

# 阴阳五行说之我见

何泉达

**[摘要]** 本文论述了阴阳五行说的源流。认为阴阳与五行的理念汇于《管子》，善于《吕氏春秋》，大成于《春秋繁露》。并指出，从远古走来的阴阳五行，不免浓抹神学色彩，但剔除糟粕，则是一部协调人与自然和谐的学说。它晓喻万方：人类是组成自然界的重要分子，在自然界，人对物质的开发和利用既不可无节制，也不能猥琐无为。人类应清醒认识，人与自然界所形成的是相互依存关系。

**[关键词]** 阴阳五行；人与自然；和谐

自然是否在向人类对话？在阴阳消长、五行生剋思想渗透意识各领域的“五·四”新文化运动以前之中国文化中，对此作肯定回答。

随着新中国成立，在一个时段中，阴阳和五行说淡出了人们生活。

然而，在“生态文明”潜移默化“机械文明”的脚步声趋紧的今天，重新认识古老的阴阳五行思想不啻需要。因为它的精粹是改善人类生存，而这种改善，不是建立在人类征服自然的基础之上，恰恰相反，应是通过最佳方式协调好“人依存于自然”的这个本质。

如此而已，推开阴阳五行柴扉的蹊径何在？笔者学耻全牛，谨将心得所致，呈于万方。

## 一 阴阳五行之来源

清人赵翼在《〈易〉不言五行》篇中说：

窃意伏羲画卦专推阴阳对待变化之理，言阴阳而五行自在其中。其五行之理，则另出于《图》《书》。唐虞以前，《图》《书》自《图》《书》，易卦自易卦，不相混也。<sup>1</sup>

这里赵翼把阴阳归本于八卦或《易》，把五行归本于《河图》《洛书》，认为唐虞以前阴阳自阴阳，五行自五行，各有分畛。这在方法上，是从源头契入了对阴阳五行的考究。且让我们也步此思路，对阴阳五行的来龙去脉提纲挈领地作番认识。

司马迁曾留话头：“自古受命而王，王者之兴，何尝不以卜筮决于天命哉！”<sup>2</sup>但“三王不同龟，四夷各异卜”，<sup>3</sup>他们在各自生存空间形成各自不同的占卜法。这些方法大体三分：

<sup>1</sup> 《陔余丛考》卷1。

<sup>2</sup> 《史记》卷127《日者列传》。

<sup>3</sup> 《史记》卷128《龟策列传》。

- 一、由地居东方的殷人所创立的龟卜；
- 一、由地居西方的周人所创立的卦卜；
- 一、由地居南方的吴越与楚人所创立的枚卜。<sup>1</sup>

关于龟卜，《礼记》这样写：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”。<sup>2</sup>就是说，在殷人观念中，天上人间一切物事和行为都交互感应，人们一蹶足一抬手必先摸准神灵旨意，即所谓的“尚虚无之事”，<sup>3</sup>故殷人庶几无事不卜，是谓“稽疑”。<sup>4</sup>

那末如何卜之？又如何冰释这个看不见摸不着，却在你我他中无处不有的“疑”？答曰：天生神物龟“以为卜”。<sup>5</sup>就是“灼龟观兆”。<sup>6</sup>所以殷人凡遇大事，必灼龟其中，将“文于外”<sup>7</sup>的裂纹作兆象，通过这些“壘坼形状”，<sup>8</sup>意会神灵的指示随后决断所系之事。

据《尚书·洪范》记载，殷人卜兆凡五象：“曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克”。这五兆象因为无图录可稽，引起后人对其形状和对应物的猜测不一。

孔颖达说：“今之用龟，其兆横者为土，立者为木，斜向径者为金，背径者为火，因兆而细曲者为水。”<sup>9</sup>贾公彦说：“其兆直上向背者为木兆，直下向足者为水兆，邪向背者为火兆，邪向下者为金兆，横者为土兆”。<sup>10</sup>

孔氏与贾氏同是唐人，他们去我们已千余年，离殷人亦千余年，对于释兆象之属，尚且不同如此，推及今人，在没有新文献和考古新发现之前，当也难究水落石出。但不管孰是孰非，在殷人卜兆凡五这点上，无论唐人，还是记载和演绎殷人钻龟卜兆的“经”“传”涉及各处，都一致。由此我们有理由遐想：起于殷商的龟卜，开了五行文化先河。

继殷而王的是周人。周虽地居西方，在称王前已接受殷人许多文化，其中包括龟卜在内。但周人先哲古公亶父开始臣商以前，已有十二世代可考，所以文王“演《周易》”，<sup>11</sup>做了番“周因于殷礼，所损益可知”<sup>12</sup>的事业，当不足叹奇。因为，周人毕竟是文化底蕴深厚的古老部族。1949年以后在丰镐、晚近在周原等地陆续出土的周人卜甲卜辞中不见五行思想，

<sup>1</sup> 详见庞朴：《阴阳五行探源》，《中国社会科学》1984年第3期。

<sup>2</sup> 《礼记注疏》卷54《表记》。

<sup>3</sup> 《礼记注疏》卷54《表记·疏》。

<sup>4</sup> 《尚书注疏》卷11《周书·洪范》。

<sup>5</sup> 《周易集解》卷14。

<sup>6</sup> 《日讲书经解义》卷2《大禹谟》。

<sup>7</sup> 《国语》卷5《鲁语》下。

<sup>8</sup> 《尚书日记》卷9《洪范》。

<sup>9</sup> 《尚书埤传》卷10《洪范》。

<sup>10</sup> 《周礼订义》卷42。

<sup>11</sup> 《史记》卷130《太史公自序》。

<sup>12</sup> 《论语注疏》卷2《为政》。

倒是发现周人固有的卦卜以及进而发展变化出八卦，<sup>1</sup>即尚中的思想，不正证明，周人虽接受殷人文化，但自己固有文化的特质和方向并未改变吗！一个更令人感兴趣的事实是，从已发表的周原卜辞看，其中似不仅不曾有五行痕迹，而且也不见阴阳思想。这是一个重要发现。

初，《庄子》云：“《易》以道阴阳”。<sup>2</sup>就是说《易》是讲阴阳的。今人亦说《易》之精华，唯在道及阴阳对立变化的辩证之理。换言之，人们把八卦与阴阳看作与生俱来，说阴阳就是谈八卦，讲八卦就是道阴阳。续貂者更事渲染阴阳观念一开始便蕴于太极与无极之中。

然而，以此描述阴阳已与八卦融合后的情况尚可，若说原始八卦，它与阴阳本无涉。就是讲，八卦的原始，并不着意、也难启发出阴阳等对立和转化思想。它标志的，是尚中之观。

早在宋代，王侁《啸堂集古录》载录一件称之“周南宫中鼎”的铜器，铭文末有二组符号：𠄎𠄎。<sup>3</sup>后来类似符号面世日多，如中旂父鼎有𠄎、董白彝有𠄎<sup>4</sup>等，其数量之多，据张政烺统计，不下三十有余。<sup>5</sup>张先生在思忖先贤和同仁对这些符号解释后，<sup>6</sup>以独到研究证明怪癖符号，实为周初易卦。就是说，前此看来错综陆离的东西原是数目字重叠。

此以所引四符号为例释之，它们依次为：七八六六六六（𠄎）、八七六六六六（𠄎）、七五八（𠄎）、八五一（𠄎）。这些由奇偶数组组合的符号，三个的是易卦的“单卦”（八卦），六个的谓之“重卦”（六十四卦）。<sup>7</sup>庞朴先生在张政烺研究基础上，进一步论证这种符号名字“或许便叫‘六崧’。”并指出，“六崧显然就是周初易卦的那种符号，后来称之为六爻。

‘爻’取蓍草交互之象，‘崧’则取象于那种数字符号本身。”<sup>8</sup>

庞先生的解释比较令人相信。<sup>9</sup>是则，关于“崧”的筮法又如何？恐怕与《易·系辞上》所说“爻”的筮法相同。

《系辞上》说，占者取五十根蓍草置匣内摇和，尔后去其一根，将所剩四十九根按分二、挂一、揲四、归奇四步演变，得出或九或八或七或六的四个奇偶数。大概在经历无数次这样

<sup>1</sup> 张政烺：《试释周初青铜器铭中的易卦》，《考古学报》，1980年第4期。

<sup>2</sup> 《庄子注》卷10《天下》。

<sup>3</sup> 王侁：《啸堂集古录》卷上之上“周南宫中鼎（1）”。

<sup>4</sup> 见罗振玉：《三代吉金文存》卷3、卷6，中华书局，1983，第299、646页。

<sup>5</sup> 张政烺：《试释周初青铜器铭中的易卦》，《考古学报》，1980年第4期。

<sup>6</sup> 如王侁读𠄎𠄎为“十八大夫八大夫”。郭沫若在1930年代释相关符号为“族徽”（见《两周金文辞大系考释》），唐兰在1950年代认为是“一种已经遗失的中国古代文字”（见《考古学报》1957年第2期）。

<sup>7</sup> 张政烺：《试释周初青铜器铭中的易卦》，《考古学报》，1980年第4期。

<sup>8</sup> 庞朴：《阴阳五行探源》，《中国社会科学》1984年第3期。

<sup>9</sup> 古今之人释“六崧”，大体有：1.计数的“计”（明方以智）；2.“崧”作“金”解，“金”为古文“法”；因此，或谓六法乃六政之类，或谓六法即阴阳风雨晦明六气，或谓循六气乃观天象以造历法之类。（清洪颐煊、庄述祖和近人闻一多等）；3.“六崧”当古本“大壺”，故“崧”乃“壺”之讹；所谓“大壺”，指乾坤六法，即乾、离、艮、兑、坎、坤（郭沫若）。

的繁琐筮占后，“日者”<sup>1</sup>或许为便捷记录奇偶之数以形成清晰卦象，于是删繁就简地总结出以“一”示奇，以“—”示偶的代号。两个代号初始，并无阴阳之义。但既无阴阳亦无五行意义的易象诸卦，其仍有一种哲理在洋溢，这就是通过卦位排序，展示出尚中的哲学思想。

如上所云，四十九根蓍草按序作十八次演变，便决出爻卦。卦之既成，必有卦象，爻之所现亦成爻象，其象者，则是祈求神灵对一定时间内的物事给予休咎方面预示。而这种休咎预示，主要是通过卦爻位置予以表达。《系辞下》有这样一段话聊可资证：

六爻相杂，唯其时物也。其初难知其上易知，本末也；初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其象辞，则思过半矣。二与四同功而异位，其善不同，二多誉四多惧，近也。柔之为道不利远者。其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶五多功，贵贱之等也。<sup>2</sup>

这里“其初”，即第一爻；“其上”者，是第六爻。初爻在下，六爻在上。初爻与上爻间泛称“中爻”。一卦中又别上下，初、二、三诸爻组成下卦，四、五、上诸爻组成上卦。其中第五爻居上卦中位，第二爻居下卦中位。三、四两爻在整个卦象中虽列中间，沾了“中爻”名份，但第三爻属下卦上部，第四爻属上卦下部，因此不是真正意义上的中位，实际是上下卦的分界。所以，第三爻谓下卦的偏位，第四爻谓上卦的偏位。“偏”者，不正。因此，虽“二与四同功”、“三与五同功”，所谓都是“中爻”，但“二多誉，四多惧”，“三多凶，五多功”。

由此可见，八卦问贞，凡事以处正中为吉。这种寄形于三数重叠之中的尚中思想，既通过卦位来表现，有时候，也有在爻辞中直接说出的，那就是“中行”这个术语。<sup>3</sup>

在勾勒八卦尚中、龟卜尚五的思想轮廓后，阴阳观念又源自何方？

司马迁说过：“蛮夷氏羌，虽无君臣之序，亦有决疑之卜。或以金石，或以草木，国不同俗。”<sup>4</sup>可惜他没有记录这些不同国俗的具体决疑办法。好在日者司马季主留下一句话：“越王句践放文王八卦，以破敌国霸天下。”<sup>5</sup>但“放”者仿也，其义有“依”和“效”之别。“放文王八卦”，究竟是无所变化地依照八卦，还是参照八卦另出花样？由于没有更多文献和考古新发现而难定论。不过句践破敌国霸天下与八卦筮法有关是肯定的。

至于钩稽楚人决疑方法，比之钩稽吴越理想很多。《左传》哀公十七年有这样描述：

<sup>1</sup> 《史记》卷127《日者列传·集解》：“古人占候卜筮，通谓之‘日者’。”

<sup>2</sup> 《周易注》卷8《周易系辞下》。

<sup>3</sup> 详见庞朴：《阴阳五行探源》，《中国社会科学》1984年第3期。

<sup>4</sup> 《史记》卷128《龟策列传》。

<sup>5</sup> 《史记》卷127《日者列传》。

〔秋，七月，己卯，楚惠〕王与叶公枚卜子良以为令尹。沈尹朱曰：吉过于其志。<sup>1</sup>  
这个描述，就是“枚卜”。

何谓枚卜？案，《说文》：“枚，干也。可为杖。”<sup>2</sup> 其之为物，或指树干、或指马鞭、或指士卒所衔禁声器。而《离骚》“索藁茅以筮篲兮，命灵氛为余占之”中的“筮”，显然是“枚”之本义“干”的再引申。王逸注：“藁茅，灵草也，筮，小折竹也；楚人名结草折竹以卜曰篲。”<sup>3</sup> 《后汉书》注“挺專”曰“折竹卜也”之后，又引《楚辞》注：“筮，八段竹也”。<sup>4</sup> 柳宗元《天对》则有“折篲刺筮，午施旁竖”句。<sup>5</sup> 诸如此类，是筮与篲，当以竹削制成的占具解。要言之，“筮”就是“枚”。而“命灵氛为余占之”，正是屈原以筮篲进行枚卜或枚占。

作如是观，“枚卜”就是用竹段之类为器具进行占卜。

在后世，枚已变名为琰、筮、教、杯琰，所以会如此，大致是随卜筮器具的形状之故。关于它的具体方法，宋人程大昌《演繁露》存一说：

后世问卜于神，有器名杯琰者，以两蚌壳投空掷地，观其俯仰以断休咎。自有此制后，后人不专用蚌壳矣，或以竹，或以木，略斲削使如蛤形，而中分为二，有仰有俯，故亦名杯琰。<sup>6</sup>

这样的卜筮方法，以故楚地区为盛。至于如何定休咎？宋人叶梦得记一故事尚可索隐：

太祖皇帝（赵匡胤）微时，尝被酒入南京（今河南归德）高辛庙，香案有竹栝筮，因取以占己之名位。以一俯一仰为圣筮。自小校而上，至节度使，一一掷之，皆不应。忽曰：过是则为天子乎？一掷而得圣筮。天命岂不素定矣哉。<sup>7</sup>

观此可知，掷筮次数无规定，但以一次祷词作一掷为限，每次察“应”和“不应”为止；而所谓“应”，即出现一俯一仰的“圣筮”，它表示神灵对相应祷词的答应。反之为“不应”。

至此，简括有关枚卜的上述文字可知：

- （1）枚卜流行于楚地，本有自己的历史渊源；
- （2）其术简便，仅以一俯一仰的组合和与否来判断祷词的休咎。

于是，使人很自然联想到《左传》为何不见楚人以《易》卜筮的记载，联想到楚人老子

<sup>1</sup> 《春秋左传注疏》卷60。

<sup>2</sup> 《说文解字》卷6上。

<sup>3</sup> 《楚辞章句》卷1《离骚经章句》。

<sup>4</sup> 《后汉书》卷112《方术传》。

<sup>5</sup> 《柳河东集》卷14《天对》。

<sup>6</sup> 《演繁露》卷3《卜教》。

<sup>7</sup> 《石林燕语》卷1。

的“万物负阴而抱阳，冲气以为和”<sup>1</sup>的阴阳哲理和它的最先倡导者道家。

其实阴阳二字，起源甚早，周《敦敦》铭曰：“惟王十月，王在成周，南淮節<sub>禮</sub>及，内伐浪昴、参怡、裕敏、阴阳洛。”<sup>2</sup>但“阴阳”在当时除了象形日光的洒射和日光洒射之否定，似无其他更深奥意义。大概西周时期，阴阳开始被想象为“气”，并与风、雨、晦、明一起，被认为是天之六气，人们对一切自然现象的正常与否不仅从六气中寻答案，且常在阴阳之间觅根源。这种寻觅无疑具有浓郁的缩命色彩，但它毕竟耀射出摒弃神意的思想光芒，试图从自然本身去求索自然异常和社会众情态的原因，蹀躞出一条曲曲弯弯伸向真理的小路。而这个过程表明，人们已越来越将自然灾异与人事祸福从“天之六气”中抽象，归旨于阴阳二气，即《庄子》所谓的“天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也”。<sup>3</sup>

当然，道家的阴阳哲学不可能空穴来风。一个极为平常极为简单的道理是：日常生活中提不出重复刺激，精神生活中就形不成观念的反映。而一种深刻的理性思辨，通常是与虔诚的宗教相母子，正如马克思的至理名言：“哲学最初在意识的宗教形式中形成”。<sup>4</sup>

枚卜的初始不可能负载阴阳哲学，但是枚卜所追求的一正一反的圣筮之象，广泛、持久而又重复地契入人们的日常生活之中，似已为阴阳哲学的呼之欲出提供了某种可能。当然，我们对这种可能是如何地从可能变成为现实的细微末节，已经无能为力辩明其毫厘了。但是，有一点可以肯定，即一正一反的圣筮之象——这一人们梦寐以求的理想彼岸，重复刺激着形成道家学说的哲人，使之从中得到启发，并且最终归纳出阴阳的哲理。

关于阴阳哲学脱颖于枚卜宗教的轨迹，我们尚可从以下两条史料中窥见一斑。

屈原在《九歌》中曾憧憬致善致美的世界而为之放歌：

壹阴兮壹阳，众莫知兮余所为。<sup>5</sup>

显然，屈原在这里歌而咏之的阴阳已不是日光洒射与否的原始意义的阴阳，也不简单就是“天之六气”意义上的“阴阳”二气，它已是一种抽象后的属性，一种化生万物的原力，他且把这种属性和原力附丽操生杀与夺之权的星象——“大司命”，<sup>6</sup>认为“高飞兮安翔”的“大

<sup>1</sup> 《老子》第42章。

<sup>2</sup> 薛尚功：《历代钟鼎彝器款识法帖》卷14《周器款识·敦·敦敦》。

<sup>3</sup> 《庄子注》卷8《杂篇·则阳》。

<sup>4</sup> 《马克思恩格斯全集》第26卷第1分册，人民出版社，1972，第26页。

<sup>5</sup> 《楚辞集注》卷2《九歌·大司命》。

<sup>6</sup> 古代以星象征人事，称三公为三台。《晋书·天文志》上：“在人曰三公，在天曰三台。”大司命为三台中的上台之星，其职为主寿。

司命”，出阴入阳开合变化，制约着万民的命运，只要它“乘清气兮御阴阳”，<sup>1</sup> 阴阳便会和谐有序，芸芸众生便将寿纪不夭而永年。这是以宗教的理念将脱俗于万物的阴阳概念使之与神学浑然一体的实例。然而这个含苞阴阳哲理的宗教祈祷所追求的清平恬静世界，往上追溯到《庄子》，却早就以“阴阳和静，鬼神不扰”的境界被梳理清楚，其文曰：

古之人在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。<sup>2</sup>

在宗教神学外衣下屈原对阴阳和谐的向往颠倒梦想，而庄子追求的“阴阳和静”境界对神灵附丽虽不如屈原那样张致，却与宗教间又呈现一种形影相吊关系，这种无为而无不为的道家风格显为屈原放歌阴阳之师。值此一提，前文已述及屈原命灵氛占枚卜，那末在此处将它与现在所引两条史料联通，岂不印证马克思关于哲学最初形成于宗教的论述之精辟吗！

宗教羽化出哲学，哲学又鸟瞰宗教。所以说，枚卜尚阴阳，而阴阳又起自枚卜。

综上所述，龟卜尚五、八卦尚中、枚卜尚阴阳，这是说阴阳五行的三个来源。

## 二 三而一和天人对话

同所有事物一样，尚五、尚中、尚阴阳意念一旦新生，就会在各种因素激荡下走一程发展自己、完善自己的路途。除非夭折。

龟卜、八卦、枚卜在社会生活中释出思想火花后，渐从神灵幻想的羁绊下“解蔽”。这段路程的结果是：龟卜由尚五而确立世界由五种物质组成的宇宙观；八卦由尚中而认知事物运动变化的规律；枚卜由尚阴阳而发展为对世界万物进行哲学意义上的二极抽象。

那么，这三者在赳赳地趋向相对真理过程中，又如何汇流到一块且融合成一体？

答案是邹衍那句话：“守一而不变者，未睹治之至也”。<sup>3</sup> 即社会变革促使它们整合。

当此之时，社会分割与动乱已持续很长时间，齐威王任邹忌为相，改革齐国政治，齐于是“大治”而“最强于诸侯，自称为王”。<sup>4</sup> 至宣王，“齐之强，天下不能当”，<sup>5</sup> 由此萌发“辟土地，朝秦楚，莅中国，而抚四夷”的“大欲”。<sup>6</sup> 及湣王执政，更“奋二世之余烈”，<sup>7</sup> 于

<sup>1</sup> 《楚辞集注》卷2《九歌·大司命》。

<sup>2</sup> 《庄子注》卷6《缮性》。

<sup>3</sup> 《汉书》卷64《严安传》。

<sup>4</sup> 《史记》卷46《田敬仲完世家》。

<sup>5</sup> 《战国策》卷8《齐一》。

<sup>6</sup> 《孟子注疏》卷1《梁惠王章句上》。

<sup>7</sup> 《盐铁论》卷3《论儒》。

公元前 296 年联合“韩、魏、赵、宋、中山五国共攻秦”，逼秦归还侵占的韩国故地，<sup>1</sup> 自己则成为“南举楚淮，北并巨宋，苞十二国，西摧三晋，却强秦”<sup>2</sup> 的东方枭雄。

但齐自前 489 年田乞杀齐君荼，前 481 年田常杀简公任，姜姓齐国“政由田氏”<sup>3</sup> 后，在君权神授文化背景下，执政的田氏名声不佳，所谓田氏代齐“不亦陋乎”，<sup>4</sup> “可戒哉”！<sup>5</sup>

于是乎，一为洗刷昔日的篡弑恶名，二为日后一统天下目标张目，在齐宣王时，被田氏掌控不久的齐国，策略地举起亲善文学游说之士旗号，对邹衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊等七十六人，皆赐列第，“不治而议论”，<sup>6</sup> 做足“齐能致天下贤士”<sup>7</sup> 的文章。

由于实施这项措施所动是真格，齐自桓、威之后，“稷下学士复盛，且数百千人。”<sup>8</sup>

当然，摩肩接踵“期会”<sup>9</sup> 稷下的游学，不可能“不治”，他们的“议论”其实是顺应齐国国势，为它掀一场开疆扩土的思想解放运动。所以稷下学士敢于人人自谓握灵蛇之珠，家家自谓抱荆山之玉，乃至“田巴毁五帝，罪三王，訾五霸于稷下，一旦而服千人”。<sup>10</sup>

在这场指点江山的运动中，邹衍是藉着天命而作“怪迂之变”<sup>11</sup> 的佼佼者。就是说，邹衍驰骋想象历史是经由黄帝（土德）、夏（木德）、商（金德）、周（火德）等更替，按五德转移顺序发展而来，通俗讲，在邹衍的唇启唇合间，绘声绘色了一门皇帝轮流做，明日到我家 的学问。这学问投合各诸侯国君都欲一统天下的称帝梦。因此，他被捧为“谈天衍”。<sup>12</sup>

据以窥之，在人人鹰扬，个个擅声的稷下学宫，邹衍当推阴阳五行学派的代表。又据以寻绎，阴阳与五行的互为渗透应在邹衍成为阴阳五行学派代表之前似有开启，但在战国中期之初以前，应不曾有和会标志。这个观点，可引成书年代约在战国早期之末、中期之初<sup>13</sup> 的马王堆帛书《黄帝四经》<sup>14</sup> 中，阴阳学说有了重要进展，却不见五行思想为证。

<sup>1</sup> 《史记》《卷 5 秦本纪》；《史记》卷 46《田敬仲完世家》；《资治通鉴》卷 4《周纪四·赧王十九年》。

<sup>2</sup> 《盐铁论》卷 3《论儒》。

<sup>3</sup> 《左传事纬》卷 10《齐悼之立》。

<sup>4</sup> 《苏门六君子文粹》卷 42《拟学士院试馆职策》。

<sup>5</sup> 《大学衍义》卷 41《齐家之要三·祸卒兆于此可不戒诸》。

<sup>6</sup> 《史记》卷 46《田敬仲完世家》。

<sup>7</sup> 《史记》卷 74《孟子荀卿列传》。

<sup>8</sup> 《史记》卷 46《田敬仲完世家》。

<sup>9</sup> 《史记索引》卷 13《田敬仲完世家》引刘向《别录》曰：“齐有稷门，城门也。谈说之士期会于其下也。”

<sup>10</sup> 《曹子建集》卷 9《与杨德祖书》。“田巴”不见经传。唐李善存一说：“齐之辩者曰田巴，辩于徂丘而议于稷下，毁五帝，罪三王，一旦而服千人。”（《文选》卷 42《曹子建》）据以推之，田巴当先秦名家。

<sup>11</sup> 《史记》卷 74《孟子荀卿列传》。

<sup>12</sup> 《史记》卷 74《孟子荀卿列传》。

<sup>13</sup> 关于《黄帝四经》成书年代，唐兰与龙晦曾作过考证，认为是战国前期之末到中期之初作品。

<sup>14</sup> 1973 年，长沙马王堆出土四篇古佚书：《经法》、《十大经》、《称》和《道原》，引起学界极大兴趣。唐兰最先断它为西汉初期“黄老之治”的《黄帝四经》，后经李学勤、余光明等考证，此说遂被学界认同。



而尚五、尚中、尚阴阳三者的终于结胎为一体，则当首显于《管子》。

《管子》，《汉书·艺文志》将其入道家类，<sup>1</sup>但从《隋书·经籍志》起，一变先前分派而入法家类。<sup>2</sup>这迁动虽细，却折射《管子》所涉领域宽广及古人对它的议论纷纭。如叶适说：《管子》“非一人之笔，亦非一时之书”。<sup>3</sup>朱熹认为，《管子》作者非管仲，应“是不见用之人”。<sup>4</sup>当代顾颉刚指《管子》“是一部稷下丛书”，<sup>5</sup>冯友兰则称它是“稷下学宫的学报”。<sup>6</sup>郭沫若又认为：“乃战国、秦、汉文字总汇，秦、汉之际诸家学说尤多汇集于此。”<sup>7</sup>

在这里，笔者不厌其详古今时人对《管子》的种种评说，意在示明：

一、《管子》既然源出稷下学宫，而史称邹衍是稷下学宫中“可与为善，可与为恶”的“中人”，<sup>8</sup>那么，有关他的“五德转移，治各有宜”<sup>9</sup>学说，在《管子》中不会没有反映；

二、《管子》旨趣是有为，不是传布道家的“民至老死不相往来”<sup>10</sup>的消极政治。因此，其中《幼官》<sup>11</sup>、《四时》、《五行》、《轻重己》四篇清晰表现出阴阳五行的合流景象；<sup>12</sup>

三、《管子》既非一时一人所作，所以反映阴阳五行的合流，不是一蹴而就。

首先《管子·幼官》以五方作为五行来与时令结合，这是抓住整合阴阳与五行的突破口。但问题在，四时教令的阴阳说是偶数系列，而五行说是奇数系列，阴阳说若将与五行说合流，必须解决奇偶数的搭配。即使《幼官》在开篇时已糅进尚中思想，置“五和时节”，使之与五方的“中”配对。然而作为“时节”，它没日数，也没与四季的关系，因此几同虚设。

不过下一篇《四时》，较《幼官》前进一步，因为它扬弃了《幼官》的“五和时节”，代之“土德”说，从而使虚设的“五和时节”，至少在名义上赋予意义，即：“中央曰土，土德实辅四时入出”。<sup>13</sup>而且，“土德”功能虽辅助、协调四时的运作，却具有统领作用。

当然，“土德”说比较“五和时节”明显进步，但在一年的时间序列中，“土德”不占天

<sup>1</sup> 《汉书》卷30《考证》曰：《管子》“列于道家何耶？‘隋志’改列于法家之首，是也。”

<sup>2</sup> 《隋书》卷34。

<sup>3</sup> 《习学记言》卷45《管子》。

<sup>4</sup> 《朱子语类》卷137。

<sup>5</sup> 《“周公制礼”的传说和〈周官〉一书的出现》，载《文史》第6辑，中华书局，1983，第16页。

<sup>6</sup> 《中国哲学史新编》第1册，人民出版社，1982，第103页。

<sup>7</sup> 《管子集校·校毕书后》，《郭沫若全集·历史编》卷8，人民出版社，1985，第467页。

<sup>8</sup> 《汉书》卷20《古今人表》。案：“中人”有多解，此指君主身边有权势，或虽无权势却可影响君主的人。

<sup>9</sup> 《史记》卷74《孟子荀卿列传》。

<sup>10</sup> 《老子道德经》卷下《独立》。

<sup>11</sup> 《管子》另有文字同于《幼官》的《幼官图》一篇，此将《幼官图》与《幼官》视作一篇。又“幼官”，闻一多先生训“玄官”，郭沫若等赞同（见《管子集校·幼官篇》），当是。

<sup>12</sup> 《管子》中，《幼官》等篇是较为成熟的阴阳五行家作品，此外许多篇也程度不同地渗透阴阳五行思想，如《乘马》、《势》、《侈靡》、《形势解》、《水地》、《地员》、《宙合》、《七臣七主》、《揆度》、《禁藏》等。

<sup>13</sup> 《管子》卷14《四时》。

数，所以在形式上仍脱不了为凑数而虚设的底子。

再下篇《五行》，则与《幼官》、《四时》的一年四等分不同，它“播五行于四时”，<sup>1</sup>将五行等分一岁中，使每行均有七十二日。<sup>2</sup>于是，没有日数的“中央土”有了具体天数。

但在形式上看似完美的一岁五等分，却从四时的每一时里扣下十八天留给中央土，因此实际运作势必碰壁。然失之东隅，收之桑榆，五行各主七十二日的等分，却成后世数术滥觞。

与一岁四等分和五等分又不同，最后一篇《轻重己》将一年四时各二分，即八分。<sup>3</sup>

值得一提，《轻重己》在一岁八分而配以五行时，虽不提“中央土”，但在说明夏季“务时而寄政”<sup>4</sup>时，却强调：“以春日至始，数四十六日，春尽而夏始。天子服黄而静处”。<sup>5</sup>换言之，这里已浓缩了《幼官》的“五和时节，君服黄色，”“处虚守静”；《四时》的土德“和平用均，中正无私，实辅四时”；《五行》的“君子之静居”，“民足财，国富”等意蕴的真谛。

至于“天子服黄而静处”的位置，《轻重己》则将它安排在“夏始”时段，不做虚设。因此，通览《轻重己》，实是对前三篇的集成。

在删繁就简说明阴阳与五行于《幼官》《四时》《五行》《轻重己》四篇中突破奇偶分野，渐趋渐近，终究合为一体后，尚有一处变化不能小觑，那就是四篇中前两篇没提及“天子”按节令颁布政令的概念，后两篇中的《五行》十提“天子”一词，《轻重己》则十五提。

当然，此谓“天子”，非指当时苟延残喘的周天子，而是确指想作一统天下之大君的齐王。这点，顾颉刚先生有独到识见，他说：“春秋战国期间，诸侯未敢称王时，在礼制上僭越的已很多。称王之后，更可以名正言顺地实行天子之礼。所以稷下先生拟订的礼制，有些可能在齐国实行过。当时的齐王虽还没有统一寰宇，却早已把自己看成了‘天子’。”<sup>6</sup>

无独有偶，就在现存《管子》中最后一篇的《轻重己》渲染“天子”与节令的关系，从而有力印证阴阳五行合流确是齐国为称帝造舆论时，西方秦国于前 288 年，捷足先登这个至尊“帝”位。但考虑东方齐国的力量，秦昭襄王机智地称齐国为“东帝”，自诩“西帝”。<sup>7</sup>

确实，“西帝”亮相前，在制造舆论的声势方面不如齐国，但一旦进入角色，在论及君

<sup>1</sup> 《礼记》卷 22《礼运》。

<sup>2</sup> 古时一岁以 360 天计，《五行》将之等分而配予木、火、土、金、水。

<sup>3</sup> 每一季候历时实 45 天，然后转为下一季候。一年 8 季候，总 360 天。《轻重己》的行文因讲下一季候对上一季候的衔接日，是从上一季候最后一天算起接下一季第一天，所以一个季候有了“四十六日”之说。

<sup>4</sup> 《管子》卷 14《四时》。

<sup>5</sup> 《管子》卷 24《轻重己》。案：“天子”者，临天下之谓也，故此当作为统领解；“黄”，对应五行中的土；“静处”，乃指无为无不为的黄帝治世术。

<sup>6</sup> 《“周公制礼”的传说和〈周官〉一书的出现》，载《文史》第 6 辑，中华书局，1983，第 7 页。

<sup>7</sup> 《史记》卷 5《秦本纪》。

主行政令须守“四时”的命题时，截然不同《管子》四篇侧重原则性的表述，而是凸显以自然现象规范人事的思想，即后人常言的“天象示警”，<sup>1</sup>且具体细微。所以在成书于前 241 年的《吕氏春秋·十二纪》中不仅七十八提“天子”一词，其频率是《轻重己》的 5.2 倍，且在每纪开篇翔列“天子”若违背四时施政，必将招致对应的灾祸。《十二纪》作这种认识，实际已显露了以“天人感应”的哲学观念规范“天子”的端倪。换言之，尚五、尚中、尚阴阳三者《管子》一书中因应齐国称“帝”需要而主要在形式方面完成整合之后，其内容，在《十二纪》中则朝着现实政治的方向，得到一次推进。这一推，至少显露了两层意蕴：

1、所谓“天子”，在常理上只不过是秉承天的旨意诞降人间，充任替天牧民的头领而已，这就是后来宋儒常说的那句话：“天生圣人为之司牧，则人君为天牧民也。”<sup>2</sup>

2、因为是替天行道，故天子若忤逆天意，苍天便会降灾“以彰厥罪”，<sup>3</sup>警其匡过。弗听，推倒昏君，“新君”履新，以为“正始”。<sup>4</sup>所以《诗》有“天命靡常”<sup>5</sup>一句。

自然，归纳这两层意蕴，简单讲就是旧桃换新符。而这种朝代的兴替又被附丽于“天的意志”，从而顺理成章地为诸侯国中的强者一统天下扫清思想障碍。

不可否认，《十二纪》较《管子》四篇在服务现实政治方面，色调更浓。即使懒以依存的基础，即阴阳五行的合流，较《管子》四篇也更精彩。这表现在《十二纪》较《轻重己》关于四时的八分法细化为孟春、仲春、季春、孟夏、仲夏、季夏、孟秋、仲秋、季秋、孟冬、仲冬、季冬十二分。此外，《十二纪》将“中央土”固定于季夏，使之在四时中有了定位。

毋庸赘言，这部编成后便公布在咸阳市门上的《十二纪》，比对《管子》四篇，显然使阴阳五行的合流臻于完备，以致当日悬千金奖励对其能“增损一字”<sup>6</sup>者时，竟不见有来人。

应该说，《管子》四篇和《十二纪》问世，使阴阳五行的合流由初成而备至。但阴阳五行由合流而成思想体系，则直至汉武帝时董仲舒的《春秋繁露》写成，才算大成。

如前所述，阴阳五行的合流是顺应战国中晚期各诸侯国的圆“帝”梦而生。但邹衍所说“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民”<sup>7</sup>的这种“天”，要不早不晚地在五行胜克转折点上将帝王更替的祥瑞下降，则过于受阴阳五行法则支配，致使这种“天”，机械被动地成

<sup>1</sup> 《御选明臣奏议》卷 5《请勤政事疏》。

<sup>2</sup> 《夏氏尚书详解》卷 2《舜典》。

<sup>3</sup> 《尚书注疏》卷 7《商书·汤诰》。

<sup>4</sup> 《夏氏尚书详解》卷 17《武成》。

<sup>5</sup> 《毛诗注疏》卷 23《大雅·文王之什》。

<sup>6</sup> 《史记》卷 85《吕不韦列传》。

<sup>7</sup> 《吕氏春秋》卷 13《有始览》。

了“法则”的体现者，以致弄出些混乱，其甚者莫若凸现于秦代周的五德属性问题上。

斯其时，邹衍之徒说，按五德转运图式，秦国称帝应是水德代火德，始皇听了就宣布自己做了黑（水）帝，但可能是秦人不见始皇称帝的祥瑞，所以只祠白、青、黄、赤四帝。汉高祖入关，得知秦人不祠黑帝，遂改变已于灞上告示自己尚赤之事说道：“吾闻天有五帝，而有四，何也？……乃待我而具五也”。于是“立黑帝祠”。<sup>1</sup>这样，秦汉俩皇帝究竟谁是水帝，就莫名其妙了。因此，在邹衍的五德相胜说里出现的“天”，实际是朦胧加暧昧。

而究其朦胧与暧昧之所生，笔者认为，邹衍的阴阳五行说要说明的是帝王之兴废，不是帝王之受命，所以“天”隐在阴阳五行之理背后，它只有在被指定的场合下才会现出一些奇迹来表明它的存在。然而正是包含在邹衍“五德终始”说中的“天”在秦始皇称帝时的隐隐约约，因此为董仲舒顺应中央专制主义现实政治创造一种至高的“天”，留下了空间。

董仲舒，广川县（今河北景县）人，汉高祖晚年（约前198年）至武帝元封年间（约前106年）在世。史载：“董仲舒专精于述古”。<sup>2</sup>又说其“推阴阳为儒者宗。”<sup>3</sup>《论衡》则谓：“文王之文在孔子，孔子之文在仲舒。”<sup>4</sup>可见他是继孔子之后中国思想界的又一大哲。

关于董仲舒思想体系，从宇宙本源论到天有十端说，极庞大。其中天人感应说是重要组成，而董氏对阴阳五行说的大成，使之成为天人对话“桥梁”，恰显于此，笔者故择要述之。

首先，董氏借体中国古老的气论说，将阴阳五行与人作哲学意义上抽象，从而一扫阴阳五行法则在政治范畴内机械被动状，为帝王随时兴废奠定理论基石。他说：“天气上，地气下，人气在其间”。<sup>5</sup>又说：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”，<sup>6</sup>人生活阴阳两气中，如鱼生活水中。气与水之区别，只在水可见而气不可见。<sup>7</sup>

继之，董氏以十端说推演天人感应。他说：天、地、阴、阳、火、金、木、水、土、人，此十端，<sup>8</sup>“起于天至于人而毕”。<sup>9</sup>其中，“人，本于天，天亦人之曾祖父”，但人又影响于天，如“人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时”。<sup>10</sup>

<sup>1</sup> 《史记》卷28《封禅书》。

<sup>2</sup> 《太平御览》卷976《菜》。

<sup>3</sup> 《汉书》卷27《五行志》。

<sup>4</sup> 《论衡》卷13《超奇篇》。

<sup>5</sup> 《春秋繁露》卷13《天副人数》。

<sup>6</sup> 《春秋繁露》卷13《五行相生》。

<sup>7</sup> 《春秋繁露》卷17《如天之为》。

<sup>8</sup> 《春秋繁露》卷7《官制象天》。

<sup>9</sup> 《春秋繁露》卷17《天地阴阳》。

<sup>10</sup> 《春秋繁露》卷11《为人者天》。

为使天人感应说充实，董氏又提人副天数说。他道：“气同则会，声比则应，”“非有神，其数然也。”<sup>1</sup>而“唯人独能偶天地”。如“人有三百六十节，偶天之数也”。<sup>2</sup>等等。

在将天与人作了形体上比副后，董氏还在情性方面予以附会。他说：喜怒之祸，哀乐之义，不独在人，亦在于天，“故曰，天乃有喜怒哀乐之行，人亦有春夏秋冬之气者”。<sup>3</sup>

当然，人副天数说要说明的不仅仅天与人在形体、情性上同类，它要鞭及道德和政时。

董氏说：“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。”是故“仁义制度之数，尽取之天。”“王道之三纲，可求于天”。<sup>4</sup>这是讲道德同类。

至于政时，包括两个内容：一、庆赏罚刑四政与春夏秋冬四时同类。董氏说：天有四时，王有四政，四政若四时，通类也。<sup>5</sup>二、依据木火土金水五行相生之序和春夏秋冬四时之序，安排农业生产。董氏说：木者春，生之性，农之本也。火者夏，成长，本朝也。土者夏中，成熟百种，君之官。金者秋，杀气之始也。水者冬，藏至阴也。<sup>6</sup>

既然天上人间被人副天数说充分论证是同类，那么，天人间的交流便顺理成章。

于是乎，董仲舒水到渠成地托出了谴告说：

灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。……凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之；谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之；惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。<sup>7</sup>

这是董氏对阴阳五行大成的点睛。他认为，上天通过降下灾异，对人间的君主进行谴告，以对人间的政治得失和历史的治乱兴衰作出回应。

这样，自然界的祥瑞灾异现象与国家的政治得失和历史的治乱兴衰，通过宏观的气论说、中观的十端说、微观的人副天数说，被嫁接的天衣无缝。

君不见，一座天人对话桥梁，就这样，在董氏消化阴阳五行元素的天人合一说中被建构。当然，对话过程中天至高，用董氏话讲“天子受命于天，天下受命于天子”，<sup>8</sup>故而要“以人随君，以君随天”。<sup>9</sup>道理很简单，就是在“天道施，地道化，人道义”的流转过程中，

<sup>1</sup> 《春秋繁露》卷13《同类相动》。

<sup>2</sup> 《春秋繁露》卷13《人副天数》。

<sup>3</sup> 《春秋繁露》卷11《天辨在人》。

<sup>4</sup> 《春秋繁露》卷12《基义》。

<sup>5</sup> 《春秋繁露》卷13《四时之副》。

<sup>6</sup> 《春秋繁露》卷13《五行逆顺》。

<sup>7</sup> 《春秋繁露》卷8《必仁且知》。

<sup>8</sup> 《春秋繁露》卷11《为人者天》。

<sup>9</sup> 《春秋繁露》卷1《玉杯》。

常人难解天意，唯独“圣人见端而知”。<sup>1</sup> 所以，“屈民而伸君，屈君而伸天，”<sup>2</sup> 势所必然。

### 三 古今之天不变古今之理亦不变

十分清楚，阴阳五行合流无论自《管子》初成，到《春秋繁露》大备，旨趣如一，即以言天道而归之人道。但作为现实政治的人道，向来不尽人意，言行脱节甚至背离，是常态。

就在董仲舒推阴阳讲天人感应，“学者皆师尊之”<sup>3</sup> 之时，发生一件令人错愕事是为证：

建元六年（前 135），辽东高祖庙灾，<sup>4</sup> 董氏认为这是皇帝不修德政导致田蚡、刘安等权贵横行的征兆，并著“灾异书”以为记。<sup>5</sup> 对董氏早已妒火中烧的主父偃得悉董氏此举，以为戕贼可乘，于是窃得“灾异书”直呈武帝。帝获书“召诸生”议，中有“仲舒弟子吕步舒不知其师书”，指斥此书“下愚。”帝遂以诽谤罪将董氏下狱。但出人意料，就在董氏几乎直奔黄泉时，一道圣旨挽留了他的性命，从此，被泽皇恩的董氏，“不敢复言灾异。”<sup>6</sup>

良言知度，过则生虞。所谓的“灾异书”，其精华就是“谴告说”，此说在后人所云“仲舒之学，具于‘天人三策’”<sup>7</sup> 的策对中，是重要组成。

初，帝闻“三策”而振奋，仲舒因以受封“江都相”。<sup>8</sup> 不旋踵，主父偃谗言，董氏即罹劫。原因安在？道理很简单，皇权庇荫下的理论不容理论本身挑战皇权。“谴告说”虽直薄“五德终始”说之王朝不能随时兴废的迂腐，却蛰伏射杀现实政权的机智。因此，当路势必对“随时兴废”的概念设限。

刘彻将主父偃盗来之书让惯作飞长流短的书生评议，于不经意中由荷师谊的仲舒弟子加罪恩师，接着由刘彻消弭仲舒杀身之厄。这位“皆师尊”的鸿儒，从此管束住自己的口水。

嗟夫，如是设限，权术矣！而《史记》在描述整个过程时说：“仲舒为人廉直”<sup>9</sup> 云云，则又显在为事件作春秋笔法。

据以窥之，董氏所谓“屈君而伸天”的说辞连同他一整套天人感应思想，对于君主，只不过说说罢了，不具约束力。唯“屈民而伸君”的愚民理路，在“伸天”招幌下大畅。

<sup>1</sup> 《春秋繁露》卷 17《天道施》。

<sup>2</sup> 《春秋繁露》卷 1《玉杯》。

<sup>3</sup> 《史记》卷 121《儒林列传·董仲舒》

<sup>4</sup> 《资治通鉴》卷 17《汉记九》。案：汉景帝尝令郡国各立高祖庙，故辽东有高庙。

<sup>5</sup> 《汉书》卷 36《刘向传》。

<sup>6</sup> 《史记》卷 121《儒林列传·董仲舒》。

<sup>7</sup> 《义门读书记》卷 14《史记》。

<sup>8</sup> 《汉书》卷 56《董仲舒传》。

<sup>9</sup> 《史记》卷 121《儒林列传·董仲舒》。

然而天人对话的桥梁一经架起，欲塞犹启。这就是规避了撼现实政权的可能性之后，乃赓载歌的贡禹的经济与生态环境说。

贡禹（前 124 - 前 44），字少翁，琅邪（今山东诸城）人。汉宣帝时征为博士，任凉州刺史、河南令等职，元帝即位，征为谏大夫，后迁光禄大夫、长信少府、御史大夫等。

“是时年岁不登，郡国多困。”<sup>1</sup> 贡禹屡上书，批评朝廷奢侈，建议尚节俭，省赋税，减徭役，并建言官吏不得涉足商贸，与民争利。其中一点是废除货币。他如是说：

古时不用货币，人食其力，专心农业，所以一农夫不耕必然有人挨饿。今汉家铸钱，甚至掌管盐铁的官人都置吏、卒和囚徒，开矿挖铜铁，一年劳力十万以上。按一中等劳力农民养七人计，就有七十万人常挨饿。自用五铢钱来七十多年，百姓因私铸而受刑者众，富人则藏钱满屋犹无厌足。人心躁动，弃农经商，致耕者不能半，奸邪不可禁，根源皆起于钱。<sup>2</sup>

史载元狩五年（前 118），“行五铢钱”。<sup>3</sup> 可见，这些议论以挾伐刘彻经济政策为主。

与崇拜金钱的现代资本主义社会不同，古代社会斥责金钱，把它看作是破坏经济秩序和道德秩序的东西。<sup>4</sup> 从贡禹抨击武帝经济政策的言辞可知，在古代社会，他不仅是位单纯斥责货币的斗士，还力主废止货币流通，让“租税禄赐皆以布帛及谷，使百姓壹意农桑”。<sup>5</sup>

当然，这些冀望商品经济退回原始社会末期最低水平的话语，虽不能说不健，惜迂腐至极。以致宋人吕祖谦都认为“贡禹之徒，欲全废此，惟以谷帛为本，此又却是见害惩艾、矫枉过直之论”，是“徒见一时游手末作之弊”的偏见。<sup>6</sup> 因此，在当时即遭多数朝臣反对。

但问题是，脏水中往往承载生命。

谁能料想，在工业革命之后，特别是在当今社会才被认识清楚的经济发展与生态环境捍格的事实，早在 2500 年前，就蕴含于贡禹“见害惩艾、矫枉过直”的偏激之辞！

司马迁有言：“农工商交易之路通，而龟贝金钱刀布之币兴”。<sup>7</sup> 就是说，货币的出现是生产力发展和商品经济出现的必然结果。但元帝之世，关于要不要货币的争论还是兀起，个中原因除货币被咒是破坏经济秩序和道德秩序的元凶外，直接诱因是自然灾害频发。

《史记》《汉书》载，自高祖刘邦至元帝刘奭执政的 173 年间，大半个西汉王朝经受了

<sup>1</sup> 《西汉年纪》卷 22《元帝》。

<sup>2</sup> 《汉书》卷 72《贡禹传》。案：贡禹原文不太易懂，考虑更多读者面，笔者特将其译成现代汉语表述。

<sup>3</sup> 《汉书》卷 6《武帝纪》。

<sup>4</sup> 《马克思恩格斯全集》第 23 卷，人民出版社，1972，第 152 页。

<sup>5</sup> 《汉书》卷 24 下《食货志下》。

<sup>6</sup> 《历代制度详说》卷 7《钱币》。

<sup>7</sup> 《史记》卷 30《平准书》。

26次水灾，26次旱灾，27次震灾，16次虫灾，14次冻灾，7次雹灾，10次疫灾，8次风灾。

而此之前，一统中国的秦王朝虽昙花一现14年，却仅仅遭遇1次水灾。<sup>1</sup>

那么，如何直面这个发生频率甚高、且与前朝相比反差甚强的天灾？

以董仲舒天人感应论和谴告说作答，无疑用卵击石。但同是治《春秋》的贡禹，在“罢黜百家，表章六经”<sup>2</sup>政治格局笼罩下，又不可能摆脱前贤影响。终于，千转百回之后，在“气”的运行转化原理中觅见天地，阑入了汉家对自然资源竭泽而渔事实，从而独辟一条回应蹊径。这样，既避开对当局的质责，又承续董仲舒以来天人对话的治经特色。贡禹说：

凿地数百丈，销阴气之精，地藏空虚，不能含气出云，斩伐林木亡有时禁，水旱之灾未必不由此也。<sup>3</sup>

请注意，思想的火花就闪烁在这段文字的字里行间。

众所周知，“阴气”，在古老的中国气论哲学中，担负角色极不一般，它处在决定事件走向的地位。庄子概括说：“通天下一气耳！”<sup>4</sup>“阴阳者，气之大者也。”<sup>5</sup>“两者交通成和而物生”，<sup>6</sup>“错行，则天大絃”。<sup>7</sup>

絃，作惊骇解。意即阴阳失调，天显凶险。整组文字在说明，元气乃宇宙本原，阴阳之气是元气的两种基本形态。阴从天降，阳由地升。阴阳交泰而万物生，失调错行则灾害出。

由此观之，被贡禹十分强调的“地”，本是涵养阴气并将其化转升腾的场所。

显然，在这个“含”与“出”的化转过程中，贡禹提示的“气”，不是形而上的抽象概念，是一种物质性的存在。这种物质性的存在，表现为“出”则化作“云”的物质现象，它是一种物质的运动过程，借用明朝人的话表述就是：“有蒸有湿。蒸者能运动，为阳、为火；湿者常润静，为阴、为水。无湿则蒸靡附，无蒸则湿不化。”<sup>8</sup>换言之，“蒸”是阳气的运动，“湿”是阴气的润静，阳气和阴气相互作用而化生出“云”。

必须指出，这里，贡禹在议论聚藏“阴气”的“地”所具“含气出云”的功能时，关联到了“林木”，且把水旱灾害频发直接与“斩伐林木亡有时禁”挂钩。

<sup>1</sup> 以上各统计数，据《史记》、《汉书》相关各卷。

<sup>2</sup> 《汉书》卷6《武帝纪》。

<sup>3</sup> 《汉书》卷72《贡禹传》。

<sup>4</sup> 《庄子注》卷7《知北游》。

<sup>5</sup> 《庄子注》卷8《则阳》。

<sup>6</sup> 《庄子注》卷7《田子方》。

<sup>7</sup> 《庄子注》卷9《外物》。

<sup>8</sup> 《明儒学案》卷49《何塘学案》。



殊不知，此一挂非同小可，它使人类对物质世界和生态环境的认识，向前跨越一步。

当然，对生态环境的触及不始于贡禹。《国语》有鲁国设“水虞”、“兽虞”的记载；<sup>1</sup>《礼记》有孟春之月“禁止伐木”<sup>2</sup>的政令；《淮南子》则强调“先王之法，畋不掩群，不取麋夭，不涸泽而渔，不焚林而猎”<sup>3</sup>的古训。诸如此类，在先秦、秦汉文献中不胜枚举。但這些“鈞而不綱，弋不射宿”<sup>4</sup>的措施、警語雖林林種種，旨趣均在渲染愛物盡仁，于生态环境意识尚不相关。贡禹的经济与生态环境说则不然，它已出脱感性认识而跃入理性境界。

岂不，他的地是凝聚阴气之精说，不正与庄子至阴“出乎天”，至阳“发乎地”，<sup>5</sup>“静而与阴同德，动而与阳同波”<sup>6</sup>的气论哲学取齐了吗；他对肆意砍伐“林木”而导致水旱灾害不断的认识，不是对实实在在真实进行的客观抽象吗。

本来，“林木”是陆地生物圈的重要组成。它除优美景观外，对于水土保持、调节气温及水源涵养等，均具极大功能。据森林学家对相关地域实测得知，通常，裸地土壤含水量每公顷 233.35 吨，杉木林 368.38 吨，天然阔叶林 641.99 吨，这些数据表明，森林涵养水份的功能显著。若伐去，适洪峰涌起，其流量是砍伐前的 3.3 倍，极易促发泥石流和水灾。<sup>7</sup>至于森林调节气温功能，大气监测专家指出，阻隔地球热量向太空反射的二氧化碳，停留大气层的时间长达 50-200 年，其中小部分永久停留。森林生长时吸收二氧化碳，燃烧时释出，因此，由人类活动产生的大量二氧化碳，成为温室效应的元凶。<sup>8</sup>

当然，这些对水土、大气的定量分析是以当今的生态环境为据，所列量化指标未必合乎汉代的生态环境。但对森林恣行荡伐和燃烧造成的后果，古今一定同理。因为汉代的自然界与当今的自然界没有本质区别，所以，古今之天不变，古今之理亦不变。

值此一提，贡禹抨击汉家因经济利益破坏生态环境之辞，确非虚造。据载，武帝刘彻当政时，全国共设铁官 49 处，<sup>9</sup>分布地域东起今山东、西至甘肃、南达四川、北到辽宁。<sup>10</sup>而文献载成帝河平二年（前 27），沛郡炼铁时发生的一次事故则折射出当年炼铁炉甚巨。其文

<sup>1</sup> 《国语》卷四《鲁语》上。案：其职专司飞禽、走兽、游鱼在繁殖期的禁止渔猎。

<sup>2</sup> 《礼记注疏》卷 14《月令》。

<sup>3</sup> 《淮南鸿烈解》卷 9《主术训》。

<sup>4</sup> 《论语注疏》卷 7《述而》。

<sup>5</sup> 《庄子注》卷 7《田子方》。

<sup>6</sup> 《庄子注》卷 5《天道》。

<sup>7</sup> [http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/taichung\\_county/total/ch2/txt/sec1.htm](http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/taichung_county/total/ch2/txt/sec1.htm)。

<sup>8</sup> <http://www.greenpeace.org/china/zh/campaigns/stop-climate-change/science/co2-emissions>。

<sup>9</sup> 参见《汉书》卷 28（上下）《地理志》。

<sup>10</sup> 参见各期《考古学报》、《考古》、《文物》、《考古与文物》及《新史学通讯》、《文物考古工作三十年》。

曰：“铁不下，隆隆如雷声，又如鼓音”，至爆炸，“炉中销铁散如流星”，“地陷数尺”。<sup>1</sup> 由此不难想象，全国 49 处铁官所辖炼铁炉需要铁矿之多。尤其是充作炼铁能源的“林木”，所耗之巨更难蠡测。一言以蔽之，为了铸造货币，汉家对生态环境的破坏程度在当时已届极至。

大凡在认识真理路途上，只要后人比前人朝前多走一点，都是贡献。审视贡禹的经济与生态环境说不难发现，与宏富的天人感应说比较，无论在理论构架还是在表述深度方面，都望其项背。但在接近客观真理方面，贡禹比董仲舒却走得更多些。前者使五行、八卦、阴阳三大文化得以最终融合，然而披戴玄学色彩也浓烈，因此它的流弊是西汉后期盛行谶纬神秘主义。贡禹说读之似单薄，可是他将社会的经济行为融合在自然科学上的思维则是前人不及。

#### 四 简单结语

通常，一个政权的潮起潮落，不外人心。人心聚而兴，人心散而败。

春秋战国，群雄争霸，安得辨我是天子？要务在揽人心，恰如宋人张九成所解：“得民心则为天子，失民心则为匹夫。”<sup>2</sup> 所谓“人君将施政教，必斟酌参挹乎舆论之可否。”<sup>3</sup>

邹衍的“五德终始说”着眼人们最熟悉的阴阳与五行理路，在《管子》将之撮合一体的基础上，用相胜观摇动周天子地位不可撼的铁律。这是先声夺人。及不韦以《吕氏春秋》鼓映，嬴政践大位而不致悖理。但仲舒之前的阴阳五行说没能涉言帝王受命，所以理论不彻底。

“天人感应”观点以及它的细化——“谴告说”，百尺竿头进步，这在最终实现阴阳五行完美融合的同时，架成天人对话桥梁。然则，这种“对话”干预现实政治过深，以致遭际示警。贡禹直指武帝经济政策导致水旱灾害频发，不仅巧妙避开评品执政者短长，拍案惊奇处是指出经济行为与采掘自然资源需和谐的问题。

人类赖以生存的基础是物质，于是有对自然资源索取的经济行为。

索取，有积极面，也有消极面。当正面占主导地位时，负面常被忽略。当人们过度博取积极面时，消极面以不可抗拒态势呈几何级数累积，一旦越过临界点，正负易位，灾难降临。

有哲人说过极深刻话：“我们不要过分陶醉于我们对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都报复了我们。每一次胜利，在第一步都确实取得了我们预期的结果，但是在

---

<sup>1</sup> 《汉书》卷 27 上《五行志》上。

<sup>2</sup> 《尚书精义》卷 13《五子之歌》。

<sup>3</sup> 《礼记大全》卷 25《坊记》。

第二步和第三步却有了完全不同的、出乎预料的影响，常常把第一个结果取消了。”<sup>1</sup>

这是经济发展过程中的否定之否定。思想者为此竭虑，并殚精求索经济发展与自然界报复何以才能不对称。在古老中国，觅此良方是在构筑人与自然的对话渠道。阴阳五行说是通途。今天，关于阴阳五行那套充满神秘色彩的运行图式应该抛弃，但洋溢其间的协调人与自然应该和谐的意蕴，难道也要象一些颀预者泼产妇的脏水那样，把脏水中的孩子一起泼了？

---

<sup>1</sup> 恩格斯：《自然辩证法》。《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社，1971，第519页。