

■ 周秦汉唐文化研究

郑玄“六天”说与禘礼的类型 及其天道论依据

陈 赟

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所暨哲学系, 上海 200241)

摘 要: 郑玄的“六天”说是由昊天与五帝构成,而天、帝乃是天的不同指称方式:天言天之体,而帝言天之德。在五帝中又可区分对一朝一代而言的上帝,这种上帝其实是感生帝与受命帝,上帝尊于其他四帝,而祭于南郊。由此天被区分为昊天、上帝与五帝三个层次,三个层次对应着三种配天之祭,即祭祀昊天的圆丘礼、祭祀上帝的郊祀礼、总祭五帝的明堂礼。这三种配天的大祭同谓之“禘”,其祭祀的主体是王者,受祭的则是天帝,配享的则是有功德的先帝与先王。三种配天之禘结合成为一个结构整体,在家天下的架构下,它成为神圣家族从感生到受命昭示政治正当性的典礼;也是通过时王与天帝、时王与人鬼的显性关系建构时王与诸侯、臣民之间的隐性关系的方式。

关键词: 郑玄 “六天”说; 禘礼; 圆丘礼; 郊祀礼; 明堂礼

中图分类号: B234.99 **文献标识码:** A **文章编号:** 1672-4283(2016)02-0086-26

收稿日期: 2015-09-10

基金项目: 国家社会科学基金后期资助项目(15FZX005)

作者简介: 陈赟,男,安徽怀远人,哲学博士,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授,博士研究生导师。

在《礼记·大传》注中,郑玄以“王者,禘其祖之所自出”之禘为以始祖配享的郊天之祭,以与《祭法》之禘(以尝配天的圆丘之祭)相区分,从而达成了对圆丘之禘与郊禘的区分,而这一区分又传达了对天的理解:与圆丘之禘对应的天是昊天上帝,而与郊禘对应的天则是以灵威仰等名目出现的五方神帝,由昊天上帝是一,而五方神帝为五,由此而有郑玄的“六天”说。^{[1]1162-1163,1121-1128,1506}而在五帝概念中,既包含着由五行、五方和五色等刻画的一般意义上的五帝,又特别包含着有天下的神圣家族的感生帝与受命帝,这一感生帝与受命帝虽然是五帝之一,但对于这一神圣家族而言,却是尊于其他四帝的“上帝”。由此,由昊天与五帝所构成的“六天”中,其实包含着昊天、上帝与五帝三个层级。正是这样的构造,缔造了周代王制中祀天的类型及天的不同经验形式。

一、从纬书到《周礼》:“六天”说的经学根据

1. 郑玄的“六天”说与纬书的渊源

在将昊天上帝与五帝概念化与系统化的过程中,郑玄借助了纬书:郑玄以昊天上帝(或称皇天上帝、天皇大帝、北极大星等)为紫微宫或耀魄宝;以五帝为东方苍帝灵威仰、南方赤帝赤熛怒、中央黄帝含枢

纽、西方白帝白招拒、北方黑帝汁光纪,此五者构成太微宫的五天。^①郑玄云“天神则主北辰”,^②以北辰为皇天上帝,正是纬书的思想,《太平御览》卷684《服章部一·总叙冠》引纬书《春秋合诚图》云“天皇大帝,北辰星也”^③。郑玄以太微五帝说解释五方帝,以紫微宫为大帝耀魄宝,《春秋纬》亦有类似的表述。纬书对于紫微宫皇天上帝(天皇大帝)与太微五帝的区分,正与郑玄的天观构成对应。贾公彦如下的叙述正好显示了郑玄“六天”说与纬书之间的关联:

《春秋纬·运斗枢》云“大微宫有五帝座星”,即《春秋纬·文耀钩》云“春起青受制,其名灵威仰。夏起赤受制,其名赤熛怒。秋起白受制,其名白招拒。冬起黑受制,其名汁光纪。季夏六月火受制,其名含枢纽。”又《元命苞》云“大微为天庭五帝以合时。”此等是五帝之号也。又案《元命苞》云“紫微宫为大帝。”又云“天生大列为中宫大极星,星其一明者,大一常居,傍两星巨辰子位,故为北辰,以起节度。亦为紫微宫,紫之言中此,宫之言中。此宫之中,天神图法,阴阳开闭,皆在此中。”又《文耀钩》云“中宫大帝,其北极星,下一明者,为大一之先,合元气以斗布,常是天皇大帝之号也。”又案《尔雅》云“北极谓之北辰。”郑注云“天皇北辰耀魄宝。”又云“昊天上帝,又名大一常居,以其尊大,故有数名也。”其紫微宫中皇天上帝,亦名昊天上帝,得连上帝而言。至于单名皇天、单名上帝亦得。故《尚书·君奭》云“公曰:君奭,我闻在昔,成汤既受命,时则有若伊尹,格于皇天。”郑注云“皇天,北极大帝。”又《掌次》云“张毡案,设皇邸,以旅上帝。”上帝即大帝。《尧典》云“钦若昊天。”皆是上帝单名之事。《月令》更无祭五帝之文,故《季夏》云“以供皇天上帝”。郑分之皇天、北辰、耀魄宝、上帝、大微五帝,亦是大帝单号之事。若然,大帝得单称,与五帝同;五帝不得兼称皇天、昊天也。^{[2]533-535}

显然,《春秋纬》中的《文耀钩》《元命苞》中已有“六天”的架构,郑玄的“六天”说不仅沿袭了这一架构,而且采用了这些纬书对“六天”的命名。其实,纬书中的五帝观念并不局限于此二文。《春秋合诚图》以“北辰星”释“天皇大帝”,并将其与“紫微宫”相联系;《春秋佐助期》以“紫(微)宫”为“天皇耀魄宝之所理”;《河图》以东方青帝灵威仰为木帝、南方赤帝赤熛怒为火帝等等;《孝经援神契》以“五精之帝实在太微”;而《春秋孔演图》则以为“天子皆五帝之精宝”,从而使得王者的感生受命与五帝而不是与昊天相关联;等等。纬书乃是郑玄时代的知识体系,郑玄以纬书的概念理解经学中的天观,乃将经学转变为同时代意识的一部分。不仅如此,除今古文学之外,郑玄还精研天文学、律历之学、象数易学、《九章算术》等等,是在

^① 《礼记·月令·季夏》:“以共皇天上帝。”郑玄注云“皇天,北辰耀魄宝,冬至所祭于圆丘也。上帝,大微五帝。”《礼记正义》卷16《月令》,《十三经注疏》(整理本),北京大学出版社2000年版,第13册,第596页。孔颖达疏解“云‘上帝,大微五帝’者,按《周礼·司服》云‘昊天上帝’,郑以为昊天上帝只是一神,北极耀魄宝也。知此皇天上帝不只是耀魄宝之上帝,为大微者,以《周礼·司服》云‘祀昊天上帝,大裘而冕,祀五帝亦如之’,既别云五帝,故知昊天上帝亦唯一神。此《月令》皇天上帝之下,更无别五帝之文,故分为二。”《礼记正义》卷16《月令》,第13册,第596页。案《月令》谓“是月也,天子乃以元日,祈谷于上帝”,郑玄注“谓以上辛郊祭天也。《春秋传》曰‘夫郊祀后稷,以祈农事。是故启蛰而郊,郊而后耕。’上帝,大微之帝也。”孔颖达疏“《郊特牲》云郊不言祈谷,此经言祈谷不言郊,郑以为二祭是一,故此注谓‘以上辛郊祭天也’……云‘上帝,大微之帝’者,《春秋纬》文。紫微宫为大帝,大微为天庭,中有五帝座,是即灵威仰、赤熛怒、白招拒、汁光纪、含枢纽。祈谷郊天之时,各祭所感之帝,殷人则祭汁光纪,周人则祭灵威仰,以其不定,故总云‘大微之帝’,若迎春之时,前帝后王,皆祭灵威仰,故前注云‘迎春,祭苍帝灵威仰’特指一帝也。此郊虽祈谷,亦是报天,故《郊特牲》云‘郊之祭也’,‘大报天而主日也’。”《礼记正义》卷14《月令》,《十三经注疏》(整理本),第13册,第539—540页。

^② 又《尚书·舜典》:“肆类于上帝。”孔颖达疏云“《周礼·司服》云‘王祀昊天上帝,则服大裘而冕,祀五帝亦如之。’是昊天外更有五帝,上帝可以兼之,故以‘告天及五帝’也。郑玄笃信讖纬,以为‘昊天上帝谓天皇大帝,北辰之星也。五帝谓灵威仰等,太微宫中有五帝座星是也’。如郑之言,天神有六也。”《尚书注疏》卷3《舜典》,《十三经注疏》(整理本),北京大学出版社2000年版,第2册,第68页。案,其实不仅纬书,当时流行天文学有对天的两层区分,例如甘公《星经》:“天皇大帝一星,在钩陈口中。又有五帝内座五星,在华盖下。”顾颉刚《三皇考》,《顾颉刚全集·顾颉刚古史论文集》卷2,中华书局2011年版,第66页。

^③ 虽然《周礼》中出现“昊天上帝”,如《春官·大宗伯》与《春官·司服》,但未见其与北辰星的关联。

其时代知识的综合视野与最高层次,对天人问题进行系统性思考,形成了一个庞大的天人体系。

今人顾颉刚、杨向奎对郑玄天观与纬书关系亦有系统的论述。^{[3]105-121}他们曾将郑玄的天人系统以图表示如下:^{[3]115}

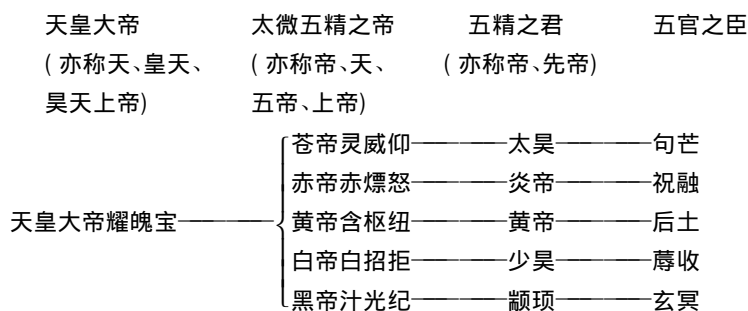


图1 郑玄天人系统图

在这一图中,第一层为总体性、全体性的天,第二层即区域性的天,即由五方—五行—五色等结构出来的五天神帝;显然,郑玄将《尚书·诏告》中出现的“皇天上帝”与《诗经·大雅·云汉》中出现的“昊天上帝”,分解为皇天大帝与五帝,并分别赋予紫微与太微的名目,^①这样他就在天神中区分了两个层次(昊天上帝与五天帝)。^②第三层次为五人帝,第四层次则为五人神,即五人帝的辅佐之臣,后者实即《左传》昭公二十九年所谓的“五行之官”。^③昊天、五天帝、五人帝和五人神,这就是郑玄天人系统的四个层次。显然,对于郑玄而言,有两种五帝,即五天帝与五人帝,五天帝即苍帝灵威仰、赤帝赤熛怒等,而五人帝即《礼记·月令》所说的太皞、炎帝、黄帝、少皞和颡顛。王肃反对将五帝理解为天,即理解为五天帝,而认为五帝只是五人帝;清代学者金鹗(1771—1819)与孙诒让(1848—1908)在拒绝了纬书的灵威仰等名号之后,却主张《礼记·月令》所谓的五帝恰恰是五天帝,而非五人帝。^{[4]1428-1429}可见,将《月令》中的五帝、五神下拉到皇天上帝、太微五精之帝之下的第三、第四层级,^{[3]115-116}作为人帝、人神而与《周礼》的“五天帝”相区别,实为郑玄的创说。此外,郑玄还在《周礼》的五天帝与《月令》的五人帝之间建立连接,于是历史的五人帝成为五天帝的配食者:“五帝,苍曰灵威仰,太昊食焉;赤曰赤熛怒,炎帝食焉;黄曰含枢纽,黄帝食焉;白曰白招拒,少昊食焉;黑曰汁光纪,颡顛食焉。黄帝亦于南郊”。^{[2]573}后世一般认为,灵威仰、赤熛怒等五天帝的名目来自纬书,但纬书中并无《月令》所表述的五人帝配食五天帝的思想,《月令》中五(人)帝之上也并没有五(天)帝,也就是说,《月令》的五(人)帝与《周礼》的五(天)帝并没有结合为一个大系统,而这一结合正来自郑玄的思想劳作。

“六天”说的关键是将天与上帝、五天帝统一为天神系统,于是天的概念有了层级性的结构,与某一有天下的神圣家族直接相连,比如通过“感生”与“受命”而发生关联的是被限定在第二层级的天;而且,感生与受命的并非这一层级的五天之总和,而是五天中的某一个。王肃以及后来批郑者将郑玄的“六天”说完全归结为纬书,以拒绝纬书的坚定态度而拒绝郑学。然而,将郑玄的观点归结为“讖纬之妖说”,并不能完成对郑玄“六天”说的思想批判。

王肃批评郑玄云:

① 顾颉刚、杨向奎“‘皇天上帝’本来是一个整的名词,是一个五帝之上的上帝,看王莽所说的‘皇天上帝泰一’可知。但他(指郑玄)把‘皇天’释作北辰耀魄宝,把‘上帝’释作太微五帝,把这个名词腰斩了。”见顾颉刚、杨向奎《三皇考》,《顾颉刚古史论文集》卷2,中华书局2011年版,第115页。

② 金榜根据《周礼》之《大宗伯》《司服》《典瑞》,以为昊天与上帝不同;根据《掌次》,以为上帝与五帝不同。他说“榜谓昊天垂象之天也;上帝,祈谷之帝也。冬至禘者为昊天,祈蛰郊者为上帝。后郑合昊天上帝为一,误。”孙诒让同意其观点,参见孙诒让《周礼正义》卷33《春官大宗伯》,中华书局1987年版,第1309页。

③ 《左传》昭公二十九年晋国史官蔡墨云“故有五行之官,是谓五官,实列受氏姓,封为上公,祀为贵神。社稷五祀,是尊是奉。木正曰句芒,火正曰祝融,金正曰蓐收,水正曰玄冥,土正曰后土。”

案《易》“帝出乎震”，“震，东方”，生万物之初，故王者制之。初以木德王天下，非谓木精之所生。五帝皆黄帝之子孙，各改号代变，而以五行为次焉。何大微之精所生乎？又郊祭，郑玄云“祭感生之帝，唯祭一帝耳”。《郊特牲》何得云“郊之祭大报天而主日？”又天唯一而已，何得有六？又《家语》云“季康子问五帝。孔子曰：天有五行，木、火、金、水及土，四分时化育以成万物。其神谓之五帝”。是五帝之佐也，犹三公辅王，三公可得称王辅，不得称天王。五帝可得称天佐，不得称上天。而郑玄以五帝为灵威仰之属，非也。玄以圆丘祭昊天最为首礼，周人立后稷庙，不立誉庙，是周人尊誉不若后稷。及文、武以誉配至重之天，何轻重颠倒之失？所郊则圆丘，圆丘则郊，犹王城之内与京师，异名而同处。^{[1]1 294}

在这里，王肃对郑玄的批评主要有以下几点：其一，王者德运中的五行之德并非太微五精所生，王肃意在将五行之德运从纬书系统的太微五帝的观念中解放出来，因而他虽然承认五行之德的思想，但却否定太微五帝的观念，拒绝灵威仰等纬书对五帝的命名；与此相应，他也否定以紫微、耀魄宝等纬书概念界定的总体性的“上天”。^{[3]105-121}其二，只有一天，而无六天，王肃重新定义了五帝，五帝不再是神学上的感生帝，而是哲学意义上的五行之帝，他以《孔子家语·五帝篇》“天有五行，木、火、金、水、土，分时化育以成万物，其神谓之五帝”作为“圣证”，论述道“化五帝，五行之神，佐天生物者。而（后世）讖纬皆为之名字，亦为妖怪妄言”。^{[5]285-286}这样，“五帝”作为天之佐，而区别于“上天”。换言之，王肃维护的是天的一体义，而将五行之神的概念下降到天之臣工，此与郑玄合天、帝为一的思想迥然不同。其三，郑玄郊丘的祭祀类型根源于天的两大层次，即昊天与五帝，王肃在《圣证论》中提出“以天体无二”，故“郊即圆丘，圆丘即郊”。这就是他基于一天说而成立的郊丘为一说。在王肃看来，郑玄以《祭法》禘、禘黄帝之禘为圆丘之祀，然而“《祭法》说禘无圆丘之名，《周官》圆丘不名为禘，是禘非圆丘之祭也”。“王肃以《郊特牲》周之始郊日以至，与圆丘同配以后稷。郑必以为异，圆丘又以帝誉配者，郑以周郊日以至，自是鲁礼……非周郊也。”^{[1]893}王肃以为郊与圆丘同配以后稷，而无以帝誉配天之事。其四，《诗经》中商周始祖感生本身没有问题，问题出在郑玄采用的那些来自纬书的解释。但王肃在祛除郑玄天的纬书色彩的同时，也将“禘其祖之所自出之”禘解为宗庙之祭，从而斩断了禘与天的联系，“禘其祖之所自出”从“以祖配天”下降为“以祖配祖”。换言之，在抛弃了郑玄天论的纬书色彩之后，也同时抛却了郑玄天论与禘说中的精华。这是其禘说存在的根本问题。

2. 《周礼》与“六天”说的经学根据

郑玄的“六天”说虽然在概念化的过程中采用了纬书，但其经学根基却是《周礼》。事实上，孔颖达述郑玄“六天”说时，引用了《周礼·司服》“王祀昊天上帝，则大裘而冕，祀五帝亦如之”，以明“五帝若非天，何为同服大裘？”又引用《小宗伯》“兆五帝于四郊”，与《礼器》“飨帝于郊，而风雨寒暑时”结合起来，故而得出“帝若非天，焉能令风雨寒暑时”的看法。^{[1]892-893}这的确抓住了问题的核心。以上表述的确表明在《周礼》中昊天上帝与五帝之间有别。后世学者如刘彝（1017—1086）、姚际恒（1647—约1715）、陆奎勋（1663—1738）等虽然同样不满意于郑玄借用纬书所阐发的“六天”观念，但也都能看到“六天”说与《周礼》之间的关联。^{[6]693-696}剔除纬书的色彩，而回到《周礼》本身，就成为重新理解天的思想的关键。就连对王肃颇多批评而在多方面坚持郑学的孙诒让也强调“郑谓圆丘祭北辰耀魄宝，郊祭感生帝灵威仰，诸名本于纬书，王肃难之，持论甚正。”^{[4]1 745-1 746}然而，问题是，就“耀魄宝”“灵威仰”“赤焰怒”等这些名目而言，纬书其实并非始作俑者。在纬书还没有出现的时代，刘向（约前77—前6）就有“天神之大者曰昊天上帝，亦曰太乙。其佐曰五帝，东方苍帝灵威仰，南方赤帝赤焰怒，西方白帝白招拒，北方黑帝汁光纪，中央黄帝含枢纽”的说法；孙星衍（1753—1818）则认为灵威仰诸名目，即《周官》大祝所辨之神号，由此，黄以周认为讖纬非尽无本也，“契稷无父，感天而生，谓启蛰之郊，祭感生帝，未可遽斥。必谓殷感黑精，周感苍精，似非礼意。《礼》曰‘人者，五行之秀气也。’圣王之感生，尤为五行秀气具备，何必指斥一帝。”^{[7]610-611 621-622}这就是说，在《周礼》、刘向、郑玄和纬书那里存在着某种共同的东西，而其根源可能更为古老。黄以周有谓“‘天’与‘帝’：偏言之，互相通；对言之，义各别。刘子政《五经通义》有‘五帝’、

‘昊天上帝’之分,其说依据《周礼》,故郑注《周礼》遵用刘说,而混合之者自王肃始。”^{[8]11}这就是说,五帝与昊天上帝之分发端甚早。而孙星衍更指出“六天”说可能源于三代古书。^①退而言之,一旦我们从纬书退回到《周礼》,不再采用紫微与太微、耀魄宝与灵威仰等等在后世看来与讖纬关联在一起的名目,问题是依然存在着“六天”的问题。

回到《周礼》就会发现,“天”“上帝”“五帝”的区分,其实是内在于《周礼》之中,而且体现了相当的自觉。《周礼·掌次》:“王大旅上帝,则张毡案,设皇邸。朝日、祀五帝,则张大次、小次,设重帘重案。”^②《周礼·司服》:“祀昊天、上帝,则服大裘而冕,祀五帝亦如之。”^{[2]646}《周礼·典瑞》:“四圭有邸以祀天、旅上帝。”^③《周礼·大宗伯》:“以禋祀祀昊天、上帝,以实柴祀日、月、星、辰,以禋燎祀司中、司命、鬯师、雨师。”^④《周礼·小宗伯》:“兆五帝于四郊。四望、四类亦如之。”^⑤显然,在《周礼》中天(昊天)与上帝、五帝本来就有区别。对于郑玄而言,《周礼》所呈现的祀天礼仪的分类本身,显现了一种差异性的等级秩序,而与这一等级秩序对应的正是天所具有的不同含义,而不同的祀天礼仪,恰恰彰显天的不同内涵。对郑玄而言,重要的不是去主观设定天的内涵,而是在周代极为繁杂的祭祀仪式中总结提炼天的不同层次及其不同内涵,不同的仪式本身已经内蕴着对天的不同经验形式。

① 孙星衍云“古巫咸、甘、石三家天文志书,以人事定星位。甘氏中官有天皇大帝一星,在钩陈口中;又有五帝内座五星,在华盖下。《天官书》多用《石氏星经》,又有五星五帝座在南宫。盖中官天皇大帝象圆丘,五帝内座象郊,南宫五帝坐象明堂。而甘公、石申皆周人,其所据又三代古书,讖纬如后出,亦当本此。”孙诒让《周礼正义》卷36《春官小宗伯》引,第1428页。

② 《周礼注疏》卷6《掌次》注云“大旅上帝,祭天于圆丘。”“祀五帝于四郊……郑司农云‘帝,五色之帝。’”疏云:“云‘王大旅上帝’者,谓冬至祭天于圆丘……见下经别云祀五帝,则知此是昊天上帝,即与《司服》及《宗伯》昊天上帝一也,即是《大司乐》冬至祭天于圆丘之事也。”疏又云“云‘祀五帝于四郊者,案外宗伯祀五帝于四郊’是也。此谓四时迎气。案《月令》,立春于东郊,立夏于南郊,季夏于六月迎土气,亦于南郊,立秋于西郊,立冬于北郊,谓祭灵威仰之属……郑司农云‘五帝,五色之帝’者,谓东方青帝灵威仰,南方赤帝赤奋若,中央黄帝含枢纽,西方白帝白招拒,北方黑帝汁光纪。并依《文耀钩》所说”《十三经注疏》(整理本)第7册,第176—178页。

③ 注曰“郑司农云:‘……上帝,玄天。’(郑)玄谓祀天,夏正郊天也。上帝,五帝,所郊亦犹五帝,殊言天者,尊异之也。《大宗伯》职曰‘国有大故,则旅上帝及四望。’”疏云“云‘上帝,玄天’者,与《大宗伯》注同。司农意与孔、王等,无六天之义也。‘玄谓祀天,夏正郊天也’者,凡天有六,案《大宗伯》云‘苍璧礼天’,据冬至祭昊天于圆丘者也。彼又云‘青圭礼东方,赤璋礼南方,白琥礼西方,玄璜礼北方’。据四时迎气及总享于明堂之等,祭五方天也。彼惟不见夏正郊所感帝,故知此四圭是夏正郊天。《易纬》云‘三王之郊,一用夏正,各郊所感帝’,即《郊特牲》云‘兆日于南郊,就阳位于郊,故谓之郊’是也。云‘上帝,五帝’者,案《宗伯》青圭之等,已见祭五方天帝,此又言者,彼据常祭,此据国有故而祭曰旅,用玉与郊天同,四圭有邸,故言之也。云所郊亦犹五帝,殊言天者,尊异之也者,王者各郊所感帝,若周之灵威仰之等,即是五帝。而殊言天,是尊异之,以其祖感之而生故也。引《大宗伯》者,证旅上帝是国有故而祭也。但旅四望下文与地同用两圭,今此言之者,连引之耳。”《周礼注疏》卷20《典瑞》,《十三经注疏》(整理本)第8册,第630—631页。

④ 注“郑司农云‘昊天,天也。上帝,玄天也。昊天上帝,乐以《云门》。’……玄谓昊天上帝,冬至于圆丘所祀天皇大帝。”疏云“郑司农云‘昊天,天也’者,案《孝经》云‘郊祀后稷以配天。’《典瑞》亦云‘四圭有邸以祀天。’故云昊天上帝也。云‘上帝,玄天也’者,案《广雅》云‘乾,玄天。’《易·文言》云‘夫玄黄者,天地之杂也,天玄而地黄。’以天色玄,故谓玄名天,先郑盖依此而读之,则二者异名而同实也。若然,则先郑与王肃之等,同一天而已,似无六天之义,故以天解昊天上帝为一也。云‘昊天上帝,乐以《云门》’者,先郑既无六天,大司乐分乐而序之,及六变俱有《云门》,不知定取何者以祀天。”“‘玄谓昊天上帝,冬至于圆丘所祀天皇大帝’者,案《大司乐》下文‘凡乐圆钟为宫’云云,‘冬日至于地上之圆丘奏之。若乐六变,则天神皆降’是也。引之,以破先郑昊天上帝与五天为一之义。”《周礼注疏》卷18《大宗伯》,《十三经注疏》(整理本)第8册,第530—532页。

⑤ 郑注《周礼·小宗伯》云“五帝,苍曰灵威仰,太昊食焉;赤曰赤熛怒,炎帝食焉;黄曰含枢纽,黄帝食焉;白曰白招拒,少昊食焉;黑曰汁光纪,颛顼食焉。黄帝亦于南郊。郑司农云‘四望,道气出入。四类,三皇、五帝、九皇、六十四民咸祀之。’玄谓四望,五岳、四镇、四塞。四类,日、月、星、辰,运行无常,以气类为之位。兆日于东郊,兆月与风师于西郊,兆司中、司命于南郊,兆雨师于北郊。”《十三经注疏》(整理本)第8册,第573页。与《小宗伯》此说相关者,《礼记·月令》云:“立春之日,天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫,以迎春于东郊”“立夏之日,天子亲帅三公、九卿、大夫,以迎夏于南郊”“立秋之日,天子亲帅三公、九卿、大夫,以迎秋于西郊”“立冬之日,天子亲帅三公、九卿、大夫,以迎冬于北郊。”

郑玄“六天”说与王肃等的“一天”说都认可昊天为天一体,分歧在于对五帝的态度上。郑玄以五帝属天,故可称五帝为“五天帝”或“五天神”,而王肃等则以五帝属人,故五帝就成了五人帝或五人神。由此,郑玄与王肃的天观核心的差异即在于对“五帝”的定位。郑玄在昊天上帝与五帝(以及上帝)之间所作的区分,对应于圆丘之禘与南郊之禘的礼仪差异。这就意味着,“丘郊之异”成为“六天”说成立的关键论证环节,而“丘郊为一”则最终证成的“一天”说。这样就不难理解,孔颖达对郑玄“六天”说的肯定正通过对丘郊之异的阐发而展开:

王肃以郊丘是一,而郑氏以为二者。案《大宗伯》云“苍璧礼天。”《典瑞》又云“四圭有邸以祀天。”是玉不同。《宗伯》又云“牲币各放其器之色。”则牲用苍也。《祭法》又云“燔柴于泰坛,用騂犊。”是牲不同也。又《大司乐》云“凡乐,圆钟为宫,黄钟为角,大蕤为徵,姑洗为羽。”“冬日至于地上之圆丘奏之,若乐六变,则天神皆降。”上文云“乃奏黄钟,歌大吕,舞《云门》,以祀天神。”是乐不同也。故郑以云苍璧、苍犊、圆钟之等为祭圆丘所用,以四圭有邸、騂犊及奏黄钟之等以为祭五帝及郊天所用。王肃以《郊特牲》周之始郊日以至,与圆丘同配以后稷。郑必以为异,圆丘又以帝啻配者,郑以周郊日以至,自是鲁礼,故注《郊特牲》云“周衰礼废,儒者见周礼尽在鲁,因推鲁礼以言周事。”郑必知是鲁礼非周郊者,以宣三年正月郊牛之口伤,是鲁郊用日至之月。案周郊祭天大裘而冕,《郊特牲》云“王被袞,戴冕璪十有二旒。”故知是鲁礼,非周郊也。又知圆丘配以帝啻者,案《祭法》云“周人禘啻而郊稷”。禘啻在郊稷之上,稷卑于啻,以明禘大于郊。又《尔雅》云“禘,大祭也。”大祭莫过于圆丘,故以圆丘为禘也。圆丘比郊,则圆丘为大。《祭法》云“禘、啻”是也。若以郊对五时之迎气,则郊为大,故《大传》云“王者禘其祖之所自出”。故郊亦称禘,其宗庙五年一祭,比每岁常祭为大,故亦称禘也。以《尔雅》唯云“禘为大祭”,是文各有所对也。后稷配天,见于《周颂》,故《思文》云“思文后稷,克配彼天”。周若以啻配圆丘,《诗·颂》不载者,后稷,周之近祖,王业所基,故配感生之帝,有勤功用,故《诗》人颂之;啻是周之远祖,为周无功,徒以远祖之尊,以配远尊天帝,故《诗》无歌颂。或可《诗》本亦有也,但后来遗落,故正考甫得商之遗《颂》十二篇,至孔子之时,唯五篇而已。以此言之,明《诗》有遗落也。^{[1]893-894}

根据孔颖达,圆丘与郊虽同为祀天,但二者所用的玉一为苍璧之玉、一为四圭有邸之玉,二者所用之牲分别是有苍犊之牲和騂犊之牲,二者所用之乐器分别为圆钟和黄钟,二者所配享之人分别是帝啻和后稷^①。圆丘之祭在国南之丘,而祭感生帝则在南郊。^②所有这些都显示了圆丘与郊的差异,这些差异最终根源为受祀对象的不同,不同的受祀对象恰恰意味着天的不同经验形式。至于王肃所说的帝啻配昊天祭除了《祭法》之外,不见于《诗》,孔颖达的回答是“啻是周之远祖,为周无功,徒以远祖之尊,以配远尊天帝,故《诗》无歌颂”;孔颖达还指出另一种解释的可能性,这就是,《诗经》一方面经过删减的整理,另一方面其本身有遗失,而这正可能是我们无法看到周人以啻配天记载的原因。

在孔颖达为郑玄“丘郊为二”的辩护中,坚持郑玄的如下理解,《大宗伯》“苍璧礼天”是以苍璧所礼之

^① 孙诒让说“周制冬至圆丘祭昊天,以帝啻配;夏正南郊祭苍帝,以后稷配,郑义根据经记,不可易也。王肃谓冬至圆丘通名郊,其说本《史记·封禅书》及西汉诸儒,非必不可通;而合圆丘南郊为一帝,皆配以稷,则妄说也。”孙诒让《周礼正义》卷42《大司乐》,第1744页。

^② 圆丘之丘,并非人为所设之坛。金榜云“《说文》口部云‘圆,天体也’《尔雅·释丘》云‘非人为之丘。’”金鹗亦云“圆丘非人所筑之坛,《周礼》不徒言圆丘,而言地上之圆丘,正以明其非坛也。山高在地之上,故曰地上,若除地为坛,不得谓之地上矣。贾公彦亦认为:”案《尔雅》,土之高者曰丘。取自然直丘者,圆象天圆,既取丘之自然,则未必要在郊,无问东西与南北方皆可。“孙诒让综合诸说道:”圆丘方丘,贾谓并取自然直丘,未必在郊,亦无论方位,《郊特牲》疏引马昭说同。孔则云‘圆丘所在,虽无正文,应从阳位,当在国南。故魏氏之有天下,营委粟山为圆丘,在洛阳南二十里。然则周家亦在国南,但不知远近者。’案:孔说与贾说不同,以孔见长。泰坛祭受命帝,明堂祭五帝,并在南郊,则圆丘祭昊天亦在南郊明矣。”以上俱见孙诒让《周礼正义》卷43《春官·大司乐》,第1759—1760页。又《小宗伯》疏云“今考圆丘亦当在南郊,方丘亦当在北郊。”见《周礼正义》卷36《春官·小宗伯》,第1425页。

天为昊天,而《典瑞》“四圭有邸以祀天”是以四圭有邸有祀之天为南郊之天,并由此所用玉之不同,以见圆丘与郊禘之异。贾公彦云“凡天有六,案《大宗伯》云‘苍璧礼天’据冬至祭昊天于圆丘者也。彼又云‘青圭礼东方,赤璋礼南方,白琥礼西方,玄璜礼北方’。据四时迎气及总享于明堂之等,祭五方天也。彼惟不见夏正郊所感帝,故知此四圭是夏正郊天。”^{[4]631}然而,一方面,正如孙诒让所指出的那样,无论是苍璧所礼之天,还是四圭有邸以祀之天,皆当为昊天,它与五帝、上帝相区别。因为在《周礼》全书中已经存在着一种体例“凡此经通例,有‘天’,有‘上帝’,有‘五帝’。‘天’即昊天,祀北辰,‘上帝’为受命帝,在周则祀苍帝,‘五帝’为五色之帝。此上下文有天、有五帝而无上帝,则五帝内含有苍帝。以受命帝虽尊,然亦五帝之一,言五帝可以咳上帝也。”^{[4]135①}另一方面,在《大宗伯》“苍璧礼天”的表述中“不谓之祭,而谓之礼”^{[4]1392}其中的原因正如敖继公、金榜、孙诒让所说,这里的苍璧为礼方明之玉,而非祀天之玉。^②在郑玄看来,南郊祭受命帝,用四圭有邸,与圆丘异玉。对此孙诒让质疑道:若如郑玄说,昊天尊于受命帝,但却反降为用璧,而不用四圭之重器?^{[4]1393}张履(1792—1851)正确指出,圆丘祭昊天与南郊同用四圭有邸,此说为孙诒让所接受。尽管郑玄、孔颖达以圆丘与郊所用玉之不同来论证丘郊之异有问题,但这并不能导致对丘郊之异的消解,事实上,孔颖达指出的乐不同、牲不同、所配不同、所在之地等皆可以作为丘郊之异的证据。此外,郑玄以为周祭南郊在夏正建寅之月,与圆丘之祭在建子之月者不同;而冬至之郊,特为鲁礼,非周礼。显然,从郑玄的视野来看,当王肃以郊丘为一,在建子之月,其实是以鲁礼代周礼。^③丘郊不同时,金鹗(1771—1819)有更详尽的讨论:

圆丘祭于冬至,《周礼》有明文。若郊祭则在夏正孟春,《左传》桓五年传“启蛰而郊”,杜注“启蛰,夏正建寅之月。”郑注《郊特牲》引《易说》云“三王之郊,一用夏正”。是郊与圆丘不同月,郊非圆丘明矣。肃谓周郊于建子之月,迎冬至长日之至;而用辛者,以冬至阳气新用事也;周之始郊,日以

① 金榜指出:在《周礼》中,“昊天与上帝殊,上帝与五帝殊,昊天,垂天之象也;上帝,祈谷之帝也。冬至禘者为昊天,启蛰郊者为上帝。后郑合昊天上帝为一,误。”孙诒让认为“金说是也。此职及《司服》之昊天上帝,亦当分为二。昊天为圆丘所祭之天,天之总神也。上帝为南郊所祭受命帝,五帝之苍帝也。《大司寇》《小司寇》并云‘禘祀五帝’,则五帝皆同禘祀。此经唯云上帝者,以受命帝即五帝之一,义得互见也。《典瑞》云‘四圭有邸以祀天旅上帝。’彼云祀天,即此昊天;旅上帝,即此上帝。二者别文,明其非一帝可知。而郑、贾说昊天上帝,并合为一,为专指圆丘之天帝,非也。凡此经及《礼记》单云上帝者,并为受命帝,《典瑞》注以为统咳五帝,《掌次》注又以为专指圆丘天帝,亦非也。”见孙诒让《周礼正义》卷33《春官·大宗伯》,第1309页。

② 敖继公谓此六器(苍璧、黄琮、青圭、赤璋、白琥、玄璜)为礼方明之玉,金榜曰亦云:郑玄以六器为圆丘、方泽及四时迎气所用之玉,然则六器为祀方明所用甚明。惠士奇、秦蕙田、盛世佐、凌廷堪、孙希旦、庄有可、孙诒让等皆支持此说。见《周礼正义》卷35《春官·大宗伯》,第1391页。案,周代朝觐会同有礼方明之仪,《仪礼·觐礼》:“诸侯觐于天子,为宫方三百步,四门,坛十有二寻,深四尺,加方明于其上。方明者,木也,方四尺。设六色:东方青,南方赤,西方白,北方黑,上玄,下黄。设六玉:上圭,下璧,南方璋,西方琥,北方璜,东方圭。”孙诒让指出,《觐礼》以方明为盟神,“盖大会同会合全身以诏盟誓,其神众多,不可尽设其主位,故为方明通举六方之神,合而告礼之。”礼方明与祀五帝乃是不同的礼典,如“明方明泛礼众神,不专属五帝矣。况五帝有黄帝,而方明不及中央;六天纯天神,而方明兼地示。”《周礼正义》卷35《春官·大宗伯》,第1391—1392页。

③ 郑玄云“郊天之月而日至,鲁礼也。三王之郊一用夏正,鲁以无冬至祭天于圆丘之事,是以建子之月郊天,示先有事也。用辛日者,凡为人君,当齐戒自新耳。周衰礼废,儒者见周礼尽在鲁,因推鲁礼以言周事。”《礼记正义》卷26《郊特牲》,《十三经注疏》(整理本)第13册,第927页。马昭的观点足补郑义,“《易纬》云‘三王之郊,一用夏正’,则周天子不用日至郊也。夏正月阳气始升,日者阳气之主,日长而阳气盛,故祭其始升而迎其盛,《月令》‘天子正月迎春是也。若冬至祭天,阴气始盛,祭阴迎阳,岂为理乎?《周礼》云‘冬日至,祭天于地上之圆丘’,不言郊,则非祭郊也。言凡地上之丘皆可祭焉,无常处,故不言郊。周官之制,祭天圆丘,其礼,王服大裘而冕,乘玉路,建大常。《明堂位》云:‘鲁君以孟春祀帝于郊,服衮服,乘素车,龙旂。衣服车旂皆自不同,何得以诸侯之郊说天子圆丘?言始郊者,鲁以转卜三正,以建子之月为始,故称始也。又《礼记》云‘鲁君臣未尝相弑,礼俗未尝相变,而弑三君;季氏舞八佾,旅于泰山;妇人鬻而相吊。’儒者此记岂非乱乎?据此诸文,故以郊、丘为别,冬至之郊特为鲁礼。”参见《礼记正义》卷26《郊特牲》,《十三经注疏》(整理本)第13册,第929—930页。

至者，对寅月又祈谷郊祭，故言始也。是王肃以为郊之用辛，与《周礼》冬至至圆丘为一祭。然迎长日之至亦非冬至，《月令》仲夏之月日长至，是夏至为长至也；仲冬之月日短至，是冬至为短至也。日至者，极至之称。夏至，曰北极，当云日北至，昼长极，故曰日长至；冬至，曰南极，当云日南至，昼短极，故云日短至。以《左传》日南至例之，可知冬至当为短至也。后儒释至为到，以冬至为长至，误矣。郊迎长日之，此至字固当训到，然云长日之至，不云日长至，与《月令》之文不同。子月冬至以后，日尚短甚，不得言长日之至。迨建卯而昼夜分，分而日长。郊祭以寅月，与卯月近，故曰迎长日之至。郑说至当不易，而郊非圆丘更可知矣。^{[4]1743-1744}

金鹗的讨论从郊丘不同时这一侧面论证了郊丘之异。不仅如此，金鹗还进一步讨论了郊丘二祭的不同功能与意义：

肃又谓子月之郊，所以报本；寅月之郊，所以祈谷。是亦不然。王者岁祭天有三，冬至之禘（圆丘）专为报本，孟春之郊报本亦兼祈谷，仲夏之雩专为祈谷。何以言之？《月令》“孟春元日，祈谷于上帝。”注云“上辛郊祭天。”《左传》襄七年传云“郊祀后稷以祈农事。”是孟春之郊固以祈谷也。《孝经》云“郊祀后稷以配天。”《郊特牲》云“郊之祭也，大报天而主日也”，又云“大报本反始也”。是郊亦以报本也。报本、祈谷，二者以报本为主。祈谷则雩主之，《周颂·噫嘻》序云“春夏祈谷于上帝也。”郑注以夏祈谷为雩，《月令》“仲夏，大雩帝，用盛乐，乃命百县雩祀百辟卿士有益于民者，以祈谷实。”雩所以求雨，其为祈谷正祭可知。又仲春祭社稷，亦为祈谷，祈谷有此二祭，则夏正之郊必不以祈谷为重矣。肃谓寅月郊专以祈谷，非也。^{[4]1744}

王肃以郊丘为一，而有夏正之郊与冬至之郊，前者在祈谷，后者在报本。但金鹗的讨论表明，冬至之圆丘固在报本，而夏正郊天亦以报本为主。丘郊二祭报本的对象不同，祭祀的类型也不一样。因而，丘所祀之昊天与南郊所祀之五帝中本朝的受命帝或感生帝，乃是天的经验的不同层次。

丘、郊之异直接对应着的所祀之天的不同形式，即昊天与上帝（五帝中的受命帝与感生帝）。王肃一方面论证丘郊为一，另一方面将五帝从天神下降到人帝。但在《周礼》中，“五帝”以及包含在其中的“上帝”之祭，均以“祀”字别之于地祇、人鬼；因为在《周礼》的书法体例中，自觉区分了天神、地祇、人鬼，“天神称祀，地祇称祭，宗庙称享”。^①因而，当《周礼》反复云“祀五帝”时，^②一个“祀”字表明《周礼》本身已经将五帝理解为天神。张融提出“圆丘是祭皇天，孟春祈谷于上帝，及龙见而雩。此五帝之等，并是皇天之佐，其实天也。”^{[1]930}王肃等将五帝从天神的队列中驱逐出去的时候，不得不放在人鬼（即五人帝）的行列中来。孙星衍指出“《司服》云‘祀昊天上帝则服大裘而冕，祀五帝亦如之。’假令五帝不配南郊，祭非夏正月，何时可服大裘？若以为五人帝，则五时迎气，惟迎春祀太皞可服裘耳，迎夏、迎秋，岂得服裘乎？”^{[4]1428-1429}既然五帝与昊天同服大裘而冕，那么五帝就不可能是人帝，而必须作为天神来理解，这是《周礼》的内在逻辑。

正如黄以周所表明的那样，《周礼》内蕴着六天说：首先，“祀天、旅上帝”与“祀地、旅四望”在《周礼》中对文并举，则见天与上帝并非一祭，这正如“祀地”与“旅四望”是不同的祭祀类型那样。“天主于一”，故称“祀”，与地同，而上帝非一神，故称“旅”，与四望同，旅者会祭之名。王肃欲混天、帝而为一，混之而不可得，这才是其将“五天帝”下降为“五人帝”的根源；其次，“祀天曰‘昊天上帝’，祀五气分王之帝曰

^① 此为贾公彦的理解，说见《周礼注疏》卷12《鼓人》，《十三经注疏》（整理本），第7册，第372页。又孙诒让亦云：“天神云祀，地祇云祭，人鬼云享。”见孙诒让《周礼正义》卷33《大宗伯》，第1298页。与此相关，天神、地祇、人鬼祭祀地方不同，“天神地祇祀于兆，人鬼祀于庙。”孙诒让《周礼正义》卷36《春官·小宗伯》，第1421页。

^② 《司服》：“王祀昊天上帝，则服大裘而冕，祀五帝亦如之。”《大宰》：“祀五帝，则掌百官之誓戒，与其具修。”《小宗伯》：“兆五帝于四郊，四望、四类亦如之。”《掌次》：“祀五帝，则张大次、小次。”《大司寇》：“若禘祀五帝，则戒之日，涖誓百官，戒于百族。”《小司寇》：“凡禘祀五帝，实饗水，纳享亦如之。”《士师》：“祀五帝，则沃尸及王盥泊饗水。”另，《充人》《大司徒》亦有“祀五帝”之说。

‘五帝’兼祀五帝曰‘旅上帝’郊祀五帝曰‘大旅上帝’。上帝即五帝,合昊天上帝为六帝,而诸经之称上帝,有专以五帝言者,亦有浑以六帝言者”。^①再次,“五帝分王,各有专祀:春祭苍帝,夏祭赤帝,秋祭白帝,冬祭黑帝,季夏土王之日祭黄帝。其配以五人帝,五人神也”。最后,“冬日至祭昊天上帝,即《祭法》所谓‘禘尝’也。其对北郊言之则曰‘南郊’,《记·郊特牲》曰‘兆于南郊,就阳位’是也。其对启蛰郊言之则曰‘始郊’,《郊特牲》曰‘周之始郊,日以至’是也。故圆丘亦有郊名而不得谓郊即圆丘,犹方泽亦有社名而不得谓社即方泽也。”由是,黄以周总结道“然则天之神有六,每岁之常祭有九:祀昊天上帝,一;祀五帝,五;合祀五帝,曰‘旅上帝’,二;郊祀五帝,曰‘大旅上帝’,一”^{[8]11-14}。这样,“六天”说就成了内蕴在《周礼》不同的祀天礼典中的观念。

既然从纬书回到《周礼》祀天的典礼本身已经内蕴着“六天”说的观念,那么,“六天”说的反对者最后只好通过否定《周礼》来否定“六天”说,这就走上否定《周礼》的经典性。姚际恒云:

郑说皆本《周礼》及纬书。《周礼》如《司服》“王祀昊天上帝,则大裘而冕”,“祀五帝亦如之”;《小宗伯》“兆五帝于四郊”之类是也。纬书如紫微宫为天帝,太微宫有五帝座星,青帝曰灵威仰,赤帝曰赤焰怒,白帝曰白招拒,黑帝曰汁光纪,黄帝曰含枢纽之类是也。故郑谓冬至祀于圆丘者天皇大帝也,夏至祀于南郊者感生帝也。五时迎气者五天帝也。感生帝则别于四帝,是有六天。后儒因谓凡祭之数,圆丘与郊二,五时迎气五,通为七,九月大享八,雩祭九,是有九祭也。呜呼!天何如是之多?祭何如是之繁耶?自古惟冬至祀天于南郊下,曰“郊之祭也,迎长日之至”是也。《周礼》圆丘之名,盖不可信。此外惟孟春祈谷亦名郊,止此二郊而已。至于经传或称帝、或称上帝者,皆天也。若《周礼》称天曰昊天上帝,曰天神,曰大神,纬书称天曰天皇大帝,曰紫微大帝,曰北极,曰耀魄宝,皆不经之说也。五帝之名,《诗》《书》无之,始见于《月令》,为太皞、炎帝、少皞、颛顼、黄帝,后儒以《周礼》为五天帝,因谓《月令》为五人帝。马(融)、贾(逵)、王(肃)之徒则以《周礼》同《月令》,皆为人帝,不主天帝之说。夫《月令》迎四时于四郊,亦只言迎时,不言迎帝。自《周礼》有“兆五帝于四郊”之文,而郑氏遂附会以为迎帝焉;以及《周礼》言“祀五帝”等诸祀,“昊天上帝,服大裘而冕”,纬书灵威仰、赤焰怒诸名亦皆不经之说也。凡此皆不辨可知其妄矣。第郑谓六天,郊丘异祭,王谓一天,郊丘同祭,即无论有识者,亦知是王而非郑。然而当日王之难郑,终不足以尽折其非,而后世之儒又多持依违两可之见者,何也?则皆《周礼》一书误之。郑倚《周礼》为经,得以阴用其纬书之邪说。当西汉之末,讖纬盛行,《周礼》亦显于其际,安知《周礼》之五帝非即如纬书所云乎?则《周礼》几何而不同于纬书也。而王主《月令》五人帝之说,按之《周礼》自为不合,乃不能明言《周礼》之伪,而其云郊丘同祭,仍惑于《周礼》为说,此非王之难郑,终不足以尽折其非者乎?”^{[6]694-695}

在姚际恒看来,王肃等之所以不能最终彻底地颠覆郑玄的“六天”之说,因为他没能否认郑玄《周礼》为周公平致天下的实践总结,因而是先王之经典的信念。换言之,只要坚持《周礼》是先王之经典,那么就无法从根本上颠覆“六天”说。“五帝”之名,《诗》《书》无之,见于《月令》,遂以为《周礼》五帝晚出于《月令》,这也成了代表性的思考《周礼》的逻辑。^②

王肃(195—256)乃三国时期经学家,犹不敢否定《周礼》之为经典;而郑玄(127—200)为汉末经学大师,以遍览群经而以《周礼》为周公致太平之迹,而郑玄恰恰距王莽、刘歆之世不远,犹不敢以《周礼》为伪书。但自宋代开始,因王安石变法以《周礼》为根据,故而反对变法者遂走向否定《周礼》,始有刘歆伪造《周礼》之说,如罗璧(生卒年不详,南宋人)、洪迈(1123—1202),后人廖平(1852—1932)、康有为(1858—1927)、郭沫若(1892—1978)、徐复观(1904—1982)、顾颉刚(1893—1980)等,从经学、史学等各

① 黄以周此论与孙诒让不同,孙以《周礼》《礼记》之上帝特指受命帝,见后文。

② 顾颉刚说“周代固有‘皇天上帝’(《书·诏告》)及‘昊天上帝’(《诗·大雅·云汉》)之名,但又何尝有五帝,何尝以上帝与五帝分掌诸天?正名定称,以五帝分掌五天,而以上帝总领之者,始于王莽;所以《周礼》不能不说是王莽时的一部书。”顾颉刚、杨向奎《三皇考》,《顾颉刚古史论文集》卷2,第83页。

方面论证《周礼》乃王莽、刘歆伪作。尽管张载、程颐、朱熹、吕祖谦、孙诒让等,皆以为《周礼》所述者乃周公所制之礼,然毛奇龄、皮锡瑞、钱穆等皆解除《周礼》与周公制礼之关系,而以为周秦、战国人之书。金春峰以为《周礼》乃战国末期秦统一前后入秦学者所作^{[9]5-6},而彭林则以为在汉初高祖至文帝之际。^{[10]166-186}金氏与彭氏的研究将《周礼》成书年代从王莽、刘歆那里提前了,但却否定《周礼》是对周代礼制的追述,这与后经学时代的学术氛围是一致的。然而,在总体上,《周礼》设官分职,大大小小的官职如果没有历史基础,而只是书写者的理想设计或发明,甚难理解。已有西人对《周礼》所列职官之名与先秦未经儒家篡改诸书详加比较,发现38%职官之名皆相符合,《周礼》官名统计大部分以低级者为多,而周代其他文献往往仅言较多高级官名,若以下大夫以上职官比较,则相符率高达80%。何炳棣由此而指出“西周广义礼制之粲然大备,确可从现存《周礼》得到相当部分地反映。”^{[11]164}换言之,虽然成书年代与书写作者不易断定,《周礼》所述的底本无疑是西周的礼制,但作为礼之“经”,那么它就必然是出于历史而又超越历史的,理想性的建构与纲纪经法的立法性追求必然是《周礼》不同于历史记录的关键之处。

事实上,在纬书出现之前,在王莽与刘歆之前,五帝的观点由来已久,以五帝属天并非始于郑玄对《周礼》的解释。孙星衍指出:

且五天帝之说,不始于郑。《史记》载秦襄公祠白帝,宣公祠青帝,灵公祭黄帝、炎帝,汉高祖曰:“天有五帝,而有四帝何也?”乃立黑帝祠。然则五色之帝,自周以来,有是名矣。^①古巫咸、甘、石三家天文志书,以人事定星位。甘氏中官有天皇大帝一星,在钩陈口中;又有五帝内座五星,在华盖下。《天官书》多用《石氏星经》,又有五星五帝座在南宫。盖中官天皇大帝象圆丘,五帝内座象郊,南宫五帝坐象明堂。而甘公、石申皆周人,其所据又三代古书,讖纬如后出,亦当本此。安得不以五色之帝为五天帝乎?^{[4]1428}

孙星衍提示我们,五帝的观念由来已久,秦襄公与宣公祠青帝、灵公祭黄帝与炎帝、汉高祖祠黑帝……恰恰是五色帝的观念在先,而引发此类的祭祀实践。至于昊天与五帝之别的源头,至少可以追溯到周代的《甘石星经》,但甘、石所据者乃三代古书,故而其历史似可追溯至三代。孙诒让也极为肯定地认为:

五方天帝之祭,自秦襄公以来,史有明文,则其说甚古,非郑君臆定。《月令》孔疏引贾、马、蔡邕谓迎气即祭太皞、句芒等,王肃本其说,遂谓五帝即五人帝,无所谓五天帝,与古不合,必不足据,孔、孙两家难之是也。但以《史记·封禅书》及《汉书·郊祀志》考之,西汉以前止有五色帝之称,王莽定祭祀,五帝亦只称五灵。唯《玉藻》孔疏引《五经异义》淳于登说,始以五帝为大微五帝坐星。后汉书明帝纪李注引《五经通义》始有灵威仰等之号,并与郑说同,盖皆本天官讖纬为说,实非古制。金氏谓凡祀五帝,即祭月令太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼五天帝,而以伏羲、神农、轩辕、金天、高阳五人帝为配,其说致确。《楚辞·九章·惜诵》“令五帝以折中兮”,王注云“五帝,谓五方神也。东方为太皞,南方为炎帝,西方为少皞,北方为颛顼,中央为黄帝。”则汉人已有以太皞等为五方帝之名者,足与金说互证。^②

尽管孙诒让不同意郑玄、王肃以《月令》五帝为五人帝的观点,而认可金鹗所云《月令》五帝即五天帝,这一点可以进一步讨论;但毫无疑问,他指出的五帝的起源自秦襄公以来,已有明确的概念表达与祭祀实

① 案,据《史记·封禅书》记载:公元前770年,秦襄公自以为主少皞之神,作西畴,祀白帝;秦文公(?—前716)作郿畴,祀白帝;公元前672年,秦宣公作密畴,祭青帝。公元前422年,秦灵公作上畴、下畴,分别祀黄帝、炎帝;秦献公祠白帝;公元前三世纪,刘邦灭秦立汉后,作北畴,祀黑帝。见司马迁撰、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义《史记》卷28《封禅书》,中华书局1963年版,第1358—1360页、第1365、1378页。

② 孙诒让《周礼正义》卷36《春官小宗伯》第1429页。所谓金鹗之说,如下“五帝为五行之精,佐昊天化育,其尊亚于昊天。《月令》云,春帝太皞,夏帝炎帝,中央黄帝,秋帝少皞,冬帝颛顼,此五天帝之名也。伏羲、神农、轩辕、金天、高阳五人帝,以五德迭兴,故亦以五天帝为号。若《月令》所言,则天帝也。郑注《月令》以五帝为五人帝,其亦误矣。《周官注》引《春秋纬文耀钩》谓苍帝灵威仰,赤帝赤炁怒,黄帝含枢,白帝白招拒,黑帝汁光纪,以此为五帝正名,而不知其怪妄,不足据也。”孙诒让《周礼正义》卷36《春官小宗伯》,第1428—1429页。

践,则是不争之事实。同时,孙诒让提出的五帝最初只是五色之帝或五方之神,即与地方、颜色相关的天神值得重视。

其实,在《尚书·尧典》中就可以看到四时、四方与颜色的某种对应:东方与暘谷、南方与明都、西方与晦谷、北方与幽都;而《尧典》四方神和风神的名字,与甲骨文的记载一致。五方与五色的直接对应,最早记载当为《逸周书·作雒》,据其记载,周公营建东都,建社时用不同颜色的土修建而成:东方青土,南方赤土,西方白土,北方黑土,中央黄土。这与《周礼》《仪礼》中五方与五色相配的记载一致。而《逸周书·小开武》中则可以看到五色与五行的对应:黑与水、赤与火、青与木、白与金、黄与土,而这与《尚书·洪范》一致。20世纪30年代长沙出土的楚帛书被视为南方的《月令》,其年代大约为公元前4世纪中期,其中出现了东一青、南一赤、西一白、北一黑的对应架构。^{[12]198-199}而大约成于春秋战国之际的《考工记》中也出现方位与颜色的对应性描述“东方谓之青,南方谓之赤,西方谓之白,北方谓之黑,天谓之玄,地谓之黄。”^{[21]305}所有这些都表明五帝的观念可能比实证主义主导的现代史学所能接受的更为古老。汪涛对商代祭祀体系与颜色分类及其关系的研究表明,商代思想与五行说之间确实存在着某种联系,商代的颜色分类合祭祀系统,与五行说不仅结构相似,而且有意义上的某些联系。^{[12]205}将五色、五方与五行综合在一起的“五帝”说,以某种方式反映了周代的观念也就不再奇怪,一个例子就是郑玄通过“感生帝”“受命帝”所表述的东西,虽然《诗经》中没有获得概念化表达,但其在礼典中呈现的观念事实却无可置疑。^①

二、昊天、上帝与五帝:“六天”说的构成

就“六天”说的构成而言,它由昊天与五帝构成,但二者并非彼此独立的“天”,说到底,在总体上只有“一天”,它被称为“昊天”或“皇天”,又被名为“太一”,而五帝却只是“一天”的不同显现,由于这里的“显现”发生在“大地”上,因而它与五方、五色、五行形成了某种结构性的对应关系。在这个意义上,五帝乃是昊天在大地上的区域性显现方式。天的全体虽然向着大地及人类的社会政治历史始终开放着自身,但就其显现而言,它只能以部分的方式相对地显现。这里已经涉及浑天的观念。

1. 天之物与天之德:昊天与上帝的分判

构成“六天”说的天观之背景的,正是浑天思想。孔颖达曾罗列六种不同的天观:

一曰盖天,文见《周髀》,如盖在上;二曰浑天,形如弹丸,地在其中,天包其外,犹如鸡卵白之绕黄,杨雄、桓谭、张衡、蔡邕、陆绩、王肃、郑玄之徒并所依用;三曰宣夜,旧说云殷代之制,其形体事义,无所出以言之;四曰昕天,昕读为轩,言天北高南下,若车之轩,是吴时姚信所说;五曰穹隆在上,虞氏所说,不知其名也;六曰安天,是晋时虞喜所论。

而郑玄“注《考灵耀》用浑天之法,今《礼记》是郑氏所注,当用郑义,以浑天为说。”^{[15]13}浑天之说虽然在张衡的《浑仪注》《灵宪》那里得到明确的表述,但其观念却极为古老,战国屈原的《天问》、汉代扬雄的《法言》似已内涵浑天的思想。而根据王夫之(1619—1692),《庄子》所述上古容成氏之言“除日无岁,无内无外”就是浑天的精义,而庄子之学实深得于浑天。^[13]浑天意味着将天本身视为某种向着未知性与不确定性开放的混沌系统,天之物不可尽见,在某一时刻不可能一次性充分显现,就其本然状态而言实为无形无体之太虚;吾人所可见之天,并非天之本物,而实为天之法象。^②“郑注《考灵耀》云‘天者纯阳,清明无形,圣人则之,制璇玑玉衡以度其象。’如郑此言,则天是大虚,本无形体,但指诸星运转以为天耳。”^{[15]13}孔颖达在《月令注疏》中详细引用了郑玄在《考灵耀注》中阐发的天文学思想,浑天之物虽绕于地,但亦升降

^① 需要指出的是,《周礼》“至汉武帝时始出,复入秘府,五家之儒莫得见,刘歆校秘书,始著录略,莽盖据歆之议也”(孙诒让《周礼正义》卷43《春官大司乐》,第1764页)。这意味着董仲舒、刘向等皆未能见到《周官》,司马迁在《史记·封禅书》中有引用,则太史公可能曾见到该书。

^② 从哲学的意义上理解浑天,参见陈赞《无体之体与天道的本性》,《中山大学学报(社会科学版)》2014年第6期。

于天之中，故虽天包地外，而天又实在地中，因而有地中之天与地外之天。^{[1]513-517}

大地虽然在天之中，但大地本身并不是天之“非存在”的虚空或天的存在之中断，天亦内在于地之中，显现在大地上。对于大地而言，天的显现不可能是其本体而是其功用，是其作用于大地及其生物时显现的品质——“德”。正是在浑天说的背景下郑玄区分天与帝：

郑氏以为六者，指其尊极清虚之体，其实是一；论其五时生育之功，其别有五：以五配一，故为六天。据其在上之体谓之天，天为体称，故《说文》云“天，颠也。”因其生育之功谓之帝，帝为德称也，故《毛诗传》云“审谛如帝。”……是五帝与大帝六也。^{[1]892}

讨论天的概念不能不以其显现、功用为出发点，而此功用与显现又具有根基于大地的相对性，因而天的概念极为复杂，由此有不同的命名，特别是《五经》系统中本身就不统一。^①郑玄的“六天”说本身也是为了弥合经书中对天、帝的不同命名，以便对本来看似歧义的天观进行体系化的一贯处理。这里最为关键的是，郑玄以为“天”与“帝”是对天的不同维度的描述，“天”所描述的是天之体，而“帝”则表述的是天之德，或天之“用”。其实，天之德也只有在天之用中能够显现，因而无论是天之德还是天之用，着眼的都是天的生育运化。就其清虚之体或其本身是“太虚”而言，天之体是一；就其显现过程中而有因五时生长发育收藏而有的不同品质而言，则天德有五，所谓的五帝恰恰是五种不同的天德。这里隐藏着的思想前提是，对大地上的人们来说，天之体不可见，不可法，是以天之可呈见者乃天之用，天之可法者乃天之德。由于昊天只是言天之体，^②而天之体本来是混沌性的无体之体，本不可名言，当吾人说昊天时，并非言其体之本然，而只是言其体之象，故而金榜谓“昊天，垂天之象也”，金鹗也指出“不可以星象为天。北辰、天皇大帝，皆星名，未可以为天也”^{[4]1309-1310}。朱熹亦云“《周礼》中……说‘昊天上帝’，只是说天之象，郑氏以为北极，看来非也。北极只是星，如太微是帝之庭，紫微是帝之居，紫微便有太子、后妃许多星，帝庭便有宰相、执法许多星，又有天市，亦有帝座处，便有权、衡、称、斗星。”^{[14]2258}然而天本来混沌无体，又如何祀之，人们又不得不以天之象而指示之，故而“天即昊天，祀北辰”^{[4]135}，实以北辰指代总体意义上的天。

① 《诗经·王风·黍离》“悠悠苍天，此何人哉！”毛亨传云“苍天，以体言之。尊而君之，则称昊天；元气广大，则称昊天；仁覆闾下，则称旻天；自上降鉴，则称上天；据远视之苍苍然，则称苍天。”孔颖达《正义》云“《释天》云‘穹苍，苍天。’李巡曰‘古诗人质，仰视天形，穹隆而高，其色苍苍，故曰穹苍。是苍天以体言之也。皇，君也，故尊而君之，则称昊天。昊，大貌，故言其混元之气昊昊广大，则称昊天。旻，闾也，言其以仁慈之恩覆闾在下，则称旻天。从上而下视万物，则称上天。据人远而视之，其色苍苍然，则称苍天。然以经、传言天，其号不一，故因苍天而总释之，当有成文，不知出何书。《释天》云‘春为苍天，夏为昊天，秋为旻天，冬为上天。’李巡曰‘春，万物始生，其色苍苍，故曰苍天。夏，万物盛壮，其气昊大，故曰昊天。秋，万物成熟，皆有文章，故曰旻天。冬，阴气在上，万物伏藏，故曰上天。’郭璞曰‘旻犹愍也，愍万物凋落。’冬时无事，在上临下而已。如《尔雅·释天》以四时异名，此传言天，各用所宜为称，郑君和合二说，故《异义·天号》，‘《今尚书》欧阳说：春曰昊天，夏曰苍天，秋曰旻天，冬曰上天。《尔雅》亦云‘《古尚书》说与毛同’。谨案《尚书·尧典》羲、和以昊天，总敕以四时，故知昊天不独春也。《左传》‘夏四月，孔丘卒’称曰‘旻天不吊’，非秋也。玄之闻也，《尔雅》者，孔子门人所作，以释六艺之言，盖不误也。春气博施，故以广大言之。夏气高明，故以达人言之。秋气或生或杀，故以闾下言之。冬气闭藏而清察，故以监下言之。皇天者，至尊之号也。六艺之中，诸称天者，以情所求之耳，非必于其时称之。‘浩浩昊天’，求天之博施。‘苍天苍天’，求天之高明。‘旻天不吊’，求天之生杀当得其宜。‘上天同云’，求天之所为当顺其时也。此之求天，犹人之说事，各从其主耳。若察于是，则‘尧命羲和，钦若昊天’，‘孔丘卒，旻天不吊’，无可怪耳。是郑君和合二说之事也。《尔雅》春为苍天，夏为昊天；欧阳说春为昊天，夏为苍天。郑既言《尔雅》不误，当从《尔雅》，而又从欧阳之说，以春昊、夏苍者，郑《尔雅》与孙、郭本异，故许慎既载《今尚书》说，即言‘《尔雅》亦云’，明见《尔雅》与欧阳说同，虽苍、昊有春、夏之殊，则未知孰是，要二物理相符合，故郑和而释之。”《毛诗正义》卷四之一，《十三经注疏》第4册，第298—300页。

② 可比较程颐、朱熹的理解。程颐云“夫天，专言之则道也，‘天且弗违’是也。分而言之，以形体谓之‘天’，以主宰谓之‘帝’。”朱熹承继了这一看法，提出“所谓‘天命之谓性’，此是说道；所谓‘天之苍苍’，此是说形体；所谓‘惟皇上帝，降衷于下民’，此是说帝，以此理付之，便有主宰意。”俱见黎靖德《朱子语类》卷68，朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第16册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2257页。

既然昊天本来为无体,而五天帝则成为天对地上人们显现出来的不同德用,因而它与五色、五方、五行构成深层的结构对应,而五色、五方、五行皆与大地的本性有关。这意味着,在大地上,天的显现总是通过大地而显现,在与色、方、行的关联性中显现;在政治的意义上,对不同的神圣家族与政治共同体而言,虽然全体性的天并不会消失,但与这一家族相关相连的便不再是由混沌刻画的太虚之天,即无色、无方、无行等品质所表述的总体性的昊天,而是与某种色、某一方、某一行等关联在一起的“帝”。这样的“帝”才是下降到大地上并作用于人类政治社会及其过程的“天”。当郑玄区分天体与天德,并将感生与受命交付给作为天德的“帝”时,这意味着王者始祖的感生者与王者的受命者不是天之体,而是天之德,因而王者所法所则者也必然是天之德。在郑玄这里,未被道及却隐然存在的是,一朝的王者也就是某一个神圣家族,无论其多么神圣,但也不可能因为天的感生与受命而等同于天,因而可以全幅地、整体地获得天的呈现,恰恰相反,天体通过天德而呈现,而天德的呈现亦非总体性、全体性地呈现,而是在特定的时地、特定的政治体显现它的某一方面或某一向度,由此某一王朝总是有其自身的政教品质与精神气质。是故《春秋元命苞》云“夏,白帝之子;殷,黑帝之子;周,苍帝之子。”更为重要的是,五行之德并非一成不变,而是处于终而复始的运化过程之中,天道即在这种运化过程中显现。^{[3]249-457}既然某一王朝所能体现的天德只是五帝之一,而非天之总体,一旦这一天德在神圣家族这里耗尽而不足以支持天的呈现,那么天命从一个神圣家族到另一个神圣家族的转移就是不可避免的。因而,任何一个感天而生的神圣家族与受命而王的王者都不可能永远地占据天下,而只能小心翼翼地适应无常之天命。在这种情况下,配享的观念就显得极为重要。禘、郊、祖、宗在郑玄都被定位为配天之祀而非宗庙之祭,正显示了神圣家族世世代代积累德行以配享天命的艰难。

在郑玄“六天”说的观念谱系中,昊天、上帝与五帝乃是对天的不同描述方式。昊天为天之全体,与之相对应的祭祀形式是圆丘之禘,按照《祭法》之说,有虞氏与夏禘天而配以五人帝之一的黄帝,殷与周禘天则配以帝喾。换言之,在周代的圆丘之禘中,配天者为五人帝中的某一者。郑玄曾指出“有虞氏以上尚德,禘、郊、祖、宗,配有德者而已。自夏已下,稍用其姓代之”,^{[1]1506}但这句话的重要性并没有得到充分的重视。配享全体之天的既不是这一神圣家族感生的始祖,也不是这一神圣家族的受命者,而恰恰是超出了这一神圣家族的某一五人帝,而五帝在郑玄的观念辞典中并非家天下脉络中同一家族的成员,而是有德的禅让者。这就意味着,作为禘天首礼的圆丘之禘,当其以某一五人帝配昊天时,着眼于“公天下”脉络中的“德”,而不是与亲亲相关的姓氏。而在一族一家一姓一代的架构内,不可能具有配享昊天的条件。这样,圆丘之禘及其对应的昊天之说,在“家天下”的时代彰显着“家天下”这一政治形式的局限;也就是说,“家天下”作为一种政治形式并不能穷尽天命之总体,因为昊天乃百王同尊,而非一家一族一姓一代可以专享,此正如天下虽然在某一时地可以由某一家一族一姓一代而有,但从总体上看,却向天下所有之人开放;一家一姓之持有天下,在正当的意义上,也不过是维护天下向天下人开放的某种特定的形式,是借助其私而行天下之公的特定方式。对于郑玄而言,德合北辰者称“皇”,而德合五帝座星者称“帝”,^{[3]100}也就是说,“皇”、“帝”等的政教类型学的分别,最终对应于有天下者之德及其与“天”的关系,而这里的“天”的内涵却是不同的。^①同样,有天下之虞、夏、商、周,可以行祭祀昊天的圆丘之禘礼——尽管所配食者超出了王者家族的范围,而鲁国虽然由于周公的缘故而享有以始祖配天的禘礼(实即郊之禘,而不同于圆丘之禘),但鲁只能祀五方神帝之一的东方青帝灵威仰,而不能祀昊天上帝,故而鲁国的事天之礼仅仅只能上达天的第二层次,即可以祀五帝层面上的“天”,而不能祀昊天上帝意义上的

^① 与此相应,《白虎通·号篇》:“德合天地者称帝,仁义合者称王,别优劣也。皇者何谓也?亦号也……号之为皇者,煌煌人莫违也。烦一夫,扰一士,以劳天下者,不为皇也。”又孔颖达云“五帝有为而同天,三皇无为而同天,立名以为优劣耳。但有为无为亦逐多少以为分,三王亦顺帝之则而不尽,故不得名帝。”孔安国传、孔颖达疏《尚书正义》,《十三经注疏》(整理本),第3册,第27页。

“天”;^{[1]1 092 870} 不仅如此,即便是在五帝层面上的天,鲁国也只能祀五帝之一,即东方青帝灵威仰,而不能遍祀五帝。^①

2. 感生与受命 “上帝”的德能

郊之禘所祀者为当王之“天帝”这一因时而王的“天帝”对于某一神圣家族而言,既是其始祖感生的感生帝,也是其有天下的受命帝。它虽然属于五帝之一,但因与有天下的神圣家族而言乃是“上帝”,而特尊于其他四帝。故而,周人的上帝即是东方苍帝(青帝)。当然,在郑玄那里,“上帝”的观念比较复杂,有时候它被等同于“昊天”,属于天之体的范畴;^②但更多的情况是,它被安置在天之用或天之德的架构之内,而似乎是五帝的总称。^③在《孝经注》中,郑玄谓“上帝者,天之别名也。”严可均说“郑以‘上帝’为‘天之别名也’者,谓五方天帝别名上帝,非即昊天上帝也。《周官·典瑞》‘以祀天、旅上帝’,明上帝与天有差等。”^{[15]721}这大概是由于五方天帝别于昊天与五方人帝,相对于昊天之称“天”而称为“帝”,相对于五人帝之属于天下而称“上帝”。郑玄在注《周礼·大宗伯》“以禘祀昊天上帝”时提及郑司农(即东汉经学家郑众,又称“先郑”)对昊天上帝的解释“昊天,天也。上帝,玄天也。”而后发表自己的不同看法:“玄谓昊天上帝,冬至于圆丘所祀天皇大帝。”贾公彦疏云:

郑司农云“昊天,天也”者,案《孝经》云“郊祀后稷以配天。”《典瑞》亦云“四圭有邸以祀天。”

故云“昊天,天也”。云“上帝,玄天也”者,案《广雅》云“乾,玄天。”《易·文言》云“夫玄黄者,天地之杂也,天玄而地黄。”以天色玄,故谓玄名天,先郑盖依此而读之,则二者异名而同实也。若然,则先郑与王肃之等,同一天而已,似无六天之义,故以天解昊天上帝为一也。^{[2]530-531}

依据贾公彦的理解,郑司农与王肃一样,均主一天说,昊天与上帝、天与玄天都是异名同实,均指郑玄意义上的昊天。这样,郑众与郑玄在理解“以禘祀昊天上帝”时均以昊天上帝为圆丘所祭之天。但正如孙诒让所云:郑众实际上是“以天释昊天,而别以玄天释上帝”,“盖谓昊天,天之大名,上帝为北方之帝,天北高南下,故独专上帝之称。《礼经》凡言上帝者,皆玄天也”。而玄天指北方之帝,见诸《吕氏春秋·有始览》“北方曰玄天”,高诱注云“北方十一月建子,水之中也。水色黑,故云玄天。”在《黄帝内经素问》的《天元纪大论》中则有“玄天之气,经于张、翼、娄、胃”的表述,而《开元占经》所引《尚书考灵曜》说天有

① 《毛诗正义》卷二十之二《闕宫》:“此亦云‘皇皇后帝’,直言谓天者,以《论语》说舜受终于文祖,宜总祭五帝。鲁不得遍祭五帝,故直言谓天,谓祭周所感生苍帝也。故《明堂位》‘祀帝于郊’之下,注云‘帝谓苍帝灵威仰也。昊天上帝,鲁不祭。’是鲁君所祭,唯祭苍帝耳。苍帝亦太微五帝之一,故同称‘皇皇后帝’焉。”《十三经注疏》(整理本),第6册,第1665页。

② 如《周礼·大宗伯》云“以禘祀昊天上帝,以实柴祀日、月、星、辰,以禋燎祀司中、司命、觐师、雨师。”郑玄注云:“玄谓昊天上帝,冬至于圆丘所祀天皇大帝。”贾公彦疏云“案《尔雅》云‘北极谓之北辰。’郑注云‘天皇北辰耀魄宝。’又云‘昊天上帝,又名大一常居,以其尊大,故有数名也。’其紫微宫中皇天上帝,亦名昊天上帝,得连上帝而言。至于单名皇天、单名上帝亦得。故《尚书·君奭》云‘公曰:君奭,我闻在昔,成汤既受命,时则有若伊尹,格于皇天。’郑注云‘皇天,北极大帝。’又《掌次》云‘张毡案,设皇邸,以旅上帝。’上帝即大帝。《尧典》云‘钦若昊天。’皆是上帝单名之事。《月令》更无祭五帝之文,故《季夏》云‘以供皇天上帝。’郑分之皇天、北辰、耀魄宝、上帝、太微五帝,亦是大帝单号之事。若然,大帝得单称,与五帝同;五帝不得兼称皇天、昊天也。”(《周礼注疏》卷18《大宗伯》,《十三经注疏》(整理本),第8册,第530页、第534页)显然,郑玄合昊天与上帝为一,同指昊天或皇天,昊天或皇天又可单名上帝。

③ 郑注《论语》云“皇皇后帝,并谓太微五帝。在天为上帝,分王五方为五帝。”(《孝经注疏》卷5《圣治章》,《十三经注疏》(整理本),第26册,第36页)同一个上帝分王五方则为五帝,故而郑玄以为东方青帝灵威仰乃周之“本德”(《孝经注疏》卷5《圣治章》邢昺疏云“郑玄以《祭法》有周人禘尝之文,遂变郊为祀感生之帝,谓东方青帝灵威仰,周为本德。”《十三经注疏》(整理本),第26册,第36页)郑玄注《周礼·典瑞》云“玄谓祀天,夏正郊天也。上帝,五帝,所郊亦犹五帝,殊言天者,尊异之也。”此又以天即五帝,上帝即五帝。贾公彦对“殊言天者,尊异之也”的理解是“王者各郊所感帝,若周之灵威仰之等,即是五帝。而殊言天,是尊异之,以其祖感之而生故也。”(《周礼注疏》卷20《典瑞》,《十三经注疏》(整理本),第8册,第630—631页)不同王者之始祖所感生之帝不同,五帝之说对于这种不同表达了充分的尊重。

九野就包括北方玄天。^{[4]1 305}由此,郑众实际上对昊天与上帝是有所区分的,上帝在这里是作为五帝之一的北方之帝,而不是昊天;这与郑玄合昊天与上帝为一不同。金榜曾指出郑玄合昊天、上帝为一之误,孙诒让也表明“郑、贾说昊天上帝,并合为一,为专指圆丘之天帝,非也”。孙诒让更是明确指出,《周礼》中的“昊天上帝”实指昊天与上帝,昊天是圆丘所祭之天,天之总神;而上帝为南郊所祭受命帝,于周人为五帝中的苍帝。如果说《仪礼》中的上帝是指玄天,那么《周礼》与《礼记》中的上帝均指受命帝。故而郑玄在《月令》注中又以上帝为通五帝,仍有概念上的模糊与不明晰之处。^①在一般意义上,作为受命帝或感生帝的上帝,只能是五帝之一,北方之帝对于殷人为上帝,而周人的上帝则是东方青帝。这样,孙诒让的研究表明,郊之禘所祀者乃是作为受命帝的上帝。上帝既不同于昊天,又区别于五帝。在《典瑞》疏中孙诒让说道“经以祀天与旅上帝别文,则先郑以天为昊天,得之;而以上帝亦即昊天,非也。《掌次》以大旅上帝与祀五帝别文,则大旅不及赤黄白黑四帝,后郑以上帝为通指五帝,亦非也。经凡言上帝者,皆指受命帝。而周受命帝即苍帝。”^{[4]1 585}

但郑玄对郊之禘所祀“上帝”的理解具有两个不同的版本:一是《礼记正义》中注《大传》《丧服小记》时所表述的感生帝;一是《周礼注疏》“大司乐”章所记述的受命帝。^②特别值得注意的是,贾公彦在《大司乐》疏的部分引用了《大传》,并予以解释:

云“王者又各以夏正月祀其所受命之帝于南郊,尊之也”者,案《易纬·乾凿度》云“三王之郊,一用夏正。”《郊特牲》云“兆日于南郊,就阳位。”《大传》云“王者,禘其祖之所自出,以其祖配之。”若周郊东方灵威仰之等,是“王者各以夏正月祀其所受命之帝于南郊,特尊之也。”云“《孝经说》”者,说,即纬也。时禁纬,故云说。引之,证与《郊特牲》义同,皆见郊所感帝,用乐与祭五帝不异,以其所郊天亦是五帝故也。^③

在这里,贾公彦一边接续郑玄《周礼》注文,言郊“所受命之帝”,另一方面又在最后云“郊所感帝”,即所谓的“感生帝”。则所郊者有二:“感生帝”与“受命帝”。对于某一有天下的王者或神圣家族而言,二者又似乎是五帝中的同一个。但孙诒让主张,经文中所言者本质上是受命帝,而不是感生帝^④。“依《郊特牲》大报天之文,则南郊之祭盖以受命帝为主,余四帝亦配食,然不得与受命帝并尊,故郑说南郊唯以受命帝为言。”

① 金榜曰“昊天与上帝殊……上帝与五帝殊。榜谓昊天,垂天之象也;上帝,祈谷之帝也。冬至禘者为昊天,启蛰郊者为上帝。后郑合昊天上帝为一,误。”孙诒让云“金说是也。此职及《司服》之昊天上帝,亦当分为二。昊天为圆丘所祭之天,天之总神也。上帝为南郊所祭受命帝,五帝之苍帝也。《大司寇》、《小司寇》并云‘禘祀五帝’,则五帝皆同禘祀。此经唯云上帝者,以受命帝即五帝之一,义得互见也。《典瑞》云‘四圭有邸以祀天旅上帝。’彼云祀天,即此昊天;旅上帝,即此上帝。二者别文,明其非一帝可知。而郑、贾说昊天上帝,并合为一,为专指圆丘之天帝,非也。凡此经及《礼记》单云上帝者,并为受命帝,《典瑞》注以为统咳五帝,《掌次》注又以为专指圆丘天帝,亦非也。《月令》注以皇天为北辰,上帝为太微五帝,彼皇天即此昊天,注分释义较长;但以上帝为通五帝,则仍未析耳。”详见孙诒让《周礼正义》卷33《大宗伯》,第1309页。

② 参本章前引《礼记正义》卷34《大传》以及卷32《丧服小记》,此两个文本俱谓感生帝;而《周礼注疏》卷22《春官宗伯下·大司乐》“乃奏黄钟,歌大吕,舞《云门》,以祀天神”。郑玄注云“天神,谓五帝及日月星辰也。王者又各以夏正月祀其所受命之帝于南郊,尊之也。《孝经说》曰祭天南郊,就阳位是也。”《十三经注疏》(整理本),第8册,第682页。

③ 《周礼注疏》卷22《春官宗伯下·大司乐》,《十三经注疏》(整理本),第8册,第683页。案,此处做了重新标点,整理本标点作“《大传》云‘王者,禘其祖之所自出,以其祖配之。若周郊东方灵威仰之等,是王者各以夏正月祀其所受命之帝于南郊,特尊之也。’”明显有误,《大传》中只有“王者,禘其祖之所自出,以其祖配之”,而“王者各以夏正月祀其所受命之帝于南郊,特尊之也”来自郑玄的《周礼》注文,但整理本一并误作《礼记·大传》文。

④ 孙诒让谓“‘王者又各以夏正月祀其所受命之帝于南郊,尊之也’者,《大传》注云‘王者之先祖,皆感大微五帝之精以生,苍则灵威仰,赤则赤熛怒,黄则含枢纽,白则白招拒,黑则汁光纪,皆用正岁之正月郊祭之,盖特尊焉。’《孝经》曰‘郊祀后稷以配天’配灵威仰也。《公羊》宣三年何注云‘上帝,五帝。在太微之中,迭生子孙,更王天下。’此即郑受命帝之说。《周书·作雒篇》云‘乃设丘兆于南郊,以祀上帝,配以后稷,日月星辰,先王皆与食。’《玉篇》引《尚书大传》云‘正月礼上帝于南郊,所以报天德也。’并南郊特祀受命帝之事。”孙诒让《周礼正义》卷42《大司乐》,第1741—1742页。

受命帝，谓于大微五帝中特尊其德运之帝也”^{[4]1744}。这就是说，郑玄所谓的郊之禘其实只有受命帝，而感生帝似乎只是依附于受命帝上的一个概念，只有受命有天下的家族才有神圣始祖感生的事实，^①在这个意义上，受命是干，而感生是枝。另一方面，始祖的感生在殷商时代具有巨大的历史真实性，而在秦汉以后则并非如此。相反，受命却依然发生。受命帝只可能是五帝之一，而不可能是昊天，其中的缘故在于：“然德运终始之说，其原甚古，王者之兴，自当各有受命之帝。盖圆丘昊天，为天之全体，百王同尊；南郊上帝，则于五天帝之中，独尊其德运之帝，以示受命之所由。此亦圣人治神制礼之精义，特不必为感生之说耳”^{[4]1746}。显然，在孙诒让看来，郊禘所祀之禘为受命帝而非感生帝，受命帝才是真正意义上的“上帝”。

在《周礼》中，“上帝”的确与一般意义上的五帝不同，而是某一王者“所自出”之帝。《礼记·王制》：“天子将出（征），类乎上帝，宜乎社，造乎祫。”郑玄注云：“帝谓五德之帝，所祭于南郊者。”当郑玄将上帝理解为五德之帝时，似乎他并没有将上帝与五帝区分开来，然而当他以上帝特祭于南郊时，情况就不一样了。孔颖达疏云：

郑注《月令》祈穀于上帝，为大微之帝。注此上帝为五德，五德似如大皞五人帝，二文不同。庾蔚云：“谓大微五帝，应于五行，五行各有德，故谓五德之帝。木神仁，金神义，火神礼，水神知，土神信，是五德也。”云“所祭于南郊者”，按五德之帝，应祭四郊，此独云祭于南郊者，谓王者将行各祭所出之帝于南郊，犹周人祭灵威仰于南郊，是五帝之中一帝，故上总云“帝谓五德之帝”。此据特祭所出之帝，故云“祭于南郊”。^②

孔颖达对祭于南郊的意义的揭示，显示了上帝作为王者一族所自出的德运之天帝。上帝虽为五帝之一，但却尊于其余四帝，因为上帝为某帝当王之时地，对于周人而言，感生与受命的上帝均是东方青帝，按照四时迎气的祀天礼仪，东方青帝就在春时东方祭之，但由于东方青帝是周人的上帝，故而在时间上一用夏正，在地点上则取南郊。夏正南郊是尊贵的阳位，“泰坛祭受命帝，明堂祭五帝，并在南郊，则圆丘祭昊天

^① 感生与受命对于一个家族而言，意味着一个世代生成的过程，由感生而始，再至于受命，感生是受命的前提，受命是感生的结果，故而在论证的环节上，始祖的感生先于创始之王的受命。但倒过来言之，没有创始之王的受命，则其始祖之感生，乃无效的感生。

^② 《礼记正义》卷12《王制》，《十三经注疏》（整理本），第12册，第431—432页。孙诒让指出：“据《王制》注及《今文尚书》说，则类上帝即祭感生帝于南郊。”但《尚书·舜典》亦有“类上帝”，而郑玄却将其理解为昊天。陆《经典释文》引马融“上帝，太一神，在紫微宫，天之最尊者。”《史记·五帝本纪》集解引郑《书》注“礼，祭上帝于圆丘。”孙诒让指出：“此与《王制》注以上帝为五帝者异。当以《王制》注义为正。凡经言上帝者，并非昊天，详《掌次》、《大宗伯》、《典瑞》疏。”孙诒让《周礼正义》卷37《肆师》，第1482页。另外《周礼·掌次》有“王大旅上帝”，郑玄注云：“大旅上帝，祭天于圆丘。”贾公彦“大旅上帝，祭天于圆丘，知者，见下经别云祀五帝，则知此是昊天上帝，即与《司服》及《宗伯》昊天上帝一也，即是《大司乐》冬至祭天于圆丘之事也。”见《周礼注疏》卷6《掌次》，《十三经注疏》（整理本），第7册，第176页。孙诒让指出：“郑（玄）、贾（公彦）意经虽言大旅，实即圆丘之大祀也。依此注，则上帝指昊天而言。《大宗伯》及《典瑞》皆云旅上帝，注并云上帝五帝也。《职金》‘旅上帝’，贾疏亦以五帝为释……《礼器》注说以大旅为祭五帝，与《大宗伯》、《典瑞》诸注义同。然此职下文别出祀五帝，明上帝与五帝异，则以上帝为通该五帝者，亦非也。盖帝之与天，虽可互称，而此经则确有区别。通校全经，凡云昊天者，并指圆丘所祭之天。凡云上帝者，并指南郊所祭受命帝。二文绝不相通。此职云‘大旅上帝’，《大宗伯》云‘旅上帝及四望’，《典瑞》云‘祀天旅上帝’，又云‘祀地旅四望’，《职金》云‘旅于上帝’，《玉人》云‘旅四望’。凡言旅者，并指非常之祭而言。所旅者止于上帝四望。不云旅昊天、旅五帝，则知旅祭上不及昊天，下不遍及五帝。此大旅上帝，自专指有故祭受命帝，与南郊之祭帝同而礼不同，与圆丘昊天祭之祭则迥不相涉也。盖受命帝在五帝之中为特尊，而卑于昊天，旅上帝有张毡案，设皇邸，则祀昊天亦同可知。旅礼略而郊祀详，旅有张设，则郊祀亦同又可知。经举上帝而不及昊天者，明举卑可以见尊。举大旅而不及郊祀者，明举略可以见详，经固有此文例也。”见孙诒让《周礼正义》卷11《掌次》，第433—434页。

亦在南郊明矣”。^①而且,郊祀上帝时百神皆于食,^②五帝中的其余四帝自然也一并配食。^③凡此皆显示了上帝(感生帝与受命帝)与其余四帝的尊卑贵贱之等差。

上帝是王者及其神圣家族的所自出之帝,这里的“所自出”似可分为两义:一为感生,始祖感之而生,此即神圣家族的开始,而此家族的神圣化则是三代政治生活中王者受命有天下的前提;二为受命而有天下,这意味着上帝实为其神圣家族之有天下的根据,受命于五帝之一,则此帝即为该神圣家族的上帝,上帝于五帝之中特尊,故而感生帝与受命帝虽然同为一帝,但其意义不同。虽然,孙诒让赞赏郑玄《大司乐》注“此注谓郊祀受命帝,不云感生帝,说自纯正”^{[4]1746},但他同时也看到郑玄那里并非没有感生的概念,而且王肃在批评郑玄的时候恰恰针对其感生帝的观念。^④在这个意义上,郑玄并非否定郊感生帝。郑玄所谓的“唯祭一帝”,恰恰是因为对某一王者或神圣家族而言,感生帝与受命帝是二而一的,是五帝中的同一者,例如对周而言致使感生与受命的均是东方苍帝。

但感生帝与受命帝究竟是何关系?郊祭感生帝与郊祭受命帝是同一个祭祀,还是不同的祭祀?

孙诒让借助何休(129—182)《公羊》宣三年注所说的“上帝,五帝。在太微之中,迭生子孙,更王天下”来理解郑玄的受命帝,无疑是可取的。五帝有五,其运转流通变化,更王天下,这导致了政治的受命与革命的循环,正是天命在不同家族那里的循环更替,显示了西周统治者所体认到的天命无亲、天命无常而唯德是辅的真理。^⑤而那种在不断运转中眷顾王者及其神圣家族的受命帝与感生帝,则具有了不同于其他四帝的意义,对于王者及其家族而言,此感生帝与受命帝就是“上帝”。孙诒让不同意前人在昊天、五帝与上帝之间的模糊说辞,而是认识到,在《周礼》的文本逻辑中,“凡言天者,皆谓昊天;言上帝者,皆谓受命帝;言五帝者,谓五色之帝。三者尊卑不同,而同为天帝则一,盖非天不可以称帝也。”^{[4]1746}这就特别厘清了上帝的内涵,即以受命帝特指上帝。

然而,在《诗》《书》中有天下的家族之始祖感天而生的观念却极为明确。郑玄在解释郊之禘的重要文献,如《大传》《丧服小记》《丧服》的注释中以王者之始祖感天生,祭天则以祖配之来表述感生的思想,

① 孙诒让《周礼正义》卷42《大司乐》,第1760页。《汉书·郊祀志下》王商、师丹、翟方进等议云“兆于南郊,所以定天位也。祭地于大折,在北郊,就阴位也。郊外各在圣王所都之南北。书曰‘越三日丁巳,用牲于郊,牛二。’周公加牲,告徙新邑,定郊礼于雒。(明王圣主,事天明,事地察。天地明察,神明章矣。)天地以王者为主,故圣王制祭天地之礼必于国郊。”《文选·东京赋》李注引《白虎通》云“祭天必于郊者何?天体至清,故祭必于郊,取其清洁也。”五帝四郊之兆,每帝各于当方之郊,黄帝则在南郊。其青帝迎气之兆,自于东郊,而在周尊为受命帝,则亦别设兆于南郊。《周书·作雒篇》:“乃设丘兆于南郊,以祀上帝,配以后稷,日月星辰,先王皆与食。”盖其坛兆特大,足以容配食众神,与四郊迎气之兆不同。此经通举四郊迎气之兆,以该南郊泰坛,以受命帝亦五帝之一,故不别出也。参见《周礼正义》卷36《春官小宗伯》,第1425页。

② 孙诒让云“盖南郊祭受命帝,天神皆与食,《汉书·郊祀志》所谓祀天则天文从也。日月星辰既与食于天郊,而四望地示则不与,故南郊之后,特祭四望而不祭四类。北郊祭地,地示皆与食,《汉志》所谓祭地则地理从也。山川海岳既与食于地郊,而四类天神则不与,故北郊之后特祭四类,而不祭四望。此先生制礼,斟酌于疏数之间,其意至精也。”(《周礼正义》卷36《小宗伯》,第1426页)。又《周礼·大司乐》:“‘则天神皆降可得而礼矣’者,明大祭备享众神。《礼运》云‘祀帝于郊,而百神受职。’是其义也。贾疏云‘天地及宗庙并言皆降、皆出、皆至者,以祭尊可以及卑,故《礼记》云‘大报天而主日配以月,是其神多故云皆也。’”孙诒让《周礼正义》卷42《大司乐》,第1761页。

③ 孙诒让特别指出“南郊之祭盖以受命帝为主,余四帝亦配食。”《周礼正义》卷42《大司乐》,第1744页。

④ 《礼记正义》卷46《祭法》孔疏引王肃难郑云“又郊祭,郑玄云‘祭感生之帝,唯祭一帝耳。’”(《十三经注疏》(整理本),第15册,第1507页)孙诒让引之,《周礼正义》卷42《大司乐》,第1745页。

⑤ 《尚书·蔡仲之命》:“皇天无亲,惟德是辅,民心无常,惟惠之怀;为善不同,同归于治,为恶不同,同归于乱。”《诗经·大雅·文王》:“天命靡常。”

并列举周之始祖稷、商之始祖契的例子,而这些例子正来自《诗经》。^①从对《诗》的理解出发,孙星衍对郑玄感生帝的论证有所补充:

《商颂·小序》言“《长发》,大禘也。”其诗云“帝立子生商”,又云“玄王桓拨。”郑笺云“帝,黑帝也。承黑帝而生子,故谓契为玄王。”又云“《礼记》曰‘王者禘其祖之所自出,以其祖配之。’是谓也。”考《商颂》即有玄王之号,又有帝立之说,则感生帝见于经文。《春秋繁露》云“天将授文王地主法文,而王祖锡姓姬氏,谓后稷母,姜嫄履天之迹,而后生后稷,故帝使禹皋论性,知周之德阴德也,故以姬为姓,周王以女书姬,故天道各以其类动,非圣人孰能明之。”《五经异义》云“《诗》齐鲁韩、《春秋》公羊说,圣人皆无父,感天而生。”《说文》云“姓,人所生也。古之神圣母,感天而生子,故称天子。”^②绎《商颂》之文,称契母“有娥方将”,《周诗》亦云“厥初生民,时维姜嫄。”《尔雅》释《诗》“履帝武敏”云“武,迹也。敏,拇也。”《尔雅》周公所作,纵子夏诸人增补,亦周末之书。既以敏为拇,亦以姜嫄有履迹之事矣。”^{[4]1745}

这就是说,从商始祖契的玄王之号与帝立之说,可以看出契感天而生,实为感黑帝而生,诗经中“天命玄鸟,降而生商”的“玄”字也印证了这一点。《商颂》“天命玄鸟”的文本为感生帝乃某一颜色的天帝的感生思想提供了证据;而《诗经》中周人始祖的感生,特别值得注意的是其所履之迹为“帝”之迹,而“帝”正是天神,这似乎进一步表明了天帝乃是感生的施动主体。

三代的终结伴随着礼坏乐崩,由此而来的是文化的理性化发展,感生的解释也随之而褪色,特别是周代本支百世的宗法一旦式微,始祖的概念在政治生活中也就随之而丧失了原有的重要意义,是以后世的学者很难再接受感生说。江永(1681—1762)指出:

独郑康成以禘为祭天,有王者祭感生帝之说,其说似骇闻,率为后儒所黜。愚昔亦同之。因及门戴东原著《诗解》,反覆于《生民》《闕宫》《元鸟》《长发》诸诗,窃怪商人惟知有娥,周人惟知姜嫄,绝无一言及帝,一若知母而不知父者……人莫不有父,独稷、契之生,一感帝敏,一感玄鸟,后世子孙,绝不为讳。有母无父,而后世子孙皆有天下,则其制礼不可以常理律之。必欲推其始祖之所自出,非感生帝而何?^{[16]18}

殷、周始祖“无父而生”,故非“人之子”;感天而生,故为“天之子”。齐、鲁、韩三家诗,以及《春秋公羊传》皆以圣人无父,感天而生;而《春秋左传》则以为圣人皆有父——两者虽有有父无父之别,但感天而生的观念则是一致的。在郑玄看来,无父与有父并非感生的必要条件,“感生得无父,有父则不感生”,皆一偏之见。他认为“《商颂》曰‘天命玄鸟,降而生商。’谓娥简吞貳子生契,是圣人感生见于经之明文。”^{[7]622}郑玄关于始祖感生的解释因为具有纬书的因素,而不被后世认可,但正如陆奎勋(1663—1738)所云“王者禘其祖之所自出,以其祖配之,夫祖之所自出,盖谓天也,特郑氏惑于纬书谓祭感生之帝灵威仰则诞甚矣”^{[6]173}。陆氏依然接受王者祖之所自出者为天,而这本身正是感生思想所呈现的实质性内容,陆氏的态

^① 在《诗经》中确实可以看到感生的神话,例如娥氏之女简狄吞燕卵而怀孕生契,姜嫄踩踏巨人脚迹怀孕生稷。《诗经·商颂·玄鸟》曰“天命玄鸟,降而生商。”《史记·殷本纪》叙之更详“殷契,母曰简狄,有娥氏之女,为帝喾次妃。三人行浴,见玄鸟坠其卵,简狄取吞之,因孕生契。”而周的始祖后稷之诞生,据《诗经·大雅·生民》言“厥初生民,时维姜嫄。生民如何,克禋克祀,以弗无子。履帝武敏歆,攸介攸止,载震载夙,载生载育,时维后稷”。故《诗经·鲁颂·闕宫》又说“赫赫姜嫄,其德不回,上帝是依。”郑玄却将这种感天而生的神话在汉代纬书思想的脉络中具体化了,于是出现了贾公彦所指出的事实“郑注《大传》云王者之先祖,皆感大微五帝之精以生,则不止后稷与契而已。但后稷感青帝所生,即《生民》诗云‘履帝武敏歆’据郑义,帝喾后世妃姜原履青帝大人迹而后生后稷,殷之先母有娥氏之女简狄吞燕卵而生契,此二者文著,故郑据而言之,其实帝王皆有所感而生也。”(《仪礼注疏》卷30《丧服》,《十三经注疏》(整理本),第11册,第671页)上海博物馆所藏战国竹简《子羔篇》中记载了禹、契、后稷的感生神话,可以看出这种思想的源远流长,绝非讖纬之学的创造。参见廖春春《上博简〈子羔〉篇感生神话试探》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2003年第6期。

^② 此处标点做了调整,《周礼正义》中华书局本标点有误。“古之神圣母,感天而生子,故称天子”亦当为引用《说文》。

度同于将“感生”改为“笃生”的惠栋。

关于感生帝,江永意发表过一个迄今尚未受到重视的看法“然王者祭感生帝,惟商、周尔,然不可概之凡帝王”^{[16]19}。这是将感生帝的思想及其典礼系之于三代,而三代中夏礼不可考,文献记载所及者惟有殷、周。随着以仁为核心的儒家人文主义的发展,天下作为天下人的天下之观念已经广为接受,与此相应,自秦汉以后,以始祖配感生帝的禘礼实际上已经式微,与此相连的是如下的事实:在现实政治生活中,感生帝的观念在某种意义上已经被受命帝的观念所取代。^①但无论是感生帝还是受命帝,在以始祖配天的郊祀礼中,显明的乃是家族始祖因源自天而具有的神圣性。在这个意义上的感天而生实即受天之命。更确切地说,感生与受命只是同一个所指的不同表述。而这或许正是孙诒让发现郑玄有时以感生帝说郊天、有时又以受命帝说郊天的深刻根源,而孙诒让以受命帝之说更为纯正,也是因为受命帝的说法在神文褪色的世俗时代更具有接受上的合理性。当然,对于一个神圣家族而言,受命帝的作用展开为一个持续性的过程,从始祖的受命而使得家族成为神圣家族,到作为家族成员的王者之受命而有天下,这是一个受命的过程,正是这样一个过程,彰显了受命的主体并不是始祖个人或创始之王的个人,而是整个家族,而始祖与王者不过是神圣家族的成员,它是的神圣家族整体性的名义而受命的,他们作为个体仅仅是代表家族的。这一点在三代“家天下”政治脉络中如此重要,而始祖的感生与王者的有天下,在这个脉络中可以视为这一家族的受命过程的两个环节,只有它们结合在一起,一个神圣家族的受命才是完整的,在这个意义上,感生本身就是一种受命。在三代以后的政治生活中一家之天下渐成一人之天下,受命的过程也就压缩,始祖之感生已经从受命结构中缺位,而这或许正是受命帝看起来更为“纯正”的根源。王肃、赵匡等对感生思想的否定与对天人感应论天观的拒斥关联在一起,^②但同时却不反对王者的受命,也就不难理解了。

3. 五帝的内涵与天命之转移:明堂祖宗之祭何以是配天之祀

在天的结构总体中,不仅有作为总体性的昊天、作为受命帝的上帝,而且还有五帝。对天的以上区分也导致了祀天的不同类型。许慎《五经异义》云“王者一岁七祭天地。仲春后妃郊高禘,亦祭天也。”^{[1]894[17]13}而“皇氏(侃)云‘天有六天,岁有八祭,冬至圆丘,一也,夏正郊天,二也,五时迎气,五也,通前为七也,九月大雩,八也。雩与郊禘为祈,祭不入数。’崔氏(灵恩)以雩为常祭,九也。”^{[1]894}孙诒让指出,孔颖达《曲礼》孔疏说天岁有九祭,与崔灵恩同。《诗经·大雅·生民》郑笺“禘祀上帝于郊禘”,此说与许(慎)同;而《月令》注则谓郊禘祠禘官,不祭天。崔灵恩不数郊禘,盖从《月令》注。“但九祭中,圆丘祭昊天,南郊祭受命帝、迎气、大饗、大雩,皆祭五帝,虽同为祭天,礼之隆杀亦自不同,要其用禘祀则一也。”^{[4]1298}这就是说,上述祭仪虽同为祭天,但所祀之天并非没有区别,圆丘所祀为昊天上帝,即总体意义上的至尊之天;南郊之禘所祀之天是作为受命帝的上帝。四时迎气、大饗、大雩所祀均为五方帝。四时迎气是根据不同的季节而分别祭祀五方天帝中的某一帝,但明堂之祀五帝则总祭五帝;五时迎气在与四时相应的四郊,而总祭五帝(如九月大享五帝以及《祭法》所谓的“祖”、“宗”之祭)则在明堂。^{[18]2424-2425}

何为五帝?郑注《礼器》强调五帝与五行的关系“五帝主五行,五行之气和,而庶征得其序也。五行

^① 故而,汉代韦玄成(?—前36)等44人《奏议》中的如下表述就与受命帝相应,而不是与感生帝相关“礼,王者始受命,诸侯始封之君,皆为太祖。以下,五庙而迭毁,殿庙之主臧乎太祖,五年而再殷祭,言壹禘壹祫也。祫祭者,殿庙与未毁庙之主皆合食于太祖,父为昭,子为穆,孙复为昭,古之正礼也。《祭义》曰‘王者禘其祖自出,以其祖配之,而立四庙。’言始受命而王,祭天以其祖配,而不为立庙,亲尽也。立亲庙四,亲亲也。亲尽而迭毁,亲疏之杀,示有终也。周之所以七庙者,以后稷始封,文王、武王受命而王,是以三庙不毁,与亲庙四而七。非有后稷始封,文、武受命之功者,皆当亲尽而毁。”班固《汉书》卷73《韦贤传》,中华书局1962年版,第3117—3118页。

^② 关于天谴论以及宋代的批评,见沟口雄三《中国的理》,见沟口雄三著作集系列之《中国的思维世界》,刁榴等译,生活·读书·新知三联书店2014年版,第107—109页。

木为雨,金为暘,火为燠,水为寒,土为风。”^①王肃所定《孔子家语》亦有类似的想法“天有五行:水、火、金、木、土,分时化育,以成万物,其神谓之‘五帝’。”^{[5]285-286}王肃以五行解五帝,其义与郑玄五帝义相合,但王肃却将五帝理解为五人帝(太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼),^②《祭法》孔疏引王肃难郑云“五帝皆黄帝之子孙,各改号代变,而以五行为次焉,何大微之精所生乎”^{[11]745}。此与郑玄释五帝为“五天帝”相反。其实杨复已经看到王肃之失,故而有“果以五人帝为五帝,则五人帝之前,其无司四时者乎?”但杨复本人却以“天帝合一”之说难郑,故谓“昊天上帝者,天之大名。以气之所主言,则随时随方而立名,如青帝、赤帝、黄帝、黑帝之类,其实一天也”,由此走上了对“六天”说的消解,但正如马端临所诘难的那样“如杨氏说,则五帝乃天之别名,原未尝有所谓‘五帝’之神也,则曰‘帝’可矣,何必拘以‘五’,又何必于祀上帝之外,别立祀五帝之礼乎?盖五帝为五行之主而在天,犹五岳为五行之镇而在地也”。^{[8]15}在黄以周看来,马端临的这一说法正与郑玄《礼器》注相合。

郑玄以五行解五帝,但自梁启超、刘节特别是顾颉刚以来,往往将五行以及与之相连的五德视为后起的观念,比如将其始作俑者归结为战国后期的邹衍。^③而其实五行观念由来已久,虽然《史记·历书》中以黄帝建立五行的说法未必可信,但《尚书·洪范》云“五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土曰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘”;《国语·鲁语上》臧文仲云“地之五行,所以生殖也”;《左传》昭公三十二年史墨说“天有三辰,地有五行”;《左传》昭公二十五年子太叔曰“则天之明,因地之性,生其六气,用其五行,气为五味,发为五色,章为五声”等。可见,五行观念之久远,而从《左传》来看,已可见五行与五声、五色、五味的关联,而《礼记·礼运》同样以五声、五色、五味发端于五行之气。对五帝的另一种理解则是五色之帝,郑众云:“五帝,五色之帝。”^{[2]177}五色即苍、赤、黄、白、黑。郑众已见五色与五方的关联,^{[4]1322-1323}这一关联在前文所引《史记·封禅书》的文献中已经彰显。邹衍以后,五行之德运转、治各有宜的观念,成为王朝更替、天命转移的主流的天命政治史观。而五帝的观念也日益完备,成为五行、五色、五方、五德等融合在一起的综合性概念。正如黄以周所云“五帝为五行精气之神。以其气言,谓之‘五精之帝’可也。郑《月令》注。以其性言,谓之‘五德之帝’可也。郑《王制》注。以其色言,谓之‘五色之帝’亦可也。《周礼》先郑注。以其方言,谓之‘五方之帝’亦可也。朱子说。”^{[8]15}形而上地说,以此方式建构的“五帝”观念,意味着从德、精、方、色等多层次多角度显现天之品质,当然这是在浑天的背景下从大地人世所见之天,其所见

① 见《礼记正义》卷24《礼器》,孔颖达疏云“‘飨帝于郊,以四时所兆,祭于四郊者也’,谓木帝于东郊,火帝于南郊,金帝于西郊,水帝于北郊,土帝亦于南郊。又王者各祭感生之帝于南郊,故《小宗伯》云‘兆五帝于四郊’,谓此也。”“‘五帝主五行’者,即苍帝灵威仰之属,分主五行,各主七十二日,故《坤灵图》云‘五帝,东方木色苍,七十二日’云云是也。云‘庶征得其序也’者,即《尚书·洪范》‘八曰念用庶征’。庶,众也;征,验也,谓众行得失之验。云‘五行木为雨,金为暘,火为燠,水为寒,土为风’案《洪范》:‘曰肃,时雨若;曰义,时暘若;曰哲,时燠若;曰谋,时寒若;曰圣,时风若。’是五行之气,各有所主也。郑义五行所主如此也。”《十三经注疏》(整理本)第13册,第877页、第879页。

② 《孔子家语·五帝》:“古之王者,易代而改号,取法五行,五行更王,终始相生,亦象其义。故其为明王者而死配五行,是以太皞配木,炎帝配火,黄帝配土,少皞配金,颛顼配水。”王肃注《孔子家语》云“五帝,五行之神,佐天生物者。而讎纬皆为之名字,亦为妖怪妄言。”杨朝明、宋立林《孔子家语通解》,齐鲁书社2009年版,第286页。

③ 顾颉刚在其著《五德终始下的政治和历史》中试图确立五行学说起于战国后期、邹衍是创始五行说的人(《顾颉刚古史论文集》卷2,第249—255页)。但不仅《国语》《左传》《尚书》等出现了五行,《荀子·非十二子》还对子思、孟轲的五行说进行批判;更有意思的是,《墨子》书中既出现了“五行无常胜”(《经上》,又见《孙子兵法·虚实篇》),又出现了“帝以甲乙杀青龙于东方,以丙丁杀赤龙于南方,以庚辛杀白龙于西方,以壬癸杀黑龙于北方”(《贵义》)的叙述。按照顾颉刚的逻辑,这些都理解为邹衍时代及其后所增加的内容,显然大有问题,这就是使得邹衍的创造变得没有历史土壤与传统支持;另外也忽略了当一种思想观念普遍流行时并不等于其产生时,一种思想或可产生几百年,但流行或可在数百年之后。更为重要的是,春秋战国时代依然延续着方国时代的遗存,各国各有自己从部族时代而来的文化根系,因而具有很强的地方性。

者,非天之体,而乃天之德用。天的德用是以与五色、五方、五行、五时等关联中与后者一起呈现的,而不是无中介地、直接地全幅呈现。只要坚持浑天的显现不能离开大地,只要认识到地中之天的存在及其对天的显现方式的深刻影响,那么五帝的观念就是不可缺少的;而从政治的层次来看,只要坚持作为政治生活根基的天命之流转无常,只要坚持受命与革命是天命运转过程的环节,那么,就必须在昊天之外承诺作为天之德用的五帝的观念。在这个意义上,将天与帝合二为一,只承认天而消解帝,其实并没有看到天的复杂性。而受命帝正是在五帝运化、天命转移的大化过程中主于某一特定政治社会的天德,王权由此到彼的更替,正是主其运命的帝德的转移,或者说通常所说的天命转移并不是天的改换,天并没有变化,只是天之所命的变化,而这一变化就是天德因时运而导致的不同显现。

祖宗明堂之祭彰显的仍然是以祖配天的典礼机制。据《礼记·祭法》,有虞氏“祖颡顼而宗尧”,夏后氏“祖颡顼而宗禹”,殷人“祖契而宗汤”,周人“祖文王而宗武王”。郑玄注云“禘、郊、祖、宗,谓祭祀以配食也”,“祭五帝、五神于明堂,曰祖、宗,祖、宗通言尔。”^{[1]1506}所谓祭祀以配食,意即祖、宗之祀,也与禘郊一样是由以祖配天的机理所主导;所谓的“祭五帝、五神于明堂”,即谓祖、宗之祀以五帝、五神为祭祀对象,而祭祀地点在明堂。^①郑玄以此祖、宗之祭为合祭五帝,以文武配食。王肃则认为《祭法》中的“祖、宗”是宗庙不毁之名。王肃驳郑云“古者祖有功而宗有德,祖宗自是不毁之名,非谓配食于明堂者也。《春秋传》曰‘禘、郊、祖、宗、报五者,国之典祀也。’以此知祖、宗非一祭。审如郑义,则经当言祖祀文王于明堂,不得言宗祀也。凡宗者,尊也。周人既祖其庙,又尊其祀,孰谓祖于明堂者乎?郑引《孝经》以解《祭法》,而不晓周公本意,殊非仲尼之旨也。”^{[4]136}王肃的要点在于祖、宗之祭实为世俗政治中的不毁之庙,即作为受命之王的“祖”以及对王者一族的天下具有特别贡献的“宗”者不会迁庙。^②按照这种逻辑,祖是单数而宗可以是复数,即刘歆所谓“宗无数”,这样意义上的祖、宗之祭就不是祖、宗通言的同一祭祀,而是祖为祖、宗归宗的不同祭祀类型。^③从郑玄到王肃,祖宗之祭从配天之祭下降到宗庙之祭,它失去了配天的内涵,从而不再与五帝相关。作为王肃的批评者,金鹗则指出,有鉴于明堂的特殊意义,不能将祖宗之祭归为宗庙之祭:

祖宗在明堂,故明堂非宗庙,而亦可称大祖,亦称清庙。《清庙诗》序云“祀文王也。周公既成雒邑,朝诸侯,率以祀文王焉。”考《周书·作雒》,雒邑有明堂。《明堂位》言周公朝诸侯于明堂,此明堂在雒邑。《清庙诗》序所谓成雒邑朝诸侯者,即《明堂位》所谓朝诸侯于明堂也。然则率以祀文王者,即祀文王于明堂可知矣。若在宗庙之中,则大祖后稷在上,大王、王季皆在,安得率诸侯而独祀文王哉!明堂本为宗祀文王之大庙,又无后稷诸神,宜率诸侯而祀文王于此也。《清庙》祀文王于明堂,明堂可称大祖,其祀即祖宗之祭可知矣。^{[4]136}

金鹗所云与郑玄《孝经注》如下的阐述可以相互发明“明堂……神无二主,故异其处,避后稷也。《史记·封禅书》集解、《续汉·祭祀志》注补。又《宋书·礼志三》作‘明堂异处,以避后稷。’”^{[15]720-721}郑玄所谓的“避后稷”其实就是说在明堂中并无始祖后稷以及先宫太王、王季等的神主,此与南郊之禘内有后稷神主不同,是以文王在明堂的配食者之列才可以最尊;而如果是在宗庙中,则当有始祖、王季、太王等神

① 孔颖达疏云“五时皆有帝及神,又《月令》‘季秋大享帝’,故知明堂之祭,有五人神及五天帝也。又《孝经》云‘宗祀文王于明堂,以配上帝’,故知于明堂也。以《孝经》云‘宗祀文王于明堂’,此云‘宗武王’,又此经云‘祖文王’,是文王称祖,故知‘祖、宗通言尔’。《杂问志》云‘春曰其帝大皞,其神句芒。祭苍帝灵威仰,大皞食焉。句芒祭之于庭。祭五帝于明堂,五德之帝亦食焉,又以文武配之’。《祭法》‘祖文王而宗武王’,此谓合祭于明堂。汉以正礼散亡,《戴礼》文残缺,不审周以何月也。于《月令》以季秋,此文武之配,皆于明堂。上或解云武王配五神于下,屈天子之尊而就五神在庭,非其理也。”《礼记注疏》卷46《祭法》,《十三经注疏》(整理本),第15册,第1509页。

② 王肃云“天子七庙。其有殊功异德,非太祖而不毁,不在七庙之数,其礼与太祖同,则文、武之庙是……周之文、武,受命之主,不迁之庙。殷之三宗,宗其德而存其庙,并不以为常数也。”杜佑《通典》,中华书局1988年版,第1299页。

③ 宗无数之说,乃刘歆之主张,见《汉书·韦玄成传》。

主,它们理当尊于文王。

假设祖宗之祭果真如王肃所云只是宗庙之祭,^①那么,就无法理解《祭法》所陈述的有虞氏“祖颡项而宗尧”,夏后氏“祖颡项而宗禹”。因为在这里,颡项、尧并不是有虞氏血缘论上的先祖,同样,颡项也非夏后氏的先祖。金鹗颇富建设性地指出:

王肃乃谓祖有功而宗有德,宗庙之祭非明堂之祭,宋儒皆从之。然有虞氏不宗幕而宗尧,尧非舜之祖考,安得祀之于宗庙之中,与瞽叟、桥牛等并列哉!郑注《尧典》云“文祖,犹周之明堂。”《史记》云“文祖者,尧大祖也。”尧之明堂所宗祀配天者,盖帝喾也。尧崩而舜立,因祖帝喾而宗尧焉。瞽叟、桥牛以上,为舜之四亲,故祀之于宗庙。帝喾为尧舜之所从受天下者,故祀之于明堂。明堂为特祀,不与四庙之主并列也。幕为舜之先,有功德,故为报祀,在宗庙之中。《论语》所云“四代报祀”,即祖功宗德之类也。殷周之得天下,与虞夏受禅不同,故明堂祖宗之人,即宗庙祖功宗德之人。但宗庙不配天,而明堂则配天,此其异耳。岂可谓宗庙有祖宗而明堂无祖宗哉!且周公制礼之时,文武尚在四亲庙中,未有世室之制,安得以文武为祖宗乎!即至后世,文武二庙不迁,亦但谓之世室,而未尝称祖宗。窃谓祖功宗德之说,当以始祖为祖功,其后有德者则宗之,宗无数,而祖则一而已。如殷有大甲、大戊、武丁,为三宗,《祭法》言殷人宗汤,则有四宗。汤且称宗而不称祖,可知殷之庙惟契称祖也。周人之庙,亦岂有二祖哉!然则祖宗之祭在明堂审矣。明堂无始祖,自可以祖宗配帝。然禘郊皆以一祖配,而明堂乃以祖宗二人并配。盖禘郊是二祭,故以二祖分配;明堂只一祭,故以祖宗二人并祀。^{[4]136-137}

金鹗区分了明堂祖宗之祭与祖有功宗有德意义上的祖宗之祭,前者是配天之祀,后者是宗庙之祭:宗庙之祭以享其亲,其结构为一祖数宗,祖为始祖而宗在理论上可以无数,以纪念其功德,且祖、宗之祭为不同的祭祀,它以亲亲为原则;但明堂之祭则是配天之祭,所祀者为五帝,所配者为祖宗二人,它只是一祭而同时配食祖、宗;在公天下的五帝时代,祖、宗明堂之祀与报祭的宗庙之祭所配之人不同,所配者乃是所从之而受天下者;但在家天下的三王时代二者或有重合,于是,“明堂祖宗之人,即宗庙祖功宗德之人”。

许慎《五经异义》以明堂为文王之庙,其说云“古《周礼》、《孝经》说:‘明堂:文王之庙。夏后氏世室,殷人重屋,周人明堂。’”^{[17]84}。此实则是将明堂之祭理解为宗庙之祭,骨子里与王肃同调。而据门生相与撰郑玄答诸弟子问五经的著作《郑志》记载“赵商问曰‘说者谓天子庙制如明堂,是为明堂即文庙耶?’答曰‘明堂主祭上帝,以文王配耳,犹如郊天以后稷配也。’”皮锡瑞据此而以为“郑不以明堂为文庙也”^{[15]722-723}。郑玄引《孝经》“昔者周公郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝”释明堂祖宗之祀,以为祖宗通言,泛配五帝;而在注《孝经》后稷配天、文王配上帝时又说“上帝,天之别名,但严可均已经正确地指出,郑玄在此所谓的上帝,恰恰是五帝,而非昊天。”^②对于《周礼》与《礼记》而言,所郊祀的感生帝

^① 案:王肃以祖宗之祭为宗庙之祭,而将明堂之祭与祖宗分离,他仍然以明堂祀五帝,故《唐书·礼仪志》云“明堂大享,王肃议祀五行帝”。但王泾《大唐郊祀录》引《孝经》明堂配帝王肃义为祭昊天上帝。孙诒让指出:今考明堂祀昊天上帝,始于晋武帝泰始间,《晋书·礼志》不载王说,则王泾观点有误。泰始之制,六朝以后多用之,或专祀昊天,或主昊天而兼配五帝。陈祥道《礼书》、马端临《文献通考》并主兼祀昊天及五帝之说,其说不可通。详见孙诒让《周礼正义》卷4《大宰》第138页。

^② 皮锡瑞《孝经郑注疏》卷下《圣治章》引,另,皮锡瑞疏又云“严说是也。《文选·东京赋》注引《钩命决》曰‘宗祀文王于明堂,以配上帝五精之神’《通典》引《钩命决》曰‘郊祀后稷,以配天地。祭天南郊,就阳位。祭地北郊,就阴位。后稷为天地主,文王为五帝宗。’是《孝经纬》说以上帝为五帝,郑义本《孝经纬·钩命决》也。”见皮锡瑞《皮锡瑞集》,岳麓书社2012年版,第721页。

与受命帝被称为“上帝”，“五方不可言上帝”，正如“诸侯不可言大君也”；^①但在《孝经》中郊禘所祀“受命帝”被称为“天”而文王所配“五帝”则被表述为“上帝”。可见，这两个文本对天与上帝的名义有不同的表述体例。^②既然《孝经》所谓的宗祀文王于明堂以配上帝所祀者为五帝，为什么五帝又被称为上帝呢？皮锡瑞业已指出：“郑君以北极大帝为皇天，太微五帝为上帝，合称六天，故五帝亦可称天。郑不以五帝解‘上帝’而必云‘天之别名’者，欲上应严父配天之经文，其意实指五帝，与《祭法》注引此经以证祖宗之祭同意。”^{[15]721}据此，郑玄以“天之别名”而不以“五帝”解《孝经》中的“上帝”，其实是为了照应前文所谓的“严父莫大于配天”，而《孝经》所说的“郊祀后稷以配天”与“宗祀文王于明堂以配上帝”其实是两种不同的配天方式：一者配感生帝一受命帝，一者配五帝。而孙诒让则补充了另外一种解释的向度，即《孝经》以“配上帝”来表述“配五帝”，实际是因为受命帝（即《周礼》《礼记》中的“上帝”）在五帝中最尊，总领五帝，“明堂本祭五帝，《孝经》言上帝者，五帝以受命帝为最尊也”^{[4]1586}。换言之，如果在郊祀配天中，正如《钩命决》所说，在郊祀之礼与明堂之礼所共同形成的祭祀结构中，后稷为天地主，那么文王则为五帝宗。

但《孝经》的“宗祀文王于明堂”与《祭法》的祖文王宗武王都指明堂配天之祭。据孙诒让所言，祖宗明堂之祀，“盖以合祀五帝言之，则曰大享帝；以先王配食言之，则曰祖宗；以所祭之地言之，则曰明堂；其实一也”。^{[4]135}然《祭法》与《孝经》所述“祖”“宗”不同，^④文王在《祭法》中为“祖”，而在《孝经》中变成了“宗”，二者被视为成王还政与周公居摄不同时期的礼仪。^⑤无论是明皇的《孝经注》还是邢昺的疏，虽对郊祀之说采用王肃之说，但却都以郑玄所说总祭五帝之礼解说《孝经》的“宗祀文王于明堂以配上帝”。而之所以以文王配祭五帝于明堂，郑玄有“神无二主，故异其处，避后稷也”的说法，皮锡瑞解之云：

郑以文王功德本应配天南郊，因周已有后稷配天神，不容有二主，又不可同一处，文王，周受命

① “五方不可言上帝，诸侯不可言大君也”，为《宋书·礼志》引晋徐邈之议，反对以上帝为五帝。《宋书·乐志》又引徐邈之言：“《孝经》称‘严父莫大于配天’，故云‘郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝’，则上帝犹天益明也。不欲使二天文同，故变言上帝尔。”孙诒让指出，徐邈知上帝非五帝，而谓即天（昊天），则又失之。见孙诒让《周礼正义》卷39《典瑞》第1585—1586页。

② 孙诒让指出：“《孝经》郊祀则云配天，宗祀明堂则云配帝。郑以上帝为天之别名称，盖以南郊祭受命帝，明堂合祭五帝，同称上帝，亦同得称天。实则天与之帝，虽可通称，而《孝经》与此经（引者按：指《周礼》），则显有不同。”“盖《孝经》之天异于上帝者，受命帝与五帝也。而此经则《掌次》、《大宗伯》、《肆师》、《典瑞》、《司服》、《职金》诸职，凡言天者，并指昊天；言上帝者，并指受命帝；若五帝，则直称五帝，不称上帝。盖《孝经》与此经文例本不同，不能强合，而天与上帝之分，在两经各自区别，亦必不可合。”见《周礼正义》卷4《大宰》，第138—139页。

③ 邢昺所述与此大致相同：“此言宗祀于明堂，谓九月大享灵威仰等五帝，以文王配之，即《月令》云‘季秋大享帝。’注云‘遍祭五帝，以其上言举五谷之要，藏帝藉之收于神仓，六月西方成事，终而报功也。’”李隆基注、邢昺疏《孝经注疏》卷5《圣治章》，《十三经注疏》（整理本），第26册，第37页。

④ 《国语·鲁语》云“周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。”韦昭注曰“周公初时亦祖后稷而宗文王，至武王虽承文王之业，有伐纣定天下之功，其庙不可毁，故先推后稷以配天，而后祖文王而宗武王也。”徐元诰《国语集解》（修订本），中华书局2002年版，第160页。

⑤ 孙诒让指出：“《祭法》祖文王宗武王之说，本《国语·鲁语》展禽语。与《孝经》宗祀文王不同者，郑《祭法》注以为祖宗通言。《鲁语》韦（昭）注云‘此与《孝经》异也。商家祖契。周公初时亦祖后稷而宗文王，至武王虽承文王之业，有伐纣定天下之功，其庙不可毁，故先推后稷以配天，而后更祖文王而宗武王也。’《南齐书礼志》何佟之议亦云‘《孝经》是周公居摄之礼，《祭法》是成王反位后所行。如王说，殷有三祖三宗，并应不毁，何故止称汤契？’案：韦、何说足补郑义，金说似亦隐据彼文。考《通典》吉礼引《白虎通》云‘后稷为始祖，文王为大祖，武王为大宗，此即据《祭法》郊祖宗三祀言之。若庙享，则后稷为始祖，即为大祖，安得别以文王为大祖乎？’然则郑说亦有所本。”孙诒让《周礼正义》卷4《大宰》，第137—138页。案《国语·鲁语》所载展禽语为云“周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。”其与韦昭之注文俱见徐元诰《国语集解》（修订本），第160页。陈奂（1786—1863）亦云“《诗序》：‘思文，后稷配天也’，‘我将，祀文王于明堂也’，《诗序》与《孝经》正合。《思文》为后稷配天，《我将》为文王配天，皆是周公摄政五年治洛中事。《逸周书·作雒篇》‘乃设五官，明堂居其一。’孔晁注云‘明堂在国南者也。’此正言周公治洛，筑明堂，其时宗文王不宗武王，故《诗》但歌文王也，《孝经》所谓严父配天也。周公初宗文王，后更祖文王而宗武王。韦（昭）是矣。”亦见徐元诰《国语集解》（修订本），第160页。

祖，祭之宗庙，以鬼享之，不足以昭严敬，故周公举行宗祀明堂之礼，而宗文王以配上帝，于是严父配天之道得尽。异事异处，于尊后稷两不相妨。郑注《明堂位》“昔者周公朝诸侯于明堂之位”云“不于宗庙，辟王也。”朝诸侯本应在宗庙，不于宗庙而于明堂者，所以避成王。文王本应配天南郊，不于南郊而于明堂者，所以避后稷。其义一也。郑注《周易》“殷荐之上帝，以配祖考”曰“上帝，天帝也。以祖配考者，使与天同享其功也。”^{[15]725}

不难看出，周公明堂祖宗之祭，不在南郊以避后稷，不在宗庙以避成王，因而此祭既区别于郊祀上帝（感生帝、受命帝）于南郊，又有别于宗庙人鬼之祭。

但明堂之祭五帝还具有特别的意义，郑玄释明堂云“明堂，天子布政之宫。《治要》。明堂之制，八窗四闼，《御览》一百八十六。上圆下方，《白孔六帖》。在国之南。《玉海》九十五。南是明阳之地，故曰明堂。《正义》……神无二主，故异其处，避后稷也。《史记·封禅书》集解、《续汉·祭祀志》注补。又《宋书·礼志三》作‘明堂异处，以避后稷。’”^{[15]720-721}而文王在明堂的配食者中所以最尊，不仅仅是因为明堂中无后稷等先祖，乃与文王对有周一代的特别功德有关，这就是说，他是皮锡瑞所说的有周一代的“受命祖”。^①如果仅仅在宗庙人鬼之祭的范畴内祭祀文王，则不足以严敬文王，更不足以昭示周之有天下实自天而受命，故而于明堂祖文王以配五帝，其实构成了周代天命政治正当性的神圣论证环节。明堂在西周既是天子布政之宫，又是其祭天之所。^[19]

陈壁生试图通过《孝经》将“感生帝”与“受命王”结合起来，以此在郊祀礼与明堂礼之间建立连接。在他看来，感生的思想并不是一族起源之神话传说，而是一代受命之神圣根据，感生之始祖本为天之子，以始祖配天而祭，确认本族之神圣性，建立起“天一感生帝一天子”的神圣序列，确立了政治的神圣合法性；明堂为天子布政之宫，以受命之王配享五帝，天下诸侯多为受命之王的子弟，而天子则为大宗子的身份，朝诸侯于明堂，文王本为上天受命之主，又是天下同姓诸侯共同的祖先或异性始封诸侯的领袖，这就建立了一个“天一受命王一天子、诸侯”的序列，体现了宗法与政治、世俗与神圣的完整结合。二礼结合构成了感生帝—受命王的典礼结构，其意义在于只有得天命者才能得天下，而只有从感生帝到受命王数十百年累世积德，才能受天命，配天而祀。由此而导致政治生活中的孝和政治的神圣性得以统一。^{[20]60-63}这无疑具有启发意义。但在郊祀与明堂构成的礼仪整体中，感生帝与受命王并不是同一层次的东西，感生帝是所祀对象，受命王则是所配对象，感生帝所配者为后稷，受命王所祀者为五帝。更进一步的问题是，为什么明堂祀五帝，而不是仅仅祭祀受命帝？此外，还要面对《孝经》所谓的宗祀文王与《祭法》“祖宗”之祀究竟是何种关系，在郑玄那里显然二者是一。

4. 结论：禘祀的类型与性质

从总体上看，《祭法》所列配天大祭总计有三：禘者所祀者为总体性的昊天，所配者为帝喾；郊者所祀者为上帝（感生帝—受命帝），所配者为周之始祖后稷；祖宗所祀者为五帝，所配者为受命祖的周文王以及克殷的周武王。三者皆为“大祭”，皆可谓之“禘”，由此而有圆丘之禘、南郊之禘、明堂之禘。^②而圆丘之祀称禘，见于《祭法》；而郊祀称禘，见于《大传》《丧服小记》；而明堂称禘，孙诒让指出“依郑玄说，周以后稷配郊祀者，特祀受命帝也；文武配明堂者，合祀五帝也，亦谓之禘。蔡邕《明堂月令论》引《礼记·檀弓》云‘王齐禘于清庙明堂’是也。”^{[4]135-136}如是，三种禘祭的实施主体，即祭礼的主持者，均为有天下的王者，即一代的继体守文之君。三者所祀者均为天，只不过圆丘之禘对应的是总体性的昊天，南郊之禘对应的是上帝（感生帝与受命帝），而明堂祖宗所祀者为总祭五帝。三者所配食之人则分别是作为五人

^① 《诗经·大雅·天明》云“有命自天，命此文王，于周于京。”《诗经·大雅·文王有声》亦云“文王受命，有此武功。既伐于崇，作邑于丰。”

^② 孙星衍在《三禘释》中直接以为祀昊天、郊祀天、明堂祀五帝为三禘，见孙星衍《问字堂集》，中华书局1996年版，第109—113页。

帝的“帝誉”、作为周之始祖的后稷、作为周之受命祖的文王与伐纣而定天下的武王。

配天之祭显然包含着比宗庙之祭更为复杂的结构。如果说宗庙之祭是二维的结构,即主祭者与所祭者,那么配天之祭则在主祭者与所祭者之外增加了所配者。以继体守文的时王为出发点,形成了两个层面的关系:一是与天的关系,在这个关系中被强调的是以德配天(五帝、上帝、昊天)的配享机制;一是与祖的关系,时王与太宗(武王)、太祖(文王)、始祖(后稷)乃至超越了血缘关系的“文祖”(如帝誉)发生了关联^①。换言之,由配天之禘而产生的关系架构具有二维性,时王与天帝的关系、时王与人鬼的关系乃是禘礼中的显性关系,而这种显性关系恰恰成为时王所在政治—社会中秩序的主轴,而这个主轴也结构出时王与诸侯、臣民之间的关系——相对于前面的两种显性关系,这种关系无疑是隐性关系,禘礼表面上致力的是显性关系,实际上显性关系成为结构隐性关系的方式,一言以蔽之,禘礼成为建构政治秩序的方式。不仅如此,当禘、郊、祖宗皆被安置在配天之祭的地基上时,这还意味着无论是享帝(帝为天之神),还是享亲(如始祖、太祖等等),都只有在配享的前提下才得以可能,它不仅对祭祀主体提出了要求,而且也界定了配食的条件,通过这种配祭方式不仅明晰了天的秩序,而且也界定了已经成为人鬼的先王的秩序,即以时王为中心所呈现的远近亲疏关系。按照郑玄所言,在公天下的五帝时代(有虞氏以上),禘、郊、祖、宗配用有德者不必同姓;从家天下的夏代开始,稍用姓氏代之,但不必其父。配天之祀弘扬的是那种“生事敬爱,而死为神主”^{[15]715}的意识,这种意识充满了对立德、立功的鼓励,它并不是某些论者所谓的宿命论意识的体现,恰恰相反,它与西周初年那种积极进取、刚健有为的“体国经野”精神有很大关系。

[参 考 文 献]

- [1] 礼记正义. 郑玄注;孔颖达疏[M]//李学勤. 十三经注疏:第12—15册. 整理本. 北京:北京大学出版社,2000.
- [2] 周礼注疏. 郑玄注;贾公彦疏[M]//李学勤. 十三经注疏:第7—9册. 整理本. 北京:北京大学出版社,2000.
- [3] 顾颉刚. 顾颉刚古史论文集:卷2[M]. 北京:中华书局,2011.
- [4] 孙诒让. 周礼正义[M]. 北京:中华书局,1987.
- [5] 杨朝明,宋立林. 孔子家语通解[M]. 济南:齐鲁书社,2009.
- [6] 杭世骏. 续礼记集说[M]//《续修四库全书》编委会. 续修四库全书:第101—102册. 上海:上海古籍出版社,2003.
- [7] 黄以周. 礼书通故[M]. 北京:中华书局,2007.
- [8] 黄式三,黄以周. 黄式三黄以周合集:第15册[M]. 上海:上海古籍出版社,2014.
- [9] 金春峰. 周官之成书及其反映的文化与时代新考[M]. 台北:东大图书股份有限公司,1993.
- [10] 彭林. 周礼主体思想与成书年代研究[M]. 增订版. 北京:中国人民大学出版社,2009.
- [11] 何炳棣. 何炳棣思想制度史论[M]. 台北:联经出版事业股份有限公司,2013.

^① 《尚书·舜典》:“正月上日,受终于文祖。”孔安国注云“文祖者尧文德之祖庙。王云‘文祖,庙名。’马云‘文祖,天也。天为文万物之祖,故曰文祖。’”而孔颖达以为“尧之文祖,盖是尧始祖之庙,不知为谁也”,“才、艺、文、德其义相通,故‘艺’为文也。‘文祖’、‘艺祖’史变文耳。”(见孔安国传、孔颖达疏《尚书正义》卷3《舜典》,《十三经注疏》(整理本),第2册,第64页、第66页、第76页)前书卷4《大禹谟》“受命于神宗”,孔安国云“受舜终事之命。神宗,文祖之宗庙,言‘神’尊之”。孔颖达疏云“神宗犹彼文祖,故云‘文祖之宗庙’。‘文祖’言祖有文德,‘神宗’言神而尊之,名异而实同。”(《十三经注疏》(整理本),第2册,第115—116页)宋林之奇《尚书全解》卷2《舜典》云“受终于文祖者,舜受尧之禅终于文祖之庙也”,“薛氏云‘受天下于人必告于其所从受者’”,“《祭法》曰‘有虞氏禘黄帝而郊颡,祖颡项而宗尧。《舜典》、《大禹谟》皆虞书也。既是《虞书》,则所称祖宗,必自虞世言之,神宗即尧也。神宗为尧,则文祖亦可指为颡项。然而去古远矣,不可以为必然之论。唐孔氏云‘尧之文祖不可强言’,此亦慎言阙疑之义。”永瑢、纪昀等《文渊阁四库全书》,上海古籍出版社2003年版,第55册,第34—35页。而孙星衍则赞成郑玄“文祖者,五府之大名,犹周之明堂”之说,以为文祖即明堂,见孙星衍《问字堂集》,第110页。可见“文祖”所指并没有共识,但以林其奇所论,结合公天下的经学架构,则知所谓文祖并非家天下脉络下血缘意义上的祖先,而是文德意义上的“祖先”。天下的历代禅让者对于受禅者而言,在公天下时代虽非亲亲意义上的先祖,但却可以理解为“文祖”。舜受终于文祖之庙,以见不敢自专,因其所受之天下实自文祖而来,故而曾因有文德而有天下的“文祖”乃是尧舜禅让的见证者。

- [12] 汪涛. 颜色与祭祀: 中国古代文化中颜色涵义探幽[M]. 鄧晓娜, 译. 上海: 上海古籍出版社, 2013.
- [13] 陈赟. 从“无体之体”到“与化为体”: 船山庄子学中的本体与主体[J]. 船山学刊, 2014(2).
- [14] 黎靖德. 朱子语类[M]//朱杰人, 严佐之, 刘永翔. 朱子全书: 第 16 册. 上海: 上海古籍出版社; 合肥: 安徽教育出版社, 2002.
- [15] 皮锡瑞. 孝经郑注疏[M]//皮锡瑞. 皮锡瑞集. 吴仰湘, 校点. 长沙: 岳麓书社, 2012.
- [16] 江永. 善余堂文集[M]. 林胜彩, 点校. 台北: 中央研究院中国文哲研究所, 2013.
- [17] 陈寿祺. 五经异议疏证[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
- [18] 朱熹, 杨复. 仪礼经传通解续卷[M]//朱杰人, 严佐之, 刘永翔. 朱子全书: 第 4 册. 上海: 上海古籍出版社; 合肥: 安徽教育出版社, 2002.
- [19] 沈聿之. 西周明堂建筑起源考[J]. 自然科学史研究, 1995(4).
- [20] 陈壁生. 孝经学史[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2015.

[责任编辑 杨 军]

Zheng Xuan's Doctrine of "Six Heavens" and Types of Imperial Sacrifices and Basis of His Theory of Divine Order

CHEN Yun

(*Institution of Chinese Modern Ideological Culture and Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai 200241*)

Abstract: Zheng Xuan's doctrine of "Six Heavens" consisted of the Heavens and Five Emperors and both of them were simply different forms of reference to the Heaven, the Heavens referring to its forms and the Emperors to morals in the world. Besides, the Five Emperors were again classified into the Supreme Emperor corresponding to a particular dynasty, who was actually the Heaven-inherited Emperor and Heaven-authorized Emperor and thus superior to other four Emperors and worshipped in the south suburbs of the capital. As a result, the Heaven was divided into the Heavens, Supreme Emperor and Five Emperors. And the three classifications corresponded to three heavenly sacrifices, that is, the winter-solstice sacrifice to the Heavens, suburban sacrifice to the Supreme Emperor and general palace sacrifice to the Five Emperors. All these three sacrifices were mentioned as imperial sacrifices for the subject of sacrifices was the emperor, the sacrificed were heavenly emperors and the benefitted were the late noble-moral emperors. The three heavenly sacrifices were combined into an integrate system and became the ceremony symbolizing the political legitimacy of the divine heaven-inherited and heaven-authorized family under the framework of family state. In addition, these sacrifices aimed to establish the internal relationship between current emperor, lords, and subjects by means of the external relationship between current emperor and Heavenly Emperors and current emperor and men and ghosts.

Key Words: Zheng Xuan; the doctrine of "Six Heavens"; imperial sacrifice; winter-solstice sacrifice; suburban sacrifice; palace sacrifice