

【哲学研究】

《尚书·洪范》的道统观和王道思想

陈 徽

摘要:《洪范》总结了西周以前的治世理念和政治智慧,开启、影响了此后中国传统政治的基本精神。它既开儒家的道统观念之源,也初步确立了道统与治统之别,并试图以道统来统摄治统。这一思想高扬了道的至上性,消解了君权的神圣性,激励着后世儒家“弘道”“践道”的价值追求和独立思考的精神。同时,《洪范》所论“九畴”内涵丰富,各有侧重,关系密切,互为呼应,且诸畴因“皇极”之“建用”而汇聚、贯通为一体。借助“九畴”之说,《洪范》构建了一个寓意丰富、体系宏大的政治哲学体系,展现了先民深厚的生存智慧和深刻的治世理念。而在关于王道理想的构建中,《洪范》对于君道的阐释与发挥尤为令人深思:君极之立与否,实际上构成了其能否召唤、凝聚天下人心以及王道能否得立的关键性因素。

关键词:《洪范》;道统;九畴;王道;皇极

中图分类号:B22

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2021)01-0107-10

《洪范》是《尚书》最重要的一篇,它既总结了西周以前的治世理念和政治智慧,又开启、影响了此后中国传统政治的基本精神。对于儒家来说,《洪范》的影响尤为深远,如前者的道统意识、天人观念以及王道理想等无不深烙着后者的思想印痕。《洪范》虽曰“九畴”,实则是以王道思想为指归而展开的。作为全篇文字的纲领,王道思想统贯各畴,亦衔接各畴,赋予各畴以生命,融汇各畴为整体。相应地,各畴亦以其丰富的内涵与密切的关系,支撑、充实了王道思想之立及其展开。

一、箕子陈道与儒家道统观念

观《洪范》之文,庶几皆为箕子向武王陈道之说。唯开篇36字简略地点出了此篇产生的时间与缘由,其曰:

惟十有三祀,王访于箕子。王乃言曰:“呜呼!箕子。惟天阴鹭下民,相协厥居,我不知其彝伦攸叙。”

《史记·周本纪》记云:“武王已克殷,后二年,问箕子殷所以亡。箕子不忍言殷恶,以存亡国宣告。

武王亦丑,故问以天道。”皮锡瑞认为:史迁此处乃是用孔安国古文说,其所谓“文王受命七年而崩,武王蒙文王受命之年,再期观兵为九年,又二年伐纣为十一年,克殷后二年为十三祀”,与伏生《尚书大传》所论“无不合”。二者的不同在于:“史公以为陈《鸿^①范》后乃封朝鲜,与伏生以为封朝鲜来朝乃陈《鸿范》说异。”^②据此,西汉《尚书》学今古文两大宗皆谓“十有三祀”指周文王受命称王的第十三年,亦即周武王克殷后的第二年。其后,刘歆以为文王受命九年而崩,晚于上说二年,则所谓“十有三祀”便为武王克殷之当年。而伪《孔传》因之,遂致孔颖达有“(箕子)受封乃朝,不得仍在十三祀”^③之疑。

其实,武王克商之际,天下尚未安定。无论是时势抑或是心境,皆不容其就天下之治从容“访问”箕子,故刘歆与伪《孔传》之说显非。待天下大定,兵戈休止,如何治理天下便成为武王面临的首要问题,由是有“访问”箕子之为。据上引《周本纪》,其先,武王只是欲问箕子“殷所以亡”。此问不仅似含得色^④,且颇有彰显殷恶之嫌,故箕子为旧君(即纣王)讳,不忍言。武王亦因而有惭意^⑤,而改问以天

收稿日期:2020-07-06

作者简介:陈徽,男,同济大学哲学系教授,博士生导师,哲学博士(上海 200092)。

道。上举《洪范》所谓“惟天阴鹭下民，相协厥居，我不知其彝伦攸叙”，即为武王之问的具体内容。尽管关于何谓“阴鹭”，先儒有“阴定”（如史迁、王肃、颜师古等）与“覆生（即曾运乾所谓‘繁殖’）”（如高诱）等诠释之异，以及对于“天阴鹭下民，相协厥居”之释，其间亦有“维天阴定下民，相和其居”（史迁说。此“相”言天之“相”）与“言天覆下民，王者当助天居”（应劭说。此“相”言王之“相”）之别，然关于“彝伦攸叙”，诸家的理解却并无不同，即皆取以常理（或常道）次序万民之义。^⑥这意味着：武王“访问”箕子所欲明之“天道”，即是如何顺应上天的“好生之德”以平治天下之理。对于武王之问，箕子答曰：

我闻在昔，鯀陞洪水，汨陈其五行。帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。鯀则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。

“洪范”者，大法之谓也，亦即治世的根本法度，故伏生《大传》云：“《鸿范》可以观度。”^⑦这一法度主要表现为九个方面，是曰“九畴”。据箕子所言，“洪范九畴”乃禹受之于天。此说似显神秘或荒诞，实则既是昭彰“洪范九畴”为天道的体现，亦是赞美禹能敬奉天道、顺应事物之性（按：相对于鯀之“汨陈其五行”），从而取得平治水土的大功德。

《史记·宋微子世家》记云：“箕子者，纣亲戚也……纣为淫泆，箕子谏，不听……乃被发详狂而为奴。”司马贞《索隐》曰：“马融、王肃以箕子为纣之诸父。服虔、杜预以为纣之庶兄。”^⑧则其乃殷之宗室。箕子为殷末诸贤之一，《汉书·五行志》谓其尝为“父师”。颜师古云：“父师，即太师，殷之三公也。箕子，纣之诸父而为太师，故曰父师。”^⑨又，蔡沈曰：“意《洪范》发之于禹，箕子推衍增益以成篇欤？”^⑩蔡氏所谓“箕子推衍增益以成篇”者，义为今《尚书·洪范》篇非禹之所得《洪范》，后者实则仅为前者中自“初一日五行”至“次九日向用五福、威用六极”区区 65 字（按：全文详见下引）。而箕子向武王所陈者，除了禹之所得《洪范》，亦含有对于其中每畴的详细疏解，此即为《尚书》之《洪范》篇。郑玄注《大传》云：“初禹治水，得神龟负文于洛，于以尽得天人阴阳之用。”^⑪则以禹之所得《洪范》，本即为《洛书》。《汉书·叙传》又云：“《河图》命庖，《洛书》赐禹。八卦成列，九畴道叙。”则谓《洪范》即《洛书》，而八卦亦即《河图》。此说非为寡论，乃汉儒之

通见，故皮锡瑞说：“以《洪范》即《洛书》，两汉今古文说无异（引按：此仅是就《洪范》与《洛书》的关系而言）。”^⑫对于上述诸典籍之间的关系及其传承之状，《汉书·五行志》曰：

《易》曰：“天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”刘歆以为虞羲氏继天而王，受《河图》，则而画之，八卦是也；禹治洪水，赐《洛书》，法而陈之，《洪范》是也。圣人行其道而宝其真。降及于殷，箕子在父师位而典之。周既克殷，以箕子归，武王亲虚己而问焉……此武王问《洛书》于箕子，箕子对禹得《洛书》之意也。

“初一日五行；次二曰羞用五事；次三日农用八政；次四曰时用五纪；次五日建用皇极；次六曰艾用三德，次七曰明用稽疑；次八曰念用庶征；次九日向用五福、畏用六极。”凡此六十五字，皆《洛书》本文，所谓天乃锡禹大法九章、常事所次者也。以为《河图》《洛书》相为经纬，八卦、九章相为表里。昔殷道弛，文王演《周易》；周道敝，孔子述《春秋》。

《河图》《洛书》之说本上古传闻，以八卦本于《河图》、《洪范》本于《洛书》，似亦显得附会与荒诞。然不仅汉儒皆持此说，后儒大多信之。^⑬之所以如此，乃因为诸儒皆信《易》与《洪范》蕴含、承载了阴阳变化之机与人事当行之法，是窥察、践履天之道不可或缺的凭借，故宝而重之，且推而神之，以接续《河》《洛》。故《五行志》又曰：“则《乾》《坤》之阴阳，效《洪范》之咎征，天人之道粲然著矣。”王船山也指出：

是故《易》，吉凶悔吝之几也；畴，善恶得失之为也^⑭。《易》以知天，畴以尽人，而天人之事备矣。河出图，洛出书，天垂法以前圣人之用。天无殊象，而图、书有异数，则或以纪天道之固然，或以效人事之当修，或以彰体之可用，或以示用之合体。故《易》与鬼谋，而畴代天功，圣人之所不能违矣。^⑮

然而，箕子本为人臣，其何以能“得”此承载治世大法的《洪范》？而武王尽管翦殷成功，作为天命所归者，其何以又“未得”此大法，而须“访问”箕子以求之？在二者的“得”与“不得”、“访问”与“陈道”之间，其中又蕴含着何种深意？对此，或许当以儒家视野里的道统论以明之。

儒家的道统之说首发于朱子。在《中庸章句序》中,朱子详述了自己心目中的儒家道统观:“《中庸》何为而作也?子思子忧道学之失其传而作也。盖自上古圣神继天立极,而道统之传有自来矣。”^{①⑥}据朱子所论,道统的产生及其延续至少应具备两个条件:一曰有道可传。在朱子,中庸之道可上接于尧之“允执厥中”之法。二曰有着明确的传承谱系。在朱子,从尧、舜、禹、汤、文、武、周公、召公等以至孔子、颜回、曾子、子思和孟子,便构成了先秦儒家道统的传承谱系。孟子死后,儒家道统“遂失其传”。然赖《中庸》之书,此统之传又由二程子得以接续。^{①⑦}其实,关于先秦儒家的道统谱系,韩愈已尝论及,只不过昌黎尚未说出“道统”一词耳。如其曰:

夫所谓先王之教者,何也?博爱之谓仁;行而宜之之谓义;由是而之焉之谓道;足夫己,无待于外之谓德……曰:斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公以是传之孔子,孔子传之孟轲。轲之死,不得其传焉。^{①⑧}

又,《汉书·董仲舒传》载董子曰:“道之大原出于天,天不变,道亦不变。是以禹继舜,舜继尧,三圣相受而守一道。”则董子在此亦有言及道统之义。进而言之,道统意识在孔子那里已有所表现。《论语·尧曰》记云:“尧曰:‘咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。’舜亦以命禹。”《论语·子罕》曰:“文王既没,文不在兹乎?”夫子所言之“文”,亦含道意。孟子接夫子之绪,念念不忘尧舜之道,《孟子·尽心下》曰:“由尧、舜至于汤,五百有余岁。若禹、皋陶则见而知之,若汤则闻而知之。由汤至于文王,五百有余岁。若伊尹、莱朱则见而知之,若文王则闻而知之。由文王至于孔子,五百有余岁。若大公望、散宜生则见而知之,若孔子则闻而知之。由孔子而来至于今,百有余岁,去圣人之世,若此其未远也。近圣人之居,若此其甚也。然而无有乎尔,则亦无有乎尔。”则关于儒家道统传承谱系的思想,在孟子那里已呼之欲出。上述诸儒论说儒家道统时虽未言及箕子,然箕子既能以《洪范》篇陈于武王,且以之上接禹之《洪范》乃至《洛书》,其自亦为儒家道统传承谱系中的重要人物(按:六经皆由孔子手订,自然反映了儒家的基本观念)。

道统观念体现了儒家在思想文化上自我认同的

自觉性与自信性,蕴含着深刻的历史意识,是保持其自身凝聚性与稳定性的精神依据。不仅如此,王船山曰:“君天下者,道也,非势也。”^{①⑨}人主之所以能君临天下,享威望之极,究其根本,不是他所处的势位使然,而是因为持身奉道且行之于天下。人主唯有践道而行,助天化育,方得感召天下。诚如《孟子·滕文公下》所说:“苟行王政,四海之内皆举首而望之,欲以为君。”否则,若仗仗威势肆意妄为,其不仅会丧失势位,甚而有身死国灭之灾。相应地,孟子便认为汤武“革命”非为“臣弑君”,而是“诛一夫”。《孟子·梁惠王下》曰:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”船山进而对道统与治统之别作了清晰的界定:“天下所极重而不可窃者二:天子之位也,是谓治统;圣人之教也,是谓道统。”^{②⑩}上引诸儒之说以及武王“访问”、箕子“陈道”之事表明:在传统儒家的思想视野里,道统与治统并非是本然合一的。人主处天子之位(主治统),并非就意味着他在道统的谱系中当然地享有“一席之地”。尧舜之所以为尧舜,乃在于其行契于圣人之教,其治合于圣人之道,从而王圣为一、君师一体。相反,桀纣之所以为桀纣,亦在于其徒处天子之位,其行、其治皆悖于圣人之教与道,乃至治统断绝。虽然,道仍不亡,道统犹续(如殷纣虽灭,而箕子犹可为武王陈《洪范》)。故船山又说:“儒者之统与帝王之统并行于天下,而互为兴替。其合也,天下以道而治,道以天子而明;及其衰,而帝王之统绝,儒者犹保其道以孤行而无所待。以人存道,而道可不亡。”^{②⑪}因此,在儒家看来,道统高于且当统摄治统。这一立场显然不同于法家的治世主张(如《韩非子·五蠹》曰:“明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师。”),它既消解了君权的神圣性,又具有抑制专制独裁的重要意义。同时,这种对于道统的推崇也高扬了道的至上性,激励了后世儒家“弘道”“践道”的价值追求和独立思考的精神。《论语·里仁》曰:“朝闻道,夕死可矣。”《孟子·尽心上》云:“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道。”《荀子·子道》也强调:“从道不从君,从义不从父,人之大行也。”诸儒之所以能发此言、践此行,可谓由来有自。

由是,武王“访问”箕子之事便颇具深意:就武王来说,其能接续文王之“命”,勤政爱民,以致天下归附,终得克殷,定鼎于周。其于天下初定即“访

问”箕子,既昭重贤之意,亦彰敬奉先王之道之心(此可谓以治统顺应道统)。对于箕子而言,其作为故朝之臣而武王来“访”,既表明其贤而能存道,从而“道不可亡”,亦有尊其身以隆道之义(此可谓以道统摄治统)。

二、“九畴”及其关系

作为治世大法,《洪范》何以表现为“九畴”?对此,诸儒仍多结合其与《洛书》的关系进行解释。如上引刘歆、班固、蔡沈等皆谓《洛书》本文(即下引 65 字)记载了禹得天赐大法,共九章(即《五行志》曰:“天乃锡禹大法九章。”),故曰“九畴”。伪《孔传》则曰:“天与禹洛出书,神龟负文而出,列于背,有数至于九。禹遂因而第之,以成九类,常道所以次序。”^②此说似与上说有别:上说曰《洪范》“九畴”乃天之明授;此说则谓“九畴”实乃禹因龟背所列之“文”“数(‘至于九’)”“第之”而成,如此,则“神龟”所负之“文”乃指“花纹”或“斑纹”,且“数”亦谓“数象”。否则,“禹遂因而第之,以成九类”便成赘文。伪《孔传》之所以有此说,是因为世传《洛书》往往表现为一个数列之“象”。其图如下:

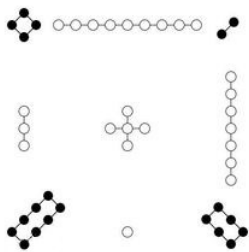


图 1 《洛书》图(按:此图的四方为:上南下北,左东右西)

朱子曰:“《洛书》九数而五居中,《洪范》九畴而皇极居五。”^③又,船山云:“九畴之则,《洛书》也。取象有位,推行有序,成章有合,相得有当……《洛书》之遗画犹存,《洪范》之明征具在。”“夫中五者居龟背隆起之位,天之阴鹭所以起元后之功用。”^④则二说似亦同伪《孔传》。然而,江永指出:

《洛书》九数,有一定之方位。《洪范》五行居一,皇极居五,似有合矣。然三八政何以居东?七稽疑何以居西?九五福、六极何以居南?二五事、六三德何以居西南、西北?四五纪、八庶征何以居东南、东北?九畴之次第虽可臆推,《洛书》之方位则难强解。^⑤

江说颇辨。则以“九畴”之数推源于《洛书》,实

为勉强。近儒唐文治又有“禹之用九”乃“出于理数之自然”之论,其曰:

乾元用九,畴元用九。盖太极元气,函三为一,参三为九。以阳兼阴,理数运行乎其中,而天下大治。禹之用九也,非必法《易》也,出于理数之自然也。其施诸水土者,曰“九州攸同”也、“九山刊旅”也、“九川涤源”也、“九泽既陂”也(引按:此引《禹贡》文);其措诸政治者,曰“九功惟叙”也、“九叙惟歌”也(引按:此引伪《大禹谟》文)。而其大要,则在天锡之“九畴”。畴者,类也。九畴者,分类之学也。分类精而措施当,措施当而天下平矣。^⑥

唐氏引伪《大禹谟》诸“九”之说以伸其论,似有不审。不过,《尚书》确实喜言“九”之数,如除上引唐说所举《禹贡》之文外,《尧典》有曰“以亲九族”,《皋陶谟》有曰“惇叙九族”“行有九德”“九德咸事”,而《益稷》曰“予决九川”“箫韶九成”等。又,《舜典》言考绩黜陟,曰:“三载考绩,三考,黜陟幽明,庶绩咸熙。”“三考”者,亦以“九”终。然唐氏以为“九畴”之数“出于理数之自然也”,其意似亦未尽。

《易纬·乾凿度》曰:“易变而为一,一变而为七,七变而为九。九者,气变之究也,乃复变而为二。”^⑦“究”有终义,亦有成、极之义。崔憬云:“《说文》曰‘阳,九之变也’,故云‘九者,老阳之数’。”^⑧所谓“老”者,与终、成义通。而细审《尚书》以上诸篇所言诸“九”之事,似皆含有功成事就或德备之趣。故“九”作为数,当有终、成、极等义。《洪范》“九畴”之“九”,应该也有此义。一方面,“九畴”作为治世大法,乃禹受之于天,是天道的体现,可堪完备;另一方面,王者欲应天而治,自须效法“九畴”,如此方能成就天下至治之功。故“大法”之畴以“九”为数,盖有寓焉。

观《洪范》所论,各畴不仅内涵丰富,关系密切,互为呼应,且以王道思想统贯其中。借助“九畴”之说,《洪范》构建了一个寓意深刻、体系宏大的政治哲学体系,也对后世影响深远。限于篇幅,下文仅就各畴的主要内容及其关系稍作疏解,以窥其义。

对于“九畴”的内涵,《洪范》先总论之曰(原文 65 字):

初一日五行,次二曰敬(引按:今文作“羞”,进也)用五事,次三曰农(引按:郑玄读为

“釁”，厚也；今文家训“农”为“勉”^②。二说皆通用八政，次四曰协（引按：今文作“叶”，乃“协”之古文，合也）用五纪，次五曰建用皇极，次六曰义（引按：今文作“艾”，治也）用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征，次九曰向（引按：读“享”^③）用五福、威（引按：今文作“畏”，二字古通用，罚罪也）用六极。

上述“九畴”各彰其事，且主次有别。其中，第五畴“建用皇极”是衔接、融汇各畴为一整体、赋予各畴以生命的核心畴。唯有“皇极”得以“建用”，其余八畴的意义方得挺立，而《洪范》的王道思想亦因是而彰。鉴于此畴的内涵与地位殊为丰富和重要，下文将予以专门论述，兹不赘言。

在余下八畴中，若论地位之重要，则以“五行”为最。《洪范》将其列为初始畴，自非偶然。汉人重天人相与，喜以灾异禳祥推人事，故于“九畴”中尤重本畴。而班固修史，其于《汉书》中首创《五行志》之例，亦可见本畴在汉儒心中的地位。王船山曰：“王者所以成庶绩、养兆民曰畴。是则五行之为范也，率人以奉天之化，敷天之化，以阴鹭下民而协其君，其用诚洪矣哉！所以推为九畴之初一，而务民义者之必先也。”^④其亦可谓善观也。何谓“五行”？《洪范》曰：“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，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”水、火、木、金、土五者，乃人伦日用中最平凡之物，也是人们最常打交道之物。《洪范》论“五行”，不仅言其名次与各自性状，且亦言其诸味之殊。而无论是其性还是其味，又皆与人们的生存实践息息相关，实乃须臾不可离也。孔颖达曰：“此章所演，文有三重：第一言其名次，第二言其体性，第三言其气味。言五者性异而味别，各为人之用。《书传》云：‘水火者百姓之所饮食也，金木者百姓之所兴作也，土者万物之所资生也。是为人用。’”^⑤因此，辨察其性，顺应其性以至正确地利用其性，便成为人们处理自己与“五行”之物（乃至万物）关系的重要内容。正如鲧与禹治水，二者之所以一败一成，皆在于其顺应水性与否：鲧之治水以“障（即障塞）”为主，水患未除，致使“天帝”震怒，落得个“殛死”（按：此即属第九畴“六极”之一）的下场；禹则不然，其顺水之就下之性而疏导之^⑥，历尽艰辛而功成，从而得赐“洪范九畴”，容受天命，继舜而禅（按：此即

属第九畴“五福”之一）。而且，鲧“障”洪水的结果还“汨陈其五行”（按：“汨”，乱也；“陈”，列也），则一物失其性亦必殃及他物。所谓“汨陈其五行”者，实言万物的存在及其关系皆受到了侵害，宜乎“彝伦（常理。按：“彝伦”亦含“人伦”）攸斁（败坏）”。相对而言，禹之治水而不失其性，则万物之性及其关系亦必受到尊重与维护，自然是“彝伦攸叙（协顺）”。所以，人是否能得天授“大法”，非为侥幸，全赖其所作所为是否顺应了万物之性。顺应物性，即是应奉天道。所谓“天乃锡禹洪范九畴”者，乃假托之言也。这些治世“大法”实则为人之所自成，是上古先民生存智慧与历史传统的宝贵结晶。又，治人（乃至内治情欲）犹治水，必当因其性而导之。若背性任为，则如鲧之“障”水，定受其咎。故《洪范》以鲧、禹治水之一“障”一“导”、一败一成之例以论“九畴”之来源，以及所以以“五行”为初始畴，其寓意不可谓不深也！王船山曰：

圣人之言，言彝伦攸叙也，所谓务民之义也。修火政、导水利、育林木、制五金、勤稼穡，以味养民、以材利民，养道遂、庶事成。而入以事父、出以事君、友于兄弟、刑于寡妻、惠于朋友者，德以正焉。因天之化，成人之能，皆五行之用也。“初一日五行”，义尽于此矣。言五行者，绎其旨、修其事、辨义利、酌质文，为日孜孜而不足，奚暇及于小慧之纭纭！^⑦

对于“五行”畴所蕴之义，船山可谓善观，其说亦可谓善于发明之。《洪范》“五行”畴表明：面对纷繁复杂、变化万千的生存世界，先民已自觉地依据五种最基本（即与其生存关系最密切）的事物及其性状来解释天地万物及其变化，为后世以阴阳五行的理论框架构建宇宙观模式奠定了初步的基础。同时，“五行”畴也展现了先民试图通过对事物性状的理解以通达人事的思想努力，天人一体的观念初步备矣。然而，本畴何以曰“五行”而非“四行”或“六行”等？“五行”观念又是如何产生与演变的？其与殷人的龟卜之法、“尚五”观念以及《左传》所言“五官说”等究竟是何关系？对此，学者已多有探讨，各有卓见。^⑧兹不具论。

第二畴为“敬用五事”。《洪范》曰：“五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿（引按：今文作‘容’。下同）。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣。”其

文亦分三重：首言“五事”之名，涵盖人（主要指人君）之仪容、言辞、视、听、思虑；次曰“五事”当具何德（按：所谓“聪”“明”者，非仅从耳目的感官功能上言，而是与“昏聩不明”相对）；再曰诸德之用。本畴之义上承“五行”畴，文简而旨远。因“五事”若不得“敬用”，诸德不备，其用不张，则必身行恣肆，有“汨陈五行”之恶。故船山云：

“初一日五行”，行于人而修五行之教，“次二曰五事”，人所事而尽五事之才，不才之子汨五行而行以愆；遂皇不钻木则火不炎上，后稷不播种则土不稼穡，不肖之子荒五事而事以废；目不辨善恶谓之瞽，耳不知从违谓之聩矣。^⑩

又，本畴与第八畴“念用庶征”也“遥相呼应”，为天人感应思想埋下了伏笔。如，相对于本畴所言“肃”“乂”“哲”“谋”“圣”诸德之用，彼畴曰：“休征（引按：即善行之征）：曰肃，时雨若；曰乂，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若。”不仅如此，本畴仅言“敬用五事”及其功德，未及“五事”不得“敬用”的可能后果。据第八畴，“五事”若不得“敬用”，则其将分别有“狂（妄也）”“僭（差也）”“豫（怠也）”“急（迫也）”“蒙（昧也）”之病。相对于以上诸德之善应（“休征”），“五事”之病亦会招致诸种“咎征（即恶行之征）”：“曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒风若。”其后，汉人言天人感应，常借本畴发论。

第三畴为“农用八政”。所谓“八政”，即“一曰食，二曰货，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰宾，八曰师”。“农”者，厚也，或训勉。本畴强调：人君治世，当以谨厚或勤勉之心致力于“八政”。本畴内容的展开次序井然，各“政”之间的逻辑关系甚为严密，不容淆乱。正如蔡沈所言：

食者，民之所急；货者，民之所资。故食为首，而货次之。食货，所以养生也；祭祀，所以报本也；司空掌土，所以安其居也；司徒掌教，所以成其性也；司寇掌禁，所以治其奸也；宾者礼诸侯远人，所以往来交际也；师者，除残禁暴也。兵非圣人之得已，故居末也。^⑪

显然，对于诸种政事的认识与处理，先民是有着丰富的生存体验和坚实的实践基础的。不过，后儒也有曲解或非议“八政”者。如龚自珍尝以公羊“三世说”匹配“八政”，遂谓：“食货者，据乱而作；祀也，司徒、司寇、司空也，治升平之事；宾、师乃文致太平

之事，孔子之法、箕子之法也。”^⑫而章太炎因过信《周礼》，则曰：“食货《周礼》无专官。此八目，真所谓不伦不类者。”^⑬

第四畴为“协用五纪”。“五纪”者，“一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数”。本畴义甚简明，即通过探察天象以定历法，基于历法以导人事，从而使人道合于天道。因为，各种天象（如日月之行、星辰之会等）皆是天道的展现。欲明天道如何，自然不能不观测天象。“协用五纪”的观念起源很早，在《尧典》中已有了清晰的表现。彼篇记尧命羲、和二氏分赴东南西北四极之地观象授时之事，叮嘱他们要“钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时”。待得历成，“期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁”。从而百官诚治（“允厘百工”），而事功皆兴（“庶绩咸熙”）。

第六畴为“乂用三德”。所谓“三德”，即“正直”“刚克”及“柔克”。其中，“正直”乃中正之德，在“三德”中居于优先地位。“刚克”与“柔克”不仅是两种相对应的偏刚与偏柔之德，而且也是对治相应偏差的两种方法，即“沈潜，刚克；高明，柔克”。而对治的目的，仍是指向“正直”之德。“正直”之德说既上承《皋陶谟》的“九德说”（“宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义”），也开后世儒家中庸思想之先声。本畴又曰：“惟辟（引按：君也）作福，惟辟作威，惟辟玉食。臣无有作福、作威、玉食。”^⑭则似有发扬人主擅权之义。其实，所谓“惟辟作威作福”者，一则以人君当有“正直”之德，二则以其能尽“君极”为前提的（见下文“建用皇极”畴所论）。

第七畴为“明用稽疑”。本畴主要论如何稽决人事之疑以及占、卜之法（按：文不具引）。据本畴，“稽疑”以占（筮）、卜（龟）为重，且卜又较筮为重。本畴所论尤可重视者，乃是其“大同”之说，曰：“汝（引按：谓人君）则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。身其康强，子孙其逢吉。”则天下大治，是以君、臣、庶民，以及“天意”（卜、筮所示）的同一性为前提的。这种对于庶民之意的关注，亦为后世的民本思想奠定了初步的基础。

第八畴为“念用庶征”。本畴主要论天人相与之理及其具体表现（按：文不具引），其说虽嫌于荒诞，然对于敦促人君“敬用五事”、批判君主专制亦

具有重要的意义。对于本畴所论的诸种天人相感之事,蔡沈指出:“在天为五行,在人为五事。五事修,则休征各以类应之;五事失,则咎征各以类应之。自然之理也。然必曰某事得则某休征应、某事失则某咎征应,则亦胶固不通,而不足与语造化之妙矣。”^④说实有见。

第九畴为“向(‘享’)用五福、威(‘畏’)用六极”。“五福”者,“一曰寿,二曰富,三曰康宁,四曰攸好德,五曰考终命”;“六极”者,“一曰凶短折,二曰疾,三曰忧,四曰贫,五曰恶,六曰弱”。本畴乃是以福、祸结果以结前八畴之说,即“五行”是否得以顺应、“五事”是否得以“敬用”、“八政”是否得以“农用”、“五纪”是否得以“协用”、“皇极”是否得以“建用”等,皆将引致相应的福、祸结果。其叮咛、戒惧之意殷殷然。

关于“九畴”之间的关系,上文已有所论及。学者在此亦常有阐发,如唐文治曰:“盖‘九畴’以‘五行’‘八(引按:当作‘五’)事’‘八政’‘五纪’为体,以‘三德’‘稽疑’‘庶征’‘五福’‘六极’为用。而体之中及(引按:疑作‘又’)以五事为本,用之中又以三德为本。王中心无为,以守至正。”^⑤其以体用关系视“九畴”,实为有见。又,蔡沈曰:

在天惟五行,在人惟五事。以五事参五行,天人合矣。“八政”者,人之所以因乎天。“五纪”者,天之所以示乎人。“皇极”者,君之所以建极也。“三德”者,治之所以应变也。“稽疑”者,以人而听于天也。“庶征”者,推天而征之人也。“福”“极”者,人感而天应也。五事曰敬,所以诚身也。八政曰农,所以厚生也。五纪曰协,所以合天也。皇极曰建,所以立极也。三德曰义,所以治民也。稽疑曰明,所以辨惑也。庶征曰念,所以省验也。五福曰向,所以劝也。六极曰威,所以惩也。五行不言用,无适而非用也。皇极不言数,非可以数也。本之以五行,敬之以五事,厚之以八政,协之以五纪,皇极之所以建也;义之以三德,明之以稽疑,验之以庶征,劝惩之以福极,皇极之所以行也。人君治天下之法,是孰有加于此哉?^⑥

蔡氏之说亦有以体用关系论“九畴”之意,且此体用又皆归摄于“建用皇极”一畴,颇可参焉。

三、“皇极”之“建”与王道之立

在“九畴”中,第五畴“建用皇极”实为其核心

畴。之所以曰“核心”,乃在于唯有“皇极”^④得以“建用”,其他诸畴方得贯通、凝聚为一,其意义方得昭彰,而王道亦因此得立。从形式上看,“五”处于从“一”至“九”排位之正中,恰如诸数之中心,故本畴统摄其余各畴的核心地位亦得凸显。对于本畴,《洪范》论曰(按:为便于论证,以下引文中的编号为笔者所加):

(1)皇极:皇建其有极。斂时五福,用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极,锡汝保极。(2)凡厥庶民,无有淫朋,人无有比德,惟皇作极。凡厥庶民,有猷有为有守,汝则念之;不协于极,不罹于咎,皇则受之;而康而色,曰予攸好德,汝则锡之福。时人斯其惟皇之极。(3)无虐茆独而畏高明,人之有能有为,使羞其行,而邦其昌。凡厥正人,既富方谷,汝弗能使有好于而家,时人斯其辜;于其无好德,汝虽锡之福,其作汝用咎。(4)无偏无陂,遵王之义;无有作好,遵王之道;无有作恶,遵王之路。无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平;无反无侧,王道正直。会其有极,归其有极。(5)曰皇极之敷言,是彝是训,于帝其训。凡厥庶民极之敷言,是训是行,以近天子之光。曰天子作民父母,以为天下王。

欲明本畴之义,先须明何谓“皇极”。观汉儒之训,其间虽有今文与古文的立场之分,然多以“君”释“皇”、以“中”或“中正”释“极”。而伏生《大传》论本畴,其“皇极”皆作“王极”,则“皇”之“君”义益彰。其后,《汉书》之《孔光传》《谷永传》载孔光、谷永解“皇极”曰“大中”,伪《孔传》因之,遂开后世“皇极”之义之争。又,关于“极”字,朱子主张释为“则”或“标准”,则“皇极”之义又添新说。统而言之,诸儒关于“皇极”的理解有如下之别:其一,谓“皇”者“君”义、“极”者“中”义。汉儒大多持此说,清儒亦多有从之者(如孙星衍、皮锡瑞、章太炎等)。其二,谓“皇”者“大”义、“极”者“中”义。此说虽非汉代主流,然受伪《孔传》影响,唐宋诸儒多持此说。其三,谓“皇”者“君”义、“极”者“则”义。朱子^⑤、蔡沈、吴澄等持此说。以上三说中,“大中”之说显非。因若训“皇”为“大”,则经文有不通处。诚如朱子所言:“即如旧说(引按:谓“大中”说),姑亦无问其它,但以经文而读‘皇’为‘大’、读‘极’为‘中’,则所谓‘惟大作中’(引按:经文原作‘惟皇作极’)

‘大则受之’（引按：经文原作‘皇则受之’）为何等语乎？”^④皮锡瑞亦曰：“盖‘王之不极’‘皇之不极’必当训为‘君’而后通，若训为‘大之不中’，则不辞甚矣。”^⑤又曰：“‘王极’字三家异文，或作‘皇’，而其义皆当训为君，盖必训君而‘皇之不极’乃可与‘貌之不恭’‘言之不从’‘视之不明’‘听之不聪’‘思心之不容’文义一律也。”^⑥说皆是。在余下二说中，训“极”为“中”颇与下文以中正论王道的思想相合，且汉儒多主此说，后世学者遂多从之。然而，此未必然也。

“极”本谓房屋的正梁（俗曰大梁），《说文》云“栋也”。正梁位于房屋的最高处，其垂直投影也位于房屋横截面的中心线上，本已含有至高、中心之义。相应地，“极”引申有尽头、顶点、君位（如登极之“极”）、标准、原则等义。上述诸义中，“至极”“标准（或原则）”为“极”之常用义，训“极”为“中”则颇为罕见。“皇极”之“极”之所以不当训“中”，原因在于：一方面，观本畴之义，其虽高扬了王道的中正无偏之旨，此“中正之道”的成就实则又是以上至天子、下至庶民皆能恪守己“则”（即“极”）为前提的。或曰：作为“中道”的表现，王道的确立与展开是以君臣诸“极”的“建用”为前提的。正如朱子《皇极辨》所言：“故以‘极’为在中之准的则可，而便训‘极’为‘中’则不可。若北辰之为天极，极栋之为屋极，其义皆然。”^⑦曾运乾虽亦取“极”之“中”义，然其解“皇建其有极”时，又曰：“为君者当先以身作则也。”^⑧则其虽从旧说，然终有游离。此益说明“极”之训“则”为胜。^⑨另一方面，从语义的角度看，“极”在此若训“中”，则经文“惟时厥庶民于汝极”“惟皇作极”“时人斯其惟皇之极”等说似有不达，不若训“则”为顺。

观上引《洪范》论本畴之文，其内容可概之如下。第一，如编号（1）以下所示，经文以“皇极”为中介，总论了人君与“庶民”（按：据下文，此处“庶民”乃从广义上言，当也涵摄“人”与“正人”）的立身和相与之道。即人君治世须立有准则（“皇建其有极”），这一准则对于人君、臣下皆有相应的要求，并以导向伦理政治上的“中道”为鹄的（按：据下文）。在此，人君不仅应以身作则，亦需以“五福”劝诱庶民，使其能安于教化，顺从、维护这一准则（“惟时厥庶民于汝极，锡汝保极”）。第二，如编号（2）以下所示，经文具具体论述了对于庶民的要求（“无有淫朋，

人无有比德，惟皇作极”），以及根据其行为偏正与否和具体表现，人君当采取何种应对之法（即“念之”或“受之”或“锡之福”）。其中，即使庶民行为有差（“不协于极”），却未陷溺于罪（“不罹于咎”），人君仍当以容受之心（“皇则受之”）待之，展现了宽厚包容的精神，可谓后世儒家“仁政”思想之先导。而上述人君的种种努力，实皆敦促庶民将其君所立之则化为自己的立身规范（“时人斯其惟皇之极”）。第三，如编号（3）以下所示，经文论述了“人”（按：蔡沈谓为“有位者”^⑩）与“正人”（按：章太炎谓为“长官”^⑪）所当行之则，以及人君的治之之法。告诫人君对于“正人”要赏罚适当，特别应避免对其滥施恩惠。否则，“于其无好德，汝虽锡之福”，然“其作汝用咎”。第四，如编号（4）以下所示，经文畅论了王道的中正无私（“无偏无党”“无反无侧”等）、坦荡正直（“王道荡荡”“王道正直”等）的本质。显然，王道是“中正之道”（中道）在伦理政治上的展现。王道之所以中正、坦荡，是以臣下皆能谨遵“皇极”（“尊王之义”“尊王之道”等）为前提的。故“皇极”非“中道”，而为“在中之准的”（朱子语）。然“皇极”非仅为臣下所当遵守，同样也是人君的立身治世之则，故经文总结之曰：“会其有极，归其有极。”前“有极”者，有“极”之臣民也；后“有极”者，有“极”之君也。又，“归”字意味着：天下之所以“归往”于王（《说文》：“王，天下所归往也。”），全在于此王为有“极”之君。第五，如编号（5）以下所示，经文强调：作为常理与教诫（“是彝是训”），“皇极”^⑫乃是顺承天意而立（“于帝其训”），故“庶民”（按：此处“庶民”亦当是从广义上言）遵行此“极”，不仅是上同天子（“以近天子之光”），更是顺应天意。同时，经文以叮咛天子的生养、抚育（按：“父母”之所喻）万民之责收尾，曰“天子作民父母，以为天下王”，再一次呼应了前文之“归”字。

可见，本畴既高扬了尊君之义[因为唯有“皇（君）”才有资格“建其有极”]，又有着对于君权的制约[因为“皇极”不仅包含了“庶民”（亦是从广义上言。下同）所当遵循之则]，也包含了人君所应奉守之法。而上述所有法则，又皆指向王道即伦理政治意义上的“中道”境界。进而言之，人君是否能够恪守其“极”，又是整个“皇极”得以“建用”、有极“庶民”能有所归依的根本。而且，“皇极”之“建用”也是人君顺应天道所成，非是其任性自为的结

果。所以,本畴固然因其高扬尊君以致有神化君权之嫌,但也因此而凸显了人君的治世之任与道德担当之责。此后,儒家自觉地继承了本畴的王与王道的思想,提出了关于君德的圣、王合一论。如《荀子·解蔽》曰:“曷谓至足?曰:圣王。圣也者,尽伦者也;王也者,尽制者也;两尽者,足以为天下极矣。”蔡沈亦云:“皇,君。建,立也。极,犹‘北极’之‘极’,至极之义、标准之名,中立而四方之所取正焉者也。言人君当尽人伦之至。”^⑤无论是荀子的“自足”说,还是蔡氏的“至极”说,皆展现了儒家对于君德所设的至高标准与苛刻要求,其所蕴含的现实批判意义自亦不言而喻。故唯有“有极”之君方能真正召唤、凝聚“有极”之“民”,而唯有“有极”之“民”亦才会真正“归往”于“有极”之君。纣之所以成为“一夫”,正因其不能立“极”,“民”无所归,从而天下离散,其亦身死国灭。文、武之所以能成为王者,亦在于其能修德勤政,得立其“极”,从而天下来归。故王所以为王者,在于天下所“归往”也。而王之所以能使天下所“归往”者,又在于其能“足以为天下极矣”。后来,儒家反复以“归往”训“王”^⑥,其寓意可谓深且明矣。

又,通览《洪范》“九畴”,本畴与其他诸畴之间亦具有极为密切的关系。首先,本畴构成了其他诸畴得以展开的条件或核心。一方面,唯有“皇极”得以“建用”,君、臣皆有其“极”,其他诸畴所赖以施行的主体条件方才具备;另一方面,其他诸畴的存在意义或最终价值又皆指向本畴的王道理想。因此,本畴衔接、融汇着其他诸畴,赋予它们意义,凝聚它们为一大整体,在“九畴”中处于统摄地位。其次,“皇极”之“建”亦非人君凭空任意之为,离不开对于其他诸畴的体认与践行。具体而言,人君内须修己(如“敬用五事”),外须洞察、顺应事物之性(如“五行”畴所喻)、谨勉于政事(如“农用八政”“协用五纪”),且亦须敬奉天意、倾听民声(如“明用稽疑”“念用庶征”),以成“正直”之德(如“乂用三德”所喻)。在此过程中,自然也要以“五福”“六极”奖惩、劝勉“庶民”,以“锡汝保极”。

四、结语

至此,《洪范》之义可谓彰矣。它既开儒家的道统观念之源,也初步确立了道统与治统之别,并试图以道统来统摄治统。这一思想高扬了道的至上性,

消解了君权的神圣性,激励了后世儒家“弘道”“践道”的价值追求和独立思考的精神。同时,《洪范》所论“九畴”内涵丰富,各有侧重,关系密切,互为呼应,展现了先民深厚的生存智慧和深刻的治世理念。诸畴因“皇极”之“建用”而汇聚、贯通为一体,以生生之王道为存在鹄的,亦可见王道的规模之宏与气象之正。而在关于王道理想的构建中,《洪范》对于君道的阐释与发挥尤为令人深思:君“极”之立与否,实际上构成了其能否召唤、凝聚天下人心以及王道能否得立的关键性因素。

注释

- ①引按:今文《尚书》“洪”作“鸿”。②③⑦⑩⑫⑲⑴⑸参见[清]皮锡瑞:《今文尚书考证》,中华书局,1989年,第240、240、239、243、243、243、244、260页。下引《今文尚书考证》仅注页码。④当然,武王之问也可能真的是出于“小邦周”何以能克“大国殷”之感,且基于忧患意识以寻求天下长久之道。正如《尚书·召诰》所云:“皇天上帝,改厥元子兹大国殷之命。惟王受命,无疆惟休,亦无疆惟恤。”而周人探寻、反省的结果,便产生了“以德配命”的思想,故《召诰》又曰:“肆惟王其疾敬德?王其德之用,祈天永命。”《诗·大雅·文王》亦曰:“周虽旧邦,其命维新……侯服于周,天命靡常……无念尔祖,聿修厥德。永言配命,自求多福。殷之未丧师,克配上帝。宜鉴于殷,骏命不易!”⑤此“丑”犹《庄子·德充符》“寡人丑乎”之“丑”,义为“惭也”或“愧也”,参见郭庆藩:《庄子集释》,中华书局,2004年,第209页。⑥参见《今文尚书考证》,第241页;[清]孙星衍:《尚书今古文注疏》,中华书局,2004年,第292—293页;曾运乾:《尚书正读》,中华书局,2015年,第126—127页。下引《尚书正读》仅注页码。⑦转引自[汉]司马迁:《史记》,点校本“二十四史”修订本,中华书局,2014年,第1946页。⑧[汉]班固:《汉书》,上海古籍出版社,2003年,第892—893页。⑩⑬[宋]蔡沈注:《书集传》,凤凰出版集团、凤凰出版社,2010年,第141、142页。下引《书集传》仅注页码。⑬对此,孔颖达尝曰:“先达共为此说。龟负《洛书》,经无其事。《中候》及诸纬多说黄帝尧舜禹汤文武受《图》《书》之事,皆云龙负《图》、龟负《书》。纬候之书,不知谁作。通人讨核,谓伪起哀、平。虽复前汉之末,始有此书,以前学者必相传此说。”[汉]孔安国传,[唐]孔颖达疏:《尚书正义》,北京大学出版社,1999年,第299页。按:引文标点有改动。下引例此,不复言。下引《尚书正义》仅注页码。当然,后世学者也不无持异议者。如清儒江永曰:“箕子为武王陈《洪范》九畴,谓治天下之大法有此九类尔,未必有取于《洛书》……其云天乃赐禹《洪范》九畴者,犹云天启其衷云耳,非真以龟文为九畴由天赐之也。明儒王祎已详辩之。”[清]江永:《河洛精蕴》,九州出版社,2011年,第4页。下引《河洛精蕴》仅注页码。⑱引按:对于“九畴”之“畴”,诸儒庶几皆解作“类”义,船山则释之以“事”(或“人事”)。如其曰:“畴,事也。”“夫畴何为者也?天赐禹而俾叙乎人事者也。”参见[清]王夫之:《尚书引义》,中华书局,1962年,第88、89页。二说理实通。下引《尚书引义》仅注页码。⑲⑳《尚书引义》,第89、98页。㉑㉒[宋]朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年,第14、14—15页。㉓钱仲联、马茂元校点:《韩愈全集》,

上海古籍出版社,1997 年,第 121—122 页。①②③〔清〕王夫之:《读通鉴论》,中华书局,1975 年,第 412、352、428 页。④⑤《尚书正义》,第 298、302 页。⑥⑦⑧朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《晦庵先生朱文公文集》卷七十二,《朱子全书》第 24 册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2002 年,第 3453、3454、3454 页。⑨《尚书引义》,第 96、103 页。⑩《河洛精蕴》,第 4 页。⑪⑫唐文治:《尚书大义》,华东师范大学出版社,2016 年,第 68、69 页。⑬按:“二”,原作“一”,此据郑玄《注》改。参见〔清〕赵在翰辑:《七纬》,中华书局,2012 年,第 44 页。⑭转引自〔清〕李道平:《周易集解纂疏》,中华书局,1994 年,第 28 页。⑮据皮锡瑞,经文本作“饗(按:通作‘享’)”,今《史记》《艺文志》与应劭《注》作“嚮(向)”,“皆浅人妄改之”。参见《今文尚书考证》,第 243 页。⑯按:《禹贡》言禹治水,每每言“导”字,如“导菏泽”“沱、潜既道(导)”“导岍及岐”“导弱水”“导黑水”“导河”“导江”“导淮”“导渭”“导洛”,等等。⑰⑱《尚书引义》,第 99、89 页。⑲参见庞朴:《阴阳五行探源》,《中国社会科学》1984 年第 3 期;胡化凯:《五行起源新探》,《安徽史学》1997 年第 1 期;谢松龄:《阴阳五行与中医学》,中央编译出版社,2008 年;丁四新:《再论〈尚书·洪范〉的政治哲学》,《中山大学学报》(社会科学版)2017 年第 2 期。⑳⑴《书集传》,第 143、147—148 页。㉕王佩诤校:《龚自珍全集》,上海古籍出版社,1999 年,第 46 页。㉖〔清〕章太炎讲,诸祖耿整理:《太炎先生尚书说》,中华书局,2013 年,第 107 页。下引《太炎先生尚书说》仅注页码。㉗按:此畴自此以下之文,曾运乾谓其“语意尊君卑臣,与三德之说,疑本‘皇极敷言’文”,见《尚书正读》,第 134 页。其说可参。㉘据经文,“皇极”有二义:一为“皇建其有极”的省语,一为“皇之极”(“时人斯其惟皇之极”)的省语。本文多在其后一义上使用。㉙关于朱子的“皇极”思想,陈来先生有详解,参见陈来:《以破千古之惑——朱子对〈洪范〉皇极说的解释》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2013 年第 2 期。㉚《尚书正读》,第

130 页。㉛丁四新指出:卜辞有“立中”、《盘庚》有“各设中于乃心”之辞,且谓《酒诰》《吕刑》等皆有“中”的观念,从而认为:“‘极’还是应当训为‘中’,只不过它潜在地包含着‘至’,进而包含着‘标准’或‘准则’之义。”参见丁四新:《再论〈尚书·洪范〉的政治哲学》,《中山大学学报》(社会科学版)2017 年第 2 期。其说似可商。因为,上引“立中”“设中”之辞固无可疑,“中”的观念起源固亦甚早,然以彼证此,谓“皇建其有极”义即君“建”其“中”,则有未安。㉜⑵《书集传》,第 144、143 页。㉝章太炎云:“正人,孙渊如以为长官,是。”《太炎先生尚书说》,第 108 页。实则孙星衍(字渊如)曰:“正人,在位之正长。”见《尚书今古文注疏》,第 304 页。章说盖取孙说之义。㉞按:此处经文“曰:皇极之敷言,是彝是训,于帝其训。凡厥庶民极之敷言,是训是行,以近天子之光”,学者庶几皆以“皇极”连读。章太炎读上文作:“曰:皇,极之敷言……凡厥庶民,极之敷言……”认为“皇字逗。‘皇,极之敷言’者,君敷言极也”,“此庶民敷言极也”。见《太炎先生尚书说》,第 108—109 页。曾运乾则从读:“曰:皇极之敷言……凡厥庶民极之敷言……”且曰:“‘庶民极’,与‘皇极’对文。”见《尚书正读》,第 133 页。章说是。故此处应曰“极”,而不当曰“皇极”。兹曰“皇极”,乃是因于习说。至于曾氏以“庶民极”与“皇极”为对文,非是。其所谓“庶民极”者,其实已包含于君子所建之“极”(或曰“皇极”)中。㉟如《论语·尧曰》曰:“谨权量,审法度,修废官,四方之政行焉。兴灭国,继绝世,举逸民,天下之民归心焉。”《孟子·离娄上》以伯夷、太公归往文王之例曰:“二老者,天下之大老也,而归之,是天下之父归之也。天下之父归之,其子焉往?”《荀子·王霸》则直曰:“天下归之之谓王,天下去之之谓亡。”董仲舒《春秋繁露·深察名号》亦曰:“王者,往也……四方不能往,则不全于王。”

责任编辑:涵 含

The Concept of Dao Tong and the Thought of Wang Dao in the *Hong Fan* of *Shang Shu*

Chen Hui

Abstract: *Hong Fan* summarizes the political philosophy and wisdom before the Western Zhou Dynasty, which has opened up and influenced the basic spirit of Chinese traditional politics since then. It not only opens up the source of Confucian ideal of Dao Tong, but also initially establishes the difference between Dao Tong and Zhi Tong, and tries to dominate Zhi Tong by Dao Tong. This thought has exalted the supremacy of Dao, dispelled the sacredness of the monarchy' power, and inspired the value pursuit and independent thinking spirit of the Confucians. Moreover, the Jiu Chou (Nine categories) in *Hong Fan* are rich in connotation, with different emphasis, close relationship and mutual echo, and all domains converge and integrate as a whole because of the construction and use of Huang Ji (the criterion of monarchy). Based on the theory of Jiu Chou (Nine categories), *Hong Fan* constructs a political philosophy system with rich meanings and grand system, which demonstrates the profound survival wisdom of the ancestors and the profound idea of governing the world. In the construction of the ideal of Wang Dao (Kingcraft), *Hong Fan's* interpretation and exertion of Wang Dao (Kingcraft) is particularly thought-provoking; whether the criterion of the monarch is established or not actually constitutes the key factor of whether it can 'call' or not, cohere the hearts of the people in the world and whether Wang Dao can stand or not.

Key words: *Hong Fan*; Dao Tong (The tradition of teaching Tao); Jiu Chou (Nine categories); Wang Dao (Kingcraft); Huang Ji (the criterion of monarchy)