

楊向奎著

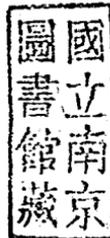
西漢經學與政治

獨立出版社印行

楊向奎著

西漢經學與政治

獨立出版社印行



國立中央圖書館
NATIONAL CENTRAL LIBRARY
CHINA

西漢經學與政治 目錄

楊向奎著

序

正文

- (一) 五行說的起源……………(一)
- (二) 漢初屬德……………(二七)
- (三) 漢武帝的政治思想及其設施……………(四二)
- (四) 儒教與董仲舒……………(六四)
- (五) 漢歷將終之說……………(七九)
- (六) 王莽篡位及其相關問題……………(九四)
- (七) 結論……………(一三三)

西漢經學與政治 目錄

自序

研究經學史的人，多注意於今古文之不同，而罕道孟荀之差異；此乃如「數典忘祖」。西漢經師，一面承襲思孟之天道說，一面又承襲荀子學派之思想。後孔子儒，應分爲孟荀兩大派的。

今古文經，並沒有根本上的差異；即有差異，也如同爲今文而有不同。公羊學派，是今文經學，而受有荀子的影響；但我認爲周禮也出於荀子學派，那正是後王之毅然者，當爲時王所取法。就周禮所表現的思想而論，其中重刑賞的觀念，也是取自法家。同出於荀子後學的書而有今古之別；那麼，所謂今古文者也不過立學官分先後而已。

這是一個重大而複雜的問題。我這本小書雖努力作如是的解釋，但忽略和草率的地方很多。一來因爲教書沒有充分時間，二來書籍不夠用。補充和校正只好俟諸異日了。

類似這種性質的文章，過去有錢賓四先生的劉向歆父子年譜和顧頡剛先生的五德終始說下的政治和歷史兩大文；我得力於此兩文者當然甚多。寫此文時，黃仲良先生及林冠一再晉叔兩兄時加鼓勵，而同學王璣明趙文瀾馬義德諸君任鈔寫之勞；今統此致謝。

三十二年三月廿五日於城固西北大學

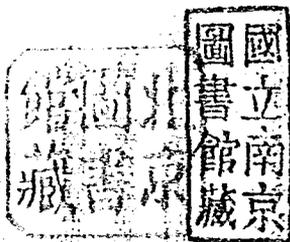
西漢經學與政治序

西漢經學與政治

(一) 五行說的起源

西漢政治受當時經學的影響，而當時經學以五行學說爲骨幹，所以古餘年來治西漢之經學與政治者，莫不以五行說爲研討的中心。顧頡剛先生編著的古史辨第五冊就以爲中心的代表著作。但五行說的本身問題實多，如果弄不清五行說的起源，則相生相勝兩說的先後問題的將無法解決；解決不了此兩說的先後，則所謂『五德終始說下的政治與歷史』也者，將無從談起；第五冊古史辨所收的文章雖多，但於五行說的起源，等於白卷；愚孟五行說更成僞局。顧頡剛先生的思孟五行考就是說荀子太糊塗，不應當把締衍當孟子；錢賓四先生的文章於此也沒加深考；其餘諸家更少令人滿意的解釋。那末，這個問題的解決，不是有待於我們的努力麼？最先提出五行說的創造者是荀卿，他說：

五行說的起源



略法先王而不知其統，狃然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行。甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而砥敬之曰：「此真先君子之言也。」子思唱之，孟軻和之。（荀子卷二非十二子）

代表子思的書是中庸，孟軻是孟子；有的人們於今傳中庸孟子白文中不見有金木水火土等相聯的字句，遂以爲子思孟軻未嘗唱和。我們當然可以在漢書藝文志內尋得子思孟軻的已佚著作，安知五行說不在佚書內麼？這是遁詞，不鈞作證明。但如果我們能注意到荀子所說「甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解」幾句話的含意，足給我們一種暗示：「思孟五行說不是太清淺的，一看就能了然的」。最先考證子思五行說的是章太炎先生，他說：

荀子非十二子譏子思孟軻曰：「案往舊造說，謂之五行」。楊倞曰：「五行，五常，仁義禮智信也」。

「五常之義舊矣，雖子思始創之亦無損，荀卿何譏焉？尋子思作中庸，其發端曰，「天命之謂性」。

「注曰『木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信。』孝經說略同此（王制正義引）。

「是子思之遺說也。（太炎文錄初編卷一子思孟軻五行說）

但這種說法並沒有得到學術界的承認。一來是中庸的註解出自東漢鄭玄，那是五行說的大盛時代，鄭玄的解釋未必能代表子思。二來是太「幽隱而無說」了，很難使人了解。我認爲他們的說法並不荒唐，

儒家的性與天道說是含有五行思想在內的，但須得加以進一步的解釋。這種工作非片言可決，因為最難懂的學說；不妨從淺處看起來，先說孟軻。孟子中的五行思想，依注家解釋也顯然具在，如：

孟子曰，『天時不如地利，地理不如人和。三里之城，七里之郭，環而攻之而不勝，夫環而攻之，必有得天時者矣，然而不勝者，是天時不如地利也』。（孟子卷四公孫丑下）

這裏所說的天時，依趙岐注，尚已解作『時日支干五行旺相孤虛之屬』。孫奭正義自然依此立說，後來朱子集註也本此無疑，他並且說，『孤虛以方位言，如俗言向某方利，某方不利之類，旺相，指日時』。（朱子語類卷四十五）不過趙岐也是東漢人，他的解釋能代表幾成孟子，不是同樣成問題麼？但我們以孟子同時或稍後的書籍來解釋，則兵家之所謂天時，非時日五行之類莫屬。反對孟子的荀子就有這樣的話：

武王之誅紂也，行之日以兵忌，東面而迎太歲。（荀子卷二儒效）

在兵家的禁忌，是歲星所在，國不可伐。（見漢書天文志）這不是很近於孟子趙注的說法麼？比這更顯明的例證，則有韓非的說法：

初時者，魏數年東鄉攻，盡陶衛；數年西鄉以失其國。此非豐隆五行太一王相攝提六神五括天河陰滄歲星，非數年在西也，又非天缺弧逆刑星受感壘占非數年在東也。（韓非子卷五飾邪）

這種因星辰方向的不同而致用兵勝敗的結果，也正可以解釋孟子的話。呂氏春秋十二紀內多有此種思想

，如孟春紀云：『是月也，不可以稱兵，稱兵必有天殃』。又仲秋紀云：『凡舉事無逆天數，必順其時。』舉事，月令作『舉大事』，當指兵事而言。十二紀是五行學說系統最完備的書，那裏面的五行說，不僅是人類的思想律了，是人類行為的法則，每一紀有每一紀應當的行為，違犯了是要遭致天殃的。淮南子的記載，更給我們講解孟子天時的良好證據。

將者必有三隧四義五時十守。所謂三隧者，上知天道，下習地形，中察人情（淮南子卷十五兵略訓）。這是說明一個將官應當具備的知識。所謂天道，即孟子所說的天時。同書有對於天道的解釋道：

明於奇正，陰陽刑德五行望氣候星電策祲辟，此善爲天道者也。

天時，天道或謂之天數，兵略訓文說：

所謂天數者，左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武。

這正同於十二紀和月令的分配法，是正統的五行說。今傳孫子一書，雖屬僞託，但亦不能晚於戰國，那裏也說兵之五事，『一曰道，二曰天』，而天者『陰陽寒暑時制也』。（孫子卷上始計）這些同於或稍晚於孟子的材料，還不够解釋孟子的「天時」；固然，或者說學派不同，解說亦異；但你要知道，如果一個學者說他自己學派內的專題，也許有不同凡俗的解釋，如老莊談道，孔孟言禮；但兵事上的天時，似乎足當時人的常識，儒家，法家，兵家，雜家全都談它，兵法諸家的解釋既同，何以儒家獨異？況且

由以上的解釋，雖然不能說五行說創自軍事學家，但軍事上慣於利用五行則無疑，除此以外，在呂覽淮南是撮儒墨道法諸家之要的，有什麼方法證明它的記載，不能代表儒家？春秋或者西漢，軍隊的行列組織亦可作證，如國語吳語云：

吳王昏乃波令秣馬食士。——數常建鼓，挾經秉枹。萬人以爲方陳，皆白常白旗，素甲，白羽之緇，望之如荼。王親秉鉞，載白旗以中陳而立。左軍亦如之，皆赤常赤旗，赤甲，赤羽之緇，望之如血。右軍亦如之，皆玄常玄旗，黑甲，黑羽之緇，望之如墨。

這雖然沒有依方位來分配五行，但依章昭的注解說，左爲湯，所以尙赤，右爲陰，所以尙黑，也還不礙陰陽五行的說法。後來，西漢初匈奴冒頓用兵，很明顯地依五行來分配行列，如云：

匈奴騎，其西方盡白馬，東方盡青驪馬，北方盡烏騊馬，南方盡騂馬。——史記匈奴列傳。

這時候，五行說已經大盛，所以匈奴也受此影響而利用之了。那麼孟子的「天時」，既和軍事有關，而古代的軍事上慣於利用五行，越發可以證明孟子的天時包含有五行說在內了。

以上只是證明了孟子中有五行思想，並沒有談到它的體系，所以覺着平凡，不是「幽隱而無說」了。章太炎先生子思五行考的失敗，就因他陳義太高，未能從平凡處下手。其實中庸中祇有「平凡」的五行說，如其中引用孔子的話道：

素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。

『素隱行怪』是歷來注家講不通的話，而漢書藝文志引作『素隱行怪』，師古注以爲素隱是『求素隱暗之事』。朱子註中庸本于此說而謂『邦衍推五德，後漢講說緯，便是隱僻』。（朱子語類卷六十三大意）這雖然說是孔子的話，引在中庸，正好代表子思。不是又有這樣的記載麼？

仲民祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。

任何注家雖然沒有把『上律天時』，解說有五行思想，但只有五行說的『天時』爲可律。『堯舜月令的『五行律』，正由此出發。我們不要以爲孔子的思想沒有五行成分，如果現存論語可以充分代表孔子，堯曰編的記載正可作證：

堯曰『咨爾舜，天之歷數在爾躬，久執其中，四海困窮，天祿永終』。

這同時也見於僞古文尚書的大禹謨。僞孔傳以爲歷數卽天道，是說歷運之數應歸於舜了。什麼是歷運之數？這種歷運以五爲紀，可以叫做『五運』，而通稱之曰『五行』。我認爲最初五行說的主要意義，是以五爲紀的循環。金木等五材的提出，那只是五行的表德，不是主要部分，更不是五行說的全體。後來的五行說專言金木水火土，多少和思孟的學說不相符合。孔子雖不諱『怪力亂神』，但也順道顧詳說異，他曾說：

鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！（論語子罕）

如果不是見於論語，正可以疑惑是漢人的話了。

胡適之先生會說孔子時代有一種五百年必有王者興的預言（胡適論學近著說儒）。我們認為那不是預言，而是他們的定理，「五百年」是以五為紀的大循環。孟子的五行說就多實「五百」，如云五百年必有王者興（公孫丑）又云「由堯舜至於湯，五百有餘歲。……由湯至於文王，五百有餘歲。……由文王至於孔子，五百有餘歲。」（盡心）如果不以五行的學說來解釋，他為什麼老說「五百」？託名於買證的新書，就有「聖王之起，大以五百為紀」的話（卷一數釋）「五百為紀」當然接近於五行的解釋。其後楊子的法言更有專篇來討論這「五百」的問題：

聖人聰明淵懿，繼天測變，冠乎羣倫，經諸範，讓五百。或問五百歲而聖人出，有諸？曰堯舜禹君臣也，而並，文武周公父子也而處，湯孔子數百歲而生。因往以推來，雖千一不可知也，聖人有以探天地而參諸身乎。（法言五百篇）

揚雄雖然沒有肯定「五百歲而聖人出」的價值，但他說聖人聰明淵懿而讓「五百」，可見古代必有以五百為題的專書，其中一定是以五行說為中心的，可惜現在看不到了！原始五行說的創興，雖有許多原因，而古人對於「五」的數字之迷信，當然是最重要的原因之一，最能代表這種觀念的是易繫辭：

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十；天數五，地數五；五位相得而各有合。天數二十五，地數三十；凡天地之數五十有五；此所以成變化而行鬼神也。大衍之數五十，其用四十有九。……（上傳第九章）

參伍以變，錯綜其數，通其變遂成天地之文；極其數，遂定天下之象，非天下之至變，其孰能與此。全上第十章）這全是以五作中心的變化，徐文珊先生說：

『天數奇，地數偶』，是由卦爻一一來的，『天數五，地數五，五位相得』，『天數二十有五，地數三十（全是五的倍數）』，『凡天地之數五十有五』，『五歲再閏』，『參五以變』，何以全是『五』呢，竟自這精巧，豈不奇怪。（古文辨第五冊下編儒家和五行的關係）

這自然不足奇怪，是古人認爲天經地義的事。我以爲邵衍的『主運』說，正是承襲儒家以五爲紀的五行說。『行』和『運』和『歷』的意義相同，所以五行說可以呼之曰『主運』，又可以別乎之曰『歷道』。『天之歷數在爾躬正可以解釋成『按照五行的次序應該你作皇帝了。』

郭照堂先生的『先秦天道觀之進展』是一部偉大的書，他也是肯定儒家五行說的一個。他說『子思孟軻的五行說在今存的思孟的書中雖然不見，但在尚書的洪範中是保存着的。洪範那篇一定是子思做的文章，就文章和思想的內容上看來，堯典，皋陶謨，禹貢的那三篇也當得是他做的。子思應該說是戰國

的一批分析學派的創首，他的五行說到了思手中變爲「小一」，到了鄒衍手中便擴大了起來成爲了陰陽生勝之學，更演爲災變神異的祕教，儒者也說緯言起來，荀子要盡力的排斥那倡始者是有由來的」。

（先秦天道觀之趨展四）郭先生論史多有創見，這種說法，雖然稍嫌證據不足，也是我們的說法的一種助力。他又會討論道思孟的性與天道說。他說子思有把儒家變成宗教的企圖，所以他的天道說就採取了墨家肯定人格神的天；但中庸內的天道說，又好似一種「永恆不變的理法」，和人格神的天主不相干。郭先生因爲在中庸內尋不出五行說的痕迹，所以硬拉洪範作證。其實洪範的五行說僅說明五種物質的效能，是質樸的，毫無哲學或數理的意味在內。這是子思五行說的往舊，未可一概而論。我們說他的五行說雖是我們的助力而證據不足者以此。那好像先定一個人的罪案，隨後再找贓證的樣子，豈足服人？郭先生又說中庸的天道，是子思充分地摺取了道家的精華，而把天道看成「一種永恆不變的理法」，這種見解也頗可商酌。如果子思的本體論是永恆不變的理法，他還配談什麼五行！那正是一種依一定軌範而常變動的法。一個人的思想無論怎樣前後不合諧，也不能一手畫圓，一手畫方，所以我們認爲子思的性與天道說承襲儒家而不涉及老聃。儒家的性與天道，本來一物，性是就人物上說，天道是「陰陽五行」。《朱子語類卷二十八》這雖然是朱子的率直說法，却不適於原意。以上是思孟一派的五行說，至於荀子是儒家，但他是反對子思孟子的儒家，所以他說：

列星隨旋，日月遷照，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神；皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天；唯聖人爲不求知天。（荀子卷三天論）

萬物各得其生，各得其養，這就是一種天道，但我們不必要求知道它，那是徒勞而無功的。

凡以知人之性也，可以知物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑之，則沒世猶年，不能徧也。其所以貫理焉，雖億萬，已不足以浹萬物之變，與愚者若一；猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之，日止諸至足。曷謂至足，曰聖也。（荀子卷四解蔽）

並不是你不能知物之理，是說你不能徧知萬物之理；既不能徧知萬物之理，「與愚者若一」，又何貴乎知理？所以說「唯聖人爲不求知天」。站在不求知天的立場來評論五行說，豈有不反對的道理；所以荀子要非于思孟判了。

子思孟判的本體論是做一定軌範而變動的法，這種軌範即所謂「五行」，已如上述。我們曾經說思孟五行的主要意義是以「五」爲紀的運行，金木水火土等不是主體；但我們並不否認思孟五行說也有金木等五材的成分。

因爲金木等五材也是自古相傳的五種重要事物，他們取來配合以「五」爲紀的五行，是很自然的事。鄭

文的中庸註解，也是這樣配合的結果，配合的工作當然始於鄭玄；洪範，左傳，管子、呂氏春秋、月令、淮南子中各有種種配合，事物物物包括很多。五行說所以成了人間行爲的軌範，是這樣配合起來的結果。子思孟軻是否作過配合的工作，雖然文獻不足徵，但觀大傳五行，又生在五行說的配合時代，爲什麼他們不作？有什麼方法可以證明他們不作？

這些配合的五行組織，當然有種種理論，不是任意地安排，可憐先秦書中作配合工作者多而高明理論者少，西漢經師的理論可考者大概有淮南子，春秋繁露及鹽鐵論等書內。鹽鐵論文學曰：

始江都相董生推言陰陽，四時相權，相生之，子養之，母成之，子藏之。故春生仁，夏長德，秋成義，冬藏禮，此四時之序，聖人之所則也。（鹽鐵論下論舊）

春秋繁露內類此記述尙多，如云：

河間獻王問溫城董君曰：孝經曰：「夫孝天之經地之義」何謂也？對曰：「天有五形，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水爲冬，金爲秋，土爲季夏，火爲夏，木爲春。春主生，夏主長，季夏主長養，秋主收，冬主藏。藏各之所成也。是故父之所生，其子長之父之所長，其子養之；父之所養，其子成之；諸父所爲，其子皆奉承而履行之。不敢不致如父之意盡爲人之道也。故五行者五行也。由此觀之，父授之，子受之，乃天之道也，故曰「夫孝者天之經也。」此之

謂也」。主曰「善哉，天經既得聞之矣，願聞地之義」。對曰，「地出雲爲雨，起氣爲風；風雨者地之所爲。地不敢有其功名，必上之於天命，若從天命者，故曰天風天雨也，莫曰地風地雨也。動勢在地，名一歸於天，非至有義，其孰能行此！故下事上如地事天，可謂大忠矣。王者火之子也，五行莫貴於土，土之於四時無所命者，不與火分功名。木名春，火名夏，金名秋，水名冬。忠臣之義，素季之行，取之也。土者五行最貴者也，其榮不可以加矣。五聲莫貴於宮，五味莫美於甘，五色莫貴於黃；此謂孝者地之義也。王曰「善哉」。〔卷十，五行對〕

這一大段理論，河間獻王覽着「善哉」了。我們仍然胡胡塗塗永遠不能了解！在另一篇內說：

「天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木五行之始也，水五行之終也，土五行之中也；此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央；此其父子之序相受而布。是故木受水而火受木，土受火，金受土，水受金也。耕稼之者相其父也，受之者皆其子也。常因其父以使其子天之道也。是故木已生而火養之，金已死而不藏之。火樂木而養以陽，水克金而喪以陰。土之事天竭其忠，故五行者乃孝子忠臣之行也。〔卷十一，五行之義〕」

此外後漢書荀爽傳也有如下描述，「臣聞之於師曰，漢爲火德，火生於木，本盛於火，故其德爲孝。」

……故漢制使天下誦孝經，選吏舉孝廉。」則漢代所謂「以孝治天下者根據原來如此。由漢人的五行學論，我們才明白漢書藝文志於長天下忠臣九篇爲什麼放在陰陽家內，章太炎先生的考證最爲得當，他說：

漢書藝文志有于長天下忠臣九篇入陰陽家，自王應麟始發難，章學誠故竺信七略，猶屬羅爲異論。不語其書則伊尹周公道家，務成子在小說尙不可知，獨是書耶！若徵驗佗書，承意逆志，故例然眼睜也。古者言忠孝傳諸五行，淮南王泰族訓曰，「澄列金木水火土之性故立父子之親而成家」。所不然矣。（下引繁露說略）自騷初以陰陽消息止乎君臣上下六親之施，漢興益著，至董生則比博選幾以五行說忠臣。今于長書雖放失，擬撰其旨，以是爲根株，故入陰陽家，無所惑也。（文錄初編卷一說于長書）

漢人的學說究竟和先秦不同，他們的五行說就太偏重金木等五材的解釋而忘却形上學的根據；此所以漢儒多方仕的意味而先秦諸子究竟是思想家。

子思孟軻雖然唱和五行，然而『案往舊造說』，其非創作可知，究竟五行說的萌芽應當『往舊』到什麼程度，是值得研究的事。胡厚宣先生於卜辭中曾發現殷代已有五方的觀念。

此東南西北中五方之觀念者，在殷代即已有之。如帝乙帝辛時卜辭曰：

它已其在中，貞今歲商受年。王風（占）曰：吉。

東土受年。

南土受年。

西土受年。

北土受年。（粹九〇七）

此十商與東南西北四方受年之辭也。商者亦稱中商，如武丁時卜辭有曰：

戊寅卜，王、貞受中商年。十月（前八、十、三）

口巳卜，王、貞于中商乎御方。（佚三四八）

中商即商也。中商而與東南西北並貞，則殷代已有中東南西北五方之觀念明矣。竊意此五方之觀念者，當即後世五行觀念之濫觴（實善半月刊二卷十八期卜辭零簡）

這是一種有趣的發現，依太陽轉向而定方位的次序，很容易引起人類的天道運行觀念，當然可以說是五行說的濫觴。但在西周的史料內，無論是紙上的或地下的，據我所見，尚沒有發現和五行說有關的記述。我不是說當時沒有這類思想，也許沒有記下來或者遺失了。尚書中甘誓和洪範兩篇均曾見到五行，這是大家已經討論過了的。梁任公先生以爲「甘誓爲夏書，則時未有子丑二建、何得云三正？且金木水火土之五行，何得云威侮，又何從而威侮者？竊疑此文應解爲威侮五種應行之道，意察三種正譌。其何

者爲五，何者爲三，固無可考，然與後世五行說絕不相蒙。魚身。『古史辨第五冊下陰陽五行說之來源』任公先生仍然以甘誓出於夏代，所以不疑本書之僞而說五行和三正應別有解說。顧頡剛先生態度恰巧和梁任公先生相反，他說『甘誓篇一篇，記與有扈戰於甘的事，但這一件事，墨子以爲禹，誓序以爲啓，呂氏春秋先己篇又以爲是夏后相，可見這事在秦漢間還是一種沒有確固的傳說。』（『古史辨第五冊下五德終始說下的政治和歷史』）顧先生根本認爲甘誓是秦漢間的作品，縱言五行，也無害於五行說之晚出。對於這兩種說法我全有部分的同意。任公先生解說三正爲『三種正義』是有道理的。鄭康成註就是以三正爲『天地人之正道。』我認爲『三正』後來雖爲三統說所假借，但其初實不相干，先秦諸子多言『天時』地利，人和。』有國家天下者如果無理會到這三種事情，必得失敗無算。這就是三正說的子目。甘誓的作者無論怎樣低能，也不致於強迫有扈氏把過去的和未來的丑正子正一齊失守。至於五行，那正是先秦人士所說的天道運行。夏后以這種理由來責備他的敵人，是頗爲光明正大的。甘誓絕不是夏代作品，但也不致於晚到西漢初，由它種種五『行』和『三正』的意義來定，應當是出於戰國。次爲洪範，自從漢人作了洪範五行傳，於是言五行者必定聯想到它。據說洪範爲周初箕子所傳，當然不可靠，千年前劉節先生有洪範疏證一文（古史辨第五冊下）說明它的著作時代當在秦統一中國以前，戰國之末。沒有什麼反駁的證據，似乎爲大家所承認。但我有一句意見提出，在戰國之末，秦統一以前的時代，五行的次序已

經排定，或相生或相勝（詳見下）而洪範中的五行卻別成系統。原文：

我聞在昔，鯀堙洪水，汨陳其五行。

「曰，五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰

從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。

這是十二紀和月令以外的說法否？也不是相勝說的系統；在這兩種系統既成之後，五行說再沒有新的排列法。那末，洪範的出來定不在設國末，而應當舜前。梁任公的意見頗為可取。五德說說此等掛雜，雖也不過將物質區爲五類，言其功用及性質耳。王何嘗有絲毫哲學或術數的意味？這顯然是有哲學或術數意味的五行說和尤偉國語記載頗爲相近。左襄公十七年有「天生麗材，民並用之」的記載，「五材既沕，爲金木水火土」等，完全是物質；左文公七年傳又把「衣裘金木」說叫做「府庫也，故有管樂的意味」。又至傳昭公元年云：

嘗侯求醫於秦，秦伯使醫視之曰：「天有六氣，降生五味，以發爲五色，徵爲五聲，淫生六疾。

六氣曰陰陽風雨晦明也，分爲四時，序爲五節。

杜預注以爲「金味辛，木味酸，水味鹹，火味苦，土味甘」。又以爲「辛色白，酸色青，鹹色黑，

苦色赤，甘色黃」。如果這種註解不遠於原意，正和洪範的說法相同。此外昭公二十五年引子太叔和趙

儒子的答問也和昭公元年的記載類似。原文云：

昔也聞諸先大夫子產曰，夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經而民實則之。則天之賦，因地之性生其六氣，用其五行。氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。

拿以上所引的五行說和洪範五行相比，正是同一系統下的產物。任公先生也說子大叔的答語與後世所謂洪範五行說者甚相類。『然而任公先生又否定了左傳的價值，認爲有一部分爲漢人的僞竄。這是經學史上的一個大問題，爭論幾近兩千年，我不想在這兒細說；但我不信漢人會僞竄左傳，我過去有專文討論這個題目，認爲左傳原來是春秋的傳，成書的年代不會在戰國中葉以後。（見北平研究院史學集刊二期論左傳之性質及其與國語之關係一文）即使漢人會僞竄左傳，這些五行說也應當除外，因爲和漢人的思想不相類。國語和左傳的成書年代約略相同，五行說也相同。鄭語記有桓公和史伯的問答道：

公曰：『聞其弊乎？』對曰：『殆於必弊者也。……今王……去和而取同。夫和實生物，同即不繼，以他平他謂之和，故能豐長而物歸之；若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金水火雜以成百物。是以和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體，出千品具萬方。……夫如是和之至也。』

章昭對於土金等雜合百物的注解，是『鑄冶煎蒸之屬』，這完全是素朴的五行說，沒有一點哲學上的氣味。魯語上『地之五行，所以生殖也』，比『天生五材』的說法，還要朴質。這些全是思孟在行說『往舊』，在思想線索上看正是朴質的說法在前，而哲學的在後。郭鼎堂先生的先秦天道觀之進展一書是最好的說明。除掉洪範以外，郭鼎堂先生認為就文筆和思想上看來堯典『皋陶謨』禹貢等三篇也當得是子思的作品。洪範之不出於子思，已見上論。堯典和皋陶謨內毫無五行的蹤跡，禹貢如果有五行思想的話，應當把九州的名稱和土壤依照五行來排列，但它並未如此。東方的青州，雖有因於東方色青的嫌疑，其餘八州皆無痕跡。土色的分配，東方應色青，而青州土『白壤』；南方應當色赤，而荊州揚州『厥土爲塗泥』，共西方應當白色，而雍州土『黃壤』；冀州當得北方，而冀州土白；豫州當得中土，而豫州『厥土惟壤』。就這那朴索的五行說，禹貢內也沒有看到。就思想內容上看，這三篇是儒家的書，不成問題，但不必出於子思。

依照五行說的思想系統說，洪範和左傳的記述既是較比在前；依照它的配合組織說，左傳也應當早於呂覽月令。十二紀和月令的五行分配：春天是其帝太皞，其神句芒；夏天其帝炎帝，其神祝融；秋天其帝少皞，其神蓐收；冬天其帝顓頊，其神玄冥。在夏秋之間，是其帝黃帝，其神后土。它所以有這樣的排列，大體上承襲舊有的記載或過去的學說。但沒有把那種說法的原委抄來，而只是抄得了結論。僅

就其中的五神而論，乃本於在左傳的五官說。左昭二十九年記蔡墨對於魏獻子答話道：

『夫物，物有其官。官修其方，朝夕思之，一日失職，則死及之，失官不食。官宿其業，其物乃至。若泯弁之，物乃坻伏，鬱湮不育。故有五行之官，是謂五官。實列受氏姓，封爲上公，紀爲貴卿。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。……』
獻子曰：『社稷五祀，誰氏之五官也？』對曰：『少皞氏有四叔：曰重，曰該，曰飭，曰熙，實能金木及水。使重爲句芒，該爲蓐收，飭及熙爲玄冥。世不失職，遂濟塗桑，此其三祀也。顓頊氏有子曰皞爲祝融，共工氏有子曰句龍爲后土，此其二祀也。』

這是否古代的一種事實，可以不管；但以句芒等爲人間的五官，當然比較五神的說法爲原始。除去需書以外，曾子的五行說也是早期的一種。這雖然是一部僞託的書也不應晚於呂氏春秋，就五行的配合上說，它好像十二紀和月令的開創者。全書中和五行有官的是幼官，幼官圖和五行等三篇。三篇的配合合在一起正當得呂氏春秋十二紀或禮記月令的全篇；而粗不完密，系統不分明，如果因自呂覽以後，它一定來抄而不必作了。僅就五帝五神而論，它只是以黃后處當中，青后處東方；赤后處南方；白后處西方；黑后處北方；並沒有五神的配合。五行一篇內且說黃帝得六相而天下治，越發是奇特的說法。

昔者黃帝得蚩尤而明於天道，得大常而察於地利，得奢龍而辯於東方，得祝融而辯於南方，得大封而辯於西方，得后土而辯於北方；黃帝得六相而天地治，神明至。蚩尤明乎天道，故使爲祝融；燧人察乎地利，故使爲廩者。奢龍辯乎東方，故使爲士師。祝融辯乎南方，故使爲司徒；大禹辯於西方，故使爲司空。后土辯乎北方，故使爲宰。是故春者土師也，夏者司徒也，秋者司馬也，冬者司空也。（卷十四五行）

在五行系統中而有這樣奇特地記載，殊爲少有。它的六官也不同於周禮的六官，以春官爲最尊，以夏官爲司徒，秋官爲司馬，地官爲廩者，這不見於任何五行說的配合。這種生硬的組織，究竟想應是五刑配合上的『纂路藍縷』時代才妥當。此外墨子書中『帝以壬癸殺黑龍於北方』的話（卷十二貴義），是最通行的五行說，不能說明時代的早晚。可以不論。

雖然先秦諸子們多稱說五行？而五行說的大師是關衍，可惜關衍的事蹟已沾書中不容易找到。顧頡剛先生曾在各書內搜羅，結果斷定他和燕昭王並世，而與梁惠王不能相及。同他的著籍全都做失了。所以他的學說也殘缺不全。史記孟子荀卿列傳說：

「關衍睹有國者益淫侈，不尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，其類作曆，以變遷，歷時次之，篇十餘萬言。其書闕大不經，必先驗小物，推而次之，著於篇，其說既合，以上至黃帝，學

者所共術，大並世盛衰。因載其祿祥度嗣，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符彙皆效。……然要其歸，必止乎仁壽歸險，君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人，初見其術，懼然顧化；其後不能行之。……作主題。

在這一段話內，可以看出幾點事實：（一）他的學說的提出，是因為一般王公大人淫侈而不尚德；要旨是「止乎仁義節儉，君臣上下六親之施。」（二）董仲舒說正和思孟的五行說相司，也可以證明鄭君注中「天命之謂性」的說法，和原意不相遠。（三）他的歷史觀，以黃帝作中心，推到天地未生，而道其盛衰和祿祥制度。用以推測的法則，是「五德轉移，治各有宜」他所以特別注意黃帝以前到天地未生那一段，大概那是他的史前期，最不易爲人了瞭的原故。這種歷史變遷的法則，是思孟五行說的具體利用。（四）他又有主運七部書。「主運」的意義相當於五行，史記樂解引如淳的注道：

今其書有主運以五行相次轉用事，隨方面爲服。

五行相次轉用事，隨方面爲服的意義當然和十二紀月令等記載相同；是說哪一行用事，那時的衣物顏色也應當變了。庸衍是後於孟子的人，他的學說當然受了孟子影響。太史公關於史記內的合傳不是隨便安排的，沒有關係或思想事業不相同的絕不放在一起；老子韓非同傳雖爲劉子文所說，但近來研究思想影響知道那是合理的。庸衍學說既受了孟子的影響，他的五行系統應當是相生而不是相勝，道有幾

理由。

(一) 相生說是一種天道運行的自然觀念，發生最早，五方和四時的排列皆近於相生說。

(二) 思孟的天道觀，近乎一種命定論者，在『五百年必有王者興』的觀念下，和相勝說不相容。

(三) 仲尼門人，言『羞稱乎五霸』，絕不會主張相勝說，因為那近乎一種暴力主義。

(四) 鄭玄註周禮夏官司燹引鬻子的話近於相生說，原文云：

鄭司農（衆）說以鬻子曰『春取榆柳之火；夏取棗杏之火，季夏取桑柘之火；秋取柞櫨之火；冬取槐檀之火。』

這是用五時的說法，同於十二紀和月令，也足見其用五行說的分配法。何晏解論語陽貨『燹燹改火』云：

馬融云：『周禮月令有「更火」之火：春取榆柳之火；夏取棗杏之火；季夏取桑柘之火；秋取柞櫨之火；冬取槐檀之火。一年之中，燹火各異木，故曰「改火」也。

和鬻子的說法相同，又皇侃疏云：

改火之木隨五行之色而變也。榆柳色青，春是木，木色青，故春用榆柳也；棗杏色赤，夏是

火，火色赤，故夏用棗杏也；桑柘色黃，季夏是土，土色黃故夏季用桑柘也；柞櫨色白，多是金，金色白，故秋用柞櫨也；槐欖色黑，冬是水，水色黑，故多用槐欖也。

很顯然地是用相生說的次序。顧頡剛先生因為主張他是提倡相勝說的，所以不信皇侃的注解而引賈公彥的說法道：

言春取榆柳之等，習時皆以為取五方之色同，故用之。今案。棗杏雖赤，榆柳不青，槐欖不黑；其說未聞。（賈公彥周禮疏）

如以常識講五行，不可解處甚多，何況榆柳之色？相勝說的金克木雖可解釋，木又如何能克土？即使用常識講，榆柳近於青，而槐欖色也近於黑。賈公彥的說法不足為反證。

顧剛先生為什麼主張駢衍是相勝說？是根據史記的如淳注和七略，史記封禪書說：

自齊威宣之時，騶衍之徒論著終始五德之運。

集解引如淳曰：

今其書有五德終始，五德各以所勝為行。

又文選郭賦注引七略曰：

鄉子有終始五德，從所不勝：土德後木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。

騶衍爲什麼主張相生，又提倡相勝？我認爲這是他的鑒重人格的表現，騶衍是一個儒家，胡適之先生和顧頡剛先生全都這樣主張，顧先生說：

我很疑騶衍亦儒家，他的學說歸本於「仁壽節儉，君臣上下六親之施。」此其一，史記平原君傳集解引劉向別錄有騶衍論辨一解。適之先生以爲完全是儒家口吻，與荀子論辨的話相同（中國哲學史大綱卷上，頁三六）此其二。史記以他與孟子荀卿合傳，此其三。西漢儒家如董仲舒劉向等的學說與他極相像，此其四。

但這僅說明了騶衍的前一半，後來騶衍是一變節的儒家，即是說他改變了學說了。鹽鐵論御史曰：

故商君以王道說孝公不用，卽以強國之道，卒以就功，鄒子以儒術于世亦不用，卽以變化始終之論，卒以顯名。（鹽鐵論上論儒）

又鹽鐵論大夫曰：

鄒子疾晚世之儒墨，不知天地之弘，昭曠之道，將一曲而欲道九折，守一隅而欲知萬方，猶無準平而欲知高下，無規矩而欲知方圓也。於是推大聖終始之道，以喻王公列士。中國名山通谷以事海外，所謂中國者，天下八十分之一，名曰赤縣神州而分爲九。川谷阻絕，陵陸不通乃爲一州。有八，瀛海圍其外，此所謂八極而天下際焉。（鹽鐵論下論鄒）

同上文學曰：

鄒衍非聖人，作怪誤，惑六國之君，以納其說；此春秋所謂正夫惑惑諸侯者也。

這些是西夷人的說法，應當有所依據。鄒衍最初本來『以歸衛于世主』，大半他所謂『仁義節儉，君臣上下六親之施』，就是這時的論調。後來不被人所重視，才改了主義而倡相勝說，以惑當世六國的君主。鄒衍的顯赫也應自此時起。

相勝的五行說在以前實在不是一種『顯學』，墨子就認為五行無常勝。『經云：

五行無常勝。說在宜。』（墨子十經下

六。又經說云：

五：合水土火。火離然，水鑠金，火多也。金靡炭，金多也。合之府水，木離木。

梁任公先生不以五行相克來解說，而謂『勝訓貴，意謂此五種物質無常貴，但應宜應需則為貴。』（古史辨第五冊下陰陽五行說之來歷）這種說法，頗不能得一般人的同意，梁調甫先生說『任公謂其（指勝訓剋）非是，竊所未痛』。（古史辨五冊下梁任公五行說之商榷）實有同感。梁先生又說墨子之意，以為五行相遇固然不免相勝，但却不是一定不移的，因着種種機遇，且能生出變化來。大概是多方可以勝少，不是一定不變的常勝。這種見解實在是戰國中葉以前的一種常識。左傳內記載陳國滅亡的故事

（見左昭八，九衣年）就是說「陳水屬也」而滅於鶉火之歲，杜注以爲是火勝而水衰的原故。鄭衍否定「五行毋常勝」說，而創造出常勝說來，以說明歷史的演變。後來呂氏春秋應同篇遂詳載其說曰：

凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。

黃帝之時，天先見大嶼大嶽。黃帝曰，「土氣勝！」土氣勝故其色尚黃，其事則土。

及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰「木氣勝！」故其色尚青，其事則木。

及湯之時，天先見金，刃生於水。湯曰「金氣勝！」金氣勝故其色尚白，其事則金。

及文王之時，天先見火，赤烏銜丹見於周社。文王曰「火氣勝！」火氣勝，故其色尚赤，其事則火。

這當然是承襲了鄭衍的學說，不過從黃帝到周僅佔了四德，在五德終始中還缺了一德，於是應同篇又云：

代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝則其色尚黑，其事則水。

因爲秦此時尙未統一，所以這成爲一種懸記；後來始皇統一了，遂完成第一次的五德終始！

(二) 漢初屬德

秦始皇帝不特在政體上是一個開創局面的人，他也是一個具體應用五行說的人。當他統一六國以後，據史記封禪書說：

鄒子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。
又說：

秦始皇既并天下而帝，或曰，『黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤烏之符。今秦變周，水德之時，昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。』

鼓吹了多少年的五行相勝說和五德系統中所缺的一德，如今全得實行和補充了。實行水德的結果是這樣：

改年始朝賀皆自十月朔，衣服旄旌節旗皆上黑，數以六爲紀。符法冠皆六寸；而輿六尺。六尺爲步。乘六馬。更名河曰德水，以爲水德之始。剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合於五

德之數。於是急法，久者不赦。（秦始皇本紀）

又。

於是秦更名河曰德水，以冬十月爲年首，色上黑，度以六爲名，晉上大呂，事統上法。（史記封禪

書）

不過秦爲水德，色尙黑的制度，是和舊有的說法矛盾的。未統一以前的秦，本來自以爲得金璣而祀

白，史記封禪書說：

周東徙維（維），秦襄公攻戎救周，始列爲諸侯。秦襄公既侯居西垂，自以爲主少皞之神，作西時，祠

白帝。其牲用騂駒黃牛牴羊各一云。其後十六年，秦文公東獵汧渭之間，卜居之而居。文公夢黃蛇

自天下屬地，其口止於郿衍。文公問史敦。敦曰：「此上帝之靈，君其祠之。」於是郿時用三牲效祭白

帝焉。自未作郿時也，而雍旁故有吳陽武時，雍東有好時，皆廢無祠。或曰：自古以雍州積高神明

之隕，故立時郊上帝；諸神祠皆聚云。著黃帝時嘗用事，雖晚周亦郊焉。其語不經見，精神者不道。

（中略）作郿祠後七十八年秦德公既立，卜居雍，……雍之諸祠自此興。……德公立二年卒。其後

六年秦宣公作密時於渭南祭青帝。（中略）秦靈公作吳陽上時祭黃帝；作下時祭炎帝。（中略）櫟

陽兩金，秦獻公自以爲得金璣，故自畦時櫟陽而祀白帝。（中略）秦始皇既并天下而帝，或曰：……

……今秦變周水德之時。……

由這一段文字內，得知下列事實：

- 一、秦襄公於周平王東遷後，始列爲諸侯，並自以爲主少殫之神，作西時，祠白帝。
 - 二、秦文公夢黃虵屬地，於是作鄜時用三牲郊祭白帝。祀白帝的禮儀加重。
 - 三、未立鄜時以前，雍旁已經有許多神祠，傳說自黃帝時起就來祭祀；不過不可考。
 - 四、秦德公時雍之諸殿祠皆興。
 - 五、秦宣公時作密時祭青帝。
 - 六、秦靈公作吳陽上時祭黃帝，作下時祭炎帝。
 - 七、秦宣公時，櫟陽雨金，故作畦時櫟陽祀白帝。
 - 八、秦始皇統一後，以爲得水德而尙黑。
- 顧頡剛先生以爲黃帝，青帝，炎帝各有一時而白帝獨三，一定有兩畦是後人的僞竄。顧先生所持的理由，歸納起來是：（一）秦襄公和秦獻公一個是春秋前，一個是戰國初；那時五行說恐怕還沒起來。（二）秦并天下之後，據封禪書所載，唯雍四時上帝爲尊；漢時又只有雍五時。僞竄者有見於此，遂插入道：
- （秦并天下）……西時畦時祠如其故，上不親往。

〔孝文帝〕：即位十三年，……有司議增雍五時隆車各一乘，駕被具。〔西時畦時禺車各一乘，禺馬四匹，駕被具。〕

四時畦時的地位低於他時一等，就是作偽的證據。後來成帝建始元年匡衡奏請罷雍五時，也沒有提到西時畦時，更足證明這個時，本來沒有，所以他沒說了。（三）青黃赤白帝所以只有一時而白帝獨有三時者，因為漢後來被說爲火德，火所勝者金，故祭爲金德。爲證成此說起見，故造許多符瑞和西時畦時。我的見解和顧先生不同，敬陳於後，以求先生之指正。五方或五示的崇拜，起源甚古。郭沫若先生曾經說五行說應當起於殷代五方或五示的崇拜（中國古代社會研究頁一〇五）陳夢家先生於其「商代的神祇與巫術」一文中（燕京學報廿期），也揭示出商人有四方之祭。此所謂四方或五方當爲五方帝或五色帝的起源。那末到了春秋或戰國初秦入祠西帝，當然不足奇怪。至於白帝之稱，是否春秋時所已有，雖成問題；但先有西方帝之祭，及五行配合之說興，而改稱白帝，也頗可能。秦當沒有祠青帝，黃帝，赤帝以前，以爲西方之屬應祠白帝，故其祠不一。及雍立四時後，白帝不必別祭，故西時畦時之禮稍殺。當時則因被列爲四時之一，而享有同等的待遇。爲什麼取四時而不取其它？也許是偶然，也許因爲最初對它的祀典就較比隆重。如果真正是造偽的話，他何不索性提高它們的地位，或將原文略加修改，而必待後人看出。秦祀白帝本爲相生系統下的產物，及相勝之說興，水德又代金德之說

而起。因爲時代的不同，而發生互相矛盾的說法，本爲歷史上常見的事。若能在相生說兩立場，認秦爲水德的一切制度，金屬後人僞竄，亦無不可。至於說漢初的火德說完全爲後人僞造，這問題複雜，非片言可決。

顏剛先生因漢書郊祀志贊說，「高祖……著赤帝之符，旗章逐素。」爲本紀中所未有，而史記封禪書的記載：

高祖……遂以十月至壇上，與諸侯平咸陽，立爲漢王。因以十月爲年首，而色尚赤。

於是夏四月（文帝）始郊見雍五時祠，衣皆尚赤。（應以祠衣還文）與下面所說的：

十一月辛巳朔旦冬至昧爽，天子始郊拜太一，朝朝日，夕夕月……而衣上黃。（武帝元鼎五年）

天子……封太山下東方，如郊祠太一之禮。……禪太山下陲，剽北嶺然山，始築后土禮。天子皆親拜

見，衣上黃，而盡用樂焉。（武帝元封元年）

是互相衝突的。但我不認爲這有什麼衝突。漢初的尚赤，證據不下數處。非僅顏先生所指出者，與高祖本紀除了有赤帝子斬白帝子的傳說外，又云：

乃立季爲沛公，祠黃帝，祭蚩尤於沛庭而擊鼓，旗幟皆赤，以由所斬蛇白童子。殺秦將章，破秦軍，

赤。

漢書高帝紀同此。這固然早就被說爲後人的僞竄。而史記淮陰侯傳云：

選輕騎二千人持一赤幟從間道軍山而望趙軍。誠曰：趙見我走，必空壁逐我。若疾入趙壁，拔趙幟，立漢赤幟。

由此知漢初的旗幟赤色。當可爲漢初尙赤之證。漢書三十四韓信傳也有同樣的記載，而記其事的結果道：

天信所出奇兵二千騎者，侯趙空壁逐利，即馳入趙壁，拔趙旗幟，立漢赤幟。

如果僞竄者僞到韓信軍中的旗幟，本領可也就太大了。此外漢書六十六劉屈傳也云：

初漢節純赤，以太子持赤節，故更爲黃旄加上以相別。這是說漢朝初年的節也是赤的，武帝時因戾太子之亂，爲分別起見，故於節上更加黃旄。直到霍光當政時代，昌邑王才又有旄旆更改。漢書六十八霍光傳云：

……王離席伏，尙書令復讀曰：取諸侯玉刻侯至千石，及墨綬黃綬，以并佩昌邑郎官者，冠奴，變易節上黃旄以赤。失帝王禮誼，亂漢制度。

這是霍光廢昌邑王的罪狀。赤節上的黃旄本爲劉屈當戰戾太子時所加；如今昌邑王又把黃旄去掉了，所以算得罪狀之一。這一串的故事，息息相關，不是改動一兩個字就能掩人耳目的。那末漢初的尙赤，似爲

「鐵案如山」。赤帝子斬白帝子的故事，也不得說爲僞實。當五德終始說最盛的時代，一個平民打算作皇帝，不做些鬼，誰來擁護你，所以當陳涉吳廣起事時，卜者對他說，「足下卜之鬼乎？」於是陳勝吳廣喜念鬼曰：

「此敎我先成衆耳」。乃丹書帛曰「陳勝王」，置人所罾魚腹中。卒買魚烹食，得魚腹中書，固以怪之矣。又間令吳廣之次近所旁叢祠中，夜篝火狐鳴曰：「大楚興，陳勝王。」卒皆夜驚恐。旦日，卒中往往語皆指目陳勝。（史記四十八陳涉世家，漢書同）

陳吳因爲做鬼才得到一般人的擁護，劉邦的狡獪不下於陳吳，他的起事的條件又不好於他們，他爲什麼不做鬼？所以高祖本紀說：

高祖以亭長爲縣送徒郢山，徒多道亡，自度比至皆亡之。到豐西澤中止飲，夜乃解縱所送徒曰：「吾等皆去，吾亦從此逝矣。」徒中壯士願從者十餘人，高祖被酒，夜經澤中，令一人前行者還報曰：「前有大蛇當徑，顛覆。」高祖辭曰：「壯士行何畏！」乃前拔劍擊斫蛇，蛇遂分爲兩，徑開行。還數里，醉因臥。後人來至蛇所，有一老嫗夜哭。人問何哭？嫗曰：「人殺吾子故哭之。」人曰：「子何爲見殺？」嫗曰：「吾子白帝子也，化爲蛇當道，今爲赤帝子斬之，故哭。」人乃以爲不誠，欲笞之，嫗因忽不見。後人至，高祖覺，後人告高祖，高祖乃心獨喜自負，請從者曰益長之。（史

記高祖本紀，高齊同）

試將這段故事作一分析：高祖把役徒解放後，隨從的十餘人一定是他的親信；前行者實是心腹，自不待言。這心腹人跑回來說前面有蛇當路；高祖陣驚地跑過去，並沒有伴侶，獨自慄慄了一條蛇，便又倒在前頭。後來的趕到了說是遇到老嫗夜哭；這個聽到哭的人也許就是發現蛇的人嗎？況且是夜間，老嫗也很容易不見的。這和「篝火狐鳴」有什麼兩樣？見蛇者與高祖的關係還不是和吳廣與陳勝一樣？結果是「躡從者日益畏之」了，正是陳勝所說的「敎我先威衆耳」。不過劉邦究竟是亭長出身，比那端上辨夫要高明些；他懂得赤帝子來降服白帝子。劉邦作了皇帝，誰還敢道破他的鬼把戲？陳勝不幸而失敗，過去事就被全盤托出了！就是他夥願爲王時代，已經有故人說出他的資賤故事了！

始客出入，偉益發舒，言陳王故情。（史記四十八除涉世家）於是這位客人被殺。在中國史書上凡是成功者的符瑞，沒有人道其假者，而失敗者則無一真。王莽和劉秀的故事也是一例。劉邦不特本身做鬼，他並且僞託到他的父母，高祖本紀道：

父曰太公，母曰劉媪。其先劉媪嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，太公往視，則見蛟龍於其上，已而有身，遂產高祖。（史記卷八）

一個平凡的人不配有皇帝兒子，於是劉邦只好說是龍種了。後來韓信出，爲配合演是火德起見，又說他

一部流傳已久的權威著述內作偽？史記高祖本紀的第三節如果除去這些故事，將不成片段。據顧剛先生的意見，漢爲火德，應當是劉歆提倡五行相生說以後的事。但赤帝子之斬白帝子乃係相勝的說法，爲什麼相生的說法變成相勝的故事？這也是顧剛先生設法的二個疑題。

高祖起事時雖然假託爲赤帝子而尙赤，但他並沒有實行火德制度的計劃，所以高祖初年也沒有正式改制的事。史記封禪書：

漢興，高祖之微時，嘗殺大蛇。有物曰：「蛇白帝子也，而殺者赤帝子」。高祖初起，釋豐枌榆社。徇沛爲沛公則祠蚩尤，蒙鼓旗。遂以十月至塲上，與諸侯平咸陽，立爲漢王，因以子月爲年首而色尙赤。十二年東擊項籍而還入關，問：「故秦時上帝祠何也？」對曰：「四帝，有白青黃赤帝之祠」。高祖曰：「吾聞天有五帝，而四何也？」莫知其說。於是高祖曰：「吾知之矣，乃待我而具五也。乃立黑帝祠，命曰「北時」。有司燒祠，上不親往。

可知這完全是「筭路藍縷」時代，雖然色尙赤而以十月爲歲首，又立北時祠黑帝，儼然是得水德了。史記曆書說：

高祖曰：「北時待我而起，」亦自以爲履水德之瑞。雖朝習歷及張蒼等敢以爲然。是時方朔紀大業。遂以漢曆庚子背未運，故襲秦正朔服色。

不過這有些問題，秦是水德，無論依相生說或相勝說，漢也再不能爲水德。譚剛先生於五德終始說下的政治和歷史一文中作兩種解釋：其一，是承認秦爲水，也承認漢爲水德，兩代的水德不妨並存。其二，承認漢爲水德，但以爲漢是直接繼周的，不承認秦占有五德之運，其理由是秦的年代太短。譚剛先生並認爲他們用的是第一種解釋。但同德的兩代不經一度循環而緊緊地承接，是任何五行說所不許可的。張蒼是明悉曆法的大手筆，他也會這樣的胡塗？史記九十六張丞相列傳說：

自漢興至孝文二十餘年，會天下初定，將相公卿皆軍吏。張蒼爲計相，時精正律曆，以高祖十月始至霸上，因故秦時，本以十月爲歲首弗革。推五德之運，以爲漢當水德之時，尙黑如故。……至於爲丞相卒就之，故漢家言律曆者本之張蒼。

高祖雖然亦以爲獲水德之瑞，好像是繼秦而再渡，但張蒼是「推」五德之運的，由推而得的水德，還是以第二種解釋爲相宜。許多漢人的意見，不願意說漢爲繼秦而興。漢書上記載一段故事正可作證。

及汾陰得寶鼎，武帝嘉之，薦見宗廟，藏於甘泉宮。羣臣皆上壽賀曰，「陛下得周鼎」。譚王獨曰，「非周鼎。」上聞之，召而問之曰，「今朕得周鼎，羣臣皆以爲然，譚王獨以爲非何也？有說則可，無說則死。」譚王對曰，「臣安敢無說。臣聞周德始乎后稷，長於公劉，大於太王，成於文武，顯於

周公。德澤上昭天，下滂泉，無所不通。上天報應，鼎爲周出，故名曰周鼎。今漢自高祖繼周，亦昭德顯行，希恩施惠，六合和同。至於陛下，恢廓祖業，功德愈盛，天禍並至，珍祥畢見，皆秦始皇親出鼎於彭城而不能得。天祚有德，而寶鼎自出。此天之所以興漢，適漢實非周寶。」（漢晉六十四吾丘壽王傳）

吾丘壽王簡直是自中無「秦」，而以漢爲繼周。看他對於秦始皇的輕視，正好代表一般人的見解，所以史記六國表序云：「學者牽於所聞，見秦在帝位日淺，不察其終始，因舉而笑之」。到西漢中葉以後，五行相生之說法抬頭，遂利用漢初的火德說以繼周，而說秦爲閔水，這雖然是錄變苦心的安排，也是有所依據的。

這類目中無秦的辦法，終究不太妥當。文帝時賈誼首先提出異議。

賈生以爲漢興至孝文二十餘年，天下和洽，而固當改正朔，易服色，法制度，定官名，興禮樂。乃悉草具其事儀法，色尚黃，數用五，爲官名，悉更秦之法。（史記八十四賈生傳）

他是依照相傳說法而安排，以秦爲水德而壬克水，故漢應爲土德。土德的詳細制度，當不只有上所陳，漢書藝文志陰陽家有「五曹官制五篇」，原注云：「漢制，似賈誼所條。」那末，他的「土德說」下的政令制度，當詳此書，惜今已不見。但賈誼的提議並未接官方所採用，結果於是「秦皇帝刻卽位」的錯誤未

這也。在專家的眼中看起來，一個新朝代的興起，而不改正朔易服色，未免太顯陋了，所以不久，士德之議又起，史記孝文紀云：

（是時（孝文十四年）……魯人公孫臣上書，陳終始傳五德事。言方今土德時，土德應黃龍見。當改正朔服色制度。

又封禪書云：

魯人公孫臣上書曰：始秦得水德，今漢受之。推終始傳，則漢當土德。土德之應黃龍見。宜改正朔，易服色，以應天。

於是天子下其事，使丞相共議，可巧生張水德的張蒼丞相，他絕對不贊成土德說，以為：

漢乃水德之始，故河決金堤，其符也。年始冬十月，色外黑內赤，與德相應。如公孫臣言非也。

史記封禪書。

張蒼以河決作水德的符應，他又是丞相，結果公孫臣的說法是作罷了。可巧三年以後黃龍真的出現了，張丞相終於公孫臣所戰敗。史記封禪書說：

後三歲，黃龍見成紀。文帝乃召公孫臣拜博士，與諸生草改歷服色事。

於是張丞相由此自糾，謝病稱老。（本傳）他的學說也變成其所欲論著不成，（史記）史記論說

公孫臣的事業應當一軌風順，士德的一切制度也應及昂建立起來；但又因新垣平的案子而受挫。史記嘗云：

新垣平以望氣見河陽言正歷服色事，貴幸。後作亂，故孝文帝廢不復問。

又史記封禪書云：

人極上書告新垣平所言氣神事，皆詐也。下平吏治，誅夷新垣平。自是之後，文帝怠於改正朔服色

神明之事。

入家仰望已久的「改正朔，易服色」的勾當，終於不成功。一直到武帝時代才又舊事重提。漢武帝是一個略失的君主，所作風潮背景不同，又有一般文人學士替他鼓吹，遂花園錦繡地作起來。

總結以上事實，則關於漢初服色的問題，是這樣：

又於（一）高祖初起事時，習聞秦爲白帝子的說法，故自號赤帝子而色尚赤；但沒有實行火德制度的事實。

（二）及至第五次入關，立北時，祠黑帝，又以爲獲水德。

（三）高祖雖以爲獲水德而無說，張蒼乃與以理論的根據，大概是以漢繼周而目無秦了。

（四）以漢繼周爲水德的說法，終覺勉强，於是賈誼發揚土德說；但不爲文帝所採用。

(五)及公孫臣倡土德說而符應現，張蒼被黜，土德說的一切制度眼看就實行了。

(六)又因新垣平之亂，文帝怠於改正朔易服色事，終文帝之世，事又不行。一直到武帝時，才想重提。

(三) 漢武帝的政治思想及其設施

歷史家往往以秦始皇和漢武帝並論，認為全是誇大的竊兵黷武主義者；其實他們的好尚正好相反。秦始皇所任用的全是獄吏和法家；李斯固然是有名法家，趙高，蒙恬，蒙毅也全是以通曉獄法而見幸。所以當時人批評他道：

始皇爲人，……專任獄吏，獄吏得親幸。博士雖七十人，特備員弗用。（史記始皇本紀）

儒生們雖作過幾次鬥爭，結果失敗了，以致引起焚書坑儒的結果。法家最大特色是：崇現實而不尚理想。他們看儒家的理論，是「飾虛言以亂實」，是「誇主以爲名，異取以爲高。」（均見史記始皇本紀）所以秦始皇的一切設施全是站在功利主義的觀點，絲毫沒有誇大的成分。最爲人所詬病的築長城治馳道，全是爲實用而起；封禪和求神仙好像近乎理想，但還是爲他本人的長生。漢武帝則並不如此，他比較富於理想，因而他接近儒生。在儒、墨、道、法、陰陽諸家中，儒家是最誇大而富於理想的了。漢武帝之崇儒也和秦始皇之尊法一樣，是經過鬥爭的。史記儒林傳說：

叔孫通作漢禮儀，因爲太常請生弟子共定者咸爲選首，於是喟然嘆興於學。然尙有干戈，平安四海

，以宋唯趙序之事也。孝惠呂后時公卿皆有武力有功之臣，孝文帝頗徵用，然孝文亦本好禮名節，言及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。及今上即位，趙絳王臧之屬明儒學而上亦鄉之，於是州方正賢良文學之士。

被壓制近百年的儒家，在高祖時雖一時得勢，終被排除。武帝即位，儒家乃再度抬頭。漢書武帝紀記其大略云：

建元元年冬十月詔丞相御史列侯中二千石諸侯相舉賢良方正直言極諫之士。丞相趙葵所舉賢良，或治申商韓非蘇秦張儀之言，亂國政，請皆罷，奏可。

這是儒家以外的學派受到排擠了。這年的七月。

讓立明堂，遣使者安車蒲輪，束帛加璧，徵魯申公。

魯申公是當時的老儒，乃受到朝廷最尊榮的禮遇。這件事情的發起，應當歸功於外戚竇嬰和用趙葵。

幸景朝，武致初即位。……於是選以嬰為丞相。蚡為太尉。……嬰蚡俱任僭衛，推尊趙絳為細柳侯。夫，王臧為郎中令。迎魯申公，欲設明堂。……以興太平。（漢書卷五十二嬰田蚡傳）

不過舉劾太激烈了，不特要施行他們的政治主張，並且要排除他們政治上學派的敵人，竇太后於是擯魯家第二次遭逢失敗！漢書田蚡傳云：

漢武帝的政治思想及其試施

（嬰幼等）舉諸請寶宗室無行者，除其屬籍。……以故毀日至寶太后。太后好黃老言，而嬰幼趙綰等務隆推儒術貶道家言。是以寶太后滋不悅。二年，御史大夫趙綰請毋奏事東宮。寶太后大怒曰：「此欲復爲新垣平邪！」趙綰逐趙綰王咸，而免丞相嬰太尉毋。

這是一種必然的衝突，打算施行他們的政治主張，必得皇室允許，而當時掌權的不是武帝，是保衛黃老的寶太后。於是他們要求不要奏事於「太皇太后」，並且除去她的心腹爪牙。武帝初即位，也莫奈何他的祖母，儒生們遂遭逢失敗，連在景帝朝，寶太后就會經和儒家有過交涉。當齊轅固生於景帝朝爲詩博士時，寶太后曾經徵詢他關於老子書的意見，他刻薄地答道：「此家人言耳。」結果轅固生幾乎被殺。這樣一位篤信黃老的頑固老人當道，儒家是沒法抬頭的。此外，魯申公等這次的不大得意，漢武帝的冷淡也是一因。當朝廷以蒲輪車迎接他來後：

至見上，上問治亂之事。申公時已八十餘，老，對曰：「爲治者不在多言，願力行何如耳。」是時上方好文辭，見申公對默然。然已招致，即以爲大中大夫舍爵賜。《漢書八十八儒林傳》（節引）

在武帝意想中，申公一定有一番冠冕堂皇的大道理說出，想不到他竟說出，「不必多說話」的話來，於是武帝默然！即使沒有寶太后反對，這羣經師們也不會有所作爲。

武帝建元六年五月寶太后崩，武帝在政治上去掉掣肘的人，翌年元光元年五月遂詔舉賢良，有名的

董仲舒公孫弘等人出，而局勢大變。董仲舒是影響武帝以後百多年政治思想的人，關於他的思想體系，留待下章詳述。我們先考察武帝的思想，由他的策問內可以得知要略。有名的天人三策，第一策問曰：

蓋聞五帝三王之道，改制作樂，而天下洽和，百王同之。當虞氏之樂，莫盛於韶，於周莫盛於勺。聖王已沒，鍾鐃絃之聲未衰，而大道微缺，陵夷至虛桀紂之行，王道大壞矣。夫五百年之間，守文之君，當塗之士，欲則先王之法以戴翼其世者甚衆，然猶不能反，日以仆滅，至後王而後止。豈其所持操或諱謬而失其統與？抑天降命，不可復反，必推之於大義而後息與？烏虜，凡所爲所屑，夙與夜寐，務法上古者，又將無補與？三代受命，其符安在？災異之變，何緣而起？性命之情，或天或壽，或仁或鄙，留聞其號，未燭厥理。伊欲風流而令行，刑輕而姦改，百姓和樂，政事宜昭。何術何飭，而賢露降，百穀登，惠潤四海，澤臻草木。三元全，寒暑平，受天之祐，享鬼神之靈。惠澤洋溢，施乎方外，延及羣生。子大夫明先聖之業，習俗化之變，終始之序，講明高誼之日久矣，其明以諭朕。……（漢書卷五十六董仲舒傳）

武帝是醉心於儒家所鼓吹的三代制度的人。如何復興三代的禮樂太平？爲什麼好多「守文之君」，欲「則先王之法」而失敗？凡所爲效法上古者，是否可以成功？是他最去要的課題。自然，災異之變，天人之際，也爲武帝所關心。這是誇大而富於理想的策問。如果被問的是法家，他將不作答，而借訴稱「五

帝不相復，三代不相襲。」如果是道家，他將告訴你，「子所言者，其人與骨實已朽矣，獨其言在耳。」就是拘守章句的經師們也說不出所以然來。而董生的答問使他驚奇了，於是又問道：

蓋聞虞舜之時，游於巖廊之上，垂拱恭爲而天下太平。周文王至於日昃不暇食，而字內亦治。夫帝王之道，豈不剛條共貫與？何逸勞之殊也。蓋儉者不造玄黃旌旗之飾；及至周室，設兩觀，乘大路，朱干玉戚，八佾陳於庭而頌聲興。夫書王之道，豈異措哉？或曰良玉不琢；又云，非文亡以輔德；二編異焉。殷人執五刑以督姦，傷肌膚以懲惡。成康不式四十餘年，天下不犯，囹圄空虛。秦國用之，死者甚衆，刑者相望。秬矣哀哉。……各悉對著于篇，毋諱有司，明其指略，切磋究之，以解朕疑。

這是些最矛盾不好解決的問題。文帝景帝是近乎垂拱無爲的人，竇太后更是篤信道家學說，武帝本人則是那樣的雄才大略，絕不甘心於玄默。那末，他是行虞舜之無爲？還是效法文王之「日昃不暇食」？文帝景帝是質朴而節儉的，武帝的舉動則是富麗堂皇。究竟是作「良玉之不琢」？還是主張「非文亡以輔德」？景帝任用竇錯，近于申韓；武帝是有些景仰成康之刑錯的。何去何從；是費斟酌的事了。所以武帝雖然說的是歷史，其實是他切身問題。人事的策問，已如上述，他進而問天人之際了。

蓋聞善言天者，必有徵於人；善言古者，必有驗於今。故朕垂問乎天人之際，上嘉唐虞，下慎桀紂

，寢後寢滅，寢明寢昌之道，虛心以改。今于大夫明於陰陽所以造化，習於先聖之道業，然而文系未極，豈惑乎當世之務哉？條貫靡竟，終紀不終。曾朕之不明與？聽若眩與？夫三王之教，所祖不同，而皆有失。或謂久而不易者道也，意豈異哉。今于大夫既已著大道之極，陳治亂之端矣，其惑之究之，孰之復之。……朕將親覽焉。

漢武帝以爲董仲舒關於「天人之應」說的太少，「你既然很懂得陰陽造化，爲什麼說的不很暢快？是惑於俗務呢？是以爲我聽不明白？」這樣責備他而要求多說。出於實老申韓之家的少年君主，要跳出藩籬了！他不甘心玄默，不甘心無爲；他醉心于儒家的政治理想，醉心于儒家的天命之說。他要有所作爲，要堂堂皇皇地有所作爲！一位剛過二十歲的君主，發出這些偉大的策問來，在中國歷史上僅有一次。由此作出發點，才有後來的一切設施。是西漢政治和學術的轉捩點，是中國二千年歷史的轉捩點！秦始皇比他小氣，而唐太宗覺着寒酸了！董生曾經逐條答復，在第一策問內，他主要的口號是「更化」，他說。

今漢繼秦之後，如朽木蠹積矣，雖欲善治之，亡可奈何。法出而姦生，令下而詐起。如以湯止沸，抱薪救火，愈甚，亡益也。竊賢之，琴瑟不調者，必解而更張之，迺可鼓也。爲政而不行者，必變而更化之，迺可理也。當更張而不更張，雖有良工，不能聳調也。當更化而不更化，雖有大賢

不難善治也。故漢得天下以來，常欲善治而至今不可善治者，失之於當更化而不更化也。古人有言曰，「臨淵羨魚，不如蝓而結網」。今臨政而顛治七十餘歲矣，不如退而更化。更化則可善治，善至則災害日去，福祿日來。（漢書卷五十六董仲舒傳）

戰國時代的各國成爲諸子百家的「政治理想實驗區」，儒家請你實行仁政，法家請你嚴刑，道家請你無爲；且有人勸燕王增實行禪讓！結果任用法家的秦始皇統一，結束了六國擾攘局面，也結束了諸子百家的思想鬥爭。失敗最慘的是儒家，後來的儒生沒有對秦發生好感的。漢初局面，儒家雖一度抬頭，終究是黃老和申韓的天下。所以董仲舒說，「今漢稽秦之後，如朽木蔕藉矣。一他連文景幾十年的太平天下也一筆抹殺！要根本改造，從頭作起。實行儒家的理想制度。儒家的理想，是把黃金世界放在古代的。『更化』一詞的含義，就是以復古作維新。一個新的局面而以古代的黃金世界爲指歸，是最爲武帝所醉心的了。董仲舒的學說能够和武帝沆瀣一氣者，他並不很寒酸地主張恭儉也是一因，他在第二對策內說：

臣聞制度文采玄黃之飾，所以明尊卑，異貴賤而勸有德也。故春秋受命所先制者，改正朔，易服色，所以應天也。然則宮室旌旗之制，有法而然者也。故孔子曰，奢則不遜儉則固。儉非聖人之中則也。臣聞良玉不琢，資質潤美，不待刻琢，此無異於達巷黨人不學而自知也。然則常玉不琢，不成

文章稱養子不學衣衣成其德

武帝雖然以文彩和節朴並列，好像對待選擇，其實他看不超樂酸相。在第三條內，董仲舒提出有名的三統說。三統說的內容是由五德終始說變化出來的。五德說是以五爲記的循環，三統說是以三爲記作循環。五德說以顏色爲它也以顏色分。五德說以五德作禮樂制度的標準，它也以三統作禮樂制度的標準。五德說創於儒家，它的形上學的根據是天道之自然循環。三統說也是創自儒家，形上學的根據，也是天道之循環。董仲舒說：

三五之道，所証不同，非其相反，將以揅海扶義，所遭之變然也。故孔子曰，以爲而治者其舜乎。

改正朔，易服色，以順天命而已，其餘雖循堯道，何更爲哉。故王者有改制之名，亡變道之實。然

夏上忠，殷上敬，周上文者，所禮之殊，當用此也。孔子曰，殷因於夏禮，所損益可知也。周因於

殷禮，所損益可知也。其或繼周者雖百世可知也。此言百王之用，以此三者矣。（漢書本傳）

元命之篇嘗嘗同於天道，改正朔易服色即所以順天道。五行說的一切賦應亦不過求其順天而已。董仲舒

給武帝的形體最大，而以儒生封侯拜相者始于公孫弘。他沒有董仲舒的淵博學問。是一個離經而虛偽的

人，其一尚學阿世，四個字正好形容他。他是一個吝嗇的人，但他能够說這樣的話：

大節不虧，小人自將不偷節。（漢書五十八本傳）

漢武帝的政治思想及其設施

廣大和節儉絕不相容，而他說君主要求其廣大，這還不是針對武帝而說？他本來不是純粹儒生，史稱其：

習文法吏事，緣飾以儒術。上說之。（漢書本傳）

他的儒術本來用以「緣飾」，武帝被他騙了。司馬相如的誇大理想和富麗文辭也給漢武帝以重大的影響，遂為一朝大事的封禪就是由于他的提議。

其遺札責言封禪。……於是大司馬進曰：陛下仁育羣生，義征不遠。諸夏樂貢，百蠻執贄，德侔五帝，功無二。……於是天子……建公卿之議，詢封禪之術。（史記司馬相如傳）

在中古以前，一個有理想有作為的君主而不行封禪以告天，是證明他的事業不成功。漢武帝肯這樣卑恭封禪，勢在必行了。

以上敘述只是要說明武帝是一個有理想而誇大的人，他要作成一個禮樂太平的黃金世界，他輕視秦始皇的熱烈，不屑於作他父親的無為。可惜這些書生們空有理想而無辦法，他的美好的夢並沒完成，於是他很憐地，他也衰弱起自己來了。

初漢使至安息，安息令將二萬騎迎於東原。……漢使還而後發使隨漢使來，觀漢廣大。以大鳥卵及象肝囊與人獸于漢，及瘞西小國，腰酒、大棗、宛東、姑師，杆索，蘇蔬之屬皆隨漢使獻見天子，

天子大悅。……是時上方數巡狩海上，乃悉從外國客。大經多人則過之，散財帛以賞賜，厚具以饗

給之，以覽示漢富厚焉。於是大殺抵，出奇戲諸怪物，多聚觀之者。行賞賜酒池肉林，令外國客徧

觀，各有府藏之費，見漢之廣大，傾駭之。（史記大宛傳）

種種類似的故事曾見於隋煬帝時，至今爲一般人所訕笑；孰知隋煬還是本之於漢武！在這樣的誇大作

之下，子桑人誦對黃老學派，既有些寒酸。有名的鄭當時好黃老之言，「然其饒道人，不過算器食。

（史記本傳）無怪乎要被武帝所擯斥！汲黯就是反對武帝這樣偏袒的，會屢次相爭，不過無效，還是

以代表黃老一派的最後擇托了。

黯學黃老之言，海官理民，好清靜，擇丞史而任之。……天子方招文學儒者，上曰，「吾欲云云。

（張敖田，所言欲施仁義也）黯對曰，「陛下內多欲圖外施仁義，存何欲效唐虞之治乎」。上默

然怒，變色而語黯。……天子既致征伐有功，黯之言益不用。（史記汲黯傳）

公孫壯張湯等的地位本來不如汲黯，但因爲舉說不合，汲黯在朝廷的地位漸漸不如他們，致使他有後來

屢斥之嘆。他說武帝內多欲而外施仁義，正好代表他行爲的兩方面；多欲願以他誇大，欲施仁義所以他

舉備的黃老法家既不見重於朝廷，於是他們之欲見重者，非緣飾以儂術不可，公孫壯是一個，張湯也是

一個。更詔酷吏傳記張湯云：

漢武帝的政治思想及其設施

漢興方綱紀大基，虛事草創，竊奏正朔。以北平侯張敖賢，用顛項歷，比於六歷，疏圖中最高爲微近。然正朔服色未睹其真，而朔晦月見，望滿虧多非是。至武帝元封七年，漢興百二歲矣，大中大夫公孫卿靈遂，太史令司馬遷等言「歷紀壞廢，宜改正朔」。是時御史大夫兒寬明經術，上迺詔寬曰，「與博士共議，今宜何以爲正朔，服色何上」。寬與博士賜等議皆曰，「帝王必改正朔，易服色，所以明受命於天也。創業變改，制不相復，推傳序文，則今夏時也。……臣愚以爲三統之制，後聖復前聖者，二代在前也。今二代之統絕而不序矣。唯陛下發聖德，宜考天地四時之極，則順陰陽，以定大明之制，爲萬世則」。於是乃詔御史曰，「迺者有司言歷未定，廣延宣問，以考厚虔，未能解也。查聞古者黃帝合而有死，名察發斂，定清濁，起五部，建器物分數，然則尙矣。書缺氣絕，朕其難之。依違以推未能修明。其以七年（元封七年）爲元年」。遂詔卿、遂、遷與侍郎尊大、典犀射姓等議造漢歷。……犀等奏不能爲算，願察治歷者更造密度，各自增減，以造漢太初歷。迺遷治歷鄧平及長樂司馬可，酒泉侯宜君，侍郎尊及與民間治歷者凡二十餘人；方士唐都，巴郡落下閭與焉。都分天部以而因運算轉歷。……迺詔遷用鄧平所造八十一分律歷，罷廢沈疏選者十七家。復使校律歷昏明宜者淳于陵渠復觀太初歷，晦朔弦望皆最密，日月如合璧，五星如連珠。陵渠奏狀，遂用鄧平歷，以平爲太初歷。

在以上所引兩段文字內，知道太初改制大體以土德爲依歸的，如服色，庶數，音律等皆是。只有正朔，不是依照五德說改的。顏剛先生說：

在漢前之秦，既建秦，如以「戊亥子丑寅」爲大而逆數之（因爲周建子，秦建亥，亦以逆數），則漢應建戌，如以「亥子丑寅卯」爲次而循環之，則漢應建卯。爲什麼他們不順了五德之數，建戌或建卯，反而建了離多兩辰的寅呢？（五德終始說下的政治和歷史）

這話說的很清楚。在律歷志內說的也很清楚。此次改制的直接理由，是要實行三統說，雖然由於兒寬等之提議，也許是受了董仲舒的影響。關於三統說的起源尚沒有人作過詳細說明。顏剛先生說三統說的最早材料，見於董仲舒的「三代改制質文篇」，是有些語病，尙書大傳內的記載要早於春秋繁露，小戴禮記內亦多類似三統說之記述。尙書大傳甘誓云：

王者任二代之後，與己爲三，所以通三統立三正。周人以日至爲正，殷人以日至後三十日爲正，夏人以日至後六十日爲正。天有三統，土有三王，三王者所以統天下也。（書微子之命正義引）

又云：

夏以孟春月爲正，殷以季冬月爲正，周以冬月爲正（三句又見通典實禮一，御覽時序部十四，其時序部截止下二句）。夏以十三月爲正，尙尙燕，以平旦爲朔。殷以十二月爲正，色尙白，以雞鳴爲

朔。屬以十一月爲正，色尙赤，以夜半爲朔（後漢書章帝紀注引無三白尙句，初八記歲時下御覽時序部十四引三爲朔句）。不以二月後爲正者，萬物不齊，莫適所統，故必以三微之月也（白虎通三正）。必以三微之月爲正者，當爾之時，物皆尙微，王者受命當扶微理弱，奉成之義也。正色三而復者也（文選皇太后閣賦詳注）。三正之相承，若順連環也（又見御覽時序十四）。王者一質一文，據天地之道（此句見白虎通三正）。

在尙書大傳以前，又見於禮記檀弓：

夏后氏尙黑，大事飲用雉，戎事乘驪，牲用玄。殷人尙白，大事飲用日中，戎事乘騂，牲用白。周人尙赤，大事飲用日出，戎事乘騂，牲用騂。

明堂位內亦有類似之記載。此外公羊隱十三年傳云，魯祭周公，何以爲牲？周公用白牲，魯公用騂騂。何休注以爲祭周公乃廢制，祭魯公乃周制，當亦本於三統說。可見此種學說在戰國晚年已經流行。我認爲三統說出於公羊學派，其理由如下：

- 一、西漢公羊學爲陰陽災變說之大本營，而公羊傳絕不見五行說，有三統說。
- 二、董仲舒爲公羊學之大師，他對於三統說可以說最內行，他當然有所承受。
- 三、三統說與公羊派所傳之三世說最相近；以此爲主，馴驪五行說，遂成三統說。

漢武帝政治思想及其設施

五五

四、公羊之三世說，以所見爲太平世，所聞爲升平，所傳聞爲衰亂世；最近於荀子之後王主義。董仲舒之三王五帝九皇，以王爲尊之說亦當受荀子後王主義之影響。荀子是嚴反對五行說的；受他影響的公羊學派遂提倡三統說以抵抗五行說，頗屬可能。

五、小戴記中多載三統說，小戴記中許多篇受有荀學之影響，則其多道三統說自屬當然。

關於三統說的制度，顏剛先生曾經根據董仲舒的記載有所說明。大概是：創三統說的把朝代的遞嬗歸之於三個統的循環。這三統的名字是黑統，白統，赤統。得到哪一個統而爲天子的，那時的禮樂制度就照着哪一個統的定制去辦理。他把本代和前二代列爲「三王」，三王之前的五代列爲「五帝」，五帝之前的一代列爲「九皇」，一共是九代。除此之外，又有所謂「四法」。四法之名是夏商質文，也是循環的。因爲三統以三數循環，四法以四數循環，故必歷了十二代始得一次大循環。他們說孔子是定了一代的制度而沒有實行的，實行的是漢，所以漢人有「孔子爲漢制法」的說法。那就是把秦放在三統以外，不算它是一代。周爲赤統，漢繼周後應爲黑統。所以史記高祖本紀的司馬遷贊曰：

夏之政忠；忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僂，故救僂莫若以忠。三王之道若循環，終而復始。周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不膠乎！故漢興，承敝易變，得天統矣。

還是很清楚的三統說，也是把秦放在三統之外，司馬遷的春秋還是私自產生的，所以也可以推知羊仲舒是主張漢爲黑統的。

由於五行說而要求改制，直到現在才改頭換面的實現了。三統說和五德說本來各有其正而服色，它們除了顏色的偶然相合之外是不相容的。漢武帝時，三統說主張漢應爲黑統，五德說主張漢應爲土德，他們都接受了。接受的方法是取了三統說的正朔而去其服色，取了五德說中的服色而去其正朔。兩種不相容的學說終於相容了。我們已經說過，無論五行說或三統說全是表明天道之循環，得某一行或某一統者即爲天命之所在。文景兩代所以改制不成，他們根本不相信儒家的天命說是最大原因。武帝是好儒術的，所以他信天命；不過他所信的「天命」，好像是「上帝的命令」，是人格化的神，不是天道之自然演變。雖然儒家與武帝之言天，意義不甚相同，但也互相利用地合作起來。漢武一朝的大事除此以外，尙有封禪。史記孝武本紀說：

孝武皇帝初即位，尤敬鬼神之事，漢興已六十餘歲矣，天下乂安，薦紳之屬，皆望天子封禪改正度也。

改正度的事情已如上述。在太初元年改制以前的四年已經實行封禪。關於封禪原始意義的考察，是一個艱難的課題，我將有「封禪明堂論」一文專論之。我認爲封禪的起源由於古人之居山，章太炎先生於「

官制案牘」(太炎文錄初篇卷一)一文中有云：

……高丘者居上之所居，通於神明；滄澤者亡虞之所處，淪于幽谷也。然則天子居山，其宮在尊嚴神祕，而設險守固之勢特其後起者也。

我最贊成這種說法，蓋上古之天子居山實天與人間之媒介，這種媒介在古代稱之曰神。神字在甲骨文中作，金文中亦作等形。郭沫若先生以爲「申乃象以線聯結二物之形，而古有重意。」而爾雅釋詁云，「神，重也。」所謂以線聯結二物，是什麼「二物」？我以為就是天與人。重的意義是人民不能和上帝直接交涉，必須過一種神的手續。呂刑所謂「乃命重黎，絕地天通」的話，正好作此解釋。關於神的觀念，春秋時代的孔卜雖略知其義，但也不甚清楚了。如犬禹會會稽的夢，韓非子云：

禹朝諸侯之君，會稽之上，防風之君後至，而禹斬之。(飾邪)

此所謂「朝諸侯之君，而鬻請作「神」，原文云：

吳伐越，會稽，獲骨焉，節尊車。吳子使來好聘，且問之仲尼曰，「無以吾命發發於大夫及仲尼。」仲尼辭之，既徹俎而宴，客執骨而問曰，「敢問骨何爲大？」仲尼曰，「丘聞之，昔禹致羣神於會稽之山，防風氏後至，禹殺而醜之，其骨節尊車，此爲大矣。」客曰，「敢問誰守爲神？」仲尼曰，「山川之靈，足以紀綱天下者，其守爲神。社稷之守者爲公侯，皆屬於王者。」客曰，「防

風氏何守也？」仲尼曰：「汪芒氏之君也，守封禪之山者，爲漆姓。在虞夏商爲汪芒氏，於周爲長狄，今爲大人。」（魯語）

因爲孔子說禹會羣神，而吳使不曉得什麼是神。孔子答道：「山川之靈。足以祀綱天下者，其守爲神。」他以主山川之靈的爲神，守土者爲公侯。章注謂「羣神謂主山川之君，爲羣神之主，故謂之神也。」史記封禪亦有「黃帝萬諸侯而神靈之封君七千」的記載。章太炎先生因而分古代諸侯有神守之國與守社稷之國。其言曰：

魯語曰：「山川之靈足以祀綱天下者，其守爲神，社稷之守者爲公侯，皆屬於王者。」昔禹致羣神於會稽之山，防風氏後至，禹殺而戮之，其骨節專車」。防風汪芒氏之君，守封禪之山者也。於周亦有任宿須句顓臾實沈有濟。蓋此諸侯類此者衆，不守社稷，而亦不設兵衛。（略）故知神國無兵，而羣率亦不選具。封隔小山也，禹時尙有守者，然名川三百，合以羣望，周之守者亦多矣。春秋所見財一百四十餘國，自幽平以上滅宗黜地者雖時有，慮不過十去二三，非十三而亡十二也。以神守之國，營於禋祫，不務農戰，亦涉與公侯好聘，故方策不能具。及其見并蓋亦摧枯拉朽之勢已。（文錄一封禪攷）

平先生說古代小諸侯，多神守之國，不設兵衛，周代任宿顓項等國尙是神國。名山大川所在多有，故隔

之神國不在少。而國不與於諸侯之好聘，故其滅亡亦不極於方策。依我們的見解古代諸侯實皆為神國，酋長們住在山上，他們代表人民向上天申請全叫做神，沒有不是神的酋長。

酋長們既是代表民人向上天申請的，必有申請的儀式。儀式中最重要的是做出境來祭天，這就是後來所說封禪。封禪的來源和其意義，在春秋時代的一般人雖知其重要，卻不甚清楚。史記記齊桓公既霸，會諸侯於葵丘，而欲封禪，管仲答道！

古者封泰山，禪梁父者七十二家，而夷吾所記者十有二焉。（略）皆受命，然後得封禪。（史記封禪書）

我們不必追究七十二代是那些代，只是知道古代帝王多有封禪的傳說就夠了。封和禪其實是兩事，封是在山的四週築起封禪來，禪是作壇以祭天。太史公究竟生的時代早，比後來人知道的多，他於敘述封禪之後，接着述說禘祭。禘之說，兩千年來，諸儒紛爭莫知究竟。實則禘始於以禘祭天，其意義同於所謂「封禪」。祭天為什麼一定在泰山？章太炎先生說：

封禪七十二家，以無懷為最近。當是時也，天造草昧，榛蕪四塞，雄虺長蛇盡為為民害。人主方欲民仰激，以避蛰征之螫。毒蟲漸戾，蚩騫鬼胡跨馬之寇，文時時盜邊圉，始作彈丸，以禦不庭。此其所以封禪者，必有時矣。古之垂夏，河流分其中央，以岱為齊。轉東瀛海，則積木觸覆所來貢。

東北營州以外，肅慎守微。自大白度海。輸絡東齊，南起爲岱宗，朝會所均，厥侯所及。帝王治檢州，以是集瑞，渙其號令而徵戍卒填之，因以設險守固。其封大山者，于周則購封之典也。因大驚之阻，蠻土爲商，以限戎馬，其利比於蒙古之鄂博。是故封禪爲武事，不爲文事。（檢論卷六原神教）

太炎先生認泰山爲古代政治的中心，爲防戎馬之侵擾，故設險守固，因大麓之阻，蠻土爲商，比于蒙古之鄂博。封禪乃武備，非文事。他說泰山是古代的政治中心，誠屬確論，夷夏初年的地望皆不遠此。故吾於夏民族考中（見禹貢半月刊古代地理專號）謂禹會會稽及娶于塗山即是泰山。泰山之所以見重於世者以此。泰山雖屬封禪要地，但不是唯一的地方，凡山顛之居住酋長者皆是。太炎先生之封禪是武備的話，須要加以解釋。封是武備，禪的意義只是乘壇祭天，近於文事。不過後來凡武功顯赫者必祭天以表其成功，則是禪乃武事後的文章。所以齊桓公乃是既霸之後而欲行封禪。漢武帝也說，「古者先振兵釋旅，然後封禪。」（漢書郊祀志）大宛傳所載武帝巡狩海上，「悉從外國客，」當然也是要他們參加封禪典禮。這是表示武帝已經混一天下，而告成功於天了。封禪而得與天通，本來是封禪原始的意義，武帝時經方士們的渲染，更使得他非要實行不可。儒生們要封禪，因爲非如此不足以表明受命於天。方士們要封禪，因爲可以明天神通。武帝爲表示他顯赫的武功也必得封禪，因爲可以表示他已經一字內了。

封禪一事，可以說是當時上上下下，各黨各派的一項要求。所以當武帝元封元年行封禪大典時，司馬談不得從行，臨死對他的兒子司馬遷哭泣道：

子先周室之太史也，自上世管顯功名，虞夏典天官事，後世中衰，絕於予乎？女復爲太史，則積吾祀矣！今天子接千歲之統，封泰山而予不得從行，是命也夫，命也夫！（漢書司馬遷傳）

這麼悲哀的情調啊！可見封禪一事如何地深入人心。那歷世的大典，是人人願意躬逢其盛的，而太史公不得從行，使他遺恨千古了！

明堂也是齊魯諸儒所鼓吹的「一件事」，它的制度是最引起討論的問題。如今撇開制度不談，論其原始的意義，我以爲和封禪有關，可以說是「一件事的兩種手續」。所以泰山有明堂，武帝登封而後遂「降坐明堂」。（漢書武帝紀）陳夢家先生也曾注意到這一點，他說「明堂和禪又有相同的地方。」（見清華學報第十三卷第一期射與郊）因爲明堂和封禪有關，所以祀於明堂的時候，其禮儀也彷彿封禪。後漢書明帝紀有云：

（永平二年）春正月辛未宗祀光武皇帝於明堂。帝及公卿列侯始服冠冕衣裳，玉佩絢麗臣行事。禮畢春盛，使尙書令持節詔驃騎將軍三公曰：令月吉日宗祀光武皇帝於明堂以配五帝。禮備法物，樂和八音。歆祉隔，舞功德。其班時令，敕羣后。事畢升殿臺，望元氣，吹時律，觀物變。羣僚藩輔

，宋室子孫，衆羣奉計，百發百中。烏桓酋長，視來助祭，單于侍子骨都侯亦皆歸位。斯固漢祖功德之所致也。

祭於明堂也要宣佈百發百中，烏桓助祭，其意固當然向於封禪時之表示成功於天了。

(四) 儒教與董仲舒

我以為戰國時候的儒家，主要有兩派：一是「天命派」，以子思孟子爲主；孔子雖罕言天命，連子貢也有「不可得聞」之嘆，但並不是不言天命，不過以其深微，少向人言罷了，所以他自己也說「五十而知天命，這一派的傳人是子思孟子，因天道的運行加以金木水火土等五材之說，遂倡所謂五行學說。二是正名派，以荀子爲主。孔子曾經提倡正名主義，以爲達到守禮的一種手段。他曾經說：

必有正名乎……名不正則言不順；言不順則事不成；事不成則禮樂不興；禮樂不興則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。（論語子路）

足見孔子是知何地重視「正名」，但當時人多不知道這箇意義了，所以他感慨地道：

鳳不鳳，鳳哉！鳳哉！（論語雍也）

荀子是最講究察於名實的，受他影響的公羊學派於名實也最斟酌，所以漢人要以公羊治獄。爲抵抗思孟的五行說，這一派曾經提倡三統說。在西漢。當儒家復興後，集這兩派之大成的人是董仲舒。董生在儒家中的地位，等於法家的韓非，理學家的朱熹。

這「天命派」的儒家，曾經努力使儒家成一種宗教。在先秦顯學中，墨家最類似宗教團體，他們有孔子傳襲的制度，他們有所謂「墨者之法」，他們相信鬼神。胡適之先生雖然說原始的儒是殷商的宗教，但他並沒有說孔子以後的儒也是宗教。郭鼻堂先生首先提出子思有意把孔子作成「通天教主」，因為中庸說：

仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。譬如天地之無不持載，無不覆幬；譬如四時之錯行，如日月之代明，萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所爲大也。唯天下至聖爲能聰明睿知足以有臨也，寬裕溫柔足以有容也，發強剛毅足以有執也，齊莊中正足以有敬也，文理密察足以有別也。溥博淵泉而時出之，溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所降，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。

這樣堂堂皇皇的大贊詞，不是一個思想家所能承受者，子思是把孔子作成教主了。宗教家不能相信上帝，所以孟子曾經說：

雖有惡人，齋戒沐浴可以祀上帝。（離婁下）

天之將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動

心忍性，會益其所不能。（告子下）

此所謂天和上帝全近於人格神的天；這好像和他的思想系統不相容；孟子的天道觀，本來是天體之自然循環，爲什麼又承認人格的天？這是儒家的一個傳統的矛盾，孔子也曾經說『天生德於予』，但他又『不語怪力亂神』。人格神的天，是歷史上的產物，天道之自然循環是他們的創說。當他們要神道設教的時侯，就也不否認上帝的存在了。郭彝堂先生說中庸裡仲尼來配天，孟子則疑乎要把自己來配天，他是存心要想做第二世教主的，且看孟子最後一章，以承繼堯禹湯文王孔子自任，便可以知道。

孔子以後的儒家，受有墨家的影響是很顯然的，墨家既有鈺子的制度而相傳，孔子死後，他的弟子們也會經立有若爲師：

孔子既沒，弟子思慕有若狀似孔子，弟子相與共立爲師。師之如夫子時也。（史記仲尼弟子列傳）

如果不以鈺子的制度來解釋這立師的事實，那真是一種可笑的舉動而近乎兒戲。可惜這位似孔子的有若因爲智慧不够而被廢除，以致於孟子要來做第二世的教主了。

後來的春秋家說孔子作春秋是制一代之法的，孔子之被稱爲素王，即有因於此。孔子既受命而王，所以他更改正朔，易服色，制禮樂。但不幸他有其德而無其位，終究是一個素王。春秋條露內最先發揮此義道：

有非力之所能致而自致者，而狩獲麟受命之符是也。然後託乎春秋正不正之間，而明改制之義。一統乎天子而加覆於天下之極也，豈除天下所患，而欲以上通五帝，下極三王，以通百王之道。而隨天之終始，博得失之效，而致命象之爲，極理以盡情性之宜，則天容遂矣。（春秋繁露六符篇）

西狩獲麟，在左傳內不算重大的事，在董仲舒這一派看來卻非常重要，認爲孔子受命之符，然後託乎春秋而明改制之意。後來識緯書興，承襲此說，遂倡爲孔子素王的說法，如論語摘象輔云：

仲尼爲素王，顏淵爲司徒。（北堂書鈔五十二引）

左丘明爲素臣。（古微書引）

這種素王的意義，已近於教化之主，因爲他僅能制禮作樂，並無其位。而原始的素王之意，更接近宗教的解釋，淮南子主術訓說：

孔子……專行教道，以成素王，事亦鮮矣。春秋二百四十二年，亡國五十二，弑君三十六，采善鉅醜，以成王道，論亦博矣。

他以王道和教道並稱，以春秋之事爲王道，而教道爲素王；這種素王內意蓋正好是教主了。董仲舒目中孔子也正是一位教主，除去說孔子改制之外，又說春秋能够前知，漢書本傳內他的對策有云：

春秋之中，視前世已後之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天適先出災眚

以譴告之。不知自省，又出怪異以驚懼之。尙不知變，而傷敗適至。

在春秋繁露內對於災異越發有詳細的說明，這應當本於中庸：

至誠之道，可以前道；國家將興，必有祲祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體，禍福將至，善必先知之，不善必先知之。故至誠如神。

國語所謂「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」又應當是此說的前身。關於孔子前知的事，除去這些國語大事以外，他又嘗測天道的陰晴和人間休咎。史記會記載兩個故事道：

昔夫子當行，使弟子持雨具，已而果雨（仲尼弟子列傳）

又道：

商瞿年長無子，其母爲取室。孔子使之齊，瞿母請之。孔子曰：「無憂，瞿年四十後，當有五丈夫子。已而果然。」

春秋繁露內也記載孔子知道自己死。這些瑣碎故事，全足以說明孔子被認爲一位平凡的智者。但在傳統儒家經典內，實在找不出幾許神秘故事，以證成這儒家是宗教，孔子是教主的說法。爲彌縫這種遺憾在董仲舒以後，遂有許太讖緯書出。讖緯書雖然說盛於哀平之際，但我以爲是受了儒教派的影響而興。那不是人間的實，是宗教經典了。本來在五行學派或者三統學派內，全認爲開國的君主一定是受天命

而起，但這種天命是怎樣地受法？誰又不願意得？爲什麼有成功與失敗之別？這做符璜固然可以作得天命的象徵，終究是欺人自欺的勾當。於是在讖緯書中有五感生帝的說法：一個開國的帝王必得是感生帝的兒子，這樣地解釋受命於天，是不落空的了，而知天命也不是由爭而得者。緯書中多具感生帝的名字，是這樣：

蒼帝璽威仰

赤帝赤暎怒

白帝白招拒

黑帝汁尤紀

黃帝含樞紐

帝王固然是感天之精靈而生，孔子是素王也應當同樣如此，論語撰考議云：

叔梁紇與徵在罔尼邱山，感黑龍之精以生仲尼。（禮記杞弓正義引）

還是說徵在感於黑龍之精以生孔子，春秋緯演孔圖內則說爲黑帝與徵在夢交而生孔子。原文云：

孔子母徵在游於大冢（御覽作澤）之陂，睡夢黑帝使請已，已往夢交（藝文類聚作請與已交），語曰，「女乳必於空桑之中」。覺則若感，生邱於空桑之中。（藝文類聚卷八八，太平御覽卷三百六

十一，又卷九百五十五）

所謂『春秋演孔圖』者，是描寫孔子怎樣爲漢制法的一部書，據說獲麟以後，天降血書於魯端門云：

趨作法，孔聖沒，周鼎亡，蒼東出，秦政起，胡破符，書紀散，孔不絕。（公羊傳何休注，徐彥疏

以爲演孔圖之文）

子夏跑到邾兒去看結果，血書化爲白書而署曰『演孔圖』，裏面有孔子作圖制法的形狀。孔子仰推俯察知道漢當繼大亂之後，所以作陰亂之法，春秋，以授子夏。據孝經右契的記載孔子是這樣推出赤劉當興的：

孔子夜夢三槐之間，豐沛之邦有赤燦氣起，乃呼顏淵子夏偕往觀之，驅車到楚西北范氏之街（一作廟），見前芻兒捶麟傷其前左足，東薪而覆之。孔子曰：『見汝來，汝姓爲誰？』見曰：『吾姓爲赤。』（一作松，下有子字）字時喬（一作僑）名受紀。孔子曰：『汝豈有所見乎？』見曰：『吾有所見一禽（一作獸），如麇（一作麇，下有者字）羊頭上有一角，其末有肉，方以是西走。』孔子曰：『天下已有主也，爲赤劉，陳項爲輔，五星入井從歲星。』見發薪下麟視孔子，孔子趨而往直其耳，吐書三卷，孔子精而讀之。圖廣三寸，長八寸，每卷二十四字。其言『赤劉當起』，曰『周亡』，赤氣起，火曜異，元邱制命，帝卯金。（千寶搜神記，餘堅初學記「六九引」）

緯書中類此的記載很多；使儒家成爲宗教的企圖，到緯書出，纔行完成了。但以後的儒家並沒有向這方面多所發展，緯書反到五日見散失，中國究竟是一個無宗教的國家。

董仲舒既是承受了子思孟子的學說而鼓吹儒教，在另一方面，他也提倡五行說。就是在五行說內，他也是象大成的人。因爲五行說本來有相生相勝兩派；他是既道相生，又道相勝的。他關於五行的論以很多，此地不想作詳細的介紹，只是在春秋繁露的目錄中，也可以看出他在這方面的注意了。計有：

五行對第三十八

五行之義第四十二

五行相勝第五十八

五行相生第五十九

五行逆順第六十

治水五行第六十一

治亂五行第六十二

五行變救第六十三

五行五事第六十四

儒教與董仲舒

第九篇。這是董生思想的一方面，他還有另一方面。

荀子的政治思想也是提倡禮治，不過他的禮的定義和以先不同，他的禮的定義是「分」，他曾說：禮者，法之大分，人類之綱紀也。（荀子勸學）

每一個人生下來全有餘的「分」，各安其「分」，遂為達禮。對待那不安「分」的制裁，當然是用刑，所以荀子也反對輕刑主義。而如何能够使人們知道安「分」？則莫如先正名。他說：

今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則隳守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。然則所為有名，與所緣以同異，與制名之樞要，不可不察也。異形離心交喻，異物名實交紐，費錢不明，同異不別。如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者為分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貧賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也（荀子十六正名篇）

這當然淵源孔子的正名主義，但他越發看中了「名」的意義。他認為名實混淆的結果，不特要要困廢，志也要有「不喻之患」的，那就是說不特你的事情要失敗，連頭腦也要胡塗了。正名主義是荀子思想的出發點，是他的思想律。政治上要講正名，在「性命」之學上，也要正名。他說：

散名之在人者：生之所以然者謂之性，性（生）之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之

好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之爲。慮積焉，能習焉而後成，謂之僞。（全上正名篇）

性是天之所生，性之喜怒哀樂是情，對於情能加以選擇是慮。慮積習成則爲僞，是禮義之所由生。而禮義之所以生，乃由於人之性惡，性果善，則不必有所謂聖王禮義。這些理論全是由於他的「名學」推出。董仲舒承襲了這種學說而大加發揮，春秋繁露內有「深察名號」和「實性」兩篇，完全脫胎於荀子的「正名」和「性惡」。他也由「名學」的觀點論人之性道：

今世聞於性，言之者不同，胡不試反性之名？性之名非生與？如其生之自然之資謂之性，性者質也。詰性之質於善之名，能中之與？既不能中之矣，而尙謂之質善，何哉？（春秋繁露十深察名號）

人生的自然資質叫做性，那麼你能够把這種資質叫做善？質既不能叫做善，爲什麼說人的性善？況且

說：

民之號取之與也。使性而已管，則何故以與爲號？……安能善性有似目目臥幽而與，待覺而後見？……今萬民之性有其質而未能覺，譬如與習，待覺教之然後善，當其未覺，可謂有質而不可謂善，與目之與而覺，一假之比也。（全上）

「民」之意固本來取之於與，如果他們的性善，又何故名之曰民？負教導萬民之責者爲王，如果萬民的

性善，那末，「王者受命尙何任矣？」（深察名號）萬民之性既待教導而後善，所以說，「善當於教，不當與性」。（深察名號）這樣亦步亦趨地發揮荀子學說，所以劉向的荀子序錄說：

孟子者，亦大儒，以人之性善。孫卿後孟子百餘年，孫卿以爲人性惡，故作性惡一篇，以非孟子。

……江都相董仲舒亦大儒，作書美荀卿。

荀子雖然是儒家，但他的思想含有許多法家的成分，所以他的禮的定義也近于法家的法，而他的弟子韓非李斯也就變成純粹的法家了。法家的學說，以爲人主得其勢而有術，羣臣守法，則國家自得而治，可以至于無爲。若人主不自掩其才智，使人臣有緣爲奸以欺其主，則將有子之田常之亂，所以爲人主的願當「去好惡」（韓非子二柄），於臣下亦不求其才智者，只求其守職安常。韓非子又云：

故去智而有明，去賢而有功，去勇而有強。羣臣守職，百官有常，因能而使之，是謂習常。故曰，

「寂乎其無位而處，『乎莫得其所明，君無爲於上，羣臣竦懼於下』。（主道）

這正是歸本於黃老的說法，所以太史公以老莊申韓同傳，不是無因的。黃仲舒也承受了此種思想說道：

君人者，國之元，發言動作，萬物之機，福禍之發，榮辱之端也，失之毫釐，禍不及追。故爲人君

者謹本詳始，微小慎微，志如死灰，形如嬰兒，安精養神，寂寞無爲。（春秋繁露六立元神）

法家者大槪以爲人之性惡，人人皆曰私自利，皆「挾自爲心」，所以可以用賞罰之道，賞罰實爲君之

二柄，韓非子二柄篇云：

明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。……爲人臣者，畏嚴罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。

黃仲舒也贊成設賞和設罰以制民，他說：

民無所好，君無以權也；民無所惡，君無以畏也。無以權無以畏，則君無以禁制也。無以禁制，則比肩齊勢而無以爲貴矣。故聖人之治國也……務致民令有所好，必有所好，然後可得而動也，故設賞以勸之。有所好必有所惡，有所惡然後可得而畏也，故設罰以畏之。既有所勸，又有所畏，然後可得而制。（春秋繁露六保位權）

在先秦諸子中，歷史觀念最正確的是荀子以後的法家，他們承認歷史是進化的，所以不必法先王，荀子就曾經說：

王者之制，道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。（王制）
他的學生韓非乃更進一步說明古之不足法，五蠹篇云：

今有柎木蠹庭於夏后氏之世者，必爲絳禹笑矣。有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有堯舜禹湯文武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲

之儲。

董仲舒一方面受了傳統儒家的影響，提倡「則天法古」，所以我們說他的政治理想是以復古作維新；但他另一方面受了公羊家和荀子的影響，其歷史學說，又頗與法家相近，他說：

春秋上謂夏，下存周，以春秋當新王。春秋當新王者奈何？曰：「王者之法，必正號、細、王謂之帝，封其後以小國，使奉祀之。下存二王之後以大國，使服其服，行其禮樂，稱客而朝。故同時稱帝者五，稱王者三，所以昭五端、通三統也。是故周人之王，尚推神農爲九皇；而改號軒轅，謂之資帝；因存帝顓頊，帝嚳，帝堯之帝號，細處而號舜曰舜帝；錄五帝以小國。下存禹之後於杞，存湯之後於宋以方百里，爵稱公口皆使服其服，行其禮樂，稱先王客而朝。」（春秋繁露七三代改制質文篇）

一個新王的興起，則古代的五降王位而爲帝，其子孫給與小國使續祖先王祀。倘若最近於新王的前二代王，仍待以王的禮遇，爲本朝的國賓，不強迫他，使保存其本國固有的服色禮樂與本代共稱爲三王。故以周爲新王，則殷與夏爲二王後，賁帝，顓頊，帝嚳，堯，舜，謂之五帝。五帝以前之神農爲九皇，九皇以上就「下極其爲民」了，不復有任何禮遇。如果以春秋當新王，則殷周爲二王後，夏就細爲帝說了。那末王是現存的主權，最爲尊稱，帝之尊嚴稍細，皇則尤爲貶稱了。本田成之的支那經學史論中以爲此種

思想是從荀子的後王主義 而來我們具有同感。

荀子反對一般人的求知天道，他以為天道物理無窮無盡，求知其理而無所止，則沒世窮年也沒有結果。所以荀子說『學也者，固學止之也』（『解蔽』）。他既是不求知天道，那麼天道將不為荀子所知了，但他說可以知道的。他說：

聖人知心術之患，見蔽塞之禍。故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無傳無瀆，無古無今，兼陳萬物，而中懸衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰道。……何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。（『解蔽篇』）

他說用虛壹而靜的方法則可以知道，如果不能如此，而有所好惡等則如『微風過之，湛濁動手下，清明亂於上，則不可以得本形之正也』（『解蔽篇』）。湯友麟先生此是大學正心修身一章之所本（見古史辨第四冊上，大學為荀學說）。董仲舒也以『虛靜』為治身的要道（他說：

治身者以積精為寶，治國者以積賢為道。……夫欲致精者必虛靜其形，欲致賢者必卑謙其身。形靜志虛者，氣精之所趣也；謙尊自卑者，仁賢之所慕也。（春秋繁露七通國身）

董仲舒接受了思孟的天命說，而使他成為儒教的宣傳者；接納了荀卿的思想，而使他的政治主張近乎法家，而漢中葉以後的政治與文化也是承受這兩種潮流而演進的。除去他政治思想的體系受有荀卿的影響

已如上述外，春秋繁露內關於荀子的學說或直抄其原文尙不在少，如春秋露七堯舜不擅移，湯武不專殺篇云：

君也者，掌令者也，令行而禁止也。今桀紂令天下而不行，禁天下而不止，安在其能臣天下也；果不能臣天下，何謂湯武弑。

『聞誅一夫紂矣，未聞弑君也』雖然是孟子的話，但董仲舒這一番議論是本於荀子正論篇的，正論篇說『天下歸之之謂正，天下去之之謂亡，故桀紂無天下，而湯武不弑君』。又春秋繁露十六循天之道篇所載『是故古之人霜降而迎女，冰泮而殺內』的話乃直抄荀子大略篇。

我們曾經說三統說乃爲抵抗五行說而生，這一派的主動人應當是荀子學派和公羊學派；荀子所說的『道不過三代』和公羊的三世之說即三統說的前身。董仲舒的政治思想既是由此兩派得來，所以他的改制主張，不尙五德而尙三統；在三統學說的歷史中，以董仲舒所說最爲詳細，漢五帝的太初改制，也沒有跳出他的範圍。

(五) 漢歷將終之說

漢武帝是一位踴大而多欲的人，公孫弘和董仲舒的政治思想又接近法家；結果他們的政治理想雖以儒家爲指歸，而其方法仍是法家的作風，所以鹽鐵論中賢良批評武帝道：

其後邪臣各以伎譎，飭亂至治，外障山海，內取諸利。搗可勝告緡，江充禁服，張大夫奉令，杜周治獄，節鹽科適，微細並行，不可勝數。夏蘭之屬妄得，王溫舒之徒妄殺；穰吏萌起，擾亂良民。

用這種苛察的方法而想打算達到理想的政治效果，誠屬南轅北轍，結果是「民力竭，財用竭，因之以凶年，寇盜並起，道路不通。」（漢書西域傳）一個有理想有抱負的人得到如是的壞結果，當然會使他慚愧以致於憤怒的，於是他的歸咎於他的相們，自公孫弘以後李蔡，嚴青翟，趙周，石慶，公孫賀，劉屈氂等六位宰相，唯石慶得善終，其餘皆伏法誅。由此我們知道這一位有理想的君主是如何的焦急，雖然他的一些冠冕堂皇的動作曾爲當時和後來人所稱道；民人們並未得到實惠，他豈不知？於是，遂有所謂論臺之詔了，漢書西域傳實說：

是以末年遼棄輪臺之地而下哀痛之詔，豈非仁聖之所悔哉！

是一個悲慘的結局。由此可以知道宣帝所謂「漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎。」（漢齊元帝紀）是不錯的。這一種名爲尊崇儒術，而實際近於法家的作風，多少受有董仲舒等公羊學派的影響，是不成問題的。這是董生影響的一方面；另一方面的影響就是他的天人之學了。

漢書陸弘傳云：

先師董仲舒有言，雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。陸弘是蘧公的弟子，蘧公是董仲舒的弟子；董仲舒的意思凡是受命於天的全可以當皇帝，不管你前一代的君主好也罷壞也罷。憑什麼知道天命要有所歸。那就要看災異和禳禱的情況。所以漢昭帝雖然也算得繼體守文之君，但因為天地間有種種象徵足以說明歷將終了，應當實行禳禱。漢書陸弘傳又道：

孝昭元鳳三年正月，泰山萊蕪山南匈匈有數千人聲，民觀之，有大石自立，高丈五尺，大四十八圍，入地深八尺，三石爲足，石立後有白鳥數千，下集其旁。是時昌邑有枯社，木臥復生，又上林苑中大柳樹斷枯臥地亦自立生，有蟲食樹葉成文字曰：「公孫病已立」。又（弘字）推春秋之意，以爲石柳皆陰，類下民之象。泰山者岱宗之嶽，王者易姓告代之處。今大石自立，值柳復起，非人力所爲，此當有從匹夫爲。天子者枯社木復生，故廢之家公孫氏當復興者也。孟意亦不知其在，即說

曰：「先師董仲舒有言，『雖有繼體守文之君，不害聖人之受命』。漢家堯後，有傳國之運。漢帝宜誰差天下，求索賢人，禮以帝位，而退封百里，如殷周二王後，以承順天命。」孟使友人內官長賜上此書。

這真是「與虎謀皮」的議論，非有宗教信仰的人，誰也不敢道此。顧剛先生以爲「漢代的學問爲基礎本不建築於事實上，它本沒客觀的真實性，它只是些頭痛醫頭，腳痛醫腳的方案，只是些適應時勢，刻刻改變的理論。它逢了盛世，便作誇揚；逢了亂世，便作怨謔。」（見五德終始說下的政治和歷史）未免有些冤枉他們，史稱孝昭之世：

始元元鳳之間，匈奴和親，百姓充實，舉賢良文學問民所疾苦，露臺錢而罷推餽。尊號曰「昭」，不亦宜乎。（漢書昭帝紀）

民人最痛苦是武帝的晚年，他們怨讎也應當在那時，不應當在民力已復之後，而追怨起來。他們完全根據他們的理論以觀察自然界的現象；所以泰山大石自立，就是到泰山告易代的象徵。蟲食樹葉成「公孫」字，就是公孫氏要繼漢而興的象徵。石柳爲下民之象，石自立，柳復起，就是「當有從匹夫爲天子者」的象徵。而且漢爲堯後，堯是禪讓的最先實行者，更應當實行傳國制度了。一個已經得到天下的天子，有輕易讓給人家的道理？於是陸弘等以大逆不道伏誅了？這是一批殉道者，董仲舒的精神未

死！

宣帝時的太中大夫菴寬儷也是一個儒者，他反對宣帝的廢儒術，以法律作詩書。他也認爲漢家應當實行禪讓了，漢書本傳道：

又引韓氏昌傳言：五帝官天下，三王家天下；家以傳子，官以傳賢；若四時之運，功成者去，不得其人，則不居其位。

宣帝當然不許他這去說話，於是他也犯了大逆不道的罪，他不甘下吏而自殺了，又一個殉道者以漢朝的疆域之大，土地之廣，災異之變，何時不有，在漢元帝即位之初又災異屢興了。儒生們又多文章可作，最著名的是翼奉，京房，谷永，劉向等。翼奉雖治齊詩，而好律歷陰陽之占。元帝即位的第二年，災異大起，在重視災異的氣氛之下，這使漢元帝恐慌了，顫慄了；於是他下詔求直諫敢言之士。翼奉遂奏封事道：

臣聞之於師曰，天地設位，歷日月，布星辰，分陰陽，定四時，列五行，以視聖人，名之曰道。聖人見道然，知王治之象，……。至秦邈不說，傷之以法。是以大道不通，至於滅亡。——古者朝廷必有佞奸，以明親親；必有異性，以明賢賢；此聖王之所以大通天下也。同姓親而易進，異姓疏而難

通，故同姓一，異姓五。迺爲平均。今左右亡同姓，獨以舅后之家爲親；異姓之臣又疏，二后之爲滿朝。非特處位勢，尤奢僭過度；呂孟上官尼以下之，甚非愛人之道，又非後嗣之長策也。陰氣之盛，不亦宜乎。（漢書本傳）

這時候外戚王史兩家滿朝廷，翼奉以爲是陰盛陽衰，才致有災異之變。不過因爲宣帝時屢興大獄，時間相隔未久，翼奉是有點恐懼，多麼嚴重的災異，他也不敢提倡禪讓說了。歸罪於外戚，雖然也是誇虎狼的事，但比不許漢天子當皇帝要輕鬆多了。漢元帝並沒有立時實行他的建議吧？於是災異接連發生，孝武園白鶴館又發生火災，元帝再來問翼奉，他答道：

臣聞昔者盤庚改邑，以興殷道，聖人美之，竊聞漢德隆盛在於孝文皇帝，躬行節儉，外省繇役，其時未有甘泉建章及上林中諸離宮館也，未央宮又無高門武臺麒麟鳳皇白虎玉堂金華之殿，獨有前殿曲臺漸臺宣室溫室承明耳。孝文欲作一臺，度用百金，重民之財，廢而不爲，其積土悉，至今猶存。又下遺詔，不起山墳。故其時天下大和，百姓洽足，德流後嗣。如今處於當今，因此制度，必不能成功名。天道有常，王道亡常，亡常者所以應有常也。必有非常之主，然後能立非常之功，臣願陛下徙都於成周，左據成皋，右阻阻池，前鄉崧高，後介大河。建梁陽，扶河東，南北千里以爲關，而入敖倉地方百里者八九，足以自娛。東厭秦暴之權，西遠羌胡之難，陛下共已亡爲，按成周之居

京房傳易，是一位災異大家，漢書高文志上有他的災異孟氏京房六十六篇。元帝去問他，他道：

春秋記一百四十二年災異，以視萬世之君。今陛下即位以來，日月失明，星辰逆行，山崩泉湧，地震石隕，夏霜冬雹，春凋秋榮，隕霜不殺，水旱螟蟲，民人饑疫，盜賊不禁，刑人滿市，春秋所記災異盡備，陛下視今爲治邪亂邪？

元帝也只得說『亦極亂耳，尙何道。』翼奉會把罪狀歸之於外戚，京房是歸之於宦官的；這的確是元帝一朝的制命傷，但元帝也是莫奈何啊！因爲元帝和翼奉相隔太近，一般人總于陸弘和蓋寬饒的案子，雖然這時一切事象遠不如宣漢時，誰也不敢鼓吹禍讖了。趕到成漢的時候，災變越發厲害，建始三年的冬天竟至日食地震同日俱發，這時天地的巨變，有一於此，已足恐慌，況兩者兼有！於是成帝也下詔舉方正直厲之。士谷冰是一個待詔的，他曾經這樣對成帝道：

方今四夷賓服，皆爲臣妾，北無薰朔冒頓之患，南無龜危呂嘉之難，……骨肉大臣有申伯之患，洞洞瀾瀾，小心畏忌，無重合安陽博陸之亂，三者無毛髮之辜，不可歸咎諸舅。此欲以政事過差丞相父子中尙書宦官權塞大異，皆督說欺天者也。……陛下即位，委任遠舊，未有過政，元年正月，白氣較然起乎東方，至其四月，黃帝四塞，覆冒京師，王道微絕之應也。夫賤人之宮起，而京師道絕，三者已亂。陛下誠深察愚臣之言，致懼天地之異，長思宗廟之計，改往反過，抗湛溺之意，解偏

駭之愛，奮政剛之威，平天覆之施，使列妾得人人更進，猶尙未足也；急復益納宜子婦人，毋擇好醜，毋避管字，毋論年齒，推法言之，臣下得繼嗣於微賤之間，適反爲福。得繼嗣而已，毋非有賤也。（漢書谷永傳）

谷永是一位研究京氏易的人，所以也善言災異。這時候一般的謬論全認爲成帝的舅父王鳳應有災時的責任，谷永是黨於王氏的，他不這樣說。他以爲災異的象徵，是「王道微絕之應」了，當有賤民與起。他沒有提出禱讓說，而勸成帝多納宜子的婦人，無論儂貌的好醜，年齒的長幼，只能生兒子則可。這理由賤婦人生的太子就當是賤民了，是可以禳解天災的。以後屢有災異，谷永遂常被詔問。成帝永始二一年有黑龍見於東萊，成帝又派人去問谷永，永對曰：

臣聞王天下有國家者，患在上有危亡之事，而危亡之言不得上聞；如使危亡之言輒上聞，則商周不易姓而迭興，三正不變改而更用。夏商之將亡也，上行諂諂之言，下不知之。……漢家行夏政，夏政色黑，黑龍同姓之象也。龍德由小之大，故爲王者端應。未知同姓有見本朝無繼嗣之慶，多危殆之隙，欲因擾亂，舉兵而起者邪？將動心冀爲後者殘賊不仁，若廣陵昌邑之類，巨惡不能處也。（漢書谷永傳）

災和祥大多是二事約稱方面，黃龍見於成紀，是文帝時士德的符瑞；及漢德已定之後，黑龍見於京

來，對漢朝皇帝說，就是災異了。恐怕是同姓宗室中有打算作皇帝的吧！不然就是莽爲皇國的危險不仁。「山雨欲來風滿樓」的現象，越來越厲害，逼得成帝喘息不得了。元延元年時，災異尤多，潁陽谷家要去告外官，成帝趕快派人去問他，他答道：

……天下迺天下之天下，非一人之天下也。王者躬行道德，承順天地，……則卦氣理盡，五帝時序百姓齊考，世中蕃滋，符瑞並投，以昭保右。失道妄行，逆天暴物，……則卦氣悖亂，咎備著郵，上天震怒，災異甚降，……終不改悟，惡洽變儲，不復譴告，更命有德。……陛下承八世之功業，當陽數之標季，涉三七之節紀，道无妄之卦運，直百六之災厄；三雜異科，雜焉同會。建始元年以來，三十歲間，災異大異，交錯鋒錐，多於春秋所書。……陰德積善，懼不克濟。……臣永所以破膽寒心也。（漢書谷永傳）

災異屢降，是上天震怒的表現，如果政治再不見好轉，上天也就不再譴責他而更命有德。漢朝恐怕就快到頂時候了，雖陰德積也恐難渡過；是使人破膽寒心的事情。況且成帝時又遭逢種種厄運，一定是凶多吉少了。所謂厄運，共有三科：

承八世之功業，當陽數之標季；

涉三七之季節；

漢 歷 將 終 之 說

遺无妄之卦。

直百六之災厄。

「野有四種，大概東歸併爲言科。關於三七之季節的一科，早就有人說起，宣帝時路溫舒就以爲『漢厄在七之間』（漢書本傳）。三七是三百一十年，從漢初到哀漢元年是三百零一年，到平帝元始四年是一百一十年。依災異家的推算這二百二十年的數目是最大的難關了。所謂『无妄之卦道中』，據京房的解釋，以爲『大旱之卦，萬物皆死，無所復望』（見周易集解），顏師古注引應劭曰，『无妄者，無所望也。萬物無所望於天，災異之最大者也。』爲什麼這時候偏逢無望之災！論注引應劭曰，『天必先雲而後雷，雷而後雨，今無雲而雷。』那末是萬物無所望於天了，百六之災危和陽數之標準大概是併爲一科的。漢書律曆志引易九厄曰：『一入元百六，陽九；次三百七十四，陰九。』顏師古注引孟康曰，『所謂陽九之厄，百六之會者也。……百六與三百七十四（共四百八十），六乘八之數也。』大概在唐注上說，從附元算起，第一百零六年是陽九之厄。爲什麼說漢朝有百六之災厄？顏剛先生以爲或者是在高祖元年，到武帝太初四年爲一百零六年，他們以爲在這一年上發生的災厄直到成帝時尙未消散。或者他們因成帝是漢帝的第九代，從這『九』字上想到陽九，又從這陽九上想到百六之厄，遂有此言，這兩種解釋，全有困難。這類災厄並不一定指當時說，三七之季節指將來言，即屬上例，大概是以漢武帝太初元年改曆

作曆元，從此數到第一百零六年，終爲漢朝的災厄。從太初元年到平帝元始元年正爲此數（元始元年爲第九十四年）；所以王莽即位後也說，「予遭陽九之厄，百六之會，國用不足，民人飢餓。」（漢書本傳天鳳三年五月）全是從太初改曆算起。谷永答問的時候，雖備不足此數，假如成帝多活十幾年就趕上了；他本來是第九代，如果再活到第一百零六年，頂種災孽就逃不過去。在這些話裏，可以知道，一般入相信，漢朝是沒有多少希望的了。遼宗室劉向也這樣地說：

臣聞易曰，『安不忘危，存不忘亡』，是以身安而國家可保也。故賢聖之君，博觀終始，務極事情，而是非分明，王者必通三統，明天命所沒者博，非獨一姓也。……自古及今，未有不亡之國也。昔高皇帝既滅秦，將都雒陽，感痛劉敬之言，自以德不及周而賢於秦，遂徙都關中，依周之德，因秦之阻，世之長短，以德爲效，故常取粟，不敢踰亡。天子所謂富貴無常，豈謂此也。……陛下即位，躬親節儉，始營初陵，其制約小，天下莫不稱賢明。及徙昌陵，增埽爲高，積土爲山，……功費大萬百餘，死者恨於下，生者愁於上。怨氣感動陰陽，因之以饑饉，物故虛糜以十萬數。臣蒿悽焉（漢書劉向傳）

天命循環說，自從子思孟子提倡以來，爲一般儒家所遵守，所以劉向也以爲未有不亡之國。漢朝的德澤本不及周朝，自始就戰戰兢兢地滅亡爲戒；如今災異迭起，恐怕漢家要亡了吧？災異家這樣主張，漢

宗的宗人這樣主張，漢天子也不由不信了。外戚橫暴，後宮奢華，本來被認為災變之起的一因，所以成帝曾經削減椒房掖庭的用度以作贖解。這事引起許皇后的反對，成帝探到向谷永的舉說答覆她道：

曰者，建始元年正月，日氣出於營室；營室者，天子之後宮也。正月於尙書爲皇極；皇極者，王氣之極也。白者西方元氣，其於春當廢，今正於王極之月，與廢氣於後宮，視后妾無能懷任保全者，以著後嗣之微，國人將起也。……其後則有北宮井溢，南流逆理；數郡水出，流殺人民。後則詭言，傳相驚震，女奪入殿，咸莫覺知。夫河者水陰，四瀆之長，今乃大決，沒漂陵邑，斯昭陰盛盈溢，遂經五紀之應也。迺昔之月，鼠巢于樹，野鵲變色；五月庚子，鳥焚其巢，太山之城。易曰：『鳥焚其巢，旅人先暎後號咷，喪牛于易凶。』言王者處民上，如鳥之處巢也。不顧恤百姓，百姓畔而去之，若鳥之自焚也，驟先決意悅暎，其後必號而無及也。……秦山王者易姓告代之處，今正於岱宗之山，甚可懼也。……變怪災備，末重益大，來救益苦；成形之禍，月以迫切；不救之患，日浸婁深。咎敗灼灼若此，豈可以忽哉！（漢書外戚傳成許皇后）

漢成帝也說『不救之患，日浸婁深』了，限制後宮的用度，可以抑損陰盛，也可以藉以創災吧？始終沒有一種根本的辦法，挽救這漢運將終的厄運，成帝一生在災異的威脅中。沒有人提倡禪讓說了，大家眼睜睜地看著這即將滅亡的局面。在靈虛不生不死的僵局中，變象的禪讓說文起，漢朝的命運驟然已變，

但可以重新受命，這新受命的天子仍然是漢家皇帝，只是費一番手續就夠了；這就是所謂『更受命說』。此說創於齊人甘忠可，漢書李尋傳說：

成帝時齊人甘忠可詐造天官曆包元太平經十二卷，以言『漢家逢天地之大終，當更受命於天。天帝使赤精子下教我此道。』忠可以教重平夏賀良，容丘丁廣世，東郡郭昌等。

在他所詐造的書中也許有更受命的詳細辦法，但未被朝廷所採納，劉向反來說他『罔上惑衆』而得罪了。這是一種宗教的運動（包元太平經是原始的道教經典），抑止不住的。甘忠可死後，夏賀良等『復私以相教』，到哀帝時，終於使他的學說有實現的機會。李尋傳說：

哀帝初立，司隸校尉解光亦以明經通災異得幸，白賀良等所挾忠可書。……而李尋亦好之。……時郭昌爲長安令，勸尋宜助賀良等。尋遂曰『賀良等皆待詔黃門，致召見陳說漢歷中衰，當更受命。成帝不應天命，故禍嗣。今陛下久疾，變異屢數，天所以譴告人也，宜急改元易號，適得延年益壽，皇子生，災異息矣。得道不得行，咎破且亡；不有洪水，將出災火，且起滌滯人民』。

李尋因爲言災異屢中，正得哀帝的信任而拜爲詹都尉，夏賀良的學說遂因他得以上達，他說的很動聽。哀帝又因爲久病，希冀能够延年益壽，生下皇子，真的更受命了。李尋傳說：

於是詔制丞相御史：『蓋聞尚書五曰『考終命』。言大運登終，更紀天元人元，考文正理，推歷定

紀數如甲子也。朕以眇身，入繼太祖，承皇天，禮百僚，于元元，未有應天心之效。即位出入三年，災變數降，日月失度，星辰錯謬，高下貿易，大異仍連，盜賊並起，朕甚懼焉。戰戰兢兢，唯恐陵夷。惟漢興至今二百載，曆紀開元，皇帝降非材之右，漢國再授受命之符，朕之不德，曷敢不通。夫受天之元命，必與天下自新，其大赦天下，以建平二年，爲太初元將元年；號曰：『陳聖劉太平皇帝』；漏刻以百二十爲度。布告天下，使明知之。」

這番舉動也見於漢書哀帝紀和天文志。事情好像很單簡，鼓吹了三十多年的學說，千呼萬喚地始行出來，想不到這樣的簡單。所謂『陳聖劉太平皇帝』者，陳好爲舜後，漢爲堯後；堯的後人歷漢中衰，理應由舜後接替，如今姓劉的皇帝而改稱『陳聖劉』，是表示劉姓和陳姓聯宗，也算得舜後，足當得更受命了！這是一幕滑稽劇。但他們答應哀帝的好處，絲毫沒有實現，他的病况依然，一般大臣又發起而反對，哀帝也惱怒起來，遂取消了一切的奉祠，結果夏賀良等皆伏誅。一個天大的運動，一個多月就結束了。

一種宗教的鼓吹，迷信的信仰，在民間雖然是盲目地進行，却容易被野心家所利用。在這種風雨飄搖之下，有打算乘機而起了，宗室熒至雲就是一個。漢書本傳說：

哀帝時無鹽危山士自起，覆草如駝道狀，又狐山石轉立。雲及后謂自之石所祭。治石觀狐山，立石

東倍草並祠之。建平三年息夫躬孫寵等共因幸臣董賢告之。是時哀帝被疾，多所惡事，下有司違王后調下獄驗治，言使巫傅恭婢合歡等祠祭詛祝上，爲雲求爲天子。雲又與知災異者高尙等指星宿言上疾必不愈，雲當得天下，石立，宣帝起之衣也。

大概是任何一塊山石的立起，全是漢朝天子的大敵。宣帝被立以前曾經有過這種現象；如今又來了，豈不是依樣葫蘆？於是煬王雲也動心了；不過他沒有成功而被迫自殺。

哀帝也許在心理上受的壓迫太重了，他不願意作皇帝而打算禪讓；一般人仰望已久的賤人將興的預言要實現了。他要讓位於董賢，一個被他所愛的青年人，漢書倖幸傳記其事云：

後上置酒麒麟殿，賢父子親屬宴飲，王閔……在側。上在酒所，從容視賢笑曰，「吾欲法堯禪舜，何如？」閔進曰，「天下乃高皇帝天下，非陛下之有也。陛下承宗廟，當傳子孫於無窮。統業至重，天子無戲言。」上默然不說，左右皆恐。於是遣閔出，後不復待宴。……後數月，哀帝崩。

在這種不安定的政局中，在這種宗教的迷信中，一個有野心而狡猾的人，正在虎視眈眈地注視著，他將利用這一般人的心理，利用這歷史上的迷信積累而有所作爲了。

(六) 王莽篡位及其相關問題

王莽是一位注視着漢家天下的人，他聰明而狡猾，利用着人民的迷信，漢天子的幼弱和他自家的權勢，天命終歸于他了，幾十年的醞釀到底成爲事實。

他是孝元王皇后的姪子，父親王曼早死，不得封侯，成帝時，王皇后被尊爲皇太后，元舅王鳳爲大司馬大將軍領尚書事，益封五千戶；從此王氏當政，數十年不絕。河平二年，同日悉封舅尊等五人爲侯，魏爲五侯。王氏子弟皆爲贈大夫侍中，分據政府階曹，權一歸於王鳳，所以剛直的京兆尹章說道：

天道聰明，佞善而災惡，以瑞異爲符效。……災異之發，爲大臣譴政者也。……今政事大小，皆自鳳出，天子曾不一舉手。（漢書元后傳）

王鳳專政凡十一年，死後，其弟王音代之爲大司馬車騎將軍。王音專政八年，死後，其弟王商代之爲大司馬衛將軍。王商專政四年，死後，其弟王根代之爲大司馬票騎將軍。王根當政五年後龍侯就第，而以王莽代之爲大司馬。不過成帝死了，哀帝即位，哀帝有哀帝的外家，所以王太后就叫他避位，哀帝心裏也不大喜歡這一家人，又有司隸校尉解光說他們的壞話道：

曲陽侯根宗身尊，三世據樞，子將秉政，天下輻湊自效。根行貪邪，威累鉅萬，縱恣恣意，大治第宅。……內懷姦邪，欲篡朝政，推親近吏主簿張業以爲尙書，蔽上壅下，內塞王路，外交藩臣，靡奢僭上，壞亂制度。……（漢書元后傳）

於是哀帝就藉此取消他們的政權。我總以爲哀帝不是一位尋常的君主，這樣大的一個政敵，『尙書，九卿，州牧，郡守，皆出其門；統執樞機，朋黨比周。……游談者爲之說，執政者爲之言。……內有管蔡之萌，外假周公之論。兄弟據重，宗族磐互。』（漢書劉向傳）他能不動聲色的完全剷除，沒有引起絲毫的困難，不是一件容易的工作。所以漢書哀帝紀贊語也道：

孝哀自爲藩王及朮太子之宮，文辭博敏，幼有令聞。賭孝成世祿去王室，權柄外移，是故臨朝婁詠大臣，欲壅主威，以則武宣。雅性不好聲色，時寬下射武戲；卽拉痿痺，末年稽刺，瘡痼不永。哀哉！

幾幾乎以他和武帝宣帝並列，足知是一位非常人物。以此之故，我疑心他和董賢的浪漫故事，是出於王莽一派的僞造。一位雅性不好聲色的人，會有那種媚色情的故事？我想是『欲加之罪，何患無辭』了。哀帝崩後，抑鬱已久的王太后立時跑到未央宮，收取璽綬，遣使者馳詔莽，復拜爲大司馬。迎九歲的中山王爲皇帝，是爲平帝；所有哀帝的黨與貶削殆盡。因爲皇帝幼弱，所以太皇太后臨朝而王莽秉政。他

首先除去他的叔父王立以免威脅，自此後：

附屬者技拙，忤恨者談話。王莽王邑爲腹心；甄豐甄邯主壘斷；平晏領機事；劉歆典文章，孫建爲爪牙；翟子尋翟子棻，涿郡崔發，兩陽陳崇，皆以材能幸於莽。莽色厲而言方，欲有所爲，微見風采，竊與承其指意而顯奏之。莽稽首涕泣，固推讓焉。上以惑太后，下以示信於衆庶。（漢書王

（傳）

因爲尙書大傳內曾經說周公居攝的時候，制禮作樂，天下和平，越裳氏重譯而獻白雉。王莽不欲周公專美於前，他也詔令益州塞外蠻夷獻白雉。事情做到了；於是羣臣盛陳莽功德，而主張：

臣有大功，則生有美號，故周公及身在而託號於周；莽有定國安漢家之大功，宜賜號曰「安漢公」，益戶隱爵邑，上應古制，下準行事，以順天心。（漢書王莽傳）

太后固然答應，王莽卻又再三懇辭了；經過多少次敦勸，他才「惶恐不得已而起受策。」嗣了幾十年的災變，如今忽然祥瑞出來，當然是一新耳目的事；平元帝始二年接連着辟瑞迭出。

王莽是因外戚起家的人，他深知皇后在政府中的地位和作用；雖然平帝尙在童年，他就設法使他的女兒被選爲皇后了。元始四年四月丁未莽女立爲皇后，接着太保王舜等奏道：

春秋列功德之義，太上有立德，其次有立功，其次有立言；唯至德大賢，然後能之。其在人臣，則

生有大資，終爲宗匠，周之周公是也。（漢書王莽傳）

邊有八千民人上書言伊尹爲阿諂，周公爲太宰，王莽也應當有類似的地位。於是王莽又益封地，稱宰行，位上公了。

這時的思想界爲儒家所籠罩，王莽又是一個富於理想的人，所以他建議：

趙明堂辟雍廢臺，爲學者樂舍萬區，作市常滿倉，制度甚盛。立樂經，益博士員，經各五人。（漢書王莽傳）

漢書補注引沈欽諤曰：

案御覽五百三十四黃圖曰：禮小學在公宮之南，太學在城南，就陽位也。去城七里。王莽爲宰衡，起臺臺作長門宮。南去隄三百步，起國學於郭之西南，爲博士之官寺。門北出，正於其中，中央爲射宮，門出殿臺南階爲階，選士肆射於此。中北之外爲博士舍三十區，周圍之。北之東爲常滿倉，倉之北爲會市。但列槐樹數百行爲障，無墻壓。諸生朔望會此市，各持其所出貨物及經書樂器，相與買賣，雍容講議，或論議槐下。其東爲太學官寺，門南出，澁令丞東，詰姦究，理詞訟。五經博士領弟子員三百六十，六經三十博士，弟子萬八千人，主學高弟皆請各二十四人。學士同舍，行無遷近，皆隨槍，雨不傘足，暑不暴首。」

饒賓四先生說，「其制度之盛如此，秦建設之魄力與其高遠之理想即此可見一斑，亦毋怪漢廷儒生對秦擁戴之誠矣。」（古史辨第五冊上，劉向留父子年譜。）王莽大概是漢武帝以後最醉心於儒家政治和寓於理想的人，他的建設方面的魄力比武帝還要大些，百餘年不得解決的問題他全作通了；這也是招致他失敗的一因。他又因尙書堯典更正漢二州名，漢書王莽傳曰：

莽奏甲：「……今疆案已有東海南海北海郡，未有西海郡，請受良願等所獻地爲西海郡。臣又隴畷王序天文，定地理，因山川民俗以制州界。漢家地廣三帝三王，凡十三州，州名及界多不應經。堯典十有二州，後定爲九州。漢家廓地遼遠，州牧行部，遠者三萬餘里，不可爲九。謹以經緯正十二州名分界，以應正始。」

王莽是有誇大誑的，他要實現大一統的理想境界，所以設法使蠻夷歸服，無論是真的也罷，假的也罷。現已經用了些手段，北化匈奴，東致海外，南懷百夷了，又還平意等賄買西羌，使其內屬。漢家至此已經「光被四海」，可以比優於唐堯了，所以州名也要依堯典來更正。十二州的名稱，漢書地理志多闕，據揚雄十二州說則爲：冀、兗、青、徐、揚、荆、豫、益、雍、幽、并、交等。以之與漢制相較，沒有司隸，朔方兩部，並改涼曰雍，改交趾曰交州。因爲司隸，朔方和交趾皆武帝所新置，自王莽看來，因絕非合於經義的古制。然堯典有「宅南交」的話，是交趾之名稱雖不可用，而「交」字則已見於典，

故曰交州。司隸，朔方沒有根據，遂被廢省。漢志序文會說，「改雍曰涼，改梁曰益。」是知雍梁自爲古制，所以王莽復涼曰雍，但益州不改，自屬怪事。

平帝五年王莽加九錫，再升級的話，就得作皇帝了。於是泉陵侯劉慶上書，請安漢公行天子事。漢書王莽傳說：

泉陵侯劉慶上書言：「周成王幼少稱孺子，周公居攝。今帝當於春秋，宜令安漢公行天子事如周公。」羣臣皆曰：「宜如慶言。」

不久平帝死了，依着王莽的主義，立最年幼的廣成侯子嬰爲皇帝。王莽篡漢之心，已經是路人皆知了；於是：

前輝光，謝薨奏武功長孟通浚井得白石，上圓下方，有丹書著名，文曰：「吾安漢公養爲皇帝。」（漢書王莽傳）

王太后一向相信王莽忠誠輔漢的，如今他步步進逼，她懷疑了，她直斥符命是「亂天下」而認爲不可施行。但王莽的積勢已成，這位懦弱的老婦人沒法制止他了。太保王舜勸她道：

事已如此，無可奈何，沮之力不能止。又莽非敢有它，小五——但欲稱攝，以重其德，填服天下耳。（小五（漢書王莽傳））

太后也只得答應了。於是：

安漢公居攝殘詐，服天子號冕，背斧依于戶牖之間，南面朝羣臣，聽政事。車服出入警蹕，民臣稱臣妾，皆如天子之制。郊祀天地，宗祀明堂，共祀宗廟，享祭羣神，贊曰：「假皇帝。」民臣謂之「攝皇帝」。自稱曰「予」，平決朝事常以皇帝之詔稱制，以奉順皇帝之心。（漢書王莽傳）

距距離皇帝，僅是「未達一間」了。居攝二年九月東郡太守翟義起兵討莽，那國響應，累十餘萬，王莽非常惶恐，日夜抱孺子嬰告臨郊廟，放效大誥作策，他的勇氣很好，翟義又被他打滅了；於是他的氣餘愈高，自謂威德日盛，疑天人之助，打算作真皇帝了。居攝三年遂有許多符璽應焉而出，漢書王莽傳說：

是歲廣饒侯劉京，車騎將軍千人扈雲，太保屬城鴻奏符命。京言齊郡新井，雲言巴郡石牛，鴻言扶風雍石；莽皆迎受。

從此後他有所藉口，他說上天不許他稱攝皇帝了，乃向太后奏曰：

陛下至聖，遭家不造，遇漢十二世三七之厄，承天威命，詔臣莽居攝，受孺子之託，任天下之寄。

臣莽兢兢業業，懼於不稱。宗室廣饒侯劉京上言，言「七月中齊郡臨淄縣昌興亭長辛當一暮數夢，

曰「吾天公使也。天公使我告亭長曰，「攝皇帝當爲真」。即不信我，此亭中當有新井。亭長晨起

闕亭中，誠有新井，入地且百尺」。十一月壬子，直達冬至，巴郡石牛，戊午雍石父皆到於未央宮之前殿。臣與太保安陽侯舜等視。天風起，塵冥。風止，得銅符帛圖於石前，文曰：「天告帝行，踐者封侯。承天命，用神令。」騎都尉崔發等佞說。及前孝哀皇帝建平二年六月甲子下詔書更爲太初元將元年。案其本事，甘忠可夏賀良讖書感亂。臣莽以爲「元將元年」者，大將居攝改元之文也。於今惜矣。尙書康詒，「王若曰，一孟侯，朕其弟，小子封」。此周公居攝稱王之文也。春秋，「隱公不言即位，攝也。」此二經，周公孔子所定，蓋爲後法。孔子曰：「畏天命，畏大人，畏聖人之言」。臣莽敢不承用。臣請共事神祇，宗廟，奏言太皇太后，孝平皇后，皆稱「假皇帝」。其號令天下，天下奏事，毋言「攝」。以居攝三年爲初始元年；漏刻以百二十爲度。用應天命。臣莽夙夜養育，隆就孺子，令與周之成王比德，尚明太皇太后威德於萬方，期於富而教之。孺子加之服，復子明辟，如周公故事。（漢書王莽傳）

自此後，只是在太后和皇后面前他暫時稱「假」，號令天下和天下奏事全得稱皇帝了；漏刻度數也依甘忠可的說法而改革。漢哀帝的「再受命」不成功，反來給王莽留下口實。是年改居攝爲初始，表明他不復爲「攝」。不過這時候，國號仍然是漢，孺子仍然是名正言順的皇帝，「土無二王」，於是他要求禪讓，要安插漢皇帝了。漢書王莽傳說：

梓潼人袁象驥聞長安，素無行，好爲大言。見漢居攝，即作銅匱爲兩檢。署其一曰，「天帝行璽金匱圖。」其一署曰，「赤帝行璽其傳予黃帝命策書。」其者，帝皇帝名也。書言王莽爲眞天子，皇太后如天命。圖書皆書莽大臣八人，又取名王與王盛，意因自假姓名，凡爲十人，皆署官爵爲輔佐。章聞劉氏石牛事下，即日昏時，衣黃衣特置至高廟，以付僕射，僕射以聞。戊辰，莽至高廟，拜受金匱神璽。御王冠，謂太后，還坐未央宮前殿，下書曰，「予以不德，託於皇初祖考黃帝之後，皇始祖考虞帝之苗裔，而太皇太后之末屬。皇天上帝降禍於佑，成命統序，符契圖文，金匱策書，神明詔告，屬予以天下兆民。赤帝漢氏高皇帝之靈承天命，傳圖金匱之書。予蓋厭長，不敢不欽受。」

。以戊辰直定，御王冠，即眞天子位，定有天下之號曰新。」

在漢以前，平民受命爲天子的事，本來是該人聽聞的，所以漢高祖造謠說自己是龍種。越往後來越高貴，在一般學者中，卻主張漢是堯後了。最初見於昭帝時隸弘的奏書，哀帝再受命的時候也會承認此說，而打算和舜禪宗。但堯是堯，舜是舜，不是勉強冒充得來的。那末，承襲這漢家天下的，非是真的舜後不可了，於是王莽自說爲黃帝後，而舜後爲其遠祖。依着五行相生的系統說，漢祖爲赤帝子，王莽傳位於黃帝之後的王莽，依着堯在禪讓的歷史故事說，堯後也正好傳位於舜後了。

王莽利用着當時的學術潮流，利用着當時的民間迷信，以教編漢家他偶見事蹟，並欲以王莽篡天下人

的耳目；這種權利，是西漢經今文學派賜給他的，參看本文前幾章所述和下文所述的王莽改制，越發知道王莽篡漢和經古文學派關係很少。然而晚清的今文學派，尤其是康有為先生，則說是莽漢和古文經有關，幾幾乎說是古文學派一手所包辦。康先生說王莽以僞行篡漢國，劉歆以僞經篡孔學；二者同僞二者同篡。他又以為劉歆之僞僞諸經，以左氏及周官為主，然後僞僞諸經以作佐證。（均見僞經者）那末，劉歆的僞竄左氏，究竟和莽篡有何關係？據康先生的說法，可以歸納成下列諸因：

（一）按漢書王莽傳，莽奏曰：「尚書康誥，一王者曰，孟侯，朕其弟小子封。」此周公居攝稱王之交也。春秋「隱公不言即位，攝也」。此二經周公孔子所定，蓋為後法。」觀此知歆之僞撰左傳審法，所以翼成王莽居攝而篡位者也，不聞公豈有是義。……足見歆之竄僞也。（僞經者二：明記經說足證僞經者）

（二）左傳多揚教褒義之說。……言其大者，無人能為之回護。如文七年，宋人殺其大夫，傳云，「不稱名，非其罪也。」既立此例，於是宣九年陳殺其大夫泄冶，杜注云，「洩冶直諫於淫亂之朝以取死，故不為春秋所貴而書名」。……宣四年，鄭公子歸生弑其君夷，左傳云，「凡弑君，稱君，君無道也；稱臣，臣之罪也。」杜預釋例，暢衍其說。……凡此皆歆借經說以佐新莽之篡，而抑攝下張，蓋為之者。（僞經者三：漢書藝文志辨僞）

(三) 文十三年，左傳其處者爲劉氏。正義云：漢室初興，左氏不顯於世，先儒無以自申，插注此辭，將以顯於世。(全上)

(四) 左傳中君子曰辯論乖違，亦必爲劉歆竄入無疑。(見偽經者二，史記經說足證偽經者，三藝文志辨僞)

此外說爲劉歆竄入者還很多。左傳如果除去上列的四項，當不成其爲傳經書。康先生以爲左氏原爲爾語，劉歆先割裂之成爲左傳以篡聖學；後來又多行竄加，以顯莽篡。這是一種進退失據的說法，如果懂事割裂而不加書法凡例解經語，則仍非傳經書，劉歆自亦不得而表章；若謂表左章氏時即已有書法解經語，當時玉莽又無篡漢的象徵和可能。劉歆之不得僞竄任何古籍，錢賓四先生於其劉向歆父子年譜中曾列證二十有八。但左氏一書，問題複雜，非片言可決，今詳論之如下。

康有爲先生以爲左氏書法僞由劉歆，而其最大之目的爲『獎奸翼篡』，已如上論。然事實不是如此之簡單，太史公書固亦多引書法和經解語，司馬遷應不能見劉歆所僞書，於是康先生乃說『此乃歆入之於左傳，并竄之於史記耳。』空論無當於事實，有沒有證據？他說：

按：世家敘宣公事，以爲立弟成義，子復享之。敘襄公事，譏其恃驕致怨，皆用左氏說。漢人之學，皆有家法，何以同一世家敘：義宣公之亂宋，褒襄公之禮讓，獨用公羊義。一文矛盾何至於此？

其爲歎所竄入，最爲易見。以此推之，秦本紀魯世家之君子，亦爲竄入無疑矣。（僞經者二，史記經說足證僞經者）

這是說漢人之學皆重家法，既引公羊，便不能引左傳，於是知史記所引左傳義法乃出劉歆僞竄。康先生此說，實貌似而非。經學之所以有家法，由於僞者之爭立博士，漢代宣元以後，凡能自圓其說者皆有立博士的可能，於是經學乃多歧義，彼此各不退讓；苟一退讓，則失其所守而學說同於他人，博士官亦將取消，所以漢代經生固守家法。而武漢時候，初有五經博士，經止一家，當然沒有固守家法的事實，太史公非博士官，也沒有守家法的必要。況且，史記又多引穀梁義，豈亦劉歆所竄加？余前有論左傳之性質及其與函誦之關係一文（見北平研究院史學集刊第二期）曾詳論左傳之書法凡例解經語及君子曰等之見引於西漢或稍前之書籍，除史記外，尙有禮記韓非子戰國策河書大傳說苑新序等書；豈皆爲劉歆所竄加？

統計左傳書法及緣經立說之見引於國策禮記史記說苑等書者，凡四十六條。僅悉「竄入」兩字，似不足取以服人之口而駭人之心。雖然說左傳書法非後人所竄加，也不是說春秋原來有這樣的書法。左傳說經之義非必即春秋作者之義，自謂傳春秋真義者，除此外，似世的還有公穀兩傳。孔子不復生，「將誰使定三家之說乎」？又史記趙世家云，「孔子聞趙高子不請晉君，而執邯鄲牛保晉陽，故書春秋曰：『趙

秩以晉陽叛。」至不同於三家說，或出於太史公的詮釋。所以三傳之書法條例乃其本身所有義，不必能代表孔子。而謂春秋爲「斷爛朝報」者，自亦不當。吾人如能類比春秋的記事方法，歸納之亦自有條理，如史記孔子世家謂「……故吳楚之君自稱王，而春秋貶之曰「子」；隸土之會，實召周天子，而春秋諱之曰「天王狩於河陽」。推此類以繩當世貶損之義。」今案：稱吳楚爲「子」及「狩於河陽」的記事方法，本爲春秋所有。如能用此法排比其義，作一「春秋義法疏證」，自當有所成就。

前入也有因左傳書法多乖違處，而疑其爲僞者；然乖違和僞竄固不能併爲一談。又有因書法凡例多有臧斷上下文字的地方，疑爲後人僞加者，此自有相當理由；然書法凡例和左傳記事，固非一來源。左傳的記事本於各國策書舊文，左氏作者取而編裁，再加入當時的禮俗禁忌等以成其所謂書法凡例。因左傳的來源不一，故有不相協的地方。總而言之，左傳的書法凡例等，自左傳撰述之始，即已經與各國策書之記事合編爲左氏春秋，不是後人的竄加。

如謂左氏原不傳經，則左氏中之凡例亦無所附屬，而必出後人的竄加。春秋家之重視凡例，尤過於書法。杜預春秋序曰，「仲尼因魯史策書成文，考其真僞，而志其典禮，上以尊周公之遺制，下以明將來之法。」又曰，「其發凡以言例，皆經國之常制，周公之垂法，史書之舊章；仲尼從而修之，以成一經之通例。」這是說春秋乃孔子本周公的垂法而修，其中的條例，且非僅史書舊章，也是經國常制。錢坫

中又有所變例凡例。清人枚上春秋傳例曰：

經之條貫，必出於傳；傳之義例，總歸于「凡」。左傳稱「凡」者五十，其別四十有九，皆周公之筆法，史書之遺章，仲尼因而修之，以成一經之通體。諸稱「書」，「不書」，「先書」，「故書」，「不言」，「不稱」，「書曰」之類，皆所以起新辭，發大義，謂之變例。

他們認爲凡例乃如天經地義，絕對不容評衡者。普通所謂書法者，在他們認爲變例，乃孔子之新辭。劉師培於春秋左氏傳例略一文中，否認書法與凡例有別，而認爲無周公孔子之分。這全是推尊凡例的說法，遠在唐代，固已有攻擊凡例者，首發難者爲曠助，而攻擊最力者爲趙匡，他說：

劉歆云，「左氏親見夫子。」杜預云，「凡例皆周公之舊典實經。」按其傳例云，「弑君稱君，君無道也；稱曰「臣之罪也。」然則周公先設弑君之義乎？又云，「犬用師曰滅，弗地曰入。」又周公先設相滅之義乎？又云，「諸侯同盟，薨則赴以名。」又是周公先稱先君之名，以告隣國乎？雖夷狄之人，不應至此也。（春秋集傳纂例趙氏損益義第五）

其後宋劉敞的春秋權衡，對凡例亦加攻擊。清姚際恒的春秋無例詳考一文，亦有論及。余前幾年有略論五十凡一文，載於潛社史學論叢第二期，於凡例的大半會加以駁辨，有曰：

夫所謂「凡」者，全稱肯定或否定之辭。有一例外，即雖言凡，况多例外乎？

每凡例，均有例外，故作是說。這也是站在今文家的立場說話。自從啖助以來的攻聚凡例者，莫不就凡例本身的乖忤和矛盾而言。上面曾經提到，此不足作「竄加」說的良好證據，因為凡例，春秋及左氏所本的策書本爲三事，春秋記事，未本凡例，已成鐵案，左氏記事也和凡例無涉。凡例不過是左傳編者同時流行的禮論。當時雖然有這種論調，未必有人本之實行，更未必有人本之修史。左氏成書的來源，過去人以啖助之說，最爲得當，他說：

予觀左氏傳，自周晉齊宋等國之事最詳。管則每出一師，具列將佐；宋則每因興廢，備舉六卿。故當史策之文，每國各異。左氏得此諸國之史，以授門人，義則口傳，未形竹帛。後代學者，乃演而通之，總而合之，編次年月以爲傳記。又廣采當時文籍，故兼與子產晏子及諸國卿佐家傳，並卜筮書及雜占書，縱橫家小說諷諫等，雜在其中。故敘書雖多，釋意殊少，是非交錯，混然難證。

（春秋集傳纂例三傳得失第二）

我們雖不能完全同意，然其謂左氏傳的來源不一，則可取。蓋凡例書法等也是左傳編者取當時通行的禮論，加雜記事中的。小戴禮記內，多有類似左氏凡例的記載，此等體裁，實爲當時說禮的共有公式。

左傳凡例最先見引於尚書大傳，如大傳云，「凡宗廟有先王之主曰「都」，無曰「邑」」（唐釋湛然止觀輔行傳，宏決卷第四之三引）當本於左莊二十八年的凡例。左氏凡例，有時爲辨標上文修證者，如

云，「齊侯送姜氏，非禮也。凡公女嫁於敵國，姊妹則上卿送之，以禮于先君，公子則下卿送之，于大國雖公子亦上卿送之。于天子則諸卿皆行，公不自送。于小國則上大夫送之」。此一凡例，乃解釋上文「非禮也」的原因，如無此凡，則傳義懸空。而左氏的解經語，已知並非實加，則此凡例也沒有可疑之處。此外類似者尚多，皆所以說明傳義者，蓋書法說其事的當然，凡例乃說其所以然。至其證例是
否有當，乃別一問題。

左傳凡例，可分爲三類。其所謂「書」，與「不書」，如「凡諸侯之女行，唯王后一書」。「凡物不爲災一不書」。「乃史官修史時的法則，可以簡稱「史法」。凡例中屬於此類者，其凡例其所謂「曰」「爲」等，如「凡師能左右之曰以」，「凡平原出水曰爲大水」，乃修史時的風習，可以簡稱「書法」。凡例中屬於此類者，共二十二條。若其書禮記常，如「夫災有幣無幣，非日月之嘗不鼓」及「凡侯伯救患弔災討罪，禮也。」乃通行的禮論，訂以簡稱「禮經」。凡例中屬於此類者，我公亦在條。各類性質，本不相同。禮經之類，說是周公的垂法，各國當制尚可。若凡例論左類者之曰「以」而人與凡火，人火曰「火」，天火曰「災」之類，不過字義的解釋，似以有關於國事，祝且「弑君稱君」之類，豈真周公自定弑君之例？所以說凡例爲周公垂法者，不攻自破。說愚執自孔子，則春秋說事，文相它不相符合，是知孔子也沒有本之修經。說是劉歆等所實加舉節議論，反足以破其說。所以我曾下結論曰：

左氏之凡例與書法，同一來源，皆爲左氏原來編者所加入者也。（論左傳之性質及其與國語之關係）左傳中的「君子曰」，也曾被說爲劉歆所竄加。但「君子曰」云云，先秦古書中多有之，如《論語》及《策國語》等書是。左傳中的「君子曰」，性質與其他經書同，乃作者對於某事某人所下的論斷。這種論斷，或爲其本人的意見，或爲取自他人的議論，在當時固能代表一部分人的意見。而事過境遷，前人所認爲公平論斷的，後人或視爲荒謬不通，此左傳「君子曰」爲後人附益說的起因。朱子語類（卷八十三）云，「林黃中謂左傳君子曰是劉歆之辭。」乃疑「君子曰」之辭的開始。清今文家出，摺疊左傳不遺餘力，於是「君子曰」爲劉歆所竄加的說法更較有力了。但在古籍中，所見的反證很多，余前曾有「論君子曰」一文，載於浙江省立圖書館文瀾學報第二期，由國語轉非子史記等書，證明左傳「君子曰」之非出後人竄入。如今意見，未有變更，試論之如下。

國語中多見「君子曰」，如晉語七，八，十，十二各卷中皆有。其與左傳中「君子曰」相類似者，唯晉語八句息死節事與左傳九年之所載，雖繁而不類，而意義相同。由此諸條，乃知此種體裁，爲先秦史家所共有，不獨左傳。然今文家固謂左國本爲一書，竄之於左傳，何不能並竄之於國語？實知國語中所有的「君子曰」，全在晉語，豈非給我們一種暗示，「君子曰」體裁，更爲晉國史家所習用。如果是劉歆所竄，何以不竄入他語？左傳一書，本出魏人。清姚鼐傳有云：

余考其書（左傳），於魏氏事造飾尤甚，竊以爲吳起爲之者蓋尤多。（左傳注序）

是否吳起，雖成問題，然謂出自魏人，已漸爲學術界所公認。那末，左傳中有「君子曰」，乃屬當然。且另有證據足助此說，其在左傳中作君子如何者，在國語魯語中乃作某某人曰，如魯語云：

夏父弗忌爲宗，蓋則躋僖公。宗人有司曰，「非昭穆也。」曰，「我爲宗伯，明者爲昭，其次爲穆，何常之有。」有司曰，「夫宗廟之有昭穆也，以次世之長幼而等胃之親疏也。——自文王以及主癸，湯若湯，自稷以及王季，莫若文武。商周之黨也，未嘗躋湯與文武爲踰也。魯未若商周而改其常，無乃不可乎。——」

左傳文公二年作：

秋八月丁卯，大事於大廟，躋僖公，逆釐也。於是夏父弗忌爲宗伯，尊僖公。且明見曰「吾見新鬼大，故鬼小，——」君子以爲失禮，禮無不顧。祀國之大事也，而逆之，可謂禮乎？……故禹不先鯀，湯不先契，文武不先留。宋祖帝乙，鄭祖厲王，猶上祖也。……

兩者字句雖然不同，而意義如一，定知左傳作者變魯有司的話爲君子言。此外尚有本於他人的議論者，如左襄三年云：

郟奚請老，晉侯問胡馮，稱解狐，其歸也，將立之而卒。又問焉，對曰，「午也可。」於是辛吾聽

死矣。晉侯曰，「孰可以代之？」對曰，「赤也可。」於是使鄭午將中軍尉，羊舌赤從之。君子謂「鄭奚於是能舉善矣，繼其繼不爲詔，立其子不爲比，舉其爲不爲偏。商書曰，「無偏無黨，王道蕩蕩。」其鄭奚之謂矣。解狐得舉，鄭午得位，伯也。善得官，建羊舌官而助成，亦能舉善也。夫雖管，故能舉其類。詩云，「唯其有之，是以似之。」鄭奚有善，一也。……

這段事實，爲先秦人士所稱，以左氏君子所說也有所本。呂氏春秋去魯事，曰：「鄭奚？……請其不決，言平公（今案：應作桓公）問於鄭黃羊曰：『甯錫無冷，其誰可而爲之？』鄭黃羊對曰：『解狐與。』平公曰：『解狐，非子之讎邪？』對曰：『君可問，非問臣之讎也。』平公曰：『善，』遂用之。國人稱善焉。居有間，平公又問鄭黃羊曰：『國無尉，其誰可而爲之？』對曰：『午可。』平公曰：『午非子之子邪？』對曰：『君問可，非問臣之子也。』平公曰：『善。』又遂用之。國人稱善焉。孔子聞之曰：『善哉，鄭黃羊之論也，外舉不避讎，內舉不避子，鄭黃羊可謂公矣。』」

鄭黃羊即鄭奚，兩書記載，雖然有些不同，而鄭奚之得稱贊如一。那末，國人和孔子就是左傳君子的前身。又左襄二十一年有云：

叔向曰，「樂王貍，從君者也，何能行。祁大夫外舉不棄讎，內舉不失親，其獨遺我乎。」

也對於那後有良好批評，是知左傳君子的稱美鄭奚，一方面取於孔子，一方面取於叔向。不特左氏的「君

子曰：『多爲當時的名大言論所化。』左氏中的名人言論，在他書內也有化爲『君子曰』者，如說苑君道篇云：『宋大水，魯人弔之曰，『天降淫雨，……延及君地，……使臣敬弔。』宋人應之曰，『寡人不佞，翦戒不諱，……未加以殃，又遭君憂，拜命之辱。』君子聞之曰，『宋國其庶幾乎。』問曰，『何謂也。』曰，『昔者夏桀殷紂，不任其過，其亡也忽焉。成湯文武，知任其過，其興也勃焉。夫過而改之，是謂不殆也，故曰『其庶幾乎。』』宋人聞之，夙興夜寐，早朝宴退，弔死問疾，戮力宇內，三年穀豐政平。獨使宋人不聞君子之語，則年穀未豐，而國未寧。詩曰，『佛時仔肩，示我顯德行。』此之謂也。

左莊十一年也載此事云：

秋，宋大水，公使弔焉，曰，『天作淫雨，害於黎庶，若之何不弔？』對曰，『孤實不敏，是旻降之災，又以爲君憂，拜命之辱。』臧文仲曰，『宋其興乎！禹湯罪已，其興也悖焉；桀紂罪人，其亡也忽焉。且列國有凶，稱孤，禮也。言懼而明禮，其庶幾乎。』

由此知說苑君子說的話就是臧文仲的話，因此也知道左氏的『君子曰』也多有所本。大概是國語編者僅知採用各國史料，沒有融化，致於晉語以外的國語，沒有加入『君子曰』，而其已有某人的議論，也沒有修改。

以上所說，「君子曰」爲晉人所習用，正應是左傳所原有，然疑之者或連管語的「君子曰」也說是從韓；那末韓非子和史記又是破其說。韓非子難四有云：

鄭伯將以高渠彌爲卿，昭公惡之，面諫，不聽。及昭公即位，懼其殺已也，辛卯，弑昭公而立子亶也。君子曰：「昭公知所惡矣！」公子圍曰：「高伯其爲戮乎，報惡已甚矣。」

左桓十七年載有此事，原文云：

初，鄭伯將以高渠彌爲卿，昭公惡之，面諫，不聽。昭公立，懼其殺已也，辛卯，弑昭公而立公子亶。君子謂昭公知所惡矣。公子圍曰：「高伯其爲戮乎，復惡已甚矣。」

兩者文字，大略相同，當是韓非襲左傳。倘說韓非子所引，也出於僞竄，則韓非子還有對此事和「君子曰」的批評：

或曰：「公子圍之言，不亦反乎？昭公之及於難者，報惡晚也；然則高伯之啜於死者，報惡甚也。明君不懸怒，懸怒則臣罪輕；舉以行計，則人主危。故饜臺之飲，衛侯怒而不誅，故槍師作難；食公之羹，鄭君怒而不誅，故于公殺君。君子之舉一知所惡，非甚之也。曰：知之若是其明也，而不行誅焉，以及於死，故知所惡，以見其無權也。人君非獨不足於見難而已，或不足於斷制。今昭公見惡，縉而不誅，使渠彌含憤懼死以微幸，故不免於殺；是昭公之報惡不甚也。」

這一段話不是後人能够附益的，則知左氏原有「君子曰」已成鐵案。

史記泰本紀，魯世家，宋世家，晉世家也全有「君子曰」，大體本於左傳。今文學派如果放據以上的一切證據，絕不致於說左傳和史記的「君子曰」出自偽竄。

由於以上的說明，左氏原來傳經，絕不成問題。那末，當左氏被編爲春秋傳以前，是否與國語爲一？近十餘年來，中外學者，對於此一問題的研究，大體能够拋棄家法成見，用比較或統計的方法，以求其相互的關係和其本身的真相。外人研究此問題之最有成績者，爲瑞典人高本漢，他用比較文法的方法，於左傳國語兩書皆得有良好的成績。高氏著有左傳真偽考一書，會由陸侃如先生譯出。今撮其重要的結論如次：（一）從文法上證明左傳非魯人作，他會選用七種助詞，作爲比較標準：（1）若與如；（2）斯字作則字解；（3）斯字作此字解；（4）乎字作於字解；（5）與字作兼問語尾；（6）及字與與字；（7）於字與于字。所用以和左傳比較者爲論語孟子等魯人的作品，假定此等書所用的語言爲魯語；左傳所用的語言爲左語。比較結果：左傳文法和論語孟子大多不同。故左傳既非孔子所作，又非孔門弟子或「魯君子」所作。（二）在以上七項文法標準以外，又加兩項：一爲「善」，「我」，「乎」，「上」爲「邪」與「耶」；共計九項，以和國語互相比較。結果，僅有第一項若與如的用法，國語和左傳不同，其餘八項均皆相符合。所以兩書爲用同一方言人的作品，但因第一項的微異及二書內容的不同，又決非一人的作品。

故其說雖接近今文家的主張，但根本處仍不相同。

國人衛聚賢先生也曾出有古史研究一書（第一集），內容爲春秋左傳及國語的研究，於三番作期者內容和傳授問題，多所探討。他用的是統計和比較的方法，他也曾用方語上的證據及春秋左傳國語分國記事，詳簡的統計，說明左傳著者爲晉人，不是齊魯人。正如高本漢的說法相近。但他進一步說明左傳爲子夏居西河時所作，因傳于左氏人吳起，所以稱爲「左氏」。他於國語用比較明詞法，說明：（一）國語不取左傳；（二）魯語採取左傳；（三）齊語不是採自左傳稱管仲；（四）晉語採取左傳；（五）楚語是說也不是採自左傳。他又用記載祖讓法，記載祖讓法所用方書及他人見證等，說明：（一）國語記載吳越事較左傳詳確，證明其爲吳越附近人所作；（二）國語記載祖讓楚國，證明其爲和楚國有關係人的作品；（三）國語多用楚國語言，證明其爲楚國的作品；他又說楚之構祝就是楚之國語。衛先生的說法，雖多牽強瑣屑，但他也說左國之書終非一容的分化。

馮沅君女士也曾於新月雜誌發表「論左傳與國語的異點」一文（今收於左傳真偽考及其他一書內）。她用比較方法，說明兩書共說一事，而三文不同處凡十五則。她並引用左哀十三年傳疏作結束云：

「左傳經據魯史策書，傳采魯之簡牘，纂之所書未必是依實。國語之書，當國所記，或可曲筆直已，鮮有抑揚，故與左異者多矣。鄭文云：『不可依國語備周公所定法。』文云，國語非丘明所作。」

有共說一事，而三文不同，必國語虛而左傳實。其言相反，不可強合也。

馮女士以爲於「共說」事而三文不同之處，可以說明兩書的不可強合；並由文法組織上，也可以說明兩書的不同。這種說法，和高本漢氏根本不同。高氏的說法實有疏忽，馮氏重作統計，說明左國兩書用字的不同。所用之字，計爲：（一）關於和于的用法；（二）與和及的用法；（三）邪和耶的用法；（四）奈字的引用。由以上的諸種證明，於是謂左傳和國語乃毫不相干的兩書。

胡聚賢先生又有「讀論左傳與國語的異點」以後一文（見左傳真偽及其他附錄）於左傳與國語原非一書的一點上，曾有很好的意見提出。他說左傳於晉推崇叔向，於周推崇衷弘，於齊推崇晏子，於鄭推崇子產，國語於周推崇單襄公，於楚推崇左史倚相，於魯推崇公文伯之母。左傳推崇的多是些「博物」家，國語推崇的多是些短禮的人，二者思想不同。而國語推崇的左史倚相，左傳討厭他；左傳推崇的衷弘，國語也討厭他。左傳推崇的叔向，國語不注意他；國語推崇的公文伯之母，左傳不注意她。兩者的思想是相反的。

燕京學報第十六期也有兩篇文章討論這個問題。一爲孫海波君的國語真偽考，一爲卜德君的左傳與國語。孫氏的意見爲：（一）因漢志言左氏傳三十卷，和春秋經的卷數不合，足知劉歆的引以解經，實未嘗割裂比附，今本國語不得爲其編纂之餘；（二）因國語記事重出於左傳者六十餘事，果皆國語舊文。

何左氏紀事之重煩憤若是？作偽者既已將國語所有錄入左傳，至其脫殘，不當紛沓復見；（三）兩書雖記一事，事實多不相同，如鄭人伐滑節中所引棠棣之詩，國語以爲周公作，左傳以爲召穆公作。這種情，舉不勝舉，大概是兩書所據的史策不同，所以記載不一，如果是一人作品，不當如此；（四）試採取今本國語左傳和史記所共同涉及的史蹟，而比較其細節的同異，則史記所本者爲今本左傳，而不是今本國語。左傳於國語，更見引於史記的約八條。比較結果，知史遷之譌語，所本的是左傳（即原本國語），而今本國語，當時還不成書。有此四事，足知國語和左傳，不是一書的分化。

卜德君的意見，爲：（一）據兩書引詩的多寡；（二）因兩書用帝和上帝的多寡不同，可證兩書原不是一物。以後又引錢玄同氏所論關於左國兩書的話，而作解答。

童書業先生於浙江圖書館館刊四卷一期也會發表「國語與左傳問題後案」一文，其所得結論是：（一）以史記周本紀所載國語語和國語對照，知周語鄉語等在史記前已成立；（二）以國語和左傳相同的文字對照，知國語成立在左傳前；（三）左傳原名是左氏春秋，不是傳經的作品；（四）左傳和國語不是一書的分化，其證爲：（1）記事重複；（2）記事衝突；（3）文法不同；（4）文體迥異；（5）古史傳說衝突；（6）國語中齊語吳語越語脫出。

童書次舟先生也會於資善半月刊第一卷第四、第六、第七等期中連續發表「左傳國語原非一書證」一

文，就：（一）庚錢諸人謂劉歆改造國語之誤；（二）左傳國語之證裁有異；（三）左傳記事多異於國語諸條，而說明兩者原非一書，他的結論說：

由前所論，劉歆既無竄改古本國語之事，而現行國語與左傳，其成書之體裁既不相同，兩書言事，亦多歧異，卽或所記之事相同，而字句亦頗有異，細加研核，兩書之本非一體，灼然甚明。再如史記所載春秋時事，往往兩書兼採，遇兩書所記歧異者，則多從左傳，此足證太史公頗重視於左傳，以爲先秦舊籍也。……總之康有爲錢玄同輩所立，皆無可信之價值。……

以上諸君的文章，雖立證取材各有不同，而結論則有共同的地方卽左國原非一書。高本漢的說法。雖接近今文家的主張，然也不能說左國是一書。衛聚賢先生說國語爲楚人作，也沒有堅強的證據。案晉書東晉傳載魏誕王墓（或云安檢王）發現有國語三篇，說楚晉事，所以國語的編輯，應出魏國。孫海波君以爲史記沒有引國語，因說其晚出，實在疏忽，蓋周本紀孔子世家固多引國語的文字。大概是左國同有的事，史遷多引左氏，左氏所無，則引國語。然而題之大體言決者，左國原非一書，已沒疑問。

守康有爲氏的說法者爲錢玄同先生，他曾說：

（一）左傳記周事簡略，故周語所存春秋時代的周事尙詳。

（二）左傳記魯事最詳，而殘餘之魯語所記多半是瑣事。……

(三)左傳記齊桓公霸業最略，所謂「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下」的政績，竟全無記載，而齊語則專記此事。

(四)齊語中同於左傳者最多，而關於霸業之舉筆大端，記載甚略，左傳則甚詳。

(五)鄭語皆春秋以前事。

(六)楚語同於左傳者亦多，關於大端的記載亦甚略。

(七)吳語專記夫差伐越而卒致亡國事，左傳對於此事的記載又是異常簡略，與齊桓公霸業相同。

(八)越語專記越滅吳的經過，左傳全無。(重論經今古文學)

錢先生據此八點，以說左國爲一書的分化；粗看，似有理由，然而詳細研究，均可解答。蓋兩書取材，除齊語鄭語另有所本，吳語越語晚出外，其餘周魯晉楚語國，大抵相同。凡有詳略，全是國語重「言」，而左傳記「動」。顧名思義，「語」當記語，而春秋當記事。所以因一書互有詳略一點，即爲兩書原本爲一的證據，似嫌不足。而且先秦齊籍，引用此兩書的名稱也不同。關於以上兩點，以下均有較詳議論。

國語楚語曾經有這樣的話：

……問於申叔時。叔時曰：「教之「春秋」而爲之辭善而抑惡焉，以波勸其心。教之「世」，而爲之昭明德而隱幽昏濁，以休懼其動。教之「詩」，而爲之廣衆顯德，以隳明其志。教之「禮」，使知

上下之則。教之樂以疏其穢而鎮其浮。教之一令一使訪物官。教之一語一使明其德，而知先王之務用明德於民也。教之「故志」，使知廢興者而戒懼焉。教之「訓典」，使知族類各行比義焉。」

以上諸書，乃叔時所說以教太子者。堯類之中，乃有語的於禮。其功用在於使明其德。蓋即今日所見國語一流的書。春秋譏褒貶，故志說廢興，語大概是嘉實論的總集。以今日的國語和左傳較，實是在是處多實少。兩書同載一事，多爲左氏傳其動態，而國語記其言論。我在論左傳之性質及其與國語之關係一文中，曾舉有若干例證，今不再舉。

關於左傳的原來稱謂問題，劉逢祿氏的左氏春秋考證曾經這樣說：

左氏春秋猶晏子春秋，呂氏春秋也。直稱春秋，太史公所據舊名也。冒曰，春秋左氏傳，則東漢以後之以訛傳訛者矣。

這是說左傳本名『左氏春秋』，名爲『春秋左氏傳』，乃東漢以後的事。（今案：春秋左氏傳一名，西漢已成立。此謂東漢以後的以訛傳訛，有語病。）劉氏是今文學的大師，這種說法，倘不爲康有爲崔適兩先生所信。他們說史記中諸侯年表所謂『魯君子左邱明懼弟子人人異端，各安其意，夫其真，故因孔子史記異論其語，成左氏春秋』，是後人所僞造。然在史記以前的書籍，如國策韓非子韓詩外傳等，固多有稱左傳爲春秋者，如國策：

春秋戒之曰：楚王子圍聘於鄭，未出竟，聞王病，反問疾，遂以冠纓絞王殺之，因自立也。……（楚策四）

虞卿謂春申君曰：臣聞之春秋，於安思危，危則慮安。（全上）

昔者晉人欲亡虞而伐虢，伐虢者，亡虞之始也，故荀息以馬與琴，宮之奇諫而不聽，卒假晉道。晉人伐虢，反而取虞。故春秋嘗之，以罪虞公。（魏策三）

又韓非子有云：

故春秋記之曰：楚王子圍將聘於鄭，未出境，聞王病，而反。因入問病，以其冠纓絞王而殺之，遂自立也。……（姦劫弑臣）

又韓詩外傳四：

故春秋之志曰：楚王之子圍聘於鄭，未出境，聞王疾，返問疾，遂以冠纓絞王而殺之，因自立。

……

以上所引春秋，全是左傳的記事，所以劉逢祿氏的說法不錯。就是原名左氏春秋，也不妨礙它是傳經的書，史記引公羊也稱作春秋。左傳既然名左氏春秋，國語之見引於先秦書籍中的又如何？考韓非子說疑隋云：

其在記曰：康有丹朱，而舜有商均，啓有五親，商有太甲，武王有管蔡。

這豈所謂「記」者，應當是什麼書？楚語有云：

故楚有丹朱，舜有商均，啓有五親，湯有太甲，文王有管蔡。

雖然有些不同，乃是校勘上的問題，知道韓非子所說的「記」實即國語。那末就先舉古籍加於它們稱呼說，也一定不是一部書了。

仲於種種證明，春秋，左傳，國語三書的關係，已大體明白。我在論左傳之性質及其與國語之關係一文中，曾下如是的結論曰：

書法，凡例，解經曰及君子曰等爲左傳所原有，非出後天之竄加，故左傳本爲傳經之書。國語之文法，體裁，記事，名稱等皆與左傳不同，故二者絕非一書之割裂也。

說爲劉歆最先偽造的左傳，事實既然如此，那說爲王莽改制張本的周禮，又將如何？康有爲先生攻擊周禮的地方最多，比如偽經考三，漢書藝文志辨僞考說：

茅周官經六篇，則自西漢前末之見。史記儒林傳，河間獻王傳無之。其說與公穀孟子王制今文博士皆相反，茅所謂，發得周禮，以明因監，故與茅所更法立制略同。蓋劉歆所僞撰也。歆欲附成茶葉，而爲此書。其僞羣經，乃以證周官者。故歆之僞學，此書爲首。

此外攻擊周禮的話，大概集中漢書王莽辨僞內。懷癡周禮，不自康氏始，東漢何休以之爲戰國陰謀家書，後來胡五峰、季本、高斯同全有駁辨，姚際恒也把它放在古今僞書考內。近人考證此書的文章，以錢賓四郭沫若兩先生爲最著。錢先生撰有『周官著作時代考』（《燕京學報》十一期）一文，以爲何休的說法爲近情。郭沫若先生撰『周官質疑』（見金文叢考內）一文，說『周官』一書，蓋趙人荀卿子之弟子所爲，襲其師『詩名從周』之意，纂集遺聞佚志，參以已見而成。家訓曰：『日本人林泰輔氏也曾有『周官制作時代考』（戴爾亞研究周公與其時代附錄中）一文，他說不是周初的作品，也不是春秋以後的書，而係成於厲宣幽的時代。他說周禮不是西周作品的理由有三：（一）陰陽附字的用例，和書經、易經不同；（二）周禮所記使用貨幣的狀況，有過於進步之感；（三）官吏中，冗員過多。他說出於西周末年的理由也有三項：（一）厲宣幽時代的文化繁昌；（二）厲宣幽時代的詩與周官所載官名和思想事實一致；（三）厲宣幽時代的籍文，和周官官名及性質相似。

他們的說法和結論，雖然不盡相同，然而於周禮非周公書，也不是劉歆的作品這點上，則無異議。謂王莽劉歆以改正並利用周禮者，始於清人方聲溪氏，他說：

莽誦六藝以文姦旨，而浚民之政，皆託於周官。其未篡也，既以公田口井布令，故既篡下書，不能遽擿十一之說，而謂漢法名三十稅一，實十稅五，則其意居可知矣。故歆承其意而增宣閭師之文，

以示周官之用賦本不止於什一也。莽立山澤六筭，榷酒鑿稅衆物以窮工商，故歆增實廉人之交，以示周官征布之目即如是其多也。莽好厭勝，妖妄惑解，爲天下訕笑，故歆增實方相，蠶豚，芻蕘，庭氏之女，以示聖人之法，固如是其多怪變也。（周官辨僞）

還是匪有爲先生說法的張本，不過方氏之說多有不通，錢賓四先生曾有駁論道：

方氏於莽詔所謂厥名三十稅一實十稅五者，全不解其意旨，而謂其意居可知矣，真可怪矣。六筭之制，皆有深意，非方所知。至方相，蠶豚，芻蕘，庭氏之女，皆不合於方氏之所謂聖人者，而盡以屬之歆之所算，此尤迂癡不足辨也。其後康氏遠承方氏之緒，而所見較深，要其立論淵源實自方啓之。細讀方氏周官辨僞，可知其說之無根也。（劉向歆父子年譜）

賓四先生於康氏批評周禮的話，會有逐條駁辨，我也有些意見，可以補充。

王莽據周禮設官，始於不帝元始元年，漢書平帝紀云：「三月，置羲和官，秩二千石。」外史問師，秩六百石。自劉歆爲太中大夫，至此不過半年，憑空僞撰周官，即已布用，恐嫌太快。說是早已作好，劉歆雖中祿已久，何能憑藉而撰此？歆又不能先見，必知莽之篡漢，又何必撰此？（本錢賓四先生說）且康氏說法的矛盾，於十二州說尤爲顯然。莽於元始四年，更定十二州界，其詳已見上節所論。王莽御辨僞中以爲古籍皆言九州，唯堯舜有十二州說，定是出於古文家的竄改，這種話很有問題，周禮既

然是僞自劉歆以助莽黨，那末王莽爲何不改十三州爲九州？如果說周禮出於此次改制後，又何不改職方氏九州爲十二州？以期莽有所本！況且尙書大傳內有禹治世有三州，說豈亦劉歆所追加？

康先生說法之最魯莽者，莫過論周爵五等，地四等，的論辨。漢書王莽傳載：

莽乃上奏曰：明聖之世，屬多賢人，故唐虞之時，可比屋而封。……至於夏后桀山之會，孰玉帛者萬國。……周武王孟津之盟，尚有八百諸侯。……禮記王制千七百餘國。……秦爲亡道，殘滅諸侯，以爲郡縣。……高皇帝受命，……建國諸百。……太皇太后躬統大綱，……天下咸寧。今制禮作樂，實考周爵五等地四等，有明文。版爵三等，有其說，無其文。孔子曰：周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。臣請諸將帥當受爵邑者，爵五等，地四等，奏可。

王莽傳辨僞說「用歆周官說也。按孔子之禮，則公侯百里，伯七十里，子男五十里，分土唯三。孟子曰：制俱同，春秋公羊說，則伯子男同等，將三等而已。」竊四先生以爲「公羊任制已自不同，孰爲眞孔子之說耶？公羊與王制不同，固宜有異，何以見公羊王制皆孔子說？而尚宜必歆之僞耶？封地四等，封爵五等，何助於莽之篡，而歆必僞撰周禮，以與王制公羊立異，以自樹其敵哉？」這種說法很是，還不足以服今文家之心，他們本來說公羊爵三等，乃孔子立一王法，而王制五等乃周爵，所以崇祀至玉世家就會說「昔五帝異制，周爵五等，春秋爵三等。」太史公從董仲舒學，所謂春秋，固指公羊而言。蘇氏說

法之最爲疏忽的地方，是王莽這種制度根本和周禮相反，而康氏謂王莽本周禮。考周禮記載諸侯之封土者有兩處，一爲大司徒，原文云：

凡建邦國，以土圭土其地而制其域。諸公之地，封疆方五百里，其食者半。諸侯之地，封疆方四百里，其食者參之一。諸伯之地，封疆方三百里，其食者參之一。諸子之地，封疆方二百里，其食者四之一。諸男之地，封疆方百里，其食者四之一。

這明明是封地五等，又周禮職方云：

凡邦國，千里封公，以方五百里則四公，方四百里則六侯，方三百里則七伯，方二百里則二十五子，方百里則百男。

全部周禮內並沒有周爵五等地四等的記載，想不到康先生這樣疏忽，一般人也這樣容易謾過。我以爲周禮內不特不是封爵五等，地四等，而且是封爵三等地五等。公羊之三等是公一等，侯一等，伯子男同一等；周禮異於是，它以公爲一等，侯伯爲一等，子男爲一等。周禮內凡關於諸侯的等位，莫不以此爲標準，如春官與命云：

上公九命爲伯，其國家宮室車馬騎衣服禮儀，皆以九爲節。侯伯七命，其國家宮室車馬騎衣服禮儀，皆以七爲節。子男五命，其國家宮室車馬騎衣服禮儀，皆以五爲節。

王莽篡位及其相關問題

研究歷史的人全知道，周禮之所謂命，等于魏晉以後的品。那末公爲九命，侯伯七命，子男五命，正是封爵三等，不過名稱有五而已。關於諸侯的禮儀也莫不等別爲三，如秋官條狼氏云：

條狼氏掌執鞭以趨。王出入，則八人夾道，公則六人，侯伯則四人，子男則二人。

又秋官掌客云：

王巡守設國，則國君膳以牲，饋，今百官百牲皆具。從者三公以上公之禮，卿大夫侯伯之禮，大夫既子

男之禮。

又秋官司儀云：

將合諸侯，則合爲壇三成，宮旁二門。……及其預之，各以其禮：公於上等，侯伯於中等，子男於下等。

周禮封爵三等的說法，是鐵一般的事實了。聯帶的問題，說爲同是幫助奔襲的左傳，也是封爵三等，但不同於周禮，而向於公羊。左昭四年有云：

六月丙午，楚子合諸侯于申。……王使問禮於左師與子產。左師曰：『小國習之，大國用之，敢不寬聞。』獸公合諸侯之禮六。子產曰：『小國共職，敢不薦守。』獸伯子男會公之禮六。

左師來人，他所說的公合諸侯禮，應當專指侯爵而言，若合指侯伯子男謂之諸侯，則子產不應再獸伯子

男會公禱。而由于禘之僅獻伯子男禮亦可知左師所獻爲侯禮。這無論是當時的事實，或是左氏的『託古改制』，全是足證明左氏的記載同於公羊，而不同於周禮或莽制。以此之故，我認爲王莽所本正是孟子和王制之所謂『周爵五等』地四等，有明文，』的明文，是指的這兩種書，因爲制庶相同。如孟子萬章云：

北宮錡問曰：『周室班爵祿也，如之何？』孟子曰：『其詳不可得聞也，諸侯嚴其密已也。』而皆法其籍，然而軻也管聞其略也。天子一位：公二位，侯一位，伯一位，子男同一位：凡五等也。……』

天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里：凡四等。』

又禮記生廟云：

王者之制爵祿，公侯伯子男凡五等。……天子之田方千里，公侯田方百里，伯七十里，子男五十里。……』

它們不同的地方，是孟子以天子爲五等之一位，合公侯伯子男爲五等。在田制方面兩者相同。封建時代的天子，不同於中央集權皇帝。天子不過是羣衆中的一級，而皇帝則高高在上，莫與比倫，可以圖表示其不同。

封建時代

中央集權時代

王莽篡位及其相關問題

貴族（君子）——小人——貴族——小人
 天子——諸侯——農奴——皇帝——臣民

所以天子可以算得貴族中的一級，就是說，可以當得五等中的一位。那末，所謂「地四等」也者，天子之地千里也正是其一等。

以上不是要說明王莽未本周禮而改制，我們曾經說過，王莽在平帝元始元年就會本周禮設官。要說明的：（一）周官在歆莽以前就有，和其古籍一樣，曾作過王莽「新政」的張本。不是現作出來，以備莽篡的；（二）康有為先生的說法，過於專斷而魯莽，他可以把極矛盾的專說成相同。錢賓四先生說的好：

夫媚莽以助篡者，符命為首。符命源自災異，善言災異者皆今文師也。次則周公居攝稱王，本諸尚書，亦今文說耳。歆欲媚莽助篡，不造符命，不言災異，不說今文尚書，願僞為周官。周官乃莽得志後據以改制，非可借以助篡，則歆之僞周官，何為者耶？（劉向歆父子年譜）

顧頡剛先生大體贊助康有為先生的說法，但願先生在五德終始說下的政治和歷史一文王莽的受禪及其改制一節中，關於王莽的改制和重要政治設施，也說他多以今文家的說法為依歸。願先生說的非常詳細，今據略述之如下。

王莽得國之後，第一件事是改制。改制的方式，和漢武帝一樣：是把三統和五德說混合用的。他在二統說中自居於白統，在五德說中，自居於土德。他完全接受了傳統的見解，毫不費力。

其次封國和命官。他策命孺子嬰時說漢家「享國二百一十年，」即本於谷永說的「涉三七之節紀」。他又說「予獨追皇天威命，」即是雖弘說的「漢家，堯後，有傳國之運。」漢命不得不終，新又不得不興，乃是五德三統的運行中所必有的事。他的封國也是依照三統說的。春秋繁露云，「下存二王之後以大國，使稱客而朝，」故他封漢後劉嬰爲定安公，周後姬黨爲章平公，位爲賓。春秋繁露云，「絀王謂之帝，封其後以小國，」當新朝時，三王是「新，漢，周，」周的前一代應爲五帝，其裔甥應封以小國，故他說，「殷後宋公孔弘，運轉次移，更封爲竟昭侯。」

他又曾爲漢立宗廟，王莽傳云，「以漢高祖爲文祖廟」。因爲堯典中有「受終于文祖」的話，所謂「文祖」，大約是堯的祖廟，禘祫的典禮在此舉行，舜正式即位的典禮亦在此舉行。王莽既承祖傳，以舜自比，所以就稱漢高祖爲文祖，表示其色色符合唐虞。

他的天下是由符命得來，所以他即位後，宣傳符命於天下。王莽傳說：

秋，遣五威將王奇等十二人班符命四十二篇於天下，——德祚五事，符命二十五，竊應十二，凡四十二篇。其德祚言文宣之世，黃龍見於成紀新都，高祖考王伯墓門梓柱生枝葉之屬。符命言井石，

金匱之屬。福應言雉雞化爲雉之屬。其文隱雅，依託皆爲作說，大歸實莽當代漢有天下言莽曰。總而說之曰：「皇帝受命，必有德神之符瑞，檢成五命，申以福應，然後能立統緒之功，傳於子孫，永享無疆之祚。故新室之興也，德祥發於漢三七世之後，盛命於新都，受瑞於黃支，……中福於十三應，天所以保祐新室者深矣。」固矣。

五威勝符命、璽印綬、……乘乾文車，駕坤六馬，背負鸞鳥之手，服飾黃雀。每一將，各置五友前後中帥，凡五帥。衣冠，車服，履馬，各如其方面爲號。將棹節，稱本一之使。帥持節，稱和帝之使。莽策命曰：「普天之下，迄於四表，靡所不至。」其東出者，至玄菟，樂浪，高句麗，夫餘；南出者，遼東，西出者，至西域；北出者，至匈奴庭。

這樣大規模的宣傳，使得他得國的五德終始說，散播全國，成爲共同的信仰，而王莽受皇天的種種壓迫，以及他得到許多寶物的符瑞，也給與後世以甚大的影響。

其餘類似這種故事尚多，可以參看顧先生原文，那或者是幫助莽篡的基本學說，或者是標榜儒家政治的理想制度。如果周禮是劉歆偽造出來，幫助王莽篡位並供給他改制度的書，這些記載是不可少。但那裏一點也沒有！說爲劉歆爲篡的主要書，左傳周禮，既然如此，其說爲證成這種說法的書籍，更是『莫須有』了。

(七)

結論

子貢所說，「夫子之言性與天道，不可得而聞也」的性與天道說，我以為由孔子的裔孫，子思傳下來了。雖然有人以為中庸是隱出書，但晚出書亦不害其能代表子思。沒有一部佛經是佛自己寫的，也沒有幾部書是孔子著的，但那些佛經和儒書，和他們的思想終不相遠。子思又間接地傳給孟子。五行說正是思孟天道說的具體表現。論語的堯曰篇，也有人認為不是論語原有，但我認為堯曰篇的天命，正是孔子天道說的具體表現，所謂「天之歷數在爾躬」，解釋成「依照五行的次序該你作皇帝了」，是再好沒有。即使孔子沒有五行的思想，這也是思孟把天道說附會成五行說的一個原因。孔子的思想不是沒有神祕主義在內，所謂「鳳鳥不至，河不出圖，吾已夫矣！」正是後來「天人之學」的起源。原始的儒家是巫祝，巫祝是最先發明「天人之學」的；那末孔子的說災祥，並不是奇！

原始的五行說既是天道運行說的具體表現，它當然不會以金木水火土等五行為主，而是以「一」為紀的循環。孟子書中多言「五百」，如云，「五百年必有王者興」，這「五百」就是以爲紀的大循環，那時一定有以「五百」作題目的著作，所以揚雄說「聖人聰明淵懿——讀五百。」

聖人的性與天遠，本來是一事的兩方面，性是人物說，天道是鼓自然說；天道和性是該是善，說和善之具體的表現是仁義禮智信；而五材的表德，正好和仁義禮智信等相當，這樣就成了鄭玄對於中庸的解釋。五行的配合組織，並不僅表現於中庸或者鄭玄的注，洪範，左傳，管子；呂氏春秋，月令，淮南子中各有種種的五行組織，事物物物包括很多。這些五行組織有的是思孟五行說的前身，有的是受了思孟五行說的影響。

雖然先秦諸子們多言五行，而騶衍是五行學的大師，在史記騶衍傳內，可以看出：他的學說的要旨是「止乎仁義節儉，君臣上下六親之施。」這種觀念正和思孟的五行說相同，也可以證明鄭君注中庸「天命之謂性的說法，和原意不相遠。騶衍既是受了思孟的影響，他原來的五行說應當是相生而不是相勝。但騶衍似乎是一個變節的儒生，他以儒術于世主不用，而變更其學說，相生的五行說，不會被世主歡迎的，因為它主張天道有一定的循環，而唯有德者可以承天命。相勝說則不然，可以力取，漢高祖就是因斬白蛇而得天命的。呂氏春秋應同篇詳載相勝的制度，在「相勝」的時代，相勝說一定比相生說要發達，相生說一時的衰微，後來經過劉向歆父子表章，遂以為出自他們手中，是「數典忘祖」的事！

具體應用五行相勝說的是秦始皇，他自以為得水德而色尚黑。不過這是和舊有的說法不相符合的，

未統一以前的秦，本來以爲得金璫而祀白帝。依照五方帝的排列，秦在西方，正應祠白帝；而五方帝的排列是依照相生說的。秦始皇的統一，在生勝說的消長上也是一關鍵。

因爲尙白尙黑的重疊，遂有人以爲尙白的說法是後人僞竄，即謂剛先生也是這樣主張的人。秦的尙白，既屬僞竄，漢初的尙赤也就聯帶不可靠了。我是不同意這種說法的。漢初尙赤的證據多端，就這那赤帝子斬白帝子的故事，也不得說爲後人僞竄。當五德終始說最盛的時代，一個平民打算作皇帝，不做鬼，誰來擁護你，所以陳涉吳廣起事時，就做了些鬼把戲，以致於『篝火狐鳴。』劉邦的狡猾，不下於陳果，他的起事條件，又不好於他們，他爲什麼不做鬼；於是他說他斬掉白蛇了。『赤帝子斬白帝子』的說法，和『大楚興，陳勝王』有什麼兩樣。

高祖起事時雖然假託爲赤帝子而尙赤，但他沒有實行火德制度的計劃，所以高祖初年也沒有正式改制的事。他仍以十月爲歲首，又立北時祠黑帝，儼然是得水德了。不過秦始皇自謂得水德，無論依相生說或相勝說，漢也再不能爲水德。大概是許多漢人的意見，不願意說漢是繼秦而興，所以史記六國表序云：『學者牽於所聞，見秦在帝位日淺，不察其約始，因舉而笑之。』到西漢中葉以後，五行相生的說法抬頭，遂利用漢初的火德說以繼周，而說秦爲閏水；雖然是煞費苦心的安排，也是有所依據的。

這種目中無秦的辦法，終究不大妥當，文帝時賈誼首先提出異議。他以爲秦是水德，而土克水，故

文帝皇帝是近乎乖張無爲的人，魏太后更是篤信道家學說，武帝本人則是那樣的雄才大略，絕不甘心於玄默。那末，他是守處靜之無爲？還是效法文王之「日昃不暇食？」文帝皇帝是質朴而節儉的，武帝的舉動則富盛堂皇。究竟是作「良玉之不琢？」還是主張「非文亡以靖德？」皇帝任用魏絳，近于申韓；武帝是有些景仰成康之刑錯的，何法何從，是費斟酌的事了。

第三問：漢武帝以爲董仲舒關於天人之應說的太少。你既然懂得陰陽造化，爲什麼說的不很痛快？是惑於俗務呢？是以爲我聽不明白？」這樣地責備他而要求多說。出於黃老申韓之家的少年君主，異跡出還籟了！他不甘心玄默，不甘心無爲，他醉心于儒家的政治理想，醉心于儒家的天命之說。他要有所作爲，要堂堂皇皇地有所作爲！一個剛過二十歲的君主，發出這些偉大的策問來，在中國歷史上僅有一次。由此作出發點，才有後來的二切設施。是西漢政清治學術的轉捩點，是中國二千年歷史的轉捩點。秦始皇比牠小氣，而唐太宗覺着寒酸了。

雖然武帝朝政治方面的成績，不盡如理想，但他的設施在以後的國史上始終發生影響。儒家的政治學說籠罩了中國兩千年，基礎是武帝建立的。歷史上的影響和當時人的需要，不盡相同，歷史上影響最大的是罷黜百家，表章六經！而當時人所需要的是改正朔易服色，行封禪禮百神。改正朔易服色是在太初元年公佈的。大體上是以土德爲依歸，如服色，樂數，律章等皆是。只有正朔是實行三統說，雖然由

於兒寬等之提議，也是受了董仲舒的影響。三統說出於公羊學派，和五行說的制度方面，本不相容。它們除了顏色的偶然相合之外是全不相同的。這時候，三統說主張漢應爲黑統，五行說主張漢應爲土德，他們都接受了。無論五行說或三統說全是表明天道之循環，得某一德或某一統者卽爲天命之所在。文景兩代所以改制不成，他們根本不相信儒家的天命說是最大原因。

在太初改制以前，武帝就已經實行封禪。那是一種最古老的醮儀，後來是帝王表示成功而告于天的舉動。帝王的最大的成功是混一天下，所以封禪時是「悉從外國客」；漢武帝如此，後來也莫不如此。後漢管孝章帝紀云，「（元和二年）二月辛未幸太山柴吉岱宗……壬申宗祀五帝于汶上明堂。……丙子詔曰：『朕巡狩岱宗，柴朝山川，告祠明堂，以章先勳。其二王之後，先聖之胤，東后蕃衛，——百僚從臣，宗室衆子，要荒四裔，沙漠之北，葱嶺之西，——咸來助祭。』也正可以表示這種意義。

董仲舒給予漢朝的影響不止一方面，因爲他所承受的思想不止一方面。天命派的儒家，曾經努力使儒成爲一種宗教。看中庸對於孔子堂堂皇皇的大贊詞，子思是要把孔子作成教主了。郭鼎堂先生說中庸把仲尼來配天；孟子則駁駁乎要把自己來配天。董仲舒受了這一派的影响，所以在他眼中的孔子也正是「一位教主」；春秋繁露內曾經記載一些故事，說明孔子不是一個平凡的智者。但在傳統的儒家經典內，實在找不出幾許神祕故事，以證成這儒家是宗教，孔子是教主的說法。爲彌縫這種遺憾，在董仲舒以後，

邊有許多讖緯書出。讖緯書雖然說盛於哀平之際，但我以為是受了儒教派的影響而興。那不是天明的書，是宗教經典了。本來在五行學派或者三統學派內，全認為開國的君主一定是受天命而興。但這種天命是怎樣地得法？誰又不願意得？爲什麼有成功與失敗之別？造作符瑞，固然可以作得天命的象徵，終究是欺人自欺的勾當。於是在讖緯書中有感生帝說法。

董仲舒既是承受了于思孟子的學說而鼓吹儒教，在另一方面，他也提倡五行說，春秋繁露內以五行作題目的文章有九篇之多，也可以算作五行說的大成人物了。

政治方面的思想，董仲舒受荀子一派的影响最多。春秋繁露內深察名號和實好兩篇，完全脫胎於荀子的正名和性惡。荀子雖然是儒家，但他的思想內含有許多法家的成分，所以他的禮的定義也近于法家的法。法家的學說究其極是歸本於黃老，董仲舒也承受了此種思想，而以爲人君應當寂寞無爲。法家大體以爲人之性惡，人人皆自私自利，皆「挾自爲心」，所以可以用賞罰之道：賞罰實爲人君的「二柄」。董仲舒也贊成禮賞和殺罰以制民。在先秦諸子中，歷史觀念最正確的是荀子以後的法家，他們承認歷史是進化的，所以不必法先王。董仲舒的歷史學說，也頗與法家相近。

董仲舒接受了思孟的天命說，而使他成爲儒教的宣傳者；接受了荀子的思想，而使他的政治主張，近乎法家。西漢中葉以後的政治與文化也是承受這兩種潮流而演進的。三統說的思想大概是爲了抵抗五

行說而興，這一派的主動人應當是公羊學派和荀子學派。董仲舒的政治思想，既是由此兩派得來，所以他的政制主張，也不逾五行而備三統。在三統學說的歷史中，以董仲舒所說較為詳細，漢武帝的太初改制，並沒有逃出他的範圍。

董仲舒的意旨，凡是受命於天的，全可以當皇帝，不管你前一代的君主好也罷壞也罷。憑什麼知道天命要有所歸？那就要看災異和頌祥的情況。所以漢昭帝雖然也算得穩守文之君，但因為天地間有種種徵足以說明漢祚將終了。董仲舒的再傳弟子眭弘便認為漢家應當實行禮讓。這是與鹿詠及芻蕘論，一個已經得到天下的人，有輕易讓給人家的道理。於是眭弘等以大逆不道伏誅了。

宣帝時候，這種論說仍不止息。蓋寬饒也是認為漢家應當禪讓的人。宣帝當然不答應他，於是他也犯了大逆不道的罪而自殺。

文帝時候，災異屢起，逼得文帝自己也承認是「亂極了」。但因為眭弘蓋寬饒金不得其死，沒有人敢吹噓讓了。而翼奉主張遷都。這是變像的禪讓說，乃儒家之不得已！趕到成帝時候，災變越發厲害，逼得成帝喘息不得，幾次去問谷永。谷永認為這時候三難異科而同會，可以說是集災異之大成，兇多吉少。漢宗室劉向也認為漢家要亡了！

成帝一生在災異的威脅中，大家眼睜睜地看着這即將滅亡的局面。哀帝時，在這種不生不死的假局

中，變像的禱讓說又起，就是所謂『更受命說』。更受命的舉動，見於漢書李尋傳，哀帝紀和天文志內，事情好像很單簡。但他們答應哀帝的好處，並沒有實現，哀帝仍然在病中，一般大臣又羣起而反對，遂取消了一切的變制，提倡更受命的夏賀良等又皆伏誅。

一種宗教的鼓吹，迷信的信仰。在民間雖然是盲目地進行，卻容易被野心家所利用，宗室湯王雲打算乘機而起了；不過他沒有成功而被迫自殺。哀帝也許在心理上受的壓迫太重，他真的不打算作皇帝而欲行禱讓；一般人仰望已久的賊人將興的預言要實現了。他要讓位於董賢，一個被他所愛的青年，可惜不久他就死去。在這種不安定的政局中，在這種宗教的迷信中，一個有野心而狡猾的人，正在虎視眈眈地注視着，他將利用這一般人的心理，利用這歷史上的迷信積累而有所作爲了。

王莽是一個注視着漢家天下的人，他聰明而狡猾，利用着人民的迷信，漢天子的幼弱和他自家的權勢，天命根歸于他了，幾十年的醞釀，到底成爲事實。

如果在學術上找根據，王莽篡位所憑藉的理論，是西漢今文學派賜給他的然而晚清的今文家，尤其是康有爲先生，動說是莽篡和古文經有關，幾幾乎說是古文學派一手所包辦。康先生說王莽以僞行篡漢，劉歆以僞經亂學；二者同僞，二者同篡。他說劉歆之僞僞諸經，以左氏及周官爲主，然後僞僞諸經以作佐證。

但由近人研究的結果，知道劉歆絕對沒有偽造或偽竄左傳。左氏本爲傳經書，也決非自國語中割裂而出。周官成自晚周，和莽政反來有衝突的地方；更談不到幫助王莽篡位。由顧頡剛先生的說明，也知道王國的一切設施多本於今文派的學說；那末，說劉歆僞篡經學以助莽篡的說法是無稽的了。

民國三十二年三月十日脫稿於城固西北大學



中華民國三十四年十二月初版

西漢經學與政治

白報紙全一册定價國幣二元二角正
瀏陽二元正

版權所有
不准翻印

著者	楊向奎
發行者	獨立出版社
代表人	盧逮
印刷者	獨立出版社
經售處	正中書局

中國文化服務社
全國各大書局

10
46924

