。因以备尊尊、亲亲也。

[晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：《释例》曰“……参骨肉至亲，所以息阴讼。阴讼息，所以广继嗣”，是其义也。

<sup>2</sup> 陈筱芳：《春秋婚姻礼俗与社会伦理》，巴蜀书社，2000年，第31页。

<sup>3</sup> 详见陈筱芳：《春秋婚姻礼俗与社会伦理》，巴蜀书社，2000年，第2章。

<sup>4</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第3页。

人婚姻风俗的另外一面：女主角可以换，但两大贵族的婚姻关系还要维持到底，这毕竟政治婚姻。<sup>1</sup>

那么，晋平公这个例子是否意味着媵妾也可以升为正妻？——似乎没这个可能。少姜虽然是姨太太，但晋平公的正妻之位其实一直都在空缺着，所以，少姜的接替者虽然从表面上看是接替了少姜之位，但实际上一过门就作了夫人。

种种名份上的细枝末节现代人是很难理解的。仅仅是个续弦，哪来那么多说法！但在当时的社会里，外有夷夏大防，内有嫡庶大防，一点也马虎不得。夫人、继室、媵妾，这种种苛刻的名份讲究直接影响着嫡庶问题——也就是继承权问题，这可是关乎社会稳定的头等大事，直至后世，依然如此，即所谓“天下之本，孰先于嗣君者”，<sup>2</sup>嗣君的选立问题、教育问题，无不关乎天下。

按现代人的理解，妻子死了，再娶一个，还是妻子，或者说夫人死了，续弦一个，还是夫人，名份上毫无差别。但在儒家理论里，一般说来夫人只能有一个。为何如此，说法很多，《白虎通·嫁娶》中一种比较现实主义的说法是：夫人死后便不再立夫人（正妻）了，这是为了表明嫡系的唯一性，如果另立夫人（正妻），两个夫人如果都有儿子，要确定这些儿子谁是合法继承人（嫡长子）就怕要有麻烦了，篡弑之事恐怕就会随之而来了，<sup>3</sup>这种问题远非一句“此乃陛下家事，不合问外人”那么简单。<sup>4</sup>

但同是《白虎通·嫁娶》，还给出过另一种说法：夫人死后，应该再立一个夫人，因为夫人还担负着“承宗庙”的大任，这得有一定的身份地位才行，让媵妾去做就显得对列祖列宗不够恭敬了。<sup>5</sup>

两说的存在无论自洽与否，出发点都是在考虑尊卑嫡庶的等级秩序。但似乎前说更为合理，因为“摄治内事”在名份虽然次上一等，但也还算尊贵，况且，嫡庶大防的现实意义实在怎么估量都不过分，这里如果出了纰漏，以后的麻烦会很大的。周人号称“礼仪之邦”，“礼”的一个重要意义就是明确地区分尊卑贵贱，因为，如果一开始就把尊卑贵贱（比如嫡庶）标识清楚了，大家也就容易各就各位，不大会起纷争了。这就是所谓“嫡庶交争，祸之

<sup>1</sup> 另见《左传·文公十二年》：杞桓公来朝，始朝公也。且请绝叔姬而无绝昏，公许之。

<sup>2</sup> [宋]司马光《贾生论》，《温国文正司马公文集》。

<sup>3</sup> 《白虎通·嫁娶》：或曰：嫡死不复更立，明嫡无二，防篡煞也。

<sup>4</sup> 参见《旧唐书·褚遂良传》李勣议立武昭仪为后事。

<sup>5</sup> 《白虎通·嫁娶》：適夫人死，更立夫人者，不敢以卑贱承宗庙。

大者，礼所以别嫌明疑、防微杜渐”。<sup>1</sup>

所以，嫡庶之分无论怎么强调都不过分。《孟子·告子下》谈到葵丘会盟，盟约中约定了一条“毋以妾为妻”，《公羊传·僖公三年》也提及“无以妾为妻”。这在现代人看来简直难以想像，以国际会议干涉房第之私，可见这房第之私的社会影响力之大。

但是，正如越是强调廉政的重要性，就越是说明社会上缺乏廉政一样，国际盟约规定了“毋以妾为妻”，是否也意味着“以妾为妻”的事情至少已经出现一些了呢？——此事只能存疑，杨伯峻说：“《左传》无此言，或未必可信。”<sup>2</sup>随后，对声子本来的身份，杨作出了和杜预不同的推测。

杜预的推测是：声子或是孟子的姪娣，或是同姓之国媵者的姪娣；杨伯峻则引出了《史记·鲁世家》的说法，推测声子是“贱妾”，进而推论：鲁国此前似未有过以妾为妻之事，则声子只能被称为继室，而不能被称为夫人。

杜、杨两说，看似并没有多大的不同，实则差异极大。——孔颖达详释媵与姪娣之别，说“元妃死，则次妃摄治内事，次妃谓姪娣与媵诸妾之最贵者”，孔的意思是，诸侯娶亲，除新娘娘家之外，新娘的两个同姓诸侯国各出一媵，新娘与两媵各有两个姪娣，如此则一三得三，三三得九，而声子则或许是孟子的姪娣，或许是两个媵的姪娣。还有一解，说夫人的姪娣也可称媵，但元妃的继任应该是这所有女人中身份最高的”。<sup>3</sup>——孔说这里值得留心的有两点：其一，隐公的生母声子既然“摄治内事”，应该就是在地位上仅次于元妃孟子的，这与公羊家的说法有异，而《左传》后文又说“仲子归于我”，对桓公的生母仲子用了“归”

<sup>1</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：《释言》云：“媵，送也。”言妾送適行，故夫人姪娣亦称媵也。经传之说诸侯，唯有继室之女，皆无重娶之礼，故知元妃死，则次妃摄治内事。次妃谓姪娣与媵诸妾之最贵者。《释例》曰“夫人薨，不更聘，必以姪娣继室”。是夫人之姪娣与二媵皆可以继室也。適庶交争，祸之大者，礼所以别嫌明疑、防微杜渐，故虽摄治内事，犹不得称夫人，又异于餘妾，故谓之继室。妻处夫之室，故书传通谓妻为室，言继续元妃在夫之室。

<sup>2</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第4页。

<sup>3</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：[疏]注“声谥”至“继室”。正义曰：……襄二十三年传称“臧宣叔娶于铸，生贾及为而死，继室以其侄”，则侄之与娣皆得继室。此既无文，故设疑辞云“盖孟子之姪娣也”。成八年传曰：“凡诸侯嫁女，同姓媵之，异姓则否。”庄十九年《公羊传》曰：“诸侯娶一国，则二国往媵之，以姪娣从。侄者何？兄之子也。娣者何？弟也。诸侯一聘九女。”然则诸侯娶于三国，国别各有三女。此言诸侯始娶，则同姓之国以姪娣媵者，欲言媵者亦有姪娣，省略为文耳。其实夫人与媵皆有姪娣。但声子或是孟子姪娣，或是同姓之国媵者姪娣，以其难明，故杜两解之。初云“孟子之姪娣”，又云“同姓之国以姪娣媵”是也。……《释言》云：“媵，送也。”言妾送適行，故夫人姪娣亦称媵也。经传之说诸侯，唯有继室之女，皆无重娶之礼，故知元妃死，则次妃摄治内事。次妃谓姪娣与媵诸妾之最贵者。《释例》曰“夫人薨，不更聘，必以姪娣继室”。是夫人之姪娣与二媵皆可以继室也。



字，傅隶朴由此推论仲子嫁于鲁国是正式出嫁，并非为媵，而按“诸侯不再娶”的制度来看，鲁惠公迎娶仲子属于“非礼”；<sup>1</sup>其二，孔颖达在“次妃谓侄娣与媵诸妾之最贵者”这句话里是把“媵”和“妾”当作一回事的，而杨伯峻从声子的疑似“贱妾”的身份作解，似乎也是把“媵”和“妾”不加区别了。

但是，如果细抠一下字眼的话，“媵”和“妾”的本义却差别很大。《尔雅·释言》：“媵，送也。”《广韵·证韵》：“媵，送女从嫁。”娶亲的聘礼只下给正妻的娘家，至于那些媵，新郎却并不去聘，而是等新娘同姓的诸侯们主动来送。——虽然新郎不会表示想“要”，新娘的同姓诸侯们也一定要“送”。<sup>2</sup>

这里最值得注意的是：这些“媵”都和新娘沾亲带故，都是贵族出身的女子。再有，理论上说，诸侯一生中只能娶亲一次，如《公羊传·庄公十九年》所谓“诸侯一聘九女，诸侯不再娶”，何休与徐彦的解释是，这是为了“节人情，开媵路”，为了让媵也能有升为嫡妻的希望（“谓亦有为嫡之望也”）。——尤其值得注意的是：这就是说，媵是具有“为嫡之望”的。

再说“妾”。“妾”的原始意义比较古怪，按徐中舒《甲骨文字典》所归纳的三种释义，一，为殷王配偶，或为神之配偶；二，用如母；三，人牲。按《说文》：有罪女子给事之得接于君者，从𠂔【造字：“辛”去掉下面一横】(qiān)，从女。郭沫若《甲骨文字研究·释支干》详有考辨，大略来说，𠂔【造字：“辛”去掉下面一横】本义为刻刀，古人以刻刀黥刻俘虏或本族有罪之人的额头，然后使之为奴，于是𠂔【造字：“辛”去掉下面一横】便有罪愆之义，存留在文字中的有妾、童、僕等字。<sup>3</sup>

“妾”字，上半部分的“立”其实就是“𠂔【造字：“辛”去掉下面一横】”，先秦文献常常以“臣”、“妾”连称，所谓臣妾，臣是男奴，妾是女奴。《尚书·费誓》：“窃牛马，诱臣妾”，孔安国解释说：“军人盗窃马牛，诱偷奴婢。”<sup>4</sup>臣妾不但是奴婢，还与牛马同列。《左传》里的妾也多为女奴、婢女之义。

考之《左传》，“妾”字出现凡二十四次，其中一例是女子的自谦之称，即襄公二十三年：

<sup>1</sup> 傅隶朴：《春秋三传比义》，中国友谊出版社，1984年，第4页。

<sup>2</sup> 《白虎通·嫁娶》：必一娶何？防淫佚也。为其弃德嗜色，故一娶而已。人君无再娶之义也。

<sup>3</sup> 详见郭沫若：《甲骨文字研究·释支干》，《中国现代学术经典·郭沫若卷》，河北教育出版社，1996年，第318—324页。另参徐中舒主编《甲骨文字典》，四川辞书出版社，2006年，第228—230页。

<sup>4</sup> [汉]孔安国/传，[唐]孔颖达/疏《尚书正义》卷二十。

齐侯归，遇杞梁之妻于郊，使吊之。辞曰：“殖之有罪，何辱命焉？若免于罪，犹有先人之敝庐在，下妾不得与郊吊。”齐侯吊诸其室。

一例是诸侯自谦之辞，即襄公十二年：灵王求后于齐。齐侯问对于晏桓子，桓子对曰：“先王之礼辞有之，天子求后于诸侯，诸侯对曰：‘夫妇所生若而人。妾妇之子若而人。’……”

一例是战败国郑国的国君投降请罪之辞，以臣妾连称，实为“臣”义，即宣公十二年：。郑伯肉袒牵羊以逆，曰：“孤不天，不能事君，使君怀怒以及敝邑，孤之罪也。敢不唯命是听。其俘诸江南以实海滨，亦唯命。其翦以赐诸侯，使臣妾之，亦唯命。……”

除上述三例之外，其他的“妾”字则全部为女奴、婢女之义：

僖公十七年：夏，晋大子圉为质于秦，秦归河东而妻之。惠公之在梁也，梁伯妻之。梁嬴孕，过期，卜招父与其子卜之。其子曰：“将生一男一女。”招曰：“然。男为人臣，女为人妾。”故名男曰圉，女曰妾。及子圉西质，妾为宦女焉。

僖公二十三年：及齐，齐桓公妻之，有马二十乘，公子安之。从者以为不可。将行，谋于桑下。蚕妾在其上，以告姜氏。姜氏杀之，而谓公子曰：“子有四方之志，其闻之者吾杀之矣。”

文公二年：仲尼曰：“臧文仲，其不仁者三，不知者三。下展禽，废六关，妾织蒲，三不仁也。作虚器，纵逆祀，祀爰居，三不知也。”

宣公三年：初，郑文公有贱妾曰燕姑，梦天使与己兰，曰：“余为伯儵。余，而祖也，以是为而子。以兰有国香，人服媚之如是。”既而文公见之，与之兰而御之。辞曰：“妾不才，幸而有子，将不信，敢征兰乎。”公曰：“诺。”生穆公，名之曰兰。

宣公十五年：初，魏武子有嬖妾，无子。

成公十一年：声伯之母不聘，穆姜曰：“吾不以妾为姒。”生声伯而出之，嫁于齐管于奚。生二子而寡，以归声伯。

成公十六年：季孙于鲁，相二君矣。妾不衣帛，马不食粟，可不谓忠乎？

襄公五年：季文子卒。大夫入敛，公在位。宰庀家器为葬备，无衣帛之妾，无食粟之马，无藏金玉，无重器备。君子是以知季文子之忠于公室也。相三君矣，而无私积，可不谓忠乎？

襄公十年：子西闻盗，不俟而出，尸而追盗，盗入于北宫，乃归授甲。臣妾多逃，器用多丧。

襄公十四年：余以巾栉事先君，而暴妾使余，三罪也。

襄公二十六年：初，宋芮司徒生女子，赤而毛，弃诸堤下，共姬之妾取以入，名之曰弃。长而美。公见弃也，而视之，尤。姬纳诸御，嬖，生佐。恶而婉。

襄公二十六年：左师见夫人之步马者，问之，对曰：“君夫人氏也。”左师曰：“谁为君夫人？余胡弗知？”圉人归，以告夫人。夫人使馈之锦与马，先之以玉，曰：“君之妾弃使某献。”左师改命曰：“君夫人。”而后再拜稽首受之。

昭公元年：故《志》曰：‘买妾不知其姓，则卜之。’

昭公二十年：。内宠之妾，肆夺于市；外宠之臣，僭令于鄙。

昭公二十五年：初，季公鸟娶妻于齐鲍文子，生甲。公鸟死，季公亥与公思展与公鸟之臣申夜姑相其室。及季妘与饔人檀通，而惧，乃使其妾扶己……

襄公十四年：初，公有嬖妾，使师曹诲之琴，师曹鞭之。公怒，鞭师曹三百。故师曹欲歌之，以怒孙子以报公。公使歌之，遂诵之。

哀公十五年：闰月，良夫与太子入，舍于孔氏之外圃。昏，二人蒙衣而乘，寺人罗御，如孔氏。孔氏之老嫠宁问之，称姻妾以告。遂入，适伯姬氏。

哀公二十四年：公子荆之母嬖，将以为夫人，使宗人衅夏献其礼。对曰：“无之。”公怒曰：“女为宗司，立夫人，国之大礼也，何故无之？”对曰：“周公及武公娶于薛，孝、惠娶于商，自桓以下娶于齐，此礼也则有。若以妾为夫人，则固无其礼也。”公卒立之，而以荆为太子。国人始恶之。

由以上统计可见，“妾”要么与“臣”并称，要么与牛马并称，要么是可以被粗暴对待的，要么是可以被买卖的（“媵”却不是买来的），要么是有明确记载其出身卑贱的，在称谓上还有“贱妾”（卑贱的妾）和“嬖妾”（受宠的妾）两种。

妻妾之别在于，当丈夫要与之断绝关系的时候，妾可以卖，但妻只能休。《战国策·秦策三》有“去贵妻，卖爱妾”，动词之别是一“去”一“卖”，形容词之别是一“贵”一“爱”，把差异表现得非常明显。妾的身份虽然卑贱，但也可以因美貌等原因获得国君的宠爱，如襄公二十六年的“弃”就是这样一个例子，而在哀公二十四年，鲁国还真的发生“以妾为妻”的事了，负责国家典礼的宗人申说从来没有立妾为妻之礼，而鲁哀公硬是立了这位妾为夫人，还立了妾生的儿子为太子，此事令国人大为不满。<sup>1</sup>

如果媵妾制度当真存在，再看媵、妾之别，这两者的身份是有本质差异的。媵为贵妇，妾为贱婢，媵是“一聘九女”的一锤子买卖，妾是只要高兴就随时可以搞一个。这时候再来体会“毋以妾为妻”的意思，此处之妾应当并非媵妾之妾。“礼仪之邦”的重大禁忌，除“夷夏之防”和“嫡庶之防”之外，再一个就是“尊卑之防”，如果以妾为妻，不但会影响到“嫡庶之防”，也会威胁到“尊卑之防”——如果国人们听说国君的第一夫人只是一个低贱的婢女，心理上的确很难接受，毕竟那个年代里还没有灰姑娘的故事。

那么，国君的女人里，身份大体可分为三等：夫人（一位）、媵（若干）、妾（若干）。以妾为妻是为礼制和社会舆论所禁止的，至于媵，则可以在夫人死后论资排辈地继室而“摄治内事”。这种严格的等级制度是周代宗法社会的产物，是“礼仪之邦”的特色之一，而在周代之前，史料或传说中则有多女共事一夫而并无不同等级的说法，著名的比如舜之二妃。

另一个问题是，至少早在汉代，“妾”的涵义已经扩大化了，经师们也往往搞不清媵妾之间的区别了。比如《白虎通·嫁娶》解释为什么对正妻要聘、而对妾则不聘的道理，文中

<sup>1</sup> 《左传·哀公二十四年》：公子荆之母嬖，将以为夫人，使宗人衅夏献其礼。对曰：“无之。”公怒曰：“女为宗司，立夫人，国之大礼也，何故无之？”对曰：“周公及武公娶于薛，孝、惠娶于商，自桓以下娶于齐，此礼也则有。若以妾为夫人，则固无其礼也。”公卒立之，而以荆为太子。国人始恶之。

所讲的“妾”其实却是“媵”。<sup>2</sup>后儒更是常常搞错，如清人郝懿行《尔雅义疏》是尔雅学的权威之作，解释“同出”的时候，说：大约古代媵女取于姪娣，姐姐作了人家的妻子，妹妹就作人家的妾，是谓“同出”。<sup>3</sup>——“同出”之义另有说法，但这就和本文无关了。

再看《史记》，其中凡用“媵”字如下：

《殷本纪》：伊尹名阿衡。阿衡欲奸汤而无由，乃为有莘氏媵臣，负鼎俎，以滋味说汤，致于王道。

《秦本纪》：既虏百里奚，以为秦缪公夫人媵于秦。百里奚亡秦走宛，楚鄙人执之。缪公闻百里奚贤，欲重赎之，恐楚人不与，乃使人谓楚曰：“吾媵臣百里奚在焉，请以五羖羊皮赎之。”

《楚世家》记靳尚语：“秦王甚爱张仪，而王欲杀之，今将以上庸之地六县赂楚，以美人聘楚王，以宫中善歌者为之媵。……”

《张仪列传》记靳尚语：“秦王甚爱张仪而不欲出之，今将以上庸之地六县赂楚，美人聘楚，以宫中善歌讴者为媵。……”

《殷本纪》中伊尹为随嫁的媵臣，《秦本纪》中百里奚也是随嫁的媵臣，实际上就是新娘带到婆家的男仆，《楚世家》和《张仪列传》这里说的都是同一件事，是说秦王要给楚王送美女，准备以宫中歌女为媵。——这好像有些“一聘九女”之意，而值得注意的是，靳尚在谈到秦王给楚王送美女时用词虽然为“聘”，但恐怕楚王早有夫人（正妻）了。

《楚世家》对这个问题虽无明载，但查靳尚说这番话是在楚怀王十八年，而在八年之后，即楚怀王二十六年，楚怀王太子到秦国去作人质，翌年，太子在秦国私斗杀人，逃回楚国。所以从时间上推断，靳尚说那番话的时候，楚怀王的太子已经有些年纪了，自然楚怀王也早有正妻了。那么，靳尚用的这个“聘”字就肯定是不合礼的。

<sup>2</sup> 《白虎通·嫁娶》：所以不聘妾何？人有子孙，欲尊之，义不可求人为贱也。《春秋传》曰：“二国来媵”可求人为士，不可求人为妾何？士即尊之渐，贤不止于士，妾虽贤，不得为嫡。

<sup>3</sup> [清]郝懿行《尔雅义疏》释“同出”：盖古之媵女，取于姪娣。姊为妻，则娣为妾，同事一夫，是谓同出。

再者，靳尚用的“媵”字更没道理。就算楚怀王当真迎娶秦国公主，“媵”的应该是秦国同姓国的贵族女子才对，怎么也不该是秦王宫中的歌女。当然，战国时代，诸侯所剩无几，再找同姓公主来“媵”确实不容易了。

再来对照“《春秋》三传”：

《春秋·庄公十九年》秋，公子结媵陈人之妇于鄆，遂及齐侯、宋公盟。

《公羊传·庄公十九年》：媵者何？诸侯娶一国，则二国往媵之，以侄娣从。侄者何？兄之子也。娣者何？弟也。诸侯壹聘九女，诸侯不再娶。媵不书，此何以书？为其有遂事书。大夫无遂事，此其言遂何？聘礼，大夫受命不受辞，出竟有可以安社稷利国家者，则专之可也。

《穀梁传·庄公十九年》：媵，浅事也，不志此其志，何也？辟要盟也。何以见其辟要盟也？媵，礼之轻者也；盟，国之重也。以轻事遂乎国重，无说。其曰陈人之妇，略之也。其不曰，数渝，恶之也。

《左传·僖公五年》：冬十二月丙子朔，晋灭虢，虢公丑奔京师。师还，馆于虞，遂袭虞，灭之，执虞公及其大夫井伯，以媵秦穆姬。

《公羊传·僖公八年》：“秋七月，禘于太庙，用致夫人。”用者何？用者不宜用也。致者何？致者不宜致也。禘用致夫人，非礼也。夫人何以不称姜氏？贬。曷为贬？讥以妾为妻也。其言以妾为妻奈何？盖胁于齐媵女之先至者也。

《春秋·成公八年》：卫人来媵。

《左传·成公八年》：卫人来媵共姬，礼也。凡诸侯嫁女，同姓媵之，异姓则否。

《公羊传·成公八年》：媵不书，此何以书？录伯姬也。

《穀梁传·成公八年》：媵，浅事也，不志。此其志何也？以伯姬之不得其所，故尽其事也。

《春秋·成公九年》：夏，季孙行父如宋致女。晋人来媵。

《左传·成公九年》：晋人来媵，礼也。

《公羊传·成公九年》：媵不书，此何以书？录伯姬也。

《穀梁传·成公九年》：媵，浅事也，不志，此其志何也？以伯姬之不得其所，故尽其事也。

《春秋·成公十年》：齐人来媵。

《公羊传·成公十年》：媵不书，此何以书？录伯姬也。三国来媵非礼也，曷为皆以录伯姬之辞言之？妇人以众多为侈也。

《左传·襄公二十三年》：晋将嫁女于吴，齐侯使析归父媵之，以藩载栾盈及其士，纳诸曲沃。

以上诸例当中，《左传·僖公五年》“执虞公及其大夫井伯，以媵秦穆姬”，是说晋献公灭了虞国，把虞国国君和虞国的大夫井伯作了女儿的陪嫁（媵）。其他例子里，有鲁国嫁女到宋国，晋、卫两国媵之，鲁、晋、卫都是姬姓，宋是子姓；有晋国嫁女到吴国，齐国媵之，但晋国姬姓、吴国姬姓，齐国姜姓，这既犯了“同姓不昏”的原则，又犯了“同姓往媵”的原则。

一经三传所记的例子太少，也许《公》、《穀》两家的解释是有道理的，即诸侯媵女属于小事，照例不必记录，只在有特殊情况的时候才加以记录。如《春秋·隐公七年》载“叔姬归于纪”，<sup>4</sup>何休和杜预都解作：叔姬是伯姬的妹妹，伯姬在隐公二年已经嫁到了纪国，叔姬应当从嫁，但因年小未行，直到隐公七年才随嫁纪国。而《春秋》定例有所谓“媵不书”，这里作了记载，是为“变例”。但是，所谓“变例”，到底是孔子真义还是后儒附会，这又是一大公案。朱熹曾论这种文风是“弄法舞文之吏之所为”，不是圣人的“大中至正之道”。<sup>5</sup>

公案难断，姑且以变例论，有变例则必有深意，至于深意何在，何休说是叔姬后来作了嫡妻，且有贤行。徐彦为之寻找证据，引《春秋·庄公二十九年》“纪叔姬卒”和《春秋·庄公三十年》“八月，癸亥，葬纪叔姬”，一卒一葬《春秋》都有记载，叔姬自是嫡妻无疑。<sup>6</sup>—

<sup>4</sup> 《公羊传·成公九年》：媵不书，此何以书？录伯姬也。《穀梁传·成公九年》：媵，浅事也，不志，此其志何也？以伯姬之不得其所，故尽其事也

<sup>5</sup> [宋]朱熹《朱子语类》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第17册，第2836页。

<sup>6</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》隐公七年：媵贱书者，后为嫡，终有贤行。纪侯为齐所灭，纪季以酈入于齐，叔姬归之，能处隐约，全竟妇道，故重录之。……○解云：《春秋》之内，例不书媵，以其贱故。今此书者，以其后为嫡，终有贤行也。知后为嫡者，正以庄二十九年冬十二月，“纪叔姬

一如果此说属实，就说明媵（姪娣）是可以升为正妻的。

再者，“三传”凡用“媵”字，似乎多是“二国往媵”那种意义之“媵”。“媵”字在“三传”和《史记》当中的用法截然不同。《史记》当中，“妾”依然卑贱，但“媵”在《公羊传》中的涵义已经不复存在了。这或许说明：“二国往媵”之事或有可疑，《史记》里的媵近似于姪娣婚，只知道这是出于语义变迁还是本来如此。

吕思勉分析婚制，曾论及媵、妾之别，说因为男权无限，所以男主人对家里的女性只要看中了谁都可以通奸，于是，在这些被“通奸”的女性当中，从妻子那边来的就叫做媵，自家原有的就叫做妾，在妻子之外而有性生活的女子不外乎这么两类，所以古时常以妾媵并称。后世娶亲送女之制已废，媵之名便也跟着废了，都被称为妾了。<sup>7</sup>

至此，回顾杜预、孔颖达和杨伯峻对声子“继室”的不同解释（即便考虑到现代学者对媵妾制度的质疑，而保守地以姪娣婚视之），大约可以推测：如果声子仅仅是“贱妾”而不是“媵”的话，摄行元妃孟子之职的可能性似乎不大。而只有当声子本为“右媵”的时候，这种论资排辈的提升才是顺理成章的。

媵妾制度虽然被公羊学家描述得巨细无遗，但那些“诸侯一聘九女”和“二国往媵”之类的说法还是难免令人起疑。毕竟这些婚姻大多都是政治挂帅的，如果要符合“二国往媵”的规矩，就需要有四个同姓诸侯国参与其事（一国娶妻，三国嫁女），这种要求对于政治婚姻来说显然是有一定难度的，如果这真是春秋时代得到普遍实行的一贯制度，还真有些难以想像。

验证公羊家的这些说法，可以参照地下出土的“媵器”。

所谓媵器，一般认为是诸侯在嫁女的时候专门铸造的青铜器，是陪嫁的东西，可供女子在夫家作祭祀或生活用，铭文上还会记载着这类的话：“女儿，你要出嫁了，作父亲的给你铸了这件青铜器，你在夫家要珍惜使用！”春秋时期是媵器制作的鼎盛时期，可虽说鼎盛，却也有简略的一面，日本学者白川静描述这一现象说：“（春秋时代）以作器之目的而言，则媵器类居多。其铭文，除非特例，一概只书作器者之名与作器之事，内容很简略，显示时人

---

卒”；三十年“八月，癸亥，葬纪叔姬”，卒葬皆书，为嫡明矣。而成九年“伯姬归于宋”，书二国媵者，彼传云“录伯姬”是也。

<sup>7</sup> 吕思勉：《先秦史》，上海古籍出版社，2005年，第255页：因男权无限，家中女子，凡所欲者，皆可通奸，于是自妻家来者，则谓之媵，家中所固有者，则谓之妾。妻以外得相交之女子，总不越此二类，故古恒以妾媵并称。后世送女之制已废，则媵之名宜废除，而但称为妾也。



对彝器的观念有了变迁。此外，文字书体亦多散漫不整；不过也因为地域的分隔而各自发展，形成不同的样式，文化地域化的现象甚为显著。”<sup>8</sup>

如陈侯簋，铭文为：“陈侯作王妣媵簋，其万年永宝用。”铭文中的王妣是陈侯的次女，陈侯把她嫁到了周王室，特地作了这个簋，是为“媵器”。<sup>9</sup>问题是：按规矩，陈侯应该一并嫁出三个女孩子才对，可铭文上为什么只写了王妣？

两女同嫁一国，这在媵器上似乎确有反映，按曹兆兰《从金文看周代媵妾婚制》，以只给自家女孩子铸造媵器的居多，铭文中提到同时出嫁的外国女孩子的却很少见，这就使“诸侯一聘九女”的盛况很难在出土媵器当中看得出来。另一方面，一铭同嫁两女的媵器虽然不多，但到底还是有的，可一铭同嫁三女的媵器至今却一个都没发现。<sup>10</sup>

高兵则推论说：“既然在目前著录的媵器中，一器铭一女多于一器兼铭两女，说明两国通婚多于三国通婚，也表明两国政治同盟比三国政治同盟容易缔结，因而是最普遍的同盟形式。同理，两国通婚也是最普遍的的通婚方式。……四国通婚也难以成为诸侯媵妾婚的定制、常态。那么，《公羊传》关于‘诸侯一聘九女’的盛况恐怕只好当成特例来看待了。”<sup>11</sup>——想到公羊家素有托古改制的名气和理想主义的作派，对他们的说法慎重一些也许不算多虑。

曹、高之说是否成立，至少还要通过两个质疑。一是如前述李仲操对许子妆簋的解释，由此而推论，媵器上所反映的两女同嫁一国很可能是一种误读，实情则是两国换婚；二是对媵器之“媵”的解释因受文献的导向，容易让人理解为媵妾制度之媵，并以此作为释读金文的前提。如果作最保守的推论，媵器之“媵”也许仅仅是“送”或“陪嫁”的意思，送（陪嫁）的是东西而不是人——所谓媵器，也仅仅是娘家铸造了这件青铜器皿来作为女孩子出嫁时（或出嫁后）的陪嫁，换句话说，媵器之媵应当仅指陪嫁之物，而非同嫁之女。姪娣婚确实存在，但与媵或当截然有别，前者随嫁，后者陪送。<sup>12</sup>媵制即便是真实存在的，但在媵器与文献所反映出来的事例中，其所占的比例应当不像传统意见所认为的那么大。

从历史发展的脉络来看。姐妹共事一夫的风俗似乎起源颇早，当属部落社会的婚姻形态，

<sup>8</sup> [日]白川静：《金文的世界：殷周社会史》。温天河、蔡哲茂/译，联经出版事业公司，中华民国1978年，第208页

<sup>9</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，广西教育出版社，2003年，第8页。

<sup>10</sup> 曹兆兰：《从金文看周代媵妾婚制》，《深圳大学学报》，2001年第6期。

<sup>11</sup> 高兵：《春秋诸侯媵妾婚有关问题考述》，《海南师范学院学报》（社会科学版），2004年第3期。

<sup>12</sup> 参见陈筱芳：《春秋婚姻礼俗与社会伦理》，巴蜀书社，2000年，第23—35页。

姪娣婚即是其遗存。仅仅从常理推测，这一婚姻形态当会随着社会发展而延续下去，而后，出于路径依赖的原因，周人在继承传统的同时却淡忘了这一婚姻形式的原初涵义，于是，“二国往媵”（如果真实存在或至少有些真实的影子的话）虽然很难再发挥姐妹一心的优势，但一种风俗传统毕竟更难因为社会形态的变迁就立时遭到废除。久而久之，在婚姻的问题上，维系诸侯同盟的考虑必然占到上风，媵妾婚也因此而获得了一层新的意义。事情可能是这样的，如果周代的媵制当真存在的话，也当是作为一种古老风俗的残余，而非制度上的硬性规定，而在诸侯国之间或多或少地被实施着，并被充满想像力和社会责任感的人丰富了其中的细节，同时赋予了它深刻的政治意义。

对媵妾婚（或当仅以姪娣婚视之）的追溯，曹兆兰曾引《周易》的归妹卦推想“在殷末可能已存在媵妾婚”，但遗憾的是殷商的材料很少。<sup>13</sup>有趣的是，《周易·归妹》不仅讲到过“归妹以娣”，还讲到“归妹以须”。——那么，为什么一定是“带着你的‘妹妹’一起嫁过来”，而不是“带着你的‘姐姐’一起嫁过来”？

“归妹以须”的“须”字，现在一般认为“姐姐”的意思，就是说嫁女儿的时候，让新娘带着姐姐一起嫁过去。这是在归妹卦的六三爻，爻辞接着说“反归以娣”。——如同《周易》中几乎所有爻辞一样，对这句话，专家们各有各的解释，从古代的经典注疏本《周易正义》来看，王弼是把“须”字解释作动词“等待”的，孔颖达跟着阐发，说六三爻处在内卦最上的位置，暗示着：娣有晋身之意，可正妻依然在位，时机不对，还是先老老实实地作自己的媵妾好了，等时机合适了再作举动。<sup>14</sup>

把“须”解释为“等待”显然不合于上下文的语法，但在那些把“须”解释为“姐姐”的专家当中，说法也各不相同。如周振甫：“当时嫁女，以女妹陪嫁，故以女姊陪嫁为反常。以女姊陪嫁，夫家以女姊为正妻，把妹逐归父母家。”<sup>15</sup>再如赵建伟、陈鼓应：“古时女子出嫁，例以侄娣为媵（陪嫁），今以姊姊为媵，是为‘未当’（《小象》语），故被遣归而仍以娣

<sup>13</sup> 曹兆兰《从金文看周代媵妾婚制》，《深圳大学学报》，2001年第6期。

<sup>14</sup> [魏]王弼注，[唐]孔颖达疏《周易正义》“六三，归妹以须”：室主犹存，而求进焉。进未值时，故有须也。不可以进，故“反归”待时，“以娣”乃行也。[疏]正义曰：“归妹以须”者，六三在“归妹”之时，处下体之上，有欲求为室主之象，而居不当位，则是室主独存，室主既存，而欲求进，为未值其时也。未当其时，则宜有待，故曰“归妹以须也”。“反归以娣”者，既而有须，不可以进，宜反归待时，以娣乃行，故曰“反归以娣”。

<sup>15</sup> 周振甫：《周易译注》，中华书局，1991年，第194页。

为媵。”<sup>16</sup>

不论取哪种解释，事情都如《周易·小象》所说的那样“未当也”，总之是不合适的，还是“带着你的妹妹一起嫁过来”比较符合古老的社会风俗。这倒也容易理解：如果一起嫁过去的女孩子们作为一个男人的妻室是有严格的等级之分的，妹妹作了元妃，姐姐作了媵妾，换谁都会觉得别扭。但由此又引出了一个问题：在《周易》卦爻辞所描述的那个相当古老的年代里，妻室的等级之分就已经严格存在了吗？

虽然曹文到此而惋惜殷商的材料太少，这话不假，但甲骨卜辞既已透露了一些线索，其他地方也能找到一些参考。对于前者，从卜辞来看，只有商王的嫡妻才有参加祭祖活动的权利，由此而推想“子以母贵”似乎是顺理成章的事情。从卜辞里还能看出的是，历代商王大多都只有一个嫡妻，例外很少，王玉哲对这些例外情况的推测是：“很可能是元配死后继娶的”。<sup>17</sup>

对于后者，韦斯特马克的《人类婚姻史》考诸众多的氏族部落，在这个问题上有所发现并作出推论：“在一般情况下，显然都有这样的规定：在诸妻之中，有一人享有较高的社会地位，被视为正妻。在大多数情况下，享有这一殊荣的，都是最早娶来的妻子。究其原因，可能是因为这些民族或是现在，或是从前，均以一夫一妻制为婚姻的主要形式，而一夫多妻制只是一种新潮，或是一种例外。……正妻往往都有一专用的称呼，以别于其他的妻子。”<sup>18</sup>

——这里需要说明的是：在人类学的概念上，一夫一妻制并不包含一般所谓“一夫一妻多妾制”，这两者分属不同范畴的语言，前者的“一妻”仅指女性配偶的唯一性，而一般所谓“一夫一妻多妾制”属于人类学概念上的“一夫多妻制”。

接着，韦斯特马克便谈到了与继承权有关的问题：

在棉兰老岛的某些土著人中，丈夫去世后，他的财产要由其第一个妻子负责管理。还有一种办法是：其财产的一半归她所有，另一半归子女所有，而后娶的妻子则什么遗产也得不到。不过，不管是哪种情况，后娶妻子的孩子与第一个妻子的孩子享有同等的权利。我们听说，在另外一些民族中，诸妻的孩子在继承权等权利上一般也没有什么差别。但是，更多的是相反的情况。第一个妻子所生的儿女或儿子或长子，在继承权等权利上要比后娶妻子所生的处于更优越的位置。有一些外国人曾问巴苏陀的首长有多少孩

<sup>16</sup> 赵建伟、陈鼓应：《周易今注今译》，商务印书馆，2005年，第487页。

<sup>17</sup> 王玉哲：《中华远古史》，上海人民出版社，2003年，第363页。

<sup>18</sup> [芬兰]韦斯特马克：《人类婚姻史》，李彬、李毅夫、欧阳觉亚/译，商务印书馆，2002年，第971页。

子，酋长在回答中只提及第一个妻子所生的孩子。如果酋长说他死了妻子，那么他所指的即是，他已失去了真正的妻子，而此时他尚未把别的妻子提到她曾占有的位置上。<sup>19</sup>

土著和酋长们的这些事情很像是我们熟悉的内容，如果经学家们看到了这些记载，大概会欣慰于周公制礼的影响力竟然波及到了这些遥远的比夷狄更要夷狄的地区。在这段引文的最后一句，“他已失去了真正的妻子，而此时他尚未把别的妻子提到她曾占有的位置上”，意味着酋长终于会把某位“别的妻子提到她曾占有的位置上”，这就是我们在鲁隐公元年所要面对的“继室”问题了。那么，“子以母贵，母以子贵”这些规则也会在他们那里发生作用吗？——这问题我们会在一部非常熟悉的典籍里找到参考，即，看看《旧约》里亚伯拉罕的孩子以撒和以实玛利的继承权之争，还有上帝的态度。<sup>20</sup>是的，别看亚伯拉罕是个极端虔诚的信徒，可他有着两个妻子（早期的一些基督教派还曾由此认为上帝并不禁止一夫多妻制，他们甚至还不遗余力地提倡一夫多妻制，认为只有一夫多妻制才是合乎圣洁生活之道的）。<sup>21</sup>

现在再回过头来看看隐公元年的这个“继室”问题应该怎么解决。前述当中，杜预的推测是：声子是孟子的姪娣或二媵的姪娣；杨伯峻则引出了《史记·鲁世家》的说法，推测声子是“贱妾”，进而推论：鲁国此前似未有过以妾为妻之事，则声子只能称为继室，而不能称为夫人。

杜、杨的阐释都展示了前述《公羊传》所谓“子以母贵”的一面，却并未涉及“母以子贵”的这另外一面。如果“母以子贵”当真只是后儒附会，事情倒容易解释一些。而我们不妨按照公羊家的说法试想一下：假如继室的儿子最后继承了国君之位，根据“母以子贵”的原则，这位继室该不该升格为夫人？前文讲过：据何休解释，隐公和桓公都不是嫡子（元妃孟子应该没生过儿子），而桓公的母亲是右媵，在所有媵妾当中地位最尊，既然“子以母贵”，桓公便是当之无愧的合法继承人，而在他成为继承人之后，“母以子贵”，他的母亲也会跟着沾光，身份会从媵妾升为夫人。而如果按照上文中傅隶朴对“仲子归于我”之“归”字的解说，桓公的母亲仲子则一过门就是正妻，桓公应该按照“子以母贵”的原则作为继承人，但是，根据“诸侯不再娶”的原则，鲁惠公迎娶仲子当属“非礼”，那么桓公的继承人身份便不一定那么名正言顺了。——问题到此需要两说，一是“诸侯不再娶”证之《左传》，似有

<sup>19</sup> [芬兰]韦斯特马克：《人类婚姻史》，第 973 页。

<sup>20</sup> 详见《旧约·创世记》。

<sup>21</sup> [芬兰]韦斯特马克：《人类婚姻史》，第 985 页。

可疑，或者说恐有后儒乌托邦的影子；二是假定“诸侯不再娶”为真，则《公羊传》所谓隐公和桓公“其为尊卑也微，国人莫知”倒可以有一种新的合理解释了：媵妾之中身份最高的声子和属于“非礼”迎娶的第二任正妻仲子，她们各自所生的儿子到底哪个身份更高？还真是不好说，“国人莫知”确是可以理解的。

这是经学史上的一个重要辩题，妾之子立为君，能否把自己的生母立为夫人？——不仅今、古文学派存在分歧，《公》、《穀》两学也有争议，许慎和郑玄便曾各自引经据典，论证该说为合礼或非礼，其中涉及丧服制度、尊卑之序、匹嫡之论，大见繁复，毕竟这在古人眼中属于国之大本的重要问题。<sup>22</sup>

刘丽文《〈左传〉“继室”考》专论《左传》当中的继室问题，其分析过程大量涉及隐公和桓公的继位合法性问题，值得参考，这里先引述一下她对“继室”一词最后所归纳的定义：

“继室”一词全面一些的意思应当是：古代诸侯或卿大夫的嫡妻死后，继续死者位置摄治内事的人叫“继室”。对于诸侯来说，继室的名份在众媵妾之上，但仍不能和原嫡妻（夫人）享用同样称呼。但如果原嫡妻无子，继室之子有继承权；如果继室之子继承了他父亲的地位，继室则可以享用与原嫡妻一样的称呼及名份。另外，有时也不一定是嫡妻死后才可以继室，贵妾死后亦可以继室；称为继室的，不只限于次妃，也可以另娶；如果原无嫡妻，继死去的贵妾嫁过来的继室，也可以称为嫡妻。后通称续娶之妻为继室。<sup>23</sup>

这个定义是详细而全面的，看上去甚至有些繁琐，但正是这些在现代人眼里显得繁琐无谓的内容，在古人那里却会被当作头等大事对待。之所以如此，是因为这些繁琐内容的背后，正是礼仪之邦的深刻用心之所在与政权稳定性之所在。

<sup>22</sup> [汉]郑玄/注，[唐]孔颖达/疏《礼记正义·服问》引许慎《五经异义》及郑玄《驳五经异义》：案《异义》云：“妾子立为君，得尊其母，立以为夫人否？今《春秋公羊》既说：‘妾子立为君，母得称夫人，故上堂称妾，屈于適也，下堂称夫人，尊于国也。云子不得爵命父妾，子为君得爵命其母者，以妾在奉授于尊者，有所因缘故也。’《穀梁传》曰：鲁僖公立妾母成风为夫人，是子爵于母，以妾为妻，非礼也。故《春秋左氏》说：‘成风妾，得立为夫人，母以子贵，礼也。’许君谨案：舜为天子，瞽瞍为士，起于士庶者，子不得爵父母也。至于鲁僖公得尊母成风为小君，经无讥文，从《公羊》、《左氏》之说。”郑则从《穀梁》之说。故《异义驳》云：“父为长子三年，为众子期，明无二適也。女君卒，继摄其事耳，不得复立为夫人。”

<sup>23</sup> 刘丽文：《〈左传〉“继室”考》，《学术探索》，2003年9月。

那么，反过来讲，如果想要维护稳定而优雅的等级制度，名分和级别这些讲究再怎么繁琐都是不过分的。在这层意义上，妻、媵、妾、元妃、次妃、嫡妻、继室，绝不是一个中性的“配偶”一词就可以一笔带过的。

当然，女性配偶的名分实际上并不那么重要，之所以显得重要，大多是因为儿子，其大背景下的政治和社会意义则是周人特有的宗法制度。正是因此，徐复观才一语中的地称这种立嫡立长的继承制度为“周公所定宗法制度中以大宗为中心的安定力量，在封建政治的秩序中，居于首要的地位”<sup>24</sup>王国维也分析过嫡长子继承制是周人几乎一切重要政治制度的源头，并且是由周公亲手创立的<sup>25</sup>——如果这种制度真要归功于“周公制礼”的话，周公真称得上是一位卓越的总设计师了。

#### 4. 嫡长子继承制

##### (1) 一继一及，非鲁之常

不管一个人多么聪明，多么卓绝，如果说他设计出一副社会蓝图并付诸实行，并由此取得了伟大的成功，这种事情的可信度能有多高？——这是我在《春秋大义》里仔细讨论过的问题。一个有趣的现象是：当谈起过去的时候，会说历史是由劳动人民创造的，谈起现在的时候，社会美景却是由伟人设计出来的，等现在变成了过去，不知又该怎么说。所以，话说回来，对种种的设计论最好小心为上。同理，对这种立嫡立长的继承制度，最好还是一找社会风俗的演变脉络。

从周人的历史来看，嫡长子继承制确像是从周公前后开始执行的，因为从周公以前来看：当初太王看着自己的子孙，觉得老三的儿子大有前途，所以不把位子传给长子而是传了老三，是为王季；被太王看好的这个“圣孙”就是后来的周文王，而周文王的传位也没有传给自己的长子，而是传了次子周武王。顾颉刚便曾由此推论，说周人以前并没有嫡长子继承制，这就和商代的前期、中期一样。<sup>26</sup>

至于周公以后的事，很多学者都会引述叔牙的一句名言，即“一继一及，鲁之常也”——这句话见于《史记·鲁周公世家》，这里的“继”，专指“父死子继”，这里的“及”，专指“兄终弟及”，所以叔牙的意思就是：父死子继和兄终弟及的交替施行才是鲁国继承制度

<sup>24</sup> 徐复观：《两汉思想史——周秦政治社会结构之研究》，台湾学生书局，1983年，第一卷，第67页。

<sup>25</sup> 详见王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷十。

<sup>26</sup> 顾颉刚：《周公执政称王》，郭伟川/编《周公摄政称王与周初史事论集》，北京图书馆出版社，1998年。

的常轨。

鲁国向来都有“最秉周礼”的好口碑，可这样看来，就连鲁国都离嫡长子继承制差之千里，其他诸侯就可想而知了。那么，前边曾经问过的问题到这里再度出现：《公羊传》说的“子以母贵，母以子贵”的继承法究竟是真的吗？

顾颉刚曾经统计过一下西周时期鲁国的十二任国君，发现有一半都是兄终弟及的，可见《公羊传》的说法可疑。于是，《公羊传》所描述的那般严丝合缝的继承法大约只有两种可能：一是以理想代替史实，二是以政治正确代替事实正确。

但是，尽管叔牙说了“一继一及，鲁之常也”，西周时代的鲁国十二君也真有一半确实是兄终弟及，<sup>27</sup>完全印证了叔牙的说法，但是，叔牙可能说谎了，而司马迁也可能误信人言了。——钱杭和李衡眉都曾发现过这个问题，李详考西周时鲁国十二君的继位情况，发现兄终弟及的情况的确属实，但兄终弟及全部的六个例子里其实只有一个是属于正常继位，其他五个多是篡弑之类的非正常情况，绝对不能说是“鲁之常也”。而司马迁的史料来源当是《公羊传·庄公三十二年》，原文为“鲁一生一及，君已知之矣，庆父也存”，而联系上下文及杜预的注释，可知叔牙的这番话并非持平之论，而明显是包藏私心的。

钱杭也同此论，“人们根据周公至庄公这十六公的十五次传承中所呈现的父死子继与兄死弟及的交叉现象，就得出鲁国有‘一继一及制’的结论，是形式主义的。分析将表明，凡是在君位自然传承的情况下，继承几乎完全按父死子继进行，只有在发生变乱时，才出现兄死弟及。”<sup>28</sup>

那么，鲁国的继承制度到底如何？李衡眉归纳说：“以‘父死子继，兄终弟及’为范围，在‘嫡长子’继承制原则下，实行‘择贤’、‘立长’、‘以卜’等多种方式的选择继承制。其实，这也是先秦时期继承制度的普遍模式。”<sup>29</sup>

## （2）汉景帝的继承人问题：对“殷道亲亲，周道尊尊”的实际应用

如果联系起孔子讲过的“周因于殷礼”，嫡长子继承制则有可能被追溯到殷商时代。这在古代文献里虽然也有记载，但毕竟周公制礼的说法深入人心，尤其是在三统说的背景下，

<sup>27</sup> 参见李学勤：《〈史记·三代世表〉的一点考察》，《庆祝杨向奎先生教研六十年论文集》，河北教育出版社，1998年，第7页。

<sup>28</sup> 钱杭：《周代宗法制度史研究》，学林出版社，1991年，第134页。

<sup>29</sup> 李衡眉：《“一继一及”非“鲁之常”说》，《齐鲁学刊》，1999年第6期。

商代和周代在这个问题上还是应该各具特色才好。

《史记·梁孝王世家》有一段常被征引的记载：汉景帝和梁孝王都是窦太后所生，窦太后对小儿子梁孝王很是疼爱，在一次宴席上窦太后对汉景帝说了一番奇怪的话：“我听说殷道亲亲，周道尊尊，形式虽然不同，内涵却是一致的。等我死了，梁王就托付给你了。”

什么叫“殷道亲亲，周道尊尊”？汉景帝看来并不清楚，宴席结束以后赶紧找来朝中的大臣们请教，大臣们的回答相当一致：“太后想让陛下立梁王作接班人。”

袁盎等人给汉景帝详细解释：“所谓‘殷道亲亲’，是说殷商的继承法是立弟弟作继承人；所谓‘周道尊尊’，是说周代的继承法是立儿子作继承人。殷商政治制度的特点是‘质’，质者效法上天，亲其所亲（“亲亲”），所以立弟弟作继承人；周代政治制度的特点是‘文’，文者效法大地，尊敬祖先（“尊尊”），所以立嫡长子作继承人。那么，如果发生意外，选定的继承人还没继位就先死掉了，那该怎么办？——按周代的规矩，在这种情况下要立嫡孙，也就是由死者的嫡长子继位；而按殷商的规矩，则当由死者的弟弟继承。”

汉景帝问：“古时如此，当前该怎么办？”

袁盎等人回答说：“我们汉朝是效法周朝的，按周朝的规矩，不应立弟，而应立子。”大臣们马上便搬出了一条春秋大义：“所以《春秋》是责备宋宣公的。宋宣公死时不立子而立弟，弟弟继位，是为宋穆公。后来宋穆公在临死前指定继承人，没立自己的儿子，却立了哥哥（即宋宣公）的儿子。然而宋穆公的儿子认为自己才是合法继承人，于是搞出了暗杀行动。结果国家大乱，祸患不绝。所以《春秋》才说：‘君子应当遵循常轨正道，宋国的祸患全是宋宣公造成的。’（君子大居正，宋之祸宣公为之。）我们请求觐见太后，把这个道理跟她老人家讲清楚。”

于是，一众大臣当面给窦太后出了个问题：“就算立梁王为继承人，那您觉得，等梁王死后，又该立谁？”

窦太后很讲理，说那时候再立景帝的儿子。——这种情况就和《春秋》宋宣公的事情如出一辙了。袁盎等人成功地诱太后入彀，接着便把宋宣公在继承法上不循常轨正道而导致身后五世之乱的历史讲了一番，果然让窦太后改了主意。

这是一例春秋大义在政治现实中的成功应用。另外值得注意的有三点：一是大臣们所谓《春秋》责备宋宣公，“君子大居正，宋之祸宣公为之”，这并不是《春秋》的话，而是《公羊传》的话，当然，也就很难说到底是不是孔子本人的态度了。汉人说起《春秋》的时候，常常是指《公羊传》的；二是《左传》对这段史事作出了和《公羊传》完全相反的评论，盛



赞宋宣公“知人”。<sup>30</sup>所以《公》、《穀》两家批评《左传》昧于春秋大义，甚至有人分析说《左传》里的评论文字都是刘歆等人篡改进去的，经义之分歧于此可见一斑；三是在《公羊传》当中，宋穆公是让国之君，鲁隐公也是让国之君，宋穆公的让国导致了宋国后来的篡弑之祸，鲁隐公的让国也同样导致了鲁国后来的篡弑之祸，然而公羊家只肯定了鲁隐公的让国，却否定了宋穆公的让国——对于同类事件的评判标准竟截然不同，如果窦太后也熟习公羊学的话，用鲁隐公之事去反驳袁盎提出的宋穆公之事，不知道会有什么结果？

《史记·梁孝王世家》这段记载是褚少孙补写的，里边对商代继承法的描述，和《史记·殷本纪》大有矛盾——当然，这也许应该说是袁盎等人对殷商继承法的见解和司马迁不同，而其“殷道亲亲，周道尊尊”的看法长久以来都很主流。《礼记·丧服小记》论服丧之等级，有所谓“亲亲、尊尊、长长，男女之有别，人道之大者也”，《中庸》称“仁者，人也，亲亲为大”，以“亲亲”释“仁”，其影响力之大，从王室继承法到全社会的丧服制度等等无不波及。

顾名思义，“亲亲”意思是“亲其所亲”，第二个“亲”词是名词，泛指父系宗亲，父母叔伯兄弟全部包括在内；“尊尊”意思是“尊其所尊”，第二个“尊”字也是名词，特指直系的父辈亲属，比如父亲、祖父、曾祖。简而言之，“亲亲”更重视兄弟关系，“尊尊”更重视父子关系。<sup>31</sup>晁福林《先秦民俗史》阐释这条史料，说“所谓‘尊尊’，就是赋予嫡长子以特殊地位”，<sup>32</sup>而正是从“强调直系父辈的亲属关系”这层涵义上衍生出来的。

之所以“殷道亲亲，周道尊尊”，按袁盎他们的看法，是因为“殷质而周文”，这就又一次提及文、质之别了。——质者法天，文者法地，这是古人的神秘色彩的解释，而今人的解释譬如金景芳说：“质的含义是质野，因为血缘是生物所共有，重视血缘是原始余迹，所以叫‘质’；文的含义是文明，因为政治是人类所独有，重视政治是进步的表现，所以叫做‘文’。”

33

“尊尊”既是周之文的体现，便有了文明之义，何休以为中国之所以异于夷狄，就因为

<sup>30</sup> 《左传·隐公三年》：君子曰：“宋宣公可谓知人矣。立穆公，其子飧之，命以义夫。《商颂》曰：‘殷受命咸宜，百禄是荷。’其是之谓乎！”

<sup>31</sup> 狭义之亲亲与尊尊，如《礼记·丧服小记》“亲亲、尊尊、长长，男女之有别，人道之大者也”一节《正义》所谓：此一经论服之降杀之义。亲亲谓父母也，尊尊谓祖及曾祖、高祖也。

<sup>32</sup> 晁福林：《先秦民俗史》，上海人民出版社，2001年，第142页。

<sup>33</sup> 金景芳：《古史论集》，齐鲁书社，1981年，第207页。

中国能行尊尊之道。<sup>34</sup>这就意味着，非血缘的等级关系重于纯粹的血缘关系，这是文明社会与野蛮社会的一个本质区别。

### （3）从亲亲到尊尊，从小社会到大社会

由质到文昭示着人类社会的演进过程中所迈出的重要一步，嫡长子继承制较之兄终弟及更强化了血缘共同体作为一个社会单位的生存可能，并同时强化着父权与族权。而从龌龊一些的现实角度考虑，如果男人们想要安安稳稳地过上一夫多妻制的神仙日子，等级秩序与嫡庶制度就是必不可少的，如果姨太太整天闹着要扶正，如果私生子堂而皇之地要求继承权，这日子可就别过了。——聪明人有聪明办法，陈筱芳曾经在和古罗马的婚姻制度比较之后，颇有几分幽默地这样盛赞我们祖先的智慧：“春秋一夫多妻制是一种高级形式的一夫多妻制，既单方面地为男性保留了对异性的原始多占性，又颇具艺术性地增添了文明社会的秩序、礼仪、原则的色彩，并且赋予广家族、繁子孙的冠冕堂皇的使命。”<sup>35</sup>

如果作现实一些的考虑，亲亲之道在宗法社会里还可以作这样的理解：“一个人的社会地位，是由他在血缘上与天子、诸侯、卿、大夫等的关系的远近决定的，社会关系同时就是血缘关系。”<sup>36</sup>但是，随着“文明化”的进程，政治结构渐渐高于血缘结构了，于是，“尊尊”开始具有了凌驾于“亲亲”之上的趋势。《礼记·大传》有所谓“君有合族之道，族人不得以其戚戚君位也”，是说君长虽有合族之道，但族人不可因为自己与君长有亲戚关系便生放肆，也就是说，虽有亲亲之谊，却不可忘记尊尊之礼。<sup>37</sup>

这一转变反映出“社会变大了”。按照哈耶克的观点则是：曾经在休戚与共的小群体身上发挥过良好作用的社会关系在变大了社会里渐渐无所适从，甚至开始对社会的发展产生阻碍作用了。孔子主张复古，主张君主恪守道德来影响整个国家，乃至影响整个天下，这种主

<sup>34</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》昭公二十三年：中国所以异乎夷狄者，以其能尊尊也。

<sup>35</sup> 陈筱芳：《春秋婚姻礼俗与社会伦理》，巴蜀书社，2000年，第10—11页。

<sup>36</sup> 匡亚明：《孔子评传》，齐鲁书社，1989年，第199页。

<sup>37</sup> [汉]郑玄/注，[唐]孔颖达/疏《礼记正义·大传》：君恩可以下施，而族人皆臣也，不得以父兄子弟之亲自戚于君。位，谓齿列也。所以尊君别嫌也。[疏]“君有”至“位也”。○正义曰：此一经明人君既尊，族人不以戚戚君，明君有绝宗之道也。○“合族”者，言设族食燕饮，有合食族人之道。既管领族人，族人不得以其戚属上戚于君位，皆不得以父兄子弟之亲上亲君位也。○注“所以”至“嫌也”。○正义曰：不敢计己亲戚，与君齿列，是尊君也。兄弟相属，多有篡代之嫌，今远自卑退，是别嫌疑也。

张之所以行不通，主要原因正在这里：小社会里的许多美好道德并不适用于大社会，作为儒学之基础的同情心即是一例，如爱德华·罗斯在《社会控制》一书中所分析的：

恰恰是顺从连接着社会秩序坚硬、瘦削的骨架；同情心不过是结缔组织。用同情心建造社会秩序如同用柔软的纤维制造一个骨架。

充任伟大组织的基石，不是友好的帮助，而是可信赖的行为。说到底，同情心会阻止帮助打猎的猎人的妻子之手，但不会摒弃贿赂或揭穿谎言。它会从马蹄践踏之下救助一名儿童，但不会使看守人保持警觉，也不会约束承包人至协议终止。它会给正在营救的消防人员以勇气，但不会促使行政官员尽职尽责。它会救济乞丐，但不能杜绝伪劣商品。它将操纵生命的航船，但不能指导人们装载恰当的重量，使他们的财产真正得以归还，或指挥人们消灭国家的敌人。

同情心的力量和弱点现在谅必很清楚了。关心他人将保护亲属集团和友谊，但不能保护那些不认识或不关心的人。当一个人的行为的危害要落到某个特定个体身上时，他的感情会制止他；但当它落到称为“公众”的模糊的群众身上，则未必如此。

……因为，我们社会进步的标志，是以稳定的不受人的情感影响的关系逐渐取代无常的私人的关系。<sup>38</sup>

亲亲的社会秩序正是休戚与共的小社会所特有的，而当社会变大的时候，自然需要新的社会秩序，当然，这并不是说旧有的秩序就该被完全摒弃了。这就像一个经营小铺面的成功的小贩准备扩大生意、开一家大商场所遇到的问题一样，曾经使他无往而不利的小贩经营模式并不会在相应地放大若干倍之后就可以同样成功地运作大商场。

这样看来，从亲亲到尊尊，这应该是社会演变过程中必然会发生的一个转变，而接下来的问题是：这个转变当真是发生在殷周之际吗？

王国维作为这一领域里早期的研究者，得出的结论是：殷商的继承法是以弟及为主，以子继为辅，等弟弟都传完了再传儿子，但并不存在嫡庶之别。<sup>39</sup>（吴季子札兄弟四人的继承

<sup>38</sup> [美]爱德华·罗斯：《社会控制》（*Social Control, A Survey of the Foundations of Order*, by Edward Alsworth Ross, The Macmillan Company, New York, 1920），秦志勇、毛永玫等/译，华夏出版社，1989年，第8—9页。

<sup>39</sup> 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷十。

故事就很像是这样的传统。)

从王国维的说法来看，殷商的继承制度似乎和周人迥然有别：既无父死子继的惯例，更无嫡庶之别，那么，嫡长子继承制就有可能完全是周人自己发展出来的，并且在时间上不会早于武王克商。而周人的宗法制度、封建制度全需要有嫡长子继承制度为基础，由此继而推论，宗法与封建当为周人首创。

不过，王的这个说法并未成为定论，当然，任何反方的说法也一样没有成为定论。王玉哲曾把反方意见作过一个简要的归纳，说：“反对王氏之说的有范文澜的《中国通史简编》、陈梦家的《甲骨断代学甲编》（《燕京学报》第40期）。李学勤《论殷代亲族制度》（《文史哲》1957年第11期）也说：‘我们认为在殷代子继为常，弟及为变。’又认为兄终弟及‘这种情形不能指为亲族制度的规律。’”<sup>40</sup>

王玉哲自己是站在王国维一边的：“王氏说的是指商的前中期，这无疑是正确的。”

那么，商代前期和后期之间为什么会发生这种制度变化？徐扬杰《中国家族制度史》给过一个很合情理的解释：商先公时期已经实行了传子制度，而兄终弟及的继承制度是后来一段时间里出于稳定政局的需要——商朝前期经常迁都，说明当时的政治形势不太稳定，所以要搞兄终弟及，等盘庚迁殷之后国都就固定下来了，这就说明政治形势变得稳定了，于是王位继承就变为了父死子继。<sup>41</sup>

如果按范文澜的说法，殷商兄终弟及的情形有些像是李衡眉对鲁国“一继一及”的考证：看上去虽然是兄终弟及的不少，但细考之下都是特殊情况，是不能算作合法的通则的。最后，“自武乙至纣凡四世，废除了兄终弟及制，确定传子制。周代传子制度，应是承袭商制而更加严格。”<sup>42</sup>

如果只去相信《史记》，事情无疑简单得多。按照《史记》的描述，殷商已经实行了嫡长子继承制度，而在这个制度遭到破坏的时候，巨大的麻烦也就随之而来了。<sup>43</sup>而且，末代之主纣王的继位与“子以母贵”有关：

帝乙长子曰微子启，启母贱，不得嗣。少子辛，辛母正后，辛为嗣。帝乙崩，子辛立，是为帝辛，天下谓之纣。（《史记·殷本纪》）

<sup>40</sup> 王玉哲：《中华远古史》，上海人民出版社，2003年，第342页。

<sup>41</sup> 施治生、徐建新主编：《古代国家的等级制度》，中国社会科学出版社，2003年，第6页注引。

<sup>42</sup> 范文澜、蔡美彪：《中国通史》，人民出版社，1994年，第一卷，第2章第5节。

<sup>43</sup> 《史记·殷本纪》：自中丁以来，废嫡而更立诸弟子，弟子或争相代立，比九世乱，于是诸侯莫朝。

帝乙的长子是微子启（前文江永即把孔子的先世追溯到这位末世贤人的身上），他的生母身份低贱，所以他虽是长子却没法继位。而帝乙还有个小儿子，叫辛，辛的生母是“正后”，所以辛虽然岁数小，却被立为王位继承人。这位辛，就是后来的商纣王。

对这同一件事，《吕氏春秋》给出了不同的版本：

纣之同母三人，其长曰微子启，其次曰中衍，其次曰受德。受德乃纣也，甚少矣。纣母之生微子启与中衍也，尚为妾，已而为妻而生纣。纣之父、纣之母欲置微子启以为太子，太史据法而争之曰：“有妻之子，而不可置妾之子。”纣故为后。用法若此，不若无法。（《吕氏春秋·当务》）

在这一版本里，纣王和微子启由异母兄弟变成了同母兄弟，微子启是老大，还有个老二叫中衍，老三叫受德，也就是后来的纣王。这一来好像出现了很大的麻烦，因为，如果按照嫡长子继承制，纣王和微子启一母同胞，无论按立贵还是立长的标准，王位都轮不到纣王。果然，父母都想立微子启为太子，可这时候出来一位太史，“据法而争”——这个法，应当就是殷商一贯的继承传统了。太史所争的是：如果正妻有儿子，立太子时就不能立妾的儿子，所以不能立微子启，而要立受德（纣王）。

太史所针对的是：纣王的生母在生老大微子启和老二中衍的时候，身份是妾，等生老三受德（纣王）的时候，身份已经变成正妻了，所以，虽然前后都是同一个人，但继承法不但只认身份不认人，而且不具追溯力。

无论是《史记》还是《吕氏春秋》，虽然细节不同，但都认为殷商是实行嫡长子继承制的，《吕氏春秋》还涉及了继室问题：妾是可以接正妻的班的。当然，《吕氏春秋》这里所用的“妾”字应当是取其广义的。

《史记》和《吕氏春秋》的这两段文字常被学者们用来佐证殷商的嫡长子继承制度之存在，但至少《吕氏春秋》的记载未必是真实可信的——通观上下文，作者的意图是要“讲道理”，而不是“摆事实”，也就是说，作者用的是先秦诸子常用的“小故事，大道理”的论说手法，并且，和纣王这个故事相邻的其他故事无不具有寓言性质，而纣王这则故事最后是要说明“用法若此，不若无法”，批评那位太史死脑筋“据法而争”而使大贤人微子启终于与王位无缘，大坏蛋商纣王却登上了王座。——道理是实在的，故事却未必也是实在的。

文献寥寥，还是要从甲骨文入手。在追溯源流的问题上，胡厚宣有一番疏理：在殷商后期，九代人里有七代传子，可见这全不是兄终弟及的制度了。商王妻子众多，又重视生育，由此而有传子之制，由此而有嫡庶之分，由此又渐渐生出宗法制度和封建制度，由此而下启了周人的宗法制度和封建制度，此即儒家礼制的一个重要源头之所在。具体到嫡庶问题上，“卜辞中有太子之称，当即长嫡之意。又有称小王者，疑即指此种嫡长继立之王也。”<sup>44</sup>

从亲亲到尊尊的转变，或许不像古人普遍认为的那样，发生于殷周之际无中生有的制度设计，而是具有更早的渊源。这种转变既不是一蹴而就、从无反复的，更不会是各个地方同时发生的——比如，作为生活在周代的殷商后裔，宋国的兄终弟及观念似乎就更强一些（如前述宋宣公的故事），而立宠姬所生之爱子也算是国君们一种顽固的人之常情——鲁惠公似乎就是一个样板，或许因为爱仲子而欲立桓公，于是也像宋宣公一样，在继承法问题上埋下了一粒乱国的种子。从这层意义上，大约也可以对“《春秋》为何开始于隐公”这个问题解读出一则新的春秋大义来。

另外，王国维的考证虽然尚存争议，但他对嫡长制的意义所作的分析仍是尤其值得参考的：从嫡长子继承制度而有了宗法与丧服之制，由此而才有了封建子弟之制，以及君天子臣诸侯之制度。<sup>45</sup>周人政治的渊源，乃至后世许多社会体制与社会问题的渊源，都可以在嫡长子继承制上找到。

## 5. 释“声子”

### （1）谥法歧说

声子是鲁隐公的生母。如果按照前文对孟子名字的分析，声子这个称呼应该意味着：“声”表示排行，“子”表示姓。但是，“声”是谥号，是这位鲁惠公的继室死后所获得的评语。按《礼记·乐记》“闻其谥，知其行”，从这个“声”字上应该可以推知声子一生的品行。那么，在谥法里，“声”字是什么意思？

孔颖达注释：“谥法：不生其国曰声。”所谓“不生其国”，旧注解为“生于外家”，按陈逢衡的解释，这是说：这个孩子是在母亲的娘家出生的。

<sup>44</sup> 胡厚宣：《甲骨商学史论丛初集》，河北教育出版社，2002年，第132—133页。

<sup>45</sup> 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷十。

如果这个解释成立的话，似乎很难想像这就是在“闻其谥，知其行”的意义上对声子的盖棺论定。问题无解，退而求其次：孩子生在娘家，这事是好是坏？——至今仍有些地方的风俗认为孩子不能生在娘家，但周代的事情就不好说了，而且，陈逢衡的解释也非定论，其中的疑点很难解决。<sup>46</sup>所以，“声”这个谥号到底是什么意思，到底有什么褒贬色彩，很难搞清，孔颖达简单一引之后也没有再作更详尽的解释。他的这个引述出自《逸周书·谥法解》，其中讲到谥法的起源是从周公旦和姜太公开始搞起来的，其意义是给死者盖棺定论。<sup>47</sup>

人死之后给起谥号，一度被认为是周公创制的制度，创始的时间可以精确到月份——《逸周书·谥法解》说是“三月”，清人朱右曾解释说这是周成王元年三月。<sup>48</sup>

这个解释远非定论。就谥法的创始来说，《白虎通》跨过周公，把尧、舜这些名号确认为谥号，<sup>49</sup>此为《逸周书·谥法解》所无。历代研究谥法的不乏其人，宋代苏洵曾经奉旨写过一部《谥法》，该书笔削旧说，一开头的谥号序列便是：神、圣、贤、尧、舜、禹，比之《逸周书·谥法解》的“神、圣、帝、皇、王、公、侯”的排序<sup>50</sup>更显几分儒家味道。而苏洵对谥法创制时代的追溯，更直达三皇五帝。<sup>51</sup>

汪受宽《谥法研究》总述古人对谥法起源的诸般议论，说这“不是腐儒的无事生非，而是具有相当的理论和实际的意义的。《逸周书·谥法解》的周公制谥说，根源于儒家复兴周礼、拨乱反正的学术宗旨。东汉古文经学家把谥法上推至黄帝，是为了以之对抗久以独尊的今文经学。以后，经今古文逐渐合流，学者不讲家法师说，对传统观点择善而从，于是周公制谥说又占了上风……”<sup>52</sup>

汪的这层意思不仅仅适于谥法——整个历史上，会看到很多在今人的眼光中属于迂腐无谓的内容，但若能设身处地，会明白其间自有意识形态渊源和时政背景的压力，绝不是迂腐一词就可以盖棺论定的。宋代濮议、明代大礼议，莫不如此。

<sup>46</sup> 详见黄怀信、张懋镕、田旭东：《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社，1995年，第739页。

<sup>47</sup> 《逸周书·谥法解》：维周公旦、太公望开嗣王业，建功于牧之野，终将葬，乃制谥。遂叙谥法。谥者，行之迹也；号者，功之表也；车服者，位之章也。是以大行受大名，细行受细名。行出于己，名生于人。

<sup>48</sup> [清]朱右曾《逸周书集训校释》：三月，谓成王元年作谥法之月也。

<sup>49</sup> 《白虎通·谥》。

<sup>50</sup> 这类谥号如何实际应用，却是个麻烦。明代朱睦有一部《谥苑》，也沿袭这类谥法之说，《四库全书总目提要》有质疑说：然其说最不可解。尧舜禹汤谓之谥，此犹相传有说，帝皇王侯君公亦列为谥，设帝当谥帝将曰帝帝，王当谥王当曰王王乎？

<sup>51</sup> [宋]苏洵《谥法》，《丛书集成新编》第三十一册，第39页。

<sup>52</sup> 汪受宽：《谥法研究》，上海古籍出版社，1995年，第4—5页。

话说回来，古史与时政是一枚硬币的两面，同样，谥号和爵位也是一枚硬币的两面，《礼记·郊特牲》追论远古，说那时候的人“生无爵，死无谥”，《白虎通》由此推论：“这是说活着的时候既然有爵位，死了以后也自当有谥号才对。”此说大体上一度被广为接受，虽然细节上仍有争议。<sup>53</sup>一个人谥号是死者临下葬之前，大家聚在一起，为他商议出一个合适的称谓。<sup>54</sup>这就是说，死者本来是有自己的名字的，死了之后，大家要给他再起一个名字——“谥号”的“谥”字和“益”字是古今字，在中国文字里，本来只有“益”字而没有“谥”字，“益”有“增加”的意思，这个意思到现在还在，比如“增益”，所以“益”（谥）从字面来看就是给死者增加一个名字，后来人们才造出了一个“谥”字来代替“益”字诸多义项中“增加名号（即谥）”的意思。<sup>55</sup>而汉代刘向《五经通义》释“谥”为“列”，认为其意在于陈列人一生之所行，使人身死而名存。<sup>56</sup>

而作为全国最高统治者的“天子”如果死了，大臣们要到南郊行仪式来定谥号，其中涵义是：一，表示大臣们虽然都很想褒扬君主，掩恶扬善，但此时此刻是在和上天沟通，所以“不得欺天”；二，表示谥号虽然表面上是这些大臣们给议定的，其实背后拿主意、当后台的是上天。<sup>57</sup>

谥法一直流传，到了秦朝才突然中断。秦始皇嫌谥法是“子议父，臣议君”，下令废除，改为编号，如秦始皇、秦二世、秦三世，直到千世、万世。<sup>58</sup>

平心而论，秦始皇的顾虑并非没有道理，其实这里反映的正是封建时代和专制时代的不

<sup>53</sup> [清]陈立《白虎通疏证·谥》：故《礼·郊特牲》曰：“古者生无爵，死无谥。”此言生有爵，死当有谥也。郑彼注云：“古，谓殷以前也。大夫以上，乃谓之爵，死有谥也。周制，爵及命，士虽及之，犹不谥也。”然则生有爵，死即当有谥，自是前代之礼也。《御览》引《礼记外传》曰：“古者生无爵，死无谥。谥法，周公所为也，尧、舜、禹、汤，皆后世追议其功耳。”直以自古绝无谥，其说不可通。《周礼·典命》：“天子公侯伯子男之士，皆有命数。”又《檀弓》云：“士之有谥，自此始也。”是周初士有爵无谥之明证。

<sup>54</sup> 《白虎通·谥》：所以临葬而谥之何？因众会，欲显扬之也。

<sup>55</sup> 汪受宽：《谥法研究》，上海古籍出版社，1995年，第15页。

<sup>56</sup> [汉]刘向《五经通义》，《汉魏遗书钞》：谥之言列，陈列其行。身虽死，名常存，故谓谥也。

<sup>57</sup> [清]陈立《白虎通疏证·谥》：天子崩，大臣至南郊谥之者何？以为人臣之义，莫不欲褒称其君，掩恶扬善者也。故《曾子问》：“孔子曰：‘天子崩，臣下至南郊告谥之。’”……（陈立注：）《通典》引《五经通义》云：“大臣吉服之南郊告天，还，素服称天命以谥之。”……《礼·曾子问》注亦云：“春秋公羊说，以为读谥制谥于南郊，若云受之于天。”

<sup>58</sup> 《史记·秦始皇本纪》：制曰：“朕闻太古有号毋谥，中古有号，死而以行为谥。如此，则子议父，臣议君也，甚无谓，朕弗取焉。自今已来，除谥法。朕为始皇帝。后世以计数，二世三世至于万世，传之无穷。”



同：周代封建，政治制度大致可以说是贵族民主制，国君大约可以比作一个家族股份公司的董事长，而在董事长死后，由沾亲带故的董事和股东们给他盖棺论定，这也是合情合理的；秦朝则是皇帝的独资公司，和大臣们也很少再有血缘纽带，如果老板死了，由一班雇员来给老板拟定谥号，个中情境自然和周代无法相比。

谥法之恢复当在秦汉之际。儒生们在秦政权下过得很压抑，等陈胜起兵，儒生们纷纷带着礼器前往投奔，其中就有孔子的八世孙孔甲。陈胜死后，这些儒生们把他谥为“隐王”。这是谥法恢复的第一例。<sup>59</sup>隐王的“隐”字正是鲁隐公的“隐”字。如果从陈胜的生平行止来推想，若要“闻其谥，知其行”，“隐”这个谥号的意思大概应是“事业未完成，中途遇害”，这倒正和鲁隐公的身世相近。

汉代以后，谥法更加制度化了，也多为现代人所熟悉，比如汉武帝谥号为“孝武”，但由于政治制度不可逆转地走入了专制的大框架里，谥号便也好听的多、难听的少了，而那些难听谥号的得主大多也都是改朝换代时候的末代帝王，这和周代的情况也是不可同日而语的。<sup>60</sup>——郑夹漈曾作《谥法略》，论说谥法只有表扬而没有批评，道理很简单：如果君主刚死，臣子们就给他拟定一个足以遗臭万年的谥号，很不厚道！<sup>61</sup>

汉承秦制，对谥法却恢复了秦前之旧，但是，《史记·高祖本纪》对刘邦说的是“上尊号为高皇帝”，《孝文本纪》说大臣们对汉文帝“皆顿首上尊号曰孝文皇帝”，说的不是“议谥号”，而是“上尊号”，俞樾评之为“盖亦避秦人臣子议君父之嫌也”，看来谥法虽然在形式上恢复了，实质上却变“议”为“上”，大受秦人的影响。<sup>62</sup>

谥法在早期到底是什么样子？有可能确是一种“尊号”，而且是生时之尊号。——时至近代，王国维对谥法之源起产生怀疑，比如他在《通敦跋》里提到：通敦的铭文有三处提到“穆王”，这应是指周昭王之子穆王满，问题是：为什么在穆王还在世的时候就称他穆王？究其原委，周初如周文王、周武王、周成王、周康王、周昭王、周穆王这些文、武、成、康、

<sup>59</sup> 汪受宽：《谥法研究》，上海古籍出版社，1995年，第26页。

《史记·陈涉世家》：腊月，陈王之汝阴，还至下城父，其御庄贾杀以降秦。陈胜葬殍，谥曰隐王。

<sup>60</sup> 童书业：《春秋左传研究》，中华书局，2006年，第344页：汉以还恢复谥法，然亡国之外，率不得恶谥也，此时之臣下诚不得议其君矣。

<sup>61</sup> 详见[清]顾栋高《列国谥法考》，《春秋大事表》，中华书局，1993年，第2624—2625页。

<sup>62</sup> [清]俞樾《湖楼笔谈》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第202页：秦废谥法而以二世三世为纪，虽不师古，而犹近质，较殷人之以十干为号似为胜之。死而有谥，周道也。夏、殷本无谥，自周而兴之，自秦而废之，亦未足为秦罪也。汉兴，诸事皆因秦旧，而独复谥法，然《高祖纪》云：“上尊号为高皇帝。”《文帝纪》云：“上尊号曰孝文皇帝。”谓之尊号而不曰谥，盖亦避秦人臣子议君父之嫌也。

昭、穆的用字其实只是“称号”，而非“谥号”。从殷商甲骨文和《诗经》、《尚书》，还有文王彝器里都能找到证据，这类字眼作为美称实在由来已久了。而这些美称，人活着的时候大家这么称呼他，死了之后大家还是这么称呼他。——王国维最后推论谥法的起源时代，大约在西周中期的周共王、周懿王之后。<sup>63</sup>

郭沫若上承王国维之论，把推论更推进了一步，从金文估算出谥法之起源大约在春秋中叶以后，从典籍估算出谥法之起源当在战国时代，而《逸周书》则为战国伪书，其中的《谥法解》当然不大可靠。郭还认为，《逸周书·谥法解》应是作者搜罗前代君王的名号，结合君王们的一生事迹加以附会，这才造成了一个谥号有多种解释的情况。尤其是那些“恶谥”更没道理：幽、厉、灵、夷等等所谓“恶谥”，这些字本来都有善义；谥法中的哀和悼向来被认为是表示追思的，而哀其实可以读为爱，悼可以读为卓，未必就真是追思。<sup>64</sup>

郭虽然对《逸周书》的判断未必可靠，但至少在汉代以后，一些所谓“恶谥”明显是表示善义的，比如《汉书·淮南衡山济北王传》记汉文帝对淮南王刘长“追尊谥淮南王为厉王，置园如诸侯仪”，可见“厉”字为谥并非贬义，而关于谥法的“附会”之论，原本就是个让人头疼的问题。就以鲁隐公来说，“隐”字在《谥法解》里就有两个互不相关的解释，一个是“不显尸国”，一个是“隐拂不成”。所以郭沫若的话倒还真是合情合理，可以假想一下，《谥法解》的作者查阅古代文献，发现甲隐公文治斐然，乙隐公勇猛好斗，丙隐公三心二意，这三个隐公都叫隐公，彼此之间却如此不同，如何弥合矛盾呢，那就一字多解好了。于是，“隐”字在谥法里就具有了三种涵义：文治斐然曰隐，勇猛好斗曰隐，三心二意曰隐。

在郭沫若之前，顾栋高就曾详考春秋史料，列出种种疑问来质疑谥法的可靠性。顾栋高一是发现谥号似乎和死者生前的地位、而不是品行与功业的关系更大，二是发现有谥号的人多有寂寂无闻之辈，相反，一些足以当得起最佳谥号的春秋名流却令人吃惊地并无谥号可称，这岂不是没道理？再者，一些大奸大恶之徒却堂而皇之地享有美谥，比如，因“庆父不死，

<sup>63</sup> 王国维：《观堂集林》第十八卷“通敦跋”，《王国维遗书》，上海古籍书店，1983年，据商务印书馆1940年版影印，第935—936页；此敦称穆王者三，余谓即周昭王之子穆王满也。何以生称穆王？曰：周初诸王若文、武、成、康、昭、穆，皆号而非谥也。殷人卜辞中有文祖乙（即武乙），康祖丁（庚丁），《周书》亦称天乙为成汤，则文、武、成、康之为美名，古矣。《诗》称率见昭考，率时昭考，《书》称乃穆考，文王彝器有周康邵宫，周康穆宫，则昭穆之为美名亦古矣。此美名者，死称之，生亦称之。……周初天子诸侯爵上或冠以美名如唐宋诸帝之有尊号矣，然则谥法之作具在宗周共、懿诸王以后乎？

<sup>64</sup> 郭沫若：《金文丛考·谥法的起源》，《中国现代学术经典·郭沫若卷》，河北教育出版社，1996年，第471—480页。

鲁难未已”这句名言而在后世知名的那位庆父，谥号为“共”，不可思议！<sup>65</sup>

全祖望也分析过类似的疑点，对于庆父之类的坏人而得良谥，推测这有可能是坏人虽死，其族尚存，大家有可能碍不过这些后人们的托请。但是，还有一些爵削族绝的人，他们的良谥又是怎么来的？难道是他们的遗臣故吏私下妄议而来，而《左传》也就这么记载下来了？还有一些弱小亡国之君也有谥号，这肯定就是出于遗臣们的私谥了。<sup>66</sup>

全祖望的这番分析，在细节上或可争议，但至少还是说明了一点：《左传》所表现出来的谥法内容并不自洽。

这些说法和疑惑都很合乎情理，但正如我们在经学和史学当中一再遇到的那样，反方的解释同样合乎情理。童书业考查《左传》、《史记》的记载，认为自西周中叶以来，列国君臣乃至周天子的谥号与其人一生的德行、功业等等大体相当，如果说这些谥号当真是活人的称号，实在有些说不过去。<sup>67</sup>

研究越来越深入，争议也越来越大，从考据角度讲，谥法起源的推断直接影响到对先秦许多文献的时间判断，比如《大武》里几次出现“武王”这个称号，朱熹由此而怀疑该篇作品是成型于周武王死后。而王国维、郭沫若之后的一些谥法研究则把谥法的起源向前推进了一大段：不但提前于王、郭的推测，甚至比《谥法解》的说法还早而溯至了晚商时期。<sup>68</sup>

汪受宽《谥法研究》论谥法起源，认为周初天子、王妃、诸侯、重臣均无谥号，可见周公创造谥法的古说并不可靠，但谥法之起源也不会太晚，因为统计一下《春秋》，发现其中记载大人物之死一共 187 次，都是先写人家的名字或爵位，没有一例是按谥号来写的，但写到这些人的葬事时，全书 111 次葬事全写的是谥号，同样无一例外。“这就说明，在葬礼中，

<sup>65</sup> 详见[清]顾栋高《列国谥法考》，《春秋大事表》，中华书局，1993 年，第 2624—2625 页。

<sup>66</sup> [清]全祖望：《左氏谥说》，《鲒埼亭集外编》卷四十八，《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社，2000 年，第 1806—1807 页：尤有不可解者，王子带而谥曰昭，召伯奭暨其子盈而谥曰庄，曰简，鲁之公子庆父暨其子敖而谥曰共，曰穆，公子牙暨其孙侨如而谥曰僖，曰宣……然犹可曰诸臣虽以罪或死或奔，而业为之置后，故徇其后人之请，得良谥焉，亦已谬矣。晋之狐鞠居而谥曰简……则其爵已剪，其族已绝，谁为赐之，岂其遗臣故吏妄为立议当时，因而传之，而《左氏》亦遂从而载之？则是出于乱贼之徒之口，而竟以登于史乎？……吾以是时诸侯之例考之，唐成公、陈怀公皆弱小亡国之君，顾皆有谥，是其出于遗臣之私谥无疑，诸人殆亦其类乎？

<sup>67</sup> 详见童书业：《春秋左传研究》，中华书局，2006 年，第 342—345 页。

<sup>68</sup> 李山：《周初〈大武〉乐章新考》，《中州学刊》，2003 年第 5 期：随着更多器物的发现和研究，王国维等人的说法逐渐引起怀疑。屈万里《谥法滥觞于殷代论》、黄奇逸《甲金文中王号生称与谥法问题的研究》、彭裕商《谥法探源》等，都认为生称王号的说法并不符合实际，谥法的起源甚至要早到晚商时期。

这些人都得到了谥号，并正式将谥号通告了鲁国，因而书之于鲁史之中。”汪举了郑庄公为例子：“鲁隐公元年，称郑庄公为郑伯，言‘郑伯克段于鄢’，这是书其爵。到桓公十一年夏五月，郑庄公死，写为‘郑伯寤生卒’，这是书其名（寤生），因为任何一位郑国国君都可以称为郑伯，为了加以区别，故而在书其死时记其名。到记郑庄公葬礼，则写成‘秋七月，葬郑庄公’，很显然，这是指郑伯寤生葬礼时正式定谥为庄公。”但是，《春秋》葬后称谥虽无例外，活人而用美称的却也不是没有。<sup>69</sup>

据汪考证，谥法初起于西周，本来是贵族们给去世的父祖拟定美称，这种做法渐渐流行开来，王室也开始仿效，到周孝王时代基本定型，而且，“由于谥号是追美尊者、长者和表示哀伤感情的，所以最初只有美谥、平谥，没有恶谥……谥号之有善恶，是从西周共和以后开始的”。<sup>70</sup>

汪说谨严精微，但问题并未到此结束，一些意见的冲突或许也只是盲人摸象式的冲突而已。譬如，殷周彝器上的“生称谥”当真就是其人生时的美称吗？——有说是的，有说另有原因的。

说是的如夏含夷。夏从燕侯旨鼎铭文中燕侯旨以殷商惯见的方式称他已去世的父亲为“父辛”出发，梳理金文演变之脉络，推论周人谥法制度当建立于西周中期，并且是一个缓慢成型的过程，而西周铜器中许多“武”、“穆”、“康”等等确定无疑的谥号被用作生称，看来“谥号式的美称”不仅仅是用于已逝之先人的。<sup>71</sup>

说另有原因的是杨希牧。杨先是把谥法之建立推定在周初，进而在“生称谥”问题上给出了一个新颖的意见：所谓“生称谥”未必真就是生时称谥，而是因为死者的谥号所用的就是他们生前的尊字，所以同一个字，生前为尊字，死后为谥号，外表一样，内涵不同。

杨说是从《左传·隐公八年》众仲关于请谥制度的一段话入手分析的，其中有“诸侯以字为谥”一句，这句话当初杜预把断句搞错，把“诸侯以字”作为一顿，后来的学者们大多跟着杜预以讹传讹。

男子二十岁行冠礼于是有“字”，这个“字”就有可能在死后成为其人的谥号，甚至有

<sup>69</sup> 汪受宽：《谥法研究》，上海古籍出版社，1995年，第11—12页。

<sup>70</sup> 汪受宽：《谥法研究》，第12—18页。该书第17页对周初谥法有三点归纳：第一，给谥对象有贵族、有王姬、也有周王，并没有严格的规定。第二，最早只有贵族给父祖的私谥，然后才有王朝的公谥，而且公谥似乎只见于给王朝成员，没有诸侯、贵族向王朝请谥的。第三，由于谥号是追美尊者、长者和表示哀伤感情的，所以最初只有美谥、平谥，没有恶谥。

<sup>71</sup> [美]夏含夷：《燕国铜器祖考称号与周人谥法的起源》，《古史异观》，上海古籍出版社，2005年，第191—200页。

可能“字”的渊源即是此人生时的美称。<sup>72</sup>可以想像一下：一个氏族部落里的青年因为勇猛善战，便赢得了一个“虎”的绰号，大家都叫他“虎”而不再叫他的本名，其他氏族成员也是一样，眼睛厉的绰号“鹰眼”，力气大的绰号“牦牛”，腿脚快的绰号“小马”。然后，随着氏族社会的发展，越来越文明化，这种风俗便演变为冠礼取字，原本的绰号变成了非常正式的“字”。继续推想一下，某人死后仍然被大家以“字”（绰号）来称呼，似乎也是顺理成章的。杨希牧举《礼记·檀弓上》鲁哀公诔孔子一节的郑玄注：“尼父，因其字以为谥”——因为孔子字尼父，由此推测，郑玄知道孔子被谥为尼（父）的根据正是“以字为谥之制”。

73

杨因此认为郑玄是古人当中少有的明白这个道理的人，但考之郑注原文，前边却还有一句“诔其行以为谥也”，分明是说鲁哀公作诔文称述孔子一生行事并由此来给他确定谥号。况且，如果说孔子的一生用一个“尼”字就可以概括，显然让人不解。至于《左传·隐公八年》所载众仲的那番话，历来难于索解，而以字为谥又显然是和对死者盖棺论定式的议谥制度难以合拍的。

再者，考之杨希牧所引以为证的郑玄注：“尼父，因其字以为谥”，阮元校勘记却以为句中的“其”字当为“且”字之误，所以原句当是“尼父，因且字以为之谥”。“且”字在句中殊难索解，但据《说文》“且，荐也”，有“承藉于下”的意思，这样句子就可以讲通了：男子行冠礼而被命之字，这个“字”是个单字，到五十岁之后要称伯仲，于是再称字时便在字前加上伯仲，也就是说，使“字”承藉于伯仲之下。孔子字尼，本来是个单字，五十岁以后称伯仲，把“尼”字藉于“仲”字之下，是为仲尼。<sup>74</sup>这样看来，杨希牧是因为错别字而误

<sup>72</sup> 杨希牧：《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社，1995年，第280页；史料应可说明：谥号及谥法绝非战国之际之制，而极可能是周初之制；周初诸王生称之谥或是生时美名者疑即诸侯以字为谥之生字，故生时称之而与死后之谥无别。惟论者必认为周初犹冠而字之之制，周初诸王之生时美名仅是一种美名，则后此冠而字之之字也非不可是演变自此种美名。但此仅属推测，而于史难稽矣。

<sup>73</sup> 杨希牧：《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社，1995年，第264页。

<sup>74</sup> [清]阮元《十三经校勘记》，李学勤主编《礼记正义》，《十三经注疏（标点本）》，北京大学出版社，1999年，第250页注③引：惠栋校宋本“其”作“且一”，岳本亦作“且”，无“一”字，宋监本同，《考文》引古本与宋本同，足利本与岳本同。段玉裁云：“且”字见《仪礼》者四，见《礼记》者三，见《公羊传》者三。疏家多不得其解，今案《说文》“且，荐也”，凡承藉于下曰且，凡冠而字只有一字耳，必五十而后以伯仲，故下一字所以承藉伯仲也。言伯某仲某是称其字，单言某甫是称“其且”字。若韩非子于孔子单言“尼”，盖五十以前事也。此注家“且”字之说也。其说甚详，不可备录。又云：《檀弓》注“且”字，俗本讹作“其”字，今本《左传》哀十六年疏引讹作“目”字，宋本《礼记注疏》讹作“且一字”三字。惟南宋《礼记》、监本及庆元本《左传》哀十六年疏作“且”字不误。

解了郑玄的原话。

至于生称谥的例子，《左传·昭公二十年》载“卫侯赐北宫喜谥曰贞子，赐析朱锄谥曰成子，而以齐氏之墓予之”，联系上下文来看，北宫喜等人刚刚为卫侯立了大功，所以因功而获赏，并非因死而赐谥。杜预注也说：“皆未死而赐谥及墓田，传终而言之”，所以这一例常被作为春秋时代生称谥的证据。

但是，疑云又起，阮元校十三经比对其他版本，认为杜预注释里的“皆未死而”应作“皆死”，这一来意思就完全反过来了。<sup>1</sup>另外，无论取哪个意思，杜预也没有给出什么依据。杨伯峻的注释则回到了生称谥的说法，证之以洹子孟姜壶铭，这似乎就有了较大的说服力了。

2

杨伯峻的论据详见于杨树达《积微居金文说·洹子孟姜壶跋》，后者的论据则见于《史记·田敬仲世家》，田成子施惠于民，大斗放贷小斗收，在齐国很得民心，于是民间唱起了这样的一首赞歌：“姬乎采芑！归乎！田成子！”杨树达以为，这首民歌正是当时的齐国人对田成子的歌颂之词，既然歌中唱到了田成子，可见田成子在活着的时候就有了这个谥号，况且歌中“芑”字与“子”字押韵，更是确证。<sup>3</sup>

但这个论证却有几分可疑。首先，史官追记久远的歌谣，未必能得其真，如《韩非子·外储说》同样记载这则歌谣，词句却是：“讴乎其已乎，苞乎其往归田成子乎！”再如《史记》载有关淮南王刘长的歌谣：“一尺布，尚可缝；一斗粟，尚可舂。兄弟二人不相容”，<sup>4</sup>自是押韵，而高诱《淮南鸿烈解序》却作“一尺缙，好童童；一升粟，饱蓬蓬；兄弟二人，不能相容”，文辞有异，却一样是押韵的。究其原因，一是可能流传有异，二是可能著作之人追记之时加了润色，<sup>5</sup>故而以此为证是很缺乏说服力的。

<sup>1</sup> [清]阮元《十三经校勘记》，李学勤主编《春秋左传正义》，《十三经注疏（标点本）》，北京大学出版社，1999年，第1394页注①引：宋本、宋残本、足利本无“未”字、“而”字，不误。案《困学纪闻》云“卫侯赐北宫喜谥曰贞子，赐析朱锄谥曰成子，是人臣生而谥也”。王氏亦沿袭误刻而有此论，后人往往承之。

<sup>2</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第1413页：杜谓皆死而赐谥及墓田。然证以洹子孟姜壶铭，郭沫若谓陈无宇生时即称洹子，谥可以生时即有，详《积微居金文说·洹子孟姜壶跋》。

<sup>3</sup> 杨树达：《积微居金文说》，中华书局，1997年，第37页：郭君谓洹子孟姜为生人之称，陈无宇生时即称洹子，其说是也。《史记·田敬仲世家》云：“于是田常复修釐子之政，以大斗出贷，以小斗收。齐人歌之曰：‘姬乎采芑！归乎！田成子！’”此为当时歌辞，且芑子为韵语，此陈恒生时即称田成子之确证。

<sup>4</sup> 《史记·淮南衡山列传》。

<sup>5</sup> [清]徐昂发《畏垒笔记》，殷礼在斯堂丛书本，卷四：高诱《鸿烈解序》载尺布谣云：“一尺缙，好童

再者，对于这类的所谓生称谥，赵翼和顾炎武早有考释，赵翼《陔馀丛考》举过好几个同类的例子，说明这种“生称谥”的情况属于古代史官的追记之误。比如《左传·隐公四年》载卫国州吁篡位，担心政权不稳，州吁的同党石厚就此向父亲石碚请教，石碚让他们打通陈桓公的关系。陈桓公明明还活着，而《左传》中石碚的措辞却是“陈桓公方有宠于王”；《吴越春秋》载伍子胥对楚平王的使者说：“告诉你们平王，如果不想亡国，就把我的父兄放了！”伍子胥的原话直称平王，而楚平王当时也明明还在世的；《战国策》载齐国使者聘问赵威后，说“臣奉使使威后”，这是当着赵威后的面称呼她的谥号；《史记·高祖本纪》载刘邦称帝后，见父亲的时候仍行家人之礼，刘父有个家臣劝刘父说：“天无二日，土无二王。高祖虽然是您的儿子，但他是人主，您是人臣，哪能让人主拜人臣呢？”这位家臣的话里是直称刘邦为“高祖”的……赵翼的解释是：古人追叙历史，辞达而已，遣词造句不像后人那么严密。<sup>1</sup>

顾炎武《日知录》也举了大量的例证，田成子歌谣也在其中。顾也同样论说这类生称谥的现象属于史官追记之误，前人叙事不如后人那样严谨。《日知录集释》引钱氏的评语，认为史家记事最早出现生称谥的就是《左传·隐公四年》石碚的那句“陈桓公方有宠于王”，《左传》这样的经典尚且出现这样的漏洞，其他诸子杂记里的同类错误就更多了。<sup>2</sup>

以上赵翼、顾炎武的论证已经足以动摇杨树达和杨伯峻的生称谥之说，但谥法的来龙去脉仍然疑云密布。

---

童童；一升粟，饱蓬蓬；兄弟二人，不能相容。”此与《史记》殊别。愚谓“好童童”、“饱蓬蓬”，与今俚语正同。岂太史以其文不雅驯，从而润饰之欤？

<sup>1</sup> [清]赵翼《陔馀丛考》卷二十二“古人追叙前事文法”，中华书局，1963年，第430页：洪容斋谓《武成篇》周王发之语，是时武王尚未代商，安得已称周王？盖史官追记之误也。然不特此也，《尧典》四岳荐舜曰：“有齔在下曰虞舜。”虞者，舜有天下之号，其时方在下，乃已称虞舜。《左传》卫州吁弑君，石碚之子厚问定君于碚，碚告以觐王，曰：“陈桓公方有宠于王，若朝陈使请，必可得也。”是时陈桓公尚在，乃已称桓公。又楚公子子干自晋归国，将立为王，晋韩宣子问叔向：“子干其济乎？”叔向以为不能。宣子曰：“齐桓、晋文不亦是乎？”言桓、文皆已出亡在外而终得国也。宣子晋臣，乃称其先君曰“晋文”。伍子胥谓使者曰：“语尔平王，欲国不灭，释吾父兄。”是时平王尚在，乃称其谥。《战国策》齐使使问赵威后，使者曰：“奉使使威后，而不问王，先问岁。”是觐面称其谥也。《韩诗外传》：周公谓伯禽曰：“我武王之弟、成王之叔。”周公时成王尚在，乃已称王。《史记·田世家》：田成子以大斗出，小斗入，齐人歌之曰：“姬乎采芑，归乎田成子！”是进成子尚在，乃已列成子。《韩非子·外储篇》亦述歌曰：“讴乎其已乎，苞乎其往归田成子乎！”又汉高祖朝太公，家令说太公曰：“高祖虽子，人主也，太公虽父，人臣也。”又高祖过赵，张敖上食，高祖箕踞慢骂，赵相贯高等说敖请杀之，敖曰：“吾先人亡国，赖高祖得复国，秋毫皆高祖力也。”是时高祖尚在，乃已称高祖。古人追叙前事，文法往往如此，疏节阔目，文义自明，固不如后人之密也。

<sup>2</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第1766—1769页。

## （2）谥法与禁忌

无论如何，至少从明确可考的历史来看，谥法的产生确实或多或少起到了一些惩恶扬善的作用，稍微好些面子的国君有谁希望自己背上一个千古恶谥呢？但值得怀疑的是：《逸周书·谥法解》和《白虎通·谥》的那些解释究竟是在阐明一种制度的真实原委，还是在一种制度已然悄悄成型并逐渐发展之后而被附丽上的一些华丽解说？——正如汪受宽所谓“如果说，初期的谥法，不过是人们赞美先人、寄托哀思、诅咒恶人的一种办法，那么，从孔子开始，儒家就有意识地把谥法作为以礼教褒贬人物，挽救引导社会风气，调整人际关系的手段”？<sup>1</sup>

正所谓“好恶者，先王制礼之大原也”，<sup>2</sup>至少，谥法除了上述之外还有着另外一层涵义（也许是更为本质的涵义），即人们在心理上对“名字”的神秘感。在这层意思上，“谥”和“讳”或许正是一事的两面。

《礼记·曲礼上》有“卒哭乃讳”。所谓“卒哭”，是一种祭祀礼仪的名称，是人死下葬之后的最后一次祭礼，而后便将死者的神灵附于祖庙，“以讳事神”，从此不再提起死者的名讳，而以鬼神事之。现在很多地方仍有祈求“列祖列宗在天保佑”的风俗，也一样不会对历代祖先指名道姓。

和后人的习以为常不同，这样一种对名讳的禁忌显然带有宗教的意味——如涂尔干所说：“倘若没有禁忌，倘若禁忌没有产生相当大的作用，那就不会有宗教存在。”<sup>3</sup>涂尔干化繁为简：“无论这些禁忌有多么复杂，最终都可以归纳成两种基本形式，它们统摄并支配着禁忌体系。”第一种形式是：宗教生活和凡俗生活不能同在一处（这就产生了教堂、修道院和寺庙之类的场所）；第二种形式是：宗教生活和凡俗生活不能同时并存（这就产生了宗教节日）。<sup>4</sup>从这个归纳来看，周人的“以讳事神”就是把名讳与谥号分别对应于宗教生活和凡俗生活，在特定的时间、特定的地点，应用特定的称谓。——谥号原本当是宗教范畴里的一

<sup>1</sup> 汪受宽：《谥法研究》，上海古籍出版社，1995年，第20—21页。

<sup>2</sup> [清]凌廷堪《好恶说》，《校礼堂文集》，《皇清经解》卷七百九十七。

<sup>3</sup> [法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》（*Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Le Système Totémique en Australie*, by Emile Durkheim, Alcan, Paris, 1912），渠东、汲喆/译，上海人民出版社，1999年，第396页。

<sup>4</sup> [法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第404页。



项。

具体来说，谥号属于涂尔干定义里的“禁忌”范畴，而禁忌在涂尔干的定义里又属于“消极膜拜”（以区别于“积极膜拜”），这种消极膜拜“表面看来，它只能起到阻止行动的作用，而不是激励或修正行动的作用。然而，作为这种约束作用的无意后果，人们发现，它对于培养个体的宗教性和道德性却具有最为重要的积极作用。事实上，正因为存在着将神圣事物与凡俗事物分离开来的界限，所以，一个人倘若不去掉自己所有的凡俗的东西，就不能同神圣事物建立起亲密的关系。如果他没有或多或少地从凡俗生活摆脱出来，他就没有一点可能过上宗教生活。”<sup>1</sup>——由此观之，从神圣的意义上看，“以讳事神”和谥号是属于宗教范畴的；从凡俗意义上看，它们又是属于道德传统的。

“以讳事神”在现代的土著社会里依然能够找到相似的习俗。澳洲土著长久以来都被认为是最“土”的土著，人类学家在那里发现，“神圣性”是有着惊人的传染力的——死者的灵魂是神圣的，而这种神圣性很快便传染到死者生前所居住的营地、死者的妻子和亲属以及——对我们最为重要的——死者的名字上边。“所有这些与死者有关的东西，都通过这种方式获得了神圣性；于是，人们都要离他们远远的。它们也不再被当作单纯的凡俗事物来对待了。在道森所观察过的社会里，死者亲属的名字也同死者的名字一样，在哀悼期内不能被提起。死者生前吃过的某些动物也可能被禁止食用。”<sup>2</sup>

那么，土著们应该会面临一个难题：既然死者的名字“在哀悼期内不能被提起”，大家需要提起他的时候又该怎么称呼呢？周人当初也应当面临过同样的难题：如果一位亲人死后便不能再提起他的名字，总得有个其他称呼才行。

是的，不管怎么说，总得有个称呼才行，这个看似很庸俗的念头说不定才是谥法起源的真实原因。

另一方面，名字长久以来就和灵魂联系在一起，甚至直到现在，很多人仍然对名字怀有一种迷信般的感情。从周人以来，男人在社会交往中普遍互相称字而不称名，后来的文人又喜欢给自己起“号”；女子的名字就更是深藏不露，只在媒人来提亲的时候才会悄悄透露给男方，<sup>3</sup>而在嫁人之后，这个“名”马上又被收藏不用了。现代人这种普遍的“姓”和“名”

<sup>1</sup> [法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第405页。

<sup>2</sup> [法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第415页。对这一现象的解释详见该书第三卷第一章。

<sup>3</sup> 《礼记·曲礼上》：“男女非有行媒不相知名。”（案：一说“名”字为衍。）

连称的方式大体而言是很晚近才成为社会习俗的，据说其源头是“开会发通知或法院发传票”。<sup>1</sup>

在古代社会，“名”还常被用来做些招魂、叫魂、施巫术之类的事。<sup>2</sup>这种心理并非中国人所独有，而是世界性的。郑振铎曾在《释讳篇》里详论此事，列举了世界各地讳言称名的习俗，并且谈到名的禁忌直到近世还大有遗存。<sup>3</sup>现在仍能听到在很多家庭当中两口子的互相称呼：“狗子他爹”，“狗子他妈”，这或许也算“讳言其名”之一例，虽然比较粗俗，但说不定也和周代礼制中神圣庄严的谥法出自同一个源头或同一种心理。

而事情的另一面是，所谓周人以讳事神，但制度之初创，避讳还不算十分严格，远不如秦汉以后，所以君臣同名、祖孙同名的现在屡屡可见——如周穆王名满，而周有王孙满；郑武公名掘突，其孙厉公名突，如此等等，不一而足。<sup>4</sup>

### （3）谥号的合礼与非礼

“狗子他爹”和“狗子他妈”这是夫妻之间的彼此称呼，如果是外人来叫，并且是称呼一个已婚妇人，还常见这样的一种称谓，即“某某家的”——比如《红楼梦》里就有个经常露脸的“周瑞家的”。

“某某家的”作为一种称谓类型，其中隐含的道理则是：女子出嫁从夫，即便是称呼上也要随着丈夫。——这一风俗来源久远，早在周代，对女子的称谓和谥法就有过这样的讲究。如果细看这些讲究，就会发现：《春秋》及“三传”所记载的孟子和声子，乃至接踵而来的仲子，她们的称谓似乎都是有问题的，或者说的不合礼的。

清人刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》引《北史·张普惠传》，借北魏大学者张普惠之口来提出问题。刘文淇引述简略，而《北史·张普惠传》中的一整段议论都很有参考价值。

张普惠是位前辈专家，“精于‘三礼’，兼善《春秋》、百家之说”，他的论断在当时是很有权威的。时值太妃之死，大臣们商量着给她立碑，标题想写“康王元妃之碑”。元澄拿不

<sup>1</sup> 吴小如：《皓首学术随笔·吴小如卷》，中华书局，2006年，第284页。

<sup>2</sup> 制度化的做法可参考《礼记·丧服小记》：复与书铭，自天子达于士，其辞一也，男子称名，妇人书姓与伯仲，如不知姓则书氏。

<sup>3</sup> 郑振铎：《释讳篇》，《二十世纪中国民俗学经典·社会民俗卷》，社会科学文献出版社，2002年，第81—100页。

<sup>4</sup> 详见[清]洪亮吉《春秋时君臣上下同名不甚避讳论》，《洪亮吉集》，中华书局，2001年，第991—992页。

准主意，去问张普惠，张说：“细查朝廷典章，只有‘王妃’之称，并无‘元’字。想当初《春秋》鲁惠公的夫人孟子称元妃，是为了和继室声子相对以示区别。如今烈懿太妃追随先王而去，更无声子、仲子之嫌，我认为没必要用‘元’字来区分名份。在姓后边加个‘氏’字，这是对活人的称呼，所以《春秋》里说‘夫人姜氏至自齐’；而人死下葬之后，就要以谥号来配姓了，所以《春秋》说‘葬我小君文姜’和‘来归夫人成风之襚’，这都是以谥号配姓。古代已婚女子死后直接就用丈夫的谥号……”<sup>1</sup>

刘文淇引张普惠之论，是为了说明“妃”是正妻、嫡妻之称，以驳孔颖达“妃”是妻妾通用之解。有趣的是，刘也和孔一样征引了《礼记·曲礼》“天子之妃曰后，诸侯曰夫人”这段，说明“妃”是只用来称呼天子正妻的<sup>2</sup>——《礼记》这一段文字竟然同时作了正反两方的论据。

但这里应是刘文淇错了，因为“诸侯曰夫人”及以下应是古文省称，如果把被省略的文字补足，应该是：“天子之妃曰后，诸侯之妃曰夫人。”

不过这倒不是重点，而在这里更要留意的是：张普惠说元妃之称是为了区别于继室，而“在姓后边加个‘氏’字，这是对活人的称呼……人死下葬之后，就要以谥号来配姓了。”对于前者，张举的例子是“夫人姜氏至自齐”，这位夫人娘家姓姜，又还活着，所以呼为姜氏；对于后者，张举的例子是“葬我小君文姜”和“来归夫人成风之襚”。文姜是鲁桓公的妻子、鲁庄公的母亲、本篇主人公鲁隐公的弟妹，“文”是谥号，“姜”是娘家的姓。《公羊传·庄公二十二年》何休注：夫人以娘家的姓来配谥号，表示不忘本。<sup>3</sup>成风则是鲁僖公的母亲，据何休说，“风”是氏而不是姓<sup>4</sup>——这且不必细辩，只是一个文姜的例子就足够说明问题了。

<sup>1</sup> 《北史·张普惠传》：澄遭太妃忧，臣僚为立碑颂，题碑欲云“康王元妃之碑”。澄访于普惠，普惠答曰：“谨寻朝典，但有王妃，而无元字。鲁夫人孟子称元妃者，欲下与继室声子相对。今烈懿太妃作配先王，更无声子、仲子之嫌，窃谓不假元字以别名位。且以氏配姓，愚以为在生之称，故《春秋》‘夫人姜氏至自齐’；既葬，以谥配姓，故经书‘葬我小君文姜’，又曰‘来归夫人成风之襚’，皆以谥配姓。古者妇人从夫谥，今烈懿太妃德冠一世，故特蒙褒锡，乃万代之高事，岂容于定名之重，而不称‘烈懿’乎。”澄从之。

<sup>2</sup> [清]刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》：《国语·齐语》：“九妃六嫔。”韦昭注：“正嫡称妃，言九者，尊之如一，明其淫侈非礼制。”《礼记·曲礼》：“天子之妃曰后，诸侯曰夫人。”则正嫡称妃之说信矣。杜注言元妃明始嫡夫人，意犹未尽。《正义》谓妃者名通嫡妾，则误矣。陈哀公元妃、二妃、下妃，正如齐之九妃，非礼制，不当引为嫡妾通称之证。

<sup>3</sup> [汉]何休《春秋公羊传解诂·庄公二十二年》：文者，谥也。夫人以姓配谥，欲使终不忘本也。

<sup>4</sup> [汉]何休《春秋公羊传解诂·文公五年》：风，氏也。任、宿、颛臾之姓。

文姜和声子在称谓上属于同一种结构，即：谥号+娘家的姓。但张普惠又提出了一个新标准：“古代已婚女子死后直接就用丈夫的谥号。”——这个说法也是由来已久的，女人嫁鸡随鸡、嫁狗随狗，如汉代刘向《五经通义》所谓，妇女以顺从丈夫为美德，“夫贵于朝，妇贵于室”，再者，妇女既然“生无爵”，自然也当“死无谥”。<sup>1</sup>孔颖达后来作过归纳分析，说依“礼”，女人是不该有谥号的，只能跟着用丈夫的谥号。把丈夫的谥号冠于妻子娘家姓之上，这就构成了一个完整的称谓。再有，“生以夫国冠之”（丈夫的国名+自己的娘家姓），“死以夫谥冠之”（丈夫的谥号+自己的娘家姓），<sup>2</sup>比如孟子，现在能够确定她娘家姓“子”，丈夫是鲁惠公，那么，按照以上规定，孟子活着的时候其称谓应该被代入以下公式：“生以夫国冠之”（丈夫的国名+自己的娘家姓），即：鲁（丈夫的国名）+子（自己的娘家姓）=鲁子。

如果孟子死了，其称谓代入以下公式：“死以夫谥冠之”（丈夫的谥号+自己的娘家姓），即：惠（丈夫的谥号）+子（自己的娘家姓）=惠子。

这样一看，虽然是秉承周礼，虽然是诸侯命妇，称谓规则却和“周瑞家的”如出一辙。看来晚近鄙俗之语未必就没有古雅高贵的源头，而这或许也体现着社会下层对上层的一种模仿。

现在，经张普惠和孔颖达这一解释，事情虽然略见清晰，却又笼上了一片新的疑云：既没有见到鲁子，也没有见到惠子，只是见到了孟子，而更为奇怪的是：声子虽然有了谥号，却并非跟着丈夫称惠子，而是单独称声子。还有第三处奇怪的地方：孟子是元妃，却没有谥号，声子是继室，却得了谥号？

对于第一个疑点，杜预解释说：孟子死在鲁惠公之前，所以用不得丈夫的谥号。<sup>3</sup>这就

<sup>1</sup> [汉]刘向《五经通义》，《汉魏遗书钞》：妇人以随从为义，夫贵于朝，妇贵于室，故得蒙夫之谥。妇人无爵，故无谥。

<sup>2</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达正义《春秋左传正义》：《周礼·小史》“卿大夫之丧，赐谥，读谏”。止赐卿大夫，不赐妇人，则妇人法不当谥，故号当系夫。《释例》曰“谥者，兴于周之始王，变质从文，于是有讳焉”。传曰“周人以讳事神，名，终将讳之”，故易之以谥。末世滋蔓，降及匹夫，爰暨妇人。妇人无外行，于礼当系夫之谥，以明所属。《诗》称庄姜、宣姜，即其义也。是言妇人于法无谥，故取其夫谥冠于姓之上。生以夫国冠之，韩媼秦姬是也；死以夫谥冠之，庄姜定姒是也。直见此人是某公之妻，故从夫谥，此谥非妇人之行也。夫谥已定，妻即从而称之。

<sup>3</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达正义《春秋左传正义》：孟子卒，不称薨，不成丧也。无谥，先夫死，不得从夫谥。

是说，如果先死的是鲁惠公，大家给他确定了一个“惠”作为谥号，而后孟子也追随先夫而去，大家便可以用“惠”来配上“子”，称孟子为“惠子”，这是合“礼”的。但很遗憾的是，孟子死在丈夫之前，她死的时候，鲁惠公还没有谥号，而这也不能等鲁惠公有了谥号之后再给孟子追认。

对于第二和第三个疑点，汉代经学大师服虔给过一个简明的评语：“声子之谥，非礼也。”<sup>1</sup>这就是说声子有谥是不合乎礼制的。

如果说声子之谥是非礼，那么同类非礼事件在春秋并不罕见。孔颖达曾就此感叹过盛世没落，僭乱迭出，悠远而古老的周礼越来越不被人们认真遵守了。<sup>2</sup>

这问题必须先分清先后次序：到底是先有了严格的周礼而后礼崩乐坏，还是有些周礼其本身的应用就不很严格，待后人（如公羊家）经过规整、梳理、统筹而严格化了这些礼制之后，转过来再看周人，反而觉得他们不大守礼？

但是，鲁国一向被认为是春秋诸国中最守周礼的国家，而考之《左传》，无论是鲁国国君的正妻，还是原非夫人而儿子被立为国君的，一般来说，“无论嫡庶，皆有谥法”。<sup>3</sup>声子是鲁隐公的母亲，如果因为儿子即位而得了谥号，这似乎倒也是合乎惯例的。

## 6. 释“宋武公生仲子，仲子生而有文在其手，曰为鲁夫人，故仲子归于我。”

《春秋》一经三传，一开始的矛盾焦点，正集中在鲁隐公和鲁桓公的微妙关系之上，很多具体事件和具体问题，都是围绕着这一核心矛盾而生的，前文所讲的孟子和声子的身份与称号，这里所讲的仲子的来历，其中显意与隐意莫不如此。

声子是鲁隐公的生母，仲子是鲁桓公的生母。仲子之称并非谥号，而是像孟子一样，“仲”是排行，表示她是家里的二女儿，“子”是娘家的姓——《左传》说她是宋武公之女。

仲子的出生颇有几分神异，小手上居然有“文”，其内容是：“为鲁夫人”。——不妨想像一下，一个小女婴呱呱坠地，伸着小手，掌心四个大字：“为鲁夫人”，果然神异无比。再要注意的是：“为鲁夫人”四个字意味着这只小手的主人将来要成为鲁国国君的夫人（正妻）。

“有文在其手”，据杨伯峻的解释，“文”就是“字”，在先秦的书籍里都是把“字”叫

<sup>1</sup> [汉]服虔/撰，[清]袁钧/辑《春秋传服氏注》卷一。

<sup>2</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：正义曰：……其末世滋蔓，则为之作谥。景王未崩，妻称穆后，如此之类，皆非礼也。

<sup>3</sup> 童书业：《春秋左传研究》，中华书局，2006年，第336页。

做“文”的，而现在所谓的“文字”则最早见于《史记·秦始皇本纪》中秦始皇琅琊台石刻“同书文字”。<sup>1</sup>



那么，小女婴的手上生来就有四个字，这可信吗？

孔颖达虽是唐朝古人，却很有唯物主义作风，认为“为鲁夫人”的“为”字是《左传》特意加的，并且，同类事件《左传》其他地方也有过记载，比如成季、唐叔手上就有“友”和“虞”，但有个问题是：这些“鲁夫人”之类的“文”不会是后人常见的隶书，因为隶书起于秦朝末年，而考之石经古文，“虞”和“鲁”的写法确有可能和某些比较特殊的掌纹相似，“友”和“夫人”大约也是同理。曾经有人解释这些灵异事件说“这就好像河图洛书天神言语，真是天命”，但这掌纹之事，只不过“像”是那么回事罢了。<sup>2</sup>

在这里，孔颖达和杨伯峻对“文”的解释略有分歧。杨注释“文”为“字”，王充在《论衡·雷虚》里也持此见。<sup>3</sup>而杜预和孔颖达都释“文”为“纹理”，并分析如下：“仲子手有此文，自然成字”，这里“文”、“字”对举，显然不是同一个意思。

钱钟书在《管锥编》里很是称赞孔颖达的唯物主义作风，说他在这里把“文”释为掌纹像字，比之王充要高一筹，而且孔不大相信灵异事件，把《左传》里许多神神怪怪、荒诞不经的内容尽量以常理解释。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》中华书局，1990年，第3页：文即字，而先秦书未有言字者。《周礼·外史》、《仪礼·聘礼》皆言名，《左传》、《论语》、《中庸》并言文，以字为文，始于《史记》秦始皇琅琊台石刻曰“同书文字”。详顾炎武《日知录》及段玉裁《说文解字叙注》。

<sup>2</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：正义曰：……以其手之文理自然成字，有若天之所命使为鲁夫人然，故嫁之于鲁也。成季、唐叔亦有文在其手曰友、曰虞，“曰”下不言“为”。此传言“为鲁夫人”者，以宋女而作他国之妻，故传加“为”以示异耳。非为手文有“为”字，故鲁夫人之上有“为”字也。仲子手有此文，自然成字，似其天命使然，故云有若天命也。隶书起于秦末，手文必非隶书。石经古文虞作【造字图片-1】，鲁作【造字图片-2】，手文容或似之。其“友”及“夫人”，固当有似之者也。传重言“仲子生”者，详言之，与上重言“孟子卒”其义同也。旧说云：“若河图洛书天神言语，真是天命。”此虽手有文理，更无灵验，又非梦天，故言有若。另参[清]刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》：文淇案：传文“为鲁夫人”上有“曰”字，则“为鲁夫人”四字皆指手文。《史记·年表》鲁桓公允母，宋武公女，生手文为鲁夫人，与《左传》同。《正义》之说非也。另参[清]张聪咸《左传杜注辨证》卷一释“仲子生而有文在其手”。

<sup>3</sup> [汉]王充《论衡·雷虚》：鲁惠公夫人仲子，宋武公女也，生而有文在掌，曰“为鲁夫人”。文明可知，故仲子归鲁。

<sup>4</sup> 详见钱钟书：《管锥编》，第166—167页：孔疏此解，又胜王氏一筹：王氏尚谓为“书”，孔氏直断言“手文”似书字耳。孔氏于《左传》所记神异，颇不信许，每释以常理，欲使荒诞不经者，或为事之可有。……

谁的解释对呢？这虽然并不关乎春秋大义，倒可以管中窥豹地看出三个问题：一是唐人的学风已经和汉人那种注重天人感应、五行谶纬的风气不大相同了，二是治《左传》的这一派通常要比《公》、《穀》两家更趋朴素求实，至于第三，还可以从中看到一些字义的演变。

“文”字及其相关词汇，往往古今意思变化很大，最早常常被用作“纹理”之意，这里仲子的掌纹之“文”就是一例，因此“掌纹”的规范写法应是“掌文”，正如“纹身”的规范写法应是“文身”，再有，唐诗里“文章片片绿龟鳞”，这不是赞叹某人的文章写得好，而是在夸一把宝剑上的“花纹”——这是“文章”一词在古人那里的常用意思。

公羊家讲殷商为“质”，周代为“文”，是说殷商的风俗制度较为质朴粗疏，到了周代则礼乐大行，丰富细腻。孔子所感叹的“文不在兹乎”，其中这个“文”就是礼乐制度之谓。周礼的一个重要特点就是复杂，于是由此而有了“繁‘文’缛节”。此外，现在形容一个人“文笔好”，这“文”和“笔”在古代曾分别是韵文（文）和散文（笔）之称。<sup>1</sup>

杨伯峻训“文”为“字”，这个说法来自顾炎武和段玉裁，顾在《日知录》里考证，春秋以前说“文”而不说“字”，举了《左传》的两个例子以及《论语》里的“史之阙文”和《中庸》里的“书同文”为证。<sup>2</sup>但在这些例证里，《左传》的创作年代虽然历来争议不休，但大体被认定为战国，杨伯峻本人即将之推定在公元前403年之后，所以《左传》两例尚不足以证实春秋时的遣词造句；而“史之阙文”历来都堪称《论语》当中最难解的句子之一，其中的“文”字很难说就是“字”的意思；至于《中庸》的“书同文”那段，也不是春秋时代的作品。所以，顾炎武的这几个例证没有一个是牢靠的。

春秋时代“文”字的用法，可以稍稍参考一下《论语》。杨伯峻在《论语译注》里有过一番梳理：“文”字在《论语》当中总共出现过二十四次，意思共有六项，但没有一个是“字”的意思，即便那句“史之阙文”的“文”字，杨伯峻自己的解释也是“文辞”而非“文字”，尽管这个解释有些含混。<sup>3</sup>

至此，孔颖达的意见略占上风，不过他的唯物主义作风也不是谁都认可的，清人朱骏声《春秋左传识小录》还真把“为鲁夫人”这四个字按古文的样式给排出来了——掌纹若当真如此复杂，恐怕除了神异之外还真不可能有其他解释了。

<sup>1</sup> 《文心雕龙·总述》：今之常言，有文有笔，以为无韵着笔也，有韵者文也。

<sup>2</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第1597—1598页：春秋以上言文不言字，如《左传》“于文止戈为武”，“故文反正为乏”，“于文皿虫为蛊”，及《论语》“史阙文”、《中庸》“书同文”之类，并不言字。

<sup>3</sup> 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年，第224页。

图 - [清]朱骏声《春秋左传识小录》“为鲁夫人”的古文样式。<sup>1</sup>

无论仲子的掌纹灵异与否，反正《左传》是以灵异视之的。于是，“故仲子归于我”，这里的“归”是出嫁的意思，<sup>2</sup>“我”是“我国”，即鲁国，因为《春秋》是鲁史。既然有了上天的清晰指示，仲子姑娘后来也就顺理成章地嫁到了鲁国，作了鲁惠公的女人，并为他生下了鲁桓公。

但这就带出了一个问题：较之诸侯一聘九女和诸侯不再娶的说法，仲子看来并非当初随同孟子姑娘一起嫁过来的，而且《左传》用了“归”字，仲子岂不是明媒正娶作了夫人？

一种可能是，前边那些只是理论上的说法，极大可能只是汉儒的附会；即便退一步说，现实和理论并不一定总是丝丝入扣的。而且，如果连诸侯再娶都能算是僭越礼制，那么鲁惠公迎娶仲子恐怕比仅仅单纯的再娶要过分多。——事情的原委不见于《春秋》及三传，而见于《史记·鲁周公世家》，说鲁惠公的嫡夫人没有儿子，贱妾声子生了个儿子，名息，也就是后来的鲁隐公；息长大之后，家长给他安排婚姻大事，迎娶宋国的姑娘；宋国姑娘到了鲁国，鲁惠公见她漂亮，便“夺而自妻之”，把儿媳妇娶作自己的媳妇，自己由公公降格为新郎。<sup>3</sup>

这种事情在春秋时代绝非一例，以后人的眼光看来，令人发指之极，这个鲁惠公实在荒淫无道。但是，事情还真不好说，因为司马迁这段史料不知出处，《春秋》一经三传又全无此事，更没说过鲁惠公是无道之君，所以司马贞在《史记索隐》里就曾经表示过怀疑，<sup>4</sup>后世经师和史家中的持怀疑态度的也不乏其人。再说，且不论司马迁的史料来源究竟如何，单说鲁惠公其人，实在是个很不错的诸侯，不像是能干出丧心病狂勾当的家伙。清人马驥就

<sup>1</sup> [清]朱骏声《春秋左传识小录》，续修四库全书本，第125册，影印国家图书馆藏清光绪八年临啸阁刻朱氏群书本，上海古籍出版社。

<sup>2</sup> [清]洪亮吉《春秋左传诂》：《诗》《毛传》：妇人谓嫁曰归。郑元《礼记》注：归，谓归夫家也。虞翻《易》注：归，嫁也。杜本此。

<sup>3</sup> 《史记·鲁周公世家》：初，惠公嫡夫人无子，公贱妾声子生子息。息长，为娶于宋。宋女至而好，惠公夺而自妻之。

<sup>4</sup> [唐]司马贞《史记索隐》：索隐左传宋武公生仲子，仲子手中有“为鲁夫人”文，故归鲁，生桓公。今此云惠公夺息妇而自妻。又经传不言惠公无道，《左传》文见分明，不知太史公何据而为此说。譙周亦深不信然。



持这种意见，认为《史记》的说法于理不合。<sup>1</sup>

当然，非要说这个情理的话，后世即便是唐玄宗那样的明君，也干出过类似的事情。若论周代的主流婚姻观念，李衡眉曾经论说过“翁媳不婚”这一禁忌——从《礼记·大传》入手，指出其中所谓“男女有别”的深层涵义是指翁媳不得婚和母子不得婚，这一禁忌当起源于辈行婚，即严格禁止相邻辈分的人之间的性关系。在周代，不但实质上的翁媳不能结婚，就连名义上的翁媳也不能结婚，比如《毛诗序》讲到，卫宣公犯了这个禁忌，有人就作了《新台》一诗来讽刺他。<sup>2</sup>

行辈之禁忌，依李说：“周代是严格禁止母子通婚的。《礼记·曲礼》说：‘夫唯禽兽无礼，故父子聚麀。是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。’并把这一禁规从血缘关系上的母子推广到名义上的母子，即不问生母或庶母，只要具备母的名分，儿子就不能与之通婚。如果违犯，就是十恶不赦，并用‘烝’、‘报’等字眼来谴责这类不轨行为。”<sup>3</sup>

但是，上述《礼记》之说恐怕未必确实，大约是以汉人的道德观来描述周人，毕竟时空的间隔会拉大道德伦理的隔膜。正如清人刘献廷所谓：“后之儒者，以汉、唐、宋之眼目看夏、商、周之人情，宜其言之愈多而愈不合也。”<sup>4</sup>这是古人读史的卓识。的确，若仅依《左传》，烝和报并不含有贬义，甚至是男人应尽的义务，<sup>5</sup>这应是一种古老婚姻习俗的延续。<sup>6</sup>

如果确实存在“翁媳不婚”这一婚姻禁忌的话，可想而知的推论就是：违禁婚姻所生下的儿子也很可能会受到大家的歧视。那么，联系到鲁惠公一家人，就算鲁惠公活着的时候可以关照仲子所生的儿子（即鲁桓公），但在他死后，鲁国的公论恐怕很难认同鲁桓公吧？——这又可以向两个方向作出推论：要么《史记·鲁世家》里公公娶儿媳的说法是站不住脚的，要么鲁桓公继位的合法性一定会受到公论的质疑。

但是，也许“翁媳不婚”的禁忌值得商榷，毕竟仅以《礼记》和《毛诗序》来论证春秋史实怎么说也还隔了一层。而反面意见虽然也没有提出什么坚实的证据，但也值得参考一下——童书业即认为司马迁的这个说法和春秋时代家长制家庭的婚姻状况是吻合的，大约贴近

<sup>1</sup> [清]马骕：《绎史》卷三十一，中华书局，2002年，第889页：惠公，鲁之令主。《史》说疑诬。

<sup>2</sup> 李衡眉：《周代婚姻禁忌述略》，《先秦史论集续》，齐鲁书社，2003年，第203页。

<sup>3</sup> 李衡眉：《周代婚姻禁忌述略》，《先秦史论集续》，第199页。

<sup>4</sup> [清]刘献廷《广阳杂记》，中华书局，1957年，第203页。

<sup>5</sup> 《左传·闵公二年》：初，惠公之即位也少，齐人使昭伯烝于宣姜，不可，强之。生齐子、戴公、文公、宋桓夫人、许穆夫人。

<sup>6</sup> 参见李卉：《中国古代的收继婚》，《大陆杂志》，第9卷第4期。

实情。<sup>1</sup>那么，如果童说属实，<sup>2</sup>这对司马贞和马骥他们来说还意味着这样一个道理：人们对事情的判断很难脱离以今度古和以己度人的心理陷阱，何况很多善恶之别都是随着时代风气而风吹幡动的，时人眼中的“禽兽不如”换到古代，或者换一个时间、地点，未必就不是自然而然、顺理成章的。古人大多不能领会这层意思，而认为人伦便是天理。<sup>3</sup>

事情还有另外的说法，《穀梁传》就把仲子说成惠公之母（也就是隐公和桓公的祖母）而不是桓公的母亲。<sup>4</sup>有人认为大有可疑，比如朱熹；<sup>5</sup>也有人力挺此说，比如清人刘逢禄；甚至还有说仲子是隐公之母的，如明代季本；<sup>6</sup>顾炎武还推测鲁国有两个仲子，一是孝公之妾，一是惠公之妾。<sup>7</sup>众说纷纭，又是《春秋》之一大疑案。

刘逢禄的《左氏春秋考证》是今文学派向古文学派的一次总攻，仅就眼前这个仲子问题，刘认为《左传》的这段文字是刘歆为了使《左传》看上去更像一部释《春秋》之作而篡改过的（刘逢禄认为整个《左传》到处都是刘歆动过的手脚），司马迁写《鲁世家》的时候所采用的应该是原版《左传》，而作《史记索隐》的司马贞却依据篡改版《左传》来怀疑《史记》，实在不该。而且，《史记》里也并没有说那位宋武公之女叫做仲子。<sup>8</sup>

<sup>1</sup> 详见童书业：《春秋左传研究》，中华书局，2006年，第337页。

<sup>2</sup> 另外的意见也很值得参考，比如谢维扬在《周代家庭形态》，中国社会科学出版社，1990年，第77页：有些学者每将文献记载的许多确实属于非婚男女性关系的现象，也看作是周代婚姻形态的表现，这不能不说是方法上的失误。例如，《左传》襄公三十年载：“蔡景侯为太子般娶于楚，通焉。”有人便认为这是“与家长制家庭之存在有关。”其实《左传》明说这是“通”，即今之通奸，是非正常男女关系。这是任何时代都可能有的，与婚姻和家庭形态无关。

<sup>3</sup> 即如反理学的陈亮也称“礼者天则也。礼仪三百，威仪三千，周旋上下，曲折备具，此非圣人之所以能为也”，尽管陈亮所谓“天则”略带有“自然形成”的意味。见[宋]陈亮《经书发题·礼记》，《龙川集》卷十。

<sup>4</sup> 《穀梁传·隐公元年》：仲子者何？惠公之母，孝公之妾也。

<sup>5</sup> [宋]朱熹《朱子语类》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第17册，第2850页：惠公仲子，恐是惠公之妾。僖公成风，却是僖公之母，不可一例看，不必如孙明复之说。

<sup>6</sup> [清]钱谦益《跋季氏春秋私考》，《牧斋初学集》，上海古籍出版社，1985年，第1753—1754页：近代之经学，凿空杜撰，纰缪不经，未有甚于季本者也。本著《春秋私考》，于惠公仲子则曰隐公之母。

<sup>7</sup> [清]顾炎武著，[清]黄汝成集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第309—310页：所以然者，以鲁有两仲子：孝公之妾，一仲子；惠公之妾，又一仲子，而隐之夫人又是子氏。二传所闻不同，故有纷纷之说。

<sup>8</sup> [清]刘逢禄《左氏春秋考证》：证曰：此篇非左氏旧文，比附公羊家言桓为右媵子、隐为桓立之文而作也，不知惠公并非再娶。经云：惠公仲子。云：考仲子之宫，皆惠公之母，穀梁说是也。《鲁世家》云：惠公嫡夫人无子……《年表》：桓公母，宋武公女……。亦不云仲子。盖太史公所见左氏旧文如此，刘歆等

虽然时至今日，刘歆大规模作伪之说已经不大有人相信了，但经中疑点仍在，殊难贯通。清代于鬯《香草校书》也是从《左传》和《史记》之间的齟齬作出分析，说出了另外的一番道理：《春秋》记作“仲子归于我”，“我”字底下按说应该写明到底是“我国”的哪位国君才对，比如归于我隐公，或者归于我惠公。《春秋》却不写明，谁知道仲子究竟归于谁呢？及至读《史记·鲁世家》，才知道此事大有难于措辞之处。《鲁世家》的记载是：“惠公嫡夫人无子，公贱妾声子生子息。息长，为娶于宋。宋女至而好，惠公夺而自妻之，生子允。”这里所谓嫡夫人，指的就是惠公的元妃孟子；所谓“贱妾声子生息”，指的就是继室声子生隐公；所谓“息长娶于宋，惠公夺而自妻”，就是《春秋》所谓的“仲子归于我”。照此说来，仲子本该归于隐公而实际上嫁给了惠公，所以《春秋》既不能说“归我隐公”，又不便直说“归我惠公”，只好闪烁其辞地记作“归于我”。这段一定是鲁史旧文，当初史官落笔的时候一定是大费斟酌的。

至于仲子手上的“为鲁夫人”，假如仲子嫁给隐公，可那时候惠公尚在，隐公又不是太子，仲子是没机会作鲁夫人的。所以事情应该是这样的：惠公夺了儿子的未婚妻，无以自解，便找理由说是为了达成仲子手文上的预言。

如果没有《史记》的这段记载，《左传》之文便读不通顺。《左传》是明知其事之原委但故意藏着不说，还添上了一段手文预言的玄虚故事。多亏《史记》详记其事，与《左传》两相参合，当无可疑。而且，不止《左传》有疑点，《公》、《穀》两传于此也有迹可寻。《穀梁传》说：“先君之欲与桓，非正也，邪也。已探先君之邪志而遂以与桓，则是成父之恶也。”

《公羊传》说：“桓幼而贵，隐长而卑，其为尊卑出微，国人莫知。”如果仲子真是夫人，声子真是媵妾，那么桓公是夫人之子，隐公是媵妾之子，隐公让国给桓公又怎能说是“非正也，邪也”，更怎能说是“成父之恶”？尊卑如此显而易见，又何至于“国人莫知”？——原因在于：隐公虽然是媵妾之子，媵妾的身份却正；桓公虽然是夫人之子，夫人的身份却不正，所以《公》、《穀》二传才会这么说。由此可见，“三传”的作者全都清楚这是怎么回事，只是都不明说而已。从《史记》推断，“三传”的疑点便豁然贯通了。<sup>1</sup>

---

改左氏为传《春秋》之书而未及兼改《史记》……

<sup>1</sup> [清]于鬯《香草校书》，中华书局，1984年，第739页：此我字下不言何公，颇不明了。上文云：“惠公元妃孟子卒，继室以声子，生隐公。”明惠公不更娶矣，何来仲子归我，归何人也？及读《史记·鲁世家》，知此事有大难措辞者。《世家》云：“惠公嫡夫人无子，公贱妾声子生子息。息长，为娶于宋。宋女至而好，惠公夺而自妻之，生子允。”所谓嫡夫人者，即元妃孟子也。所谓贱妾声子生息者，即继室声子生隐公也。所谓息长娶于宋，惠公夺而自妻者，即所云归于我也。然则仲子本归隐公而实归惠公，既不得曰归我隐公，又不便直曰归我惠公，故浑其辞而但曰归于我。此必鲁旧史官语，其辞盖斟酌至善者矣。……特以归隐公，

于鬯此说无论是否能被凿实,大约要算是迄今为止最为圆融的解释了,但这就意味着《春秋》一经三传才一开头便有了如此含蓄的曲笔,几位作者应该也不会预料到将来有司马迁作《史记》把遮掩事情真相的黑布撕开了一个裂口,并在两千年后终于被成功地破译出来。但另一方面,即便这就是大白之真相,显然又与公羊家的三世说发生矛盾,因为依照后者,隐公时代属于传闻世,《春秋》的记载应该相对直言无讳才对。经说要想做到自洽,确实是很不容易的。

### 7. 释“生桓公而惠公薨,是以隐公立而奉之。”

“生桓公而惠公薨”,从字面上看,仲子嫁给鲁惠公之后,生了个儿子,即后来的鲁桓公。鲁桓公降生没多久,鲁惠公就死了。这个“而”字从文法上说显然是“承上启下之词”,<sup>1</sup>那么,“生桓公”和“惠公薨”应当就是接连发生的。但从后文的记事来看,事情似乎未必如此。如果桓公刚出生不久,父亲惠公就死了,那么马上鲁国就会面临一个新君即位的问题。这个时候,桓公还只是一个小婴儿,于是“隐公立而奉之”——立桓公为国君(也许是立其为太子)而尊奉他。这段还要联系下文中解释为什么《春秋》不书“公即位”(“公”即鲁隐公)而给出的理由:“不书即位,摄也”,这是说《春秋》本该在本年开头记录鲁隐公即位之事,但之所以没记,是因为隐公并非继承君位,而只是摄政罢了。——这个解释又和《公羊传》、《穀梁传》不同。

《左传》这短短一句话里歧意纷纭。首先,桓公的出生和惠公之死到底是不是接踵而来的?杜预说这两件事并不发生在同一年,孔颖达继而提出三项证据:一是《左传》就在本年的后文中讲到惠公死的时候“太子少”,这里的“太子”就是桓公,而“少”的意思是指“未

---

则其时惠公在,隐公又非太子,将不必为夫人。惠公夺之而无以自解,乃以为符此手文夫人字耳。故《世家》独不载其说,岂非史公所据无此说哉?史公载惠公夺妻之事,司马贞《索隐》反引《左传》而疑之,又谓譙周亦深不信,然鬯独信其必有所本。盖非史公记此,即无以明《左传》之文。《传》固明知之而故不尽其辞,并缘饰以手文之说。赖《史》详注其事,正参观两合,安得疑之?且不特《左传》也。《穀梁传》云:“先君之欲与桓,非正也,邪也。已探先君之邪志而遂以与桓,则是成父之恶也。”《公羊传》云:“桓幼而贵,隐长而卑,其为尊卑出微,国人莫知。”若仲子果夫人,声子果妾媵,则桓为夫人子,隐为妾媵子,与桓何以曰邪?何得曰成父之恶?其尊卑亦甚显,何云微?何至于国人莫知?惟隐虽妾媵子而妾媵却正,桓虽夫人子而夫人却不正,故其辞如此。是三家作《传》者皆明有此事,特皆不明笔耳。得史公此说,而“三传”悉通矣。

<sup>1</sup> 裴学海:《古书虚字集释》,中华书局,2004年,第521页。

成年”，而不是“新生儿”；二是惠公改葬的时候隐公没有出席，想来一定是桓公作为丧主——作丧主的一般都是死者的继承人（现代很多地方办丧事也是以死者的长子为主的），那么，既然桓公已经可以作丧主了，应该岁数也不会太小，可如果他真是在父亲死的那年出生，此时最多也有只两岁；三是在隐公十一年，羽父和桓公合谋杀了隐公，如果桓公是在父亲死去的那年出生，那么，他犯下谋杀罪的时候才十二岁而已，而一个十二岁的孩子和别人谋划谋杀事件，可能性实在不高。所以，综合以上三点，“生桓公而惠公薨”的意思应该是：仲子生下了桓公，若干年之后，惠公死了。<sup>1</sup>

杨伯峻是支持孔颖达之说的，并详考了《史记·十二诸侯年表》和《史记·宋世家》，推算出仲子在隐公元年时虚岁应该是二十七，而以当时男婚女嫁的年龄来说，二十七岁的女人很可能早就生孩子了。<sup>2</sup>

这些分析都很有道理，但都只是推测而已，并没有一项铁证，而正如经史典籍中常见的那样：反方的论证同样有理。

刘文淇就曾经逐个反驳孔颖达的三点推论：一，“少”的涵义是比较广的，从小娃娃到少年儿童都可以涵盖于其中；二，《左传》只是说了惠公改葬时隐公没有出席，并没说桓公作了丧主；三，杀害隐公的事，奸人羽父正是欺桓公年纪小才这样做的。况且，《左传》明明说“生桓公而惠公薨”，如果尊重语法的话，那就只能承认两件事是接踵而至的，杜预的解释显然与原文相悖，孔颖达的三点分析则是对杜预的曲意维护。<sup>3</sup>

双方都有理，但也都是推测而无证据。在对“少”字本身的解释上刘文淇是对的，但具体联系到桓公身上，却很难说两方面谁对谁错。

暂时放过争议，总之，不论桓公是小娃娃还是小儿童，反正年纪还小，所以隐公“立而奉之”。

<sup>1</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达正义《春秋左传正义》：生桓公而惠公薨，言归鲁而生男，惠公不以桓生之年薨。[疏]注“言归”至“年薨”。○正义曰：杜知不以桓生之年薨者，以元年传曰“惠公之薨也，有宋师，太子少，葬故有阙”。少者，未成人之辞，非新始生之称。又改葬惠公而隐公不临，使桓为主。若薨年生则才二岁，未堪为丧主。又羽父弑隐，与桓同谋。若年始十二，亦未堪定弑君之谋。以此知桓公之生非惠公薨之年

<sup>2</sup> 详见杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第4页。

<sup>3</sup> [清]刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》：文淇案：文六年传云：晋襄公卒，灵公少。七年传云：穆嬴抱太子以啼于朝，出朝则抱以适赵氏。则少者幼小之称。且隐元年传云：太子少。十一年传亦云：为其少故也。相距十年而年尚少，则所谓少者，非仅未成人之解。传称改葬惠公，但云公弗临，不言使桓公为主。羽父反谗，正欺桓之幼小。况传明言“生桓公而惠公薨”，杜注显与传背。先儒以庆父为庄公母弟，而杜必云庶兄，故于此传先为此凿空之说，以为桓公应有长庶张本。《正义》曲为解释，非也。

“奉”，清人洪亮吉《春秋左传诂》引《周礼》郑玄注：奉，是进的意思，又引《广雅》，奉，是持和献的意思。总括来说，奉，有尊崇的意思。<sup>1</sup>至于“立”，字面上一目了然，实质上却很难解释。于是，对这个“立而奉之”就出现了好几种说法。

汉儒贾逵说：隐公立桓公为太子并尊崇之。

汉儒郑众说：隐公摄政，奉桓公为太子。

杜预说：隐公立桓公为太子，率领国人尊奉他。

孔颖达支持杜预，反驳贾逵、郑众，<sup>2</sup>洪亮吉又反驳孔颖达对贾逵的反驳，<sup>3</sup>其他人还有种种说法，有说惠公本来立过太子的，有说没立的，有说隐公是立桓公为国君而尊奉之的，也有说是立为太子的。

无论从文法上看，还是从背景上看，似乎应该是鲁隐公立桓公为国君，并尊奉这位名义上的小孩子国君，自己摄政，即《左传》后文说到的“不书即位，摄也”。《春秋》为什么在隐公元年没有记载鲁隐公即位，是因为鲁隐公并没有即位，他并不是一位名正言顺的国君，而只是一位行使国君之权却无国君之名的“摄政王”。再看看《左传》后文，桓公的母亲仲子死后用的是夫人之礼，而隐公的母亲声子死了却没有用夫人之礼，是为一证，杨伯峻就是

<sup>1</sup> [清]洪亮吉《春秋左传诂》卷五：《周礼》郑注：奉，犹进也。《广雅》：奉，持也。又云：奉，献也。是奉皆有尊崇之义……

<sup>2</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：是以隐公立而奉之。隐公，继室之子，当嗣世，以祫祥之故，追成父志。为桓尚少，是以立为太子，帅国人奉之，为经“元年春”不书即位传。……[疏]注“隐公”至“位传”。○正义曰：继室虽非夫人，而贵于诸妾。惠公不立太子，母贵则宜为君。隐公当嗣父世，正以祫祥之故，仲子手有夫人之文，其父娶之，有以仲子为夫人之意，故追成父志，以位让桓。但为桓年少，未堪多难，是以立桓为太子，帅国人而奉之。已则且摄君位，待其年长，故于岁首不即君位。传于“元年”之前预发此语者，为经不书公“即位”传。是谓先经以始事也。凡称“传”者，皆是为经。唯文五年“霍伯白季等卒”，注云“为六年蒐于夷传”者，以“蒐于夷”与此文次相接，故不得言张本也。或言张本，或言起本，或言起，检其上下，事同文异，疑杜随便而言也。郑众以为隐公摄立为君，奉桓为太子。案传言立而奉之是先“立后奉之”也。若隐公先立乃后奉桓，则隐立之时未有大子，隐之为君复何所摄？若先奉太子乃后摄立，不得云“立而奉之”。是郑之谬也。贾逵以为隐立桓为太子，奉以为君。隐虽不即位，称公改元，号令于臣子，朝正于宗庙，言立桓为太子可矣，安在其奉以为君乎？是贾之妄也。襄二十五年齐景公立，传云“崔杼立而相之”，以此知“立而奉之”谓立为太子，帅国人奉之，正谓奉之以为太子也。元年传曰“太子少”，是立为太子之文也。太子者，父在之称，今惠公已薨而言立为太子者，以其未堪为君，仍处太子之位故也。《礼记·曾子问》曰“君薨而世子生”，是君薨之后仍可以称太子也。

<sup>3</sup> [清]洪亮吉《春秋左传诂》卷五：贾逵云：“隐立桓为太子，奉以为君。”郑众以为隐公摄立为君奉桓为太子。按杜注亦本贾义，惟《正义》以“奉以为君”为贾之妄，不知贾实依经为训，使国人知桓有君道而奉之，非隐以君礼奉桓也。《周礼》郑注：奉，犹进也。《广雅》：奉，持也。又云：奉，献也。是奉皆有尊崇之义，故贾云奉以为君耳。

持这种说法的。<sup>1</sup>

清代于鬯提出过一个观点，认为“是以隐公立而奉之”最后的这个“之”字是并非指代桓公，而是指代仲子。于鬯这个结论主要是从分析语法而来的：《左传》在没有被割裂而分附在《春秋》经文之前，这段话应该是“……故仲子归于我。生桓公而惠公薨，是以隐公立而奉之。元年春，王周正月。不书即位，摄也。”文义连贯，是说仲子在嫁到鲁国之后，生下了桓公，而后惠公去世，于是隐公继立，奉仲子为夫人。《春秋》于鲁隐公元年不书即位，是表示隐公并非即位，而是摄位。

史家撰文，“某公薨，某公立”，这是常例，《左传》“隐公立”紧承“惠公薨”而来，所以贾逵、杜预所谓隐公立桓公为太子的说法是不合语法的，而“奉”字是自下奉上之辞，子奉母是可以的，兄奉弟却讲不通了。这一点杜预想必也是明白的，所以他解作“帅国人奉之”，凭空添了“帅国人”三字来弥合矛盾。而释“之”为仲子则文义顺畅，前后呼应：隐公认可仲子为惠公正妻，奉之为母，自然也就认可了桓公作为惠公之合法继承人的身份，只待将来桓公长大便归政于他，这与《左传》后文都是相符的。<sup>2</sup>

于鬯此解，既合语法，也合文义，或许是迄今所见最通畅的解释了。但是，疑点仍然存在：如果鲁隐公仅是摄政而非实际即位，为何称公，这岂不是僭越名份？既然奉仲子为母，又为什么声子有谥而仲子无谥？

先说第二个问题。如前所述，童书业是认可《史记》的记载的：隐公的母亲声子是惠公的“贱妾”，而仲子本该是隐公之妻，却被惠公夺了去。根据春秋时代的习俗，父夺子妻所生的儿子虽然可以成为太子，但并不太名正言顺。所以，仲子所生的桓公本在可立可不立之

<sup>1</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第4页。

<sup>2</sup> [清]于鬯《香草校书》，中华书局，1984年，第740—741页：立者即谓隐公摄立为君也。《经》不书即位，故《传》明隐之所以立奉之者。之字当指仲子，谓奉仲子为母也。而杜预《集解》谓隐公迫成父志，为桓尚少，是以立为太子，帅国人奉之。则以立为桓公立为太子，非隐公立为鲁君。奉为奉桓，非奉仲子。其说本之郑众。贾逵而小变之。殆非也。然据孔义引郑说，隐公摄立为君，奉桓为太子，则其解立却不误。盖此语承上文惠公薨而言，又明出隐公字。凡言某公薨、某公立，史文之常例。又下文云：元年春王周正月，不书即位，摄也。即紧承此立字而言，申明隐既立而《经》不书即位之意。《左传》为经割《传》附《经》之前，其文本相连接，则立之指隐不指桓，显可见也。惟郑亦以奉为奉桓为太子。夫既奉仲子为母，则正以桓为太子故矣。但曰奉谓奉仲子则可，谓奉桓则不可。奉者必自下奉上之辞，子可以奉母，兄未便曰奉弟也。杜亦正嫌于奉之义，故曲谓帅国人奉之，殊添设帅国人字矣。且《史记·鲁世家》言登宋女为夫人，以允为太子，在惠公卒之前，而下《传》亦云惠公之薨也，太子少，则桓在惠公时固早已立为太子矣，亦何烦隐之迫立而奉之哉？

间。这些大概就是仲子后来虽然升格为夫人却没能获得谥号的原因。<sup>1</sup>

而据刘丽文的说法是，如果死去的元妃没儿子，继室的儿子继承君位是顺理成章的，如杜预注：“隐公，继室之子，当嗣也”。隐公对桓公的谦让并不是因为自己的母亲地位低，自己没有继位的资格，而是牵连着仲子掌纹上的那句神谕——“为鲁夫人”。

刘发出了和前文中于鬯同样的疑问：回顾前文，《左传》对仲子的叙述有些闪烁其辞：“故仲子归于我”是说仲子嫁到我国，但问题是，嫁给鲁惠公是“归于我”，嫁给鲁隐公（当时的太子，未来的国君）也是“归于我”，仲子本来到底要嫁给谁呢？

按照仲子掌纹的神谕，她是要作鲁国国君的嫡妻的（即“鲁夫人”），那么，鲁惠公已经有了夫人（孟子），就算夫人死了，假设“诸侯不再娶”确有其事，或至少有一些舆论的约束力的话，他是不能另娶或另立嫡妻的，除非“母以子贵”的原则在当时也确曾存在，让仲子的儿子作太子，那么仲子就可以升格为夫人了，这也就符合了掌纹的神谕。

鲁惠公死后，如果按照传统，应该是隐公继位，可如果要照顾神谕，就得让桓公继位。想来鲁惠公生前就是打算成就仲子“为鲁夫人”之神谕，所以正如《穀梁传》所说，隐公让位给桓公，成全了父亲的心愿。

正是这个神谕的力量，鲁隐公便没有正式即位而只是摄政；也是出于同样的原因，鲁隐公的生母声子最终也没能成为夫人。而假如鲁隐公不是摄政，而是正式即位的话，声子无疑是可以成为夫人的。<sup>2</sup>

这个说法似乎言之成理，但是，考察推理环节就会发现：如果要以上的推论成立，就需要“诸侯不再娶”和“母以子贵”的成立，如果这两者有一项的真实性受到有力质疑，这个推论自然也就不算牢靠了。——那么，神谕的正确性也因此而受到怀疑了吗？这是不大应该的，神谕总要是正确的才对，这倒不是因为迷信，而是《左传》的风格一贯如此，对远在惠公年代的事情，《左传》是不会记载一条失灵的神谕的。

回头来看，刘所有推论的出发点就在“为鲁夫人”四个字上，但是，即便仲子嫁到鲁国而没有“为鲁夫人”，也一样符合神谕。这就需要采纳孔颖达的说法，把“为鲁夫人”的掌纹仅仅理解为掌纹像一个古文的“鲁”字，以上推论便可以成立了，因为仲子到鲁国不一定要作夫人的，只要嫁到鲁国，就算是符合神谕了。

<sup>1</sup> 详见童书业：《春秋左传研究》，中华书局，2006年，第337页。

<sup>2</sup> 刘丽文：《〈左传〉“继室”考》，《学术探索》，2003年9月。



被神谕所关照的仲子不同凡响的。从《左传》的后文来看，仲子受到了极大的尊崇，或者说，《左传》是以极为尊崇的笔墨来渲染仲子的一一从她生时的神谕到她死后的哀荣。

这个神谕还有下文，《左传·闵公二年》记载了鲁国季友身上一则相似的故事：季友出生时手上有个“友”字，于是这孩子就被取名为“友”了。<sup>1</sup>而耐人寻味的是：季友是鲁桓公的儿子，恰恰是仲子的孙子。祖母和孙儿身上竟然出现过同类的灵异现象，这真是很让人吃惊了。童书业据此推测：《左传》推尊仲子是为了推尊鲁桓公，推尊鲁桓公又是为了推尊季氏。所以，《左传》的原作者和季氏之间一定有着某种不寻常的关系。<sup>2</sup>

简要归纳一下：《春秋》这一开始，惠公、隐公、桓公、孟子、声子、仲子，关系实在不易搞清，“三传”又各执一辞，让历代学者们生出了无数的解释和无穷的歧意。隐公和桓公到底谁才是最合法的继承人，声子和仲子到底谁才是最合法的夫人——如果鲁惠公当初能够谨守婚姻法和继承法的规矩，事情或许会简单一些吧。

以上这个感慨的前提是：春秋时期当真存在着一种普适而规范的婚姻法、继承法的。但实情显然复杂得多，单以继承法而论，各种形式都有，持论者还往往都说自己的意见是“古之道”。即便就在鲁国，嫡长子早死的话是立嫡孙还是立庶子，这就有过争议，而孔子的意见是立嫡孙。<sup>3</sup>同类事件直到明代还让不少人伤过脑筋。

这些事情繁琐之极，隐公和桓公作为事件的直接当事人，因此而遇到的麻烦恐怕就更多了。公羊家归纳过《春秋》有所谓“七缺”，其中第一“缺”就是说惠公的婚姻有问题，作丈夫作得不合格，结果导致了后来隐公和桓公的祸乱。<sup>4</sup>

惠公的婚姻问题如果按后儒的标准，再说得武断一些，就是“再娶”，在第一次婚姻之后又娶了仲子，戴震就持这种观点。戴说《春秋》开始于隐公，当先便有三宗罪，第一宗就是惠公再娶，违背礼制，鲁国后来的祸患其源头就在鲁惠公身上。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 《左传·闵公二年》：及生，有文在其手曰“友”，遂以命之。

<sup>2</sup> 童书业：《春秋左传研究》，中华书局，2006年，第231—233页。

<sup>3</sup> 《礼记·檀弓》：公仪仲子之丧，檀弓免焉。仲子舍其孙而立其子。檀弓曰：“何居，我未之前闻也。”趋而就子服伯子于门右，曰：“仲子舍其孙而立其子，何也？”伯子曰：“仲子亦犹行古之道也。昔者文王舍伯邑考而立武王，微子舍其孙腓而立衍也。夫仲子，亦犹行古之道也。”子游问诸孔子。孔子曰：“否。立孙。”

<sup>4</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏·隐公卷第一》徐彦疏：问曰：《春秋说》云：“《春秋》书有七缺。”七缺之义如何？○答曰：七缺者，惠公妃匹不正，隐、桓之祸生，是为夫之道缺也……

<sup>5</sup> [清]戴震《戴震文集》卷一，中华书局，1980年，第23页：《春秋》始乎隐，其事之值于变者三焉：

的确，从这个角度来看，嫡庶尊卑的名份和秩序还真是很重要，如果惠公严格按照当时的婚姻法和继承法（如果当时确已完善的话）办事，就可以省去后来的很多麻烦。现代人常常以为这些名位尊卑之说迂腐落后，甚至滑稽可笑，殊不知它们在维护稳定的社会秩序的意义确曾发挥过极大的功效，而无论这些规则在周代社会的真实情况到底为何，至少后儒没少以之当作各自时代里的政治与道德的准绳。对于绝大多数的古代政治家和政治学家来讲，稳定是压倒一切的，任何有可能危害社会稳定的思想和行动都要受到严厉的制裁。这样的思想，贯穿了《春秋》一经三传。

## 8. 释“元年春，王周正月。不书即位，摄也。”

### （1）何休与郑玄的论战

“元年春，王周正月。不书即位，摄也。”这句话才是《左传》严格意义上解经的开始，而前文孟子、声子、仲子那些内容则是“先经以始事”（杜预语），把一段经文叙事中的前因交代清楚。

在经学史上，为《左传》作疏通整理工作的，刘歆可能是第一人。其时正值公羊学大兴，刘虽力挺《左传》，但毕竟也受到了公羊学风的影响，在《左传》里发掘圣人的微言大义。学者们普遍认为，刘歆既无法全然摆脱时代大风气的影响，也有他不得已的苦衷：时人普遍把《公》、《穀》当作经学，认为这两部书是真正的《春秋》之传，而《左传》不过是一部独立成章的史书罢了。尽管从现代人的角度来看，《左传》的史料价值远远大于另外两传，但在当时，如果《左传》不被凿实为与《公》、《穀》相同的《春秋》之传，肯定不会获得官学经典的地位。

于是，刘歆治《左传》，也多有公羊风格，就以这句“不书即位”来看，便被发掘出“不书”和“不称”的所谓“义例”——也就是说，凡是《左传》记载“不书”，都代表着圣人的某些意思，凡是“不称”，也代表着圣人的某些意思。这样的一种解读无论正确与否，确实影响到后世史书的书写体例，<sup>1</sup>但如果仅从文法和字义着眼，恐怕很难看出其间究竟有什

---

诸侯无再娶之文，惠公失礼再娶……鲁之祸，惠公启之也。明乎嗣立即位之义，君臣、父子、夫妇、昆弟之间，其尽矣乎！

<sup>1</sup> 如《汉书·高后纪》“太子立为皇帝”，钱大昭即谓：“他纪皆云‘某日太子即皇帝位’，此处书法不同，盖吕后临朝称制，与自立无异。且太子是后宫美人之子，非孝惠子，不旋踵而为吕后幽废，与恒山王无异，故变文书之。”见[清]钱大昭《汉书辨疑》卷一，丛书集成新编本，第6册，第500页。

么实质性的差异。

的确，在一些经师（如服虔、贾逵）那里，“不书”意味着这样一层涵义：原版的鲁史《春秋》在这里其实是记载了鲁隐公的即位的，孔圣人在修《春秋》的时候出于某种深刻的考虑，把即位的文字给删掉了。

反方意见肯定也是坚强地存在着的，杜预和孔颖达就说：隐公是摄政，根本就没行即位典礼，既无即位之事，当时的史官自然也就没记，而孔子沿用鲁史旧文，也没给添上一笔“公即位”，《左传》跟着解释一下，这都是再自然不过的事情。<sup>1</sup>

显而易见，双方论辩的焦点集中在鲁隐公到底是“即位”还是“摄政”。《左传》派和公羊派各执一辞，势同水火。

“时将古意参前哲，不肯多端误后人”，<sup>2</sup>作为公羊学的一代宗师，何休对《左传》学的兴起忿忿不平，因而著书三部：《公羊墨守》、《穀梁废疾》、《左氏膏肓》，是为“三阙”，时人认为其言理幽微，不是一般人能够领会的。<sup>3</sup>何休的意图是：坚定捍卫公羊学，坚决打倒另外两派。这意图单从书名上就看得出来，所谓“墨守”，即取先秦墨家善于防守之喻，“废疾”和“膏肓”俱含贬义。

何休在《左氏膏肓》里力驳隐公摄政之说。因为《左传》学家拿周公摄政之事作为摄政一事的参照系，所以何休便着力分析周公摄政和所谓鲁隐公摄政的不同：按照古代的制度，诸侯年幼，天子会委任贤能的大夫去辅佐他，并无摄代之义。当初周成王年幼，周公摄政，周公死的时候并不称“崩”。而鲁隐公生称侯，死称薨，这分明都是诸侯之礼，哪是摄政？

的确，按《礼记·曲礼》，同样是死，但不同等级的人有不同的叫法：天子死了叫“崩”，诸侯死了叫“薨”，大夫叫“卒”，士人叫“不禄”，庶人叫“死”，<sup>4</sup>等级分明，不可僭越。

何休这里的意思是：当初周公摄政，死时并没有按天子之礼称“崩”，而鲁隐公却生称侯，死称薨，完全是诸侯之礼，由此可见他并非摄政，而是即位为鲁国国君。

<sup>1</sup> [晋]杜预/注[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：不书即位，摄也。假摄君政。不修即位之礼，故史不书于策，传所以见异于常。……[疏]“不书即位，摄也”。○正义曰：摄训持也。隐以桓公幼少，且摄持国政，待其年长，所以不行即位之礼。史官不书即位，仲尼因而不改，故发传以解之。公实不即位，史本无可书。

<sup>2</sup> [清]洪亮吉《频年著左传诂已欲告成偶题一律》，《洪亮吉集》，中华书局，2001年，第1330页。

<sup>3</sup> [晋]王嘉《拾遗记》卷六：何休……作《左氏膏肓》、《公羊废疾》、《穀梁墨守》，谓之三阙。言理幽微，非知机藏往，不可通焉。（案：《拾遗记》把《公羊废疾》和《穀梁墨守》的书名搞混了。）

<sup>4</sup> 《礼记·曲礼》：天子死曰崩，诸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不禄，庶人曰死。

何休继续分析：周公摄政的时候，仍然以周成王为领导，只是帮他管理政务罢了，所有大事都要禀明周成王而后才付诸实施，周公之死又是在致仕之后，所以他的死被称为“薨”，而不是“崩”，是依诸侯之礼而非天子之礼。可再看鲁隐公，所谓摄政，连国君的名份也一并摄了去，以桓公为太子而非国君，所有大事都由自己独断专行。最终，鲁隐公是在执政的任上被谋杀的，也就是说，他是在死在国君的位子上，所以才生称“公”，死称“薨”，这和周公摄政不可同日而语。而且，按《公羊传》的说法，诸侯是没有摄政一说的。<sup>1</sup>

面对何休的咄咄逼人，同时代的另一位经学大师郑玄起而迎战。郑玄是融通今、古文经学的一位集大成者，当时有句谚语“宁道周、孔误，不言郑、服非”，<sup>2</sup>服为服虔，郑为郑玄，可见其声誉之隆，而郑玄与何休这次论战堪称汉代学术界的巅峰之战。

按何休那三个气势汹汹的书名，郑玄针锋相对，回应了三本书：《发墨守》、《起废疾》、《箴膏肓》。在摄政这个问题上，郑玄以彼之道还施彼身，从《公羊传》里找出一句话来：“宋穆公云：吾立乎此，摄也。”——这话的背景是：宋穆公的位子是哥哥传给他的，哥哥当初不传子而传弟，宋穆公感念恩德，后来便立下遗嘱要在自己死后把位子传给哥哥的儿子。郑玄引的这句话就是宋穆公对他这位侄子说的：“我现在坐这个国君的位子，不过是摄政罢了。”<sup>3</sup>言下之意是：我只是暂时代理一下国政，这位子本来就该是你的，最后也一定会还给你的。郑玄言简意赅，随后又点了一笔：“这是你们《公羊传》自家的话，明明是说摄政，你何休又凭什么非难《左传》呢？”

郑玄诸多驳论，以彼之道还施彼身，一以贯之。何休无可奈何地说：“康成入吾室，操吾矛，以伐我乎？”

<sup>1</sup> [汉]何休《左氏膏肓》，《汉魏遗书钞》：古制诸侯幼弱，天子命贤大夫辅相为政，无摄代之义。昔周公居摄，死不记崩，今隐公生称侯，死称薨，何因得为摄者？周公摄政，仍以成王为主，直摄其政事而已，所有大事禀王命以行之，致政之后乃死，故卒称薨，不称崩。隐公所摄，则位亦摄之，以桓为太子，所有大事皆专命以行。摄位被杀，在君位而死，故生称公，死称薨，是与周公异也。且公羊以为诸侯无摄。

<sup>2</sup> [清]钱大昕《春秋内传古注辑存序》，[清]严蔚辑《春秋内传古注辑存》卷首。

<sup>3</sup> 《公羊传·隐公三年》：癸未，葬宋缪公，葬者曷为或日或不日？不及时而日，渴葬也。不及时而不日，慢葬也，过时而日，隐之也。过时而不日，谓之不能葬也。当时而不日，正也。当时而日，危不得葬也。此当时何危尔，宣公谓缪公曰：“以吾爱与夷则不若爱女。以为社稷宗庙主，则与夷不若女，盍终为君矣。”宣公死，缪公立，缪公逐其二子庄公冯与左师勃，曰：“尔为吾子，生毋相见，死毋相哭。”与夷复曰：“先君之所为不与臣国而纳国乎君者，以君可以为社稷宗庙主也。今君逐君之二子而将致国乎与夷，此非先君之意也，且使子而可逐，则先君其逐臣矣。”缪公曰：“先君之不尔逐可知矣，吾立乎此摄也，终致国乎与夷。”庄公冯弑与夷。故君子大居正，宋之祸宣公为之也。

何休和郑玄这些论战作品后来都已散佚，后人只能从各类典籍中辑录而已。《礼记正义》引《箴膏肓》让我们得以看到郑玄还有一些下文：周公还政于周成王，退归臣子之位，而后才死，怎么可能称“崩”呢？隐公是死在国君之位的，不称“薨”又该称什么呢？<sup>1</sup>

这次论战正值东汉党锢时期，对天下士子影响极大，据王嘉《拾遗记》的说法（也许有些夸张），“及郑康成锋起而攻之，求学者不远千里，赢粮而至，如细流之赴巨海。京师谓康成为‘经神’，何休为‘学海’。”<sup>2</sup>

此战之后，古文大家服虔从时政应用而非纯粹学理上再驳何休，<sup>3</sup>《左传》从此开始过上了一段扬眉吐气的日子。但就上述这个具体论辩的细节而言，虽然郑玄大占上风，但他的分析并不十分严密。宋穆公说的“吾立乎此，摄也”，考之具体背景，更像是一番自谦之辞——宋穆公明明就是合法的国君，也明明可以合法地把位子传给自己的儿子。传位给侄子是他高尚，传位给儿子是理所当然。至于周公当初到底是摄政还是称王，这是整个经学史上的第一大疑团，辩者如云，而在《春秋》学里，这个问题直接影响着对鲁隐公身份的解读，更在时政当中常为权臣篡位奠定理论基础。

回顾何、郑之争，于称公与称薨的尊卑体例上辨析甚力，而考之其时称谓，也未必都那么严整。同样身份的人，鲁国自家用的规格常比外国人高，以示内外有别，<sup>4</sup>至于“卒”字，不止用在大夫身上，也会被用作通称，<sup>5</sup>而“死”字既曾被《尚书》用在大舜身上，又曾被《论语》用在孔子和颜渊身上。<sup>6</sup>哪怕一个小小的特例也会影响到对微言大义的把握，何况很多？致力于经学是很容易感觉到左支右绌的。

<sup>1</sup> 《汉魏遗书钞》辑本《礼记正义》引《箴》曰：周公归政就臣位乃死，何得记崩？隐公见死于君位，不称薨云何？

<sup>2</sup> [前秦]王嘉/撰，[梁]萧绮/辑编《拾遗记》卷六。

<sup>3</sup> 《后汉书·儒林传》：服虔……作《春秋左氏传解》，行之至今。又以《左传》驳何休之所驳汉事六十条。

<sup>4</sup> [唐]刘知几《史通·内篇·因习第十八》：古者诸侯曰薨，卿大夫曰卒，故《左氏传》称楚邓曼曰：“王薨于行，国之福也。”又郑子产曰：“文襄之伯，君薨，大夫吊。”即其证也。案夫子修《春秋》，实用斯义。而诸国皆卒，鲁独称薨者，此略外别内之旨也。

<sup>5</sup> 张舜徽：《史通平议》，《史学三书平议》，中华书局，1983年，第64页：然如《仪礼·士虞礼》所云：“尸服卒者之上服。”则有时不分尊卑，亦皆得同言卒矣。盖卒者，人死之通称也。

<sup>6</sup> [清]钱大昕《春秋论》，《潜研堂文集》，《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社，1997年，第18页：古书未有以死为贬词者。以舜之圣而《尚书》曰“陟方乃死”……孔子曰：“予死于道路乎？”……颜子，大贤也，而《论语》书之曰死，且屡书不一书。

## （2）周公摄政与称王之辩

先秦文献里有不少关于周公称王的记载，而周公还有一个“周文公”的称呼，见于《国语·周语上》韦昭注<sup>1</sup>和晋人傅玄的《傅子·附录》，<sup>2</sup>杨宽《西周史》即取其说。但汪受宽细辨其非，认为这个说法不过是三国和晋人的编造。<sup>3</sup>这问题直到现在也没辩清楚，王晖曾归纳“学术界大致有三种代表性的说法：一是周公既摄政又称王；二是周公既未称王，也未摄政；三是周公虽摄政，却未称王”。<sup>4</sup>

如果仅从先秦文献上看，周公称王的说法实在太多。《韩非子·难二》曾说“周公旦假为天子七年”，持此论者还有很多，即便看看《史记》的摄政说，也能找出一些蛛丝马迹。——《史记·周本纪》说“成王少，周初定天下，周公恐诸侯畔周，公乃摄行政当国”，《史记·鲁周公世家》是说“周公乃践阼代成王摄行政当国”，而周公临死之前的遗愿是归葬成周，但周成王还是把他和周文王葬在一起，表示自己不敢以周公为臣。而且，成王还准许鲁国以郊祭之礼和天子之乐来祭祀周公，这也正是“周礼尽在鲁矣”的一个源头所在。要知道，如果在周朝立国之初“礼仪之邦”的基本等级制度已然分明的话，或者基本礼制当真定于周公之手的话，那么，这种规格的祭祀恐怕只能有一种解释，那就是：周公确曾作过天子。

另外的解释是：周公未作天子，只因有天子之功，才受天子之礼，王安石认为这是很相称的。——此论见于王的《淮南杂说》，杨绘向宋神宗上书指称王心怀异志，这就是其论据之一。<sup>5</sup>毕竟以人臣之功而受天子之礼实属僭礼行为，更别说周公当真作过天子了。

许多经学家们本着君臣大义而拒绝承认周公曾为天子的观点，义理当先，事实为次，保持政治正确。而以诸侯身份用天子礼乐，在后儒眼里总是很难逃脱一个“僭”字。<sup>6</sup>至于现代，这问题总算脱经入史，从意识形态领域转到了史学领域，研究起来才不那么棘手了。种种证据，无论从文献来看，还是从当时的形势来看，周公称王一事似是大有可为，<sup>7</sup>就算仍有歧义未决，也都是就是论事而已，只辩史实，不谈义理，而回过头来再看郑玄、何休之争，

<sup>1</sup> 《国语·周语上》载祭公谋父语“是故周文公之《颂》曰……”韦昭注：文公，周公旦之谥也。

<sup>2</sup> [晋]傅玄《傅子·附录》：周文王公子旦，有圣德，谥曰文。

<sup>3</sup> 汪受宽：《谥法研究》，上海古籍出版社，1995年，第10页。

<sup>4</sup> 王晖：《古文字与商周史新证》，中华书局，2003年，第155—156页。

<sup>5</sup> 邓广铭：《王安石在北宋儒家学派中的地位——附说理学家的开山祖的问题》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1991年第2期，引[宋]杨绘《论王安石之文有异志》，《宋诸臣奏议》卷八三。

<sup>6</sup> 参见[宋]吕祖谦《东莱博议》卷一《隐公问羽数》。

<sup>7</sup> 详见王玉哲：《周公旦的当政及其东征考》，《古史集林》，中华书局，2000年。

围着“崩”和“薨”纠缠不休，似乎既很无谓，也很无味。

但在古人眼里，这小小字眼的背后就是厚重的春秋大义。一方面，现实的政治斗争就是摆在眼前的：一字之差，周公的身份便大为不同，而真真假假效法周公的人怎能不为此紧张呢？——最著名的例子就是王莽，处处效法周公，甚至还使汉家改元“居摄”，此即影射周公摄政而来，在高尚的幌子之下暗行夺权之实。

周公是否摄政称王，这问题从史学角度看，不过是先秦史上的一个细节之争，即便在周代初年，也不过是周制初兴，就算周公当真称过王也不应该会动摇到周公在后人眼中的圣人地位，但在经学的视野下，这问题与时政的关系实在太太，广涉着秦汉以后皇帝和权臣的关系，尤其是受托孤而辅政的重臣与稚龄皇帝的关系问题，还有皇族内部的人际关系问题（比如明成祖朱棣篡位之后和方孝孺理论，就说自己的本意是要效法周公辅佐成王之事来辅佐建文帝<sup>1</sup>）。所以周公问题之所以是一个经学上的千古大难题，因为它首先是一个现实政治上的大难题，而一旦牵扯上了现实政治，这问题便没有了事实上的对错，而只剩下站队的对错了。

另一方面，纯粹从经学意义而言，“崩”也好、“薨”也罢，所谓褒贬，都在这些小小字眼里微妙地隐藏着，而中国的历史观念正是由此发源，并且传之久远。汪荣祖即视孔子为“中国传统史观之祖”，当然，他是相信《春秋》纵然不是出自孔子之手，也必是孔子后学所为。汪说明道：“《资治通鉴》凡一统之君，死称崩，否则称殂，一统之国大臣死称薨，否则称卒，斯皆《春秋》书法也。历代作者视为当然，益可见《春秋》寓褒贬于书法，入史学之深也。然则《春秋》一书，非仅编年之滥觞，亦史观之渊泉也。”<sup>2</sup>

这种史观就意味着：褒贬是第一位，史实是第二位，儒家官学思想在《史记》之后成为史家圭臬。<sup>3</sup>那么，既然在修史的书法上可以堂而皇之地观念先行，因观念问题而剪辑乃至窜改史料也就相应地具有了正当性。仍以《资治通鉴》为例，这一点正是它遭人诟病之处。

<sup>1</sup> 《明史·方孝孺传》：成祖降榻，劳曰：“先生毋自苦，予欲法周公辅成王耳。”孝孺曰：“成王安在？”成祖曰：“彼自焚死。”孝孺曰：“何不立成王之子？”成祖曰：“国赖长君。”孝孺曰：“何不立成王之弟？”成祖曰：“此朕家事。”

<sup>2</sup> [美]汪荣祖：《史传通说——中西史学之比较》，中华书局，2003年，第30页。

<sup>3</sup> 参见张涛：《东汉的经学与史学》，《秦汉史论丛》第6辑，江苏教育出版社，1994年，第347页；张采田曾叹道：司马迁以后，“道统既异，官亦无足重轻矣。史学之亡，盖在斯时乎？故论古史，当始于仓颉，而终于司马迁。《史记》一书，上以结藏室史派之局，下以开端门史统之幕。自兹以后，史遂折入儒家，别黑白而定一尊。”那些要求客观反映历史事实，对经学宗旨和御用史学有所不满的学者，是不可能修史的。

周公摄政称王的问题并没有在古代专家那里有个了结，“鲁隐公到底是即位还是摄政”这个问题并没有随着何休、郑玄论战的结束而终止——如上所述，这在古代实在可称得上是一个人命关天的问题，牵涉到“立国之常经”和“天地之大法”。

不妨把争论再看下去：唐代大史家刘知几因在《史通》一书中菲薄圣贤而饱受诟病。在刘知几看来，《尚书》、《春秋》各有疑点，尧、舜、禹、汤、文、武、周公也不都那么光辉夺目。刘知几似乎是在以史家考据挑战着主流意识形态权威，折磨着儒家弟子的信仰，但也有人推测，刘知几那么说其实是意在言外的。清代浦起龙《史通通释》对此有一段评语，说看了这些话而大骂刘知几诋毁圣贤的，都是义人；能看出刘知几这是由质疑古史来寄托自己胸中愤懑的，都是明白人。<sup>1</sup>

那么，刘知几的胸中愤懑都在愤懑些什么呢？论者认为正是汉魏隋唐以来拿古代圣贤作风来遮脸的种种篡弑诛伐。钱大昕《十驾斋养新录》很为刘知几这个千古之“名教罪人”说了几句公道话，认为刘感愤时事，又怕因言获罪，这才佯狂非圣，意在言外。<sup>2</sup>

浦起龙和钱大昕的阐释是否成立，很难确证，反驳者也不乏其人，但毕竟揣摩人心的结论无从对证。所以只能说，用他们的观点来作参考，可以约略推知一些古史、经义与时政之间的密切关系和相互作用。

再看《春秋》，鲁隐公到底是即位还是摄政，首先便前承着周公的身份问题，而周公的身份问题又关系着后世许多高层权力斗争中的站队问题，既攸关国本，也攸关性命。学术在这种背景下进行，可谓艰难。

争议仍在继续。及至宋代，欧阳修议论道：孔子是“万世取信，一人而已”，而“三传”的作者却只是凡人，是凡人便难免犯错。那么，既然《春秋》把鲁隐公的头衔写作“公”，鲁隐公当然是即位为君了。大家为什么不从孔子之说，而偏要听从“三传”的曲解呢？<sup>3</sup>

<sup>1</sup> [清]浦起龙《史通通释》卷十三：此等书，怒其非圣无法而严为摈者，谊人之辞也；会其读史寄愤而悬为解者，晓人之辞也。

<sup>2</sup> [清]钱大昕《十驾斋养新录》卷十三“史通”条，《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社，1997年，第351—352页：刘知几沉潜诸史，用功数十年，及武后、中宗之世三为史官，再入东观，思举其职，既沮抑于监修，又见嫉于同列，议论凿枘，不克施行，感愤作《史通》内外篇。当时史局遵守者不过贞观所修晋、梁、陈、齐、周、隋六史之例，故其书指斥尤多。但以祖宗敕撰之本，辄加弹射，又恐谗谤取祸，遂于迁、固以降，肆意诋排，无所顾忌，甚至疑古惑经，非议上圣，阳为狂易辱圣之词，以掩盖诋毁先朝之迹。耻巽辞以谏今，假大言以蔑古。置诸外篇，窃取庄生《盗跖》之义。……

<sup>3</sup> [宋]欧阳修《春秋论》，《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第305页：孔子，圣人也，万世取信，



持此论者代不乏人，核心问题是：难道孔子作《春秋》的时候就想过有三家会为《春秋》作传吗？如果事情不是这样，那又何必求经义于“三传”呢？<sup>1</sup>至少在当时来看，这类说法是极为有理的，也是宋人舍传求经风气之下的正常立说。但欧阳修很快就遇到了反驳，反驳者就是他自己的门生苏轼。

苏轼的观点一开始大体和郑玄相似，进而讨论隐公之摄政是否符合礼制。苏轼引了《礼记·曾子问》的一段，说曾子请教孔子：“如果在国君死后，太子作为遗腹子出生，大家该怎么办？”孔子回答说：“卿大夫们跟从摄主，面朝北，站在西阶的南边……”

郑玄也是注过《礼记》的，他当初在这里解释摄主是“上卿代理君主执掌国政”，<sup>2</sup>但苏轼的解释更为详细，讲到了在这种情况下的一种特殊的继承原则——大略来说，摄主是死者的弟弟，如果遗腹子生下来是个男孩，摄主就交班，立这个孩子为合法继承人；如果遗腹子生下来是个女孩，那就由摄主来作合法继承人。

苏轼感叹说：“秦汉以后，这套礼制没人继承，女人开始当摄主了。岂不闻孔子曰：‘惟女子与小人为难养也。’女子摄政而国家不乱的，不过千里挑一而已。更恶劣的情况是：母后摄政导致了外戚篡权，比如王莽就是个坏典型。就算按古礼而立的摄主最终居然篡权了，那好歹也是自家弟兄，王朝的血统未变，可外戚篡权却会使王朝改姓。”

还有一种说法是：古时候天子驾崩，太子要守丧三年，这三年中，国政由冢宰代管。<sup>3</sup>照此说法，只要有冢宰在非常时期作一下临时代理就可以了，用不着摄主。苏轼反驳说：“太子如果岁数够大，可以按这种方法办，但如果太子只是一个新生儿，或者年纪尚幼，那么，依照三代之礼和孔子之学，绝对没有把位子让给异姓的道理，所以一定是要有摄主的。鲁隐公的情况就是这样。”

苏轼接着又批评同一阵营的前辈郑玄，说他是“陋儒”：“郑玄把摄主解释成‘上卿代理君主执掌国政’，如果国君遗腹子生下来是个女孩，难道这位上卿还就继位为君了不成？”苏轼作结道：“摄主是‘先王之令典，孔子之法言’，但遗憾的是，大家都搞不清了，都以为

---

一人而已。若公羊高、穀梁赤、左氏三者，博学而多闻，其传不能无失者也。孔子之于经，三子之于传，有所不同，则学者宁舍经而从传，不信孔子而信三子，甚哉其惑也！经于鲁隐公之事，书曰“公及邾仪父盟于蔑”，其卒也，书曰“公薨”，孔子始终谓之公。三子者曰：非公也，是摄也。学者不从孔子谓之公，而从三子谓之摄。

<sup>1</sup> [明]焦竑《澹园集》，中华书局，1999年，第299—300页：夫圣人之作经，岂冀有三子者为之传耶？无“三传”，经遂不可明耶？善乎赵鹏飞之言：“学者当以无传求《春秋》，不可以有传求《春秋》。”得之矣。

<sup>2</sup> [汉]郑玄/注，[唐]孔颖达/疏《礼记正义·曾子问》郑玄注：摄主，上卿代君听国政。

<sup>3</sup> 《礼记·檀弓》：古者天子崩，王世子听于冢宰三年。

母后摄政是理所当然的，这还了得！所以我一定要把问题说清！”<sup>1</sup>

经学之争，罕有定讞。一般说“孔子作《春秋》，笔则笔，削则削”，关于隐公即位的记录有不少人就认为是鲁史原本有载而被孔子给“削”去了——比如王守仁就持这种看法，他在《五经臆说》里如此设问对答：

问：隐公未尝即位，元年之称从何而来呢？

答：隐公确曾即位。如果没即位，哪来的元年？《春秋》不书隐公即位，是孔子削去的，想让后人从中能探得其实。

问：隐公即位，《春秋》不书，这是为什么呢？

答：隐公因为桓公年幼而行摄政，是摄政通告天下，天下由此而知晓隐公让国之善，那些争权夺位的人会因此感到羞愧的。

---

<sup>1</sup> [宋]苏轼《论鲁隐公》，《苏轼文集》，中华书局，1986年，第143—144页：鲁隐公元年：“不书即位，摄也。”公子翬请杀桓公，公曰：“为其少故也，吾将授之矣。使营菟裘。吾将老焉。”翬惧。反谮公于桓。而使贼杀公。欧阳子曰：“隐公非摄也，使隐而果摄也，则《春秋》不书为公。《春秋》书为公，则隐非摄无疑也。”苏子曰：非也，《春秋》约之信史。隐摄而桓弑，著于史也详矣。周公摄而克复子者也，以周公薨，故不称王。隐公摄而不克复子者也。以鲁公薨，故称公。史有谥，国有庙，《春秋》独得不称公乎？

然则隐公之摄也，礼欤？曰：礼也。何自闻之？曰：闻之孔子。曾子问曰：“君薨而世子生，如之何？”孔子曰：“卿、大夫、士从摄主，北面于西阶南。”何谓摄主？曰：古者天子、诸侯、卿、大夫、士之世子未生，而死，则其弟若兄弟之子次当主者为摄主。子生而女也，则摄主立；男也，则摄主退。此之谓摄主。古之人有为之者，季康子是也。季桓子且死，命其臣正常曰：“南孺子之子男也，则以告而立之。女也，则肥也可。”桓子卒，康子即位。既葬，康子在朝，南氏生男。正常载以如朝，告曰：“夫子有遗言。命其围臣曰：‘南氏生男，则以告于君与大夫而立之。’今生矣，男也，敢告。”康子请退。康子之谓摄主，古之道也。孔子行之。自秦、汉以来，不修是礼也，而以母后摄。孔子曰：“惟女子与小人为难养也。”使与闻外事且不可，曰：“牝鸡之晨，惟家之索”，而况可使摄位而临天下乎？女子为政而国安，惟齐之君王后，吾宋之曹、高、向也。盖亦千一矣。自东汉马、邓，不能无讥。而汉吕后、魏胡武灵、唐武氏之流，盖不胜其乱。王莽、杨坚遂因以易姓。由是观之，岂若摄主之庶几乎！使母后而可信也，则摄主何为而不可信。若均之不可信，则摄主取之，犹吾先君之子孙，不犹愈于异姓之取哉！

或曰：君薨，百官总己以听冢宰三年，何用摄主？曰：非此之谓也，嗣天子长矣，宅忧而未出令，则以礼从一作设冢宰。若太子未生，生而弱未能君也。则三代之礼，孔子之学，决不以天下付异姓，其付之摄主也，夫岂非礼，而周公行之欤？故隐公亦摄主也。

郑玄，儒之陋者也。其传摄主也，曰：“上卿代君听政者也。”使子生而女，则上卿岂继世者乎？苏子曰：“摄主，先王之令典，孔子之法言也，而世不知；习见母后之摄也，而以为当然。故吾不可不论，以待后世之君子。”

问：既然隐公以摄政之名通告天下，那《春秋》就写他摄政好了，可《春秋》却什么也不写，为什么？

答：隐公为兄，桓公为弟，两人都是惠公的庶子，按照庶均以长的规矩，隐公自然该是国君，天下由此而知嫡庶长幼之分，那些变乱常法的人也会知晓什么才是对的。

问：既然如此，隐公自当即位，而他不即位又是为了什么？

答：诸侯立国，既要上承先君之命，又要得到周天子的册命，隐公缺少这两个条件，所以不去即位。天下由此可知父子君臣之伦，那些无父无君之人也会因此而感到畏惧。《春秋》不书隐公之即位，一可以凸现隐公让国之善，二可以分明嫡庶长幼之别，三可以树立君臣父子之伦，扬善诫恶，是非俱现，真是神来之笔！<sup>1</sup>

《春秋》没有记载鲁隐公的即位，竟被王守仁读出了这许多内容，更被发掘出如此深刻而丰富的涵义，实在令人惊叹，这大约都是“居静穷理”而来的吧。想到王在《送刘伯光》诗中的“谩道六经皆注脚，还谁一语悟真机”，这般学问大有禅思之妙。清代学者极为反感王学，个中原因由此也可可见一斑。至于隐公未受王命，确是承自旧说，如程颐《春秋传》有过详解：诸侯即位必须经过周天子的册命，隐公缺少这道手续，所以《春秋》不书即位，是不认可隐公正统国君的身份。法则既立，鲁国十二君有的书即位，有的不书，各有各的缘由……<sup>2</sup>

程颐和王守仁学术虽然迥异，但各以各的义理当先。义理正确了，史观也就正确了；史观正确了，对具体的历史事件也就可以贯通无碍了。如程颐教导弟子，说《春秋》虽然“穷

<sup>1</sup> [明]王守仁《五经臆说》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第977页：隐公未尝即位也，何以有元年乎？曰：“隐公即位矣。不即位，何以有元年？夫子削之不书，欲使后人求其实也。”曰：“隐公即位矣，而不书，何也？”曰：“隐公以桓之幼而摄焉，其以摄告，故不即位也。然而天下知隐公让国之善，而争夺觊觎者知所愧矣。”曰：“以摄告，则宜以摄书，而不书何也？”曰：“隐公，兄也，桓公，弟也，庶均以长，隐公君也，奚摄焉？然而天下知嫡庶长幼之分，而乱常失序者知所定也。”曰：“隐公君也，非摄也，则宜即位矣，而不即位焉，何也？”曰：“诸侯之立国也，承之先君，而命之天子，隐无所承命也。然而天下知父子君臣之伦，而无父无君者知所惧矣。一不书即位，而隐公让国之善见焉，嫡庶长幼之分明焉，父子君臣之伦正焉，善恶兼著，而是非不相掩。呜呼！此所以为化工之妙也欤！”

<sup>2</sup> [宋]程颐《春秋传》，[宋]程颢、程颐《二程集》，中华书局，1981年，第1086—1087页：隐不书即位，明大法于始也。诸侯之立，必由王命，隐公自立，故不书即位，不与其为君也。法既立矣，诸公或书或不书，义各不同。既不受命于天子，以先君之命而继世者，则正其始，文、成、襄、昭、哀是也。继世者既非王命，又非先君之命，不书即位，不正其始也，庄、闵、僖是也。桓、宣、定之书即位，桓弑君而立，宣受弑贼之立，定为逐君者所立，皆无王无君，何受之受？故书其自即位也。定之比宣，则又有间矣。

理之要”，但读书人最好先把《论语》、《孟子》读下来，再通一经，然后再读《春秋》，“先识得义理，方可看《春秋》”。义理与史事的关系正如《春秋》之《经》与《传》的关系，“《传》为案，《经》为断”，也就是说《传》好比案件描述，《经》好比法官裁决，<sup>1</sup>这正是宋代几种典型学风之一。<sup>2</sup>或如张载所说，《春秋》一书是孔子自作，只有孟子才懂，如果不先作到理明义精，是没法把它搞明白的。先儒不懂这个道理，故而解说《春秋》有太多的穿凿附会。<sup>3</sup>——张载自己是不是也一样穿凿，姑且不论，但看在这种义理当先以统摄史事的思路下，“事实正确”能否被推论出来固然煞是可疑，却一点都不重要了。极端者还如张载，把读史比作旅游，认为山水之乐虽然可爱，但终究无益，不如到经籍义理之间旅游为好。<sup>4</sup>从这里可以约略体会历代学者们对摄政问题之争，知道为什么在证据如此缺乏的前提下，他们居然还能争论出那么多内容。

### （3）达例与特笔

至此稍稍总结一下：到现在为止，《春秋》开篇“元年春王正月”这六个字里，据经学家们认为“疑似”孔子笔削的痕迹有：“春”是原本没有而由孔子“笔”上去的，为的是把“春”置于“王”上，表示王者要上法天道；“公即位”原本是应该有的，但被孔子“削”去了，原因就比较复杂了，各有各的说法；“元”和“王”也都可疑，其中涵义无限；“正月”虽然朴素一些，其中也大有深意。

隐公元年《春秋》不书即位，个中原因，直到清代，论证与辩难仍在继续，如戴震专作了一篇《春秋改元即位考》，从短短一句“春王正月”中规划出继正即君位、继正之变、继故即君位和继故之变四种义例，把隐公划入“继正之变”，又有一番深刻义理。<sup>5</sup>——事情往

<sup>1</sup> [宋]程颢、程颐《二程集》，中华书局，1981年，第164页：学《春秋》亦善，一句是一事，是非便见于此，此亦穷理之要。……且先读《论语》、《孟子》，更读一经。然后看《春秋》。先识得个义理，方可看《春秋》。……《春秋》，《传》为案，《经》为断。

<sup>2</sup> [清]纳兰成德《春秋经筵序》，《通志堂经解》[宋]赵鹏飞《春秋经筵》卷首：至宋诸儒各自为《传》，或不取传注，专以经解经；或以《传》为案，以《经》为断；或以《传》有乖谬则弃而信《经》，往往用意太过，不能得是非之公。

<sup>3</sup> [宋]张载《近思录拾遗》，《张载集》，中华书局，1978年，第377页：《春秋》之书，在古无有，乃仲尼所自作，惟孟子能知之，非理明义精，殆未可学。先儒未及此而治之，故其说多凿。

<sup>4</sup> [宋]张载《经学理窟·义理》，《张载集》，中华书局，1978年，第276页：观书且勿观史，学理会急处，亦无暇观也。然观史又胜于游，山水林石之趣，始似可爱，终无益，不如游心经籍义理间。

<sup>5</sup> [清]戴震《春秋改元即位考》，《戴震文集》，中华书局，1980年，第19页：继正即君位：《春秋》书

往失之东隅、得之桑榆，真相没被论清是一回事，在论证过程中生发出许多新思想则是另一回事，

社会要发展，着力所在，是开发新知识，还是解读旧知识？一个经典思路是：古人已经把道理说尽，只要全力发掘即可。——很多人相信，如果搞清楚孔子的“笔削”，治国安邦的大道理便会尽显无遗。读书人苦读圣贤书，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”（横渠四句），深入探究春秋大义便是如此一件意义深远的事。

那么，这就难免使一些人憧憬：如果能找到《春秋》所依据的鲁史旧文，两相对照一下，那就很容易知道孔子到底“笔”了哪些、“削”了哪些，不必凭空揣测。清人赵翼就曾这样感慨过，说：孔子修《春秋》，鲁史旧文可惜我们见不到了，没法参校圣人的笔削之处，但以《汲冢纪年书》（即《古本竹书纪年》）来做参照，会发现两部书的文风、体例差不太多，对一些史事两书也都有记载，看来当时的国史大概就是那个样子的，而孔子只是在个别字眼上作了改动，以示褒贬之意。<sup>1</sup>

但即便真能找出这样一部原版《春秋》，问题也未必能被轻松解决。康有为曾经提出《春秋》总共存在四个版本：一是原版的鲁国《春秋》，二是经过孔子笔削的《春秋》，三是孔子口授的《春秋》（由《公》、《穀》两家所传），四是孔子口授的《春秋》微言（传人是董仲舒、何休这些公羊家）。<sup>2</sup>

其说当是从刘逢禄滥觞而来，刘议论《左传》本是史书，穀梁子又属于中人以下不可语上者，<sup>3</sup>对孔子精神的真正传承便只有公羊学。<sup>4</sup>康有为上绍其绪，标榜公羊体系，为维新变

“春王正月，公即位”；不于正月，阙，无事则不书；正月非朔则书日。（定公）继正之变：文书“春王正月”，以存其事，不书“即位”，以表微。（隐公）继故即君位：经国之体，不可以已也，践其位者，宜有深痛之情，《春秋》书“春王正月”，以存其事，不书“即位”，以见其情。（庄公、闵公、僖公）继故之变：文则书“即位”，继故而书“即位”，以不书即位者，比事类情，是为忍于先君也。

<sup>1</sup> [清]赵翼《陔余丛考》卷二“《春秋》底本”条中华书局，1963年，第34—35页：孔子修《春秋》，鲁史旧文不可见，故无从参校圣人笔削之处。今以《汲冢纪年书》考之……据此可见当时国史其文法大概本与《春秋》相似，孔子特酌易数字以寓褒贬耳。另参[唐]刘知几《史通·六家》：会汲郡汲县有发其界内旧冢者，大得古书，皆简编，科斗文字，多杂碎怪妄，不可训知。《纪年》最为分了……庄伯之十一年十一月，鲁隐公之元年正月也。皆用夏正建寅之月为岁首，编年相次。……其著书文意大似《春秋》，推此足见古者国史策书之常也。

<sup>2</sup> [清]康有为《春秋笔削大义微言考》，《康南海先生遗著汇刊》（七），宏业书局，1987年，第24页。

<sup>3</sup> [清]刘逢禄《穀梁废疾申何》叙：穀梁子不传建五始、通三统、张三世、异内外诸大旨，盖其始即夫子所云中人以下不可语上者。

<sup>4</sup> [清]刘逢禄《春秋公羊经何氏释例》序：传《春秋》者言人人殊，惟公羊氏五传，当汉景时乃与弟子胡母子都等记于竹帛。

法作理论开道，史实考据自然变得轻而又轻。只要《春秋》的经学地位不坠，问题与争议就将永远存在，个中道理就要借宗教社会学来作阐释了。

无论是否存在孔子口授的《春秋》微言，对孔子“微言大义”的深入发掘始终没有停歇，历代学者们还由此总结出很多“义例”，粗略来说就是：如果对张三称呼张先生，那就是褒，而直呼张三就是贬，称呼小张也是贬，等等等等。但这些“义例”到底可不可靠，历来争议很多，比如《镜花缘》里就有一段很精彩的议论——《镜花缘》虽是小说，却真是一部知识分子小说，书中借角色之口大量发表对经史子集的长篇议论——说如果本来应该直呼张三之名，但那年代资讯传播手段不发达，不知道张三到底叫什么，这可怎么办？

《镜花缘》里经常是些很有趣的议论，其中还论到孔子的所谓“达例”和“特笔”：说来也简单，那些所谓“义例”，如果是孔子从旧史上照抄下来的，是谓“达例”，如果是孔子自己定的，是谓“特笔”，比如“正月”是史之旧文，而在“正月”前边加个“王”字就是圣人之“特笔”。学者读《春秋》，要知道哪些是“达例”，哪些是“特笔”，才能明白圣人的“微言大义”。<sup>1</sup>——这是沿袭旧说，可见其源远流长，但事情是否当真如此呢？不知道，反正有立论就有驳论，清人顾奎光《春秋随笔》便以为《春秋》虽然有达例和特笔，但理解经义还是要从大处着眼。<sup>2</sup>惠士奇则干脆指称“《春秋》无达例”。<sup>3</sup>

达例与特笔，这也算一种很有代表性的对《春秋》的读法，看起来更像是猜谜语。谜底到底是什么，长久以来难以断定，只是破解谜语的过程深刻地影响了历史，并构筑起思想史上的一个个节点。

## 9. 五等爵

### （1）五等爵之辩：是等级系统还是分类系统

爵位之称也是春秋大义的一种类型所在，对于经学家而言所关者大。前文讲到何休和郑玄论战的时候，曾经提及何休先后说过鲁隐公“生称公”和“生称侯”——这个看似矛盾之

<sup>1</sup> 详见[明]李汝珍《镜花缘》第五十二回。

<sup>2</sup> [清]顾奎光《春秋随笔》卷上：吕大圭论《春秋》有达例，有特笔。所谓特笔，则是非褒贬所在也。然亦须理会大处，不可苛细缴绕。如书天王狩于河阳便是旋乾转坤之笔，左氏记事直叙周郑交质，岂复存得君臣名分？

<sup>3</sup> [清]惠士奇《春秋说》卷三。（案：经学时有贯通之论，易学也有此说，如[宋]冯椅《厚斋易学》卷十五：是知《易》无达例与《春秋》同也。）

处其实并不矛盾。一般认为，周人有所谓“五等爵”，即公爵、侯爵、伯爵、子爵、男爵，鲁隐公的爵位的侯爵，所以按这个标准，在他活着的时候应该称他为“鲁侯”，这就是何休所谓的“生称侯”。

但《春秋》称“鲁隐公”而不称“鲁隐侯”，因为“公”有狭义和广义两解，狭义的“公”就是五等爵中的公爵，而广义的“公”用处却很宽泛，各个诸侯国的国君，无论爵位是什么，国中人一般都尊称他为“公”。——清代毛奇龄认为《春秋》开篇的“隐公”二字就是鲁史旧文，史官记录本国的事情，对本国的君主无论什么爵位都尊称为公，例子就是《尚书·费誓》。这是一篇鲁国国君在大战之前的动员讲话，史官在开头写作“公曰……”后边就全是“公曰”的具体内容了。<sup>1</sup>

关于周人的等级制度，《礼记·王制》有过非常仔细の説明，其中一开头就是“王者之制禄爵，公、侯、伯、子、男，凡五等。诸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士，凡五等。”这不但说了天子之封有五等爵，就连诸侯国里也分为从上大夫卿到下士的五个等级。

那么，为什么是五等爵，而不是六等或四等呢？——这并不是一个荒谬的问题，按照郑玄和孔颖达的解释，这是效法五行理论而来的。<sup>2</sup>这是周人所开创的一个崭新制度，古人的一般看法是，爵位和谥号是一体的两面，人活着有爵位、称爵位，人死了要拟谥号、称谥号，而在周人以前是没有这种制度的——即《仪礼·士冠礼》和《礼记·郊特牲》所谓的“古者生无爵，死无谥”。

从周礼尊卑大防的核心精神来看，五等爵的制度无疑是深谙个中滋味的，但是，通观《礼记·王制》的记载却难免不让人对其可靠性产生疑惑。《礼记·王制》讲爵位、讲土地分配等等，更像是在描述一个架空的乌托邦，那些规规矩矩的区划在现实世界中无论如何也是不可能存在的，要想钩玄索微，还得找一些更原始的资料才行。

关于五等爵最早的记载大约要算《孟子·万章下》了。北宫锜向孟子打听周王室的爵禄之制，一向能言善辩的孟子这回却只以不确定的口气说：“详细情况我们已经搞不清了。诸侯们生怕这些制度妨碍自己，纷纷把相关记载给销毁了，所以我只是知道一个大概罢了。爵位嘛，天子是一级，然后是公、侯、伯，子和男一共算一级，总共算下来是五级。在诸侯国

<sup>1</sup> [清]毛奇龄《春秋毛氏传》卷二：此二字亦鲁史文也。公本侯爵而称公，惟史文有之，他即不然。故《尚书·费誓》史文称“公曰嗟”，而作书序者便称鲁侯。则此称公者非史官旧标字乎？

<sup>2</sup> [汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏《礼记正义·王制》：二五，象五行刚柔十日。……正义曰：……南面之君五等，法五行之刚日。北面之臣五等，法五行之柔日。

里呢，君是一级，然后是卿、大夫、上士、中士、下士，总共六级……”<sup>1</sup>

孟子的说法显然与《礼记·王制》不同，有可能《礼记·王制》按照汉朝的主流五行理论把孟子的说法给整合过了，搞得规整了许多。而孟子的说法中至少有两处是非常耐人寻味的，一是说诸侯们纷纷把周王室记载爵禄规范的典籍给销毁掉了，二是天子居然也算是一个爵位，这实在令人吃惊（以现代概念来作类比，天子是“第一公民”而不是皇帝）——黄宗羲认为自古本来如此，只是后来君骄臣谄，天子的地位才超然独立了，政治也就容易搞坏了。

2

以上两点中，第一点如果属实的话，说明了世道变乱、礼崩乐坏；第二点则让人疑惑：天子应当是爵位的授予者，如果“天子”二字也是一级爵位，那又是由谁授予的呢？——这个疑惑在古人那里一直争论不休，易学家和今文学家力主天子之称为爵称，而古文学家则认为天子非爵。许慎《五经异义》力证天子为爵称，郑玄《驳五经异义》则从《仪礼·士冠礼》的“生无爵，死无谥”出发，论证说：“既然天子死后是有谥号的，自然活着的时候也有爵位。”许、郑之争是东汉经学的一次重要交锋。及至明末清初，顾炎武在《日知录》里则把“天子为爵称”这个问题在民本主义的大前提之下加以弥合：“君是为人民而立的，所以天子和公、侯、伯、子、男其实都是一回事，并非绝世之贵；俸禄是劳动的报酬，所以君卿士大夫拿俸禄就和庶人当差拿俸禄是一样的，没有不劳而获的道理。”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 《孟子·万章下》：北宫锜问曰：“周室班爵禄也，如之何？”孟子曰：“其详不可得闻也。诸侯恶其害己也，而皆去其籍。然而轲也，尝闻其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。”

<sup>2</sup> [清]黄宗羲《明夷待访录·置相》，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1985年，第一册，第9页：原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，则设官以治之；是官者，分身之君也。孟子曰：“天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。”盖自外而言之，天子之去公，犹公、侯、伯、子、男之递相去；自内而言之，君之去卿，犹卿、大夫、士之递相去。非独至于天子遂截然无等级也。昔者伊尹、周公之摄政，以宰相而摄天子，亦不殊于大夫之摄卿，士之摄大夫耳。后世君骄臣谄，天子之位始不列于卿、大夫、士之间，而小儒遂河汉其摄位之事，以至君崩子立，忘哭泣衰经之哀，讲礼乐征伐之治，君臣之义未必全，父子之恩已先绝矣。不幸国无长君，委之母后，为宰相者方避嫌而处，宁使其决裂败坏，貽笑千古，无乃视天子之位过高所致乎？

<sup>3</sup> [清]陈立《白虎通疏证·爵》：天子，爵称也。○此《易》说。《春秋》今文说也。……郑驳之云：“案《士冠礼》，古者生无爵，死无谥。自周及汉，天子有谥，此有爵甚明。云无爵，失之矣。”……两汉之世，《易》孟、京、《春秋》公羊学立于学官，古《周礼》、古《左氏》尚未盛行，故与《白虎通》多异也。……顾氏炎武《日知录》云：“为人民而立之君，故班爵之意，天子与公伯子男一也，而非绝世之贵。代耕而赋之禄，故班禄之意，君卿大夫士与庶人在官一也，而非无事之食。是故知天子一位之义，则不敢肆于民上以



郑、顾两说各有各的道理，郑说从逻辑出发，顾说则似在借古讽今，借古代文献阐发新的观念，很难说在考据意义上有多大的可靠性。但毕竟古代文献不足，大家所能做的，也只是从有限的证据中做出各自的推测罢了。

但是，仅仅从《春秋》一经三传来看，一般人便难免生出对五等爵之说的怀疑。比如，按照常理，级别越高，人数也就越少，那么，依照公、侯、伯、子、男的等级序列，公爵如果有五个，那么从侯爵到男爵应该人数越来越多才对，但《春秋》一经三传所展示给我们的却是完全不同的景象——据顾栋高《春秋大事表》之“列国爵姓表”来看，侯爵和伯爵为数很多，子爵和男爵反在少数，尤其是最末等的男爵，仅有三例而已，而最高等级的公爵虽然也只有五例，却生出了另外的疑惑。

种种疑惑直至近代才由傅斯年第一次系统论之，他在《论所谓五等爵》一文中颠覆旧说，认为五等爵之论只是后人附会罢了，并非周人真有其制。

傅先从五等爵的字义入手，说“公”原本和“君”、“兄”都是一回事，由“公”孳生出“公子”一词，但不存在“伯子”和“侯子”。“公”是一个很宽泛的称谓，并非爵号，凡是拥有封地的人都可以称“公”。

至于“侯”，是从“射侯”而来的，本义是指箭靶子，有用布做的，也有用皮革做的。箭术是古人最重要的一门武术，王室委任一些武士在中央直辖区之外负起守土御乱的职责，是为“侯”。

“伯”，原指家长，而在当时的宗法社会里，一家之长往往也就是一国之长。“伯”字也是一个泛称，并非爵位之一种。

“子”的本义是儿子，一般情况下是指诸侯之子，尤其是得到分封的诸侯庶子——大宗称伯，小宗称子，伯和子正是相对而言的。

“男”是附庸之号。所谓附庸，按照《孟子》和《礼记·王制》的说法，诸侯国大小不同，分为若干级别，都有定期朝见周天子的义务，但有一些地盘实在太小的，就没必要参加朝会了，作邻近某大国的附属国即可，是谓附庸。<sup>1</sup>

公、伯、子、男本来都是家族中的称呼，并非爵位，而侯则是武士之意。男相对于侯有着隶属关系，子相对于伯有着庶长之别。当时，周王室与诸侯国的关系不是同姓亲属就是异姓姻亲，家族伦理也就是政治伦理，家族称谓也就是政治称谓，换句话说也就是：等级是起

---

自尊；知禄以代耕之义，则不敢厚取于民以自奉……”另见[汉]许慎《五经异义》，《汉魏遗书钞》。

<sup>1</sup> 《孟子·万章下》：不能五十里，不达于天子，附于诸侯，曰附庸。《礼记·王制》：不能五十里者，不合于天子，附于诸侯，曰附庸。

源于血缘关系的。而到了孟子所处的战国时代，宗法制度早已解纽，诸侯国变成了军国，时人不明古制，遂有周室班爵禄之说。<sup>1</sup>

在傅斯年的说法里，“侯”显然是最有“封建”色彩的一种身份。周初的“封建”曾有学者论其性质为武装殖民，如果此说成立的话，和傅斯年对“侯”的描述却有一些差异了。幸好还有另外的说法，比如朱凤瀚在《商周家族形态研究》里考察“封建”之本义，认为殖民的说法是不严密的——因为殖民是指从母国向被征服的地区移民，主要目的是搞经济掠夺，但周初的封建显然殖民色彩较少而藩屏意味更重，其主要考虑并非经济上的，而是政治和军事上的，许多被分封出去的诸侯国与其说是新征服地区的殖民统治，不如说是军事据点更恰当一些。“……以此很少的人数迁至封国，担负上述艰巨的军事义务，则此少数周人中的男子自然应多是武士。”——朱这里虽然并没有论及五等爵，但这个说法显然是支持傅斯年对“侯”的描述的。而朱对“伯”也有一笔，说西周“当时地方官吏通称伯”。<sup>2</sup>

郭沫若也是怀疑五等爵的，前文提到他的《金文所无考》，说他归纳了一些古文献中常见而金文中却绝无发现的内容，举其大者列了八项。这八项中，前述“四时”是其中之一，而“五等爵”也名列其中。

郭沫若从青铜器铭文推断出了三点：一，诸侯经常称王；二，公、侯、伯、子无定称；三，“男”之称非常罕见。其中第一点郭还举出王国维早先提出过同样的观点，说名份上的讲究原本并不太严格，诸侯在自己的封国里有着称王的习俗，即如徐、楚、吴、越称王也只是沿袭周初旧习罢了，不能全当僭越来看。<sup>3</sup>

当然，这种种质疑之说并未被完全采信，依然有人力证五等爵之说。比如瞿同祖“从《左传》中摘录所有关于诸侯爵位的称谓，按等级分类。结果证明在春秋确有公、侯、伯、子、男五等爵位，并且爵位固定。只有在升黜时，才有改变”。<sup>4</sup>

王玉哲认同瞿说而继续考证：周代的爵位制度并不是凭空而来的，在商代就已经有了侯、甸、男等封爵，周初大概就继承了下来。在西周的时候，爵位有侯、甸、男、采、卫等等，到春秋时代才是公、侯、伯、子、男。而与爵位制度密切相关的是一种被称为“服制”的东

<sup>1</sup> 详见傅斯年：《论所谓五等爵》，《傅斯年全集》，湖南教育出版社，2003年，第三卷，第22—45页。

<sup>2</sup> 详见朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社，2004年，第二章第二节。

<sup>3</sup> 详见郭沫若：《金文所无考》，《中国现代学术经典·郭沫若卷》，河北教育出版社，1996年，第430—433页。

<sup>4</sup> 详见瞿同祖：《中国封建社会》第二章“封建社会的完成”，商务印书馆，1937年，第54—59页（转引自王玉哲：《中华远古史》，上海人民出版社，2003年，第586页。）

西，古人有“五服”和“九服”两说。这个“五服”和表示亲属关系的“五服”可不是一回事，而是对地理行政区域的划分。王说：“五服”和“九服”恐怕都说的不对，实际可能只有二服，即内服和外服。

内服和外服，这里的“服”字原是“服役”之意，而在周初，内服即“甸服”，是指王畿（围绕周王室的中央直辖区大约方圆千里之地）之内距王都较近的诸侯国，是给周王室供应祭祀和食用的粮食的，比如晋国、郑国、虢国，都是甸服；外服即“侯服”，是指王畿之外分封的侯、伯等诸侯，比如齐国和鲁国。“‘甸服’在王畿或近于王畿，王朝所赖以食者，而‘侯服’在畿外，为王朝所封，用以藩屏周室。《国语·周语上》谓：‘邦内甸服，邦外侯服。’这与我们上面所说的西周二服制是一致的。服制是诸侯为周室服务的方式和内容不同规定，而不是地位等第之差异。在西周分封制度中，大概以侯的地位为最高。”<sup>1</sup>

从上述可知：鲁国的国君即便具体爵位暂且不论，但鲁国确是属于外服（侯服）的，其建国的主要目的是要藩屏周室。——虽然王对五等爵的看法与傅斯年相左，但他对“侯”的考证却大有和后者相通之处。而内、外服之制度早见于《尚书·酒诰》，其中描述的商代情形大体也是这样，<sup>2</sup>这使我们由此而可以向前再追溯一步。

另外，童书业对五等爵曾做过如下一个归纳：

公：周王室王畿之内的诸侯有周公、召公，周室尊亲及与周天子关系比较密切的也称“公”，比如虢公、虞公。宋国是殷商之后，是客人的身份，所以也称“公”。

侯：较大的诸侯国都称“侯”，比如齐、鲁、卫、陈、蔡、晋。

伯：王畿内外小国之君有称“伯”的，比如郑伯。

子：蛮夷之君皆称“子”。

男：是华夏小国诸侯之称，与“子”相近。

童认为所谓五等爵实际只是“侯、甸、男”三等爵，和殷商的制度是一样的，其中的“甸”也就是“伯”。“侯”大约就是最大的诸侯，“伯（甸）”次之，“男”最小。而“公”是一种尊称，并非爵位，诸侯在自己的国内也都称“公”；“子”是“不成君”之称，所以称“子”的尽是蛮夷戎狄的领导人，而“子”的地位和“男”相近，所以孟子才说“子”和“男”在同一个等级上。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 详见王玉哲：《中华远古史》，上海人民出版社，2003年，第585—589页。

<sup>2</sup> 《尚书·酒诰》：越在外服，侯甸男卫邦伯，越在内服，百僚庶尹惟亚惟服宗工越百姓里居……

<sup>3</sup> 详见童书业：《春秋左传研究》，中华书局，2006年，第148—151页。

诸家研究虽然各有说法，有同有异，但大多总要承认春秋时代之爵称是有些混乱的，称“侯”的也常称“伯”、称“子”称“伯”的还有自称“伯男”之例，如果再联系到孔子微言大义之褒贬，那就越发复杂无比了。

而公羊家还有另外的解释，比如董仲舒从《公羊传·桓公十一年》“《春秋》伯子男一也，辞无所贬”发挥说：周代的爵位有五等，《春秋》的爵位分三等：伯、子、男合为一个等级。<sup>1</sup>孔广森也说爵分三等，但西周时是公为一等，然后是侯爵和伯爵为一等，第三等是子爵和男爵，到春秋时有了变化，伯爵和子、男同为一等了。<sup>2</sup>

事情越来越复杂了，如果对头衔的说法不一，就很难迅速判定孔子的微言大义到底何在。至于鲁隐公，按照传统五等爵的说法，他应该是侯爵，但在鲁国国内大家都尊称他为“公”——“公”既是尊称又是泛称。据杨宽考证，这一类的称公之法至少可以追溯到公刘时代。公刘之“公”，既有人说是爵位，也有人说是称号，当以称号为确。从公刘之后，周人的领导者有公非、公叔祖类、公亶父，都是“公”字打头。另一方面，周族创建国家始于公刘时代，两相联系之下，“公刘之称‘公’，该是当时周族人对国君的尊称”。<sup>3</sup>这种称谓方式自然而然的延续，或许正可以解释鲁隐公等诸侯国君于国内称公的现象。

## （2）王爵与周班：是爵位等级还是被授予爵位的次序

大致可以确定的是，爵位是和分封挂钩的，而分封是和封建制度挂钩的。“封”字早在甲骨文里就已经有了，像草木之形，金文也有写作像双手植树的样子，意为树林为界。而“封”与“邦”本是一字之分化。<sup>4</sup>从这里来看，国家原本就是一种划地盘的行为，如果再作追溯的话，这种领域行为动物也有——最常见的就是狗在树下小便，用自己的味道和自然标志物（树或者电线杆）来划定自己的地盘，是动物的一种本能。胡厚宣《殷代封建制度考》从甲骨卜辞考证，认为封建制度从殷商的武丁时代就已经有了，斯维至追溯到更早，“由于胡先生的文章是只以甲骨卜辞所见的情形为根据的，所以他很审慎地从武丁说起。但是解放后我们已发现先商文化和早商文化的地下遗址和器物，可以充分证明至少成汤灭夏以后已经建立

<sup>1</sup> [汉]董仲舒《春秋繁露·三代改制质文》：《春秋》郑忽何以名？《春秋》曰：“伯子男一也，辞无所贬。”何以为一？曰：周爵五等，春秋三等。

<sup>2</sup> [清]孔广森《春秋公羊经传通义》：公于上等，侯、伯为中等，子、男于下等。

<sup>3</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第33页。

<sup>4</sup> 斯维至：《中国古代社会文化论稿》，允晨文化实业股份有限公司，1997年，第76页。

国家，因此我们不妨推断封建制度开始于成汤灭夏以后。”<sup>1</sup>

从“建立国家”到“封建制度”，这一推断似乎显得步子稍大，而从另一个角度来看，据李雪山《商代分封制度研究》，“分封”一词最早见于《左传·定公四年》，不是两个字连在一起，而是分开来用的，语法都是：“分某人以……，封于某地。”分人、分物、封土地，也即“授民授疆土”。

如西周晚期大克鼎铭文记载，周天子册命膳夫克，赐给他某地的田，连同田里耕作的人，赐给他史小臣和乐官，还有井邑之人（这是只赐井邑之人却不赐井邑之地），让膳夫克把井邑之人迁到量地去。是为“授民授疆土”之一例。<sup>2</sup>

“封建”一词源于《左传·僖公二十四年》：“封建亲戚以藩屏周……”，是说“用封的办法把土地和民众授予同姓兄弟建立国家，目的是像藩篱那样保卫周王室。……‘分封’与‘封建’的意思完全一致。”<sup>3</sup>

依李雪山说，“封”（丰）字从甲骨文的字形来看，是植树以标明疆界的意思，从中可以看出殷商时代的封疆之法就是植树造林，这一方法后来也被周人学去了。《论语·八佾》有句很难解释的“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”，是说夏人植树封疆种的是松树，殷商用柏树，周人用栗树。（依传统解释，这些树是被用作社主的。）

截至这里，诸家并没有多大的异说，但论到殷商爵称，分歧就相当大了。公认的只有侯爵和伯爵。至于其他爵称，这里简述李说，子、田（甸）、亚、男、任都是爵称，其中男、任通假，妇是女性的专用爵称，公指的是商王的先辈，而非爵称，再者，这些爵位后来被周人效仿，但从甲骨文里还看不出它们有等级高低之分。<sup>4</sup>

爵位如果没有等级之高低，这似乎难以想像。周人所谓五等爵，或者公羊家所谓三等爵位，都是等级分明的。无论殷商制度如何，周代当之无愧是个等级森严的礼仪之邦，就算承袭的是殷商的爵制，总该在等级上有所增益才是。这个问题上又会遇到诸家歧说，比如杨宽以为“结合西周金文和文献来看，周朝诸侯有侯、甸、男、采、卫五个等级，他们对周朝的贡赋也该有等级区别的。由于史料缺乏，具体情况已不了解”，<sup>5</sup>但王国维、郭沫若、杨树达

<sup>1</sup> 斯维至：《中国古代社会文化论稿》，第77页。

<sup>2</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，广西教育出版社，2003年，第454—457页。

<sup>3</sup> 李雪山：《商代分封制度研究》，中国社会科学出版社，2004年，第10页。

<sup>4</sup> 李雪山：《商代分封制度研究》，第二章。

<sup>5</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第545页。

都曾证之以金文，一是发现金文爵称与文献冲突，二是发现金文爵称之间也存在不少冲突。

<sup>1</sup>但是，如果真是认为爵位和等级无关，又有些难以想像。《逸周书·度训解》有“□爵以明等极”，如果这篇能被确认为西周文献，倒是对我们一个很好的启发。

近年力证五等爵为实并匡正前人之说的，如王世民从金文入手，认为《公羊传》的记载大体不差，即天子的三公称公（比如周公、召公），这是中央大员，而在地方上，王者之后称公（比如殷商之后的宋国），至于其他诸侯，大国称侯，小国称伯、子、男，总体来说是三等。<sup>2</sup>

这一战线上再如陈恩林，从文献入手，论证“在周代由王及公、侯、伯、子、男、附庸、大夫所组成的等列，就是其社会阶级结构的大略”，爵位不同，纳贡的额度也不同，甚至还有诸侯为了少纳贡而自贬爵位甘为大国附庸的。<sup>3</sup>

陈举了《左传·桓公十年》的一个例子：齐国被北戎攻击，诸侯联合救援，打了胜仗，其中以郑国的公子忽功劳最大，但随后齐国慰劳盟军，委托鲁国来排次序前后，鲁国以爵禄等级为序，郑国是伯爵，给排在了最后。公子忽为此忿忿不平，结果联合齐国和卫国对鲁国开了战。对郑国的这次报复，《春秋》的记载是“齐侯、卫侯、郑伯来战于郎”，《左传》的解释是“先书齐、卫，王爵也。”陈说：“《春秋》记载这件事，先书‘齐、卫’，后书‘郑’。把齐、卫看成主谋，郑是协从。《左传》解释说：‘先书齐、卫，王爵也。’即说齐、卫为侯爵，位在郑国之上，所以记为首恶。”

这个例子是很能说明爵位等级的，而且是从一件事里两次体现了爵位等级：一是郑国公子忽的发怒，二是《左传》对《春秋》这一书法的解释。《左传》之所以要特意解释一下，依孔颖达的说法，《春秋》的体例是：战争是谁挑起来的，就先写谁。可这次报复之战，明明是郑国的公子忽挑起来的，《春秋》为什么偏偏把郑国放在最后呢？因为这一战当初的缘起，就是鲁国在犒劳联军排座次时依照的是爵禄等级而不是战功，公子忽生气了，这才发动了报复之战。《春秋》于是特地改变了一贯体例，虽然公子忽是祸首，但偏偏还要按爵禄等级来给他们排序，还是把郑国排在最后，由此彰显鲁国“犹秉周礼”。<sup>4</sup>——如果这也算一则

<sup>1</sup> 杨树达：《积微居小学述林》，中华书局，1983年，第249—257页。

<sup>2</sup> 王世民：《西周春秋金文中的诸侯爵称》，《历史研究》，1983年第3期。

<sup>3</sup> 陈恩林：《先秦两汉文献中所见周代诸侯五等爵》，《历史研究》，1994年第6期。

<sup>4</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达疏《春秋左传正义·桓公十年》：正义曰：传言先书齐、卫，则齐、卫不合先书，当先书郑也。《春秋》之例，主兵者先书，此则郑人主兵，郑宜在先，而先序齐、卫者，王爵齐、卫为侯，尊于郑伯，故以王爵尊卑为序也。不依主兵之例，而以王爵序者，鲁班诸侯之戎，以王爵为次。郑忽负功怀怒，致有此师，故特改常例，还以王爵次之，见鲁犹秉周礼故也。

春秋大义的话，倒是很有几分反讽味道的。

从《春秋》和《左传》这段记载来看爵位等级，似为明证，但深究一下好像还有疑点。先看一下《左传》原文：

初，北戎病齐，诸侯救之。郑公子忽有功焉。齐人飨诸侯，使鲁次之。鲁以周班后郑。郑人怒，请师于齐。齐人以卫师助之。故不称侵伐。先书齐、卫，王爵也。（《左传·桓公十年》）

鲁国排座次把郑国安排在后边，原文是“鲁以周班后郑”，用的是“周班”这个词，杨伯峻的注释是：“依周室封爵之次，郑应在后”；《左传》解释《春秋》之所以把郑公子忽报复之师的参与者次序记为齐、卫在前，郑国在后，原文用的是“王爵”，杨注：“王爵即周班”。<sup>1</sup>那么，这个两次作为座次依照的“周班”（王爵），到底是爵位等级呢，还是周天子授予爵位的先后？——后者的可能性也是很大的，至少也不能轻易排除后者成立的可能。

如果看看周天子授爵的先后次序，齐国的始封君是姜太公，卫国的始封君是康叔封，这两位都是在武王克商以后就获得分封的，而郑国的始封君郑桓公友是周宣王的弟弟，是在宣王二十二年才获得分封的。那么，如果按分封次序之先后来排座次的话，齐、卫两国也确实应该排在郑国之前。

《左传》中滕侯、薛侯争座次的事件大约可以成为一条佐证：

十一年春，滕侯、薛侯来朝，争长。薛侯曰：“我先封。”滕侯曰：“我，周之卜正也。薛，庶姓也，我不可以后之。”（《左传·隐公十一年》）

两方面争座次的方法就是比祖宗。薛侯强调自家受封时间早，滕侯强调自家与周天子同姓。——尽管滕侯成了最后的赢家，但从薛侯的话里至少可以看出：受封时间早，这也是一种重要的资历，这大概就像“长征时期参加革命的”和“解放后参加革命的”这种身份区别，也属人之常情。但另一方面，薛侯的受封资历早得似乎有些过分了，据《左传·定公元年》，薛的先祖为夏之车正，是在夏代就受封了。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第128页。

<sup>2</sup> 《左传·定公元年》：薛宰曰：“薛之皇祖奚仲，居薛以为夏车正。”

如果把问题再进一步的话，那就得问问《左传》里关于排座次的说法是否真的“正确地”解释了《春秋》。

那么，不妨看看《春秋》记载中的诸侯排座次——那时候还没有以姓氏比划为序的风气，理应级别越高越靠前，这是一项根深蒂固的传统。列举一下《春秋》从隐公到文公的这些年里排座次的记载：

隐公三年：齐侯，郑伯盟于石门。

隐公四年：宋公、陈侯、蔡人、卫人伐郑。

隐公八年：宋公、卫侯遇于垂。……宋公、齐侯、卫侯盟于瓦屋。

隐公十年：公会齐侯、郑伯于中丘。

隐公十一年：公及齐侯、郑伯入许。

桓公二年：公会齐侯、陈侯、郑伯于稷。……蔡侯、郑伯会于邓。

桓公五年：齐侯、郑伯如纪。

桓公十年：齐侯、卫侯、郑伯来战于郎。

桓公十一年：柔会宋公、陈侯、蔡叔盟于折。

桓公十二年：公会杞侯、莒子盟于曲池。

桓公十三年：公会纪侯、郑伯。己巳，及齐侯、宋公、卫侯、燕人战。

桓公十六年：公会宋公、蔡侯、卫侯于曹。夏四月，公会宋公、卫侯、陈侯、蔡侯伐郑。

桓公十七年：公会齐侯、纪侯盟于黄。

庄公四年：齐侯、陈侯、郑伯遇于垂。

庄公十四年：单伯会齐侯、宋公、卫侯、郑伯于鄆。

庄公十五年：齐侯、宋公、陈侯、卫侯、郑伯会于鄆。

庄公十六年：会齐侯、宋公、陈侯、卫侯、郑伯、许男、滑伯、滕子同盟于幽。

庄公十九年：公子结媵陈人之妇于鄆，遂及齐侯、宋公盟。

庄公二十七年：公会齐侯、宋公、陈侯、郑伯同盟于幽。

庄公三十二年：宋公、齐侯遇于梁丘。

僖公元年：公会齐侯、宋公、郑伯、曹伯、邾人于柎。

僖公二年：齐侯、宋公、江人、黄人盟于贯。

僖公三年：齐侯、宋公、江人、黄人会于阳谷。



僖公四年：公会齐侯、宋公、陈侯、卫侯、郑伯，许男、曹伯侵蔡。

僖公五年：公及齐侯、宋公、陈侯、卫侯、郑伯、许男、曹伯会王世子于首止。

僖公六年：公会齐侯、宋公、陈侯、卫侯、曹伯伐郑，围新城。

僖公七年：公会齐侯、宋公、陈世子款、郑世子华盟于宁母。

僖公八年：公会王人、齐侯、宋公、卫侯、许男、曹伯、陈世子款盟于洮。

僖公九年：公会宰周公、齐侯、宋子、卫侯、郑伯、许男、曹伯于葵丘。

僖公十年：齐侯、许男伐北戎。

僖公十三年：公会齐侯、宋公、陈侯、郑伯、许男、曹伯于咸。

僖公十五年：公会齐侯、宋公、陈侯、卫侯、郑伯、许男、曹伯盟于牡丘，遂次于匡。

僖公十六年：公会齐侯、宋公、陈侯、卫侯、郑伯、许男、邢侯、曹伯于淮。

僖公十八年：宋公、曹伯、卫人、邾人伐齐。

僖公二十一年：宋公、楚子、陈侯、蔡侯、郑伯、许男、曹伯会于孟。

僖公二十二年：宋公、卫侯、许男、滕子伐郑。

僖公二十七年：楚人、陈侯、蔡侯、郑伯、许男围宋。

僖公二十八年：公会晋侯、齐侯、宋公、蔡侯、郑伯、卫子、莒子，盟于践土……

公会晋侯、齐侯、宋公、蔡侯、郑伯、陈子、莒子、邾人、秦人于温。

僖公二十九年：会王人、晋人、宋人、齐人、陈人、蔡人、秦人盟于翟泉。

文公二年：公孙敖会宋公、陈侯、郑伯、晋士穀盟于垂陇。

文公十四年：公会宋公、陈侯、卫侯、郑伯、许男、曹伯、晋赵盾。

从这些记载来看，中央大员总是被排在最前边的，卿大夫则被排在诸侯之后，但诸侯之间的次序却很难看出什么确定的等级排序，公、侯在前，伯、子、男在后只是一个大体情况。隐公三年“齐侯，郑伯盟于石门”，齐国是侯爵，郑国是伯爵，齐侯排在郑伯前边，这没错；而宋国是公爵，有时候排在前列，有时候却靠后站，比如桓公十三年，宋公就排在了齐侯的后边。齐侯常常排在宋公前边，而在庄公三十二年宋公却排在齐侯前边。——如果这可以被解释为霸主位列在前的话，倒也合于常情，但这就带出了另一个问题：所谓“仲尼之徒无道桓、文之事者”，<sup>1</sup>《春秋》如此排列诸侯位次，很难相信这是孔子之作或者经过孔子的笔削。

<sup>1</sup> 《孟子·梁惠王上》。

再者，如果按照《左传·隐公十一年》滕、薛两君争座次的事件里羽父所谓的“周之宗盟，异姓为后”的原则，<sup>2</sup>在宗盟活动中中先分同姓、异姓，<sup>3</sup>同姓在前，异姓在后，姓的排序当在爵位排序之前，但上述记载显然没有体现出这种排序方式。再如僖公十三年，次序是：齐侯、宋公、陈侯、郑伯、许男、曹伯，齐侯和陈侯并不排在一起，中间插了个宋公，郑伯和曹伯也不排在一起，中间插了个许男（这个排列多次出现）。庄公十六年出场的人物把五等爵都会集全了，次序照旧无章可寻：齐侯、宋公、陈侯、卫侯、郑伯、许男、滑伯、滕子，这样的座次无论如何都是很让人费解的。而周人又是很讲究等级秩序的，前文《左传·隐公十一年》中滕国和薛国的两位国君争座次，后来鲁隐公还特意派人开导，讲了一番大道理才平息了这场争执。个中矛盾，颇为费解。

爵位当与权利和义务有关。说到义务，诸侯对天子的贡赋是有高低之别的，《左传·昭公十三年》载子产认为郑国位卑而贡重，从而据理力争，说道：“从前天子制法，贡赋的轻重是根据诸侯地位的高低来决定的，位卑而贡重的是甸服，‘郑伯男也’，却让我们按照公、侯的标准纳贡，我们恐怕力所不能及，因此请求减免。”<sup>4</sup>

在子产这段争辩里，有一句话很难断句，即“郑伯男也”——到底是“郑伯，男也”，还是“郑，伯男也”，不易确定。至于这到底是什么意思，歧说就更多了。<sup>5</sup>简而言之，依前者而论，郑伯的身份是男爵，这显然与事实不符；依后者而论，伯、男则属于同一个等级。联系一下上下文，子产先说了“位卑而贡重的是甸服”，接下来说“郑伯男也”，那么无论是伯男还是男，指的应该是服制而非爵制，伯男与甸服对举，当是与甸服属于同样的一个分类体系当中的。

从《尚书》及金文来看，服制之分确实是西周史实。<sup>6</sup>常有人以子产这段话来说明爵位与贡赋的关系，似乎不够严密，因为子产的话仅仅说明了服制，却没有说明爵制。

<sup>2</sup> 《左传·隐公十一年》：十一年春，滕侯、薛侯来朝，争长。薛侯曰：“我先封。”滕侯曰：“我，周之卜正也。薛，庶姓也，我不可以后之。”公使羽父请于薛侯曰：“君与滕君辱在寡人。周谚有之曰：‘山有木，工则度之；宾有礼，主则择之。’周之宗盟，异姓为后。寡人若朝于薛，不敢与诸任齿。君若辱赐寡人，则愿以滕君为请。”薛侯许之，乃长滕侯。

<sup>3</sup> 宗盟颇有歧说，如[晋]杜预/[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：贾逵以宗为尊，服虔以宗盟为同宗之盟，孙毓以为宗伯属官，掌作盟诅之载辞，故曰宗盟。杜无明解。

<sup>4</sup> 《左传·昭公十三年》：及盟，子产争承，曰：“昔天子班贡，轻重以列，列尊贡重，周之制也。卑而贡重者，甸服也。郑伯男也，而使从公侯之贡，惧弗给也，敢以为请。”

<sup>5</sup> 详见杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第1358—1359页。

<sup>6</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第1358页；证之以《尚书·康诰》、《酒诰》、《召诰》、《顾命》及周公子明保尊俱有“侯甸男”或“侯田（即甸）侯”，足证诸服之分是西周史实。

在爵位所涉及的权利与义务中，再来看看权利。权利最切身的自然就是待遇。周人的待遇标准主要是看采邑，也即上文所谓“授民授疆土”。侯志义《采邑考》表述这种关系为：“采邑大小是由爵位的高低决定的，所以爵位是赐采的先决条件。”<sup>7</sup>这就是说，如果想得到更大的采邑，就得有更高的爵位才行。

这是一个非常合情合理的逻辑。侯文随后引了两条史料来说明“爵位一定，禄俸亦随之而定”。《礼记》（卷十一）《王制》说：‘任事，然后爵之；位定，然后禄之。’《国语》载叔向之语，说：‘爵以建事，禄以食爵’（《晋语八》）。道出了这一事实。意味按职务定爵位，再以爵位来立食禄。爵位一旦确立，则禄俸随之而来。而爵既有等，所以食禄自然便显出差别来了。禄与爵的关系是紧密联系在一起的。西周时候，物质交换不普遍，货币经济不发达，天子、诸侯虽然赏臣下以货币（贝）、物品，但在很大程度上还是作为装饰使用的。而按爵以食禄之‘禄’，便只能以土地来充当——文献称作‘禄邑’。因在为农业已居社会经济首位的西周时期，土地成为生活资料的主要来源，成为宝中之宝，故以地为禄，是再好莫过的，也是事物发展之必然。”<sup>8</sup>

这个说法最是合理，既合于人之常情，又合于周代社会的森严等级，但缺憾是：第一，这依然是分高低等级的；第二，这两条史料有点问题。

关于《礼记·王制》，前文已经说过，通篇都像是乌托邦的图纸，至于具体这句“任事，然后爵之；位定，然后禄之”，用王文锦的翻译，意思是“工作称职然后正式授以官爵，爵位定了然后才给相应的俸禄”，<sup>9</sup>但这话还有上下文的，前一句是“凡官民材，必先论之，论辨然后使之”，意思是“凡是任命人才，一定要先考查他的人品才能，考查清楚了然后交给他工作”，接下来才是“工作称职然后正式授以官爵，爵位定了然后才给相应的俸禄”。这种情况更像是春秋以后的人才聘任制度，而不是西周时代的分封制度。值得注意的是：这里是说“给俸禄”，而不是“授民授疆土”。

至于《国语·晋语八》叔向的那段话，也要联系上下文来看。整个故事是说，秦国的后子逃到晋国做官，跟随的车子有千辆之多，楚国的公子干也逃到晋国做官，跟随的车子只有五辆。叔向当时是晋国的太傅，掌管官员俸禄。韩宣子问他打听秦、楚这两位公子的俸禄标准，叔向说：“大诸侯国的卿，给五百顷田赋的俸禄，上大夫给一百顷田赋的俸禄，这两位

<sup>7</sup> 侯志义：《采邑考》，西北大学出版社，1989年，第7页。

<sup>8</sup> 侯志义：《采邑考》，第8页。

<sup>9</sup> 王文锦：《礼记译解》，中华书局，2001年，第164—165页。

的级别都是上大夫，都给他们一百顷田赋当俸禄好了。”韩宣子很不理解，问：“这两位一贫一富，为什么给的俸禄都一样呢？”叔向回答说：“按照职务授予爵位，再根据爵位的高低确定俸禄（此即‘爵以建事，禄以食爵’）……”<sup>1</sup>

叔向说的这事，和上述《礼记·王制》一样，说的是聘任制，而不是封建制。这个聘任制，说得宽泛一些，比如春秋时期的孔子，战国时期的孟子，被外国国君给以高薪，这些事都是有的。但孔孟他们拿的薪水再高，也没有获得封地，属于孟子所谓“异姓之卿”，而非“贵戚之卿”。这就像现代的一些职业经理人，可以拿到很高的薪水，这薪水也正如叔向所谓的“按照职务授予爵位，再根据爵位的高低确定俸禄”，还要核之以业绩等等，但他们无论薪水再高，却拿不到公司的股份。这是春秋时代一大制度之变，尤其到战国时代，郡县制度开始发展，地方官拿的薪水虽然也有采邑之名义，但实际上只是收取某块地方的田赋而已，如叔向说的“给五百顷田赋的俸禄”云云，只是给俸，并不给地。所以，以这些资料来解释五等爵显然是不合适的。

说到聘任制的爵位，可以参考一下商鞅变法时候的秦国二十爵。据宋人魏了翁考证，商鞅的二十爵并非全部出自原创，而是春秋时代已有一些，被商鞅拿去加工改造罢了，至于那些爵名的意义，已经无从考证了。<sup>2</sup>而聘任之爵和宗法分封之爵不可混为一谈。（这些《左传》里出现的秦爵名曾被人拿来质疑《左传》为秦后之书，毛奇龄还为之作过辩护。<sup>3</sup>）

<sup>1</sup> 《国语·晋语八》：秦后子来仕，其车千乘。楚公子干来仕，其车五乘。叔向为太傅，实赋禄，韩宣宣子问二公子之禄焉，对曰：“大国之卿，一旅之田，上大夫，一卒之田。夫二公子者，上大夫也，皆一卒可也。”宣子曰：“秦公子富，若之何其钧之？”对曰：“夫爵以建事，禄以食爵，德以赋之，功庸以称之，若之何以富赋禄也！夫绛之富商，韦藩木楗以过于朝，唯其功庸少也，而能金玉其车，文错其服，能行诸侯之贿，而无寻尺之禄，无大绩于民故也。且秦、楚匹也，若之何其回于富也。”乃均其禄。

<sup>2</sup> [宋]魏了翁《春秋左传要义》卷二十八“秦爵二十级春秋时已有”条：秦之官爵有此不更之名，知女父是人之名字，不更是官爵之号。《汉书》称商君为法于秦，战斩一首者赐爵一级，其爵名一为公士，二上造，三簪裹，四不更，五大夫，六公大夫，七官大夫，八公乘，九五大夫，十左庶长，十一右庶长，十二左更，十三中更，十四右更，十五少上造，十六大上造，十七驷车庶长，十八大车庶长，十九关内侯，二十彻侯。商君者，商鞅也，秦孝公之相，封于商，号为商君。案：《传》此有不更女父，襄十一年有庶长鲍、庶长武。春秋之世已有此名。盖后世以渐增之。商君定为二十，非是商君尽新作也。其名之义难得而知。

<sup>3</sup> [清]毛奇龄《论语稽求篇》卷三：秦自非子受国，在周孝王朝传世十余君而入春秋，然则未有春秋时已先有秦矣。人第知秦孝公时始有不更、庶长之号，惠王十二年始有腊名，遂谓虞不腊矣、秦师败绩、获不更女父，以至秦庶长鲍、庶长武帅师及晋战于栎，皆为秦后之书之案，则试问秦之称腊、称不更、称庶长，毕竟创于何公，起于何世，更制于何年？何人之论与议而茫然无据，但以所见之日为始，则安知其所立名不更先于所见者？而以是为断，是殷助始《孟子》，太宰、司败始《论语》也。且腊即蜡祭，见郑氏、

在难以辨明的等级意义之外，爵称也许和功能有关，也许和习俗有关。就殷商的内服、外服制度来看，爵位实际应分成两大体系，一为内服，一为外服。徐中舒谓殷商的“侯、甸、男、卫四种服役制度，一直到周初都还存在。……侯、卫两服是服兵役的，甸是生产的，男是服劳役的，这与周代的封建等级制是根本不同的。”<sup>1</sup>由此可以推想爵制是由服制演变而来，继承传统而有所演变的可能要远远大于凭空设计的可能。如果说五等爵确实存在的话，这一爵制似乎是从一种分类体系转化为等级体系，就好比“工、农、兵、学、商”，本来只是五种不同的职业身份而已，“农”并不比“工”低上一等，但这一分类体系演化为等级体系似乎也不是无法想像的事情。

更何况，如果五等爵的所谓等级本就是不存在的或是模糊不清的，更可以从中推想在殷商服制演化为周代爵制过程中，等级划分并未完美成型，而服制名称中的分类之本义也渐渐湮灭了，那么，要把爵位问题解释清楚，不借助于想像恐怕是有困难的。于是，对五等爵的乌托邦式的描述才就此浮出水面。

### 第三章 三月，公及邾仪父盟于蔑

“三月，公及邾仪父盟于蔑。”这是《春秋》于隐公元年的第二条记载，“三月，我国国君（鲁隐公）和邾仪父在蔑地会盟。”

这位邾仪父是邾国国君，但这个简单的记载马上带出了一个问题：国君一般都要称呼爵位，比如鲁隐公、晋文公、齐桓公，可这位邾国领导人怎么被称作邾仪父呢？

这是不是直称其名，稍后再论，但可以立刻肯定的是：《春秋》确实对这位邾国国君没有依照习惯称呼爵位。这在经学家的眼里，恰恰是一处可以深挖“微言大义”的地方。

这就要先说说邾国的背景：邾国并不是像鲁国、齐国那样的诸侯国，而是所谓“附庸国”。按照《孟子·万章下》的说法，天子分封五等爵，地盘由大到小各有标准，但还有那些地盘实在太小的，连方圆五十里都不到，那就不和周天子直接发生关系了，而是依附于附近的某一诸侯，是谓附庸。<sup>2</sup>

---

蔡邕诸说，即《月令》记腊虽自不韦，然其中所记无非周制，安知虞之不腊在列国不原有是名者，而欲以一字而断全经，何其愚乎！

<sup>1</sup> 徐中舒：《先秦史论稿》，巴蜀书社，1992年，第5章。

<sup>2</sup> 《孟子·万章下》：天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，凡四等。不能

### （一）附庸解

据汪中《经义知新记》，附庸的“庸”字与“墉”、“鄘”皆为一字，是“城”的意思，<sup>1</sup>“附庸”一词大概可以就此理解为：在城郭之外而附属于城郭。白寿彝《中国通史》第三卷专有“释附庸”一节，说自从上古以来，今山东至河南东南部散居着许多氏族部落，而按照古时所谓“兴灭国，继绝世”的原则，这些部落虽然历经改朝换代，却仍被允许有一块自留地以奉祀祖先，这与秦汉以后的专制时代是迥然不同的。

《论语》里“季氏将伐颛臾”一节提供了关于附庸的一条宝贵资料：

丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。今由与求也，相夫子，远人不服而不能来也；邦分崩离析而不能守也。而谋动干戈于邦内。吾恐季孙之忧，不在颛臾，而在萧墙之内也。（《论语·季氏》）

白寿彝《中国通史》根据这些内容作了三个推论：

- （1）鲁国刚受封的时候，生产力水平还很低，所以社会上贫富差异不大，比较稳定；
- （2）对周围的氏族和邻国，征服以后并不消灭，让人家作自己的附庸，所以说“修文德以来之”，孔子是认为在人家归附之后大家应该和平共处才好。
- （3）颛臾就是鲁国的附庸，地点在曲阜附近，和季孙氏的地盘相邻，所以季孙氏在强大之后就想把它吞掉。

《中国通史》的结论是：“附庸是处在被征服者的地位。由于他们还保留其原有的社会组织、土地、房屋等，因而他们虽沦为附庸，被迫在野外从事农业劳动，对征服者有一定的负担和贡献，但他们不是奴隶，而应该是依附农民。但是如果他们的民族、宗族或者国家已遭破坏，其田宅已遭没收，那么，他们的命运就必然更加悲惨，因而沦为奴隶。”<sup>2</sup>

---

五十里，不达于天子，附于诸侯，曰附庸。

<sup>1</sup> [清]汪中《经义知新记》，《新编汪中集》，广陵书社，2005年，第9页；《左氏传》襄九年：“祝宗用马于四墉。”昭十八年：“祈于四鄘。”此古人祀城隍之证。又《礼记》：“八蜡坊与水庸”中谓“水”即隍，“庸”即城也。庸、墉、鄘，一字耳。

<sup>2</sup> 白寿彝总主编：《中国通史》，上海人民出版社，2004年，第三卷下册，第913—916页。

邾国是鲁国的附庸国，但邾国并不弱小，尤其是后来，邾国在齐国的扶植之下强大起来，背靠齐国而与鲁国作对，还曾经大败鲁军，风光得很。<sup>1</sup>当然，邾国最风光的事情并非武功，而是文化，因为亚圣孟子就是邾国人。

## （二）邾与邾娄

孟子的家乡一般都说是邹国。战国时代“邹鲁”并称，这个邹国其实就是邾国。<sup>2</sup>

邾国是曹姓国，据说曹参、曹操都是邾国后裔。周代有过三个邾国，《春秋·隐公元年》所记载的这个山东的邾国后来分裂为大邾和小邾，还有一个邾国在今天的湖北黄冈。邾国之“邾”，在史料当中记载很乱，如同是引述《春秋》的文字，《左传》和《穀梁传》都写作“邾”，《公羊传》却写作“邾娄”，《孟子》谓之“邹”。《论语》里有人叫孔子作“陋人之子”，也曾有人说陋与邾是同一个地方，但这点已经被足够的证据否定掉。<sup>3</sup>

古人行文，不像现代人这么规范，常常只照顾了读音相近而没有统一的用字，所谓通假字大半就是这么来的。东汉王符《潜夫论·志氏姓》提到沛公刘邦让张良作“信都”，这个“信都”其实就是“司徒”，俗音不正，或读作“信都”，或读作“申徒”、“胜屠”。司马迁写《史记》就把张良的职位写成“申徒”了，后来班固作《汉书》时才改为“司徒”。<sup>4</sup>邾和邹就类似这种情况，读音都差不多，有这么写的，也有那么写的，直到战国中期，邹穆公正式把国名由邾改成邹，后世才统一称孟子是邹国人。

邾和邾娄的关系就稍微奇特一些了——邾和邹总算都是一个单字，可邾娄却是两个字，原委大约是：“娄”字大约是个尾音，读慢了就读成“邾娄”，读快了则就读成“邾”。况且“邾”与“娄”的读音大约非常相近，《孟子·离娄》之“离娄”在《庄子·天地》中作“离朱”，可为一证。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 详见童书业：《读春秋邾国彝铭因论邾之盛衰》，《童书业史籍考证论集》，中华书局，2005年，第421—426页。

<sup>2</sup> [清]赵坦《春秋异文笺》卷一：《舆地广记》曰：今淄州邹平县，古邹国也，兖州邹县，邹文公所迁，本绎邑也，有孟子冢。

<sup>3</sup> 杨泽波：《孟子评传》，南京大学出版社，1998年，第6—9页。

<sup>4</sup> 吴泽顺：《汉语音转研究》，岳麓书社，2006年，第116页。

<sup>5</sup> 王叔岷：《庄子校诂》，中央研究院历史语言研究所，中华民国七十七年，第425页：按《孟子·离娄篇》赵注：“黄帝亡其玄珠，使离朱索之。离朱即离娄也”《云笈七籤》五六：“黄帝求玄珠，使离娄不获。”本《庄子》，即以离朱为离娄也。

赵岐《孟子题辞》说孟子的老家邹国本是春秋邾子之国，到孟子时代改称邹国。宋翔凤考证一番，得出结论说：并不存在改名之事——《国语·郑语》史伯对郑桓公已经讲过“曹姓邹、莒”，可见那时候已经有邹国之称了，至于读音，读快了就是邹，读慢了就是邾娄，其实都是一个音。<sup>1</sup>张宗泰兼考字形，结论也同于宋说。<sup>2</sup>

这种情况并非特例，比如吴国之吴，据说当地人读成勾吴，<sup>3</sup>越国之越，当地人读成于越。人名也有这种情况，比如大禹的父亲鲧，童书业即认为和共工是一个人，读快了就是鲧，读慢了就是共工。<sup>4</sup>

沈括在《梦溪笔谈》里谈论反切注音，还曾举过几个很常见的例子，比如，将“不可”合成为“叵”，“何不”合成为“盍”，“之乎”合成为“诸”，都是把两个字、两个音合成为一个字、一个音，<sup>5</sup>沈括说这大概就是反切注音的源头。

再举一例，《尚书·尧典》里，尧圣人正在为洪水发愁，不知派谁治水才好，各地首领们推荐了鲧，尧感觉鲧这人不大可靠，于是首领们说：“异哉，试可乃已”，意思是：“他不像你说的那么差劲吧！让他试试，不行再说。”——但是，如果从字面直译，“试可乃已”却应该翻译成“让他试试，行的话再说”，意思明显是反的，也不合常理，所以钱大昕就解释说：古人说话快，把“不可”说成“可”。<sup>6</sup>这个解释大概可以给“反训”提供一些参考。臧琳《经义杂记》罗列了不少例子，说明古人既有语急而合二字为一字的，也有语缓而衍一字为二字的。<sup>7</sup>

甚至古人取字也有这种情况，汪中《经义知新记》引程易田说：宓子贱，名不齐，合读

<sup>1</sup> [清]宋翔凤《过庭录》，中华书局，1986年，第177页：赵岐《孟子题辞》曰：邹，本春秋邾子之国，至孟子时改曰邹矣。案：《郑语》史伯言“曹姓邹、莒”，则春秋之前即名曰邹。《春秋》邾、小邾，《公羊》经并作邾娄、小邾娄。《公羊·隐九年》音义，邾娄，力俱反。邾人语声后曰娄，故曰邾娄。《礼·檀弓篇》有邾娄考公。邾娄合言为邹，长言为邾娄，本是一音，非孟子时改也。

另参[清]徐薰《读书杂释》，中华书局，1997年，第180—181页：古侯部、尤部、虞部韵通，急声为邾，缓声为邾娄。邹则邾、娄二合之音也

<sup>2</sup> [清]张宗泰《质疑删存》，中华书局，1988年，第26—27页。

<sup>3</sup> 陈直：《史记新证》，中华书局，2006年，第80页：勾吴亦作攻吴。《左宣八年传》疏作工吴，工与攻古字通用。战国陶器中，工人名皆作攻某可证。而金文中皆作攻吴，无作勾吴者。如攻吴王夫差鉴，攻吴王光剑，攻吴王元启剑，皆其显例。盖勾攻二字为一声之转。

<sup>4</sup> 详见童书业：《春秋左传研究》，中华书局，2006年，第16页。

<sup>5</sup> 详见[宋]沈括《梦溪笔谈》第一百一十二卷艺文二。

<sup>6</sup> 曾运乾：《尚书正读》，中华书局，1964年，第15页：试可乃已，《史记》作试不可乃已。钱大昕云：古人语急，以不可为可。另参裴学海：《古书虚字集释》，中华书局，2004年，第261—264页。

<sup>7</sup> 详见[清]臧琳《经义杂记》，嘉庆己未拜经堂刻本，卷二十二。



则为“卑”，与“子贱”正好相配；楚人子玉，名得臣，合读为“敦”，也与字义相配……<sup>1</sup>

这种现象古人称之为“急言”（读得快）和“缓言”（读得慢）之别，认为这就是反切的雏形。吴泽顺《汉语音转研究》举过不少例子：《诗经》“八月断壶”的“壶”，顾炎武以为“今人谓之‘胡卢’，《史记·后妃传》作‘瓠卢’，‘瓠卢’正切‘壶’字。”“扶摇谓之森。”黄侃《尔雅音义》：“森者扶摇之合声，《说文》作‘飏’。”……其他如“不律”为“笔”，“终葵”为“椎”，“髑髅”为“头”……<sup>2</sup>

另一种可能是：同一个地名既有单字名，也有双字名，比如“奄”和“商奄”——鲁国的主要地盘本来是属于东夷部落之商奄一族，鲁国的社会底层就有不少是商奄的原住民，而“商奄”也可以单独称“奄”。<sup>3</sup>

再一种可能是：不同地方的人口音不同，有人读邾，有人读邾娄。据《汉书·艺文志》，《公羊传》的前辈祖师公羊高是齐人，《穀梁传》的祖师穀梁喜（也作穀梁赤、穀梁真、穀梁淑）<sup>4</sup>是鲁人，汉人曾把公羊学视为齐学，把穀梁学视为鲁学。清代俞樾还曾议论说孔子是鲁人，他的弟子们也多鲁人，微言大义能流传至今却多赖齐人之力。<sup>5</sup>在当时学问的传播上，齐、鲁两地虽然毗邻，但口音差异在所难免，所以有人解释“邾娄”即说：“盖齐人语也”。<sup>6</sup>

如果真是方言落在纸面上，确实会让读者为难。王应麟《困学纪闻》就曾罗列过《公羊传》里出现的齐国方言，又说东汉的大经师郑玄注释“三礼”也多有齐国方言。王应麟继而

<sup>1</sup> [清]汪中《经义知新记》，《新编汪中集》，广陵书社，2005年，第8页。

<sup>2</sup> 吴泽顺：《汉语音转研究》，岳麓书社，2006年，第104页。

<sup>3</sup> [清]孙诒让《墨子閒诂》于《墨子·耕助》“东处于商盖”下注释：是商奄即奄，单言之曰奄，象言之则曰商奄。

<sup>4</sup> 洪业：《春秋经传引得序》，《洪业论学集》，中华书局，1981年，第242页；李唐以往，而穀梁有赤、真、淑、喜四名异说。注释：或云：祖孙四人之名（皮锡瑞《春秋通论》，商务印书馆，1923，排印本，18a；陈汉章《经学通论》，北京大学排印本，31a）。或云：一字之音转形譌（武内义雄《孟子与春秋论》，《支那学》[1928]iv/171；吴承仕《经典释文序录疏证》，北平，中国学院，1933排印，89b）。窃疑：昔本妄说，今无须为之强解也。

<sup>5</sup> [清]俞樾《湖楼笔谈》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第190页：孔子鲁人，七十子亦大半鲁人，乃微言大义传至今者，则往往出于齐人。如公羊子，齐人也。《春秋》一经赖以粗明。《穀梁》不过掇拾补苴。左丘明固不传经，所弗论也。另参刘师培：《群经大义相通论》，《刘申叔遗书》，江苏古籍出版社，1997年，影印民国廿五年本，第350页：盖战国诸子，荀子之义多近于《穀梁》，孟子之义多近于《公羊》，故荀子之学，鲁学也，孟子之学，齐学也。孟子游齐最久，故所得之学亦以齐学为最优，岂若后儒之空谈大同三世哉。

<sup>6</sup> [清]吴寿旸《公羊经传异文集解》。

感慨：方言差异这么大，像《尚书》里那些上古时代领导人的重要讲话，现在的人又怎么可能读得通呢？<sup>12</sup>

### （三）盟于蔑，地点书写上的微言大义

“公及邾仪父盟于蔑”，这个“蔑”字和“邾”字有着相似的境况。

这个地名，“三传”分别有两种记载，《左传》记的是“蔑”，《公羊传》和《穀梁传》记的是“昧”，这两个字在古代读音相同，所以有人这样写，有人那样写，其实都是指一个地方，如果换到现在，就总得有一个算是别字了。

但“蔑”或“昧”，也许都不对，这里应该叫做姑蔑，是鲁国的一块地方，也就是《左传·定公十二年》和《古本竹书纪年》所记的姑蔑，据考证是在今天山东泗水县东四十五里之地。

鲁国人怎么会把自己的地名搞错呢？清代学者惠栋认为这是为了避讳——鲁隐公名叫“息姑”，而“姑蔑”的“姑”字犯了忌讳，所以被《春秋》所删。而《古本竹书纪年》是魏国的史书，不避鲁国之讳，所以把“姑蔑”原名照录。<sup>3</sup>

清人梁履绳《左通补释》广引诸说，其中详引惠栋，说这里的蔑就是《左传·定公十二年》“败诸姑蔑”的姑蔑，之所以“败诸姑蔑”不再避讳鲁隐公名字里的“姑”字，是因为古人的惯例是“舍故讳新”，也就是说，鲁定公时代的行文会避讳其前一代国君的名字，但前几代国君的名字就不必再避讳了，而鲁定公距离鲁隐公时代已远，便不再避隐公之讳。梁又引宋人程公说《春秋分纪》，说叫姑蔑的地方当时不止一处，一在鲁国一在越地<sup>4</sup>——考证春秋之地理是一项专门的学问，比如清人丁寿徵《春秋异地同名考》，在这一处就引顾炎武之说证实春秋有“二姑蔑”，<sup>5</sup>清人在经学当中发展出天文地理、典章制度的专门之学，这是

<sup>1</sup> [宋]王应麟《困学纪闻》卷七：公羊子，齐人，其传《春秋》，多齐言。登来、化我……之类是也。郑康成，北海人，其注“三礼”多齐言……。方言之异如此，则《书》之诰誓其可强通哉？

<sup>2</sup> 吴镇烽编：《金文人名汇编》，中华书局，1987年，第176页。

<sup>3</sup> 详见杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第7页。

<sup>4</sup> [清]梁履绳《左通补释》：蔑本姑蔑，定十二年“败诸姑蔑”是也。……古人舍故讳新，故哀为定讳，定不为隐讳。……惠栋《春秋左传补注》一。……姑蔑有二，隐元年“公及邾仪父盟于蔑”，定十二年“败诸姑蔑”，鲁地也。哀十三年“弥庸见姑蔑之旗”，越地也。程公说《春秋分纪·疆理书十一》。

<sup>5</sup> [清]丁寿徵《春秋异地同名考》“二姑蔑”条：一，定十二年“费人北。国人追之，败诸姑蔑”，杜无注，亭林谓当是鲁地；一，哀十三年“弥庸见姑蔑之旗”，杜注越地，今东阳大末县。

清代学风的一大特色。

还有一个可大可小的问题：“蔑”和“昧”这两个字可都不是“三传”里的，而是来自“三传”当中各自含有的《春秋》的经文，“三传”虽然作者不一、师传各异，出现这种文字出入在所难免，可是，《春秋》号称出自圣人之手，应该是“三传”共同的渊源才对。这种文字出入的情况，要么说明了《春秋》有不同的抄本流传，要么说明“三传”在抄录经文的时候没有经过严格校对。

一经三传当中这类文字歧异的问题并非少数，元代大史家马端临就曾经因此而强烈地怀疑过《春秋》的可靠性，他说：《春秋》古经虽然在《汉书·艺文志》中有过记载，但孔子所修的《春秋》单行本从没在世上露过面。自汉朝以来，所谓古经，其实都是从“三传”里把《春秋》的经文抽取出来罢了。但问题是：“三传”各自所辑的《春秋》经文在很多地方都有出入，真不知该以谁为准才好。比如“公及邾仪父盟于蔑”这句话，《左传》作“蔑”，《公羊传》和《穀梁传》却都作“昧”，也不知道孔子当初落笔的时候到底写的是“蔑”还是“昧”？同类的例子不胜枚举——如果仅仅是人名、地名有这类出入，似乎倒也无伤于春秋大义，但在事件记载上也颇多矛盾，这就不得不让人怀疑其权威性了。从一些线索推断，“三传”的三家学者肯定陆续各有加工，而后世的儒家经师竟从“三传”所录《春秋》经文的文字异同里边咀嚼出许多孔圣人的微言大义，其可信度实在令人怀疑。<sup>1</sup>

马端临的意见是颠覆性的，它会让人怀疑：孔子的许多所谓微言大义，溯其源头，也许

<sup>1</sup> [元]马端林《文献通考》卷一百八十二：《春秋》古经，虽汉《艺文志》有之，然夫子所修之《春秋》，其本文世所不见，而自汉以来，所编古经，则俱自三传中取出经文，名之曰正经耳。然三传所载经文多有异同，则学者何所折衷？如“公及邾仪父盟于蔑”，左氏以为“蔑”，公、穀以为“昧”，则不知夫子所书者曰“蔑”乎，曰“昧”乎？“筑郿”，左氏以为“郿”，公、穀以为“徽”，则不知夫子所书，曰“郿”乎，曰“徽”乎？“会于厥慝”，公、穀以为“屈银”，则不知夫子所书，曰“厥慝”乎，曰“屈银”乎？若是者殆不可胜数，盖不特亥豕、鲁鱼之偶误其一二而已。然此特名字之讹耳”，其事未尝背驰于大义，尚无所关也。至于“君氏卒”则以为“声子，鲁之夫人也”，“尹氏卒”，则以为“师尹，周之卿士也”，然则夫子所书隐三年夏四月辛卯之死者，竟为何人乎？不宁惟是，《公羊》、《穀梁》于襄公二十一年皆书“孔子生”。按春秋惟国君世子生则书之，“子同生”是也。其余，虽世卿擅国政如季氏之徒，其生亦未尝书之于册。夫子万世帝王之师，然其始生乃鄆邑大夫之子耳，鲁史未必书也。鲁史所不书，而谓夫子自纪其生之年于所修之经，决无是理也。而《左》于哀公十四年获麟之后又复引《经》，从至十六年四月书“仲尼卒”，杜征南亦只为近诬。然则《春秋》本文，其附见于三传者，不特乖异未可尽信，而三子以其意增损者有之矣。盖襄二十一年所书者，公、穀尊其师授而增书之也；哀十六年所书者，左氏痛其师亡而增书之也，俱非《春秋》之本文也。三子者以当时口耳所传授者各自为传，又以其意之所欲增益者搀入之。后世诸儒复据其见于三子之书者互有所左右而发明之，而以为得圣人笔削之意于千载之上，吾未之能信也。

仅仅是文本流传中的抄写错误造成的，另有一些则源自“三传”历代传人的自我发挥。退一步来想：即便《春秋》确实是孔子所著，即便其中确实蕴涵着深刻的微言大义，但是，抄写错误和“三传”传人们的自我发挥，使得我们很难辨别哪些才是圣人的笔削之迹。树林掩盖了树林，人群掩盖了人群，还有可能去伪存真吗？

清人毛奇龄在对《春秋》经文的校勘上作过很大的贡献。他在《春秋简书刊误》说，《汉书·艺文志》提到《春秋》古经十二篇，<sup>1</sup>被前辈儒师视为“简书”，后来失传了，我们见到的《春秋》都是被“三传”夹带着的。但问题是，公羊、穀梁两派的前辈们根本就没见过“策书”，只是以个人理解来解释经文，所以搞出很多错别字来，《公羊传》里边还夹杂了不少市井俚语，其中辑录的《春秋》经文早已不复旧貌。直到《左传》行世，大家才知道有“简书”正文冠于“策书”之首……<sup>2</sup>

毛奇龄这里着重提到的“简书”和“策书”都是在说竹简而各有区别：古人把字写在竹简上，单独一根竹简叫做“简”，把一堆竹简用绳子串起来就叫做“策”，杜预《春秋左氏传序》说古代史官记录国史，“大事书于策，小事简牍而已”，从字面来看就是说：记载大事需要的文字多，所以要写在一堆竹简连成的“策”上，而小事几笔就能记完，所以用一两根竹简就够了——单独一根竹简就能写完的事，自然很“简单”，“简单”一词就是这么来的。

毛把《春秋》视为“简书”，把《左传》视为“策书”，把简书冠于策书之首视为典籍原貌，然而《经》、《传》之合编其实是杜预搞出来的。

再者，毛奇龄这个说法也许并非无源之水。前人如宋代的魏了翁在《春秋左传要义》就

<sup>1</sup> 张舜徽：《汉书艺文志通释》，湖北教育出版社，1990年，第5页：《春秋》，古经十二篇。……此条应读“春秋”二字为句。

<sup>2</sup> [清]毛奇龄《春秋简书刊误》：汉《艺文志》有《春秋》古经十二篇，先儒目之为简书，即圣经也。其分十二篇者，以《春秋》十二公，每公得一篇，则十二篇也。第其书不知亡于何时，唯“三传”传经则各有经记载于其中。汉初行四家之学，有公羊、穀梁、邹氏、夹氏，而邹、夹无传，只公、穀二学早立于学官而诸生传之。顾两家杜撰，目不见策书，徒以意解经，故经多误字，而《公羊》且复以里音市语澜謏其间，其所存圣经已非旧矣。及《左传》行世，则始知有简书正文冠策书首。故当时《左》、《公》、《穀》三传俱著竹帛，而《左》之为传先于《公》、《穀》，汉人亦称《左氏》为古学，《公》、《穀》为今学，而其如《左氏》晚出，《公》、《穀》立学反先于《左氏》，是以治古学者虽有张苍、贾谊、张敞、贾逵、服虔辈，不下于董仲舒、公孙弘辈之治今学，而诸生胶固，竟立门户，即加以前汉刘歆、后汉韩歆两歆之争，必不能救《左氏》膏肓之目，而策书、简书总无闻焉。夫左氏之《传》，即是策书，左氏之《经》，即是简书，故夫子笔削只袭鲁国之简书以为之本，即绝笔以后犹有旧简书一十七条见于《左传》，则哀十四年获麟以前，其为真简书而以之作夫子之圣经。《公羊》、《穀梁》俱无与也。

曾问到为什么有些事情《左传》里有记载而《春秋》却丝毫没提？——这本是一个关于《左传》身份的严重问题：《左传》到底是《春秋》的教辅还是单独成篇的一部史册，如果是后者的话，不但《左传》的地位会一落千丈，治《左传》的学者们也会马上面临就业和待遇的现实问题。魏了翁这里的解释是：《春秋》依据的是史官的策书，策书上没有的，《春秋》遂阙；而《左传》的内容采自简牍，赖之独存。<sup>1</sup>——魏了翁对“简书”、“策书”的理解似乎和毛奇龄颇有差异。

这类解释中最有创意的说法大概要算是清人张沐的《春秋疏略》，认为孔子尊鲁史为经，凡是不可为经的内容，就附在经文的左边，是为《左传》。俞樾指其为匪夷所思，<sup>2</sup>而赵慎畛却觉得古来论左丘明者均无确切依据，这种论调也算可备一说。<sup>3</sup>其实若谓铺陈敷衍，左丘明甚至有墓可供凭吊呢。<sup>4</sup>

回顾孔颖达的权威解释，是把《春秋》的记载说成大事，而把《左传》的记载说成小事。<sup>5</sup>从经与传的地位上说，这个解释倒也合理，但问题在于小事连篇累牍，大事却寥寥几笔，虽然孔颖达努力弥合，但这总难免让人怀疑。

毛奇龄和魏了翁都在这个问题上挑战着孔颖达的权威。魏了翁的说法只是个简单的推测，到毛奇龄这里便已经发展成细致的考据了。毛以《左传》里辑录的《春秋》经文来校对《公羊传》和《穀梁传》，因为他认为《左传》所辑录的经文正是当初的简书，孔子的笔削即以鲁国史官留下来的简书为蓝本，而在孔子死后，仍有十七条旧简书被收进《左传》。再者，《公羊传》和《穀梁传》一直都是口耳相传，到了汉初才被书写下来定了型（是用汉朝

<sup>1</sup> [宋]魏了翁《春秋左传要义》卷二十八“经文依策书，传文采简牍”条：《传》言战败而《经》不书，杜以意测之，不知其故。盖《经》文缺漏，《传》文独存也。《经》文依史官策书，策书所无，故《经》文遂阙也。《传》文采于简牍，简牍先有，故《传》文独存也。

<sup>2</sup> [清]俞樾《左传异说》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第19页；国朝张沐著《春秋疏略》，以《经》文为鲁史，以《左传》为孔子所作。孔子尊鲁史为经，而凡不可为经者，附录经左，谓之《左传》。“左传”二字得此创解，匪夷所思。

<sup>3</sup> [清]赵慎畛《榆巢杂识》，中华书局，2001年，第24页：有人言《左传》非姓左人作，因《传》在《经》左，故名《左传》。昔之论左丘明者，均无确据此亦或备一说耶？

<sup>4</sup> 参见[清]纪昀《纪文达公遗集》卷四：左子墓在肥城西南五十里。案《山东通志》载左邱明墓在峄县，而以肥城之墓分注于下，是此二墓皆在疑似之间，未必肥城果真，峄县果伪。

<sup>5</sup> [晋]杜预/注[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：此言大事小事，乃谓事有大小，非言字有多少也。大事者，谓君举告庙及邻国赴告，经之所书皆是也。小事者，谓物不为灾及言语文辞，传之所载皆是也。大事虽在策，其初亦记于简。何则？弑君大事，南史欲书崔杼，执简而往，董狐既书赵盾，以示于朝，是执简而示之，非举策以示之，明大事皆先书于简，后乃定之于策也。其有小事，文辞或多，如吕相绝秦，声子说楚，字过数百，非一牍一简所能容者，则于众简牍以次存录也。

流行的隶书书写的，所以《公》、《穀》两书一般被称为“今文经”），而《左传》则是西汉末年才被发掘出来，它有可能是秦始皇焚书政策的幸存者，<sup>1</sup>所用的文字则是古老的籀文（所以《左传》一般被称为“古文经”）。

照此看来，《左传》里辑录的《春秋》经文显然比另外两传更原始、因而也更可靠，况且古文经学确实要比今文经学朴实不少。<sup>2</sup>话说回来，在“公及邾仪父盟于蔑”这句经文里，毛奇龄断言“蔑”和“昧”是读音问题造成的别字，而“邾娄”的标准版本也只能是一个“邾”字。<sup>3</sup>

马端临和毛奇龄在这里指出来的虽然不像什么了不得的大问题，但只要考虑到孔子的微言大义本来就尽是“一字之褒”和“一字之贬”，总让人绞尽脑汁、费尽参详，如果这里边一来仅是简书所特有的体例所致，二来孱杂了很多的抄写错误和版本异同的问题，人们还有多大的可能厘清这本糊涂账呢？

当然，要解释、要辨析，也是有的。清人侯康也着力于《春秋》古经，感觉毛奇龄批判得有些过分了，总把流传中的疏漏说成是故意的。<sup>4</sup>侯认为自己的疏通工作更为通情达理一些，比如当下这句经文，侯说邾国人读自己的国名为邾娄，《公羊传》照记不误，这叫“名从主人”，而《左传》和《穀梁传》将之正名为邾这也不错——《公羊传》从其俗，《左传》和《穀梁传》正其名。至于“蔑”和“昧”，据《说文》的解释，都有“眼神差”的意思，

<sup>1</sup> 秦始皇的焚书政策只是针对民间藏书，《左传》很可能是有皇家官藏本的，后来转入汉朝秘府。民间版本也不是被毁灭殆尽。但《左传》的具体出处至今依然存疑。

<sup>2</sup> 范文澜有段话讲今古文的学风：古文经是不语怪力乱神的，今文经不同，它专投皇帝之所好。西汉时今文家讲灾异，原来有点限制皇帝暴虐的意思，到东汉时，就变成有灾异要撤免三公了。由于东汉时天文学的进步，日蚀也可推算出来了，灾异不大好说了，今文学家就改说讖纬。古文家反对讖纬。王充是古文家反对灾异和讖纬的代表。（《经学讲演录》，《范文澜历史论文选集》，中国社会科学出版社，1979年。）

<sup>3</sup> [清]毛奇龄《春秋简书刊误》：邾，《公羊》作邾娄，后同。蔑，《公羊》、《穀梁》俱作昧。邾本附庸国，武王克商，封颛顼之后名侠者于邾地，当时称邾侠，则邾只一字明矣。《公羊》多一字曰邾娄。据旧解，邾人语声邾未必有娄字，犹吴人发声有勾字，越人发声有于字，曰勾吴、于越类然。经文亦有之，如《檀弓》邾娄考公之丧，哀十三年于越入吴类。特此必不然者。《穀梁》亦先左氏出，而经文始终只一邾字，此非左氏改本又明矣。或曰五等爵国无两字，惟附庸有之，如须句、颛臾类，则邾在桓年已与齐桓相盟会，曾受王命进子爵，自庄十六年后，凡经文俱书邾子，则亦当改附庸两字之例，而《公羊》后经必加娄字，于子字之上又何以称焉？蔑亦名姑蔑，即鲁国卞县南姑城也，昧与蔑声转之误。

<sup>4</sup> [清]侯康《春秋古经说》序：《穀梁》出较先，其误尚寡，《公羊》出最晚，其误滋甚，口授愈久则愈离，不期然而然者也。毛氏动辄诋为有意变易，又岂通论哉。

两个字不但音同，而且义同。这样看来，写成这样和写成那样，并不是什么大不了的事。<sup>1</sup>

#### （四）会、及、暨

邾仪父是邾国的国君，按照一般说法，他姓曹，名克，字仪父。这里是国名和字连称，也是周代一种典型的称谓方式，而《春秋》在此不称其爵，只称其字，一定有什么深刻的用意。先看看《公羊传》对“三月，公及邾仪父盟于昧”这一句经文的解释：

《春秋》：

三月，公及邾娄仪父盟于昧。

《公羊传》：

及者何？与也，会及暨皆与也。

曷为或言会或言及，或言暨？会，犹最也；及，犹汲汲也；暨，犹暨暨也。及，我欲之；暨，不得已也。

仪父者何？邾娄之君也。

何以名？字也。

曷为称字？褒之也。

曷为褒之？为其与公盟也。

与公盟者众矣，曷为独褒乎此？因其可褒而褒之。

此其为可褒奈何？渐进也。

昧者何？地期也。

#### 【译文】

问：《春秋》说“公及邾仪父盟于昧”，这里的‘及’是什么意思？

<sup>1</sup> [清]侯康《春秋古经说》卷一：……然则《公羊》之称所谓名从主人也。《左》、《穀》正其名，《公羊》从其俗，犹越或称于越，义可两通，无关体要。（《公羊》及范氏《穀梁注》皆为于越强生义例，然恐只是史异词耳，孔疏近之。）——蔑，《公》、《穀》作昧，据《左传》，蔑即姑蔑，不称姑者，惠氏《补注》云：隐公名息姑，当时史官为之讳。然则作蔑为合昧则同音字。故文七年晋先蔑奔秦，《公羊》亦作昧。又《说文》目部：昧，目不明也。𠂔部：蔑，劳目无精也。非独音同，义亦本通矣。

答：“及”就是“与”的意思。

问：会、及、暨都是与的意思，为什么有时候说会，有时候说及，有时候又说暨呢？

答：会就是聚的意思，聚众、聚会；及，就是汲汲的意思（表示心情急切）；暨，是暨暨的意思（带有果断坚毅的感情色彩）。及，有主观愿望的意思；暨，有不得已的意思。

问：仪父是什么人呢？

答：他是邾娄国的国君。

问：“仪父”是个什么称呼呢？

答：“仪父”是他的字。

问：为什么这里要称呼他的字呢？

答：是为了褒奖他。

问：为什么要褒奖他呢？

答：是因为他与鲁隐公会盟而褒奖他。

问：与鲁隐公会盟的人多了，为什么这里单单要褒奖邾仪父呢？

答：因为他值得褒奖。

问：为什么呢？

答：因为邾仪父这次会盟之举是他进步过程中迈出的第一步。（“渐进也”）

问：“公及邾仪父盟于昧”，这个“昧”是指什么？

答：这是指会盟的地点。（“地期也”）

这又像是一段公羊学老师和学生的课堂笔记。如果这不是虚拟问答的话，可以说学生的问话非常细致。第一个问题是关于连词“及”的，老师解释了会、及、暨的语义区别，其中“会，犹最也”，把“会”解释为“最”，是因为古代“最”、“聚”两字互通<sup>1</sup>——据高邮王氏父子的《经义述闻》，《公羊传》这里从正文到注释，“最”字全都写错了，原本该是“𡗗”（jù）字。“𡗗”和“聚”读音和意思全都一样，徐锴说：古代以聚物之聚为𡗗，但𡗗字太生僻了，所以该写𡗗的时候人们就写成聚了。王引之进而考据推论，说这个错误至少在唐初就已经成型了。<sup>2</sup>

会、及、暨，看似仅仅是个文法问题，经老师认真回答却也解出了一些经义。这问题如

<sup>1</sup> 参见[清]惠栋《九经古义·公羊上》。

<sup>2</sup> 详见[清]王引之《经义述闻》卷二十四。



果转换成现代语言，大略就是：“《春秋》说：‘鲁隐公及邾仪父盟于蔑’，但是，这与‘鲁隐公和邾仪父盟于蔑’、‘鲁隐公跟邾仪父盟于蔑’有什么不同吗？”

的确，表示谁和谁、什么和什么的意思，用和、跟、与等等字眼，意思都是一样的。可老师说：《春秋》专门选用这个“及”字是很讲究的——用“及”字强调出了行为主体的主观愿望，如果换成“暨”，那就表示这次会盟是不得已而为之了。如果说“鲁隐公及邾仪父盟于蔑”表示了隐公的主动，那么“鲁隐公暨邾仪父盟于蔑”就表示了隐公的被动。

但是，问题还有内情：《公羊传》这里讲到的“暨，不得已也”，未必就是现代汉语中“不得已”的意思。

清人陈立的《公羊义疏》对此详加考据，引郭璞的说法，“不得已”就是“不得及”，进而推测“暨”这一个字大约含有“及”和“不及”这完全相反的两重涵义。<sup>1</sup>——这个解释听上去匪夷所思，但在汉语当中其实绝非罕见。钱钟书《管锥编》“论‘易’之三名”提到一字多义的现象大约可以分为两种情况，一是“并行分训”，比如《论语·子罕》“空空如也”，这个“空”字既可以当虚无讲，也可以当诚恳讲，两个意思虽然不同，但都能讲得通；二是“背出或歧出分训”，比如“敢”意为“不敢”，“乱”也有完全相反的“治”的意思，古人谓之“反训”，实际用字的时候在句子里只取某一个意思而已。还有一语双关的情况，那就是相当常见的了。<sup>2</sup>

但钱说颇可质疑的是，所谓“并行分训”，这到底是说话者本有之义，还是听者的附会，很难辨清，而显然以后者的可能性为大；所谓“背出或歧出分训”，到底是急读或缓读所致（如前述），还是错别字的原因？比如关于“乱”字的反训，杨宽曾考证认为“乱”是“司”字之误，因此本来就有“治”的意思。<sup>3</sup>

即便陈立对“暨”字“背出或歧出分训”的解释正确，这个解释也未必就足以推翻前边的“不得已”。——陈自己便提到了《穀梁传》的一处，即《穀梁传·昭公七年》：“（经）七

<sup>1</sup> [清]陈立《公羊义疏》：“暨，不得已”与“及，我欲之”相对为义也。郝氏懿行《尔雅义疏》云：《释诂》曰：及暨与也，是暨即及矣。又言不及者，郭引《公羊传》释云：暨，不得已，是不得及矣。《文选·白马赋》及《文赋》注并引《尔雅》作“暨，及也”，或即上脱不字，即或所引即《释诂》文。盖暨之一字包及与不及两义也。《穀梁·昭七年传》以外及内曰暨，对及为我欲是亦不得已之义也。

<sup>2</sup> 详见钱钟书：《管锥编》，中华书局，1979年，第1—8页。另见[清]张尔岐《蒿庵闲话》，粤雅堂丛书本，卷二：经传用字，有以相反为义者：如治乱曰乱，去污曰污，辟荒曰荒……按字义相反相成之说，发于晋之郭璞。《尔雅释诂》：“徂，在，存也。”《方言》卷二：“逞、苦、了，快也。”郭注皆已指出义有反覆旁通，美恶不嫌同名之理。发凡之辞，虽甚简约，不啻为训诂学揭示一大例矣。

<sup>3</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第85页。

年春，王正月，暨齐平。（传）平者，成也。暨，犹暨暨也，暨者，不得已也，以外及内曰暨。”这是记载齐国和鲁国达成和议之事，《春秋》记载“暨齐平”，《穀梁传》解释这个“暨”字说：这是表示别人（齐国）向我方（鲁国）提出要求，而不是我方向别人提出要求。暨，就是不得已的意思，也就是说：别人是主动的，我们是被动的。

看来《穀梁传》的说法也很有道理，而且有《春秋·昭公七年》“暨齐平”的经文作为佐证。——但是，较真的话，这也说不太准。按照《春秋》的一贯文法，“暨齐平”自然说的是鲁国和齐国达成和约，“暨”字之前省略了“我国”，但是，历代经师们对此是大有分歧的，一派认为确实是鲁国与齐国讲和，另一派则认为是燕国和齐国讲和。从《春秋》的文法上看，前者正确；从《左传》的上下文看，后者正确。那么，如果和齐国签署和约的是燕国而不是鲁国，《穀梁传》对“暨”字的所有解释就完全站不住脚了。<sup>1</sup>

对《公羊传》里的这个“会、及、暨”，还可以再看一个朴素一些的解释：刘师培《古书疑义举例补》把这段文字作为“同义之字并用而义分深浅之例”，<sup>2</sup>也就是说，会、及、暨都是同义词，不过意思在程度上有深有浅罢了。

“及”还可以当动词“参与”讲，放在这里也能使句子讲通：鲁隐公在昧地参与了邾仪父设下的盟会。“及”字的这个动词用法在文献和金文上的例证见于李学勤《邾子姜首盤和“及”字的一种用法》，似乎可以由此启发《公羊传》“汲汲（表示心情急切）”的解经之辞，但“暨”字的动词用法也是同样的。<sup>3</sup>微言大义到底如何阐释，越发难以说清，而《公羊传》的这段解经之辞是否在追求大义的同时罔顾文法，也是件极为可疑的事。

## （五）邾仪父：称名与称字的微言大义

### 1. 文字传抄的讹误

下一个问题就是邾仪父的称谓问题。若按惯例，一国之君应当称爵。陆淳《春秋集传纂

<sup>1</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第1281页；《穀梁传》以为鲁与齐平，贾逵、何休主此说，许惠卿、服虔及杜预皆以为燕与齐平，说详孔《疏》。据《传》文，当是燕与齐平，说详李贻德《贾服注辑述》。崔应榴《吾亦庐稿》谓“当是齐、鲁之平”，误。

<sup>2</sup> 刘师培：《古书疑义举例补》，《中国现代学术经典·刘师培卷》，河北教育出版社，1996年，第524页。

<sup>3</sup> 李学勤：《邾子姜首盤和“及”字的一种用法》，《中国文字研究》（第一辑），广西教育出版社，1997年。

例》引《竹书纪年》有“鲁隐公及邾庄公盟于姑蔑”，<sup>1</sup>这位邾庄公自当就是邾仪父。如果说成立，《春秋》把邾庄公改作邾仪父，该是表达贬斥才对。

而据何休的说法，邾仪父在《春秋》纪年之前已经失去了爵位，自然无爵可称，按《春秋》的“例”（规则体例），应该称名才对——邾仪父名克，所以该叫他邾克；圣人为了表扬邾仪父，所以才不称名而称字。<sup>2</sup>

周人起名字的规矩，男子之字多作“某父”，唐人陆德明《春秋公羊音义》给邾仪父的“父”字注音，说“父”字“音甫，本亦作甫”。杨宽考证说，<sup>3</sup>《仪礼·士冠礼》谈到古代男子取字的规矩，全称是三个字，公式是“伯某甫”，第一个字“伯”表示排行，可以按实际排行替换成仲、叔、季，最后一个字“甫”是“父”的假借字，是男子的美称，也有用“子”的，这一前一后基本都是固定的，只有中间那个“某”是可以充分发挥主观能动性的——但也有个规矩，就是要和“名”在意义上有所关联才行。

“父”和“甫”字还牵涉到另外一个问题。《春秋经·昭公二十三年》有“……许之师于鸡父”，这个“鸡父”是个地名，三传里对这句经文的写法却不一样，《左传》和《公羊传》都作“鸡父”，《穀梁传》却写作“鸡甫”。杨伯峻《春秋左传注》注释说：“‘父’，《穀梁》作‘甫’。‘父’‘甫’二字古本通。”<sup>4</sup>

但通用归通用，问题是：《春秋》本来只有一个，三传夹带的经文应该都是从同一个源头照抄来的，文字为何不同？宋代郑樵有过一番议论，认为《春秋》之文就是鲁国的史记，本来只是一个版本，后来传为三家，异文便出现了，这就是经学种种是非的源头。<sup>5</sup>

无论郑樵所说究竟对了几分，但这问题确实涉及到三传的源流、文字的演变与经籍的传抄（前文中毛奇龄就是因此而大发议论的）。金德建《经今古文字考》曾经谈到过这个例子，举《仪礼·士相见礼》郑玄的一条注释：“今文‘父’为‘甫’”，这就是说，郑玄认为“甫”字是今文，而“父”字是古文。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 王国维：《古本竹书纪年辑校》，《王国维遗书》，上海古籍书店，1983年，据商务印书馆1940年版影印，第4653页；《春秋经传集解后序》。据《后序》在庄伯十二年正月。

<sup>2</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》：称字所以为褒之者，仪父本在春秋前失爵，在名例尔。

<sup>3</sup> 详见杨宽：“冠礼”新探，《古史新探》，中华书局，1965年。

<sup>4</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第1440页。

<sup>5</sup> [宋]郑樵《通志》卷六十三·艺文略一·春秋经案语：《春秋》之经，则鲁史记也，初无同异之文，亦无彼此之说。良由三家所传之书有异同，故是非从此起。

<sup>6</sup> 金德建：《经今古文字考》，齐鲁书社，1986年，第26页。

先秦文字各地不一，<sup>1</sup>到秦始皇的时候才开始统一文字，这就有了个由篆变隶的过程。汉朝人就已经很难看懂先秦文字了，像《公羊传》和《穀梁传》原本都是口传心授，到汉代才著于竹帛，用的就是汉代通行的隶书。《左传》的出处被前人质疑了很久，按沈玉成、刘宁《春秋左传学史稿》的说法：“《左传》从战国到西汉末一直传承不绝。其传承的方式不妨作如下的推想：在战国前期属于口耳相传、尚未最后写定的阶段……当铎椒等人‘抄撮’为书时，已有书面定本……。《左传》在西汉流传，从张苍到刘歆，所用的当都是古文写本，并没有像《尚书》、《诗经》那样有今古文之别。”<sup>2</sup>

根据这个推想，《左传》写定于战国时代（铎椒是战国时人），但和《公》、《穀》一样，也是先经过了一个口耳相传的过程。如此庞杂的内容，从口耳相传到写定成文，会不会出现讹误呢？

文字在转写传抄中确实是很容易发生讹误的，所谓“善本”只是相对而言。战国与秦、汉之际正是经籍大毁灭、文字大变迁的时候，汉初搜罗的经籍也尽是民间手抄本，而且也不知已经辗转传抄了多少次，而版本的歧义又导致了解经师法的不同。至少在可见的层面上，学派义理之争有不少都是由经籍版本歧义衍生出来的，如金德建所谓：“由于文字上有今古异文，自然发生版本的问题，所谓今文的本子和古文的本子。有了版本不同，就有传授讲诵这些本子的人，各家纷纷异说，便产生所谓学派分歧。牵涉到了学派后，内容就广泛多端，复杂起来，我们可以总称叫做今古文经说的不同。所谓汉代学术史上的今古问题，就不外乎文字版本上不同，接着再发生学派经说上的不同。”<sup>3</sup>

《春秋》一字之差就很可能潜伏着什么微言大义，如果再混上版本校勘问题，越发显得难解。“三传”因为《春秋》的脱漏讹误而阐发微言大义的不止一例，陆淳《春秋集传纂例》专有一篇归纳三传里边《春秋》经文的差异，共计近三百处，其中如《左传》和《穀梁传》在“成公六年”的经文是“晋栾书帅师救郑”，《公羊传》的经文却作“晋栾书帅师侵郑”，一个“救郑”，一个“侵郑”，意思截然相反。这不是对义理的不同解读，而是对事实的不同描述。

历代学者们专门作三传校勘工作的专著就有多部，如清人朱骏声《春秋三家异文叢》，谈到著述缘起，就说古书传写，各有师承，文字经常互有出入，要想搞明白经文到底是什么

<sup>1</sup> 参见王国维：《战国时秦用籀文六国用古文说》，《观堂集林》卷七，《王国维遗书》，上海古籍书店，1983年，据商务印书馆1940年版影印。

<sup>2</sup> 沈玉成、刘宁：《春秋左传学史稿》，江苏古籍出版社，1992年，第78页。

<sup>3</sup> 金德建：《经今古文字考》，齐鲁书社，1986年，第4页。

意思，思而不学则罔，还得多作研究才行。<sup>1</sup>

## 2. 名与字

上文由“父”和“甫”字而略谈今古文的差异和经文传抄的淆乱，但邾仪父之名与字的问题仍须细辨。

《春秋纬》称“字者，饰也”，<sup>2</sup>一个人的字就是他的装饰。这装饰大有讲究，一个普遍的规则是：字和名应该要有意义上的关联。《春秋经·桓公二年》提到一位“孔父”，即孔父嘉，孔子的六世祖，明代朱朝瑛《读春秋略记》辨析“孔父”的名字问题，认为“孔父”是名，“嘉”是字，理由是：“父”与“甫”通，是个美称，而“嘉”也是美好的意思，名与字意义关联，这才合乎规矩。另外，唐朝诗人杜甫字子美，也是以“甫”和“美”作意义上的关联。<sup>3</sup>

邾仪父，名克，字仪父，这里的“克”和“仪”一定存在着某种意义上的联系。王引之《春秋名字解诂》有过分析，说名克字仪的人并不是只有邾仪父一个，还有周王子克字子仪，楚国斗克字子仪等等。“克”通“刻”，而“仪”并不读作仪式之“仪”，而读作 suō，也可以写作“牺”。——“仪”和“牺”从繁体字看，一个是“儀”，一个是“犧”，字形相近。“犧”是个多音字，一般读 xī，但还有个读音是 suō，指一种木刻雕花的酒杯——这就和“克”（刻）发生关系了。所以王引之说：“儀为疏刻，故名刻字子儀。”<sup>4</sup>如此看来，邾仪父不能读作邾仪（yí）父，而应读作邾仪（suō）父，并且这个“儀”字是不能简写的。

再有，按当时的习惯，三个字的字虽是全称，却也可以省略来称呼的，比如第一个表示排行的字就可以省略——“伯仪甫”也称“仪甫”。

也有省略“甫”（父）字的——“伯仪甫”于是还可以被称作“伯仪”。如周公长子伯禽（一般被认为是鲁国的始封君）全称就是伯禽父，孔子字仲尼，全称应是仲尼父。按《礼记·檀弓上》的说法，周人一般幼年称名，冠礼之后称字，五十岁以上可以单称伯、仲等行辈（大

<sup>1</sup> [清]朱骏声《春秋三家异文叢》：古书传写，各有师承，文字互淆，必求一是，以思无益，不如学也。作《异文叢》。

<sup>2</sup> [日]安居香山、中村璋八/辑《纬书集成》，河北人民出版社，1994年，中册，第909页。

<sup>3</sup> [明]朱朝瑛《读春秋略记》：《春秋》之书弑君非徒以讨乱贼，亦以儆天下之底乱贼者耳。或疑孔父非名，按《节南山》之诗有曰：家父作诵，以究王讟。岂得自称其字？父与甫通，《传》称孔父嘉，孔父之字嘉，犹唐杜甫之字美也。

<sup>4</sup> [清]王引之《春秋名字解诂》，《经义述闻》卷二十二。

约有敬老的意思)，死后称谥。<sup>1</sup>

女子称字，相当于男人“父”（甫）字的是“母”或“女”字，略称习惯基本和男子一样。杨宽解释说：男女的字要加伯、仲等排行称谓，是因为取字之后就表示“成人”，正式加入了贵族组织的序列，而在宗法制度下有大宗、小宗的区分，所以长幼行辈的排列关系重大。至于男人的“父”（甫）或“子”和女人的“母”或“女”，表示的是其人已经具有了贵族的权利和义务，同时也有区分性别的意思。

杨宽认为，周人取字的习惯源于父系家长制时期的“成丁礼”，“父”与“母”本来并不是父亲和母亲的意思，而是对成年男女的称呼。西周、春秋时贵族男子举行冠礼后，戴的冠称为“章甫”。“甫”是“父”的假借字，“父”原为“斧”的初字，就像手里拿个斧头的形象。石斧是石器时代最重要的利器，到了父系家长制时期，石斧便成了当时成年男子的象征物品，所以借为成年男子的称谓。

至于“母”字，字型结构是“女”字里边有两点，就像两个乳头，表示女子的成年，所以用来作为成年女子的称谓。——雁侠给出过这样一个说法：女、母、妻这三个字在我们看来各有明确所指，但在甲骨文里，这三个字却当真是混用的，这“表明中国古代曾经历了人类学研究成果所证明的母、女、妻不分的时代”，这样一个时代虽然无比久远，但遗留在人类记忆里的印痕却不会立刻消失，甲骨文里这三字的混用正是这一记忆的残痕。<sup>2</sup>

“人类学研究成果所证明的母、女、妻不分的时代”这句话似乎武断了些，再者，如果依此逻辑，“父”和“子”在先秦取字里的并用又说明什么呢？

周族当初举行成丁礼取字时，男子称“父”，女子称“母”，表示的是其人已经具有成年男女的权利和义务了。而西周贵族的冠礼起源于成丁礼，这种取字方式便延续了下来。后来随着时代的发展，“父”、“母”二字逐渐变成父亲和母亲的意思，所以春秋时代人们取字的时候，“父”和“母”便越用越少，“子某”的结构渐渐流行起来。

杨宽从摩尔根的《古代社会》和恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》中找到了一些旁证：处在氏族阶段的易洛魁人竟然也有如此这般的取字方式。现在还能找到更为古老的线索——澳洲土著的情况也有惊人的类似之处，并且能给我们更多的启发：

在某些澳洲部落以及大部分北美印第安部落中，每个个体自己都和某个特定的事物

<sup>1</sup> 《礼记·檀弓上》：幼名，冠字，五十以伯仲，死谥，周道也。

<sup>2</sup> 雁侠：《中国早期姓氏制度研究》，天津古籍出版社，1996年，第48页。

保持着一种关系，就像每个氏族与其图腾所保持的那种关系一样。这类事物，有时候是非生命体或者人造物，但一般是一种动物。在有些情况下，则是有机体的某个特殊器官履行了这一职能，比如头、脚或者肝脏。

这类事物的名称也作为个体的名称。这是他的个人的称呼，即他的名字，是加在集体图腾的名字上的。就像罗马人的本名（*praenomen*）加到族名（*nomen gentilicium*）上一样。当然，尽管只有某些社会才记载有这样的情况，但这仍然很有可能是普遍的。实际上，我们马上就要表明，在个体和事物之间具有相同的性质，而具有同样性质就意味着具有同样的名称。这种名字是在特别重要的宗教仪式上被授予的，因为具有神圣性，在凡俗生活的普通环境中不得说出这种名字，甚至如果在某种特殊情况下，要使用日常语言来指称该物的词，对这个词多少也要做些修改。这是因为日常语言中的词汇是被排除在宗教生活之外的。<sup>1</sup>

名字的传统看来是非常普世性的，并且渊源很古，甚至可能会和图腾搭上关系——图腾虽然具有神圣意义，但恐怕并不是我们一般想像的那样威武或崇高并且整个氏族对之有着强烈的气质上的认同感（比如所谓龙图腾和狼图腾）。可以设想一下在东方这片土地上由古老的图腾仪式演变到成丁礼，进而再进一步文明化而演变成作为大名鼎鼎的周礼之一的冠礼，取字的习俗进而又绵延了两千余年——如果历史的脉络当真如此，这既称得上源远流长，也称得上百姓日用而不知了。人类的幸存仰赖于此，文明的发展仰赖于此，传统因其悠远而力量惊人，同样因其悠远而往往不为人所察觉，哈耶克“在本能与理性之间”的这一描述是恰如其分的。

《春秋》对邾仪父称字，大显褒奖之意。对于称谓褒贬的规矩，《公羊传·庄公十年》有过一次清晰的介绍——《春秋》记载楚国打败了蔡国，称楚国为“荆”。《公羊传》解释说：“荆”是州名。何休进一步解释，说天下分为九州，楚国在地理上属于荆州。那么，为什么《春秋》不说“楚”而说“荆”？《公羊传》说：称州名不如称国名，称国名不如称氏，称氏不如称人，称人不如称名，称名不如称字，称字不如称子。<sup>2</sup>也就是说，《春秋》在称谓上

<sup>1</sup> [法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》（*Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Le Systeme Totémique en Australie*, by Emile Durkheim, Alcan, Paris, 1912），渠东、汲喆/译，上海人民出版社，1999年，第219—210页

<sup>2</sup> 《公羊传·庄公十年》：州不若国，国不若氏，氏不若人，人不若名，名不若字，字不若子。

体现的褒贬共分七个等级，从最坏到最好依次是：州、国、氏、人、名、字、子，徐彦补充“爵最尊”，而圣人褒贬之义多在这些称谓的差异间体现。这种手法细腻含蓄，就算被贬的当事人也很难看得出来。<sup>1</sup>

“爵最尊”应是针对诸夏大国，七等之说应是针对小国与夷狄。孔广森引《礼记·曲礼》，认为朝见天子时，四夷之君就算地盘再大，也称为“子”，所以“子”已经是夷狄与小国的最高等级了。<sup>2</sup>

这样看来，邾国是附庸小国，邾仪父在七等称谓中名列第二——这已经算非常难得了，王安石给过一个未必十分准确的统计数字，说《春秋》全部二百四十二年的历史里，称字而不称名的一共也只有十二个人。<sup>3</sup>

孔子的“书法”意味着：如果按规矩该称“人”（第四等），但偏偏称“字”（第二等），这就表示“褒”；如果还是按规矩该称“人”（第四等），但偏偏要称“国”（第六等），这就表示“贬”。

或褒或贬从大原则上讲差不多就是这样，但这个说法正如经学中的无数说法一样，在历代专家那里充满了争议。董仲舒在《春秋繁露·爵国》里发挥《公羊传》这层意思，说“称氏不如称人，称人不如称名，称名不如称字”，这四等都是针对附庸小国来说的，夏、商、周三代全是这样。在地理范围上，天子直辖之地方圆千里，公侯之地方圆百里，伯爵国方圆七十里，子爵和男爵国方圆五十里；附庸中称字的小国方圆三十里，称名的方圆二十里，称人、称氏的方圆十五里。<sup>4</sup>——如此一来，似乎又很难让人搞清哪个是褒、哪个是贬了。

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：[疏]“州不若国”。○解云：言荆不如言楚。○“国不若氏”。○解云：言楚不如言潞氏、甲氏。○“氏不若人”。解云：言潞氏不如言楚人。○“人不若名”。○解云：言楚人不如言介葛卢。○“名不若字”。○解云：言介葛卢不如言邾娄仪父。○注“皆取精详录也”。○解云：正以贵重为详录，轻贱为略之也。字不若子。爵最尊，《春秋》假行事以见王法，圣人为文辞孙顺，善善恶恶，不可正言其罪，因周本有夺爵称国氏人名字之科，故加州文，备七等，以进退之，若自记者书人姓名，主人习其读而问其传，则未知己之有罪焉尔，犹此类也。

<sup>2</sup> [清]孔广森《春秋公羊经传通义》：此七等，所以进退四夷，绌陟小国。极于子者，《礼》所谓“东夷、北狄、西戎、南蛮，虽大曰子”之义也。

<sup>3</sup> [宋]王安石《石仲卿字序》，《临川先生文集》卷第八十四：字之为最有可贵焉。孔子作《春秋》，记人行事，或名之，或字之，皆因其行事之善恶而贵贱之。二百四十二年之间，字而不名者十二人而已。人有可贵而不失其所以贵，乃尔其少也。

<sup>4</sup> [汉]董仲舒《春秋繁露·爵国》：《传》曰：“氏不若人，人不若名，名不若字。”凡四等，命曰附庸，三代共之。然则其地列奈何？曰：天子邦圻千里，公、侯百里，伯七十里，子、男五十里，附庸：字者方三十里，名者方二十里，人氏者方十五里。



无论如何,《公羊传》是认为孔子在褒奖邾仪父,其原因是:邾仪父前来与鲁隐公会盟。

《公羊传》里以学生的口吻问过一句“与鲁隐公会盟的人有很多,为什么这里单单要褒奖邾仪父呢?”老师的回答是:“因为他值得褒奖”,进而又解释道:“因为邾仪父这次会盟之举是他进步过程中迈出的第一步。(‘渐进也’)”——《公羊传》就说了这么多,完全不能让读者明白。

按何休的解释,《春秋》托鲁隐公为始受命王,而邾仪父是第一个前来和鲁隐公会盟的,所以孔子借着邾仪父来彰明褒奖之法。<sup>1</sup>何休的这个结论是来自邾仪父之称字——他说:邾国在春秋之前已经失去了爵位,按规定应该称名(邾克,即国名+人名),也即“在名例尔”,但这里偏偏称字,自然是褒奖之意。<sup>2</sup>何休解释“渐进”也是这个思路,意思是邾仪父虽是个小角色,但率先投靠,值得表彰,以告来者。<sup>3</sup>

孔广森的解释与何休稍有出入。孔说鲁隐公有贤让之风,邾仪父受到感动,前来会盟,值得褒奖,而邾国后来又追随“春秋五霸”中的第一位霸主齐桓公前往勤王,被周天子授予爵位,这是一件非常光彩的事,所以,在隐公元年邾仪父会盟鲁隐公就是邾国迈出了进步历程的第一步,是谓“渐进也”,这是值得褒奖的。<sup>4</sup>

孰是孰非很难判断,况且说法还远远不止两种。再如其《春秋传》历宋、元、明三代官学正统的胡安国,虽然也明确肯定孔圣人在称谓上暗寓褒贬,却说“中国之附庸例称字”,为了自洽,又把附庸分作了中国之附庸与夷狄之附庸,而这就意味着邾仪父并没有受到孔子的表彰,而是照《春秋》的记事规则理当称字。胡揣测孔子的想法,上承何休,认为春秋大义在于“公天下以讲信修睦”,而会盟那套搞法既要宰杀牲畜、又要歃血发誓,神神鬼鬼的,绝不会是孔子所推崇的。

不仅如此,胡安国还把这次会盟称为“私盟之始”,言下之意似乎是对鲁隐公和邾仪父背着周天子搞这种勾当很是不满。所以,胡最后还特意点了点公羊一派说:有人说经文这里

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂, [唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》:《春秋》王鲁,托隐公以为始受命王,因仪父先与隐公盟,可假以见褒赏之法,故云尔。

<sup>2</sup> [汉]何休/解诂, [唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》:称字所以为褒之者,仪父本在春秋前失爵,在名例尔。

<sup>3</sup> [汉]何休/解诂, [唐]徐彦/疏《春秋公羊注疏》:渐者,物事之端,先见之辞。去恶就善曰进。譬若隐公受命而王,诸侯有倡始先归之者,当进而封之,以率其后。不言先者,亦为所褒者法,明当积渐,深知圣德灼然之后乃往,不可造次陷于不义。

<sup>4</sup> [清]孔广森《春秋公羊经传通义》:隐公以贤让居位,邾娄之君能亲义慕贤,讲信修睦,于法当褒也。……其后仪父至庄公之世,实得王命为诸侯,故因其有将进之渐而褒之。

是因邾仪父第一个来与鲁隐公会盟而称字以示褒奖，这种说法是错误的。<sup>1</sup>

胡的这个解释在暗示着“时代不同了”，及至清代，毛奇龄批驳此说，认为胡安国自创义例，禁不起推敲。毛的看法是：胡把附庸分为中国与夷狄两类，前者例称字，后者例称名，此说于典无据。尤其可怪的是，胡以邾仪父为中国之附庸，以郕犁来为夷狄之附庸，而这两者同出邾子之后，何来中国与夷狄之分？胡安国生编乱造竟一至如此！<sup>2</sup>

邾仪父与郕犁来，一为大邾，一为小邾，同源而出，同在山东境内，又同属附庸。小邾与郕为同国异名，小邾指邾国分支，郕指立国之地。即便按文化标准来分别诸夏与夷狄，据《颜鲁公行状》，春秋有邾武公，名仪甫，字颜公，后世以其字为氏，是为颜氏，因国附庸于鲁，故子孙世代事鲁，孔门七十二弟子便有颜氏八人，著名的颜渊便在其中，颜真卿亦是其后。<sup>3</sup>

这样看来，大邾与小邾分属诸夏与夷狄之附庸的说法实在是不可靠的，毛奇龄批评之严厉似乎也在情理之中，而赵伯雄对此有这样一番议论：“但在胡氏当年，却是激于时事，有所为而发，为的是要高扬民族意识，有意贬夷狄而进中国；毛奇龄则身处满人统治已趋稳定之清初，不能或不愿再强调华夷之辨，故有可能做更为客观的研究。而对胡氏之笔端微意，恐怕未必能够理解，也就更谈不到同情了。”<sup>4</sup>

此一问题虽然解决，却带出了两个枝节问题。一是上述颜真卿的家谱未必可靠，已受到顾炎武的大力质疑，<sup>5</sup>二是毛奇龄也在同类问题上受到过别人同样的质疑，即徐时栋《徐偃

<sup>1</sup> [宋]胡安国《春秋胡氏传》：邾仪父，附庸之君，未王命也。此私盟之始。父音甫。鲁侯爵而其君称公，此臣子之词，春秋从周之文而不革者也。我所欲曰及。邾者，鲁之附庸。仪父，其君之字也。何以称字？中国之附庸也。王朝大夫例称字，列国之命大夫例称字，诸侯之兄弟例称字，中国之附庸例称字，其常也。圣人按是非定褒贬，则有例当称字或黜而书名，例当称人或进而书字，其变也，常者道之正，变者道之中。春秋大义公天下以讲信修睦为事，而刑牲歃血要质鬼神，则非所贵也。故盟有弗获己者而汲汲欲焉，恶隐公之私也。或言褒其首与公盟而书字。失之矣。

<sup>2</sup> [清]毛奇龄《春秋毛氏传》卷二：胡氏又自为制云：“中国之附庸例称字，邾仪父，萧叔是也；夷狄之附庸例称名，郕犁来、介葛卢是也。”吾不知称名称字其分中国、夷狄者出自何书？乃同一附庸，同一邾子之后，而忽分仪父、犁来为中国、夷狄，学者注经，可自造族姓，自定封国，自判华夏，肆然无忌惮一至于此，岂不可怪！

<sup>3</sup> 《颜鲁公行状》，《全唐文》卷五百十四：公姓颜，名真卿，字清臣，小名羹门子，别号应方，京兆长安人也。颜氏乃春秋小邾子之苗裔。……春秋邾武公为鲁之附庸国。武公名仪甫，字颜公，故《公羊传》云：“颜公有功于齐，齐威公命为小邾子。”子孙以王父字为姓氏，以其附庸于鲁，故代代事鲁为卿大夫。故先贤传孔子弟子，达者七十二人，颜氏有其八。则颜氏之儒学可知也。若颜无繇字路，颜回字子渊……

<sup>4</sup> 赵伯雄：《春秋学史》，山东教育出版社，2004年，第631页。

<sup>5</sup> 详见[清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第1707—1708页。

王志》论毛奇龄以徐国为戎之谬，认为《春秋》“戎则戎之，徐则徐之”，判然有别。<sup>1</sup>

胡安国解经“激于时事，有所为而发”，而同类型的阐释早在北宋大儒孙觉的著述中便已出现。孙觉和王安石、苏轼他们是同一代人，宋代《春秋》学自孙复以来都以“尊王”为基调，苏轼发挥为“《春秋》者，后世所以学为臣之法也”，<sup>2</sup>孙复更开了“《春秋》有贬无褒”的先河，孙觉即承袭其说。孙觉《春秋经解》说会盟这种事是乱世才有的，正因为王纲解纽，诸侯又各怀心腹事，结果忠信绝迹、诡诈交作，大家这才频繁歃血结盟。如果大家都是老实人，言出必行，根本用不着诅盟要誓。所以《春秋》凡是记载会盟的，都是在骂那些会盟者呢。<sup>3</sup>

这就是宋人的典型议论。再如王皙《春秋皇纲论》有一篇专论“朝会盟”，说诸侯为天子守土，未得王命就不能出境，但《春秋》中尽是诸侯私相会盟的，这分明就是“不臣之迹”！<sup>4</sup>（专制时代尤重此理，如清代对民间歃血结拜异姓兄弟这类事情都要归为谋反罪，以死刑相威胁。<sup>5</sup>）

说法太多，实在会让读者为难：邾仪父会盟鲁隐公，这到底是对是错？

疑义还远远不止这些。以上几位学者是以义理来作推论的，但攻击之重点仅在会盟而不在褒贬，如胡安国虽然否认邾仪父之称字，却赞同称名与称字的褒贬义例。而到了另一些学者那里，从考据入手，兼及义理，连这种褒贬之说也一并怀疑起来了。

早在唐代，陆淳的《春秋集传辨疑》引赵匡之论，说前代学者看到《春秋》后文有个邾子克，就把邾仪父和邾子克当成一个人了，其实这是两个人：邾仪父没被周天子封爵，所以被称作邾仪父；邾子克接受了封爵，所以才被称为邾子克。而且，仪父也不是字，而是名，

<sup>1</sup> [清]徐时栋辑《徐偃王志》，《中国野史集成》，巴蜀书社，1993年，第一册，第204—205页：奇龄说经之妄也！夫戎则戎之，徐则徐之，岂有圣人著《春秋》忽戎忽徐之理乃庄公二十六年，鲁伐戎于春，伐徐于秋，截然两事。而忽率合之曰：徐即戎也。

<sup>2</sup> [宋]苏轼《问大夫无遂事》，《三传义》，《苏轼文集》，中华书局，1986年，第189页。

<sup>3</sup> [宋]孙觉《春秋经解》：盟者，乱世之事，故圣王在上阙无闻焉。斯盖周道陵迟，众心离贰，忠信殆绝，谲诈交作，于是列国相与始有歃血要言之事尔。凡书盟者，皆恶之也。邾，附庸国，仪父，字。附庸之君未得列于诸侯，故书字以别之。桓十七年公会邾仪父盟于越，庄二十三年萧叔朝公是也。《春秋》之法，恶甚者曰，其次者时，非独盟也。以类而求二百四十二年诸侯罪恶重轻之迹，焕然可得而见矣。

<sup>4</sup> [宋]王皙《春秋皇纲论·朝会盟》：天子建侯列之五等，盘错重固，谓之守土之官，则自非王命不当出境也。春秋之诸侯辄相朝会，此不臣之迹也。

<sup>5</sup> 《大清律例》卷二十三：凡异姓人歃血订盟、焚表结拜弟兄，不分人数多寡，照谋叛未行律，为首者拟绞监候。其无歃血盟誓焚表事情，止结拜弟兄，为首者杖一百，为从者各减一等。

正如鲁国的季孙行父和晋国的荀林父，虽然都有“父”字，其实那是名而非字。况且从道理上讲，附庸之国如果没有勤王之功，仅仅是与大会盟交好，无非自利而已，有什么值得表扬的呢？<sup>1</sup>

及至清代，黄中松作《诗疑辨证》，辨析周人先贤古公亶父的名字，说不能一看见“父”就认为是字，从《左传》来看，以“父”为字的虽然很多，但以之为名的也不是没有。黄虽然在“以‘父’为字”的例子中列举了邾仪父，但他“不能一看见‘父’就认为是字”这个结论显然更加重要。<sup>2</sup>

顾炎武也感觉此事可疑：附庸小国无爵可称，如果直书其名，显得不够客气，不是待邻国国君之道，那就称字好了，以示其地位低于子爵、男爵而高于夷狄。所以，《左传》说“贵之”，《公羊传》说“褒之”，都没道理。这无非是鲁国史官记事的常例罢了，并不是鲁史本来写作邾克，而孔子特意改成邾仪父以示微言大义。<sup>3</sup>

持此论者还有人在。顾栋高引方苞的研究，说“仪父”根本就不是“字”，而是“名”——不要以为凡是带“子”、带“父”的就都是字，这太过笼统了，比如介子推、仪行父等等，都是名而不是字。《左传》说邾仪父名克，其实从时间上推算，邾仪父和邾克是两个人，邾克是邾仪父的儿子。

方苞的分析不止为顾栋高一入采信，而问题是，经学家如果信了方苞，原本的微言大义就需要修订。清儒郝懿行《春秋说略》就是这样，认为“仪父”是名而非字，《春秋》之所以称邾仪父，是因为邾国当时只是附庸小国，地位低，等后来有了爵位了，《春秋》才以爵位称之。郝认为这才符合春秋大义，因为经文称“公及邾仪父盟于昧”，按照《春秋》的书

<sup>1</sup> [唐]陆淳《春秋集传辨疑》：《左氏》曰：邾子克也，曰仪父，贵之也。《公》、《穀》并同。赵子曰：盖见庄十六年邾子克卒，以为同盟故书，遂以仪父是字耳，殊不知仪父亦名也，与鲁季孙行父及晋荀林父等亦以父为名也，缘其未得王命，止是附庸之君，故卒时不书。至庄十六年邾子克卒者，即其嗣君，自以王命为子，故书卒耳，且附庸之君非有勤王之善，纵能自通于大国，自利之事耳，有何嘉而字以褒之乎？若仪父实贤，桓十五年与牟人、葛人来朝一例称人何哉？理又可见也。

<sup>2</sup> [清]黄中松《诗疑辨证》“古公亶父”条：又《左传》以父为字者，如夔父、禽父、邾仪父之类，固难悉数，而蔡宣公名兹父，宋襄公名兹父，及鲁之庆父、行父、归父，晋之荀林父、阳处父、箕郑父，皆名也。则周制亦未必定以父为字，况于殷乎？且《世本》、《竹书》等书俱以亶父、季历并称，人皆知季历为名，何以独知亶父为字乎？

<sup>3</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第307—308页：邾仪父之称字者，附庸之君，无爵可称，若直书其名，又非所以待邻国之君也，故字之，卑于子、男而进于变夷之国，与萧叔朝公同一例也。《左氏》曰贵之，《公羊》曰褒之，非矣。……此亦史家常例，非旧史书邾克而夫子改之为仪父也。

写体例，这个“及”字是有讲究的，只能由内及外，不能由外及内——这个内，指的是鲁国；外，指的是外国。（案：就像现代的中日邦交会谈，双方写字留念，中国这边的只会写“中日友好”而不会写“日中友好”，日方同理。）这就是“以内及外”的原则。还有一个原则是“以大及小”，鲁国是侯爵国，邾国是附庸国，所以要先写鲁国，然后才“及”邾国，如果写反了，那叫“以贱及贵”，就不对了。<sup>1</sup>

这样看来，“仪父”到底是名还是字，实在关系重大，影响到国际关系上的一些原则问题。如果真让方苞他们说对了，旧的微言大义便有根基被动摇的危险，而新的微言大义则会趁虚而入。这问题是非名即字，非黑即白。方苞的说法斩钉截铁，总而言之就是：“《春秋》从无书字之法。”顾栋高以方说为据，详驳胡安国，从《春秋》经文连连举例，让胡安国理论难以自圆其说。顾最后说到杜预对《春秋》里凡是称名的都认为是孔子的贬斥，但《春秋》的编写体例若当真如此，子贡那些孔子的高足们肯定是了解得一清二楚的，但孔门后学在鲁哀公十六年续写《春秋》（见于《左传》），记载老师之死，其用语却是“孔丘卒”，而非“仲尼卒”，难道连孔圣人也一道贬了不成？<sup>2</sup>

再说宋代《春秋》学，也并非孙复、孙觉等人一统天下，以文学知名的“三苏”对《春秋》都有研究。苏辙的《苏氏春秋集解》就是一部著名的走朴实学风的专著。对孙觉等人的义理，苏辙找出了有力的反例：你们不是说孔子在《春秋》里凡是会盟都是贬斥吗？可孔子在《论语》里明明盛赞过齐桓公九合诸侯，还说要不是管仲出力，我们早变成野蛮人了。《孟子》谈到孔子著《春秋》，也引孔子的话大谈齐桓公和晋文公。这样看来，孔子怎么可能反对诸侯会盟呢？<sup>3</sup>

苏辙的反驳是相当有力的：如果《春秋》的孔子和《论语》的孔子不存在矛盾，那么把《春秋》对会盟的记载视为孔子的贬斥就没道理。苏辙是否也像何休那样，认为对邾仪父的称字体现了孔子的褒奖呢？苏辙认为，《春秋》对会盟时间的记载仅仅出于客观理由罢了，而许多经学家都相信其中也是蕴藏褒贬的。——具体到邾仪父这个例子里，就是会盟的时间：

<sup>1</sup> [清]郝懿行《春秋说略》：以内及外，以大及小，不以贱及贵，不以外及内。仪父，邾君之名也，时为附庸，故称名。后为诸侯，故称爵。

<sup>2</sup> [清]顾栋高《春秋无书字之法论》，《春秋大事表》，中华书局，1993年，第2599—2600页。

<sup>3</sup> [宋]苏辙《苏氏春秋集解》：或曰，古者礼乐征伐自天子出，诸侯专之，非礼也。凡书皆以讥之。予以为不然。春秋之际，王室衰矣，然而周礼犹在，天命未改，虽有汤武未能取而代之也。诸侯之乱，舍此何以治之。要之以盟会，威之以征伐，小国恃焉，大国畏焉，犹可以少安也。孔子曰：“桓公九合诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”故《春秋》因其礼俗而正其得失，未尝不予也。故曰：“其事则齐桓、晋文，其文则史，其义则丘窃取之矣。”

“三月”。

苏辙是朴素的，孙觉他们是“深刻”的，由此可以管窥当时蜀学与洛学的一点异同，也可以看出时代背景与政治风貌对学者干扰程度的深浅。及至元祐年间，“蜀洛交争党祸深”，<sup>1</sup>学术之争伴随政党之争（所谓党争，至少从攻讦者的表面言辞来看），掌握真理似乎越来越不容易了。《汉书·终军传》的一段记载正可以作为这里的参考——那是在诸侯会盟问题上两方各执春秋大义互相辩难：

汉武帝元鼎年间，博士徐偃奉命巡视郡国风俗，擅自准许胶东国和鲁国冶铁晒盐。等徐偃回京交差，很快便大难临头：大法官张汤认为徐偃的矫制行为是国家大害，徐偃论罪当死。——张汤的说法确实在理，但问题是，其一：汉武帝时代正是个新旧鼎革的临界点，其二，徐偃到底也是位博士官，经学水平远比张汤要高，而当时的经学几乎就是实用政治学，所以，徐偃在这生死关头引春秋大义辩驳道：根据《春秋》精神，大夫出疆，如果遇到有利于社稷、百姓的事情，是可以不经请示而专断于外的。

徐偃搬出了春秋大义，张汤可没话说了。此情此景，汉武帝派出了终军协助审案。终军对徐偃，以春秋大义对春秋大义。终军说：“古时候的诸侯国，百里之隔即风俗有别、不能相通，互相之间常有会盟之事，安危形势常在呼吸之间，所以你为自己辩护的那条春秋大义在当时是合情合理的。可现在世界变了，天下一统，万里之内同风同俗，正是《春秋》所谓‘王者无外’，天下四方全是皇帝的地盘。你说什么‘大夫出疆’，现在哪有出疆可言？”<sup>2</sup>

终军驳徐偃的话还有不少，不作详引，后来徐偃理屈词穷，只好等死，而终军的这番诘难大受汉武帝欣赏，还被下发张汤学习。但是，切莫以为“王者无外”就真的战胜了“专断于外”，同是汉武帝时代的吕步舒审断淮南王谋反案，本着“专断于外”的春秋大义整掉了好几千人，同样大受汉武帝的表彰。

无论如何，《春秋》的二百四十二年所记毕竟是封建社会的陈年旧事，越来越难适应于皇权专制的社会转型了。一般来说，不论是圣人经典还是民间曲种，凡遇到此种情况，前景

<sup>1</sup> 洛、蜀之称实未必然，暂从旧说，此不细辨。

<sup>2</sup> 《汉书·严殊吾丘主父徐严终王贾传》：元鼎中，博士徐偃使行风俗。偃矫制，使胶东、鲁国鼓铸盐铁，还，奏事，徙为太常丞。御史大夫张汤劾偃矫制大害，法至死。偃以为《春秋》之义，大夫出疆，有可以安社稷，存万民，颺之可也。汤以致其法，不能诎其义，有诏下军问状，军诘偃曰：“古者诸侯国异俗分，百里不通，时有聘会之事，安危之势，呼吸成变，故有不受辞造命颺己之宜；今天下为一，万里同风，故《春秋》‘王者无外’。偃巡封域之中，称以出疆何也？且盐铁，郡有余臧，正二国废，国家不足以为利害，而以安社稷存万民为辞，何也？”……

不外二途：要么被历史的发展所淘汰，要么就与时俱进，主动去适应一个又一个的新时代、新风貌。前文中孙觉等人的解经就是一个典型：要在皇权社会里阐释封建思想（这里用“封建社会”的原始意义），阐释得越深刻，或许就离经典的本义越远。就这类思想典籍来说，政治与学术毕竟是在两条路上，政治上要与时俱进，学术上要溯本求源，渐行渐远也许才是正常之态。

关于邾仪父和鲁隐公的这次的盟会，历代专家们在义理上作了无穷的辨析，但从事实来看，称名和称字的原因也许相当单纯，这点可以参照徐复观对周代姓氏问题的一段分析：“西周以前，姓氏两个名词，常常可以互用。自周初始，则姓以标国，氏以标族。有氏始有族，否则在小宗五世之后，只能算是无所系属的孤单的一人一家，此时虽可向上追溯于他的姓，但姓只能由大宗、国君代表，他人不能称用，等于没有姓。所以“《春秋》隐、桓之间，鲁有无骇、柔、挟，郑有宛、詹，秦、楚多称人”，既未赐氏，又不敢称姓，故仅称名。如在国外，既不能称姓而又无氏，则在名上冠以国名。如宋之公子朝，在国外则称宋朝；卫之公孙鞅，在秦则称卫鞅者是。”<sup>1</sup>

#### （六）地期与时间，小信与大信

问：“公及邾仪父盟于昧”，这个“昧”是指什么？

答：这是指会盟的地点。（“地期也”）

——这里又遇到《春秋》所谓“义例”。邾仪父和鲁隐公相约于蔑（昧），举行会盟仪式。何休说：“‘公及邾仪父盟于昧’，这个‘于’字也是大有深意的：‘凡以事定地者加于，以地定事者不加于’。”徐彦跟着解释，<sup>2</sup>大意是说：比如张三在北京，李四在海南，某天通了个电话，约好第二天飞到上海签个合同，按照《春秋》笔法，这件事就可以写作：“张三和李四签合同‘于’上海。”可如果北京的张三和海南的李四同在上海办事，某天两人通了个电话，然后见面签了个合同，按照《春秋》笔法，这件事就不能再说“张三和李四签合同‘于’

<sup>1</sup> 徐复观：《两汉思想史——周秦汉政治社会结构之研究》，华东师范大学出版社，2001年，第一卷，第183页。

<sup>2</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：凡以事定地者加于，以地定事者不加于……○注“凡以”至“于例”。○解云：谓先约其事，乃期于某处，作盟会者加于，即僖二十八年夏五月，“盟于践土”之属是也。○注“以地”至“于例”。○解云：言先在其地，乃定盟会之事者不加于，即庄十九年“公子结媵陈人之妇于鄆，遂及齐侯、宋公盟”；襄三年夏，“六月，公会单子、晋侯”以下“同盟于鸡泽，陈侯使袁侨如会”，“叔孙豹及诸侯之大夫，及陈袁侨盟”之属是也。

上海”了，而要说成：“张三来上海办事，遂及李四签了合同。”——这个分析主要是从文法上着眼。公羊学家不光讲大义，也讲文法的。

当然，文法之外更要紧的还是大义：从“于”字上嚼出了文法，从“三月”这个看似单纯的时间记录上嚼出了大义。何休认为，虽然孔子对邾仪父的这一作为作了表彰，但总体而言，凡书盟者都是批评。大家搞盟誓总要指天划地的，说些诸如“谁反悔谁就如何如何”之类的话，大非君子之风。从《春秋》书写体例上看，凡是把盟会时间精确到“日”（书日）的，都是暗含批评，意思是以盟日的历历在目来彰显会盟者的背信弃义，而会盟者之间的诚信是为“小信”。

有“小信”当然也有“大信”。“大信”在时间记录上不是精确到“日”，而是精确到“时”（季节），比如，同样是“张三和李四签合同于上海，”，但“2000年春，张三和李四签合同于上海”和“2000年1月15日，张三和李四签合同于上海”所表达的褒贬完全不同：前者表示“大信”，是褒，暗示着张三和李四都是信约守诺的模范市民；后者表示“小信”，是贬，暗示着张三和李四后来撕毁合同、背信弃义。

但这一分析联系到邾仪父身上，却有些让人糊涂了，因为《春秋》对邾仪父和鲁隐公的这次会盟既不是书日，也不是书时，而是取了个中间值——书月，即“三月，公及邾仪父盟于蔑（昧）”，这个“三月”又该怎么解释呢？到底是褒还是贬呢？

另一个问题是：前边才讲邾仪父称字表示了孔子对他的褒奖了，应该不会又用书月来表示贬斥吧？

何休和徐彦的意见是：称“邾仪父”表示褒奖，称会盟日期表示贬斥，这是两回事，不可混为一谈。前者之褒，是因为邾仪父第一个慕新王之义前来修好；后者之贬，一是因为会盟之事一般都该贬一下的，二是因为从《春秋》后文来看，在鲁隐公七年有“公伐邾娄”，两国又开战了，可见隐公元年的会盟是小信而非大信。<sup>1</sup>

事情当真如此吗？毕竟人与人之间、诸侯国与诸侯国之间，总免不了有一些来往，自然也免不了有一些约定，为什么孔子（或公羊家眼里的孔子）对会盟之事采取如此的态度呢？那么，既然会盟行为在社会生活中是免不了的，他（他们）又认为怎样做才是正确的呢？

公羊家对此是有过正解的。何休和徐彦搬出《春秋经·桓公三年》的一段话作为榜样：

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：君大夫盟例日，恶不信也。此月者，隐推让以立，邾娄慕义而来相亲信，故为小信辞也。大信者时，柯之盟是也。……解云：此言与公盟而得褒，何言恶者？直善其慕新王之义而得褒，岂善其盟乎？



“夏，齐侯、卫侯胥命于蒲。”<sup>1</sup>这是说：桓公三年夏天，齐侯和卫侯在蒲这个地方“胥命”。——首先值得注意的是：这句话里表示时间的词是“夏”，也就是依“书时”的义例，既没有记载月份，更没有记载具体日期。而所谓“胥命”，依公羊家的解释，也是一种会盟，和一般会盟的区别是：一般会盟要搞歃血仪式，胥命却没有这种仪式。《公羊传》是赞许“胥命”这种方式的，并总结说：“古者不盟，结言而退。”<sup>2</sup>这就是说，古人社会风气好，如果有什么约定，口头一说就够了，不搞发誓赌咒立盟约那套。

《荀子》曾经赞赏这种君子协定的精神，说：做事不踏实的人总是夸夸其谈，不守信用的人总是言之凿凿，所以《春秋》赞美胥命，《诗经》反对那些一而再、再而三的会盟。<sup>3</sup>总之，做人纵然不能“先行其言”，<sup>4</sup>至少也要言而有信。

公羊家这种对“古者不盟，结言而退”的深情缅怀很容易打动一些人的良善之心，引得他们奔走呼吁以道德建设来恢复上古的君子之风。但善良的心愿和正义的目的往往达不到其最初的目标，甚至有可能适得其反，再者，公羊学家显然没学过现代社会学，因而在此完全忽略了仪式的重要社会功能（而儒家本来是十分强调仪式手段的，我在《春秋大义》里有过详论），又希望着把小社会的道德伦理推广到大社会来，这种努力注定得不到什么结果。这个问题等稍后再谈，现在该来看看《穀梁传》对这同一段经文的讲解。

## （七）穀梁经解：三月，公及邾仪父盟于蔑

### 1. 称之为辨

《春秋》：

三月，公及邾仪父盟于昧。

《穀梁传》：

及者何？内为志焉尔。

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：胥命者何？相命也。胥，相也。时盟不歃血，但以命相誓。……○解云：古者不盟而言近正，虽不歃血，口虽誓敕，不若古者结言而退，故言近正而已。

<sup>2</sup> 《公羊传·桓公三年》：胥命者何？相命也。何言乎相命？近正也。此其为近正奈何？古者不盟，结言而退。

<sup>3</sup> 《荀子·大略》：不足于行者说过，不足于信者诚言。故《春秋》善胥命，而《诗》非屡盟，其心一也。

<sup>4</sup> 《论语·为政》：子贡问君子。子曰：“先行其言而后从之。”

仪，字也。父，犹傅也，男子之美称也。

其不言邾子何也？邾之上古微，未爵命于周也。

不日，其盟渝也。

昧，地名也。

#### 【译文】

问：“及”是什么意思？

答：用“及”字是表示这次会盟出自鲁国的意思。

仪，是邾仪父的字，父，就是傅，是男子的美称。

问：《春秋》为什么对邾仪父称字而不称邾子呢？

答：因为邾国以前地位低微，邾国的国君也没有被周天子封爵。

对这次会盟的时间只记载月份而不记载具体日期，这是因为这次会盟后来不算数了。昧，是地名。

《穀梁传》的释经和《公羊传》略有不同，穀梁学家们的努力又加大了这种不同。

一开始，正如《公羊传》盯住了这个“及”字，《穀梁传》也从这里入手，但着眼点在于义例，而非《公羊传》的文字考据。《穀梁传》的意思是：鲁隐公及邾仪父盟于昧，在这句话里，连词用的是“及”，表明会盟是鲁隐公发起的。——这个解释很难让人看得明白，的确，鲁隐公及邾仪父，邾仪父及鲁隐公，这有什么不同吗？

按唐代学者杨士勋的推论，如果会盟是邾仪父发起的，按《春秋》笔法就应该写作“公会邾仪父盟于昧”。杨从《春秋》和《穀梁传》里前前后后寻找例证，以证明“及”和“会”的区别。总之，按《穀梁传》的说法，对会盟的记载如果用“及”，表示的是“内为志”，即“事情是出自我们鲁国的意思”；如果用“会”，表示的则是“外为主”，即“这是人家的意思”。因为《春秋》是鲁国本位的，所以凡说鲁国可以说“内”，说外国则说“外”，我国和外国，一个简单的二分法。<sup>1</sup>

接下来《穀梁传》解释“邾仪父”的称字问题，也和《公羊传》不同。《公羊传》是说“仪父”是字，而《穀梁传》却只说“仪”是字，而“父”是“傅”，是男子的美称。

<sup>1</sup> [晋]范宁/注，[唐]杨士勋/疏《春秋穀梁传注疏》：此云“及”，传云“内为志焉尔”。二年“公会戎于潜”，传云：“会者外为主焉”。则下六年“公会齐侯，盟于艾”，亦是外为主；“公及戎盟于唐”，亦是内为志。外内之意别，故传辨彼我之情也。

如果按上文讲到的杨宽对周人起名起字的规矩，说“父”是“男子的美称”显然不错，但这个“男子的美称”是要放在字里的。如果《穀梁传》说的是“父，犹甫（而不是傅）也，男子之美称也”，就很容易理解，可偏偏说“傅”，更有甚者，范宁的注释说“傅”就是“师傅”，这就更加让人费解了。

所谓“师傅”，当初周天子身边最高位置的元老大官是谓“三公”，即太师、太保、太傅，什么人来作三公呢，据《大戴礼记》的说法，周成王还在襁褓之中的时候，召公为太保，周公为太傅，姜太公为太师，都是一级元老。“三公”之称一直延续到后世，当然说法略有变化。<sup>1</sup>这些称谓的本来意思，保是保育员，主要照顾小天子的身体；傅是思想品德老师，师则主抓小天子的教育。<sup>2</sup>所以，范宁所谓的“师傅”也许应该被理解为太师、太傅。

但这么理解也还是不大顺畅。穀梁本门也有人对范宁这个解释提出质疑，比如钟文烝就反驳道：夫、傅、父、甫这四个字古人都通用的。这样一看，邾仪父还是属于“称字”的义例。<sup>3</sup>

## 2. 日期之辨

《穀梁传》也提到《春秋》对这次会盟的时间记录问题，说“不日，其盟渝也”。所谓“不日”，就是“不记录日期”，这个“日期”不是泛称，而是相对于“月份”而言的。这等重大国际会议，应该重视才对，怎么可能在时间上只粗略地记月而不记日呢？这肯定是有原因的。

这个原因，范宁说：详细记录日期是为了显示会盟是说话算数的，可从《春秋》后文记载来看，鲁隐公七年，鲁国攻打邾国，这正是背信弃义之举。所以《春秋》为了表达态度，就只记月份而不记日期了。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 比如汉代的三公就是丞相、太尉、御史大夫。

<sup>2</sup> 《大戴礼记·保傅》，黄怀信《大戴礼记汇校集注》，三秦出版社，2005年，第329页：保，保其身体；傅，傅之德义；师，导之教顺。另参[晋]葛洪《西京杂记》卷一，《笔记小说大观》，扬州广陵古籍刻印社，1983年，第一册，第1页：赵王如意年幼，未能亲外傅。戚姬使旧赵王内傅赵嫗傅之。号其室曰养德宫。

<sup>3</sup> [清]钟文烝《春秋穀梁经传补注》：……故书甫、父亦通用，《传》言父犹傅，犹曰甫犹夫，以其非本训而义相近，故言犹耳。另参[清]廖平/撰，廖宗泽/补疏《重订穀梁春秋经传古义疏》：傅，礼书作甫，盖《传》从甫声，甫从父声，故或言甫，某甫是也。

<sup>4</sup> [晋]范宁/注，[唐]杨士勋/疏《春秋穀梁传注疏》：日者所以谨信，盟变，故不日。七年“公伐邾”是

从范宁的话来看，这里不记日期应该是孔子故意为之，以示微言大义之贬。但这显然又造成了一个矛盾：如果对邾仪父称字是表示褒奖，怎么就在一句话之中又对他示贬？

这是《公羊传》也曾遇到过的问题。杨士勋弥合道：“圣人这是又褒又贬”，即所谓“善恶两举，《春秋》之义也”。杨的意思是：圣人很公平，你做了好事他就表扬，你做了坏事他就批评，所以，虽然同是邾仪父，会盟是好事，是要表扬的，但后来盟约被撕毁，这就是坏事了，当然要被批评。

杨在这里还特意强调了《春秋》对时间记载的所谓义例：当初鲁国史官记录国家大事，肯定都有一定之规，时间上日、月相承，可现在我们看到的《春秋》却有时候有月有日，有时候有月无日，孔子作《春秋》不可能体例如此混乱，所以这些细微差异一定是暗示着他的思想精义，读者需要认真体会才行。<sup>1</sup>

钟文烝尤申此义，说《春秋》体例谨严，就算有时候什么事情都没有，但还要按规矩记录一下日期，更何况是这等重要的国际会议？所以说，《春秋》取材于鲁国历代的国史，在这段话里本来一定是记载了具体日期的，只是圣人在后来编纂的时候因为看到后文有背盟之事，这才为了表示褒贬而把日期抹掉。——钟由此而把《春秋》推上了一个高度：《春秋》的行文风格是“前后相顾，彼此互明”，这是圣人的宏伟构思，如果我们仅以史笔衡量之，那就太小看圣人了。<sup>2</sup>

钟在这里清晰道出了经学主旋律：经学是经学，史学是史学；经学是至高的政治哲学，是圣人的经天纬地之术、万世常青之法，其地位远非史学所能及。<sup>3</sup>而在经学的光环之下，

也。

<sup>1</sup> [晋]范宁/注，[唐]杨士勋/疏《春秋穀梁传注疏》：所谓善恶两举，《春秋》之义也。知非例不日者，案二年“秋，八月，庚辰，公及戎盟于唐”，六年“夏，五月，辛酉，公会齐侯，盟于艾”，彼皆书日，故知非例不日。今此不日，故知为渝盟略之也。《左氏》惟大夫卒及日食以日月为例，自馀皆否。此传凡是书经皆有日月之例者，以日月相承，其事可悉，史官记事，必当具文，岂有大圣修撰而或详或略？故知无日者，仲尼略之，见褒贬耳。

<sup>2</sup> [清]钟文烝《春秋穀梁经传补注》：《春秋》无事犹空书时月，盖本鲁史旧文，岂有例当具日月者而史反遗之？……旧史有日，君子以后之渝盟追去日者。凡《春秋》之文，属辞比事，前后相顾，彼此互明，斯乃大圣制作之义，非以为史法也。

<sup>3</sup> 在理学家眼里，史学有害人之嫌。参见[宋]朱熹《朱子语类》卷一百二十三，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第18册，第3871页：先生说：“看史只如看人相打，相打有甚好看处？陈同父一生被史坏了。”直卿亦言：“东莱教学者看史，亦被史坏。”——这一观念应是来自对史书中权谋、功利内容的鄙薄，参见同书第3853—3854页：子由《古史》言马迁“浅陋而不学，疏略而轻信”，此二句最中马迁之失……圣贤以六经垂训，炳若丹青，无非仁义道德之说。今求义理，不于六经而反取疏略浅陋之子长，亦惑之甚矣。

史学也难免受着“春秋大义”的引导，褒贬的意图总在汗青之中刻意凸显。伟大如司马迁，既是孔子的崇拜者，又在董仲舒门下接受过公羊学的专业训练，《史记》便多有效法《春秋》笔法之处。

话说回来，虽有了“善恶两举”的说法，但我们还是不能明白：这次会盟看来是鲁隐公主动发起的，后来在鲁隐公七年鲁国攻打邾国应该也是鲁国率先发难，到底该表扬谁，又该责备谁背信弃义呢？歧说如云，越深入越容易迷惑，以下便要求助于《左传》对同一事件的不同解释了。

## （八）《左传》经解：三月，公及邾仪父盟于蔑

### 1. 名、字之辨

《左传》：三月，公及邾仪父盟于蔑。邾子克也。未王命，故不书爵。曰“仪父”，贵之也。公摄位而欲求好于邾，故为蔑之盟。

#### 【译文】

鲁隐公元年三月，鲁隐公和邾仪父在蔑地会盟。邾仪父就是邾国国君，名克。之所以《春秋》没有按爵位来称呼他，是因为邾国还没有得到周天子的封爵册命。称“仪父”，是抬举他。鲁隐公刚刚摄政，想和邾国交好，所以发起了这次蔑地之盟。

《左传》首先就和《公羊传》、《穀梁传》出现了一个史实上的分歧：怎么变成鲁隐公主动向邾国交好了呢？这个矛盾恐怕很难解释了。

再看称谓问题，《左传》的风格比较朴素，相比其他两传而言，多是就事论事，《左传》之所以说邾仪父就是邾子克，据学者们推测是因为《春秋·庄公十六年》提到过“邾子克卒”，虽然这很难说是有什么过硬的证据（比如前文提到过的方苞的怀疑），但历来都是这么讲的。

《春秋》一经三传，人物称之为混乱，实在是一个巨大的阅读障碍，经常要前后检索、多方联系。

邾仪父的称字，在《左传》里同样是个问题。杜预解释说：附庸小国的国君并没有受到周天子的封爵，照例应当称名，但鉴于邾仪父能与大国（即鲁国）交好，所以称字来表扬他。

1

杜预这里谈到了一个“照例”，又是说到《春秋》的编写体例，圣人多少的微言大义即蕴涵在种种或显或隐的体例当中。但孔子已经没机会站出来说话了，也不知道杜预的这番“发掘”是否准确。杨伯峻怀疑地说：通篇看看《春秋》的编写体例，发现凡是小国，或是文化落后的，或是地处边远的，所谓蛮、夷、戎、狄，其国君都称“子”。<sup>2</sup>

那么，到底是“例称名”还是“例称字”呢？如果是前者的话，本该称名而称字，是为褒；如果是后者的话，本该称子而称字，这是不是贬呢？——这真是一字之差，褒贬大异。

如果抛开字面的纠缠，思考一下事情的来龙去脉，也许可以判定出邾仪父到底是该褒还是该贬。《左传》只说了“称‘仪父’，是抬举他”，并没有具体交代为什么要抬举他。贾逵、服虔认为：邾仪父看鲁隐公是个贤君，是个孝顺的谦谦君子，所以愿意与他结好，而孔子为了表扬邾仪父，于是称字以示褒。——但贾、服这两位汉代经学大师似乎在这里犯了一个常识错误：传文里明明是说鲁隐公向邾仪父求好，而不是邾仪父向鲁隐公求好，所以，邾仪父到底有什么地方值得表扬的呢？

孔颖达就这样质疑贾逵、服虔的意见，进而举例说：《春秋经·桓公十七年》说“公及邾仪父盟于趯(cuī)”，书法体例一如当前这句，这位鲁桓公并非贤君，但经文仍称“仪父”，这样看来，贾逵、服虔的解释就很难成立了。

但是，孔颖达这里恐怕有个小小的疏漏——《春秋经·桓公十七年》的这句经文是“公‘会’邾仪父盟于趯”，而不是“公‘及’邾仪父盟于趯”，这一字之差，若按前述《公》、《穀》两家的讲法，显然背后的意思大有不同。这也许是孔颖达的疏漏，也许是版本流传中没校出的错别字，因为孔就在前文还辨析过“会”与“及”的区别。但无论如何，经文确实是对邾仪父又称了一回字的。孔有破有立，继续解释说：附庸小国不能上通天子，也不参与会盟，如今邾仪父能与大国通好，孔子应是因为这个原因才称字来表扬他的，而不是因为邾仪父仰慕鲁隐公是个贤君。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：附庸之君，未王命，例称名。能自通于大国，继好息民，故书字贵之。

<sup>2</sup> 杨伯峻《春秋左传注》，中华书局，1990年，第9页。

<sup>3</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：传文唯言“贵之”，不说可贵之状。贾、服以为仪父嘉隐公有至孝谦让之义而与结好，故贵而字之，善其慕贤说让。知不然者，案传云“公摄位而欲求好于邾”，是公先求邾，非邾先慕公，复何足贵？且书曰“仪父”乃是新意，仲尼以事有可善乃得书字善之，不是缘鲁之意以为褒贬，安得以其慕贤便足贵之？又桓十七年“公及邾仪父盟于趯”，桓公不贤不让，彼经亦书“仪父”，故知“贵之”之言不为慕贤说让也。附庸不能自通，不与盟会，今能自通大国，继好息民，故

对这种种龃龉，章太炎曾有一个弥合之论：孔子自己说过，他“志在《春秋》，行在《孝经》”，从这层意义上看，《春秋》是经，《孝经》是传，两者正是教材和教辅的关系。看看《春秋》，发端为“元年春王，正月”，接着便是“仪父嘉隐公之至孝”，推尊邾仪父，正是推尊鲁隐公，由此看出《春秋》包纳了《孝经》之义。《春秋左传正义》认为《左传》明明是说鲁隐公主动向邾国交好，并不是邾仪父仰慕鲁隐公，又在桓公十七年记载邾仪父和鲁桓公会盟，那鲁桓公并非善类，可《春秋》在这条记载里依然把邾仪父称为邾仪父，可见隐公元年所谓“贵而字之”之说是站不住脚的。《春秋左传正义》如此分析也不是没有道理，但是，两国结盟，如果各怀鬼胎，这个盟是很难结得了的。由此推知，鲁隐公虽然主动示好，邾仪父对鲁隐公也必有仰慕之心。至于邾仪父和桓公会盟那次，《左传》说邾仪父是要以此重申当初和鲁隐公的蔑地之盟，虽然是和不贤的鲁桓公定了盟约，但其本意还是好的。《春秋》责备贤者，这里对他称字，正是责备贤者的意思。<sup>4</sup>

章太炎这是以经学家的逻辑来弥合矛盾，总算是把难题给抹平了，但若以史学上的可信度求之，那可就不大好说了，至少其大前提“孔子志在《春秋》，行在《孝经》”，便不那么可靠。

## 2. 释“未王命，故不书爵”

《左传》的这一段解经之辞看似朴实无华，却似乎潜藏着对公羊理论的颠覆性的意见，焦点就在“未王命”这三个字上。

“未王命，故不书爵”，解释的是邾仪父之所以未被称爵而被称字的一个理由，即“之所以《春秋》没有按爵位来称呼他，是因为邾国还没有得到周天子的封爵册命”，这话背后暗含着这样一个意思：周天子最尊。

周代世界，本来就是周天子最尊（先是名实俱尊，后来只在名义上为尊），但公羊家的一个经典理论则是：孔子作《春秋》托王于鲁，或曰以《春秋》当新王——如果按这个道理，鲁国才应该是最尊的。

不少人注意过这个问题。北宋刘敞是继孙觉、孙复一脉之后另开一路学术风气的大师，他在《春秋权衡》里评说三传得失，在这里说到：《左传》说邾仪父称字是圣人表扬他，这

---

知为此贵而字之，不贵来朝而贵其盟者，朝事大国，则附庸常道，齐盟结好，非附庸所能，故盟则贵之，朝从常法。

<sup>4</sup> 章太炎：《春秋左传读》，《章太炎全集》，上海人民出版社，1982年，第二册，第65页。

是不对的。诸侯是不能自己胡乱会盟的，这可不是值得表扬的事，反倒是应该被批评的。左丘明的学问来路不正，不是孔门正宗，他一定是看到经文这里邾仪父称字而感到不解，又听说过孔子以微言大义立素王之法，于是就想当然地如此解释。再者，综合来看，会盟这件事“三传”都说邾仪父称字是圣人的表扬，可《公羊传》明明要以《春秋》当新王，所以在这里的解释似乎有理而实则不通，至于《穀梁传》和《左传》，从中都见不到邾仪父到底哪里值得表扬。况且这次会盟是鲁隐公发起的，就算是善行也是鲁隐公的善行，表扬邾仪父于义不通。邾仪父后来又和鲁桓公会盟，《春秋》也称他为邾仪父，这次会盟又有何善可言呢？<sup>5</sup>

刘敞最后一句的说法已见前述，他质疑“三传”的地方看起来很是言之成理的。的确，仔细思考，邾仪父确实没什么值得表扬之处。那么，难道“三传”都错了不成？难道左丘明真的是想当然？

宋人的学风是尊王，刘敞也不例外，所以，周天子理所当然是最尊的，而邾仪父和鲁隐公的会盟之所以在刘敞看来似乎更值得被批评而不是被表扬，是因为刘敞以尊王的眼光看见诸侯们竟然私相会盟，这就像皇帝在位而大臣私相结党、甚至还对天盟誓一般。公羊家也尊王，不过他们尊的是所谓新王，所以，公羊一派往往和政治现实结合得最紧密，也最喜欢改制维新。在左氏学的学者那里，孔子经常是一个了不起的先师的形象，而在公羊家那里，孔子却往往被描述为一位伟大的先知——先知所预言的道路是需要后人去努力开创、努力实践的。约略而谈，这两派所代表的今古文学派之争，面临着这样的抉择：是要政治上的正确，还是学术上的正确，这确实是个问题。

不过，往往谁都认为自己不但政治上正确，学术上也是正确的，但公羊家的一个通病是：长于义理而疏于考据。所以，夸张点说，下面这句话倒很适合他们：细节上都是错的，而其信仰却是对的。

但凡事总不能一概而论，公羊学里也出过考据大师——清代常州学派的刘逢禄就以考据手法捍卫《公羊传》而攻击左传，写下了名动一时的《左氏春秋考证》，试图颠覆《左传》的正统经学地位。值得注意的是，在刘逢禄出手之前，阎若璩的《尚书古文疏证》和惠栋的

---

<sup>5</sup> [宋]刘敞《春秋权衡》：公及邾仪父盟于蔑。《传》云：未王命，故不书爵。曰仪父，贵之也。非也。诸侯本不得妄盟，盟亦何善哉？乃虞见贬，何贵之有。丘明未尝受经，见仪父称字，心固怪之，又颇闻仲尼立素王之法，遂承其虚说，不复推本道理，直曰贵之云。且是事也，三传皆曰贵仪父故字之，唯《公羊》以《春秋》当新王，故其说似有理者而亦终不可通。至于《左氏》、《穀梁》乃未有可贵之道也。又曰：公即位而求好于邾，故为蔑之盟。然则继好息民，更是鲁善也，邾不当褒矣。又是后与桓公盟，亦称仪父，又何善邪？



《古文尚书考》先后出世,《尚书》这部古老经典的真实性在历史上受到了第一次强烈得几乎无可辩驳的质疑,比如“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”这等响当当的《尚书》名句格言被证实并非出自圣人之口,而是后人的伪造,这对世道人心的震撼可以想见。刘逢禄恰恰在这个时候以考据手法攻击以考据见长的古文学派汉学家,虽然攻得用力,其影响却颇有些出人意料——如艾尔曼所谓:“刘逢禄同其外祖父庄存与一样,意识到汉学家发起的复古运动,可以推翻宋学的正统学说,但提供不出可以替代的道德理论。刘逢禄对汉学的攻击将破坏整个儒家的根基,但是,他的初衷则恰恰相反。”<sup>6</sup>

刘敞当初怀疑左丘明并未从孔子受经,而刘逢禄则甚而指出《左传》和《春秋》本无关系,《左传》原本该被叫做《左氏春秋》,和《晏子春秋》、《吕氏春秋》属于同一类书,它后来之所以被假冒为《春秋左氏传》,是东汉之后的以讹传讹,《左传》的解经之语都是刘歆作伪而私下添加的,意在抬高《左传》而动摇公羊学对“春秋大义”的正统阐释。——这个观点并非始于刘逢禄,但刘逢禄在“辨伪”一途上着力最大,影响力也最大。在邾仪父这个例子上,刘就认为《左传》的解释正是无数被刘歆妄加的谎言之一,所谓“未王命”之说,把周天子摆在鲁君之上,即是意在淆乱“以《春秋》当新王”的这一则原则性的春秋大义。<sup>7</sup>

那么,邾仪父这段经文,到底寄托着孔子怎样的微言大义呢?或者说,到底有没有寄托着什么微言大义呢?公羊学家和左氏学家究竟谁是谁非呢?——从前述诸说可以勉强推论的是:即便邾仪父当真是称字而非称名,这里边有没有微言大义其实是很难讲的;况且,邾仪父到底是称字还是称名,这尚且是未定之论。杨伯峻就曾对方苞和顾栋高的说法提出意见:《春秋》向来都不书字,但也不是绝无例外,方、顾二位得其大概而遗其特例。<sup>8</sup>

那么,如果追问一下:邾仪父到底该算“大概”还是该算“特例”?——这恐怕就很难说清了。

### (九) 会盟·歃血·信誉

<sup>6</sup> [美]艾尔曼:《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》(Classicism, politics, and kinship: the Chang-chou school of new text Confucianism in late imperial China, by Benjamin A. Elman, 1990), 赵刚/译, 江苏人民出版社, 1998年, 第175页。

<sup>7</sup> [清]刘逢禄《左氏春秋考证》:《左氏春秋》犹《晏子春秋》、《吕氏春秋》也。直称《春秋》,太史公所据旧名也,冒曰《春秋左氏传》,则东汉以后之以讹传讹者矣。……此类释经,皆增饰之游词,不可枚举,“未王命”云者,欲乱以《春秋》当新王之义也。

<sup>8</sup> 杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局,1990年,第9页。

## 1. 从盟誓的社会渊源管窥社会结构的变迁与矛盾

鲁隐公和邾仪父在蔑地会盟，其具体经过已经不得而知，能够知道的，只是周代会盟程序的一些通例：“盟法，先凿地为坎（穴、洞），以牛、羊或马为牲，杀于其上，割牲左耳，以盘盛之，取其血，以敦（音对，容器）盛之。读盟约（古谓之载书，亦省称载或书）以告神，然后参加盟会者一一微饮血，古人谓之歃血。歃血毕，加盟约正本于牲上埋之，副本则与盟者各持归藏之。”<sup>9</sup>这是一个程序通例，下文简述之：

（1）牺牲。会盟中被仪式化地杀掉的这些牛、羊、马，就是所谓“牺牲”，这是“牺牲”一词的古代意思，如果在类似的仪式行为中被杀的是人，这些人就叫做“人牲”——商朝就是流行人牲的，这种习俗还延续到商朝的后裔宋国那里，以仁义自诩的宋襄公就搞过这套。

（2）敦。青铜器的一种，整个看上去是个球形，上半截是盖子，下半截是身子，既有平底的，也有带脚的（一般是盖子三只脚，身子三只脚），通常用来装黍稷之类的农作物。<sup>10</sup>

敦，如果又装粮食又盛血，总让人感觉有些不合情理。敦是用来装黍稷的，这个说法见于《仪礼·特牲馈食礼》和《少牢馈食礼》，<sup>11</sup>在这些例子里，敦是在祭祀仪式上使用的，而不是用于结盟。《周礼·天官冢宰·玉府》倒是讲了敦在周天子“合诸侯”时候的用场：“若合诸侯，则共珠槃、玉敦。”——这里又多了一个器皿：槃。古人的盘子有木制的，有金属制的，前者写作“槃”，后者写作“鑿”，若强调这是一种器皿，则文字下部换作“皿”字而写作常见的“盤”，简写为“盘”。<sup>12</sup>所以，字面上看，珠槃即珠子装饰的木槃；玉敦，即玉石装饰的木制的敦，显其华贵而已。郑玄注释说：敦这物件也是槃之一种，古时候用槃盛血，用敦盛食物，而在合诸侯的大典上是要割牛耳的，然后歃血为盟。这个时候，珠槃被用来盛牛耳，由主盟者拿着，而玉敦则是歃血用的玉器。<sup>13</sup>

唐人贾公彦为郑玄作疏，说珠槃、玉敦已难详考，关于仪式上到底什么东西放在什么器物里，也只能推想：从《仪礼》看，祭祀时要用到黍稷，所以敦就担负起了这个用项，但盟会不同于祭祀，用不到黍稷，所以敦也就改作盛血的了，而槃的适合用项应该是盛那只被割下来的牛耳才对。

<sup>9</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，第7页。

<sup>10</sup> 《礼记·明堂位》郑玄注：敦，黍稷器。

<sup>11</sup> 《仪礼·特牲馈食礼》：主妇设两敦黍稷于俎南。《仪礼·少牢馈食礼》：主妇自东房执一金敦黍。

<sup>12</sup> 《汉语大字典》引商承祚《〈说文〉中之古文考》。

<sup>13</sup> [汉]郑玄/注，[唐]贾公彦/疏《周礼注疏·天官冢宰·玉府》：敦，槃类，珠玉以为饰。古者以槃盛血，以敦盛食。合诸侯者，必割牛耳，取其血，歃之以盟。珠槃以盛牛耳，尸盟者执之。故书珠为夷。郑司农云：“夷槃或为珠槃。玉敦，歃血玉器。”

贾公彦又联系《周礼·夏官司马·戎右》，以证敦是盛血用的，被与盟者一个个传下去，人人嘴上都沾一点血。<sup>14</sup>

(3) 执牛耳。作为牺牲的那头牲畜被割下了左耳，这只左耳（按照郑玄的描述）被盛放在一个镶着宝珠的木头盘子里，持在了主盟者的手上——这个动作就叫做“执牛耳”。

“执牛耳”一词到现在还用，只不过和许多渊源古老的词汇一样，意思已经发生了变化了，个中原因很可能是：主盟者很容易被人想当然地认为是盟主。但其实并非如此。如果是几个诸侯会盟，惯例是小国执牛耳，甚至执牛耳的人连小国的国君都不是，而是陪同这位小国国君与会的一位大臣。第一个歃血的才是与会的最强者，也就是说，后世意义上的执牛耳者实际上等同于周代歃血排序中的第一人。<sup>15</sup>

(4) 盟诅与载书。盟约，《左传》一般称之为载书，《周礼》称之为盟书，但这里边又有一个词义变迁的问题。

“盟”字早在甲骨文里就有了，徐中舒《甲骨文字典》释义为“用牲法”，看不出和鲁隐公、邾仪父那种会盟行动有什么关系。《释名·释言语》：“盟，明也，告其事于神明也。”武王伐纣在牧野战前誓师的那场演说词即名为《大誓》，也叫《大明》，还叫《大盟》，而在侯马盟书里，“盟”在晋国的文字里就是直接写作“明”的。<sup>16</sup>

“盟”和“诅”经常连用，《周礼·春官宗伯·诅祝》专有“诅祝”这么个职位，岗位描述就是“掌盟诅……”郑玄注释说“大事曰盟，小事曰诅”。——“诅”当初既有“小事曰诅”的意思，也有求神降祸于人的意思（“盟”曾经也有这个意思<sup>17</sup>），现在只当“诅咒”

<sup>14</sup> [汉]郑玄/注，[唐]贾公彦/疏《周礼注疏·天官冢宰·玉府》：释曰：言“敦，槃类”者，按《明堂位》有虞氏之两敦，郑玄云“制之异同未闻”。此云槃类者，以经云玉敦，与珠槃相将之物，故云槃类。其制犹自未闻也。云“珠玉以为饰”者，此槃敦应以木为之，将珠玉为饰耳。云“古者以槃盛血，以敦盛食”者，案《特牲》、《少牢》皆敦盛黍稷，以槃盛血虽无文，郊血及血以告杀，当以槃盛血也。云“合诸侯者，必割牛耳，取其血，歃之以盟。珠槃以盛牛耳”者，祭祀之时有黍稷，故敦中盛黍稷。今盟无黍稷，敦中宜盛血，牛耳宜在槃。云“尸盟者执之”者，案《左氏》哀公十七年，“公会齐侯，……案《戎右》云：“盟则以玉敦辟盟，遂役之，替牛耳，桃茢。”彼注云：“役之者，传敦血授当歃者，割牛耳取血，助为之。及血在敦中，以桃茢沸之。”是以知珠槃玉敦为盟而设。

<sup>15</sup> [汉]郑玄/注，[唐]贾公彦/疏《周礼注疏·天官冢宰·玉府》贾公彦疏：若然，执牛耳是小国尸盟者也。若以歃血，则大国在先，故哀公十七年吴晋争先，《国语》曰：“吴公先歃，晋亚之。”既言争先，是以知大国当在先。若诸侯相与盟，则大国戎右执牛耳也。

<sup>16</sup> 张颌、陶正刚、张守中：《侯马盟书》，山西古籍出版社，2006年，第35页。

<sup>17</sup> 《周礼·秋官司寇·司盟》：司盟掌盟载之法。凡邦国有疑会同，则掌其盟约之载及其礼仪，北面诏明神。既盟，则贰之。盟万民之犯命者，诅其不信者亦如之。

来用了。现代语言中的盟、诅、甚至“诅祝”之“祝”都是从这个遥远的年代发展而来的，意思虽有变化，但依然看得出演变的痕迹。

《周礼·秋官司寇·司盟》专门记有司盟这个职位，说司盟“掌盟载之法”，这里就出现了“载”字，郑玄注释说：所谓载，就是盟辞，与盟者把发誓的那些话记载到简策上，然后杀牲取血搞仪式，再把记于简策的盟辞埋在挖好的土坑里，是谓“载书”。<sup>18</sup>《尔雅·释诂下》释载为“言”，郭璞注释即引《周礼》“作盟诅之载”，邢昺进而说道：“载者，载于简策之言也。”<sup>19</sup>但这些解释总像是没有确切来由的，也许马瑞辰《毛诗传笺通释》释《诗经·小雅·彤弓》“受言载之”之“载”为“藏”是个值得参考的说法。

以上只是极为简化的一个流程描述。看上去，会盟活动复杂而庄严，充满着仪式意涵。春秋时代正是这类活动盛行的时代，大者有诸侯的会盟，小者有家臣的会盟，所签署的既有国际和约，也有私人协议，甚至还有货真价实的诅咒。这些类似于合同的文本，除了与盟者各持一个副本而去之外，还有一份正本一直被埋在土坑里不见天日，直到两千多年后被考古工作者挖了出来。

最早的盟书出土是在 1930 年代的河南温县，考古工作者从一百多个土坑里挖出了上万片残留着朱色字迹的石片，主盟者被推测为晋国六卿中韩氏的一位领袖韩简子，韩简子的名字在这里很有些反讽意味，叫做“不信”。

数量更大、价值更高的还要算山西侯马出土的侯马盟书：1965 年，侯马地区挖出了 400 多个土坑，坑里边又挖出了大批的玉石片，上边多有毛笔写成的朱红色的文字，也有少量墨书，字数多在 30—100 字之间。郭沫若先下了论断：这些东西就是古籍中所谓的歃血为盟的盟书。<sup>20</sup>每次盟会，盟书副本由与盟者各自带回存档，正本在告诸鬼神之后埋进土坑，或是沉到河里。沉到河里的看不到了，侯马盟书就是埋在土坑里的那些盟书正本。

<sup>18</sup> [汉]郑玄/注，[唐]贾公彦/疏《周礼注疏·秋官司寇·司盟》郑玄注：载，盟辞也。盟者书其辞于策，杀牲取血，坎其牲，加书于上而埋之，谓之载书。

<sup>19</sup> [晋]郭璞/注，[宋]邢昺/疏《尔雅注疏·释诂下》：话、猷、载、行、讹，言也。《诗》曰：“慎尔出话。”猷者，道，道亦言也。《周礼》曰：“作盟诅之载。”今江东通谓语为行。世以妖言为讹。[疏]“话猷”至“言也”。○释曰：皆谓言辞也。话者，善言也。孙炎曰：“善人之言也。”猷者，道也，道亦言也。载者，载于简策之言也。郭云：“今江东通谓语为行世。以妖言为讹。”<注>“《诗》曰”至“之载”。○释曰：云“《诗》曰：慎尔出话”者，《大雅·抑》篇文。云“《周礼》曰：作盟诅之载”者，《春官·诅祝职》文也。

<sup>20</sup> 张晋藩/总主编《中国法制通史》，法律出版社，1999 年，第一卷，第 420 页注 1 引张颌：《侯马东周遗址发现晋国朱书文字》，郭沫若：《侯马盟书初探》，均载《文物》，1966 年第 2 期。

盟书的字迹怎么会是朱红色的呢？是否血书？——这倒是个合理的推测，毕竟现代人在一些重大事情上还是讲究血书的。郭沫若《侯马盟书试探》里曾引过《礼记·曲礼》孔颖达疏“割牲左耳，盛以珠盘，又取血，盛以玉敦，用血为盟书。书成乃歃血而读书”，着重号加在“用血为盟书”这五个字上，进而论述：“‘用血为盟书’者，是说以血为盟誓。这样做的缺点是不甚显著。看来，在战国时代或更早，血书便改用朱书代替了。古人有‘丹书’，盖凡盟誓书以丹，后人犹沿用‘书丹’这个词汇。”<sup>21</sup>

这个推论是非常合情合理的，但是，郭沫若引以为据的那句孔疏似乎多了一个字——“用血为盟书”应当是“用血为盟”，一字之差，意思大变。这是一个断句的问题，孔疏原文是：“又取血，盛以玉敦，用血为盟，书成，乃歃血而读书”，郭以“用血为盟书”为一断，不确，应为“用血为盟，书成”，孔疏后文有“知坎血加书者，案僖二十五年《左传》云‘坎血加书’”可证。

猜想一下，鲁隐公和邾仪父当初很可能也写了这么一份东西，字迹应该是朱红色的——现代人用红笔写字会有不礼貌之嫌，但从侯马盟书来看，用黑字来写的却多是诅咒。至于盟书的约束力，存在于鬼神的天视天听——大略就是这个意思：如果结盟之后有谁背信弃义，天打五雷轰！

正如一句阿拉伯的古谚：“人老在忘记，神总是记得”，但这也难怪古人，不诉诸鬼神还能诉诸谁呢？周天子不大管事了，无法行使人间的最高权威，否则，如果周天子势力仍在，诸侯之间乃至大夫之间的结盟又将置他于何地呢？

考究盟的历史脉络，《中国法制通史》给出过一个详细的线索描述，大略说来：“盟”最初可能起源于原始部落时代，部落之间通过“盟”这种仪式联合起来，以处理部落间的大事，参加“盟”的部落间的关系大致是平等的。到了商、周时期，“盟”作为一种祭祀礼仪，就成了共同向鬼神发誓而获得约束力的行为。这时期的“盟”是一种制度性的礼仪活动，其盟约由主持活动的周天子所赐。西周时代，“礼乐征伐自天子出”，由周天子主持垄断的“盟”所产生的盟约是周天子册勋赏赐有功之臣的一种形式，及至春秋礼崩乐坏之后，“盟”即由过去的礼仪活动转变为政治结盟，越来越频繁、普遍了。这个时候，重人事的思想逐渐动摇着以往天地祖先的神圣地位。虽然表面上看，这个时期的盟誓活动是借着神灵为后盾的，但实质上是以春秋时期兴起的“信”的观念为基础的，是借神以固信。后来社会越来越乱，盟

<sup>21</sup> 郭沫若：《侯马盟书试探》，《郭沫若全集》考古编第十卷，科学出版社，1992年，第134页。

誓也就越来越多，这一多，自然也就不值钱了，《诗经·小雅·巧言》有“君子屡盟，乱是用长”，说的就是这种世道。而到了战国时代，社会风气更糟糕了，靠信用维持的盟约已经很难再起作用了，再要达成协议就得依靠人质了。<sup>22</sup>

话虽如此，但世事常有例外，从宋代发现的被名之为《诅楚文》的碑铭来看，秦、楚两个邻壤大国保持了历十八世、三百年的和平，其原因按方甸的碑铭读后感来说，“乃在于盟诅之美、婚姻之好而已”。<sup>23</sup>

《诅楚文》因与《史记》等书不合，加之秦国的口碑一向不好，其记载的真实性便常常受人怀疑，但郭沫若指出，“然秦人较原始，于信神之念实甚笃”<sup>24</sup>——的确，反向来想的话，随着文明化的进程，鬼神的约束力越来越小，人们对盟誓的态度就越来越不认真了。

儒家讲做人，有“仁、义、礼、智、信”这五大标准，而春秋时代的信观念总体说来不在个人修养而在国家之间的外交行为。<sup>25</sup>这和一些现代观念有所不同——也许是随着国家性质的变化，现代人会以为国家利益高于一切，外交是内政的延伸，国家之间只有永恒的利益而无永恒的敌我，乃至为了国家利益可以理直气壮地背信弃义，而春秋时代的人们也许要单纯一些，至少在表面上还是常常会把信字置于利益之上的。

当然，在古人看来，即便这样也是风气堕落的体现。前文讲过“古者不盟，结言而退”，这个“古”是相对于春秋时代来讲的。遥想那个古老的年代，再对比战国时代的人质之风，确实会让人感觉“世风不古”。

细想一想，世风真的是这样不古了吗？人类之间的信任真的是从“古者不盟，结言而退”退化到歃血而盟，再退化到人质泛滥的吗？所谓“古者”，有多少托古而勾勒乌托邦的嫌疑呢？百多年来，做这种研究的人不在少数，早从克鲁泡特金在《互助论》里使用着近乎于现代人类学的手法一阶一阶地描绘着从动物社群到蒙昧人社群、再到野蛮人社群而终止于现代的各大场景。其研究虽嫌古老，但主要观点至今仍然经得起考验。上古时代的人类生活到底是什么样子，这个问题是很能激发好奇心的，但在研究手段不足的时代里，这些满怀好奇心的前辈们所能仰赖的大多也只有扶手椅上的哲学沉思了。曾经很主流的观点是：人类社会是

<sup>22</sup> 详见张晋藩/总主编《中国法制通史》，法律出版社，1999年，第一卷第五章第三节。

<sup>23</sup> [宋]方勺《泊宅编》，中华书局，1983年，第8页。

<sup>24</sup> 郭沫若：《诅楚文考释》，《郭沫若全集》考古编第九卷，科学出版社，1982年，第294页。

<sup>25</sup> 参见陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店，2002年，第9章。

一个不断退化的过程，从上古的黄金时代退化至白银时代，然后是青铜时代和黑铁时代，虽然在细节上说法不一，但大体无非就是这个思路，如果再加上托古改制和对现实政治世界、道德环境的苦心影射，那就是尧舜禹汤文武了；另一类见解几乎完全相反，认为当下的人类社会就算再糟糕，好歹也比以前的所谓自然状态强得多，当前的最高领导人（主权者）就算再残暴，好歹也比自然状态下不存在领导人的时代强得多——持此论而声名最著者即英国的霍布斯，《利维坦》的作者。霍布斯最著名的一句话就是：在那个原始的自然状态里，发生着“一切人反对一切人的战争”。再者，自《进化论》问世以来，由“物竞天择，适者生存”而新生的社会学领域里，“科学”思想越发佐证着霍布斯那些“扶手椅上的哲学沉思”，此类人物以赫胥黎为代表，把人类的早年生活描述为毫无道德伦理观念的野兽混战。以现代人的眼光来看，霍布斯和赫胥黎他们单单把握着人类天性中利己的一面，却不知道利他性也是人类由漫长演进中“物竞天择，适者生存”而来的天性之一，更遗弃了早在亚里士多德时代即已存在的关于人类的群居属性的真知灼见，因而其论述不管何等精湛，立论根基早已轰然倒塌。克鲁泡特金则早在现代学者对人类（乃至动物）的利他性进行深入研究之前，便已经从近乎人类学的视角揭示了问题的这一面——从《互助论》这一书名即可看出端倪。<sup>26</sup>

从克鲁泡特金的视角，原始的社群尽管“野蛮”、“蒙昧”，但这只是“文明人”眼光的初始感观，“欧洲人第一次遇见原始人时，往往要嘲笑他们的生活，但是，当一个明智的人在他们的中间生活了一段较长时期以后，便总要称他们为世界上‘最善良的’或‘最温和’的种族。”<sup>27</sup>

在这样“最善良的”或“最温和的”人类社群当中，盟约会是一种怎样的面貌呢？前文已经谈到过一种推测，即“‘盟’最初可能起源于原始部落时代，部落之间通过‘盟’这种仪式联合起来，以处理部落间的大事，参加‘盟’的部落间的关系大致是平等的。”而克鲁泡特金将这类盟约的形成归因于“以休戚与共的感情共处的人的范围在逐渐扩大”：

不仅部落联合成种族，而各个种族，即使是血统不同，也结成联盟。有一些联盟是极其牢固的，例如，凡达尔人在他们联盟中的一部分人到莱茵河去了，而且从那里渡过莱茵河到了西班牙和非洲以后，他们在四十年的时间内仍然尊重他们同盟者的地界和荒弃的村庄，直到通过使者确知他们的同盟者不打算回来的时候，他们才占用这些土地和

<sup>26</sup> 当然，早在现代对生物利他性的深入研究之前，从逻辑上入手反驳霍布斯的论述也有精彩之作，如孟德斯鸠在其《波斯人信札》中便有一则相关的政治寓言。

<sup>27</sup> [俄]克鲁泡特金：《互助论》，李平沅/译，商务印书馆，1963年，第91页。

村庄。……至于几个种族之间结成联盟，那更是常见的事情。……远在野蛮人所占有的欧洲大陆上出现类似国家这样的东西之前，国家观念在欧洲已经逐渐发展起来了。这些国家……所以能够组成，是由于有共同的语言以及在各个小共和国之间有只从一个特殊的家族中推举它们的领主这种默契。<sup>28</sup>

氏族逐渐联盟而成部落，部落逐渐联盟而成国家，这样的国家，称之为邦联或许更为合宜。甚而可以从此想见先周社会的发展情形，乃至周代封建结构的部分源起，并从中揣测这样发展而来的社会其结构性的危机何在——这正是克鲁泡特金囿于其时代而未能看出、甚至看走眼的。在最后一个问题上，克鲁泡特金犯了和中国儒家、道家的后学们同样的错误——他的推论是：“每进行一次恢复这一古老原则（案：指互助原则）的努力，这一原则的基本思想便扩展一次。它从氏族扩展到种族、种族的联盟、民族，最后最低限度在思想上扩展到了整个人类。”<sup>29</sup>

这个逻辑和“修齐治平”非常相似，从修身一直推到平天下。其实，无论《老子》的小国寡民，还是《孟子》的“出入相友，守望相助”，作为对那个很可能真实存在过的“黄金时代”的描述倒也算得上妥帖，但要以为之新时代的社会蓝图而不断实践并扩展下去，显然就和克鲁泡特金一样忽略了量变和质变的差异了。儒家思想虽然对此有过补救，<sup>30</sup>但问题的关键是：在周初地狭人少的诸侯国里，国君的以身作则确实可以影响整个社会，而秦汉之后大一统的帝国显然需要另外的思路。这其实是个很简单的常识：经营一家小吃店的方法没可能扩展到一家跨国公司身上，当村长的一套路数也没法套用到总理身上。“以休戚与共的感情共处的人的范围在逐渐扩大”，克鲁泡特金的这一描述是相当准确的，但问题在于，休戚与共的情感与伦理是在狭小的熟人社会里完美存活的，而当社会变大的时候，旧有的那些行为模式终于会不再适用。这个问题要等到哈耶克的出现才会得到周详的论述，例如：

不断地服从像对待自己的邻人那样对待一切人这种要求，会使扩展秩序的发展受到

<sup>28</sup> [俄]克鲁泡特金：《互助论》，李平沅/译，商务印书馆，1963年，第129—130页。

<sup>29</sup> [俄]克鲁泡特金：《互助论》，第264页。

<sup>30</sup> 比如把道德影响力的扩展修正为贤人们具有辐射效应的举荐，如[宋]吕祖谦《易说·泰》，丛书集成新编本，第15册，第543—544页：初九，伊川说虽是，但有未尽意。当泰之初，贤人汇征，人君不能遍识，必首先用一大贤，则天下之贤人自然牵连而进。如舜之选于众，举皋陶，则八元八凯皆进；汤选于众，举伊尹，则旁招俊乂，仲虺之徒皆进。



阻碍。因为如今生活在这种扩展秩序里的人取得利益，并不是因为他们互以邻居相待，而是因为他们相互交往中采用了扩展秩序的规则，譬如有关分立的财产和契约的规则，代替了那些休戚与共和利他主义的规则。人人待人如待己的秩序，会是一种相对而言只能让很少人有所收获和人丁兴旺的秩序。<sup>31</sup>

哈耶克此说并非无源之水，先贤如孟德斯鸠在《罗马盛衰原因论》里对罗马之灭亡的分析正是这一论调，只不过相对粗疏罢了——以孟德斯鸠那句颇为吊诡的话概而言之：“如果说帝国的伟大毁掉了共和国，则城市的伟大足以毁掉共和国的程度并不更差一些。”<sup>32</sup>

正是这样，当社会变大到其社会结构足以发生质变之后，以往的黄金时代也只能成为足供珍视的回忆而无法变为可供实践的蓝图。当然，对新的秩序感受不适、甚至痛心疾首总是难免的，在剧变的转型期尤其如此，于是，人们对古老的黄金时代的呼唤也就越发强烈。从这个角度看，孔、孟乃至通行本《老子》，都是这一呼唤行列中的强音。这样的呼喊，或许痛楚在所难免，毕竟，“人们为了使扩展秩序得到发展，必须限制某些‘善良的’本能，这就是后来又变成冲突来源的结论。例如，卢梭是站在‘天性’一边的，虽然他的同代人休谟明确说过，‘如此高贵的情感（如乐善好施），就像与此几乎完全相反的事情即非常狭隘的私心一样，并没有让人们适应大社会。’”<sup>33</sup>

历史的脉络清晰展示，春秋诸侯政治和社会结构来源于氏族传统，质变性的“社会变大”问题在发展过程中绝不仅仅出现过一次。贵族社会与氏族传统的冲突，很快又被侯国扩张与贵族传统的冲突所取代，“修齐治平”在其后两千年的专制时代只能成为一句空话——从“齐家”再也难推出“治国”了，遑论“平天下”。费正清和赖肖尔曾在“社会变大”之外还加上了“技术进步，财富增加，商业得到发展，政治机构扩大”诸般原因，以昭示周代发展过程中的结构性的社会矛盾。<sup>34</sup>

<sup>31</sup> [英]哈耶克：《致命的自负——社会主义的谬误》，冯克利、胡晋华等/译，社会科学出版社，2000年，第9—10页。

<sup>32</sup> [法]孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，婉玲/译，商务印书馆，1962年，第49页。

<sup>33</sup> [英]哈耶克：《致命的自负——社会主义的谬误》，冯克利、胡晋华等/译，社会科学出版社，2000年，第10页。

<sup>34</sup> [美]费正清、赖肖尔：《中国：传统与变革》，陈仲丹等/译，江苏人民出版社，1992年，第38页：周代前期的城邦国家都是高度贵族化的社会，这些国家的诸侯因提供奉祀共同祖先的祭品而要求在宗教上应有一种合法地位，他们手下的士大夫多是他们自己的亲戚。但随着技术进步，财富增加，商业得到发展，政治机构扩大，这种近乎氏族制的贵族组织开始过时，许多国家已变得太大和过于复杂而不宜采用这种家

其实后儒也意识到这个问题，矛盾如何调和，作得最成功的应该算是宋代张载。张在他著名的《西铭》里提出“民胞物与”的观点，把人类社会解说成天父地母、乾坤一家。这样一来，帝王就顺理成章地变成父母之宗子，大臣也一样顺理成章地变成宗子之家相——周代的宗法结构由此再现，天下被整合为一个想像的宗法共同体，<sup>35</sup>从此又开儒学“理一分殊”的一番崭新境界。<sup>36</sup>

张载此论，看似墨家之兼爱，实则貌合而神异，<sup>37</sup>在当时即影响极大。其反对者林栗说“近世士人尊横渠《西铭》过于六经”，<sup>38</sup>这表明张载巧妙地弥合了经学与时政之间的一个根本性的矛盾，因此而大得士人的欢心，传统的“修齐治平”获得了新的社会格局的支持，本属于先秦社会的亲亲与尊尊的社会秩序也因此而获得了新的落脚点，毫无皇族血缘的士大夫阶层也由此而重续了血统，和皇族攀上了亲戚，变成了孟子所谓的“贵戚之卿”，自然也承担起“贵戚之卿”而非“异姓之卿”所当承担的责任，<sup>39</sup>士大夫与皇帝“同治天下”<sup>40</sup>便自然具备了扎实的理论基础，这便是宋代知识分子对时政之担当精神的一个出处。

虽然归根到底，想像的宗法共同体毕竟也只存在于想像之中而已，但在大家都把它当真之后，它也确实发挥了相当实际的作用。这样一种旧瓶装新酒式的概念改造，很像先秦文化中“华夷之辨”的观念变迁——虽然极端的排外主义者无时不有，<sup>41</sup>但总体来说，在社会发

---

庭式的统治了。

<sup>35</sup> [宋]张载《正蒙·乾称篇第十七》，《张载集》，中华书局，1978年，第62页：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。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。

<sup>36</sup> 参见[清]朱一新《答钟凌汉问西铭》，《无邪堂答问》，中华书局，2000年，第107—109页。

<sup>37</sup> 杨时曾以此惑求教于程颐，程颐的回答是：“《西铭》理一而分殊，墨氏则兼爱而无分”。见《河南程氏粹言》卷一《论书篇》，《二程集》，中华书局，1981年，第1202页。

<sup>38</sup> [宋]朱熹《记林黄中辨易西铭》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第24册，第3408页。

<sup>39</sup> 《孟子·万章下》：齐宣王问卿。孟子曰：“王何卿之问也？”王曰：“卿不同乎？”曰：“不同。有贵戚之卿，有异姓之卿。”王曰：“请问贵戚之卿。”曰：“君有大过则谏，反覆之而不听，则易位。”王勃然变乎色。曰：“王勿异也。王问臣，臣不敢不以正对。”王色定，然后请问异姓之卿。曰：“君有过则谏，反覆之而不听，则去。”

<sup>40</sup> [宋]程颐《书解·尧典》，[宋]程颢、程颐《二程集》，中华书局，1981年，第1035页：帝王之道也，以择任贤俊为本，得人而后与之同治天下。天下之治，由身及家而治，故始于睦九族也。

<sup>41</sup> 参见吴哲夫：《清代禁燬书目研究》，嘉新水泥公司文化基金会，中华民国五十八年，第57页：明阎梅白菴山人诗集，全书对夷夏之防，立论严正，撰帝统乐章，三代以下仅列秦汉高光武唐太宗明太祖而已，篡弑偏安者，概不得与。

展到一定阶段之后，华夷之别的判断标准，从原先的血缘认知变成了文化认知，开放性更强了；张载的宗子与宗臣之论，也使宗法关系由旧有的血缘政治结构变作了哲学本体论，观念上的宗法想像变成了维系社会秩序的一条纽带。

## 2. 信用从何而来与仪式力量

春秋时代的人们已经隐隐感到由世界的渐渐变大而带来的诸多麻烦了，好在，道德虽然显而易见地开始滑坡，但鬼神信仰仍在约束着人类的行为。很难否认的是，在维护社会稳定的意义上，宗教的作用是相当巨大的（虽然它的破坏力也同样巨大），从侯马盟书把最终裁决诉诸于鬼神便可以窥见一斑。

但事情并不这么乐观，因为周人在信仰层面的一个最大特色就是更加重视人事而对上天有点怀疑了。现在从考古发现上可以看到的一个相关现象是：周代的青铜礼器普遍比商代的制作要粗糙很多，这“可能因为青铜礼器已失去原有的宗教意义，仅仅是一种传统。”<sup>42</sup>——无论如何，以往那些商朝人是笃于信仰的，那么，一个显而易见的问题是：如果天命与鬼神当真法力无边，周革商命显然是不可能的。也许正是鉴于此事，周初的统治者玩起了两面手法：对自己的族人强调人事，对被征服的殷商遗民大谈天命。这一手法蕴涵着高妙的政治技巧，正如迷恋征服世界的亚历山大大帝对被征服者之所为，也深合拿破仑那句名言的精髓：“如果让我统治犹太人，我会重建所罗门神殿。”

当然，鬼神的约束力不可能一夜之间消失殆尽，或者说，周人对鬼神的信仰只是相对殷商而言有了动摇，却绝非被什么唯物主义给颠覆掉了。取侯马盟书中“委质类”的盟书为例，这一类盟书通常都是某些家臣脱离了原来的主君，投奔到新主君这边宣誓效忠，这是要在新主君的宗庙里举行神圣仪式的，要在这里向新主君的先君亡灵剖明忠心，一种新的人身依附关系就这样形成了，而对这些人来讲，主君的利益从此高于一切，这种观念在当时是天经地义的。

这一类的盟书，开头往往会提到“自质于君所”——“质”字可以通“贄”，《六书故·动物四》：“质，亦作贄，通作摯，”意即见面礼，无论是定亲还是拜会，都要带上一些礼物，周人常用大雁，是谓贄。据《〈侯马盟书〉丛考》：“‘自质于君所’的‘质’，它的本义是指盟誓时参盟人对鬼神所奉献的各种信物。如《国语·晋语》：‘所不与舅氏同心者，有如河水。’

<sup>42</sup> [美]费正清、赖肖尔：《中国：传统与变革》，陈仲丹等译，江苏人民出版社，1992年，第33页。

沉璧以质。’注：‘质，信也。’又《国语·鲁语》：‘质之以牺牲。’注：‘质，信也，谓使之盟，以信其约也。’但是，在盟书中，不仅仅是这个意思，还包括把自己‘委质’于新君，自献其身，表示永不背叛的意思。”<sup>43</sup>

应该就是经过这样的发展，“质”就渐渐从大雁变成了人，于是才有了后来所谓的“人质”——即“以人为质”。

在欧洲的“封建社会”，这种以人为质的事情几乎也一样渊源、一样发生、一样演变着，“委质”的仪式被译为“臣服礼”——法国年鉴派史家布洛赫在其为“封建社会”这一概念率先定性的《封建社会》一书中这样写道：

可以设想，两个人对面而立，其中一方愿意为人效劳，另一方则愿意或渴望接受他人的效劳；前者合掌置于另一人双手中——这便是服从的简单象征。这种服从的意义有时进一步由一种跪拜姿势加以强化。同时，先伸出双手的人讲几句话即一个非常简短的宣言，承认自己是面对着他的这个人的“人”。然后主仆双方以唇相吻，表示双方的和谐和友谊。……

臣服礼这种形式不带有基督教的痕迹，这种缺漏大概可以解释为：它所表达的象征意义源自久远的日尔曼社会。对于一个除非由上帝作保便将一种誓言视为无效的社会来说，这种缺漏已逐渐变得不能接受。就其形式而言，臣服礼本身从来没有改变，但从加洛林时代起，显然又加入了第二种基本上为宗教性的仪式：新产生的附庸将手置于圣经或圣物上，宣誓忠于主人。……

所以，臣服礼经历了两个阶段，但这两个阶段的重要性则不相同。因为效忠行为中没有特别的东西。在一个动荡不安的社会，怀疑猜忌是司空见惯的事情，诉之神的仲裁似乎是少数行之有效的约束性措施之一，所以有很多原因要求效忠宣誓频繁进行。……

44

如果“诉之神的仲裁似乎是少数行之有效的约束性措施之一”，那么，当现实性的考虑呈现出压倒性的优势的时候，这一约束措施在一个“动荡不安的社会”里究竟能发挥多大的约束力呢？另一个问题是：如果这一约束已经多次被现实证明为软弱无力的时候，除了人质

<sup>43</sup> 张颌、陶正刚、张守中：《侯马盟书》，山西古籍出版社，2006年，第71页。

<sup>44</sup> [法]马克·布洛赫：《封建社会》，张絮山/译，商务印书馆，2004年，第250—251页。

之外，还能有什么替代措施吗？

的确，如果仅仅是双方立约，就像鲁隐公和邾仪父这样的，鬼神不大靠得住了，周天子也起不到实际作用了，能够维护约信的大约就只剩下一个“仪式化”了。

“仪式化”，也可以称之为形式主义，古老的周礼就深得这一形式主义的精髓——直观来看，所谓周礼，所谓被孔子那么心向往之的周礼，很多内容也无非是穿衣戴帽而已，当然，这个穿衣戴帽可不比现代人，而是有着无数复杂繁琐的细节讲究。形式主义具有很强的功能意义，比如，如果一个人缺乏自信、萎靡不振，最简便的一个解决办法是：穿一身漂亮的运动装。因为每天的着装都会给人一种心理暗示，服装的气质会逐渐地影响到着装者的气质，

对比一下就更明显了。一位女性，穿西服裙的时候，上楼梯一般都会一步一个台阶，动作幅度被尽量缩小，这无论给别人还是给自己都会造成一种拘束、文雅的心理暗示，可如果换成运动装，上楼梯自然脚步轻快，造成的心理暗示就是青春朝气型的。

常见的例子还有：一般行业的窗口性职员（如商场售货员、饭馆服务员、银行前台），大多通过统一着装来消弭个性，营造出一种整体形象，但创意行业很少有此要求，其宽泛的规章制度，使大家尽量个性张扬。

同类的例子还有很多，比如起名字也是这个道理。这些心理暗示和古老的周礼其实同出一源，如果人的一生都被严格限制在规定的等级之内（表现为服装、色彩等等），他的心理和行为自然会受其影响。近代显例，如日本明治维新，在睦仁天皇的登基大典上，礼服由唐装一变而为西服。康有为论及此事，认为日本当时西法改制并未大获人心，于是改革者试图以服装之变来影响人心之变。<sup>45</sup>宋恕论当时中国的政治改革，甚至认为改穿西服才是首务当中的首务。<sup>46</sup>

综上，带来这种心理暗示的力量，可以称之为“仪式力量”，它的另一层重要意义就是起到一种座右铭或戒指的功效，总之，是负责不断提醒当事人的。这和人类记忆力的特点紧密相关，因为“每当人们认为有必要留下记忆的时候，就会发生流血、酷刑和牺牲”，例证是“那最恐怖的牺牲和祭品（诸如牺牲头生子），那最可怕的截肢（例如阉割），那些所有

<sup>45</sup> [清]康有为《日本变政考》，《康南海先生遗著汇刊》（十），宏业书局，1987年，第39—40页：二十七日，日皇即位紫宸殿，年十七。制大典礼。大旌改九等官员，并立旧参役，废中世以降所用唐制礼服。用西洋式。因朝臣不服从西法，故以此逼之也。臣有为谨案：……而朝臣固皆不愿从者，乃欲藉变其外服以变易其内心，不得已而行之也。

<sup>46</sup> [清]宋恕《上李中堂书》，《宋恕集》，中华书局，1993年，第502页：盖欲化文、武、满、汉之域，必自更官制始；欲通君、臣、官、民之气，必自设议院始；欲兴兵、农、礼、乐之学，必自改试令始。三始之前，尚有一始，则曰：欲更官制、设议院、改试令，必自易西服始。

宗教礼仪中最残酷的仪式……”，理由是“疼痛是维持记忆力的最强有力的手段”。<sup>47</sup>——尼采在《论道德的谱系》一书中如是说，联系到这里所讲的会盟，“流血、酷刑和牺牲”却是非常准确地形容了那些被割了耳朵的牛，当然，在更原始的情境中，当事人要割伤的往往是自己的身体（现代社会依然流行的文身在一定程度上就是这一传统的遗存）。

仪式作为“提醒者”，有着至关重要的意义，“建立文化的最古老的和最重要的先决条件，就是设立这种‘提醒者’的制度。……宗教仪式一直是这种‘提醒’过程中的关键手段。”<sup>48</sup>——这种“提醒者”的概念非常宽泛，如前面的例子里，运动装和西服裙都在扮演着“提醒者”的角色：你是一个青春女生，一位白领淑女。也就是说，一种巧妙的外在形式，在提醒和约束着你的内心和举止行为。

儒家就是深谙此道的，不解个中滋味的人往往斥儒家的繁琐礼仪为“得形忘意”，认为真正的“道”在于“得意忘形”，殊不知形式主义之中便蕴涵着许多深意。所以，像孔子和荀子那般充满着理性智慧的头脑，面对鬼神与仪式的问题时，才会表现出那般看似自相矛盾或曰虚伪的态度，因此受到了墨家等敌对学术势力的猛烈抨击。孔子的这种态度具有相当程度的宗教内涵，涂尔干的一段论述正可为之作一番深入阐发：

尤其在那些最开化的民族和环境之中，我们经常能够遇到这样的信仰者，虽然当他们个别地看待每个仪式的时候，会对教条所归之的特殊效力抱有怀疑，但他们仍然坚持不懈地参加膜拜。他们无法肯定仪式所规定的各种细节是否可以根据理性来判定，但他们发觉如果让自己摆脱各种繁文缛节而赢得自由，则不可能不陷入道德混乱的状态之中。他们的内心信仰失去了理智基础这一事实，恰恰凸现了他们赖以存在的深刻根源。正因为如此，对于那些统而化之地把各种仪式规定归结为简单粗陋的理性主义的肤浅批评，信仰者通常会不屑一顾：因为宗教仪轨的真正验证，并不在于它们表面上所追求的目标，而在于某种看不见的作用，这种作用施加在我们的心灵上，并借此对我们的精神状态产生影响。同理，当布道者号召人们信仰的时候，他并没有把精力放在直截了当地确立和有条有理地论证任何特殊命题的正确性上面，或者是各种教规的功利性上面，而是通过定期举行膜拜仪式来唤起并不断唤起人们的情感，以获得精神上的惬意。这样，他们就创建了信仰的心理倾向，这种倾向要比证明更重要，它可以使心灵忽略逻辑推理

<sup>47</sup> [德]尼采《论道德的谱系》，周红/译，三联书店，1992年，第41—42页。

<sup>48</sup> [美]彼得·贝格尔《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》，高师宁/译，上海人民出版社，1991年，第49页。上引尼采《道德的谱系》转引自本书第49页注①。

的不充分性，并为人们亟欲接受的命题做了铺垫。这种有益的偏见，这种信任的冲动恰恰构成了信仰；同时信仰也树立了仪式的权威，对于信仰者来说，不论他是基督徒还是澳洲人（案：这里所谓“澳洲人”是指澳洲土著），这种权威都没有差别。基督徒的惟一优势，在于能够更好地说明信仰得以形成的心理过程；他知道“唯有信仰，才能获救。”

49

一般说来，仪式越正式、越复杂，所发挥出来的仪式力量也就越大，对当事人造成的心理暗示也就越强。话说回来，这体现在会盟上就是歃血、执牛耳、盟书等等仪式。正是这些内容，构成了鬼神之外的另一约束力量，尽管仪式力量与鬼神监察存在着千丝万缕的联系。

另一方面，从“古者不盟，结言而退”发展到复杂的歃血仪式，可以从中推测出来的是：社会的规模扩大了（熟人社会变得越来越疏离），社会的层级分化加剧了，因为，“规定的礼节不用于亲属或知己之间，在他们那里，慈爱确保着自我约束。但是，由于疏远不断增长，礼节的势力开始发展……。礼仪在交战的社会中繁盛起来，……礼仪大都为一个好战阶级的成员们所奉行，并且为那些发布命令的人而不是服从命令的那些人所奉行。在等级社会中，尽管较低等级可能实施着谦卑的敬礼，礼仪还是在最高等级中过于茂盛地生长。”<sup>50</sup>——这是爱德华·罗斯在《社会控制》一书中对礼仪的分析，所谓的“礼仪大都为一个好战阶级的成员们所奉行”看似不适合东方的情况，但如果考虑到西周乃至春秋时代战斗人员的贵族身份（尽管大多是最低等的贵族——“士”），就不会对罗斯的说法感到诧异了。歃血为盟取代了结言而退，也正符合了“礼仪在交战的社会中繁盛起来”这一似乎颇为吊诡的论断。

时至春秋，会盟仪式或许可以被追溯为一种路径依赖的结果，其成因或许还可以分两途来作揣测：一是涂尔干提出的“事物之所以具有神圣性，是因为它就是集体情感的对象”，<sup>51</sup>因此，所谓鬼神的约束力实际上相当程度地来自当时当地的“集体情感”，即风俗、道德等

<sup>49</sup> [法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》（*Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Le Systeme Totémique en Australie*, by Emile Durkheim, Alcan, Paris, 1912），渠东、汲喆/译，上海人民出版社，1999年，第475—476页。

<sup>50</sup> [美]爱德华·罗斯：《社会控制》（*Social Control, A Survey of the Foundations of Order*, by Edward Alsworth Ross, The Macmillan Company, New York, 1920），秦志勇、毛永政等/译，华夏出版社，1989年，第193页。

<sup>51</sup> [法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》（*Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Le Systeme Totémique en Australie*, by Emile Durkheim, Alcan, Paris, 1912），渠东、汲喆/译，上海人民出版社，1999年，第539页。

等，联系上文提到的“信”观念的流行更可见出端倪；二是列维—布留尔悉心研究的“原始思维”，诸如“互渗律”之类的思维方式（这种思维方式直到现代社会依然遗存遍布）。<sup>52</sup>

这些约束力量在很多时候都可以对社会发生相当程度的影响，但每每在社会变革之际，对现实利益的考量终于会冲垮这些心灵堤坝，尤其在其中起到催化剂作用的是：一旦有一个或几个开先例者不但没有受到应有的惩罚，反而获益甚多——这就像曾经有经济学家对《镜花缘》中的君子国所作的推断：只要君子国里混进了一个小人，他所引起的连锁反应或许就能够把整个君子国变成小人国。

### 3. 对盟约的有效性的保障

鲁隐公和邾仪父的蔑地之盟，到鲁隐公七年终于被撕毁了，山盟海誓变为枪林弹雨，时隔仅仅七年，而春秋时代的其他盟约也不乏这种遭际。

考虑到周天子的名存实亡，我们可以把鲁隐公和邾仪父的盟约视为一种国际盟约，而现代人大都知道的一则流传甚广的国际外交常识是：没有永远的朋友，也没有永远的敌人，只有永远的利益。——世界发展了两千多年，观念也在不断变迁，鬼神信仰和仪式力量几乎连一星半点的约束力都没有了，赤裸裸地只剩下了利益，甚至，背盟者往往还会理直气壮地认为，为了国家利益而背弃盟约，是爱国的、正义的、高尚的。

个人之间、公司之间订立盟约（契约），受到法律的保障，必要时会有国家机器来强制执行，但国际盟约显然“上边没人”，因而毁约方不但很难被约规制裁，甚至往往因背信弃义而大得其利。那么，这种情况有没有被扭转的可能呢？

或许有的。霍布斯就曾经细论个中原委：既然问题出在“上边没人”，那大家就应该找一个人来放到上边——用霍布斯自己的概念来说，即大家需要达成这样一个契约：主动让渡出各自的自然权利，推选一个主权者并同意他的管辖，同意让他拥有最高裁定权。这一建议的可行性如何呢，可以参考一下约翰·麦克里兰的分析：

国际联盟或联合国之类超国家组织矢言维护国际和平，却势必无法达成这个目的，甚至有心提供某种程度的国际合作，也心余力绌。其故何在，《利维坦》里有非常清楚的解释。霍布斯之见，无法律则无和平，而无主权者即无法律。霍布斯极言自然状态中

<sup>52</sup> 详见[法]列维—布留尔：《原始思维》，丁由/译，商务印书馆，1981年，第2、6、7、8章。



的个人不可能彼此同意制定法律；他们只可能互订用以挑选一个主权者的契约。自然状态中的个人如此，处在自然状态中的主权者亦然。惟一可能的国际和平担保，是世上所有的主权者放弃国家的自卫，让渡于某种超主权者，这超主权者的话就是世上所有国家的法律。尽人皆知，这是强世上诸国之所难。他们也协议制定国际法，但此举从来防止不了战争。霍布斯可以告诉他们原因何在：缔约而不以剑执行，徒成空文，没有任何力量约束任何人。没有权高一切的万能国际主权者，就没有国际和平。<sup>53</sup>

从中国历史来看，这段话很像在为秦始皇张目，也很符合我们一直以来对大秦一统的历史进步性的主流观点（霍布斯另一著名的观点是：以征服得来的主权一样是站得住脚的）。但站在平民的角度来看，事情的好坏未必这么泾渭分明，说到底，统一有统一的死法，分裂有分裂的死法，甚至统一时代死人之多、死法之惨比分裂时代还可能有过之而无不及。若从维护国际和平这等宏观角度考虑的话，希特勒的远大构想无疑是深合霍布斯之旨趣的：德意志行省和法兰西行省之间的契约将会受到希特勒这位最高主权者的裁定和保护。——在春秋时代的一种近似局面是：霸主的出现将会在相当程度上取代周天子的职能，在国际会盟中，虽然霸主也会是缔约方之一，但他同时又担负起了霍布斯所谓“超主权者”的角色。在春秋会盟发展史上，缔约方的平等身份将被打破，形成一种有主有从的局面，这就是“如何维护盟约有效性”这一问题的解答方案之一，虽然不能说十分管用，却是历史上实际发生的情况。当然，等大秦一统之后，就真正解决了霍布斯所谓“无法律则无和平，而无主权者即无法律”，以唯一的主权者与“以法治国”的纲领维持起了一个崭新的局面。

——如果这就是所谓的历史必然性，则难免令人有些心寒，扩展一些而言，更让人对世道人心产生了深深的悲观。道德家和宗教人士面对这种情境往往会油然而生出一种对信仰的深情呼唤，显然他们认为只有鬼神而非人类中的某个伟大人物才真正适合扮演超主权者的形象，高高在上地给人类世界提供必要的约束。但是，即便暂且抛开宗教信仰的约束力是否常被高估这个问题不谈，什么才是“真正的”宗教信仰，这本身就是一个很难说清的话题——西田几多郎在这个问题上的论断应该属于严苛的一类，他认为真正的宗教信仰是需要信仰者彻底把“自己”置之度外的，而且，“为了今世的利益而向神祈祷的固不待说，就是专以来生为目的而念佛的也不是真正的宗教心。……基督教也认为那种只求神助，惧怕神罚的不是

<sup>53</sup> [英]约翰·麦克里兰：《西方政治思想史》（A History of Western Political Thought, by J. S. McClelland Routledge, a member of the Taylor & Francis Group, 1996），彭淮栋/译，海南出版社 2003 年，第 233—234 页。

真正的基督教。这些都不过是利己心的变形而已。不但如此，现在有许多人说宗教的目的是求自己安心，我想这种说法恐怕也是错误的。”<sup>54</sup>

显然，如果说宗教约束（或曰鬼神约束）要依照西田几多郎的定义而来，宗教或鬼神所面对的就只能是屈指可数的几位圣人而非全世界的普罗大众了。若要使之具有普世意义，自然要把这个标准作大幅度的放宽——也就是说，把西田几多郎认为不是“真正的宗教心”的内容也视为真正的宗教心，而这显然也是合乎现实的。

但新问题又出现了。“许诺”这一行为在人类社会中应当是相当晚出的，或者说，并非人类的自然状态所有——用休谟的话说就是：“责成人们实践许诺的那个道德规则不是自然的”。<sup>55</sup>那么，其原始的约束力又何在呢？休谟的回答是：“利益是履行许诺的最初的约束力。”<sup>56</sup>由此顺势推出来：当一个契约达成之后，遵守它还是背弃它，主要的考量其实就是利益的权衡。宗教的约束力在这里表现为：一是现世的惩罚（比如天打五雷轰），二是来世的报应（比如天堂与地狱）。对于前者，大家看惯了“杀人放火金腰带，修桥补路无尸骸”，对于后者，休谟一针见血地指出了一个人性的通病：“人类对现世比对未来总是更为关心，而容易认为现世方面的小祸害比来世方面的最大祸害更为重要。”<sup>57</sup>

但休谟这个论断显然不是针对古老的部族社会而发的——爱德华·吉本曾经介绍过一则达西亚蛮族战士因为存在着强烈的来世信仰而在战斗中悍不畏死的例子，<sup>58</sup>这个例子和休谟的论断其实并不矛盾，考量其间的差异，现实利益为什么终于会如此惹人关注，答案很简单：私有财产出现了。随着私有财产的出现而并发的是：社会变大了，贫富分化加剧了。

关于鬼神给人的现世报和来世报，摩莱里抓住了问题的症结，他认为具有惩罚与报复之属性的鬼神是人类在堕落之后于心中拟就的自我镜像。——苏东坡和佛印的一则传说广为人知：自己心中是佛，看别人看到的是佛；自己心中是屎，看别人看到的是屎。这其实是一则很实用的心理技巧：多观察一个人经常是怎样揣测别人的，你大略就可以判断出这个揣测者是个什么样的人，因为人们常常以己度人。摩莱里的推论正如此理：

<sup>54</sup> [日]西田几多郎：《善的研究》，何倩/译，商务印书馆，1965年，第127页。

<sup>55</sup> [英]休谟：《人性论》，关文运/译，商务印书馆，1980年，第556页。休谟的详细论述见该书第556—566页。

<sup>56</sup> [英]休谟：《人性论》第563页。

<sup>57</sup> [英]休谟：《人性论》第565页。

<sup>58</sup> [英]爱德华·吉本：《罗马帝国衰亡史》（The Decline and Fall of the Roman Empire, by Edward Gibbon, An Abridgement by D. Mhatto and Windus, London, 1986），黄宜思、黄雨石/译，商务印书馆，1997年，上册，第22—23页。

他们行为的堕落自然使他们产生如下的观念：与其说神行善，倒不如说它可怕而富于报复性。我们人类就不可避免地成为最可耻的私利和千万种幻觉的恐惧的卑贱奴隶，而无数愚蠢的谬误使人觉得好像看到整个自然、甚至自己的感情都在与自己作对；人终于不得不成为自我厌恶的对象，并以为造物主会对人类怀有类似的憎恶感情。人自己的狂怒和悔恨、宽恕和冒犯、怜悯和残忍、慈爱和憎恨、高傲和卑贱的冲动，一句话，人作恶与为善之间的永恒摇摆也就必然使人类造出类似于自己的神的形象。我顺便提一下，这就是现在还存在的偶像崇拜的真正起源。<sup>59</sup>

摩莱里的“顺便提一下”现在已能充分确定为误，他之前所述也远非完善，但参考价值仍是很大的。接下来，这样的“可怕而富于报复性”的鬼神在天平的这头，现实利益在天平的那头，这个时候，理性人的机会成本权衡开始发挥作用，可怕的也就不再那么可怕了，“私产和私利的观念总是支配每个人为一己的幸福牺牲整个同类，而这种观念总是超过对最严厉的惩罚的恐惧。”<sup>60</sup>

对原始共产主义的向往使摩莱里把私有财产的出现视为祸根。如果可以把“祸根”当作一个中性的比喻，那么，摩莱里的说法确实没错，我们还要为之加上社会变大和贫富分化这两个因素，当然，这些都是相伴而生的。

由此可以试着把推论再进一步：在一个贫富分化不大的平稳的社群里，尤其是小型社群（无论是中产阶级社群还是贫民社群），宗教信仰（或曰鬼神信仰）的约束力应该大于那些贫富分化较大的不平稳的社群。也就是说，在那些贫富分化较大的不平稳的社群里或社群间，尤其是大型社群，宗教信仰（或曰鬼神信仰）的约束力难免会是不牢靠的。如果视之为一个社会问题而要加以解决，道德家和宗教人士致力于推行宗教信仰的努力就很可能事倍功半，正如孔子在那个礼崩乐坏的春秋时代试图以克己复礼之道恢复传统秩序而终究徒劳无功一样。

<sup>59</sup> [法]摩莱里：《自然法典》，黄建华、姜亚洲/译，商务印书馆，1982年，第92—93页。

<sup>60</sup> [法]摩莱里：《自然法典》，黄建华、姜亚洲/译，商务印书馆，1982年，第98—99页。同类说法在其他人那里也能见到，只是摩莱里这里很明确地从中推论出了私有财产这个祸根。另如[法]让·梅叶：《遗书》第一卷，陈太先、陆茂/译，商务印书馆，1959年，第133页引述蒙台涅的话说：据我看来，古人设想把上帝和人相比拟，把人的能力、癖好和卑劣的欲望赋予他，拿肉给他作食品，用我们的舞蹈、漂亮的打扮和滑稽戏剧使他快乐，……人们还使他适应我们的不良情欲，谄媚地把残忍的报复心加在他头上，并使他因看到他自己创造和保护的那些东西的破坏及摧残情景而快乐。

更加令人不满的是：当鬼神约束至少还在形式上获得延续时，背信弃义便已成为一种司空见惯的现实选择，按照通行本《老子》“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”这个独具慧眼的著名逻辑，如果“信”观念成为口号，就说明这个社会已经在滑向“不信”了。旧形式与新选择之间，挤出了很多虚伪。当然，如果按照马基雅维里的标准，也不该对那些背信弃义的君王们以任何谴责，因为“一位英明的统治者绝不能够，也不应当遵守信义”，<sup>61</sup>况且，如果国家利益高于一切，自然高于道德、高于正义、高于所有国民的福祉，更何况信义呢？

#### 4. 利他和利己

问题关乎利他主义。利他主义是否是人类天性之一，当代研究已经提供了越来越清晰的答案。这很像是一个当代话题，但其实人类对利他天性的认识已经由来已久了。早在古希腊时代，亚理士多德给“人”下定义，说人是一种“有理性的社会动物”，其“社会动物”一词便已经模糊地指出了人的利他性——现代研究告诉我们：社会性与利他性是难以分离的，没有利他性的动物很难形成群居生活。

较为明晰的说法至少可以追溯到蒲鲁东身上，尽管他对亚理士多德的定义颇有质疑——他在《什么是所有权》一书中论述道：“到现在为止，我们还没有发现可以被人说成是他独有的东西：社会本能和道德感，是他和禽兽所共有的，当人因为自己做了一些慈善的、正义的和热忱的举动而自以为和神相像的时候，他没有觉察到他不过是服从了一种完全的动物性的冲动。”<sup>62</sup>

现代心理学家已经以种种研究把蒲鲁东这类的说法凿实了许多，让我们清晰地了解到不但利己是人的本性，利他也是一样，甚至利他主义还广泛地存在于动物身上。回顾当初霍布斯“自然状态”一说面对的一项有力质疑就是：如果“自然状态”真的是“一切人反对一切人的战争”，那么人类究竟是怎样形成社会的呢？

但事情的另一面是：人性中的利己成分其实也是可以形成一个充满信用的社会的，虽然这个说法会在古往今来的道德家那里遭到难以计数的批判。这个问题其实正好反映了一种理想理路和实际理路的差别：为了达到同一个目标（即道德建设），是修齐治平或者正心诚意

<sup>61</sup> [意]马基雅维里：《君主论》，潘汉典/译，商务印书馆，1985年，第83页。

<sup>62</sup> [法]蒲鲁东：《什么是所有权》，孙署冰/译，商务印书馆，1982年，第243页。

以正天下管用呢，还是在承认人的利己天性之后作出与之相适应的制度制约管用呢？对于前者，我们早已看了太多了无用功，尤其是，在一个大社会里自上而下地宣扬那些原始小社会里的休戚与共式的道德情操，而这恰恰就是儒学当中的一个主流。

不妨举个生活实例：一般来说，旅游景点周边的饭馆常常质次价高，擅长宰客，毫无信誉，而居民小区周边的饭馆却质优价廉，服务周到，信誉良好。难道是居民小区周边饭馆的老板们的道德情操普遍要比旅游景点的同行高尚许多吗？显然不是，如果把他们换到旅游景点同行的位置上，他们也一样会“变坏”，反之亦然。

开饭馆的首要目的就是赚钱，老板们都是受到利己心的驱使，都是为了满足私欲。但区别是：旅游景点针对的主要是游客，是流动人群，这就意味着，几乎每一次经济行为都是一锤子买卖，而居民小区的饭馆针对的却都是固定人群，几乎每一次经济行为都会对下一次经济行为产生影响，也就是说，如果你这次坑了人家，人家下次就不会再来了。于是，同样是为了赚钱，同样是利己主义作祟，在旅游景点和居民小区却形成了两种截然不同的行为模式，渐渐也形成了两种截然不同的道德风气。如果想让一个旅游景点的饭馆老板变得更加道德，传统的“以德治国”之道，是靠领导先作道德表率，宣传机构再作喋喋不休的说教，以期对不道德的饭馆老板起到春风化雨式的感化作用，使他翻然悔悟，从此以君子慎独（这里取“慎独”一词的传统涵义）的精神来重新经营。其实要达到同样的目的，也许另一种方法效果更好：让这个不道德的老板换到居民小区来重新开店。——这是一个看似有些吊诡的道理：私心不但创造公益（如亚当·斯密和曼德维尔所言），还会提升社会的道德，甚至还可以推出另一则道理：商业对提升社会道德是很有益处的。

当然，两千年来的政治家、道德家和知识分子们大多是绝对不会认可这个道理的，尽管正心诚意之论在专制社会里倒也不失为一个没有办法的办法，<sup>63</sup>但要说商业会腐蚀社会的道德水平，倒更容易得到大多数人的赞同——从东方的儒家先贤到西哲如柏拉图，从两千年前直到现在，思想认识大多如此。

商业行为对社会道德的益处曾在孟德斯鸠那里得到了较为详尽的分析。孟德斯鸠首当其

<sup>63</sup> [美]刘子健：《中国转向内在——两宋之际的文化内向》（China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the early Twelfth Century, by James T. C. Liu, Published by arrangement with Harvard University Press 1974），赵冬梅/译，江苏人民出版社，2002年，第94—95页：很多人认为这些哲学概念在政治上是幼稚的，但是，在极权主义的语境中，朱熹所强调的，正是从他的立场看来最为现实、最中要害的东西。第118页：尽管无法明言，但他们明白，这是一个时常会堕落成绝对独裁的专制国家。至高无上的专制君主是惟一的关键。如果能给皇帝注入新的动力，他就有可能改变政府。这就是伟大的新儒家朱熹教导皇帝治国在于齐家、齐家在于修身、修身依靠正心诚意的奥妙。

冲地指出的是：“商业能够治疗破坏性的偏见。”这一见解中所谓的“商业”显然和上文有别，我们很难理解开饭馆（无论在旅游景点还是在居民小区）会和偏见挂上什么关系，所以，这里的“商业”其实是指“贸易”：“贸易使每个地方都能够认识各国的风俗，从而进行比较，并由这种比较得到巨大的好处。”<sup>64</sup>

孟德斯鸠的逻辑是：偏见的产生往往来自于眼界的狭隘。这道理似乎放之四海而皆准，比如就小处来说，最显而易见的是：带着偏见读书，读出来的还是偏见，从大处看，“天朝大国”的心态也往往和闭塞的程度成正比——正如我们春秋时代的祖先会把世界作出华夏与蛮夷的二分，许多古希腊人也以同样的精神把世界分为希腊与非希腊，而这种二分法又在相当程度上影响到了人们的道德判断。

贸易可以给社会带来的好处，孟德斯鸠说，一是国际和平，因为贸易会使国与国变得相互依存；二是公道观念的产生：

贸易的精神在人们的思想中产生一种精确的公道的观念，这个观念在一方面和抢劫的观念势不两立，在另一方面同某些道德的观念极不相容。这些道德认为，一个人不必总是斤斤计较自己的利益，尽可以为着别人的利益而忽略自己的利益。

反之，完全没有贸易就产生抢劫，亚理士多德认为抢劫是取得的方式之一。抢劫的精神并不违背某些道德的品质。例如好客在经商的国家里是极罕见的，但是劫掠的民族款待来客是非常殷勤的。<sup>65</sup>

但每每让人疑虑的是，这些摆脱狭隘视野所带来的好处同时也会带来不小的麻烦——很容易想像：一个走南闯北的生意人在回到他那个相对闭塞的家乡小村庄之后将会遭遇的各种苦恼。是的，传统的道德也许不会再看他顺眼了，但如果他的影响力足以扩大到整个村庄的话，那么，正如哈耶克所言，“毫无疑问，这种与外邦人发生有利交往的机会的扩大，也会使已经发生的与原始小群体中那种休戚与共、目标一致和集体主义的决裂得到进一步强化。”

66

除了孟德斯鸠提到的这些之外，我们把范围广大的贸易行为缩小到范围较小的比如开饭

<sup>64</sup> [法]孟德斯鸠：《论法的精神》，张雁深/译，商务印书馆，1963年，下册，第14页。

<sup>65</sup> [法]孟德斯鸠：《论法的精神》，下册，第14页。

<sup>66</sup> [英]哈耶克：《致命的自负——社会主义的谬误》，冯克利、胡晋华等/译，中国社会科学出版社，2000年，第44页。

馆之类的商业活动，会发现商业对社会道德的好处从大处说可以拓宽视野而消除偏见，从小处看也可以促进诚信、强化美德——后者的根源就在于：在大社会里形成了一个较小的熟人社会，小社会里的重复博弈使得诚实守信和勤劳苦干这些美德变成了达致利己目的的必经之路。在这层意义上，孟德斯鸠的下述由贸易而生的论断同样言之成理：“哪里有善良的风俗，哪里就有商业。哪里有商业，哪里就有善良的风俗。这几乎是一条普遍的规律。”<sup>67</sup>

但商业活动在漫长的历史过程中屡屡遭人疑忌，“纵观历史，‘生意人一直是普遍受到鄙视和道德诅咒的对象。……一个贱买贵卖的人本质上就是不诚实的……生意人的行为违背了存在于原始群体中的互助模式（麦尼那尔，1981；35）’我记得艾里克·霍弗说过：‘对生意人的仇视，尤其是史官的仇视，就像有记录的历史一样古老。’”<sup>68</sup>——的确，商业活动就像魔法：同样一袋大米，从华南运到华北，怎么就从十元变成十五元了呢？当初王安石变法，曾为此和司马光有过一段耐人寻味的争执。王的道理是：如果善于理财，就可以在不增加赋税的基础上达到国用充足，而司马光对这一论调嗤之以鼻，认为天地所生的财货就那么多，不在官府就在民间，官府多拿了民间就少，民间多拿了官府就少，所以王的那套，分明是要变着法地劫掠民财。<sup>69</sup>

司马光的话显然更合“常理”，而且，倒也符合马克思的价值理论：价值是由劳动必要时间决定的，王安石之论应本于桑弘羊，大约可以站到奥地利学派的阵营里去——在前者而言，价值是客观的、静态的；在后者而言，价值是主观的、动态的。<sup>70</sup>虽然现代人已经可以判断出在这一问题上王安石是而司马光非，但使我们做出这一判断的理论依据却仅仅近在1870年代才刚刚成型。

所有这些都在告诉我们，那些“致君尧舜上，但使风俗淳”的雄心壮志都因为脱离了休戚与共的小社会的环境而注定导致一次次的事与愿违，对集体主义的追求也同样如此，但是，

<sup>67</sup> [法]孟德斯鸠：《论法的精神》，下册，第14页。对这一问题的详论可参考[美]赫希曼：《欲望与利益——资本主义走向胜利前的政治争论》（The Passions and the Interests, by Albert Hirschman），李新华、朱进东/译，上海文艺出版社，2003年。

<sup>68</sup> [英]哈耶克：《致命的自负——社会主义的谬误》，冯克利、胡晋华等/译，中国社会科学出版社，2000年，第102页。

<sup>69</sup> 《宋史·司马光传》：安石曰：“不然，善理财者，不加赋而国用足。”光曰：“天下安有此理？天地所生财货百物，不在民，则在官，彼设法夺民，其害乃甚于加赋。此盖桑羊欺武帝之言，太史公书之以见其不明耳。”

<sup>70</sup> 这一争论在北宋由来有自，参见[宋]李觏《寄上范参政书》，《盱江集》卷二十七，如其中提到：夫财富不自天降，亦非神化，虽太公复出于齐，桑羊更生于汉，不损于下而能益上者，未之信也。

在承认人类利己心的基础上，在大社会的小社群里以促进重复博弈的制度设计来“但使风俗淳”或许是个可行的办法，这大概要比两千年来经学家们不懈地发掘孔圣蕴涵于《春秋》之中的微言大义要管用一些。——话说回来，鲁隐公和邾仪父的蔑地之盟让经学家们充分发挥了一次对“背信弃义”与“世风不古”的道德说教，而现代经济学的边际效用理论总算可以让我们对这些古老的道德说教以及泛道德化的社会方案的有效性作出一个比较清晰的判断了。

## 5. 社会进化与历史进步

长久以来，许多经学家都持有一种社会退化观。单单从蔑地之盟这个例子来看，退化的过程也是相当显著的：从古者不盟、结言而退，到歃血为盟，再到人质成风。而一种较为现代的主流观念则与之相反，怀有一种历史进化观：无论如何，社会总是向前走的，总会越来越好的，虽然某些时候会有这样那样的倒退，但总体而言，毕竟在“曲折上升”。——这种想法或许和进化论的流行有关，但不妨想想：从传说中的尧舜时代到歃血为盟的时代，再到人质成风的时代，到底该算进化还是退化？

显然，不同的标准会导致不同的答案，韩非子就曾经逆流而动，认为“古之天子”不如“今之县令”<sup>71</sup>，但对一个更多地致力于追求道德生活的人来说，尧舜时代或许更有吸引力。——这就给了我们另外一个视角来看待春秋时代所谓的“礼崩乐坏”和进化论所谓的“进化”问题。

词语经常有一些奇妙的暗示力量，政客与商人往往深谙此道，比如头等舱之后不是二等舱、三等舱，而是经济舱，找不到工作不叫失业而叫待业，国企工人回家不是失业而是下岗。“进化”一词也含有这类暗示效应，它意味着演化过程是进步的、是渐趋美好的，由此而暗示出存在某些“进化规律”和“历史发展的规律”。

如果可以这样来理解“进化”这一概念，那么，伯特兰·罗素的推论大可以鼓舞我们：“假如进化论的伦理学能够成立，那么对于这个进化过程会发生什么事情，我们大可漠不关心。因为无论它是什么，都可以由此证明它是最好的。”这番话后来被哈耶克当了靶子，哈耶克说：“我不认为集体选择的传统造成的结果肯定是‘好的’——我丝毫不打算主张，在

<sup>71</sup> 《韩非子·五蠹》：轻辞古之天子，难去今之县令者，薄厚之实异也。



进化过程中长期生存下来的另一些东西，譬如蟑螂，也有道德价值。”<sup>72</sup>

其实，罗素和哈耶克远没有像我们那样会受到“进化”一词在词语的暗示意义上的干扰——如果可以把 evolution 翻译为“演化”而不是“进化”，也许会恰当一些。

“社会的演化”——如果可以这样表达的话——应该能够适度地消弭“进化”一词给我们带来的该词语原本并不具有的一些暗示意涵，无论是礼崩乐坏还是狂飙突进，都像是《鲁拜集》里的那首小诗所描绘的：“我像流水不由自主地来到宇宙，/不知何来也不知何由；/像荒漠之风不由自主地飘去，/不知何往，也不能停留。”<sup>73</sup>

由此牵扯到另外一个问题：这首小诗里所描绘的世界似乎是一个无意义的世界，而人要健康地生活，却往往需要为自己和世界赋予意义，从这层意义而言，宗教的确可以说是人的本能，而所谓“春秋大义”，无论它是否真实，都会在这层意义上顽强地存在着——或许，一部古老的史书被人们在两千年来不断赋予了神圣的宗教意义，而这些原本了无根基的意义又不断地以相当真实的力量影响着两千年来来的现实生活。以此而言，经典（或无论何种事情）的真假并不重要，重要的是人们是否把它“当真”。

#### 第四章 夏四月，费伯帅师城郎。不书，非公命也。

《春秋》在“三月，公及邾仪父盟于蔑”，接下来就是“夏五月，郑伯克段于鄢”，《公羊传》和《穀梁传》也紧随《春秋》，《左传》却在“三月”和“夏五月”之间插入了一件“夏四月”的事情，记载很简略：“夏四月，费伯帅师城郎。不书，非公命也。”——这句话实际该被拆成两句，第一句“夏四月，费伯帅师城郎”纯属记事，是说夏四月费伯率领军队修筑郎地的城墙；第二句“不书，非公命也”是交代体例，说《春秋》之所以不记载，是因为这件事并不是奉鲁隐公的命令而行的——这一体例，叫做“不书”。

##### （一）《春秋》之“不书”

所谓“不书”，暗示着这样一个事实：《春秋》是孔子根据旧有的鲁史编辑删定的，有些

<sup>72</sup> [英]哈耶克：《致命的自负——社会主义的谬误》，冯克利、胡晋华等/译，中国社会科学出版社，2000年，第26—27页。

<sup>73</sup> 参见[英]哈耶克：《自由秩序原理》（The Constitution of Liberty, by Friedrich A. Von Hayek, The University of Chicago, 1960），邓正来/译，三联书店，1997年，第三章。

内容照录，有些语句加以修饰而从中体现微言大义褒贬，有些内容则删去不录，而《左传》的作者曾经看过作为《春秋》底本的鲁史，两相对照之下，很清楚地知道孔子到底作了哪些改动——比如，隐公元年四月发生的“费伯帅师城郎”，就是鲁史旧本有记载而孔子删去不录的。而《公羊传》和《穀梁传》对此事并无只言片语，看来两传的先师并未见过鲁史旧文——这一比较，会让人觉得《左传》比《公》、《穀》两传更要可靠一些。

不仅如此，《左传》紧接着还解释了孔子之所以删去“费伯帅师城郎”这一记载的理由：这一事件是费伯私自行动的，并未得到鲁隐公的指派。于是，这一“不书”也和“书”一样暗含着孔子的某些微言大义，而这里的微言大义又是《公》、《穀》两传所未能阐发的。

读者如果把这几层意思——体会出来，很容易就觉得《左传》比《公》、《穀》两传距离孔子更近，而这就关系到了一些很现实的问题：诸如学派的地位和学者的职位之类，所以，这个说法会引起一些人的不满也属情理之中的事情。当然，严谨的学风和纯真的信仰也许在争议当中起到了更大的作用，尽管这都是我们难以揣度的。

刘逢禄《左氏春秋考证》说道：这种所谓“不书”的体例都是刻意编造出来的，显得左氏亲眼见过史稿原本，非《公羊传》所能及。殊不知《春秋》对于筑城这类事是一定要加以记载的，以示重视民力之意。再说，如果费伯这次筑城是未得君命而擅自行动，《春秋》自当在文辞上做做手脚，以示微言大义之贬，决不会仅以一个“不书”了事。<sup>74</sup>

刘逢禄虽然论之得力，但《左传》一派的学者也自有一套说辞。当初杜预就曾引《左传·庄公二十三年》“君举必书”（国君的举动必定要书之于史册），说这是史官记事的规矩，孔子这次的“不书”也是因袭了这一惯例。——这就意味着：即便是鲁史旧文，其中也不会有费伯未得君命而擅自行动的记载。孔颖达为之作疏，越发强调了这层意思，说旧史不书，《春秋》也跟着不书。<sup>75</sup>——这就意味着，《左传》的这条记录另有资料来源。

但是，若依杜、孔之说，马上又会出现问题：既然“君举必书”，但与《春秋》经文一作对照，难道国君每年所作之事都会如此之少吗？再者，《左传·襄公七年》也记载过一次费邑筑城的事情，这时的费邑是季氏的私邑，由南遗管理，掌管徒役的叔仲昭伯为了向季氏

<sup>74</sup> [清]刘逢禄《左氏春秋考证》：此类皆故作体例，以文饰不书之事，意谓惟左氏真亲见不修《春秋》，非《公羊》所及耳。不知《春秋》城筑悉书，重民力也。若果无君命而擅兴工作，又当变文以诛之。

<sup>75</sup> [晋]杜预/注[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：传曰“君举必书”，然则史之策书皆君命也。今不书于经，亦因史之旧法，故传释之。诸鲁事，传释不书，他皆仿此。[疏]注“费伯鲁大夫”至“仿此”。○正义曰：史之策书皆君命者，谓君所命为之事乃得书之于策，非谓君命遣书方始书也。又解史策不书经亦不书之意。仲尼书于经者，亦因史之旧法，旧史不书，则亦不书，故传发此事释经不书之意。“诸鲁事，传释不书，他皆仿此”，谓下“盟于翼”、“作南门”之类是也。

讨好而去打通南遗的关节，说：“请修筑费邑的城墙，我给你多派劳动力。”于是季氏修筑了费邑的城墙。<sup>76</sup>

叔仲昭伯对南遗说的“请城费”，很难理解为请南遗向鲁君请命修筑费邑的城墙，那么这次城费自然是“非公命也”，《春秋》却没有一视同仁地予以“不书”。至此，《左传》的前后文便难以自洽，再来考察隐公元年这次“夏四月，费伯帅师城郎”的记载，所谓“不书，非公命也”的解经之辞就显得多少有些牵强了。

## （二）费与费有别

钱牧斋途经费县，道中赋诗：“驱车入鲁吊遗黎，宗国相传事可悲。歌凤有人供放逐，斗鸡无相系安危。申丰锦去邻争羨，阳虎弓还盗亦嗤。唯有汶阳田下水，至今流恨绕鳧龟。”<sup>77</sup>通篇都用春秋鲁事，多与费地有关。

费伯帅师城郎。这位费伯是鲁国大夫，不姓费，而是和周天子、鲁隐公一样姓姬，费是他的采邑，在今天山东省鱼台县西南。费，在春秋时代也算是个颇为有名的地方，《论语·雍也》讲过鲁国权贵季氏想让孔子的学生闵子骞作费邑的地方官，闵子骞不愿意干，宁可逃跑也不愿接受，<sup>78</sup>《论语·先进》还曾说起子路要让子羔作费邑的地方官，惹得孔子很不高兴。<sup>79</sup>更著名的是《论语·季氏》里那段：“季氏将伐颛臾。冉有、季路见于孔子曰：‘季氏将有事于颛臾。’孔子曰：‘求！无乃尔是过与？夫颛臾，昔者先王以为东蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也。何以伐为？’……冉有曰：‘今夫颛臾，固而近于费。今不取，后世必为子孙忧。’……”季氏将伐的这个颛臾，就“近于费”，大约让季氏觉得卧榻之旁岂容他人酣睡，起意要把它拿下来。《论语·阳货》还有一段经学疑案，通行解释是说公山弗扰据费邑叛乱，想招揽孔子入伙，孔子还真动心想去，于是说出了“如有用我者，吾其为东周乎”这句千古名言。<sup>80</sup>

<sup>76</sup> 《左传·襄公七年》：南遗为费宰。叔仲昭伯为隧正，欲善季氏而求媚于南遗，谓遗：“请城费，吾多与而役。”故季氏城费。

<sup>77</sup> [清]钱谦益《费县道中》三首之一，《牧斋初学集》，上海古籍出版社，1985年，第361页。

<sup>78</sup> 《论语·雍也》：季氏使闵子骞为费宰。闵子骞曰：“善为我辞焉。如有复我者，则吾必在汶上矣。”

<sup>79</sup> 《论语·先进》：子路使子羔为费宰。子曰：“贼夫人之子。”子路曰：“有民人焉，有社稷焉。何必读书，然后为学？”子曰：“是故恶夫佞者。”

<sup>80</sup> 《论语·阳货》：公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰：“末之也已，何必公山氏之之也。”子曰：“夫召我者而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎？”（案：对这一节的解释争议极大，一说召孔子

《左传·僖公元年》有“公赐季友汶阳之田及费”，说鲁僖公把汶水以北之田及费邑赐给了季友，这和《论语》里的相关记载倒是可以合拍的。

但费地的知名，渊源还要比上述这些更早。《尚书》里边有一篇《费誓》，内容一般认为是鲁国始封君（或第二任封君）伯禽<sup>81</sup>平定徐戎、淮夷之乱，在费地誓师大会上的演说词。

<sup>82</sup>孔安国《尚书传》注音说：“费音秘”，释义说：“费，鲁东郊之地名”。

费，不读 fèi 而读 bì，再看《左传》，杜预给费伯的费字注音，说：“费音秘”《汉书·五行志》颜师古的注释里也有提及：费，是鲁国的城邑，读音是“秘”。陆德明《经典释文》在《论语·雍也》“季氏使闵子騫为费宰”这里注释“费”字，说：“音秘，邑名。”<sup>83</sup>杨伯峻《春秋左传注》在费伯这里注释说：“‘费’，《释文》音‘秘’。费伯，鲁大夫。费亭当在今山东省鱼台县旧治西南。”<sup>84</sup>

前后一联系，这个费地看来经历过这样一段历史：伯禽曾经在此誓师，后来这地方成了费伯的采邑，再后来又归了季氏，但季氏名下的费地总出麻烦，不得不频繁更换地方官，甚至还有个公山弗扰据费邑而叛乱。——元代陈师凯《书蔡氏传旁通》就串起过这些资料，给了我们一个笼而统之的印象。<sup>85</sup>

唐人李吉甫《元和郡县志》谈到费地人文地理的历史脉络，说这里是“古费国也”，后来即有“费伯帅师城郎”，再后来又作了季氏的采邑，汉代为费县，属东海郡，从宋朝到隋朝都属琅琊郡……西北八十里的蒙山就是老莱子的躬耕之处，西北七十五里是东蒙山，即《论语》所谓“夫颛臾，昔者先王以为东蒙主”之东蒙。<sup>86</sup>

---

者为季氏，较合理，此处取通行解释，不作细辩。）

<sup>81</sup> 鲁国的始封君有周公和伯禽两说。

<sup>82</sup> 另有其他说法，不具录。

<sup>83</sup> [唐]陆德明《经典释文》卷二十四

<sup>84</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第10页。

<sup>85</sup> [元]陈师凯《书蔡氏传旁通》卷六：《费誓》费，地名。愚按，伯禽建国，今兖州曲阜县也，费，今沂州费县也，《寰宇记》沂在兖州之东三百八十五里，费在沂之西北九十五里，曲阜在兖州之东三十里，是自曲阜至费邑约二百六十余里也。春秋之初，费自为国，隐元年传曰：费伯帅师城郎。后为鲁季氏之邑。僖元年传曰：公赐季友汶阳之田及费。《论语》使闵子騫为费宰是也。然则伯禽时费决非鲁地，但鲁为方伯，费在属国之中耳。孔安国谓费为鲁东郊之地，颖达附会且言未出鲁境，皆非也。伯禽之誓于费如启之誓于甘，汤于鸣条，武王于牧，皆临敌境而后誓，所以申令吾将士，其时徐戎必寇费，故伯禽征之耳。

<sup>86</sup> [唐]李吉甫《元和郡县志》卷十三：古费国也。隐公元年传曰：“费伯帅师城郎。”后为鲁季氏之邑。至汉为费县，属东海郡，自宋至隋皆属琅琊郡，大业末为贼潘当所破，武德四年重置，属沂州。蒙山在县西北八十里，楚老莱子所耕之处。东蒙山在县西北七十五里，《论语》曰“夫颛臾，昔者先王以为东蒙主。”

但也有学者持有不同意见，说费伯的费和季氏的费并不是同一个地方，甚至连读音都不一样。丁寿徵《春秋异地同名考》有一条“费与费有别”，援引高士奇的说法，说费伯之费读作 fèi，“今兖州府鱼台县西南有费亭”；季氏之费读作 bì，另是一地。<sup>87</sup>顾栋高《春秋大事表》同样有一条“费与费有别”，内容也和丁寿徵基本相同。

这个费字，考究一下倒还真有一番复杂的历史。《广韵·至韵》说费字同鄆（bì），是鲁国邑名。但从更早的记载（《尚书·费誓》）考证，事情却远非这么简单。

首先有个文献版本的问题。汉代以后《尚书》传本主要有三种：一是汉初伏生传给晁错的二十八篇本，由伏生口述，经汉代通行的隶书抄录，是为《今文尚书》；二是汉景帝时鲁恭王从孔宅墙壁里拆出来的古本《尚书》，由孔安国将之隶古定，是为《古文尚书》；三是东晋梅赜所献的伪《古文尚书》。

战乱的环境加之学术风气的作用，《尚书》的几种版本陆续失传，结果，今天的通行本就是梅赜的伪《古文尚书》了，好在其中还包含着伏生本的《今文尚书》。梅赜版本所用的字体也是隶古定，到了唐朝，唐玄宗指派卫包把古籍改成简体字，也就是改隶古定为唐朝流行的楷书，而后刻石立碑，这就是经学史上有名的“开成石经”，又称“唐石经”。但从此以后，隶古定版本的《尚书》便原貌无存了。

卫包的这次改字抄经会不会把有些字给改错了呢？这还真很难说。就算现代人把繁体字转抄成简体字，也面临着很多陷阱。所以，后世经师难免对卫包有所指责。眼下遇到的问题就和卫包有关——顾颉刚、刘起釞《尚书校释译论》谈及《费誓》之“费”，说道：“今通行伪孔本称‘费’，然而这是唐代卫包凭自己的理解错误地改用的，原始资料最初似作‘𡗗’，但它同时又出现好几种不同的用字。”<sup>88</sup>

刘起釞索引历代相关文献，罗列种种：《史记·鲁周公世家》作“𡗗”，《尚书大传》作“𡗗”，《说文》作“𡗗”，裴骃《史记集解》引徐广说作“𡗗”，等等等等，直至郭沫若《两周金文辞大系》考证《明公簋》的铭文，认为铭文中的𡗗【造字一造字图片（1）】字正是𡗗、𡗗的本字，“徐广以为‘一作𡗗’者为近实。𡗗、𡗗、𡗗均假借字”。

#### 图 - 明公簋铭文

<sup>87</sup> [清]丁寿徵《春秋异地同名考》“费与费有别”条：一隐元年费伯帅师城郎。高士奇曰：“今鲁大夫费彦父之食邑，读如字，与季氏费邑读如秘者有别。今兖州府鱼台县西南有费亭。”一僖元年公赐汶阳之田及费，此季氏私邑，今沂州府费县口七十里。

<sup>88</sup> 顾颉刚、刘起釞：《尚书校释译论》，中华书局，2005年，第2157页。

释文：唯王令明公遣三族伐东国。在𡩺【造字－造字图片（1）】鲁侯有𡩺【造字：“国”字把“玉”换成“卜”】功，用作旅彝。

明公即周公旦，孔子心向往之的圣人。这句话今译为：周王命周公旦派遣三族军队征伐东方三国，到达了𡩺【造字－造字图片（1）】地。鲁侯立下了卓越的战功，因而制作旅彝。

89

𡩺【造字－造字图片（1）】字，郭沫若释为𡩺【造字：上半部分：左“尔”右“犬”；下半部分：‘邑’】

刘起釪认为郭沫若的这一考证是“发千古之覆，为学术史上一大快事，使我们知道此地称𡩺【造字：上半部分：左“尔”右“犬”；下半部分：‘邑’】（即狝），此篇誓词原当称《狝誓》，其它皆假借字”，并且：

由上所列资料，藉知此地名分歧诸情况。而最后由现代金文研究，获知其地原称狝邑。由《史记》据先秦资料所引用，文献中最先称其地为肸，当是狝的同音假借字。同样由秦博士伏生传至汉代的鲜字，亦由于同音假借。而西汉三家今文用音转的柴字，东汉古文各篇全承用了今文二十九篇篇名，故亦用柴字。东晋伪古文再承用之，直传至唐代，故用此地名为誓词篇名为《柴誓》，在《尚书》学史上使用时间为最长。至唐天宝时改用费字，最虚妄无据。清儒已指出费为另一地，距鲁都曲阜三百余里，怎能为鲁郊？……可是由于刻成《唐石经》，为以后一切版本之祖，遂贻误至今。现应明确，作为地名，原称狝邑，先秦至汉用了同音假借字肸、鲜及音转字柴……而从来不称费。<sup>90</sup>

把资料前后连贯一下，可以推测出来：伯禽誓师的费（bì）很可能就是季氏的费（bì）邑，而费（fèi）伯的采邑费（fèi）邑另有其地。而且，这两个地方本来也不该算是（按丁寿徵和顾栋高的说法）“异地同名”，而是“异地异名”，只是这个“异名”在历史上传抄的过程中变成“同名”了。但这里还有一个疑问：《论语》里边那些关于费邑的记载在多大程度上可以作为费邑之为费邑而不为狝邑的佐证呢？——这还真很难说，《论语》的可靠程度比之《春秋》三传和伪《古文尚书》怕也并不会高出多少。用朱维铮的话说：“到郑玄为止，

<sup>89</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，广西教育出版社，2003年，第5页。另参郭沫若：《两周金文辞大系》释文第10页。

<sup>90</sup> 顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》，中华书局，2005年，第2161页。

《论语》的结集基本定型了。这个过程是漫长的，足有六百年。中间反复极多，在结集史上，空白和混乱交替出现，学派纠葛和政治干预相互作用……结集的过程是材料真实性退化的过程，愈改编愈失真。”<sup>91</sup>

### （三）费伯·费彥父

《左传·隐公二年》：“司空无骇入极，费彥（qín）父胜之。”是说鲁国的司空无骇攻入极国，费彥父灭掉了极国。据杜注，这个费彥父也就是隐公元年里帅师城郎的那位费伯。<sup>92</sup>

那么，把隐公元年的城郎和隐公二年的灭极联系起来，这里边似乎有着什么隐意——再来联系一下第三条线索：《春秋经·隐公九年》有“夏，城郎”，这就是说，在郎地筑城之事才在隐公元年有过一次，又在隐公九年有了一次。这到底是隐公元年的城郎没能完工呢，还是在八年之后又有返工呢？

从这几条线索里，前辈学者们走出了两条完全不同的推理之路，一是认为仅在九年之间两次城郎有些说不过去，所以，隐公元年的郎和隐公九年的郎有可能是两个不同的地方——这一派的代表人物比如清人江永，他在《春秋地理考实》里就是这么分析的，不过说话多用“盖”字，并非凿凿之言，<sup>93</sup>杨伯峻《春秋左传注》即取江永之说；<sup>94</sup>二是认为此郎亦即彼郎，筑城工作既非未完工，亦非出现返工，之所以前后文出现矛盾，是因为其间另有隐情：隐公元年虽然说费伯到郎地筑城，其实这只是一个障眼法，线索就是费伯城郎之事并不见于鲁国史册——事情大约是这样的：费伯扬言去郎地筑城，其实目标是距离郎地很近的极国，这是兵家诈术，所以到了第二年，司空无骇和费伯看准时机，两支军队联攻大败极国，这就是隐公二年所记之事，至于《春秋》所载隐公九年的那次城郎，那就是货真价实地在郎地筑城了——这一观点见于清人惠士奇的《春秋说》，大胆假设，难以求证，所以也和江永一样用“盖”字说话。<sup>95</sup>

<sup>91</sup> 朱维铮：《中国经学史十讲》，复旦大学出版社，2002年，第119页。详见其中“《论语》结集臆说”。

<sup>92</sup> [晋]杜预/注[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：彥父，费伯也。前年城郎，今因得以胜极，故传于前年发之。○彥音琴。

<sup>93</sup> [清]江永《春秋地理考实》：隐元年费伯已城郎，而此年又城郎，盖鲁有两郎也。费伯城者为鱼台县东北之郎，去鲁远。此年城者，盖鲁近郊之邑。庄十年齐师、宋师次于郎，公败宋师于乘邱，则郎近乘邱。而《括地志》谓乘邱在瑕邱西北，瑕邱为兖州府滋阳县，与曲阜近，则郎可知矣。

<sup>94</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第63，248页。

<sup>95</sup> [清]惠士奇《春秋说》卷七：隐二年无骇帅师入极，《左传》谓司空无骇入极，费彥父胜之。彥父，

谁对谁错，难以辨别。这样一件史料上的小事，从事实本身来说也许毫不重要，但对事实的任何一种推测或解读都会直接影响到孔子的微言大义。比如，如果说城郎这件事属于未经鲁隐公批准的擅自行动，而孔子删掉这个记载，应该是为了给鲁隐公留面子，这也就是在中国历史上影响极广的“为尊者讳”的书法原则；如果城郎这件事是出于兵家诈术，孔子的删削显然就是另外一种意思了；如果孔子并不知道城郎的前因后果到底如何，甚至根本就不知道这件事，所以没有写在《春秋》上，那肯定也就不存在什么微言大义了；如果鲁史旧文确有城郎的记载，孔子并未删削，而是照录不误，只是这条竹简不小心丢掉了（这是很有可能的事），他当初有什么微言大义就更难说清了。

越发让人头痛的是，旧意见争执未休，新说法又不断出现。竹添光鸿根据《路史》说，读作 fèi 的费地是滑国的地盘。虽然《路史》并不是一部可靠的书，但竹添光鸿接下来的推论却很有几分道理：城郎之事为什么没有经过鲁隐公的批准，是因为鲁隐公当时正在服丧期间，国家政务都委托给大臣办理。

这个说法的出处应该是《尚书·无逸》和《论语·宪问》，<sup>96</sup>大意是说，在上一任国君刚死、新国君即位的时候，新国君要服丧三年，在这三年当中，新国君不问政务，把一切国政都交给冢宰（近似于后世的宰相）打理，大臣们也各安其职，听命于冢宰。

新君三年不听政，这事听上去匪夷所思，但孔子说古人都是这样的。可是，难道春秋时代也这样吗？——就在这隐公元年的三月，鲁隐公就有和邾仪父盟于蔑的事情，这又该怎么解释呢？竹添光鸿当然也注意到了这个矛盾，弥缝道：在春秋时代，就算刚死的那位国君还没下葬，新君也是可以出席盟会的。<sup>97</sup>——解经的努力，总难免顾此而失彼，若为避免失彼，又难免要多方弥合。

---

费伯也。元年夏四月传：费伯帅师城郎，不书于策者，盖费伯扬言城郎，实潜谋入极，故二师合而胜之，此行兵诡计，特假此为名，故不书于策。城郎在隐九年，故知元年费伯之师非城郎也，极乃近郎之地，贾逵云戎邑，不知何据，当考。

<sup>96</sup> 《论语·宪问》：子张曰：“书云：‘高宗谅阴，三年不言。’何谓也？”子曰：“何必高宗，古之人皆然。君薨，百官总己以听于冢宰，三年。”

<sup>97</sup> [日]竹添光鸿《左氏会笺》，富山房编辑局，明治四十四年：费伯，鲁懿公之孙，费彥父也。见二年。伯，其兄弟行也。以邑配其行，尤随季范叔之类。费是彥父之食邑。僖元年赐季友汶阳之田及费，遂为季氏邑。今山东兖州府费县西北二十里有故城是也。说者所谓费伯之费读如字，与季氏费邑之费读如秘者有别。然先儒无此说。据《路史》，读如字者乃滑国之费，今河南缙氏县是也。郎在兖州府鱼台县东北八十里，郎与极接壤。城郎为明年八月入极张本。非公命而与役者，盖公在谅闇，内事委于卿佐也。春秋时，虽未葬先君，亦出会盟。



## 第二卷 隐公元年夏

### 第一章 《左传》经解：郑伯克段于鄢

《春秋·隐公元年》在该年夏天的记事上只有一句，即“夏五月，郑伯克段于鄢。”郑伯克段，这是发生在隐公元年的一件头等大事，把《春秋》的叙述直译过来就是：“郑伯在鄢地打败了段”，至于这件事究竟来龙去脉如何，究竟谁对谁错，究竟哪个该褒、哪个该贬，《春秋》一点都没说。所以，如果想从中体会出圣人留下的春秋大义，人们就不得不去“深刻发掘”了。

发掘工作自然不无线索。——经义既然无法直接求之于《春秋》，一个简单的办法就是求之于三传。在这件事上，《公羊传》和《穀梁传》详于大义而略于事实，《左传》却有一段极其详细的叙述，这段叙述也因其文辞的精彩而被传为先秦古文之典范，《古文观止》把它收录为全书第一篇，其中的一些经典格言也常常为人引用，其全文是：

初，郑武公娶于申，曰武姜，生庄公及共叔段。庄公寤生，惊姜氏，故名曰“寤生”，遂恶之。爱共叔段，欲立之。亟请于武公，公弗许。及庄公即位，为之请制。公曰：“制，岩邑也，虢叔死焉，佗邑唯命。”请京，使居之，谓之京城大叔。祭仲<sup>98</sup>曰：“都，城过百雉，国之害也。先王之制：大都，不过叁国之一；中，五之一；小，九之一。今京不度，非制也，君将不堪。”公曰：“姜氏欲之，焉辟害？”对曰：“姜氏何厌之有？不如早为之所，无使滋蔓！蔓，难图也。蔓草犹不可除，况君之宠弟乎？”公曰：“多行不义，必自毙，子姑待之。”

既而大叔命西鄙、北鄙贰于己。公子吕曰：“国不堪贰，”君将若之何？欲与大叔，臣请事之；若弗与，则请除之。无生民心。”公曰：“无庸，将自及。”大叔又收贰以为己邑，至于廩延。子封曰：“可矣，厚将得众。”公曰：“不义不暱，厚将崩。”

大叔完、聚，缮甲、兵，具卒、乘，将袭郑，夫人将启之。公闻其期，曰：“可矣！”命子封帅车二百乘以伐京。京叛大叔段，段入于鄢，公伐诸鄢。五月辛丑，大叔出奔共。

<sup>98</sup> [清]王引之《经义述闻》卷二十三：郑祭足字仲。桓五年《左传》称祭足。十一年《传》称祭仲。足，名也；仲，字也。杜注以为名仲字仲足，失之。

<sup>99</sup> 刘师培：《古书疑义举例补·二语相联字同用别之例》，《中国现代学术经典·黄侃、刘师培卷》，河北教育出版社，1996年，第515页：贰于己之“贰”，为形容增益之词；国不堪贰之“贰”，为形容离畔之词。是犹“离”有“分义，离训为丽，又有附合之义也。”

书曰：“郑伯克段于鄢。”段不弟，故不言弟；如二君，故曰克；称郑伯，讥失教也；谓之郑志。不言出奔，难之也。

遂置姜氏于城颍，而誓之曰：“不及黄泉，无相见也。”<sup>1</sup>既而悔之。颍考叔为颍谷封人，人，闻之，有献于公，公赐之食，食舍肉。公问之，对曰：“小人有母，皆尝小人之食矣，未尝君之羹，请以遗之。”公曰：“尔有母遗，繄我独无！”颍考叔曰：“敢问何谓也？”公语之故，且告之悔。对曰：“君何患焉？若阙地及泉，隧而相见，其谁曰不然？”公从之。公入而赋：“大隧之中，其乐也融融！”<sup>2</sup>姜出而赋：“大隧之外，其乐也泄泄！”遂为母子如初。

君子曰：“颍考叔，纯孝也，爱其母，施及庄公。《诗》曰‘孝子不匮，永锡尔类。’其是之谓乎！”

先来简单翻译一下，但原文当中疑义颇多，译文只能从简从略，容后再作详析。

#### 【译文】

当初，郑武公娶了申国公主武姜，武姜给郑武公生下了后来的郑庄公和共叔段。郑庄公刚刚降生的时候睁不开眼，闷声不哭，让武姜大受惊吓，所以给郑庄公取名为寤生，一直都很不喜欢他。武姜喜欢的是小儿子共叔段，想立他为太子，为此多次向丈夫请求，丈夫却始终没有答应。

等到郑庄公即了位，武姜请求把制地封给共叔段。郑庄公说：“制地是个险要之地，当年虢叔就是死在那里的。还是另外挑个地方吧，只要不是制地，我一定照办。”武姜让了步，要了京地，共叔段就在庄公的安排下住在了京地，被称为京城太叔。

大臣祭仲来对庄公进谏说：“分封建都，规模自有定制。如果城墙超过三百丈，必为国家之害。按照先王之制，大城的规模不得超过国都的三分之一，中等城市的规模不得超过都城的一半，小城的规模不得超过国都的九分之一。而如今京地的城市规模不合祖制，您将来一定会有麻烦的。”

<sup>1</sup> [梁]萧统/编，[唐]李善/注《昭明文选》卷四十八·杨雄《剧秦美新》注引《左传》服虔注：天玄地黄，泉在地中，故言黄泉。李零：《中国方术续考》，东方出版社，2001年，第250—251页：“黄泉”是指地下的泉水。《淮南子》往往以“九天”对“黄泉”（《修务》）或“黄垆”（《览冥》、《兵略》），其义与“九野”同（《原道》）。可见“黄泉”的“黄”是与“地”有关。

<sup>2</sup> 《汉书·艺文志》：传曰：“不歌而诵谓之赋。”

庄公说：“母亲非要这样，我难道还有别的办法吗？我该怎么避免以后的麻烦呢？”

祭仲说：“您母亲姜氏哪会有满足的时候！您不如尽早把叔段安置在一处可以控制得了的城邑，<sup>1</sup>别让小麻烦发展成大麻烦，一旦成了大麻烦，那就难对付了。蔓延的野草都难以拔出干净，何况是您那位受宠的弟弟呢？”

庄公说：“一个人如果坏事作多了，自然会栽跟头的。您就等着瞧吧。”

过不多久，京城太叔命令西部和北部边区脱离中央管辖，转受自己的节制。公子吕来找庄公说：“一个国家不能有两个中央，您到底是怎么打算的？如果您想让位给太叔，那我掉头就侍奉太叔去，如果您还想继续当郑国的一把手，那您就得赶紧除掉太叔，不能让人民群众产生混乱的想法！”

庄公说：“由他去吧。他会自作自受的。”

太叔果然得寸进尺，把那两处边区干脆划入了自己的封地，把地盘一直扩展到了廩延。

公子吕又来找庄公了：“该下手了！他的地盘大了，人心也就会归附于他了。”

庄公说：“不会的。不义之人是不能团结其众的，地盘扩展得越大，倒台得也就越快。”

太叔的动作越来越大，修治城池、囤积粮草、扩大武装，训练士卒，准备偷袭首都。武姜作了太叔的内应，准备在适当时机打开城门，里应外合。

庄公得知了太叔起兵的日期，说：“是时候下手了！”于是，庄公命令公子吕率领战车二百乘攻打京地。京地的人反对太叔，太叔被迫逃到鄢地。庄公的兵马很快追到鄢地。五月辛丑，太叔逃到共地，成为郑国的政治流亡分子。

《春秋》记载“郑伯克段于鄢”。段不守作弟弟的本分，所以《春秋》直呼其名而不称“弟”；兄弟之间如同两个对等国家的国君，所以兄长攻打弟弟被称之为“克”；把兄长称为“郑伯”是讥讽庄公没有好好教导弟弟，暗示这样一个兄弟相残的结果正是出于庄公的意愿；段流亡外国而不称“出奔”，是因为史官下笔有为难之处。

克段之后，庄公把母亲安置在了城颍，还立下誓言说：“除非到了黄泉，否则母子不再相见。”

不久之后，庄公有些后悔。颍考叔当时正担任颍谷封人，听说这件事之后，就带了一些东西去献给庄公。庄公留颍考叔吃饭，席间，颍考叔把肉挑到一边不吃。庄公很奇怪，问他原因，颍考叔答道：“小人的母亲还健在，小人所有的食物她老人家都吃过了，但从来没吃

<sup>1</sup> [清]沈彤《春秋左传小疏》释“不如早为之所”：为之所谓居以可制之邑。[清]朱骏声《春秋左传识小录》释“不如早为之所”：按所读为处，犹言处置也。

过国君的肉食，<sup>1</sup>所以我想带些回去孝敬母亲。”

庄公闻言，感慨万千：“你还有母亲可以孝敬，我就没有呀。”

颍考叔问道：“您这话是什么意思？”

庄公便把前因后果一说，还诉说了自己悔意。颍考叔便开解道：“这事好办。如果在地上挖坑，挖到了泉水，这不就是黄泉么。您和您的母亲在地道当中见面，谁又能说您违背誓言呢？”

庄公依言而行，在进入地道的时候作赋道：“走进地道中，心里乐融融。”姜氏走出地道，也作赋道：“走出地道外，心里真愉快。”于是，庄公和姜氏恢复了从前的母子关系。

君子评论说：“颍考叔真是个纯孝之人，他爱自己的母亲，还把这种爱推及庄公。《诗经》说：‘孝子不会穷困，永远会得到族众奴隶的赏赐。’<sup>2</sup>说的就是这种情况吧。”

<sup>1</sup> “未尝君之羹”，杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第15页：羹，肉汁也。《尔雅·释器》及《仪礼》郑注并云：“肉谓之羹。”此即指上文所舍之肉，盖熟肉必有汁，故亦可曰羹。

另参郑慧生：《〈左传〉训诂五则》，《河南大学学报》（社会科学版），2006年3月：我以为，区别就在于有肉无肉，颍考叔把肉带回家去，就让母亲尝到了君之羹，君之羹就是肉食。……而颍考叔小人之食，为无肉之食。郑庄公之羹，为有肉之食。考叔之母未尝君之羹，考叔才把肉留下来，以便送给母亲吃。注释者应当写明，什么叫小人之食？什么叫君之羹？关键只在于有肉、无肉。从这里又可以判明，颍考叔不是一个大官，颍谷封人只是一个庶人之职，其地位之高低，赶不上一个大夫。

<sup>2</sup> “孝子不匮，永锡尔类”，此句较难解，《诗经》原文之义与《左传》“君子曰”引文之义也未必合拍。杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第16页：诗见今《诗经·大雅·既醉》。匮，竭尽也。永，长也，久也。锡，赐也。言孝子为孝，无有竭尽之时，故能以此孝道长赐予汝之族类。

杨伯峻以“类”为“族类”之义，而旧注当，毛传训“类”为“善”，郑笺训“类”为“族类”，历来争议较大。参见张红：《〈左传〉引〈诗〉新探》，《成都教育学院学报》，2005年8月：正如杜预所言，《左传》引此诗，是为了赞扬颍考叔的“纯孝”，孝行不竭，延及庄公。那么《左传》的“永锡尔类”，“尔”当指颍考叔。“类”当指同类、族类。但这是否就是《诗·既醉》的本意呢？杜预对此持否定看法：“诗人之作，各以情言，君子论之，不以文害意。”而郑玄、刘文淇却对此持肯定观点，认为《左传》此篇引“孝子不匮，永锡尔类”，《传》意与《诗》意是一样的。郑玄释《既醉》此句云：“永，长也。孝子之行，非有竭极之时，长以与女之族类。谓广以教导天下也。《春秋传》曰：‘颍考叔，纯孝也，施及庄公。’”郑《笺》释此诗，即引《春秋传》作证。刘文淇在《春秋左氏传旧注疏证》中同意郑玄的看法，且云：“……《正义》谓：……类，谓子孙族类。此《传》意以为事之般类。谓《诗》意与《传》意不同。非也。”今案：《诗·既醉》中“孝子不匮，永锡尔类”，本言周成王之群臣皆为君子，皆有孝子之行，且孝行永不竭极。成王德能如此，故上天长久地赐给成王以善道、治国之道。“尔”，此应指成王，“类”为“善”义。此与《左传》不同。

另参牟维珍、富金壁：《〈诗·大雅·既醉〉篇关键词解诂》，烟台师范学院学报（哲学社会科学版），2003年3月。于智荣、李立：《〈诗经〉“永锡尔类”正诂》，《古籍整理研究学刊》，2007年3月。吕庆业：《“永锡尔类”解》，《古汉语研究》，1995年第1期。赵明因：《“有教无类”新解》，《河南师范大学学报》

——以上就是《左传》对“郑伯克段于鄢”一事的全部说明。

### （一）郑国的立国与迁徙·从郑国东迁看古人的家国观念

郑国的建国及相关史事，向来疑义重重，分歧众多。

一般而言，郑国的始封君郑桓公友是周厉王的少子，<sup>1</sup>这位周厉王就是被“国人暴动”赶下台的那位国君。周厉王下台之后被流放到了彘地，有学者推测说郑桓公就是周厉王在彘地的流放期间生下来的。<sup>2</sup>

周厉王下台后，经过了一段“共和行政”，王位又被交在了周厉王的太子手里，是为周宣王。有人说郑桓公是周宣王的同母弟弟，也有人说他是周宣王的庶弟，总之，他在周宣王二十二年（公元前 806 年）始封于郑，<sup>3</sup>封地大约在现在的陕西华县（一说凤翔），<sup>4</sup>其性质

（哲学社会科学版），1995 年第 4 期。

<sup>1</sup> 雷学淇、陈槃庵尝论郑桓公为周宣王之子，相关辩证参见张以仁：《春秋史论集》，联经，民国七十九年，第 365—409 页。

<sup>2</sup> 参见虞万里：《〈郑风·缁衣〉诗旨与郑国史实、封地索隐》，《史林》，2007 年 1 月，第 120—123 页。第 123 页发挥张以仁 and 文梦霞的推断：张氏的结论是：“厉、宣与桓公的关系，一是所生，一是所封，前者为其父，后者为其兄之故。”文氏复又结合厉王流彘十四年之事，推测桓公为庶出，以合《郑世家》“宣王庶弟”之说。尤须指明，《史记·郑世家》说他是“周厉王少子而宣王庶弟”，亦有所本，《世本》即有“周宣王二十二年，封庶弟友于郑”之记载。如果桓公确实是厉王流彘所生，或许正是名副其实的厉王“少子”和宣王“庶弟”。

<sup>3</sup> 白寿彝：《中国通史》，上海人民出版社，2004 年，第三卷下册，第 974 页。另参王国维：《古本竹书纪年辑校》，《王国维遗书》，上海古籍书店，1983 年，据商务印书馆 1940 年版影印，第 4651 页；文侯（元年周）幽王命伯士伐六济之戎，军败，伯士死焉。（《后汉书·西羌传》）二年，同惠王父子多父伐邠，克之。乃居郑父之邱，名之曰郑，是曰桓公。（《水经·洧水注》）王国维《古本竹书纪年辑校》：案同惠疑同厉之讹。《汉书·地理志》引臣瓚曰：“郑桓公寄奴与财于虢、会之间，幽王既败，二年而灭会，四年而灭虢。居于郑父之邱，是以为郑。”傅瓚亲校《竹书》，其言又与《洧水注》所引《纪年》略同，盖亦本《纪年》。然臣瓚以伐邠在幽王既败二年，《水经注》以为晋文侯二年，未知孰是。（案：“晋文侯二年”或为“晋文侯十二年”之误，见方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，上海古籍出版社，1981 年，第 6—67 页。）

<sup>4</sup> 一说在陕西凤翔，参见虞万里：《〈郑风·缁衣〉诗旨与郑国史实、封地索隐》，《史林》，2007 年 1 月。王学理主编：《秦物质文化史》，三秦出版社，1994 年，第 77 页。伍士谦：《读〈秦本纪〉札记》，《秦西垂文化论集》，文物出版社，2005 年，第 67 页引唐兰语。华县说参见王健：《西周政治地理结构研究》，中州古籍出版社，2004 年，第 402—410 页。杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990 年，第 7 页。[晋]杜预注，[唐]孔颖达正义《春秋左传正义》：郑在荥阳宛陵县西南。……[疏]“夏五月”至“于鄢”。○正义曰：郑国，伯爵。《谱》云：“郑，姬姓，周厉王子、宣王母弟桓公友之后也。宣王封友于郑，今京兆郑县是也。及幽王无道，方迁其民于虢邠，虢邠之君分其地，遂国焉。今河南新郑县是也。……《地理志》

或当属王子之采邑，而非畿内之诸侯<sup>1</sup>（大约在东迁以后郑国才由采邑变为诸侯国）。<sup>2</sup>郑桓公之称“公”，因为他“为王卿士”。<sup>3</sup>颜师古为西汉的蒙学读本《急就章》作注，说郑国后人以国为氏者，这就是郑姓的起源。<sup>4</sup>现在从甲骨卜辞来看，郑国之得名或是从殷商遗民之郑族而来，<sup>5</sup>《急就章》的说法大概得被修正为“起源之一”了。

桓公之郑地处陕西，毗邻宗周中央政府，<sup>6</sup>郑桓公又是王室至亲，一身二职，既是郑地之主，又是周朝的中央高官，当下故事里的主人公郑庄公便世袭着中央与地方这两种身份。

据《国语·郑语》，在西周的末代国王周幽王的执政期间，郑桓公在中央担任司徒。司徒在西周属于“三有司”之一，职责大约是掌管国土资源、徒役征发和农林牧副渔，兼管带兵打仗。<sup>7</sup>郑桓公“和集周民，周民皆悦，河洛之间，人便思之”，<sup>8</sup>政绩斐然，很得人心。但在大环境上，末世的气息日重，郑桓公是个聪明人，眼看着大厦将倾，知道覆巢之下难有完卵，总得有个自保之计才好。

周王室的日薄西山已经不是一天两天的事了。王权力量不强本来就是封建社会的一个基

河南郡有宛陵、新郑，各自为县。晋世分河南而立荻阳，废新郑而入宛陵，故郑在宛陵西南也。

[唐]李泰等/著，贺次君/辑校：《括地志辑校》，中华书局，1980年，第26—27页：郑故城在华州郑县西北三里，桓公友之邑，秦县之。郑，华州郑县也。《毛诗谱》云郑国者，周畿内之地。宣王封其弟于（咸）（械）林之地，是为郑桓公。旧说另参[明]李贤等《明一统志》卷三十二：郑桓公墓在华州城西三里。

[清]刘於义等《陕西通志》卷七十一“华州”：周郑桓公墓，在州西关路南。卷二十九“华州”：周郑桓公祠，在州西南，离城一里。卷三：郑，豫州之域。（张士佩《雍韩考》）郑桓公为周司徒，采地咸林。（《国语》）渭水经郑县故城北，桓公友之故邑也。（《水经注》）古郑城在华州郑县东北二里。

<sup>1</sup> 虞万里：《〈郑风·缁衣〉诗旨与郑国史实、封地索隐》，《史林》，2007年1月，第130页。

<sup>2</sup> 吕文郁：《周代的采邑制度》，社会科学文献出版社，2006年，第113页。

<sup>3</sup> [唐]柳宗元《唐丞相太尉房公德铭之阴》，《唐文粹》卷六：天子之三公称公，王者之后称公，诸侯之入为王卿士亦曰公……为王卿士若卫武公、虢文公、郑桓公。杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第341页：成康之际，公卿的官爵制度当已确立。太保、太师、太史等执政大臣称“公”，其他朝廷大臣、由四方诸侯进入为卿的称“侯”，由畿内诸侯进入为卿的称“伯”，很是分明。

<sup>4</sup> [汉]史游/撰，[唐]颜师古/注《急就章》卷一“郑子方”条下注：郑桓公友，周厉王之子，宣王母弟也。宣王封之于郑，其后或以国为氏，宋有郑翩，即其族也。

<sup>5</sup> 胡厚宣：《甲骨学商史论丛初集》，河北教育出版社，2002年，第29页。王健：《西周政治地理结构研究》，中州古籍出版社，2004年，第407页引白川静语。

<sup>6</sup> 说法不一，详见王健：《西周政治地理结构研究》，中州古籍出版社，2004年，第393—409页。

<sup>7</sup> 张亚初、刘雨：《西周金文官制研究》，中华书局，1986年，第8—11页。左言东：《先秦职官表》，商务印书馆，1994年，第34页。另：有说郑桓公执掌周邦教化，似不确。这个说法大概是混淆了周代司徒与后世司徒不同的岗位职责。《全晋文》载晋武帝《又诏山涛》，有“司徒之职，实掌邦教”。

<sup>8</sup> 《史记·郑世家》。

本特征，“国人暴动”便是一个有力的佐证。在西周最后的一段时间里，东方诸侯日渐自重，对王室不再那么热心了，而陕西的王畿本来地方就小，资源又少，越发难以应付不断繁殖中的王室的开销。原有的等级秩序也不那么牢靠了，一些贵族开始变穷，而一些平民却开始变富，这种现象在以等级为本位的社会里是很有危害性的。

于是，所有这一切都悄然地动摇着王室的根基。西部与北部的外族入侵不仅使王朝疲于防备，而且外来人口的增多渐渐使得王畿附近本来就很有有限的土地资源变得更加紧张了。上天也在给这个没落的王朝雪上加霜，大地震不但摧毁着人口和经济，也撼动着人们日趋薄弱的道德观念。一些青铜器的残片显示，当时有贵族们在大崩溃的前夜弃家而逃。<sup>1</sup>一些大型青铜礼器不便携带，被窖藏起来等待河清海晏之际主人回来挖掘，而主人一直没等到，等到的却是两千多年之后的考古队。<sup>2</sup>大厦将倾，而且不会让人等得太久，郑桓公已经嗅到那山雨欲来的味道了。

总要有个妥善的自保之计才好，郑桓公便去找史伯，请教避难之法。

史伯是王朝史官，宋仁宗至和元年发现过一个“周史伯硕父鼎”，<sup>3</sup>黄伯思《东观余论》推测鼎的主人就是这位史伯，硕父是他的字。<sup>4</sup>史伯见识过人，当即给郑桓公分析天下大势，说这里为什么去不得，那里为什么去不得，又特别指出将来周王室衰落之后，鬬姓（楚国）、姜姓（齐国）和嬴姓（秦国）将与姬姓诸侯（晋国）相消长，招惹不得，而唯一比较安全的地方就是济水、洛水、黄河和颍水之间。这个地方没有大国，矧子里的将军一共有两个，一个是东虢国，一个是郕国（都在今天河南境内），<sup>5</sup>两国的国君各自倚仗地势的险要，骄傲怠惰，贪财爱利，不是什么难对付的角色。您如果以担忧王室之难为由，向他们那里安置妻子、寄存财货，他们一定不会不答应。等周王室一旦败落，以他们的性格一定会背叛于您，那时候您就可以率领成周的军队，以正义之师讨伐有罪之人，凭您在周朝这么高的威望，断然没

<sup>1</sup> The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C., Cambridge University Press, 1999, p546.

<sup>2</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第848页。

<sup>3</sup> [宋]董道《广川书跋》卷二“史伯硕父鼎铭”：史伯硕父鼎二，至和元年虢州得之。

<sup>4</sup> [宋]黄伯思《东观余论》卷上“周史伯硕父鼎说”：右二器形制款识悉同，而文字刳缺，以二鼎参读而互辨之，可识者四十有三字，不可见五字而已。按史伯，周宣王臣，硕父其字也。郑桓公为周司徒，问王室于史伯，史伯具以诸国及晋、楚所以兴对。《春秋外传》是之，而《汉书·古今人表》于厉王、宣王时皆书史伯。疑非二人，盖羨文耳。

<sup>5</sup> [清]徐元诰《国语集解》郑语第十六：元诰案：今河南汜水县为古东虢叔之国。郕，一作会，又作侖、桼，并同。汪远孙谓：“郕，在河南密县东，新郑县西。杜元凯以郕在密东，韦以为在新郑，其说可两通也。”

有不成功的道理。等灭了虢、郕二国，附近的郛、蔽、补、丹等八邑一并收了，从今往后，您这片地盘颍水在前，黄河在后，洛水在右，济水在左，祭茅山、騶山，饮溱水、洧水，遵先王之旧法，这一新的基业也就基本巩固了。<sup>1</sup>

史伯的这番话现代人不大容易理解，因为我们习惯了现代国家寸土必争的观念，家园一定是要誓死保卫的，宁为玉碎、不为瓦全。但古人往往把生存放在第一位，领土观念不是很重，他们信奉的是树挪死、人挪活，有了麻烦就搬家。这在古代社会属于世界范围里的常态，比如时代相近的希腊世界就是：“现在所称为希腊的国家，在古时没有定居的人民，只有一系列的移民；当各部落经常受到那些比他们更为强大的侵略者的压迫时，他们总是准备放弃自己的土地。”<sup>2</sup>

依现代人的观念，不得不背井离乡之后，要么会惦记着落叶归根，要么会矢志于收复故土，但古人的观念并不如此，这似乎是世界许多民族所共同的，他们对“祖国”的观念不是领土，而是祖先神灵之所在——其具体形式一般就是宗庙。《左传·庄公二十八年》：“凡邑有宗庙先君之主曰都，无曰邑”，虽然事实上“都”与“邑”可以通称，<sup>3</sup>但这里所表达的一个核心观念是：祖先之牌位就是一国之灵魂。<sup>4</sup>

以郑国为例，在陕西是郑国，到了河南也还是郑国，祖宗牌位在哪里，郑国就在哪里（其实郑国开国时的祭祀情况有点特殊<sup>5</sup>）。再看古希腊的迈锡尼人，他们曾被逐出境外，散落各

<sup>1</sup> 《国语·郑语》：桓公为司徒，甚得周众与东土之人，问于史伯曰：“王室多故，余惧及焉，其何所以可以逃死？”史伯对曰：“王室将卑，戎狄必昌，不可偪也。当成周者，南有荆、蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐；北有卫、燕、狄、鲜虞、潞、洛、泉、徐、蒲；西有虞、虢、晋、隗、霍、杨、魏、芮；东有齐、鲁、曹、宋、滕、薛、邹、莒；是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮、荆、戎、狄之人也。非亲则顽，不可入也。其济、洛、河、颍之间乎！是其子男之国，虢、郕为大。虢叔恃势，郕仲恃险，是皆有骄侈怠慢之心，而加之以贪冒。君若以周难之故，寄孥与贿焉，不敢不许。周乱而弊，是骄而贪，必将背君，君若以成周之众，奉辞伐罪，无不克矣。若克二邑，鄆、弊、补、丹、衣、畴、历、莘，君之土也。若前华后河，右洛左济，主茅、騶而食溱、洧，修典刑以守之，是可以少固。”……

<sup>2</sup> [古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》（History of the Peloponnesian War, by Thucydides），谢德风/译，商务印书馆，1960年，第2页。

<sup>3</sup> 杨伯峻《春秋左传注》，中华书局，1990年，第11页引阎若璩《四书释地又续》。

<sup>4</sup> 参见侯外庐：《中国古代社会史论》，河北教育出版社2000年，第151页；《左传》闵公元年所谓“凡邑有先君宗庙之主曰都，无曰邑。邑曰筑，都曰城”。这显然是春秋时代的历史，不合西周古制，因为邑在西周初年就指的是国，如“我大邑周”；营东“国”洛又说成作新“邑”于兹洛。从历史的发展来看，初期的筑城是封树，后期是土墉，一开始并没有“筑”和“城”、“邑”和“都”的严格分别。

<sup>5</sup> [明]章潢《图书编》卷一百八“四礼总叙”：然则诸侯始封之太祖，如郑桓公友是也。郑桓公以周厉王少子而始封于郑，既为诸侯，可以立五庙矣。然其考则厉王，祖则夷王，曾祖则懿王，高祖则共王，五



地，戴伯人很希望他们能够回归故土与斯巴达人为敌，却很难说服这些迈锡尼人。后来，受了伪造的神喻的蛊惑，迈锡尼人终于决定在戴伯士兵的护送下返回家乡——但他们不肯真正地回归故城，因为他们认为那里受到了侵略的污辱，所以需要找个地方另筑新城。筑城之始是有一套宗教仪式的，他们相信包括祖先神灵在内的诸神在旧城遭受侵略的时候已经离他们而去，所以需要通过仪式请神灵们来住新城。与神同住是他们最在意的事情，也是宗教典礼的目的所在。<sup>1</sup>

在古代希腊与罗马的世界里，“爱国”明显被表现为一个重要而普遍的观念，对罪行处罚之严厉者即是“放逐出祖国”，而这种观念的背后实际上是宗教的观念——放逐伴随着对宗教权利的褫夺，因此，被逐出国境只是表象，被逐出宗教才是实质。照罗马人的说法，被放逐即被禁止了火与水——火即祭祀之火，水即洗礼之水。在那个宗教意识浓厚的时代，放逐意味着绝祀，这绝不比死好受。<sup>2</sup>罗素在叙述希腊社会的时候曾经把宗教与爱国热情并置，说：“希腊思想直到亚里士多德的时代为止，一直为希腊人对城邦的宗教热诚与爱国热诚所支配。”<sup>3</sup>而事实上，后者在很大程度上是可以被划归到前者的范畴之下的。

我们要时常注意观念上的今古之别。在古人那里，领土并不是神圣不可侵犯的，具有“神圣”属性的事物一般只有“神”和“圣”。

郑桓公依计而行，作了放弃原有土地而另觅新居的打算，虢、郃两国也乐于安排地方寄存郑国的人口和财产。据有些人的原心之论，他们这是和二战期间的瑞士银行一样，等天下

---

世祖则穆王，自穆至厉皆天子也。诸侯不敢祖天子，则此五王之庙不当立于郑。此所谓此君之身全无庙也。必俟桓公之子，然后可立一庙以祀桓公为太祖，桓公之孙然后可立二庙以祀其祖。若祔必俟五世之后而郑国之五庙始备也。

[清]江永《群经补义》卷三“礼记”：尝疑成王赐鲁重祭，未必是赐之郊禘，乃是赐鲁得立文王庙也。诸侯不敢祖天子，而鲁有文王庙，郑有厉王庙，皆谓之周庙。孔氏谓周制诸侯有大功德者得立其所出王庙，意其制始于成王。追念周公特赐伯禽使同于宋祖帝乙，而郑桓公、武公有功遂例赐之。《宣和博古图》有文王方鼎，其铭云：卤公作文王尊彝。卤公即鲁公，然则伯禽尝祭文王可知矣。至其后乃僭用郊禘，而记礼者不得其由来，遂以为赐之郊禘耳。史克作颂言僖公承祀匪解亦及皇皇后帝，皇祖后稷，而不以赐禘郊之事序于锡之山川土田附庸之下，亦可见成王本无此事也。

<sup>1</sup> [法]古朗士：《希腊罗马古代社会研究》，李玄伯/译，中国政法大学出版社 2005 年，第 112—113 页。

<sup>2</sup> [法]古朗士：《希腊罗马古代社会研究》，第 163—164 页。

<sup>3</sup> [英]伯特兰·罗素：《西方哲学史》（A History of Western Philosophy, by Bertrand Russell），何兆武、李约瑟/译，商务印书馆，1963 年，上册，第 14 页。

大乱，存钱的人杳无下落，自己也就大大地发达了。而郑桓公也不地道，惦记着灭国夺地，使的是欲擒故纵之法。<sup>1</sup>

郑桓公当时正是周王室的一位实权人物，虢、郛二君也乐得向他示好，<sup>2</sup>而郑桓公这番作为，“实际上，就是桓公先派遣自己的家室及部族在上述十邑边鄙之地开垦荒地以建立自己的殖民新邑，为东迁其国作准备。这样，就使自己有了立国之基，既为其攻陷虢国都邑积蓄经济与军事实力，又为其攻虢国国都邑创造地域之便”。<sup>3</sup>

尽管后人对郑桓公有一些极高的评价，但他的所作所为实在不符合我们传统观念中的忠臣形象。——《诗经·小雅·十月之交》据《毛诗序》说是“大夫刺幽王也”，诗中一名叫做皇父的中央高官，擅权专政，又在向地建城，忙着搬家，顾炎武以极为感慨的语气评论道：“以皇父这样的首席大员都忙着给自己找退路，其他那些中央高官也跟着有样学样，百姓们有车马的也往外跑，可见国事已然不可救药，大厦将倾就在目前了。连郑桓公这样的贤人也随了这拨大流，其时之国势可知。这种不顾君臣之义的溜号行为该以皇父为首。想晋代的大名人王衍，见到中原已乱，便想办法安排弟弟王澄和族弟王敦分掌荆州和青州，说：‘荆州有江汉之固，青州有负海之险，你们两个各据一方，我原地不动，这就是狡兔三窟。’这些鄙夫心里的小算盘时隔千载竟然也如此合拍合节吗？”<sup>4</sup>

顾炎武严辞恳切，似有感时伤事之心，虽然后来阮元很煞风景地考证说皇父是“以正臣蒙权党之名”，被冤枉了。<sup>5</sup>——顾炎武的感慨本自《毛诗》郑笺，是千古不移之经典，所以阮元的工作大约近乎于现代人给秦桧平反。但无论如何，<sup>6</sup>幽王时代国势险恶总是真的，朝

<sup>1</sup> [清]姜炳璋《诗序补义》卷十二“桧”：其为郑武灭也，背郑负约故武公兴王师灭之，而王即以地赐郑，故《郑语》首篇史伯所料秦、晋、齐、楚皆有归结，独于郑反不叙明，盖以不出史伯之所料，无容再赘也。文家以阙处见全者此类是也。

<sup>2</sup> 《史记·郑世家》：对曰：“……虢、郛之君见公方用事，轻分公地。公诚居之，虢、郛之民皆公之民也。”

<sup>3</sup> 邵炳军：《郑武公灭桧年代补证》，《上海大学学报》（社会科学版），2005年1月。

<sup>4</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第261—262页：王室方骚，人心危惧。皇父以柄国之大臣，而营邑于向，于是三有事之多藏者随之而去矣，庶民之有车马者随之而去矣，盖亦知西戎之已逼，而王室之将倾也。以郑桓公之贤且寄帑于虢郛，则其时之国势可知。然不顾君臣之义而先去，以为民望，则皇父实为之首。昔晋之王衍，见中原已乱，乃说东海王越，以弟澄为荆州，族弟敦为青州，谓之曰：“荆州有江汉之固，青州有负海之险，卿二人在外，而吾留此，足以为三窟矣。”鄙夫之心亦千载而符合者乎？

<sup>5</sup> [清]阮元《毛诗补笺》及《经室一集》卷四“诗十月之交四篇属幽王说”。

<sup>6</sup> 《十月之交》有说咏幽王时事，有说咏厉王时事，今人又有疑皇父为共和行政之共伯和者，参见陈国安：《〈诗·小雅·十月之交〉辨疑》，《苏州大学学报》（哲学社会科学版），2002年第2期。

臣本是同林鸟，大难临头各自飞。转眼间兵连祸结，周幽王一命呜呼，郑桓公虽然很会为自家打算，但关键时刻还是站出来忠心护主，结果死于国难<sup>1</sup>（他在《东周列国志》里被描写为一个精忠报国的悲剧角色）。

经学家在描述郑桓公的时候，难免会遇到忠臣形象与迁国行为的这一矛盾，道理很简单：既然是忠臣，就不可能迁国；既然迁国，就不可能是忠臣——经学家毕竟避不开以自己时代的正统观念来看待历史人物。在弥合之论当中，明代季本《春秋私考》即谓：“桓公明明是位贤君，哪可能怀有二心自谋私利呢？事情应该是这样的：桓公本来是以王子的身份在王畿之内接受采邑，虢、郛之迁则是因为他的儿子立了功而接受的徙封。郑国所取的虢、郛之地大约本是当时已被灭掉的国家，被周天子拿来封赏了郑武公。”<sup>2</sup>

季本的解释虽然未必符合事实，却很符合他所在时代的正统观念，也很符合因人论事的一贯传统——后者往往意味着这样一种思考方式：史料虽然是零星的、片断的，然而其中的某些片断却足以组织成一个基本完整的脉络，或者组织成一个基本完整的人物形象，而后，论者再以这个完整脉络或完整形象来推理其他未被整合进来的史料，并且判断真伪，作出取舍。

而事实上，完整的事件脉络和定性的人物形象往往只属于小说的特色，但是人类的心理特性（比如“认知一致性”就在这里起着至关重要的作用）决定了这样一种对历史的理解方式始终长盛不衰。从中我们也许会得到一些“正确的观念”或者“精彩的故事”，唯一的缺憾是：太不严密了，所以未必真实可信。

话说回来，怀有二心的郑桓公终于忠心耿耿地死于国难，郑国的顶梁柱现在变成了郑桓公的儿子郑武公，<sup>3</sup>国仇家恨之下，他该怎么办呢？——郑武公继续执行史伯当初所定的大

<sup>1</sup> 王国维：《今本竹书纪年疏证》，《王国维遗书》，上海古籍书店，1983年，据商务印书馆1940年版影印，第4765页：（幽王）十一年春正月日晕。（《通鉴外纪》：幽王之末，日晕再重。）申人、郛人及犬戎入宗周，弑王及郑桓公。（《史记·周本纪》：申侯与缯、西夷、犬戎攻幽王，遂杀幽王骊山下。《郑世家》：犬戎杀幽王于骊山下并杀桓公。）

<sup>2</sup> [明]季本《春秋私考》卷一：则桓公贤君也，岂其怀二心而先谋自利邪？意者友之初封本以王子食采畿内，而虢、郛之迁则因其子有功而徙封也。然则所取虢、郛之地，盖当时已灭之国而周以与武公耳。

<sup>3</sup> 名掘突。[唐]司马贞《史记索隐》：谯周云“名突滑”，皆非也。盖古史失其名，太史公循旧失而妄记之耳。何以知其然者？按下文其孙昭公名忽，厉公名突，岂有孙与祖同名乎？当是旧史杂记昭、厉、忽、突之名，遂误以掘突为武公之字耳。（案：此说未必确实。春秋时代避讳不甚严格，详见[清]洪亮吉《春秋时君臣上下同名不甚避讳论》，《洪亮吉集》，中华书局，2001年，第991—992页。）

计,<sup>1</sup>一方面护送周平王东迁洛阳,一方面为自己拿下了东虢<sup>2</sup>与郛国,<sup>3</sup>吞并八邑,鳩占鵲巢,把原来的寄帑之地变成了自家地盘,<sup>4</sup>更把旧部从陕西迁到河南,另建城邑,仍然以“郑”为号,地点就是原先的郛国都邑,现在的河南新郑。<sup>5</sup>

有人作过一个比较大胆的推测,说《诗经·王风·丘中有麻》讲的就是桓、武两代寄帑迁国之事,诗中的留子嗟就是郑桓公,字多父,留子国就是郑武公。如清人陆奎勋《陆堂诗学》,<sup>6</sup>王闼运《春秋公羊传笺》皆持此论。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 一说郑桓公伐郛取其邑,郑武公灭郛迁都。见邵炳军:《郑武公灭郛年代补正》,《上海大学学报》(社会科学版),2005年12月。

<sup>2</sup> 虢国有二,始封君虢仲、虢叔,文王之弟。东虢、西虢先秦时都称虢,东虢之称始于两汉。参见张彦修:《三门峡虢国文化研究》,中国社会科学出版社,2002年,第31—73页。岳连建、王龙正:《金文“城虢”为东虢考》,《文博》,2003年6月:虢仲、虢叔于周文王时始封于殷商旧地“虢”,西周的虢国由此得名。虢地在今河南荥阳县城汜水镇,原是商朝的一个氏族或方国所在地,也可能是商诸侯国崇国的某一地区,其名称见于商代甲骨卜辞。

另:虢国历来有二虢、三虢、四虢、五虢之辩,参见蔡运章:《国的分封与五个虢国的历史纠葛》,《中原文物》,1996年第2期。梁宁森:《关于虢国历史的几个问题》,《河南大学学报》(社会科学版),2003年1月。

<sup>3</sup> 《今本竹书纪年》:平王四年,郑人灭虢。

<sup>4</sup> 《史记·郑世家》:桓公……东徙其民洛东,而虢、郛果献十邑,竟国之。《集解》韦昭曰:“后武公竟取十邑之地而居之,今河南新郑也。”

<sup>5</sup> 郑人东迁,营建新邑,一说新邑一开始就叫新郑,见《汉书·地理志上》应劭注;一说在秦灭韩之后为区别于秦武公十一年在京兆之地所设之郑县才被命名为新郑,见曲英杰:《先秦都城复原研究》,黑龙江人民出版社,1991年,第414页。

另参邵炳军:《郑武公灭桧年代补证》,《上海大学学报》(社会科学版),2005年1月:……据此六条佐证推测,在周幽王十一年(前771年)桓公死于骊山之难后,其子武公继续伐郛,鄆(郛)、弊……诸邑相继失守,郛国遂亡,时当周平王二年(前769年)。武公遂从郑(一名留,又名咸林,在今陕西省华县市)东迁其国于郛国故地,按照古人迁国迁名的通例,遂将桧都邑更名曰新郑(在今河南省新郑市西北,即密县县城东南),故郛国都邑遂有“新郑”之谓,(郑世家)裴骃《集解》引韦昭《注》)又有“郑伯迁郑野留”之说,(桓十一年《公羊传》)此即所谓从“咸林之郑”“迁乎虢、郛”。(案:邵文以留为咸林之又名,似不确定。)

<sup>6</sup> [清]陆奎勋《陆堂诗学》卷三“彼留子嗟”条:留,即今之陈留。《公羊传》“郑先处留”是也。嗟音旧叶磋,施音旧叶沱,不知子嗟乃子多之讹,盖郑桓公字多父也,子国即郑武公。史迁以为掘突,譙周以为突滑,皆古书之乌焉亥讹而传说也。按《国语》郑桓以孥与贿寄郛、虢,“将其来食”,寄孥也。“貽我佩玖”,寄贿也,诗缘此作,当属郑风,而留为东都之地,虽入王风可也。

<sup>7</sup> [清]王闼运《春秋公羊传笺》卷二:宣王始封郑于留地,在河洛之间。《诗》曰:“彼留子嗟”,谓郑桓也。另参[清]徐鼐《读书杂释》,中华书局,1997年,第36—37页,引刘文公《积古斋钟鼎彝器款识》载“留君簋”二器,疑留为国名,子为爵称。

留子嗟、留子国，这两个名字看上去不像和桓、武父子能发生什么联系。而据《公羊传·桓公十一年》，郑国当初先是在留地定都（这应该是武公东迁不久的事情），<sup>1</sup>武公<sup>2</sup>手下有人和郕国国君关系很好，而且和郕国国君的妻子关系更好，好到通奸的程度，郑人于是借通奸之便吞并郕国，之后才把国都从留地迁到郕国故都，是为新郑。<sup>3</sup>王闿运《春秋公羊传笺》推测说：“郑国向郕国寄存人口和财货，这就有了进入郕宫见到夫人的机会，后来大概是埋伏甲士发起袭击吧。”<sup>4</sup>《国语·周语中》载周襄王想娶狄君的女儿，富辰进谏劝阻，列举了一系列女人生外心而导致亡国的例子，其中就有“郕由叔妘”。<sup>5</sup>——如果此事属实，<sup>6</sup>郑国这边好像不大光彩，而更不光彩的是：元代许谦《诗集传名物钞》<sup>7</sup>和清代公羊大师孔广森的《公羊春秋经传通义》都把这件事说成是郑武公自己干的。<sup>8</sup>但古人在议论这件事的时候一

<sup>1</sup> 一说周宣王始封郑于留（王闿运《春秋公羊传笺》），不确，当是郑人东迁时先都于留。

<sup>2</sup> 一说与郕君交好是桓公时事，取郕国是武公时事，详见[清]陈立《公羊义疏》卷十五。

<sup>3</sup> 《公羊传·桓公十一年》：古者郑国处于留。先郑伯有善于郕公者，通乎夫人以取其国，而迁郑焉，而野留。

<sup>4</sup> [清]王闿运《春秋公羊传笺》卷二：笺曰：《国语》说幽王时郑桓公友用太史伯之言寄帑于虢郕，取十邑、食溱洧也。因帑在桧，其宫人得入桧宫见桧夫人，盖因伏甲攻袭之。

<sup>5</sup> 《国语·周语中》：王德狄人，将以其女为后。富辰谏曰：“不可。夫婚姻，祸福之阶也。由之利内则福，利外则取祸。……昔郕之亡也由仲任，密须由伯姑，郕由叔妘，聃由郑姬，息由陈妘，邓由楚曼，罗由季姬，卢由荆妘，是皆外利离亲者也。”

<sup>6</sup> 郑玄《发墨守》有过质疑。惠栋引述并详驳郑玄，见[清]惠栋《九经古义》卷十三：《十一年传》云：古者郑国处于留，先郑伯有善于郕公者，通乎夫人，以取其国，而迁郑焉，而野留。案郕公者，郕仲也，夫人者，叔妘也，《周语》富辰曰：“郕之亡也，由叔妘。”注云：郕，妘姓之国，叔妘，同姓之女，为郕夫人。《郑语》史伯云：“子男之国，虢、郕为大。虢叔恃势，郕仲恃险，君若以周难之故，寄孥与贿焉，无不克矣。”寄孥与贿，故得通于夫人，而取其国。康成《发墨守》云：郑始封君曰桓公者，周宣王之母弟，国在宗周畿内，今京兆郑县是也。桓公生武公，武公生庄公，迁居东周畿内，国在虢、郕之间，今河南新郑是也。武公生庄公，因其国焉，留乃在陈、宋之东，郑受封至此，适三世，安得古者郑国处于留，祭仲将往省留之事乎？愚案：桓公寄孥与贿于虢、郕及十邑，幽王之乱，东京不守，当有处留之事，其后灭虢、郕十邑而居新郑，则以留为边鄙，当在武公之时，故云古者郑国，又云先郑伯。《公羊》之言正与《外传》合，郑氏不考而骤非之，过矣。《左传》“侵宋吕、留”。后汉彭城有留县，张良所封。（案：惠栋所言“《左传》‘侵宋吕、留’……”，不确，此留非彼留。陈留在河南开封附近，宋之留在江苏沛县附近，非一地。楚汉之际，刘邦驻军陈留郊外，得陈留人酈食其；张良初见刘邦之留为宋地之留，《史记索隐》韦昭云：“留，今属彭城”。案：良求封留，以始见高祖于留故也。《正义》《括地志》云：“故留城在徐州沛县东南五十五里。今城内有张良庙也。”）

<sup>7</sup> [元]许谦《诗集传名物钞》卷四：家说《公羊传·桓十一年》古者郑国处于晋，先郑伯有善于郕公者，通乎夫人，乃取其国而迁郑焉。《郑语》桓公光寄帑于虢、郕。《周语》“郕由叔妘”注郑武公灭之。则通乎叔妘者武公也。

<sup>8</sup> [清]孔广森《公羊春秋经传通义》卷二·桓公十一年：郑本在西京，桓公用史伯计，寄孥与贿于郭叔、

般会先说郕君非礼，因为郕国是妘姓国，叔妘是妘姓女子，而“同姓不婚”是周人礼制之大防，所以郕君无道，十分“非礼”，因此而亡国也大有咎由自取的成分。清人姜炳璋《诗序补义》就论证所谓“郕由叔妘”只是说郕国国君娶了同姓之女为妻，违背礼制而招致灭亡，郑武公如果是因女色而夺郕，还哪能被称为贤君呢？<sup>1</sup>

在经学家眼里，事情至此而至少有了两说。一是桓、武父子于本国为贤君，于天子为良臣，攻灭虢、郕属于替天行道、吊民伐罪，二是桓、武父子得国不正，又是阴谋诡计，又是男女私通，上梁不正下梁歪，《诗经·郑风》多是女人勾引男人的淫诗和这两代开国领导人无干系，而且前两代得国不正还导致了后代子孙有样学样，争夺不休（郑庄公和共叔段就是一例）。<sup>2</sup>

在这两条主线之外，还有说郑国之灭虢、郕是属于政治斗争的，因为在周幽王、周平王父子相残的事件里，郑国站在周平王一队，虢国和郕国站在周幽王一队。<sup>3</sup>这些说法是否属实先不去管，但我们可以从中看到古人对于“得国”的正义观：评判得国之正义与否的标准在于是否顺天理、应民心，而不在于侵略还是防御。

无论如何，郑人成了事实上的胜利者，灭郕之后便由留地迁都，以郕都为新郑。正是郑人在留地的这一短暂过渡期里，留下了那首《丘中有麻》，以留称郑，所以留子嗟、留子国就这样和桓、武父子搭上关系。留地后来并入陈国，改称陈留。<sup>4</sup>

史事诗证并不止这一首《丘中有麻》。《诗经·王风·黍离》那句深沉的慨叹“知我者谓我心忧，不知我者谓我何求。悠悠苍天，此何人哉”，据清人恽敬《大云山房文稿初集》，认

---

郕仲之国。郕仲怠侈贪冒，取同姓女叔妘为夫人，武公因缘寄孥，故得通焉，《国语》言郕之亡由叔妘者是也。

<sup>1</sup> [清]姜炳璋《诗序补义》卷十二“桼”：武公之得虢、桼，经无明文。《公羊传》“先郑伯有善于桼公者，通乎夫人，以取其国而迁郑焉。”按《周语》富辰谏王以狄女为后，有桼由叔妘、聃由郑姬之言，然谓其同姓相娶而已。韦昭注乃引《公羊》以实之，果尔则更甚于熊贄之灭息，安得谓贤君。

<sup>2</sup> [清]朱鹤龄《诗经通义》卷三·郑：按《国语》郑桓公从史伯言寄孥贿于虢、郕而谋取其十邑，武公随平王东迁遂取之。《公羊传》云：先郑伯有善于郕公者，通乎夫人，以取其国而迁郑焉，而野留，是为新郑。由其先得国不以正，故再传之后争夺不休，而其音亦好滥淫志，多女惑男之诗，然则风化之原其可不谨哉。

<sup>3</sup> [清]姜炳璋《诗序补义》卷十二·桼：又何氏楷据《竹书》云：幽王死，虢公立王子余臣。平王四年郑灭虢，桼为其党，因并灭之。今据国史之文断之，而知其不然。

<sup>4</sup> [清]顾祖禹《读史方輿纪要·河南二·开封府》：陈留县，在府东五十里，春秋为留地，属郑，后为陈所并，故曰陈留。

为“此何人哉”很可能说的就是郑武公、晋文侯和卫武公三人——这三大诸侯当时既为王室所倚重，更为天下所仰望，如果在这国难当头之际他们一心为国，大局定有可为，周室也不至于东迁洛邑。但是郑武公不敢与犬戎作战，晋文侯、卫武公也是地盘主义，各怀私心，终致周室中衰，这才有了诗人的黍离之悲。<sup>1</sup>

这些议论是否中肯，说不清楚。着眼于现实，郑武公忙着在国难时分为自家灭国略地。在他灭掉的诸侯当中，郕国是个妘姓诸侯，属于外姓，而且据说郕国国君不务正事而搞得国内人心离散，<sup>2</sup>但是，东虢国却是姬姓诸侯，按说是郑国的同宗，如果这段事情也被《春秋》记载的话，按照春秋大义，灭同姓之国是大罪。郑桓公和郑武公时代都早，因此逃过一劫。而这个东虢国，就是《左传》里姜氏向郑庄公请求封共叔段以制地的那个制地之所在，制地或即东虢之都城。<sup>3</sup>郑庄公推辞说“制，岩邑也，虢叔死焉”，说的也正是当初郑武公灭虢的这段往事。

而史伯所谓“八邑”之中的头一邑“郕”，据《国语集解》徐元诰引《路史·国名纪》，为妘姓之国，在河南偃师，而宋庠本“郕”字作“鄆”。<sup>4</sup>若依后说，则八邑之鄆也就是“郑伯克段于鄆”之鄆，地点在河南鄆陵。

郑武公迁国，黄河在后，洛水在右，济水在左，祭茅山、騶山，饮溱水、洧水，正是中原腹地，又经过一些发展与扩张，疆域大约是今天的河南省中心地区，<sup>5</sup>或说“春秋郑疆大

<sup>1</sup> [清]恽敬《大云山房文稿初集》·黍离说：一则曰此何人，再三则曰此何人，此何人，盖即指晋文侯、卫武公、郑武公言之。何也？幽王事起仓卒，君灭国残，然四方及畿内诸侯无恙也。三君者能同心讨贼，灭之绝之，修城池、建社稷宗庙而守之，周可以不东。而卒东者，由郑桓公死难，武公内怙，不敢与犬戎抗，晋文侯、卫武公去西都千里，各顾其国，不为王室图久远也。夫皇父、荣夷斫之于方茂者也，然且纤才侈欲容悦之徒而已。若三君者，天下仰望为圣贤豪杰，王室所倚重，而乃至于此，不重可责邪？此《黍离》诗人之意也。

<sup>2</sup> [元]马端临《文献通考》卷二百六十一：桧，妘姓，高辛火正祝融之后，武王封之为桧，子国，在《禹贡》豫州外方之北，蒙波之南，居溱、洧之间。夷王、厉王之时，桧公不务政事而好洁衣服，大夫去之，于是桧之变风始作。幽王时为郑桓公所灭。

<sup>3</sup> [日]竹添光鸿：《左氏会笺》，富山房编辑局，明治四十四年，第21页：东虢在今开封府汜水县西北，即制邑，即虎牢，秦置成皋县。

<sup>4</sup> [清]徐元诰《国语集解》郑语第十六：元诰案：《路史·国名纪》，郕，妘姓，高阳氏后国，后为郑所灭，故为郑地。与晋郕别，在今河南偃师县，其西南尚有郕聚。宋庠本作“鄆”，今不从。

<sup>5</sup> 李玉洁：《郑国的都城与疆域》，《中州学刊》，2005年11月：郑国的疆域，东至滑（在今河南省睢县），东南至桐丘、郢，即今扶沟、鄆陵；西北可达今沁阳、济源；南至临颖，西南至鲁山，向西可抵巩县等。可见，郑国的疆域在今河南省的中心地区。

致与今郑州市的行政所辖相当”。<sup>1</sup>

新郑城垣夹于溱、洧二水之间，确实可以“饮溱水、洧水”了。——“饮溱水、洧水”还可见于《诗经·郑风·溱洧》，依《毛诗序》的说法，这是一首讽刺诗，但韩诗之说似乎更加可信：郑国风俗，三月上巳（实当作“上己”）之日<sup>2</sup>在溱水、洧水例行招魂仪式，拂除不祥，而相悦之男女便在水滨相约，互赠芍药。<sup>3</sup>这一快乐而浪漫的民风正要归功于郑国的始祖郑桓公和第二代始祖郑武公。而上巳仪式绵延极远——三月三日上巳节，女人们相约到水边洗衣以拂除晦气。上巳节和清明节相隔不远，所以穆修有诗说“改火清明度，湔衫上巳连”。这种户外聚众的日子往往提供了男男女女约会的机会，甚至这才是活动的核心目的。这就给郑国带来了“其俗淫”这个评语，而著名的吴国贤公子季札在听到郑风的靡靡之音之后甚至预言了郑国的国祚不会长久。<sup>4</sup>

郑风绵延，《登徒子好色赋》里的章华大夫和桑女恋爱的地点就在这个“郑卫溱洧之间”，及至唐代，李商隐著名的《柳枝》五首仍然流露着溱洧遗风。甚至时至当代，三月三日的男女集体欢会活动仍然在民间流行，像两千多年前的青年男女们一样在人与自然的交相感应中神圣地野合，<sup>5</sup>这或许就是两合氏族群婚的遗迹。<sup>6</sup>

郑桓公、郑武公父子两代经营，在中原一带似乎大得人心。《诗经·郑风·缁衣》据《毛诗序》的说法就是赞美这父子俩的，<sup>7</sup>马振理《诗经本事》也还解释道：郑桓公听了史伯的建议，向虢国和郛国那里安置妻子、寄存财货，大受欢迎，而这两国的国君还如在梦中，不

<sup>1</sup> 胡进驻：《东周郑韩墓葬研究》，郑州大学硕士学位毕业论文，2003年，第4页。

<sup>2</sup> [清]杭世骏，《订讹类编》，《订讹类编·续补》，中华书局，1997年，第90页：又云，元周公谨云，上巳当作日干之己。古人用日，如上辛、上戊之类，皆用日干，无用支者。若首芻尾卯、首未尾辰，则上旬无巳矣。

<sup>3</sup> [清]王先谦《三家诗义集疏》：“韩诗说：‘《溱与洧》，说人也。郑国之俗，三月上巳之日于两水上，招魂续魄，拂除不祥，故诗人愿与所说者同往观也。’”

<sup>4</sup> 《汉书·地理志》：右雒左洧，食溱、洧焉。土陋而险，山居谷汲，男女亟聚会，故其俗淫。《郑诗》曰：“出其东门，有女如云。”又曰：“溱与洧方濯濯兮，士与女方秉菅兮。”“恂盱且乐，惟士与女，伊其相谑。”此其风也。吴札闻《郑》之歌，曰：“美哉！其细已甚，民弗堪也。是其先亡乎？”自武公后二十三世，为韩所灭。

<sup>5</sup> 参见张铭远：《生殖崇拜与死亡抗拒》，中国华侨出版公司，1991年，第1—82页。

<sup>6</sup> 李衡眉：《野合习俗的由来》，《社会科学战线》，1990年第1期。

<sup>7</sup> 《毛诗序》：《缁衣》美武公也。父子并为周司徒，善于其职，国人宜之，故美其德，以明有国善善之功焉。



知厄运之将至。国家者，公器也，尽在民心之向背。民心向着谁，谁就是贤人，就比民心所背的那个领袖要好，至于这两个领袖谁胜谁败，那就另说了。所以孔子读《缁衣》的时候才会称赞虢、郕两国人民的渴慕贤人之心。<sup>1</sup>

《毛诗》位列“十三经”，是多少代读书人必修的功课，以至于桓、武两代的仁义之风常常被当作典故来用，比如明代名臣刘龙在从南京被召入京的时候，林文俊撰文说：“大家虽然都为您老人家高兴，但整个南京上上下下几十万人无不戚然流泪、依依不舍，想当年郑桓公、郑武公两代人先后入朝为官，周人爱之，遂作《缁衣》之诗，今天为您入朝而高兴的人不也是这样的心情吗？”<sup>2</sup>

这些话很好地解释了前边那个郑国灭同姓的问题，郑国虽然搞阴谋、搞侵略，虽然灭了同姓诸侯，但只要民心是向着他们的，他们就是好人，他们的侵略战争就是正义战争。

这是古人的一个典型观念，《吕氏春秋·荡兵》用非常义正词严的口吻说过：“打仗是人的天性，从远古以来就是如此，想禁止是禁止不了的。只听说古代圣王主张打正义之战，没听说他们呼唤和平。”

怎样才算义战呢？《荡兵》接着说：“诛杀作威作福的暴君，拯救受苦受难的人民，这就是正义的战争。”

这事看来不好判断，因为暴君的帽子可以被戴在任何一个统治者的头上，所以，判断一场战争的正义与否一定要有个客观标准。《荡兵》给出了这个标准：“如果一场战争诛杀的是作威作福的暴君，拯救的是受苦受难的人民，那么，在挨打的那个国家里，人民见到侵略军就会像孩子见到了爹娘，就会像饥饿的人见到了美食。人们会满怀激动地奔向侵略军的怀抱，任谁都拦不住。”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 马振理：《诗经本事》，世界书局，1936年，中册，第1226页：案此诗正言桓公东寄孥与贿，虢、郕轻分公地，一时舆论欢迎之情跃然纸上，所谓“适子之馆，授子之粢”者是也。而虢、郕之君仍俨在梦中，真诗人之化笔也。顾国家者公器，全以民情向背为转移。民情所向，即为彼善于此，亦即为贤。至于双方之孰成孰败，吾人盖有所不暇论矣。故孔子读《缁衣》，亦许虢、郕之民好贤之心至也。

<sup>2</sup> [明]林文俊《赠大司马紫岩刘公被召入朝序》，《方斋存稿》卷六：今公得立于朝，则其泽将及天下矣。是以命下之日，远近闻者无不动色相贺，顾惟留都文武衣冠之士，至于闾井细氓，数十万貔貅之卒，皆戚然不怿，甚至赍咨涕洟若不忍别公以去者。予闻而叹曰：休矣哉。昔郑桓、武公相继入为周司徒，周人爱之，有《缁衣》之诗焉。今喜公之入者将不类是也乎？昔周公之居东都，召公之巡南国，其民或预恐其归而悲之，或追思其德而爱之，乃有《九罭》之歌、《甘棠》之咏焉。今威公之去者将不类是也乎？予观公之出入其所系于人心者如此……

<sup>3</sup> 《吕氏春秋·荡兵》：古圣王有义兵而无有偃兵。兵之所自来者上矣，与始有民俱。……兵诚义，以诛暴君而振苦民，民之说也，若孝子之见慈亲也，若饥者之见美食也；民之号呼而走之，若强弩之射于深

侵略和防御只是表面现象，不足以成为判断一场战争正义与否的标准，甚至，如《吕氏春秋·振乱》的观点：这两者的实质是一样的，如果是惩罚不义、吊民伐罪，这样的侵略战争就是正义的战争，而就算是保家卫国、守土御外，如果捍卫的是一个不被自己的人民拥护的邪恶而残暴的政权，那么这所谓的自卫战争便是不义战争。<sup>1</sup>

《吕氏春秋》的这些观念在当时实有所指，针对的是墨家那套“非攻”、“救守”的主张。有人认为《吕氏春秋》的这两篇都是兵家之言，其实与其思想最接近的却是儒家。尤其是孟子，我们会在《孟子》里边看到大量的同类观念，而且旗帜鲜明，毫不含糊。

孟子之后，这种观念被传承下去：对一场战争来说，是侵略还是防守反击并不重要，重要的是民心到底向着谁。如果民心背着本国而向着侵略军，这样的侵略行为就叫做“吊民伐罪”，就是符合正义标准的，就像以前常说的“要解放世界上另外那三分之二生活在水深火热当中的人民”一样。在这些儒家知识分子的思想里，民生大计既高于政权的唯一性，也高于国家主权与领土完整，侵略与反击并不构成判断一场战争正义与否的标准。这个思想直到秦汉大一统之后仍然延续着，现代人的领土观念是到了近代才渐渐成型的。

话说回来，以上述的古人标准来衡量一下郑桓公父子的所作所为，这，即便算不上什么吊民伐罪的正义事业，至少也不应该被圣人怪罪吧？

新的问题来了，这就是：如果要让这个推论成立，必须基于这样一个前提，即《毛诗序》和马振理《诗经本事》对《诗经·郑风·缁衣》的上述解释是确凿无疑的。

——这倒很难说了，因为其他的诸多不同类型的解释也都是很有道理的，而且，如果保守一点的话，仅从字面上来理解《缁衣》，绝对看不出任何和郑桓公、郑武公有关的线索。

退一步说，无论如何，毛、马两说表现的都是儒家的一种核心理念，即便是借诗言义，至少这个观念是很正牌的。那么，再来看看相反的说法：《诗经·邶风》有一篇《隰有萋楚》，清人方玉润《诗经原始》说这首诗是描写邶国国破，上至公族下至小民扶老携幼哭号逃命，一派人间地狱的凄凉惨状。<sup>2</sup>又有学者进而考证，说这一派凄凉惨状就是拜郑国东迁所赐，

---

溪也，若积大水而失其壅堤也。中主犹若不能有其民，而况于暴君乎？

<sup>1</sup> 《吕氏春秋·振乱》：攻伐之与救守一实也，而取舍人异。……夫攻伐之事，未有不攻无道而罚不义也。攻无道而伐不义，则福莫大焉，黔首利莫厚焉。禁之者，是息有道而伐有义也，是穷汤、武之事，而遂桀、纣之过也。

<sup>2</sup> [清]方玉润《诗经原始》，中华书局，1986年，第295页：此必桀破民逃，自公族子姓以及小民之有室有家者，莫不扶老携幼，絜妻抱子，相与号泣路歧，故有家不如无家之好，有知不如无知之安也。而公族子姓之为家室者尤甚。

还有那首《匪风》也是这个主题。<sup>1</sup>——麻烦来了，那么，虢、郕两国到底是盼望郑国大救星还是痛恨郑国侵略军，郑国到底是仁义之师还是凶残之匪？传统经典常常给我们造成这种两难的局面。

另一方面，史伯那段话的真实性是不是也值得重新考虑呢？古人并没有录音设备，也不懂速记，郑桓公问史伯的问题应该还属于政治敏感问题，以常情揣测是要摒退旁人、秘密商谈的，那么，如此长篇大论是怎么被记下来的呢？虽然说“君举必书”，虽然说“左史记事，右史记言”或者相反，<sup>2</sup>就算把郑桓公当作“君”，但无论是左史还是右史，要记的也该是正式文诰，像这种密室之中口若悬河的会议纪要到底是怎么被记录下来的呢？

况且，史伯的预言也实在太准确了！如果只是史伯一个人作出过这一次准确的预言，这倒不好怀疑什么，但通观《国语》和《左传》，精准无比的预言比比皆是。如果这些都是实录，恐怕只能承认人类在这两千多年中确实退化了不少。

史伯的预言，在神秘主义的信仰里倒也不足为奇，全祖望曾经以非常平静的口吻说，这是“卜”出来的。<sup>3</sup>而元人吴莱却早有怀疑：史伯说半姓（楚国）、姜姓（齐国）和嬴姓（秦国）将与姬姓诸侯相消长，招惹不得，应该指的是春秋时代齐、晋、秦、楚列强争霸的局面，郑国处在这东西南北四强之间，受尽了夹板气。然而在郑桓公和史伯的时代里，齐国确实算是大国，晋国算是次一等的诸侯，而史伯极力推崇的荆楚却完全还是筚路蓝缕的蕞尔蛮夷，秦国更弱，甚至当时尚未位列诸侯，所以史伯这种惊人的预见力实在令人怀疑。吴莱由此推测：史伯的这段话怕是《国语》的作者（吴莱认为就是左丘明）生当春秋战国之际据现状以及对近代史的了解而虚构的古史。<sup>4</sup>

现在来看，吴莱的质疑在细节上未必全无可疑，大体而言却依然值得思考。史伯的话到

<sup>1</sup> 邵炳军、路艳艳：《〈诗·桧风·隰有苕楚〉、〈匪风〉作时补证》，《中国文化研究》，2006年第3期。王建国：《论〈诗·桧风〉的创作时代》，《古籍整理研究学刊》，2004年第3期。

<sup>2</sup> 吴淑玲：《“左史记言，右史记事”考辨》，《沈阳师范大学学报》（社会科学版），2006年第2期。景爱：《左、右史分职说质疑》，《历史研究》，1979年第1期。

<sup>3</sup> [清]全祖望《春秋四国强弱论》，《鲇埼亭集外编》卷三十六，《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社，2000年，第1486页：郑桓公当周之季已能卜齐、晋、秦、楚四国之大，其后卒如其言。

<sup>4</sup> [元]吴莱《渊颖集》卷五“秦誓论下”：夫西周之末，王政舛错，史伯知其必乱则当矣。齐固大国也，虽晋文侯帅师以救周难，犹次国耳，楚亦蛮夷蕞尔子男之邑，秦仲方入仕于周，尚未得岐丰地，未列于诸侯，岂得与诸姬代干也哉？必周之东迁，齐始霸，晋亦相继而霸，秦则桀骜于西，楚则暴横于南，惟郑也适居四方之会，交南北之冲，彼四国者恒困之矣。丘明特与鲁悼公同时，且推其所见而言，皆附会无诚实。

底有多少“以今度古，想当然耳”的内容呢？在多大的程度上是今人的观念构筑成古人的历史呢？

宋人黄震则从道德上提出质疑：史伯预言齐、楚、秦将会发达，主要理由是“夫成天地之大功者，其子孙未尝不章”，这三国的祖先都属于“成天地之大功者”，他们的后代虽然一直延续着祭祀，但也一直没有发达过，所以等周王室衰落了，轮也该轮到他们了。——这三国后来确实发达得很，但是，“其所由兴者非其道矣”，这到底是祖先之福荫，还是世变之使然？<sup>1</sup>

从黄震的话想想郑国，齐、楚、秦将来“所由兴者非其道”，可是，春秋初年郑国之兴难道当真就是“由其道”吗？

《韩非子·说难》在这个问题上也插过一嘴，虽然难以判定这个故事到底是空穴来风还是事出有因：郑武公想打胡国，先把女儿嫁给胡君为妻，有一天问群臣道：“我想打仗，打谁好呢？”大夫关其思说：“胡国可以打。”郑武公大怒：“胡国是我们的兄弟之国，怎么能打呢？”当下便把关其思杀了。胡君听说以后，以为郑国当真把自己当亲人，于是疏于防范，结果遭到郑国的袭击，就此亡国。<sup>2</sup>——何氏注《孙子兵法》就曾借此来阐发孙子的“死间”理论。<sup>3</sup>

《韩非子·内储说下》还讲过郑桓公灭郕的经过：郑桓公先把郕国都有什么能人贤哲打听清楚了，然后列了名单，埋在郭门之外，并且设坛祭祀，摆出一副盟誓的架势（参见前文关于盟誓的内容）。郕国国君发现了名单，以为这些人里通外国，便把他们杀了个精光。就在这个当口，郑桓公出兵袭郕，灭国并土。<sup>4</sup>

郑桓公父子二人的形象一下子逆转了过来，同样的性格特质在不同的情境下发生了意义

<sup>1</sup> [宋]黄震《黄氏日抄》卷五十二：幽王时，史苏谓郑桓公曰：成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞夏商周是也。周衰，晋楚齐秦必将代兴。谓楚之祖祝融司天，齐之祖伯夷典礼，嬴之祖伯翳能议万物以佐舜，晋则武王之后惟晋在也。已而皆然，然其所由兴者非其道矣，其子孙之责欤，抑世变耶？

<sup>2</sup> 《韩非子·说难》：昔者郑武公欲伐胡，故先以其女妻胡君以娱其意。因问于群臣：“吾欲用兵，谁可伐者？”大夫关其思对曰：“胡可伐。”武公怒而戮之，曰：“胡，兄弟之国也，子言伐之何也？”胡君闻之，以郑为亲己，遂不备郑，郑人袭胡，取之。

<sup>3</sup> 杨丙安：《十一家注孙子校理》，中华书局，1999年，第295页。

<sup>4</sup> 《韩非子·内储说下》：郑桓公将欲袭郕，先问郕之豪杰良臣辩智果敢之士，尽与其姓名，择郕之良田赂之，为官爵之名而书之，因为设坛场郭门之外而埋之，衅之以鸡豕，若盟状。郕君以为内难也而尽杀其良臣，桓公袭郕，遂取之。

转移 (shift of meaning)，在观者眼中随之而来的往往就是好人和坏人的类别化以及晕轮效应 (halo effect)，后世经学家们的摇旗呐喊便始终以这几种认知方式为主线。现在看看郑桓公，在《国语》和《毛诗》情境中的深谋远虑在《韩非子》的情境中却变成了处心积虑——刘向《说苑》就把这个故事恰如其分地列入了《权谋》篇（一脉相承的是，第三代领导人郑庄公将来也有类似的处心积虑）。不过《韩非子》倒是没有控诉他们是头上长角的魔鬼，而是把他们描述成表里不一的阴谋家。仁义之师和凶残之匪容易区别，和口蜜腹剑的阴谋家却很难分得清楚。

故事是真是假，是空穴来风还是事出有因？若说是真，既与前述不符，《韩非子》又是出了名会说寓言的，古人就有怀疑，<sup>1</sup>而考之胡国地理，距郑尚远；<sup>2</sup>若说是假，至少刘恕《资治通鉴外纪》也取了这个说法<sup>3</sup>。

疑真疑幻，很难判断，即便是邻国究竟灭于郑桓公还是郑武公这样一个非此即彼的问题，也让历代学者们争论得不亦乐乎。<sup>4</sup>那些遥远的史料升格而为经典，其可信性到底有多高呢？其互相之间的明显冲突又该作何解释呢？晋代汲冢竹书的出土曾给一些知识分子以很大的震撼，刘知几早在唐代就发出感慨：“要不是有了这些考古发现，学者们还会继续一代代地为古所迷，盲聋而不觉。”——这话太有颠覆性了，以至于浦起龙作《史通通释》的时候极力辩驳，还给刘知几的观点定性为“尤为害理”。<sup>5</sup>

“事”与“理”向来是经学中的一对冤家，还是先放下争议，仅仅在“理”的层面上，站在郑国“国家利益”而不是“正义”的立场上来考量一下这段历史——假设他们都是大英雄、大好人，总之，这些人一路东行，在先知与两代领袖的英明指引下，走向那流着蜜与奶的迦南之地，当然，一路上少不得完成一些攻城略地、杀人放火之类的神圣使命。

朱熹曾经认为郑国迁国之事在一定程度上反映了周王室土地资源短缺问题，周代封建制度绵延数百年，王畿之内的土地都被世卿盘踞，王畿之外也被诸侯争据，天子就算想要封谁

<sup>1</sup> [清]姜炳璋《诗序补义》卷十二·桧：《集传》于郑世系言郑武公又得桧、虢之地，及叙桧又云桧为郑桓公所灭。按郑之灭桧，《史记》、《韩非》、《说苑》、《公羊》皆载其事，然皆不可信。

<sup>2</sup> 参见陈奇猷：《韩非子新校注》，上海古籍出版社，2000年，第267页注三。

<sup>3</sup> [宋]刘恕《资治通鉴外纪》卷四·周纪二。

<sup>4</sup> 详见张以仁：《春秋史论集》，联经民国七十九年，第205—248页。

<sup>5</sup> [清]浦起龙《史通通释》卷十六“汲冢纪年一条”：呜呼，向若二书不出，学者为古所惑，则代成聋瞽，无由觉悟也。（案：此亦《疑古》之余也。赘尾数语，尤为害理。观本传，其子彘尝以汲冢诸书皆后人追修，非当时正史，特着外传以判之意，亦不直其父说与？

也没地方可封了。郡县制度至此已然萌芽，“至秦时是事势穷极去不得了，必须如此做也”。<sup>1</sup>朱熹这话很有见地。<sup>2</sup>遥想周人建国之初，急于分封以巩固疆土，掀起了全国性的筑城浪潮，但几百年发展下来，原先的积极因素慢慢变成了消极因素，于是制度上的百年积弊动摇着社会根基，催发着社会变革。以现代人的眼光来看，封建和专制都属于不稳定的政治形态，早晚会有大厦将倾的一天，在明君贤臣和道德建设上打主意是不大管用的。等历史经验多了，帝王们也不是不明白这个道理，所以很少还有谁再像秦始皇一样认为自家江山可以“二世、三世至于万世，传之无穷”。

郑武公正处在这个旧制度积弊已久、新制度尚未萌生的当口，在强大的传统惯性之下为自己的族人寻找新的生路。但他也像周王室的开国先贤一样，既奠定了基业，也种下了祸根。——这个祸根是地理因素和制度变局两相结合而成的。新郑地处黄河下游，中原腹地，史伯那一番隆中对虽然奠定了郑国的一片崭新基业，却也给郑国的子子孙孙留下了致命的隐患：周王室衰落之后，天下诸侯竞相争霸，郑国处在四面强邻的包围之中，再也没过上安生日子，尤其是在晋、楚争霸的岁月里——如果说晋、楚争霸打的是一场漫长的拉锯战，那么郑国就是大锯底下的那块木头。

郑武公怕是想不到那么远了，眼前的新郑仍是一块未开发的处女地，从新郑周围一带的考古发现来看，当时有一些远古而来的土著部落住在这里，民风也许不是那么友善，接受了郑人的统治之后才被慢慢地同化了。<sup>3</sup>

郑武公和同从周室而来的一些殷商后裔订立盟约，共同开发，披荆斩棘以共处，此即《左传·昭公十六年》子产所谓的“昔我先君桓公，与商人皆出自周，庸次比耦，以艾杀此地，斩之蓬蒿藜藿，而共处之。世有盟誓，以相信也。”（一说为桓公时事。<sup>4</sup>）这里的“商人”

<sup>1</sup> [清]康熙朝《御纂朱子全书》卷六十一《朱子语类》“春秋”：周自东迁之后，王室益弱，畿内疆土皆为世臣据袭，莫可谁何，而畿外土地亦皆为诸侯争据，天子虽欲分封而不可得。如封郑桓公，都是先用计指射郟地，罔而取之，亦是无讨土地处，此后王室子孙岂复有疆土分封？某尝以为郡县之事已萌于此矣，至秦时是事势穷极去不得了，必须如此做也。

<sup>2</sup> 参见吕文郁：《周代的采邑制度》，社会科学文献出版社，2006，第140—141页：采邑与公邑都不是一成不变的。采邑主如果丢掉官职或受到周王惩处，就可能失去采邑，他的采邑将收归王室而变成公邑。随着一批又一批新兴贵族的崛起，周王不断地把许多公邑封授给新的采邑主，这样，原来的公邑就将陆续成为新贵族的采邑。在一般情况下，采邑变为公邑的较少，而公邑变为采邑的则比较多。西周王畿土地变化的基本趋势，是公邑在不断减少，采邑在不断增加。

<sup>3</sup> 李学勤：《东周与秦代文明》，文物出版社，1984年，第67页。

<sup>4</sup> 虞万里：《〈郑风·缁衣〉诗旨与郑国史实、封地索隐》，《史林》，2007年1月，第131页：桓公初封岐周棫林，后与商人郑族约信盟誓，共同东迁渭洛之间，筚路蓝缕，开辟新国，使得“周民皆说，河、洛

一般认为就是殷商后裔，当属子姓郑族，或是郑国得名之源，<sup>1</sup>因为他们大多经营商业，这才有了我们现在很熟悉的“商人”一语。<sup>2</sup>商业本属遗民贱役，但地位日高，商人在郑国更有同盟者的身份。<sup>3</sup>于是，政治的归政治，商业的归商业，商人别搞叛乱，政府也不干涉自由贸易，这就是郑国的一项立国之本。也许正是地理之便和商业之盛促成了郑国文化观念之开放，造就了《诗经·郑风》的独特性。无论如何，尽管那时候的商业还非常的原始，但现在我们都知道没有政府干预的自由贸易意味着什么。

在东迁的问题上，郑国桓、武两代着重考虑的是切身的利益问题，如果亚里士多德看到这一事件，大概会思考如下一个政治学的学理上的问题：这个郑国还是以前那个郑国么？

这似乎是一个莫名其妙的问题，但亚里士多德的意见还是值得稍微重视一下的。该问题的涵义是：东迁之后的郑国在疆域上和先前的郑国简直一点关系都没有了，如果国家概念以及对国家的认同感是以疆域为基础的（至少是以疆域为一个重要指标的），那么东迁之后的郑国尽管还保留了原先的名称，但它到底算是原先那个郑国的延续还是该被算作一个新的国家？——这里使用“国家”一词只是为了便于叙述，况且亚里士多德所讨论的国家恰好也是城邦国家，古希腊的城邦国家尽管不能和周代封建诸侯国完全对等，但其间的相似性也足以使亚氏的观点在一定程度上启发我们的思考。

---

之间，人便思之”

<sup>1</sup> 胡厚宣：《甲骨学商史论丛初集》，河北教育出版社，2002年，第29页：武丁之子又有名子奠者，如卜辞言……他辞又有地名奠，亦当即子奠之所封。

<sup>2</sup> 徐中舒：《从古书中推测之殷周民族》，《徐中舒历史论文选集》，中华书局，1998年。（案：在这个问题上，徐复观有过强烈的反驳意见可以参考。见徐复观：《两汉思想史——周秦汉政治社会结构之研究》，华东师范大学出版社，2001年，第一卷，第48—51页。）

<sup>3</sup> 邱文山、张玉书、张杰、于孔宝：《齐文化与先秦地域文化》，齐鲁书社，2003年，第12—13页：西周时的商人也和手工业的“百工”一样，是隶属于官府的，即“工商食官”，专为贵族服务的。远地交换的自由商人，在西周初期多半是商代遗民为生活所迫，不得不去经营。在周人眼中，商代遗民是被征服者，从事商业是贱事（因为从事远地商业活动的人多半是商族人，因而相沿称呼做买卖的人为“商人”）；周人以征服者自居，从来是从事农业的。西周初期商业暗淡，从事商业的活动者历尽艰辛。到西周末年，商人由于获利较丰，逐渐富裕起来，以其资财甚至可以与贵族“分庭抗礼”，由是引起人们的重视。“如贾三倍，君子是识。”（《诗经·大雅》）至郑桓公东迁时，甚至与商人相约“庸次比耦以艾杀此地……而共处之”，且订了“尔无我叛，我无强贾，毋或丐夺。尔有利市宝贿，我勿与知”（《左传·昭公十六年》）的盟誓，商人渐渐被周人看得起了。

另见周自强主编：《中国经济通史·先秦经济卷》，经济日报出版社，2000年，第933—934页引郭沫若《十批判书》（1982，p20）及赵锡元《中国奴隶社会史述要》（1986，p187—188）。

亚里士多德非常明确地说：“确定为一个城邦不应该以垣墙作标准。”他进而举例说：“把伯罗奔尼撒全区建筑一座围墙是可能的，但这样是否就可说伯罗奔尼撒已成为单一的城邦呢？”——我们不妨把亚氏的意思在现代语境下理解为：“建筑一面围墙把欧洲围起来是可能的，但这样是否就可以说欧洲成为了‘一个’国家呢？”<sup>1</sup>

对国家的认同感在很大程度上是基于乡土之情的，所谓生于斯、长于斯，落叶总是渴望归根，亚氏的问题和郑国的现状同在挑战着这个传统认识，而亚氏紧随其后还提出了第二个问题：假设一个城邦国家的疆域始终未变，一代代的人民在同一片土地上生老病死，经历了若干世之后，这个城邦还是不是以前那个城邦？

这个问题非常近似于佛教对五蕴和缘起的论证——人就好比一座森林，森林并不是“一个”东西，而是一个集合名词，它是由许许多多的树木一起构成的，这些树木有的生、有的死、有的繁茂、有的凋谢，虽然看上去森林还是这片森林，但一个恒常不变的森林根本就不存在。同理，像军队、公司这种事物也是“不存在”的。人，也是一样。

森林是许多树木的集合，这种“集合”按佛家的话说就是“蕴”。这种概念辨析玄妙复杂，确实很难搞清楚，所以佛教后来不同的派别对这个“蕴”是真还是幻的问题辩论过很长的一段时间，印度的一位大宗师世亲在他很著名的《俱舍论》里辨析“无我”，就论证森林（蕴）是一种“假有”。一个集合体是没有自性的，所以叫“空”。

亚里士多德把同样的推理方式应用到了城邦国家的概念上，国家是不是也属于一种“蕴”，因而是一种假有，因而是没有自性的？亚氏的推论并不像佛教那样玄妙费解，他的结论是：“城邦本来是一种社会组织，若干公民集合在一个政治团体以内，就成为一个城邦，那么，倘使这里的政治制度发生了变化，已经转变为另一品种的制度，这个城邦也就不再是同一城邦。……凡组合的方式（体制）相异的，就成为不同的组合物。……由此来说，决定城邦的同异的，主要地应当是政制的同异。[种族的同异不足为准；]无论这个城市还用原名或已另题新名，无论其人民仍然是旧族或已完全换了种姓，这些都没有关系，凡政制相承而没有变动的，我们就可以说这是同一城邦，凡政制业已更易，我们就说这是另一城邦。”<sup>2</sup>

现在将上述两个问题结合来看：如果一个城邦或国家无论在疆域上还是在政治体制上都发生了本质上的变化，那么，对于随之而来的许多问题又该如何理解呢？

<sup>1</sup> [古希腊]亚里士多德：《政治学》（Politics, by Aristotle），吴寿彭/译，商务印书馆，1965年，第117—118页。

<sup>2</sup> [古希腊]亚里士多德：《政治学》，第118—119页。



稍稍思考一下形而上的问题，后文还会论及，现在还是先回到形而下的叙述中来。《左传》在交代郑伯克段一事的开篇，说郑武公娶了申国的女子，是为武姜。从称谓结构可以判断，武姜之武是丈夫之谥，武姜之姜是娘家之姓。申国是姜姓诸侯，相传为伯夷之后。依照一般的传统说法，当初周幽王的王后也是此一申国之女，生子宜臼，是为太子。史称周幽王宠爱美女褒姒，便废掉申后，改立褒姒为后，并废掉宜臼，改立褒姒所生的伯盘为太子。这自然惹恼了申后的娘家，于是申侯联合犬戎，杀了周幽王和伯盘，与鲁侯与许文公立宜臼于申，这就是周平王。

但几近同时，虢公翰又立王子余臣于携，是为携王，从此二王并立达十二年之久。后来携王为晋文侯所杀，<sup>1</sup>周平王的地位这才在事实上被确定下来，<sup>2</sup>于是（依照旧说）从申国北上，定都洛邑。

这段日子正是郑国当运的时候。从郑桓公传到郑武公，仅仅两代，所以和周王室的血缘关系很近，加之两代人先后同为王朝司徒，郑武公又护送平王东迁有功，还从当时正值强盛期的申国娶了公主回来，这种种因素加在一起，郑国的政治背景可谓相当雄厚。而与此同时，将来会在春秋时代叱咤风云的齐、晋诸国都是西周初年的受封国，和周王室的血缘关系早就淡了，势力也远没像后来那样发展起来，这正是郑国崭露头角的时代。

在这种种优势之中，却也隐伏着一个问题：当初周幽王废申后、废太子，招致申侯联合犬戎发动叛乱，郑桓公即死于是役，那么，郑武公和申侯应该有着不共戴天的杀父之仇才对，却怎么认贼作岳父了呢？

南宋陈鹏飞为此很是批评过郑武公。绍兴年间太学始建，陈鹏飞为博士，阐扬理学，著作《陈博士书解》。<sup>3</sup>这位陈博士是个骨鲠敢言的人，曾经先后得罪过秦桧祖孙，他在《书解》中论及周幽王之死，说祸患起于申侯，后来周平王感戴申侯的拥立之功，却不知道申侯功不偿过，郑桓公死于国难，郑武公却娶了申国之女，君臣都是这种货色，要指望他们洗刷国耻是没可能了。——后来陈振孙读到陈鹏飞的这条议论，颇为感慨，大约感觉到后者是在感时伤事，语讥时政，说“看来陈鹏飞得罪秦桧的地方可不止一处两处”。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 《古本竹书纪年》：伯盘与周幽王俱死于戏。先是申侯、鲁侯及许文公立平王于申。幽王既死，而虢公翰又立王子余臣于携。周二王并立。……二十一年，携王为晋文公所杀。

<sup>2</sup> 据晁福林，幽王至平王共有三次二王并立的局面，平王（天王）与携王并立为第三次。见晁福林：《论平王东迁》，《历史研究》，1991年第6期。

<sup>3</sup> [元]马端临《文献通考》卷一百七十七“《陈博士书解》三十卷”：《中兴艺文志》：绍兴时太学始建，陈鹏飞为博士，发明理学，为《陈博士书解》。

<sup>4</sup> [宋]陈振孙《直斋书录解題》卷二“《陈博士书解》三十卷”：礼部郎中永嘉陈鹏飞少南撰。秦桧子燹

但是，陈鹏飞的议论需要基于这样一个前提，即上述史料同时为真。但是，“同时为真”所形成的矛盾也许正暗示着这些史料并不同时为真。《史记·郑世家》说“犬戎杀幽王于骊山下，并杀桓公”，而《国语·郑语》只是说桓公“十一年而毙”。王玉哲认为，史伯、郑桓公反对周幽王和虢石父的行为，且对王室早有异心，所以郑桓公也可能是被周幽王和虢石父一派所杀，这就使郑武公更加坚定地站在了申侯一边。王的论据之一便是郑武公和申国通婚的事实，“若桓公果为申、犬戎所杀，其子武公决不至忘杀父之仇，而与之通婚媾”。<sup>1</sup>

国仇家恨搅在一起，需要细辨。清代辨伪大家崔述也持他一贯的怀疑态度，他这一回的质疑更多是基于大义与人情：“宜臼和幽王是父子关系，申侯和幽王是君臣关系，君臣父子是天下之大纲，这时候上距文王、武王的时代还不算太远，社会之上大义未泯，况且站在太子宜臼这边的晋文侯、卫武公、郑武公、秦襄公都是贤良卓越之人，看到宜臼以子仇父，申侯以臣伐君，终致幽王死、宗周亡，他们应当正义凛然地讨伐宜臼和申侯才对，哪可能跟这两个无君无父之人站在一条战线上呢？退一步说，他们也该拥立幽王或宣王的其他儿子，哪能跟不忠之申侯一起拥立不孝的宜臼呢？”<sup>2</sup>

崔述在观念上有点以今度古的意思，但这番质疑不无道理。问题是，他是不是给了所谓大义以过多的权重了呢？

桓、武两代长久以来的光辉形象越仔细看就越是模糊，经学领域和史学领域用的并不是同一种语言，异代之观念与史实之考据若再夹杂一处，此时要问谁是谁非，那就更难扯清了。钱穆《国史大纲》就立场鲜明地站在周平王一系的对立面，说“虢公立携王，实为主持正义”，由此还可以看出东周衰败的原因：“及平王东迁，以弑父嫌疑，不为正义所归附，而周室为天下共主之威信亦扫地以尽，此下遂成春秋之霸局。……平王宜臼乃申侯甥，申侯为其甥争王位，故联犬戎杀幽王，凡拥护平王诸国，如许、申、郑、晋、秦、犬戎等，皆别有野心，

---

尝从之游，在礼部时，熈为侍郎，文书不应令，鹏飞辄批还之，熈浸不平。鹏飞说书崇政殿，因论《春秋》母以子贵言《公羊》说非是，桧怒，谪惠州以没。今观其书绍兴十三年所序于《文侯之命》，其言骊山之祸，申侯启之，平王感申侯之立己而不知其德之不足以偿怨。郑桓公友死于难，而武公复娶于申，君臣如此，而望其振国耻，难矣。呜呼，其得罪于桧者岂一端而已哉？

<sup>1</sup> 王玉哲：《古史集林》，中华书局，2002年，第362—363页。

<sup>2</sup> [清]崔述《丰镐考信录》卷七，[清]崔述/撰著，顾颉刚编订：《崔东壁遗书》，上海古籍出版社，1983年，第247页：况宜臼之于王，父子也，申侯之于王，君臣也。君臣、父子，天下之大纲也；文、武未远，大义犹当有知之者。况晋文侯、卫武公，当日之贤侯也，而郑武公、秦襄公亦皆卓卓者，宜臼以子仇父，申侯以臣伐君，卒弑王而灭周，其罪通于天矣，此数贤侯者当声大义以讨之；即不然，亦当更立幽王他子或宣王他子，何故必就无君之申而共立无父之宜臼哉？

形成一非正义之集团，为东方诸侯所不齿。因此周室东迁后，政令亦骤然解体。”具体说到郑国，是：“郑武公娶申侯女，为夫人，曰武姜（即郑庄公之母），故郑、申亦同谋。”<sup>1</sup>

钱穆的分析看上去很有道理，可如此说来，桓、武父子不仅不是贤良，简直就是“附逆”了。

正义与否，标准不同结论也会不同。虢公立携王，有可能是维护了王命意义上的正义，但这个政权究竟治理得如何，却很难说。比如张建军《诗经与周文化考论》把《诗经·小雅·雨无正》放到携王时期“二王并立”的背景下来理解，认为“许多问题都很容易讲通”，推论该诗作者为“携王近侍小臣，携王朝之立，并没有得到社会的支持”。<sup>2</sup>再者，在西周社会，王权是否大过宗法，也就是说，王权是否可以严重违背礼制，严重违背嫡长子继承法，并且可以轻松弹压得住宗法社会贵族民主制度下的世道人心，这也是很成问题的。<sup>3</sup>

谁是谁非？周幽王历来都是个无道昏君的形象，可申国和平王的所作所为是否也同样为正义所不齿呢？国君无道，臣下有没有叛上作乱的合法性，这也历来是个“吃马肉不吃马肝”的问题。<sup>4</sup>如果把国事简化为家事来看，家主把小妾扶正，立小妾的儿子作了继承人，被废掉的嫡长子离家出走，投奔外公，外公要为女儿和外孙作主，邀了几个邻居找上门来和女婿翻脸。打无好手，骂无好口，这一翻脸动静太大，把女婿给杀死了，邻居们也不能白忙活，既然连人都杀了，再抢个劫也不算多大的罪过。另一方面，家不能一日无主，外公和一干亲戚保着外孙作了新的一家之主。——如果这就是全部事情经过的基本概况的话，外公既是外孙的杀父仇人，又是外孙的衣食恩人（甚至有可能算得上救命恩人，毕竟被废的嫡长子是很难有命活下去的）。郑国也是那几个帮闲的亲戚之一，这笔账该怎么算呢？

<sup>1</sup> 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆，1991年，第48—49页。另：平王东迁之原因，学者们有“投戎说”、“避秦说”、“受逼于秦、晋、郑诸侯说”、“寻求晋、郑、卫等诸侯的保护说”等等观点，还有人提出“气候说”，参见李喜峰：《论周平王的东迁》，《安康师专学报》2005年2月。

<sup>2</sup> 张建军：《诗经与周文化考论》，齐鲁书社，2004年，第178—179页。

<sup>3</sup> 参见晁福林：《论平王东迁》，《历史研究》，1991年第6期。

<sup>4</sup> 《汉书·儒林传》：轅固，齐人也。以治《诗》孝景时为博士，与黄生争论于上前。黄生曰：“汤、武非受命，乃杀也。”固曰：“不然。夫桀、纣荒乱，天下之心皆归汤、武，汤、武因天下之心而诛桀、纣，桀、纣之民弗为使而归汤、武，汤、武不得已而立。非受命为何？”黄生曰：“‘冠虽敝必加于首，履虽新必贯于足。’何者？上下之分也。今桀、纣虽失道，然君上也；汤、武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣不正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立南面，非杀而何？”固曰：“必若云，是高皇帝代秦即天子之位，非邪？”于是上曰：“食肉毋食马肝，未为不知味也；言学者毋言汤、武受命，不为愚。”遂罢。

在“义理正确”之先，永远存在着一个“事实正确”的问题。联犬戎、攻宗周、杀幽王，这些事到底是谁干的？真的是申侯干的吗？

对于这个问题，清代辨伪大家崔述提出过两点质疑：一是申侯弑幽王一事本之《史记》，《史记》采之于《国语》的史苏、史伯之言，而时代更早的文献《诗经》和《尚书》对此并无记载，即便《国语·周语》专论周事，对这等大事也从没讲过；二是宗周在陕西，申国在河南，相距千里之遥，而犬戎又在宗周西北，申侯怎么可能跨过宗周而联合犬戎呢？崔述的结论是：幽王无道，久失民心，单是近在咫尺的犬戎就把他给灭了，没申侯什么事。<sup>1</sup>

崔述质疑前人之失，今人又质疑崔述之失，<sup>2</sup>学问就是这样步履艰难地前进着。崔述质疑中的一个关键是：宗周和申侯，一在陕西，一在河南，千里之遥，对于没有机械化部队的古人来说，无论是太子宜臼（平王）到申国避难，还是申侯组织联军攻打宗周，都绝对不是容易的事。

《左传·昭公二十六年》孔颖达疏引《竹书纪年》有“平王奔西申”，<sup>3</sup>莫非除了河南的申国之外还有一个申国叫做西申？这段历史，依王国维《古本竹书纪年》整理的时间顺序如下：

Ⅰ （晋文侯七年）幽王立褒姒之子伯服为太子。

<sup>1</sup> [清]崔述《丰镐考信录》卷七，[清]崔述/撰著，顾颉刚编订：《崔东壁遗书》，上海古籍出版社，1983年，第552，246，247页，转引自罗炳良：《崔述历史考证方法论的局限性——以考证司马迁〈史记〉“申侯与弑幽王”之说为例》，《廊坊师范学院学报》，2006年6月：申侯与弑幽王，其事本之《史记》，而《史记》采之《国语》史苏、史伯之言，然经传固无此事也。《诗》、《书》或多缺略，《左传》往往及东迁时事而不言此，乃至《周语》专记周事而亦无之。此非常之大变，周辙之所由东，何以经传皆无一言及之，而但旁见于晋、郑之《语》，史伯逆料之言，史苏追述之事，乌在其可信为实也？……此事揆诸人情，征诸时势，皆不宜有。申在周之东南千数百里，而戎在周西北，相距辽越，申侯何缘越周而附于戎？……幽王昏纵淫暴，剖克在位，久矣失民之心，是以戎来侵伐而不能御，日渐蚕食，至十一年而遂灭。戎之力自足灭周，初不待于申侯之怒也。

<sup>2</sup> 详见罗炳良：《崔述历史考证方法论的局限性——以考证司马迁〈史记〉“申侯与弑幽王”之说为例》，《廊坊师范学院学报》，2006年6月。

<sup>3</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》“昭公二十六年”疏：《汲冢书纪年》云：平王奔西申，而立伯盘以为太子，与幽王俱死于戏。先是申侯、鲁侯及许文公立平王于申，以本太子，故称天王。幽王既死，而虢公翰又立王子余臣于携，周二王并立。二十一年，携王为晋文公所杀。以本非适，故称携王。束皙云：案《左传》携王奸命，旧说携王为伯服，伯服古文作伯盘，非携王伯服立为王积年，诸侯始废之而立平王。其事或当然。（案：伯服当为伯盘，参见方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，上海古籍出版社，1981年，第59—60页。范祥雍：《古本竹书纪年辑校订补》，上海人民出版社，1962年，第34页。）

- I 平王奔西申。
- I (九年)幽王十年九月,桃杏实。
- I (十年)伯盘与幽王俱死于戏。先是,申侯、鲁侯、许文公立平王于申。幽王既死,而虢公翰又立王子余臣于携。周二王并立。
- I 自武王灭殷以至幽王凡二百五十七年
- I 二十一年,携王为晋文侯所杀。<sup>1</sup>

太子宜臼(平王)奔西申是在幽王立庶子伯盘为太子之后,在晋文侯七年至九年之间。这三年中,太子宜臼是远行千里投奔河南申国的外公家呢,还是就近跑到什么地方?事情至此而存在歧说——从《古本竹书纪年》来看,似乎还存在一个西申。古人对此就有了好几种说法,而今人借助于考古发现,争议就更多了。

1980年代,河南南阳北郊出土了一批申国青铜器,其中仲禹父簋铭文经李学勤释读有“南申伯”一词,进而推论:铭文中的南申伯仲禹父正是《诗经·大雅·崧高》当中的申伯,而申国在周朝南土,“铭文之所以在‘申伯’前冠以‘南字,可能是为了与’西申‘相区别。原来,在西周时期,西方另有一申。《史记·秦本纪》载:周孝王时,申侯之女为秦的祖先大骆之妻。”<sup>2</sup>

申国之地望众说纷纭。有说申国原在陕西,紧邻宗周,后来徙封河南南阳的,有说从荥阳徙封南阳的,有说从信阳徙封南阳的,还有说南阳就是申国始封之地的。<sup>3</sup>由此而来的相关问题,诸如太子宜臼(平王)到底投奔哪里去了,联合犬戎攻打宗周之申国到底是中原的申国还是西方的申戎,郑武公娶于申到底娶的是谁家女子(郑庄公和叔段的母亲到底是谁),攻破镐京、杀死幽王的申国和拥立平王的申国到底是不是一回事……因申国地望之分歧又衍生出更多的说法。大约唯一能够确定的事情就是周宣王确曾徙封申伯于南阳,即《诗经·大雅·崧高》之所记。

歧说之中,牵涉到的一个有意思的问题就是西周时代的华夷之辨。这个时候的华夷之辨还没有被赋予后来那么多的文化内涵,血缘色彩是比较重的。周人社会是一个宗法家族成长

<sup>1</sup> 王国维:《古本竹书纪年辑校》,《王国维遗书》,上海古籍书店,1983年,据商务印书馆1940年版影印,第4651—4652页。

<sup>2</sup> 李学勤:《论仲禹父簋与申国》,《中原文物》,1984年第4期。另参杨宽:《杨宽古史论文选集》,上海人民出版社,2003年,第173页。

<sup>3</sup> 魏仁华:《南阳之申在西周春秋时期的战略地位》,《南都学坛》(哲学社会科学版),1995年第5期。

型的社会，社会结构基本就是家族结构的扩大（所以才有后来的“修齐治平”之说），社会中坚力量不外两支：一是同姓之血亲，二是异姓之姻亲。大体而言，血亲加姻亲是为华夏，除此之外便是夷狄，而“一些原本与周室有着婚姻关系的异姓族邦，与当时周王室翻脸以后，也被视作夷狄。如被周人称作姜氏之戎的西申，原本是周宣王的亲家，宣王在其统治的前期还将申伯封到南国去作诸侯，但后来不知什么原因和周王室闹翻了，就被称作戎了。”<sup>1</sup>

忽而华夏忽而夷狄的申国（又称申戎，姜氏之戎）或许和宣王徙封之申伯没有多大关系，要么是宗周附近独立的一支，<sup>2</sup>要么是在申伯从宗周附近徙封中原之后还留在原地的申族余部，<sup>3</sup>但这种忽而华夏忽而夷狄的身份变迁却很可能是真实存在的。这个小小的细节似乎不很有力地说明：作为后世春秋大义核心理念之一的华夷之辨在西周时代还不是那么壁垒森严。<sup>4</sup>

华夷之辨在当初的另一个原因可能是农业社会和游牧社会、较文明社会和较不发达之社会在道德观念上的分别。比如达尔文在《人类的由来》中讲到：“文献上纪录着，印度一个以杀人越货为业的帮会的会员（an Indian Thug），因为他没有像他父亲一样，于往来客商中杀那么多的人，越那么多的货，自愧不如，并引为终身一大憾事。在文明尚属早创状态的种族里，说实在话，对陌生人进行抢劫一般是被认为颇有光彩的事情。”<sup>5</sup>另如威尔·杜兰所记：“狩猎与游牧部落经常对定居的农耕集团施以暴力。因为农耕是教人以和平的方法过着平淡无奇的生活，以及终生从事于劳动工作。他们日久成富，却忘记了战争的技巧与情趣。猎户与牧人他们习于危险，并长于砍杀，他们对战争的看法，只不过是另一种形式的狩猎而已，不会感到如何的苦难。”<sup>6</sup>

如果以此来衡量申侯在攻破宗周、杀死幽王一事上的正义性和道德责任感，他究竟属于华夏之申国还是夷狄之申戎似乎便具有了更高的权重，尽管搞清事实还是相当困难的。

<sup>1</sup> 周宝宏：《近出西周金文集释》，天津古籍出版社，2005年，第129—130页。

<sup>2</sup> 何浩：《西申、东申与南申》，《史学月刊》，1988年第5期。晁福林：《论平王东迁》，《历史研究》，1991年第6期。

<sup>3</sup> 邵炳军：《论平王所奔西申之地望》，《南京师大学报》（社会科学版），2001年7月。

<sup>4</sup> 参见朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社，2004年，第234页：姬姓族从其形成之时起即与姜、媯等异姓亲族同居共处，并累世联姻。此种关系无疑地促进了姬姓族与异姓间的文化交流，并且对姬姓族本身的发展起到重要作用，在这种客观环境下，姬姓族虽然始终是周民族中的骨干，但其血亲独尊与排外意识并不十分强烈，而能够在政治上与异姓亲族相亲善。

<sup>5</sup> [英]达尔文：《人类的由来》，潘光旦、胡寿文/译，商务印书馆，1983年，第177页。

<sup>6</sup> [美]威尔·杜兰：《世界文明史》（The Story of Civilization, vol.1, by Will Durant, 1935），东方出版社，1998年，第一卷，第19页。

平王东迁的相关史事遭遇罗生门。一种事实是：幽王的王后申后是西申之女，西申就在宗周以西近在咫尺之地，正值强盛之际。太子宜臼投奔西申，在外公那里寻求庇护，外公联合邻近的诸侯以及犬戎攻打宗周，杀死幽王，拥立太子宜臼，是为周平王。<sup>1</sup>而郑武公作为西申的联盟者，共同拥立平王，并娶了西申公主为妻，是为武姜，后来便生下了郑庄公和叔段。

另一种事实是：这里边没西申什么事，太子宜臼的外公家就是河南南阳之申国，申侯为了女儿和外孙，联合远在西方的犬戎攻打宗周，杀死幽王，又拥立宜臼到洛邑即位，洛邑距离南阳之申国很近。<sup>2</sup>其时郑武公也从陕西迁到河南，同为洛邑之屏障，并就近与南阳之申国联姻，“娶于申，曰武姜，生庄公及共叔段”。<sup>3</sup>至于《春秋左传正义》疏引《竹书纪年》“平王奔西申”，“西”字或属衍文，或为“南”字之讹。<sup>4</sup>

第三种事实是：申国原在河南信阳，宣王时徙封河南南阳，此后信阳之申为东申，而西申和陕西没关系，就是南阳之申，并且东申与西申并没有被分成两国，徙都南阳只是扩大疆域罢了。至于到平王东迁的时候，无论东申还是西申，反正都是河南这一家。<sup>5</sup>

事情看来越发难以弄清了，似乎河南申国说（无论信阳还是南阳）也有几分可以成立的可能。那么，现在回到崔述最初的那个问题：河南之申国与宗周远隔千里，无论太子奔申还是联军作乱，都很有些实际困难。如果依西申在宗周以西之说，这个问题就不复存在了，如果仍持河南申国之论，对这个问题可有合理的解答吗？

——《诗经·小雅·大东》有所谓“周道如砥，其直如矢”，形容周人的国道又直又平。《周礼·考工记·匠人》载周代道路有“经涂九轨，环涂七轨，野涂五轨”，周人已经很重视对道路的营建了，在主干道上甚至还架有梁柱桥。<sup>6</sup>周公当初营建成周（洛邑），“自从成

<sup>1</sup> 邵炳军：《周平王奔西申与拥立周平王之申侯——周“二王并立”时期诗歌创作历史文化背景研究》，《贵州文史丛刊》，2001年1月。

<sup>2</sup> 李学勤：《论仲虺父簋与申国》，《中原文物》，1984年第4期。

<sup>3</sup> 何浩：《楚灭国研究》，武汉出版社，1989年，第206页。魏仁华：《南阳之申在西周春秋时期的战略地位》，《南都学坛》（哲学社会科学版），1995年第5期。

<sup>4</sup> 何浩：《西申、东申与南申》，《史学月刊》，1988年第5期。晁福林：《论平王东迁》，《历史研究》，1991年第6期。

<sup>5</sup> 邬锡非：《也谈西周申国的有关历史问题》，《杭州大学学报》，1992年3月。

<sup>6</sup> 周成：《中国古代交通图典》，中国世界语出版社，1995年，第2页。

周建成以后，西都宗周的京畿和东都成周的京畿就沟通连结起来，有所谓“邦畿千里”之说，成为周朝中央政权相互连结的两个统治中心”。<sup>1</sup>周人的交通干线从周原经丰镐至于洛邑，由洛邑向东还在继续延伸，直达齐、鲁两国。<sup>2</sup>太子宜臼奔申，从陕西到河南基本上是周人最重要的主干道，虽然路途千里，但交通条件是第一流的。<sup>3</sup>这样一条“周道”的存在应该可以适度地消解崔述的那个质疑，尽管太子宜臼所奔之申是否是河南之申仍然不能确定。

郑国开国史事的叙述至此便告终结，尽管依然疑云密布，但我们可以从中看到：在史实的种种谜团之上往往纠缠着种种真实的观念——史实也许模糊，观念却很鲜明；训诂也许失据，而观念依然被表达得如此真实而活泼，于是在经学的章句训诂与史学的辨析考据之外呈现出了另一种历史与社会的样貌。

## （二）“寤生”旧解

《左传》：“初，郑武公娶于申，曰武姜。”从这个“初”字开始想当初，追溯《春秋》“郑伯克段于鄢”一事先前的原委，这就是《左传》解经的一项特色。杜预的解释是：“凡是要倒叙回去交代来龙去脉的，都以‘初’来开头。”贾逵的解释是：“凡隔年之后无论是祸是福有个结果的，前边会注明‘初’字”<sup>4</sup>

郑国姬姓，申国姜姓，姬、姜两姓联姻是周代最普遍的婚姻形式。姜和羌是一字之两形，依许倬云说，周人把自己的女性始祖追溯到姜嫄，意味着周族与羌族两大氏族的联姻，构成人类学上所谓的两合氏族（moities）。<sup>5</sup>

姬、姜联姻以现代人角度看来还有一个非常重要的文化意义：姬姓的始祖是黄帝，姜姓的始祖是炎帝，这两姓的联姻繁衍下了我们这些世代代黄皮肤、黑眼睛的炎黄子孙。——这个说法出自《国语·晋语》，上下文里还说黄帝和炎帝是一母同胞的亲兄弟，<sup>6</sup>他们的父亲

<sup>1</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第182页。

<sup>2</sup> 白寿彝/总主编《中国通史》，上海人民出版社，2004年，第三卷上册，第709—710页。

<sup>3</sup> 参见周成：《中国古代交通图典》，中国世界语出版社，1995年，第11页《西周至春秋早期交通干线示意图》。

<sup>4</sup> [晋]杜预/注[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：正义曰：杜以为凡倒本其事者，皆言初也。贾逵云“凡言初者，隔其年，后有祸福，将终之，乃言初也”。

<sup>5</sup> 许倬云：《西周史》，三联书店，1995年，第51页。

<sup>6</sup> 吕思勉：《先秦史》，上海古籍出版社，2005年，第55页；《贾子·益壤》曰：“黄帝者，炎帝之兄。”《制不定》曰：“炎帝者，黄帝之同父母弟。”说虽不同，必有所本。



叫少典，母亲是有蟠氏的女子，这对亲兄弟长大以后各自为王，屡屡兵戎相见，虽然他们并不同心同德，但互相通婚对人口繁衍还是很有好处的。<sup>1</sup>（《国语》这段叙述为我们留下了“同心同德”和“同志”两个现代常用词，不过它们的原始词义和现在是不一样的。）

傅斯年推断姬姓是姜姓的一个支族，或者姬、姜两姓同为一个更大部族的两个支族。姜姓不属于诸夏，在蛮夷戎狄的系统里属于西戎，老家就在现在河南省西部的群山之中，即文献当中的“四岳”，<sup>2</sup>亦即《国语·郑语》中史伯警告郑桓公“民风恶劣，千万当心”的所谓谢西九州，<sup>3</sup>距离虢、郃两国仅咫尺之遥，武姜的娘家——姜姓的头号强国申国——也离此不远。<sup>4</sup>《诗经·大雅·嵩高》有“维岳降神，生申及甫”，<sup>5</sup>这里的“岳”一般认为就是“四岳”，所以，郑国东迁，迁居地点非常接近姜姓氏族的大本营，郑武公娶的老婆也可以说是姜姓公主当中最有后台的一位。顺便一提，姜姓一部分被华夏文化同化，一部分直到后汉时代始终都是戎狄，事见《后汉书·西羌传》。

在更加精确的地望上，如果钱穆在《黄帝》一书中对远古史的叙述都是真实可信的，那么新郑一带原先正是黄帝的地盘。黄帝部落并不是定居生活的，而是往来无常，四处迁徙，符合游牧部落的特征。黄帝是有熊国的国君，这个有熊国就在河南新郑，而附近的登封一带古人称之为华，<sup>6</sup>这里又是夏朝的兴起之地，“我们现在自称中华，从前又称华夏，就起源于此。古时新郑附近最多薮泽，水草丰茂，适合于游猎，黄帝当时是游牧部族，在那里最相宜。他这一族在文化方面比较落后”。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 《国语·晋语》：昔少典娶于有蟠氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也，异德之故也。异姓则异德，异德则异类。异类虽近，男女相及，以生民也。同姓则同德，同德则同心，同心则同志。同志虽远，男女不相及，畏黜敬也。

<sup>2</sup> “四岳”异说很多，如王玉哲考订四岳即今山西南部霍太山。见王玉哲：《中华远古史》，上海人民出版社，2003年，第452—456页。

<sup>3</sup> 《国语·郑语》：公曰：“谢西之九州，何如？”对曰：“其民沓贪而忍，不可因也。唯谢、郃之间，其冢君侈骄，其民怠沓其君，而未及周德；若更君而周训之，是易取也，且可长用也。”

<sup>4</sup> 傅斯年：《姜原》，《傅斯年全集》，湖南教育出版社，2003年，第三卷，第46—53页。

<sup>5</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第848页：周宣王时，开始把亲戚和大臣分封到中原地区。周宣王曾分封他的舅舅到申，称为申伯，接着又增加谢作为封邑，并派大臣召伯虎率领大军前往，“彻申伯土地”，建筑大城，营造寝庙，周王并且到郾（今陕西眉县东北），亲自为申伯饯行，还赏给大圭作为凭证。大臣尹吉甫还作《崧高》之诗赠予申伯，作为纪年，就是《诗经·大雅·崧高》。

<sup>6</sup> 钱穆此说并非确定之论。另外的说法如田继周《先秦民族史》，四川民族出版社，1988年，第200页：“至于华夏的‘华’字，在夏朝有没有出现，就更难说了。若据《尚书》注‘冕服采章曰华’，华是由于夏族的服饰和文化特征而得名，后便演化为华与夏为同义语，或合而为一称之为‘华夏’了。”

<sup>7</sup> 钱穆：《黄帝》，三联书店，2005年，第9—10页。

郑国东迁，迁到了炎黄故地，从申国娶来公主，是为姬、姜两姓充满政治与文化双重意义的联姻。在这一派物华天宝、人杰地灵的大好形式下，武姜为武公生了两个儿子。

长子就是庄公，次子就是后来被庄公“克”掉的那位共叔段。生庄公的时候出了点问题，“庄公寤生，惊姜氏，故名曰‘寤生，遂恶之’”，庄公不是正常生产，而是“寤生”，吓到了姜氏，所以给孩子起名叫寤生，因此很不喜欢他。

而据《史记·郑世家》，姜氏生庄公的时候生得很困难，所以不喜欢这孩子，等生共叔段的时候生得很轻松，所以就偏爱共叔段。<sup>1</sup>

“寤生”二字，是克段后文一切麻烦的开始，金圣叹《左传释》评之为“履霜坚冰，只为尔许”<sup>2</sup>——大祸之源，只是这样一件不起眼的小事。

但是，“寤生”到底是什么意思，两千年来一直聚讼纷纭、莫衷一是。现在一般的看法都是自《史记·郑世家》沿袭而来的，因为大家普遍认为《左传》的传统注释大于情理不合。按《左传》杜预注，所谓寤生是说姜氏在睡梦当中就把庄公给生下来了，姜氏因而受了惊吓，便不喜欢这个孩子。孔颖达发挥杜注，说姜氏在睡梦当中生下庄公，浑然未觉，醒来之后才发现身边多了一口人。<sup>3</sup>

这样一来，杜预、孔颖达为一派，司马迁为一派，对寤生的解释截然相反，一个是说生子极易，一个是说生子极难。后世学者们大多站在司马迁一边，质疑杜、孔道：“既然孩子生得那么容易，这当然是件好事，为什么会把姜氏吓到呢？姜氏为什么又会讨厌这孩子呢？”

一种比较流行的解释是：庄公是姜氏在做梦的时候生下来的。

做梦生孩子，为什么会被吓到呢？答案大约只有一个：做的是个噩梦。

《逸周书》有一篇《寤敬解》，就是说周武王在梦中得到军情警报，然后如何如何。萧兵即从《逸周书·寤敬解》和《说文》出发，论证姜氏作噩梦而生庄公，导致了终生的忌讳。<sup>4</sup>古人信梦，这也合乎情理。但是，做梦和生孩子这应该是两个不同时段的事情。试想一下，

<sup>1</sup> 武公十年，娶申侯女为夫人，曰武姜。生太子寤生，生之难，及生，夫人弗爱。后生少子叔段，段生易，夫人爱之。

<sup>2</sup> [清]金圣叹《左传释》，《金圣叹全集》，江苏古籍出版社，1985年，第三卷，第661页。

<sup>3</sup> [晋]杜预注/唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：庄公寤生，惊姜氏，故名曰“寤生”，遂恶之。寤寐而庄公已生，故惊而恶之。……○正义曰：谓武姜寐时生庄公，至寤始觉其生，故杜云“寤寐而庄公已生”。

<sup>4</sup> 萧兵：《〈左〉疑三则》，《扬州师院学报》，1981年第4期。

做梦得到预警，这种事情是常有的，做梦的时候生孩子，这可能吗？顾炎武就觉得这事可疑，说：“一觉睡醒发现自己生了个儿子，恐怕不存在这种事吧？”<sup>1</sup>

梁玉绳在这个问题上比顾炎武更有求证精神，他从史料里边搜罗了好几个类似的案例，这自然会让顾炎武无话可说，但是，新问题又来了，睡着觉就把孩子生了，一点痛苦都没有，比在现代医院里打麻药都强，如果这样的话，《史记》里明明又说庄公生之难，共叔段生之易，这就矛盾了。

梁玉绳解释说：照我看，姜氏在怀着庄公的时候一定做过什么噩梦，梦见肚子里的孩子将来会对自己不利，所以等庄公生下来之后姜氏才这么讨厌他。至于司马迁说姜氏生共叔段生得很轻松，那是真的很轻松。<sup>2</sup>

梁搜罗案例煞费苦心、细致精当，结论却于理若合、于据无征。

做梦之说只能推到这一步了，难产说似乎还有可为。要想把难产的意思打通，就得走另外一条路：考证一下“寤”字还有什么讲法？

寤，一般的意思就是睡醒。睡着了叫寐，睡醒了叫寤，如果你爱上了一位美女，睡的时候也想她，醒的时候也想她，这就叫做“窈窕淑女，寤寐求之”。

所以，依照寤字的字义，即便再不情愿，似乎也只能接受杜预和孔颖达的解释。

那么，想要把难产的意思打通，就得考察一下寤字还有什么其他的解释。清代考据之学大盛，对“寤生”也没少下过功夫。朱骏声《春秋左传识小录》和《说文通训定声》认为寤字假借为𦵏。<sup>3</sup>黄生《义府》也说寤字与𦵏字相通，意思是逆生，也就是分娩的时候新生儿的双脚先出母体。

正常的分娩，先出母体的是婴儿的头，也许正是因为这个原因，我们的鼻子才不是倒着长的。逆生一定是痛苦的，如果一个婴儿是逆生出来的，母亲不喜欢他也在情理之中。

这个解释很有道理，也很流行，注家们多弃旧说而取新说。到了现代，钱钟书也主逆生说，还从国外找到了一则参考资料：“莎士比亚历史剧中写一王子弑篡得登宝位，自言生时两足先出母体（For I have heard my mother say, I came into the world with my legs forward），

<sup>1</sup> [清]顾炎武《左传杜解补正》：寤寐而庄公已生，恐无此事。

<sup>2</sup> [清]梁玉绳《史记志疑》：余谓当时庄公在孕时，武姜尝梦生子不利于己，惊而觉。及生庄公，遂以名而恶之。至史公谓段生易，乃以意言之耳。

<sup>3</sup> [清]朱骏声《春秋左传识小录》：寤读为𦵏，逆也。逆产如手足先见之类，仍送进门，令其徐转而顺生。另见：《说文通训定声·豫部》：寤，假借为𦵏。

即‘牝生’也；今英语谓之‘breech presentation’。”<sup>1</sup>

钱的引文出自《亨利六世》，剧本虽然多属虚构，其所反映的风俗却应该是真实的。如果将此方法推进一步，会看到人类学研究里发现了不少原始部落杀婴的习俗，出生环境的“不吉利”就可以成为杀婴的一个理由。威尔·杜兰举过一些例子：

……**Bondei** 居民将凡是出生时头向前的婴儿统统缢死；勘察加半岛的人凡是在暴风雨时期出生者也加以杀害；马达加斯加部落将凡出生在 3 月或 4 月或在每个月最后一周的星期三或星期五的婴儿全部抛弃野外，投水淹死或活埋；如系生双胞胎，则认为是犯了通奸罪，因为一个人不可能同时作两个孩子的父亲，因此一个或两个都要处死。<sup>2</sup>

其中，马达加斯加的例子推测起来应该是当地出于物质条件的匮乏而发展出的一种节育风俗，而“**Bondei** 居民将凡是出生时头向前的婴儿统统缢死”应该是把话说反了，因为出生时头向前正是顺产而不是逆生，是正常现象。这样看来，**Bondei** 居民的情况正和寤生有些类似，郑武公和武姜时代的社会文明虽然已经相当发达了，不至于把逆生的孩子杀掉，但厌恶之情总是难免的，尤其女人比男人总是多一些迷信情怀。

当真如此的话，下一个问题就是：就算生郑庄公的时候是逆生，是难产，可母爱是人类乃至动物的天性，母亲难道因为难产的原因就厌恶自己的孩子，甚至后来还一心惦记着推翻儿子的位子？

问题是，现代人往往出于对现代生活的体会而把母爱天性过分夸大了，以为亘古以来莫不如此，事实上在古代社会里像杀婴这种极端现象是非常普遍的，有时候甚至会成为一时一地的社会风气，<sup>3</sup>如达尔文所说：“溺婴、特别是溺女婴，还一直被认为是对部落的一件好事，或至少没有什么坏处”，<sup>4</sup>而且，即便在动物界，杀婴一样是普遍现象，就拿和人类比较近的大猩猩来说，幼仔的死因起码有三分之一是由于杀婴现象<sup>5</sup>。顺带谈到这些是想提醒大家注意：先秦时代的社会风俗、人们的思维习惯，和现代社会截然不同，《左传》后文还会有为

<sup>1</sup> 钱钟书：《管锥编》，中华书局，1979 年，第 168 页。

<sup>2</sup> [美]威尔·杜兰《世界文明史》（*The Story of Civilization, vol.1, by Will Durant, 1935*），东方出版社，1998 年，第一卷，第 35 页。

<sup>3</sup> 参见王子今：《秦汉“生子不举”现象和弃婴故事》，《史学月刊》，2007 年第 8 期。

<sup>4</sup> [英]达尔文：《人类的由来》，潘光旦、胡寿文/译，商务印书馆，1983 年，第 176—177 页。

<sup>5</sup> 参见章彦华、颜忠诚：《动物的杀婴现象》，《生物学通报》，2007 年第 6 期。

了家族利益而安排亲生儿子去送死的故事，这都是现代人很难理解的。

的确，出生环境的“不吉利”可以导致母亲对孩子的厌恶情绪。但再来体会一下《左传》原文：“庄公寤生，惊姜氏”，庄公的出生给姜氏造成的影响是“惊”，反观难产说，难产只会“折磨姜氏”，而不大可能“惊姜氏”。如果要达到“惊姜氏”的结果，杜预和孔颖达的解释完全是合情合理的：姜氏一觉醒来，忽然发现床上多了一个小婴儿，大吃一惊！

再看看难产派对杜、孔的质疑：“既然孩子生得那么容易，这当然是件好事，为什么会把姜氏吓到呢？”我们会发现这个质疑完全是站不住脚的——正是因为孩子生得过分容易，才给母亲造成了惊吓。明人冯时可就道出了这个反诘，认为杜、孔最初的解释是没有问题的。

1

郑慧生把这派的观点推进了一步：古人认为生孩子是件困难的事，如果生得太过容易反倒不正常了，甚至会让父母觉得这是一种灾异。证据在哪里呢？可以看看《诗经·大雅·生民》，这首诗是描写周人的始祖后稷<sup>2</sup>降生的经过：

诞弥厥月，先生如达。不圻不副，无灾无害。以赫厥灵，上帝不宁。不康禋祀，居然生子。

当初，姜嫄踩到了上帝的脚印，因此怀了孕，生下了后稷，整个分娩过程十分顺利。照理说姜嫄应该高兴才是，但是相反，她把儿子给扔了：

诞寘之隘巷，牛羊腓字之。诞寘之平林，会伐平林。诞寘之寒冰，鸟覆翼之。鸟乃去矣，后稷呱矣。实覃实訐，厥声载路。

婴儿虽小，造化却大。把他扔在巷子里，牛羊过来照顾他；把他扔在寒冰上，鸟儿飞来温暖他。小孩子就这么渐渐长大了。——现在的问题是：姜嫄为什么要把儿子扔了？

<sup>1</sup> [明]冯时可《左氏释》：夫人之恶者，恶其怪也，恶其惊也。

<sup>2</sup> [清]杭世骏《订讹类编》，《订讹类编·续补》，中华书局，1997年，第89页：读书须读古本，往往一字之误，而文义遂至判然。如《周语》“昔我先王世后稷”注云：后，君也；稷，官也。父子相继为世。盖指弃与不窋而言。谓昔我先王世君此稷之官也。考之《史记·周本纪》亦然。而今本直云“昔我先世后稷”，似后稷专属之一人，又几讹为周家之后稷矣。若将我先二字读断，则又成何句法乎？

另参杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第17页：后稷原是稷神的称谓，不是官名。西周时代确曾以后稷为农官之长，该是由于推崇后稷的缘故。

郑的看法是：孩子如果生得太容易，在古人眼里属于灾异现象，很不吉利。接下来的推论是：庄公寤生也是一样的道理，生得太容易了，所以被姜氏视为灾异，既惊且恶。再者，《左传》的这段史料应该是得自郑人的传说或记录，郑人之所以会这么说，这里边还有一层深意：庄公的母亲姓姜，姜嫄也姓姜，用庄公母子来比附姜嫄母子，这是大大的抬举庄公，也是在增强自己的民族自豪感。<sup>1</sup>

这是一个漂亮的解释，但事情并未到此完结，因为要完成这个解释，至少还需要如下两个条件：一，上述对《生民》的解释是一个定解；二，在《左传》“庄公寤生”这句话里，姜氏才是行为主体。

关于第一点，《诗经》就像其他典籍一样，充满着歧义和不确定性，而恰好在《诗经》所有三百零五篇中，“诸家聚讼，莫多于《生民》之诗”。<sup>2</sup>所以，就在姜嫄生后稷这个细节上，有人说是易产，也有人说是难产。说易产的也存在不同的说法，比如按郑玄的解释，姜嫄生了后稷之后，不仅因为生得太容易而感到忧心，同时还担心没丈夫就生孩子，事情过于离奇，生怕别人不信。<sup>3</sup>

郑玄的解释虽然权威，但有可能犯了以今度古的错误，因为现在我们知道，原始部落的女人未必清楚怀孕和性交之间的因果关系，她们以各种在现代人看来稀奇古怪的理由解释怀孕现象，比如，如果接近某个“灵”经常出没的地方，会认为是“灵”进了自己的身体从而导致受孕。更离奇的说法还有：“甚至在某些地方，灵魂被认为是从图腾动物或植物中直接流溢出来的。据斯特莱罗说，在阿兰达，要是个妇女吃了大量水果，据信她所生的孩子将以这种水果为图腾。如果在她感到胎儿最初颤动的那一刻她正在看一只袋鼠，那么就会认为是袋鼠的拉塔葩进入到她身体中并使她受孕了。”<sup>4</sup>——这样看来，如果一个女人踩了神灵脚印而受孕，这在先民们看来是没有什么稀奇的。

---

<sup>1</sup> 郑慧生：《〈左传〉训诂五则》，《河南大学学报》（社会科学版），2006年3月：古人以易生为灾异，从而不喜欢这个婴儿，那是古人的思想，我们不能以之为怪，更不应该牵强附会去改变传统的训释。我以为，郑人记载庄公寤生的事，还有比附后稷的一番深意（二人的母亲又都为姜姓），如果硬要改训寤生为媿生，为难产，那就失去这一番深意了。

<sup>2</sup> [清]成瑾《读诗偶笔》。

<sup>3</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》：笺云：康、宁皆安也。姜嫄以赫然显著之徵，其有神灵审矣。此乃天帝之气也，心犹不安之。又不安徒以禋祀而无人道，居默然自生子，惧时人不信也。

<sup>4</sup> [法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》（Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Le Systeme Totémique en Australie, by Emile Durkheim, Alcan, Paris, 1912），渠东、汲喆/译，上海人民出版社，1999年，第337页。

但这在“文明人”看来确实不可思议，而且又有未婚先孕的嫌疑，不大体面。所以古人的解释也有唯物主义和神异说之争：《毛诗》认为姜嫄是跟着丈夫亦步亦趋去祭祀，以虔诚感动上天，终于怀孕而生子；郑玄是采《史记·周本纪》之说，认为姜嫄踩了天神的脚印而怀孕生子。<sup>1</sup>及至宋代，欧阳修和苏洵很有进步人士之风，支持毛诗的唯物主义解释，反对《史记》和郑玄的“封建迷信”，而朱熹则以同样很唯物的观念来维护郑玄，引张子厚的说法：“天地之初肯定是没有人类的，那人类是怎么来的呢？应该是天地之气化生而来……”<sup>2</sup>

岑仲勉尝论《生民》一诗，持论甚当，于“不经人道而生子”引《大唐西域记》之异国风俗传说，于欧阳修之言而论及宋人治史之弊，谓“大抵宋人考古，往往偏重主观（参《古史辨》二册 100 页引眉山苏氏说），不从客观方面着想，结果于理虽通，然反失古史之真面，视汉儒偏重训诂者厥弊维均也。”<sup>3</sup>

的确，前文多有宋人治学刻意求深、屈就事实以阐扬大义的一面，现在所表现的则是他

<sup>1</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义·生民》：帝，高辛氏之帝也。武，迹。敏，疾也。从于帝而见于天，将事齐敏也。……笺云：帝，上帝也。敏，拇也。介，左右也。夙之言肃也。祀郊禘之时，时则有大神之迹，姜嫄履之，足不能满。履其拇指之处，心体歆歆然。其左右所止住，如有人道感己者也。于是遂有身，而肃戒不复御。后则生子而养长之，名曰弃。舜臣尧而举之，是为后稷。……[疏]“厥初”至“后稷”。○毛以为，本其初生此民者，谁生之乎？是维姜嫄。言有女姓姜名嫄生此民也。既言姜嫄生民，又问民生之状。言姜嫄之生此民，如之何以得生之乎？乃由姜嫄能禋敬能恭祀于郊禘之神，以除去无子之疾，故生之也。禋祀郊禘之时，其夫高辛氏帝率与俱行，姜嫄随帝之后，践履帝迹，行事敬而敏疾，故为神歆飨。神既飨其祭，则爱而祐之，于是为天神所美大，为福禄所依止，即得怀妊，则震动而有身。祭则蒙祐获福之夙早，终人道则生之。……○郑唯履帝以下三句为异。其首尾则同。言当祀郊禘之时，有上帝大神之迹。姜嫄因祭见之，遂履此帝迹拇指之处，而足不能满，时即心体歆歆，如有物所在身之左右，所止住于身中，如有人道精气之感己者也。于是则震动而有身，则肃戒不复御。余同。

<sup>2</sup> [清]崔述《丰镐考信录》卷一，[清]崔述/撰著，顾颉刚编订：《崔东壁遗书》，上海古籍出版社，1983 年，第 163 页：《史记·周本纪》云：“后稷之母姜原，出野，见巨人迹，心忻然欲践之，践之而身动如孕者；居期而生子弃。”其说盖因《大雅》“履帝武”之文而附会之者。郑氏笺《诗》，遂用其说。至宋，欧阳永叔、苏明允出，皆从毛氏，以为从帝啻之行，而驳《史记》、郑笺之非；然后经义始明，圣人之诬始白。而朱子作《诗传》独从郑氏，且云：“古今诸儒多是毛而非郑，然按《史记》亦云然，则非郑之臆说矣。”又云：“稷、契皆天生之，非有人道之感，不可以常理论也。汉高祖之生亦类此。”又引张子厚之言云：“天地之始，固未尝先有人也，则人固有化而生者矣；盖天地之气生之也。”

另参丁山：《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局，1961 年，第 7—9 页：我认为姜嫄可能即“獬羊”之倒语。獬羊者，坟羊也……假定姜嫄得名于“獬羊”之说为不钜谬，那末，我现在可以论定：姜嫄，即是土神，也即是“土之怪曰獬羊”。土神，在古代希腊神话称为地母（Gais），到了农业发达时代变而为谷神（Scros），用以比较《大雅·生民》之诗，姜嫄恰符于地母，而后稷正相当于希腊神话的谷神。因此，《帝系》、《周本纪》所传姜嫄生后稷的故事，现在，我们只能视为农业生产时代所应有的原始生殖神话。

<sup>3</sup> 岑仲勉：《周初生民之神话解释》，《两周文史论丛》，中华书局，2004 年，第 2—3 页。

们追求理性的一面，并以当今之人性揣摩古人之事理。以现代人的知识来看，在这个问题上越是追求理性就越是可能远离事实，越是贴近当今之人性就越是可能远离古人之观念。反倒是司马迁和郑玄充满“封建迷信”的解释更加贴近初民社会的普遍观念。难产和易产之争恐怕也得从这个角度来想。

易产之说另外的解释是：后稷降生的时候并不是一个正常的婴儿，而是胞衣连体，这确实能够让母亲害怕的，所以才有了后来的弃婴行为。<sup>1</sup>还有更进一步说，姜嫄实际上生的只能说是一个蛋，所以才要反复地抛弃它。<sup>2</sup>还有从民俗学角度以“水中试婴”的风俗来作解释的，<sup>3</sup>有说姜嫄以处女之身未尝祭祀而生子故恐上帝不宁的，<sup>4</sup>等等等等。

所以，如果上述说法成立，就说明仅仅易生尚不足以导致姜嫄弃婴，总得再有一些异常情形才行。再者，“庄公寤生”这句话，究竟谁才是行为的主体呢？

再讲讲《生民》一诗的难产说。诗中有一句“居然生子”，易产派解释为安然生下孩子，难产派却解释为惊异之辞，<sup>5</sup>意思满拧。其他种种歧说不再一一列举，总之，在难产说被彻底否定之前，易产说作为论据的力量并不足够强大，况且易产说内部还留有上述问题没有解决呢。

这一来，似乎逆生说又占了上风。杨伯峻即承袭了逆生的看法，认为种种异说皆不足信，“寤”就是“悟”的假借，因为《左传》明明是说“庄公寤生，惊姜氏”，主语是庄公而不是姜氏，是庄公寤生而不是姜氏寤生了庄公。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 何飞燕：《后稷孕生及其被弃传说故事新考》，《殷都学刊》，2006年4月。

<sup>2</sup> 萧东海：《一个未被读懂的上古神话故事——〈诗经·大雅·生民〉前三章解读》，《井冈山师范学院学报》（哲学社会科学版），2005年第2期。

<sup>3</sup> 胡万川：《中国的江流儿故事》，《二十世纪中国民俗学经典·传说故事卷》，社会科学文献出版社，2002年，第236—237页，引《博物志》及Sir James G. Frazer, P.455。另：考之“水中试婴”的心态，还可参照[法]列维-斯特劳斯：《忧郁的热带》（Tristes Tropiques, by Claude Levi-Strauss, Librairie Plon 1955 et 1973），王志明/译，三联书店，2000年，第81页：属于同一时期，在附近的另一座岛屿（波多黎各，根据欧维也多（Oviedo）的证辞），印第安人把这人捕捉来，活活淹死。淹死以后几个礼拜之内，印第安人派警卫看守那些尸体，目的是要看看这些白人的尸体会不会腐烂。比较一下这两种截然不同的研究方法，可得到两个结论：白人相信社会科学，印第安人则相信自然科学；白人认为印第安人是野兽，印第安人则怀疑白人可能是神。

<sup>4</sup> 岑仲勉：《周初生民之神话解释》，《两周文史论丛》，中华书局，2004年，第16—17页。

<sup>5</sup> [清]魏源《诗古微》。褚斌杰《诗经全注》，人民文学出版社，1999年，即取其解。

<sup>6</sup> 杨伯峻《春秋左传注》，中华书局，1990年，第10页：寤生，杜注以为寤寐而生，误。寤字当属庄公言，乃“悟”之借字，寤生犹言逆生，现代谓之足先出。明焦竑《笔乘》早已言之，即《史记·郑世家》



事情到此结束了吗？还没有。事实上，在杜预的解释之前，东汉应劭对“寤生”就作过现在已知的最早的解释。应劭在《风俗通义》里说：小婴儿才一落生就能睁眼看世界，这就是所谓寤生。<sup>1</sup>

应劭训“寤”为“悟”，一直不大为人所信，而《风俗通义》也早已失传。后世多是断章残简辗转相抄。张泽波梳理旧说，翻检类书，找出了古老的证据——《太平御览·人事部·产》引《风俗通》说：“孩子生下来睁不开眼睛，俗话叫做寤生，寤生的孩子妨父母，所以父母不养活他们。”下有按语：“《左传》里边郑庄公就是寤生的孩子，他的父母最后都终老天年，可见寤生的孩子妨父母之说并不可信。”这是迄今引得最早、引文最全的例证，<sup>2</sup>正好和前述（也是通常被引用的《风俗通义》）相反，原文不是“生而开目能视”，而是“未能开目视者”，张又引宋人王应麟《困学纪闻》的一条引述为旁证：“庄公寤生，《风俗通》云：‘俗说儿堕地，未能开目视者谓之寤生。’”

这样看来，寤生是和医科有关的。张转而翻检医书，又找到不少佐证，最后确诂为：“儿堕地未能开目而视，目闭口噤，闷绝不啼。”<sup>3</sup>这一来，寤生的行为主体是庄公，这点很合拍；寤生的孩子会吓到父母，民俗又有妨父母之说，和“惊姜氏”、“遂恶之”也合拍；而且证据确凿，再无疑义。至此，对寤生的训诂可以告一段落了。

庄公寤生，结果姜氏给儿子起名字就直接用了寤生二字，以现代人的眼光来看，这实在是犯了起名字的大忌，就好像算命先生说一个新生儿将来会成为家里的灾星，结果母亲就给这个孩子起名为灾星。试想一下，整天对一个小孩子灾星长、灾星短地呼来喊去，母子双方的心理阴影只能越种越深。而且，按照春秋时代的社会风俗，姜氏这种起名字的方法是“非礼”的。——《左传·桓公二年》追记一段晋国往事，说晋穆侯的夫人姜氏在条地战役时生下太子，取名为仇，在千亩战役时又生了一个儿子，取名为成师。师服为此大发了一通议论，

---

所谓“生之难”。应劭谓生而开目能视曰寤生，则读寤为悟，亦误。其他异说尚多，皆不足信。

<sup>1</sup> 杨伯峻《春秋左传注》，中华书局，1990年，第10页：应劭谓生而开目能视曰寤生，则读寤为悟，亦误。

<sup>2</sup> 张泽波：《“寤生”探诂》，《贵州大学学报》（社会科学版），2000年1月；宋《太平御览·人事部·产》引《风俗通》云：“不举寤生子。俗说儿堕地，未能开目视者谓之寤生，举寤生子妨父母。谨案：《春秋左氏传》郑武公娶于申，曰武姜，生庄公及共叔段。庄公寤生，惊姜氏，因名寤生。武公终老天年，姜氏亦然，安有妨其父母乎？”这是迄今引得最早、引文最全的例证。

<sup>3</sup> 张泽波：《“寤生”探诂》，《贵州大学学报》（社会科学版），2000年1月。

说：“国君哪能这样为儿子取名字呢！取名以表示道义，道义是产生礼仪的，礼仪是作用于政治的，政治是用于端正人民的。政治搞得好，人民就会服从，反之就会生乱子。古来好的配偶叫妃，不好的配偶叫仇。如今国君为太子取名为仇，给仇的弟弟取名成师，这是动乱的预兆，做哥哥的恐怕将来要倒霉了。”<sup>1</sup>

晋穆侯在条之役打了败仗，看来心里不大痛快，给儿子取名也用了个坏字眼；在千亩之役中打了胜仗，大概是一高兴就给二儿子取了个漂亮名字。尽管师服的解字之说未必可信，如《诗经·兔置》里即有“公侯好仇”，显然仇字没有贬义，但从《左传》来看，那时候的人还多次犯下过“止戈为武”、“人言为信”这类望文生义的美丽错误，师服的话在当时或许也是说得通的。<sup>2</sup>

师服的担心不是没有道理，国君无家事，家事就是政事，一点小小的家务纠纷就可以导致一场国难。而师服从晋穆侯给两个儿子所取的名字上嗅到了将来国难的血腥味，后来发生的事实证明了师服的政治远见。君子见一叶落而知秋，尝一勺而知鼎镬，师服大约就是这样的人。

如果师服是在郑国，从寤生这个名字上应该就能嗅到将来的兄弟之争了吧？

### （三）制地·政治命题之恃德与恃险

如果是师服，会从寤生和段这两个名字里看出什么来呢？

“寤生”的意思已见前述，考之先秦，“段”字几次被用作人名——段簋是西周中期毕国的一件青铜器。周天子在毕地举行祭祀，大大赏赐了一个叫段的人，段满怀感激，铸造了这件青铜器，颂扬天子的恩德，传之子孙后世。

从段簋的铭文来看，“段”字的字形很像是一个人在攀登山崖。<sup>3</sup>朱芳圃《殷周文字释丛》

<sup>1</sup> 《左传·桓公二年》：初，晋穆侯之夫人姜氏以条之役生太子，命之曰仇。其弟以千亩之战生，命之曰成师。师服曰：“异哉，君之名子也！夫名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民。是以政成而民听，易则生乱。嘉耦曰妃。怨耦曰仇，古之命也。今君命大子曰仇，弟曰成师，始兆乱矣，兄其替乎？”

<sup>2</sup> [清]俞樾《湖楼笔谈》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第183页：晋穆侯名其二子曰仇、成师，盖皆美名。《左传》载师服之言，乃有“嘉耦曰妃。怨耦曰仇”之说，此好事者为之。《尔雅》云：“仇，合也。”又云：“仇，匹也。”《周南》两言“好仇”。《大雅》言“仇方”。毛公皆训为匹，与《雅》谊合。“怨耦”之说，非古训也。郑君用《左传》以易毛义，殊为失之。春秋时人好因字义横生议论……

<sup>3</sup> 《金文今译类检·殷商西周卷》，广西教育出版社，2003年，第129页。

认为段字表现的是一人手持锤子在山崖采石。<sup>1</sup>董莲池《说文解字考证》说段字似乎表现的是在有矿石的地方用殳击打，是个会意字。<sup>2</sup>两说小异而大同。从这个意思推想一下，段字用于人名应该有千锤百炼、坚忍不拔的引申义吧？

前文讲解古人取名规则的时候说过，名和字往往意义相联。以段字为名的人还是不少的，在《左传·襄公二十年》出现过一位叫做公子段的宋国人，字子石。《左传·襄公二十七年》还有过郑国的公孙段，字子石；印段，字子石。三个人都是以段为名，以石为字，段与石必然有所关联。王引之《经义述闻》解释说：“段”就是一种石头，打铁的时候垫着铁器，铁匠拿着大锤在上边锤打。<sup>3</sup>

《左传》没说共叔段的字是什么，陆淳《春秋集传纂例》引《竹书纪年》“郑庄公杀公子圣”，认为公子圣便是叔段，为庄公所杀，<sup>4</sup>但“段”与“圣”在字义上很难找出什么关联，《纂例》之说未必可靠。但即便不考虑这条资料，仅从上述这些旁证来看，以段为名无论如何都是一个认真取出来的好名字。哥哥叫寤生，弟弟叫段，如果师服看在眼里，应该会作出一些不祥的政治预言吧？

据《史记》的说法，寤生比段年长三岁。<sup>5</sup>一有了小儿子，姜氏就开始偏心了，总是撺掇丈夫废长立幼。郑武公是个有为之君，耳根子看来还够硬，始终都没答应。岁月如梭，郑武公死了，郑庄公接了班，但姜氏的心还是没凉。

偏见一旦形成，往往越来越深。从《左传》的描述来看，姜氏一开始就有了划圈行为，把自己和小儿子划在圈内，把寤生的大儿子划在圈外。用心理学的话讲，姜氏对叔段产生了“圈内人偏袒效应”(ingroup favoritism effect)，“人们通常会对圈内成员给出更积极的评价，对他们的行为做出更有利的归因，给他们更多的奖励，预期从他们那里将得到更优惠的待遇，认为他们比圈外成员更有说服力……”。也就是说，只要人们觉得自己隶属于某个群体，他们

<sup>1</sup> 朱芳圃：《殷周金文释丛》，中华书局，1962年：金文“段”象手持椎于厂中捶石之形。

<sup>2</sup> 董莲池：《说文解字考证》，作家出版社，2005年，第119页：疑表有矿石之所，用殳击打之，以表“段”意，应是会意字。

<sup>3</sup> [清]王引之《经义述闻》卷二十三：段读为礲，字或作锻。《大雅·公刘篇》“取砺取锻”。传云：锻，石也。笺云：锻石所以为锻质也。取锻厉斧斤之石可以利器用。《说文》：礲，砺石也。……

<sup>4</sup> 范祥雍：《古本竹书纪年辑校订补》，上海人民出版社，1962年，第37页：《春秋啖赵集传纂例》一云：“《竹书》自是晋史，又与《公羊》同。”案《公羊传·隐公元年》云：“郑伯克段于鄢。克之者何？杀之也。”陆氏所云，当即谓此。

<sup>5</sup> 《史记·郑世家》：郑武公十年取申侯女武姜，十四年生庄公寤生，十七年生太叔段。

就会对自己的同胞更好，对圈外人更差。”<sup>1</sup>

这实在是人类根深蒂固的认知方式，哪怕圈子是随机划出来的，也一样会出现圈内人偏袒效应。这种效应大到政治站队与华夷之辨，小到一家之内的人际纠葛，莫不如此。

如果郑武公接受过现代心理学的教育，应该知道及早消除偏见将有助于家庭团结与政治稳定，而根据接触理论，在姜氏个案中适用的消除偏见的手法大约有二：第一，“基于共同目标的合作性相互依赖（cooperative interdependence）是接触理论的核心部分，如果要想减少群体间的偏见，那么两个群体需要在一个目标的号召下协同工作，这时目标的实现需要双方共同努力，大家不再为稀缺的资源互相竞争”；第二，“群体间的接触必须是那些可能增加相互熟悉度的接触（Cook, 1978），这种接触要有足够高的频率、足够长的时间和足够近的距离，使得相互接触的人之间可能发展友谊”。<sup>2</sup>

但是，即便郑武公懂得这些道理，恐怕事情也很难办，因为第一个手法中要求“大家不再为稀缺的资源互相竞争”，然而国君之位是唯一的，传统上也不允许把国家一分为二，于是资源稀缺这个硬条件实在无法改变。

郑武公一死，郑庄公一接班，马上就面临资源划分问题。姜氏为了小儿子来向大儿子讨要封地，要郑庄公把制地封给弟弟。我们知道，封建制度封土授民，层层分封，受封者在自己的封地上拥有很大的主权。分封制的弊端是：封得越多，权力和资源就被分割得越小，上级政府的实力也就越弱。从陕西东迁河南的郑国是一个新兴的诸侯国，即便从始封君郑桓公算起，到郑庄公这里才仅仅是第三代，这就意味着，郑国还没有来得及形成太多太细的小分封，郑国的中央权力此时应该是相当之大的，而东部诸侯如齐国、鲁国，都是西周初年便即受封，经过几百年的不断向下分封，制度性弊病要远比郑国为大。所以，郑国在春秋初年之所以能够显示出一种蓬勃的朝气，虽然有国君个人能力的因素，也不能忽视了上述制度性的原因。

此刻，刚刚上任的郑庄公马上就面临一个分封问题：母亲来给弟弟讨封，想要制地，给不给呢？

郑庄公的回答是：“制，岩邑也，虢叔死焉，佗邑唯命。”——制地是不能给的，因为制地是个“岩邑”。

<sup>1</sup> [美]S.E. Taylor L.A. Peplau D.O. Sears:《社会心理学》(Social Psychology, 10th Edition, 2000), 谢晓非等/译, 北京大学出版社, 2004年, 第202页。

<sup>2</sup> [美]S.E. Taylor L.A. Peplau D.O. Sears:《社会心理学》, 第213—214页。

何谓岩？《广韵·衞韵》：“岩，险也。”《孟子·尽心上》有“是故知命者，不立乎岩墙之下”——这是儒家的一个重要思想，字面上是说懂得命运的人不站在有着倒塌危险的高墙之下。这个“岩墙”就是有倒塌危险的高墙。如果一个人这么死了，就属于“非礼”。按照礼制，这样的人死就死了，别人是不能去参加吊唁的。理由是：一个人如果拿自己的生命不当回事，就是不孝，不孝而死的人不能接受吊唁。

按《礼记·檀弓》，非礼而死所以不能得到吊唁的一共有三种情况，即：畏、压、溺。郑玄和孔颖达的解释是：所谓畏，就是别人因为误会而攻击你，你没法自我辩解，结果被人打死了，比如著名的“孔子畏于匡”就是这种情况，尽管事件的真实性相当可疑，<sup>1</sup>但表达的观念却是真实的：孔子在危难之中并未逞强，而是经过一番点头哈腰的开解把误会给澄清了——郑玄这些古代的儒家大师认为在遭受误会的情况下，点头哈腰乃至偷偷溜走才是正解，无损于英雄形象（原文用词是“卑辞逊礼”，还引《论语注》说：“谓身着微服，潜行而去，不敢与匡人斗，以媚悦之也”）；所谓压，就是《孟子·尽心上》说的那种站在危墙底下，结果墙倒了，把人压死了，引而申之就是轻身犯险；所谓溺，是说渡水全靠游泳，既不走桥，也不乘船，结果淹死了。畏、压、溺，这三种死法，都是非礼的，死了也得不到别人的同情，还要挨一句“轻身不孝”的骂。<sup>2</sup>

儒家思想源于礼制社会，《左传》臧否人物用得最多的标准就是合礼还是非礼。再来看看庄公的回答：制地是个岩邑，虢叔就是死在那里的，所以不能封给弟弟。这里的“岩邑”常常被解释为险要之地，制地确实是个险要之地，地理上大约就是后来名扬天下的虎牢关，是中原的枢纽、洛阳的门户，历史上很多著名战役就是在这里打的。这样一个易守难攻的战略要地，庄公想来是不愿意封给弟弟的，尤其从《左传》的记载以及后人的种种评论来看，庄公似乎早就处心积虑地要除掉弟弟，也许很清楚把制地封给弟弟等于慢性自杀。王夫之《宋论·太祖》也曾用到岩邑一词，说“据岩邑而统重兵”，这种局面显然是两千年的郑庄公不

<sup>1</sup> 详见钱穆：《先秦诸子系年》，河北教育出版社，2002年，第61—66页。

<sup>2</sup> [汉]郑玄/注，[唐]孔颖达/疏《礼记正义·檀弓》：死而不吊者三：畏、压、溺。死而不吊者三：谓轻身忘孝也。畏，人或时以非罪攻己，不能有以说之死之者。孔子畏于匡。压，行止危险之下。溺。不乘桥舡。○正义曰：此一节论非理横死不合吊哭之事。○“畏”谓有人以非罪攻己，己若不有以解说之而死者，则不吊。郑玄注引《论语》以证之，明须解说也。案《世家》云，阳虎尝侵暴于匡，时又孔子弟子颜刻为阳虎御车。后孔子亦使刻御车，从匡过。孔子与阳虎相似，故匡人谓孔子为阳虎，因围，欲杀之。孔子自说，故匡又解围也。自说者，谓卑辞逊礼。《论语注》云：“微服而去。”谓身着微服，潜行而去，不敢与匡人斗，以媚悦之也。○“压”谓行止危险之下，为崩坠所压杀也。○“溺”谓不乘桥舡而入水死者，何胤云：“冯河、潜泳，不为吊也。”除此三事之外，其有死不得礼亦不吊。

愿见到的，所以他才回绝母亲说：“制地险要，不能给弟弟！”

但是，这样说即便合乎庄公的内心，但恐怕难以合乎当时对话的情景。如果庄公真是这么说的，摆明了是在顾忌弟弟将会据岩邑、统重兵以谋反，母子两个当时就得翻脸。而且，这个解释和“虢叔死焉”也很难挂得上关系。前文讲过，虢叔自恃地势险要，麻痹大意，中了郑桓公的计，以至于失国身死，郑庄公现在把这件事提出来，究竟是什么意思呢？

联系上下文，庄公所谓的岩邑不会是王夫之《宋论·太祖》里的“岩邑”，而是《孟子·尽心上》“不立乎岩墙之下”的那个“岩墙”的意思，也就是说，庄公说制地是个危险地带，接着又用“虢叔死焉”给制地的危险性来作一个活生生的证明，其中隐约表达的涵义是：“这种地方可不能让弟弟去，怕他将来恃险而骄，步了虢叔的后尘。我这是为弟弟好，绝对不是小气。”

杜预说：“虢叔当初倚仗制地山河险要，不修德政，结果身死国灭。庄公恐怕弟弟重蹈虢叔覆辙，所以才那么回答母亲。”杜预的解释紧贴字面，孔颖达也只是跟着作了一些地理考据，重申了一下虢叔恃险而不修德，并没有再作更多的推论，<sup>1</sup>这都是好注家的风范。

庄公拒绝封制，也算给后世开了一则春秋大义。尤其到秦汉的集权时代以后，庄公在这件事上态度对中央与藩王的关系、中央与藩镇的关系，都大有启发意义。清人魏禧《左传经世钞》发挥杜预的解释说：“险要之地一旦分封出去就难以控制，所以郑庄公才不答应的。但看他的措辞，纯然是一副骨肉关怀的口气。”魏禧原心完毕，接着说道：“明朝正德年间，秦王向皇帝请求封地，梁公储草拟诏书，遣词造句大得郑庄公之妙。”<sup>2</sup>

魏禧这番话，来龙去脉可见清人屈大均的《广东新语》，说的是明正德年间，秦王向朝廷请求把陕西边地作为自己的封地。朝中重臣有受了秦王贿赂的，自然帮着秦王说话，皇帝也准备答应，便安排大臣起草诏书。梁储执笔，诏书是这样写的：“太祖皇帝曾有遗诏，这一片土地是不可以封给藩王的。这倒不是因为吝啬，而是，这一片土地丰饶广袤，多产良马，士卒刁悍，易生异心，如果有奸人煽风点火，对江山社稷将会大大不利。希望秦王在接受这

<sup>1</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：虢叔，东虢君也。恃制岩险而不修德，郑灭之。恐段复然，故开以佗邑。……○正义曰：僖五年传曰“虢仲、虢叔，王季之穆也”。《晋语》称文王“敬友二虢”，则虢国本有二也。晋所灭者，其国在西，故谓此为东虢也。《郑语》：史伯为桓公诈谋云：“虢叔恃势，郇仲恃险，晋有骄侈怠慢之心。君以成周之众，奉辞伐罪，无不克矣。”桓公从之。是其恃险而不修德为郑灭之之事也。

<sup>2</sup> [清]魏禧/撰，[清]彭家屏/参订《左传经世钞》：地险则难制，故不许，然措语纯是亲爱。正德中，梁公储草秦王请地诏，妙用类此。

片封地之后，千万不要放松了道德约束，不要聚集奸佞之人，不要征兵畜马图谋不轨。”这份诏书反话正说，表面上没有忤逆皇上的意见，实际上作出了郑重的规劝。皇帝看过诏书，大吃一惊，这才意识到问题的严重性，秦王封地之请从此作罢。<sup>1</sup>

这件事曾被冯梦龙编进了《智囊》，最后有个评语说：“劝谏英主，讲是非对错往往是讲不通的，但不妨用利害关系来说动他。当初张良动用商山四皓就是这个道理。”<sup>2</sup>

无论封建社会还是集权社会，外藩势力不可过强，这是一则一以贯之的政治哲学。在这个问题上，无论是统治者还是臣下，许多人都有着制度决定论的认识——儒家经常在讲以德治国、修齐治平，还有用人不疑、疑人不用的政治哲学，如果全然如此的话，共叔段也好，秦王也好，只要是个有德之人，那就尽可以把最肥的地盘封给人家，而事实上，许多人都认识到，无论受封之人有德还是缺德，用人不疑、疑人不用的政治哲学在这里将会遭遇巨大的政治风险。这就像前文讲过的嫡长子继承制度一样，一种看似制约创造力的、会埋没优秀人才的保守而近乎陈腐的制度，其意义不在于做到最好，而在于避免最坏。所以，重大问题还是得照章办事，别说疑人不用，就算不疑的人也一样不用。这就是礼制的重要传统之一，是先秦时代的贵族们就已经充分认识到的，也是后来的一些儒家知识分子们心知肚明的，就像现代人可以举出无数理由来证明圣主独裁远胜于民主制度但依然会选择后者的道理一样。

当然，无论是封建时代还是集权时代，以德治国更是要加以强调的。山河险要不可恃，政治英明更重要。这也是中国传统上一个恒久的政治命题，用孟子的话说就是“地利不如人和”，<sup>3</sup>用吴起的话说就是“在德不在险”<sup>4</sup>，在具体事例上的比较，前者如秦始皇大修长城，后者如康熙朝的民族政策，仅就对这个具体问题处理上的技术手法而言，满清无疑更加接近于传统的儒家观念。

郑庄公明确回答：制地不能给，别处随便挑。这充分可见制地在郑庄公的心目中占了多大的分量。

<sup>1</sup> [清]屈大均《广东新语》卷九“悟主”条：梁文康公事武庙。当秦王请塞上沃地。嬖臣朱宁、江彬为援。公独当制。草上曰。高皇帝令。此地不以封。非有爱也。地广饶。产善马。士卒刁悍。易生戎心。奸萌纵谏。不利社稷。王受地。毋俾德。毋聚奸人。毋多畜士马谋不轨。上览之。大骇曰。不意可虞若是。其勿与。

<sup>2</sup> [明]冯梦龙《智囊》：英明之主，不可明以是非角，而未始不可明以利害夺。此与子房招四皓同一机轴。

<sup>3</sup> 《孟子·公孙丑下》。

<sup>4</sup> 《史记·孙子吴起列传》。

制地为虢国故都，《水经注·济水》引司马彪《郡国志》“县有虢亭”，说这里就是汉代俗称的平眺城。考古队于此发现了一处古城遗址，城址平面呈长方形，南北长约九百米，东西宽约七百米，还在陶罐上发现了“平兆用器”的戳记，有学者推测这就是当初的虢国故都。这里山河形胜，地处要冲，是一处易守难攻而极具战略意义的兵家必争之地。<sup>1</sup>

一般来说，作为封地，更重要的是该地段的富饶程度，毕竟是子子孙孙世代沿袭的。但姜氏为小儿子请封制地，这个制地却绝对不是一个土地肥沃、物产丰富的地方。据《战国策·韩策一》，晋国大族韩、赵、魏三家联合消灭了智伯，胜利者们准备瓜分智氏的地盘，韩康子手下的段规劝谏主公道：“分赃的时候一定得把成皋搞到手！”

韩康子很是疑惑：“成皋是个石榴之地，只有石头没有土，水都存不下，这种地方要它干吗？”

段规说：“如能得地势之利，巴掌大的地方能牵动千里之地的得失（一里之厚而动千里之权）；如能出其不意，万人部队就足以打垮三军之众。您如果听了我的，取下成皋，将来一定能够取得整个郑国的土地。”

两人对话里的这个成皋，这个“石榴之地”，就是当初姜氏给叔段请封的制地。这是一个比较宽泛的地理区域，制地、虎牢、成皋，<sup>2</sup>都是这里。这样一块地方不会有什么物产，疼爱小儿子的姜氏为什么偏偏看中了它呢？原因也许正像段规对韩康子说的，制地是“一里之厚而动千里之权”，秤砣虽小，能压千斤。后来，韩康子果真取得了成皋，也果真从成皋开始终于吞并了郑国。<sup>3</sup>

顾祖禹《读史方輿纪要·河南一》推虎牢关为河南重险，又把历代的虎牢之战作过一个非常详细的罗列，最后用吕温的虎牢关铭文的八个字煞尾：“锁天中枢，控地四鄙”，<sup>4</sup>大见险要。

<sup>1</sup> 任伟：《西周封国考疑》，社会科学文献出版社，2004年，第228页。

<sup>2</sup> 岳连建、王龙正：《金文“城虢”为东虢考》，《文博》，2003年6月：……由以上分析可知，皋原字形亦从虎，本为恺甲之名，其义为虎或虎皮，与从虎之虢字义相合。故成皋也可写作成虎，而成、城同音通假，所以成虎即城虎，城虎可解释为以城围虎，正是虎牢之义。前文已经指出，虎牢之名来自于虢，所以成皋之名亦应来源于虢。

<sup>3</sup> 《战国策·韩策一·三晋已破智氏》：三晋已破智氏，将分其地。段规谓韩王曰：“分地必取成皋。”韩王曰：“成皋，石榴之地也，寡人无所用之。”段规曰：“不然，臣闻一里之厚，而动千里之权者，地利也。文人之众，而破三军者，不意也。王用臣言，则韩必取郑矣。”王曰：“善。”果取成皋。至韩之取郑也，果从成皋始。

<sup>4</sup> [清]顾祖禹《读史方輿纪要》卷四十六。



《水经注》说成皋县的故城就在嵩山余脉的大伾山上，带河山之险，城高路崎，<sup>1</sup>又引《穆天子传》，说当初周穆王在郑圃打猎，有高手生擒老虎来献，周穆王命人把老虎装在笼子里，囚在东虢，此地从此便有虎牢之称。<sup>2</sup>

《穆天子传》的故事未必可信，但虎牢之得名基本应该是在西周时代。虎牢、成皋、制地，还有夏商之成、金文之城虢，稍稍宽泛来讲都是同一个地方，“东虢一名成皋，又名虎牢，三者字义相通、互相关联，实为一体，所以虎牢即成皋，成皋即城郭，城郭又可读为城虢，城虢即虢仲所封的东虢，东虢也应是金文中的‘城虢’”。<sup>3</sup>这里早在郑庄公之前就是军事重镇，郑杰祥认为是夏王朝的东方门户，商汤与夏桀曾经在此大战，即《吕氏春秋·简选》里说的商汤统率战车七十乘、敢死队六千人，与夏桀在郕地交战之郕。<sup>4</sup>商汤战胜之后，由此进入鸣条、攻入巢门，灭亡了夏朝，<sup>5</sup>就像千年之后韩康子也是从这里开始了吞并郑国之路一样。

晋楚争霸的时代，制地也是一个焦点，占领制地不但会拥有一个南北交锋线上的精良要塞，更可以由此而宾服郑国。顾栋高以一首七言绝句概括之：“虎牢天下据中枢，南北东西孰敢逾。服郑制荆成晋悼，韩侯从此启雄图。”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> [清]王先谦《合校水经注》卷五·河水：成皋县之故城在伾上，萦带伍阜，绝岸峻周，高四十许丈，城张翕险崎而不平。《春秋传》曰：制，岩邑也，虢叔死焉。（案：杨守敬，熊会贞《水经注疏》“城张翕险崎而不平”作“城张翕险，崎而不平”，似不确。）

<sup>2</sup> 杨守敬，熊会贞：《水经注疏》，江苏古籍出版社，1989年，第397—398页：天子射鸟猎兽于郑圃，命虞人掠林，有虎在于葭中。天子将至，七萃之士高奔戎，生擒虎而献之，天子命之为桺，畜之东虢，是曰虎牢矣。然则虎牢之名，自此始也。

[清]翟云升《覆校穆天子传》，五经岁遍斋本：有虎在乎葭中。天子将至，七萃之士高奔戎，请生捕虎，必全之。乃生捕虎而献之天子，命之为桺，而畜之东虞，是为虎牢。（案：东虞当作东虢。）

<sup>3</sup> 岳连建，王龙正：《金文“城虢”为东虢考》，转引自陈习刚：《唐五代以前虎牢、虎牢关问题考论》，《武汉交通职业学院学报》，2005年12月。

<sup>4</sup> 陈习刚：《唐五代以前虎牢、虎牢关问题考论》，《武汉交通职业学院学报》，2005年12月：郭沫若据西周《小臣单觶》铭“王后返，克商，在成师”，认为“此武王克商时器……成乃成皋，一名虎牢，在古乃军事重地”。郑杰祥进一步指出，成皋在西周初期原称作成，成是沿袭夏商地名而来，成地为夏王朝的东方门户，是商汤与夏王桀战于成的成地，即《吕氏春秋·简选》所云“殷汤良车七十乘，必死六千人，以戊子战于郕，遂擒推移、大牺”之郕。据此，虎牢地即成地。

<sup>5</sup> 《吕氏春秋·简选》：“殷汤良车七十乘，必死六千人，以戊子战于郕，遂擒推移、大牺，登自鸣条，乃入巢门，遂有夏。”

<sup>6</sup> [清]顾栋高《春秋列国地形口号》，《春秋大事表》，中华书局，1993年，第1011页。

#### （四）京邑

制地，没有多大的经济意义，却有极高的战略意义，于此地请封，难免不让人怀疑有篡逆之嫌。

郑庄公婉拒了这个请求，随即开出了一个极其优厚的条件：“只要不是制地，其他地方随便挑。”姜氏也没有坚持，退而挑了京地，叔段便受封于京，称为京城大叔。——“大”字通“太”，读音也作“太”，大叔就是太叔。至于叔段为什么被称为太叔，事有两说：一是杜预说“京城太叔”这个称呼表明了叔段极端受宠，在郑国是个很醒目的角色，<sup>1</sup>竹添光鸿《左氏会笺》就承袭杜预之说，并且从中看出了叔段的“威焰逼人之状”；<sup>2</sup>二是顾颉刚说叔段受封京邑的时候还只是一个少年，称他为京城太叔是因为他是郑庄公的大弟弟，杨伯峻《春秋左传注》采用的就是顾的说法。<sup>3</sup>还有一个疑问是：叔段是老二，按排行应该称仲而不是称叔。所以，叔段之叔也许不是“伯、仲、叔、季”之叔，而是叔父之叔，或者是男子之美称，<sup>4</sup>王先谦《诗三家义集疏》<sup>5</sup>和顾炎武《日知录》都以“叔”字为字。<sup>6</sup>

京，是怎样一个地方呢？

叫京的地方有很多，直到现在还有北京和南京这样的称谓。京之来由，一说本是专有地名，后来泛而用之了，就像江、河本来都是专有地名，后来演变成泛称一样。<sup>7</sup>

至于传统说法，大略而言，训京为大，而京字在甲骨卜辞和金文里都象形着高地台观之形，郭沫若说这种造型的东西在那个古朴的年代里只能是王者所居之地，而王者所居之地的重要特征就是高大，于是，京字便有了高和大这两个引申义，山丘当中个儿高的、谷仓里边

<sup>1</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达正义《春秋左传正义》：谓之京城太叔，言宠异于群臣。

<sup>2</sup> [日]竹添光鸿：《左氏会笺》，富山房编辑局，明治四十四年：谓之京城大叔一句，极有神采。叔而曰大，别之曰京城，此乃众人所尊称。而隆重尊严，威焰逼人之状如见。

<sup>3</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第11页：顾颉刚谓古人用太字，本指其位列之在前，叔段之称太叔以其为郑庄公之第一个弟弟也。详《史林杂识·太公望年寿篇》。

<sup>4</sup> 参见顾颉刚：《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，河北教育出版社，1996年，第369页。

<sup>5</sup> [清]王先谦《诗三家义集疏》，中华书局，1987年，第338页：叔者，段字。

<sup>6</sup> [清]顾炎武著，[清]黄汝成集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第1775页：古人于父之昆弟必称伯父、叔父，未有但呼伯、叔者。若不言父，而但曰伯、叔，则是字之而已。《诗》所谓“叔兮伯兮”，“伯兮朅兮”，“叔于田”之类，皆字也。

<sup>7</sup> 杨树达：《驳公羊传京师说》，《积微居小学述林》，中华书局，1983年，第231—233页。

个儿大的，都叫京，称呼水族里边个头最大的动物就给京字加个鱼字旁，叫做鲸。<sup>1</sup>我在《周易江湖》里讲《左传》里算卦的案例，有一条“莫之与京”，意思就是“谁也无法和此人抗衡”，直译就是“谁也没他大”。西周中期的班簋有“京宗”一语，说的就是宗法社会里的大宗。<sup>2</sup>首都也叫京城、京师，表示着这是国中的第一大城。<sup>3</sup>

《诗经·大雅·公刘》描绘了周人的开国之君公刘营建国都的过程。首先是选址，标准主要是四要素：高地、阳光、水源、平原——高地建城，不怕水患；平原可以种粮，阳光和水源的重要性就不言而喻了。从《诗经》其他作品来看，搞建设的时候还要观星象或者用龟甲占卜。这套超验与经验相结合的办法后来被一代代的专家们精心包装打扮，变成了神乎其技的风水术，直到现在还在用着。

选址四要素当中的高地就是京，公刘他们“于京斯依”，就在这片高地上扎根落脚了。《诗经·邶风·定之方中》也是讲建城的事，据《毛诗序》说，诗里写的是卫国被狄人所灭，齐桓公帮着卫国的遗民们在楚丘营建新城。<sup>4</sup>这片建城的好地点，按诗里的话说就是“景山与京”。景义为大，景山就是大山，京就是高地。

这里有些不同的说法：唐兰等人说京是一个具体的地名，公刘“于京斯依”的京就是豳，<sup>5</sup>杨宽认为，从公刘以后，周人便把都城称为京或京师。<sup>6</sup>

姜氏为叔段请制不成，转而请京。仅从字面便可以推测，京地应该是一座环境宜人的大型城邑，至少在郑国算是拔尖的。京地，杨伯峻说“故城在今荥阳县东南二十余里”<sup>7</sup>

这一带在秦汉之际是非常有名的。《史记·项羽本纪》记楚、汉相争，项羽追杀刘邦，势如破竹，刘邦到了荥阳才算稍微喘了口气，收拾败军余部，汇集了萧何发来的关中的老弱

<sup>1</sup> 郭沫若：《两周金文辞大系考释》，转引自周法高、张日昇《金文诂林》，香港中文大学出版社，1974年，第3518页：……在古素朴之世，非王者所居莫属。王者所居高大，故京有大义，有高义，更引申之，则丘之高者曰京，困之大者曰京，鹿之大者曰麇，水产物之大者曰鲸……另：杨宽释“京”的象形为高地上造有半地穴建筑。见杨宽《西周史》，上海人民出版社，2003年，第35页。

<sup>2</sup> 杨树达：《积微居金文说》，中华书局，1997年，第232页。

<sup>3</sup> 参见[清]徐鼐《九京》，《读书杂释》，中华书局，1997年，第143页。

<sup>4</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》：《定之方中》，美卫文公也。卫为狄所灭，东徙渡河，野处漕邑。齐桓公攘戎狄而封之。文公徙居楚丘，始建城市而营宫室，得其时制，百姓说之，国家殷富焉。

<sup>5</sup> 唐兰：《唐兰先生金文论集》，紫禁城出版社，1995年，第376—381页。

<sup>6</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第35页。

<sup>7</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第11页。

新兵，在荥阳以南的京、索之间扛住了项羽的进攻，使楚兵不能过荥阳以西。这里所谓京、索之间，京就是叔段受封之京邑，<sup>1</sup>楚汉划界的鸿沟也离那里不远。

京邑虽好，但在战略地理上却无法与制地相比。据韩益民考证，京邑地处嵩山与东部平原之间，是丘陵、低山地带，背靠嵩山山脉，难以通行，东方与北方虽然都是大平原，但京邑本身并不是交通枢纽，更谈不上险峻，同时，京邑距离西北的制地、东北的祭邑（郑庄公最信赖的大夫祭仲的封邑）和东南的国都新郑均不足百里，很容易受到这三地的控制，所以郑庄公才能把京邑放心地封给叔段。<sup>2</sup>

郑庄公保住了制地，姜氏和叔段得到了一个次优选择。郑庄公对姜氏和叔段的漫长而深沉的权谋斗争从这时候就已经开始了。——金圣叹对《左传》这一段作过点评，揭露尤深：

初，郑武公娶于申，曰武姜，生庄公及共叔段。（“初”字起，后仍至“初”字结。）庄公寤生，惊姜氏，故名曰“寤生”，遂恶之。（一“遂”字，写恶得无理。）爱共叔段，欲立之。亟请于武公，公弗许。（妇人率性，往往遂成家国之祸，如此类甚多。）及庄公即位，为之请制。公曰：“制，岩邑也，虢叔死焉，佗邑唯命。”（一路写庄公，俱是含毒声，其辞音节甚短。）请京，使居之，谓之京城大叔。（谁与作此名？定是庄公自作之。盖故若尊宠之，以生其骄心。庄公处心积虑杀其弟，此日便早定计。）<sup>3</sup>

金圣叹的点评时至今日仍然被誉为经典，字里行间也确实不失才子手笔，像“制，岩邑也，虢叔死焉，佗邑唯命”，对庄公这句话，常人只能看到字面意思，金圣叹却从音节的短促逼仄上读出了“含毒声”，再如叔段受封京邑之后被称为京城太叔，金圣叹就多想了一层：这个称号是谁给起的呢？肯定是郑庄公无疑。庄公故意尊崇叔段，滋长他的骄傲怠惰之心，看来庄公处心积虑要杀掉弟弟，从这一刻开始便已经在设套挖阱了。

但是，点评虽然精彩，分析虽然深刻，却也有一个小小的缺点：遥隔两千年，仅凭一点零星片断的史料孤证，就能推断出某位古人在某时某地的所思所感，这是当代任何一位严肃

<sup>1</sup> 《史记集解》：应劭曰：“京，县名，属河南，有索亭。”晋灼曰：“索音栅。”《史记正义》引《括地志》：“京县城在郑州荥阳县东南二十里。郑之京邑也。晋太康地志云郑太叔段所居邑。荥阳县即大索城。杜预云成皋东有大索城，又有小索故城，在荥阳县北四里。京相璠地名云京县有大索亭、小索亭，大小氏兄弟居之，故有小大之号。”案：楚与汉战荥阳南京、索间，即此三城耳。

<sup>2</sup> 韩益民：《“郑伯克段于鄢”地理考》，《北京师范大学学报》（社会科学版），2006年第4期。

<sup>3</sup> [清]金圣叹《天下才子必读书》卷一，《金圣叹全集》，江苏古籍出版社，1985年，第三卷，第287页。

的心理学家都做不到的事情。

历代和金圣叹持近似观点的人不在少数，但是，假定《左传》的记载真实而完善，那么，郑庄公真有那么老谋深算、处心积虑么？以现代人的知识来看，至少在以京邑封叔段这第一步上，郑庄公不但没有表现出什么深沉思虑，反而和普通人一样跌入了一个心理陷阱。

### （五）锚定效应

约翰·哈蒙德等人设计过两组问题，第一组问题是：你认为土耳其的人口超过了三千五百万吗？你认为土耳其的人口是多少？第二组问题是：你认为土耳其的人口超过了一亿吗？你认为土耳其的人口是多少？

这两组问题看上去比较弱智，但哈蒙德等人从中发现，回答第二组问题的人所估计的土耳其人口总数往往比回答第一组问题的人所估计的要高出几百万或几千万。“这个简单的测试说明了一种常见的、同时又极为有害的心理现象——锚定效应：当我们作出决定时，我们的大脑会对最先接收到信息赋予过高的权重。最初的印象、估计和数据‘锚定’了随后的思考和判断。”<sup>1</sup>

锚定效应（anchoring effect）确实是很常见的，在日常生活中，买东西砍价“逢价减半”原则就是锚定效应的一个体现：商家开出来的价格就是那个“锚”，无论你减半也好，八折也好，都在围绕着人家的“锚”。

此时，郑庄公显然落入了锚定效应的陷阱——姜氏一开始为叔段索封制地，这就是抛出了一个“锚”，郑庄公的大脑就被这个锚给钉死在附近的一小片范围了，导致了分封京邑的最终结果。如果庄公真够老谋深算的话，应该抛开锚定的影响而重新开价，当然最好是在姜氏开口之前抢先给弟弟安排一个封地，也就是说，抛出自己的“锚”，让母亲和弟弟围着自己的“锚”来考虑条件。

还有必要指出的是，哈蒙德把锚定效应描述为“一种常见的、同时又极为有害的心理现象”，这是一个过于轻率的价值判断，大概是因为这篇文章是为《商业评论》撰写的，有着特定的针对性吧。事实上，对锚定效应的研究大约从1970年代开始以来已经获得了多方面的成果，是是非非不是可以简单地一言以蔽之的，当然，在郑庄公的这个案例上，哈蒙德的

---

<sup>1</sup> 约翰·哈蒙德（John S. Hammond），拉尔夫·基尼（Ralph Keeney），霍华德·雷法（Howard Raiffa）：《决策中的陷阱》，《商业评论》，2006年第2期。

判断应该还是比较适用的。

如果我们审慎地分析姜氏和郑庄公这母子二人的讨价还价，就会发现后世许多经学家与史家对此所作的价值判断都显得比较草率。比如，姜氏一开始为叔段索封制地，当真是居心叵测吗？——对这点其实我们很难作出判断，因为，即便假定《左传》的记载是真实而详尽的，依然存在着其他一些我们无法完全排除的可能性，比如，姜氏是不是在使用以退为进的手法呢？

以退为进手法（the door-in-the-face technique）也是一种我们生活中常见的谈判技术，比如你走路的时候不小心撞倒了一个行人，弄脏了他的衣服，他让你赔他一百块钱，你说什么也不同意；但假如他让你赔的是一千块钱，很可能你们争执的结果是以一百元成交。这种手法在索赔类的事件中是特别常见的。<sup>1</sup>现在可以设想一下，京邑是郑国的第一宝地，姜氏本来就想给小儿子讨到这块地方，但担心庄公会还价，于是便以制地这个明知庄公不会答应的地点作为突破口，以求在还价的过程中顺利拿到京地。进一步推论：即便姜氏采用了以退为进的手法，我们也无法判断她一开始的心理预期就是京邑而不是别的什么地方。

举这个例子是为了说明：从姜氏为叔段索封制地的行为当中，我们其实无法推论出姜氏和叔段至少从这个时候起就已经居心叵测地预谋要推翻郑庄公了。而无论一开始的时候姜氏屡次劝说丈夫废长立幼，还是后来姜氏和叔段合谋叛乱，都不足以推论他们在索封制地的时候就有了反心，也不足以推断出庄公在这个时候就有了纵容叔段以待将来一鼓成擒的深刻用心——因为我们至少不能排除以下这些可能性：在郑庄公登基之后，姜氏不得不接受了这个既成事实，退而求其次地希望叔段能够在哥哥的羽翼之下过得好一些；而在叔段受封京邑之后，环境的骄奢才渐渐激发了他取庄公而代之的念头；庄公把京邑封给叔段也许只是沿袭了封建制度的一般惯性，或者是为了改善一家人的关系，甚至他一直就是疼爱弟弟的。当然我们尤其无法判断的是：《左传》里这个故事的作者或作者们在多大的程度上是把自己所得到的信息作了如实的记录，又是在多大程度上把一些零散的信息有意无意地“整合”为一个有前因、有后果的滴水不漏的故事？

两件事情前后发生并不意味着两者之间存在因果关系，我更倾向于认为历史是作为一个

---

<sup>1</sup> [美]S.E. Taylor L.A. Peplau D.O. Sears:《社会心理学》(Social Psychology 10th Edition, 2000), 谢晓非等/译, 北京大学出版社, 2004年, 第236—237页。

个独立的片断模糊地呈现在我们面前的，任何有意无意地在不同事件之间搭建因果关系的努力都必须审慎地把所有的可能性考虑在内，而后者在史学的范畴内往往只是不可能的任务，遑论那些对历史人物求之唯恐不深的心理分析。这些努力虽然会为人们提供很多所谓人生感悟与历史借鉴，却常在获得文学色彩和实践价值的同时丢失了历史作为一门“学科”的严肃意义。换句话说，这些因果关系与感悟、借鉴在很大程度上只是基于叙述者及阅读者本人的思维模式，最终成型为一座座风采各异的沙上之塔。而时间久了，历史便成了一部观念的历史。

#### （六）京城太叔·对两首《叔于田》的辨析

叔段被封到了京邑，《宣和博古图》录有两件彝器，认为是叔段居京时所作。<sup>1</sup>那么，在这个仅次于国都的首善之区日子过得如何呢？《左传》没讲，但《诗经》里却有记载。《诗经·郑风·叔于田》这样描写道：

叔于田，巷无居人。岂无居人？不如叔也，洵美且仁。

叔于狩，巷无饮酒。岂无饮酒？不如叔也，洵美且好。

叔适野，巷无服马。岂无服马？不如叔也，洵美且武。

这首诗至少从表面看来通篇都是溢美之词，赞美一个叫做“叔”的主人公，依照《毛诗正义》，大意是说：

<sup>1</sup> [清]倪涛《六艺之一录》卷三：是器乃太叔居京而作，其为周器无疑。（《锺鼎款识》）右高三寸九分，耳高一寸，阔八分，深二寸二分，口径三寸四分，腹径四寸四分，容一升，重一斤十有三两，三足，铭四字。案：《春秋·隐公元年》书郑伯克段于鄢，盖郑伯者，郑庄公也。庄公弟有曰共叔段者，尝请京，使居之，因谓之京城大叔。则大叔者，庄公之弟耳。大叔强跋，遂缮甲兵以袭郑，而公伐京焉。大叔入于鄢。公又伐鄢。故《春秋》书其恶以为昆弟之戒，而诗人有曰《大叔于田》以刺其多才而好勇者是然。则是器乃大叔居京而作之耳，其为周器可知。（《博古图》）卷十一：右通盖高六寸二分，深三寸，口径长六寸八分，阔五寸，腹径长七寸一分，阔五寸三分，容四升，共重五斤十有二两，两耳，四足，铭十一字。案：《春秋·隐公元年》经书郑伯克段于鄢。《左传》言：郑武公娶于申，曰武姜，生庄公及共叔段。姜氏爱叔段，请京邑，使居之，因谓之京城太叔者，疑出于是也。诸簋铭款有言旅簋，有言宝簋，而此曰飨者，因飨礼以锡其器，若彤弓言一朝飨之者也。（《博古图》）

叔一去打猎，巷子里就没人了。巷子里并不是当真没人，只是这些人和叔一比全都不算人了。叔实在是太帅了，又那么体贴别人。

叔一去打猎，巷子里就没人喝酒了。并不是当真没人喝酒了，只是这些人喝酒的样子和叔一比实在是不能看了。叔太帅了。

叔一去打猎，巷子里就没人会驾马了。并不是当真没人会驾马，只是这些人驾马的样子和叔一比实在是不能看了。叔太帅了。

从这首诗来看，京城太叔就是风靡京邑的第一俊男，而且是个运动型的俊男。不同的时代，俊男的标准是不一样的，我们都很熟悉贾宝玉型的俊男，在古书的插画里都是削肩含胸、温文尔雅的，春秋时代却是另外的标准——《左传·昭公元年》讲到郑国徐吾犯有个漂亮妹妹，公孙楚和公孙黑都想娶她为妻，商量的结果是让徐吾犯的妹妹自己挑。公孙黑衣着华丽地抢先登场了，在堂前呈上礼物，而公孙楚穿着军装就进来了，登堂之后竟然向着左右开弓射箭，出了门也没忘记展现活力，是跳上车走的。徐吾犯的妹妹从里间看着两人的表现，说：“公孙黑确实漂亮，不过公孙楚才是真正的男子汉。丈夫就得有个男人样，妻子就得有个女人样，这才是顺应自然的夫妇之道。”女孩家的心思已经定了，相中的不是漂亮哥儿公孙黑，而是大丈夫公孙楚。<sup>1</sup>

从这首《叔于田》来看，叔段无疑很有大丈夫的风貌，而且，即便本着孤证不立的原则，《诗经》里还有一首诗也是赞美叔段的，这就是《诗经·郑风·太叔于田》：

叔于田，乘乘马。执辔如组，两骖如舞。叔在藪，火烈具举。檀裼暴虎，献于公所。  
将叔无狃，戒其伤女。

叔于田，乘乘黄。两服上襄，两骖雁行。叔在藪，火烈具扬。叔善射忌，又良御忌。  
抑磬控忌，抑纵送忌。

叔于田，乘乘鸛。两服齐首，两骖如手。叔在藪，火烈具阜。叔马慢忌，叔发罕忌。  
抑释搊忌，抑鬯弓忌。

<sup>1</sup> 《左传·昭公元年》：郑徐吾犯之妹美，公孙楚聘之矣，公孙黑又使强委禽焉。犯惧，告子产。子产曰：“是国无政，非子之患也。唯所欲与。”犯请于二子，请使女择焉。皆许之，子皙盛饰入，布币而出。子南戎服入。左右射，超乘而出。女自房观之，曰：“子皙信美矣，抑子南夫也。夫夫妇妇，所谓顺也。”适子南氏。



这首诗的大意和《叔于田》差不多，也是在说“叔”这位主人公打猎的派头，说他驾驶技术第一流，箭法也是第一流，还赤手空拳活捉了老虎，把老虎“献于公所”，就像前边讲过的《周天子传》里周穆王的那个虎牢故事。

读了这两首诗，很难想像这位京城太叔居然是个反派。如果说叔段坏，他究竟坏在哪里呢？

现代人很难理解古人的难处，我们会觉得《诗经》是《诗经》，《左传》是《左传》，各说各话，说得不一样了又有什么关系？况且《诗经》里边都是诗，诗人的话哪能太当真呢？但在许多古人看来，首先，《诗经》和《左传》都是重要的儒家经典，传达的都是圣人宏旨，圣道一以贯之，哪能各说各话呢？再者，尤其是汉人的主流意见，《诗经》虽然形式上是诗歌，实质却是讲政治的，是臣下向君主的劝谏之书。<sup>1</sup>

比如《汉书·武五子传》记载昌邑王总是看到一些稀奇古怪的不祥之兆，心里烦闷，问龚遂是怎么回事。龚遂说：“大王您把《诗经》三百零五篇都学遍了，这部书不但讲透了做人的道理，也讲透了治国的方法，可您的所作所为符合《诗经》里哪一篇呢？”后来昌邑王倒台，一干手下全被治罪，龚遂因为当初常有进谏而获得了赦免。<sup>2</sup>

另据《汉书·儒林传》，同时还有一个王式，是昌邑王的老师，昌邑王倒台之后王式受到审问：“昌邑王那么坏，你也不知道进谏，档案里边怎么见不到你的谏书呢？”王式回答说：“我天天拿《诗经》教育昌邑王，其中忠臣孝子之篇尤其反复诵读，讲到那些危亡失道之君更是痛哭流涕、语重心长。《诗经》就是我的谏书，所以你们在档案里找不到我的谏书。”

3

<sup>1</sup> [清]惠栋《九曜斋笔记》“经术”条：“潜邱语：以《禹贡》行河；以《洪范》察变；以《春秋》断狱，或以之出使，以《甫刑》按律令条法；以《三百五篇》当谏书；以《周官》致太平；以《礼》为服制，以兴太平。斯真可谓之经术矣。”

<sup>2</sup> 《汉书·武五子传》：初，贺在国时，数有怪。尝见白犬，高三尺，无头，其颈以下似人，而冠方山冠。后见熊，左右皆莫见。又大鸟飞集宫中。王知，恶之，辄以问郎中令遂。遂为言其故，语在《五行志》。王印天叹曰：“不祥何为数来。”遂叩头曰：“臣不敢隐忠，数言危亡之戒，大王不说。夫国之存亡，岂在臣言哉？愿王内自揆度。大王诵《诗》三百五篇，人事浹，王道备，王之所行中《诗》一篇何等也？大王位为诸侯王，行污于庶人，以存难，以亡易，宜深察之。”

<sup>3</sup> 《汉书·儒林传》：王式字翁思，东平新桃人也。事免中徐公及许生。式为昌邑王师。昭帝崩，昌邑王嗣立，以行淫乱废，昌邑群臣皆下狱诛，唯中尉王吉、郎中令龚遂以数谏减死论。式系狱当死，治事使者责问曰：“师何以无谏书？”式对曰：“臣以《诗》三百五篇朝夕授王，至于忠臣孝子之篇，未尝不为王反复诵之也；至于危亡失道之君，未尝不流涕为王深陈之也。臣以三百五篇谏，是以亡谏书。”使者以闻，亦得减死论，归家不教授。

所以，尽管《左传》的所谓“大义”受到过一些经学家的质疑，但大体而言，《诗经》也好，《左传》也好，都是圣人垂法，圣人说话是不可能不靠谱的。所以，事情要么就像“《春秋》三传”相互之间的斗争一样，不是西风压倒东风，就是东风压倒西风，要么就得寻找调和之论，尽量把分歧抹平。

抹平分歧并不容易。《左传》把事情经过说得再清楚不过，纵然还存在一些发挥和曲解的余地，但闪转腾挪的空间实在不大，怎么办呢？那就只好从《诗经》入手了。

诗里写的全是叔段打猎的场面，那么，是不是可以说他玩物丧志呢？——康熙朝名相陈廷敬在《午亭文编》里就是这么说的。那么，为什么一个玩物丧志的人还这样受人歌颂爱戴呢？陈解释说：这就叫上骄下谄、邦国无道，就凭叔段这种所作所为居然也能得到国人的赞美爱戴，那只能说明社会风气过于败坏了。在这种社会风气下，叔段就算不想作乱恐怕都不行。<sup>1</sup>

陈的意见是很有一些代表性的，但问题是：仅从这两首诗里推论得出这些内容么？——很难说。首先，诗里只是描写了一次打猎场面，并没有说叔段成年累月都在沉迷于打猎，而且，打猎过分虽然不对，完全不打猎也同样不对。按照周代的礼制，打猎是必须的，不是游乐而是义务，只是要严格遵守一大堆规章制度罢了，《穀梁传·昭公八年》说靠打猎来练兵是“礼之大者”<sup>2</sup>，《周礼》里边对此还有具体的设计<sup>3</sup>——礼制不等于文治，打猎、打仗都是礼。

这样的礼，是周代贵族的必修课。六艺之中包含御与射，孔子就很拿手，而且也教这些——孔子主要教授的内容并不是文化知识。叔段既精于驾车又擅长射箭，正是《国语·晋语九》所谓“射御足力则贤”，是贵族子弟的典范。西周静簋铭文即记载周穆王让静教射，又在大池搞会考的事，这很可能就是以射猎为考试内容的。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> [清]陈廷敬《午亭文编》卷二十八：吾观《叔于田》二篇之诗，而叹其上骄下谄，国无道之甚也。三代之衰也，善恶赏罚不明乎上，而是非毁誉之在下者恒得而别白之，盖犹直道在人心，而公议在人口也。若叔段者，不义而得众，而国人之美之者，以其弋猎驰骋，举火暴虎，饮酒服马之事竞为谀悦，而无复三代之遗风。叔虽欲不为乱，岂可得哉？

<sup>2</sup> 《穀梁传·昭公八年》：秋，蒐于红。正也。因蒐狩以习用武事，礼之大者也。

<sup>3</sup> [汉]郑玄/注，[唐]贾公彦/疏《周礼注疏·夏官司马·大司马》：中春，教振旅，司马以旗致民，平列陈，如战之陈。○以旗者，立旗期民于其下也。兵者，守国之备。孔子曰：“以不教民战，是谓弃之。”兵者凶事，不可空设，因蒐狩而习之。凡师出曰治兵，入曰振旅，皆习战也。四时各教民以其一焉。春习振旅，兵入收众专于农。

<sup>4</sup> 郭沫若：《两周金文辞大系》图版 27，释文 55。另参杨树达：《积微居金文说》，中华书局，1997 年，第 168—170 页，第 202—203 页。赵英山：《古青铜器铭文研究》，台湾商务印书馆，中华民国七十二年，

有战事就打仗，没战事就打猎，理论上说一年四季都该打猎，<sup>1</sup>但实际情况可能更加接近于《国语·周语》中虢文公对周宣王的进谏所谓“三时务农而一时讲武”，<sup>2</sup>在冬天农闲的时候对国人进行军事训练。打猎在一定程度上就相当于军事演习，<sup>3</sup>而另外一层意义是以猎物来祭神祭祖。周人所谓“国之大事，在祀于戎”，<sup>4</sup>而打猎和这两件国家头等大事全有联系。所以打猎不是玩，是正经事。打猎打得好，打仗应该就不会太差。《毛诗》曾说过“习于田猎谓之贤”，<sup>5</sup>而且打猎有一大堆礼仪需要遵守，维护礼制也就是维护政治稳定。即便是秦汉以后，我们感觉儒家知识分子总在劝说皇帝不要耽于游玩打猎（那时候的打猎已经渐渐失去军事演习和祭神祭祖的性质了），其实并不尽然——《后汉书·马融传》收录了马融上奏的一篇《广成颂》，就是建议要把打猎活动恢复起来的。马融是东汉首屈一指的大儒，他眼见当时的儒生们力主文德、排斥武功，把政府忽悠得废止了田猎之礼和战阵之法，结果盗贼越发横行，肆无忌惮，所以《广成颂》就是针对这个问题而来的，认为文武之道不可偏废。<sup>6</sup>如果马融没读过《左传》，只读过《诗经》，不知道会对叔段如何评论呢？

再者，从《太叔于田》来看，叔段活捉老虎以后“献于公所”，这句话实在耐人寻味——叔段是京邑的最高统治者，按说只能是别人捉了老虎献给他，他自己捉了老虎可献给谁呢？如果这是一次郑庄公组织的田猎活动，那么叔段在其中努力表现，捉了一只老虎献给哥哥，纵然不能受到表扬，至少也不该挨批评吧？而且诗中的叔段无论是驾车还是射箭都中规中矩，一点也看不出有什么非礼的地方，毛病到底出在哪里呢？

“献于公所”的“公”到底指谁？朱熹《诗集传》明确地说：“公，庄公也。”接下来的两句“将叔无狃，戒其伤女”，朱熹说这是郑国人关心叔段的话，怕叔段被老虎伤着。看来

---

第一册，第163—176页。

<sup>1</sup> 《左传·隐公五年》：故春蒐、夏苗、秋猕、冬狩，皆于农隙以讲事也。三年而治兵，入而振旅，归而饮至，以数军实。

<sup>2</sup> 各典籍记载互有出入，如《左传·隐公五年》载“春蒐、夏苗、秋猕、冬狩”，《公羊传·桓公四年》载“春曰蒐，秋曰蒐，冬曰狩”，《穀梁传》载“春曰田，夏曰苗，秋曰蒐，冬曰狩”，诸家注释也各不相同。

<sup>3</sup> 蓝永蔚：《春秋时期的步兵》，中华书局，1979年，第211页。

<sup>4</sup> 《左传·成公十三年》。另参《礼记·王制》：天子诸侯无事，则岁三田。一为干豆，二为宾客，三为充君之庖。无事而不田曰不敬。

<sup>5</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》《国风·齐风·还》。

<sup>6</sup> 《后汉书·马融传》：而俗儒世士，以为文德可兴，武功宜废，遂寝搜狩之礼，息战陈之法，故猾贼从横，乘此无备。融乃感激，以为文武之道，圣贤不坠，五才之用，无或可废。元初二年，上广成颂以讽谏。

叔段真是个英雄人才，很受国人爱戴。<sup>1</sup>

欲加之罪，看来还真有些患于无辞。但困难总是可以被克服的。不久，从朱熹的解释出发，储泳认为叔段在打猎的时候故意抢风头，献老虎是“气陵其兄”。叔段可算有了罪过了，但这个罪过是不是立得住脚，还真不太好说。黄震也用原心的办法推测说：“我估计以叔段的性格，就算到了国都也未必肯跟着庄公去打猎；以叔段的身份，就算在京邑自己打猎也未必会亲自动手活捉老虎。再说了，如果他是跟着庄公打猎，把捉到的老虎献给庄公，这不正是尽了人臣的本分么，‘气陵其兄’的话可从何说起呢。”

黄震想到了戴溪的解释。戴溪以为，所谓“献于公所”，不是说叔段把老虎献给庄公，而是叔段手下的勇士把老虎献给叔段。至于证据，戴溪说：“通观全诗，驾车也好，射箭也好，无不中规中矩的，打猎完毕也是规规矩矩地收场，意态悠闲，张弛有度，所以那光膀子捉老虎的事肯定不是叔段干出来的。”黄震就从戴溪的意见出发，继续推论，说“公所”应该是指叔段的住处，“献于公所”是说勇士们把老虎给叔段送到家里去了。<sup>2</sup>

想抓住叔段的痛脚还真不容易，况且《叔于田》里还有一句对叔段非常有利的話：“洵美且仁”，用“仁”字来评价叔段，这可是绝高的荣誉。公认在孔子的思想里，“仁”是最高标准，那么，历代认为是经孔子亲手删定的《诗经》竟然用“仁”字来评价叔段，难道要想弥合矛盾就非得推翻《左传》不成？

“洵美且仁”，洵，是“确实”的意思；美，男人长得漂亮也可以称之为美，《左传·文公十六年》称公子鲍“美而艳”，男人不但可以美，而且可以艳。洵美且仁，字面上是说叔段确实够美，确实够仁，意思明明确确，不像“献于公所”那么费解。

这样明确的意思可怎么处理才好呢？《毛诗正义》给出了一个非常权威的解釋：“仁”确实是个好词，但叔段是个作乱之贼，仁字用在他身上肯定不合适，所以这只是当时国人的

<sup>1</sup> [宋]朱熹《诗集传》第四卷，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第一卷，第471页：国人戒之曰：“请叔无习此事，恐其或伤女也。”盖叔多材好勇，而郑人爱之如此。

<sup>2</sup> [宋]黄震《黄氏日钞》卷四“献于公所”条：晦庵以公为庄公，华谷遂以为叔段在郑，从庄公出田暴虎以献，气陵其兄。愚恐叔段强恣于外，未必入郑肯从庄公田，叔段君临大邑，未必可身自褫褐。若段果从庄公之狩，而献于公所，正是退守人臣之分，安得言相陵耶？岷隐曰：“言勇力之士暴虎以献于叔也。此诗御中节、射中度，既事而退，意甚闲暇，知暴虎者非指叔言也。”愚案：公所之公，非公侯之公也。段为京城之主，其所寓即公之所也。此句恐合依岷隐说，此乃言叔段在京城田狩之事，故诗曰“叔于田”，安得改释为庄公之田而叔从之以暴虎耶？

称赞之词，并不是真的。<sup>1</sup>

一群坏人夸一个坏人好，并不意味着这个坏人真的是好。这种解释，是先认定了叔段是坏人，然后一切都是围绕着坏人来作文章的，如果我们以《诗经》的文本为本，道理显然不能这么说。那么，余下的一个可能是：“洵美且仁”的“仁”字也许是个错别字？或者是个通假字？

确有这种可能。王先谦《诗三家义集疏》引黄山语：“《论语》：‘里仁为美。’仁止是敦让意。”<sup>2</sup>俞樾也是相近的看法，他说这里的“仁”字用的是古义，也就是郑玄给《礼记·中庸》的“仁者，人也”作注的时候说的“人也，读如相人偶之人，以人意相存问之言”，<sup>3</sup>这比后世理学家铺陈出来的“仁”的概念要朴素得多。<sup>4</sup>

郑玄的意思，是说所谓仁，就是人和人之间互相揖让，相亲相敬。这在郑玄给《仪礼·聘礼》所作的注释里说得更为明确：国君接见外国来使，亲自领人家进门，每到一座门或者每到拐弯的时候，两人都要互相作揖行礼。郑玄说这就叫“相人偶”，是表达敬意的。<sup>5</sup>

俞樾就是在郑玄的基础上作出推断的，认为《毛诗正义》没有搞懂仁字的古义，所以错会了诗歌之旨。俞樾的旁证是：《叔于田》的用韵都是很规矩的，全诗分为三段，第一段开头是“巷无居人”，结尾用“洵美且仁”来呼应；第二段开头是“巷无饮酒”，结尾用“洵美且好”呼应；第三段开头是“巷无服马”，结尾用“洵美且武”呼应，末尾的用字都与首句呼应。《说文·马部》说：“马，武也。”<sup>6</sup>用武来形容马就像用仁来形容人一样，都是上古时代的字义。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》：正义曰：……仁是行之美名，叔乃作乱之贼，谓之信美好而又仁者，言国人悦之辞，非实仁也。

<sup>2</sup> [清]王先谦《诗三家义集疏》，中华书局，1987年，第339页。

<sup>3</sup> [清]俞樾《群经平议》卷八“洵美且仁”条。

<sup>4</sup> 如程颢提出的理学命题，见[宋]程颢、程颐《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，中华书局，1981年，第16页：学者须先识仁。仁者，浑然与万物同体。义、礼、知、信皆仁也。[宋]吕乔年/编《丽泽论说集录》卷七引吕祖谦语：仁与礼通彻上下，自足以该括天下之理。

<sup>5</sup> [汉]郑玄/注，[唐]贾公彦/疏《仪礼注疏》卷二十·聘礼第八：公揖入，每门、每曲揖。（每门辄揖者，以相人偶为敬也。）参见白奚：《“仁”与“相人偶”——对“仁”字的构形及其原初意义的再考察》，《哲学研究》，2003年7月。

<sup>6</sup> [汉]许慎《说文解字》：马，怒也，武也，象马头髦尾四足之形。

<sup>7</sup> [清]俞樾《群经平议》卷八“洵美且仁”条：《笺》云：“言叔信美好而又仁。”《正义》曰：“仁是行之美名。叔乃作乱之贼，谓之信美好而又仁者，言国人悦之辞，非实仁也。”樾谨案：《礼记·中庸》篇：“仁者，人也。”郑注曰：“人也，读如相人偶之人，以人意相存问之言。”然则古所谓仁者，乃以人意相存问之意，故其字从人、二也。此章以仁称叔，见有叔则能以人意相存问，故巷有人；无叔则莫能以人意相

俞樾倒没有搞诛心之论，而是用考据手法给叔段稍稍抹了一点黑。我们从“末尾的用字都与首句呼应”来看，第一段里，“仁”和“人”上古音都在真韵；第二段里，“酒”和“好”上古音都在幽韵；第三段里，“马”和“武”上古音都在鱼韵。<sup>1</sup>

阮元《论语论仁篇》大体也持此见，认为这个训释本是周、秦乃至东汉以来的民间习语，尽人皆知，只是到晋代之后此语失传，后人再见此训便不易理解了。<sup>2</sup>——对于阮元来说，训诂不是目的，而是通向义理之途径，但是，这一古训仅在训诂上是否能够站得住脚呢？

于省吾反驳俞樾，同样用考据的办法说话。首先，俞对“仁”字的解释虽然在道德感上比《毛诗正义》低了一档，但本质上并没有多大的差别，也就是说，如果按儒家对“仁”的核心理念，称叔段为“仁”就是说他是个大大的好人，如果按俞考释古训，叔段也并没有从大好人一变而为大坏蛋，而只是变成小好人罢了。于说：“仁”字在这里其实个个通假，本字应该是“夷”，意思是“悦”。章炳麟《文始》说“仁、夷同属舌音，故得相借”，两字的通假例证在文献当中也很常见，故而“洵美且仁”就是“洵美且夷”，也就是“洵美且悦”，是形容叔段又帅又开心，和儒家之“仁”一点关系都没有。

于虽然是从文字训诂入手，但依然以《左传》为前提，说叔段“好田猎饮酒，以玩务为乐，《左传》隐元年称‘京叛大叔段’，足征大叔并非仁爱深得人心之人。……可见诗人对于叔之独自享乐，言外有无限讽刺之意。”<sup>3</sup>

这两首诗明为赞美，暗含讥讽，不止于这样说，历代很多人都这样说。不过平心而论，如果单单来看《诗经》本文，恐怕任谁也看不出这两首诗里有一丁点讽刺之意，要满足讽刺的结论，不管把“洵美且仁”怎么解释，不管把“献于公所”怎么解释，都要基于两个前提：一是基于《左传》乃至全部《春秋》三传，二是基于孔子删诗——事情很明显，既然叔段是个乱臣贼子，孔子为什么不把美化他的诗彻底删掉呢？

这是一个非常悠远的学术问题。前边龚遂和王式的遭遇向我们展现了《诗经》崇高的政

存问，故巷无人也。孔颖达徒震于仁之名而不达古义，未得其旨。尝谓诗人之辞非如后人苟且趁韵者。首章言“巷无居人”，故曰“洵美且仁”；次章言“巷无饮酒”，故曰“洵美且好”；三章言“巷无服马”，故曰“洵美且武”。末一字皆与首句相应。《说文·马部》曰：“马，武也。”于人言仁，犹于马言武，皆古训也。

<sup>1</sup> 李珍华，周长楫：《汉字古今音表》，中华书局，1999年。

<sup>2</sup> [清]阮元《论语论仁篇》，《擘经室集》，中华书局，1993年，第194页：元此论乃由汉郑氏相人偶之说序入，学者或致新僻之疑，不知“仁”字之训为“人”也，乃周、秦以来相传未失之故，训东汉之末犹人人皆知，并无异说。康成氏所举相人偶之言，亦是秦、汉以来民间恒言，人人在口，是以举以为训，初不料晋以后此语失传也。

<sup>3</sup> 于省吾：《泽螺居诗经新证·泽螺居楚辞新证》，中华书局，2003年，第74—76页。

治地位，但翻检《诗经》三百零五篇，诲淫诲盗的篇章也不在少数，就拿《叔于田》和《太叔于田》来说，赤裸裸地歌颂一个反动派，这难道就是圣人垂法吗？

为了弥合这个矛盾，历代学者付出了种种努力。顾炎武在《日知录》里说：孔子删诗，好坏并存，这样读者才能从这些诗歌当中一睹风土人情与国家兴亡。所以《桑中》、《溱洧》孔子没删，是为了展示给大家什么叫淫，《叔于田》这种歌颂坏蛋的诗孔子也收，是为了告诉大家什么叫民风败坏。如果以为圣人垂法只树好榜样、不立坏典型，这不是和唐太子李弘一般见识了么？<sup>1</sup>

顾炎武说的这位唐太子李弘，是唐高宗的第五子，他曾经随郭瑜学习《左传》，在学到楚国太子商臣弑君篡位<sup>2</sup>这一段的时候，废卷而叹：“圣人的书是垂训后代的，怎么连这种丑事都记？”郭瑜回答说：“孔子修《春秋》，表扬好人，鞭挞坏蛋，书里当然不光是好人好事了。”李弘说：“那也不行。这等篡逆之事不但嘴里不能说，耳朵也不忍听。《左传》我不学了，给我换本别的教材吧。”郭瑜很感动，夸了李弘一大堆“诚孝冥资，睿情天发”之类的话，从此就改教《礼记》了。<sup>3</sup>

以上种种立论、种种弥合，都基于这样一个前提：这两首诗写的确实就是叔段。如果这个前提本身就是靠不住的，那些观念之争也就显得立足不稳了。事实上，早有人怀疑这两首诗和叔段并无关系，诗中的所谓“叔”可以是任何人——朱熹就曾有过怀疑，说：“或疑此亦民间男女相悦之辞也”，<sup>4</sup>崔述也说：《毛诗》总喜欢在人名上附会，看见仲就说是祭仲，

<sup>1</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第231—233页：孔子删诗，所以存列国之风也，有善有不善，兼而存之。犹古之太师陈诗，以观民风；而季札听之，以知其国之兴衰。……是以《桑中》之篇，《溱洧》之作，夫子不删，志淫风也。《叔于田》为誉段之辞，《扬之水》、《椒聊》为从沃之语，夫子不删，著乱本也。……后之拘儒不达旨，乃谓淫奔之作，不当录于圣人之经。是何异唐太子弘谓商臣弑君，不当载于《春秋》之策乎？……

<sup>2</sup> 事见《左传·文公元年》。

<sup>3</sup> 《旧唐书·高宗中宗诸子》：孝敬皇帝弘，高宗第五子也。永徽四年，封代王。显庆元年，立为皇太子，大赦改元。弘尝受《春秋左氏传》于率更令郭瑜，至楚子商臣之事，废卷而叹曰：“此事臣子所不忍闻，经籍圣人垂训，何故书此？”瑜对曰：“孔子修《春秋》，义存褒贬，故善恶必书。褒善以示代，贬恶以诫后，故使商臣之恶，显于千载。”太子曰：“非唯口不可道，故亦耳不忍闻，请改读余书。”瑜再拜贺曰：“里名胜母，曾子不入；邑号朝歌，墨子回车。殿下诚孝冥资，睿情天发，凶悖之迹，黜于视听。循奉德音，实深庆跃。臣闻安上理人，莫善于礼，非礼无以事天地之神，非礼无以辨君臣之位，故先王重焉。孔子曰：‘不学《礼》，无以立。’请停《春秋》而读《礼记》。”太子从之。

<sup>4</sup> [宋]朱熹《诗集传》第四卷，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第一卷，第469页。

看见叔就是叔段，仲和叔都是男子之字，郑国怎么也有好几万人，难道只有祭仲一个人才叫仲，只有叔段一个人才叫叔不成？<sup>1</sup>顾颉刚从训诂出发，梳理“叔”字的演变历程，论证该字本来表示的是繒弋所用的短矢，以生丝系矢而射，这是男人的事，所以“叔”字被用作了男人的美称。<sup>2</sup>

到了当代，《诗经》注本基本上完全背弃了古代传统，比如程俊英、蒋见元的《诗经注析》说：“这是一首赞美猎人的诗。”<sup>3</sup>再如褚斌杰的《诗经全注》解释《叔于田》说：“这诗写一个女子赞美她所爱的男子汉。称赞他爱好打猎，善骑能饮，而且英武美丽，品德也好。在她心目中，举世无双，无人可比。倾慕之情，溢于言表。”<sup>4</sup>其他注本虽然细节上有些出入，但基本也都是本着这个思路的。

学术是进步的，这两首诗的旧解不断在细节上受到质疑和推翻，比如“巷无居人”是不是前边介绍过的那个意思，比如“岂无居人，不如叔也”是不是在拿巷里的人和叔来作比较，<sup>5</sup>“暴虎”是不是空手打老虎，<sup>6</sup>“火烈具举”是不是一种专门针对老虎的狩猎，<sup>7</sup>这都不断在有新的考证，不断在质疑着旧的解释。但从思想史上来看，这些问题都属于枝节，而关键问题是：诗的主人公一下子从一个具体的叔段变成了一个不具名的猎人，圣人垂训之大义一下子就失去载体了。

但是，难道《毛诗》的那些所谓诗旨当真都是无稽之谈么？今人的这些注释是否存在矫枉过正、疑古过度的问题呢？《诗经》里的很多内容当真都只是既没有政治涵义、也没有时事反映的民间歌谣不成？

事情还真不好一概而论。“诗言志”是诗学的一个重要命题，“诗”字的古文就是左边一

<sup>1</sup> [清]崔述《读风偶识》卷三“名字之附会”条：大抵《毛诗》专事附会。仲与叔皆男子之字，郑国之人不啻数万，其字仲与叔者不知几何也，乃称叔即以为共叔，称仲即以为祭仲，情势之合与否皆不复问。

<sup>2</sup> 顾颉刚：《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，河北教育出版社，1996年，第369页。

<sup>3</sup> 程俊英、蒋见元：《诗经注析》，中华书局，1991年，第224页。

<sup>4</sup> 褚斌杰：《诗经全注》，人民文学出版社，1999年，第85页。

<sup>5</sup> 黄海烈、陈剑：《〈诗〉篇新证》，《古籍整理研究学刊》，2006年1月。

<sup>6</sup> 刘海琴：《“暴虎”补证》，《语言研究》，2005年2月。姚孝遂：《甲骨刻辞狩猎考》，《古文字研究》第六辑，中华书局，1981年，第48页。裘锡圭：《说“玄衣朱纁”【造字：衤+暴】纁【造字：衤+金】》——兼释甲骨文“𠂔”字，《裘锡圭自选集》，大象出版社，1994年，第73—76页。

<sup>7</sup> 联系“襍褻暴虎”的前一句“火烈具举”，这种明火执仗的围猎行动大约只是针对老虎的——姚孝遂把殷商的几种狩猎方式作了区分，像“火烈具举”这种情况在那时候专门是打老虎的。见姚孝遂：《甲骨刻辞狩猎考》，《古文字研究》第六辑，中华书局，1981年，第41—45页。



个“言”字右边一个“志”字组合而成的。<sup>1</sup>“诗言志”的说法也多见于先秦文献，<sup>2</sup>考其本义，当时“诗”是对“言”的记载，而后“言志”便被误读为“抒发心志”的意思，很快也就约定俗成了。<sup>3</sup>从《左传》来看，外交活动常常需要诵诗，诗所言之志多是带有政治涵义的外交辞令。尽管外交官们流行断章取义的诵诗方式，但诗与政治的关系的确是不容抹煞的。

《诗经》在汉初就被立为官学，而且博士共有三家：鲁人申培传授《鲁诗》，齐人轅固生传授《齐诗》，燕人韩婴传授《韩诗》，这三家师说有别，但同属于今文系统，还有一个古文系统的《毛诗》，由鲁人毛亨（大毛公）传赵人毛萁（小毛公），未被立于官学，只是在爱好儒学和古书的河间献王那里受到欢迎而已。但世间事往往出人意表，后来风水轮流转，三家诗陆续亡佚，只剩下《毛诗》一家一统天下。<sup>4</sup>

毛诗传承据说来自子夏，据《史记·仲尼弟子列传》，孔子死后，子夏讲学西河，魏文侯以师礼事之。<sup>5</sup>子夏是孔门高弟，孔子曾以文学称之，<sup>6</sup>《史记索隐》说子夏之文学共有四科，其中之一就是序《诗》，另外三科是《易》、《礼》、《春秋》。<sup>7</sup>

问题来了：如果《毛诗》和《春秋》都是传自子夏，《毛诗》阐发的诗旨就很可能是有史实依据的，《春秋》一系的经典也应该与《毛诗》有所贯通才对。

如果《毛诗》的传承谱系是确凿无疑的，诗旨的可靠性也就大大提高了。但是，这个传承谱系还真没少受人质疑。首先，即便在认可子夏传承的学者当中，说法就很不一样：有说《诗大序》是子夏所作，《诗小序》是子夏和毛公合作的，也有说子夏作的序就是《毛诗序》的，还有说子夏作序，毛公和卫宏又作润色的。质疑者更是说法众多，乃至《四库全书总目

<sup>1</sup> [汉]许慎《说文解字》：诗，志也，从言。

<sup>2</sup> 如《尚书·尧典》：“诗言志。”《左传·襄公二十七年》：“诗以言志。”《荀子·儒效》：“诗言是其志也。”《庄子·天下篇》：“诗以道志。”

<sup>3</sup> “诗言志”多有异说，此不细辩。参见韩高年：《礼俗仪式与先秦诗歌演变》，中华书局，2006年，第52—57页。陈桐生：《从出土竹书看“诗言志”命题在先秦两汉的发展》，《文艺理论研究》，2007年第5期。朱自清：《诗言志辨》，华东师范大学出版社，1997年。

<sup>4</sup> 另有一些影响极小的传承，如《汉书·楚元王传》：“元王亦此之诗传，号曰《元王诗》，世或有传。”今年考古发现也有与三家诗及毛诗不同者，见胡平生、韩自强：《阜阳汉简诗经简论》，《文物》，1984年第8期。

<sup>5</sup> 《史记·仲尼弟子列传》：孔子既没，子夏居西河教授，为魏文侯师。

<sup>6</sup> 《论语·先进》：子曰：“从我于陈、蔡者，皆不及门也。”德行：颜渊，闵子骞，冉伯牛，仲弓。言语：宰我，子贡。政事：冉有，季路。文学：子游，子夏。

<sup>7</sup> [唐]司马贞《史记索隐》：子夏文学著于四科，序诗，传易。又孔子以《春秋》属商。又传礼，著在礼志。

提要·诗序》用了八个字这样归纳道：“《诗序》之说，纷如聚讼。”<sup>1</sup>

《诗序》公案，论者无数，到底“纷如聚讼”到什么程度呢？张西堂归纳《诗序》异说共有十六种，<sup>2</sup>李嘉言归纳的是十七种<sup>3</sup>。现代人可能觉得这些歧义纷出的古人们甚是无谓，但在当时，这个问题却关乎政教之本——如果在前述那个昌邑王和龚遂、王式的事件里，昌邑王问上一句“你们给我讲的《诗经》宗旨到底是圣人的意思，还是你们老师自己的意思”，又该怎么回答呢？

子夏是孔子和《毛诗》之间的一个纽带，如果子夏被证伪，《毛诗》的可靠性就要大打折扣，在当下的叙述里，《叔于田》和《太叔于田》这两首诗到底和叔段有没有关系，这就要受到相当程度的质疑了。

对《毛诗序》可信度问题的争议始于北宋，<sup>4</sup>及至近代古史辨派出，子夏传诗之说便越来越没人信了。傅斯年《诗经讲义稿》很不客气地说：“《毛诗》起源很不明显，子夏、荀卿之传授，全是假话。大约是武帝后一个治三家《诗》而未能显达者造作的，想闹着立学官（分家立博士，大开利禄之源，引起这些造作不少，尤其在《书》学中多）。其初没有人采他，刘子骏以多闻多见，多才多艺，想推翻十四博士的经学，遂把它拿来利用了。加上些从《国语》中搜出来造作成的《左传》相印证的话，加上些和《诗》本文意思相近的话，以折三家，才成动人听闻的一家之学。”<sup>5</sup>

流风所及，时至当代，《诗经》注本有不少对《毛诗》根本连提都不提了，但《毛诗》真的那么没谱吗？

清人范家相早就考虑过这个问题：毛公阐扬诗旨，到底是自己关起门琢磨的呢，还是另有什么依据？当初河间献王酷爱儒学，身边有一大堆的儒家追随者，如果毛公的师承渊源当

<sup>1</sup> 《四库全书总目提要·诗序》：案《诗序》之说，纷如聚讼。以为《大序》子夏作，《小序》子夏、毛公合作者，郑玄《诗谱》也。以为子夏所序《诗》即今《毛诗序》者，王肃《家语注》也。以为卫宏受学谢曼卿、作《诗序》者，《后汉书·儒林传》也。以为子夏所创，毛公及卫宏又加润益者，《隋书·经籍志》也。以为子夏不序《诗》者，韩愈也。以为子夏惟裁初句，以下出于毛公者，成伯璵也。以为诗人所自制者，王安石也。以《小序》为国史之旧文，以《大序》为孔子作者，明道程子也。以首句即为孔子所题者，王得臣也。以为毛《传》初行尚未有《序》，其后门人互相传授，各记其师说者，曹粹中也。以为村野妄人所作，昌言排击而不顾者，则倡之者郑樵、王质，和之者朱子也……

<sup>2</sup> 张西堂：《诗经六论》，商务印书馆，1957年，第120—124页。

<sup>3</sup> 李嘉言：《诗序作者》，《李嘉言古典文学论文集》，上海古籍出版社，1987年，第38—47页。

<sup>4</sup> 《四库全书总目提要·钦定诗经传说汇纂》：《诗序》自古无异说，王肃、王基、孙毓、陈统争毛、郑之得失而已。其舍《序》言《诗》者，萌于欧阳修，成于郑樵，而定于朱子之《集传》。

<sup>5</sup> 傅斯年：《诗经讲义稿》，中国人民大学出版社，2004年，第9页。

真如此可疑，他就能在河间献王眼皮底下这么蒙混过去不成？那么多的儒学专家难道就发现不了问题，就不会对他群起而攻之？<sup>1</sup>

范的考虑虽然缺乏证据，却尽在情理之中。在一群行家里冒充行家可不是那么容易的。清人大搞辑佚工作，把失传的三家诗复原了不少，和《毛诗》比照之下，在许多地方上并没有那么大的分歧。就说《叔于田》这两首，四家对诗旨的解说并没有多大的出入。<sup>2</sup>那么，就算是《毛诗》的来源不可靠，难道三家诗也和《毛诗》一起在说谎吗？

近年来的考古发现给我们提供了不少参考。上博简《诗论》是战国时代孔子后学的文献，看来诗教之风确实是源流有自的孔门传统，而《诗论》的作者有学者认为就是子夏。<sup>3</sup>

《毛诗》讲《关雎》，开篇就说“后妃之德也”，饱受今人诟病，但看看《诗论》，解释《关雎》说的是“以色喻于礼”，意思虽然有别，但出发点还是一样的。至于《诗论》的作者是不是子夏，虽然难以凿实，但《诗论》的发现在很大程度上为我们确认了孔门的诗学传承，《毛诗》虽然有后人发挥的地方，但也不像傅斯年所指认的那样是凭空编出来的。这段公案到了现在又出现了貌似复古的分歧，有人（如李学勤）认为《诗论》是子夏所作，《诗序》是出自子夏后学之手；<sup>4</sup>也有人（如卢盛江）认为《毛诗序》不可能是源自《诗论》的；<sup>5</sup>还有人（如黄怀信）认为《诗论》的作者不是子夏，但《诗大序》确实就是子夏作的，<sup>6</sup>《毛诗》的编撰者也并没有见过《左传》之类的书。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> [清]范家相《诗渚》卷二：《诗序》既非子夏作矣，然则毛之序其出于私见而妄传之耶？抑别有所据而非苟耶？曰：亨与苾之授受彰彰然也。河间献王造次必于儒者，山东儒者多从之游，使毛公授受不明，献王岂肯信之？诸儒宁不群起而攻之？

<sup>2</sup> [清]王先谦《诗三家义集疏》，中华书局，1987年，第338页—342页。

<sup>3</sup> 李学勤：《〈诗论〉的体裁和作者》，《上海博物馆藏战国楚竹书研究》，上海书店出版社，2002年，第51—61页。

<sup>4</sup> 李学勤：《〈诗论〉说〈关雎〉等七篇释义》，《齐鲁学刊》，2002年第2期：“我曾提出，《诗论》为亲闻孔子诗学的弟子所作，对照文献，最可能是子夏。《汉书·艺文志》载，毛公之学，自谓传自子夏；到三国时，陆玕更坐实《诗序》为子夏所作。现在看，《诗论》和《诗序》、《毛传》，在思想观点上虽有承袭，实际距离是相当大的，即以《关雎》等七篇而论，差别即很明显。《诗序》不可能是子夏本人的作品，只能说是由子夏开始的《诗》学系统的产物。但无论《诗序》还是《毛传》，都确实有《诗论》的影子，这对我们认识《诗》学传承，十分重要。”另见房瑞丽：《〈上海博物馆藏战国楚竹书·诗论〉作者身份及思想内涵探析》，《兰州学刊》，2005年6月。

<sup>5</sup> 卢盛江：《上博楚简〈诗论〉献疑》，《南开学报》（哲学社会科学版），2006年3月。

<sup>6</sup> 黄怀信：《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》，社会科学文献出版社，2005年，第316—322页。

<sup>7</sup> 刘毓庆、郭万金：《子夏家学与〈诗大序〉——子夏作〈诗大序〉说补正》，《山西大学学报》（哲学

非常遗憾的是,《诗论》里边并没有《叔于田》这两首,而且,即便采信黄怀信他们的说法,认可《诗大序》是子夏所作,但《诗小序》定然不是子夏的手笔,然而,论定《叔于田》两首是讽刺郑庄公、诗中的“叔”是实指叔段的正是《诗小序》。

《诗论》的证据似乎是不利于《诗小序》的说的。<sup>1</sup>马承源作过一个《孔评诗义与毛诗小序评语对照表》,一一对照之下有个显著的发现:《诗论》里边只对《雨亡政》、《即南山》两篇有“皆言上之衰也,王公耻之”这样的评论,其他篇目里并没有像《毛诗》小序里那样多的讽刺和赞美都实有具体对象的情况,于是推论说:“这许多实指的美刺是很难说得通的,小序中的美、刺之所指,可能多数并非如此,之所以写得这么明确,可能相当部分是汉儒的臆测。”<sup>2</sup>

马承源的意见还远未成为公论,<sup>3</sup>我们小心翼翼地以上的线索揣测:一,《毛诗》应当是有孔门师承的;二,《毛诗》除了继承之外也许还没少发挥。另外要考虑到的是:孔门弟子不在少数,《毛诗》也许是得自《诗论》的传承,也许是另有师承,而即便是另有师承,从它和《诗论》的相似程度来看,源头或许也能追溯到孔子身上(诗歌阐释的传统应该还早在孔子以前,参见马银琴《上博简〈诗论〉与〈诗序〉诗说异同比较》)。

现在,假定以上推论成立,我们依然要面对一个难题:就算《毛诗》的传承可以追溯到孔子,甚至,就算《毛诗》的那些政治讽喻也可以追溯到孔子,但《诗经》当中一些篇章的写作年代明显早于孔子几百年,对这些几百年前的诗歌之旨孔子是怎么知道得那么清楚的?

王志有一个说法:“就传世文献推断,孔子应该是通过周代史官保存的诗学文献得知古人创作之旨的。”<sup>4</sup>这又涉及到《春秋》之缘起这个老大难问题了。

《孟子·离娄下》说:“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。”这里的“王者之迹熄”经常被解释为王室衰落的意思,王室衰落了,《诗》也就没有了,《诗》没有了,孔子这才创作《春秋》。

---

社会科学版), 2006 年 1 月。

<sup>1</sup> 参见王廷洽:《〈诗论〉与〈毛诗序〉的比较研究》,《新出土文献与古代文明研究》,上海大学出版社 2004 年,第 39—46 页。

<sup>2</sup> 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》,上海古籍出版社,2001 年,第一册,第 166 页。

<sup>3</sup> 方铭:《〈孔子诗论〉与孔子文学目的论的再认识》,《文艺研究》,2002 年第 2 期。傅道彬:《〈孔子诗论〉与春秋时代的用诗风气》,《文艺研究》,2002 年第 2 期。

<sup>4</sup> 王志:《〈毛诗序〉溯源》,《古籍整理研究学刊》,2006 年 9 月。

这段话不很容易理解，因为《诗经》和《春秋》完全是两种不同类型的作品，两者之间能存在什么传承关系呢？原因大约就在于：正如《春秋》不属于现代意义上的史学范畴，《诗经》也不属于现代意义上的文学范畴。《毛诗序》就把《诗经》的意义拔得很高，说它“正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”，而孔颖达为这段文字作疏的时候恰恰又提到“《公羊传》说《春秋》功德云：‘拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》’”，两相比较，即便去掉一些夸张成分的话，也会发现这两者的主旨确实都是一回事。也正是因为这个原因，后来无论多少次改朝换代，诗歌的地位一直很高，而那些在现代人看来和诗歌应该具有同等地位的词、曲、小说，都被认为是下里巴人的东西，难登大雅之堂。

但问题仍未解决，因为平王东迁之后诗显然并没有亡，《诗经·国风》里的不少篇目都属于春秋时代，这又该怎么解释呢？——赵歧注《孟子》，在“王者之迹熄而诗亡”之下注有“太平道衰，王迹止息，颂声不作，故诗亡”。这是很重要的一条注释，韩高年就此作解：“孟子身处战国时期，他认为东周时，真正的诗已经亡了（‘诗亡然后《春秋》作’）。那么，在他的观念中，产生于春秋时期的国风，显然是不属于他所说的‘诗’的范围的。他所承认为诗的，恐怕只能是颂和雅了。今观颂和雅，多出于政治上和国家祭礼上有绝对权威的人士之手。他们都是王政的维护者，宗教典礼的主持者，他们所作的诗——在祭礼及其他仪式上所诵或所发的‘言’，是与王道密切相关的，因此孟子才将‘诗亡’与‘王者之迹熄’联系在一起。”<sup>1</sup>

但“王者之迹”的“迹”字据朱骏声《说文通训定声》乃是“𠂔【造字：走之旁+丌】”字之误，“𠂔【造字：走之旁+丌】”字据《说文解字》是“古之道人，以木铎记诗言。”周王室派出道人到各地采风，摇着木铎让大家贡献歌谣——这就是“采风”。各地民风经过道人的采集而闻之于天子，所以天子可以足不出户便知天下大事。<sup>2</sup>

采风之说在史家当中原本是很受怀疑的，但《诗论》的出土算是直接以先秦史料来给持

<sup>1</sup> 韩高年：《礼俗仪式与先秦诗歌演变》，中华书局，2006年，第63页。

<sup>2</sup> 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，2005年，第193页：《说文解字·丌部》云：“𠂔【造字：走之旁+丌】，古之道人，以木铎记诗言。”朱骏声《说文通训定声》云：“《孟子》王者之迹熄而《诗》亡，‘迹’即‘𠂔【造字：走之旁+丌】’之误。”程树德《说文稽古篇》曰：“此论甚确。考《左传》引《夏书》曰：‘道人以木铎徇于路。’杜注：‘道人，行人之官也。木铎，木舌金铃。询于路，求歌谣之言。’伪《胤征》本此。《王制》：‘命太师陈诗以观民风。’《公羊》何注：‘五谷毕入，民皆居宅，从十月尽正月止，男女相从而歌，饥者歌其食，劳者歌其事。男年六十女年五十无子者，官衣食之，使之民间求诗，乡移于邑，邑移于国，国以闻于天子，故王者不出户牖，尽知天下。’”

肯定意见的一方加了一个至关重要的砝码。《诗论》第三简“邦风其纳物也，溥观人俗焉，大斂材焉”，此即《汉书·艺文志》所谓“观风俗，知得失，自考证”之义。<sup>1</sup>

据此，所谓“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作”，说的就是中央不再安排遣人到各地采风了，《诗》的传统到此终结，孔子大概很伤心，于是依据鲁史而作《春秋》。王志推断：当初遣人采风的时候，周室史官对采上来的这些诗不但负有保藏之劳，还有阐释之职，《朱子语类》所断言的“《周礼》、《礼记》中，史并不掌诗”说得并不准确，<sup>2</sup>而周室史官对诗歌的这些阐释应该就是孔子解释《诗经》的依据，后来代相传承，代相发挥，就有了三家诗以及《毛诗》。所以，《毛诗》里那些直指真人真事的政治讽喻也许有发挥过度之嫌，但要说它完全就是空穴来风、向壁虚构，恐怕也失之武断了。<sup>3</sup>

《汉书·艺文志》称“古者诸侯卿大夫交接邻国，以微言相感，当揖让之时，必称《诗》以谕其志，盖以别贤不肖而观盛衰焉。”诸侯搞外交活动，往往要引述《诗经》作为外交辞令，可以“谕其志”，可以“观盛衰”。那么，为什么不直截了当地“谕其志”、“观盛衰”呢？推其原因，大约是诸侯无不分属亲戚，亲戚之间说话不能太直，而要婉转一些，点到为止，这就是“以微言相感”。当“《诗》亡”之后，“以微言相感”的传统自然也不复存在，于是以《春秋》的微言大义来接替《诗经》“以微言相感”的传统似乎也是说得过去的。

也许有必要从当代的“激进”风格向传统稍稍回退一些。话说回来，对于两首《叔于田》，黄海烈和陈剑的《〈诗〉篇新证》便作了很有力的驳证，把前文讲过的辨伪大家崔述《读风偶识》里的质疑逐条击破，论证诗中之“叔”就是叔段无疑。

在黄、陈二人的论证中，《太叔于田》里的“褫褐暴虎，献于公所。将叔无狃，戒其伤女”这几句说的不是叔段在自己的地盘上打老虎，不是京邑的人民群众关心叔段，劝他小心别被老虎伤着，而是叔段和庄公一起打猎的事情。

这几句里展现的周人的献禽礼。周代是个礼仪之邦，礼数众多，等级森严，献禽礼正是周人礼制当中的一项重要内容，应该是从原始部落社会的围猎活动中发展而来的。叔段捉了老虎，献给庄公，这是在尽下级对君长应尽的礼数，体现的正是尊卑有序、长幼有别的礼制精神。另据庚壶、叔公钟、多友鼎的铭文，下级献禽之后，领导是要表示一下关心和勉励的，

<sup>1</sup> 马银琴：《上博简〈诗论〉与〈诗序〉诗说异同比较——兼论〈诗序〉与〈诗论〉的渊源关系》，《简帛研究》2002，2003》，广西师范大学出版社，2005年，第102—103页。

<sup>2</sup> 王志：《上博简〈孔子诗论〉与汉儒所传周代采诗说》，《九州学林》，2004年第3期。

<sup>3</sup> 王志：《〈毛诗序〉溯源》，《古籍整理研究学刊》，2006年9月。

这种关心和勉励在庚壶和多友鼎铭文的句法形式上正与“将叔无狃，戒其伤女”一致，由此可以推断“将叔无狃，戒其伤女”是叔段向庄公献上老虎之后庄公关心叔段的话。<sup>1</sup>“要小心，别被老虎伤到！”这话既体现出上级对下级的关怀，更体现出哥哥对弟弟的关怀——至少是表面上的关怀。

另外可以作为佐证的是《周礼》的一条记载。《周礼·夏官司马·大司马》讲春天组织打猎以作练兵，然后“火弊，献禽以祭社”。据郑玄注，“火弊”指的是火势停歇，因为春天围猎是要放火驱赶动物的。等火势停歇的时候，猎场负责任树起旌旗，大家都聚拢过来献上猎物。这就是《诗经》所谓的“言私其豷，献豸于公”（小猪归自己，大猪要上交），然后挑选猎物祭祀社神。<sup>2</sup>

郑玄引《诗经·豳风·七月》“言私其豷，献豸于公”，从背景到语法都与《太叔于田》的“禴禴暴虎，献于公所”相近。田猎结束，把大个儿的、漂亮的猎物上交以用于祭祀，这是很“合礼”的。

仍据《周礼·夏官司马·大司马》，冬天练兵是非常热闹的场面。所谓练兵，半是练兵，半是打猎，最后“大兽公之，小禽私之”，献禽以供祭祀。<sup>3</sup>礼制使然，合情合理。——议论至此，究竟还不算如山铁证。核心问题是否已经澄清，不好说，但围绕着对核心问题的争论，各个时代的学者们连带着辨析了不少礼制、训诂、义理等等相对而言的枝节问题。或许可以这么说：主题仍是朦胧的，但细节越来越清晰。

## （七）城过百雉，国之害也

### 1. 礼制之下的城垣标准

叔段被封到京邑，称为京城太叔。大臣祭仲来对庄公进谏说：“分封建都，规模自有定制。如果城墙超过三百丈，必为国家之害。按照先王之制，大城的规模不得超过国都的三分之一，中等城市的规模不得超过都城的五分之一，小城的规模不得超过国都的九分之一。而

<sup>1</sup> 黄海烈、陈剑：《〈诗〉篇新证》，《古籍整理研究学刊》，2006年1月。

<sup>2</sup> [汉]郑玄/注，[唐]贾公彦/疏《周礼注疏·夏官司马·大司马》：火弊，献禽以祭社。○春田为蒐。……火弊，火止也。春田主用火，因焚莱除陈草，皆杀而火止。献犹致也，属也。田止，虞人植旌，众皆献其所获禽焉。《诗》云：“言私其豷，献豸于公。”春田主祭社者，土方施生也。

<sup>3</sup> 《周礼·夏官司马·大司马》：大兽公之，小禽私之，获者取左耳。及所弊，鼓皆馘，车徒皆噪，徒乃弊，致禽馘兽于郊，入献禽以享烝。

今京地的城市规模不合祖制，您将来一定会有麻烦的。”（祭仲曰：“都，城过百雉，国之害也。先王之制：大都，不过叁国之一；中，五之一；小，九之一。今京不度，非制也，君将不堪。”）

祭仲这番话，表面是说城邦规划问题，实际是个政治问题。周人礼仪之邦，等级森严，无论衣食住行每个阶层都有每个阶层的固定标准，如果超标就是“非礼”。叔段此时就存在严重的非礼问题：京邑的规模太大了，足以和国都媲美。

《逸周书·作雒解》记载周公营建东都洛邑，提到过“大县城，方王城三之一；小县立城，方王城九之一”，推算下来，大县一百八十雉，小县六十雉。<sup>1</sup>惠栋就是根据《作雒解》的说法推定祭仲所谓“先王之制”指的就是周公当年营建洛邑所定下的城垣标准。<sup>2</sup>

所谓“城过百雉”，雉是一个度量单位，具体标准如何，说法不一。<sup>3</sup>依杜注，造墙一丈见方为一堵，三堵为一雉，所以一雉之墙长三丈、高一丈。<sup>4</sup>这个说法应该是从夯土版筑技术而来的（《诗经·大雅·绵》说的就是周人先祖的版筑过程），大略是用两块长方形的木板中间填土夯实，五版摞起来就是一堵，<sup>5</sup>这是墙垣的一个基本面积单位，现在我们还说“一堵墙”，就是由此而来的。这种版筑夯土技术由来已久，考古发现最早的版筑夯土城址是郑州西山遗址，推测城内面积有两万五千平米，年代推测在仰韶文化晚期，距今大约五千年前，这个地方离庄公和叔段都不太远。<sup>6</sup>

百雉之城到底是个什么规模，说不太清，粗略推算一下，一雉在长度上是三丈，百雉就是三百丈，或三千尺。西周一尺是多长现在还不知道，可以参考的数字是：安阳小屯出土的商牙尺长度为 15.78 和 15.8 厘米，骨尺 16.95 厘米，洛阳金村的战国铜尺是 23.09 厘米，<sup>7</sup>取后者为标准，百雉可以大约折合成七百米。假定城垣是正方形，那么百雉之城的周长就将近两千八百米，面积大约四十八万平米，基本相当于三分之二个故宫。

<sup>1</sup> 《逸周书·作雒解》，黄怀信、张懋镕、田旭东：《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社，1995 年，第 566 页。

<sup>2</sup> [清]惠栋《春秋左传补注》卷一：《周书·作雒》：“大县城，方王城三之一；小县立城，方王城九之一”，不举中者，从可知此周公相成王作雒所定之制，故云先王之制。

<sup>3</sup> 参见[清]张聪咸《左传杜注辨证》卷一。侯志义：《采邑考》，西北大学出版社，1989 年，第 118—121 页。

<sup>4</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达疏《春秋左传正义》：方丈曰堵，三堵曰雉。一雉之墙，长三丈，高一丈。侯伯之城，方五里，径三百雉，故其大都不得过百雉。

<sup>5</sup> 详见扬之水：《诗经名物新证》，北京古籍出版社，2002 年，第 147—151 页。

<sup>6</sup> 马世之：《中国史前古城》，湖北教育出版社，2003 年，第 20—24 页。

<sup>7</sup> 丘光明：《中国历代度量衡考》，科学出版社，1992 年，第 6 页。



再看看国都的标准，依杜注，“侯伯之城，方五里，径三百雉”，按周制，一里合一百八十丈，<sup>1</sup>五里就是九百丈，即三百雉。“大都，不过参国之一”，自然就是百雉的规模。郑国国都应该就是“侯伯之城”，其规模的理论值就是周长 8.4 公里，面积是 4.41 平方公里。

但杜注的这个标准并非公论，文献记载也每有分歧，天子之城有方九里、十里、十二里的异说，莫衷一是，所以连带着侯伯之城以下的标准也跟着变。<sup>2</sup>联系当时的井田制和乡遂制，似乎当以九里之说为是。<sup>3</sup>换个角度：当时的城邑规模到底如何，除了文献之外，倒是有不少城垣遗址可作参考。

考古工作在河南荥阳东南京襄城村一带发现了一处夯土城墙遗址，南北长 1722 米，东西宽 1418 米，面积大约 3 平方公里，推断就是京城遗址，但这究竟是郑国的京城还是邻国的都城，尚无实物证明。<sup>4</sup>如果这就是京城故址的话，按上文推算侯伯之城面积 4.41 平方公里来作比较，显然超标了。

河南新郑县还发现了郑韩故城的遗址，这就是郑人东迁之后建筑的新郑，郑国以此为都近四百年，韩国灭郑之后这里又一度作了韩国的都城。城址在新郑县城区及其外围，夹在黄水河（古溱水）和双洎河（古洧水）交汇处的三角地带。<sup>5</sup>城垣周长约 20 公里，面积约 16

<sup>1</sup> 曲英杰：《先秦都城复原研究》，黑龙江人民出版社，1991 年，第 147 页。

<sup>2</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达疏《春秋左传正义》：侯伯之城，方五里，径三百雉，故其大都不得过百雉。○正义曰：……诸说不同，必以雉长三丈为正者，以郑是伯爵，城方五里，大都三国之二，其城不过百雉，则百雉是大都定制，因而三之，则侯伯之城当三百雉，计五里积千五百步，步长六尺，是九百丈也。以九百丈而为三百雉，则雉长三丈。贾逵、马融、郑玄、王肃之徒为古学者，皆云雉长三丈，故杜依用之。侯伯之城，方五里，亦无正文。《周礼·冬官·考工记》“匠人营国，方九里，旁三门”，谓天子之城。天子之城方九里，诸侯礼当降杀，则知公七里，侯伯五里，子男三里，以此为定说也。但《春官·典命职》乃称上公九命，侯伯七命，子男五命，其国家宫室车旗衣服礼仪皆以命数为节。郑玄以为国家国之所居，谓城方也如《典命》之言，则公当九里，侯伯七里，子男五里，故郑玄两解之。其注《尚书大传》以天子九里为正说，又云或者天子之城方十二里。《诗·文王有声》笺言文王城，“方十里。大于诸侯，小于天子之制”。《论语》注以为公“大都之城方三里”，皆以为天子十二里，公九里也。其驳《异义》，又云“郑伯城方五里”。以《匠人》、《典命》俱是正文，因其不同故两申其说。今杜无二解，以侯伯五里为正者，盖以《典命》所云国家者，自谓国家所为之法，礼仪之度，未必以为城居也。

<sup>3</sup> 详见贺业钅：《中国古代城市规划史论丛》，中国建筑工业出版社，1986 年，第 6—9 页。

<sup>4</sup> 曹远谋、徐伯勇：《郑州与开封》，《中国古都研究（第十五辑）——中国古都学会第十五届年会暨新郑古都与中原文明学术研讨会论文集》，1988 年，第 138 页。

<sup>5</sup> 许宏：《先秦城市考古学研究》，北京燕山出版社，2000 年，第 92 页。赵丛苍、郭妍利：《两周考古》，文物出版社，2004 年，第 47 页。

平方公里，大约相当于 22 个故宫的大小。

郑韩故城算不算大，这还得和同期的其他城邑作个比较。晋、郑两国护送周平王东迁洛邑（即周人的东都成周）。这座天子之城，<sup>1</sup>从城址发现来看，面积大约是 9 平方公里，只是郑韩故城的一半稍多。西周都城丰镐遗址也有发现，丰京面积在 6 平方公里以上，镐京面积在 4 平方公里以上。再看看时代不早于春秋晚期的楚都纪南城遗址，面积大约 16 平方公里，和郑韩故城基本相当。再看曲阜鲁国故城，面积约在 10 平方公里。<sup>2</sup>临淄小城遗址有人认为即是齐国的始建之地，面积大约 5 平方公里，倒是符合“侯伯之城，方五里”的记载，<sup>3</sup>但到了公元前九世纪中叶，齐都临淄已经成为一个繁华的大都会了，规模远超天子之都，面积达到 15 平方公里。<sup>4</sup>如果把相连的大、小两城看作一体，面积就足有 20 平方公里了。

这一比较，礼崩乐坏之像清晰可辨，郑国似乎刚搞建设就开始非礼，上梁先就不正，那就别怪下梁跟着歪了。不过，别说郑国，就连谨守周礼的鲁国，城垣面积似乎也偏大了些。

## 2. 并后、匹嫡、两政、耦国，乱之本也

内外有别，对外是不是构成非礼这得另说，对内可不能让别人非礼了自己。“城过百雉，国之害也”，祭仲的担心可谓见微知著，郑庄公后来势力大了，自己就成为了周天子之害，不过眼下的国之害应该是弟弟叔段——先别管叔段有什么举动，单单是封地的城垣规模过大就足以构成对中央政权的威胁了。要保持政治稳定，就必须严格遵守先王礼制，任何僭越行

---

<sup>1</sup> 成周与王城是一城还是二城，历来争议很多。与本文相关的问题是：考古发现的这座王城到底是二城之一还是仅仅是天子的宫城，或是内城。如果它只是宫城或内城，而全部城郭按《逸周书·作雒解》的标准“城方千七百二十丈，郭方七十里”的话，其他城垣遗址与之相比就很难超标了。参见梁云：《成周与王城考辨》，《考古与文物》，2002 年第 5 期，第 54—55 页；西周时期的洛邑只有一个城，它位于瀍水两岸，又叫“成周”，并无所谓的“王城”。平王东迁后在今涧河东岸兴建了新的都城，还叫“成周”，有时候也叫“王城”；同时在今汉魏洛阳城那里修建了用于驻扎诸侯国军队的“翟泉”城，敬王把都城迁到“翟泉”。扩建之，并改名叫“成周”；而把原来的旧都叫“王城”。“成周”与“王城”遂一分为二，形成前者在“洛阳”，后者在“河南”的格局。另参李民：《说洛邑、成周与王城》，《郑州大学学报》（哲学社会科学版），1982 年第 1 期。李民：《洛邑、成周与王城补述》，《中州学刊》，1991 年第 2 期。

<sup>2</sup> 许宏：《先秦城市考古学研究》，北京燕山出版社，2000 年，第 62，90，93，96 页。

<sup>3</sup> 贺业钜：《考工记营国制度研究》，中国建筑工业出版社，1985 年，第 33 页。

<sup>4</sup> 张鸿雁：《春秋战国城市经济发展史论》，辽宁大学出版社，1988 年，第 82—83 页。另据许宏：《先秦城市考古学研究》，北京燕山出版社，2000 年，第 99 页：两城城垣主要属于东周时期，小城之始建年代不早于战国，而大城较之可能略早。

为都应该被扼杀在摇篮之中。现在，叔段的个人自由威胁到了郑国的整体和谐，一定要及早处理才是。

自平王东迁以来，周王室渐渐镇不住地方诸侯了，僭越之事时有发生，终致礼崩乐坏、天下大乱，而封地的城邑规划超标正是最严重的礼崩乐坏之一。《春秋》为什么记“郑伯克段于鄢”用了一个“克”字，一般都说两国交战中胜利的一方可以被说成是“克”了对方，哥哥打弟弟也用“克”字形容，理由之一是弟弟太强大了，势力几乎与哥哥相当，所以这场战争不是以上伐下、以大欺小，而等同于势均力敌的两国相争。叔段在京邑发展势力，被杜预称之为“据大都以耦国”，<sup>1</sup>所谓耦国，《左传·桓公十八年》杜注：“都如国”，就是国中封邑的规模和国都一样大，封邑足以与一国之中央抗衡，形成实质上的两君对峙的局面。现在形容一个人很有钱叫“富可敌国”，古人会说“家富耦国”。<sup>2</sup>

耦国之所以可恨，因为它是打破等级制度的，打破了等级制度也就打破了周人的立国之本。血的事实也不断在证明着耦国的危害性，所以《管子·霸言》说“国小而都大者弑”，并把这个问题与天下不能有两位天子、一国不能有二君、一家不能有二父同等看待，<sup>3</sup>而《左传·桓公十八年》记载辛伯有一句非常精辟的话：“并后、匹嫡、两政、耦国，乱之本也。”这是说：媵妾的身份等同于正妻，庶子的地位等同于嫡子，权臣的权力等同于君长，封邑的规模等同于国都，这都是祸乱之本。

吕祖谦《左氏传续说》为辛伯的话举例作注，“并后”之例举的褒姒和申后之事，周幽王就是因此而国破身死的；“匹嫡”之例举的是齐僖公宠爱公孙无知，使他的生活起居全按嫡子的标准，结果酿成了血腥的宫廷政变；“两政”之例举的是狐突劝说晋太子申生之事，申生军功太大，受到晋献公的疑忌，最终手谗身死；“耦国”之例就的就是叔段据京邑和晋国的曲沃之乱——后者正是封邑大于国都而招致的麻烦。<sup>4</sup>

吕祖谦《左氏博议》对“并后、匹嫡、两政、耦国”这句话评价更高，说这八个字总括天下乱亡之本，放之四海而皆准，历之百代而不移，谁要违犯了这几条就一定会自找倒霉——小违犯，小倒霉；大违犯，大倒霉；只要一违犯，肯定就倒霉，如影随形，分毫不爽。吕

<sup>1</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达疏《春秋左传正义》：以君讨臣而用“二君”之例者，言段强大僭杰，据大都以耦国，所谓“得僞曰克”也。

<sup>2</sup> [清]翁洲老民《海东逸史》卷七：故太仆谢三宾者，家富耦国。

<sup>3</sup> 《管子·霸言》：夫上夹而下苴，国小而都大者弑。至尊臣卑，上威下敬，令行人服，理之至也。使天下两天子。天下不可理也。一国而两君，一国不可理也。一家而两父，一家不可理也。

<sup>4</sup> [宋]吕祖谦《左氏传续说》卷二：并后如褒姒、申后之类，匹嫡如齐僖公宠夷仲年之类，两政如狐突谏晋太子……耦国如郑京城、晋曲沃之类。

祖谦接着又举了一堆例子来印证自己的论断：汉高帝犯之而有人彘之祸，唐高宗犯之而有武氏之篡，等等等等，让人看得触目惊心。<sup>1</sup>

即以距普通人生活最近的匹嫡而论，非常之时才每有非常之事，如汉魏之际丧乱频仍，娶二妻之事便屡有所闻，这既是乱世的写照，也搞出了不少麻烦。<sup>2</sup>自然，血的教训越多，信念也就越牢。吕祖谦的《左氏博议》是为学生们拟的应考范文，更能显出当时的主流观念。这些封建社会的政治理念到了集权社会不但未被废弃，反而得到了强化。我们再来仔细体会辛伯的这番至理名言，可以发现它是有两个政治理念作为前提的：一是“天无二日，民无二王”，<sup>3</sup>二是“名、实相当”，即“君君、臣臣、父父、子子”。<sup>4</sup>如果天有二日，民有二主，天下就要大乱；如果君不君、臣不臣、父不父、子不子，天下也要大乱。这两则政治理念从封建时代到专制时代，历千载而不衰，堪称中国传统政治学的精髓，也是非常深入人心、乃至成为几乎不言而喻之观念。纵观历史。汉有七国之乱，唐有藩镇割据，虽然政治形态各不相同，但耦国的实质却是一致的，祸害也是一致的。所以耦国之害，既是演绎型的真理，也是经验性的真理。

《左传·隐公三年》载石碣语：“贱妨贵，少陵长，远间亲，新闻旧，小加大，淫破义，所谓六逆也。君义，臣行，父慈，子孝，兄爱，弟敬，所谓六顺也。”这个六逆六顺之说和批判耦国二政在思想上是如出一辙的，虽然看起来论资排辈、保守顽固，但在一个社会缺乏外界压力的情况下，这确实比那种任人唯贤、打破门第观念的做法更容易维系社会稳定。事实上，越是乱世，越容易出现任人唯贤、不拘一格的局面，因为外界压力太大，非如此不足以应付。柳宗元写过一篇名文《六逆论》，反石碣之道而行，认为六逆中的三逆，即“贱妨贵，远间亲，新闻旧”不但不是逆，反而是“理之本”。<sup>5</sup>——这不能简单说谁对谁错，因为柳宗元所处的时代已经越过了盛唐的颠峰，社会所面临的压力开始变大了。明代杨慎有一篇《柳子六逆论》，就认为柳宗元的论述疏忽于时世的变迁，周代社会讲究亲亲之道，用人方

<sup>1</sup> [宋]吕祖谦《左氏博议》卷五“辛伯谏周公黑肩”：辛伯之谏周公而谓并后、匹嫡、两政、耦国，才八字耳，综古今乱亡之枢而莫能移焉。汉高帝犯之而有人彘之祸，唐高宗犯之而有武氏之篡，晋献公犯之而有里克之衅，隋文帝犯之而有张衡之逐，齐简公犯之而有田阚之乱，齐王芳犯之而有曹马之争，晋元帝犯之而有武昌之叛，唐明皇犯之而有范阳之变。小犯则小受祸，大犯则大受祸，影随形，响随声，未有如是之速也。

<sup>2</sup> 参见吕思勉：《乱时取二妻》，《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，2005年，第873—875页。

<sup>3</sup> 《孟子·万章上》引孔子语。《礼记·曾子问》、《礼记·坊记》作“天无二日，土无二王”。

<sup>4</sup> 《论语·颜渊》。

<sup>5</sup> 《全唐文》卷五百八十二。

面“先宗盟而后异姓”，传统固然，习俗难改。<sup>1</sup>

耦国问题，京邑为《春秋》初见，而在整个春秋时代，耦国是一个常见现象。在封建制度下，封国和封邑虽然都有上级单位，但各自也都拥有相当的主权，甚至大略可以被当作主权国来看待，加之当时也没有发展出来牢固的管理技术，尤其地盘一大，中央对地方便很容易缺乏有力的管理控制。这就像恐龙可以长一条几百斤的大尾巴，但老鼠要是长了同样的尾巴就非得把自己害死不可。如果管理能力和政治规模不匹配，耦国的危险性就迫在眉睫。

《国语·楚语上》记载，楚灵王灭掉了陈国和蔡国，在陈、蔡、不羹三个地方建筑大城，他的理由是：“中原各国之所以不归附我而归附晋国，是因为晋国离他们近，我们楚国离他们远。现在我在这三国修筑大城，每城都有千乘的实力，足以与晋国抗衡。再加上本土的力量，何愁中原诸侯不来归附呢？”

范无宇给楚灵王泼凉水：“古书上有记载，修筑大城是没有好处的。当初郑有京、栎，卫有蒲、戚，宋有萧、蒙，鲁有弁、费，齐有渠丘，晋有曲沃，秦有征、衙，这些都是国之大城，结果叔段据京邑危及郑庄公，郑庄公险些就打不过他，栎城的公子突攻打国都掀起内乱……另外那些地方也都发生过同样的祸患。这些事，诸侯各国都有记载，都是我们的前车之鉴。况且修筑城邑好比调理身体，人体有头有脚，大的部位能指挥小的部位，所以人活动的时候才不觉得吃力。地有高下，天有晦明，民有君臣，国有都鄙，这是自古以来的制度。先王担心后人不能遵循，便定下一套规矩让人遵守。边境地区就好比一个国家的尾巴，您看看牛马那些牲畜，叮在尾巴上的牛虻一多起来，尾巴也就不方便摆动了。您修筑这三座大城，恐怕要遇到同样的麻烦。”

虽然范无宇把耦国之害与礼制之因说得十分清楚，但楚灵王没听进去。结果筑城之后的第三年，陈、蔡、不羹三城的人接纳楚灵王的叔叔公子弃疾，起兵叛乱，把楚灵王给逼死了。

2

<sup>1</sup> [明]杨慎《柳子六逆论》，《升庵集》卷五十二。

<sup>2</sup> 《国语·楚语上》：灵王城陈、蔡、不羹，使仆夫子晰问于范无宇，曰：“吾不服诸夏而独事晋何也，唯晋近我远也。今吾城三国，赋皆千乘，亦当晋矣。又加之以楚，诸侯其来乎？”对曰：“其在志也，国为大城，未有利者。昔郑有京、栎，卫有蒲、戚，宋有萧、蒙，鲁有弁、费，齐有渠丘，晋有曲沃，秦有征、衙。叔段以景患庄公，郑几不克，栎人实使郑子不得其位。为蒲、戚实出献公，宋萧、蒙实弑昭公，鲁弁、费实弱襄公，齐渠丘实杀无知，晋曲沃实纳齐师，秦征、衙实难桓、景，皆志于诸侯，此其不利者也。“且夫制城邑若体性焉，有首领股肱，至于手拇毛脉，大能掉小，故变而不勤。地有高下，天有晦明，民有君臣，国有都鄙，古之制也。先王惧其不帅，故制之以义，旌之以服，行之以礼，辩之以名，书之以文，道

在耦国的大体之外，还应该注意两个细节：一是范无字的话透露给我们这样一个信息：各国各自都有国史记录，而且范无字是看得到的；二是叔段作乱的时候，庄公险些就战他不胜。这和《左传》的记载颇有出入，也使后世的许多议论没了着落。

这件事情同样也记载在《左传·昭公十一年》，只是较为简略，范无字《左传》作申无字，最后那个比喻也以“末大必折，尾大不掉”的概括形式出现，并且成为我们日用的成语。

到了孔子时代，大都耦国就很常见了，三桓就是孔子身边眼前的例子，孔子也曾经致力于恢复周礼、消除耦国，《公羊传·定公十二年》载孔子拆毁叔孙氏和季孙氏采邑的城墙，理由就有“邑无百雉之城”。具有讽刺意味的是，三桓据大都耦国以陵公室，却被家臣以同样的手段来反抗自己，明人朱朝瑛《读春秋略记》于此感慨：“报施之反，理势然也。”<sup>1</sup>

前文讲过童书业推测《左传》的作者和季氏很有渊源，下笔多有偏袒，但现在看来，《左传》显然不支持耦国，而季氏的耦国程度是远胜于叔段的，<sup>2</sup>况且又是孔子时代的时政，是最让孔子牵挂的切身之患。

孔子的遗志得到了儒家后学的继承，实际上他们所继承的东西应该追溯到范无字、石碣、祭仲那里，并进而追溯到周代初年的建国制度——在名义上本来也是这样的，我们所熟悉的所谓“孔孟之道”原先叫做“周孔之道”，位居第一的圣人是周公，孔子位居第二。

即便在两千年后来看，范无字对耦国之害的分析依然是精当而完备的——这个评语是《日讲春秋解义》下的，<sup>3</sup>这部书的母本是康熙皇帝上经学课时候的讲义，后来雍正皇帝又参与考论，这才编订成书。据《四库全书总目提要》，帝王经学大大不同于章句之学——帝王统御之术重在赏罚，赏罚之要重在与功罪相当，而别嫌疑、明是非、定犹豫的最佳教材就

---

之以言。既其失也，易物之由。夫边境者，国之尾也，譬之如牛马，楚暑之出纳至，虻蠚之既多，而不能掉其尾，臣亦惧之。不然，是三城也，岂不使诸侯之心惕惕焉。”子皙复命，王曰：“是知天咫，安知民则？是言诞也。”右尹子革侍，曰：“民，天之生也。知天，心知民矣，是其言可以惧哉！”三年，陈、蔡及不羹人纳弃疾而弑灵王。

<sup>1</sup> [明]朱朝瑛《读春秋略记》卷十一：叔氏有郈，季氏有费，皆大都而耦国，叔季以此拒公室，家臣即以此拒叔季，报施之反，理势然也。

<sup>2</sup> 《左传·昭公三十二年》史墨答赵简子：物生有两，有三，有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦。王有公，诸侯有卿，皆有贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎？鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。

<sup>3</sup> [清]《日讲春秋解义》卷八：至大都耦国之害，则昭十一年《传》载申无字之言备矣。

是《春秋》，而这部《日讲春秋解义》尤其重在天子之事，讲的都是“经世之枢要”。<sup>1</sup>

中国的政治传统，一统观念极重，从申无宇谏灵王筑城，到谷应泰论明初封藩，两千年来莫不如是。这是一个世界性的问题，在西方人的眼里，“国有大城”的危害性也同样受到有识之士的重视，比如以推崇君权而闻名的霍布斯在他的名著《利维坦》里这样写道：

国家的另一毛病是城市过大，这样它就可以从本城中提供人员和经费组成庞大的军队，自治市过多也是这样；它们就像是一个大国家肚子里有许多小国家一样，类似于自然人肠道中的虫子。关于这一点我们还可以补充一个问题，那便是自命有政治才干的人非议绝对主权；这种人虽然大部分是在人民的渣滓中孳生繁育的，但由于受到谬误学说的鼓动而不断干涉基本的法律，就像医生称为蛔虫的那种小虫子一样，滋扰国家。<sup>2</sup>

这话出自霍布斯之口并不令人惊奇，这在很大程度上是因为“他一直到最后都在坚持，父权，从而世袭君主政体，即便不是所有国家或多数国家的法律上的起源，也是所有国家或多数国家的历史上的起源”。<sup>3</sup>

现在自然可以断言，无论霍布斯在观念上正确与否，在事实上肯定是无处立足的。但霍布斯的观念应当可以推出这样一个结论，即：如果一个国家是由父权而起源的，并且一直“妥当地”沿着这个源头往下发展的话，世袭君主制应该就是它最自然不过的结果，任何危及那唯一的至高权力的事物都是不应该存在的。

国有大城，或者耦国，正是这样的东西。

---

<sup>1</sup> 《四库全书总目提要》卷二十九《日讲春秋解义》：是书为圣祖仁皇帝经筵旧稿，世宗宪皇帝复加考论，乃编次成帙。说《春秋》者莫夥于两宋。其为进讲而作者，《宋史·艺文志》有王葆《春秋讲义》二卷，今已散佚。张九成《横浦集》有《春秋讲义》一卷。《永乐大典》有戴溪《春秋讲义》三卷。大抵皆演绎《经》文，指陈正理，与章句之学迥殊。是非惟崇政迳英、奏御之体裁如是，亦以统驭之柄在慎其赏罚，赏罚之要在当其功罪。而别嫌疑，明是非，定犹豫者，则莫精于《春秋》。圣人笔削之旨，实在于是也。故孟子曰“《春秋》，天子之事也。”公扈子曰：“有国者不可以不学《春秋》，《春秋》国之鉴也。”董仲舒推演《公羊》之旨得二百三十二条，作《春秋决事》十六篇，其义盖有所受矣。是编因宋儒进御旧体，以阐发微言。每条先列《左氏》之事迹，而不取其浮夸。次明《公》、《穀》之义例，而不取其穿凿。反覆演绎，大旨归本于王道，允足明圣经之书法，而探帝学之本原。圣祖仁皇帝、世宗宪皇帝圣圣相承，郑重分明，以成此一编，岂非以经世之枢要，具在斯乎？

<sup>2</sup> [英]霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼/译，商务印书馆，1985，第259页。

<sup>3</sup> [美]列奥·施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》（The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis, Strauss, L. 1963），申彤/译，译林出版社，2001，第73页。

### 3. 耦国源流

耦国是否当真如此不该，不言而喻的常识是否当真如此不言而喻，最好再从另外两个角度来看一看：一是追溯一下耦国更早的历史；二是放开眼界看一看他山之石。

先来说说第一点。据《史记·吴太伯世家》，周人的先祖古公亶父（太王）<sup>1</sup>有三个儿子：长子太伯、次子仲雍、少子季历。季历的儿子昌（就是后来的周文王）“有圣瑞”，所以古公亶父想传位给少子季历，最终能让昌接班。这事毕竟不合规矩，但太伯和仲雍支持父亲的决定，双双离家出走，断发文身，以示彻底脱离周族的决心。两人到了荆蛮，荆蛮之人倾慕他们的仁义，便拥立太伯为王，是为吴太伯。吴太伯死后无子，传位给弟弟仲雍，是为吴仲雍，其后又传三代而至周章。这时正值周武王克商结束，寻访太伯和仲雍的后人，找到了周章，对周章君吴的身份给予确认，又把周章的弟弟虞仲封到“周之北故夏虚”，<sup>2</sup>是为虞国，在今山西平陆东北。

这段记载历来经常受人怀疑。比如，和其他文献对照，《左传》和《论语》都曾称仲雍为虞仲，可周章的弟弟应该算是仲雍的重孙，怎么也叫虞仲呢？——《史记索隐》提出了这个问题，也努力给出了一个解释：大概周章的弟弟字仲，始封于虞，所以叫做虞仲；而仲雍的字也是仲，他又可以说是虞国的始祖，所以后代也称之为虞仲。<sup>3</sup>

《史记索隐》的解释比较迂曲，肯定不符合奥卡姆剃刀原则。细看疑点，即便太伯和虞仲远遁荆蛮，但当时的荆蛮未必就是后来的荆蛮。<sup>4</sup>杨宽考证，太伯和虞仲并非吴国的始祖，而是虞国的始祖，吴国则是虞国的分支，宜侯矢簋<sup>5</sup>的铭文提到的周康王时虞侯矢被分封到

<sup>1</sup> 古公亶父之称谓有两说。杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第40页：公亶父如同公刘、公非、公叔祖类一样，以“公”为尊称，《史记》称为“古公亶父”是不对的，《诗经》四字一句，前加“古”字，是“昔”的意思。（崔述《丰镐考信录》卷一）。称他为太王，是出于文王称王以后的追称。另参钱穆：《古史地理论丛》，三联书店，2005年，第37页：然则临汾有古山古水，公亶父本居其地，故称古公，犹公刘之称豳公也。

<sup>2</sup> 《史记索隐》：夏都安邑，虞仲都大阳之虞城，在安邑南，故曰夏虚。

<sup>3</sup> [唐]司马贞《史记索隐》：《左传》曰：“太伯、虞仲，太王之昭”，则虞仲是太王之子必也。又《论语》称“虞仲、夷逸隐居放言”，是仲雍称虞仲。今周章之弟亦称虞仲者，盖周章之弟字仲，始封于虞，故曰虞仲。则仲雍本字仲，而为虞之始祖，故后代亦称虞仲，所以祖与孙同号也。

<sup>4</sup> 刘启益：《西周矢国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，《考古与文物》，1982年2月。

<sup>5</sup> 一释作宜侯俎簋，参见王晖：《古文字与商周史新证》，中华书局，2003年，第12章。



宜，他应该才是吴国的始祖。<sup>1</sup>另据唐兰《宜侯矢簋考释》，这位宜侯矢就是周章。<sup>2</sup>而吴字和虞字同音通用，《诗经·周颂·丝衣》有“不吴不敖”，《史记·孝武本纪》引作“不虞不敖”，是为一证。

杨宽考察太王时代的商、周关系以及周人对戎狄部落的战斗形式，认为“太王传位给幼子季历，而让长子太伯、次子仲雍统率部分周族迁到今山西平陆以北，创建虞国，是一项很重要的战略措施。从虞国既可以向北开拓，向东又可以进入商朝京畿地区，向南越过黄河可以进入洛水流域，这样，就可以成为周向东方开拓的重要据点。”<sup>3</sup>——这就很有后来所谓耦国的苗头了，而且，太伯三兄弟很可能还是一母同胞，<sup>4</sup>这就连辛伯八字箴言里的“匹嫡”也大大地违反了。

《诗经·大雅·皇矣》是一首叙述周族开国武功的浩瀚史诗（相较于中国诗歌而言），其中讲到“帝作邦作对，自大伯王季。维此王季，因心则友，则友其兄。则笃其庆，载锡之光。受禄无丧，奄有四方”，说上帝“作邦作对”，从太伯到王季（季历），王季友爱兄长、厚待亲族，蓬勃发展而拥有四方大地。这个“作邦作对”，历代经学家把“对”解释为“配”，说是上帝为周人立国，立国之后配以明君，或是以王季配天，而杨宽认为：“上帝建立了一对邦国，这一对邦国创始于太伯、王季。也就是说太伯从周分出去建立的虞，和季历继承君位的周国，成为配对互助的国家。下文特别指出季历能够发挥兄弟友爱的精神，也就是说能够与太伯合作，因而能够扩展他的喜庆的事。……说明季历之所以能够开拓领土，是由于与太伯合作的结果。”而王季开疆拓土能够取得成功的重要原因之一，就是“由于与太伯所建的虞国友好合作，以虞国作为向山西地区开拓的重要据点。”<sup>5</sup>

如果杨说无误（侯外庐即释“作邦作对”为“营国经野”<sup>6</sup>），这就是耦国之积极意义的









<sup>1</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第62—63页。

<sup>2</sup> 唐兰：《宜侯矢簋考释》，《考古学报》，1956年6月。

<sup>3</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第63页。

<sup>4</sup> 《史记正义》引《烈女传》：太姜，太王娶以为妃，生太伯、仲雍、王季。

<sup>5</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年，第63—64页。

<sup>6</sup> 侯外庐：《中国古代社会史论》，河北教育出版社，2000年，第149—150页：邦，金文作作；对，金文作、作、作、作等形。按对字从（《说文》：𦰩，丛生草也），从土，从【本句造字见造字图片3—6】，表示用手拔除丛草，即是垦土的意思。所以“作邦作对”等于说营国经野。“作邦作对”之后接着说“自太伯王季”，这明白指出周人开始分国分野的时期。周代原始作邦的第一义为“受民受疆土”，这主要的工作是将被征服的氏族化为奴隶，并且分割疆界，使这些奴隶顺服。周金中常有类似“敢对扬天子之休命”的语句，都用在锡田、锡人、锡物以后的受锡者的誓词。“敢对扬”三字，仔细看来，敢字像戈，对字像封，扬字像保护王室，各字虽然变化很多，意思却相通，这即是说，既然划分了君子小人的都鄙经

一个先例。但这个先例后来不但没有被推崇为“先王之法”，反而遭到严格否定，也许对于周人来说，创业可以耦国，守业却不可以耦国，两者所受的环境压力不同，制度上自然该有相应的不同。

那么，守业可不可以耦国呢？让我们进入角度之二，看看他山之石。

罗马帝国在一些重要制度上显示出与周人完全不同的地方，比如，周人为了社会稳定而严格遵循嫡长子继承制，这似乎是在稳定与发展之间选择了前者，而罗马的皇帝们一度把皇位传给富有才能的养子们，这一制度使得极有才能的统治者们一个接一个地上任。到了哲学皇帝马可·奥勒留执政时期，他把皇位传给了亲生儿子康茂德，后者的顽劣成性无论为罗马帝国还是为他自己都招致了灾难性的后果，罗马帝国从此进入了一个混乱而衰败的时期。<sup>1</sup>

到了戴克里先执政的时候，他发觉庞大的帝国难于治理，便作出一个在我们看来非常难以置信的决策：把罗马帝国一分为二，自己管辖东部，让一位能干的将军（也是他的好友）马克西米安管辖帝国的西部，是为两位“奥古斯都”。罗马人看来不大具有“天无二日，民无二君”的观念，相反，“戴克里先本人仍然墨守旧观念，认为统治者就是最高的长官，认为皇权应属于一个最贤明的人或一些最贤明的人，即所谓一个元首或几个元首”。<sup>2</sup>

有了两个元首这还不算，戴克里先很快发现就算同时有两个皇帝也无法应付如此庞大的一个帝国——“明智的戴克里先发现四周全受到野蛮人攻击的帝国，需要在各个方面安置重兵和一个皇帝。出于这一考虑，他决定再度分割他手中的难以驾驭的权力，用一个较低一级的恺撒的称号，把它分给两个才德卓著的将军，让他们和他享有同等的君权。”<sup>3</sup>于是，在六年之后，这两位奥古斯都又各自挑选了两位“恺撒”作为自己的副手和继承人，两位奥古斯都保证在二十年后退休，届时会把位子让给两位恺撒，而两位恺撒继续以同样的方式选择自

---

界来作邑，那末对于大群氏族奴隶就要用武力来宰治。因此，对字是邦字的阶级关系上的意义字。“封”是分裂，“对”是对立，分裂和对立都是阶级社会首先要出现的文明意识。（案：侯外庐对周代奴隶问题的论述略嫌陈旧，但这段分析仍然值得参考。）

<sup>1</sup> [美]斯塔夫里阿诺斯《全球通史——从史前史到21世纪》（第7版）（A Global History: From Prehistory to the 21st Century, 7th edition, by Stavrianos, L. S., 1999），董书慧等/译，北京大学出版社，2005年，第130—131页。

<sup>2</sup> [美]罗斯托夫采夫：《罗马帝国社会经济史》（The Social and Economic History of Roman Empire, by M. Rostovtzeff, 1957），马雍、厉以宁/译，商务印书馆，1985年，第694页。

<sup>3</sup> [英]爱德华·吉本：《罗马帝国衰亡史》（The Decline and Fall of the Roman Empire, by Edward Gibbon, An Abridgement by D. Mhatto and Windus, London, 1986），黄宜思、黄雨石/译，商务印书馆，1997年，上册，第207页。

己的副手和继承人。为了巩固四人之间的关系，两位奥古斯都让两位恺撒离了婚，然后分别把自己的女儿嫁给他们。这四个人各自占据一处帝国的战略要地，每一条法律都是由四个人的名义联合发布的。戴克里先试图以这样的制度来稳定帝国的统治，永远杜绝争夺王位的战争。威尔·杜兰特评论道：“这是一种明智的安排，具有各样的优点，但却破坏了统一，减少了自由。”<sup>1</sup>

“破坏了统一”是一目了然的，所谓“减少了自由”，因为戴克里先接手的帝国已经积弊日深、无事不难，于是，在应对非常时期而使用的非常办法下，“国家就变得至高无上了；国家对个体的兴趣并不在于将其当作个体，而仅仅当作某个行业或阶层或‘利益集团’的成员而加以组织，以满足自身经济或行政方面的需求。结果每一个体就此变成国家的奴隶。”<sup>2</sup>——这种古代社会的常态按说并不足以使论者吃惊，尽管“个人自由”是个近代以来才获得普遍意义的观念。<sup>3</sup>当一名鞋匠已经习惯于“代表制鞋业”向皇帝谦卑致意并感念皇恩浩荡的时候，观者当会相信威尔·杜兰的评语下得不错。

戴克里先确实止住了帝国的颓势，而且他看上去也确实像是一位慈爱而无私的父亲。二十年后，戴克里先和马克西米安又作了一件让人大跌眼镜的事：他们当真如约退休了。这是公元 305 年，在中国是晋惠帝永兴二年。

孟德斯鸠在分析戴克里先这一“四帝共治”（Tetrarchy）制度的时候，认为他首先是鉴于之前的罗马帝国常常由近卫军废帝立帝的混乱局面（戴克里先自己就是这样上台的），而一旦同时有了四支主力军队由四位统治者分别统率，互相之间自然就会起到一种制衡的作用——任何一支军队都没有足够的力量把他们自己的首领推上皇帝的宝座了。同时，戴克里先还把近卫军长官的权力限制在民事事务之上，并把原先两个长官的名额增加到四个。<sup>4</sup>

这一切安排看上去都是出于权力制衡的考虑：任何一个人都可能是心怀叵测的阴谋家，但权力的制衡局面会使他们没有足够的能力去实现自己的阴谋。对于习惯于“用人不疑，疑人不用”和“修齐治平”传统的中国人来说，戴克里先实在是过于小人之心了。

<sup>1</sup> [美]威尔·杜兰特：《世界文明史》（The Story of Civilization, vol.3, by Will Durant, 1944），东方出版社 1998 年，第三卷，第 476 页。

<sup>2</sup> [英]R. H. 巴洛：《罗马人》（The Romans, by R. H. Barrow, 1949），黄韬/译，上海人民出版社，2000 年，第 189 页。

<sup>3</sup> [美]乔·萨托利：《民主新论》（The Theory of Democracy Revisted, by Giovanni Sartori, 1987），冯克利、阎克文/译，东方出版社，1998 年，第 320—321 页。

<sup>4</sup> [法]孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，婉玲/译，商务印书馆，1962 年，第 94—95 页。

这样看来，上台伊始的戴克里先的处境和黄袍加身的赵匡胤非常相似。赵匡胤在后周作殿前都检点的职务，大约正相当于近卫军长官，而像这样被黄袍加身作了皇帝的在他之前已经有过三个了。依钱穆说：“几十年中间，军队要谁做皇帝，谁就得做。赵匡胤昨天还是一殿前都检点，今天是皇帝了，那是五代乱世最黑暗的表记。若把当时皇帝来比宰相，宰相却有做上一二十年的。相形之下，皇帝反而不像样。”<sup>1</sup>

类似的环境往往会激发不同的人作出类似的选择。赵匡胤也有着与戴克里先类似的考虑，但大约是出于东西方传统的差异，赵匡胤的方式是著名的“杯酒释兵权”，又把兵制搞成兵不习将、将不习兵的样子。所以，虽然两人有很多共同的举措，但赵匡胤与戴克里先的根本区别是：两人虽然同样致力于加强皇权，但戴克里先虽然一方面彻底断绝了共和传统，以君主而不是第一公民的身份君临天下，但另一方面，他居然实实在在地把皇权拆分掉了。

戴克里先的所作所为在西方世界并非绝无仅有异数，甚至还有一些更让东方人瞠目结舌的事情——在戴克里先之后，狄奥多西甚至立过遗嘱把帝国一东一西分给两个儿子。公元八世纪，在矮子丕平死后，法兰克王国由他的两个儿子查理和卡罗曼分别继承，在查理大帝之后，他的查理曼帝国也以类似的缘由被一分为三，成为后来法、德、意三国的雏形。在这样一种传统之下，我们似乎并不经常见到相关国家的人民出于对上述原因的考虑而对邻国发出统一的呼唤——在那些遥远的年代里，如果土地属于帝王的私有财产，财产的主人似乎理所当然地拥有任意处置自家财产的自由。

对往昔领土的呼唤，在《韩非子·内储说上》里倒可以找到一则寓言：韩、赵、魏三家分晋，这三家所据各自都是晋国故地，魏君对韩君说：“以前我们都是一国，我看你们还是并到我们魏国来算了。”韩君很紧张，赶紧召集群臣商议，有人出主意说：“这好办，您就回复魏君说：‘合为一家当然好啦，我很盼望你们并过来呢。’”韩国这样一答复，魏国那边就不再说什么了。<sup>2</sup>

这个故事或许只是一则寓言，事实上，即便进入专制时代之后，大一统观念的一个核心思想是“明受之于天，不受之于人”，在很大程度上否认了新政权与旧政权之间的关联——

<sup>1</sup> 钱穆：《中国历代政治得失》，三联书店，2005年，第70页。

<sup>2</sup> 《韩非子·内储说上》：魏王谓郑王曰：“始郑、梁一国也，已而别，今愿复得郑而合之梁。”郑君患之，召群臣而与之谋所以对魏，郑公子谓郑君曰：“此甚易应也。君对魏曰：以郑为故魏而可合也，则弊邑亦愿得梁而合之郑。”魏王乃止。

新政权是得自于上天的，而不是从旧政权那里继承下来的。<sup>1</sup>政权合法性的核心在于“统”，而不在于领土，但是，当“统”已经顺利地“定于一”之后，其唯一性与至上性就必然不容许“并后、匹嫡、两政、耦国”的出现。

中西对比之下，会发现中国的“大一统”观念（就这一词语的约定俗成的意义而言）显得格外醒目，很难想像某位皇帝把帝国一分而为几个独立的部分，使每个儿子都有一分差不多的财产。“并后、匹嫡、两政、耦国”，这八个字永远是中国传统的政治纲要，皇帝对此要牢记，大臣依此要进谏。永远要有一个最高权力笼罩着一切，而这个权力是不可以被拆分的。决不可以。

天平的两端怎样才能保持平衡呢？如果把一个帝国拆分成两个平等的主权国，平衡是有可能形成的，但是，在“天无二日，民无二君”的前提下，一山必然难容二虎，一旦有了二虎，结果只能不是你死，就是我活，就算一时之间谁也拿不下谁，但心里总是惦记着拿下对方，也同样总是惦记着怕被对方拿下。

#### 4. 宗法制度与私产制度

东西方这一观念分歧之源头大约有二：一是宗法制度，二是私产制度。

先说其一。《吕氏春秋·先己》谈到孔子论诗，《诗》曰：“执轡如组”，孔子说：“把这句诗搞明白，就足够治理天下了。”——“执轡如组”《诗经》凡两见，一是《邶风·简兮》，二就是前述之《郑风·叔于田》，意思是说驾车时握着缰绳就像编织丝带一样。<sup>2</sup>

对孔子的话，子贡答了一句：“照这个意思，也太急躁了吧！”

子贡大概是觉得驾车也好，编织丝带也好，手上总也不得停歇。这种引申其实也很有道理，但显然不是孔子所要表达的意思。孔子说：“这句诗不是在说驾车的人动作急躁，而是以编织丝带为喻：丝线在手上打转，花纹在手外成型。同样的，圣人修身而大业成于天下。所以子华子说：‘丘陵成型了，穴居动物就安生了；江河成型了，鱼虾就有地方安生了；松

<sup>1</sup> 《白虎通义·三正》：王者受命必改朔何？明易姓，示不相袭也。明受之于天，不受之于人，所以变易民心，革其耳目，以助化也。故《大传》曰：“王者始起，改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服”也。是以禹舜虽继太平，犹宜改以应天。王者改作，乐必得天应而后作何？重改制也。《春秋瑞应传》曰：“敬受瑞应，而王改正朔，易服色。”《易》曰：“汤武革命，顺乎天而应乎民也。”

<sup>2</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》：组，织组也。

柏茂盛了，旅人就有地方歇脚了。’”<sup>1</sup>

《毛诗》阐释这个丝带的比喻，说“动于近，成于远”，郑玄说这是“御众之德”，<sup>2</sup>按现在的学科划分属于管理学或组织行为学。这个意思很像是“运筹帷幄之中，决胜千里之外”，但运筹帷幄还属于“有所为”，是在帷幄之中处心积虑地要想出具体的对策来“决胜千里之外”，而孔子的意思则近乎于“无所为”，并不是针对什么具体事情来思考具体办法，而是没有什么具体目的地关起门来修身——天下事纷纷扰扰你不用去操心，只要踏踏实实地把自身修养提高了，天下自然会安定。这一逻辑，至少直到明清还被官方沿袭着。<sup>3</sup>

故事虽然出自《吕氏春秋》，却是孔子的一贯主张。常有人（比如黑格尔<sup>4</sup>）认为孔子讲的都是修身的道理，是做人的箴言，其实这只是表层而已，背后的实质是搞政治，是要治国平天下的。

从“执辔如组”这句诗里体会修齐治平的道理，倒是能让人心有所得，可这真的就能治国平天下么？——在那个遥远的年代里，这还是真有几分可能性的。

《左传·桓公二年》：“故天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，

<sup>1</sup> 《吕氏春秋·先己》：《诗》曰：“执辔如组。”孔子曰：“审此言也，可以为天下。”子贡曰：“何其躁也！”孔子曰：“非谓其躁也，谓其为之于此，而成文于彼也。”圣人组修其身，而成文于天下矣。故子华子曰：‘丘陵成而穴者安矣，大水深渊成而鱼鳖安矣，松柏成而涂之人已荫矣。’”

<sup>2</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》：御众有文章，言能治众，动于近，成于远也。笺云：硕人有御乱、御众之德，可任为王臣。……正义曰：言硕人既有武力，比如虎，可以能御乱矣。又有文德，能治民，如御马之执辔，使之有文章，如织组矣。以御者执辔于此，使马骋于彼；织组者总组于此，而成文于彼，皆动于近，成于远。以兴硕人能治众施化，于己而有文章，在民亦动于近，成于远矣。硕人既有御众、御乱之德，又有多才多艺之伎，能左手执管籥，右手秉翟羽而舞，复能为文舞矣。且其颜色赫然而赤，如厚渍之丹赭。德能容貌若是，而君不用。至于祭祀之末，公唯言赐一爵而已，是不用贤人也。

<sup>3</sup> 如[明]王祎《祈天永命疏》，[明]陈子龙等/辑《明经世文编》卷四，中华书局，1962年，第34页：所以祈之者，人君修德而已。君德既修，则天眷自有不能已者。《书》曰：“皇天无亲，惟德是辅”，此之谓也。修德之要有二：忠厚以存心，宽大以为政。二者，君德之大端也。

<sup>4</sup> [德]黑格尔：《哲学史演讲录》，贺麟、王太庆/译，商务印书馆，1959年，第1卷，第119页：孔子的教训在莱布尼茨的时代曾轰动一时。它是一种道德哲学。……在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西。（案：罗素曾经很嘲讽地说：“关于中国，黑格尔除知道有它而外毫无所知。”见罗素：《西方哲学史》下册，第282页。但对于孔子，罗素自己的意见是：“我必须承认，我无法欣赏孔子的优点。他的著作只着重礼仪的细微末节，他最关切的事情是教人如何在不同的场合下正确行事。然而，当人们把孔子和其他时代、其他种族的宗教大师们加以比较时，就必须承认孔子的长处，即使这些长处有很多是消极的。”见罗素：《中西文化的比较》，《罗素自选集》，商务印书馆，2006年，第173页。）

庶人、工、商，各有分亲，皆有等衰，是以民服事其上而下无觊觎。”这是《左传》当中常被引用以说明周代建制的一段话，斯维至即认为“这等于说，国家就是父家长家族的扩大。儒家所谓修身、齐家、治国、平天下的一套大道理，实际也是家族伦理道德的反映。”<sup>1</sup>

在宗法社会里，国政即是家政的外延，从天子以至于诸侯、卿大夫，在各自的直辖范围之内一般都保持着聚族而居的传统，不同等级的族长也就是不同等级的君主。族人服从于族长，小宗服从于大宗，宗统与君统是合而为一的。《礼记·丧服四制》：“天无二日，土无二王，国无二君，家无二尊，以一治之也。”“国无二君”意味着王权之一统，“家无二尊”意味着族权之一统，两者是合而为一的，所以“齐家而后治国”。

《礼记·丧服四制》接下来的一句是：“故父在为母齐衰期者，见无二尊也。”——母亲死了，儿子服丧守孝，要服多长时间呢？这要具体情况具体分析。这个“具体情况”，是看母亲死的时候父亲还在不在世，如果父亲已经亡故了，那要为母亲服三年之丧，如果父亲健在，就给母亲服一年之丧，原因就是“见无二尊也”。

古人君、父常常连称，如《礼记正义·丧服四制》孔颖达疏：“‘资于事父以事君，而敬同’者，言操持事父之道以事于君，则敬君之礼与父同。”究其原委，就是族权与王权之合一，而治国之“道”就在其中。——《孟子·离娄上》：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”，由此而反推，正是我们耳熟能详的“修齐治平”。所以，治国平天下之道既很切身，又很容易，不必舍近求远、舍易求难，这就是《孟子·离娄上》下文说到的“道在迩而求诸远，事在易而求诸难。人人亲其亲，长其长，而天下平。”孙奭解释这段话说：“只要人人亲爱其所亲，敬长其所长，天下就会太平大治。亲亲就是仁，长长就是义。”<sup>2</sup>焦循更有发挥，说：“亲其亲，就不至于无父；长其长，就不至于无君。尧舜之道其实很简单，只不过是孝悌而已。正如《论语》说的，孝悌之人没有犯上作乱的。如果抛开这最简单、最基本的孝悌而高谈心性、辨析天理人欲，这就是孟子所批评的舍近求远、舍易求难。”<sup>3</sup>

焦循这番话看来对宋、明学者们流行的天理人欲之辨、心学性命之谈很是不以为然。在

<sup>1</sup> 斯维至：《说室》，《中国古代社会文化论稿》，允晨文化，民国八十六年，第64页。

<sup>2</sup> [汉]赵岐注，[宋]孙奭疏《孟子注疏》卷第七下：[疏]正义曰：此章指言亲亲敬长，近取诸己，则迩而易者也。“孟子曰”至“天下平”者，孟子言道在近，而人乃求远，事在易，而人乃求之于难。但人人亲爱其所亲，敬长其所长，则天下即太平大治矣。亲亲即仁也，长长即义也。

<sup>3</sup> [清]焦循《孟子正义》卷十五：自首章言平治天下必因先王之道，行先王之法，反复申明，归之于居仁由义。何为仁，亲亲是也。何为义，敬长是也。道，即平天下之道也。事，即平天下之事也。指之以在迩在易，要之以其亲其长。亲其亲，则不至于无父；长其长，则不至于无君。尧舜之道，孝悌而已。其为人也孝悌，犯上作乱未之有也。舍此而高谈心性，辨别理欲，所谓求诸远，求诸难也。

那些力求笃实的清代学者看来，宋明心性之学简直可以等同于魏晋的老庄玄谈，<sup>1</sup>尊心而废学，终非正途。<sup>2</sup>而从治道论，大道至简：按照孔孟的传统，搞政治其实很简单，亲亲就是仁，敬长就是义，居仁由义，这就够了。这都是很朴素、很切身的修养，相形之下，天理人欲、心学性命那些东西太高太玄，完全把路走歪了。

那么，孟子对还是朱熹他们对？或者说焦循的批评在不在理？难道二程、朱熹、陆九渊、王守仁……这些赫赫之大儒全都违背了孔孟之道了吗？——的确，在治国平天下的问题上，他们确实或多或少地违背了孔孟之道了，把儒学从政治学传统引入哲学方向，而事情的另一面是：《孟子》所描述的“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”完全是周代宗法社会的面貌，和秦汉以后的社会格局截然不同。想像一下朱熹的处境，他就算想要齐家，到哪里去找一个周代宗法意义上的家呢？所以，孔孟的政治主张很难实行于秦汉以后，尽管大家都还打着周孔、孔颜、孔孟的旗号，但汤里必然是要换药的。

周代之齐家，很大程度上意味着治族，族长对族人有生杀予夺的大权。比如《左传·成公三年》记载晋、楚两国交换俘虏，楚共王在把晋国俘虏知罃释放之前问知罃回国之后准备怎么报答自己，知罃的回答中有这样一段话：“等我回国之后，国君如果对我依法处死，我死了也会不朽；如果国君不制裁我，把我交给大臣荀首，他向国君请命，把我在宗庙按家法处死，我一样会死而不朽。”<sup>3</sup>知罃说的这位荀首就是自己的父亲，当时正在晋国执掌大权，从知罃的话里可以知道，宗族长可以在宗庙对族人施以家法，依家法是可以杀人的。

《左传》经常国、家连称，大约就是现在“国家”一词的起源。“家”字在甲骨文中常用来表示祭祀祖先的场所，陈梦家释卜辞“某某家”，认为是先王庙中正室以内。至西周时，“家”字被引申为政权，“我家”与“我邦”可以是一个意思。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> [清]钱大昕《十驾斋养新录》，《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社，1997年，第502页：魏、晋人言老、庄，清谈也；宋、明人言心、性，亦清谈也。孔子言“吾道一以贯之，忠恕而已矣”，孟子言“良知良能，孝弟而已矣”，故曰“道不远人”。后之言道者，以孝弟忠信为浅近，而驰心于空虚窈远之地，与晋人清谈奚以异哉？

<sup>2</sup> [清]钱大昕《十驾斋养新录》，《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社，1997年，第439页：林艾轩云：“日用是根株，文字是注脚。”此为无实而好著书者言之，其语本无病也。陆子静云：“六经皆我注脚。”又云：“六经注我，我注六经。”则诞而妄矣。仲尼大圣，犹云“好古敏以求之”。子静何人，敢以六经为我注脚乎？尊心而废学，其弊必至于此。

<sup>3</sup> 《左传·成公三年》：对曰：“以君之灵，累臣得归骨于晋，寡君之以为戮，死且不朽。若从君之惠而免之，以赐君之外臣首；首其请于寡君而以戮于宗，亦死且不朽。若不获命，而使嗣宗职，次及于事，而帅偏师以修封疆，虽遇执事，其弗敢违。其竭力致死，无有二心，以尽臣礼，所以报也。”

<sup>4</sup> 吕文郁：《周代的采邑制度》，社会科学文献出版社，2006，第173—174页，引陈梦家《殷墟卜辞综



虽然字面上都是“国家”，但周代之国家和秦汉以后乃至现代的国家在性质上是大大不同的，周人的“国家”更有家族的意义，家和国一样都是政治实体，家臣对主上也会称君、称主。另一方面，族人虽然会受到宗族长的生杀予夺，但他们也会论资排辈地成为族中、国中的管理者，“西周政权机构的特点是宗法组织与行政组织相结合，各级组织的首领由周王任命宗族成员和姻亲担任，官职世袭，父死子继，世卿世禄。”<sup>1</sup>

以现代公司的情形来作比喻，周代大约相当于大小股东直接在公司任职，参与管理，而秦汉以后的孝廉制、科举制则相当于职业经理人聘用制。《孟子·万章下》讲高级干部有“贵戚之卿”与“异姓之卿”的不同，意思就是如果董事长兼总经理犯了大错，股东兼高官可以将他罢免，这是具有合法性的，而职业经理人罢免老板自然就不具有合法性。<sup>2</sup>这一说法到了秦汉以后的社会背景下自然难以见容，“适足以为篡乱之资”，<sup>3</sup>很受批判。

再说私产制度。《礼记·曲礼》讲：“父母存，不许友以死，不有私财。”这种情形正如谢维扬所说的：“在周代，一个家户的所有财产在法理上都属于家长所有。如果这是一个核心家庭的家户，那么它的所有财产都属于父亲所有。如果这是一个包括祖父母的扩展家庭的家户，那么它的财产便应属于祖父所有，完全由他支配。”而在财产的继承上，“周代卿大夫家庭财产的继承，与爵位的继承有所不同；它不是由一个人继承，而是由多个人继承。所谓嫡长子继承制，在周代主要是就王位、君位、爵位和宗主身份的继承而言的。……周代卿大夫家庭财产的继承方式已经超过了印度《摩奴法典》使“长子继承产业全部”的阶段。”<sup>4</sup>

简而言之，位子是一传一的，财产是可以分割的。至于周人的族居方式，《诗经·周颂·良耜》：“荼蓼朽止，黍稷茂止。获之挈挈，积之栗栗。其崇如墉，其比如栉，以开百室”，郑玄释“百室”为“一族”，认为这段诗歌是说粮食大丰收，一族之人同时搞收割，是为亲亲之道，而百室之人出门必是同在田间劳作，收工之后同回一族而居，祭祀典礼之类的活动也

---

述》，科学出版社，1956，第471页；杨树达：《卜辞琐记》，《杨树达文集之五》，上海古籍出版社，1986年，第15页。

<sup>1</sup> 胡留元、冯卓慧：《夏商西周法制史》，商务印书馆，2006，第529页。

<sup>2</sup> 《孟子·万章下》：齐宣王问卿。孟子曰：“王何卿之问也？”王曰：“卿不同乎？”曰：“不同。有贵戚之卿，有异姓之卿。”王曰：“请问贵戚之卿。”曰：“君有大过则谏，反覆之而不听，则易位。”王勃然变乎色。曰：“王勿异也。王问臣，臣不敢不以正对。”王色定，然后请问异姓之卿。曰：“君有过则谏，反覆之而不听，则去。”

<sup>3</sup> [宋]司马光《疑孟》，《温国文正司马公文集》。

<sup>4</sup> 谢维扬：《周代家庭形态》，中国社会科学出版社，1990，第111，316页。

是一起来搞的。<sup>1</sup>斯维至由此而推论：“可见家族是一百个室所组成的。百室一族，这大概是中等大小的家族，《论语·公冶长》有十室之邑，邑是族人的居住区域，因此十室之邑就是十室之族，那就是最小的族了。它们大概都是按照十进制组成的。”<sup>2</sup>

朱凤瀚从金文作过详细考证，认为西周贵族家族主要的居住形式“应当是若干同居的较小家族相互聚居”，又以《诗经·小雅·斯干》为证，认为“诗既言筑了多座居室，说明诸兄弟各有室家，各室家自为一同居单位。所以这一贵族家族的居住形式，应该是家族长所在之大宗本家与若干分支家族（即诸兄弟室家）的聚居。诗首句以松柏形容此家族人口之殷众，正与此几代聚居的贵族家族规模相应。”<sup>3</sup>

人口会繁衍，宗族会分立，但是，被分割出去的财产（土地）很难说是现代意义上的私有财产。《诗经·小雅·北山》“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，土地虽然被大量划分，但在法理上是“莫非王土”，天子看谁不顺眼，可以把土地收回，或者自己留着，或者另外赐给别人。<sup>4</sup>在家族的意义，“聚居共处的宗族成员是不分财的，家族经济的主管权归于大宗，由大宗通过家臣实现对直接生产者的管理，诸小宗分支在生活上虽相对独立，但并非是独立的经济单位。”<sup>5</sup>

这种宗族与财产的观念在世界范围内普遍存在，首先这似乎与物种的进化规律有关。生物体生存的目的（如果可以用“目的”这个词的话）是为了基因的延续，而族人生活的目的在很大程度上则是为了世系的延续，或者说是为了宗教圣火的延续。古朗士在对古代希腊与罗马社会的研究中发现了古人们这样一种观念：如果死者始终都能受到后人的祭祀，那就是幸福而神圣的，如果祭祀中断，死者就会堕入不幸而变成厉鬼。古人们并不认为死者的祸福是由其生前的行为决定的，而是取决于后世子孙的祭祀与否。<sup>6</sup>——按中国人的传统说法，这就是“香火”不能断。而要维护香火的永存，生儿子的工作就不能中断，所以“不孝有三，

<sup>1</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》卷第十九：笺云：百室，一族也。草秽既除而禾稼茂，禾稼茂而穀成熟，谷成熟而积聚多。如墉也，如栢也，以言积之高大，且相比迫也。其已治之，则百家开户纳之。千耦其耘，辈作尚众也。一族同时纳穀，亲亲也。百室者，出必共湫间而耕，入必共族中而居，又有祭醕合醕之欢。

<sup>2</sup> 斯维至：《说室》，《中国古代社会文化论稿》，允晨文化，民国八十六年，第63页。（案：斯维至原文以郑笺为释“百室盈止，妇子宁止”者，误。）

<sup>3</sup> 朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社，2004，第303页。

<sup>4</sup> 参见吕文郁：《周代的采邑制度》，社会科学文献出版社，2006，第140—141页。

<sup>5</sup> 朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社，2004，第328页。

<sup>6</sup> [法]古朗士：《希腊罗马古代社会研究》，李玄伯/译，中国政法大学出版社，2005，第34页。

无后为大”。

赵岐注《孟子》，说所谓“不孝有三”，一是家长干坏事，儿子不但不拦着，还在一旁曲意逢迎，二是家里贫穷、爹妈老迈，儿子却不去工作挣钱——比这两点更糟糕的就是第三点：不结婚生儿子，断了香火。孙奭说前两点都是“不孝之小而已”，而“先祖无以承，后世无以继”，这才是“不孝之大者”。<sup>1</sup>

“无后”在古人那里也被称为“绝祀”，意思就是“对祖先的祭祀断绝了”。《尚书·虞夏书·皋陶谟》“夙夜浚明有家”《尚书正义》孔颖达疏有“大夫受采邑，赐氏族，立宗庙，世不绝祀，故称‘家’”，尽管孔颖达把原文之“家”解释为大夫之家恐怕不确，但这里所反映的观念却是真实不虚的——大夫（或者可以追溯为更早时候的氏族首领）有土有庙，最高追求就是“世不绝祀”。

“世不绝祀”就是所谓孝道的最高追求，而孝顺父母之类的反而是等而下之的。所谓中华传统文化当中的孝道，名词在两千多年来都是同一个名词，但内涵却有一个演变的过程，到专制社会以后，到《孝经》被列入儒家官方经典以后，孝道的实质就渐渐变成了忠道，违犯孝道就像耦国之类属于“乱之本也”一样，属于“大乱之道也”，<sup>2</sup>这是我在《春秋大义》里仔细讲到过的。那么，在周人的观念里，“世不绝祀”既然是孝道的最高追求，与之相反的自然就是最为不孝的情形了——《尚书·虞夏书·五子之歌》一般说是夏王太康的五个兄弟对大哥所表达的怨恨之情，其中有一个指责是“覆宗绝祀”，也就是覆灭宗族，断绝祭祀，<sup>3</sup>这就是俗话说的断了香火，让祖先再也享受不到子孙的祭祀，是为最大的不孝。无论这“虞夏书”是否真成于虞夏时代，但它至少反映了周人的普遍观念。

《左传·襄公二十四年》穆叔和范宣子讨论一句叫做“死而不朽”的古话，范宣子自报

<sup>1</sup> [汉]赵岐/注，[宋]孙奭/疏《孟子注疏》卷第七下·离娄下：孟子曰：“不孝有三，无后为大。（于礼有不孝者三事，谓阿意曲从，陷亲不义，一不孝也。家穷亲老，不为禄仕，二不孝也。不娶无子，绝先祖祀，三不孝也。三者之中，无后为大。）……○正义曰：……“孟子曰：不孝有三，无后为大”者，言不孝于礼有三，惟先祖无以承，后世无以继，为不孝之大者，而阿意曲从，陷亲于不义，家贫亲老，不为禄仕，特不孝之小而已。

<sup>2</sup> 《孝经·五刑章第十一》：子曰：五刑之属三千，而罪莫大于不孝。要君者无上，非圣者无法，非孝者无亲，此大乱之道也。

<sup>3</sup> [汉]孔安国/传，[唐]孔颖达/疏《尚书正义》卷第七·五子之歌第三：其四曰：“明明我祖，万邦之君。有典有则，贻厥子孙。关石和钧，王府则有。荒坠厥绪，覆宗绝祀。”……○正义曰：有明明之德，我祖大禹也。以有明德为万邦之君，谓为天子也。有治国之典，有为君之法，遗其后世之子孙，使法则之。又关通衡石之用，使之和平。人既足用，王之府藏则皆有矣。典存国富，宜以为政，今太康荒废坠失其业，覆灭宗族，断绝祭祀。言太康弃典法，所以灭宗祀也。

家谱：“我的祖先从虞舜以上是陶唐氏，夏朝为御龙氏，商朝为豕韦氏，周朝是唐杜氏，如今为晋国主持中原诸侯盟会的是我范氏，这应该就叫做‘死而不朽’吧？”

穆叔说：“你说的这叫世禄，不叫不朽。鲁国有先大夫臧文仲，过世之后言论还能世代流传，这应该才叫不朽吧？我听说太上有立德，其次有立功，其次有立言，人死之后功业长存，这才叫不朽。至于保存姓氏、守护宗庙、世不绝祀，这种情况哪个国家都有，只能算是禄之大者，算不上不朽。”<sup>1</sup>

在这段对话里，“死而不朽”和“立德、立功、立言”都是我们耳熟能详的说法，但古代概念和今人理解并不一样。什么叫“立”？或许并不是“建立”的意思，杜预解释说：“‘立’的意思是‘不废绝’”，比如“立德”，孔颖达发挥说：“好比尧舜，活着的时候功德无量，死了以后还能泽被万代”。<sup>2</sup>

从这段对话来看，范宣子所讲的“死而不朽”应该还是比较原初的意义，所谓不朽，是世系的永存，是祭祀的不断，是“香火”的千年万代。——很多时候，社会变了，词语却来不及变，而适应于旧时代的旧观念无法在新时代里继续安身立命，旧瓶装新酒的情形就难免发生。所以，当宗法社会崩溃以后，人们在祭起周公和孔子的大旗的时候必然会面临一种两难处境：如果当真要搞周孔那套，与时政格格不入，很难再行得通；如果想行得通，就得或多或少地挂羊头卖狗肉，要搞修正主义的周孔主义。

就后者而言，真正在中国传统中大行其道的名义上是周公和孔子，实际上却是董仲舒版、何休版、郑玄版、孔颖达版、朱熹版等等各种版本的周公和孔子，羊头很大，狗肉很多；就前者而言，最典型的例子就是对井田制的复古理想，经学读到原教旨主义的程度，很容易在现实当中碰得头破血流——比如“在王安石的改革失败后，一个当时的哲学家看来忧伤失望地写道：‘即使是禹（他被说成是中国第一个王朝的创建者）也无法成功恢复财产的公社所有制。因为每件事都变化了。河流在河床中干涸，所有被时间磨蚀的东西都永远消失了。’”

<sup>1</sup> 《左传·襄公二十四年》：二十四年春，穆叔如晋。范宣子逆之，问焉，曰：“古人有言曰，‘死而不朽’，何谓也？”穆叔未对。宣子曰：“昔勾之祖，自虞以上，为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏，其是之谓乎？”穆叔曰：“以豹所闻，此之谓世禄，非不朽也。鲁有先大夫曰臧文仲，既没，其言立。其是之谓乎！豹闻之，大上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。若夫保姓受氏，以守宗祧，世不绝祀，无国无之，禄之大者，不可谓不朽。”

<sup>2</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达正义《春秋左传正义》襄公二十四年：立，谓不废绝。……○正义曰：……立德，谓创制垂法，博施济众，圣德立于上代，惠泽被于无穷，故服以伏羲、神农，杜以黄帝、尧、舜当之，言如此之类，乃是立德也。《礼运》称“禹、汤、文、武、成王、周公”。后代人主之选，计成王非圣，但欲言周公，不得不言成王耳。禹、汤、文、武、周公与孔子皆可谓立德者也。

1

莫斯卡在如上介绍王安石变法的时候把它归纳为现代集体主义的先驱之一，而这样一种现代思想的先驱却是以复古的形式出现的，而且古代当真有可能存在这种的集体制度，但它是属于宗法社会的。现在我们知道，如果全盘推翻传统而代之以另一种全盘性的制度（无论后者属于复古还是创新）其结局都将是灾难性的，而单项制度的变革也往往会因为水土不服而南橘北枳。对于两千多年前的“水土”，再来看看古朗士的说法：

宗教欲掌火有大主教，并不许教权有所分。家火的大主教即父，居里火掌于居里长，各部落亦有其宗教首领，雅典人名之为部落王。邦宗教自应亦有其大主教。

邦火的大主教亦名王，有时亦称以他种名称。他的主要职责既是掌火教士，希腊人亦称他为“掌火”，又称为“阿公特”。在王、掌火、阿公特等各种名称之下，我们应认为宗教首领。他维持火的不灭，主祭祀、祷告，主持公餐。<sup>2</sup>

我们看到的简直就是周代宗法社会的面貌，尤其是“并不许教权有所分”，宗法之大宗正是“百世不迁”的，周天子就是全国大家庭当中最大的父家长。由对宗法社会的不断了解之中我们会发现儒家思想的很多所谓道德训诫都有其生根发芽的独特土壤，他们是否具有鹤立鸡群的优越性是需要作出认真比较才能得出结论的。这一比较的思路可以参考一下莫斯卡的意见：

如果宗教如此重要，那么在一个基督教民族和一个偶像崇拜民族之间的道德差异应该极为不同。当然，如果我们比较一个文明的基督教民族和一个野蛮的、偶像崇拜民族，道德上的差异应该是巨大的；但是如果我们把两个野蛮程度相近的民族放在一起，其中一个信仰基督教，而另一个不信，还是可以发现，在实际生活中，他们的行为非常相似，或者至少没有明显差距。现代阿比西尼亚人就是一个活生生的例子。……如果我们把仍然信仰异教、但在政治上组织相当好的马可·奥勒留时代的社会与（图尔的）格列高利描写的无序的基督教社会相比较，我们很怀疑，这种比较会有利于前者。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> [意]加塔诺·莫斯卡：《统治阶级》（The Ruling Class, by Mosca, G. The McGraw-Hill Book Company, Inc., New York.），贾鹤鹏/译，译林出版社，2002，第340页。

<sup>2</sup> [法]古朗士：《希腊罗马古代社会研究》，李玄伯/译，中国政法大学出版社，2005，第143页。

<sup>3</sup> [意]加塔诺·莫斯卡：《统治阶级》（The Ruling Class, by Mosca, G. The McGraw-Hill Book Company, Inc.,

如果要对社会结构以及观念上的差异在世界范围内作出一些当然未必精确的比较的话，周人强大的宗法观念虽然在秦汉以后社会制度翻天覆地的变革之下失去了相当程度的立足之地，但旧瓶装新酒式的解经方式仍然保留着一些旧有观念的强大惯性，尽管这些观念是以借尸还魂的形式重新被呈现的。

大宗强大的父权与百世不迁的世系加之周人的天命思想似乎就是公羊学大一统观念的源头，当年的宗统虽然不复存在了，但政统与道统仍然本着宗统的形式，而宗法社会里宗统与君统的合一似乎也直接影响了后世政统与道统的合一。道统和宗统一样具有宗教属性并赋予政统（君统）以合法性，以道统取代宗统怎么看都是一件顺理成章的事情。

于是，主流社会的面貌如果以现代概念来描述的话：社会是一元化的社会，人是单向度的人，如钱穆满怀深情地说：“盖中国不仅是一政治大一统之国家，同时亦是一文化大一统之民族，一切人生全归一统。如言艺术、绘画、音乐、亦莫不有其共同最高之境界。而此境界，即是一人生境界。”<sup>1</sup>

在这大一统的观念之下，“天无二日，民无二君”尽管内涵发生了微妙的变化，但新装宛如旧貌，继续大行其道。

当然，如果较真的话，“天无二日”和“民无二君”之间并不存在必然的因果关系，以现代天文学的知识，知道宇宙当中双星的存在是非常普遍的，如果在双星系统之中有一颗行星之上也有智慧生物，他们会不会从“天有二日”推论出“民有二君”呢？

《左传·昭公七年》倒是说过“天有十日”，但绝对没有从中推出“民有十君”，而是说“天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也”，这天上的十日不是并列的，而是呈现出由尊到卑的等级秩序，以供人类社会效法。——说这番话的恰恰就是那位申无宇（范无宇）。<sup>2</sup>

---

New York.），贾鹤鹏/译，译林出版社，2002，第183页。

<sup>1</sup> 钱穆：《周濂溪〈通书〉随笥》，《宋代理学三书随笥》，三联书店，2002，第125页。

<sup>2</sup> 《左传·昭公七年》：楚子之为令尹也，为王旌以田。芋尹无宇断之，曰：“一国两君，其谁堪之？”及即位，为章华之宫，纳亡人以实之。无宇之闾入焉。无宇执之，有司弗与，曰：“执人于王宫，其罪大矣。”执而谒诸王。王将饮酒，无宇辞曰：“天子经略，诸侯正封，古之制也。封略之内，何非君土？食土之毛，谁非君臣？故《诗》曰：‘普天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。’天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。马有圉，牛有牧，以待百事。今有司曰：‘女胡执人于王宫？’将焉执之？周文王之法曰：‘有亡，荒

至于“真正意义上”的“天有二日”的现象，在地球上确实发生过一次，至少是在西塞罗的书里发生过。——在《国家篇》里，人们就这样一个神奇的事实发生了一番讨论：许多人看到天上同时出现了两个太阳，他们为数既多，品质上又是大可信赖的。但是，讨论者们完全本着“不语怪力乱神”和“敬神异现象而远之”乃至满怀唯物主义探索精神的心态，并没有把天上的异像更多地向人间事务上引申。莱利乌斯在书中说：“我们这位朋友的侄子，这个最光荣的共和国和最为高贵家庭的子弟，他问如何可能看到两个太阳，而不是问为什么在一个国家，我们已差不多接近了这一点：存在两个元老院和两派分离的人民？”<sup>1</sup>

在古代的希腊与罗马世界，众所周知的是，分立与制衡既在事实上存在，也在观念上存在，这种事实与观念并非产生于大一统之下的和谐，恰恰相反，它们产生于冲突与对立、固执与妥协。就是在这样一个满是冲突的、与和谐划不上一点等号的社会里，人们有着一种非常朴素的“委托”的观念，是委托而不是神授——亚里士多德在《雅典政制》里是这样描述梭伦的：“宪法的制度便是这样，多数人被少数人奴役，人民起来反抗贵族。党争十分激烈，各党长期保持着互相对抗的阵势，直到后来他们才共同选择梭伦为调停人和执政官，把政府委托给他……”<sup>2</sup>

在古代的希腊与罗马世界，家火、父权与继嗣的观念也是非常坚强的，而这种观念与形式似乎并没有更多地跨出家门之外，国（或说城邦）与家终究是两种不同的东西。而即便在家庭之内，血缘观念也并没有像周人那样牢固——比如前文谈到“罗马的皇帝们一度把皇位传给富有才能的养子们，这一制度使得极有才能的统治者一个接一个地上任”，据安德烈·比尔基埃等人主编的《家庭史》，“权利与天生，收养与合法结婚生育，对于古代的理论家来说，这是公民亲子关系的两种方式。在这个家庭核内，血缘关系并不使人感到是一个必要原则。收养是纳入家庭常见的作法，与出生一样‘自然’。……罗马人收养之所以关系重大，是由于它包含着亲子关系从根本上说来是自愿的这个观念。在家庭中出生并不足以保证合法子女的地位。父亲可以接受也可以拒绝接受孩子。”<sup>3</sup>

---

阅’，所以得天下也。吾先君文王，作仆区之法，曰：‘盗所隐器，与盗同罪’，所以封汝也。若从有司，是无所执逃臣也。逃而舍之，是无陪台也。王事无乃阙乎？昔武王数纣之罪，以告诸侯曰：‘纣为天下逋逃主，萃渊薮’，故夫致死焉。君王始求诸侯而则纣，无乃不可乎？若以二文之法取之，盗有所在矣。”王曰：“取而臣以往，盗有宠，未可得也。”遂赦之。

<sup>1</sup> [古罗马]西塞罗：《国家篇 法律篇》，沈叔平、苏力/译，商务印书馆，1999，第31页。

<sup>2</sup> [古希腊]亚里士多德：《雅典政制》，日知、力野/译，商务印书馆，1959，第8页。

<sup>3</sup> [法]安德烈·比尔基埃等主编：《家庭史》（*Histoire de La Famille*, Burguiere, A.），第一卷：遥远的世界，古老的世界，袁树仁、姚静、肖桂/译，三联书店，1998，第228—229页。

而在周人那里，家而国，国而家，宗法纽带自上而下，几乎牢不可破。即以政府官职而言，西周初期的中央政权是以太保和太师为首脑，而太保和太师的称谓都是从贵族家内幼儿保育和监护礼制发展而来的，“保氏是从保育人员发展而成的教养监护之官，师氏原是从警卫人员发展而成的教养监护之官”。<sup>1</sup>而在爵位问题上，《家庭史》如此解释道：“贵族头衔中有三个——公（‘大公’或‘父亲’）、伯（‘伯爵’或‘长兄’）、子（‘子爵’或‘儿子’）——也是亲属称谓词。……所以周王朝一开始便具有强烈的祖传遗产色彩”。<sup>2</sup>

从财富来源上看，大陆国家更重土地，海洋国家更重贸易，尽管后者时常伴随着掠夺，但贸易活动显然更容易促成协商与仲裁。在古代希腊与罗马，城邦林立的社会现实更易使得人们对私利的攫取受到他人之同样行为与欲望、而不是社会习俗与道德观念的制约。

周代社会在很大程度上可以说是贵族民族制度，但这种民主依然要被统辖在宗法制度之下，很难产生出分立与制衡的观念。余风所及，政治气候便是“不是东风压倒西风，就是西风压倒东风”，东风与西风的共存既是不可想象的，也是不被认可的。一旦有东风与西风并立的现象出现，至少在名义上一定要争出谁是正统。

——这一点恰恰也正是中国史学之所以发达的一个原因。孔子修《春秋》这一“观念上的事实”意味着编纂历史是上天赋予圣王的一项特权，如艾尔曼在讲到公羊学“大一统”理论对元代修史的影响时说：“后世君主也为前代编修史书，以此为自己的正统地位辩护。修史因而成为政治上受约束的职业。解释过去（辽、金、宋）的历史就是为现代（元）辩护。”

3

与周人的宗法制不同的是，在古代的希腊与罗马社会，父权并没有更多地走出家门之外而在城邦事务上施展着与家内同样巨大的影响力，而在东西方的社会经过各自的转型之后，众所周知的是，西方始终有教权与王权相雄长，而东方的皇权与教权依然像宗法时代一样是合二为一的——皇帝既是帝国的所有者与统治者，同时也是帝国的最高大祭司。至此而反观

<sup>1</sup> 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003，第315—316页。

<sup>2</sup> [法]安德烈·比尔基埃等主编：《家庭史》（*Histoire de La Famille*, Burguiere, A.），第一卷：遥远的世界，古老的世界，袁树仁、姚静、肖桂/译，三联书店，1998，第689页。

<sup>3</sup> [美]艾尔曼：《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》（*Classicism, politics, and kinship: the Chang-chou school of new text Confucianism in late imperial China*, by Benjamin A. Elman, 1990），赵刚/译，江苏人民出版社，1998，第106页。



耦国，耦国现象是否在任何情境下都会成为乱政之本，其实是很难说的。但耦国现象无论在实质上还是在观念上都是对严密的宗法制度的重大伤害，这一点倒是毋庸置疑的。

无论是宗法封建还是专制集权，自然而然都会追求尊卑有序、同心同德（在现代约定俗成的意义上使用这个成语），强调集体主义而打击个人主义，宣扬和谐而厌恶冲突，而集体主义对利他精神的过度强调无疑不利于扩展秩序的发展，因而会制约社会的进步；在满是和谐和没有冲突的世界里，人们自然也很难享受得到多元化以及由冲突所导致的制衡所可能带来的好处，更会因为缺乏必要的安全阀制度而使一片和谐的社会反而容易在外表的和谐之下走向岌岌可危的边缘。——冲突似乎不是一个好词，至少在社会学的冲突结构主义兴起之前人们普遍是这样以为的。

#### （八）克段事件的时间跨度与阴谋理论

祭仲提出了“都城过百雉，国之害也”的意见，郑庄公表现得有点无可奈何：“母亲非要这样，我难道还有别的办法吗？我该怎么避免以后的麻烦呢？”

祭仲说：“您母亲姜氏哪会有满足的时候！您不如早作打算，别让小麻烦发展成大麻烦，一旦成了大麻烦，那就难对付了。蔓延的野草都难以拔出干净，何况是您那位受宠的弟弟呢？”

庄公说：“一个人如果坏事作多了，自然会栽跟头的（多行不义必自毙）。您就等着瞧吧。”

庄公拒绝了祭仲的意见，据《毛诗》的说法，《诗经·郑风·将仲子》说的就是这件事。——按照《毛诗》和郑玄的解释，诗题“将仲子”的仲子就是祭仲，这首诗是在讥刺郑庄公，说他架不住母亲的要求而害了自己的亲兄弟，祭仲多次良言相劝他也没听进去。<sup>1</sup>

方玉润折衷前人观点，认为这首诗未必真和郑庄公有关，或许只是民间的男女歌谣而已，但史官之所以把它收录起来，因为它即便真是情诗，也能合于圣贤之道。这圣贤之道是什么呢，简而言之就是：“惟能以礼制其心，斯能以礼慎其守”，<sup>2</sup>这个道理用在男女之情上也说得通，用在郑庄公身上也说得通：发乎情，这是人的天性，但终于还是要止乎礼。庄公疼爱

<sup>1</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》：《将仲子》，刺庄公也。不胜其母，以害其弟。弟叔失道而公弗制，祭仲谏而公弗听，小不忍以致大乱焉。庄公之母，谓武姜。生庄公及弟叔段，段好勇而无礼。公不早为之所，而使骄慢。

<sup>2</sup> [清]方玉润《诗经原始》，中华书局，1986年，第205页：此诗难保非采自民间闺巷、鄙夫妇相爱慕之辞，然其义有合于圣贤守身大道，故太史录之，以为涉世法。

叔段，也拗不过姜氏，愿意答应他们的任何要求，这是所谓发乎情，但“城过百雉”无论如何也要禁止，这就是所谓止乎礼。

的确，《将仲子》字面上全是女子对情郎说话，叫他不要翻我家的墙、折我家的树，并为自己辩解说：不是我有什么舍不得的，而是我的父母、兄长、甚至街坊邻居们都会责怪我们的，“人之多言，亦可畏也”。

《将仲子》分为三章，情郎三次翻墙跃户的企图都被制止了，郑庄公却完全相反，屡次拒绝的是提出合理化建议的祭仲等人，<sup>1</sup>而姜氏请封京邑就给了京邑，对叔段城过百雉也不闻不问。庄公一让再让，叔段得寸进尺。

过不多久，太叔又命令西部和北部边区脱离中央管辖，转受自己的节制。公子吕来找庄公，继祭仲之后提出了一个重要的政治命题：“国不堪贰”，一国之内不能有两个匹敌的政权并存，用通俗的说法来讲就是一山不容二虎。但庄公似乎仍是不为所动，任由太叔继续得寸进尺，直到得知太叔谋反的确切消息之后，才命令公子吕率领战车二百乘攻打京地。

战事非常顺利。太叔在京地经营多年，看来并没有赢得人心，京地的人反对太叔，太叔被迫逃到鄢地。庄公的兵马很快追到鄢地。五月辛丑，太叔逃到共地，从此成了郑国的政治流亡分子。

《左传》把这一段前因后果梳理清楚之后，继而在义理上解释《春秋》。《春秋》对这件事的全部记载只有寥寥六个字：“郑伯克段于鄢”，虽然简洁得似乎让人摸不着头脑，但《左传》认为这六个字里边大有深意：段不守作弟弟的本分，所以《春秋》直呼其名而不称“弟”；兄弟之间如同两个对等国家的国君，所以兄长攻打弟弟被称之为“克”；把兄长称为“郑伯”是讥讽庄公没有好好教导弟弟，暗示这样一个兄弟相残的结果正是出于庄公的意愿；段流亡外国而不称“出奔”，是因为史官下笔有为难之处。

《左传》对经义的阐发究竟对不对呢？这问题留到下文再说。在解释完了经文义理之后，《左传》又继续讲述克段一事的下文。——克段之后，姜氏作为谋反的共犯也受到了相应的处置：庄公把姜氏安置在了城颍，立誓说：“除非到了黄泉，否则母子不再相见。”至此，庄

<sup>1</sup> [汉]毛亨/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》：正义曰：祭仲数谏庄公，庄公不能用之，反请于仲子兮，汝当无逾越我居之里垣，无损折我所树之杞木，以喻无干犯我之亲戚，无伤害我之兄弟。段将为害，我岂敢爱之而不诛与？但畏我父母也。以父母爱之，若诛之，恐伤父母之心，故不忍也。仲子之言可私怀也，虽然父母之言亦可畏也。言庄公以小不忍至于大乱，故陈其拒谏之辞以刺之。

[宋]王安石/著，邱汉生/辑校《诗义钩沉》，中华书局，1982年，第65页：王氏以谓：始曰“无逾我里”，中曰“无逾我墙”，卒曰“无逾我园”，以言仲子之言弥峻，而庄公拒之弥固也。始曰“无折我树杞”，中曰“无折我树桑”，卒曰“无折我树檀”，以言庄公不制段于早，而段之弥强也。

公先绝兄弟之义，后断母子之情，虽然“大义灭亲”这个词要到《左传·隐公四年》才会出现，但郑庄公此刻的所作所为无疑已经相当接近这个标准了。

《左传》接下来的叙述于事不可谓不详，而且夹叙夹议，煞是精彩，如同一幕短剧。但这样的叙述方式也很容易给人造成一种错觉，即认为这些事件都是前后紧紧咬合着接二连三发生的。而事实上，《左传》在追溯克段缘起的时候，说“初，郑武公娶于申”，这一个“初”字就追溯了足有几十年，而克段时的鲁隐公元年在郑国是郑庄公二十二年，也就是说，郑庄公从即位到克段，足足经过了二十二年的时间。再看郑庄公掘地见母，据《水经注》的说法，洧渊水之南有一座郑庄公望母台，是庄公把姜氏安置在城颍并发下不到黄泉不相见的誓言之后，因为思念母亲，便筑台以望母。<sup>1</sup>这就是说，郑庄公从逐母到掘地见母，这之间也不会是一个太短的时间。

“史学理论中有一种老生常谈，说的是由事实而得出的故事是一种浓缩，即将行为经历的时间浓缩为讲述的时间，将人们有关某个特定历史时期所知的一切事实缩减成只剩那些重要的事实”，<sup>2</sup>但是，浓缩虽然是必要的，也是不可避免的，而由浓缩所造成的暗示有时却也容易给读者形成误导。那么，在清楚了克段一事巨大的时间跨度之后，关于它的种种阴谋理论便开始显得可疑。郑伯克段并不是一场短暂迅疾的宫廷阴谋——如果这是一场丝丝入扣的阴谋的话，那就意味着郑伯花了足足二十多年的时间处心积虑地除去了自己的弟弟。即便可以假定《左传》的记载全部属实，祭仲和公子吕的那些建议也只不过是二十多年漫长过程中的电光石火，其他种种未被记录在案的有可能直接影响克段事件的因素我们是全不知情的。归根到底，这毕竟不是一部短剧。

### （九）《左传》的“书曰”和“君子曰”

在克段一事上，《左传》叙述甚丰，其间还夹杂了两处议论。一处是直接解经：“书曰：‘郑伯克段于鄆。’段不弟，故不言弟；如二君，故曰克；称郑伯，讥失教也：谓之郑志。”

<sup>1</sup> [清]俞樾《茶香室丛钞》卷十九“郑庄公望母台”条：《水经》：洧水又东为洧渊水。《注》曰：水南有郑庄公望母台。庄公居夫人于城颍，誓曰：“不及黄泉，无相见也。”故成台以望母，用伸在心之思。按世知庄公阙地见母，不知庄公筑台望母。郑庄公望母台与汉武帝思子台情事略同。

<sup>2</sup> [美]海登·怀特：《元史学：十九世纪欧洲的历史想像》（*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, by White, H. The Johns Hopkins University Press, 1975），陈新/译，译林出版社，2004年，中译本前言第8页。

不言出奔，难之也。”这是阐发《春秋》“郑伯克段于鄢”这短短六个字为什么要这样写，大义何在。另一处是：“君子曰：‘颍考叔，纯孝也，爱其母，施及庄公。《诗》曰‘孝子不匮，永锡尔类。’其是之谓乎！’”这是引述“君子”对颍考叔的评价。

《左传》的成书过程一直是争议很大的，其中一个很有影响力的说法就是《左传》是类似于《国语》或《晏子春秋》一类的历史书，和《春秋》本来毫无关系。这个意见在古代最大的杀伤力在于：明确否定了《左传》是解经之作，把《左传》踢出了经学之林。

这个说法乍看上去有些不合情理。就以克段这节来说，夹叙夹议，明明有两处都是属于阐发义理的，而且第一处尤其明确地就是解经的文字。但是，一方面有人（如郑樵）说这些内容属于经之新意，无关褒贬，<sup>1</sup>而更多的质疑者则认为：这些议论都是后人添加的（首当其冲的嫌疑人就是西汉的刘歆），目的就在于把本来一部和《晏子春秋》近似的《左氏春秋》改装成解经著作，把它混入经学阵营里来。而把这些议论文字拿掉的话，完全不会影响到《左传》的流畅性，甚至还会使《左传》的文字比现在看到的这样更加流畅。

林黄中曾以“《左传》‘君子曰’是刘歆之辞”与“胡安国说《周礼》是刘歆所作”两件事请教朱熹，朱回答说“《左传》‘君子曰’最无意思”，又举《左传·隐公六年》的一处例子，说这“是关上文甚事”。<sup>2</sup>

这方面批评最细致的是清代的皮锡瑞，他指出：把“书曰：‘郑伯克段于鄢。’……”这段拿掉，后文是“遂置姜氏于城颍”，一个“遂”字紧承前边的“大叔出奔共”，一气相承。可见解经的这段文字是后人很生硬地掺杂进去的。<sup>3</sup>

至于第二部分的议论，即“君子曰：‘颍考叔，纯孝也，爱其母，施及庄公。’……”更于义理不合。从字面上看，这位君子是说：“颍考叔是个纯孝之人，爱自己的母亲，并把这种对母亲的爱心推广到了庄公身上。”然而，儒家的经典义理比如“修齐治平”之类，其中一个核心原则就是自上而下。比如一位国君，注意自身修养，慢慢就会把这种道德光辉影响

<sup>1</sup> [宋]郑樵《通志·总序》：凡《左氏》之有“君子曰”者，皆经之新意；《史记》之有“太史公曰”者，皆史之外事；不为褒贬也。

<sup>2</sup> [宋]朱熹《朱子语类》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第17册，第2839页；林黄中谓：“《左传》‘君子曰’是刘歆之辞，胡先生谓《周礼》是刘歆所作，不知是如何？”“《左传》‘君子曰’最无意思。”因举“芟夷蕴崇之”一段，“是关上文甚事”？

<sup>3</sup> [清]皮锡瑞《经学通论·春秋》：左氏于叙事中搀入书法，或首尾横决，文理难通。如“郑伯克段于鄢”传文，“大叔出奔共”下接“书曰：‘郑伯克段于鄢。’”至“不言出奔，难之也”云云，乃曰“遂置姜氏于城颍”，文理鹘突。若删去“书曰”十句，但云“大叔出奔共。遂置姜氏于城颍”，则一气相承矣。其他“书曰”、“君子曰”，亦多类此，为后人搀入无疑也。

到身边的大臣，大臣们受了熏陶，再继续以这种道德光辉影响自己治下的民众，这就是德治，要自上而下，自内而外。比如《诗经·大雅·思齐》有“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦”，就是说周文王以身作则，先成为自己妻子的好榜样，然后影响及于兄弟、及于家邦。这才是一个“合理”的过程，而颖考叔不过是个边疆小臣，他用孝心来影响郑庄公，这岂不成了自下而上、自外而内了么？——清代今文大师刘逢禄就把《左传》的这段“君子曰”称为“不辞甚矣”，向古文经学发出挑战。<sup>1</sup>

时至今日，刘歆作伪之说已经不再为人采信，但刘歆没动过手脚，未见得旁人也没动过手脚。若仅是这种“君子曰”的置评方式，先秦古籍在所多有，但去掉“君子曰”而文理豁然畅通，这多少总是一个疑点，也或是《左传》作者在编排史料时所加。至于《左传》的“君子曰”是否符合儒家义理，却很难讲。儒家讲爱有等差、推己及人，恰与墨家的兼爱主张相对立，<sup>2</sup>颖考叔也算得上推己及人了，况且这也符合亲亲之道。<sup>3</sup>

无论如何，《左传》这种“君子曰”的编写方式确实是影响深远的，《史记》有“太史公曰”，《资治通鉴》有“臣光曰”，都是从《左传》的“君子曰”发源，<sup>4</sup>也显示出当时的史书并不是以现代意义上史学著作的面貌出现的，而是非常强调实用性和政治性。——但“太史公曰”与“臣光曰”同源而殊途，如杨向奎似乎稍嫌过分地说：“司马迁追求的是天人之学，《史记》用之绍《春秋》，它不仅是经世之学，也是天地间的大法，这是公羊学派的传统。后来的史学家抛弃《公羊》，无此大志，欧阳修、司马光出，开创一代史学，遂欲以史学治人伦而发挥政治与伦理的双重作用，于是《新五代史》中之‘呜呼’，《资治通鉴》中之‘臣

<sup>1</sup> [清]刘逢禄《左氏春秋考证》卷一：证曰：考叔于庄公，君臣也，不可云“施及”，亦不可云“尔类”。不辞甚矣。凡引君子云云，多出后人附会。朱子亦尝辨之。

<sup>2</sup> 墨家之兼爱，此处从俗，实则议论有异，如汪中谓兼爱之说原非儒者所攻讦之义，后学蔽于孟子之诬蔑而不察。见[清]汪中《墨子序》，《汪中集》，中央研究院中国文哲研究所筹备处，中华民国八十九年，第139—140页：若夫兼爱，特墨之一端，然其所谓兼，欲国家慎其封守，而无虐其邻之人民畜产也。虽昔先王制为聘问吊恤之礼，以睦诸侯之邦交者，岂有异哉？彼且以兼爱教天下之为人子者，使以孝其亲，而谓之无父，斯已过矣！后之君子，日习孟子之说，而未睹《墨子》之本书，众口交攻，抑又甚焉。

<sup>3</sup> 参见[清]黄宗羲《宋元学案》，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1992年，第三册，第797页：卷十七·横渠学案（上）：颖谷封人请遗羹于母，以起郑庄公之孝；今我育天地所生之英才，则是以孝心与其类也。

<sup>4</sup> [唐]刘知几《史通·内篇·论赞第九》：《春秋左氏传》每有发论，假“君子”以称之。自兹以降，流宕忘返。大抵皆华多于实，理少于文。鼓其雄辞，夸其俚事。必择其善者，则干宝、范曄、裴子野是其最也。……马迁自序传后，历写诸篇，各叙其意。既而班固变为诗体，号之曰述。范曄改彼述名，呼之以赞。

光曰’，遂多迂腐陈辞，使原书只能发挥道德伦理方面的作用，经世云云，相去尚远。”<sup>1</sup>

无论是经世之功，还是道德之用，这类观念直到今天依然非常强悍，缺乏“以史为鉴”色彩的史学似乎是难以为人广泛接受的，一部历史书常常被要求具备弘扬爱国主义和民族主义、增强民族自信心的功效，或者可以让人学习做人、做事的现实道理——不管怎样，在“史实”的背后，总要有一些“道理”才好。故而史书要效法《春秋》，以褒贬而非事实为依归，如四库馆臣赞扬欧阳修《新五代史》“大致褒贬祖《春秋》，故义例谨严；叙述祖《史记》，故文章高简”，最后提到史实，却是“事实则不甚经意”。<sup>2</sup>

褒贬分明、义例谨严，这固然可存经世之功，却难免一些邯郸学步之弊，<sup>3</sup>而事情的另一方面是：如果实用主义被提高到如此重要的地位，那么，当“史实”与“道理”发生冲突的时候，应该相信哪个、修改哪个呢？

另一方面，不牢靠的正确性未必就会影响到实用性。举例言之：东汉安帝时代，皇帝的乳母王圣恃宠而骄，王圣的女儿也有样学样地出入掖庭，多方受贿。杨震作为一位正直的儒臣，很是看不过去，便向皇帝上了一份奏章，中间有几句话虽然不长，却遍引儒家经典：

《书》诫牝鸡牡鸣，《诗》刺哲妇丧国。昔郑严公从母氏之欲，恣骄弟之情，几至危国，然后加讨，《春秋》贬之，以为失教。夫女子小人，近之喜，远之怨，实为难养。《易》曰：无攸遂，在中馈。言妇人不得与于政事也。<sup>4</sup>

这短短几句话，遍引《诗经》、《尚书》、《春秋》、《易经》、《论语》，想要说明的只有一个问题：女人不得干政。

《尚书》中引的是《周书·牧誓》，是牧野之战前周武王在誓师大会上向大家讲话，说“牝鸡之晨，惟家之索”，要是谁家有母鸡打鸣，谁家就要败落了。现在商纣王他家正是母鸡打鸣呢。

《诗经》中引的是《大雅·瞻卬》，“哲夫成城，哲妇倾城”，这是说有智谋的男子可以

<sup>1</sup> 杨向奎：《清儒学案新编》，齐鲁书社，1985年，第一卷，第182页。

<sup>2</sup> 《四库全书总目提要》卷四十六。

<sup>3</sup> [清]钱大昕《十驾斋养新录》，《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社，1997年，第179页：欧阳公《五代史》自谓“窃取《春秋》之义”，然其病正在乎学《春秋》。如《唐废帝纪》清泰三年十一月丁酉“契丹立晋”，案《春秋》“卫人立晋”，“晋”者，公子晋也；“立”也，立其人也。此纪石敬瑭事，当云“契丹立石敬瑭为晋帝”方合史例。今乃袭用“立晋”之文，此《史通》所讥“貌同而心异”者也。

<sup>4</sup> 《后汉书·杨震传》。

立国，有智谋的女子可以亡国。这首诗是批评周幽王宠爱褒姒的（据《毛诗正义》）。

《易经》中引的是“家人”卦六二爻的爻辞，“无攸遂，在中馈”，是说妇人在家里准备饮食，这是妇人的正道（据《周易正义》）。

《论语》中引的是最著名的那句“唯女子与小人为难养也”，文字上略有出入。

《春秋》中引的就是郑伯克段这件事。文中把郑庄公写作郑严公，这是避汉明帝的讳。杨震认为郑庄公首先是“从母氏之欲”，然后是“恣骄弟之情”，发展到几乎动摇国本的地步，这时候又兵戎相向，所以“《春秋》贬之，以为失教”。——杨震援引的这则《春秋》经义就是从《左传》来的，应用到现实问题上，就是劝汉安帝不要“从乳母之欲”，不要也像郑庄公一样犯了“失教”的错误。

## 第二章 公羊克段解

《左传》的解经在多大程度上是正确的呢？要回答这个问题，首先要确定一个对与错的标准。这个标准在经学世界里是确凿无疑的，即：是否符合孔子的教诲。

但问题是：孔子的教诲究竟是什么，究竟有哪些，这是很难搞得清楚的。《左传》、《公羊传》、《穀梁传》，三家的经师各自宣称传承孔圣之旨，而这三家对同一段经义的解释又往往大相径庭。《公羊传》对“夏四月，郑伯克段于鄢”的解释是：

克之者何？杀之也。

杀之则曷为谓之克？大郑伯之恶也。

曷为大郑伯之恶？母欲立之，已杀之，如勿与而已矣。

段者何？郑伯之弟也。

何以不称弟？当国也。

其地何？当国也。

齐人杀无知何以不地？在内也。在内虽当国不地也，不当国虽在外亦不地也。<sup>1</sup>

### 【译文】

<sup>1</sup> 在内：在国都之内。在外：在国都之外。非指境内、境外。参见[清]陈立《公羊义疏》卷二：《通义》云：在内，谓国都之内，统于国故可无更地也。知在外非谓出境者，鄢亦郑地。然则下四年杀州吁于濮，濮亦不必陈地矣。

问：“克”字是什么意思？

答：是“杀”的意思。

问：既然是“杀”的意思，直接说“杀”不就行了，为什么要用“克”字呢？

答：这是为了强调郑庄公之恶。母亲想立段为国君，自己却把段给杀了。不如不给段地盘好了。

问：段是谁？

答：是郑庄公的弟弟。

问：《春秋》为什么不称段为弟？

答：因为《春秋》把段当作匹敌一国之君的人物。

问：《春秋》写明克段的地点又是为什么呢？

答：也是因为《春秋》把段当作匹敌一国之君的人物。

问：可是，齐人杀公孙无知，为什么就不写明地点呢？

答：因为这件事发生在国都之内。这类事情如果发生在国都之内，《春秋》就不写明地点；而如果发生在国都之外，但谋乱被杀之人并没能匹敌一国之君，《春秋》也不会写明地点。

《公羊传》的解经，基本上是从《春秋》的文本本身字斟句酌而来的，非常细腻，但是，它似乎并没有把所有该解释的内容全部解释清楚，这就需要研究者的细心发现了。比如，《春秋》记载“夏五月，郑伯克段于鄢”，在一些专家的眼里，这个“夏五月”绝不仅仅是一个单纯的时间记载——虽然不像“春王正月”那样博大精深，但也一样表达了孔子的特殊用意。——孔子为什么不记“夏，郑伯克段于鄢”，而偏偏要记“夏五月，郑伯克段于鄢”呢？微言大义就在其中。

按照《春秋》被发掘出来的所谓义例，郑庄公讨伐叔段属于“讨贼”的情况，而讨贼应该只记时（季节）而不记月——这就是何休所谓的“讨贼例时”。

问题出现了：既然“讨贼例时”，克段一事就应该被记作“夏，郑伯克段于鄢”，而孔子特地注明“五月”，究竟有什么深意呢？——何休解释道：“这是批评臣子没能以时讨贼，和卫国人杀州吁同例。不依‘讨贼例时’的惯例，因为这件事里主要的过错是亲亲之道的丧失，所以孔子就不把它当作严格的讨贼事件来记录了。”进一步的解释是：“如果按照讨贼的惯例，这里应该称‘郑人’而非‘郑伯’，就像齐人杀公孙无知的语法结构一样。孔子这里主要批



评的并不是讨贼太慢，而是郑庄公有失亲亲之道。”<sup>1</sup>

何休说这个“夏五月”的涵义和卫国人杀州吁同例，这就可以两相比较，从中发掘圣人深意。——这是解经的一个传统手法，《礼记·经解》简述群经要义，说“属辞比事，《春秋》教也”，郑玄解释说：“属”就是“合”的意思，这是说使人能够对不同的文辞与事件作出联系、对照，以判明是非，这得益于《春秋》的教化。<sup>2</sup>更有人（如陈亮）认为，“圣人经世之志，寓于属辞比事之间”。<sup>3</sup>

从元代起，科举考试就曾经因为《春秋》的这一“属辞比事”的特点而推出过一种特殊的出题形式：合题，即合《春秋》数事为一题，让考生通过这数事的联系、对照来发挥其中义理。<sup>4</sup>何休这里所作的属辞比事正是元明以来科举合题之祖。

那么，就“夏五月”的涵义和卫国人杀州吁作一下联系与对照：州吁被杀见于《春秋·隐公四年》“九月，卫人杀州吁于濮”，这句话在语言结构上和“夏五月，郑伯克段于鄢”基本相同。州吁以庶子身份弑君篡位，最后被国内元老用计除掉。《公羊传》解释这句话里的“卫人”的涵义，说：“其称人何？讨贼之辞也。”何休注释：“讨贼的惯例是只记季节而不记月份，《春秋》这里记录了月份，是为了突出州吁被除掉得太慢了。”<sup>5</sup>

属辞比事有了结果，至于说这样的结果究竟有多大的可信度，这就总要引入一些信仰的精神了。后世的合题考试就更难一些，因为考生还要多加一层考虑，即猜测考官的理解。顾炎武曾经深叹个中之弊，说《春秋》简直就成了一本谜语书。<sup>6</sup>

《春秋》仅万余字，谜题却在所多有：记事有深意，记时也有深意；符合体例的地方

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：月者，责臣子不以时讨，与杀州吁同例。不从讨贼辞者，主恶以失亲亲，故书之。[疏]……○解云：若作讨贼辞，当称人以讨，如齐人杀无知然。今不如此者，经本主为恶郑伯失亲亲而书，故曰郑伯而不称人也。

<sup>2</sup> [汉]郑玄/注，[唐]孔颖达/疏《礼记正义·经解》：属，犹合也。《春秋》多记诸侯朝聘、会同，有相接之辞。罪辩之事。……[疏]“属辞比事，《春秋》教也”者，属，合也；比，近也。《春秋》聚合、会同之辞，是属辞，比次褒贬之事，是比事也。

<sup>3</sup> [宋]陈亮《春秋比事序》，《龙川集》卷十四。

<sup>4</sup> [清]俞樾《春秋合题》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第120页：《春秋》许出合题，盖亦元代旧制。元杨维禎《春秋合题著说》三卷。其自序曰：“《春秋》正变无定例，故关合无定题。笔削有微旨，故会通有微意。初学者不知通活法以求义，场屋中往往不得有司之意。今以当合题凡若干，各题著说，使推其正变无常，纵横各出，以御场屋之变。”可知元时场屋中，《春秋》多出合题也。明代亦相沿用之。

<sup>5</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：讨贼例时，此月者，久之也。

<sup>6</sup> [清]俞樾《春秋合题》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第120页：……然其弊也，合数事为一题，茫无头绪，不免各以己意窥测试官之旨，此顾亭林先生所以叹此一经为射覆之经也。

有深意，破例的地方也有深意；写了什么有深意，没写的也有深意。“夏五月”和“夏”，这么一个区别，就被公羊家嚼出了无穷深意。时间上看似简单的寥寥记载，在公羊家眼里反映了圣人治世大法的一则核心义理。

何休提出过《春秋》的纲领有所谓“三科九旨”，及至清代，后起的公羊学大家孔广森撰成新时代的经典《公羊春秋经传通义》，对何休种种旧说破而后立，其中很主要的一项就是重新梳理“三科九旨”：“谓《春秋》上本天道，中用王法而下理人情。天道者，一曰时，二曰月，三曰日；王法者，一曰讥，二曰贬，三曰绝；人情者，一曰尊，二曰亲，三曰贤，此三科九旨。”<sup>7</sup>——在孔广森的这个新系统里，《春秋》里的时、月、日正是天道的体现，意义不可不谓重大。在州吁被杀一事上，孔引崔彦直的意见，认为州吁才一作乱，卫人就应该立即讨伐，这才是大义所在，而他们一直拖到九月才在濮地杀了州吁，所以孔子特地记明了月份，以显示卫人行动之慢。孔又作按语，说《春秋》记杀州吁“于濮”，其意义和记克段“于鄆”是一样的。<sup>8</sup>记叙文的三个基本要素：时间、地点、人物，在公羊家解读《春秋》的过程中全都蕴涵有无穷的深意。

那么，公羊家的解释到底对不对呢？这问题不好评论，但至少有两点是清楚的：第一，即便在公羊学内部，许多问题（包括原则问题）都是争议不清的，比如上述孔广森驳证何休的时、月义例，而廖平又提出一个《无月例论》，认为在时（季节）、月、日的区分上，无非是大事记之详，小事记之略，而如果有小事值得重视，就在时间上详细一些，反之亦然。<sup>9</sup>到底谁才掌握了真理呢？很难判断。第二，仅在克段一事上看，在“三传”之间作横向比较，《公羊传》的解释明显与《左传》不同。而且，义理解说的不同先放在一边，单是在事实上，《公羊传》认为“克”是“杀”的意思，郑伯克段于鄆，是说郑庄公把叔段给杀掉了。——就算不同的意见都可以“义理正确”，但“事实正确”无疑只可能有一个答案，叔段要么被杀，要么没有被杀，两个答案不能同时成立。

<sup>7</sup> [清]阮元《春秋公羊通义序》，[清]孔广森《公羊春秋经传通义》附。

<sup>8</sup> [清]孔广森《公羊春秋经传通义》卷一：崔彦直曰：卫人不即讨贼，至九月而仅得杀之于濮，故加月以见之。案：濮，卫地，昔卫灵公将之晋，舍于濮水之上。盖近今淇县也。录于濮者，与鄆同。

<sup>9</sup> [清]廖平《何氏公羊解诂三十论·无月例论》：正传言时例者二十余条，惟言何以不日，何以时，无以月为正例之文。《春秋》记事，大事记之详……故记其日，小事则从略，……一切小事皆例时。大事日，小事时，一定之例也，亦记事之体应如是也。至于轻事而重之则变时而月、日焉，重事而轻之则变日而月、时焉。事以大小为经，例以日、时为正，一望而知者也。而月在时、日之中为消息焉。凡月皆变例。

从《左传》看，郑庄公先后打下京地、鄢地之后，叔段逃到了共地（今河南辉县），这才有了“共叔段”这个名号。而且，《左传·隐公十一年》还记载着郑庄公在攻下许国之后的一段话：“寡人有弟，不能和协，而使餬其口于四方，其况能久有许乎？”这是在克段一事的十年之后回忆当初，感叹弟弟叔段正在国外流亡。

到底谁说的对呢？这首先要解决两个疑点：一是“共”，二是“克”。

共叔段之“共”到底是地名还是谥号，这是有争议的。汉代大儒贾逵、服虔就认为“共”是谥号，其涵义是“敬长事上”，与出奔共国之“共”不能混为一谈。<sup>10</sup>如果此说属实，叔段就变成了一个正面形象。而孔颖达力驳其非，认为叔段出奔，无人为他拟定谥号。<sup>11</sup>

再一个关键就是这个“克”：如果“克”字确实是“杀”的意思，《春秋》“郑伯克段于鄢”确实可以被理解为“郑伯杀段于鄢”的话，那么不管《左传》的说法是否符合史实，至少是不符合《春秋》的；如果“克”字解释不出“杀”的意思，加之《左传》的叙述显然比《公羊传》更有说服力，那么《公羊传》的可信度自然就要受到合理的质疑了。

这个时候，《穀梁传》的意义似乎变得重要起来。“《春秋》三传”，有两传发生矛盾了，第三方的意见会倾向于谁呢？

### 第三章 穀梁克段解

《穀梁传》的解释自成一说，但在叔段的下场上是倾向于《公羊传》的：

克者何？能也。

何能也？能杀也。

何以不言杀？见段之有徒众也。段，郑伯弟也。

何以知其为弟也？杀世子母弟目君，以其目君，知其为弟也。段，弟也而弗谓弟，公子也而弗谓公子，贬之也。段失子弟之道矣，贱段而甚郑伯也。

何甚乎郑伯？甚郑伯之处心积虑成于杀也。于鄢，远也。犹曰取之其母之怀中而杀之云尔，甚之也。

<sup>10</sup> [汉]贾逵《春秋左氏传解诂》，《汉魏遗书钞》：共，谥也。谥法：敬长事上曰共。……“太叔出奔共”，共，国名。

<sup>11</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：正义曰：贾、服以共为谥。谥法“敬长事上曰共”。作乱而出，非有共德可称，糊口四方，无人与之共，故知段出奔共故称共，犹下晋侯之称鄂侯也。

然则为郑伯者宜奈何？缓追逸贼，亲亲之道也。

【译文】

问：“克”字是什么意思？

答：是“能”的意思。

问：能什么呢？

答：能杀。

问：那《春秋》为什么不直接说“杀”呢？

答：因为要表示追随叔段的人有很多。段是郑伯的弟弟。

问：怎么知道段是郑伯的弟弟呢？

答：按照《春秋》的体例，如果国君杀了世子或同母弟弟，便用国君的爵号来称呼这位国君。既然《春秋》称“郑伯”，从中就可以知道被杀的是郑伯的同母弟弟了。段虽然是国君的同母弟弟，《春秋》却不称他为弟；段是公子，《春秋》也不称他为公子，这都是对段的贬斥，表明段的所作所为已经不符合弟弟和公子的标准了。《春秋》对段的贬斥程度要超过对郑伯的贬斥。

问：为什么说《春秋》对段的贬斥程度超过了对郑伯的贬斥呢？

答：因为郑伯处心积虑要杀掉叔段，这是应该批评的，但《春秋》没有表示出对郑伯的明显的批评。所以说《春秋》贬斥郑伯，但更加贬斥叔段。《春秋》说郑伯的军队在鄢地打败了叔段，这就表示开仗的时候叔段已经跑到离国都很远的地方了，郑庄公这时候来杀他，就好像从母亲的怀中夺过婴儿来杀掉，这就是郑庄公过分的地方。

问：那郑庄公应该怎么做才对呢？

答：叔段既然已经逃了，郑庄公就该慢慢追赶，故意放走他，这才算尽了兄弟之道。（缓追逸贼，亲亲之道也。）

《穀梁传》的释经有些辗转迂回，清人于鬯《香草校书》曾经称许穀梁子训诂之慎，说《穀梁传》先是训“克”为“能”，于是“郑伯克段于鄢”就可以被解释为“郑伯能段于鄢”，但这话显然不通，于是《穀梁传》进一步把“能”释为“能杀”，经文就变成“郑伯能杀段于鄢”，但这样还是不通。推想《穀梁传》的意图，只是要训“克”为“杀”而已，其下文有“何以不言杀”，足见其意。但是“克”字只有“能”义而没有“杀”义，所以才先释“克”

为“能”，再引申为“能杀”，比之《公羊传》直接训“克”为“杀”要慎重得多。<sup>1</sup>

但是，这到底是慎重还是附会，不易辨清。从“能”到“能杀”，这一步是否迈得太大了？退一步说，粗疏与谨慎是一回事，意思的分歧却是另一回事了。同样一句“郑伯克段于鄢”，三传的解释各不相同，这是最让人困惑的地方。好在其中也有一些可以贯通的地方。比如《穀梁传》这里说“杀世子母弟目君”，认为凡是有国君杀害世子或同母兄弟的，《春秋》都会直接以君号称之——公羊家有不少也这么讲，认为孔子特意这么写，是批评这些国君违背了亲亲之道。

所谓“母弟”，《春秋·宣公十七年》载“公弟叔肸卒”，就是说宣公的弟弟叔肸去世了，《左传》有个说明，说叔肸是宣公的同母弟弟。凡是太子的同母弟弟，国君在世的称公子，国君不在世的称弟。凡是称弟的，都是指同母弟弟。<sup>2</sup>——这里“凡……”就是杜预所谓的《左传》“五十凡”之一，他说这是周公旧典，也有人说是刘歆附会，无论如何，按照《左传》这里给出的规则，郑武公已死，所以叔段应该被称为“公弟段”才对，这里的“公”是指郑庄公。

但是，一来“五十凡”很难自洽，<sup>3</sup>即以当下这个凡例而论，在《左传》里是找得出例外的，<sup>4</sup>这总让学者们越研究越费解，如苏轼便索性要放弃凡例，专从史实当中寻求义理；<sup>5</sup>二来庄公既然“克”了叔段，说明这是非常之事，不能以常法书之。“杀世子母弟目君”，

<sup>1</sup> [清]于鬯《香草校书》，中华书局，1984年，第939—940页：古人训诂之慎可于《穀梁传》徵之。如此《经》书郑伯克段于鄢，而《传》解之云：克者何，能也。将谓郑伯能段于鄢，岂可通乎？又云：何能也，能杀也。将谓郑伯能杀于鄢，仍不可通也。鬯谓此足见古人训诂之慎也。盖穀梁子之意止欲以杀训克，故下文云：何以不言杀，其意昭然矣。然克字只有能诂而无杀诂，故不得不先以能释克义，而又以能杀伸能义。不然，何不曰克者何，杀也，岂不直捷乎？此穀梁子之慎也。公羊子即宽此格矣。彼《传》遂云：克之者何，杀之也。

<sup>2</sup> 《左传·宣公十七年》：凡大子之母弟，公在曰公子，不在曰弟。凡称弟，皆母弟也。

<sup>3</sup> 参见杨向奎：《略论“五十凡”》，《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983年。

<sup>4</sup> 杨向奎：《略论“五十凡”》，《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983年，第222页：此例似无可议，有其父在，自称公子，无其父当然称弟。但《经》中亦有例外，如鲁公子季友始终称公子。又如定公十年《经》“宋公子地出奔陈”，《传》也称之为“公子地”，但彼乃宋景公弟，其父元公已死于昭公二十五年。姚际恒曰：“弟即公子也。称弟见其亲也。公子则但为先君之子，近泛矣。”

<sup>5</sup> [宋]张大亨《春秋通训后叙》，《春秋通训》卷末：予少闻《春秋》于赵郡和仲先生……他日予复于先先生曰：“丘明凡例，与《公》、《穀》无殊，用以考经，率多不合，而独谓之识此经之用，亦信矣乎？”先先生曰：“丘明因事发凡，不专为《经》，是以或合或否，其书盖依《经》以比事，即事以显义，不专为例，是以或言或不言。夫惟如是，故能备先王之志，为经世之法，以训天下后世，又曷尝拘于绳约中哉。”

《四库全书总目提要·春秋通训》：是书《自序》谓少闻《春秋》于赵郡和仲先生。考宋《苏轼年谱》，

这是一种道义上的严惩，对犯了错的人，要标名挂号以示其贬——《春秋》里同类例子还有僖公五年春，晋侯杀其世子申生；有襄公二十六年秋，宋公杀其世子痤；有襄公三十年夏，天王杀其弟年夫。崔适《春秋复始》专门有“杀世子母弟”一节，搜罗了以上的例子。《公羊传·庄公三十二年》有“杀世子母弟直称君者，甚之也”，说是对杀死世子或同母兄弟这种事孔子是狠狠批评的，至于为什么要批评，因为这违犯了亲亲之道。<sup>1</sup>

亲亲之道可以说是一种以伦理治国的原始政治形态，是宗法社会的一项基本政治准则，“三传”各自要么有明说，要么有影子，这是“三传”经义的共通之处。

那么，本着这个亲亲之道，郑庄公应该怎么做才对呢？《穀梁传》给出的方案是：缓追逸贼，亲亲之道也。

“缓追逸贼，亲亲之道”，这概念在《公羊传》里也出现过，和这个概念要放在一起来说的就是“君亲无将”，这是我在《春秋大义》里有过详论的。<sup>2</sup>《春秋·庄公三十二年》记载“秋七月癸巳，公子牙卒”，从字面来看非常简单，只是一个叫公子牙的人死了而已，但内情却非常复杂。事情发生在鲁国，鲁庄公病危，想赶紧把接班人的选定下来。鲁庄公兄弟四人，分别是鲁庄公、庆父、叔牙（即公子牙）、季友。四兄弟的意见发生了分歧，叔牙建议鲁庄公死后就由庆父继位。鲁庄公没表态，又找季友来问。季友说：“我拥护您的儿子般！”季友的意见正合鲁庄公之意，但鲁庄公还是有些顾虑：“叔牙想立庆父，这可怎么办？”季友说：“他怎敢这样！这是想要作乱么！”过不多久，叔牙把谋反的凶器都准备好了，但季友找到了叔牙，逼他喝下了毒酒。

这就是说，叔牙是被季友杀死的，但《春秋》为什么不提这个“杀”字，而仅仅是说“公子牙卒”呢？《公羊传》的解释是：不称弟，因为叔牙是被杀掉的；不言杀，是为季友避讳；为什么要为季友避讳，是因为季友用不公开的办法遏止了叔牙的恶行，所以《春秋》体谅季友的用心而为他避讳。

但是，叔牙明明什么都没作就死掉了，他只是动了作乱的念头，并没有发生实际的行动。——《公羊传》就此提出了著名的“君亲无将”理论，一个人对于国君和父母就算仅仅动了

---

轼本字和仲。又苏洵《族谱》称为唐相苏颋之裔，系出赵郡。今所传轼《题烟江叠嶂图诗》石刻，末亦有赵郡苏氏印。然则赵郡和仲先生即轼也。

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏·僖公五年》：甚之者，甚恶杀亲亲也。《春秋》公子贯于先君，唯世子与母弟以今君录，亲亲也。今舍国体直称君，知以亲亲责之。

<sup>2</sup> 详见熊逸：《春秋大义——中国传统语境下的皇权与学术》，陕西师范大学出版社，2007年，第2章。

谋逆的念头也是不行的。那动了念头该怎么处置呢？很简单，“君亲无将，将而诛焉”，马上杀掉好了。

季友杀掉了叔牙，在公羊家看来就是“君亲无将，将而诛焉”，杀得很对，即便叔牙是季友的哥哥，但这时候兄弟之亲要让位于君臣之义（诛不得辟兄，君臣之义也）。既然这样说，季友就堂而皇之地处决掉叔牙好了，为什么还要私下里逼他喝毒酒呢？因为毕竟杀的自己的哥哥，心中不忍，要逃避这个残酷的现实，就让哥哥死得像病死一样，这样自己的心里也会好受些，这就是“亲亲之道”。<sup>1</sup>

照《公羊传》的上述说法，联系到郑伯克段，叔段肯定是该杀的，理由就是“君亲无将”，只不过杀的时候别太暴力就好，理由是“亲亲之道”。

到底谁说的对呢？郑庄公到底该怎样处理叔段问题才是对的？《重订穀梁春秋经传古义疏》有这样一个具体问题具体分析的答案：如果罪过太大，就该马上诛灭，但叔段罪过还不算太大，亲属关系又很近，郑庄公也有不对的地方，所以还是“缓追逸贼”的好。假如叔段真的杀了郑庄公，那么郑国的臣子就得赶紧除掉叔段了，这时候就不能再讲什么“亲亲之道”了。<sup>2</sup>

“三传”总是各有各说，各派的学者又不断衍生其说，那么，到底哪个解释才是经学正解呢？至少，哪个解释才是能够自圆其说的呢？如果都不能够自圆其说，还存不存在其他的解释呢？这就要先从第一处关键看起：“克”字到底是什么意思？

## 第四章 “克”字诸家解

### （一）训诂之争与义理之争

<sup>1</sup> 《公羊传·庄公三十二年》：秋七月癸巳，公子牙卒。何以不称弟？杀也。杀则曷为不言刺？为季子讳杀也，曷为为季子讳杀？季子之遇恶也，不以为国狱，缘季子之心而为之讳。季子之遇恶奈何？庄公病将死，以病召季子，季子至而授之以国政，曰：“寡人即不起此病，吾将焉致乎鲁国？”季子曰：“般也存，君何忧焉？”公曰：“庸得若是乎？牙谓我曰：‘鲁一生一及，君已知之矣。庆父也存。’”季子曰：“夫何敢？是将为乱乎？夫何敢？”俄而牙弑械成。季子和药而饮之曰：“公子从吾言而饮此，则必可以无为天下戮笑，必有后乎鲁国。不从吾言而不饮此，则必为天下戮笑，必无后乎鲁国。”于是从其言而饮之，饮之无僂氏，至乎王堤而死。公子牙今将尔。辞曷为与亲弑者同？君亲无将，将而诛焉，然则善之与？曰：“然。”杀世子母弟直称君者，甚之也。季子杀母兄何善尔？诛不得辟兄，君臣之义也。然则曷为不直诛而鸩之？行诛乎兄，隐而逃之，使托若以疾死，然亲亲之道也。

<sup>2</sup> [清]廖平/撰，廖宗泽/补疏《重订穀梁春秋经传古义疏》卷一：……恶重当急诛之，此恶小亲重，又犯在己，故可逸贼。使弑郑伯，郑臣子当急诛之，不得议亲也。

“克”字到底是什么意思？《左传》说：“如二君，故曰克”，意思是：兄弟之间如同两个对等国家的国君，所以兄长攻打弟弟被称为“克”。

《公羊传》说：“克之者何？杀之也。杀之则曷为谓之克？大郑伯之恶也。”意思是：“克”就是“杀”。之所以说“克”而不说“杀”，是为了突出郑庄公之恶。”

《穀梁传》说：“克者何？能也。何能也？能杀也。何以不言杀？见段之有徒众也。”意思是：“克”就是“能”，“能”就是“能杀”，归根结底还是“杀”。为什么不直接说“杀”呢？是为了突出被杀的叔段并不是光杆一个人，而是拥有很多的追随者。

从先秦文献来看，“克”解作“能”是最常见的，比如《诗经·大雅·荡》的一句名言：“靡不有初，鲜克有终”，其他一些可以解作“胜任”、“完成”、“制胜”的地方也大多和“能”的意思有些关联。看来《穀梁传》的说法获得了更多的佐证，但最好的办法无疑是在《春秋》当中寻找内证，看看《春秋》在其他地方都是怎么来使用“克”字的。——这个工作早就有人做过，结果很遗憾地发现：在整个《春秋》当中，在类似意义上称“克”的只有“郑伯克段于鄆”这孤零零的一处。<sup>1</sup>这就意味着，我们恐怕是无法从《春秋》内部找到“克”字用法与深意的答案了。这也同样意味着，对这个问题完全可以人言人殊，只要能做到自圆其说即可。

另外的一个寻找内证的方法是：看看《春秋》里边还有没有和郑伯克段一事类似的事件，如果有的话，再对比一下两者的措辞有什么相同与不同。——《公羊传》就已经做过这个工作了，其中提到齐人杀公孙无知，性质和郑伯克段类似。

《春秋·庄公九年》载“齐人杀无知”，这件事的前因后果和郑伯克段大有相似之处。据《左传·庄公八年》，当初，齐僖公有个同母弟弟叫夷仲年，生了公孙无知。齐僖公很喜欢公孙无知，在服装、仪仗等等礼数上都给他以嫡子规格的待遇，这都是于礼不合的。后来，齐襄公即位，降低了公孙无知的待遇，这就种下了祸根。

在一年瓜熟的时候，齐襄公派连称、管至父戍守葵丘，说好将在第二年瓜熟的时候派人接替（及瓜而代），但一年之后，眼看着瓜又熟了，接替的命令却迟迟不到，申诉也遭到了齐襄公的拒绝。于是，两个心怀不满的人密谋叛乱，便自然而然地想到了公孙无知。政变在齐国悄然爆发，齐襄公被弑，公孙无知被立为齐国新君。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 这种工作不少人作过，如[晋]范宁《穀梁传例·克例》：有六：“郑伯克段”一，“不克纳”二，“雨，不克葬”，“日中而克葬”各二，是谓四通前二为六也。

<sup>2</sup> 《左传·庄公八年》：齐侯使连称、管至父戍葵丘。瓜时而往，曰：“及瓜而代。”期戍，公问不至。请代，弗许。故谋作乱。僖公之母弟曰夷仲年，生公孙无知，有宠于僖公，衣服礼秩如适。襄公绌之。二



好景不长。在第二年，也就是鲁庄公九年的春天，齐人杀死了公孙无知。据《左传》，无知死于雍廩之手。<sup>1</sup>杜预释雍廩为齐国大夫。《史记》的记载却有些前后矛盾：《秦本纪》同于《左传》，<sup>2</sup>而《齐太公世家》却说：无知游于雍林，雍林有怨恨无知的人，趁机袭杀了他。<sup>3</sup>

前文讲“匹嫡”，吕祖谦《左氏传续说》举的例子“如齐僖公宠夷仲年之类”，说的就是公孙无知这件事。现在，同是“匹嫡”，同是犯上作乱而终告失败，为什么《春秋·庄公九年》记“齐人杀无知”，而《春秋·隐公元年》却记“郑伯克段于鄢”呢？

如果根据《史记·齐太公世家》的说法，把雍林当作无知被杀之地，那么，如果无知事件和叔段事件性质相同，《春秋》的记载体例也应该是相同的。假设《公羊传》认为叔段被杀的说法是成立的，那么，郑庄公杀了叔段，《春秋》称之为“克”，齐人杀了无知，《春秋》称之为“杀”，郑庄公和齐人（姑且认为是一位叫做雍廩的齐国大夫）身份大不相同，所以《春秋》措辞不同也是可以理解的。《公羊传》举出公孙无知的例子，疑惑的是对被杀地点的不同记载：“郑伯克段于鄢”，记载了叔段的被杀地点，而“齐人杀无知”，却没有记载被杀地点。

的确，叔段和雍廩是可以被划为一类的，如果前边记了“郑伯克段于鄢”，后边就得记“齐人杀无知于某地”。对于这一矛盾，《公羊传》的解释是：齐人杀无知于国都之内，所以略去不记。但这个说法又与《史记·齐太公世家》的说法不合：雍林应该是齐国的一个邑名，自然是在国都之外，<sup>4</sup>如果在这件事上《史记·齐太公世家》和《公羊传》采自同样的原始材料而《公羊传》对《春秋》的编纂体例又理解正确的话，《春秋》在这里无疑应该写作“齐

---

人因之以作乱。连称有从妹在公宫，无宠，使间公，曰：“捷，吾以女为夫人。”冬十二月，齐侯游于姑棼，遂田于贝丘。见大豕，从者曰：“公子彭生也。”公怒曰：“彭生敢见！”射之，豕人立而啼。公惧，坠于车，伤足丧屦。反，诛屦于徒人费。弗得，鞭之，见血。走出，遇贼于门，劫而束之。费曰：“我奚御哉！”袒而示之背，信之。费请先入，伏公而出，斗，死于门中。石之纷如死于阶下。遂入，杀孟阳于床。曰：“非君也，不类。”见公之死于户下，遂弑之，而立无知。

<sup>1</sup> 《左传·庄公九年》：九年春，齐人杀无知。

<sup>2</sup> 《史记·秦本纪》：十三年，齐人管至父、连称等杀其君襄公而立公孙无知。晋灭霍、魏、耿。齐雍廩杀无知、管至父等而立齐桓公。齐、晋为强国。

<sup>3</sup> 《史记·齐太公世家》：桓公元年春，齐君无知游于雍林。雍林人尝有怨无知，及其往游，雍林人袭杀无知，告齐大夫曰：“无知弑襄公自立，臣谨行诛。唯大夫更立公子之当立者，唯命是听。”

<sup>4</sup> 参见：《集解》贾逵曰：“渠丘大夫也。”《索隐》亦有本作“雍廩”。贾逵曰：“渠丘大夫”。《左传》云：“雍廩杀无知”，杜预曰：“雍廩，齐大夫”。此云“游雍林，雍林人尝有怨无知，遂袭杀之”，盖以雍林为邑名，其地有人杀无知。贾言“渠丘大夫”者，渠丘邑名，雍林为渠丘大夫也。

人杀无知于雍林”才对。

事情似乎越发难以搞清，但至少我们知道：在公孙无知这个案例当中，公孙无知被杀了，《春秋》确实用了“杀”字。那么，如果叔段也被杀了，而《春秋》用了“克”字，加之《春秋》确实是圣人之言，“克”字就必须得有些特别的用意才行。

明代贺仲轼《春秋归义》又举出了一个例子：要说称兵作乱、据邑叛君，终春秋之世恐怕没有超过宋辰的，宋辰后来也兵败逃亡，但《春秋》对宋辰又是怎么记载的呢？

这位宋辰，是宋景公的同母弟弟，从这个意义上说，宋辰之于宋景公就如同叔段之于郑庄公。在鲁定公十一年，这位宋辰纠集党羽起兵叛乱，占据萧邑，三年之后逃亡到了鲁国<sup>1</sup>——这就和叔段从鄆地逃到共地类似。但是，对宋辰的这次逃亡，《春秋》仅仅记载为“宋公之弟辰自萧来奔”，也没说他是被“克”了，这是为什么呢？贺仲轼的解释是：所谓“克”，其中涵义是说对垒的双方旗鼓相当，然而宋景公的力量不足以讨伐宋辰，郑庄公的力量却足够制服叔段。<sup>2</sup>

在贺仲轼看来，所谓“克”似乎可以这么理解：关羽打败了张辽可以称“克”，如果打败的是个无名小卒便不能称“克”。但是，通观《春秋》，“克”字同样的用法再没有第二个例子，以至于毛奇龄称“克段”之“克”为“《春秋》专例”，<sup>3</sup>而类似于关羽打败张辽的情况，经文会写伐、败、取，那么问题就是：即便贺仲轼的解释的合理的，为什么《春秋》不写“郑伯败段于鄆”或者“郑伯伐段于鄆”呢？圣人著《春秋》垂法万世，一字褒贬重于万钧，这其中一定另有什么深意在的。

还有一种完全相反的解释，如清人姚际恒《春秋通论》：如果是对等的两国交战，经文或称伐，或称败，或称取，整部《春秋》除了“克段”之外再没有用过“克”字，这里之所以改变惯常的用词而特地称“克”，就是不把郑庄公和叔段当作两个对等的政权来看待——原因很简单，因为他们有兄弟之亲。亲兄弟是不能被当作两个对等政权来看待的，这就是孔子微言大义之所在。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 《春秋·定公十一年》：十有一年春，宋公之弟辰及仲佗、石彊、公子地自陈入于萧以叛。《春秋·定公十四年》：宋公之弟辰自萧来奔。

<sup>2</sup> [明]贺仲轼撰，[清]范骥删订《春秋归义》卷一：终《春秋》之篇，称克者惟此。克者，两敌相角力胜之词也，然称兵作乱、据邑叛君，孰有过于宋辰者？辰何以不言克？宋公之力不足以讨辰，郑庄之力足以制段故也。

<sup>3</sup> [清]毛奇龄《春秋属辞比事记》，《皇清经解》卷一百六十一。

<sup>4</sup> [清]姚际恒《春秋通论》卷一：克者，胜之之辞，敌国则言伐，言败，言取。全经无言克者。今变文

牛运震《春秋传》也持这个观点，而且给出了一句精辟的总结：“《春秋》著义不著事，褒贬之义明则事不足悉也”，这是说《春秋》不耐烦把事情交代得那么具体，叔段出奔而《春秋》不载，就是嫌它不重要而略去的。只要褒贬之义表达清楚了，这就足够了。<sup>1</sup>

牛运震这番话说得虎虎有生气，但“褒贬之义”真就表达清楚了么？我们看到，关于“克”字之义，姚际恒和牛运震那个很有道理的意见不但和贺仲弢不同，同样也和《左传》相反。

《左传》解经，认为《春秋》特地不把郑庄公和叔段当作亲兄弟，所以既不称郑庄公为兄，也不称叔段为弟，更把克段一事当作两个国君之间的战争，所以才用了一个“克”字。

姚认为，《左传》的这段解经之辞，不仅在“克”字上说错了，而且从头到尾全说错了：《左传》说《春秋》称郑庄公为郑伯是讥讽郑庄公对弟弟疏于管教，而事实上郑伯之称不过是以爵位称之，并不含什么贬义；《左传》还说叔段不守作弟弟的本分，所以《春秋》直接称名而不称弟，但是，《春秋》记载楚国世子商臣弑父之事，对商臣分明称子（事见《春秋·文公元年》：“楚世子商臣弑其君颀”），难道《春秋》会认为商臣守了作儿子的本分么？《左传》又说郑庄公和叔段的战争如同两个地位相等的国君之间的战争，所以《春秋》称之为“克”，但是，考查《春秋》全文，两君之争再没有一处称“克”的例子；《左传》还说：叔段兵败逃亡而《春秋》不书叔段出奔，这是因为史官下笔有为难之处，但是，《春秋》本自鲁史，郑国的事算是外国的事，外国如果发生了什么重大事件，通例是该国告知鲁国则鲁史会作相应记录，如果该国不向鲁国通报，鲁史也就不会予以记载——在克段这件事上，事情应该是这样的：郑国怎么向鲁国通报的，鲁史就会怎么记录在案，所以鲁国史官哪可能有什么下笔为难之处呢？《春秋》记事确实多有避讳，但避讳都属于内讳，对国内发生的一些事件会有难于下笔的地方，会有种种避讳的曲笔，但对外国发生的事又有什么好为难、好避讳的呢？

姚际恒一一点评，把《左传》这段解经之语全部推翻，最后归结道：“从经文之中摘取字句加以臆断，虚构经文的书写体例，《左传》就是始作俑者。”<sup>2</sup>

姚这番话的杀伤力在于：否定了《左传》是《春秋》的一脉相承，认为《左传》的解经

---

言克，则以其为兄弟之亲不可以敌国言。此孔子之书法也。

<sup>1</sup> [清]牛运震《春秋传》卷一：《春秋》他未有书克者，此其书克何？特笔也。克者，两相敌而力胜之辞也。段不书弟，段叛不得为弟也。称郑伯，郑伯帅师也，非杀世子母弟目君之例也。段不言叛，郑伯不言伐，以是为郑伯亦有讥焉尔。不言出奔，略之也。《春秋》著义不著事，褒贬之义明则事不足悉也。

<sup>2</sup> [清]姚际恒《春秋通论》卷一：左氏曰：称郑伯，讥失教也。称伯是其爵，并无讥意。又曰：段不弟，故不言弟。然则楚世子商臣弑父称子，岂予其为子乎？又曰：如二君，故言克。二君从未言克也。又曰：不言出奔，难之也。经于来告则书，不告则不书，岂有来告而难之不书乎？且经于内讳，未尝于外讳，何难之有？可见摘取经字造为谬例，实左氏之作俑也。

文字是揣测加附会而来的。如果把姚的意见和皮锡瑞他们的意见结合起来看,《左传》的解经文字不但是被人硬生生插进来的,而且还很不可靠。

必须承认姚、皮二说都有一定的道理,尤其是姚最后质疑《左传》“不言出奔,难之也”的一番议论——的确,作为时政或历史的记录,史官难免会有这样那样的顾忌,这是很容易理解的,通观《春秋》经文也的确多有避讳和曲笔,但问题是:作为鲁史的记录者,凭什么要为郑国避讳,为什么会对叔段的出奔感觉难以下笔?况且根据周代惯例,各国之间互通消息,最合理的情况应该是:郑国把克段之事通报给有外交关系的各国,各国史官把郑国的通报原案照录。所以,如果说史官下笔感到为难,应该是郑国人感到为难而不是鲁国人。——面对这些“合理的怀疑”,不知道《左传》的作者会怎么回答?

最具正义性的回答也许可以请法坤宏来作代表,他在《春秋取义测》里这样解释道:《春秋》是为王者而作的。庄公和叔段这二人属于兄不友、弟不恭,以至于在国内开战,实在是人伦之大变,是不为王道所允的,所以才被《春秋》记录在案。孟子说:“《春秋》,天子之事”,就是这个道理。<sup>1</sup>

但是,真善美往往并不统一,真的未必就善,善的也未必就真,孰是孰非,殊难定论。看这短短的一段解经文字,充满着无数的迷惑、矛盾与歧说。“三传”各不相同,经学家们在对“三传”的辨析与捍卫中不但没能确定出孰真疏伪,反而给出了更多的答案。这就意味着:作为历代政治哲学的最高准则,圣人之意即便是真实存在的,至少也是陷入重重迷雾之中让人无法看清的。简而言之,一方面可以说孔子思想主导着中国两千年主流的政治文化,而另一方面却是:谁也说不清孔子思想到底都是些什么。今人经常责备科举制度钳制思想,但在观念上,多元化与大一统本身便很难相容,再者,至少在技术层面而言:无论科举考试的正误标准是采取孔颖达主义还是朱熹主义,至少是对孔子思想的一种官方定讞,否则的话,对于同一段经文显然可以有着无数种解释,而这些解释都有可能是正确的,或者都很难被证明是错误的。——隋文帝时代就发生过这种尴尬,国子生接受策问,博士却没法判断优劣,其原因就是大家所学的经义有南有北,全不一样,而又很少有人能够通晓全部经说来作出判断。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> [清]法坤宏《春秋取义测》卷一:讥郑伯之杀弟也。《春秋》之法,杀世子母弟目君。段,郑伯弟。不言弟者,正名讨贼,属籍已绝也。此郑志,何以书?《春秋》为王者而作,庄不友,段不弟,至于国内称兵,人伦之大变,王事之所禁也。故孟子曰:《春秋》,天子之事。

<sup>2</sup> 《北史·儒林传》:会上令国子生通一经者,并悉荐举,将擢用之。既策问讫,博士不能时定臧否。祭酒元善怪问之,晖远曰:“江南、河北,义例不同,博士不能遍涉。学生皆持其所短,称己所长;博士

经义多元化的风险是：“第一，多元化可能堕落成为派性之争，特别是当它和政治斗争或朋党之争纠缠在一起时更是如此。第二，多元化会引起对抗，而对抗可能升级为压迫。第三，在强大的正统和不断扩张的一致性之下，多元化会衰退。”<sup>1</sup>

这三种情况都是令人担忧的，于是，经义需要统一，学子们也需要集中精力学习权威版本。在《左传》的领域里，杜预的解释自然算是经典。就克段事件，杜预认为孔子作《春秋》是改自鲁国旧史以申明大义，讥讽郑庄公失教是因为他没有对弟弟早作妥善的安排，而是养成其恶；叔段出奔而《春秋》称之为“克”，是为了说明郑庄公意在杀弟——意在杀而实出奔，《春秋》更为重视的是人的主观意愿，所以写“克”而不写“出奔”。<sup>2</sup>

杜预虽是《左传》名家，但这个解释显然和汉代公羊大师董仲舒有异曲同工之妙，《春秋》决狱，原心定罪，诛心之论，这是西汉年间的公羊学主流。

## （二）诛心之论与原心定罪·赵盾弑君

诛心之论虽然被公羊学发扬光大，但《左传》和《穀梁传》也能占一份功劳。《左传》“谓之郑志”这句便已开诛心之先河，杜预解释为“段实出奔，而以‘克’为文，明郑伯志在于杀，难言其奔”——事情虽然以叔段出奔为结局，但《春秋》特地用了一个“克”字，就是为了告诉大家郑庄公对叔段心怀杀机，也就是说，郑庄公的意图是要杀掉叔段，而不是仅仅把他赶到国外。

“诛心”是春秋大义当中较少受到争议的一个主题，典型的例子正是《春秋》对鲁隐公之即位与鲁桓公之即位的不同书法——《春秋·隐公元年》没有记载鲁隐公的即位，而《春秋·桓公元年》却记载了鲁桓公的即位，隐公是桓公之兄，本有让国于桓公之意，却被桓公阴谋杀害，那么，《春秋》为什么对贤君如隐公者不书即位，对篡逆如桓公者却书即位呢？

《公羊传》解释桓公的“公即位”说：按说《春秋》继承被弑之君的新君是不书即位的，

---

各各自疑，所以久而不决也。”

<sup>1</sup> 刘子健归纳这三种危险“困扰着宋代的经学研究”，而这一情形显然不止宋代才有。见[美]刘子健：《中国转向内在——两宋之际的文化内向》（China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the early Twelfth Century, by James T. C. Liu, Published by arrangement with Harvard University Press 1974），赵冬梅/译，江苏人民出版社，2002年，第31页。

<sup>2</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：传言夫子作《春秋》，改旧史以明义。不早为之所，而养成其恶，故曰“失教”。段实出奔，而以“克”为文，明郑伯志在于杀，难言其奔。

但这里之所以记载桓公的即位，是依照桓公的心理动机而记事的。<sup>1</sup>

据董仲舒的解释，隐公是“不愿”即位，桓公是“意在”夺位，《春秋》是按照当事人的心理动机来记事的，依贤者的心意而书以表彰其义，依坏人的心意而书以著明其恶。<sup>2</sup>——这就意味着，在《春秋》的标准当中，动机就是事实。

这个例子所表现的可以说是公羊家眼中的春秋大义，而在《春秋》本身也能找到确切的佐证，最典型的应该就是《春秋·宣公二年》所记载“晋赵盾弑其君夷皋”——这句话明明白白地指斥赵盾弑君，但事实上，弑君的不是赵盾，而是赵穿，而且，不但史官知道是怎么回事，孔子也知道是怎么回事。大家都知道真凶是谁，也都知道被弑的晋灵公是个昏君，而被“诬陷”的赵盾是位良臣，但依然理直气壮地指鹿为马，道理何在呢？

据《左传》，晋灵公谋杀赵盾未遂，赵盾开始逃亡，而在赵盾还没有逃出晋国国界的时候，赵穿就把晋灵公杀了。晋国的史官就是那位著名的董狐，在史册上写下“赵盾弑其君”，还拿到朝堂上给大家看。赵盾这时候已经回来了，看到董狐这么写，觉得很冤枉，激动地声辩道：“事情不是这样的！”但董狐的回答是：“你是国之正卿，弑君发生的时候你还在国境之内，回来之后又没有惩治弑君的凶手，这样看来，弑君的不是你又是谁呢？”后来孔子对这件事给了一个评语：“董狐是古之良史，据实直录而不作隐讳之辞；赵盾是古之良臣，却为了史官的书写原则而蒙受了恶名。可惜呀，如果赵盾当时逃出了国境，就可以免去弑君的恶名了。”<sup>3</sup>

在我们看来，董狐这位良史明明没作实录，却被孔子誉为“书法不隐”，这和现代人的史学观念实在太不一样了。钱穆曾经认定《左传》袒护赵盾，这段所谓孔子之言如果不是伪造的，就是道听途说的。但《左传》既提供不了更多的信息，钱穆也提不出任何证据，这就只能本着信仰的原则去理解了，<sup>4</sup>就像欧阳修当初提出的理由：“孔子，圣人也，万世取信，

<sup>1</sup> 《公羊传·桓公元年》：继弑君不言即位，此其言即位何？如其意也。

<sup>2</sup> [汉]董仲舒《春秋繁露·玉英》：桓之志无王，故不书王；其志欲立，故书即位。书即位者，言其弑君兄也；不书王者，以言其背天子。是故隐不言立，桓不言王者，从其志，以见其事也。从贤之志，以达其义；从不肖之志，以着其恶。由此观之，春秋之所善、善也，所不善、亦不善也，不可不两省也。

<sup>3</sup> 《左传·宣公二年》：乙丑，赵穿攻灵公于桃园。宣子未出山而复。大史书曰：“赵盾弑其君。”以示于朝。宣子曰：“不然。”对曰：“子为正卿，亡不越境，反不讨贼，非子而谁？”宣子曰：“呜呼，‘我之怀矣，自诒伊戚’，其我之谓矣！”孔子曰：“董狐，古之良史也，书法不隐。赵宣子，古之良大夫也，为法受恶。惜也，越境乃免。”

<sup>4</sup> 钱穆：《中国史学名著》，三联书店，2000年，第19页；又如《春秋》“赵盾弑其君”，孔子本是依旧史原文，但《左传》所载事实则晋灵公非赵盾所杀，又添上一节说孔子惋惜赵盾，说他逃出了晋疆便可免弑君之名。不知正据《左传》之事，即可见赵盾弑君之罪。《左传》作者乃为赵盾求解脱，其称孔子语，苟

一人而已”，而“三传”的作者就没有这么高的信誉度了，所以对赵盾弑君这种记载，自然要相信《春秋》而不信“三传”。<sup>1</sup>

再看董狐，他把弑君的罪责归在赵盾身上，一共有三个理由：第一个理由是赵盾是国之正卿，第二个理由是凶案发生时他仍在国境之内，按规矩应该对此事负责——这大概就好比一些现代国家里如果发生了什么社会影响非常恶劣的重大事件，即便和执政官毫无关系，执政官也要引咎辞职；第三个理由是赵盾回来之后并没有追究凶手，董狐大概由此而推测赵盾在心里是认为晋灵公该杀的，赵穿杀得对——既然赵盾以行动透露出了这种心理，那就可以说赵盾就是弑君的凶手。

这最后一点，就是诛心。诛心本来是公羊学的强项，但《公羊传》在这一年里没有传文，而在宣公六年详细记载了事件经过，风格近于《左传》。《春秋·宣公六年》记载“春，晋赵盾、卫孙免侵陈”，这已是弑君事件四年之后了，《公羊传》的问答由此而来：

问：《春秋》前文不是说过赵盾弑君，他怎么在这里又出现了？难道没被治罪吗？

答：因为亲手弑君的人不是赵盾而是赵穿。

问：那为什么要把弑君的罪名扣在赵盾头上呢？

答：因为他没有惩治弑君的凶手。

问：这话怎么讲呢？

答：晋国的史册上写道：“晋赵盾弑其君夷獯。”赵盾喊道：“我是无辜的！我没有弑君，为什么把罪名按在我头上呢！”史官回答道：“论仁论义，罪名就是你的。有人杀了你的国君，你回国之后却不去惩治凶手，不是你弑君还能是谁！”

问：这是怎么一回事呢？

答：事情是这样的：晋灵公是个无道之君，他让大夫们到内朝朝见，自己在高台上拿弹弓打他们，看着大夫们左右躲闪的狼狈样子哈哈大笑。事情还不止这一桩。赵盾罢朝出宫，看见有人背着筐从宫里出来，赵盾问道：“你背的是什么？筐怎么会从宫里出来？”（案：这

---

非伪造，即是道听途说，不足为据。

<sup>1</sup> [宋]欧阳修《春秋论》，《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第305页：孔子，圣人也，万世取信，一人而已。若公羊高、穀梁赤、左氏三子者，博学而多闻，其传不能无失者也。……其于晋灵公之弑，孔子书曰：“赵盾弑其君夷獯”。三子者曰：非赵盾也，是赵穿也。学者不从孔子信为赵盾，而从三子信为赵穿。

人背的东西原文叫做“盩”，是一种草编的容器，这是“贱器”，不是宫里该有的东西。<sup>1)</sup>但那人听到了赵盾的召唤，却不过来，只是说：“你是本国大夫，你要想知道这是什么，就自己过来看吧。”赵盾走上前去一看，筐里赫然是个死人。赵盾问道：“这是怎么回事？”那人答道：“这是宫里负责宰割牲畜的膳宰。熊掌没弄熟，国君发怒，把他打死了，让我把被肢解的尸体扔掉。”

赵盾叹了一口气，急步又进了宫。晋灵公看见赵盾又回来了，心里一惊，忙向赵盾行礼。赵盾也放慢了脚步，还礼，什么也没说，又快步退了回去。晋灵公恼羞成怒，心动杀机，决定除掉赵盾。（案：按照礼节，应该是臣子行礼，国君还礼，但晋灵公先向赵盾行礼，何休以为这是晋灵公知道东窗事发，先行一礼来堵住赵盾之口，赵盾也明白晋灵公这是知道自己所来为何，也就没必要多说什么了，只能希望他有所觉悟吧。<sup>2)</sup>

晋灵公心意已决，便派出了一名勇士去刺杀赵盾。勇士来到赵盾的住所，进了大门，见大门没有守卫；进了小门，见小门也没有守卫；上了厅堂，还是没有遇到守卫；一直登堂入室了，看见赵盾正在吃饭，吃的不过是鱼肉拌饭而已。勇士很受感动，说道：“你真是个仁者！国君让我杀你，我下不了手；可不杀你，我又无法回去复命。”说罢，自刎而死。（案：何休在此特别提示，《公羊传》这一段的极力描摹，是为了阐明“约俭之卫甚于重门击柝”的道理，这正是《论语》所谓的“礼，与其奢也，宁俭”。<sup>3)</sup>这个细节也是儒家借事明义的地方。）

晋灵公听说了刺客自刎的消息，怒气更盛，但已经派不出其他杀手了，便在宫中伏下武士，请赵盾过来吃饭。赵盾的车右祁弥明是国中力士，跟随赵盾一同赴宴，立于堂下。席间，晋灵公对赵盾说：“听说你的宝剑很是锋利，你拿来给我看看吧。”赵盾起身便要取剑，祁弥明在堂下高呼道：“赵盾吃饱了就赶紧出来，在国君面前拔剑作什么！”赵盾顿时明白了，三步并作两步地离席而去。晋灵公有一条训练有素的獒犬，向赵盾飞扑而去，祁弥明迎了上去，

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：盩，草器，若今市所量穀者是也，齐人谓之鍾。……[疏]注“齐人谓之鍾”。○解云：即昭三年《左传》云“齐旧四量：豆、区、釜、鍾”是也。……彼何者，始怪何等物之辞，熟视知其为盩。乃言夫盩者贱器，何故乃出尊者之闾乎？

<sup>2</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：礼，臣拜然后君答拜。灵公先拜者，盩出盾入，知其欲谏，欲以敬拒之，使不复言也。礼，天子为三公下阶，卿前席，大夫兴席，士式几。……○解云：《春秋说》文。亦时王礼也。……本欲谏君，君以拜谢知己意，冀当觉寤，故出。

<sup>3</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：勇士自断头也。传极道此者，明约俭之卫。甚于重门击柝。孔子曰：“礼与其奢也，宁俭”，此之谓也。……○解云：《易·下系辞》云“重门系柝，以待暴客”是也。



一脚踢碎了獒犬的下巴。赵盾回头说道：“君之獒不如臣之獒呀！”

獒犬没有得手，宫中早已埋伏好的武士便一拥而上。眼看形势危急，武士之中却有一人当先而出，把赵盾扶上了车。赵盾忙问：“你为什么要救我？”武士答道：“当初我在桑树下快饿死的时候，是您给了我食物，救了我的命。”赵盾又问：“你叫什么名字？”武士答道：“您赶紧上车逃命吧，何必问我的名字！”赵盾于是驱车出了国都，众武士也一哄而散。

晋灵公众叛亲离、不得人心，赵穿起而杀之，然后迎回了赵盾，与他并立于朝，立公子黑臀为君，是为晋成公。<sup>1</sup>（案：何休说《公羊传》这里要阐明的意思是：君虽不君，臣可以不臣。赵盾回朝，恢复了大夫之位，却不惩治弑君的赵穿，所以史官才会记载“赵盾弑其君”。<sup>2</sup>）

《公羊传》的这段记载，风格近似《左传》，叙事细节上却与《左传》大有出入，两相比较之下，明显感觉出是同一个事件的框架被付诸不同渠道的传闻。比如獒犬被杀那段，《公羊传》里赵盾说“君之獒不如臣之獒”，《左传》里的赵盾却说“弃人用犬，虽猛何为”，片言之差，赵盾形象大异。再如《公羊传》里受赵盾一饭之恩的那位无名武士，《左传》录其

<sup>1</sup> 《公羊传·宣公六年》：春，晋赵盾、卫孙免侵陈。赵盾弑君，此其复见何？亲弑君者赵穿也。亲弑君者赵穿，则曷为加之赵盾？不讨贼也。何以谓之讨贼？晋史书贼曰“晋赵盾弑其君夷獒。”赵盾曰：“天乎无辜！吾不弑君，谁谓吾弑君者乎？”史曰：“尔为仁为义，人弑尔君，而复国不讨贼，此非弑君如何？”赵盾之复国奈何？灵公为无道，使诸大夫皆内朝，然后处乎台上引弹而弹之，已趋而辟丸，是乐而已矣。赵盾已朝而出，与诸大夫立于朝，有人荷舂，自闾而出者。赵盾曰：“彼何也，夫舂曷为出乎闾？”呼之不至，曰：“子大夫也，欲视之则就而视之。”赵盾就而视之，则赫然死人也。赵盾曰：“是何也？”曰：“膳宰也，熊蹯不熟，公怒以斗摯而杀之，支解将使我弃之。”赵盾曰：“嘻！”趋而入。灵公望见赵盾诉而再拜。赵盾逡巡北面再拜稽首，趋而出，灵公心忤焉，欲杀之。于是使勇士某者往杀之，勇士入其大门，则无人门焉者；入其闾，则无人闾焉者；上其堂，则无人焉。俯而窥其户，方食鱼飧。勇士曰：“嘻！子诚仁人也！吾入子之大门，则无人焉；入子之闾，则无人焉；上子之堂，则无人焉；是子之易也。子为晋国重卿而食鱼飧，是子之俭也。君将使我杀子，吾不忍杀子也。虽然，吾亦不可复见吾君矣。”遂刎颈而死。灵公闻之怒，滋欲杀之甚，众莫可使往者。于是伏甲于宫中，召赵盾而食之。赵盾之车右祁弥明者，国之力士也，屹然従乎赵盾而入，放乎堂下而立。赵盾已食，灵公谓盾曰：“吾闻子之剑，盖利剑也，子以示我，吾将观焉。”赵盾起将进剑，祁弥明自下呼之曰：“盾食饱则出，何故拔剑于君所？”赵盾知之，躇阶而走。灵公有周狗，谓之獒，呼獒而属之，獒亦躇阶而従之。祁弥明逆而唆之，绝其颌。赵盾顾曰：“君之獒不若臣之獒也！”然而宫中申鼓而起，有起于甲中者抱赵盾而乘之。赵盾顾曰：“吾何以得此于子？”曰：“子某时所食活我于暴桑下者也。”赵盾曰：“子名为谁？”曰：“吾君孰为介？子之乘矣，何问吾名？”赵盾驱而出，众无留之者。赵穿缘民众不说，起弑灵公，然后迎赵盾而入，与之立于朝，而立成公黑臀。

<sup>2</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：复大夫位也。即所谓复国不讨贼，明史得用责之。传极道此上事者，明君虽不君，臣不可以不臣。

名为灵辄，徐仁甫排比分析，以此为《左传》作者时代在刘向之后的一则证据。《左传》的身份受人怀疑，真可谓源远流长。<sup>1</sup>

再看《公羊传》的这段记载，称得上栩栩如生，正邪分明，如同小说一般，其道德倾向性是很明显的，即：晋灵公无道，不得人心；赵盾仁义，大得人心。但即便如此，即便弑君之人不是赵盾，史官仍要把罪名加在赵盾头上，其意图据何休解释也很明显：“君虽不君，臣不可以不臣。”——这话虽然简单，却是儒学里的一个高难度命题。汉景帝时《诗经》博士辕固和很可能是黄老一派的黄生争论汤、武受命的问题，黄生提出了一个著名的命题：“冠虽敝必加于首，履虽新必贯于足”，帽子就算破了也要戴在头上，鞋子就算是新的也只能穿在脚上，这就是上下之分。辕固反诘道：“难道本朝高皇帝代秦而立也错了不成？”此题无解，汉景帝作了一个巧妙的结论：“食肉毋食马肝，未为不知味也；言学者毋言汤、武受命，不为愚。”这就给帽子和鞋子的关系问题设置了一个学术禁区。<sup>2</sup>

但如果向上追溯，孔子讲“君君，臣臣，父父，子子”，父慈子孝，兄友弟恭，关系是相互的；孟子讲贵戚之卿对无道之君有权废之而另立，即便是五德终始说，也讲天命循环。再来比照“君虽不君，臣不可以不臣”，后者显然是顺应新时代的一种修正主义了。既然对臣子的要求格外严格，赵盾弑君的罪名倒也是可以成立的。

### （三）志同则书同·矫枉过正

《春秋》判断是非，是看动机而不是看结果，所以才有“《春秋》原心定罪”这个说法，赵盾到底弑没弑君，得仔细分析他的心理动机，而《穀梁传》恰好用问答体非常明确地表达了这个诛心之论的正当性：

问：晋灵公明明是赵穿杀的，《春秋》却说是赵盾杀的，这是为什么？

答：这是为了谴责赵盾。

<sup>1</sup> 徐仁甫：《左传疏证》，四川人民出版社，1981年，第141—142页。

<sup>2</sup> 《汉书·儒林传》：辕固，齐人也。以治《诗》孝景时为博士，与黄生争论于上前。黄生曰：“汤、武非受命，乃杀也。”固曰：“不然。夫桀、纣荒乱，天下之心皆归汤、武，汤、武因天下之心而诛桀、纣，桀、纣之民弗为使而归汤、武，汤、武不得已而立。非受命为何？”黄生曰：“‘冠虽敝必加于首，履虽新必贯于足。’何者？上下之分也。今桀、纣虽失道，然君上也；汤、武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣不正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立南面，非杀而何？”固曰：“必若云，是高皇帝代秦即天子之位，非邪？”于是上曰：“食肉毋食马肝，未为不知味也；言学者毋言汤、武受命，不为愚。”遂罢。

问：为什么要这样来谴责赵盾？

答：晋灵公用弹弓射大臣来取乐，赵盾劝阻无效，于是逃了出去。后来赵穿杀了晋灵公，这才叫回了赵盾。史官董狐在史册上把赵盾写作了弑君的凶手，赵盾觉得很冤枉，而董狐说：“你身为国之正卿，劝阻国君无效就外出逃亡；逃亡就逃亡吧，却又不走远；等国君被杀之后，你也没有惩办凶手。这就表明你和赵穿的弑君想法是一样的。你们两个都有同样的弑君想法，史册上就会记载其中身份最高的人，而身份最高的人不是你又是谁？”所以《春秋》也记载赵盾弑君，这也是为了表示罪责在臣子的那边。所以说，在《春秋》里看赵盾，可以看到忠的极至，看许世子止，可以看到孝的极至。<sup>1</sup>

“三传”虽然在史实的记载上有些出入，但对事件的评论基本上并无二致。而《穀梁传》清晰地提出了一个史书概念：“志同则书同”，这个“志”和《左传》评郑伯克段的“谓之郑志”的“志”是一个意思，表示意志、心愿。“志同则书同”，是说史官在记录事件的时候，主要看的是当事人的意愿，也就是说，如果两个人都有同样的打算，一个当真着手去实现这个意愿了，另一个则只是想想而已，但对于史官来说，这两人的所作所为都是一样的，所以会在史册上以同样的文辞来记录这两个人。

这样一个在现代人看来完全罔顾事实的史录方式却被孔子誉为“书法不隐”，而所谓“书法不隐”，也就是秉笔直书。这样一种“秉笔直书”的传统被后代儒家发扬光大，而以宋人此风尤重。<sup>2</sup>章学诚谓“史之大本原乎《春秋》，《春秋》之义昭乎笔削”，<sup>3</sup>《春秋》堪称后世史书之本原，但这也提醒我们：古人所谓的秉笔直书和现代意义上实录并不一样，史书的可信度也不是那么让人放心的。

对行动与现象要追溯本质动机，汉儒在这一点上主张最力。审案子要援引春秋大义，所谓“《春秋》原心定罪”，如果动机不同，那就可以同罪不同罚；<sup>4</sup>修史也要探究历史当事人

<sup>1</sup> 《穀梁传·宣公二年》：秋九月乙丑，晋赵盾弑其君夷皋。穿弑也，盾不弑，而曰盾弑何也？以罪盾也。其以罪盾何也？曰灵公朝诸大夫，而暴弹之，观其辟丸也。赵盾入谏，不听，出亡，至于郊。赵穿弑公而后反赵盾，史狐书贼，曰：“赵盾弑公。”盾曰：“天乎天乎！予无罪。孰为盾而忍弑其君者乎？”史狐曰：“子为正卿，入谏不听，出亡不远，君弑，反不讨贼则志同，志同则书重，非子而谁？故书之。”曰晋赵盾弑其君夷皋者，过在下也。曰于盾也，见忠臣之至，于许世子止，见孝子之至。

<sup>2</sup> [清]王鸣盛《十七史商榷》，中国书店，1987年，据上海文瑞楼版影印，卷九十二“唐史论断”条：宋人略通文义，便想著作传世；一涉史事，便欲法圣人笔削。此一时习气。

<sup>3</sup> [清]章学诚《文史通义·内篇五·答客问上》。

<sup>4</sup> 参见熊逸：《春秋大义——中国传统语境下的皇权与学术》，陕西师范大学出版社，2007年，第105

的心理，做到“志同则书同”。

确定了这个标准之后，问题依然存在：如果推究赵盾的用心，似乎看不出他真有弑君的动机。回过头来再看《公羊传·宣公六年》对赵盾事件开始处的一番问答，问者说：“《春秋》前文不是说过赵盾弑君，他怎么在这里又出现了？难道没被治罪吗？”答者道：“因为亲手弑君的人不是赵盾而是赵穿。”——显然，按照“志同则书同”的标准，这个解答还远远说不上严密。

首先，问者为什么要这样问，因为这个问题背后还有着这样一个理论背景，即《春秋》在书写体例上，如果国君被弑而弑君者并未受到惩治，对国君便不书葬，以此来谴责国中没有称职的臣子能为国君复仇；弑君者也不会再在《春秋》后文中出现，以此来表达对弑君者的态度，即拿他当死人对待，认为这种人该死。正是在这个背景之下，问者才会觉得疑惑：《春秋》已经在宣公二年记载了赵盾弑君，为什么在四年之后的宣公六年赵盾又在《春秋》当中出现了？

如果赵盾当真有心弑君，那他就是弑君之贼，在《春秋·宣公二年》之后绝对不该再有出现，那么，既然他又在宣公六年里出现了，是不是说明《春秋》不把他当作弑君者来对待？

《公羊传》没能很好地解答这个问题，董仲舒后来在《春秋繁露·玉英》里花了极大的气力来弥合经文中的这一矛盾。

首先，董仲舒虽是公羊学的大家，却反驳了《公羊传》的这段解经之辞。《公羊传》是借问者之疑而揭示事实真相，说晋灵公其实不是被赵盾杀的。董认为，如果这样解经，《春秋》的义理就混乱不清了。

董仲舒以属辞比事的方式，对比《春秋》里的另一件著名疑案“许世子进药”，<sup>1</sup>探究赵盾的心理动机，认为他首先不是乱臣贼子那类人，再者，他在得知史官把自己记作弑君凶手之后高声喊冤，那情绪也不像是装出来的。赵盾被牵累为参与弑君之谋划，错就错在国君被弑的时候他没有逃出国境，回来之后也没有惩治凶手。道义上讲，臣子有义务去惩治弑君的凶手，就像作儿子的在父亲生病的时候有义务为父亲尝药一样（如许世子的案例）。作儿子

---

—136 页。

<sup>1</sup> 《春秋·昭公十九年》：夏五月戊辰，许世子止弑其君买。……冬，葬许悼公。《公羊传·昭公十九年》：贼未讨何以书葬？不成于弑也。曷为不成于弑？止进药而药杀也。止进药而药杀，则曷为加弑焉尔？讥子道之不尽也。其讥子道之不尽奈何？曰：“乐正子春之视疾也，复加一饭则脱然愈，复损一饭则脱然愈，复加一衣则脱然愈，复损一衣则脱然愈。”止进药而药杀，是以君子加弑焉尔，曰：“许世子止弑其君买，是君子之听止也。葬许悼公，是君子之赦止也。赦止者，免止之罪辞也。”参见熊逸：《春秋大义——中国传统语境下的皇权与学术》，陕西师范大学出版社，2007年，第144—156页。

的没有尝药，所以被加上了弑父的罪名；作臣子的没有惩治弑君的凶手，所以被加上了弑君的罪名，道理就在这里。《春秋》以此来昭示天下：废弃臣子之礼，罪过是如此之重。但毕竟许世子不是存心弑父，赵盾也不是存心弑君，所以《春秋》虽然加之恶名，却并不声讨他们。

这一解释，又生出了一个矛盾：《春秋》既加弑君之名于赵盾，对他却不作声讨，这是为什么？对许世子的罪过，《公羊传》有过宽恕之辞，但要说宽恕赵盾，《经》、《传》俱无明文，这是为什么？

董仲舒解释说：世风败坏，道德崩溃，弑君篡逆时有发生，《春秋》矫枉则须过正，所以心有宽恕之意却并不明说。

但问题还是存在：国君被弑时卿相在朝，这样的事情是很多的，为什么偏偏责备赵盾，况且晋灵公被弑的时候赵盾并没有在朝？为什么对大恶之人责备得轻，对小恶之人却责备得重？

董仲舒解释说：《春秋》之意，是使人们看到有难解的地方然后加以解说。赵盾贤能，人们都看见他的好处而看不到他的错误，所以《春秋》责备贤者，使人能够因此而深思自省，能够由此明白君臣之义、父子之道。所以赵盾过错虽小，受的责备却重。至于其他弑君之人，斗筲之民不足为道，起不到警世的作用。古书说过“轻为重，重为轻”，矫枉是需要过正的。

1

<sup>1</sup> 《春秋繁露·玉英》：《春秋》之好微与，其贵志也。《春秋》修本末之义，达变故之应，通生死之志，遂人道之极者也。是故君杀贼讨，则善而书其诛；若莫之讨，则君不书葬，而贼不复见矣。不书葬，以为无臣子也；贼不复见，以其宜灭绝也。今赵盾弑君，四年之后，别牒复见，非《春秋》之常辞也。古今之学者异而问之曰：“是弑君，何以复见？犹曰贼未讨，何以书葬？何以书葬者，不宜书葬也而书葬；何以复见者，亦不宜复见也而复见；二者同贯，不得不相若也。盾之复见，直以赴问而辨不亲弑，非不当诛也；则亦不得不谓悼公之书葬，直以赴问而辨不成弑，非不当罪也。若是则《春秋》之说乱矣，岂可法哉！”“故贯比而论，是非虽难悉得，其义一也。今盾诛无传，弗诛无传，以比言之，法论也，无比而处之，诬辞也，今视其比，皆不当死，何以诛之。《春秋》赴问数百，应问数千，同留经中，翻援比类，以发其端，卒无妄言，而得应于传者；今使外贼不可诛，故皆复见，而问曰：‘此复见，何也？’言莫妄于是，何以得应乎！故吾以其得应，知其问之不妄，以其问之不妄，知盾之狱不可不察也。夫名为弑父，而实免罪者，已有之矣；亦有名为弑君，而罪不诛者，逆而距之，不若徐而味之，且吾语盾有本，诗云：‘他人有心，予忖度之。’此言物莫无邻，察视其外，可以见其内也。今案盾事，而观其心，愿而不刑，合而信之，非篡弑之邻也，按盾辞号乎天，苟内不诚，安能如是，是故训其终始，无弑之志，构恶谋者，过在不遂去，罪在不讨贼而已。臣之宜为君讨贼也，犹子之宜为父尝药也；子不尝药，故加之弑父，臣不讨贼，故加之弑君，其义一也。所以示天下废臣子之节，其恶之大若此也。故盾之不讨贼为弑君也，与止之不尝药为弑父无以异，盾不宜诛，以此参之。”问者曰：“夫谓之弑，而有不诛，其论难知，非蒙之所能见也。故赦止之罪，以传明

董仲舒这番话把《春秋》的经学特色表现得很明显：写赵盾弑君绝不是陈述一件事情，更不是褒贬某一个具体的人，而是为世人树标准。这就像韩愈在诗里说的“《春秋》书王法，不诛其人身”，<sup>1</sup>所谓王法，是要存天下之公义，是对义而不对事，自然更不对人的。而新出现的问题是：董仲舒的这番索解也实在太过曲折了，也难怪他治《春秋》之学“三年不窥园”。<sup>2</sup>义理虽然精深，事实如何又该如何判断？

按照“原心”的标准，欧阳修原孔子之心，以为赵盾实弑其君，苏轼怀疑赵盾作伪，暗中指使赵穿弑君。事关大义，论之者众，但一直也没有公认结论。资料只有这么多，各种分析大多只能基于推理。及至清代，推理仍在继续，比如精细而简明的可以举钱谦益《牧斋初学集》里的例子：赵盾如果不知道弑君的密谋，那么逃亡一定会逃出国境；但他没有逃出国境，所以他是肯定知道弑君之谋的。如果赵盾不知道弑君的密谋，那他回国之后一定会惩办凶手；但他没有惩办凶手，所以弑君阴谋里一定有他的份。如果赵盾回国之后惩办了凶手，那么弑君的主犯自然要算赵穿；但赵盾没有惩办凶手，弑君主犯自然要算赵盾。如果用法律条文的话来说：杀人，赵穿是具体下手的人，赵盾是背后主谋的人。

钱谦益如此说法，并不是认为《春秋》说错了，而是认为《春秋》说得很精当，《左传》也说得很明白，只不过历代儒者曲为解说，越说越乱。孔子是深诛赵盾之心，知道他并不清白。<sup>3</sup>

---

之；盾不诛，无传，何也？”曰：“世乱义废，背上不臣，篡弑覆君者多，而有明大恶之诛，谁言其诛？故晋赵盾、楚公子比皆不诛之文，而弗为传，弗欲明之心也。”问者曰：“人弑其君，重卿在而弗能讨者，非一国也。灵公弑，赵盾不在，不在之与在，恶有厚薄，《春秋》责在而不讨贼者，弗系臣子尔也；责不在而不讨贼者，乃加弑焉，何其责厚恶之薄，薄恶之厚也？”曰：“《春秋》之道，视人所惑，为立说以大明之。今赵盾贤，而不遂于理，皆见其善，莫见其罪，故因其所贤，而加之大恶，系之重责，使人湛思，而自省悟以反道，曰：‘吁！君臣之大义，父子之道，乃至乎此。’此所由恶薄而责之厚也；他国不讨贼者，诸斗筭之民，何足数哉！弗系人数而已，此所由恶厚而责薄也。传曰：‘轻为重，重为轻。’非是之谓乎！故公子比嫌可以立，赵盾嫌无臣责，许止嫌无子罪，《春秋》为人不知恶，而恬行不备也，是故重累责之，以矫枉世而直之，矫者不过其正弗能直，知此而义毕矣。”

<sup>1</sup> [唐]韩愈《读皇甫湜公安园池诗书其后》二首之一，《韩愈全集校注》，四川大学出版社，1996年，第750页。

<sup>2</sup> 《汉书·董仲舒传》：董仲舒，广川人也。少治《春秋》，孝景时为博士。下帷讲诵，弟子传以久次相授业，或莫见其面。盖三年不窥园，其精如此。

<sup>3</sup> [清]钱谦益《春秋论一》，《牧斋初学集》，上海古籍出版社，1985年，第745—746页：《春秋》书曰：“晋赵盾弑其君夷皋。”欧阳子曰：“学者不从孔子信为赵盾，而从三子信为赵穿。”欧阳子之意，主于拊击三子，而未尝于左氏之传易其心而求之也。《左传》曰：“乙丑，赵穿攻灵公于桃园，宣子未出山而复。”太史书曰：“赵盾弑其君。以视于朝。宣子使赵穿迎公子黑臀于周而立之。壬申，朝于武宫。”左氏之证赵盾

#### （四）经与权之一例·许穆夫人

“诛心”或“原心”的理念自汉至清，被贯彻到社会生活的方方面面的，其好处是无心之失容易得到原谅，流弊是诛心很难有确切标准，而且作了错事的人即便是因为能力问题或客观环境问题，也很容易被判断为道德问题。但无论利弊，这一观念毕竟是真实、普遍而久远的，而且绝不仅限于《春秋》之学。后来王守仁讲“知行合一”，认为“一念发动处便即是行”，动了恶念便等于有了恶行，所以必须时刻提防那一念之不善，是为另一层意义的诛心。<sup>1</sup>

之弑者有三：灵公在则出奔，闻弑则未出山而复，一也；弑君者穿也，逆新君者亦穿也，而宣子使之，二也；太史以不讨贼责盾，盾以诒伊戚自责，俄而使之逆黑臀焉，于讨贼之说何居？三也。左氏证盾之弑君，可谓深切著明矣。而曰信为赵穿者，何也？亡不越竟，反不讨贼，董狐之狱辞也。盾而不与闻乎弑也，则亡必越竟。不越竟，则必与闻也。盾而不与闻乎弑也，则反必讨贼。不讨贼，则又必与闻也。反而讨贼，则贼之主名穿也。反不讨贼，则贼之主名盾也。譬之律家，杀人，穿，下手之人也；盾，造意者为首也。故曰：“非子而谁？”此董狐之狱辞也。孔子曰：“越竟乃免。”越竟乃免，犹云讨贼乃免也。讨贼则必越竟，不越竟则必不讨贼，此一事也。孔子诛盾之心，以其与闻乎弑，而必不肯越竟，则反不讨贼，又不待言也。董狐断赵盾之狱以两言，而孔子以一言，孔子之议狱也精矣，左氏之记事也核矣。

[清]钱谦益《春秋论二》，《牧斋初学集》，上海古籍出版社，1985年，第746—747页：以高贵乡公之事按之，则可以断赵盾之狱矣。盾自帅中军，废置生杀，盟会侵伐，皆出其手。士会曰：“盾，夏日之日也。”举国畏之久矣。灵公欲杀之，非独患其骤谏也，愤其专也。高贵乡公出怀中黄素诏投地曰：“行之决矣，正使死何惧。”亦此意也。成济者，盾之赵穿也。穿与胥甲父同罪，而穿庇之，欲以有为也。贾充叱成济曰：“司马公畜养汝辈，正为今日。”盾之庇穿犹是也。陈泰者，盾之董狐也。盾曰：“呜呼！我之怀矣，自诒伊戚。”司马昭见泰泣曰：“玄伯，天下其如我何？”泰曰：“惟腰斩贾充以谢天下。”又曰：“但见其上，不见其次。”昭乃更不复言。盾与昭之情状何其似也！昭能收成济斩之，盾不能，何也？成济奴隶小人，昭视之孤豚腐鼠耳。穿者，盾从父昆弟之子，使之掌兵得众，以行其弑逆。弑君之后，使将而迎新君，不解其兵柄，以自固也。昭之杀济也，以解众也。盾则何解之有？齐史书曰：崔杼弑其君。崔杼杀之，犹有畏心焉。盾于晋史之书弑也，袒腹而当之。彼以为国之命，负仁俭恭敬之伪名，为国人之所与，虽弑其君，而可以不惭也。盾未尝辞弑君也，左氏未尝不信盾弑也。百世之下，儒者曲为之解，不已愚乎？苏子繇曰：“亡而不越竟，反而不讨贼，安知盾之非伪亡，而使穿弑君？”曰：“盾非伪亡者也。盾在国中，惧灵公挟之以为质。盾出而穿可以纵兵无所忌也。”《公羊》曰：“赵穿缘民众不说，起弑灵公，然后迎赵盾而入，与之主于朝，而立成公。”穿之迎之也，盖曰：君弑矣，君弑则可以复矣。此盾亡不越竟之案也。

<sup>1</sup> [明]王守仁《传习录》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第96页：问“知行合一”。先生曰：“此须识我立言宗旨。今人问学，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”

诛心之原本，实为重动机胜于重结果。可以再看《诗》学里的一个例子：据《韩诗外传》，高子问孟子道：“婚姻大事当然该由父母拿主意，作儿女的只能服从安排，可是，那个卫国女子居然自己说要嫁谁、不嫁谁，这不是违反正道了吗？那为什么她的诗却被编选进了《诗经》？”

高子说的这位卫国女子是卫懿公的女儿，她被收录进《诗经》里这首诗就是《邶风·载驰》。《列女传》讲过这件事情的详细经过：当初，齐国和许国一起来卫国求婚，卫懿公想把女儿嫁给许国，女儿却说：“齐国是大国，离我们也近；许国是小国，离我们又远。如果把我嫁到许国，将来要是我们卫国有难处，有谁能来帮助我们？”

但卫懿公没有接受这个意见，还是把女儿嫁到了许国，这就是许穆夫人。后来狄人攻破卫国，许穆夫人忧心如焚，想要回国救亡，却受到了许国大夫们的阻拦，忧愤之中写下了这首《载驰》。<sup>1</sup>

高子问孟子的就是这件事。许穆夫人当初要自己决定自己的婚姻，这是有违礼数的，她的诗怎么可以被收入《诗经》？——高子的话同时还透露了这样一个信息：一篇作品，如果作者本人道德有亏，作品再好也是不值得流传的。这与其说是道德苛评，不如说是人之常情，人们总是爱屋及乌，也总是难免恨屋及乌。

面对高子的问题，孟子的回答是：许穆夫人的初衷是值得称赞的。如果没有这份初衷，自己来决定自己的婚事当然是不合礼的。就像伊尹作为臣子放逐了作为君主的太甲，假如没有伊尹那份良好初衷，这样的行为就是篡逆了。处事的方法有两种：恒久不变的原则叫做“经”，变通而合宜的措施叫做“权”。许穆夫人的所作所为只是通达权变罢了。<sup>2</sup>

有经有权，既讲原则也讲变通，这也就是孟子那个著名命题“嫂溺援之以手”的道理。

<sup>1</sup> [汉]刘向《列女传》卷三·仁智传“许穆夫人”：许穆夫人者，卫懿公之女，许穆公之夫人也。初许求之，齐亦求之，懿公将与，许女因其傅母而言曰：“古者诸侯之有女子也，所以苞苴玩弄，系援于大国也。言今者许小而远，齐大而近。若今之世，强者为雄。如使边境有寇戎之事，维是四方之故，赴告大国，妾在，不犹愈乎！今舍近而就远，离大而附小，一旦有车驰之难，孰可与虑社稷？”卫侯不听，而嫁之于许。其后翟人攻卫，大破之，而许不能救，卫侯遂奔走涉河，而南至楚丘。齐桓往而存之，遂城楚丘以居。卫侯于是悔不用其言。当败之时，许夫人驰驱而吊唁，卫侯因疾之，而作诗云：“载驰载驱，归唁卫侯，驱马悠悠，言至于漕，大夫跋涉，我心则忧，既不我嘉，不能旋反，视尔不臧，我思不远。”君子善其慈惠而远识也。颂曰：卫女未嫁，谋许与齐，女讽母曰，齐大可依，卫君不听，后果遁逃，许不能救，女作载驰。

<sup>2</sup> 《韩诗外传》卷二：高子问于孟子曰：“夫嫁娶者、非己所自亲也，卫女何以得编于诗也？”孟子曰：“有卫女之志则可，无卫女之志则怠。若伊尹于太甲，有伊尹之志则可，无伊尹之志则篡。夫道二：常之谓经，变之谓权，怀其常道，而挟其变权，乃得为贤。夫卫女、行中孝，虑中圣，权如之何？”诗曰：“既不我嘉，不能旋反。视尔不臧，我思不远。”



用现代语言说，就是既要讲原则性，也要讲灵活性，但灵活性必须以更大的原则性为依归，即“取舍去就之间不离于道，乃所谓权也”，<sup>1</sup>或者说以权补经，而非以权破经，正所谓“法不能无弊，有权则法无弊”。<sup>2</sup>经权之辨最著名的例子就是祭仲废君，《公羊传》赞其知权。<sup>3</sup>如何判断这个“权”是否合适，办法就是“原心”。在许穆夫人这个例子里，经过一番原心，可以认定许穆夫人的所作所为属于权变，所以就可以免去非礼的罪过。还可以进一步设想一下：如果由董狐把这件事记载到史册里去，许穆夫人那些“非礼”言行的本身很可能就会被完全抹去的。

而另一方面，祭仲也好，许穆夫人也罢，是否真的知权并不重要，重要的是《春秋》要借助这些故事以阐明知权之义。乃至鲁隐公是否真有让国之心，齐襄公是否真有复仇之意，宋襄公是否真能行仁义之事，并不重要，重要的是《春秋》借此来阐发让国、复仇与仁义的义理，这就是公羊家的“《春秋》借事明义之旨”。《春秋》因此而成为一部寓言之书，史实的真伪无关紧要，重要的是其中所要阐明的义理，如皮锡瑞所谓：“论《春秋》借事明义之旨，止是借当时之事作一例子，其事之合与不合、备与不备，本所不计”。<sup>4</sup>其理论依据就是孔子所说的“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也”。<sup>5</sup>如此，则考据精当、逻辑自洽反而属于章句小道，如冯班称道汉儒：“汉儒释经不必尽合，然断大事，决大疑，可以立，可以权，是有用之学。”<sup>6</sup>

如果在“原心定罪”、“借事明义”与“有用之学”的经学背景下再来考察郑伯之克段，能否把事情说得圆倒在其次，关键是要阐释出“正确”的政治哲学。再看杜预，他认为叔段明明是出奔而《春秋》书之为“克”，是孔子特意更改旧史，用这个杀气腾腾的“克”字表现郑伯的杀弟之心。应该可以这样理解：所谓“郑伯克段于鄢”其实就是“郑伯杀段于鄢”，

<sup>1</sup> [宋]司马光《机权论》，《温国文正司马公文集》。

<sup>2</sup> [清]焦循《说权一》，《雕菰集》卷十。

<sup>3</sup> 《公羊传·桓公十一年》：九月，宋人执郑祭仲，祭仲者何？郑相也。何以不名？贤也。何贤乎祭仲？以为知权也。其为知权奈何？古者郑国处于留。先郑伯有善于郕公者，通乎夫人以取其国，而迁郑焉，而野留。庄公死已葬，祭仲将往省于留，涂出于宋，宋人执之。谓之曰：“为我出忽而立突。”祭仲不从其言，则君必死，国必亡；从其言，则君可以生易死，国可以存易亡。少迂缓之，则突可故出，而忽可故反，是不可得则病，然后有郑国。古人之有权者，祭仲之权是也。权者何？权者反于经，然后有善者也。权之所设，舍死亡无所设。行权有道，自贬损以行权，不害人以行权，杀人以自生，亡人以自存，君子不为也。

<sup>4</sup> [清]皮锡瑞《经学通论》，中华书局，1954年，卷四，第21页。

<sup>5</sup> 《史记·太史公自序》。

<sup>6</sup> [清]冯班《钝吟杂录》，指海本，卷一。

就像明明是赵穿弑君，董狐却记作赵盾弑君一样，并不是描述事实，而是诛心以示大义。

经学要讲的是政治正确，为了这个高尚的目的可以罔顾事实。所以，“郑伯克段于鄢”的经学涵义就是：郑庄公这个不称职的哥哥杀了叔段这个不称职的弟弟。即便《左传》明文记录了叔段并未被杀，而是出奔共地，但在政治正确的意义上，叔段确实被郑庄公给杀掉了。于是，叔段便在“事实上”被郑庄公给杀掉了。

刘炫在这点上解释得非常到位，他是把“克”字理解为攻杀的意思，说道：《春秋》用“克”字并非写实，而事实上叔段是出奔，并非被杀。正因为《春秋》的这个记载不符合事实，所以《左传》出来解释，说“克”字描写的其实是郑庄公的心理事实。孔颖达在刘炫的基础上继续发挥，说：孔子书“克”不书“奔”，准确写出了郑庄公的险恶心理，表达了对郑庄公的贬抑之情。<sup>1</sup>

《春秋》所衍生的这种思想实在影响深远，我们不必把目光放得太远就可以看到无数的例子。比如几十年前书报杂志刊登的一些新中国建国以来的历史照片，在政治上被打倒的人同时也会在照片上消失——这些底片挖补工作就是新时代的春秋笔法，当一个人在“义理正确”的层面上被打入另册之后，在“事实正确”的层面上便也跟着不复存在了。

《左传》对郑庄公的批评一个是“讥失教也”，一个是“谓之郑志”，学者们普遍认可《春秋》对郑庄公持批评态度，对批评的轻重程度却很有分歧。汉代经学大家服虔认为郑伯从一开始就处心积虑想要杀掉弟弟，所以故意养成其恶，等火候一到自己就放手来做。而孔颖达则以为：《春秋》只是责备郑庄公对弟弟“失教”，并没说他一开始就有杀弟之心，因为从逻辑上讲，如果郑庄公一开始就意在杀弟，这叫做“故相屠灭”，哪还说得上什么“失教”？而且国君处置臣下，扼杀谋逆于摇篮之中是理所当然的，就算臣下恶行未彰，国君也大可堂而皇之地生杀予夺，何必非要等待恶行彻底暴露的那一刻？所以服虔说郑庄公从一开始就有杀弟之心，这就属于诬蔑了。<sup>2</sup>

两相比较之下，孔颖达的解经还算比较踏实的，但即便《春秋》确定是孔子所著，孔子

<sup>1</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：刘炫云：“以‘克’为文，非其实状，故传解之，谓之郑志。”言仲尼之意书“克”者，谓是郑伯本志也。注又申解传意，言郑伯志在于杀，心欲其克，难言其奔，故仲尼书“克”，不书奔，如郑伯之志为文，所以恶郑伯也。

<sup>2</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：服虔云：“公本欲养成其恶而加诛，使不得生出，此郑伯之志意也。”言郑伯本有杀意，故为养成其恶，斯不然矣。传曰“称郑伯，讥失教也”，止责郑伯失于教诲之道，不谓郑伯元有杀害之心。若从本以来即谋杀害，乃是故相屠灭，何止失教之有？且君之讨臣，遏其萌渐，恶虽未就，足得诛之，何须待其恶成，方始杀害？服言本意欲杀，乃是诬郑伯也。

在遣词造句的时候是否也像孔颖达一样深思熟虑，这可就不准了。说到底，“郑伯克段于鄢”仅仅六个字而已，如此简略的叙述给了经学家们无穷的解释可能，到底谁说得对，却很难作出准确的判断——在服虔和孔颖达的对垒当中，至少后者更能够自圆其说。

另一方面，未必可靠的事实造成了真实不虚的影响，如欧阳修《新五代史》模仿《春秋》笔法，攻城略地所用到的动词共有两个：一是“取”，表示不大费力就攻下来了；一是“克”，表示攻取之艰难。一部《新五代史》就这样书法谨严、褒贬分明，赵翼誉之为“虽《史记》亦不及也”。<sup>1</sup>

### （五）晋人纳接菑于邾娄，弗克纳

从只言片语当中探究《春秋》的微言大义，也就是探究孔子在落笔时候的确切意图，这本身也是一种诛心的功夫。而论起诛心和附会，公羊家无疑比左学家更要拿手，而公羊家的议论也往往比左学家更为苛刻。《公羊传》解释“克”字的涵义，说本该说“杀”而偏偏说“克”，这是要凸显郑庄公之恶。——为什么这么说？何休从《春秋》文本中找到了一则内证：《春秋·文公十四年》记载有“晋人纳接菑于邾娄，弗克纳”，是说晋国人送邾国公子接菑回国为君，却没能进入邾国。《公羊传》解释这条经文，说“其言弗克纳何？大其弗克纳也”，意思是“《春秋》这么说是对这个结果表示推重”。

这位邾国公子接菑<sup>2</sup>是邾文公的儿子。邾文公死后，邾国人立了邾文公与齐姜的儿子玃且为君，是为邾定公。玃且的母亲是齐国公主，而接菑的母亲是晋国公主。接菑跑到了外祖父家晋国，晋国派郤缺<sup>3</sup>帅八百乘<sup>4</sup>的强大武装护送接菑返回邾国，想立接菑为邾国国君。邾国是小国，晋国是大国，力量对比悬殊，而八百乘的武装在当时更是非同小可的规模。晋国兵临城下，如同泰山压卵，有志在必得之势。

据《公羊传·文公十四年》，要想立接菑为君，郤缺这大国背景和八百乘武装绰绰有余，但邾国人出来说理：“接菑的母亲是晋国人，玃且的母亲是齐国人。要比母家背景，你们晋

<sup>1</sup> [清]赵翼《廿二史劄记》，辽宁教育出版社，2000年，第364—365页“欧史书法谨严”条：《欧史》不惟文笔洁净，直追《史记》，而以《春秋》书法寓褒贬于纪传之中，则虽《史记》亦不及也。其用兵之名有四……攻城得地之名有二：易得曰取，如张全义取河阳是也。难得曰克，如庞师古克徐州是也。

<sup>2</sup> 接菑，《左传》、《穀梁传》均作捷菑。

<sup>3</sup> 郤缺，《左传》说是赵盾，《穀梁传》说是郤克。

<sup>4</sup> 八百乘，《穀梁传》作五百乘。

国拿大国之势压人，难道就一定压得过齐国么？再说，论身份，彘且和接菑都很尊贵，而就算他们二人分不出谁尊谁卑，彘且年长却是毋庸置疑的。”郤缺听了邾国人这一番说辞，说道：“不是我的力量不够，不能立接菑为君，而是道理上不能这么做。”于是便带着军队撤回去了。对郤缺的所作所为，有识之士是非常看重的。但是，《春秋》为什么不称郤缺之名而称“晋人”？这是贬斥。为什么贬斥？因为大夫擅自废立国君是不对的。《春秋》在字面上用“晋人”来贬斥郤缺，其实表达的是对大夫擅自废立国君的不满，而暗地里对郤缺最后的做法却是非常赞许的。<sup>1</sup>

这个“表面”与“暗地”的关系，就是公羊学里的“实与而文不与”，实际上赞同郤缺的做法，却不能公开表示出来，因为一旦公开表示，就等于承认了大夫废立国君的合法性，而实际上的赞同又体现了公羊学对现实秩序的承认，这反映了公羊学通于权变的一面，有经有权，有方有圆。

《公羊传》解释《春秋》这句“晋人纳接菑于邾娄，弗克纳”，说“其言弗克纳何？大其弗克纳也”，这里“大”字用作动词，作“推尊”解，和“大一统”的语法结构一样。《春秋》为什么说“弗克纳”，是推尊这个“弗克纳”。

“弗”，意思是“不”；“克”，这里作“能”解是最恰当的；“纳”，是说使邾国人接纳接菑为君。这个解释，在文法上是最顺畅的。而何休训“克”为“胜”，认为既然“弗克”是表彰郤缺，那么与“弗克”相反的“克”自然就是批评郑庄公了。

接菑和叔段情形类似，同属兄弟争位。接菑的支持者郤缺没能把事办成，退兵而去，“弗克”而受到了《春秋》的褒奖；郑庄公讨平了叔段，“克”了叔段，所以受到了《春秋》的批评。一正一反，涵义互见。——何休、徐彦经典的一注一疏就是持这种意见的。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 《公羊传·文公十四年》：纳者何？入辞也。其言弗克纳何？大其弗克纳也。何大乎其弗克纳？晋郤缺帅师革车八百乘以纳接菑于邾娄，力沛若有余而纳之。邾娄人言曰：“接菑晋出也，彘且齐出也。子以其指，则接菑也四，彘且也六。子以大国压之，则未知齐、晋孰有之也。贵则皆贵矣。虽然彘且也长。”郤缺曰：“非吾力不能纳也，义实不尔克也。”引师而去之，故君子大其弗克纳也。此晋郤缺也，其称人何？贬。曷为贬？不与大夫与废置君也。曷为不与？实与而文不与。文曷为不与？大夫之义不得专废置君也。

<sup>2</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏·文公十四年》：克，胜也。郑伯以胜为恶，此弗胜，故为大。[疏]注“郑伯以胜为恶”。○解云：即隐元年“夏，五月，郑伯克段于鄢”，传云“克之者何？杀之也。杀之，则曷为谓之克？大郑伯之恶也。曷为大郑伯之恶？母欲立之，已杀之，如弗与而已矣”，注云“克者诘为杀，亦为能，恶其能忍戾母而亲杀之”是也。

《春秋公羊传注疏·隐公元年》以弗克纳，大郤缺之善，知加克大郑伯之恶也。……[疏]注“以弗”至“之善”。○解云：文十四年秋，“晋人纳接菑于邾娄，弗克纳”，传云“其言弗克纳何？大其弗克纳也”是也。

这个意见从寻找《春秋》内证出发，看上去圆融无碍，但是，且不说文法上的问题，何休找来的证据看似《春秋》内证，其实只是《公羊传》的内证。《春秋·文公十四年》仅仅说了一个“晋人纳接菑于邾娄，弗克纳”，看不出有什么褒贬色彩，被何休拿来作褒贬的却是《公羊传》的“其言弗克纳何？大其弗克纳也”。这就意味着，说“弗克”以褒扬郤缺，说“克”以贬低郑庄公，这只是《公羊传》内部的一个循环论证，其实证明不了任何问题。

### （六）诛杀亲族的礼仪

那么，在公羊家看来，郑庄公之“克段”是应该被批判的，但叔段犯上作乱，难道就不该杀么？——当然该杀，但是杀有杀的规矩，绝对不能像郑庄公这样来杀。

中华古国，礼仪之邦，杀弟弟自有杀弟弟的礼仪。郑庄公可以杀掉叔段，但不能亲自来杀，要让执政大夫来杀——何休搬出礼仪规定，说公族如果犯了罪，相关的政府部门要作审讯，把定案的结果呈报国君，国君看过之后，要说：“算了，饶了他吧。”法官说：“不能饶。”国君接着说：“就饶了他吧。”法官继续反对……如是者三，法官退了下去，但还是要杀。国君再派人找法官要求赦免人犯，结果这位被派出去的人回来复命说：“怪我腿脚慢，没赶上，人犯还是被杀了。”国君表现出很难过的样子，穿上素服，不再听音乐了，甚至还要为死者去哭一下。<sup>1</sup>

看上去很荒诞，虚情假意，但这确实是礼仪之邦的一大特色。这种种离奇的讲究、种种细节，自有其礼制上的特定涵义。<sup>2</sup>而似乎时代越是晚近，人们对古老的形式主义就越容易不以为然，清人何若瑶便质疑道：由执政大夫来杀和自己亲手来杀，这有什么不同吗？用棍子杀人和用刀杀人，有什么不同吗？<sup>3</sup>

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：加克者，有嫌也。段无弟文，称君甚之不明；又段当国，嫌郑伯杀之无恶，故变杀言克，明郑伯为人君，当如传辞，不当自己行诛杀，使执政大夫当诛之。克者诘为杀，亦为能，恶其能忍戾母而亲杀之。礼，公族有罪，有司谏于公，公曰宥之；及三宥，不对，走出，公又使人赦之，以不及反命；公素服不举，而为之变，如其伦之丧，无服，亲哭之。

<sup>2</sup> 参见[清]凌曙《春秋公羊礼疏》卷一；[疏]《文王世子》注：素服于凶事为吉，于吉事为凶，非丧服也。伦谓亲疏之比也。不往吊，为位哭之而已。《通典》晋刘智释疑问曰：昆弟骨肉以罪恶徒流死者，诸侯有服否？智答曰：凡以罪恶徒者，绝之。因君于兄弟有罪者亦绝也。旧说诸侯于兄弟有吊服，服缌经素服而已，不吊临其丧也。诸侯之身体，先君奉祭祀，是以不得尽其情于所绝耳。然则不为父后者则服之矣。

<sup>3</sup> [清]何若瑶《春秋公羊注疏质疑》卷上：使执政大夫诛之，犹夫自己行诛杀也。以挺与刃有以异乎？《穀梁》缓追杀贼，亲亲道道是也。

用棍子杀人还是用刀杀人，这话源出自《孟子》，<sup>1</sup>孟子的原话本来没什么问题，但在《公羊传》这里，到底用什么方式来杀人还真是应该被好好区别的。——何休的出处是《礼记·文王世子》，<sup>2</sup>其中讲述杀人的礼仪，首要标准是内外有别、尊卑有别。公族中有人犯罪，既属于内，又属于尊，家丑不可外扬，所以行刑要交给甸人处理。甸人是掌管郊野的官，所以甸人行刑不会是在闹市上杀一儆百，而是悄悄处理，不使人知。

《礼记》的记载常常受人怀疑，现在这个杀人的礼仪看上去就不大像是真的。明明要杀，国君和法官之间又何必搞那些虚情假意式的你来我往？但是，程式化正是礼仪的一大特色，即便在现代社会，还保有些传统作派的家庭常常会在逢年过节的时候遇到这样的情境：有人来送礼了，你一定要推让，对方坚持要你收下，你再坚持推让，如是者三四次，礼物终于还是要收下的；或者你到人家作客，主人要招待你好吃好喝，你要推让，主人还是坚持，你继续推让，主人继续坚持，如是者三四次，你就留下吃饭了。——这种三推四拒、你来我往的程式就是礼仪之一面，如果我们都生活在这种礼仪传统之下的话，这种虚情假意式的礼仪的确会大大增强社会生活的润滑度：每个人在每一种特定场合下都知道应该遵循怎样的礼仪来行事，也很清楚地知道对方的哪些举止是程式化中不可或缺的部分，是不必当真的。事实上，原始部落社会正是这么运作的，比如我在《春秋大义》当中引述过一个人类学的考察：

酋长的恐吓至多也只不过是说如果亲戚们不听他的话，那么当他们处于同样的困境时，他便可能会也不听他们的话。但有人告诉我，如果他们相当固执地拒绝调停，酋长便很可能会恐吓说要离开他们的家宅去诅咒他们。他会牵来一头母牛，用草木灰擦它的后背，并开始吆喝它，说如果受害一方坚持复仇，那么他们中的许多人就会死于这种努力，并且他们把长矛掷向敌手将是徒劳的。人们告诉我，接下来他就会举起长矛要杀掉母牛，但这只是在人们担心他把长矛刺向母牛时才如此。在维护了他们作为亲属的尊严之后，死者家族成员之一便会抓住他高扬的胳膊，不让他刺伤母牛，喊道：“不！不要杀死你的牛，算了吧，我们愿意接受赔偿。”我的一个提供信息者进一步补充道：如果人们坚持拒绝接受酋长的调停，酋长就会牵走一头短角的公牛。在诉求神灵之后，把这

<sup>1</sup> 《孟子·梁惠王上》：孟子对曰：“杀人以梃与刃，有以异乎？”

<sup>2</sup> 《礼记·文王世子》：公族其有死罪，则磬于甸人。其刑罪，则纆劓亦告于甸人。公族无宫刑。狱成，有司献于公。其死罪，则曰某之罪在大辟；其刑罪，则曰某之罪在小辟。公曰：“宥之。”有司又曰：“在辟。”公又曰：“宥之。”有司又曰：“在辟。”及三宥，不对，走出，致刑于甸人。公又使人追之曰：“虽然，必赦之。”有司对曰：“无及也！”反命于公，公素服不举，为之变，如其伦之丧。无服，亲哭之。

头公牛杀掉，这样，拒绝他的调停的那个宗族的成员们便可能会在以后发动世仇争斗时被杀死。他的话得到了其他人的支持。

因此，我们可以得出如下结论，酋长的诅咒本身并不是调解的真正律令，而是世仇调解中的一种习俗性的、仪式性的运作步骤，这是人们事先就知道并在他们的算度当中已有考虑的。<sup>1</sup>

所谓“礼崩乐坏”的一个方面是：种种程式化的社交传统没有被很好地继承下来，人们的社会生活变得不再那么润滑了：别人来送礼的时候，你一推让，人家还真就收回去了；主人要款待你好吃好喝，你一客气，人家还真就只招待你白开水了——其实无论是把这些推让当真还是不当真，只要社会成员们对它们的认知是基本一致的（都当真或者都不当真），社会就是润滑的，反之就会添出许多别扭。眼下，在公羊大师何休看来，郑庄公就违背了杀人的礼仪原则，在给社会添别扭。

人类学的佐证可以让我们知道《礼记·文王世子》的这个说法可能有着古老的渊源，但不能让我们确定在郑庄公的时代里杀人的情形就真是这样，但是，这样一种杀人的礼仪思想经过《礼记》的描述，经过公羊家的渲染，便确实成为了一种真实的政治准则——虽然它本身不一定是真的，却被人们非常认真地“当真”了。

### （七）郑伯之弟段出奔共，秦伯之弟鍼出奔晋

诸家说法各有道理，到底谁说得对，却很难讲。一个最有希望达到真相的判断是：《春秋》如果是改自鲁史旧文，那么，对于克段一事，若能够找到未被改订之前的原始版本，与现有的《春秋》版本加以对照，孔子的微言大义应该会更容易被我们看出来吧？

遗憾的是，这个愿望过于奢侈了，后人只能从现有材料推想鲁史原文的样子。孔颖达认为鲁史原文应该是“郑伯之弟段出奔共”，这与“秦伯之弟鍼出奔晋”是一样的体例。<sup>2</sup>

“秦伯之弟鍼出奔晋”是《春秋·昭公元年》的经文，鍼，即秦后子，是秦桓公之子，

<sup>1</sup> [英]埃文斯-普理查德：《努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》（*The Nuer: A Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People*, by E. E. Evans-Prichard），褚建芳、阎书昌、赵旭东/译，华夏出版社，2002年，第200—201页。

<sup>2</sup> [晋]杜预/注，[唐]孔颖达/正义《春秋左传正义》：准获麟之后史文，夫子未修之前，应云“郑伯之弟段出奔共”，与秦伯之君鍼出奔晋同也。

秦景公的同母弟弟，据《左传》的记载，公子鍼受到父亲秦桓公的特殊宠爱，和哥哥秦景公形同二君。这兄弟俩的母亲看来比姜氏更明事理，叮嘱公子鍼说：“赶紧跑吧，免得出事！”公子鍼于是离开秦国，随行有千乘之众，到了晋国以避将来可能发生的祸患。《左传》解释《春秋》写“秦伯之弟鍼出奔晋”意在“罪秦伯也”。<sup>1</sup>

如果《左传》这里的解经之言可信的话，那么“秦伯之弟鍼出奔晋”是圣人责备秦伯，这就和“郑伯克段于鄢”是圣人责备郑伯一个道理。公子鍼和叔段同属“匹嫡”之列，但叔段选择了造反，公子鍼选择了流亡。孔颖达认为鲁史旧文对克段一事的记载应该是“郑伯之弟段出奔共”，是孔子把它改作了“郑伯克段于鄢”。孔颖达的阐释在唐代被尊为官方定谳，细细体会这两种说法的差别，首先必须承认的是，无论是哪种说法，都不足以让我们看出事情的真相。

事实上，理解《春秋》的微言大义，基本上都要基于《左传》对具体事件的具体描述，比如，我们是从《左传》里得知了郑庄公和叔段“匹嫡”的状况，才能从《春秋》寥寥六个字的“郑伯克段于鄢”里分析出郑庄公不兄、叔段不弟、双方如同两君交战等等等等。如果没有《左传》提供的具体事实，微言大义又该从哪里体会？

而事情的另一面是：如果只有《左传》而没有《春秋》，并不会对所谓春秋大义产生多大的影响。单单从《左传》的记载里，我们完全可以体会到郑庄公何以不兄，叔段何以不弟，等等等等，用不着在《春秋》的只言片语上大做文章。——这对许多古代经学家而言是一个很不愿意被接受的事实，但是，即便是《左传》的坚定反对者，在解释春秋大义的时候依然无法脱离《左传》的叙事背景。而《春秋》叙事的简略又给了经学家们无穷无尽解读义理的可能——即便可以确定《春秋》当真是孔子所作，但孔子遣词造句的种种真义我们恐怕永远也无法得知，而一代代的经学家们借着阐发孔学义理的工作构筑起了儒学的一块块基石，孔子是神圣的，但只是一块神圣的招牌。

## 第五章 克段的事件疑点与褒贬分歧

在克段一事上，“三传”解经各有各说，篇幅都不太长，疑点却有很多。仔细分析的话，虽然很难找出正确答案，现有的答案却让人越想越觉得可疑。

---

<sup>1</sup> 《左传·昭公元年》：秦后子有宠于桓，如二君于景。其母曰：“弗去，惧选。”癸卯，鍼适晋，其车千乘。书曰：“秦伯之弟鍼出奔晋。”罪秦伯也。



除了在“克”字上的争议之外，对于褒谁贬谁，对于叔段的出奔，历代学者提出了无数的意见。孔子的真意究竟是什么，真理到底在谁手里，这都是重中之重的问題。所谓重中之重，因为这远不止是一个纯粹的学术问题，而是密切地关乎时政的，诸如藩王问题、宗族问题、贵戚问题，都需要从对克段事件的阐释中获得相应的理论依据。即如前文讲到的汉景帝与梁王这一对兄弟，其关系便与郑庄公与叔段的关系大为相似，比如王夫之《读通鉴论》深诛景帝之心，便是从这一关系入手的。<sup>1</sup>

话说回来，按《左传》的记载，叔段兵败之后并没有被郑庄公杀死，而是流亡到了共地，是称共叔段。作为郑国公子，叔段逃到共地的这种情况在《春秋》当中应该被称为“出奔”，也就是说，如果《春秋》的体例完备而严谨的话，在这里还应该有一句“太叔出奔共”，形式如《春秋·桓公十一年》“郑忽出奔卫”，或如《春秋·桓公十五年》“郑伯突出奔蔡”等等。但是，叔段的出奔却被《春秋》“遗漏”了。在一众经学家的眼里，《春秋》是孔圣的万世垂法，不可能存在这种遗漏，所以，这个遗漏肯定是圣人故意为之的，其中一定有什么深刻的涵义等待我们的细心发掘。

孔子的微言大义如同达芬奇密码，让两千年来无数的睿智之士前赴后继。从这层意义上说，经学就是密码学，而这一密码学中的公理就是：密码是当真存在的。以下继续作一点管中窥豹的工作，看看不同时代的专家们是如何以不同的风格与方式来孜孜以解码的。

### （一）救时之弊，革礼之薄·啖助、陆淳、赵匡的学术革命

唐代安史之乱以后，太平盛世骤然冰消瓦解，这也在思想领域里促成了一场革命。——政治要想搞得好，就得有高明的政治思想来作指导，那么，时政的情形既然不算太好，这是否说明现有的政治思想还不够完善？啖助、陆淳、赵匡这三位《春秋》学的大家回顾学术历史，觉得“三传”以及专研“三传”的前辈名家们把路线走错了——《春秋》不应该仅仅被

<sup>1</sup> [清]王夫之《读通鉴论》，《船山全书》，岳麓书社，1988年，第10册，第119页：周亚夫请以梁委吴，绝其食道，景帝许之。梁求救而亚夫不听，上诏亚夫救梁，而亚夫不奉诏。于是而亚夫之情可见，景帝之情亦可见矣。委梁于吴以蔽吴，而即以蔽梁。梁之存亡，于汉无大损益；而今日之梁为他日之吴、楚，则蔽梁于吴而恃以永安。亚夫以是获景帝之心，不奉诏而不疑。景帝之使救也，亦聊以谢梁而缓太后之责也，故可弗奉诏而不疑也。呜呼！景帝之心忍矣，而要所以致之者，太后之私成之也。帝初立，年三十有二，太子荣已长，而太后欲传位于梁王。景帝曰：“千秋万岁后传于王。”探太后之旨而姑为之言也。窦婴正辞而太后怒，则景帝之甚梁久矣。亚夫委之蔽而弗救，与帝有密约矣。不然，兄弟垂危，诏人往援，不应而不罪，景帝能审固持重如此其定哉？后愈私之，帝愈甚之，梁其不为叔段、公子偃者，幸也。

追溯到周公制礼，其意义更不仅仅是黜周王鲁或者褒贬劝诫，前代学者们这么讲，虽然也得了一些《春秋》真谛，但流于表面，未能达到《春秋》的真正内核。

那么，孔子修《春秋》到底有什么深意？啖助说道：“孔子的深意究竟是什么，‘三传’并没有明文记载，解‘三传’的学者们则各说各话。搞《左传》的认为《春秋》意在秉承周公之志，在周德衰落、典礼丧失的情况下，孔子根据鲁国史料编纂《春秋》，考其行事，正其典礼，上以遵周公之遗制，下以明将来之法。杜预就是这一派的代表。搞公羊学的则说：孔子作《春秋》是黜周王鲁，变姬周之‘文’而从殷商之‘质’。何休就是这一派的代表。而治《穀梁传》的却说：平王东迁之后，天下板荡，王室衰微，孔子很痛心，于是作《春秋》以褒善贬恶，给天下确定是非标准，使好人安心，使坏人害怕。范宁就是这一派的代表。三家各执一辞，但是照我看来，他们谁也没说到要点。这三家既然在宏纲大旨上就走偏了，等而下之的那些解说就更加离题万里了。依我看，《春秋》的大旨就是八个字：救时之弊，革礼之薄。”

啖助这个结论的理论根据就是前文讲过的夏、商、周三代不同政治特色的流变：夏的特色是忠，忠的弊端是野；殷商上承夏政，政治特色是敬，而敬的弊端是鬼；周人上承殷商，政治特色是文，文的弊端是僇。要想革出僇这个弊端，最好的办法就是引入夏政之忠。从这三代的政治演变可以看出：所谓文，其实只是忠的末流，也就是说，忠是本，文是末。国家制订政治纲领，取法于本，其弊为末，如果取法于末，弊病可就大了。

那么，武王和周公都是一代英杰，难道看不出这个问题吗？不是他们看不出，而是因为他们上承殷商之弊，不得已而以文为自己的政治特色。周公过世之后，按说周人自家的政治已经基本稳定了，对当初不得已而采取的权宜之计也应该变革一下了，但一直没人动手来作改革，就任凭原本的权宜之计变成了国家的根本大法。所以，周代政治的弊端还要大于夏、商二代。及至东周，王纲废绝，人伦大坏，孔子很痛心，说道：“虞夏之道，人民少有怨恨，殷周之道则弊端太多。”又说：“后来的世代里就算还能有明主兴起，怕也很难赶上大舜了。”孔子大概是觉得大舜那种淳朴的政治难以行于末世，但退而求其次，夏代的忠道却是可以复兴的。所以《春秋》是以夏代之忠道作为核心纲领，以权辅正，以诚断礼，正以忠道，原情为本，不拘浮名，不尚狷介，从宜救乱，因时黜陟，进退抑扬，去华居实。所以才说《春秋》的核心纲领可以概括为那八个字：救周之弊，革礼之薄。

佐证还有不少，比如《淮南子》说过“殷变夏，周变殷，《春秋》变周”，又说“三王之道如循环”，等等等等，三政循环，要救周政之弊自然要以夏政为优。所以我们知道，《春秋》是参用二帝三王之法，以夏代的政治特色为本，并不是完全信守周典的。如果按杜预的说法，

《春秋》本之周礼，那么周德虽然衰落，礼法尚未泯灭，又何必另作一部《春秋》？所谓“周公之志，仲尼从而明之”，这和孔子说的“知我者亦《春秋》，罪我者亦《春秋》”明显是矛盾的。杜预见解浅陋，不可尽信。

何休的见解又如何？何休说过《春秋》是“变周之文从先代之质”，这确实把话说对了几分，但何休显然没有本着这个精神去作。何休没有把这个纲领用之于忠道原情，而是用之于名位上的纠缠，在黜周王鲁上大做文章，实在是失之于浅末，对于《春秋》宏旨未得其门而入。《春秋》要以夏之忠道革除周代文道的弊端，重点在于立忠为教，原情为本，而不是改革爵列、损益礼乐。

范宁的穀梁学更不靠谱，所谓劝惩褒贬云云，历代史书有哪个不是劝惩褒贬，难道只有孔子的《春秋》才这样么？所以三家之说都没能把握住问题的核心。我们研究《春秋》，还是得把握住“救周之弊，革礼之失”这八字真言。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> [唐]陆淳《春秋集传纂例》卷一·春秋宗指议第一：此经所以称《春秋》者，先儒说云鲁史记之名也。记者以事系日，以日系月，以月系时，以时系年，所以记远近、别同异也。故史之记必表年以首事。年有四时，故错举以为所记之名也。啖子曰：夫子所以修《春秋》之意三传无文，说《左氏》者以为《春秋》者，周公之志也，暨乎周德衰、典礼丧，诸所记注多违旧章，宣父因鲁史成文，考其行事而正其典礼，上以遵周公之遗制，下以明将来之法。（杜元凯《左传序》及释例云然。）言《公羊》者则曰：夫子之作《春秋》将以黜周王鲁，变周之文从先代之质。（何休《公羊传注》中云然。）解《穀梁》者则曰：平王东迁，周室微弱，天下板荡，王道尽矣。夫子伤之，乃作《春秋》，所以明黜陟、着劝戒，成天下之事业，定天下之邪正，使夫善人劝焉，淫人惧焉。（范宁《穀梁传序》云然。）吾观三家之说，诚未达乎春秋大宗，安可议其深指？可谓宏纲既失，万目从而大去者也。予以为《春秋》者，救时之弊，革礼之薄。何以明之？前志曰：夏政忠，忠之弊野，殷人承之以敬，敬之弊鬼，周人承之以文，文之弊僿。救僿莫若以忠，复当从夏政。夫文者忠之末也，设教于本其弊犹末，设教于末弊将若何？武王、周公承殷之弊不得已而用之。周公既没，莫知改作，故其颓弊甚于二代。以至东周，王纲废绝，人伦大坏，夫子伤之曰：虞夏之道寡怨于民，殷周之道不胜其弊。又曰：后代虽有作者，虞帝不可及已。盖言唐虞淳化难行于季末，夏之忠道当变而致焉。是故《春秋》以权辅正（天王狩于河阳之类是也），以诚断礼（褒高子仲孙之类是也），正以忠道，原情为本，不拘浮名（不罪栾书之类是也），不尚狷介（不褒泄台之类是也），从宜救乱，因时黜陟，或贵非礼勿动（诸非礼悉讥之是也），或贵贞而不谅（即合权道是也），进退抑扬，去华居实。故曰：救周之弊，革礼之薄也。古人曰：殷变夏，周变殷，《春秋》变周（出《淮南子》）。又言：三王之道如循环。太史公亦言：闻诸董生曰：《春秋》上明三王之道。《公羊》亦言：乐道尧舜之道，以俟后圣。是知《春秋》参用二帝三王之法，以夏为本，不全守周典，理必然矣。据杜氏所论褒贬之指，唯据周礼。若然则周德虽衰，礼经未泯，化人足矣，何必复作《春秋》乎？且游、夏之徒皆造堂室，其于典礼固当洽闻，述作之际何其不能赞一辞也？又云：周公之志，仲尼从而明之。则夫子曷云：知我者亦《春秋》，罪我者亦《春秋》乎？斯则杜氏之言陋于是矣。何氏所云变周之文从先代之质，虽得其言，用非其所，不用之于性情（性情即前章所谓用忠道原情），而用之于名位（谓黜周王鲁也）。失指浅末，不得其门者也。周德虽衰，天命未改。所言变从夏政，唯在立忠为教，原情为本，非谓改革爵列、损益礼乐者也。故夫子伤主威不行，下同列国，

——这一番议论，把杜预、何休、范宁这分列“三传”学术颠峰的三位大师一网打尽，重新确立了学术新基调，挑战着学术权威。但要说到啖助这一派的成就，大概可以评为“勇于冲破藩篱，精神可嘉”，而他们的诸多新论往往只能说在穿凿附会的程度上比前辈们又前进了一步，并且开启了一个推尊《春秋》而摒弃“三传”的新的研究倾向。

如在克段一事上，陆淳引述赵匡的意见点评“三传”得失。——《左传》解经，说：“如二君，故曰克”，而“克”字为能胜之名，并无二君之义，《春秋》全文并没有两位国君交手而用“克”字的例子。（他们在这点上倒很有几分严谨求证的精神。）《左传》又说：“不言出奔，难之也”，陆淳引啖助语说：这是孔子贬斥郑庄公志在杀弟，所以不提叔段出奔，因为如果说了叔段出奔，那么郑庄公就只有逐弟之恶而没有杀弟之罪了，而且也看不出叔段的逆心。

《左传》又说“遂置姜氏于城颍，而誓之曰：不及黄泉，无相见也”，啖助的意见是：庄公分明说过“姜氏欲之，焉避害”，还说过“不义不昵，厚将崩”，可见郑庄公是不愿意给自己惹上恶名的，只不过不知大义这才终于有了杀弟的举动，但要说他作为儿子把亲生母亲囚禁了起来，这就不可能了。《左传》这么写简直就是瞎说。

——啖助的这种解释已经近乎于以义理来平衡事实了，在《春秋集传辨疑》里更直指“郑伯必不囚母”，以至四库馆臣论道：啖助实属臆断——郑庄公掘地见母所挖的那条大隧道留有故址，《水经注》明文有载，哪能随便就说《左传》捏造？照啖助这么说，哪还有可信的史料？<sup>1</sup>

啖助接下来再评《公羊传》。《公羊传》说：“克者，杀之也”，陆淳引赵匡的话说：通观《春秋》体例，从没有把“克”字用作“杀”的意思。《公羊传》又说：“不称弟，当国也”，

---

首王正以大一统，先王人以黜诸侯，不言战以示莫敌，称天王以表无二尊，唯王为大邈矣。崇高反云黜周王鲁以为《春秋》宗指（隐元年盟于昧传何休注然）。两汉专门传之于今，悖礼、诬圣、反经、毁传、训人以逆，罪莫大焉。范氏之说粗陈梗概，殊无深指，且历代史书皆是惩劝，《春秋》之作岂独尔乎？是知虽因旧史，酌以圣心，拨乱反正，归诸王道，三家之说俱不得其门也。或问：《春秋》始于隐公何也？答曰：夫子之志，冀行道以拯生灵也。故历国应聘希遇贤王，及麟出见伤，知为哲人其萎之象，悲大道不行，将托文以见意，虽有其德而无其位，不作礼乐乃修《春秋》，为后王法。始于隐公者，以为幽、厉虽衰，雅未为风，平王之初，人习余化，苟有过恶，当以王法正之（此时但见周家旧典自可理也）。及代变风移，陵迟久矣，若格以太平之政，则比屋可诛，无复善恶，故断自平王之末，而以隐公为始，所以拯薄俗、勉善行，救周之弊，革礼之失也（言此时周礼既坏故作《春秋》以救之）。

<sup>1</sup> 《四库全书总目提要》卷二十六·《春秋集传辨疑》：中如郑伯克段传，啖氏谓郑伯必不囚母，殊嫌臆断。以是为例，岂复有可信之史？况大隧故迹《水经注》具有明文，安得指为左氏之虚撰？如斯之类，不免过于疑古。

这个说法也靠不住，之所以不称弟，是为了表示叔段没有谨守为弟之道，在这点上还是《左传》的解释比较恰当。

《穀梁传》的解经是：“克者何？能杀也”，赵匡的意见是：《穀梁传》对“克”字的解释并不恰当，但总体来说《穀梁传》的解释还算尽在骨肉情理之中，所以只要把“能杀也”这个说法去掉，其他内容倒也值得保留。

《穀梁传》又说：“《春秋》对叔段不称公子，因为叔段没有谨守作公子之道。”——叔段是郑武公的儿子，按惯例是可以被称为公子段的，而《春秋》既没有称他为弟段，也没有称他为公子段，只是单单用了一个“段”字。赵匡的看法是：《春秋》笔法是把握问题的重点，而在对叔段的称谓上，弟弟的身份是最重要的一层意思，公子的身份则在其次，《春秋》已经不称叔段为弟了，这就是择其要領了，就没必要再在不称公子的问题上多费周章了。赵匡接下来还提出了一个考据上的疑点：郑伯克段于鄢，这个鄢应当是郕，也是郑国的地盘。

赵匡的这个说法后来确实得到了一些人的支持，比如明代陈耀文《正杨》举《切韵》为证：“帝虎并讹，乌焉互舛”，这是字形相近而发生讹误。<sup>1</sup>这个郕地，就是《左传》后文提到的“王取郕、刘、蔿、邶之田于郑”之郕，“郑伯克段于郕”在传抄的过程中被误写为了“郑伯克段于鄢”。杜预注鄢地为“颍川鄢陵”，大错特错。道理是：从京地到郕地并不太远，郕地又在郑国的疆域之内，所以叔段麾下能网罗有一批人马，和郑庄公两雄相争，这才被《春秋》称之为“克”。如果叔段从京地远走鄢陵，这便出了国境，也就没有了人马可用，郑庄公若在这里打败叔段便不能被称之为“克”。加之《左传》又说叔段从鄢地出奔，到了共地，而考之地理，自郕地过河正是通往共地的捷径，如果叔段已经南行到了鄢陵，是不大可能从鄢陵跑到共地的。——在对“于鄢”的解释上，《公羊传》也是错的，还是以《穀梁传》为优。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> [明]陈耀文《正杨》卷一“克段于郕”：石经《春秋》：郑伯克段于郕。郕，郑地也，在缙氏县西南。左氏云：王取郕、刘、蔿、邶之田于郑是也。杜预：颍川鄢陵。谬矣。鄢陵非郑地，段焉得有兵众乎？郭知□《切韵》云：帝虎并讹，乌焉互舛，正指此条。另见[明]杨慎《升庵集》卷四十三。

<sup>2</sup> [唐]陆淳《春秋集传辨疑》卷一：左氏曰：如二君，故曰克。赵子曰：克者，能胜之名，无有二君之义。（春秋无有二君相胜称克者。）又曰：不言出奔，难之也。啖子曰：此乃夫子讥其志在于杀，故不言奔。若言奔，则郑伯但有逐弟之恶而无杀弟之罪，又不知段之有拒兄之逆也。又曰：遂置姜氏于城颍，而誓之曰：不及黄泉，无相见也。啖子曰：按庄公云，姜氏欲之，焉避害。又曰：不义不昵，厚将崩。此皆避恶名矣。但以不知大义乃陷于杀弟，岂子因母乎？此《传》近诬矣。

《公羊》曰：克者，杀之也。赵子曰：按五经《春秋》前后例，未有以克为杀者。又曰：不称弟，当国也。不称弟者，见其不弟也。左氏之义当矣。又曰：其地何当国也。按解地之义《穀梁》当矣。

《穀梁》曰：克者何？能杀也。赵子曰：其释克字虽不当，然其传意得骨肉情意之中，故除其杀字之

赵匡的说法无论是对是错，首先是打破了旧有的一种经学传统——以往的经学家们大多专攻一传，贬斥其他，有人捍卫《左传》，有人说《公羊学》才是圣人的大义传承，有人则说《穀梁传》最优，互相攻讦，不死不休。尤其在汉代，不同学派为了争立学官，获得官学地位，打得更是不可开交。但陆淳这部《春秋集传纂例》汇集啖助、赵匡之说，不主“三传”中的任何一传。从上面的例子中我们可以看到，“三传”被近乎平等地摆在了新式显微镜下，被同样地分析、辩驳、梳理、审查，今、古文经学的坚固藩篱好像完全看不到了。大约可以说，陆淳这部书开启了宋代《春秋》学“舍传求经”的先河——也许几百年下来，人们对旧有的门户斗争已经深感厌烦了吧？

再者，赵匡对“于鄆”的辨析明显求之于史实地理的考据，而不止是一味地在义理上下功夫。对义理杀伤力最大的往往不是对立义理的雄辩，而是对事实的发现。如果赵匡的考据是对的，《左传》和《穀梁传》倒不会受到太大影响，可《公羊传》却会遭受毁灭性的打击，连带着那些公羊学家的地位也会受到相应的动摇。

经学家普遍认为，《春秋》笔法微言大义，所以“郑伯克段”和“郑伯克段于鄆”在涵义上是很不一样的。《公羊传》解释《春秋》为何不称叔段为弟，说“当国也”，何休解释说：叔段想当国君，所以《春秋》就本着叔段的心理，像描写一位国君那样来描写他，以此来凸现叔段的谋逆之心。<sup>1</sup>

从文义来看，《公羊传》说“当国也”，意思是：《春秋》把段当作匹敌一国之君的人物。接下来，《公羊传》又解释“于鄆”的涵义，说：“其地何？当国也。”——《春秋》为什么要特地标明叔段被克的地点，原因也是“当国”。接下来便和齐人杀公孙无知的事情作对比，得出来的结论是：这类事情如果发生在国都之内，《春秋》就不写明地点；而如果发生在国都之外，但谋乱被杀之人并没能匹敌一国之君，《春秋》也不会写明地点。

为什么《春秋》在笔法上会有这个区别？据何休的解释：如果“当国”之人身处在国都之外，就很有可能结交邻国，借邻国之力造成内乱，所以《春秋》才要特别注明其人所在之

---

义，存其余也。《穀梁》又曰：不称公子，段失子弟之道。赵子曰：春秋举重，不称弟为重矣，不可更求公子之义，且又非命卿，例不书，公子非独段也。赵子曰：鄆当作郕，郑地也，在缙氏县西南，至十一年乃属周。左氏曰：王取郕、刘、蔿、邰之田于郑是也。传写误为鄆字。杜注云：今颍川鄆陵，误甚矣。按从京至郕非远，又是郑地，段所以有兵众，故曰克。若远走至鄆陵，已出境，即无复兵众，何得云克？又《传》曰：自鄆出奔共，即自郕过河向共城为便路，若已南行至鄆陵，即不当奔共也。义已见上。

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：欲当国为之君，故如其意，使如国君，氏上郑，所以见段之逆。

地，用意是说：这个人已经很有里通外国的危险性了，得赶紧除掉才行！而如果这个人势力没有那么大，即“不当国”，那他即便身在国都之外，具有交结邻国的可能，也没有力量造成太大的危害，所以《春秋》便没必要特地注明地点。如果是在国都之内，当国之人受诛，祸患已绝，便没有必要注明地点；其人力量若不足以当国，《春秋》就以杀大夫的体例来作记录，也没必要注明地点。<sup>1</sup>

何休的解释不知道是上有师承还是完全根据《公羊传》的文本所作的揣摩，而赵匡的考据则直击《公羊传》本身，其结果将是皮之不存，毛将焉附。如果《公羊传》在这一地点的记载上完全失误的话，那么多随之而来的义理发挥也自然就没有了着落。——在训诂考据上对经典的质疑要到清代才大行其道，阎若璩证伪了古文《尚书》就是最有力的一个例子。相形之下，赵匡他们的考据功夫就薄弱得多了。但毕竟他们发起了这个攻势，“三传”的权威性同时受到了怀疑。

从克段一事管窥啖助、赵匡的解经风格，虽有考据但失之于浅薄，多出新裁但失之于无据，乃至尽废“三传”而直解《春秋》，从此开启了一代崭新学风。余绪流传，愈演愈烈。到了清代，有人感觉这一派经学胡编乱造、肆意发挥，实在太过分了，后来乾隆朝编了一部《御纂春秋直解》，要以政治力量来一匡经学是非，四库馆臣在对这部书的评论里说道：自从啖、赵开风气之先，学者们秉承其绪，多以私见揣度经义，在见解上力求出新，结果继踵者越多，《春秋》之学越荒。及至孙复出现，提出《春秋》有贬无褒的新说，经学更入歧途，学者们在字里行间到处探求孔子的贬抑所在，实在找不到了就大搞深文周纳。这些实在是信不得的。而这些书里影响最大的要算是胡安国的《春秋传》，满篇都是牵强附会。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> [汉]何休/解诂，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》：其不当国而见杀者，当以杀大夫书，无取于地也。其当国者，杀于国内，祸已绝，故亦不地。……明当国者，在外乃地尔，为其将交连邻国，复为内难，故录其地，明当急诛之。不当国，虽在外，祸轻，故不地也。

<sup>2</sup> 《四库全书总目提要·御纂春秋直解》：大旨在发明尼山本义而铲除种种迂曲之说，故赐名曰《直解》，冠以御制序文，揭胡安国《传》之傅会臆断，以明诰天下，与《钦定春秋传说汇纂》宗旨同符。考班彪之论《春秋》曰：“平易正直，《春秋》之义也。”王充之论《春秋》曰：“公羊、穀梁之《传》，日月不具，辄为意使。平常之事有怪异之说，径直之文有曲折之义，非孔子之心。”苏轼之论《春秋》曰：“《春秋》，儒者本务。然此书有妙用，儒者罕能领会，多求之绳约中，乃近法家者流，苛细缴绕，竟亦何用？”朱子之论《春秋》亦曰：“圣人作《春秋》，不过直书其事，而善恶自见。”又曰：“《春秋》传例多不可信，圣人纪事，安有许多义例？”然则圣《经》之法戒，本共闻共见；圣人之劝惩，亦易知易从。自啖助、赵匡倡为废《传》解《经》之说，使人人各以臆见私相揣度，务为新奇以相胜，而《春秋》以荒。自孙复倡为有贬无褒之说，说《春秋》者必事事求其所以贬，求其所以贬而不得，则锻炼周内以成其罪，而《春秋》益荒。俞汝言《春秋平义序》谓传经之失不在于浅而在于深，《春秋》尤甚。可谓片言居要矣。是编恭承训示，务

牵强附会的始作俑者倒不能算在啖助、赵匡他们头上，四库馆臣引王充评论《公》、《穀》两家的话说：“平常之事有怪异之说，径直之文有曲折之义，非孔子之心”，可以说作为经学重镇的《春秋》之学从一开始就是这个基调。

## （二）宋学管窥

### 1. 孙复

在啖、赵之后，四库馆臣主要驳斥的对象一是孙复，一是胡安国，前者是北宋《春秋》学开山祖师，后者是南宋《春秋》学颠峰人物。全祖望称“宋世学术之盛，安定（胡瑗）、泰山（孙复）为之先河”，<sup>1</sup>

庆历年间学风一变，疑古之风渐起，先贤们的经与传纷纷受到苛刻眼光的重新审视。<sup>2</sup>胡瑗、孙复，以及孙复的高足石介被并称为宋初“三先生”，正站在这一时代的转捩点上。

胡瑗以易学名世，孙复则笃于《春秋》。孙的《春秋》学据说受之于范仲淹，上承啖、赵，其特色一是尊王攘夷，二是认为《春秋》笔法有贬而无褒。——道德标杆至此有了越来越苛刻的倾向，对真理唯一性的认同感也越来越强，其导致的结果是：虽然人无完人，但看人的眼光却多少套上了完人的模子，正于邪的壁垒也越发森严起来。余风及于明代，便有名满天下的复社、东林党，再到后来更有《老残游记》感叹清官为恶甚于贪官。

孙复《春秋尊王发微》对克段一事如此阐发：段是郑伯的弟弟。怎么看出来的？因为在《春秋》的写法上，诸侯杀大夫，或称人，或称国，杀世子，杀同母弟弟则称君，而这里称呼郑伯，属于称君的情况，由此而知道郑伯所克的段就是自己的同母兄弟。所谓“克”，是力胜之辞，以郑庄公的力量方才能够制服叔段，可见叔段骄悍难制，国人莫能与之相抗。郑

---

斟酌情理之平，以求圣《经》之微意。凡诸家所说穿凿破碎者悉斥不采，而笔削大义愈以炳然。学者恭读御纂《春秋传说汇纂》以辨订其是非，复恭读是编以融会其精要，《春秋》之学已更无馀蕴矣。

<sup>1</sup> [清]黄宗羲/原著，全祖望/补修《宋元学案》卷九十八，中华书局，1986年，第23页。

<sup>2</sup> [宋]王应麟《困学纪闻》卷八：自汉儒至于庆历间，谈经者守训故而不凿，《七经小传》出，而稍尚新奇矣。至《三经义》行，视汉儒之学若土梗。古之讲经者，执卷而口说，未尝有讲义也。元丰间，陆农师在经筵，始进讲义。自时厥后，上而经筵，下而学校，皆为支流曼衍之词。说者徒以资口耳，听者不复相问难，道愈散而习愈薄矣。陆务观曰：“唐及国初，学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎？自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及，然排《系辞》、毁《周礼》、疑《孟子》、讥《书》之《胤征》、《顾命》，黜《诗》之《序》，不难于议经，况传注乎？”斯言可以箴谈经者之膏肓。



庄公养成了叔段之恶，最后加之以刀兵，这就叫做兄不兄，弟不弟，都该批评。<sup>1</sup>

对于郑庄公兄弟二人，历来有维护郑庄公的，也有为叔段辩护的，但同加批评仍属主流意见。但孙复的问题是：不仅在这一个问题上把所有当事人一勺烩，而是在所有的问题上都保持了这种一勺烩的风格。当然，无论孙复也好，旁人也罢，意见再怎么新奇，一般而言都是在“探求孔子的真谛”而不是自作发挥——虽然事实上刚好相反。经典对于后人来说，其启事是在一开始便已告完成的，后人所作的种种努力在理论上说不过是把圣人的启事给揭示出来而已，至于谁的揭示才是正确的揭示，这就只能仰赖于权威机构的认定了。

从这层意义上看，经学并不像是一门世俗的学问，反而和神学非常近似。——罗马天主教对教义的看法也是这样：教义是从一开始便完全无误地交给我们了，只是我们没有能力完全理解罢了。所以我们可以这样说：天主教并没有教义史，有的只是对教义的领会史。同样对于经学，并没有经义史这回事，有的只是对经义的揭示史。奥顿在《教理史手册》里的一段话同样适用于经学：“所谓教理史必须预先假定（假设）所启事的真理在客观方面看来是永远不会更改的；然而，在主观方面，人们对于教理的理解上是可能有进步的。”<sup>2</sup>

啖、赵开舍传求经之风，孙复开有贬无褒之例，<sup>3</sup>杂说越来越多，苛评也越来越甚。道德标杆的树立通常会造成这样的影响：在“非常高尚”变成新标准之后，“高尚”便是要被批评的了，知人论世的口吻也就越来越严厉了。

宋代一部不知作者的《春秋通义》<sup>4</sup>这样评道：“如果郑庄公杀了叔段，《春秋》就该写作‘郑伯杀其弟。’如果叔段出奔，《春秋》就该写作‘郑公子段自鄆出奔共。’而《春秋》

<sup>1</sup> [宋]孙复《春秋尊王发微》卷一：段，郑伯弟。案诸侯杀大夫称人，称国，杀世子母弟称君，此郑伯弟可知也。克者力胜之辞。段，郑伯弟，以郑伯之力始胜之者，见段骄悍难制、国人莫伉也。郑伯养成段恶，至于用兵，此兄不兄、弟不弟也。郑伯兄不兄，段弟不弟，故曰“郑伯克段于鄆”以交讥之。鄆，郑地。

<sup>2</sup> 转引自[美]伯克富：《基督教教义史》，赵中辉/译，宗教文化出版社，2000年，第7页。

<sup>3</sup> 《四库全书总目提要·春秋尊王发微》：以后来说《春秋》者深文锻炼之学，大抵用此书为根柢，故特录存之，以著履霜之渐，而具论其得失如右。

<sup>4</sup> 《四库全书总目提要》卷二十八《春秋通义》：不著撰人名氏。考《宋史·艺文志》，蹇遵品、王晰、家安国、邱葵皆有《春秋通义》，其书均佚不传。蹇氏、王氏书各十二卷，家氏书二十四卷，邱氏书二卷。此本仅存一卷，凡四十八条。编端冠以《小序》，称孔子之修《春秋》也，因其旧文，乘以新意，正例笔之，常事削之。其有繆戾乖刺，然后从而正之，别汇之曰特笔。而《小序》之后亦以“特笔”二字为标题。盖此卷为《通义》中之一种，但不知四家中为谁氏之书耳。

却书郑伯、书克，不书弟，叔段之恶由此而明，郑伯之恶也由此而明。”<sup>1</sup>褒贬议论同于孙复。

风气所及，《春秋》背后的史实支柱似乎越来越不重要了，清代四库馆臣评程公说《春秋分纪》时论及宋代学风，说道：自从孙复之后，人们都以臆断来解说《春秋》，恐怕前人的意见会对自己不利，便把“三传”的义例一概废掉。尤其害怕《左传》事实分明，不能由着自己随意发挥，便把《左传》的记事也一并置之不顾。就好像赃官断案，先把证据毁了，又把证人杀了，是非曲直就可以全由自己空口白牙怎么说怎么是。<sup>2</sup>评赵鹏飞《春秋经筌》则指出了舍传求经只是一个不可能的口号：就以《春秋》开篇的几件事为例，如果没有《传》文，就算有穷理格物之儒者尽毕生之力，也不可能弄清声子、仲子究竟是怎么回事，也不可能弄清经文“克段”之段到底是谁，又究竟出了什么事，问题到底处在哪里。<sup>3</sup>

## 2. 刘敞

但大风气虽然如此，倒也并非人人都是这样，至少在程度上也是有些区别的。比如刘敞也是北宋治《春秋》的大家，欧阳修以一代文宗的身份，在修《新五代史》和《新唐书》的时候，于凡例处还要多向刘敞请教。<sup>4</sup>据四库馆臣的评论，北宋以来出新意解释《春秋》的要数孙复与刘敞为始作俑者。但这两人大有区别：孙沿袭啖、赵的学风，几乎尽废“三传”，而刘对“三传”则既不尽信，也不尽废，所以刘的训释水平比孙要高出很多。<sup>5</sup>——这是刘的优点，而缺点是，他还开了另外的一个先河，即篡改经传文字的先河，大约有些看不顺眼

<sup>1</sup> [宋]《春秋通义》：杀之乎？当曰：郑伯杀其弟。段奔乎？当曰：郑公子段自鄆出奔共。此书郑伯，书克，不书弟，段之恶著，郑伯之恶著。

<sup>2</sup> 《四库全书总目提要》卷二十七《春秋分纪》：宋自孙复以后，人人以臆见说《春秋》。恶旧说之害己也，则举三传义例而废之。又恶《左氏》所载证据分明、不能纵横颠倒，惟所欲言也，则并举《左传》事迹而废之。譬诸治狱，务毁案牒之文，灭佐证之口，则是非曲直乃可惟所断而莫之争也。

<sup>3</sup> 《四库全书总目提要》卷二十八《春秋经筌》：夫三《传》去古未远，学有所受。其间经师衍说，渐失本意者，固亦有之。然必一举而刊除，则《春秋》所书之人，无以核其事；所书之事，无以核其人。即以开卷一两事论之。元年春王正月，不书即位，其失在夫妇嫡庶之间。苟无《传》文，虽有穷理格物之儒，殫毕生之力，据《经》文而沈思之，不能知声子、仲子事也。郑伯克段于鄆，不言段为何人，其失在母子兄弟之际。苟无《传》文，虽有穷理格物之儒，殫毕生之力，据《经》文而沈思之，亦不能知为武姜子、庄公弟也。然则舍《传》言《经》，谈何容易！

<sup>4</sup> [宋]刘敞《春秋传》卷首《春秋传原序》：石林叶氏谓庆历间欧阳文忠公以文章擅天下，世莫敢抗衡，刘原父虽出其后，以通经传学自许，文忠亦以是推之，作《五代史》、《新唐书》，凡例多问《春秋》于原父。

<sup>5</sup> 《四库全书总目提要》卷二十七《春秋传》：盖北宋以来，出新意解《春秋》者，自孙复与敞始。复沿啖、赵之馀波，几于尽废三《传》。敞则不尽从《传》，亦不尽废《传》，故所训释为远胜于复焉。

的地方就由着自己的意思动笔改了，也不作出任何说明。<sup>1</sup>后来宋人很有些疑经改经的风气，以义理正确统辖事实正确，对于文本上的矛盾龃龉即以义理贯通之，不惮改字，胆量是很大的。

按四库馆臣的意见，刘敞的训释水平远远高于孙复。的确，有些地方刘敞的意见非常平实，如评《穀梁传》对“克”字的解释，说《穀梁传》先训“克”为“能”，又转训为“能杀”，完全不合语法，<sup>2</sup>而从《左传》对《春秋》的语例阐释中，刘敞又推出了叔段确实被杀的结论：《左传》阐释《春秋》语例，有所谓“得僇曰克”，如果叔段出奔共地，就不存在“得僇”一事，所以《春秋》也就不该称之为“克”。<sup>3</sup>

所谓“得僇曰克”，见于《左传·庄公十一年》的解经文字：“凡师，敌未陈曰败某师，皆陈曰战，大崩曰败绩，得僇曰克，覆而败之曰取某师，京师败曰王师败绩于某。”

在《春秋·庄公十一年》，有一句简短的记载说：“公败宋师于鄆”，意思很简单，是说鲁庄公在鄆地打败了宋国的军队。《左传》简单介绍了一下这次战争的来龙去脉，说宋国要报当年乘丘兵败之仇，向鲁国发动了进攻，鲁庄公率兵抵御。宋国的军队还没有列好阵势，鲁国军队就迫近攻击，在鄆地打败了宋军。<sup>4</sup>——事情很简单，但《左传》继而阐释《春秋》的书法体例，说凡是作战，趁敌人没列好阵势而击败敌人的就写作“败某师”，大家都摆好阵势作战的就写作“战”，大溃败就写作“败绩”，俘虏了敌人的头领就写作“克”，伏击取胜的就写作“取某师”，周天子的军队打了败仗就写作“王师败绩于某”。

无论《左传》的这个说法是否属实，至少从它给出的这一套体例来看，《春秋》的一句“公败宋师于鄆”便应该隐含着这次战斗是鲁军趁宋军还没列好阵势就发起进攻的事实，而“得僇曰克”，“僇”即“俊”，意指才俊之士，在这个打仗的语境之下可以引申为将官、首领。《汉书·傅常郑甘陈段传》记陈汤有“……无武帝荐延梟俊禽敌之臣，独有一陈汤耳”，颜师古注释：“俊谓敌之魁率，郅支是也。《春秋左氏传》曰：‘得俊曰克’。”所以，按照“得僇曰克”这个体例，刘敞质疑道：郑庄公只有擒住了叔段才能被《春秋》称之为“克”。所

<sup>1</sup> 《四库全书总目提要》卷二十七《春秋传》：其经文杂用三传，不主一家。每以经传连书，不复区画，颇病混淆。又好减损三传字句，往往改窜失真。如《左传》“惜也，越竟乃免”句，后人本疑非孔子之言，敞改为“讨贼则免”，而仍以“孔子曰”冠之，殊为踳驳。考黄伯思《东观馀论》，称考正《书·武成》实始于敞，则宋代改经之例，敞导其先，宜其视改传为固然矣。然论其大致，则得经意者为多。

<sup>2</sup> [宋]刘敞《春秋权衡》卷十四：《穀梁》曰：克，能也。何能尔？能杀也。非也。未有一字转相训诂而可并两义者也。诬人已甚矣。

<sup>3</sup> [宋]刘敞《春秋权衡》卷一：《传》例又曰：得僇曰克。若太叔奔共，是不得僇也，何以书克邪？

<sup>4</sup> 《左传·庄公十一年》：十一年夏，宋为乘丘之役故侵我。公御之，宋师未陈而薄之，败诸鄆。

以，既然《春秋》明明白白地写作“克段”，叔段应该就没能跑掉，落在了郑庄公的手里。

那么，《左传》说叔段出奔共地又是怎么回事？共地在卫国，刘敞分析说：《左传》在本年十月还记载了公孙滑出奔卫国。公孙滑是叔段的儿子，照理说父子应该在一起才对，而《左传》只提到公孙滑出奔卫国，却没提叔段。而且《左传》好几次提到公孙滑，旁边都没有叔段的身影，这是不合情理的。所以，事实真相应该是叔段已经遭了郑庄公的毒手，之后只有叔段的儿子公孙滑出奔在外，《左传》所据的材料误把公孙滑的出奔记作叔段的出奔了。<sup>1</sup>

刘敞这是在《左传》的解经之辞里寻找证据，给出了一个“合理的怀疑”，但问题是刘敞的论证没能作到自洽——这里的怀疑是建立在《左传》对《春秋》语例解释正确的基础上，而他紧接着却对这个基础发出了质疑：《左传》说“如二君，故曰克”，这句话在性质上和“得僇曰克”是完全一样的，而刘敞说：《春秋》二君相伐的记载很多，都称“伐”而不称“克”，不知《左传》根据什么得出了“如二君，故曰克”这个结论？<sup>2</sup>

如果相信“得僇曰克”的义例，那么《左传》的叙事自然有误；如果相信《左传》的叙事，那么“得僇曰克”的义例便站不住脚。这与其说是考据问题，不如说是取舍问题。刘敞取了前者，而清代沈彤则取了后者，至于“得僇曰克”与“如二君，故曰克”的矛盾，赵匡以为前者是常例，后者是特笔。<sup>3</sup>三种论断，都很难找到依据。而庄存与《春秋正辞》又有弥合——庄是公羊家，首先要认定训“克”为“杀”的公羊义理，但他还说，叔段也确实出奔，出奔与被杀这两者并不矛盾，因为是叔段在鄢地受了伤，出奔之后才伤重而死的。<sup>4</sup>

经义终于会被说圆的。再看刘敞，纰漏归纰漏，他在辨析求证的一面也许确实比孙复作得出色，但另一方面，从克段一事上来看，至少刘敞的道德标杆并不比孙复更低。——《左传》表彰颍考叔的纯孝，而刘敞认为颍考叔根本够不上纯孝的标准：庄公放逐姜氏又立下不

<sup>1</sup> [宋]刘敞《春秋权衡》卷一：左氏曰：段出奔共。不言出奔，难之也。非也。若段得生奔他国，则郑伯有伐弟之恶，无杀弟之恶，《春秋》但当云郑伯伐段于鄢。即解云段不弟，故不言弟。称郑伯，讥失教也。不言出奔，难之也。乃可尔，何有改伐为克哉？《传》例又曰：得僇曰克。若太叔奔共，是不得僇也，何以书克邪？此年十月《传》曰：共叔之乱，公孙滑奔卫。公孙滑为是段子，父子宜相从。今以《传》数见段子，不见段身也。盖段见杀，之后其子出奔。左氏所据注记误云段身出奔尔。

<sup>2</sup> [宋]刘敞《春秋权衡》卷一：又云如二君，故曰克。《春秋》二君相伐多矣，皆曰伐，不曰克，不知何据而以为二君言克邪？《传》曰：不言出奔，难之也。此语无乃非左氏之例而自疚病乎？

<sup>3</sup> [清]沈彤《春秋左传小疏》释“郑伯克段于鄢”：段固强大僇杰而以出奔，其未见获，故《传》以“如二君”解之，杜谓即得僇例，误。释“如二君，故曰克”：非得僇而曰克，故《传》别解之，赵子常以此为《春秋》特笔是也。

<sup>4</sup> [清]庄存与《春秋正辞》卷八·逐世子母弟·郑伯克段于鄢：段卒死，何以不曰杀之于鄢？不死于鄢。不死于鄢则曷曰杀之于鄢？以伤而死也。

到黄泉不相见的誓言之后，已经大感后悔了，颍考叔也已经知道了庄公的悔意，他应该向庄公这样明言才对：“您立下这种誓言，分明属于不孝，鬼神肯定不会喜欢，所以也不会听的。您不如把母亲迎了回来，这才叫做‘迁善徙义，君子之道’，鬼神也会保佑您的。”庄公若听了这种劝告，必然会欣然接受。为什么这么说？因为庄公已经有了悔意，自己又抹不开面子破誓，身边也没有人用合适的意见来引导他，这才拖到了一种非常尴尬的地步。所以，颍考叔如果能这么建议，庄公哪会不从？而颍考叔却大搞曲折迂回的办法，如此隐晦的表达要是庄公没听明白那可怎么办？他还建议挖地道，说这样就不会违背誓言，可这种小伎俩上之不足诳鬼，下之不足诬人，内之不足欺心，使君主不能明明白白地悔过，这简直就是孟子所批评的犯了错还要文过饰非的那种人，哪里称得上纯孝？<sup>1</sup>

对于刘敞的这种议论，现代人可能会觉得迂腐，但也不能否认直言敢谏确实有着绚烂迷人的道德光环。这里体现的是对“方”与“圆”的一种认识——君子到底应该取外圆内方还是内外都一样方？吕祖谦《东莱博议》评论《左传》里“臧僖伯谏观鱼”的故事，也谈及进谏问题：进谏之道，与其让君主畏惧我的话，不如让君主相信我的话；与其让君主相信我的话，不如让君主喜欢我的话。这三种进谏分别体现为：戒之以祸、喻之以理、悟之以心。<sup>2</sup>照吕祖谦的这个标准，颍考叔当属悟之以心的一类，尤其值得表扬才是。

其实在进谏问题上，颍考叔风格原本很占优势的。这一派首先可以在大舜那里找到理论资源——大舜侍奉自己那位典型化的坏父亲就大有以柔克刚的风格，“舜从未对父亲的权威提出挑战，他也没有无视父亲的权威；他的所作所为只是谨慎地矫正了这种权威，因而也就恢复了这种权威”。<sup>3</sup>再者，《孔子家语·辩政》以孔子之口谈到忠臣之谏君的五种方式，孔子自己就很赞同讽谏，因为个人安全还是很值得被慎重考虑的。<sup>4</sup>其后，至少在宋前，人们

<sup>1</sup> [宋]刘敞《春秋权衡》卷一：君子曰：颍考叔，纯孝也。非也。庄公既自悔其与母誓矣，考叔已闻其心若此矣，考叔当明言于君曰：君之誓母，不孝也，鬼神所恶也。虽有丑誓，鬼神弗听也。君不如迎母反之，此所谓迁善徙义，君子之道，鬼神所福也。彼庄公闻若言，必欣然不辞。何者？彼悔誓其母，又耻自发之，左右莫能导其君者，故至于此。使考叔能为此言，庄公何遽不从？而暗昧致说，苛公不怪其舍肉，事未可知也。又阙地作隧，自云黄泉。上之不足诳鬼，下之不足诬人，内之不足欺心，而徒教其君耻过作非，此孟子所谓又从而为之辞者也，何谓纯孝乎？

<sup>2</sup> [宋]吕祖谦《东莱博议》卷一：进谏之道，使人君畏吾之言不若使人君信吾之言，使人君信吾之言，不若使人君乐吾之言。戒之以祸者，所以使人君之畏也。喻之以理者，所以使人君之信也。悟之以心者，所以使人君之乐也。

<sup>3</sup> [美]杜维明：《儒家思想新论——创造性转换的自我》，曹幼华、单丁/译，江苏人民出版社，1996年，第125页。

<sup>4</sup> 《孔子家语·辩政》：孔子曰：忠臣之谏君，有五义焉：一曰谏，正其事以谏其君；二曰戇谏，

还是认可讽谏多于直谏的。<sup>1</sup>但从这里来看，这个方、圆之辩，至少在表面上刘敞一派颇占上风，这也是时代风气使然。<sup>2</sup>从此以后，东方朔式的人物濒临灭绝了，而多是方孝孺、刘宗周这样的道德楷模在历史舞台上熠熠生辉。如方孝孺的名文《豫让论》，对豫让的苛责就如同刘敞这里对颍考叔的苛责，两者如出一辙。道德苛责虽然塑造了一些越发远离人情的道德楷模，但必然也会促发更多人的作伪，而对社会来说更加危险的是：正邪不两立的思想越发严峻了，这世界越来越黑白分明，芸芸众生非黑即白、非此即彼。道德感越纯，手中的大棒挥舞起来也就越狠。

刘敞是庆历经学的领军人物，庆历年间正是新政时期，王安石变法，党争沸沸扬扬，政治见解之争被阐释为君子与小人之争。一切矛盾几乎都被阐释为君子与小人的矛盾，而矛盾的化解方法大约之有两途：理想的途径是君子感化小人，比较现实的途径是君子打倒小人。是谓“君子、小人无两立之理”，<sup>3</sup>经学的世界也是现实的世界。

### 3. 王安石

王安石新政，对科举考试也有很大的改革。唐代经学的科举标准是孔颖达主持的“五经正义”，而进入宋代以后，政治形态有了变化，知识分子们对政治哲学也开始有了新的要求。唐代末年的藩镇割据和再后来的五代十国的纷乱局面在宋人眼里都是清清楚楚的近代史，辽国与西夏的压力又是有着切肤之痛的时政，所以宋代经学大讲尊王攘夷也是顺理成章的事情。

经义顺应时局开始不断出现新解，但随之而来的麻烦就是解经的人越多，经义也就越乱。那时候的人并没有什么多元化的观念，经义一定要求统一。统一是必然的，问题只是统一于谁。宋神宗把这个重任交在了王安石的肩上，于是在熙宁八年颁行了《诗经》、《尚书》、《周

---

戇谏无文饰也；三曰降谏，卑降其体所以谏也；四曰直谏，五曰风谏。唯度主而行之，吾从其风谏乎。风谏依违远罪避害者也。

<sup>1</sup> [宋]苏洵《谏论上》，《嘉祐集》卷九：古今论谏，常与讽而少直。

<sup>2</sup> [宋]苏轼《六一居士集叙》，《苏轼文集》，中华书局，1986年，第316页：宋兴七十余年，民不知兵，富而教之，至天圣、景祐极矣，而斯文终有愧于古。士亦因陋守旧，论卑气弱。自欧阳子出，天下争自濯磨，以通经学古为高，以救时行道为贤，以犯颜纳说为忠。长育成就，至嘉祐末，号称多士。欧阳子之功为多。呜呼，此岂人力也哉，非天其孰能使之！

<sup>3</sup> [宋]吕祖谦《易说·遁》，丛书集成新编本，第15册，第558页。

礼》的王安石经义版，将之立为官学。<sup>1</sup>

官学的意义在于：一个人要想走读书做官的路线，就得背熟官学教科书，哪怕你觉得其他学者的经学再好，也只能弃而不顾。至此，孔颖达主义淡出历史舞台，王安石主义成为新时代的官方政治哲学。士子科举，答卷与王学稍有不合，即被黜落。<sup>2</sup>当然，无论是孔颖达主义还是王安石主义，在名义上和基本素材上还都是一样的孔子的旗号，只不过要看谁把孔子思想解释得更先进罢了。

从“变法”角度讲，经义的统一也是必然之势。一方面，变法“在道德保守主义者和其他改革反对派看来，这一切更像是法家而非儒家，为了反驳，王安石引用儒经来支持自己的立场”；<sup>3</sup>另一方面，对国家经济的通盘变法必然导致集权，这是哈耶克对现代社会的缜密推论，用之于古也一样讲得通的。王安石定“国是”，黜“邪见”，力图使天下人的想法尽同于己。

王在科举改革上步子迈得很大，不仅是自己的经义注讲作为了考试标准，是为“新义”，他甚至还把进士科所考的“五经”科目作了变动：废掉了政治哲学的第一经典《春秋》，替换为诸经之中最为晚出的《周礼》，此举一出，天下大哗。<sup>4</sup>

为什么要废掉《春秋》，说法不一。大约因为自孙复以来，《春秋》这门学问越来越空疏穿凿，让大有实干精神的王安石非常不以为然。而据孙觉《春秋经解》周麟之跋语：王安石曾经有心撰写一部释《春秋》之书以行天下，而孙觉的《春秋经解》已经先一步刊行了，王安石暗生怨恨，又觉得自己的学术水平超不过孙觉，便干脆用政治势力打压学术私敌，把《春秋》废除出科举考试必修课。——这个充满小人之心的说法未必可靠，而二程的弟子杨时以为：《春秋》并非被废弃不用，而是“三传”互相出入，实在无法考订真伪，这就使《春秋》成为所有经典中最难读难解的一部。所以《春秋》才被排除出官学体系，让那些急于科举的

<sup>1</sup> 《宋史·志·选举三》：帝尝谓王安石曰：“今谈经者人人殊，何以一道德？卿所著经，其以颁行，使学者归一。”八年，颁王安石《书》、《诗》、《周礼义》于学官，是名《三经新义》。

<sup>2</sup> [清]黄宗羲/原著，全祖望/补修《宋元学案》卷九十八，中华书局，1986年，第3239页：初，先生提举修撰经义训释《诗》、《书》、《周官》，既成，颁之学官，天下号曰新义。晚岁，为《字说》二十四卷，学者争传习之，且以经试于有司，必宗其说，少异，辄不中程。

<sup>3</sup> [美]刘子健：《中国转向内在——两宋之际的文化内向》（China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the early Twelfth Century, by James T. C. Liu, Published by arrangement with Harvard University Press 1974），赵冬梅/译，江苏人民出版社，2002年，第36页。

<sup>4</sup> 《宋史·王安石传》：初，安石训释《诗》、《书》、《周礼》，既成，颁之学官，天下号曰“新义”。晚居金陵，又作《字说》，多穿凿傅会。其流入于佛、老。一时学者，无敢不传习，主司纯用以取士，士莫得自名一说，先儒传注，一切废不用。黜《春秋》之薯，不使列于学官，至戏目为“断烂朝报”。

士子们不必在这上面耗费时间。<sup>1</sup>

杨时的这个看法表达了这样一个意思：《春秋》很难懂。——这样说看似比较荒谬，《春秋》被认为是孔圣人唯一的一部撰著，是经学当中的第一大经，是政治哲学的最高纲领，居然让杨时这样的大学者也能说出“很难懂”这样的感慨！

杨时这么说，倒不应该是俯伏于王安石的权势之下——这两人虽然时代不同，立场上却可以称得上死对头，甚至在王安石死后，战火还没烧完：王在崇宁三年曾被配享孔庙，和颜渊、孟子排班而立，结果在钦宗时杨时上书劝谏，渐次把王从圣殿里给拉下来了。<sup>2</sup>

这对老对头各自都是顶尖的学者，也一样认为《春秋》太过难懂。王安石在给韩求仁的一封信里泛论自己对经典的见解，开篇说《诗经》洋洋洒洒，后来谈到《易经》，说《易经》很难，自己当初没摸到门，而结尾处寥寥两语谈论《春秋》，说“三传”不足信，所以《春秋》在诸经之中是最难懂的。<sup>3</sup>

金景芳曾以《史记·孔子世家》“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教，弟子盖二千焉，身通六艺者七十有二人”为据，推定“《诗》、《书》、《礼》、《乐》是普通科，人人共习。六艺则不然，其中有《易》和《春秋》二书，是具有高深理论的著作，非高材生不能通。故在孔子弟子中身通六艺者只有七十二人。”<sup>4</sup>

在这“非高材生不能通”的两部书里，王安石眼认为《春秋》要比《易经》还难，而难的原因在于“三传”的不足信。大胆揣摩一下王安石的意思，似乎是说：《春秋》即便真有

<sup>1</sup> [宋]孙觉《春秋经解》杨时序：熙宁之初，崇儒尊经，训迪多士，以谓三传异同无所考正，于六经尤为难知，故《春秋》不列于学官，非废而不用也。而士方急于科举，遂阙而不讲，可胜惜哉。另见[宋]朱长文《春秋通志序》，《乐圃余稿》卷七：熙宁中，王荆公秉政，以《诗》、《书》、《易》、《礼》取天下士，置《春秋》不用，盖病三家之说纷纠而难辨也。

<sup>2</sup> 《宋史·王安石传》：崇宁三年，又配食文宣王庙，列于颜、孟之次，追封舒王。钦宗时，杨时以为言，诏停之。另见[宋]朱熹《三朝名臣言行录》卷六，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第12册，第536页：靖康初，用谏议大夫杨时言，停文宣王庙配享，列于从祀。建炎中，用员外郎赵鼎言，罢配享神宗庙庭。（案：杨时之力只能算是压在骆驼背上的最后一根稻草，南宋对王安石的发难由来有自。参见[宋]李心传《建炎以来系年要录》卷八十九。另参[宋]赵鼎《论时政得失》，《忠正德文集》卷一，详斥王安石，其中有“厄运所钟，社稷不幸，乃有王安石者用事于熙宁之间，以一己之私拂中外之意。”另：杨时之言，应为痛恨蔡京乱政而殃及王安石，见《宋史·杨时传》杨时语：蔡京用事二十余年，蠹国害民，几危宗社，人所切齿，而论其罪者，莫知其所本也。盖京以继述神宗为名，实挟王安石以图身利，故推尊安石，加以王爵，配飨孔子庙庭。今日之祸，实安石有以启之。）

<sup>3</sup> [宋]王安石《答韩求仁书》，《临川先生文集》卷第七十二：至于《春秋》三传，既不足信，故于诸经尤为难知。

<sup>4</sup> 金景芳：《孔子与六经》，《孔子研究》，1986年创刊号。



什么深意的话，我们恐怕很难从互相齟齬的“三传”当中看出多少端倪。

至于《周礼》，其可靠性向来争议极大，褒之者如朱熹认为这是周公以此书辅佐成王，垂法后世，<sup>1</sup>但贬之者也不乏其人，尤其是经今古文学派之争，今文公羊学极为排斥古文阵营中的《周礼》。王安石废《春秋》而代之以《周礼》，难免会令一些时人怀疑。比如欧阳修，他也曾经主张重新统一经义，却很是觉得《周礼》可疑；再如蜀学的领军人物苏辙，也辨析过《周礼》有“三不可信”。表面看来《周礼》是周公治理天下的详尽而近乎完备的政治法典，有着很强的可操作性，但越是细看就越感觉它像是后人杜撰出来的政治乌托邦，甚至当时很多人都认为这是刘歆伪造的。那么，刘歆为什么花费如此大的心血要伪造一部儒家经典？持此论之学者一般的看法是：刘歆是王莽的国师，伪造《周礼》是要给王莽的篡位提供理论依据。

这种说法虽然现在不再为学者们所采信了，但当年的杀伤力着实不小。刘克庄一次在缉熙殿进讲《周礼》，上奏说道：《周礼》这部书曾经三度大行于天下，第一次是用于王莽时代，第二次用于后周，第三次用于王安石熙宁变法，都酿成了天下大祸。<sup>2</sup>

从应用上看，三次应用，三次大祸，而从理论上，古文学派曾经以为《周礼》是周公亲作，刘歆、郑玄更推之为周公治国平天下的法门尽在书中。<sup>3</sup>而推行《周礼》和天下大乱

<sup>1</sup> 《明史·礼志》：时詹事霍韬深非郊议，且言分祀之说，惟见《周礼》，莽贼伪书，不足引据，于是言复上疏言：……《周礼》一书，朱子以为周公辅导成王，垂法后世，用意最深切，何可诬以莽之伪耶？且合祭以后配地，实自莽始。莽既伪为是书，何不削去圜丘、方丘之制，天神地祇之祭，而自为一说耶？

<sup>2</sup> [清]朱彝尊《经义考》卷一百二十四“包氏（恢）《六官疑辨》”：刘克庄曰：“宏斋包公著《六官疑辨》，盖先儒疑是书者非一人，至宏斋始确然以为国师之书。一日克庄于缉熙殿进讲《天官》至《渔人》，奏曰：《周礼》一用于新室，再用于后周，三用于熙宁，皆为天下之祸。臣旧疑其书，近见恢《疑辨》，豁然与臣意合。陛下试取其书观之，便见其人识见高，非世儒所及。”上颌之。（案：稍在熙宁变法之前，李觏佐范仲淹亲历新政，也以《周礼》为蓝本。李觏为此有专著，即《周礼致太平论》，见《直讲李先生文集》。）

<sup>3</sup> [唐]贾公彦《周礼注疏·序周礼废兴》：是以《马融传》云：“秦自孝公已下，用商君之法，其政酷烈，与《周官》相反。故始皇禁挟书，特疾恶，欲绝灭之，搜求焚烧之独悉，是以隐藏百年。孝武帝始除挟书之律，开献书之路，既出于山岩屋壁，复入于秘府，五家之儒莫得见焉。至孝成皇帝，达才通人刘向、子歆，校理秘书，始得列序，著于录略。然亡其《冬官》一篇，以《考工记》足之。时众儒并出共排，以为非是。唯歆独识，其年尚幼，务在广览博观，又多锐精于《春秋》。末年，乃知其周公致太平之迹，迹具在斯。……又云：“斯道也，文武所以纲纪周国，君临天下，周公定之，致隆平龙凤之瑞。”然则《周礼》起于成帝刘歆，而成于郑玄，附离之者大半。故林孝存以为武帝知《周官》末世湮乱不验之书，故作《十论》、《七难》以排弃之。何休亦以为六国阴谋之书。唯有郑玄遍览群经，知《周礼》者乃周公致大平之变，故能答林硕之论难，使《周礼》义得条通。故郑氏传曰：玄以为“括囊大典，网罗众家”，是以《周礼》大行，后王之法。《易》曰“神而化之，存乎其人”，此之谓也。

之间虽然很难说有什么牢固而确定的因果关系，但至少《周礼》看上去实操性太强，不像《春秋》尽是一些谁也搞不清的原则性的大道理——或者可以这么说：《春秋》比之《周礼》更有弹性，或者说：《春秋》是“难得糊涂”，而《周礼》太过清晰了，太过清晰也就意味着顺应时事而任意曲解的可能性相对要小很多，真要照着去做的话，麻烦和问题也就会更多。

作为新时代的改革家，王安石在革新精神上似乎和王莽走上了一个近似的路子，而在“三经新义”当中，他对《周礼》也是用力最勤的，甚至是亲自执笔写就。但明白晓畅、格局井然的《周礼》并没有完全淹没那部“难懂”的《春秋》。北宋学术，除王安石的新学之外，还有二程的道学、司马光的朔学、苏氏兄弟的蜀学。而《春秋》学术的两个主流学派一是前述之孙复一派，一是苏轼与苏辙兄弟的蜀学一派。正是在熙宁年间王安石主政时期，苏氏兄弟遭到长期外放，苏辙在这外放期间完成了他的《春秋集解》。

#### 4. 苏轼与苏辙

黄宗羲与全祖望的《宋元学案》梳理儒学渊源，把王氏新学和苏氏蜀学列在书末，别名为《学略》，是把这两派视为杂学，不在儒家正统之列。<sup>1</sup>在存《春秋》还是弃《春秋》的问题上，苏氏兄弟站在了王安石的对立面，而在《春秋》如何解法的问题上，他们又站在了孙复、孙觉等人的对立面。孙复号称尽弃“三传”，苏氏兄弟则独尊《左传》；孙复特重义理发挥，苏氏兄弟则力图以史实解说经义，实在解不通的地方才会到《公》、《穀》和啖、赵那里取经。<sup>2</sup>

苏氏兄弟分注诸经，苏辙有一部《春秋集解》，走史家路线，多本《左传》。<sup>3</sup>论其影响，据叶梦得讲到南宋前期的学风，当时学者的经学功底普遍不佳，孙复和苏辙的书比较浅易，

<sup>1</sup> [清]黄宗羲/原著，全祖望/补修《宋元学案》卷九十八，中华书局，1986年，第3237页；祖望谨案：荆公《淮南杂说》初出，见者以为《孟子》。老泉文初出，见者以为《荀子》。已而聚讼大起。《三经新义》累数十年而始废，而蜀学亦遂为敌国。上下《学案》者，不可不穷其本末也。且荆公欲明圣学而杂于禅，苏氏出于纵横之学而亦杂于禅，甚矣，西竺之能张其军也！述《荆公新学略》及《蜀学略》。（梓材案：是条《序录》兼蜀学而言之，谢山以其并为杂学，故列之《学案》后，别谓之《学略》云。）

<sup>2</sup> [清]朱彝尊《经义考》卷一百八十二“苏氏（辙）《春秋集解》（《宋志》作集传）”条：晁公武曰：子由大意以世人所师孙复，不复信史，故尽弃二传，全以左氏为本，至其不能通者，始取二传、啖、赵。自熙宁谪居高安至元符初十数年暇日辄有改定，卜居龙川而书始成。

<sup>3</sup> [宋]陈振孙《直斋书录解題》卷三：《春秋集传》十二卷，苏辙撰，专本《左氏》，不得已乃取二传、啖、赵，盖以一时谈经者不复信史，或失事实故也。

信之者众，而刘敞的书过于难懂，又蒙穿凿之讥，所以学之者寡。<sup>1</sup>

苏辙解克段就很有蜀学的典型风格：《春秋》对叔段为什么既不称弟也不称公子？因为叔段就要篡位为君，不再是臣子的身份了。《春秋》为什么不称叔段出奔而称郑伯克段？因为叔段的作乱是郑庄公故意养成的。所谓“克”，是“能胜”的意思。叔段作乱是蓄谋已久的，郑国人大都心知肚明，而郑庄公却不闻不问。郑庄公并不是治不了叔段，而是故意让叔段酿成大恶然后好加以诛戮。所以在驱逐了叔段之后，国人不敢有反对意见，姜氏也不敢再关照叔段，这都是郑庄公处心积虑而造成的结果。所以《春秋》记作“郑伯克段于鄆”，就是为了凸显出郑庄公的这种心思。另外，其他诸侯国里出的事情，只有人家来告知了，本国史官才会记录在策，如果人家没来告知，本国史官也就不会记录。就算是灭国这种大事，如果人家不来通报，也不会被记录在策的。公羊家和穀梁家以为诸侯之事尽在《春秋》，而由此生发出诸般解说，这实在是求之过深了。<sup>2</sup>

苏辙这里尊《左传》而轻《公》、《穀》，给出的是一个春秋时代史官、史册的书写惯例，这个观点后来深得朱熹的赞同与发挥，<sup>3</sup>但另一方面，这段解经似乎又过分地依据了《左传》，是对《左传》给出的描述与义理作了一番阐释，却较少考虑到《左传》本身的叙述未必就是那么可靠的，《左传》对二十多年间复杂史事的浓缩也未必就是没有太多主观倾向乃至臆测的。当然，要求苏辙具有现代史家的严谨性那也实在是苛责古人了。

三苏以史论传家，<sup>4</sup>学风与纯粹的经学家大不相同。苏辙的解经主于《左传》，<sup>1</sup>与其兄

<sup>1</sup> [宋]刘敞《春秋传》卷首《春秋传原序》：石林叶氏谓：……今学者治经不精，而苏、孙之学近而易明，故皆信之，而刘以难入，或诋以为用意太过，出于穿凿。彼盖不知经，无怪其然也。石林所谓苏、孙，盖子由、莘老也。

<sup>2</sup> [宋]苏辙《春秋集解》卷一：段，郑伯之母弟也，其母爱之，封之于京。将作乱，大夫请禁之，郑伯不许。及闻其将袭郑，而后伐之。段出奔共。段之不称弟及公子何也？段将为君，非复臣也。不称段之奔，而称郑伯之克何也？段之乱，郑伯成之也。克者何？能胜也。段之欲为乱久矣，郑人知之，而郑伯不禁。非不能也，将养之使至于乱，而加之以大戮。故虽逐之，而国人不敢争，母不敢爱，此郑伯之所谓能也。故书曰：郑伯克段于鄆，以示得其情也。凡诸侯之事，告则书，不然则否。虽及灭国，灭不告败，胜不告克，不书于策。《公羊》、《穀梁》以为诸侯之事尽于《春秋》也，而事为之说，则过矣。

<sup>3</sup> [清]朱彝尊《经义考》卷一百八十二“苏氏（辙）《春秋集解》（《宋志》作集传）”条：朱子曰：苏子由解《春秋》，谓其从赴告，此说亦是。既书郑伯突，又书郑世子忽，据史文而书耳。定、哀之时，圣人亲见，据实而书；隐、桓之时，世既远史册亦有简略处，夫子据史册写出耳。

<sup>4</sup> [宋]苏辙《历代论引》，《栞城后集》卷七，《苏辙集》，中华书局，1990年，第958页：予少而力学。先君，予师也。亡兄子瞻，予师友也。父兄之学，皆以古今成败得失为议论之要。[宋]苏轼《过于海舶，得迈寄书、酒，作诗，远和之，皆粲然可观。子由有书相庆也，因用其韵赋一篇，并寄诸子姪》，《苏轼诗集》，中华书局，1982年，第2304—2306页：春秋古史乃家法，诗笔离骚亦时用。

苏轼同，<sup>2</sup>与王安石新学则针锋相对，<sup>3</sup>把许多义理问题解释成单纯的修辞问题或史实问题，相对于旧时代的公羊家以及孙复一派，走的是朴素的求实一路，甚至可以说是除魅。——如今我们以史学的眼光来看，自然容易扬苏抑孙，但在历史上，《春秋》并不是以史书的角色发挥作用的，作为政治哲学纲领而言，史实问题毕竟是小节，“大义”才是最要紧的。而“大义”是否在政治上正确，这主要取决于经学家的阐释在多大程度上与时政的合拍合节。换句话说，经学并不是一种纯粹的学术，它是每一个时代中“当代的”的政治学，时局变了，经学纲领也跟着变，对经义的阐释也跟着变。孔子是虚的，时政才是实的。

## 5. 胡安国

“中兴天子要人才，当使生擒颡利来。正待吾曹红抹额，不须辛苦学颜回。”<sup>4</sup>时局变了，学术呼唤自然也就变了。孙复之学与苏氏之学在北宋各领风骚，及至靖康之耻，宋室南渡，经学风气大生变化，以胡安国《春秋传》最为代表。一般认为，胡安国的学术承自程颐，在国仇家恨的背景下更把孙复的尊王攘夷之论又向前推进了一步。而胡氏的《春秋传》在南宋被定为官学，降及元、明两代更成为科举取士的标准教材。到了清代，胡安国的攘夷之论自然难以通过细腻的文网，从九天之上一下子被打入九泉之下。

当然，抛开政治因素不谈，胡安国的《春秋传》继承了北宋学人的苛评原则，浑身充满道学色彩，重义理而轻史实，仅以这几点而论，或许可以在政治哲学的意义上高标独树，若要拿到清代汉学的阵营里，却绝对算不上什么佳作。

从克段一事上可以略窥胡安国的解经风格，他说：用兵是国之大事，需要君臣合作才行，所以用兵之事当称国命才对；讨伐叔段，公子吕作主帅，则当称将；派出了二百乘军队，则当称师。而《春秋》既不称国命，也不称将、不称师，只称“郑伯”，是认为罪过全在郑伯身上。单是这样还嫌批评的力度不够，所以又接着写“克段于鄢”——克，是表示以武力取胜；对叔段不称弟，是说郑庄公分明把叔段当作路人；于鄢，是说郑庄公对叔段迫之太甚。

---

<sup>1</sup> [宋]苏辙《春秋集解》卷首《春秋集解引》：予以为左丘明鲁史也，孔子本所据依以作《春秋》，故事必以丘明为本。

<sup>2</sup> [宋]苏轼《问供养三德为善》，《三传义》，《苏轼文集》，中华书局，1986年，第182页；学者观夫左氏之书，而正之以杜氏之说，庶乎其可也。

<sup>3</sup> [宋]苏辙《春秋集解》卷首《春秋集解引》：近岁王介甫以宰相解经，行之于世，至《春秋》漫不能通，则诋以为断烂朝报，使天下士不得复学。

<sup>4</sup> [宋]陈与义《题继祖蟠室》三首之三，《陈与义集》，中华书局，1982年，第265页。

1

胡安国虽然为《春秋》重新作传，却绝没有“春秋三传束高阁，独抱遗经坐终始”，就在这一小段里，史料上得自于《左传》，义理辨析上得自于《公羊传》，都是显而易见的。比如最后解释“于鄢”说“操之为已蹙矣”，这就是引自《公羊传·庄公三十一年》的文字，就连使用方法也是一样的，<sup>2</sup>甚至在训诂上都是得自于何休的。

更要紧的是，胡安国的这个议论大异前人。以往一般都是说叔段坏、郑庄公更坏，而胡安国却说《春秋》之义完全是批评郑庄公的。胡安国也知道自己的意见比较特别，接下来便发出一个设问：所谓“君亲无将”，叔段以弟篡兄，以臣伐君，犯的是必诛之罪，而郑庄公只是拗不过母亲而已，为什么说《春秋》放过了叔段而独独归罪于郑庄公？<sup>3</sup>

“君亲无将”，这是公羊学的一个重要哲学命题，已见前述。那么，按照“君亲无将”的准则，叔段只要动了一点谋逆的念头就该被赶紧杀掉，既然如此，郑庄公就算这时候杀了叔段也是符合春秋大义的，被褒奖还来不及，怎么还会被批评？更何况叔段何止有一点点谋逆的念头，分明是荷枪实弹地把谋逆付诸实施了，《春秋》为什么放过叔段而独罪庄公？

胡安国的回答是：郑武公还在世的时候，姜氏就一心想立叔段为接班人，等到郑武公去世之后，姜氏以国君嫡母的身份主于内，叔段以国君宠弟的身份居于外，况且叔段多才好勇，很得国人的拥戴。郑庄公把这些看在眼里，恐怕叔段终将成为自己的心腹大患，故而费尽心机，纵容叔段走上邪路，然后再名正言顺地加以讨伐。到这时候，国人不敢不从，姜氏不敢掣肘，叔段自会被革除属籍，无法再居于父母之邦。这一切后果都源于郑庄公的心计。而王者之政是以德行教化民众，以自身的道德光辉感染民众，哪能用险恶心计对待天伦之亲再加之刀兵？《春秋》探究事情的本质，首先要诛灭的就是人的不良动机（“《春秋》推见至隐，首诛其意”），以此来正人心，并昭示天下为公，不可因私乱公的道理。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> [宋]胡安国《春秋传》卷一：用兵，大事也，必君臣合谋而后动，则当称国命。公子吕为主帅，则当称将。出车二百乘，则当称师。三者咸无称焉，而专目郑伯，是罪之在伯也。犹以为未足，又书曰克段于鄢克者，力胜之词；不称弟，路人也；于鄢，操之为已蹙矣。

<sup>2</sup> 《公羊传·庄公三十一年》：齐人伐山戎。此齐侯也，其称人何？贬。曷为贬？子司马子曰：“盖以操之为已蹙矣。”

<sup>3</sup> [宋]胡安国《春秋传》卷一：夫君亲无将，段将以弟篡兄，以臣伐君，必诛之罪也。而庄公特不胜其母焉尔，曷为纵释叔段移于庄公，举法若是失轻重哉？

<sup>4</sup> [宋]胡安国《春秋传》卷一：曰：姜氏当武公存之时常欲立段矣，及公既没，姜以国君嫡母主乎内，段以宠弟多才居乎外，国人又悦而归之，恐其终将轧己为后患也。故授之大邑而不为之所，纵使失道以至于乱，然后以叛逆讨之，则国人不敢从，姜氏不敢主，而大叔属籍当绝，不可复居父母之邦，此郑伯之志也。王政以善养人，推其所为，使百姓兴于仁而不偷也，况以恶养天伦使陷于罪，因以剪之乎？《春秋》

胡安国在这里强调了一个重要的《春秋》学命题：“《春秋》推见至隐，首诛其意”，这就意味着，虽然叔段恃宠而骄，终于走向谋逆之途，但这主要是郑庄公刻意养成的，所以祸根还是得算在郑庄公的身上。

《春秋·桓公十一年》记有“郑伯寤生卒”，饱受后人争议的郑庄公就在这一年里辞别人世，而胡安国继续批评道：作为一国之君，所作所为一定要遵循天理，可不能让私欲压倒天理。郑庄公之事是我们永远的反面教材。<sup>1</sup>

这里明显看得出二程的渊源，问题说到最后，终于归结为天理与人欲之辨，而重动机不重结果也是理学的一个主要观念。<sup>2</sup>至于胡安国对用兵的意见，这里讲君臣合谋，后文则强调兵权不可假人，这确是尊王之道，对攘夷却难免掣肘。王夫之即对此深以为憾，说胡安国对秦桧以管仲、荀彧期之，而胡氏此论也深合秦桧之旨。<sup>3</sup>尊王与攘夷，有时候并不那么统一。

## 6. 真德秀

### （1）淮南王刘长案例

真德秀《大学衍义》引述了胡安国对克段一事的议论，后面还有一句，说在郑庄公死后，嫡子出奔，庶子为君，诸公子互相争斗，乱相愈演愈烈，而祸乱之源，“起于一念之不善，有国者所以必循天理而不可以私欲灭之也”。<sup>4</sup>道德政治之说，天理人欲之辩，这是南宋理学家眼里的经学世界。后来愈演愈烈，理学家所恒言的，常是孔子所罕言的。<sup>5</sup>

真德秀是南宋理学大宗，是朱熹的再传弟子，程朱之学被洗脱“伪学”罪名并被立为官

推见至隐，首诛其意，以正人心，示天下为公，不可以私乱也，垂训之义大矣。

<sup>1</sup> [宋]胡安国《春秋传·桓公十一年》：有国者所以必循天理，而不可以私欲灭之也。庄公之事，可以为永鉴矣。

<sup>2</sup> 详见[宋]朱熹《与陈同甫书》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第21册，第1582—1583页。

<sup>3</sup> 详见[清]王夫之《宋论》卷十《胡安国与秦桧同情》，《船山全书》，岳麓书社，1988年，第11册，第234—236页。

<sup>4</sup> [宋]真德秀《大学衍义》卷八：其后公没未几而嫡奔庶立，公子互争，兵革不息，其祸惨矣。乱之初生也，起于一念之不善，有国者所以必循天理而不可以私欲灭之也。

<sup>5</sup> [清]顾炎武《与友人论学书》，《顾亭林诗文集》，中华书局，1983年，第40—41页：是故性也，命也，天也，夫子之所罕言，而今之君子之所恒言也。出处、去就、辞受、取予之辨，孔子、孟子之所恒言，而今之君子所罕言也。

学，真德秀居功至伟。儒学至南宋，风气由外王转入内圣，这或许是北宋王安石变法失败的影响所及，<sup>1</sup>或许是南宋君主专制得到强化之后的必然结果。而真德秀走的是朱熹一路，力图以儒学使君王正心诚意，以此而达致外王之道，其名作《大学衍义》即是郑重上呈给宋理宗的，自宋以后大受重视，常被作为帝王经筵进讲的典籍，并被用来教育皇子。该书自谓“帝王为治之学，帝王为学之本”，共为四纲，即：格物致知、正心诚意、修身、齐家。关于克段的议论在第八卷“格物致知”，卷末点题：“以上论天理人伦之正（长幼之序）”。真德秀既然以帝王之学为立言宗旨，就得说清楚帝王应该怎样处理兄弟关系——也就是说，单单批评郑庄公是不够的，还得告诉现任及以后的皇帝在处理这类事情上怎么做才是对的。

真德秀举了一个西汉淮南王刘长的例子。刘长是汉高帝刘邦的小儿子，是被吕后养大的，一直很受宠爱。等到汉文帝即位之后，刘长自恃是皇族中最亲的人而越发骄纵。刘长多次违法乱纪，汉文帝总是宽恕了他，但他还是蛮横无理，对汉文帝也不太客气。后来刘长为生母报仇，杀了辟阳侯，汉文帝怜他报仇之心，也没有治他的罪。

那个时候，从太后到太子再到诸大臣，没有不怕刘长的，而刘长回到封国之后更是变本加厉，使用天子仪仗，不服从中央法令，给皇帝上书也不注意语气。汉文帝不便亲自责备他，就让舅舅薄昭给刘长写了一封长信，语重心长，陈述利害，但刘长不但没受到教育，反而作起了谋反的安排。事发之后，这可不能置之不理了，汉文帝便派人诏刘长进京，安排审讯。

一审的结果是：刘长有罪，该杀。汉文帝下诏说：“我不忍心治他的罪，你们再商议一下吧。”大家再议，二审的结果还和一审一样，汉文帝说：“那就赦了他的死罪吧，废掉他的王位就好。”官员们上书，提议把刘长流放蜀地，汉文帝同意了，但又叮嘱了一些优待措施，判决就这样执行了。——汉文帝的做法基本符合前文《礼记·文王世子》所谓“三宥”的原则。

袁盎向汉文帝劝谏道：“皇上您一向纵容淮南王，不为他设置严厉的相傅，这才搞到今天这个地步。以淮南王的性情，突然受了这么大的打击，一定承受不住，路上再有点霜寒露冷的，他恐怕就得一命呜呼。到那时候，天下人就该议论是陛下杀死了兄弟，这可就不好了。”

汉文帝说：“我也很苦恼。我只是想让他悔过，然后就会诏回他的。”

事情的发展果如袁盎的预测，刘长当真死在路上。汉文帝杀了一些所谓的责任人，又把刘长的四个儿子分别封侯。

---

<sup>1</sup> 余英时：《清代思想史的一个新解释》，《历史与思想》，联经事业出版公司，1976年，第138页；北宋王安石变法的失败是近世儒家外王一面的体用之学的一大挫折。南宋以下，儒学的重点转到了内圣的一面。

事情还没有就此完结。后来民间又有歌谣流传，唱的是“一尺布，尚可缝；一斗粟，尚可舂。兄弟二人不相容”，正是针对刘长之死。这大概让汉文帝很是恼火，说道：“过去尧、舜放逐他们的亲生骨肉，周公杀掉亲兄弟管叔、蔡叔，天下称之为圣人，赞美他们不以私害公。难道天下人以为我处置淮南王只是为了贪图他那点土地吗？”于是徙城阳王到淮南王的故地为王，又追尊淮南王谥号为厉王，按照诸侯的礼仪为他安置陵园。<sup>1</sup>

真德秀引述这段历史，抬出了汉文帝这个处理兄弟关系的较好的例子。汉文帝和淮南王刘长的关系大体就相当于郑庄公和叔段，而汉文帝的做法无疑要好得多。但是，这还不够十分好。——真德秀评论道：淮南厉王之死并不是汉文帝有意为之的，汉文帝的一系列所作所为也算符合亲亲之道，尽管如此，汉文帝对待淮南王的做法也不能说是完全没错。《周易》说“童牛之牯，元吉”，这是指牛在幼小的时候，犄角还没有长成，这时候对它加以控制是比较容易的。<sup>2</sup>刘长在擅自杀死辟阳侯的时候，已经桀骜难制了，但还没有酿成大患，在这个时候，汉文帝应当派遣官吏去管理刘长的封国，而把刘长留在京城长安，挑选通经术、有品行的名儒作他的老师，朝夕相伴，以先王之训典来教化他，以汉家的法律来威慑他，如果刘长能够从此改恶向善，那再放他回到封国，否则的话，要么给他迁到一个小封国去，要么把他降为通侯。这样一来，刘长必定后悔，会生出改过自新之念。但汉文帝不是这么作的，赦免了刘长的死罪，却没有加以必要的教导，又轻易让他返回封国，这反而助长了他的骄纵气焰。在刘长死后，汉文帝没有按照贾谊的方针办事，把刘长的诸子一一封王，这又错了。因为刘长并非无辜而死，汉文帝就算怜悯他，把他的儿子们封为列侯也就够了（汉代的列侯只食租税，其力量不足以作乱），却瓜分淮南旧地，分封刘长诸子为王（诸侯王地大人多，力量足以为乱），酿成后来的反叛，这真是一错再错，比起大舜处理同类事件时兼顾仁、义两途就差得远了。我以为，后世帝王再有处理这种亲戚作乱之情况的，只应该以大舜为榜样。

3

<sup>1</sup> [宋]真德秀《大学衍义》卷八。详见《汉书·淮南衡山济北王传》，文繁不录。

<sup>2</sup> “童牛之牯，元吉”，见《周易·大畜》。（案：对《周易》卦爻辞的解释也常常一家一说，莫衷一是，这里只是真德秀的一家之言。）

<sup>3</sup> [宋]真德秀《大学衍义》卷八：臣按淮南王长之死，非文帝意也。方丞相、御史条奏其罪，请论如法，复下列侯二千石议，又请论如法，于是始不获已废勿王且迁之蜀，欲其思过自改而已，岂有意于杀之哉？及其既死，哀矜愍悼，既为诛不发封之吏，又以礼葬之，置守冢家，尽侯其诸子。其后闻布粟之谣，虽自知无愧于天下，然犹赐谥、置园、如诸侯仪，帝于是可谓得亲亲之谊矣。虽然帝于待淮南则不得为无过矣。《易》曰：童牛之牯，元吉。言牛之童者，角未能触而制之，则为力也易。方长之擅杀列侯也（三年入朝杀辟阳侯审食其），固已桀骜难制矣，帝于此时，当使吏治其国，而留之长安，选名儒通经术有行谊者朝夕



真德秀以为唯一的榜样就是大舜，汉文帝也说过过去尧、舜放逐他们的亲生骨肉，周公杀掉亲兄弟管叔、蔡叔，天下称之为圣人，赞美他们不以私害公。这到底是怎么回事？

## （2）周公榜样

先说周公。武王克商之后，把原来商代的王畿分为几个部分，北部作为纣王之子武庚的封国，中部和东南部作为“三监”的封国，“三监”顾名思义，是起到监视武庚治下的殷商遗民的作用。

“三监”之说大体有四种，大略而言，分别指管叔、蔡叔和霍叔。后来武王去世，成王年幼，周公执政，管叔和蔡叔联合武庚发动叛乱，周公救平叛乱，杀掉了管叔和蔡叔。——这件事是可以和郑伯克段一事作比较的，周公所杀的也是自己的亲弟弟，况且郑庄公只是逐弟（依《左传》），周公却是杀弟，为什么周公一向被尊为圣人，郑庄公却饱受骂名？

和胡安国同榜进士的叶梦得对此有个说法：周公杀管叔是出于不得已。如果周公一早就知道管叔要反，肯定会有相应的对策，不会弄到最后杀掉管叔的地步。周公虽是圣人，但也不是完人。所以说，如果罪不当杀，即便像郑庄公对待叔段，一开始的时候多相容让，君子也不会认为郑庄公仁慈，所以《春秋》写作“郑伯克段于鄢”；如果其罪当杀，即便是季子对待叔牙那样，用毒酒把他杀死，君子也不以为过，所以《春秋》记作“公子牙卒”。这就是君子处理亲亲之道的原则。<sup>1</sup>

——这里还有必要指出，叶梦得是认为郑庄公杀掉了叔段的，<sup>2</sup>所以把周公和郑庄公对

---

陪辅，道之以先王之训典，而威之以汉家之明刑，幸而有悛，则复使之国，否则或徙之小邦，或降之通侯，长必悔艾，思有以自复。帝既赦而弗诛，又不闻有所训勅，既使之归国，于是益骄且横，是谄长于恶也。其后不从贾生之谏，而辄王其诸子，则又失之。盖长非无罪而死者也，帝诚怜之，而侯其子亦足以奉祀矣（汉之列侯食其租税而已，其力不能为乱），而乃瓜分淮南之壤悉王其三子（王则地大民众其权可以为乱），正贾谊所谓擅仇人以危汉之资，卒启后来淮南、衡山之祸，是于失之中又重失焉。其视舜之于象仁义两至者为何如邪？臣故谓后世不幸有处亲戚之变者，唯当以大舜为法。

<sup>1</sup> [宋]叶梦得《春秋传》卷七“秋七月癸巳公子牙卒”条：叶子曰：周公使管叔监殷，管叔以殷畔，周公曰：我之弗辟，我无以告，我先王于是居东二年而罪人得。周公，弟也，管叔，兄也。周公之诛管叔，岂得已哉？使周公知其将畔，必有以处之矣，何至于诛？故曰：仁智，周公未之尽。而季子能隐之，此周公之所不得为也，而何贬焉？故苟不可以杀，虽郑伯之于段，容之于始，君子不以为慈，书曰：郑伯克段于鄢；苟可以杀，虽季子之于牙，鸩之于将弑，君子不以为过，书曰：公子牙卒。此君子所以处君亲之道也。

<sup>2</sup> [宋]叶梦得《春秋左传谏》卷一：段本封京，故曰京城大叔。段果败而奔共，安得遂谓之共叔段乎？

举，对比的色彩更强。也就是说，郑伯杀弟是“谓之郑志”，周公杀弟是因公忘私，不得已而为之。

宋人周孚《蠹斋铅刀编》也持类似的论点，很是典型：周公诛杀管叔、蔡叔，不遗余力，后人却不认为周公做得不对，那《春秋》在克段一事上为什么单单归罪郑庄公？因为管叔和蔡叔的受封都不是周公安排的，其后讨伐管叔、蔡叔也不是周公出于个人角度的考虑。管、蔡受诛之后，周室得以安定，而安定周室才正是周公的用心。相反，叔段居于京邑是郑庄公亲手所封，叔段扩充军备是在郑庄公的纵容之下，等叔段的罪恶彻底显形了郑庄公再加以诛杀，郑庄公的这般用心又怎能与周公相比？司马懿诛曹爽也是这般道理，能和周公一样吗？

1

### （3）大舜榜样

杀弟而有理，周公就是典型；弟弟虽坏却能不杀，大舜就是典型。

在处理兄弟矛盾的问题上，大舜历来被视为最高典范。真德秀称之为“唯当以大舜为法”；宋代赵鹏飞称之为“盖庄公不幸有悖逆之弟，如舜之待象可也”；<sup>2</sup>明代姚舜牧称之为“凡人有孝友之诚心而又明予夺之大义，则母子兄弟之间必能委曲承顺而区处得宜，若舜之与象，其极也”<sup>3</sup>——这段话还被改写进清代《御定孝经衍义》，成为官学定论；朱善称之为“若是则庄公所以处段者无以异于舜之处象，孰得而议之哉”；<sup>4</sup>湛若水称之为“惟大舜之仁心，笃于亲爱之诚，故能处傲象而烝乂不格奸也，可以为事长慈幼之法矣”……<sup>5</sup>

鄢非郑地，赵氏谓当作郕。传言王取郕、刘、蔿、邶之田于郑者，理或宜然。经书克段于鄢，谓自京追至于鄢杀之以见其远。《穀梁》言于鄢远者是也。不言杀，言克，见郑伯用力必胜之而后已者也。使段尝入鄢，郑伯伐而出奔，自应书伐段于鄢，段出奔于卫，岂可奔而言克乎？此乃段死，其子孙孙滑奔卫，处于共，传误以滑为段尔。所谓不言出奔难之者，非也。

<sup>1</sup> [宋]周孚《蠹斋铅刀编》卷二十一：段不书弟也，其书克，以力胜之也。弟之不弟，所以罪郑伯也。周公居东二年而罪人得，其诛管、蔡亦不遗余力矣，而后世不以为非，则郑伯何罪焉？曰：管、蔡之封，非周公为之也，其讨之者，非周公私之也。管、蔡诛而后王室安，此周公之心也。段之居京，庄公之封，其完聚缮甲兵，庄公纵之，迨其恶稔而后加之以兵，庄公之心安在哉。司马懿之诛曹爽亦犹是也，而谓与周公同乎？《将仲子》、《叔于田》之诗，序俱以为刺庄公，是亦《春秋》之法欤？

<sup>2</sup> [宋]赵鹏飞《春秋经筌》卷一。

<sup>3</sup> [明]姚舜牧《春秋疑问》卷一。

<sup>4</sup> [明]朱善《诗解颐》卷一。

<sup>5</sup> [明]湛若水《格物通》卷四十九“事长慈幼”。

要解决郑庄公与叔段这类的问题，当以大舜为法。那么，大舜究竟是怎么处置的？

这件事见于《孟子·万章上》，为我们展示了一番什么才是“尧舜之道”：

万章说道：“舜的父母打发舜去修理谷仓，等舜上了屋顶，就把梯子抽了下来，舜的父亲瞽瞍亲手放火，把谷仓给烧了。舜大难不死，之后，瞽瞍又打发舜去淘井，等舜下到井地，就用土把井口给填上了。大家都以为舜这回在劫难逃了，舜的兄弟象说：‘谋害哥哥都是我的功劳！舜死了，家产得重新分一下了：牛羊分给父母，仓廩分给父母，兵器和琴都归我，嫂子也归我。’象进了舜的房间，却发现舜坐在屋里弹琴，象大出所料，对哥哥说：‘我很想念你！’但神情很是尴尬。舜回答道：‘我惦记着臣民百姓，你也帮我管理一下吧。’”

万章讲完了这些，问老师孟子道：“我不清楚舜这时候是不是知道了弟弟要杀自己？”

孟子答道：“怎么会不知道？象忧愁了，舜也忧愁；象高兴了，舜也高兴。兄弟两人心灵相通，舜怎么会不知道？”

万章问道：“那么，舜的高兴是假装的吗？”

孟子讲了一个君子可欺以其方的故事，继而说道：“象既然假装成关心哥哥的样子，舜便真心相信了他而高兴了起来。怎么能说舜的高兴是假装的呢？”

万章又问：“象已经把谋害哥哥的事当作自己的日常工作了，可是，在舜作了天子之后，却仅仅是流放了象，这是什么道理？”

孟子答道：“是有人说舜流放了象，而其实是舜封象作了诸侯。”

万章很是不解：“舜把共工流放到了幽州，把驩兜流放到崇山，把三苗之君驱逐到三危，把鲧流放到羽山，从此天下归服。天下为什么归服，就是因为惩处了不仁之人，但是，象是最不仁的一个，舜却封他以有庾之国，有庾的百姓有什么罪？同样是坏人，如果是别人就加以惩处，如果是自己的弟弟就给他封国，难道仁人的做法就是这样的吗？”

孟子答道：“仁人对于弟弟，有怨恨而不藏在心里，只是亲爱他罢了。亲他，便要使他贵；爱他，便要使他富。舜把有庾封给弟弟，正是要使弟弟又贵又富。如果自己当天子，弟弟却是个老百姓，这还可以说是亲爱吗？”

万章又问：“为什么又人说象是被舜流放了？”

孟子答道：“因为象虽然受了封地，但天子还派了官吏来治理这片封地，安排上贡纳税，所以象就不能在自己的封地上为所欲为，于是便有人说象是遭到了流放。总之，在这样的安排下，象再坏也没可能虐待封国里的百姓。象在受封之后，舜还是想经常看到象，象也经常来看望哥哥。古语说‘不必非要等到规定的朝贡时间，即便是平常的日子也假借政治上的需

要来会面’，说的就是舜和象的事情。”<sup>1</sup>

舜和象的这段故事，很难说真实度能有多高，但这并不重要，重要的是历代学者们大多把它“当作真的”。于是，这段故事便有了道德训示、垂法万世的意义。

从现代角度来看，这个故事很像是一则寓言，因为人物刻画实在太典型化了：舜是大好人，好到无以复加的程度；象是大坏蛋，坏到了无以复加的程度，而这极端化的两个角色还偏偏是兄弟。所以，现实生活中的兄弟矛盾哪怕再严重，也不会超过舜和象的矛盾程度，那么，既然舜都可以用自己的方法把象感化，其他人为何就不可以？再者，天下最坏的父母恐怕也坏不过舜的父母，既然舜可以良好地处理和父母的关系，其他人为何就不可以？

回到克段事件：姜氏再坏、再偏袒叔段，也不可能超过瞽瞍对待两个儿子的程度；叔段再坏、再怎么想谋害哥哥，也不可能超过象对待舜的程度，既然舜都可以把这些关系处理好，为什么郑庄公就不能？

政治之道，首在人伦，“修己以安人”，<sup>2</sup>这是儒家的一个普遍观念。真德秀《大学衍义》在修齐治平的序列上仅仅论及齐家，因为“四者（格物致知之要，诚意正心之要，修身之要，齐家之要）之道得，则治国平天下在其中矣”。<sup>3</sup>朱熹曾经概括《春秋》的开篇大义，说：“《春秋》一发首，不书即位，即君臣之事也；书仲子嫡庶之分，即夫妇之事也；书及邾盟，朋友

---

<sup>1</sup> 《孟子·万章上》：万章曰：“父母使舜完廩，捐阶，瞽瞍焚廩。使浚井，出，从而揜之。象曰：‘谗盖都君咸我绩。牛羊父母，仓廩父母，干戈朕，琴朕，弧朕，二嫂使治朕栖。’象往入舜宫，舜在床琴。象曰：‘郁陶思君尔。’忸怩。舜曰：‘惟兹臣庶，汝其于予治。’不识舜不知象之将杀己与？”曰：“奚而不知也？象忧亦忧，象喜亦喜。”曰：“然则舜伪喜者与？”曰：“否。昔者有馈生鱼于郑子产，子产使校人畜之池。校人烹之，反命曰：‘始舍之圉圉焉，少则洋洋焉，攸然而逝。’子产曰‘得其所哉！得其所哉！’校人出，曰：‘孰谓子产智？予既烹而食之，曰：得其所哉！得其所哉。’故君子可欺以其方，难罔以非其道。彼以爱兄之道来，故诚信而喜之，奚伪焉？”万章问曰：“象日以杀舜为事，立为天子，则放之，何也？”孟子曰：“封之也，或曰放焉。”万章曰：“舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，杀三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服，诛不仁也。象至不仁，封之有庳。有庳之人奚罪焉？仁人固如是乎？在他人则诛之，在弟则封之。”曰：“仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。亲之欲其贵也，爱之欲其富也。封之有庳，富贵之也。身为天子，弟为匹夫，可谓亲爱之乎？”“敢问或曰放者，何谓也？”曰：“象不得有为于其国，天子使吏治其国，而纳其贡税焉，故谓之放，岂得暴彼民哉？虽然，欲常常而见之，故源源而来。‘不及贡，以政接于有庳’，此之谓也。”

<sup>2</sup> 《论语·宪问》：子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！”

<sup>3</sup> [宋]真德秀《大学衍义序》，《大学衍义》卷首。

之事也；书郑伯克段，即兄弟之事也。一开首人伦便尽在。”<sup>1</sup>——《春秋·隐公元年》寥寥几件事，便述尽了君臣关系、夫妇关系、朋友关系和兄弟关系，这些既是切身小事，也是政治要诀，故而“修身而后齐家，齐家而后治国，治国而后平天下”，按部就班，顺理成章。

那么，如果再问一步：当叔段已经具有京邑、并吞廩延之后，乱象已生，这时候郑庄公又应该怎么做？换句话说：如果在这时候把大舜放到郑庄公的位置上，他又会有什么妥善的解决之道吗？

——苏轼就曾经议论过这个问题。作为宋代蜀学的领军人物，苏轼虽然没有《春秋》方面的专著，倒是有过一些相关散论的，其中便有一篇《论郑伯克段于鄆》，认为到了叔段乱象已生的时候，就算大舜也没有更好的办法了，对叔段是非杀不可的。《春秋》之所以称“郑伯克段于鄆”，而不称“郑伯杀其弟段”，是认为到了这个时候就算圣人也无法保全兄弟之情。夫妇、父子、兄弟之亲，都是天下之至情，至情之间酿成这般相互残杀的局面，定非一日之寒。——郑庄公到底应该怎么做？苏轼品评“三传”的解决方案道：《穀梁传》给出的解决之道是“缓追逸贼，亲亲之道也”，但这显然是行不通的，因为矛盾之深都已经到了这种田地，就算真的缓追逸贼，恐怕也保全不了亲亲之道了。所以说，真到了这种时候，就算圣人也会杀弟，但圣人显然有办法防患于未然，不会使事情恶化到这般地步。《公羊传》说“母欲立之，已杀之，如勿与而已矣”，又分析当国、内外云云，见识短浅。《左传》认为“段不弟，故不称弟，如二君，故曰克，称郑伯，讥失教”，若要探求圣人的深意，《左传》还是比较可取的。<sup>2</sup>

看来，即便大家都能同意用大舜和周公来作参照系，得出的结论也未必相同。甚至还可

<sup>1</sup> [宋]朱熹《朱子语类》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第17册，第2850页。

<sup>2</sup> [宋]苏轼《东坡全集》卷四十一“论郑伯克段于鄆”：段之祸生于爱，郑庄公之爱其弟也，足以杀之耳。孟子曰：舜封象于有庳，使之源源而来，不及以政，孰知夫舜之爱其弟之深而郑庄公贼之也。当太叔之据京城，取廩延以为己邑，虽舜复生不能全兄弟之好，故书曰：郑伯克段于鄆，而不曰：郑伯杀其弟段，以为当斯时，虽圣人亦杀之而已矣。夫妇、父子、兄弟之亲，天下之至情也，而相残之祸至如此夫，岂一日之故哉。《穀梁》曰：克，能也，能杀也。不言杀，见段之有徒众也。段不称弟，不称公子，贱段而甚郑伯也。于鄆，远也，犹曰取之其母之怀中而杀之云尔。甚之也。然则为郑伯宜奈何？缓追逸贼，亲亲之道也。呜呼！以兄弟之亲至交兵而战，固亲亲之道绝已久矣，虽缓追逸贼，而其存者几何？故曰：于斯时也，虽圣人亦杀之而已矣。然而圣人固不使至此也。《公羊传》曰：母欲立之，已杀之，如勿与而已矣。而又区区于当国内外之言，是何思之不远也。左氏以为段不弟，故不称弟，如二君，故曰克，称郑伯，讥失教。求圣人之意，若左氏可以有取焉。

能是完全相反的——据《旧唐书·高祖二十二子传》，李世民的手下劝他除掉李建成和李元吉，说是那两人早就想除掉李世民了。见李世民迟疑不决，大家就引大舜为例，问道：“您觉得大舜这人怎么样？”李世民自然是一番夸赞，说大舜既是孝子，又是圣君。大家再问：“大舜当初被骗到井里的时候，如果没能侥幸脱身，岂不就被困死了，哪里还有被人夸作孝子的机会？被骗到谷仓上的时候，如果就那么被烧死了，又怎么可能在将来成为圣君？小委屈可以忍一忍，但大难可一定要躲一躲！”李世民这才下了决心，要把李建成和李元吉除掉。

1

周公诛管、蔡的例子也被这些人援引过。《旧唐书·房玄龄传》载，李世民到李建成那里吃饭，中了毒，一众手下大为惊骇，房玄龄便和长孙无忌商量，说现在矛盾已经化解不开了，再这样下去恐怕会出大乱子，到时候不要说秦王府，就连国家社稷都会动摇，那还不如学周公好了，古人说“为国者不顾小节”，该下手就得下手。<sup>2</sup>

同样是大舜和周公的例子，重要的是解释权掌握在谁的手里。

## 7. 吕祖谦《东莱博议》：科举范文

如果不对大舜和周公的故事作出过度曲解的话，不得不承认这两个光辉形象（尤其是大舜的形象）实在是太高大了，高大到几乎遥不可及的地步。大舜和周公被树立为了至高典范，现实生活中无论是谁，和这两位大圣人比起来只能显出一副灰头土脸，其间区别只是灰头土脸的程度不同而已。

道德标准树得越高，现实批判也就往往批得越狠；圣人深意求得越深，诛心之论也就往往越诛越玄。种种议论，除了学者专著之外，还有大量的科举论文，要想把文章写得既别出心裁又不至于偏离官学划定的意识形态准绳，那就得把圣人深意比别人挖得更深。这样的例子，最典型的怕要算是吕祖谦的《东莱博议》。

吕是朱熹的好友，曾经邀集过著名的鹅湖之会，他在东阳授课期间为学生们讲述《左传》，

<sup>1</sup> 《旧唐书·高祖二十二子传》：太宗迟疑未决，众又曰：“大王以舜为何如人也？”曰：“浚哲文明，温恭允塞，为子孝，为君圣，焉可议之乎？”府僚曰：“向使舜浚井不出，自同鱼鳖之毙，焉得为孝子乎？涂廛不下，便成煨燼之余，焉得为圣君乎？小杖受，大杖避，良有以也。”太宗于是定计诛建成及元吉。

<sup>2</sup> 《旧唐书·房玄龄传》：既而隐太子见太宗勋德尤盛，转生猜间。太宗尝至隐太子所，食，中毒而归，府中震骇，计无所出。玄龄因谓长孙无忌曰：“今嫌隙已成，祸机将发，天下恟恟，人怀异志。变端一作，大乱必兴，非直祸及府朝，正恐倾危社稷。此之际会，安可不深思也！仆有愚计，莫若遵周公之事，外宁区夏，内安宗社，申孝养之礼。古人有云，‘为国者不顾小节’，此之谓欤！孰若家国沦亡，身名俱灭乎？”

写下了不少科举范文，辑录成册，便是后来很著名的《东莱博议》，无论是老师授课还是学生练习作文都常用这部书。比之象牙塔里的一些专著，这部书在中国传统上发挥了更大得多的影响。

科举文章，不仅要有好见解，也要有好文笔，而吕祖谦既是经学家，也是散文家，兼具两家之长，议论经学也常常从文学角度着眼。《东莱博议》的第一篇范文就是论郑伯克段的，句式多对仗排比，议论多峰回路转，很有几分炫技的味道，而诛心的技术也被发挥到了极至：

钩者负鱼，鱼何负于钩？猎者负兽，兽何负于猎？庄公负叔段，叔段何负于庄公？且为钩饵以诱鱼者，钩也；为陷阱以诱兽者，猎也。不责钩者，而责鱼之吞饵；不责猎者，而责兽之投阱，天下宁有是耶？

庄公雄猜阴狠，视同气如寇雠而欲必致之死，故匿其机而使之狎，肆其欲而使之放，养其恶而使之成。甲兵之强，卒乘之富，庄公之钩饵也；百雉之城，两鄙之地，庄公之陷阱也。彼叔段之冥顽不灵，鱼耳，兽耳，岂有见钩饵而不吞，过陷阱而不投者哉？导之以逆，而反诛其逆；教之以叛，而反讨其叛，庄公之用心亦险矣。

庄公之心，以为亟治之则其恶未显，人必不服，缓治之则其恶已暴，人必无辞。其始不问者，盖将多叔段之罪而毙之也。殊不知叔段之恶日长，而庄公之恶与之俱长；叔段之罪日深，而庄公之罪与之俱深。人徒见庄公欲杀一叔段而已，吾独以谓封京之后，伐鄆之前，其处心积虑曷尝须臾而忘叔段哉？苟兴一念是杀一弟也，苟兴百念是杀百弟也，由初及末，其杀段之念殆不可千万计，是亦杀千万弟而不可计也。一人之身杀其同气至于千万而不可计，天所不覆，地所不载，翻四海之波亦不足以湔其恶矣。庄公之罪顾不大于叔段耶？

吾尝反复考之，然后知庄公之心，天下之至险也。祭仲之徒不识其机，反谏其都城过制，不知庄公正欲其过制；谏其厚将得众，不知庄公正欲其得众。是举朝之卿大夫皆堕其计中矣。郑之诗人不识其机，反刺其不胜其母以害其弟，不知庄公正欲得不胜其母之名；刺其小不忍以致大乱，不知庄公正欲得小不忍之名，是举国之人皆堕其计中矣。

举朝堕其计，举国堕其计，庄公之机心犹未已也。鲁隐公十一年，庄公封许叔而曰：“寡人有弟，不能和协，而使糊其口于四方，况能久有许乎？”其为此言，是庄公欲以欺天下也。鲁庄十六年，郑公父定叔出奔卫，三年而复之，曰：“不可使共叔无后于郑”，则共叔有后于郑，旧矣。段之有后，是庄公欲以欺后世也，既欺其朝，又欺其国，又欺天下，又欺后世。

噫嘻！岌岌乎险哉庄公之心欤！然将欲欺人，必先欺心。庄公徒喜人之受吾欺者多而不知吾自欺其心者亦多。受欺之害，身害也，欺人之害，心害也。哀莫大于心死，而身死亦次之。受欺者身虽害而心固自若，彼欺人者身虽得志其心固已斫丧无余矣。在彼者所丧甚轻，在此者所丧甚重，本欲陷人而卒自陷，是钓者之自吞钩饵，猎者之自投陷阱也。非天下之至拙者讵至此乎？故吾始以为庄公为天下之至险，终以庄公为天下之至拙。

从文字技巧来看，吕祖谦这篇范文确实称得上范文。先从比喻入手，说明郑庄公如同钓者，叔段好比鱼儿，这世上没有人会因为鱼儿被钓上了钩而责怪鱼儿的不是。叔段原本并不坏，只是脑瓜笨，这才一步步上了庄公的当。然后词锋一转，加以道德评论，说叔段之恶与日俱增，而庄公之恶也随之与日俱增，人们都认为庄公只是杀了一个弟弟，作者却认为庄公动一下杀弟的念头就算杀弟一次，动了千万次念头自然要算是杀掉了千万个弟弟，罪过实在太太。

接下来再论郑庄公的用心，阴险至极，骗过了举国之人，处心积虑要除掉叔段。但这还不算完，作者又举《左传》后文的两处例子，以证郑庄公的欺世之心。最后一段峰回路转，说郑庄公虽然是加害人，自己却也是个受害者。这实在是一个怪论，自然会引起读者的好奇，于是作者解释道：要想骗住别人，先得骗住自己的心，庄公得意于自己骗过的人很多很多，却没想到自己的心也同样被骗过很多很多。受了别人的欺骗，其害处无非只是身害；去骗了别人，自己却会落下心害。哀莫大于心死，心害甚于身害，欺人者本要欺骗别人，却也害了自己，好比钓者吞了自己投下的钩饵，好比猎人掉进了自己挖下的陷阱，天下只有最笨的人才会做这种事。所以说，郑庄公既是天下最阴险的人，也是天下最笨的人。

这番逻辑看似离奇，却是吕祖谦偏于象山心学的哲学观点的反映，所谓“人心皆有至理”，<sup>1</sup>对“心”的伤害才是对人最大的伤害，这是对朱熹之“理”与陆九渊之“心”的巧妙弥合。

解经一路发展，从凿空之言到过苛之论，不一而足。当前人在某一点上做到极至之后，后人便容易从其他角度或其他立场来作一些翻案文章，非如此不足以出新。这大约是社会发展的规律，不仅经学如此，其他领域亦然。如《东莱博议》论“介之推不言禄”，惊世骇俗地说道：“盗跖之风不足以误后世，而伯夷之风反可以误后世；鲁桓公之风不足以误后

<sup>1</sup> [宋]吕乔年/编《丽泽论说集录》卷十引吕祖谦语。



世，而季札之风反可以误后世”，其实这话倒也可以用到吕祖谦自己身上。一个社会里，如果道德标杆不切实际地树得太高，是不是“反可以误后世”？

吕的道德标杆可以说已经达到宗教标准了——庄公动一下杀弟的念头就算杀弟一次，动了千万次念头自然要算是杀掉了千万个弟弟，这就像《新约·马太福音》的逻辑：“你们听见有话说：‘不可奸淫。’只是我告诉你们：凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”

但和宗教不一样的是，神自然有能力洞悉人的内心世界，人又有多大可能隔着肚皮、隔着粗糙的史料、隔着千百年前的史官的眼睛、隔着千百年前辗转了不知几手的传闻来洞悉古人的内心？湛若水称吕祖谦“深诛其心术之微”，<sup>1</sup>但无论他深诛得对与不对，都是无从证实的了。

要论诛心之重、发掘之深，似乎吕祖谦可以瞠乎其后，但事实远非这么乐观。比如我们还可以看看明代黄正宪的《春秋翼附》，把罪魁祸首跨过郑庄公而追溯到郑武公的头上，说他这个作父亲的当初没把事情处理好，这才给儿子们留下了致命的隐患。<sup>2</sup>

这道理乍听上去实在令人吃惊，细想一下却也真有几分子道理，可见对经义的发掘是没有止境的，像吕祖谦那样把加害者说成受害人也一样能说得通。

但是，事情到此却有一转：吕祖谦写这种科举范文，这到底是直抒胸臆，还只是为了展示文章技巧？——吕祖谦另有一部《左氏传续说》，<sup>3</sup>也有专文论及克段一事，这回多用口语，毫不顾及文章华彩，而立意却与《东莱博议》那一篇完全相反，说一开始姜氏为叔段请制的时候，庄公没有答应，这全是出于一番好意，不是因为制地险要才不敢封给弟弟；后来祭仲两次进谏，一是追溯先王之制，一是谈到君之宠弟，也没有看出兄弟不和的意思——尤其是“宠弟”二字，并未露出庄公要害叔段的意思，直到后来公子吕出来劝谏，语气才开始激愤。看来庄公一开始并没有要害弟弟的心思，只是后来事情发展到这一步，这才有了克段之事。

4

<sup>1</sup> [明]湛若水《格物通》卷四十九“事长慈幼”：臣若水通曰：叔段不弟，如二君，是无事长之义矣。郑伯失教，志杀其弟，是无友爱之慈矣。此宋儒吕祖谦所以深诛其心术之微而不可遁乎？

<sup>2</sup> [明]黄正宪《春秋翼附》卷一。详见后文。

<sup>3</sup> 吕祖谦《春秋》学作品有《东莱博议》、《左氏传说》、《左氏传续说》三部。

<sup>4</sup> [宋]吕祖谦《左氏传续说》卷一：初，郑武公娶于申，曰武姜。生庄公及共叔段。庄公寤生，惊姜氏，遂恶之，爱共叔段。爱、恶两字便是事之因由。大率人所以致骨肉之不睦者多缘此两字。妇人常情每每如此。及庄公即位，为之请制。公曰：制，岩邑也，虢叔死焉，他邑唯命。制地正是郑国险害去处，便是后

同一个人，两部书，截然相反的两番说辞，也不知道吕祖谦是想法有了变化还是一篇发自随想，一篇只为技术示范？

不管吕祖谦的观点变化，单看他立论的基点，主要都是从《左传》出发，甚至“舍本逐末”，抛开《春秋》而专攻《左传》，其分析议论与其说是琢磨经义，不如说是发表史论，从史事当中引发一些人情世故的道理。

当时，朱熹、陆九渊、吕祖谦各为一派宗主，吕在史学上着力尤深。一般在古人而言，史学毕竟要低经学一头，<sup>1</sup>而《左传》的意义在于解经，如果仅把《左传》当作史料来看，似乎辱没了它。况且，读史很容易读出权谋利害，会把人的精神境界“带得低了”——朱熹就这么说过吕祖谦：“伯恭（吕祖谦字伯恭）无恙时爱说史学，身为后生辈糊涂说出一般恶口小家议论，贱王尊霸，谋利计功，更不可听。”<sup>2</sup>

朱熹这番话是批评吕祖谦的，却也间接地批评到了《左传》。吕重视《左传》，劝人读《左传》，甚至是远离经义而径读《左传》，而《左传》恰恰多有“贱王尊霸，谋利计功”的论调。孟子很硬朗地说过“仲尼之徒无道桓、文之事者”，<sup>3</sup>而《左传》却每每对齐桓公、晋文公这些霸主的事业津津乐道，所有早有人议论过《左传》的是非标准大异于孔子，所以作为《春秋》的解经之作是很不合格的，甚至顾炎武还举出了这样的例子：《左传》记载周王室之事，居然有“王贰于虢”，“王叛王孙苏”这样的话，周室以王者之尊而称“贰”、称“叛”，好像与对方身份相当一样。孔子说过“名不正则言不顺，言不顺则事不成”，可见《左传》实在

---

来虎牢之地。天下大形势如此处亦自有数，如今剑阁之类，庄公当时所以不与他时亦是庄公初间好意，未必是恐难控制而不与之也。故祭仲当时之谏，但引先王都城之制，未尝有一言遽伤其兄弟之情。大率骨肉之间，外人苟未知得果何如时安敢便有离间底言语？看祭仲第二次再说，亦不过蔓草犹不可除，况君之宠弟乎？宠弟二字便见庄公之意犹未露，竟不曾分明说破。惜乎当时殊无调护兄弟底情意，便只就利害上说去。公子吕又曰：国不堪贰，君将若之何？欲与太叔，臣请事之，若弗与，则请除之。自此辞语展转忿激。看得庄公初间亦未便有杀弟之意，只缘事势浸浸来了，此所以遂成了克段底事。如公曰：姜氏欲之，焉辟害？此等语亦是狠愎者之常谈。至曰：多行不义必自毙，与后来不义不昵厚将崩之语，其意却不可回矣。学者能细看得此段，亦尽见得人情物理。

<sup>1</sup> 如程门高弟杨时于经史关系的议论，可以当时风气之一斑，并解释了孔子作《春秋》的意义。见[宋]杨时《杨龟山先生全集》卷十一，台湾学生书局，中华民国六十三年，第569—570页：今人多言要作事须看史。史固不可不看，然六经先王之迹在焉，是亦足用矣。必待观史，未有史书以前人何以为据？盖孔子不存史而作《春秋》，《春秋》所以正史之失得也。今人自是不留意六经，故就史求道理，是以学愈博而道愈远。

<sup>2</sup> [宋]朱熹《答刘子澄》（七月九日），《晦庵先生朱文公文集》卷三十五，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第21册，第1549页。

<sup>3</sup> 《孟子·梁惠王上》。

是不了解春秋大义。<sup>1</sup>

顾炎武的批评是否得当，尚存异说，<sup>2</sup>而《左传》“贱王尊霸，谋利计功”，这风格总是看得出的。但是朱熹反对吕祖谦劝人读史，并没有否定《左传》的意思，他自己曾说“看《春秋》且须看得一部《左传》，首尾意思通贯，方能略见圣人笔削与当时事意”，又说“《左氏》所传《春秋》事，恐八九分是”，再有“‘三传’唯《左氏》近之”，<sup>3</sup>可见朱熹对《左传》还算很推崇的，他之反对吕祖谦，应该是不满后者把《左传》作了史论而脱离了经学的高度。

吕祖谦由经入史，自然不会入得那些所谓醇儒的法眼，也算是经学阵营中的一个异数。而在王霸义利之辨上，朱熹的死对头并不是吕祖谦，而是陈亮，但这就属于另外的领域了。

### 赵鹏飞《春秋经筌》·为叔段辩护

随着道德标准越树越高，郑庄公的罪过也越来越大，而在一片对郑庄公的苛责声里，也有为叔段辩护的声音。赵鹏飞挺身而出，说诸位实在错会了孔子的深意，而要真实领会孔子的深意，就需要把握一项原则，并引进一个新的方法。

这一项原则，就是《春秋》的核心重点，即所谓名教，对郑伯克段的索隐不能违背名教的宗旨；一个新的方法，就是以《诗经》之旨与《春秋》之意互相参照，既然《诗经》是孔子亲手删订的，《春秋》是孔子亲手所作的，两者的宗旨必然相合。

于是，赵鹏飞《春秋经筌》论道：圣人治理天下，始于修身、齐家。看看古时候的几位大圣人：尧的治道始于亲九族，舜的治道始于逊五品，周文王的治道始于以身作则，把自身道德逐渐影响到妻子和兄弟身上，周武王的治道始于对民众的教化。孔子说：“大学之道，始于齐家。”所以说孔子作《春秋》，尤其以名教为重。

<sup>1</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第251页：名不正则言不顺，言不顺则事不成。而左氏之记周事曰：“王貳于虢”，“王叛王孙苏”，以天王之尊，而曰貳，曰叛，若敌者之辞，其不知《春秋》之义甚矣。另见[宋]王应麟《困学纪闻》卷六“左氏传”：王貳于虢，王叛王孙苏。曰貳，曰叛，于君臣之义失矣，不可以训。《通鉴》书燕叛齐，而《大事记》非之；书蜀汉寇魏，而《纲目》非之；书晋寇梁，而《读史管见》非之，况天子之于臣乎！

<sup>2</sup> [清]俞樾《文王受命称王改元说》，《达斋丛说》，《九九销夏录》，中华书局，1995年，第325—326页：……此夏商以来相习之见，非左氏纪载之失也。孟子曰：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。”由是观之，孟子之世，岂非周王之天下，而孟子已与夏商亡国并言之。然则文王受命称王，复何疑之有？执后世之义而以绳三代以上，其不可通者多矣。

<sup>3</sup> [元]赵沍《春秋师说》卷下“论学春秋之要”引。

《春秋》的一开篇，就记载了克段之事。名教讲齐家之道，兄友弟恭，而郑庄公既不友，叔段也不恭，这两位全都是名教罪人，而叔段的罪过更大。世人论说《春秋》，只一味地责备郑庄公，却对叔段很宽容，真不知道叔段有哪点是值得宽容的。

按照名教伦理，君虽不君，臣不可以不臣；父虽不父，子不可以不子；那么，兄虽不兄，弟就可以不弟吗，就可以犯上作乱吗？追究一下这些谬论的源头，应该就是《毛诗序》了。

《毛诗序》只不过是汉人的附会，并非圣人之言，可信度不高。《叔于田》、《太叔于田》这两首诗，从文辞来看分明都是讥刺叔段的，而《毛诗序》却说是讥刺郑庄公。

看看诗中的描写，“巷无居人，不如叔也”，这是写叔段之横，“叔在藪，火烈具举，袒裼暴虎，献于公所”，这是写叔段之暴。两首诗没有一个字提到郑庄公，《毛诗序》所谓讥刺庄公之说又从何而来？

这个说法应该来自于《左传》。《左传》说：“称郑伯，讥失教也”，这是特别指出庄公失教才导致了叔段的愚顽，并不是论定庄公的罪过大于叔段，而《毛诗序》的作者却误以为是讥刺庄公的，照这么说，岂不是兄可以不兄而弟可以不弟了么？

我认为，圣人的批评一贯对臣子之过重，对君主之过轻。这种轻重之别并不是随随便便的，而是长幼之分使然，是尊卑之义使然。

长幼有别，尊卑有序，名分定了，天下也就安定了。这才是圣人的宗旨，所以我不相信郑庄公的罪过要大过叔段的。

《春秋》一书中，诸侯之弟，凡是称弟的，是为了表示血缘之亲；凡是称公子的，是为了表示宗法之情。叔段既不称弟，也不称公子，分明是被当作路人了。《春秋》把叔段比作路人，又怎能说是宽恕了他？

郑庄公不幸有了叔段这样悖逆的弟弟，应该怎么作才对？大约效法一下舜对待象的方式也就对了：用礼法约束他，用仁德感化他，给他俸禄却不使他参政，给他财富却不给他兵权。而郑庄公的错误，始于姜氏请邑而没能拒绝，后来叔段扩充武装而没能禁止，放纵叔段的愚顽，纵容叔段的暴虐，终于使叔段越过底线，起兵造反，而庄公以兵克之。《左传》所谓“讥失教”，说的只是这个意思而已。

所谓“克”，是胜之之辞。如果郑庄公没能克了叔段，叔段就会克了郑庄公。《春秋》记作“克段”，是表现叔段的强暴，并为郑庄公的胜利而称幸。假使结局相反，叔段克了郑庄公，大家对经文又该如何作解？

照我看来，体会到《诗经》的宗旨便可以明了《春秋》的大义，可以看明白《春秋》是

如何谴责叔段之罪的。毕竟根据名教的原则，不可以重责兄而轻责弟。<sup>1</sup>

以上，赵鹏飞为郑庄公提出的“正确的办法”是效法大舜，对叔段“用礼法约束他，用仁德感化他，给他俸禄却不使他参政，给他财富却不给他兵权”，这其实正是赵自己时代的政治取向，他这是以后世之经验给古人开药方。——当初宋太祖分封宗室，便是只给名分和俸禄而不给封国，“赋以重禄，别无职业”，<sup>2</sup>亲王们都住在开封城里，可以尽享荣华富贵，却没有多大的实际权柄，甚至为了弱化小宗，还剥夺了小宗子女读书的权利。<sup>3</sup>明代的情况也很类似，自靖难之变以后，朱棣以藩王夺帝位，转而实行削藩政策，于是“有明诸藩，分封而不锡土，列爵而不临民，食禄而不治事”，<sup>4</sup>正与赵鹏飞提出的方案相同，从而“最引人注意的是，除了在祖先祭祀和宫廷典礼中的礼仪功能以外，宗室其实是百无一用的皇家造物”。<sup>5</sup>

就学风而言，赵鹏飞的议论大体而言仍没脱出宋学的主流风气。他也一样认为历来的经学家们拘泥于“三传”，各自护卫自家师说，反倒离圣人的主旨越来越远了。所以作《春秋

---

<sup>1</sup> [宋]赵鹏飞《春秋经筌》卷一：圣人之治天下，始于修身、齐家。尧始于亲九族，舜始于逊五品，文王始于刑寡妻以至于兄弟，武王始于重民五教。孔子言：大学之道，亦始于齐家。故《春秋》之作，尤以名教为重。《春秋》之初，首书郑伯克段之事。呜呼，圣人尚忍言之，盖亦不得不诛也。然则何以诛乎？郑伯不友，段不弟，均名教之罪人也，而段为重。世之说者皆甚郑伯而恕段，不知段何以恕也。君虽不君，臣可以不臣；父虽不父，子可以不子；兄虽不兄，弟遽可以悖逆邪？予段之说本于序诗者之误后学也。《诗序》汉书附益之，非圣人之言也。《叔于田》、《大叔于田》二诗之辞皆刺段也，而序者曰：刺庄公。且其诗曰：巷无居人，不如叔也。言无叔之横也。叔在藪，火烈具举，袒裼暴虎，献于公所。言叔之暴也。二诗无一言及庄公，何也？其说生于左氏，曰：称郑伯，讥失教也。特以为庄公失教，以致段之愚，非谓庄公之罪重于段也，而序诗者误以为刺庄公，是兄不可以不兄而弟可以不弟也。吾窃谓圣人责臣之过常重，责君之过常轻，非苟加轻重也，长幼之分也，尊卑之义也。分义定而天下定，吾不信郑伯之罪重于弟也。凡诸侯之弟称弟，亲之也，或称公子，宗之也。段不言弟，不称公子，比于路人也。比段于路人，庸谓之恕段乎？盖庄公不幸有悖逆之弟，如舜之待象可也。礼以绳之，仁以字之，禄之而不可任以事，富之而不可宠以兵，而郑伯之罪，本于请邑而不拒，缮兵而不禁，益其愚，助其虐，至不可制，而将以兵加我焉然后以兵克之。左氏所谓讥失教是也。克者，胜之之辞。郑伯不克段，则段克郑伯。书曰：克段，言段强暴，幸郑伯之胜也。使不幸而段克兄，又何以训哉？愚谓观《诗》之旨而得《春秋》之意，明《春秋》以正段之罪，盖以名教之义，不可重诛兄而轻责弟也。

<sup>2</sup> [宋]范镇《上仁宗乞宗子以次补外疏》，《国朝诸臣奏议》卷32《宗室》，详见张邦炜：《宋代对宗室的防范》，《首都师范大学学报》（社会科学版），1988年第1期。

<sup>3</sup> 刘广明：《宗法中国》，上海三联书店，1993年，第63—64页。

<sup>4</sup> 《明史·诸王传》。

<sup>5</sup> [美]贾志扬：《天潢贵胄：宋代宗室史》，赵冬梅/译，江苏人民出版社，2005年，第11页。

经筵》，立意要离开“三传”而以经解经。赵鹏飞在自序里提出了这样一个问题：在“三传”未曾出现之前，《春秋》的意旨究竟何在？

这就是说，《春秋》原本其意自足，意旨并不是只依赖于“三传”而存在的，如果抛开“三传”，悉心体会《春秋》的文辞，默会圣人的深意，与孔子作超越时空的心灵沟通，这才更可以窥得圣人的真意。<sup>1</sup>

赵鹏飞的这个思路在操作上是不太可能的，但他显然比前述诸君应用到了自成一格的方法。赵的上述推论基于这样三个前提：一，《春秋》是孔子所作；二，《诗经》是孔子所删订；三，《春秋》之旨就是名教之旨。以现代眼光来看，这三个前提未必都是足够牢靠的，所以要么作为假设，要么作为公理。而应用《诗经》来阐释《春秋》，赵对《毛诗序》的质疑是很有几分道理的，但他自己对两首《叔于田》的理解未必比《毛诗序》更合情理——纯粹从字面上看，似乎只能读出诗歌作者对叔的赞美，既无法判定诗中之叔就是叔段，更无法读出赵鹏飞读出来的“横”和“暴”的意思，所以，“横”、“暴”两字依然是得自于《左传》的影响。这样看来，赵的论述虽然条分缕析、步步为营，但就算不问三大假设的可靠性（这就有些苛责古人了），至少整个论证过程没能做到自洽。

但是，究竟又有几个人达到自洽这个基本标准了？我们只看到歧义纷呈，都能言之成理，但《春秋》的真谛究竟是什么（如果真有这个真谛的话），却越来越让人看不清了。

## 9. 经学理学化，孔子朱子化

自宋代以后，整体的学术风气大约可以这么说：经学理学化，孔子朱子化。

现在常说“四书五经”，仿佛“四书”是很要紧的东西。所谓“四书”，《大学》和《中庸》本来都是《礼记》里的单篇，而《论语》和《孟子》原本也都属于诸子书。《礼记》、《论语》、《孟子》在汉代都曾立过博士，列为经学，但在群经之中地位并不太高。到了唐代，官学“九经”当中便只有《礼记》了，而《论语》和《孟子》到了宋代才又被列入“十三经”之内。

宋代，这四部书先是受到了二程的大力提倡，认为是儒学入门的东西，直到朱熹才把他

---

<sup>1</sup> 《四库全书总目提要》卷二十八《春秋经筵》：其意以说经者拘泥三《传》，各护师说，多失圣人本旨，故为此书，主于据《经》解《经》。其《自序》曰：“学者当以无《传》明《春秋》，不可以有《传》求《春秋》。无《传》以前，其旨安在，当默与心会矣。”又曰：“三《传》固不足据，然公吾心而评之，亦有时得圣意者。”

们汇编在了一起，顺序是《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》，认为这是一个循序渐进的次序，并为之作注，作为初学者的入门教材。

朱注“四书”到了元代才被定为科举教科书，学生们不但要背“四书”本身，还要背朱熹的小注，经学格局至此又为之一变。

从前文已经可以充分看出，所谓经学，大体上可以说是一种挂羊头卖狗肉的东西，牌匾上永远号称孔子圣学，事实上孔子的真意永远是含混不清、一时一变的。周予同曾有一段文字，立意是要说明治经学史的重要性，但也很适合拿来说明一下“羊头”的可靠性：

我们研究古史学，我们能不取材于《尚书》、《左传》、《周礼》等书吗？但一谈到这三部书，《尚书》的今古文成问题，《左传》的真伪成问题，《周礼》是否实际的政绩的记载成问题。我们研究哲学史或思想史，我们不能不论到《易》和《春秋》，但《易》的产生时期和思想来源成问题，《春秋》的笔削命意和《公》、《穀》、《左氏》的异同成问题。我们研究古代民间文学，当然首及《诗经》，但《关雎》等篇的美刺成问题，《静女》等篇是否恋歌成问题。最后我们说到古文字学的研究，则六书的起源，壁中古文的真伪，籀、篆、隶的变迁，无一不成问题，也无一不同经学发生密切的关系。<sup>1</sup>

另如胡适，他在《独立评论》上发表了一篇文章，题目很叫做《我们今日还不配读经》。

文章起于傅孟真在《大公报》撰文，讨论学校读经的问题，其中提到六经之难读，说“今日学校读经，无异于拿些教师自己半懂不懂的东西给学生。……六经虽在专门家手中也是半懂不懂的东西，一旦拿来给儿童，教者不是浑沌混过，便要自欺欺人。这样的效用，究竟是有益于儿童的理智呢，或是他们的人格？”

胡适对傅孟真这话大以为然，继而分析道：

今日提倡读经的人们，梦里也没有想到五经至今还只是一半懂得一半不懂得的东西。这也难怪，毛公、郑玄以下，说《诗》的人谁肯说《诗》三百篇有一半不可懂？王弼、韩康伯以下，说《易》的人谁肯说《周易》有一大半不可懂？郑玄、马融、王肃以下，说《书》的人谁肯说《尚书》有一半不可懂？古人且不谈，三百年中的经学家……又何尝肯老实承认这些古经他们只懂得一半？……王国维先生忽然公开揭穿了这张黑

<sup>1</sup> 周予同：《经学历史》序言，[清]皮锡瑞《经学历史》，周予同/注，中华书局1959年，第5—6页。

幕，老实的承认，《诗经》他不懂的有十之一二，《尚书》他不懂的有十之五。王国维尚且如此说，我们不可以请今日妄谈读经的诸公细细想想吗？<sup>1</sup>

周予同和胡适都是站在近代说话，经学的正统性在这时候已经渐渐消亡了，而在古人那里，圣人真义却“必然”是明白无误的，是读得懂的——尽管读起来实在很难，就连王安石、朱熹这样的古代大儒都知难而退了，遍注群经而特意空过《春秋》。<sup>2</sup>再者，能读懂是一回事，至于谁才是“真正”读懂了的，这就不好说了，主要就得看时代风潮和官方权威来作选择了。

时至元代，经学理学化，孔子朱子化，影响降及明、清。而元代《春秋》学虽然独尊胡安国，朱子理学却在整个的经学背景下润物无声，直到颜元南游，感叹学儒之人“直与孔门敌对”，提出那句著名口号：“必破一分程朱，始入一分孔孟”。<sup>3</sup>

孔门信徒直与孔门敌对，既很反讽，也属必然。远自汉代以来，无数智者致力于索解圣人深意，歧说越来越多，流派越来越杂，到了这时候也依然没有定案，不过，倒是有了最新的评判标准，可以重新折中取舍一番了。——张天祐为程端学《春秋本义》作序，说程先生见诸儒对《春秋》各执一辞，没人能把握住圣人作《春秋》的本意，于是便以程朱之学为纲领，取诸家经说中合于圣人本意的内容辑录起来并且加以阐发。<sup>4</sup>

歧说越来越多，溯本求源的意义也就越来越大。程端学倾尽毕生之力，作的就是这件工作。这个意图从书名就看得出来——《春秋本义》，要把被历代诸儒淹没掉的孔子重新发掘出来，而衡量本义与否的一个重要标准就是程朱理学。

探究《春秋》本义，这个意思可以用一个问句来表达，即孔子为什么要修《春秋》？程端学在《春秋本义》的自序里劈头就提出了这个问题，而他自己的回答是：“明礼义、正名分、辨王伯、定中外、防微慎始、断疑诛意”，《春秋》全书所讲的都是“天下国家之事”，而核心意图却很简单：“使人克己复礼而已”。

在程看来，在三代的黄金时代里，礼义明、名分正、尊卑有序，国政民生井井有条，孔子如果生活在这个时期，定然不会去作《春秋》的；只是在王纲解纽之后，孔子很想把社会

<sup>1</sup> 胡适：《我们今日还不配读经》，《胡适文集》第5卷，欧阳哲生/编，北京大学出版社，1998年，第439—443页，原载于1935年4月14日的《独立评论》第146号。

<sup>2</sup> [元]赵沅《春秋师说》卷下：晦庵先生不信诸家传注，而亦自谓《春秋》难说，决意不解此一经。

<sup>3</sup> [清]李塉《颜元年谱》，中华书局，1992年，第80—81页。

<sup>4</sup> [清]朱彝尊《经义考》卷一百九十五：张天祐序曰：四明时叔程先生以《春秋》一经诸儒议论不一，未有能尽合圣人作经之初意，于是本程朱之论，殫平生心力辑诸说之合经旨者为《本义》（案：当作“《本义》”）以发之。



恢复到以往的秩序，但自己无权无位，做不成实干家，便只好退而修书。在《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》都整理完成之后，天下常道便得以阐明，最后孔子才修《春秋》，由史事而立教化，所书皆非常之事。——前五经都是“常道”，《春秋》则属“非常”。这里所谓的“非常”，是“悖离常道”的意思。“常道”与“悖离常道”分别从一正一反给人以教诲，人们在知道了哪些事是悖理常道的之后，就会知道在哪些地方应当“克己”，也会知道世间还有一个常道在。知道有常道在，那么三代之礼便可以恢复，是谓“复礼”。

“常道”与“非常”的分别，源头在《公羊传·桓公四年》的“常事不书”，<sup>1</sup>后人多有发挥。无论这个观念是否正确，但它确实被当作正确的观念被传承乃至应用起来了，比如欧阳修在修《新五代史》的时候就本着这个原则而作了一些发挥，<sup>2</sup>而在研究《春秋》的学者当中，刘敞就对这个观点早有阐释。<sup>3</sup>“常道”与“非常”之别，其间涵义是：春秋大义并不存在于所谓微言或义例当中，而是见于孔子对鲁史原材料的不同取舍。至于克己复礼，则是从《论语》当中找到的《春秋》主旨。《论语·颜渊》有一段名言：“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。’”——《论语》最核心的概念就是“仁”，孔子这里又亲口把“仁”定义为“克己复礼”，程端学也算能够自圆其说，而“常道”与“非常”的提出便对之前的历代解经诸说给出了一个自己的衡量标准，这个标准一出，前贤们的许多重要理论便都站不住脚了。

程端学说：《春秋》不书常事，只是凭着属辞比事使涵义自己表达出来而已。——证据是，孟子说过“其文则史”，孔子说过“其义则丘窃取之”，这就像朱熹说的“直书其事而善恶自见”。所以，“三传”虽然不能说是完全无补于经，但它们拣了芝麻，丢了西瓜，拘泥于一词一字而疏忽了事件本身，对所谓一字之褒、一字之贬锱铢必较，凭空生发出不少义例，遇到实在讲不通的地方就穿凿附会。单是“三传”这么搞就已经把路走歪了，而后来何休、范宁、杜预他们又错上加错。解经越深，圣人的经世之志就越是淹没不闻。再后来的那些儒者虽然用力甚勤，但大体上还都没脱出这三家的圈子，使圣人明白正大的经义反而变成了隐晦诡谲的说辞，实在可叹。幸而啖助、赵匡等人出现，辨三传之非，但这些人各自的经说仍

<sup>1</sup> 《公羊传·桓公四年》：春正月，公狩于郎。狩者何？四狩也，春曰苗，秋曰蒐，冬曰狩。常事不书，此何以书？讥。何讥尔？远也。诸侯曷为必田狩？一曰乾豆，二曰宾客，三曰充君之庖。

<sup>2</sup> 《新五代史·梁本纪》“甲子，皇帝即位”句下徐无党注：自即位以后，大事则书，变古则书，非常则书，意有所示则书，后有所因则书，非此五者则否。

<sup>3</sup> [宋]刘敞《春秋传》：鲁史记之例，常事不能悉书备载，《春秋》尽削之，其存什一于千百，以著微文刺讥，为万世法，故曰：非记事之书也。或笔一而削百，或笔十而削一，削者以笔见，笔者以削见，屈伸变化以著其义，使人深思而自省悟，应问以穷其奥。

然在褒贬凡例里打转。

程端学简述《春秋》学的历史，感慨良多，尤其是一句“盖以此经之大，积敝之久，非浅见末学所能究也”，看来前贤们的种种努力大多只是在“积弊”上作着贡献。那么《春秋》到底该怎么去读、怎么去理解？程端学的答案是：只看经文本身，把心放平，不要求深求险，悉心体会经文宗旨，这样的话，《春秋》二百四十二年之事便会首尾贯通、井然有序，自然也就不会受到那些支离破碎、刻巧变诈之解说的蛊惑。圣人的拳拳之心与克己复礼之旨也就昭然若揭了。<sup>1</sup>

看程端学对前贤们的评述，我们似乎可以不大恭敬地作出这样的理解：从汉代到元初，大家基本上都是瞎说。但是，站在后人的立场上，难道程端学真就到达了“春秋本义”么？至于再度被提出的舍传求经的方法，看上去越来越像因噎废食了。我们可以比照《宋史·王安石传》里的一条记载：“登州妇人恶其夫寝陋，夜以刃断之，伤而不死”——这条记载很像《春秋》文风，事情很简单：登州有个女人嫌弃丈夫长得丑，夜里拿刀砍他，但没能砍死，只是砍伤了。史官接着就讲朝臣们对这案子的意见，有说该这么判的，有说该那么判的，最后皇帝认可了王安石的判决意见。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> [元]程端学《春秋本义》自序：孔子何为修《春秋》？明礼义、正名分、辨王伯、定中外、防微慎始、断疑诛意。其书皆天下国家之事，其要使人克己复礼而已。三代盛时，礼义明、名分正，上明下顺，内修外附，民志既安，奸伪不作。孔子生乎此时，《春秋》无作也。周纲堕、诸侯纵、大夫专、陪臣窃命、吴楚内侵，人道悖于下，天运错于上，灾异荐臻，民生不遂。孔子既不得出而正之，则定《诗》、《书》，正礼乐，赞《周易》，而常道著矣。复修《春秋》，即事以立教，而其所书皆非常之事。人知其事之非常则常道有在。夫知非常则知己之所当克，知常道有在则知礼之所可复，故《春秋》不书常事，属辞比事，使人自见其义而已。孟子曰：其文则史。孔子曰：其义则丘窃取之。此之谓也。若邵子谓录实事而善恶形于其中，朱子谓直书其事而善恶自见者，盖有以识夫笔削之意。若董子谓正其义不谋其利，明其道不计其功者，又此经之大旨也。三传者之作固不可谓无补于经也，然而攻其细而捐其大，泥一字而遗一事之义，以日、月、爵、氏、名、字为褒贬，以抑扬、予夺、诛赏为大用，执彼以例此，持此以方彼，少不合则辗转生意，穿凿附会。何、范、杜氏又从而附益之，圣人经世之志泯矣。后此诸儒虽多训释，大凡不出三家之绪，积习生常，同然一辞，使圣人明白正大之经，反若晦昧谲怪之说，可叹也已。幸而啖叔佐、赵伯循、陆伯冲、孙大山、刘原父、叶石林、陈岳氏者出，而有以辨三传之非，至其所自为说，又不免褒贬凡例之敝。复得吕居仁、郑夹漈、吕朴乡、李秀岩、戴岷隐、赵木讷、黄东发、赵浚南诸儒杰然欲扫陋习而未暇致详也。端学之愚，病此久矣，窃尝采辑诸传之合于经者曰《本义》而间附己意于其末，复作《辨疑》以订三传之疑似，作《或问》以校诸儒之异同。廿年始就，犹未敢取正于人。盖以此经之大，积敝之久，非浅见末学所能究也。尝谓读《春秋》者，但取经文，平易其心，研究其归，则二百四十二年之事之义小大相维、首尾相应，支离破碎、刻巧变诈之说自不能惑。圣人惻怛之诚，克己复礼之旨，粲然具见而鉴戒昭矣。则是编也，虽于经济心法不敢窥测，然知本君子或有取焉尔。泰定丁卯四月既望，四明程端学序。

<sup>2</sup> 《宋史·王安石传》：登州妇人恶其夫寝陋，夜以刃断之，伤而不死。狱上，朝议皆当之死，安石独

谁判得对？这问题就类似于解经谁解得对。到底为什么对，读者可以从史官对案件的描述中细心体会。但从常理来看，事情应该不会这么简单，仅仅因为丈夫长得丑就对他动刀子，这也太匪夷所思了。但问题是，如果关于此事的记载仅有《宋史·王安石传》这一处，<sup>1</sup>我们得不到更详细的卷宗，那么，仅从这短短一句话里就真能得到合乎理性的结论吗？

### （三）宋、元之际：不仕二朝与华夷之辨

解经也是这样，不过，不论有无对错，也不论谁对谁错，新时代总是有些新气象的。王道、霸道之别，天理、人欲之辨，影响着新一代的学人，解经的词句里也要出现符合时代风气的名词了。

比如看胡震《周易衍义》解释上九爻辞，《小象》有“‘弗损，益之’，大得志也”，胡震分析“大得志”的这个“志”究竟是什么，说：“以下之明去上之暗，其志在于去害而已”，接下来就拿克段一事举例说明：郑伯克段，一开始的时候始终隐伏不发，等到叔段发兵袭郑的时候再一举除之，议者批评郑庄公养成叔段之恶，然而成、汤、文、武这些圣君也曾养过桀、纣之恶吗？——并非如此！商汤和周文王都是唯恐夏桀和商纣不够英明，郑庄公则是意在使叔段越陷越深，所以，商汤讨伐夏桀和武王伐纣都是不得已而为之，郑伯克段却是处心积虑而为之。一是公心，一是私心，不可同日而语。我们从这个对比当中就可以看出天理和人欲的不同。<sup>2</sup>

胡震以史事阐述《易经》的哲理，把郑伯克段和武王伐纣来作对照，最后归纳出来的是“天理、人欲之分”，这是理学化的易学，克段一事也被纳入了理学框架。亲亲之道和当国不地都不提了，天理、人欲之辨才是最要紧的。

---

援律辨证之，为合从谋杀伤，减二等论。帝从安石说，且著为令。

<sup>1</sup> 其事详见[宋]司马光《议谋杀已伤案问欲举自首状》、《体要疏》，《温国文正司马公文集》。[宋]邵博《邵氏闻见后录》卷二十一，中华书局，1983年，第164—166页。[宋]苏辙《龙川略志》卷四“许遵议法虽妄而能活人以得福”条，中华书局，1982年，第19—20页。[宋]王铨《默记》卷中，中华书局，1981年，第23页。

<sup>2</sup> [元]胡震《周易衍义》卷九：《象》曰：大得志也。以下之明去上之暗，其志在于去害而已。虽然郑伯克段徐徐不发，必待其袭郑然后诛之，议者讥其匿其机而使之狎，养其恶而使之成，然则成、汤、文、武其亦养桀、纣之恶而使之成欤？曰：非也。汤、文唯恐桀纣之不明，郑伯则欲叔段之不明。汤、文则因桀纣之昏不得已而除之，郑伯纳叔段于昏然后得而除之。其用心公私实不可同日而语也。此可以观天理、人欲之分矣。

胡安国的尊卑纲纪和朱熹的天理人欲一同发挥着巨大影响，汪克宽疏通胡传，撰成《春秋胡传附录纂疏》，是元代《春秋》学最为重头的作品。后来明成祖钦定“四书五经大全”，尽抄前人之书，其中的《春秋大全》基本上就是把汪克宽这部书照抄过去的。顾炎武对此大为不满，说明代这些儒臣完成这样一项重大文化项目，钱没少花，事却没怎么干，把前人成书照抄一遍便算交差了事，上诤朝廷，下欺士子，难道骨鲠之臣在建文帝时代结束之后都死光了不成？而在这新一代官学确定之后，八股初行，一时之间读书人尽弃宋、元以来所传之实学，就这样堂而皇之地上下相蒙，只想从新时代的科举标准中谋求个人的功名利禄。经学之废，就是从这时候开始的。<sup>1</sup>

从汪克宽来看元代的汉人知识分子，颇有几分费解之处。经学大风气下，朱熹辨天理、人欲，胡安国重尊王攘夷（到元代就可想而知地弱化攘夷了），而看元、明易代之际，汉人知识分子每每以元朝遗民自命，不愿入仕新朝。像汪克宽，饱受尊王攘夷和天理人欲学说的浸染，入明之后，也只接受了编修《元史》的聘任，书成之后洪武朝要授他官职，他却以老病为由力辞不受。<sup>2</sup>如果没有其他原因的话，汪显然是以元朝为正朔，并坚守“不仕二朝”的道德操守。

“不仕二朝”作为一项重要的道德标准，主要来自于宋代。宋朝开国初年的宰相范质算得上“忠”的历史上的一个里程碑式的人物，他的经历对后世知识分子的尽忠观念影响极大。据《宋史·范质传》，范质小时候是个神童，文采出类拔萃，十三岁就开始钻研《尚书》，而且他这么小小年纪就开始教学生了。范质生逢五代乱世，在这五代当中，他在四代里边都当过官，进入后周的时候，范质早已是几朝元老，后来周世宗病危，范质便是一位托孤大臣。

乱世就是乱世，在周世宗去世不久，小娃娃恭帝即位，随即便发生了后周武官赵匡胤陈桥兵变，黄袍加身，从此改朝换代，中国历史进入了北宋时期。范质面对这突如其来的变化，

<sup>1</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第1385—1388页；自永乐中命儒臣纂修《四书大全》，颁之学官，而诸书皆废。倪氏《辑释》今见于刘用章所刻《四书通义》中。永乐中所纂《四书大全》特小有增删，其详其简或多不如倪氏，《大学中庸或问》则全不异，而间有外误。至《春秋大全》则全袭元人汪克宽《胡传纂疏》，但改其中“愚按”二字为“汪氏曰”，及添庐陵李氏等一二条而已。《诗经大全》则全袭元人刘瑾《诗传通释》，而改其中“愚按”二字为“安成刘氏曰”。其三经后人皆不见旧书，亦未必不因前人也。当日儒臣奉旨修《四书五经大全》，颁餐钱，给笔札，书成之日，赐金迁秩，所费于国家者不知凡几。将谓此书既成，可以章一代教学之功，启百世儒林之绪，而仅取已成之书抄誊一过，上欺朝廷，下诳士子，唐宋之时有事乎？岂非骨鲠之臣已空于建文之代？而制义初行，一时人士尽弃宋元以来所传之实学，上下相蒙，以饕禄利，而莫之问也，呜呼！经学之废，实自此始，往之君子欲扫而更之，亦难乎其为力矣。

<sup>2</sup> 《明史·儒林一》：洪武初，聘至京师，同修《元史》。书成将授官，固辞老疾。赐银币，给驿还。

一时还没有缓过神来，可他既然已经历仕几朝，看看天命又变，便也不在乎继续为这个新建立的宋朝效力，于是，范元老又作了赵家王朝的宰相。

范质此番为相，作了一个意义深远的破旧立新之举：此前，宰相和皇帝议事都是坐着讲话，但范质这时候可能觉得赵匡胤太伟大了，自己太渺小了，对坐议事实说不过去，干脆，有事就写折子递上去让皇帝自己慢慢看吧。范质这一改规矩，赵匡胤也欣然接受，从此之后直到清朝，被范质改变的这个传统再也没有恢复回去。<sup>1</sup>

范质在去世之后又立起了一座里程碑——宋太祖看范质死了，感叹他辛辛苦苦操劳了这么多年，再看他家无余财，房子也只有自住的一套，也不经营什么产业，更是觉得这人不错，于是赞道：“这才是真宰相啊！”——更重要的评语是宋太宗赵光义作的，他说：“宰辅当中若论守规矩、慎名节、重操守，没人能比得过范质。范质这人什么都好，只有一点欠缺——他欠周世宗一死！”（宰辅中能循规矩、慎名器、持廉节，无出质右者，但欠世宗一死，为可惜尔。<sup>2</sup>）

宋太宗这个“但是”意义重大，《宋史》后文评论道：五代到了周世宗的时候，天下已经快要归于平定了。范质、王溥、魏仁浦这三个人都是周世宗提拔起来的，都有宰相之才。宋太祖接受天命当了皇帝之后，把这些超级能干的前朝旧臣一齐收编，天意果真不是凡人能够揣测的啊。范质是儒生出身，却通晓军事，当了宰相以后廉洁奉公，谨守法度。……范质临终前，一再叮嘱孩子们不可以给自己请谥立碑，看来他心中是有着很深的悔恨啊。宋太宗评论范质，说他“欠（周）世宗一死”。呜呼，《春秋》笔法责备贤者，范质是逃不了这个责备了！<sup>3</sup>

开国初期的皇帝们往往都是这样，打天下的时候是一个逻辑，坐天下的时候又是一个逻辑，打天下的时候是一个天命，坐天下的时候又是一个天命，而且还得想方设法让大家把打天下时候的逻辑和天命都忘记，让老百姓们把打天下的时候对他们的许诺都忘记，谁要敢旧事重提谁就是犯禁，必须给以严惩。这就是伯夷、叔齐的经典悖论，也是汉景帝那句“吃马肉不吃马肝”的另一种体现。范质到底是周世宗的托孤之臣，从这一点上来说，他也确实有

<sup>1</sup> 参见钱穆：《中国历代政治得失》，三联书店 2005 年，第 69 页。

<sup>2</sup> 《宋史·范质传》。

<sup>3</sup> 《宋史·范质传》：五季至周之世宗，天下将定之时也。范质、王溥、魏仁浦，世宗之所拔擢，而皆有宰相之器焉。宋祖受命，遂为佐命元臣，天之所置，果非人之所能测欤。质以儒者晓畅军事，及其为相，廉慎守法。溥刀笔家子，而好学终始不倦。仁浦尝为小史，而与溥皆以宽厚长者著称，岂非绝人之资乎。质临终，戒其后勿请谥立碑，自悔深矣。太宗评质惜其欠世宗一死。呜呼，《春秋》之法责备贤者，质可得免乎！

点对周世宗不住。这个问题一经宋太宗的渲染，逻辑就是：皇恩浩荡，臣子应当肝脑涂地。这个逻辑进一步会演变成：不管皇帝睬没睬你，只要你生在这个皇朝，那么，这个皇朝就对你皇恩浩荡，你就应该对这个皇朝肝脑涂地，如果这个皇朝被篡夺了，你就应当为此献出生命——是这个皇朝给了你生存权，所以，你自然也就欠这个皇朝一条命。（这时候就不提天命了。）

“欠世宗一死”，这句话自宋太宗以后，就一直飘荡在历代知识分子的头顶，在一代代皇朝更替的时候起着鬼头刀的作用，于是，官僚们再不能像五代那样历仕新朝了，必须从一而终，必要的时候就要勇于死节——因为欠老皇帝一条命。吴梅村那句最著名的诗句“浮生所欠只一死，尘世无由识九还”，出处就在这里，在那个明清易代之际，吴梅村因为自己没去自杀而日日夜夜地受到良心的谴责。

宋代牢固了“不仕二朝”的道德标准，我们可以看一个典型的例子：宋元易代之际，著名的宋遗民谢枋得写下《上程雪楼御史书》，以奉养老母为名拒绝出仕新朝，这就和李密的名文《陈情表》差不太多。但是，谢枋得一开始便这样写道：“大元治世，民物一新；宋室孤臣，只欠一死”，用到了“欠世宗一死”这个典故，但品味文辞，似乎并未拒绝承认元朝的正朔。信的后文还写道：“三纲四维一旦断绝，此生灵所以为肉为血，宋之所以暴亡不可救也”，<sup>1</sup>这更印证了前边的推测：元代虽然是异族入主中原，但对于宋室来说也只是改换正朔而已，而其他的改朝换代并没有太大的不同，谢枋得甘为遗民并非出于夷夏大防，而是因为忠臣不仕二主，烈女不嫁二夫。

这一精神延续下去，元末的汉人遗民比之宋末似乎有增无减，即便是那些一身而仕两朝的人，也多多少少有些勉强的成分。——刘基就是其中一个著名的人物，他曾经一心为元朝效力，为剿灭反元武装而鞠躬尽瘁，而这些反元武装（包括朱元璋的队伍）在今天看来主要属于汉人反抗蒙元政权，而在刘基等人看来却仅仅属于小民们以下犯上。

看来胡安国索隐出来的尊王攘夷的孔子真谛只是被人们有选择地接受了而已。尽管所谓华夷之辨早已从血缘之别变作了文化之别——宋代方凤《夷俗考》提出“人性之善，无间夷夏”，之所以有夷夏之别，是性相近而习相远，只要具备了华夏文化的先进性，夷狄之人也是大可为人尊敬的；<sup>2</sup>胡安国《春秋传》则这样说道：“人之所以异于禽兽，中国所以贵于夷

<sup>1</sup> [宋]谢枋得《上程雪楼御史书》，《叠山集》卷二。

<sup>2</sup> [宋]方凤《夷俗考》序：夷俗本不足录，但悯其均是人也。生于夷、坏于习、拘于法，终不可化。然其间亦有好诗书、守节义、终三年之丧、无淫妒之女，可见人性之善，无间夷夏。

狄，以其有父子之亲、君臣之义”；<sup>1</sup>陆九渊也一样激愤于南宋偏安之局，在讲授《春秋》的时候，就宣公八年“楚人灭舒蓼”一事借古讽今，大谈“圣人贵中国、贱夷狄”，但随后点明，这并非圣人对中国有所偏私，而是“贵中国者，非贵中国也，贵礼义也”。夷狄虽然凭借武力侵陵中国，但圣人当初在《春秋》一书中历数蛮夷之楚国的灭国记录，正是深切地寄望于礼义中国之复兴。<sup>2</sup>

对胡、陆两说联系时局，问题出现：夷狄之人如果也讲礼义了又该如何？

这样的事情还真的发生过。北宋名相富弼在《河北守御十二策》称辽与西夏“役中国人力，称中国位号，仿中国官属，任中国贤才，读中国书籍，用中国车服，行中国法令”，中国的文明优势人家应有尽有，而人家的劲兵骁将又为中国所不及，这样的夷狄已经远远不是上古的夷狄了。<sup>3</sup>

元代的华夷问题更加趋向于以文化而非种族为标准，所谓“光景百年都是我，华夷千载亦皆人”，<sup>4</sup>天下自当有德者居之、有德者治之，而这个“有德者”不一定非得是中国本土之人，<sup>5</sup>而明初大儒宋濂《进元史表》径称元朝“立经陈纪，用夏变夷，肆宏远之规模，成混一之基业”，<sup>6</sup>至于历代科举之比较，“至于前元，依古设科，待士甚优”。<sup>7</sup>如此则元明易代实为朝代更迭，而非驱逐鞑虏。

更有甚者的是，宋金对峙期间，在北方推行儒学仁政的金世宗大行儒家仁政，居然获得

<sup>1</sup> [宋]胡安国《春秋传·襄公三十年》。

<sup>2</sup> [宋]陆九渊《大学春秋讲义》，《陆九渊集》，中华书局，1980年，第277页：圣人贵中国，贱夷狄，非私中国也。中国得天地中和之气，固礼义之所在。贵中国者，非贵中国也，贵礼义也。虽更衰乱，先王之典刑犹存，流风遗俗，未尽泯然也。夷狄盛强，吞并小国，将乘其气力以凭陵诸夏，是礼义将无所措矣，此圣人之大忧也。楚人灭弦、灭黄、灭江、灭六、灭庸，至是又灭舒蓼，圣人悉书不置，其所以望中国者切矣。

<sup>3</sup> [宋]李焘《续资治通鉴长编》卷一百五十：自契丹侵取燕、蓟以北，拓跋自得灵、夏以西，其间所生豪英，皆为其用。得中国土地，役中国人力，称中国位号，仿中国官属，任中国贤才，读中国书籍，用中国车服，行中国法令，是二敌所为，皆与中国等。而又劲兵骁将长于中国，中国所有，彼尽得之，彼之所长，中国不及。当以中国劲敌待之，庶几可御，岂可以上古之夷狄待二敌也？

<sup>4</sup> [元]许衡《鲁斋遗书》卷十一，《病中杂言》六首之五：直须眼孔大如轮，照得前途远更真。光景百年都是我，华夷千载亦皆人。痴阴冷堕云间雪，和气幽生地底春。此意若教贤会得，也甘颜巷乐吾贫。

<sup>5</sup> [元]郝经《陵川集》卷十九，《辨微论·时务》：天无必与，惟善是与；民无必从，惟德之从。中国之既亡矣，岂必中国之人而后善治哉？圣人有云：夷狄而进于中国则中国之。苟有善者，与之可也，从之可也。

<sup>6</sup> [明]宋濂《进元史表》，[明]陈子龙等/辑《明经世文编》卷一，中华书局，1962年，第5页。

<sup>7</sup> [明]王祿《开科举诏》，[明]陈子龙等/辑《明经世文编》卷四，中华书局，1962年，第30页。

过“小尧舜”的称号，<sup>1</sup>那么，蒙元只要有了“父子之亲、君臣之义”，不也就由夷变夏了么；反之，华夏若是消沉，也会堕落为列国之一，甚至成为夷狄。<sup>2</sup>但是，如果说元人接受了汉文化的影响，在文化层面上已经成功完成了由夷变夏的过程，于是得到了汉人知识分子的认可，但至少在谢枋得那个时代里事情恐怕还不是这样。

从欧阳修所修的《新五代史》的遭际上似乎也可以看得出一些端倪。这部《新五代史》是以《春秋》笔法和尊王攘夷的主旨而著称的，入南宋以后越来越受到重视——当时宋、金两国南北对峙，北方的金国明令废除《旧五代史》，只用欧阳修的《新五代史》，而南方的宋国正值理学盛行，也很推崇《新五代史》。南北两方，一夏一夷，怎么可能在史观上如此不约而同？攘夷的思想难道就没有令金国感觉难堪么？——柴德赓曾经提出过这个问题，而得出的答案是：“我们当初不明白，为什么女真人也尊信欧史，以为女真与契丹相类，提倡欧史，于女真没有什么好处。原来照欧阳修的主张，即使‘夷狄’入于中国，称皇称帝，仕于其朝者仍应为其效死尽忠，这叫做君臣之义无所逃于天地之间。因此，金章宗提倡欧史，有益无损。”<sup>3</sup>

君臣之节，即范质的那个难题。在易代之际，即便是以夏变夏，臣节也依然要守。这问题到了清代，由陆世仪给出了一个方案：新朝当以学校安置前朝故老，敬之以师而非君之以臣。这是一个两全的方案，毕竟“道乃天下后世公共之物，不以兴废存亡而有异也”。<sup>4</sup>

异族入主中原，总会遇到统治合法性论证的问题，旧有的春秋大义便难免遇到新的挑战，或被赋予新的解释。

<sup>1</sup> 详见熊逸：《春秋大义——中国传统语境下的皇权与学术》，陕西师范大学出版社，2007年，第544—547页。

<sup>2</sup> 参见[宋]陈亮陈亮《上孝宗皇帝第二书》，《龙川集》卷一。

<sup>3</sup> 柴德赓：《论欧阳修的〈新五代史〉》，《史学丛考》，中华书局，1982年，第173页。

<sup>4</sup> [清]陆世仪《思辨录辑要》卷二十·学校：历观古今以来，大抵经时变革，一时贤者不死于忠节，则归于隐遁。其或去而入于空释者，更多有之。盖君臣之义已定，改节易操固无其事，而夙有抱负者又不甘与齐民同老，其逃于禅说而更为主张门庭，亦士君子不得志于时之所为也。然而圣道自此日晦，世界自此日坏矣。愚谓有天下者若易代之后而不用胜国之遗黎故老，则贤才可惜；若用遗黎故老，而遗黎故老竟乐为新主所用，则又乖不事二君之义。于此有两全之道。学校之职，臣也；而实，师也。若能如前不用品级之说，则全乎师而非臣。昔武王访道于箕子，而箕子为之陈《洪范》，盖道乃天下后世公共之物，不以兴废存亡而有异也。聘遗黎故老为学校之师，于新朝有益，而于故老无损，庶几道法可尝行于天地之间，而改革之际不至贤人尽归放废矣。



#### （四）明代：靖难之变与克段新解

明代是经学的喑哑期，思想高度统一了，难免会失去一些活力。顾炎武描述这一时代的风气：自宋末至明初，是经学人才鼎盛的时期，接下来就是八股文大行而古学因此荒废，官定的《四书五经大全》统一思想而经学因此衰亡，方孝孺被诛十族而臣子的节操自此而变。洪武、永乐之间实在是世道升降的一个转折点。<sup>1</sup>

顾生当明、清易代的乱世，萦绕于心的难免是明朝何以败亡的原因。他也和当时许多汉人知识分子一样把这个原因追溯到了明朝初期的洪武、永乐年间：八股取士和《四书五经大全》分别从形式和内容上统一了思想，<sup>2</sup>杀方孝孺十族为世人展示了骨鲠之臣的悲剧下场，前者利诱，后者威逼，人才奴才化似乎便是不可避免的趋势了。人才更关心理想，奴才更关心活命，这也是人之常情。

甲申变后，南明弘光小朝廷瑟缩南京，在为时不过一年的统治里，诸多政治举措屡屡遭到时人乃至后人的诟病，被誉为德政的大约只有一项，即恢复建文年号、补谥逊国文臣。这一补谥就一下子补谥了七十五人，方孝孺名列第一，被谥为文正，<sup>3</sup>这是文臣的最高荣誉了。此时距离当初的靖难之变，经历了永乐、洪熙、宣德、正统、景泰、天顺、成化、弘治、正德、嘉靖、隆庆、万历、泰昌、天启、崇祯十五代明皇世系，历时已愈二百年。

虽然这个补谥工作很有几分仓促上马的嫌疑，<sup>4</sup>但考虑到当时强敌环伺的动荡时局，即便补谥有些错误也并非不可原谅，然而，由强敌环伺这一实情所引出的另一个问题是：为何

<sup>1</sup> [清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985年，第1390：愚尝谓自宋之末造以至有明之初年，经术人材于斯为盛。自八股行而古学弃，《大全》出而经说亡，十族诛而臣节变。洪武、永乐之间，亦世道升降之一会矣。

<sup>2</sup> 另参[清]朱彝尊《曝书亭集》卷六十《经书取士议》：而永乐诸臣纂修《大全》类，攘窃一家之书以为书，废注疏不采，先与取士程式不协，何得谓之《大全》乎？所当核诸书本，各还著书之人，别事纂修可也。另参[清]吴之振《晚村天盖楼偶评序》，[清]吕留良《晚村天盖楼偶评》卷首：今天下恶时文也至矣。理学家曰害道也，志节家曰失足之资也，经济家曰于世无用也，诗古文家曰不可以名当时、传后世也。

<sup>3</sup> [清]黄宗羲《弘光实录钞》卷二，《南明史料》，江苏古籍出版社，1999年，第42页：辛丑，补谥逊国文臣七十五人。翰林侍讲方孝孺文正。另参赵园：《明清之际士大夫研究》，北京大学出版社，1999年，第三章。

<sup>4</sup> [清]黄宗羲《弘光实录钞》卷二，《南明史料》，江苏古籍出版社，1999年，第44页：臣案：革除之事，简编杂出，错误甚多。《献徵录》载王艮北师薄都城，群臣多往迎附，艮独闭门痛哭，与妻子诀曰：食人之禄者，死人之事。吾不复生矣，安能顾若等。遂自鸩死。然艮没在建文三年，解缙之墓表可证也。此文节之谥，亦甚无谓。林右字公辅，以字行，王府教授，《三台文献录》可证也。此云春坊大学士，所当改正。至于《致身录》、《从亡随笔》，皆伪书不足信，礼臣尚多从之。《致身录》托名翰林史彬作，吴宽表史监之墓，书其曾祖彬未尝入仕，皆伪不待辨矣。

在这样火烧眉毛的时刻里，恢复建文年号与补谥逊国文臣这样看似远非当务之急的事情会在士人心中具有如此非同寻常的重要性和迫切性，难道给二百多年前的那些政变死难者平反要比赶紧整军经武以应大敌还来得紧迫不成？

也许这确是当务之急——可以参考此一举措的先例：宋代对元祐党籍学术之禁的恢复、对司马光的平反，便是在风雨飘摇的靖康年间。<sup>1</sup>

无独有偶，在弘光小朝廷很快覆亡之后，南明的另一支短命政权——远在南方的福州的唐王隆武朝，竟然也出台了相似的政策：恢复建文年号，为方孝孺建祠堂祭拜，更有甚者的是，还铸了永乐名臣姚广孝的铁像跪于方孝孺祠堂阶下。这很容易便让人联想起西湖边上岳飞墓前的秦桧铁像，二者仿佛如出一辙，旌忠惩奸之意昭然于天下。而在这个时候，清军已经攻下浙江，早已降清的崇祯朝名将洪承畴正用高官显爵来引诱隆武朝拥有最高军政实力的郑芝龙，这让海盗出身的郑芝龙颇为动心，说到底，他之所以支持隆武政权只不过是在做一场政治投机罢了。于是，郑芝龙借口抵御海盗，在清军的前进路上尽撤关防，隆武政权岌岌可危。

以上，从这弘光、隆武两朝来看，在生死存亡的当口，为二百多年前一场政变中的死难者平反竟然成了一件迫不及待的工作，其中一定是有着什么让人深思的缘故的。吴梅村《鹿樵纪闻》记载隆武朝的平反工作时解释说：正是因为二百年前的那场政变，使国家元气大伤，落得今天这种局面，所以，若要恢复元气，必然要从平反工作开始。<sup>2</sup>

吴梅村所用的“元气”一词到底指的是什么？严从简《殊域周咨录》记载明英宗土木堡之役时，便追想道：建文时代，节义之士很多，个个视死如归，而到了正统、景泰年间，不过五十年的工夫，就没听说再有多少皎然死节的英雄人物了，“岂亦建文末年摧抑太过，而士气不无少挫邪”。<sup>3</sup>

宋朝之亡，有人评为“江山得之于孤儿寡母，失之于孤儿寡母”，见证轮回业报之说，深入人心；而明朝之亡，坊间也流传着类似的说法，把建文帝的遭遇与崇祯帝的遭遇一一比较，认为明朝之亡或许正是永乐帝篡位的报应。张履祥有过一个评语，说：“燕王是成事之

<sup>1</sup> 详见《宋史·钦宗本纪》，《宋史·李纲传》。

<sup>2</sup> [清]吴伟业《鹿樵纪闻》“南都死难”条：又以国家元气之削，由于靖难；乃复建文年号，建方孝孺祠，铸姚广孝铁像，跪于阶前。是时王师已破浙西，进取仙霞。洪内院以王爵啖芝龙，芝龙心动，乃托言海寇狎至，悉撤关内外兵。

<sup>3</sup> [明]严从简《殊域周咨录》：建文时，节义之士相踵，视如死归。至正统、景泰间，未五十年也。土木之难，未闻皎然死节如所谓南朝李侍郎者，岂亦建文末年摧抑太过，而士气不无少挫邪！噫，此士气之所以当培植也。

管、蔡，管、蔡是不成事之燕王”，<sup>1</sup>

不管我们现在如何评论明成祖时代的种种盛举（比如郑和下西洋之类），但在当初正统士人的眼里，燕王朱棣跃身为帝毕竟逃不过一个篡字。朱棣之篡被张履祥比之为“成事之管、蔡”，而从前文我们已经知道，管叔和蔡叔的叛乱又常被经学家们称引，来作为郑伯克段一事的参照。那么，如果不统一思想的话，在《春秋》的一开篇就会遭遇时政上的尴尬。

按照历代前贤的《春秋》经解，一个主流意见是：郑庄公不该由着姜氏和叔段索要封地，最好的办法是防患于未然。而对于建文帝来说，强藩环伺的局面已经定型，所谓防患于未然便意味着在可能的世变发生之前把问题妥善解决掉，而解决方案就是削藩。

把事情稍微向前追溯一下：朱元璋当初非常喜爱朱棣，认为这个儿子很像自己，甚至还有过改立朱棣为太子的念头。后来朱元璋把朱棣封到北方，也是认为他的才干足以制衡蒙元残余势力的威胁。这样来看朱棣，很像儒家学者们对叔段的那个描述：“多材好勇”，又得宠而为强藩。等太子朱标早死，年仅十六岁的皇太孙朱允炆即位，诸位藩王多是自己的叔父，各自手拥重兵，其中又以燕王朱棣最为强悍，虽然当下还是风平浪静，但危机感却是挥之不去的。

当削藩终于开始，削到燕王这里的时候，激起了燕王的反叛，内战于是发生。建文帝该怎么打？燕王是自己的叔叔，叔侄相残，如果将来把叔叔打败了，《春秋》笔法也许会写作“惠帝克棣于某某”，学者们会解释说：对朱棣不称叔，是批评他没尽到作叔叔的本分；不称燕王，是绝了他的属籍；称克，表示惠帝对朱棣以力胜之，也表示朱棣的武装很强大，足以敌国；对惠帝（即建文帝）称帝，是批评惠帝没有尽到作侄子的本分，对待叔叔就如同两国交战。

这个事件和郑伯克段非常类似，建文帝又受过正统儒家教育，身边还有方孝孺这样的醇儒，该怎么作、不该怎么作，自己应该是有掂量的。

那么，到底该怎么作？《穀梁传》给过一个最优方案：“缓追逸贼，亲亲之道”，根据这个原则，既要把燕王打败，又不能把燕王打死，这个火候一定要把握得恰到好处才行。建文帝也确实是这样做的，<sup>2</sup>燕王能在战事的危急关头拣了性命可以说在相当程度上是得了春秋大义的好处。

后人读到这段历史，大多会觉得建文帝太书呆子气了，都已经兵戎相见了，哪还有那么

<sup>1</sup> [清]张履祥《愿学记》之三，《杨园先生全集》卷二十八。

<sup>2</sup> 《明史·成祖本纪》：王以十余骑逼庸营野宿，及明起视，已在围中。乃从容引马，鸣角穿营而去。诸将以天子有诏，毋使负杀叔父名，仓卒相顾愕眙，不敢发一矢。

多情面可讲。这或许该怪建文帝没有合适的儒学师父——我们看《南齐书》记明帝第十一子桂阳王萧宝贞谋反伏诛，史臣作评便引述《春秋》“郑伯克段于鄢”，给了这段经文以大义凛然的十个字评语：“兄弟之恩离，君臣之义正”。<sup>1</sup>如果建文帝也能祭起这十个字的大旗，只要燕王一起兵就是“叔侄之恩离”，中央军队全力扑杀便是名正言顺的“君臣之义正”，以尊尊压住亲亲，事情就好办多了。或者，也可以援引《左传·隐公四年》的“大义灭亲”的理论，杀起叔父来也就不会那么束手束脚了。——李世民发动玄武门之变的时候，手下们就少援引“大义灭亲”这个《春秋》之法。

前文讲过洪迈《容斋随笔》有“二传误后世”一条，说《左传》提出的“大义灭亲”和《公羊传》提出的“子以母贵，母以子贵”对后世危害很大：有援引“大义灭亲”杀子孙，害兄弟的，有援引“子以母贵，母以子贵”废长立少，以妾为妃的，不可胜数。<sup>2</sup>但这也确实说明这两条经义灵活性很强，实用性也很强。在当下这个例子里，以“大义灭亲”来制衡“亲亲之道”确实是很有力的。

毕竟，孝道也有孝道的边界，比如清代《御定孝经衍义》，全书既崇孝道，又属御定，但谈到克段一节时，虽然也认为《左传》讥郑伯失教是对的，认为《穀梁传》的说法意在“正兄弟之伦”，意图也是好的，但另一方面也在强调：叔段都整顿军备要造反了，难道还不该打吗？既然开打了，就要“期于必克”。——像这种释经，既照顾了经学传统，不废儒家亲亲之道，但也没有流于义理之空谈，而是给出了对时政很有实际指导价值的意见。

除此之外，还有一条春秋大义可以用上。据《后汉书·丁鸿传》，丁鸿从小学习《尚书》，饱受儒家思想的熏陶，在父亲死后，他想把承袭爵位的资格让给弟弟，于是留了一封信，偷偷跑了。丁鸿跑到了东海，遇到了老同学鲍骏，丁鸿怕身份暴露，便装成陌生人的样子。但鲍骏拦住了他，责备道：“当年伯夷和季札逃跑是因为遭逢乱世，可你因为兄弟之间的友爱之情而放弃了皇帝赐给你父亲的爵位继承，你这样作对吗？”鲍骏援引了一条春秋大义：“《春秋》之义，不以家事废王事。”<sup>3</sup>

鲍骏的这个说法，出自《公羊传·哀公三年》。这是卫国的事，卫灵公的太子蒯聩不大

<sup>1</sup> 《南齐书·桂阳王萧宝贞传》。

<sup>2</sup> [宋]洪迈《容斋续笔》卷二“二传误后世”条，见前引。

<sup>3</sup> 《后汉书·丁鸿传》：及鸿亡封，与骏遇于东海，阳狂不识骏。骏乃止而让之曰：“昔伯夷、吴札乱世权行，故得申其志耳。春秋之义，不以家事废王事。今子以兄弟私恩而绝父不灭之基，可谓智乎？”鸿感悟，垂涕叹息，乃还就国，开门教授。（案：丁鸿此举，也属汉代风气使然，参见[宋]苏轼《刘恺丁鸿孰贤论》，《苏轼文集》，中华书局，1986年，第44—46页。[宋]苏辙《刘恺丁鸿孰贤论》，《栾城应诏集》第十一卷，《苏辙集》，中华书局，1990年，第1339—1340页。）

成器，流亡到了国外。卫灵公想立庶子子南继位，但子南拒不接受，后来等卫灵公死后，卫国人便立了蒯聩的嫡长子辄，也就是卫灵公的嫡孙。（这和建文帝的继承情况比较相似，建文帝的父亲朱标是朱元璋的太子，朱标早死，朱元璋曾想过改立燕王朱棣，最后还是立了嫡孙。）

这个继承顺序合法与否？按照“殷道亲亲”的传统，太子蒯聩如果不在，同母弟应该接班；按照“周道尊尊”的传统，则是太子的嫡长子接班。所以辄的接班是符合“周道尊尊”的义理的。

辄在即位之后，亲生父亲蒯聩在外国势力的帮助下准备回国夺权——历史上我们看惯了儿子弑杀君父的，但这回是父亲要夺亲儿子的权，于是问题就出现了：从正义性的角度上讲，辄要不要服从父亲的命令把君位让出来？

事情很凑巧，孔子这时候正好就在卫国，《论语·述而》里的一段对话就是在这个背景下发生的。——冉有和子贡聊天，冉有问道：“你说咱们老师会支持卫君吗？”（冉有说的卫君，就是蒯聩的儿子辄，这时候已经即位为君了。）子贡没有直接回答，只是说：“我去问问老师。”

子贡见了孔子，问了一个和时局风马牛不相及的问题：“老师，您觉得伯夷和叔齐是怎么样的人？”孔子回答说：“他们是古代的贤人。”子贡又问：“那他们互相推让君位而双双逃跑之后可有什么怨悔之情吗？”孔子话：“求仁而得仁，又何怨？”子贡找到冉有，对他说：“咱们老师是不会支持卫君的。”<sup>1</sup>

子贡这是借着伯夷和叔齐的问题探知了孔子对卫君辄的态度。伯夷和叔齐是兄弟相让，蒯聩与辄却是父子相争，孔子既然认同前者，自然就不会认同后者。<sup>2</sup>

但是，孔子不支持卫君辄，难道会支持蒯聩吗？当然也不会，最大的可能就是孔子两边都不支持——如果他能看到后来的靖难之变，对战争双方或许也会持同样的态度。但是，这只是一个道德上的态度，在操作层面派不上太大的用场。当下的问题是：作为父亲的蒯聩不会收手，作为儿子的卫君辄也不会让位，如果一定要解决其中的正义性问题，应该怎么作？

这又是经学上的一大辩题，《左传》学派与公羊学派各执一辞，前者认为卫君辄子拒父命，大逆不道，后者认为这时候拒绝父命是一点不错的。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 《论语·述而》：冉有曰：“夫子为卫君乎？”子贡曰：“诺。吾将问之。”入，曰：“伯夷、叔齐何人也？”曰：“古之贤人也。”曰：“怨乎？”曰：“求仁而得仁，又何怨。”出，曰：“夫子不为也。”

<sup>2</sup> 也有异说，参见程树德：《论语集释》，中华书局，1990年，第886页引全祖望《鲒埼亭集·正名论》。

<sup>3</sup> [汉]郑玄/注，[唐]孔颖达/疏《礼记正义·檀弓下》引[汉]许慎《五经异义》及[汉]郑玄《驳五经异义》：

子拒父命，大逆不道，这个说法容易理解，公羊家的说法又有何依据？《公羊传》给出了这样一条原则：当父亲和祖父有了矛盾冲突，应该听从祖父的，这是顺乎父子之道的；当家事与王事发生了冲突，应该让王事优先，这是顺乎尊卑之道的。<sup>1</sup>——前述鲍骏援引的“《春秋》之义，不以家事废王事”，就是出自这里。

这是一则很有政治实用性的指导方针，给出了一个切实可依的规矩。父子兄弟之间，杀也不对，让也不对，只有符合规矩才是对的。被鲍骏援引的这个春秋大义，一样也可以拿给建文帝来用——“《春秋》之义，不以家事废王事”，建文帝与燕王的叔侄关系可以被当作家事，而两人之间的君臣关系却属于王事，那么，当家事和王事起了冲突，自然要把握王事优先的原则。（孔广森于此则重作阐释以维护父子之道，及至晚清，这条经义又在公羊学内外再起纷争，此不细表。）

还有一条经义可以援引，就是《穀梁传·文公二年》的“君子不以亲亲害尊尊，此《春秋》之义也”。这句话的背景是鲁国搞祭祖，把僖公的神主牌位升到了闵公之前——僖公和闵公都是庄公的儿子，从辈分上说，僖公是闵公的庶兄；从即位次序上说，僖公是闵公的接班人。于是牌位该怎么排次序就成了一个问题：是把哥哥排在弟弟之前，还是把前任国君排在后任国君之前？《穀梁传》是支持后者的，这就是把君臣大义放在第一位，把血缘关系放在第二位，也就是把“尊尊”放在“亲亲”之前。<sup>2</sup>（这条经义还曾被牟润孙作为《穀梁传》晚于《公羊传》的佐证。）<sup>3</sup>

如此多的春秋大义可供援引，但是，建文帝选择的是“缓追逸贼，亲亲之道”，这一来，

《异义》：“卫辄拒父，《公羊》以为孝子不以父命辞王父之命，许拒其父。《左氏》以为子而拒父，悖德逆伦，大恶也。”郑《驳异义》云：“以父子私恩言之，则伤仁恩。”则郑意以《公羊》所云，公义也；《左氏》所云，是私恩也。故知今子之报杀其父是伤仁恩也。

<sup>1</sup> 《公羊传·哀公三年》：春，齐国夏、卫石曼姑帅师围戚。齐国夏曷为与卫石曼姑帅师围戚？伯讨也。此其为伯讨奈何？曼姑受命乎灵公而立辙，以曼姑之义为固，可以距之也。辙者曷为者也？蒯聩之子也。然则曷为不立蒯聩而立辙？蒯聩为无道，灵公逐蒯聩而立辙。然则辙之义可以立乎？曰：“可。”其可奈何？不以父命辞王父命，以王父命辞父命，是父之行乎子也。不以家事辞王事，以王事辞家事，是上之行乎下也。

<sup>2</sup> 《穀梁传·文公二年》：八月丁卯，大事于大庙，跻僖公。大事者何？大是事也，著袷、尝。袷祭者，毁庙之主，陈于大祖，未毁庙之主，皆升合祭于大祖。跻，升也，先亲而后祖也，逆祀也。逆祀，则是无昭穆也。无昭穆，则是无祖也。无祖，则无天也。故曰：文无天。无天者，是无天而行也。君子不以亲亲害尊尊，此《春秋》之义也。

<sup>3</sup> 牟润孙：《春秋时代母系遗俗公羊证义》，《注史斋丛稿》，中华书局，1987年，第26页；穀梁传春秋，不用亲亲之义，且有意避改公羊文，其为晚出之书无疑。（公羊早于穀梁，穀梁取公羊增省之，刘原父晁说之陈兰甫诸儒均曾言之，得此足为佐证。）

事情便朝着另外一个方向发展下去了。

从胜负角度来看，“缓追逸贼”也不是不可以，但要有一个前提条件，即追贼的这一方一定要有必胜之势才行。周公当初平定管、蔡之乱，这事常被前贤们拿来对照郑伯克段，一个重要的原因就是周公打赢了；前贤们在《春秋》的“克”字上煞费苦心，一个重要的原因是郑庄公打赢了。那么，如果周公和郑庄公都打输了，那可怎么办？那又该给经学家们增添多少困惑？——前文讲过赵鹏飞《春秋经筌》就曾提出过这个问题：所谓“克”，是胜之之辞。如果郑庄公没能克了叔段，叔段就会克了郑庄公。《春秋》记作“克段”，是表现叔段的强暴，并为郑庄公的胜利而称幸。假使结局相反，叔段克了郑庄公，大家对经文又该如何作解？

建文帝对叔父遵行了“缓追逸贼，亲亲之道”的春秋大义，朱棣却反过来“克”了自己的侄儿。——这就给经学家们出了一个老大的难题：《春秋》历来是群经之中最为贴近时政的，一开篇还就是郑伯克段，这和靖难之变如此相似，一不小心就会触到当局的忌讳。

明代虽然经学消沉，但相关作品也不是全然没有。我们可以看到贺仲轼的《春秋归义》为克段一事提出了一个很有新意的解释：叔段之罪重于庄公，但为什么《春秋》独独归罪于庄公？因为叔段虽然骄宠，也不过是一介贵弟，哪能有土地、甲兵？使他拥有土地、甲兵的是郑庄公，这分明就是庄公自己养成了一个可克之段，然后再以武力克之。所以《春秋》才写作“郑伯克段”。骨肉之祸，圣人所不忍言，只在万不得已的情况下才会有些非常的举动，就像周公剪除管叔和蔡叔那样。虽然叔段作得不对，但庄公也不能把自己的罪责推脱过去，《春秋》所记，是圣人权人伦之变，对庄公一言以诛之，给天下后世君主与藩王的兄弟之变作一垂法。姜氏请求把京邑封给叔段的时候，庄公并不拒绝；叔段扩张势力、不服庄公管束的时候，庄公也不闻不问，直等到叔段将要攻郑了，庄公才一举伐之，这是把叔段的罪孽公之于世。所以，叔段虽奔共而无话可说，姜氏被放逐也无话可说，国人对郑庄公的这些举措也无话可说。等祸根都除掉了，庄公又假借颖考叔之言迎回了母亲，人们但见这母子二人其乐融融，但庄公哪能因此就逃过首恶之诛？有人说庄公封叔段于京邑的时候未必就有杀弟之心，但君子的一言一行都应该看清后果。

贺仲轼接着举了唐太宗的例子来作说明。我们知道唐太宗当初就是杀了亲兄弟而即位的，他这么作对不对？贺的说法是：大唐江山主要是由李世民打下来的，所以，高祖李渊登上帝位而李世民自己接班，这是定势。高祖要立他为太子，他坚决推辞，这又是何居心？李世民坚决推辞，高祖自然要立李建成，而李世民又真能以藩王的身分臣服于李建成吗？李世民自己错失时机而不取太子之位，李建成又愚昧不明，不以太子之位相让，这样一来，禁门

就算想不流血又怎么可能？所以说，郑庄公不该把京邑封给叔段却封了，将来只能是杀弟的结局；唐太宗不该推辞太子之位却辞了，将来也必然是杀兄的结局。<sup>1</sup>

贺强调“定势”之不可违，又举玄武门之变的例子，我们可以很容易联想到燕王与建文帝——燕王之所谓篡，难道也是定势之不可违吗？

玄武门之变是否真有这么大的说服力？贺仲轼提到的诸如唐高祖李渊曾想立李世民为太子而被后者辞让的事情虽然见于两《唐书》的记载，却颇受现代史家的质疑，甚至有人认为李渊“遵从了游牧社会的习俗，有意让儿子们通过竞争夺取皇位，他自己则尽量努力阻止这一过程出轨”。<sup>2</sup>但我们不妨放下考据，只以古人的眼光假定以上史事完全属实，那么由此就可以推出那个“定势”不可违的结论吗？

贺仲轼的这个说法或是从《资治通鉴》就玄武门之变的一段“臣光曰”发展而来，<sup>3</sup>当初司马光推许唐太宗之功，贬低李建成之庸劣，但也得强调“立嫡以长，礼之正也”，而据《二程集》，司马光修《资治通鉴》修到唐史的时候，曾就这个问题和程颐有过讨论，程颐辨析《春秋》微言大义，把魏徵都批评了进去。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> [明]贺仲轼/撰，[清]范骧/删订《春秋归义》卷一：段之罪重于庄，然《春秋》独归狱于庄者，段虽宠，一诸侯之贵介弟耳，安得有土地、甲兵？使之有土地、甲兵者，庄也。是庄自作一可克之段，然后遂以力克之，故曰郑伯克段，不独为段不弟、如二君已也。骨肉之祸，圣人所不忍言，必处无可奈何之势不得已而应之，如周公之于管、蔡，然后可苟一毫有心于其间。虽以段之恶，庄终不得饰己罪以欺人，此圣人权人伦之变，诛一庄以示天下后世之君藩口兄弟之变以阴济其私者。请京不拒，贰郑不问，收廩延不问，庄之所以示爱弟也。将袭郑然后伐之，庄之所以示段罪也。故夫奔共则段无词，置母则姜无词，以段与母之事示国人则国人亦无词。己之害已除，然后假颍考叔之言以返其母，人但见其融融泄泄，欲辞首恶之诛其可得邪？或谓封京之时庄未必有杀弟之心，是则然矣，君子行必稽其所蔽，踰制之封盖授以为恶之资，而处非其据末流之弊将何底乎？唐太宗创造基业，高祖正帝位而已承之，此定势也。立为太子，固辞不居，此何心也。固辞不居，自然立建成，文皇能以藩服终乎？身既失时不取，兄又愚而不让，禁门虽欲不流血，安可得乎？故郑庄不宜与段京而与之，有杀其弟而已矣；文皇不宜辞太子位而辞之，有杀其兄而已矣。

<sup>2</sup> [美]贾志扬：《天潢贵胄：宋代宗室史》，赵冬梅/译，江苏人民出版社，2005年，第7页引 Eisenberg, Kinship, 231 页。

<sup>3</sup> 《资治通鉴》卷一百九十一：臣光曰：立嫡以长，礼之正也。然高祖所以有天下，皆太宗之功；隐太子以庸劣居其右，地嫌势逼，必不相容。向使高祖有文王之明，隐太子有泰伯之贤，太宗有子臧之节，则乱何自而生矣！既不能然，太宗始欲俟其先发，然后应之，如此，则事非获己，犹为愈也。既而为群下所迫，遂至喋血禁门，推刃同气，贻讥千古，惜哉！夫创业垂统之君，子孙之所仪刑也，彼中、明、肃、代之传继，得非有所指拟以为口实乎！

<sup>4</sup> [宋]程颢、程颐《二程集》，中华书局，1981年，第19页：君实修《资治通鉴》，至唐事。正叔问曰：“敢与太宗、肃宗正篡名乎？”曰：“然。”又曰：“敢辩魏征之罪乎？”曰：“何罪？”“魏征事皇太子，太子死，遂忘戴天之仇而反事之，此王法所当诛。后世特以其后来立朝风节而掩其罪。有善有恶，安得相掩？”



的确，理学家的道德标准总是更高一些，同样这件事当初真德秀在《大学衍义》里也曾引过，却以理学正宗的身份推出了一个“天理”的结论：贞观十年，唐太宗的几个弟弟要动身去往各自的藩国，唐太宗为之送行，很伤感地说道：“兄弟之情，总愿意常相共处，但以天下为重，不得不作分别。儿子没了还能再生，兄弟没了却不能再得。”说着说着，便呜咽流涕，不能自己。真德秀评论道：唐太宗这番话是有感于李建成和李元吉之事吧？兄弟之情是天伦至情，虽然有时候会被利害关系所遮蔽，但这毕竟是天理之真，不可能永远都被遮蔽掉的。如果唐太宗能因兄弟之情的这般流露而知晓天理之不可昧，那么天理也必然会体现在他的为人处事之上。可惜唐太宗没能做到。孟子提出过所谓“四端”的说法，“四端”要充而广之。唐太宗与诸王作别，言语之间大见恻隐之心，只是不知把这恻隐之心充而广之，可惜可憾！<sup>5</sup>

论及恻隐之心，便把问题诉诸人性，所谓“人性之动，始于恻隐而终于是非”，吕大圭曾由此而推出《春秋》实为天子之事，春秋大义便存乎恻隐之间。<sup>6</sup>至于真德秀这个“四端”的说法，是孟子的一个经典概念，即“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”。孟子提出，恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，这都是人天生所具有的，如果没有这些那就不是人了。这所谓“四端”也就是每个人天生具备的仁、义、礼、智的苗头，苗头需要扩而充之，就像火焰会越烧越旺盛，就像泉水会越流越湍急。这个“扩而充之”非常关键，如果一个人能把这四端“扩而充之”，那就“足以保四海”，如果做不到“扩而充之”，那就“不足以事父母”。<sup>7</sup>

---

曰：“管仲不死子纠之难而事桓公，孔子称其能不死，曰：‘岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也！’与征何异？”曰：“管仲之事与征异。齐侯死，公子皆出。小白长而当立，子纠少亦欲立。管仲奉子纠奔鲁，小白入齐，既立，仲纳子纠以抗小白。以少犯长，又所不当立，义已不顺。既而小白杀子纠，管仲以所事言之则可死，以义言之则未可死。故《春秋》书‘齐小白入于齐’，以国系齐，明当立也；又书‘公伐齐纳纠’，二传无子字。纠去子，明不当立也；至‘齐人取子纠杀之’，此复系子者，罪齐大夫既盟而杀之也。与征之事全异。”

<sup>5</sup> [宋]真德秀《大学衍义》卷八：唐太宗贞观十年诸王荆王元景等（皆太宗弟也）之藩，上与之别曰：兄弟之情，岂不欲常相共处邪？但以天下之重，不得不尔。诸子尚可复有，兄弟不可复得。因流涕呜咽不能已。臣案：太宗此言，其殆有感于隐、巢之事乎？昆弟至情，虽不幸怵于利害，或有时而忘之，然天理之真终有不可掩者，使能因此心之发而知夫天理之不可昧，则见之于事必有充其实者矣。惜太宗之不能也。孟子谓有四端者，知皆扩而充之。太宗眷眷于诸王之别，所谓恻隐之心，而不知所以充之。斯其可憾者与。

<sup>6</sup> [宋]吕大圭《春秋五论》论一：故曰：《春秋》，天子之事也。何者？人性之动，始于恻隐而终于是非，恻隐发于吾心而是非公乎天下。

<sup>7</sup> 《孟子·公孙丑上》：孟子曰：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆

“提孩知爱长知钦，古圣相传只此心”，<sup>1</sup>在孟子看来，这“四端”是每个人天生具备的，不同之处只在于有的人可以“扩而充之”，有的人却不可以。那么，既然“四端”是每个人天生具备的，这就属于“天理”——这就是真德秀加于其上的理学概念，是很恰如其分的，是与孟子之学一脉相承的，发展到后来，又有明代心学巨匠湛若水从这“扩而充之”里推导出“随处体认天理”的著名主张，<sup>2</sup>王守仁则指之以为“良知”。<sup>3</sup>

宋代理学对孟子的“四端”概念有了很大的发挥，把义、礼、智统于仁之下，再扣上一个“天理”的帽子，如陈淳所谓“盖仁者，此心浑是天理流行”，然后义也好、智也好，分别万端，浑然也都是天理流行，<sup>4</sup>此说当本于程颢那篇有理学发轫之功的“学者须先识仁”之论。<sup>5</sup>更有陈埴著名的《四端说》，传理学之精义，把“四端”提到“太极浑然之体”的境地。那么，以理学眼光来看，唐太宗是人，必然也有“四端”，并且在送别诸王的时候明显表现出了“四端”之中的恻隐之心。那么，按照孟子与真德秀的逻辑，如果唐太宗那把这个恻隐之心“扩而充之”，自然就“足以保四海”，但真德秀觉得很可惜他没做到，——在这位理学大宗看来，唐太宗是不达标的，有污点的。那么，假设李建成和李元吉真的昏庸得不可救药，李世民若不搞政变这两兄弟就会亡国，这又当如何？宋代范祖禹的《唐鉴》是极少数能得到理学家赞誉的史书，其中回答这个问题，认为如果真要靠悖天理、灭人伦才能坐

---

有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”

<sup>1</sup> [宋]陆九渊《象山先生全集》卷三十四录陆九龄诗，四部丛刊本。

<sup>2</sup> 详见[清]黄宗羲《明儒学案》，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1992年，第8册，第167页。

<sup>3</sup> [明]王守仁《传习录》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第6页：知是心之本体，心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知不假外求。

<sup>4</sup> [宋]陈淳《北溪字义》，中华书局，1983年，“仁义礼智信”：何谓义、礼、智都是仁？盖仁者，此心浑是天理流行。到那礼仪三百、威仪三千，亦都浑是天理流行。到那义，裁断千条万绪，各得其宜，亦都浑是这天理流行。到那智，分别万事，是非各定，亦都浑是这天理流行。

<sup>5</sup> [宋]程颢、程颐《二程集》，中华书局，1981年，第16—17页。

<sup>6</sup> [清]黄宗羲《宋元学案》，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1992年，第五册，第507页：卷六十五卷·木钟学案·《四端说》：性是太极浑然之体，本不可以名字言，但其中含具万理，而纲理之大者有四，故命之曰仁、义、礼、智。孔门未尝备言，至孟子而始备言之者，盖孔子时，性善之理素明，虽不详著其条，而说自具，至孟子时，异端蜂起，往往以性为不善，孟子惧是理之不明，而思有以明之，苟但曰浑然全体，则恐为无星之称，无寸之尺，终不足以晓天下，于是别而言之，界为四破，而四端之说于是而立。

稳政权，那倒不如亡国的好。<sup>1</sup>

范说当源自《孟子》“行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也”，<sup>2</sup>义正词严，司马光也曾从嫡长子继承法之不可动摇性来赞许商之微子与吴之季札，赞他们宁可亡国也不去违礼。<sup>3</sup>而到了贺仲轼这里，同样对唐太宗的兄弟之事，不讲天理，不讲“四端”，却提出了一个“定势”，而“势”这个概念原本是申、韩法家的核心。我们再看靖难之变，朱棣的所作所为明显悖离孔孟之道和理学大义，却很符合“定势”的标准。那么，如果按照“定势”的思路来推求事件解决的合理化方案，结论应该就是：当初朱元璋如果立了朱棣作太子，就什么事都没有了。

看来源头得追溯到朱元璋头上，如果换到克段事件，那就得怪郑武公了。——贺仲轼只是使这个结论呼之欲出，黄正宪却明白地表达了这个观点：郑武公能够安定周王室，可谓是郑桓公的合格接班人，难道还不算贤君吗？但是，当姜氏屡次请求废长立幼的时候，郑武公又为何不明示长幼之序？迟疑不决，这才使姜氏溺爱幼子之心越来越盛，这才有了以后的请京、收贰、缮甲具兵之谋，终致庄公顺应了母亲的私情而助长了叔段的焰，酿成兄弟相残的悲剧。所以说，叔段之不义，郑庄公之残忍，都是郑武公酿成的，又有姜氏从中助长。《春秋》记“郑伯克段于鄆”，难道仅仅是责备叔段之不弟不臣和庄公的处心积虑么？<sup>4</sup>

解经解到这种程度，看来各种可能性都该被说遍了，这不禁使人疑惑：恐怕再也解不出什么新意了吧？那么，孔子的真意到底是什么？到底是哪位学者探明了圣人之大义？

第二个问题至此仍然不好回答，但就第一个问题来说，尽管一些解经之作明显缺乏新意，<sup>5</sup>但这样想显然过于乐观了。不同的解释仍然是存在的，有朴素的，也有深刻的。朴素的例

<sup>1</sup> [宋]范祖禹《唐鉴》卷一：或者又以为使建成为天子，辅之以元吉，则唐必亡。臣曰：古之贤人宁死不为不义者，义重于死故也。必若为子不孝，为弟不弟，悖天理灭人伦而有天下，不若亡之愈也。

<sup>2</sup> 《孟子·公孙丑上》。

<sup>3</sup> 《资治通鉴》卷一：臣光曰：……非有桀、纣之暴，汤、武之仁，人归之，天命之，君臣之分，当守节伏死而已矣。是故以微子而代纣，则成汤配天矣；以季札而君吴，则太伯血食矣。然二子宁亡国而不为者，诚以礼之大节不可乱也。故曰：礼莫大于分也。

<sup>4</sup> [明]黄正宪《春秋翼附》卷一：按武公能定王室，可谓善继桓公矣，岂曰不贤？但当姜氏亟请立段之时，何不明示以长幼之序，乃迟疑不决以坚姜氏溺爱之心？由是请京、收贰、缮甲具兵之谋自此始启矣，卒致庄公顺母私情养乱而戕杀之，何忍哉。故段之不义，伯之残忍，皆武公酿成之，而姜氏阶之厉也。书曰郑伯克段于鄆，岂特罪共叔之不弟不臣，郑伯之处心积虑哉？

<sup>5</sup> 如[明]徐浦《春秋四传私考》卷上：胡《传》曰：郑伯恶养天伦，使陷于罪，因以翦之，故推见郑伯之至隐矣。然郑伯之心非惟无弟，而亦无母久矣。左氏曰：郑伯克段于鄆，遂置姜氏于城颍而誓之曰：不

子比如季本的《春秋私考》：叔段本居京邑，京邑在今天的郑州荥阳县，本是郑国的大邑。而叔段又有才无德，他要谋反是势所必至的。但《春秋》既不写叔段反叛，也不记鄢地被围，说明此事一定发生《春秋》之前，具体细节在当时就已经搞不清了。而书“克”字，是因为叔段势力很大，势不可当，虽然跑到了鄢地，这里没什么险要可守，郑庄公的军队也必然花了不少时间才把鄢地打下来。段不称弟，表示他已被断绝了宗室关系，是犯了罪才遭到讨伐的。<sup>1</sup>

深刻的比如姚舜牧的《春秋疑问》，详细论证了这样一个问题：为什么《春秋》一开始要写郑伯克段的事？这是有深意的，这个深意不在郑庄公和叔段身上，而在鲁国。这个说法黄道周《坊记集传》也有（已见前文），不过姚舜牧的论证更为详细。姚先论郑庄公之坏，

---

及黄泉，无相见也。此其心何心哉！盖姜氏当武公之时，常欲立段矣，郑伯愤蓄于心，及克段，不觉发之于言，乃真心之不容掩也。使非封人之对，则母子之伦绝，郑伯复何自立于天地间哉！噫！观于郑伯，则隐公不其贤乎！

[明]郝敬《春秋直解》卷一：段，郑庄公母弟也，母姜夫人爱之，郑伯恶之。段以鄢叛，郑伯攻而克之，遂幽其母。不称弟，不弟也，郑伯亦不兄，路人之谓也。

[明]朱善《诗解颐》卷一·大叔于田·总论：段之轻浮浅露如此，固不得为善矣，然庄公所以处之者果得为尽善乎？仁人之于兄弟也，亦亲爱之而已矣，教诲之而已矣。使庄公之于叔段，果能宠之以高位，与之以大邑，富之贵之而无藏怒蓄怨之意，既足以尽吾爱弟之诚矣，而又使吏治其私邑，使彼城郭不得以擅完，车乘不得以擅修，卒徒不得以擅兴，则段虽欲为乱，恶乎敢。夫亲之而使其贵，爱之而使其富，既足以全吾仁，使吏治其邑而彼不得以妄为，复足以全吾义。若是则庄公所以处段者无以异于舜之处象，孰得而议之哉？今庄公不然，始则恣其所为而不问，终则操之已蹙而不恕，则是其予之者乃所以夺之也，其宠之者乃所以残之也，其不仁已甚矣。圣人录二诗于《国风》，既以著叔段之恶，而书郑伯克段于《春秋》，复以甚庄公之罪，其亦可以为后世戒矣。

[明]姜宝《春秋事义全考》卷一：段本居京，京在今郑州荥阳县，本郑大邑也，而段又多才不义，其逆谋势所必至。今段不书叛，鄢不书围，必事在《春秋》之前，不可得而详矣。然谓之克，则见段强得众，亦待久而后克尔。故段不称弟，谓绝其属籍而以罪讨。齐履谦氏以为讨罪之辞是也。段既得罪于国，则宜称国以讨，而专目郑伯，责在郑伯也。段之恶，郑伯养成之也。胡《传》后段说是。其说云：姜氏当武公存之时常欲立段矣，及公既没，姜以国君嫡母主乎内，段以宠弟多才居乎外，国人又悦而归之，恐其终将轧已为后患也。故授之大邑而不为之所，纵使失道以至于乱，然后以叛逆讨之，则国人不敢从，姜氏不敢主，而大叔属籍当绝，不可复居父母之邦，此郑伯之志也。王政以善养人，推其所为使百姓兴于仁而不偷也，况以恶养天伦使陷于罪因以剪之乎？又云：仁人之于兄弟，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。象忧亦忧，象喜亦喜，恩掩义也。使吏治其国，而象不得有为，义胜恩也。恩义并立而中持衡焉，段虽凶逆，焉敢作乱？此《春秋》责庄公之意也。

<sup>1</sup> [明]季本《春秋私考》卷一：段本居京。京在今郑州荥阳县，本郑大邑也，而段又以多才不义，其为谋逆势所必至。今段不书叛，鄢不书围，必事在《春秋》之前，不可得而详矣。然谓之克，则见段强得众，势不可当，虽入于鄢，非山谷可依之地，亦待久而后克尔。故段不称弟，谓已绝于属籍，以罪讨也。

不仅仅是从克段一事入手，而是综观郑庄公的全部生平事迹，说他一贯心机深沉，奸计百出，那么他对付亲弟弟自然也最可能用上了这分心机。这样一个坏蛋，自是入《春秋》的首恶之徒。但这里有个问题：郑庄公再怎么坏，这到底是郑国的事，鲁《春秋》为什么要记载？原因是：当时鲁国和宋国结亲，成为一党；齐国和郑国结成一党，而宋国和郑国则有着解不开的世仇。我们看《春秋》记隐公元年九月鲁国和宋国在宿地结盟；隐公三年八月宋穆公去世，同年十二月齐僖公与郑庄公在石门结盟，癸未葬宋穆公；隐公四年夏，鲁隐公与宋殇公相会于清地，宋殇公、陈桓公、蔡人和卫人攻打郑国，同年秋天，鲁国公子翬领兵会合宋、陈、蔡、卫攻打郑国；隐公五年，邾人、郑人伐宋，宋人伐郑国，包围了长葛。从这些记载，便可看出当时宋、鲁、齐、郑四国之间的关系。

到了隐公六年，局势为之一变。这年春天，郑国人来鲁国弃怨修好；同年夏五月，鲁隐公与齐僖公相会，在艾地结盟；隐公七年夏，齐僖公派他的弟弟夷仲年来鲁国聘问；郑庄公派宛来鲁国划归防地，庚寅，鲁国入主防地；隐公九年冬，鲁隐公与齐僖公在防地相会；隐公十年春，鲁隐公与齐僖公、郑庄公在中丘会面；同年夏天，鲁国公子翬领兵会合齐人、郑人攻打宋国；六月，鲁隐公在营地打败宋军；隐公十一年夏，鲁隐公与郑庄公在时来会面；同年秋天，鲁隐公与齐僖公、郑庄公进入许国。鲁国与宋国本来有通婚关系，是一党，但自此以后，鲁国与宋国断绝了关系，开始与齐国联姻，终春秋之世始终如此。所以孔子特地记下“郑伯克段于鄢”，揭露郑庄公处理母子兄弟亲情尚且如此残忍害理，友邦更要小心和他交往，免得掉入陷阱。鲁隐公答应了郑国的弃怨修好，从此一发而不可收拾。所以说，《春秋》开篇记载“郑伯克段于鄢”，并不是因为这件事有多大，而是用这件事来为后来的和谈、归防、助郑、伐宋一系列变故张目。在一开始交代清楚了郑庄公的心机险恶，读者对后面发生的那些事情也就容易理解了。所以说，克段虽然是郑国的事，但《春秋》记载这件事是为鲁国而发。明白了这个道理，对后文也就可以举一反三了，孔子作《春秋》的本旨也就能明白一多半了。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> [明]姚舜牧《春秋疑问》卷一：凡人有孝友之诚心而又明予夺之大义，则母子兄弟之间必能委曲承顺而区处得宜，若舜之与象，其极也。乃郑庄处心积虑唯在徇母之情、养弟之恶，而一挟以为快，斯真忍人已哉。再观其交质于周、结仇于宋、输平于鲁，种种处心皆积为不善以肆其奸逞之计，是入《春秋》之极残极忍不容诛之首恶也。再案：此郑事也，鲁《春秋》何以书？当时鲁娶于宋，为一党，齐、郑相倚为一党，而宋与郑则世仇莫解也。观是年九月及宋人盟于宿。三年八月宋公和卒。十二月齐侯、郑伯盟于石门。癸未葬宋穆公。四年夏，公及宋公遇于清。宋公、陈侯、蔡人、卫人伐郑。秋，翬帅师会宋公、陈侯、蔡人、卫人伐郑。五年，邾人、郑人伐宋。宋人伐郑，围长葛。则当时宋、鲁、齐、郑之事可识矣。乃六年春，郑人来输平。夏五月，公会齐侯盟于艾。七年夏，齐侯使其弟年来聘。八年三月，郑伯使宛来归防。

姚舜牧贯通隐公世的全部十一年，得出这样一个结论，不能不说很有道理，而且确实曲折深刻。无论他是否真的探得了圣人真意，至少为读者列出了这十一年纷繁事件的一个清晰大纲。但是，当我们回顾自汉代以来的这无数歧说，各有各的道理，却依然不知道孔子究竟要告诉我们什么。

### （五）清代克段解三例

胡安国的巨大惯性一直延续到了清代，李光地为康熙帝讲解《春秋》，用的底本就是胡安国的《春秋传》，经筵讲义汇编成书，即清代官学著作《日讲春秋解义》。——这些春秋大义是儒臣讲给皇帝听的，重义理而轻章句，到底《春秋》仍被看作是孔子垂法万世的政治哲学，即康熙序言里所谓的“帝王经世之大法，史外传心之要典”。但是，对《春秋》这部圣人大经，康熙帝学得越深，疑惑也就越大：一是越发感觉那些所谓微言大义太离谱了，什么凡例、变例，什么称人以名还是称人以爵，怎么看怎么觉得支离琐碎、穿凿附会；二是康熙帝对程朱之学的兴趣越来越浓，而越是欣赏朱熹的平实之论，就越是不满胡安国的空疏作风；再有就是发现胡力主“尊王攘夷”，“尊王”倒是好的，可“攘夷”实在大触自家霉头。

所以，终康熙一世，《日讲春秋解义》并未刊行，而在康熙帝晚年刊行了一部《春秋传说汇纂》，书中虽然出于对传统的尊重而把胡安国的《春秋传》列于“三传”之后，却对胡氏之说作了很大的删改——“攘夷”从此变成禁区。

康熙帝为《春秋传说汇纂》所作的序言里，批评了那些宗胡学者的在穿凿附会方面的不懈努力，他们研究得越深，也就离经义越远，而这部《汇纂》以“三传”加《胡传》为主，以集说为辅，凡有悖于经、传的就删而不录。——康熙帝这个标准，听起来倒很公允，但实行起来有一个很大的难度：历代经学歧说那么多，经师们各执己见，但到底谁的意见才是合于《春秋》本旨的，始终都说不清。康熙帝自己也清楚这点，接下来说：司马迁曾说孔子门下的“七十子”通过口传心授学习《春秋》，每个人的理解都不相同，在当时就没有形成定

---

庚寅，我入防。九年冬，公会齐侯于防。十年春，公会齐侯、郑伯于中丘。夏，翬帅师会齐人、郑人伐宋。六月，公败宋师于菅。十一年夏，公会郑伯于时来。秋，公及齐侯、郑伯入许。自是鲁与宋绝，专与齐婚，终春秋之世。故夫子于此特书郑伯克段于鄢，见郑庄处母子兄弟之间尚忍心害理，思一挾以为快，凡友邦必不可轻与之以入其陷阱也。隐何以许其输平，何以许其归防，携宋之党，反翬之师，助郑之虐，一至此之甚哉。此一语专为后日来输平、归防、助郑、伐宋起，非谓此事极大漫书于鲁之《春秋》也。识得此处书旨分明，则凡他所书事事有原有委，总是为鲁而发。夫子作《春秋》本旨可思过半矣。敢问高明。

论，所此说来，后儒在千百年之后揣摩孔子的笔削之意实在太过困难了。

康熙帝毫不讳言探求《春秋》本旨“不亦难乎”，说这部《春秋传说汇纂》只是退而求其次，辨之详、取之慎，争取能对属辞比事之教有些助益而已。<sup>1</sup>

康熙帝这么说，虽然可以看作是一定程度的自谦，但显然也明白承认了《春秋》所蕴涵的孔子真义恐怕永远也不可能被发现了。

康熙帝这个说法为官学定了调子，但人们对破解《春秋》密码的热情依然不减。即便“名弧石勒诛，触眇符生戮”，<sup>2</sup>文字狱把许多学者驱赶进了训诂考据的天地，但依然不乏有人立意以训诂考据的方式来为经典解码。这部分地是因为文字狱的威力被过分夸大了，<sup>3</sup>毕竟社

<sup>1</sup> [清]《春秋传说汇纂》“圣祖仁皇帝御制春秋传说汇纂序”：六经皆孔圣删述，而孟子特言孔子作《春秋》。《左氏》、《公羊》、《穀梁》三家各述所闻以为传，门弟子各衍其师说，末流益纷以一字为褒贬，以变例为赏罚，微言既绝，大义弗彰，至于灾祥讖纬之学兴而更趋于怪僻。程子所谓炳若日星者不因此而反晦乎？迨宋胡安国进《春秋解义》，明代立于学官，用以贡举取士，于是四传并行。宗其说者率多穿凿附会，去经义逾远。朕于《春秋》，独服膺朱子之论。朱子曰：《春秋》明道正谊，据实书事，使人观之以为鉴戒。书名、书爵，亦无意义。此言真有得者，而惜乎朱子未有成书也。朕恐世之学者牵于支离之说而莫能悟，特命词臣纂辑是书，以四传为主，其有舛于经者删之，以集说为辅，其有畔于传者勿录。书成凡四十卷，名之曰《传说汇纂》。夫《春秋》之作，以游、夏之贤不能赞一词，司马迁称七十子之徒口授其传而人人异端，当时已无定论，后之诸儒欲于千百年后悬断圣人笔削之指不亦难乎。是书之辑亦唯择其言之当于理者，虽不敢谓深于《春秋》，而辨之详、取之慎，于属辞比事之教或有资焉。是为序。康熙六十年夏六月朔。

<sup>2</sup> [清]顾炎武《咏史》，《顾亭林诗文集》，中华书局，1983年，第361页。

<sup>3</sup> [美]艾尔曼：《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》（From Philosophy to Philology, by Benjamin A. Elman, Harvard University Press, 1984），赵刚/译，江苏人民出版社，1995年，第10页：相对于前朝而言，清代对士大夫的压制显然为人夸大了。把考据学派的兴起归因于清朝文化压制政策的说法，忽略了前代出现过类似政治环境的事实。不论宋朝，还是明朝，都不是自由表达政治观点的天堂。更有甚者，17世纪，太监魏忠贤操纵的对政治对手东林党的迫害，其手法之残酷恐怖，规模之大，远远超过清朝的文禁。另见第171页注释⑩（案：即对上段的注释）：这个观点从路德·C·古德里希《乾隆文字狱》出版后，广为学界接受，（巴尔的摩，1935）页30—67。另见余英时：《论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究》，三联书店，2000年。

苗润田：《中国儒学史·明清卷》，广东教育出版社，1998年，第290页：近年来，随着学术研究的深入，这种由文字狱造成朴学兴盛的观点，受到一些学者的质疑。他们认为乾嘉学派的形成与文字狱并无必然联系，把这一学派的成因归结为是“康乾盛世”的产物。有学者指出，明代也有文字狱，但明代却没有产生以主流形式出现的考据学，这说明文字狱既可以使纯学术性的考据学产生，也可以使言心言性的王学或其他学问产生。因而不能把乾嘉学派的产生归结为文字狱。也有学者认为，无论是“文字狱说”，还是“康乾盛世说”，都还是停留于形成乾嘉学派的外在原因的探讨，没有充分注意到中国古代社会理论思维本身发展内在逻辑的认识；乾嘉学派的形成原因是多方面的，文字狱是一个不可忽略的重要因素，而儒学发展的内在逻辑亦应给以充分注意。

会结构决定社会意识，思想钳制是专制体制的伴生物，是权力集中度的函数，只要专制尚在，思想钳制就在。而满清虽然以君主个人的高度专制著称，但正如朱维铮说：“由于满洲君主贵族始终只信仰庇佑过自己祖先的守护神，提倡理学只是作为一种统治术，一种把‘以夷制夷’的传统策略反向运用的‘以汉制汉’的特殊手段，并且毫不掩饰他们对于手段本身的疑忌和滥用，因此他们对于经学的异端，非但难得用权力给以制裁，反而经常以纵容或者鼓励来显示自己对于奴隶们一视同仁的宽厚，当然要以奴隶不得冒犯主子作为条件。清朝的文字狱，打击的重点倒是溺于道统正统之类理学说教的迂夫子，便从反面递送了容忍异端及其限度的信息。正因如此，在君主高度专制的清朝，反而出现了对传统的经学诸形态逐一予以怀疑和否定的活跃思潮。”<sup>1</sup>

求是之风及于史学，王鸣盛《十七史商榷》甚至明确反对史家一贯的褒贬传统，<sup>2</sup>而另一方面，即便是训诂考据，也并非仅仅是训诂考据而已，如惠栋所谓“经之义存乎训”的宗旨，很多时候训诂考据只是手段而不是目的——目的永远是亘古相传的那四个字：通经致用，<sup>3</sup>尽管纯粹的训诂派也占有一方势力。<sup>4</sup>

《韩诗外传》释儒为“不易之术也”，释六经为“千举万变，其道不穷”<sup>5</sup>，《纯长子枝

<sup>1</sup> 朱维铮：《中国经学的近代行程》，《中国经学史十讲》，复旦大学出版社，2002年，第56页。原载《复旦学报》，1989年第4期。

<sup>2</sup> [清]王鸣盛《十七史商榷序》，《十七史商榷》，中国书店，1987年，据上海文瑞楼版影印：大抵史家所记典制，有得有失，读史者不必横生意见，驰骋议论，以明法戒也。但当考其典制之实，俾数千百年建置沿革，瞭如指掌，而或宣法、或宣戒，待人之自择焉可矣。其事迹则有美有恶，读史者亦不必强立文法，擅加予夺以为褒贬也。

<sup>3</sup> 郭康松：《论清代考据学的学术宗旨》，《三峡大学学报》（人文社会科学版），2002年第5期：自戴氏反复倡言由小学以通经明道之后，这一思想在学术界产生了巨大的影响，官修《四库全书》，将它写入了《凡例》之中，“说经主于明义理，然不得文字之训诂，则义理何自而推”。作为一种价值取向，四库馆臣把这一思想贯穿于对历代著述的评价之中。纪昀亦曾说过：“不明训诂，义理何自而知。”这一宗旨影响之大，由此可见一斑。

<sup>4</sup> 参见[美]艾尔曼：《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》（From Philosophy to Philology, by Benjamin A. Elman, Harvard University Press, 1984），赵刚/译，江苏人民出版社，1995年，第23页：18世纪，程朱博学精神的崇尚者江永（1861—1762）比17世纪的阎若璩和顾炎武走得更远。他彻底抛弃顾、阎从前代沿袭的把训诂学研究视为义理实践一部分的观点。江永声称，古音韵研究只是一项趣味盎然的学术课题，而不是实现一种理想化社会政治目标的途径，这就在考据学界实现了一种关键性的观念转变。

<sup>5</sup> 屈守元：《韩诗外传笺疏》，巴蜀书社，1996年，第472页：《纯长子枝语》卷十八谓孙星衍《平津馆文稿》上《释儒》已取此义。又云：“儒为有道术之称，而道术则在六经。所以区古今，而通天地人，此儒之实际也。”



语》谓“儒为有道术之称”。归根到底，经学总在秉承着西汉传统，是术而非学，任凭世界千变万化，儒者也能从六经当中找出解决方案。如果经学从实用政治学走向象牙塔里的纯学术，这应该算是一种令人痛心疾首的倒退，如颜元所谓：“吾儒之学，以经世为宗，自传久而谬，一变训诂，再变词艺，而儒名存实亡矣。”<sup>1</sup>

训诂也好，词艺也罢，总该为经世服务。即如四库馆臣也提出过经之义理要基于训诂、史学褒贬要基于事实的主张。<sup>2</sup>经学作为政治学，经义之中自须体现大道，学者若把训诂打通则大道不待求而自现——王鸣盛为此作过一个比喻，说人想食甘，到市场上去买叫做甘的东西，遍寻而不获，而买了块糖吃则甘味自现。<sup>3</sup>考据与治道的关系便是如此，此为一代之风气使然，如戴震曾论义理与训诂之关系，认为从字义之考据出发可以循序而上达于道，<sup>4</sup>之所以要细之又细，因为圣人之道“毫厘不可有差”。<sup>5</sup>这般义理，并非宋儒《西铭》、太极之类的想像，而是自我得之，自实处得之。<sup>6</sup>戴又论到当时人们常说：“经学有汉儒之经学，还有宋儒之经学，前者主攻训诂，后者主攻义理。”——这确实是清代的常论，当时的学者大多轻视宋学而推尊汉学，反对宋人的空谈心性，甚至如冯班所谓“读书不可先读宋人文字”。<sup>7</sup>而戴震说：这个说法不合情理。所谓主攻义理，难道就可以抛弃经文于不顾而凭空猜想吗？如果这样也可以，那人人都是可以穿凿附会，这对经学有什么好处？凭空猜想的办法是行不通的，求义理只能求之于古经，而古经距离我们时代太远，难以索解，所以才需要求之于训诂。只要把训诂工作搞通了，古代经文的意思也就会被搞通，圣人的义理也就会明白无误地显露

<sup>1</sup> [清]李塉《颜元年谱》，中华书局，1992年，第80页。

<sup>2</sup> 《四库全书总目提要·凡例》：刘勰有言：“意翻空而易奇，词征实而南巧。”儒者说经论史，其理亦然。故说经主于明义理，然不得其文字之训诂，则义理何自而推；论史主于示褒贬，然不得其事迹之本末，则褒贬何据而定。

<sup>3</sup> [清]王鸣盛《十七史商榷序》，《十七史商榷》，中国书店，1987年，据上海文瑞楼版影印：经以明道，而求道者不必空执义理以求之也，但当正文字、辨音读、释训诂、通传注，而义理自见而道在其中矣。譬若人欲食甘，操钱入市，问物有名甘者乎？无有也。买饴食之，甘在焉。

同类观点另参[清]钱大昕《经籍纂诂序》，《潜研堂文集》，《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社，1997年，第377页：有文字而后有训诂，有训诂而后有义理，训诂者，义理之所由出，非别有义理出乎训诂之外者也。

<sup>4</sup> [清]戴震《与是仲明论学书》，《戴震文集》，中华书局，1980年，第140页：经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。

<sup>5</sup> [清]戴震《与是仲明论学书》，《戴震文集》，中华书局，1980年，第140页。

<sup>6</sup> [清]焦循《申戴》，《雕菰集》卷七：其所谓义理之学可以养心者，即东原自得之义理，非讲学家《西铭》、太极之义理也。

<sup>7</sup> [清]冯班《钝吟杂录》，指海本，卷四。

出来，自心与之暗合的地方也自然会因之而明朗。<sup>1</sup>

持此论者远非戴震一人。龚自珍解释孔子所谓的“正名”，从外祖父段玉裁的训诂考据入手，认为小学是上达之本——古人八岁入小学，学习六书九数、洒扫进退的基本功课；十五岁入大学，学习正心诚意、修齐治平（案：龚论所本之史料是有些歧义的）；<sup>2</sup>壮年为公侯、卿大夫，治理国家。但后世小学遭废，童子才入私塾就学习治理天下的大道理，要么就学深刻玄奥的性命至理，至于六书九数的基本功，一辈子也接触不到。<sup>3</sup>

龚自珍对这种情况非常忧虑，认为小学基本功若不恢复，治学便容易流于空疏，上达无本。于是，小学训诂并不仅仅是章句之学，其目标仍是终极大义，只不过要从基本功重新入手而已。

话虽如此，但我们难免会想：历代学者们已经解读出如此之多的《春秋》本旨了，到了清代，难道还会有多少可供发挥的空间么？——当然还是有的，正如纳兰成德的感叹：“呜呼，圣人之志，不明于后世久矣。”<sup>4</sup>清代诸多欲明圣人之志的努力在前文已经多有所述，这里再从经师们对克段一事的新一轮阐释来略窥端倪。

## 1. 严启隆

严启隆《春秋传注》认为“克段于鄆”并不是孔子的特笔，而是郑国的告词。方苞也有过类似的说法，认为外大夫公子出奔这种事定然没少发生，《春秋》之所以在隐、庄、桓、

<sup>1</sup> [清]戴震《题惠定宇先生授经图》，《戴震文集》，中华书局，1980年，第168页：言者辄曰：有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于理义。此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经，求之古经而遗文垂绝、今古悬隔也。然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者乃因之而明。

<sup>2</sup> 古代学制，参见李零：《简帛古书与学术源流》，三联书店，2004年，第180页“讲‘君子之教’的简文”：“……古代学制，古书有不同记载：（1）八岁入小学，学书计（读写技能），十五入大学，学礼乐射御（《大戴礼·保傅》、《白虎通·辟雍》、《汉书·食货志》、许慎《说文解字叙》）；（2）十岁入小学，学书计，十三学乐，十五学射御，二十学礼（《礼记·内则》）；（3）十三入小学，二十入大学（《尚书大传》）。简文残缺，所述有两种可能，一种是七岁以前受父母教育，八岁入学，学数一岁、学书三岁、学言三岁，十五以后学礼乐射御；一种是七岁以前受父母教育，八岁入学，学书三岁、学言三岁，十三以后学礼乐射御。疑“教射与御”后面还有“教礼与乐，又五岁”或“教礼与乐，又七岁”。

<sup>3</sup> [清]龚自珍《陈硕甫所著书序》，《龚自珍全集》，上海人民出版社，1975年，第195页。

<sup>4</sup> [清]纳兰成德《春秋经筌序》，《通志堂经解》[宋]赵鹏飞《春秋经筌》卷首。

闵、僖五公近百年间别无记载，要么是该国未告，要么是有告而鲁史未书。<sup>1</sup>而严启隆的意思是，郑国发生了叔段出奔一事之后，通告了鲁国，文件上就是这么写的，《春秋》也是原样照抄。——这是严对《春秋》的一个总体认识：《春秋》一字一句全是鲁史旧文，完全没有经过孔子删削。四库馆臣推测他是深厌旧说之穿凿，要将之一扫而空，但又有些矫枉过正，走到另一个极端了。<sup>2</sup>

那么，依照鲁史旧文的这一公设，既然克段一句只是郑国的告词，自然不会有什么责备郑庄公的所谓深意。这事很好理解：郑国既然把这件事通报邻国，自然把过错记在叔段的头上；既然把叔段当作罪犯，自然不称弟、不称公子，以示与罪犯断绝亲属关系；用“克”字是表示郑庄公的军事行动属于平乱性质。

严启隆的解释还算朴实无华，接下来又发挥道：孔子作《春秋》，本于鲁史旧文，他批评郑庄公不假，但批评是落在别的地方。孔子曾经说过：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”而这“礼乐征伐自诸侯出”的情况就是从郑庄公开始的。当时，周王室虽然衰落，但王纲依然未解，郑国和周王室的关系本来就很近，而以郑庄公的雄才大略，如果能够一心尊奉周天子，自然有能力使得周室复兴，使礼乐征伐还归天子。但郑庄公没这么做，而是今天攻打卫国，明天攻打宋国，拉帮结派，斗争不止，甚至还把周天子给射伤了。如果不是郑庄公这么乱搞，哪能由此就开启春秋之乱世？溯本求源，郑庄公就是从克段开始才越搞越不像话的。有了克段之事，才有了后来伐卫；有了伐卫，才有了后来的东门之役……环环相扣，愈演愈烈。而孔子作《春秋》，对外国的材料却只是原文照录而已，前人有认为孔子在克段这事上特别强调兄弟之义，这是不对的。孔子批评郑庄公并不是因为克段这件事，批评克段这件事也不是在“郑伯克段于鄢”这条记载里——这段文字应该就是郑伯赴告的原文记录。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> [清]方苞《春秋直解》卷一：鄢，段之邑也。春秋之初，公子大夫未有擅其私邑者，而段独据邑以抗其君，故书克，敌辞也。不书出奔者，自僖二十八年卫元咺出奔以前，外大夫公子之奔皆不书也。隐、庄、桓、闵、僖五公近百年，外大夫公子岂无奔者，而无一见于经，必其国不告，或告而鲁史不书也。郑突、曹赤书归而奔不见经，则公子之奔不书审矣。段据邑以抗君，动干戈于邦内，故以为非常而志之，其败而奔则以为不足志焉耳。庄十二年宋厉出奔陈，则志失贼而非志大夫公子之奔也。

<sup>2</sup> 《四库全书总目提要·春秋传注》：国朝严启隆撰。启隆字尔泰，乌程人。前明诸生。其说谓孔子欲讨论恒而不得，故作《春秋》以戒三家。不始惠公而始隐公者，以隐有鍾巫之难，特托以发凡。……又谓《春秋》一字一句皆史旧文，圣人并无笔削。其意盖深厌说《春秋》者之穿凿，欲一扫而空之，而不知矫枉过直，反自流于偏驳也。

<sup>3</sup> [清]严启隆《春秋传注》卷一：此外事之首见也。史于外事，凭告则书。郑既来告，必告段罪。故没其母弟之亲而以克乱播于诸侯。克段于鄢，即郑伯之告词，不当误以罪庄读也。圣人作经，即本鲁史旧文，

严的分析是从周代史书体例入手的，立论基础是《左传·隐公十一年》的“凡诸侯有命，告则书，不然则否”，这是东周时代的国际惯例。<sup>1</sup>《春秋·隐公十一年》对本年冬天只记载了一件事，就是鲁隐公去世，但《左传》说在同一时间还发生了一件事，而且是一件大事，就是郑庄公攻打宋国，把宋国杀得大败。但是，这样大的一件事为什么《春秋》不加记载？

《左传》的说法是：这件事虽然很大，但宋国并没有通报鲁国，所以鲁国史官也就不作记录。不仅如此，就算是战事大到灭国的地步，只要被灭亡的国家不来通报战败，胜利国也不来通报战胜，史官都不会记录在策的。<sup>2</sup>

对克段这条记载，传统的经典解释是史料原文并非如此，是经过孔子改定才成了现在这样，孔子的改定之处也就是《春秋》深意之所在，而严启隆代表的是相反一派的意见，以《左传》为据，认为史料原文如此，孔子并未删改。——这问题是立论的一大基石，但到底哪块基石才是可靠的却说不太清，所以，以严谨的眼光来看，这两派的不同基石也就只能被看作两种不同的公理体系，不过，除了被当作公理之外似乎也没有更好的办法了。

## 2. 毛奇龄，万斯大

再来看看毛奇龄的《春秋条贯》。关于毛奇龄，在前文已经有过一些介绍，此人用力既勤，见解也新，但学风不是很好，讨论起学术问题来经常夹枪带棒的，又很有几分偏执的气

---

其所罪庄，别自有在。不以庄之兄弟义为义，罪庄若何？子曰：天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，实始郑庄。当是时，周室虽衰，王纲未解，郑庄，桓公之孙，武公之子。桓即宣王之母弟，于周最亲，两世为王卿士，兼以郑庄才略十倍诸君，使其乃心王室则上尊共主、下率群侯，犹可致周室复兴，使礼乐征伐还归天子，而今日伐卫，明日伐宋，相仇相党，迄于射王。苟无郑庄，乌至而启春秋之乱哉。揆厥所繇，实自克段之日为始。有克段然后有伐卫之兵，有伐卫然后有东门之役，有东门然后有入郭之师，有入郭然后有长葛之围，有长葛然后有华督之弑。事之相因，不可断绝。经于外事不加笔削，从其本始而备存之，未尝专以兄弟为义。故罪郑庄不在克段，罪克段不在克段之文，克段之文盖郑伯之告文也。

<sup>1</sup> 许兆昌：《周代史官文化——前轴心期核心文化形态研究》，吉林大学出版社，2001年，第230页：至迟到东周时期，各诸侯国史官记事，已经形成了相互赴告的惯例。因此重大事件往往各国史官都有记录。《左传·襄公二十年》载：卫宁惠子疾，召悼子曰：“吾得罪于君，悔而无及也。名藏在诸侯之策，曰：孙林父、宁殖出其君。”不告则不书。鲁僖公二十四年，重耳入主晋国，《春秋》经文不书此事，《左传》解释云：“不书，不告入也。”杨伯峻注：“晋文不告入，故鲁史不书。”

<sup>2</sup> 《左传·隐公十一年》：冬十月，郑伯以驍师伐宋。壬戌，大败宋师，以报其入郑也。宋不告命，故不书。凡诸侯有命，告则书，不然则否。师出臧否，亦如之。虽及灭国，灭不告败，胜不告克，不书于策。

质。时人称他“好辨善譬”，<sup>1</sup>梁启超甚至把他列为四大学界蠹贼之一。<sup>2</sup>

毛奇龄对《春秋》提出过一个很新奇的简书与策书之别（已略见前述）：《春秋》是所谓简书，内容只是一个题头，或者说是索引；《左传》则是策书，详记事件的经过。孔子修《春秋》是以简书为底本，左丘明作《左传》则是以策书为底本。

简书的内容不能算是大纲，因为大纲会囊括事件的所有要点，而题头或索引主要起到一个分门别类的作用——毛奇龄称之为“籤题”，通过籤题可以去找相应的策书来了解事件的详细经过。比如《春秋》同样一个“公如晋”，查《左传·成公十八年》的“公如晋”是朝见晋国新即位的国君，而查《左传·哀公元年》的“公如晋”，是说鲁国因为新立了国君而去朝会晋君。（案：毛奇龄这里可能有误，哀公元年并无此事。）——这样一来，那些微言大义也就纷纷没了着落。<sup>3</sup>

于是，按照简书与策书之别，毛奇龄解释克段道：《春秋》称“克”，大概是称赞郑庄公虽然打败了叔段却不杀他。《公羊传》和《穀梁传》没见过策书，所以误以为郑庄公杀了叔段。庄公不是什么好人，他后来置姜氏于城颍，又在繻葛之战中射伤了周天子的肩膀，劣迹昭彰，但克段这件事却是作得对的，这一节在兄弟人伦的意义上“可补周公诛管、蔡，季友鸩叔牙、缙仲庆父成法之变”。《春秋》开卷就写这件事，是为处理兄弟关系的情况树立一个典范。《春秋》并没有因为郑庄公的一贯劣迹而抹杀这一点善行。

有人问道：“姜氏想要除掉庄公，这与《春秋》后文里宋襄夫人杀宋昭公的罪过相同，为什么说庄公置姜氏于城颍就作得不对？”回答是：“姜氏确实有罪，但别人可以惩治她，庄公却不可以惩治她。就像鲁庄姜氏弑杀子般，齐国抓了她，可以杀掉，但鲁闵公和鲁僖公

<sup>1</sup> [清]阮元《毛西河检讨全集后序》，《擘经室二集》，中华书局，1993年，第543—544页。

<sup>2</sup> 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海古籍出版社，2001年，第101页。

<sup>3</sup> [清]毛奇龄《春秋毛氏传》卷一：是以夫子修春秋第修简书，而左丘明作传则取策书而修之。……诚以《春秋》记事，原有门部，而作志者则因门为题，就事立志，谓之籤题，不谓之纲领。盖纲领必概括其事而取其要领以为文，籤题则但志其门名而必藉按策以见其事，不相侔也。（宋人以纲目拟《春秋》非是。）大抵《春秋》门部见于旧史官记事法式有二十二门……凡此门部先定之为记事之则，而志名者则又另立一籤题以为门部之标识。至于事之始末详略皆所不问。如同一朝晋，而成十八年公如晋，朝晋君新立也；哀元年公如晋，则我以新立朝晋君也。同一会齐，而庄十三年公会齐侯盟于柯，为平乘丘之败；二十三年公会齐侯盟于扈，为申结婚姻之好。同一伐邾，而隐七年公伐邾为释宋怨；僖二十二年公伐邾为讨酈杀。同一迁许，而成十五年许迁于叶则许自请迁者；昭九年许迁于夷则系楚逼迁之者。向使无策书，则此《春秋》者不过一门部名目，曰朝耳，会盟耳，侵伐而迁灭之耳，何曾有一事可究竟言之？而谓此名目中有微词，凡书国、书爵、书名、书氏，皆有义例，岂非梦梦？然而不考经文则不能读传，不深核简书则不能检校策书之事，凡释《春秋》必当以经文为主，而以传佐之。

却不能杀她。幸好郑庄公悔悟得早。后儒总是对庄公养成弟恶之后痛下杀手的作风深恶痛绝，这都是因为误信了《公羊传》和《穀梁传》，以为庄公杀了叔段。如果知道庄公没杀叔段，对他此前的所作所为也就可以谅解了。《徐仲山日记》里说道：‘世人因为郑庄公要等叔段多行不义必自毙的那种养成弟恶的态度而责备他，其实这是讲不通的。如果庄公真听了公子吕的话，马上起兵除掉叔段，这分明是无故而杀弟，就算拿公羊家君亲无将的理论来为庄公开解，恐怕也很牵强。’”

毛奇龄很为郑庄公鸣不平，说连周公那样的圣人都没能教育好管叔和蔡叔这两个弟弟，最后还是不得已杀了他们，又何必讥刺郑庄公的“失教”？况且庄公最后也还留了叔段一命。尤其是胡安国，既然知道庄公没杀叔段，却还是深文周纳，说庄公怕叔段威胁到自己，所以处心积虑，一定要等叔段失败，好断绝他的属籍，使他不能再在郑国落脚。但是，如果庄公真的绝了叔段的属籍，按当时的惯例自会斥其氏、灭其族、不立其后，但从后文来看，郑庄公明明没这样作。<sup>1</sup>

——为郑庄公说好话的人不多，毛奇龄就是其中一个，而且既讲情理，又讲证据，并不显得穿凿。只是，简书与策书之说是否站得住脚，这还不能遽下定论。

万斯大也是为郑庄公辩护的，他在《学春秋随笔》里批评先儒：你们都说庄公故意养成叔段之恶，难道说庄公在封京邑给叔段的时候就盘算到了后来发生的一切？这里边的变数实在太多了。设若叔段起兵的时候庄公没能发觉，或者庄公讨伐叔段的时候京邑之人并没有背叛叔段，甚至帮助打败了庄公，那叔段就该作郑国的新君了。最笨的人也不会这么作，难道

<sup>1</sup> [清]毛奇龄《春秋条贯》卷一：郑武公之子庄公为母姜氏所恶，请立次子叔段而武公不许。庄公立，姜氏请封段岩邑。使居京城，且复收西鄙、北鄙，至于廩延。缮甲兵，具卒乘，将袭国，而姜氏应之。及期，郑伯乃以二百乘伐京，京人叛叔段。入鄙，郑伯遂克段于鄙，而叔段奔共。书曰克，胜之也，盖善其胜之不杀之也。《公》、《穀》不见策书，误以为杀之。《公》曰：克者，杀也。《穀》曰：能也，能杀也。遂谓夫子此书责伯之养恶以杀其弟，而不知策书具在，伯未尝杀弟也。共者小国而今为郑邑，叔据居之，终其身。初名京城太叔，今名共叔，皆以所居为名，故郑伯置姜氏城颍，繻葛之战射王中肩，此二事逆迹显著，而只此一节其于兄弟间可补周公诛管、蔡，季友鸩叔牙、缙仲庆父成法之变。《春秋》开卷即书此，以为兄弟人伦所考鉴。所谓一端善即善之化工，无偏私也。

或曰姜氏将杀庄公，此与宋襄夫人杀宋昭公罪同，何以置城颍为非是？曰：姜有罪，人可治之，庄不得治之也。如鲁庄姜氏弑子般，齐得杀之，闵、僖不得而杀之也。幸郑庄悔之早尔。后儒极恶郑庄养成弟恶以厚其崩而待之毙，总以杀叔二字致误，若知不杀叔，则从前皆可谅矣。《徐仲山日记》曰：世以待毙责伯为不通。向使伯不待毙，遽如公子吕之言起而除之，则无故杀弟，虽曰播公羊氏君亲无将之一言以自解，肯恕伯乎？今伯不惟待之毙，且待之不毙，而深文之徒犹谓失教训不早裁制，则周公大圣尚不能得之管、蔡，而以之责伯，不可也。胡氏解《春秋》，既知不杀，依然深文之，谓庄恐轧己，必俟其败以绝其属籍，使不得居父母之邦。夫《春秋》绝属则将斥其氏、灭其族、不立其后，而郑庄不然。

郑庄公这样的聪明人就会这样作吗？庄公要是真要杀弟之心，在姜氏请封制地的时候就可以把制地给他，这样不是更方便下手吗？<sup>1</sup>

其实从庄公即位到克段于鄆，只要把这之间的时间算清楚，就很容易相信万斯大的看法。毕竟长达二十多年的长远谋划，事事符合节，这有些高看人类的能力了。但这也只是揆诸人情罢了，过硬的证据是很难找到的。

### 3. 李埏

有揆诸人情的，也有揆诸世变的，李埏的《春秋传注》又开启了一个思路：到了春秋时代，封建制度已经沿袭很久了，人伦之变发生了很多，而其中的首祸就是兄弟相继。鲁国有鲁桓公谋杀哥哥鲁隐公，齐国有公子纠和公子小白（即后来的齐桓公）的争位，郑国有公子忽和公子突（两人都是郑庄公的儿子）的相残……每个邦国里都有这种事情。就算有些兄弟之间会发扬风格而让位，比如宋宣公和吴王诸樊，最后也会演变成弑戮的局面。至于其他以子弑父、以臣弑君，友邦之间互相残杀，种种人伦惨剧数不胜数。为什么会这样？因为在封建制度下，官位、爵位大多都是世袭的，很容易造成你争我抢的局面，而在秦代之后，改封建为郡县，世官和世禄都取消了，官爵和俸禄全由中央朝廷予取予夺，大家想争也没法去争了，弑逆之祸反而比三代要少。所以说封建制度不能再行于后世了。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> [清]万斯大《学春秋随笔》卷一：段于庄公，兄弟也，而有君臣之义，恃母而骄，以至于乱，绳以国法，不得不讨。庄公之失，始在顺母志而授之以京，终在段入鄆而复穷之以伐。夫段为姜氏爱子，庄欲顺母志岂别无富之贵之道邪？夫岂不知段之多才好勇而反予以乱之资邪？在庄于此无奈母之数请而姑以予之，亦谓可以快其求、盈其愿，而不意其后之至于此也。先儒谓庄故予以养成其恶，然则予之日，庄预计曰：吾予以京，彼必作乱；彼作乱，吾必克之。藉令段作乱而公不闻，或伐之而京不叛，反助段以取胜，则郑将为段有，此虽至愚者不为，而郑庄肯为之乎？盖母不请，庄必不予。母请而庄予是徇母之私而不能裁之以制也。如谓庄素有杀段之心，则当请制时何不因以毙之，而反以岩邑辞之也？迨乎乱作而致讨，亦出于不得已。然段久于京而京叛之，穷而入鄆，复何能为？斯时谕之以礼，怀之以恩，段非归死必且自亡，而庄更蹙之以兵，是兄弟之情、君臣之谊，段固忘之，而庄亦与俱绝之矣。《春秋》不书段奔而书伯克段，其以此夫？

<sup>2</sup> [清]李埏《春秋传注》卷一：君帅师则称君，卿大夫帅称卿大夫。称郑伯，伯自帅师也。段，弟也，不书，缮甲将袭郑而不弟也。克，□也。《易》所谓大师克也。鄆，郑邑，不书出奔，胜之而不言杀即出奔也，不待书也。封建相沿久，五伦多故，而首祸在兄弟继。此书鲁之隐、桓，齐之子纠、小白，郑之忽、突，卫之伋、朔，晋之桓叔，兄弟争杀，无国无之，甚至于季康子嗣位而桓子所属之嫡子生视之已有人代为杀，且兄弟让位如宋宣公、吴王诸樊而终成弑戮，以至商臣以子弑父，商人以臣弑君，敬嬴欲立其子而贼其君夫所立之子，至于友邦相杀，愈难尽述，而五伦胥灭矣。皆由封建世位、世爵而争夺樊然。秦后封



封建与郡县的利弊，自汉至唐，争论已经很多了，柳宗元《封建论》一出，基本上给这个问题定了调子。后来苏轼补充了几句，说封建时代臣弑其君、子弑其父、父子兄弟相互残杀的事情都是出于袭封争位的缘故，三代圣人以礼乐教化天下，收效显著，但就这样也终于禁止不住愈演愈烈的篡弑之祸。再看看汉代以来的情况，君臣父子互相残杀的事情还是很多，但事情都发生在诸侯王子孙身上，而卿大夫因为有了世袭，也就没有了这种情况。近世不再有封建制度了，这种人伦惨剧也就基本绝迹了。<sup>1</sup>——这都是自内来说，直到黄宗羲感于外侮，才以新视角重论封建，这是后话。<sup>2</sup>

李塉的见解并没有超过苏轼太多，说得也不如苏轼清楚。他对封建制的看法要详见于《书习斋存治编后》，并不是象牙塔上的玄想，而是有的放矢，针对老师颜元欲从三代的井田、封建中寻求政治改革的见解而来。但是，这个问题此刻被放在《春秋》解经的文字中提出来，却难免让人怀疑所谓孔子“万世垂法”的有效性。封建与郡县的利弊到了柳宗元、苏轼以后便没有太大的争议了，但显而易见的是：生活在春秋时代的孔子应该是没有废封建、改郡县的前卫观念的。恰恰相反，孔子推尊周公，而周公正是周初封建的设计师与执行人；孔子要克己复礼，而所谓周礼又是完全依附于周代封建的社会结构与宗法秩序之上的。但孔子又不可能犯错，学者们也只能在各自的时代背景之下作出各自的解释了。

## （六）结语

### 1. 李贽问题

清代经学，还有种种丰富多彩的地方，既考据上的争锋，也有公羊义理的复兴，这里不再多作引述。仅从以上罗列过的历代学人对克段一案的纷繁解说而对经学的发展略作管窥。到此，争议不但没有了解，反而愈演愈烈，既有今文、古人之争，也有理学、心学之争，又

---

建易而郡县，世爵移而科目，尺官铢禄皆由朝廷，欲争无由，故弑逆之祸反少于三代，此封建所以不能复于后世也。

<sup>1</sup> [宋]苏轼《东坡志林》卷五“秦废封建”：凡有血气必争，争必以利，利莫大于封建。封建者，争之端而乱之始也。自书契以来，臣弑其君，子弑其父，父子兄弟相贼杀，有不出于袭封而争位者乎？自三代圣人以礼乐教化天下，至刑措不用，然终不能已篡弑之祸。至汉以来，君臣父子相贼虐者，皆诸侯王子孙，其余卿大夫不世袭者，盖未尝有也。近世无复封建，则此祸几绝。仁人君子，忍复开之欤？故吾以为李斯、始皇之言，柳宗元之论，当为万世法也。

<sup>2</sup> [清]黄宗羲《封建》，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1985年，第十一册，第18页；《明文海评语彙集》卷九十二·论九，同书第121页。



有汉学、宋学之争……至于所谓圣人真意、《春秋》本旨，永远都在五里雾中，让人越看就越看不清楚。

不同的“修正主义”轮番上台，但往往打扮成“原教旨主义”的形象，虽然真正的“原教旨”也许我们永远不得而知。

在五花八门的阐释中，离经叛道的声音也时有耳闻。早在明代，狂生李贽在《童心说》里不羁地议论过：所谓六经、《论语》、《孟子》之类，若非史官和臣子们的夸大其辞，便是笨蛋徒弟们零星片断的笔记和回忆，等整理成书之后，后人不察，还以为书中内容都是出自圣人之口，于是尊之为经，哪里知道其中一多半恐怕都不是圣人的话。退一步说，就算真的都是圣人之言，圣人当初也只是对一时一事有感而发的，哪里就成了万世不移之法？<sup>1</sup>

李贽说话经常带着几分侠气，把异端见解表达得更加异端，不过，就人之常情而言，单纯的事实总不如观念上的事实更加容易流传——例如，彭乘在《墨客挥犀》里作过这样两个小小的考证：杜牧的《华清宫诗》有个名句，“一骑红尘妃子笑，无人知是荔枝来”，但考之史料，唐玄宗总是在十月到来年开春这段时间住在骊山，从来没在六月住过，而荔枝要到盛夏才熟，杜牧诗意虽好却与事实不符；再有，杜牧的《阿房宫赋》传为千古名文，把阿房宫里的生活写得有如亲见，但事实上秦始皇从没在阿房宫住过。<sup>2</sup>

杜牧这是用虚构表达了真实，用虚构的事实表达了真实的特质。这也符合现代心理学的结论：当有人问你，你的某个朋友是个什么样的人，你一般不会去一件件地叙述你能记起的他的种种行为，而只会用表示特质的语言来描述他，比如他很友善，很乐于助人等等。你对他的许多事情都记错了，或者和别的事情混淆了，但你对他越是熟悉，就越是容易自动

---

<sup>1</sup> [明]李贽《童心说》，《焚书》卷三：夫六经、《语》、《孟》，非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语。又不然，则其迂阔门徒，懵懂弟子，访忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书。后学不察，便谓出自圣人之口也，决定目之为经矣，孰知其大半非圣人之言乎？纵出自圣人，要亦有为而发，不过因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子、迂阔门徒耳。药医假病，方难定执，是岂可遽以为万世之至论乎？然则六经、《语》、《孟》，乃道学之口实，假人之渊薮也，断断乎其不可以语于童心之言明矣。呜呼～吾又安得真正大圣人童心未曾失者而与之一言文哉！

<sup>2</sup> [清]俞樾《茶香室丛钞》卷八“杜牧华清宫诗失实”条：宋彭乘《墨客挥犀》云：杜牧《华清宫诗》：“一骑红尘妃子笑，无人知是荔枝来。”据《唐记》，明皇以十月幸骊山，至春即还宫，未尝六月在骊山也。荔枝盛暑方熟，词意虽美而失事实。按自古词人如此者甚多。秦始皇未尝一日居阿房宫，杜牧《阿房宫赋》亦失实也。

另，近年考古发现证明阿房宫为未完工建筑，应未及投入使用。参见杨东宇、段清波：《阿房宫概念与阿房宫考古》，《考古与文物》，2006年第2期。中国社会科学院考古研究所阿房宫考古工作队，西安市文物保护考古所阿房宫考古工作队：《西安市阿房宫遗址的考古新发现》，《考古》，2004年第4期。

地对他作出特质推论，而特质推论有时又会让你回忆起看似真实而其实仅仅是“合理”的事实，并且为之赋予意义，用一致性加以整合——或许就像杜牧的例子那样。

## 2. 修昔底德的虚构与瑞格瑞格的故事

文笔如此，史笔亦然。我们看到历代经学家分析克段事，《左传》中姜氏如何说、庄公如何说，都成为他们立论的基础，然而通观《左传》，那些密室之私谈、孑身之感叹，透露出了一个相当致命的问题：这些话到底谁听见了，谁又记下了？这显见是执笔之人代人拟言，完全是小说的风格。<sup>1</sup>在这个问题上，古老的修昔底德在写作《伯罗奔尼撒战争史》的时候对写作方法的一段自述对我们应该是有一些参考价值的：“在这部历史著作中，我利用了一些现成的演说词，有些是在战争开始之前发表的，有些是在战争时期中发表的。我亲自听到的演说词中的确实词句，我很难记得了，从各种来源告诉我的人也觉得有同样的困难；所以我的方法是这样的：一方面尽量保持实际上所讲的话的大意，同时是演说者说出我认为每个场合所要求他们说出的话语来。”<sup>2</sup>

修昔底德坦诚地交了自己的书写方法，那么在我们的眼里，这样的书写在何种程度上可以被称作“真实”？

“真实”总是有很多种形态，用时下的观念来理解古老的传说也是一种最常见不过的形态，经学的流变已经让我们看到了很多这样的例子。最后，容我转述吉尔兹在《地方性知识：从比较的观点看事实和法律》一文中的一件趣事：事情发生在1958年南太平洋的巴厘岛上，起因很简单：瑞格瑞格的妻子跟别的男人跑了。瑞格瑞格向本村的村委会求助，希望把妻子弄回来。这个村委会大约由一百三十名男子组成，每三十五天召开一次决定本村事务的会议。虽然村委会里的每个人都同情他的不幸，却也很清楚这类事情并不在村委会的管辖之内，而是该交由当事人的亲族处理的。但瑞格瑞格的亲族也帮不上忙，因为他们实在太弱小了。

瑞格瑞格在郁闷的情绪里越陷越深。七八个月之后，一件重要的政治任务降临在他的头上：村委会的首领共有五人，每个人任期三年，任期的轮换是自动的，轮到谁的头上谁就必须去作，不得推辞，也不得玩忽职守，否则就会招来天降的灾难。现在，这个幸运或不幸的首领任期恰好落到了瑞格瑞格的头上。

<sup>1</sup> 钱钟书：《管锥编》，中华书局，1979年，第164—166页。

<sup>2</sup> [古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》（History of the Peloponnesian War, by Thucydides），谢德风/译，商务印书馆，1960年，第17页。

出乎所有人意料的是：情绪沮丧的瑞格瑞格居然拒绝就任——村委会首领的职务居然有人拒绝，这是所有人都没遇到过的事情。拒绝就任就等于放弃了自己的村子，甚至等于放弃了人类，你就会失去房屋和土地（因为那是属于村子所有的），成为一个流浪者。你还会失去进入本村庙宇的资格，这便割断了与神的联系，你当然也失去了政治权利，失去了身份等级，失去了所有的社会关系。这是规矩，严格的规矩。

但大家还是很想把瑞格瑞格“挽救”回来的。在后来的几个月里，村委会为此召开了六次特别会议，要让瑞格瑞格回心转意。不仅如此，朋友们还去找他通宵谈话，族人们也不厌其烦地软硬兼施。当一切的努力终告失败之后，村委会终于开除了他，亲族也开除了他，被妻子抛弃了的瑞格瑞格终于被所有人抛弃了。<sup>1</sup>

事情并没有到此结束，但我的转述就结束在这里了。瑞格瑞格所生活的这个颇有原始风格的村子是很有一些代表性的。如果我们把瑞格瑞格的村子假想到几千年之前，在漫长的社会进程中，人们又会怎样传说和解读瑞格瑞格的故事呢？他会是许由，还是伯夷、叔齐？

回顾经学史上种种的翻云覆雨、此起彼落，人们一方面借着对旧有的经典文本的解读，借着对古老历史的虚构而诞生出种种新的思想，一方面也因此而产生了太多的争执和太多的拘泥。——至于后者，正如王守仁的一首《碧霞池夜坐》：

一雨秋凉入夜新，池边孤月倍精神。  
潜鱼水底传心诀，栖鸟枝头说道真。  
莫谓天机非嗜欲，须知万物是吾身。  
无端礼乐纷纷起，谁与青天扫宿尘？<sup>2</sup>

时值明代著名的“大礼议”波澜乍起，新皇帝是该称生父为父亲还是叔父，这个看似荒谬的问题陆续使百余大臣下狱，使十余人死于廷杖。作为精通礼学的名人，王守仁对此事竟然不置一辞，个中原委，大约在这首诗中可以窥见一二。至于前者，质疑、推翻、重建、再质疑……从来没有过一个固定的儒学，也没有过一家固定的儒家思想。作为一门政治哲学，时局既变，儒学也总是应时而变。它虽然是本土学术，却不是、也不甘于只是一门地区性知识——从这层意义上说，它绝不是相对于西学的所谓国学，毕竟“法者，天下之公器也；变

<sup>1</sup> [美]吉尔兹：《地方性知识：从比较的观点看事实和法律》，《地方性知识：阐释人类学论文集》（Local Knowledge, by Geertz, C.），王海龙、张家瑄/译，中央编译出版社，2000年，第232—235页。

<sup>2</sup> [明]王守仁《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第786页。

者，天下之公理也。大地既通，万国蒸蒸，日趋于上。大势相迫，非可阂制。变亦变，不变亦变。变而变者，变之权操诸己，可以保国，可以保种，可以保教；不变而变者，变之权让诸人，束缚之，驰骤之……”<sup>1</sup>这段话出自梁启超的《论不变法之害》，而正是在这个时候，经学的历史便基本结束了。

---

<sup>1</sup> 梁启超：《论不变法之害》，《饮冰室合集》，中华书局，1988年，第一册，第8页。

## 引用书目

### 丛书

李学勤主编：《十三经注疏》标点本，北京大学出版社，1999年。

[汉]何休/注，[唐]徐彦/疏《春秋公羊传注疏》。

[汉]孔安国/传，[唐]孔颖达/疏《尚书正义》。

[汉]毛公/传，[汉]郑玄/笺，[唐]孔颖达/疏《毛诗正义》。

[汉]赵岐/注，[宋]孙奭/疏《孟子注疏》。

[汉]郑玄/注，[唐]孔颖达/疏《礼记正义》。

[汉]郑玄/注，[唐]贾公彦/疏《仪礼注疏》。

[汉]郑玄/注，[唐]贾公彦/疏《周礼注疏》。

[魏]何晏/注，[宋]邢昺/疏《论语注疏》。

[魏]王弼/注，[唐]孔颖达/疏《周易正义》。

[晋]杜预/注，[唐]孔颖达/疏《春秋左传正义》。

[晋]范宁/注，[唐]杨士勋/疏《春秋穀梁传注疏》。

[晋]郭璞/注，[宋]邢昺/疏《尔雅注疏》。

[唐]李隆基/注，[宋]邢昺/疏《孝经注疏》。

二十四史（点校本），中华书局。

《史记》，1959年。

《汉书》，1962年。

《后汉书》，1965年。

《三国志》，1959年。

《南齐书》，1972年。

《隋书》，1973年。

《北史》，1974年。

《旧唐书》，1975年。

《新五代史》，1974年。

《宋史》，1977年。

《明史》，1974年。

《新编诸子集成》，中华书局。

[宋]朱熹《四书章句集注》，1983年。

[清]陈立/撰，吴则虞/点校《白虎通疏证》，1994年。

[清]焦循/撰，沈文倬/点校《孟子正义》，1987年。

[清]孙诒让《墨子閒诂》，2001年。

[清]王先谦/撰，沈啸寰、王星贤/点校《荀子集解》，1988年。

[清]王先慎/撰，钟哲/点校《韩非子集解》，1998年。

程树德《论语集释》，1990年。

何宁《淮南子集释》，1998年。

黄晖《论衡校释》，1996年。

蒋礼鸿《商君书锥指》，1986年。

黎翔凤/撰，梁运华/整《管子校注》，2004年。

苏舆/撰，钟哲/点校《春秋繁露义证》，1992年。

汪荣宝《法言义疏》，1987年。

杨丙安《十一家注孙子校理》，1999年。

## 古籍

[汉]服虔/撰，[清]袁钧/辑《春秋传服氏注》，续修四库全书本，第117册，影印上海辞书出版社图书馆藏清光绪十四年浙江书局刻郑氏佚书本，上海古籍出版社。

[汉]韩婴/撰，许维通/校释《韩诗外传集释》，中华书局，1980年。

[汉]何休《左氏膏肓》，《汉魏遗书钞》。

[汉]贾逵《春秋左氏传解诂》，《汉魏遗书钞》。

[汉]刘向《古列女传》，文渊阁四库全书本。

[汉]刘向/撰，赵善诒/疏证《说苑疏证》，华东师范大学出版社，1985年。

[汉]刘向《五经通义》，《汉魏遗书钞》。

[汉]刘珍等/撰，吴树平/校注《东观汉记校注》，中州古籍出版社，1987年。

[汉]譙周《五经然否论》，《汉魏遗书钞》。

[晋]范宁《穀梁传例》，《汉魏遗书钞》。

[晋]束皙《五经通论》，《汉魏遗书钞》。

- [晋]乐资《春秋后传》，《汉魏遗书钞》。
- [汉]许慎《五经异义》，《汉魏遗书钞》。
- [汉]袁康《越绝书》，《中国野史集成》，巴蜀书社，1993年。
- [前秦]王嘉/撰，[梁]萧绮/辑编《拾遗记》
- [梁]萧统/编，[唐]李善/注《昭明文选》
- [梁]刘勰/著，黄叔琳/注，李详/补注，杨明照/校注拾遗《增订文心雕龙校注》，中华书局，2000年。
- [隋]刘炫《归过》，《汉魏遗书钞》。
- [唐]韩愈《韩愈全集校注》，四川大学出版社，1996年。
- [唐]陆淳《春秋集传纂例》，文渊阁四库全书本。
- [唐]陆淳《春秋集传辨疑》，文渊阁四库全书本。
- [唐]陆德明/撰，黄焯/汇校：《经典释文汇校》，中华书局，2006年。
- [唐]刘知几《史通》，文渊阁四库全书本。
- [唐]李吉甫《元和郡县志》，文渊阁四库全书本。
- [唐]李泰等/著，贺次君/辑校：《括地志辑校》，中华书局，1980年。
- [宋]陈振孙《直斋书录解题》，丛书集成新编本，第2册，台湾新文丰出版公司，1989年。
- [宋]陈淳《北溪字义》，中华书局，1983年。
- [宋]陈傅良《春秋后传》，通志堂经解本。
- [宋]陈亮《龙川集》，文渊阁四库全书本。
- [宋]程颢、程颐《二程集》，中华书局，1981年。
- [宋]戴溪《春秋讲义》，文渊阁四库全书本。
- [宋]邓名世《古今姓氏书辩证》，文渊阁四库全书本。
- [宋]董道《广川书跋》，文渊阁四库全书本。
- [宋]方凤《夷俗考》，丛书集成新编本，第91册。
- [宋]方勺《泊宅编》，中华书局，1983年。
- [宋]范祖禹《唐鉴》，文渊阁四库全书本。
- [宋]胡安国《春秋传》，文渊阁四库全书本。
- [宋]洪咨夔《春秋说》，文渊阁四库全书本。
- [宋]洪迈《容斋随笔》，文渊阁四库全书本。

- [宋]黄仲炎《春秋通说》，文渊阁四库全书本。
- [宋]黄伯思《东观余论》，文渊阁四库全书本。
- [宋]黄震《黄氏日抄》，文渊阁四库全书本。
- [宋]家铉翁《春秋集传详说》，通志堂经解本。
- [宋]李觏《盱江集》，文渊阁四库全书本。
- [宋]李焘《续资治通鉴长编》，中华书局，1995年。
- [宋]李明复《春秋集义》，文渊阁四库全书本。
- [宋]李元纲《圣门事业图》，丛书集成新编本，第22册，台湾新文丰出版公司，1989年。
- [宋]刘敞《春秋传》，文渊阁四库全书本。
- [宋]刘敞《春秋权衡》，文渊阁四库全书本。
- [宋]刘恕《资治通鉴外纪》，上海古籍出版社，1987年，据世界书局1935年版影印。
- [宋]陆九渊《大学春秋讲义》，《陆九渊集》，中华书局，1980年。
- [宋]吕大圭《春秋或问》，文渊阁四库全书本。
- [宋]吕大圭《春秋五论》，通志堂经解本。
- [宋]吕乔年/编《丽泽论说集录》，文渊阁四库全书本。
- [宋]吕祖谦《左氏传续说》，文渊阁四库全书本。
- [宋]吕祖谦《东莱博议》，文渊阁四库全书本。
- [宋]吕祖谦《东莱集》，文渊阁四库全书本。
- [宋]吕祖谦《易说》，丛书集成新编本，第15册，台湾新文丰出版公司，1989年。
- [宋]欧阳修《欧阳修全集》，中华书局，2001年。
- [宋]司马光《温国文正司马公文集》，四部丛刊本。
- [宋]司马光《资治通鉴》，文渊阁四库全书本。
- [宋]苏洵《嘉祐集》，四部丛刊本。
- [宋]苏洵《谥法》，丛书集成新编本，第31册，台湾新文丰出版公司，1989年。
- [宋]苏轼《东坡志林》，中华书局，1981年。
- [宋]苏轼《苏轼文集》，中华书局，1986年。
- [宋]苏辙《苏氏春秋集解》，文渊阁四库全书本。
- [宋]苏辙《栞城后集》，《苏辙集》，中华书局，1990年。
- [宋]孙复《孙明复小集》，文渊阁四库全书本。
- [宋]孙复《春秋尊王发微》，文渊阁四库全书本。



- [宋]孙觉《春秋经解》，文渊阁四库全书本。
- [宋]《宋大诏令集》卷一百五十六，中华书局，1962年。
- [宋]邵雍《击壤集》，文渊阁四库全书本。
- [宋]沈括《梦溪笔谈》，文渊阁四库全书本。
- [宋]魏了翁《春秋左传要义》，文渊阁四库全书本。
- [宋]魏了翁《鹤山先生大全文集》，四部丛刊本。
- [宋]王应麟《困学纪闻》，文渊阁四库全书本。
- [宋]王安石《临川先生文集》，中华书局，1959年。
- [宋]王安石/著，邱汉生/辑校《诗义钩沉》，中华书局，1982年。
- [宋]王皙《春秋皇纲论》，文渊阁四库全书本。
- [宋]谢枋得《叠山集》，文渊阁四库全书本。
- [宋]杨时《杨龟山先生全集》，台湾学生书局，中华民国六十三年。
- [宋]姚铉/编《唐文粹》，文渊阁四库全书本。
- [宋]佚名《春秋通义》，文渊阁四库全书本。
- [宋]叶梦得《春秋传》，通志堂经解本。
- [宋]叶梦得《春秋左传献》，文渊阁四库全书本。
- [宋]张洽《春秋集传》，续修四库全书本，第133册，影印清宛委别藏本，上海古籍出版社。
- [宋]张载《张载集》，中华书局，1978年。
- [宋]张大亨《春秋通训》，文渊阁四库全书本。
- [宋]赵鹏飞《春秋经筌》，通志堂经解本。
- [宋]真德秀《大学衍义》，文渊阁四库全书本。
- [宋]郑樵《通志》，文渊阁四库全书本。
- [宋]周密《癸辛杂识》，中华书局，1988年。
- [宋]周孚《蠹斋铅刀编》，文渊阁四库全书本。
- [宋]朱熹《诗集传》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年。
- [宋]朱熹《八朝名臣言行录》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年。
- [宋]朱熹《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年。

- [宋]朱熹《朱子语类》，《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年。
- [宋]朱长文《乐圃余稿》，文渊阁四库全书本。
- [元]陈师凯《书蔡氏传旁通》，文渊阁四库全书本。
- [元]郝经《陵川集》，文渊阁四库全书本。
- [元]程端学《春秋本义》，文渊阁四库全书本。
- [元]马端林《文献通考》，文渊阁四库全书本。
- [元]胡震《周易衍义》，文渊阁四库全书本。
- [元]王广谋《标题句解孔子家语》，日本庆长四年古活字本。
- [元]吴莱《渊颖集》，四部丛刊本。
- [元]许衡《鲁斋遗书》，文渊阁四库全书本。
- [元]许谦《诗集传名物钞》，文渊阁四库全书本。
- [元]赵汭《春秋师说》，文渊阁四库全书本。
- [明]陈耀文《正杨》，文渊阁四库全书本。
- [明]陈子龙等/辑《明经世文编》，中华书局，1962年。
- [明]方孝孺《逊志斋集》，四部丛刊本。
- [明]冯时可《左氏释》，文渊阁四库全书本。
- [明]郝敬《春秋直解》，续修四库全书本，第136册，影印复旦大学图书馆藏明万历郝千秋郝千石刻九部经解本，上海古籍出版社。
- [明]黄正宪《春秋翼附》，续修四库丛刊本，第135册，影印北京大学图书馆藏明刻本，上海古籍出版社。
- [明]胡应麟《少室山房笔丛正集》，文渊阁四库全书本。
- [明]黄道周《坊记集传》，文渊阁四库全书本。
- [明]贺仲轼/撰，[清]范骧/删订《春秋归义》，续修四库全书本，第136册，影印湖北省图书馆藏清道光八年见山堂刻本，上海古籍出版社。
- [明]季本《春秋私考》，续修四库全书本，第134册，影印天津图书馆藏明嘉靖刻本，上海古籍出版社。
- [明]姜宝《春秋事义全考》，文渊阁四库全书本。
- [明]焦竑《澹园集》，中华书局，1999年。
- [明]李贤等《明一统志》，文渊阁四库全书本。
- [明]李贽《焚书》，《李贽文集》，社会科学文献出版社，2000年。

[明]林文俊《方斋存稿》，文渊阁四库全书本。

[明]刘绩《春秋左传类解》，续修四库全书本，第 119 册，影印浙江省图书馆藏明嘉靖七年刻本，上海古籍出版社。

[明]沈德符《万历野获编》，中华书局，1959 年

[明]王守仁《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992 年。

[明]徐浦《春秋四传私考》，续修四库全书本，第 135 册，影印上海辞书出版社图书馆藏清嘉庆十六年祝氏留香室刻本，上海古籍出版社。

[明]徐树丕《识小录》，商务印书馆，1949 年。

[明]严从简《殊域周咨录》，续修四库全书本，第 736 册，影印国家图书馆藏明万历刻本，上海古籍出版社。

[明]杨慎《升庵集》，文渊阁四库全书本。

[明]姚舜牧《春秋疑问》，续修四库全书本，第 135 册，影印天津图书馆藏明万历刻本，上海古籍出版社。

[明]湛若水《格物通》，文渊阁四库全书本。

[明]章潢《图书编》，文渊阁四库全书本。

[明]朱朝瑛《读春秋略记》，文渊阁四库全书本。

[明]朱善《诗解颐》，文渊阁四库全书本。

[清]曹基《左氏条贯》，续修四库全书本，第 121 册，影印湖北省图书馆藏清康熙五十一年致和堂刻本，上海古籍出版社。

[清]崔述/撰著，顾颉刚编订《崔东壁遗书》，上海古籍出版社，1983 年。

[清]陈立《公羊义疏》，续修四库全书本，第 130 册，影印清光绪十四年南菁书院刻皇清经解续编本，上海古籍出版社。

[清]陈廷敬《午亭文编》，文渊阁四库全书本。

[清]陈康祺《郎潜纪闻初笔二笔三笔》，中华书局，1984 年。

[清]陈寿祺《五经异义疏证》，续修四库全书本，第 171 册，影印上海辞书出版社图书馆藏清嘉庆十八年刻本，上海古籍出版社。

[清]成瓘《读诗偶笔》，《箬园日札》，世界书局，民国七十三年。

[清]戴震《戴震文集》，中华书局，1980 年。

[清]焦循《雕菰集》，续修四库全书本，第 1489 册，影印中国科学院图书馆藏清道光四年阮福岭南节署刻本，上海古籍出版社。

[清]段玉裁《说文解字注》，续修四库全书本，第 204 册，影印国家图书馆藏清嘉庆二十年经韵楼刻本，上海古籍出版社。

[清]丁寿徵《春秋异地同名考》，续修四库全书本，第 128 册，影印上海图书馆藏清光绪十三年南清河王氏铅印小方壶斋丛书本，上海古籍出版社。

[清]董诰等编《全唐文》，中华书局，1983 年。

[清]法坤宏《春秋取义测》续修四库全书，第 140 册，影印北京大学图书馆藏清乾隆五十九年法氏迂斋刻本，上海古籍出版社。

[清]范家相《诗渾》，四部丛刊本。

[清]方苞《春秋直解》，续修四库全书本，第 140 册，影印上海辞书出版社图书馆藏清乾隆刻本，上海古籍出版社。

[清]方玉润《诗经原始》，中华书局，1986 年。

[清]冯班《钝吟杂录》，指海本。

[清]顾炎武/著，[清]黄汝成/集释《日知录集释》，上海古籍出版社，1985 年。

[清]顾炎武/著，王冀民/笺释《顾亭林诗笺释》，中华书局，1988 年。

[清]顾炎武《顾亭林诗文集》，中华书局，1983 年。

[清]顾炎武《左传杜解补正》，文渊阁四库全书本。

[清]顾栋高《春秋大事表》，中华书局，1993 年。

[清]顾奎光《春秋随笔》，文渊阁四库全书本。

[清]顾祖禹《读史方輿纪要》，续修四库全书本，第 598 册，影印上海图书馆藏稿本，上海古籍出版社。

[清]郭嵩焘《史记札记》，商务印书馆，1957 年。

[清]郭嵩焘《郭嵩焘诗文集》，岳麓书社，1984 年。

[清]龚自珍《龚自珍全集》，上海人民出版社，1975 年。

[清]杭世骏《订讹类编·续补》，中华书局，1997 年。

[清]郝懿行《晋宋书故》，清嘉庆二十一年郝氏自刻本。

[清]郝懿行《尔雅义疏》，清同治四年郝联薇刻本。

[清]郝懿行《春秋说略》，续修四库全书，第 144 册，影印清道光七年赵铭彝刻本，上海古籍出版社。

[清]何焯《义门读书记》，中华书局，1987 年。

[清]何若瑶《春秋公羊注疏质疑》，续修四库全书，第 129 册，影印复旦大学图书馆藏

清光绪八年何云旭刻何宫赞遗书本，上海古籍出版社。

[清]侯康《春秋古经说》，续修四库全书，第 148 册，影印上海辞书出版社图书馆藏清道光三十年南海伍氏粤雅堂刻岭南遗书本，上海古籍出版社。

[清]黄宗羲《明夷待访录》，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1985 年。

[清]黄宗羲《宋元学案》，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1992 年。

[清]黄宗羲《弘光实录钞》，《南明史料》，江苏古籍出版社，1999 年。

[清]黄中松《诗疑辨证》，文渊阁四库全书本。

[清]洪亮吉《洪亮吉集》，中华书局，2001 年。

[清]洪亮吉《春秋左传诂》，续修四库全书，第 124 册，影印上海辞书出版社图书馆藏清光绪四年授经堂刻本，上海古籍出版社。

[清]惠栋《九经古义》，皇清经解本。

[清]惠栋《九曜斋笔记》，台湾学生书局，1971 年。

[清]惠栋《春秋左传补注》，文渊阁四库全书本。

[清]惠士奇《春秋说》，文渊阁四库全书本。

[清]江永《群经补义》，文渊阁四库全书本。

[清]江永《乡党图考》，皇清经解本。

[清]姜炳璋《诗序补义》，文渊阁四库全书本。

[清]金圣叹《天下才子必读书》，《金圣叹全集》，江苏古籍出版社，1985 年。

[清]金圣叹《左传释》，《金圣叹全集》，江苏古籍出版社，1985 年。

[清]康有为《春秋董氏学》，《康南海先生遗著汇刊》（四），宏业书局，1987 年。

[清]康有为《春秋笔削大义微言考》，《康南海先生遗著汇刊》（七），宏业书局，1987 年。

[清]康有为《日本变政考》，《康南海先生遗著汇刊》（十），宏业书局，1987 年。

[清]康熙朝《御纂朱子全书》，文渊阁四库全书本。

[清]孔广森《春秋公羊经传通义》，续修四库全书本，第 129 册，影印上海辞书出版社图书馆藏清嘉庆刻巽轩孔氏所著书本，上海古籍出版社。

[清]李塉《春秋传注》，续修四库全书，第 139 册，影印中国科学院图书馆藏清同治八年李继曾刻本，上海古籍出版社。

[清]李塉《颜元年谱》，中华书局，1992 年。

[清]梁履绳《左通补释》，续修四库全书本，第 123 册，影印复旦大学图书馆藏清道光九年汪氏振绮堂刻光绪元年补修本，上海古籍出版社。

[清]梁玉绳《史记志疑》，续修四库全书本，第 262 册，影印中国科学院图书馆藏清乾隆刻本，上海古籍出版社。

[清]廖平《何氏公羊解诂三十论》，续修四库全书版，第 131 册，影印上海辞书出版社图书馆藏清光绪十二年成都刻四益馆经学丛书本，上海古籍出版社。

[清]廖平/撰，廖宗泽/补疏《重订穀梁春秋经传古义疏》，续修四库全书版，第 133 册，影印浙江省图书馆藏民国二十年渭南严氏校刻渭南严氏孝义家塾丛书本，上海古籍出版社。

[清]刘逢禄《春秋公羊经何氏释例》，续修四库全书本，第 129 册，影印国家图书馆分馆藏清嘉庆养一斋刻本，上海古籍出版社。

[清]刘逢禄《穀梁废疾申何》，续修四库全书本，第 132 册，影印华东师大图书馆藏清道光九年广东学海堂刻皇清经解本，上海古籍出版社。

[清]刘逢禄《论语述何》，皇清经解本。

[清]刘逢禄《左氏春秋考证》，续修四库全书本，第 125 册，影印复旦大学图书馆藏清咸丰十年广东学海堂皇清经解补刻本，上海古籍出版社。

[清]刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》，科学出版社，1959 年。

[清]刘於义等《陕西通志》，文渊阁四库全书本。

[清]刘献廷《广阳杂记》，中华书局，1957 年。

[清]柳兴恩《穀梁大义述》，续修四库全书本，第 132 册，影印清光绪十四年南菁书院刻皇清经解续编本，上海古籍出版社。

[清]凌曙《春秋公羊礼疏》，续修四库全书本，第 129 册，影印北京大学图书馆藏清嘉庆二十四年蜚云阁刻本，上海古籍出版社。

[清]卢文弨《龙城札记》，皇清经解本。

[清]陆世仪《思辨录辑要》，文渊阁四库全书本。

[清]陆奎勋《陆堂诗学》，续修四库全书本，第 62 册，影印上海师大图书馆藏清康熙五十三年陆氏小瀛山阁刻本，上海古籍出版社。

[清]吕留良《晚村天盖楼偶评》，四库禁毁书丛刊本，第 5 册，影印清康熙刻本，北京出版社，1997 年。

[清]牛运震《春秋传》，续修四库全书本，第 140 册，影印复旦大学图书馆藏清嘉庆刻空山堂全集本，上海古籍出版社。

[清]马骥：《绎史》卷三十一，中华书局，2002 年。

[清]马瑞辰《毛诗传笺通释》，中华书局，1989 年。

[清]毛奇龄《春秋毛氏传》，文渊阁四库全书本。

[清]毛奇龄《论语稽求篇》，文渊阁四库全书本。

[清]毛奇龄《春秋条贯》，续修四库全书本，第 139 册，影印上海辞书出版社图书馆藏清康熙李塨等刻西河合集本，上海古籍出版社。

[清]毛奇龄《春秋简书刊误》，文渊阁四库全书本。

[清]毛奇龄《春秋属辞比事记》，皇清经解本。

[清]倪涛《六艺之一录》，文渊阁四库全书本。

[清]皮锡瑞《经学历史》，中华书局，1959 年。

[清]皮锡瑞《经学通论》，续修四库全书本，第 180 册，影印清光绪三十三年思贤书局刻本，上海古籍出版社。

[清]浦起龙《史通通释》，文渊阁四库全书本。

[清]钱大昕《春秋内传古注辑存序》，[清]严蔚/辑《春秋内传古注辑存》，续修四库全书本，第 122 册，影印南京图书馆藏清乾隆二酉斋刻本，上海古籍出版社。

[清]钱大昕《潜研堂文集》，《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社，1997 年。

[清]钱大昭《汉书辨疑》，丛书集成新编本，第 6 册，台湾新文丰出版公司，1989 年。

[清]钱大昕《十驾斋养新录》，江苏古籍出版社，1997 年。

[清]钱谦益《牧斋初学集》，上海古籍出版社，1985 年。

[清]屈大均《广东新语》，中华书局，1985 年。

[清]全祖望《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社，2000 年。

[清]阮元《揅经室集》，中华书局，1993 年。

[清]宋恕《上李中堂书》，《宋恕集》，中华书局，1993 年。

[清]宋翔凤《过庭录》，中华书局，1986 年。

[清]宋翔凤《论语说义》，皇清经解续编本。

[清]孙星衍《问字堂集》，中华书局，1996 年。

[清]沈彤《春秋左传小疏》，皇清经解本。

[清]万斯大《学春秋随笔》，续修四库全书本，第 139 册，影印上海辞书出版社图书馆藏清乾隆二十六年万福刻万充宗先生经学五书本，上海古籍出版社。

[清]万斯同《群书疑辨》，江苏广陵古籍刻印社，1989 年。

[清]汪中《经义知新记》，《新编汪中集》，广陵书社，2005 年。

[清]王闿运《春秋公羊传笺》，续修四库全书本，第 131 册，影印华东师大图书馆藏清

光绪三十四年刻本，上海古籍出版社。

[清]王夫之《读通鉴论》，《船山全书》，岳麓书社，1988年。

[清]王夫之《噩梦》，《船山全书》，岳麓书社，1988年。

[清]王夫之《宋论》，《船山全书》，岳麓书社，1988年。

[清]王鸣盛《十七史商榷》，中国书店，1987年，据上海文瑞楼版影印。

[清]王韬《春秋朔闰至日考》，续修四库全书本，第148册，影印华东师大图书馆藏清光绪十五年铅印弢园经学辑存本，上海古籍出版社。

[清]王引之《经义述闻》，江苏古籍出版社，2000年。

[清]王先谦《三家诗义集疏》，中华书局，1987年。

[清]王先谦《合校水经注》，巴蜀书社，1985年。

[清]魏源《魏源集》，中华书局，1976年。

[清]魏禧撰，[清]彭家屏/参订《左传经世钞》，续修四库全书本，第120册，影印上海图书馆藏清乾隆刻本，上海古籍出版社。

[清]吴伟业《梅村家藏稿》，宣统三年武进董氏诵芬室刊。

[清]吴寿旸《公羊经传异文集解》，续修四库全书本，第129册，影印国家图书馆藏稿本，上海古籍出版社。

[清]徐鼐《读书杂释》，中华书局，1997年。

[清]徐昂发《畏垒笔记》，殷礼在斯堂丛书本。

[清]徐时栋辑《徐偃王志》，《中国野史集成》，巴蜀书社，1993年。

[清]徐文靖《管城硕记》，中华书局，1998年。

[清]徐元诰《国语集解》，中华书局，2002年。

[清]阎若璩《尚书古文疏证》，据乾隆十年眷西堂刻本影印，上海古籍出版社，1987年。

[清]严启隆《春秋传注》，续修四库全书本，第137册，影印国家图书馆藏清康熙四十七年朱彝尊家抄本，上海古籍出版社。

[清]颜元《颜元集》，中华书局，1987年。

[清]永瑢、纪昀/主编《四库全书总目提要》，海南出版社，1999年。

[清]俞樾《宾萌集》，《春在堂全书》，光绪九年重定本。

[清]俞樾《九九销夏录》，中华书局，1995年。

[清]俞樾《茶香室丛钞》，中华书局，1995年。

[清]俞樾《春在堂随笔》，江苏古籍出版社，2000年。



[清]俞樾《群经平议》，皇清经解续编本。

[清]于鬯《香草校书》，中华书局，1984年。

[清]姚际恒《春秋通论》，续修四库全书本，第139册，影印国家图书馆藏清抄本，上海古籍出版社。

[清]尤侗《艮斋杂说续说·看鉴偶评》，中华书局，1992年。

[清]恽敬《大云山房文稿初集》，四部丛刊本。

[清]臧琳《经义杂记》，嘉庆己未拜经堂刻本。

[清]张聪咸《左传杜注辨证》，续修四库全书本，第125册，影印上海辞书出版社图书馆藏清光绪贵池刘世珩刻聚学轩丛书本，上海古籍出版社。

[清]张尔岐《蒿庵闲话》，粤雅堂丛书本。

[清]张凤林《螺江日记》，光绪八年八杉斋校刊本。

[清]张宗泰《质疑删存》，中华书局，1988年。

[清]张履祥《杨园先生全集》，中华书局，2002年。

[清]张之洞《国朝著述诸家姓名略》，《张之洞全集》，河北人民出版社，1998年。

[清]章学诚《文史通义》，续修四库全书本，第448册，影印民国十一年刘氏嘉业堂刻章氏遗书本，上海古籍出版社。

[清]赵坦《春秋异文笺》，续修四库全书本，第144册，影印中国科学院图书馆藏清道光九年广东学海堂刻皇清经解本，上海古籍出版社。

[清]赵翼《廿二史劄记》，辽宁教育出版社，2000年。

[清]赵翼《陔馀丛考》，中华书局，1963年。

[清]赵慎畛《榆巢杂识》，中华书局，2001年。

[清]翟云升《覆校穆天子传》，五经岁遍斋本。

[清]邹伯奇《春秋经传日月考》，续修四库全书本，第148册，影印中国科学院图书馆藏清光绪二十七年正学堂刻本，上海古籍出版社。

[清]庄有可《春秋小学》，续修四库全书本，第144册，影印上海辞书出版社图书馆藏民国二十四年商务印书馆影印本，上海古籍出版社。

[清]庄存与《春秋正辞》，续修四库全书本，第141册，影印上海辞书出版社图书馆藏清道光七年庄绶甲宝研堂刻味经斋遗书本，上海古籍出版社。

[清]朱彝尊《经义考》，上海中华书局据扬州马氏刻本校刊，中华书局，1998年。

[清]朱彝尊《曝书亭集》，文渊阁四库全书本。

[清]朱一新《无邪堂答问》，中华书局，2000年。

[清]朱右曾《逸周书集训校释》，商务印书馆，1937年。

[清]朱骏声《春秋三家异文彙》，续修四库全书本，第148册，影印上海辞书出版社图书馆藏清光绪刘世珩刻聚学轩丛书本，上海古籍出版社。

[清]朱骏声《春秋左传识小录》，续修四库全书本，第125册，影印国家图书馆藏清光绪八年临啸阁刻朱氏群书本，上海古籍出版社。

[清]朱鹤龄《诗经通义》，文渊阁四库全书本。

[清]钟文烝《春秋穀梁经传补注》，续修四库全书本，第132册，影印华东师大图书馆藏清光绪二年钟氏信美室刻本，上海人民出版社。

陈奇猷：《韩非子新校注》，上海古籍出版社，2000年。

黄怀信：《大戴礼记汇校集注》，三秦出版社，2005年。

黄怀信、张懋镕、田旭东：《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社，1995年。

范祥雍：《古本竹书纪年辑校订补》，上海人民出版社，1962年。

方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，上海古籍出版社，1981年。

许维遹/集释《吕氏春秋集释》，中国书店，1985年。

杨守敬，熊会贞：《水经注疏》，江苏古籍出版社，1989年。

诸祖耿：《战国策集注汇考》，江苏古籍出版社，1985年。

## 专著

白寿彝总主编：《中国通史》，上海人民出版社，2004年。

蔡锋：《春秋时期贵族社会生活研究》，中国社会科学出版社，2004年。

岑仲勉：《周初生民之神话解释》，《两周文史论丛》，中华书局，2004年。

晁福林：《先秦民俗史》，上海人民出版社，2001年。

常玉芝：《殷商历法研究》，吉林文史出版社，1998年。

陈直：《史记新证》，中华书局，2006年。

陈垣：《中国现代学术经典·陈垣卷》，河北教育出版社，1996年。

陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店，2002年。

陈其泰：《清代公羊学》，东方出版社，1997年。

陈筱芳：《春秋婚姻礼俗与社会伦理》，巴蜀书社，2000年。

- 程俊英、蒋见元：《诗经注析》，中华书局，1991年。
- 丁福保/编《说文解字诂林》，中华书局，1988年。
- 丁山：《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局，1961年。
- 董作宾：《中国现代学术经典·董作宾卷》，河北教育出版社，1996年。
- 董莲池：《说文解字考证》，作家出版社，2005年。
- 段熙仲：《春秋公羊学讲疏》，南京师范大学出版社，2002年。
- 范文澜、蔡美彪：《中国通史》，人民出版社，1994年。
- 方健：《范仲淹评传》，南京大学出版社，2001年。
- 冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社，1998年。
- 傅隶朴：《春秋三传比义》，中国友谊出版社，1984年。
- 傅斯年：《诗经讲义稿》，中国人民大学出版社，2004年。
- 高敏：《云梦秦简初探》，河南人民出版社，1981年。
- 顾德融、朱顺龙：《春秋史》，上海人民出版社，2003年。
- 顾颉刚、刘起舒：《尚书校释译论》，中华书局，2005年。
- 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海古籍出版社，1998年。
- 顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，中华书局，1988年。
- 顾颉刚：《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，河北教育出版社，1996年。
- 郭沫若：《中国现代学术经典·郭沫若卷》，河北教育出版社，1996年。
- 郭沫若：《侯马盟书试探》，《郭沫若全集》考古编第十卷，科学出版社，1992年。
- 郭沫若：《诅楚文考释》，《郭沫若全集》考古编第九卷，科学出版社，1982年。
- 韩高年：《礼俗仪式与先秦诗歌演变》，中华书局，2006年。
- 何浩：《楚灭国研究》，武汉出版社，1989年。
- 贺业钺：《中国古代城市规划史论丛》，中国建筑工业出版社，1986年。
- 贺业钺：《考工记营国制度研究》，中国建筑工业出版社，1985年。
- 黄怀信：《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》，社会科学文献出版社，2005年。
- 侯外庐：《中国古代社会史论》，河北教育出版社，2000年。
- 侯志义：《采邑考》，西北大学出版社，1989年。
- 胡留元、冯卓慧：《夏商西周法制史》，商务印书馆，2006年。
- 胡适：《胡适文集》第5卷，欧阳哲生/编，北京大学出版社，1998年。
- 洪业：《洪业论学集》，中华书局，1981年。

- 胡厚宣：《甲骨学商史论丛初集》，河北教育出版社，2002年。
- 蒋庆：《公羊学引论》，辽宁教育出版社，1995年。
- 金文今译类检编写组：《金文今译类检·殷商西周卷》，广西教育出版社，2003年。
- 金景芳、吕绍纲：《〈尚书·虞夏书〉新解》，辽宁古籍出版社，1996年。
- 金景芳：《古史论集》，齐鲁书社，1981年。
- 金德建：《经今古文字考》，齐鲁书社，1986年。
- 匡亚明：《孔子评传》，齐鲁书社，1989年。
- 蓝永蔚：《春秋时期的步兵》，中华书局，1979年。
- 李珍华，周长楫：《汉字古今音表》，中华书局，1999年。
- 李玉洁：《先秦丧葬制度研究》，中州古籍出版社，1991年。
- 李学勤：《简帛佚籍与学术史》，江西教育出版社，2001年。
- 李学勤：《东周与秦代文明》，文物出版社，1984年。
- 李衡眉：《先秦史论集续》，齐鲁书社，2003年。
- 李雪山：《商代分封制度研究》，中国社会科学出版社，2004年。
- 李零：《简帛古书与学术源流》，三联书店，2004年。
- 李零：《中国方术正考》，中华书局，2006年。
- 李零：《中国方术续考》，东方出版社，2001年。
- 梁启超：《饮冰室合集》，中华书局，1988年。
- 刘师培：《群经大义相通论》，《刘申叔遗书》，影印民国廿五年本，江苏古籍出版社，1997年。
- 刘师培：《春秋左传答问》，《刘申叔遗书》，影印民国廿五年本，江苏古籍出版社，1997年。
- 刘师培：《古书疑义举例补》，《中国现代学术经典·黄侃、刘师培卷》，河北教育出版社，1996年。
- 刘广明：《宗法中国》，上海三联书店，1993年。
- 罗继祖：《枫窗瑯语》，中华书局，1984年。
- 吕思勉：《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，2005年。
- 吕思勉：《先秦史》，上海古籍出版社，2005年。
- 吕文郁：《周代的采邑制度》，社会科学文献出版社，2006年。
- 马勇：《汉代〈春秋〉学研究》，四川人民出版社，1990年。

- 马振理：《诗经本事》，世界书局，1936年。
- 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》，上海古籍出版社，2001年。
- 马承源主编：《商周青铜器铭文选》，文物出版社，1988年。
- 马世之：《中国史前古城》，湖北教育出版社，2003年。
- 苗润田：《中国儒学史·明清卷》，广东教育出版社，1998年。
- 牟润孙：《注史斋丛稿》，中华书局，1987年。
- 裴学海：《古书虚字集释》，中华书局，2004年。
- 钱穆：《黄帝》，三联书店，2005年。
- 钱穆：《论语新解》，巴蜀书社，1985年。
- 钱穆：《两汉经学今古文平议》，商务印书馆，2001年。
- 钱穆：《宋代理学三书随笥》，三联书店，2002年。
- 钱穆：《孔子传》，三联书店，2002年。
- 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆，1991年。
- 钱穆：《古史地理论丛》，三联书店，2005年。
- 钱穆：《先秦诸子系年》，河北教育出版社，2002年。
- 钱穆：《中国史学名著》，三联书店，2000年。
- 钱穆：《中国历代政治得失》，三联书店，2005年。
- 钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆，1997年。
- 钱钟书：《宋诗选注》，人民文学出版社，1989年。
- 钱钟书：《管锥编》，中华书局，1979年。
- 钱杭：《周代宗法制度史研究》，学林出版社，1991年。
- 邱文山、张玉书、张杰、于孔宝：《齐文化与先秦地域文化》，齐鲁书社，2003年。
- 丘光明：《中国历代度量衡考》，科学出版社，1992年。
- 屈守元：《韩诗外传笺疏》，巴蜀书社，1996年。
- 曲英杰：《先秦都城复原研究》，黑龙江人民出版社，1991年。
- 饶尚宽：《春秋战国秦汉朔闰表》，商务印书馆，2006年。
- 饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社，1996年。
- 饶宗颐：《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社，1993年。
- 任伟：《西周封国考疑》，社会科学文献出版社，2004年。
- 容希白：《商周彝器通考》，台湾大通书局，中华民国六十二年。

- 斯维至：《中国古代社会文化论稿》，允晨文化实业股份有限公司，1997年。
- 施治生、徐建新主编：《古代国家的等级制度》，中国社会科学出版社，2003年。
- 沈玉成、刘宁：《春秋左传学史稿》，江苏古籍出版社，1992年。
- 唐兰：《中国文字学》，上海古籍出版社，2001年。
- 唐兰：《唐兰先生金文论集》，紫禁城出版社，1995年。
- 田继周：《先秦民族史》，四川民族出版社，1988年。
- 童书业：《童书业史籍考证论集》，中华书局，2005年。
- 童书业：《春秋左传研究》，中华书局，2006年。
- 汪晖：《现代中国思想的兴起》，三联书店，2004年。
- 汪受宽：《溢法研究》，上海古籍出版社，1995年。
- 王健：《西周政治地理结构研究》，中州古籍出版社，2004年。
- 王晖：《古文字与商周史新证》，中华书局，2003年。
- 王国维：《观堂集林》，《王国维遗书》，上海古籍书店，1983年，据商务印书馆1940年版影印。
- 王文锦：《礼记译解》，中华书局，2001年。
- 王叔岷：《庄子校诂》，中央研究院历史语言研究所，中华民国七十七年。
- 王学理主编：《秦物质文化史》，三秦出版社，1994年。
- 吴小如：《皓首学术随笔·吴小如卷》，中华书局，2006年。
- 吴泽顺：《汉语音转研究》，岳麓书社，2006年。
- 吴镇烽/编：《金文人名汇编》，中华书局，1987年。
- 吴哲夫：《清代禁燬书目研究》，嘉新水泥公司文化基金会，中华民国五十八年。
- 谢维扬：《周代家庭形态》，中国社会科学出版社，1990年。
- 徐复观：《两汉思想史——周秦汉政治社会结构之研究》，华东师范大学出版社，2001年。
- 徐仁甫：《左传疏证》，四川人民出版社，1981年。
- 徐中舒：《先秦史论稿》，巴蜀书社，1992年。
- 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，2006年。
- 许宏：《先秦城市考古学研究》，北京燕山出版社，2000年。
- 许倬云：《西周史》，三联书店，1995年。
- 许兆昌：《周代史官文化——前轴心期核心文化形态研究》，吉林大学出版社，2001年。

- 雁侠：《中国早期姓氏制度研究》，天津古籍出版社，1996年。
- 杨树达：《卜辞琐记》，《杨树达文集之五》，上海古籍出版社，1986年。
- 杨树达：《积微居小学述林》，中华书局，1983年。
- 杨树达：《积微居金文说》，中华书局，1997年。
- 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年。
- 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年。
- 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，2005年。
- 杨向奎：《西汉经学与政治》，台湾独立出版社，2000年。
- 杨向奎：《清儒学案新编》，齐鲁书社，1985年。
- 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社，1997年。
- 杨泽波：《孟子评传》，南京大学出版社，1998年。
- 扬之水：《诗经名物新证》，北京古籍出版社，2002年。
- 杨宽：《西周史》，上海人民出版社，2003年。
- 杨宽：《古史新探》，中华书局，1965年。
- 杨宽：《杨宽古史论文选集》，上海人民出版社，2003年。
- 杨希牧：《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社，1995年。
- 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，三联书店，2004年。
- 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，2004年。
- 于省吾：《泽螺居诗经新证·泽螺居楚辞新证》，中华书局，2003年。
- 曾运乾：《尚书正读》，中华书局，1964年。
- 左言东：《先秦职官表》，商务印书馆，1994年。
- 张大可：《司马迁评传》，南京大学出版社，1994年。
- 张舜徽：《汉书艺文志通释》，湖北教育出版社，1990年。
- 张舜徽：《四库提要序讲疏》，台湾学生书局，2002年。
- 张舜徽：《史学三书平议》，中华书局，1983年。
- 张颌、陶正刚、张守中：《侯马盟书》，山西古籍出版社，2006年。
- 张闻玉：《古代天文历法论集》，贵州人民出版社，1995年。
- 张闻玉：《铜器历日研究》，贵州人民出版社，1999年。
- 张以仁：《春秋史论集》，联经，民国七十九年。
- 张晋藩/总主编《中国法制通史》，法律出版社，1999年。

张亚初、刘雨：《西周金文官制研究》，中华书局，1986年。

张彦修：《三门峡虢国文化研究》，中国社会科学出版社，2002年。

张铭远：《生殖崇拜与死亡抗拒》，中国华侨出版公司，1991年。

张建军：《诗经与周文化考论》，齐鲁书社，2004年。

张西堂：《诗经六论》，商务印书馆，1957年。

张鸿雁：《春秋战国城市经济发展史论》，辽宁大学出版社，1988年。

章鸿钊：《中国古历析疑》，科学出版社，1958年。

章太炎：《春秋左传读》，《章太炎全集》，上海人民出版社，1982年。

赵明：《先秦儒家政治哲学引论》，北京大学出版社，2004年。

赵伯雄：《春秋学史》，山东教育出版社，2004年。

赵建伟、陈鼓应：《周易今注今译》，商务印书馆，2005年。

赵丛苍、郭妍利：《两周考古》，文物出版社，2004年。

赵英山：《古青铜器铭文研究》，第一册，台湾商务印书馆，中华民国七十二年。

周成：《中国古代交通图典》，中国世界语出版社，1995年。

周桂钿、李祥俊：《中国学术通史·秦汉卷》，人民出版社，2004年。

周振甫：《周易译注》，中华书局，1991年。

周自强主编：《中国经济通史·先秦经济卷》，经济日报出版社，2000年。

周宝宏：《近出西周金文集释》，天津古籍出版社，2005年。

周法高、张日昇《金文诂林》，香港中文大学出版社，1974年。

朱维铮：《中国经学史十讲》，复旦大学出版社，2002年。

朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社，2004年。

朱芳圃：《殷周金文释丛》，中华书局，1962年。

朱自清：《诗言志辨》，华东师范大学出版社，1997年。

褚斌杰《诗经全注》，人民文学出版社，1999年。

[古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》（History of the Peloponnesian War, by Thucydides），谢德风/译，商务印书馆，1960年

[古希腊]亚里士多德：《雅典政治》，日知、力野/译，商务印书馆，1959年。

[古希腊]亚里士多德：《政治学》（Politics, by Aristotle），吴寿彭/译，商务印书馆，1965年。



[古罗马]西塞罗：《国家篇 法律篇》，沈叔平、苏力/译，商务印书馆，1999 年。

[英]埃文斯-普理查德：《努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》（The Nuer: A Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People, by E. E. Evans-Prichard），褚建芳、阎书昌、赵旭东/译，华夏出版社，2002 年。

[英]哈耶克：《致命的自负——社会主义的谬误》，冯克利、胡晋华等/译，社会科学出版社，2000 年。

[英]达尔文：《人类的由来》，潘光旦、胡寿文/译，商务印书馆，1983 年。

[英]爱德华·吉本：《罗马帝国衰亡史》（The Decline and Fall of the Roman Empire, by Edward Gibbon, An Abridgement by D. Mhatto and Windus, London, 1986），黄宜思、黄雨石/译，商务印书馆，1997 年。

[英]休谟：《人性论》，关文运/译，商务印书馆，1980 年。

[英]霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼/译，商务印书馆，1985 年。

[英]伯特兰·罗素：《西方哲学史》（A History of Western Philosophy, by Bertrand Russell），何兆武、李约瑟/译，商务印书馆，1963 年。

[英]汤因比：《历史研究》（A Study of History, by Arnold J. Toynbee, Abridgement of Volumes VII-X, by D. C. Somervell, Oxford University Press, 1957）曹未风等/译，上海人民出版社，1964 年。

[英]约翰·麦克里兰：《西方政治思想史》（A History of Western Political Thought, by J. S. McClelland Routledge, a member of the Taylor & Francis Group, 1996），彭淮栋/译，海南出版社，2003 年。

[英]A. R. 拉德克利夫-布朗：《原始社会的结构与功能》（Structure and Function in Primitive Society, by A. R. Radcliffe-Brown, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1979），潘蛟、王贤海、刘文远、知寒/译，潘蛟/校，中央民族大学出版社，1999 年。

[法]安德烈·比尔基埃等主编：《家庭史》（Histoire de La Famille, Burguiere, A.），第一卷：遥远的世界，古老的世界，袁树仁、姚静、肖桂/译，三联书店，1998 年。

[法]列维-斯特劳斯：《忧郁的热带》（Tristes Tropiques, by Claude Levi-Strauss, Librairie Plon 1955 et 1973），王志明/译，三联书店，2000 年。

[法]马克·布洛赫：《封建社会》，张絮山/译，商务印书馆，2004 年。

[法]涂尔干：《宗教生活的基本形式》（Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, Le Systeme Totémique en Australie, by Emile Durkheim, Alcan, Paris, 1912），渠东、汲喆/译，上海

人民出版社, 1999 年。

[法]列维-布留尔:《原始思维》,丁由/译,商务印书馆,1981 年。

[法]摩莱里:《自然法典》,黄建华、姜亚洲/译,商务印书馆,1982 年。

[法]让·梅叶:《遗书》,陈太先、睦茂/译,商务印书馆,1959 年。

[法]古朗士:《希腊罗马古代社会研究》,李玄伯/译,中国政法大学出版社,2005 年。

[法]蒲鲁东:《什么是所有权》,孙署冰/译,商务印书馆,1982 年。

[法]孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,婉玲/译,商务印书馆,1962 年。

[法]孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深/译,商务印书馆,1963 年。

[法]孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,婉玲/译,商务印书馆,1962 年。

[德]尼采《论道德的谱系》,周红/译,三联书店,1992 年。

[德]黑格尔:《哲学史演讲录》,贺麟、王太庆/译,商务印书馆,1959 年。

[意]马基雅维里:《君主论》,潘汉典/译,商务印书馆,1985 年。

[意]加塔诺·莫斯卡:《统治阶级》(The Ruling Class, by Mosca, G. The McGraw-Hill Book Company, Inc., New York.), 贾鹤鹏/译,译林出版社,2002 年。

[美]吉尔兹:《地方性知识:阐释人类学论文集》(Local Knowledge, by Geertz, C.), 王海龙、张家瑄/译,中央编译出版社,2000 年。

[美]艾尔曼:《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》(From Philosophy to Philology, by Benjamin A. Elman, Harvard University Press, 1984), 赵刚/译,江苏人民出版社,1995 年。

[美]艾尔曼:《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》(Classicism, politics, and kinship: the Chang-chou school of new text Confucianism in late imperial China, by Benjamin A. Elman, 1990), 赵刚/译,江苏人民出版社,1998

[美]伯克富:《基督教教义史》,赵中辉/译,宗教文化出版社,2000 年。

[美]刘子健:《中国转向内在——两宋之际的文化内向》(China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the early Twelfth Century, by James T. C. Liu, Published by arrangement with Harvard University Press 1974), 赵冬梅/译,江苏人民出版社,2002 年。

[美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史——从史前史到 21 世纪》(第 7 版)(A Global History: From Prehistory to the 21st Century, 7th edition, by Stavrianos, L. S., 1999), 董书慧等/译,北京大学出版社,2005 年。

[美]罗斯托夫采夫:《罗马帝国社会经济史》(The Social and Economic History of Roman

Empire, by M. Rostovtzeff, 1957), 马雍、厉以宁/译, 商务印书馆, 1985 年。

[美]爱德华·罗斯:《社会控制》(Social Control, A Survey of the Foundations of Order, by Edward Alsworth Ross, The Macmillan Company, New York, 1920), 秦志勇、毛永玫等/译, 华夏出版社, 1989 年。

[美]费正清、赖肖尔:《中国:传统与变革》, 陈仲丹等/译, 江苏人民出版社, 1992 年。

[美]夏含夷:《古史异观》, 上海古籍出版社, 2005 年。

[美]奥尔森:《基督教神学思想史》(The Story of Christian Theology, by Roger E. Olson, 2002 CEF 校园书房出版社), 吴瑞诚、徐成德/译, 北京大学出版社, 2003 年。

[美]彼得·贝格尔:《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》(The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, by Peter L. Berger, Doubleday and Company, Inc. Garden City. New York, 1969), 高师宁/译, 上海人民出版社, 1991 年。

[美]贾志扬:《天潢贵胄:宋代宗室史》, 赵冬梅/译, 江苏人民出版社, 2005 年。

[美]汪荣祖:《史传说——中西史学之比较》, 中华书局, 2003 年。

[美]杜维明:《儒家思想新论——创造性转换的自我》, 曹幼华、单丁/译, 江苏人民出版社, 1996 年。

[美]乔·萨托利:《民主新论》(The Theory of Democracy Revisted, by Giovanni Sartori, 1987), 冯克利、阎克文/译, 东方出版社 1998 年。

[美]列奥·施特劳斯:《霍布斯的政治哲学》(The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis, Strauss, L. 1963), 申彤/译, 译林出版社, 2001 年。

[美]赫希曼:《欲望与利益——资本主义走向胜利前的政治争论》(The Passions and the Interests, by Albert Hirschman), 李新华、朱进东/译, 上海文艺出版社, 2003 年。

[美]S.E. Taylor L.A. Peplau D.O. Sears:《社会心理学》(第十版)(Social Psychology, 10th Edition, 2000), 谢晓非等/译, 北京大学出版社, 2004 年。

[美]威尔·杜兰:《世界文明史》(The Story of Civilization, vol.1, by Will Durant, 1935), 东方出版社, 1998 年。

[日]安居香山、中村璋八/辑《纬书集成》, 河北人民出版社, 1994 年。

[日]西田几多郎:《善的研究》, 何倩/译, 商务印书馆, 1965 年。

[日]竹添光鸿:《左氏会笺》, 富山房编辑局, 明治四十四年。

[日]白川静:《金文的世界:殷周社会史》, 温天河、蔡哲茂/译, 联经出版事业公司, 中华民国 1978 年。

[俄]克鲁泡特金：《互助论》，李平沅/译，商务印书馆，1963年。

[芬兰]韦斯特马克：《人类婚姻史》，李彬、李毅夫、欧阳觉亚/译，商务印书馆，2002年。

## 论文

白奚：《“仁”与“相人偶”——对“仁”字的构形及其原初意义的再考察》，《哲学研究》，2003年7月。

蔡运章：《国的分封与五个貌国的历史纠葛》，《中原文物》，1996年第2期。

曹兆兰：《从金文看周代媵妾婚制》，《深圳大学学报》，2001年第6期。

曹远谋、徐伯勇：《郑州与开封》，《中国古都研究（第十五辑）——中国古都学会第十五届年会暨新郑古都与中原文明学术研讨会论文集》，1988年。

岑仲勉：《周初生民之神话解释》，《两周文史论丛》，中华书局，2004年。

柴德赓：《论欧阳修的〈新五代史〉》，《史学丛考》，中华书局，1982年。

陈恩林：《先秦两汉文献中所见周代诸侯五等爵》，《历史研究》，1994年第6期。

陈国安：《〈诗·小雅·十月之交〉辨疑》，《苏州大学学报》（哲学社会科学版），2002年第2期。

陈习刚：《唐五代以前虎牢、虎牢关问题考论》，《武汉交通职业学院学报》，2005年12月。

陈桐生：《从出土竹书看“诗言志”命题在先秦两汉的发展》，《文艺理论研究》，2007年第5期。

晁福林：《论平王东迁》，《历史研究》，1991年第6期。

陈桐生：《〈史记〉与春秋公羊学》，《文史哲》，2002年第5期。

陈思林：《〈春秋〉和〈公羊传〉的关系》，《史学史研究》，1982年第4期。

陈锦城：《鲁隐公研究》，国立中山大学中国文学系硕士论文，2004年。

邓广铭：《王安石在北宋儒家学派中的地位——附说理学家的开山祖的问题》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1991年第2期。

范文澜：《经学讲演录》，《范文澜历史论文选集》，中国社会科学出版社，1979年。

方铭：《〈孔子诗论〉与孔子文学目的论的再认识》，《文艺研究》，2002年第2期。

房瑞丽：《〈上海博物馆藏战国楚竹书?诗论〉作者身份及思想内涵探析》，《兰州学刊》，2005年6月。

傅道彬:《〈孔子诗论〉与春秋时代的用诗风气》,《文艺研究》,2002年第2期。

傅斯年:《论所谓五等爵》,《傅斯年全集》,湖南教育出版社,2003年。

高兵:《春秋诸侯媵妾婚有关问题考述》,《海南师范学院学报》(社会科学版),2004年第3期。

高光晶:《释“王”》,《文史》,1999年第1辑。

顾颉刚:《周公执政称王》,郭伟川/编《周公摄政称王与周初史事论集》,北京图书馆出版社,1998年。

郭康松:《论清代考据学的学术宗旨》,《三峡大学学报》(人文社会科学版),2002年第5期。

韩益民:《“郑伯克段于鄢”地理考》,《北京师范大学学报》(社会科学版),2006年第4期。

何浩:《西申、东申与南申》,《史学月刊》,1988年第5期。

何飞燕:《后稷弃孕生及其被弃传说故事新考》,《殷都学刊》,2006年4月。

黄海烈、陈剑:《〈诗〉篇新证》,《古籍整理研究学刊》,2006年1月。

胡进驻:《东周郑韩墓葬研究》,郑州大学硕士学位毕业论文,2003年。

胡平生、韩自强:《阜阳汉简诗经简论》,《文物》,1984年第8期。

胡万川:《中国的江流儿故事》,《二十世纪中国民俗学经典·传说故事卷》,社会科学文献出版社,2002年。

景爱:《左、右史分职说质疑》,《历史研究》,1979年第1期。

金景芳:《孔子与六经》,《孔子研究》,1986年创刊号。

李卉:《中国古代的收继婚》,《大陆杂志》,第9卷第4期。

李民:《说洛邑、成周与王城》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版),1982年第1期。

李民:《洛邑、成周与王城补述》,《中州学刊》,1991年第2期。

李山:《周初〈大武〉乐章新考》,《中州学刊》,2003年第5期。

李一民:《〈甘誓〉所反映的夏初社会——从〈甘誓〉看夏与有扈的关系》,《〈尚书〉与古史研究》,中州书画出版社,1983年。

李学勤:《〈诗论〉的体裁和作者》,《上海馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社,2002年。

李学勤:《郭子姜首盤和“及”字的一种用法》,《中国文字研究》(第一辑),广西教育出版社,1997年。

- 李学勤：《先秦人名的几个问题》，《社会问题的历史考察》，成都出版社，1992年。
- 李学勤：《论仲再父簋与中国》，《中原文物》，1984年第4期。
- 李学勤：《〈诗论〉说〈关雎〉等七篇释义》，《齐鲁学刊》，2002年第2期。
- 李嘉言：《诗序作者》，《李嘉言古典文学论文集》，上海古籍出版社，1987年。
- 李仲操：《两周金文中的妇女称谓》，《古文字研究》第十八辑，中华书局，1992年。
- 李衡眉：《从一条错误的理学理论所引起的混乱说起——“礼，为人后者为之子”缘起剖析》，《史学集刊》，2000年第4期。
- 李衡眉：《“一继一及”非“鲁之常”说》，《齐鲁学刊》，1999年第6期。
- 李衡眉：《野合习俗的由来》，《社会科学战线》，1990年第1期。
- 李玉洁：《郑国的都城与疆域》，《中州学刊》，2005年。
- 梁云：《成周与王城考辨》，《考古与文物》，2002年第5期。
- 梁宁森：《关于虢国历史的几个问题》，《河南大学学报》（社会科学版），2003年1月。
- 刘毓庆、郭万金：《子夏家学与〈诗大序〉——子夏作〈诗大序〉说补正》，《山西大学学报》（哲学社会科学版），2006年1月。
- 刘丽文：《〈左传〉“继室”考》，《学术探索》，2003年9月。
- 刘海琴：《“暴虎”补证》，《语言研究》，2005年2月。
- 刘启益：《西周矢国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，《考古与文物》，1982年2月。
- 罗炳良：《崔述历史考证方法论的局限性——以考证司马迁〈史记〉“申侯与弑幽王”之说为例》，《廊坊师范学院学报》，2006年6月。
- 罗义俊：《论董仲舒“素王”观的现代意义》，《秦汉史论丛》第6辑，江西教育出版社，1994年。
- 卢盛江：《上博楚简〈诗论〉谏疑》，《南开学报》（哲学社会科学版），2006年3月。
- 马银琴：《上博简〈诗论〉与〈诗序〉诗说异同比较——兼论〈诗序〉与〈诗论〉的渊源关系》，《简帛研究2002，2003》，广西师范大学出版社，2005年。
- 齐文心：《王字本义试探》，中国社会科学院历史研究所/编：《古史文存·先秦卷》，社会科学文献出版社，2004年。
- 裘锡圭：《说“玄衣朱纁”【造字：衤+暴】——兼释甲骨文“𦘒”字》，《裘锡圭自选集》，大象出版社，1994年。
- 邵炳军：《两周之际三次“二王并立”史实索隐——周“二王并立”时期诗歌创作历史

文化背景研究之一》，《社会科学战线》，2001年第2期。

邵炳军：《论平王所奔西申之地望》，《南京师大学报》（社会科学版），2001年7月。

邵炳军：《周平王奔西申与拥立周平王之申侯——周“二王并立”时期诗歌创作历史文化背景研究》，《贵州文史丛刊》，2001年1月。

邵炳军、路艳艳：《〈诗·桧风·隰有萋楚〉、〈匪风〉作时补证》，《中国文化研究》，2006年第3期。

邵炳军：《郑武公灭桧年代补证》，《上海大学学报》（社会科学版），2005年1月。

斯维至：《说室》，《中国古代社会文化论稿》，允晨文化，民国八十六年。

唐兰：《宣侯矢簋考释》，《考古学报》，1956年6月。

田余庆：《说张楚——关于“亡秦必楚”问题的探讨》，《秦汉魏晋史探微》，中华书局，2004年。

汪文学：《“唐承汉统”说的理论意义和实践意义》，《西南民族大学学报（人文社科版）》，2004年2月。

汪高鑫：《论汉代公羊学的大一统思想》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》，2006年9月。

王志：《〈毛诗序〉溯源》，《古籍整理研究学刊》，2006年9月。

王志：《上博简〈孔子诗论〉与汉儒所传周代采诗说》，《九州学林》，2004年第3期。

王志：《〈毛诗序〉溯源》，《古籍整理研究学刊》，2006年9月。

王树民：《〈春秋经〉何以托始于鲁隐公》，《曙庵文史续录》，中华书局，2004年。

王廷洽：《〈诗论〉与〈毛诗序〉的比较研究》，《新出土文献与古代文明研究》，上海大学出版社，2004年。

王玉哲：《周公旦的当政及其东征考》，《古史集林》，中华书局，2000年。

王世民：《西周春秋金文中的诸侯爵称》，《历史研究》，1983年第3期。

王建国：《论〈诗·桧风〉的创作时代》，《古籍整理研究学刊》，2004年第3期。

王子今：《秦汉“生子不举”现象和弃婴故事》，《史学月刊》，2007年第8期。

魏仁华：《南阳之申在西周春秋时期的战略地位》，《南都学坛》（哲学社会科学版），1995年第5期。

闻一多、季镇淮、何善周：《七十二》，西南联合大学师范学院《国文月刊》卷22。

邬锡非：《也谈西周申国的有关历史问题》，《杭州大学学报》，1992年3月。

吴淑玲：《“左史记言，右史记事”考辨》，《沈阳师范大学学报》（社会科学版），2006

年第2期。

伍士谦：《读〈秦本纪〉札记》，《秦西垂文化论集》，文物出版社，2005年。

萧兵：《〈左〉疑三则》，《扬州师院学报》，1981年第4期。

萧东海：《一个未被读懂的上古神话故事——〈诗经·大雅·生民〉前三章解读》，《井冈山师范学院学报》（哲学社会科学版），2005年第2期。

徐中舒：《从古书中推测之殷周民族》，《徐中舒历史论文选集》，中华书局，1998年。

杨向奎：《〈公羊传〉中的历史学说》，《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983年。

杨向奎：《论何休》，《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983年。

杨向奎：《略论“五十凡”》，《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983年。

杨向奎：《清代的今文经学》，《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983年。

姚孝遂：《甲骨刻辞狩猎考》，《古文字研究》第六辑，中华书局，1981年。

殷崇浩：《〈七月〉之历探》，《文史》，总第15辑。

余英时：《清代思想史的一个新解释》，《历史与思想》，联经事业出版公司，1976年。

虞万里：《〈郑风·缁衣〉诗旨与郑国史实、封地索隐》，《史林》，2007年1月。

岳连建、王龙正：《金文“城虢”为东虢考》，《文博》，2003年。

张红：《〈左传〉引〈诗〉新探》，《成都教育学院学报》，2005年8月。

张培瑜、孟世凯：《商代历法的月名、季节和岁首》，《先秦史研究》，云南民族出版社，1987年。

张政烺：《“十又二公”及其相关问题》，《国学今论》，辽宁教育出版社，1991年。

张泽渡：《“寤生”探诂》，《贵州大学学报》（社会科学版），2000年1月。

张邦炜：《宋代对宗室的防范》，《首都师范大学学报》（社会科学版），1988年第1期。

章彦华、颜忠诚：《动物的杀婴现象》，《生物学通报》，2007年第6期。

赵伯雄：《〈春秋〉记事书时考》，《文史》，2006年第3辑。

赵生群：《论孔子作〈春秋〉》，《文史》，1999年，第2辑。

赵世超：《说“室”》，《瓦缶集》，人民出版社，2003年。

郑振铎：《释讳篇》，《二十世纪中国民俗学经典·社会民俗卷》，社会科学文献出版社，2002年。

郑慧生：《殷正建未说》，《史学月刊》，1984年第1期。

郑慧生：《〈左传〉训诂五则》，《河南大学学报》（社会科学版），2006年3月。



## 后记

本来想写完隐公元年的全年的，结果只写了上半年。这样出版已经很困难了，如果再加一倍篇幅，读者就只能到网上找电子稿了。

这书写了很久，改了很多次，我觉得如果不考虑出版定稿的话，我大概可以一辈子一直改下去。

这本书的出版要感谢很多人。感谢责编杨晓燕女士，因为，如果我不是作者而是责编的话，断然不会出这种书的，就算想出，也一定拗不过领导，而书竟然真的出了，实在不容易呀！还要感谢徐戈和吴新宇两位老师百忙之中为我的稿子校订文字，看了他们的校样，我感觉自己在文字上又获新知了。他们与我素昧平生，只是出于一种关怀而义务地承担了这些，实在让我非常感动。还有杜垣老师一直以来热情的推荐，在此一并谢过。

最后，也是最为郑重地，还要感谢党和政府的关怀，虽然我也不清楚他们为我这本书的出版做过什么，但这种套话既然大家都说，我也就从俗好了。

不过，在我写下这个后记的时候，书还没出呢，也许最后又会像以往一样，折腾半天终于出不来。好在我已经很习惯了，即便出不来，也一样感谢杨晓燕编辑、徐戈老师、吴新宇老师、杜垣老师，感谢党和政府。

熊逸

2008年6月