

魏晋以来的“禅让革命”及其思想背景

楼 劲

摘 要:魏晋南北朝盛行的禅代模式有其深刻的历史内涵和思想背景,其模式虽称革命而实质禅让,故可名为“禅让革命”。这一模式上承先秦、秦汉关于尧舜禅让和汤武革命传统的讨论,修正和组合了其所寓义涵,将之外化为一套高度程式化的禅代仪节,以此确认了公天下让贤原理在家天下时期的适用性,肯定了顺天而应人的革命大义为禅代辩护的价值,统一了其间关系和王朝易代的合法性理据。这就在圣王不再、纲常已立的时代,明确了权力和平过渡的可行途径,尽其所能地解决了对王朝体制发展来说至为关键的易代合法性的论证难题,应当视为古代政治文明的历史性进步。由于其具体论证过程仍面临着民意难定而天心莫测的困境,此期又不断倾向于以合乎古圣王治道的政教更张举措,来一体证成其易代上应天命而下合民意,因而使得整个模式的演化,呈现了从偏于禅让因循向较重革命改制过渡的态势。

关键词:禅让;禅代;革命;易代模式;王朝体系;顺天应人

DOI:10.16382/j.cnki.1000-5579.2017.03.001

战国、秦、汉是中国古代王朝体系的形成期,也是王朝统治合法性理论的奠基期。尧舜禅让和商汤灭夏、武王伐纣等传说、记载,即在这一时期逐渐排除了杂音异说而趋于一致^①。当时归纳王朝合法更替的基本模式有二,即要么如尧舜禅让,要么如汤武革命。而围绕两者利害和价值高低的讨论,则开启了这两种模式不断蜕变、合流的趋势。汉代以来,“革命”的抗暴举义内涵愈遭忌憚而被不断抽弃淡化,“禅让”渐被视为政权得以和平过渡的最佳方式^②。至魏、晋取仿、发展王莽所为,相继以禅让完成易代而仍称革命,遂使禅代——“禅让革命”作为一种新的易代模式被确定了下来。

像这样,在革命备受质疑之时标榜革命,在王莽禅代身败名裂后再行禅让,其事本堪深思;把革命和禅让的内涵嫁接为一,更意味着对以往相关争论和思考的扬弃,标志着王朝统治合法性理论的发展。这都表明其为当时政治史和思想史的头等问题,却未受到近现代学界的应有关注,人们或循石勒鄙之为“欺人孤儿寡妇,狐媚以取天下”^③,或如罗贯中《三国演义》第一一九回讥其为“再受禅依样画葫芦”,要皆归此入权谋厚黑之术而厌弃不顾^④。究其所以,盖因近代以来王朝失败、覆灭又阴魂不散,人们亟欲将其一切抛进“历史垃圾堆”之故。但否定历史并不等于历史的否定,对魏晋以来“禅让革命”模式的形成和演化,还是要放入当时的场景加以考察,才能揭示其历史内涵和相应的思想进程,理解古人在王朝存在、更替合法性前提下的思考,也才能准确认识由此形成的传统及其深远影响。^⑤

【作者简介】楼劲,中国社会科学院历史研究所研究员(北京,100732)

^① 其事自1920年代以来由古史辨派着力还原和证明,其部分目的固然是要解构上古以来的王朝谱系,其主要成果却正可反映战国至两汉为王朝体系的形成期。参顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》及《答刘、胡两先生书》,收入《古史辨》第一册(上海:上海古籍出版社,1982年)。1990年代以来更有郭店等处所出《唐虞之道》等多篇简牍,反映了战国以来这方面文本和思考的变迁。

^② 参楼劲:《西汉时期“革命论”之退化与政治思想之转折变迁》,载中国社会科学院历史研究所《中国社会科学》2011年第7期。

^③ 《晋书》卷一〇五《石勒载记》下。

^④ 1950年代末起,大陆史学界曾就曹操评价展开讨论,及于《三国演义》对曹氏父子的偏见,但当时各方对其易代情节不欲深论的态度是共同的。参郭沫若:《替曹操翻案》,收入所著《文史论集》,北京:人民出版社,1961年。

^⑤ 近年学界对此研究正在深入,参周国林:《魏晋南北朝禅让模式的文化背景》,《文史哲》1993年第3期;徐冲:《“禅让”与“起元”:魏晋南北朝的王朝更替与历史书写》,《历史研究》2010年第3期;王强:《“篡逆”还是“禅让”:史学视角下的“新莽代汉”与“汉魏故事”》,《郑州大学学报(哲社版)》2013年第2期;朱子彦:《汉魏禅代与三国政治》第一章《王朝鼎革的主流形态:以汉魏禅代为中心》,上海:东方出版中心,2013年。

一 革命易代及其与禅让的嫁接

汉、魏和魏、晋易代的基本特征,即号称革命而实则禅让,其所称革命已与汤、武抗暴举义放杀乱君的原型相去甚远,几乎已是易代的别称,具体则通过禅让来达成,故可名之为“禅让革命”。此后仿此而完成易代的王朝,包括了南朝的宋、齐、梁、陈及北朝后期的北齐、北周和隋,至唐、五代仍余绪不绝,足见这一易代模式影响之大。

当时把禅让易代称为“革命”的例子,如《晋书》卷一三《天文志下》史传事验目客星妖星条:

恭帝元年正月戊戌,有星孛于太微西蕃,占曰:“革命之征。”其年,宋有天下。

同期这种被视为“革命之征”的天象还有不少,除可视为魏、晋易代舆论在晋、宋之际的重演外,也表明革命以指易代已是天占系统的惯用术语^①。《弘明集》卷一一齐释僧岩《与刘刺史书》辞仕而云:

今既老矣,岂能有为?夫以耄耄之年,指麾成务,此自苍灵特授,假手天功,协佐龙飞之英,翼赞革命之主。今欲以东亩之农夫,西园之抒叟,侧景前光,参踪古烈,无异策驾足以均骅骝,系泽雉以双鸾鹤,斯之不伦,宁俟深察。

当时青州刺史刘善明欲举其秀才,僧岩作书坚拒,其中即称齐高帝为“革命之主”,是方外沙门对“革命”以指禅代的义涵亦甚熟谏。^②

这类语例说明,经魏晋以来涵化以后,革命、禅让在指易代时其义大略重合,各界于此已普遍认同。表述更为明确的如《北齐书》卷四《文宣帝纪》载魏帝禅位策书曰:

时来运往,妣舜不暇以当阳;世革命改,伯禹不容于北面。况于寡薄,而可踟蹰?

又《庾开府集笺注》卷三《周五声调曲二十四首(燕射歌辞)·宫调曲五首》之二,所歌即北周禅魏之事:

我皇承下武,革命在君临,应图当舜玉,嗣德受尧琴。

两者均直接把革命视同禅让。这样的革命,几已完全抹去了其举义犯上的色彩,意涵似已简化为单纯的“世革命改”,强调的是其顺应天命而和平易代,俨然一派舜禹承位而普天同庆的祥和模样。^③

但同以“革命”指称易代,意涵仍可相当不同。堪与上述言论对比的是,另有一些把当时易代称为革命的说法,多少也还记得汤武革命的原型,并在着力渲染其易代乃抗暴定乱的大义所在。《文苑英华》卷七五一《论·兴亡上》卢思道《后周兴亡论》末曰:

周武任数拒情,果敢雄断,拥三秦之锐,属攻昧之秋,削平天下,易同俯拾。未及三祀,宫车晚驾,嗣子披猖,肆其凶慝。真人革命,宗庙为墟,此盖天所以启大隋,非不幸也。

文中把隋文帝禅代誉为“真人革命”,突出的是其终结乱政的一面^④,因为周末宣帝实为凶慝之主,年幼禅位的静帝自然也不是圣王。不能不承认这是汉魏以来历次禅让的一个深切著明的事实,卢思道所论,正是在力图弥合其得之者即犹舜、禹,授之者却绝非尧、舜,这个无法忽略的漏洞。^⑤

① 《晋书》卷一二《天文志中》史传事验目日蚀条:“恭帝元熙元年十一月丁亥朔,日有蚀之。自义熙元年至是,日蚀皆从上始,皆为革命之征。”同书卷一三《天文志下》史传事验日月五星犯列舍条:恭帝元熙元年七月“月犯太微,太白昼见。自义熙元年至是,太白经天者九,日蚀者四,皆从上始,革代更王,臣失君之象也”。皆然。

② 《艺文类聚》卷七六《内典上·内典》引梁元帝《庄严寺僧旻法师碑》曰:“……皇帝革命受图,补天纫地,转金轮于忍土,策绀马于阎浮。”则不仅把梁武帝代齐称为革命,更足见“革命”一词已与当时中土佛教话语系统完美啮合。

③ 《艺文类聚》卷四六《职官部二·太尉》引陈沈炯《太尉始兴昭烈王碑》述陈武帝代梁之事:“皇上革命应运,大启邦国,麟趾磐石之宗固具,金枝玉干之威毕封。”所述之况亦然。

④ 《容斋四笔》卷一二《治历明时》条:“《易·革》之《彖》曰:‘天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人。’魏晋而降,凡及禅代者,必据以为说。”便指出了这一点。

⑤ 《晋书》卷三七《宗室任城王陵传》附《司马顺传》载“武帝受禅,顺叹曰:‘事乖唐虞,而假为禅名!’遂悲泣,由是废黜”。《宋书》卷六〇《范泰传》载其文帝元嘉初年因早疫上表有曰:“大宋虽揖让受终,未积有虞之道,先帝登遐之日,便是道消之初。”《梁书》卷三五《萧子恪传》末史臣引陈吏部尚书姚察曰:“昔魏藉兵威,而革汉运,晋因宰辅,乃移魏历。异乎古之禅授以德相传,故抑前代宗枝,用绝民望。”这类言论都指出了魏晋以来禅让与古圣王之间“以德相传”截然有别的事实,构成了促使人们加强其合法性辩护的压力。

这种以革命举义为禅让易代辩护的论证套路,反映了当时的禅让模式及相关观念的深刻变化。同时其亦渊源有自,从魏、晋易代围绕汤武话题的纷争、对立^①,直到晋、宋以来关于易代的论调,其中不少也还是体现了人们对革命原型及其涵义的关注^②。《北齐书》卷三〇《高德政传》载高洋欲行禅代而驰驿赴邺:

以众人意未协……又说者以为:“昔周武王再驾孟津,然始革命。”于是乃旋晋阳,自是居常不悦。

可见高洋身边的谋臣,确有以北齐禅魏比附汤武革命的意思,意即其事固属易代,但也要将之标榜为终结魏末之乱。早些时候,梁武帝亦用过这个孟津之典,《广弘明集》卷二九上《统归篇第十》梁武帝《净业赋序》自述其志有曰:

以齐永元二年正月发自襄阳,义勇如云,舳舻翳汉……有双白鱼跳入舳前,义等孟津,事符冥应。云动天行,雷震风驰,郢城克定,江州降款……独夫既除,苍生甦息,便欲归志园林,任情草泽。下逼民心,上畏天命,事不获已,遂膺大宝。

其所称“义等孟津”、“独夫既除”云云,以武王伐纣自比,以明其平乱代齐实乃大义所在^③。再上推至晋宋易代之际,《宋书》卷三《武帝纪下》史臣盛称“宋祖受命,义越前模”:

高祖地非桓文,众无一旅,曾不浹旬,夷凶翦暴。祀晋配天,不失旧物,诛内清外,功格区宇,至于钟石变声,柴天改物。民已去晋,异于延康之初;功实静乱,又殊咸熙之末。所以恭皇高逊,殆均释负。若夫乐推所归,讴歌所集,魏晋采其名,高祖收其实矣。

这是刘宋禅晋时上下一致的口径^④,其旨也在强调宋武帝为平乱定难、夷凶翦暴的革命之主,且称魏晋的禅让革命徒有其名,晋宋易代方得其实。

由上可见,在魏晋以来禅让革命模式中,尧舜禅让所寓基本原则及其政权和平过渡的价值已被公认,汤武革命象征的举义抗暴传统也未被一概丢弃,且因其仍可与某些现实要求合拍而时常被强调。这种革命、禅让内涵相兼,强调其易代由禅让达成而仍寓革命之义的状态,显然是要解决易代理论与现实之间的一系列疑问,且都深切关系到其合法性论证。揆诸形势和需要,时人面临的这类问题主要表现在两个方面:

一个方面即是时代发展而禅让变质的现实,不能不使其合理性面临挑战,须另辟蹊径使之可行。尧舜禅让本是圣王之间在“公天下”前提下传授大位,后世既要禅让易代,也就必须在政治原理上接受天下非一家一姓之天下,大位惟有德者居之的预设,但无论如何,现在已不再可能“以圣传圣”。故王莽为论证其禅代合法性,只得越过已失天意民心的在位汉帝,勉强搬出其高庙神灵来授位于己,同时渲染自身功德、政教措置及远祖世系上承圣王^⑤。魏晋禅代大体即因袭了这个套路的后半部分,其既不再借手前朝祖灵,而是直接由其在位之主来完成禅让,便须更加强调其政衰世乱,人心已去而天命已终。至南北朝,诸禅代之主已不甚在意远祖是否圣王之裔^⑥,也就尤其要让自身的盖世功德与前朝末世的黑暗腐

① 西晋代魏时,人们即常以汤武革命为喻,从而形成了拥护派和反对派以推崇或鄙薄汤武划界的局面,嵇康之死即与其鄙薄汤武相关。参楼劲:《魏晋时期的革命话题》,收入马宝记主编:《魏晋文化研究》,郑州:河南人民出版社,2012年。

② 《陶渊明集》卷六《记赞述·读史述九章》“夷齐”曰:“二子让国,相将海隅。天人革命,绝景穷居。采薇高歌,慨想黄虞。贞风凌俗,爱感懦夫。”这与其下的“箕子”章皆述武王革命之事,盖亦有感于晋宋禅代而抒其所思。

③ 《文苑英华》卷七五四《论·史论一》何元之《〈梁典〉高祖革命论》:“高祖痛兄弟之戮,因天下之心,举荆雍之师,兴易(劲按:“易”当作“汤”)武之伐,指挥则智能风从,号令则遐迩响应……师不疲劳,民无怨讟,乐推口在,代德是膺。逆取顺治,享年四纪……兢兢罔倦,乾乾不已。”除“易(汤)武之伐”外,所述“逆取顺治”,也是汉以来对汤武革命之事的常见概括。

④ 如《宋书》卷三《武帝纪下》载其永初元年六月丁卯登位告天策文,即称“裕虽地非齐晋,众无一旅”云云;同书卷二《武帝纪中》载元熙二年六月晋帝禅位诏,称其时天命归宋实有显征,“夫岂延康有归,咸熙告谢而已哉?”所述即与此处史臣曰“宋祖受命,义越前模”如出一辙。

⑤ 《汉书》卷九九上《王莽传上》载其元始五年五月加九锡时,已明其功业德泽之盖世无双,其末又载其初始元年以“虞帝之苗裔”由当时已托附为尧后的“赤帝汉氏高皇帝之灵”传书授位,则是以尧舜之裔而仿行远祖盛事。

⑥ 《三国志》卷一《魏书·武帝纪》裴注引王沈《魏书》曰“其先出于黄帝”,《晋书》卷一《宣帝纪》则述“其先出自帝高阳之子重黎”。至南北朝诸帝则虽姓源可溯而多至汉来名族而止,是其已不甚在意是否身为古圣王之裔。至于北朝拓跋、宇文氏等溯其姓源于黄帝、炎帝,则又别有寓意而非为禅代。

朽形成对比,以奋起举义的革命为之铺垫,以此展开其易代合法性论证。也就是说,要在完全不同的时代条件下仿行古圣王禅让来和平易代,就不能不在理据上做出系列调整才能抵消相关非议,解决其合法性论证上的缺漏。而魏晋以来的选择,正是肯定了公天下让贤理念适用于后世的价值,且以“革命”抗暴平乱的大义为之驱除,方使现在已由代位者主导的禅让成为拯世济难而大势所趋的义举。

另一个方面是:引入革命大义固然有其必要,却仍须解决其与现已空前明确的纲常伦理间的内在矛盾。“革命”之义在儒家经传中续有所论^①,到两汉之际三统论兴,夏、商、周三代地位确立,其更替之法被升华为合乎宇宙循环之理的规律,汤武革命作为易代范例的价值从此再难完全否定,足以构成下层人士举义抗暴、夺取政权可得援据的重要传统和思想资源。但随着儒学的独尊和不断的社会化,君臣纲常已被演绎为合乎天道的基本秩序,也就不能不与革命易代的正当性形成矛盾。而其折衷,统一之道则仍上承以往的讨论,既百般限定革命的前提和方式,尽可能消除人们动辄举义犯上的危险性;又更强调禅让所寓准则及其帮助实现天命转移的价值,以和平过渡而不是以干戈放杀的革命来完成易代。由此再看主导魏晋以来禅让革命的霸府之主,其既皆须由臣跃居为君,又大都是寒微之人崛起于末世而有平乱定难之实,则引入革命大义来论证其崛起易代乃水到渠成,最终则以禅让来完成“惟有德者居之”的大位交割,正可谓理论上源远流长而甚完密,实际又与当时时势、条件无不合拍的一种必然选择。

要之,由于战国秦汉政治理论和王朝体制的发展,使得魏晋以来的禅代必须解决接踵而来的一系列难题:其既要以禅让来实现和平易代,便须确认尧舜禅让所寓公天下让贤原理的普适性;又须引入汤武革命抗暴定乱的大义,来解决当世禅让的可行性和正当性;还须限制革命的条件和方式,尽可能弥合其与君臣纲常的矛盾。而这自然就要修正禅让和革命所寓的理念准则,使之具有相互兼容、发明的特定内涵,才能构成一套适应现实条件与可能,更有说服力的禅代合法性辩护体系,使循此易代的禅代——“禅让革命”得为朝野公认。

当时的这种改造和建构,要点是把“革命”与“禅让”协调起来,也就尤其要把革命的义旨匡入体制之内。《宋书》卷二《武帝纪中》载元熙二年六月晋帝禅位诏有曰:

相国宋王,天纵圣德,灵武秀世,一匡颓运,再造区夏,固以兴灭继绝,舟航沦溺矣。若夫仰在璿玑,旁穆七政,薄伐不庭,开复疆宇,遂乃三停伪主,开涤五都,雕颜卉服之乡,龙荒朔漠之长,莫不回首朝阳,沐浴玄泽。故四灵效瑞,川岳启图,嘉祥杂遝,休应炳著,玄象表革命之期,华裔注乐推之愿……予其逊位别宫,归禅于宋,一依唐虞、汉魏故事。

这是借晋帝之口阐述禅代的理据所在。所谓“玄象表革命之期,华裔注乐推之愿”,正表明革命、禅让之意现已被杂糅为一;“一依唐虞、汉魏故事”乃是自来禅代的常式^②,强调的是其仪节的稽古而又创新。极可注意的是所述刘裕定难平乱、北伐开疆的义举,是为延续已被桓氏所篡的晋祚,足见其德深厚,于所效节之朝实已仁至义尽。^③

以刘裕拯济晋室的平乱义举,来强调其臣节已尽和实行禅代的正当无愧,其背后的逻辑正是司马氏已失天意民心,其虽竭力挽之而仍枉然,是以君臣之义已全来论证其取而代之的合理。但即便刘宋禅晋“义越前模”,仍应看到这样的解说并非始于此时,曹魏以来的禅让革命事实上皆在尝试为革命易代与

① 儒家对易代合法性的关注由来已久,但有些现代学者将之概括为“革命精神”,则多少有夸大之嫌。像刘小枫在蒙文通等所论基础上著有《儒家革命精神源流论》一书,即其典型(上海:三联书店,2000年)。

② 类此如《南齐书》卷一《高帝纪上》载宋帝禅位诏曰“逊位别宫,敬禅于齐,一依唐虞、魏晋故事”;《梁书》卷一《武帝纪上》载齐帝禅位诏曰“今便敬禅于梁,即安姑孰,依唐虞、晋宋故事”;《陈书》卷一《高祖纪上》载梁帝禅位诏曰“今便逊位别宫,敬禅于陈,一依唐虞、宋齐故事”;《北齐书》卷四《文宣帝纪》载东魏孝静帝禅位于齐,“禅代之礼,一依唐虞、汉魏故事”;《隋书》卷一《高祖纪上》载周帝禅位诏曰“今便祇顺天命,出逊别宫,禅位于隋,一依唐虞、汉魏故事”。此期惟曹魏陈留王禅位于晋称“如汉魏故事”,盖因其中已寓唐虞故事;西魏恭帝禅位北周称“踵唐虞旧典”,则因其此前已复古改制之故。

③ 这也是当时盛称“宋祖受命,义越前模”的着眼点。《晋书》卷一〇《恭帝纪》元熙二年六月记刘裕命傅亮讽帝书禅位诏,帝谓左右曰:“晋氏久已失之,今复何恨。”即寓此义。《宋书》卷三《武帝纪下》载其永初元年即位告天策文,自称其举义定乱之举为“投袂一麾,则皇祀克复……大造晋室,拨乱济民”。亦然。

君臣纲常的矛盾解套，刘宋的这类论调无非是承前启后罢了^①。像前引梁武帝《净业赋序》下文即曰：

论者以朕方之汤、武，然朕不得以比汤、武，汤、武亦不得以比朕。汤、武是圣人，朕是凡人，此不得以比汤、武。但汤、武君臣义未绝，而有南巢、白旗之事；朕君臣义已绝，然后扫定独夫，为天下除患。以是二途，故不得相比。

其前文已自以平乱易代比附汤武革命，此处又特别指出己身于君臣大义并未亏缺，故其事的正当性尤胜于汤、武。这种把抗暴举义与君臣大义协调起来的“革命”，不仅继承了汉代以来其举义抗暴的尖锐性不断退化的趋势，而且，明确了其维护王朝体制和根本伦理秩序的功能。经此演绎的“革命”，其实已定位为王朝体制在危机下突破易代僵局的一种机制，是末世乱政之时面临王朝可否更替等根本问题的可取选项。而这显然是整个社会纲常已立，王朝更替原则渐明，革命前提和方式在理论上、实践上都被重重设限的结果。

以上讨论表明，魏晋以来的禅让既非“以圣传圣”，也就不仅是公天下让贤原理的体现，且被视为是特定条件下的一种拨乱反正；革命亦非仅指易代，而是保留了其抗暴定乱的部分意涵，是在维护纲纪、扶危济难，以为臣君之义已尽而前朝命运不复可挽的证明。正是这种适应时势的内涵修正，方得大体存续两者所寓的易代合法性原则，使之互渗和啮合为一，从而构成了“禅让革命”的新模式。这一模式显然面对现实降低了“禅让”的门槛，又引入“革命”大义提升了易代的格调，从而在纲常已立的时代，为人们突破由臣为君的禁制，合理而和平地完成对其自身生存及社会发展来说已成必需的王朝更替提供了出路。

二 公天下原理与禅让革命的前提

魏晋以来的历次禅代，即是在这些已被修削嫁接的“革命”、“禅让”理念的指导下展开的，其具体的程序亦是对此的体现和确认。此期凡革命之主，必先统揽政柄位极人臣，旋即“依唐虞、汉魏故事”启动易代程序，其具体节目史载繁悉无庸赘述，其中一个重要的部分，即是要彰显新主有如古圣王功德盖世而身负气运、泽被万民，为其得行禅让之事所必需。为之遂须封土以建宗庙、社稷，定世系、国号，自署群卿百官，以明其渊源深厚有国有家^②；九锡以彰其功德泽有类周公，治教刑事足为典范^③；摄天子位或用天子之仪，以示其虽未即真而实治天下^④。凡此之类，皆基于其革命举义、定难平乱的伟业，又举着取法尧舜的旗帜，引领了古史复兴等思想潮流^⑤，而实质均是要体现其禅代合乎古圣王传统而名正言顺，乃是大势所趋众望所归。

① 《三国志》卷二《魏书·文帝纪》裴注引《献帝传》载禅代众事，其中魏王侍中刘廙等言：“自汉德之衰，渐染数世，桓、灵之末，皇极不建，暨于大乱，二十余年，天之不泯，诞生明圣，以济其难。”此实已开刘裕所述之先河。后世类此的如《晋书》卷三《武帝纪》载其即位告天策文，其中亦述“粤在魏室，仍世多故，几于颠坠，实赖有晋匡拯之德”云云。《南齐书》卷二《高帝纪下》载其即位告天策文，亦称“水德既微，仍世多故，实赖道成匡拯之功，以弘济于厥艰”云云。其余梁、陈及北齐、北周至隋的禅代，类皆强调其于前朝有拯济扶危之实，文繁不录。

② 《史记》卷一六《秦楚之际月表》序，提到了战国秦汉流行的“无土不王”论，其大意谓王者必先有封域，舜、禹、汤、武皆先受封有国而积善累功，方得行禅让、放杀之事而受命为王。《集解》引《白虎通》曰：“圣人无土不王，使舜不遭尧，当如夫子老于阙里也。”汉魏以来行“禅让革命”者之所以皆先封公进王而授土治民，表象上是因为有封域者必有庙社、世系、国号、百官，实则是在遵循这个“无土不王”的政治传统。

③ 如《三国志》卷一《魏书·武帝纪》建安十八年五月丙申，天子策命曹操为魏公并加九锡，裴注引《魏书》载其时曹操令曰“夫受九锡，广开土宇，周公其人也”云云，又引《魏略》载操上书谢曰“不意陛下乃发盛意，开国备锡，以赐愚臣，地比齐、鲁，礼同藩王”云云。

④ 其具体节目或有加减及次序调整，北周的情况又因其先已周官改制而有不同。《周书》卷三《孝闵帝纪》载西魏恭帝三年十月宇文泰死后孝闵帝嗣位太师、大冢宰，十二月丁亥进封周公，十余日后即行禅让。其既已封周公，故无须再另行封土、九锡及用天子仪。

⑤ 战国荀子、韩非子等均有质疑尧舜禅让之说，晋武帝太康二年汲冢魏家所出竹书又催动了相关讨论，如《史记》卷一《五帝本纪》《正义》引《竹书》记有“舜囚尧”等事。《史通》卷一三《外篇·疑古第三》引“《汲冢琐语》云：舜放尧于平阳。而书云某地有城，以‘囚尧’为号。识者凭斯异说，颇以禅授为疑”。是竹书整理及后续记逸之作不能不受当世禅代的触动和影响。《隋书》卷三三《经籍志二》史部杂史类著录皇甫谧《帝王世纪》等古史多部，皆为当时古史因此复兴的反映。

这种高度程式化又一再重复的过程,确易遮掩权力更替特有的精彩、残酷和跌宕起伏,像石勒就很不理解,讥其虚伪,不够“磊落”^①。但与完全赤裸的丛林法则相比,与动辄失范僭越的权力更替对照,却仍应肯定其为王朝合法性理论与实践的长足发展,是华夏政治文明的历史性进步。仅把问题置于权谋诈术的层面,将之一概归为欺诳天下的掩耳盗铃之举,那就难以解释其相关程序的反复重现;厌弃或漠视这种易代模式的内蕴意涵,自以为“看透”了其权斗底蕴,说明的不仅是肤浅和傲慢,更是规则和信念的缺失。魏晋以来禅让革命模式继武接轨大同小异的样态,是因汉代以来的社会整合已经逐渐铸就了朝野上下均难逾越的统治合法性原则,禅代程序既与之兼容又强化了易代的规则,其权力更替无非是其原则难违而须循规蹈矩,因高度程式化而得平稳过渡。其表明的正是王朝体制在最为尖锐复杂的易代问题上的重大进展,是禅让和革命内涵经刷新、协调后仍然具有的严肃性。

如前所述,要以禅让来完成易代,自然必须肯定天下非一家一姓之天下,乃天下人之天下这个前提,又必然接过选贤与能,大位惟有德者居之的传统。这两个方面自尧舜禅让说诞生即已连成一体不可分割^②,后世也一直都在尚公、崇让等观念中存其脉绪,但在战国以来建立的五帝公天下、三王家天下递嬗序列中,对公天下时期的禅让易代方式是否适用于三王以下曾屡有论争^③。至西汉昭、宣年间,眭弘、盖宽饶等上承鲍白令之、韩婴、董仲舒等所论加以发挥,力主汉家已衰而当去位让贤,虽以此被祸而为朝野所惜,可见禅让在后世仍可帮助完成和平易代的价值渐被广泛认同^④。再到王莽将之付诸实践,禅让体现的公天下让贤理念,已因其有助于突破业已势在必行而又受制于君臣纲常的易代僵局,渐被确认为同样适用于家天下时期的政治公理^⑤。这就构成了魏晋以来禅让革命的重要思想基础,故当时的历次禅代都十分明确地对此公理作了阐发。

《三国志》卷二《魏书·文帝纪》裴注引袁宏《汉纪》载献帝禅位诏有曰:

夫大道之行,天下为公,选贤与能。故唐尧不私于厥子,而名播于无穷。朕美而慕焉,今其追踵尧典,禅位于魏王。

《晋书》卷三《武帝纪》载其登位告天,亦述“昔者唐尧,熙隆大道,禅位虞舜”云云。所谓尧舜禅让的“大道”,也就是献帝禅位诏所引《礼记·礼运》篇的“天下为公,选贤与能”。其后禅代者对此道的申述,如《宋书》卷三《武帝纪下》载其登位告天有曰:

夫树君宰世,天下为公,德充帝王,乐推攸集。越俎唐虞,降暨汉魏,靡不以上哲格文祖,元勋陟

① 《晋书》卷一〇四《石勒载记上》记其屯兵葛陂将寇建邺而遭饥疫,问张宾以和战之计,宾曰:“将军攻陷帝都,囚执天子,杀害王侯,妻略妃主,擢将军之发不足以数将军之罪,奈何复还相臣奉乎!”是石勒自许之“磊落”如此,其既身为胡人备遭歧视,又倾覆晋室虐之尤甚,故只能推崇刘邦、刘秀而鄙薄禅代。

② 今存文献关于尧舜禅让的最早表述在《尚书·尧典》,其中即包含了天下为公、君位推举而惟德是尚的理念。杨希枚《再论尧舜禅让传说》一文的结论是:“尧舜禅让传说应至迟是春秋时代以来就已经流传的古老传说之一。”收入所著《先秦文化史论集》,北京:中国社会科学出版社,1995年。另参彭裕商:《禅让说源流及学派兴衰——以竹书〈唐虞之道〉、〈子羔〉、〈容成氏〉为中心》,《历史研究》2009年第3期。

③ 战国后期关于燕国子之禅让的讨论即集中体现了这一点。又《说苑·至公》篇述秦始皇既吞天下,与群臣议君位禅贤、世继“孰是”,鲍白令之对曰:“天下官,则让贤是也;天下家,则世继是也。故五帝以天下为官,三王以天下为家。”并认为当世行桀纣之道,“五帝之禅,非陛下所能行也”。这又反映了秦汉以来相关讨论之况。

④ 《汉书》卷七五《眭弘传》载其元凤三年正月上书说灾异曰:“先师董仲舒有言:‘虽有继体守文之君,不害圣人之受命。’汉家尧后,有传国之运。汉帝宜谁差天下,求索贤人,禅以帝位,而退自封百里,如殷、周二王后,以承顺天命。”结果被定罪“妖言惑众,大逆不道”而伏诛。同书卷七七《盖宽饶传》载其“引《韩氏易传》,言‘五帝官天下,三王家天下,家以传子,官以传贤,若四时之运,功成者去,不得其人则不居其位。’……时执金吾议,以为宽饶意欲求禅,大逆不道”。而谏大夫郑昌则认为“宽饶忠直忧国,以言事不当而为文史所诋诬”,请恕其罪。“上不听,遂下宽饶吏,宽饶引佩刀自刭北阙下,众莫不怜之”。二例可见韩婴、董仲舒以来对鲍白令之所说的发展,“莫不怜之”表明相关理论已被广泛接受。

⑤ 《汉书》卷九九下《王莽传下》载莽临终,“公卿大夫、侍中、黄门郎从官尚千余人随之”。足见其直至末路仍拥护者甚众,对此自须联系上引韩婴、董仲舒及眭弘、盖宽饶所论来加以认识。蒙文通《孔子和今文学》一文指出:西汉今文学的革命、禅让学说,“为王莽的篡取政权提供了理论,把王莽推上了皇帝的宝座”。收入《蒙文通文集》第三卷《经史抉原》,成都:巴蜀书社,1995年。钱穆《孔子与春秋》则说:“盖宽饶、眭弘都为公开请求汉室求贤让位,招致了杀身大祸。但禅国让贤,新王受命的呼声,依然不能绝,终于逼出了王莽。”收入所著《两汉经学今古文平议》,北京:商务印书馆,2001年。

帝位,故能大拯黔首,垂训无穷。

《北齐书》卷四《文宣帝纪》载其登位告天有曰:

夫四海至公,天下为一,总民宰世,树之以君。既川岳启符,人神效祉,群公卿士,八方兆庶,金曰皇极乃顾于上,魏朝推进于下,天位不可以暂虚,遂逼众议,恭膺大典。^①

这类文字以往常被鄙为虚饰之论,不外是因人们先已认定其不过是为篡位谋逆张本,以致无视了其事本身和这些理论、规则的严肃性;忘记了末世乱政之际的改朝换代,正所以维护天下为公之理;意识不到确认公天下让贤原则的普适性,也就改变了后世所谓“家天下”的内涵。尤其是这些均为业已付诸实践的重大理论突破,明确君臣之义晚出而辅从于天下为公、选贤与能的准则,其提出早在先秦,王莽始落实于王朝更替而身死名裂,为后人所笑,故其真正明确和得以巩固还是在魏晋以来的禅代,自此一直都是历代志士仁人在王朝更替和统治合法性问题上坚持的原理。一旦否定了这一点,那就是说凡属易代皆为谋逆而不可行,也就等于认定天下乃一家一姓之天下,封闭了通过易代使整个社会走出困境而获更始的可能性。

此即魏晋以来历次禅代,都要连篇累牍强调“天下为公,选贤与能”之道的原因。在专制皇权秩序和纲常伦理愈益深入人心的家天下时期,不举起尧舜禅让的旗帜,不凭借其所代表的公天下让贤传统,就无法与“天下者列祖列宗之天下”或“朕即国家”之类的观念相抗衡,也就谈不上易代的必要性、合法性了。正因如此,贯穿于禅让革命全过程的基调之一,就是要竭力塑造现世禅代者有类尧舜的神圣形象,并以九锡、封王、用天子仪、再三劝让等各有特定寓意的步骤,来象征和体现其让位、登位均合乎“唯有德者居之”的公天下准则,以尽可能减少王朝更替的阻力,使易代得以按古圣王传统和平实现。

这也决定了禅让革命处理不少现实问题的理路和方式。像如何对待、评价前朝的问题,当时虽循周汉分封二王三恪的传统,以不臣的宾礼尊重前朝帝裔,并将此礼推及至前此一、二朝之裔^②,但现在其着力点首先是在维护禅让的合法性。故其不仅尤重禅位之君的安置程式^③,以此为“一依唐虞、汉魏故事”的重要体现,还一定要以所禅前朝为天命所归,明确其本来立国甚正而统治有道,其裔自亦承此正统,但因政衰世乱而为天所弃。这是因为“以圣传圣”因时代发展再无可能,所以,非如此,既无法按公天下让贤原理禅让大位完成权力的和平过渡,也不能使本朝成为历代正统相承王朝谱系的一环。具体如《三国志》卷二《魏书·文帝纪》裴注引《献帝传》载其禅位册诏有曰:

朕惟汉家世踰二十,年过四百,运周数终,行祚已迄,天心已移,兆民望绝,天之所废,有自来矣。今大命有所底止,神器当归圣德。

又《晋书》卷三《武帝纪》载其告天登位之文有曰:

昔者唐尧,熙隆大道,禅位虞舜,舜又以禅禹,迈德垂训,多历年载。暨汉德既衰,太祖武皇帝拨乱济时,扶翼刘氏,又用受命于汉。粤在魏室,仍世多故,几于颠坠,实赖有晋匡拯之德……。

这都是当时评述前朝的标准口径,其基调是要确认其本来膺有正统。《宋书》卷二《武帝纪中》载晋恭帝签署禅位诏时,“谓左右曰:‘桓玄之时,天命已改,重为刘公所延,将二十载。今日之事,本所甘心。’”所

① 《南齐书》卷二《高帝纪下》载其登位告天有曰:“夫肇自生民,树以司牧,所以阐极则天,开元创物。肆兹大道,天下惟公,命不于常。”《梁书》卷二《武帝纪中》载其登位告天有曰:“夫任是司牧,惟能是授,天命不于常,帝王非一族。”《陈书》卷二《高祖纪下》载其登位告天有曰:“夫肇有蒸民,乃树司牧,选贤与能,未常厥姓。”《周书》卷三《孝闵帝纪》载魏帝禅位册书有曰:“帝王之位弗有常,有德者受命,时乃天道。”《隋书》卷一《高祖纪上》载周帝禅位诏书有曰:“元气肇辟,树之以君,有命不恒,所辅惟德。天心人事,选贤与能,尽四海而乐推,非一人而独有。”皆然。

② 这类制度安排起源甚早,但后世所称的二王三恪之制当始于西周,汉、新、曹魏做法不一,西晋定型后仍有变化而尤重所禅朝代之裔。参《通典》卷七四《礼三十四·三恪二王后》,北京:中华书局,1984年;谢元鲁:《隋唐五代的特殊贵族——二王三恪》,载《中国史研究》1994年第2期;孙正军:《二王三恪所见周唐革命》,载《中国史研究》2012年第4期。

③ 如《三国志》卷二《魏书·文帝纪》黄初元年十一月癸酉,“以河内山阳邑万户奉汉帝为山阳公,行汉正朔,以天子之礼郊祭,上书不称臣,京都有事于太庙,致胙;封公之四子为列侯”。自后各朝禅代安置旧君之式皆在此基础上损益,虽大多不久被杀而仍须留其裔脉以为承统象征。

说晋室在桓玄称帝时“天命已改”,与上引文述汉“天心已移”、魏“几于颠坠”大意不二,即先明确前朝祖上获得天命,再强调其末叶失去了天命^①,不一起肯定这两点,禅代的合法性就无从谈起,新旧君臣就不能两得其便。

这类渲染显然也反映了禅让与革命内涵的嫁接组合,并可将之视为禅代的必要步骤。形形色色称颂前朝祖宗功德绝伦而获天下,又痛惜其终至气运衰绝而四海困穷的文字,既可表明舆论的至公与开放,亦可抒发易代之际人们或幸或痛的复杂情怀和思考,同时又烘托了革命易代拨乱反正的性质,彰显了禅让所寓公天下让贤原理的普适性,体现了王朝更替而正统不绝的谱系。就是说,除那些形态较为确定的节目程式外,禅让革命也甚有赖于这类看似纷杂而内有脉理的舆情议论来传播相关理念,形成声势和共识,尽可能消解阻力,以便在现有体制内展开易代程序,直至借手其君和平交割权力,让新主成为王朝正统的当然继承者。

三 顺天与应人:禅让、革命合法性的统一

前已指出,魏晋以来禅让革命的着眼点之一,是要以抗暴定乱的革命大义,为家天下时期再行禅让提供辩护,这本身即意味着两者在合法性前提下趋于一致。非但如此,禅让与革命所寓准则的修正和嫁接,又势必要中和、协调以往对公天下和家天下时期易代合法性问题的不同思考。结果便是《易·革》卦《彖辞》说汤武革命的“顺乎天而应乎人”,已不再只是夏、商、周的易代前提和后世革命传统的远源,也成了当下禅让合法性论证的充要条件。

这一点当然也有一个逐渐明确起来的过程。西汉后期至东汉以来,特别是由于王莽代汉的刺激,各种易代方式包括禅让的正当性已日益引起了人们的关注。东汉初年班彪的《王命论》说尧舜禅让与汤武革命,“虽其遭遇异时,禅代不同,至于应天顺民,其揆一焉”^②。即把禅让与革命的理据统一了起来。到魏晋以来的禅代,无论是把革命等同于禅让易代,还是以禅让为革命的归宿,两者皆须顺天应人而“其揆一也”的认识,自亦延续下来而被公认。

《艺文类聚》卷一〇《符命部·符命》引魏邯鄲淳《受命述》有曰:

虞夏受终,殷周革命,有禅而帝,有代而王,禅代虽殊,大小繇同……圣嗣承统,爰宣重光,陈锡裕下,民悦无疆。三神宜釐,四灵顺方,元龟介玉,应龙粹黄。若云魏德,据兹以昌。

同书卷六二《居处部·阙》引梁陆倕《石阙铭》则述:

昔舜格文祖,禹至神宗,周变商俗,汤黜夏政。虽革命殊乎因袭,揖让异于干戈;而晷纬冥合,天人启基,克明克俊,大庇生民,其揆一也。

《隋书》卷一《高祖纪上》载周帝禅位册书亦称:

厥有载籍,遗文可观,圣莫逾于尧,美未过于舜……汤代于夏,武革于殷。干戈揖让,虽复异揆,应天顺人,其道靡异。

以上足见魏晋以来,随禅让与革命所寓原理的啮合互渗,本来只是家天下时期革命理据的“顺乎天而应乎人”,却已成为现世禅让是否合法的基本判据。正由于此,在禅让革命模式的应有节目中,除前面所述彰显公天下让贤理念,体现新主功德有同尧舜而得仿行禅让之事的部分外;又不能不以呈进灵征、再三劝让等另一部分节目,来专门表明其易代亦如汤武革命为天意、民心所向,才能在讲究纲常伦理的时代构成“禅让革命”合法性论证的完整链条。也正是这两部分节目及其所寓之理的相互对接而不可或缺,决定了这种易代模式“一依唐虞、汉魏故事”而高度程式化的状态。

^① 《宋书》卷三《武帝纪下》史臣评论晋宋易代之事有曰:“桓温雄才盖世,勋高一时,移鼎之业已成,天人之望将改。自斯以后,晋道弥昏。道子开其祸端,元显成其末衅,桓玄藉运乘时,加以先父之业,因基革命,人无异心。”同书卷四六《王懿传》载其字仲德,“植玄篡,见辅国将军张畅,言及世事,仲德曰:‘自古革命,诚非一族,然今之起者,恐不足以成大事。’”桓玄称帝而时人亦比之为“革命”。

^② [梁]萧统编、[唐]李善注:《文选》卷五二《论二·班叔皮〈王命论〉》,北京:中华书局,1977年。

从禅让和革命所寓原理的协调、折衷,到两者的合法性判据一并落脚于顺天、应人,可说是“禅让革命”模式的内蕴逻辑,也是对战国秦汉以来王朝易代和统治合法性论争的历史性总结,理当视为中国政治思想史及人类政治文明史上的划时代成果。纵观中外历史,确认公天下让贤理念适用于后世的价值,以此修正本与公天下相对而言的家天下内涵及其应循准则,使人不再能公然声称“天下乃一家一姓之天下”,这样振聋发聩的理论突破和实践已足以傲视整个古代世界。更为重要的是,无论是公天下让贤准则,还是主权在天或民本观念,其本身并不能保证在位者代天、代民理物,也无法阻碍其肆意粉饰其统治的为公、有德,只有进一步肯定人民有权反抗暴政,确认天怒人怨之时被统治者举义革命的正当合理,方可防止并有途径驱逐现实中一家一姓的为私、无德之治,贯彻为公让贤或民本、神本的政治原理才会有确切保障,其整个理论也才能自治有力。即此而论,魏晋以来对禅让、革命在顺天应人上“其揆一也”的确认和强调,实际上也是为各种方式的易代明确了合法性论证的共同基点,即便这是以模糊革命抗暴的意涵为前提的,却还是相当彻底地澄清了先秦、秦汉以来各执一词,对于王朝体制和王朝传统承续来说已愈为重要而迫切的易代合法性论证难题。

不过,易代合法性论证的基点统一至顺天而应人以后,其具体论证方式尤其天、人关系如何协调,认识 and 实际过程也还会有曲折。在汉儒的表述中,王者革命易代的天意和民心基础,总是相互感应缺一不可的。如前引班彪《王命论》所述:

帝王之祚,必有明圣显懿之德,丰功厚利积累之业,然后精诚通于神明,流泽加于生民,故能为鬼神所福飨,天下所归往。未见运世无本,功德不纪,而得崛起在此位者也。

其述王者兴起在位,必有厚德丰功,然后得以通于神明、泽被生民而为天下所归,仍体现了儒经中“民之所欲,天必从之”或“天视自我民视”的逻辑^①;但其功德前提中既然包含了出身、祖业及所秉气运等先天条件,似“人事”与“天命”又是交感混同地发挥作用的。《艺文类聚》卷一〇《符命部·符命》引后汉傅幹《王命叙》则述:

帝王之起,必有天命瑞应自然之符,明统显祚丰懿之业,加以茂德成功贤智之助,而后君临兆民……未见运叙无纪次,勋泽不加于民,而可力争,覬觐神器者也。

与班彪大略以人事为先相比,傅幹也强调了天命与人事不可或缺,却明显是把天命置于“茂德成功”等人事之上的,可见东汉时人关于天人感应或协调孰重孰先的看法已有较大反差。这种认识上的异同模糊之处魏晋以来尤然,其典型如干宝《晋武帝革命论》有曰:

史臣曰:帝王之兴,必俟天命,苟有代谢,非人事也。文质异时,兴建不同……尧舜内禅,体文德也;汉魏外禅,顺大名也;汤武革命,应天人也;高、光争伐,定功业也。各因其运而天下随时,随时之义大矣哉!古者敬其事则命以始,今帝王受命而用其终,岂人事乎?其天意乎!^②

不难看出时人于天命、人事孰先孰重虽有异议,但其论显然更重天意。可见汉魏以来虽已明确顺天应人为合法易代的前提,却因其难以切实证明和表达民意,也就势必连同天命一并发生疑惑,而终究只能迷失于鬼神莫测之间。这也可说是近代以前各国政治理论鲜有例外的归宿,像“禅让革命”模式所示节目中,标志天意的恒为玄妙不一的祥瑞讖记,象征人心归属的则多诸处呈进的谣谚歌颂,以及一再策禅奏让和臣民的反复劝进^③,

^① 分见古文《尚书·泰誓》上、中篇,《泰誓》三篇皆武王伐纣誓师之文,《吕氏春秋》及《汉书》等魏晋以前文献已引此二语以证武王伐纣顺天、应人之统一。

^② 《文选》卷四九《史论上·干令升〈晋武帝革命论〉》。

^③ 此期历次禅位的诏策文可说是禅让革命理据的说明书,其做结论时通常都要点明其事顺天而应人。前引晋恭帝禅位诏称“玄象表革命之期,华裔注乐推之愿”,即是。此后如《南齐书》卷一《高帝纪上》载宋帝禅位玺书称“神祇之眷如彼,苍生之愿如此,笙簧变声,钟石改调,朕所以拥璇持衡,倾佇明哲”。《梁书》卷一《武帝纪上》载齐帝禅位诏称“河岳表革命之符,图讖纪代终之运,乐推之心,幽显共积,歌颂之诚,华裔同著”。《陈书》卷一《高祖纪上》载梁帝禅位诏称“革故著于玄象,代德彰于图讖,狱讼有归,讴歌爱适,天之历数,寔有攸在”。《北齐书》卷四《文宣帝纪》载东魏孝静帝禅位诏称“祲符杂遯,异物同途,讴歌填委,殊方一致,代终之迹斯表,人灵之契已合”。《周书》卷三《孝闵帝纪》载西魏恭帝禅位册书称“玄象征见于上,讴歌奔走于下,天之历数,用实在焉”。《隋书》卷一《高祖纪上》载周帝禅位诏称“河洛出革命之符,星辰表代终之象,烟云改色,笙簧变音,狱讼咸归,讴歌尽至”。所述皆以灵征图讖象征天意,而以讴歌劝进表明人心。

其况不能完全视为欺逛造作,却也表明理论和逻辑上讲得通的“天意自我民意”,正是当时的统治合法性理论最为薄弱的一环,极易在付诸实际时落入以天为本而曲释人事的窠臼。^①

就其理论本身的问题而言,“天意自我民意”虽以人事诠释天命,但毕竟还是肯定了“唯天为上”的预设,是以天命为最高权力合法授受的终极步骤的。曹魏李萧远撰《运命论》曰:

圣明之君,必有忠贤之臣。其所相遇也,不求而自合;其所以相亲也,不介而自亲。唱之而必和,谋之而必从,道德玄同,曲折合符,得失不能疑其志,谗构不能离其交,然后得成功也。其所以然者,岂徒人事哉?授之者天也,告之者神也,成之者运也。^②

其述帝王创业而君臣遇合、风云际会,人事固然重要,但真正授之告成的还是天命气运,这在当时确为普遍的认识^③。《洛阳伽蓝记》卷三《宣阳门》引常景《汭颂》称:

详观古列,考见《丘》、《坟》,乃禅乃革,或质或文。周余九裂,汉季三分,魏风衰晚,晋景彫曠。

天地发辉,图书受命,皇建有极,神功无竞。魏籀仰天,玄符握镜,玺运会昌,龙图受命。

是尧、舜、汤、武及魏晋以来“乃禅乃革”的历次易代,要之皆为天命授受的结果。《隋书》卷五八《许善心传》载其续父撰著《梁史》,其《序传》末述其撰作之意有曰:

有人民焉,树之君长;有贵贱矣,为其宗极。保上天之眚命,膺下土之乐推,莫不执太方,振长策,感召风云,驱驰英俊。干戈揖让,取之也殊功;鼎玉龟符,成之也一致。

这是认为禅让或革命易代,虽亦赖其“殊功”,而均成之于天意。凡此之类的看法,显然并未否定人事的重要,更无意否定易代必须顺天而应人的命题,而是由于易代的最终程序毕竟是要告天登位,其说明的是相比于人为努力和有时不免对立的民意,人们更愿把天象地兆之类所示天意,视为一种非造作而具有决定意义的存在。

魏晋以来禅代合法性论证所以尤重“顺天”的一面,还有一重背景是此期易代均在数朝并峙之时,也就不能不更加关注本朝为天命正统所归的唯一性,遂愈为着力于天意的证明,特别在意那些被公认为直示天意的天象。《宋书》卷二三《天文志一》曹魏文帝黄初六年纪事引《蜀纪》载明帝时事:

明帝问黄权曰:“天下鼎立,何地为正?”对曰:“当验天文。往荧惑守心,而文皇帝崩,吴、蜀无事,此其征也。”

其下文有曰:“案三国史并无荧惑守心之文,宜是入太微。”这条案语质疑了《蜀纪》所述天象,却还是说明鼎立之时当以天文定其正统的说法,在当时实已深入人心^④。《宋书》卷二四《天文志二》记东晋康帝建元元年之事:

岁星犯天关。安西将军庾翼与兄冰书曰:“岁星犯天关,占云:‘关梁当涸。’比来江东无他故,江道亦不艰难;而石虎频年再闭关,不通信使。此复是天公愤愤,无皁白之征也。”

又《魏书》卷一〇五之三《天象志三》明元帝泰常二年十二月“彗星入太微”条原注:

自晋灭之后,太微有变,多应魏国也。

这类记事,反映了时人面对日、月、太微、紫宫、天关等对应于王者及其政治的天象变化,是多么在意。这是因为它们早已是证明天命正统不可取代的证据,更是因为数朝并峙局面进一步强化了独占这种正统

① 参顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》,收入《古史辨》第五册,上海:上海古籍出版社,1982年;陈槃:《秦汉间之所谓符应论略》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第十六本,1947年;【日】安居香山:《纬书与中国神秘思想》第五章《中国“革命”的特点》,田人隆译,石家庄:河北人民出版社,1991年。

② 《文选》卷五三《论三·李萧远〈运命论〉》。李善注谓李萧远曹魏明帝时为寻阳县长,其“运”指五德之运,“命”指天命。

③ 《隶释》卷一九《魏公卿上尊号奏》载相国华歆、太尉贾诩、御史大夫王朗领衔劝进,其文有“陛下圣德,懿□两仪,皇符照晰,受命咸宜。且有熊之兴,地出大螭;夏后承统,木荣冬□,□□□□。方之今日,未足以喻”。《宋书》卷二《武帝纪中》载晋帝逊位,群臣劝进至于再三,“太史令骆达陈天文符瑞数十条,群臣又固请,王乃从之”。皆以天命符瑞为禅让登位的终极理由。

④ 《宋书》卷二四《天文志二》咸和六年十一月纪事:“荧惑守胃、昴。占曰:赵、魏有兵。八年七月,石勒死,石虎自立,多所残灭。是时虽勒、虎僭号,而其强弱常占于昴,不关太微紫宫也。”亦其例。

地位的重要性^①。《艺文类聚》卷五八《杂文部四·檄》引魏收《檄梁文》有曰:

夫辰象丽天,山岳镇地,方以类聚,物以群分。建之以邦国,树之以君长,日月于是莫贰,帝王所以总一。虽五运相推,百王革命,此道所以孰云能易?

从中不难体会,易代合法性论证所以要特别强调其“顺天”的一面,要害正在时人公认“日月莫贰”而“帝王总一”。在鼎峙局面下,各种因应着“革代更王”的天象灵征,实为其易代合乎天意和本朝独占正统地位的最佳证明,这自然会使人强调其易代的“顺天”、“因天”、“荷天”有了更大的必要和意义。

正是由于理论和实际的上述原因,导致了魏晋以来禅代合法性论证重视“顺天”甚于“应人”的某些现象,不少记载或言论甚至只提顺天而略云应人^②。但若据此断言其时“惟天是从”而忘却了顺天、应人不可或缺的易代合法性前提,那显然有失公允,不仅不符合把禅让和革命相关内涵嫁接为一所体现的政治理性,也有违当时仍多本乎圣贤所示天人关系的义理,坚持以人事来解释天命的基本倾向和事实。

如《三国志》卷二《文帝纪》裴注引《献帝传》载汉魏禅代之际太史丞许芝条上曹魏代汉之讖,侍中辛毗等奏引《易传》“观乎天文以察时变”等文而申论其义:

天文因人而变,至于河洛之书,著于《洪范》,则殷周效而用之矣。斯言,诚帝王之明符,天道之大要也。

其说仍秉持了“天意自我民意”的逻辑,而早被公认为揭示了天人关系之要的《尚书·洪范》之义,也正是为政合乎物理人情天即佑之,龟筮、征兆的吉凶常随民意而定这个传统。直至周隋禅代之际,《隋书》卷七八《庾季才传》载其精于天文灾异,曾为太史中大夫,撰《灵台秘苑》,杨坚为丞相后尝夜召季才问事:

问曰:“吾以庸虚,受兹顾命,天时人事,卿以为何如?”季才曰:“天道精微,难可意察,切以人事卜之,符兆已定。季才纵言不可,公岂复得为箕、颀之事乎?”

这是说天意终须以人事来说明和确定。诸如此类诠释天意的人本立场^③,与同期诸种强调天命的论点虽有矛盾,却毕竟仍有某种共同的基底^④。在当时的社会条件和天人关系认知框架下,易代之际参差百出而不免对立的人心所向,实际上只能借助于看似中立而征兆确切的天意来加以统一,因人而变的天文,要在指示一种根本的、无疑义的民意。^⑤

四 改制以明天道、人心及模式的演化

在禅代合法性论证时强调天命的论调,无疑从属于汉代思想界高涨起来的神学倾向^⑥。而这个持

① 《魏书》卷一〇五之四《天象志四》载武定八年三年甲午“四星聚焉。五月丙寅(辰),帝禅位于齐。是岁,西主大统十六年也。是时两主立,而东帝得全魏之墟,于天官为正。昔宋武北伐,四星聚奎;及西伐秦,四星聚井。四星聚参而勃海始霸;四星聚危而文宣受终。由是言之,帝王之业其有征矣”。亦然。

② 如《晋书》卷一九《礼志上》载魏明帝时公卿奏定七庙之制,称“文皇帝继天革命,应期受禅,为魏高祖”。《抱朴子外篇》卷三《仁明》有“应天革命,以其明也”之语。《文选》卷五三《陆机〈辨亡论〉》下篇有曰:“《易》曰:汤武革命顺乎天。或曰:乱不极则治不形。言帝王之因天时也。”《南齐书》卷三九《刘瓛传》:“太祖践阼,召瓛入华林园谈话,谓瓛曰:‘吾应天革命,物议以为何如?’”皆然。

③ 如《宋书》卷一六《礼志三》载孙权告天登位之文:“权生于东南,遭值期运,承乾秉戎,志在拯世,奉辞行罚,举足为民。君臣将相州郡百城执事之人,咸以为天意已去于汉……历数在躬,不得不受。”《抱朴子外篇》卷四八《诘鲍》述抱朴子论诸祥瑞:“至于扰龙驯凤,河图洛书,或麟衔甲负,或黄鱼波湧,或丹禽翔授,或回风三集,皆在有君之世,不出无王之时也。夫祥瑞之征,指发玄极,或以表革命之符,或以彰至治之盛。若令有君不合天意,彼嘉应之来,孰使之哉?”凡此皆以民意人事而定天意灵征,例不胜数。

④ 史载其例甚多,故学界亦有汉魏以来神学主义和理性主义孰占上风的分歧。参[日]安居香山、[日]中村璋八所辑《纬书集成》前附的吕宗力、栾保群:《〈纬书集成〉前言》,石家庄:河北人民出版社,1994年;孙英刚:《神文时代:讖纬、术数与中古政治研究》之《绪论》—《神文与人文》,上海:上海古籍出版社,2015年。

⑤ 《白虎通》卷八《三正》“论改朔之义”:“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。”即寓此义。另参江晓原:《天学真元》第二章《哲学基础:天人合一与天人感应》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年。

⑥ 参侯外庐等主编:《中国思想通史》第二卷《两汉思想》第三章《董仲舒公羊春秋学的中世纪神学正宗思想》、第七章《汉代白虎观宗教会议与神学思想》,北京:人民出版社,1957年;冯友兰:《中国哲学史新编》第三册第二十七章《董仲舒公羊学和中国封建社会上层建筑》,北京:人民出版社,1985年。

续高涨的过程,说到底已是居政治主导地位的儒学亟欲与阴阳五行宇宙论统一起来的反映,是儒学指导下的统治和社会整合获得巨大成功,遂使士人主流坚信其基本准则上合天心而为宇宙至理的结果。故当时的主要神化对象,是以尧舜禹汤文武以及周孔等古王先圣构成的神谱,并把圣贤所示伦理准则上升为天道。这种不同于欧洲中世纪的神学主义,自须遵循圣贤所示传统,秉持人可感天而天佑良政的天人关系架构,致力于使宇宙和社会的终极真理发挥合一而非二元的作用,以适应和巩固政治和社会体制的一元化架构。在如此根深蒂固的一元化坚持之中,所谓天命绝非是脱离人事的独立意志,而更像是一种特殊的民意刻度,是以人事是否上通圣贤之道为转移,其征兆亦是经历代验证筛选而更为确切的终极指示^①,遂得在易代合法性论证和大位授受时起到一锤定音的决定作用。

正因如此,汉魏以来符命图讖之说虽然盛行,但仍确认了民意基础对王朝存在和更替的不可或缺,事实上也一直都在禅代必须顺天应人的前提下,展开如何集中代表民意以获天命的探索。《艺文类聚》卷一〇《符命部·符命》引曹魏傅遐《皇初颂》赞美曹魏代汉:

昔九代之革命,咸受天之休祥;匪至德其焉昭,匪至仁其焉章?懿大魏之圣后,固上天之所兴……摭皇象以阐化,顺帝则以播音,遵阳春以行施,揆四时以立信,运聪明以举善,宣柔惠以养人。於赫我后,迈德如神,化不期月,令不浹辰。于是天地休豫,灵祇欢欣,嘉瑞云集,四灵允臻。

这是确认惟仁德可以受天眷命,魏主正是以一系列仁政而使祥瑞并臻、天命嘉许的;尤其“摭皇象以阐化”以下数句所述,其语皆从《洪范》之政化出,实与上引辛毗据以强调的天道之要相互呼应。其所代表的观点,显然是在禅代合法性论证如何统一天意与人心的难题面前,着力强调了良法善政足以“勾通”天人和证明天意的重大作用。也就是说,灵征图讖、劝让文书之类对证明禅代顺天而应人固甚必要,却仍须以儒经所示天佑良政的大义为其根基方得其实。在古圣王及其治道已被神化的前提下,合乎其道的政教举措,实为代表民意和落实天命的根本途径。

这种以特定政教举措来集中表达民意以证天命的理路,亦上承汉儒及王莽改制之意发展而来^②,在民意难定以至于天心莫测的困境下,循此理路统一对此作出证明,较之本属象征又易于流向二元论和泛滥失信的灵征图讖、谣谚劝让之类^③,正是一条重要而可行的路径。但易代既须由禅让完成,制度改作就不能不受其尤重因循之义的制约,这一矛盾在汉魏禅代论证其顺天应人时即已暴露。《宋书》卷一四《礼志一》载曹魏代汉时议定正朔服色之事:

尚书令桓阶等奏:“……今新建皇统,宜稽古典先代,以从天命;而告朔牺牲,壹皆不改,非所以明革命之义也。”诏曰:“服色如所奏,其余宜如虞承唐,但腊日用丑耳,此亦圣人之制也。”

桓阶等所奏,取据的是三统论概括的汤武革命易代改制之理,认为革命易代本须改作制度与民更始,否则即难证明其顺天而应人。魏文帝最终诏定宜遵尧舜禅让故事^④,故不改正朔,服色等制则依本朝

① 唐前期成书的《开元占经》中记有大量天象及地上、人间征兆的占验之辞,这类占书摘编的是经传注疏及星经、史籍所记的权威性成例,其中不少都表明先秦以来对同类征兆的占验是一脉相承非可曲解的。

② 如董仲舒《春秋繁露》卷七《三代改制质文》即述其理,《白虎通》卷八《三正》继此发挥。王莽的相关举措见《汉书》卷九九中《王莽传中》。又《文选》卷四八《符命》杨子云《剧秦美新论》赞美新朝的改制举措合乎古圣王治道而“天人之事盛矣,鬼神之望允塞”。亦抒此理,魏晋以来已对这类举措作了简化。

③ 参钟肇鹏:《讖纬论略》第一章《讖纬的起源和形成》(二)《讖纬的定型和兴衰》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年;吕宗力:《汉代的谣言》之《绪言》,杭州:浙江大学出版社,2011年。

④ 所谓“虞、夏故事”不改正朔,指《尚书·尧典》述舜“正月上日,受终于文祖”及《大禹谟》述禹“正月朔旦,受命于神宗,率百官若帝之初”。其“正月上日”及“正月朔旦”皆用尧、舜之历而不改正朔,“若帝之初”更明确舜禹禅让一如尧舜禅让不失旧物。又所谓“腊日用丑”或“腊以丑”,指以丑日腊祭,魏文帝定未祖丑腊,称其“亦圣人之制也”,其事可参《初学记》卷四《岁时部》下《腊第十三》引《魏名臣奏》及《通典》卷四四《礼四·大蜡》载黄初元年高堂隆等议腊用之事。

行次加以调整^①。需要指出的是,“正朔”即官颁历法按天地宇宙之理确定的岁首朔日,不仅是王朝与天命相通的象征,更在历法起点上决定了因时施政的“月令”,关系到各种朝政、典礼的构成和展开^②。是故“禅让革命”而不改正朔,也就是要尽可能保持制度的稳定,所体现的正是这一易代模式对禅让与革命内涵的折衷。但争论显然并未结束,七年以后魏明帝登位,受命易代必改正朔的议论又高涨了起来,其原因还是要以特定改制活动来完成本朝为天命人心所归的证明。《宋书·礼志一》载当时明帝下诏:

自五帝三王以下,或父子相继,同体异德;或纳大麓,受终文祖;或寻干戈,从天行诛。虽遭遇异时,步骤不同,然未有不改正朔,用服色,表明文物,以章受命之符也。由此言之,何必以不改为是邪?

当时预议的侍中高堂隆,亦以为自古以来禅让或革命,皆须改正朔而易诸制度,“所以明天道,定民心也。”^③其事因缪袭、王肃等仍持异议而被搁置,十年以后明帝方断然诏改正朔,行《景初历》,“以建丑之月为正”,易诸服色时令,至齐王芳登位后又复其旧。

这一波折表明,以“禅让革命”的模式易代,改正朔这种极富象征意义的制度革新举措,势须受到禅让之义的制约;但“圣人之制”上通天意而下合民心既得公认,以相应的改制举措来完成易代合法性论证的倾向,也就还在不断滋长并影响决策。《宋书·礼志一》又载:

晋武帝泰始二年九月,群公奏:“唐尧、舜、禹不以易祚改制,至于汤、武,各推行数……今大晋继三皇之踪,踵舜、禹之迹,应天从民,受禅有魏,宜一用前代正朔、服色,皆如有虞遵唐故事,于义为弘。”奏可。孙盛曰:“仍旧,非也。且晋为金行,服色尚赤,考之天道,其违甚矣。”

群公既奏不改正朔、服色“于义为弘”,说明当时于此仍多异议而各有理据^④,以制度更作证明易代合乎天意人心的讨论在禅代以后仍在持续,这正是魏明帝改制波折所示思想脉络的再现,说明改制以证禅代顺天而应人的倾向仍在发展。尤其上引文中东晋史臣孙盛论其泥古因循之弊,凿凿言其行次既改而服色仍旧甚悖天道,足见必要的制度更作已愈被视为天经地义,服色以外的其他制度亦可类推。值得注意的是晋武帝当年即已对其过重因循之失作了反省和调整,《晋书》卷一九《礼志上》:

泰始二年正月诏:“有司前奏郊祀权用魏祀,朕不虑改作之难,令便为永制,众议纷互,遂不时定,不得以时供飧神祇,配以祖考。旦夕难企,贬食忘安,其便郊祀。”时群臣又议,五帝即天也,王气时异,故殊其号,虽名有五,其实一神。明堂南郊,宜除五帝之坐;五郊改五精之号,皆同称昊天上帝,各设一坐而已。地郊又除先后配祀。帝悉从之。^⑤

这也表明当时与不改正朔相应的,是一系列制度的因循,郊祀制度的这些调整则因关系到地位最崇的天

① 《宋书》卷一四《礼志一》:“魏文帝虽受禅于汉,而以夏数为得天,故黄初元年诏曰:……朕承唐、虞之美,至于正朔,当依虞、夏故事。若殊徽号、异器械、制礼乐、易服色、用牲币,自当随土德之数。每四时之季月,服黄十八日,腊以丑,牲用白,其饰节旄,自当赤,但节幡黄耳。其余郊祀天地、朝会四时之服,宜如汉制。宗庙所服,一如周礼。”

② 王莽对此已甚为注意,近年公布的悬泉置壁书《使者和中所督察诏书四时月令五十条》,即于元始五年刘歆定毕《三统历》后,由王莽奏请太皇太后颁行全国,其事与当时起明堂、辟雍、灵台及刘歆定律历等事相互关联。又《礼记注疏》(《十三经注疏》本)卷一四《月令第六》孔疏引《郑目录》云:“名为‘月令’者,以其纪十二月政之所行也。”《柳河东集》卷三《论·时令论》通篇以“政令之作,有俟时而行之者,有不俟时而行之者”立意,其开篇谓:“《吕氏春秋》十二纪,汉儒论以为月令,措诸礼,以为大法焉。”也指出了汉代以来以《月令》为大法的传统。唐宋几次为《月令》重新作注,仍有改制变法的寓意。

③ 《三国志》卷二五《魏书·高堂隆传》载其当时以为“改正朔,易服色,殊徽号,异器械,自古帝王所以神明其政,变民耳目”。其旨显然本乎前引《白虎通·三政》“论改朔之义”所说,其义即改制固上应天命亦下合人心。

④ 《通典》卷五五《礼十五·历代所尚》载西晋初年议正朔服色:“散骑常侍傅玄上议:‘帝王受命,应历禅代,则不改正朔;遭变征伐,则改之。舜正月上日受终于文祖,无改正之文,唐、虞正朔皆同,明矣。至殷周革命乃改。魏受汉禅,亦已不改,至于服色,皆从其本,唯节幡用黄。大晋以金德王天下,顺五行三统之序矣。’诏从之。由是正朔服色,并依前代。”《通典》保存的这段记载亦反映了当时的争论,且可见其的确是围绕禅让和革命之义的裁剪嫁接而展开的。

⑤ 《宋书》卷一六《礼志三》载其文字略有出入。

地神祇而首当其冲,尽管其同时也受到了王肃所释祭天之义的影响^①,却也可见孙盛所述行次与服色等制须相协调方符天道,早在此时就已有了教训。

事实上,即便是不改正朔这个集中代表禅让之义的定式,也还可用历法的更名或修订为之变通,以示天命已随易代而改。像曹魏禅汉固然循用了东汉《乾象历》而不改正朔,但文帝黄初年间命高堂隆“详议历数,更有改革”,并由太史丞韩翊制订《黄初历》付诸校验,即可视为明帝改正朔而行《景初历》的前声。至晋武帝禅代后,更直接把《景初历》易名《泰始历》,可谓实不改正朔而名已改之^②。其后禅代之朝亦多循此而为,或改历名而岁首月建略同,或不久即议改订历法^③。而这无疑表明,改制较之因循更足证实易代为天命人心所向的看法实为大势所趋,遂使禅代不改正朔的做法仅具一时以应唐虞故事的象征意义,至新历颁行即告终结。

除此之外,南北朝以来凡诸彰显天命改易的服色、礼乐等制,渐多例随本朝行次而加调整,以往在禅代之前展开的改制活动往往被移至其后,新帝登位而改制的进程和幅度则逐渐拉长、扩大。《隋书》卷一六《律历志上》载南北朝后期声律沿革:

梁初,因晋、宋及齐,无所改制。其后武帝作《钟律纬》,论前代得失,其略云:“……且夫验声改政,则五音六律,非可差舛。工守其音,儒执其文,历年永久,隔而不通。无论乐奏,求之多缺,假使具存,亦不可用。周颂汉歌,各叙功德,岂容复施后王,以滥名实?今率详论,以言所见,并诏百司,以求厥中。”

其事虽因侯景之乱爆发而未成,但梁武帝强调以往律吕因循之失和后王“验声改政”的必要,正是上承汉儒所阐五音六律上通天道之理^④,以此为易代在位者是否顺应天意民心而名实相副的一个标志。在当时的知识系统中,律吕与历法、月令皆与天地气运相连而原理相通,又是确定度量衡制的重要标准,对其整顿与改正朔同样属于制度牵动面极广的举措。故隋志后文载北齐、周、隋皆于禅代之际详正音律,不仅是要以变更律吕来上通天道而下达民心,更说明了其改制幅度的进一步加大。之所以南北朝前期制度更多因循而后期则较多改作,且从礼制、法制到官制等基本政教制度大略皆然^⑤,除问题本需有积累和解决的过程外,这种以系统改制为禅代顺天应人的重要论证路径,其事且可延至新主登位后持续进行的发展势头,也是一个重要的原因。

当然易代完成而新帝登位,总要推出若干除旧布新、兴利去害的更张举措,以示本朝的上通天命和与民更始。这固然早已是秦汉王朝的常例,但在魏晋以来禅让革命的模式中,各种更张改制活动显然已有了共同的基调和动向^⑥,总的是更为自觉地以比附古圣王所为的政教举措来证成其禅代的顺天而应人,而禅让因循之义对此的制约又总是被革命改制的必要冲破。

① 参《隋书》卷六《礼仪志一》载郑玄、王肃之学释“天”释“帝”之异。

② 二事并见《晋书》卷一七《律历志中》。其载西晋改定历名:“泰始元年,因魏之《景初历》,改名《泰始历》。”《宋书》卷一二《律历志中》则载是年改定祖、腊祭日,“改《景初历》为《泰始历》”。据诸处所载魏明帝行《景初历》以建丑之月为正,帝崩后复用夏正而晋初不改正朔,当时改其历名当不涉岁首月建之改,只有取仿古圣王明历授时的易代象征意义。

③ 如刘宋禅晋不改正朔,至文帝改行《元嘉历》,孝武帝时又改行《大明历》而多所调整;萧齐禅宋又改《元嘉历》名《建元历》而循其岁首月建,萧梁、北齐、北周则在禅代之后定历,皆因众说纷纭而拖沓未成,即有成而颁行者,亦与旧历大同小异。见《宋书》卷一二《律历志中》、《隋书》卷一七《律历志中》。

④ 见《汉书》卷二一上《律历志上》据刘歆《钟律书》所论。

⑤ 如礼典的制定,即应以萧梁、北齐划出前后阶段,隋礼即本梁、齐新礼而来。参梁满仓:《魏晋南北朝五礼制度考论》第三章《五礼制度化的过程原因及意义》第二节《五礼制度发展的三个阶段》,北京:社会科学文献出版社,2009年。此期律令制定和完善的阶段性大略与之相应,参楼劲:《魏晋南北朝隋唐立法与法律体系》第十二章《中古“制定法运动”与“法律儒家化”进程》第二节《“儒家化进程”与魏晋以来的“制定法运动”》五《修礼典与定律令的相互驱动》,北京:中国社会科学出版社,2014年。官制的修订则与律令相连,《隋书》卷二六《百官志》总序勾勒魏晋至隋官制沿革尤重因循,却特别强调了萧梁、北周及隋的改作。

⑥ 如《梁书》卷二《武帝纪中》载其告天登位后,还驾太极前殿下诏大赦除旧布新,开头即称“五精递袭,皇王所以受命;四海乐推,殷周所以改物。虽禅代相舛,遭会异时,而微明递用,其流远矣。莫不振民育德,光被黎元”云云。即把这类举措视为禅让革命的题中之义,《乐府诗集》卷五一《清商曲辞·梁雅歌五首》之《应王受图曲》:“应王受图,荷天革命,乐曰功成,礼云治定。”亦抒此义。魏晋以来禅代后例行大赦,内容包括蠲放官户,听还流徙,恤刑厚俗,荐贤求言之类,史载不一而足而基调类皆如此,文繁不引。

还须一提的是南北朝后期这种趋势的加速,也受到了其他一些因素的催动。像北朝后期禅代前后的改制倾向,即有上承北魏尤其是孝文帝以来改革的成分;而南朝后期的制度举措,也有北朝托古改制的压力在起作用。但若考虑北族政权因其自身特点向有标榜革命改制的传统^①,其制度变革着眼的也都是顺天而应人这个王朝合法性论证的基点,那就应当认为,无论其变革以明正统,还是禅代而多改制,归根到底也仍处于魏晋以来确认的禅让、革命“其揆一也”的思想笼罩之下。直到隋、唐禅代,虽仍一时不改正朔却皆先修历法^②,其他凡服色、音律、度量衡及礼、法诸制,则多比附古圣王所为而于当年下诏修订。可见全面系统的政教更张举措,至此确已被公认为禅代合法性证明所必须,同时这也表明,面对民意难定而天命莫测的困境,在更为可信地证明禅代顺天而应人的讨论和探索中,魏晋至隋唐禅让革命模式演化的内在思想脉络,实际上是从偏于禅让因循逐渐转到了较重革命改制之义的方向,而北族革命和北朝改革传统的汇入其间与之共鸣,则显著地强化了这个总的趋势,又揭开了唐以来这一模式进一步调整变迁的序幕。^③

(责任编辑 孔令琴)

① 《魏书》卷二《太祖纪》载皇始二年八月伐燕遇疫,九月晁崇称甲子进兵不吉,帝诘以“纣以甲子亡,周武不以甲子胜乎?”是其亦自比武王革命。同书卷一〇八之三《礼志三》载安定王休等与孝文帝争文明太后之服期,休表有曰:“自皇代革命,多历年祀,四祖三宗,相继纂业,上承数代之故实,俯副兆民之企望,岂伊不怀,理宜然也。”此“皇代”指本朝、国朝,亦即北魏,是孝文帝时仍以本朝建立为革命易代。同书卷一九中《景穆十二王传中·任城王云传》附《元澄传》载孝文帝欲迁都而卜,其兆遇《革》,帝称:“此是汤武革命,顺天应人之卦也。”群臣因其为易代之征而不敢言,元澄力陈其不可比附汤武易代而可据以南征,帝又以革卦亦寓革政之义坚持己意。孝文帝不惮于革命、革政的心态,仍与北魏建立以来的传统相关。

② 《隋书》卷一七《律历志中》载隋文帝欲行禅代时即命道士张宾等修订历法,开皇四年二月颁行,即《开皇历》。《旧唐书》卷一《高祖纪》载李渊登位于戊寅年五月甲子,十月癸巳,“诏行傅仁均所造《戊寅历》”。是当时禅代已例修新历,唐则于当年即颁新历。至于五代,《旧五代史》卷一四〇《历志》载各朝多于禅代之年修订历法。《五代会要》卷一〇《历》载周显德三年八月宰相王朴奏:“臣闻圣人之作也,在乎知天人之变者也……夫为国家者,履端立极,必体其元;布政考绩,必因其岁;礼动乐举,必正其朔;三农百工,必授其时;五刑九伐,必顺其气;庶政有为,必从其日月;六籍宗之为大典,百王执之为要道。是以圣人受命,必治历数,故得五纪有常度,庶征有常应,正朔行之于天下也。”所述即为唐以来的共识。

③ 《大唐创业起居注》卷下记义宁二年三月少帝欲行禅让,李渊以为魏晋以来的禅让革命“虽欲已同于舜,不觉禅者非尧;贬德于唐虞,见过于汤武。岂不悖哉”。是其确曾犹豫于禅让,故其后来虽仍用之而略变其体。《旧唐书》卷一《高祖纪》载隋恭帝禅位诏已不像魏晋以来这类策书例有禅位于新主的诚勉之文,又载李渊在隋帝逊位后再由群臣劝进而择日登位。即其体现,而其背景则是李渊自以其事类于汉高而上比武王,其登位后改年号为“武德”,亦所以标榜其虽行禅让而实为革命易代。