

207.31

顧頡剛 編著

# 古史辨

上海古籍出版社

首都师范大学图书馆



20861636

861636



## 《古史辨》重印說明

疑古思想是五四運動以後反封建思潮的一個重要方面。它繼承了我國歷代疑古辨偽的優良傳統，吸取了社會學和考古學的知識，運用了近代的科學方法，把我國先秦至兩漢的古書上有關古史的記載，作了系統的分析，揭露出它們本來的神話傳說的真面目。從而揭穿了『經』書的老底，剝去了它的神聖外衣，從根本上推倒了二千多年來人們崇信的偶像。所以《古史辨》一出版就引起了一些守舊的封建衛道者的激烈反對，把它視爲『離經叛道』，非聖無法』的洪水猛獸。顧頡剛先生提出的『層累地造成的古史』觀，則是這一時期疑古思想的代表。

《古史辨》是以顧頡剛先生的疑古思想爲核心而編著的考辨我國古代史料真偽的論文總集。它反映了二十年代至四十年代我國史學界在考訂我國古代史料上所取得的卓越成就。考訂的範圍主要是古史、古地、古人和古書，涉及我國古代史料的各個方面。這些大量的切實的奠基工作，爲科學地研究我國古代歷史廓清了迷霧，並提供了確實可信的文獻資料。

《古史辨》第一冊出版於一九二六年，第七冊出版於一九四一年，前者離開現在已五十五年了，後者也已整整四十年，再加上這幾十年時代的動盪，現在要找齊七冊《古史辨》已很困難。爲了滿足史學工作者和廣大讀者研究參考的迫切需要，本社特將全書景印，未作任何刪改。同時將顧頡剛先生的《我是怎樣編寫〈古史辨〉的？》一文刊於書前，作爲總序。



以前出版的七冊中，由於沒有古代地理的專集，很多考訂古代地理的重要文章都未收入。因此，這次重印時，根據顧頡剛先生的建議，增編了第八冊。這一冊是由他親自指導王煦華同志選定滙編的，並徵求了譚其驤、史念海、侯仁之等同志的意見。全書之末選附了《悼念劉挾黎先生》、《恒慕義事略》、《平岡武夫事略》三篇文章和一九七〇年台北明倫出版社景印本的三篇序言，以供參考。另外，又編了作者和分類索引，以便檢索。

顧頡剛先生在古史領域辛勤開拓了半個多世紀，於一九八〇年歲末以八七高齡謝世。本書之重印出版，正是對他幾十年學術活動的最好紀念。

## 我是怎樣編寫《古史辨》的？

顧頡剛

我從小就喜歡亂翻書，我的祖父研究《說文》和金石，室中放着許多古文字學書。我的父親爲了應書院的月試，多作詩和律賦，室內多文學書。我的叔父喜歡治近代史，架上有《東華錄》和《皇朝掌故叢編》等。我在私塾上學時，每天放學回來，就偷偷地看他們的書，因此漸漸地受到了各方面的啟發。然而每一門類的知識都是無窮的，我又漸漸地感到了這些書不能滿足我的知識欲，有時就自己出去買書。買書的錢從哪兒來的呢？這就靠大人給的『壓歲錢』、『拜年錢』，或參加別人的婚禮時，長我一兩輩的新郎和新娘所給我的『見面錢』。我把這點錢積攢起來，經常到書鋪子裏面去走走，見到了喜歡的而又爲我的經濟力所能及的各種書籍就買了回來。到十二歲，祖父每月給我三百個小錢（合三十個銅元）的『點心錢』（蘇州風俗，一天除三頓飯在家裏吃以外，下午還許可到點心店去吃一頓點心），我收了這錢，並不去吃點心，而是存積起來。有了這筆錢，我就常到蘇州城中心的『玄妙觀』的市場上去看書。當時蘇州的大書店集中在護龍街，但那些書鋪裏的書價值昂貴，我不敢去，爲的是看到了可愛的書而力不能買是心中非常難過的事情。至於玄妙觀的小型書鋪和書攤上出賣的書大都是上海的書店裏的滯銷書，價錢十分便宜，往往祇一兩個銅元就買得到一本，所以我可以盡量地挑選，不管是哪方面的，祇要我有力量買的都買下來。由於經常看書，逐漸地對書目發生了興趣，爲的是看了書目就可以知道哪一方面有我所需要的書了。

當時上海最大的書店『商務印書館』每月出版一本《圖書目錄》，我是每期必看的；報紙上刊登的各家

我是怎樣編寫《古史辨》的？

書店出版的新書目錄，我不但要仔細看，還把它剪了下來（那時的剪報現在家中還保存着一部分）。不但看當時出版的圖書目錄，還常看以前木刻的書目，其中有三部書是作為我經常的參考資料：第一部是《四庫提要》，這是乾隆時四庫館臣輯修的，他們對每部書都作了一篇仔細的內容介紹和評論，足為我讀書時的指導。第二部是《滙刻書目》，即叢書目錄（把一類書或多種書滙編在一起），有家刻本，亦有坊刻本，使我懂得要看哪一部有價值的書時，該到哪一部叢書中去找。第三部是張之洞（實際上是繆荃孫）編的《書目答問》，這裏面把一切常用的和有價值的書都羅列了，而且說明了某一部古書以哪一個版本為最好。這些書雖不能一一買來，也不能一一找到，但由於我經常地翻閱這些書目，也就學會了需要什麼書時就到那兒去找。當時蘇州城裏還沒有一個圖書館，我所以知道這許多書，就是從這三部書目中看到的。有時我從蘇州到上海去，那裏《國粹學報》館中設立了一個小型圖書館，我就不放過了。

上北京大學以後，一九一五年一月和我同住在「東齋」的一個同學吳奎霄突然地得了「黑死病」死去，我一連幾天忙着給他借錢買棺辦喪事。由於那年冬天特別冷，冷得使一些體弱的值夜警察們凍死在木制的籠子裏，我再加上心中的悲痛和着急，所以犯了傷寒病五候（一候是七天）。在北京治病以後，回蘇州休養，那曉得到了蘇州又病了兩候，這一次可重了，竟在床上躺了幾個月，幾乎死去。因為我不能回京復學，於是就在家中自修。第二年春天，我根據《書目答問》末尾的「國朝著述諸家姓名略」，編成一部《清代著述考》，又列了一個學術傳衍表和一個學者籍貫表，考證每個著作者寫了些什麼書，每種書有哪些版本，不但考證書名，記着存佚，還要考證這些著作者的老師、朋友等等，看他們討論些什麼問題，結成了什麼

學派。這樣花了半年功夫，寫成了二十冊，把清代學者的學問方向及其作出的貢獻大致摸了一個底，看清楚了近三百年來學術思想的演變。到一九一六年暑假後開學，就沒有時間繼續工作下去。這是一個大工程，原不是一個初學的人所能作得好的。可惜的是這幾十年來總找不到象我這樣對書籍感到極大興趣的『同行』，把這稿編輯完成。但我相信在後一代人中總會有這樣的『同行』來完成這一艱巨的工作。

當我在北大『中國哲學系』裏上二年級時，我恰和傅斯年同住在『西齋』的一間宿舍裏，彼此高談闊論，大有『填鏡相應』的樂趣。那時又值蔡元培校長請陳獨秀任『文科學長』（等於現在各大學的『文學院院長』），又把在《新青年》上主張用白話作文的胡適從美國請回來，開『中國哲學史』和『西洋哲學史』兩門功課。『西洋哲學史』，他無須預備，因為早有西洋哲學家編成的書可作他講課的藍本。獨有『中國哲學史』一課，兩千多年來祇堆積了一大批資料，還連貫不起一個系統來。他又年輕，那時才二十七歲，許多同學都瞧不起他。我瞧他略去了從遠古到夏、商的可疑而又不勝其煩的一段，祇從《詩經》裏取材，稱西周後期為『詩人時代』，有截斷眾流的魄力，就對傅斯年說了。傅斯年本是『中國文學系』的學生，黃侃教授的高足，而黃侃則是北大裏有力的守舊派，一向爲了《新青年》派提倡白話文而引起他的痛罵的，料想不到我竟把傅斯年引進了胡適的路子上去，後來竟辦起《新潮》來，成爲《新青年》的得力助手。至於中國文學系的一班老同學，如薛祥綏、張煊、羅常培等則辦起《國故》來，提倡『保存國粹』，並推劉師培作社長，堅決地和《新潮》唱對台戲。哪知道到了一九一九年，五四運動起來，《國故》派竟不打而自倒了。

到了一九二〇年夏，我畢業北大後，代理校長蔣夢麟聘我任本校助教，擔任圖書館編目工作。胡適

爲了作文的方便，常給我通信，要我替他搜集資料；他所作的文稿也先送給我看，要我作些補充。我的《清代著述考》稿本，長期放在他那裏，供他參考。他看了很欣賞，曾對我說：「這三百年來的學術研究的中心思想被你抓到了。」我雖也很高興有了這個同調，可是他並沒有供給我一點幫助我完成這部書的條件，使得這一部可以供應中國近代學術研究者查考的工具書早日問世。

到那年十一月，他寫給我一信，問我：你的《清代著述考》裏爲什麼沒有姚際恒？又說姚際恒能作《九經通論》，是一個很大膽的人，是應當表彰的，我當時就把我所知道的關於姚氏的事情統統告給了他。

對於姚際恒這個人，我本已十分注意，因爲他的學術思想離開傳統的觀念太遠，敢於大膽批判前人，不但敢批判宋代的學術權威朱熹，而且還敢批判漢代的學術權威鄭玄，不但敢疑「傳、注」，而且敢於疑「經」，所以他在清代學者保守的濃厚空氣裏總落在最倒霉的地位。他的著作雖認認真真地寫了出來，人們却不敢接受，他的家族也就不敢刻出，隨後便散失了。

我爲什麼特別注意起姚際恒這個人呢？這還得從我少年時代說起。在我十四歲考進地方上剛開辦的高等小學時，因爲蘇州春雨天天下，腳上生了凍瘡，穿的膠皮鞋進了水，瘡發得重了，在床上直躺了兩個月才復學。當這一段時間裏，在臥床上翻看了王謨編刻的一部《漢魏叢書》，我很高興，自以爲我已把漢、魏、六朝時代的書都看到了，對那一時期的政治和學術情況都了解了。後來我在無意中看到了一部姚際恒著的《古今僞書考》，他竟判定了這些書差不多十有八、九就是假的，這就在我的腦筋裏起了一回大震蕩，才明白自己原來讀的其實並不都出於漢、魏、六朝時期人的手筆，其中有不少乃是宋、明時人

的贗作。就這樣，使我開始對姚際恒這個人注意起來。但是結果發現他的著作祇有《古今僞書考》寥寥數十頁，不能滿足我的要求。這書分量很少，就在一九一三年的寒假中，從我的中學老師孫伯南先生那裏借了出來，手抄了一部。

在我的抄寫中，發見了他有《易傳通論》六卷、《古文尚書通論》十卷、《周禮通論》十卷，這些書都找不到了。到一九二〇年，我畢業北大後，在母校圖書館工作，才在乾隆《浙江通志》裏找到了他的《九經通論》的總目。這部志書裏的『經籍門』是杭世駿手編的，他距離姚氏將近百年，這部著而未刻的大書還存在。杭氏寫道：

《九經通論》一百七十卷，仁和姚際恒（立方）撰；存真類一百三十五卷，別僞類二十八卷。（按兩數相差七卷，不知它的究竟。）

這才是姚際恒著書的全貌，他從九經裏分析為『別僞』和『存真』兩大類，而在《古今僞書考》裏提起的《易傳》（即《十翼》）、《古文尚書》（即清代學者從閻若璩到了晏論定的《僞古文尚書》），以及《周禮》全部都在他的『別僞類』中一一判定為『僞書』了。這是多麼偉大而勇敢的一部著作呀！然而姚家不敢刻，四庫不願收，使他一世的苦心孤詣都湮沒在汪洋大海了，這是多麼地受着嚴重的壓迫呀！假如按一卷一萬字計算的話，就得有一百七十多萬字，但這樣一部大書竟失掉了！我就到處尋找，結果，祇在北大教授吳虞家中借到了其中的《詩經通論》，這是不知道怎樣漏下來的，這是列在『存真類』的，但毛、鄭、朱的舊說都被他掃蕩了。這是我初次見到的一部，我就標點付印了。後來聽錢玄同講，姚氏的《禮記通論》輯在杭世駿的《續禮記

集說》中，有四十萬字，我就請人抄了。隔了十多年，在當時的藏書家、輔仁大學教授倫明家裏又發現他的《春秋通論》底本五冊，但已殘缺了，我也把它借來抄了。一九三五年，我在杭州，到一個姓崔的家裏，他是一個大藏書家，有五樓五底共十間屋子的書。我上樓參觀，發現了姚際恒的《儀禮通論》，是講論《儀禮》的，我就借來請人抄了。過了一年，這《春秋》和《儀禮》的兩部抄本都被北大教授馬裕藻借去。我由於編刊了『通俗讀物』宣傳抗日，久被日本軍人所注目，『七七事變』後，不得不倉皇出走，未能索回。等到勝利後回到北京，馬先生已去世，我找到了他的家屬，才知道他的藏書已都交給北大圖書館了。二十多年來，我委托該館館長和館員幫助查找，可是總沒有如願。那崔家的舊藏的書又被日本軍人在占領杭州時拿走了，那部唯一寫定本《儀禮通論》祇得將來到日本去尋找了。

到現在為止，我發現的就祇有這四部——《詩經通論》、《儀禮通論》、《禮記通論》、《春秋通論》。其餘的五部恐怕連殘本也沒有了。

杭世駿是清朝雍正、乾隆時期的學者。他敢講話，主張泯除滿、漢的成見，所以乾隆帝把他趕出北京，後來又被這位皇帝逼死，具見《龔自珍全集》中《杭大宗逸事狀》。他被專制皇帝逼得走投無路，祇得跑到廣東去作書院山長糊口，後來回到杭州收買破銅爛鐵為生，可見他具有正直不撓的思想和氣節，因此他懂得賞識這部富有真知灼見的《九經通論》，靠着他的力量才得保全了這部書名和卷數，以及其中的《禮記通論》一種。

約莫在我十二、三歲時，我在家中找出了一部殘缺的李元度所著的《國朝先正事略》，其中殘缺的是

『名臣』，完全的是『儒林、文苑』，這正好投合我的胃口，就放在臥室裏，得暇即翻覽。其中有《崔東壁先生事略》一篇，說他著有《補上古考信錄》、《唐虞考信錄》、《夏考信錄》、《商考信錄》、《豐鎬考信錄》、《洙泗考信錄》，把西周以前的歷史和孔子個人的歷史，作出了細密的考辨，於是大量的《傳》、《記》中許多失真的記載給他一掃而空了。這豈不是一件大快事！但是這部偉大的著作，直到我大學畢業時還沒有看見，因為它的流行量太小了。

關於《經》和《傳》、《記》該有分別，這是我少年時讀龔自珍的《六經正名》一文時就知道的。當時一般人說到『經學』都指着《十三經》，龔氏獨謂不然。他說：『孔子之未生，天下有《六經》久矣，……不可以臆增益。』那麼，『六』數為什麼會增加到了『十三』呢？這無非是漢代以後的學者根據當時的需要踵事增華，於是以『傳』為經，以『記』為經，並以『注』為經了。他們表面上是爲了豐富經學的需要，實際上是適應時代的要求，大量把不相干的和違背原意的逐步地穿插進去。到了清代中葉，經學極盛的時代，自然窮則思變，想分析它的性質與時代了。不過龔氏是個文人，他雖想『寫定六經』，究竟有此志願而沒有怎麼多的時間去研究，不象崔述這樣，皓首窮經，用一生的精力寫成一部有系統的著作。所以用劉知幾的話說，龔氏是有『識』與『才』，而崔氏則有『識』與『學』。

說到崔述（東壁）的生平，却和姚際恒的境遇大不相同了。姚際恒著有《好古堂書畫記》，說明他生於豪富之家，故能搜集這樣多的書畫；他原籍是安徽新安縣，又說明他的上輩是爲了經營商業而住到杭州。姚際恒生在這樣的家庭裏，又值清初大興文字之獄，說不定他還懷着民族主義思想，所以不肯出來應試



求官，終身在學術界裏專心工作，成就一部偉大的《九經通論》，清掃兩千多年來的大塵霧。崔述則是生於窮讀書人家，他的父親又是一位理學先生，雖是考中了舉人，做了兩任福建省的知縣，其餘時間都以教學為主。當他參加會試時，認識了一位雲南舉人陳履和，他倆談論學問，陳氏對他大大欽服，當下拜他為師。陳履和的父親也是一個知縣，當陳履和隨任在江西時，就刻出了《東壁先生書鈔》四種。直到崔述死時，他師徒倆不曾再見過面。崔述死後第二年，陳履和親到彰德，領取了他的全部遺稿，此後就以刻出《崔東壁先生遺書》作為他的主要的責任，他在山西太谷和浙江東陽的知縣任內，盡量刻書，直到快要刻完的時候，他就力竭而死了，身後還有虧空，上級地方官哀憐他，許把書版抵補虧空，家屬才得還鄉。可惜的是，崔述的兩種重要的遺稿，《大怪談》和《讀經餘論》竟毀於陳家的火災。

陳履和在宦游中詳讀崔述的自傳性的記錄，作了一篇《東壁先生行述》。後來李元度就把這篇《行述》抄在他所編的《事略》裏。要是沒有陳履和一生勤勤懇懇地忠於表彰他的老師的著作，崔氏雖研究了一世的古代史，也不會發生這樣大的影響的。然而後來第一個接受他的學術思想的却不是中國人，而是作《支那通史》的日本史學家那珂通世，在他的國內斷句重印了。

司馬遷作《史記》，曾在《伯夷列傳》開頭說：「夫學者載籍極博，猶考信於《六藝》。《詩》、《書》雖缺，然虞、夏之文可知也。這『考而後信』的態度，的確是我們研究史料學的主要任務。可是司馬遷雖提出了這個口號，卻沒有在實際的寫作中貫徹到底。我們翻開《史記》來，仍然遺留了不少的古代的神話和傳說，而和歷史的真實不符。在這些地方，梁玉繩的《史記志疑》已經揭發了好多。崔述和梁玉繩雖生於同時，可是

那時交通不便，各不相知，也就各不相謀。崔氏採用了司馬遷的『考信於六藝』的口號，他祇信從了經書裏的記載，而駁斥了諸子百家裏的傳說和神話。當『五四』運動之後，人們對於一切舊事物都持了懷疑態度，要求批判接受，我和胡適、錢玄同等經常討論如何審理古史和古書中的真偽問題，那時我們就靠了書店主人的幫助，找到了這部《崔東壁遺書》。後來我同幾位燕京大學的同事在圖書館裏找到了崔述的《知非集》，又組織了一個旅行團到大名去採訪，看到了他墓碑上的記載，又借鈔了崔述的夫人成靜蘭的《二餘集》，崔述的筆記《收田贖筆》，想不到廣平縣楊家又把崔邁（崔述弟）的遺著四種寄來，因此關於崔述方面的研究工作情況和他們的家庭情況就了解了許多。

從姚際恒牽引到崔東壁，我們懷疑古史和古書中的問題又多起來了。在崔氏信經而重新審查了傳、記裏的資料的基礎上，我們進一步連經書本身也要走着姚際恒的路子，去分析它的可信程度。這就是《古史辨》的產生過程。

再說一個導引我走上懷疑古史的人——宋代的鄭樵。我於一九二二年進了北京大學。當時學校裏有幾個很有學問的老師，在他們的指導下，我開始走向專門研究工作。當時我讀了幾部書：文學批評有劉勰的《文心雕龍》，史學批評有劉知幾的《史通》，文史混合批評有章學誠（實齋）的《文史通義》。我連讀了這三部書之後，覺得對於文學、史學都該走批評的路子，於是我要多找批評性的書，結果找到了鄭樵的《通志》。他在書中一切都記載，從天文到生物都放在一部歷史書裏，敘述的史實從《史記》、《漢書》一直到唐、五代。這部書不僅涉及的範圍非常廣闊，而且很有批判精神，所以在過去的封建社會裏一直給人

們斥罵，祇有章學誠替他辯護。章氏認爲著書有兩種方向：一種是抄集資料而加以編排的，這種書也有用處，但是不能啟發人們的思想。能啟發思想的書一定是要有獨創性的見解的，而鄭樵就是有獨創性的。一個，所以他說《通志》這部書好，好過了馬端臨的《文獻通考》。因爲馬氏書祇會『編輯』，沒有『創見』。我很相信章氏的說法。當時我和同房間的傅斯年談到《通志》時，傅斯年依傳統之見，說這部書太不精密，與我的意見相左；但是在要求有批判性這一點上，他也同意，不過他總以爲這樣範圍廣大的書，決不是一個人的能力所能做到的。我說祇要能够集合了許多方面的人力和知力，就可以做得好了，因爲一個人的能力雖小，集體的力量總是很大的，所以鄭樵的不足就因爲他一個人所發的願太大了，他的魄力是該肯定的。這樣，當我從北大畢業後，我首先研究的就是鄭樵。

鄭樵是北宋末年和南宋初年間的人，他在中國學術史上是一個很特殊的人物，所以從他的當世直到清朝中葉，六百多年來，他一直挨罵，一直背着惡名。自從章學誠出來，辨明著述與纂輯不是同等的事業，又做了《申鄭》、《答客問》諸篇，把他的真學問、真力量暢盡地表彰了，於是他的地位方才漸漸地有些提高。鄭樵是福建省莆田縣人，他父親本是北宋太學的學生。他十六歲上，父親死了，從此謝絕了人事，不去幹科舉的生活，又到夾漈山中造了草堂住下，過着極清苦的讀書生活。他一生富於科學的精神，除了博覽群書之外，還十分重視實際的考察。他最恨的是『空言著書』，他爲了研究天文，就熟讀《步天歌》，在黑夜裏朗誦一句即注目一星；爲了考古就到四方去游歷；爲了做動、植物之學，就『與田夫野老往來，與夜鶴曉猿雜處』。他覺得各科的學問是必須『會通』的，他打破了各家各派不能相通的疆界，綜合他一生的

學問編出了一部《通志》來。在他四十多歲時上書給南宋皇帝，希望國家能給他人手和筆札，幫助他完成著作。皇帝答應了，派人到他家裏去抄寫，於是他編出了《通志》二百卷，在歷史紀傳方面，是他從多種史書中剪輯改編的，從《史記》直到《五代史》的史事放進了一部書中，把本來互不相通的十七部史書打通了。此外《通志》中還有《略》二十種，是他自己的研究心得，從聲音、文字、天文、制度、書籍、校讎，一直到鳥獸、草木都有他自己研究的特識。這書流行後，讀者們都覺得他的《略》好，因為有他自己的思想和實踐，而歷代史的綜合祇是抄抄舊史書而已。對於這種看法，我也沒有細細地加以研究，但我的同學王伯祥在開明書店做『二十五史勘印會』的主任時，曾把《十七史》同《通志》比較過。他說鄭樵確實有許多處是經他的手動筆改寫的，並不是一味抄書。不過王伯祥祇是這樣講了，沒有細細地舉出許多例子來，寫成一部著作。將來如果有人專門研究鄭樵，應該拿了《十七史》來對勘一下，說明鄭樵對於史學的研究實績。

鄭樵對前人的著述都不太滿意，他做過一部《詩辨妄》，對於齊、魯、韓、毛、鄭五家解釋《詩經》的說法都有批評。然而這部書已和姚際恒受到同一的遭遇，失掉了。我從許多別人的書裏把它輯出來看，覺得他的說法很對，他膽子大，敢於批評前人，和清朝人的全盤接受前人的做法不同。他說：《詩》、《書》可信，然而不必字字可信。在《通志序》中還說：司馬遷的《史記》做得好，班固的《漢書》做得不好。司馬遷象一條『龍』，班固祇象一頭『豬』。鄭樵啟發了我對《詩經》的懷疑，我一方面研究鄭樵的思想，一方面研究《詩經》，我要離開了齊、魯、韓、毛、鄭五家的傳統說法自己來找尋《詩》的真正意義。我的開始的研究文章《鄭樵傳》和《鄭樵著述考》在北京大學出版的《國學季刊》第一、二期上發表了。在研究《詩經》方

面，從前人說原本有三千篇，給孔子刪成三百篇。可是從歐陽修的《詩本義》以來就懷疑這說，認為孔子沒有刪《詩》的事情。《詩經》是當時音樂團體配合着各種樂器來唱的『樂歌』，絕不是空口唱的『徒歌』。空口唱的『徒歌』可以多到無數，但倘若沒有給樂工收集起來，就早已失掉；而『樂歌』有了歌譜和文字，就被樂工們保存下來了，所以我們應該從樂工們的工作狀況來推想《詩經》的真相。

這個研究工作我做了五、六年，寫了一篇《詩經在春秋、戰國間的地位》。又寫了一篇《論詩三百篇全為樂歌》，還收集蘇州歌謠二百多首，寫定《吳歌甲集》一百首，在北京大學《歌謠周刊》上發表。

我的學術工作，開始就是從鄭樵和姚、崔兩人來的。崔東壁的書啟發我『傳、記』不可信，姚際恒的書則啟發我不但『傳、記』不可信，連『經』也不可盡信。鄭樵的書啟發我做學問要融會貫通，並引起我對《詩經》的懷疑。所以我的膽子越來越大了，敢於打倒『經』和『傳、記』中的一切偶像。我的《古史辨》的指導思想，從遠的來說就是起源於鄭、姚、崔三人的思想，從近的來說則是受了胡適、錢玄同二人的啟發和幫助。

錢玄同在日本學習時曾是章太炎的學生。章太炎也是一個敢於批評古人和古書的人，但膽量却不如鄭、姚、崔三大家。章是經古文學家，談到古史問題時，總想回護古文家的說法。錢玄同回國後，又接受了崔適（懷瑾）的思想，崔適是一個經今文學家，恰恰和章太炎的說法對立。漢朝的今、古文是兩大類的學術思想，今文家中還各立學派，這些經學思想的分裂一直沿續到近代，這是我少年時代為之困惑而百思不解的。從歷史上看，今文家先起，古文家從起。然而古文家經過一番修補，並不是真正的古文，乃

是漢、魏、六朝時人用了他們自己的思想改造過來的。今文家則是從孔子的思想慢慢地演變而來，後來又與方士相結合，滿腦子是陰陽五行的相生相克的想法。所以這兩大派是各有其優點和缺點的。錢玄同一身受了章太炎和崔適兩人的相反的思想的影響，於今、古文家都不滿意，他常對我說這兩派對於整理古籍不實事求是，都犯了從主觀成見出發的錯誤。

到了一九二九年，我從廣州中山大學脫離出來，那時胡適是上海中國公學的校長，我去看他，他對我說：『現在在我的思想變了，我不疑古了，要信古了！』我聽了這話，出了一身冷汗，想不出他的思想為什麼會突然改變的原因。後來他回到北大，作了一篇《說儒》，說孔子所以成為聖人，是由於五百年前商人亡國時有一個『聖人』出來拯救他們的民族，好象希伯來（猶太）的『彌賽亞』降生救世的『懸記』，後來就引起了耶穌領導的基督教大運動。這就是他爲了『信古』而造出來的一篇大謊話，正和漢代方士化了的儒生一樣。宜乎這篇文章一出來，便受到了郭沫若的痛駁（文見《青銅時代》），逼得他不敢回答。

至於錢玄同，他態度沒有變，那時却對我講了一個笑話。他說：在蒲留仙做的《聊齋志異》裏有一個桑生，獨居郊外讀書，忽然有一夜來了一個奔女，自稱名蓮香，他歡迎她，就同居了；但她要隔了幾天才來一次。有一夜，忽然來了另一個奔女，自稱姓李，他也接受了；她夜夜來，不久桑生就病倒了。蓮香來時看到他的病情，就明白這是受了女鬼的糾纏所致，囑咐他不要親近她。等李女來時，他把蓮香的話告訴她，李女說：『我原是愛你的，不會存心來害你。那先前來的蓮香，她才是狐狸精呢。』桑生聽了李女的話，仍同她交好，可是他的病情越來越惡化了。有一次蓮香來時，李女在室，不及躲避，蓮香數落

她說：『我固然是狐，你却真是鬼。我隔數天才來一次，原是爲了使桑生恢復健康。你天天來纏他，却真的要把他害死了。』桑生躺在床上，聽得這話，方才真正明白：蓮香是狐化的，李女是鬼化的。錢玄同講了這個故事，就對我說：『我們對於今古文問題，也當作如是觀。今文家好象蓮香，古文家好象李女，我們千萬不要上她們的當！』在這段話的啟發下，我就寫出了《五德終始說下的政治和歷史》一個長篇論文，又寫出了《秦漢的方士與儒生》這個通俗小冊子。

一九二〇年，我二十八歲，暑假時在北大哲學系畢業，被許留校，派到圖書館任編目員。半年以後，即一九二二年一月，北大開辦研究所，共分四門，國學門是其一。當時沈兼士是這一門的主任，他和馬裕藻先生一起邀我入所任助教，並兼任《國學季刊》的編輯。這是一個比較有錢的機關，可以解決我的經濟問題。從那時起，我就得到了專門研究的便利了。北京大學的圖書館裏和研究所裏的圖書本來豐富，我盡量地看書，在半年的翻弄中，我自覺學問很有進步。從中得益最多的是羅振玉和王國維的著述，他們的求真的精神，客觀的態度，豐富的材料，博洽的論辨，使我的眼界從此又開闊了許多，知道要建設真實的古史，祇有從實物上着手，才是一條大路，我所從事的研究僅在破壞偽古史系統方面用力罷了。我很想向這一方面做些工作，使得破壞之後能夠有新的建設，同時也可以利用這些材料做破壞偽史的工具。

在當代的學者中，我最敬佩的是王國維先生。在一九二三年三月六日的日記中，我寫道：

夢王靜安先生與我相好甚，携手而行……談及我祖母臨終時情形，不禁大哭而醒。嗚呼，祖母邈矣，去年此日固猶在也，我如何自致力於學問，使王靜安先生果能與我携手耶！

一年以後，在一九二四年三月三十一日的日記中，我又有這樣一段記載：

予近年之夢，以祖母死及與靜安先生遊為最多。祖母死為我生平最悲痛的事情，靜安先生則為我學問上最佩服之人。今夜又夢與他同座吃飯，因識於此。

看這二段文字，可知我那時真正引為學術上的導師的是王國維，而不是胡適。所以當他一九二七年六月二日自沈於頤和園昆明池中死了之後，我在《悼王靜安先生》一文中就說：

我對於他雖向少來往，但是戀慕之情十年來如一日。三年前，曾給他一信，大意是說：『頤剛現在困於人事，未得專心向學；待將來事務較簡，學業稍進，便當追隨杖履，為始終受學之一人。』

數十年來，大家都祇知道我和胡適的來往甚密，受胡適的影響很大，而不知我內心對王國維的欽敬和治學上所受的影響尤為深刻。可見，任何事情都不可能祇看表面現象的。當然，我對他也有不滿意的地方，就是他不能大膽辨偽，以致真史中雜有偽史。例如他的《殷周制度論》，根據了《帝繫姓》（此書已亡，但《史記》各本紀及《大戴禮記》還保存着）的話而說：『堯、舜之禪天下以舜，禹之功，然舜、禹皆顓頊後，本可以有天下，湯、武之代夏，商固以其功與德，然湯、武皆帝嚳後，亦本可以有天下。』這是全本於秦、漢間的偽史，說明當時各國的『王』都自託於古代的『帝』的血統，自以為有兼併天下的資格。他受傳統學說的包圍而不能突破豈不顯明？但我心儀於王國維，總以為他是最博而又最富於創造性的。我的成績不能及他，這是時代動盪所構成，而不是我的能力和所運用的方法不能達到或超過他的水平。這個尺度我是了



然於心中的，我想後代的人亦必能了然於心中吧。

一九三四年，直軍馮玉祥倒戈回京，打倒直系領袖賄選總統曹錕，接受直隸紳士李石曾的建議，於十一月五日下午令，限清室宣統帝溥儀立刻出宮，除去帝號，所遺留下來的物件，組成『清室善後委員會』，擔負清理保存的職責。沈兼士邀我參加此會工作，分路分宮做清點和貼封條等事。那時共分五個組進行，我和馬叔平（衡）等同在一個組裏。查封工作結束後，他們推我執筆作了一個總報告。

王國維原來忠於清室，為羅振玉所薦，到宮內以『南書房行走』的名義教溥儀讀中國古書。溥儀出宮，這個差使當然消滅；同時，他又早辭去了北大研究所導師的職務，兩隻飯碗都砸破，生計當然無法維持。我一聽得這個消息，便於這年十二月初寫信給胡適，請他去見清華大學校長曹某，延聘王國維到國學研究院任教。胡適跟這校長都是留美學生，王國維又有實在本領，當然一說便成。在幾年裏他寫出幾部民族史、疆域史等著作，又造就了像徐中舒、吳其昌、余永梁等一批學術水平很高的專家來。

一九二二年夏天，我在祖母死後，暫時向北大請假，由於胡適的介紹，進上海商務印書館當編輯員，編輯《新學制初級中學國語教科書》和《本國史教科書》兩種，由葉聖陶、王伯祥兩位幫助我工作。上海熟人不多，星期日上午總是空閑的，我就利用這一段時間做古史和古籍的研究，把研究的結果寫給志同道合的朋友們共同討論，其中最主要的一位就是錢玄同，他是一個心直口快的人，有話決不留在口頭，非說得暢盡不止。不過他有一個毛病，就是白天上課之外，專門尋朋友談天，晚上回到宿舍時便專看友人的信札和新出版的書報，直看到黎明才就枕，可是那時已接近上課時間了。因此，他看了書報想作些批

評，總不得暇閑；朋友們去的信札，往往一擱半年，或竟不復。我在北京時，他也算我的一個座上客，給我很多的啟發；我到上海後就失却了這個聯絡了。

一九二二年，我寫了幾封信給他，總是杳無回音，但隔了一年，於一九二三年二月，他突然地來了一封長信，不但回答了我所提出的問題，而且也告訴我他所新得到的材料。我不禁大大地喜歡接受，就用了一個星期日整整一天的工夫寫了一封答書，把半年來胸中積蓄的問題及其假設的解答盡情地向他說了。回信呢？等候了兩個月，依然落了一個空。

那時，胡適爲了割痔瘡，住到上海治療，他在北京辦了兩種報紙——一、《努力》，是他發表政論見解的，一星期出一張；二、《讀書雜誌》，是他發表學術性論文的，一個月出一張，附在《努力》裏發行。自從他到了上海，他的政論文字，自有高一涵、張慰慈一班好談政治的朋友可以託寫；他的學術性論文却無人接替。他在上海見了我，就說：『我的這項任務就交託給你吧。』我當時年剛三十，精力充足，就大膽答應了下來。心想，錢先生那裏接到我的信好久了，還沒有得着他的復信，我就借了這個機會催他一催，豈不很好！於是就把我給他的信割去了上半篇講《詩經》的，留着下半篇論古史的，在《讀書雜誌》第九期上登出來了。

哪裏想到，這半封題爲《與錢玄同先生論古史書》的信一發表，竟成了轟炸中國古史的一個原子彈。連我自己也想不到竟收着了這樣巨大的戰果，各方面讀些古書的人都受到了這個問題的刺激。因爲在中國人的頭腦裏向來受着『自從盤古開天地，三皇、五帝到於今』的定型的教育，忽然聽到沒有盤古，也沒有

三皇、五帝，於是大家不禁譁然起來。多數人罵我，少數人贊成我。許多人照着傳統的想法，說我着了魔，竟敢把一座聖廟一下子一拳打成一堆泥！於是南京大學的劉揆斐就依據了經典常識來反駁，說得有理有據的。我再給駁回，筆墨官司足足打了半年。我由於有三年的準備，也敢與擋架。直到第二年我辭去商務印書館職務，回到北京大學，重理國學研究所的舊業，才暫行停戰。這些討論文章，有一個久居上海的曹聚仁，把它們編了一本《古史討論集》出版了。

我一面編輯《中學用本國史教科書》，一面又在《讀書雜誌》上大力發揮推翻古史中神話傳說的文章，兩者不相衝突嗎？唉，這個衝突是不可避免的！這個問題，我當時曾向編輯部裏史地部主任朱經農談過。他說：『現在的政府大概還管不到這些事罷，你祇要寫得隱晦些就是了。』我依他的話，不提『盤古』，對『三皇、五帝』祇略敘其事，加上『所謂』二字，表示並不真實。這樣做法，是商務印書館裏所出的教科書中早已有的，當二十世紀初年，商務印書館曾請夏曾佑編一部《中學歷史教科書》，他編了三冊，到唐末就擱筆了。這第一冊裏有用基督教《聖經》和保羅文洪水傳說和大禹治水作比較的文字，總稱三皇、五帝的時代為『傳疑時代』，直到周武王滅殷，才稱為『化成時代』，表示其已進入文明世界了。拿我所編的來比他，我並不比他寫得激烈。可是時代不同了，他的時代正是各個帝國主義的國家要瓜分中國的時候，誰來管這古代歷史的有無問題。我的時代則正是南北紛爭，人民正在渴望統一的時期，國民黨北伐號稱成功，建都南京，各省設參議會，也要擺出一些『民主』的架勢。那時山東參議員王鴻一（名朝俊，曾任山東教育廳長，一九三〇年去世）就提出專案，彈劾此書，說它『非聖無法』，要加以查禁。後來梁漱溟來信告

訴我，這個提案是北大同學陳亞三執筆的。戴季陶就利用這個提案做文章，說『中國所以能團結爲一體，全由於人民共信自己爲出於一個祖先；如今說沒有三皇、五帝，就是把全國人民團結爲一體的要求解散了，這還了得！』又說：『民族問題是一個大問題，學者們隨意討論是許可的，至於書店出版教科書，大量發行，那就是犯罪，應該嚴辦。』話說得這樣激烈，傳到上海，商務印書館的幾個當事人大爲發急，由總經理張元濟趕到南京，與『黨國元老』吳稚暉商量解決辦法。當時國務會議所提處罰條件甚爲嚴酷，說：『這部教科書前後共印了一百六十萬部，該罰商務一百六十萬元。』商務出不起這筆罰款，請吳稚暉出來說情，免去了罰款，祇是禁止發行，了結此案。這是我爲討論古史在商務印書館所撞出的禍，也是『中華民國』的一件文字獄！

一九四〇年，陳立夫曾和我開一個『玩笑』。這件事關聯史學，常有人提起，所以我就在這裏記述一下。在《與錢玄同先生論古史書》中，我曾引《說文》的『禹，蟲也，從虺，象形』及『虺，獸足蹂地也』，疑禹本是古代神話裏的動物。這本是圖騰社會裏常有的事情，不足爲奇。陳立夫屢次在演講裏說：『顧頡剛說，大禹王是一條蟲呢』，博得聽衆的一笑。這是意見不同，也無所謂。到一九四〇年，我在成都，有一天教育部政務次長顧毓琇來訪，閑談間，除了叙叙同鄉、同族的關係外，又提出了禹的生日可考不可考？我說：『禹是神話中的人物，有無其人尚不能定，何從考出他的生日來。不過在川西羌人居住的松、理、茂、懋、汶一帶地方，他們習慣以六月六日爲禹的生日的，祭祀禱賽很熱鬧，這是見於那些地方志的。』他提出了這個問題後就走了，我也想不出他的用意。過了些時日，看見國民黨政府定於六月六日舉行工程師

節的新聞，到了那天，報紙上出有特刊，上面載着陳立夫的一篇演說，說：『大禹治水是我國工程史上的第一件大事，現在禹的生日已由顧頡剛先生考出來了，是六月六日，所以我們就定這一天為「工程師節」。』我才明白，原來顧毓琇前些時到我家來問就是為的這件事。禹以六月六日生，這本是一個羌人的傳說，《吳越春秋》裏就有，蘇東坡的詩裏也有，羌人區域的地方志記載更多，何勞我來考證。嗣後，中央大學教授繆鳳林就寫文章罵我為『首鼠兩端』，既否認禹是一個人，又定他的生日，太不照顧前後了。因此，陳立夫在他的文章中把我抬出來，是故意在愚弄我，借此來敗壞我研究古史的聲譽。

如今回過頭來，再講《古史辨》的如何出世，就不能不提到樸社。在上海的時候，我同沈雁冰、胡愈之、周予同、葉聖陶、王伯祥、鄭振鐸、俞平伯等人晚上常常在鄭振鐸主辦的『文學研究會』所租的一所房子裏開會或閑談，算作一個俱樂部。自從我加入之後，也討論些古史和民歌問題。有一次由鄭振鐸發言，說我們替商務印書館編教科書和各種刊物，出一本書，他們可以賺幾十萬，我們替資本家賺錢太多了，還不如自己辦一個書社的好。大家聽了他的話，都說很好，於是辦了『樸社』。社名是周予同提出的，他畢業於北京高等師範（後改『北京師範大學』），聽了錢玄同的課，相信清朝的『樸學』，所以定了這個社名。大家推我做總幹事，每人每月交十元錢，十個人共一百元，由我把它存入銀行生息。這樣積了二年。二年後，『齊盧之戰』發生，兩方兵開到閩北打仗，那邊就是商務印書館編輯所、圖書館、印刷所以及職工們聚居的地方。同人們要逃避這個大災難，不得不把家搬入租界。搬家需要錢，他們無奈，就把這筆存款取出來分掉了，其時我和俞平伯已經回到北京，就把我們兩人應得的本和利寄來。我那時雖在欠薪困

境之下，還想把這個社開辦起來，因和俞平伯商量，我們還是照原來的辦法繼續下去的好。於是我們聯絡了北大同學吳維清、范文瀾、馮友蘭、潘家洵等十個人，仍然每月照樣存錢。這樣積了一年，我們覺得可以開一個小書店了。就在北京大學二院對門租了三間舖房，開了『景山書社』，準備出書。大家說我和別人討論古史的文章可以出一本『古史討論集』，於是《古史辨》諸冊就陸續問世了。

《古史辨》第一冊，是我與胡適、錢玄同、劉挾葵等討論古史的函件和文章，以『禹』為討論的中心問題，兼及歷代的辨偽運動。在這一冊中，許多問題的論證，現在看來是不够堅強的，但主要的見解我還是堅持下去。我寫了一篇六萬字（原有十萬字，發表時去掉了『孟姜女』的一部分）的《自序》，說明了我研究古史的方法和所以我有這些見解的原因。這篇序實足寫了兩個月，是我一生中寫得最長最暢的文章之一。海闊天空地把我心中要說的話都說出了。寫完之後，使我自覺很痛快。不久張作霖入關，他是鎮壓新文化運動的鐵桿子，把北大的校長先撤掉，換了一個劉哲，我們這些或多或少參加新文化運動的人都跑散了。幸虧我有兩位姓蔣的中學同學在陸軍部，由他們負責出版了《古史辨》第一冊。想不到這一冊銷路好極了，一年裏竟重印了二十版。這樣樸社（也即是景山書社）的經濟基礎就打好了。於是他們催我編第二冊。可是那時我已離開了北京，無從動手。

我在廈門、廣州呆了三年，回到北京之後，才着手編了《古史辨》第二冊。這一冊是繼承第一冊的研究的。上編討論古史問題，中編討論孔子和儒家的問題，下編是人們關於『第一冊』的評論。其中我寫的一篇《秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像》認為三代的國境祇在黃河流域，周是氏羌族中的一種，現

在已無可疑的了。其它的論斷則還根據薄弱。劉復的《帝與天》和魏建功的《讀帝與天》，認爲帝的原義爲上帝，這個說法是開啟古史神話傳說的一把鑰匙。這一本編得不好，因爲沒有一個中心問題展開論爭，而是這邊說說，那邊說說，內容就顯得分散而平淡，彷彿是一個雜貨舖，不能吸引讀者了，銷路也就差得多了。

當時因爲北大欠薪太多，生活太苦，我回北京後，就去了美國教會辦的『燕京大學』。燕大的待遇很優，每月給我二百四十元工資，房子、電燈、電話等等都不要錢，生活很好，我於是可以每日埋頭寫作，不進城了，每天可以寫三千字左右，一年總計寫了七十多萬字，這樣北大有的人說我『賣身投靠』，賣給燕京了。因爲精力集中，所以第三冊編得較好，有一貫的精神。這一冊是專門研究《易經》和《詩經》的。其中心思想是破壞《周易》的伏羲、神農的聖經地位，而恢復它原來的卜筮書的面貌；破壞《詩經》的文、武、周公的聖經地位，恢復它原來的樂歌面貌。有人因此說『古史辨』變成『古書辨』了，是一種怯退的表示。我認爲這種說法是不對的。古書是古史的史料，研究史料就是建築研究歷史的基礎。由『古史辨』變爲『古書辨』，不僅不是怯退的表示，恰恰相反，正是研究向深入發展表現。這一冊出版時，正好碰上『九·一八』事變發生了，國難當頭，大家顧不上讀書了，所以銷路雖然還好，却比第一冊差多了。不過各個圖書館都買。因爲第一冊給一個叫恒慕義 (Arthur William Hummel 1884-1975) 的外國學者介紹了，外國人知道這部書，所以國外的銷路却很好。

在這一冊中，有一篇我一九三〇年十月寫的《論《易》·繫辭傳》中觀象制器的故事》，是批判《周易》·繫

辭傳裏的『觀象制器』之說的。這種說法以爲古代各種工具的創造都是聖人們看了六十四卦的卦象而做出來的。有如渙卦上巽下坎，巽爲木，坎爲水，聖人看了這卦中木在水上，就造出船來了。我認爲這種唯心論的說法太不對了。船當然是因爲木頭入水不沉而想出來的，和渙卦有什麼關係？這種思想和漢朝京房一派很相同，說不定就是他們搞出來的玩意兒。這篇文章在《燕大月刊》上發表後，我收到了錢玄同和胡適的來信，兩個人的態度完全不一樣，錢玄同認爲『精確不刊』，胡適則反對，說觀象制器是易學裏的重要學說，不該推翻。前面說過，他從一九二九年起就不疑古了，這就是一個很好的具體例證，也是我在學術史上發生分歧的開始。

一九三一年『九·一八』事變以後，我爲了反抗日本帝國主義的侵略，編刊通俗讀物，宣傳抗日的主張，喚起全民族奮起抗日；胡適却以爲『民衆』是惹不得的，放了火是收不住的，勸我不要引火燒身。他的這種無視國家民族生死存亡的麻木不仁的態度，引起我極大的反感。看法不同，思想感情也就不像以前那樣融洽了。

第四冊是由羅根澤編的。他是北京師範大學的教授，夙好研究先秦諸子，想做我的同路人，就仿照我的方式，編了許多討論諸子的文章。一九三二年一月，他把編輯的《諸子叢考》給我看，凡辨論諸子書的年代和真僞的文字都蒐羅了，體例和《古史辨》相類，我就請他加入，列爲《古史辨》的第四冊。這個時候由於國難當頭，民族國家的存亡問題越來越嚴重，我的愛國主義思想日益熾烈，爲宣傳抗日而奔走，一面編抗日的『通俗讀物』，同時還辦討論歷史地理的《禹貢》半月刊，注意於邊疆問題，沒有時間搞《古史辨》



了。所以這一冊完全是由羅根澤編的。這一冊的內容分上、下兩編，上編討論儒、墨兩家，下編討論道、法兩家。

在這一冊中收了我一九三二年四月寫的一篇《從〈呂氏春秋〉推測〈老子〉之成書年代》。這篇文章是我和胡適在學術史上發生的又一次分歧。胡適在《中國哲學史大綱》上册中沿襲舊說，以為老子是孔子以前的人，《老子》一書是《論語》以前的書。這本是《莊子》和《史記》以來的舊說，在他本可以不負責任，可是他偏偏要攬到自己頭上去。梁啟超提出反駁，以為《老子》一書必是戰國時的著作。我覺得梁說是對的，因為《老子》一書中的許多意識是戰國時代的意識而非春秋時的意識，因此不可能在孔子以前成書。在這以前，我曾在致錢玄同的信中簡略地說過，也當面和胡適口頭談過，可是他不加考慮，一口拒絕。一九三一年寒假，我到杭州省親，因當時日本帝國主義侵略我國的局勢很緊張，在淞滬作戰，滬杭路中斷了，我就留在杭州，買了幾部子書讀着，越讀覺得梁啟超的話對。《呂氏春秋》的作者時代確定，讀了幾遍，又取《荀子》、《淮南子》等書作旁證，以一個月之力寫成這篇推測《老子》成書年代的文章，在燕大的《史學年報》上發表。這篇文章是明白地反對胡適的說法的，他看了之後，大為生氣，作了一篇《評論近人研究〈老子〉的方法》，把我痛駁一番。從此以後，他就很明顯地對我不滿起來。

在《古史辨》第四冊的序文中，我還說了這麼一段話：『我自己決不反對唯物史觀。我感覺到研究古史年代、人物事蹟、書籍真偽，需用於唯物史觀的甚少，無寧說這種種正是唯物史觀者所亟待於校勘和考證學者的借助之為宜；至於研究古代思想及制度時，則我們不該不取唯物史觀為其基本觀念。』現在看來，

這段話還有需要修正的地方，但是我不反對唯物史觀和認為研究古代思想及制度要用唯物史觀來指導的看法是非常明確的。胡適是反對唯物史觀的，一九三〇年他在《胡適文選》序中說過：『被馬克思、列寧、斯大林牽着鼻子走，也算不得好漢。』所以他看到後更不高興，以後的交往就越來越少，關係也越來越疏遠了。

『九·一八』事變以後，大家都沒有心思去讀書了，書社的生意也不行了，然而他們說別的書可以不出版，但《古史辨》的影響大，不能不出。所以我靠着《古史辨》的牌子可以大膽地編書，而且一本比一本厚。第五冊是我自己編寫的，我下了很大的功夫，還作了一篇長序。這冊上編談的是漢代經學上的今古文問題，下編論的是陰陽五行說起源問題及其與古帝王系統的關係問題。這冊《古史辨》雖然也研究到古史傳說，可是主要是重新估定漢代經今古文問題。自從晚清今文家提出了『新學偽經』的說法以後，許多古書像《左傳》、《周禮》甚至《史記》、《漢書》都有了劉歆作偽和竄入的嫌疑，同時許多古史傳說，像《月令》一系的五帝說，《左傳》鄭子所述的古史傳說，羿、浞代夏以及少康中興故事，都有劉歆等人偽造的嫌疑。

我認為古史的傳說固然大半由於時代的發展而產生的自然的演變，但卻着實有許多是出於後人政治上的需要而有意偽造的。王莽爲了要奪劉氏的天下，恰巧那時五行學說盛行，便利用了這學說來證明『新的代』《漢》合於五行的推移，以此表明這次篡奪是天意。劉歆所作的《世經》分明是媚莽助篡的東西，而《世經》裏排列的古帝王的五德系統，也分明是出於創造和依託的，這中間當然會造出許多偽史來。對這個問題，我曾寫了《五德終始說下的政治和歷史》一文來重新加以估定。錢玄同的《論經今古文學問題》可以代

表他對經今古文問題的見解。錢穆的《劉向、歆父子年譜》則徹底反對晚清今文學家的主張。在這冊中，又因討論今古文的問題而連帶地討論到陰陽五行的起源。因此，這一冊又收入了梁啟超的《陰陽五行說的來歷》和劉節的《洪範疏證》。

第六冊是羅根澤繼續第四冊編的，上編通考先秦諸子，下編專考老子。第六冊剛印好，《七·七》事變就爆發了。北京没法呆下去了，我們祇好把印好的第六冊送到上海，由開明書店發行，景山書社就關門了。

我自從離開北京後，先後到了甘肅、四川、雲南，到處奔波，生活極不安定，没法子編書了。巧得很，有個童書業繼續替我編。他在上海，把當時報刊上關於古史討論的文章盡量地蒐集匯編成冊。這一冊的文章討論得最細，內容也最充實，是十餘年來對古史傳說批判的一個大結集。這本書分為上、中、下三編。上編是古史傳說的通論，收了我所著的《戰國秦漢人的造偽與辨偽》和楊寬的《中國上古史導論》；中編是三皇五帝考，以我和楊向奎合寫的《三皇考》和呂思勉、蒙文通、繆鳳林等關於三皇五帝討論的論文為中心；下編是唐、虞、夏史考，以我與童書業合作的幾篇論文和呂思勉、陳夢家、吳其昌等的論文為中心。中、下兩編從三皇一直討論到夏桀，當時研究古史傳說的重要文章，基本上都收入了。

自從我在《讀書雜誌》上提出了古史傳說的見解，並把有關的討論文章匯編為《古史辨》以來，經過十餘年學者們的研究、討論，到第七冊為止，共滙編了三百五十篇文章，三百二十五萬字，總算把紊如亂絲的古史傳說找尋出一個線索來了，為後人進一步深入探索奠定了一個基礎。現在離開《古史辨》第一冊

的興起已五十五年了，距離第七冊出版也已四十年了。上海古籍出版社採納我的建議，同意繼續出版第八冊，使我感到無限的欣慰。這一冊專收考證古代地理的文章，由我指導王煦華同志來蒐集灌編。

抗戰前，我在燕大的宿舍裏曾掛上一方『晚成堂』的匾額。這有兩個意義。第一，許多人看研究學問的工作太簡單了，總以為什麼問題祇要一討論就可得出結論的，所以一見我面，總會問道：『你討論古史問題幾時可以終了。』《古史辨》準備出幾冊？我答以『古史問題是討論不完的；《古史辨》希望在我死後還有同志們繼續出下去。至於我自己，離開成功的目標還遠得很哪，總要做到晚年才可有一些確實的貢獻。』所以，現在還是提出問題的時候，而不是解決問題的時候。』說到這裏，我就指着匾額給他們看，說道：『倘使我活七十歲，就以七十歲為小成；活八十歲，就以八十歲為小成。若是八十以後還不死，而且還能工作，那麼，七十、八十時提出的問題和寫出的論文又不成了。所以成與不成並無界線，祇把我最後的改本算作我的定本就是了。』第二，當『九·一八』事變以後，我一半的精力在搞通俗讀物，宣傳民族意識，古史研究當然免不掉要放鬆，但望望後面的時間還長，心想祇要人民群眾的敵愾喚了起來，把最大的敵人壓了下去，我依舊可以規規矩矩地做我的本行工作，祇是把我的論文遲幾年發表就是了，所以也把『晚成』二字當作我的希望。哪裏想到蘆溝橋炮聲一響，北京城就落入敵人的手裏，我是久為他們特務所注目的，不得不設法逃開，於是以後幾十年的工作計劃一值得不到安定的環境來實現，我的一生工作能力最強的一段時間就此浪擲了！

我的古史研究工作，從有些人看來是脫離現實的，所以以前有人警告我說：『你不能再走這條路了。』

你如換走一條路，青年還能擁護你。」我以為這樣的說法未免有短視之嫌。我們現在的革命工作，對外要打倒帝國主義，對內要打倒封建主義，而我的《古史辨》工作則是對於封建主義的徹底破壞。我要使古書僅為古書而不為現代的知識，要使古史僅為古史而不為現代的政治與倫理，要使古人僅為古人而不為現代思想的權威者。換句話說，我要把宗教性的封建經典——「經」整理好了，送進了封建博物院，剝除它的尊嚴，然後舊思想不能再在新時代裏延續下去。以前有人說：「現在人對於古史可分為三派：一派是信古，一派是疑古，一派是釋古，正合於辯證法的正、反、合三個階段。」我的意思，疑古並不能自成一派，因為他們所以有疑，為的是有信；不先有所信，建立了信的標準，凡是不合於這標準的則疑之。信古派信的是偽古，釋古派信的是真古，各有各的標準。釋古派所信的真古從何而來的呢？這祇是得之於疑古者之整理抉發。例如現在很多同志的文章都說到神農、黃帝是神話人物，《詩經》、《楚辭》是民間文藝，這種問題即是我們以前所討論的。釋古派認為我們的討論結果為得古史的真相，所以用來解釋社會發展史了。同樣，我們當時為什麼會疑，也就是因得到一些社會學和考古學的智識，知道社會進化有一定的階段，而戰國、秦、漢以來所講的古史和這標準不合，所以我們敢疑。有人以為我們好做『翻案文章』，譏諷我們『想入非非』，那是全不合乎事實的。我寫出許多古史論文，原為科學工作，並不在求青年擁護，青年願意接近我的，我祇期望他在這一堆亂蓬蓬的材料裏，清理出一個是非的標準，在學問上自求進展，對於我所說的如有錯誤，極盼望人們的駁詰。我絕不像廖平、康有為那樣，自居於教主而收羅一班信徒，盼望他們作我的應聲蟲。

又有人說：『《古史辨》的時代已過去了！』這句話我也不以為然。因為《古史辨》本不曾獨佔一個時代，以考證方式發現新事實，推倒偽史書，自宋到清不斷地在工作，《古史辨》祇是承接其流而已。至於沒有考出結果來的，將來還得考，例如『《古文問題》』。這一項工作既是上接千年，下推百世，又哪裏說得上『過去』。凡是會過去的祇有一時的風氣，正似時裝可以過去，吃飯便不能過去。所以即使我停筆不寫了，到安定的社會裏還是會有人繼續寫的，祇有問題得到了合乎事實的令人信服的結論，像《偽古文尚書》一案，才沒有人會浪費精神去寫，這是我敢作預言的。

（本文由王熙華同志協助整理，原載《中國哲學》第二、六輯，本書收載時，作者又作了一些修改）。

古史辨 第一冊

顧頡剛編著

于默題

Soyez profondément, farouchement véridiques. N'hésitez jamais à exprimer ce que vous sentez, même quand vous vous trouvez en opposition avec les idées reçues. Peut-être ne serez-vous pas compris tout d'abord. Mais votre isolement sera de courte durée. Des amis viendront bientôt à vous: car ce qui est profondément vrai pour un homme l'est pour tous.

(Testament de l'Art de Rodin.)

要深澈猛烈的真實。你自己想得到的話，永遠不要躊躇着不說，即使你覺得違抗了世人公認的思想的時候。起初別人亦許不能了解你，但是你的孤寂決不會長久。你的同志不久就會前來找你，因為一個人的真理就是大家的真理。

(譯自羅丹美術的序文)



# 自序

兩年前，我在努力週報附刊的讀書雜誌裏發表辨論古史的文字時，社同人就囑我編輯成書，由社中出版。我當時答應了，但老沒有動手。所以然之故，只因裡面有一篇主要的辨論文字沒有做完，不能得到一個結束；我總想把它做完了纔付印。可是我的生活實在太忙了，要想定心研究幾個較大的題目，做成一篇篇幅較長的文字，絕不易找到時間，這是使我永遠悵悵着的。

去年夏間，上海某書肆中把我們辨論古史的文字編成了古史討論集出版了。社中同人都來埋怨我，說：「爲什麼你要一再遷延，以致給別人搶了去。」我對於這事，當然對社中抱歉，並且看上海印本錯字很多，印刷很粗劣，也不爽快，就答應道：「我立刻編印就是了！」哪知一經着手編纂，材料又苦于太多了，只得分冊出版。現在第一冊業已印刷就緒，我很快樂，我幾年來的工作得到一度的整理了。

這第一冊分做三編。上編是在讀書雜誌中作辨論以前與適之玄同兩先生往返討論的信札，是全沒有發表過的。這些信札只就手頭保存的寫錄，當然遺失的還有許多。在這一編裏，可以知道雜誌中文字的由來和我對於懷疑古史一件事所以有明瞭的意識的緣故。中編所錄全是在讀書雜誌中發表的。其中許多問題雖都沒有討論出結果來，但是我們將來繼續研究的骨幹卻已在這幾篇文字中建立起來了。下編除首二篇外全是讀書雜誌停刊以後的通信及論文，有一部分是沒有發表過的。在這一編裏，可以見



出我現在對於研究古史所走的路途的趨向。

第二冊的稿子約略輯成，也分作三編。上編是討論古代史實及傳說的。中編是說明經書真相及批評注解得失的。下編是辨偽者的傳記和評論。這些文字都是數年來在各種刊物上零碎發表的，其中待討論修正的地方很多。只要第一冊出版後有銷場，社中同人容許我繼續出版，我就可寫定付印。

以後我的環境如果不至迫逼我廢學，我的胸中所積蓄而且渴望解決的問題正多，自當陸續研究，作文發表，第三冊以下也儘有出版的希望。但不知道我的爲生活而奮鬥的能力能打出一個境界，完成這個志願與否。

現在輯成的兩冊，範圍並不限于古史。所以仍用古史署名之故，只因我的研究的目的總在古史一方面，一切的研究都是要歸結于古史的。（例如辨論詩經與歌謠的文字雖與古史無直接關係，但此文既爲辨明詩經之性質，而詩經中有古史材料，詩經的考定即可輔助古史的考定，故仍收入。）沒有枝葉固然可以本幹看得清楚，但有了枝葉也更可以把本幹的地位襯託出來，所以我不想把枝葉刪芟了。

這幾年中，常有人問我，「你們討論古史的結果怎樣？」我屢次老實答道，「現在沒有結果。因爲這是一個大問題，它的事實在二三千年以前，又經了二三千年來的亂說和偽造，哪裏是一次的辨論所能弄清楚的！我們現在的討論只是一個研究的開頭呢，說不定我們一生的討論也只是一個研究的開頭呢！」

也有人對我說，「你爲什麼不把幾年來的討論的文字重做一番系統的整理，作成一篇齊整的論文呢？」

「這話固然是好意，但我決不敢答應。我現在在研究上所走的路途的短，成績的少，是大家看得見的，實在沒有把這種一目可盡的東西再做一番系統的整理的必要。況且我所提出的論題全沒有討論出結果來，也無從加以斷定。我並不是沒有把我的研究構成一個系統的野心；如果我的境遇真能允許我作繼續不斷的研究，我到老年時一定要把自己的創見和考定的他人之說建立一個清楚的系統。但現在還談不到此，還只能見到一點寫一點，做零碎的發表和瀾雜的編集。」

我非常地感謝適之玄同兩先生，他們給我各方面的啓發和鼓勵，使我敢于把違背舊說的種種意見發表出來，引起許多同志的討論。這個討論無論如何沒有結果，總算已向學術界提了出來，成爲學術界上的公同的問題了。我又非常地感謝劉楚賢（挾黎）、胡董人、柳翼謀（詒徵）諸先生，他們肯盡情地駁詰我，逼得我愈進愈深，不停歇于浮淺的想像之下就算是滿足了。我永遠要求得到的幸運，就是常有人出來把我痛駁，使得我無論哪個小地方都會親自走到，使得我常感到自己的學力不足而勉力尋求智識。我在生活上雖是祈禱着安定，但在學問上則深知這是沒有止境的，如果得到了止境即是自己的墮落，所以願意終身在徬徨覓路之中，不希望有一天高興地呼喊道：「真理已給我找到了，從此沒有事了！」

我自任在讀書雜誌中發表了推翻相傳的古史系統的文字之後，一時獎譽我的人稱我「燭照千載之前，發前人之所未發」；反對我的人便罵我「想入非非，任情臆造」；對我懷疑的人也就笑我「抨擊古人只不過

爲的趨時成名。也有愛我的前輩，訕地勸告道：「你是一個很謹厚的人，何苦跟隨了胡適之錢玄同們，做這種不值得做的事情！」我聽了這種種的議論，禁不住在腹中暗好笑。我自己知道，我是一個平常的人，決不會比二千年來的人特別聰明，把他們看不清楚的疑竇由我一起看出。我也知道，我是一個很膽小的人，苟非確有所見，也決不敢猖狂地冒了大不韙，自己提出一種主張來疑經蔑古。至于成名之心，我固然不能說沒有，但總可以說是很淡薄的，我也決不願無故凌辱古聖先賢來造成自己的名譽。適之玄同兩先生固是我最企服的師，但我正因為沒有崇拜偶像的成見，所以能真實地企服他們；若把他們當作偶像一般而去崇拜，跟了他們的脚步而作應聲蟲，那麼，我用了同樣的方式去讀古書時，我也是古人的奴隸了，我還哪裏能做推翻古代偶像的事業呢。老實說，我所以有這種主張之故，原是由于我的時勢，我的個性，我的境遇的湊合而來。我的大膽的破壞，在報紙上的發表固然是近數年的事，但伏流是與生命俱來的，想像與假設的構造是一點一滴地積起來的。我若能把這個問題研究得好，也只算得沒有辜負了我的個性和環境，沒有什麼了不得。若是弄得不好，不消說得是我的罪戾，或是社會給與我的損害了。因為我對於自己的地位有了這種的瞭解，所以我對於自己的見解（給一般人詫爲新奇的）常以爲是極平常的，勢所必然的，我只順着自然的引導，自己無力于其間，譽我和毀我的話都是廢話而已。但譽我和毀我的人，我也不嫌怪，因為他們只見到我的主張的斷面，而不能深知道我的個性和環境，也是當然如此。

我讀別人做的書籍時，最喜歡看他們帶有傳記性的序跋，因為看了可以瞭解這一部書和這一種主張

的由來，從此可以判定它們在歷史上占有的地位。現在我自己有了主張了，有了出版的書籍了，我當然也願意這樣做，好使讀者瞭解我，不致驚詫我的主張的斷面。

因為這樣，所以現在就借了這一冊的自序，約略做成一部分的自傳。我很慚愧，我的學問還沒有成熟，就貿貿然來做這種自傳性的序文，實在免不了狂妄之罪。但社會上已經等不到我的學問的成熟而逼迫我發表學術上的主張了，已經等不到我的主張的討論出結果來而逼迫我出書了，我為求得讀者對於我的出版物的瞭解，還顧忌着什麼呢。

我是一八九三年生的。當我出生的時候，我的家中已經久不聽見小孩子的聲息了，我是我的祖父母的長孫，受到他們極濃熱的慈愛。我家是一個很老的讀書人家，他們酷望我從讀書上求上進。在提抱中的我，我的祖父就教令識字。聽說我坐在「連枱交椅」（未能步行的小孩所坐）裏已經識得許多字了，老媽子抱上街去，我儘指着招牌認字，店舖中人詫異道：「這怕是前世帶來的字吧！」因為如此，所以我瞭解書義甚早，六七歲時已能讀些唱本小說和簡明的古書。但也因為如此，弄得我遊戲的事情太少，手足很不靈敏，言語非常鈍拙，一切的技能我都不會。這種的狀態，從前固然可以加上「弱不好弄」的美名，但在現在看來，只是過抑性靈，逼作畸形的發展而已。

在這種沈悶和呆滯的空氣之中，有一件事足以打破這寂寥而直到近數年來纔從回憶中認識的，就是

民間的故事傳說的接近。我的本生祖父和嗣祖母都是極能講故事的；祖父所講大都屬於滑稽一方面，如「諸福寶（蘇州的徐文長）」之類；祖母所講則大都屬於神話一方面，如「老虎外婆」之類。除了我的祖父母之外，我家的幾個老僕和老女僕也都擅長這種講話，我坐在門檻上聽他們講「山海經」的趣味，到現在還是一種很可眷戀的溫煦。我雖因言語的鈍拙，從未複述過，到後來幾乎完全忘記了，但那種風趣卻永遠保存着，有人提起時總覺得是很親切的。祖父帶我上街，或和我掃墓，看見了一塊匾額，一個牌樓，一座橋梁，必把它的歷史講給我聽，回家後再按着看見的次序寫成一個單子。因此，我的意識中發生了歷史的意味，我得到了最低的歷史的認識：知道凡是眼前所見的東西都是慢慢見地積起來的，不是在古代已盡有，也不是到了現在剛有。這是使我畢生受用的。

當我讀論語的時候，孟子已買在旁邊，我隨手翻着。我在論語中雖已知道了許多古人的名字，但這是很零碎的，不容易連接。自從看了孟子，便從他敘述道統的說話中分出了他們的先後。我初得到這一個歷史的系統，高興極了，很想替它做一個清楚的敘述。以前曾在祖父的講話中，知道有盤古氏拿了斧頭開天闢地的故事，有老嫗和犬生出人類的故事；到這時就把這些故事和書本上的堯、舜、禹的記載聯串了起來了。我記得那時先着一家起了幾個早晨，在朝曦初照的窗下寫成一篇古史，起自開闢，訖于滕文公篇的「孔子沒，子夏、子張、子游以有若似聖人，欲以所事孔子事之，彊會子，曾子不可」的一段事。孟子敘述道統到孔子為止，我作歷史也到孔子沒後為止，這是很分明的承受了孟子的歷史觀了。這篇古史約有五頁，那時

還沒有練習過小楷，襯了紅格紙寫得蠅頭般的細字，寫好了放在母親的鏡匣裏。從我所謂的書和母親的病狀推來，那時我是七歲（依舊法算應是八歲）。可惜後來母親死了，這篇東西就失去了。

就是這一年的冬天，我讀完了孟子。我的父親命我讀左傳，取其文理在五經中最易解，要我先打好了根柢，然後再讀深的。我讀着非常感受興趣，鬢鬢已置身于春秋時的社會中了。從此魯隱公和鄭莊公一班人的影子長在我的腦海裏活躍。但我的祖父不以爲然，他說：「經書是要從難的讀起的；詩經和禮記中生字最多，若不把這兩部書先讀，將來大了就要記不清了。」所以在一九〇一年的春天，命我改從一位老先生讀詩經。左傳只讀了一冊，就擱下了。

我讀國風時，雖是減少了歷史的趣味，但句子的輕妙，態度的溫柔，這種美感也深深地打入了心坎。後來讀到小雅時，堆砌和嚴重的字句多了，文學的情感減少了，便很有些兒怕唸。讀到大雅和頌時，句子更難唸了，意義愈不能懂得了。我想不出我爲什麼要讀它，讀書的興味實在一點也沒有了。這位老先生對付學生本來已很嚴厲，因爲我的祖父是他的朋友，所以對我尤爲嚴厲。我越怕讀，他越要逼着我讀。我唸不出時，他把戒尺在桌上亂碰；背不出時，戒尺便在我的頭上亂打。在這種的威嚇和追擊之下，長使我戰慄恐怖，結果竟把我逼成了口吃，害得我的一生永不能在言語中自由發表思想。我耐不住了，大着膽子向先生請求道：「我讀左傳時很能明白書義，讓我改讀了左傳罷！」先生聽了，鼻子裏嗤的一聲，做出很傲慢的臉子回答我道：「小孩子哪裏懂得左傳！」好容易把一部詩經捱完，總算他們順了我的請求，沒讀禮記而接

讀左傳。這位老先生要試一試我以前類于誇口的請求，令我講解華督殺孔父的一段。我一句句地講了。他很詫異對我的祖父說道：「這個小孩子記性雖不好，悟性卻好。」我雖承蒙他獎讚，但已做了他的教育法的犧牲了！

我的生性是非常桀驁不馴的。雖是受了很嚴厲的家庭教育和私塾教育的壓抑，把我的外貌變得十分柔和卑下，但終不能摧折我的內心的分毫。所以我的行事專喜自作主張，不聽人家的指揮。翻出幼時所讀的四書，經文和注文上就有許多批抹。例如告子上篇天爵章末有「終亦必亡而已矣」句，仁之勝不仁章末又有「亦終必亡而已矣」句，我便剔去了中間欲貴章首的「○」號，批道：「不應有○，下文有「終亦必亡而已矣」之語，可見兩段相連。」又如離婁下篇逢蒙學射章「孟子曰：『是亦羿有罪焉。』公明儀曰：『宜若無罪焉。』」我疑心「羿」與「宜」因同音而致誤，就批道：「宜當作羿。」這一類的批抹，在現在看來確是極度的武斷，但我幼年讀書就不肯盲從前人之說，也覺得是不該妄自菲薄的。

約在十一歲時，我初讀綱鑑易知錄，對於歷史的系統更能明白認識。那時，我便自立義法，加上許多圈點和批評。我最厭惡綱目的地方，就是它的勢利。例如張良和荊軻一樣的謀刺秦始皇，也一樣的沒有成功，但張良書為「韓人張良」，荊軻使書為「盜」。推它的原因，只因荊軻的主人燕太子丹是斬首的，而張良的主人劉邦乃是做成皇帝的。我對於這種不公平的記載非常痛恨，要用我自己的意見把它改了。可惜我讀的一部易知錄是石印小字本，上邊寫不多字，只得寫上小紙，夾在書裏。前年理書時檢得一紙條，是



那時的筆蹟，寫道：

書「秋，秦王稷薨，太子柱立。」至明年冬，又書「秦王薨，子楚立。」下目書曰：「孝文王卽位，三日而薨。」夫秋立而至明年冬，亦十七八月矣，何目書「三日而薨」耶？此其史官之訛也。

現在知道，這個批評錯了，因為孝文王的卽位在他的除喪之後，和上一年秋的「立」是不衝突的。只是我敢於寫出疑問，也算值得紀念。

兒時的佚事，現在還記得幾樁。有一次，我看見一個飯碗，上面畫着許多小孩，有的放紙鴛，有的舞龍燈，有的點爆竹，題爲「百子圖」。我知道文王是有一百個兒子的，以爲這一幅圖一定是畫的文王的家庭了，就想把文王的兒子考上一考。可是很失望，從習見的書中只得到武王，周公，管叔，蔡叔，康叔數人；左傳上較多些，但也只有「文昭」十六國。我在那時很奇怪：爲什麼這樣一個大名人的兒子竟如此的難考？後來知道文王百子之說是從詩經的「太叔黜徽音，則百斯男」來的，而「百斯男」的話正與「千秋萬歲」「千倉萬箱」相類，只是一種諛頌之詞，並非實事，心始釋然。

又有一次，不知在什麼地方見到孔子的話，替他一考居然如數得到。但現在想得起的只有老聃，師襄，襄弘，邾子，項橐五人，尙有二人反而查不出了。又因論法的解釋不同，想做一種論法考，把左傳上的論法鈔集起來，比較看着。結果，使我知道「靈幽厲」諸論未必是惡謚，孟子所說「孝子順孫百世不能改」的話並不十分可靠。有一回偶然在漢書上看到漢高祖爲赤帝子，斬白帝子，心想赤帝白帝不是和黃

帝一樣的嗎？爲什麼黃帝爲人而赤帝白帝爲神？又在某書上看見三皇五帝的名號和易知錄上所載的不一致，考查之後，始知三皇五帝的次序原來有好幾種不同的說法。那時見到的書甚少，這種考據之業現在竟想不起是怎樣地做成的。

我們顧家是吳中的著姓，自漢以下的世系大都可以稽考。但我們一支的家譜只始於明代成化中，又標上唯亭的地名。我的十一世伯祖大來公（其蘊）序道：

人各有所自，必自其所自而後卽安。苟忽其所自而妄萌一焜耀之思，指前之二三顯人曰：『吾所自者某某也。』則世之人亦因其所自而自之矣。然反之心究有所不安。以己之不安而知祖先之必不安，且念子孫之亦未必安也，何可以焜耀之思累先後之不安乎……此尼備從姪（嗣曾）之近

譜所以不宗鹿城（崑山）而宗維亭也。維亭距鹿城不數十里，有農家者流繁衍於上二十一都之鄉，地名顧港，此吾支之所自。鄉之先達已蒙稱述，信爲文康公（顧鼎臣）之支矣。而尼備以宗其所疑不若宗其所信，宗其所信而苟有一毫之可疑無庸宗也，所以寧維亭而不敢曰鹿城，重原本也。

這種信信疑疑的態度，在現在看來固是非常正當，但幼年的我哪裏能懂得呢。我只覺得他們的胸襟太窄隘了：我們和崑山一支既經是一族，爲什麼定要分成兩族？偶然見到一部別宗的譜牒，以西漢封顧余侯的定爲始祖，又列一世系表，起於禹，啓，少康，中經無餘，勾踐，訖於東海王搖和他的兒子顧余侯期視，約有三十餘代。（這個表不知道從哪裏鈔來的，現在遍查各種古書竟查不到。）我快樂極了，心想我家的譜牒可以

自禹訖身寫成一個清楚整齊的系統來了！又想禹不是祖黃帝的嗎，黃帝又不是少典氏之子嗎，那麼，豈不是又可以推算自己是少典氏的幾百幾十世孫了！我真高興，對着我的同學誇口道：「我要刻三方圖章：一是『勾踐後人』，一是『大禹子孫』，一是『少典雲仍』。」這位同學也贊嘆道：「你家真是一個古遠的世家！」於是我援筆在譜上批道：

甚哉譜必以大宗言也！不以之言，則昧於得姓傳遞之跡而徒見十數世而已。吾族之譜始自允齋公，遂謂允齋公爲始祖。夫公非始得顧姓者，而曰始祖，亦太隘矣！

一個人的思想真是會得變遷的：想不到從前喜歡誇大的我現在竟變得這般嚴謹，要把甘心認爲祖先的禹回復到他的神話中的地位，要把尼備公創立家譜的法子來重修國史了！

在私塾中最可紀念的，是有兩年沒有正式的教師。起先，我的父親在城北姚家教館，我隨着讀書。去了不久，我父考取了京師大學堂，到北京去，館事請人代着。可是代館的總不得長久，代者又請代，前後換了七八人，有幾個月簡直連接着沒有先生。只因姚家待我很厚，他們的小主人和我的交情也很摯，所以我家並不逼我換學塾。這兩年中，爲了功課的鬆，由得我要怎樣做就怎樣做。我要讀書，便自己到書舖裏選着買；買了來，使自己選着讀。我看了報紙，便自己發揮議論。有什麼地方開會，我便前去聽講。要遊戲，要胡鬧，要閒談，這日當然也隨我的便。這兩年中的進境真像飛一般的快，我過去的三十年中吸收智識從沒有

這樣順利的，我看無論哪種書都可以懂得一點了，天地之大我也識得一個約略了。這時候，正是國內革新運動勃發的時候，要開學校，要放足，要造鐵路，要抵制美國華工禁約，要請求政府公布憲法開國會，梁任公先生的言論披靡了一世。我受了這個潮流的湧盪，也是自己感到救國的責任，常常感慨激昂地議論時事。

中國魂中的阿旁觀者文和中國之武士道的長序一類文字是我的最愛好的讀物，和學塾中的屈原卜居，李華弔古戰場文，胡銓請斬王倫秦檜封事等篇讀得同樣的淋漓痛快。在這種熱情的包裹之中，只覺得殺身救人是志士的唯一的目的，為政濟世是學者的唯一的責任。塾師出了經義史論的題目，我往往借此發揮時論，受他們的中斥，但做時務策論時，他們便不由得不來賞讚我了。

一九〇六年，地方上開辦第一班高等小學，考題是做兵論，我竟考取了第一。我剛進去時，真是踏到了一個新世界。我在私塾中雖是一個新人物，自己已看了些科學方面的教科書，但沒有實物的參證，所謂科學也正與經義策論相同。到了新式學校中，固然設備還是貧乏得很，總算有了些儀器和標本了，能做些實驗和採集的工夫了。我在學校裏最歡喜做的事情是『修學旅行』，因為史地教員對於經過的名勝和古蹟有詳細的說明，理科教員又能伴我們採集動植物作標本，回來之後，國文教員要我們作遊記，圖畫教員要我們作記憶畫，使我感到這種趣味的活動，各科材料的聯絡，我所受的教育的親切。但除了這一件事之外，我的桀驁不馴的本性又忍不住要發展了，我漸漸地對於教員不信任了。我覺得這些教員對於所教的功課並沒有心得，他們只會隨順了教科書的字句而敷衍。教科書的字句我既已看得懂，又何勞他們費力解

釋！況且教科書上錯誤的地方，他們也不能加以修正。例如地理教科書中說教主出於半島，舉孔佛耶爲證，理由是半島的海岸線長，吸收文明容易，地理教員也順着說。我聽得時就很疑惑，以爲道教的張道陵就很明白不是從半島上起來的，孔佛耶的出在半島不過是偶然的巧合。海岸線的吸收文明應當在海上交通便利之後，在古時則未必便可增進新知（至少在中國是這般）。即如孔子時，江淮河濟的交通勝於海洋，江淮河濟的吸收文明也應當過於海洋，孔子所以能夠特出，或者就靠在河濟的交通上，和半島及海岸線有何關係。但地理教員就咬定了這句話，大張其半島出教主論了。這種的教員滿眼皆是，他們都只會食人家的唾餘，毫沒有自己的真知灼見，都只想編輯了一種講義作終身的衣食，毫不希望研究的進展，使得我一想到時就很鄙薄。

在小學時曾經生了兩個月的病，病中以石印本二十二子和漢魏叢書自遣，使我對於古書得到一個浮淺的印象。又在報紙上見到國粹學報的目錄，裏面有許多新奇可喜的文題，要去買時可惜蘇州的書肆裏沒有。直到進了中學堂，始託人到上海去買了一個全分。翻讀之下，頗驚駭劉申叔章太炎諸先生的博洽；但是他們的專門色彩太濃重了，有許多地方是看不懂的。在這個報裏，除了種族革命的意義以外，它給與我一個清楚的提示，就是過去的中國學問界裏是有這許多紛歧的派別的。

十六歲那一年，我在中學二年級，我的祖父對我說，「五經是總該讀全的。你因進了新法學堂，只讀得詩經，左傳和半部禮記。我現在自己來教你罷。」於是我每晚從學校裏歸來，便向祖父受課。他先教我

尚書再教我周易。周易我不感到什麼趣味。尚書的文句雖古奧，但我已經有了理解力，能勉強讀懂，對於春秋以前的社會狀況得到了一點粗疏的認識，非常高興。祖父教我時，是今古文一起讀的。我本不知道今古文是怎樣一個重大的訟案，也就隨着讀。後來感到古文很平順，它的文字自成一派，不免引起了一些微的懷疑。偶然翻覽先正事略，從閣若璩的傳狀裏知道他已把古文尚書辨得很明白，是魏晉間人偽造的。一時就想讀他所做的尚書古文疏證，但覓不到。爲安慰自己的渴望計，即從各家書說中輯出駁辨僞古文的議論若干條，尋釋他們的說法。哪知一經尋釋之後，不但魏晉間的古文成問題，就是漢代的古文也成了問題了。那年上海開江蘇學校成績展覽會，我和許多同學前往參觀，就獨到國學保存會的藏書樓上看了兩種書：一是龔自珍的秦誓答問，一是胡秉虔的尚書敍錄。

我既約略知道了這一些問題，我的勇往的興致又要逼得我佚出前人的論辨之外了。我感到今文尚書中堯典、皋陶謨諸篇的平易的程度並不比僞古文差了多少，我又感到漢人尚書注的不通，都想由我辨去。十七歲時，江蘇存古學堂招生，我知道裏面很有幾位博學的教員，也報名應考。出的題目是堯典上的，現在已記不起了，只記得我的文字中把鄭玄的注痛駁了一回。發榜不取，領落卷出來，籤條上面批着「斥鄭說，謬」四個大字。我得到了這回教訓，方始知道學術界上的權威是惹不得的。

要是我能毅從此繼續用功，到現在也許可以做成一個專門的經學家了。但我的祖父逝世之後，經學方面既少了一個誘導的人，文學方面的吸引力又很大，我不自覺的對於經書漸漸地疏遠了下去。

我的祖父一生歡喜金石和小學，終日的工作只是鈎模古銘，椎拓古器，或替人家書寫篆隸的屏聯。我父和我叔則喜治文學和史學。所以我幼時看見的書籍接近的作品，都是多方面的，使我在學問上也有多方面的認識。可是我對於語言文字之學是不近情的，我的祖父的工作雖給我瞧見了許多，總沒有引起我的模倣的熱忱。我自己最感興趣的是文學，其次是經學（直到後來纔知道我所愛好的經學也即是史學）我購買書籍就向那兩方面進行。買書這一件事，在我十一二歲時已成了習慣，但那時只買新書，自從進了中學，交到了幾個愛收舊書的朋友，就把這個輿致轉向舊書方面去了。每天一下課，立刻向書肆裏跑。這時的蘇州還保留着一個文化中心的殘狀，觀前街一帶新舊書肆約有二十餘家，舊書的價錢很便宜。我雖是一個學生，只能向祖母和父親乞得幾個錢，但也有力量常日和他們往來。我去了，不是翻看他們架上的書，便是向掌櫃們討教版本的知識。所見的書籍既多，自然引誘我去研究目錄學。四庫總目，彙刻書目，書目答問一類書那時都翻得熟極了。到現在，雖已荒廢了十餘年，但隨便拿起一冊書來，何時何地刻的還可

以估得一個約略。

我對於學問上的野心的收不住，自幼就是這般。十二歲時曾作成一冊自述，題爲恨不能第一篇是「恨不能戰死沙場，馬革裹屍」，第二篇是「恨不能遊盡天下名山大川」，其三便是「恨不能讀盡天下圖書」。到這時，天天遊逛書肆，就恨不能把什麼學問都裝進了我的肚子。我的癡心妄想，以爲要盡通各種學問，只須把各種書籍都買了來，放在架上，隨心翻覽，久而久之自然會得明白通曉。我的父親戒我買書不必

像買菜一般的求益，我的祖母笑我買書好像瞎貓拖死鷄一般的不揀擇，但我的心中堅強的執拗，總以為寧可不精，不可不博。只為翻書太多了，所以各種書很少從第一字看到末一字的。這樣的讀書，為老輩所最忌，他們以為這是短壽促命的徵象。我也很想改過來，但是求實效的意志終抵抗不過欣賞的趣味。我曾對友人說，『我是讀不好書的了！』拿到一部書想讀下去時，不由得不要牽引到第二部上去，以至於第三部，第四部。讀第二第三部書時，又要牽引到別的書上去了。試想這第一部書怎樣可以讀得完？』這種情形，在當時確是很惆悵的，但在現在看來也可以說由此得到了一點益處。因為這是讀書時尋題目，從題目上更去尋材料，而不是讀死書。不過那時既只隨着欣賞的趣味而活動，並沒有研究的自覺心，就是見到了可以研究的題目，也沒有實作研究的忍耐力，所以不會留下什麼成績。

中學校時代，實在是我的情感最放縱的時代，書籍的嗜好在我的生活中雖占着很重要的一部分，但並不能制伏我的他方面的生活。我愛好山水，愛好文學，愛好政治活動。

遊覽的嗜好似乎在我很幼的時候已經發端，記得那時看掃墓是一件趣味最豐富的樂事。我家的墳墓不在一處，有的地方要三天纔來回，我坐在船裏，只覺得望見的東西都新鮮得可愛。有時候走近一座山，要拉了老媽子一同上去，哪知山基還遠着，久久走不到，船已將開了。自從進了中學，旅行的地方遠了一點，有時出府境，有時出省境，我高興極了，無論到什麼地方總要盡了我的腳力走。別人厭倦思歸了，我還是精神奮發，痛罵他們阻住了我的興致。每星期日，幾乎必約了同學到郊外遠足去，蘇州城外的山徑都給我們



踏遍了。我在那時，愛好自然，爲自然的美所吸引的一種情趣，在現在的回憶中更覺得可以珍重。

葉聖陶先生（紹鈞）是我的老朋友，從私塾到小學和中學都是同學。他是一個富於文藝天才的人，詩詞篆刻無一不能；沒有一件藝術用過苦功，但沒有一種作品不饒於天趣。我在中學裏頗受到他的同化，想致力於文學，請他教我作詩填詞。我們的同志三四人又立了一個詩社，推他做盟主。我起先做不好，只以爲自己的工夫淺。後來永遠不得進步，無論我的情感像火一般的旺烈，像浪一般的激湧，但是表現出來的作品終是軟弱無力的。有時也偶然得到幾句佳句，但要全篇的力量足以相副就很困難。有許多形式，我已學像了，但自省到底沒有「煙士披里純」——文藝品的魂靈。懷了創作的迷夢約有十年，經過了多次的失敗，方始認識了自己的才性，恍然知道我的思想是很質直的，描寫力是極薄弱的，輕薄美妙的篇章和嶽奇豪壯的作品本來都沒有我的分兒，從此不再妄想「吃天鵝肉」了。

我在中學校時，正是立憲請願未得清廷允可，國民思想漸漸傾向到革命的時候，使得我也成了這個傾向下的羣衆的一個。看着徐錫麟，熊成基，溫生才等人的慷慨犧牲生命，真覺得可歌可泣。辛亥革命後，意氣更高張，以爲天下無難事，最美善的境界只要有人去提倡就立刻會得實現。種族的革命算得了什麼？要達到無政府，無家庭，無金錢的境界時方纔盡了我們革命的任務呢。因爲我醉心於這種最高的理想，所以那時有人發起社會黨，我就加入了。在這一年半之中，我是一個最熱心的黨員，往往爲了辦理公務，到深夜不眠。很有許多親戚長者勸我，說：「這班人都是流氓，你何苦與他們爲伍呢！這不是你的事呵！」這種

勢利的見解我是早已不承認了，我正以為流氓和紳士不過是惡制度之下分出來的兩種階級，我正嫌惡紳士們做種種革新運動的阻礙，要把這個階級剷除了纔快意。但入黨多時之後，我瞧着一班同黨漸漸的不像樣了。他們沒有主義，開會演說時固然悲壯得很，但會散之後就把這些熱情丟入無何有之鄉了。他們說的話，永遠是幾句照例話，誰也不想把口頭的主義作事實的研究。他們閒空時，只會圍聚了長桌子坐着談天，講笑話，對於事業的進行毫無有計畫。再不然，便是賭錢，喝酒，逛窯子。我是一個極熱烈的人，同時也是一個極不懂世事的人，對於他們屢有所規誡，有所希望，但是他們幾乎沒有一個能承受的。我對於事業雖有極澈底的目標，但我自己知道我的學識是很淺薄的，遠夠不上把主義發揮；然而在同黨中間，他們已經把我看作博學的文豪，凡有發表的文字都要拉我動筆了。在這到處不如意的境界之中，使我得到了一個極清楚的覺悟，知道這班人是只能給人家用作嘍囉小卒的，要他們抱着主義當生命般看待，計畫了事業的步驟而進行是不可能的。我先前真把他們看得太高了！我自己知道，我既不願做別人的嘍囉小卒，也不會用了別人做我的嘍囉小卒，那麼我永在黨中混日子也沒有什麼益處，所以我就脫黨了。可喜這一年半中亂擲的光陰，竟換得了對於人世和自己才性的認識。從此以後，我再不敢輕易加入哪個黨會。這並不是我對於政治和社會的改造的希望歇絕了，我知道這種改造的職責是應當由政治家，教育家和社會運動家去擔負的，我是一個沒有這方面的發動的才力的人。我沒有這方面的才力也不覺得有什麼可恥，因為我本有我自己能做的工作，一個人原不必件件事情都會幹的。

在熱心黨會的時候，早把書籍的嗜好拋棄了。這時又把黨會拋棄之後，精神上不免感到空虛。民國

二年，我考進了北京大學的豫科。我在南方，常聽得北京戲劇的美妙，酷好文藝的聖陶又常向我稱道戲劇的功用。我們偶然湊得了幾天旅費，到上海去看了幾次戲，回來後便要作上幾個月的咬嚼。這時我竟有這般福分，得居戲劇淵海的北京，如何忍得住不大看而特看。於是我變成了一個「戲迷」了！別人看戲必有所主，我固然也有幾個極愛看的伶人，但戒不掉的好博的毛病，無論哪一種腔調，哪一個班子，都要去聽上幾次。全北京的伶人大約都給我見到了。每天上課，到第二堂退堂時，知道東安門外廣告版上各戲園的戲報已經貼出，便在休息的十分鐘內從譯學館（豫科所在）跑去一瞧，選定了下午應看的戲。學校中的功課下午本來較少，就是有課我也不去請假。在這戲迷的生活中，二年有餘，我個人的荒唐和學校課業的成績的惡劣自不消說；萬想不到我竟會在這荒唐的生活中得到一注學問上的收穫（這注收穫直到了近數年方因辨論古史而明白承受。）上面說的，我曾在祖父母和婢僕的口中飽聽故事，但這原是十歲以前的事情。十歲以後，我讀書多了，對於這種傳說便看作悠謬無稽之談，和它斷絕了關係。我雖曾恨過紳士，但自己的沾染紳士氣確是不能抵賴的事實。我鄙薄說書場的卑俗，不屑去。我鄙薄小說書的淫俚，不屑讀。在十五歲的時候，有一種賽會，喚做現聖會，從鄉間出發到省城，這會要二十年一舉，非常的繁華，蘇州人傾城出觀，學校中也無形的停了課，但我以為這是無聊的迷信，不屑隨着同學們去湊熱鬧。到人家賀喜，

席間有妓女侍坐唱曲，我又厭惡她們聲調的淫蕩，唱到我一桌時，往往把她謝去。從現在回想從前，真覺得那時的面目太板方了，板方得沒有人的氣味了。因為如此，我對於社會的情形隔膜得很，就是故事方面，也只記得書本上的典故而忘却了民間流行的傳說。自從到了北京，成了戲迷，於是只得抑住了讀書人的高傲去和民衆思想接近，戲劇中的許多基本故事也須隨時留意了。但一經留意之後，自然地生出許多問題來。現在隨便舉出數條於下（久不看戲，所記恐有錯誤，請讀者指正）：

(1) 薛仁貴和薛平貴的姓名和事蹟都極相像。仁貴見於史，平貴不見，而其遇合更爲奇詭，直從叫化子做到皇帝。可見平貴的故事是從仁貴的故事中分化出來的，因為仁貴的故事還不淋漓盡致，所以造出一個平貴來，替他彌補了。

(2) 戲劇的本事取於小說，但很有許多是和小說不相應的。例如黃鶴樓是「三國」戲，但不見於三國演義；打漁殺家是「水滸」戲（蕭恩即是阮小五），但不見於水滸傳；盜魂鈴是「西游」戲，但不見於西游記。可見戲劇除小說之外必另有取材的地方，或者戲劇與小說同是直接取材於民間的傳說而各不相謀。

(3) 宇宙瘋又名一口劍，什麼緣故，大家不知道。有人說，趙高的女兒裝瘋時說要上天，要入地，宇宙即天地之謂。但戲中凡是遇到裝瘋時總要說這兩句，未必此戲獨據了此句命題。後來看見梆子班中演的全本，方知戲名應是宇宙鋒，宇宙鋒就是一口劍的名字。戲中情節，是趙高之女嫁與鄺

洪之子，鄺洪嫉惡如讎，不爲趙高所容，趙高就與李斯同謀害他，派刺客到鄺家盜取了他們世傳的寶劍，投入秦皇宮中，鄺家既破，趙高之女遂大歸（尚有下半本，未見）。這齣戲不知道根據的是什麼小說，也許並沒有小說。皮黃班中不演全本，只截取了裝瘋的一段，於是戲名的解釋就變成了猜謎了。

(4) 小上墳中的劉祿敬夫婦在劇本裏原是很貞潔的，情節亦與雪杯圖相同，應當由老生與青衣串演。不知何故，改用小丑與花旦演了，作盡了淫蕩的態度，但唱的依舊是貞潔的字句。唱的字句給演的態度遮掩了，聽客對於戲中人的觀念也就變成了小丑與花旦的調情了。

(5) 草橋關與上天台同是姚剛擊死國丈的事，又同是皮黃班中的戲。但草橋關是光武命斬姚期父子，馬武開信，強迫光武赦免的；上天台是姚期請罪時，光武自動的赦免，並沒有馬武救援之事。

(6) 楊家將小說中只有八妹，並無八郎。但戲劇中的雁門關則係八郎之事，八郎亦是遼國驃馬，尚二公主。其他表述楊門功績的戲詞也都以「四八郎」並稱。看來八郎是從四郎分化的。

(7) 轅門斬子一劇，在皮黃班中，一掛斬殺劍，余太君即出帳，一斬馬蹄，八賢王亦即出帳。在梆子班中，則掛劍後余太君跪在帳前，六郎出而陪禮，及將斬馬蹄，八賢王與之爭辯，六郎獻印求免官，始無精打彩而去。在這種地方，可見編戲者看描寫人物的個性比保存故事的原狀爲重要。因爲各就想像中描寫，所以各班的戲本不必一律。

(8) 司馬懿在逍遙津中是老生，因為他的一方面的人，曹操是淨，華歆是小丑，且他在三人中比較是好人。但到了空城計中，與老生諸葛亮對陣時，他便是淨了。曹操在別的戲中都是淨，但在謀刺

董卓的獻劍中卻是生。可見戲中人的面目不但表示其個性，亦且表示其地位。

這種事情，簡單說來，只是「亂」和「妄」。在我的中學校時代，一定不屑齒及，不願一顧的。但在這時正是心愛着戲劇，不忍把它拒絕，翻要替它深思。深思的結果，忽然認識了故事的格局，知道故事是會得變遷的，從史書到小說已不知改動了多少（例如諸葛亮不斬馬謖而小說中有揮淚斬的事，楊繼業絕食而死的，而小說中有撞死李陵碑的事）從小說到戲劇又不知改動了多少，甲種戲與乙種戲同樣寫一件事，也不知道有多少點的不同。一件事的本來面目如何，或者當時有沒有這件事實，我們已不能知道了；我們只能知道在後人想像中的這件故事是如此的紛歧的。推原編戲的人所以要把古人的事實遷就于他們的想像的緣故，只因作者要求情感上的滿足，使得這件故事可以和自己的情感所豫期的步驟和結果相符合。作者的豫期，常常在始則欲其危險，至終則欲其美滿，所以實在的事情雖並沒有這樣的危險，而終使人有「不如意事十八九」的感歎，但這件事成爲故事的時候就會從無可挽回的危險中得到天外飛來的幸運了。危險和幸運是由得人想像的，所以故事的節目會得各各不同。這是一樁；其餘無意的詭變，形式的限制，點綴的過分，來歷的異統，都是可以詳細研究的。我看了兩年多的戲，惟一的成績便是認識了這些故事的性質和格局，知道雖是無稽之談原也有它的無稽的法則。當時很想搜集材料，做一部戲劇本事錄，把各齣戲

的根據加以考證，並評隲其異同之點；可惜沒有成書。這不得不希望于將來了。

在北京大學的同學中，毛子水先生（華）是我最敬愛的。他是一個嚴正的學者，處處依了秩序而讀書；又服膺太炎先生的學說，受了他的指導而讀書。我每次到他齋舍裏去，他的書桌上總只放着一種書，這一種書或是毛詩和儀禮的注疏，或是數學和物理的課本。我是向來只知道翻書的，桌子上什麼書都亂放。『汗漫掇拾，茫無所歸』這八個字是我的最確當的評語。那時看見了這種嚴正的態度，心中不住地說着慚愧。我很想學他；適在讀莊子，就用紅圈的籤子打着斷句，想勉力把這部書圈完。可是我再不能按着篇次讀下，高興圈那一篇或那一頁時便圈到那篇那頁。經過了多少天的努力，總算把莊子的白文圈完了。這是我做有始有終的工作的第一次，實在是子水在無形中給我的恩惠。白文圈完之後，又想把郭象注和陸德明音義繼續點讀。但這個工作太繁重了，僅僅點得逍遙遊的半篇已經不勝任了。

民國二年的冬天，太炎先生在化石橋共和黨本部開國學會講學，子水邀我同往報名聽講。我領受了他的好意，與他同冒了雪夜的寒風而去。講學次序，星期一至三講文科的小學，星期四講文科的文學，星期五講史料，星期六講玄科。我從蒙學到大學，一向是把教師瞧不上眼的，所以上了一二百個教師的課，總沒有一個能發完全攝住我的心神。到這時聽了太炎先生的演講，覺得他的話既是淵博，又有系統，又有宗旨和批評，我從來沒有碰見過這樣的教師，我佩服極了。子水對我說，『他這種話只是給初學的人說的，是最

淺近的一個門徑呢，「這便使我更醉心了。我自願實心實意地做他的學徒，從他的言論中認識學問的偉大。」

那時袁世凱存心做皇帝，很獎勵復古思想，孔教的聲勢浩大得很。有一夜，我們到會時看見壁上粘着一張通告，上面寫道：

余主講國學會，踵門來學之士亦云不少。本會本以開通智識，昌大國性為宗，與宗教絕對不能相混。

其已入孔教會而復願入本會者，須先脫離孔教會，庶免薰蕕雜糅之病。 章炳麟白。

我初見這個通告，一時摸不着頭路，心想太炎先生既講國學，孔教原是國學中的一部分，他為什麼竟要這樣的深惡痛絕？停了一刻，他演講了先說宗教和學問的地位的衝突，又說現在提倡孔教的人是別有用心，又舉了王闈運、廖平、康有為等今文家所發的種種怪誕不經之說，他們如何解「耶穌」為父親復生，如何解「墨者鉅子」即十字架，如何解「君子之道斯為美」為俄羅斯一變至美利堅；他們的思想如何起原于董仲舒，如何想通經致用，又如何妄造了孔子的奇蹟，硬捧他做教主。我聽了這些話真氣極了，想不到今文家竟是這類的妄人！我以前在書本裏雖已曉得經學上有今古文之爭，但總以為這是過去的事情，哪裏知道這個問題依然活躍于當世的學術界上！我真不明白，為什麼到了現在科學昌明的時代，還有這一班無聊的今文家放出來與妖作怪？古文家主張六經皆史，把孔子當作哲學家 and 史學家看待，我深信這是極合理的。我願意隨從太炎先生之風，用了看史書的眼光去認識六經，用了看哲人和學者的眼光去認識孔子。



很不幸的，國學會開講還沒有滿一個月，太炎先生就給袁政府逮捕下獄。我失掉了這一個良師，自然十分痛惜；但從此以後，我在學問上已經認清了幾條大路，知道我要走哪一條路時是應當怎樣走去了。我以前對於讀書固極愛好，但這種興味只是被動的，我只懂得陶醉在裏邊，想不到書籍裏的東西可以由我的意志驅遣着，把我的意志做它們的主宰。現在忽然有了這樣一個覺悟，知道只要我認清了路頭，自有我自己的建設，書籍是可備參考而不必作準繩的，我頓覺得舊時陶醉的東西都變成了我的腕下的材料。於是有了煩惱了：對於這許多材料如何去處置呢？處置之後作什麼用呢？處置這些材料的大目的是什麼呢？這些問題時時盲目地侵襲我的心，我一時作不出解答來，很感着煩悶。不知是哪一天，這些模糊的觀念忽然變成了幾個清楚的題目：「(1)何者為學？(2)何以當有學？(3)何以有今日之學？(4)今日之學當如何？」我有了這四個問題，每在暇閒中加以思索，並且搜輯他人的答案而施以批評：大約民國三年至六年，這四載中的閒工夫都耗費在這上面了。當我初下「學」的界說的時候，以為它是指導人生的。「學了沒有用，那麼費了氣力去學為的是什麼！」普通人都這樣想，我也這樣想。但經過了長期的考慮，始感到學的範圍原比人生的範圍大得多，如果我們要求真知，我們便不能不離開了人生的約束而前進。所以在應用上雖是該作有用與無用的區別，但在學問上則只當問真不真，不當問用不用。學問固然可以應用，但應用只是學問的自然的结果，而不是着手做學問時的目的。從此以後，我敢於大膽作無用的研究，不為一班人的勢利觀念所籠罩了。這一個覺悟，真是我的生命中最可紀念的；我將來如能在學問上有所建樹，這一個覺悟決是

成功的根源。這是最有力的啓發就在太炎先生攻擊今文家的「通經致用上」。

我當時願意在經學上做一個古文家，只因聽了太炎先生的話，以為古文家是合理的，今文家則全是些妄人。但我改不掉的博覽的習性總想尋找今文家的著述，看它如何境法。果然，新學僞經考買到了。翻覽一過，知道它的論辨的基礎完全建立於歷史的證據上，要是古文的來歷確有可疑之點，那麼，康長素先生把這些疑點列舉出來也是應有之事。因此，使我對於今文家平心了不少。後來又從不忍雜誌上讀到孔子改制考，第一篇論上古事，語味無稽，說孔子時夏般的文獻已苦於不足，何況三皇五帝的史事，此說即極傷心廢理。下面彙集諸子託古改制的事實，很清楚地把戰國時的學風披述出來，更是一部絕好的學術史。雖則他所說的孔子作六經的話我永不能信服，但六經中參雜了許多儒家的託古改制的思想是不容否認的。我對於長素先生這般的銳敏的觀察力，不禁表示十分的敬意。我始知道古文家的詆毀今文家大都不過爲了黨見，這種事情原是經師做的而不是學者做的。我覺得在我沒有能力去判斷他們的是非之前，最好對於任何一方面也不要幫助。於是我把今古文的問題暫時擱起了。

又過了數年，我對於太炎先生的愛敬之心更低落了。他薄致用而重求是，這個主義我始終信守，但他自己卻不勝正統觀念的壓迫而屢屢動搖了這個基本信念。他在經學上，是一個純粹的古文家，所以有許多在現在已經站不住的漢代古文家之說，也還要替他們彌縫。他在歷史上，寧可相信世本的居篇，作篇，却鄙薄孫器錢物諸譜爲瑣屑短書；更一筆抹殺殷虛甲骨文字，說全是劉鶚假造的。他說漢唐的衣服車駕的

制度都無可考了，不知道這些東西在圖書與明器中還保存得不少。在文學上，他雖是標明「修辭立誠」，但一定要把魏晉文作為文體的正宗。在小學上，他雖是看言語重於文字，但聲音却要把唐韻為主。在這許多地方，都可證明他的信古之情比較求是的信念強烈得多，所以他看家派重於真理，看書本重於實物。他只是一個從經師改裝的學者。

我的幼年，最沒有恆心。十餘歲時即想記日記，但每次寫不到五六天就丟了。筆記亦然，總沒有一冊筆記是寫完的。自從看戲成了癖好，作論劇記，居然有始有終地寫了好幾冊。後來讀書方面的興致漸漸超過了看戲的興致了，又在論劇記外立讀書記。讀書記的第一冊上有這樣一段小敘：

余讀書最惡附會；更惡胸無所見，作吠聲之犬。而古今書籍犯此非鮮，每怫然有所非議。苟自見於同輩，或將謂我為狂……吾今有宏願在他日讀書通博，必舉一切附會影響之談悉揭破之，使無遁形，庶幾為學術之彥……

這是民國三年的下半年。這一年的國文教師是馬幼漁先生（裕藻），文字學教師是沈兼士先生，他們都是太炎先生的弟子，使我在聽了太炎先生的演講之後更得到一回切實的指導。因此，我自己規定了八種書，依了次序，按日點讀。這一年，是我有生以來正式用功的第一年。可是做得太勇了，常常弄到上午二時就寢，以至不易入眠，預伏了後來失眠症的根基。我的讀書總歡喜把自己的主張批抹在書上，雖是極

佩服的人像太炎先生，也禁不住我的抨擊。（別人讀國故論衡時，每以為文學總略是最好的一篇，我却以為其中除了「經傳論業」一段考證以外幾乎完全是廢話，既不能自堅其說，即攻擊別人的地方也反覆自陷。例如蕭統文選本為自成一家之選文，不要求完備，其序中亦只說選文體例，不是立文學界說，而太炎先生斥其不以文筆區分而登無韻之文，又說他遺落漢晉樂府為失韻文之本。會國藩的經史百家雜鈔要完備各方面的體制了，他從經史中尋出各類篇章的根原，可謂得文之本矣，但又斥他「經典成文布在方策，不虞潰散，鈔將何為！」）這等讀書時的感想，逢到書端上寫不下，便寫入筆記簿裏。寫的時候也只大膽順着意見，不管這意見是怎樣的淺薄。到現在翻開看時，不由得不一陣陣地流汗，因為裏邊幾乎滿幅是空話，有些竟是荒謬話，又很多是攻擊他人的話，全沒有自己學問上的建設。但一冊一冊地翻下去時，空虛的漸漸變成實質了，散亂的也漸漸理出系統來了，又漸漸傾向到專門的建設的方面了，這便使我把慚愧之情輕減了多少。因此使我知道，學問是必須一天一天地實做的，空虛和荒謬乃是避免不了的一個階級，惟其曾在空虛和荒謬之後作繼續不斷的努力，方有充實的希望。又使我知道，我現在所承認為滿意的，只要我肯努力下去，過了十年再看也還是一樣的羞慚流汗。所以我對於我的筆記簿始終看作千金的徽帶。

以前我弄目錄學時，很不滿意前人目錄書的分類，例如四庫全書總目為要整齊書籍的量，把篇帙無多的墨家和縱橫家一起併入了雜家。我的意思，很想先分時代，再分部類，因為書籍的部類是依着各時代的風尚走的。換句話說，我就是想用了學術史的分類來定書籍的分類。大概的分法，是周秦為一時代，兩漢

爲一時代，六朝又爲一時代……再從周秦的時代中分爲經（如詩書）傳（如易傳）記（如禮記）緯（如乾鑿度）別經（如儀禮）別傳（如子夏易傳）別記（如孔子家語）別緯（如乾坤鑿度）等。又分別白文於注釋之外，使得白文與注釋可以各從其時，不相牽累，例如詩經就可不必因爲有了毛傳而稱爲毛詩。這些見解固然到現在已經遷變了許多（各時代的中心雖各有顯著的差異，至於各時代的兩端乃是互相銜接的，必不能劃分清楚）但中國的學問是向來只有一尊觀念而沒有分科觀念的，用歷史上的趨勢來分似乎比較定了一種劃一的門類而使古今觀點不同的書籍悉受同一的軌範的可以好一點。

民國四年，我病了，休學回家。用時代分目錄的計畫到這時很想把它實現，就先從材料最豐富的清代做起。書目答問的國朝著述諸家姓名略是一個很好的底子，又補加了若干家，依學術的派別分作者在作者的名下列著述，按著述的版本見存佚，並集錄作者的自序及他人的批評，名爲清代著述考（即本冊上編第一篇中所說的清籍考）。弄了幾個月，粗粗地成了二十冊。同時在著述考外列表五種：(1)年表，(2)師友表，(3)籍望表，(4)出處表，(5)著述分類表，用來說明清代學者的自然環境和社會環境，但編成的只有籍望表一種。從這種種的輯錄裏，使我對於清代的學術得有深入的領會。我愛好他們的治學方法的精密，愛好他們的搜尋證據的勤苦，愛好他們的實事求是而不想致用的精神。以前我曾經聽得幾個今文家的說話，以爲清代的經學是「支離瑣屑，鉅釘」的，是「束髮就傅，皓首難窮」的，到這時明白知道，學問必須在繁亂中求得的簡單纔是真實的綱領，若沒有許多繁亂的材料作基本，所定的簡單的綱領便終是靠不住的東西。

今文家要從簡單中尋見學問的真相，徒然成其淺陋而已。

那幾年中讀書，很感受沒有學術史的痛苦，因此在我的野心中又發了一個弘願：要編纂國學志，把著述考列爲志的一種。當時定的計畫，國學志共分七種：(1)仿太平御覽例，分類鈔錄材料，爲學覽；(2)仿經世文編例，分類鈔錄成篇的文字，爲學術文鈔；(3)仿宋元學案例，編錄學者傳狀，節鈔其主要的著述，爲學人傳；(4)仿經義考例，詳列書籍的作者，存佚，序跋，評論，爲著述考；(5)仿羣書治要例，將各書中關於學術的話按書鈔出，爲羣書學錄；(6)仿北溪字義例，將學術名詞詳釋其原義及變遷之義，爲學術名詞解話；(7)集合各史的紀傳、年表，以及各種學者年譜，爲學術年表。這個計畫，在現在看來，依舊是很該有的工作，但已知道這是學術團體中的工作，應當有許多分工做的，不是我一個人可以擔當的責任了。可是那時意氣高張，哪裏有這等耐性去等待不知何年的他人去做？既已見到，便即動手。學覽的長編，每天立一題目，釘成一冊，有得即鈔。學術文鈔也雇人鈔寫了百餘篇。著述考則清代方面較有成稿，目錄書目和僞書疑書目也集得了許多材料。其餘諸種，至今還沒有着手。

那時的筆記中寫有幾段學覽的序意，鈔錄於此，以見我當日治學的態度：

此書擬名學覽。凡名覽者，如呂覽、皇覽、御覽，皆彙集衆言以爲一書，非自成者也。其義則在博

學明辨，故不以家派限。章先生曰：「史之於美惡，若鏡之照形，不因美而顯，因惡而隱。」吾輯此書，

比於學術之史，故是非兼收，爭論並列。老子曰：「善人者不善人之師，不善人者善人之資。」故有

害求是，正可爲求是之資，況是與非有難以遽斷者乎！古來諸學，大都崇經而黜子，崇儒學而黜八家，以至今古文有爭，漢宋學有爭，此亦一是非，彼亦一是非。欲爲調人，終于朋黨。蓋不明統系而爭，則爭之者無有底，解之者無可藉。使其明之，則經者古史耳，儒者九流之一家耳，今古文者立學官異耳，漢宋學者立觀點異耳，各有其心思，各有其面目，不必已學而外無他學也，不必尊則如天帝而黜則如罪囚也。韓愈之原道，蘇軾之荀卿論，一人倡之，千萬人和之，雖絕無根據，反若極有力之學說，不可磨滅之鐵案。聖哲復生，亦不敢昌言駁斥。蓋事理之害，莫甚於習非勝是矣。章先生曰：「古之學者觀世文質而已矣；今之學者必有規槩繩墨，模形惟肖，審諦如帝，用彌天地而不求是則絕之。」予謂雖絕之於心，必存之於書，絕之爲是非也，存之爲所以是非也。故雖韓蘇之謬說，亦在寫錄。

有友人過我，見室頭文廟典禮之書，叱嗟曰：「烏用此！是與人生無關係者，而前代學者斤斤然奉之以爲大寶，不可解甚也！」予謂不然。前代學者之誤，在執舊說爲演繹之資，以新爲不可知，以舊爲不可易，稱述聖賢而徒得其影響，依附前人而不能有所抉擇，所以起人厭惡。苟其不有主奴之見，長立於第三者之地位，則雖在矢溺，亦資妙觀；况典禮之制爲宗法所存，可考見社會心象者乎！予前稱爲學，始觀終化觀者，任物自形而我知之，爲內籀之法；化者，我有所主而以擇物，爲外籀之法。本此以治學，雖委巷小說極鄙濫者亦不能絕去之矣。

舊時士夫之學，動稱經史詞章。此其所謂統系乃經籍之統系，非科學之統系也。惟其不明於

科學之統系，故鄙視比較會合之事，以爲淺人之見，各守其家學之壁壘而不肯察事物之會通。夫學術者與天下共之，不可以一國一家自私。凡以國與家標識其學者，止可謂之學史，不可謂之學。執學史而以爲學，則其心志囚拘於古書，古書不變，學亦不進矣。爲家學者未嘗不曰家學所以求一貫，爲學而不一貫是滋其紛亂也。然一貫者當於事實求之，不當於一家之言求之。今以家學相高，有化而無觀，徒令後生擇學莫知所從，以爲師之所言卽理之所在，至於寧違理而不敢背師。是故學術之不明，經籍之不理，皆家學爲之也。今既有科學之成法矣，則此後之學術應直接取材於事物，豈猶有家學爲之障乎。敢告爲家學者，學所以辨於然否也，既知其非理而仍堅守其家說，則狂妄之流耳。若家說爲當理，則雖捨其家派而仍必爲不可奪之公言，又何必自縛而不肯觀其通也。

是書之輯，意在止無謂之爭，捨主奴之見，屏家學之習，使前人之所謂學皆成爲學史，自今以後不復以學史之問題爲及身之問題，而一歸於科學。此則余之志也。

這幾段文字的意思，我至今還覺得大體不錯。因爲我有了這一種見解，所以我常常自以爲我的觀物是很平恕的。

我在那時，雖是要做這種大而無當的整理國學的工作，但我的中心思想却不在此，我只想研究哲學。我所以有這種要求，發端乃在辛亥革命。那時的社會變動得太劇烈了，使我摸不着一個人生的頭路。革



命的潮流既退，又長日處於袁世凱的暴虐和遺老們的復古的空氣之中，數年前蘊積的快感和熱望到此只贖了悲哀的回憶，我的精神時時刺促不寧，得不到安慰，只想在哲學中求解決。但我是一個熱烈的人，不會向消極方面走而至於信佛求寂滅的，我總想以心理學和社會學為基礎而解決人生問題。加以年歲漸長，見事稍多，感到世界上事物的繁雜離奇，酷想明瞭它們的關係，得到一個簡單的綱領，把所見的東西理出一個頭緒來：這只有研究哲學是可以辦到的。因此，我進大學本科時就選定了哲學系。

我的野心真太高了，要整理國學就想用我一個人的力量去整理清楚，要認識宇宙和人生就想憑了一時的勇氣去尋得最高的原理。現在想來，我真成了「誇大狂」了！但在那時何曾有這種覺悟，只覺得我必須把宇宙和人生一起弄明白，把前人未解決的問題由我的手中一起解決，方纔可以解除我的饑渴。我挾了吸吞河嶽的豪氣而向前奔馳，血管也幾乎迸裂了。曾於筆記中記道：「明知夸父道渴而死，然猶有一杖鄧林之力，非啣鰲鸞鳩所知已。」又云：「學海雖無涯，苟大其體如龍伯，亦一釣貫六鯨耳。」這樣鹵莽地奔馳了許久，我認識了宇宙的神祕了，知道最高的原理原是藏在上帝的櫃子裏，永不會公布給人類瞧的。人之所以爲人，本只要發展他的內心的情感，理智不過是要求達到情感的需求時的一種幫助，並沒有獨立的位置。不幸人類沒有求知的力量而有求知的欲望，要勉強做不能做的事情，於是離了情感而言理智。但是這僅是一種妄想而已，僅是聊以自慰而已，實際上何曾真能探得宇宙的神祕。用盡了人類的理智，固然足以知道許多事物的真相，可是知道的只有很淺近的一點，決不是全宇宙。神學家和哲學家傲然對科

學家說，「你們的眼光，是囿於象內的，哪能及得到我們「與造物者遊」的洞見理極呢！」話雖說得痛快，但試問他們的識解，是從什麼地方來的？不是全由於他們的幻想嗎？幻想的與造物者遊，還不及科學家的憑了實證，以窮年累月之力，知道些微的眞事物。所以我們不做學問則已，如其要做學問，便應當從最小的地方做起。研究的工作，勞績是堆土阜，要高度愈加增先，要使得底層的容積愈擴大。固然堆得無論怎樣高，總不會有捫星摘斗的一天，但是我們要天天去加高一點，卻是做得到的。想到這裏，我的野心又平息了許多。我知道最高的原理，是不必白費氣力去探求的了，只有一粒一粒地播種，一簣一簣地畚土，把自己看作一個農夫或土工，而勤慎將事，纔是我的本分的事業。

我有了這一個覺悟，知道過去的哲學的基礎，是建設於玄想上的，其中雖有許多精美的言論，但實際上只是解頤之語而已，終不成以此爲論定。科學的哲學，現在正在發端，也無從豫測它的結果。我們要有眞實的哲學，只有先從科學做起，大家擇取了一小部分的學問而努力，等到各科平均發展之後，自然會有人出來從事於會通的工作，而建設新的哲學的。所以我們在現在時候，再不當宣傳玄想的哲學，以致阻礙了純正科學的發展。

那時大學中宋代理學的空氣極重。我對於它向來不感興趣，這時略略得了一些心理倫理的常識之後，再去看它，更覺得觸處都是誤謬。例如他們既說性善情惡，又說性未發情已發，那麼，照着他們的話講，善只在未發，等到發出來時就成了惡了，天下哪裏有見諸行事的善呢！又如他們既說喜怒哀樂之情要在已

發後求其中，但是又說動而未形曰幾，幾是適善適惡的分點，已形則有善惡，有善惡就有過不及，不是中，那麼，照着他們的講，所謂中者又只能在未發中去求了，天下又哪裏有得其中的喜怒哀樂之情呢！稱他們的心，求至於聖人的一境，必有性而無情，有未發而無已發，養其幾而不見其形。如此，非不作一事，如白雲觀橋洞中跌坐的老道士，未見其可。但若竟如槁木死灰，他們便又可以用了「虛冥流入仙釋」的話相誣了。

他們要把必不可能之事歸之於聖人，見得聖人的可望而不可即，更用迷離愉悅的字句來搖亂學者的眼光，使得他們捉摸不着可走的道路，只以為高妙的境界必不是庸愚之質所可企及；這真是騙人的伎倆了！我對於這種昏亂的思想，可以不神祕而竟神祕的滑頭話，因課業的必修而憎恨到了極點，一心想打破它。

即在這個時候，蔡子民先生任了北京大學校長，努力破除學校中的陳腐空氣。陳獨秀先生辦的新青

年雜誌以思想革命為主旨，也漸漸地得到國民的注意。又有黃遠庸先生在東方雜誌上發表國人之公毒

一文，指斥中國思想界學術界的病根非常痛切。我的一向隱藏着的傲慢的見解屢屢得到了不期而遇的

同調，使我膽壯了不少。以前我雖敢作批評，但不勝傳統思想的壓迫，心想前人的話或者沒有我所見的簡

單，或者我的觀察也確有誤謬。即如以前考存古學堂時，給試官批了「斥鄭說謬」四字，我雖在讀書時依

舊只見到鄭玄的謬處，但總想以清代學者治學的精密，而對於他還是如此恭敬，或者他自有可以佩服之點，

不過這一點尚不會給我發見罷了。到這時，大家提倡思想革新，我始有打破舊思想的明瞭的意識，知道清

代學者正因束縛於信古尊聞的舊思想之下，所以他們的學問雖比鄭玄好了千百倍，但終究不敢打破他的

偶像，以致爲他的偶像所牽絆而妨礙了自己的求真的工作。於是我更敢作大膽的批評了。

哲學系中講中國哲學史一課的，第一年是陳伯弢先生（漢章）。他是一個極博洽的學者，供給我們無數材料，使得我們的眼光日益開拓，知道研究一種學問應該參考的書是多至不可計的。他從伏羲講起，講了一年，只到得商朝的「洪範」。我雖是早受了孔子改制考的暗示，知道這些材料大都是靠不住的，但到底愛敬他的淵博，不忍有所非議。第二年，改請胡適之先生來教。「他是一個美國新回來的留學生，如何能到北京大學裏來講中國的東西？」許多同學都這樣懷疑，我也未能免俗。他來了，他不管以前的課業，重編講義，開頭一章是「中國哲學結胎的時代」，用詩經作時代的說明，丟開唐虞夏商，徑從周宣王以後講起。這一改把我們一班人充滿着三皇五帝的腦筋驟然作一個重大的打擊，駭得一堂中舌橋而不能下。許多同學都不以爲然，只因班中沒有激烈分子，還沒有鬧風潮。我聽了幾堂，聽出一個道理來了，對同學說：「他雖沒有伯弢先生讀書多，但在裁斷上是足以自立的。」那時傅孟真先生（斯年）正和我同住在一間屋內，他是最敢放言高論的，從他的言論中常常增加我批評的勇氣，我對他說：「胡先生講得的確不差，他有眼光，有膽量，有斷制，確是一個有能力的歷史家。他的議論處處合於我的理性，都是我想說而不知道怎樣說纔好的。你雖不是哲學系，何妨去聽一聽呢？」他去旁聽了，也是滿意。從此以後，我們對於適之先生非常信服；我的上古史靠不住的觀念在讀了改制考之後又經過這樣地一溫。但如何可以推翻靠不住的上古史，這個問題在當時絕沒有想到。

很不幸的，就是這一年（民國六年）先妻吳夫人得了肺病；我的必緒不好，也成了極度的神經衰弱，徹夜不眠。明年，我休學回家，不久她就死了。以前我對於學問何等的猛進，但到了這時候，既困於疾病，復傷於悲哀，讀書和尋思的工作一時完全停止，坐候着一天一天的晝夜的推移，就是不願意頹廢也只得頹廢了。恰巧那時北京大學中搜集歌謠，由劉半農先生（復）主持其事，每天在北大日刊上發表一二首。日刊天天寄來，我看看很感興趣，心想這種東西是我幼時很多聽得的，但哪裏想得到可以形諸筆墨呢。因想，我現在既不能讀書，何妨弄弄這些玩意兒，聊以遣日。想得高興，就從家中的小孩的口中搜集起，漸漸推到別人。很奇怪，搜集的結果使我知道歌謠也和小說戲劇中的故事一樣會得隨時隨地變化。同是一首歌，兩個人唱着便有不同。就是一個人唱的歌也許有把一首分成大同小異的兩首的。有的歌因為形式的改變以至連意義也隨着改變了。試舉一例：

(一)

忽然想起楊眉頭，自歎青春枉少年。

「想前世拆散雙飛鳥，斷頭香點在佛門前。」

今世夫妻成何比，細絲白髮垂綿綿。

怨爹娘得了花銀子，可恨大娘兒似虎。

日間弗有真心話；夜間寂寞到五更天。

推開紗窗只看得淒涼月；擰轉頭來只看得一盞孤燈陪我眠。

今日大娘到了娘家去，結髮偷情此刻間。」

急忙移步進房門，只見老相公蓋了紅綾被，花花被褥香微微。

還叫三聲「老相公！你心中記着奴情意？」

抬起頭來點三點，「吾終記着你情意。」

拔金釵，掠鬢邊，三寸弓鞋脫牀邊。

「吾是紫藤花盤纏你枯樹上，秋海棠斜插在你老人頭。

花開花落年年有，陳老之人嚙不吾再少年。」

(二)

佳人姐妮鎖眉尖，自歎青春枉少年。

「想起前生修不得，斷頭香點在佛門前，

故此姻緣來作配，派奴奴正身作偏配。

上不怨天來下不怨地，只怨爹娘貪了錢。

可恨大娘多利害，不許冤家一刻見。

「□□□□□□□□，夢裏偷情此刻間。」

抬轉身，到牀檐；只聽丈夫昏昏能，背脊呼呼向裏眠。

三寸金蓮登拉踏板上顛。

抬轉身，到窗前；手托香腮眼看天。

抬頭只見清涼月；夜來只怕靜房間。

好比那木犀花種在冷坑邊，好比那紫藤花盤纏在枯樹中；

獅子拋球無着落，□□□□□□□□。

這二首都是小老婆怨命的歌，都是從一個地方採集來的；又都以繡眉起，而自歎青春，而推想前生，而埋怨爹娘，而咒詛大娘，而伺得偷情的機會，末尾也都以紫藤花盤纏枯樹作比喻；可見是從一首歌詞分化的。但中間主要的一段便不同了：上首是老相公承受了她的情意而她登牀；下首是丈夫酣睡未醒而她孤身獨立，看月自悲。究竟這首歌的原詞是得戀呢，還是失戀呢，我們哪裏能知道。我們只能從許多類似的字句裏知道這兩歌是一歌的分化，我們只能從兩歌的不同的境界裏知道這是分化的改變意義。

我爲要搜集歌謠，並明瞭它的意義，自然地把範圍擴張得很大：方言，諺語，謎語，唱本，風俗，宗教各種材料都着手搜集起來。我對於民衆的東西，除了戲劇之外，向來沒有注意過，總以爲是極簡單的；到了這時，竟愈弄愈覺得裡面有複雜的情狀，非經過長期的研究不易知道得清楚了。這種的搜集和研究，差不多全是閒

創的事業，無論哪條路都是新路，使我在寂寞獨征之中更激起拓地萬里的雄心。

那數年中，適之先生發表的論文很多，在這些論文中他時常給我以研究歷史的方法，我都能深摯地瞭解而承受；並使我發生一種自覺心，知道最合我的性情的學問乃是史學。九年秋間，亞東圖書館新式標點本水滸出版，上面有適之先生的長序，我真想不到一部小說中的著作和版本的問題會得這樣的複雜，它本的故事的來歷和演變又有這許多的層次的。若不經他的考證，這件故事的變遷狀況只在若有若無之間，我們便將因它的糶糊而猜想其簡單，哪能知道得如此清楚。自從有了這個暗示，我更回想起以前做戲迷時所受的教訓，覺得用了這樣的方法可以討究的故事真不知道有多少。例如「蝴蝶夢」它的來歷是莊子上的「莊子妻死，鼓盆而歌」這原是他的曠達，何以後來竟變成了莊子詐死，化了楚王孫去引誘他的妻子的心，以至田氏演出劈棺的惡劇來呢？又如「桑園會」列女傳上原說秋胡宦初歸，路上不認識他的妻，獻金求合，其妻羞其行，投水而死，何以到了戲劇中就變成了秋胡明知採桑婦是自己的妻，卻有意要試她的心而加以調戲，後來他屈膝求恕，她就一笑而團圓呢？這些故事的轉變，都有它的層次，絕不是一朝一夕之故。若能像適之先生致水滸故事一般，把這些層次尋究了出來，更加以有條不紊的貫穿，看它們是怎樣地變化的，豈不是一件最有趣味的工作。同時又想起本年春間適之先生在建設上發表的辨論井田的文字，方法正和水滸的考證一樣，可見研究古史也儘可以應用研究故事的方法。因此，又使我想起以前看戲時所受的教訓。薛平貴的歷盡了窮困和陷害的艱難，從乞丐而將官，而外國驃馬，以至做到皇帝，不是和



舜的歷盡了頑父闇母傲弟的艱難，從匹夫而登庸，而尚帝女，以至受了禪讓而做皇帝一樣嗎？匡人圍孔子，子路奮戰將與戰，孔子止之曰，「歌子和汝」，子路彈琴而歌，孔子和之曲三終，匡人解甲而罷，這不是諸葛亮「空城計」的先型嗎？這些事情，我們用了史實的眼光去看，實是無一處不謬，但若用了故事的眼光看時，便無一處不合了。又如戲中人的好壞是最容易知道的，因為只要看他們的臉子和鼻子就行，然實際上要把自己的親戚朋友分出好壞來便極困難，因為一個人決不會全好或全壞；只有從古書中分別好人壞人卻和看戲一樣容易，因為它是處處從好壞上着眼描寫的。它把世界上的人物統分成幾種格式，因此只看見人的格式而看不見人的個性。它雖沒有關生淨丑的臉相，但自有生淨丑的類別。戲園中楹聯上寫的「堯舜生，湯武淨，五霸七雄丑末耳」確是得到了古人言談中的方式。我們只要用了角色的眼光去看古史中的人物，便可以明白堯舜們和桀紂們所以成了兩極端的品性，做出兩極端的行為的緣故，也就可以領略他們所受的頌譽和詆毀的積聚的層次。只因我觸了這一個機，所以驟然得到一種新的眼光，對於古史有了特殊的瞭解。但是那時正在畢業之後，初到母校圖書館服務，很想整理書目，對於此事只是一個空浮的想像而已。

就在這時候，適之先生以積勞得病，病中翻覽舊籍，屢次寫信給我，討論書中的問題。十一月中，他來信詢問姚際恆的著述。姚際恆這人，我在十年前讀古今僞書攷時就知道，那時並因他辨孝經為僞書說得極

痛快而立了一冊讀孝經日鈔，去搜尋它的偽證。後來草清代著述攷時，找不到他的傳狀，他的著述除了一冊很簡單的偽書攷之外也見不到別的，所以不會列入。這時適之先生詢問及他，我就在圖書館中翻檢了幾部書，前後寫了兩封回信。他看了很高興，囑我標點偽書攷。這一來是順從我的興趣，二來也是知道我的生計不寬裕，希望我標點書籍出版，得到一點酬報。偽書疑書目本是我已經着手的工作，這件事我當然願意。標點的事是很容易的，薄薄的一本書費了一二天工夫已可完工。但我覺得這樣做去未免太草率了，總該替它加上注解纔是。這書篇幅既少，加上注解也算不得困難，大約有了二十天工夫也可藏事了。不料一經着手，便發生了許多問題：有的是查不到，有的雖是查到了，然而根本上還有根，不容易追出一個究竟來。到了這時候，一本薄極的書就索引到無數書上，不但我自己的書不夠用，連北京大學圖書館的書也不夠用了，我就天天上京師圖書館去。做了一二個月，注解依然沒有做成，但古今來造偽和辨偽的人物事蹟倒弄得很清楚了，知道在現代以前，學術界上已經斷斷續續地起了多少次攻擊偽書的運動，只因從前人的信古的觀念太強，不是置之不理，便是用了強力去壓服它，因此若無其事而已。現在我們既知道辨偽的必要，正可接收了他們的遺產，就他們的脚步所終止的地方再走下去。因為這樣，我便想把前人的辨偽的成績算一個總賬。我不願意單單注釋偽書攷了，我發起編輯辨偽叢刊。

從偽書引渡到偽史，原很順利。有許多偽史是用偽書作基礎的，如帝王世紀，通鑑外紀，路史，釋史所錄，有許多偽書是用偽史作基礎的，如偽古文尚書，古三墳書，今本竹書紀年等。中國的歷史，普通都知道有五

千年（依了緯書所說已有二百二十七萬六千年了），但把偽史和依據了偽書而成立的偽史除去，實在只有二千餘年，只算得打了一個「對折」！想到這裏，不由得不激起了我的推翻偽史的壯志。起先僅想推翻偽書中的偽史，到這時連真書中的偽史也要推翻了。自從讀了孔子改制考的第一篇之後，經過了五六年的醞釀，到這時始有推翻古史的明瞭的意識和清楚的計畫。計畫如何？是分了三項事情着手做去。第一，要一件一件地去考偽史中的事實是從哪裏起來的，又是怎樣地變遷的。第二，要一件一件地去考偽史中的事實，這人怎樣說，那人又怎樣說，把他們的語條列出來，比較看看，同審官司一樣，使得他們的謊話無可遁遁。第三，造偽的人雖彼此說得不同，但終有他們共同遵守的方式，正如戲中的故事雖各各不同，但戲的規律都是一致的，我們也可以尋出他們的造偽的義例來。我爲要做這三項工作，所以立了三冊筆記簿，標題爲史源，偽史對勘，偽史例，總題爲偽史攷，下手搜集材料。

我的推翻古史的動機固是受了孔子改制考的明白指出上古茫昧無稽的啓發，到這時而更傾心于長素先生的卓識，但我對於今文家的態度總不能佩服。我覺得他們拿辨偽做手段，把改制做目的，是爲運用政策而非研究學問。他們的政策，是：第一步先推翻了上古，然後第二步說孔子託古作六經以改制，更進而爲第三步把自己的改制引援孔子爲先例。因爲他們的目的只在運用政策作自己的方便，所以雖是極鄙陋的讖緯也要假借了做自己的武器而不肯丟去。因爲他們把政策與學問混而爲一，所以在學問上也就不肯輕易地屈抑自己的理性於怪妄之說的下面。例如夏穗卿先生（曾佑）在中國歷史教科書的正文中



兩個表實在是平平無奇，但比較看時，便立刻顯出衝突的劇烈和漸次增高的可驚了。這使我明白，以前人看古史是平面的，無論在什麼時候發生的故事，他們總一例的看待，所以會得愈積愈多；現在我們看古史是垂線的，起初一條線，後來分成幾條，更後又分成若干條，高低錯落，累累如貫珠垂旒，只要細心看去就分得出清楚的層次。因為我見到了這一層，所以我對於古史的來源有了較清楚的認識。

那時又起了一個問題：上古史既茫昧無徵，這些相傳的四千或五千的年數是從什麼地方出來的呢？光復時，不是大街小巷中都張貼着「黃帝紀元四千六百零九年」的告示嗎，這個歷歷可數的年歲是依據的什麼書？我很想考出它的來歷，可惜這方面的工作至今沒有做完，不能把結果發表。就鈔出來的看，例如夏代的年數，最長的是路史，凡四百九十年；最短的是今本竹書紀年，只有三百六十五年多（內有未詳的數年）；最普通的是古今紀要，為四百三十九年。其餘四百七十一年，四百四十一年，四百三十二年的都有。各個編纂古史的人的閉着眼睛的杜造，到此完全證實。

崔述的東壁遺書整理古代史實，刊落百家謬妄，這是我以前讀先正事略時知道的，但這部書卻沒有見過。十年一月中，適之先生買到了，送給我。我讀了大痛快。尤其使我驚詫的，是他在提要中引的「打碎沙鍋紋到底」一句諺語。「你又要「打碎烏盆問到底」了！」這是我的祖母常常用來禁止我發言的一句話；想不到這種「過細而問多」的毛病，我竟與崔先生同樣地犯着。我弄了幾時辨偽的工作，很有許多是自以為創獲的，但他的書裏已經辨證得明明白白了，我真想不到有這樣一部規模弘大而議論精銳的

辨偽的大著作已先我而存在！我高興極了，立志把它標點印行。可是我們對於崔述，見了他的偉大，同時也見到他的缺陷。他信仰經書和孔孟的氣味都嫌太重，糅雜了許多先入爲主的成見。這也難怪他，他生長在理學的家庭裏，他的著書的目的在於驅除妨礙聖道的東西，辨偽也只是他的手段。但他現在要比他進一步，推翻他的目的，作徹底的整理，是不很難的；所難的只在許多制度名物及細碎的事蹟的研究上。在這上面，他已經給我們許多精詳的考證了，我們對於他應該是怎樣地感謝呢！

即在十年初春，我的祖母驟然病了偏中，飲食扶掖一切需人。我是她的最愛的孫兒，使我不忍遠離，但北京的學問環境也使我割捨不得；這一年中南北道途往返了六七回，每回都攜帶了許多書，生活不安定極了。但除了繼續點讀辨偽的書籍之外，也做了兩件專門的工作：其一，是討論紅樓夢的本子問題和搜集曹雪芹的家庭事實；其二，是輯錄詩辨妄、連帶研究詩經和搜集鄭樵的事實。紅樓夢問題是適之先生引起的。十年三月中，北京國立學校爲了索薪罷課，他即在此時草成紅樓夢考證，我最先得讀。紅樓夢這部書雖是近代的作品，只因讀者不問曹家的事實，兼以書中描寫得太侈麗了，常有過分的揣測，疑難這書真是敘述帝王家的秘聞似的。但也因各說各的，考索出來的本事終至互相牴牾。適之先生第一個從曹家的事實上斷定這書是作者的自述，使人把祕奇的觀念變成了平凡；又從版本上考定這書是未完之作而經後人補綴的，使人把向來看作一貫的東西忽地打成了兩橛。我讀完之後，又深切地領受研究歷史的方法。他感

到搜集的史實的不足，囑我補充一點。那時正在無期的罷課之中，我便天天上京師圖書館，從各種志書及清初人詩文集裏尋覓曹家的故實。果然，從我的設計之下檢得了許多材料。把這許多材料聯貫起來，曹家的情形更清楚了。我的同學俞平伯先生正在京閒着，他也感染了這個風氣，精心研讀紅樓夢。我歸家後，他們不斷的來信討論，我也相與應和，或者彼此駁辨。這件事弄了半年多，成就了適之先生的紅樓夢考證，改定稿和平伯的紅樓夢辨。我從他們和我往來的信札裏，深感到研究學問的樂趣。我從曹家的故實和紅樓夢的本子裏，又深感到史實與傳說的變遷情狀的複雜。詩辨妄本是豫備放在辨偽叢刊裏的，最早從周學非詩辨妄裏見到他所引的碎語，就驚訝鄭樵立論的勇敢；後來又從圖書集成內搜到一卷。但兩種書中的話衝突的很多，集成中的幾篇有許多議論竟成了「詩謬妄」，使我很疑惑。後來纔知道集成中標為詩辨妄的原即六經與論裏的詩經一部分，與論這書就是靠不住的。再用各書中記述的鄭樵事實與宋史鄭樵傳合看，宋史中的話便幾乎沒有一句可信。這種向不會發生問題的事情，經過一番審查之後，竟隨處發生了問題（紅樓夢的本子和隨園詩話所記曹雪芹事也是如此）這不得不使我駭詫了。想我幼年時，看着書中的話，雖也常常引起懷疑，但總以為這是經過前代學者論定的，當不致有大錯，常說考證之業到清儒而極，他們已經考證清楚了，我們正可坐享其成，從此前進探求事理之極則，不必再走他們的老路了。後來懷疑了古書古史，也只以為惟有古書古史是充滿着靠不住的成分的。哪知這年做了幾個小題目的研究，竟發見近代的史籍，近人的傳記也莫不是和古書古史一樣的糊塗；再看清代人的考證時，纔知道他們

只是做了一個考證的開頭！從此以後，我對於無論哪種高文典冊，一例地看它們的基礎建築在沙灘上，裏面的漏洞和朽柱不知道有多少，只要我們何時去研究它就可以在何時發生問題，把它攻倒。學海無涯，到這時更望洋興歎了！

因為輯集詩辨妄，所以翻讀宋以後人的經解很多，對於漢儒的壞處也見到了不少。接着又點讀漢儒的詩說和詩經的本文。到了這個時候再讀漢儒的詩說，自然觸處感到他們的誤謬，我更敢作大膽的批抹了。到了這個時候再讀詩經的本文，我也敢用了數年來在歌謠中得到的見解作比較的研究了。我真大膽，我要把漢學和宋學一起推翻，赤裸裸地看出它的真相來。這半年中所得的新見解甚多，今試舉分化的兩例，作為上面徵引的小老婆怨命之歌的印證。邶風中的谷風，是向來說為「夫婦失道」的；小雅中的谷風，是向來說為「朋友道絕」的。其實，這兩首在起興上都是說「習習谷風」，在寫情上都是說在窮苦的時候如何相依（小雅「將恐將懼，惟予與女」；邶風「昔育恐育鞠，及爾顛覆」）安樂的時候如何見棄（小雅「將安將樂，女轉棄予」；邶風「既生既育，比予于毒」）末了又都以人我的命運終于類同作慨歎的自慰（小雅「無草不死，無木不萎」；邶風「我躬不閱，遄恤我後」）遣詞命意十分相同，當亦由于一首的分化。邶風的谷風既為棄婦之詞，小雅的一篇就不會寫的是朋友（小雅詩中有「寘予于懷」之語，更不是朋友的行徑）。至於所以一在邶風，一在小雅之故，乃是由於聲調的不同而分列，正如玉堂春的歌曲，京腔中既有秦腔中也有，大鼓書中也有。詩經既是集合各種樂調的歌詞而成，它有這種現象絕不足奇。又



如小雅的白駒和周頌的有客，都是說客人騎了一匹白馬來（小雅「皎皎白駒，食我場苗。」周頌「有客有客，亦白其馬。」）主人替他繫上，留他住下（小雅「繫之維之，以永今朝。」所謂伊人，於焉道遙。」周頌「有客宿宿，有客信信，言授之繫，以繫其馬。」）他不肯住，逃走了（小雅「勉爾遁思。」毋金玉爾音，而有遐心。」周頌「薄言追之。」）主人去追他，喚他道：「您回來，我們有給您的好處呢！」（小雅「皎皎白駒，貴然來思。」爾公爾侯，逸豫無期。」周頌「薄言追之，左右綏之，既有淫威，降福孔夷。」）這明明都是留客的詩，或宴客而表示好意的詩。小雅說「爾公爾侯。」周頌說「既有淫威。」當是周天子款待諸侯的詩。此等詩或是由于一首的分化，或是由于習用留客的照例話，都未可知。其所以一在小雅，一在周頌，亦因聲調不同之故。但說詩的人總給詩篇的地位縛死了：他們認定小雅の後半部爲刺詩，所以說白駒是刺宣王的不能用賢；他們認定周頌爲宗廟中所用的詩，而宗廟中的客人只有勝國的諸侯，所以說有客是微子來見祖廟。這真是閉着眼睛的胡說！但這些東西若沒有歌謠和樂曲作比較時，便很不易看出它們的實際來，很容易給善作曲解的儒者瞞過了。

玄同先生，我雖在新青年上久讀他的文字，又同處在一校，可是沒有認識；自與適之先生計畫辨偽叢刊之後，始因他的表示贊同而相見面。在九年冬間，我初作辨偽工作的時候，原是專注目于偽史和偽書上；玄同先生卻屢屢說起經書的本身和注解中有許多應辨的地方，使我感到經部方面也有可以擴充的境界。但我雖讀過幾部經書，也略略知道些經學的歷史，並且痛恨經師的曲解已歷多年，只因從來沒有把經書專

心研究過一種，所以對於他所說的話終有些隔膜。到這時，在詩經上用力了半年多，灼然知道從前人所作的經解真是昏亂割裂到了萬分，在現在時候決不能再讓這班經學上的偶像占據着地位和威權，因此，我立志要澄清謬妄的經說。數年來，對於詩經的注解方面作了幾篇批評，對於詩經的真相方面也提出了幾個原則。現在都編集在本書第二冊裏。

我本來專在母校圖書館任編目之職，十年春間，校中設立研究所國學門，幼漁兼士二先生招我兼任助教，秋間又兼任大學豫科國文講師。在學間興趣極濃厚的時候，我怎能再為他人分去時間。勉強上了幾堂，改了幾本卷子，頭便像刀劈一樣的痛。我耐不住了，只得辭職。惟有研究所卻是很有興味的：四壁排滿了書架，看書比圖書館還要方便些；校中舊存的古物和新集的歌謠也都彙集到一處來了。我這也弄弄，那也翻翻，不覺夜色已深，在黑暗的巨廈中往往扶牆摸壁而出。人家說我辦公認真，哪知我只是為了自己！在這翻弄之中，最得到益處的是羅叔蘊先生（振玉）和王靜安先生（國維）的著述。叔蘊先生在日本編印的國語，靜安先生在廣會學堂發表的篇章，爲了價錢的昂貴，傳布的寡少，我都沒有見過。到這時，研究所中備齊了他們的著述的全分，我始見到商代的甲骨文和他們的考釋，我始見到這二十年中新發見的北部明器，敦、罍、彝、爵、新編木簡的圖象，我始知道他們對於古史已在實物上作過種種的研究。我的眼界從此又得一廣，更明白自己知識的淺陋。我知道要建設真實的古史，只有從實物上着手的一條路是大路，我的現在的研究所僅僅在破壞偽古史的系統上面致力罷了。我很願意向這一方面做些工作，使得破壞之後

得有新建設，同時也可以用了建設的材料做破壞的工具。我讀了他們的書，固然不滿意於他們的不能大膽辨偽，以致真史中雜有偽史（例如靜安先生殷周制度論據了帝繫的話而說「堯舜之禪天下以舜禹之功，然舜禹皆顛頊後，本可以有天下；湯武之代夏商固以其功與德，然湯武皆帝學後，亦本可以有天下。」全本于秦漢間的偽史）但我原諒他們比我們長了二三十年，受這一點傳統學說的包圍是不應苛責的；至于他們的求真的精神，客觀的態度，豐富的材料，博洽的論辨，這是以前的史學家所夢想不到的，他們正爲我們開出一條研究的大路，我們只應對於他們表示尊敬和感謝。只恨我的學問的根柢打得太差了，考古學的素養也太缺乏了，我怎能把他們的研究的結果都親切地承受了呢！從此以後，我的心頭永遠頓着一筆債，覺得在考古學方面必須好好讀幾部書。但境遇的困厄，使得我只有摩挲了這些圖籍而惆悵而已！

我的祖母的病態漸漸地沉重，我再不能留在北京了，便於十一年春間乞假歸家，作久居之計。生計方面，由適之先生的介紹，爲商務印書館編纂中學本國史教科書，豫支些酬金。我的根性是不能爲他人作事的，所以就是編纂教科書也要使得它成爲一家著述。我想了許多法子，要把這部教科書做成一部活的歷史，使得讀書的人確能認識全部歷史的整個的活動，得到真實的歷史觀念和研究興味。上古史方面怎樣辦呢？三皇五帝的系統，當然是推翻的了。考古學上的中國上古史，現在剛纔動頭，遠不能得到一個簡單的結論。思索了好久，以爲只有把詩書和論語中的上古史傳說整理出來，草成一篇最早的上古史的傳說

爲宜。我便把這三部書中的古史觀念比較着，忽然發見了一個大疑竇——堯舜禹的地位的問題！堯與皋陶謨我是向來不信的，但我總以爲是春秋時的東西；哪知和論語中的古史觀念一比較之下，竟覺得還在論語之後。我就將這三部書中說到禹的語句鈔錄出來，尋繹古代對於禹的觀念，知道可以分作四層：最早的是商頌長發的「禹敷下土方……帝立子生商」把他看作一個開天闢地的神；其次是魯頌閟宮的「后稷……奄有下土，繼禹之緒」把他看作一個最早的人王；其次是論語上的「禹稷躬稼」和「禹……盡力乎溝瀆」把他看作一個耕稼的人王；最後乃爲堯典的「禹拜稽首，讓于稷契」把後生的人和繼緒的人都改成了他的同寅。堯舜的事蹟也是照了這個次序：詩經和尙書（除首數篇）中全沒有說到堯舜，似乎不會知道有他們似的；論語中有他們了，但還沒有清楚的事實；到堯典中他們的德行政事纔燦然大備了。因爲得到了這一個指示，所以在我的意想中覺得禹是西周時就有的，堯舜是到春秋末年纔起來的。越起得後，越是排在前面。等到有了伏羲神農之後，堯舜又成了晚輩，更不必說禹了。我就建立了一個假設：古史是層累地造成的，發生的次序和排列的系統恰是一個反背。

我立了這個假設而尙未作文的時候，我的祖母去世了。心中既極悲痛，辦理喪事又甚煩忙，逼發了失眠的舊病，把半年的光陰白白地丟掉。編輯教科書的限期已迫，成稿却沒有多少，不得已去函辭職。「承館中史地部主任朱經農先生的盛情，邀我到館任職，許由同事人幫助編纂。年底到滬後，和舊友王伯祥先生（鐘麟）同居，他也是喜歡歷史的，談論間常常說到古史，頗有商榷之樂。館課每日六小時，在滬雜務亦少，

又獲得些餘閒。我便溫了幾遍尚書，把裏面關於古史的話摘出比較，由此知道西周人的古史觀念實在只是神道觀念，這種神道觀念和後出的堯典等篇的人治觀念是迥不相同的。又知道那時所說的「帝」都指上帝，呂刑中的「皇帝」即是「上帝」的互文；堯典等篇以「帝」為活人的階位之稱，是一個最顯明的漏洞。又如「苗」，尚書中說到他們的共有七處，可以分作三個時期。第一個時期是呂刑，它說蚩尤作亂之後，這個壞品性傳染給平民，弄得苗民成了殘忍的民族，動不動就要殺人，被殺的人到上帝前控告，上帝哀憐他們的冤枉，就降下他的威靈，把苗民絕滅了。在這一時期之中，苗的結果是何等的不幸。第二時期是堯典的「竄三苗于三危」和「分北三苗」，皋陶謨的「何遷乎有苗」和「苗頑弗即工」，禹貢的「三危既宅，三苗不敘」，說舜時三苗頑強不服，舜把他們搬到三危，分開住着，他們也就很安定了。在這時期中，他們雖失掉了居住的自由，還無妨于生活，這個刑罰就輕鬆多多。第三時期是偽古文的大禹謨，說有苗昏迷不恭，以致民怨天怒，舜令禹往征，打了一個月還不服，益勸禹修德感之，禹聽了他就班師回去，舜于是大布德教，兩階上舞着干羽，過了七十天，有苗就自來降服了。在這個時期中，舜和苗兩方面都是極美滿的，沒有一些兒火辣氣了。這種變遷，很可以看出古人的政治觀念：在做呂刑的時候，他們決想不到有這樣精微的德化；在做大禹謨的時候，他們也忘卻了那個威靈顯赫的上帝了。這種政治觀念的變遷，就是政治現象從神權移到人治的進步。拿了這個變遷的例來看古史的結構的層次，便可以得到一個親切的理解。我們何以感到一班聖君賢相竟會好到這般地步？只為現在承認的古史，在它凝結的時候恰是德化觀念最有力

的常見。我們若把這疑結的一層打破時，下面的樣子就決不是如此的了。

十二年二月中，玄同先生給我一封長信，論經部的辨僞。我和他已經一年不相通問了，忽然接讀這一封痛快淋漓的長信，很使我精神上得着一種興奮。我就抽出一個星期日的整天工夫，寫了一通覆書，除講《詩經》的工作之外，又把一年來所積的古史見解寫出了一個大概。想不到這一個概要就成了後來種種討論的骨幹。四月中，適之先生到上海來，他編輯的讀書雜誌需要稿件，囑我趕作一文。我想我答玄同先生的信已經寄了兩個月，還沒有得到回音，不知道他對於我的意見究竟作何批評，很想借此逼上一逼，就把討論古史的一段文字鈔出寄去。這文在雜誌第九期中發表之後，果然第十期上就有他的很長的回答；他贊同我的對於古史的意見，更把六經的真相和孔子與六經的關係說了許多從來未有的實話。

十二年春夏間是我的身體最壞的時候。因為我久居北方，受不住上海的潮溼的空氣，生了一身溼疹，痛癢交作，瘰癧沾濡。兼以服務的地方即在工廠裏面，鄰近也都是工廠，這充滿着煙煤的空氣使得我精神疲倦，食量減少，又患咳嗽，幾乎成了肺病。假使我沒有學問上的安慰，我真要頹廢了。於是我請了長假，回家養了四個多月的病。在這四個多月之中，我對於我的生活真是見情到了萬分。庭中的綠草，園中的小樹，花壇上的雜花，都成了有情的伴侶。妻女們的相親相依，使我觸處感到家庭的溫存的樂趣。向來厭惡為閉塞的蘇州，這時也變作了清靜安逸的福地了。我在家讀書，輕易不出門，別人知道我有病，也不來勉強我作什麼事。我安閒地讀了好些書，寫了好些筆記。本來我對於學問雖是深嗜篤好，但因所好太多，看書

太紛亂，精神容易勞逸斜出，所以筆記上什麼東西都有得記錄。到了這時候，我的筆記幾乎成了「古史清一色」了。這個問題，自從玄同先生信中把數年來的龐雜的見解彙聚了一下，成立了一個系統，我就再從這個系統上生出若干題目，依了這些題目着手搜集材料。向時所要求而未得實現的「由博返約」「執簡御繁」的境界到這時竟實現了，有了一種新的眼光再去看書時就滿目是新材料了；我真是想不盡的喜樂，把身上的疾苦一起丟向九霄雲外去了！

自從讀書雜誌上發表了我和玄同先生兩篇文章之後，劉楚賢胡適人二先生就來書痛駁。我很高興地收受，我覺得這是給與我修正自己思想和增進自己學問的一個好機會，只當作好意的商榷而不當以盛氣相勝的。因為在家養病，所以容我徐徐作答。可惜文字未完，四個月的人生計負擔已壓迫我回復館職了，一篇答覆的長文只作成了一半。

我是一個生性倔強的人，只能做自己願意做的事情而不能聽從任何人的指揮的。商務印書館中固然待我並不苛刻，但我總覺得一天的主要的時間為館務犧牲掉了未免可惜。我不是教育家，不應該編教科書，館中未嘗許我作專門的研究，又如何教我作無本的著述精神！既有這般苦痛，所以在這年的冬間又辭了出來，回復北京大學研究所的職務。在研究所中，雖是還不能讓我稱心適意地把所有的時間給我自己支配，但比較了他種職務，我可以自己支配的時間實在是多一點了。過去的二年裏頭，我的惟一的大工作是標點東坡遺書。因為它牽涉的古書太多，古書的解話有許多地方是極難捉摸的，所以費去了我的很

多的時間。

我自民國六年先妻得疾，中經先妻的喪，自身的續髮，祖母的病，祖母的歿，自身的職業的變更，居住地的遷移，到十三年接眷到京，這七年中的生活完全脫去了軌道；精神的安定既不可求，影響到身體上就起了種種病症。他種病症雖痛苦，尚是一時的，只有失眠症無法治愈，深夜的煎熬竟成了家常便飯！因此面目羸瘠，二十餘歲時見者即疑爲四十歲人。我一意的奮鬥，一意的忍耐，到這時剛纔勉強回復到軌道上。我所以一定要到北京的緣故，只因北京的學問空氣較爲濃厚，舊書和古物萃於此，要研究中國歷史上的問題這確是最適宜的居住地；並且各方面的專家惟在北京還能找到，要質疑請益也是方便。我自己有書二萬冊，以前分散在京蘇兩處；後來到了上海，又分做三處。無論住什麼地方，爲了一個問題要去參考時，往往是覓一個空。自己有書而不能用，這是何等的煩悶！加以數年中每上行程，書籍總占了行李的大部分，不知道整理了多少次，費去了多少精神，花去了多少運費。這把我磨折得苦極了！自從十二年冬間到京，下了決心，一起搬走。又以寓舍未定，遷移了幾回；每搬動一回便作上十數天的整理，弄得口苦舌乾，筋骨疼痛。我真勞倦了，急要得到一個安心立命的境界，從事于按日程功的專門的工作。妻女既北來，寓中事有人主持，不再紛心雜務，精神上亦得有安慰，這兩年中，失眠漸漸地成爲例外，夜中也稍稍可以工作了。只是熟人口衆，人事日繁，大家以爲我是能做些文章的，紛紛以作文見囑。固然有許多是隨我自己選擇題目的，儘不妨把胸中積着的問題借來作些研究，但現燒熱賣的東西終究掙不得較高的價值，而且此去彼來，勒迫限期，



連很小的問題也不能從容預備，更哪裏說得到大問題的討論。因為這樣，所以前年養病時遺下的半篇文債至今還沒有動手清償。這種牽掣的生活，我想到時就怨恨。

二年以來，我對於古史研究的進行可以分了三方面作敘述。

其一，是考古學方面。十二年秋間，我到北京來，地質調查所的陳列室已經開放；我進去參觀，始見石器時代的遺物，使我知道古代的玉器和銅器原是由石器時代的東西演化而成的。圭和璋就是石刀的變相，璧和琬就是石環的變相，銅鼎和銅鬲也就是陶鼎和陶鬲的變相。那時河南仰韶村新石器時代的遺物發見不久，燦然陳列，更使我對於周代以前的中國文化作了許多冥想。

就在這年八月，河南新鄭縣發見大批古物，江蘇教育廳委託我和陳萬里先生前往調查。我們在開封見到出土古物的全分。器物的豐富，雕鏤的精工，使我看十分驚訝，心想掘到一個古墓就有這許多，若能再發見若干從器物的銘文裏漏出古代的事蹟，從器物的圖畫裏漏出古人的想像，在古史的研究上真不知道可以獲得多少的裨益。我們又順道游洛陽，到魏故城（通稱金墉城）中，隨使用腳踢着，就可以拾得古代的青瓦。心想自周代建了東都以後，累代宅京于此，如果能作大規模的發掘，當可分出清楚的層次，發見整批的古物。去年，萬里游敦煌歸來，說起陝西甘肅一帶有許多整個埋在地下的古城，正待我們去發掘，使我更為神往。

近數年來，國立學校經費愈窘，研究所中考古學會在十分困難裏勉強進行，時有創獲，孟津出土的車飾數百種尤爲鉅觀。我雖沒有餘力加入研究，但嚮往之情是極熱烈的，倘使在五六年前見了，我一定要沈溺在裏邊了。現在既深感研究學問的困難，又甚悲人生壽命的短促，知道自己在研究古史上原有專門的一小部分工作——辨僞史——可做，不該把範圍屢屢放寬，以致一無所成。至于許多實物，自當有人作全力的研究，我只希望從他們的研究的結果裏得到些常識而已。在研究古代實物的人，我也希望他們肯涉獵到辨僞方面。例如章演華先生（鴻釗）所著的石雅，不愧爲近年的一部大著作，但裏邊對於僞書僞史不加別擇，實是一個大缺點。他據了拾遺記的「神農采峻鏤之銅以爲器」，史記的「黃帝採首山銅鑄鼎」，說中國在神農黃帝時已入銅器時代；又據了禹貢的「厥貢璆鐵銀鏤」，山海經的「禹曰：出鐵之山三千六百九十」，說三代之初已知用鐵。這種見解，很能妨礙真實的領受。若能知道神農黃帝不過是想像中的人物，禹貢和山海經都是戰國時的著作，那麼，在實證上就可以剔出許多僞妄的證據，不使它迷亂了真實的史實的地位了。

其二，是辨證僞古史方面。這二年中，除了承受崔述的辨證以外，這方面的工作做得很少。就發表的說，曾經考了商王紂和宋王偃的故事，略見積毀之下的惡人模樣和詆毀惡人的方式；又用了白話翻譯了幾篇尚書，使人把商周間的聖君賢相的真面目瞧一下，知道後世儒者想像中的古聖賢原不是那一回事。沒有發表的，就筆記上歸併起來，有以下許多題目：

春秋戰國時的神祇和宗教活動（如郊祀，祈望，封禪等。）

古代的智識階級（如巫，史，士大夫）的實況。

秦漢以後的智識階級的古史（承認的古代傳說）和非智識階級的古史（民間自由發展的傳說。）

春秋戰國間的人才（如聖賢，游俠，說客，儒生等）和因了這班人才而生出來的古史。

春秋戰國秦漢間的中心問題（如王霸，帝王，五行，德化等）和因了這種中心問題而生出來的古史。

春秋戰國秦漢間的制度（如尊號，官名，正朔，服色，宗法，階級等）和因了這種制度而生出來的古史。

春秋時各民族的祖先的傳說和戰國以後歸併爲一系列的記載。

春秋戰國秦漢人想像中的太古（如開闢，洪水及各種神話。）

戰國秦漢時开拓的疆土和想像的地域（如崑崙，弱水及山海經所記。）

戰國秦漢人造偽的供狀。

漢代人爲了「整齊故事」而造出的古史。

春秋戰國時的書籍（著作，典藏，傳布，格式等。）

漢初的經書和經師。

尚書各篇的著作時代和著作背景。

孔子何以成爲聖人和何以不成爲神人。

古史中人物的張揚的等次。

古史與故事的比較。

以上許多題目，有的是已經聚集了許多材料，有的還不過剛立起幾條假設。如果讓我從容地做去，想來平均每個題目經過半年的研究總可以得到一些結果。我對於這項研究有一個清楚的自覺，就是：我們要辨明偽古史必須先認識真古史。我的目的既在辨論東周秦漢間發生的偽史，所以對於東周秦漢間的時勢，思想，制度，史蹟等等急要研究出一個真相來。前年作的研究古史的計畫要在這六年中細讀左傳、史記、兩漢書等，就爲了這個原因。但是很可悲的，在蔣兩載，左傳還沒有好好地點讀過一頁，雖則爲了作文的參考，每星期總要翻上幾回。這種不切實的讀書，我一想着便心痛！我很知道，以前開首發表主張的時候儘不妨大刀闊斧，作粗疏的裁斷；但一層一層地逼進去時，便不得不作細針密縷的工作，寫一個字也應該想幾遍了。爲我自己的學問計，爲對於學問界作真實的供獻計，最好暫時只讀書，不作文；等到將來讀出了結果之後，再「水到渠成」一般寫出來。但這個境界哪裏許我踏到呢？社會上正要把我使用得筋疲力盡咧！

前年作的計畫，大致的意思，是一方面增進常識，一方面從事研究。在研究上，要先弄明白了古代的史實，然後再考各種書籍的時代和地域，考明之後便在裏面抽出那時那地的傳說中的古史，加以系統的整理；更研究了考古學去審定實物，研究了民俗學去認識傳說中的古史的意義。這確是一條最切實的道路，必須把這條道路按步就班地走完了之後，始可把我的研究古史的責任脫卸。但我一來感於境遇的不如意，

覺得以有涯之生長日飄蕩於牽掣的生活中，希望作嚴守秩序的研究終是做不到的事情，二來又是感於學問領域的廣漠和個人力量的渺小，知道要由我一個人把一種學問作全部的整理是無望的，所以不由得不要把當時的野心一步一步地收縮了下來。去年春間答李玄伯先生時，說自己願意擔任的工作有兩項：一是用故事的眼光解釋古史的構成的原因，二是把古今的神話與傳說作為系統的敘述。這自然是在研究所中多接近民俗學方面的材料之故，但我收縮範圍的苦心亦已可見。在以上所列的題目中，如神祇，神話，巫史，宗教活動，非智識階級的古史，故事與古史的比較等題，都是進行這方面的研究的。所苦的研究學問不能孤立，如果得不到研究他種學問的人的幫助，自己着手的一部分必然研究不好。在現在這般的民窮兵亂的國家之中，許多有希望的人都逼向淺薄浮囂中討生活，研究學問的事又如何提倡得起來。我雖在這困苦的境界中竭盡掙扎之力，也不過發出數聲孤寂的呻吟，留幾滴眼淚在昏黃大漠中而已！所以我即使把研究的範圍損之又損，損到只研究一個問題，也怕未必能達到我的願望。何況我的心中原有無數問題，總想把一種學問研究得好好的，那麼，恐怕我的一生只有在憤悱悵惘之中度盡了！

這二年中，繼續搜得的材料頗發見我前半文中的譌誤，但也頗增加我前半文中的證據。試舉禹為社神的一例。我前因尚書呂刑說禹「主名山川」疑禹是穆王時的山川之神。又因小雅甫田與大雅雲漢皆言祀社，大小雅為宣王前後時詩，疑社祀是西周後期起來的。魯語說「后土能平九土，故祀以為社」，禹績正與之同，疑禹是社神。綜合以上三說，下一假設云：「西周中期，禹為山川之神；後來有了社祭，又為社神。」

「這句話在去年發見了錯誤了。」  
召誥云：

越翼日乙卯，周公朝至於洛，則達觀於新邑營。越三日丁巳，用牲於郊，牛二。越翼日戊午，乃社於新邑，牛一，羊一，豕一。

如果我不能發見召誥在時代上的疑竇，則社祀起於西周後期之說當然由我自己推翻。至禹為社神之說，當時因古書中常以「禹稷」連稱，疑與「社稷」的連稱有關係；又周語把共工氏放在伯禹的上面，和魯語把烈山氏放在周棄的上面正同，那麼魯語說后土是共工氏之子，后土當即是禹。劉楚賢先生看了，斥為「少見多怪而臆測的牽強附會。」（本書頁一八五）但近來收得的幾條新證據則頗足以助成我的主張：

今世之祭井，窳門戶，箕帚，非以其神為能禦之也，恃賴其德煩苦之無已也。是以時見其德，所以不忘其功也……故炎帝於火而死為罔，禹勞天下而死為社，后稷作稼穡而死為稷，羿除天下之害而死為宗布。此鬼神之所以立。  
（淮南子汜論訓）

自禹興而修社祀，后稷稼穡故有稷祠，郊社所從來尚矣。  
（史記封禪書）

聖漢興，禮儀稍定，已有官社，未立官稷；遂於官社後立官稷。以夏禹配食官社；后稷配食官稷。  
（漢書）

（郊祀志引王莽奏文）

漢初，除秦社稷，立漢社稷。其後又立官社，配以夏禹。  
（三輔黃圖卷五）

上面所舉，前二條明白說禹為社，後二條又說禹配食官社，可見漢代人確以禹為社神。讀者不要以為這些

話全是後起之說，須知越是配享越見得是先前的正祀。

左傳上不說嗎？

共工氏有子曰勾龍，爲后土……后土爲社……

周弁……爲稷。

（昭二十九年）

可是到了後來就不然了：

後魏天興二年，澄太社太稷……勾龍配社，周棄配稷。

（通典卷四十五）

仲春仲秋上戊，祀太社太稷，配以后土勾龍氏，后稷氏，以祈報。

（大清會典卷五十三）

太社太稷姓甚名誰，沒有人能回答；但以前正任社稷的勾龍和周棄卻退而爲配享了，這是很顯著的。所以如此之故，只因舊說舊祀到沒有權威的時候自然大家忘懷了，一個新朝起來，就隨順了民衆的新偶像而建立國家的新祀典；可是舊說舊祀在書本上還瞧得見，於是只得屈抑已倒的偶像作爲配享。這種「新鬼大而故鬼小」的現象，實亦適用古史系統的成例，是積薪般層累起來的。禹既在漢配社，當然是漢以前的正社神（說不定即是勾龍）。惟其他是社神，所以土地所在就是他的權力所在；南山梁山是他所甸，豐水是他所注，洪水是他所涇，宋國人說下土是他所敷，秦國人說宅居所在是他的蹟，魯國人說后稷奄有下土是續他的緒，齊國人說成湯咸有九州是處在他的堵，王朝人說方行天下至於海表都是陟他的迹。

劉先生在文中說，「縱或祀禹爲社，亦是後人尊功報德之舉，加之之名，豈爲神職？」近日馮芝生先生

（友蘭）在大人物之分析一文中也說，「大人物到了最大的時候，一般人把許多與他本無直接關係的事也歸附於他，於是此大人物即成一個神秘，成爲一串事物的象徵。如大禹之於治水，釋迦之於佛教等皆是。」

有人疑釋迦之果否有其人，顧頡剛先生疑大禹之果否有其人。我以為此等人誠已變為一串事物的象徵，但未可因此即謂其人之不存在。近來中山亦漸成中國革命之象徵，但中山之人在吾人之所知也。

〔現代評論三卷六十七期〕類於這樣的批評，我聽見得很多，大致都以爲禹的歷史上的地位不當因其神化而便推翻。我覺得他們對於我的態度頗有誤解，現在趁此簡略地一辨。禹之是否實有其人，我們已無從知道。就現存的最早的材料看，禹確是一個富於神性的人物，他的故事也因各地的崇奉而傳佈得很遠。至於我們現在所以知道他是一個歷史上的人物，乃是由於他的神話性的故事經過了一番歷史的安排以後的種種記載而來。我們只要把詩書和彝器銘辭的話放在一邊，把戰國諸子和史書的話放在另一邊，比較着看，自可明白這些歷史性質的故事乃是後起的。所以我說禹由神變人，是順着傳說的次序說的；劉馮諸先生說禹由人變神，乃是先承認了後起的傳說而更把它解釋以前的傳說的。再有一層，在實際上無論禹是人是神，但在那時人的心目中則他確是一個神性的人物。例如現在民間大都祀關帝和竈神，我們固然知道竈神是純粹的神，關帝是由人變神的，但在這一班奉祀的人的心目中，原沒有這個分別。他們只覺得神是全知全能而又具有人格的（玉皇也姓着張呢！）神如要下凡做人也隨着他的意念。因爲神人不分，所以神人可以互變。我們知道，關羽、華陀、包拯、張三丰，下將軍是由人變神的。我們又知道，文昌本是北斗旁的星，但到後來變成了晉將蜀人張惡子了；湘君湘夫人本是湘水的神，但後來也變成了堯的二女了。可見從神變人和從人變神是同樣的通行，我們不能取了人的一方面就丟了神的一方面，我們只能就當時



人的心目中，觀念斷說他的地位而已。禹、桀可以是一個歷史上的人物，但從春秋上溯到西周，就所見的材料而論，他確是一個神性的人物。更古的材料，我們大家見不到，如何可以斷說他的究竟。至於春秋以下的材料，我早已說過，他確是人了。

這數年中，又有人批評我，說我所做的文字不過像從前人的翻案文章一樣，翻來覆去總是這幾句書。

這個責備自然是該有的：我的學力既不充足，發表的文字也不會把見到的理由完全寫出，而且沒有得到實物上的幫助，要拿出證據確只有書上的幾句。但我所以敢於這樣做，自有我的堅定的立足點——在客觀上真實認識的古史——並不是僅僅要做翻案文章，這是我敢作誠信的自白的。我的惟一的宗旨，是要依據了各時代的時勢來解釋各時代的傳說中的古史。上邊寫的題目，如疆域、信仰、學派、人才、時代的中心問題……等，都是解決那時候的古史觀念的最好的工具。舉一個例罷，譬如伯夷，他的人究竟如何，是否孤竹君的兒子，我們已無從知道。但我們知道春秋時人是歡喜講修養的，人格的陶冶以君子為標的，所以論語中講到他，便說不念舊惡，不肯降志辱身。我們又知道戰國時的君相是專講養士的，士人都是汲汲皇皇地尋求主人而為之用，所以孟子上說他聽得文王有了勢力，就興起道：「盍歸乎來，吾聞西伯善養老者！」我們又知道，自秦皇一統之後，君臣之義無所逃于天地之間，忠君的觀念大盛，所以史記上也說他叩馬諫武王，義不食周粟，餓死於首陽山了。漢以後，向來流動的故事因書籍的普及而凝固了，他的人格纔沒有因時勢的遷流而改變。（上面舉的尚書上的苗，也是這樣的一例。）所以我們對於那時的古史應當和現

在的故事同等看待，因為這些東西都是在口耳之間流傳的。我們在這上，不但可以理出那時人的古史觀念，並且可以用了那時人的古史觀念去看出它的背景——那時的社會制度和思想潮流。這樣的研究有兩種用處，一是推翻偽史，二是幫助明瞭真史。至於我在上面所說的偽史源、偽史例、偽史對勘三種書，如果都能著成，大家自會明白認識我的主張，不致笑爲翻案文章了。

總之，我在辨證偽古史上，有很清楚的自覺心，有極堅強的自信力，我的眼底有許多可走的道路，我的心中常懸着許多待解的問題；我深信這一方面如能容我發展，我自能墜人之心而不但勝人之心。至於現在這一點已發表的東西，本來不算什麼。畫家作畫，自有見不得人的「粉本」。「良工不示人以朴」也是一句可以玩味的古話。我現在在學力未充足時發表這種新創的主張，有許多錯誤淺薄的地方，乃是當然的，只要讀者用了粉本的眼光看而不用名畫的眼光看，用了朴的眼光看而不用精品的眼光看，就可以見出這本書的實際。至於將來能否使它成爲名畫或精品，這是全賴於我自己的努力和社會上給與我的幫助，現在是不能豫斷的。

其三，是民俗學方面。以前我愛聽戲，又曾搜集過歌謠，又曾從戲劇和歌謠中得到研究古史的方法，這都已在上邊說過了。但我原來單想用了民俗學的材料去印證古史，並不希望即向這一方面着手研究。事有出於意料之外的，十年冬間，我輯集鄭樵的詩說，在通志樂略中讀到他論琴操的一段話：

琴操所言者何嘗有是事！琴之始也，有聲無辭，但善音之人欲寫其幽懷隱思而無所憑依，故取古之

人悲憂不遇之事而以命操；或有其人而無其事，或有其事而非其人，或得古人之影響從而滋蔓之。

君子之所取者但取其聲而已……又如稗官之流其理只在唇舌間，而其事亦有記載。虞舜之父，

杞梁之妻，於經傳所言者不過數十言耳，彼則演成萬千言……

杞梁之妻即孟姜女，孟姜女有送寒衣和哭長城的故事，這是我一向聽得的，但沒有想到從經傳的數十言中會得演成了稗官的萬千言。我讀了這一段，使我對於她的故事起了一回注意。過了一年多，點讀姚際恆的詩經通論，在鄭風有女同車篇下見到他的一段注釋：

序……謂「孟姜」爲文姜。文姜淫亂殺夫，幾亡魯國，何以贊其「德音不忘」乎……詩人之辭

有相同者，如采唐曰「美孟姜矣，豈亦文姜乎！是必當時齊國有長女美而賢，故詩人多以「孟姜

」稱之耳。

這幾句話又給與我一個暗示，就在簡端批道：「今又有哭長城之孟姜。」經了這一回的提醒，使我知道在未有杞梁之妻的故事時，孟姜一名早已成爲美女的通名了。我驚訝其歷年的久遠，引動了蒐輯這件故事的好奇心。事情真奇怪我一動了這個念頭，許多材料便歷落地奔赴到我的眼前來。我把這些材料略略整理，很自然地排出了一個變遷的線索。十三年冬間，研究所中歌謠研究會出版的歌謠週刊要出歌謠和故事的研究文字的專號，囑我撰文，我就選定了孟姜女故事的轉變一題，費了三天工夫，寫成一萬二千字，一期的週刊撐滿了，但故事還只敘述到南宋的初葉。我正因事務的忙尤未得繼續做下去時，許多同志投寄來

的唱本，寶卷，小說，傳說，戲劇，歌謠，詩文……已接疊而至，使我目迷耳亂，感到世界的大，就是一件故事也不是我一個人的力量所能窮其涯際的，於是我把作成一篇完整文字的勇氣打消了。我願意先把一個一個的小問題作上研究，等到這許多小問題都研究完了時再整理出一篇大論文來。（以下本將二年來搜集到的孟姜女故事分時分地開一篇總賬，為研究古史方法舉一旁證的例，但材料太多了，竭力節縮，終有三萬餘言。文成，自己覺得彷彿犯了腹蠱之疾，把前後文隔斷了；只因費了兩星期的工夫所整理，不忍刪芟。後來陳通伯先生（源）看了，力勸我刪去，我聽了他的勸告，便把這一部分獨立為一文。）

研究孟姜女故事的結果，使我親切知道一件事雖是微小，但一樣地隨順了文化中心而遷流，承受了各地的時勢和風俗而改變，憑藉了民衆的情感和想像而發展。又使我親切知道，它變成的各種不同的面目，有的是單純地隨着說者的意念的，有的是隨着說者的解釋故事節目的要求的。更就這件故事的意義上看去，又使我明瞭它的背景和替它立出主張的各種社會。

上面一段話，沒有舉出證據，說得太空洞了。現在我試把這件故事比擬傳說中的古史。江浙人說孟姜女生在葫蘆，冬瓜或南瓜中，這不像伊尹的生於空桑中嗎？廣西唱本說范杞郎是火德星轉世，死後歸復仙班，這不像傳說的「乘東維騎箕尾而比於列星」嗎？廈門唱本說孟姜女升天後把秦始皇罵得兩腳浮浮，落在東海裏做春牛，這不像「堯殛鯀於羽山，其神化為黃熊以入於羽淵，實爲夏郊」嗎？廈門唱本說范杞郎死後化為鳳凰，這也不像女娃溺死而化為精衛（帝女雀）嗎？廣西唱本說孟姜女尋夫經過餓虎，毒

蛇，兩雪諸村，這也不像山海經上有食人的窶窶的少咸之山，有攢人的孰湖的崎嶇之山，冬夏有雪的申首之山嗎？（用楚辭中的招魂和大招看更像。）讀者不要疑惑我專就神話方面說，以為古史中原沒有神話的意味，神話乃是小說不經之言，須知現在沒有神話意味的古史卻是從神話的古史中篩濾出來的。我們試退讓一百步，把流行於民衆間的孟姜女故事的唱本小說等拋開，只就士人的著述中看這件故事的情狀：

杞梁之妻……就其夫之尸於城下而哭之。內誠感人，道路過者莫不為之隕涕。十日而城為之崩。

（漢劉向列女傳）

良已死，并築城中。仲姿既知，悲咽而往，向城號哭，其城當面一時崩倒。死人白骨交橫，莫知孰是。

仲姿乃刺指血以滴白骨，云「若是杞良骨者，血可流入」……果至良骸，血徑流入。（唐人玉集引）

（同贊社）

姜女……歸三日而范郎赴長城之役，其後齋寒衣至城所，尋聞范郎已埋版築中矣。女乃遠城哭，城

隅為墮。墮所，范郎見像，女即其處求骸……遂負之歸……夫長白其事，主將命追之。女至宜君山

同官界所，登山，渴甚，痛哭，地湧甘泉，今其地名曰哭泉。時女倦甚，不能奔，而追將及，忽山峯轉移，若無

徑，然追者乃返。（明馬理妻女詩序）

以上數則，神話的意味何等豐富。但試看清劉開的廣列女傳：

杞植之妻孟姜。植婚三日，即被調至長城，久役而死。姜往哭之，城為之崩。遂負骨歸葬而死。

這不但把民間的種種有趣味的傳說刪去了，就是劉向馬理一班士大夫承認的一小部分神話性的故事也刪去了，賸下來的只有一個無關痛癢的輪廓，除了「崩城」——這件故事的中心——之外確是毫沒有神話的意味了。更進一步，就是崩城的神話也何嘗不可作為非神話的解釋，有如王充所云「或時城適自崩，杞梁妻適哭下」（謂感虛驚）呢。所以若把廣列女傳敘述的看作孟姜的真實事實，把唱本、小說、戲本……中所說的看作怪誕不經之談，固然是去偽存真的一團好意，但在實際上卻本末倒置了。我們若能瞭解這一個意思，就可歷歷看出傳說中的古史的真相，而不至再為學者們編定的古史所迷誤。

我很想俟孟姜女故事考明之後，再着手考舜的故事。這一件故事是戰國時的最大的故事（戰國以前以禹的故事為最大，可惜材料很少，無從詳考）許多古史上的故事都以它為中心而聯結起來了。後世儒者把其中的神話部分刪去，把人事部分保存，就成了極盛的唐虞之治。這件故事又是古代最有趣味的故事。宋芸子先生（育仁）在虞初小說序例上說：

帝舜之賢，則行為大孝，德為聖人，帝舜之才，則自耕稼陶漁，所在成都成邑。其初遭遇之阨，則不得於親，至於捐階掩井，其後遭遇之隆，則先得于君，至于登庸在位。妃匹之愛，則二妃皆帝女，風雲之會，則五臣皆聖賢。成治水之大功，狩蒼梧而仙去。實古今中外環球五洲空前絕後所絕無僅有，說部家所窮思極想而萬難虛構者，乃於帝之實事得之。

他雖不知道帝舜的故事所以能成為「古今中外環球五洲空前絕後所絕無僅有」的故事原由于「說部

家所窮思極想」的「虛構」，但他對於它發生驚怖之情確是不錯。這件故事如果能研究明白，一方面必可對於故事的性質更得許多瞭解，一方面也可以對於偽古史作一個大體的整理。本書第二冊中的虞初小說回目考釋一篇，就是想把它作一回烏瞰的。

民俗學方面，除了故事以外，這二年中着手的工作又有三事：神道，社會和歌謠。我在研究古史的計畫中，把民俗學的研究放在最後，希望先辨明了外表，然後再去探求內部的意義。現在我的環境是適於研究民俗學的，我只得先從此入手了。

研究神道的興趣，是給東嶽廟引起的。我游了蘇州和北京兩處的東嶽廟，見到許多不同的神名，知道各地方的神道雖同屬於道教之下，但並沒有統一。從這種不統一的神道上，可以窺見各地方的民衆的信仰。更看道教裏受進的佛教的影響，以至佛教自身所受的影響，也可以明白宗教的激盪的勢力。例如東嶽本來是齊國的上帝（漢書郊祀志云：「八神，或云太公以來作之齊。」又云：「天主祀天齊。」）只因齊國的文化發達，聲望甚高，沒有被別國的上帝壓倒；漢以後，他的勢力依舊存在，掌管生殺之權。自佛教侵入，它自有一個東嶽——閻羅王。因為中國人並不抵抗佛教，所以東嶽大帝與閻羅王可以並存，死人受着二重的管束。寢假而道教的東嶽廟中也雕塑十殿閻羅，把他們壓做了嶽帝的屬吏。但閻羅王也不是印度所固有，乃是受的埃及的影響。閻羅王大約即是尼羅河（Nile）之神烏悉立斯（Osiris）——看「閻羅」與「尼羅」的聲音相合，甚為可信。埃及人承認一個人死了之後，須受尼羅河神的裁判，隨着生前行事的

善惡判定賞罰，壞人就罰變爲畜類，愈壞的便變得愈低下，等到罰盡之後再變做人。這些原則到了中國，羅王法典、玉歷鈔傳裏還沒有變。我們如果能搜集許多材料作研究，一定可以得着許多想不到的創見。（一部道藏，用實用的眼光看固然十之八九都是荒謬話，但若拿它作研究時，便是一個無盡的寶藏；我們如果要知道我們民族的信仰與思想，這種書比了儒學正統的十三經重要得多。）

我對於這方面研究的步驟，擬先從楚辭、國語（包左傳）、山海經、漢書、郊祀志等書入手，認識道教未起時的各地的神道。更把佛教的神和道教的神作比較，將受了佛教影響而成立的道教的神道認識了。再把各地的神道互相比較，認識在不統一的道教之下的各種地方性的神道。這種事情，不說出時似乎沒有問題，但一加思考之後它們變遷的情形便很顯著。例如碧霞元君爲北方的女神，她的勢力由於泰山的分化；天妃爲南方的女神，她的勢力由於海神的結合；這是含有地方性的。道教中本來只應崇奉玉帝（即詩書中的上帝）爲最高無上的主宰，但因佛教中有三世佛，所以又摹擬了它而建立三清天尊，他們的地位與玉帝不相上下；這是承受佛教的影響的。古代的神有生有死，有嗜欲，有攻伐（看山海經等書可知）和希臘的神話差不多。那時的女神幾乎全爲愛情顛倒，所以楚辭、九歌對於湘夫人等所致之辭多是相思惆悵之言，高唐神女兩賦又說巫山神女薦枕席，洛神賦寫宓妃又極綢繆繾綣之致。固然這些都是文人的託言，但至少在當時民衆的意想之中是許得如此的。（試問現在誰會對於碧霞元君作薦枕之想？）自從佛教流入，看神道成了超絕的人格，一切的嗜欲都染不到，生死更說不上，愛情變成了猥褻，於是女神和男神就



同具了嚴正的性格，風流豔冶之事全付與狐精花怪們了！（看聊齋志異等書可知。）這是道教未成立時的神道和後世的神道的不同的樣子。我深信這一方面的研究如可有些結果，必能使古史的考證得到許多的便利。只是這一方面研究必須親到各地搜集材料，不能單靠書籍；像我這樣的拮据，調查考察的事業又從何說起？二年來，我到過的廟宇只有東嶽廟，白雲觀，財神廟，碧霞元君廟等處。

社會的研究，是論禹為社神引起的。社會（祀社神之集會）的舊儀，現在差不多已經停止；但實際上鄉村祭神的結會，迎神送祟的賽會，朝頂進香的香會，都是社會的變相。我見到了這一層，所以很想領略現在的社會的風味，希望在裏邊得到一些古代的社祀的暗示。北京城西北八十里的妙峯山是一個北方的有名的香主；每年陰歷四月初一至十五為進香之期。去年會期中，我就和研究所風俗調查會同人前往調查了三天，對於香會的情形知道了一個大概。他們都是就一種職業或一處居住的地方聯絡結會，除了祀神之外更布施一切用具食物，如茶，鹽，粥，饅頭，路燈，拜墊，擲茶瓢，膏藥等；或盡了自己的技能去娛樂神靈，幫助香客，如五虎棍，自行車，杠子，秧歌，音樂，舞獅，戲劇，修路，補碗，縫紉等。到了那裏，一切有人招呼，髣髴進了另一個世界，崎嶇的山嶺便化成了理想的樂園了。這些香會的經費，在鄉下的是按畝抽捐，同皇糧一般的繳納；在城裏的是就本業捐輸，或向人募化。這些會名，我只就刊有會啓（進香時的招貼）的鈔，已鈔到了九十餘個，其餘沒有會啓的恐還不止四五百呢。他們的香會的組織是極有秩序的：先設立了會所，議定了會規，排好了守晚，起程，上山，朝頂，迴香的日期，又分配了引善，催糧，請駕，錢糧，司庫，哨子，車把，廚房，茶房等都管。

所以人數雖多而不致莽亂。進香的人誠心極了，有的是一步一拜的，有的是提着臂爐的，聽說還有跳淵的（他們以為只要誠心便可由神靈護送回家，成其心願，其實只有活活地跌死。）到了這種地方，迷眼的是香煙，震耳的是鼓樂，身受的是款待，只覺得神秘，壯健，親善的可愛，卻忘記了他們所崇奉的乃是一種淺薄的宗教。這使我對於春秋時的「祈望」戰國後的「封禪」得到一種瞭解。我很願意把各地方的社會的儀式和目的弄明白了，把春秋以來的社祀的歷史也弄清楚了，使得二者可以銜接起來。

社是土地之神。從天子到庶民立有各等的社。但看春秋戰國間人的稱述，社神的權力甚大；大水大旱不用說，日食亦用牲於社，決獄和處罰亦在社，祈求年穀和年壽也都在社，軍旅中又有軍社，似乎社是宗廟以外的一個總廟。後來總務與土地分開了：總務方面有道觀和佛寺，它們也可以做祈雨祈年的法事；土地方面有社壇，城隍廟和土地堂。社壇所祭沒有指實的神人。城隍神有省、府、縣之別，有指實姓名的，也有不指實的。土地神或一村一落一個，或一城市多少個，指實與否也與城隍神同。這些神人就很可能可以研究一下。例如我在清代是江蘇省蘇州府元和縣人，江蘇省城隍和蘇州府城隍我都不知道是誰，聽說是三年一任，由龍虎山天師府札委的。元和縣城隍我知道是張老爺，不知其名，聽說是永遠不換的；看他的封號是「敕封顯應王北極驅邪司」，又號「武安君」。我家在蘇州的東城，依道士所定的地名喚作道義鄉；這一鄉的土地是任大明王，說是梁朝的任昉，也是永遠不換的。任昉既非蘇州人，又未做過蘇州的官（他做過義興太守，義興即今江蘇宜興），不知道為什麼會得做蘇州東城的土地神。蘇州城中約有三十餘個土地神，道士

們也記不清楚，因為東城的道士觀只做東城的生意，西城的又專做西城，並無完全知道的必要。據我所知，尚有鳳凰鄉的春申君，大雲鄉的安齊王，永定鄉的茅亭司等。這些神是如何成立的，是否由於天師的委派，還是由於民衆的擁戴，實在很有研究的價值。倘使由於天師的委派，這不過是道士們的弄鬼，只要尋到了他們的簿冊便可完事。若出于民衆們的擁戴，那麼這裏邊自有複雜的因緣，不是可以急遽瞭解的了。依我的推想，似乎後說合理，因為聽說山東湖北等省的土地神統統是韓愈，與江蘇的辦法不同，如果由天師委派，這制度料想不致如此參差。或者江蘇的文化發達，民衆要求奉祀的神複雜了，所以一城中就有許多名人做土地神。我很願意把城隍神和土地神的人物歷史弄明白，上接春秋以來有功而祀的人物，並看出民衆的信仰的旨趣。

歌謠方面，因歌謠週刊的撰稿的要求，研究詩經的比較的需要，以及搜集孟姜女故事的聯帶關係，曾發表了多少篇文章。七八年前筆受的蘇州歌謠，也先寫定了一百首，加上了注釋，編成吳歌甲集一種。只因校中經費支絀，至今尚未出版。我很感謝玄同先生和魏建功先生，他們爲了這一本歌謠集，用精密的方法整理出蘇州方音的聲韻的部類，在方音的研究上開了一個新紀元。

老實說，我對於歌謠的本身並沒有多大的興趣，我的研究歌謠是有所爲而爲的：我想借此窺見民歌和兒歌的真相，知道歷史上所謂童謠的性質究竟是怎樣的，詩經上所載的詩篇是否有一部分確爲民間流行的徒歌。關於下一問題，我已于論詩經所錄全爲樂歌一文中作一個約略的解答，就歌詞的複查方面的鋪

張，樂曲的採集，民歌的保存上說明詩經所錄悉爲樂曲；又從典禮所用與非典禮所用的歌曲上證明程大昌和顧炎武依據了儀禮所載的樂章而定諸國詩爲徒歌的謬誤。關於上一問題，我們可以知道歷史上所謂應驗的童謠一半是有意的造作，一半是無意的誤會。所謂有意的造作，如宋明帝疑忌王景文和張永，自造謠言道：「一士不可親，弓長射殺人。」（宋書王景文傳）唐董昌稱帝越州時，山陰老人獻謠道：「欲識聖人姓，千里草青青；欲知天子名，日從日上生。」（新唐書董昌傳）從這種種偽造的童謠上可以反映出許多不曾披露的號稱應驗的童謠。左傳所記，如「丙之晨，龍尾伏辰，均服振振，取虢之旂，鶉之賁賁，天策焯焯，火中成軍，虢公其奔」等童謠，無論史官所記不可靠，就使所記確有其事，這童謠的來歷也還可疑。所謂無意的誤會，如王莽末天水童謠云：「出吳門，望緹羣，見一塞人，言欲上天，今天可上，地上安得民！」（續漢書五行志）吳天紀中童謠云：「阿童復阿童，衝刀游渡江，不畏岸上獸，但畏水中龍。」（晉書五行志）晉太寧初童謠云：「惻惻力力，放馬山側，大馬死，小馬餓，高山崩，石自破。」（晉書五行志）這些歌詞都是很單純的民歌或是無意義的兒歌。但給深信童謠爲有關休咎的人聽得了，便解釋「塞人」是隗囂，「欲上天」是欲爲天子，「大馬小馬」是司馬氏，「高山」是蘇峻，「石」是蘇頌，蘇峻逼成帝，死後其弟頌被殺，甚至因王濬小字阿童，晉武帝特加爲龍驤將軍，以符「水中龍」的讖語。這都是庸人的自欺。若要附會，哪裏不可附會？正如求籤測字，無論何人得到一籤或一字，詳籤測字的人總可以從他的身分遭際上解釋得相像。我很想就用了這個方法，將現在流行的兒歌和民歌解釋各時各種的不同的事實，打破這種歷史上的迷信。

因為我在歌謠方面發表的文字較多，所以知道我研究歌謠的人也最多，常有人稱我為歌謠專家。這種不期之譽我很不願承受。我的搜集歌謠的動機是由于養病的消遣，其後作了些研究是爲了讀詩經的比較；至於我搜集蘇州歌謠而編刊出來，乃是正要供給歌謠專家以研究的材料，並不是公布我的研究歌謠的結果。數年以來，北京大學的歌謠研究會收到了各地的歌謠、諺語、謎語等二萬餘首，真是一個民衆文藝的寶庫；可是我諸事亂忙，也沒有翻覽過多少。我自己知道，我的研究文學的興味遠不及我的研究歷史的興味來得濃厚；我也不能在文學上有所主張，使得歌謠在文學的領土裏占得它應有的地位；我只想把歌謠作我的歷史的研究的輔助。這個態度，希望大家能設瞭解，不要敦促我做非分的工作。

我這幾年中的工作範圍和將來的進行計畫，大致如此。

從以上所寫的看法，我的時勢、個性、境遇，都可以得到一個結論了。

先從時勢說。清代的學風和以前各時代不同的地方，就是以前必要把學問歸結於政治的應用，而清代學者則敢于脫離應用的束縛；以前總好規定崇奉的一尊，而清代學者爲要回復古代各種家派，無意中把一尊的束縛也解除了。清末的古文家依然照了舊日的途徑而進行；今文家便因時勢的激盪而獨標新義，提出了孔子託古改制的問題做自己的託古改制的護符。這兩派衝突時，各各盡力揭破對方的弱點，使得觀戰的人消歇了信從家派的迷夢。同時，西洋的科學傳了進來，中國學者受到它的影響，對於治學的方法

法有了根本的覺悟，要把中國古今的學術整理清楚，認識它們的歷史的價值。整理國故的呼聲倡始於太炎先生，而上軌道的進行則發軔于適之先生的具體的計畫。我生當其頃，親炙他們的言論，又從學校的科學教育中略略認識科學的面目，又因性喜博覽而對於古今學術有些知曉，所以能設自覺地承受。古史古書之偽，自唐以後書籍流通，學者聞見廣博，早已致疑，如唐之劉知幾，柳宗元，宋之司馬光，歐陽修，鄭樵，朱熹，葉適，明之宋濂，梅鷟，胡應麟，清之顧炎武，胡渭，毛奇齡，姚際恆，閻若璩，萬斯大，萬斯同，袁枚，崔述等人都是。不過那些時代的學術社會處於積威的迷信之下，不能容受懷疑的批評，以致許多精心的創見不甚能提起社會的注意，就是注意了也只有反射着厭惡之情。到了現在，理性不受宗教的約束，批評之風大盛，昔時信守的藩籬都很不費力地撤除了，許多學問思想上的偶像都不攻而自倒了。加以古物出土愈多，時常透露一點古代文化的真相，反映出書籍中所寫的幻相，更使人對於古書增高不信任的意念。長素先生受了西洋歷史家考定的上古史的影響，知道中國古史的不可信，就揭出了戰國諸子和新代經師的作偽的原因，使人讀了不但不信任古史，而且要看出偽史的背景，就從偽史上去研究，實在比較以前的辨偽者深進了一層。適之先生帶了西洋的史學方法回來，把傳說中的古代制度和小說中的故事舉了幾個演變的例，使人讀了不但要去辨偽，要去研究偽史的背景，而且要去尋出它的漸漸演變的線索，就從演變的線索上去研究，這比了長素先生的方法又深進了一層了。我生當其頃，歷歷受到這三層教訓，加上無意中得到的故事的暗示，再來看古史時便觸處見出它的經歷的痕跡。我固然說不上有什麼學問，但我敢說我有了新方法了。在這

新方法支配之下的材料，陡然呈露了一種新樣子，使得我又欣快，又驚訝，終至放大了膽子而叫喊出來，成就了兩年前的古史討論。這個討論何嘗是我的力量呢，原是在現在的時勢中所應有的產物。

再從個性上看。我是一個桀驁不馴的人，不肯隨便聽信他人的話，受他人的管束。我又是一個歷史興味極濃重的人，歡喜把一件事情考證得明明白白，看出它的來踪和去跡。我又是一個好奇心極發達的人，會得隨處生出了問題而要求解答，在不曾得到解答的時候只覺得胸中煩悶的不可耐。因為有了這幾項基本的性質，所以我敢於懷疑古書古史而把它作深入的研究，敢於推倒數千年的偶像而不稍吝惜，敢於在向來不發生問題的地方發生出問題而不喪氣于他人的攻擊。倘使我早生了若干年，處於不許批評又沒有研究方法的學術社會中，或者竟要成了一個公認的妄人，如以前人對於劉知幾鄭樵們的看法。但現在是不必過慮的了！

更從境遇上看。要是我不生在科舉未廢的時候，我的幼年就不會讀經書。要是我的祖父不給我隨處講故事，也許我的歷史興味不會這樣的深厚。要是我不進新式學校，我也未必會承受這一點淺近的科學觀念。要是我在幼年沒有書籍的嗜好，蘇州又沒有許多書舖供我閒遊，我也不會對於古今的學術知道一點大概，儲藏着許多考證的材料。要是我到北京後不看兩年戲，我也不會對於民間的傳說得到一個大體的領略。要是我不愛好文學哲學和政治運動，在這種方面碰到多少次的失敗，我也不會認識自己的才性，把我的精力集中於考證的學問上。要是不遇見子水和太炎先生，我就是好學，也不會發生自覺的治學

的意志。要是不遇見孟真和適之先生，不達到新青年的思想革命的鼓吹，我的胸中積着的許多打破傳統學說的見解也不敢大膽宣布。要是北京大學中不徵集歌謠，我也不會因寫錄歌謠而聯帶得到許多的風俗材料而加以注意。要是我沒有親見太炎先生對於今文家的痛恨，激動我尋求今文學著述的好奇心，我也不會搜讀孔子改制考，引起我對於古史的不信任的觀念。要是我不親從適之先生受學，瞭解他的研究的方法，我也不會認識自己最近情的學問乃是史學。要是適之和玄同兩先生不提起我的編集辨偽材料的方法，我也不會認識自己的大膽的假設，我對於研究古史的進行也不會這般的快速。要是我發表了第一篇文字之後，沒有劉楚賢先生等把我痛駁，我也不會定了周密的計畫而豫備作學生的研究。要是我不到北京大學研究所國學門服務，沒有歌謠週刊等刊物替我作徵求的機關，我要接近民衆的材料也不會這樣的容易。總括一句，若是我不到北京大學來，或是子民先生等不爲學術界開風氣，我的腦髓中雖已播下了辨論古史的種子，但這冊書是決不會有的。

我能承受我的時勢，我敢隨順我的個性，我肯不錯過我的境遇；由這三者的湊合，所以我會得建立這一種主張。

我自己知道，我是一個初進學問界的人。初進學問界的人固然免不了淺陋，但也自有他的驕傲。第一，他能在別人不注意的地方注意，在別人不審量的地方審量。好像一個旅行的人，剛到一處地方，滿目是



新境界，就容易隨處激起興味，生出問題來。至於那地的土著，他們對於一切的東西都接觸慣了，彷彿見聞所及盡是天造地設的一般，什麼也引不起他的思索力了。第二，他敢於用直覺作判斷而不受傳統學說的命令。他因為對於所見的東西感到興味，所以要隨處討一個了斷；不像學術湛深的人，他知道了種種難處，不敢爲了立一異議，害得自己成了衆矢之的。初生之犢爲什麼不畏虎？正因为它初生，還沒有養成畏虎的觀念之故。這固然是不量力，但這一點童稚的勇氣終究是可愛的。我真快樂：我成了一個旅行的人，一頭初生之犢，有我的新鮮的見解和天真的膽量。我希望自己時時磨鍊，使得這一點銳猛的精神可以永永保留下去。如果將來我有了豐富的學問之後，還有許多新問題在我的胸中鼓盪，還有獨立的勇氣做我的判斷力的後盾，那麼我纔是一個真成功的人了！

我的心目中沒有一個偶像，由得我用了活潑的理性作公平的裁斷，這是使我極高興的。我固然有許多佩服的人，但我所以佩服他們，原爲他們有許多長處，我的理性指導我去效法；並不是願把我的靈魂送給他們，隨他們去擺佈。對今人如此，對古人亦然。惟其沒有偶像，所以也不會用了勢利的眼光去看，不占勢力的物。我在學問上不肯加入任何一家派，不肯用了習慣上的毀譽去壓抑許多說良心話的分子，就是爲此。固然有人說，一個人的思想總是偏的，不偏于甲派便偏于乙派，但我覺得要保持客觀的態度，用平等的眼光去觀察種種不同的派別，也不是不可能的事。即使不能完全不偏，總可以勉力使它少偏一點。也有人說，爲學不能不投入家派，正如不能不施用假設，有了假設纔有入手的路，所以家派是終該選定的，儘不

妨俟將來深入之後而棄去。這種話在以前是可以說的，因為那時各種學問都不發達，學問的基礎既不建築於事實上，研究學問又苦於沒有好方法，除了投入家派之外得不到一點引路的微光，為尋求一個下手處計，也有選擇家派的需要。例如你要非詩毛氏學，便當從齊魯韓三家或其中的一家研鑽下去；等到自己的學問足以自樹了，再脫離家派而獨立。但到了現在，學問潮流已經很明白地詔示我們，應該跳出這個圈子了。我們自有古文文字學，古文法學，古器物學，古歷史學等等直接去整理詩經，毛傳因要不得，就是三家詩也是毛傳的「一丘之貉」又何嘗要得！至於我們為要瞭解各家派在歷史上的地位，不免要對於家派有所尋繹，但這是研究，不是服從。我很怕別人看了我表章鄭樵述諸人的文字，就說我做了他們的信徒而來反對毛公鄭玄，所以現在在此附帶聲明一句：我對於鄭樵述諸人決無私愛；倘若他們的荒謬有類於毛公鄭玄，我的攻擗他們也要和對於毛公鄭玄一樣。希望讀者諸君看了我的文字也作這等的批判，千萬不要說「承你考辨得很精細，我有所遵循了」這一類話！

老子說「自知者明」，希臘的哲學家多勸人知道自己在這一方面，我「當仁不讓」，自認為無愧的。我既不把別人看作神祕，也同樣的不把自己看作神祕。我知道我是一個有二重人格的人：在一切世務上，只顯得我的平庸，疲乏，急躁，慌張，優柔寡斷，可以說是完全無用的；但到了研究學問的時候，我的人格便非常強固，有興趣，有宗旨，有鑒別力，有自信力，有鎮定力，有虛心和忍耐；所以我為發展我的特長計，願意把我的全生命傾注於學問生活之內，不再旁及其它種事務。我知道固有的是非之心的可貴，所以不受習慣的束縛，不

怕社會的威嚇只憑了搜集到的證據而說話。我知道自己的憑藉，故不願沒卻他人的功績；也知道自己的缺點，故不願徇着一時的意氣。我知道學問是一點一滴地積起來的，一步不走便一步不到，決沒有頓悟的奇蹟，所以肯用我的全力在細磨的工夫上，毫不存徼倖取巧之心。我知道學問是只應問然否而不應問善惡的，所以我要竭力破除功利的成見，用平等的眼光去觀察一切的好東西和壞東西。我知道我所發表的主張大部分是沒有證實的臆測，所以只要以後發見的證據足以變更我的臆測時，我便肯把先前的主張加以修改或推翻，決不勉強迴護。因為我有了以上種種的自覺，所以我以為我現在固然學力淺薄，不足以解決多少問題，但我的研究的方法和態度是不錯的，我的假設雖大膽而絕不是輕舉妄動，只要能從此深入，自可馴致於解決之途。

說了上面一段話，或者讀者諸君要疑我是一個傲睨萬狀的人，自滿到極度的。其實我的心中只壓着沉重的痛苦和悲哀。我的個性固然適於研究學問，我的環境固然已經指給我一個研究的新方向，但個性和環境原只是學問的憑藉而不即是學問的實質。譬如造屋，個性是基礎，環境是梁柱，實質是磚石。雖則有了基礎和梁柱可說具備了屋子的規模，但尤要緊的是砌成牆壁的磚石。倘使四壁洞然，這空架子要它幹麼，翻不如穴居巢處的可以得到簡陋的實用了！我對於實質的要求渴熱已極，可是數年以來只有得到失望。每一回失望之後，心中便留着刀刺一般的痛苦；日子愈久創傷也愈深。我自己知道，我沒有辜負我的個性，只是我的環境太不幫助我了。它只替我開了一個頭，給了我一點鮮味，從此便任我流浪了，飢餓了！

我的學問生活，近年和以前不同的地方，是以前常有把範圍放得極大的要求，現在則舉意把它收縮，希望集中我的全副精神到幾個問題上面去。但痛苦即由這方面起來了！其一，許多學問沒有平均發展時，一種學問也要因為得不到幫助而不能研究好。在現今這般民不聊生的中國，誰能安心從事研究？就是能安心研究也苦於研究的設備的不完全，終於廢然而返。我就是萬分的努力，想在一種學問上創造出一個基礎來，可以由他種學問幫助的地方也須仍歸自己動手。正如到蠻荒墾殖的人，他的「筆路藍縷以啓山林」的勞力不必說，就是通常的農人也可以隨便使用的一切東西他也得不到。要喝水只得自己掘井；要穿衣只得自己織布；要睡覺只得自己蓋屋。比了住在都市中的人，要什麼有什麼的，固然差得天高地遠，就是比了掘井蓋屋的土木匠，織布製衣的織工縫工，他們因機械的進步而能得到各種便利的，也是可望而不可即。所以我的研究，我自己料到是要事倍功半的。我只得廢棄可以不必廢棄的時間到他種研究上，這也做一點，那也做一點，終至造成一個又亂又淺的局面，遠難和理想中的期望相符合。其二，從前人對於學問，眼光太短，道路太窄，只以為信守高文典冊便是惟一的學問方法。現在知道學問的基礎是要建築於事實上的了，治學的方法是不信守而要研究的了，驟然把眼光放開，只覺得新材料的繁多亂目，向來不成爲問題的一時都起了問題了。好像久囚於高牆狹弄中的犯人，到處撞頭碰鼻，心境本是很靜謐的，忽然一旦牆垣倒塌，枷鎖也解除，站起一望，只見萬戶千門的游覽不盡，奇花異獸的賞玩無窮，翻要不知道自己的生計該怎樣辦纔好，新境界的喜悅與手足無措的煩悶一時俱來到了。我是一個極富於好奇心的人，一方面

固是要振作意志，勉力把範圍縮小，作深入的研究，一方面又禁不住新材料的眩惑，總想去瞧它一瞧。等到一瞧之後，問題就來了；正在試作這個問題的研究時，別種問題又接二連三的引起來了。不去瞧則實爲難熬，一去瞧又苦無辦法。這真是使我最感痛苦的一件事。要是研究學問的人多了，我感得到的問題別人也感得到，大家分工去做，我的本分以外的問題就可由他人去解決，我只要把他人研究的結果用來安慰我自己的好奇心就夠了。但在現在這樣的生活之下，又哪裏可以盼望這種境界的實現呢！

上條所述的不分工治學的煩悶，原是現在中國許多有志學問的人所共同受到的。至於在生活，我所受的痛苦也特多，約略可作下列的敘述。

我生平最可悲的事情是時間的浪費和社會上對於我的不瞭解的責望。但這應加上一個說明：我隨順了自己的興味而費去的時間并不在浪費之內，因爲這是多少得到益處的。例如買書，看戲，聽鼓詞等等嗜好，常時固然完全爲的是欣賞，但到了現在，在研究上都受用了。就是賭博，喝酒，逛窯子，坐茶館等等，也都犯過，但這只使我知道大家認爲嗜好的不過是這麼一回事，使我知道這些事情是不足以激起我的興味的，從此再不會受它們的引誘，時間的破費也不是徒然。一個人自幼年到成長原只在徬徨覓路之中：走的路通，就可永遠走下去；走的路不通，也可以不再費力去走。惟其當時肯耗廢覓路的功夫，纔能在日後得到該走的大道。所以只要自己有興味去嘗試，總與自己有益。我在這些事上耗廢的時間，是決不怨的。只有十餘年來在新式學校中過的上課生涯，使得我一想着就要叫屈。學校教員的智識大都是不確實的，他

們自己對於學問也沒有什麼樂趣，使我看着他們十分的不信任，幾乎沒有在課業中得到什麼。中小學時代，我尚未發生愛惜時間的觀念，隨班上課，只是坐待鐘點的完畢。在這熬耐鐘點的時候，逢着放任的教員，我就看課外的書，逢着嚴厲的教員，我就端坐冥思，上天下地般瞎想。這樣的生活過了多少年，造成了我的神經衰弱的病症，除了極專心讀書作文之外，隨時隨地會生出許多雜念，精神上永遠沒有安靜。進了大學之後，因為愛好學問，不由得不愛惜時間。但是教員仍不容我，我恨極了！看我民國初年的筆記，滿幅是這等的牢騷話。我以為我們所以要有學問，原要順遂自己的情性，審察外界的事物；現在所學的只有一些模糊影響之談，內既非情，外亦非物，為的只是教員的新金和學生的文憑，大家假借利用，捱延過多少歲月。他們各有所為而捱延，卻害苦了真正願意自己尋求學問的我，把我最主要的光陰在無聊的課堂上消磨掉了！固然我也在學校教育中得到些粗疏的科學觀念，但要得到這一點粗疏的觀念，只消自己看幾本科學書，做上幾次實驗也就夠了，何必化去十餘年的大功夫呢！他們在那裏殺青年真可恨，青年們甘心給他們殺也可鄙！

自從出了學生界，免去了無聊的上課，我總以為可以由我自己支配時間了，哪知道又不然。現在中國的做事的人不知道為什麼會得這樣少，在社會上跳動的老是這幾個人；這幾個人似乎是萬能的，樣樣事情都須他們經手。我因為屢屢受了他人的邀約而發表些文字，姓名為世所知，所以一般人也以為我是有意活動的，結合什麼團體，每承招致。我嘗把和我發生聯繫的團體（不管是實際的或名義的）寫出一看，竟

有了二十餘個；分起類來，有歷史，古物，文學，圖書館，教育，哲學，政治，社會，商業，編輯十種。這真使我驚駭極了！我一個人如何有這麼多的技能，又如何有這麼強的精力！在社會上活動固然有出鋒頭的樂趣，但我哪裏愛出這種的鋒頭呢。要是我永久這樣的做下去，我的將來的能力至多不過像現在一樣罷了，我的一生也就完了！再想我在社會上是到處退避的，尚有這許多牽掣，那麼，這些自告奮勇的人，他們名下的團體又要有多少？社會上多的是團體，有了團體的名目再從事於分頭拉人。無論拉進的人必不能實心實意地做，就是願意做切實的工作的也要不勝別方面的拉攏，做了一點就停止了。這樣做去，是永久活動而永久得不到結果的。

我感到生命的迫促，人智的短淺，自己在學問上已竭力節縮慾望，更何能為他人奪去時間，所以要極力擺脫這種漩渦，開會常不到，會費常不繳，祈求別人的見捨。可是時代的襲擊到底避免不盡，我的肩膀上永遠擔負着許多不情願的工作。我只得取一點巧，凡是和我有關的事情總使它和自己願意研究的學問發生些聯絡，例如文學方面的要求，我就借此作些民衆藝術的文字應付過去；政治方面的要求，我又作了些歷史的文字應付了。這樣幹去，頗有些成效。這二年中，我所以和民俗學特別接近，發表的東西也最多之故，正因我把它與研究所的職務發生關係。研究所中有風俗調查會和歌謠研究會，我便借此自隱了。這當然是很不該的，但我深知道研究與事務的不相容，終不願為了生計的壓迫而把自己的願望隨人犧牲。只是這樣做去，雖不致完全埋沒了自己，而所做的工作總是「雞零狗碎」的，得到的成績決不是我的理想中

的成功。我心中有許多範圍較廣的問題，要研究出一個結果來，須放下幾個月或幾年的整功夫的，它們老在我的胸膈間亂撞，彷彿發出一種呼聲道：「你把我們悶閉了好久了，爲什麼還不放我們出來呢？」我真是難過極了。所以我常對人說，「你們可憐了我吧！你們再不要教我做事情吧！我就是沒有一絲一毫的職務，我自己的事情已經是忙不過來的了！」

我記得幼時常見人圈點一部書（如史記、漢書、文選等），圈完了一遍之後買一部新的再圈下去。我很瞧不起這班人的迂拘和遲緩，以爲讀書只要翻翻就是了，照這樣的讀法，一生能讀得幾部。那時我的胸中既沒有宗旨，也沒有問題，所以看書雖多，時間依然是寬裕的；因時間的寬裕而把學問看得更輕易。現在有了宗旨，許多問題都引起來了，無論看哪種薄薄的書，只覺得裏面有許多是可供舊有問題的研究材料的，有許多是可以發生新問題的。因爲都是有用的材料，都不忍棄去，鈔出既沒有空閒，不鈔出又似乎負上了一筆債，所以我到現在，真不敢隨便翻動哪一本書，除了我要把它自首至尾讀一遍的。我始迴憶先輩的讀書方法，很想揀出幾部必須精熟的基本書籍，一字一字地讀去，細細咀嚼，消化成自己的血肉。可恨現在的時勢只許人發議論而不許人讀書，所謂讀書也只是浮光掠影地翻覽，像我幼年的行徑一般，我懷了正式的讀書的願望久久無法使它實現。豈但是讀書呢！我的袖珍筆記冊積了一抽屜了，裏面有許多是見聞所及的鈔撮，有許多是偶然會悟的見解，很有騰入紅格本筆記簿的價值。但是鉛筆的影子已經漸漸地漸滅了，急寫的字體也有許多認不清了，卻還沒有動手鈔寫。我真悲傷，難道我的過去的努力竟不由得我留下一



些殘影來嗎？

這幾年，社會上知道我有志研究歷史的很多，對於這方面的期求也特別重，許多人屬望我編成一部中國通史。我雖沒有研究普通史的志願，只因沒有普通史，無論什麼歷史問題的研究都不易得到一種憑藉，爲自己研究的便利計，也願意從我的手中整理出一個大概來。我的心中一向有一個歷史問題，渴想借此得一解決，卽把這個問題作爲編纂通史的骨幹。這個問題是：中國民族是否確爲衰老，抑尙在少壯？這是很難解決的。中國民族的衰老，似乎早已成爲公認的事實。戰國時，我國的文化固然爲了許多民族的新結合而非常壯健，但到了漢以後，便因君主的專制和儒教的壟斷，把它弄得死氣沈沈了。國民的身體大都是很柔弱的，智識的淺陋，感情的淡薄，志氣的卑怯，那一處不足以證明民族的衰老。假使沒有五胡、契丹、女真、蒙古的侵入，使得漢族人得到一點新血液，恐怕漢族也不能苟延到今日了。現在世界各強國劇烈地壓迫我們，他們的文化比我們高，他們再不會像以前的鄰族一般給我們同化；經濟侵略又日益加甚，逼得我們人民的生計困苦到了極端；又因他們的經濟侵略誘起我們許多無謂的內爭，人民死於鋒鏑之下的不計其數；眼看一二百年之中我們便將因窮困和殘殺而滅種了！在這一方面着眼，我們民族真是衰老已甚，滅亡之期迫在目前，我們只有悲觀，只有坐而待亡。但若換了一種樂觀的眼光看去，原還有許多生路可尋。滿蒙回藏諸族現在還在度漁獵畜牧的生活，可以看作上古時代的人民。就是號稱文明最早的漢族所居的十八省中，苗、瑤、獯、樁等未開化的種族依然很多，明清兩代「改土歸流」至今未盡。這許多的種族還說不

到壯盛，更哪裏說得上衰老。就是漢族，它的文化雖是衰老，但託了專制時代「禮不下庶人」的福，教育沒有普及，這衰老的文化並沒有和民衆發生多大的關係。所以我們若單就漢族中的智識階級看，他們的思想與生活確免不了衰老的批評，但合了全中國的民族而觀，還只可說幼稚。現在國勢如此貧弱，實在僅是病的狀態而不是老的狀態。只要教育家的手腕高超，正可利用了病的狀態來喚起國民的健康的要求。生計固然困苦，但未經開發的富源正多，要增加生產，享用數千年來遺棄的地利，並不是件難事。內爭固然繼續不已，但或反足以激動人民參預政治的自覺心，使得他們因切身的利害而起作內部的團結。（例如四川的民團因軍閥的殘暴而發生，現已力足抵制軍閥。河南山東的紅槍會也是由於自衛的要求而起，可惜智識太低，以至流於義和團一類的行徑，這是須教育家補救的。）體質固然衰弱，但教育方法和生育觀念的改變也足以漸漸造成強壯的青年，或者過了幾代之後可以一改舊觀。因此，在這一方面着眼，只要各民族能設得到相當的教育，能設發生自覺的努力，中國的前途終究是有望的。這真是關係我們的生死存亡的一個最重大的歷史問題。這個問題究竟如何，非費多年的功夫去研究決不能清楚知道。我生了離亂之際，感觸所及，自然和他人一樣地有志救國；但是我既沒有政治的興趣，又沒有社會活動的才能，我不能和他人合作，我很想就用了這個問題的研究做我的唯一的救國事業，盡我國民一份子的責任。我在研究別種問題時，都不願與實用發生關係；惟有這一個問題，卻希望供給政治家、教育家、社會改造家的參攷，而獲得一點效果。至於研究的方法，我很想先就史書、府縣志和家譜中尋取記載的材料，再作各地的旅行，搜集

風俗民情的實際的材料。可是我的生活如不能使我作安定的研究，這個計畫是無從進行的；社會上固然期望我，但空空地期望而不給我以實現的境遇，也是望不出結果來的。（前年承沈尹默先生的好意，囑爲孔德學校編纂歷史講義，我即想向着這一方面走去；只因諸務忙冗，到今沒有編了多少，很使我悵悵不安。）

我的第二種痛苦是常識的不充足和方法的不熟練。我幼年在翻書中過日子，以爲書多自然學富，心中很自滿。二十後讀章學誠的文史通義，在橫通篇中見到以下一節議論。

老賈善於販書，舊家富於藏書，好事勇於刻書，皆博雅名流所與把臂入林者也……然其人不過琴工碑匠，藝術之得接於文雅者耳；所接名流既多，習聞清言名論，而胸無智珠，則道聽塗說，根底之淺陋亦不難窺。周學士長發以此輩人謂之「橫通」，其言奇而確也……學者陋於見聞，接橫通之議論，已如疾雷之破山，遂使魚目混珠，清濁無別，而其人亦竊然自命，不知其通之出於橫也……

讀了這一段，自想我的學問正是橫通之流，不覺得汗流浹背。從此想好好地讀書，但我這時只把目錄平議一類書算作我的學問的標的。過了幾年，又使我羞愧了。民國五年的筆記中有一則道：

自章實齋以來，學者好言校讎，以爲爲學始於目錄，故家派流變，區以別矣。然目錄者，爲學之途徑，非其嚮往之地也。今得其途徑而止，遂謂綱目條最之事足以盡學，而忘其原本，此則猶誦食譜而廢庖廚矣。太炎先生與人書云，「往見鄉先生譚仲修，有子已冠，未通文義，遽以文史校讎二種教之。其後抵掌說莊子天下篇，劉歆諸子略，然不知其義云何。」按，此即任目錄而廢學之弊也。予初誦實

齊通義，即奮力求目錄書；得其一勺，以為知味。自受業於伯強先生，頗願為根本之學，以執簡御繁，不  
因陋就簡。乃校課逼迫，不得專攻；所可致力，仍繼前軌。思之輒汗顏不止。

到這時，我纔真想讀原本書而不再滿足於目錄平議所載的綱要了。但我的心中還沒有生出問題，以為整理國故只要專讀故書好了，若與世界學問打通研究，恐有「古今中外派」的附會的危險。直到近數年，胸中有了無數問題，並且有了研究問題的工作，方始知道學問是沒有界限的，實物和書籍，新學和故書，外國著作和中國撰述，在研究上是不能不通的。無論研究的問題怎樣微細，總須到渾茫的學海裏去撈摸；而不是浮沈於斷港絕潢之中所可窮其究竟。於是我需要的基本的知識和應用的方法乃大感不足！

我自小學到大學，爲了對於教員的不信任，大都沒有用過功。猶記在中學時初學幾何，我不懂得它的用處，問同學，問教員，都說不出一個所以然來。我以為這不過是算學上的一套把戲而已，並沒有實際的需要，就不去注意。到了現在，除了書首的幾條定義還有些影子之外，其餘完全模糊了。他種科學也都這樣，翻開來時有些面善，要去應用時便覺得隔膜。我很想得到二三年工夫，把以前所受的課業統統溫理一遍，因為這些都是不可減少的常識，要在現在時代研究學問是不應不熟習的。外國文我雖讀過四種，只因都不曾出力去讀，也沒有一種讀好。近數年來，我用了極度的勉力，從沒有空閒中硬抽出些時間來自修，結果卻總是「一曝十寒」，沒有多大的效驗。我也想得到二三年工夫，把它讀好兩種。所以我惟一的想望，便是如何可以獲得五六年的閒暇，讓我打好一個學問的根底，然後再作研究，再在文壇上說話。我相信社會

上如要用我，也是讓我在現在時候多讀書比較多做書爲更有益。如果我能殼打好了這個根底，我的研究和主張纔可達到學問界的水平線上，我的學問纔可成爲有本的源泉。像現在這樣，固然也可以發表些研究的成績，但這是唐花筌中烘開來的花，提早的開放只換得頃刻的萎謝罷了。

我雖有這樣的渴望，可是我很明白，這僅僅是我的「單相思」，社會上是不能容許我的。他們只有勒逼我出貨，並不希望我進貨。更質直地說，他們並不是有愛於我，乃是有利於我。他們覺得我到了大學畢業，已經教養得很足夠了，可以供他們的驅使了。一頭驢子，到它成長的時候，就可由蓄養它的主人把它駕到大車上，拖煤，拖米，拖磚石，不管有多少重量，只是死命地堆積上去。堆積得太多到拖不動了，也惟有儘力鞭扑；至於它的毛盡見皮，皮開見血，這是使用它的人不瞧見的。直到用盡了它的氣力而倒斃時，纔算完了它的任務。啊！現在的我真成了一頭拖大車的驢子了嗎？就是不要說得這樣的慘酷，只說社會上推重我，切望我做出些成績來，也好有一比。好比我要從西比利亞鐵道到歐洲去，在海參崴起程時，長途萬里，滿懷的高興，只覺得層雲積雪的壯觀，巴黎倫敦的繁華，都將直奔我的眼底來了。車到赤塔，忽然有許多人蜂擁上車，亂嚷亂挽道，「你的目的地已達到了，請下車罷！」我正要分辨我的行程發軔不久時，已經七手八腳地拖我下去了。我向他們陳述旅行的目的和打斷興趣的煩悶，大家笑道，「你已經出了國了，路走得很遠了，很勞頓了，還是將就些罷！」在這時，試問我的心要悲苦到怎樣？

年來稱我爲「學者」的很多。我對於這個稱謂決不辭讓，因爲它可以用來稱有學的人，也可以用來

稱初學的人初學是我的現在，有學是我的希望中的將來，他們用了這個名詞來稱我，確是我的知己（縱然在現今看學者與名流政客等字樣同為含有貶意的時候。）但他們稱贊我的學問已經成就，這便使我起了芒刺在背的不安，身被文繡而牽入太廟的祭練。我知道，若把我與漢代經師相較，我的學問確已比他們高出了若干倍。可是小學的及格不即是大學的及格，我們正要把一時代的人物還給一時代，猶之應把某等學校的學生還給某等學校，不該攤平了看。漢代的劉向鄭玄一流人，現在看來固甚淺陋，而在當時的極淺陋的學術社會中確可以算做成就了。至於在二十世紀的學問界上，則自有二十世紀的成就的水平線，決不是像我這樣的人所能濫竽充數。惟其我要努力達到水平線上，所以我希望打好我的智識的根底而從事於正式的研究。若在現在時候即說我已經成就，固然是有一番獎勵的好意，但阻止我的發展，其結果將與使用我拖大車的相同，所以這個好意我是不願領受的。

我常說我們要用科學方法去整理國故，人家也就稱許我用了科學方法而整理國故。倘使問我科學方法究竟怎樣，恐怕我所實知的遠不及我所標榜的。我屢次問自己，「你所得到的科學方法到底有多少條基本信條？」靜中溫尋舊事，就現出二十年來所積下的幾個不可磨滅的印象。十二三歲時，我曾買了幾部動物植物的表解，覺得它們分別種類的清楚，舉出特徵和形象的細密，都是很可愛的。進了小學，讀博物理化混合編纂的理科教科書，轉嫌它的凌亂。時有友人肄業中學，在他那邊見到中學的礦物學講義，分別礦物的硬度十分明白，我雖想不出硬度的數目字是如何算出來的，但頗愛它排列材料的齊整，就借來鈔

錄了。進了中學，在化學堂上，知道要辨別一種東西的原質，須用它種原質去試驗它的反應，然後從各種不同的反應上去判定它。後來進了大學，讀名學教科書，知道惟有用歸納的方法可以增進新知；又知道科學的基礎完全建設於假設上，只要從假設去尋求證據，更從證據去修改假設，日益演進，自可日益近真。後來聽了適之先生的課，知道研究歷史的方法在於尋求一件事情的前後左右的關係，不把它看作突然出現的。老實說，我的腦筋中印象最深的科學方法不過如此而已。我先把世界上的事物看成許多散亂的材料，再用了這些零碎的科學方法實施于各種散亂的材料上，就歡喜分析，分類，比較，試驗，尋求因果；更敢於作歸納立假設，搜集證據成假設的證據而發表新主張。如果傲慢地說，這些新主張也可以算得受過科學的洗禮了。但是我常常自己疑惑：科學方法是這般簡單的嗎？只消有幾個零碎的印象就不妨到處應用的嗎？在這種種疑問之下，我總沒有作肯定的回答的自信力。因此，我很想得到些閒暇，把現代科學家所用的方法，弘網細則根本地審量一下，更將這審量的結果把自己的思想和作品加以嚴格的批判，使得我真能用了科學方法去作研究而不僅僅是標榜一句空話。

我在幼時，讀了孔孟書和新民叢報一類文字，很期望自己作一個政治家；後來又因興趣的擴張和變遷，而想治文學和哲學。哪裏知道到了近數年，會得發見我的性情竟與科學最近！我最是自己奇怪的，是我的愛好真理的熱心和對於工作的不厭不倦的興味。中國的學問雖說積了二三十年沒有斷，可是莽亂萬狀，要得到確實的認識非常困難。我今日從事研究整理，好似到了造紙廠中做揀理破布敗紙的工作，又多，

又臭，又髒，又亂，又因揀理的傢伙不完備，到處勞着一雙手。但是我決不厭惡，也決不灰心，我只照準了我的理想的計畫而進行。所吃虧的，只是自己的技能不充足，才力受限制，常感到眼高手低的痛苦。如果我的技能能殼修習得好，使得它可以和我的才力相應合，我自信我的成就是決不會淺薄的。

我的第三件痛苦是生計的艱窘。我沒有金錢的癖好，薪金的數目本來不放在我的心上。我到北京來任事，也明知在欠薪局面之下，生計是不安的，只爲要滿足我的學問的嗜好，所以甯可投入淡泊的生活。

但近年以來，中央政府的財政已陷絕境，政費屢屢數月不發，就是發出也是「一成二，二成三」這般敷衍，連淡泊的生活也維持不下了。以前學生時代，我向祖母和父親乞得些錢鈔，常常到書肆裏翻弄，哪知道現在

自己有了職業，反而失去了這個福分。在研究上，有許多應備的參考書，但沒有法子可以得到。例如二十四史，是研究歷史的人何等切要的工具，以前我不能買全部，尚可搜羅些零種，現在連零種也不許問津了。

有許多急需的書，熬到不可熬時，也只有託人去買，因爲免得見了他種可愛的書而不能買時，害苦了我的心。有許多地方，在研究上是應該去的，但也沒有旅行的能力。不必說遼遠的長安，敦煌，于闐諸處，就是我研究

孟姜女故事，山海關和徐水縣兩處都是近畿的這件故事的中心，並且是京奉京漢兩線經過的，大約有了四五十元也儘夠作調查費了，可憐想了一年半，還只是一個空想！

爲了生計的不安定，要什麼沒有什麼，一方面又受家人的譴譴，逼得極好學的我也不能安心治學。有時到了十分困苦之境，不免想作了文稿出賣，因爲我年來得了些虛名，稿子確也賣得出去，在這一方面未始



不可救一點急。但一動筆時，又使我懊喪了：我覺得學問原是我的嗜好，我應當尊重它，不該把它壓做了我的生計的奴僕，以至有不忠實的傾向而生內疚。然而學問的忠實談何容易，哪能限定了一天寫幾千字，把生計靠在上面。與其對於學問負疚，還不如熬着困苦這是我的意志的最後的決定。所以我雖困窮到了極端，賣稿的事情卻始終沒有做過幾回。賣稿且如此，要我去講敷衍應酬，鑽營職務，當然益發沒有這種的興會了。來日大難，或者要「索我于枯魚之肆」吧？

我記得我的幼年，因頑強而爲長者所斥責，他們常說，「你現在的脾氣這等不好，將來大了，看你如何可以吃人家的飯！」到二十歲左右時，我初見到社會上種種阨隘不安的現象，初知道個人的適存於社會的艱難，又讀了些老莊的書，知道天真與人事的不相容，就很肯屈抑自己，對人裝像一個鄉愿。向來說我固執的親族長者一時也稱譽道，「頤剛很隨俗了！」哪知道現在又抑不住我的本性了，只覺得必須從我的才性上建設的事業纔是我的真實的事業，我只應當受自己的支配於事業的工作上，若遷就了別人就是自己的墮落。無論怎樣受生計的逼迫，只是不能溶解我的堅硬的癖性。看來我的長者斥責我的話是要應驗的了！

我的第四件痛苦是生活的枯燥。我在社會裏面，自己知道是一個很枯燥的人，既不能和人敷衍，也不能和人爭鬥。又感到人事的複雜，自己知識的渺小，覺得對於任何事件都不配作批評，因此我處處不敢發表自己的主張。要我呼斥一個僕人，和強迫我信從一個古人一樣的困難。到了交際場中，又因與日常的

生活不同，感到四圍空氣的緊張，自己既局促若轄下之駒，又怕他人因了我的局促而有殺風景之感。看着許多人在我的面前活動，只覺得他們的漂亮，伶俐，劈脫，強健，豪爽的可羨，更感到自己的乾枯，寂寞，沈鬱，拘謹的可厭，像一枚爛柿子的可厭。我自己知道，我的處世的才能是愈弄愈薄弱了。這種在舊教育之下和長日的書房生活之中壓迫而成的習慣，恐怕已是改不掉的，並且這種習慣和我的學問事業不生關係，也沒有立志痛改的必要。我所悲感的，是我的內心生活也漸漸地有乾涸的傾向了。

許多人看了我的外表，以為我是一個沒有嗜慾的人，每每戲以「道學家」相呼。但我自己認識自己，我是一個多慾的人，而且是一個敢於縱慾的人。我對於自然之美和人爲之美沒有一種不愛好，我的工作跟着我的興味走，我的興味又跟着我所受的美感走。我所以特別愛好學問，只因學問中有真實的美感，可以生出我的豐富的興味之故。反過來說，我的不信任教師和古代的偶像，也就因為他們的本身不能給我以美感，從真理的愛好上不覺地激發了我的攻擊的勇氣。但一株樹木的榮茂，須有蔓延廣遠的根莖。以前我對於山水，書畫，文辭，音樂，戲劇，屋宇的裝飾等等的嗜好，就是許多條根莖，滋養着我的學問生活的本幹的。我對於民俗的理解力固然甚淺，但在向來沒有人理會之中能設闢出這一條新路，實在就是無意中培養出來的一點成績。我說這句話，並不是說凡是我所欣賞的都要在裏邊得到實效，我很知道挾了受用的心思而作的欣賞決不能成爲真的欣賞。我的意思，不過要借此說明不求實效的結果自能醞釀出一些成績來，這些成績便不是在實效的目標之下所能得到的而已。所以我們若要有偉大精美的創造，必須任着

作者隨了自己的嗜慾和興會而發展，愈不求實效愈可得着料想不到的實效。

但是我很可憐，從前的嗜慾現在一件一件地衰落了。去年一年中，我沒有到過一個新地方；音樂場和戲園子總共不過去了四五次，又是受着友人的邀約的。家裏挂的書畫，以前一星期總要換一次，現在挂了兩年還沒有更動，成了照例文章，把欣賞美術的意味完全失去了。從前喜歡隨便翻書，每于無意中得到會心之樂，近來不是爲了研究的參攷竟不觸手了。要說好，也是好，因爲我的精力集中到學問上，在學問上又集中到那幾科，以至那幾個問題。但我敢說嗜好的衰落決不是我的幸福。再用樹來比喻。我們要使得一株樹木增高，自然削去旁逸斜出的枝條是唯一的辦法；但稍加芟削則可，若統統斬去，把它削成了電桿一般細長的東西，無論在事實上不會生存，就使生存了也是何等可怕的一件東西呵！我自己知道，我並不是一個沒有情趣的人，我年紀雖過了三十，但還保存得青年的豪興，向日徘徊留戀的美感也沒有喪失分毫。只是事情忙了，胸中的問題既驅迫我走遙遠的程途，社會上又把許多負擔壓積到我的肩上。以前沒有目的的人生忽地指出目的來了，以前優游自得的身子又猛被社會拉去作苦工了，愈走愈難，愈担愈重，我除了我的職務之外再不能分出餘力到我所愛好的東西上去了。於是我的生趣日趨於枯燥遂成爲不可避免的事實！

我現在忙得真苦！我也知道，我的事務的種類並不比別人多，只是做成一件事情要求愜心的不容易。別人半天可以做完的事情，我往往遷延到五六天。要草寫一篇文字，總得作多少日子的醞釀。朋友們探

望的不答，來信的不覆，以至過了一年半載而作罷，成了很平常的事。我的大女兒住在校裏，屢屢寫信歸來，說：『請爹爹給我一封信罷！』我雖是心中很不忍，但到底沒有依她的請求。二女兒寫好一張字帖，要我加上幾圈，我連忙搖手道：『送給你的母親去罷！』我的忙甚至使我對於子女的疼愛之心也丟了，這真太可憐了！記得以前與友人下五子棋，十局中輸了九局。他道：『我看準了你的短處了！你不肯下一個閒空的棋子，所以常常走入死路，不能作靈活的運用。』我自想我的現在的生活頗有些像我的下棋了，因為一些時間不肯輕易讓它空過，過於務實，以至生活的趣味盡失。文化原是在閒暇中養成的，像我這種迫不及待的生活，只配作一個機械性的工匠，如何可以在學林藝海之中嘯吟容與，認識宇宙的偉大呢。精神方面既因此而受損害，使得我的思想漸空實，眼光漸鈍短，身體方面也是同樣的傷壞。我現在除了讀書作文頗能鎖定之外，無論做什麼事情，鬍鬚背後有人追趕着，越做越要快，以至心跳心悸。照這樣下去，或者草書可以不用練習而自然名家，長途競走也可以考上第一。假使我能殺準了鐘點作事，此心原可安定得多；無如別人沒有定時作事的觀念，遂害得我不能畫出作事的定時。我正在從事工作時，忽然人事來了，別人看得時間是很輕的，他們把我的時間隨便浪費了。我只要一起了愛惜光陰之念，立刻心宕。回到工作時，就刺促不寧了。因為這樣，所以幾乎沒有一天的日子不短，沒有一天的工作不欠，沒有一天的心情不悲傷。但這有什麼法子可以得到別人的原諒呢？沒有法子，只得把應該游息的時間也改隸到工作之下。從此以後，我就終年沒有空閒了。有時在室內蹣跚了數天，走到街上，只覺得太陽亮得耀眼，空氣的清新鮮彷彿到了山

頂。這類境界，在做專門研究的時候固然是逃不了的，但永久處於這種生活之下終不是個辦法。我很想得到一種秩序的生活，一天總是工作幾小時，游息幾小時，不多也不少，像小孩子的食物一樣的調勻，使得我可以作順適的成長。但在現在的社會之下，這個希望能超過了空想嗎！

以上幾種痛苦，時時侵襲我的心，掣住我的肘，我真是十分的怨望。我要忠實於自己的生命，則為社會所不容；若要改作委蛇的生存，又為內心所不許；這真是無可奈何的了！我自己覺得，我有這一點粗略的科學觀念，有這一點堅定的志願和不畏難的勇氣，我的眼下有許多新問題，我的胸中沒有一個偶像，在現在輕忽學問的中國社會上，我已是一個很難得的人，我所負的責任是很重的。社會上固然給我以種種的挫折，但是我竟不能用了我的熱情打出一個學問的地位來嗎！我將用盡我的力量於掙扎奮鬥之中，為後來人開出一條大道！就是用盡了我的力量而到底打不出一條小徑，也要終其身於呼號之中，希望激起後來人的同情而有奮鬥的繼續者！

我的作文本來就有「下筆不能自休」的毛病，近數年尤甚。我讀別人做的文字雖也覺得含蓄的有味，但自己作文總須說盡了纔痛快。這篇序文的起草，適在北方軍事緊張之際，北京長日處於恐怖的空氣之中；上午看飛機投彈，晚上則飽聽砲聲。我的寓所在北海與景山之間，高聳的峯和塔平時頗喜其風景的秀美，到這時竟成了飛機投彈的目標。當彈丸落到北海的時候，池中碧水激涌得像白塔一般的高，我家的

窗櫺也像地震一般的振動了。每天飛機來到時，大家只覺得死神在自己的頭上盤旋不去。家人驚恐之餘，連水缸蓋和門戶的開闔的聲浪也變成了彈聲礮聲的幻覺。等到礮聲停止之後，市上更加寂靜了，普通舖戶都是「清理賬目」，飯店酒館又是「修理爐灶」，鬧氣一點的舖戶則是「鐵門有電」，比了陰歷元旦的歇業還要整齊。北京大學的新金，這兩個多月之中只領到一個月的一成五厘，而且不知道再領幾成時要在哪一月了。友朋相見，大家只有皺眉嗟歎，或者竟要淚隨聲下。在這又危險又困窮的境界裏，和我有關係的活動一時都停止了；就是印刷所中，也因交通阻絕，紙張缺乏，不來向我催稿子。我樂得其所，終日埋頭在書房裏，一天一天的從容不迫地做下去，心中想到什麼就寫什麼，實足寫了兩個月，成了這篇長文——我有生以來的最長最暢的文。胸中鬱勃之氣借此一吐，很使我高興。我妻在旁邊笑道：「你這篇文字不成爲序文了！一篇古史辨的序，如何海闊天空，說得這樣的遠？」但我的意思，原要借了這篇序文說明我的研究古史的方法和我所以有這種主張的原因，一件事實是不會孤立的，要明瞭各方面的關係不得不牽涉到無數事實上；至於體裁上像不像序，這是不成問題的，因爲我原不想作文學的文章。（其實就是文學的文章，也何嘗不可隨了作者的意念而改變體裁。）

這冊書於去年九月中付印。本來在一二個月內可以出版，只爲臨時增加了些篇幅，延至本年二月中方將本文印完。又因等待這篇序文，再延了兩個月。假使沒有僕社同人的寬容，是決不會聽我如此紆徐的。我敬對於社中同人致謝！

末了，我再向讀者諸君嘮叨幾句話。第一，這書的性質是討論的而不是論定的，裏面儘多錯誤的議論（例如古今偽書考跋中說清代無疑儀禮者，又如與玄同先生信中譏今文家，謂依了章學誠易教的話，孔子若制禮便爲僭竊王章。）現在爲保存討論的真相計，不加改正。希望出版之後，大家切切實實地給以批判，不要輕易見信。第二，古史的研究現在剛纔開頭，要得到一個總結論不知在何年。我個人的工作，不過在辨證偽古史方面有些主張，並不是把古史作全盤的整理，更不是已把古史討論出結果來。希望大家對於我，能設知道我的學問的實際，不要作過度的責望。第三，我這本書和這篇序文中提出了多少待解決的問題。像我這般事忙學淺的人，不知道什麼時候纔可把這些問題得到一個約略的解決，說不定到我的生命終止時還有許多現在提出的問題不會着手。讀者諸君中如有和我表同情，感到這些問題確有研究的價值的請便自己動手做去。總結一句話，我不願意在一種學問主張草創的時候收得許多盲從的信徒，我只願意因了這書的出版而得到許多忠實於自己的思想，敢用自力去進展的諍友。

顧頡剛。

十五年一月十二日始草，四月二十日草畢。

——( 册 一 第 辨 史 古 )——



# 古史辨第一冊目錄

卷頭語

自序

目錄

上編 (起民國九年十一月，訖十二年二月)

—( 錄 目 冊 一 第 辨 史 古 )—

一 詢姚際恆著述書(九年十一月).....

胡適.....

一

二 答書(九年十一月廿三日).....

顧頡剛.....

一

附案語(九年十一月廿三日).....

顧頡剛.....

四

三 囑點讀偽書致書(九年十一月廿四日).....

胡適.....

五

四 答書(九年十一月廿四日).....

顧頡剛.....

六

附古今偽書致跋(三年三月一日).....

顧頡剛.....

七

五 告擬作偽書致跋文書(九年十二月十五日).....

顧頡剛.....

一三

六 告擬作偽書致長序書(九年十二月十八日).....

胡適.....

一五

頁數

七	答書(九年十二月廿一日).....	顧頡剛	一六
八	告續得姚際恆著述書(九年十二月廿三日).....	胡適	一六
九	論竹柏山房叢書及莊子內篇書(九年十二月廿六日).....	顧頡剛	一七
一〇	答書(九年十二月廿六日).....	胡適	一八
一一	論輯錄辨僞文字書(九年十二月廿九日).....	胡適	一九
一二	告得東壁遺書書(十年一月廿四日).....	胡適	一九
一三	論僞史及辨僞叢刊書(十年一月廿五日).....	顧頡剛	二〇
一四	自述古史觀書(十年一月廿八日).....	胡適	二二
一五	論辨僞叢刊分編分集書(十年一月廿一日).....	顧頡剛	二三
一六	論近人辨僞見解書(十年一月廿七日).....	錢玄同	二四
一七	論辨僞工作書(十年一月廿九日).....	顧頡剛	二五
一八	轉致玄同先生論崔述書(十年一月).....	胡適	二七
一九	論僞史例書(十年一月卅一日).....	顧頡剛	二八
二〇	論今古文經學及辨僞叢書書(十年三月廿三日).....	錢玄同	二九
二一	答編錄辨僞叢刊書(十年四月二日).....	顧頡剛	三二

二二	自述整理中國歷史意見書(十年六月九日).....	顧頡剛	三四
二三	論通考對於辨僞之功績書(十年六月廿八日).....	顧頡剛	三七
二四	論辨僞叢刊體例書(十年七月一日).....	胡適	三八
二五	答書(十年七月十日).....	顧頡剛	四〇
二六	論編纂經部辨僞文字書(十年十一月五日).....	錢玄同	四〇
二七	論孔子刪述六經說及戰國著作僞書書(十年十一月五日).....	顧頡剛	四一
二八	論堯舜伯夷書(十年十一月八日).....	顧頡剛	四三
二九	告輯集鄭樵事實及著述書(十一年二月三日).....	顧頡剛	四四
三〇	論詩經歌詞轉變書(十一年二月十九日).....	顧頡剛	四五
三一	論詩經真相書(十一年二月廿二日).....	錢玄同	四六
三二	告編著詩辨妄等三書書(十一年三月十八日).....	顧頡剛	四七
三三	論鄭樵與北宋諸儒關係書(十一年四月九日).....	顧頡剛	四九
三四	論詩說及羣經辨僞書(十二年二月九日).....	錢玄同	五〇
三五	論詩經經歷及老子與道家書(十二年二月廿五日).....	顧頡剛	五三

中編(起民國十二年二月,訖十三年二月)

三六	與錢玄同先生論古史書(十二年二月廿五日).....	顧頡剛	五九
	附啓(十二年四月廿八日).....	顧頡剛	六六
三七	答顧頡剛先生書(十二年五月廿五日).....	錢玄同	六七
三八	讀顧頡剛君「與錢玄同先生論古史書」的疑問(十二年五月十三日).....	劉揆棻	八二
三九	讀顧頡剛先生論古史書以後(十二年六月二日).....	胡堇人	九三
四〇	答劉胡兩先生書(十二年六月二十日).....	顧頡剛	九六
四一	研究國學應該首先知道的事(十二年六月廿五日).....	錢玄同	一〇二
四二	討論古史答劉胡二先生(十二年六月十六日至十一月十九日)(未完).....	顧頡剛	一〇五
	(一) 禹是否有天神性?.....		一〇六
	(二) 禹與夏有沒有關係?.....		一一五
	(三) 禹的來源在何處?.....		一一九
	(四) 堯舜禹的關係是如何來的?.....		一二七
	附自西周至戰國對於禹的觀念的轉變表.....		一三四
	(五) 后稷的實在怎樣?.....		一三五
	(六) 文王是紂臣嗎?.....		一四二

四三	討論古史再質顧先生(十二年八月)(未完)	劉揆蒙	一五一
	(一)關於先生所持古史態度的討論		一五三
	(二)討論禹是否有天神性		一六五
四四	啓事三則(十二年九月廿五日至十二月二日)	顧頡剛	一八七
四五	古史討論的讀後感(十三年二月八日)	胡適	一八九
<b>下編</b> (起民國十二年五月,訖十五年一月)			
四六	論帝天及九鼎書(十二年五月三十日)	胡適	一九九
四七	論今文尙書著作時代書(十二年六月一日)	顧頡剛	二〇〇
四八	詢禹貢偽證書(十三年二月六日)	顧頡剛	二〇六
四九	論禹治水說不可信書(十二年二月十一日)	丁文江	二〇七
五〇	論禹治水故事書(十三年二月廿六日)	顧頡剛	二〇九
五一	我的研究古史的計畫(十三年三月廿六日)	顧頡剛	二一一
五二	論以說文證史必先知說文之誼例(十三年)	柳詒徵	二一七
五三	答柳翼謀先生(十四年十一月廿八日)	顧頡剛	二二三
五四	論說文及壁中古文經書(十四年十二月十三日)	疑古玄同	二三一

五五	新史料與舊心理(十五年一月十一日).....	魏建功.....二四四
五六	論說文誼例代顧頡剛先生答柳翼謀先生(十五年一月十三日).....	容庚.....二六一
五七	古史新證第一二章(十四年).....	王國維.....二六四
	附跋(十四年十二月廿二日).....	顧頡剛.....二六七
五五	古史問題的唯—解決方法(十三年十二月).....	李玄伯.....二六八
五六	答李玄伯先生(十四年二月三日).....	顧頡剛.....二七〇
六〇	論春秋性質書(十四年三月十六日).....	疑古玄同.....二七五
六一	答書(十四年三月廿一日).....	顧頡剛.....二七六
六二	論獲麟後續經及春秋例書(十四年九月廿二日).....	疑古玄同.....二七八
六三	論莊子真偽書(十四年八月廿四日).....	疑古玄同.....二八一
六四	答書(十四年八月廿六日).....	顧頡剛.....二八二
	附莊子外雜篇著錄考(九年三月).....	顧頡剛.....二八二
	附案語(十五年一月廿八日).....	顧頡剛.....二八四

右目所記月日，皆著作之月日，非出版之月日，其未詳者缺之。

本書上中編皆依月日爲次，惟下編因性質較複雜，論難亦非一時事，所以先後不能排準。

# 古史辨第一冊上編

## 一 詢姚際恒著述書

頤剛：

本？  
你的清籍考內沒有姚際恒。此人亦是一個很大胆的人。我想尋求他的九經通論不知此書有何版本？你若知道，請你告我。

適。

## 二 答書

適之先生

姚立方的遺書，這兩星期隨處留心，總得不到什麼。惟有浙江通志的經籍門裏有一條卻很重要：

「九經通論一百七十卷，仁和姚際恆立方撰，存真類一百三十五卷，別偽類二十八卷。」按兩類相

加只一百六十三卷，未知孰誤。

浙志別條都把鈔輯的原書名引上，惟有這條沒有，可見各家書目都未經著錄。說浙志引他的傳文罷，然儒林文苑傳裏卻沒有。最奇怪的，既引了九經通論，復從經義攷異輯下古文尙書別例，放在尙書類中，既爲重複，且「別偽類」和「別偽例」的名詞也參差，連「仁和二錢塘」的籍貫也不一致。可見編輯浙志的人也沒有看見他的書，不過恰巧徵引到罷了。從所載的卷數上看，存真類既有這許多，想竟是把經文統統

注釋一過的。（按偽書攷記通論卷數，有易傳通論六卷，古文尙書通論十卷，周禮通論十卷。）

安徽通志也翻過了，別的都沒有，只有金石偽書攷一種。這卻未之前聞，而且名詞看來很不順，疑心「金石」兩字是由「今古」傳訛的。如果如此，修安徽志的人也全沒有見到他的書籍。

好古堂書畫記已從讀畫齋叢書裏看得了。書前有二段識語錄如下：

「玩物喪志」一語，出偽古文尙書旅獒篇。其云：「玩人喪德，玩物喪志。」物對人言，蓋指犬馬

之類也。自後人誤以書畫古器目爲玩物，而或者遂執此語以相禁戒。不知伏羲畫卦，書之始也，帝

舜十二章，畫之始也；二者正吾儒所宜究心。故古之小學卽是學書，而繪事亦見於聖言，在所不廢。

至若從古流傳玉銅諸器，多詩書禮諸經所載，必藉此得以考古人制器尙象之意，尤不可爲學問以外

事也。此與才人文士風流鑑賞者又迥別。若夫富貴貪婪，目不知書而亦事此，此直好貨耳，更不足

論焉。

好古始於虞舜，曰「子欲觀古人之象」，則知十二章非創自虞也。嗣是莫盛於周。中庸稱「



武王周公陳其宗器，則文王以上歷世有寶藏重器可知。至於成王，不惟以赤刀、弘璧、天球、河圖爲寶，卽古人之鼓、戈、弓、矢之屬亦盡羅爲珍異，更可見矣。

康熙己卯記。以前散去者甚多，不錄；以後散去者亦在焉。

由上面的一篇序，可見姚君對於經傳非全持懷疑態度的，故堯典、中庸並皆信爲實錄。他所辨的僞，只是著作人的僞，不是著作內容的僞——徵事的確實與否。

姚君的家世雖是無從知道，但看他書畫記成了兩卷，宋元明名蹟無數，可見是個富家。再揣測下去，因爲是個富家，所以可以不出來應試，不與人交遊。因爲不應試，所以他的籍貫大家都不甚曉得清楚。因爲不與人交遊——記得閩、潛、丘年譜裏有「閉戶十餘年」之語，現在流傳下來的僞書及書畫記也都沒有別人的序跋——所以他的名氣不廣。再可以看見他的原籍雖是新安，卻終身住在杭州，所以經義、攷及浙江通志竟直以他爲杭州人。

浙江探進遺書錄也查過，他的著述一本都沒有，所以四庫全書裏也不見。假使那時把九經通論採進，卽不著錄，也要有個存目。

他在書畫記的序裏，雖是說了「制器尙象」等語，但是他的書裏卻全是「風流鑒賞」的話。他家裏藏的書畫真多，要去陳列起來，又是一個文華殿。

寫完了上幾紙，更想起兩件事：

(一)他的古今僞書攷，刻在知不足齋叢書裏。知不足齋的鮑廷博，是徽州人而常在浙江的，與他的行踪差不多，所以得了他的書。

(二)刻他書畫記的顧菴，是和鮑廷博交好的。讀畫齋叢書裏有許多書，都是從鮑氏那裏取來的。這本書雖未說明，大概也是鮑氏所藏。

姚君之文質朴至極，看他書畫記及僞書攷兩序可知，由此可以推定他的性情。

學生顧頡剛。九：十一，二十三。

上兩星期，適之先生有信來，詢及姚際恆著述。我當時匆匆回了一信，舉四庫雜家類存目中庸言錄提要，及經義攷中古文尚書別僞例二條相答。我說四庫提要裏說他「生於國朝初，多從諸耆宿游，故往往剽其緒論。其說經也，如關圖書之僞則本之黃宗義，關古文尚書之僞則本之閻若璩，關周禮之僞則本之萬斯同，論小學之爲書數則本之毛奇齡，而持論彌加恣肆。至祖歐陽修、趙汝楨之說，以周易十翼爲僞書，則尤橫矣。」既可見清初的學風，復可見姚君是個辨僞書的集大成者。又說在各處的書目裏，從沒有見他的九經通論，這一部書恐怕已經佚去。

隔了幾天，我到適之先生處，先生說四庫提要實在冤枉了他，因拿張穆做的閻潛邱年譜給我看，乃知閻若璩到杭州去看他，並引他的說話到尚書古文疏證裏去，並不是姚去剽襲閻。其他諸經，想也一

例。適之先生又說同治間雲南方玉潤做的詩經原始（鴻濛室叢書之一）裏引他的詩經通論很多，可見這書沒有佚，想託琉璃廠書肆去找。

二十三夜又記。

### 三 囑點讀偽書攷書

頤剛兄：

謝謝你的信

你爲姚際恆費了那麼多的精力，使我不安。但我知道你對於這種事的興趣是最濃厚的，故也不阻止你。

他的書畫記，我也在讀畫齋叢書裏見過了。當時我也覺得他收藏的書畫之多，真可使人駭異！

你在浙江通志鈔出的一條確是非常重要的，因爲我們因此可以知道九經通論是多大一部書。我已叫北京的隆福寺和琉璃廠兩處的書店「大索」此書了。看他們的手段如何。他們能替我找到一部人不知有刻本的文木山房集，也許能尋着此書。

我對於此二書（九經通論與庸言錄）並不絕望。因爲四庫館的諸臣能知姚氏所攻擊的諸書，大概

乾隆時此書還在，又方玉潤的詩經原始每章詳引姚氏的詩經通論，是此書至同治時猶存。你看是嗎？

知不足齋叢書，我新買了一部。我想先把古今偽書攷抽出，點讀一遍，做一個序，先行付印。將來我想做一部古今偽書續攷，單獨付印。這也是掃除舊污的一個辦法。

若你能任點讀的事，就更妙了。不必急急，每天點兩三頁便夠了。

你若點讀偽書攷，再加上一點補綴——如尙書及周禮等——我定可担任尋出版者。此書版權即歸你，我可以保他必銷售，也是你工讀的一個好法子，並且於後學有益。請你想想。

或者我們可以計畫一個小小的「國故叢書」。用新式標點翻刻舊書，如經傳釋詞，古書疑義舉例，國故論衡等等。你很可以做這件事。我可以略幫忙。

適。九，十一，二十四。

## 四 答書

適之先生：

點讀偽書攷，這件事很易，大概至慢也不過二十天。不過先生說再加上一點補綴，我看可以不必，因為一則失了他原來的面目，二則也補不盡一補，如果只補幾段，反覺得挂一漏萬。我想先生要做偽書攷，不必做他的續攷，簡直可以拿他所攷的重攷一攷。

「偽書」的名目，我覺得不能賅括一切，所以我今年上半年擬的書目表稱做「偽書疑書目」，因為有

許多書只是存疑，並非作偽。

我在民國三年的春天，借鈔了一本偽書攷，鈔完了做了一篇跋。今鈔錄奉上，請指正。

學生顧頌剛 九，十一，二十四。

### 附古今偽書攷跋

右古今偽書攷一卷。宣統己酉歲，始見於孫伯南先生架上。去年在京中刻意求之不能得，遂借自孫先生手錄焉。是書始刊於知不足齋叢書，先生所藏爲光緒十八年秋浙江書局單行本。浙局是刻，板本甚劣，譌謬爲繁。今就其可正者正之，他日得善本，當重校。

書無序跋，並不記年。姚君行事，他書亦難徵考。觀其引據書說及錢牧齋、顧甯人而止，則是清康雍間人。蓋山谷含章之士，不求令聞於世俗者，可決也。

尋索所著，於易傳條曰：「予別有易傳通論六卷。」於古文尙書條曰：「予別有通論十卷。」於大戴禮條曰：「予前作古文尙書通論，其中辨大戴禮非本書，乃後人之僞。」於周禮條曰：「予別有通論十卷。」於孝經條曰：「予著通論止九經，其別僞類不及孝經。」於真書雜僞類曰：「經則禮記，儀禮有之，並詳本書。」知通論之作，至爲博洽，抉擇必甚精。因有通論，故此考中易書禮皆不著言辭。然通論無傳本，可求，檢各家目錄亦不載，其已佚乎？

夫古文尚書之偽，梅君而後，百詩、松崖、懋堂、良庭辨說明矣。周禮頗見攻於晚近。而易傳、儀禮則終清一代蓋無疑者。使姚君通論而在，必有以廣吾異聞。今但從此考得鱗爪，名之不沒亦僅賴此，其傳其不傳豈姚君之意乎！

是書一卷，頗類隨手劄記，非有意著述之林，故文筆疏散。其論辨多采前人成說，自漢志、隋書而下，唐之柳子厚，宋之晁子止，陳直齋，明之宋景濂，胡元瑞，並多攝取，而以晁陳爲最多。或微折衷，不盡證實，弗能謂博議無遺也。

其缺而未舉者在『經』有書序，周易舉正，乾元序制記，論語筆解，六經輿論諸書。在『史』有聖賢羣輔錄，五孝傳，卓異記諸書。在『子』有孟子外書，鄧析子，燕丹子，靈棋經，道德指歸論，老子河上公注，莊子郭注，羣書治要，家山圖書搜神記，述異記諸書。至於醫藥術數之籍，不可勝計。若『真書雜偽』，則有朱子通鑑綱目，『兩著併名』，則有高誘戰國策注，在姚氏成書後，則有日本刻古文孝經孔傳，今文孝經鄭氏注。如此諸類，並可補論，勿求備於此書已。

若其編次，余竊有議。以忠經入經，以天祿閣外史入史，得毋但觀其名歟？於文中子，既從彙鑿錄證王通之有其人，又曰『通耶？郊時耶？逸耶？吾不得而知之』，則是『未足定其著書之人』也。於詩序，既從後漢書證爲衛宏所作，又曰『非偽書而實亦同於偽書也』，於杜律漢注，既從楊用修言謂爲張伯成作，後人嫁名于伯生，又曰『伯生集有杜詩纂例序一篇，想以此訛爲伯生耶？』則二書者，是『本非偽』

書而後人妄託其人之名也。於乾鑿度曰：「宋人掇拾類書而成。」於竹書紀年曰：「予於紀年，以爲後人增改。」於李衛公問對明非阮逸僞書，而曰：「今世傳者當是神宗時所定，而彼所定實采通典。」則三書者是「真書雜以僞」也。今輒與僞書同列，不亦過歟？於商子采周說曰：「其精確切要處，史記列傳包括已盡，凡史記所不載，往往爲書者所附會。」於賈誼新書采陳說曰：「多錄漢書語，其非漢書所有者，輒淺駁不足觀，決非誼本書也。」其言相同，而商子爲僞，新書爲真，則不足以服人矣。於脈訣曰：「稱晉王叔和撰，晁氏謂後人依託。」於金匱玉函經曰：「此非仲景撰，乃後人依託者。」其言亦同，而脈訣爲僞，玉函爲真，則又不足以服人矣。孫子一書，反覆無證驗，則宜與鬻子、鬼谷並在僞書，而獨入之「未定其人」，豈爲當乎？陰符經卽爲寇謙之作，而七賢注塗抹已遍，盡爲僞託，自傳其書，卽有其注，豈猶得列於真書耶！於文子，但曰「不全僞」，而其所以不全僞者不言焉；於列子，但曰「意戰國時本有其書」，而其所以本有其書者不言焉；而文子、列子遂非僞書矣。若晏子春秋與管子同，素問、本草與山海經並軌，而真僞輒大別，何隨情抑揚之甚也！——此皆分類舛駁之可議者也。

若其論辨，謂列子云：「西方聖人，一直指佛氏，屬明帝後人所附益。」則詩言「彼美人兮，西方之人兮」將何以解焉？謂管子云：「春秋所以紀成敗。」管未見春秋也。則韓宣子聘魯見易象與春秋同，馬侯薦羊舌肸曰「習於春秋」又將何以解焉？——此皆論辨舛駁之可議者也。

蓋嘗論之，其病有二：一以文辭之工拙定真僞，故文列爲真而鬻冠、公孫龍爲僞；一則以後世著

述之成法，鑿括古籍，故黃帝素問，神農本草，晏子春秋，胥入偽書。姚君抑亦未深思乎？昔人筆記，謂君抨擊孝經，殆過激。予謂此考最精之言，莫孝經條若，他條皆依附人說，發明者鮮矣。

論偽書者，予最服膺賢齋，竊取其言，分爲七類，非可以偽書包也。

一曰「師說」。——聖人制作，守於官司，及周末文勝，軼爲百家。口耳之學，不能無差，則著於竹帛，以授之其人，所以求傳習之廣焉。是以義農黃帝之書，雜出於戰國，連類於漢魏。其後有卓越之人，爲衆宗仰，法度猶傳，筆札未錄，則知之者亦述之而仍其人。此正古人言公之旨，不必以誠僞規度者也。如素問、本草、山海經、周髀算經、易傳、三禮、難經、星經，雖有僞附，又不能定其著書之人，然終不當與虛造者等視。今四庫所著錄，諸家書目所臚列，醫藥術數之書，獨多依託，良由此等學說，不憑書籍以傳耳。

二曰「後記」。——管子述死後事，韓非載李斯駁議，蓋古人書無私著，大出後學綴輯，雖有不倫無乖傳信。故管子、晏子，不可謂之僞書，猶春秋公羊傳成於高孫壽，尚書大傳錄於張生、歐陽生也。論其體例，與上類頗同，惟上在記學，學則雖遠無弗賅，縱法言多疏，師承非可悉求，亦以意聯貫爲之；此在記事，事則年代不能遙，言行不能虛構，所以異也。

三曰「挾持」。——或蹈偶覩之名，或襲散見之語。是故，因倚相而有三墳，因老傅而有關尹，賈生感賦，遂作鵝冠，列子夸言，因成穆傳，其附託巧而心日拙矣。章曰：「劉炫之連山，梅賾之古文尚書，



應詔入獻，將以求祿利也。夫墳典既亡，而作僞者之搜輯補苴，未必無什一之存。如古文之搜輯逸書，散於記傳者，幾無遺漏。六朝古書不甚散亡，採輯之功必易爲力。計不出此，藉以作僞，豈不惜哉！是故，薛據作僞，則亦王肅也；江聲作僞，則亦梅賾也。然而一存補逸之功，一有亂古之罪者，操術不可不慎也。——此僞託古昔者也。

四曰「假重」。——名賢之作，爲世寶貴，苟有一籍之傳，奚止十縑之價。故小學推晦庵，政經題西山，杜解歸子瞻，潛虛屬君實。——此僞託近世者也。

凡茲二類，胥實齋所謂奸利。欺於朝則得祿位，欺於市足恣壟斷。心術之蔽，有如是哉！

五曰「好事」。——蓋體同於擬作，心在乎炫奇。弄數十之愚人，戲千年之古子。脫略不羈，風

流自賞。明豐坊姚士粦輩，儻其人乎！又或心懷憤激，輒欲誣陷嫁禍，借儒行紀，聖俞碧雲，曠作焉。

六曰「攘奪」。——前此數類，皆自作之而以僞人，此則竊人之言以爲己有，於諸書中品最下矣。

章曰：「竊人之美，等於竊財之盜，老氏言之，斷斷如也。譚峭竊化書於齊邱，郭象竊莊子於向秀，作

者有知，不能不侗心於竊之者，蓋穿窬詭策之智，必有竄易更張，以就其掩著而失其本旨也。不知言

公之旨而欲自利以爲功，大道廢而心術不可問矣。」予謂清代古籍大明，所不著者必已弗傳，而采

輯諸書逸文，則有玉函五百餘種，抱經平津問經別下，心齋魯山百餘種，粲然畢陳，欲僞古者已無從措

手，挾持好事之途，庶幾可絕。獨攘奪則劇於前古，往往萬目昭昭，而攫金者咸攘臂於市。舉國化之，

恬不爲怪。其能窺易更張，蓋猶絕少。廉恥道喪，遂令王儉阮逸宜尊美讓，悲哉！

七日「誤會」——本非僞書，後人迷不能辨，遂沿傳爲僞作。舉凡姚君所謂有後人妄託其人之名者，有兩人共此一書名，今傳者不知爲何人作者，有未足定其著書之人者，皆是也。

子素謂目錄雖分體類，亦宜判別時期。今觀於僞書，輒意出於漢魏間者，當與唐宋而下異其等差，則比次而觀，亦可以識學風之所趨矣。

子又謂孝經本僞書，使入之禮記，明標秦漢儒者所作，則不可謂僞。中庸非僞書，自程氏以爲子思憂道學失傳而作，則與詩序亦同。又列子雜采道緯，同於亢桑之僞；易林誤題焦贛，同於爾雅之誣。姚君所列，亦爲不倫。

子於學問，猶盲瞽不能識別。他日讀書稍多，願爲是攷補正。用記於此，視爲息壤。

民國三年三月一日，頴剛寫竟跋。

### 適之先生評：

「西方美人」與「西方聖人」大不同，不可並論。

所分七類，似尙太寬。我主張，當可疑而過，不可信而過。

實齋「公言」之說，雖有一部分真理，然不可全信。

適之先生：

## 五 告擬作偽書跋文書

我這幾天標點偽書跋又沒有進行，但有一件快樂的事情，便是胡應麟的筆叢已由蘇州友人買到寄來了。  
裏邊四部正偽一種，今送覽。

我的意思，可以拿諸子辨、四部正偽、古今偽書跋三種合印成一冊，喚做辨偽三種。這三種合起來不過五六萬字，可使人對於偽書得到更深的印象。

我想做的一篇跋，裏邊想做五個表：

- (1) 表偽書所託的時代；
- (2) 表造偽書的時代；
- (3) 表宣揚偽書的人；
- (4) 表辨偽書的人；
- (5) 表根據了偽書而造成的歷史事實。

但又是範圍太大了，不是倉猝能做到的事。或者這回先做個略表，詳的放在將來自己的目錄上。

我想，第五表很重要。中國號稱有四千年（有的說五千年）的歷史，大家從綱鑑上得來的知識，一閉

目就有一個完備的三皇五帝的統系，三皇五帝又各有各的事實，這裏邊真不知藏垢納污到怎樣！若能仔細的同他考一考，教他們渙然消釋這個觀念，從四千年的歷史跌到二千年的歷史，這真是一大改造呢！

要這樣的一做，我們的範圍須得軼出他們三種之外了。

諸子辨裏固是也有信僞書的地方——如尉繚子等——但創意辨僞的也很多。在元代有此，比清代可加幾倍的尊敬。四部正譌雖未標題，但次序排得很準，亦為有統系的作品。

我標點古今僞書致所以慢，學校方面固是事情多，但我為附注詳細起見，想對於他徵引的書都去註明了卷帙版本，對於他徵引的人都去註明了生卒地域。但竟有找不到的，即如周氏涉筆一種，竟不能考得周氏是誰，涉筆是還有傳本與否。

周氏這個人，不見引於晁陳的書目，而獨見於馬端臨的經籍略，想來是宋末或元初的人。他懷疑的精神很高，因疑六韜而並疑及太公的無其人，這可以想見他的勇敢了。我想這書如世間竟沒流傳，以後當在通攷上輯錄下來。

清代人辨證古史真僞的，我知道有二大種而都沒有看過，一是崔述的東壁遺書，一是林春溥的竹柏山房叢書。先生那裏有麼？如果考證精確，也可列在國故叢書裏頭。

學生顧頡剛。九，十二，十五。

顏剛：

## 六 告擬作偽書攷長序書

偽書考不妨慢慢地點讀。你那樣校注法是極好的。

你主張把諸子辨、四部正譌、古今偽書攷合刊一冊，叫做辨偽三種。這是極好的。此書不妨慢慢地整

理。或臨時加入別的新發見的辨偽著作，亦未可知。

你的跋一定很有價值。但我怕你所提出的五項都不適於作「表」。我看不如都作敘述議論體，何

如？

第五項尤其重要——「根據了偽書而造成的歷史事實」。此一項當佔全跋之大半。（這是我的估

量。）

我想做一篇長序，(1)略駁章實齋言公篇的流弊。旁人如此說，尚可恕。實齋是講「史學」的人，故不

可不辨。(2)申說我自己「甯可疑而過，不可信而過」之旨。(3)略述「訂疑學」之歷史——起王充，以至

於今。(4)論「訂疑學」不可不施行於道藏及釋藏。此序之成否，須看我的病體如何。

崔述的東壁遺書我沒有。林春溥的竹柏山房叢書我有全部。你要看，可以拿去看。此兩書中，只有

關於考證古史的部分可以抽出。崔氏書有日本人那珂通世的新式圈點校印本，可惜此時不易得了。我

已托人尋去。

適。九，十二，十八。

## 七 答書

適之先生：

林春溥的竹柏山房叢書，我想看的。這封信送到時能交給來人帶還麼？我已寫信到家裏去寄一部釋史，一部通鑑外紀來，手頭又有一部路史，合起來考證古史的出處大概也夠了。先生疑夏商書的話，請便中也寫一點給我做材料。

先生長序的四項，專在「訂疑學」上說，讓我專就偽書的出處流行上說。我希望點完了諸子辨等三種書之後，出空一個月工夫，專做這個跋。不知道能毅如願與否。

學生顧頡剛。九，十二，二十一。

## 八 告續得姚際恒著述書

顧剛：

國故叢書事，昨日馬夷初先生來看我，他談及此事，我詳細告訴他，他也很贊成。他允任老子與莊子二書。

夷初先生說杭大宗續禮記輯說（浙江書局刻）中引有姚際恆的話甚多。便中當一查。昨晚翻開四庫提要見庸言錄一條下說姚際恆字善夫徽州人。「善夫」的字與別書所記姚氏之字皆不同。大概作提要的諸臣已不曉得此人的底細了。

適九，十二，廿三。

## 九 論竹柏山房叢書及莊子內篇書

適之先生：

竹柏山房叢書收到。此書信三墳信偽古文尚書信洞冥記三元經等書，頗使我失望。我沒看見這書時，揣測他一定是辨偽的，因為他生於嘉道間，應當如此。那裏曉得還同馬驢釋史一樣！可見憑時代來揣測也有不行的地方。

但這書雖不能給我「辨偽」的資料，卻可以給我「偽史」的資料，反正是有用的。

夷初先生加入國故叢書的組合擔任老子、莊子二書。他拿這二書教了幾年，收得的板本一定很多，在校勘上一定可以出色。我覺得莊子內篇也有靠不住的地方，如「北冥有魚」與「窮髮之北有冥海者」一段詞意重複。齊物論的「王倪曰，至人神矣」一段，與逍遙遊的「藐姑射之山」一段亦重複。逍遙遊的「惠子謂莊子曰」的兩段，陳義既淺且執，大笑小與上面的宗旨也不類。大宗師裏「真人之息以踵」及

「絲章氏得之以挈天地」兩段，明明白白是神仙家的說話，莊子不當有此。「帝之懸解」養生主和大宗師的話極相同。又內篇裏別篇不易看，而逍遙遊和養生主卻甚易看。這都是可疑的。希望夷初先生也在辨僞上做一點功夫。

學生顧頴剛。九，十二，廿六。

## 一〇 答書

頴剛：

信收到了。

竹柏山房叢書使人失望是自然的。林君雖生在嘉道間，但他讀的乾嘉學者著作甚少。我們只要看他的開卷偶得，便可知他讀的是些什麼書。

莊子內篇每篇的前一大段是真的。每篇的後面數小段大概是後人加上去的。我久持此說，你看如何？

適。九，十二，廿六。

## 一一 論輯錄辨僞文字書



頤剛：

我們選辨僞的文字，似不能不有一個截止的時期。不然，朱熹集裏也有許多辨僞文字，蘇軾也有，歐陽修也有，究竟錄不錄呢？

我想斷自宋濂，下迄姚際恆。宋濂以前，如柳宗元，朱熹之流，可在序或跋裏論「訂疑學小史」時帶敘到他們，似乎很夠了。你以為何如？王世貞似可收入（請估量他的價值；我不曾見他的文集）。

今日翻楊升庵集及外集。我初以為他總是一個疑古者，不料材料竟絕少。

適。九，十二，廿九。

頤剛：

## 一一 告得東壁遺書

近日得崔述的東壁遺書（還不是全書，乃是畿輔叢書本，只有十四種，但考信錄已全，）覺得他的考信錄有全部翻刻的價值，故我決計將此書單行，作為國故叢書的一種。

此書我一二日內可看完。今先送上提要一冊。此為全書最精采之部分，你看了便知他的書正合你的「僞史考」之用。但他太信經，仍不徹底。我們還須進一步著力。

適。十，一，廿四。

## 「三」 論偽史及辨偽叢刊書

適之先生：

昨函接讀。

考信錄這部書，我想看了好久了，到琉璃廠開了兩回書，易得而價不能出，所以至今還沒有看見。

先生說這部書有全部翻刻的價值，我想有暇時到先生處看看，如我的力量能殺標點的，等我辨偽三種做完了之後便接下去。等這部書做完了，再標點孔子改制考。

我在年假裏弄了幾天的「偽史考」，覺得很有些新意。看這些偽史和時代的關係，如「封禪」「符命」之類，倒也很好玩。如王莽一代，我們不必像康崔的處處吹求——我近來看看康崔的書大部分是黨爭——只要拿漢書王莽傳來看，便可見當時因於時勢關係出了不少的偽史。如少皞的一個人，就是到王莽時才成立的，其原因是因爲想頂替了他的後代，去封國奉祀。王莽雖享國不久，然而那時造的偽史已成了有力的古史。到了東漢，無論什麼有學問的人所做的書，如白虎通、風俗通、義等，竟堂皇冠冕的徵引上去了。又如黃帝，看封禪書便可知道是秦國所奉的「上帝」之一；到戰國時竟變成了「人帝」。做世本的又拿古帝王的世系一個個牽引上去，於是黃帝就成了中國人公共的祖先。至於各代的帝王大家發生親族上的關係，這不一定是古代的貴族政治，恐怕即是六朝時人的門第觀念呢。

錢玄同先生主張把辨僞文字一起集出，這固是很好，但一時恐不易輯錄得周密。我的意見不妨喚做辨僞叢刊，現在標點的三種喚做叢刊第一集。以後續得續刊，凡滿十萬字時，就成一個單行本。

玄同先生主張從王充起，我想最好分別一下。論衡固是辨僞文字，但他所辨的僞乃是事僞，不是書僞。事僞的範圍很大，材料也多。如方孝孺的讀周禮，他雖不是辨書僞，然是辨事僞，我們也應該採取他了。因此我主張把辨僞叢刊分做甲乙種，甲種辨僞事，乙種辨僞書，各出各的集。先生以為何如？

我這幾天因檢理貴重書籍，夜間又鈔錄諸子辨——宋集已在本校書庫檢到——所以梁任公先生的哲學史講義還沒有看完。

我覺得梁先生對孔子固是說得極美滿，但選材上還沒有斟酌妥帖。他拿孔子以前的東西——如易——和孔子以後的東西——如禮運——都推到孔子身上，完全算做他的哲學。

我以為中庸、禮運等篇，都是受了道家影響的儒家所作。先生以為何如？

我覺得史記老子列傳同各書裏引的老子的話，都沒有真實的。老子這個人，只當依了黃震的話，說他是周代憤世的隱者。他和孔子的關係，完全是後來人僞造的，正與六朝時假造老子化胡經一樣。史記上的老子列傳，只能看做列仙傳裏的東西。老子的事實，現在一點都不能知道了。因看梁先生定的年表上，有「孔子五十一歲適周見老子」的話，所以想起了這一些話。

我又想起，若是我將來能做孔子的史，我決計拿時代來同他分析開來：凡是那一時代裝點上去的，便

嘆做那一時代的孔子。例如戰國的孔子便可根據了易傳、禮記等去做；漢代的孔子便可根據了公羊傳、春秋繁露、史記、緯書等去做。至於孔子的本身，拆開了各代的裝點，看還有什麼。如果沒有什麼，就不必同他本身做史。

學生顧頡剛。 十，一，二十五。

## 一四 自述古史觀書

頡剛：

來信使我很高興。考信錄在清代要算一大奇書，你肯任標點，那是極好的了。我想此書太多，不必重鈔，可即用幾種叢書本點讀。我當再買一部供此用，因我此部已被我批點過了。

考信錄甚多使人失望處，你看了便知。但古今來沒有第二個人能比他的大胆和辣手的了。以後，你的『偽史考』即可繼此而起，把他的判斷再細細判斷一回。

大概我的古史觀是：

現在先把古史縮短二三千年，從詩三百篇做起。

將來等到金石學、考古學發達上了科學軌道以後，然後用地底下掘出的史料，慢慢地拉長東周以前的古史。

至於東周以下的史料，亦須嚴密評判，「甯疑古而失之，不可信古而失之」。  
送上考信錄二三四五冊。

適。十，一，二十八。

## 一五 論辨偽叢刊分編分集書

玄同先生：

昨天在適之先生處見到先生的信，說辨偽書從王充起（剛意可以從七略起），至崔適止，總集攏來，這件事我狠贊成。我以為現在着手的幾種，可以稱做辨偽叢刊第一集；將來再集到十萬字的左右時，做二集、三集。如先生標點的偽經考，便可獨居一集。這樣辦法，先生以為如何？

我有一個疑問：我們的辨偽，還是專在「偽書」上呢，還是并及于「偽事」呢？像論衡裏，雖有書虛等篇，而他所疑的乃是不當有此事實，並不是說這本書是偽，所以采及論衡便是辨及「偽事」。這樣做法，範圍放得大些。我們或者拿辨「偽事」的算做辨偽叢刊的「甲編」，辨「偽書」的算做「乙編」，論衡這部書，就可算做甲編的第一集。先生以為如何？

頤剛敬白。十，一，三十一。

## 一六 論近人辨偽見解書

顏剛先生：

廿一日賜示敬悉。

近來我忽想蒐集古今關於辨偽書的著作，把它們點校印行。我覺得前代學者真是可憐，他們的最大多數都是日讀偽書，摹摹矻矻，死而不寤的，這偽書不知坑了多少聰明人！近人則更有可笑者：曾見有人一面引閔百詩惠定宇之說，說孔安國底書傳是偽書，而一面又把偽孔書序大引特引；又有人謂大禹謨等雖偽，而其中頗多善言，必不可廢。殊不知考辨真偽，目的本在于得到某人思想或某事始末之真相，與善惡是非全無關係。即以孔二先生而論：假使禮運是偽書，春秋繁露非孔學之真，則「大同」之義，「三世」之說，縱極精美，却不可認為真孔學；假使墨子非儒篇或莊子盜跖篇等不但非偽書，而且所記是實錄，則我們雖甚愛孔二先生，也不能替他遮掩剝人家衣裳的拆梢行徑和向土匪磕頭禮拜的醜態。

先生所問：「我們的辨偽，還是專在「偽書」上呢，還是并及于「偽事」呢？」我以為二者宜兼及之；而且辨「偽事」比辨「偽書」尤為重要。崔東壁、康長素、崔解甫諸人考訂「偽書」之謾見不為不精，只因被「偽事」所蔽，儘有他們據以駁「偽書」之材料比「偽書」還要荒唐難信的。試舉三例：

(一) 康長素 孔子改制考中攻程劄記所說孔子作六經之旨，而自己乃引「緯書」來說孔子作六經之旨。

(2) 夏穗卿中國歷史教科書第二冊中明明說秦漢儒生糅合方士之言爲非孔學之真，而反以桓譚、張衡之闢圖讖爲非。

(3) 崔觐甫師春秋復始斥左氏穀梁二傳後出，其事實不足信，顯反尊信比左穀更後出之何休之說（何休公羊解詁中臆測之史事，崔師皆信之）。

所以我認爲辨「僞事」比辨「僞書」爲尤重要。日前與馬幼漁先生談及謂論衡之書虛藝增史通之疑古惑經等等是最高等之「古籍校讀」（幼漁擬編古籍校讀法講義，故云然）前乎此者如孟子之疑武成，（但孟子所述可疑之理由則決不能成立，他用自己所定「仁者無敵」之義來評判古史，以合于此者爲可信，否則不可信，真是笑話！）韓非子顯學篇所論皆是。竊謂若將此等「疑古」底材料蒐羅齊備，擇要擇善而點校印行，實在「有功藝林不淺」。先生以爲然否？

先生所云可分爲辨僞叢刊「甲編」及「乙編」之說，我狠贊成。

弟玄同。一九二二，一，二七。

## 一七 論辨僞工作書

玄同先生：

昨接來書，極快。

我的性情還是近于史學，因為想做史學，所以極要蒐集史料，審定史料。為蒐集史料，所以要做「目錄學」；為審定史料，所以要「辨偽」。這「辨偽」的一個意思，竟與先生宗旨不謀而同，快極。我想，我能做的辨偽事情不過兩種：(一)考書籍的源流，(二)考史事的真偽。但最緊要的事乃是「考書裏的文法」。這件事如果能夠弄清楚了，那末，「書的真偽」和「作偽的時代」便不難隨着隨割別了。像我這樣，對於這件事便不能做，只能說盤庚大誥因為佶屈聱牙，所以是真，列子氣息明婦近人，所以是偽。這種「文氣」「文格」似是而非之談，不說則覺得實有這個意思，說則又是「言之無物」。這樣的辨偽是不確實的。先生對於音韻文字之學這般有研究，若是從文法上去考究，真不知道可以發見多少偽迹！先生以為如何？(如胡先生的「爾汝」「吾我」之論，拿來看真古書覺得實是這般，看偽古書便觸處牴牾。)

我們辨偽，比從前人有一個好處：從前人必要拿自己放在一個家派裏才敢說話，我們則可以把自己的意思盡量發出，別人的長處擇善而從，不受家派的節制。譬如偽經考、史記探源等書，黨爭是目的，辨偽是手段；我們則只有辨偽一個目的，並沒有假借利用之心，所以成績一定比他們好。先生說康有為一輩人考訂偽書的識見不為不精，然而反信了讖緯，尤其荒唐難信。我想，讖緯之為偽造，康夏等亦未嘗不「心知其意」，但有了了一個「今文學家」的成見橫梗胸中，不能不硬擺架子罷了。這種的辨偽，根本先錯了。

辨「偽事」的，各家文集及筆記裏常有得看見。我們若是每月各人看三四部書，隨時摘出，我想一年總可出幾本。



我想把諸子辨、四部正譌、古今偽書考三種標點完，算做辨偽叢刊乙編第一集。此後接續標點考信錄，算做辨偽叢刊甲編的一集。

顏剛敬上。十，一，二十九。

## 一八 轉致玄同先生論崔述書

顏剛兄：

玄同先生信五頁，論崔述書，附上，請看了還我。我現正在物色陳刻全本。日本刻本，我明天去託人訪求。

適。

### 玄同先生與適之先生書

你說崔東壁是二千年來的一個了不得的疑古大家，我也是這樣的意思。我以為推倒漢人迂謬不通的經說，是宋儒推倒秦漢以來傳記中靠不住的事實，是崔述推倒劉歆以來偽造的古文經，是康有為。但是宋儒推倒漢儒，自己取而代之，卻仍是「以暴易暴」，「猶吾大夫崔子」。崔述推倒傳記雜說，卻又信尚書，左傳之事實為實錄。康有為推倒古文經，卻又尊信今文經，——甚而至於尊信緯書。這都未免知二五而

不知一十了！(或者竟是「明足以察秋毫之末而不見輿薪」) 這編起而幹他們之蠱的，我以為足下頗具此資格。若足下做上幾年「仿泰西新法，獨出心裁的新國故黨」我敢預言必大有造於國故界也。想足下具有同情？

道光二年陳履和刻的東壁遺書，才是全璧。日本史學會鉛印本（四巨冊）就是翻陳本，加上句讀和引號，做上索引。此部最佳，但此時恐買不到……

## 一九 論偽史例書

適之先生：

考信錄已讀兩冊，大快。他雖但疑史傳雜說而仍信經，令人不滿意，但經到底少，史傳雜說則很多，他把握難的地方已經做過一番功夫，教我們知道各種傳說的所由始了，由此加功，正是不難。

我覺得在偽史裏很可歸納出許多例來。譬方如「年壽」大家隨口亂道這人的事蹟，結果合不攏起來，於是只有說他們「長壽」。所以老子會活到二百餘歲，墨子會至周末猶存，子夏會活到一百零六歲以上（用梁任公先生哲學史講義語）又譬如「數目」要硬斷定他，於是屢屢成爲「整數」或者成爲「乘數」。成整數的如「一百」（黃帝及堯的享國）「三千」（孔子弟子，平原春中等家的食客，詩書未刪時之數）成乘數的如「七十二」（孔子弟子中通六藝者）如「八十一」（蚩尤的兄弟）等。這種例很多，若留

心搜輯，可得一大批。再有出於「想像」的，如想到古代是「游牧」的生活，所以擬出一個「庖犧」；想到從游牧進爲「耕稼」，所以擬出一個「神農」；想到更進而有了「文物」，於是有了「軒轅」。又如想到一定有人正「時」，於是想出四個「羲和」，歸之於堯的經天；想到一定有人正「地」，於是造出一部禹貢，歸之於舜的經野。

至於在造偽的原因上看，有的是要「裝架子」，如漢高算做唐堯的子孫，如北魏算做昌意的子孫，如北周算做炎帝的子孫。有的是方士騙皇帝，求利祿，如封禪書所載。有的是爲搶做皇帝而造的符命。有的是學者的隨情抑揚。有的是學者的好奇妄造。

這種的例，都可隨時摘出來，等將來的總集，做成「偽史攷」裏的一部分。

學生顧頡剛。十，一，三十一。

## 二〇 論今古文經學及辨偽叢書書

頡剛先生：

一月杪間先生給我的信，我當時一偷懶，所以直到如今才寫回信。

先生說，因爲要研究歷史，於是要蒐集史料，審定史料；因爲要蒐集史料，審定史料，於是要「辨偽」。我以爲這個意思是極對的。我并且以爲不但歷史，一切「國故」，要研究它們，總以辨偽爲第一步。前代學者

如司馬遷，如王充，如劉知幾，如顧炎武，如崔述諸人，都有辨偽的眼光，所以都有特別的見識。可是前代學者的辨偽，都是自己做開山始祖，所以致力甚劬而所獲甚少。咱們現在，席前人之成業，更用新眼光來辨偽，使可事半功倍。可恨我記性既差，識力又闇，先生所說從文字上考出偽迹，此事現在僕病未能。適之先生對於此事最有特識，蓋其天資學力均非常人所及，我不敢仰望其肩背。雖然，我也不甘自暴自棄，我自問尚有一點長處，則兩年來對於考古方面，是丹非素出主入奴之見，幸而尚能免除，故異日或有一得之愚，亦未可知。

我對於「經」從一九〇九至一九一七，頗宗今文家言。我專宗今文，是從看了新學偽經考和史記探源而起這兩部書，我都是在一九一一才看到的。一九〇九細繹劉申受與龔定庵二人之書，始「背師」。（章太炎師專宗古文，痛詆今文）而宗今文家言，但那時惟對於春秋一經排斥左氏而已，此外如書之馬，詩之毛，雖皆古文，却不在排斥之列，而魯恭王得壁經一事，並不疑其為子虛烏有，故那時雖宗今文，尚未絕對排斥古文。自一九一一讀了康崔二氏之書，乃始專宗今文。康氏之偽經考，本因變法而作，崔師則是一個純粹守家法之經學老儒，爲信今文過于天帝。他們一個是利用孔子，一個是抱殘守缺；他們辨偽的動機和咱們是絕對不同的。但他們考證底結果，我却認爲精當者居多，此意至今未變。我前幾年對於今文家言是篤信的，自從一九一七以來，思想改變，打破「家法」觀念，覺得「今文家言」什九都不足信，但古文之爲劉歆偽作，則至今仍依康崔之說，我總覺得他們關於這一點的考證是極精當的。我現在以爲古文是假造的（

左傳所記事實自然不是劉歆造的，它底本身是一部與春秋毫無關係的歷史。今文是口說流行，失其真相的兩者都難憑信，不過比較起來，還是今文較可信些。咱們若欲知孔學之真相，僅可于論語、孟子、荀子、史記諸書求之而已。

(這是四年前的見解。現在我覺得求真孔學只可專據論語。至於孟子、荀子、史記中所述的孔學，乃是孟軻、荀況、司馬遷之學而已，不得遽日爲孔學。至於解「經」，則古文與今文皆無是處。一九二五年九月十四日支國。)

日前適之說，先生開過一張「辨偽叢書」底書目給他，我要向他借看，但他一時尋不着了。先生可以另抄一份給我嗎？

我以為「辨偽叢書」之中，考信錄、偽經考等專書以外，可將各家文集或筆記裏關於辨偽底著作「裁篇別出」編成一種「辨偽叢著」也作爲「辨偽叢書」中之一種。例如——

論衡之儒增、藝增、書虛、正說；

史通之疑古、惑經；

朱晦庵之詩序辨說；

章太炎師之徵信論

等等，都可合爲一編。因爲如論衡之中，確有辨偽之著作，但其書本非爲辨偽而作，它是一部哲學底專著；若將全書列爲「辨偽叢書」之一種，不但太占篇幅，抑且名實不符也。先生以爲然否？

## 一一一 答編錄辨偽叢刊書

玄同先生：

前星期接來書，讀悉。

承詢「辨偽叢書」的目錄，另紙錄出奉覽。我讀書不多，此目所列，有許多是只在書目上看來的，并不知道他的內容如何，所以必有錯誤。所謂辨偽，大約有三方面：一是偽理，二是偽事，三是偽書。其中「偽理」一部分本沒有一定標準，或竟是出主入奴的成見，我們可以不必管他。我上次信中，曾舉論衡的全書爲「辨偽叢刊甲編」之一，實是當時的粗忽，承先生糾正，感極。論衡大都是辨「偽理」，這種是非要請哲學家來判斷的，這範圍太大；若是把他拉攏在內，則荀子的非相，墨子的非命，一切均須拉進，不勝其繁。先生把這方面撇去，專就「偽事」「偽書」方面著手，此意極佩。

我前函主張把「辨偽叢刊」分爲兩編，甲編辨「偽事」，乙編辨「偽書」。如今想來，也有不對的地方。考信錄是辨「偽事」的，內中也帶辨「偽書」；偽經考是辨「偽書」的，內中也帶辨「偽事」。所以我現在主張把兩編打通了做，不設什麼界限。先生以爲善否？

先生說，在專書以外，可將各家文集或筆記裏關於辨偽的著作裁篇別出，前者喚做「辨偽叢書」，後者

噴做「辨偽叢著」。這個界限，我以為也不必分。譬如我現在標點的諸子辨，四部正譌，古今僞書攷三種，前二種是刪節的，後一種是全載的，出版時釘在一冊，那「叢書」名目便不能定了。所以我主張像海寧經解那樣辦法，全載的全載，刪節的刪節，都轄在一個名目之下。

先生對於古今文的批評，讀之佩甚。

頤剛敬白。十、四、二。

擬「辨偽叢刊」條例：

- ☆ ☆ ☆
- (一) 十萬字外，二十萬字內，為一集；一集為一冊。
- (二) 大部書或分數集，小種則幾種併成一集。
- (三) 凡不是辨偽，或辨偽而不甚重要者，儘刪削。
- (四) 如係數種彙刊之集，則略略斷代，又略略比類。
- (五) 即一書止錄一條，仍題書籍原名，不與他書合幅。

擬目錄：

- 《韓非子
- 《史記
- 《漢書藝文志
- 《論衡
- 《史通
- 《柳宗元集
- 《歐陽修集
- 《習學記言

黃氏口鈔 詩序辨說 考經刊誤 朱熹文集語錄 鄭樵詩辨妄(可從非詩辨妄中輯)

王柏書疑詩疑 高氏子略 周氏涉筆(可從文獻通考輯) 考古質疑 崇文總目

晁氏讀書志 直齋書錄解題 東觀餘論 諸子辨 遜志齋集 王世貞集 四部正

論 尚書考異 古今偽書考 易學象數論 易圖明辨 顧炎武集 黃宗羲集

王夫之集 萬斯大周官辨非 萬斯同羣書疑辨 姚際恆九經通論 尚書古文疏證

古文尚書考 孫志祖家語疏證 范家相家語證偽 考信錄 史記志疑 杭世駿質疑

四庫提要 新學偽經考 孔子改制考 史記探源 袁枚集 顧棟高集 王國維古

本竹書紀年輯校,今本竹書紀年疏證 俞樾集 章炳麟集

這個目錄寫得極凌雜。錯的地方請先生改正,少開的書請先生告我。

剛又白。

## 二二 自述整理中國歷史意見書

伯祥兄:

我日來在家裏做辨偽叢刊的事情。這是國故叢書的一部分。本來適之先生囑我標點古今偽書考,



但我的性情太喜歡完備，覺得隨便一標點不但對不起原作者，並對不住自己，所以我想把他引用的話都把原書校讎一番，引的人名和書籍都注明他的生卒、里籍及版本、卷數之類。這件事卻不易做，因為中國很少參考書，像辭典一類東西，史志又不完備，檢查上極感困難。但因為找原本書，卻發見許多辨偽的文字。起初只發見幾種，後來再把這幾種所引的書尋到根上去，輾轉攀引，所得愈多了。現在已覺得三四十種辨偽書，我意可以順了年代次序出版，好讓讀者興起進化的歷史觀念。但這件事又有困難，因為依時編集後，恐怕將來更有發見，插不進去，而且要把同時的書籍翻看一遍，也非常容易。好在既名叢刊，不妨隨得隨編。適之先生也這樣勸我。所苦的，各書在在連帶，一書漏遺則他書的注釋也不能滿意。大約這在初版時是決不能十分愜心的。

這辨偽叢刊分做兩類：一是辨偽事，二是辨偽書。每一冊裏只集一類，以後出版完時再編一個總索引。我們的意思，要把中國的史重新整理一下，現在先把從前人的懷疑文字聚集，排比，做我們的先導。辨偽事的固是直接整理歷史，辨偽書的也是間接整理。因為偽書上的事實自是全偽，只要把書的偽跡考定，便根據了偽書而成立的歷史也全部失其立足之點。照我們現在的觀察，東周以上只好說無史。現在所謂很燦爛的古史，所謂很有榮譽的四千年的歷史，自三皇以至夏商，整齊整齊的統系和年歲，精密的考來，都是偽書的結晶。我極願意在辨偽叢刊的第一集上做一篇很長的序，將他的大致說一說。只要我的身子支持得下，諒可如志。

辨偽叢刊只是集前人的文字，將來我自己想做三種書：(1)偽史源，(2)偽史例，(3)偽史對鞫。所謂源者，其始不過一人倡之，要在這時辨來，自是很易，不幸十人和之，輾轉應用，不知其所自始，甚至愈放愈胖，說來更像，遂至信爲真史。現在要考那一個人是第一個說的，那許多人是學舌的，看他漸漸的遞變之跡。所謂例者，做偽史的總有一色的心理，記一事必寫到怎樣的程度，遂至言過其實，不可遮掩。現在要拿這般的心理歸納起來，教人曉得偽史總是歡喜向那方面走的，也可處處防範。所謂對鞫者，大家說假話，不能無抵牾，我們要把他們抵牾的話集錄下來，比較看看，教他們不能作遁辭。這三種書自是終身之業，現在只是收集材料。

我們這樣做，必可使中國歷史界起一大革命。我自知於哲學文學都是不近情的，我也不想做社會改造運動家，我只願一生讀書，做一個科學的史學者。所恨我的環境尚不能儘我用功，我的身體又是不能任受過分的勤勞，我將來能否達到我的願望尚不可知，我只能向着這一方面盡力進行罷了。

我這一個歡喜記錄的天性，無論何時都抑不下去。去年擬了幾張表，送與圖書委員會，只因需費較鉅（須七八十元），校中經費窘迫，攔了幾月，風潮起後，更無法了。但我既已打了這個樣，便是學校不刻，終必自己去刻。我等到這種表格刻就後，想把二十二史讀一遍，一方面既可隨時記錄，立一個規模，一方面又可使我對於中國史事立一個確實的骨幹。我所記錄的，不僅是表，也想同時記錄史料，預備重編國史。我從前只想做學術史，現在則想做社會史，因為學術是社會的一部分，不知當時的社會狀況亦無從作學術史，況且單作學術史也太乾燥無味。

以上是我對於整理中國歷史的見解，括以一言，則審定舊史書（辨偽）與記錄新史料。我自知這是一大事，必非我一人一生所能就緒，但我以為正不妨讓後人接續下去，不必在我的手裏完工。況且有史學的嗜好的，像你及紹虞等，總可以幫助我做去。將來我們有機會時，最好集合在一塊。

弟頴剛。十，六，九。

## 二二一 論通考對於辨偽之功績書

適之先生：

昨寄還黃氏日抄一冊，想先此收到。

辨偽叢刊事，現在固是做得不少，但沒有善本校正，終不宜付刊。我想秋間入京後修補完全，再請先生交付商務印書館印刷。

那時我可交上兩集：一集是柳宗元集至周氏涉筆，一集即照原定計畫從諸子辨至偽書考。周氏涉筆已從通考裏輯出了。李燾的話也輯出（偽書考曾從通考上轉鈔李燾的話三條，一稱爲李仁，一稱爲李仁父，一稱爲李巖，名號如此模糊，甚是疑誤後人）惜不能知道他的原書名目。

胡氏的正譌，姚氏的偽書考，都是依傍了通考做的。凡是他們引的書，十分之八都出在通考上。諸子辨雖不明說，亦有暗下勦襲者（如淮南子一條即襲周氏涉筆）。通考雖不標明辨偽，但他聚了許多宋人

的評論，每一部古書必有一二人說他是偽的，使人逐條看了自然生出一個「偽書」的觀念。這也是他的無意中的功勞。

先生的黃氏日抄，大約是翻刻宋本的，裏邊錯字很多，並有脫文，（如古三墳書一條即未畢。）我曾向書坊裏看過數部，也和先生的一樣。浙江圖書館有元代刻本，當往校勘。

學生顧頡剛。 十，六，廿八。

## 二四 論辨偽叢刊體例書

頡剛：

信二封，黃氏日抄一本，都收到了。

辨偽叢刊事，你的辦法我很贊成。但我近來想，此書為發生最大效力計，可否以偽書為綱而以各家的

辨偽議論為目，例如：

書經：

孟子說：——

吳才老說：

朱熹說：

吳澄說

梅篤說

閻若璩說

惠棟說

姚際恆說

龔自珍說

康有爲說……

或參用兩法：(1)有些書，如你所輯校的兩集，用原書的次序，依年代排列。(2)有些大書，有些發生大問題的書，——如書經、周禮之類，——則用我此次提出的法子，每一部偽書爲一集，如「尚書的公案」或竟加入一兩種更大的問題，如「今古文的公案」之類。

你以爲何如？

姚際恆的禮記通論，已由錢玄同先生動手從續禮記集說裏輯出。

適。十，七，一。

二五 答書

適之先生：

先生主張把辨偽叢刊以偽書爲綱，而以各家的辨偽議論爲目，我極贊成這個法子。現在雖不能輯得完全，將來續得也可另做補編。我本想依了原書排次，而在書後附上一個索引，按了偽書名目分列各家評論。但現在想，這究竟不甚便利，所以決從了先生的提議。惟如考信錄等還以仍存原書式樣爲安。

學生顧頡剛。十，七，十。

## 二六 論編纂經部辨僞文字書

頡剛先生：

先生所纂僞書辨證集說底「諸子」部分，如有寫定本，可否借我一讀？

我想關於「羣經」部分辨僞之文，也應該用「集說」的辦法；雖文章太多，然可以節要編錄。後人用前人成說者，若全襲前人，毫無增加，卽不必錄；若稍有增加，則選錄增加之一部分。例如康氏僞經考辨「逸禮」的全襲邵位西，則單錄邵說可也。他辨春秋，以左傳之「五十凡」等爲劉歆所附益，乃全襲劉中受左氏春秋考證，則但錄劉說已足，而說左傳本是國語之一部分，不但不名春秋左氏傳，就是左氏春秋這個名目也是本來沒有的，此乃康氏所發明，應該選錄劉說之後。又，前人但隱約其詞，且無明確之證據，而後人辨駁精當，突過前人的，則略載前說而詳錄後說，例如辨毛詩之僞，以康氏爲最明快，應全錄其說，康氏以前亦有

疑毛序之文，則略載較精采者已足。如此編纂，似亦不難。先生以爲何如？

我以為「經」之辨僞與「子」有同等之重要——或且過之。因爲「子」爲前人所不看重，故治「子」者尙多取懷疑之態度，而「經」則自來爲學者所尊崇，無論講什麼，總要徵引它，信仰它，（直到現在，還有人根據周禮來講周史的）故「僞經辨證集說」之編纂尤不容緩也。先生以爲然否？

弟玄同。一九二一，十一，五。

## 二七 論孔子刪述六經說及戰國著作偽書

玄同先生：

承問我的僞書辨證集說的「諸子」部分，我只有慚恨。我固是鈔出了許多，但一到學校裏辦事，連校對的工夫都沒有，何況於排次……這書俟寫定後，自當立刻請求教正。現在材料已輯得不少，倘有一個月閒工夫，必然可以就緒。

辨諸子的文字，我已錄的是柳宗元集，那齋讀書志，高氏子略，直齋書錄解題，黃氏日鈔，周氏涉筆，宋濂集，方孝孺集，王世貞集，四部正譌，古今僞書考等。葉水心的習學記言，正倩人到京師圖書館鈔錄。此外，我想把四庫提要也摘錄一點。

先生所說集錄經部辨僞之文的意思，讀之佩甚。我想此書集成後，便可進一步去推翻「孔子刪述六

「經」這句話了。六經自是周代通行的幾部書，論語上見不到一句刪述的話。到孟子才說他作春秋，到史記才說他贊易，序書，刪詩，到尚書緯才說他刪書，到清代的今文家才說他作易經，作儀禮。總之，他們看着不全的指爲孔子所刪，看着全的指爲孔子所作。其實，看劉知幾的感經，春秋倘使真是孔子作的，豈非太不能使「亂臣賊子懼」了嗎？看萬斯同的疑今文尚書及詩三百篇書詩，若果是孔子刪的，孔子真是獎厲暴君，提倡淫亂了。看章學誠的易教，儀禮倘果是孔子作的，孔子也未免僭竊王章了。「六經皆周公之舊典」一句話，已經給「今文家」推翻。「六經皆孔子之作品」一個觀念，現在也可駁倒了。

日來又有一個意思。從前常以爲戰國橫議，趁口亂道古事，造成了許多「僞事」，現在想想，戰國時不但隨便編造「僞事」，而且已在著作「僞書」了。試看舜，在孔子時只是一個沒有事蹟的古帝，門弟子問孝的這般多，孔子絕沒有說到舜身上，可見舜在那時還沒有孝的名望。孔子之後，有人做了一部堯典，說了「父頑，母嚚，象傲，克諧以孝」一句話，在做書的人原是要表出堯舉舜的緣故，但舜從此成了一個孝子。到孟子時，大家更造了他許多孝蹟，「焚廩捐階」是他，「號泣旻天」是他，「五十而慕」是他，「不告而娶」是他，「變鬻齊慄」是他，甚而至於代他解決「瞽瞍殺人」的一個問題，可見他那時已做了「惟一的孝的模範人物」了。於是那時就有摹做了尚書語氣來給他做僞史的，所以萬章上的一段酷類尚書，不是孟子時的語法。先儒不知，定爲「逸書」。其實尚書上的堯典已是僞造，孟子上的引文更是因了堯典去踵事增華所做，可見那時自有一班專門造僞書的。更看漢書藝文志上許多託古的書，漢朝人做的固有許多，但戰



國時偽造的必已不少了。

我的舊學的工夫極淺，即有所見，從不敢告人。此信隨便說了一些，正因先生誘掖之勤，所以放大了胆。務請先生正其謬誤。

頤剛敬上。十，十一，五。

## 二八 論堯舜伯夷書

玄同先生：

偶然想起前天的信意有未盡，更作此函。

論語上說堯是「蕩蕩乎民無能名」，說舜是「無爲而治」，這都是沒有事蹟而加美之辭。恐怕堯舜在孔子時，原不過是「若存若亡」的兩個古帝。孔子就他們的沒有事蹟流傳上去說他們好，於是只可說「無能名」和「無爲」。這正如鄉里富人死了，一生實在沒有什麼可記，但不得不請人作傳，於是只可說「韜光養晦」「優遊自得」的一類話。

論語上稱伯夷叔齊凡四次：一云，「不念舊惡，怨是用希」；一云，「求仁而得仁，又何怨」；一云，「餓於首陽之下，民到於今稱之」；一則排在「逸民」類中，云，「不降其志，不辱其身」。味這四語的意義，伯夷叔齊頗似只是隱士；所謂「餓於首陽」，猶云「食貧於首陽」，這句話正是對着關綽的齊景公立說，自可證明。

但後來造僞史的人看得「餓」字太着實了，以為一定是餓死，於是造出「義不食周粟」的一段故事來。

這件事越說越多，於是夷齊只成了殷朝的忠臣，沒有論語中「逸民」的氣息了。其實夷齊若果是殷朝的忠臣，論語上何以不加入「三仁」之內而曰「殷有五仁」呢？況且照了史記所載他們的行動和「以暴易暴兮，不知其非矣」的歌辭，使得他們竟成了慷慨憤懣之士，又如何說得上「不念舊惡，怨是用希」呢？做僞史的人讀了論語，只把「餓於首陽之下」一語發揮盡致，却忘了「不念舊惡」至今顯出一個漏洞。

我狠想把古史分析開來，每一事列一表，每表分若干格，格上紀事以著書之時代為次，看他如何漸漸的轉變，如何漸漸的放大，或如何一不留心便忘記了，使得作僞之迹無可遁形。這也是一件很有趣的事情。但我的學問不知夠做到否？先生對此有何意見？

頤剛敬上。十，十一，八。

## 二九 告輯集鄭樵事實及著述書

適之先生：

上兩星期，詩辨妄的序雖沒有做下，卻做了兩篇文章：(1)鄭樵傳，(2)鄭樵著述攷。鄭樵在宋史裏只有三百餘字的傳，實在太不詳備。我在夾漈遺稿及莆田縣志裏找到些事蹟，同他另做一篇傳，約有萬字。他的著述名目，我也在各處書裏輯到六十餘種，又輯到一點說明，他一生的苦心孤詣也不致完全埋沒了。這兩

篇文字口內可以勝清，到京時即行奉覽。

我想把詩辨妄列爲辨僞叢刊的第一種，古今僞書攷爲第二種。僞書攷我本想和其他辨僞書重行排輯的，但我改不掉的性情，只是過求完備，範圍越化越大，以至不能作而後已。我爲避免這一層困難，只得將着手的部分縮小。僞書攷我在去年春間曾經注釋一過，雖未完備，所賸亦是無幾。這書原文有二萬字，注釋亦二萬字，再加上一篇序，一篇姚際恆的傳，一篇他的著述攷，便可完功。如此，也有七八萬字了。考信錄作爲第三種，原書太多，或分了幾次出版。

學生顧頡剛。十一，二，三。

### 三〇 論詩經歌詞轉變書

玄同先生：

今將「詩辨妄擬目」一紙奉覽，請審核。

本來我想在序裏詳細把漢儒詩學加一批評，後來因範圍太大，不是短時期所能作完，所以把牠獨立爲漢儒的詩學和詩經的真相一文，以便逐節去做。詩辨妄的幾個附錄，大致已經弄好，只要勝清，就算完工。非詩辨妄我也加上一個跋。

等我全部勝清之後，必須請先生爲我審查一過。如肯做一篇序，那是最好，否則亦不敢強求。

我想做一篇歌謠的轉變，說明唐風中的杕杜和有杕之杜同是一首乞人之歌，邶風中的谷風和小雅中的谷風同是一首棄婦之歌，小雅中的白駒和周頌中的有客同是一首留客之歌，只是一首的分化，不是各別的兩首。從此可以證明「風」和「雅」「頌」只是大致的分配，並沒有嚴密的界限。

頤剛敬上 十一，二，十九。

## 三二 論詩經真相書

頤剛先生：

手示具悉。

詩辨安底目錄甚好，我狼願意給它做序，不過我對於詩經沒有什麼研究，並無新義可以發揮，打算就寫出這樣三個意思：

(一) 詩經只是一部最古的「總集」，與文選、花間集、太平樂府等書性質全同，與什麼「聖經」是風馬牛不相及的（「聖經」這樣東西，壓根兒就是沒有的）。這書的編纂，和孔老頭兒也全不相干，不過他老人家曾經讀過它罷了。

(二) 研究詩經，只應該從文章上去體會出某詩是講的什麼。至於那什麼「刺某王」、「美某公」、「后妃之德」、「文王之化」等等話頭，即使讓一百步，說作詩者確有此等言外之意，但作者既未曾

明明白白地告訴咱們，咱們也只好闕而不講——況且這些言外之意，和藝術底本身無關，儘可不去理會它。

(三) 將毛學究鄭默子底文理不通處舉出幾條，「昭示來茲」

您看把這三個意思做成一篇序，行嗎？

您所說「歌謠底轉變」一個意思，狠好，我狠盼望您做成這篇文章。您說唐風中的杕杜和有杕之杜是兩首叫花子底詩，極新穎，極確切，我讀來信後將它們默誦一過，逼真是叫花子底口吻，不禁失笑。我想這一類新解，您一定還狠多，我狠希望您陸續地發表出來。

玄同。一九二二，二，二二。

### 三三一 告編著詩辨妄等三書書

適之先生：

前日接讀來函，敬悉。

鄭樵著述考，謄了一萬字出來，送上。此文原為詩辨妄的附錄，所以詩傳和詩辨妄的記述與評論全抄在「附錄三」裏去。現在既把他獨立，只得又摘要寫了一點。序亦重做過。請先生再審查一下。

我對於詩辨妄的辦法，想把他分做三種書：

- (1) 鄭樵：
  - (a) 鄭樵傳。(史志傳附。)
  - (b) 鄭樵著述攷。
- (2) 詩辨妄：
  - (a) 序。
  - (b) 詩辨妄輯本。
  - (c) 鄭樵詩學緒論(由通志遺稿等書內輯出。)
  - (d) 六經輿論中的詩經一卷(每篇爲之辨,用上二種爲標準。)
  - (e) 鄭樵詩說的批評：
    - (一) 非詩辨妄。
    - (二) 諸家評論。
- (3) 漢儒的詩學和詩經的真相：
  - (a) 刪詩問題。
  - (b) 三家。
  - (c) 毛傳。

(d) 詩序。

(e) 鄭箋。

(f) 漢代歌謠書的失傳。

(g) 歌謠的詩經。

以上除第三種非一時所能作就外，一二兩種已經寫清一半，其餘亦都有草稿，有十數天的閒暇便可脫稿。鄭樵一種大約有五萬餘字，詩辨妄一種大約有四萬餘字，皆可單行。第三種逐篇發表，等一二年後再集爲一種書。

學生顧頡剛。十一，三，十八。

### 三三二 論鄭樵與北宋諸儒關係書

適之先生：

鄭樵傳已於前日讀完，囑伯祥送覽。

這一篇傳的不愜意之處，就是沒有把他的學問與北宋諸儒關係之處說出。照我想，他的編通史，或是受司馬光編資治通鑑的觸發。他的辨毛詩，當然是受歐陽修詩本義、蘇轍詩傳的影響。他的拿一切字歸到六書，據中興藝文志說是出於王安石的字說，惜字說的大概情形亦不容易知道。他的辨石鼓，或亦出於

歐陽修。我因為這問題牽涉太大，一時不易知道明白，所以就闕去，等將來讀書多一點後再補。這篇傳誥先生批評。如有應改正處，請指出，以便改做。

學生顧頤剛。十一，四，九。

### 三四 論詩說及羣經辨偽書

頤剛先生：

別來將及一年了。

近閱小說月報第十四卷第一號，得讀鄭振鐸先生底讀毛詩序，極佩。「最後一頁」中預告將有先生底詩經的厄運與幸運一文，更盼早日快讀也。不是我瞎恭維先生，我認爲先生對於詩經的研究最爲精闢，雖專篇未見，然即兩年來所見先生「東鱗西爪」之詩說，覺得無一不好。我極望先生將此書好好地整理它一番。救詩于漢宋腐儒之手，剝下它喬裝的聖賢面具，歸還它原來的文學真相，是很重要的工作。

但我別有一種希望，先生底詩說，除登入小說月報中的以外，可否分些給北大底國學季刊？小說月報是文學的雜誌，當然應該登載，但是我們又狠希望北大底國學季刊中多些「離經畔道」「非聖無法」之材料，免得它漸漸地「遺老」化。這一層，我狠希望先生幫忙——不僅是關於詩經的。

棲霞牟庭（原名廷相，字陌人，號默人，與郝懿行同時）著有詩切一書，未刊行。他底兒子牟房刻雪泥



屋遺書目錄，把詩切序與詩篇義（牟庭所撰的小序）載在裏邊。這書目我近來買到了，打算把詩切序與詩篇義標點印行。（我還有一部牟庭底周公年表，說東山是周公「悼亡」之詩，這一段可以鈔出，附記於東山底詩篇義之後。）我去年看李慈銘底越縵堂日記，才知道有牟氏此書。越縵堂日記第十五冊桃花聖解後日記丁集第三十八至四十頁提及牟氏著作，大罵了一頓：一則曰：「默人之學，盡棄古說，專任臆斷，持論不根。」再則曰：「櫛壁虛造，無所取資，恃其精心，敢於立異。」三則曰：「夜郎自大，恣意肆言，卒為學究之僉荒，經儒之鼻賊。」他專罵詩切的話，則曰：「痛攻毛詩，悉反小序，甚至改定篇名，蓋近病狂之言。」又舉牟氏新說三十餘條，目為「風狂嘖語，名教罪人。」李慈銘本是一個見解極陋的經生，他尤其甘心做鄭玄府上底丫頭；我看他用這樣的話痛罵牟氏，逆揣牟氏書中必多精義。果然，詩切序與詩篇義中極多新穎的議論，不讓姚際恆底詩經通論，方玉潤底詩經原始與龔橙底詩本誼，而且比姚、方與龔三人還要大胆。但不知詩切之稿尚在人間否，適之已託人在山東尋訪了。

（近見華國月刊第二「期」第四冊但懋憲底法學冠中有這樣幾句話：「丁君備汾以樓覆牟庭所著同文尚書示章太炎先生，其書卷帙繁重，難於刊行。」我想同文尚書本既然存在，則詩切稿本或者也還存在，我見到了鼎丞——惟汾——先生時，自當詳

細問他。現在把這話記在這兒，希望讀者先生們也可以留心採訪。一九二五年九月二十二日，玄同。

清乾隆時，湘潭羅典（字慎齋）有說詩之作，中多怪話，如東門之粉中「視爾如菽」他把「菽」字解作男子生殖器。這話見於民國元年中國學報之江叔海底筆記中。我曾問過楊遇夫黎劭西兩先生，據說

羅氏此書有刻本但不容易買到。

一年以來，我蓄志要蒐集關於「羣經」之辨偽文字。我以為推倒「羣經」比疑辨「諸子」尤爲重要。因「諸子」是向來被人目爲「異端」的，故「管子、列子是偽書」、「莊子底外篇和雜篇非莊周所作」……這類話，除清朝這班好讀偽書的經師外，皆不以爲是說不得的。若「羣經」則不然。閻百詩惠定宇諸人費盡九牛二虎之力，才推倒了「古文尙書」，然康有爲之新學偽經考，至今痛詆之者還是很多；因爲推倒「羣經」他們總認爲「宜正兩觀之誅」也。然正惟其如此，咱們所肩「離經畔道」之責任乃愈重。我以為不把「六經」與「孔丘」分家，則「孔教」總不容易打倒的，（其實還是孔丘被誣之沉冤未雪呢！）一部論語，確是古代底大學者底言論。乃無端將幾部無條理，無系統，真偽雜糅，亂七八糟的什麼「經」也者硬算是孔二先生底著作，還造了許多妖魔鬼怪之談，什麼「三統」咧，什麼「四始」咧……強說是他老先生說過這樣不通可笑的話，他真被冤誣了！不把「經」中有許多僞史這個意思說明，則周代——及其以前——底歷史永遠是講不好的。我覺得宋以來有四個大學者，本來都是可以有大成就的，因爲被「經」罩住了，以致大蒙其害。四人者，朱熹，顏元，章學誠，崔述是也。去年抄得一部葉適底習學記言，其中常有「疑古」之論，疑得有理的很不少，於是更引起我幹此工作之興趣。現在打算隨見隨鈔，俟略略有些眉目，便擬著手編纂也。此志願實自先生前年冬天來書論堯舜夷齊事蹟之僞造引起，我甚感謝先生。

弟玄同。一九二二，二，九。

### 三五 論詩經經歷及老子與道家書

玄同先生：

前旬接到來書，讀悉一切。

先生說我的詩說好，使我很慚愧。我極希望對於詩經用力研究一番，無如找不到這個機會。到上海後，振鐸要我做一篇關於詩經的論文，我就擬定了詩經的厄運與幸運的題目，預備把詩經的經歷詳細一說。所謂厄運，是：

(1) 戰國時詩失其樂，大家沒有歷史的知識，而強要把詩經亂講到歷史上去，使得詩經的外部蒙着一部不自然的歷史。

(2) 刪詩之說起，使詩經與孔子發生了關係，成了聖道王化的偶像。

(3) 漢人把三百五篇當諫書，看得詩經完全為美刺而作。

(4) 宋人謂淫詩宜刪，許多好詩險些見失傳——此說若在漢代起了，一定發生效力。所謂幸運，是：

(1) 詩篇有了一個結集，不致隨許多逸詩一齊亡了。

(2) 漢人不當牠尋常的詩歌看，所以漢書藝文志中許多歌詩完全亡失，而此巍然僅存。

(3) 宋代歐、鄭、朱、王輩肯求牠的真相，不爲傳統的解釋所拘；雖然蒙蔽之處還是很多，到底漏了一線曙光。

(4) 到現在，可以一點沒有拘束，赤裸裸地把牠的真相表顯出來了。我起初想，這些意思可以一次說完，不料做了半個月，只說得第一項的厄運。這篇計分五節：

(1) 傳說中的詩人與詩本事。把尚書、左傳、國語中所記的詩人與詩本事集了起來，分別牠們的可信不可信，並指出牠們互相抵牾之處，證明詩人與詩本事在漢以前已不能明瞭，何況漢儒作序。

(2) 周代人的用詩。說明詩經中一部分詩是貴族爲應用而做的，又一部分詩是平民的歌謠，給樂工采取入樂的。當時的用詩有四種：一是典禮，二是諷諫，三是賦詩，四是言語。典禮與諷諫是牠本身固有的應用，賦詩與言語是引伸出來的應用。凡是引伸出來的應用，只要達出用詩的人的意思，並不希望印合于作詩的人的意思，所以可以隨便亂用。他們雖是亂用，却不預備在詩上推考古人的歷史，又不希望推考作詩的人的事實，所以不會傷損詩經的真相。(這一義很關重要。從前說詩的人把用詩的人的意思就算做作詩的人的意思，所以引起了無數糾紛。他們全不理會「斷章取義」以爲古人既這麼用就不會錯。野有蔓草與蓼莪原來都是情詩，但因給趙孟韓宣子稱贊了，就決不算是情詩了。)

(3) 孔子對於詩樂的態度。孔子對於詩上，完全是傳統思想，要勸人去用。在樂上，因爲他遭

值的時勢正是新舊絕續之交，他是酷好雅樂的人，所以對於時勢痛下針砭。那時的音樂潮流在論語上可以看出有三個趨向：一是僭越，二是新聲的流行，三是雅樂的敗壞。雅樂到了孔子時決不能維持原來的地位了，所以孔子的正樂與社會上毫無關係。

(4) 戰國時的詩樂 戰國時詩的形式變了，有長篇的「騷」，有不歌而誦的「賦」，有僂詩之類不規則的詩。樂也不同了：春秋時樂調簡單，樂與歌詩合一，戰國時樂調複雜了，離得開歌詩了，所以那時器樂重于歌樂，甚至齊宣王有三百人吹竽而不必有歌詩。詩經到這時候，幾乎與社會上斷絕關係了。幾個服膺孔子之道的人拚命鼓吹禮樂，但自己何嘗懂得古樂詩。既然不懂而又要硬去講牠，于是只得在歷史上胡亂揣測了。

(5) 孟子說詩 孟子會說「知人論世」，「以意逆志」，但他自己是最不會「論世」和「逆志」的。一部詩經，大部分是東周的詩，他却說「王者之迹熄而詩亡」，「戎狄是膺，荆舒是懲」，明明是頌僖公的詩，他却說成周公的事。倘使他自己標明和春秋時人一例的用詩，他愛怎麼說就怎麼說，原也沒有什麼妨碍。現在他已經標明了「論世」和「逆志」，是已有了歷史的態度了。有了歷史的態度還是這般亂講，流毒所至，遂開漢人信口開河與割裂時代的先聲，這是決不可對他輕易諒恕的。

這些意思，請先生批評。我自恨空有求學之志而無求學之力，胸中的問題愈聚愈多，總沒有法子找到

閒暇去解決牠們。這一篇文字自謂解決了幾個問題，但匆忙的集材恐怕是免不了錯誤的。

先生囑我爲國學季刊作文，我也久有這個意思。我想做的文是層累地造成的中國古史（下見本冊中編

與錢玄同先生論古史書）此後，我想做的是孔子與六經的關係及老子與道家。

我以爲孔子只與詩經有關係，但也只勸人學詩，並沒有自己刪詩。至于易、書、禮、春秋，可以說是與他沒有關係；即使說有關係，也在「用」上不在「作」上，例如看報不卽爲主筆，聽戲不卽爲伶人。

老子決當如梁任公先生說，是戰國末年的書。于梁舉的證據外，我又得兩個證據：

其一，戰國後期，因爲遊學之風極盛，誦習簡編，要求簡鍊易記，所以大家作「經」。墨家有墨經，荀子上引有道經，韓非子上有內外繡說之經。老子之文與此同類，當爲好言道妙之士所作之經。若戰國前期，則尙不會有此類著作。

其二，老子痛恨聖智，與莊子胠篋，韓非子五蠹，顯學雖歸宿不同，而出發點則一。實在因爲到戰國後期，社會上所受的遊士的損害重極了，不由得不做一致的呼聲。這種思想在春秋末年及戰國初期也是不會有的。

至于「道家」二字，我好久疑惑，覺得這個名詞起于漢代，非戰國所有。戰國時結羣成派的只有儒墨二家，此外別人自爲說，雖收徒弟，沒有很大的勢力（如許行等）或者原沒有一定的主義，做什麼事就說什麼話（如蘇秦、張儀等）。漢代所謂「道家」都是要把自己的心意越出於現實世界之外的；這種人貴於優遊

自得，法不能聚徒成黨，與儒墨分席。所以我做這一篇，要證明的，是老子非孔子之師，道家非戰國所立（老子也決不在莊子之前）。

以上所說的許多意思，拉雜極了，統請先生與適之先生諸位指正。

顏剛敬上。十二，二，二十五。

—( 續 上 册 — 第 肆 史 古 )—



# 古史辨第一冊中編

## 三六 與錢玄同先生論古史書

(登十二、五、六、努力增刊雜書雜誌第九期)

顧頡剛

我二年以來，蓄意要辨論中國的古史，比崔述更進一步。崔述的考信錄確是一部極偉大又極細密的著作，我是望塵莫及的。我自知要好好的讀十幾年書，才可追得上他。但他的著作有二點我覺得不滿意。第一點，他著書的目的是要替古聖人揭出他們的聖道，王功，辨偽只是手段。他只知道戰國以後的話足以亂古人的真，不知道戰國以前的話亦足以亂古人的真。他只知道楊墨的話是有意裝點古人，不知道孔門的話也是有意裝點古人。所以他只是儒者的辨古史，不是史家的辨古史。第二點，他要從古書上直接整理出古史蹟來，也不是妥穩的辦法。因為古代的文獻可徵的已很少，我們要否認偽史是可以比較各書而判定的，但要承認信史便沒有實際的證明了。崔述相信經書卽是信史，拿經書上的話做標準，合的爲真，否則爲僞，所以整理的結果，他承認的史蹟亦頗楚楚可觀。但這在我們看來，終究是立脚不住的，因為經書與傳記只是時間的先後，並沒有截然不同的真僞區別；假使在經書之前還有書，這些經書又要降做傳記了。我們現在既沒有「經書卽信史」的成見，所以我們要辨明古史看史蹟的整理還輕，而看傳說的經歷却重。凡是一件史事，應當

看牠最先是怎樣的，以後逐步逐步的變遷是怎樣的。我們既沒有實物上的證明，單從書籍上入手，只有這樣做才可得一確當的整理，才可盡我們整理的責任。

我很想做一篇層累地造成的中國古史，把傳說中的古史的經歷詳細一說。這有三個意思。第一，可以說明「時代愈後傳說的古史期愈長」。如這封信裏說的，周代人心目中最古的人是禹，到孔子時有堯舜，到戰國時有黃帝神農，到秦有三皇，到漢以後有盤古等。第二，可以說明「時代愈後，傳說中的中心人物愈放大」。如舜在孔子時只是一個「無爲而治」的聖君，到堯典就成了一個「家齊而後國治」的聖人，到孟子時就成了一個孝子的模範了。第三，我們在這上即不能知道某一件事的真確的狀況，但可以知道某一件事在傳說中的最早的狀況。我們即不能知道東周時的東周史，也至少能知道戰國時的東周史；我們即不能知道夏商時的夏商史，也至少能知道東周時的夏商史。

但這個题目的範圍太大了，像我這般沒法做專門研究的人，簡直做不成功。因此，我想分了三個題目做去：一是戰國以前的古史觀，二是戰國時的古史觀，三是戰國以後的古史觀。後來又覺得這些题目的範圍也廣，所以想一部書一部書的做去，如詩經中的古史，周書中的古史，論語中的古史……我想，若一個月讀一部書，一個月做一篇文，幾年之後自然也漸漸地做成了。崔述的學力我固是追不到，但換了一個方法做去，也足以補他的缺陷了。

這回適之先生到上海來，因為不及做讀書雜誌的文字，囑我趕做一篇。我當下就想做一篇論語中的古史，因為材料較少，容易做成。但今天一動筆之後，又覺得趕不及，因為單說論語自是容易，但若不與他書比較看來，就顯不出牠的地位，而與他書一比較之後，範圍又大了，不是一二天內趕得出的。因此，想起我兩月前曾與玄同先生一信，論起這事，固然是信筆寫下，但也足以說出一點大綱。所以就這篇信稿鈔在這裏，做我發表研究的起點。我自己知道既無學力，又無時間，說不上研究，只希望因了發表這篇，引起了閱者的教導和討論，使我可以把這事上了軌道去做，那真是快幸極了！

十二，四，二十七。

玄同先生：

(上略)

先生囑我爲國學季刊作文，我也久有這個意思。我想做的文是層累地造成的中國古史。現在先對先生說一個大意——我這些意思從來沒有寫出，這信恐怕寫得凌亂沒有條理。

我以爲自西周以至春秋初年，那時人對於古代原沒有悠久的推測。商頌說，「天命玄鳥，降而生商。」大雅說，「民之初生，自土沮漆。」又說，「厥初生民，時維姜嫄。」可見他們只是把本族形成時的人作爲始祖，並沒有很遠的始祖存在他們的意想之中。他們只是認定一個民族有一個民族的始祖，並沒有許多民族公認的始祖。

但他們在始祖之外，還有一個「禹」。商頌長發說：「洪水芒芒，禹敷下土方……帝立子生商。」禹的見於載籍以此爲最古。詩書裏的「帝」都是上帝（帝堯帝舜等不算，詳見後。尚書裏可疑的只有一個帝乙，或是殷商的後王尊他的祖，看他和上帝一樣，加上的尊號，也說不定。）這詩的意思是說商的國家是上帝所立的。上帝建商，與禹有什麼關係呢？看這詩的意義，似乎在洪水芒芒之中，上帝叫禹下來布土，而後建商國。然則禹是上帝派下來的神，不是人。小旻篇中有「旻天疾威，敷于下土」之句，可見「下土」是對「上天」而言。

商頌，據王靜安先生的考定，是西周中葉宋人所作的（樂詩考略，說商頌下）。這時對於禹的觀念是一個神。到魯僖公時，禹確是人了。闕宮說：「是生后稷……俾民稼穡……奄有下土，續禹之緒。」（按，生民篇敘后稷事最詳，但只有說他受上帝的保衛，沒有說他「續」某人的「緒」。）因爲照生民作者的意思，后稷爲始事種植的人，用不到繼續前人之業。到闕宮作者就不同了，他知道禹爲最古的人，后稷應該繼續他的功業。在此可見生民是西周作品，在長發之前，還不曾有禹一個觀念。這詩的意思，禹是先「奄有下土」的人，是后稷之前的一個國王，后稷是後起的一個國王。他爲什麼不說后稷續黃帝的緒，續堯舜的緒呢？這很明白，那時並沒有黃帝堯舜，那時最古的人王（有天神性的）只有禹，所以說后稷續禹之緒了。商族認禹爲下凡的天神，周族認禹爲最古的人王，可見他們對於禹的觀念，正與現在人對於盤古的觀念一樣。

在這上，我們應該注意的「禹」和「夏」並沒有發生了什麼關係。長發一方面說，「洪水茫茫，禹敷下土方」，一方面又說湯「韋顧既伐，昆吾夏桀」，若照後來人說禹是桀的祖先，如何商國對於禹既感他敷土的恩德，對於禹的子孫就會翻臉殺伐呢？按長發云：「玄王桓撥，受小國是達，受大國是達。」又云：「相土烈烈，海外有截。」是商在湯以前國勢本已發達，到湯更能建一番武功，把韋顧、昆吾、夏桀打倒罷了。禹是他們認爲開天闢地的人，夏桀是被湯征伐的一個，他們二人漠不相關，很是明白。

至於禹從何來？禹與桀何以發生關係？我以爲都是從九鼎上來的。禹，說文云：「蟲也，從夊，象形。」夊，說文云：「獸足蹂地也。」以蟲而有足蹂地，大約是蜥蜴之類。我以爲禹或是九鼎上鑄的一種動物，當時鑄鼎象物，奇怪的形狀一定很多，禹是鼎上動物的最有力者，或者有獸上的樣子，所以就算他是開天闢地的人。（伯祥云：禹或卽是龍，大禹治水的傳說與水神祀龍王事恐相類。）流傳到後來，就成了真的人王了。九鼎是夏鑄的，商滅了夏搬到商，周滅了商搬到周。當時不過因爲牠是寶物，所以搬了來，並沒有多大的意味，但經過了長時間的保存，大家對牠就有了傳統的觀念，以爲凡是興國都應取九鼎爲信物，正如後世的「傳國璽」一樣。有了傳統的觀念，於是追溯以前的統，知道周取自商，商取自夏，自然夏商周會聯成一系。成了一系，於是商湯不由得不做夏桀的臣子，周文王不由得不做殷紂的臣子了。他們追溯禹出於夏，就以爲禹是最古的人，應做夏的始祖了。（書中最早把「夏」「禹」二字聯屬成文的，我尚沒有找到。）

東周的初年只有禹，是從詩經上可以推知的。東周的末年更有堯舜，是從論語上可以看到的。（堯舜

的故事從何時起，這個問題很難解決；左傳是戰國時的著作，尚書中的堯典，皋陶謨也靠不住；論語較為可靠，所以取了牠。

《論語》中二次連稱堯舜（堯舜其猶病諸）一次連稱舜禹（巍巍乎舜禹之有天下也）又接連贊美堯舜禹（大哉堯之爲君！舜有臣五人而天下治！禹吾無間然矣）可見當時確以爲堯舜在禹之前。於是禹之前有更古的堯舜了。但堯與舜，舜與禹的關係還沒有提起，或者當時人的心目中以爲各

隔數百年的古王，如禹和湯，湯和文武之類，亦未可知。（《論語》堯曰篇雖說明他們的傳授關係，但《論語》經崔述的考定，自季氏至堯曰五篇是後人續入的。堯曰篇的首章，在文體上很可見出有意摹古的樣子，在宗旨上很可見出兼着「王道」和「道統」兩個主義，是戰國時的儒家面目。）

在《論語》之後，堯舜的事蹟編造得完備了，於是有了堯典，皋陶謨，禹貢等篇出現。有了這許多篇，於是堯與舜有翁婿的關係，舜與禹有君臣的關係了。堯典的靠不住，如梁任公先生所舉的「蠻夷猾夏」，「金作賈刑」都是。即以《詩經》證之，閼宮說后稷「奄有下國」明明是做國王，牠卻說成舜的臣子（后稷的「后」字原已有國王之義，堯典上舜對稷說「汝后稷」實爲不辭）閼宮說后稷「續禹之緒」明明是在禹後，牠卻說是禹的同官。又以《論語》證之，(1)《論語》上門人問孝的很多，舜既「克諧以孝」何以孔子不舉他做例？

(2)《論語》上說「舜有臣五人」何以堯典上會有九人？堯典上既有九人，各司其事，不容偏廢，何以孔子單單截取了五人？(3)南宮适說「禹稷躬稼而有天下」可見禹稷都是有天下的，爲什麼堯典上都是臣而非君？

(4)孔子說舜「無爲而治」堯典上說他「五載一巡守，羣后四朝」又說他「三載考績，三考黜陟幽明」不

相衝突嗎？

這些問題，都可以證明堯典出於論語之後。（我意，先有了禪讓的學說而後有堯典，皋陶謨出來，

當作禪讓的實證，禪讓之說是儒家本了尊賢的主義鼓吹出來的。）作論語時，對於堯舜的觀念還是空空

洞洞，只推算他們做兩個道德最高功績最大的古王，作了堯典等篇，於是堯舜的「文章」都有實事可舉了。

從戰國到西漢，偽史充分的創造，在堯舜之前更加上了多少古皇帝。於是春秋初年號為最古的禹，到

這時真是近之又近了。自從秦靈公於吳陽作上時，祭黃帝（見漢書郊祀志。秦國崇奉的神最雜，名目也

最詭。秦文公夢了黃虵作廊時，拾得了一塊石頭作陳寶祠，實在還是拜物教。黃帝之祀起於秦國，說不定黃

帝即是「黃龍地螾」之類，）經過了方士的鼓吹，於是黃帝立在堯舜之前了。自從許行一輩人抬出了神

農，於是神農又立在黃帝之前了。自從易繫辭抬出了庖犧氏，於是庖犧氏又立在神農之前了。自從李斯

一輩人說「有天皇，有地皇，有秦皇，秦皇最貴」，於是天皇，地皇，秦皇更立在庖犧氏之前了。自從世本出現

硬替古代名人造了很像樣子的世系，於是沒有一個人不是黃帝的子孫了。自從春秋命歷序上說「天地

開闢，至春秋獲麟之歲，凡二百二十六萬年」，於是天皇十二人各立一萬八千歲了。自從漢代交通了苗族，

把苗族的始祖傳了過來，於是盤古成了開天闢地的人，更在天皇之前了。時代越後知道的古史越前，文籍

越無徵知道的古史越多。汲黯說：「譬如積薪，後來居上」，這是造史很好的比喻。看了這些胡亂偽造的

史，堯典那得不成了信史！但看了詩經上稀疏的史，更那得不懷疑商以前的史呢！

這些意思如果充分的發揮，準可著成數十卷書。古代的史靠得住的有幾，崔述所謂「信」的又何嘗

是信！即如后稷，周人自己說是他們的祖，但有無是人也不得而知。因為在詩書上看，很可見出商的民族重遊牧，周的民族重耕稼，所謂「后稷」也不過因為他們的耕稼爲生，崇德報功，追尊創始者的稱號。實際上周人的后稷和許行的神農有什麼分別？這兩個倡始耕稼的古王，很可見出造史的人的重複。他們造史的人爲什麼要重複？原來禹的上面堆積的人太多了，后稷的地位不尊重了，非得另創一個神農許行一輩人就不足以資號召了！

(下略)

頤剛敬上 十二，二，二十五。

## 附啓

玄圃先生

這封信發後，沒有接到回覆，使我記挂得很。

在歌戈魚虞模古讀考上，讀到先生的跋。跋上說，「許慎的說文是一部集僞古字，僞古義，僞古禮，僞古制和僞古說之大成的書。」我很希望先生有辨說文的文字發表。

前月把呂刑與堯典對看，又得了一個對於苗族的傳說的變遷。今天不及寫，下函詳告。

頤剛附啓 十二，四，二十八。



## 三七 答顧頡剛先生書

錢玄同

(十二、六、十、讀書雜誌第十期)

頡剛先生：

先生所說「層累地造成的中國古史」一個意見，真是精當絕倫。舉堯、舜、禹、稷及三皇、五帝、三代相承的傳說爲證，我看了之後，惟有歡喜贊歎，希望先生用這方法，常常考查多多發明，廓清雲霧，斬盡葛藤，使後來學子不致再被一切僞史所蒙。我從前以爲堯舜二人一定是「無是公」、「烏有先生」。堯、高也，舜，借爲「俊」，大也（山海經的大荒東經作「帝俊」）。「堯」、「舜」底意義，就和「聖人」、「賢人」、「英雄」、「豪傑」一樣，只是理想的人格之名稱而已。中國底歷史應該從禹說起。各教都有「洪水」的傳說，想來是實有其事的，大概洪水以前便全無歷史可稽了。堯舜這兩個人，是周人想像洪水以前的情形而造出來的，大約起初是民間底傳說，後來那班學者便利用這兩個假人來「託古改制」。這類把戲，其實早被韓非戳破了，只因秦漢以後底學者太無見識，糊里糊塗地相信這是真人真史，直到康有爲作孔子改制考，才把它弄明白了。今讀先生之論，證以長發和閼宮兩詩，方知連禹這個人也是很可疑的了。王靜安說商頌是西周中葉宋國人底作品，此說我不以爲然。王氏不信衛宏序以商頌爲商詩之說，固然不錯，以「景山」及人名、地名、用語、稱名等等證明它是宋詩，尤爲卓識。但王氏所舉與商頌「語句相襲」的「喪楚」、「隰桑」、「石鼓文」、「雲漢」、「蒸民」

常武，江漢，采芑諸周詩，雖舊說以爲宣幽時代底作品，然我却不敢貿然相信；况王氏又說，「其爲商頌，襲風雅，抑風雅襲商頌，或二者均不相襲而同用當時之成語，皆不可知。」則王氏本未嘗以此等詞句相像爲商頌是西周時詩之證。但王氏又說，「魯頌之襲商頌，則灼然事實。夫魯之於周，親則同姓，尊則王朝，乃其作頌不摹周頌而摹商頌，蓋以與宋同爲列國，同用天子之禮樂，且商頌之作，時代較近，易於摹擬故也。」因此斷定「商頌蓋宗周中葉宋人所作以祀其先王，正考父獻之於周太師，而太師次之於周頌之後，逮魯頌既作，又次之於魯後。」他這種證據是不能成立的。他說魯頌襲商頌之爲「灼然事實」大概是根據法言「公子奚斯嘗睡正考甫矣」一語，所以他斷定魯頌「徂徠之松，新甫之柏」是擬商頌「陟彼景山，松柏丸丸」。但揚雄這種話實在沒有做證據的價值。其他什麼「同爲列國」什麼「同用天子之禮樂」什麼「時代較近」更是臆測無據之談。蓋王氏雖不信衛序，但極信國語「正考甫校」（王氏讀爲「效」，解爲「獻也」）「商頌於周太師」之說。我却以爲國語這句話也不可輕信，因爲用了「太師」和「校」這些字樣，很有漢朝人的色彩。據我看，還是史記說商頌是宋襄公時底詩底話比較地近情。因爲商頌中誇大之語甚多，極與魯頌相像。魏源詩古微因魯頌闕宮有「荆舒是懲」及商頌殷武有「奮伐荆楚」之語，說「召陵之師，爲中夏攘楚第一舉，故魯僖宋襄歸修厥績，各作頌詩，薦之宗廟」其說似乎有理。還有一層，商頌文筆非常之暢達，實在不像東周以前底作品。我這意見，雖與王氏不同，然對於先生「商族認禹爲下凡的天神，周族認禹爲最古的人王（有天神性的）」這個意見並無衝突；而且我這種講法，與先生所說「可見生民是

西周作品，在長發之前，還不會有禹一個觀念的話尤覺契合。

伯祥兄說禹或是龍，此可備一說。先生據說文云「從夂」而想到「夂」訓「獸足蹂地」以為大約是蜥蜴之類，竊謂不然。說文中從「夂」的字，甲文金文中均不從「夂」（如「禽」「萬」「豎」「獸」諸字）。那「象形，九聲」而義為「獸足蹂地」之「夂」字，殆漢人據訛文而杜撰的字。

我很喜歡研究所謂「經」也者，但我是很「惑經」的。我在十二年前看了康有為底偽經考和崔駰甫師底史記探源，知道所謂「古文經」是劉歆這班人偽造的。後來看了康有為底孔子改制考，知道經中所記的事實，十有八九是儒家底「託古」，沒有信史的價值。近來看葉適底習學記言，萬斯同底羣書疑辨，姚際恆底詩經通論和禮記通論（在杭世駿的續禮記集說中），崔述底考信錄等書，和其他書籍中關於「惑經」底種種議論，乃恍然大悟知道「六經」固非姬旦底政典，亦非孔丘底「託古」的著作（但其中有後來底儒者「託古」的部分，論語中道及堯舜，文王，周公，這才是孔丘底「託古」）。「六經」底大部分固無信史底價值，亦無哲理和政論底價值。我現在以為——

(1) 孔丘無刪述或制作「六經」之事。

(2) 詩，書，禮，易，春秋，本是各不相干的五部書。（「樂經」本無此書。）

(3) 把各不相干的五部書配成一部而名為「六經」的緣故，我以為是這樣的：因為論語有「子所雅

言詩書執禮」和「興于詩，立于禮，成于樂」兩節，於是生出「孔子以詩書禮樂教」（史記孔子世家）之說，又因此而造出「樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書」（禮記王制）之說。這一來，便把詩經，尚書，儀禮三部書配在一起了。因為「樂之原在詩三百篇之中，樂之用在禮十七篇之中」（邵懿辰禮經通論說），故實雖三部，名則四部。又因為孟軻有「孔子作春秋」之說，於是又把春秋配上。惟何以配入易經，我現在還沒有明白。先生如其知道，請告誦我。

(4) 「六經」底配成，當在戰國之末。「六經」之名，最初見於莊子天運篇。又莊子天下篇先說「詩書禮樂，鄒魯之士搢紳先生多能明之」，下又臆舉「詩」「書」「禮」「樂」「易」「春秋」六個名目而不云「六經」。案莊子中可信為莊周自作者，惟「內篇」七篇而已。天運在「外篇」，天下在「雜篇」，皆非莊周自作，當出於戰國之末。

(5) 自從「六經」之名成立，於是荀子儒效篇，商君書農戰篇，禮記經解，春秋繁露玉杯篇，史記（甚多），漢書藝文志，白虎通等，每一道及，總是六者並舉，而且還要瞎扯了什麼「五常」「五行」等等話頭來比附了！到了劉歆等「古文家」出來，又在那五部書外加上一部周禮。至於春秋三傳，小戴禮記，以及論語，孝經，爾雅，孟子等書，自來皆認為「傳記」，故流俗所謂「七經」「九經」「十一經」「十三經」也者，都可用「六經」之名賅之。

我們要考孔丘底學說和事蹟，我以為只有論語比較的最可信據。我現在把論語之中與所謂「六經

「有關的話分別記出如左：

關於詩的有十八則：

A 詩云：「如切如磋，如琢如磨。」（學而）

B 子曰：「詩三百，一言以蔽之曰：『思無邪。』」（爲政）

C 「相維辟公，天子穆穆。」（八佾）

D 「巧笑倩兮，美目盼兮。素以爲絢兮。」（八佾）

E 子曰：「關雎，樂而不淫，哀而不傷。」（八佾）

F 子所雅言：詩、書、執禮，皆雅言也。（述而）

G 詩云：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」（泰伯）

H 子曰：興于詩，立於禮，成于樂。（泰伯）

I 子曰：師摯之始，關雎之亂，洋洋乎，盈耳哉！（泰伯）

J 子曰：吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。（子罕）

K 「不忮不求，何用不臧？」（子罕）

L 「唐棣之華，偏其反而。豈不爾思？室是遠而。」（子罕）

M 南容三復「白圭」……（先進）

N 「誠不以富，亦祇以異。」 (顏淵)

O 子曰，誦詩三百…… (子路)

P ……鯉趨而過庭，曰，學詩乎…… (季氏)

Q 子曰，小子何莫學夫詩？ (陽貨)

R 子謂伯魚曰，汝爲周南，召南矣乎…… (陽貨)

關於書的有四則：

A 書云，「孝乎惟孝，友于兄弟。」 (爲政)

B 子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。 (述而)

C 武王曰，「予有亂臣十人。」 (泰伯)

D 書云，「高宗諒陰，三年不言。」 (憲問)

關於樂的有六則：

A 子語魯太師樂…… (八佾)

B 子謂韶……謂武…… (八佾)

C 子在齊聞韶…… (述而)

D 子曰，興于詩，立于禮，成于樂。 (泰伯)

E子曰，師摯之始，關雎之亂，洋洋乎，盈耳哉！（泰伯）

F子曰，吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。（子罕）

關於易的有三則：

A子曰，加我數年，五十以學易，可以無大過矣。（述而）

B「不恆其德，或承之羞。」（子路）

C曾子曰，君子思不出其位。（憲問）

總說的有三則：

A子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。（述而）

B子曰，興于詩，立于禮，成于樂。（泰伯）

C曰，學詩乎？曰，學禮乎？（季氏）

關於禮的話，論語中雖然很多，但大都是論禮意的，和儀禮全不相干。（「射不主皮」、「揖讓而升，下而飲」等語，後人雖可引儀禮來附會，但不能說這是孔丘引儀禮的證據。）

關於春秋的話，簡直一句也沒有。「答子張問十世」和「答顏淵問爲邦」兩節，今文家最喜歡引，說這是關於春秋底微言大義，但我們仔細讀這兩節話，覺得真是平淡無奇，一點也看不出是什麼「非常異義可怪之論」，而且春秋經、公羊傳、春秋繁露中也並沒有和這兩節相同或相近的話。這樣一件大事業，論語

中找不出一點材料來，不是極可疑的嗎！

論語中說到詩的最多。其中P或不足信（崔述說），G遠在孔丘之後，將這兩則除開不算外，還有十六則之多。這十六則之中，找不出一點刪詩的材料來。A B C E I K M N R所引的詩句或篇名，都在今本詩經之中，僅D與L為「逸詩」（D為逸詩，說見後），則孔丘所見的詩，實與今本相差不遠（若說完全一樣，則亦決無此理；即使數目相當，而經二千餘年的寫刻，內容底亡遺和增竄是必不能免的）。再看B與O，則孔丘所見的詩，原來只有三百篇，並非刪存三百篇，這是以前已經有許多人說過的了。只有J中有「樂正，雅頌得所」的話，但這話是論樂，不是論詩；就算是論詩，至多也不過說他編定詩篇次序，決不能作為刪詩的證據。我想孔丘如果曾經刪詩，則鄭風必在被刪之列，因為他是主張「放鄭聲」的（前人有謂「聲」是「樂」不是「詩」，這是要想曲為彌縫而又強作解人的議論）而且若照秦漢以來底儒者那樣用「聖道」「王化」來論詩，則王柏、閻若璩、萬斯同底話真是一點不錯，因為必須將詩經如此刪改，然後可以免於邪僻淫亂而合于聖道王化也。

關於書的四則，也找不出一點刪書的材料來。除B以外，都是引書。但很古怪：三次引書，都不在二十八篇之內。照此看來，現在這二十八篇「今文尚書」恐怕與孔丘所見的書很不相同。

樂無經，則關於樂的六則似乎不必去討論它了。但就下看來，倒是這個沒有經的樂是經過孔丘底整理的。



關於易的雖有三則但這三則不特不足以證明孔丘曾經贊易而且反足以證明孔丘與易無關。A底文句，魯論與古論大異。今本出于鄭玄，鄭于此節從古論讀。若魯論，則作「五十以學，亦可以無大過矣」

(見經典釋文) 漢高彪碑「恬虛守約五十以學」即從魯論。我以為論語原文實是「亦」字，因秦漢

以來有「孔子贊易」的話，故漢人改「亦」為「易」以圖附會。古論是劉歆偽造的壁中經，固不足信，但

此字之改，却並非始于古論，因為史記孔子世家已經作「易」了。大概漢人初則改「亦」為「易」，繼則

將論語此節改成史記底「孔子晚而喜易，序彖繫象，說卦文言，讀易，韋編三絕，曰：『假我數年，若是，我于易則

彬彬矣。』」這種改變，原意殆想將論語此節作為贊易之證。不料偶不經心，留下一個大漏洞：他們說孔

丘暮年歸魯以後刪訂「六經」，其時他已在七十歲左右，于是論語中「五十」兩字便講不通了，什麼「或

五年或十年」什麼「用五十」或改作「卒」或改作「吾」講來講去，終難圓說。B只引恆卦底爻辭，

也與贊易無涉。至于C底曾參語，在易為艮卦底大象，但多了一個「以」字，作「君子以思不出其位」，這

明明是作大象者襲曾參語而加一「以」字，使與別卦大象底詞例一律；崔述曾據此以為象傳出於孔丘以

後之證。這豈非反足以證明孔丘與易無關嗎？

至於總說的三則：C可疑，不去論它；A是記孔丘用國語（「雅言」）姑從劉台拱說；讀文藝，讀歷史，贊

禮；B是論教材底先後次第，與後世所謂「刪詩書，定禮樂」的話全不相干。

「六經」和孔丘無涉，略如上文所云。那麼，「六經」究竟是些什麼性質的書呢？我以為——

《詩》是一部最古的總集。其中小部分是西周底詩，大部分是東周（孔丘以前）底詩。什麼人輯集的，當然無可考徵了。至於輯集的時代，我却以為在孔丘以前。孔丘說：「詩三百，」《詩三百》則他所見的已是編成的本子了。先生說：「詩經的輯集必在孔子以後，孟子以前，」引今本無「素以爲絢兮」一句又無「唐棣之華」全首爲輯集於論語之後之證（《小說月報》十四卷一號）。我看似未必然。子夏所問並非碩人之詩。碩人第二章句句都是描寫莊姜底身體之美，末了決不能有「素以爲絢兮」一句。這一定是別一首詩，但「巧笑」二句與碩人偶同罷了。此詩後來全首亡逸。「唐棣」一詩也是全首亡逸。「素絢」爲孔丘所稱道，固不應刪去，即「唐棣」雖爲孔丘所不取，然今本無有，亦非有意刪去，乃是偶然亡逸的。有亡逸也許還有增竄。例如都人士底首章，惟毛詩有之，三家均無（見禮記《緇衣》釋文）。不知是本有而三家亡逸呢，還是本無而毛詩據左傳（襄十四）禮記（緇衣）賈誼新書（等齊篇）增竄呢。無論真相如何，總可以作詩經傳寫必有亡逸或增竄之證。但雖有亡佚或增竄，總是原始本的變相，不能說它們是兩個本子。

《書》似乎是「三代」時候底「文件類編」或「檔案彙存」，應該認它爲歷史。但我頗疑心它並沒有成書。凡春秋或戰國時人所引夏志、周書等等，和現在所謂逸周書者，都是這一類的東西，所以無論今文家說是廿八篇，古文家說是一百篇，都不足信。既無成書，便無所謂完全或殘缺。因爲它常常被人稱引，於是「託古」的人們不免要來僞造了。現在的二十八篇中，有歷史底價值的恐怕沒有幾篇。如堯典、皋陶謨、禹

貢，甘誓等篇，一定是晚周人偽造的。逸周書中，偽篇一定也占了大部分。還有一層，尚書即無偽篇，也只是粉飾作偽的官樣文章，采作史料必須慎之又慎。前代學者不信任它的，只有一個劉知幾。以崔述的勇於疑古，而對於它則深信不疑，這是他被「王道」「聖治」底觀念所蒙了。

禮。儀禮是戰國時代胡亂鈔成的偽書，這是毛奇齡、顧棟高、袁枚、崔述諸人已經證明的了。周禮是劉歆偽造的。兩戴記中，十分之九都是漢儒所作的。

樂。樂本無經，而古文家造出「魏文侯底樂人竇公獻書於漢文帝，乃周官大宗伯之大司樂章」之說（見漢書藝文志），其意殆欲以此冒充「樂經」。但這故事造得太不像了，因為照他所說，竇公獻書時已有二百五六十歲光景（康有為說）。

易。我以為原始的易卦，是生殖器崇拜時代底東西。「乾」「坤」二卦即是兩性底生殖器底記號。初演為八，再演為六十四，大家拿它來做卜筮之用，於是有人做上許多卦辭，爻辭，這正和現在底「籤詩」一般。「无咎」「悔亡」和「上上」「中平」「下下」一般。這些「籤詩」大概不止一種（但連山、歸藏之說則決不可信），所以左傳所載與今易經頗多不同。孔丘以後的儒者借它來發揮他們底哲理（這也是「託古」）有做象傳的，有做彖傳的，有做繫辭傳的，有做文言傳的，漢朝又有焦贛、京房一流人做的說卦傳，不知什麼淺人做的序卦傳，不知那位學究做的雜卦傳，配成了所謂「十翼」。

春秋。王安石（有人說不是他）說它是「斷爛朝報」，梁啟超說它像「流水賬簿」，都是極確當的。

批語。孟軻因為要借重孔丘，於是造出「詩亡然後春秋作」、「孔子成春秋而亂臣賊子懼」的話，就這部斷爛朝報硬說它有「義」硬說它是「天子之事」。一變而為公羊傳，再變而為董仲舒之春秋繁露，三變而為何休之公羊解詁，於是「非常異義可怪之論」愈加愈多了。但公羊氏（？）與董仲舒所說的春秋之義，雖非原始的春秋所有，却是有條理，有系統，自成一派學說；後來忽然跑出一個文理不通的殺梁氏（？）來學舌，說了許多幼稚可笑的話，那便真不足道了。至於左傳，本是戰國時代一個文學家編的一部「國別史」，即是國語，其書與春秋絕無關係；到了劉歆，將它改編，加上什麼「五十凡」這類鬼話，算做春秋底傳，而將用不着的部分仍留作國語（康有為說）。這部書底信實的價值，和三國演義差不多，但漢以前最有價值的歷史總不能不推它了。

這是我現在對於所謂「六經」是什麼性質的書的意見。

從實際上說，「六經」之中最不成東西的是春秋。但春秋因為經孟軻底特別表彰，所以二千年中，除了劉知幾以外，沒有人敢對它懷疑的。孟軻是第一個講「道統」的人，他底全書底末章，由堯、舜、文、王、孔子，統到他的時候，明明有「獨力肩道統」的意思。他全書中講到春秋，共有三處（沒有子細查，不知有無遺漏）：

A 孟子曰：世衰道微，邪說暴行又作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也；故孔子曰：「知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！」……孔子成春秋而亂臣賊子懼。

……(滕文公下)

B 孟子曰：王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檣杙，魯之春秋，一也。其事則齊桓晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』(離婁下)

C 孟子曰：春秋無義戰。(盡心下)

B 的話實在不通，詩和春秋的系統關係，無論如何說法，總是支離牽強的。我以為這三則都是孟軻要將自己底學說依託孔丘，正與朱熹自己底『格物窮理說』和王守仁自己底『致良知說』要依託大學同樣地心理。他要闢揚墨，爲了他們是『無君無父』的學說，所以有 A 說；他是貴王賤霸的，所以有 B 說；他是說『善戰者服上刑』的，所以有 C 說。A 底後面有『吾爲此懼，聞先聖之道』和『我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者』等語，則依託孔丘以肩道統之意昭然若揭了。前人講春秋，很相信孟軻底話，很不相信孫復底春秋尊王發微底話。其實照孟軻底意思，必須像孫復那樣講法才能圓滿的。

我上面那種翻案的議論，只是要研究所謂『六經』的那幾部書的原始面目，只是要研究它們與孔丘有無關係而已。若講偽書底價值，正未可一概而論。亂抄亂說的固然不少，至如易之象，象，繫辭傳，如小戴禮記中之禮運，中庸，大學諸篇，如春秋之公羊傳與繁露，如周禮，這都是極有價值的『託古』著作。但不能因其有價值便說是姬且孔丘所作，也不能因其非姬且孔丘所作便說是無價值。我很佩服姚際恆，崔述，康有爲那樣『疑古』的求真態度，很不佩服他們那樣一味痛罵偽書的衛道態度。

二千年中底學者對於「六經」的研究，以漢儒爲最糟。他們不但沒有把真偽辨別清楚，他們自己還要作僞。他們不但沒有把文句解釋明白，他們自己底文理大都是不通的。無論今文家，古文家，都是「一丘之貉」。什麼禘祫，明堂，封建，井田，宮室，祭器等，人各一說，而且一個人還要自相矛盾。這可見他們全是望文生訓，閉眼胡說。清儒以爲漢儒去先，秦未遠，其說必有所受，於是專心來給他們考證疏解，想出種種方法來替他們圓說，其實是上了他們底當了！毛亨（？）底文理最不通，鄭玄底學問最蕪雜，他倆注詩經，鬧的笑話真是不少。鄭玄以後直到賈公彥，孔穎達諸人，不過將廢話越說越多罷了。中唐以後，曙光漸見，如李翱，韓愈之於論語，啖助，趙匡，陸淳之於春秋，劉知幾之於尚書，春秋，都能不爲舊說所蒙，開宋明以來疑經的先路。宋儒所言經義，大都是將他們自己底學說套在古經底身上，無論好壞，總之十有七八非古經所本有。但如歐陽修，鄭樵，朱熹，葉適諸人底辨僞，成績却是很大。他們還有一種好處，是求文理通順，不但朱熹注四書很講究文理，就是被大家目爲「陋儒」的蔡沈和陳澧，他們注解尚書和禮記也比「僞孔安國」和鄭玄要通得多。從清初到現代，既有戴震，段玉裁，王念孫，王引之，俞樾，孫詒讓，章太炎師諸人講通文義，又有闕若璩，姚際恆，崔述，康有爲諸人的推翻僞經，這幾部古書（「六經」）底真相漸漸地可以撥雲霧而見青天了。但以前底學者無論如何大胆疑古，總不免被成見所囿。先生說，「崔述著書的目的，是要替古聖人揭出他們的聖道王功，辨僞只是手段，」真是一針見血之論。姚康諸人也是這樣。所以他們總要留下一團最厚最黑的雲霧，不肯使青天全見的。我們現在應該更進一步，將這團最厚最黑的雲霧盡力撥除。

中國底偽書真多，現代人底著作之中還有偽的，章太炎的白話文中有錢玄同的文章（中國文字略說）所以我們要看中國書，無論是否研究國學，是否研究國史這辨偽的工夫是決不能省的。「六經」在古書中不過九牛之一毛，但它作怪了二千多年，受害的人真是不少了；它作怪時用的許多法寶之中，「偽書」和「偽解」就是很重要的兩件，我們不可不使勁來推翻它。

「辨說文的文字」現在還不能就做，因為我對於這方面的研究還很淺。我現在只能將疑說文的理由簡單奉告：

許慎是表彰「壁中古文經」底文字的。「壁經」之出於劉歆（嚮壁（即孔壁）虛造）經康有為和崔燦甫師底證明，我認爲毫無疑義了。壁經既偽，則其文字亦偽。許慎所記篆文，所釋形體，大都與甲文金文不合，而說文中所謂「古文」尤與甲文金文不合。依我底研究，甲文最古，金文次之，石鼓文及大篆又次之（石鼓文爲秦文，從馬叔平說；大篆爲秦文，從王靜安說）秦之金石刻及小篆又次之。說文所列小篆，已多漢人傳譌之體；近見龔橙理董許書稿本，他說說文中小篆還不如漢隸的較爲近古，極爲有見。至於說文中所謂「古文」所謂「奇字」乃是劉歆輩依仿傳誤的小篆而偽造的，故與甲文金文底形體相去最遠。因爲小篆是傳誤的，「古文」是偽造的，所以說是「偽古字」。「偽古義」如「告，牛觸人角着橫木，所以告人也」，「射，弓弩發於身而中於遠也」之類。「偽古說」如「楚莊王曰，止戈爲武」，「孔子曰，

「貫三爲王」之類。至於「僞古禮」和「僞古制」這是從僞經上來的，若將僞經推翻，則說文中這兩部分便不攻而自倒了。

要說的話還沒有完，今天暫止於此，請先生教正。  
先生關於呂刑與堯典方面的新發明，便希示我。

玄同。 一九二三，五，二五。

### 三八 讀顧頡剛君『與錢玄同先生論古史書』的疑問

劉揆藜

(十二，七，一，讀書雜誌十一期)

在讀書雜誌第九期讀到顧君頡剛的「與錢玄同先生論古史書」。顧君是要辨論中國的古史，想比崔述那「儒者的辨古史」更進一步，作那「史家的辨古史」底事業；要由看傳說的經歷做一番「確當的整理」工夫。這種研究底精神是很可欽佩的。自另一方面言之，歷來少有人疑經書不是信史，現在顧君却以爲拿經書做標準是立脚不住的；因看古史傳說的變遷，遂大大疑起堯舜禹底史事來。這種疑古底精神，比崔述確是更進一步，也是很可欽佩的。



但我對於顧君所疑，不惟不很滿意，反使我生了好些疑問。所以我信手寫下就問於顧君。

顧君說：「商頌長發說：『洪水芒芒，禹敷下土方……帝立子生商。』禹的見於載籍以此爲最古。

詩書裏的「帝」都是上帝（帝堯帝舜等不算……）……看這詩的意義，似乎在洪水芒芒之中，

上帝叫禹下來布土，而後建商國。然則禹是上帝派下來的神，不是人。小旻篇中有「旻天疾威，敷

于下土」之句，可見「下土」是對「上天」而言。」

這種推想是很不能使人滿意的。因爲即把「禹敷下土方」的「下土」說作對「上天」而言，並不

見得遂有「禹是上帝派下來的神，不是人」的意思。我們讀魯頌閟宮「赫赫姜嫄，其德不回；上帝是依，無

災無害，彌月不遲，是生后稷……奄有下土」及大雅下武「成王之孚，下土之式」這兩處並言「下土」。

如果以「禹敷下土方」說爲「上帝叫禹下來布土……禹是上帝派下來的神，不是人」，然則后稷也是上

帝叫他下來奄有下土，武王也是上帝叫他下來爲下土之法了，他們也是神，不是人麼？

果如顧君所說，「禹敷下土方」是「上帝叫禹下來布土」，則「帝立子生商」更明明白白說是上帝

置子而生契，若以爲禹是神，不是人，則契更是神，不是人了。那末我們將詩經展開來讀，神還多哩：如商頌玄

鳥有「天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方」這裏明言上帝叫燕子下來生契，後來又

叫湯去正域彼四方，不但契是神，不是人，就是湯又何嘗是人呢？又大雅文王有聲言「文王受命，有此武功，

皇矣亦說「帝謂文王，無然畔援……帝謂文王，予懷明德……帝謂文王，詢爾仇方……」看上帝給命與

……

文王，又和文王這樣地對語，然則文王也是神，不是人麼？

顧君說：「商頌據王靜安先生的考定，是西周中葉宋人所作的。……這時對於禹的觀念是一個神；

到魯僖公時，禹確是人了。」閔宮說：「是生后稷……俾民稼穡……奄有下土，續禹之緒。」（按生

民篇敘后稷事最詳，但只有說他受上帝的保衛，沒有說他「續」某人的「緒」。因為照生民作者

的意思，后稷為始事種植的人，用不到繼續前人之業。到閔宮的作者就不同了，他知道禹為最古的

人，后稷應該繼續他的功業。在此，可見生民是西周作品，在長發之前，還不會有禹的一個觀念。）

這詩的意思，禹是先「奄有下土」的人，是后稷之前的一個國王；后稷是後起的一個國王。他為什

麼不說后稷續黃帝……堯舜的緒呢？這很明白，那時沒有黃帝堯舜。」

但是我們翻開詩經大雅，小雅一讀，西周時候的詩如韓奕嘗言「奕奕梁山，維禹甸之」，信南山亦言「

信彼南山，維禹甸之」，文王有聲言「豐水東注，維禹之績，四方攸同，皇王維辟」，這三詩對於禹的觀念也是

一個神麼？我們且拋開這些，再就顧君所承認為西周宋人所作的商頌來看。商頌殷武說：「昔有成湯，自

彼氏羌，莫敢不來享，莫敢不來王，曰商是常，天命多辟，設都于禹之績。」這詩對於禹的觀念也是一個神嗎？

不然，「西周對於禹的觀念是個神，到魯僖公時禹確是人了。」這句話恐怕不能成立吧？

至于生民詩作者的意思，以「后稷為始事種植的人，用不到繼續前人之業」，顧君已自言之。因為生

民作者以后稷為始事種植的人，用不到繼續前人之業，所以無須把禹的事情牽進去。顧君何以又說「生

民是西周作品，在長發之前，還不會有禹的一個觀念呢？因用不到牽入禹的事而不將禹牽入詩去，顧君乃遂謂作此詩的詩人那時沒有禹的觀念，然則此詩也因用不到牽入公劉，太王，王季，文王，武王而不將公劉，太王，王季，文王，武王牽入詩去，我們遂得說生民作者那時也沒有公劉，太王，王季，文王，武王的觀念嗎？于是我們可進一步而說閟宮也是因為用不着說到后稷，黃帝，堯舜的緒，所以沒有牽他們進詩去。顧君因為閟宮作者沒有牽他們進詩去，遂說「那時並沒有黃帝，堯舜」然則閟宮也沒有牽成王，穆王，隱公，桓公進去，我們遂得說那時也並沒有成王，穆王，隱公，桓公嗎？

閟宮何以不說后稷，黃帝，堯舜之緒而只說「續禹之緒」呢？據我的意思，以為禹是治水，甸山，盡力，乎，溝，洫的人，而后稷是開始種植的人。禹治水，甸山將溝，洫弄好了，后稷遂得以種植了。因為這個關係，所以閟宮作者不說后稷，黃帝的緒，堯舜的緒，只說「續禹之緒」了。顧君謂「那時並沒有黃帝，堯舜，那時最古的人王（有天神性的）只有禹，所以說后稷，續禹之緒；商族認禹為下凡的天神，周族認禹為最古的人王」那末，未免太武斷，太不正確嗎？並且顧君既毫無穩妥證據地認禹為天神性，不知道他對於「履帝武敏，攸介攸止，載震載夙」而生的后稷，何以又不認為有天神性？

顧君說：「在這上，我們應該注意的，「禹」和「夏」並沒有發生了什麼關係。長發一方面說「洪水，芒芒，禹敷土，方」一方面又說湯「韋，顧，既，伐，昆，吾，夏，桀」若照後來人說禹是桀的祖先，如何商國對於禹既感他敷土的恩德，對於禹的子孫就會翻臉殺伐呢？……禹是他們認為開天闢地的人，

夏桀是被湯征伐的一個，他們二人漠不相關，很是明白。（書中最早把「夏」和「禹」二字聯屬成文的，我尚沒有找到。）

顧君這些話最容易引起人首先要發些很平常的問話道：先生以為長發，闕宮這些詩上沒有將「夏」「禹」連稱，遂說「禹」和「夏」沒有發生什麼關係，那麼，第一，先生相信詩篇有省文節字使句子長短整齊或音節便讀底道理嗎？第二，長發所說「洪水芒芒，禹敷下土方，外大國是疆，幅隕既長，有城方將，帝立子生商」，是謂禹敷土治水的時候，有城氏始大，而上帝立子生商。這不過借禹敷土的時候表明商創國的時；候並沒有什麼感謝禹敷土底恩德的意思，並沒有認禹為開天闢地底意思。就依顧君所說，他商國縱有感謝禹敷土底意思，遂謂不會翻臉來殺他的後裔，天下那裏有這樣的好人？若果如顧君所云，則大雅文王周國也常欽佩「殷之未喪師，克配上帝，「蕩也不過說「殷不用舊」說其「雖無老成人，尚有典刑」何以遂會翻臉來殺商的子孫呢？

顧君說：「至于禹從何來？禹與桀何以發生關係？我以為都是從九鼎上來的。禹，說文云，「蟲也，從內象形。」內，說文云，「獸足蹂地也。」以蟲而有足蹂地，大約是蜥蜴之類。我以為禹是九鼎上的一種動物，當時鑄鼎象物，奇怪的形狀一定很多，禹是鼎上動物的最有力者；或者有敷土的樣子，所以就說他是開天闢地的人。……流傳到後來，就成了真的人王了。九鼎是夏鑄的，商滅了夏搬到商，周滅了商搬到周……他們追溯禹出於夏鼎，就以爲禹是最古的人，應做夏的始祖了。」

這種說文迷，想入非非，任情臆造，底附會，真是奇得駭人了！我駭了以後一想，或者顧君一時忘却古來名字假借之說。不然，我們要問稷爲形聲字，是五穀之長，何以不認后稷爲植物呢？難道那奇形怪狀底象物九鼎上沒有稷這種植物麼？九鼎上的動物——禹——流傳到後來成了真的人王，何以不說稷爲九鼎上的植物，流傳到後來成了周的祖宗呢？商周追溯禹出於夏鼎，就以爲禹是最古的人，應做夏的始祖，安知周不是追溯后稷出於九鼎，以爲后稷是續禹的緒而引爲他們的始祖呢？我底臆想却相信人類知識和文化到了能採金鑄鼎，而鑄鼎又象物底時期，斷不會沒有文字（因爲怕顧君不相信會讀造字，故如此說）斷不會沒有鑄鼎底人的名字和事業流傳下來。禹是治水敷土，建功立業，鑄鼎象物這一個偉人，流傳下來縱有附會，斷不至於絕無其人。如果在詩經裏毫不帶有神秘意味，禹尚不信有其人，則天命玄鳥降而生底商和履帝武敏歆而生的后稷更不足信有其人了。大雅，小雅，商頌，魯頌雖把商和后稷說得天花亂墜，安知他們不是僞託？楊朱曰：「太古之事滅矣，執誌之哉？」三皇之世，若存若亡，五帝之事，若覺若夢，三王之事，或隱或顯，億不識一；當身之事，或聞或見，萬不識一；目前之事，或存或廢，千不識一。」誠如顧君所言，則我們目前的事千不識一，彼此相告便可彼此不信，因爲你耳聞別人之所見，雖如詩之不帶神秘意味地以告知我們，我們也可無確實證據地不相信也。

……  
顧君說：「東周初年只有禹，是從詩經上可以推知的；東周的末年更有堯舜，是從論語上可以看到的。論語中二次連稱堯舜（堯舜其猶病諸）一次連稱舜禹（巍巍乎舜禹之有天下也）又接

連贊美堯舜禹（大哉堯之爲君，舜有臣五人而天下治——禹吾無間然矣）可見當時確以堯舜在禹之前。於是禹之前有更古的堯舜了。但堯與舜，舜與禹的關係還沒有提起……（堯曰篇雖說明他們的傳授關係，但……崔述考定自季氏至堯曰五篇是後人續入的……）在論語之後，堯舜的事蹟編造的完備了，於是有堯典，皋陶謨，禹貢等篇出現。有了這許多篇，於是堯與舜有翁婿的關係，舜與禹有君臣的關係了。」

「論語較爲可靠」是顧君承認的。自季氏至堯曰五篇，經崔述考定爲後人所續，也是顧君承認的。

現在我們且拋開季氏至堯曰五篇不說，只就所餘的十五篇首先看看孔子那時是否已有書那本書。據爲政「書云」孝乎惟孝……」述而「子所雅言詩書執禮皆雅言也」及憲問「子張曰書云」高宗諒陰三年不言，「何謂也？子曰：何必高宗，古之人皆然。」是孔子那時確有書這部書。所以孔子擲書雅言他的弟子也拿書中語句問難。但孔門弟子何以不將孔子所雅言的詩書盡記在論語裏呢？是必因爲孔子所雅言的是講解詩書中整篇整章或整段，只求弟子們能了解意義，有詩書在，正不必記入論語中以免繁贅，所以僅將孔子對於詩書的心得發爲抑揚慕嘆的記下來。正如我們現在讀史記，講杜詩，只把心得寫下——不勤奮的即有點心得也不肯去寫，——斷沒有將全部史記或全篇列傳，全部杜詩或全章北征等都寫入的道理。孔子對於堯舜禹事有了心得，發爲慕嘆，而當時又並不詫爲無中生有的。今願君只因沒有看見重重復復地將堯舜禹的事實寫上，遂以爲堯典皋陶謨禹貢是在論語之後編造完備，那末我們也沒有看見詩經

上詩篇重重複複地寫在論語裏，我們遂可說「在論語之後，后稷文王武王的事蹟編造完備了。是有生民，大明皇矣等等出現」嗎？

稍後于孔子的有墨子。墨子中的尙賢，尙同，兼愛，明鬼，非命等篇是現在的人所認爲真的。在這些篇章中每每引着禹誓，湯誥，呂刑，大誓，仲虺，是在墨子時也確實有書這本書。又每每說及堯舜禹君臣的事蹟和關係。據我們考察，孔門弟子以曾子爲最少，而論語泰伯所記，直至曾子之疾病且死，則論語成在曾子的死後，很是明白。曾子死前，墨子的學說已風行一時。今顧君以爲堯舜禹的事蹟和關係是在論語之後，堯舜禹的事蹟編造完備的時候才有，然則墨子能讀他身後的書嗎？

顧君又引詩經和論語上的話來證堯典出於論語之後。我仔細看來，沒有個很使人滿意的證據。今爲便利起見，依顧君的分條，逐一寫出我的疑問如下：

顧君說，「堯典的靠不住，如梁任公先生所舉的「蠻夷猾夏」，「金作贖刑」都是。」其實梁先生在他的中國歷史研究法對於「金作贖刑」尙不敢確下否認，就是我們也沒有確實證據證明三代以前無金屬貨幣。只有「蠻夷猾夏」一個反證較爲穩妥。但不能以這一個證據遂說堯典都靠不住，因爲梁先生在一四二頁上又說「尙書堯典所記「仲春日中星昴，仲夏日中星火」等，據日本天文學者所研究，西紀前二千四百年時確是如此。因此可證堯典最少應有一部分爲堯舜時代之真書。」自然顧君說堯典靠不住，下面還有證據。我們且看他的證據如何。他說「即以詩經證之，闕宮說后稷「奄有下國」明明是

國王，牠卻說成舜的臣子。」夫闕宮說后稷「奄有下國」不過如皇矣說「維此王季……奄有四方」，「維此王季……克長克君，王此大邦」又謂文王爲「萬邦之方，下民之王」。如以爲后稷「奄有下國」是做了國君，不當說成舜的臣子，然則王季「奄有四方」，文王爲「萬邦之方，下民之王」，遂可說王季文王不是商紂的臣子嗎？他們兩個何嘗不是明明做國王咧？

顧君又說：「后稷的后字原已有國王之義，堯典上舜對稷說「汝后稷」實爲不辭。」按后稷是兩字相連的官名，與其工爲兩字相連的官名一樣。堯典中所稱「汝后稷」「汝共工」「汝羲暨和」皆是古人命官的一種口氣，何謂不辭？因爲后稷是兩字相連的官名，所以詩經皇矣「生民闕宮諸篇皆后稷連稱。如要把后稷的后字解作國王，何不把王季的王字也解作天子？顧君又說「闕宮說「續禹之緒」明明是在禹後，牠却說是舜的同官。」按「續禹之緒」雖可證明來的事業在禹後，但不能證明他們兩個不同在舜的朝廷作官。因爲禹是盡力乎溝洫的，后稷是從事于種植的，禹把溝洫治好了，使后稷得以種植，這種續緒並不須在幾十年後或幾百年後。若使不必在幾十年幾百年後，則在舜幾十年長底朝廷裏何以不得同官？顧君又以論語證之，其說曰：「(1)論語上門人問孝的很多，舜既「克諧以孝」何以孔子不舉他做例？(2)論語上說「舜有臣五人」何以堯典上會有九人？堯典上既有九人，各司其事，不容偏廢，何以孔子單單截取了五人？(3)南宮适說「禹稷躬稼而有天下」可見禹稷都是有天下的，爲什麼堯典上都是臣而非君？(4)孔子說舜「無爲而治」堯典上說他「五載一巡守，羣后四朝」又說他「三載考績，三考，黜陟幽明」不相衝突嗎？這些問題，都可以證明堯典出於論語之



後。」但我却以為這些問題沒有一個可以證明堯典出於論語之後。(1)中庸記孔子所說「舜其大孝也

與」且不論(因中庸出現較晚)論語上孔子不舉舜作例以答問孝的門人，這是孔子不好舉例的慣性，

並不足以引來證明有論語後才有堯典。因為我們知道孔子答弟子或其時的君卿，無論他們問君子問下

祿，問使民，問禮，問君使臣，問臣事君，問仁，問善人之道，問政，問友，問士，問恥，或問稼，孔子總是答幾句對症下藥

的簡括話，從不遠舉實例。就是子路問成人，也不過舉幾個同時或略前的人，說明有了某種知，某種不欲，某

種勇，某種藝，合攏來使他去觀感罷了。這並不是孔子的慣性，這是他百答中一個特答。若果如顧君所說，

則孔子對於以上種種的問，也從沒有舉過商書，周書，大雅，小雅那些講仁德，講為政，講使民，講稼穡，講孝友，講

做人，講君子，講禮義，講臨民的人物，或言語作例，難道我們遂可以為商書，周書，大雅，小雅出於論語之後嗎？

(2)論語說「舜有臣五人」這不過約指其最賢最有功或最有名者言之，但言辭之間少了一種修飾詞，就不

如「余有亂臣十人」的分別清楚。若果按數字死死限定，則孔子嘗說「詩三百」何以實際有三百多篇？

孔子屢稱他的弟子們為「二三子」，儀封人也謂他們為「二三子」，何以在論語上的孔門弟子不止二三

孔子稱「殷有三仁」，「周有八士」，果然殷只有三仁，周只有八士嗎？子張問「高宗諒陰，三年不言」，孔

子答以「何必高宗，古之人皆然」，我們遂可以為古人在居喪的時候果然三年不說半句話嗎？孔子對子

路，曾皙，冉有，公西華說「以吾一日長乎爾」，遂可以為孔子只說他們長一日嗎？晉文公賞從亡者，就我們

所知有狐偃，趙衰，顛頡，魏武子，司空季子，而介之推何以只說他們為二三子？(3)「禹稷都是有天下，為什麼

堯典上都是臣而非君。這種見解，正和前面把那闕宮「奄有下國」認作棄是國王，便不應說成舜的臣子一樣，都是忘記了古代天子之下尚有同公侯一般而有封地的君主，忘記了禹封於夏，契封於商，葉封於郟，又太呆看了「天下」二字，所以遂說禹稷不應作舜的臣子了。(4)孔子說舜「無爲而治」，也被顧君呆看了，所以將舜視爲一事不做的木偶。我要問老子主張「無爲」，何以要去作那柱下史，何以又要著五千言的書？退一步說，「舜有臣五人而天下治」了，「舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠」了，所以只要「五載一巡守」，「三載考績」的優遊巡覽考視遂夠了，並不天天去有爲，何以見得相衝突呢？

顧君又說：「后稷，周人自己說是他們的祖，但有無是人也不得而知。因爲在詩經上看……所謂后稷，也不過因爲他們的耕稼爲生，崇德報功，追尊創始者的稱號。」是的，周人因爲是耕稼爲生，崇德報功，追尊創始者。顧君已承認后稷爲創始者了，何以又說有無是人不得而知？

在上面我已經說了一大段了，我自己相信錯誤一定很多。結局說起來，顧君疑古的精神是我很表同情的；不過他所舉的證據和推想是很使人不能滿意的。他這封書中自然也有些好處，閱者自知，不用我說了。

十二年，五月，十三日。

### 三九 讀顧頡剛先生論古史書以後

胡堯人

(十二，七，一，讀書雜誌第十一期)

中國古籍經過秦火一大劫，到了兩漢有許多學者利用着「託古改制」造成好些偽籍出來，真偽雜糅，莫衷一是，所以上古的史學很難研究。近來國內許多有名學者對於古史都取懷疑的態度，這是我們最贊成的。不過古史裏比較稍近事實的地方却也不少，斷不能一概抹煞。

最近努力週報附刊的讀書雜誌第九期內登載顧頡剛先生給錢玄同先生論古史一書，顧先生主張以爲中國古史是層累地造出的，堯舜禹稷的事蹟都是靠不住。原文篇幅很長，想看努力報的人大都見過，這裏不必細說，我只抽出他說禹的那一段來和閱者談談吧。

本來戰國以前經傳和諸子書中說禹的地方很多，實物也有「岣嶺碑」等，顧先生却一概唾棄，只相信詩經和論語，所以本文也就就詩經來說。這點要請閱者注意。

顧先生因商頌長發篇說「洪水芒芒，禹敷下土方……帝立子生商」斷定當時作詩的人以爲禹是上帝派下來的神，不是人。並引小旻篇「旻天疾威，敷于下土」爲例，斷定下土是對上天而言。

我以爲「洪水芒芒，禹敷下土方」二句，正是紂禹平治水土的話，和信南山篇說「信彼南山，維禹甸之，韓奕篇說「奕奕梁山，維禹甸之」文王有聲篇說「豐水東注，維禹之績」都是一樣意思，並沒有含着神祇的觀念，而且信南山篇下接「岣嶺原隰，曾孫田之」韓奕篇下接「有倬其道，韓侯受命」文王有聲篇下接「四方攸同，皇王維辟」把曾孫、韓侯、皇王和禹相提並論，都是人類，並不會把禹當天神般看待。這三篇

不都是西周作品嗎？可見先生所說的「這時對於禹的觀念是一個神」這個肯定完全錯誤了。若說下土對上天而言，更屬拘執。那下武篇的「成王之孚，下土之式」又何嘗有天神的意思呢？

先生以生民篇不說后稷某人的緒，作閟宮的人却說他續禹之緒，便斷定生民篇出世時還沒有禹一個觀念，到閟宮時纔有禹這個人。又因閟宮不說黃帝堯舜却偏說禹，更斷定那時最古的人王只有禹。這種理論也欠圓滿。須知生民篇是郊祀的樂歌，古人神權最重，若在迎神侑樂時對着所祀的神說他的功勞，係續述別人的餘緒，未免得罪神靈，所以這詩不說續誰的緒大概因此。不比閟宮篇頌禱當代國君，帶敘上代的事儘可盡情暢說，兩詩體裁本絕不同。此外還有別種原故（如後人作詩的趁韻等），何能責詩人說一律的話。至不說黃帝堯舜而單說禹，自因禹的水功和稷的土功有連帶的關繫，所以單單說他，決不能就因此斷為這時人的心目中最古的人王只有禹。

先生又因長發篇說「章顧既伐，昆吾夏桀」以為禹和夏並沒什麼關繫。又說若照後來人說禹是桀的祖先，如何商國對於禹既感他敷土的恩德，對於禹的子孫就會翻臉殺伐呢？先生這種意見好像每一朝開始的君主有些恩德於人，他的子孫就無論如何暴虐，天下人均應永遠絕對服從了。這般拘執的論調我實不願更辨。

最奇妙的是先生因說文禹字訓蟲使以為禹不是人類，是九鼎上鑄的一種動物。又引伯祥云：或卽是龍……這般望文生義的解釋，如何叫人信服呢？若依這個例子，則舜字本義說文訓作蔓草，難道帝舜就

是一種植物嗎？

此外原文還說有「堯典作在論語之後，后稷有無是人不可知」種種議論，我都不敢盲從。只因爲篇幅的關係，俟後有機會再談罷。

我以爲古史雖然龐雜，但只限在堯舜以前。若堯舜以後的史料，似乎比較稍近事實。我且把我依據的理由寫在下面：

一 古史官是世傳的，他們父傳子，子傳孫，容易把史料保存。就是突遭兵火，他們因職務上關係，不能不盡法搜輯。況列國有史官，一國失傳，還有別國可以參互考訂，決不能各國同時間對於某時代造出一色的假貨。例如司馬氏在燒書以後，還能保全一部分史料，作成史記。他所敘商朝事實，和新近出土的龜甲文大致差不多相同。商代如此，夏代便也可知。可見那堯舜禹湯決不是完全杜撰了。

二 古人一命以上每每鑄造重器，各有款識，流傳下來，恰是考古的好資料，所以歷代學者多很注意。春秋時代那虞夏彝器當然還多。若依顧先生所說「堯舜禹湯係層累地添出」，當時學者豈有不知參考之理。例如九鼎既鑄有魍魎罔兩等怪物，諒必還有文字說明，何得把鼎上的蟲類忽然移到鑄鼎人身上作爲那人的名字呢？

三 天文家歲差之說創始唐一行，其理論則萌芽於晉虞喜，三國以前並沒有一人知道。若依顧先生

所說堯典是春秋以後造出的偽作的，那麼，何以堯典的天象和春秋時代不同而又暗合歲差的公例呢？世間那裏有這般湊巧的事。我想那假冒的人，在歲差原理未發明時，決不敢把天象說作兩歧，致惹反響。今堯典却老實說出，可見牠是有根據并非偽造了。

顧先生要推翻全部古史，當然要尋出幾個充分證據，方可叫人信服，斷不能這樣附會周納。我很盼望先生和許多學者拋棄主觀的見解，平心靜氣細細研究，再把研究的結果整理一部上古的信史出來，那纔是我們最歡迎的事。

十二，六，二，作於縉溪上川。

## 四〇 答劉胡兩先生書

顧頡剛

(十二，七，一，讀書雜誌第十一期)

披藜  
先生：  
藜人

由努力社轉到兩位先生的質問，披讀一過，真使我高興得很。我本來的意思，是要先把與古史有關的書一部一部的讀了，把內中說及古史的地方鈔出，歸納成爲一篇『某書中的古史』，等到用得着的書都讀

完了，牠們說着的古史都抽出了，再依了牠們的先後關係，分別其真偽異同，看出傳說中對於古史的變遷，集成一篇層累地造成的中國古史。不幸豫計中的許多篇『某書中的古史』還沒有做，而總括大意的與玄同先生書先已登出，以至證據不充，無以滿兩位先生之意，甚以為愧。

但我覺得我這一文的疏漏是有的，至於這個意思總不能輕易認為錯誤，所以我想把胸中所有的意見詳細寫出，算做答文，與兩位先生討論下列諸項問題：

- (1) 禹是否有天神性？
- (2) 禹與夏有沒有關係？
- (3) 禹的來歷在何處？
- (4) 禹貢是什麼時候做的？
- (5) 后稷的實在如何？
- (6) 堯舜禹的關係如何？
- (7) 堯典、皋陶謨是什麼時候做的？
- (8) 現在公認的古史系統是如何組織而成的？

以上的題目當在一二月內做畢，登入讀書雜誌。

本期讀書雜誌限于篇幅，不能登載我的答文，我現在僅把我對於古史的態度說了。研究古史自應分析出信史和非信史兩部分。信史的建設，適之先生上月來書曾說一個大旨，鈔錄於下：  
我對於古史的大旨，是：

1. 商民族的時期，以河南為中心。此民族的來源不可考。但商頌所記玄鳥的神話當是商民族的傳說。關於此一時期，我們應該向『甲骨文文字的系統的研究』裏去尋史料。

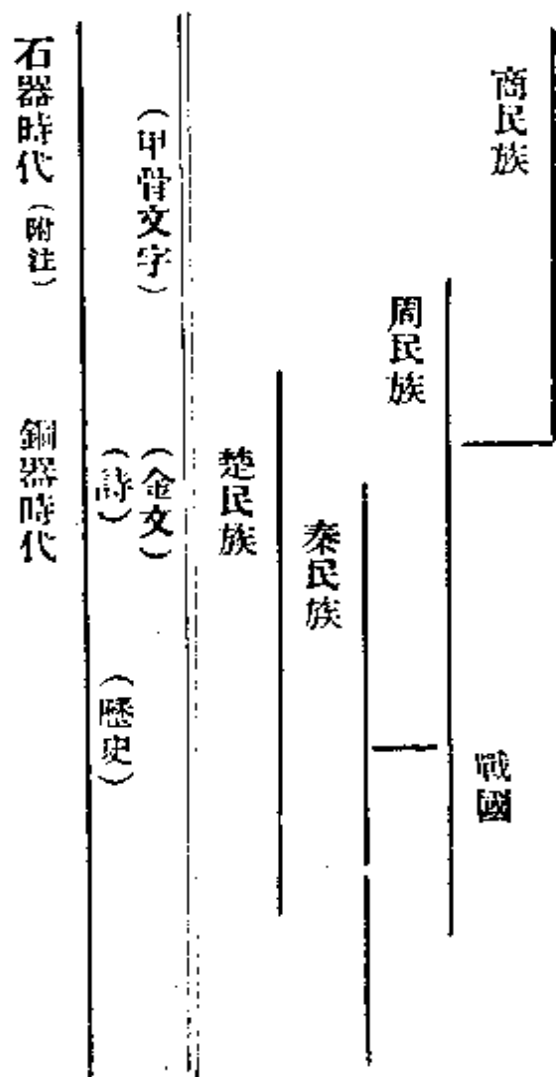
2. 周民族的時期，約分三時期：

(a) 始興期，以甘肅及陝西西境為中心。

(b) 東侵期，以陝西為中心，滅了河南的商民族的文化而代之。周公之東征，召公之南下，當在稍後。

(c) 衰落期，以東都為中心，僅存虛名的共主而已，略如中古時代之「神聖羅馬帝國」。

3. 秦民族的時期，也起於西方，循周民族的故跡而漸漸東遷，至遂去犬戎而占有陝西時始成大國。以時間言之，可得下表：



至於以山西為中心之夏民族，我們此時所有的史料實在不夠用，只好置之於「神話」與「傳說」。



之間，以俟將來史料的發現。

(附注 發見渾池石器時代文化的安特森(J. G. Andersson)近疑商代猶是石器時代的晚期(新石器時代)。) 我想他的假定頗近是。

適之先生這段話，可以做我們建設信史的骨幹。

在推翻非信史方面，我以為應具下列諸項標準：

(一) 打破民族出於一元的觀念。在現在公認的古史上，一統的世系已經籠罩了百代帝王，四方種族，民族一元論可謂建設得十分鞏固了。但我們一讀古書，商出於玄鳥，周出於姜嫄，任宿須句出於太皞，鄭出於少皞，陳出於顓頊，六蓼出於皋陶庭擊，楚蠻出於祝融鬻熊(恐是一人)他們原是各有各的始祖，何嘗要求統一！自從春秋以來，大國攻滅小國多了，疆界日益大，民族日益併合，種族觀念漸淡而一統觀念漸強，於是許多民族的始祖的傳說亦漸漸歸到一條綫上，有了先後君臣的關係，堯典，五帝德，世本諸書就因此出來。中國民族的出於一元，俟將來的地質學及人類學上有確實的發見後，我們自可承認牠，但現在所有的牽合混雜的傳說我們決不能胡亂承認。我們對於古史，應當依了民族的分合為分合，尋出他們的系統的異同狀況。

(二) 打破地域向來一統的觀念。我們讀了史記上黃帝的「東至於海，西至於空桐，南至於江，北逐葷粥」以為中國的疆域的四至已在此時規定了，又讀了禹貢，堯典等篇，地域一統的觀念更確定了。不

知道禹貢的九州，堯典的四罪，史記的黃帝四至乃是戰國時七國的疆域，而堯典的羲和四宅以交趾入版圖，更是秦漢的疆域。中國的統一始於秦，中國人民的希望統一始於戰國；若戰國以前則只有種族觀念，並無一統觀念。看龜甲文中的地名都是小地名而無邦國種族的名目，可見商朝天下自限於「邦畿千里」之內。周有天下，用了封建制以鎮壓四國——四方之國，——已比商朝進了一步，然而始終未曾沒收了蠻貊的土地。人民以為統一寰宇之計。我們看楚國的若敖蚡冒還是西周末東遷初的人，楚國地方還在今河南湖北，但他們竟是「筮路藍縷以啓山林」。鄭國是西周末年封的，地在今河南新鄭，但竟是「艾殺此地，斬之蓬蒿藜藿而共處之」。那時的土地荒蕪如此，那裏是一統時的樣子！自從楚國疆域日大，始立縣制；晉國繼起立縣，又有郡；到戰國時郡縣制度普及，到秦併六國而始一統。若說黃帝以來就是如此，這步驟就亂了。所以我們對於古史，應當以各時代的地域為地域，不能以戰國的七國和秦的四十郡算做古代早就定局的地域。

(三) 打破古史人化的觀念。古人對於神和人原沒有界限，所謂歷史差不多完全是神話。人與神混的，如后土原是地神，卻也是共工氏之子，實沈原是星名，卻也是高辛氏之子。人與獸混的，如夔本是九鼎上的罔兩，又是做樂正的官，饗養本是鼎上圖案畫中的獸，又是稽雲氏的不才子。獸與神混的，如秦文公夢見了一條黃蛇，就作祠祭白帝，鱓化為黃熊而為夏郊。此類之事，舉不勝舉。他們所說的史固決不是信史，但他們有如是的想像，有如是的祭祀，却不能不說為有信史的可能。自春秋末期以後，諸子奮興，人性發

達，於是把神話中的古神古人都「人化」了。人化固是好事，但在歷史上又多了一層的作偽，而反淆亂前人的想像祭祀之實，這是不容掩飾的。所以我們對於古史，應當依了那時人的想像和祭祀的史爲史，考出一部那時的宗教史，而不要希望考出那時以前的政治史，因爲宗教是本有的事實，是真的，政治是後出的附會，是假的。

(四)打破古代爲黃金世界的觀念。古代的神話中人物「人化」之極，於是古代成了黃金世界。

其實古代很快樂的觀念爲春秋以前的人所沒有，所謂「王」只有貴的意思，並無好的意思。自從戰國時一班政治家出來，要依託了古王去壓服今王，極力把「王功」與「聖道」合在一起，於是大家看古王的道德功業真是高到極頂，好到極處。於是異於征誅的禪讓之說出來了，「其仁如天，其知如神」的人也出來了，堯典皋陶謨等極盛的人治和德化也出來了。從後世看唐虞，真是何等的美善快樂！但我們返看古書，不必說風雅中怨苦流離的詩儘多，即官撰的盤庚大誥之類，所謂商周的賢王亦不過依天託祖的壓迫着人民就他們的軌範，要行一件事情，說不出理由，只會說我們的占卜上是如此說的，你們若不照做，先王就要「大罰殛汝」了，我就要「致天之罰於爾躬」了！試問上天和先王能有什麼表示？況且你既可以自居爲天之元子，他亦可以自說新受天命，改天之元子，所謂「受命」「革命」，比了現在的偽造民意還要胡鬧。又那時的田畝都是貴族的私產，人民只是奴隸，終年服勞不必說，加以不歇的征戰，死亡的恐怖永遠籠罩着。試問古代快樂究在那裏？我們要懂得五帝三王的黃金世界原是戰國後的學者造出來給君王看樣的。

庶可不受他們的欺騙。

以上四條爲從雜亂的古史中分出信史與非信史的基本觀念，我自以爲甚不誤。惜本期篇幅甚短，不能暢說。

頤剛敬上。十二，六，二十。

#### 四一 研究國學應該首先知道的事

錢玄同

(十二，八，五，讀齊雜誌十二期)

我今天到讀書雜誌的編輯部去，看見新寄來的三篇文章：兩篇是胡董人和劉揆葵二君駁顧頤剛君論古史的一篇是顧君答劉兩君的信。他們辨駁的問題，我暫時不加入討論，因爲我對於這些問題還未曾子細研究，雖然我是很贊同顧君的意見的。我現在所要說的，是因看了胡劉二君的文章而聯想到現在研究國學的人有三件應該首先知道的事（應該首先知道的事不限於這三件，不過我現在只想到這三件罷了）。下面雖然借着胡劉二君的文章做個例，其實和胡劉二君所討論的問題是沒有關係的。

哪三件事？（一）要注意前人辨偽的成績。（二）要敢于「疑古」。（三）治古史不可存「考信于六藝」之見。

(一) 中國的偽書偽物很多，研究國學的第一步便是辨偽（但辨偽的工夫是常常要用着的，並不限於第一步）。前人辨訂偽書偽物，有許多已有定論的，我們應該首先知道，一則可以免被偽書偽物所欺，二則也可以省却自己辨訂的工夫。但現在研究國學的人太不注意這事了，所以常要誤認已有定論的偽書偽物爲真書真物。如胡華人君相信胸饗碑真是夏代之物便是一例。他不知道這是楊慎造的假古董。一般講歷史的人相信明人假造的竹書紀年爲汲冢舊物，講文學的人相信東晉偽古文尚書中的五子之歌真是夏代之詩……都和胡君犯着同樣的毛病。我以爲胡應麟的四部正譌，姚際恆的古今僞書考，閻若璩的尚書古文疏證，孫志祖的家語疏證，崔述的考信錄，康有爲的僞經考，王國維的今本竹書紀年疏證等等辨僞的名著，都是研究國學的人應該先看的書。

(二) 僅僅知道了前人辨僞的成績還不夠事，因爲前人考訂所未及或不敢認爲僞造的書物還狠不少。我們研究的時候應該常持懷疑的態度才是。我們要是發見了一部書的可疑之點，便不應該再去輕信牠；尤其不應該替牠設法彌縫。我看了劉澹、蔡君論堯典的話，覺得他是錯誤的。劉說全本梁啓超君；我現在把梁說錯誤之處說明如下。梁君因堯典中有「蠻夷猾夏」一語是「時代錯迕」而疑爲僞作（中國歷史研究法，再版，頁一七五）又因堯典所記中星在公歷紀元前二千四五百年時確是如此而說「堯典最少應有一部分爲堯舜時代之真書」（同書，再版，頁一五九）。我以爲「猾夏」一語確可認爲僞書的證據（梁君此疑，本于其師康有爲的孔子改制考，中華民國九年重刻本，卷十二，頁五）而中星的問題却

還不能認爲真書的證據。我們說堯典是戰國時代的作品，堯舜是「無是公，」烏有先生，或者大家不肯相信這話。現在姑且讓步從舊說認堯典爲古史，堯舜是有這兩個人的。但堯舜是什麼時代的人，我們實在無從知道；因爲比較可信的舊史只有史記，史記的紀年始於周召共和元年，即公歷紀元前八百四十一年，這以前的年代便絕無可攷。堯舜的時代既無從知道，那就不能因堯典所記中星合於公歷紀元前二千四五百年時的情形而認牠是堯舜時代的真書了。其實堯典之不足爲信史，梁君也狠知道，他在先秦政治思想史中明明說虞夏書是周人所追述的（頁二八及三七），只因被「彌縫」之一念所誤，於是總想保存牠一部分，認爲堯舜時代的真書，而不顧立說之難通了。這個毛病，犯的人最多，所以中庸、禮運、毛詩、周禮諸書常常有人揭穿牠們可疑之點，而常常有人替牠們彌縫。彌縫的原故便是「不敢疑古。」他們總覺得較後的書可以疑而較古的書不可疑，短書小記可以疑而高文典冊（尤其是經）不可疑。殊不知學術之有進步全由於學者的善疑，而「賈鼎」最多的國學界尤非用極熾烈的懷疑精神去打掃一番不可。近來如梁啓超君疑老子，胡適君和陸侃如君疑屈賦，顧頡剛君疑古史，這都是國學界狠好的現象。我希望研究國學的人都要有他們這樣懷疑的精神。

（三）我覺得胡劉二君的文章中狠有「信經」的色彩，因此聯想到現在治古史的人仍舊不脫二千年來「考信於六藝」的傳統見解。他們認經是最可信任的史料，我以爲不然。我現在且不談我的「離經畔道非聖無法的六經論」，姑照舊說講，也不能說經是最可信任的史料。舊時說經有「今文家，」「古

文家，「宋儒」三派，雖彼此立說不同，但總不出「受命改制」、「王道聖功」這些話的範圍；沒有說到牠在史料上的價值。到了近代，章學誠和章炳麟師都主張「六經皆史」，就是說孔丘作六經是修史。這話本有許多講不通的地方，現在且不論。但我們即使完全讓步，承認二章之說，我們又應該知道，這幾部歷史之信實的價值遠在史記和新唐書之下；因為孔丘所得的史料遠不及司馬遷、宋祁、歐陽修諸人，「夏禮殷禮不足徵」之語便是鐵證。梁玉繩對於史記還要「志疑」，吳縝對於新唐書還要「糾謬」，則我們對於六經更應當持「志疑」「糾謬」的態度，斷不可無條件的信任牠的。

一九三三，六，二五，於北京。

## 四二 討論古史答劉胡二先生

顧頡剛

(十二，八，五——十二，十二，二，讀書雜誌十二期——十六期)

得了兩位先生的質問，禁不住我作答的興致。但胸中存着的意思太多，只得分期回答。這一期登的專是辨禹，豫計下一期辨禹貢，又下一期辨堯典、皋陶謨，又下一期辨后稷及文王之爲村臣（文王的問題爲我的原文所無，因劉先生說起這事，也提起我辨論的興致）末一期辨現在公認的古史系統。希望這文登完之後，兩先生及其他讀者都給我嚴正的批評，使得我的意思應該修正的修正，應該取消的取消，而不誤的

主張亦可以成立。

(1) 禹是否有天神性？

我所以疑禹爲天神，是由「洪水茫茫，禹敷下土方」而來。劉先生以爲說了「下土」不卽是天神，引后稷武王作例，我也承認。我並且想到雅頌中所以說「下土」、「下國」特多之故，是由於對上帝及祖先而言；帝與祖皆在上天，故自言爲下，若對「人」言，便爲「王國」、「王土」、「四方」、「四國」、「土宇」……了。我原來又以爲楚詞上說「禹降省下土方」自上至下爲降，也有上帝派下的意思；但看了「維嶽降神，生甫及申」等句，覺得還不能算做理由。故此文中把「下土」與「降」的兩詞攔起。

但我雖把這兩詞攔起，依舊以爲禹是一個神。現在把詩書中說及禹的話鈔在下面一證：

詩——(一) 信彼海山，維禹甸之。(信南山)

(二) 豐水東注，維禹之績。(文王有聲)

(三) 奕奕梁山，維禹甸之。(韓奕)

(四) 是生后稷……維禹之緒。(閟宮)

(五) 洪水茫茫，禹敷下土方。(長發)

(六) 天命多辟，設都于禹之績。(般武)



書(除去堯典,皋陶謨,禹貢三篇)

(七) 鯀陴洪水,汨陳其五行。帝乃震怒,不畀洪範九疇,彝倫攸斁。鯀則殛死,禹乃嗣興。

天乃錫禹洪範九疇,彝倫攸斁。(洪範)

(八) 其克詰爾戎兵以陟禹之迹,方行天下,至於海表,罔有不服。(立政)

(九) 皇上帝清問下民,鯀寡有辭于苗……乃命三后恤功于民,伯夷降典,折民惟刑;禹平水

土,主名山川,稷降播種,農殖嘉穀。三后成功,惟殷于民。(呂刑)

我們從這九條看來,可以歸納出周代人對於禹的四條觀念:

(a) 禹平水土是受的上帝命。(七)(九)

(b) 禹的「迹」是很廣的。(一)(二)(三)(六)(八)

(c) 禹的功績是「敷土」、「甸山」、「治水」。(一)(二)(三)(五)(九)

(d) 禹是一個耕稼的國王。(四)

以上只有(d)條最特別,我現在就先說這條。

我在上次文中說,「禹是后稷之前的一個國王,后稷是後起的一個國王,」現在想想,覺得猶不盡然。

所謂「攢禹之緒,」實在是攢禹的耕稼之緒。這詩的語意正與論語所說相同。論語說:

子曰,禹,吾無間然矣!……卑宮室而盡力乎溝洫。(秦伯)

禹稷躬稼而有天下。(憲問)

論語上不說禹甸山治洪水的大功績而只說禹「躬稼」，「盡力溝洫」，這是很奇怪的事。論語中所說的禹與閼宮的一模一樣，惟此二書與他種傳說立異，這是很應注意的事。按魯頌與論語俱作於魯國，時間距離約二百年，可見魯國人對於禹的觀念是最平常的，不似王朝與宋國人的想像中的禹那樣偉大。(鄒魯間人神權思想甚是淡薄，讀論語，孟子可知。一讀左傳，楚詞，郊祀志等，就覺得齊晉秦楚諸國的神話的發達了。這個緣故須得考究。)

倘使詩書所記盡如閼宮和論語，禹確是人王，不應當再有天神的懷疑了。若有人說，禹的事實惟魯國爲得其真相，其餘都是流傳而失其真的，以此證明禹的爲人，似乎也說得過去。但我想，禹若果是在后稷之前的一個耕稼的國王，后稷之名也就不會有了，后稷之所以爲后稷，原是尊崇他倡始耕稼，加上的名號，若他只有「緜緒」，也不應獨居此名了！我們再看，在西周時，古王任農事的惟有后稷；在東周的魯國，后稷之前又有禹；到戰國時，烈山氏之子柱先做后稷了，舜也「發於畎畝之中」了，倡始耕稼的尊號又給神農奪去了。在西周時，原以進入農業社會不久，而耕稼的事又倡始於周民族，周民族既得了中國，要想竭力的推廣牠，所以有始祖后稷的尊崇，所以有「純其藝黍稷」的告教(酒誥)，所以有「篤公劉，匪居匪康，迺場迺疆，迺積迺倉」(公劉)及「文王卑服，卽康功田功」(無逸)的稱美。若果有神農，柱，舜，禹的耕稼在前，則到周初已有一二千年了，農業的發達已久了，又何必這樣的鄭重鼓吹呢？

(d)條既是後起之說(或是魯國特有之說)我們再看上三條。

(a)條，洪範上「天」「帝」互稱，可見帝即是天，殛繇的是天，興禹的亦是天。呂刑上的「皇帝」向被說經者因堯典而解作帝舜。但試看上文「虞威庶，方告無辜於上，上帝監民，罔有馨香德」下即接說「皇帝哀於庶戮之不辜」又接說「皇帝清問下民」末又說「上帝不獨降咎于苗」文義原是一貫。上下既言上帝，不容中間獨言人帝。况「皇」與「上」俱為形容詞，故天可稱「上天」亦可稱「皇天」。「上帝」與「皇帝」為一名的互文，意義甚明。皇帝既是上帝，他所命的三后當然含有天神性。合之於洪範所言禹的治洪水，平水土，由於上帝的命令，自無可疑。

劉先生說：「若以為禹是神，不是人，則……商頌玄鳥有……：「古帝命武湯，正域彼四方」……：湯又何嘗是人呢？又大雅文王有聲言「文王受命，有此武功」皇矣亦說「帝謂文王，無然畔援……：帝謂文王，予懷明德……」看上帝給命與文王，又和文王這樣地對語，然則文王也是神，不是人麼？」我對於這問的解答，以為「稱天而治」，「替天行道」是古代王者的慣技。他們說上帝與之接近，是為自己的聲勢計；故出了他們的勢力範圍，這種神話也就沒有勢力。所以玄鳥的古事不見於周人的詩，而文王受命割股的事決不會見於商族的稱說。且武湯、文王的來踪去跡甚是明白，他們有祖先有子孫，所以雖有神話而沒有神的嫌疑。至於禹，他的來踪去跡不明，在古史上的地位是獨立的（父鯀子啓全出於偽史，不足信）。他不是周族的祖先而為周族所稱，不是商族的祖先而亦為商族所稱，他的神話是普遍的。地位的獨立，神話的普遍，

惟有天神纔能如此！

(b)條，禹迹之廣，立政上說得稍詳。「方行天下，至於海表，」可見禹的足迹無所不至。(後來的山海經即本此觀念而作者。)在這一條上，我們無從懸揣他是神是人，因為人迹固是迹，「獸蹄鳥迹」也是迹，漢武帝時的「大人迹」也是迹。

禹的最有天神嫌疑的地方，我以為乃在(c)條上。(c)條所舉禹的功績是敷土，甸山，治水。這是劉先生以為最無神的氣味的。但我始終不解，土是怎樣的敷法？山是怎樣的甸法？敷，前人解作分，以為即是分州；又解作賦，以為是分配九州的賦役。這種解法，很覺牽強；且在「洪水茫茫」中就有這般上軌道的辦事也未免太早計了。我們看詩書上「敷」字的用法不出二種：長發的「敷奏其勇」，康誥的「往敷求于殷先哲王」，為普遍義；顧命的「敷重篋席」，小旻的「旻天疾威，敷于下土」，長發的「敷政優優」，為鋪放義。解作普遍義的，為副詞或形容詞；解作鋪放義的，為動詞。又古無輕唇音，敷與鋪二字音義均同，故可通用。如周頌的「敷時繹思」，左傳引作「鋪時繹思」(宣十二年)；毛詩的「鋪彼淮憤」，韓詩作「敷彼淮憤」(釋文引)均可證。長發的「禹敷下土方」，敷是動詞，當然是鋪放之意。這一句的意思，即是說「在茫茫的洪水中，禹鋪放土地於下方。」天問言禹治水，有「洪泉罔深，何以奠之」的問。奠與填同。這一句的意思，即是問「在極深的洪泉中，如何鋪填着土地來？」正可與長發所言對照。

句，詩經上除了兩個「維禹甸之」以外找不到別的，無從比較。從前人講作「治」，這不過看見禹奠

上有「治梁及岐」的話而牽引上來，了無根據。鄭玄周禮注云，「句讀與「維禹敷之」之敷同」(稍人)。

可見漢時詩經有不作句而作敷的。句敷同音，敷即陳，爲軍陣之陣的本字，乃是排列分布之意。天開

云，「日月安處，列星安處」乃是問日月繫屬在什麼地方，星宿是那一個所陳列的。尚書多士云，「乃命爾

先祖成湯革夏，俊民甸四方」這是把賢才分布到四方，正是敷意。信南山謂南山爲禹所甸，韓奕又謂梁山

爲禹所甸，試問禹把這些山是如何排列分布的？我意陳山正與鋪土相連，土爲禹所鋪，山亦爲禹所陳。我

上次文中會說周代人對於禹的觀念正和魏晉間人對於盤古的觀念差同，此意甚覺不誤。

治水的「治」字是後人加上去的。詩經中說「豐水東注，維禹之績」績當即是迹。照了上條所說，

那時人看得土是禹鋪的，山是禹陳的，則水道自然也是禹所排列的了。洪範說他治水的話甚不明白，似乎

他一得到了上帝的九疇，洪水就自會平復似的。我們所以深信他治水之故，乃是受了孟子禹貢等書的影

響。

若禹確是人而非神，則我們看了他的事業真不免要駭昏了。人的力量怎能敷鋪土陳山？就說敷土

是分畫九州，甸山是隨山刊木，加以疏濬江河，試問這事要做多少年？在「洪水橫流，禽獸逼人」的時候又

應做多少年？據孟子說，他做這番事業只有八年，就硬用了禹貢的「作十有三載乃同」之句也不過十三

年，試問有何神力而致此？現在導一條淮河，尚且費了許多時間無數工力還沒有弄好，何況舉全國的山川

統幹一下，而謂在幾年之間可以成功，這不是夢話嗎！

廣雅說，「夏禹所治四海內地，東西二萬八千里，南北三萬六千里」（此本山海經）。我們就算他單走這兩條直線，八年之中一天已經要走十八里半；何況人類不能走鳥道，他又不是單單定一個四五，一定要盤互紜迴，繞山轉水，每天豈不要走幾百里路！這個樣子，除非說他專在路上飛跑，總覺說不過去。但飛跑了，試問「高高下下，疏川導滯，鍾水豐物，封崇九山，決汨九川，陂鄣九澤，豐殖九蕝，汨越九原，宅居九隩，合通四海」（周語下）等大功績又如何做法呢？就說全國的人民全來工作，他只是監工，試問他一個人到各處查勘一週已經要費多少日子？何況皋陶謨明說他「子乘四載，隨山刊木……子決九川，距四海，濬畎澮，距川，而益稷的幫助只在「黍庶鮮食」試問在我們的理性上能說他是一個「人」嗎？若他可說爲人，則六天造成世界的上帝也可以拉到人類中來了！

禹之爲神，我想大家總可在此承認。至於禹的神職是什麼，我以為可在呂刑看出。呂刑說，「禹平水土，主名山川」這句話一向給人看得最平淡的；他們以爲禹平了水土，更去題山川的名字。但我讀了左傳，不信這是確解。左傳道：

「或間茲盟，司慎司盟，名山名川，羣神羣祀，先王先公，七姓十二國之祖，明神殛之！」（襄十一年傳）  
「名有五……不以山川……以山川則廢主。」（桓六年傳）

可見所謂「名山川」是「名山名川」，「名」是形容詞，不是動詞。所謂「主名山川」乃是主領名山川，爲名山川之神，「主」是動詞，不是副詞。

漢書郊祀志謂始皇東遊海上，行禮祠名山大川及八神，八神爲天

主地主義等。『主名山川』爲名山川之主，義甚顯豁。我常疑周代以后稷配享上帝，上帝以下最尊者莫如稷，何以又禹稷連稱，若其有關係者？（因我不信禹稷同官，故有此疑。）一天讀魯語，恍然大悟。魯語道：

『昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百穀百蔬，夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以爲社。』

這一條雖是戰國時的話，但很有注意的價值。『皇天后土』爲春秋時習語，但在周頌中只見祀上帝，祀祖先，以后稷配上帝，不見有天地享祀並立的痕跡，照他們的意思，恐是以地屬天而不是以地齊天的。不知何時始有『后土』字出現，又不知何時始以『皇天后土』並言。小雅甫田有『以我齊明，與我犧羊，以社以方』

之語；大雅雲漢又有『祈年孔鳳，方社不莫』之語。社从示从土，方亦訓地，其爲祀地無疑。祀社之禮不知始于何時。甲骨卜辭中無『社』字。甘誓雖有『戮于社』之言，但甘誓本僞書，不足信。論語哀公問社，

宰我答的『夏后氏以松，殷人以柏』，恐亦是無稽之言。自有社祀，其後乃以『社稷』連稱。社爲土地，稷爲民食，兩者爲國家根本，故春秋時以『社稷』一名爲『國家』的代名詞。（社稷連稱爲詩書中所無而左傳中所特多。）稷之爲后稷，自無疑義。戰國時因古史已提高不少，故另立一柱于后稷之前，這也是他們的長技。社之爲禹，國語雖無明文，而看其『能平九土』之語，實卽是禹。又看周語中太子晉的話：

昔共工氏，淫失其身，欲壅防百川，墜高堙庫以害天下，皇天弗福，共工用滅。有崇伯鯀播其淫

心，稱遂共工之過，堯用殛之于羽山。其後伯禹念前之非度，共之從孫四嶽佐之，高高下下，疏川導

滯……

可見魯語的共工氏乃是戰國時人拿來裝在禹的上面的，與杜加于稷上正同。知共工氏裝于禹上，則禹之爲社又得一間接的證明。禹爲社，稷爲稷，禹稷之所以連稱由于社稷的連稱，禹稷之所以並尊由于社稷的並尊，甚是明白。小雅楚茨以下，有信南山，甫田，大田諸篇，皆是祀農神之詩。信南山贊禹德而言「維禹甸之」，甫田大田述祀事而言「以社以方」，「以御田祖」，「田祖有神」，田祖雖不必爲禹，而禹既爲土地之神，則大而敷土甸山，小而溝洫耕稼，莫非其分內之事。閟宮與論語所說，恐卽由社神與田祖的傳說上來。大小雅皆宣王前後詩（我信西周初期的詩只有周頌）則禹爲社神之說起于西周後期可知了。

總以上的話，可以對於禹的性質下一假定：

西周中期，禹爲山川之神；後來有了社祭，又爲社神（后土）。其神職全在土地上，故其神蹟從全體上說，爲鋪地，陳列山川，治洪水；從農事上說，爲治溝洫，事耕稼。耕稼與后稷的事業混淆，而在事實上必先有了土地然後可與農事，易引起禹的耕稼先于稷的觀念，故閟宮有后稷續禹之緒的話。又因當時神人的界限不甚分清，禹又與周族的祖先並稱，故禹的傳說漸漸傾向于「人王」方面，而與神話脫離。



(2) 禹與夏有沒有關係？

上面所引詩書中言禹的九條，完全沒有連及夏字。今再看詩書中言「夏」的有沒有連帶說禹：

詩——(一) 殷鑒不遠，在夏后之世。(蕩)

(二) 韋顧既伐，昆吾夏桀。(長發)

書——(三) 相古先民有夏，有夏服天命。(召誥)

(四) 有夏不適逸，殷革夏命。(多士)

(五) 惟帝降格于夏，有夏誕厥逸。(多方)

(六) 迪惟有夏，乃有室大號。(立政)

這六篇上也是全沒有提起夏與禹的關係。固然像劉先生所說，「詩篇上有省文節字使句子長短整齊或音節便讀底道理」，但我依然疑惑，何以詩書中有九篇說禹，六篇說夏，乃一致的省文節字而不說出他們的關係？況詩經中有一個例，凡是名詞只有一個字的每好湊成兩字，而兩字以上的名詞則不刪。如「靈斯」，「鹿斯」則以「斯」湊成兩字，「維莠」「維鳩」則以「維」湊成兩字。若「鹿鹿濯濯」「鳩鳩在桑」則名詞已有兩字，便不須加襯字了，如「王命仲山甫」「命程伯休父」名詞雖在二字以上，也不加省節了。十月之交云：

皇父卿士，番維司徒，家伯維宰，仲允膳夫，棗子內史，蹶維趣馬，橋維師氏。

讀此，很可見人名爲單字的則「維」字加于人名，官名爲單字的則「維」字加于官名，務使一句湊成四字。

「維禹甸之」「維禹之績」正是此例。禹若果是人王，亦應照了「后稷」「公劉」「王季」之例而稱他爲「后禹」。(至少也要像國語和堯典的稱他爲「伯禹」)禹若果是夏王，亦應照了「夏后」「夏桀」之例而稱他爲「夏禹」。何以詩書上九處說禹，卻只有一個禹字，或襯上一個維字，再沒有別字聯屬，篇篇有省文節字的需要呢？就說維字不爲襯字而爲頓重語氣之用，贊美禹功必用維字以致其情，用了維字則四字已全，禹只能爲單字，這無論只適用於詩經上的三條，尙有六條說不過去，卽就這三條而論，頓重語氣原不必定爲四字之句，如「維仲山甫補之」「維此王季其心則友」「仲山甫與王季的名號亦無礙其不爲單字也。

多士，多方並言夏殷，言殷則必舉成湯，言夏則從不舉禹。這是什麼道理？我們且說這是偶然的漏略罷，試再看立政：

古之人迪惟有夏，乃有室大競，顛俊尊上帝，迪知忱恂于九德之行……

桀德，惟乃弗作往任，是惟暴

德，罔後。

亦越成湯，陟不釐上帝之耿命……克用三宅三俊……嗚呼，其惟受德馨，惟羞刑暴德之人同于厥邦！

這一段是把夏與商對舉的，都是說夏商起先的時候如何好，後來的時候如何壞。但何以在商則舉出創業的成湯與亡國的受而在夏則但舉出亡國的桀而不舉出創業的禹？做立政的人並不是不知道禹的（篇

末即言「其克詰爾戎兵以陟禹之迹。」他何以不把禹和湯並舉呢？又何以在篇末卻又單舉了禹呢？這不是在劉先生所說的「省文節字」的範圍之內的，因為在詰謨的文中原不必省，而且在對舉的文中也不應省。

禹爲人王，讀閼宮篇可知在春秋時的魯國已經確定了。但禹與夏的關係，詩書上沒說，論語上也沒說，直至戰國中期方始大盛，左傳、墨子、孟子等書即因此而有「夏禹」的記載。（依我考定，左傳是紀元前三百年間所著，約當赧王初元。墨子書決是「墨分爲三」之後所作。諸子著書都在戰國後期，若前期則並無著書觀念。此係另一問題，後當詳論。）因爲這種話到了戰國才有，所以我不敢相信。

禹與夏沒有關係，是我敢判定的；禹與夏何以發生關係，我還不敢下一斷語。現在把我的推想寫在下面以備商榷：

(1) 周始於后稷，商始於契，是有明文的；獨夏代則只知有末王而不知有首王。爲稱說「三代聖王」便利計，有補足的需要。論語中以夏商爲「二代」，又單言堯舜禹。以堯舜禹置於夏商之上，則禹與夏最爲近故有合一的趨勢。

(2) 詩書中屢言「有夏」、「時夏」，此是對四夷而言之「中國」，疆域既不大，且含有種族之義。至於「禹迹」，是無遠不屈的。春秋以後種族觀念日微，「諸夏」的境界日事擴張，與理想中的禹迹相當，遂使「夏」與「禹」合而爲一。「諸夏」之夏改指夏代言，禹遂爲夏代首王。

(3) 我們稱禹爲夏禹，正和稱堯爲唐堯，舜爲虞舜一樣的無稽。論語上只言堯舜而不言唐虞，唐虞之號不知何自來。左傳上所說的陶唐和有虞乃是夏代時的二國，引之於下：

夏書曰：「惟被陶唐……有此冀方。今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。」（哀六）

昔有過澆滅夏，后相，后緡，方娠……歸于有仍，生少康焉……澆使椒求，逃奔有虞，爲之庖正……

虞思於是妻之以二姚（哀元）

在左傳上，舜沒有姚姓，虞亦不言舜胤，堯沒有唐號，唐亦不言堯後，或猶保存得一點唐虞二國的本相（雖亦未始不可說爲丹朱，商均之裔，但他們二人即根本不可信。）我尋求禹和夏，堯和唐，舜和虞，所以發生關係之故，以爲這是戰國的僞史家維持信用的長技。他們覺得堯舜禹都是冥漠中，獨立的，個人，非各裝在一個着實的地方，不足以使得他們的地位鞏固，於是這些假人經由僞史家的作合，就招贅到幾個真國度裏做主人了！這確是很有效力的事。試看蚩尤共工之類，當時的傳說何嘗不盛，只是沒有經過僞史家的安頓，至今在古史中永是浮沈不定，隨人轉移，比了堯舜禹，相去何曾天淵，這可見沒有占到地盤的苦處了！

### (3) 禹的來源在何處？

我上一文疑禹爲動物，出於九鼎，這最引起兩先生的反對。我於此並不抗辯，因爲這原是一個假定。

我只把當初立此假定之故條列於下：

(1) 我讀了左傳上王孫滿對楚子的話，「昔夏之方有德也……鑄鼎象物……魍魎罔兩莫能逢之」以爲九鼎是神話的出產地。又見說文訓「禹」爲「蟲」訓「內」爲「獸足踐地」合此二義，頗似蜥蜴，而彝器上有「螭」正作蜥蜴之形，似禹有出于九鼎的可能。

(2) 魯語有「木石之怪曰夔罔兩，水之怪曰龍罔象」的話，與左傳所言可相證合。夔龍正是堯典上的九官之二，而竟是九鼎上的魍魎罔兩，然則與夔龍同官的禹既有疑竇，自亦有出于九鼎的可能了。

(3) 彝器上的夔係屬獸形，呂氏春秋又記樂正夔有一足的傳說（察傳）堯典上又說他會使「百獸率舞」夔之爲獸實無可疑。推之于禹，頗覺說文所說近是。

(4) 左傳所記貪于飲食的緡雲氏不才子饕餮，乃是彝器上關嘴的獸。呂刑所記苗民中始作亂的蚩尤，乃是彝器上大耳大眼長面的獸。合之于夔螭之類，可見「古史的人」很有出于「鼎上的獸」的可能。

(5) 在傳說中，鯀是先禹治水的人。說文云，「鯀，魚也。」左傳云，「堯殛鯀于羽山，其神化爲黃熊，以入于羽淵」（昭七）。朱熹楚詞注云，「左傳言鯀化爲黃熊，國語作「黃能」。按熊獸名，能，三足熊也。說者曰，獸非入水之物，故是熊也」（天問）。則鯀爲水中動物，古代已有此說。禹既繼鯀而興，自與相類，故淮南子卽有禹化爲熊以通糧糗之道的故事。

(6) 天問言治水事，有「鴟龜曳銜，鯀何聽焉？」及「應龍何畫？」之問。山海經本此言「禹治水時有應龍以尾畫地，即水泉流通，禹因而治之也。」可見治水的神話中水族動物極多，引禹爲類，並不足奇。

(7) 左傳與天問均說鯀化熊，天問又說「伯禹腹鯀」，又說「焉有龍虬負熊以遊」，覺得「伯禹」與「龍虬」有合一的可能。龍虬同形，覺得第一條理由又得一憑藉。

以上是說明我所以有「禹爲動物，出於九鼎」的假定的緣故。我現在對於這個假定的前半還以爲不誤，對於後半便承認有修正的必要了。

我所以要修正這條假定之故，因爲九鼎不鑄于夏代，禹說纔起于西周的中葉，已有堅強的理由了。王孫滿對楚子一段話最露破綻的是「貢金九牧」一語。九州的傳說起於戰國（詩經上「九有」「九圍」猶言「四方」「八表」，乃是四方四隅加上中央，不是畫分土地爲九州），九牧之說當然不可靠。貢金之說，適之先生來書云：「鐵固非夏朝所有，銅(Bronze)恐亦非那時代所能用。發見滬淞石器時代的安特森近疑商代猶是石器時代的晚期（新石器時代），我想他的假定頗近是。」本來夏代葬器從沒有發見過，即學者考定的商代葬器亦並無確實出于商代的證據，不過比較了周器，把語句簡單的，字體特異的歸在商代罷了。商器尚如此茫昧，夏之尙未進於銅器時代自不必說，那裏能鑄出九鼎！至於九鼎的來源，我以爲當是成王建立東都時鑄下的大宗器（成商末所鑄而西周所遷），用來鎮撫王室的。當時初入銅器時代，銅料豐富，鑄器要求重大，也是可有的事。至於鼎上刻鏤神蹟，乃是古代的風氣，左傳所謂「鑄鼎象物」

還是可信，（現在保存的葬器有物象的很多，這上的神話必有資於古史，惜考古家不注意此事。不過禹說既是後起，他的神蹟還來不及刻上九鼎罷了。

我對於禹的來歷很願意再下一個假定：禹是南方民族的神話中的人物。我所以以下此假定，有下

列數項理由：

(1) 楚詞天問對於鯀禹有很豐富的神話。

(2) 越國自認爲禹後，奉守禹祀。

(3) 傳說中有禹會諸侯于塗山的故事（左傳哀公七年）又有禹娶于塗山的故事（皇朝談天問塗作塗）塗山在今安徽懷遠縣東南八里，周代時在淮夷與羣舒之間。


(4) 傳說中有禹致羣神于會稽的故事（國語）又有禹封禪于會稽的故事（郊祀志）又有禹道死葬會稽的故事（墨子）會稽山在今浙江紹興縣東南春秋時爲越都。

(5) 會稽山西北五里有大禹陵。按，有了陵墓原不足以證明真有這個人，但陵墓所在之處確很足以證明這一地是這一個神話的中心點。如黃帝是西北民族的神話人物，而他的陵在橋山（今陝西中部縣西北）正在酈時附近。如盤古是西南民族的神話人物，而他的墓在南海，又在桂林南海的墓延亘到三百餘里（見任昉述異記）可見這種陵墓乃由於神話的指實。他們在某一種神話的集中地方，指定一個高大的陵墓，算做神的陵墓，靠了這一點神蹟，他們更可安頓着他們的信仰和崇拜。禹陵既在會

稷，會稽自可定爲禹的神話的中心點。

(6) 漢書郊祀志（管子與封禪書文均同，因兩書有晚出之疑，故舉此書）記管仲講了十二個封禪之君——無懷氏，慮養，神農氏，炎帝，黃帝，顓頊，帝嚳，堯，舜，禹，湯，周成王——他們封的地方只有泰山一處，禪的地方只有云云，亭亭，社首，會稽四處。云云在蒙陰，亭亭在鉅平，社首在博縣，都是泰山附近的小山，在漢代泰山郡之內的獨有禹所禪的會稽乃遠在南方。封禪的事原是戰國時鄒魯的儒者造出來的（當在辨堯與時詳論）他們心目中只有一個泰山可爲天下之望，所以非拉了百代的帝王到泰山去封禪不可。但何以他們竟肯單單讓禹到會稽去禪呢？這大概因爲禹在會稽的立足點太堅強了，有非依從習慣不可之勢，所以如此。

(7) 古代開化的民族只有中原一處，因此中原人很藐視四方半開化和未開化的民族。他們看西北方獸多，故以西北方的民族爲獸種，如獯，鬻，獫狁，狄……加上犬旁，見得他們是犬類。又看南方蛇多，故以南方的民族爲虫種，東南之越號爲閩，（說文云：「閩，東南越，蛇種。」）西南岷江間號爲蜀，而總名南方種族曰蠻（說文云：「蠻，南蠻，蛇種。」）詩采芣云：「蓋爾蠻荆。」蓋不但名荆人爲蠻，且以其動作爲蟲之動作（說文云：「蠢，蟲動也。」）可見中原人對於南方隨處可以引起虫族的聯想，故文字上以虫表南方的極多。禹名從虫，恐亦此例。越人自稱爲禹後，恐亦與蜀人以蠶叢爲祖先是相同的。

(8) 楚之古文爲，可見他們是在林中建國的。楚亦名荆，當以荆棘繁多之故。看荆楚一名草木暢



茂的樣子已是活現。楚辭天問云：「東南何虧？」又云：「康回憑怒，地何故以東南傾？」蓋當時的東南爲水潦所歸，故有「地不滿東南」之說。積水氾濫，自是那時實事。漢書地理志于楚地曰：「江南卑溼。」于粵（卽越）地曰：「其君禹後，封于會稽，文身斷髮，以避蛟龍之害。」可見楚越一帶因林木的繁茂，土地的卑溼，人類與龍蛇同居，飽受了損害。又可知當時吳越人之所以斷髮文身，乃是起于保護生命的要求，其效用與動物的保護色相等。那時那地的人生是何等的可怖！平定水土的事是何等的需要！

孟子上言禹治水情形的有兩段話，錄下：

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫于天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥迹之道交于中國。……舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。（滕文公上）

當堯之時，水逆行，氾濫于中國，蛇龍居之。民無所定，下者爲巢，上者爲營窟。……使禹治之，禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹。……險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。（滕文公下）

這固是孟子想像中的堯舜時代的情形，但何以與實際上的周代時楚越情形竟這等的相似？楚越間因土地的卑溼，有積水的氾濫，故有宣洩積水的需要，因草木的暢茂，有蛟龍的害人，故有焚山澤驅蛇龍的需要。有了這種需要，故禹益的神話足以增大牠們的價值，發展牠們的傳播。禹之出于南方民族，這是一個很重要的證據。孟子所說的古代「中國」的情形，實已露出受了楚越的暗示的破綻了！

若有人駁我，說「周代的楚越固是過的這種生活，但上古的中原那知道不也是過的這種生活呢？」

那見堯舜時代不是真的如此？」這個問題自然須請地質學家研究，非我所能解決。但我也有一點意思可供參考。第一，中國的黃土區域綿延甚廣，為古代膏腴地。但別處還有山林險阻，惟河南省的東部是一個大平原，沒有平水土的需要，故文化發達最盛亦最早。（我很疑夏的國都離商不遠，不在今山西安邑，理由頗多，俟後辨。）夏商以前如中原果有文化，亦應起於此。第二，楚國經過了幾百年的經營，水土平了；到戰國時，這可怖的景象只留在楚國的南方了。讀楚詞中的招魂和大招，牠們所說的四方毒害，東方是弱水，西方是流沙，北方是增冰，這些都是地文上的險阻，還無足深怖。獨有南方，炎火千里，有羣羣羣聚的蝮蛇，有九首的雄虺，有鸞舉的王虺，有傷躬的蟻，在山林險隘之中往來倏忽地吞人。可見即在楚國人——中原人號為南蠻的——的觀念中，也是最怕着南方。我們看春秋時的楚國併力開發北疆，而對於南越的用師獨杳然無聞。戰國時，各國竭力的闢草萊，但楚國的南境還只到着衡山。（戰國策記蘇秦說楚威王語，謂楚地「南有洞庭蒼梧。」後人據之，謂楚的南境直至今之廣西梧州。但騷中以蒼梧與縣圃崦嵫等許多理想地名並列，為作者所欲駟虬乘鸞御風而游者，可見其甚渺茫。蓋當時意想中，楚的南方有名蒼梧的一地；至于究竟怎樣，連楚國人也不能知道，因為往南山林險阻，過去不得，實不容知道了。）這也可證中原所以稱南方為蠻之故，而南方的可怖確在水土未平與龍蛇信人的南方民族在這樣的環境裏，如何不會有無數平水土的神話出來，更如何不會有平水土的最有力量的禹出來！

(9) 商代與南方民族有無關係雖不可攷（商頌殷武的「奮伐荆楚」頌的是春秋時的宋桓公非頌商王）但看殷高宗所伐的鬼方在汧隴間（依王靜安先生考定）而商頌所特標的服屬的種族也只有氐羌，周亦興于岐山，所以我們可以說商代時的中原只有與西方民族發生關係。到了周代，始有召公關國至江漢的事（召公是世襲的，不能定說為召公奭）于是封建諸姬至于漢陽。關於當時的傳說，有成王封熊繹為楚子的話（史記）又有熊繹服事康王的話（左傳）但這些話既不見于詩書，而昭王已經「南征不復」，采芑並罵他們「大邦為讎」可見楚在西周時國勢已盛，常與周室對壘，受周封建之說甚不可信；即使有之，也不過周室的一種羈縻手段罷了。直到宣王時，周的武力有一度的旺盛，始有「用邊蠻方」（抑）及「蠻荆來威」（采芑）的快意之詞。然而漢陽諸姬到春秋初期卒盡為楚所吞滅了。南方民族與中原諸國有直接的關係的，惟有楚及淮夷徐戎。淮徐二國偏在江北，又牠們的史蹟已得不到什麼，不知牠們與江南民族有無聯絡；楚則沿江立國，因伸其勢力于羣舒，而與吳越早就交通（越通中原在春秋後三年——哀公二十一年紀元前四七四——但楚與越的交通在宣公八年——紀元前六〇一——早就見于左傳了。這決不是第一次，惜以前無可考耳。）從此可知南方民族的神話從楚國傳到中原是很可能的一來是楚國為南方民族的領袖，與中原交通甚早，二來是周室封諸姬于漢陽，使周民族與楚民族日益接近，三來是周民族與楚民族常有用兵的事，有交換文化的鼓動力。

中原與南方民族發生關係由于封建，這是確切不移的事。至於封建諸姬至于漢陽，依了周室的國

力。和。次。序。而。言。自。當。在。成。康。以。後。一。部。詩。經。可。信。爲。最。古。的。詩。惟。有。周。頌。周。頌。有「自彼成康，奄有四方」之語，可見作于成康以後，昭穆之世。細釋周頌的話，牠們也說山河（如「天作高山，」及「河喬嶽，」）「猗與漆沮，」「墮山喬嶽，允猶翕河，」但沒有道出一個「禹」字。牠們也說耕稼（如「思文，噫嘻，豐年，載芟，良耜，恒等篇，）但又沒有道出一個「禹」字。牠們也說后稷（如「思文，后稷，克配彼天，立我烝民，莫非爾極，」）但又沒有道出他和禹曾有過什麼的關係。一比了商魯頌及大小雅的對於禹的尊崇的態度，就顯出周頌的特異了。周頌爲什麼特別的不稱禹？原來做周頌時，尚沒有禹的偉大的神蹟傳播到周民族來；或者雖經傳播而勢力不廣，還沒有引起共同的信仰。

今按詩書中說及禹的九篇，闕宮，長發，殷武，于春秋時，已無疑義。呂刑爲穆王時所作，韓奕爲宣王時所作，似尚可信。洪範，立政，二篇文義明暢，與大誥，康誥等篇文體相差甚遠，當是後世史官補作，與無逸，金縢等篇同其性質。（關於這一個問題，須俟將來研究古文法再行判定。依我豫測，尚書二十八篇中確可信爲真蹟的不過十二三篇，爲東周時史官補作的也有十篇左右。）信南山及文王有聲二篇的時代雖無考，但我疑大小雅都是西周後期及東周初期之作，因詩中愁歎失國的甚多，合於東西周交界時的情形，而誇揚武功的亦不少，按之記載亦可信爲宣王，恐「雅音」自爲西周後期風行的樂調。我們看雅中如文王，大明等篇確是宗廟之詩，何以不入頌而入雅？再看周頌篇幅短少，何以雅體甚是寬展？可見雅頌之分不在奏樂的地方不同，而在時代的先後不同，音節的繁簡不同。（魯頌，商頌雖居頌名而實雅

體) 在此種理由之下，信南山及文王有聲自可定為西周後期所作。

周頌三十一篇沒有「禹」的一字，那時人竟沒有禹的偉大功績的觀念；一到穆王末年的呂刑，禹就出現了；到西周後期社祀也舉行了，大小雅及商魯頌屢屢把禹提起，看得他在古史中的地位是最重要的了。這一點分別是何等的顯著！且當時既與他方種族關係較輕，而適在專力開闢南疆的時候，中原民族初與南方民族接觸的時候，這一個環境更是何等的重要！

總合以上的理由，可以為我所立的假定——禹是南方民族的神話中的人物——作一個概括的說明：

商周間，南方的新民族有平水土的需要，醞釀為禹的神話。這個神話的中心點在越（會稽）越人奉禹為祖先。自越傳至羣舒（滄山）自羣舒傳至楚；自楚傳至中原。流播的地域既廣，遂看得禹的平水土是極普遍的；進而至于說土地是禹鋪填的，山川是禹陳列的，對於禹有了一個「地王」的觀念。中原民族自周昭王以後，因封建交戰而漸漸與南方民族交通，故穆王以來始有禹名見於詩書，又特設后土之祀，得與周人的祖先后稷立於對等的地位。

#### (4) 堯舜禹的關係是如何來的？

詩經中有若干禹，但堯舜不會一見。尚書中除了後出的堯典、皋陶謨，有若干禹，但堯舜也不會一見。

故堯舜禹的傳說，禹先起，堯舜後起，是無疑義的。後起者立於前，也是杜撰古史的成例，我們是看慣的。但他們何以發生了關係，這個問題，我們應該探索一番。

玄同先生說堯爲高義，舜爲大義，意義相承，可見出于同時，有互相關係的可能。至於禹，我們看洪範，明明說是上帝殛鯀之後而繼起的，看呂刑，也明明說是上帝降下來的，看殷武，立政，又只說禹迹而不言舜域。他只有受命於上帝，沒有受命於人王。他乃是獨當一切，不是服政效忠。若照後世人所說的堯舜禹之關係看來，則禹所畫的九州原是堯舜的天下，何以反把這兩個主人撇落在一旁呢？

詩書中言禹的九條，全沒有做了堯舜之臣的氣息，不必提了，就看僞作的禹貢，也是說：

禹敷土，隨山刊木，奠高山大川。

六府孔修，庶土交正，底慎財賦，咸則三壤，成賦中邦。

錫土姓。

「祇台德先，不距朕行。」

禹錫玄圭，告厥成功。

這是何等的獨斷獨行，稱心布置！這何曾有一點兒做了他人的臣子的意味！末句所謂「禹錫玄圭，告厥成功」，乃是告成功于上帝，上帝把玄圭賞賜與他，與洪範的「天錫禹洪範九疇」正是一例的事實。（帝王世紀和宋書符瑞志有「禹治水畢，天錫玄圭」的話，正作如此解。爲九傳謂「堯錫玄圭以彰顯之」大

謬。禹貢上何曾有堯來！可見做禹貢的人對於禹的觀念還是詩書上的禹的觀念，而不是諸子上的禹的觀念。

堯舜的傳說本來與治水毫無干係，論語上如此，楚詞上也是如此。自從禹做了他們的臣子之後，於是他們不得不與治水發生關係了。但治水原是禹的大功，口碑載道，堯舜奪不得的；沒有法想，只得請堯做了一時的矇矓，由他任繇治水；等到九年，績用弗成，堯沒有辦法，就做了堯舜交替的關鍵，并爲舜舉禹的地步。如此，禹的功績既沒有減損，而堯舉了舜，舜舉了禹，成就了這件事，堯舜也很有間接的功勳，治水的事是他們三人合作的成績了。但繇繇的是誰呢，大家說不清楚，連一部左傳也忽而說堯，忽而說舜（昭七年傳，「堯殛鯀于羽山」；傳三十三年傳，「舜之罪也殛鯀」）。這可以見出一種新傳說出來時，前後顧全不得的情形。

我們既知堯舜禹的關係起于戰國，要尋出這個關係的來源，應當先看戰國時的背景。戰國時，四方民族漸漸與中原民族融合爲一，各民族的祖先平時不相聞問的，到這時也都胡亂搭湊而成一系。孟子說舜爲「東夷之人」，若舜果爲東夷的祖先，則他與南蠻的祖先禹發生關係，自在情理之內。但這決不是最重要的理由，因爲堯舜禹的關係是有意義的，不比黃帝少皞顓頊之類的無端湊合。

最重要的理由乃在當時的政治背景。戰國時，各強國的國王都有統一天下的大志，不息的戰爭攻伐，貴族又是說不盡的豪侈，殘傷民命，暴奪民財，人民憔悴于虐政之下，真是創深痛鉅。那時的學者看着人民

的苦痛，對於政治問題的解決方法非常要求得急切。解決方法最直截的無過革命，革命的事原有湯武的好例在前，所以他們竭力的罵桀紂，頌湯武。但當時人民對於國王，正和現在人民對於軍閥一樣，雖是疾首痛心到極點，而要自己起來剷除他們的勢力終是無力的。他們在這般有心無力的境界中，只有把自己的希望構成一種根本解決的想像，做宣傳的功夫。根本解決的想像是什麼？乃是政治的道德化。他們想像：若有一個道德最好的天子出來，捨棄了一切的權利，他的目的單是要天下安樂，自然可以「天下爲公」，沒有爭奪的事。他們想像：倘若天子的位不是固定的，做天子的必是天下最賢的人，他必能識拔許多賢才做各項的職務，使得天下之民歸心，成就最好的政治。這一種想像就是禪讓說。墨子、孟子書中這類的話甚多，茲不備舉。

但自古只有父兄傳子弟的局面，而沒有先聖傳後聖的局面，他們鼓吹禪讓說，是得不到證據的。沒有法子，就拉了兩個「無能名」的古帝——堯舜——和一個在傳說的系統上列於夏初的古王——禹——做他們鼓吹學說的憑藉。好在這幾個人的事蹟是沒有什麼確實的記載的，你要那樣說就可那樣說，你愛那樣造就可那樣造。堯舜禹的關係就因了禪讓說的鼓吹而建築得很堅固了。

但禪讓之說起來時，禹早已做了夏后了，夏是世代相承的，故不得不使他把傳賢的局面改爲傳子的局面。然而益相禹的傳說與舜相堯，禹相舜的傳說是同等的勢力的，故又不得不使他舉益自代。舊史必使他傳啓，新興的禪讓說必使他傳益，但結果又不能違背舊史，亦必使他傳啓，這個謊如何圓法呢？在這一



點上，造偽史的人真做夠了難題了！  
國策道：

禹授益，而以啓爲吏；及老而以啓爲不足任天下，傳之益也。啓與支黨攻益而奪之天下。

這一說是歸過於啓的，然已有「禹令啓自取之」的嫌疑了。  
天問道：

啓代益作后。

這是禹已禪益，啓更代益，間接而成傳子的局面。但啓何以代益，是啓搶來呢，是益傳與他呢，這文沒有說明。

竹書紀年道：

益干啓位，啓殺之。

這是禹不禪益，啓即代禹，爲直接的傳子。但啓何以代禹，是禹有意呢，是啓搶來呢，這文也沒有說明。以上

三說雖可解釋，但總是禪讓制的惡散場，在「比戶可封」的時候不應當有這種事。于是孟子上有一個極

巧妙的回答：

禹薦益于天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啓，曰：「

吾君之子也！」謳歌者不謳歌益而謳歌啓，曰：「吾君之子也！」

丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啓賢，能敬承繼禹之道。

益之相禹也，歷年少，施澤于民未久。

這一個解釋真是何等的美滿！禹是肯薦益的，益是肯避啓的，啓又是實在得民心的，沒有一個人失德，沒有

一。個。人。貪。有。天。下。然。而。『。民。意。』。的。趨。嚮。如。此。禪。讓。制。便。輕。輕。的。改。到。傳。子。制。了！

洪水未平，舉賢治之，是禪讓制之所由起。啓有賢德，傳子即是傳賢，是禪讓制之所由終。這一個起迄的時間，名爲禪讓時代，公推爲人治最美滿的時期。一班兼做偽史家的政論家竭其全力爲這個時期張皇幽渺，編造了無數佳話。堯舜與禹經過了這一番的陶鑄，他們就成了拆不開的伴侶；凡是稱道一個人，必定聯帶稱道其他二人。比較詩書中只說禹而不言堯舜的時候，一般人對於古史的觀念真是大不同了！

那時禪讓之說鼓吹既盛，故戰國中期卽有燕王噲實行這個學說的事實出來。這是紀元前三一六—三一四年的事。堯舜禹禪讓之說雖不知起于何時，但可見在這時已經傳播得普遍而確定了，所以燕國的羣臣會得很信服的把這事勸燕王做，而燕王也會得很願意做。不幸當時學者理想中的堯舜的人格太高，超了燕噲與子之的人格不能得到當時學者的信服，所以卽在極端主張禪讓說的孟子，也得說「子噲不得與人燕；子之不得受燕於子噲。」

在禪讓之說未起時，也有讓國的事；關於這類事的記載，有論語及左傳上的秦伯、宋公子目夷、曹子臧、吳季札（伯夷、叔齊態度不明，恐不可信。）但他們的讓乃是出於良心的主張，不是由於學說的鼓動，乃是未居其位而不居，不是已居其位而忽讓，乃是一家兄弟叔姪的推讓，不是君對於臣的禪讓。我們在這上可見那時並沒有堯舜禹禪讓之說，故讓國者全沒有堯舜禹的觀念而不受讓的也沒有舜避丹朱、禹避商均的觀念。故論語上也只有稱美泰伯的讓而沒有稱美堯舜的讓。到了戰國中期，堯舜禪讓之說大占勢

力有鼓吹的，有實行的，而秦伯等讓國之說就退了下去，不見有人稱引了。

在這章的終結，我可以大膽的說禹是西周中期起來的，堯舜是春秋後期起來的，他們本來沒有關係，他們的關係是起於禪讓之說，上禪讓之說乃是戰國學者受了時勢的刺戟，在想像中構成的烏託邦。

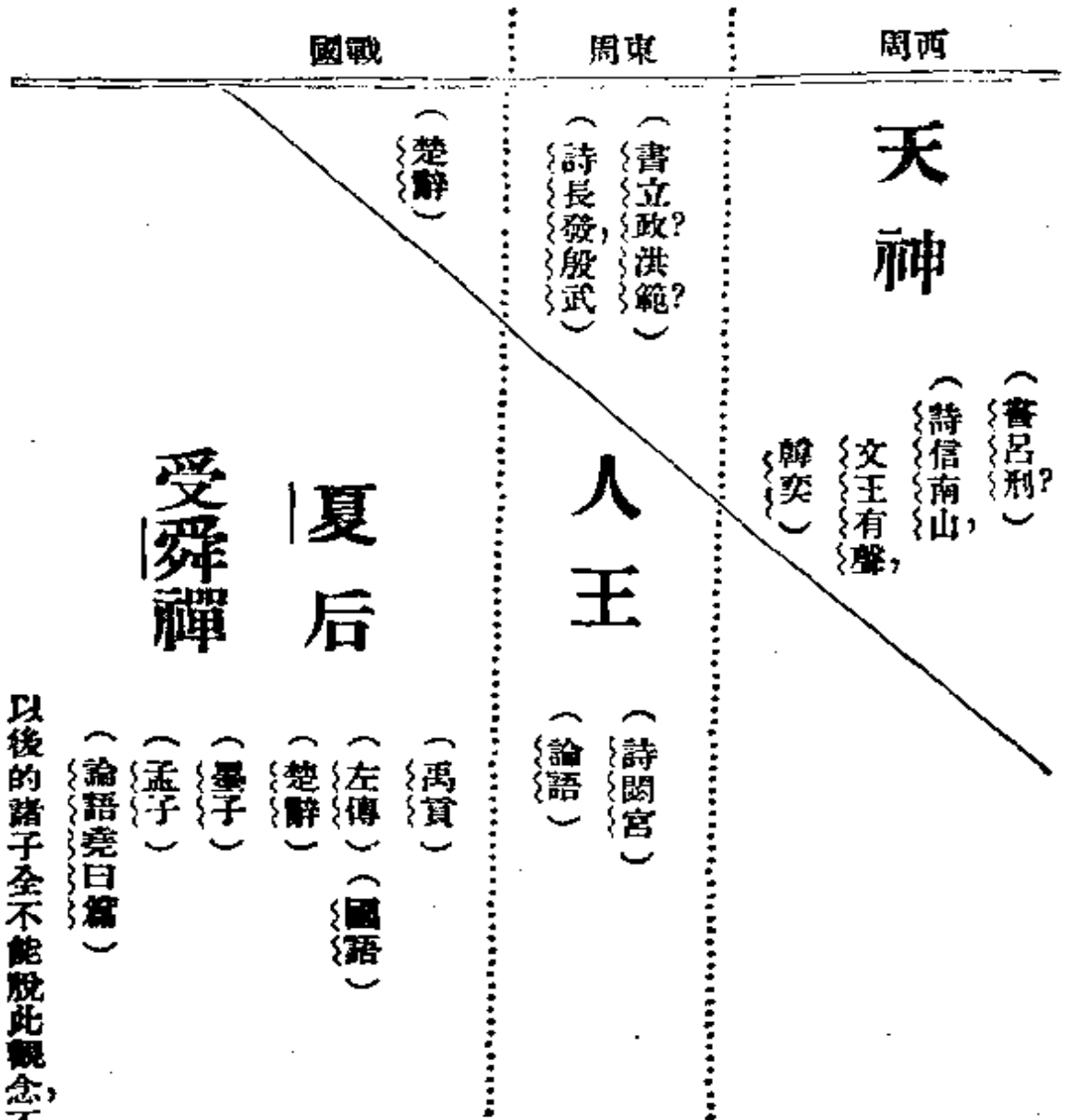


總以上四章——(1)禹是否有天神性？(2)禹與夏有沒有關係？(3)禹的來源在何處？(4)堯舜禹的關係是如何來的？——為下列一表，表明自西周以至戰國的人對於禹的觀念的轉變：

(注) 呂刑、立政、洪範三篇尙不能確定其時代，故加疑號。

左傳、國語、楚辭三種已微有禹受舜禪的氣息，但尙無明文，故入之。

「夏后」題下。



以後的諸子全不能脫此觀念，不備舉。

### (5) 后稷的實在怎樣？

西周人對於后稷的傳說，詳見於生民一詩。把這詩分析開來看：

(a) 厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，介攸介止，載震載夙，載生載育，時維后稷。

這一章是說姜嫄孕后稷的原因，見得她的這個兒子是向上帝討來的。「履帝武敏歆」一語雖不可解，總是她的生育與上帝有關係的意思。

(b) 誕彌厥月，先生如達。不坼不副，無菑無害，以赫厥靈。上帝不寧，不康禋祀，居然生子！

這一章是說姜嫄產生后稷時的順利，和上帝的關心后稷產生的樣子。

(c) 誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林。誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。實覃實訏，厥聲載路。

這一章是說后稷生下後的神蹟。從前人說后稷名棄，說后稷是給姜嫄棄去的，棄去之故是爲了無人道而生子。但我覺得這說很涉附會。姜嫄這個兒子是她自己去求來的，生產的時候又是這般順利，爲什麼要棄去？棄名始見於左傳，國語，乃是戰國時人已立了烈山氏之子做了后稷以前的后稷，所以不得不立一名以示區別。至於這章的本身，我以爲牠不過要表示后稷幼時的神蹟爲「以赫厥靈」的證據，不必求其理由。

(d) 誕實匍匐，克岐克嶷，以就口食。 莪之在莪，在莪靡靡；禾役穰穰，麻麥幪幪；瓜瓞嗶嗶。

誕后稷之穡，有相之道。 菲厥豐草，種之黃茂。 實方實苞，實種實稂，實發實秀，實堅實好，實穎實栗……

這二章都是說后稷在種植上的功績，說他幼年時如何就好種植，一生的種植的成績如何美滿。

(e) 卽有邵家室。

這句說他的根據地在有邵。

(f) 誕降嘉種，維秬維秠，維糜維芑……以歸肇祀。

這章的意思很模糊：是后稷降嘉種於人民，他就國而肇祀呢？還是后稷在天之靈降嘉種子下民，下民得到了很好的收穫而祀他呢？還是天降嘉種與后稷，如閟宮所謂「是生后稷，降之百福，黍稷重穋，植穉菽麥」呢？這很不容易解答。好在此章無關重要，可以勿論。

在此很可注意的，后稷只是后稷，他沒有做帝的兒子，沒有做禹的輔佐，沒有做舜的臣子，也沒有做契的同官。我前次因了閟宮說后稷「續禹之緒」而生民篇不言堯典上乃以禹稷爲同官，是一個破綻。胡董人先生駁我，說：

生民篇是郊祀的樂歌。古人神權最重，若在迎神侑樂時對着所祀的神說他的功勞係續別人的

餘緒，未免得罪神靈。所以這詩不說續誰的緒大概因此。不比閟宮頌禱當代國君，帶敘上代的事，

儘可盡情暢說。

我以為說了「續緒」如要得罪神靈，則說了比生民更好的功績當然可使神靈更爲快樂；但若減去了他的第一等功績而只說他的第二等功績，也當然使得神靈更爲惱怒。堯典云：

黎民阻飢，汝后稷播時百穀。

在黎民阻飢的時候去播百穀，是何等重要的事！何以生民與閼宮都只說他自己的種植而不說當時黎民阻飢的樣子呢？皋陶謨云：

暨稷播奏庶艱食鮮食，懋遷有無化居，烝民乃粒，萬邦作乂。

因「播奏庶艱食鮮食」而連帶做「懋遷有無化居」，因「烝民乃粒」而其效至于「萬邦作乂」，這更是何等的大事！生民篇竟不拿來稱頌后稷，神靈聽了應該何等的不樂，說「我的「懋遷有無化居」及「萬邦作乂」的功績竟都給子孫抑沒了！」我們再想，舜命九官是古代極盛的政治，是中國最有光榮的歷史，後世如秦起於西戎，尚且把伯翳（一說卽益）拉作祖先，誇張他佐禹之功，像后稷這般在九官中坐了第二位，輔助舜禹成就大業，這是應該何等稱道的事，而他的子孫倒一切不理會，只說他產生時的神蹟和自幼及壯種植的成績，豈不是舉其細而忘其大嗎？想來做郊祀樂歌的人不會得如此糊塗罷？

劉煥葵先生駁我說：

禹是盡力乎溝洫的，后稷是從事於種植的。禹把溝洫都治好了，使后稷得以種植；這種續緒並不須在幾十年後，或幾百年後。若使不必在幾十年幾百年後，則在舜幾十年長底朝廷裏何以不得同官？

但我讀到閟宮篇，覺得「是生后稷……續禹之緒」與下面「至于文武，續大王之緒」的文義是一致的。大王之緒爲剪商，文武續了他的緒，自然更去剪商，后稷之緒爲稼穡，他所由續緒的禹，自然也是稼穡。所以我在上面說，閟宮對於禹的態度和論語是一致的，牠們看得禹是在后稷之前的一個耕稼的人王，對於治水方面反甚輕忽。照劉先生所說，閟宮的話乃是說禹在虞代分功作事，這比較了下文的「至于文武，續大王之緒」很覺講不過去。且詩中明明言他「奄有下土」而「續禹之緒」並不是「受舜之命，待禹成功」而「續禹之緒」。劉先生一定要把堯典和閟宮併爲一談，似乎彌縫的痕跡太顯露了！至說「奄有下土」即是「對於有部」，后稷之爲國君由於舜之所命，則連堯典尙無此等話，更不必說詩經了。

后稷的名爲棄，是後世人所公認的。詩經上只稱他爲后稷而沒有提到棄字，還可以說是子孫尊崇先祖（雖已有了公亶父，公劉的例）。至於堯典，皋陶謨本說是虞廷的記載，后稷爲舜的臣子，史官自應直記其名，何以有「禹拜稽首，讓於稷，契，皋陶」及「暨，益，奏，庶，鮮，食……暨，稷，播，奏，庶，艱，食，鮮，食」的記載，惟稷稱官，而禹，益，契，皋陶乃皆稱名？况舜未說「汝，后，稷」之前，棄尙未正式做后稷的官，何以在命禹的時候，禹已說「讓於稷，契」而不言「讓於棄，契」？這無非后稷二字在人心目中的印象太深了，棄是後出的名字，不甚占勢力，作者一時竟改不過來，或者竟忘懷了！

「后稷」二字在堯典上看，自然是官名。但堯典的作者誤看「后稷」爲官名，正和漢朝人誤看堯典的「汝，作，朕，虞」而解「朕，虞」爲官名是同樣的可笑。（堯典上，舜對益說的「汝，作，朕，虞」是說「你做



我的虞官，「虞」是官名，「朕」是第一身所有格的代名詞，意義很明。漢人如司馬遷班固等都把「朕

虞」二字聯作一個官名，王莽時又有「予虞」的官，豈不可笑！

后稷的后字本是國王之義，周人因為推

他做古代的國王，所以稱他爲后稷。至於在虞廷上，他乃是天子之臣，那能復稱爲后！「稷后」之稱指四

方的國君是講得通的，至於朝廷上的職官以后爲名是講不通的。若說爲了后稷是有國之君，故官名定爲

后稷，則他去職之後使沒有封地的人接任，這「后」字要否摘去？若說爲了尊重天子之官，看他們與羣后

一例，則禹何不稱后司空，契何不稱后司徒，皋陶何不稱后士，益何不稱后虞？他們也是天子之官，也是有國

之君（依劉先生說「禹封於夏，契封于商」諸語），又何以都不稱后，單單稱稷官爲后？這實是一個很

大的漏洞。推他們所以有這個漏洞之故，也無非「后稷」二字在傳說中連接得太密切了，作者聽得爛熟，

以致改不過來，或者竟忘懷了！

因了堯典，皋陶謨稱名的感亂，敘述的與生民，闕宮相去太遠，所以我敢斷定牠們是晚出的書，后稷在虞

廷作官是晚出的故事。

現在我再進一步而討論生民，闕宮中的后稷。我在上次的文中說道：「即如后稷，周人自己說是他們

的祖宗，但有無是人也不得而知……所謂后稷，也不過因爲他們的耕稼爲生，崇德報功，追尊創始者的

尊號。」劉先生駁我道：「願君已承認后稷爲創始者了，何以又說「有無是人也不得而知」？」我對於

這個質問的解答，可分爲下列三層：

(1) 周人稱其祖先，公亶父，公劉，王季是名上加一階位；太王，文王，武王是階位上加一諡法。后稷的「后」字是階位，而「稷」字則既非名，又非諡，乃是他所做的事業。自公亶父以至文武（公亶父在公劉之前，說見下章）各有開闢疆土建立國家的事，而后稷則只有耕稼的事。可見周人所崇拜后稷的只有耕稼。

(2) 古代記載闕略，所謂史官只會記君主的起居，絕不注意于社會，事物的創始者即在同時亦不能知道。何況民族始基之時，本無史官，只有傳說，創始者的真相又那裏可以知道。到了後世，有了崇德報功的觀念，要一一立出事物的創始者，又以爲人類惟帝王爲最聰明，於是有庖犧，神農，有巢，燧人等許多古帝出來，而黃帝一身甚至包辦了好幾十件東西。如黃帝般，是先有了人帝的傳說而後把物件堆上去的，且不論如庖犧，神農……則爲了要舉起這一個創始者而因事所立之名，甚是可見。造史的人想着太古的人專事漁獵，必有創始漁獵的，故有庖犧氏；想到太古的人一定茹毛飲血，必有創始火食的，故有燧人氏……其實這種事情是從不知不覺中來，不知道經過了若干年代的醞釀推移，誰也不能做創始的人。猶之人類之爲人類，不知經過了多少變化，決不能指定那一年是始有人類之年，那一人是人類的第一人。但在古人的想像中必以爲人類是突然生出來的，因此苗族有盤古的傳說，猶太族有亞當夏娃的傳說。傳說雖流行，我們決不能承認盤古亞當等真是人類的始祖，這是無可疑的。后稷之名很可看出是周人耕稼爲生，崇德報功，因事立出的，與庖犧燧人……有同等的性質。沒有庖犧氏

出來，難道人類就不會漁獵嗎？沒有燧人氏出來，難道人類就不會火食嗎？沒有后稷出來，難道周民族就不會進於耕稼社會嗎？我們信周民族先進於耕稼社會，但不能信后稷為創始者，正和我們信古代會有漁獵社會，但不能信庖犧氏為創始者一樣。所以我對於劉先生的回答，是後人意想中的創始者是一件事，實際上是有無是人，又是一件事，決不能因為後人意想中有了這一個創始者，就說實際上必有此人。

(3) 周頌思文云：「思文后稷，克配彼天，立我烝民，莫非爾極。貽我來牟，帝命率育。」魯頌閟宮云：「皇皇后帝，皇祖后稷，享以騂犧，是饗是宜。」大雅雲漢云：「早既太甚，蘊龍蟲蟲，不殄種祀，自郊徂宮，上下奠瘞，靡神不宗。后稷不克，上帝不臨。」讀此可見后稷是配饗上帝的，雖也是先祖，但比了別的先祖，他的任務特別大：「貽我來牟」是他的「率育」，「蘊龍蟲蟲」是他的「不克」。周民族所祀之神，自上帝之外，最尊的沒有過於他了。生民與閟宮上，除了說他耕稼的成績之外，只有「奄有下國」與「卽有邠家室」二語為政治上的事實，但這二語却實在空洞得很。有邠卽是周民族的根據地，「奄有下國」乃是周民族勢力的發展。這二語雖是說的一人，實不啻說的一民族。他的本身在政治上究竟做了些什麼，依然毫無所知。可見他在周人的想像中，為農神的分數多，為人王的分數少。我們既知道周民族是特重耕稼的，又知道耕稼的事是不會由一個人突然發明而且驟得到無數種類的極美滿的成績的，又知道後人想像中的創始者是不必真有其人的，故我們可以懷疑后稷本是周民族

所奉的耕稼之神，拉做他們的始祖，而未必真是創始耕稼的古王，也未必真是周民族的始祖。

### (6) 文王是紂臣嗎？

劉先生說，「如以為后稷『奄有下國』是做了國君，不當說成舜的臣子，然則王季『奄有四方』，文王為『萬邦之方，下民之王』，遂可說王季文王不是商紂的臣子嗎？他們兩個何嘗不是明明做國王咧？」我對於這問的回答，是后稷非舜臣，王季文王亦非紂臣。並且可以推到商民族上去，說契亦非舜臣，湯亦非桀臣。這一個公案本是最容易明白的，不知道許多人為什麼還要很情願的上偽史的當？

讀古史的人每易有一個成見，以為中國自黃帝「方制萬里，畫野分州」以來，永遠是一統的地域的區畫，秦以前是封建，秦以後是郡縣。因為有了這一個成見，所以覺得唐虞三代的天子威嚴與秦漢是沒有差異的，唐虞夏商的政治綱領與周代是沒有差異的。因為沒有差異，所以君臣之義無所逃于天地之間，商湯不得不做夏桀的臣子，周文王不得不做商紂的臣子。

他們不知道，中國在戰國以前是不曾統一過，在周代行封建制以前還是滿地的立著許多部落的國家。（即在行封建制以後，除了所封之國，依然還是部落的國家。試看左傳上，齊魯晉衛的境上莫不有戎狄；只要疆場無主，就立刻生豺狼之心。我們試想，未有封建時應該怎樣？）商之所以為商，周之所以為周，自有他們民族成立的歷史。商之所以滅夏，周之所以滅商，也本合於他們民族發展的程度。湯和文王不過是

繼了他們的先人的事業而努力，他們恰恰生於他們的民族的極盛時期，故得成就了最光榮的功績。這班戰勝民族的領袖對於戰敗民族的領袖，本所欲得而甘心，一旦遭逢時會，達到願望，是何等的快樂！他們強弱之爭還來不及，那有什麼君臣之誼呢！他們歡欣鼓舞還說不盡，又那有什麼「慚德」呢！

他們的實在情形，商頌長發和魯頌閟宮說得都明白，不過讀者一向疏忽着。  
長發道：

濬哲維商，長發其祥。外大國是疆，幅隕既長。有城方將，帝立子生商。

玄王桓撥，受小國是達，受大國是達。率履不越，遂視既發。相土烈烈，海外有截。

帝命不違，至于湯齊。湯降不遲，聖敬日躋。……帝命式于九圍。

受小球，大球爲下國綴旒。何天之休，……百祿是遄。……

武王（湯）載旆，有虔秉鉞。如火烈烈，則莫我敢曷。苞有三蘖，莫遂莫達。九有有截。韋顧既伐，

昆吾夏桀。

這詩說的是商民族是上帝建立的（「有城方將，帝立子生商」一語義甚明白，帝是上帝，他借了有城之女而立自己之子，與姜嫄的「履帝武敏歆」是同樣的意思。朱子爲堯典所誤，謂「契於是時始爲舜司徒，掌布五教於四方，而商之受命實基於此，」真是附會之辭。）建立之後，在玄王時如何興盛，在相土時又如何興盛，直到湯時，商族盛極了，湯又是最能幹的人，所以會得受了上帝的命，像火一般的旺烈，把韋顧昆吾與夏桀一起打倒了。他和夏桀有什麼君臣名分上的關係？他的祖玄王和虞舜也有什麼君臣名分上的關係？

闕宮寫得更顯明了，牠道：

赫赫姜嫄……是生后稷。降之百福……奄有下國，俾民稼穡。

后稷之孫，實維大王，居岐之陽，實始翦商。至於文武，續大王之緒，致天之屆於牧之野。『無貳無虞，

上帝臨女！』敦商之旅，克威厥功。

這篇詩說太王是周民族中蓄志翦商的第一人，文王武王是繼續太王的事業而翦商的人，本事直言，沒有一點拘牽和隱諱，因為這事本是自己民族的光榮，用不到拘牽和隱諱的。在這上，我們可以知道稱王自太王已經稱了，翦商自太王已經翦了。我們又可以知道，文王只有受命而『割股』（書多士）沒有受命而稱王；只有『昭事上帝』（詩文王）沒有服事殷紂；只有『續太王之緒』而翦商，更沒有續太王之緒而事商。我們再看大雅蕩篇：

文王曰咨，咨女殷商！無依於中國，斂怨以為德。不明爾德，時無背無側。爾德不明，以無陪無卿。

文王曰咨，咨女殷商！天不湏爾以酒，不義從式。既愆爾止，靡明靡晦。式號式呼，俾晝作夜。

文王曰咨，咨女殷商！如蜩如螻，如沸如羹，小大近喪，人尚乎由行。內鑿於中國，覃及鬼方。

這簡直是文王伐商的誓師辭了。這篇中充滿着撻伐的口氣和對壘的神情，那裏有一點君臣名分的氣息！

（此詩固非文王自作，但西周時的作者代他立言，也應為他設身處地。若文王實為商紂的臣子，而且終身

恭謹的服事他的，作者也不會如此無端誣賊。）

一面做國君，一面做天子的臣子，這是周代封建制度之下所有的事。所以能設如此之故，只因所封的國君本是王朝的臣子，這個名分是立得起來的。至于不經封建的國家，異族對於中原小國對於大國，原只有強弱的區別，並無天澤的定分。小國為保全自己的生存計，所以瞻依趨附，強者最強的國家，給他保護及征服的小國就最多。長發中所謂「受小球大球，為下國綴旒」即此之謂。這種情形，在左傳中屢屢看見，隨便舉出幾條如下：

徐卽諸夏；楚人伐徐。（僖十五年）

任，宿，須，句，顓，臾，風，姓，也，……服，事，諸，夏。（僖二十一年）

六人叛楚，卽東夷。（文五年）

蠻夷屬於楚者，吳盡取之，是以始大。（成七年）

我很疑心夏商間所謂「王」實卽春秋時所謂「霸」。春秋時，一個霸主出來，便有許多服屬的小國。如鄭衛陳蔡許曹諸國，永遠依違於幾個大國之間。說牠服屬確是服屬說服屬的是臣，所服屬的是君，那就大誤。所以齊桓晉文假使生於夏商，未必不為王者，只因齊晉為周王所封建，不使取而代之，所以不做到「王」的地步罷了。更想周之與商，正似楚之與周，周強則「蠻荊來威」，周衰則「觀兵周鼎」。這完全是勢力的關係，有什麼名分在內！春秋時，東周尚是諸夏的共主，但楚也稱王，盡力拓地，自定制。試問王朝有什麼力量可以裁制牠？所以看了周代時的楚國，舉一反三，周本是商代時的強國，牠對於商的關係也可知。

了。  
尙書上說：

天休于寧王，與我小邦周。（大誥）

皇天上帝改厥元子，茲大國殷之命。（召誥）

天既遐終大邦殷之命。（同上）

可見周人稱殷爲大邦，自稱爲小邦，看殷爲兄長（元子），自居于弟輩。他們的伐商，只是想把弟輩的地位改到兄長的地位，把小邦的地位改到大邦的地位罷了，有什麼「臣弑其君」的嫌疑，更何必做什麼「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」的曲解！

商民族發展的情形，記載缺略，僅有長發一詩，不足以知其詳。但我們讀了「玄王、桓撥」、「相土、烈」諸語，很知道湯以七十里成王業的話是不足信的。周民族的發展，幸有大雅和周魯頌保存了一點史料，可以作一個系統的敘述。今試擬如下：

（一）周民族並沒有很久的歷史，大約牠的成立還是在商代。（史記記周世系，自后稷至文王不過十四代，而商則自湯至紂已有二十九代。這十四代還是有一大半全無事跡可指的，不知道有無其人。自從秦漢間人把后稷拉做了堯的胞弟，于是就覺得周民族立國甚早，而這十四代人物個個要在堯蓋中生子。其實國語尙以周棄爲在夏衰時——魯語云，「夏之衰也，周棄繼之。」——左傳亦謂商以來祀棄爲稷——昭二十九年傳，「戰國時人尙不敢把他放在堯時呢。」）



(二) 在公亶父的時候，周民族還穴居在漆沮一帶。公亶父向西尋去，到了岐山之下的胥，那地是一塊很肥美的平原——周原——他們就在那兒住下。(據大雅縣篇前三章。『古公亶父』的『古』字係詩人加上的形容詞，非稱號，從崔述說。『聿來胥宇』的『胥』字，把公劉篇的『于胥斯原』，『于京斯依』，『于嘯斯館』等句比較看來，是一個地名，從適之先生說。公亶父這人，自孟子以來都說是太王，我覺得不對。公亶父在縣篇上看是一個「築路藍縷以啓山林」的國君；太王是文王的祖，已在周民族很盛的時候；他們的時會是不同的。況且太王既已稱王，諡太何以于縣篇又稱公呼名？雅頌同爲西周時作，不應當把稱號亂用如此。推其所以致誤之故，一由于公亶父『至于岐下』而太王亦「居岐之陽」，二由于公亶父娶的是姜女而文王之母亦「思媚周姜」。但我以爲周國始終不曾離開過岐山，「至岐」只有始遷的第一代，「居岐」儘不妨沿着多少代，這二者不能強合爲一事。周與姜本係老親，看后稷母名姜嫄可知，不能說太王娶的周姜卽是縣篇上的姜女，而合太王于公亶父，使他們併作一人。又看縣篇以「縣縣瓜瓞」發端，而首章言「民之初生，自土沮漆」，末章言「文王既厥生」，其爲原始要終之詩，言周民族自微而盛，自開國以至成大業，此意甚明。公亶父乃是初定國基之君，故詳言其始至之狀，若在太王時，便不容有這等事了。自從孟子言太王避狄，硬拉公亶父覓地的事做證據，又言太王好色，硬引縣篇「爰及姜女」的話做證據，于是公亶父與太王合而爲一，反在公劉之後，有似乎中衰，而縣篇紀始的本義就失去了。

(三) 公劉父之後有公劉。公劉時，周民族開拓的地域廣了，除了原有的胥以外，又有京和豳，渭水芮水一帶地都是他們的領土了。公劉很勤于農業，又獎勵武事，故周國益臻富強。(據大雅公劉篇)

(四) 太王承公劉之後，勢力向東方發展，始致力於翦商。(據魯頌閟宮篇。前人謂太王王季文王是武王克商後所追王，這句話我不敢相信。詩書中全沒有追王的迹象。況且那時本不必做了。統一的君主才可稱王，只要有稱王的實力就不妨自己加上這個名號。看春秋時楚圖並周稱王，甚可明白。周國在公劉時既已富強，到太王時進而稱王，也是很平常的事。皇矣說王季「王此大邦，」又說文王爲「下民之王，」王季文王非商紂臣非追稱王於此皆可見。劉先生謂據此足以取消后稷非舜臣之說，我以爲這幾句話非但不能取消這說，實足以建立王季文王非商臣之說。試問王季文王爲商臣有何證據？太王王季文王的追王除秦漢間人所作的中庸外有何證據？而太王王季文王在詩書上直稱爲王何以反不信？)

(五) 王季是一個德行很好的君主，但似乎沒有什麼大功績。他的妻太任是在殷商娶來的。(據大雅大明皇矣兩篇)

(六) 文王是有大幹才的人，又有許多的好輔佐。他事上帝很謹慎，四方之國歸附他的很多。他驅了混夷(串夷)平夷了岐山的道路，判斷了虞芮的質成，伐滅了密崇二國，東作邑于豐，自謂受

了上帝的命而伐商。(据大雅大明，繇，皇矣，文王有聲四篇，周頌天作篇)

(七)文王伐商的功績沒有做成就死了。他的長子武王繼起，順天命以伐商，和商國的兵旅在牧野開戰，勇將師尙父奮力戰鬥，遂把商國滅了。(据大雅大明篇)

以上從詩經裏抽出周初的史蹟，自公亶父立國，至武王滅商，次序井然。試問「三分天下有其二以服事殷」(論語)、「文王以百里」(孟子)、「文王帥殷之叛國以事紂」(左傳)、「紂賜之弓矢斧鉞，使西伯得征伐」(史記)這一類傳記中的話如何插得進去？

推原所以有文王爲紂臣之說的緣故，實由于春秋後期以至戰國初期的時局的引導。春秋之末，世卿已極專橫。到了戰國，小國的卿就成了小國之君(如魯之季氏)，大國的卿就成了大國之君(如晉之韓魏趙三家，齊之田氏)。他們起初都是諸侯的臣子，只有很小的采邑，以巧占豪奪的結果，漸漸的「奉邑併於諸侯」，更進一步，就分占故主之國而代之。但他們雖是自己成了國君，對於故主的君臣名分上總不免有些挂絆，對於被欺凌和被推倒的故主身上總不免有些「慚德」。在這慚德之下的自解，惟有以湯武革命爲理由。他們以爲以臣滅君是古來一例的，他們爲故主之臣，正與湯和文武爲桀紂之臣一樣，故主不振，該得由大臣來「易位」。湯和文武滅了故主，無損其爲聖王，然則他們自己正有相當的地位可占，初不必沒臉見人。這一種心理，一半是有意的造作，一半是無意的誤會。有意的造作，只爲自己裝面子，可以弗論。無意的誤會，則實由于當時人歷史常識的太缺乏。凡是沒有歷史常識的人，就不會有歷史觀念，只覺

得當前的事物無一非古來生成的，無一非萬世不易的。現在鄉下人看辮子是盤古以來束髮的老法子，現在無智識的婦女看纏足是周公所定的禮制，這類見解沒有不是從這個「古來如此」的觀念之下所生出來的。古代民神的雜糅，祖先的模糊，史籍的稀少，都是那時歷史觀念缺乏的表徵。新興的國君生出這一種的誤會，那是常然之事。我們看曹丕受了漢獻帝之禪而云「舜禹之事，吾知之矣」，反映過來，豈不是這一班滅公室的權門正作着「湯武之事，吾知之矣」的口吻嗎？所以在這個時期之中，可以斷說湯和文武的故事一定造出了許多有意的謊話和說出了無數誤會的謊話。又一方面，那時的學者（政客）爲了游說人主，鼓動風氣，都有待於取證，而取證務必以適合於當世情形的爲動聽，故不管古代事實如何，定要說成與現代同一的狀況，使得所說的在古可徵，在今可用，而後足以盡其能事，所以又發生了許多有意的謊話。例如他們要勸一個國君行王道，這個國君的國小，就說「地方百里而可以王，文王也是百里起的，湯還不過七十里」；這個國君的國大，就要換句話說，「文王之隔方七十里，民猶以爲小」了。究竟文王實有多少地，他實有多麼大的一個園子，他的一個園子是否實有湯的一國大，他們說話是不負正確的責任的。所以戰國學者口中的歷史，只能注意他的立說的意義，切不可看作真實的歷史，因爲他們原沒有考實自己的說話的觀念。

（本章完，本篇未完。）

## 四三 討論古史再質顧先生

劉揆黎

(十二,九,二——十二,二,二,讀書雜誌第十三——十六期)

頤剛先生:

自讀書雜誌第九期上先生那「與錢玄同先生論古史書」很引起我們的疑問後，在第十期上又讀到玄同先生答先生的書，及到十一期十二期始有先生答覆我們的書，這書所討論的問題很多，所以文也很長。第十一期所載，只僅僅表明先生對於古史的態度；第十二期始有正式答覆我們質問的文字。但是爲讀書雜誌底篇幅所限，第十二期纔只論及：(1)禹是否有天神性？(2)禹與夏有沒有關係？(3)禹的來源在何處？(3)問題的論文在第十二期上還沒有登完，所以(4)禹實是什麼時候作的？(5)后稷的實在如何？(6)堯舜禹的關係如何？(7)堯典、皋陶謨是什麼時候做的？(8)現在公認的古史系統是如何組織而成的？及後來增加的「文王之爲紂臣」的問題等等，皆在下幾期陸續登載去了——這很足使我們欲早日一觀爲快的心陷於渴望的情境。

揆黎近在報紙上時時讀到吳稚暉先生的箴洋八股及勸梁任公先生緩提倡國學，少葬送青年……等等文章，深感吳先生的見識和愛國的熱忱。想來中國現在所處的地位和物質文明的程度，目下中國國民真應當有十分之八九趨向於科學和實業，不應當羣集於玄學文學和國故。有名望的人，真應當提倡切用於中國現在情形的學術，使國民自立自強，使國家得存于東亞，得存于世界，真不應當以空疏的和妝飾的學

術迷導青年。不過我們從事歷史的人，整理史料，辨偽別真，勘錯訂誤，皆是分內的事，是我們應當努力去做。我希望我們既從事于歷史學和文學的人，努力去做我們分內的事；從事其他科學或實業的人呢，也不宜妄自菲薄，也應當努力去做他們分內的事。總之，人于其所從事而不能盡本分以求有成，以符國民之責，以盡人生之職，是最可恥的。

這段對於本書所討論的問題本是贅言，若使先生萬一看得以下討論問題的文字有登入讀書雜誌的價值，將其登出，這便是我希望我們大家各盡其分的一點愚忱。

第十期上玄同先生答先生的書，其中所論列乃是(1)孔丘無刪述或制作六經之事，(2)詩、書、易、禮、春秋，本是各不相干的五部書，(3)不相干的五部書配成一部而名爲「六經」的原故，(4)「六經」配成的時候，(5)「六經」是些什麼性質的書。這篇「翻案的議論，只是要研究所謂「六經」的那幾部書的原始面目，只是要研究牠們與孔丘有無關係而已。」其中雖有爲換藜所不敢苟同之處，但對於先生所欲討論的那八九問題沒有關係，所以我在此處也不牽作一起談了。

我對於先生所已經登出的答覆，贊成的地方和可佩服的見解固然很多，却是不敢苟同之處亦不少。我原來的意思，本想等待先生的文章全篇登完後才作一整篇的文字和先生商量，但是一讀了佳作以後，於心所不安之處輒欲一吐爲快，故隨手寫出，就商於先生。在下幾期讀書雜誌將陸續登載的答書，若有不得不與先生討論之點，仍當逐期奉商。因爲這種翻案的議論，這種懷疑的精神，很有影響於我國的人心和史

界，心有所欲言，不敢不告也。

### (一) 關於先生所持古史態度的討論

信史的建設，先生引胡適之先生的古史大旨三條作為骨幹；胡先生的說法，本與我們及一般人的商周秦民族觀念相同，可不再說。至於推翻新信史方面，先生所說應具的標準有

- (一) 打破民族出於一元的觀念
- (二) 打破向來地域一統的觀念
- (三) 打破古史人化的觀念
- (四) 打破古代為黃金世界的觀念

關於第(一)條所說，很與我個人的意見相符。我向來以為中國民族在幾萬年前縱或出於一元，但有史時代的夏商周秦實在各有各的始祖。一統的世系籠罩百代帝王，實在不敢信。「中國民族的出於一元，俟將來的地質學及人類學上有確實的發見後，我們自可承認牠；但現在所有的牽合混纏的傳說我們決不能胡亂承認。我們對於古史，應當依了民族的分合為分合，尋出他們的系統的異同狀況，」這話十分贊成。只是說堯典乃因「許多民族的始祖的傳說……歸到一條線上，有了先後君臣的關係」而產生出來，這話尚待先生辨堯典的文字登出讀後，纔敢說贊成或不贊成。

關於第(二)條所說，我却有點意思不同了。先生謂：「史記上黃帝的『東至於海，西至於空桐，南至於江，北逐葷粥』……禹貢的九州，堯典的四罪……乃是戰國時七國的疆域，而堯典的義和四宅以交趾入版圖更是秦漢的疆域……商朝自限於『邦畿千里』之內。周有天下，用了封建制以鎮壓四國——四方之國，已比商朝進了一步，然而始終未曾沒收了蠻貊的土地人民……到秦併六國而始一統。若說黃帝以來就是如此，這步驟就亂了。所以我們對於古史……不能以戰國的七國秦的四十郡算做古代早就定局的地域。」我以為先生錯了。「步驟就亂」不足以證明戰國的七國秦的四十郡不是古代早就定局的地域。因為轄地大小廣狹不是自古至今有一定步驟的，不是古代定局的地域極小而後來定一代一代推廣的。我們知道漢朝定局的地域廣，到了晉朝，疆域便狹了；到了東晉，更狹小了。唐朝定局的地域廣，到了宋朝，疆域便狹了；到了南宋，更狹小了。元朝的疆域極廣，不僅為中國前古所無，而且為明清所遠不及。如果按步驟去推測，定然是再亂，三亂，四亂……了，難道遂可據東晉的疆域說漢書地理志所載非漢時早就定局的地域，據南宋明清的疆域說唐書元史所載非唐元早就定局的地域嗎？如果以黃帝的四至，禹貢的九州，堯典的四罪所放殛之地為合於戰國時七國的疆域，便以為不應是黃帝時堯時禹時早就定局的地域，難道遂可說漢代疆域合於唐代的疆域，便不應是漢代早就定局的地域嗎？如果以商朝自限於『邦畿千里』之內，周朝始終未曾沒收了蠻貊的土地人民，證交趾是秦漢的疆域，不應入堯典的版圖，難道可以南宋自限於大江之南，清朝始終未曾發展至葱嶺以西，遂說漢朝不應服西域，元朝不應跨歐亞嗎？



先生或要說如果堯時已將交趾併入版圖，何以夏商來絕無人道及，絕無書提及呢？這疑問最好以歷史上相同的事實解釋之。從前亞歷山大的帝國版圖東至印度河以東，南至尼羅河上流，後來羅馬帝國繼起，西盡歐洲，北至來因河布列顛，皆其疆土。此數百年間，希臘羅馬的人誰不知道世界之大。可是到了中世紀羅馬既衰，希臘與羅馬時之地理知識盡失，只知道有地中海沿海的各地，以耶路撒冷為世界的中心，不復知有東方；亞歷山大所親自到過而收入版圖的印度河，再也無人知，無人到了。到了歐洲黑暗時代（四七六年至八百年），歐人蒙昧的狀態幾欲返乎草昧時代了，甚麼學術和知識都不知道了。以此看來，前代入版圖的遼遠地方，後來失掉了，或竟至於數百年千餘年隔絕不知，是常有的事；不可因中間有時隔絕，遂說牠不是那時那代的疆土。且交趾非周朝非春秋非戰國時代的疆域所及，乃「秦漢的疆域」這是先生承認的。先生既只承認交趾為秦漢時的疆土，則必謂堯典的羲和四宅以交趾入版圖乃堯典為秦漢人所偽造之證，至少或亦以四宅為秦漢人竄入之證。若是我所猜的不錯，則是先生的意思以為秦漢以前中國與交趾無關係，中國與交趾遠隔絕，所以必沒有交趾之可知可言。但是就我所知，春秋之末，秦漢之前，竟時有人道及交趾，甚且是堯舜撫有交趾。我且把他們分寫如下：

(a) 墨子節用中 古者堯治天下，南撫交趾，北際幽都，東西至日所出入，莫不賓服。

(b) 尸子輔逸文 堯南撫交趾，北懷幽都，東西至日月之所出入。

(c) 韓非子十過 昔者堯有天下，其地南至交趾，北至幽都，東西至日月之所出入者，莫不賓服。

(d) 大戴禮記少閒 昔虞舜以天德嗣堯，朔方幽都來服，南撫交趾，出入日月，莫不率俾。

在這四條之中，我們縱把(d)條目爲漢儒所作，將他和淮南子修務訓所云「堯北撫幽都，南通交趾」賈誼新書修改語所云「堯撫交趾，北中幽都」史記顓頊紀所云「南至于交趾」舜紀所云「南撫交趾」等觀，而于(a)(b)(c)三條，無論其爲墨子尸子韓非子親寫或彼等之徒黨所記，總可認爲戰國時文。然則彼等所言係憑空臆造耶？抑有所據耶？豈其預知後世之地名耶？抑將謂其承前代之舊耶？如曰漢人竄入，則何不并論語孟子荀子……諸書而俱竄入之以爲完全之彌縫？若曰非秦漢人所竄入，則是秦漢以前知有交趾了。知有交趾，則是早已與交趾有關係了。但是我們知道春秋東周西周商夏都與交趾沒有來往，是墨子尸子韓非子等所言實由堯之撫有交趾也。以韓非之疑古，猶且稱道之，則交趾入堯之版圖亦可以無惑。如曰託古改制，則何三子所言似出諸一口耶？反覆思維，覺先生以交趾爲秦漢疆域便疑其不能入堯時版圖，實在錯了。

先生又說：「我們看楚國的若敖蚡冒還是西周末東遷初的人，楚國地方還在今河南湖北，但他們竟是「筮路藍縷以啓山林。」鄭國是西周末年封的，地在今河南新鄭，但竟是「艾殺此地，斬之蓬蒿藜藿而共處之。」那裏是一統時的樣子！這段話也是欲說明自黃帝至周地域不統一的一個證據。以我看來，不禁發笑。(一)蓬蒿藜藿是容易生長的，某地亂到一年，蓬蒿藜藿便可沒人；某地無人一年，蓬蒿藜藿也便可沒人；況且有人居的地方，蓬蒿藜藿也須時時斬艾的。這不過可以說明人少安得據爲「地域向來不

統一之證？山林也是容易長成的，數十年沒有人居，後來的人便須啓牠了。這也不過可以說明人少；安得據爲「地域向來不統一」之證？現在青海西藏新疆蒙古及內地的蓬蒿藜藿的地方和山林，須斬艾啓闢的尚多哩，豈可說地域還未像統一，還未入我國版圖？（二）商民族以河南爲中心，此適之先生所說，此我們所共承認的。商朝天下自限於「邦畿千里」之內，此先生所說，我也可承認的。商在河南，後來鄭亦在河南，其在商代邦畿千里之內是顯然的。豈可因在鄭封之初須斬艾蓬蒿藜藿，遂說「地域向來不統一」嗎？鄭封地不屬於商統一的邦畿千里之內嗎？楚國地方在今河南湖北，是我們所公認的。但是周南召南所歌詠江漢汝間的化行俗美人物繁盛，這也想是先生所肯承認的。然則楚國地方在周朝統一的地域裏頭顯然明了。豈可因若放假冒的「華路藍縷以啓山林」遂說「地域向來不統一」？（三）所謂「華路藍縷以啓山林」，「艾殺此地，斬之蓬蒿藜藿而共處之」，不過是楚鄭的後人表白他們祖先勤勞的意思。且封地于人，豈必先爲之啓闢山林，斬之蓬蒿藜藿？且地經一統，豈山林立即全啓，蓬蒿藜藿即不生耶？反覆推求，覺先生欲以此證「不像統一」亦屬錯了。

所以我的態度只是打破古來各代地域一致的觀念。

關於第（三）條所說，我也有些不贊成的地方。即如先生所說「古人對於神和人原沒有界限，所謂歷史差不多完全是神話。人與神混的，如后土原是地神，卻也是共工氏之子，實沈原是星名，卻也是高辛氏之子。人與獸混的，如夔本是九鼎上的罔兩，又是做樂正的官，饗養本是鼎上圖案畫中的獸，又是稽雲氏不

才子，」這段似是而非，很足以淆惑視聽。謂古史中多神話，是我所承認的；但舉這些例來證「古人對於神和人原沒有界限，所謂歷史差不多全是神話」，是不可不辯的。(a)辯「后土原是地神，卻也是共工氏之子。」

「先生須知道古『有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封爲上公，祀爲貴神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒；火正曰祝融；金正曰蓐收；水正曰玄冥；土正曰后土……』曰：社稷五祀，誰氏之五官也？曰：少皞氏有四叔，曰重，曰該，曰熙，曰熙，實能金木及水。使重爲句芒，該爲蓐收，修及熙爲玄冥，世不失業，遂濟窮桑。此其三祀也。」顓頊氏有子曰摯，爲祝融；共工氏有子曰句龍，爲后土。此其二祀也。后土爲社，稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，爲稷，自夏以上祀之；周棄亦爲稷，自商以來祀之。」這段話就是說治理木火金水土的五個官名。叫作句芒、祝融、蓐收、玄冥、后土，作這五個官的人就是重、該、修、熙、摯、句龍。他們在生時實列受氏姓，封爲上公。因爲他們不失業，後人遂感他們的恩惠，祀爲貴神，是尊是奉。所謂貴神的神名就是那五個官名。猶之田官之長叫作稷，作稷這官的人死了，後人遂祀這作稷官的人爲稷神。祀他爲神是由後人感他的恩惠而尊奉的，所以如果後來又有做這官的人功勞更大更密切，後人不惜把後來的這個人祀作神以代替從前那個祀作神的人。夏祀柱爲稷，商以來祀棄爲稷，便是這個道理。由上看來，不見得「后土原是地神」；后土乃是官名。後來后土成爲神名，乃是借官名作神名的。共工氏之子——句龍——原不是與地神混，乃是作治土的官——后土——後來人祀他爲神，始把他的官名當作神名的。先生這種錯誤，好像和認「大成至聖先師文宣王爲原是儒神，却也是叔梁紇之子」一樣，尙可說得去麼？(b)辯「實沈原是星名，卻也是高辛氏之子。」

「這句話的錯誤，和上句一樣，均是把事實前後倒認。先生須知道「昔高辛氏有二子，長曰閼伯，季曰實沈，居于曠林，不相能也，日尋干戈，以相征討。后帝不臧，遷閼伯於商丘，主辰，商人是因，故辰爲商星；遷實沈于大夏，主參，唐人是因，以服事夏商；及成王滅唐而封大叔焉，故參爲晉星。由是觀之，則實沈，參神也。昔金天氏有裔子曰昧，爲玄冥師，生允格臺駘，臺駘能業其官，宣汾洙，障大澤，以處大原。帝用嘉之，封諸汾川。沈姒，麇黃實守其祀。由是觀之，則臺駘，汾神也。」這是說實沈遷于大夏，「主祀」參星，後來人奉他爲參神，一如臺駘被封於汾川，死後沈姒、麇黃祀他，奉之爲汾神一樣。是參原是星名，實沈原是人，而不原是星名，明矣。是因實沈居於大夏，而大夏爲參星之分野，遂「主祀」之，後人因謂參星爲實沈，猶之豕韋氏處於衛地，衛地爲營室之分野，後人因謂營室爲豕韋一樣。是實沈原是人，而後人以他的姓名，名星益明矣。先生這種錯誤，豈不是和上句相同嗎？退一步言之，以星名名人者，後世多有，如「參原是星名，卻也是曾皙之子；太白原是星名，卻也是杜甫之朋。」難道就可以說「人與神混」？春秋和唐朝的人，對於神和人，原沒有界限。」麼？(c)辯「夔本是九鼎上的罔兩，又是做樂正的官。」關於這事，先生又在讀書雜誌第十二期論「禹的來源在何處」內第(3)條中說：「彝器上的變係屬獸形，呂氏春秋又記樂正夔有一足的傳說（察傳）堯典上又說他會使「百獸率舞」，夔之爲獸實無可疑。」我以為（一）各書上不是傳說的事，先生猶多懷疑，何以呂氏春秋明明載是傳說的話，先生反如此相信？且呂氏春秋所載，乃「魯哀公問於孔子曰：樂正夔一足，信乎？孔子曰：昔者舜欲以樂傳教於天下，乃令重黎舉夔於草莽之中而進之，舜以爲樂正。夔

於是正六律，和五聲，以通八風，而天下大服。重黎又欲益求人。舜曰：夫樂，天地之精也，得失之節也，故惟聖人爲能和樂之本也。變能和之以平天下，若變者一而足矣。故曰：變一足非一足也。這明明是說變非一足，這明明是傳說之誤，這明明是呂覽教人須「察傳」，這明明警人得如「變一足」一類的話，須「熟論其於人必驗之以理」。若先生相信「變之爲獸」而變獸又只有一足，驗之於古今動物界，有是獸乎？（二）退一步言之，無論變獸爲幾足，亦無論變爲魃獸，古今以鬼以獸等等名人者多矣。如桓魋，以鬼名者也；如變同時之虎熊，春秋時之郤豹，成熊，羊舌虎，寶犖等，俱以獸名者也；祝鮀，史鱸，梁鱣，孔鯉，以魚名者也；公孫蕪，以毒蟲名者也；其他以物名者不可勝舉，至今阿毛阿狗之類猶多。那些要把戲的阿毛阿狗之類都能使狗和獸率舞，遂可說他們爲獸實無可疑嗎？至如變所以名變之故，或者以其生來之容貌醜惡強健，因之以變名之，如柳宗元所傳郭橐駝，只因背駝，遂因人呼橐駝而卽以爲名之類；或者以其與變獸有什麼關係，因名爲變，如鬪穀於菟爲於菟所乳，遂名爲於菟之類；或者以其好畜變，如象龍御龍之因擾龍，狙公之因養狙而名之類，皆不可知。卽無此諸因，亦何嘗不可名。今以鑄鼎象物的變是獸形，遂證變爲罔兩爲獸先生亦可以彝器上的虎豹……蛇鯉……龜駝……係屬獸形魚形蟲形，遂證於菟郤豹……祝鮀孔鯉……公孫蕪郭橐駝……爲獸爲魚爲蟲以彝器上的魃爲鬼形，遂證魃爲罔兩嗎？（三）再退一步言之，卽使變只有一足，或因變之一足而名變，也不能卽證明其爲罔兩，證其不是樂官。我們知道古代樂官多是殘體人做的，取其靜而不便動，宜於審音律也。如師曠之聰，因其目瞽，卽其著例。變縱只有一足，何不可爲樂官？

塙保己一生而言，猶能編輯史料及武家名目鈔等書至千餘卷，「驗之以理，」怎麼變不可爲樂官呢？至於

「禹的來源在何處」中第(2)條，其證明變是罔兩，邏輯異常錯誤，更不足稱證據；等到討論「禹的來源」時再說去吧。(d)辯「饕餮本是鼎上圖案畫中的獸，又是縉雲氏的不才子。」這話的誤處，也和上句一樣。

以爲鼎上圖案畫中有這種獸，便說縉雲氏的不才子即是此獸，不是人。須知圖書自圖書，人自人，不容混證，好像鼎上圖案畫中有虎，我們不能遂將反證闢殺於菟便是虎，或把來證「人與獸混」，「古人對神和人原沒有界限。」且左傳不是說「縉雲氏有不才子，貪於飲食，冒于貨賄，侵欲崇侈，不可盈厭，聚斂積實，不知紀

極，不分孤寬，不恤窮賈，天下之民以比三凶，謂之饕餮」嗎？這是因他爲人貪婪無厭，天下之民惡之以爲他與饕餮這獸無異，(呂氏春秋先識篇曰：「周鼎著饕餮，有首無身，食人未咽，害及其身。」經義述聞王念孫

曰：「饕餮本貪食之名，故其字從食，因謂貪得無厭者爲饕餮耳。」可知獸之號爲饕餮，亦以其貪而名之如此)因謂之爲饕餮，正如南子與宋朝淫亂，宋人惡之，以爲他們與豕類無異，因喻南子爲婁豬，宋朝爲艾緞一

樣。若說「婁豬艾緞是鼎上彝器上圖案畫中的獸，又是衛靈公的夫人和她的情人」以證「人和獸混」還可通嗎？是故渾敦，檮杌，窮奇，饕餮固是獸(此本服虔張揖之說)不得因把他們名四不才子，或彝器上

有這類的像，遽斷古人對於人和神原沒有界限，或四不才子本無其人也。故我對於古史只採取「察傳」的態度，參之以情，驗之以理，斷之以證。

關於第(四)條所謂「打破古代黃金世界的觀念」是我很贊成的。雖然這條的解釋如說堯與皋

陶謨等極盛的人治和德化出于戰國時一班政治家託古之類，很引起我懷疑，但是先生還有「辨堯典」，「辨臯陶謨」的文章在後，將陸續登出，等到讀了那文，如果滿意，當然不要說了；如不滿意，那時再說罷。

王充說得好，他謂「古之戎狄，今爲中國；古之裸人，今被朝服；古之露首，今冠章甫；古之跣跣，今履商屨。

以盤石爲沃田，以桀暴爲良民，夷墳坳爲均平，化不賓爲齊民，非太平而何？夫實德化則周不能過漢，論符瑞

則漢盛于周，度境土則周狹于漢，漢何以不如周？」（論衡宣漢篇）我們知道堯有八愷，八元不能舉，有四

凶不能去，舜的父頑母嚚弟傲，又流共工于幽州，放驩兜于崇山，竄三苗于三危，殛鯀于羽山。他們所居，又茅

茨不翦，采椽不斷，飯於土墻，啜於土形，禹也是惡衣服，卑宮室。人民「食果蠃蚌蛤，腥臊惡臭。」婚姻未別

堯的兩女同嫁一夫，簡狄姜嫄私淫野合而生契稷（予以爲「履帝武敏」，「天命玄鳥降而生商」皆是淫

奔野合，生子而不知有父之證。……凡此皆草昧猥狂的現象，有什麼黃金世界之可言？其使民亦不過

如先生所說「依天託祖的壓迫着人民就他們的軌範」實在沒有什麼黃金世界的樣子。不過堯舜禹這

幾個帝王能努力盡職，時代沒有後來的擾攘，後來的人遂嘆爲不可及，而不知那時地曠人稀，人易于生，簡單

樸素，自是當然，而所以爲草昧亦正以此也。

以上關於先生所持古史態度的討論完了。錢玄同先生說我很有一「信經」的色彩，其實我所持的態

度却有不然於可信者信之，不可信者還是不信。今趁這裏和先生討論「態度」之便，略附論之如下，得以

請益于玄同先生！



例如孟子的話，我問或有些不敢相信。我且舉出二事言之：（一）孟子說伊尹耕于有莘之野，湯三使往聘之，然後就湯，是伊尹不苟進也。乃孟子又曰五就湯，五就桀者，伊尹且言治亦進，亂亦進而為聖之任。夫伊尹既不枉己而正人，辱己而正天下，潔身至矣，何以又五就湯，五就桀，治亦進，亂亦進呢？當湯未聘伊尹之先，夏固已亂矣，而伊尹不往夏以正桀，可謂亂亦進耶？當湯三聘之之後，而後始往商以就湯，可謂治亦進耶？若說伊尹之五就湯，五就桀，乃是謂湯既得伊尹而命之就桀，桀不用而復返就湯，湯復命之就桀，如是往返去就，至於四五，然則迹雖近於治，亦進，亂亦進，而實則非其本心，不過為湯所促迫而如此耳，尙得為聖之任者耶？否則其五就湯，五就桀，在湯未得之前也，何以湯又三使往聘？且若其五就湯，五就桀，而在湯未得之之先也，何以伊尹得為「不枉己而正人，辱己而正天下」，「歸潔其身而已」者耶？反往參驗推證，何孟子之言自相矛盾如此！毋乃湯與伊尹的事已無徵于戰國之際，故墨子、莊子、韓非子和呂氏春秋所言臆測而孟子之言亦自相矛盾也歟？（二）武成言武王之伐紂也，曰「血流漂杵」。以逸周書世俘篇證之，似乎這事屬事實。而孟子以武王之仁聲仁問，推想武王不至如此，或欲「託古改制」為他勉強辯護，因以為書不可盡信，但我以為孟子錯了，或以為他欲「託古改制」的破綻露了。武王殺敵縱不如世俘所言，要必不少。戰國時代一種口頭禪，謂仁人之師不多殺戮。但是我們知道，文王至仁，乃當其伐崇之役，嘗「執訊連連，攸馘安安」，「是絕是忽」，是仁人之師未嘗不多殺戮。我們也知道，周公至仁，乃當其征東之役，嘗「破斧缺斨，缺斨缺斨，是仁人之師未嘗不殺戮」。以文王、周公用兵之多戮，可知武王與紂之大戰，其必多殺戮。

無疑。孟子雖常勉強辯護，他的話豈可相信？

以上兩例，略表示我對於經書或任何子書不敢妄信，但也不敢閉着眼睛，一筆抹殺；總須度之以情，驗之以理，決之以證。經過嚴密的考量映證，不可信的便不信了。但不能因一事不可信，便隨便說他事俱不可信；因一書一篇不可信，便隨便說他書他篇皆不可信。如玄同先生在讀書雜誌第十期答顧頡剛先生書中說：「我從前以為堯舜二人一定是「無是公」、「烏有先生」。堯，高也；舜，借爲「俊」大也。（山海經的大荒東經作「帝俊」）「堯」、「舜」的意義，就和「聖人」、「賢人」、「英雄」、「豪傑」一樣，只是理想的人格之名稱而已。中國的歷史應該從禹說起，各教都有「洪水」的傳說，想來是實有其事的……」這種薄弱的證據和推想，我却不敢以之不相信有堯有舜，因爲（1）玄同先生相信有禹，是由各教都有「洪水」的傳說，想來是實有其事，何以各教都有「堯」、「舜」的傳說，却又想來一定是「無是公」、「烏有先生」呢？（2）就「堯」、「舜」二字的意義說：「堯」高也，「舜」大也，遂決定堯舜只是理想的人格之名稱，但是我們知道「高宗」、「高祖」、「太宗」、「太祖」都是「高」、「大」的意思，難道遂可斷定歷來許多高宗高祖太宗太祖都只是理想的人格之名稱而無其人嗎？即以堯舜或爲名字論之，我們知道春秋時有伯翳，大也有卜商字子夏，商通章，章大也，夏亦大也，有郭賈字子方，賈通夏，大也，方亦大也。又有僑字子產，僑高也，產大也；有颺帶字子，帶讀爲愨，愨高也，上亦高也。其餘以「高」、「大」名者不可勝數。若使如玄同先生所說，我們應以爲這班人都是「無是公」、「烏有先生」，只是理想的人格之名稱了。以此疑古，

不是笑話麼？這種錯誤，皆是迷于說文的餘毒，而不知訴于邏輯，大前提早已錯了，怎能推論得合法呢？

## (二) 討論禹是否有天神性

先生上次「所以疑禹爲天神，是由「洪水茫茫，禹敷下土方」而來。」現在已承認「下土」二字不能證明禹是天神了，但又據詩書上說禹的話歸納出下列四條：

(a) 禹平水土是受上帝的命。

(b) 禹的「迹」是很廣的。

(c) 禹的功績是「敷土」、「甸山」、「治水」。

(d) 禹是一個耕稼的國王。

上列四條，本少「禹有天神性」的意味；但先生一句總話說「依舊以爲禹是一個神。」我初看這句話，以爲下文一定有很好的意思，足以說明禹是一個神。那想將下文一看，不覺大失所望。

在這四條中，先生以爲「禹的最有天神嫌疑的地方……乃在(c)條上。」我們且把(c)條先行討論。

(c) 條所歸納出「禹的功績是「敷土」、「甸山」、「治水」」是根據：

詩——(1) 信彼南山，維禹句之。(信南山)  
(2) 豐水東注，維禹之績。(文王有聲)

(3) 奕奕梁山，維禹甸之。(韓奕)

(4) 洪水芒芒，禹敷下土方。(長發)

書 | (5) 皇帝清問下民，繇寡有辭于苗……

乃命三后恤功於民，伯夷降典，折民惟刑，禹平水土，主名

山川，稷降播種，農殖嘉穀。三后成功，惟殷於民。(呂刑)

由上五條，先生發了「土是怎樣敷法，山是怎樣甸法」的疑問。因為先生早已有「禹有神性」的主見，在腦子裏，將前人把「敷」字解作「分」，「解作「賦」，把「甸」字解作「治」的一並抹殺，自己牽強傅會，將「敷」換作「鋪」，用之解「禹敷下土方」為「禹鋪放土地於下方」，將「甸」依漢朝或本作「敷」的解作「列」，說為「排列分布」之意，用之解「維禹甸之」為「山亦為禹所陳」，又憑空說「治水」的「治」字是後人加上去的。又硬把「豐水東注，維禹之績」的「績」字當作「迹」。原來傳訓「績」為「業」，箋訓「績」為「功」，是極好解極通順的，弄到極不通。(原來是說「豐水之向東流，乃禹之功績」，意謂豐水為禹所治好而向東流。今改作迹，說文「迹，步處也」，我們解起來是「豐水之向東流，乃禹之步處」，尚可通麼?)於是胡亂說「那時人看得土是禹鋪的，山是禹陳的，水道自然也是禹所排列的了。」這樣一牽強傅會，遂算作證明「禹的最有天神性的嫌疑。」

這種主觀的意見是我所最不贊成的。我們解釋古書上的字，應當依古代的解說。若穿鑿傅會，遷就己意，是樸學者所最忌的。我們解釋「敷」字，應當從最古的解法。孟子曰：「當堯之時，天下猶未平……」

堯獨憂之，舉舜而敷治焉。」這「敷治」是兩字運用的動詞。凡兩字運用的動詞，意義是一樣的，故用時可獨用，亦可雙用。例如「變化」「遷徙」「辨別」「處理」「替代」「逼迫」「憂愁」「奔走」……不勝枚舉，用時皆可分之爲二，合之爲一，可單用，可雙用，意義是毫不變化的。孟子把「敷治」兩字連用，是孟子時代解「敷」作「治」的證據。我們再看荀子成相「禹傅土」，廣雅釋言「傅，敷也」，釋詁「傅，治也」。「傅」「敷」是「敷」，「治」也。此「敷」解作「治」的又一證據。上兩證是直接的。我們再看古人把「敷」解作「分」字的到底怎樣。禹貢「禹敷土」，馬注「敷，分也」，「分」者，論語曰「五穀不分」，鄭注「分，猶理也」。「理」卽「治理」之意。說文「理，治玉也」，廣雅釋詁三「理，治也」。此間接證明「敷」之解爲「治」也。我們再看山海經海內經「禹繇是始布土」，注猶「敷」也。「布」「敷」古同音通用，故「敷土」卽是「布土」。到底「布」字的意義又怎樣呢？廣雅釋詁三「列布也」，又「列，治也」。「列」「列」是「布」，「治」也。「敷土」既卽是「布土」，而「布土」卽是「治土」，是「敷土」亦卽是「治土」，而訓「敷」爲「治」也。山海經雖僞書，太史公已曾讀之，其爲戰國或秦代之作可知，是又漢前訓「敷」爲「治」之證也。由上諸證，可知「禹敷下土方」本作「禹敷治下方土地」，解毫無疑義。既然是「禹敷治下方土地」，那麼這「禹敷治下方土地」就是如孟子所說的「堯舉舜來敷治天下」，或孟子自己擔當的「能平治天下」一樣，沒有「天神性的嫌疑」了。豈容牽強傅會？至於天問言禹治水，有「洪泉極深，何以真之」的問，真字同填，訓塞，解作「洪水淵泉極深，大



會？先生所說的「分」「列」「布」在古本皆有「治」的意義，但先生欲牽強傅會，因將他們連攏來作「排列分布」解為現在的意思，以遷就所謂「神性的嫌疑」。殊不知現在所謂「排列分布」必定要有許多東西在那裏等待「排列分布」而後可說的。我們看信南山所說只有一個南山而韓奕所說又只有一個梁山，一個山怎能說得「排列分布」？譬如說「信彼許多兵士，維將官排列分布之」這纔可以若說「信彼願先生，維將官排列分布之」這豈可通？由上結局起來，「信彼南山，維禹甸之」、「奕奕梁山，維禹甸之」即是「信彼南山，維禹治之」、「奕奕梁山，維禹治之」與「天作高山，大王荒之」、「鳴咷原隰，曾孫田之」一樣地沒有什麼「天神性的嫌疑」。否則天作的高山（岐山）大王且能大之（「荒」傳曰「大也」）此本于晉語。鄭叔詹曰：「在周頌曰：『天作高山，大王荒之。』荒大之也。」如果咬文呆看，這是何等的有天神性！

論到「治水」的「治」字，雖欲牽強傅會而不可能，蓋因「治」字的意義最明顯，最爲人所熟知故也。於是憑空說：「治水的「治」字是後人加上去的。」我把這句話足足看了四五遍，又反覆看了前後總不知先生何所指。這段迷離徜徉，前後不貫，既然說不出什麼道理來，所以我也不論。洪範言禹治水雖不明白，但不能因不言禹治水遂謂禹爲神。且洪範之言「帝乃震怒，不異洪範九疇」乃由「鯀陟洪水，汨陳其五行」是則「天乃錫禹洪範九疇」乃由「禹平水土」（呂刑）此處雖未言「禹平水土」按文意却是天之錫禹洪範九疇乃在禹有所成之後明甚。而先生乃曰「似乎他（禹）一得到了上帝的九疇，洪

水就自會平復似的。——這完全將「禹有所成而天乃錫禹」倒作「天錫禹而禹始有所成」了。這全是先生自己之意，非洪範之意，足見先生蔽於成見矣。

以上辨「禹的最有天神的嫌疑的地方」在「禹的功績是「敷土」「甸山」「治水」」之說不能成立。

次之討論「a」條。「a」條所歸納出「禹平水土是受上帝的命」是根據：

〔書〕(1) 鯀障洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興。天乃錫

禹洪範九疇，彝倫攸叙。(洪範)

(2) 皇帝清問下民，鯀寡有辭於苗……乃命三后恤功於民，伯夷降典，折民惟刑，禹平水土，主名

山川，稷降播種，農殖嘉穀。三后成功，惟殷於民。(呂刑)

先生說：「洪範上「天」「帝」互稱，可見帝即是天。」這很對的。又說「殛鯀的是天，興禹的亦是天，

「這便錯了。我們只要略略小心一讀洪範這段，便只看出「不畀洪範九疇」的是天，「錫禹洪範九疇」

的也是天；鯀之殛死乃由「彝倫攸斁」，禹之嗣興乃由鯀之殛死，並不見得「殛鯀的是天，興禹的亦是天。」

這裏又只言禹之嗣興，並未說禹受天命而平水土是「禹平水土是受上帝的命」的話，與這裏沒有關係，不

能引這裏作證。退一步言之，這裏有「天乃錫禹洪範九疇」可據以說天和禹有關係，但不能因此遂說可

證明「禹是一個神」。因為我們知道《閔宮說》「天錫公」(信公)純假，不能遂謂信公是一個神。《大誥說



「于天……這我大寶龜」不能謂周公是一個神，大明說「天作之」(文王)合「不能謂文王是一個神」既醉說「天被爾祿」不能謂那班士君子俱是神，召晏說「天……瘡我饑饉」不能謂凡伯是一個神，烝民說「天……保……天子生仲山甫」不能謂天子(宣王)和仲山甫皆是神……故也。再退一步言之即使說「帝殛鯀，天與禹」(這本非洪範之意，禹與禹是主詞，與是自動字，天與禹是賓詞，與是他動字)這天與禹是依先生的意思說的，也不能因此遂說可證明「禹是一個神」。因為我們知道皇矣說「上帝者之」(耆，惡也，又斥也)之指夏商，(惜其式廓，乃眷西顧，此維與宅) (此指文王)「不能謂夏商人和文王是神」黃鳥說「彼蒼者天，殲我良人」天保說「天保定爾，以莫不與」不能謂奄息仲行鍼虎等是神，西伯戡黎說「天既訖我殷命」大誥說「天……與我小邦周」不能謂殷周之王是神，微子說「天毒降災荒殷邦」洪範說「惟天陰騭下民」不能謂殷人下民皆是神……故也。

呂刑上的「皇帝」的解說，向來已有兩種。鄭康成以為皇帝指堯(此「皇帝清問下民」之皇帝，至

「皇帝哀矜庶戮之不辜」之皇帝，鄭氏以為是顯瑣)三國志魏志鍾繇傳，繇上疏引此經所說，亦以「皇帝

為堯」——此今文義也。趙歧注孟子引甫刑皇帝作帝(按呂刑馬注亦曰：皇帝一作帝，惟墨子尚賢中作

「皇帝清問下民」與今本書合)謂帝為天，此今文歐陽夏侯異說也。無論解「皇帝清問下民」之「皇

帝」為「上帝」或「帝堯」參之以上下文義皆可通。不過依鄭康成據楚語等言苗民作刑之歷史，以為

「苗民，謂九黎之君也。九黎之君子少昊氏衰而棄善道，上效蚩尤重刑。必變九黎言苗民者，有苗九黎之

後。顓頊代少昊誅九黎，分流其子孫。居于西裔者爲三苗。至高辛之衰，又復九黎之惡。堯興，又誅之。

堯末，又在朝。舜臣堯，又敷之。禹攝位，又在洞庭逆命，禹又誅之。穆王惡此族三生凶惡，故著其氏而謂之

民」之說觀之，「皇帝哀矜庶戮之不辜」指顓頊，「皇帝精問下民」指帝堯，似乎很正確。且若兩「皇帝

」皆指「上帝」，則呂刑此段前有「上帝監民罔有馨香德」的「上帝」領起，下兩「皇帝」皆不應著

復次，「命重黎……」「命三后……」乃顓頊帝堯兩時代之事故，各用「皇帝」領起。——總之，不論「

皇帝」解爲「上帝」或「人帝」，皆不能證明「禹是一個神」。揆藜前面討論洪範所引許多「天和

的關係」的證據，已足解惑。如果先生以爲「皇帝既是上帝，他所命的三后當然含有天神性，」我且再舉

些上帝和天命人的例，請先生看他們都有天神性沒有。(一)詩：(A)天命多辟，設都于禹之積。殷武。

(B)思文后稷……貽我來牟，帝命率育。思文。(C)昊天有成命，二后受之。昊天有成命。(D)保右命

之，自天申之。假樂。(E)古帝命武湯，正域彼四方。玄鳥。(F)帝謂文王。皇矣。(G)有命自天，此

文王。大明。(H)商之孫子，其麗不億，上帝既命，侯於周服。文王。(二)書：(A)惟時上帝集厥命于文

王。文侯之命。(B)亦越成湯，陟不釐，上帝之耿命。立政。(C)帝……俾我有夏式商受命。立政。

(D)天……簡畀殷命。多方。(E)乃惟爾辟，以爾多方大淫圖天之命……多方。(F)我亦不敢寧于上

帝命。君奭。(G)在昔上帝劓申勸率王之德，其集大命於厥躬。君奭。(H)惟時天……乃命爾先祖

成湯，革夏。多士。(I)今惟我周王不靈承帝事，有命曰割殷。多士。(J)天乃大命文王，殪戎殷。康

話。(K)天既命正厥德——高宗彤日……(三)最奇者墨子之說天命湯等也，其非攻下曰：「還至

乎夏王桀，天有駘命，日月不時，寒暑雜至，五穀焦死，鬼呼(於)國，鶴鳴十夕餘，乃命湯於鑿宮，用受夏之大命，

「夏德大亂，予既卒其命于天矣，往而誅之，必使汝堪之。」湯焉(焉乃也)敢奉率其衆，是以鄉有夏之境，

帝乃使陰暴毀有夏之城，少少有神來告曰：「夏德大亂，往攻之，予必使汝大堪之。」予既受命於天，天命融

隆火於夏之城，間西北之隅。」湯奉桀衆以克有(夏)屬諸侯于薄，薦章天命，通於四方，而天下諸侯莫敢

不賓服。」下接着說「天命周文王伐殷有國」亦是同樣離奇。——先生於上面所舉許多天命的人也

要說他們「當然含有天神性」否？湯與天神，鬼完全混作一團，先生更當說他是一個神「自無可疑」嗎？

孔丘也常言「畏天命」「知我者其天」「天喪予」「天生德於予」「子貢且謂「天縱之將聖」想先生

也必以爲孔子有天神性無疑了？所以如果先生以爲「禹是一個神」便該承認孔子及其前頭三代的帝

王人民皆是神，且更當從「天命玄鳥降而生商」「赫赫姜嫄……上帝是依……是生后稷」的商稷說起。

如果不承認孔子以前的人都是神，則「禹是一個神」的話不能成立。

先生自然也說過「古帝命武湯，正域彼四方」「帝謂文王，予懷明德」等爲「他們說上帝與之接近，

是爲自己的聲勢計」但是我們看闕宮「天錫公純嘏」「既醉「天被爾祿」「召旻「天殛我饑饉」「烝民「

「天……保……天子，生仲山甫」「黃鳥「彼蒼者天，殲我良人」「天保「天保定爾，以莫不興」「西伯戡黎「

天既訖我殷命」「微子「天毒降災荒殷邦」「洪範「惟天陰隲下民」「天乃震怒，不畀洪範九疇」「殷武「

天命多辟，設都于禹之績，「文侯之命」亦越成湯陟不麓上帝之耿命，「子貢謂孔子「固天縱之將聖」何嘗是他們說上帝與之接近乃爲自己聲勢計耶？我因此知道古人說天說上帝不是以爲「人含有天神性」倒是以爲「天神含有人性」所以任何事皆牽及天，不僅僅是王者稱天而治已也。適之先生說得好：「老子以前的天道觀念都把天看作一個有意志有知識能喜能怒能作威作福的主宰。試看詩經中說「有命自天，命此文王」——大明，又屢說「帝謂文王」——皇矣，是天有意志。「天監在下」——上帝臨汝」——大明，「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫」——皇矣，是天有知識。「有皇上帝，伊誰云憎」——正月；「敬天之怒，無敢戲豫，敬天之渝，無敢馳驅」——板，是天能喜怒。「昊天不備，降此鞠凶；昊天不惠，降此大戾」——節南山，「天降喪亂，降此蠹賊」——桑柔，「天降喪亂，饑饉薦臻」——雲漢，是天能作威作福。」因爲古人有這種天道觀念，所以不僅呂刑上皇帝所命的禹、平、水、土、伯夷降典、稷降播種，不能說他們爲神，卽凡古書上「天和人有關係」的人也不能隨便說他們爲神了。

先生又說，「武湯文王的來踪去跡甚是明白，他們有祖先，有子孫，所以雖有神話而沒有神的嫌疑。至於禹，他的來踪去跡不明，在古史上的地位是獨立的，父、鯀、子、啓，全出於僞史，不足信。」先生所謂僞史，大概是指堯典、皋陶謨、禹貢，先生尙有辯論文在後未登，雖然不知道能否成立，但是現在我暫且承認先生所說不提——前面所以不提三篇之故也是如此。洪範非僞史，是幾千年來的人所共認的，先生嘗引來作證，是先生也承認無疑了。既然承認洪範非僞史，於是我敢說禹是鯀的後裔。因爲洪範說「鯀則殛死，禹乃嗣興，

「我們知道『嗣』古文作『𠄎』一見而知其爲『子』的意義。再看說文，「嗣，諸侯嗣國也，」請問「諸侯嗣國」該不該承認是「子繼父位」的？再看左傳襄公二十六年的齊慶嗣，字子息，請問「子息」是不是「兒子」的意思？再看詩小雅斯干「似續妣祖」似嗣古同聲，通用，故傳曰「似嗣也」，「嗣續妣祖」是不是「承繼先人」的意思？再看書上所說的「閔予小子嗣」，「命汝嗣訓，臨君周邦」，「嗣守文武大訓」，「繼自今嗣王則其無淫於觀於逸……」，「嗣王其監于茲」，「洪惟我幼冲人，嗣無疆大歷服」……皆是子孫嗣祖先。由是禹之爲姒子亦明矣。至啓爲禹子，除皋陶謨外，孟子言之最詳；孟子雖戰國時人，然其言此也必所有據。且禹傳位於啓事，由萬章問之，可知此事爲當時所通知，是必爲舊史明矣。然則啓爲禹子亦無可疑。（詳見下論禹與夏有沒有關係條）既然姒爲禹父，啓爲禹子，禹的來踪去跡何嘗不明？父姒子啓全出於偽史，不足信「之說豈能成立？」

以上辯禹「當然含有天神性」乃在「禹平水土是受上帝的命」之說不能成立。

復次爲（b）條。（b）所歸納出「禹的「迹」是很廣的」是根據：

詩——（1）信彼南山，維禹甸之。（信南山）

（2）奕奕梁山，維禹甸之。（韓奕）

（3）豐水東注，維禹之績。（文王有聲）

（4）天命多辟，設都于禹之績。（殷武）

書——(5)其克詰爾戎兵以陟禹之迹，方行天下，至於海表，罔有不服。(立政)

在這條上，先生說「我們無從懸揣他是神是人」，所以無可討論之處。

復次爲(d)條。此條祇根據詩閟宮「是生后稷……續禹之緒」，生出一個「禹是一個耕稼的國王

」的斷語，以爲與論語「子曰：禹，吾無間然矣……卑宮室而盡力乎溝洫」——泰伯「禹稷躬稼而有天下」

——志問之說相合。先生且言：「……所記……如閟宮和論語，禹確是人王，不應當再有天神的懷疑了。」

所以此條于禹不惟不能證爲天神，乃反可證明爲人王，我也不再說了。

惟是先生于這條附帶說：「禹若果是在后稷之前的一個耕稼的國王，后稷之名也就不會有了！后稷

之所以爲后稷，原是尊崇他倡始耕稼，加上的名號；若他只有續緒，也不應獨居此名了。」我卻有點意思，請

分言如下：

(1)禹不是后稷之前的一個耕稼的——「純其藝黍稷」的——國王。先生所以疑禹爲后稷之前的一個

耕稼的國王，乃由於誤看了論語南宮适所說的「禹稷躬稼而有天下」，笨看了詩閟宮所說的「是生后稷

……續禹之緒」，請更分言如下：

(a)誤看了「禹稷躬稼而有天下」。禹本是一個「平水土」「盡力乎溝洫」的人，而「平水土

」「盡力乎溝洫」雖非耕稼，却是耕稼前頭的第一步緊要事。因爲平水土開溝洫與耕稼的關係好

像是一件事，所以最容易作一事混談。古人于這種連類的混談是數見不鮮的。我且請顧炎武和俞

繼替我舉幾個例：古書疑義舉例兩事連類而并稱例引日知錄曰：「孟子云，「禹稷當平世，三過其門而不入。」致之書曰：「啓呱呱而泣，子弗子。」此禹事也，而稷亦因之受名。（例一）「華周杞梁之妻善哭其夫而變國俗。」考之列女傳曰：「哭于城下七日而城爲之崩。」此杞梁妻事也，而華周妻亦因之以受名。（例二）……「呂氏春秋曰：「孔丘墨翟晝日誦習業，夜親見文王周公且而問焉。」考之論語「吾不復夢見周公。」此孔子事也，乃因孔子而及墨翟，因周公而及文王。（例三）——揆藜謂「禹稷躬稼而有天下」亦屬此類。考之詩生民，思文與書酒誥等，躬稼者乃后稷，絕無禹亦從事稼穡之文，是以孔子只說「禹……盡力乎溝洫。」然則因稷而連及禹，昭然明矣。故曰禹不是一個耕稼的——「純其藝黍稷」的——國王也。

（b）笨看了「是生后稷……續禹之緒。」凡詩——包括古今詩歌——最不可笨看的。若將詩經笨看，便會爲牠所誤。例如前面所舉許多天和人有關係的字句，若果將他們笨看，必定會疑春秋時代以前只有神而無人。這是因爲「老子以前的天道觀念」與後來不同，所以不可笨看者一。——崔述豐鎬考信錄謂閩宮詩語夸誕如僖公本乞師於楚以伐齊，而此詩反謂「荆舒是懋」太王居岐之陽時而謂「實始翦商」這是詩歌言語浮誇，所以不可笨看者二。凡詩人發舒情感而發爲言辭，往往形容過當如召旻言「民卒流亡，我居園卒荒」雲漢言「周餘黎民，靡有子遺」文王言「有商孫子，其靡不億」小明言「念彼共人，淒零如雨」節南山言「國既卒斬」等，豈其可信。此因詩歌常過于形容而非

事實所以不可笨看者三。闕宮言「……后稷……續禹之緒」正亦是詩語夸誕者之一。因為我們已知道禹爲「平水土」「盡力乎溝洫」的人，不是耕稼的人，而闕宮引以爲榮，乃說后稷續他的緒，豈非夸誕？乞援于楚與楚是絕對相反的事，尚且言之如此，何況「平水土」「盡力乎溝洫」是和耕稼有要緊關係的第一步事，自然要引以爲榮而說「后稷……續禹之緒」了。

(2) 后稷不是一個最初「倡始耕稼」的人，乃是一個「洪水滔天」「掃蕩稼穡後而復始」「純其藝黍稷」的人。魯語曰：「昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百穀百蔬，一夏之衰也，周棄繼之，一故祀以爲稷。」又左傳曰：「有烈山氏之子曰柱，爲稷，自夏以上祀之；周棄亦爲稷，自商以來祀之。」這斷不是憑空杜撰的。因爲我們知道人類生在地球之上已不止幾千年了。人類一生了，便須吃動物和植物的。好吃的植物和動物，在蟻類且知道將他們蓄養種植起來以供食用，何況于人，反不能培植植物嗎？后稷之生至乎今日，不過四千年左右，而人類之生已不止萬年，所以烈山氏時有「殖百穀百蔬」之可能者一。中國埃及爲世界上首先文明之國，這是各國史家所公認的。我們知道帝堯之前二千餘年，埃及已入金器時代；帝堯之前千餘年，埃及已爲金字塔時代(The Pyramid Age)；帝堯之前七八百年，塞姆種之游牧民族已定居于巴列斯登等處，自是 Zoser, Khufu, Sargon 等王繼起，時尚在堯前三四百年也。埃及巴比倫于堯前已進于文明如此，中國民族進化雖遲，豈有堯前尚不知種植之理？此烈山氏時有「殖百穀百蔬」之可能者二。有此二理，故可斷國語左傳所言實非虛造。縱或烈山氏與柱果爲真爲僞，尚不可知，后稷之前必有人類也，當無



疑。人必藉動植物以生，既有動植物矣，則必有穀有蔬也無疑。夫所謂種植耕稼者，不過以一舉手一投足之勞，掃荒蕪，培所欲之植物而已，此植物即所謂「百穀百蔬」也。及夫「洪水茫茫」，「蕩蕩懷山襄陵」，則陵上之植物已被淹蓋，况乎平原下隰，甯有不掃蕩之理。然而水雖「懷山」而山上猶有植物可食用，可耕稼也是以有「舜耕于歷山」。斯時也，「堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之……禹疏九河，濬濟漯而注諸海，決汝漢，排淮泗而注之江，水由地中行」，然後水土平，后稷乃得「播種農殖，嘉穀」而「俾民稼穡」矣。當此之際，柱之農功已盡，君民上下惟知周棄「純其藝黍稷」，「立我烝民」，于是舜命棄爲官，曰「棄，黎民阻飢，汝后稷（言以汝爲后稷之官也，即「田正」也）播時百穀」，故后稷得「奄有下國，俾民稼穡」也。此所以「烈山氏之子……柱爲稷，自夏以上祀之；周棄亦爲稷，自商以來祀之」耳。此事線索甚明，次序甚整，諸書所言，若合符節之毫無舛觸，所謂「舜發于畎畝之中」又何足疑？至於先生說「若果有神農柱……的耕稼在前，則到周初已有一二千年了，農業的發達已久了，又何必這樣的（指酒誥，公劉無逸）鄭重鼓吹呢？」我且以問作答而說道：「自周初到現在又有三千多年了，農業的發達更久了，又何必立農業大學或如章士釗先生想倡「農業立國論」一樣地去鄭重鼓吹呢？」

以上附辯禹非「是一個耕稼的國王」及后稷不是一個最初「倡始耕稼」的人。

(a)(b)(c)(d)四條在前面都已討論完了，可算足以證明禹確是人而非神。於是先生說：「若禹

確是人而非神，則我們看了他的事業真不免要駭昏了。人的力量怎能教……分畫九州……隨山刊木……

：疏滄江河，試問這事要做多少年？據孟子說，他做這番事業只有八年，就硬用了禹實的「作十有三載乃同」之句，也不過十三年，試問有何神力而致此？這種疑問，西洋史家夏德的支那太古史也嘗言之。但是我們不必駭昏，不要以為禹是一個人獨力做這番事業。我們看：

墨子稱道曰：「昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操耒耜而九雜天下之川，腴無胈，脰無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。」（莊子天下篇引）

所謂「親自」者，「非親自」之對言也。言「禹親自操耒耜而九雜天下之川」，則禹外尚有人，非只禹一人可知也。譬如說，「欲辦好這事，先生須親自去」，則知辦這事者除先生以外尚有人也；又如說，「昔者歐戰方殷，德皇親自出馬而戰世界之兵」，我們斷不能說是德皇一個人，一見此文而知德皇之外尚有多人也。我們更觀之史記以明吾說，例如始皇本紀梁父刻石曰：「皇帝……親巡遠方黎民，」吾人一讀此文，不惟知道平時有官吏巡遠方黎民，且知此時必不止始皇一人（例一）。又項羽本紀「項王」曰：「天下初發難時，假立諸侯以伐秦，然身（親自也）被堅執銳……三年滅秦定天下者，皆將相諸君與籍之力也，」吾人亦必不以爲被堅執銳者只將相諸君與籍，必還有許多士卒（例二）。又高祖本紀「趙相國陳稀反代地」：「上自（親自）東往擊之，」淮南王黥布反……高祖自往擊之，「無論何人，豈能說只高祖一人擊陳稀，擊黥布麼？（例三，例四）凡此等例，不可勝舉，故曰，由墨子之言，知治洪水者非只禹一人也。于是因此而知墨子之前，春秋以上，必有禹率人治水之史無疑。

雖然，此尙未明言禹外有何人也，我們可再看國語和荀子。  
周語既言禹之治水有「四嶽佐之」而荀子亦說：

禹傅土，平天下，躬親爲民行勞苦，得益，臯陶，橫革，直成爲輔。  
(成相篇)

由此觀之，是禹之「敷土」和「平天下」皆有益，臯陶，橫革，直成等爲輔也明甚。且此亦非荀子一人之言也。

也。呂氏春秋亦嘗言之。呂覽求人篇曰：「得陶，化益（困學紀聞曰：「化益卽伯益。」）真窺（慮文昭曰：「窺與成音同，與窺形似，呂氏春秋蓋本作窺，傳寫誤爲窺耳，直與真亦形似。」）橫革，後直真古雙聲通段，）

窺與成音同，與窺形似，呂氏春秋蓋本作窺，傳寫誤爲窺耳，直與真亦形似。——據蔡按，直真古雙聲通段，）

橫革之交五人，佐禹，故功績銘乎金石，著於盤孟。夫禹之功績莫大乎治洪水，詩書頌之，孔孟歎之，諸子稱之，是此處所謂「功績」指「敷土」，「治水」也。得五人佐禹而後功績銘乎金石，著於盤孟，是禹得此五人爲輔而後治水敷土始有成也。然則禹非一人獨力治水也，又明。

豈獨此五人佐禹治水麼？曰，不止此。我們可再看韓非子所說：

五蠹篇曰：「禹之王天下也，身執耒耜以爲民先，股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞不苦於此矣。」

韓子曰：「禹鑿龍門，通大夏，決河亭水放之海，身自持築耜，胼毋毛，臣虜之勞不烈于此矣。」（史記始皇本紀秦二世引）

夫韓非，一最疑古之人也，其有所信必極審慎，此觀于難一顯學等篇攻擊孔墨之稱道堯舜而可知也。彼既曰：「無參驗而必之者，愚；弗能必而據之者，誣。」然則凡其所據必有參驗者也。其言禹事也，既所據有參驗，則

夫韓非，一最疑古之人也，其有所信必極審慎，此觀于難一顯學等篇攻擊孔墨之稱道堯舜而可知也。彼既曰：「無參驗而必之者，愚；弗能必而據之者，誣。」然則凡其所據必有參驗者也。其言禹事也，既所據有參驗，則

禹之治水「身執耒耜以爲民先」爲三代以來信史明甚，且可證明周語太子晉和荀子所言皆有所據。退一步言之，今人疑古過甚，往往妄疑古書，或者以韓非五蠹爲僞。然吾人皆知五蠹爲太史公所嘗讀，而二世且引其中之語以爲談，豈爲僞造？夫韓非五蠹之可靠如此，然則禹之治水乃有天下人民幫助，不獨陶冶益真鏡橫革之交五人佐之，更非一人獨力治水也。又明。

豈獨韓非子言之耶？維淮南子要略亦有之，其言曰：

禹之時，天下大水，禹身執耒耜以爲民先。

淮南子一書固多「妄作妖言」(史記淮南衡山列傳)然此條實非「妖言」因吾人參驗之淮南子以前的墨子荀子韓非子呂覽所言而知其可據也是則禹與民共治水也。又明。

由是吾人縱或于僞孔傳所云「治洪水，輔成之一州用三萬人功，九州二十七萬庸」以爲非確數，而于史記夏本紀所云「禹與益后稷奉帝命命諸侯百姓與人徒以傅土」則斷其爲「文直事核不虛」。

(班固語) 既爲信史，則于禹成治水傅土事業何疑之有？以有許多人佐禹，復命諸侯百姓與人徒而禹又親自操耒耜執耒耜垂以爲民先，至於股無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，則欲「高高下下，疏川導滯，鍾水豐物，封崇九山，決汨九川，陂鄆九澤，壘殖九藪，汨越九原，宅居九陔，合通四海」(周語下)何難之有？而況本之以「三過其門而不入」聞「啓呱呱而泣」弗子之精神，延及八年或十三年之時，日焉往而不成功？

曰：何以禹獨言「予決九川，距四海，濬畎澹，距川」耶？曰：度之以情，驗之以理，參之以證，言「予」言「

子。乃人之常情，事時有，毫不足怪。謂予不信，請看史記（任取之，以便舉例）。高祖曰：「項羽有一范增而不能用，此其所以爲我擒也。」其實項羽本是自刎而後爲王翳、楊喜、呂馬童、呂勝、楊武所分，且圍項羽于垓下者，有淮陰侯將三十萬，有劉賈軍，有大司馬周殷舉九江兵，有齊梁諸侯，更有彭越、孔將軍、費將軍、絳侯、柴將軍等，而高祖乃只曰「爲我擒」，此凡首領能以「我」字代表全體之例一（史記高祖本紀）。又高祖入關時與父老約法三章：「吾所以來，爲父老除害，非有所侵暴，無恐。」其實此時從之入關者，將士甚多，而亦只曰「吾所以來」，此首領能以「吾」字包舉全體之例二（全上）。此類例證，舉不勝舉，皆可以證知禹之稱「予決九川……實非止禹一人也，乃以禹爲治水之首領之故，遂得稱「予」以包舉全體人員耳。

何以禹貢亦只言曰「禹敷土……耶？曰：禹貢本史臣紀功頌德之作，其性質體例正與李斯爲始皇作刻石文同。所有嶧山、泰山、琅邪、臺、碣石、會稽諸刻石文，無不只曰皇帝能力怎樣大，功德怎樣高，做了怎樣的大事，所以我們不能以只言「禹」遂疑治水爲一人獨力所爲，猶如不能以李斯刻石文僅言「皇帝」遂說征服六國，統一天下爲始皇一人獨力所爲也。

以上辯「認禹平水土爲一人獨舉」之非。

禹既是人而非神，自然先生的「禹的神職」之說不攻自破了。雖然，不言及之，猶恐不足以服先生之心也，故略爲討論之。大概先生的說法如下：

(a) 「禹平水土，主名山川」解作「禹平了水土……乃……主領名山川，爲名山川之神。」

(b) 讀魯語「昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百穀百蔬，夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。」

共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以爲社，而恍然大悟「社之爲禹」且說「國語雖無明文，而看其「能平九土」之語，實卽是禹。」

由此，先生的結論是「禹爲山川之神，後來有了社祭，又爲社神。」這便先生所謂「禹的神職。」

其實(a)(b)兩條說法，大是笑話，真如適之先生所常說的「不值一駁」了。因爲兩條都是臆測的牽強傅會，(b)條尤誤。我且分言如後：

(a)條是臆測的牽強傅會。因爲先生解「主名山川」爲「主領名山川，爲名山川之神。」——「爲名山川之神」——尤其是「神」字，乃是先生所私加的。這正犯了「增字解經」的毛病。凡是「增字解經」沒有不是自己先有了成見，去牽強傅會原文，以遷就自己的臆測的。故清代漢學大家都以「增字解經」爲大忌，蓋以一經「增字」解釋，便將原文的本意失掉，變成解者之私意故也。「主名山川」前人本解作「命山川以名」先生將他換解爲「主領名山川」這還可以硬要加上「爲名山川之神」——尤其是「神」字，——這便是憑空傅會了。我們若將憑空加上的——卽私增的「爲名山川之神」——刪去，使原文回復本意，先生的說法卽不攻自破。無論「主名山川」爲「題山川的名字」或是「主領名山川」皆不見得有什麼「神職」的意味。因爲「題山川的名字」是任何人所能，

固然不待乎神；即「主領名山川」也不過如孔子所說的「顓臾爲東蒙之主」——論語「夫顓臾昔者先王以爲東蒙主」——又何嘗是「神職」？（按黎因先生解「名山川」爲「名山名川」另生了一個解說，即是「禹平水土，主名山川」者乃是說「禹之平治水土也，以名山名川爲主」也。這是因爲莊子天下篇有「名川三百八川原作山，今依俞樾諸子平議說改正」支川三千，小者無數，禹……」之言，而墨子節用中又有「慎其行」一語以釋「禹平水土，主名山川」故予以爲禹之平治水土，以名山名川爲主次之乃及於支川，最後乃及于小者。先大後小，以洩水之下流，而後乃更治水之源流也。凡小水必在源流，大水必爲下流，名川必爲長大之水，衆小水和支川所會集者也。」故曰「慎其行」以求有功而「惟般于民」耳。——此雖不敢以爲正解，但亦可備一說。）

(b) 條是爲「少見多怪」而臆測的牽強傳會。因爲先生讀了國語而忘却了左傳，故恍然大悟的「社之爲禹」竟是錯悟了。我們知國語固然說着「共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以爲社。」但是我們又知道左傳昭公二十九年傳也說「共工氏有子曰句龍，爲后土（后土，土正也；官名）……祀……后土爲社……」此祀共工氏子句龍爲社也明甚。句龍是一個人，禹又是另一人，豈可謂「社之爲禹」？「平九土」是一事，「平水土」又是另一事，豈可說「國語雖無明文而看其「能平九土」之語，實即是禹」？縱或說「平九土」「平水土」爲一樣的事，也不可臆測兩人是一人。譬如起於布衣而統一天下是一樣的事，但是不可臆測宋元璋遂是劉邦。因爲先生有此「

恍然大悟」的大誤，而加以要遷就自己的「社神之說起于西周後期」的臆說，于是遂大大武斷起來。憑空便說「甘誓雖有「戮于社」之言，但甘誓本偽書，不足信。論語裏公問社，宰我答的「夏后氏以松，殷人以柏，」恐亦是無徵之言。」又加以要牽強傅會「禹爲社，稷爲稷，禹稷之所以連稱由於社稷的連稱，禹稷之所以並尊由於社稷的並尊」之臆測，於是又武斷的說「闕宮與論語所說，恐即由社神與田祖的傳說上來。」——「恐亦是」「恐即由」「本偽書」九字，何以服讀者？且縱或祀禹爲社，亦是後人尊功（平水土）報德之舉，加之之名豈爲「神職」？縱或祀禹爲社，如祀棄之爲稷，則亦由禹稷並尊而後社稷連稱，豈容倒爲「禹稷之所以連稱由於社稷的連稱，禹稷之所以並尊由於社稷的並尊？」

以上辯「神職」等說之謬。

全章討論已完，依先生現在的證據和說法，我老實不客氣地辯駁，覺得先生所說俱不能成立，但是先生有很好的證據和說法時，我願恭恭敬敬地承命將這篇大話一筆勾銷，以表示我毫無成見。先生這個翻案，很足影響人心，我所不安，不敢不吐，所以我對於這篇暫時的結論是：

禹並沒有天神性。

（未完）



## 四四 啓事三則

顧頡剛

(讀書雜誌十四，十五，十七期)

### 一

讀劉揆黎先生「再質」一文，使我非常欣喜。我久要尋覓這樣的一個伴侶而不可得，現在竟得到了！中國的古史全是一篇糊塗賬。二千餘年來隨口編造，其中不知有多少罅漏，可以看得出牠是假造的。但經過了二千餘年的編造，能彀成立一個系統，自然隨處也有牠的自衛的理由。現在我儘尋牠的罅漏，劉先生儘尋牠的自衛的理由，這是一件很好的事。即使不能遽得結論，但經過了長時間的討論，至少可以指出一個公認的信信和疑疑的限度來，這是無疑的。多辨論一回，總可多少得些成績，這也是無疑的。所以我們應該各照着自己的信仰，向前走去，看到底可以走到那麼遠才歇腳。實在像這樣大的一個問題，便是犧牲了幾個人的一生的精力去討論，也是值得的。不知劉先生肯應我否？

我現在仍依了上次的主意，把我對於古史的懷疑之點詳細說了，把我對於古史成立的程叙的假定立起來了，然後再做別的事。劉先生再質一文，只得等我這文發表完了之後再行回答，請鑒原！在我這文陸續發表的時候，仍希望劉先生陸續辯駁，愈駁得猛厲我愈感謝。

我更希望再有許多人加入我們的討論，因為這個問題的解決不僅是我們幾個人的責任。加入的人多了，我們可以分工：那幾個人專討論制度，那幾個人專討論文字，那幾個人專討論天文地理……這樣的做

去，我不信一篇糊塗賬的古史不會有弄清楚的一天！我們努力！

十二，九，十五。

二

依本文的次序，這一期應辦『禹貢』。但我的事務太忙，而這題牽涉的地方又太多，實在找不到整段的時間，使我可以把以前聚得的材料整理連綴成爲一篇文章，所以只得停着。『后稷』與『文王』兩題範圍較小，容易急就，現在把牠們先做好了，在這二期上發表。等到這兩章登完，我的職業已經變換了，或者可以多得一些空間，在明年一年之中把『禹貢』、『堯典』、『古史系統』三題詳細論辨一番。我數月以來，覺得對於這三題的意見愈積愈多，非有十萬言說不完，非得整整的四個月做不盡。我雖終不能專事研究，但我所回復的舊職業已是有寒暑假的了，總可以說便利一點。我很快樂的在此豫祝我明年辨論古史的順遂如願！

十二，十，二十。

三

我初到北京，下月又要到河南，在兩個月內無暇討論古史。等努力月刊出版後，我當繼續討論。無論如何，此文必在明年一年內做完。現在只得暫以『文王是紂臣嗎？』作一個小結束。請讀者原諒！

十二，十二，二。

## 四五 古史討論的讀後感

胡適

(十三、二、二二，讀書雜誌第十八期)

讀書雜誌上顧頡剛、錢玄同、劉掇葵、胡堇人四位先生討論古史的文章，已做了八萬字，經過了九個月，至今還不曾結束。這一件事可算是中國學術界的一件極可喜的事，他在中國史學史上的重要一定不亞於了。在昔先生們發起的科學與人生觀的討論在中國思想史上的重要。這半年多的努力和讀書雜誌的讀者也許嫌這兩組大論爭太繁重了，太沉悶了；然而我們可以斷言這兩組的文章是努力出世以來最有永久價值的文章。在最近的將來，我這個武斷的估價就會有多人承認的。

這一次古史的討論裏最徵幸的是雙方的旗鼓相當，陣勢都很整嚴，所以討論最有精采。顧先生說的真不錯：

中國的古史全是一篇糊塗賬。二千餘年來隨口編造，其中不知有多少罅漏，可以看得出他是假造的。但經過了二千餘年的編造，能夠成立一個系統，自然隨處也有牠的自衛的理由。現在我儘尋牠的罅漏，劉先生儘尋牠的自衛的理由，這是一件很好的事。即使不能遽得結論，但經過了長時間的討論，至少可以指出一個公認的信信和疑疑的限度來，這是無疑的。

我們希望雙方的論主都依着這個態度去搜求證據。這一次討論的目的是要明白古史的真相。雙方都

希望求得真相並不是顧先生對古史有仇而劉先生對古史有恩。他們的目的既同，他們的方法也只有一條路：就是尋求證據。只有證據的充分與不充分是他們論戰勝敗的標準，也是我們信仰與懷疑的標準。

現在雙方的討論都暫時休戰了，顧先生登有啓事，劉先生也沒有續稿寄來。我趁這個機會，研究他們的文章，忍不住要說幾句旁觀的話，就借着現在最時髦的名稱「讀後感」寫了出來，請四位先生指教。

第一所謂「影響人心」的問題。這是開宗明義的要點，我們先要說明白。劉先生說：

因為這種翻案的議論，這種懷疑的精神，很有影響於我國的人心和史界，心有所欲言，不敢不告也。

(十三期)

他又說：

先生這個翻案很足影響人心，我所不安，不敢不吐。(十六期)

否認古史某部分的真實，可以影響於史界，那是自然的事。但這事決不會在人心上發生惡影響。我們不信盤古氏和天皇地皇人皇氏，人心並不因此變壞。假使我們進一步，不能不否認神農黃帝了，人心也並不因此變壞。假使我們更進一步，又不能不否認堯舜和禹了，人心也並不因此變壞。——豈但不變壞？如果我們的翻案是有充分理由的，我們的翻案只算是破了一件幾千年的大騙案，於人心只有好影響而無惡影響。即使我們的證據不夠完全翻案，只夠引起我們對於古史某部分的懷疑，這也是警告人們不要輕易信

仰，這也是好影響，並不是惡影響。

本來劉先生並不會明說這種影響的善惡，也許他單指人們信仰動搖。

但這幾個月以來，北京很有幾位老先生深怪顧先生「忍心害理」，所以我不能不替他伸辯一句。這回的論爭是一個真偽問題，去偽存真，決不會有害於人心。譬如豬八戒抱住了假唐僧的頭顱痛哭，孫行者告訴

他那是一塊木頭，不是人頭，豬八戒只該歡喜，不該惱怒。又如窮人拾得一圓假銀圓，心裏高興，我們難道因

爲他高興就不該指出那是假銀圓嗎？上帝的觀念固然可以給人們不少的安慰，但上帝若真是可疑的，我

們不能因爲人們的安慰就不肯懷疑上帝的存在了。上帝尚且如此，何況一個禹，何況黃帝堯舜？

先生曾說起黃以周在南菁書院做山長時，他房間裏的壁上有八個大字的座右銘：

實事求是，莫作調人。

我請用這八個字貢獻給討論古史的諸位先生。

第二，顧先生的「層累地造成的古史」的見解真是今日史學界的一大貢獻，我們應該虛心地仔細研

究他，虛心地試驗他，不應該叫我們的成見阻礙這個重要觀念的承受。這幾個月的討論不幸漸漸地走向

瑣屑的枝葉上去了，我恐怕一般讀者被這幾萬字的討論迷住了，或者竟忽略了這個中心的見解，所以我要

把他重提出來，重引起大家的注意。顧先生自己說「層累地造成的古史」有三個意思：

(1) 可以說明時代愈後，傳說的古史期愈長。

(2) 可以說明時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大。

(3) 我們在這上，即不能知道某一件事的真確的狀況，也可以知道某一件事在傳說中的最早狀況。

這三層意思都是治古史的重要工具。顧先生的這個見解，我想叫他做「剝皮主義」。譬如剝笋，剝進去方才有笋可吃。這個見解起於崔述；崔述曾說：

世益古則其取舍益慎，世益晚則其采擇益雜。故孔子序書，斷自唐虞；而司馬遷作史記，乃始於黃帝。

……近世以來……乃始於庖犧氏或天皇氏，甚至有始於開闢之初盤古氏者……嗟夫，嗟夫，彼

古人者誠不料後人之學之博之至於如是也！

(考信錄提要上，三二)

崔述剝古史的皮，僅剝到「經」為止，還不算澈底。顧先生還要進一步，不但剝的更深，並且還要研究那一層一層的皮是怎樣堆砌起來的。他說：

我們看史蹟的整理還輕，而看傳說的經歷却重。凡是一件史事，應看他最先是怎樣，以後逐步逐步的變遷是怎樣的。

這種見解重在每一種傳說的「經歷」與演進。這是用歷史演進的見解來觀察歷史上的傳說。

這是顧先生這一次討論古史的根本見解，也就是他的根本方法。他初次應用這方法，在百忙中批評古史的全部，也許不免有些微細的錯誤。但他這個根本觀念是顛撲不破的，他這個根本方法是愈用愈見功效的。他的方法可以總括成下列的方式：

(1) 把每一件史事的種種傳說，依先後出現的次序，排列起來。

(2) 研究這件史事在每一個時代有什麼樣子的傳說。

(3) 研究這件史事的漸漸演進，由簡單變為複雜，由陋野變為雅馴，由地方的（局部的）變為全國的，

由神變為人，由神話變為史事，由寓言變為事實。

(4) 退可能時，解釋每一次演變的原因。

他舉的例是「禹的演進史」。

禹的演進史至今沒有討論完畢，但我們不要忘了禹的問題只是一個例，不要忘了顧先生的主要觀點在於研究傳說的經歷。

我在幾年前也曾用這個方法來研究一個歷史問題——井田制度。我把關於井田制度的種種傳說，依出現的先後，排成一種井田論的演進史：

(1) 孟子的井田論很不清楚，又不完全。

(2) 漢初寫定的公羊傳只有「什一而藉」一句。

(3) 漢初寫定的穀梁傳說的詳細一點，但只是些「望文生義」的注語。

(4) 漢文帝時的王制是依據孟子而稍加詳的，但也沒有分明的井田制。

(5) 文景之間的韓詩外傳演述穀梁傳的話，做出一種清楚分明的井田論。

(5) 周禮更晚出，裏面的井田制就很詳細，很整齊，又很煩密了。

(7) 班固的食貨志參酌周禮與韓詩的井田制，併成一種調和的制度。

(8) 何休的公羊解詁更晚出，於是參考孟子、王制、周禮、韓詩的各種制度，另做成一種井田制。  
（存二頁二六四—二八一）  
（雷澂適文）

這一個例也許可以幫助讀者明瞭顧先生的方法的意義，所以我引他在這兒，其實古史上的故事沒有一件不曾經過這樣的演進，也沒有一件不可用這個歷史演進的（evolutionary）方法去研究。堯舜禹的故事，黃帝神農庖犧的故事，湯的故事，伊尹的故事，后稷的故事，文王的故事，太公的故事，周公的故事，都可以做這個方法的實驗品。

第三，我們既申說了顧先生的根本方法，也應該考察考察劉揆黎先生的根本態度與方法。  
劉先生自己說：

我對於古史，只採取「察傳」的態度，參之以情，驗之以理，斷之以證。  
（讀書雜誌十三）

他又說：

我對於經書或任何子書不敢妄信，但也不敢閉着眼睛，一筆抹殺。總須度之以情，驗之以理，決之以證。這話粗看上去似乎很可滿人意了。但仔細看來，這裏面頗含有危險的分子。「斷之以證」固是很好，但



「情」是什麼？「理」又是什麼？

劉先生自己雖沒有下定義，但我們看他和錢玄同先生討論的話，一則說：

但是我們知道文王至仁。

再則說：

我們也知道周公至仁。

依科學的史家的標準，我們要問，我們如何知道文王周公的至仁呢？「至仁」的話是誰說的？起於什麼時代？劉先生信「文王至仁」為原則，而以「執訊連連，攸馘安安」為例外；又信「周公至仁」為原則，而以破斧缺斨為例外。不知在史學上，皇矣與破斧之詩正是史料，而至仁之說却是後起的傳說變成的成見。成見久據于腦中，不經考察，久而久之便成了情與理了。

劉先生列舉情、理、證三者，而證在最後一點。他說「參之以情」，又說「度之以情」。崔述曾痛論這個方法的危險道：

人之嗜好以己度人，以今度古……往往逕庭懸隔，而其人終不自知也……以己度人，雖耳目之前而必失之。况欲以度古人……豈有當乎？

考信錄提要上四

作皇矣詩的人並無「王季文王是紂臣」的成見，作破斧詩的人也並無「周公聖人」的成見，而我們生在幾千年後，從小就灌飽了無數後起的傳說，於今戴着傳說的眼鏡去讀詩，自以為「度之以情」而不知只是度之以成見阿。

至於「驗之以理」更危險了。歷史家只應該從材料裏從證據裏去尋出客觀的條理。如果我們先

存一個「理」在腦中，用理去「驗」事物，那樣的「理」往往只是一些主觀的「意見」。例如劉先生斷

定國語，左傳說烈山氏之子柱能殖百穀百蔬的話不是憑空杜撰的，他列舉二「理」證明烈山氏時有「殖

百穀百蔬」的可能。他所謂「理」正是我們所謂「意見」。如他說：

人必藉動植物以生，既有動植物矣，則必有穀有蔬也無疑。夫所謂種植耕稼者，不過以一舉手一投足之勞，掃荒蕪培所欲之植物而已。此植物即所謂「百穀百蔬」也。(讀書雜誌十五，圈點依原文。)

這是全無歷史演進眼光的臆說。稍研究人類初民生活的人，都知道一技一術在今日視為「不過一舉手

一投足之勞」的，在初民社會裏往往須經過很長的時期而後偶然發明。「藉動植物以生」是一件事，而

「種植耕稼」另是一件事。種植耕稼須假定(1)辨認種類的能力，(2)預料將來收穫的能力，(3)造器械的能

力，(4)用人工補助天行的能力，(5)比較有定居的生活……等等條件備具，方才有農業可說。故治古史的人

若不先研究人類學、社會學，決不能了解先民創造一技一藝時的艱難，正如我們成年的人高談闊論而笑小

孩子牙牙學語的困難，名為「驗之以理」，而其實仍是「以己度人，以今度古」。

最後是「斷之以證」。在史學上證據固然最重要，但劉先生以情與理揣度古史，而後「斷之以證」，

這樣的方法很有危險。我們試引劉先生駁顧先生論古代版圖的一段做例。堯典的版圖有交趾，顧先生

疑心那是秦漢的疆域。劉先生駁他道：

就我所知，春秋之末，秦漢之前，竟時時有人道及交趾，甚且是堯舜撫有交趾。他引了四條證據：

(a) 墨子節用中。

(b) 尸子佚文。

(c) 韓非子十過。

(d) 大戴禮記少閒。

大戴禮是漢儒所作，劉先生也承認。前面三條，劉先生說「總可認為戰國時文。」——這一層我們姑且不和他辯；我們姑且依他承認此三條為「戰國時文。」依顧先生的方法，這三條至多不過證明戰國時有人知有交趾罷了。然而劉先生的「斷之以證」的方法却真大胆！他說：

知有交趾，則是早已與交趾有關係了。但是我們知道春秋東周西周商夏都與交趾沒有來往，是墨子尸子韓非等所言，實由堯之撫有交趾也。（圖是我加的）

戰國時的一句話，即使是真的，便可以證明二千年前的堯時的版圖，這是什麼證據？況且劉先生明明承認「春秋東周西周商夏都與交趾沒有來往」若依顧先生的方法，單這一句已可以證明堯典為秦漢時的偽書了。

我們對於「證據」的態度是：一切史料都是證據。但史家要問：(1) 這種證據是在什麼地方尋出的？

(2) 什麼時候尋出的？ (3) 什麼人尋出的？ (4) 地方和時候上看起來，這個人有做證人的資格嗎？ (5) 這個人雖有證人資格，而他說這句話時，有作偽（無心的，或有意的）的可能嗎？

劉先生對於這一層，似乎不很講究。如他上文舉的三條證據，(a) 墨子節用篇屢稱「子墨子曰」，自然

不是「春秋之末」的作品。(b) 尸佼的有無，本不可考；尸子原書已亡，依許多佚文看來，此書大概作於戰國末年，或竟是更晚之作。(c) 韓非子一書本是雜湊起來的，十過一篇中敘秦攻宜陽一段，顯然可證此篇不是韓非所作，與初見秦等篇同為後人偽作的。而劉先生却以為「以韓非之疑古，猶且稱道之」。不知顯學篇明說「明據先王必定堯舜者，非愚則誣也」。五蠹篇明說「今有美堯舜湯武禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣」。即用此疑古的兩篇作標準，已可以證明十過篇之為偽作而無疑。這些東西如何可作證據用呢？

以上所說，不過是我個人的讀後感。內中頗有偏袒顧先生的嫌疑，我也不用諱飾了。但我對於劉揆蒙先生搜求材料的勤苦，是十分佩服的；我對他的批評全無惡感，只有責備求全之意，只希望他對他自己治史學的方法有一種自覺的評判，只希望他自己搜來的材料也有一種較嚴刻的評判，而不僅僅奮勇替幾個傳說的古聖王作辯護士。行文時說話偶有不檢點之處，我也希望他不至於見怪。

# 古史辨第一册下編

## 四六 論帝天及九鼎書

顏剛：

得來信，甚慰。

關於「帝」字，我也認爲「天帝」。此字是世界最古的字，古義「帝」與「天」當相同，正如其音之同紐。試看

梵文 Deva 帝，天

希臘 Zeus 上帝

拉丁 deus 上帝

中文 帝，天

與乙相通。

五字同出一源，大概是很可能的。看郊祀志，可見許多「帝」原爲西方民族（秦民族）的天神，此是無可疑的。「帝乙」的解釋，我以爲你的說法頗可用——如果商朝真有帝乙。此如唐有「神堯」，尚有「聖祖」並不稀奇。至如「神宗」更不少了。

郊祀志最宜細讀。如云漢高祖加一帝而成「五帝」，此必是信史無疑。

關於古史，最要緊的是重提尙書的公案，指出今文尙書的不可深信。我盼望你能抽出工夫，把猶太民族的古史——舊約——略讀一遍，可以得不少的暗示。

「九鼎」我認爲是一種神話。鐵固非夏朝所有，銅（Bronze）恐亦非那時代所能用。發見渾池石器時代文化的安特森（J.G. Andersson）近疑商代猶是石器時代的晚期（新石器時代）。我想他的假定頗近是……（下論古史分期，見本冊中編答劉爾先生引。）

適。十二，五，三十。

## 四七 論今文尙書著作時代書

適之先生：

承告古史分期大旨，極感。將來討論當秉着此旨做去。

九鼎的來源固是近于神話，但不可謂沒有這件東西。看左傳上楚子問鼎，國策上秦與師求鼎，史記上秦遷九鼎，沒于泗水，恐不見全假。九鼎不見于詩書，與國遷鼎的話自是靠不住。或者即是周朝鑄的，置于東都，以爲觀耀，後人不知其所自來，震于其大（國策云：「一鼎九萬人輓之。」）遂編造出許多說話耳。九鼎沒于泗水而非銷燬，將來儘有復出的可能。

關於銅器時代的問題，哈同花園印有一部殷文存，我想買來看看，不知和甲骨文字比較之下相像否。

我覺得周代始進入銅器時代的假設頗可成立，因為發見的鼎彝多半是封國後或嗣位後鑄的宗器，可見當時看鑄金是很珍貴的。又看春秋時鑄兵器皆用銅，鐵器始見于左傳昭公二十九年晉趙鞅以鐵鑄刑鼎，繼見于孟子「以鐵耕乎」，可見用途不廣。又看古代金銅不分，銀錫二物到漢代還分不清楚，可見冶金的工藝是進得很遲的。

先生要我重提尚書的公案，指出今文尚書的不可信，這事我頗想做。前天把二十八篇分成三組，錄下：

第一組：(十三篇)

盤庚 大誥 康誥 酒誥 梓材 召誥 洛誥 多士 多方 呂刑 文侯之命 費誓 秦誓

這一組，在思想上，在文字上，都可信為真。

第二組：(十二篇)

甘誓 湯誓 高宗彤日 西伯戡黎 微子 牧誓 金縢 無逸 君奭 立政 顧命

這一組有的是文體平順，不似古文，有的是人治觀念很重，不似那時的思想。這或者是後世的偽作，或者是史官的追記，或者是真古文經過翻譯，均說不定。不過決是東周間的作品。

第三組：(三篇)

堯典  
皋陶謨  
禹貢

這一組決是戰國至秦漢間的僞作，與那時諸子學說有相連的關係。那時擬書的很多，這三篇是其中最好的；那些陋劣的（如孟子所引「舜浚井」一節）都失傳了。

但我雖列出這個表，一時還不能公布。因為第三組我可以從事實上辨牠們的僞，第一組與第二組我還沒有確實的把握把牠們分開。我想研究古文法，從文法上指出牠們的差異。但這是將來的事情。

對於第三組，我想做兩篇文章——禹貢作於戰國致，堯典皋陶謨辨僞——登在國學季刊的二卷或三卷上。文字的大綱如下：

(一) 禹貢作於戰國致：

- (1) 古代對於禹的神話只有治水而無分州。
- (2) 古代只有種族觀念而無一統觀念。
- (3) 古代的「中國」地域甚不大。
- (4) 戰國七雄的疆域開闢得大了，故有一統觀念；交通便了，種族糅雜得多了，故無種族觀念。因此，九州之說得以成立，而秦始皇亦得成統一之功。
- (5) 駱衍「大九州」之說即緊接九州之說而來。
- (6) 「分野」之說亦由九州之說引起。



(7) 九州州名及各地名之初見在何時，何書？

(8) 九州州名的來歷（取義）。

(9) 九州疆域與七國疆域的比較。

(10) 九州州名未嘗統一，貢賦服屬之說亦未嘗統一，故呂氏春秋、爾雅、周官（逸周書）與禹貢之說均不同。

(11) 所以考定禹貢爲戰國時書而非秦漢時書之故。（一，禹尙是獨立而非臣于舜；二，每州尙無一定的，一個隸山三，不言「南交」）

(二) 堯典、皋陶謨辨僞：

(1) 堯舜之說未起前的古史。

(2) 春秋時的堯舜與戰國時的堯舜。

(3) 一時並作的堯典、舜典（論語堯曰篇及孟子萬章篇所引）。

(4) 今本堯典、皋陶謨的出現：

1. 取事實于秦制。

2. 取思想于儒家（禮讓）與陰陽家（五行）。

3. 取文材于立政（三宅、九德）與呂刑（降三后、絕苗民）。

(5) 堯典、皋陶謨與他書的比較：

1. 堯典上的舜臣與論語上的舜臣。
2. 堯典、皋陶謨上的禹與詩經、周書、論語、楚詞、禹貢上的禹。
3. 堯典上的后稷與詩經、論語上的后稷。
4. 堯典上的伯夷與呂刑上的伯夷。
5. 堯典上的鯀與洪範、楚詞上的鯀。
6. 堯典、皋陶謨上的苗與呂刑上的苗。
7. 堯典上的五服與周書上的侯甸男衛。

(6) 堯典、皋陶謨的批評：

1. 「倒亂千秋」式的拉攏。
2. 思想進化程序的違背。

(一) 商周人的先王和上帝的神權思想與堯典等的人治思想。

(二) 商周人的威力思想與堯典等的德化思想。

(三) 商周人的大邦小邦並立思想與堯典等的中央集權思想。

(7) 所以考定爲秦漢時書之故（此條或可併入第四條）

1. 「南交」即秦之象郡，交趾至秦始入版圖。

2. 羲和四宅，惟西無地名，這因秦都咸陽，已在國境西偏了。

3. 帝號的作為職位和稱謂始於秦。

4. 巡狩封禪始於秦。

5. 秦以六紀，而此之山州，師亦均以六紀。

(8) 堯典，皋陶謨雜評：

1. 「蠻夷猾夏」係春秋時成語。

2. 「金作贖刑」由呂刑來。

3. 甲骨文只有「十三月」而無閏，閏名當始於周。

4. 「日中星鳥」、「日永星火」話說得太簡單，不能斷為紀元前二千四百年時確是如此。——這須請教天文學家。

5. 啓與禹的關係，啓與夏的關係。

6. 皋陶與益在春秋戰國間的傳說。

7. 契與玄王。

以上寫的節目很雜亂。

請先生審定一下，如此做法適宜否？

這兩篇文字我所以要慢一點做，因為牽涉的

地方太多了，非多下些苦工，不易做得愜心。好在我在努力上既引起了這問題，將來討論的事正多，一方面在報上與人討論，一方面即可將討論的結果隨時加入文中。到此二文刊入國學季刊時，堯舜禹在歷史上的位置不由得不推倒了。

郊祀志雖說漢高祖加一黑帝，但呂氏春秋上已把天上五帝分配好，頗不可解。我意戰國時五行之說如此盛，天上不容不有五帝，既有青黃白赤四色，不容不有黑色。必待漢高而具五帝，誠為可疑。或者秦王稱帝，代周而標水德，衣服旄旌節旗皆上黑，乃自居于黑帝乎？

學生顧頡剛。十二，六，一。

## 四八 詢禹貢偽證書

在君先生：

前日適之先生告我，謂先生極不信禹治水之說。我擬推翻禹貢，此說極所願聞。去年四月間，曾擬一禹貢作于戰國攷之目錄。今抄在下面，請鑒正：

(1) 禹治水之說的由來。

(2) 古代對於禹的神話只有治水而無分州。

(3) 古代只有種族觀念而無一統觀念。

(4) 古代的「中國」地域甚不大。

(5) 九州之說的由來及其影響。

(6) 九州之說的擴大（騶衍「大九州」之說。）

(7) 戰國雖有「九州」之說，但九州之說未嘗統一。

(8) 九州之名的取義及其初見。

(9) 九州疆域與七國疆域之比較。

此文往者至今未作。但即作，亦只能證明九州之說出於戰國，而禹之治水根本上無此事則力不足以說明。先生專攻地質，足跡甚廣，能從實地上證明治水之說的虛誕，于辨禹貢尤為重要。務請有暇則著專篇，無暇則通函告我以大概，不勝盼感。

顏淵敬上。十三，二，六。

## 四九 論禹治水說不可信書

顏淵先生：

禹治水之說絕不可信。江河都是天然水道，沒有絲毫人工疏導的痕迹——江尤其如此。

去年同揚子江水道委員會的技師 Pattee 君等同赴萬縣，他對我說：「就是要用現代的技術來疏導長江，都是不可能的。石器時代的禹如何能有這種能力？」

我說禹是石器時代的人，因為我們至今沒有發見夏代的銅器。

揚子江的水患絕對不能如黃河下流的利害，所以你的「南方洪水」的假設是不能成立的。但是黃河的水患也只能在下游，垣曲縣以上萬不能有洪水。龍門砥柱我都親自到過，並且略有研究。龍門是黃河出峽的口子，河面在峽中寬不過幾十丈，兩岸的峭壁卻有一千尺多高，同長江的三峽情形一樣。一出龍門，峽谷變為廣川，河面有二里以上。這也全是有天然的理由的，與禹毫不相干；況且龍門是天然的峽口，用不着人鑿的，也非人工所能為力的。

砥柱又叫做三門，是因為有兩塊火成岩侵入煤系的岩石之中；煤系軟而火成岩硬，所以受侵蝕的遲速不一樣。煤系被水衝開一丈，被風蝕低一丈，火成岩卻不過受了十分之一的影響，成功了所謂三門。與禹何涉？

所以治水的話我向來不信，不過「導江」「導河」的導字應該如何講，本來是疑問。禹不能治水，不一定是不會導河導江的憑據，因為導字若是作「溯源」講也未始不可通。

禹貢係晚出的書，是沒有疑問的。據我的朋友章演羣攷證（石雅末篇），鐵是周末（最早是周的中

葉) 纔發見的 (他的證據很多) 而禹貢已經講梁州貢鐵。鋼的發明比鐵還遲, 而禹貢梁州貢璆鐵銀鏤, 許慎訓鏤爲鋼。若許氏說的不錯, 則禹貢爲戰國之書無疑。

這是據我所曉得的隨便寫給先生供參攷, 若是細細的考證起來, 當然還有許多憑據。

聽見適之說, 你在開封照了許多相 (爲研究新鄭銅器用) 很希望代我印一分, 不知先生能否見惠。關於新鄭發見的古物, 我這裏材料很多。最重要的就是一副人骨。現在李濟之博士代我研究, 不久大約可以發表了。

丁文江頓首。十三, 二, 十一。

## 五〇 論禹治水故事書

在君先生:

接讀來書, 承告以禹無治水之事, 極感。

先生書謂「揚子江的水患絕對不能如黃河下流的利害, 所以你的「南方洪水」的假設是不能成立的。」我意, 揚子江無水患不即是南方無水患, 洪水也不必定出於長江黃河。(注重江河的乃是戰國時的禹貢, 不是商周時的傳說。) 禹的故事最有名的兩個地方是塗山與會稽。塗山在淮河旁, 淮河的水患至

今依然。會稽在浙東，浙東以山多之故，時發山洪。記得前年那地即曾發過一次大水，錢塘江裏浮屍無數。所以兩地儘可都有洪水的傳說。甲地的洪水與乙地的洪水本非一物，但因兩地同受此水患，所以故事流傳所及，會得合成一物。禹的故事所以能由越流傳至中原，亦因中原有黃河的水患故。中原的人受了黃河的水患，有求得一水神（或一個有治水的大神通之人）之需要，恰由越傳了一個禹來，於是就十分的信奉了。（周頌沒有禹，決是禹不出于中原的一個重要證據。）

水患的事，現在固因交通的便利，有了清楚的地域觀念，知道是一地的，但在古代各以自己地域看作世界中心的時候，達到了水患，一望汪洋無際，說不定是看得極普遍的。創世紀的洪水和詩書上的洪水恐怕都是這種心理的表現。若把創世紀和詩書上的洪水併作一物，以為這真是全世界同時共起的一件事，這更是一種錯誤的聯想了。

先生說，「禹不能治水，不一定是不會導河導江的證據，因為導字若是作「溯源」講也未始不可通。」我以為禹實作於戰國，不過是戰國時人把當時的地域作一整理而託之於禹蹟，原無原始意義可尋，不必為之講通。若導字作溯源講，講固講通了，但禹只是一個地理學家，不是一個治水的偉人了。看「微禹，吾其魚乎」等話，禹在傳說中的不能單單走過一次是甚顯明的。

臆見如蒙教正，至幸。

頤剛敬上。十三，二，廿六。



## 五一 我的研究古史的計畫

顧頡剛

爲努力月刊作

我在讀書雜誌第十七期上，曾經聲明在這兩個月內無暇作文，待努力月刊出版時當繼續討論。但現在這個約言竟不能如期實踐了。其故，因上海亞東圖書館要我標點東壁遺書，舊籍的標點很不容易，加以各種事務的牽制也趕不快，豫料非到半年之後不能完工，倘使再把作文的事加了進去，勢必將此事無期的遷延下去。所以我現在立定計畫本年八月以前儘力用在東壁遺書上，九月到年底儘力將去年辯論古史的未完之稿作完；從明年起，更把古史澈底研究一番。澈底的研究當然不是容易的事，豫算須經廿餘年工夫。這是我一生惟一的事業，也是惟一的願望，所以做成這篇與同志討論。

我是一個喜歡定計畫的人。從前和傅孟真先生同舍時，他曾笑我，「你老是規畫終身的大計，我決得定你一件也做不成的！」他的話真不錯，這六七年來我所豫定的計畫無往而不失敗，激起的煩悶一天重似一天。假使我沒有這種計畫，就無所謂失敗，也就不會激起煩悶。這真所謂「徒自苦」了！但我終是一個熱烈的人，無論如何受挫折，總不會使我灰心。我終覺得計畫是應當定的，一個人必須有了計畫才可使生活有意味。至於計畫的不能實現，乃是由於外界的牽制，並不是我自己的過失。倘使社會上能原諒

我肯供給我一一個可以發展才性的境界，我自信所定的計畫是不會成虛願的。所以我現在還是把終身的大計繼續的規畫。

我的生活爲外界所逼迫，脫出軌道已有七年了。此七年中，無時不想把生活回復到軌道上，但至今沒有做到。這一次到北京，我立下一個大願：儘本年作豫備，使明年的生活上得軌道。在這一年中，勉力將未了的事作一結束，新發生的事再也不要過問，寫信和看書（指隨手翻覽的）也竭力求其減少。至于希望中的上軌道的生活，是把一天二十四小時分爲六個單位，每一單位計四小時，以二單位供睡眠，一單位供生活上的消耗與休息，一單位供辦事及交際，一單位供讀常識書，一單位供研究古史，星期日則完全供休息與遊覽；一年中更作一二度的長途旅行。如此，研究古史和讀常識書兩項每年各可有一千小時左右。這固然明知不能如願——因爲我不是一個富人，生活可由自己支配的——但總希望這兩項各能保持每年六百小時的數目，在無可奈何的境界中，我也肯以義命自安了。倘使碰着的機會好些，竟能稍稍超過這個數目，我就要以爲自己是一個很有幸福的人了。

讀常識書一項，種數甚多，如：(1)世界史，(2)中國史及各種舊籍，(3)各種專史，(4)數學，(5)天文學，(6)年代學，(7)地理學，(8)地質學，(9)生物學，(10)人類學，(11)言語學，(12)宗教學，(13)社會學，(14)政治學，(15)法律學，(16)經濟學，(17)統計學……都是。這一個名單粗看似乎太多，但我原想儘着一生的時間去讀，並且不希望深造；我的願望，只要使得凡牠們可以輔助我的研究的地方我能發明瞭：在技術上（如歷日的推算及地圖統計表的製繪等）會

得使用，在理論上會得提出問題，請專門家作答好了。所以我還覺得這是可能的事。

研究古史的計畫，是把全體分作六個學程，費廿一年的工夫做去。計畫如下：

第一學程——從民國十四年至十九年，讀魏晉以前史書。

這六年內，我希望把我的研究古史的根基打好。主要的古史書有兩部，一是左傳，一是史記；我都想費一年的工夫，把牠細細地讀過。第三年至第六年，讀漢書及後漢書。這兩部書爲什麼要讀四年呢？

因爲古學與古書均至漢時始從流質變成固體，在牠凝結的時候，加入漢人的分子不少。這些加入的分子，有的與周秦的原質混合，有的竟是化合了。魏晉以下的偽書偽史，現在要辨明牠是很容易的，因爲塗附在漢時定形的外面，很可不費力地拂拭而去；兩漢的偽書偽史便須經過一番化學的分析工夫了。分析之後，漢歸漢，周秦歸周秦，然後古史始可有切實的整理。所以當讀兩漢書的時候，必將漢人的經注經說和其他著作統讀一過，指出他們的作僞和傳誤的種種事實，並把今古文的黑幕一齊揭破，剷絕漢學搗鬼的根芽。

第二學程——從民國二十年至二十二年，作春秋戰國秦漢經籍考。

漢人的附會撥去了，各種古書始可顯出牠們的本相，考證之事方才有可能。所以第二步接做這事，把古書的時代與地域統考一過。固然材料既少，羣雜又多，這個工作要做得完滿是不可能的，但我們總可以得到一個大概情形。

第三學程——民國二十三年，依據考定的經籍的時代和地域抽出古史料，排比起來，以見一時代或一地域對於古代的觀念，並說明其承前啓後的關係。

第四學程——民國二十四年至二十六年，研究古器物學。

古器物學的常識是前幾年早應備的；到這時，書籍方面既經整理好，實物方面就更當着力研究。我覺得中國的古器物學雖已研究甚久，但所定的器物的時代還不可靠。例如商器，通常都將文字特異的日干紀名的歸入；其實文字在秦以前原未統一過，不妨有特異的字體，而日干的紀名在周代還是行用（如齊之丁公乙公）。所以我很想在研究的時候，把傳世的古器的時代釐正一過，使得牠們與經籍相印證時可以減少許多錯誤。

第五學程——從民國二十七年至二十九年，研究民俗學。

經籍器物上的整理，只是形式上的整理；至於要研究古史的內部，要解釋古代各種史話的意義，便須應用民俗學了。老實說，我所以敢大膽懷疑古史，實因從前看了二年戲，聚了一年歌謠，得到一點民俗學的意味的緣故。我們看古人的善惡這般的截然分殊（如桀紂堯舜），古人的能力這般的無窮偉大（如禹黃帝），古人的境遇這般的十分奇特（如后稷舜），我們還是相信牠呢？還是不相信牠呢？我想，我們對付牠們的態度逃不出三種：一是信，一是駁，一是用自己的理性去做解釋。譬如大雅生民篇中說姜嫄生后稷由于「履帝武」這原是一段神話，很可能且極平常，但自古至今終不會給牠一個適當的地

位。相信牠的人老實在史書上寫着「姜嫄比野見巨人跡心忻然悅踐之而身動如孕者」(史記)不相信牠的人便駁道「不交而孕是不可能的事，或者姜嫄那時適有孕，恰巧踏了大人跡，就引起了誤會，況且姜嫄是帝王之妃，何爲適草野！」(王充與崔述)用自己的理性去做解釋的人說「這個「帝」不是上帝，是她的丈夫帝嚳高辛氏，他們一同去祀郊禘，姜嫄走在後頭，步步踏了帝嚳的腳印」(毛傳與歐陽修等)。近人有了一種新觀念了，於是他們的解釋也換了一種話頭，說道「那時原是母系時代，故只知有母」或者說「姜嫄原是自由戀愛，故不能說出其夫。」話雖說了许多，但是都不對的。我對於這三種態度下一個總評，是信牠的是愚，駁牠的是廢話，解釋牠的也無非是鍛鍊。我們若用了民俗學的眼光去看，就可見這種故事正和現在上海戲園子裏鬧翻的關公出世，包包出世，薛仁貴出世一類戲一樣。這些戲中的偉人，或是黑虎星下降，或是文曲星臨凡，到母腹中時，或是觀音送來，或是仙人引到。這種故事，在事實上是必不確的，但在民衆的想像裏是確有這回事的：他們總以爲大人物的來歷與普通人不同，該有這類奇蹟。因爲牠在事實上必不確，所以信牠的是愚。因爲牠在民衆的想像裏確有這回事，所以駁牠的也成了廢話。因爲牠在民衆的想像裏原是這麼一回事，原不能勉強牠與我們的理性相合，所以用了自己的理性去做解釋的總離不掉鍛鍊。我希望自己做這項工作時，能處處順了故事的本有的性質去研究，發見牠們在當時傳說中的真相。

我做這項研究時，再有一個希望。古人心中原無史實與神話的區別；到漢以後始分了開來。因爲

歷來學者不注意神話，所以史實至今有系統的記載，而神話在記載上就斬然中絕（在實際上，當然自古至今沒有間斷過，如現在的玄穹高上帝及東嶽大帝之類皆周秦之所留遺。）我希望做這項工作時，更把漢以後民衆心中的古史鈎稽出來，直到現在家家懸挂的「神軸」爲止，看出牠們繼續發展的次序。這個研究如能得到一個結果，古史在古代的地位更可確定了。

第六學程——從民國三十年至三十四年，把以前十六年中所得的古史材料重新整理，著成專書。

這一部專書的組織，應將下列諸問題作爲系統的說明：

- (1) 某時代的古史觀念如何？
- (2) 這個古史觀念是從何時、何地、或因何事來的？爲什麼要來？
- (3) 這個古史觀念在當時及後來發生了什麼影響？

以上三條，爲當時的古史觀念。

- (4) 這時的史事可以考實的有多少？
- (5) 這時的實物留遺至今的有多少？
- (6) 對於這時的民族和文化的大概情形的想像是怎樣？

以上三條，爲當時的史事。

到第六學程做完，我的古史研究可以告一結束了。我今年三十一歲，若絕不停滯，準期完功，已須五十

二歲；若以研究的困難，人事的牽掣，稍一停留，六十歲是很容易到的。像我這般不結實的身體，即使善爲保養，尚不知能到六十歲否。社會上如果恨我搖動人們的信仰，給我以種種挫折，那末，我的賈志而沒自是應有之事。若以爲天地間不妨有此一人，或進而說這是應當做的，那末，請大家給我一點幫助。幫助的方法有二種：積極的是供給我一個人適于研究的境地，消極的是無論什麼事情都不要責望我做。我並不是不識擡舉，專想規避社會上的責任，實在我只有這一點精力，我願意做的這件事情已經夠消耗我的全部的精力了。我前作鄭樵傳，說他在獻皇帝書裏說的「使臣得展盡底蘊，然後鶴歸蕙帳，狐正首丘，庶幾……不孤爲陛下之一民也」爲他的發揮學問的哀音。我自知學力淺薄，還說不上發揮，但是求智識的慾望在我的心中已經震盪得非常劇烈了，鬚鬢渴曠奔泉，再不能加以羈勒，勉強抑止，這一段哀苦之情原與鄭樵無異。相知的師友們，請你們仁惠地收受我這一個懇切的請求罷！

十三，三，廿六。

## 五二 論以說文證史必先知說文之誼例

柳詒徵

（十三，四，一，東南大學史地學報第三卷第一二號合期）

今人喜以文字說史，遠取甲骨鼎彝古文，近則秦篆。爬羅抉剔，時多新異可憲之誼。願研究古代文字

雖亦考史之一途，術要當以史爲本，不可專信文字，轉舉古今共信之史籍一概抹殺。即以文字言，亦宜求造字之通例，說字之通例，雖第舉一字，必證之他文而皆合。此清代經師治諸經治小學之法也。不明乎此，第就單文隻語矜爲創獲，豈不爲通人所笑矣。

比有某君謂古無夏禹其人，諸書所言之禹皆屬子虛烏有。叩其所據，則以說文釋「禹」爲蟲而不指爲夏代先王，因疑禹爲九鼎所圖之怪物，初非圓顛方趾之人。按說文固未釋禹爲夏代先王。

說文：「禹，蟲也。从虫，象形。」

然本書固數舉禹，如「鼎」「呂」之說，皆指禹爲人，非蟲也。

說文：「鼎，三足兩耳，和五味之寶器也。昔禹收九牧之金，鑄鼎荆山之下……」

又「呂，脊骨也。象形。昔太嶽爲禹心呂之臣，故封呂侯。」

假使許君知禹非人，不當仍沿舊說。胡許君既知禹爲蟲，復引禹之事實，初不自病矛盾，而千數百年讀說文者從未致疑及此，獨某君始具明眼，發前人之所未發乎？

以說文證經考史，必先明說文之誼例。

讀書。何則？說文者，解字之書，非爲後世作人名字典也，故於字之形誼可解者，不引古人作證。如「堯」

如「舜」，如「湯」，如「棄」，如「昌」，如「發」，如「旦」，皆不釋爲某帝某王。

說文：「堯，高也。从垚在兀上。」



又：「舜，艸也。楚謂之蒿，秦謂之葦，蔓地連華。象形。从舛，舛亦聲。」

又：「湯，熱水也。从水，易聲。」

又：「棄，捐也。从艸，推華棄之，从㼱，㼱，逆子也。」

又：「發，射發也。从弓，發聲。」

又：「昌，美言也。从日，從曰。一曰，日光也。」

又：「旦，明也。从日見一上，一地也。」

必其字之罕見而又無詁可解者始舉人物爲證。如「焉」如「媯」如「嬀」如「娥」如「僕」如「僎」如「倭」皆是。

說文：「焉，帝嚳時射官，夏少康滅之。从弓，彥聲。論語曰：『焉善射。』」

又：「媯，古之神聖女，化萬物者也。从女，尚聲。」

又：「嬀，甘氏星經曰：『太白金公妻曰女嬀，女嬀居南斗，食厲，天下祭之曰明星。』从女，前聲。」

又：「娥，帝堯之女，舜妻，娥皇，字也。从女，我聲。」

又：「僕，高辛氏之子，堯司徒，殷之先。从人，契聲。」

又：「僎，僎倭，古仙人名也。从人，屋聲。」

又：「倭，倭倭也。从人，全聲。」

其字雖有誼而人名罕見者亦舉以爲證。如「敷」如「爽」如「栗」如「孔」皆是。

說文：「敷，研治也。从支，果聲。舜女弟名敷首。」

又：「爽，盛也。从大，从麗，麗亦聲。此燕召公名，讀若郝。史篇名醜。」

又：「栗，驚走也。一曰往來也。从夨，𠂔。周書曰伯栗。栗，古文罔。」

又：「孔，通也。从儿，从子。儿，請子之候鳥也。儿至而得子，嘉美之也。古人名嘉，字子孔。」

由此觀之，舜之女弟名見說文而舜不見，不得謂古無舜也。周公召公名德相儷，召公名見說文而周公不見，不得謂古無周公也。又如代號國名女姓之類，皆是有形誼者，釋誼無形誼者，引史。如「唐」如「虞」如「夏」如「商」如「殷」如「周」許君非不知爲代號，然皆但釋字誼，不舉二帝三王之朝代爲證。

說文：「唐，大言也。从口，庚聲。」

又：「虞，騶虞也。白虎黑文，尾長於身，仁獸，食自死之肉。从虍，吳聲。」

又：「夏，中國之人也。从夂，从頁，从臼，兩手，夂兩足也。」

又：「商，从內知外也。從尙，章省聲。」

又：「殷，作樂之盛稱。从耳，从攴。」

又：「周，密也。從用，口。」

如「吳」如「楚」如「蔡」如「衡」如「晉」如「齊」許君非不知爲國名，然皆但釋字誼，不舉春秋之

國號爲證。

說文：「吳，姓也，亦郡也。一曰，吳，大言也。」（據王素次說文釋例，謂姓郡二語皆漢人所增。）

又：「楚，叢木，一名荆也。从林，疋聲。」

又：「蔡，艸也。从艸，祭聲。」

又：「衛，宿衛也。从韋，巾，从行，列，衛也。」

又：「魯，鈍詞也。从白，叢省聲。」

又：「齊，禾麥吐穗上平也。象形。」

惟「陳」「秦」「甌」「郟」之類始稱某某封國。

說文：「陳，宛邱，舜後媯滿之所封。从阜，从木，申聲。」

又：「秦，伯益之後所封國也，宜禾。（此尙有說）从禾，春省聲。」

又：「甌，夏后時諸侯夷羿國也。从邑，窮省聲。」

又：「郟，周封黃帝之後於郟也。从邑，契聲。」（邑部引古國甚多，舉此爲例。）

女部之姓，許君多不得其解，故多引古以證。

說文：「姜，神農居姜水以爲姓。从女，羊聲。」

又：「姬，黃帝居姬水以爲姓。从女，臣聲。」

又：「媯，黃帝之後，百，皞姓，后稷妃家也。从女，吉聲。」

又：「嬴，少昊氏之姓。从女，羸省聲。」

又：「姚，虞舜居姚虛，因以為姓。从女，兆聲。」

又：「媯，虞舜居媯汭，因以為氏。从女，為聲。」

又：「姪，祝融之後姓也。从女，云聲。」

而媯之為姓，本字作似，似又有誼，故不著其姓。

說文：「似，象也。从人，呂聲。」

明於前例，自不致疑古無媯姓也。

此等誼例淺近易曉，本自不待解說，故王、袁友釋例亦未言及。然學者苟熟復段懋堂之書，即知段氏實

嚴辨此例。如人部之「伋」字「伋」字，許君皆以人名為釋，而段斥其非例，以字既有誼，不得泛稱人名也。

說文：「伋，人名。」段注：「以此為解，非例也。古人名字相應。孔伋字子思，仲尼弟子燕伋字子思，

然則伋字非無義矣。「人名」二字非許書之舊也。」

又：「伋，人名。从人，亢聲。論語有陳伋。」段云：「非例也。左傳施氏婦曰：「不能庇其伋儻。」

杜注曰：「伋，敵也；儻，偶也。」

今之學者欲從文字研究古史，盍先讀熟許書，潛心於清儒著述，然後再議疑古乎？

## 五三一 答柳翼謀先生

(十五,一,二十七,北京大學研究所學門週刊十五十六合期)

顧頡剛

柳翼謀先生論以說文證史必先知說文之誼例一文是爲我而作的，所以現在編集古史辨時應當作一個回答。此文舉了說文中的許多人名地名歸納出牠對於人名地名的幾條通例：(1)原字無義的舉人物爲證。(2)原字有義的則解義而不舉人物爲證。(3)字雖有義而人名罕見的則於字義之下兼舉人物。(4)但也有非例的，如「伋」與「伉」可以解義而僅舉人名。這篇文字，很可補王筠的說文釋例之缺，讀之甚佩。但是我要鄭重聲明一句話：這和我的辨論古史是沒有什麼關係的。

我的辨論古史的主要觀點，在於傳說的經歷。我對於古史的最早懷疑，是由堯典中的古史事實與詩經中的古史觀念相衝突而來。在這個衝突中，中樞的人物是禹，所以我對於禹在傳說中的地位特別注意。從此旁及他種傳說，以及西周東周戰國秦漢各時代人的歷史觀念，不期然而然在我的意想中理出了一個古史成立的系統。(這個系統的確實與否自是另一問題。)我要說明這個系統，當然要依了時代去搜集材料，從各時代的材料中看出各時代人對於古代的中心人物的觀念的演變。只因古代的材料缺佚的太多，爲聯串許多零碎材料的便利計，難免有幾處要借了後代的材料來說明前代的觀念的。但是，這僅是一種假設而已，我決不願把牠作爲確實的證據。

固然我的假設也許是極謬誤，我的證據也許是很薄弱，但總還有些引起我建立假設的主要理由在。柳先生未能瞭解我的主要理由，單是斷章取義地截取了引說文的一段，說道：

比有某君謂古無夏禹其人，諸書所言之禹皆屬子虛烏有。叩其所據，則以說文釋禹爲蟲而不指爲夏代先王，因疑禹爲九鼎所圖之怪物，初非圓顛方趾之人。

言下似乎以爲我的推翻禹的歷史上的地位全由于說文一語，這實在是深文周納了！柳先生又據了說文上說及禹的事實的數條而說道：

胡許君既知禹爲蟲，復引禹之事實，初不自病矛盾；而千數百年讀說文者從未致疑及此，獨某君始具明眼，發前人之所未發乎！

這又是太輕蔑我了！我雖不學，難道還不知道說文是東漢時的著作嗎？到了東漢，不但漢以前的僞史全都成立，連王莽時的僞史也成立了。難道我會以爲許慎連禹爲夏王的一件事還不知道嗎？

我引說文的說禹爲蟲，正與我引魯語和呂覽而說變爲獸類，引左傳和楚詞而說鯀爲水族一樣。我希望在這些材料之中能發漏出一點神話時代的古史模樣的暗示，借了這一點暗示去建立幾個假設，由於這幾個假設再去搜集材料作確實的證明。如果沒有確實的證明，假設終究是個假設。如果得到的材料足以否定我的假設，這個假設當然由我自己去推翻。照柳先生的意思，似乎我既引了說文這一條，便已把這個單詞隻義當作金科玉律般看待了。這實是最不瞭解我的態度之處。如果我真信說文等書爲金科

玉律，得到了偶然的一語便看作真確的典實，不煩旁證，便施獨斷，那麼，我早已作了一個漢儒的傳人，我自己就是一個造偽史的（或是信偽史的），而決不會像現在這般處處存了懷疑的態度而去研究古史了。

我當時所以引用說文這一句話，也有數項理由：

第一，在說文本書上看，繇作魚解，禹（契）作蟲解，變作鱸解。禹在傳說中既與他們同時同事，覺得解禹爲蟲也不算得過分。

第二，禹本爲古代神話所集中的人物，看九鼎、山海經、禹本紀（史記引）諸文物可知。司馬遷等雖不信這些東西，但這是用了他們的理性去做量度，他們原是不識得民衆社會的神話傳衍的本相的。這種神話在書本上流傳下來的雖不多，但看隨巢子（前文中誤據朱熹楚詞注作淮南子）有禹化爲熊的故事，吳越春秋又有禹娶九尾白狐的故事，可見在神話中禹與動物原是很接近的。

第三，蟲是動物的總名（大戴禮中有羽蟲、毛蟲、甲蟲等稱謂。）言禹爲蟲，就是言禹爲動物。看古代的中原民族對於南方民族稱爲「閩」，稱爲「蠻」，可見當時看人作蟲原無足奇。禹既是神話中的人物，則其形狀特異自在意內。例如山海經所說「其神鳥身龍首」，「其神人面牛身」，都是想像神爲怪物的表徵。這些話用了我們的理性看固然要覺得很可怪詫，但是順了神話的性質看原是極平常的。

第四，古人在器物上刻鑲神蹟，是很普通的事實，有現存的遺物可證。左傳所謂「鑄鼎象物，使

民知神姦，是不錯的。呂氏春秋說：「得陶化益，真窺橫革之交，五人佐禹，故功績銘于金石，著于盤盂。」（求人篇）可見禹一起人也是刻鏤在器物上的。但器物上的人總是怪物模樣的（現存古器可證），所以禹有怪物模樣也是在情理之內。呂氏春秋又言：「周鼎著饗饗」（先識覽）又言：「周鼎著饗」（饗謂篇）饗饗的形象，現在在鼎上很易看見，乃是大耳大眼長面的獸。饗即垂正是堯與中禹的同官。呂氏春秋所謂「周鼎」就是左傳中所謂「夏鼎」即「九鼎」。垂既上得九鼎，那麼禹的圖上九鼎也未始不是可能的事了。

因爲有以上幾項理由，所以我有以下的一段文字：

至于禹……我以為是從九鼎上來的。禹，說文云：「蟲也，從夬，象形。」夬，說文云：「獸足踐地也。」以蟲而有足踐地，大約是蜥蜴之類。我以為禹是九鼎上鑄的一種動物，當時鑄鼎象物，奇怪的形狀一定很多，禹是鼎上動物的最有力者，或者有敷土的樣子，所以就算他是開天闢地的人。流傳到後來，就成了真的人王了。

我的意思，只是希望在說文這條中滲出一些古代的禹的神話的本相，故取了牠的兩句話立起一個假設。因爲是假設，所以連說了兩個「我以為」。

發表了這文之後，玄同先生給我上說：

說文中從「夬」的字，甲文金文中均不從「夬」（如「禽」、「萬」、「豎」、「獸」諸字）那「



象形，九聲」而義爲「獸足蹠地」的「夙」字，殆漢人據說文而杜撰的字。

我看了這段，知道說文中的「禹」字的解釋並不足以代表古義，也便將這個假設丟掉了。丟掉了這一個假設，我依然有旁的證據可以建立我的假設。說文本作在思想昏亂的時代，那時人的思辨力非常薄弱，這部書的信實的值原是很低微的，牠有證據給我固所樂受，牠沒有證據給我（或是把假的證據騙我）也沒有什麼懊喪。因爲我們知道現在辨論古史的最重要的事情，是在搜集西周至戰國的史實和傳說，以及各項的傳說的背景；至于失掉說文的一證，正如失掉帝王世紀和偽古文尚書的證據一樣，是無關輕重的。不料柳先生已借了這一點理由來鍛鍊我的罪狀了！

柳先生在文尾又說：

今之學者欲從文字研究古史，盍先熟讀許書，潛心于清儒著述，然後再議疑古乎！

這種隘狹的見解，我不敢領受。我們現在研究學問，自有二十世紀的學問界做我們的指導。我們只有以不能達到當世的學問界的水平線爲自己的愧恥。至于許書和清儒著述，原只能供給我們以研究的材料，並不能供給我們以學問的準繩。就是要從文字研究古史，也應以甲骨文金文爲正料，以說文等隨便湊集的書爲副料。照柳先生的話，若是我們沒有許書和清儒著述，我們便沒有疑古的可能；若是我們不熟讀許書和潛心清儒著述，我們便沒有疑古的資格了。這等意思是否合理，不待贅言。至于我引據說文，未能依了柳先生的例，這是無關重要的，因爲許慎的書本就沒有例，我們現在所有的說文的例都是後來人替他尋

出來的，與春秋家替春秋尋例一般。因為是替他尋出來的，所以很雜亂。即如柳先生所舉的例，「娥」是無義可解的嗎？（秦謂好曰娥，見揚雄方言。）「偃」是無義可解的嗎？（偃促，拘戀貌，見劉向九歎。）爲什麼他只舉了人物爲證而不解義呢？「伉」許但舉人名，段氏非之是也，但伉下第三十四字「健」即解云「伉也」，可見伉之有義，許慎亦自知之；其所以單舉人名，因為他沒有例，所以他疏略得很。這正是他的書的幼稚的證據。但是他的書幼稚，我們就瞧不起牠嗎？不，他這書原是最早的一部字書，方法的幼稚原是不應苛責的。只要我們知道牠是一部東漢時的字書，我們肯用東漢時的字書的眼光去看牠，而不用適用於現在的字書的眼光去看牠，也不用適用於商周的字書的眼光去看牠，那麼，牠就可以表現出牠的真價值來而不致迷誤許多人了。清儒的著述也應當這般看待。總之，我們要用時代的眼光去看古書，纔可不受古書的欺騙。若把古書作我們治學的標準，不去研究而去服從，希望在服從之下再去疑古，這正和「援木求魚」一樣地無望；我們如此，我們只有一生一世在偽史中打混了。所以柳先生文中責我的話，我知道這是精神上的不一致，是無可奈何的。

許慎書中，儘有許多靠不住的地方。玄同先生說：

說文是一部集僞古字，僞古義，僞古禮，僞古制和僞古說之大成的書。

我覺得這是不能怪許慎的，他所處的時代原是一個「僞古字，僞古義，僞古禮，僞古制和僞古說」昌行的時代。他在序中說：

詭更正文，鄉壁虛造不可知之書，變亂常行，以耀于世。諸生競說字解誼，稱秦之隸書爲倉頡時書；云

「父子相傳，何得改易！」乃猥曰：「馬頭人爲長，」「人持十爲斗，」「虫者屈中也。」……

可見他也正恨着「僞古字，僞古義……」的猖狂妄行，想做一番肅清的工作。但他生在這個時代之中，終究沒法擺脫，無意中不免受到許多薰染，留下許多誤謬；正似韓非子罵人信僞古史的爲「非愚則誣」而他自己書中卻引用了多少僞古史一樣。我們現在在說文裏，可以看見許多荒謬話，例如：

秃 王育說，「蒼頡出見秃人伏禾中，因以制字。」

无 王育說，「天屈西北爲无。」

黍 孔子曰，「可爲酒，禾入水也。」

士 孔子曰，「推十合一爲士。」

易 祕書說，「日月爲易。」

這種話與「馬頭人爲長」有什麼區別？新青年四卷三號中有王敬軒一信，中云：

「人」字左筆爲男，男爲陽爲天，故此筆之末，尖其鋒以示輕清上浮之意。右筆爲女，女爲陰爲地，故

此筆之末，頓其鋒以示重濁下凝之意。又如「暑」字中從土，上從日，謂日晒地上也。下又從日，謂

夕陽西下之後日入地下也。土之上下皆有日，斯則暑氣大盛也。中以ノ貫其上下二日，以見二日

仍是一日。古人造字之精如此。

我們要是知道王敬軒的話是可笑的，我們便可知說文引孔子王育等說話是同樣的可笑了。

許慎的說文既如此難亂而謬誤，我們就丟了牠嗎？不，我已在上面說過，我們只要用東漢時的字書的眼光去看牠，就可表現出牠的真價值來。他所處的時代，連諸生也要看隸書爲倉頡時書的，我們正可看他們種種異想天開的解釋字義，做他們的思想史和他們的文字學的研究。

同樣，我們若是研究東漢時的神話和傳說，說文中也有材料供給我們。例如以下諸條，都是很可寶貴的材料：

鳶 獸也，似山牛，一角。古者決訟，令觸不直。

鳶 蜀王望帝姪，其相妻，慚亡去，化爲子鳶鳥。故蜀人聞子鳶啼，皆起云望帝。

鳳 神鳥也。天老曰：鳳之象也，鴻前，麤後，蛇頸，魚尾，鸞頸，鴛思，龍文，龜骨，燕頰，雞喙，五色備舉。出于

東方君子之國，翔翔四海之外，過崑崙，飲砥柱，濯羽弱水，莫宿風穴。見則天下大安寧。

翮 鳳飛，羣鳥從以萬數，故爲朋黨字。

以上這些話似乎出于答柳先生的範圍之外了。但我的意思，只是要借此說明我們如何對付古書的一個態度。我自己守着的不變的宗旨，是用史實的眼光去看史實，用傳說的眼光去看傳說。從前人因爲看古書古史莫非史實，故有信而無違。現在我們知道古書古史中儘多傳說的分子了，我們便該順了傳說的性質而去搜尋牠們的演化的經歷。因爲要尋出牠們的演化的經歷，所以儘不妨施用假設。用了這個態度

來看我的文字，便可看出我的文字雖是瑣雜淺陋，裏邊自有一貫的意思，並不成立于某一書上的單詞隻義。希望柳先生以後對我作辨駁的時候，能設瞭解我這個態度。

十四，十一，廿八。

## 五四 論說文及壁中古文經書

(十五，一，二十七，北京大學國學門週刊第十五十六合期)

顏剛先生：

承示駁柳翼謀氏以說文證史必先知說文之誼例一文，精確明快，佩甚，佩甚。他們看錯了咱們啦。

咱們對於一切古書，都只認爲一種可供參考的史料而已。對於史料的鑒別去取，全以自己的眼光與知識爲衡，決不願奉某書爲唯一可信據的寶典。

辨古書的真僞是一件事，審史料的虛實又是一件事。譬如周禮，列子，雖然都是假書，但是周禮中許也理藏着一部分周代的真制度，列子中也許埋藏着一部分周漢間道家的思想（這只是泛說，非指楊朱篇而言。我絕不信楊朱篇的思想是楊朱的思想，可以拿它來作楊朱學說的史料；我對於楊朱篇的思想，與蔡子

民先生所見全同，認爲是「清談家之人生觀」，雖然我不同意蔡先生說周朝那個真的楊朱就是莊周。因爲以前的人們總受着許多舊東西的束縛的，即使實心實意的想擺脫一切，獨闢新蹊，自成一家言，而「過去的幽靈」總是時時要奔赴腕下，驅之不肯去；所以無論發揮怎樣的新思想，而結果總不免有一部分做了前人的話匣子。那麼，成心造假古董的，所造的假古董裏面埋藏着一部分真古董——或將舊料鎔化了重鑄，或即取整塊的舊料嵌鑲進去——更是可有的事了。反過來說，一切真書儘管真是某人作的，但作者之中有的是迷于荒渺難稽的傳說，有的是成心造假，如所謂「託古改制」有的是爲了古籍無徵，憑臆推測；咱們並不能因其爲真書，就來一味的相信它。這是咱們跟姚際恆、崔述、康有爲及吾師崔觶甫、章太炎兩先生諸人最不同的一點。

就拿崔章兩師來做個例：他們倆都是經師，崔師是純粹的今文家，不信一切古文經說而絕對的相信春秋公羊傳；章師是純粹的古文家，不信一切今文經說而絕對的相信周禮。我對於兩師那種「不信」的態度，認爲大體是不錯的（自然也有小部分覺得是疑所不當疑的）而對於他們那種「相信」的態度，實在不敢贊同。我固然不相信姬且真做了一部周官（這里不從習慣稱周禮者，因爲省得略讀過幾句古書的人要來挑眼）也不相信孔丘真做了一部春秋；但即使讓步的說，相信周官是姬且作的，春秋是孔丘爲了「臣弑君子弑父」而作此書，「以道名分」的，却還要問：姬且作的周官，在時間上通行於周代嗎？在空間上通行於侯國嗎？這樣「勿一廿亡四方」的制度能夠完全實行嗎？孔丘作的春秋，果有爾許「微

言大義」嗎？要是有的，何以孟柯荀况賈誼那班「名人」們都沒有看見，這個悶葫蘆由一位「無名小卒」公羊先生秘藏了三百多年才把它打破，到了那位董道士手裏才把那許多謎揭穿呢？何以簡簡單單一個「正名定分」的題目要「一世人勿勿」的說上那許多「非常異義可怪之論」呢？——這一類的疑問要是得不到確切的解釋，我總是不敢像崔章兩師那樣相信周官跟公羊的。









那麼，我就把周官跟公羊一脚踢開，正眼兒也不對它們瞧嗎？這又不然。不但如上文所說假書中也許有真料，就是假書也是一種史料。周官如其是劉歆他們造的，便是關於他們的政治思想的史料；公羊便是周漢間一部分儒者的思想的史料，或者就是董道士的思想的史料。還有拿周官跟國語（包左傳）等書中的制度比較，拿公羊跟論語、孟子、荀子等書中的思想比較，觀其異同之點，可以明其變遷之故，這也是一種史料。

他們看見恁偶引說文，劉揆裴氏譏爲「說文迷」，柳氏則用教訓的口吻說：「蓋先熟讀許書，更用輕薄的口吻，一則說「此等誼例，淺近易曉，本自不待解說。」再則說「不明說文之誼例，刺取一語，輒肆論斷，雖曰勇於疑古，實屬疏於讀書。」三則說「……第就單文隻誼，矜爲創獲，渺不爲通人所笑矣。」殊不知考史而引說文，跟引別的書一樣，不過在考證時覺得說文中某字某義或可作爲某史料的旁證而已。這字這義以外，其史料的價值如何，全非所問。至於什麼說文之義例，（我不願跟着柳氏寫古字，故除引他原文以外不寫作「誼例。」）「仁義」、「意義」依說文應作「誼」，這個我早就知道，因爲我是在二十年前已經「熟

讀許書」了。不過照那樣寫，非但不適用於今日，亦且不合於比許慎更古的董仲舒之說。難道「仁義」  
「意義」古字一定作「誼」嗎？我却有些不信！更是全不相干的東西。柳氏說：「宜求造字之通例，說  
字之通例。」這話固然冠冕堂皇，像煞有介事，可是還夠不上叫咱們嚇的直哆嗦。「造字之通例」不錯，若  
是研究文字史，是「宜求」的，但是跪在許老爹的膝前就能求得嗎？哈哈！不見得吧！說文裏假字誤體  
不知凡幾，據說文以求造字之通例，比據顏元孫的干祿字書，張參的五經文字，唐玄度的九經字樣，郭忠恕的  
佩觿，李文仲的字鑑，龍啟瑞的字學舉隅，以求造字之通例，實在高明不了多少。甲骨跟鐘鼎上面的文字，現  
在還未經整理，但據王筠，吳大澂，孫詒讓，羅振玉，王國維，容庚諸人所釋，足以訂正許書之遺失的已經不少；今  
後更用新方法去研究整理，我敢預斷許老爹的胡說八道，瞎三話四，一定還可以揭穿出許許多多來。他們  
守着一部說文，以為足以「求造字之通例」，多見其「疏於讀書」也！至於「說字之通例」，那更無謂了，  
求了出來，與造字之本何關！王安石的字說，為世詬病，其書雖亡，而據傳說的幾條確多可笑，但他既特著此  
書，當然也有他的「說字之通例」，但誰也知道這一定與造字之本是無關的；夫許老爹的「說字之通例」  
固亦猶是也。「清代經師治諸經治小學之法」確有可取的，「清儒著述」確也有值得「潛心」的。但  
他們正因為缺乏「勇於疑古」的胆量，所以「創獲」未免太少了；正因為太「熟讀許書」，對於假字誤體  
不敢「議疑古」，所以承誤襲謬的解說又未免太多了。咱們正想改變那「信而好古」的態度，不料反有  
人來勸咱們做許老爹的忠奴這種盛情只好「璧還」他們了。



您那天疑心「陳」本是「軍陳」字（今作陣）許慎專作「陳國」解是不對的。我以為您這疑心極有道理。我的意見是這樣：

說文「陳」列也。再讀爲軍陳之陳。陳，宛丘也，舜後媯滿之所封，從阜，從木，申聲，申，古文陳。於是「說文迷」的先生們便「一死兒咬着牙」的說「陳的本義是陳國，陳列跟軍陳都是陳字的假借。」這種說法，從江聲、段玉裁、李富孫、朱駿聲以來，早已看作天經地義了。據我看來，殊未必然。鐘鼎中陳國字很多，不是作「陳」便是作「墜」，然則「陳」字不僅作陳列跟軍陳解，而陳國的古字也並不作「陳」了。究竟「陳」爲「墜」之省體乎，抑「陳」爲「從支，陳聲」乎？這話尙難論定，今且不論。但說文那個「從阜，從木，申聲」的陳字，必是誤體，那個古文陳字必是僞體，此可斷言。鐘鼎各陳字，沒有一個從申的。申本是誤體，申之真古文作，其形漸誤作（說文以爲籀文，但石鼓文尙與真古文相同，不作），小篆又把中筆拉直而作申。鐘鼎陳字的右半大抵像「東」字，或稍變之，但只有上下切斷而作，却沒有左右分開而作的。鐘鼎時既無申字，陳的右半又不作，可證陳之必不從申也。至於那個古文，從古文阜，跟古文申，似乎可靠矣；但陳之從申既不可信，則此古文亦在可疑之列了。今按小篆之陳尙與鐘鼎爲近，可證其爲鐘鼎中「陳、墜」諸字的誤體，而古文之則與鐘鼎形體絕遠，顯係依傍小篆而造者；因小篆誤爲從小篆申，于是造爲古文的遂改從古文申而去木（去木者，筆畫少些，可以充古董也）；彼初不知真古文陳字並不從申也。說文誤分「陳」「陳」爲兩字，「陳」既訓列，則「陳」字自然只好請它專作陳國之用了。因

義爲宛丘而從阜，還勉強可說；從木便古怪了，段玉裁異想天開，釋之曰：「太皞以木德王，故字從木。」這話真  
要令人失笑。總而言之，「陳」不從申，義亦不僅爲陳國，其字或爲「陳」之古體，或爲它們之省文，其義  
大概當以陳列爲主。柳氏說「陳」字是「無形（此「形」字狼費解！）誼者引史，」蓋自謂能「熟讀許  
書，」能「求造字之通例，」其實「證之他文而皆「不」合，」所以雖列了許多「例，」可是在文字史上却  
還欠「通。」

說文「說字」之「不」通，是由於許老爹的瞎三話四。但說文中所列的文字是有合于古的嗎？不  
合的狠不少。這是什麼緣故呢？一般的說法，總以爲說文根據的是小篆，小篆是秦時李斯所改作的，故不  
合於古；古文跟籀文是合於古了，可惜又太少。這話是狠錯誤的。小篆雖不可以道古，但它確從真古文中  
變來，所以拿它跟甲骨跟鐘鼎的真古文比勘，可以探得輾轉變遷之迹。對於小篆的形體而「望文生訓，」  
固然不對，但它是自然演變的，不是「向壁虛造」的，所以還是真字。要是說文所列都是小篆，雖不足以窮  
文字之本，而這書自有它的價值，跟漢隸字原、隸辨、隸篇、楷法溯源、草字彙等書一樣，是文字變遷史上一段信  
實的史料。可惜許老爹既沒有歷史的眼光，又沒有辨偽的識力，竟把不全的史籍中的大篆、倉頡篇等中的  
小篆，跟劉歆他們「向壁虛造」的偽經中的古文屬在一處，做成一味「雜拌，」於是今字跟古字，真字跟假  
字，混淆雜糅，不可理析，不但不可以道古，就是小篆也給他搗亂了。所以說文中所列的文字，其價值遠比不  
上隸辨、楷法溯源、草字彙等，只堪與汗簡跟古文四聲韻相比耳。

說文序中有「今叙篆文，合以古籀」二語，段玉裁、鄭知同、王國維三人有不同的解說，我以為王國維的話最不錯，他說：

說文解字實合古文、籀文、篆文爲一書。凡正字中，其引詩、書、禮、春秋以說解者，可知其爲古文；其引史籍者，可知其爲籀文；引杜林、司馬相如、楊雄說者，當出倉頡，凡將、訓、纂諸篇，可知其爲篆文。雖說文諸字中有此標識者，不逮一，然可得其大略。昔人或以說文正字皆篆文，而古文籀文惟見于重文中者，殆不然矣。（觀堂集林，卷七，頁九。）

他又說：

漢代鼎彝所出無多，說文古文又自成一系，與殷周古文截然有別。其全書中正字及重文中之古文，當無出壁中書及春秋左氏傳以外者。（同書，卷七，頁八。）

王氏說說文中之古文無出壁中書及春秋左氏傳以外者，我從各方面研究，知道這話極對。要問這種古文是否真古文，先要問壁中書等是否真物。關於這一點，從劉逢祿襲自珍諸人疑左傳起，至康有爲著偽經考，崔鵬甫先師著史記探源跟春秋復始，而壁中書之爲劉歆諸人所僞作，得了種種極確切的證明。據我看來，壁中書一案，經康崔兩君之發覆，僞證昭昭，無可抵賴，所謂「漢古文經」者，此後應與「晉古文尚書」家語、列子等書同等看待，歸入一切僞書之中。

但康崔兩君所考明者，在年代之不符跟傳授之僞造等等方面；關於文字上之問題，非他們所注意。康

氏雖力詆說文，但都是泛論（此等泛論中有極精闢之論，如說「文字之流變皆因自然，非有人造之也」，在康氏以前從沒有人說得出這樣一句明白話的，但也有極謬誤之論，如以鼎彝爲劉歆所偽造）先師少年時本是治「許鄭之學」者，後見偽經考，乃專主今文，但對於文字上新論極少。

我嘗稍稍涉獵吳孫羅王容諸家之書，覺得說文中的小篆近于鐘鼎，鐘鼎近于甲骨，而說文中的古文則與鐘鼎甲骨均極相遠，而且有些字顯然是依傍小篆而改變者。這一點羅王兩氏亦早致疑。羅振玉說：

刻辭（按指甲骨文）中文字，同於篆文者十五六，而合於許書所載之古籀乃十無一二。蓋相斯所罷者皆列國詭更正文之文字，所存多倉史之舊文。秦之初雖僻在西戎，然密邇西周之舊都，豐歧文

化流風未沫，其文字故應勝於列國也。  
（殷虛卜文字考，頁十二。）

他又說：

而由文字（按亦指甲骨文）之可識者觀之，其與許書篆文合者十三四，且有合於許書之或體者焉，有合於今隸者焉；顧與許書所出之古籀則不合者十八九，其僅合者又與籀文合者多而與古文合者寡。以是知大篆者蓋因商周文字之舊，小篆者因又大篆之舊，非大篆親於史籀，小篆親於相斯也。

……至許書所出之古文僅據壁中書所出之籀文，乃據史籀篇，一爲晚周文字，一則亡佚過半之書，其不能悉合於商周間文字之舊固其宜矣；至於篆文，本出古籀，故與卜辭合者頗多。  
（殷虛書契考釋，頁七）

商代的甲骨文能合於秦漢的小篆隸書，反不能合於說文所錄出於壁中書之古文，則壁中古文之爲後人僞造，非真古字，卽此已足證明。

但羅氏是決不放大膽的說「壁中書是假造的，它所用的古文也是假造的」這樣兩句話的，於是乃曲爲之說，認壁中書的古文是「晚周文字」，是「列國詭正文之文字」。此說不但無徵，且用舊說而與舊說又不合。

羅氏所謂「列國詭正文之文字」這是根據說文序的那上面說：

其後（段注以爲指孔丘死後）諸侯力政（同征）不統於王，惡禮樂之害已而皆去其典籍，分爲七國；田疇異畝，車途異軌，律令異法，衣冠異制，言語異聲，文字異形。

這是說，戰國七雄毀壞舊章，改易新法，連言語文字都改變了。其實哪有這回事！周代舊章的毀壞匪伊朝夕矣，不統於王亦不自戰國始；並且周天子的政令是否曾經統一全國過，實在很是疑問。各國的制度不同於周，彼此也不相同，這種狀況決非始於戰國。至於言語文字，豈能在短時間之內要改就改，有這樣容易的？還有一層，七雄之中，政俗一切最特別，最有她自己的特殊的面目的，就是秦國；羅氏說別國文字都變古，反是這秦文與周爲一系，這話我覺得很難相信。此說之無徵者也。

說文序又說：

孔子書六經，左丘明述春秋傳，皆以古文。

壁中書者魯恭王壞孔子宅而得禮記(下「禮」字依段注補)尚書春秋論語孝經又北平侯張蒼獻春秋左氏傳。

這是說，孔二先生用古文寫了六經，藏在他府上的牆壁裏，後來給魯恭王挖了出來；左老頭兒用古文寫了左傳(不知藏在哪兒)，後來給張蒼獻了出來。所以若認這古文是真的，那就應該承認是孔左兩公所寫的。那兩公所寫的古文，至遲也只能是春秋時候的文字(這話其實不對，照說文序的口氣看來，這古文應是周宣王太史籀著大篆十五篇以前的文字)，決不能是晚周文字。若是晚周文字，則非請孟軻荀况之流重抄不可(！)。但即使請孟荀用晚周文字重抄六經，還是不能與壁中書及張蒼所獻的左傳併爲一談。既然相信張蒼獻傳跟魯恭得經是眞事實，則非相信這古文是周宣王以前的眞古文不可。此用舊說而與舊說又不合者也。

王國維也知道壁中古文與殷周古文不合，但他又造出「戰國時秦用籀文，六國用古文」之說。他說：司馬子長曰：「秦撥去古文。」楊子雲曰：「秦刻滅古文。」許叔重曰：「古文由秦絕。」案秦滅古文，史無明文，有之惟有「一文字」與「焚詩書」二事。六藝之書，行於齊魯，爰及趙魏，而罕流布於秦(原注：猶史籀篇之不行於東方諸國)，其書皆以東方文字書之，漢人以其用以書六藝，謂之「古文」，而秦人所罷之文與所焚之書皆此種文字，是六國文字即古文也。觀秦書八體中有大篆，無古文，而孔子壁中書與春秋左氏傳凡東土之書用古文不用大篆，是可證矣。故古文籀文者，乃戰國



同小異而已。若區爲「東土」「西土」兩種文字，則進退失據之論也。而況今所存齊、魯、邾諸國的鐘鼎文字跟壁中古文距離之遠，正與秦文跟壁中古文距離之遠一樣呢！還有，王氏說「秦書八體中有大家，無古文」，這是因爲秦時還沒有所謂「孔子書六經以古文」之說。儒者之傳授六經，其初僅憑口耳，漸乃著於竹帛，著竹帛之時通用什麼樣的文字，他們就寫什麼樣的文字，傳經之儒對於文字的形式是絕不注重的，所以彼此所傳，異文假借非常之多。講到史記中的「秦撥去古文」一語，那是劉歆們竄入的。凡史記中「古文」二字都是劉歆們竄入的，這個意思，康氏的《僞經考》已啓其端，先師的史記探源乃盡發其覆。楊雄之時，古文僞經已出，楊雄便是上當的一個人（他識得許多古文奇字），許慎更是迷信古文經的，所以他們倆的話是絕不足信的。

總而言之，羅王兩氏都是精研甲骨鐘鼎文字的，他們看到說文中的古文與甲骨鐘鼎文字差得太遠，知道它不古，這是他們的卓識；但總因爲不敢懷疑於壁中書之爲僞物，於是如此這般的曲爲解釋，或目它爲「列國詭更正文之文字」，或目它爲「晚周文字」，或目它爲「東土文字」，其實皆無稽之談也。

康崔兩君雖能推翻壁中古文經，但是他們倆是根本相信孔子定六經那件事的，所以孔壁所藏雖能證明其爲僞作，但站在像他們倆那樣的「今文家」的地位，「孔子書六經」那件事却還是很有可能性的。咱們現在則不然，根本不相信「孔子定六經」那件事，對於所謂「經」也者，只認爲是古代留下來的幾篇文學作品，幾本檔案粘存，幾張禮節單子，幾首迷信籤詩，幾條斷爛朝報而已。這些東西，孔二先生大概是看



過的，但他老人家所看的跟傳到現在的，多少詳略，大概總不見得恰恰一樣吧？「孔子定六經」那件事，咱們既不相信，則「孔子書六經」那件事在咱們看來真合着一句笑話了：兩個近視眼看匾，甲說「關帝廟」，乙說「關帝廟」，其實匾還沒有掛，哪兒來的字！咱們既認爲孔二先生並沒有寫過什麼勞什子的六經，則對於漢朝突然發現的壁中書本已不能相信，何況年代跟傳授處處露出作偽的馬脚來如康崔所云文字又與商周的真古文差得最遠如羅王所云尚有絲毫可信據之價值乎？說文中古文甚多，而這古文便是采自壁中書，則說文不是一部「僞字舉要」嗎？「僞字舉要」自然也有它的用處，但決不能認作真的古字則毫無疑義也。

壁經的僞字，說文所錄僅可以稱爲「舉要」，尙不能稱爲「大全」。三體石經，古文四聲韻，汗簡，書古文訓中保存着說文所未錄的壁經僞字不少，不過輾轉傳寫，失其本真，僞字又須晉加「誤」銜了。不會晉加「誤」銜的，便是最近發現的三體石經。我覺得三體石經中的古文，有好些字明明白白看得出是依傍小篆而僞造的，有好些字是真古文本有其體，作僞者未之見，因杜撰一體以當之的，自然也有好些字與真古文相合的，這與周禮中可以埋藏着周代的真制度之理相同。關於這一點，我打算將來單做一篇東西來說明它，今天暫且不談了。

疑古玄同。

一九二五，十二，十三。

## 五五 新史料與舊心理

魏建功

(十五、一，二十七，北京大學國學門週刊第十五十六合期)

何年何日可以掃除乾淨學術思想的因襲和謬妄兩個大病？兩大病的根源，我曾經指出是「樸學」的短處。「樸學」的長處，我也說過是訓練我們有純科學化的腦筋和手腕，就是思想縝密，方法正確。

顏剛先生與疑古玄同先生論古史書引起的問題，顯然證明了這兩方面。因襲與謬妄，兩者說明了就是——

(1) 信古而愚，——爲古人所奴，失之株守執拗。

(2) 不知而作，——憑臆見妄斷，失之懸空嚮壁。

這便是韓非說的「愚」和「誣」。現在且不談「誣古」的方面，我單說一說「愚古」、「奴古」、「泥古」方面的毛病。這個毛病在古史討論裏表現的十足！一般人都是這般想——

古的都比今的好。某事某物古已有之。所以那一定是好的。

舊說都比新說真。某事某物舊說有之。所以那一定可信的。

物希爲貴。某事某物世所罕有（或時久，或地遠）。所以那很足貴。

多半他們既沒有方法，又沒有思想，結果便只有學學古人的舌；假使只有方法，又沒有思想，結果也只有學學

古人的舌。學舌的人教不學舌的人學舌去，實在是一件夢想的事！不學舌的人與學舌的人分別就在思想的基礎和方法的施展上。我不敢說看到顏剛的文字譁然以爲怪的人是些學舌的；但是我相信這是思想的基礎和方法的施展根本不同。

顏剛辨禹之爲神話中的「擬人」，曾引說文做旁證，柳翼謀先生爲之作論以說文證史必先知說文之誼例。顏剛已經自己答復了他，說的很明白的：「柳先生文中責我的話，我很知道這是精神上的不一致，是無可奈何的。」疑古先生因爲柳文，特地給顏剛討論說文，也很足以表示我們的精神與他們不同的地方。我並非以治史學爲職志的，對於史學的蹊徑當然更摸不著路頭，不過讀了柳先生文章的起端，有點膚淺的話要在這兒說說。柳先生起首說：

「今人喜以文字說史，遠取甲骨鼎彝古文，近則秦篆，爬羅抉剔，時多新異可憐之誼。顧研究古代文字雖亦考史之一塗術，要當以史爲本，不可專信文字，轉舉古今共信之史籍一概採掇。卽以文字言，亦宜求造字之通例，說字之通例，雖第舉一字，必證之他文皆合；此清代經師治諸經治小學之法也。不明乎此，第就單文隻誼於爲創獲，渺不爲通人所笑矣。」

縱然許多通人大笑，我也要發出下面些個疑問：

- (1) 以文字說史所得的「新異可憐之誼」究竟要得要不得？
- (2) 「新異可憐」是要不得的呢，爲什麼？

- (3) 「新異可喜」是要得的呢，那末「單文隻證」爲什麼要不得？
- (4) 考史既可由研究古代文字的途徑，又有什麼叫「不可專信文字」？
- (5) 「史」究竟是什麼？以文字考「史」時「要當以史爲本」的「史」是什麼？以文字去「考」的「史」又是什麼？
- (6) 既有「古今共信之史籍」，何以又要以文字考史呢？
- (7) 然則中國的信史如何？
- (8) 中國的「信史」中未收的材料可不可以加入參證？
- (9) 證史的材料究竟應該怎樣運用？
- (10) 以文字證史的方法與文字構造的通例和解說文字的通例有什麼關係？這就是問「文字」與「文字構造的通例」是什麼分別？他們與史有什麼關係？「解說文字的通例」與「文字」的本身有什麼關係？與證史有什麼關係？
- (11) 「舉一字必證之他文皆合」是以文字證史的方法呢？還是造「造字之通例」「說字之通例」的方法呢？是解釋經訓的方法呢？還是治「小學」的方法呢？
- (12) 「清代經師治諸經治小學之法」與「今人以文字說史」的方法有大相逕庭的地方嗎？
- (13) 以文字證史如何可以不就「單文隻證」得「新異可喜之誼」？「經學家」所謂「孤證」與「單

文雙誼」是否相同？

(14) 若「單文雙誼」不足為證史之資料，敢問不「單文雙誼」之以文字證史法何如？

(15) 即「單文雙誼」之以文字證史方法為不足信，於疑古何傷？

這十五個疑問，我們不必拘泥著禹的問題講，因為這可以說是「治史的方法」問題——「以文字證史的方法」問題。未曾聽到大笑的通人說話以前，我要先發表點意見，解答這些零零碎碎的問題，並且希望一切治史學者給我一點糾正或補充，好解決那大的問題——史學方法論中的問題。

柳氏本不贊成疑古，在他文章末了說的很結實：「今之學者欲從文字研究古史，盍先熟讀許書，潛心於清儒著述，然後再議疑古乎？」這不單反對疑古，而且反對以文字說史了。假使我說的不錯，那他所謂「喜以文字說史……時多新異可惡之誼」便是表示一種冷諷的話了。或者第一疑問也就要這樣回答：

「以文字說史所得的「新異可惡之誼」是要不得的！」

要不得的為什麼，他就說過了：「願研究古代文字雖亦考史之一途術，要當以史為本，不可專信文字，轉舉古今共信之史籍一概抹殺。」這明明是說：「已經有了古今共信的史籍，這些新異的東西要不得，要不得！」所以他一死兒咬定「以史為本」於是我的第三疑問自不成立，而引起我第四疑問。

他教人以文字證史時却不可以專信文字！我不懂文字既做了證史的材料，怎麼好不信這個材料？

若說他注重在不可信的「專」字上，倒可說的過去，可是他又講了「以史爲本」，「古今共信之史籍」，則根本就否認了以文字證史。我們怎麼會不有第五第六的疑問呢？

他既然以史爲本，當然有他的「古今共信之史籍」，而不用再以文字證史，自然不用去疑古——古人給了許多假古董把他了！我們不知道中國信史是什麼！要是說歷來少有人懷疑的便是可信的，這未免是笑話。可是柳氏就有這種心理，他難頡剛辨禹爲擬人的話道：「假使許君知禹非人，不當仍沿舊說。」許叔重他沒有懷疑禹，禹當然有其人了；這種邏輯是柳教授特有的，也就是中國一般的治學者的心理。這仿佛是「古聖昔賢」從來沒有錯的；他們不疑惑的，你就不應該胡思亂想的懷疑。何況「許君既知禹爲蟲，復引禹之事實，初不自病矛盾；而千數百年讀說文者從未致疑及此！」大家不疑惑的，你更不應該自作聰明的懷疑！所以，許叔重是漢人，是古人，他可以懷疑禹而使禹成爲信史中的人王；而顧頡剛是民國時代的人，是今人，他不應該獨「具明眼，發前人之所未發」來懷疑禹！這便是「夫子之道」——「述而不作！」顧頡剛不應自我作古；不然，也都是爲的「矯新立異！」許老頭爲什麼能得如此大的權威？這是我們「抱殘守闕」的因襲性的成全啊！死人比活人有權威，是我們中國的社會定律。死人能夠由壞變好，由弱變強，使得活人恐怖，懾服，稱道。這樣的社會民衆心理，我們治學的人能夠跳出他的範圍那是一件好容易的事嗎？他們以爲中國信史是什麼？凡是陳死人說的「神話」，「鬼話」，「怪話」，「人話」，和「畜牲話」都是的；所以，自帝王家譜的廿四史和中世紀新編的竹書紀年，路史，釋史，道士式的儒者關着門造

的古史（皇極經世）莫不被一般「通人」奉爲秘寶，當做奇貨了。他們把一個「史」字看的真正太死了！他們不知道「史」的重要作用和內容，不是爲那些人類中的單個分子寫傳記便算了事；實在爲了全人類整個生活的進化而作，他的內容應該注意社會生活的狀況，個人的事實是大的生活中的點點滴滴經驗的實例罷了。所以我們要的史，我們的信史，不是凡古書，凡古人說的話，寫的文都是真的。「神話」「鬼話」「怪話」「畜牲話」都應該老實實以「人」的眼光去看他，都應該老實實還他個本真，然後我們「人」的信史才可以顯出，才可以真正能信。中國的信史在那兒？誰能答我第七個問題？

柳氏一面承認以文字考史，是承認中國史之不信了；一面又教人考史時「要當以史爲本」實在應該「自病矛盾」！史不信才以文字考他，考出的史才可信，中間竟有個「爲本」的史，無異於「此地無銀三十兩」的笑話，自己道出自己的心孔了！

史料的蒐集和鑑別本是最難的工作。我們除非抱殘守闕；不然，就是所謂「信史」一朝在他的部分中有更可信的材料晚出或再現，那當然要隨時採用，教史達到信之又信的地步。然則即便信史中未收的材料發現了，我們採用得來，竟把原有系統打破重新組織，也不是一件要不得的事。以文字證史自然並非例外。那麼，只是中國史料需要的材料，不但可以加入參證，並是必要加入參證。

講到史料，從有系統的長篇鉅製的著述到片紙隻字，在我們都是一樣重要，一般價值。那些個無價寶，不只是一般人指的不可計算價值的好東西，那算不上價值來的壞東西也包括在內。文字是史料的一

種，在他本身和他所表現的，兩方面都有重大價值。那些完整而豐富的東西固是證史的好材料，即是鱗爪片斷的點畫也有他的用處。記載縱然很多，實在都不足憑信，這種材料只有拋棄，只有另尋真的。這樣，關於證史的材料寧可用片斷可靠的，決不應抱著假的整個的不肯放鬆。例如柳氏所謂「古今共信之史籍」，我不知道是否全是可靠的？在他總覺得既是史籍都可相信，這種不加思想的誤失實在不小！孔丘說：「學而不思則罔，思而不學則殆。」所以，不但要學，還得要思；不但靠思，必須有學。所以只學不思的人就是只吞而不嚼的現象；只吞不嚼的人決不能消化，不能消化縱然肚皮脹大了也決不是真胖子。那末史料的運用便是一種消化作用，決不能囫圇吞的不加咬嚼了。吃東西知道咬嚼就如治學問知道思想；咬嚼之所以需要，一面是消化的初步，一面便是爲的選擇。所以選擇材料的工夫在治學問的過程中是一件最要緊的。柳氏承認所謂史籍是古今共信的，便是不重視選擇材料——辨僞和正誤——的工夫。他擬編全史目錄中歷代史類裏定商代史料把商書、商頌、全上古文中所集商代文字、釋史卷十四至卷十七和殷墟書契一類的實在可信的東西放在一起，並不管商書的真僞，商頌的時代，和釋史的可信點若干。我並不反對他採用商書或釋史，以至於用封神榜（可是他必不用）我只不贊成他對於史料的鑑別和運用的態度！他不能反對甲骨文鐘鼎的實物上的文字，他又不肯否認史籍中一些不可信的東西，所以鬧出一面贊成考史，一面仍舊以原有史籍爲可信的笑話來了。做學問的路子跨在兩條道兒上，不鬧笑話鬧什麼？我始終看了他們處置史料的方法不對，根本沒有考量材料的用處，好的好用，壞的壞用，他們只有因襲！劉澆



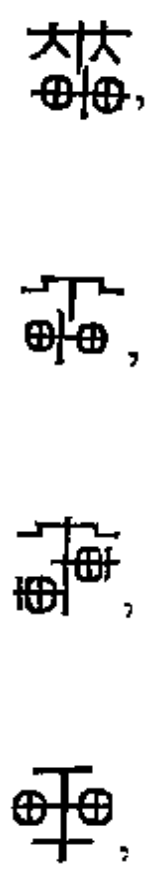
裴對頡論古史的疑問便是不滿他所舉的證據和推想，便是對於史料運用方法的見解不同，便是「學」與「思」兩點上有了差異。頡剛用說文證禹，劉氏斥他做「說文迷」。劉氏以爲「顧君一時忘卻古來名字假借之說。」其實「名字假借」是一回事，以說文證史又是一回事；他根本斥以文字證史的是「想入非非，任情臆造底附會」，便沒有了解研究文字和以研究文字而治史的分別。柳氏也就把頡剛以說文爲史料非以說文爲研究的意義弄錯了，和劉氏一般；那麼，史料的運用與史料本質的研究，界限那裏有如此的分不開嗎？還是他們分不清呢？考藏金石的金石學，與應用金石學中材料做的考古學，有分別沒有？能知道這個分別，就可以明白專門研究說文的文字學，和應用文字學上形義音來考訂的歷史，究竟同不同。所以，我第九個問題便是請教用來證史的文字材料是否當做治文字學去研究呢？還是只當做史料拿來運用呢？

在柳氏的眼光看來，文字學中造字說字的通例，與史學裏應用文字學中造字說字的通例的對象，並無分別。我顧不得放野馬，在此把我對於文字，文字構造的通例，解說文字的通例的解釋說一下，並且講明這些與史的關係和與證史的關係。我的確認爲這幾個觀念也是關係到思想的基礎和方法的施展——文字學方面的問題。疑古先生論的很透澈，把說文的價值說的很切當，我現在只是除開說文本身來講。什麼是文字？一般人類互相傳達意志的手段是運用符號。語言是用聲音表現的大家公認而實行傳達意志的符號。運用繪畫的方法將語言拿有形的符號記載下來就是文字；文字就成了符號的符號。符號是

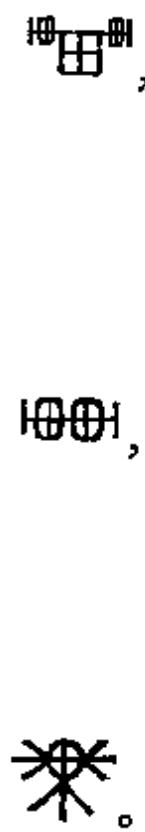
人造的，不是一成不變古今如一的，所以語言文字便有的變遷。語言文字的變遷并不是退化的，是進化的，因為符號怎樣用的方便便怎樣的用，所以規定非常活動，隨時可以修改。修改次數越多，簡便的程度越深，這就是進化的標準。既然文字是如此的性質，自然決不是一二人所能獨制的了。那末，連帶的我們該知道文字是一種族中公認最明白確切足以表示他們意志的符號，倉頡造字的謬論決不能成立。我們的文字製作者是最初的祖先，倉頡不過參加修改的一個人，如我們參加修改一樣。這點關於文字的淺顯常識若不明瞭，那關於研究文字的文字學的觀念也就難得清楚。文字學是什麼？我們中國的文字學，這個名稱沒有叫出之先，就早有了他的實在，而分屬在別的學問的範圍裏；其中的一部分單獨成爲「小學」。小學不能包括文字學，文字學可以包括小學，因爲小學的內容只是所謂「六書」，是講的「文字構造的原則」，而文字學的內容却包括了「形」「音」「義」三部分。「六書」不過是構成形體的通例，是有了文字以後找出來的通例。例如，有幾個形體是𠄎，𠄎，𠄎，𠄎，我們當然指每個單獨的爲「文字」，而看了這幾個字想到他所表示的意思，將他這樣表示的方法歸納到某個原則中去，便成了「造字通例」，所以我們就可以叫這幾個字做「象形」的。我們再爲看了這個「文字」，定了他構造的方法屬於某條「通例」，於是說「象四達之衢人所行也」。這樣，「文字」是指的形體的本身，「文字構造的通例」是自形體表現上找出的假定原則罷了。文字既是不絕變遷的，他本身自然是治史的重要材料，因爲他的變遷痕跡是有歷史的背景。文字構造的通例依附在文字的本身，決不能與史發生多大的關係，因爲原則與構成原則

的對象不是一個東西。文字本身有變遷，他所依附原則也隨著變遷；所以上面的例本是甲骨文字，在金文仍是如此，等到許老頭做說文的時候，便寫做「行」了，並且他定為是「會意」說，「人之步趨也，从彳」了。照此看來，說字通例并無定準，他依了文字的形體變化；至於造字通例也真是假設的，不然一個「行」字爲什麼一個解做道路而是象形，一個解做步趨而是會意呢？說字通例與造字通例自然是連貫一致的，不過與「文字」本身都沒有充分的確切關係，隨便可以附著起來，只要你看了那一點，就那一點立說沒有矛盾就是了。在證史的方面講，「行」字作「象四達之衢人所行也」解與作「人之步趨也」解於史無關，在「行」字本身的歷史——就是文字的沿革——却有關係，而屬於形義學和文法學的範圍。我們假使說到商周時代社會情形，要談那時的道路，可以據甲骨文字的形體考見，而許叔重的解說却絲毫無用，我們并不必管他是會意還是象形。假使以許叔重的說文爲天經地義，他說的就是最初先民用「行」字符號的原意，就錯之又錯了！我們可以用文字的本身證史，却不可以用說文字的人們的揣度的話證史。例如禹字，我們不能因爲許叔重說了「蟲也」就相信，但也不能因爲許叔重在「鼎」下「呂」下說了禹便就不相信。所以，誼剛就沒有拘泥在這上面，而柳翼謀却就有些拘執了。說文的誼例靠不住，證史可以用靠不住的誼例嗎？何況誼例與證史無關呢？提到古人命名的事實，我很覺得與現在風俗一樣，這本是語言學的研究之一種，不應說的太遠，然而與禹的問題不無有關。大抵命名離不了：(1)取自自然界的名物命之，(2)依其本身之特點——優或弱——命之，(3)以有關其本身之事爲現象命之，(4)將對其希望之意思命之。這是一般民

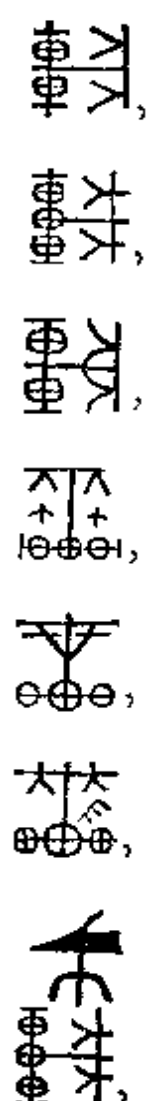
衆的公法，那些道學先生和文雅措紳的命名又是例外。虎兒，龍兒，鳳兒，鸞兒，雲兒，蘭兒，玉兒，珠兒，何以異於象，禹，變，魁，舜，稷，丘，柯，鯉……這是就命名的方面說，至於最初的以名物命名與後來以名物命名的意義是否很簡單的相同，這不是我們斷定得了的，更不是憑許書的誼例可以定準的，那末，顏剛以禹字本身證史的方法與憑許書誼例證史的方法當然就有些分別了。例如車字，說文作「車，輿輪之總名也，夏后時奚仲所造象形。」我們從這樣的形體只能有個很簡單的印象，中間一條軸，兩旁兩片輪，輪子中間一個車身而已。他記的籀文車駮，我們便莫明其妙。等到看到甲骨文字作



我們就較詳細的知道了最早的车前面是用牲畜拉的；這挽車用的橫轅與車輪車身是分開的。所以，我們又可用下面的形體證明這個假設：





我們又可以知道，古時挽車多用雙牲，因為上面的例字多半作兩個軛形；再拿金文看，也是這樣：





這最後一個字，王國維先生說是古時戈建於車上，畫車形便並畫了所建的戈。那我們又可以知道，古時的兵車形狀大體與通常的車相同。從倒第二字看來，在〇右的彡形想係也是車上所建的戈了。這樣運用他字體本身證史，雖不能言之鑿鑿，也都不至於十分謬誤；若是拘拘於說文誼例，就得鬧笑話！就如這個車字，他寫的籀文从兩戈，明明是把象輓的斗，斗等形體弄錯了的，我們跟著許叔重去錯嗎？例如育字，他寫做育，解做「養子使作善也，從宀，肉聲」於是育字是「形聲」字。但是在甲骨文字中看來，他是「象形」，指的生養兒子，這和去又如何？甲骨文字中作女字下一個倒子字的很多，也有作母字下一個倒子字的，他們就是畫畫一般，將生產時的血液還有用點子表明出來的，如𠄎，𠄏，𠄐，𠄑，至於𠄒，更表示的清清楚楚，而象女陰，子從皿而下爲育。什麼「肉聲」！他把𠄎的形體訛作𠄏，或者就是把𠄎訛變了，我們怎樣奉守許叔重的說文解字誼例法？思想的基礎打在泥古奴古上面的人，怎麼會不上當！怎麼能離了許老頭誼例來用文字的本身，因為丟了誼例，在他們就認爲無法可想，就不足以證史了！


照上面說來，離了誼例以文字證史，才是運用「文字」史料的方法，那末更可以明白的知道，「舉一字必證之他文皆合」不是運用文字證史的方法了。這是爲在同樣事物中間證明一條原則的歸納法，不是引援證據證明另一事物的主要原則；固然有時爲一個證明而在引證的時候又爲這個證據做了很多證明，也是有的事。假使我現在要說古代文字描畫一個形體，有時滿形平塗，有時只鈎輪廓。這是一個假設，而且是一個文字學上的很要緊的原則，當然就要以「舉一字必證之他文皆合」爲方法。於是我就要先找





土字 甲骨文作; 金文作; 土。

在字 甲骨文作; 金文作。



降字 甲骨文作; 金文作。

乙字 金文作。

丙字 金文作; 丙。

丁字 甲骨文作; 金文作; 丁。

戊字 金文作。

辛字 甲骨文作; 金文作。

子字 金文作。

這種方法，我們定造字通例是對的，就是柳氏定許書說字通例也是對的，可是他怪顧頡剛以文字證史沒用這個方法就錯了！他把舉一字必證之他文皆合的方法誤解了！所以，他只知道這是清代經師治諸經治小學之法，却沒有理會得顧頡剛治史引證的用意。

我相信顧頡剛做學問決不是愚迂好古的，也不是狂妄自斷的，他的方法並非怎樣荒謬的，與清代經師的治學並不有什麼迥庭的地方。清儒治學的方法是很科學的，直到最近大家都認識明瞭了，顧頡剛就是其中的一個認識者，並且是採納他們精神治學的一個人，不能了解清儒的治學方法和現代治學的態度，那就難

於啓齒議論這些地方。例如，柳翼謀的正史之史料，我們就不好批評，因為他走的路子是另一途徑，根本上你東我西，不得談攬上來。那錢基博却說過：

「柳翼謀……自南海康有爲作新學偽經考，孔子改制考，續漢胡適吸其流，倡新漢學，以爲周禮爲僞作，尙書非信史，六籍皆儒家托古，持勿輕信古人之論。而胡氏尤善屬書離辭，指事類情，一時風動，後生小子不事研誦，好騁異議，疑經蔑古，卽成通人……而柳氏不徇衆好，獨以爲古人古書不可輕疑……」

科學方法是清儒的學問成功的大手腕；我們說到底，科學方法的重要在求真，在勇於懷疑。柳氏不贊成勇於懷疑，表現出他的精神如何，我們不用說了。至於他做的正史之史料，我看也不免是對新的治史方法的反感所表現的；我們只要看這幾句就可以明白：

「今之治史學者罔不以考證史料爲要務，蓋史料徵實始可從事編纂，然不知史料所自來，僅憑本文以意之，亦不能明其真若僞也。此審查史料之來源爲尤足重也。來源正確，則史料不煩考而信矣。『正史』者，今人咸目爲史料，故先討其源焉……今人讀古史動輒懷疑，以爲此爲某某作僞，此爲某某增竄，躍然以求真號於衆，不知古人以信爲鵠，初未嘗造作語言以欺後世。若謂今人始善考史，昔之人皆逞臆妄作，則由未讀古書，不詳考其來歷耳……要之，史書無一事無來歷，其小有出入乃一時之疏，非故意以誤後人，不得執一以疑其百也。今不務考其本源，而憑空言出私見，冀以補其



遺而正其僞，吾不知其可也。」

他相信有「正史」，這正史却是一家或衆手專爲帝王而作的。對於一家著作，他也承認了他們取材於傳說的方法，爲之找出了例證，並沒有說到僞不僞的話；然則顧頡剛之辨史與傳說何以便是柳氏所反對的呢？這就是因爲那是正史，他們將傳說寫下便是正史，我們只應知道古人這樣拉雜的用了傳說，但不能懷疑而推翻他。這是沒有注意原來寫所謂「正史」者沒有「審查史料」，沒有審查的史料，我們不能審查嗎？他又承認衆手著作，「掌之者立帝座之後，定時日以報，勢不敢僞；史官據以撰述，亦莫由僞也！」這個問題，我們看清東華錄可信程度如何，究可知道其僞不僞的程度。「正史」云乎哉！「正史」云乎哉！這是附帶的說到審查史料，我們能不懷疑嗎？能不勇於懷疑嗎？生當學術自由發展之世，若不免除民賊專制時被壓迫的思想，反或受其拘執，信史何年何日可以實現啊？假使你想私淑清儒的治學方法，你就該知道怎樣去辨僞，去正訛！

上面已經說過，以文字證史的方法注重在以「文字」本身爲史料。史料之多寡是物質的量的問題；我們不能因爲只有一個字而嫌他少不用，更不能把由一個字證明的東西認爲不可用的「新異可喜之誼」！假如由一個字證明的結果，在所證明的客觀條件上很強有力，我們不能以「單文隻誼」來反對；因爲以「文字」本身證史的「單文隻誼」與所謂「孤證」不同。所以，以文字證史之不「單文隻誼」法，我還得請教！例如，我說古人占卜是把甲骨拿來燃燒，看甲骨上的裂紋而定兆的，可以從這個「卜」字證明，

他的古文便是卜，橫看一是甲骨，一是所燒物出烟之形。你說，『不行！你是單文隻證，太新異了！』我有什麼法子拿另外字形來說呢？

讓步說，這種方法不對，我們不用好了，究竟與疑古的一回事有妨礙沒有？疑古的如果只有這一條方法，或者可以被你一刀見血的壓服了。

我的結論：中國的歷史，真正的歷史，現在還沒有。所謂「正史」的確只是些史料。這些史料需要一番澈底澄清的整理，最要緊將歷來的烏煙瘴氣的舊心理消盡，找出新的歷史的系統。新歷史的系統是歷史敘述的主體，要由統治階級改到普遍的民衆社會；歷史的長度要依史料真實的年限決定，打破以宗法封建等制度中教皇兼族長的君主的朝代爲起訖；歷史材料要把傳說、神話、記載、實物……一切東西審慎考查，再依考查的結果，客觀的敘述出來。如此，我們倒不必斤斤的在這個舊心理磅礴的人羣裏爲新史料的整理伴他們吵嘴，把重大工作停頓了！然而這一個新史料與舊心理的糾纏，至少也得費一些工夫說一頓費話，不過是所謂「盡心焉爾矣！」

所以，「國故」能教人鑽不出頭，我始終這樣想，雖然讀剛兄很有些不謂然，因爲我不能解決這個治「國學」的人們中間的問題：『何年何日可以掃除因襲和謬妄的大病？』

# 五六 論說文誼例代顧頤剛先生答柳翼謀先生 容庚

二十五，一，二十七，北京大學國學門週刊第十五十六合期

昨夜往候顧頤剛先生，顧先生適不在，見案頭有柳翼謀先生論以說文證史必先知說文之誼例（史地學報第三卷第一二合期）及顧頤剛先生答柳翼謀先生錢玄同先生與顧頤剛先生論說文書，取歸讀之，疑柳先生所舉頗有違失。時適病頭痛，以手按頭，取說文翻閱一過，而後知柳先生「第就單文隻讀，矜為創獲，證之他文而未必合也。」顧先生答書「只是要借此說明我們如何對付古書的一個態度。」故於說文誼例未有論辯，姑就所知為顧先生代答可乎。

柳先生謂「於字之形誼可解者不引古人作證」又云「其字雖有誼而人名罕見者亦舉以為證」其說不幾矛盾乎？使所舉人名而果罕見者，則其補充之例尙可以成立，今按之說文，除柳氏所舉外，其證實繁，列舉如下：

玎，玉聲也，从玉丁聲。齊太公于伋諡曰玎公。

犛，牛羶下骨也，从牛至聲。春秋傳曰，宋司馬犛字牛。

齧，齒差跌兒，从齒佐聲。春秋傳曰，鄭有子齧。

睪，目大也从目侖。春秋傳有鄭伯倫。

𥅵，多白眼，从目反聲。春秋傳曰：鄭游貳字子明。

羿，羽之羿風，亦古諸侯也；一曰射師，从羽开聲。

雉，石鳥，一名雉，一曰精列，从作开聲。春秋傳：秦有士雉。

雉，鳥也，从作今聲。春秋傳有公子苦雉。

劍，刃也，从刀从金。周康王名。

圖，出氣詞也，从日，象氣出形。春秋傳曰：鄭太子忽。

訕，大也，从喜否聲。春秋傳：吳有太宰訕。

窳，穿也，从穴袁聲。論語有公伯窳。

覲，很視也，从覲肩聲。齊景公之勇臣有成覲者。

礲，厲石也，从石段聲。春秋傳曰：鄭公孫瑕字子石。

赧，而慚赤也，从赤良聲。周失天下於赧王。

稟，嫚也，从頁夨聲。虞書曰：若丹朱稟，讀若傲。

裡，調也，从心里聲。春秋傳有孔裡。一曰病也。論語曰：稟湯舟。

紇，絲下也，从糸气聲。春秋傳有臧孫紇。

絲，純赤也，虞書丹朱如此，从糸朱聲。

縉，帛赤色也。春秋傳曰：縉雲氏，禮有縉緣，從糸晉聲。

以上皆有誼而兼有人名者，其人名十之八見于經傳，十之一爲周王名諡，不知其果罕見否乎？柳氏所舉四條，其人名誠罕見也；不知余之所舉二十條，柳氏見之否乎？不知而言，則爲空疏，知而不舉，則欠忠實，二者必居一於此矣！

柳氏又云：「必其字之罕見而又無誼可解者始舉人物爲證。」古人名字多製專名，此例彝器文多有之，非必無誼可解而始舉人名也。但其所舉娥字乃有誼可解者，但遺落其下「秦晉謂好曰姪娥」一句而以爲無誼可解，「實屬疏於讀書」矣。

許氏於邑部之字，如窳、郟、郟等從邑之字皆稱國名，而其字之有本誼如吳、楚、蔡、衛等字者皆不舉國名。陳、秦二字皆有本誼而猶稱某某封國，說文而有例也。許氏不幾自亂其例乎？段氏於伋、伋二字皆云非例，吾不知例者何例也。

女部之姓，如姜、姬、媯、姚、媯、姁等皆其本誼，何謂「許君多不得其解」？其見於彝器文者尙有媯、媯、媯、媯、媯等，亦姓也。「凡經典妣字皆當作始，古文台以爲一字，許書無妣字。」吳大澂說。則媯之作似者乃其借誼，故謂「本字作似」者非也。「此等誼例淺近易曉，本自不待解說，」稍習彝器文者當能知之，豈柳先生深閉固拒，不一涉獵乎？

許氏說文既未自訂誼例，柳氏欲爲之「求造字之通例」，「盍先熟讀許書，潛心於清儒著述」，然後再

擬通例乎！

抑尚有爲柳先生進一言者，方今甲骨文及彝器日出而不窮，如欲治文字之學，當博采以爲證，不能守許氏一先生之言爲已足。如欲辨顧先生謂古無夏禹其人之說，當取秦公敦「雍宅禹責（卽績）」齊侯鐘「猷猷成唐……處禹之塔」證之。何必「刺取一語，輒肆論斷」氣矜之隆，與人以難堪也哉。

一五，一，一三，于觀習戲閣室。

## 五七 古史新證第一二章

王國維

（清華學校研究部講義）

### 第一章 總論

研究中國古史爲最糾紛之問題。上古之事，傳說與史實混而不分，史實之中固不免有所緣飾，與傳說無異，而傳說之中亦往往有史實爲之素地，二者不易區別。此世界各國之所同也。在中國古代已注意此事。孔子曰，「信而好古」又曰，「君子於其所不知，蓋闕如也。」故於夏殷之禮曰，「吾能言之，杞宋不足徵也，文獻不足故也。」孟子於古事之可存疑者則曰「於傳有之」於不足信者曰「好事者爲之。」太史公作五帝本紀，取孔子所傳五帝德及帝繫姓而斥不雅馴之百家言，於三代世表，取世本而斥黃帝以來皆

有年數之謀記，其術至為謹慎。然好事之徒世多有之，故尚書於今古文外在漢有張霸之百兩篇，在魏晉有偽孔安國之書。百兩雖斥於漢，而偽孔書則六朝以降行用迄於今日。又汲冢所出竹書紀年，自夏以來皆有年數，亦謀記之流亞。皇甫謐作帝王世紀，亦為五帝三王盡加年數。後人乃復取以補太史公書。此信古之過也。至於近世，乃知孔安國本尚書之偽，紀年之不可信。而疑古之過，乃併堯舜禹之人物而亦疑之。其於懷疑之態度及批評之精神不無可取，然惜於古史材料未嘗為充分之處理也。吾輩生於今日，幸於紙上之材料外更得地下之新材料。由此種材料，我輩固得據以補正紙上之材料，亦得證明古書之某部分全為實錄，即百家不雅馴之言亦不無表示一面之事實。此二重證據法惟在今日始得為之。雖古書之未得證明者不能加以否定，而其已得證明者不能不加以肯定，可斷言也。

所謂紙上之史料，茲從時代先後述之：

(一) 尚書 虞夏書中如堯典，皋陶謨，禹貢，甘誓，商書中如湯誓，文字稍平易簡潔，或係後世重編，然至少亦必為周初人所作。至商書中之盤庚，高宗彤日，西伯戡黎，微子，周書中之牧誓，洪範，金縢，大誥，康誥，酒誥，梓材，召誥，洛誥，多士，無逸，君奭，多方，立政，顧命，康王之誥，呂刑，文侯之命，費誓，秦誓諸篇，皆當時所作也。

(二) 詩 自周初迄春秋初所作。商頌五篇，疑亦宗周時宋人所作也。

(三) 易 卦辭，爻辭，周初作。十翼，相傳為孔子作，至少亦七十子後學所述也。

154

四 五帝德及帝繫姓 太史公謂孔子所傳。帝繫一篇與世本同。此二篇後並入大戴禮。

五 春秋 魯國史 孔子重修之。

六 左氏傳 國語 春秋後，戰國初作；至漢始行世。

七 世本 今不傳；有重輯本。漢初人作；然多取古代材料。

八 竹書紀年 戰國時魏人作。今書非原本。

九 戰國策及周秦諸子

十 史記

地下之材料僅有二種：

(一) 甲骨文 殷時物，自盤庚遷殷後迄帝乙時。

(二) 金文 殷周二代。

今茲所講，乃就此二種材料中可以證明諸書或補足糾正之者一一述之。

第二章 禹

「鼎宅禹寶」(秦公敦)

「景東成唐……處禹之堵」(齊侯鐘)

秦公敦銘有「十有二公在帝之矜」語，與宋內府所藏秦盃和鐘同。

歐陽公集古錄跋盃和鐘云：「太



史公于秦本紀云：「襄公始列爲諸侯。」於諸侯年表以秦仲爲始。今據年表始秦仲，則至康公爲十二公，此鍾爲共公時作也。據本紀自襄公始，則至桓公爲十二公，而銘鍾者當爲景公也。近儒或以秦之立國始非子，當從非子起算，則鍾當作於宣公成公之世。要之，無論何說皆春秋時器也。齊侯鍾以字體定之，亦春秋時器。秦敦之「禹賁」，即大雅之「維禹之績」，商頌之「設都于禹之蹟」，「禹賁」言「宅」，則「賁」當是「蹟」之借字。齊鐘言「兗兗成唐（即成湯）有敢（即嚴字）在帝所，博受天命……咸有九州，處禹之堵」，「堵」，博古圖釋「都」，「處禹之堵」亦猶魯頌言「續禹之緒」也。夫自堯典、畢陶謨、禹貢皆紀禹事，下至周書呂刑亦以禹爲「三后」之一，詩言禹者尤不可勝數，固不待藉他證據。然近人乃復疑之。故舉此二器，知春秋之世東西二大國無不信禹爲古之帝王，且先湯而有天下也。

### 附跋

讀剛案，讀此，知道春秋時秦齊二國的器銘中都說到禹，而所說的正與宋魯二國的頌詩中所舉的詞意相同。他們都看禹爲最古的人，都看自己所在的地方是禹的地方，都看古代的名人（成湯與后稷）是承接着禹的。他們都不言堯舜，髣髴不知道有堯舜似的。可見春秋時人對於禹的觀念對於古史的觀念，東自齊，西至秦，中經魯宋，大部分很是一致。我前在與錢玄同先生論古史書中說：「那時（春秋）並沒有黃帝堯舜，那時最古的人王只有禹。」我很快樂，我這個假設又從王靜安先生的著作裏得到了兩個有力的證據！

## 五五 古史問題的唯一解決方法

李玄伯

(十三，十二，二十七，現代評論一卷三期)

研究歷史已是件難事，研究古史更是難上加難。我國人素來懶于動筆，所以關於近代的史料，比起歐西各國來已經算少了。加以古代世既遼遠，史料真偽揉雜，研究起來，較之歐西古史似乎更難了。近來顧頡剛錢玄同諸先生審別史料，將東周至於今對於古代的錯點指穿，於古史研究盡力真算不少！但現在這個問題是否算是解決？還是必須有待？這也是關心古史研究的所欲知的。

研究前人的往跡，所可藉的材料約分二種：曰載記，曰遺作品。第一類包括一切紙片的記載。近人研究古史所用的證據皆屬于這一類。古代載籍去今既遠，展轉鈔刻，錯誤愈多。何況中間更有人偽造呢！在用史證以前，分別真偽是件不可免的要務。前清以來，學者對於這節甚為注意，頗有重要的發現。但是我對於真偽書籍之辨頗覺懷疑。作偽的人去古比我們為近。他們所見的古書，如果我不敢說絕對比我們見的多，至少可以說他們所見的全體雖然不是古人的原樣，若分段看起來，也許有一兩段真是古人的。或者其語出自古某人，但其意則「斷章取義」。或其

語雖非古人原文，其意則係古人的。我們設再前進一步講。造偽的人是否受了種暗示？若然，則所謂某時代如此如此雖不盡然，但與某時代有關而為造偽者所可聞見的或係如此。那麼，這類記載雖不足供作研究某時代的材料，但頗可為研究某時代有關的材料。譬如所謂夏禮如此，商禮如此，雖不必盡實，或係受杞禮宋禮的暗示，由于杞夏宋商的關係而涉想到禮的同樣。供作夏商的史料固然不可，卻可作研究杞宋的材料。在「偽書」中分出真的，這樣的難。反著去看，現在所謂真書又全是真的麼？論語一書，現在學者多半認為真的。孔子當時的言語總不能這樣的簡單。弟子們或覺得他話中的一二句說的好，就記在「小板」上了。這種是取其言。或覺得他說的全體有興味，綜簡起來，合成數句，也記在「小板」上。這種是取其意。取其言多係斷章，對於原意有否改變？取其意則所記是種改造的話，與原意是否仍合？這兩件皆是甚要緊的問題。果與原意有所改變，雖不能說他是偽書，價值卻減少了許多。

這分別真偽的困難既然如此，何者絕對可用作史料，何者絕對的不能用，真是個極難的問題了。所以用載記來證古史，只能得其大概——譬如西周以前的形勢與西周時不同，而不能得其詳情。顧頡剛劉綬葵兩先生所爭論的「禹的存在」兩造所引的書籍皆是那兩句，實不足以解決這個問題。

載記既不能與「我們」一個圓滿的回答，我們只好去問第二種材料，「古人直道」的作品。

直道的作品直接出自古人。古人所能看見的，除了缺破以外，我們仍能看見。所以他的價值遠非傳鈔錯誤，偽作亂真的載記所可比擬。現地中藏品，除為商賈盜發者外，大半仍未發掘。設以科學的方法嚴

密的去發掘，所得的結果必能與古史上甚重大的材料。這種是聚訟多久也不能得到的。所以要解決古史，唯一的方法就是攷古學。我們若想解決這些問題，還要努力向發掘方面走。

## 五六 答李玄伯先生

顧頡剛

(十四，二，十四，現代評論一卷十期)

在本刊第三期中，讀到李玄伯先生的「古史問題的唯—解決方法」，非常快樂。李先生所說的「用載記來證古史，只能得其大概……要想解決古史，唯一的方法就是考古學；我們若想解決這些問題，還要努力向發掘方面走」，確是極正當的方法。我們現在研究古史，所有的考古學上的材料只有彝器文字較為完備，其餘真是缺得太多。發掘的事，我們應當極端的注重，應當要求國家籌出款項，並鼓吹富人捐出款項，委託學者團體盡力去做。

但李先生這句話頗有過尊遺作品而輕視載記的趨向，我還想加上一點修正。我以為無史時代的歷史，我們要知道牠，固然載記沒有一點用處；但在有史時代，牠原足以聯絡種種散亂的遺作品，並彌補牠們單調的缺憾，我們只要鄭重用牠，牠的價值決不遠在遺作品之下。我們現在討論的古史，大都在商周以降，已入有史時代，載記的地位已不可一筆抹煞。要講遺作品直接出于古人，載記何嘗盡是後人寫的。要講載

記多僞作難以考定，遺作品又豈純粹無僞作而又易考定呢。所以我覺得我們若是多信一點遺作品，少信一點載記，這是很應當的；若說惟有遺作品爲可信而載記可以不理，便未免偏心了。推原從前人對於古史專主載記的弊病，只爲他們用了聖道王功的見解去看古人，用了信古尊聞的態度去制伏自己的理性，所以結果完全受了謬誤的主觀的支配，造成許多愈說愈亂的古史。若是他們能毅用了客觀的態度去做整理的功夫，像他們對於名物訓詁一樣，他們所得的成績當然不能菲薄。我們生於今日，初懂得用歷史演進的眼光去讀古書，初懂得用古人的遺作品去印證古書，乍開了一座廣大的園門，滿目是新境界，在載記中即已有無數工作可做。依我看，我們現在正應該從載記中研究出一個較可信的古代狀況，以備將來從遺作品中整理出古史時的參考。若我們輕易跳過這個階級，那就失去了研究的基礎了。

前年，我們對於古史作過一番汗漫的論辨，承李先生稱引，甚爲慚感。但李先生似乎看得我們的論辨過於有力了，髣髴我們所討論的問題已經自許爲解決似的。這一點誤會使我不敢領受。我要在此聲明一句：我作這些文字，只是想把我的假設開出一條研究的路；我固然未嘗不希望從我的假設上解決古史，但我深明白從假設到解決不知要費多少日子的研究，在研究中間不知要經過多少次的困難，我決不敢貿貿然想在半年之內所作的幾萬字中作一個輕率的解決。

李先生說，「載記既不能與我們一個圓滿的回答，我們只好去問第二種材料，古人直遺的作品。」我對於這句話，以爲在學問的目的上，是無疑義的，但在我們研究的工作上，則未必使應道般。學問是無窮無

盡的，只有比較的逼真，決無圓滿的解決。另一方面，學問是隨時隨地可以研究的，材料多固然便於研究，材料少也應把僅有的材料加以整理，不必便爾束手。現在古史問題在載記的研究上剛纔開頭，面前原有許多路徑可走，並不是已經碰住了死胡同裏的牆腳，非退出來不可。若說因難終究不能給我們一個圓滿的解決，不如把牠丟過一旁，專從發掘去求圓滿解決，話雖說的痛快，其如眼前放着路不走，反而伸長了頭頸去待不知何年可以實現的事業，豈不是與鄉下人不去種田單想候着觸樹的兔子的辦法相同呢？語云：「俟河之清，人壽幾何！」我們若必等到材料完備而後去做研究的工作，恐怕永遠沒有工作的日子吧。所以我們在研究的工作上，對於新材料的要求加增，對於舊材料的細心整理，有同等的重要，應當同時進行，不宜定什麼輕重，分什麼先後。

以上說的，是我對於李先生所論的解決古史方法的一點意見。至於研究的工作，是學問界全體的職責，應當有許多人分工去做，不能獨責一二人作全部的包辦，這是無疑的。我自己就性之所近，願意着力的工作，是用了「故事」的眼光去解釋「古史」的構成的原因。現在就討論之便，敘述於下

十年前，我極喜觀劇，從戲劇裏得到許多故事轉變的方式，使我對於故事的研究甚有興味。後來讀到適之先生的井田辨與水滸傳考證，性質上雖有古史與故事的不同，方法卻是一個，使我知道研究古史儘可應用研究故事的方法。回憶觀劇時所得的教訓，覺得非常親切，試用這個眼光去讀古史，牠的來源，格式，與轉變的痕跡，也覺得非常清楚。例如看了八仙的結合，即可說明堯典九官的結合；看了薛仁貴薛平貴的化

名，即可說明伯翳、伯益的化名；看了諸葛亮的足智多謀，即可說明伊尹、周公的足智多謀；看了曹操、秦檜的窮兇極惡，即可說明桀、紂的窮兇極惡；看了何仙姑的爲武平人，又爲歙人，又爲零陵人，孟姜女的爲杞人，又爲同官人，又爲澧州人，又爲華亭人，即可說明舜的爲東夷人，又爲冀州人，舜妻的爲都於平陽的堯女，又爲湘夫人，又爲三身之國的母親。因爲我用了這個方法去看古史，能把向來萬想不通的地方想通，處處發見出牠們的故事性，所以我敢大膽打破舊有的古史系統。從此以後，我對於古史的主要觀點，不在牠的真相而在牠的變化。我以為一件故事的真相究竟如何，當世的人也未必能知道真確，何況我們這些晚輩；但是我們要看牠的變化的情狀，把所有的材料依着時代的次序分了先後，按部就班地看牠在第一時期如何在第二時期如何……這是做得到的，而且容易近真的。例如我前年考的禹，知道他起初是一個天神，後來變成人王，後來又變爲夏后，最後作了舜的臣子而受禪讓。又如去年考的孟姜女，知道她起初是郤君、郊弔，後來變爲善哭其夫，後來變爲哭夫崩城，最後變爲萬里尋夫。這樣的「不立一真，惟窮流變」地做去，即使未能密合，而這件事的整個的體態，我們總可以粗粗地領略一過。從前人因爲沒有這種的眼光，所以一定要在許多傳說之中「別黑白而定一尊」或者定最早的一個爲真，斥種種後起的爲僞；或者定最通行的一個爲真，斥種種偶見的爲僞；或者定人性最充足的一個爲真，斥含有神話意味的爲僞。這樣做去，徒然弄得左右支吾。結果，這件故事割裂了，而所執定的那個卻未必是真。

我研究古史的願望還有一個，是把神話與傳說從古代的載記中，後世的小說詩歌戲劇以至道經善書

中整理出來，使得二者互相銜接，成爲一貫的記載。本來古代人對於真實的史蹟反不及神話與傳說的注意，所以古史中很多地方夾雜着這些話。後世智識階級的程度增高了，懂得神話與傳說不能算做史蹟，他們便把這些話屏出了歷史的範圍以外。但牠們的勢力雖不能侵入歷史範圍，而在民衆社會中的流行狀況原與古代無殊，牠們依然保持着牠們的發展性與轉換性。黃帝雖不提起了，老子卻「一炁化三清」，抵着他的地位而有餘了。風后力牧雖消失了，但關帝岳王又起來了。禹的故事雖平淡了許多，但金龍四大王的故事又風靡一世了。活了八百歲的彭祖，變爲「一幽關千年」的陳搏的兒子了。齊景公時叫天的庶女，變爲明朝海瑞審清官司的竇娥了。這種事情，在從前的學者看着，只有一笑置之；便是認真一點，也只有加上「荒唐悠謬，不可究詰」的八字批語。現在我們可不能這樣了。我們在比較上，要瞭解古代的神話與傳說的性質，必須先行瞭解現代的神話與傳說的性質；在系統上，要瞭解現代的神話與傳說所由來，必須先行瞭解古代的神話與傳說所由去。二者交互縈迴，不可分割；不過從前人因爲沒有這種觀念，硬把今古同性質的東西打成兩橛罷了。我希望我能得到時間，從左傳、楚辭等書研究起，直到東嶽廟義和團、同善社、悟善社的神位、神壇、神咒、神乩，以及平話家口中的歷史，鄉下人口中的「山海經」一切搜集，爲打通的研究，爲系統的敘述。

以上兩項——(一)用故事的眼光解釋古史的構成的原因，(二)把古今的神話與傳說爲系統的敘述——是我個人研究古史願意擔任的工作。我自己知道，我現在學力太淺薄，不夠正式做這項工作；我只願



從此勉力下去，至竭盡我的力量爲止。至於能解決多少問題，我自己全沒有把握，惟有聽諸天命而已。

李先生說，「顧頤剛劉澹黎兩先生所爭論的『禹的存在』，兩造所引的書籍皆是那兩句，實不足以解決這個問題。」關於這件事，我久有一點意見要說。可是我實在沒有閒空，只得停住了。記在這裏，待將來討論。

寒假中雜事苦多，匆匆寫此，甚不愜意，請李先生原諒！

十四，二，三。

## 六〇 論春秋性質書

(十四，十，十四，北京大學國學門週刊第一期)

顧剛先生：

先生對於春秋一經的意見，頗願賜教一二。弟以爲此書只有兩個絕對相反的说法可以成立：

(一) 認它是孔二先生的大著，其中蘊藏着許多「微言大義」及「非常異義可怪之論」，當依公羊傳及春秋繁露去解釋它（自然公羊及繁露的話決不能句句相信，但總是走這一條路去講。）這樣，它絕對不是歷史。

(二)認它是歷史。那麼，便是一部魯國底「斷爛朝報」，不但無所謂「微言大義」等等，並且是沒有組織，沒有體例，不成東西的史料而已。這樣，便決不是孔二先生做的；孟子書中「孔子作春秋」之說，只能認爲與他所述堯舜禹湯伊尹百里奚底事實一樣，不信任它是真事。孔丘底著作究竟是怎麼樣的，我們雖不能知道，但以他老人家那樣的學問才具，似乎不至於做出這樣一部不成東西的歷史來。

我近年來是主張後一說的。但又以爲如其相信「孔子作春秋」之說，則惟有依前一說那樣講還有些意思。

玄同。一九二五，三，十六。

## 六一 答書

(十四，十，十四，北京大學國學門週刊第一期)

玄同先生：

對於春秋一經的意見，我和先生相同。其故因：

- (1) 論語中無孔子作春秋事，亦無孔子對於「西狩獲麟」的歎息的話。
- (2) 獲麟以後定爲「續經」，沒有憑據。春秋本至「孔丘卒」，儒者因如此則不成爲孔子所作，所

以揀了一段較爲怪異的記載——獲麟——而截止，以爲此前爲孔子所作，孔子所以作春秋是爲了「感麟」，此後便爲後人所續。

(3) 如果處處有微言大義，則不應存「夏五」「郭公」之闕文。存闕文是史家之事。

(4) 春秋爲魯史所書，亦當有例。故從春秋中推出些例來，不足爲奇。

(5) 春秋中稱名無定，次序失倫，舉例見六經奧論卷四「例」條。如果出於一人之手，不應如是紊亂。何況孔子的思想是有條理的，更何至於此。可見其出於歷世相承的史官之手。

(6) 孟子以前無言孔子作春秋的。孟子的話本是最不可信。

至春秋何以說爲孔子所作，這步驟我試作以下的假定以說明之——

(1) 春秋爲魯史官所記的朝報。這些朝報因年代的久遠，當然有關文；又因史官的學識幼稚，當然有許多疏漏的地方。

(2) 孔子勸人讀書，但當時實無多書可讀，詩書是列國所共有的，易與春秋是魯國所獨有的（依左傳所記，均爲七十子後學者所讀之書）。

(3) 春秋當然不至「孔丘卒」而止，但因儒者的尊重孔子，故傳習之本到這一條就截住了。如此，春秋就勞歸是儒家所專有的經典了。

(4) 春秋成爲儒家專有的經典之後，他們尚不滿意，一定要說爲孔子所作。於是又在「西狩獲麟」

截住，而說孔子所以作春秋是因于「傷麟感道窮。」

(5) 自有此說，於是孟子等遂在春秋內求王道，公羊氏等遂在春秋內求微言大義。經他們的附會和深文周納，而春秋遂真成了一部素王手筆的經典。

以上的話，未知先生以為如何？匆促寫此，淺陋的很，請指正。

顏剛敬上。 十四，三，廿一。

## 六二 論獲麟後續經及春秋例書

(十四，十，十四，北京大學國學門週刊第一期)

顏剛先生：

本年三月裏您回我的信，談對於春秋的意見，大體我都佩服；只有兩點，我跟你所見不同，寫在下面請教：

(1) 獲麟以後底「續經」并非魯史之舊，乃是劉歆他們偽造的。左傳是真書，但它本是國語底一部分，並非春秋的傳。康長素底偽經考與先師崔觶甫先生底史記探源，春秋復始中都說漢書藝文志有新國語五十四篇，這是「原本國語」，劉歆把其中與春秋有關的事改成「春秋左氏傳」，那不要的仍舊留作國語，遂成「今本國語」。這話我看是很對的。

左傳記周事頗略，故周語所存春秋時代底周事尚詳（但同於左傳的已有好幾條。）  
左傳記魯事最詳，而殘餘之魯語所記多半是瑣事，薄薄地兩卷中關於公父文伯的記載竟有八條之多。

左傳記齊桓公霸業最略，「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下」底事蹟竟全無記載，而齊語則專記此事。

晉語中同於左傳者最多，而關於霸業之榮華大端記載甚略，左傳則甚詳。

鄭語皆春秋以前事。

楚語同於左傳者亦多，關於大端的記載亦甚略。

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

越語專記越滅吳之經過，左傳全無。

綜上所記，此詳則彼略，彼詳則此略，顯然是將一書瓜分爲二。至於彼此同記一事者，往往大體相同而文辭則國語中有許多瑣屑的記載與支蔓的議論，左傳大都沒有，這更顯出刪改底痕迹來了。

部分改成春秋的傳，意在抵制公羊傳。漢書劉歆傳說，「歆治左氏，引傳文以解經，這就是他給春秋跟國語底一部分做媒人的證據。」

所以左傳中的「春秋經」實在比公羊傳中的還要靠不住。那幾條「續經」

我以爲是他們假造了來破壞公羊傳所云「何以終乎哀十四年曰備矣」這句話的。以上的話似乎做

了「今文家」底話匣子，其實不然。我現在對於「今文家」解「經」全不相信，我而且認為「經」這樣東西壓根兒就是沒有的；「經」既沒有，則所謂「微言大義」也者自然是「皮之不存，毛將焉附」了。但關於漢代今古文之爭這重公案，則至今承認康崔之說，以為是劉歆他們鬧的鬼。所以對於今之左傳，認為它裏面所記事實遠較公羊傳為可信，因為它是晚周人做的歷史，而公羊傳則是「口說流行」，至漢時始著竹帛者；至於左傳之「五十凡」及所論書法等，則認為比公羊傳所論微言大義更為不古，更不足信。

(2) 春秋乃是一種極幼稚的歷史，「斷爛朝報」跟「流水賬簿」兩個比喻實在確當之至。它本來講不上什麼「例」。您說「春秋為魯史所書，亦當有例」，我竊以為不然。其實對於歷史而言例，是從劉知幾他們起的；不但極幼稚的春秋無例可言，即很進步的史記、漢書等亦無例可言。章實齋說：「遷書體圓用神，班氏體方用智」，哪有這回事！不過司馬遷做文章貴自然，班固做文章尚矜鍊罷了。講到「稱名無定」，更不算什麼一回事。比春秋進步得多的「左傳」稱名更無定，史記也是這樣；漢書較守規矩了，但遷稱田千秋為「車千秋」。關於這一點，倒未必是古人底壞處，只是後人愛「作繭自縛」罷了。（我底偏見，以為凡講什麼文章公式義例的都是吃飽飯，沒事幹，閑扯淡。）

玄同。

一九二五，九，二十二。

## 六二 論莊子真偽書

頤剛先生：

今本莊子三十三篇，思想跟文章前後不一致，說它不全是莊先生個人底著作，自然是對的。但像蘇老大疑心盜跖、漁父、讓王，說劍這幾篇靠不住，拿它們太對不起孔二先生做理由，這却是不能成立的。在那位「改了姓，更了名，喚做漢高祖」的劉老三排了道子，走到山東，請孔二先生底鬼魂吃牛肉以前，尤其是在董道士奏請那位「文成將軍跟五利將軍底信士弟子」劉徹「定孔教爲國教」以前，孔二先生底徒弟孫雖然布滿天下，可是他老人家底地位實在跟墨老爹莊先生這班人是平等的，墨莊諸公不贊成他底見解，向他開玩笑，說幾句尖刻俏皮的話來挖苦他，本不算什麼一回事；不像董道士以後，誰要敢對他瞪一瞪眼，挺一挺胸，馬上會有人來把你揪到「兩觀」之下，「噤」地一聲，腦袋瓜兒就得跟脖子告別了也。所以說墨子非儒不像兼愛，莊子盜跖不像齊物論，若相信兼愛跟齊物論是墨莊兩公底大著，則非儒跟盜跖便是他們倆底大著，這樣說法是可以的。（據我看來，盜跖底思想跟肢體實在不差什麼，跟老子第十八、十九兩章也很相同，不過他說得更淋漓盡致罷了。）但即使如此，還是不能斷定他們倆沒有糟蹋過孔二先生。有人說，莊子底內篇最精深，外篇便遠不及內篇了，雜篇則尤爲淺薄。這話也不可靠。卽如雜篇中之天下真是一篇極精博的「晚周思想總論」，雖然這不見得是莊先生親筆寫的。

您前年給我的信論老子跟道家極精闢。關於莊子真偽問題，我希望你也賜教一二。

玄同。一九二五，八，二十四。

## 六四 答書

玄同先生：

昨接來書，談及莊子真偽問題。我的意思，以為莊子是戰國秦漢間「論道之人」（「道家」一名似出漢人所撰）所作的單篇文字的總集，正與儒者所作的單篇文字總集為禮記一樣。因為是許多人所做，故其中有極深的，也有極淺的；時代也有較前的，也有較後的。至「內」「外」「雜」之分法，標準亦不甚鮮明，或者竟是漢人無聊的分別，如「正變風」「正變雅」之分別而已。此意未知先生以為然否？

韻剛敬上。十四，八，二十六。

### 附莊子外雜篇著錄考

（九年三月作）

漢代所定莊子五十二篇，今見郭象本三十三篇外，史記有畏累虛（按史記文云「畏累虛亢桑子之屬皆空語無事實」，疑即指庚桑楚篇所謂「有庚桑楚者，北居畏壘之山」未必為篇名）經典釋文



有闕奕，意修，危言，游鳧，子胥，北齊書杜弼傳有惠施篇，其餘十數，不可知矣。司馬彪孟氏所注並五十二篇，蓋即漢志所著錄者。至崔譏向秀，刪去其半，有內外篇而無雜篇。郭象本較崔向多六七篇而有雜篇，然雜篇多至十一，而外篇視二家且少五六。意者崔向之外篇，郭氏其有所刪耶？抑刪于外篇而入於雜篇耶？按司馬彪本，外篇二十八，雜篇十四，抑三家之外篇撰錄於此而或多或少耶？郭氏之雜篇撰錄於此而遺其三耶？

陸氏釋文序錄云：「莊生宏才命世，辭趣華深，正言若反，故莫能暢其弘致。後人增足，漸失其真。」

故郭子玄云：「一曲之才妄竄奇說，若闕奕，意修之首，危言，游鳧，子胥之篇，凡諸巧雜，十分有三……言多詭誕，或似山海經，或類占夢書，故注者以意去取。」其內篇衆家並同，自餘或有外而無雜。可見淺人依託，其數不尠。惟雜篇以十四篇爲完帙，而今郭本有十一篇遺者僅三，又可見闕奕，意修之類不盡在雜篇也。不盡在雜篇，則在外篇矣。外篇亦有類似山海占夢者，則外雜之並多僞作，亦可知矣。

郭氏等本去其占夢山海所類而存其言道者，然讓王，說劍，盜跖，漁父四篇見疑於蘇軾，刻意，繕性兩篇見疑於羅勉道，法篋等篇見疑於焦竑。至王夫之則舉外篇而綜斷之曰：「非莊子之書。」其言曰：「外篇蓋爲莊子之學者欲引伸之，而見之弗逮，求肖而不能也，故神理不整，踳駁而不續，固執粗說，忿戾詛誹，徒輕薄以快其喙。其可與內篇相發明者十之二三，而淺薄虛囂之說雜出而厭觀，蓋非一人之手，乃學莊者雜輯以成書。其間若駢拇，馬蹄，法篋，天道，繕性，至樂諸篇，尤爲悞劣。」王氏之旨，蓋尙右雜

篇，以爲舍讓王以下四篇，言雖不純，而微至之語較能發內篇未發之旨，誠內篇之歸趣也。是則雜篇不盡僞，而崔向之本不取，不知其何所指矣。意者郭氏之雜篇卽彼之外篇耶？外雜之辨固不能區以別耶？

夫以莊子高博之見，發爲瓌璋之辭，是固衆人之所樂學，而周秦之間游學論道之風盛，道家雜文輯而附於大師莊子之後爲外篇，雜篇，猶儒家之說輯而爲禮記也。謂之爲不僞，則非莊子之書，謂之爲僞，則正古人「言公」之旨焉。太史公爲莊子作傳，已稱漁父、盜跖、臧篋，此章章然不相類者，猶在於史遷之前，况求肖而與內篇相發明者，安得非周末之書哉！至類似占夢、山海者，當是秦漢風尚神仙好事者，寔以神仙家語附益之。至於晉代，不尚神仙而貴玄談，則其詭妄立顯，故崔向諸家並加刊落耳。夫以意去取，類例亦多。卽如禮記諸家雜聚，殆數百篇，戴德、戴聖同受禮於后蒼，而德刪爲八十五篇，聖刪爲四十九篇。是則仁智異見，棄捨隨情，卽漢代而可徵矣。

顏剛案，此篇僅就前人成說略加詮次，毫無心得。莊子的真僞，要去考明白牠確是很難，因爲牠的文字太「詭詭」了，不容易摸出一個頭緒來。但是有許多地方終是可以指出的。例如列禦寇篇說莊子將死之語，天下篇又以莊子爲百家之一而評論之，足見都不是莊子自作。又如臧篋篇說「田成子殺齊君，十二世有齊國」，可見這篇是在秦滅齊後做的，如果莊子確與惠施同時，他必不能說這句話。其餘諸篇稱「莊子曰」或「夫子曰」的，卽使承認牠們確是莊子之言，也得說

是他的弟子所記。又如天地篇稱「夫子問於老聃曰：『下面接以「老聃曰：『丘，予告若，』」那

麼，這夫子是孔子了，這也是很可疑的。又如天道篇和天運篇都有老子告孔子勿語仁義的話，意義是相同的，文章是不同的，可見這兩篇不是一個人所做，兩篇的作者各聽得這一種傳說，大家憑着自己的意思去發揮，所以有這種似異而實同的話，有類於墨子的尚賢以下的上中下篇。以上都是就形式上說，若從思想上面看去，也有很顯著的不同。莊子之學，就內篇上觀察，他是統小大，忘生死，齊是非，不別物我，不知得失，隨變任化而無所容心的。所以他在人間世篇中託了顏淵的話說道：「內直者與天爲徒，外曲者與人爲徒，成而上比者與古爲徒。」下面就借了仲尼的話來破他道：「雖固亦無罪，夫胡可以及化，猶師心者也！」可見他是要一切無所用心的。但是外雜篇中就很有許多是提倡復古的，攻擊孔子的，引伸老子的，執住的意味很重，作者的意思正要與天與人，與古爲徒。（固然裏邊的話也有許多酷似內篇的，但這原是牠們所以附在內篇之後的理由。）這似乎是道家已成立，要和儒家分庭抗禮時的作品。後來的道教中有老子化胡經，說釋迦是老子的徒弟；莊子外雜篇中再三說孔子好道，向老子及其他道家討教，受盡他們的教誨和申斥，恐怕這些篇章竟是那時人心目中的「老子化胡經」呢？這些事情，哪裏是做逍遙，齊物的莊子所願意做的！所以我對於蘇軾疑盜跖等篇的話也表一部分的同情，爲的是裏邊都罵孔子。但我的觀點與蘇軾的不同之處，他是說莊子不該罵孔子，我是說莊子不該罵孔子，也想不到罵孔子，罵孔

于是後來道家對付儒家的事情。

十五、一、廿八記。

古 史 辨

顧頡剛 編著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 號)

經售處：上海發行所發行 上海大統印刷廠印刷

開本 850 × 1158 1/32 印張 13.75

1982年3月第1版 1982年11月第1次印刷

印數 1—10,000

統一書號：11186·31 定價：1.80元

K207/51

顧頡剛 編著

# 古史辨

二

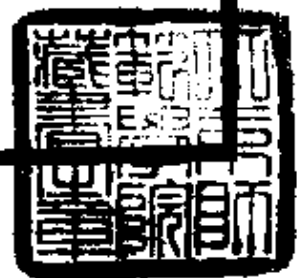
上海古籍出版社

首都师范大学图书馆



20861641

861641



古史辨 第二冊

顧頡剛編著

懸古玄同顯



或謂曰，「子於尚書之學信漢而疑晉疑唐，猶之可也；乃信史傳而疑經，其可乎哉！」

余曰，「何經，何史，何傳，亦惟其真者而已。經真而史傳僞，則據經以正史傳可也。史傳真而經僞，猶不可據史傳以正經乎！」

或又曰，「晚出之書，其文辭格制誠與伏生不類，兼多脫漏，亦復可疑。然其理則粹然一出于正，無復有駁雜之譏。子何不過而存之乎？」

余曰，「似是而非者，孔子之所惡也。彌近理而大亂真者，朱子之所惡也。余之惡夫僞古文也，亦猶孔子，朱子之志也。今有人焉，循循然無疵也，且斌斌然敦詩書也，說禮樂也，而冒吾之姓以爲宗黨，其不足以辱吾之族也明矣。然而有識者之惡之，尤甚于吾族之有敗類。何也？吾族之有敗類，猶吾之一脈也。乃若斯人，固循循然，固斌斌然，而終非吾之族類也，吾恐祖宗之不血食也。僞古文何以異此！」

「善夫歐陽永叔之言曰，「自孔子沒，至今二千年之間，有一歐陽修者爲是說矣！」愚亦謂「自東晉至今，一千三百五十六年，有一閻若璩者爲是說矣！」況乎若璩之前有文正，朱子焉，朱子之前已有吳氏棧焉，文正之後又有歸氏有光諸人焉，其可援之以爲證者不爲不衆矣。嗚呼，先儒先正之緒言具在，其尙取而深思之哉！」



# 自序

古史辨第一冊出版了足四年了。在這四年中，朋友們看見我，常常問道：『第二冊出版了嗎？』我只是慚恨，無以回答。實在近數年來，我的生活太忙亂了。四年以前的生活，我已嫌它不適宜於研究學問；哪知近數年來的生活更不適宜於研究學問。自從民國十五年的秋天，受了衣食的逼迫，浮海到廈門，（不到一年，又被學校的風潮驅到了廣州）從此終日為教書忙，為辦公忙，為開會及交際等事忙，於是我的生命史開了新紀錄了，向來平庸不過的生活中也居然激起波浪來了，擁戴的有人了，攻擊的也有人了；結果逼得我成了對付別人的人而喪失了自己。我常常想：照這樣子流轉下去，我至多只有做成一個教育行政家（給人罵起來就是所謂學閥），這是我能做的嗎？這是我心願的嗎？唉，我十幾年來所為排萬難以求的是什麼，我能為衣食的不生問題就忘記了那個目的嗎？年紀一天比一天大，心情一天比一天亂，學問一天比一天退步，這怎麼辦？難道我就這樣地完了嗎？想到這裏，真是痛苦極了；回憶數年前在生計壓迫之下還有空間讀書的生活，只覺其可歌羨了。於是我立定主意，逃出了南方。逃出來一年之後，這古史辨第二冊就出版了，朋友們再問我時我就可以回答了。這真該謝天謝地的呵！

這一冊的內容，四年前早擬定了，曾在第一冊的後面附了一個目錄：上編是古史問題，中編是經學問題，下編是前代辨偽者的傳記。後來在廈門在廣州又編過幾次，因為搜集的材料多了，一冊容不下，決定分為

兩冊，所以這一冊的內容和豫告的有些不同。上編仍爲古史問題，中編則改爲孔子和儒家問題，下編又改爲關於讀書雜誌中古史論文和古史辨第一冊的批評。

因爲前幾年的生活太忙亂了，所以不能有新的作品給大家看。這一冊所搜集的，我的還是幾篇老文章，別人作的則有很新的，可以彌補我久不繼續努力的缺憾。本冊下編，全是別人對於我的批評，在這些矛盾的論調中，讀者大可看出這個時代的人們對於古史的觀念有怎樣的的不同，我們將來工作的進行應當採取什麼方法。這是很好的思想史的材料，又是很好的史學方法論的材料。許多指正我的地方，我銘感地領受。其有不能同意而不按篇答覆者，一因沒有時間，二因有許多已不成問題了，三因我現在的生活較爲安定，如果能讓我在這種生活中過上幾年，我必可有進一步的事實作爲解釋，正不必在這沒有成績的現在作斷斷之辨。（我現在自信已捉得了偽古史的中心，只要有時間給我作研究工夫，我的身體又支持得下，將來發表的論文多看呢。）這些批評的文字，只就我所看見的或我的朋友們寄給我的收錄進去，其他失載的想來還很多，只得待以後續補了。（有幾篇是和別種書一起批評的，現在不加刪削，因爲借此可以看出近年來史學界的風氣。）

自從本書第一冊出版之後，不能說沒有影響，但不瞭解我的態度的人依然很多。現在趁這作序的機會，略略答述如下。

最使我惆悵的，是有許多人只記得我的「禹爲動物，出于九鼎」的話，稱贊我的就用這句話來稱贊我，譏笑我的也就用這句話來譏笑我；似乎我辨論古史只提出了這一個問題，而這個問題是已經給我這樣地解決了的。其實，這個假設，我早已自己放棄。（見第一册三七頁。）就使不放棄，也是我的辨論的枝葉而不是本幹；這一說的成立與否和我的辨論的本幹是沒有什麼大關係的。這是對我最淺的認識。其他較爲深刻的，有下列四項：

第一，說我沒有結論。我以爲一種學問的完成，有待于長期的研究，決不能輕易便捷像民意測驗及學生的考試答案一樣。如果我隨便舉出幾句話作爲我的結論，那麼，我就是僞史的造作家了，我如何可以辨別人所作的僞呢！我要求結論之心，或者比了說這句話的人還要熱切，但我不敢自己欺騙自己，更不敢欺騙別人。責備我的人們，請息了這個想念罷！我是不能滿足你們的要求了！這不是我的不掙氣，使得你們的要求不能滿足，實在這個時代還不容我滿足你們的要求呵！千萬個小問題的解決，足以促進幾個中問題的解決；千萬個中問題的解決，足以促進幾個大問題的解決。只要我們努力從事于小問題的研究而得其結論，則將來不怕沒有一個總結論出來。可是在我們這幾十年的壽命裡是一定看不見的了！

第二說我沒有系統。他們的理由和上條一樣，我的答覆也和上條一樣。系統的完成不是一朝一夕的事，哪裏可以像木架般一搭就搭起來的。不過，有一個你們願意聽的消息報告給你們知道。數年前，我專作小問題的研究原沒有組織系統的願望。這幾年不同了，因爲在學校裏教授上古史，逼得我不能不在

短時期內建設一個假定的古史系統。現在我很想在古史辨之外更作兩部書，一是古史材料集，一是古史考。材料集是把所有的材料搜集攬來，分類分時編輯，見出各類和各時代中包孕的問題；古史考則提出若干較大的問題，作為系統的研究。這是足以使得古史的材料及辨論都系統化的，不過這兩部書的完工很不容易，恐怕要遷延到我的垂老之年吧。至於古史辨，本是輯錄近人著作，用意在於使大家知道現在的古史學界中提出的問題是些什麼，討論的情形是怎樣，以及他們走到的境界有多麼遠而已，正不須使它有系統。

第三說我只有破壞，沒有建設。我以為學術界中應當分工，和機械工業有相同的需要。古史的破壞和建設，事情何等多，哪裏可由我一手包辦。就是這破壞一方面，可做的工作也太多了，竭盡了我個人的力量做上一世，也怕未必做得完我專做這一方面也儘够忙了。而且中國的考古學已經有了深長的歷史，近年從事此項工作的人着實不少，豐富的出土器物又足以鼓起學者們向建設的路上走的勇氣，我不參加這個工作決不會使這個工作有所損失。至於辨偽方面，還沒有許多人參加，頭腦陳腐的人又正在施展他們的壓力（請恕我暫不將事實陳述），如果我不以此自任，則二千數百年來造作的偽史將永遠阻礙了建設的成就。所以即使就時代需要上着想，我也不得不專向這方面做去。

第四說書本上的材料不足為研究古史之用。書本上的材料誠然不足建設真實的古史，但偽古史的發展十之八九在已有了書本之後。用了書本上的話來考定堯舜禹的實有其人與否固然感覺材料的不

够用，但若考明堯舜禹的故事在戰國秦漢間的發展的情狀，書本上的材料還算得直接的材料，惟一的材料呢。我們先把書籍上的材料考明，徐待考古學上的發見，這不是應當有的事情嗎？再有一個理由：有許多古史是考古學上無法證明的，例如三皇五帝，我敢豫言到將來考古學十分發達的時候也尋不出這種人的痕迹來。大家既無法在考古學上得到承認的根據，也無法在考古學上得到否認的根據，那麼，希望在考古學上證明古史的人將怎麼辦呢？難道可以永遠『存而不論』嗎？但是在書本上，我們若加意一考，則其來踪去跡甚為明白固不煩考古學的反證而已足推翻了。

以上四項，都是對於我的『求全之毀』。還有一項，是『不虞之譽』。我出了一冊古史辨，在這學術飢荒的中國，一般人看我已是一個成功的學問家了，於是稱我為歷史專家，說到歷史似乎全部的歷史我都知道的，說到上古史似乎全部的上古史我都知道的。唉，這豈不是我想望中的最大成就，不過想望只是想望，哪裏能夠如願呢！學問的範圍太大了，一個人就是從幼到壯永在學問上作順遂的進展，然而到了老邁亦無法完全領略，因為我們人類的生命太短促了，有涯之生是逐不了無涯之知的。何況我對於古史只有十年的功力，對於這方面的知識的淺薄是當然的事呢！我決不是三頭六臂的神人，也決不是『造逡巡酒，開墳刻花』的術士。我只是一個平常人，只能按步就班地走，只能在汪洋大海中挹得一勺水呵！所以這種不虞之譽，實在還是求全之毀的變相。這種非分的頌揚，實在即是慘酷的裁制。

我現在誠懇地自白：我不是一個歷史的全能者，因為我管不了這許多歷史上的問題；我也不是一個上古史專家，因為真實的上古史自有別人担任。我的理想中的成就，只是作成一個戰國秦漢史家；但我所自任的也不是普通的戰國秦漢史，乃是戰國秦漢的思想史和學術史，要在這一時期的人們思想和學術中尋出他們的上古史觀念及其所造作的歷史來。我希望真能作成一個『中古期的上古史說』的專門家，破壞假的上古史，建設真的中古史。所以，我的研究的範圍大略如下：

- (1) 戰國秦漢人的思想及這些思想的前因後果；
- (2) 戰國秦漢間的制度及這些制度的前因後果；
- (3) 戰國秦漢間的古史和故事的變遷；
- (4) 戰國以前的書籍的真面目的推測；
- (5) 戰國秦漢間出來的書及古書在那時的本子；
- (6) 戰國秦漢人講古籍講錯了的地方及在此錯解之下所造成的史事。

我承認我的工作，是清代學者把今古文問題討論了百餘年後所應有的工作，就是說，我們現在的工作應比清代的今文家更進一步。從前葉德輝（他是一個東漢訓詁學的信徒）很痛心地說：

有漢學之擢宋，必有西漢之攘東漢。吾恐異日必更有以戰國諸子之學攘西漢者矣！

（與戴宜燧校官

書，與戴宜燧編卷七）

想不到他的話竟實現我的身上了！我真想拿了戰國之學來打破西漢之學，還拿了戰國以前的材料來打破戰國之學；攻進這最後兩道防線，完成清代學者所未完之工。這可以說是想從聖道王功的空氣中奪出真正的古文籍，也可說是想用了文籍考訂學的工具衝進聖道王功的秘密窟裏去。

其次，在古文籍中不少民族的信仰，民衆的生活，但是一向爲聖道王功所包蒙了，大家看不見。我又很想回復這些材料的本來面目，剝去它們的喬裝。

所以我的工作，在消極方面說，是希望替考古學家做掃除的工作，使得他們的新系統不致受舊系統的糾纏；在積極方面說，是希望替文籍考訂學家恢復許多舊產業，替民俗學家闢出許多新園地。

這是我的大願，但這個大願能達到與否我不敢說，我只敢說我將向此目的而永遠致力。謝謝許多人：你們不要對於這個未成功者作成功的稱譽，替他欺世盜名，害得他實受欺世盜名的罪戾；你們也不要對於這個未成功者作成功的攻擊，把全國家之力所不能成事者而責備於他一人之身，把二千數百年來所層累地構成且有堅固的基礎者而責望他在短時期內完成破壞的工作，逼得他無以自免於罪戾。你們如果同情他的工作，應自己起來，從工作中證明他的是；你們如果反對他的工作，亦應自己起來，從工作中證明他的不是。只要大家肯這樣，古史問題的解決自然一天比一天接近，他也不致因包辦而失敗了！

顧頡剛。

一九二八年十一月于燕京大學。

——(序自册二第辨史古)——



# 古史辨第二冊目錄

卷頭語

自序

目錄

上編 (起民國十三年十一月，訖十八年)

六五	秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像 (十五，五，廿七)	顧頡剛	一
六六	評『秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像』 (十五，十二，七)	傅斯年	一〇
六七	評顧頡剛『秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像』 (十七，二)	張蔭麟	一四
六八	致大公報文學副刊函 (十七，三)	于鶴年	一六
六九	覆于君函 (十七，三)	文學副刊記者	一八
七〇	『帝』與『天』 (十五，九，廿八)	劉復	二〇
七一	讀『帝與天』 (十五，十一，廿八)	魏建功	二七
七二	中國之銅器時代 (十七)	馬衡	三二

頁數

七三	評馬衡《中國之銅器時代》(十八)	繆鳳林	三七
七四	盤庚中篇今譯(十四,一,十六)	顧頡剛	四三
七五	盤庚上篇今譯(十四,四,十八——五,十)	顧頡剛	五〇
七六	金縢篇今譯(十四,八,十)	顧頡剛	六三
七七	桀誓的時代考(十六,十)	余永梁	七五
七八	紂惡七十事發生的次第(十三,十一,八)	顧頡剛	八二
七九	宋王假的紹述先德(十三,十二,十四)	顧頡剛	九二
八〇	遊稷山感后稷教稼之功德記事(十五)	李子祥	九六
八一	姜嫄之傳說和事略及其墓地的假定(十五,十,八)	崔盈科	九九
八二	讀李崔二先生文書後(十六,三,三十)	顧頡剛	一〇五
八三	姜姓的民族和姜太公的故事(十八)	楊筠如	一〇九
八四	史記田敬仲世家中駱忌的三段話(十五,十一,廿一)	姚名達	一一八
<b>中編</b> (起民國十二年,訖十七年七月)			
八五	廈大之孔誕祝典(十五,十,三)	民鐘報	一二七
八六	與廈大國學院研究教授顧君討論孔子事(十五,十)	卓蘭齋	一二八

八七	春秋時的孔子和漢代的孔子 (十五, 十, 二) .....	顧頡剛	一三〇
八八	評『春秋時的孔子和漢代的孔子』 (十五, 十二, 七) .....	傅斯年	一三九
八九	評顧頡剛『春秋時的孔子和漢代的孔子』 (十七, 二) .....	張蔭麟	一四一
九〇	與顧頡剛書 (十六, 十二, 廿二) .....	周予同	一四二
九一	問孔子學說何以適應於秦漢以來的社會書 (十五, 十一, 十二) .....	顧頡剛	一四三
九二	答書 (十五, 十一, 十四) .....	程憬	一四四
九三	問孔子學說何以適應於秦漢以來的社會書 (十五, 十一, 十八) .....	顧頡剛	一五〇
九四	答書 (一) (十五, 十一, 廿八) .....	傅斯年	一五一
九五	答書 (二) (十五, 十二, 七) .....	傅斯年	一六〇
九六	春秋時代的政治和孔子的政治思想 (十五) .....	梅思平	一六一
	(一) 春秋之第一期 .....		一六一
	(二) 春秋之第二期 .....		一六八
	(三) 春秋之第三期 .....		一七三
	(四) 孔子之生平 .....		一八二
	(五) 孔子之政治思想 .....		一八八

九七 孔子在中國歷史中之地位(十六,十一,九).....馮友蘭.....一九四

九八 評馮友蘭君「孔子在中國歷史中之地位」(十七,二).....文學副刊記者.....二一〇

九九 儒家對於婚喪祭禮之理論(十七,三).....馮友蘭.....二一二

一〇〇 評馮友蘭「儒家對於婚喪祭禮之理論」(十七,七).....文學副刊記者.....二二八

一〇一 致文學副刊記者書(十七,七,十七).....馮友蘭.....二三〇

一〇二 「孝」與「生殖器崇拜」(十六,八,六).....周予同.....二三二

一〇三 論孔門學風只有務外主內兩派書(十二).....郭紹虞.....二五三

一〇四 答書(十二,九,廿八).....顧頡剛.....二五四

一〇五 殮尸的出祟(十五,九,六).....周予同.....二五七

下編(起民國十四年,訖十八年)

一〇六 評近人對於中國古史之討論(十四).....張蔭麟.....二七一

(一) 根本方法之謬誤.....二七一

(二) 夏禹史蹟辨正.....二七三

(三) 堯舜史蹟辨正.....二八四

一〇七 談兩件努力週報上的物事(十三——十五).....傅斯年.....二八八

一〇八	古史稽疑楔子(十五)	王志剛	三〇一
一〇九	經今古文學(摘錄三章)(十四)	周予同	三〇三
	(五)經今文學的復興		三〇三
	(六)經今古文學與其他學術的關係		三〇八
	(七)經今文學在學術思想上的價值		三一六
一一〇	顧著古史辨的讀後感(十五,七)	周予同	三二〇
一一一	介紹幾部新出的史學書	胡適	三三一
	(一)陳垣先生的二十史朔閏表		三三一
	(二)顧頡剛先生的古史辨第一冊		三三四
	(三)陳衡哲女士的西洋史下冊		三三九
一二二	古史辨第一冊(十五,八,四)	孫福熙	三四三
一二三	讀『經今古文學』和『古史辨』(十五,八,五)	王伯祥	三四八
一二四	KU SHIH PIEN (Discussions in Ancient Chinese History) Volume One (十五)	Arthur W. Hummel	三四四
一二五	評顧頡剛古史辨(十五)	陸懋德	三六九

一一六	辨偽學史 (十五,十一——十六,十一).....	曹養吾.....	三八八
一一七	整理古史應注意之條件 (十七,十一,廿八).....	紹來.....	四一六
一一八	What Chinese Historians are Doing in Their Own History (十八).....	Arthur W Hummel.....	四二一
	(附) 譯文 (中國史學家研究中國古史的成績) (十八).....	王師謹.....	四四三

# 古史辨第二冊上編

## 六五 秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像

顧頡剛

（十五、六、一，在北京華文學校演講。載十五、六、廿一，孔德旬刊第三十四期；又十六、

十一、一，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第一集第一期）

我們往往有一種誤解，以為中國漢族所居的十八省從古以來就是這樣一統的。這實在是誤用了秦漢以後的眼光來定秦漢以前的疆域。我這一次講話，要說明的意思，就是秦漢以前的中國只是沒有統一的許多小國；他們爭戰併吞的結果，從小國變成了大國，纔激起統一的意志；在這個意志之下，纔有秦始皇的建立四十郡的事業。

夏朝的史，我們知道的沒有多少。從尚書上看起來，它是商朝以前的一朝。但我們與其稱它為一朝，還不如稱它為一國。詩經的商頌裡說商在玄王時已經很興盛了，到相土時更興盛了，到湯時國勢像火一般的旺烈，伐滅了韋、顧二國之後，再打昆吾和夏桀。可見商在湯以前本是一個很大的國，和夏國是並立的。後來人說湯是桀的臣子，以臣伐君，這不過是用了後世的事實推想古代罷了。在那時的許多國中，或者夏國的文化程度特別高，所以後來就把「夏」字當作高貴的人種講，用來別于蠻夷的劣等人種。

夏國建都的地方，以前都說在山西南部的安邑縣。但我們沒有發見過那時的東西，所以現在還不能

斷定。商國的都城，說是在河南東部的商丘縣，中部的偃師縣，北部的淇縣。光緒二十五年（西曆一八九九）淇縣北面的安陽縣發見了商末的甲骨卜辭，在這上面，我們可以知道他們的國土是河南的中部，北部和山東的西部。近來考古學家從出土的銅器上研究，知道他們已經游牧到直隸的保定了。孟子上說，「夏后殷周之盛，地未有過千里者也。」商頌上說，「邦畿千里，惟民所止。」可見他們的國土都是不大的。其餘的小國，非常散亂。他們對於大國，只須表示一種名義上的服從便行。所以商頌上說，「昔有成湯，自彼氏，羌，莫敢不來享，莫敢不來王。」商國原不想奪他們的土地，成統一的事業呢。

周國是在陝西中部興起來的，大約就是氏羌中的一種。國語裏說，「我先王不窋自豳于戎狄之間，」可見周人並不諱言自己的民族是戎狄。周是姬姓，他們和姓姜的常結為婚姻。詩經裡面紀周人的祖先，后稷的母是姜嫄，公亶父的妻是姜女，太王的妻又是周姜，幫周武王打天下的又是姜太公。姜，即是羌。尚書中的牧誓也說周武王帶了羌人伐商。可見他們實在算不得「諸夏」，不過後來進了中原，自纔以為諸夏罷了。他們沿了黃河，往東發展，把商國打滅後，就在河南洛陽建立了一個東都。我們若用現在十八省的眼光來看，洛陽原在中央，如何可以看作東部呢！這可見他們要求得到的土地並不很多，他們的慾望是容易滿足的。但是，他們有一件發展勢力的特別方法，就是封建。

他們把自己的家族和姻親封到王畿以外做國君，小的占着幾十里地，大的一百里地。這些一來，他們的勢力就分散到各處了。例如山東有齊和魯，直隸有燕，山西有晉和霍，河南有衛和蔡。可是他們的勢力



依然在黃河兩岸，達不到長江。他們何嘗不想發展到南方呢，只因當時南方的楚民族勢力正強，發展不出來。周昭王南征沒有回國，恐怕便是戰死的。周也試封了幾個諸侯到河南的南部和湖北的北部去，但到春秋時就都給楚國滅掉了。所以論其實在，周朝時候的中國，只有陝西、河南、山東三省和山西、直隸兩省的南部。

但即在這幾省中，蠻夷戎狄還是很多的。陝西是周民族的根據地，但犬戎強盛了，就把他們趕出陝西了。洛陽是周的京城，但春秋時又給揚拒泉暴之戎打進去了。衛國在懿公時，也是給狄人打滅的。一部

左傳，其中差不多有半部是『楚國北侵史』。齊桓公晉文公一班霸主所以給人稱讚，原為他們能率領了諸夏而抵抗蠻夷的侵陵之故。在那個時候，大家但有種族觀念而沒有世界觀念，只覺得最高的功業是『尊王攘夷』，最不幸的事情是『蠻夷猾夏』，最好的社會教育是『用夏蠻夷』。

那時中國的國家情形，實在是很簡陋的。在左傳上看，最小的城周圍不過一百丈；衛國給狄人滅掉之後，遺民遷國，男女共只有七百三十人。可見這時的國家彷彿是現在的村莊。只因他們的文化比一班土人（蠻夷）高，所以他們的勢力會得逐漸發展，開闢了許多地，融化了許多異族。

當初封建時，各國的土地原是很小的；後來他們自己着力開拓，大國就有了幾百里或幾千里地。像春秋的鄭、戰國的韓、魏，雖也強盛過一時，但因處在腹地，四面都有別的強國擋住他們的路，所以不能有多大的發展。只有齊國可在海邊上開拓，燕國和晉國可向北邊開拓，秦國可向西方開拓，楚國可向南方開拓，所以

到了戰國，就成了幾個極大的大國，比夏商周一概大了。因為他們的國大了，富饒得很；又因彼此爭競，食客游士，學者大天絞腦汁，想出許多新鮮的議論，做出許多新奇的事業，將士又出力打仗，打通了許多道路，所以那時的文化非常發達，而且灌輸得很普遍的。在這種狀態之下，自然把種族觀念漸漸地淡了下去，無形中

把「中國」一個名詞放得很大，凡是七國的疆土都變成了中國了。以前商頌裡說：「邦畿千里，肇域彼四海。」看四海僅僅千里，那時的天下是何等的小。春秋時，齊桓公去打楚國，楚王派人對他說：「君處北海，寡人處南海，不虞君之涉吾地也！」齊國在山東，齊桓公到的楚國境還是在河南的中部，然而已經有南海、北海之別了，這天下也是何等的小。到了戰國，孟子就說：「今四海之內方千里者九。」這戰國時的四海比了

春秋時的四海真遠得多了。因為那時的四海以內有九個方千里的地，所以就有了九州之說。

禹貢上的九州，一般人都認為夏朝的制度。其實夏國的地盤只占得黃河的一角，哪能有這樣偉大的計畫。九州乃是戰國的時勢引起的區畫土地的一種假設，這種假設是成立於統一的意志上的。因為是假設，所以各人所說的不必一樣。我們在古書上已經找得四種不同的九州了。呂氏春秋上明白說道：「河漢之間為豫州，周也。兩河之間為冀州，晉也。河濟之間為兗州，衛也。東方為青州，齊也。泗上為徐州，魯也。東南為揚州，越也。南方為荊州，楚也。西方為雍州，秦也。北方為幽州，燕也。」這樣清楚的話倒沒有一個人肯信。他們總以為九州之名是禹定出來的，各種不同的九州是商周時改的制度。

他們這樣的沒有歷史智識，把戰國的疆域認做了夏商周的疆域，在我們看來實在覺得可笑。但我們

且不要笑他們，我們須知道，中國的能設統一就靠在這個荒謬的歷史見解上。因為必須有了這個『向來統一的觀念，纔可把種族的成見消融，把中國的土地作成一個有組織的聯合。向來中國人看吳越人的文身雕題，聽楚國人的缺舌之音，總覺羞與他們爲伍。自從有了九州之說，大家以爲我們和他們本是一家人，不過住得遠了，大家生疏罷了。這一來，諸夏和蠻夷就有了先天的感情了。加以各國的祖先都聯串到一條線上，使得人人都成了黃帝的子孫，彼此間的情誼便更親密了。現在號稱『五族共和』，但總不能引起漢族人對於滿蒙回藏等族的情誼，只因漢族人一向知道他們是『番邦』，胸中橫梗着不能親善的見解之故。倘使現在漢族人也和古人一樣地缺乏常識，聽了偽造歷史的人的說話，相信滿蒙等地方都是黃帝堯舜的天下，相信那邊的人也都是黃帝堯舜的子孫，那麼，他們看滿蒙的眼光就會同十八省一樣，五族就真可以共和了。

古人能有這種統一的觀念，實在是很不容易的，因為他們爲了統一的工作已經受盡了苦痛了。一部左傳，人家說它記述的全是些戰爭，應當喚作『相斫書』。但春秋時的戰爭原是很小的，看左傳所記，差不多打了半天就決定了勝負了。到了戰國，方有許多大戰。我們在史記上看，可以見到一坑便是數十萬人。一班熱心救世的人看得難過極了，要想抑制國君的慾望，就痛罵『以力服人』，推崇『以德服人』。於是堯舜禹湯一班古人就成了道德的模範，儒家的理想就都成了堯舜禹湯早已行過的『王政』。孟子就是這樣的一個好例。他到處勸國君行王政，說行了王政百姓自然會得『襁負其子而至』。他痛罵一班

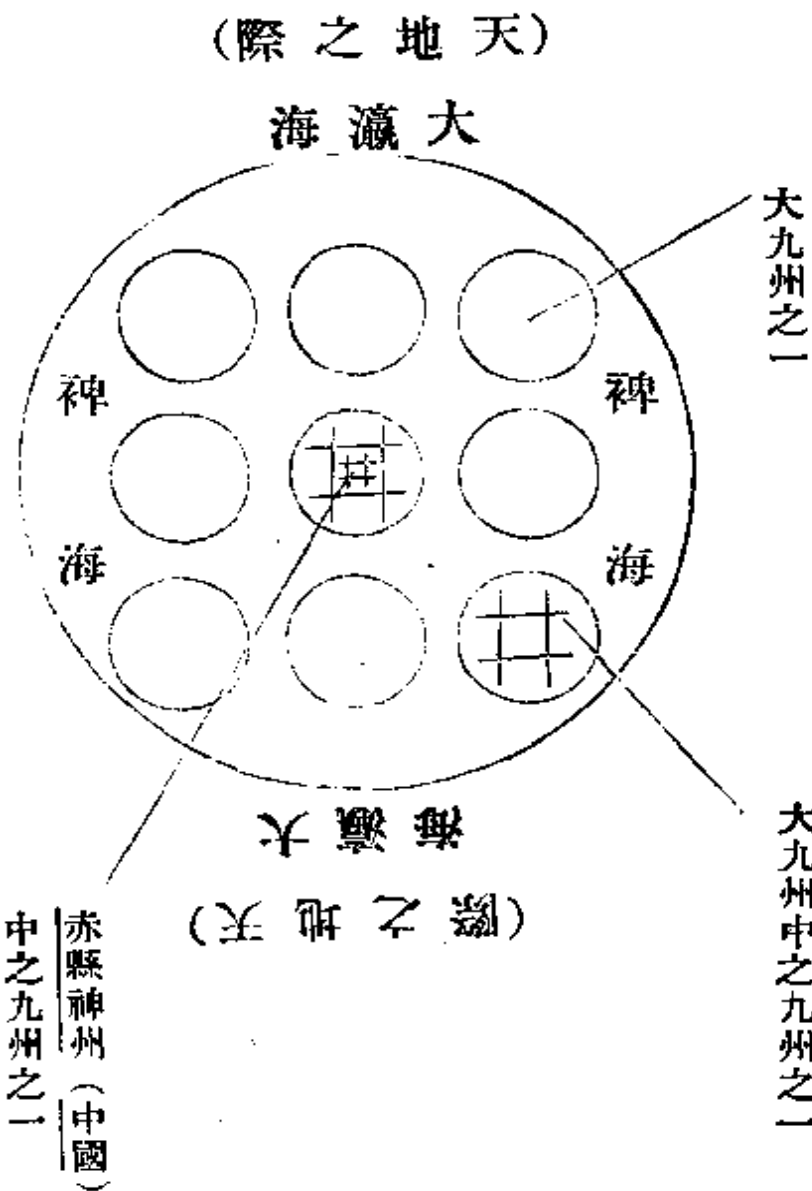
戰將和開闢土地的人，說他們是『民賊』，是『率獸而食人』，『罪不容於死』的。但在這個強權世界之中，哪一個國君能聽他的話呢！

因為那時的疆域日益擴大，人民的見聞日益豐富，便在他們的思想中激起了世界的觀念，大家高興把宇宙猜上一猜。莊子上說，『計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？』這是充其量的猜想，把四海與中國想得小極了。

莊子上的話還是很空泛的，騶衍說的纔是具體的解答。騶衍是齊國人，大約生于耶穌紀元前三世紀。齊國人因為住在海邊，所以很能說『海話』。莊子逍遙遊篇說的大鵬，就是引的『齊諧』。齊諧說，鵬飛往天池時，它在水面上一拍就是三千里，它在雲中盤旋一下就是九萬里，一飛就要六個月歇一歇。這真是孟子上所說的『齊東野語』了！騶衍的著述，史記上說有十餘萬言，可惜都失傳了，只有在史記上的一篇小傳裡還保存得一點。傳裡說他是喜歡從小物推到極大的，彷彿看見了一杯水，就可把它放大，放大，放成了一個海。他會從當世推到極古，從中國推到極遠。從當世推到極古的一項，史記上沒有說出是怎樣的，但看緯書所載（緯書中雜有騶衍一派人的思想），說從天地開闢到春秋西狩獲麟之年（西歷前四八一），共計二百二十七萬六千年，分作九頭，五龍，攝提，合雜等十個紀。這種思想很富於歷史的想像力，可惜不會作正式的研究。

從中國推到極遠的一項，史記上記載了一點。他說，中國叫做赤縣神州，是全世界八十一分中的一分。

禹的九州只是在赤縣神州內再分畫的，不得稱州。像赤縣神州這樣大的九個方是九州，合爲一大州，有裨海環繞着。這樣的大州共有九個，大瀛海環繞其外，始是『天地之際。』照他所說，我們可以擬出一個圖如下：



這是很分明的從禹貢的九州推了兩次推出來的。照這樣說，禹貢裡的一州僅僅占着全世界的七百二十

赤縣神州在大九州中之何方，書上沒有說，今姑置在中央。

九份之一了。

因為齊國人有了這種想像，所以他們就有航海覓地的事業。他們航海的題目是求神仙。紀元前四世紀，齊國的威王、燕國的昭王聽了方士的話，派他們到海中求三神山。方士說，三神山名蓬萊、方丈、瀛州，上面全是用金銀建造的宮殿，藏着不死之藥，仙人住在裡面。船沒有到岸時，望去像雲一般的燦爛，但快要靠岸時，船就給風吹去了。因為上面有不死之藥，所以國王總肯派人去尋。因為去的船總給神風吹開，所以不死之藥永遠得不到。秦始皇一統之後，又派徐福去尋。徐福說，要帶了童男童女去方可尋到，他就發了童男童女三千人與他。現在日本有徐福的墳墓，或者他航海到了日本，就令童男童女自相婚配了。這種航海求仙的事情，到漢武帝時還有。可惜中國的史書向來不注意這種事實，所以很難得看見。正如南洋羣島、福建廣東人去的極多，也極早，但歷史的記載是很不容易找到的。

山海經也是那時的作品，它是合着記載和想像的一部地理書。山經方面，分爲南、西、北、東、中五經。中山經裡的山在今山西、河南、陝西、湖北、湖南、四川等省，可見作者指定的中央原是很大的。南、西、北、東四方面都推得很遠，有許多山簡直不知道在什麼地方。書中記的奇怪的鳥獸和草木很多，又有許多神靈。神的形狀，或是鳥身而龍首，或是龍身而鳥首，或是馬身而人面，虎文而鳥翼。這些神出現時，或要有暴風雨，或要有兵災，或要使國家受損失。總之這些神都是怪物一類的東西，不像後世的神以保民護國爲職務的。海經上面更奇怪了，有貫胸國、羽民國、交脛國、岐舌國、三首國、三身國、一臂國、無腸國、大人國和小人國等。這都

可以看出他們對於世界的想像：世界是怎樣的神秘而新奇呵！以前這書是有圖畫的，並且有整幅的畫畫在牆壁上的，可惜後來都失傳了。現在小孩子講神仙鬼怪的故事，還說是『講山海經』，可見這書極受民衆的歡迎。

那時的人敢于放膽思想，所以常有很聰明的話。尙書緯考靈曜說，『地恒動不止而人不知，譬如人在大舟中，閉牖而坐，舟行而人不覺也。』這似乎已經承認地是一個行星了。

這一方面的材料，以前人只以為是些空想，不屑去研究，所以不曾整理過，我們要知道它很不容易。現在且回說到中國的統一上。

秦始皇滅了六國，又略取廣東廣西等地方，分全國爲四十郡。到漢武帝時，北伐匈奴，西通西域，東平朝鮮，南開西南夷，地方比秦始皇時更大了。漢族的武功，要算那時爲極盛。但何以後來武功就低落，疆土就不能再開拓了呢？這裡邊自有許多複雜的原因。我敢說，在思想上至少有一項原因是很重要的，就是爲了尊重儒家，給德化之說征服了。這只要看漢書上賈捐之議棄珠崖的一段話便可明白。

漢武帝平了南越，在廣東瓊州島立珠崖郡。珠崖人不服，屢次造反。朝廷上許多人都主張舉兵攻打，賈捐之不贊成。他道，『以堯舜禹三聖之德，地方不過千里，但是臣民何等的快樂。秦始皇專要開闢土地，天下就反叛了。漢武帝用兵的時候，四方起來的盜賊也很多。現在把兵丁趕到海中去打仗，那邊的氣候是很潮溼的，又有許多毒草和毒蛇，恐怕珠崖未平，我們的戰士倒先死了。這種地方，本不是衣冠文物之邦，

禹貢和春秋也都沒有提到，棄了不足惜，不打也不會損失我們的威望的。」漢元帝聽了他，就把珠崖丟了。這種寬洪的度量，戰國的國王和秦始皇漢武帝一輩人都是不會有的，但儒家卻是要竭力學到的。淮南子中說舜命禹攻打有苗，打不下，禹便班師回朝，勸舜修德感化他們。舜聽了他的話，在兩階上舞着干羽，過了七十天，有苗就自己來投順了。（偽尚書大禹謨本之）論語中說季氏要伐顓臾，孔子不以為然，說道：「遠人不服，則修文德以來之。」這些不都是棄珠崖的事實所根據的學說嗎？總之，儒家的學說是勸人節縮慾望的，他們只要使得百姓安寧，不希望地方占得大。從此以後，漢族便常為他種民族所征服，至多不過是恢復九州，再不想擴張領土了。

## 六六 評『秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像』傅斯年

（十六、十一月十八、中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第二期）

頤剛兄：

今天把你一向給我的信，從頭『編年』一看，覺其中或者不會有信失去。我共收到你六封快信，最末一封為十一月十八論孔子，對麼？現在分條從頭一一細答，因以前信每不盡意也。

我對於你的『秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像』有下列意見：

（一）你這個古疆域小的一個中心思想，自然再對不過。這篇文章却並未提到『統一的由來』。若



謂有個大的世界觀念便能統一，則從無是說。

（二）我對於你的古史辨美中不足之一，是看你說殷頗有『扶得東來西又倒』之勢。殷誠然不是一個一統天下，誠然還不如成周，但也決不會僅等于昆吾、大彭。殷的疆域東邊『海外有截』，西邊伐鬼方，到了甘肅境，北邊你已承認他游牧到了直隸的保定。而且敵國之周，都那樣稱他，連曰大商，大商，真像克殷才定了天下樣的。我們在這些地方，應該充量用尚存的材料，而若干材料闕的地方即讓他闕着。此文你說商，也未免有與古史辨中同一趨勢。

（三）『知道他們已經游牧到直隸的保定了』，此句似應于『他們』下加『至少』二字，因為找出證據來者可斷其為有，不會找出證據來者亦不能斷其為無。

（四）你引孟子『夏后，殷，周之盛』一段話，甚悖你辨古史的原則。你正是去辨這些話哩！孟子的歷史說，即是你所去辨的累層地中之一層。『湯七十里，文王以百里』一流話，泛言之，則是『夏后，殷，周之盛，地未有過千里者也』，顯然不合事實。

（五）『姜』『羌』是否一字，似乎我們尚未得證據。

（六）左傳的文句，最不宜乎固執去用，因為今本不知經過多少手也。『君處北海，寡人處南海』豈

必是當時楚王之言，誠恐是國語中語來語去之語耳。且楚在齊桓時并不處南海，待楚滅越後方真正處南海。

的鄰」有此說，甚可長想。兄謂因爲「齊國人有了這種想像，所以他們就有航海覓地的事業」這話適得其反；因爲他們有航海覓地的事業，所以他們才有了，或從別人得了這種想像。古代齊國海路交通是大而早的。法顯回來，由青州上岸。孫權要伐遼東，竟佈置海征的計畫。漢文、景、武時，南越和匈奴能相策應。而殷之相土，已戡定了海外一塊地方。大約齊之海上交通是史前世的事啦。

（八）徐福與日本一段故事，當是日本人當年慕漢族而造之謠言，與造神武天皇等一以漢家皇帝之號出于一個心理。

（九）山海經怕是很後的書，何以你不疑他一下呢？

（十）「那時候人敢於放膽思想，所以常有很聰明的話。尙書緯考靈曜說，「地恆動不止而人不知，譬如人在大舟中，閉牖而坐，舟行而人不覺也。」這似乎已經承認地是一個行星了。」我想，放膽思想只能有很荒唐的話。當時的一般陰陽家，讖緯論者，每是有些方技的。他們却是着實的觀天。看天的人見星一夜起東落西一回，而其中有以年變位置者，地動之一種想像甚可有。所難者，說明此天系統耳。歌白尼蓋理律，均是說明此系統者。至于地之動一種涉想，即巴比倫之牧童怕也必有想到者矣。且地動與認地是行星亦並不是一事。

（十一）「但何以後來武功就低落，疆土就不能再開拓了？」你的答案是「尊重儒家，給德化之說所征服。」我想後來漢家皇帝何以不再拓土，不是由于德化之說。我於此有一甚複雜的議論，此時寫下累

缺页

數千字。待下次作一次長談罷。

（十二）我總覺得你這篇文裏，與在古史辨上，頗犯一種毛病，即是凡事好爲之找一實地的根據，而不管傳說之越國遠行。如談到洪水必找會稽可以有洪水之證，如談到緯書便想到當時人何以造此等等。其實世界上一些寓言（Parables），一些宇宙論（Cosmologies），每每遠到數萬里。洪水之說，今見之于Genesis者，實由巴比倫來。其在巴比倫者由何來，今不可得而考。緯書上一些想像，及洪水九州等觀念，我們不可忘傳說走路之事也。漢陰陽家多齊人，而制歷者或有外國人，二百二十萬年及顛頊諸歷，焉知非中央亞細亞流入者？如必爲一事找他的理性的事實的根據，每如刻舟求劍，舟已行矣，而劍不行，鑿矣。

弟斯年 十五年十二月七日。

## 六七 評顧頡剛『秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想

像』

張蔭麟

（十七、二、廿七，大公報文學副刊第八期；又十七、三、六，中山大學語言歷史學研究所週刊第二集，第九期）

顧君此文大意，謂三代國境不出黃河兩岸，『九州乃是戰國的時勢引起的區劃土地的一種假設』，『因爲那時四海之內有九個方千里的地，所以就有了九州之說』，『因斷定禹貢爲戰國所作，並謂戰國人認當

時之疆域爲三代之疆域，賴此謬誤之歷史見解，消除種族之成見，故能有秦漢統一之業云。此文傅斯年君曾有評論（見該刊第二期），指出小節之錯誤甚多，茲概不贅述。然顧君此文尙有數大謬誤，爲傅君所未見及者。

（一）三代王畿之狹小，自是事實；然王畿與全國境域不容混爲一談。春秋以前，王朝之勢力及其與長江流域諸國之關係，吾人決不能據春秋時之情形推斷，因國勢之消長及領域之伸縮爲歷史上所恆有事也。九州之劃分，遠在戰國之前，器物上及史籍上證據鑿然，烏能抹撥。

甲，齊侯鐘，『饒饒成唐（湯）……有敢（殷）在帝所，博受天命，咸有九州，處禹之塔。』

乙，商頌玄鳥，『宅殷土芒芒，古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。』

丙，商頌長發，『九有有截，韋顧既伐，昆吾夏桀。』

丁，左傳哀公四年，『士蔑乃召九州之戎。』

戊，左傳宣公三年，『王孫滿對曰：「……昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物。」』

己，國語，『共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土。』

左國之文，顧君自可指爲戰國人之臆測；然商頌齊鐘，豈亦戰國人所僞造歟？（商頌據王國維所考，乃西周

中葉人所作；齊鐘從字形上推定，亦春秋時物。）如是普通之證據，會不覆按，而信口疑古，天下事有易於此

者耶！吾人非謂古不可疑，就研究之歷程而言，一切學問皆當以疑始，更何有於古；然若不廣求證據而擅下

斷，案立一臆，說凡不與吾說合者則皆僞，之此與舊日策論家之好作翻案文章，其何以異！而今日之言疑古者大率類此。世俗不究本原，不求真是，徒震於其新奇，遂以打倒偶像目之；不知彼等實換一新偶像而已。

(二) 顧君謂「商頌裏說，『邦畿千里，肇域彼四海』，看四海僅僅千里，那時天下是這樣的小。」顧君於

商頌玄鳥中如此淺白之句竟未能通其義，真足使人驚訝。按此段全文云，『邦畿千里，維民所止，肇域彼四海。四海來假，來假祁祁，景員維河。』說文，『畿，天子千里地；以遠近言之則言畿。』然則畿乃國境之一部分而非其全部也。此言四海，非指四海之本身，乃指四海以內之一切國，（故云「來假」）四海正與邦畿相對，謂邦畿以外，四海諸國皆來朝獻也。若以邦畿與四海爲一，則不獨文字上無此詰，且原文竟不可通矣。

(三) 顧君謂秦漢以後武功之低落，在思想上以儒家德化之說爲重要原因。關於此點，吾無間言。然顧君於漢元帝從賈捐之議棄珠崖之事，謂「這種寬洪的度量……秦始皇漢武帝一輩人都是不會有的。」此點雖無關大體，然此言實乖歷史常識。按武帝晚年亦深悔早年之遠略，其能輪臺設尉之議實與元帝之棄珠崖同調。故班固謂「末年遂棄輪臺之地而下哀痛之詔，豈非仁聖之所悔哉！」（漢書西域傳贊）讀者或顧君如欲知此詔，可檢漢書西域傳渠犂城條，茲不贅引。

## 六八 致大公報文學副刊函（節錄）

于鶴年

（十七，三，十九，大公報文學副刊第十一期；又十七，五，九，中山大學語言歷史學研究所週刊）

大報文學副刊第八期廣東中山大學語言歷史學研究所週刊第一集一文，對於顧頡剛君之三代國境不出黃河兩岸之說有所批評，殊爲史學研究上有興趣之事。文中之所駁議，間有鄙意未敢十分贊同者。

顧君謂『九州乃是戰國的時勢引起的區劃土地的一種假設。』駁議以爲『九州之劃分遠在戰國之前，』並舉齊侯鐘及商頌，左傳國語之文六項以爲之證。吾人所應注意者，顧君主張九州乃『一種假設』而駁議中所謂『九州之劃分』爲實際的劃分，抑爲假設的劃分，未會顯言。如爲後者，以下不佞所言自成辭費。如爲前者，則不得憚煩而不討論之也。

立說貴有證據，而證據之本身亦應考查其效力之強弱。齊侯鐘及商頌皆所謂歌功頌德之文字，以誇張爲其特色者。使其所述盡屬事實，則『在帝所』、『受天命』、『古帝命武湯』云云，豈非不可思議之奇跡歟？其表面所示不能完全依以作證，不待言矣。至于文中所舉六證，充其量亦僅能證明戰國時代以前曾有九州之傳說而已，絕不足以積極的證明戰國時代以前確有劃分明白（所謂明白不必如今日地圖之所示）之九州之存在也。蓋果有劃分明白之九州，則必有其名稱與疆域。若能如此證明（雖不必完全，即僅有一部分亦可），吾人亦何嘗不欲欣然接受。奈所能知者只爲紀功之鐘銘與『美盛德』之樂歌中之『九州』與『九有』二空洞名辭，（左傳與國語之文因原作者不堅持，故不論），別無更爲詳明之證據。縱願爲積極的承認，豈不畏武斷之譏乎？

『咸有九州』、『奄有九有』、『九有有截』之九州九有，與『肇域彼四海』、『四海來假』之四海，依文辭之解釋有相似的意義。四海乃古人對於世界界限之虛擬，假設四方皆有大海爲世界之界限，因此假設，遂稱四海所圍繞之土地爲四海之內，或即曰四海。此理之或然者也。至於九州九有之意義，不佞以爲或亦如是。古人對於數量之表示極不明確，古書言三，言九，言百，言千，言萬之處甚多，而實際不必恰如所言。汪容甫釋三九之文可參觀也。吾人若就四海之例以解說九州九有，謂九州九有與四海之意無殊，皆泛指天下而言，（其所以爲九者，乃因四方四隅加中央，共成爲九之故）謂『咸有九州』、『奄有九有』即爲『肇域彼四海』，在文義上亦不爲費解。（『九有有截』雖朱熹集傳釋有『天下截然歸商矣』，與『四海來假』之意相似，然不十分符合。）凡此皆不佞個人妄見臆測，不敢以爲必然，應俟他日詳考之。

原文曾引左傳哀公四年『士蔑乃召（按應作『致』）九州之戎』一條，實不能稱爲證據。蓋九州之戎乃戎之一種，九州乃其別稱，與所欲證之九州毫無關係。必欲強釋此九州即彼九州，惟有假設九州之戎彼時雖居陰地，而其前固曾散處九州，因此以所居故地爲其稱號，名曰九州之戎。是或亦事實上所能有者。然如何以證其必如此哉？

## 六九 覆于君函

文學副刊記者

（十七，三，十九，大公報文學副刊第十一期；又十七，五，九，中山大學語言歷史學研究所週刊）



承見教，深爲歡迎。惜本副刊限於篇幅，又非史學專刊，不能備錄尊函，僅摘其要於右。（願於此附告讀者，凡與本刊有所討論，文字愈簡愈佳。）所質各點，具答如次：

前評中所舉各證據，其要旨在推翻顧君九州觀念起源於戰國之說。來示中論證據効力之強弱一節，似於作者之意猶未深瞭。作者非據商頌，齊鐘輒信湯時已奄有九州，謂至遲春秋中葉已有九州之觀念耳。就此點而論，則商頌，齊鐘可『完全依以作證』。譬如今謂某有力者已奄有二十二省，此言或屬虛妄，然使今時無二十二省之觀念，則決不能作此語。有時雖小說中言亦可爲堅強之史證，即此理也。

來示所謂『實際的劃分』與『假設的劃分』未下定義，不知其差別何在。豈所謂實際的劃分，即某州爲某處，有地可指，而假設的劃分即『泛指天下而言』耶？若然，則後一假說實不當取。其故如下。

第一，三九虛數之語並非普遍之原則。若然，則歷史上不許有三九之真數，有是理乎？且三九之用爲虛數，只限於不可明定數目或不可確知數目之事，若國境之劃分，人所共悉，何取虛設。例如孟子言『海內之國方千里者九』，豈得以其數爲九，遂虛之乎！

第二，戰國時之九州，即如顧君所示者，亦並非泛言天下之虛數，乃有地可指者。作者非謂執戰國時之情形便可斷定春秋時之情形。然吾人須知：（1）禹貢中明示九州之名稱與疆域；禹貢所記雖非實事，然吾人不能證明其必爲戰國以後人僞作。（2）即假定禹貢爲戰國人僞作，謂九州之名稱與疆域始見於現存

戰國之書籍，然吾人不能遂斷定其創始於戰國，不能遂斷定戰國以前無九州之名稱與疆域也。（3）吾人更須注意史事之連續，謂九州在春秋時猶為泛指天下之虛數，至戰國而忽變為有所指之地名。與謂其始終一貫，二者之可能性孰大，不待智者而後知也。

至前評中所指左傳哀公四年之文，原為旁證，非據為典要。來示所言極當。

### 七〇 『帝』與『天』

劉復

（十五、十二、二十，北京大學研究所國學門月刊第一卷，第三號）

在古史辨一九九頁上，看見適之寫給頡剛的一封信，其上半截是關於『帝』與『天』的說：

關於『帝』字，我也認為『天帝』。此字是世界最古的字，古義『帝』與『天』當相同，正如其音之同紐。試看

梵文	deva	帝，天
希臘	zeus	上帝
拉丁	deus	上帝
中文	帝，天	上帝

上帝 } 與 天 相通。

五字同出一源，大概很可能的。

他這一段話，原只是一個引子，只是要借它來證明古代之所謂『帝』是天神而非人王，所以顏剛的回信仍只是按着本題說，沒有在這引子上討論。

我以為『帝』字的較古的一義（可不是最古的一義），當然是天神而非人王。我們在古書中所看見的『帝』字，幾乎個個都帶着些神秘性，例如『王用享于帝』（易，益）『肆類于上帝』（虞書）『古帝命武湯』（詩，玄鳥）『敢昭告於皇皇后帝』（論語，堯曰）『夢帝與我九齡』（禮，文王世子）之類，而

與  
周禮小宗伯『兆五帝於四郊』的注裏所說的『蒼曰「靈威仰」，太昊食焉；赤曰「赤熛怒」，炎帝食焉；黃曰「含樞紐」，黃帝食焉；白曰「白招拒」，少昊食焉；黑曰「汁光紀」，顓頊食焉』一段話，更可以使我們恍然於古人心目中之所謂『帝』有這樣的一種大排場，而同時我們也可以知道這太昊，炎帝，黃帝等五個人，並不是歷史上的人，只是迷離恍惚的神話——亦許當初也真有過這樣幾個人，可到了死後，人家把他們神話化起來，尊之為帝，有如現在三家村上死了個老學究或老地保，無知識的人也會說他死的時候是屋上有紅光的，或者是死後做了城隍或土地的。（鄭氏去古已遠，他這段話當然不是最古的神話，但也決不是杜撰的，必定是古時傳下來的，但歷古相傳，把原來的形式變換了些，或者是受了道士的影響，又添了許多材料上去，也是可能的。）

在尚書裏，以人王而稱為『帝』的，只有虞書裏的堯和舜。到了夏書以後，人王性的『帝』字就絕了

跡。禹的稱號是什麼？尙書有告訴我們，只是禿頭的喚作禹。但較後一點的書籍裏，往往有『夏后氏』這一個名稱，亦許禹的尊號就是『后』。甘誓是禹的兒子啓的事，篇中就用『王』去稱他；自他以後，尙書中凡是人王都稱爲『王』。

尙書是紀人事的書（這所紀人事是否可靠乃另一問題）而獨在尙書之中有許多迷離恍惚的神話，有如『納于大鏡，烈風雷雨弗迷』、『予擊石拊石，百獸率舞』、『鳥獸跄跄』、『鳳凰來儀』之類；又有許多人，名如夔，龍，朱虎，熊羆，也完完全全是封神傳裏的風光。再看堯所派出的幾位大臣——羲仲，羲叔，和仲和叔——其名字，其職司，其所占據的地盤，竟整整齊齊和道士發符遣將時所弄的玩意兒一樣，這不是神話的真實證據麼？但假使全篇都是神話，也就罷了。所可異者，乃是人事紀載中雜了些神事，弄得我們無從捉摸。但是，我們若用『帝』字來做鑰匙，這一把鎖是容易開的。

（一）我以為『帝』的較古義是天神；

（二）但若有什麼一個人王，生前有過相當的功業或威權，死後人民敬畏不止，也就可以把他尊稱爲『帝』，而且替他造起許多神話來；這就是前文所說三家村地保死後變做城隍一類的事。

（三）社會上的事物漸漸進化了，後人不知道事物的起原，就有些好事的人造出一兩個假古人來，說某事某物是他造的，有如西洋人說亞當造人，中國人說蒼頡造字之類，世人不察從而信之，而且信仰有加（例如妄人向『四目蒼頡』像跪拜）比之於天神，尊之爲『帝』。

(一)(二)兩個假定，都是可能的。堯與舜之所以能『帝』，其原因不出於此，必出於彼。但其紙老虎之所以拆穿，也就在這個『帝』字上。

以上都是適之那一個引子所引出來的話，隨筆寫出，說不定中間還有錯誤的地方。以下要在他那引子本身中間提出幾句話來討論討論。

(一)他說：『此字（『帝』字）是世界最古的字。』

想來他的意思，以為『帝』的觀念是初民就有的，所以說『最古』。其實，神靈崇拜中的『帝』是個很進化的階級，斷斷不是最古。西印度各民族，直到現在還沒有『帝』或『上帝』或『天帝』一類的名稱，若要向他們解釋一個『帝』字，只能指東畫西的說『星』，說『日』，說『大』，說『善靈』，說『不欺之善靈』等等。他們非但不知道『帝』，而且竟沒有一個抽象的『天』，要向他們說明一個『天』，只能借用實物，說『雲上頭的』，『星中間的』，『上面的地』，『在上』，『星與日』，『高高的』等等。（P-Ét du

Ponceau: Mémoire Sur le Système Grammatical des langues de quelques notions indiennes de l'Amérique du Nord, pp. 307-313）便是古埃及人，他們的文化也就不算低了，而所造象形文

字中，也就竟沒有一個字可以和『上帝』相當的；他們雖有許多神，如日神，月神，尼羅神，紅冠神，Shu神，Thoth神之類，却是各有專司，並不是總管一切的玉皇大帝。（E. A. Wallis Budge: Lessons in

Egyptian Hieroglyphics, pp. 52—55) 所以無論是『帝』也好，『God』也好，『deus』也好總是次古的字，不是最古的字。

(二)他說：『古義「帝」與「天」當相同，正如其音之同紐。』

『帝』與『天』誠然同紐，但同紐者未必就是相同。紐數有限，字數無窮，若是同紐的字就可認作相同，相同的字就未免太多了。在這一層上，適之應當在同紐之外再找出些證據來。

(三)他說：『五字同出一源，大概很可能的。』

他在這裏只說『大概』沒有說煞。但是，這個問題實在太大了，無論其為大概為小概，我們看書的人總不應當含糊看過。

第一，適之所舉希臘語『zeus』及拉丁語『deus』二字，以及下面『n與d相通』一句按語，大概是從較舊一點的語言學書上看來的。新一點的書上，這一說已經不能成立。希臘語與拉丁語的同源是無疑的；希臘語與拉丁語間的遞變，原有『n與d相通』一條公律。但這 zeus 與 deus 兩個字，却是各有各的來源的，其形式之相像只是偶合，並非當初原是一個字，後來化成了兩個字。

第二，適之因為 deva, deus, zeus 三個字都屬於 d 紐，而中文『帝』『天』二字之 t 紐與 d 紐相近，所以就假定為同出一源。不知字之同源與否應當從種種方面去研究，不能單看一個紐。亦許有兩個字，不但同紐，而且幾乎同音，可完全說不上是同源，例如中文的『費』，英文的『fee』，中文的『苦』，英文

的『hoor』中文的『聖』英文或法文的『Saint』。

適之研究學問向來是很仔細的，在這上面却不免疏忽了一點。

在兩種語言中，若有某一個字是同紐，其原因決不出乎二種：

(一) 這兩種語言原是同源的，例如英語與德語，法語與意語，中間有許多音義相同或近乎相同的字，都是從一個語根上遺傳下來的。

(二) 兩種語言並不同源，但甲種語言中的分子爲乙種言語所借用，例如印度語中有許多字，如『佛』、『禪』、『和尚』之類，都給中國語借用了。

現在若要說中國語與印度，希臘，拉丁等語是同源，其時間不失之於太遲，就失之於太早。何以說是太遲？因爲在十九世紀中，已有許多人要想證明世界語言同出一源，結果是一場沒結果；現在我們再說這份話，太遲了。何以說太早？因爲自從他們那班人失敗以後，至今還沒有什麼人能在人類學上，或古史上，或古物上，或語言本身上，發現語言同源的新證據；若是我們貿貿然的說，太早了。

同源既無從說起，借用亦許可能。但我們能有什麼證據，可以證明在最古的時代，中國與印度，或中國與希臘，羅馬，已經有了交通？如其不能，借用也就無從說起。

據我想，與其說『帝』、『天』二字與印度，希臘，拉丁等語有關，還不如說它與巴比倫古語有關。雖然直到現在，漢族西來說尚未能十分成立，但決不如世界語言同源說之渺茫。





看「不」字的金文，有𠄎（虢叔鐘）、𠄎（王孫鐘）、𠄎（職敦）三式，甲骨文有𠄎、𠄎、𠄎，不等式，和巴比倫的「天」字𠄎却很相近。

「不」字是「丕」字的古文，到後來作「不」字解了，乃別造一「丕」字。「丕」大也。以「大」解「天」是很可能的。說文：「天，顛也，至高無上，從一大。」但我的揣想只能即此而止。我不能再想下去，以為這「不」字曾有一度做「天」字解，或以為這「不」字與巴比倫的𠄎字有什麼關係。

我對於這一種學問，從沒有下過工夫。兩月前，顏剛還在北京，我把我讀了適之那一封信以後所想到的幾句話同他談了一談。他當時就叫我寫出；後來他到了廈門，又有信來催我寫。我不能辜負他這番好意，雖然自覺淺薄無當，也只得寫了。望讀這篇小文的人多多賜教。

一九二六，九，二八，北京。

## 七一 讀「帝與天」

魏建功

（十五，十二，二十，北京大學研究所國學門月刊第一卷，第三號）

半農先生此文引起我兩個想頭：

(1) 堯典偽作的時代當在秦漢時。

(2) 『帝』之用爲人王當在秦以後。

關於第一條，頡剛兄已經在古史辨二〇五頁上說出，『帝號的作爲職位和稱謂始於秦，』列爲考定堯

典爲秦漢時書之故之一。半農先生與頡剛的意思微有不同。頡剛述：

『堯典……的批評：

……

(2) 思想進化程序的違背：

(一) 商周人的先王和上帝的神權思想與堯典等的人治思想。

(二) 商周人的威力思想與堯典等的德化思想。

(三) 商周人的大邦小邦並立思想與堯典等的中央集權思想。』

半農先生說：

『……

(二) 但若有什麼一個人王，生前有過相當的功業或威權，死後人民敬畏不止，也就可以把他

尊稱爲「帝」，而且替他造起許多神話來；這就是前文所說三家村地保死後變做城隍一類的事。

(三) 社會上的事物漸漸進化了，後人不知道事物的起原，就有些好事的人造出一兩個假古

人來，說某事物是他造的，有如西洋人說亞當造人，中國人說倉頡造字之類，世人不察，從而信之，而且信仰有加（例如妄人向『四目蒼聖』像跪拜）比之於天神，尊之爲『帝』。

(二)(三)兩個假定，都是可能的。堯與舜之所以能「帝」，其原因不出於此，必出於彼。但其紙老虎之所以拆穿，也就在這個「帝」字上。

他們同是以「帝」字爲開鎖的鑰匙，不過半農先生似乎只說明了「堯之所以爲帝」而沒有談到「堯之爲帝究竟是天神抑是人王」。從他第一假定——

帝 「帝」的較古義是天神

——看來，則堯是神格化的人或擬人。頡剛的意思則堯是一個人格化的神，即擬人。半農先生指示了我們了解擬人的法則，作偽的因。頡剛兄指示了我們知道擬人的證據，作偽的果。所以，我們讀了帝與

與 天，再翻開古史辨來看，應該更自然的承認古史中堯的假託。至於，我之想到堯典當在秦漢時偽作，實在是(1)贊同頡剛兄的「帝號的作爲職位和稱謂始於秦」之說，(2)又相信半農先生「擬人」及「

神格化的人」的說法，而認爲是秦以後人（漢朝是產生偽書的第二個重要時期）假造的神格化的人，應用當時制度中的帝號而稱他的。所以，稱「帝」有些神話色彩（也夾了些神話在內）而那些「人治」

「德化」，「中央集權」等思想却是現實生活的反映；因此露下了大尾巴在不知不覺之中，沒有彌補得好。這或者可以說是我們辨偽方法中的一種，——刺取成說的矛盾點。

「帝」之較古義是天神，大約可以沒有異說。於是，我想到「帝」爲人王，一定要在他作爲職位和稱謂以後。我們看，神權思想時代的君主，宗教色彩很盛。周秦之際的人，誰不是講「自天子」以至於庶人？這「天子」二字便是明明證實「帝」即是「天」，人王不過是天之子——就是漢代，關於劉季做皇帝也還有「白帝子」、「赤帝子」爭鬥的神話，雖然嬴政已經把「皇帝」兩個字自己拉來定做了人王的尊號。從秦起是「帝」爲「人王」之始，到漢初還存有天神的意味；大約自惠帝而後才漸漸習慣。然而漢人稱言皇帝多云「上」，那不是一方面沿秦制稱「帝」而一方面「天神爲帝」的觀念未泯，不大慣用嗎？五天帝之偽託，崔輿先生五經釋要辨之甚詳（史記探源亦曾言及）。所以我想「帝」之習用爲人王，至早只在第一世紀（劉向劉歆作偽時）開始之後。

「天」「帝」兩字雙聲古音，「天」許是 *tiān* (dian) 「帝」音 *ti* (dian)。花蒂，有些地方說做花 *ti* (dian)。「天」字，有些地方說做「*ti*」，（今音普通 *tiān*）。這些音的變化，至少可以暗示我們知道「帝」與「天」語音方面有足以研究的地方。

花蒂又有花柄的名稱，「柄」「不」雙聲。「鄂不」是發柄。這「柄」「菩」之間，聲音上怕也足以給我們研究，形體已經有吳大澂的證明。「帝」「天」和「蒂」「不」兩方的關係能得到結論，「天」「不」的關係也許可以解決。關於這點，我以為應該從研究連綿字的語音着手。我總以為中國語言，除

去『重言』『雙聲』『疊韻』的原則而外，連綿字的構成還有幾條方法；其中的一個便是發音相近的聲或韻的連綴。這t' d p' b是一組，例如——

吞併，特別，承平（陳田古紐同），逃遁，蒂柄，噉噴，地方（古無輕唇，方屬滂），推扳（事物之差次者叫『推扳』），屯堡，揮撲，淡泊，顛沛，顛撲，提防（防同方），鈍笨，敦朴，韌韌，投奔，『大胖』（事物之粗肥者叫 t'op'eng）

是往往連綴一起；還有些意義相對或相同，音也這樣：

對	比	僮	婢	僮	僕	躲	避	泰	否	登	排	牒	諧	徒	步		
凸	窩	打	拍	奪	剝	爺	爸	沓	滂	蕩	板	『二篤』	『二泡』				
(皆言一場也)																	
倒	踏	套	包	蒂	苞	淘	漂	濤	波	掏	拔	男器從	一	聲	女		
器從	聲	湖	敵	樹	枝	條	樹	枝	巴	眺	瞞	兜	包	陡	暴	透	關
談	辯	斷	判	單	薄	探	訪	憚	怕	坍	崩	點	斑	騰	奔		
譬	譬	黨	派	擋	蔽	蕩	泊	幣	幣	凍	冰	痼	病	統	並		

這又是我讀了半農先生關於『帝』『天』『不』文字研究的話而引起的一點小意思，想在文字的形體以外，再由聲音上找出關係來。

聲音是捉摸不定的東西，所以這條路走的錯與不錯，還得請讀者指教。

頤剛兄正在廈門，半農先生坐在北京，適之先生又走到歐洲去了，而我坐在徐州寫這篇小文，却也是一件很有意味的紀念。

十五、十一、二十八、徐州三女師。

## 七二 中國之銅器時代

馬衡

(日本昭和三年(中華民國十七年)七月三十日考古學論叢一；又十八、七月一日史學雜誌第一卷，第三期)

中國古代之用金屬品作器，始於何時？創於何人？此問題蓋無人能解答也。求之於古史，則尚書堯典有『金作贖刑』之文；禹貢揚州，荊州有『金三品』之貢，梁州有『璫鐵銀鏤』之貢。求之於傳記，則春秋左氏傳（宣三）有王孫滿對楚子之言，詳述禹鑄九鼎之經過；史記封禪書且有黃帝採首山銅鑄鼎之事。史記之說荒誕無稽，姑置不論。據尚書之說，則舜禹之時已知用金，則發明冶鑄之人當更在其前。依左傳記王孫滿之言，則禹之時貢金九牧，鑄鼎象物，匪特能以銅鑄器，抑且刻鏤物象，藝術至精矣。況九鼎之爲物，在春秋戰國之時，爲列強所覬覦，尤言之鑿鑿，不類嚮壁虛造之辭。故昔之言中國文明史者，多主冶金之術

起於虞夏之世。

然余於此竊不能無疑焉。茲述其理由如左：

一、堯典，禹貢是否爲虞夏時之書不可不辨也。此問題前人頗有疑之者，而近人如梁啓超君，顧頡剛君等疑之尤力。（其說見梁著中國歷史研究法再版一七五頁，顧著古史辨二〇二、二〇三、二〇五等頁。）二君所疑，皆有其相當之理由與相當之證據，今就其說而申辨之於下：

(甲) 閏之名不知起於何時。甲骨刻辭，彝器款識中皆不見有此字，而所見有『十三月』見於甲

骨者凡四，（殷虛書契卷一第四五頁，卷二第二五頁，卷三第二二頁，卷四第七頁）見於彝器

者凡六，（薛尚功歷代鐘鼎彝器款識著錄之南宮中鼎，牧敦，文姬區，陳介祺藏造尊，潘祖蔭藏

造卣，阮氏藏欽尊）可見古人置閏必於歲終，無閏之名，而以十三月紀之。（惟薛書所錄

之公緘鼎作『十又三月』殊不可解。）且此諸器中，大半可確定爲周器，是周初猶以十三

月爲閏也。舜之時安得有此字？

(乙) 禹貢祇言九州，而堯典乃有『十有二州』之文，尤爲不合。

(丙) 當禹之時，水土初平，即使有分置九州之事，而於土田貢賦等之調查釐定，又豈能若是之詳且

盡耶？

(丁) 鑿鐵銀鏤皆金屬，鄭玄注云：『黃金之美者謂之鑿。鏤，剛鐵，可以刻鏤也。』（史記集解引）

古人先知涑銅，後知涑鐵，已爲確定之事實，故當時有美金（銅）惡金（鐵）之分——齊語曰：『美金以鑄戈戟，試諸狗馬；惡金以鑄鉏耜，試諸土壤。』孟子亦曰：『以鐵耕乎？』周之時尙祇以鐵爲農具，安得禹之時已先有剛鐵？

虞夏書在二十八篇中，其著作之時代雖猶不敢肯定，而謂其作於虞夏，則似可大膽加以否定也。今欲依據此文以斷定虞夏爲銅器時代，恐不足以成定讞也。

一、春秋以後所傳禹鑄九鼎之事不可不辨也。周之九鼎雖不能斷其必無，而必謂鑄自大禹，由夏傳殷，由殷傳周，則未可盡信。古之有天下者，往往飾爲神秘之說，謂爲受命於天，天命不可得而覩，於是假器物以實之；器之重者莫若鼎，於是以天命寄之於鼎，鼎而無流傳之淵源，又不足以彰天命授受之跡，於是託之於有大功德於民之禹，以昭其鄉重。此王孫滿之說之由來也。司馬遷於周本紀中記此事，直以『應設以辭』四字概括之，蓋有故也。故吾謂周之九鼎與秦以後之傳國璽同爲帝王欺世之具，不特帝王以之欺臣民，臣民亦且展轉相欺而不自悟，雖以楚莊王一世之雄，竟不免墮於王孫滿之術中，則其他更無論矣。至於戰國之世，秦興師臨周而求九鼎，顏率說齊救周而以鼎許齊；其後齊將求鼎，顏率問何塗之從而致之，且曰：『昔周之伐殷，得九鼎，凡一鼎而九萬人輓之，九九八十一萬人，士卒師徒器械被具所以備者稱此。』（戰國策卷一）其形容鼎之大且重，誠足令人驚駭，在今日視之，其爲策士之誇詞殆無疑義，然齊王卒又墮此術中而中止致鼎，可見此神秘之重器其魔力實足以顛倒列國之君臣也。如此大且重之器，其來由既已荒昧無稽，有



如上述，而其結果又復迷離恍惚，不明着落，豈不更奇？司馬遷於周本紀，秦本紀中謂其入於秦，而封禪書又云：『或曰宋太丘社亡而鼎沒於泗水彭城下。』始皇本紀又記使千人沒泗水求鼎之事。始皇二十八年，上距周亡之歲不過三十餘年耳，鼎苟入秦，即不必求之於泗水。是沒於泗水之傳說不過了此一重公案，亦未必實有其事也。來蹤去跡既皆無據，則鼎之有無即成問題；有無既不可必，則禹鑄之說之全無根據也明矣。吾儕苟依此傳說以下斷案，是又受欺於春秋以後之人矣。

吾之所疑，前一事為書籍之時代問題，書籍苟出自後世所追記，必非當時社會之真實狀況，猶之漢畫像中所圖之三代故事皆為漢代表冠也；後一事則為有作用的編造之故事，故事而出於編造，編造而又出於有作用，則其為史料之價值可知。故此二事皆不足以證明冶金術之起於虞夏。

然則起於何時果有積極之證據乎？曰，是不得不徵之於銅器之本身。銅器而果能證明其時代乎？

曰，幸有文字及事實存。然宋以來之為金石文字之學者每多好高務遠之談，如董道（錢譜十卷）已佚，羅泌（路史多採其說）洪遵（泉志十五卷）之於錢幣，多溯源於太古，薛尚功之於鐘鼎彝器，亦著錄自夏代，荒渺無徵，不可憑信。今舉其信而有徵者，要當自商始。前人之於銅器，往往以人名之用干支者，或文句簡略而其文近於圖象者，輒定為商器。此種標準，不盡可憑。蓋周初之器同於此例者正多，不必皆商器也。今後能有大規模之發掘，此問題固不難解決，但在今日而欲就傳世諸器考訂其正確之時代，至少應依下列之方法定之：

一、同時文字可以互證也。河南安陽之小屯，古稱殷墟，爲武乙以後，帝乙以前之故都。其地於公曆一

八九九年（清光緒二十五年）發見刻文字之龜甲獸骨，中紀祭祀之禮，多殷商先公先王之名號，其爲商代文字殆無疑義。傳世之銅器，有異於周代之文而同於甲骨之文者，如乙酉父丁彝，己酉戊命彝，兄癸卣（以上三器見宋薛尚功鐘鼎彝器款識）戊辰彝，餘尊，庚申父辛角，般甗（以上四器見清吳式芬櫟古錄金文，但般甗作王亓人甗）等器皆是。今舉其相同之點如下：

（甲）商人之紀年月日，必先書日，次書月，再次書年，而書月必曰『在某月』，書年必曰『惟王幾祀』。

『周書洛誥』之文尚沿此習。乙酉父丁彝首書『乙酉』末書『惟王六祀』己酉戊命彝首書『己酉』末書『在九月，惟王十祀』兄癸卣首書『丁巳』末書『在九月，惟王九祀』戊辰彝首書『戊辰』後書『在十月，惟王廿祀』餘尊首書『丁巳』後書『惟王十祀又五』庚申父辛角首書『庚申』後書『在六月，惟王廿祀又五』

（乙）商人祀其祖妣，必用其祖若妣之名之日，其妣皆曰『爽』其祭名或曰『遘』乙酉父丁彝用乙酉日遘于武乙，戊辰彝用戊辰日遘于妣戊，武乙爽。

（丙）商人祭祀之名有曰『禘日』曰『彤日』者。己酉戊命彝，兄癸卣，戊辰彝皆曰『禘日』乙酉父丁彝，餘尊皆曰『彤日』。

（丁）甲骨文恆見征人方之事，而般甗曰『王徂人方』餘尊曰『惟王來征人方』。

由此觀之，此諸器者，皆可證明其必爲商器也。

一、出土之地之足以證明也。宋呂大臨著考古圖，於器之出處之可知者必詳紀之，如夏甲，曰：「得于鄴郡夏甲城」；足跡彝曰：「在洹水之濱，夏甲墓旁得之」；而上述之兄癸卣（考古圖作兄癸彝）亦得於鄴。凡其所記之地，皆今出甲骨之小屯。（宋人誤以鄴爲相，認爲河夏甲所居，即以今之小屯爲河夏甲城，彰德府志因襲其說。）此又可證明其必爲商器者也。

以上所舉諸器，其形制及圖案雖與周器無甚區別，而文字及事實已足以證明其爲商器而無疑。故吾人所見之銅器當以商爲最早，且當商之末季。此以前殆無徵也。據此，則吾人可信商之末季已完全入於銅器時代。但此爲積極的證據；若由消極的證據觀之，不能謂銅器時代即始於是時。何則？吾人所見商末之器，其製作之藝術極精，如考古圖所錄夏甲墓旁所出之足跡彝，雖周代重器亦無以過之。此種工藝，豈一朝一夕之功所克臻此；況古代文明之進步，其速率蓋遠不如今日。以吾人之推測，至少亦當經四五百年之演進，始能有此驚人之藝術。然則始入銅器時代之時，至遲亦當在商初，雖其時或爲石器銅器交替之時，但不得不謂之銅器時代。故言中國之銅器時代，必數商周二代，其時期約歷千五百年（公歷紀元前一七五〇至二六〇頃）。秦漢以後，銅器漸微，而鐵器代興矣。

### 七三 評馬衡『中國之銅器時代』

穆鳳林

(十八、七、一、史學雜誌第一卷，第三期)

研究中國古史，其根據凡二：曰古物，曰記載。馬君此文首論堯典，禹貢等記載虞夏時用金屬器之不可信，繼乃以古物爲據而得『中國之銅器時代必數商周二代』之結論。其方法似縝密，用心似精細，然依吾人之見解，中國金屬器之使用遠在殷商之前，古物與記載都優足證明。商代之有銅器爲至顯明之事，初不待考古家之煩言。馬君所舉記載與古物兩不完備，文之內容遂與題不稱，兼之解釋謬誤，其結論亦背于史實。何以言之？

太古金屬器之記載，如太昊以來之錢幣，黃帝之鑄鼎，馬君謂其『荒誕無稽』，『姑置不論』允矣。然初民用器，兵器占重要部分。世本載『揮作弓』，『夷牟作矢』，『蚩尤以金作兵器』，『蚩尤作五兵：戈，矛，戟，酋矛，夷矛』。世本或言春秋時作，（太炎主左邱明作，則不可信）或言漢初人作，今不能確考；然其記載多取古代材料。司馬遷作三代世表，嘗認爲第一等史料。自王靜安氏考甲骨文中之殷代世系，與世本十九符同，其徵實之價值爲史家所公認。雖黃帝與蚩尤之時代及其時兵器之種類未易質言，諸書所言黃帝蚩尤戰爭尤不雅馴，然『史實之中固不免有所緣飾，與傳說無異，而傳說之中亦往往有史實爲之素地』（王靜安言）則謂『虞夏（或殷商）之前，部落酋長間有用金屬之矢及兵器之戰爭』殆爲可信之史實。抑知者創物皆非單獨創作，一器一事之徵實賴無數事物相待而成。故即一器一事，常可推知他相待之事物。世本稱燧人造火，伏羲神農作琴瑟，黃帝作旃冕，伯余作衣裳，共鼓貨狄作舟，女媧作笙簧，倕作規矩準繩，

垂谷絲作耒耜，禹作宮室，奚仲作車。易大傳則歷記包犧，神農，黃帝，堯，舜以來，罔罟，耒耜，衣裳，舟楫，杵臼，弧矢，宮室，棺槨之制。此琴瑟，旃，篪，笙，簧，規，矩，準，繩，車，火，罔罟，耒耜，衣裳，舟楫，杵臼，弧矢，宮室，棺槨，殆皆須金屬用器相待而成。雖其時代及作者今難斷言，然苟謂『殷商之前已有用金屬器製作之罔罟……棺槨……殆亦爲可信之史實。民國十二、十三年間，瑞典安特生氏考古甘肅，所得古器物析爲六期，前三期均無銅器，後三期則銅器次第增加，且有頗精緻者。安氏以最末期（沙井期）之銅器與羅振玉氏所得之殷虛銅器較，不逮遠甚，因謂甘肅出土最晚期之銅器必在殷商之前。（均見安氏甘肅考古記）安氏之分期與年歲，余嘗斥以八謬。（見東方雜誌第二十五卷第十一號中國之史前道在）然其甘肅出土銅器在殷前之說則信而有徵。金屬器之佳用遠在殷商之前，考之記載則如彼，徵之古物則如此，吾人謂似優足證明者此也。

至商代之有銅器，即羅氏著錄之殷虛銅器及甲骨文皆金屬器刻成二事而可明知。馬君謂『殷虛發見刻文字之龜甲獸骨，其爲商代文字殆無疑義。』以契文之精細，雖塗之人亦皆知其爲金屬器刻成，則信甲骨文爲殷代文字，必先承認殷代有刻甲骨之金屬器。馬君又謂『夏甲觚，足跡盤，兄癸卣所記之地，皆今出甲骨之小屯，可證明其必爲商器。』則與甲骨同時同地探獲見於羅氏殷虛古器物圖錄中之銅器自必信其爲殷器。乃馬君捨此當前證據不論，惟以同時文字及出土之地兩種方法證乙酉父丁彝等七器爲商器。然此七器皆據薛尚功，吳式芬著錄之金文款識。以羅氏之迷信古器物，猶謂『古器每多僞造。』『古人著錄器甚多。』（與友人論古器物學書）今器非親見，真僞自未能質言。馬君謂有文字及出土之

地之證明，然所謂維王幾祀……者，安知非作偽者摹擬商代之文法。且周書洛誥之文尚沿此習，則周代之器亦可沿此習何以知其必爲殷器。若云出土之地，則七器中僅兄癸卣一器紀其出處，尚係宋人舊說。以一概七，又不可恃，而曰「出土之地足以證明」，真令識者齒冷。馬君鑿此真偽莫明之七器，不幸爲後人僞造，或雖非僞造而非商器，則商爲銅器時代亦將無以持其說。即幸而非贗，日悉爲殷器，然商代之有銅器爲至顯明之事實，初不待考古家之煩言。馬君之功績亦僅證明此七器爲殷器，或對於「商有銅器」之命題多一例證而已。易言之，馬君此文後半祇是一篇「乙酉武丁彝……等七器爲商器說」。今以七器爲商器，遂謂中國銅器始于商，題曰「中國之銅器時代」，所謂文之內容與題不稱，兼之解釋錯誤，其結論亦背于史實者，此也。

復次，馬君辨堯典，禹貢之非虞夏書及禹鑄九鼎之全無根據，其所言有背于邏輯者，有失之膚淺者。如以見知甲骨刻辭彝器款識無閏字而謂舜時無閏字。夫已發見之甲骨彝器文字非今人所盡識，其所已知者，雖以王靜安氏之精博，亦自謂大抵五六分之見。（與某君論治古文字學書）今所不知或誤讀者，其中有無閏字，未可知也。然馬君則斷曰「皆不見有此字」矣。甲骨彝器之毀滅或未發見者何限，其中有無閏字非吾人所知也。殷與周初文字非必悉載甲骨彝器。甲骨彝器即無閏字，當時果有閏字與否，亦非吾人所知也。（說文無「劉」字「由」字，如依馬君之說，則漢室姓劉，論語之「小大由之」亦悉後人僞造矣。況甲骨文字之殘缺，尚不足與說文並論耶。）虞夏商與周初置閏之法非必一律，（或曰閏，或曰十三

月）殷與周初即無閏名，舜時果有閏與否更非吾人所知也。然馬君則斷曰「舜之時安得有此字」矣。

（今堯典文經漢人翻譯，馬遷譯文亦與他人少異。或堯典原文無閏字，而爲十三月或其他字樣，後人翻譯時以閏字當之，亦未可知。故舜時即無閏字，亦尙未可疑堯典爲後人僞造。此說另詳。）又如以禹貢言

九州而堯典乃有十有二州，斥爲不合。夫一時代有一時代之區劃，元之中書省與行中書省少于宋之路矣。

舜時是否盡野分州，分州是否十二，雖不可知，固未能因禹貢言九州而斥爲不合。又如言鼎之有無既不可

必，則禹鑄之說全無根據。夫有無既不可必，或無而禹不鑄，或有而非禹鑄，或有而爲禹鑄，亦皆未可必，何得

云全無根據。此皆有背邏輯者也。鑄爲剛鐵，漢人訓釋則然，非必禹貢本義。馬君執鄉義而生論，已屬不

智，又以春秋時美金惡金之分，謂古人先鍊銅而後鍊鐵，不悟初民之鍊銅鐵，皆逢遇得之，不豫校利鈍而得

之。『員輿之上，產鐵相屬，銅稍闕稀。管子地員曰，一出銅之山四百六十七，出鐵之山三千六百九。』雖其

大會則然，鐵固視銅爲盛。以冶鑄有難易，故兵器多任銅而什器多任鐵。管子海王道鐵官之數，其驗也。』

（太炎信史下文，凡引文皆斷章取義。）故銅器時代雖先于鐵器時代，而銅器時代非必全無鐵器，鍊銅亦

非必先于鍊鐵。馬君拾西人唾餘，輕下斷語，失之膚淺矣。又如論九鼎下落，以史公記載互異，謂鼎之去跡

無據。昔王充嘗推論鼎未入秦，亦未沒于泗水，（論衡儒增）沈欽韓則譏『史公敘事自相乖繆』（漢書

疏證卷十八）近王先謙始明其不然。封禪書『秦滅周，周之九鼎入于秦；或曰，宋太丘社亡而鼎沒于泗

水彭城下。』蓋史公所見記載有此二說，未能斷其是非，則兩列之。周本紀，秦本紀取前說，而始皇本紀亦

載泗水求鼎之事。王先謙曰：

「當時列國分爭，紀載互異。秦之滅周，取鼎自由時人揣度之詞，而鼎實未入秦。淪沒泗水，則係秦人傳聞如此。故始皇有禱祠出鼎之事。全祖望以爲「浮河入渭，卽至秦土，不得由泗」其說是也。」（漢書補注二十五上。按秦本紀正義謂秦昭王取九鼎，一飛入泗水，餘八入于秦中。太炎理惑論又謂鐘鼎質重，載之及溺，所以秦致九鼎，淪入泗淵。皆不考地望，不究史記，而合不可通之異說，可爲玩爾。）

其言諒矣。至鼎之下落，王充謂「周亡之時，將軍膠人衆見鼎盜取，姦人鑄燬以爲他器。」蘇軾謂「周人毀鼎以緩禍，而假之神妖以爲說。」沈欽韓謂「九鼎之亡，周自亡之，庶大國之數甘心也，爲宗社之殃，又當困乏時，銷毀爲貨，謬云鼎亡耳。」帝王世紀載王根登臺避責事，沈說疑得其實。（黃式三周季編略謂「或者藏鼎而託言沒，疑非其實。」馬君所言，亦徒失之不考耳。）

靜安王氏嘗以甲骨金石證史，倡爲二重證據之論。及其君往見，以據古彝器或其他實物以改編東西周之史事爲請，王氏默不置答。以某君不知古彝器中片段之記載與史事有關者至鮮，由此等材料雖得證明古書之某部分全爲實錄，即百家不雅馴之言亦不無表示一面之事實，甚或得據以補正紙上之材料，然「古書之未得證明者不能加以否定」也。（皆王氏語）馬君甲骨彝器之學未知視王氏何如，乃欲據昔人著錄真僞莫明之一二彝器欺誡否定古書之一切記載，概括中國之銅器時代。語云，「方寸之木可使高於岑



樓，「其斯之謂乎？余曩閱馬君石鼓爲秦刻石考，辭氣與今文迥不類。意者馬君或以此爲對日人之講演，行文之際不惜掉以輕心。然日人輕視中國學術界久矣，使執馬君此文以代表支那學者，馬君思之，恐亦將踉蹌不安矣。來者可追，竊願國人之參與國際學術事業者，慎重立言，國家之地位，個人之榮譽，均利賴之矣！

本文係有感而作，故積極方面討論較少。章君鴻釗有「中國銅器鐵器時代沿革攷」附錄所著石雅後，以五帝之初爲始用銅器時代，夏商周三代爲銅器全盛時代。雖其引證未能詳贍，亦多可以討論之處，然與馬君文較，則不可同日語矣。閱者可參觀。

本文成後，偶閱顧頡剛君古史辨，見胡君適之與顧頡剛書，述古史分期，顧君所認爲「可以做我們建設信史的骨幹」者，謂「商民族時期應該向甲骨文字的系統的研究裏去尋史料」而以商爲新石器時代。是雖信甲骨文字，而不信其爲金屬器刻成。馬君或亦受此種暗示，故另向彝器中覓證據，證明商爲銅器時代，非石器時代。果爾，則馬君賢于胡君，顧君遠矣。特不識胡君等亦有本領製造刻甲骨文字之石器否耳。

鳳林附記。

顧頡剛

## 七四 盤庚中篇今譯

(十四，一，廿六，語絲第十一期)

三年前，在家中讀書，曾將尚書譯出數篇。那時沒有發表，就隨手擱置了。現在把盤庚中篇鈔出，付與

語絲，聊塞我一期文字之責。

盤庚三篇，是商王盤庚要遷都而臣民不願意，他對於臣民公開的三次演說。這三篇演說稿從現在看來，其實是非常奇怪；他說了許多的話，竟沒有把他們爲什麼應該遷都的一個主要意思說出來——雖是後世的學者有了河患的成見，已經替他加上了些理由。實際上，他只有把甘言好語來騙他們遷徙，把嚴刑峻法來逼他們遷徙，把先王先祖的神靈來嚇他們遷徙。

適之先生曾懷疑盤庚篇是假古董。我以為這篇究竟是眞的商代文字，或是周代人擬作的文字，現在固然沒有考定，但無論如何，我們可以說，這是戰國以前的作品，不是秦漢人的手筆，如堯典、皋陶謨之類。這不必搜求別的證據，只要看思想的徑路已可明白。原來西周以前，君主即教主，可以爲所欲爲，不受什麼政治道德的拘束；若是逢到臣民不聽話的時候，只要擡出上帝和先祖來，自然一切解決。這一種主義，我們可以替他起個名兒，喚做『鬼治主義』。西周以後，因疆域的開拓，交通的便利，富力的增加，文化大開，自孔子以至荀卿、韓非，他們的政治學說都建築在『人性』上面。尤其是儒家，把人性擴張得極大，他們覺得政治的良好，只在誠信的感應；只要君主的道德好，臣民自然風從，用不到威力和鬼神的逼迫。所以那時有很多的堯舜禹湯文武周公的『德化』的故事出來。這類的思想，可以定名爲『德治主義』。戰國以後，儒家的思想——德治主義——成了的正統的思想，再不容鬼治主義者張目，故盤庚篇已不會得假造出來，即使假造了，也不容收入尙書了。

這也可以舉一個例。西漢時偽造的秦誓，上面有「火復于上，至于王屋，流爲鵲」的話；東漢的經師便不信任牠，馬融更斥其「在子所不語中」。（尚書正義卷十一秦誓序疏引）這篇文章到底不久失傳。東晉時偽造的古文尚書，連篇累牘都是仁義道德的格言；歷代奉爲大經大法。當閻若璩做尚書古文疏證揭穿牠的作偽的真相的時候，萬斯同就說：「古文尚書……其言明白正大，如日月昭垂……使尚書而無古文，不當列於五經矣。」（羣書疑辨卷一）可見只要人性充足，便是偽書也就有了牠的存在理由了。我們更看漢代時讖緯的勢力何等盛，但其勢力究竟不能侵入經中，也可明白這個趨勢。所以在此我們可以知道，鬼治主義自經失勢之後，牠再也不能回復到原來的地位了。

鬼治主義的歷史材料，自秦代焚書，漢代尊儒家之後，所存的已絕少。盤庚這篇文字，即使不真是盤庚的話，但我們也可以借此窺見德治主義未起之前的政治狀況，終究是一種極可寶貴的材料。盤庚三篇中，以中篇的鬼氣爲最重，故現在選鈔了中篇。

（一）原文：

盤庚作，惟涉河以民遷，乃話民之弗率，誕告用賈。其有衆咸造，勿喪在王庭。盤庚乃登進厥民，曰：「明聽朕言，無荒失朕命！嗚呼，古我前后罔不惟民之承，保后背感，鮮以不浮于天時。」

「殷降大虐，先王不懷厥攸作，視民利用遷。汝曷弗念我古后之聞？承汝俾汝，惟喜康共，非汝有咎比于罟。予若顓懷茲新邑，亦惟汝故以，不從厥志。」

「今予將試以汝遷，安定厥邦，汝不憂朕心之攸困，乃咸大不宜，乃心欽，念以忱動予一人，爾惟自鞠自苦！若乘舟，汝弗濟，臭厥載。爾忱不屬，惟胥以沈。不其或積，自怨曷瘳！」

「汝不謀長，以思乃災，汝誕勸憂。今其有今罔後，汝何生在上！」

「今予命汝，一無起穢，以自臭，恐人倚乃身，迂乃心。予迓續乃命于天。予豈汝威！用奉畜汝衆。」

「予念我先神后之勞爾先，予丕克羞爾，用懷爾然。失于政，陳于茲，高后丕乃崇降罪疾，曰：「曷虐

朕民！」汝萬民乃不生，暨予一人猷同心，先后丕降與汝罪疾，曰：「曷不暨朕幼孫有比！」故有爽德，自上其罰汝，汝罔能迪。」

「古我先后既勞乃祖乃父，汝共作我畜民。汝有戕則在乃心，我先祖綏乃祖乃父，乃祖乃父乃斷棄汝，不救乃死。茲予有亂政同位，具乃貝玉，乃祖乃父丕乃告我高后，曰：「作丕刑于朕孫！」迪高后，丕乃崇降弗祥！」

「嗚呼，今予告汝不易！永敬大恤，無胥絕遠！汝分猷念以相從，各設中于乃心！乃有不吉不迪，顛越不恭，暫遇姦宄，我乃劓殄滅之，無遺育，無俾易種于茲新邑！」

「往哉，生生！今予將試以汝遷，永建乃家！」

篇中句讀與普通讀本很有不同。如「先王不懷厥攸作」用孔廣森說（經學卮言卷二）。「亦惟汝故以」用江聲說（尚書集注音疏卷四）。「我乃劓殄滅之」用王引之說（經義述聞卷三）。「乃咸大不宜乃

心欽念以忱動予一人。」『今予命汝』及『汝有戕則在乃心』用俞樾說（羣經平議卷四）

(二) 譯文：

盤庚決定渡過黃河，把人民遷徙過去，於是聚集了許多主張反對的人民，預備盡心地講出一番話。許多人民都來到王庭之內，很恭敬地候着。盤庚喚他們到面前，說道：

『你們留心聽我的話，不要輕忽了！我們的先王沒有一個不是顧全人民的；人民對於君上也都能體貼他的心；因為君臣這等和好，所以很能順着天時生活，不犯什麼凶災。

『現在上天降下大災來了，我們的先王到這種事情，爲了人民的利益，也不肯戀了他們手造的宗廟宮室而不遷徙的。你們爲什麼不去想想先王的故事呢？我現在效法先王，要使得你們的生活安固；並不是爲了你們有罪，要罰你們這般。你們要知道，我所以喚你們到這個新邑中去，正爲了你們自己的利益，這個利益原是你們大家一樣地要求的。

『現在我要把你們遷徙過去，希望安定我們的國家，但是你們不惟不能體會我心的苦處，反而大地胡塗起來，發生無謂的驚慌，想來變動我的主意；這真是你們自取困窮，自尋苦惱！譬如趁船，你們上去了只是不解纜，豈不是坐待其朽敗呢。若是這般，不但你們自己要沈溺，連我們也都要隨着沈溺了。你們沒有審察情形，一味憤怒，試有這能有什麼益處！

『你們不做長久的計畫，不想不遷的災害，那是你們對於自己大大地過不去了。你們只想苟且

地過得今天就算，不管後來怎樣，可憐上天還哪裡能赦容許你們活着！

「現在我囑咐你們：人家來搖惑你們的時候，你們應當把他們的話看作穢惡的東西一樣，不要去接觸牠。我所以這般勸告你們，正是要把你們的生命從上天迎接下來，使得你們可以繼續地生存。

我那裏是用威勢來壓迫你們呢！我原爲的要養育你們許多人民。

「我想起我們先王的任用你們的先人，就記掛你們，要養育得你們好好的。現在此地既經不能住了，若是我還勉強住着，先王一定要重重地責罰我，說道：『你爲什麼要這樣地虐待我的人民呢！』若是你們無數人民不肯去求安樂的生活，和我同心遷去，先王便要重重地責罰你們，說道：『你們爲什麼不與我的幼小的孫兒和好呢！』所以你們做了不好的事情，上天決不饒恕你們，你們也決沒有法子可以避免這個責罰。」

「我們的先王既經任用了你們的先祖先父，你們當然都是我所畜養的臣民。倘使你們心中存了毒害的念頭，我們的先王一定會知道，他便要撤除你們的先祖先父在上天侍奉先王的職役，你們的先祖先父受了你們的牽累，就要棄絕你們，不救你們的死罪了！如果你們在位的官吏之中有了亂政的人，貪着財貨，不顧大局，你們的先祖先父就要竭力去請求我們的先王，說道：『快些定了嚴厲的刑罰，給與我們的子孫罷！』於是先王便大大地降下不祥來了！

「唉，現在我的計畫決定了！你們對於我所憂慮的事情，應當體會，不可漠視了！你們應當各各

把自己的心放得中正，跟了我一同打算！倘有不道德的人亂作胡爲，不肯恭奉上帝，以及作歹爲非，劫奪行路的，我就要把他們殺戮了，絕滅了，不使得他們惡劣的種子遺留一個在這個新邑之內！

『去罷，去尋安樂的生活罷！現在我要把你們遷過去了，在那邊，希望永久安定你們的家！』這篇中除因句讀的改變而易其解釋之外，如『爾忱不屬』，忱作沈解，屬作獨解，從俞樾說。『我先后綏乃祖乃父』，綏作斥退解，亦從俞樾說。（均見羣經平議卷四。）又『今予命汝一無起穢以自臭，恐人倚乃身，迂乃心』，因爲照了原文次序譯不成句，故文氣略有變動。

我鈔完了這一篇譯文，拿來與原文一對，覺得我加入的字和加入的話太多了。但不加入這些原文的意義，又難以達出。其餘遷就了今語，把原文語氣改動的也有好幾處。要改得他錙銖悉稱，恆心費當，一時又無此功夫。好在這篇文章登在此地，只是使大家看看鬼治主義的政治的大概，並不是正式翻譯尚書，就是這樣算了罷。至於意義的錯誤，這是極希望讀者指正的。

翻譯古書真不容易，因爲原義太難弄清楚而解釋又太紛歧了。即如『殷降大虐，先王不懷，厥攸作視民利用遷』一語，照了孔廣森的解法，應該譯作：

現在上天降下大災來了，先王的神靈却不來保護我們，是他們已經不願安居在他們手造的宗廟宮室之中了；他們所以要這樣，原爲從人民的利益上着想，是應該遷徙的。

照這樣說，乃是商的先王對於這一次的災難表示出應該遷徙的態度，理由亦甚充足。但因下句爲『汝曷

弗念我古后之間，」似是叫他們回想以前遷都的故事的，那麼，在文勢上只得譯作「先王碰到這種事情，爲了人民的利益，也要遷都的」了。但這樣，又與上段「鮮以不浮于天時」衝突。這真是沒有法子！

我翻譯了尚書的經驗，知道古書是翻譯不好的。但是翻譯不好就應該不翻了嗎？我以為正當多翻。其一，古代的歷史和傳說爲了古書的難讀，不知埋沒了多少材料不得看見，若能翻譯出來，古代的情形就容易知道，我們的歷史慾也可以多滿足一點。其二，舊道德的權威即伏在古書的神秘之中，越難讀就越神秘，使得攻擊牠的人眼花撩亂，不得要領；若是翻譯出來，大家知道原是這麼一回事，牠就要站不住了。至於意義多歧，索解不得，這只有各人隨着自己的見解多翻幾部出來，讓讀者自己選擇好了。

十四，一，十六。

## 七五 盤庚上篇今譯

顧頡剛

（十四，五，一，一五，十五，北京平民中學半月刊第一，二期；又十六，十二，二十一，十二，二

十七，中山大學語言歷史學研究所週刊第一卷，第八—九期）

我前在語絲第十一期上讀了顧先生的盤庚中篇今譯，非常喜歡！平日視爲畏途而難解的尚書，現在有了顧先生這樣平易的譯筆，不啻走在荆棘中找到康莊大道似的了。後來我就把這篇抄給我們的學生讀。結果很好，他們讀了很有興趣，並有讀盤庚全篇的要求。



有一天我訪顧先生，提起這件事，當時承顧先生有把盤庚全篇譯出給我們的學生讀的好意。現在我們發行半月刊，徵求顧先生的著作，我以為想讀盤庚全篇的今譯的，決不止我們的學生，所以我要求他把盤庚全篇的今譯在半月刊上發表。他在百忙之中，允許我們的請求，這是我們很感謝的！

陳彬蘇

盤庚上篇很難譯。其所以難譯之故，不關文字的艱深，而在意義的含糊。含糊的地方就是第一段。其文云：

盤庚遷于殷，民不適有居，率籲衆戚，出矢言曰：『我王來，既爰宅于茲，重我民，無盡劉。不能胥匡以生，卜稽曰其如台。』先生有服，恪謹天命，茲猶不常寧，不常厥邑，于今五邦。今不承于古，罔知天之斷命，矧曰其克從先王之烈！若顛木之有由斃，天其永我命于茲新邑，紹復先王之大業，底綏四方。』

這一段話有兩個疑難的問題：

第一，說這段話的時候是在遷都以前呢？還是在遷都以後呢？如在遷都前，何以說『盤庚遷于殷』？『天其永我命于茲新邑』？如在遷都後，何以這篇列爲盤庚上篇，而把敘述未遷時事的列爲中篇，敘述剛遷時事的列爲下篇？

第二，說這段話的人是盤庚呢？還是他的臣民呢？如是盤庚，何以說『我王來』？如是他的臣民，他們是不願遷徙的，何以又說『天其永我命于茲新邑』？

因為說話的時候與說話的人都不能知道，所以竟不能寫出一段確當的翻譯。

但這兩個問題都是清代的學者提出來的，在清代以前，只有派定這段話是在未遷時說的，說這段話的人是盤庚。現在依據了最通行的尚書注疏，為譯文如下：

盤庚要遷都到般，但他的百姓不願意到這個新邑中去過活，他們都憂愁（戚）得很。於是盤庚領（率）了他們，用切直（矢）的話去安慰（籲）道：「從前我們的先王祖乙（我王）來到這地方（指耿）住下，原為看重人民的生命，不要他們在舊都中死（劉）完了。他那時看見人民不能把他們的生命互相救濟（胥匡），所以要遷到這兒，但又不敢專斷，所以在占卜上查看。及至得到了吉兆，於是說道：『照我的計畫做去罷！』（其如台）。我們先王的行事敬順天命如此，還不能得到永久的安寧，不能住定在一處地方，所以到今遷了五次。現在若不依照他們的先例，那是你們還沒有明白上天已經斷絕了這個舊邑的生命，怎說得到繼續先王的功業呢！像倒仆的樹木一般，生出新芽來，這是上天要把我們的生命盛長在那個新邑中的一個意思。我希望從此我們可以繼續先王的偉大的功業，把四方都平定了！」

到了清代的姚鼐，他以為這段話不是盤庚說的，乃是一班不願遷都的人民說的。他的話引在孔廣森的經學卮言（卷二）裏，今節錄如下：

桐城姚大夫說，「自「我王來」迄「底綏四方」皆述民不願遷之言，「盤庚敷于民」以下乃述盤

庚之語，誠有特見……蔡氏（蔡沈書集傳）惟誤以篇首即爲盤庚之詞，故解云：「稽之于卜，亦曰此地無如我何，」與經義正相反。此乃諸不欲遷者謂我先王來宅此河北，重我民生，嘗稽之于卜，言河水無能如我何也……姚大夫曰：「次篇「新邑」殷也，盤庚之辭也。首篇「新邑」祖乙之所遷也，民之辭也。言王若能胥匡民，居此新邑不遷，今雖有災，且將安定，若顛木，厥根不移，卒生由藥，天將永我命于茲。」廣森謂……大抵此邑遷來亦未久，故尙有「新邑」之稱。盤庚承甫遷之後而又謀遷，所由咨胥怨也。

照了他們的話去解釋，語氣就全變了。先王是得着久居的吉卜的，天是要他們常住在原地方的，凡是注疏上所說的盤庚要遷的理由，都變成了人民要求不遷的理由了！

姚鼐雖只說了一個大意，沒有逐句訓釋，但他的學派的繼承者吳汝綸所做的尚書故（原書未見，今依吳氏點本尚書所摘錄者）即是引伸他的說話的，訓釋便較詳了。今拼合兩家之說，翻譯如下：

盤庚要遷到殷，人民不肯去，他們約了許多親友（衆戚）放出流言（矢言）道：「我們的先王祖乙始在這裏定居的時候，他因爲尊重人民的意思，不把他們一齊遷來（劉作遷流解）但沒有遷來的人民不能互相救護而生存，他看了心中覺得不忍，所以又在占卜上求解決。占卜上說，「你們遷到了新邑中，河水便不能來傷害了。」所以他就把他們都遷了過來。先王做事情，敬順天命如此，因此不敢安居，要尋到一個適宜的都邑，直至遷了五次而始尋到了這個地方。現在我們雖受了一

些禍患，但上天的定（斷）命原沒有改變，我們只要遵守先王的遺業就夠了。像倒仆的樹木一般，只要樹根不移動，就可發生出新芽來。上天原要我們永久住在耿地（新邑），繼續先王而做成平定四方的功績呢！」

我們把這兩篇譯文一對看，就覺得注疏說和桐城派說真成了諺語所謂「公說公有理，婆說婆有理」，而我們做翻譯的這樣寫了又那樣寫，豈不是也成了諺語所謂「一張嘴，兩片皮，說出說進盡是伊」了嗎？

到了清末，俞樾在他的羣經平議（卷四）中主張這篇是遷後所作的。他道：

「遷于殷，是既遷矣。『民不適有居』是既遷之後民有所不便，非未遷以前民不樂遷也。」

嘗取盤庚三篇反覆推求，竊謂盤庚之作當從史記本紀說。紀云：『帝盤庚崩，弟小辛立……殷復

衰。百姓思盤庚，乃作盤庚三篇。』是盤庚之作在小辛時，作盤庚所以諷小辛也……呂氏春秋

曰：『武王……進遺老而問殷之亡故，又問衆之所說，民之所欲。遺老對曰：『欲復盤庚之政。』……』

然則史記謂『百姓思盤庚』信有徵矣。

盤庚之作因百姓思盤庚而作，則所重者盤庚之政也。其首篇述盤庚遷殷之後，『以常舊服正法度，

』即所謂『盤庚之政』也。此作書之本旨也。其中下兩篇，則取盤庚未遷與始遷之時告戒其民

之語附益之……『上篇』曰：『自今至于後日，』則為既遷後所作可知……又自『王若曰格汝

衆』至『罰及爾身弗可悔』凡數百言無一語及遷。至中篇則屢言之曰『視民利用遷』又曰『今予將試以汝遷，安定厥邦』又曰『今予將試以汝遷，永建乃家』豈非中篇述未遷時語，故屢及之，上篇乃盤庚遷殷後正法度之言，與遷無涉乎！

故以當時事實而言，盤庚中宜爲上篇，盤庚下宜爲中篇，盤庚上宜爲下篇。曰『盤庚作，惟涉河以民遷』者，未遷時也。曰『盤庚既遷，奠厥攸居』者，始遷時也。曰『盤庚遷于殷，民不適有居』者，則又在後矣。惟『奠厥攸居』而『民不適有居』，此盤庚所以必『正法度』也。

然則作書者何以顛倒其序乎？曰，作書之序如此也。盤庚之作，百姓追思之而作也。思盤庚，思其政也。故始所作者蓋止今之上篇，載盤庚遷殷正法度之言而已，無中篇，無下篇也。然而盤庚未遷與始遷時再三致告其民者，民猶熟而能詳也，於是亦附其後也。此中下兩篇所以作也。

他的解釋很近情理。我們雖不能相信呂氏春秋及史記的話是真實的（因爲戰國、秦、漢間書所言的古事都不可靠），但盤庚上篇既說『盤庚遷于殷』，明明是遷後之詞，又所載的盤庚的語詞也沒有對於遷徙的事情表示一點意思，很不像在遷徙之前說的。所以我們即不能相信俞樾的話的根據，卻可以承認他所建立的假設。

孔廣森在經學厄言中說：

中篇方云『盤庚作，唯涉河以民遷』，下篇方云『盤庚既遷』，則上篇作於未遷之前甚明。既遷于

殷可云「茲新邑」未遷，但可云「彼新邑」不宜云「茲新邑」更不宜云「既爰宅于茲」。故知上篇「新邑」決非亳殷。

這一段話在讀了俞樾之說之後，反覺得可以做俞說的佐證。上篇若放在未遷時，則「茲新邑」必非殷，若放在遷後，則「茲新邑」便必是殷了。

如此，對於時間的問題總算得到一個解決。

至於人的問題的解決，還是不容易下手。注疏與桐城派指出的人雖不同，但都以「我王」解作「我先王祖乙」。這真是曲解。要稱先王何不徑稱「先王」而乃用了稱生人的「我王」使生人和死人的稱謂沒有分別呢！清代學者釋「衆戚」爲衆貴戚，說盤庚喚了許多貴戚之臣到面前，先同他們講一番。這樣講法，雖是講話的對方方不同（從臣民變爲貴戚）但發言的仍是盤庚，「我王」二字仍講不通。俞樾又本此而改解道：

盤庚因遷殷之後，民不適有居，用是呼衆戚近之臣，使之出而矢言于民也……自「我王來，既爰宅于茲」至「底綏四方」凡九十四字，皆盤庚使人依己意爲此言……下乃盤庚進其臣而親詰之，與上文不相蒙。故各以「盤庚」發端焉。

這是他的第二個假設。他以說話的人爲秉命的戚近之臣，故可以稱盤庚爲「我王」，亦可以導民以遷徙之義，不像以說話的人爲盤庚或他的臣民的各有阻礙。如此講去，把人的問題又勉強解決了。

我們依了他的兩個假設，更加入些清代學者的解話，來翻譯這一段：

盤庚遷到了殷，他的臣民住不慣這個新地方。他於是喚了許多親近的臣子，教他們把誓言來曉諭一班臣民道：『我們的王所以換了一個居住的地方在這裏，原爲看重你們的生命，不讓你們在舊邑中死盡了。你們反對他沒有占卜，其實你們若不能有遵守法度的生活，即使占卜了也沒有什麼用處！先王的規矩，總是敬順天命，因此他們不敢老住在一個地方，從立國到現在已經遷徙了五次了。現在若不依照先王的例，那是你們還沒有知道上天的命令要棄去（斷）這個舊邑，怎說得到繼續先王的功業呢！倒仆的樹木可以發生出新芽。上天要我們遷到這個新邑中來，原是要把我們的生命盛長在這裏，從此繼續先王的偉大的功業，把四方都安定呢！』

在這段譯文中應當聲明的，便是說盤庚在遷時沒有占卜的一事。俞樾道：

蓋盤庚遷殷，實不用卜，觀中篇無一語及卜可知矣。不然，盤庚方假鬼神禍福之說，以聳動其民，使得吉卜，亦雖如周公大誥屢及之矣，何以不言乎……當時臣民必有以此爲口實者，故盤庚言苟不能以法度相正以生，雖卜亦無如何耳。

這一段話也講得通，所以現在採用了。

下面的文字，歧說不多，我們可以一氣譯下了。

(一) 原文：

盤庚毀于民由乃在位，以常舊服正法度，曰：『無或敢伏小人之攸箴！』王命衆悉至于庭。

王若曰：『格汝衆，予告汝訓汝，欲黜乃心，無傲從康。』

『古我先王亦惟圖任舊人共政。王播告之修，不匿厥指，王用丕欽。罔有逸言，民用丕變。今汝聒聒，

起信險膚，予弗知乃所訟！

『非予自荒厥德，惟汝含德不惕予一人。予若觀火，予亦拙謀作乃逸。』

『若網在綱，有條而不紊。若農服田力穡，乃亦有秋。汝克黜乃心，施實德于民，至于婚友，丕乃敢大言，

汝有積德。乃不畏戎毒于遠邇，惰農自安，不昏作勞，不服田畝，越其罔有黍稷。』

『汝不和吉言于百姓，惟汝自生毒，乃敗禍姦宄，以自災于厥身。乃既先惡于民，乃奉其恫，汝悔身何及！

相時憺民，猶眷顧于箴言，其發有逸口，矧予制乃短長之命！汝曷弗告朕而胥勳以浮言，恐沈于衆？若火之

燎于原，不可嚮邇，其猶可撲滅。則惟爾衆自作弗靖，非予有咎！

『遲任有言曰：『人惟求舊，器非求舊，惟新。』』

『古我先王暨乃祖乃父胥及逸勳，予敢勳用非爵。世選爾勞，予不掩爾善。茲予大享于先王，爾祖其

從與享之。作福作災，予亦不敢勳用非德。』

『予告汝于難，若射之有志。汝無老侮成人，無弱孤有幼，各長于厥居，勉出乃力，聽予一人之作猷。』



「無有遠邇，用罪伐厥死，用德彰厥善。邦之臧，惟汝衆；邦之不臧，惟予一人有佚罰。」  
「凡爾衆，其惟致告；自今至于後日，各恭爾事，齊乃位，度乃口。罰及爾身，弗可悔！」

(二) 譯文：

盤庚覺得人民的鬧着住不慣都是由于職官的煽動，要用舊典去飭正他們的法紀，對他們說：「我的規誡小民的話，你們無論是誰都不要隱匿起來呵！」他吩咐許多人都到朝廷上來。

他說：「你們來，我要告導你們，教訓你們：你們應當斥去自己的私心，不要傲慢我的命令，單顧自己的安樂。」

「從前我們的先王也是專用舊家的人，和他們共理政事。先王發出布告時，他們決不敢隱匿他的旨意，所以先王很看重他們。他們又從不說出惑亂衆聽的話，所以人民也很能改從政府的教導。現在你們只管任意妄談，造出許多不公平不確實的話來再三申說，我真不懂得你們所爭鬧的究竟是什麼！」

「這不是我願意丟了對待你們的好意，只因你們匿去了好意而不給與我，所以使我如此。我的威嚴本來像火一般地旺盛，可是沒有用出來，那裏知道就因此釀成了你們的放縱！」

「要像網一般地結在繩上，方可順了條理而不亂。要像農夫的盡力耕田，方可得到一個好收成。你們若能斥去自己的私心，把真實的好意給與人民，以至于你們的親戚朋友，那麼，你們纔可以說一句滿意的

話，說你們是一向積德的。倘使你們不怕遠近的人民爲了你們而受着大害，貪一時的安樂，不去耕種田畝，不肯勉力做勞苦的事，那就當然沒有收穫黍稷的希望了！

『你們不能把我的好話宣布給百姓，這是你們自取禍根，終至引得他們做出了許多壞事情，自害了自身。你們既引導人民做壞事，這些痛苦當然應由你們自己承受；到了那時，你們懊悔也來不及了！你們看，這些小民還知道聽從規誡的話，惟恐說錯了話而得到禍患，何況我是操着你們的生殺之權的，你們爲什麼倒不畏懼呢！你們有話，何以不先來告我，竟擅用浮言來搖動人心，用罪惡來陷溺這班人民？你們須知道，你們即使像野火一般地在地球上焚燒，使人近前不得，但是我終究有力量來撲滅你們的。如果到了這個地步，那是你們許多人自己惹出的禍患，不要怪我錯待了你們了！』

『遲任曾經說過一句話：「用人是應該專選舊的，不像器具的單要新的。」』

『從前我們的先王和你們的祖，你們的父，都曾同過安樂和勤勞的生活，我怎敢對於你們用出非分的刑罰。你們若能世世繼續你們的祖和父的勤勞，我也決不肯遮掩你們的好處。現在我大祭先王，你們的祖先也一起受祭。你們的作善而得福，和作惡而得災，都有先王和你們的祖和父來處置你們，我也不敢擅用非分的賞罰。』

『我告導你們：作事是不容易的，應當像射箭一般，認清一個標準。你們不要欺侮老年人，也不要藐視少年人；大家安心住在這個地方，勤奮地用出你們的氣力，聽我一個人的打算。』

「不論遠近的人，我總一例的對待：用刑罰來除去他們的惡，用爵賞來表章他們的善。一國的好，是你們許多人的功勞；一國的不好，只是我一個人的刑罰的疏忽。」

「你們許多人應該把我的話各相告誡：從今天以至于將來，各自供承你們的職事，整飭你們的階位，謹慎你們的說話。若是不然，到對上你們的身體的時候可不要懊悔呵！」

（三）說明：

本文頗爲明順易解，所以歷代的學者沒有什麼大衝突的解釋。今將標點及翻譯所依據的詁訓略爲

說明如下：

（一）「盤庚教于民由乃在位」舊在「民」字斷句，解爲「盤庚教民，從在位起」。今依俞樾說，併作一句，而以數字訓覺。

（二）「無或敢伏小人之攸箴」舊解皆謂盤庚禁在位者伏匿小民的箴規之言。今依方宗誠說，解爲伏匿盤庚箴規小民之言。（姚永樸尚書誼略卷六引方宗誠語云：「此倒文，言不可匿我箴民之言耳；與下經「不匿厥旨」……「不和吉言于百姓」意同。」）

（三）「予告汝訓汝猷黜乃心」舊于「訓」字絕句。今依俞樾說，改以「予告汝訓汝」爲句。（羣經平議云：「告汝訓汝」與中篇「承汝俾汝」文法正同。」）

(4) 『王播告之修』舊以『所修之政』訓修字。今依俞樾說，以『修』讀『迪』而訓爲『道』。  
『羣經平議』云：『修字本從攸音。多方篇「不克終日勸于帝之迪」釋文云：「迪，馬本作攸。」然則以修爲迪猶以攸爲迪也。』呂刑篇「惟時伯夷播刑之迪」與此經「播告之迪」文義正同。迪者道也。』

(5) 『惟汝含德不惕予一人』舊解以爲『不宜布德意，不懼懼我』。今依俞樾說，以『惕』讀爲『施』。『羣經平議』云：『白虎通引尚書曰：「不施予一人。」即盤庚此文。施本字，惕段字，言汝懷藏其德，不施及予一人也。含與施正相應成義。下文曰：「汝克黜乃心，施實德于民」……上用段字，下用本字。』

(6) 『予若觀火，予亦池謀作乃逸』舊以洞明人情釋觀火，『池』作『拙』。今依江聲、王鳴盛說，以熱火釋觀火，依說文引商書文改『燭』。『燭，火不光也。』

(7) 『世選爾勞』舊以『數』及『簡』釋『選』。今依俞樾說，讀『選』爲『纂』而訓爲『繼』。『羣經平議』云：『禮記祭統篇「纂乃祖服」襄十四年左傳「纂乃祖考」國語「纂修其緒」其義竝同。』

(8) 『汝無老侮成人』舊誤作『汝無侮老成人』。今依鄭玄尚書注及唐石經改正。『老侮』與『弱孤』相對成文。

(9) 『用罪伐厥死』舊解以爲『罪以懲之，使勿犯，伐去其死道』。今依俞樾說，以『死』訓『

惡。」(達齋書說云,「此死字對下善字成文,即作惡字用。禮記檀弓篇曰,「人死,斯惡之矣。」昭二十五年左傳,「死,惡物也。」古無上去聲之別,好惡之惡與美惡之惡即一義之引申。死爲可惡之物,即爲極惡之物,故言死猶言惡也。」)

以上改點改解的九條之中,引俞樾的共有六條之多。我幼時翻書目答問,見經部中把群經平議低下一格寫,所以在我的觀念裏總以爲這一部書是不重要的。那知近來把牠和別種經解細細對勘,竟發見牠是一部極好的說經書;著者能用歸納的研究,從文法上去求解決,和古代學者的循文敷義,支離割裂,大不同了。古文法的研究始於清中葉以下,雖是有王引之,俞樾幾位先生的努力,但還沒有大成功。現在既有西洋文法的輸入,又新發見的古文字(甲骨刻辭和鐘鼎款識)也很多,要繼續了王俞諸先生之業而更去發揮光大,實在是一個很好的機會。希望有志研究文法學的人不要把這機會錯過才是!

前牛成子十四,四,十八;後牛成子十四,五,十。

## 七六 金縢篇今譯

(十四,八,十七;語絲第四十期)

顧頡剛

金縢篇是周書中第三篇。說的是周武王生病,他的弟周公求他的祖宗,要替他死,但祖宗很仁慈,不但不要周公替死,連武王的病也讓他好了。後來武王死了之後,有一班人造謠言,說周公要奪成王的天下。

周公在朝廷上站不住，就避在外面。成王雖不捉他，卻也不信他的忠心。有一年的秋天，忽然大雷電和大風把禾黍都吹壞了，成王等驚慌得很，打開櫃子來看書（這書當是說天變的，這櫃子當是放占卜的重要文件的），看到周公請求替死的祝冊，不覺恍然大悟，知道這次的天變乃是要表白周公的忠心的，就親自出去迎接他回來。在那時，雷電止了，風倒吹了，已倒的禾黍都重新豎了起來了。

這篇東西，著作的年代雖未能確定（也許是東周史官所補述，因為文體很明順，和《大誥》等篇不類），但確是鬼治主義的歷史時期中的一件重要材料。上半篇說的是祖宗的魂靈對於子孫的權力，下半篇說的是上天對於人事的警告。

《金縢》的篇名是由篇中『金縢之匱』一語而來。縢，是緘封的意思。金縢之匱，是用金質緘封的櫃子。這櫃子是用來放重要的文件的，彷彿現在的鐵箱。（所以袁世凱在沒有做皇帝之前，聽了樊增祥的話，於公府中設置了『石室金匱』，做着禪讓制，將可以繼任總統的人寫出三名，每名一紙，每紙一雁格，鎖在裏面，豫備自己死後的推選，這個『金匱』即是新式的鐵箱。）

現在把本篇原文鈔錄于下：

既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰：『我其爲王穆卜？』周公曰：『未可以戚我先王。』

公乃自以爲功，爲三壇，同墀，爲墻于南方，北面，周公立焉，植璧秉珪，乃告太王，王季，文王。

史乃冊祝曰：『惟爾元孫某，遘厲虐疾。若爾三王，是有丕子之責于天，以旦代某之身。』子仁若考

能多材多藝，能事鬼神。乃元孫，不若且多材多藝，不能事鬼神。

「乃命于帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫于下地，四方之民罔不祗畏。嗚呼！無墜天之降寶命，我先王亦永有依歸！」

「今我即命于元龜。爾之許我，我其以璧與珪，歸俟爾命。爾不許我，我乃屏璧與珪。」

乃卜三龜，一習吉。啓籥見書，乃并是吉。公曰：「體王其罔害！予小子新命于三王，惟永終是圖。茲悠俟，能念予一人。」

公歸，乃納冊于金縢之匱中。王翼日乃瘳。

武王既喪，管叔及其羣弟乃流言于國曰：「公將不利于孺子！」

周公乃告二公曰：「我之弗辟，我無以告我先王。」周公居東二年，則罪人斯得。於後，公乃爲詩以貽王，命之曰《鸛鳴》。王亦未敢誚公。

秋大熟，未稔，天大雷電以風，禾盡偃，大木斯拔。邦人大恐。王與大夫盡弁，以啓金縢之書，乃得周公所自以爲功代武王之說。

二公及王乃問諸史與百執事。對曰：「信。噫！公命，我勿敢言！」王執書以泣曰：「其勿穆卜！」

昔公勤勞王家，惟予冲人弗及知。今天動威以彰周公之德，惟朕小子其新迎，我國家禮亦宜之。」

王出郊，天乃雨，反風，禾則盡起。二公命邦人，凡大木所偃，盡起而築之。歲則大熟。

這一篇東西，意思很明白，用不着什麼爭論。但在頭腦很迂謬，門戶之見又很深的經學大師中，還免不了生出有意的曲說。現在略舉如下：

(1) 釋「居東」爲東征。這是因爲有「周公誅管蔡」的傳說，所以知合此篇爲一物。其實就本篇文看，完全沒有此意。他們要強釋爲東征，於是把「我之弗辟」之辟不讀爲「避」而釋爲「行法」(王肅注及僞孔傳)。他們不想想，周公既能行法而誅流言者，何以「罪人斯得」之後，老是逗遛不歸，有待于天變以促成王的親迎呢？

(2) 釋「新(親)迎」爲改葬。尚書大傳說：「周公死，成王欲葬之於成周，天乃雷雨以風，禾盡偃，大木斯拔。國人太恐。王乃葬周公於畢，示不敢臣也。」(漢書儒林傳注引史記周公世家語略同。)這真是那裏說起！這種話未嘗不可備一種傳說，但如何可以用來釋金縢篇呢！

(3) 釋「罪人」爲周公之屬黨。鄭玄尚書注云：「罪人，周公之屬黨，與知居攝者。周公出，皆奔。今二年，盡爲成王所得。謂之罪人，史書成王意也。」(毛詩正義鵠篇引)。這種解說確是由於鵠篇的「既取我子，無毀我室」而來。但既書成王意而名周公之屬黨爲罪人，何以又書周公意而名管叔之言爲「流言」呢？



這些解釋，真所謂『道在邇而求諸遠，事在易而求諸難。』他們所以如此，都因為要把許多不同的記載，整齊成爲一種相同的記載。他們看着同是敘述一件事情，這本這樣說，那本那樣說，覺得聽牠參差是不大好的，所以要在參差之中修飾得一律，使得我的解釋在這本和那本上都講得通。他們不知道傳說原是不同的：甲可以說周公誅管蔡，乙未始不可說成王誅管蔡，丙又未始不可說周公承成王命而誅管蔡（史記及尚書大傳）；甲可以說成王因風雷之變而親迎周公，乙也未始不可說成王因風雷之變而改葬周公。正似周公請代死這一件事，史記上又說道：

初，成王少時，病，周公乃自揃其蚤沈之河，以祝于神曰：『王少未有識，奸神命者乃且也。』亦藏其策于府。成王病有瘳。及成王用事，人或譖周公，周公奔楚。成王發府見周公籒書，乃泣，反周公。（魯周公世家）

這原是他請求代死的另一種傳說，無妨與金縢所記並行。但司馬遷便以爲周公是兩度玩這把戲了，所以既載金縢篇於前，復載此說於後，加上一個『亦』字，以見其與上說並沒有衝突牴牾。他不知道說周公請代武王死的人必不再說他請代成王死，而說周公請代成王死的人也必不再說他請代武王死，根本上用不着他出來調和。他們不出來調和，各種傳說的本來面目還存在，我們要認識各個的真相還容易；經他們一調和，反而弄糊塗了，甲說中既攙雜了乙說，乙說中又攙雜了丙說，使得我們要認清牠們時也苦於無從鑒別了。

現在我們的態度與他們大不同了。他們對於古代的事情只會承認牠的歷史的地位而不肯承認牠的傳說的地位，就是歷史的地位也是任意輕信，毫無標準。我們現在是明白承認牠的傳說的地位，而不肯輕易承認牠的歷史的地位。即如金縢篇所記，在我們的眼光中只許牠為一種傳說，我們知道這一種傳說與揃蚤沈河的傳說不同，與周公誅管蔡的傳說也不同，與風雷改葬的傳說也不同。我們又知道這一種傳說與那幾種傳說的地位是平等的，我們絕不能因這一個在經文裏而尊牠，也絕不能因那幾個在百家雜說裏而貶牠。至于那時真的事實怎樣，我們因為沒有確實的史料，不能設知道；我們只能從許多記載裏歸納出來，知道那時時勢是一個鬼治主義極盛的時勢。

因為這個緣故，我們翻譯這篇文章，只能從牠的本文上着眼，本文怎麼說我們就怎麼講，我們絕不能理會歷代經師的曲解。

譯文如下：

滅商之後二年，王得了病，很不舒服。二公說道：『我們替王敬謹地卜筮吧？』周公道：『這還是不能感動我們的先王的。』

於是他拚了自己的身子做了抵押：在一個場上築成了三座壇，再在南面起了一座壇，朝着北方，周公站在上邊，頂了璧，捧了珪，告給太王、王季、文王。

史官便取了冊子，開讀祝文道：『你們的長孫某人犯了很厲害的病。倘是你們三王在天，因為有

了疾病，要使他擔當扶持的責任的那麼，就可把且來替代了他。我又是會說話，又是有心計，又是多材多藝，能設服事鬼神。你們的長孫，他並不是多材多藝的，他哪裏能設服事鬼神呢。

『你們在上帝的宮裏受了命，把四方完全保護了，所以能設安定你們的子孫在下面，四方的人民沒有敢不敬畏的。唉，只要上天降下的大命不致失掉，我們先王的神靈也就永遠有了着落的地方（指宗廟）了！』

『現在我在大龜上面接受你們的命令。你們如果許我，我就把璧和珪獻與你們，回去等候你們的命令。若是你們不許我，我就要把璧和珪拿開了。』

於是他分配了三人卜了三個龜，結果是一致地得到了吉兆。開了鎖鑰，把卜兆的書翻出一看，乃是王和周公一併得到了吉兆。周公道：『好了，王的病是不要緊的了！我小子新受了三王的命令，也可以永久替國家謀畫。現在我等候着罷，三王是一定肯關心我的。』

他回去，把這篇祝文的冊子安放在金質封固的櫃子裡。明天，王就好了。

後來武王死了，管叔和他的幾個弟弟在國內放出謠言道：『周公對於這個小主人要不懷好意了！』周公聽得了，對二公說道：『我現在若不避去，我怎能對得住我們的先王呢！』他避到東方住了二年，幾個造謠言的罪人終於破獲。過了幾時，他做了一首詩送給王，題目是鵲鴉。王也奈何他不

得。

那一年的秋天，禾黍生長得很好；還沒有收穫，忽然地起了大雷電，又是大風，把許多禾黍盡吹倒了，很大的樹木也拔了起來。國內人民驚慌得很。王和大夫都戴了皮弁（祭天的禮帽）來打開金質封固的櫃子，取看裡面藏着的書，於是得到了周公把自己做抵押請替代武王的記載。

二公和王把這件事詢問許多史官和各種執事之官。他們回答道：『是的。但這是周公的命令，我們那裡敢直說呢！』王把住了書，滴着淚說道：『我們用不着敬謹地占卜了！以前周公替王室出了許多力，我這個幼年人全然沒有知道。現在上天發動了威嚴，來表明周公的德行，我小子應當親自去迎接；這在我們國家的禮制上也是相宜的。』

他出了郊，天下雨了，風也倒吹了，禾黍都豎了起來了。二公吩咐國內人民，凡是被吹倒的大木所壓着的禾黍，都扶了起來，把穗子拾取了。這一年的收成依然是個大熟。

這篇譯文的解詁有幾點應該聲明的，依次陳述于下：

(1) 『二公』向來均解作太公望、召公奭（史記已然）。但沒有確據，所以在譯文中仍書二公。

(2) 『未可以戚我先王』的戚字，鄭玄釋為憂，偽孔傳釋為近，均覺未似。尚書詁略引戴鈞衡

說云，「孟子趙注，「戚戚然，心有動也。」 僅下未足以動先王，故特爲壇。 今從之。

(3) 「公乃自以爲功」功，舊釋爲「事」。 史記功字作「質」。 段玉裁古文尙書撰異云，「質，讀「周鄭交質」之質。」 故今釋爲抵押。

(4) 「壇」舊說爲「除地」則是動詞。 江聲尙書集注音疏引鄭玄注禮記祭法「除地曰壇，以金滕與祭法兩文核之，以作名詞解爲長。 江云，「餘地者，謂去草萊，辟餘空地爲廣平之場。 壇，即場也，于其中聚土而築之爲壇。」 今譯文從之。

(5) 「植璧秉珪」的植字，舊釋作置。 史記植字作「戴」。 今從之。

(6) 「丕子」舊釋作「大子」。 俞樾羣經平議云，「丕字，史記作負。 負子者，諸侯疾病之名。 禮記曲禮篇正義引白虎通云，「天子病曰不豫，言不復豫政也。 諸侯曰負子，子，民也，言憂民不復子之也。」 是負子之義本爲丕子，故此經作丕。 丕與不，古通用也…… 凡人有病，則須子孫扶持之。

周公事死如生，故仍以人事言。」 今從之。

(7) 「子仁若考」史記作「且巧」。 考，古字通。 俞樾羣經平議云，「仁，當讀爲佞…… 佞從仁聲，故得假仁爲之。 子仁若考者，子佞而巧也…… 周本紀「爲人佞巧」亦以佞巧連文，是其證也。 古人謂才爲佞，故自謙曰「不佞」。 佞而巧，故多材多藝，能事鬼神也。」

(8) 「子仁若考能多材多藝」舊于考字絕句。 羣經平議云，「古「能」而「二」字通用……

「予仁若考能多材多藝」者，若而能，亦而也，猶曰「予俊而巧而多材多藝」也。此能字與「能事鬼神」之能不同。故下文曰「乃元孫不若且多材多藝，不能事鬼神」，多材多藝上不更著能字，可知兩能字不同也。

（9）「乃命于帝庭」的乃字，舊解皆謂指武王。我覺得不對。乃字爲第二身代名詞，冊祝之詞既對三王說，則乃字應即指三王，與上文「乃元孫」同例。故今譯爲「你們」。

（10）「公曰體」的體字，舊解作卜兆之體。羣經平議云：「體乃發語之辭，慶幸之意也。詩氓篇曰：『爾卜爾筮，體無咎言。』釋文曰：『體，韓詩作履，幸也。』然則體亦猶幸也。」故今譯爲「好了」。

（11）「噫公命」之噫，舊解皆爲歎聲。王鳴盛尚書後案釋爲「抑」。故今譯爲「但」。應說明的大約如此，不知有誤否？希望讀者諸君指正。

用我們的頭腦來看這篇記載，真要發笑起來。三王在天之靈是要生病的。生了病沒有人服事，就要向人間取了他們的長孫來，全不計較這位長孫在這個時候能來與否。他們又是貪着玉器，只要周公把珪和璧獻與他們，就可騙得他們回心轉意；而周公遂可借此威嚇他們說：「你們若不聽我話，我就要不給你們了！」彷彿用了糖果來哄小孩似的。這是何等的有趣呵！

我們通常從綱鑑易知錄等書中得來的周公的印象，總以爲是一位極漂亮，極重實際的政治家。那知讀了此篇，竟是一個裝神作怪的道士！他築起了幾座臺，招了先靈，自己頭頂了圓玉，手捧了長方的玉，旁邊

站着了通表疏的法師，占卜吉凶的起課先生：試一設想，真不禁啞然失笑了。孟子說，「周公思兼三王以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦。」這明明是一個思想極精密的人，和這篇記載那裏能合攏來呢！

於是我們要問：爲什麼周公請代死的故事在戰國諸子的學說中竟毫無力量？爲什麼戰國諸子的學說中的周公會得專傾向到人治和德化的方面？

我們在此可以知道：一個人在那樣的時勢中，在那樣的社會裏，自然會得做出那樣的事來。周公在商周之際鬼治主義極盛的政治社會裏，他那種鬼畫符式的舉動正是他的多材多藝的表現。但時勢變了，而他的偶像還沒有倒，於是他的這類舉動就漸漸地消滅而換出新時代的別種舉動來了。因爲戰國時重士遊士極多，所以周公之門會得「進善百人，教士千人，宮朝者萬人」，弄得周公「一沐三握髮，一飯三吐哺」。因爲戰國時舊制度悉已倒壞，急于創造新制度，所以周公要「思兼三王以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦」，而「儀禮，周禮，周頌，月令，遂莫不出于他的大筆」。假使周公的偶像至今還不曾倒，現在人還是和戰國時人一樣地沒有歷史觀念，恐怕在將來的史書上又要寫他主張德謨克拉西，建設全民政治了！

用了這一種眼光去看古史，纔可不給古人瞞過。

老實說來，像周公一般的人並不是很難得的，只因他的時代生得好，恰巧在文武之後，孔子之前，而又爲

孔子所稱道，所以會得在道統中占了一個重要的地位。我今試舉出一個生于蠻荒，不甚給人知道的周公來，作一比較：

兎兒年，韓歌歹皇帝征金國，命者別爲頭哨，遂敗金兵。過居庸關，韓歌歹駐軍龍虎台，分命諸將攻

取各處城池。

韓歌歹忽得疾，昏慣失音。命師巫卜之，言乃金國山川之神，爲軍馬擄掠人民，毀壞城郭，以此爲祟。許以人民財寶等物禳之，卜之不從。其病愈重。惟以親人代之則可。

疾少間，忽開眼索水飲，言說：『我怎生來？』其巫說：『此是金國山川之神爲祟，許以諸物禳之皆不從，只要親人代之。』

韓歌歹說：『如今我根前有誰？』當有大王拖雷說：『洪福的父親將咱兄弟內選着，教你做了皇帝。今我在哥哥根前行，忘了的提醒，睡着時喚醒。如今若失了皇帝哥哥呵，我誰行提說着，喚醒着，多達達百姓教誰管着，且快金人之意。如今我代哥哥，有的罪孽都是我造來！我又生的好，可以事

神。師巫，你呪說着！』

其師巫取水呪說了。拖雷飲畢，略坐間，覺醉說：『比及我醒時，將我孤兒寡婦抬舉教成立者皇帝哥知者！』說罷，出去，遂死了。其緣故是這般。

（右見元秘史卷十五。韓歌歹即元太宗窩闊台，元太祖第三子；拖雷，太祖第四子。）



這件事和金縢篇的故事真是像極了。幹歌歹與武王正在創業之際而不能死，這個時勢是一樣的。親人可以替代，這種見解也是一樣的。弟願代兄，這件事實也是一樣的。拖雷說，「如今我代哥哥，有的罪孽都是我造來，」與史記所載「奸神命者皆且也」何等相像！拖雷說，「我又生得好，可以事神，」更是活靈活現的「予仁若考能多材多藝，能事鬼神」的一句話了！所可惜的，這是敵國的山川之神而不是他們的祖宗，所以他是真的死了。更可惜的，蒙古族中沒有像孔子一般的聖人來替他表章，所以他終于湮沒了。

十四，八，十。

## 七七 葉誓的時代考

(十六，十一，一，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第一期)

余永梁

尚書篇目的時代問題，虞夏書及商書中的湯誓，絕不能相信是當時作的。

不能相信的新證據，第一是堯典，皋陶謨稱「典」「謨」明明是後人的稱謂。第二是堯典開宗明義第一句就是「粵若稽古，」「粵若」是發語詞，「稽」考也，就是說「考古」，那顯然是後人的話了。第三，堯典，皋陶謨稱「帝」而「帝」在商周是死後纔稱的，生時則稱王，甲骨文、金文皆然。因為死後成了鬼神，就用「上帝」之帝稱他了。

禹貢敘述的疆域很廣大，研究上古民族的分佈及古代的地理，知道宗周以前絕沒有那樣地理智識。

研究尚書的人，大都相信盤庚以下各篇是靠得住的，其實也未見得如此。就如周書，有幾篇的時代還有問題。洪範是武王問箕子作的嗎？我們知道它是戰國時陰陽家作的呢。康誥是周公代成王的話嗎？還是武王誥康叔呢？

又如棗誓一篇，自來都說是魯伯禽伐淮夷作的。然而研究起來，知道他們根據的不過書上說伯禽曾伐淮夷，就說是他那時所作的，其實是靠不住的。

書序說：「魯侯伯禽宅曲阜，徐夷並興，東郊不闢，作費誓。」史記魯世家說：「伯禽即位之後，有管蔡等反也，淮夷，徐戎亦並興，於是率師伐之于勝，作勝誓。」這都是說伯禽伐徐夷，作棗誓。

讓先找消極的証來推翻此說。

棗誓說：「徂茲淮夷，徐戎并興。」詩：「匪且有且」傳：「此也。」「徂」是「今」字的意思，就是說現在淮夷，徐戎都來了。看看徐夷在周初有沒有稱「戎」的？

這一國對別國的名稱，最早是「方」，在甲骨文、金文及古書中可以証實。

甲骨文辭如「丁酉卜設貞，今春王廿人五千正土方，受之又」，「王來正孟方」，「癸酉卜貞，旬亡吠，王來正人方」。他如「三封方」，「井方」，「馬方」，「虎方」，「羊方」等等。商代銅器如丁子尊「隹王來正人方，隹王十又五彤日」，乙亥鼎「隹王正井方」。周初銅器如南宮中鼎「隹王命南宮伐反虎方之年」，「這『虎方』即卜辭的『虎方』」。這「方」就是那時的部落，後來的「邦」「國」。

湯『高宗伐鬼方，三年克之。』『震用伐鬼方，三年，有賞于大國。』鬼方一直到宗周還是那個稱呼。孟鼎『盪以口口伐鬼方……俘人萬三千八十一人。』孟鼎爲成王二十五年作器，同鬼方打仗，俘人至萬三千八十一人，可知鬼方在那時的強大。詩蕩，『內異于中國，覃及鬼方。』可知宗周時還仍舊稱。梁伯戈『抑鬼方蠻，』戈是春秋稍前造器，就已加上『蠻』字了。

『易』方來，自來把『方』字當做『旁』字講，那是錯了，實在應是『方國』之『方』。『易說』，『不寧方來，後夫凶，』別國來侵襲，自然是不寧而且凶了。甲骨卜辭有『丙戌卜，今春方其出，』『戊寅卜，春方其出，』也就是別一國出兵來攻的意思，而甲骨卜辭中的『甲申于妣乙，告方來，』『辛酉卜，貞呂方其來，』與『易文』正同，尤可証所說的確當。尚書梓材，『兄弟方來，』也是『兄弟邦來，』從前把『方』字當作『並』字講，也是錯了。

詩，書裡面的『多方』，『四方』，以及東西南北方的『方』，本義也還是邦國的意思。可是後來却變了：

『鬼方』變爲『昆夷』、『蠻狁』、『葷粥』、『薰育』、『獯鬻』、『犬戎』。

『四方』變爲『四國』、『四夷』。

『東方』變爲『東土』、『東夷』。

『南方』變爲『南國』、『南夷』。

『西方』變爲『西土』、『西夷』、『西戎』

『北方』變爲『北國』、『北狄』

『商民』變爲『商夷』、『商戎』

『號季子白盤及詩抑的』『蠻方』變爲『蠻夷』

原來『方』、『國』並無惡意；後來周滅了商，商民雖然起初反抗甚力，但到成王以後反抗力漸漸削弱了，而其他原來與商『聯邦』的國也被周的『教化』征服了。周的基業既定，便自尊自大地驕傲起來，除了周自己民族而外，其餘都是蠻夷了！但是『蠻』、『夷』、『戎』之稱，周初是沒有擊這種徽號給與別國的，因爲武王滅商後不久便死了，那時他不過把紂殺掉，武力還只及河南一省而已。周的基業，還是周公打出來的，在戰戰兢兢，遑遑不自保的時候，那能輕視其他民族呢？

從上歸納起來，徐在最早是應當稱『方』，後變而爲『土』、『國』、『夷』、『戎』了。讓從彝器及古書中找證據來。

公伐鄒鼎：『王命公伐鄒，攻戰克敵，徐方以靜。王錫公寶鼎，大曲弓，矢，僕，馬，袞，芘，以彰公休，世爲周輔。周受多福，其萬年子孫永用享！』考釋此鼎的各家，以爲伯禽的器，爲什麼稱『周受多福』呢？只好強把一個『周』字釋作『魯』字。不知那明明是『周』字，有免簠，免敦，周公敦可証。他們致誤的原因，在不知道伯禽雖然封魯，若以此銘文而論，則初封時還是稱周而不稱魯；這與微子封于宋，到他的兒子猶稱微仲，康叔

封于衛，到他的兒子猶稱康伯一樣。

由上一個證據來證明公伐邾鐘，公伐邾鼎爲周初伯禽作器，而銘中正是稱「邾方」，與前所論證的符合，可知桀誓不是伯禽時作的。

大雅常武，「既敬既戒，惠此南國」，「率彼淮浦，省此徐土」，「匪紹匪遊，徐方騷騷，震驚徐方，如雷如霆，徐方震驚」，「不測不克，濯征徐國」，「王猶允塞，徐方既來；徐方既同，天子之功。四方既平，徐方來庭，徐方不回，王曰還歸。」這首詩稱「徐土」、「徐國」、「徐方」而不稱「徐戎」。並且「徐土」、「徐國」全爲是叶韻的關係纔用的，注重還是稱「徐方」。這是從古書證明「徐戎」是春秋時的稱呼的一個例證；而「方」、「土」、「國」、「戎」的演變也在這裡獲得明晰的證據。

戎狄蠻夷之稱，在春秋時最流行。約計戎有北戎，山戎，盧戎，驪戎，犬戎，姜戎，茅戎，陰戎，狄戎，伊雒之戎，陸

渾之戎。狄有北狄，赤狄，白狄，衆狄。夷有淮夷，東夷，三夷。蠻有群蠻，陸渾蠻氏，戎蠻蠻氏。而自認爲蠻夷

的又把這雅號來回敬，如秦非華族，師西敦稱秦爲「秦夷」，直是明証秦爲異族。而秦也反稱「諸夏」爲

「蠻夏」，如秦盥和鐘及秦公敦都有「嚴龔寅天命，保蠻厥秦，虢事蠻夏」。這真是對罵了。也如蒙古人

在元代稱漢人爲「蠻子」一樣。因爲那時候諸侯都喊的是「尊王室，攘夷狄」這個口號，所以隨在都把

這幾個雅號來做贈品。禹貢稱「淮夷」，堯典稱「蠻夷猾夏」，正是春秋時所應用的，可知禹貢，堯典也是

春秋後所作，決不是春秋以前作的了。

棠誓的文章與兮甲盤銘極似。盤銘云：『王命甲政嗣成周四方，賚至于南淮夷，南淮夷舊我貞晦人，毋敢不出。其負其賚，其進入其賚，毋敢不即，蒞即時，敢不用命，則即并撲伐。其佳我諸侯百生厥賚，毋不即時；毋敢或入，竊賚，則亦并。』銘中的『毋敢』與棠誓的『無敢不弔』、『無敢傷楷』、『無敢越逐』、『無敢不逮』及『汝則有常刑』、『汝則有大刑』文例相同。兮甲盤是宣王時器，距春秋已不遠了。而棠誓的『備乃弓矢，鍛乃戈矛，礪乃鋒刃』與牧誓的『稱爾戈，比爾干，立爾矛』相同；『臣妾逋逃』與牧誓的『乃惟四方之多罪逋逃』相同。疑牧誓是後人摹倣棠誓而作的，與甘誓、湯誓都是春秋戰國時人敘述傳說的歷史上的大戰，託而爲古的。棠誓的文章最近似秦誓，篇首幾句完全相同。秦誓是秦穆公時作，那時魯是僖公。

據上所論，我們可說棠誓是春秋時僖公作的。且找幾個積極的證據來。

魯頌閟宮：『泰山巖巖，魯邦所詹，奄有龜蒙，遂荒大東，至于海邦，淮夷來同，莫不率從，魯侯之功。保有鳧，釋，遂荒徐宅；至于海邦，淮夷蠻貉，及彼南夷，莫不率從，莫敢不諾，魯侯是若。』閟宮是『頌僖公能復周公之宇』，可知淮夷在春秋時仍強大，時爲魯巨患，僖公伐徐，亦必大興戎衆，所以詩書傳所記的自當是一件事了。僖十二年經說：『公會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、曹伯于鹹。』傳云：『會于鹹，淮夷病杞故，且謀王室也。』可知淮夷來侵，僖公伐徐，以匡王室，並保魯境，故頌謂『保有鳧，釋，遂荒徐土』了。僖公既奄有徐土，徐服于魯，故十五年經說：『楚人伐徐。』傳說：『公會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、曹伯，盟于牡丘，遂次于

匡，公孫放帥師及諸侯之大夫救徐。」到這時，僖公既保護徐，所以要救徐了。

郟縣志云，鳧山在兗州郟縣東南三十八里。釋即嶧山，地理志謂在魯國嶧縣北。鳧，釋均在曲阜的東南。淮夷，徐戎北侵，頌謂「保有鳧，釋」則交戰的地方當在鳧釋的附近。桀誓作「桀」的是古文，今文作「勝」，然而聲音都相近，與「費」的聲音亦近，費即今山東費縣，費縣亦在曲阜的東南，可證桀誓是僖公伐徐，在費誓師時作的。

如果說這只能證明桀誓是春秋時作的，難道就不是追紀伯禽伐郟的事嗎？我可以回答：魯是周封建的大本營，保存周的禮制很完備，一部春秋所褒貶，是封建思想給與孔子的寶物。在商周時各國自稱爲王，擅專征伐，周並沒有統治的力量去制止，這在銅器裡可以證明，如矢散相伐與稱王的事，以及郟、呂、羌的稱王。但是，魯是周最親密的宗室，伯禽又是剛剛封到魯，他伐郟是稱「王命」的，如公伐郟鐘，公伐郟鼎都稱「王命公伐郟」。其實這未必真是王命，也不過是套語罷了，如現在的「討伐令」一樣。在它器如不襲敦「王命我差追于西，余來歸獻禽」也是紀「王命」的。到春秋時，就是魯國也慢慢消滅封建而不遵什麼禮制；僖公已是十足「霸」的精神，那顧到「王朝」的體統，所以桀誓並沒有提起「王命」這虛飾的話，顯然不是追紀伯禽的事。而且伯禽伐郟的事並不是歷史上有名的戰爭，又何用去追紀呢！

## 七八 紂惡七十事的發生次第

顧頡剛

（十三、十一，廿四、十二，一，語林第二一第三期）

春秋戰國時人說話，最喜歡舉出極好的好人和極壞的壞人作議論的材料。極好的好人是堯舜禹湯，極壞的壞人是桀紂盜跖。所以戰國時有一句成語，叫做『譽堯非桀』（這句話的本義原是譽堯舜而非桀紂，因為要句子短一點，便單舉了堯桀。實際上，譽舜非紂的更要多）。一個人天天給人家稱譽，自然要好到三十三天的頂上去了。一個人天天給人家非薄，十八層地獄的末一層也就按定他跌進去了。這種過度的毀譽，說得太離奇時，即在沒有歷史觀念的時代，也免不得引起聽者的疑惑。所以堯舜的譽有韓非子等懷疑，而桀紂的毀也被子貢和荀子看出了破綻。

荀子道：

古者桀紂……身死國亡，爲天下大僂，後世言惡則必稽焉。（非相篇，正論篇）

說到『言惡必稽』，分明看出桀紂負了種種惡事的責任，爲無量數惡人當着代表。但他並沒有進一步推翻僞史。子貢便老實說破了。他道：

紂之不善，不如是之甚也！是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。（論語子張篇）

這是說明紂的不善的聲名都由於他所站的惡劣的地位而來，說得非常對。因爲普通人的心目中原是



不看見個人而只看見地位的；老話所謂『牌子』，新語所謂『偶像』，都是這種心理的表現。這種心理表現得最明白的證據，即是漢書古今人表。人表上把人類分作九等，最上是聖人，最下是愚人，似乎是專依品性而定上下的。但一去細看，就可知道他們的上下原是根據於成敗。如被秦始皇滅掉的六國之君，他們有什麼劣迹，他們的被滅不過是所處的時勢的不幸，然而一個個都放在下中和下下兩等之中。秦始皇總可以說是一個無道之君了，但因為他成就帝業，必要保留得一點面子，也就放在中下。諺云，『成則爲王，敗則爲寇』，這個觀念能跳出的有幾人呢！紂既不幸亡國，他的牌子天天被周朝人毀壞，他成爲一個罪惡所歸的偶像自然是無足怪的事了。春秋時橫議之風尙未盛，而子貢已經說出這般的話，那末到了『禹言十九』的戰國，紂的一身所受的『天下之惡』的多，更是當然的了。

從前人作史，每喜把古人傳下的話整齊排比，成爲總清賬。這樣做去，粗看確是很完備，但來源還沒有弄明白，驟然結清，開的虛賬也就混過去了。我們因爲不甘心承認這些虛賬，所以要檢齊所有的文券，另立流水簿，加以審查，標出按日開進的虛賬。現在就用了這個方法，把紂的故事試驗一下。

我們若把尙書（除僞古文）中紂的罪惡聚集起來，結果，便可以看出他的最大的罪名是

### 酗酒。

關於這事的話，有微子的『我用沈酗于酒』，『方輿沈酗于酒』，酒誥的『在今後嗣王酣身……誕惟厥縱淫泆于非彝，用燕喪威儀……惟荒腆于酒』，無逸的『殷王受之迷亂，酗于酒德』。其實酗酒是那時的風

氣並不是紂的獨特的罪惡所以酒誥又說『我民用大亂喪德，亦罔非酒惟行』、『殷之迪諸臣惟工，乃湏于酒』而武王對於妹土，竟命康叔『羣飲，汝勿佚，盡執拘以歸于周，予其殺』。我們只要看周朝用了死刑來禁酒，便可知商人的喝酒正似現在人的吸鴉片，已經成了有普遍性的深入骨髓的癩癩了。其二是

不用貴戚舊臣。

關於這事的話，有微子的『吾家耆遜于荒』、『哂其考長，舊有位人』，牧誓的『昏棄厥造，王父母弟不迪』，召誥的『厥終智臧，厥在』。其三是

登用小人。

關於這事的話，有微子的『卿士師師非度』，牧誓的『惟四方之多罪逋逃，是崇，是長，是信，是使，是以爲大夫卿士，俾暴虐于百姓，以茲究于商邑』，立政的『惟羞刑暴德之人同于厥邦，乃惟庶習逸德之人同于厥政』。其四是

聽信婦言。

這惟有牧誓的『惟婦言是用』一句話。其五是

信有命在天。

這有西伯戡黎的『王曰，嗚呼，我生不有命在天』，酒誥的『厥心疾很，不克畏死，辜在商邑，越殷國滅無權』，多方的『以爾多方大淫圖天之命，屑有辭』。其六是

不 留 心 祭 祀。

這 有 牧 誓 的 『昏 棄 厥 肆 祀 弗 答，』 多 士 的 『罔 顧 于 天 顯 民 祇。』

從 以 上 六 項 看 來，紂 只 是 一 個 糊 塗 人，他 貪 喝 了 酒，遂 忘 記 了 政 事，所 以 把 他 的 國 亡 掉 了。 崔 述 云：

蓋 惟 迷 於 酒 色，是 以 不 復 畏 天 念 祖，以 至 忠 直 逆 耳，讒 人 倖 進。（商 考 信 錄）

他 的 罪 狀 確 是 只 有 這 一 點。 這 都 是 庸 人 的 愚 昧，並 沒 有 奇 怪 的 暴 虐。 何 況 這 些 話 大 都 從 周 朝 人 的 口 中 說 出 來 的，他 們 自 己 初 有 天 下，以 新 朝 的 資 格，對 於 所 滅 的 國 君 發 出 幾 句 斥 責 的 話，乃 是 極 平 常 的 事，而 且 是 應 該 有 的 事。 即 使 被 滅 的 國 君 是 一 個 聖 人，這 些 寵 統 的 斥 責 之 言 於 例 亦 不 可 少，因 為 既 要 打 他，就 不 得 不 罵 他。 韓 非 子 外 儲 說 云：

文 公 伐 宋，乃 先 宣 言 曰，『吾 聞 宋 君 無 道，蔑 侮 長 老，分 財 不 中，教 令 不 信，余 來 爲 民 誅 之！』

越 伐 吳，乃 先 宣 言 曰，『我 聞 吳 王 築 如 皇 之 臺，掘 深 池，罷 苦 百 姓，煎 靡 財 貨，以 盡 民 力，余 爲 民 誅 之！』

讀 了 這 種 話，再 去 看 牧 誓，多 士 諸 篇，頗 使 得 我 們 要 罵 紂 而 不 忍。 所 以 我 們 對 於 西 周 時 紂 的 罪 惡 的 傳 說，只 須 看 作 一 種 與 國 對 于 亡 國 的 循 例 之 言。

東 周 時，初 有 學 者 階 級，也 初 有 論 議，他 們 本 着 『勸 懲』 之 心 來 說 話，把 亡 國 的 紂 當 作 箭 鏢，朝 着 他 放 箭，他 的 罪 狀 一 定 加 增 得 不 少。 看 子 貢 的 評 論，可 見 一 斑。 但 不 幸 書 缺 有 闕，我 們 已 無 從 知 道 了。 只 論 語 上 有 以 下 的 一 節：

微子去之。

箕子爲之奴。

比干諫而死。

這三件事都可屬於上邊的第二項的。

在戰國的書籍裏，他的罪條驟然加增得很多，而且都是很具體的事實。列舉如下：

抑沈比干。

（按，此頗有投比干於水的意思，如王子慶忌於要離然者，故別列。）

賜封雷開。

（以上二條見楚辭。）

糟丘。

酒池。

肉圃爲格。

雕柱而桔諸侯。

刑鬼侯之女而取其環。

戮涉者脛而視其髓。

殺梅伯而遺文王其醢。

脯鬼侯。

作爲璇宮。

築爲傾宮。

剖孕婦而觀其化。

殺比干而觀其心。

(按論語但云諫而死，此云觀心，故別列。)

任惡來。

言而不信，期而不當。

(以上十四條見呂氏春秋。)

囚文王七年。

(見左傳。)

爲象箸。

設炮烙。

冀侯豕。

作靡靡之樂。

爲長夜之飲以失日。

(以上五條見韓非子。)

熊蹯不熟而殺庖人。

(見御覽引纏子。)

南距朝歌，北據邯鄲及沙丘，皆爲離宮別館。

(見史記正義引竹書紀年。)

爲玉牀。

(見世本。)

肺鄂侯。（見戰國策）

肺鬼侯以享諸侯。（見逸周書及禮記。按呂氏春秋但云肺，此云肺以享諸侯，故別列。）

到了西漢，他的罪惡的條款因年代的更久遠而積疊得更豐富了。現在把已見戰國人稱引的刪去，把  
膾餘的列舉於下：

距諫，飾非。

矜人臣以能，高天下以聲，以爲皆出己之下。

作北里之舞。

厚賦稅，以實鹿臺之錢而盈鉅橋之粟。

益收狗馬奇物，充仞宮室。

益廣沙丘苑臺，多取野獸蜚鳥置其中。

大最（聚）樂戲于沙丘。

使男女僕相逐于酒池肉林之間。

廢商容。（以上九條見史記）

作楛數千，楛諸侯之不諂己者。（見新書。按，這條當即由呂覽的『楛諸侯』而來。惟高誘注呂

覽，謂『雕畫高柱，施楛樑於其端，舉諸侯而上下之，』則與此不可併作一事。）

燎焚天下之財。

燔生人。

(按，淮南以此語與『爲炮烙，鑄金柱』等語並列，似與炮烙非一事。)

鑄金柱。

析才士之脛。

(按，此不云『涉者』，故別列。)

熱斗。

(高誘注，『庖人進羹于紂，熱以爲惡，以熱斗殺之』，與纒子所云不同。)

聽崇侯虎，屈商之言而拘文王於羑里。

宮中成市。

(以上七條見淮南子。)

鹿臺，其大三里，高千尺，臨望雲雨。

(見新序。)

妲己之所譽貴之；妲己之所憎誅之。

(見列女傳。)

諛臣左強教爲象廊，將至于天。

壯士斬其脰。

(脰，脚脛也。按，此與『析才士之脛』差同，但壯與才又不同。)

殺周太子歷。

(以上三條見褚先生補史記龜策列傳。)

又有雖非新添而對於舊有之說加以較詳的摹寫的，有列女傳上說妲己的話：

百姓怨望，諸侯有畔者，紂乃爲炮烙之法，膏銅柱，加之炭，令有罪者行其上。輒墮炭中。妲己乃笑。

比干諫曰，『不修先王之典法而用婦言，禍至無日。』紂怒，以爲妖言。妲己曰，『吾聞聖人之心有

七竅。」於是剖心而觀之。

這是把作炮烙與剖比干的兩項罪名令姐已分擔了。

到了東漢，似乎沒有新添的罪條。但論衡上引着一段話，却把「長夜之飲以失日」的一件故事用二百四十倍的顯微鏡放大了：

紂沈酒于酒，以糟爲丘，以酒爲池，牛飲者三千人。長夜之飲，忘其甲子。車行酒，馬行炙，百二十日爲一夜。

東晉時，偽古文尚書出來，又爲他添上了三條：

焚炙忠良。（按，焚炙之忠良未知爲誰，故不與炮烙條合。）

罪人以族，官人以世。

作奇技淫巧以悅婦人。

那時皇甫謐做了一部通史，名喚帝王世紀。他是造偽史很有名的人，所以他集合了前人的舊說，更加

上自己的幻想，綜合而成爲一整篇的紂的罪狀書。（這與司馬遷集合戰國秦漢時人的紂惡說而成爲一

整篇是一樣的。）帝王世紀一書雖失傳，但這些文字還被引于太平御覽及尚書疏等書，可以覆按。現在

把他所說的話能發增加我們的異聞的寫在下面：

造傾宮，作瓊室瑤臺，飾以美玉，七年乃成。其大三里，其高千丈。其大宮百，其小宮七十三處。



宮中九市。(按，淮南子但言成市，此云九市，故別列。)

六月發民獵于西山。

天下大風雨，飄牛馬，壞屋樹，天火燒其宮，兩日並盡。或鬼哭，或山鳴。紂不懼，愈慢神。殺人以食虎。

欲重刑，乃先爲大鬻斗，以火蒸之，使人舉，輒爛手。(按，此條當即淮南子的「熱斗」)但據高誘注

文則熱斗事係出偶然，而此則有意的定此刑罰，爲異。

多發美女以充傾宮之室，婦女衣綾紈者三百餘人。

誅邢侯。(按，一說邢侯即鄂侯。)

剖比干妻以視其胎。

文王之長子伯邑考質于殷，爲紂御。紂烹以爲羹，賜文王，曰：「聖人當不食其子羹。」文王得而食

之。紂曰：「誰謂西伯聖者！食其子羹尚不知也。」

在皇甫謐的前後作紂的罪狀的說明的，有以下二條：

(一) 斲脛的說明——老人晨將渡水，而沉吟難濟。紂問其故，左右曰：「老者髓不實，故晨寒也。」

紂乃于此斲脛而視髓。(見水經注。)

(二) 夏獵的說明——紂以六月獵于西土，發民逐禽。民諫曰：「今六月……地務長養……君踐

一日之苗而民百日不食。天子失道，後必無福。紂以爲妖言，誅之。後數月，天暴風雨，發屋折樹。(見金匱)

自晉代以後，他有沒有再添出什麼罪狀，我可不知道了。這或者因爲紂的暴虐說到這等地步，已經充類至盡，再也不能加上去，或者因爲學者的歷史觀念高了一點，知道耳朵裏聽來的傳說不能作爲信史，不肯寫在紙本上，二者均不可知。但學者方面即是如此，民衆的傳說總不會因他們的不肯寫在紙本上而終止其發展性的，牠依然是這樣地發展。結果就成了現在在下等社會中很有勢力的封神榜一書，又把這些人事經過神話化了。

我寫這篇希望大家把牠當作徐文長故事一類書看，知道古代的史實完全無異于現代的傳說。天下的暴虐歸于紂與天下的尖刻歸于徐文長是一樣的，紂和桀的相像與徐文長和楊狀元的相像也是一樣的。這一點意思非常淺顯，所舉的證據也甚明白，想來讀者必不至于索解不得。倘有篤志信古之士一定要說古書無一字無來歷，古人的話不可輕于懷疑，那麼，我們先要請問以下的幾條：

- (一) 紂造的臺的高度，應照新序說是一千尺呢？還是應照帝王世紀說是一千丈呢？
- (二) 斲脛的人，應照水經注說是老者呢？或應照淮南子說是才士呢？還是應照補史記說是壯士呢？
- (三) 所剖的孕婦，應照呂氏春秋說是一個平常人呢？還是應照帝王世紀說是比干之妻呢？
- (四) 給文王吃的人肉羹，應照呂氏春秋說是梅伯的呢？還是應照帝王世紀說是伯邑考的呢？

(五)補史記說紂殺的『周太子歷』這是何人?

這些問題都請考實了告知我們。否則我們在這樣參差抵牾的古史中，便是要信也苦于無從信起了。

十三，十一，八。

## 七九 宋王偃的紹述先德

顧頡剛

(十三，十二，廿二，語絲第六期)

宋王偃是惟一的『宋王』。他以前的宋君只稱為公，到他立了十一年而自升做王，立了六十一年(史記云四十七年，今依梁玉繩考定)而為齊湣王所滅。亡國後，他逃出去死了。他的臣子私自他的諡法，

或作康王(戰國策及呂氏春秋)或作獻王(荀子) 褚少孫補龜策列傳又稱為宋元王。

紂是商的末一代，他是宋的末一代，宋即是商的後裔，所以他受的淫昏暴虐的遺傳性非常充足，很能恪守典型地照演一番。

紂是酌酒的，他也是『淫于酒』(史記宋世家)

紂是距諫飾非的，因殺過許多諫臣；他也是『罵國老之諫者』(戰國策)『羣臣諫者輒射之』(宋世家)。

紂是很富于好奇心的，所以要『戮涉者脛而視其髓，剖孕婦而觀其化』(呂氏春秋)他也是『剖脛

者之背，新朝涉之脛』（賈誼新書及劉向新序）『新朝涉之脛』一語，後來偽古文尚書簡直不客氣，放在秦誓下篇，當作武王誓師之辭了。）

紂是很勇的，會得『倒曳九牛，撫梁易柱』（帝王世紀）他雖未必有這般的勇力，但也會『爲無頭之棺以示有勇』（戰國策及新序）莊子列禦寇篇亦云，『宋王之猛，非直驪龍也』）

紂是對待諸侯很暴虐的，曾經『作梏數千，梏諸侯之不附己者』（賈誼新書）他雖沒有這般的權力，但也要『鑄諸侯之象，使侍屏區』（廁所）展其臂，彈其鼻』（戰國策）

紂是不畏天的，『天火燒其宮，鬼哭，山鳴』（帝王世紀）一切都不怕；他竟是徹底的慢神了，『射天，咎地，斬社稷而焚之』，『威嚴伏天地鬼神』（戰國策及新序）

最奇怪的，他和紂不但行事一致，而且所得的『瑞應』亦是一律。這一律的瑞應即在劉向一人所著的書上。說苑敬慎篇道，『昔者殷王帝辛之時，爵生烏于城之隅。工人占之曰：「凡小以生巨，國家必社，王名必倍。」』新序雜事篇（四）道，『宋康王時，有爵生鷓于城之陬。使史占之曰：「小而生巨，必霸天下。」』

他們得到了這般的瑞應之後怎麼樣呢？說苑道，『帝辛喜爵之德，不治國家，亢暴無極，外寇乃至，遂亡殷國』。新序道，『康王大喜，于是滅滕伐薛，取淮北之地。乃愈自信，欲霸之亟成，故射天，咎地……國人大駭。齊聞而伐之，民散，城不守。王乃逃兒侯之館，遂得病而死。』這同是不識祥瑞的擡舉，以致『祥反爲禍』。

宋王偃所紹述的祖德，不但他的二十六世從祖紂而已，更有他的二十九世祖武乙。

武乙的事，翻開殷本紀來看，只有一件事，這一件事是他所以受『暴雷震死』的天刑的緣故。

這事的上半段說，『帝武乙無道，爲偶人，謂之天神，與之博，令人爲行。天神不勝，乃繆辱之。』做了『偶

人』來出氣，他們祖孫二人確是一致的，看上面說的辯了諸侯的像使他們侍于廁所可知。只此一端，大足

以激起神人的憤怒：神的憤怒是雷震，人的憤怒是攻伐。所以史記蘇秦傳道，『秦以宋委于齊，曰：『宋王無

道，爲木人以寫寡人，射其面。』(燕策同)

下半段更像了。武乙『爲革囊，盛血，叩而射之，名曰『射天。』』而宋王偃也絲毫不變地『盛血以韋

囊，懸而射之，命曰『射天。』』(宋世家) 其實『射天』的名目早已給武乙制定了，何必再由他去『命』呢？

因爲他和他的先德這般地相同，所以宋世家記道，『於是諸侯皆曰：『桀宋！宋其復爲紂所爲，不可不

誅！』告齊伐宋……齊潘王與魏楚伐宋，殺王偃，遂滅宋而三分其地。』

究竟諸侯是不是因爲他復了祖先之德而告齊伐他呢？齊潘王是不是結合了魏楚而把他攻滅呢？

史記田完世家道，『王(齊潘王)爲東帝，秦昭王爲西帝。蘇代自燕來入齊……齊王曰：『嘻，善，子來

秦使魏冉致帝，子以爲何如？』對曰：『……秦稱之天下，惡之王，因勿稱以收天下，此大資也。且天下立兩

帝，王以天下爲尊齊乎？尊秦乎？』王曰：『尊秦。』曰：『釋帝，天下愛齊乎？愛秦乎？』曰：『愛齊而憎秦。』

曰：『兩帝立約伐趙，孰與伐桀宋之利？』王曰：『伐桀宋利。』對曰：『……故願王明釋帝以收天下……』

而王以其間舉宋……天下莫敢不聽，此湯武之舉也……」於是齊去帝……伐宋……宋王出亡，死于溫。齊南割楚之淮北，西侵三晉，欲以并周室，為天子。泗上諸侯鄰魯之君皆稱臣，諸侯恐懼。」（齊策四略同）這是說齊潛王滅宋為的是自己想做天子。

孟子滕文公下篇又道：「宋，小國也，今將行王政，齊楚惡而伐之。」這是說宋的被滅為的是想行王政。宋行王政而受他國的嫉忌，齊要自為天子而滅宋，以戰國的情勢觀察起來，似有確實的可能。宋世家所謂：「於是諸侯皆曰：『宋其復為紂所為，不可不誅。』」告齊伐宋，「恐怕是齊王一方面的宣傳之辭吧？」（滅宋而三分其地，有梁玉繩的辨，見史記志疑卷二十一）。

如果諸侯告齊伐宋為宣傳之辭，那麼，宋王假的一種種紹述先德的故事，或商代先王的種種道傳與宋王假的性質的故事，恐怕也有若干宣傳的成分在內吧？荀子<sup>上</sup>有兩段話，頗可以啟發我們。他道：

桀紂……身死國亡，為天下大僇，後世言惡則必稽焉。（非相篇）

齊潛宋獻……身死國亡，為天下大僇，後世言惡則必稽焉。（王霸篇）

我們讀這兩段話時，更須記着宋獻是紂的後裔。

十三，十二，十四。

## 八〇 遊稷山感后稷教稼之功德記事

李子祥



爲家，必近都邑左右。其第六章曰：「誕降嘉種，維秬（黑黍）維秠（黑黍一稔二米）維糜（赤梁粟）維芑（白梁粟）」是寫后稷所降於民之種籽也。徵之詩歌，考之物理，地資天成，常有由然。

或曰，巨跡感孕之說得毋誕乎？曰，誕妄之說，正士不取；然玄鳥生商，巨人生周載在史傳，理將母同？夫非常之人生產恒奇，基督耶穌有母無父，亞當夏娃何處生來？理之有無，正可存而不論耳。

或又曰，按有郃之國係炎帝之後，周祖棄之母家在今陝西武功縣，考古者宗之，何得附會於稷，聞之旁？曰，書策何嘗無錯誤，但當據理以辨。五帝之世，大河以西視同化外。虞夏建都蒲坂，安邑，稼穡官之部署當與帝都不遠。斷言之，有郃之地當不在雍州。史稱有虞之際，棄爲后稷之官，封於郃。及夏衰，不啻失職，自竄於戎狄之間。至其孫公劉，復修后稷之業，立國於豳。設使有郃果在陝之武功，不啻之西去，又何得稱「竄」哉！此可徵棄家之有郃非陝西之有郃。或者周興以後，追念發祥之地，改某地爲有郃，以示不忘祖宗功德。炎漢之起，劉邦生於豐沛，定鼎長安，就附近建一豐邑，名曰新豐，移豐人居之。有郃之在陝者或亦與此同。

總之，神州以農立國，天地先生異人以養育斯民；及功德普遍，天地又產異物以表彰異人，氣化使然而生五穀石。彼白珩大貝，卞玉隋珠，亦無所用之。誠使搜羅採取，供之本省陳列所，農會，研究品題，再輸送京津滬漢博物院，爲全世界所注目，尊重中華，推本農業，使人知山西有后稷神聖，景仰崇拜，稷，聞之榮，亦三晉之光。此記者之微意也。



陔餘叢考近撰王山，若有土人傳聞之奇，均鄙筮而賜教言，是所南望。餘意不盡，無任依依。

## 八一 姜嫄之傳說和畧事及其墓地的假定

崔盈科

(十七，一，十六，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第十一，十二合期)

我暑假編輯晉閩歌謠後，即有志搜集本地所傳說的故事或神話，因為此等傳說非特饒有興味，實關民衆思想。乃一再延宕，竟形擱置。日前我的忘年交李子祥先生自稷山縣清河鎮寄來從稷王山下覓得的五穀石多粒，並附其所作遊稷山感后稷教稼之功德記事一則，石瑩潔可愛而文亦引證詳贍。又欲世人景仰后稷，推本重農，更囑我代為搜集土人傳聞，是因我家距稷王山很近的緣故。不學如余，很難應命，祇好就我所知，分爲四項，略述如左：

(一) 遊覽所及 我家居聞喜城西二十里半原陳家庄，西距稷王山和姜嫄墓（俗稱姜娘娘廟）

均約二十里許。每年夏歷三月初一日，姜娘娘廟大會，香火甚盛，並由附近村落輪流值社，演戲三天。我年十五歲時，曾隨同村中學友遊過一次。印象最深的，就是廟裏的東南隅有一很大的墓塚，墓塚前面廈間裏一碑，刻着「姜嫄陵寢」字樣。碑甚大，色澤極瑩滑，約略能照着人的影子，如古銅鏡一般似的。男女老幼在碑上磨制錢的很多，相傳銅錢在此碑上磨磨，叫小孩子佩在身上，不但是無災無害而且是小孩們好管（即健康不易死的意思）。故大家磨了一個又一個，都擁擠擠的圍着那碑。我也隨着磨了許多銅錢，回

家分散給諸親戚婦女們，她們都是感激得很。我二十三歲暑假時，適值天旱，村中每門派一人赴稷王山祈雨，我也隨着大衆到山頂上住了一宿，夜間穿着棉衣，方能不冷。此山即聞喜，稷山，萬全等縣交界處。那時我的最大的感想，就是：（一）北望汾河，一帶蒼茫，念着汾水西南流入黃河，更由黃河流入渤海，是何等地曠遠。（二）南望中條山與稷王山百里之間，邱陵一層層的起伏，且是一川一川的平坦（川是平地的意思，）故心上總想着那些邱陵和平川，或者均是洪水的淤泥和冲刷而成的。更想當洪水極盛時，大禹治水，稷王山和中條山最高峯的湯王山或者就是南北的兩岸。（三）我們村中父老農夫每以稷王山頂有雲與否判斷晴雨。稷王山上兩塔中之一塔，是這附近三五十里裡農夫孺子行人等所最喜遙望的一種景緻。我二十年來所遙望的塔，今始親近細觀，不禁狂喜。但是我那時的目的只知藉此登山漫遊，而對於姜嫄和后稷的故事絲毫沒有詢及，亦是一大憾事。

（二）歷來載記 詩生民篇有「厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子；履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷」的話。毛傳謂「后稷之母配高辛氏」。鄭箋謂「帝，上帝也；時，時有大神之迹，姜嫄履之，足不能滿，履其搏指之處。心體欲歆然，其左右所止處，如有人道感己者也，於是遂有身，而肅戒不復御。後則生子而養長之，名曰棄」。史記周本紀則謂「姜嫄爲帝嚳之妃」。又謂「姜嫄出野見巨人跡，心忻然欲踐之，踐之而身動如孕者。居期而生子，以爲不祥，棄之隘巷……因名曰棄」。此等記載甚是不通，不過各據所聞敘述而已。而眉山蘇氏謂「巨人之跡隱然在地，走而避之，且不暇，忻然

踐之，何姜媼之不自愛也……  
毛公作詩傳，以……「履帝武」爲從高辛之行，及鄭之箋而後有踐之事。  
當毛之時未始有遷史也，遷之說出於疑詩，而鄭之說又出於信遷矣……甚矣，遷之以不詳誣聖人也！  
（網鑑易如錄卷一百六引）  
以今度古，蘇氏亦未爲得。最近古史辨上有一段說得最好，茲舉於左，作爲結論。

大雅生民篇中說姜媼生后稷由於「履帝武」這原是一段神話，很可能且極平常。但自古至今終不曾給牠一個適當的地位。相信牠的人老實在史書上寫着，「姜媼出野見巨人跡，心忻然悅，踐之而身動如孕者」（史記）。不相信牠的人便駁道，「不交而孕是不可能的事，或者姜媼那時適有孕恰巧踏了大人跡，就引起了誤會。況且姜媼是帝王之妃，何爲適草野？」（王充與崔述）。用自己的理性去做解釋的人說，「這個「帝」不是上帝，是她的丈夫帝嚳高辛氏。他們一同去祀郊禘，姜媼走在後頭，步步踏了帝嚳的脚印」（毛傳與歐陽修等）。近人有了一種新觀念了，於是他們的解釋也換了一種話頭，說道，「那時原是母系時代，故只知有母」。或者說，「姜媼原是自由戀愛，故不能說出其夫」。話雖說了許多，但是都不對的。我對於這三種態度下一個總評，是信牠的是愚，駁牠的是廢話，解釋牠的也無非是鍛鍊。我們若用了民俗學的眼光去看，就可見這種故事正和現在上海戲園子裏鬧翻的關公出世，薛仁貴出世一類戲一樣。這些戲中的偉人，或是黑虎星下凡，或是文曲星臨世，到母腹中時，或是觀音送來，或是仙人引到。這種故事，在事實上是必不確的，但在民

衆的想像裏是確有這回事的。他們總以爲大人物的來歷與普通人不同，該有這類奇蹟。因爲牠在事實上必不確，所以信牠的是愚。因爲牠在民衆的想像裏確有這回事，所以駁牠的也成了廢話。因爲牠在民衆的想像裏原是這麼一回事，原不能勉強牠與我們的理性相合，所以用了自己的理性去造解釋的總離不掉鍛鍊。我希望自己做這項工作時，能處處順了故事的本有的性質去研究，發見牠們在當時傳說中的真相。（見古史辨頁二一五）

### （三）民間傳說

姜嫄的傳說，究竟是怎樣？茲就我幼時所聞現在所能記憶的略述如下：相傳

姜娘娘當女子時，有一年冬季雪後，她獨自個到場裏去拖柴；但是大雪之後，場裏是一片雪，她就無處下足。適有新從雪中走過的一行很大的足跡，似屬可踐，或不致於使雪沒足，故她即履其跡而行。因爲那是神人的足跡，從此她遂身懷有孕。及胎滿出醜（無夫而生子，俗謂「出醜」）她的母親就叫她騎了一頭騾子到野外生產去。她在野外正要生產時，騾子亦要生產騾駒。她就嘆息的說：「真是患難上遇患難！」她恐怕耽誤自己行程，即用金針將騾子的牝門紮住，從此騾子就永遠不生騾駒了。她生產後，即將胎兒拋在池中。時值六月，池水忽結成冰，兒得不死。還有些鳥兒下來，護着胎兒。這胎兒就是現在的稷王爺。相傳現時冰池村池陂裡，每年六月還要結冰一次，就是那時留下的舊例。爾時她的嫂嫂提着疙孃麪湯向野外給她送飯，到半坡上將飯罐跌破，麪湯也就順坡流下，故現在那裏就成了一個疙孃坡。未幾，村上的人嫌忌姜娘娘在那池陂裡拋着胎兒，說是於村上定不吉利，故大家就合夥追着打她。她騎着騾子逃了。可是她

的騾子因要產生，是走不動的，他們越追越近。快要追着時，驀然的起了一陣黃風，整整的颳了三日三夜，颳成一個很大的墳。姜娘娘也就不見了。現在姜娘娘墓就是那時大風所颳成的。後來她的胎兒長大，最喜歡做種稼，就是現在各處所敬的稷王爺。故稷王山附近有五穀石，有的像麥，有的像穀，像豆……等。稷王爺是無父親的，常問他的母親姜娘娘要爹。她說：「無爹！」稷王爺很不願意。故至今每年三月初一日，姜娘娘廟裡演戲，稷王爺轎從山上抬下看他母親時，總是給他母親一個脊背坐着，就是因為無爹生氣的緣故。

(四) 姜娘娘墓考 姜娘娘的所在，記載各異。聞喜縣志沿革門，「聞喜，唐爲黨州地，有稷山」一條

下引邑故翟鳳翥速水編中姜娘娘墓記。其略曰：「邑西北三十五里有冰池，世傳后稷棄此，詩云：『實之寒冰』是也。池東爲姜嫄之墓。山後荒墜數十畝，爲有郃氏墳……稷播穀於此始，故其山曰稷。上有后稷

陵，下有姜嫄墓……」明李汝寬聞喜縣城北門外重修后稷廟記有：「先朝儒臣呂柟氏序稷山縣志，謂「

其邑去后稷所產之地甚適，而后稷始穡於此，邑因是名。」陝西通志亦曰：「后稷播百穀，獨以稷名，其播穀之地亦曰稷山。」又展禽曰：「稷勤百穀而山死。」然稷山實聞喜之故地。今山上后稷祠墓，稷山縣主

之山下有姜嫄墓，聞喜主之。祠旁有蛇虎澗，俗傳爲姜棄后稷之處……」讀史方輿記要謂：「稷山縣，漢

開喜地……」隋開皇十八年改縣曰稷山，屬絳州，唐因之。聞喜縣志謂：「稷山，故聞喜封內地。左傳：「

晉侯治兵於稷，」杜預注：「在今聞喜。」後漢書：「聞喜有稷山亭，唐改稷山縣。」均足證姜嫄墓在聞喜

縣境。而涑水編之姜嫄墓記又謂「今邠州有履跡坪；武功有姜嫄墓；絳縣亦有姜嫄墓。夫邠至公劉始著，非稷在邠也，而有坪乎？武功即有邠所封，或祖於彼，遷於此乎？抑武功其食邑乎？李汝寬曰：「墓者，墓也。聖人殂亡，四海若喪考妣，殊俗之人各起土而墳，是以所在有焉。」……稷佐堯及舜，其母子俱宜葬於此。武功之墓，絳之墓，又不必辨矣。」是又確謂別處之墓皆非。但古史辨頁一四七有「我以為周國始終不曾離開過岐山……周於姜本係老親……」我就疑心姜姓究在何地。翻檢綱鑑易知錄卷一頁三，謂「炎帝育于姜水，故以姜為姓。」注謂「今陝西鳳翔府寶雞縣有姜氏城，城南有姜水。」說文「姜」篆下亦謂「神農居姜水，因以為姓。」段注引渭水篇注曰：「岐水又東逕姜氏城南，為姜水。」我曾因事數往寶雞，聞說姜太公釣魚台在寶雞縣虢鎮之東。寶雞相距僅百里許，故古史辨謂「周與姜本係老親」誠屬卓見。如是，姜嫄在陝不在聞。因為古代交通阻梗，幾千里外連續娶親，實在令人難信。可是古史辨頁一四一說，「我們可以懷疑后稷本是周民族所奉的耕稼之神，拉做他們的始祖，而未必真是創始耕稼的古王，也未必真是周民族的始祖。」故我的假定，以為姜嫄果為周祖之母，其墓必在陝而不在晉。無論后稷有無其人，而聞喜姜嫄之故事或非烏有。周拉后稷為始祖而神其母，或因與姜為老親，故亦蒙以姜姓；又用故事造為詩詞，一似姜嫄真為后稷之母，后稷真為周之始祖者。但結論雖是如此，我仍是毫無成見，尚待續行研究。數千載的啞謎，我總想一再重猜呢。

## 八二 讀李崔二先生文書後

顧頡剛

(十七，一，十六，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第十一，十二合期)

李子祥，崔陸塵二先生見示關於稷山和聞喜兩地的姜嫄和后稷的故事，使我從民衆的傳說中得到許多古史的新見解，非常感荷。

從這兩篇文章裏看，可以知道姜嫄和后稷的故事有兩個主要的區域：

(丁) 關中區域 (陝西中部偏西)

(甲) 武功——詩生民篇「即有邠家室」其地有姜嫄墓。

(乙) 寶雞——有姜水和姜太公釣魚臺。

(丙) 邠縣——有履跡坪。

(2) 河東區域 (山西西南部)

(甲) 聞喜——姜嫄家在山白池村。稷山下有姜嫄墓。墓旁有冰池，爲姜嫄棄后稷處。

(乙) 稷山——姜嫄家在小楊村。稷山上有后稷祠及后稷墓。祠旁有蛇虎澗，爲姜嫄棄后稷

處。山上有馬蹄人足。砂中有五穀石。

(丙) 絳縣——有姜嫄墓。

看以上所寫，似乎聞喜和稷山兩處的遺跡最多，但這是因為李崔兩先生自身在兩地之故說不定他處有更多的遺跡。渭水從甘肅東行，經寶雞和武功，到潼關，入黃河；汾水從寧武南行，經稷山，傍聞喜和絳縣入黃河；這便是這兩個區域中的故事流通遷轉的道路。

稷王山上的姜嫄和后稷的故事，我們看來是很容易說明的。五穀石和后稷所以發生關係，正因為它的樣子像五穀而后稷是種五穀的人。浙江餘糧山上有石如拳，把它敲碎，裏面有粉屑，像糖，也有像蕪豆的。紹興一帶是禹的故事的區域，那邊的人就說禹治水的工程告終于此，這些有粉屑的石便是他丟下的剩餘的糧食。這兩件故事何等相像呵！『馬蹄人足』未識何狀，意義云何。冰池和蛇虎淵，都不過找一個最危險的地方指出后稷所受災難之重，和西遊記上寫的唐僧遇難一樣，而冰池又合于生民篇所謂『誕寘之寒冰』。姜嫄避追衆時，黃風大作，颳成一個高墳，亦猶孟姜女避追兵時，忽然山峰轉移，橫遮無路的事。至於說她雪裡抱柴，無處下足，只得履跡而行，這是把『履帝武』的神話加上了人情化。胎滿出醜，到野外生產，更是棄兒的好說明。（但何以解釋詩經上『以弗無子』的話呢？）說她禁止驪子產生驪駒，用金針紮住它的牝門，從此驪子就永遠不生驪駒，這和漳州人說的朱文公讀夜書，厭苦蛙鳴，把硃筆向蛙額上一點，從此漳州的蛙額上有一紅點而不鳴，是一樣的。稷王爺自恨無爹，每次神像下山向他的母親請安，總是給她看個脊背，這也是山兒子下山時的慣例。總之，這些傳說，都是先有了一件事實，然後再替它想出理由來解釋的。有許多故事為了解釋的需要而發生，此項例證隨處可見。



左傳，『晉侯治兵于稷』杜注，『在今聞喜。』後漢書，『聞喜有稷山亭。』看這些話，可知晉南之有稷地和稷山是很早的。但不知道先有后稷的故事而後有稷地和稷山呢？還是先有了稷地和稷山而後聯想到后稷的故事，把這件故事塗附上去呢？這個啞謎，我們應當細細地猜着。

后稷的故事在南方是沒有勢力的，但『五穀之神』鄉間奉祀的也很多。聽毛夷庚先生（常）說，浙江江山縣的社廟統名爲『五穀王廟』裏面奉祀的是社公和社婆。這是把『社』和『稷』合爲一的，因爲鄉間奉祀社神，不過祈求年穀豐登的一個意義而已。稷山縣村村有稷王廟，似乎也是把稷王當作土地神看待，和江山縣一例。不知道那邊還有土地廟嗎？

凡是女神，總含有豐富的母性，不管她有沒有嫁。例如福建莆田縣的天后，原是林家的閨女，但她『尤善司孕嗣，凡有不育者隨禱隨應』（三教搜神大全）。北方的碧霞元君原是東嶽大帝前的玉女，但她的『一氣化三清』的三女神之一是『子孫聖母廣嗣元君』（妙峯山所供）。這位姜嫄娘娘在晉南也是這樣地受人崇拜！她的墓碑，只要把銅錢磨上一磨，就可使得小孩們無災無害。

李汝寬說，『墓者，慕也。聖人殂亡，四海若喪考妣，殊俗之人各起土而墳，是以所在有焉。』這確是對于各地重複的墳墓的好解釋。但又何以解釋他們產生地的重複呢？

李子祥先生因爲相信稷王山的故事，說姜嫄和后稷確是山西人而非陝西人，理由是『五帝之世，大河以西視同化外；虞夏建都蒲坂，安邑，教稼官之部署當與帝都都不遠，』『設使有郤，果在陝之武功，不啻之西去

又何得稱「竄」哉！——這幾句話牽動的問題太多，不能作簡單的否認。現在爲時間所限制，姑且簡略地說一下：

后稷和虞夏本來沒有什麼關係，看大雅生民篇和魯頌閟宮篇都只說后稷個人稼穡的成功而不說他作教稼之官，又不說他和虞夏的君臣關係，便可知。只爲古史的傳說到了戰國時代，受民族的混合和交通的利便的鼓盪力，由不同的系統併合成爲一個系統，使得河東的虞夏和河西的后稷發生了關係。姜嫄后稷是周民族系統中的始祖，而周民族是繁盛在陝西的，縱他們民族當時或有遷徙，但我們沒有找到這方面的可信的材料，似不當把他們說成山西人。至于周語上說的「我先王不窋用失其官而自竄於戎翟之間」，這是用了封建時代的成法來看部落時代的事實。其實他說「於戎狄之間」，不啻已自己承認是戎狄。只因明說自己是戎狄覺得可恥，所以改說「自竄」而已。國語本爲戰國時人所作，裏邊說「昔我先世后稷以服事虞夏」，絕不足奇。我們只要看堯典上說「帝曰：『棄黎民阻飢，汝后稷播時百穀。』」孟子上說「堯獨憂之，舉舜而敷治焉……后稷教民稼穡」，便可知著作的時代相同，記載的故事也是大致相同的了。

堯典九官的故事的原狀及其演變，手頭有無數材料要整理，胸中有無數話要說，只是我的環境不許我這樣做。即如這一篇文字，還是二月六號寫起的，不幸在廈門大學風潮之中，日受風潮的激盪，到今天方才寫畢，已經隔了五十餘天了。寫一篇短文尚且如此的困難，寫若干篇長文字更有何種方法可以達到我的

願望。我真悲傷，難道我的時間是命定的應該這樣地耗費嗎！

十六，三，三十。

## 八三 姜姓的民族和姜太公的故事

楊筠如

（十八，五，十五，中山大學語言歷史學研究所週刊第七集，第八十一期）

史記齊世家裡有一段紀叙，說是姜姓出于四岳之後；對於太公的出身，共有三說不同：

（齊世家）太公望呂尚者，東海上人。其先祖嘗爲四嶽，佐禹平水土，甚有功，虞夏之際，封于呂，或封于申，姓姜氏。夏商之時，申呂或封枝庶子孫，或爲庶人，尚其後苗裔也。本姓姜氏，從其封姓，故曰呂尚。呂尚蓋嘗窮困年老矣，以魚釣奸周西伯。西伯將出獵，卜之，曰：「所獲非龍，非影，非虎，非熊，所獲霸王之輔。」於是周西伯獵，果遇太公於渭之陽。與語，大說，曰：「吾先君太公曰：『當有聖人適周，周以興。』子真是耶！吾太公望子久矣。」故號之曰太公望。載與俱歸，立爲師。或曰：「太公博聞，嘗事紂。紂無道，去之。游說諸侯無所遇，而卒西歸周西伯。」或曰：「呂尚處士，隱海濱。周西伯拘姜里，散宜生闕天素知而招呂尚。呂尚亦曰：『吾聞西伯賢，又善養老，盍往焉。』三人者爲西伯求美女奇物，獻之於紂，以贖西伯，西伯得以出，反國。」言呂尚所以事周雖異，然要之爲文武師。

這一段可謂集僞史的大成。但史公確係根據戰國以來的紀傳和傳說。他說姜姓的來源，便是本的國語

和左傳。

(周語) 昨四嶽國，命以侯伯，賜姓曰姜，氏曰有呂，謂其能爲禹股肱心腹以養物豐民人也。又曰，齊許申呂由太姜。又曰，申呂雖衰，齊許猶在。(莊十二年左傳) 夫姜，太嶽之後也。這都是史公所本。他說太公的出身，第一說是釣徒。這大概本的荀子和呂覽？

(荀子君道) 夫文王非無貴戚也，非無子弟也，非無便嬖也，倘然乃舉太公於舟人而用之……以爲親耶？則周，姬姓也，而彼姜姓也。以爲故耶？則未嘗相識也。以爲好麗耶？則夫人行年七十有二，鬪然而齒墮矣。

(呂覽首時) 太公望，東夷之士也，欲定一世而無其主，聞文王賢，故釣於渭水以觀之。

第二說是游說之士。這也戰國時的說法，全本於戰國的背影，大概由孟子『太公辟紂』和呂覽『欲定一世而無主』的話增衍而來。梁玉繩以爲本于孫子和鬼谷子，

(史記志疑) 孫子用問云，『周之興也，呂牙在股。』鬼谷子午合云，『呂尚三入殷朝，三就文王，然後合于文王。』或之說本此。

其實鬼谷子明爲僞書，孫子也非孫氏之書，雖有人以爲戰國人作，但看呂牙這個名字，已經太新。或係均本史記而以伊尹之故事附會來做成功的，未必是史公所本。第三說是處士。是本于孟子，昔者太公辟紂，居東海之濱，伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王興，曰，『盍歸乎來？吾聞西伯善養老者。』

再加以尚書大傳文王囚姜里的故事而成。以這種故事見于書傳的遲早而論，比較以孟子為最早。大概最初以太公之封在齊，遂誤認太公為東海之人，所以史記說『東海上人』，呂覽說『東夷之士』，孟子也說『居東海之濱』。又因他非姬姓，便以為出于微賤，本與周人沒有關係，所以荀子以為非親非故。於是由辟居東海之濱一變而為海濱的舟人，再變而為渭水的釣徒，同時又由辟居之處士變為游說之士。這又是傳說的分化的作用，何嘗有一點真實的史實！其實當時的傳說，尙不止此。我們看

（秦策）姚賈說，太公望，齊之逐夫，朝歌之廢屠，子良之逐臣，棘津之警不庸，文王用之而王。

楚辭離騷也說『呂望之鼓刀兮，遭周文而得舉』。天問也說『師望在肆，昌何識？鼓刀揚聲，后何喜？』可見他還有做屠戶的故事，和他夫人逐出的故事。子良大概是他的主人翁？棘津一句，據高注說『釣魚於棘津，魚不食餌，賣庸作，又不能自售也』，似又還有做逐臣和賣庸作的兩件故事。他的故事實在太多。由此可見史記所載還是經過揀擇的，我們又不要十分冤枉太史公了。大概這種故事成功的原因有二：

（一）戰國時候的風氣，人人都可以奮其才智，一旦由微賤就登顯貴，於是一班有野心的人，便假借古人，造出種種由微致貴的故事，來聳動時君的聽聞。就是孟子所說『傅說舉于版築之間，膠鬲舉于魚鹽之中』一類的話，都不出這種心理的表現。太公既由貧寒出身，所以說他做釣徒也可以說他做屠戶也可以，極而言之，說他做『出夫』也可以，無非是要形容他最早的倒運罷了。

（二）這種造故事的人，每每望文生訓，勉強附會。有一部分，也許是有意的附會。再有一些，或竟是

誤讀古書，由誤會而造成的事實。比如前面所說誤以太公爲東海之人，也許是實際不知道而誤會了的。又如以太公望由于『太公望子久矣』而得名，便是不知太公爲齊之始祖，所以稱他太公望便是他的名。又如前人解『師尙父』三字，說『師之，尙之父之』，便不知師是太師，左傳明說『夫齊，甥舅之國也，而太師之後也』，又周王對齊靈公說『世昨太師，以表東海』，都可爲証。尙父，猶如詩經的皇父，仲山甫，是他的字。單稱就叫着尙。甫是男子之美稱。那裡有作文武的師的鬼話？

（太師是兵官）

史公生在這種傳說盛行之後，所以史公所說戰國故事都難出他們的圈套。由此可知太公的出身決不如史記所說。我以爲要明瞭太公的出身，便先要知道姜姓這個民族的來原。史記根據左國說姜出四嶽之後，雖然也是不可相信，但他說爲申呂之苗裔，却有相當的道理。其實姜姓的民族本出于兩方。我們知道周民族托始的后稷便爲姜嫄所生。這雖非事實，但可以知道姜姓的民族最早與周民族就做了甥舅之國。所以古公的妃便是姜女，（縣篇『爰及姜女，聿來胥宇』）思齊也說『思媚周姜，京室之婦』。武王的后又是邑姜。

（昭元年左傳）昔武王邑姜方娠，太叔夢帝謂己，『余命而子曰虞。』

杜注以邑姜爲太公之女，大致可信，所以左傳又說『夫齊，甥舅之國也。』其後申伯爲宣王之舅，

（崧高）丕顯申伯，王之元舅。

幽王又取的是申后。

史記說，幽王廢申后。鄭語也說，王欲殺太子以成伯服，必求之申。

申爲齊之同族，所以周語說『齊許申呂由太姜』左傳也說『鄭武公娶于申曰武姜』可見姜姓與周世爲婚姻，而齊許申甫的封在東南，全由甥舅之關係，他的本族當然本在西方，毫無疑問。太公的封齊，史公以爲在武王時。實則周公東征踐奄，才把東方底定，太公的封當在成王時候，遷奄君于蒲姑以後，所以左傳說『蒲姑氏因之，而後太公因之』。申伯之封在宣王時，有崧高一詩可証。

（崧高）王遣申伯，路車乘馬。我圖爾居，莫如南土。錫爾介圭，以作爾寶。往迎王舅，南土是保。

許呂兩國封時不能知道，然以正風來看，

（揚之水）彼其之子，不與我戍申。彼其之子，不與我戍甫。彼其之子，不與我戍許。

申甫（甫就是呂）許三國之封，大概都爲抵禦楚人，應當在宣王『蠻荆來威』以後。雖然穆王時已有呂侯，（尚書有呂刑）呂的初封，或者還是晉國呂錡所食之呂邑，現在山西河東的地方，也未必知。不過申呂齊許四國的封在東南——姜姓民族的分布東南，全是周民族佔有東方以後之事，可以證明他的本族不在東方。姜姓民族的出于西方，固不待言。但是他是一種什麼民族？是否與周民族爲同一民族？大概一個新興的民族是很單純的。要到這個民族勢力擴充，征服了旁的民族以後，才漸漸變爲複雜。我們看商民族的末年，便很複雜。比如王季之夫人，本是娶于殷商。

(大明) 摯仲氏任，自彼殷商，來嫁于周，曰嬪于京，乃及王季，維德之行。

但他却不姓子而姓任。(大明)『大任有身。』任是否夏時奚仲之後，雖不可知，

(定元年左傳) 薛之皇祖奚仲，居薛以爲夏車正。(隱十一年傳) 公曰：『寡人若朝于薛，不敢與諸任齒。』

總是商民族所征服民族之一，到周初已總合爲商民族之一份子了。又如文王之妻爲大妣(思齊)却也，是從殷娶來，所以他說『大邦有子，倪天之妹。』大概任妣諸姓都同化于殷民族，殷民族已非單純的民族，可以斷言。不過周民族起來很遲，就戰國時人說，到文王也不過十五代。

(周語) 自后稷之始，基靖民，十五王而文始平之。又說，后稷勤周，十有五世而興。

其實這還不甚可據，並且他是竄處戎狄之間，勢力還不很大。大概還可說是一個單純的民族，並且『同姓不婚，周之制也』，原爲血種的區別。姜姓之不與周人同種，周人之還爲一個單純民族，大概都可以決定。那嗎，姜姓民族到底是個什麼民族呢？我以為他便與鬼方獯豸是同一民族。我們可有下面幾個證據：

(一) 姜姓與周人通婚最早，他既不是周人的同族，當是周人鄰居的部落。周人最初是夾在獯豸的中間，所以國語說『昔我先王世后稷以服事虞夏。夏之衰也，不啻棄稷不務，而自竄于戎狄之間。』後來到古公亶父南遷于岐，才逐漸貶去戎狄的風俗(史記)所以縣篇說他遷岐之前『陶



復陶穴，未有家室。」大概他與蠻狁逼處，文化同是很低的。那時他的地域既與蠻狁相近，文化復相同，他與蠻狁通婚是很近情理的事。我們還要明白蠻狁一個民族部落很多。所以古本紀年說，「周王季歷伐西落鬼戎，俘其二十翟王。」又說，「穆王伐犬戎，遷其五王以東。」後來見於左傳的有陸渾陰戎，姜戎，潞氏，甲氏，留吁，鐸辰，東山泉落氏，鮮虞，肥鼓等等的部落，史記漢書更有緜諸，烏氏，胸衍，大荔，義渠，林胡，樓煩種種的名稱。與周人通婚的姜姓民族，大概是這個民族鄰近周人的一個部落？後來受了周人的同化，又遷徙到了東方，便不覺得他是異族了？

(二) 或者有人以為蠻狁既與周為婚姻，何以世為仇敵？我們看春秋時兄弟之國還自相兼并，何況是兩種不同的民族？現在更以晉人和狄人的關係來作我的間接證明。晉和狄是不同種的民族，又是互相仇殺的。這都在左傳裡可以見得。但是晉和狄却是婚姻之國，不僅是晉文公之妻叔隗，趙衰之妻季隗，是麇咎如的二女。潞子的夫人，却也是晉景公之姊。

(宣十五年左傳) 潞子嬰兒之夫人，晉景公之姊也。  
這所叙的，都是赤狄。並且白狄與晉也是世為婚姻。

(成十三年傳) 呂相絕秦曰，白狄與君同州，君之仇讐而我之婚姻也。

白赤兩狄本是一個民族，(王靜安先師鬼方籀文考) 得此又是一重證明。以晉人和狄文化不同，(見下段戎子駒支語) 猶且以鄰處的關係，世通婚姻，那麼周人和狄之先人(蠻狁) 通

婚，由此可以證明其非虛。並且後來周襄王取狄后隗氏，明見左傳國語更可爲我的佐證。(周

語十三年，王德狄人，將以其女爲后……十八年，王黜狄后。僖二十四年，左傳所載略同。)

(三)姜爲四岳的苗裔，前面已經講到。左傳既說「夫姜，太嶽之後也」，又說「夫許，四嶽之胤也」。

我們再看處于晉國南境的姜戎。

(襄十四年左傳)晉將執戎子駒支。范宣子數之曰：「來！姜戎氏，昔秦人迫逐，乃祖吾離于

瓜州；乃祖吾離，被苦蓋，蒙荆棘，以來歸我先君。我先君惠公有不腆之田，與女剖分而食之……」

對曰：「昔秦人負恃其衆，貪于土地，逐我諸戎，惠公獨其大德，謂我諸戎，是四嶽之裔也，也是勦弁，賜我南鄙之田……」

姜戎從隴西遷來，本是白狄一族，請拿詹桓伯的說話來證明。

(昭九年左傳)王使詹桓伯辭於晉曰：「先王居橈杙於四裔，故允姓之姦居於瓜州，伯父惠

公歸自秦而誘以來，使偪我諸姬，入我郊甸，則戎焉取之。戎有中國，誰之咎也！」

允姓之戎，便是蠻狁之後，以部族名爲姓。(本王先生說他與姜戎是一個東西，無待說明。姜戎

也便是國語「宣王敗績於姜氏之戎」的同種，他與齊許申呂同爲姜姓，又同托爲四嶽之裔，這是

姜姓出於蠻狁的一個重要的證據。我們既知姜姓即是蠻狁一族，又就是赤狄白狄一族，而戎子

駒支說「我諸戎飲食衣服不與華同，言語不達，贄幣不通」左傳載辛有適伊川，見被髮而祭於野

者曰：『不及十年，此其戎乎！其禮先亡矣。』可見狄人的禮俗都與晉人周人異。晉狄和狄周不審其為婚姻之國，周初姬姜的關係當然也是如此。

(四) 章太炎檢論序種姓說，『羌者，姜也。晉世吐谷渾有先零，極乎白蘭，其子吐延為羌曾姜聰所殺。以是知羌亦姜姓。』羌是否由姜得名，我們現在還不敢斷定。但羌有姜姓，却可為我說姜為狄族的證明。並且天水姜氏為姓姜的著族。三國姜維為天水冀人，晉時姜茂為雍州處士，魏書姜儉亦為天水人，姜永為漢中人。唐初姜寶誼，姜行本，都為秦州上邽人。都比較他處的姜姓為多。這也因為姜姓本在西戎的關係。

(五) 史記周本紀說，『幽王廢太子，太子奔申，王師伐申，申侯怒，與緡西夷犬戎攻周，共殺幽王驪山下。』這也是本的鄉語和晉語。晉語明說『申侯召犬戎以伐周。』崔述以申與犬戎相距遼遠，又申與楚鄰，乃不連楚而召犬戎，以為不確。如果申本犬戎一族，那嗎他召犬戎是很合情理的。並且古本紀年載『宣王伐申戎』稱申曰戎，當是犬戎一族。又說『平王奔西申』或者本有東西二申，猶如周初也有東西二虢一樣。西申疑是宣王所伐之申戎。幽王的申后，或本取於西申，西申與犬戎既為同族，又相鄰近，他與犬戎伐周，更覺相合。如果這說可信，那嗎幽王的因廢申后，招來犬戎之難，與襄王的因黜隗氏，招來狄人之禍，前後如出一轍了。

我們有了這五種證據，無妨假設姜姓本為西方蠻狁一族，他在周之先世便已與周世為婚姻。那麼，太公的

出身自然明白，用不着再多說了。

## 八四 史記田敬仲世家中闕忌的三段話

姓名達

（十六，一，二十，北京大學研究所國學門月刊第一卷，第四號）

史記田敬仲世家是一篇糊塗賬，是一卷神話故事集，在全部史記裏頭，幾乎應該位置在天下等。大概也許因為司馬遷生地距齊太遠之故，所以對於神話和故事不會細加擇別。（雖然他也曾『講業齊魯之都』却是旋又『尼困鄆，薛彭城，過梁，楚以歸』了。雖然他說『擇其尤雅』却是『整齊百家雜語』『述故事』之事業總脫不了故事雜語之樊籠。）所以後來考史諸家，各能指出他的疵病，如遺却田悼子，侯刻二代，不叙齊宣王伐燕等事，前人都已說過了。可是還有一大段謬誤話——甚至可稱為荒唐無稽的話——從來沒有人發現，倒也可怪。我現在把他抄寫在後面：

### 第一段

（1）桓公午五年——B. C. 三八〇——秦魏攻韓，韓求救於齊。

（2）齊桓公召大臣而謀曰：『早救之，孰與晚救之？』闕忌曰：『不若勿救。』段干朋曰：『不救則韓且折而入於魏，不若救之。』田臣思曰：『過矣，君之謀也。秦魏攻韓，楚趙必救之，是天以燕予齊也。』桓公曰：『善。』乃陰告韓使者而遣之。

- (3) 韓自以爲得齊之救，因與秦魏戰。
- (4) 楚趙聞之，果起兵而救之。
- (5) 齊因起兵襲燕國，取桑丘。

### 第二段

- (1) 威王……二十六年——B. C. 三五一——魏惠王圖邯鄲，趙求救於齊。
- (2) 齊威王召大臣而謀曰：「救趙，孰與勿救？」騶忌子曰：「不如勿救。」段干朋曰：「不救則不義，且不利。」威王曰：「何也？」對曰：「夫魏氏并邯鄲，其於齊何利哉？且夫救趙而軍其郊，是趙不伐而魏全也，故不如南攻襄陵以弊魏，邯鄲既拔而乘魏之弊。」威王從其計。
- (3) 其後騶忌與田忌不善……於是成侯（即騶忌）言威王，使用忌南攻襄陵。
- (4) 十月，邯鄲拔，齊因起兵擊魏，大敗之桂陵。
- (5) 於是齊最強於諸侯，自稱爲王以令天下。

### 第三段

- (1) 宣王……二年——B. C. 三四一——魏伐趙，趙與韓親，共擊魏，不利，戰於南梁。宣王召田忌復位，韓氏請救於齊。

- (2) 宣王召大臣而謀曰：「早救，孰與晚救？」騶忌子曰：「不如勿救。」田忌曰：「弗救則韓

且折而入於魏，不如早救之。」孫子曰：「夫韓魏之兵未弊而救之，是吾代韓受魏之兵，顯反聽命於韓也。且魏有破國之志，韓見亡，必東面而愬於齊矣。吾因深結韓之親而晚承魏之弊，則可重利而得尊名也。」宣王曰：「善。」乃陰告韓之使者而遣之。

（3）韓因恃齊，五戰不勝，而東委國於齊。

（4）齊因起兵，使田忌田嬰將，孫子爲師，救韓趙以擊魏，大敗之馬陵，殺其將龐涓，虜魏太子申。

（5）其後三晉之王皆因田嬰朝齊王於博望，盟而去。

這三段話幾乎是一個模型造出來的，而最奇妙不過的尤其是騶忌的三段話。騶忌真是一個大傻瓜，而又撞霉頭，偏偏齊國起三次兵，打三次勝仗，事前的會議老是他說「不如勿救。」觀察錯誤了一次不算，還要一而二，二而三。自己無軍事學識，裝做啞子，不說便罷了，偏偏要說，偏偏要說「不如勿救。」這種人不是傻瓜是什麼？

但是只要他們稍爲用心考究一下，便知道騶忌是遭冤枉。史記本篇不是明明說：「齊威王九年……

齊國大治……二十餘年，騶忌子以鼓琴見威王……騶忌子見三月而受相印……居養年，封以下邳，號曰成侯。」

史記六國年表不是明明說：「齊威王二十一年，鄒忌以鼓琴見威王，」二十二年，封鄒忌爲成侯。」

「嗎？怎麼騶忌會在二十二三年前，在齊威王的父親桓公面前，說「不如勿救？」難道他在桓公時已有

在君前議事之權嗎？難道他以布衣見威王，却先已做桓公時的官嗎？隨你怎麼樣說，總說不通。由此可

見第一段驕忌的話本來是沒有的了。第一段既不可信，二三段也不能不考察一下了。

自然作史總是有來歷可憑的，我們試考這第一段的來歷在何處。

戰國策齊策二第一條

(1) 韓齊爲與國，張儀以秦魏伐韓。

(2) 齊王曰：『韓，吾與國也，秦伐之，吾將救之。』田臣思曰：『王之謀過矣！不如聽之。』

子之國，百姓不戴，諸侯弗親，與秦伐韓，楚趙必救之，是天以燕賜我也。王曰：『善。』乃許韓使者而遣之。

(3) 韓自以得交於齊，遂與秦戰。

(4) 楚趙果遽起兵而救韓。

(5) 齊因起兵攻燕，三十日而舉燕國。

據史記六國年表和燕世家，這件事是在B.C.三一四——齊潛王十年（其實若照竹書紀年，應在宣王七年，當B.C.三一六，我們姑且不管，因其無甚關係），上距齊桓公午五年已六十七年了。齊策並沒有插入驕忌，可是從田臣思的話看來，從秦魏伐韓，楚趙救韓，齊因攻燕諸事看來，只覺得完全是一件故事分化出來的二篇文章，和史記田敬仲世家第一段本出一原。不過史記把他移前六十七年，又改『舉燕國』爲『襲燕國』，取桑丘『罷了』。其實齊策所記真實不誣（史記年表，世家皆可作證），而史記所移改的反因毫無旁證，陷

於不可徵信之列了。

我們再看第二段的來歷：

戰國策齊策一第六段

（1）邯鄲之難，趙求救於齊。

（2）田侯召大臣而謀曰：『救趙孰與勿救？』鄒子曰：『不如勿救。』段干綸曰：『弗救則我

不利。』田侯曰：『何哉？』『夫魏氏兼邯鄲，其於齊何利哉？』田侯曰：『善。』乃起兵曰：『軍於

邯鄲之郊。』段干綸曰：『臣之求利且不利者非此也。夫救邯鄲，軍於其郊，是趙不拔而魏全也，故

不如南攻襄陵以弊魏。邯鄲拔而承魏之弊，是趙破而魏弱也。』田侯曰：『善。』

（3）乃起兵南攻襄陵。

（4）七月，邯鄲拔，齊因承魏之弊，大破之桂陵。

這似乎和史記本篇第二段無甚差異了。但細心一察，亦有可疑。齊策一連有數段敘鄒忌，姓名都全，獨此段只說鄒子，不說名字，而史記卻斷定為鄒忌，已不十分審慎；却又認定田侯為威王，加上騶忌與田忌不善一段，更嫌冒昧。而孫臏列傳敘伐魏救趙，南攻襄陵之計，出自孫臏，與此段所云出自段干朋又相矛盾。真是左支右絀，捉襟見肘。所以這第二段的話我們也不能十分相信。

第三段也出自戰國策。



戰國策齊策一第七段

(1) 南梁之難，韓氏請救於齊。

(2) 田侯召大臣而謀曰：『早救之，孰與晚救之便？』張丐對曰：『晚救之，韓且折而入於魏，不如早救之。』田臣思曰：『不可。夫韓魏之兵未擊而我救之，我代韓而受魏之兵，顧反聽命於韓也。』

且夫魏有破韓之志，韓見且亡，必東愬於齊。我因陰結韓之親而晚承魏之弊，則國可重，利可得，名可尊矣。』田侯曰：『善。』乃陰告韓使者而遣之。

(3) 韓自以專有齊國，五戰五不勝，東愬於齊。

(4) 齊因起兵擊魏，大破之馬陵。

(5) 魏破韓弱，韓魏之君因田嬰北面而朝田侯。

這明明和嚮忌無關係，史記却偏要加上『嚮忌子曰：「不如勿救」』幾個字，並且改張丐的話爲田忌的話，改田臣思的話爲孫子的話，又認田侯爲宣王。而孫臏列傳說因魏攻韓，齊乃攻魏救韓，又與田敬仲世家第三段說魏伐趙，韓，齊乃伐魏，顯然差異。真令人莫知所從了。

以上所說，繁徵博辯，已嫌凌亂；其實全是廢話。我們要知道從戰國以前並沒有著述之事。除了王公大臣的事實，有人給他記下些短篇殘篇以外，一切古事，一切同時代的事，都是口耳相傳，一傳十，十傳百，由一個地方傳往各地方，由一時代傳下一時代，互相滲透，互相交換，互相傳遞。其中愈恢奇，愈轟烈的，流傳愈久，

散擴愈廣。其中不合衆口的脾胃的，不足令人驚異的，便落伍了，便漸漸的消滅了。一直到了春秋戰國之交，各國間的交通方便了，貨物流通了，言語瞭解了，文字通用了，加以孔子墨子之徒記取其師言行，載往他國，又漸用文字發表自己意見，那才有著述之事。而歷古相傳的故事，外國發生的時事，才有人筆記爲篇。只要耳有聞，心所喜，便成了腕底的物，簡上的文了。我們試一看先秦諸子的著書，那一部沒有故事時事的記載？那一部不是凌亂殘短的記載？我們更一考各部子書，同載一事，常常有事實無異而人名不同，此以爲甲，彼以爲乙。又有同載一事，人事都同，而此則甚略，彼則甚詳；此或平淡無奇，彼或恢奇恍惚。又如韓非子內外儲說明叙一事，既已完畢，下面却又有『一曰』怎樣怎樣，往往事同人異；或事人皆同又有微異；或一記其言，一記其行；韓非子皆兩載了。這裏頭的消息，我們應該明白，我們應該澈底的了解。他明明告訴我們：『我耳所聞，心所喜，手所記的，都說社會流傳的故事；這些故事原有詳略同異，我們不可取一捨一，所以我把兩說都記下來。』我們再一看史記的原本——戰國策，何嘗不是如此？或則一事兩載，事同人不同；或又大同而微異。只因爲他原來是故事時事的彙編，原來是凌亂殘短的竹簡，經過劉向的校讐抄輯，才成爲一部書。後來不知來歷，却認爲生成如此，其實錯了。

我們又要知道：無中生有，張冠李戴，是傳說故事的長技。這也難怪，他們原來是變動不居，最易滲透的。而說故事的人想張大其事，層累堆垛又所不免。就是現存古書的故事殘石，仍舊可以探出些消息來。即如韓非子初見秦一文，戰國策以爲是張儀的作品了，其實也不是。這文裏頭明引B. C. 二六〇年的事，而張

儀已於四十九年前——B.C.三〇九年——死了，不及見了。又如史記蘇秦列傳後，太史公明明說「世言蘇秦多異，異時事有類之者，皆附之蘇秦。」我們一看戰國策記蘇秦之言行，真令人驚奇不置。毫無關係，距蘇秦死後幾十年的事，都附在他身上了。

由上所論，我們再來看史記田敬仲世家中駟忌的三段話，便不必驚訝，更不必辨論了。顧頡剛先生說的好：「這些事情，我們用了史實的眼光去看，實是無一處不謬；但若用了故事的眼光看時，便無一處不合了。」所以我們對於那時的古史，應該和現在的故事同等看待。」他原是從一件故事分化出來的。

我爲什麼要單引駟忌的三段話來說，只因爲史記這部書，在史學界有莫大的權威，有「不廢江河萬古流」的尊稱，雖然有人志疑糾謬，却是不能搖動一般人的信仰。若說和故事一樣的看法，更沒有人敢於如此了。顧先生說：「漢以後，向來流動的故事因書籍的普及而凝固了。」的確不錯。但是由流動而凝固，也有先後之不同，有的在戰國時已凝固了，有的到漢代才凝固（如說苑，新語之屬）。我們對於先秦諸子的記事，要當作口耳流傳的故事看待；我們對於兩漢以後の記事，也要當作口耳流傳的故事看待。我們對於神史小說，要當作口耳流傳的故事看待；我們對於高文典冊，也要當作口耳流傳的故事看待。司馬遷對於百家雜語，要擇其馴雅，自以爲去取得宜，不刊之典；我們偏要把他百三十篇從高做宏麗的藏書閣移到街頭巷尾的破書攤上同等看待。（雖然他的好處儘多着，但是另當一論，我們此處只說史實的價值。）若謂不然，那麼，田敬仲世家中駟忌的三段話當怎樣去解釋呢？

——(編上冊二第辨史古)——

十五年十一月二十一日，北京。

# 古史辨第二冊中編

## 八五 厦大之孔誕祝典

(十五、十六、五、厦門民權報)

本月三日爲舊歷八月二十七日，孔子誕辰也。厦大特於是日舉行祝典，禮堂上懸「恭祝孔誕」四大彩字。上午十時，校長、教職員、學生暨來賓前後入座。先爲林文慶校長講演「孔子學說是否有用於今日」，首述孔子根本思想之一元論，次述其道德觀念，再次述其政治系統。次由文科教員周子秀彈古琴「師襄操」。孔子學琴於師襄，彈師襄操乃所以紀念孔子之琴也。

次國學院研究教授顧頡剛講演「孔子何以成爲聖人」，首以二語述其態度曰：「林校長所講注重應用，重應用者必重好壞，其目的在止於至善。吾輩研究歷史者注重證據，重證據者必重然否，其目的在止於至真。」次入於講演本題，先述「詩書論語等書中所用「聖人」二字，其義只在官能上之聰明，並非道德上之神聖。論語書中言「聖人」者僅及言「君子」者之二十分之一，蓋論語之中心問題在於如何能令人成爲君子，而孔子自期亦祇欲成一君子而已。迨孟子出而聖之義漸不能明，如曰「大而化之之謂聖，至於如何「大」，如何「化」，則未明言也。「孔子作春秋，春秋，天子之事也，自此義出而孔子成爲雖無帝王之位而有帝王之德之「素王」矣。漢人緯書尤將孔子講得非常神秘，彼輩所謂之聖人實已成爲

孟子之「聖而不可知之謂神」之神人。然至經古文學應運而出，而附麗於孔子之神秘以消，孔子又成一聖人。吾故曰，孔子時代之孔子，君子耳；至戰國而成爲聖人；至西漢而成爲神人；至東漢而又復爲聖人；至吾人今日，孔子又有復爲君子之希望矣。吾人今日即以君子的孔子紀念之亦無不可」云云。最後舉出研究孔子之重要書籍五種，即論語，史記孔子世家，孔子家語，孔子集語及洙泗考信錄。

講畢，全體唱國歌。散會已十二時餘矣。

## 八六 與廈大國學院研究教授顧君討論孔子事

卓蘭齋

(十五，十，九，廈門江聲報)

廈大本年八月二十七日孔誕，國學院研究教授顧君演說云：「孔子何以爲聖人？孔子自期祇欲成爲君子而已。迨孟子出而聖

之義漸不能明，如曰「大而化之之爲聖」，至如何大，如何聖，則未明言也。」又曰：「漢人緯書尤將孔子講得非常神秘，彼輩所謂之

聖人實已成爲孟子之「聖而不可知之謂神」之神人。至終，古文應運而出，孔子又成爲一聖。吾故曰，孔子時代之孔子，君子也；至

戰國而成爲聖人；至西漢而成爲神人；至東漢又復爲聖人。至吾人今日，孔子又有復爲君子之希望矣。吾人今日即以君子的孔

子紀念之，亦無不可」云云。(見民權報新聞欄內)

右數節，係顧君演說之言。至孔子稱爲聖人，當日在魯，在列國，無一不稱之，非至孟子始謂之聖人也。

今略舉一二于後。

孔子與齊景公坐，左右白周使來言周廟燔。景公出問曰：『何廟也？』孔子曰：『釐王廟。』景公曰：『何以知之？』孔子曰：『釐王變更文武之制，故天殃其廟，是以知之。』景公曰：『天何不殃其身？』對曰：『天以文王之故也。若殃其身，無乃絕乎！故殃其廟，以章其過也。』左右入報曰：『周釐王廟也。』

景公大驚，起辭曰：『善哉！聖人之智，豈不大乎！』（說見說苑。）

吳伐越，得骨專車。使使問孔子曰：『骨何者最大？』孔子曰：『禹致羣神，防風後至，禹戮之，其骨節專車，此爲大也。』使者曰：『善哉！聖人也。』（見孔子集語；而家語，孔世家，吳越春秋均載。）

右不過錄其一二耳。而季桓子穿井獲土缶，中有羊，使問之孔子曰：『吾穿井獲狗，何也？』孔子曰：『丘聞之，羊也，非狗也。』又孔子困于匡，絃歌自樂，匡人知之，咸曰：『此聖人也。』舉去。又孔子遊楚，楚王即封之，二百里地，楚臣曰：『孔子，聖人，弟子皆王佐，不可！』孔子周遊列國歸，魯臣言於魯君曰：『吾國有聖人而不能用，不可！』諸如此類，見於子史者不一。而當日羣弟子亦均稱之爲聖，非至孟子時始稱聖也。

至『大而化之之爲聖』一語，係大道化民之謂也。而聖字之詁，說文從耳口。從耳，盡人道之義，即聖也。故曰『萬人曰傑，倍傑曰聖。』書洪範，『睿作聖』注：『於事無不通之謂聖。』禮法，揚善賦節曰聖；敬賓厚禮曰聖。由此觀之，聖者非有神祕之謂，乃盡人道耳。而西漢稱爲神人者，亦非奇異也。皇極經世曰：『天之神棲于人人之神棲于目。』目而曰神，言其明察秋毫耳。聖人曰神，亦謂其明察耳。孔傳曰：

『聖無所不通，神妙無方也。』史記曰：『民無能名曰神。』然則西漢之所謂聖者，亦極言其至聖無方耳。

且世俗之所謂聖者，不一也。如酒聖、草聖、詩聖、畫聖，均言其至精也。而孔子之聖，大其道耳。孔子曰：

『大道化人，故孟子稱爲『大而化之之爲聖』。此名稱確然不拔，烏乎有異！而謂君子者，原學道普通之

統稱也；學道則爲君子，違道則爲小人。孔子當日遜讓不敢自聖，故僅許爲君子。今顯君安得僅以君子許

孔子而不以爲聖耶！君子既爲學道普通之稱，則是世界之君子恆河沙數矣。顯君是說，恐太相左。

至孔子學說是否有用于今日一節，請妄進一語焉。

孔子處小康之世，與時君周旋，不得不言小康。然其主意不磨，低徊不能去者，大同也。大同運動，正在

今日，烏乎不可用于今日耶！而所謂大道者，大路也。路必於正，行則無危。政亂民困，外侮內訌，種種危及

世界，危及吾國。苟不借大道以化之，奚能至於大同之世哉！孫中山先生欲以孔教爲世界教者，實此意也。

推行孔子之道，今正其時矣。然乎否耶？

## 八七 春秋時的孔子和漢代的孔子

顧頡剛

（十五，十，三，在廈門大學演講；登十五，十，廿三，十一，六，廈大週刊一百六十一—二百

六十三期；又十六，十一，廿九，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第五期）

顧頡剛此文爲演講前所作之底稿，臨時因時間不足，改換題目，刪減若干，故與民權報所載略有參差。十九年一月廿三日記。



今天講演這個題目，似乎是很可笑的，孔子只有一個，爲什麼會變做兩個呢？唉，孔子哪裏止兩個，各時代有各時代的孔子，即在一個時代中也有種種不同的孔子呢（例如戰國時的孟子和荀子所說的，宋代的朱熹和陸九淵所說的）。各時代的人，他們心中怎樣想，便怎樣說，孔子的人格也就跟着他們變個不歇。害得一般人永遠摸不清頭路，不知道孔子的真面目究竟是怎麼樣的。

我數年來，心中常有一個問題要求解決，這個問題是『孔子何以成爲聖人？』這個問題給信仰孔教的人看來是不成問題的，因爲他們知道孔子的本質是聖人，不必別人幫助他成功。但我們研究歷史的人不能這樣，我們對於一件事情，要知道他的原因，要知道他的結果。孔子的本質固然可以說是聖人，但何以孔子以前不用聖人的名來稱後世所承認的幾個古帝王（如堯，舜，禹，湯，文，武，周公）又何以孔子以後再沒有聖人出來？在這上面看，可見聖人的出生不是偶然的，必須在孔子這個時候，就是春秋之末。孔子以前沒有聖人嗎？不然，孔子以前的聖人多得很。但孔子以前的聖人不即是孔子時及孔子以後的聖人。我們可以從古書裏尋出一點材料。

我們先看詩經。詩經的大雅，小雅都是西周後期的詩。小雅正月篇說，『召彼故老，訊之占夢，具曰予聖。』這是說故老和占夢者都把自己看做聖人。又十月之交篇是罵周幽王的，其中說『皇父孔聖。』孔甚也。這是說皇父自以爲甚聖。又小旻篇說『國雖靡止，或聖或否。』這是說國雖不定，然而做官的人也有聖的，也有不聖的。小宛篇說，『人之齊聖，飲酒溫克，彼昏不知，一醉日富。』這是說齊（肅）聖的

人喝了酒，還能設保持溫文的樣子，那種昏亂不知的人，就一天比一天的醉得利害了。在這些材料裏看，聖似乎只有聰明的意思，並沒有道德怎樣好的意思。在西周時無論那個人都可以自居於聖人，正和現在無論那個人都可以自居於聰明人一樣。北京地方有一句話叫做『您聖明』意思是『你是明白人』就是這個意思。

最顯明的，是大雅中的兩首詩。抑篇說『其維哲人，告之話言，順德之行。其維愚人，覆謂我僭。』哲，知也。這是說有知識的人，告了他話，他就可以順了德而行；沒有知識的人，若告了他，他就要反說我錯了。桑柔篇說『維此聖人，瞻言百里。維彼愚人，覆狂以喜。』這是說聖人所看見的所說的可以燭照得很遠，愚人不知禍患將臨，反要狂而喜了。抑篇以哲人與愚人對舉，桑柔篇又以聖人與愚人對舉，可見聖人和哲人的意義相同。哲也是只有聰明的意思，並沒有道德好的意思。大雅瞻卬篇說『哲夫成城，哲婦傾城，懿厥哲婦，爲梟爲鷃。』那時人是不要女子有知識的，所以說聰明的男子造成了城，給聰明的女子推倒了；聰明的女子乃是惡鳥。聖哲只是本能的敏捷，不是德行的美滿，說的非常明白。

再看尚書。多方說『惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。』這是說聖人沒有了念慮就要變作狂人（這狂人便是『覆狂以喜』的愚人），狂人能設動念也就變了聖人。可見聖人和狂人只是有念與無念的分別。秦誓說有容量的人是『人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之。』這是說對於有技藝的人看作自己有的，一般，對於彥聖的人心裏邊便喜歡他。彥聖與有技並舉，而且這種人是很容易碰見的，可見聖人不

是『曠世而不一見』的人。洪範裏以『貌，言，視，聽，思』列爲五事，而曰『思曰睿，睿作聖。』貌言視聽思是個個人有的，只要把『思』用得，好，就可以睿，就可以作聖。下邊列休徵咎徵，以聖列休徵，與蒙的咎徵對舉。蒙，愚昧也；在它對面的當然是聰敏。

聖人只是聰明人，是極普通的稱呼，爲什麼後來會得變做『神化無方』的不可捉摸的人呢？這裏面有複雜的原因，我且簡單的說一點。

我們讀論語，便可捉住它的中心問題——造成君子。一部論語，提出君子的有七八十條，但說到聖人的不過五條。把這七八十條提出君子的話歸納起來，可以得到幾條主要的觀念：（一）有禮貌（恭，敬）

（二）有感情（仁，惠）（三）有理智（知，學）（四）有做人的宗旨（義，勇）這實在是切實的人格陶冶。但君子一名也是由別種意義變化來的。先進篇說，『先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。』照這條看，似乎孔子不贊成君子，其實這個君子便是君子一名的原始的意義。君子是國君之子，是一國中的貴族，與『公子』『王孫』等同義。因爲是貴族，所以君子可以與野人（平民）對舉。但後來意義變了，凡是有貴族的優美的風度和德行的都可稱爲君子，於是這君子便成了陶冶人格的目標。凡論語中所載，都是向着這方面走的。

論語中的聖人，比了詩書中的聖人確是改變了意義了。孔子說，『聖人，吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣。』子夏道，『君子之道，孰先傳焉，孰後倦焉；譬諸草木，區以別矣；……有始有卒者，其維聖人乎！』

可見他們確以聖人置於君子之上。君子既是陶冶人格的目標，而聖人又在其上，可見聖人成了理想中的最高的人格，不是普通人能設達到的。子貢問道：『如能博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸！』孔子又道：『若聖與仁則吾豈敢；抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。』在這兩條上面看，可見聖在仁上，雖以堯舜這樣偉大的人物，而對於博施濟衆的這種聖人的事情還感受困難，可見聖人的高不可攀。

但論語中有一條似乎還沿着詩書中的聖人的原義。太宰問于子貢曰：『夫子聖者與？何其多能也？』子貢曰：『固天縱之將聖，又多能也。』子聞之曰：『太宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。』在這三個人的說話中，孔子是自居於君子，謙言君子不必多能。子貢說天要把他做成一個聖人，多能不過是些餘事。太宰的話則以多能爲聖人的標徵，因爲他看見孔子多能，所以疑心他是一個聖人。這三種話是三個意思，毫不連接。以多能爲聖，似乎奇怪，其實也平常。試看周公，孟子是把他列爲三聖之一的，但尚書金縢篇，他自稱『且多材多藝，能事鬼神』，論語上又說：『周公之材之美，可見材美的人也是可以做聖人的。和詩書中的話合看，可見一個人只要有才就具備了聖人的條件。但這是古義，我們不必再講。』

我們所要知道的，何以子貢會說『固天縱之將聖』一句話？我們知道，天是空的，所謂『天縱之將聖』實即是『人縱之將聖』。春秋戰國間，因爲交通的便利，土地的開發，社會的文化和人民的知識漸漸地

高了起來。但因為邦國很多，終年征戰，國內階級又不少，（左傳昭十年，楚芊尹無宇云：『人有十等：王臣，公，公臣，大夫，大夫臣，士，士臣，皂，皂臣，輿，輿臣，隸，隸臣，僚，僚臣，僕，僕臣，臺，臺臣，人民苦痛得很。』）自從春秋末期以至戰國末期，這三百餘年之中，他們長有統一天下的要求，有剷除階級的要求。因為要求統一，所以有禹的分畫九州，有堯的協和萬邦之說。因為要求平等，所以有堯舜禪讓，墨子尚賢之說。孟子要求以王政定天下，又好說『舜發於畎畝之中』等故事，即是代表這兩種要求。春秋末期人民的苦痛固然沒有像戰國時那樣利害，但儀封人己說，『天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。』可見那時苦於天下無道，大家希望有一個傑出的人出來收拾時局。孔子是一個有才幹的人，有宗旨的人，有熱誠的人，所以人望所歸，大家希望他成爲一個聖人，好施行他的教化來救濟天下。在孔子成名以前原已有過許多民衆的中心人物，如宋國的子罕，鄭國的子產，晉國的叔向，齊國的晏嬰，衛國的蘧伯玉都是。但是他們一生做官，沒有餘力來教誨門弟子。惟有孔子，因為他一生不曾大得志，他收的門弟子很多，他的思想有人替他宣傳，所以他的人格格外偉大。自從孔子沒後，他的弟子再收弟子，蔚成一種極大的勢力，號爲儒家。自春秋末到秦漢，儒家之外有勢力的只有一個墨家。儒家以孔子爲聖人，墨家以墨子爲聖人（莊子上說墨者『以巨子爲聖人』，巨子即墨家中之首領）。

孔子被許多人推做聖人，這是他自己料想不到的。我們讀論語，便可知他修養的意味極重，政治的意味很少。不像孟子，他終日汲汲要行王政，要救民於水火之中。這是時代的關係，我們是很瞭解的。但

那時的人哪能這樣，他們以為孔子也是像孟子這般的。恰巧有一部儒家所傳習的魯史記春秋，說是孔子所作，於是就在這一部書上推求孔子的政治見解。在論語上，我們絕沒有看見春秋二字。在左傳上，我們也沒有看見孔子作春秋的事。但孟子上却說：『世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。』後人更從他的話上闡發，於是說哀公十四年西狩獲麟，就是孔子受天命，他受了命，自號素王，於是作春秋，變周制，自作新王。他是不肯直言的，私把這番意思告給弟子，喚作『微言』。弟子口頭相傳，到漢始寫出，即是公羊傳。這種話可靠不可靠，我們現在不必去討論，我們只要知道古代的儒者對於孔子曾經有過這一種揣測罷了。

我們知道，孔子是一個很切實的人。他對子路說：『知之爲知之，不知爲不知。』他所不說的有四種：『怪力亂神。』又說：『我有知乎哉，無知也。』又說：『學如不及，猶恐失之。』又說：『吾嘗終日不食，終夜以思，無益，不如學也。』又說：『未知生，焉知死。』在這種地方，都可見他是一個最誠實的學者，不說一句玄妙的話，他決不是一個宗教家。他自己既不能輕信宗教，（『敬鬼神而遠之，』『祭如在，祭神如神在，』）作一個宗教的信徒，又不肯自己創立一種宗教來吸收信徒。他只是自己切實的求知識，更勸人切實的求知識。但是以君子自待的孔子固然可以持這樣的態度，而以聖人待他的一般人卻不能如此。他們總覺得聖人是特異的人，應當什麼都知道，不能說『無知』，應當多說宇宙間的神秘現象，不能說生死和鬼神之事是不願講的。因此，當時對於他的傳說就有兩方面的發展，一方面是前知，一方面是博物。左傳上

說魯國的桓僖廟災，孔子在陳，聞魯火，說道：「其桓僖乎？」國語上說季桓子穿井獲羊，騙孔子道：「吾穿井而得狗。」孔子答道：「以我推來，是土怪獷羊。」吳伐越，獲大骨，去問他，他又說這是禹致羣神於會稽之山，防風氏後至，禹殺之，其骨節專車。這種話都是和論語上的孔子絕不相同的。推其所以致此之故，實在是當時一般

人對於聖人的見解本是如此。莊子胠篋篇道：「跖之徒問於跖曰：『盜亦有道乎？』跖曰：『何適而無有道耶！夫妄意室中之藏，聖也。入先，勇也。出後，義也。知可否，知也。分均，仁也。』這幾句話裏，以聖與知分立，可見聖與知的意義不同。妄意室中之藏，即是未卜先知之術。以未卜先知為聖，可見民衆對於聖人的信仰的真諦。孔子既是聖人，孔子也應當未卜先知。

這還是戰國時的話呢。到了漢朝，真是鬧得不成樣子了。我們只要把緯書翻出一看，真要笑歪了嘴。他們說：孔子母徵在游于大澤之陂，睡，夢黑帝使請己。往，夢交，語曰：『汝乳必於空桑之中。』覺則若感，生丘於空桑。他們說他的頭像屋宇之反，中低而四方高。身長九尺六寸，人皆稱他為長人。他的胸前有『制作定，世符運』六字之文。他坐如蹲龍，立如牽羊，海口，牛唇，虎掌，龜脊，輔喉，駢齒，面如蒙俱。他們說孔子生之夜，有二蒼龍自天而下，有二神女擊赤霧於空中，以沐徵在。先是有五老列於庭，則五星之精。有麟吐玉書於闕里人家云：『水精之子，繼商周而素王出，故蒼龍繞室，五星降庭。』徵在知其為異，乃以緇紱繫麟角而去。至魯哀公十四年，魯人鉏商田於大澤，得麟以示夫子，夫子知命之終，乃抱麟解紱而去，涕泗焉。他們說孔子作春秋，制孝經，既成，使七十二弟子向北辰誓折而立，使曾子抱河洛書北向。孔子齋戒，簪纓，衣

絳單衣，向北辰而拜，告備於天曰：『孝經四卷，春秋河洛凡八十一卷，謹已備。』天乃洪鬱起白霧摩地，赤虹自上，化爲黃玉，長三尺，上有刻文。孔子跪受而讀之曰：『寶文出，劉季握。卯金刀，在軫北。字禾子，天下服。』拿這種話和論語上的話一比，真要使人心痛痛的是孔子受了委屈了，他們把一個不語怪力亂神的孔子，浸入怪力亂神的醬缸裏去了。

但是，我們要知道，孔子若不受他們的委屈，給他們作弄，孔教的一個名詞是不會有的。經他們這樣的造作了謠言，於是孔子便真成了黑帝之子，真成了孔教的教主。到現在，你去隨便問一個鄉下人，『文字是什麼人造的？』『是孔夫子。』『書籍是什麼人做的？』『是孔夫子。』『禮儀是什麼人定的？』『也是孔夫子。』這便是孔教的勢力。倘使永遠從論語中去看孔子，民衆所需要於孔子的乃一無所有，孔子決不會得到纖毫的勢力。

但是，孔教是一個沒有完工的宗教。何以說沒有完工？這和漢朝的經學很有關係。西漢的經學本來就是宗教，董仲舒是春秋大師，而他會求雨止雨。翼奉是詩經大師，而他會用時辰卜來客的邪正。王莽之時，假借符命以圖篡位，圖讖大盛。有一人名哀章，作銅匱爲兩檢，署其一曰『天帝行璽金匱圖』，其一署曰『赤帝行璽傳予黃帝金策書』，書言王莽爲真天子。圖書皆書莽大臣八人，又取令名王興王盛，章因自竄姓名，凡爲十一人，皆署官爵爲輔佐。他衣了黃衣，持匱到高廟。明天，王莽到高廟，拜受金匱神禱，下書曰：『皇天上帝隆顯大佑，符契圖文，金匱策書，神明誥告，屬予以天下兆民。予甚祗畏，敢不欽受！』遂即真



天子位，定國號曰新。哀章封爲國將，美新公。因爲這種事做得太多了，又太顯明了，所以一般的民衆有了覺悟，每每相戲道，『獨無天帝除書乎？』向來這種話集中於孔子，倒很可加增人民的信仰，到這時成了日常的事情，於是大家不由得懷疑起來。恰巧這時經學方面有一個新派——古文家——起來，於是這一個派裏就絕對不收進神話的材料，只順着經書的文字釋義，把經書看成了歷史。經這樣一幹，孔教的大本營就覆滅了。宗教一面的材料沒有寄頓之處，只得改拉了老子做教主，成就了道教。有了道教，於是民衆的信仰一齊流了進去，孔子就純粹地成了士大夫們的先師了。

我們在這一講裏，可以知道：春秋時的孔子是君子，戰國的孔子是聖人，西漢時的孔子是教主，東漢後的孔子又成了聖人，到現在又快變成君子了。孔子成爲君子並不是薄待他，這是他的真相，這是他自己願意做的。我們要崇拜的，要紀念的，是這個真相的孔子！

十五、十、二。

## 八八 評『春秋時的孔子和漢代的孔子』

傅斯年

(十八、十二、十三，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第七期)

韻剛兄：

這篇文章的思想，和我上次信上的意思大致相同，這是很可快樂的事。但是最好還是希望我們的想

頭不同，才有爭論。

這篇文章裡，我也有幾點與你所說小異：

(一) 孔子不見得是純粹的這麼一個君子，大約只是半個君子而半個另是別的。孔子也罵君子，是你也舉的。論語上有好些話出於君子之外。至於『他修養的意味極重，政治的意味很少』，這話恐怕不盡然。論語上先有這些些政治的意味的話。

(二) 古文一派恐不始於向歆。我的書太不熟，七年國外，忘得光光。我所記得的最早古文思想，是東方朔對武帝語，以周公爲丞相，孔丘爲御史大夫。但這話也正出於漢書，實不能取爲確據。有了董仲舒一流之巫師，則古文一種較 Rational 的東西必起來，本無疑也。

(三) 兄謂『宗教一面的材料沒有寄頓之處，就改拉了老子做教主，成就了道教……孔子就成了士大夫的先師了。』這話大致很對。但最初拉老子的人，還是那些偏于古文的儒家，如王弼，何晏等。黃巾道士並不拉老子。等着道士拉老子，恐是葛洪前後的事了。

孔子之政治思想，我認爲甚緊要。內談正名，外談伯道，實是當時的大題目。伯道在孔子時沒有一點壞意思。現在人想起伯來，便想到西楚伯王，遂誤會了。

論語上孔子之修養采色，恐亦是由論語之成就造成。論語當然是有子曾子一派的。這派人總是少談政事，多談修養，好弄那些禮貌的架子。有子便是架子大家，大約是架子『似夫子』。我們就這一派人

的傳記看孔子，自然由這個角的 Perspective 加重那一派人的采色。

我有一個非常自信的成見，以爲我們研究秦前問題，只能以書爲單位，不能以人爲單位。而以書爲單位，一經分析之後，亦失其爲單位。故我們只能以論語爲題，以論語之孔子爲題，不能但以孔子爲題。孔子問題是個部分上不能恢復的問題，因爲『文獻不足徵也』。否則匯集一切孔子說，如孫星衍所願自效于他所想像以爲七十二代文人者，亦正亂七八糟。今以論語爲單位，尚可抽出一部分的孔子來，其全部的孔子是不可恢復了。於墨子，莊子等等俱如此，俱以書爲單位，而于分析之後不勉強補苴罅漏。其有不能解決之問題，『及史之闕文』而已。

弟斯年。 十五，十二，七。

## 八九 評顧頤剛『春秋時的孔子和漢代的孔子』

張蔭麟

(十七，二，廿七，大公報文學副刊第八期；又十七，三，六，中山大學語言歷史學研究所週刊第

二集，第十九期)

顧君此文，略謂以聖人爲理想中最高之人格，始見於論語。孔子只以君子自居，未嘗以聖人自許。孔子卒後，因其人格之偉大，世人之期許，及門弟子之宣傳，遂成爲聖人。戰國人漸加附會，視爲能未卜先知之人。及漢代緯書，則直以孔子爲神怪之人物。此皆非孔子及料者矣。

此文大體上極允當，然亦有謬誤。如云，『我們讀論語，便可知他修養的意味極重，政治的意味很少；不像孟子，他終日汲汲要行王政，要救民於水火之中。』實則就論語考之，孔子救世之熱情初未嘗減於孟子。（不過其時遊說之風未盛，故論語中無如孟子遊說人主之辭耳。）試觀時人對孔子之批評，微生啟則謂『丘何爲是栖栖者歟？母乃爲佞乎？』石門之晨門則謂『是知其不可而爲之者歟？』孔子之自期則謂『苟有用吾者，朞月而已，可也；三年有成。』其後晚年不遇，則有『鳳鳥不至，河不出圖』之歎。以上僅就記憶所及者舉之。若取原書逐章尋索，必不止此。又如佛肸，公山，及子見南子三章，以崔東壁指爲僞，茲不引。何得謂孔子『政治的意味很少！』

## 九〇 與顧頡剛書

周予同

（十七，一，三，中山大學語言歷史研究所週刊第一集，第十期）

頡剛吾兄：

久不通訊問，甚念念也。廣州此次慘變，兄等有受虛驚否？眷屬均安吉否？念甚。便祈一示，以慰滬上老友爲幸。時局日趨糾紛，學術運動恐非三十年後不易談矣，爲之長嘆！

昨接到廣大語言歷史學研究所第五期週刊一冊，無寄名，想係吾兄惠賜，殊爲感謝。尊著『春秋時的孔子和漢代的孔子』一文已拜讀，甚佳，并甚表同意。惟當時或因時間關係，微有首大尾小之憾，因弟覺談

漢時孔子尚不能發揮盡致也。弟曩曾有意撰孔學變遷史一書，詳述孔子自身及其學說之擴大與變化，就歷史上的研究以塞梁漱溟氏輩之以孔教代表東方文化及輓近之孫中山先生孔子化之誤謬思想，與兄作此文之立場正相彷彿。吾人愚拙，於社會無他貢獻，只能廓清舊日思想之途徑，使後來者不致多走錯路，枉費精神而已。唯素性散懶，窮困逼人，不知何日可着手耳。

弟前在一般雜誌十月號會撰「孝與生殖器崇拜」一文，思對於提倡儒家忠孝思想以爲民族道德之極致者加以修正。自謂出自心得，非抄襲雜湊者可比。未知兄會寓目否？如未見，擬奉寄一冊，請批評。將出版之民鐸，弟曾撰「經學史與經學之派別」一文。此文膚淺，不足當大雅之目，但其中關於經學史之計畫未識兄有意見否？將來寓目，便亦希見告。

兄近來仍甚忙碌否？古史辨一冊，有方法，有意見，而未得確據。願兄在可能範圍之內，爲學術前途自愛，勿亂担任事務爲萬禱！

弟周予同啓。十二月廿二日。

## 九一 問孔子學說何以適應於秦漢以來的社會書 顧頡剛

仰之先生：

近來，我胸中常有許多對於孔子所發生的問題，自己竟解決不來。寫出幾個，請你指教。

（一）孔子時因經濟情狀的改變，故政治和道德隨之改變，而孔子以保存舊道德為職志，何以他反成了新時代的適應者？

（二）秦漢以下直至清末，適用孔子一派的倫理學說，何以春秋時的道德觀念竟會維持得這樣長久？春秋時的時勢與秦漢以下的時勢畢竟不同，而終不能改變春秋時的道德，這是什麼緣故？

（三）戰國以來，創新道德和新政治的人還不少，例如商鞅，王安石，永嘉學派等，何以他們終不能在新時代中立一穩固之基礎？何以他們終給傳統的儒者打倒了？

以上的疑問，請隨便給我以解答，愈詳細愈好。

弟顏剛。  
十五，十一，十二。

## 九二 答書

程憬

（十七，一，廿三，中山大學語言歷史學研究所週刊第二集，第十三期）

顏剛先生：

這幾個問題，若能詳細的觀察，探索，一一搜集證據，可成一篇長文。現因手邊無書，只隨愚見所及，抽象的說了一點，自知理由是不充足的。尚祈先生有以教我！

秦漢時的新社會的經濟構造和伴生的組織是在春秋戰國時的社會的胎裡孕育成的。因為凡是一個新社會的成立，必是牠的物質的存在條件在舊社會裡漸漸的演變而完成的時候。我們從中國經濟史和中國社會組織上去觀察，知道從春秋中期以後直到秦時，那三百年是古代的舊社會的骨骼逐漸的毀壞而秦漢時的新社會的骨骼逐漸的形成的時期。其生產關係由農奴制度漸漸的變為自由的佃戶，其政治關係由封建制度漸漸的變為半封建的國家形式。此時的社會是漸漸的由地主和農奴之對立階級而變為富的和貧的之對立階級。

大概在一種特殊的經濟基礎與自然伴生的社會組織裡，其形成的道德觀念必自成一種特殊形式；因為所謂道德的意義只是在能吻合其社會的階級關係所需求的行為上的裁判。所以到了社會的經濟基礎改變或動搖的時候，則建立其上而與之適應的法律，政治和道德也就相伴的改變或動搖了。

春秋中期以後，古代的封建社會便逐漸的動搖了，政治和法律也逐漸的變了（如管仲的變法，如鄧析的竹刑）。於是古代的道德也根本不能立足了。要是嚴格的說來，古代的封建社會裡是沒有所謂政治，所謂法律，所謂道德的。土地的所有者（天子，諸侯，大夫）和農奴是主僕的關係，用不着政治的手段；至于天子與諸侯間，本來只是一種名義的連絡，無真正政治上的統屬。（記得公羊有一節話可証，待查。其實，在春秋初期如周鄭交質的事，完全是對等國的行為。孔子所羨慕的封建盛世，只是他的猜想而已。）至

于法律，只有刑法拿來制服奴隸的，不公開的。此時更無所謂禮法。（一部春秋可證明那時還是一個沒有禮教的社會。）古代的封建社會的維持秩序的東西，便是宗教，天意的政治，天罰的戒律，天命的人生觀。人類兢兢戰戰的馴服於天威之下，敬奉天為支配主宰。權力者完全依靠這種恐怖觀念來裁制被壓迫者的一切行為。

到了春秋中期以後便不同了（春秋左傳可証）。有了懷疑到天的威權的思想了，奴隸制的社會所形成的政治，刑法倫理便漸漸的控制不住人心了。人從天意的約束裡解放了出來。到了孔子時候，于是對於古代思想的反抗運動起來了。孔子的思想，一方面懷疑古代的傳統思想，一方面創立一種適應于新生活的學說。所謂『德治』，所謂『禮化』都和古代的傳統思想衝突的。孔子在當時不是一個舊派，是一個能注重社會實際情況的改進家。他的思想在當時不能實現的原因是因為他的主張過於空泛，而且他的理想所依據的物質條件還沒有成立，只是在進行的過程中。（後來的新社會的階級關係，那時還沒有成熟，在萌芽中。）所以他一生到處遊說，到處活動，終不能實現他的新理想。

從孔子到荀子這二百餘年中，新社會的物質基礎漸漸的完成了，舊社會的骨骼漸漸的毀滅了；小國併于大國，漸漸的有統一的趨向。這時儒家的主張也逐漸的完密了，尤其那所謂『禮』。到了秦的統一六國，是中國第一次大統一，但不久又崩壞了。漢的統一，是表明在春秋戰國間社會的胎裡所孕育成的物質條件完全成熟後而形成的一種新式國家。那時，古代的舊社會所遺下的一切器械完全破壞了，完全是一



個簇新的社會了。

儒家的思想，尤其是那道德主張，所謂『禮』，在先秦的時代不能實行，而在秦漢以後的時代能實行的，惟一理由：因為那類主張在先時，其所依據的必要的存在條件沒有完成，和不能引起當時權力階級的注意；在春秋戰國間，舊社會的遺形物並沒有完全除去，而且當時權力階級都是用全力注意於土地兼併（兼併的原因，由於經濟的激進而促起的）；到了秦漢以後，其所依據的條件已成立，實際上且能應付當時的權力階級（皇帝）所想像的需要，因為儒家的道德主張正是當時的權力階級所臥寐以求之的妙物（漢高祖的言論可証）。

(二)

秦漢以下直到清末，這二千年的社會是一個基礎在同一的經濟構造上建立而成的社會。我們從歷史上去觀察，看見這二千年的社會生活是時時變換的，最顯著的便是政治上的朝代更換。其實，這種朝代的更換是表面的，枝葉的；在社會的經濟構造和伴生的組織根本上，骨子裡却没有改變。這歷一個長久社會，是一個半封建的社會，組織在『富的』（皇帝，官僚，小地主，商人等）和『貧的』（佃戶，傭工）兩個階級之上。在富的階級裡，富有小大的不同，其間也自然分成階級。此時的貧的階級，和古代的農奴不同了：他們是勞動力的零碎賣者，所以有自由的人格；同時，他們還有自然的，可以達到富的階級的期望。

在這種社會狀態裡，其階級間確有一種需求，一種能制裁階級的爭奪的道德。在富的階級（權力者

的心理，盼望構成一種方法，一種政治的，法律的，道德的裁判方法，能殺抑殺其對方奪爭的心理，使其順受于階級的約束。換句話說，便是權力者爲了自己的利益欲使利益失却者馴服於自己權力之下而已。儒家的思想主張之能受秦漢以後的權力者的歡迎，能够維持這麼久遠，其理由便是因爲他們的學說非常的吻合這二千年的社會的權力派的需求耳。

儒家的道德主張（我們不能說是孔子的道德主張，儒家的道德主張是啓發於孔子而大成於荀子的，秦漢以後的儒家亦有功於孔子的道德觀的發揮）的骨子裡，隱含有一個重要思想，便是『安名守分』。二千年的禮教便是建築在這四個字上。原來儒家是根本的承認社會階級的存在；凡是認階級的存在爲必然的人，沒有不默認權力者所得的利益爲正常的，沒有不誠懇的替權力階級製造種種有力的禮教文明的。孔子是第一個能賞識階級社會的人，所以他首先爲權力階級製造了一大批護身寶物——所謂精神感化的道德律，即是禮教。他用禮教來做拘束行爲的工具。他曾勸人要安貧賤，守禮義，其實只是勸人要默認權力階級的權利而已。這句話並不是冤枉他的。我們試問：人爲什麼會有富貴和貧賤的區分？所謂禮義的標準是什麼？他又說，『天下有道，則禮樂自天子出……』這種話的實際效用，不過是替『人君』造成一條控制『人民』的鞭子罷了。因爲他承認階級的社會，所以他要用『安名守分』來做道德的組織法。這個觀念，到了荀子手裡便玩得很完備了。漢初的儒家也曾出過力來製造這種禮法。（高祖本來瞧不起儒生，後來儒生把這一套妙物玩了起來，而高祖也不能不心悅誠服道，『吾今乃知爲皇

帝之貴也！』所謂儒家重『辨上下，定民志』，不過製造一些禮法來迎合權力者罷了！從此儒家得勢，把這二千年的階級社會逐漸的造成一個層層相壓的，嚴密的禮法社會。儒家的得勢（即是孔子的得勢），儒家的受各時代的權力階級的歡迎，便是這個緣故。儒家的道德主張（即孔子的道德主張）竟會維持到這麼長久，也是這個緣故。

(三)

關於第三個問題，現因手邊沒有他們的書，不能作答。但依我的觀察，大凡一種新政治，一種新道德，要看他們能否在新時代中立一穩固的基礎，須注意以下兩點：

- 一、那些主張究竟是否能適應于當時社會的需求，尤其究竟和當時的權力階級的期望有沒有衝突之處（指過去的社會）。
- 二、那些主張的客觀的存在條件（物質條件）有沒有成立。凡是所謂空想的學說之終無實現的可能，原因都是由其依據的物質條件沒有成立，或者是由于他們不注意于社會的實際的情況而只作不著邊際的空想。大概創作一種學說，必須依據那社會的物質構造，適應其間的物質條件，而後才可望牠成爲事實。若是只『依自己所想起，或在自己所選擇的條件之下創造牠』，那終是空想的。

王莽的失敗，王安石的失敗，一班井田論者的失敗，其原因皆是如此。新道德論者的終成空想，終爲孔子學

派所打倒，亦可從這些地方着眼，以考求他們失敗的真正原因。

弟憬。

十五年十一月十四夜，南普陀。

## 九三 問孔子學說何以適應於秦漢以來的社會書

顧頡剛

（十六，十二，六，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第六期）

孟真兄：

弟有一疑難問題乞兄一決：

在論語上看，孔子只是舊文化的繼續者而非新時代的開創者。但秦漢以後是一新時代，何以孔子竟成了這個時代的中心人物？

用唯物史觀來看孔子的學說，他的思想乃是封建社會的產物。秦漢以下不是封建社會了，何以他的學說竟會支配得這樣長久？

商鞅，趙武靈王，李斯一輩人，都是新時代的開創者，何以他們造成了新時代之後，反而成爲新時代中的衆矢之的？

弟覺得對於此問題，除非作下列的解釋才行：

孔子不是完全為舊文化的繼續者，多少含些新時代的理想，經他的弟子們的宣傳，他遂甚適應于新時代的要求。

商鞅們創造的新時代，因為太與舊社會相衝突，使民衆不能安定，故漢代調和二者而立國。漢的國家不能脫離封建社會的氣息，故孔子之道不會失敗。漢後二千年，社會不會改變，故孔子之道會得傳衍得這樣長久。

兄覺得這樣解釋對嗎？請批評，愈詳愈好。

弟顏剛。 十五，十一，十八。

## 九四 答書（一）

（十六，十二，六，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第六期）

傅斯年

顏剛兄：

十八日信到，甚喜。

你提出的這個問題，我對於這個問題本身有討論。你問：『在論語上看……何以孔子成了這個時代

的中心人物？』我想，我們看歷史上的事，甚不可遇事爲他求一理性的因，因為許多事實的產生，但有一個

『歷史的積因』，不必有一個理性的因。即如佛教，在南北朝隋唐時在中國大行，豈是謂佛教恰合于當年

社會？豈是謂從唯物史觀看來，佛教恰當于這時興盛于中國？實在不過中國當年社會中人感覺人生之艱苦太大（這種感覺何時不然，不過有時特別大），而中國當年已有之迷信與理性不足以安慰之，有物從外來，誰先誰立根基，不論他是佛，是祇，是摩尼，是景教，先來居勢並不盡由于佛特別適于中國。且佛之不適于中國固有歷史，遠比景教等大。那種空桑之教，無處不和中國人傳統思想相反。然而竟能大行，則是因為這種迷信先別種迷信而來，宣傳這種迷信比宣傳別種迷信的人多，遂至于居上。人們只是要一種『有說作』的迷信，從不暇細問這迷信的細節。耶穌教西行，想也是一個道理。我們很不能說那薩特的耶穌一線最適宜于龐大而頹唐的羅馬帝國，實在那時羅馬帝國的人們但要一種『有說作』的迷信以安慰其苦倦，而恰有那薩特的耶穌一線奮鬥的最力，遂至于接受。我常想，假如耶穌教東來到中國，佛教西去到歐洲，未必不一般的流行，或者更少困難些。因為佛教在精神上到底是個印度日耳曼人的出產品，而希伯來傳訓中，宗法社會思想之重甚類中國也。（此等事在別處當詳說）

我說這一篇旁邊話，只是想比喻儒家和漢以來的社會不必有『銀丁扣』的合拍，只要儒家道理中有幾個成分和漢以來的社會中一要部份有相同的關係，同時儒家的東西有其說，而又有人傳，別家的東西沒有這多說，也沒有這多人傳，就可以幾世後儒家統一了中等階級的人文。儒家儘可以有若干質素甚不合于漢朝的事物，但漢朝找不到一個更有力的適宜者，儒家遂立足了。一旦立足之後，想他失位，除非社會有大變動，小變動，他是能以無形的變遷而適應的。從漢武帝到清亡，儒家無形的變動甚多，但社會的變化究

不會變到他四方都倒之勢。他之能維持二千年，不見得是他有力量維持二千年，恐怕是由于別家沒有力量舉出一個 Alternative (別家沒有這個機會)。

儒家到了漢朝統一中國，想是因為歷史上層一層積累到勢必如此，不見得能求到一個漢朝與儒家直接相對的理性的對當。

這恐怕牽到看歷史事實的一個邏輯問題。

說孔子于舊文化之成精密外，更有何等開創，實找不出證據。把論語來看，孔子之人物可分為四條。

(一) 孔子是個入世的人，因此受若干楚人的侮辱。

(二) 孔子的國際政治思想，只是一個霸道，全不是孟子所謂王道，理想人物即是齊桓、管仲。但這種淺義甚合孔子的時代。(此條長信已說)。

(三) 孔子的國內政治思想，自然是『強公室，杜私門』主義。如果孔子有甚新物事貢獻，想就是這一個了。這自然是甚合戰國時代的。但孔子之所謂正名，頗是偏於恢復故來的整齊。(至少是他所想像的故來)而戰國時之名法家則是另一種新勢力之發展。且戰國時之名法家，多三晉人，甚少稱道孔子，每每譏儒家。或者孔子這思想竟不是戰國時這種思想之泉源，但這種思想究竟我們見之于孔子者為最早。

(四) 孔子真是一個最上流十足的魯人。這恐怕是孔子成後來中心人物之真原因了。魯國在春

秋時代，一般的中產階級文化必然是比哪一國都高，所以魯國的風氣是向四方面發展的。齊之『一變至于魯』，在漢朝已是大成，當時的六藝是齊魯共之的。這個魯化到齊，從何時開始，我們已不可得而知，但戰國時的淳于髡、鄒衍等已算是齊采色的儒家。魯化到三晉，我們知道最早的有子夏與魏文侯的故事。中央的幾國是孔子自己『宣傳』所到。他的孫子是在衛的。荀卿的思想，一面是魯國儒家的正傳，一面三晉的采色那麼濃厚。魯化到楚，也是很早的。陳良總是比孟子前一兩輩的人，他已經是北學于中國了。屈原的時代，在戰國不甚遲，離騷一部書，即令是他死後戀傷他之人之作，想也不至于甚後，而這篇裏『上稱帝嚳，下道齊桓，中述湯武，遠及堯舜』四端中，三端顯是自魯來的。又莊子天下篇，自然不是一篇很早的文，但以他所稱與不稱的人比列一下子，總也不能甚遲，至遲當是荀卿、呂不韋前一輩的人。且這文也看不出是魯國人做的痕跡。這篇文於儒家以外，都是以人為單位，而于鄒魯獨為一 Collective 之論，這裏邊沒有一句稱孔子的話，而有一大節發揮以鄒魯為文宗。大約當時人談人文者仰鄒魯，而鄒魯之中以孔子為最大的聞人。孔子之成後來中心人物，想必是憑藉魯國。論語上使我們顯然看出孔子是個吸收當時文化最深的人。大約記得的前言往行甚多，而于音樂特別有了解，有手段。他不必有什麼特別新供獻，只要魯國沒有比他更大的聞人，他已經可以憑藉着為中心人物了。



魯國的儒化有兩個特別的采色：

(一) 儒化最好文飾，也最長于文飾。抱着若干真假的故事，若干真假的故器，務皮毛者必採用。所以好名高的世主總采儒家，自魏文侯以至漢武帝。而真有世間閱歷的人都不大看得起儒家，如漢之高宣。

(二) 比上一項更有關係的，是儒家的道德觀念，純是一個宗法社會的理性發展。中國始終沒有脫離了宗法社會。世上自有歷史以來，也只有一小部分的希臘及近代歐洲脫離了宗法社會，羅馬也未脫離的。印度日耳曼民族中，所以能有一小部分脫離宗法社會的原故，想是由于這些民族的一個最特別的風俗是重女子（張鶯的大發明）。因為女子在家庭中有力量，所以至少在平民階級中成小家庭的狀態，而宗法因以廢弛。中國的社會，始終以家為單位。三晉的思想家每每只承認君權，但宗法社會在中國的中等階級以上是難得消失的。這種自完其說的宗法倫理漸漸傳布，也許即是魯國文化得上風的由來。

本來宗法社會也但是一個有產階級的社會，在奴婢及無產業人從來談不到宗法。宗法的倫理必先嚴父，這實于戰國以來專制政治之發達未嘗不合。那樣變法的秦伯，偏諛為孝公。秦始皇統一後，第一舉即是到嶧山下，聚諸儒而議禮，迨議論不成，然後一人遊幸起來。後來至于焚書坑儒，恐俱非其本心。秦王是個最好功喜名的人，儒家之文飾自甚合他的本味。試看嶧山刻石，特提「孝道顯明」，而會稽刻石，

『匡飭異俗』之言曰：『有子而嫁，背死不貞；防隔內外，禁止淫佚，男女潔誠；夫爲寄殺，殺之無罪，男秉義程；妻爲逃嫁，子不得母。』看他這樣以魯俗匡飭越俗的宗旨。秦國的宗法倫理，在上流社會上是不會墮的。故始皇必以清議而納母歸。孝之一字必在世家方有意義，所以當時孝字即等于 *decency*。甚至如劉邦一類下等流氓，亦必被人稱爲大孝；而漢朝皇帝無一不以孝爲諱。梁發戶學世家，不得不如此耳。有這個社會情形，則魯儒宗之倫理傳布因得其憑藉。

封建一個名詞之下，有甚多不同的含義。西周的封建，是開國殖民，所以封建是謂一種特殊的社會組織。西漢的封建是割裂郡縣，所以這時所謂封建但是一地理上之名詞而已。宗周或以滅國而封建，如殷唐等；或以拓新土而封建，如江漢；其能封建稍久的，在內則公室貴族平民間相影響成一種社會的組織。其中多含人民的組織。人民之于君上，以方域小而覺親，以接觸近而覺密。試看國風，那時人民對於那時公室的興味何其密切。那時一諸侯之民，便是他的戰卒，但却不即是他的俘虜。這種社會是養成的。後來兼并愈大，愈不使其下層人民多組織。（因爲如此最不便于奴使）其人民對於其公室之興味，愈來愈小。其爲政者必使其人民如一團散沙，然後可以爲治。如秦始皇之遷天下豪傑于咸陽，即破除人民的組織的最顯明的事。封建社會之滅，由于十二國七國之兼并，秦只是把六國滅了罷了。封建的社會制早已亡，不待秦。

中國之由春秋時代的『家國』演進爲戰國時代的『基于征服之義』之國，是使中國人可以有政治

的大組織，免于匈奴鮮卑之滅亡我們的；同時也是使中國的政治永不能細而好的。因為從戰國秦的局面再一變，只能變到中央亞細亞大帝國之局面，想變到歐洲政治之局面是一經離開封建制以後不可能的。（從蒙古滅宋後，中國的國家已經成了中央亞細亞大帝國之局面了。唐宋的政治雖腐敗，比起明清來，到底多點『民氣』）

在漢初年，假如南粵趙氏多傳一百年，吳濞傳國能到宣元時，或者粵吳重新得些封建社會的組織。但國既那末大，又是經過一番郡縣之後，這設想是甚不自然的。漢初封建只是劉家家略，劉邦們想如此可以使姓劉的長久，遂割郡縣以為國。這是於社會的組織上甚不相涉的。頂多能够恢復到戰國的七雄，决不能恢復到成周春秋之封建。封建之為一種社會的組織，是在戰國廢的，不是在秦廢的。漢未嘗試着恢復這社會的組織，也正不能。

我覺得秦國之有所改變，只是順當年七國一般的趨勢，不特不曾孤意的特為改變，而且比起六國來反為保守。六國在戰國時以經濟之發展，侈靡而失其初年軍國之精神，（特別是三晉）秦國則立意保存，從孝公直到秦皇。

漢初一意承秦之績，不見得有一點『調和二者的痕跡』。這層漢儒是很覺得的。太史公把漢看得和秦一般。直到王莽時，楊雄劇秦美新，亦只是劇漢美新耳。東漢的儒家方才覺得漢不是秦。

儒家雖由漢武定為國教，但儒家的政治理想始終未完全實現。東漢晚年禮刑之辨，實是春秋理想與

戰國理想之爭，魯國理想與三晉理想之爭。魯國以國小而文化久，在戰國時也未曾大脫春秋時封建氣。儒家的理想，總是以爲國家不應只管政刑，還要有些社會政策，養生，送死，乃至儀節。三晉思想總是以爲這都非國家所能爲，所應爲，國家但執柄。其弊是儒家從不能有一種超于 Ethics 的客觀思想，而三晉思想家所立的抽象的機作亦始終不可見，但成君王之督責獨裁而已。

近代最代表純正儒家思想者，如顧亭林，其封建十論何嘗與柳子厚所論者爲一件事。柳子厚的問題是：是封建（即裂土，非成俗）於帝室之保全，國內之秩序爲便呢，或是但是郡縣？亭林的問題是：封建（即成俗，非裂土）能安民，或者郡縣？亭林答案，以爲「郡縣之弊其弊在上，必層層設監，愈不勝其監，刺史本是一行官，旋即代太守，巡按本是行官，旋即代布政，愈防愈腐，以人民之中未有報實也。」

中國離封建之局（社會的意義），遂不得更有歐洲政治的局面，此義我深信深持，惜此信中不能更詳寫下。

商鞅，趙武靈王，李斯實在不是一輩人。商鞅不是一個理想家，也不是一個專看到將來的人。他所行的法，大略可以分做四格：（一）見到晉國霸業時之軍國辦法，以此風訓練秦國。（二）使警察成人民生活的習慣。（三）抑止財富的勢力侵到軍國，此亦是鑒于晉之頹唐。（四）使法令絕對的實行。商君到底是個三晉人。自孝公以來，秦所以盛，我試爲此公式：『以戎秦之粗質，取三晉之嚴文。』商鞅這種變法，是與後來儒家的變法家，如王莽，王安石等，絕然不同的。

趙武靈王不會變法，只是想使人民戎俗而好戰，以便開拓胡地中山，並以併秦。他是一個甚浪漫的人，但不見得有制度思想。

李斯的把戲中，真正太多苟卿的思想。苟卿所最痛言的『壹天下建國家之權稱』，李斯實現的。他的事作與商君的事作甚不類。商君是成俗，李斯是定權衡。

答） 這些人不見得在當時即爲『衆矢之的』。我們現在讀戰國的歷史，只能靠一部史記。戰國策已佚，

今存當是後人輯本（吳汝綸此說甚是），而這部史記恰恰是一部儒家思想的人做的。商君的人格，想也是很有力量而超越平凡的。看他答公孫痤之言，何其有見識而有擔當。且後來一靠孝公，不爲私謀，秦國終有些爲他訴冤的人。即今有人攻擊他，也必是攻擊他的私人，不聞以他之法爲衆矢之的。至于李斯，後

人比忠者每稱之。史記上更有一個破綻，『人皆以斯極忠而被五刑。察其本，乃與俗議之異。不然，斯之功且與周召列矣。』可見子長時人尚皆稱許李斯，子長一人在史記上作翻案文章耳。子長最痛恨公孫弘，最看不起衛霍一流暴發戶，最不謂然的是好大喜功，故結果成了一部于漢武帝過不去的謗書。他這『一家之言』，我們要留神的。陳涉造反，尚用扶蘇的名義，可見當時蒙將軍之死必是世人歌泣的一件事。

蒙氏有大功而被大刑，不合太史公的脾胃，把他一筆抹殺，這豈能代表當年的輿論哉。如果史記有好處，必是他的『先黃老而後六經，退處士而進奸雄，美貨利而羞賤貧。』但頭一句尚是他的老子的好處。他的儒家思想之重，使這書但成『一家之言』。假若現在尚有當年民間的著述，必另是一番議論。我們現在切

不可從這不充足的材料中抽結論。

到了後世甚遠，儒家思想，儒家記載專利了，當年民間真正的輿論就不見了。

宋前曹操在民間的名譽不壞。從宋起，儒家思想普及民間，而曹公變爲「衆矢之的」。當年何會是如此的。

以上一氣寫下，一時想到者，意實未盡也。

弟斯年。十五，十一月二十八。

## 九五 答書（二）

（十六，十二月，六，中山大學語言歷史研究所週刊第一集，第六期）

傅斯年

頤剛兄：

兄第六信提出一事，弟于上次信中叙了我的意思很多。我現在補說下列幾句：

中國社會的變遷，在春秋戰國之交，而不在秦。七國制，秦制，漢制，都差不多。其得失存亡，在政而不在

制。

商鞅一般人，不見得在當時受惡名，我又舉下列兩事：（一）李斯上書，舉商君以爲客之益秦之例。

（二）公孫衍，張儀，孟子的學生，大稱之，大約是當時時論，而遭了孟子大頓罵。孟子是儒家，不見得能代表

當時時論。

有一人頗有一部分像商君者，即吳起，在其能制法明令以強國。而吳起所得罪的人，也正是商君所得罪的，即是當時的貴族。大約戰國初年的趨勢，是以削貴族的法子強國。

記得史記上一處提李斯云，『善則歸君，過則歸己』是一漢人之言。當時輿論對斯公本不壞也。

弟斯年。十五，十二，七。

## 九六 春秋時代的政治和孔子的政治思想

梅思平

（十五，九，一，民權雜誌第八卷，第二號）

### 一 春秋之第一期

從來講春秋的大概都把二百四十二年併爲一談，如『弑君三十六，亡國七十二』之類。其實春秋時代的變化是非常複雜的，非詳細解剖，決不足以窺其真相。

經學家本有春秋『三世』之說，即：

隱，桓，莊，閔，僖——傳聞之世；

文，宣，成，襄——所聞之世；

昭，定，哀——所見之世。

三世的區別，他們是有許多鬼話，我們姑且不必管他。但是這個分期的方法是很可利用的。我現在把他略略修正，作下列一個分期：

春秋第一期——自隱公元年至魯公二十八年（晉楚戰於城濮之年）即西元前七二二年至六三二年，共九十年。

春秋第二期——自魯公二十九年至魯公二十七年（晉楚盟於宋之年）即西元前六三一年至五四六年，共八十六年。

春秋第三期——自魯公二十八年至哀公十四年（西狩獲麟之年）即西元前五四五年至四八一年，共六十五年。

第一期可名為「分化的時期」，因為這時代中國的文化尙未至於大混同。第二期可名為「侵略的時期」，這時代各大國都作有系統的經濟侵略，因之釀成長期的戰爭。第三期可名為「改造的時期」，這時代戰禍是稍稍戢息，各國都忙於內部的改造，為「由封建制度到軍國制度」之一極重要的關頭。

春秋第一期中，中國的文化可分為三大區域。第一為「黃河下游區域」，即周，齊，魯，鄭，衛，宋，杞，陳，蔡，曹等國，約當今河南山東兩省之地。第二為「黃河上游區域」，即秦，晉，虞，虢，梁，芮等國，約當今山西陝西兩省之地。第三為「江漢區域」，即楚，隨，申，息，鄧，徐，郟，絞，州，蓼，巴等國，約當今湖北安徽兩省及四川之東部。

在春秋初年，這三區域似乎沒有什麼交通。所以第一期的春秋經中，幾乎不見有秦，晉，楚諸國的事實。



經學家謂『傳聞之世外諸夏而內其國』實在並不是孔子故意刪削這幾國的事實，乃是因為實際上絕少往來，所以無事可紀。孟子說，『晉之乘，楚之檣杙，魯之春秋』大概這三種史書各是記載本區域的事實，很詳悉的，所以特別著名。

黃河下游區域（第一區）在春秋第一期中似乎是文化最高的區域。歷代大宗族的後裔大概都集於此。左傳『……征東之諸侯，虞，夏，商，周之胤』可見這區域是保有歷代文化的蓄積。並且周家封建的禮制也似乎只有這區域是保存得最完備。相傳周公輔成王，營雒邑爲東都，平王即遷於此，凡周家典章自然保存最多。魯爲周公後裔，所以保存周公之禮法也最豐富。左傳『周禮盡在魯矣』可見魯與周兩國在春秋時代實在是兩個『封建博物院』。凡欲參觀周禮的都是到這兩個地方去。如吳公子札赴魯觀樂，孔子至周問禮。

由政治上言之，魯，衛，宋，鄭這幾個國家在春秋以前大概已經併吞了許多小國家而造成相當的勢力。但是到了春秋時代，這幾國的進步差不多是停頓了。因為他們都是困在一片地面，文化既然相等，所以彼此均不能發展，於政治制度上即不能脫離封建的老拘束。

第一區中只有齊一國，在春秋時代尚有發展的餘地。她的東北面是和文化較低的異族相接連。所以齊在春秋第一期中即能造成特殊的勢力，作一番改制上的大改造。國語上說管仲『作內政而寄軍令

管子於是制國：五家爲「軌」，軌爲之「長」；十軌爲「里」，里有司；四里爲「連」，連爲之「長」；十連爲「鄉」，鄉有「良人」焉。以爲軍令：五家爲軌，故五人爲「伍」；軌長帥之，十軌爲里，故五十人爲「小戎」；里有司帥之，四里爲連，故二百人爲「卒」；連長帥之，十連爲鄉，故二千人爲「旅」；鄉良人帥之，五鄉一「帥」，故萬人爲一「軍」；五鄉之帥帥之。

這種軍國主義的組織大概爲管仲所創造，並且一定非封建時代的舊制，所以當時人是很奇異的。封建時代的組織，大概國君出令於大貴族，大貴族出令於小貴族，爲一種重疊的形式。管子這種組織是以國君直接發令於「軍帥」，完全爲一種中央集權的制度。這可算是春秋時代第一次的大改革。

第二（黃河上游區域）第三（江漢區域）兩區本來是和異族雜居，所以文化程度比較的低。在春秋開幕時，這兩區中間已經成立三個大國家，就是晉、秦、楚。左傳昭十五年晉籍談的話，「晉居深山，戎狄之與鄰，王靈不及，拜戎不暇。」史記亦載楚子的話，「我蠻夷也。」秦本居西周的舊地，但是這片地是被異族蹂躪過的，所以中原文化的遺跡蕩然無存。可見這三個國家文化的程度當然不及第一區諸國。但是她們恰恰得了一種反對的利益，就是他們受舊文化——特別是封建制度——的束縛是較少，儘有新發展。新建的自由，所以這三國在春秋第一期中都已拋棄封建的軀殼，自行創造新制度。晉自獻公盡滅桓、莊之族（左莊二五年）後，同姓貴族的勢力即因之大減。其後「麗、姬之亂，詛無齊、羣公子，自是晉無公族。」（宣二年左傳文）後來又因奚、齊、卓子，惠公，慎公接連數次的內亂，異姓貴族之滅亡者亦復不少（如呂）。

郤之屬。到了文公的時候，乃作了一次制度上的大改革。史載文公作『執秩之官』作『被廬之法』其詳細的情形是無從考據了。但是文公的制度有兩件是極顯明的：（一）以六卿兼六軍（三軍三行）軍帥就是以文官兼武職，和管子『作內政寄軍令』是同一用意。（二）創設『縣大夫』的官制。左傳僖二五年，文公以『趙衰爲原大夫，狐溱爲溫大夫』。這種官吏的性質是和楚的『縣公』相似且待下面詳說。

秦在春秋時代的史料是寥寥無幾，其改制上的變化極難臆測。但有兩件事實是極顯明的：（一）秦在春秋時代並不見有貴族之亂，君權是很穩固的。（二）春秋末年時所見秦的官制，其名稱已與中部諸國完全不同（如『庶長』之類）可見其早已脫離封建制度。

楚當春秋開幕的時候，政治上的組織似乎已經與中夏諸國大異其趨。楚的官名如『令尹』（執政大臣）『莫敖』（掌兵大臣）及『工尹』『鍼尹』等都與其他各國不同。但這還是名稱，在制度上還是無大區別的。楚國在春秋初年中，最特殊的是她的地方制度。史記稱『楚在春秋之初，席地已千里』楚既然有這樣大的領地，所以就創造一種新的地方制度，這就是後世所謂『郡縣制度』——即中央集權的地方制度。楚的地方區域稱爲『縣』，縣的官吏稱爲『尹』，或稱爲『公』。大概楚滅了一個小國之後，就把這國定爲自己的一個縣，派了一個大臣去統治，稱爲某縣公。左傳宣十二年，鄧伯自請『夷於九縣』可見這時楚的大縣已有九個。又宣十一年楚莊王語，『諸侯縣公皆慶寡人』以縣公與諸侯並稱，可見

縣公是最高的地方官吏。但是楚的縣公究竟是世襲的或非世襲的，這是很難考證的。左傳昭十三年，「芋尹無宇之子申亥……芋尹申亥氏」這似乎是世襲的官吏。又成七年「申公巫臣之族……清尹弗忌」昭二十年連尹（中央官吏）伍奢之子「棠尹尚」這又似乎是非世襲的官吏。至於晉的縣大夫是否為世襲的，也是無可考查了。

不過「縣大夫」、「縣尹」、「縣公」這種制度，其與封建制度不同的地方，不在乎官職之世襲或非世襲的問題，乃在乎官職所管轄的區域是否與其本人因封建所得的土地相同。現在人只曉得籠統的說「封建制度」，其實封建制度是有許多變化，都於政制上有重大之意義的。大概封建可分為兩種。第一種是真正的封建，就是「天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟」。這種制度就是把土地無限制的分割。最顯著的，就是天子分地予諸侯，諸侯又把自己的土地分一部予親戚或功臣；這受封的親戚或功臣對於這一片分得的土地是有直接的統治權，親自去治民聽政的。春秋之前及春秋初年，這種分封的制度似乎還很盛行。如晉封桓叔於曲沃，鄭莊公封弟段於京，都是於大國之中建立小國，就是孟子所謂「附庸」。這種制度是很容易引起內亂。所以春秋初年就有人覺悟這種封建制度的流弊。晉獻公使太子申生居曲沃，使公子重耳居蒲，公子夷吾居屈，當時士蔣即有「狐裘蒙茸，一國三公」的慨歎。士蔣是很幫助獻公摧殘貴族，設備中央集權制度的，所以對這分封的制度是很不贊成。

第二種是名義上的封建，就是「食邑」的制度。這種封建是有封之名，無封之實，所謂「食邑」就是

指定某一地的賦稅完全爲某人的收入，以代國家的薪俸，至於這地的統治權乃是仍然由君主派人去執行，這個食邑的貴族是不得干涉的。這貴族自己仍然可以做其他各種的官吏，或做他一貴族食邑的地方官，或偶然做了自己所食邑的地方官也是有的。並且食邑的區域與國家行政的區域也不必相同，所以做了自己食邑所在的地方官，其管轄區域也不一定限於自己的食邑。所以這種封建制度之下，「官」與「封」是截然兩種東西，毫不相涉的。漢以後（除漢初外）所謂「封建」都是這種制度；例如普（司馬氏）的「王」常常是做「都督」或「將軍」的，他自己的王國反由中央派「國相」去統治。其實這種制度在春秋第一期中已經發明。例如晉文公以趙衰爲原大夫，但是同時又以原爲先軫的食邑（古者昨之士而賜之姓，故先軫或稱原軫。）這時先軫是將中軍，於原的地方行政當然是不管的。先軫的後世如先居且先蔑等都是繼續做中央官吏，但是原的食邑並未喪失。並且同時趙氏的食邑也是在原（如原屏，原括等）可見食邑和地方行政區域並不相同。

楚的制度也是如此。如「申公巫臣」同時有「申叔展」、「申叔時」、「王子牟爲申公」同時有「申叔豫」又「申舟」、「申犀」都是中央官吏；「申無宇」、「申亥」父子則爲「芋尹」。可見食邑的貴族與地方的行政官吏是分別極清楚的。又左傳成七年「子重請取於申呂以爲賞田」更可見食邑區域與地方行政區域也是截然不同的。

其實春秋時代所謂「封建」大概都是此類。所以由各國內部而言，在春秋第一期中實在都已經是

中央集權的制度這種制度大概以楚發明爲最早。不過到了春秋第三期，又發生了一種新現象，且待下面再說。

總之，春秋第一期中，各國都是分別的發展，都是依自己所處的環境而創造新制度新習慣，其中最有成績的是齊晉秦楚四大國。其餘中部諸國，一方面因受封建的束縛較堅，一方面又因國勢的薄弱，沒有澈底改造的能力。

## 二 春秋之第二期

春秋第一期末年，三區域的文化已經漸漸交通了。城濮之戰是三區域交通的結晶點。自是以後八十六年間（第二期）政治的形勢大概如下：（1）晉楚兩國的對抗；（2）齊秦兩國的局外中立；（3）中部諸國成爲晉楚侵略競爭的目的物。

城濮之戰是春秋時代大規模戰爭之第一次。梁任公先生說春秋時代的戰爭無異今日閩粵人的械鬪；這話說城濮之戰以前的戰爭是可以的，但是城濮之戰以後的戰爭就不能這樣輕視了。

第一，城濮之戰以後，戰爭的兵數是逐漸增加的。春秋第一期中，出兵的人數大概都是很少。如隱元年『鄭莊公帥車二百乘以伐京』，閔元年『齊公子無虧帥車三百乘以伐曹』，莊二五年『楚令尹子元以車六百乘以伐鄭』，這都算比較的大規模了。但是城濮之戰以後的兵數都視此大增，依史書所明載的如下：

倍二八年，晉楚城濮之戰，晉車七百乘。

文十四年，晉趙盾以諸侯之師八百乘納捷菑於邾。

宣二年，鄭公子歸生伐宋，獲甲車四百六十乘。（可見其參戰的兵數當數倍於此。）

成二年，晉卻克以車八百乘伐齊。

襄十八年，魯衛各以車千乘……

襄二五年，鄭子產以車七百乘伐陳。

到了春秋第三期中，則有稱「車四千乘」者。

一乘的人數，經學家的解說是不一致的。據我考證，一乘正是十人。昭十年，鄭子產謂「百兩」（杜注，

百兩，百乘也）必千人；昭元年，晉魏舒謂「以什共車」就是說以十人代一乘；這都是明說一乘為十人的。

又閔元年，齊公子無虧帥車三百乘，甲士三千人以戍曹；倍二八年，晉獻楚俘於王，駟甲百乘，徒兵千；也可以間

接證明一乘以十人為比率。由是可知七百乘即七千人，四千乘即四萬人，戰爭的規模自然是不小的。（如

依經學家的解說，人數比此更多。）

第二，城濮之戰以後，戰爭的日數都是增多。任公先生說春秋大戰都一日完畢，這話也未經詳細考證

的。春秋第一期的戰爭已經不止一天。如隱四年，宋公、陳侯、蔡侯、衛人伐鄭，圍其東門，五日而還；隱十一年，

齊、魯、鄭伐許，七月庚辰傅於許，壬午遂入許（共三日）。到了第二期，戰爭的日數都是很長。倍二五年，晉

文公以春三月出兵，至冬十月始克原，用兵共十個月。即如城濮之戰那一回，自從僖二七年冬，楚圍宋；至次年夏五月，戰爭始告終了。其間也用兵半年餘。自是以後，文元年，五月辛酉朔，晉師圍戚，六月戊戌，取之；宣十二年春，楚子圍鄆，三月克之；宣十四年秋九月，楚子圍宋，至次年夏五月，宋及楚平；襄十年，晉自四月九日圍偏陽，至五月八日滅之；襄十一年四月，晉伐鄆，七月行成；襄十八年，晉伐齊，自冬十月連戰至十二月甲辰（是年十一月丁卯朔）。這些戰爭都是經過幾個月。至於左傳所寫城濮、鄆、郟、陵、鞏這幾次的大戰都一日完畢，這是專寫勝負所分那一天的戰爭，並不是說戰爭只有這一天。如果據史書這篇文章，認定戰爭只有一日，那末，後世的鉅鹿之戰，晉陽之戰，赤壁之戰，淝水之戰也都可以說只有一日了。其實，史言『圍』，言『克』，言『入』，言『滅』，則『戰』乃不言而喻了。

兵數既多，日數既久，那戰禍的慘烈自然不必說了。依左傳所寫的：

僖二八年，晉侯圍曹，門焉多死，曹人尸諸城上。

文三年，秦伯伐晉……封穀尸而還。

宣十二年，楚潘黨請收晉尸以爲京觀。

宣十四年，楚圍宋，宋華元夜登子反之床，曰：『敝邑易子而食，析骸以爨。』

襄八年，鄭告楚禍，『焚我郊保，馮凌我城郭。敝邑之衆，夫婦男女不遑啓處，以相救也。民死亡者非

其父兄，即其子弟；夫人愁痛，不知所底。』

1001-20A 6 S



襄二四年，陳楚伐鄭，當陳隨者井堙木刊。

可見春秋時代的戰禍不能不算是劇烈了。

不過這個戰禍的原因到底在什麼地方，從來講中國史的人幾乎都沒有說到。我以為這時代的戰禍完全是經濟的原因；晉楚的爭霸完全是一個經濟侵略的競爭。

春秋初年的戰爭已經帶了經濟的色彩，不過規模很小罷了。如隱三年，『鄭祭足帥師取溫之麥；秋，又取成周之禾；』隱十年，『諸侯之師敗鄭徒兵，取其禾而還。』這時代的戰爭竟爾以農產物為戰利品，真是與閩粵人的械鬪無異。並且這種械鬪式搶劫式的侵略，也是並無計畫並無系統的。

到了所謂『霸主』出現以後，大國就向小國作有系統的侵略了。且看哀十三年魯子服景伯對吳人的話：

……自王以下，朝聘玉帛不同。故敵邑之職貢於吳，有豐於晉，以為伯也。

可見小國對伯主的玉帛職貢都有一定的制度。春秋第一期中，楚對鄰近各小國大概已行使這種制度。到僖十一年，『黃人不歸楚貢，楚伐之。』但是齊桓晉文的時候卻不見有這種問題，大概是不甚利害的。到了春秋第二期的下半期，這種有系統的侵略是極顯明的。

宣十四年，孟獻子言於公曰：『臣聞小國之免於大國也，聘而獻物……而有加貨，謀其不免也。誅而薦賄，則無及也。』

襄四年，公如晉聽政。（杜注，「受貢賦多少之政。」）

襄八年，公如晉朝，且聽朝聘之數。（杜注，「晉悼復修霸業，故朝而稟其多少。」）

襄二六年，范宣子爲政，諸侯之幣重，鄭人病之……子產書以告宣子曰，「子爲晉國，四鄰諸侯不

聞令德而聞重幣……夫諸侯之賄聚於公室，則諸侯貳；若吾子賴之，則晉國貳……」

襄二七年，魯季武子使謂叔孫曰，「視邾滕。」（杜注，「兩事晉楚則貢賦重，故欲自比小國。」）

襄二九年，魯叔侯曰，「魯之於晉也，職貢不絕，玩好時止……府無虛月。」

襄三一年，魯不堪晉求。

襄三一年，鄭子產對晉士文伯曰，「以敝邑褊小，介於大國，誅求無時，是以不敢寧居，悉索敝賦，以來會

時事……不敢輸幣，亦不敢暴露。其輸之，則君之府實也……其暴露之，則恐燥溼之不時而

朽蠹，以重敝邑之罪。」

昭十三年，平丘之盟，鄭子產爭承，曰，「鄭，伯男也，而使從公侯之賦，懼弗給也……諸侯靖兵，好以爲

事，行理之命，無月不至；貢之無藝，小國有關，所以得罪也。諸侯修盟，存小國也；貢獻無極，亡可待也。

——自日中以爭，至於昏。

這還是有定制的公開的貢賦和幣帛。其餘，小國對大國執政大臣所納的賄賂，乃更不何勝數。最大規模的賄賂，是襄二五年齊慶封賂晉國的君臣：

賂晉侯以宗器樂器，自六正，五吏，三十帥，三軍之大夫，百官之正長，師旅，及處守者，皆有賂。這個公然的普遍的賄賂，真是可笑。

由此可知，晉楚爭霸完全是貪圖小國的貢賦和幣帛。所以宋向戌弭兵的條件，是「晉楚之從，交相見也。」換言之，就是教這些小國向兩方納貢，以換得暫時的和平。

### 三 春秋之第三期

自襄公二十七年，晉楚盟於宋之後，中原方面的政局似乎很沈悶的。但是這個時期正是一個政治大改造的時期，就是由春秋到戰國間的一個過渡時代，換言之，就是由封建制度到中央集權制度的一個最後的大樞紐。

在第一期中，晉楚齊諸國已經把封建制度弄得有名無實了，就是從「附庸」的，「分封」的制度改到「食邑」的制度，使政權逐漸歸到中央政府的手裏。這種趨勢，在楚是一直下去的，但是在齊晉兩國以及中部的魯是轉一個大灣而成功的。這個大轉灣就是中央統一的政權先由君主移於少數貴族，以致再成「附庸」的形式，然後由貴族自相合併，再成新中央集權的制度。現在把這個變遷說明於下。

在春秋第一期中，不能算為貴族政治，因為這時候君權是很強固的，各國看君主的地位都是很重要的。例如宋宣公因其子年少，立其弟穆公；魯隱公亦因「長而賢，諸大夫扳而立之」；第二期初年，晉襄公卒，國人

尙因「國多亂，欲立長君。」這種問題到了第二期，第三期，乃是絕對沒有了，因爲自此以後，各國（除楚以外）的君主都不過一個禮式上用的木偶而已，所以十歲上下的小孩子儘可以充會盟朝聘之用。不過這種情形如何變遷而來，乃是各國都有特殊的事實。

晉自獻公，惠公，文公，君權本來都很強。襄公的時候，因文公老臣的勢力，君權已經不及從前了。襄公死了，本來想立年紀較大的公子雍。但是因秦國野心過大，所以趙盾臨時變卦，就立襁褓中的靈公。於是政權遂移於趙盾。靈公年紀稍大的時候，欲去趙盾不成，反爲所弑。趙盾遂立成公。（以後遂由各貴族循環執政。）但是這個變故竟引起政制上極重大的改革。且看宣二年左傳文：

初，麗姬之亂，詛無畜羣公子，自是晉無公族。及成公即位，乃官卿之適，而爲之田，以爲公族；又官其餘子，以爲餘子；其庶子爲公行。晉於是有公族，餘子，公行。

這無非是趙盾和各大臣分贓的制度。但是這種制度在後來政制上發生兩種重大的結果：

(1) 凡作過卿的，其適子必定有食邑。可見年代愈久，則公室所分割爲食邑的土地必愈多；以致公室日卑，私門日強。

(2) 君主既失政權，則中央之主體自然在「卿」；於是卿對自己食邑所在的地方官吏當然操其任命之權。所以第一期中已經破壞的真正封建制度至此又變相的恢復。

這等變相封建的貴族又各自相併吞。左傳昭三年：

欒，郤，胥，原，狐，續，慶，伯降在阜隸。

併吞之後，貴族的數目愈少，其土地自然愈大。第一期中以一縣爲數人食邑的，至此已以數縣爲一人或一家的食邑了。左傳昭五年：

韓賦七邑，皆成縣也。

十家九縣。（韓七縣，羊舌九縣。）（又言「餘四十縣」可見此二姓已占全國土地五分之一。）

又昭二八年：

魏獻子爲政，分祁氏之田以爲七封，分羊舌氏之田以爲三縣。

這等擁有大片土地的貴族，皆利用中央的政權，隱隱然于自己小部分內仍然恢復中央集權的制度。所以這等貴族對國君而言，是一個封建的附庸，由其自己食邑內部而言，又儼然是一個中央集權的君主。

齊國自桓公以後，君權也就逐漸衰落。但是政制的變遷，其史料不及晉之多。不過貴族的數目逐漸減少，是和晉作同一的趨勢。其由食邑而變爲瓜分的痕跡大概也是和晉一樣。

魯的史料最爲明顯。魯的君權衰落，貴族互相併合，大概都是春秋第二期中的變化。到了第三期，這

些貴族畢竟極痛快的行一個瓜分法。左傳襄十一年：

季武子將作三軍，告叔孫穆子曰：「請爲三軍，各征其軍。」……

這兩句話，孔疏是最好：

往前，民皆屬公；公稅其民，以分賜羣臣（即我所謂『食邑』制）。今武子欲令民即屬己，己所應得，自稅取之。

這就是我上面所講『山食邑再變爲封建，由封建再變而爲瓜分的中央集權』之一個大轉灣。又左傳昭五年：

初作中軍，（即指前作三軍）三分公室而各有其一。季氏盡征之，叔孫氏臣其子弟；孟氏取其半焉。及其舍之也（舍中軍）四分公室。季氏擇二，二子各一，皆盡征之，而貢於公。

可見這時候的魯君不過保存一個『宗主』的名義，受三家的貢賦而已。簡單的說，這時候的魯實在已經是三個國家，實際上的君主已經是季氏，叔孫氏，孟氏；他們在自己國內各是行中央集權制的，他們的地方官吏稱爲『邑宰』，其性質與楚的『縣公』，晉的『縣大夫』是一樣的，不過規模略小罷了。邑宰是非世襲的官吏，乃是無可致疑了。例如孔子弟子有許多人爲邑宰，當然不是世襲的。

其他各國貴族相併吞的趨勢也是非常劇烈的，所以稍稍明白時勢的貴族都自願退讓，以免滅門之禍。

左傳襄二二年：

鄭公孫黑肱歸邑於公，曰：『生於亂世，貴而能貧，民無求焉，可以後亡。』

襄二六年：

子產辭邑。（辭八，受三。）

襄二九年：

吳公子札聘於齊，說晏平仲，謂之曰：『子連納邑與政，無邑無政，乃免於難。』故晏子因陳桓子以納政與邑，是以免於樂高之難。

因為這時候大貴族都是厲行中央集權的政策，小貴族如果僅僅想保存名義上的食邑，還可以自存；如果想維持封建的實際，乃就自取滅亡了。

在這個複雜變化的時期內，各國的行政及司法兩方面都有長足的進步。

第二期中的長期戰爭，在這時期內收到極大的效果，因為戰爭會盟朝聘，貢賦種種的國際關係，各國的交通自然大進步。我們只須把春秋經上的『公如晉』、『公至自晉』這些文章來點一點，可見當時小國的君主真是一年中間沒有幾天在家裏睡着。國君如此，其他可知了。交通既然發達，商業自然進步。鄭商人弦高竟在國際上出風頭；『晉韓宣子有環，其一在鄆商』、『晉國亦有絳之富商通於諸侯』。商業既盛，一般生產力的增加乃是無疑了。而人口的增加當然也是意中事。春秋經上書『城……』約有數十次，更可見人口增加，都市發達的現象。

社會生活既然如此變遷，乃末舊式的封建制度下的行政制度當然是不適宜了。現在且把各國行政上的改革大略說一說：

晉國的行政改革都在第二期中；文公的改革不必說了，其後則有趙盾的改革。左傳文六年：

宣子於是始爲國政。制事典，正法罪，辟刑獄，董逋逃，由質要，治舊滂，本秩禮，續常職，出滯淹。既成：

……使行諸晉國以爲常法。

楚國在第二期末年也有一次大整理。左傳襄二五年：

楚蔣掩爲司馬，子木使庀賦，數甲兵。蔣掩書土田，度山林，鳩薙澤，辨京陵，表淳鹵，數疆潦，規偃澗，町原防，牧隰臯，井衍沃，量入修賦，賦車籍馬，賦車兵，徒兵，甲楯之數。

齊國的行政大概是最腐敗，他的整理是待戰國初年。中部各國，鄭與魯是很有進步的。襄三〇年：

子產使都鄙有章，上下有服，田有封洫，廬井有伍。……從政一年，輿人誦之曰：『取我衣冠而褚之；取

我田疇而伍之。孰殺子產，吾其與之！』及三年，又誦之曰：『我有子弟，子產誨之。我有田疇，子產

殖之。子產而死，誰其嗣之！』

魯的行政改革見於春秋者二次，即宣一五年『初稅畝』，哀一二年『用田賦』。經學家對於這兩件事的解說到現在還鬧不清。但是，總是一種租稅制度的改革，乃是無疑了。當時人看稅制改革好像是莫大的罪惡，其實也是時勢所不得不然的。孔子根據『周公之典』來反對這種改革，很可以代表當時的守舊思想。其實『周公之典』到這時候起碼已經有六七百年，其間人口增加，土地生產力增加，國用（如對大國的貢賦）也增加，如何一定叫稅率不要增加呢！井田的有無，原不可知。但是周公的時候地廣人稀，農業的方法大概是『粗放式』，每一單位土地的生產力自然較小，所定課稅的標準自然以當時的土地生產力



爲基礎。到了六七百年之後，人口既多，農業自然漸趨於「約集式」，每一單位地的生產力自然增加。例如往前一夫耕出百畝，現在餘夫多了，就用十人或二十人之力共同耕此百畝，乃末所收的農產物或者能够十倍或二十倍於往前也未可知；政府如果以往前百畝所出的稅叫現在十畝或五畝去負擔，這也未見得是過苛。鄭子產當然是一個光明磊落的政治家，但是他也厲行加稅。左傳昭四年：

鄭子產作丘賦，國人謗之……子產曰：「何害！苟利社稷，死生以之。」

可見加稅並不是不合理的政策。

總之，這時代行政上的改革，大概都是處處和封建時代的舊典章相扞格的，所以反動的人就覺得大不滿意。

至於法律方面的進步也是極明顯的，其原因有二：

(1) 封建時代是小社會的組織，治者和被治者直接接觸甚多，所以用不着法律來作裁制；現在中央集權的國家乃是大社會的組織，就不得不藉法律爲維持秩序的工具了。

(2) 當時社會生產力大增，貧富階級懸隔甚殊，並且貴族的奢華日甚，小民生活日艱，所以犯法者日多，國家遂不得不用嚴刑峻法以齊其後。

且看各國貴族豪奢的情形：

晉銅鞮之宮數里。(襄三一年子產語)

楚作章華之宮。(昭七年)

鄭伯有爲寤室而夜飲酒。(襄三〇年)

秦伯之弟鍼奔晉，造舟於河，十里舍車，自雍及絳，歸取鬲幣，終事八反。(昭元年)

若以貴族與平民生活比較，更覺顯著。左傳昭三年，晉叔向、齊晏平仲二人的對話：

民三其力，二入於公，而衣食其一，公聚朽蠹而三老凍餒。(齊)

庶民罷敝而公室滋侈，道殣相望而女富溢尤。(晉)

昭八年，晉師曠對晉侯語：

今宮室崇侈，民力彫盡，怨譟並作，莫保其性。(於是晉侯方築驪祁之宮)

齊的情形更爲腐敗。昭二〇年，晏子對景公語：

山林之木，衡鹿守之；澤之萑蒲，舟蛟守之；藪之薪蒸，虞候守之；海之鹽廩，祈望守之。縣鄙之人入從其

政，偪介之關暴征其私，承嗣大夫強易其賄。布常無藝，徵歛無度。宮室日更，淫樂不違。內寵之妾

肆奪於市，外寵之臣僭令於鄙。私欲養求，不給則應。民人疾苦，夫婦皆詛。

所以當時犯法的人非常之多。

襄三一年，晉士文伯自謂『敝邑以刑政之不修，盜賊充斥』子產也罵他『盜賊公行』

襄二一年，『於是魯多盜』

昭二〇年，『鄰國多盜。』

昭三年，晏子謂『國之諸市腰賤踊貴。』

這些情形原是極不好，但是使成文法大進步，最著的是：

襄三〇年，鄭子產作刑書。

昭二九年，晉作刑鼎。

這種變遷當然是中央集權的大社會應有之產物，和封建時代『以人治人』的規模大不相同了。還有一件事要附帶說明的，就是當時學術的進步。

交通的便利，生產力的增進，社會的擾亂，自然是學術思想發達的背景；春秋第三期中發生了好幾個貴族的學者，最著名的是晉羊舌肸（叔向），鄭公子僑（子產），齊晏嬰（平仲），吳公子札。這幾個人都在同時，並且都時常往來，他們的私交都很好。他們在自己國內（或在國外）好像是一部活辭典，無論什麼典章，制度，怪異，鬼神，國人都來請教他們。他們也都似乎很熟悉先代的掌故，民生的疾苦，天下的大勢。他們實際的閱歷也都是很豐富，都做過幾十年的大官，身當政治的要衝。並且因辦外交的緣故，時常奔走於各大國之間：如季札歷聘各國，自然可以脫離海畔方隅之見，所以對於各國的政治民情風俗都是很熟悉的。他們都以學者而兼政治家，於學問經驗兩方都是很老練的。他們的私交似乎是超國界的，所以很有互相切磋之益。如子產鑄刑書，叔向遺書以諫之；晏子在晉，與叔向兩人都將本國的弱點說出；季札也將批

評齊晉兩國的話告叔向及晏嬰。所以他們的學問真是很偉大，很沉實的。可惜他們都投身政治，所以沒有著書。（晏子這部書真偽未可斷）

#### 四 孔子之生平

孔子的年事比以上這班貴族學者稍後。關於孔子生平事蹟的記載，當以史記的孔子世家爲最可靠（這篇也不免有許多可疑的地方）。據這篇文章，孔子三十五歲以前的事跡大略如下：

孔子貧且賤。

及長，嘗爲季氏吏，料量平，嘗爲司職吏，而畜蕃息。

（以下尚有『由是爲司空，已而去魯，斥乎齊，逐乎宋衛，困於陳蔡之間，於是反魯』一段恐是衍文。）魯南宮敬叔言於魯君曰：『請與孔子適周。』魯君與之一乘車，兩馬，一豎子俱，適周問禮，蓋見老子云。

孔子自周反乎魯，弟子稍益進焉。

魯昭公之二十年，孔子年三十。

孔子年三十五，季氏與孟氏叔孫氏共攻昭公，昭公師敗，奔於齊。

其後頃之，魯亂，孔子適齊。

從上面幾條事實，可知孔子（1）出身微賤，（2）在中年以前並未顯達。專就這點而言，孔子是和晏嬰、子產、叔向、季札這班稍前輩的學者是相差極遠的。他們都是出身於貴族，在少年時代已經與國內外各名人及士大夫相往來。古代的學術本為貴族所獨占；這時候雖已稍稍解放，但是貴族與平民求學的機會仍然是不能平等的。

此外，尚有一個極重大的差別。就是晏嬰、子產、叔向、季札這班貴族學者除在書本子上用功夫外，仍有許多機會可以和『現代的』政治相接觸，作實地的大規模的考察。所以他們的眼光容易遠大，他們的領會容易親切。孔子既是一個平民，所以除在書本子上用功夫外，沒有機會可以和上層階級相接觸；因之就沒有方法可以親身領略『現代的』政治。

大概一時代的政治，總有『實際』與『軀殼』兩方面；往往有實際已經大大的變遷了，而軀殼還仍舊是保存古代的形式。譬如現在的英國政府，可以說他是用君主的軀殼而行民治的實際，也可以說他是用民治的軀殼而行資本階級專政的實際。所以一代政治的『實際』常常是隱伏的，非親身周旋其間的人往往只見軀殼而不見其實際。譬如現在政黨的詭變萬端，非自己經了幾十年的政治生活，親上過政黨戰爭之火線的人決不能說出他們的究竟。其餘一切隔岸觀火的人，往往只能殼看見他的軀殼罷了。

孔子當時的『政治實際』的確是軍國主義的趨勢。晉、楚、齊、秦，不必說了。就是魯國也正是要向這方面走的。但是魯國保存封建制度的軀殼是最完整的，所以當時人即有說『周禮盡在魯矣。』孔子既

是一個平民學者，恰巧又生在魯國——一個『封建博物院』的中心點（見第一節）——所以一方面是沒有機會可以考察當代政治的實際，但是一方面又正可以目睹古代政治的軀殼。論語：

子入太廟，每事問。

這是孔子實地考察古代典章的地方。況且孔子在三十歲以前又到了另一個『封建博物院』的中心點——周——這個地方所保存的古代政治軀殼自然不減於魯，所以增加孔子對於封建制度的智識一定也不少。史記說孔子適周，問禮於老子，老子曰：

子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。

這話實在是孔子當頭的棒喝。可見孔子所觀察的完全是死典章，死制度；毫未注意於現代的活政治。但是孔子學問的成功正是這幾年。且看論語上，他自己說：

吾十有五而志於學；

三十而立；

四十而不惑。

可見孔子適齊的時候（年三十五）他的思想已經是凝固了。

他這時候所形成的思想，大概可以用論語上的『顏淵問爲邦』一章來作代表；  
行夏之時；

乘設之輅；

服周之冕；

樂則韶舞。

這是他書本子上的智識和他所目睹的政治軀殼混合起來的一個烏託邦。

到了後來，他能較稍稍與上流階級相接觸的時候，本來可以作『政治實際』的考察。但是他這個烏託邦的成見已經是牢不可破，後來的閱歷只可以增加他的反感，決不能改變他的根本理想了。

所以他到了齊國，就受了一個很深的刺激。當時齊魯兩國的政治趨勢是一樣的。不過魯是一種新建設，其規模還小；齊的資格乃更老了，其規模更大了。所以孔子對齊很不滿意的，他說：

齊一變，至於魯；魯一變，至於道。

『道』就是他自己的烏託邦（混合宗法與封建而成的）。用他這個烏託邦來作標準，魯自然還比較接近，齊是相去太遠了。

他既然抱了這個成見，所以他在三十五歲以後的活動完全是『反革命的，與開倒車的。』

孔子和當時失權的國君（名義上統治者）都是表同情的。他的適齊，大概是想替昭公幫忙。但是他一去之後，看看齊景公也是和昭公處同等的地位，於是他也是大抱不平。所以景公問政，他說：

君君，臣臣，父父子子。

景公也馬上發牢騷說：

善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸！

於是孔子就和齊景公很相得。史記裏說景公欲封孔子，或者是有的，因為孔子是很願意替景公幫忙，推倒大貴族的勢力。史記又說晏子阻景公用孔子，這也是可信的，因為晏子叔向這班人是很明瞭時代的趨勢，都是抱定『滔滔者天下皆是也而誰與易之』的態度，所以都不贊成反革命運動。史記又說齊大夫欲害孔子，更可以證明孔子與景公一定有什麼陰謀。

孔子至齊反魯，約在四十歲左右。

孔子五十歲的時候，又得了一個反革命活動的機會。論語：

公山弗擾以費畔（畔季氏），召子欲往。

子路不說……

子曰：『夫召我者而豈徒哉！如有用我者，吾其爲東周乎！』

這明明是認此作一個大有爲的機會，就是想借此以推倒季氏，恢復魯國的舊制度。孔子對季氏原來是很恨的。論語：

孔子謂季氏八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也！

三家者以雍徹，子曰：『相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂！』



夷狄之有君，不如諸夏之亡也！

所以公山弗擾畔季氏，是他很痛快的一件事。不過他後來也沒有去。

從此以後，他就和魯定公親近，做到大司寇的官。後來儒家對於這幾年的孔子治績，是講得天花亂墜的。據我看，大半是附會。因為這時候政在三家，大司寇也不過今日北京政府的一個國務員，請問有什麼政策可以發展？

不過有一件事是很可注意的，就是說孔子教仲由墮三都。這也是後人把事實倒置的。這時候仲由是做季氏宰（季氏封土內之執政者），墮三都都是季氏自己的意思。季氏因為歷年受陽虎公山弗擾兩人先後據費作亂的刺激，所以決意把這三個邊城墮了，省得這些外面守土之臣作亂。這也是一種中央集權的政策。後人遂把這個意思附會到孔子身上。其實孔子那裏有這樣的權力！仲由既為季氏宰，又如何能作反季氏的運動呢！

孔子做了幾年大司寇，自然是乏味的很，所以也就借了一個『臠肉不至』的好題目，很漂亮的走了。（也或者是季氏逼他走的。）

孔子去魯的時候是五十六歲，到了六十八歲纔回魯，在外首尾共十四年。

這十四年中間，他是始終徘徊於衛，陳，蔡，宋，鄭這幾個舊式的半死半活的小國家裏面。所以孔子對於當時軍國主義的大國家，除齊以外，始終沒有實地觀察過。

史記上本有楚昭王欲封孔子一段樂觀的文字。但是我以為這些話是不可信的。論語上並不見有孔子與楚國君臣的談話。即依史記的話，孔子在楚也不過幾個月。論語上僅有楚狂接輿一段。大概孔子僅至楚之邊境，尚未與楚的政治當局相周旋。因為這個國家裏面，已經毫無反革命運動之餘地了。

在此以前，又逢到一個反革命運動的機會。就是佛肸畔晉趙簡子，請孔子去幫忙。論語：  
佛肸召，子欲往。

子路曰：「昔者由也聞諸夫子曰：『親於其身爲不善者，君子不入也。』佛肸以中牟畔，子之往也如之何？」

子曰：「然，有是言也。不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。吾豈瓠瓜也哉？焉能繫而不食！」  
趙簡子的地位是和齊田氏、魯季氏一樣的，所以孔子也想同他搗亂。但是也不果往。後來僅渡河而返。可知孔子於晉也僅到過邊境。

總而言之，孔子一生中，前三十五年是反革命思想成功的時期，後三十五年是實行反革命活動的時期。

## 五 孔子之政治思想

孔子的生平既然如此，那末他的政治思想就不言而喻了。但是我們也不妨把孔子對於當時政治問題的意見抽象的總述一遍。

要懂得一個哲學家的政治思想，必須首先明白他所處的時代有幾個政治問題。春秋第二、第三兩期所形成的政治問題約有下列三者：

（一）國際的問題 第二期中那種戰爭的慘劇，已經使人人心中留了一個很深的印象。大家都知道如果要人民脫離戰爭的慘禍，非先把國際的問題解決不可。

（二）政權的問題 自第一期以來，篡弑叛逆的事實即層出不窮。到了第三期，各國（除楚、秦、吳、越之外）都有一個名義上的統治者（君）和一個事實上的統治者（大貴族）。這兩方面自然常起衝突。那末，這個『法統問題』究竟如何解決呢？

（三）社會秩序的問題 財富的分配既然不均，反社會的行為自然大增。那末，這種社會病態應該怎樣補救呢？換言之就是用法律解決呢？還是用教育解決呢？我現在略述孔子對於這三個問題的意見。

**孔子之國際問題及政權問題的意見** 孟子說，『世衰道微……臣弑其君者有之，子弑

其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。故孔子曰，『知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！』

春秋這部書是孔子政治思想所寄託，乃是無可致疑的。不過春秋的義例未必完全是孔子創造的。司馬遷說，『孔子因魯史而作春秋。』公羊傳載孔子自己的話，『其事則齊桓、晉文，其文則史，其義則丘竊取之

矣。』可見孔子是因魯史之文而取其義。

春秋是『斷爛朝報』，這話沒有說得更好了。『朝報』就是現在的『政府公報』。我們現在看政府公報，也有很可奇異的地方。第一，公報是注重法定的名稱。譬如張作霖，他的部下或對他很恭敬的人總稱他爲『張大帥』，平常報紙上也都稱『張作霖』，或簡稱『老張』（所以別於張學良）或簡稱『奉張』（所以別於魯張）。但是政府公報上總一成不變的稱他爲『鎮威上將軍張作霖』，數年前也都依法定的官號稱他爲『奉天督軍張作霖』，或『東三省巡閱使張作霖』。第二，公報是注重事實的形式。譬如奉魯軍攻下南口，明明是受張作霖張宗昌們的命令，但是北京政府偏要發個命令，獎勵前敵的將士，好像這班將士攻下南口是出於中央政府之命令的。譬如現在各省的督軍沒有一個不是自己霸佔地盤的，但是政府偏要等他們事實上霸佔完畢之後，發一道命令：『特任○○○爲○○○軍務督辦』。這種形式的命令真是指不勝屈。第三，公報是有一定之程式。現在的中央政府事實上無異軍閥的部屬，但是大總統對吳佩孚張作霖們總還是用『令』，他們對大總統總還是用『呈』。餘如各種官吏間的來往公文，無論其事實上的勢力如何，那種法定的形式如『令』、『呈』、『咨』總是不變。

所以我們如果翻開這十五年的『中華民國政府公報』來看看，中央政府的權力好像並沒有減損：沒有一個官吏不是中央任命的，沒有一次戰爭不是政府下令討伐的（非明令討伐的就不見於公報了）。

可見公報的效用是在維持一時代政治的形式；無論事實如何變幻，政制的系統總還可以在公報上看得出來。

孔子所謂『竊取其義』就在這一點。例如當時各國君主都已經僭稱『公』，楚甚至稱『王』，但魯史（想必各國史記也都如此）上則始終保存周室原來的爵位，如『宋公』、『齊侯』、『秦伯』、『楚子』等法定的名號。當時的周，事實上不過三四等的國家，但是魯史上總還認她作最高的主權者。每年必首書她所頒的公曆（如『春，王正月』之類）。各國的事變也都依王朝命令的形式而記載。例如曲沃滅晉，周天子然後『命曲沃伯以一軍爲晉侯』，這無異張宗昌逐了熊炳琦，自己做了山東督軍，政府乃發命令，『督理山東軍務善後事宜，熊炳琦着即免職，特任張宗昌爲山東軍務善後督辦』。餘如春秋上『王命○○來錫我○公命』這等記載，也都是事後的命令。又如天王的行動，大概均依制度以『巡狩』的名義告於各國，所以僖公二八年晉文公召王，魯史上也僅書赴告的形式，『天王狩於河陽』，好像周天子還是威風凜凜的樣子。餘如各國君臣的相殺，魯史上也都依制度上的名分，稱下殺上爲『弑』，稱上殺下爲『殺』。

孔子讀史到了這種地方，一定是得意的了不得。他以為周家的制度原來是這樣嚴密的，現在天下的大亂莫非是事實上大家不遵守這種制度。所以他拿制度的形式來恢復制度的實際。他是迷信『名分』的，『名不正則言不順，言不順則事不成』。他以為如果把名分表彰出來，那些放肆的君主及亂臣賊子一定會顧名思義而有所反省。他以為周天子如果依他的名分，恢復他的最高權力，那國際戰爭的慘禍就可以免除了；各國君臣如果都依他們的名分，固守他們的職位，一切國內的篡弑爭奪也都可以免除了。

其實，這種見解至少有兩種錯誤。第一，名分本來是以實力爲後盾的；實力去了，名分即等於紙老虎。

比如中央政府有實力的時候，『大總統』三個字自然可以嚇人；但中央政府沒有實力的時候，大總統的命令仍然是一張廢紙。當封建極盛的時代，周天子自然能夠維持國際的和平；但是到了春秋第三期的時候，周天子自身已經是保不住，那裏還可以嚇人呢。所以『孔子作春秋而亂臣賊子懼』這句話完全是造謠。你們只用看三家分晉，田氏篡齊，這些大變故都是孔子作春秋以後發生的，可見表彰名分是毫無用處的。此如你去告訴張作霖，教他曉得自己不過是一個中央所任命的鎮威上將軍，這有甚麼用處呢？

第二，封建的舊制度，舊名分，與春秋末年的時局已經是根本不相容了。比如陳成子弑齊簡公，孔子沐浴以朝，告於魯哀公曰，『陳恒弑其君，請討之！』這是孔子維持舊制度的實地試驗。但是當時田氏已經是齊國事實上的統治者，教魯國去討田氏，也無異怒臂當輻。季氏以八佾舞於庭，孔子曰，『是可忍也，孰不可忍也！』實在他老先生是多生氣。魯國的政權，老早已經在季氏手中，那幾對佾舞還算甚麼一回事呢！可見孔子完全是一個書獃子。他是一味相信古代的黃金世界，對於當時的政象是不肯細心考察的。那時候的政治固然有許多不良之處，但是軍國主義的中央集權的組織，的確是政治上一種進步。封建制度到了那個時候，可謂絕對無恢復之可能了。在那時候主張恢復封建，和現在主張復辟是一樣的。所以春秋末年的孔子，實無異今日的康有為；他們的主張在書本子上都是有淵源的，但在事實上都毫無憑藉了。

### 孔子之社會秩序問題的意見

孔子以前所經過的政治組織，可說有三種。周以前是宗

法的組織 (Patriarchal organization)，周初至春秋初期為封建的組織 (Fendal organization)，春秋

初期以來，齊、晉、秦、楚諸國爲軍國的組織 (Military Organization)。宗法的組織下之統治者是「父」或「家長」；其維繫社會的倫理是「孝」。封建的組織下之統治者是直接的貴族；其維繫社會的倫理是直接的「忠」。軍國的組織下之統治者是一個獨尊的君主；其維繫社會的倫理是「守法」。孔子的倫理觀念是問乎宗法與封建之間的，他所主張的是「忠孝」。宗法組織與封建組織有一相同之點，就是這兩種組織都是小社會的組織，人與人的關係都是直接的，所以這兩種社會裏維持秩序的方法都不過「以人治人，改而止」。軍國組織是大社會的組織，人與人的關係是比較的疏遠（因爲大家都是「一人的臣民」）社會的行爲是比較複雜的，所以「以人治人」的方法是用不通了，非藉法律來維繫社會秩序不可。

春秋第三期的時候，因爲社會生活逐漸複雜，封建精神已根本崩壞，「忠孝」的倫理觀念已經不足以維持社會秩序了。所以各國成文的法律都是很發達的（即小國家亦已受其影響）。

但是孔子是迷信宗法與封建的，對於當時法治的進步是非常反對的。他說：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。

他是主張統治者直接感化的，所以說：

其心正，不令而行；其心不正，雖令不從。

君子之德風，小人之德草；草上之風必偃。

苟子之不欲，雖賞之不竊。

爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。

無爲而治者其舜也歟！

上好禮則民莫敢不敬；上好義則民莫敢不服。

這完全是小社會的規模。請問齊、晉、秦、楚那些大國家，和這種政治理想那裏是相稱呢？如果依孔子的理想，那末非把這幾個國家回復到宗法組織或封建組織不可。

可見孔子對當時政治問題——國際的政權的，社會秩序的——的意見都是『開倒車』的。這種開倒車的態度，當然是他所生長的环境和他平時所致力於的學問之應有的結果。但是孔子在學術上的地位自然是不可磨滅的。

學者思想的進步時常跟在社會制度之後的。例如柏拉圖、亞里斯多德的政治思想是代表希臘都市國家的。其實那時候的波斯帝國及馬其頓帝國的組織已經遠超都市國家而上之。歐洲到了十九世紀，尚有人夢想中世紀的政治組織。所以開倒車的態度並不是學者之恥。政治的進步，大部分功力是靠實際的政治家，並不靠政治思想者。我們研究政治思想，也只在說明這種思想如何發生就完了。

## 九七 孔子在中國歷史中之地位

馮友蘭

(十六、十二，燕京學報第二期)



廖平說：

『六經，孔子一人之書，學校，素王特立之政，所謂道冠百王，師表萬世者也。劉歆以前，皆主此說，故移書以六經皆出於孔子，後來欲攻博士，故牽涉周公以敵孔子，遂以「禮」「樂」歸之周公，「詩」「書」歸之帝王，「春秋」因於史文，「易傳」僅注前聖。以一人之作，分隸帝王周公，如此是六藝不過如選文選詩。或並刪正之說亦欲駁之，則孔子碌碌無所建樹矣。蓋師說浸亡，學者以己律人，亦欲將孔子說成一教授老儒，不過選本多，門徒衆……』(知聖篇)

康有爲說：

『孔子爲教主，爲神明聖王，配天地，育萬物，無人無事無義不範圍于孔子大道中，乃所以爲生民未有之大成至聖也……漢以來皆以孔子爲先聖也。唐貞觀乃以周公爲先聖，黜孔子爲先師。孔子以聖被黜，可謂極背謬矣。然如舊說，「詩」「書」「禮」「樂」「易」皆周公作，孔子僅在刪贊之列。孔子之僅爲先師而不爲先聖，比于伏生、申公，豈不宜哉？然……六經皆孔子所作也。漢以前之說，莫不然也。學者知六經爲孔子所作，然後孔子之爲大聖，爲教主，範圍萬世而獨稱尊者，乃可明也。知孔子爲教主，六經爲孔子所作，然後知孔子撥亂世致太平之功，凡有血氣者皆日被其殊功大德而不可忘也。』(孔子改制考卷十)

這是清末『今文家』的學說。孔子本來已竟是一般人所承認的先聖先師，本來已竟是一部分漢儒所承

認的素王。清末『今文家』猶以為未足，乃於先聖先師素王之外，又為上一『教主』的尊號。孔子的地位於是為最高；其風頭亦於是出得最足。

然而『日中則昃，月盈則蝕』孔子的厄運也就於是漸漸開始；他的地位也就於是一天低落一天。在以前，孔子是教主素王，制作六經之說，雖未必為盡人所承認，但他是先聖先師，曾刪『詩』、『書』，正『禮』、『樂』，贊『易』，作『春秋』，則否認者極少。但現在多數人的意見，則不但以為孔子未曾制作六經，且『並刪正之說亦欲駁之』。於是孔子乃似『碌碌無所建樹矣』。廖季平所反對之意見，正現在多數人所持者。由素王教主之地位一降而為『教授老儒』，『比於伏生，申公』，真孔子之厄運也。

本篇的主要意思，在於證明孔子果然未曾制作或刪正六經；即令有所刪正，也不過如『教授老儒』之『選文選詩』；他一生果然不過是一個『選本多，門徒衆』的『教授老儒』；但他却並不因此而即是『碌碌無所建樹』；後人之以先聖先師等尊號與他加上亦並非無理由。

關於孔子未曾制作或刪正六經的証據，前人及時人已經舉過許多；現在只須附加幾個。『易』及『春秋』，依傳說乃孔子畢生精力之所聚。一個是他特別『作』的；一個是他特別『贊』的。他作『春秋』，『以上繼文武周公；他贊『易』，作象，象，文言，繫辭等，『以通神明之德，以類萬物之情。』現在只說這兩部書是否果為孔子所『作』所『贊』。

據孟子說，孔子作『春秋』之目的及功用，在使『亂臣賊子懼』。然左傳宣公二年，（西歷紀元前六零七）

趙穿弑晉靈公，

『太史書曰：「趙盾弑其君，」以示於朝。宣子曰：「不然。」曰：「子爲正卿，亡不越竟，反不討賊，非

子而誰？」……孔子曰：「董狐，古之良史也，書法不隱。」

又左傳襄公二十五年，（西歷紀元前五四八）崔杼弑齊莊公，

『太史書曰：「崔杼弑其君。」崔子殺之。其弟嗣書而死者二人。其弟又書，乃舍之。南史氏聞

太史盡死，執簡以往，聞既訖矣，乃還。」

據此則至少春秋時晉齊二國太史之史筆皆能使『亂臣賊子懼』不獨『春秋』爲然。趙穿弑晉靈公，而董狐却書『趙盾弑其君』則所謂『誅心』及『君親無將，將則必誅』等『大義』董狐的『晉乘』中本來亦有，『春秋』不能據爲專利品。孟子說：

『晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣。』（孟子離婁）

『其義』不止是『春秋』之義，實亦是『乘』及『檮杌』之義，觀于董狐史筆，亦可概見。孔子只『取其義，而非『作』其義。』孟子此說，與他的孔子『作春秋』之說不合，而却似近於事實。

但亦或因魯是周公之後，『禮義之邦』所以魯之『春秋』對於此等書法格外認真，所以韓宣子聘魯『觀書於太史氏，見易象與魯春秋，曰：「周禮盡在魯矣。」』（左傳昭公二年，西歷紀元前五四零。）他特注意於『魯

春秋』或者『魯春秋』果有比『晉之乘』『楚之檮杌』較特出的地方。所以在孔子以前就有人以『

春秋』爲教人的教科書。楚莊王（西歷紀元前六一三——五九二）使士嚳傳太子箴；士嚳問於申叔時。叔時曰：

『教之「春秋」而爲之聳善而抑惡焉，以戒勸其心。教之「世」而爲昭明德而廢幽昏焉，以休懼其動。教之「詩」而爲之導廣顯德，以耀明其志。教之「禮」使知上下之則。教之「樂」以疏其穢而鎮其浮。教之「令」使訪物官。教之「語」使明其德而知先王之務用明德於民也。教之「故志」使知廢興者而戒懼焉。教之「訓典」使知族類，行比義焉。』（國語楚語上）

可見『春秋』早已成教人的一種課本。不過這些都在孔子成年以前，所以也不與孔子相干。

『春秋』之『聳善抑惡』，誅亂臣賊子，孔子完全贊成；這却是實在情形。論語上說：

『陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恒弑其君，請討之。」公曰：「告夫三子。」孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也……」（憲問）

觀此可知孔子以亂臣賊子之當討爲天經地義。他當然贊成晉董狐，齊太史之史筆，當然贊成『春秋』的觀點。孔子主張『正名』是論語上說過的。不過按之事實，似乎不是孔子因主張『正名』而作『春秋』

如傳說所說；似乎是孔子取『春秋』等書之義而主張『正名』。孟子所說『其義則丘竊取』者是也。

不過孔子能從『晉乘』、『魯春秋』等裏面歸納出一個『正名』之抽象的原理；這也就是他的大貢獻了。

『易』之象，文，繫辭等是否果係孔子所作；此問題，我們但將象，象等裏面的哲學思想與論語裡面的比較，便可解決。

我們且看論語中所說孔子對於天之觀念：

『子曰：「獲罪於天，無所禱也。」』(八佾)

『夫子曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」』(雍也)

『子曰：「天生德於予，桓魋其如予何！」』(述而)

『子曰：「文王既歿，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，

匡人其如予何！」』(子罕)

『子曰：「吾誰欺，欺天乎！」』(子罕)

『子曰：「噫！天喪予！天喪予！」』(先進)

『孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」』(季氏)

據此可知論語中孔子所說之天，完全係一有意志的上帝，一個『主宰之天』。

但『主宰之天』在易象象等中沒有地位。我們再看『易』中所說之天：

『大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾

道變化，各正性命。』(乾象)

『天地以順動，故日月不過而四時不忒。』(豫象)

『反復其道，七日來復，天行也；復其見天地之心乎。』(復象)

『天地感而萬物化生。』（咸象）

『天地之道，恆久而不已也。』（恒象）

『天行健，君子以自強不息。』（乾象）

『大哉乾乎，剛健中正，純粹精也；六爻發揮，旁通情也；時乘六龍，以御天也；雲行雨施，天下平也。』

（乾文言）

『天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨。日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能……』（繫辭）

這些話究竟是什麼意思，我們暫不必管。不過我們讀了以後，我們即覺在這些話中，有一種自然主義的哲學；在這些話中，決沒有一個能受『禱』，能受『欺』，能『厭』人，能『喪斯文』之『主宰之天』。這些話裏面的天或乾，不過是一種宇宙力量，至多也不過是一個『義理之天』。

一個人的思想本來可以變動，但一個人決不能同時對於宇宙及人生真持兩種極端相反的見解。如果我們承認論語上的話是孔子所說，又承認『易』象象等是孔子所作，則我們即將孔子陷於一個矛盾的地位。因為上所引論語中的話不一定都是孔子早年說的；我們也不能拿一個人早年晚年之思想不同以作解釋。

或者可以說論語中所說乃孔子對門弟子之言，是其學說之粗淺方面，乃『下學』之事。『易』象

等中所說乃孔子學說之精深方面，乃『上達』之事，羣弟子所不得知者。所以子貢說：『夫子之文章，可得

而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。』(論語公冶長) 但論語中所載孔子所說『天之將喪斯文』，『

天生德於予』之言，並非對弟子講學，而乃直述其內心之信仰。若孔子本無此信仰，而故爲此說以飾智驚

愚，則是王莽欺世的手段，恐非講忠恕之孔子所出。且顧亭林已云：

『延平先生答問曰：『夫子之道，不離乎日用之間。自其盡己而言，則謂之忠；自其及物而言，則謂之

恕……曾子答門人之問，正是發其心爾，豈有二耶？若以爲夫子「一以貫之」之旨甚精微，非門

人所可告，姑以忠恕答之，恐聖人之心不若是其支也。』(日知錄卷七)

又云：

『子曰：『二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者是丘也。』謂「夫子之

言性與天道不可得而聞」是疑其有隱者也。不知夫子之文章無非夫子之言性與天道，所謂吾無

行而不與二三子者是丘也。』(全上)

孔子所講，本只及日用倫常之事。觀『易』文言等中，凡冠有『子曰』之言，百分之九十九皆是講道德的，

更可知矣。至其對於宇宙，他大概完全接受傳統的見解。蓋孔子只以人事爲重，此外皆不注意研究也。

所以他說：

『未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死？』（論語先進）

根據以上所說及別人所已經說過的證據，我以為孔子果然未曾制作或刪正六經或六藝。

不過後人爲什麼以六藝爲特別與孔子有密切的關係？這是由于孔子以六藝教學生之故。以六藝

教人並不始於孔子，據上所引國語，士聲教楚太子之功課表中也即有『詩』、『禮』、『樂』、『春秋』、『故志』等。左傳國語中所載當時人物應答之辭，都常引『詩』、『書』，他們交接用『禮』，卜筮用『易』。

可見當時至少一部分的貴族人物都讀過這些書，受過這等教育。不過孔子却是以六藝教一般人之第一人。這一點下文再提。現在我們只說，孔子之講學與其後別家不同。別家如道墨等，皆注重其自家之一

家言，如莊子天下篇說，墨家弟子誦墨經。但孔子則是一個教育家。他講學的目的，在於養成『人』，養成

爲國家服務的人，並不在於養成某一家的學者。所以他教學生讀各種的書，學各種功課。所以顏淵說：『博我以文，約我以禮。』（論語子罕）莊子天下篇講及儒家，即說：『詩』以道志，『書』以道事，『禮』以道行，

『樂』以道和，『易』以道陰陽，『春秋』以道名分。』這六種正是儒家教人的六種功課。

惟其如此，所以孔子的學生之成就亦不一律。論語上說：『德行：顏淵，閔子騫；政事：冉有，季路；言語：宰我，子貢；文學：子游，子夏。』（先進）又如子路之『可使治賦』，冉有之『可使爲宰』，公西華之『可使與賓客言』，

『皆能爲『千乘之國』辦事。』（論語公治長）可見孔子教學生，完全要教他成『人』，不是要教他做一家的

學者



孔子以以前已有的成書教人，教之之時，如廖季平所謂『選詩選文』或亦有之。教之之時，隨時講解，或亦有之。如論語：『不恆其德，或承之羞。』子曰：『不占而已矣。』（子路）易繫辭中對於諸卦爻辭之引申解釋之冠以『子曰』者，雖非必果係孔子所說，但孔子講學時可以對易有類此之解釋。如以此等『選詩選文』此等隨時講解，為『刪正六經』為『贊易』則孔子實可有『刪正』及『贊』之事，不過這等『刪正』及『贊』實沒有什麼了不得的意義而已。後來儒家因仍舊貫，仍繼續用六藝教人，恰又因別家只講自家新學說，不講舊書，因之六藝遂似專為儒家所有，為孔子所制作，而刪正（如果有刪正）亦即似有重大意義矣。

漢書藝文志以為諸子皆六藝之『支與流裔』。莊子天下篇似亦同此見解。這話亦並非毫無理由，因為所謂六藝本來是當時人的共同知識。自各家專講其自己之新學說後，而六藝乃似為儒家之專有品，其實原本是大家共有之物也。但以為各家之學說皆六藝中所已有，則不對耳。

總之，孔子是一個教育家。『述而不作，信而好古』（論語述而）『為之不厭，誨人不倦』（同上）正是他為自己下的考語。

這樣說起來，孔子只是一個『教授老儒』，但他却並不是『碌碌無所建樹』，并不即『比于伏生，申公』。下文的主要意思就是要證明三點：

（一）孔子是中國第一個使學術民衆化的，以教育為職業的『教授老儒』，他開戰國講學遊說之風；

他創立，至少亦發揚光大，中國之非農非工非商非官僚之士之階級。

(二) 孔子的行爲，與希臘之「智者」相彷彿。

(三) 孔子的行爲及其在中國歷史上的影響，與蘇格拉底的行爲及其在西洋歷史上的影響相彷彿。上文已竟說過，士魯教楚太子的功課表中，已有「詩」、「禮」、「樂」、「春秋」、「故志」等。但此等教育並不是一般人所能受。不但當時的平民未必有機會受這等完全教育，即當時的貴族也不見得盡人皆有受此等完全教育之機會。韓宣子係普世卿，然於到魯辦外交的時候，「觀太史氏書」始得「見『易』象」與「魯春秋」。(左傳昭二年) 季札也到魯方能聽各國之詩與樂。(左傳襄公二十九年) 可見「易」「春秋」「樂」「詩」等，都是很名貴的典籍學問了。

孔子却抱定一個「有教無類」(論語衛靈公)的宗旨，「自行束修以上，吾未嘗無誨焉」(論語述而) 如此大招學生，不問身家，凡繳學費者即收，一律教以各種功課，教讀各種名貴的典籍。這是何等的一個大解放！故以六藝教人或不始於孔子，但以六藝教一般人使六藝民衆化則實始於孔子。

我說孔子是第一個以六藝教一般人者，因在孔子以前，在較可靠的書內，我們沒有聽說有什麼人曾經大規模的號召許多學生而教育之。更沒有聽說有什麼人「有教無類」的號召學生。在孔子同時，據說有個少正卯「其居處足以聚徒成黨，其談說足以飾褒榮衆，其強禦足以反是獨立」(孔子家語) 據說少正卯也會大招學生，「孔子門人三盈三虛，惟顏淵不去」(新論) 莊子說：「魯有兀者，王骀從之遊者，與仲尼

相若。』(德充符) 不過孔子誅少正卯事，昔人已謂是假的，少正卯之果有無其人亦不可知。莊子寓言十九，王駘之『與孔子中分魯』更不足信。故大規模招學生而教育之者，孔子是第一人。以後則各家蜂起，競聚生徒，然此風氣實孔子開之。

孔子又繼續不斷的遊說于君，帶領學生，各處招搖。此等舉動，前亦未聞，而以後則成爲風氣；此風氣亦孔子開之。

再說孔子以前未聞有不農不工不商不仕，而只以講學爲職業，因以謀生活之人。古時除了貴族世代以做官爲生者外，我們亦嘗聽說有起於微賤之人物。此等人物在未仕時，皆或爲農，或爲工，或爲商，以維持其生活。孟子說：

『舜發於畎畝之中；傅說舉於版築之間；膠鬲舉於魚鹽之中；管夷吾舉於士；孫叔敖舉於海；百里奚舉於市。』(告子)

孟子的話雖未必盡可信，但孔子以前不仕而又別不事生產者實未聞有人。左傳中說冀缺未仕時亦是以農爲業。(僖公三十三年，西歷紀元前六二七) 孔子早年，據孟子說，亦嘗爲貧而仕，『嘗爲委吏矣』、『嘗爲乘田矣』(萬章下)。但自『從大夫之後』，大收學生以來，即純以講學爲職業，爲謀生之道。不但他自己不治生產，他還不願教弟子治生產。樊遲『請學稼』、『請學爲圃』，孔子說：『小人哉，樊須也。』(論語子路) 子貢經商，孔子說：『賜不受命而貨殖焉，億則屢中。』(論語先進) 他這種不治生產的辦法，頗爲其時人所詬病。

據論語所說，荷篠丈人罵孔子：「四體不勤，五穀不分。」（微子）此外晏嬰亦說：

「夫儒者滑稽而不可軌法，倨傲自順，不可以爲下；崇喪遂哀，破產厚葬，不可以爲俗；游說乞貸，不可以爲國。」（史記孔子世家）

莊子亦載盜跖罵孔子云：

「爾作言造語，妄稱文武……多辭繆說，不耕而食，不織而衣，搖唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下

學士不反其本，妄作孝弟而徼倖於封侯富貴者也。」（盜跖）

這些批評未必果是晏嬰盜跖所說，莊子裏面的話尤不可靠，但這些批評却是當時可能有的。

戰國時之有學問而不仕者，亦尚有自食其力之人。如許行「與其徒數十人，皆衣褐，捆屨，織席，以爲食。

」（孟子滕文公）陳仲子「身織屨，妻辟繡」（全上）以自養。但孟子則不以爲然。孟子自己是「後車數

十乘，從者數百人，以傳食於諸侯；此其弟子彭更即以爲「泰」（全上），他人當更有批評矣。孟子又述子思

受養的情形說：

「繆公之於子思也，亟問，亟餽鼎肉。子思不悅，於卒也，摽使者出諸大門之外，北面稽首而不受，曰：「

今而後知君之犬馬畜伋……」曰：「敢問國君欲養君子，如何斯可謂養矣？」曰：「以君命將之，

再拜稽首而受。其後廩人繼粟，庖人繼肉，不以君命將之。子思以爲鼎肉使己僕僕爾亟拜也，非養

君子之道也。」（萬章下）



若士農工商已是當時普通所謂『四民』，爲什麼隨武子不說士農工商『不敗其業』而說『商農工賈』呢？  
孔穎達正義云：

『齊語云：……處士就閑燕……』彼四民謂士農工商。此數亦四，無士而有賈者，此武子意言舉

兵動衆，四者不敗其業。發兵則士從征，不容復就閑燕。

『發兵則士從征』可見孔穎達亦以齊語所說之士爲非以後所謂士農工商之士。

管子係偽書，其中所說當係孔子以後情形。我所以以爲，在孔子以前似乎沒有以後所謂士農工商之士的階級。這種階級，只能作兩種事情，即做官與講學。直到現在，各學校的畢業生，無論是農業學校或工業學校，還只有當教員做官兩條謀生之路，這所謂：

『仕而優則學，學而優則仕。』（論語子張）

孔子即是此階級之創立者，至少亦是其發揚光大者。

這種階級爲後來法家所痛惡。韓非子說：

『博習辯智如孔墨，孔墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾史，曾史不戰攻，則國家何利焉？』（韓非

子八說）

『儒以文亂法，俠以武犯禁……今修文學，習言談，則無耕之勞而有富之實，無戰之危而有貴之尊，則人孰不爲也？』（韓非子五蠹）

孔子與希臘「智者」其行動頗相彷彿。他們都是打破以前習慣，開始正式招學生而教育之者。「智者」向學生收學費以維持其生活，此層亦大為當時所詬病。孔子說：「自行束修以上，吾未嘗無誨焉。」他雖未必收定額學費，但如「贄」之類是一定收的。孔子雖可靠國君之養，未必專靠弟子的學費維持生活，但其弟子之多未嘗不是其有受養資格之一。所以我上文說，孔子以講學為職業，因以維持生活。這並不損害孔子的價值，因為生活總是要維持的。

孔子還有一點與「智者」最相似。「智者」都是博學多能的人，能教學生以各種功課，而主要目的在使學生有作政治活動之能力。孔子亦博學多能，所以

「達巷黨人曰：『大哉孔子，博學而無所成名。』」（論語子罕）

「太宰問於子貢曰：『夫子聖者與，何其多能也？』子貢曰：『固天縱之將聖，又多能也。』」（同上）

孔子教人亦有各種功課，即所謂六藝是也。至於政治活動，亦為孔子所注意，其弟子可在「千乘之國」「治賦」「為宰」。季康子問仲由，賜，求，「可使從政也與？」孔子說：「由也果，」「賜也達，」「求也藝，」「於從政乎何有？」（論語雍也）這即如現在政府各機關之向各學校校長要人，而校長即加考語薦其畢業生，一樣。

孔子頗似蘇格拉底。蘇格拉底本亦是一「智者」。其不同在他不向學生收學費，不賣知識。他對子宇宙問題無有興趣，對於神之問題接受傳統的見解。孔子亦如此，如上文所說。蘇格拉底自以為負有

神聖的使命，以覺醒其國人爲己任。孔子亦然，所以有『天生德於予』、『天之未喪斯文，匡人其如予何？』

之言。蘇格拉底以歸納法求定義（亞力士多德說），以定義爲吾人行爲之標準。孔子亦講『正名』，以『名

』爲吾人行爲之標準。蘇格拉底注重人之道德的性質。孔子亦視人之完全人格，較其『從政』之能力

爲尤重。故對於子路，冉有，公西華，雖許其能在『千乘之國』、『治賦』、『爲宰』、『與賓客言』，而獨不許

其爲『仁』。（論語公治長）蘇格拉底自己不著書，而後著書者多假其名（如柏拉圖之對話）。孔子亦不著書，

而後來各書中『子曰』極多。蘇格拉底死後，其宗派經柏拉圖，亞力士多德之發揮光大，遂爲西洋哲學之

正統。孔子之宗派，亦經孟子荀子之發揮光大，遂爲中國哲學之正統。

即孔子爲中國蘇格拉底之一端，即已占甚高之地位。況孔子又爲使學術普遍化之第一人，爲士之階

級之創立者，至少亦係其發揚光大者；其建樹之大又超過蘇格拉底。謂孔子不制作或刪正六藝即爲『碌

碌無所建樹』者，是謂古之發明帆船者不算發明，必發明潛艇飛機始爲有所建樹也。

孔子爲士之階級之創造者，至少亦係其發揚光大者，而中國歷代政權向存士之手中，故尊孔子爲先師

先聖。此猶木匠之拜魯班，酒家之奉葛仙也。

十六年十一月九日，北京。

## 九八 評馮友蘭君『孔子在中國歷史中之地位』

文學副刊記者



（十七、三、五，大公報文學副刊第九期中評燕京學報第二期中之一節）

馮友蘭君『孔子在中國歷史中之地位』一篇，先引據舊籍，證明孔子並未著作，亦未刪正六經（或六藝）。但謂孔子之價值自在，非即碌碌無所建樹者。蓋六藝乃當時名貴之典籍學問，受此教育者僅限於貴族；至孔子出，乃推而廣之，凡自備束修而來學者無不以此教授。其時講學者皆各以其一家之新學說傳授門徒，而孔子則以自古傳來之公共學問（六藝）教人，且以各種學問同時教人，目的在養成可為國家社會服務之完人，所以為大教育家。由是孔子在中國歷史中之地位可簡言如下：（一）孔子是中國第一個使學術民衆化的，以教育為職業的教授老儒。他開戰國講學遊說之風，他創立（至少亦發揚光大）中國之非農，非工，非商，非官僚之士之階級。（二）孔子的行為，與希臘之『智者』相彷彿。（三）孔子的行為及其在中國歷史上的影響，與蘇格拉底的行為及其在西洋歷史上的影響相彷彿。（以上三條錄原文）

按，義理與考據之學截然兩事。吾人不當以歷史事實偶有搖動，發見穿錯誤漏，而遂謂昔之人物與理想均無價值；亦不當以欲尊重或詆毀昔之人物與理想之故而變亂事實，虛造證據。孔子在昔之中國為種種道德理想之所寄託，昔人之尊敬孔子固亦有過當而盲從者；而今人則專以攻詆孔子為能，先有成見在胸，本此一定之目的，搜尋各種證據，推勘文字，比列事實，以明古來傳說之不足信，而孔子可以推倒。此則吾人未敢贊同者也。若馮君此篇，考證明確，持論平允，以二事分別進行而不相混，殊為可稱者矣。

馮君以孔子擬蘇格拉底，甚爲適合。其他如說明易經中之天與論語中孔子所言之天之觀念之不同，亦甚精當。原文具在，讀者取觀可也。

## 九九 儒家對於婚喪祭禮之理論

馮友蘭

(十七，六，燕京學報第三期)

(一)

在另一文中，我會說過：孔子之講學與其後別家不同。別家如道家墨家等皆注重其自家之一家言，如莊子天下篇說，墨家弟子誦墨經。但孔子講學的目的却在於養成『人』，養成爲國家社會服務的人，並不在於養成某一家的學者。所以他教學生讀的，就是當時所已有之各種的書；他教學生學的，就是當時所常以教人之各種功課。此即所謂六藝是也。(孔子在中國歷史中之地位，燕京學報第二期)

孔子對於當時已有的學問之態度如此；他對於當時已有的政治社會制度，即所謂禮者，之態度，亦與此相同。在此點，他又與其後別家不同。別家對於當時政治社會制度都打算多少有所改變。而孔子却積極贊成當時之各種制度，而且盡力擁護之。這在論語中證據極多，幾乎到處即是，所以也不必引了。所謂六藝中之『禮』，本來就是當時之禮。關於此點，孔子也是『述而不作』。章實齋說：

『自有天地而至唐虞夏商，皆聖人而得天子之位；經綸治化一出於道體之適然。周公成文武之德，

適當帝全玉備，殷因夏監，至于無可復加之際，故得藉爲制作典章，而以周道集古聖之大成，斯乃所謂集大成也……周公集羣聖之大成，孔子學而盡周公之道，斯一言也，足以蔽孔子之全體矣。「祖

述堯舜，」周公之志也；「憲章文武，」周公之業也。一則曰：「文王既沒，文不在茲。」再則曰：「甚

矣吾衰，不復夢見周公。」又曰：「吾學周禮，今用之。」又曰：「郁郁乎文哉，吾從周。」哀公問政，

則曰：「文武之道，布在方策。」或問仲尼焉，學，子貢以爲「文武之道，未墜于地。」「述而不作，」周

公之舊典也。「好古敏求，」周公之遺籍也。（文史通義原道上）

此言雖未免過于誇張，但離開其中之一切評價的含義，則亦似合于事實。周公爲制周禮之主要人物，（參觀

王靜庵先生殷周制度論）孔子爲贊成擁護周禮者。周公是作者，孔子是述者。後來有尊周公爲先聖，孔子爲先

師者；這種「尊」法也不無根據。

不但孔子是如此；孔子以後的儒家也多是如此。孟子講法先王，所謂先王，雖包括堯舜等，但周公不失

爲其中之主要的一個。所以說：「周公思兼三王，以施四事。」（孟子離婁下）荀子專講法後王，後王即指文

武周公而言。

不過「述而不作」四字，雖孔子以之自謂，但後來的儒家却不止此了。他們所講的學問，雖仍是「詩

云」「書曰」，但他們已竟將其解釋引申，與之以新意義了。他們所贊成擁護的政治社會制度，雖仍是周

禮，但他們已將其理想化，理論化，與之以新根據了。這不是「述而不作」，這是以述爲作。這種傾向與精神，

孔子已開其端。在春秋中，他已竟找出了一個「正名主義」。子貢因「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮」而悟及「禮後乎？」孔子許爲「可與言詩」。(論語八份) 孔子又說「詩」『可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君』。(論語陽貨) 可見孔子講「詩」已不只是死板板的咬文嚼字了。『林放問禮之本』孔子說：『禮，與其奢也寧儉，與其易也寧戚。』(論語八份) 又說：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』(論語陽貨) 又說：『禮之用，和爲貴，先王之道斯爲美。』(論語學而) 可見孔子講「禮」講「樂」已竟不只是死板板的只注意于其形式節奏了。這種精神，這種傾向，傳之于後來儒家，孟子荀子及所謂七子後學，大家努力於以述爲作，才構成了儒家思想。所以「易」是本有的，是儒家所述，而繫詞、文言等，却是儒家所「作」。而「易」在思想史上的價值，也就在繫詞、文言等。春秋是本有的，是儒家所述，而公羊等傳却是儒家所「作」。而春秋在思想史上的價值，也就在公羊等傳。儀禮是本有的，是儒家所述，而禮記却是儒家所作。而禮記在思想史上的價值，却又遠在儀禮之上。照這方面看起來，所謂古文家以爲六經皆史，孔子只是述而不作，固然不錯，而所謂今文家以爲孔子只是作而不述，亦非毫無根據。照這方面看起來，後來之以孔子爲先聖兼先師，即所謂至聖先師，亦不爲大錯。因爲若使用易離了繫詞、文言等，不過是卜筮之書，春秋離了公羊等傳，不過是「斷爛朝報」，儀禮離了禮記，不過是個禮單，他們即不能有他們在數千年間所已有的影響。在中國歷史中，自漢迄清，有大影響於人心的，不是周易，而是帶繫詞、文言等的周易；不是春秋，而是帶公羊等傳的春秋；不是儀禮，而是有禮記爲根據的儀禮。不過所謂今文家及以孔子爲至聖

先師者，應該知道他們所謂孔子，已竟不是歷史的孔子，而乃是理想的孔子，儒家之理想的代表。

以孔子爲儒家之理想的代表，亦並非沒有根據。儒家之二大柱石，孟子，荀子，本來都崇拜孔子。孟子

說：『乃所願則學孔子。』（孟子公孫丑上）又說：『聖人之于民亦類也，出乎其類，拔乎其萃，自生民以來未有

盛于孔子也。』（全上）又說：『孔子之謂集大成，集大成也者，金聲而玉振之也。』（孟子萬章下）荀子說：

『夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀于道之一隅而未之能識也。故以爲足而飾

之內，以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁知且不蔽，故學亂術足以爲先王

者也。一家得周道，舉而用之，不蔽于成積也。故德與周公齊，名與三王並，此不蔽之福也。』（解蔽）

孟子在儒家，可謂爲左派之代表。荀子則可謂爲右派的代表。依上所引，可見儒家左右二派都崇拜孔子，

而其所崇拜之點都在孔子之『集大成』；不過孟子是就孔子之人格方面說，而荀子却是就孔子之政治社

會意見方面說。荀子特指出孔子之『得周道，舉而用之，故德與周公齊』，尤爲能說出歷史的孔子之所以

爲孔子。總之孔子雖是述而不作，但却已竟開了一種以述爲作的傾向，立了一種以述爲作的精神。後來

儒家，孟荀及『七十子後學』都是本着這個精神，照着這個傾向，往前進行。所以他們的知識雖有超過孔

子之處，但他們却仍然不能不奉孔子爲領袖，爲代表。在這一點，孔子的人格自然也很有影響。我曾說孔

子的人格及其在中國歷史中之地位很像蘇格拉底。如果孔子似蘇格拉底，孟子在儒家中之地位及其注

重理想，及其高明充爽之氣象，便似柏拉圖；荀子在儒家中之地位及其注重現實，及其沉潛賅博之氣象，便似

亞力士多德。

（二）

上文我們說：儒家者流所贊成擁護的政治社會制度，雖仍是周禮，不過他們却能將其理想化，理論化，而與之以新根據。例如儀禮是本有的，是儒家所述，而禮記却是儒家所作。而禮記在思想史上的價值，却又遠在儀禮之上。現在我們舉儒家對於喪禮祭禮及婚禮之理論，以為他們以述為作之例。這些禮可以是儒家所述，不過這些理論却是儒家所作。而這些理論，依現在的眼光看，是很有價值的。

我們人的心，有情感及理智兩方面。我們之所親如死，自我們的理智觀之，則死者不可復生而靈魂繼續存在之說，又不可證明，渺茫難信。不過我們的感情却又極望死者之復生，死者之靈魂繼續存在。我們於此，若惟從理智，則對於死者儘可採用列子楊朱篇中所說：「焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可。」墨子專注重理智，所以墨子中有一段說：

『公孟子曰：「三年之喪，學吾子（本作學吾子，依俞樾校改）之慕父母。」子墨子曰：「夫嬰兒子之知，獨慕

父母而已。父母不可得也，然號而不止，此其故何也？即愚之至也。然則儒者之知，豈有以賢于嬰

兒子哉？」（公孟）

若純自理智的觀點看，則一切送死的禮節當然都是無意義的，行這些禮者都是「愚之至也」。反之，若專憑情感，則我們儘可以種種迷信為真理而否認理智之判斷。世界之宗教，皆以合于人之情感之想像為真

理而否認理智之判斷者也。

我們對待死者，若純依理智，則為情感所不許；若專憑情感，則使人流于迷信而妨礙進步。其有折衷於此二者之間，兼顧理智與情感者，則儒家所說對待死者之道是也。依其所與之理論與解釋，儒家所宣傳之喪禮祭禮，是詩與藝術而非宗教。儒家對待死者之態度，是詩的、藝術的，而非宗教的。

詩對於宇宙及其間各事物，皆可隨時隨地，依人之情感，加以推測解釋；可將合于人之情感之想像，任意加於真實之上；亦可依人情感，說自欺欺人之話。此詩與散文、藝術與科學，根本不同之處也。不過詩與藝術所代表非真實，而亦即自己承認其所代表為非真實，所以雖離理智，專憑情感，而却仍與理智不相衝突。詩與藝術是最不科學的，而却與科學並行不背。我們在詩與藝術中可得情感的安慰，而同時又不礙理智之發展。

宗教亦是人之情感之表現。其所以與詩及藝術異者，即在其真以合于人之情感之想像為真理，因即否認理智之判斷。此其所以為獨斷 *dogma* 也。

近人桑戴延納 *Santayana* 主張宗教亦宜放棄其迷信與獨斷而自比於詩。但依儒家對於其所擁護之喪禮與祭禮之解釋與理論，則儒家早已將古時之宗教修正為詩。古時所已有之喪祭禮，或為宗教的儀式，其中或包含不少之迷信與獨斷。但儒家以述為作，加以澄清，與之以新意義，使之由宗教而變為詩，斯乃儒家之大貢獻也。例如古時與死者預備器具，未嘗非以為死者靈魂繼續存在，能用器具。但儒家則與

所謂明器以新意義。禮記云：

『孔子曰：』之死而致死之，不仁而不可爲也。之死而致生之，不智而不可爲也。是故竹不成用，瓦不成味，木不成斲，琴瑟張而不平，筭笙備而不和，有鐘磬而無筦虡。其曰明器，神明之也。』(檀弓)

又曰：

『孔子謂爲明器者，知喪道矣，備物而不可用也。』(全上)

專從理智之觀點以待死者，斷其無知，則爲不仁；專從情感之觀點以待死者，斷其有知，則爲不智。折中於二者，爲死者『備物而不可用』爲之『備物』者，冀其能用，所以副吾人情感之期望也；『不可用』者，吾人理智明知死者之不能用之也。儒家對於喪禮祭禮之理論，皆專就主觀情感方面立論，蓋理智明知死者已矣，客觀對象方面固無可再說者也。茲再引禮記荀子以見此意。禮記云：

『喪禮，哀戚之至也，節哀順變也，君子念始之者也。復，盡愛之道也，有禱祠之心焉。……飯用米貝，弗忍慮也，不以食道，用美焉爾。銘，明旌也。以死者爲不可別已，故以其旗識之。愛之斯錄之矣，敬之斯盡其道焉爾。……奠以素器，以生者有哀素之心也。惟祭祀之禮，主人自盡焉爾，豈知神之所饗？亦以主人有齋敬之心也。……』(檀弓)

『主人自盡焉爾，豈知神之所饗？』『自盡』以得情感上之慰安，不計『神之所饗』，則不以情感欺理智也。親死三日而斂，禮記云：



『或問曰：死三日而斂者何也？』曰：孝子親死，悲哀志慙，故匍匐而哭之，若將復生然，安可得奪而斂之也。故曰：三日而斂者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣。孝子之心亦益哀矣。家室之計，衣服之具亦可以成矣。親戚之遠者亦可以至矣。是故聖人爲之斷決，以三日爲之禮制也。』(問喪)

三月而葬，禮記云：

『子思曰：『喪三日而殯，凡附于身者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。』三月而葬，凡附于棺者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。』』(檀弓)

荀子云：

『殯久不過七十日，速不損五十日，是何也？』曰：遠者可以至矣。百求可以得矣。百事可以成矣。其忠至矣。其節大矣。其文備矣。然後月朝卜宅，月夕卜日(據王引之校)，然後葬也。』(荀子禮論)

葬畢反哭，禮記云：

『送形而往，迎精而反也。其往送也，望望然，汲汲然，如有追而弗及也。其反哭也，皇皇然，若有求而弗得也。故其往送也如慕，其反也如疑。求而無所得之也，入門而弗見也，上堂又弗見也，亡矣，喪矣，不可復見已矣。故哭泣辟踊，盡哀而止矣。心悵焉，愴焉，慄焉，心絕志悲而已矣。祭之宗廟，以鬼饗之，徼幸復反也。』(問喪)

『祭之宗廟，以鬼饗之，』情感希望死者之『復反』也；曰『徼幸復反』者，不以情感欺理智也。

葬後又爲親服三年之喪，禮記云

『凡生天地之間者，有血氣之屬必有知。有知之屬莫不知愛其類。今是大鳥獸，則失喪其羣匹，越月踰時焉，則必反巡過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，踴躍焉，踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啣噉之頃焉，然後乃能去之。故有血氣之屬者，莫知於人。故人于其親也，至死不窮。將由夫患邪淫之人與，則彼朝死而夕忘之，然而從之，則是會禽獸之不若也，夫焉能相與群居而不亂乎？將由夫修飾之君子與，則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙。然而遂之，則是無窮也。是故先王爲之立中制節，壹使足以成文理，則釋之矣。』（三年間，荀子禮論篇同）

以上所引，皆就主觀的情感方面立論。蓋喪禮之本意，本只以求情感之慰安耳。

荀子總論喪禮云：

『禮者，謹於治生死者也；生，人之始也，死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之行也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也……故死之爲道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣……喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也，故事死如生，事亡如存，（據鄭注行按）終始一也……具生器以適墓，象徒道也。略而不盡，貌而不功……故生器文而不功，明器貌而不用……故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬而終周藏也……事生，飾始也。送死，飾終也。終始具而孝子之事畢，聖人之道備

矣。刻死而附生謂之墨；刻生而附死謂之惑；殺生而送死謂之賊。大象其生以送其死，使死生終始莫不稱宜而好善，是禮義之法式也；儒者是矣。」（荀子禮論）

衣衾棺槨，皆「大象其生以送其死也」。理智明死者之已死，而情感仍望死者之猶生。于此際專依理智則「不仁」，專憑情感則「不智」，故「大象其生以送其死」，則理智情感兼顧，仁而且智之道也。然聖人之爲此制度亦非武斷。

「此孝子之志也，人情之實也，禮義之經也，非從天降也，非從地出也，人情而已矣。」（禮記問喪）

(二)

以上爲儒家對於喪禮之理論。儒家對於祭祀之理論，亦全就主觀情感方面立言。祭祀之本意，依儒家之眼光觀之，亦只以求情感之慰安。禮記云：

「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心也。心怵而奉之以禮，是故惟賢者能盡祭之義。賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也，福者，備也；備者，百順之名也。無所不順謂之備，言內盡于己而外順于道也……是故賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬，奉之以物，道之以禮，參之以時，明薦之而已矣。不求其爲，此孝子之心也……凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不咸在，示盡物也。外則盡物，內則盡志，此祭之心也。」（祭統）

「外則盡物，內則盡志」，「不求其爲」，專重祭祀而不重祭祀之對象也。荀子云：

『祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣。苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗，其在君子以爲人道也，其在百姓以爲鬼事也……卜筮視日，齋戒修涂，凡筵饋薦告祝，如或饗之。物取而皆祭之，如或嘗之。毋利舉爵，主人有尊，如或觴之。賓出，主人拜送，反，易服，即位而哭，如或去之。哀夫敬夫，事死如事生，事亡如事存，狀乎無形影，然而成文。』(荀子禮論)

因主人主觀方面對死者有『志意思慕之情』故祭之。然其所祭之對象，則『無形影』只『如或饗之』、『如或嘗之』而已。一方面鄭重其事以祭祀，一方面又知其爲『狀乎無形影，然而成文』此其所以爲詩也。

禮記更描寫祭者祭時之心理狀態云：

『致齋於內，散齋於外。齋之時，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齋三日乃見其所爲齋者。祭之日，入室，僾然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲……惟聖人爲能饗帝，孝子爲能饗親，饗者，鄉也，鄉之然後能饗焉……齊齋乎其敬也，愉愉乎其忠也，勿勿諸其欲其饗之也……洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與……於是諭其志意，以其恍惚以與神明交，庶或饗之，庶或饗之，孝子之志也。』(祭義)

近人以爲人之見鬼乃由于心理作用。依禮記此說，則祭者正宜利用此等心理作用，『鄉』死者而想像之，

庶得『恍惚』而見其鬼焉。『以其恍惚以與神明交』而冀其『庶或饗之』無非以使『志意思慕之情』得慰安而已。故祭祀，『君子以爲人道』而『百姓以爲鬼事』也。

此等詩的態度，儒家不但于祭祀祖宗時持之，即對於任何祭祀亦持此態度。荀子云：

『雩而雨，何也？』曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶。〔荀子天論〕

『旱而雩』無非表示惶急之情。『卜筮然後決大事』無非表示鄭重之意。若『以爲神』則必爲迷信所誤而凶矣。

祭祀祖宗，一方面因吾人本有『志意思慕之情』一方面因吾人須有報恩之義。荀子云：

『禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而降君師，是禮之三本也。』〔荀子禮論〕

禮記云：

『萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。』〔郊特牲〕

除祖宗之外，人之所以祭祀諸神祇，皆報本反始之義。禮記云：

『天子大蜡八……蜡也者，索也。歲十二月合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先畝而祭司畝也，祭百種以報耆也。饗農及郵表畷，禽獸，仁之至，義之盡也。古之君子，使之必報之。迎貓，爲其食』

田鼠也。迎虎，爲其食田豕也。迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰：土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤…… 蜡之祭，仁之至，義之盡也。」（郊特牲）

又云：

「夫聖王之制祭祀也，法施于民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀，夏之養也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社…… 湯以寬治民而除其虐，文王以文治，武王以武功去民之災，此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民之所瞻仰也。山林川谷丘陵，民所取財用也。非此族也，不在祀典。」（祭法）

根于崇德報功之義，以人爲祭祀之對象，孔德所謂「人之宗教」即有此意。中國舊社會中，每行之人皆供奉其行之神，如木匠供魯班，酒家奉葛仙。其意實即謂各種手藝皆有其發明者，後來以此手藝爲生者飲水思源，崇德報功，故奉原來發明者爲神明而祀之焉。至於天地星辰，鳥獸草木，亦以崇德報功之義而崇拜之。此或起源于原始社會中之拜物教，但依儒家所與之意義，則此已爲藝術而非宗教矣。

至于儒家所以特別提倡人民報本反始之習者，則無非欲使民德之厚而已。

「曾子曰：『慎終追遠，民德歸厚矣。』」（論語學而）

大戴禮云：

「喪祭之禮，所以教仁愛也，致愛故能致喪祭，春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。夫祭祀，致饋養之道也。死且思慕饋養，況于生而存乎。故曰：喪祭之禮明則民孝矣。」（盛德）

對於死者，對於無知者，尚崇其德而報其功，況對於生者，對於有知者乎。社會之中，人人皆互相報答而不互相鬥爭，則社會太平矣。

此外則公共祭祀之舉行亦與人民以一種休息遊戲之機會。故禮記郊特牲論蜡祭云：

「黃衣黃冠而祭，息田夫也……既蜡而收，民息已。故既蜡，君子不與功。」

禮記又云：

「子夏觀於蜡，孔子曰：『賜也，樂乎？』對曰：『一國之人皆若狂，賜未知其樂也。』子曰：『百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也；弛而不張，文武弗爲也；一張一弛，文武之道也。』」

（雜記）

從此觀點看祭祀，則祭祀更爲藝術而非宗教矣。

（四）

以上爲儒家對於喪祭禮之諸理論。此外另有一端，雖未爲儒家所明言，而實可爲儒家所理論化之喪祭禮之含義，茲申言之。

依上所引，則儒家，至少一部分的儒家，對於人死之意見不以爲人死後尚有靈魂繼續存在。然靈魂不

死之說雖爲理智所不能承認，而人死之不即等於完全斷滅則爲事實。蓋人所生之子孫，即其身體一部之繼續存在生活者；故人若有後，即爲不死。凡生物皆如此，更無須特別證明。此種不死，可名爲生物學的不死。再則某人於某時曾經生於某地，乃宇宙間之一固定的事實，無論如何，不能磨滅；蓋已有之事，無論何人不能使之再爲無有。就此方面說，孔子時代之平常人與孔子同爲不可磨滅，其差異只在受人知與不受人知。亦猶現在之人，同樣生存，而因其受人知之範圍之大小而有小大人物之分。然即絕不受人知之人，吾人亦不能謂其不存在。蓋受人之知與否，與其人之存在與否固無關係也。就此方面說，則凡人皆不死。不過此等不死，與生物學的不死性質不同，可名爲理想的不死，或不朽。

不過不受人知之不朽，普通人認爲無價值。故不朽二字，普通專以謂曾經存在之受人知之大人物。所謂人有三不朽：太上有立德，其次有立功，其次有立言。人能有所立，則即能爲人所知，爲人人所記憶，而不死或不朽。然若惟立德立功立言之人方能爲人所記憶，則世之能得此受人知之不朽者必甚寡。大多數之人皆平庸無特異之處，不能使社會知而記憶之，可知而記憶之者惟其家族與子孫。特別注重喪祭禮，則人人皆得在其子孫之記憶中得受人知之不朽。此儒家所理論化之喪祭禮所應有之涵義也。

儒家對於不死之問題之注意，可於其對於婚禮之理論見之。儒家對於婚姻之意見，完全注意於其生物學的功用。禮記云：

『昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。故君子重之。』（昏義）



『天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉？』（哀公問）

『舅姑降自西階，婦降自阼階，授之室也……昏禮不賀，人之序也。』（郊特牲）

『嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。』（昏子問）

孟子說：

『不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也。』（孟子離婁上）

據上所引，可知儒家以爲婚姻之功用在於使人有後。結婚生子，造『新吾』以代『故吾』，以使人得生物學的不死。本來男女會合，其真正目的即在於生殖。至於由此而發生之愛情與快感，乃係一種附帶的心理情形，自生物學的眼光觀之，實無關重要，故儒家亦不重視之。儒家論夫婦之關係時，但言夫婦有別，從未言夫婦有愛也。

凡人皆有死，而人多畏死。於是種種迷信生焉。許多宗教，皆以靈魂不死相號召。儒家，至少一部分的儒家，既不主靈魂不死，乃特注重於使人得生物學的不死，及理想的不死之道。舊社會中人及暮年，既爲子娶妻生子，以爲自己生命已有寄託，即安然以俟死，更不計死後靈魂之有無。此實儒家思想所養成之精神也。

由上所討論，可知儒家之思想乃極人文主義的（Humanistic），積極主義的（Positivistic），並不需渺茫虛幻之假定，而一切根據於事實；此所謂中庸之道也。然其高深亦正在此，所謂

「君子之道費而隱。夫婦之愚可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」（中庸）

十七年三月，北京。

## 一〇〇 評馮友蘭「儒家對於婚喪祭禮之理論」

文學副刊記者

（十七，七，九，大公報文學副刊第二十七期評燕京學報第三期中之一節）

馮君謂孔子與其後各家有一顯著之異點。孔子講學之目的不在養成某一家之學者，而在養成爲國家社會服務之人，其所以教弟子之六藝皆當時已有之書籍。孔子對於當時之政治社會制度亦不圖有所改變，惟盡力擁護之。此即孔子所自謂「述而不作」也。其所述者，即周禮，即周公所定之制度是也。然後來之儒家則不止此，彼等所贊成擁護者雖仍爲周禮，然已將之理想化，論理化，而與之以新根據。而其理論，由今觀之，極有價值。試就吾人所以對待死者而論：若純依理智，則一切喪禮及祭禮皆毫無意義而當廢除，然此爲感情所不許；若純依感情而以種種迷信爲真理，則爲理智所不許。而儒家對待死者之道則兼顧感情與理智而折衷於二者之間。古時已有之喪祭禮多爲宗教的儀式，其中包含不少迷信與獨斷（dogma）；但儒家以述爲作，加以澄清，與之以新意義，使之由宗教而變爲藝術，爲詩。此點與今世哲學家桑戴延納（Santayana）主張宗教宜放棄其迷信與獨斷而自比於詩者暗合。

以上馮君之言大體極精當，惟有一點宜補充者：孔子及其後儒家之擁護『周禮』，祇以周禮適應當時之社會，非以為一成不可變者也。反之，禮記且云『禮時爲大』，而孟子之稱孔子則以為『聖之時者也』。馮君謂『孔子却積極贊成當時之各種制度而盡力擁護之』，實不盡然。康有爲『孔子託古改制』之說固多夸大，禮運大同之論固未必爲孔子之言，然論語顏淵問爲邦，孔子曰『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞』，使孔子而得爲東周，其未必處處墨守周公舊典可斷言也。

馮君又以爲儒家之注重喪禮，欲使死者長留於子孫之記憶中，因以得『受人知』之不朽，謂『此儒家理論化之喪祭禮所應有之含義』。按此說既不能於儒家典籍中得絲毫根據，祇能謂之或有之含義，不能謂應有也。以客觀的思想史家之地位立言，此類可有可無之附益品實以刊落爲宜。吾知馮君之爲此說，不過欲聯接下文昏禮之理論，使前後成爲一貫之統系。夫以現代自覺的統系比附古代斷片的思想，此乃近今治中國思想史者之通病。此種比附，實預斷（Presuppose）一無法證明之大前提，即謂凡古人之思想皆有自覺的統系及一致的組織。然從思想發達之歷程觀之，此實極晚近之事也。在不與原來之斷片思想衝突之範圍內，每可構成數多種統系。以統系化之方法治古代思想，適足以愈治而愈禁耳。不審馮君謂何？

最後，馮君述婚禮之理論，謂儒家對婚姻之意見完全注意於其生物學之功用，此則極明顯而無可爭辨者也。

# 一〇一 致文學副刊記者書

馮友蘭

編輯先生左右：

（十七、七、廿三，大公報文學副刊第二十九期）

貴刊於第九期及第二十七期中對於友蘭在燕京學報中所發表論文俱有獎飾，甚感甚愧。於二十七期中又承指示二點，尤可感謝。惟愚意亦有可申言者，請分述之：

（一）論孔子本人，孟子有「聖之時者」之言。然所謂「聖之時」者，乃對伯夷「聖之清」，伊尹「聖之任」，柳下惠「聖之和」而言。論語中亦載孔子論伯夷，柳下惠，而歸結得「我則異於是，無可無不可」。孟子所說，正與論語此節同意，蓋俱謂孔子個人出處之態度，非指孔子對於禮教制度之意見也。顏淵問為邦，孔子所答誠可為孔子不墨守周公舊典之證據，然「為邦」之道經緯萬端，其什百倍重要於乘輅服冕者甚多，而孔子不之及，豈非以「文武之道布在方策」，「郁郁乎文哉，我從周」，其所應改變者僅小節而非大端歟？孔子又言，「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」此亦可為孔子不墨守周公舊典之證據。然孔子知殷周對夏殷禮之「所損益」可也，「其或繼周者」何以「百世可知」，豈孔子果如識緯家所說，能預知來世歟？抑孔子以為「文武之道」百世可從，有「所損益」不過小節，故可知歟？愚意當以後者為較合理之解釋也。綜觀孔子一生守禮惟謹，鄉黨一

篇描寫甚詳。此外論語所說，入太廟則每事問，陳恒弑君則請討，三家以雍徹則譏之，季氏旅于泰山則譏之。此其所守之禮為周禮歟？為孔子所自制之禮歟？抑孔子『為東周』之後對於上述諸端俱將有所變更歟？愚意恐不然也。

（二）孔子以後儒家『七十子後學』派別紛歧，當然不能謂其對周禮有一致之見解。現在吾人之問題，只是儒家所理論化，所理想化之具體的禮教制度，如婚喪祭等禮，為周禮歟？為儒家所自制之禮歟？貴刊謂『孔子及其後儒家之擁護周禮，祇以周禮適應於當時之社會，非以為一成不可變者也』是貴刊亦以『孔子及其後儒家』為『擁護周禮』與愚意本無不同。至于儒家果以周禮為適應於當時之社會而擁護之，抑以為一成不可變而擁護之，則係另一問題，友蘭文中並未討論。蓋儒家派別紛歧，對此問題之意見亦有不同，當分別論之。愚意孔子以周禮為百世可從，即有損益亦只在小節上。故道家述孔子故事，多在此點與孔子開玩笑。較後之儒家，有一部分，如禮運之作者等，乃退一步為如貴刊所說之主張。有人謂禮運受道家影響，非無故也。然此點出乎現在討論範圍之外。究竟如何，現不必論。

（三）友蘭所謂『儒家所理論化之喪祭禮所應有之涵義』，僅謂其應有耳，非謂古時儒家已自覺而知之也。然彼即未曾自覺而知之，亦無害應有者之為應有。例如水之一字，查現在字典中，除假借引申外，必有若干新義（如輕氣養氣化合之液體之義）。此新義乃水字所應有，不過前人未發現而後人發現之耳，後人豈能無端創造耶！又豈能謂因前人未發現此義，而此義即於相當時間內非此字所應有耶！又如

昔時考試，近人謂係一種智識測驗，故考試雖以詩文取士，而所取之士却亦不少能作事者。此種考試制度之涵義，豈前人所知。然前人即不知，又何害其為應有耶！友蘭以應有為應有，非以應有為古人以為有，與貴刊「或有」之說並不相違。不過貴刊以為若無人以為有，則某涵義即無有；友蘭則以為即無人以為有，而應有者仍應有。然此點轉為純粹哲學問題，不必於此討論矣。

馮友蘭。

七月十七日

## 一〇二「孝」與「生殖器崇拜」

周子同

（十六，九，五，一般第三卷，第一號）

（一）

「孝」「慈」是人類親子間情感之自然的表現；假使我們頭腦稍為冷靜點，中庸點，那末，「孝」「慈」在人生的情趣及社會的秩序上，未嘗不可認為有重要的價值。但是，我們倘若不幸而含有過分的道德的氣味或階級的色彩，重「孝」而輕「慈」；那末，「孝」不僅變成人生的一種桎梏，而且在社會裏僅僅只增長壓迫的，暗鬪的，悲慘的黑影而已。憶得數年前，曾有人對於中國傳統的因襲的「孝」加以極端的排擊，頗引起當時社會人士的贊同與反對；但中國是奇怪的國度，什麼思想或制度的討究都可以不必有結論，所以這「非孝論」與「孝的擁護論」仍舊各保有自己的戰壘與防線而罷。最近一年來，政治的權威超越

一切，逼得思想界愈加淺薄而黯淡；並且在淺薄與黯淡之外，似乎唯心的、道德的、宗教的氣味也逐漸濃厚；而且想特別提出「孝」的舊德目，加以擴充，以爲一種主義或一種政制的基本思想的哲學者，也似乎頗有。這種「傳統的因襲的孝的擁護論」在主義或政制的解釋上是否獲得有力的援助與美滿的結果雖不可知，但就思想界的本身設想，着實感着微度的不安；因爲這雖不敢預言有若何的危險，但流弊恐是不免的。至於我這篇文章，絕無若何的野心，亦不願與從前的非孝論者作桴鼓之應，只不過將「孝」的思想的來源說明些，使青年們知道這不過是古代儒家的玩意兒而已。

在生物界裏，兩性的愛比親子的愛普遍些。高等的動物才表現親對於子的愛；人類再進一步，才表現子對於親的愛；假使我們強加以德目，則前者名曰「慈」而後者名曰「孝」。這種親子間表示相互的熱烈的愛，本是人類社會自然的產物；不過像中國樣，將「孝」過度的着重，尊爲一切道德的中心或基礎，而加以許多人爲的虛矯的儀式，則實始於古代的儒家。與儒家同時佔有權威的思想家，如「道」與「墨」他們或者認「孝」爲社會一種普通的道德，或者簡直超道德的加以蔑視。至儒家之所以特別重「孝」，其初也不過爲到達或宣傳其大德目——仁——之方法或手段。儒家個己的理想境界是「仁」，社會的理想制度是「大同」；但這絕不是容易實現的，於是儒家利用當時民衆的幼稚思想，將初民「生殖器崇拜」的宗教加以修正，使成爲「生殖崇拜」的哲學，再由「生殖崇拜」的思想來解釋「孝」，來解釋「仁」。所以「孝」在初期的儒家，不過是「仁」的「糖衣」。儒家的思想爲其出發於「生殖器崇拜」與「生

殖崇拜，」所以郊天祀地，祭日配月，尊祖敬宗，迎妻納妾等一套把戲，在思想上，都與「孝」有一貫的關係。

（二）

先秦諸子，握有思想界的權威的，只有道、儒、墨三家。墨家對於「孝」，雖不加以非難，但只承認為社會普通的倫理之一；所以墨子書中，每每「孝」「慈」並提，絕未將「孝」偏重，像儒家一樣。如：

為人君必惠，為人臣必忠，為人父必慈，為人子必孝，為人兄必友，為人弟必悌。兼愛下

君臣不惠，父子不慈，兄弟不和，此則天下之害也。兼愛中

人君之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。兼愛下

父子弟兄之不慈，孝弟長貞良也。明鬼下

入則不孝慈於親戚。非命上

都是。墨子以為社會所以發現不孝不慈等不祥的現象，根本的原因在於不相愛；倘若相愛，自然孝慈了。

所以「孝」「慈」在墨家的眼光中，不過是「兼愛」大德目底下的兩個小德目，或「兼愛」之表現於親

子間的兩個名詞。所以說：

君臣相愛則惠，父子相愛則慈，兄弟相愛則和。兼愛中

君臣不相愛則不惠，父子不相愛則不慈，兄弟不相愛則不和。兼愛中

當察亂自何起，起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也；子自愛不愛父，故虧父而自利……雖父之



不慈子……此亦天下之所謂亂也；父自愛也不愛子，故虧子而自利。兼愛上

若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝！猶有不慈者乎？

視弟子與臣若其身，惡施不慈！故不孝不慈亡有。兼愛上

並且墨家所謂「孝」完全根本於功利主義，以親獲有實利爲「孝」的要素，不像儒家「養志說」之高深而玄妙。經上說：「孝，利親也。」大取篇說：「知親之一利，未爲孝也。」都可以窺見儒墨兩家對於「孝」的含義的異同。總之，墨家立足點於宗教，主張無差別的「兼愛」，所以「孝」在他的思想系統中，並不佔若何重要的地位。法儀篇並且說：

奚以爲治法而可？當皆法其父母奚若？天下之爲父母者衆，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也。法不仁，不可以爲法……然則，奚以爲治法而後可？故曰：莫若法天。

在「天」的大概念之下，對於父母的地位，簡直不客氣地加以蔑視，與儒家所謂「三年無改於父之道」的話迥不相同，怪不得孟子斥爲禽獸呢？這種根本差別的原因，實由儒家出發於「生殖崇拜」主張「天親一元論」；而墨家出發於「天志」主張「天親二元論」，所以結論如此的差異。

墨家對於「孝」雖不承認其哲學上的地位，但還承認其社會倫理上的地位；道家根本的超越道德，主張返於「無名之樸」，認「孝」的現象與名稱是人類墮落後的一種不祥的產物，應該與仁義禮樂聖智等等同歸於毀滅。所以老子說：「六親不和有孝慈。」而莊子天運篇說得更透澈。天運篇說：

商太宰蕩問仁於莊子……莊子曰：至仁無親。太宰曰：蕩聞之，無親則不愛，不愛則不孝，謂至仁不孝可乎？莊子曰：不然，夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非過孝之言也，不及孝之言也……故曰：以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。利澤施於萬世，天下莫知也，豈直太息而言仁孝哉？夫孝悌仁義忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。

「孝」在道家的哲學中，幾乎沒有些微的地位；而其澈底的程度也恐非現代「非孝論者」所可跂及。

(三)

儒家對於「孝」的觀念，完全與道墨不同。他不僅承認「孝」在社會倫理上的實際的價值，而且給他以哲學上的重要地位。

孝，天之經也，地之義也，民之行也。孝經

夫孝者，天下之大經也。大戴禮記曾子大孝

夫孝，德之本也。孝經

孝，德之始也。大戴禮記衛將軍文子

民之本教曰孝。禮記祭義

衆之本教曰孝。大戴禮記曾子大孝

天地之性，人爲貴；人之行，莫大於孝。孝經

事孰爲大，事親爲大……孰不爲事，事親，事之本也。孟子離婁上

不得乎親，不可以爲人；不順乎親，不可以爲子。孟子離婁上

其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。論語學而有子之言

以上所舉的例證，固然沒有儒家的開山祖，孔子的話語，而孝經，大小戴記的作者也還成爲經學史上的疑案，但是我們斷定這些都是初期及後期的儒家的教義，決不至於十分誤謬。根據這些教義，我們可以知道：儒家是將「孝」認爲道德的根源，教育的基礎，不徒關係於個己的修養，而且與社會的安寧有密切的影響。

我們說他是將「孝」高置於人類一切之上，也並沒有什麼過分。於此，我們所當注意的，不僅在儒家之特別重孝以與道墨二家相異，而在儒家之特別重「孝」而輕「慈」。固然，孔子也曾說過「父父，子子」的孝慈相對論，但至少後期的儒家並沒有發揮「慈」德，而說什麼「慈，天之經也，地之義也」的堂皇的教義。就這一點言，則儒家教義爲歷來統治階級所竊取以爲壓迫的工具，而爲現代思想左傾者所痛斥，我們實無法爲之辯護。但是儒家爲什麼於許多倫理德目中特別提出「孝」呢？是否儒家以「孝」爲人生哲學的中心義或第一義呢？自然，就後期儒家的一派，即曾子的一派而論，我們不妨大胆的下一個全稱肯定詞說「是的！」但是就初期的儒家或儒家的正統派說，「孝」並不是他的人生哲學全部之第一義；他的第一義是「仁」，「孝」不過是入「仁」之門而已。詳細的說，就是他的大目標是「仁」，如果學者沒有顏

同般的哲學的天才與頓悟，而只是一個凡民，或甚至於是「參也魯」的一流人物，那末，你可以由「孝」入手，而漸漸的加以修養，加以擴充，以達到「仁」的境界。仁，廣大而抽象；孝，狹窄而具體；由狹窄而具體的入手，以漸漸進於廣大而抽象的「仁」。由「孝」入「仁」，是儒家人生哲學的方法論，也就是孔子循循善誘的教授法之一。所以「仁」「孝」二詞的關係，並不是橫的，並立的，而只是縱的，系屬的。我們一看法的例證，便可了然。

弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁。論語學而

君子篤於親，則民興於仁。論語泰伯

君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與？論語學而有子之言

仁之實，事親是也。孟子離婁上

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。孟子盡心上

立愛自親始，教民睦也。禮記祭義

修身以道，修道以仁。仁者，人也；親親爲大。禮記中庸

教民親愛，莫善於孝。孝經

先王見教之可以化民也，是故先之以博愛，而民莫遺其親。孝經

至孝近於王。禮記祭義

愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海。孝經

舜盡事親之道而瞽瞍底豫；瞽瞍底豫而天下化……此之謂大孝。孟子離婁上

禮記祭義所謂「王」不是通俗所說「君王」「帝王」的「王」，而只是代表儒家理想的政績，即所謂「內聖外王」之一王。」  
儒家理想的最高統治者，與柏拉圖相似，是一位道德超越一切的聖者，也就是一位能仁民愛物的仁者。所以「至孝近於王」就是至孝近於仁的意思。  
孝經所說「德教加於百姓，刑於四海」是這句話之最簡明的注釋；孟子所說的舜，是這句話之最恰當的舉例。

（四）

於此，我們還須進一步的研究，「仁」「孝」固然是儒家哲學的價值論之重要觀念，但這些觀念是從什麼地方出發的呢？換句話說，就是「仁」「孝」在儒家哲學的本體論中有什麼根據。關於這一點，歷來研究儒家哲學者似乎都沒有見到而能加以系統的、明確的說明。  
宋明理學者解釋儒家的本體論，也多難以佛道的意見，不足依據。就我現在的觀察，我敢大膽的說，儒家的根本思想出發於「生殖崇拜」就是說，儒家哲學的價值論或倫理學的根本觀念是「仁」，而本體論或形而上學的根本觀念是「生殖崇拜」。因為崇拜生殖，所以主張仁孝；因為主張仁孝，所以探原於生殖崇拜；二者有密切的關係，絕對不能隔離。  
易繫辭下：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁。」  
繫辭下：「生生之謂易。」  
這些話都是儒家哲學極重要的教義。在儒家的意見，以為萬物的化生，人羣的繁衍，完全在於生殖；倘若生殖一旦停止，則

一切毀滅那時，無所謂社會，也無所謂宇宙，更無所謂討論宇宙原理或人類法則的哲學了。所以「生殖」或者露骨些說「性交」，在儒家是認為最偉大最神聖的工作。中庸說：「君子之道，造端於夫婦；及其至也，察乎天地。」又說：「君子之道費而隱，夫婦之愚可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」這就是說：夫婦的因性交而長育子女，與天地的化生萬物同其偉大，同其神聖，因為同從事於「生殖」。性交，普通的愚夫愚婦也都曉得，也都會得；但是與性交同其作用之天地化生萬物的原則，那就雖是聖人也有時有所不知，有時不能體行。儒家崇拜生殖的話，在易與禮裏，發揮得很詳盡。他們以為天地是宇宙間之最偉大的陰陽兩性；天地之所以值得崇拜，不在天地單獨或分離存在時之「體」，而在天地合作時之「用」，即所謂「生生」，應用同一的理由，所以儒家主張崇拜祖先，因為祖先無異於吾人的天地。禮記郊特牲說：「萬物本乎天，人本乎祖。」可見郊祀天地與崇拜祖先立於同一的原則上。儒家與墨家不同，不信鬼神，但注意祭祀的儀式與宗廟的制度，似乎自相矛盾；其實不然。因為儒家所崇拜的，假使我們深刻點說，並不是祖先已死的本身，而在祖先的生殖之功；也可以說，而在紀念祖先所給與我們的生命。並且為其崇拜人類的生殖，所以儒家推重婚制，主張敬妻，反對無後；在思想上，都與崇拜祖先制度有一貫的關係。現在將儒家崇拜生殖的話條舉如下：

有天地然後有萬物。易序卦

有天地然後萬物生焉。易序卦

天地感而萬物化生。易感象辭

天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。易繫辭下

天地合而後萬物興焉。禮記郊特牲

天地合而萬物生，陰陽接而變化起。荀子禮論

姤，遇也，柔遇剛也。……天地相遇，品物咸章也。易姤象辭

歸妹，天地之大義也；天地不交而萬物不興。易歸妹象辭

大哉乾元，萬物資始，乃統天；雲行雨施，品物流形。易乾象辭

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨。易坤象辭

夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。易繫辭上

乾坤，其易之門邪！乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。易繫辭下

乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。易說卦

乾爲天，爲圓，爲君，爲父……坤爲地，爲母……易說卦

一陰一陽之謂道。易繫辭上

天道曰圓，地道曰方，方曰幽而圓曰明。明者，吐氣者也，是故外景。幽者，含氣者也，是故內景……

吐氣者施而含氣者化，是以陽施而陰化也。陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈。神靈者，品物之本也。

大戴禮記曾子天圓

地氣上濟，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉……著不息者，天也；著不動者，地也。一動一靜者，天地之間也……天地訢合，陰陽相得，煦嫻覆育萬物，然後草木茂，區萌達，羽翼奮，角觫生，蟄蟲昭，蘇羽者嫻，伏羽者孕，鸞胎者不殞，而卵生者不殞。

禮記樂記

在這些文字裏，我們一目了然地知道儒家是在用哲學而又文學的筆調，莊嚴地純潔地描寫本體的兩性，歌頌本體的兩性之性交，贊歎本體的兩性之性交後的化育。儒家所以將郊祭天地認為極大的典禮，實已超脫宗教的，迷信的氣味，而只是表示「復古復始」「慎始追遠」之內心的誠懇的敬意。禮記祭義說：「天下之禮，致反始也……致反始，以厚其本也。」郊特牲說：「郊之祭也，大報本反始也。」很能根本地把握住儒家郊祀制度的精義。同一的理由，儒家的崇拜祖先，亦不過是提倡「報本反始」使「民德歸厚」的作用。禮記祭義說：「築爲宮室，設爲宗祧，以別親疏遠近，教民復古復始，不忘其所由生也。」又說：「君子復古復始，不忘其所生也。是以致其敬，發其情，竭力從事，以報其親，不敢弗盡也。」坊記說：「修宗廟，敬祀事，教民追孝也。」依據這種解釋，可知儒家祭祖立廟，並不絲毫含有「有鬼論」的成分，而只是崇拜生殖，想由外部的儀式引起內心的敬意，以完成其個己及社會的倫理。所以儒家每每將祭祖與郊天認為同



一重要的典禮或互有關係的典禮。禮記禮器說：「祀帝於郊，敬之至也；宗廟之祭，仁之至也。」「天地之

祭，宗廟之事，父子之道，君臣之義，倫也。」中庸說：「郊祀之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。」

孝經說：「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以

配上帝。」這些都是明證。其實根本的意義就是因為同出發於「生殖」。禮記郊特牲：「萬物本乎天，

人本乎祖，此所以配上帝也。」荀子禮論：「天地者，生之本也；先祖者，類之本也……無天地，惡生？無先

祖，惡出？」就生殖一點言，祖先實與天地同功，故儒家郊天而配以祖，並非配擬不倫，而自有其相當的理論。

因為儒家崇拜生殖，所以只要與生殖有關係的事他都特別加以重視。儒家之重視婚姻，決不是如墨

家僅僅注重人口問題及生產問題之表示十足的功利氣，而只是立足點於生殖崇拜之哲學的意味。

昏禮，萬世之始也。禮記郊特牲

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。禮記昏義

男女居室，人之大倫也。孟子萬章上

女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。易家人彖辭

歸妹，人之終始也。易歸妹彖辭

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，

有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。夫婦之道，不可以不久也，故受之以恒。易序卦

易之「感」見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。荀子大略

以上這些話，都很詳盡的解釋婚姻之生殖的意味與其重要。在儒家的眼光裏，男女兩性的結合，其着重點不在男女兩性本身的幸福與愛情，而只在男女兩性結合後的生殖功能。假使我們輕薄點說，夫婦的性交，就儒家的解釋，實在是所謂「替天行道」。並且因為儒家婚姻制度之哲學的立場在於生殖，所以主張親迎，主張無子出妻，主張「不孝有三，無後為大」，甚至於贊成「中春之月，令會男女，於是時也，奔者不禁」的制度（見周禮地官）。禮記哀公問篇說：

孔子對曰：「古之為政，愛人為大，所以治愛人，禮為大，所以治禮，敬為大，敬之至矣，大昏為大。大昏至矣！大昏既至，冕而親迎，親之也。」……公曰：「寡人願有言，然冕而親迎，不已重乎？」孔子愀然作色而對曰：「合二姓之好，以繼先聖之後，以為天地宗廟社稷之主，君何謂已重乎？……天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉？……昔三代明王之政，必敬其妻子也，有道。妻也者，親之主也，敢不敬與？子也者，親之後也，敢不敬與？君子無不敬也，敬身為大。身也者，親之枝也，敢不敬與？不能敬其身，是傷其親，傷其親，而傷其本，傷其本，枝從而亡。三者，百姓之象也。身以及身，子以及子，妃（配）以及妃（配）。君行此三者，則懷乎天下矣！大王之道也！」

這篇文字的思想完全以生殖為中心。因為崇拜生殖，所以敬妻，敬身，敬子。妻，身，子的個體雖各自不同，而其為生殖功能的要素則一。婚姻制度之立場於生殖哲學，其影響於個己與社會之大，在這裏可以說已經

發揮盡致了。

(五)

儒家的本體論建築於生殖哲學之上，既如上述，我們現在可以研究其與價值論的「仁」「孝」的關係問題了。就儒家的觀察，天地，或者陰陽之化生萬物，正是表顯本體之「仁」的功用。儒家對於「道」與「天地」的觀點與他的系統，和道家完全不同。道家以「道」爲本體中之最高者，道無乎不在，天地不過是道的表現之一面，所以其系統是先「道」而後「天地」，其範圍是「道」大而「天地」小。儒家不然，「天地」與「道」都是本體之最高者，其所以不同，即「天地」是本體之「體」，「道」是本體之「用」，所以其系統是先「天地」而後「道」，其範圍是「道」與「天地」爲一。就道家的觀察，天地之化生萬物，決非自主，即化生乎其不得不化生，無所謂仁，所以老子有「天地不仁，以萬物爲芻狗」的話。儒家不然，他以爲有天地而後有萬物，換言之，即有天地而後有生命，個體的生命固然有時終止，但生命之流終是綿延下去。孔子所說「逝者如斯夫，不舍晝夜」實是生命之流絕妙的讚辭。所以天地的生殖萬物，實是「仁」德的表顯。這是「仁」源於生殖哲學之一點。其次，天地既化生萬物，就萬物的類別說，固各自不同，但就天地的生殖說，那却是同出於一個血統。這樣，則個己的我與一切人羣，與一切萬物，都有血統的關係。在未化生以前，都是父天母地的本體中的氣質；在既化生以後，都是父天母地的同胞兄弟。既然個己的我與一切人羣及一切萬物有血統的關係，則我對於一切人羣及一切萬物應該相愛。這種廣大的深入的愛

的表現就是「仁」。至曾子所謂「忠」「恕」不過是行「仁」的兩種方法：「忠」是積極的仁；「恕」是消極的仁；「忠」就是所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」；「恕」就是所謂「己所勿欲，勿施於人」。其實這種仁的思想的解釋仍舊出於父天母地的生殖哲學。這是「仁」源於生殖哲學之又一點。至於「孝」源於生殖哲學，更容易明瞭。就生殖方面說，父母自身就是一個小天地；就天地方面說，父母是與個己的我的血統關係最直接最密切者。所以假使立足於生殖崇拜的見地，則對於父母非愛不可，即非「孝」不可。

（六）

儒家的仁孝觀念雖說源於生殖崇拜，但吾人於此，還有兩個疑問：即一，儒家是否先有本體論的生殖崇拜說，而後自然地產生價值論的仁孝因果說呢？抑或是先承認仁孝在價值論的地位，而後創造生殖崇拜說以爲其本體論的根據呢？二，儒家的生殖崇拜說，是否係其獨創的見解呢？抑或是由原始的宗教思想加以修正改變而成呢？對於第一個疑問，我疑心儒家是先有價值論而後有本體論。詳說之，即儒家先受現實社會的刺激，着眼於人類的安寧，以爲救世淑世惟有立足於仁孝；至於生殖崇拜說，不過爲宣傳仁孝的思想，或改變原始民俗的意義，爲便利起見而創設的。（改變原始民俗的意義，如親迎，恐怕是掠奪婚之遺留的痕跡，但經儒家的解釋，則以爲是敬妻重婚的表示。儒家關於此類新解釋頗不少，須由比較宗教學及文化人類學入手，擬另文討論。）我覺得先秦諸子道法名三家是先有本體論而後有價值論，儒墨二家是先有

價值論而後有本體論，所以討論儒墨的思想，如果依照普通哲學的系統，未有不因果顛倒者。對於第二個疑問，我敢大胆的斷定，儒家的生殖哲學完全是修改原始的「生殖器崇拜」的宗教思想而成。在先秦諸子中，最能託古改制的，最喜歡託古改制的，當推儒家為第一。在儒家未發生之前與發生之時，生殖器崇拜的思想，在民衆或社會間，一定有相當的勢力；儒家想推行他的教義，於是利用羣衆已有的幼稚思想，加以新的解釋，使稍稍超脫宗教的成分而與以哲學的見地。我們只要看儒家利用易的卦爻，而與以哲學的倫理學的社會學的解釋，即其明證。所謂生殖器崇拜，實是原始社會之普遍的信仰。蓋原始社會，智識蒙昧，對於宇宙間一切自然力，每每不能求得合理的解釋，而遂加以人格化。他們對於這產生生命之生殖力，認為不可思議，因與以最高的地位而致其崇拜，實很普通而自然。基督教的十字架，埃及的金字塔，都是西方古代民族對於性器官一種象徵之遺留的痕迹。中國古代民族亦離不了這種信仰，他以人間的生殖方法來比擬宇宙的生殖，於是以天，太陽，山，邱陵為男性的性器官，以地，月亮，川，谿谷為女性的性器官，而加以崇拜，於是產生祭天地，祭日月，祭山川等等的儀式。其後民智稍稍進步，於是由具體的而趨於象徵，造作代表男女性器官之抽象的標識，如八卦之根本的符號「與」。其後民智又稍稍進步，於是由象徵的標識而另與以抽象的名詞，如易的陰陽，乾坤，剛柔等等。這種信仰，盛行於未有文字之前，故材料的搜集比較地困難，但因儒家採取這種信仰而加以修正，所以遺留於易與禮中的仍然不少。易的「」就是最顯明的生殖器崇拜時代的符號。「」表示男性的性器官，與西方古代民族之以三角形，十字形，尖塔，棍棒等表示者相同；「」表示女

性的性器官，以兩一中的空隙顯示其意義，與西方古代民族之以圓形，門扉，船等表示者相同。普通每以伏羲造八卦爲文字的起源，我很反對；我以爲文字起源於圖畫而非起源於八卦，八卦只是生殖器崇拜時代之宗教的魔術。易繫辭下說：「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。」假使這話是真的，那他所觀察的「天地」「鳥獸」「身物」實只是一切兩性的性器官，所以結果只造了這麼簡單的「一」；不然，看見了太陽畫個☉，看見了流水畫個三，那才算是觀象觀法於天地呢！古代生殖器崇拜的信仰，遺留於古代記載中的，除上文敘述生殖器崇拜時所已徵引的以外，例如：

天秉陽，垂日星；地秉陰，竅於山川。禮記禮運

大明生於東，月生於西，此陰陽之分，夫婦之位。禮記禮器

日出於東，月出於西，陰陽長短，終始相巡，以致天下之和。禮記祭義

祭日於東，祭月於西，以別外內，以端其位。禮記祭義

祭日於壇，祭月於坎，以別幽明，以制上下。禮記祭義

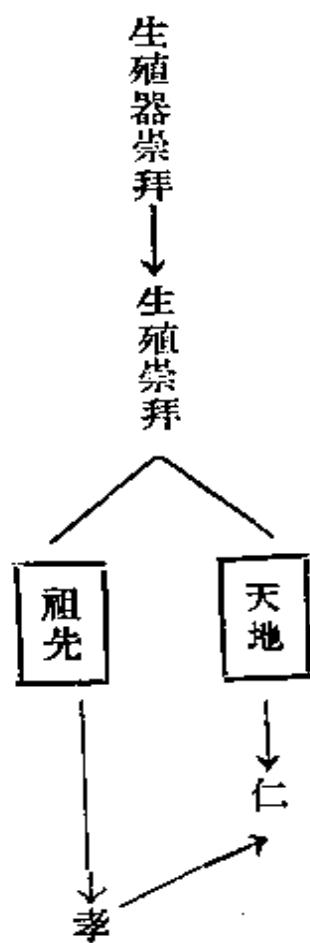
男教不脩，陽事不得，適見於天，日爲之食。婦順不脩，陰事不得，適見於天，月爲之食……故天子之

與后，猶日之與月，陰之與陽，相須而后成者也。禮記昏義

山爲積德，川爲積刑……邱陵爲牡，谿谷爲牝。蚌蛤龜珠，與月盛虛。大戴禮記易本命

乾爲天，爲圓，爲君，爲父，爲玉，爲金，爲寒，爲冰，爲大赤，爲良馬，爲老馬，爲瘠馬，爲駁馬，爲木果。坤爲地，爲母，爲布，爲釜，爲吝嗇，爲均，爲子母牛，爲大輿，爲文，爲衆，爲柄，其於地也爲黑。易說卦

都是很顯明的證據。總之，我們說儒家的生殖哲學完全脫胎於初民的生殖器崇拜的宗教思想，決不是武斷的污蔑的話，而只是客觀的歸納的研究的結果。而儒家之所以採取這種思想，完全利用當時民衆思想的幼稚，是一種宣傳主義的策略，與墨家的明鬼是同一的作用。近人研究孔子或儒家思想者，自身先存一個救世的念頭，預備作道統的繼承者，於是結果或者不自覺地或者故意地採用釋道與宋明理學的見解，以描寫孔子或儒家思想之偉大與玄妙。其實孔子或者儒家思想之偉大與玄妙是一件事，其思想之出發於低等宗教又是一件事，我們不能因學說的結論而抹煞學說的出發點。所以就我的觀察，在儒家「孝」是修「仁」的入門方法，其根本思想，直接出發於生殖哲學，間接出發於生殖器崇拜的原始宗教。其關係如下圖：



我們已明瞭儒家的仁孝關係與其來源，但還有一問題須加以說明，就是初期的或正統的儒家主張「仁孝因果論」，即由「孝」以修「仁」說；而儒家的某一支派，即曾子一派，主張「仁孝一致論」，即擴充「孝」的範圍以與「仁」相合，結果使「仁」「孝」為同實而異名的德目，其論調漸折而與道家的一部分思想相近。孔子或其他儒者的思想，以為「孝」固然很重要，但究竟不過是「仁」的小部分，如果不幸「仁」「孝」發生衝突而不能兩全的時候，則應該捨「孝」而取「仁」。再詳細些說，儒家以毀傷父母所給與的肢體為不孝，就是所謂「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」，又以自殺被殺或獨身而斷絕祖先的血統為不孝，就是所謂「不孝有三，無後為大」，所以孔子主張「敬身」，孟子主張「守身」。但當本體或大血統根本發生危險的時候，即「仁」德根本搖動的時候，我們只得犧牲個己或小血統以維持本體或大血統的生命，即孔子所謂「殺身成仁」，孟子所謂「捨生取義」。本來「殺身」「捨生」是不孝，但為「仁」的緣故，「殺身」「捨生」不僅不是不孝，而且自有其特殊的價值。這種說法，在實際的社會上，固自有其必要；但就仁孝關係的原理說，不免相矛盾而欠圓滿。所以曾子一派為求「仁」「孝」關係的妥帖起見，竭力擴充「孝」的範圍，以與「仁」相一致，使「仁」「孝」根本上不發生衝突。本來社會發生流血的事情，即個己有時為別一個己，或別一個團體，甚至於別一個名義而犧牲，這本是社會的不幸的現象，也就是人羣沒有達到理想社會的表徵。所以老子從消極方面譏斥忠孝，以為「六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣」，莊子楊子從積極方面主張「養內養外」，主張「拔一毛而利天下不為」，都是想根本地使社會不



發生犧牲的流血的慘劇，而造成理想的安寧的樂土。曾子的思想有點與此相近；他以為社會的個個人，倘使都能一方面自全其身，一方面全人之身；詳言之，就是一方尊重自己的生殖，一方尊重他人的生殖，則社會根本上無所謂衝突，也用不着犧牲，那時候不是仁孝一致嗎？論語泰伯記載曾子臨死的時候說：

曾子有疾，召門弟子曰：「啓予足，啓予手。」詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」

就表面上看，似乎曾子卑怯得很，其實他的思想是很偉大而圓順的。他好像說：「把我的手拿起來，把我的腳拿起來，你們看啊，我的肢體是絲毫沒有受傷害啊。我一世人謹謹慎慎的活過去，基本上對於生一點兒也沒有傷損牠。現在呢，我順自然的原則，把我的生命照原來天地父母所給我的還給他們，我這一世總算沒有虧損啊！」禮記祭義及大戴禮記曾子大孝更說得清楚，他說：「天之所生，地之所養，惟人爲大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。」你假使瞑目地想一想，社會的個個人都是「全生全歸」，都是「不虧不辱」，按自然的原則，平安地和愛地生活着，這簡直是樂土，是天國，是烏託邦了。

祭義及曾子大孝又說：

孝有三：小孝用力，中孝用勞，大孝不匱。思慈愛忘勞，可謂用力矣。尊仁安義，可謂用勞矣。博施，物可謂不匱矣。

斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也。

所謂「博施備物」所謂斷樹殺獸以時，就是孟子所謂「仁民而愛物」也就是孔子所謂「仁」但曾子全名之爲「孝」則「仁」「孝」不過是同實而異名而已。孔子以「生殖」爲本體之「用」以「仁」爲本體之「德」而曾子則以「生殖」爲本體之「用」以「孝」爲本體之「德」。祭義及曾子大孝說：

曾子曰：夫孝，置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸東海而準。詩云：「自西自東，自南自北，無思不服。」此之謂也。這話，粗看似乎很空疏；但倘若了解曾子的一貫的思想，那就很有精義。在曾子的眼光，「孝」不僅是個人的道德，社會的倫理，而且是宇宙的原則。牠沒有時間空間的差異，牠簡直與本體同其範圍。所以假使我們就原理的圓順妥帖而下批判，則孔子的「仁孝因果論」不免矛盾，而曾子的「孝的一元哲學」真可稱一貫之道了。

(八)

這篇文字且暫止於此。我絕無若何的野心，想作一個儒家的繼承者或研究者；我只在說明儒家的「孝」自有其根本的思想，自有其一貫的理論。假使我們想承受甚至於發揚「孝」的教義，那我們只有將儒家的哲學，自生殖器崇拜，而生殖崇拜，而仁孝因果論，而仁孝一致論，全盤地接受；不然，若只是生吞活剝，竊取儒家哲學的肢體而棄其首尾，以附會某一主義，那不僅在實際的應用上發生矛盾與危險，即在哲學的敘述上，也只是個思想的雜亂者。人間的愛之實現與擴大，是我們所朝夕祈求的；但是偏面的愛，強迫的愛，偏

面的道德，強迫的道德，老實說，無論如何，恐怕不是我們所能或所願接受了。

八月六日脫稿

（附注）本文大意，著之數年，前曾舉以語石岑兄，石岑問採以實其所著之人生哲學，可參看。今茲畧有所感，因重刊此稿，以就正

於頭腦清楚之讀者。

## 一〇三 論孔門學風只有務外主內兩派書

郭紹虞

（十二，三，一，民權雜誌四卷一號）

讀剛兄：

近於講授時偶有啓發，以為孔門弟子學風只有務外主內兩派，並不如韓非顯學篇所云之多。孔子內外兼修，其弟子則性有所偏，不過以親接孔子言論之故，尚不致分歧為二；數傳以後，到孟荀兩家便大不相同了。孟傳自曾子；荀傳自子夏。曾子主內而子夏務外——此根據孟子公孫丑不動心章而言——所以孟明大義而荀重傳經。其後宋學宗孟，漢學尊荀。而宋學之中，二程便已異趣；明道近孟，伊川近荀。象山近於明道，晦庵偏於伊川，於是宋學之間復有程朱陸王之爭。——此本蔡著中國倫理學史，實則都不外於務外主內兩派之學風也。所以探本求原，應當於孔門弟子的學風中求之，恰恰曾子子夏可以為之代表。曾子忠恕一貫之言，都是盡己推己之旨；『吾日三省吾身』及『籩豆之事則有司存』都是重本而不逐末之主

張。所以謝上蔡說：『獨曾子之學，專用心於內，故傳之無弊，』而曾子『臨大節不可奪，』『任重道遠』的精神，都是內部充實的結果。子思的『與天地參』，孟子的『浩然之氣』，全從此中得來。至子夏則『日知所亡，月無忘所能』，『博學篤志，切問近思』，『君子學以致其道』，全是務外之學；故其為教，亦只重在洒掃應對進退之事，全與曾子異趣。此說較康長素所謂『子游受微言以傳諸孟子，子夏受大義以傳諸荀子，微言為太平世大同教，大義為升平世小康教』云云，似乎差勝。——近人講孔門學派的，弟只見康說，不知兄曾見其他主張否？——不過如我所言，亦有數項疑問：

（1）曾子戰戰兢兢的態度，和襲裘楊裘之爭，似乎亦是務外。

（2）子夏賢易色一章所言，及『小德出入』云云，似乎亦是主內。

以此矛盾，所以疑不能決，請兄為我一決之。至於說曾子子夏均以親接孔子言論，故還不甚分離，固亦有理，但總非強有力之證據。此外更有一疑問——大學一書，究竟是否曾子所撰？請指教！若果出於曾子手，則弟前言更為有力矣。

弟郭紹虞。

## 一〇四 答書

顧頡剛

（十二，六，一，民粹雜誌四卷四號）

紹虞兄：

半年前接到來信，快讀一過。牽於人事和疾病，到今天才得如願作答，歉極了！

尊意以爲孔門學風只有務外，主內兩派；務外一派以子夏爲代表，主內一派以曾子爲代表。這把孟子

不動心章所舉的孟施舍，北宮黝的例，與傳說中孟荀的師承合一而言，自甚巧合。但我意有可磋商的：孔門的派別在論語上看，先進四科『德行，言語，政事，文學』以內外別之，德行爲內，言語政事文學皆爲外；『子以

四教，文，行，忠，信』以內外別之，文爲外，行忠信皆爲內。論語上雖不分內外，而今日欲以內外別之，固無往不

可。所以我想，分別兩派只是我們居於後世的評論之詞，而不必是當時的實在情狀。當時孔子設教，各方

面都要顧到；弟子勉學其師，自然也是要求『兼而有之』。但以性有所偏，故子夏不得不列於文學之科，而

曾子乃趨重於德行。但這決不是他們有意的主張，有意的分歧，故曾子不妨有襲裘楊裘之爭（假定檀弓

所記是真的），子夏亦儘可有『小德出入』之言。爲學之道，不是求之於本心，便是求之於事物，勢固不能

出此兩端，此兩端亦大足以賅括古今中外的學術，不徒孔門學風而已。

至於學派的分歧，或因於地域，或因於事實，固不必盡關於宗旨。墨子自尙賢至非命十題，一題皆有三

篇，旨同文異；假使出於一家之書，何取乎如此複沓？俞樾謂是後人集相里，相夫，鄧陵三派的墨書而成者，甚

是可信。墨分爲三而宗旨不殊，安見儒分爲八而宗旨必異？尊意疑孔門弟子只有務外，主內兩派，並不如

韓非子顯學篇所說之多，這句話我不甚敢信。因爲務外，主內，只是我們渾括的分類，我們的分類不即是當

（答）

（書）

時的事實；而學派的分別，顯學篇上乃有姓氏可據也。至其所以分派之故，顯學篇雖未言，而荀子非十二子篇上頗錄其梗概，則其區別大都在衣服，步履，顏色之上，而主張的爭論乃無幾何也。

『孟傳自曾子；荀傳自子夏，』這是後世的話，並無確據。孟子處在民生極憔悴的時候，汲汲要救民於水火，他雖自標爲儒，而根本的宗旨反與墨家相同。荀子生戰國之末，那時法家正盛，因此他的言論甚有近似法家的地方。所以我們與其說他們的學術見解傳授於孔門弟子，毋寧說他們的學術見解發生於時勢的鼓盪。孟傳自曾子，荀傳自子夏，無論沒有確實的憑據，即有確實的憑據，亦不能因了孟子荀子的主張而窺見曾子子夏的真相，因爲孟子荀子所處的時勢已經不是曾子子夏所處的時勢了。

子夏傳經，本是可能之事。但照漢以後人所說的師承系統，乃完全靠不住。託名於他的《易傳》和《詩序》，現在都已知道是假造的了；此外再有什麼著作？古文家因希望《毛詩》通行，加上一個老牌子，造爲子夏五傳至荀卿之說。然而荀子書上只有稱美子弓（仲弓），沒有稱美過子夏；不但沒有稱美過子夏，而且罵過『子夏氏之賤儒。』這還能說他是子夏的弟子嗎？

宋學承漢唐人繁瑣而不近人情的禮學之後，爲恢復理性的要求，放眼看古書，見《論語》、《孟子》和《大學》、《中庸》氣象濶大，人性飽滿，所以有四書的選定。四書只是宋人眼光中的四部好書集合在一起的，不能以《大學》爲曾子作，中庸爲子思作，而以孟子爲大學，中庸的傳人。（『大學何以知爲曾子作？』戴震幼時已經這樣地懷疑了，有人能拿出證據來嗎？）

來書引康有爲先生語，『子游受微言以傳諸孟子，子夏受大義以傳諸荀子；微言爲太平世大同教，大義爲升平世小康教。』這話只是把曾子換了子游，受的是禮運的支配，一樣地沒有根據。子游子夏同列文學，何以孔子的微言竟全不傳於德行政事諸科呢？大學中庸禮運諸篇，都是漢代人所作，前人評論已多，我們不能以此斷說孔門學派。

這個問題是學術史上的一個大問題，不是一二通信札所能解決的。匆匆奉答，說話甚不切實。以後我的生活較爲安定時，當再詳細討論。乞吾兄教之，是幸。

弟顧頌剛。 十二，九，二十八。

## 一〇五 殭尸的出祟

—— 異哉所謂學校讀經問題 ——

(十五，十，五，一校第一卷，第二號)

這篇文章，實在是廢話；在作者與讀者方面，都是時間的浪費。但這有什麼法子呢！在這樣奇怪的國度裏，殭尸穿戴着古衣冠，冒充着神靈，到民間去作祟，幾乎是常有的事。你如果覺得太不入眼了，覺得有點忍耐不住了，你能沉默着不說話嗎？你能不大聲呼喊嗎？朋友們！恐怕誰也說「不能」！但是，這真是沒有法子呢！

周子同

劈頭說了一段不着邊際的話，這真似廢話了；但是，且慢，請看八月十二日上海時事新報學燈欄中一段奇怪的新聞：

江蘇教育廳於八月八日訓令省立各學校，各縣教育局長第一六〇五號文云：案奉省長第五一八六號訓令，內開：案准浙閩蘇皖贛聯軍總司令部函開：茲據無錫公民楊鍾鈺曹啓文呈請禁止男女同校，特重讀經與國文，禁用白話，並多設宣講所等情。查中國禮教莊嚴，文獻宏備，本為全球各國所重視。乃近歲學風浮囂日甚，敗常亂俗，謬託文明。推其狂悖之心，直欲使數千年道德留胎（？）剷除淨盡，反不若歐美所設之學校，猶知維持德育。教部及各校職員，因循敷衍，舍己私人，使青年子弟漸染澆風，可為太息。該公民等所稱洞中時弊，頗堪採用。相應函請察照，令行教育廳核議施行為荷等因。並附件原呈到署。除函復外，合行抄錄呈稿，令仰該廳長查照向章，分別核議具復，此令等因。並鈔發原呈。奉此。當以男女同學一項，在小學校生理尚屬幼稚時代，似尚無妨。大學生年齡學力已達成人時期，在道德及法律上均可自負責任。按諸國外各大學，亦類皆男女同學，似當有通融之餘地。惟中等各校，學生年齡大率正在青春時間，定識定力均尚未有充分修養，似應一律禁止男女同學，以防弊害而肅風紀。讀經一項，包括修齊治平諸大端，有陶冶善良風俗作用，似應由各校於公民科或國文科內擇要選授，藉資誦習。至特重國文禁用白話一項，在小校學生程度尚淺，文言白話不妨兼授，以期易於領會。中等各校學生以能閱本國典籍，現代文言報紙，及以清淺文字發表思



想事物爲重要之目的，似應多授文言文，以期國文程度之增進。並應禁閱不正當之小說，以肅校風而端士習。又多設宣講所一項，現在各縣所辦社會教育事項，類有通俗宣講員擔任宣講，前經廳長通令整頓在案，似可即由職廳摘抄原呈要旨，令飭各縣原有宣講員切實辦理，無庸另行添設，庶幾事易觀成，費無虛耗等語。備文復請省長核示。茲奉指令內開：呈悉，准如所擬辦理，即由該廳通令飭遵，並候特函總司令部查照，此令，等因。奉此，除通令外，合行抄發原呈令，仰該校遵照，此令。

我不是美國哥倫比亞大學的教育博士，也不是新文化運動中的國語大家，關於男女同學和禁止白話文兩個問題，自有那些帶方帽子的博士們或者專家們去從容討論，用不着我來饒舌。現在，我姑且專就殭尸似的讀經問題談一下罷。

這「讀經」的殭尸，在民國作祟已不止一次了。民國四年，國務卿徐世昌及程樹德等不由教部而逕由政事堂編製教育綱要，添設讀經；當時的遺老遺少們大有「猗歟盛哉」之嘆，但不久袁世凱也就由總統變成皇帝了。共和重建，教育部總算顧全了這塊民國招牌，所以也就通令廢止。這是第一次。去年章士釗特執政府教育總長的權威，在十月末開了一次部務會議，又要在學校裏添設讀經；僥倖當時教部還有幾位有骨氣的部員，堅持反對，於是終無結果；但不久段祺瑞槍殺學生的「三一八慘案」也就隨着發生了。這是第二次。我真有點擔憂，這殭尸的出現總多少給民國一點禍患。第一次的帝制，第二次的慘殺，固然不能說全原於讀經，但牠的確是反動行爲的預兆呢！易曰：「知幾其神乎！」現在這殭尸第三次又出

現了，牠或者已在伸出可怖的手爪來散播禍患的種子了！但是，當禍患還未降臨的時候，我們惟一的救急手段，只有捉着這殭尸，剝掉牠的古衣冠，用照妖鏡似的眼光看牠究竟是一個什麼東西變成的。現在，我不客氣了，我只得先動手去觸這個殭尸了。

如果我們像現在時髦大學考試國學常識似的，說：「經是什麼？有些什麼？」恐怕大家或者不加思索地說：經是孔子的東西；牠一共有十三部，所謂十三經，因而將孟子、爾雅等書一一的列舉出來。但是這個答案，假使我是主試者，我一定要給牠一個零分。爲什麼呢？因爲（一）經的定義，（二）經的領域，和（三）經和孔子的關係，在經學史上是一個爭辯未決的問題，決不是那麼簡單的話所能答復的。所以提倡讀經的人，假使對於上面三個問題自己先沒有弄清楚，而僅僅的說初小要讀孟子，高小要讀論語，中學要讀左傳；那麼，他不僅不配作一個真正的思想反動者，並且不配來談經，來提倡讀經，因爲他所以經呵經呵這樣無聊地喊，完全是自己被這個古衣冠的殭尸嚇倒，因而把這個殭尸當作神靈樣的去嚇別人。

我們要曉得，經學上的爭辯論難與其派別的複雜，和其他文學或哲學等是一樣的。雖然自孔子到現在已經有二千四百七十七年（紀元前五五一——一九二六），自西漢經學產生到現在已經有二千一百三十二年（高祖元年當紀元前二〇六——一九二六），但經學本身依然是紛亂的，是不能「定於一」的。僅就上面幾個問題——（一）經的定義；（二）經的領域；（三）經和孔子的關係——說，就我所知的，已

經有四派完全不同的學說。我們爲明瞭起見，可以名爲：（一）經古文學派，（二）經今文學派，（三）駢文學派，（四）新古史學派。

這四派裏面，牠的學說比較地沒有什麼價值或權威的，是第三派的駢文學派。這派起源於清代阮元的文言說，到近人劉師培才成爲比較有系統的主張。他以爲「經」書爲什麼稱爲經呢？這因爲六經中的文章多是奇偶相生，聲韻相協，藻繪成章，好像治絲的經緯一樣，所以稱爲「經」。依他的主張，孔子的六經所以名爲經，是因爲六經的文章大抵是廣義的駢文體，所以其他羣書，只要是「文言」的（即所謂廣義的駢文體），也可以稱爲經，如老子稱爲道德經，離騷稱爲離騷經等。這派發生的動機是反對桐城派的古文；因爲桐城派的文學家援引左傳檀弓等以自重，說自己這派的文學淵源於六經，所以當時的駢文學者爲抵禦敵方（古文家）起見，也援引易經中的文言，說自己這派的文學也淵源於六經，而且比較他們所援引的早些而且更有權威。這派不知道經學與文學有各自獨立的領域，而甘心以文學作經學的附庸，實在不甚高明。現在錄劉師培一段話，以見一斑。

「許氏說文『經』字下云：『織也。從系，至聲。』蓋經字之義，取象治絲。從經爲經，衡絲爲緯；引伸之，則爲組織之義……六經爲上古之書，故經書之義，奇偶相生，聲韻相協，以便記誦，而藻繪成章，有參伍錯綜之觀。古人見經文之多文言也，於是假治絲之義而錫以六經之名。即羣書之文言者，亦稱之爲經，以與鄙詞示異。後世以降，以六經爲舊典也，乃訓經爲法，又以六經爲盡人所共習也，乃

訓經爲常此皆經後起之義也。」

「如易有文言而六爻之中亦多韻語，故爻字取義於交互。尚書亦多偶語韻文。詩備入樂之用，故聲成文謂之音，而孟子亦曰『不以文害辭。』孟子引孔子之言曰『春秋，其文則史』而禮記禮器

亦曰『禮有本有文。』是六經之中無一非成文之書。」（均見劉著經學教科書第一冊。）

劉氏的話固然有許多誤謬的地方，最明顯的，如春秋其「文」則史，禮有本有「文」的兩個「文」字，決不能作「文言」的「文」來解釋；但我們現在不是來編經學講義，實在無需詳密的批評。總之，對也能，不對也罷；不過假使採取這一派的學說來談經的定義及領域，那麼，不僅只孟子，論語可算是經，就是一切「文言」體的羣書，如哲學的道德經和文學的離騷經也應當稱爲經。大學提倡讀經的聖人們，賢人們，你們的意見怎麼樣？恐怕又以爲這不免涉及異端，或斥爲雕蟲小技有妨大道了。

經學學派中，比較頑舊點的，是經古文學派；但就是依這派的主張，也恐怕不是現在這班提倡讀經的聖賢們所能忍受。因爲這派以爲經是書籍的通稱，不是孔子的六經所能專有。在孔子以前，固然已有所謂經書在孔子以後的羣書，也不妨稱爲經。總之，經就是線，就是訂書的線，就是所謂「韋編三絕」的「韋編」；所以只要是線裝的，全可以稱爲經。經是一切線裝書的總稱，不能佔爲五經，六經，七經，九經，十一經，十三經等經書的專名詞。依他的主張推廣地說，不僅現在書坊流行的「大狗跳，小狗叫」的小學國語教科書可

稱爲經，就是他們表面上疾首痛惡而自己偷偷地在被窩裏看着的金瓶梅，假使不是日本洋裝式的翻板，也可以稱爲經。在腐舊的經學裏，居然有這樣大胆的主張；這在不學無術而又喜歡談經的聖賢們，恐怕又要舌擡不下了！

這派的起源較早，但對於上述學說的集成實始於近人章炳麟。章氏在國故論衡文學總略篇有一段解釋「經」「傳」「論」的起源，說這三者的區別完全出於書籍裝訂與版本長短的不同。現節錄於下：

「案經者，編絲綴屬之稱，異於百名以下用版者，亦猶浮屠書稱修多羅。修多羅者，直譯爲線，譯義爲經。蓋彼以貝葉成書，故用線聯貫也；此以竹簡成木，亦編絲綴屬也。傳者，專之假借。論語「傳不習乎」，魯作「專不習乎」。說文訓專爲六寸籒。籒即手版，古謂之忽。書思對命，以備忽忘，故引伸爲書籍記事之稱。書籍名籒，亦名爲專。專之得名，以其體短，有異於經。鄭康成論語序云：『春秋二尺四寸，孝經一尺二寸，論語八寸。』此則專之簡策當復短於論語，所謂六寸者也。論者，古但作命。比竹成冊，各就次第，是之謂命。籒亦比竹爲之，故命字從命。引伸，則樂音有秩亦曰命，『於論鼓鐘』是也。言說有序亦曰命，『坐而論道』是也。論語爲師弟問答，乃亦略記舊聞，散爲各條，編次成帙，斯曰『命語』。是故，編線聯貫謂之經，籒書記事謂之專，比竹成冊謂之命，各從其質以爲之名。」

章氏根據上說，所以在國故論衡原經篇中，說經是一切羣書的通稱。他舉了許多證據，以爲（一）兵書可

以稱經，如國語吳語說「挾經秉枹。」（二）法律可以稱經，如王充論衡謝短篇說「五經題篇，皆以事義別之；至禮與律，獨經也。」（三）教令可以稱經，如管子書有經言，區言。（四）歷史可以稱經，如漢書律歷志所援引的記載庖犧以來帝王代禪的「世經。」（五）地志可以稱經，如隋書經籍志所著錄的摯虞的「畿服經。」（六）諸子可以稱經，如墨子有經上經下兩篇；韓非子的內外儲說先次凡目，亦稱爲經；老子到漢代鄰氏次爲經傳；賈誼書有容經。（七）其他六經以外的羣書，也時常稱經，如荀子所援引「人心之危，道心之微」二語，出於古代已經遺佚的道經。總之，依章氏的主張，一切的書籍都是經，這真使提倡讀經的聖賢們爲難了。章氏在今日，已居然作擁護舊禮教者的傀儡；但他的這種學說，恐怕又不是他們所能接受的。因爲他們所崇拜或利用的，只是半瘋假癡的章太炎，而不是洪憲以前的繼承浙東學派與擁護經古文學的章太炎呢！

與經古文學派相反的是經今文學派。這派雖然以爲六經是孔子的作品，但他們對於經的定義異常狹窄，而主張復異常堅決，恐怕也仍舊使現在提倡讀經的聖賢們爲難。這派以爲經是孔子著作的專有名稱；孔子以前，不得有經；孔子以後的著作，也不得冒稱爲經。他們以爲經，傳記，說四者的區別，不是如經古文學者所謂書籍本長短的不同，而是著作者身分的不同。他們以爲孔子所作的叫做經，弟子所述的叫做傳，或叫做記，弟子後學展轉口傳的叫做說；一如佛教佛所說的名經，禪師所說的名律論的不同。所以他們

以爲只有詩、書、禮、樂、易、春秋是孔子所手作，可以稱爲經；樂在詩與禮中，本無經文，所以實際上只有五經。這名辭是可以成立或存在的。南朝增僞周禮，小戴記二書，稱爲七經；唐又去春秋本經，而增公羊傳、穀梁傳，僞左氏傳三書，稱爲九經；宋又增論語、孝經、孟子、僞爾雅四書，稱爲十三經。這些所謂七經、九經、十三經等等名詞，全是不通的，全是誤謬的。宋朱熹又將小戴記中的大學一篇，分析首章爲經，餘章爲傳，以一記文分經傳，更是荒謬的舉動。並且進一層說，就是五經，還有應該討論的問題。譬如易經，其中卦辭、爻辭、象辭、彖辭是孔子的作品，可以稱爲經。繫辭、文言是弟子所作，只可以稱爲傳，所以史記自序篇稱繫辭爲易大傳。說卦、序卦、雜卦三篇，不僅不是孔子的著作，並且是漢時所僞造，所以連傳記說的名稱都不配。總之，依經今文家說，經的領域是異常狹窄的，所謂經，只有詩三〇五篇（他們不信古毛詩三百十一篇的話）、書二十八篇（嚴格的今文家，連歐陽大小夏侯後增的泰誓也不算）、儀禮十六篇（本十七篇，除掉子夏所作的喪服傳）、易的卦辭、爻辭、象辭、彖辭、四種（他們不信連繫辭、文言、說卦、序卦、雜卦都計算在內而稱爲十翼的古文說）及「斷爛朝報」似的春秋經的本文。這種學說，在清代中葉的漢學家已經這樣地主張，但立足於今文派而大膽的提出抗議的，是始於龔自珍六經正名及六經正名答問諸文。但龔氏有時還混雜古文家說，所以後來而今文家，如皮錫瑞的經學歷史，廖平的知聖篇，康有爲的新學僞經考，提出更明確更有系統的主張。現節錄龔氏文一段如下：

「何謂傳？書之有大小夏侯，歐陽傳也；詩之有齊、魯、韓、毛傳也；春秋之有公羊、穀梁、左氏、鄒、夾氏，亦傳

也。何謂記？大小戴氏所錄凡百三十有一篇是也。何謂羣書……禮之有周官，司馬法，羣書之頗關禮經者也……何居乎後世有七經，九經，十經，十二經，十三經，十四經之喋喋也？或以傳爲經，公羊爲一經，穀梁爲一經，左氏爲一經。審如是，是則韓亦一經，齊亦一經，魯亦一經，毛亦一經，可乎？歐陽一經，兩夏侯各一經，可乎？易三家，禮慶戴，春秋又有都夾。漢世總古今文，爲經當十有八，何止十三……或以記爲經，大小戴二記畢稱經。夫大小戴二記，古時篇篇單行，然則禮經外當有百三十一經。或以羣書爲經。周官晚出，劉歆始立……後世稱爲經，是爲述劉歆非述孔子……又以論語，孝經爲經。假使論語，孝經可名經，則向早名之，且曰序八經，不曰序六藝矣……於是乎又以子爲經（指孟子）。猶以爲未快意，則以經之與僿爲經，爾雅是也。爾雅者，釋詩書之書，所釋又詩書之膚末，乃使之與詩書抗，是尸祝與僿之鬼配食昊天上帝也。

異氏這段話，很能痛快的指斥十三經名詞之不能成立，很能系統的指出周禮，小戴記，公羊傳，穀梁傳，左傳，論語，孝經，孟子，爾雅九書之不能稱經。但提倡讀經的聖賢們，這於你們又發生困難了。依你們的意見，不過叫沒有反抗力的小學生們讀讀論語，孟子，讀讀大學，中庸，或者讀讀左傳。但是，這只能算是讀傳記，羣書，諸子，不能算是讀經。這和國文教員選讀史記，莊子是一樣的，那裏配稱讀經？要讀經，就要讀斷爛朝報似的春秋，或佞屈聱牙的尚書等才行；但是，不客氣說，諒這些聖賢們也沒有這樣大反動的氣概與胆識！況且孔子不刪鄭衛之詩，這談戀愛說淫奔的國風，恐怕還要呈請司令部出示禁止呢！



上述三派，雖然對於經的定義與領域各有不同的見解，但是對於五經與孔子有密切的關係一點都是承認的。不料到了最近產生的新古史學派，他們根本的否認五經與孔子有什麼關係。爲擁護舊禮教而擡出孔子作招牌，是否得當，是否有效，都暫且退一百步不提；但是爲昌明孔子之道而擡出五經作材料，那你就被僞古史欺騙的大傻瓜！爲什麼呢？沒有別的，就因爲五經是五部不相干的雜湊的書，與孔子絲毫沒有關係；孔子與五經真所謂「風馬牛不相及」！自然，這在提倡讀經的聖賢們，或者曾大咋其舌而斥爲離經叛道；不過在不心靜氣以經書爲客觀的研究材料的人們，不能不承認他是經學上一個新學派，不能不承認他是一個超漢宋學，超今古文學而受懷疑哲學的洗禮的新學派。這派發生只有四年的歷史，自然一時不能有很完備的學說；在現在，可以作這派代表的，也只有錢玄同先生。錢先生以爲（一）孔子沒有刪述或制作六經的事。（二）樂經本來無書，詩書禮易春秋本是各不相干的五部書。（三）把各不相干的五部書配成一部而名爲六經的緣故，是因爲附會論語「子所雅言詩書執禮」及孟子「孔子作春秋」的話而成。（四）六經的配成，當在戰國之末。（五）自六經名詞成立以後，於是荀子商君書禮記春秋繁露史記漢書白虎通等書，一提及孔子，就併及六經，而且瞎扯了什麼「五常」「五行」的鬼話來比附。（六）因有所謂五經，於是將傳記羣書諸子亂加，而成爲七經九經十一經十三經的名稱。他搜集論語上談及詩書禮樂易春秋的話而加以嚴密的考證，因而斷定（一）詩是一部最古的總集；（二）書是三代時候

的「文件類編」或「檔案彙存」應該認爲歷史；(三)儀禮是戰國時代胡亂鈔成的偽書；(四)易的原始的卦爻是生殖器崇拜時代的符號，後來被孔子以後的儒者所假借，以發揮他們自己的哲理；(五)春秋是五經中最不成東西的一部書，是所謂「斷爛朝報」或「流水賬簿」。自然，他決不是如上文所援引的那樣的簡單，那樣大胆的武斷；這不過是他研究以後的結論與斷案，他所搜集的材料與考據的方法是和漢學家一樣的豐富與縝密的。這種考證文字本也可以節引，但似乎太繁瑣，所以讀者如欲明瞭其中的曲折，請參考他的原著。(見顧頡剛古史辨第一冊頁六七至八二，或努力週刊讀書雜誌第十期。)

這真使我們提倡讀經的聖賢們更爲難了！提倡讀經是爲宣揚孔道，宣揚孔道是爲擁護舊禮教；現在經書和孔子根本上就沒有關係，這真是這些聖賢們的致命傷了。

以上所說，還不過是就經的定義、領域，及他和孔子的關係隨便談談，已如此其繁複而不易解決；如果我們再進一層討論經的內容，那他的困難問題更其是風起雲湧，不僅小學生的腦子裝不下，就是這班不學的聖賢們恐也要頭昏腦脹呢！現在姑且拿十三經的頭部書易經來說罷。易學派別的繁多，真是五花八門；有易漢學與易宋學的不同；易漢學中，又有今文易與古文易的不同；而今文易中，又有施（雠）孟（喜）梁（丘）（賀）京（房）的分派；古文易中，又有費（直）高（相）的分派；此外漢魏間鄭玄虞翻荀爽王弼的易學，清代的張惠言焦循的易學，都自有其立腳點。他們的學說，每一個問題使你竟年窮究而不得結果！

現在提倡讀經的聖賢們，或者以為學生們用不着這許多，隨便談點罷了。但這是什麼話！做學問只要隨便，只要敷衍，這是對於學問的不忠實！這是對於自身的不忠實！這是卑鄙的心理！這是中國一切玄學哲學科學不發達的根本病因！我記得提倡讀經的章士釗曾在去年甲寅上鬧一個笑話。這笑話在一般人或者不注意，但只要對於經學稍有常識的人們，將要笑得齒冷。在那一期，恕我沒有閑功夫去查了；總之，在通訊欄，桐城派古文家馬其昶寫一封信給章士釗，替他的弟子保薦，同時送他一本馬氏自著的易費氏學。章氏莫名其妙的對於他瞎稱譽一頓。我當時有點奇怪，費氏易學久已失傳，晉王弼易注是否繼承費氏，在經學上還是疑問，馬氏現在忽然著了一部易費氏學，或者是輯佚的著作，當有一看的價值，於是向圖書館借來了一本。不料看了以後，完全不是那麼一回事。馬氏不僅不懂易學，連易學的派別全弄不清楚，署名費氏學，而亂七八糟的將白漢至清的關於易學的著作不分學派的亂抄一頓。桐城派作家對於經學無研究，本不足怪，而不料章氏竟上了一次大當！對於自身所崇奉信仰而欲以號召社會的東西，自身先沒有忠實的研

究，這是何等夸誕危險的事呵！我真不能不佩服中國式的政論家與教育家！

最後，我正式的宣示我的意見罷。經是可以研究的，但是絕對不可以迷戀的；經是可以讓國內最少數的學者去研究，好像醫學者檢查糞便，化學者化驗尿素一樣；但是絕對不可以讓國內大多數的民衆，尤其是青年的學生去崇拜，好像教徒對於莫名其妙的聖經一樣。如果要大家懂得修齊治平之道，這是對的；但是下之有公民學，中之有政治學，倫理學，上之有哲學，用不着讀經！如果你們頑強的盲目的來提倡讀經，我敢

作一個預言家，大聲的說：經不是神靈，不是拯救苦難的神靈！  
伸出可怖的手爪，給你們或你們的子弟以不測的禍患！  
只是一個殭尸，穿戴着古衣冠的殭尸！  
牠將

九月六日脫稿

# 古史辨第二冊下編

## 一〇六 評近人對於中國古史之討論 (古史決疑錄之一)

張蔭麟

(十四, 四, 學術第四十期)

兩年前，顧頡剛氏發表其與錢玄同論古史書（見十二年五月努力週報讀書雜誌（以下省稱讀書雜誌）第九期），欲證明「周代人心目中最古的人是禹，到孔子時有堯舜。」劉掞黎氏及胡蘆人氏並起駁之。顧氏復爲文反辯，提出討論者八事：

- (一) 禹是否有天神性？
- (二) 禹與夏有沒有關係？
- (三) 禹的來源在何處？
- (四) 禹貢是什麼時候做的？
- (五) 后稷的實在如何？
- (六) 堯舜禹的關係如何？
- (七) 堯典，皋陶謨是什麼時候做的？
- (八) 現在公認的古史系統是如何組織而成？

迄今顧氏之文所已發表者，僅及上列(一)(二)(三)(五)(六)五項（後又增「論文王是否姁？」）而劉氏再駁之文除關於上列第(一)項者外，亦尙未露布。（顧氏及劉氏文並見讀書雜誌第十一至第十六期，又轉錄于東南大學史地學報第三卷第一至第五期。）茲將顧氏文中之涉及堯舜禹事蹟者，衡論如此。

### (一) 根本方法之謬誤

凡欲證明某時代無某某歷史觀念，貴能指出其時代中有與此歷史觀念相反之證據。若因某書或今

存某時代之書無某史事之稱述，遂斷定某時代無此觀念，此種方法謂之「默證」(Argument from silence)。默證之應用及其適用之限度，西方史家早有定論。吾觀顧氏之論證法幾盡用默證，而什九皆違反其適用之限度。茲于討論之前，請徵法史家色諾波 (Ch. Seignobos) 氏論默證之成說以代吾所欲言。其說曰：

吾儕于日常生活中，每謂「此事果真，吾儕當已聞之」。默證即根此感覺而生。其中實暗藏一普遍之論據曰，倘若一假定之事實，果真有之，則必當有紀之之文籍存在。

欲使此推論不悖於理，必須所有事實均經見聞，均經記錄，而所有記錄均保完未失而後可。雖然，古事泰半失載，載矣而多湮滅，在大多數情形之下，默證不能有效，必根于其所涵之條件悉具時始可應用之。

現存之載籍無某事之稱述，此猶未足為證也，更須從來未嘗有之。倘若載籍有湮滅，則無結論可得矣。故於載籍湮滅愈多之時代，默證愈當少用。其在古史中之用處，較之在十九世紀之歷史不遠遠甚。(下略)

是以默證之應用，限於少數界限極清楚之情形。(一)未稱述某事之載籍，其作者立意將此類之事實為有統系之記述，而於所有此類事皆習知之。(例如塔克多 Tacitus 有意列舉日爾曼各民族 Notitia dignitatum，遍述國中所有行省，各有一民族一行省為二者所未舉，則足以證明

當時無之) (二) 某事蹟足以影響作者之想像其力，而必當入于作者之觀念中。(例如倘法蘭

克 Frankish 民族有定期集會則 Gregory 之作法蘭克族諸王傳不致不道及之) (以上見 Ch.

V. Langlois and Ch. Seignobos : Introduction to the Study of History (translated into English by G. G. Berry), pp. 254—256, London Duckworth and Co. 1898. 著者

已由李思純君譯成中文，商務印書館出版。)

此乃極淺顯之理而為成見所蔽者，每明足以察秋毫之末而不見輿薪。謂予不信，請觀顧氏之論據。(以下僅舉一例。其他同樣之謬誤不下十餘處，留待下文詳論，以省重複。)

詩經中有若干禹，但堯舜不會一見。尚書中(除了堯典，皋陶謨)有若干禹，但堯舜也不會一見。

故堯舜禹的傳說，禹先起，堯舜後起，是無疑義的。(見讀書雜誌第十四期。)

此種推論，完全違反默證適用之限度。試問詩書(除堯典，皋陶謨)是否當時歷史觀念之總記錄，是否當時記載唐虞事蹟之有統系的歷史？又試問其中有無涉及堯舜事蹟之需要？此稍有常識之人，不難決也。嗚呼，假設不幸而唐以前之載籍蕩然無存，吾儕依顧氏之方法，從唐詩三百首，大唐創業起居注，唐文彙選等書中推求唐以前之史實，則文景光武之事蹟其非後人『層累地造成』者幾希矣！

(二) 夏禹史蹟辨正 (參看顧氏文中『禹與夏有沒有關係』、『禹的來源在何處』兩節)

顧氏謂「西周中期，禹爲山川之神，後來有了社祭，又爲社神。」其說之妄，劉氏已明辨之矣。茲所亟待討論者，禹與夏果有無關係？顧氏曰：「何以詩書（除堯典，皋陶謨，禹貢）九篇說禹，六篇說夏，乃一致的省文節字而不說出他們的關係？」（審圖照原文。）吾爲之下一解答曰：此因詩書（除堯典，皋陶謨，禹貢）非夏禹事蹟之總記錄，因禹與夏之關係非「必當入於其作者之觀念中」者。一言以蔽之，此因詩書中無說及禹與夏之關係之必要。試即詩書中言夏言禹之篇什而考察之：

(1) 信彼南山，維禹甸之。（詩信南山）

(2) 豐水東注，維禹之績。（詩文王有聲）

(3) 奕奕梁山，維禹甸之。（詩韓奕）

顧氏曰：「詩經中有一個例，凡是名詞只有一個字的每好湊成兩字，凡兩字以上的名詞不刪……如「王命仲山甫」，「命程伯休父」，名詞雖在兩字以上也不加省節了。十月之交云：「皇父卿士，番維司徒，伯維宰，仲允膳夫，棗子內史，蹶維趣馬，橘維師氏。」讀此很可見人名爲單字，則加維字于人名……務使一句湊成四字。「維禹甸之」，「維禹之績」正是此例。禹若果是人王，亦應照了「后稷」「公劉」「王季」之例，稱他爲「后禹」（至少也要像國語和堯典的稱他爲「伯禹」）禹若果是夏王，亦應照了「夏后」「夏桀」之例而稱他爲「夏禹」。」



夫詩三百篇非出一人之手，又非同時同地之文，而各個作者之屬詞造語之方式不能一律，故有所謂『作者之語言』(The language of the author)。今于三百篇中取數首相同之語調以例其他，則必須假定各個作者之語調皆如一。此大前提已不成立。茲退一步承認顧氏所稱之例，而『維禹甸之』、『維禹之績』等語果違此例否耶？顧氏不云乎，『人名爲單字，則維字加于人名』，禹正單字之人名也。其綴以維字，正猶番厥樛之例也。吾儕不因番厥樛上未加周字，遂謂其非周人，獨以禹上未綴夏字，遂謂其非夏主乎？顧氏之根本錯誤，在以『夏禹』二字爲一名 (name)，而以仲山甫程伯休父之例律之。不知夏乃禹之國號而非禹之名，『夏』與『禹』二字並無必相聯屬之需要，非如仲山甫之不可析爲『仲』與『山甫』及『程伯休父』之不可析爲『程伯』與『休父』也。且也，『夏』與『禹』二字既無不可分離之關係，而『維』與『夏』聲調不同（一爲平聲，一爲仄聲），維字置于句首，又可頓重語氣（此顧氏言之）是故此處『維』字與『夏』字實不能相代。

至因詩三百篇中未嘗照后稷公劉王季之例稱禹爲后禹伯禹，未嘗照夏后夏桀之例稱禹爲夏禹，遂謂禹非夏王此尤爲妙不可言之奇論。吾儕讀樂府詩選，玉臺新詠，明詩綜，清詩別裁，其中亦未嘗有照后稷公劉王季之例稱劉邦爲『帝劉邦』，稱朱元璋爲『帝朱元璋』，亦未嘗有夏后夏桀之例稱劉邦爲『漢劉邦』，稱朱元璋爲『明朱元璋』，然則劉邦、朱元璋非漢帝、明帝矣。嘻！

(4) 惟帝降格有夏，有夏誕厥逸。  
(書多方)

(5) 有夏不適逸……殷革夏命 (書多士)

按此處言夏皆指夏桀事。若作「惟帝降格夏禹，夏禹誕厥逸。」夏禹不適逸……殷革夏禹命」豈不與事實相違反乎？

顧氏曰：「多士多方並言夏殷，言殷則必舉成湯，言夏則從不舉禹，這是什麼道理？」

考多士多方之稱夏殷事，乃周公將桀之所以亡，湯之所以得天下，與紂之所以亡，武王之所以得天下相比論，以明周之取商正如商之取夏，皆奉天命而非違義。前者（多士）所以撫慰殷之遺民，後者（多方）則因淮夷叛後告諭「四國多方」皆有爲而發。其所言與夏桀以前之事完全無關，安能將禹事牽入！

(6) 古之人迪惟有夏，乃有室大競……迪知忱恂于九德之行……桀德惟乃

弗作往任，是惟暴德，罔後。亦越成湯……克用三宅三俊……嗚呼，其惟受德

譬，惟羞刑暴德之人同于厥邦！ (書立政)

顧氏曰：「這一段是把夏商對舉的，都是說夏商起的時候如何好，後來的時候如何壞。何以在商則舉出創業的成湯與亡國的受，而在夏則但舉出亡國的桀而不舉出創業的禹？做立政的人並不是不知道禹的，（篇末即言「其克詰爾戎兵以陟禹之迹」）但他何以不把禹湯並舉，何以篇末又單舉禹呢？」

讀者須注意，立政一篇乃周公陳說往事以爲成王鑑戒，並非欲于夏商事爲本末畢具之敘述。且隨口宣言，既常有無意中缺漏，而又經史官之轉載，殘佚自不必無，安能持此以判斷當時之歷史觀念！且謂在商舉湯紂，則在夏亦須兼舉禹桀，此不過詞章上求偶儷之陋技，而非吐辭所必循之公例。觀立政篇中又云：「自古商人亦越我周文王，立政立事牧夫準人……」正與上引「古之人迪惟有夏……亦越成湯」同一辭氣。此處並言商周而亦于周則舉文王，於商則不舉湯，可見立政作者慣用此種語調，其省略並非有特別原因。至篇末言「陟禹之迹」乃所以迴應篇首，正見禹與夏之有關係也。

以上已將顧氏所舉爲證據者悉加評覽，此外詩書中言夏言禹者尙有九條，茲併加稽驗，觀其有無說及禹與夏之關係之需要。

(7) 韋顧既伐，昆吾夏桀。（詩長發）

此處可作「昆吾夏禹」耶，否耶？讀者自能辨之。

(8) 洪水茫茫，禹敷下土方。（詩長發）

(9) 是生后稷，續禹之緒。（詩閟宮）

(10) 天命多辟，設都於禹之績。（詩殷武）

(11) 禹平水土，主名山川。稷降播種，農植嘉穀。（書呂刑）

(12) 其克詰爾戎兵，以陟禹之迹。（書立政）

吾前言之矣：『禹』、『夏』兩詞並無必相聯屬之需要，故言禹不舉夏，不能為禹與夏無關係之證。且此

處前三條，若將夏字加入，則聲調（Euphony）及音節（Metre）皆失其宜矣。

(13) 鯀則殛死，禹乃嗣興。天乃錫禹洪範九疇。（書洪範）

此時禹尚未即天子位，若稱夏禹則失辭矣。

(14) 殷鑒不遠，在夏后之世。（詩落）

夏后統指夏代（論語以『夏后氏』與『殷人』、『周人』對舉，此其證也），言夏代之亡可為殷代之鑒，故云『

不遠』也。若作『在夏禹之世』則毫無意義矣。

(15) 相古先民有夏……今相有殷……有夏服天命，惟有歷年……有殷

受天命，惟有歷年。（書召誥）

此處夏殷對舉，皆統指其全代，若改作『夏禹』便不可通。若因其言夏不舉禹，遂謂禹與夏無關係，然

則此處言殷亦未嘗舉湯，豈湯與殷亦無關係歟？

綜上觀之，詩書中九篇說禹，六篇說夏，其中有十三篇無說明禹與夏之關係之可能。（第一，二，三，四，

五，七，八，九，十，十一，十三，十四及十五條）其餘亦無說明禹與夏之關係之必要。顧氏又引論語上未言

禹與夏之關係爲證，按論議上言禹者僅三條：

(1) 禹，吾無間然矣。

(2) 禹稷躬稼而有天下。

(3) 舜禹之有天下而不與焉。

前一條言禹之行爲，絕無舉及其國號之需要。後二條兩單名對舉，更不能將「夏」字添入。

是故，關於禹與夏之關係，詩書論語均不能施用默證。換言之，即吾儕不能因詩書論語未說及禹與夏之關係，遂謂其時之歷史觀念中禹與夏無關。而顧氏所謂「禹與夏的關係……直至戰國中期方始大盛，左傳墨子等書即因此而有夏禹的記載……禹與夏沒有關係，是我敢判定的」云云，絕對不能成立。（以上評顧氏文中「禹與夏有沒有關係」一節）

其他由根本觀念推演而出之妙論，自然「樹倒猢猻散」，本可不必再浪費筆墨以辨之。惟以其影響於一般僅從報章雜誌中求智識之青年對於古史心理甚鉅且深，故不殫更贅數言。

顧氏以禹，變，獶，在字義上爲蟲獸之名，而假定禹爲動物，劉拔藜氏已明辨其謬。（讀書雜誌第十三期）吾儕更當注意者，顧氏謂獶，獶爲獸，遂「推之於禹」亦當非人，此種類推法（Analogy）史上絕不能用爲證據。（參看 J. M. Vincent: Historical Research, Pp. 257—259. New York Holt and Co.

1911.) 彼又謂

「在傳說中，縣為治水的人。說文云，「縣，魚也。」左傳云，「堯殛縣，其神化為黃熊。」（下引朱熹語云，「熊乃三足豸。」）則縣為水中動物。禹既繼縣而興，自與相類，故淮南子即有禹化為熊的故事。」

夫縣訓為魚，而不能謂名縣之人即魚也。此理劉氏聞之已詳，茲不贅。縣化為熊之神話，乃指其死後之事，與生前無涉。若因神話言其死後化為動物，遂謂其非人，則成都記亦云「杜宇死，其魂化為杜鵑」豈蜀帝杜宇亦為鳥而非人歟？即退一步言，古代有縣為水中動物之神話，而因禹與縣相類，遂謂古代亦以禹為水中動物，此種類推法之結果亦不能據為真要。至淮南子乃漢人之書，且多妖言，決不能用以證春秋以前之歷史觀念。

顧氏又曰，「天問言治水有一鯀，鯀何聽焉」及「應龍何畫」之問。山海經本此，遂言禹治水時有應龍以尾畫地，即水泉流通，禹因而治之。可見治水神話中水族動物很多，引禹為類，並不為過。」

此用類推法，與前者同一謬誤。且即用類推法，亦必須兩物相類，然後有可推。試問總理治水之禹，與神話中畫地之應龍，曳銜之鯀（按玉藻注云，「鯀治水，績用不成，堯乃放殺之羽山。飛鳥水蟲曳銜而食之。」此言固不能據為真要；然顧氏謂鯀為治水神話中動物，亦無確據也。）安能引以為類！

顧氏又曰：『左傳與天問均說鯀化熊。天問又說「伯禹腹鯀」又說「焉有龍虬負熊以遊」覺得伯禹與龍虬有合一的可能，覺得第一條理由又得一憑藉。』（按第一條理由，謂禹爲似蜥蜴之物，劉按藜氏已駁之。）

顧氏謂鯀爲熊之說不能成立，前已明之。天問云：『伯禹腹鯀，夫何以變化？』按腹，王逸古本作「復」言

伯禹與剛復之鯀何以變化而不相同，有何神怪之處足供附會。『龍虬負熊』之熊，與鯀有何關係？（若因

神話謂鯀化爲熊，首熊便是指鯀，然則凡言杜國者便指國帝世守耶？）

而『負熊』之龍虬與禹又有何關係？顧顧

氏明以教我。

顧氏復下一假定曰：

『商周間南方的新民族有平水土的需要，醴醴爲禹的神話。這個神話的中心點在越（會稽）越

人奉禹爲祖先。自越傳至羣舒（塗山）自羣舒傳至楚；自楚傳至中原。流播的地域既廣，遂覺得

禹平水土是極普遍的，進而至于說土地是禹鋪填的，山川是禹陳列的，對於禹有了一個地王的觀念。

中原民族自周昭王以後，因封建交戰而漸漸與南方民族交通，故穆王以來始有禹名見于詩書。又

因后土之祀，得與周人的祖先后稷立於對等的地位。』

關於此假定，吾儕可分五層評論。

（一）請問『商周間的新民族』是否『有平水土的需要？』顧氏曰：『楚越間因土地的卑濕，有積

水的氾濫，故有宣洩積水的需要。因草木的暢茂，有蛟龍的害人，故有焚山澤，驅龍蛇的需要。焚山澤乃

益事，與禹無涉，茲且不談。至謂楚越積水氾濫，則不能不請其「拿證據來」。顧氏引天問「地何以東南

傾」，「東南何虧」及漢書地理志「江南卑濕」三事，遂謂周代楚越之地與孟子所謂堯時「洪水橫流，氾

濫于中國……下者爲巢，上者爲營窟」，「竟這等相似」。按古人所謂「地不滿東南」乃因我國東南部

地勢傾陷，爲江海所歸，此與陸地上積水氾濫自是二事。且天問所謂「東南」並未明言何地，安得隨意指

爲楚越。讀者更須注意：漢書只言「江南卑濕」，而顧氏則云「楚越間地勢卑濕，積水氾濫，故有宣洩的必

要」，此全爲鑿空附會之談，實犯史法上「從抽象名詞推理」(Reasoning from abstract terms)之大病。

(參看 Historical Research, pp. 250—260) 夫吾人今日猶恆謂「粵地卑濕」，「南方卑濕」，然

則廣東亦「積水氾濫，有宣洩之必要」耶？

(二) 禹若爲楚越民族所虛造之神話中人物，則決不能於垂夏之歷史觀念中有立足之地。何也？

春秋以前，吳越荆楚諸族乃中原人民所鄙爲「蠻」「夷」而不儔于人類，而又中原之世敵也。夫以自命堂

堂之華胄，而乃取彼「蠢爾蠻荆，大邦爲讐」之民族之神話中人物，與中原歷史觀念根本相鑿枘者，舉而加

諸乃祖乃宗(后稷)之上，與之配祀，垂爲型儀，律以古代夷夏之防之嚴，及以夷變夏之大懼，此必無之事也。

(三) 禹之神話盛於楚越，不能爲禹之觀念創自楚越之證。安知非由於楚越與中原民族接觸後，禹

之史蹟輸入，因從而放大附會耶？禹之神話之所以盛於楚越，吾嘗求其故，蓋有二焉。(一) 南方民族富



於想象，獨擅構造神話之能力。（參看顧實周代南北文學之比較，見東南大學國學叢刊第一卷第三期。）（二）越欲借

華夏自重，以洗刷蠻夷之名，而自認爲禹後，（此正猶劉淵之自認爲漢高祖後）益有製造禹蹟以彌縫之之必要。此禹致羣神會稽，道死葬會稽等傳說所由起也。

（四）繩以邏輯，顧氏之假定之能否成立，根本上全視乎能否證明周昭王以前中原民族無禹之觀念，及周昭王以前楚越已有禹之觀念。二者缺一，則其假定無根可據。關於後者，顧氏未道及隻字。吾嘗代之向漢以前之載籍搜索，毫無影響可尋。關於前者，顧氏之言曰：

『周頌有一自彼成康，奄有四方』之語，可見其作于成康之後，昭穆之世。細釋周頌的話，他們也說山河，但沒有道出一個禹字。也說耕稼，但又沒有道出一個禹字。也說后稷，但又沒有道出他和禹曾有什麼關係。一比了商魯頌，大，小雅對禹的特別尊崇，就顯出周頌的特異。周頌爲什麼特別的不稱禹？原來做周頌時尙沒有禹的偉大神蹟傳到周民族來。』

周頌中有一首稱成康，祇能證明此首作於成康之後，不能證明周頌三十一篇作于成康後若干時。換言之，即不能證明此三十一篇皆作于大小雅，周魯頌之中各詩前，昭穆之世。是故吾儕不能用周頌以證昭穆之世之歷史觀念。茲退一步承認此層，顧氏之論據亦違反默證適用之限度。夫欲因周頌中稱山河稼穡，后稷而不舉禹，遂斷定其時無禹之觀念，則必須證明凡言山河稼穡，后稷，非將禹舉及不可。然此論絕對不能成立，試觀大雅及商魯頌之『崧高維嶽，』『帝省其山，』『瞻彼旱麓，』『景員維河，』『思樂泮水，』『江

漢浮浮，』並言山河而亦未將禹舉及。然則作此諸詩時亦無禹之觀念耶？詩三百篇中之言后稷者，惟闕宮將后稷與禹對舉，然則除闕宮外，其餘言后稷各詩之作者亦皆無禹之觀念耶？禹乃治水者而非耕稼者，言稼穡自無舉禹之需要，此更無論矣。至是，吾儕可一結論曰：周頌之不稱禹，乃因無稱禹之需要，並無「特異，』並非「特別的不稱禹，』故不能因其不稱禹，遂謂其時無禹之觀念。

（五）顧氏謂『土地是禹鋪填的，山川是禹陳列的，』又謂禹『又因后土之祀得與周人的祖先后稷立于對等的地位，』（並引上列顧氏所立假定中語，）前者乃將『敷』『甸』二字穿鑿附會之結果，後者乃由於誤讀國語，並經劉棻蔡氏駁正。（見國語學第十三期及第十六期。）

綜上五層觀之，顧氏所設之假定絕對不能成立。（以上詳顧氏文中『禹的來源在何處』一節。）

### （二）堯舜史蹟辨正

（參看顧氏文中『堯舜禹的關係是如何來的』一節）

顧氏因詩書（除堯典，皋陶謨）無堯舜之稱述，遂斷定『堯舜禹的傳說，禹先起，堯舜後起，是毫無疑義的。』吾於第一節已辨其謬矣。彼於論禹之來源時，又嘗謂

『我們稱禹爲「夏禹，」正和稱堯爲「唐堯，」稱舜爲「虞舜，」一樣無稽。論語上只言「堯舜，」不言「唐虞，」唐虞之號不知何自來。左傳上所說的「陶唐氏，有虞氏，」乃夏代時的二國……

在左傳上，舜沒有姚姓，虞不言舜胤，堯沒有唐號，唐亦不言堯後，或猶保存得一點唐虞二國的本相。』

夏禹事前已辨明，茲不贅。且謂『論語上言堯舜而不言唐虞』此全非事實。按泰伯篇云：

舜有臣五人而天下治。武王曰：『予有亂臣十人。』孔子曰：『才難，不其然乎！唐虞之際，於斯爲盛。有婦人焉，九人而已。』

其言舜當唐虞之際，正與堯典相符。即此一言，已足盡摧顧氏之謬說。夏代之有陶唐有虞二國，毫不害堯之爲唐帝，舜之爲虞帝。夫劉邦之有天下也名漢，而劉襲之據粵也名南漢，李淵之有天下也名唐，而徐知誥之篡吳也名南唐，吾儕其可因南漢南唐爲後周之二國，遂謂漢唐非劉邦李淵之朝名乎？又吾儕既不能謂稱堯舜必須言其爲唐虞之帝，稱唐虞必須言其爲堯舜之後，然則又安能因左傳之不言，遂謂其不如是乎？顧氏此處之謬，亦因誤用默證。

堯舜與唐虞無關之說，既不能成立，請進而論堯舜禹傳授之史蹟。關於此點，有當先決者二問題：(一)堯典，臯陶謨作於何時？(二)論語堯曰篇首章是否爲後人僞託？顧氏力言堯典，臯陶謨乃論語後

之人所作，堯曰首章非論語原文。惟關於前者，顧氏至今尙未舉出證據。(顧氏致錢玄同書中所舉證據，已經劉按

蔡氏證明其不能成立，見讀書雜誌第十一期。)關於後者，顧氏根據崔述之說。惟崔說當否，又成一問題。茲爲

斬除枝葉起見，先將堯典，臯陶謨及論語堯曰首章擱置不談，專從顧氏所舉證據中觀其所謂「堯舜的關係起于戰國」之說能否成立。

(一)顧氏曰：『至於禹，我們看洪範，明明說是上帝殛鯀之後而繼起的。看呂刑，也明明說是上帝

降下的。看殷武立政，又只說禹跡而不言舜域。他只是獨當一切，不是服政效忠。若照後人所說，則禹所畫的九州原是堯舜的天下，何以反把這兩個主人撇落在一旁？

顧氏將洪範穿鑿附會，劉據蔡氏已明辨之曰：

「我們只要略略小心讀洪範，便只看出不界洪範九疇的是天，錫禹洪範九疇的也是天。『舜之殛死』乃由葬倫攸斃，禹之嗣興乃由鯀之殛死，並不是『殛厥是天，興禹亦是天。』這裏又只言禹之嗣興，並未說禹受天命而平水土。」（讀書雜誌第十四期）

劉氏言甚當，無待予再贊一辭。次觀呂刑云：

上帝監民，罔有馨香……皇帝清問下民（墨子尚賢中引呂刑，亦作皇帝清問下民）……乃命三后恤功于民……禹平水土，主名山川……上帝不蠲。

此處前後均將『皇帝』與『上帝』對舉，然則皇帝爲非上帝而爲人王可知。（鄭康成謂皇帝指帝堯，當否且不論。）

呂刑既明謂禹受命于人王，則所謂『他乃是獨當一切，不是服政效忠』之說乃不攻自破矣。水土爲禹所平，九州爲禹所畫，而禹之跡所及又甚遠，故以禹跡代表中國疆域。其所以不命舜域，其所以『將堯舜撇落一旁』者，正因舜未嘗平水土，畫九州，未嘗有迹之故。

（二）顧氏曰，『詩書中言禹的九處，全沒有堯舜之臣的氣息，不必提了。就是僞作的禹貢，也是說『禹敷土，隨山刊木，奠高山大川，』『六府孔修，庶土交正，底慎財賦，咸則三壤，成賦中邦，』『錫土姓，

「祇台德先，不距朕行。」「禹錫玄圭，告厥成功。」這是何等獨斷獨行，稱心佈置。這何曾有一點兒做人的臣子的意味。末句所謂「禹錫玄圭，告厥成功」乃是告成功于上帝，上帝把玄圭賞賜與他。（帝王世紀和宋書符瑞志有「禹治水畢，天賜玄珪」的話，正作如此解。）

讀者須注意：顧氏所謂「完全沒有做了堯舜之臣的氣息」一語，實犯籠統之病。如何謂之「有做了堯舜之臣的氣息」？如何謂之「沒有做了堯舜之臣的氣息」？顧氏未嘗道及隻字。夫詩書中（除堯典，皋陶謨）無禹爲堯舜臣之記載，此是事實，然亦未嘗有禹非舜臣之反證或暗示。若因其言禹九條未嘗謂禹爲堯舜臣，遂斷定禹非堯舜之臣，此又違反獻證適用之限度。何也？詩書（除堯典，皋陶謨外）非堯舜禹事跡之記錄，而言禹亦無必說明其爲堯舜臣之需要也。

禹貢乃敘述禹在各地治水之經歷，何能將禹與堯舜之關係事實牽入。且治水非在朝廷咫尺間之事，周行天下，去虞帝不知幾千里，若不能「獨斷獨行，稱心佈置」，必待請命而後動，則終其身不能疏一河矣。顧氏因其「獨斷獨行，稱心佈置」，遂謂這何曾有一點兒做了人臣的意味，真所謂「知二五而不知一十」也。「禹錫玄圭，告厥成功」一語，固未嘗言錫圭受告者爲堯，然亦未嘗言其爲上帝，安能增字解釋，任情附會耶！皇甫謐乃慣造僞史之大家，符瑞志乃妖言之總集，而號稱疑古之顧氏乃引據其語，吾未解何故。

（三）顧氏曰：「堯舜的傳說本來與治水毫無關係，論語上如此，楚辭上也如此。自從禹做了他們的臣子之後，於是他們不得不與治水發生關係了……但極難的是誰呢？大家說不清楚。連一部

左傳也忽而說堯，忽而說舜。這可以見一種新傳說出來時，前後顧全不得的情形。

按論語楚辭並無堯舜與治水無關之證據或暗示。若因論語未嘗言及堯舜與治水相關之事實，遂謂堯舜與治水無關，此又違反默證適用之限度。何也？論語楚辭非堯舜事蹟之記錄，而言堯舜亦無其治水之關係之必要也。左傳昭七年言『堯殛鯀於羽山』乃出諸鄭子產之口。僖三十三年言『舜之罪也殛鯀』乃出諸臼季之口。二人歷史智識之程度未必相同，其矛盾何足異。譬如某學校考歷史，一學生言明毅宗死于李自成之難，一言其為清兵所殺，吾人其亦謂『這可以見出一種新傳說出來時，大家顧全不得的情形』乎？退一步言，上述二語非出諸子產臼季之口，而為左傳作者所附加，亦安能保其無因疏略而致誤。且從邏輯上言之，凡兩相矛盾之說，或有一謬，或兩者俱謬，不能因其矛盾遂斷定其兩者皆虛也。

由此觀之，顧氏謂堯舜禹的關係起於戰國，其所舉證據皆不能成立。此外顧氏以此觀念為基礎而建築之空中樓閣，自無勞吾人之拆毀矣。綜合以上兩章，可得一結論曰：

顧氏所謂『禹是西周中期起來的，堯舜是春秋後期起來的，他們本來沒有關係』其說不能成立。其所以致誤之原因，半由於誤用默證，半由於鑿空附會。

## 一〇七 談兩件努力週報上的物事

傅斯年

（十七、一、一三）——廿三，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第十期——第二集，第十三期）

頤剛足下：

我這幾年到歐洲，除最初一時間外，竟不會給你信，雖然承你累次的寄信與著作。所以雖在交情之義激如我們，恐怕你也輕則失望，重則爲最正當之怒了。然而我却沒有一天不會想寫信給你過，只是因爲我寫信的情形受牛頓律的支配，「與距離之自成方之反轉成比例」，所以在柏林的朋友向每每通信以代懶者之行步，德國以外已少，而家信及國內朋友信竟是稀得極利害，至於使老母髮白。而且我一向懶惰，偶然而以刺激而躁動一下子，不久又回復原狀態。我的身體之壞如此，這麼一個習慣實有保護的作用，救了我一條命。但因此已使我三年做的事不及一年。我當年讀葛叔夜的信說他自己那樣懶法，頗不能了解，現在不特覺得他那樣是自然，並且覺得他懶得全不盡致。我日日想寫信給你而覺得挪起筆來須用舉金箍棒之力，故總想「明天罷」，而此明天是永久不來的明天，明天，明天……至於今天，或者今天不完，以後又是明天，明天，明天……這真是下半世的光景！對於愛我的朋友如你，何以爲情！

私事待信未談，先談兩件努力週報上的物事。在當時本發憤想寫一大篇寄去參加你們的戰論，然而以懶的結果不會下筆而努力下世。我尚且仍然想着，必然寫出寄適之先生交別的報登，竊自比于季子挂劍之義，然而總是心慕者季子，力困若叔夜，至今已把當時如泉湧的意思忘到什七八，文章是做不成的了，且把尚能記得者寄我頤剛。潦草，不像給我頤剛的信，但終差好於無字真經。只是請你認此斷紅上相思之字，幸勿舉此遐想以告人耳。

第一件是我對於丁文江先生的『歷史人物與地理的關繫』一篇文章的意見。這篇文章我非常的愛讀，當時即連着看了好幾遍。我信這篇文章實在很有刺激性，就是說，很刺激我們從些在歐洲雖已是經常，而在中國却尚未嘗有人去切實的弄過的，些新觀點，新方術，去研究中國歷史。又很提醒我們些地方。但這篇文章的功績，在此時却只是限於這個胎形，看來像是有後，上，我們却不能承認其中證求的事實為成立。而且這種方法也不是可以全不待討論的。丁先生的文章我只看見過中國與哲嗣學的下半篇，和這篇，和『科玄之戰』的文章。從科玄之戰的文章看來，（特別是後一篇）可以知道作者思想的堅實，分解力，在中國現在實在希有，決非對手方面的人物所能當。而他這一些文章，都給我一個顯然的印觀，就是，丁先生在學問的線路上，很受了 Sir Francis Galton, Prof Karl Pearson 一派的影響，而去試着用統計方法於各種事物上，包括着人文科學。這實在是件好事。我們且於丁先生的施用，仔仔細細看一下子。

（點一）拿現在的省為單位去分割一部『二十四朝之史』（從曾毅先生的名詞）中的人物，不能說沒有毛病。把現在的省拿來作單位，去分割元明清三朝的人物，是大略可以的；拿來作單位去分割前此而上的人物，反而把當時人物在當時地理上的分配之真正 Perspective 弄亂啦。略舉一兩個例。漢時三輔三河七郡合來成一個司隸校尉的部區；三輔是京畿，而三河每可說是京畿文物之別府，文物最高的地方。這實在是一個單位。而若拿現在的省劃分，使得三輔與當年的邊塞為一單位，三河大部分與汝漢為一單位，小部分與雁門代郡為一單位，便把當時人物照當時地理（就是說郡國）分配的樣子失啦。丁先



生的表，是個英語文法在漢語中分配的表，而從此推論到『即如前漢的都城在陝西，而陝西所出的人物，遠抵不上江蘇，更不必說山東河南了。』鬚鬚像是幾百或千年後北京割得與東蒙車臣汗沙漠同區，統名曰薊北部，有歷史家曰，『薊北是千年建都之地，而所出的人物，反不及今一中部，更不必說大部了。』這話可以行嗎？假如我們不拿現在的省爲單位，而拿當年的郡國爲單位，恐怕這話就不這樣了。東漢於郡上有了州，說起來容易些。東漢的陝西，所以人物少者，因爲當時的陝西（司隸校尉）的大部分精華在省外，而省內有些與當時的陝西毫不相干的地方。（朔方、遼南，當時邊塞，不屬畿輔。）江蘇的人物所以多者，也正以當時的江北老把江南的分數帶着提高。不然，吳郡自身在西漢恐怕也不過和東漢樣的。況且今之省域，不即合於當時的國界。所以這表中直隸、甘肅之在北宋（燕雲十六州已屬契丹，甘肅已屬夏），河南、安徽、江蘇之在南宋（交界區）……等，都是些困難的物事。又如把南宋的中國和現在列省的中國爲一般的排列對比，自然事實上出入很多。

但既不用一貫的百分單位，比起來，又怎麼辦？我回答說，我根本上不贊成這個表。如果製一個表，必須比這個詳析的多。不在當年『中國』的境內的，即不應一般待遇去百分，而當年國界省界也要注明。或者把省分爲數部（如今道區）比起來，可以不大妨礙當時的區畫，也不妨礙一統一體的比較。餘詳下文。

（點二）丁先生從他所造的表中推比了許多事實和現象。但這些事實和現象和這個表中的數目

字，嚴格說起，多。毫。沒。有。直。接。的。關。繫。這些推比也但是些預期（anticipations）而已。換句話說，這些推比的事件多是我們時常所想到，如建都的關繫，都城外更有文化中心一種事實，地方與「龍興」的關繫，物質與文物，殖民同避亂的影響……等等，都是我們讀起歷史來便引想到的些題目。但我們對於這些題目，有意思，而有的意思無界略，總而言之，都是些多多少少模糊着待考的意思。現在丁先生這表中的數目字，也並不能給我們這些待考的意思一個判然的決定。這些意思與這些數目間的關繫，只是聯想，不是相決定的『因數』。這類，看起來像很科學的，而實在是『預期』之件，頗有危險。

（點三）第一表所以不見得能得好成就者，因為包羅太寬大，立意上太普遍，而強從一個無從分析的表中去分析事實。至於第二表，却是一件極好的作品。這一表之所以成功，正因為題目是有限而一定，不如上一表一樣。這個表中的意思，也或者可以有斟酌的地方。鼎甲數雖然不受省分的制限，但恐怕也不能說是完全自由競爭的結果，尤其不見得鼎甲是能代表文化。我很疑心有下例二種分數在其中有貢獻。

（一）考試官與投考者鄉族的關繫。如考官中多是昔年的鼎甲，恐即有偏於其同鄉的趨勢（殿試不密封）。

（二）考殿試竟成了一種專門的技術，如某一地方最便宜於殿試所需要的各種質素，則這一地方所出之科甲為多，然我們却不能竟拿他出科甲的數目為文化最高的數目。此兩點均可於你們貴縣在清朝多出狀元一件事實中證明。但如果明朝不如清朝在考試上之腐敗，則此層即不成問題了。不過我們看來，明朝晚年士林中，那種講師生門地交遊等一切的正惡習慣恐怕好不到那里去。言歸正傳，這一個表

却是能把他所要證明的東西之一件證明了，就是下一個消極證，『官定的各省科舉額，不足代表各省的程度，』不過分數上尚有斟酌呵！

（點四）丁先生謂在兩漢的時代，中國文化的分佈不平均，後漸平均，到了明朝甚平均。這恐怕也是因為拿着現在的省為單位，去比量，才有這個現象。浙江之在西漢，猶之乎今之吉林，恐尚不及福建等省，則等於黑龍江阿山道之間。所以在後漢，廣東貴州雲南奉天『都是零』。與其說是文化分配不平均，毋寧謂為這些地方之為中國，意義上尚不盡完全。如果我們做一個中華民國時代的表，勢必至於外蒙西藏（康省除外）青海下面加零，吉黑三特別區新疆阿山貴州下面加一個很小的分數其相貌或與漢朝差不多。至於在各種意義上，完全為中國之地方，如關洛汝漢淮泗及沿着黃河的郡國，細比起來，其平均或不平均，恐與今之各省之平均相等。是則丁先生所謂古不平均今平均，又一幻境也。總而言之，這事實與其謂為當年文化至不平均，毋寧謂是現在的行省中國大得多了。

把上列幾點約起來，我對於這篇文章的一個一般的印象是覺着把統計方法應用在歷史一類的研究上尤其要仔細。普通說起，凡是分布上凌遲出入的事實，都可應用統計方法，而這樣分布上凌遲出入的事實，幾乎是可研究的事實之大部分。但統計方法的收效，也以他所去施用的材料之性質為斷。統計方法最收效的地方，是天文。豈特如此我們竟可說天文是統計學的產地。因為統計方法之理論，幾乎都是從天文學中造端，而近代統計學方法之立基柱者 *Quetelet* 自身是比利時的欽天監。這正因為天文學

上的數目，我們用來做統計的比較的，總是單元（Homogeneous），而所用數目，多半是由我們所限定的標準造出的。就是說，我們對於這些數目有管轄之可能。及乎到了生物學的事實上，就不這樣便宜。雖然這些數目還是由我們定的標準產出，然而事實的性質已遠不如天文事實之單元，實在是些複元的（Heterogeneous）。至於歷史現象，我們不能使他再回來，去量一下子，又是極複元的物事，故如不從小地方細細推求比論，而以一個樣子定好，如當代歐美都市統計表一般的形狀，加上，恐怕有點疏誤。歷史本是一個破罐子，缺邊掉底，折把殘嘴，果真由我們一整齊了，便有我們主觀的分數加進了。我不贊成這個以現在的省為二千年歷史之總地方單位，去百分國土大小很不相等的各時代的人，正是因為這表太整齊，這表裏面的事實却是太不整齊。

研究歷史要時時存着統計的觀念，因為歷史事實都是聚象事實（Mass-facts）。然而直截用起統計方法來，可要小心着，因為歷史上所存的數目多是不大適用的。

假如丁先生把這一個大表變散為小點去研究，恐怕收效比現在多得多。現在略舉幾個提議：——

（一）以當年的州郡為單位，去求方里數目，戶口數目，財賦數目三件之相互比例。假如能畫成地圖，以比例率之輕重為顏色上之淺深，或者其分配上更可提醒些事。

（二）把世族（姑假定有二人同出一家同有傳者即為世族，更於其中以年代分類）按州郡列一個表，再把非世族之人物照州郡之分配者和他一比，恐怕使我們顯然見得文化低的地方多非世族，文化高的地方多世族。（母系有可考者即列入，如楊

（三）把歷代的世族比較一下比較他們在人物中的百分數目，在各類職業文  
官武將文學等的分配比較，或者更有些事實可得到。此時沒有根據，但人們免不了泛着去想由東漢至唐，  
世家之漸重，實在是當時社會組織上很大的一個象徵。宋後世族衰，是一個社會組織上很大的變化。這  
三件正是偶然想起，其實中國歷史上可用數目表圖研究的題目很多。Richter 拿字數統計去定 Plato 語  
之先後，何況歷史上的事實呢。但總以從有界畫的題目做去，似乎才妥當。

我可以把上文總結起來說：丁先生這一種方法，將來仔細設施起來，定收很好的效果，不過他這篇文（  
特別是第一表）却但是一個大體的椎輪。我們不取這篇文章所得的結果，因為他們不是結果；但取這篇  
文章的提議，因為他有將來。

至於他論唐朝與外族的一段，完全和我的意思一樣。漢唐決不能合作一個直線去論，我曾於『中國  
歷史分期之研究』詳細說過。這篇文章大約是民國七年春天登在北京大學日刊上的，錯字連篇。原稿  
我彷彿像交給你。是麼？我在這篇文章用所謂元經的話，謂陳亡是『晉宋齊梁陳亡，中國亡。』永嘉  
南渡前為第一中國。南渡後失其故地而尚有第一中國之半，猶一綫也。隋唐兩代實是以五胡拓跋為原  
始，合着由踏踐的剩餘再造的。所以唐朝文物習慣從南朝，而生活的精神反截然和南朝兩樣。這個第二  
中國，固然在文化上仍是因襲第一中國，然一要部分亦以苻秦拓跋為根據。（苻秦拓跋都有中國以外的  
領土，又恰恰這個時候是西域文化最高的時候，故即無人種變化，亦甚能使文化歷史入一新期。）大野三

百年一統後（這個一統之爲一統，也和我們五族共和之爲共和一樣）大亂上一回，生出了一個文化最細密的宋朝。在許多地方上，宋朝是中國文化之最高點。這第二中國與第一中國之爲一線，不是甚深的現象。其內容上所謂南北朝之紛亂，決不等於三國唐季，而實是一個民族再造的局面，恐怕這個時期是歷史上最大的關節了。漢朝盛時只是中國的，唐朝盛時頗有點世界的意味。這固然也由於漢朝接觸的外國除西域很小的一部分外都是蠻夷，而唐朝所接觸恰在西域和亞細亞文化最盛期，但要不是自身民族上起了變化，就是說等於社會組織和生活的趨向上起了變化，這外來的影響究竟不容易濟事。梁陳的『塚中枯骨』局面是不能使民族的生命繼續下的。或者殷周之際，中國的大啓文化，也有點種族關係正未可知。要之中國歷史與中國人種之關係是很可研究的。

其二，論頹剛的古史論。三百年中，史學、文籍考訂學，得了你這篇文字，而有『大小總匯』。三百年中所謂漢學之一路，實在包括兩種學問：一是語文學，二是史學、文籍考訂學。這倆以外，也更沒有什麼更大的東西；偶然冒充有之，也每是些荒謬物事，如今文家經世之論等。拿這兩樣比着看量，是語文學的成績較多。這恐怕是從事這類的「一流才力多些」或者也因為從事這科，不如從事史學、文籍考訂者所受正宗觀念限制之多。談語言學者儘可謂『亦既觀止』之觀爲交媾，『握椒』之爲房中藥。漢宋大儒，康成玄晦，如此爲之，並不因此而失掉他的爲『大儒』。若把『聖帝明王』之『真跡』布出，便馬上是一叛道的人。但

這一派比較發達上差少的史學考訂學，一遇到頡剛的手裏，便登時現出超過語文學已有的成績之形勢，那麼，你這個古史論價值的大還等我說嗎？這話何以見得呢？我們可以說道，頡剛以前，史學考訂學中真正全是科學家精神的，只是閻若璩崔述幾個人。今文學時或有善言，然大抵是些浮華之士；又專以門戶爲見，他所以爲假的古文固大體是假，他所以爲真的今文亦一般的不得真。所有靠得住的成績，只是一部古文尚書和一部分的左氏周官之惑疑（這也只是提議，未能成就），而語文學那面竟有無數的獲得。但是，這語文學的中央題目是古音，漢學家多半『考古之功多，審音之功淺』，所以最大的成績是統計的分類通轉，指出符號來，而指不出實音來。現在尚有很多的事可作，果然有其人，未嘗不可凌孔龔軒而壓倒王氏父子。史學的中央題目就是你這『累層地造成的中國古史』，可是從你這發揮之後，大體之結構已備就，沒有什麼再多的根據物可找。前見晨報上有李玄伯兄一文，謂古史之定奪要待後來之掘地。誠然掘地是最要事，但這不是和你的古史論一個問題。掘地自然可以掘出些史前的物事，商周的物事，但這只是中國初期文化史。若關於文籍的發覺，恐怕不能很多。（殷墟是商社，故有如許文書的發見，這等事例豈是可以常希望的。）而你這一個題目，乃是一切經傳子家的總鎖鑰，一部中國古代方術思想史的真線索，一個周漢思想的攝鏡，一個古史學的新大成。這是不能爲後來的掘地所掩的，正因爲不在一個題目之下。豈待這樣，你這古史論無待於後來的掘地，而後來的掘地却有待於你這古史論。現存的文書如不清白，後來的工作如何把他取用。偶然的發現不可期，系統的發掘須待文籍整理後方可使人知其地望。所以你還是在實

座上安穩的坐下去罷，不要怕掘地的人把你陷了下去。自然有無量題目要仔細處理的，但這都是你這一個中央思想下的布列。猶之乎我們可以造些動力學的 Theorems，但這根本是牛頓的。我們可以研究某種動物或植物至精細，得些貫通的條理，但生物學的根本基石是達爾文。學科的範圍有大小，中國古史學自然比力學或生物學小得多。但他自是一種獨立的，而也有價值的學問。你在這個學問中的地位，便恰如牛頓之在力學，達爾文之在生物學。去年春天，和志希從吾諸位談，他們都是研究史學的。「頽剛是在史學上稱王了，恰被他把這個寶貝弄到手；你們無論再弄到什麼寶貝，然而以他所據的地位在中央的原故，終不能不臣於他。我以不弄史學而幸免此厄，究不失為「光武之故人也。」」幾年不見頽剛，不料成就到這麼大！這事要是在別人而不在我的頽剛的話，我或者不免生點嫉妒的意思，吹毛求疵，硬去找爭執的地方。但早晚也是非拜倒不可的。

頽剛，我稱贊你夠了麼！請你不要以我這話是朋友的感情；此間熟人讀你文的，幾乎都是這意見。此時你應做的事，就是趕快把你這番事業弄成。我看見的你的文并不全，只是努力上讀書雜誌 3, 10, 11, 12, 14, (十三號未見過，十四後也未見過) 所登的。我見別處登有你題目，十四號末又注明未完；且事關已如此之久，其間你必更有些好見解，希望你把你印出的文一律寄我一看。看來禹的一個次叙，你已找着了，此外的幾個觀念，如堯，舜，神農，黃帝，許由，倉頡等等，都仔細照處理禹的辦法處理他一下子。又如商湯，周文，周公，雖然是真的人，但其傳說也是歷時變的。龜甲文上，成湯並不稱成湯。商頌裏的武王是個光大商



業而使上帝『命式于九圍』的，克夏不算重事。周語裏周公說到成湯便特別注重他的『革夏』，遂至於結論到周之克殷『於湯有光』的滑稽調上去（此恰如滿會玄譚諛孝陵的話）。到了孟子的時代，想去使齊梁君主聽他話，尤其是想使小小滕侯不要短氣，便造了『湯以七十里興，文王以百里興』的話頭，直接與詩頌矛盾。到了稽康之薄湯武，自然心中另是一回事。至于文王周公的轉變更多。周公在孔子正名的時代，是建國立制的一個大人物。在孟子息邪說距詖行的時代，是位息邪說距詖行的冢相。在今文時代，可以稱王。在王莽時代，變嬰居攝。到了六朝時，真個的列爵爲五，列卿爲六了。他便是孔子的大哥哥，謝夫人所不滿意事之負責任者。（可惜滿清初年不文，不知『文以詩書』，只知太后下嫁。不然，周公又成滿會多爾袞；這恐怕反而近似。）這樣變法，豈有一條不是以時代爲背景。尤其要緊的，便是一個孔子問題。孔子從論語到孔教會翻新了的梁漱溟，變了豈止七十二，而且每每是些劇烈的變化，簡直摸不着頭腦的。其中更有些非常滑稽的，例如蘇洵是個認棍，他的六經論中的聖人（自然是孔子和其他），心術便如認棍。長素先生要做孔老大，要改制，便做一部孔子改制託古考；其實新學僞經，便是漢朝的康有爲做的。梁漱溟總還勉強是一個聰明人，只是所習慣的環境太陋了，便挑了一個頂陋的東西來，呼之爲『禮樂』，說是孔家真傳；主義是前進不能，後退不許，半空吊着，簡直使孔丘活受罪。這只略提一二例而已，其實妙文多着哩。如果把『孔子問題』弄清一下，除去爲歷史學的興味外，也可以減掉後來許多梁漱溟，至少也可使後來的梁漱溟但爲梁漱溟的梁漱溟，不復能爲孔家店的梁漱溟。要是把歷來的『孔丘七十二變又變』；

：「寫成一本書從我這不莊重的心思看去，可以如歐洲教會教條史之可以解與發噓。從你這莊重的心思看去，便是一個中國思想演流的反射分析鏡，也許得到些中國歷來學究的心座（Freudian Complexes）來，正未可料。」

你自然先以文書中選擇的材料證成這個「累層地」，但這個累層地的觀念大體成後，可以轉去分析各個經傳子家的成籍。如此，則所得的效果，是一部總括以前文籍分析而啓後來實地工作的一部古史，又是一部最體要的民間思想流變史，又立一個爲後來證訂一切古籍的標準。這話是虛嗎？然則我謂他是個「大小總匯」，只有不及，豈是過稱嗎？

大凡科學上一個理論的價值，決于他所施作的度量深不深，所施作的範圍廣不廣，此外恐更沒有甚麼有形的標準。你這個古史論，是使我們對於周漢的事物一切改觀的，是使漢學的問題件件在他支配之下，的，我們可以到處找到他的施作的地域來。前年我讀你文時，心中的意思如湧泉。當時不寫下，後來忘了一大半。現在且把尙未忘完的幾條寫下。其中好些只是你這論的演繹。（下略）

讀剛案傳五演先生此函，從民國十三年一月在德國寫起，直寫到十五年十月歸國，船到香港爲止，還沒有完。此函的後半，是他對於古史的意见，分爲

（1）試想幾篇載記的時代，

（2）孔子與六經，

（3）在周漢方術家的世界中的幾個趣向，

(4) 殷周的故事

(5) 春秋與詩

諸章極多新穎的見解。但他自以爲多年不讀中國書，所發的議論不敢自信，不願發表。我的意見則以爲我們既向時代的光明走去，處處在荆棘中開路，只求大體不錯，不必有如何精密的結論。我們正該把自己想得到的意思隨時發表，以博當代學者的批評，好互相補益匡救。故中山大學的語音歷史學研究所週刊既出版，即以付刊。傅先生見之，終不以爲可。現在編古史辨第二冊，重述其意，只得節去其對於古史之意見。希望將來上列題目俱有改定稿時，仍給本書發表，因爲此兩開頭時早已把『季子挂劍之義』自比了。

十九年四月九日誌

## 一〇八 古史稽疑楔子

王志剛

(十五、二、中州大學文藝第一集第二期)

近數十年來，學者疑古之心甚切，古書中發見僞作者不少。古文尙書，即其一例。然此特關於著作之一部分；從未有於數千年著作中所稱之人物制度而疑其僞託者。有之，則自康有爲孔子改制說，以堯舜爲古代所無之人，孔子改制，特假託之。此說當時信者絕少，故於學術界影響甚微。自新文化運動聲浪日唱日高後，而所謂整理國故之大人先生，疑古之心尤突過前人。如疑古代文明爲歷代所發明，非至黃帝時而始一時出現者，胡適之唱之，一般學者和之，不特影響於荒古之歷史，且波及於遷史所傳之屈原。又如顧頡

剛等且疑及神禹爲古代之怪獸，直使神州古史與神話同一荒唐。古籍昭然，欲強天下人舍古以從今，恐非易事，無怪乎又有人爲抱不平之鳴也。

鄙人學識淺薄，讀書有限，於近日學者懷疑古人之說，初頗信之；及至辯者雲起，參以個人之經驗，覺古籍浩繁，非一人一生所能遍閱，至其間真僞更不容妄斷。爲研究學術計，自宜博綜詳考，質諸當代通人。若必膠執一方，先懸以已成之見，自難免識者之譏誚。且古籍紛紜，真僞何辨，不能起古人而問之，無論其理由如何充足，究難免後人之疑慮。前人論史，根據經傳，其說太拘；今人諒亦知之。然而今之學者有所引徵，仍不出乎先例。若經史所載，便據以爲證，其他子集古逸之言概置而弗道，余甚惑焉！近來古代文明之發見，有憑古子逸書以爲證者，有憑古代器物以爲證者，且多爲經史中所無，其又何辭？余以爲研究古史不能僅恃乎經史，即私人撰述亦有可印證者。至其矛盾之處，則亦無妨附見，以俟博雅君子攷證焉。若必強詞奪理，見有與己說不合者，輒認爲僞造，殊失學者研究之態度。予雖不敏，不敢聞命。

近因研究上古文學，擬自黃帝時始，乃遍徵經史子集古逸各書，輒撮記之；苟非去事實太遠者，必認爲可研究之材料（如黃帝玄女占法曰『禹問於風后』云云）。至其研究之當否，取材之真僞，一俟他人之評論。如其僞也，否也，可以杜後來學者之誤趨；萬一有當與真者在，似比抹煞一切，概認爲僞者之過失較少也。

## 一〇九 經今古文學（摘錄三章）

周子同

## 五 經今文學的復興

今文學的衰替，初由於鄭玄、王肅的混淆「家法」；次由於漢末西晉社會的擾亂。延至隋唐，僅有所謂「注疏之學」；再延至宋明，僅有所謂「理學」。雖也有所謂「道問學」「尊德性」之爭，但經傳終成了哲學家立論的工具；所謂「今文經」所謂「家法」久已成爲學術史上的陳舊名詞了。不料延至晚清，因社會的趨勢與學者的努力，久成化石的今文學竟居然復活，而且佔據學術界的重要地位，幾有當者披靡之勢，這不能不令吾人驚異了。

滿清一代學術的變遷，梁啟超謂一言以蔽之，「以復古爲解放」。這話實在很確當；不過我以為清儒復古，其解放是消極的自然結果，其積極的目的在「求真」。清初學術界承晚明 王學（王守仁）極盛之後，學者束書不觀，游談無根，於是顧炎武等起而矯之，大唱「舍經學無理學」之說。那時漢學初萌芽，大抵以宋學爲根柢，而不分門戶，各取所長，可以說是漢宋兼采之學，也可以說自明復於宋而漸及於漢唐。這是第一期。乾隆以後，惠棟、戴震等輩出，「爲經學而治經學」之風大昌。說經主實證，不空談義理，於是家誦許慎、鄭玄，而羣薄程朱。這可以說是專門漢學，也可以說是自宋復於東漢。這是第二期。嘉慶道光以後，由許鄭之學導源而上，詩宗三家而斥毛氏，書宗伏生、歐陽、夏侯而去古文，禮宗儀禮而毀周官，易宗

虞氏以求孟義，春秋宗公羊而排左氏，西漢十四博士之說至是復明。這可以說是西漢今文學的復興，也可以說是自東漢復於西漢。這是第三期。光緒末年，康有為作孔子改制考，說先秦諸子都是「託古改制」，經皆孔子所作，堯舜皆孔子依託，於是諸子學大興，其影響直及於現代之古史研究者——如友人顧頡剛君。這可以說自西漢復於周秦，也可以說是超經傳之諸子的研究。這是第四期。

依上文所述，可見清代今文學的復興，是當時學術界之自然的趨勢，其發生是溯時代以復古之必然的結果。然此外還有一外加的有力的原因，足以促今文學的復興——一如今文學衰替之含有外因——即道咸以來的政治社會狀態和漢學全盛時期（即第二期）絕對不同的緣故。乾嘉之間，一方面社會的秩序比較安寧，使學者可以專心研究；一方面朝廷因異族之故，時時橫施權威，使學者不敢作「經世」之想，所以當時學者羣趨於「與世無競」之漢學研究。章炳麟檢論清儒篇所謂「多忌，故歌詩文史楷愚民，故經世先王之志衰。家有智慧，大湊於說經；亦以紆死，而其術近工眇踰善。」這幾句話很能說明清代第二期漢學興盛的原因。但一到了道光咸豐以後，情勢完全不同了。內則有太平天國之亂，使滿廷的權威漸漸衰替；外則自「鴉片戰爭」以後，外族的壓迫與日俱增。當時智識階級的秀出者，懼陸沉之有日，覺斯民之待拯，所以一方面對於當時學者斷斷於訓詁名物之末而致其不滿，一方面震於公羊中「張三世」「通三統」「絀周王魯」「受命改制」等「非常異義可怪之論」，而假借經學以為昌言救世的護身符。這固然不能武斷的說晚清今文學家都是如此，但我們只要看魏自珍、康有為假借經義譏切時政的態度，便瞭

若觀火了！

清代今文學復興的出發點是春秋公羊傳，這是不足怪的，因為當時所謂十三經中，惟有何休的公羊解詁是今文家言。至於復興今文學的首倡者，當推莊存與。他和戴震同時，但治學的途徑完全和震不同。

他著春秋正辭一書，不講漢學家所窮究的訓詁名物，而專講所謂「微言大義」，可以說是清代今文學的第一部著作。但他個人並不是絕對的今文學者，他於這部書之外，還著有周官記，周官說，毛詩說等於關於古文經傳的書（均見味經齋遺書）。到了他的弟子宋翔鳳，劉逢祿，今文學才漸漸的成立。宋喜附會，雜採緯，實不足稱。至於劉，則專主董仲舒，李育之說，作春秋公羊經傳何氏釋例（簡稱公羊釋例）公羊何氏解詁，左氏春秋考證等書。公羊釋例一書，應用漢學家治學的方法——即近人所謂近於科學的方法——有例證，有系統，有斷案，在清代一切著作中也可算是出色者。所以以章炳麟之信從古文，亦推許牠，說是一屬辭比事，類列彰較，亦不欲苟為恢詭，其辭義溫厚，能使覽者說釋。——這可想見牠的價值了。莊宋劉都是常州人，當時稱為常州學派，以別於所謂吳派（惠棟）皖派（戴震）。但後來這派學說漸漸得人信從，所以不一定限於常州人，如仁和的龔自珍，邵懿辰，德清的戴望（均浙籍），邵陽的魏源（湘籍）都是這派中的著名者。龔是漢學家段玉裁的外孫，富有天才。他雖沒有關於今文學之專門的著作，但喜引用公羊義例以批評朝政，詆排專制。不過他終是才勝於學，喜博嗜奇，所以一方治公羊，一方又襲章學誠「六經皆史」之說，以自陷於古文家言。魏源與龔很相得，喜言經世，後不遇，乃轉而治經。他曾著詩古微，攻擊毛傳及大

小序，而專主齊魯韓三家；又著書古微，說不僅闕若璩所攻擊的古文尚書孔傳是偽造，就是東漢馬融、鄭玄的古文尚書也不是孔安國的真說。同時邵懿辰著禮經通論，說儀禮十七篇並非殘缺，所謂古文逸禮三十九篇全是劉歆偽造。戴望又引公羊義例以注論語，於是今文學的範圍更逐漸推廣。總之，自魏書出而詩書始復於西漢，自邵書出而禮始復於西漢，於今文學的復興不能謂無功績；章炳麟斥魏為「不知師法略例，又不識字」，斥邵為「倒植」，一實在不免有阿其所好之嫌。但當時對於今文學的復興，還有一有力的援軍，即當時輯佚之風很盛，關於西漢今文博士的遺說考輯頗備，如馮登府的三家詩異文疏證，汪鶴壽的齊詩翼氏學，陳壽祺的三家詩遺說考，及其子喬樞的今文尚書經說考，尚書歐陽夏侯遺說考，詩經四家異文考，齊詩翼氏學疏證等書，都可以與今文學者以有力的援助。不過這些學者僅僅考證今古文學的不同，並非力主今文而排古文，所以我們不稱為今文學者。延至光緒間，善化皮錫瑞著五經通論及經學歷史等書，以授初學者，也偏主今文。又湘潭王闈運以今文義徧注羣經，但王以文學著，經學造就實不足稱。他的弟子廖平（廖前數年尚任成都高師教授）承其學，著四益館經學叢書十數種，其中以今古學考一書為最有系統。廖為人蓋敏於學而怯於膽，初持古文為周公，今文為孔子之說，繼進而主張今文為孔子的真學，古文為劉歆的偽品，都不失為今文學家之言，但後來受張之洞的賄逼，竟言今文是小說，古文是大統，以自相矛盾。近著孔經哲學發微（中華書局出版）極附會荒唐之能事，真不知是在說什麼話了。那時變廖的舊說而成為集清代今文學的大成者，是南海康有為。康初從同縣朱次琦學。朱治經，雜糅漢宋古今，不講家法，所以康



早歲好周禮，嘗著政學通義一書。其後見廖書，因盡棄舊說，專致力於今文學，先著新學偽經考一書——說古文經傳是劉歆偽造，所以稱爲偽經；古文學是新莽時之學，不是漢學，所以稱爲新學。在這部書出世以前的今文學著作，大抵是部分的，片段的，到這部書，然後網羅一切，對於古文學下根本的攻擊，大意是說：一，西漢經學無所謂古文，一切古文都是劉歆偽造。二，秦始皇焚書，六經並未受災，西漢今文十四博士的傳本並無殘缺。三，篆隸之說不足信，孔子時所用字體就是秦漢時通行篆書，就字體說，也無所謂古今文。四，劉歆想遮掩作偽的痕迹，所以校中秘書時，對於一切古書多加淆亂。五，劉歆作偽的動機，是想佐莽篡漢，所以崇奉周公而毀滅孔子的微言大義。六，古文學所以流傳，是因爲東漢的「通學」者及鄭玄的混淆家法。繼著孔子改制考一書，說先秦諸子都是託古改制，所以六經是孔子所作以宣傳的書冊，堯舜是孔子所託的理想社會。這部書是康著大同書之歷史的初步著作，其性質實是超今文學的，不過內容仍然是由公羊中「三通」——「張三世」「受命改制」等義演繹而來。依康著大同書中所描寫的理想社會，簡直是無治主義者的理想；但康迷於三世（據亂世，小康世，大同世）之說，以現世爲據亂世，所以力主君主立憲，以實現其小康世的理想；又感於舊君的私恩，復一變而爲復辟論者。以極左的急進的思想家，經過兩次的「右轉」，遂一變而爲極右的復辟論者；我們於此，不能不感到應用學術思想之應該萬分慎重了。康現在爲國人所不齒，但在學術史方面，除他的武斷外，實在自有他的立足點。康弟子梁啟超近著清代學術概論，自稱爲今文學派之猛烈的宣傳運動者，其實梁對於今文學沒有系統的著作，其對於國內思想界的貢獻另有所在，實在

不能稱爲今文學者。至於近時純粹的今文學者，除廖康外，不能不推北大教授吳興崔適。崔繼康爲經考的研究，著春秋復始，說穀梁也是古文；又著史記探原，說史記是今文學，其所以雜有古文說，全是劉歆的亂亂，以爲他自己主張古文經傳的根據。此外近人如顧頡剛，胡適，其學術思想實也受有今文學的影響；但他們受他方面學術的影響較多，也不能稱爲今文學者。於此須附帶聲明的就是清代的今文學者，他們在大體上對於排斥古文而信從今文一點是相同的，至於細節上，他們排斥古文至若何程度，信從今文至若何程度，那就各不相同；但我們爲篇幅所限，只得從略了。又次，清代的復興的今文學已不是西漢的原始的今文學；我們只要以齊詩誣妄的五際說與康有爲的孔子託古改制說一比較，便可知學術思想相去的遼遠了。

## 六 經今古文學與其他學術的關係

如果經今古文的異同只是經學上無聊的爭辯，好像他們之爭辯聖人是否「無父感天而生」一樣，那末，我們實在不合算枉費精力與時間這樣絮絮地去敘述；無奈這種異同的爭辯，不僅僅是經學上自身的問題，或文化史上已死的陳迹，而竟與中國其他學術有重要而密切的關係。——假使我們還承認中國其他學術尚有研究的價值，而不想把牠丟在毛廁裏。依我的私見，牠與其他學術的關係，較爲顯著的，大約有四：一，古代學術思想的研究；二，古代史的研究；三，史學的研究；四，文字學的研究。

一，今古文學與古代學術思想的研究 我們研究先秦的學術思想，無論你是宗信儒家或排毀儒家，都

不能不承認孔子在當時或後世是具有相當的權威，而當加以精密的研究，但經今古文兩派對於孔子的觀念就是絕對的不同，我們究竟何所適從呢？無論你在情感方面，對於孔子尊爲素王，宗爲先師，抑或斥爲頭腦不清之古代思想家；但孔子的真面目究竟是什麼呢？最近有些學者主張研究孔子，用一種超經傳的方法，即捨棄一切今古文的爭論，而由論語等稍爲可靠的書籍入手；但我以爲今古文學家或者可以作爲我們研究的初步的助手；我們的目的固然是超經傳的，但爲方法上的便利計，對於今古文說絕對不能取「得魚忘筌」的手段嗎？這些都是在研究古代學術思想的方法上成問題的。我個人是比較傾向今文的，我覺得近代今文學家固然有許多地方不免過於武斷，誇大，誣妄，如有些學者們所譏刺；但他們給孔子以歷史上的一個哲學家的地位，比較古文學家僅視孔子爲一個古代文化保存者的史學家，的確高明得多。并且他們說孔子託古改制表面上是尊崇儒術，而實際與先秦諸子同列，比之古文學家尊崇古代實際政治家的周公而以孔子爲他的承繼者，實較有貢獻，而能爲我們研究先秦學術思想上去一障礙。現代有此學者們，大談其古代思想，而先不明瞭今古文的派別；或於古文學本無深切的研究與信仰，而故意立異，欲與治今文者相抗爭，如南京某大學國學系的幾位教授們，在淺鄙的私意都覺得不大妥當；但這也不過就我個人治學的嗜好而略抒所見而已。

二、今古文學與古代史的研究 今文學與一切學術關係最大而最密切的，當首推古代史的研究。本來治中國歷史的人有兩種相反的觀念：一種以爲中國古代的文化在堯舜或堯舜以前已經十分燦爛，以後

不僅無進步，而且自春秋戰國以來每況愈下。這派姑名爲舊派，他們以爲「黃金時代」在古代已經實現過，所以略帶有悲觀的復古的色彩。一種以爲中國古代文化的燦爛期不在孔子所敘述的堯舜而在諸子爭鳴的春秋戰國時候，以後雖受專制政體的影響而沒有長足的進步，但今後努力奮振，不見得沒有相當的希望。這派姑名爲新派，他們相信人類一切社會都是漸漸進化，中國自然也不能例外，所以比較的帶有樂觀的革新的色彩。我敢武斷地說一句，這兩派觀念的不同，實在受經學上今古文的影響。前一派——舊派——如古文學家，相信孔子所描寫的堯舜時期的文明是真實的，相信周禮是周公治平天下之已實行或預計的制度。而後一派——新派——則採取今文學家的態度，以爲古籍上堯舜時期文化的描寫完全是孔子「託古改制」的宣傳手段，和老莊之託於太古，許行之託於神農，墨翟之託於夏禹，是一樣的把戲；至於周禮，至早也是戰國時候的理想的作品，決不是什麼周公的東西。他們更由此進一步而推翻古代一切相傳的史實。顧頡剛說：「古代的史實完全無異於現代的傳說；天下的暴虐歸於紂與天下的尖刻歸於徐文長是一樣的。紂和桀的相像與徐文長和楊狀元的相像是一樣的。」<sup>①</sup>胡適說：「包公身上推着許多有名或無主名的奇案，正如黃帝周公身上推着許多大發明大制作一樣。李宸妃故事的變遷沿革也就同堯舜桀紂等古史傳說的變遷沿革一樣，也就同井田禪讓等古史傳說的變遷沿革一樣。」<sup>②</sup>這可見他們態度的急進了。但是，我們要知道，新史學家的顧胡的學說，實在是今文學家而爲現社會所不齒的康有爲的諸子託古改制說之進一步的討論，所以無論贊成或反對他們，都須於今古文學有相當的明晰的解悟。

以上所述，還是說今古文學與治古代史的根本觀念的關係；至於論及古代的史實，如制度等等，那今古文學的關係與異同更其複雜而繁瑣了。——雖然有些學者對於這些異同以「三代制度不同」一句浮滑的話了之。現在僅就制度中之較重要者，表列於下，以明古代史實傳說的不同，併以明治古代史者之不能捨棄經今古文學的研究。

祭 祀	官 制	封 建	制 度	
			今	古
(1) 社稷所奉享皆天神 (2) 天子有太廟無明堂 (3) 七廟皆時祭 (4) 禘為時祭有祫祭	(1) 天子立三公司徒司馬司空九卿二十七大夫八十一元士凡百二十 (2) 無世卿有選舉	(1) 分五服各五百里合方五千里 (2) 分三等公侯方百里伯方七十里子男方五十里 (3) 王畿內封國 (4) 天子五年一巡狩	文	說
(1) 社稷所奉享皆人鬼 (2) 天子無太廟有明堂 (3) 七廟祭有日月時之分 (4) 禘大於郊無祫祭	(1) 天子立三公曰太師太傅太保無官屬又立三少以為之副曰少師少傅少保謂之三孤又立六卿曰冢宰司徒宗伯司馬司寇司空六卿之屬大夫士庶人在官者凡萬二千 (2) 有世卿無選舉	(1) 地分九服亦各五百里并王畿千里合方萬里 (2) 分五等公方五百里侯方四百里伯方三百里子方二百里男方一百里 (3) 王畿內不封國 (4) 天子十二年一巡狩	文	說

其 他	賦 稅
<p>(1) 天子不下聘有親迎 (2) 刑餘不爲閹人 (3) 主薄葬</p>	<p>(1) 遠近皆取什一 (2) 山澤無禁 (3) 十井出一車</p>
<p>(1) 天子下聘不親迎 (2) 刑餘爲閹人 (3) 主厚葬</p>	<p>(1) 以遠近分等差 (2) 山澤皆入官 (3) 一甸出一車</p>

三、今古文學與史學的研究 中國史籍不能不算豐富，但討論或研究史籍的史學則異常不發達。就我們所知，較有系統而有價值的，當首推唐劉知幾的史通和清章學誠的文史通義，校讐通義。劉氏作六家，申左諸篇，於左氏春秋，漢書則加以褒許；於司馬遷史記則時施譏評。章氏則大唱其六經皆史說而竭力崇奉劉歆，班固。這二人，如果用今古文學的觀點去觀察，可以說都帶有極重的古文學的氣息；因為我們假使採取今文學的主張，則結論恰恰和他們相反。今文學以爲左氏春秋不僅不是傳孔子的春秋，如公羊傳，穀梁傳等之得稱爲春秋左氏傳；而且是劉歆撮僞託之作，其價值遠遠在國語之下。那末，劉氏稱左氏春秋謂「其言簡而要，其事詳而博，信聖人之羽翮而述者之冠冕」的話，完全不能同意了。至於班固，他本生在古文學盛行的東漢，而又是一個康有爲所稱爲「通學」者，他的漢書大部分仍襲古文學創始者劉歆的舊文或主張。如漢書中的藝文志，幾乎完全抄襲劉氏的七略，在章氏的校讐通義宗劉諸篇崇奉甚力，但康有爲僞經考則特作藝文志辨僞上下二篇，謂藝文志六藝略之罪凡五：顛倒六經的次序，其罪一，以僞古經列於

孔子今文經之上，其罪二；盛稱僞作的經傳，而詆斥當時博士之學，其罪三；提倡訓詁形聲之學，以滅沒孔子的微言大義，其罪四；奪孔子之學與教以上託於文王周公，其罪五。自然，經學與史學的觀點不盡相同，但史以信實爲第一義，現在漢書已時有掩護作僞的嫌疑，則劉氏所稱「言皆精練，事甚該密」的話又不可信了。

史記一書，學者毀譽不同。劉氏斥謂「所載多聚舊記，時採雜言，故使覽之者事罕異聞而語饒重出」。但今文學家則以爲司馬遷生在僞經未出之前，又習聞今文學大家楊何、董仲舒之說，<sup>④</sup>所以其說多與今文學符合，其中如五帝、夏、殷、周本紀、周公、孔子世家、孔子弟子、儒林列傳、太史公自序諸篇，於經學及史學上都是具有威權的著作。至書中雜亂的語句，如自序中「年十歲則誦古文」，儒林傳中「孔氏有古文尚書，安國以今文讀之，逸書得十餘篇」等，則係劉歆故意竄亂，以爲顛倒五經的佐證。總之，就今文學家的觀點，則史記是信史，左傳是僞品，漢書是掩僞之書。中國的史學研究本不發達，而以今文學的眼光去研究史學的，除崔適的史記探原外，還沒有其他有系統的著作。我們信從今文學或允許用今文學的觀念去治史學，固然還是一個有待討論的問題，但今文學和史學之不能絕無關係，那我們就無法否認了。

四、今古文學與文字學的研究 清代學術的正統派是「漢學」，而「漢學」的中心學科是文字學，我們如果說中國二千年來的文字學以清代爲最發達，決不是一句武斷的話。但是一到晚清今文學復興之後，文字學卻受一種消極的影響。清代今文學的復興，是所謂「復東漢於西漢」或「革鄭許而崇博士」的運動，所以他們對於當時正統派的中心學科，文字學，施以猛烈的攻擊。他們以爲：第一，文字學不過是治

經的一種工具，如終身窮究訓詁形聲，那就決不能得到孔子寄託於六經中的微言大義，這無異於成語所謂「買椟還珠」。第二，漢代倡道文字學之最力者是劉歆，而劉歆所以倡道訓詁形聲之學，實有掩護偽造的「古文」的嫌疑。第三，文字學者所認為最有權威的書籍，在訓詁方面是爾雅，在形義方面是說文，但爾雅多與毛詩、周禮合，說文也多襲古文學言，都不足憑信。第四，文字學者所視為金科玉律的「六書說」和「古文篆隸之分」，都是偽造或信奉古文學者的搗鬼，實在毫無根據。現在依次略述大意如下：廖平知聖篇說：「惠戴挺出，獨標漢、輶，收殘拾墜，零璧斷圭，頗近骨董家；名衍漢學，實則宗法莽、歆，與西漢天涯地角，不可同日語。」江段、王、朱諸家，以聲音訓詁校勘提倡天下，經傳遂遭蹂躪。不讀本經，專據書鈔，藝文隱僻諸書，刊寫誤文，據為古本，改易經字。白首盤旋，不出尋丈。諸家校勘，可稱古書忠臣；但畢生勤勞，實未一飽藜藿。這種攻擊文字學的話，不免近於武斷，且易發生極大的流弊，如戴震所譏的「宋以來儒者以己之見硬坐為古聖賢立言之意，而語言文字實未之知」⑤。但是對於沉溺於聲音訓詁的研究而拋棄其他一切學術思想的學者，實在是一個當頭棒喝。康有為偽經考說：「小學者，文史之餘業，訓詁之末技，豈與六經大道並哉！六藝之末而附以小學……此劉歆提倡訓詁抑亂聖道，偽作古文之深意也。」又說：「歆既徧偽羣經，又欲以訓詁證之……自此經學遂變為訓詁一派，破碎支離，則歆作俑也。」⑥他並且列舉若干證據，以證實劉歆的罪狀。這些罪狀，固然還待考核，而劉歆之能否這樣地不憚煩與否有這樣的精力，也都有待於討論；但治文字學者決不能就憤憤地斥為謬言。爾雅一書，相傳為周公作，其誣妄不言可知。孫星衍在爾雅釋



地四篇後敘說「爾雅所紀則皆周官之事」陳啓源毛詩稽古編考爾雅與毛傳多同所以康有爲說「爾雅訓詁以釋毛詩，周官爲主。釋山則有五嶽，與周官合，與堯典、王制異。釋地九州與禹貢異，與周官略同。釋樂與周官大司樂同。釋天與王制異。祭名與王制異，與毛詩、周官合。若其訓詁全爲毛詩……時訓三家，以弄狡獪。」至許慎說文，自段玉裁注行世後，如日中天，幾爲初學必讀之書；但許氏實東漢古文學大家，說文序說「其稱易費氏，書孔氏，詩毛氏，禮周官，春秋左氏，論語、孝經，皆古文也。」則說文爲古文學的附庸，實很顯著。所以康有爲於偽經考中特附說文序糾繆一文，斥許慎爲劉歆的功臣，說「歆偽經之光大，則賴鄭玄之功；偽字之光大，則賴許慎之力……纂孔子之聖統，慎之罪亦何可末減哉！」且說文中所謂六書，所謂古文，所謂篆隸之分，在康氏都以爲不可考信。六書說僅見於周官保氏，而不見於他書；左傳有「止戈爲武，反正爲乏」的話，適足證古文經傳的相同；其後漢儒言六書，惟有許慎說文及鄭玄周官注，而博士們則絕無談及；凡此，都不能不啓今文學者的懷疑。康氏對於六書說的本身許爲條理甚備；但因為劉歆「僞託於經，則不得不惡而辯之。」至於古文的不足信，第一不合於文字由繁而簡的原理；桂馥謂「小篆於籀文則多減，於古文則多增」則小篆於籀，其理順而可信；籀於古文，其理逆而可疑。第二，古文出於孔子壁中，而壁中得書的事，今文學者就根本不信，而斥爲劉歆僞託的初步。第三，新莽居攝時，重定六書，一曰古文，二曰古文奇字，則劉歆更有借莽勢以行僞古學的嫌疑。至區分篆隸之不足信，第一，篆隸不過用筆圓長方折的不同，一如真書行書的微異，並不是字體的殊異。第二，文字的變遷，是風氣的漸移，不關人事的改作；如真書

與於魏晉，但無人能指爲誰作，所以程邈造隸書的話決不可信。第三，漢書藝文志謂「隸書施之於徒隸，陳千秋說「劉歆僞撰古文，欲黜今學，故以徒隸之書比之，以重辱之。」也的確有相當的理由。總之，今文學者並不反對文字學的研究，但現今的文字學都局促於古文學說之中，實有改造的必要。這或者可以與治文字學者以一種解放的勇氣，似乎決不能憤慨地就斥今文家言爲鹵莽滅裂吧！

## 七 經今文學在學術思想上的價值

國內學者對於今古文的態度，大抵不出四派：一派不明瞭經學有所謂今古文的異同，一派堅守今文，一派專治古文，最近一派又有超今古文而研究孔子或古代史的趨勢。第一派不明學術塗徑，可以置而不論。第三第四兩派所以不滿意於今文學，大抵以爲西漢今文學，如齊詩五際六情之說，聖人感天無父之爭，以及董仲舒取蛙祈雨之術，直同原人思想，或類方士術數，的確不配稱爲學術思想；至於清代的今文學者，則斥古經不免武斷，信緯書實近誣妄，而各人對於今文學的見解亦復各執一辭。這種批評的話，都是頗中肯綮；并且我也不是專治今文學者，實無用其辯論或掩護。不過我們平心而論，清代今文學在中國學術思想上，自有其相當的價值與功績，未可一般抹殺。就普通的影響說，在消極方面能發揚懷疑的精神；在積極方面，能鼓勵創造的勇氣。就實際的結果說，在消極方面使孔子與先秦諸子平列；在積極方面使中國學術於考證學理學之外另闢一新境地。

學術發達之有待於懷疑精神，自不待言。清代學術界自胡渭的易圖明辨，對於宋儒假託於羲文周孔的易學，誠爲謬妄，闖若瓊的尚書古文疏證，對於晉人偽託於孔安國的孔壁古經，證爲贗品，已啓懷疑經典的緒端。到今文學者，於詩則斥毛傳，於書則斥古文尚書，於禮則斥周官，於易則斥費氏，於春秋則斥左傳，舉千餘年來學士大夫所奉爲聖經賢傳而不敢稍加誹議的東西，而大聲狂呼，斥爲劉歆偽造，以爲佐莽篡漢的工具；則其懷疑的精神，在中國歷來的學術界實少其匹。在我們現在，即如某君之呼孔子爲孔二，也不足證爲勇者；但在數十年前，孔子經傳還握有絕大權威而含有宗教性的時候，居然有人斥其中一部分是偽造，其膽識不能不令我們有相當的欽佩。這比如在共和政體之下指斥君主專制，毫不爲奇；而在獨夫恣睢時代，鮑敬言倡無君，唐甄言抑尊，則不能不稱爲急進的思想家了。我們只要看廖平受威逼而變節，康有爲著偽經考而被焚禁，則大可看見當時今文學者爲提倡懷疑精神而被壓迫了。至於所謂鼓勵創造的勇氣，是指今文學者能揭出孔子的創造精神以相號召而言，本來孔子學術思想的真面目，我們到現在還沒有完全的真切的了解，雖然我們崇奉孔子爲先師或先師已經有二千餘年之久。梁啓超說：「寢假而孔子變爲董江都，何邵公矣，寢假而孔子變爲馬季長，鄭康成矣，寢假而孔子變爲韓退之，歐陽永叔矣，寢假而孔子變爲程伊川，朱晦庵矣，寢假而孔子變爲陸象山，王陽明矣，寢假而孔子變爲顧亭林，戴東原矣。」<sup>(八)</sup> 這話頗能痛快地指斥中國數千年來學術冒牌失真的弊病。所以清代今文學者所描寫的孔子，是否能得到孔子的真象，還是疑問；不過他們特別提出孔子的創造的改革的而帶有熱情的精神，比較董何的專己守殘之學，馬鄭的經傳注疏

之學，韓歐的文章格調之學，程朱陸王的個己修養之學，顧戴的名物考證之學，的確不能不說稍高一籌。他們說孔子決不是一個老學究式的古代文化保存者；他熱情的主張救世，堅決的主張改革；他想依其力之所及以創造新社會，他想依其學之所就以建設新學派；他栖栖遑遑，席不暇煖，無非是救當時的陷於水深火熱的人類；他孜孜矻矻著述六經，也無非是救當時或後世的陷於水深火熱的人類。我們讀論語「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與」的話，的確使我們不能不從內心敬仰這個熱情的救世者。總之，經學上自有清代的今文學，然後孔子才脫離迂緩的，頑固的，瑣屑的氣味，而與我們以偉大的，熱情的印象。使孔子思想從瀾漫的死氣裏，一變而含有新鮮的生命，這不能不感謝今文學者的功績。

至於今文學發生後的結果，在消極方面，使孔子與先秦諸子平列，在積極方面，於考證學理學之外另闢一新境地，這都不是今文學者所預計或及料的。本來今文學者研究經傳，研究孔子學術，還是仍襲漢武能斥百家尊崇儒教的傳統的荒謬的思想，還是視孔子與先秦諸子絕對不同；但自康有為作孔子改制考，說孔子著經是託古改制，諸子著書也是託古改制，孔子之贊許堯舜文王，無異於老莊之稱譽太古，許行之稱譽神農，墨翟之稱譽夏禹，都是一種宣傳的手段。在康的本意，是說明孔子創教，以尊崇孔子；但結果，孔子的六經與莊生的寓言相等，孔子的手段並不比諸子高明，於是孔子的地位與經典的尊嚴發生搖動；而儒家不過周秦諸子中的一派的思想自然會順勢而起。加之當時考證學發達，經史之外，旁及諸子，於是諸子學漸漸興盛，不似往昔的被抑。我們現在對於古代學術，所以能從孔學中解放出來而自由研究，固然是時勢的變異，

但今文學者不無促成的微功。至對於中國學術界另闢一新境地，則殊明顯。因為中國學術大體不出兩派：一派是東、西漢及清中葉的考證學，專門在名物訓詁上用功夫；一派是宋明及清初的理學，專門在心性理氣上去鑽研。到了清末的今文學者，他們不在文字上着力，也不在修養上的着力，而專門着眼於社會制度的改革。這派的研究，在漢學家或斥為「無稽不信」，在宋學家或詆為「本末倒置」；但是無論如何，我們不能不承認今文學者是於漢宋學之外另樹一新學派，另闢一新境地呢！

一 均見檢點清儒。

二 見語絲第二期古史雜論一。顧又有論夏禹非實有其人，而含有神話性質，見努力附刊之讀書雜誌。

三 見現代評論第一卷第十四十五期狸貓換太子故事的演變。

四 史記太史公自序言遷父談「習易於楊何」，又有「余嘗聞董生曰」的話。

五 見東原集與某書。按顧氏晚年著作的支離附會，實不免如戴氏所譏。

六 均見偽經考漢書藝文志辯偽下。

七 費氏原書作孟氏，依章炳麟及康有為說改，見檢點清儒及偽經考卷九說文序糾纏。

八 見清代學術概論頁一四四引壬寅年新民叢報。

## 一一〇 顧著古史辨的讀後感

周予同

（一五，七，一一，文學週報第二三三期）

不客氣地說，我對於國內出版物，不僅在量的方面感着不熱鬧或者甚至於慘淡的現象，就在質的方面也覺得每有著作者與書賈串通以詐欺讀者的嫌疑。我是命定的不得已的去研究國故學的一個人——請注意這句話的副詞，我不是喜歡國故，也絕對不是受某博士所開的風氣的影響，——就國故方面講，我只見什麼大綱或什麼文存繼續地在書坊出現，而始終不能一振我惺忪欲睡的倦眼。我有點乖僻，我總覺得天天在那裡喊『用科學的方法來整理國故呵』的口號，或者逼債式的出版什麼雜誌與旬刊，都是無聊的而使人厭惡的舉動；好像張口不動手喊什麼『外抗強權，內除國賊』與什麼『中國者，中國人之中國也』的嗚呼派的宣傳品，一樣的使人感着強度的無聊與厭惡。我以為對於一切的學術，只有大家低着頭去努力，去前進，等到有話說的時候和非說話不可的時候，然後痛快的系統的說一頓。這是我們對於自身生活之正當的態度，也就是我們對於社會盡所當盡的義務。這種態度，我杜撰地稱為『亦藝術亦功利的生活』。似乎有點『跑野馬』了，或者誤會以為又在那裏說廢話，發牢騷了，帶住罷！自我讀了顧剛的古史辨，我的確從內心裏受到深切的感動；我倦眼為之一振，而我藏在內心從未發表的意見也居然得了一位實行者。以前不說，我一年來所閱讀的書籍，自第一個字看到末字的，可以說絕對沒有；但顧剛這部書居然成了例外。我用了我為吃飯而工作之剩餘的時間，從沈君所題的封面起，一直看到附錄的『顧剛啓事』的最末行。當我閱讀的時候，不僅不覺得沉悶，無聊或者厭惡，而只是不得自己的熱情的看下去。這或者因為友誼的緣故，使我對於顧剛的性格與學術要求更明晰的了解；但我不相信這是全部的原因，至少原書態

度之誠懇與勇敢，及方法之新穎與慎密，給我們以一種誘惑的魔力。總之，簡略些說罷，免得多疑的人們又以為在標榜，在阿諛；無論怎樣，贊成他的方法與結論也好，反對也好，顧剛這部書的確有一讀的價值，並且的確值得介紹與批評。

這部書是集合已發表與未發表的論文及信札，而冠以七萬言的長序而成——這序，顧君自謂『有生以來的最長最暢的文』。這部書所給與學術界的影響，與其說在辯駁的結論，不如說在他治學的態度與方法；更其是在態度方面，能引起人們熱切的同情與興奮。因為結論之能否成立，如禹之是否是古代部落的會長，抑或是傳說中的神，甚或是洪水時代大爬蟲的變身，我們固都在懷疑，在踟躕，即顧剛自身，恐怕也不見得就滿足於現在的論證；但他的態度與方法，那我們只有贊歎，只有提出意見來商榷，假使讀者是平心靜氣而不是受什麼學統或黨系的偏見所蔽。

現在先說說顧剛在本書中所表現的治學態度罷。顧剛在我們友朋中，是低着頭努力的人。他不說空話，不喊口號，也不做什麼『國學概論』、『國學大綱』一類空疏的，無聊的，甚至於抄襲而成的文字。他是有計劃的，勇敢的，就心之所安，性之所近，力之所至，以從事學問與著述。上海一班反動教育家每每借『學術救國』的名詞阻止有熱情的學生的政治運動；但我敢大膽的說一句：『假使學術可以救國，你們這班野東西也不配；配的，只有我們的顧剛，因為顧剛才真是沉醉於學術的人。』這並不是在說阿諛的話，我決不願自菲的說阿諛的話，顧剛也決不願受夸浮的贊譽；只要讀者不是盲目的，不是戴着有色眼鏡的，那表

現努力於學術的態度的文字，在本書中，真是掇拾都是。我不願多舉例以佔有限的篇幅而減本文的情趣，我只略舉一段罷。

……這篇序文的起草，適在北方軍事緊張之際，北京長日處於恐怖的空氣之中；上午看飛機投彈，晚上則飽聽砲聲。我的寓所在北海與景山之間，高聳的峯和塔平時頗喜其風景的秀美，到這時竟成了飛機投彈的目標。當彈丸落到北海的時候，池中碧水激涌得像白塔一樣的高，我家的窗櫺也像地震一般的振動了。每天飛機來到時，大家只覺得死神在自己的頭上盤旋不去。家人驚恐之餘，連水缸蓋和門戶的開闔的聲浪也變成了彈聲砲聲的幻覺……北京大學的薪金，這兩個多月之中只領到一個月的一成五厘，而且不知道再領幾成時要在哪一月了……在這又危險又困窮的境界裏，和我有關係的活動一時都停止了……我樂得其所，終日埋頭在書房裏，一天一天的從容不迫地做下去，心裡想到什麼就寫什麼，實足寫了兩個月，成了這篇長文……（序一〇一至一〇二）

我們讀了這段，只深切地感覺到軍閥的殘暴，民衆的庸懦，與真正學者的鎮定。其實這還不過是頡剛嗜學態度的小小表現；我們只要讀完這部書，我們立刻覺得他十年來對於學術的努力與今後預定有系統的研究計劃之可贊歎佩服。我和他相識不過四年多，而晨夕晤談的機會不過在上海的一年左右。我平素有點個人主義，有點享樂思想；我從前總以為頡剛太自苦，太有目的，太犧牲自身生活的情趣，而近於所謂「傻瓜」。但是現在我覺得我有點誤會了。他非如此不安，非如此不樂；讀書著述就是他安身立命的地方，就



是他生命所噴發的火燄，也就是他的藝術生活的表現。他會對我說，他是柳宗元所說的『蝨蠖』；我現在領會得，蝨蠖式的生活也是廣義的藝術生活；因為這正是超功利的，這正是無所爲而爲的精神的表現。我現在對於他治學的態度，只有贊歎，只有佩服，只能說我的脾氣不願這樣做，我的學力不配這樣做，而不敢說他不應該這樣做。讀者不要誤會，我並不是希望全國的智識階級全去研究古史，而變成第二第三以至第若干的顧頡剛；我只以爲這種『鑠而不舍』的態度，與這種『紮硬寨，打死仗』的精神，是治一切學術的必需條件，也就是從事於革命工作與解放運動的必需條件。不然，一切是口頭的，一切是夸浮的，一切是絕望的，而我民族的末日也就不遠了。這才配得起所謂『學術救國』。混蛋的教育家們，你們曉得嗎？你們配開口嗎？

其次，我們談談這部書中所表現的方法罷。頡剛在這書中，似乎有三種目的：第一，是牠上篇所討論的，大概是想做辨偽的工作，或者可以說是想集古今辨偽的著述而成所謂『辨偽叢書』或『辨偽叢刊』。第二，是牠中篇所辨論的，也就是這部書的中堅，大概是想考古史的真相，如『禹是否有天神性？』『后稷的實在怎樣？』等等都是。第三，是牠中下兩篇及序文所時有談及的，大概是想用研究故事轉變的方式來研究古史的變化。第一種辨偽的工作，在現在國內烏烟瘴氣的學術界，尤其是國學方面，我承認是必要的，而且是急需的。談古史的，還固執周禮以爲是周公治平之績；談哲學的，還援引『偽大禹謨』『道心人心』的話，以爲理欲二元論起源於舜；談文字學的，還推尊會頡爲中國文字的創始者，而以許君說文爲不祧之祖；你有什

麼話說呢！他們連經史不分，漢宋學不分，今古文不分，他們只覺得一個完全無缺的所謂國粹也者在面前發毫光，你說要他們不要『考信於六藝』而以禹有大爬蟲的變相的可能性，他們怎麼不倉皇失措羣起反抗呢！所以辨僞雖是國學常識，但也是第一步的工作。韻剛和錢胡兩先生所討論的印刷『辨僞叢刊』的事，及本書附錄『標點書籍』八種，我非常的贊同，並且很希望早些實現。——我自己呢，或者不自度德，也想在這方面盡點力。不過我的意見，以為在這些叢刊及書籍以外，應該作一部集大成的有系統的『古今僞書僞物考』。內容大約分四部分：一僞書，全書皆僞者屬之，如孔子家語，孔叢子，今本竹書紀年等；二僞篇，全書中有一部分僞者屬之，如書經中的僞古文尚書二十五篇等；三僞物，如楊慎僞造的大禹岫巖碑等；四存疑，凡僞書僞篇僞物之未有定論，及雖非僞造而不能信為傳說的著作者的作品皆屬之；前者如老子及石鼓文，後者如孝經，禮運之決不能視為孔子思想，祛饑，天下篇之決不能斷為莊子著作等是。每部分都以書或物為綱，而以古今來學者對於該書或物的議論為目。我以為這樣然後才能網羅古今來辨僞的片言隻語而無遺漏，而學者也可以因此而對於古今來僞書僞物得到鳥瞰的歷史的系統的而且澈底的了解。自然，這是個很粗疏的提議，如果我們決定動手，當然還須加以考慮與修正。

第二種考證古史真相的工作，如在努力雜誌所發表的諸文，在許多人或者震於韻剛的博洽而加以非常的贊譽；不過我的私意，覺得他在這方面所用的方法並不見得十分的成功。但是這不能疵議韻剛的，因為這完全是受中國考古學過於幼稚的障礙。大概我們要考證古史的真相，逃不了兩個方法：一，實物考證

法；二記載考證法；而前者方法的價值實遠勝於後者。這點意見，他自己也很明瞭；他說：『我知道要建設真

實的古史，只有從實物上着手的一條路是大路……我很願意向這一方面做些工作，使得破壞之後得有

新建設，同時也可以用了建設的材料做破壞的工具。』（序頁五〇）對的，『用建設的材料做破壞的工具，』

真是一句研究古史真相的格言，或者更是一切治學治事的格言。譬如拿馮來說罷，與其援引古代記載上

的話來反對馮之治水，決不如用地質學的知識來實地考察龍門砥柱之較為的確。丁文江先生說：『龍門

是天然的峽口，用不着人鑿的，也非人工所能為力的。砥柱又叫做三門，是因為有兩塊火成岩侵入煤系軟

岩石之中；煤系軟而火成岩硬，所以受侵蝕的遲速不一樣。煤系被水衝開一丈，被風蝕低一丈，火成岩卻不

過受了十分之一的影響，成功了所謂三門。與馮何涉！』（頁二〇八）你看，這話多麼乾脆而有力！又譬

如說馮是後來的作品，九鼎不是禹所鑄，你就是說得舌敝唇焦，但人們受了二千餘年偽古史的束縛，決不

見得立刻信從；但是你假使有了考古學上的實證，那他自然閉口無言了。安特森（J. G. Andersson）

發見的澠池的石器時代的文化，以為商代猶在石器時代的晚期；那末，鐵固非夏代所有，銅亦非那時代所能

用，而禹鑄九鼎當然是一種神話了。（頁二〇〇）『拿證據來』這是研究古史真相的祕訣，也是治一切學術

的惟一法門。我說這話，並不是以為研究古史，記載考證法毫無用處，牠的確也有相當的或者消極的功用。

大概記載考證法在這部書中所表現的，可分三種：一，尋覓反證；二，追溯字源；三，解釋字義。譬如經今文家在

堯典中找到『蠻夷猾夏』一句有力的反證，於是以為堯典不是堯舜時的記載，而是儒家託古改制的話。

因爲『夏』是堯舜以後的國號，怎麼能親出於舜之口呢？這就是所謂『尋覓反證』。譬如胡適之先生援引梵文的 *Deva*，希臘的 *Zeus*，拉丁的 *Deus*，中文的『帝』『天』，以爲『Z』『D』『帝』『天』都是同紐，因而主張『帝』即『天帝』。（頁一九九）這種用語言學的材料來證明古代記載上的真義，也的確有相當的價值。這就是所謂『追溯字源』。又譬如韻剛解釋詩長發『洪水茫茫，禹敷下土方』的『敷』字爲『鋪放』，而以爲『在茫茫的洪水中，禹敷放土地於下方』；解釋信南山『信彼南山，維禹甸之』，韓奕『奕奕梁山，維禹甸之』的『甸』字爲『陳列』，而以爲南山梁山都是禹所陳列；解釋文王有聲『豐水東注，維禹之績』的『績』字爲『迹』，而以爲水道也是禹所排列；因主張禹含有神性而非人王。（頁一〇六至一一一）這就是解釋字義的方法。這方法，我不敢不客氣的說，實在沒有什麼了不得的價值，並且有點危險。爲什麼呢？因爲中國的文字，引伸，假借，轉變實在太繁複；如果我們先有了成見，然後去解釋字義，每每可以用什麼對轉旁轉的方法，得到一個與原意相反的字。就是能够繁徵博引，也只能做到『能勝人』之口而不能服人之心。所以韻剛上文所訓釋的幾個字，劉挾先生就提出抗議，以爲應該訓『敷』爲『治』，訓『甸』爲『治』，訓『績』爲『功』，禹實毫無天神的嫌疑，而斥他爲『穿鑿傅會，遷就已意』。（頁一六六至一六九）

我對於韻剛和劉先生的博學，都致相當的敬意，但我總覺得這樣的咬文嚼字，都不見得乾脆而有力！本書中編，韻剛似乎太喜歡用這種方法，所以許多人甚至於他的很熟稔的朋友每以爲他在強辨。其實這是方法本身的問題。如果他今後仍抱有考證古史真相的野心，我希望他努力於實物考

證法，而對於解釋字義的方法加以限制的採用。

第三種是用研究故事轉變的方式來研究古史，也就是顧剛所要著作的『層累地造成的中國古史』。我覺得這是目下研究古史的最重要工作，而且比較地容易有成績。我並不以為考證古史的真相是永遠不可能的事，我只以為在現在考古學這樣幼稚的時候，所得的結論究竟不容易有力量。我讀到顧剛答李玄伯先生書：『從此以後，我對於古史的主要觀念，不在他的真相而在他的變化。我以為一件故事的真相究竟如何，當世的人也未必能知道真確，何況我們這些晚輩；但是我們要看牠的變化的情狀，把所有的材料依着時代的次序分了先後，按步就班地看牠在第一期如何，在第二期如何……這是做得到的，而且容易近真的』一段文字，（頁二七三）不覺爲他道賀，因爲他已經找得他所要走的『康莊大道』了。在現在要考證古史真相，有時不免總要『撞壁』；而研究古史的轉變，則以顧剛的學力與眼識，自能輕車駿馬款段而行。我並非以為研究學術不應該有披荆斬棘的精神，而只是滑頭的挑容易有成績的去，但學術究竟也是層累地成功，越塵而奔總不免會跌倒。宋學家懷疑的精神本是不壞，但結果得到『空疏』兩個字的批評，就因爲他們只有目的而無手段。至於顧剛對於達到這三種目的的方法，在他的我的研究古史的計劃的第六學程裡說得非常清楚，（頁一九三）而胡適之先生在古史討論的讀後感一文中歸納得也很明晰。（頁二一六）現在就錄胡說以代替我自己要說的話罷。『（一）把每一件史事的種種傳說，依先後出現的次序排列起來。（二）研究這件史事，在每一個時代，有什麼樣子的傳說。（三）研究這件史事的漸漸演

進：由簡單變爲複雜，由陋野變爲雅馴，由地方的（局部的）變爲全國的，由神變爲人，由神話變爲史事，由寓言變爲事實。（四）遇可能時，解釋每一次演變的原因。我覺得有了這種原則與方法，只要對於古史有興趣的，大家不妨專拿一件史事去考牠的轉變。這樣，或者可以幫助韻剛，而使他的層累地造成的古史早日產生。——如果將來時間與學力允許我幫忙，我當然要盡一分微弱的力。於此，我本來可以不說話了，但我看見了附錄裏的韻剛啓事，說他要在十年之內對於（一）『孟姜女故事』（二）『社和土地城隍神的廟宇祭祀和故事』（三）『各地迎神賽會和朝山進香的風俗』做專門研究，不能再說幾句廢話。我很曉得研究孟姜女與研究禹，牠的價值是一樣的；研究城隍廟及賽會，與研究明堂及封禪也是一樣的，或者反較爲有價值。但是這些究竟是研究文學或研究民俗學及比較宗教史的人的職責；治古史的人只有拿牠來應用，似乎不應當『舍己之田而私人之田』。自然，我不能限止韻剛，說你只配研究古史，不能研究別的，但他既然大書特書的以治古史自任，則究竟本根與枝葉當有分別。不然，恐怕像騎野馬跑荒郊，得不到一個歸宿；而我所熱切祈望早日出世的層累地造成的古史一書，恐也不能及身目覩了。況且治古史者對於故事，只要利用牠轉變的原則；現在自徐文長的故事，孟姜女的故事，以及狸貓換太子的故事諸文發表以後，故事轉變的原則大致已經明瞭，治古史者如果不急速回轉自己的陣地，而貪多務博去解決許多個以至無窮個個別的故事，則不僅韻剛說六十歲有點不夠，就是加倍活到百二十歲也恐怕不夠。因爲如所謂『八仙』『五通』『三星』『玉皇大帝』以至『鍾馗爺』真是數也數不清，假使每個故事全要費一二年

的光景，則『吾生也有涯而故事也無涯，以有涯逐無涯，殆已。』又如土地廟，就我們溫州說，因『甌人好鬼』之故，幾乎每一二條胡同就有一個，而鄉村間大樹之下也每有所謂『招財爺殿』，你怎樣去研究呢？研究了以後，對於古史有什麼巨大的幫助呢？我並不是要顧剛偷懶，而阻止他的高興；不過學術究竟應該分功而不應該包辦，應該專治而不應該旁騖。不知顧剛兄與讀者以為如何？

以上可說是很潦草的對於本書的意見的陳述，現在不妨談談我的真真的『讀後感』了。這本書本來是一本比較專門的沉悶點的書，但我讀了之後，不覺引起很深切的憤慨與同情。顧剛在各文中時常透露他內心的沉重的苦痛與悲哀，而在序文中更加以有系統的描寫。他歸納他的苦痛為四種：第一，學問慾太强而同時的人又不能分工幫忙；第二，社會不了解他而拉他作不願意的工作；第三，生活的不安定；第四，生活的枯燥。除第一問題關係於個人性格，其餘全與社會問題有關，而更其是現代智識階級全體的問題。我不素總覺得現在世界只有兩大階級，統治階級與被壓迫階級，而我們則很明顯的屬於後者的階級。老實說，你如果忍不住了，而你覺得你自己臂膊有力量，那你只有丟了筆頭兒，拿住你自己的『血』與『死』，大胆的去幹去反叛；如果你仍舊依戀你學問的生活，或者你覺得你有點懦弱，那麼，對不住，朋友們，你只有忍受。咀咒是無用的，流淚是無用的，至多，牠們不過供被壓迫階級中怯懦的人們受鞭笞後的無聊的慰藉而已。但是，我們不要悲觀，人類究竟是進化的，使政治經濟以及社會組織其他問題與學術同時邁進，這是我們最後的志願！也是我們努力的目標！顧剛兄，你的苦痛，你的悲哀，是全階級的苦痛，是全階級的悲

哀；你我都是比較對於學術有興趣的人，也都是比較地怯懦的人，那末，忍耐著罷，等着等着罷！不過我現在可以提出幾種零碎解決的方法，這在你或者以為是不中聽的，或者以為是滑稽的辦法，但我也不妨提出來談談。我總以為人應該以每個人的生活情趣為中心，而不當受社會的壓迫而犧牲自己；所以對於社會無理的要求，在我們能力之內，當然可以反抗。頤剛所覺得太忙的原因，大概不外人家逼他作文章或和作文章有關係的事務，但我覺得這是很容易避免的。什麼社什麼團體請你吃飯，或者通信，或者派代表強逼你作你所不願作的文章，那你不要敷衍他，直接痛快的拒絕他就是了。人家背後或者罵你不識抬舉，那你不識抬舉好了。我是我，抬舉於我有什麼好處。至於生活的枯燥，一半因為我們受舊式的教育成了畸形的發展，一半也因為對於學術的成就過於執着。我總以為人究竟是人，享樂的思想不應該排斥，而理想的生活應該靈肉一致，動靜互用的。偏於靈的與偏於靜的生活，如修道士或學究式的，都應該排斥。我們對於全生活應該熱情的執着，不讓印度佛教或中國道家思想的毒菌侵入；而對於學術，則應該為增進生活的情趣去努力，而不當將自己的全生活被學術整個的吞下去。頤剛兄，苦痛與悲哀是生活應有的味，是將快樂比映得更其快樂的必需品，但枯燥是不當有的，這是生活中的魔鬼。這不僅於你的身體是有害的，於你的學問的成就也同樣的有害。頤剛兄，留意你的全生活而不要太執着你的學術罷！雖然在絕對不合理的社會組織之下，但勉強去尋覓發洩情趣的孔道究竟也是可能的，我們攜着手努力地尋找去罷。

我的話，勉強可以說已經完畢了。最後我對於反對頤剛的柳翼謀先生和劉挾葵先生致同樣的敬意，



他倆的爲學的態度與方法，雖然與顏剛或者我們不同，但他倆確是低頭爲學術努力的人，而不是一般喊口號作空疏文字之自命的國故學者；在這樣『士不悅學』的社會，這樣的人究竟是應當贊嘆的。

## 一一一 介紹幾部新出的史學書

胡適

(十五，九，四——十一，現代評論第四卷第九十一——九十二期)

近來雜誌上的『書評』似乎偏向指摘謬誤的方面，很少從積極方面紹介新書的。今日(七月二十日)，火車在貝加爾湖邊上行，一邊是靛藍色的鏡平的湖光，一邊是嶮巖的岩石；這是我離開中國境的第三日了，懷念中國幾個治歷史的朋友，所以寫這篇短文，介紹他們的幾部新書。

第一部是陳垣(援庵)先生的二十史朔閏表，附西歷，回歷，北京大學研究  
所國學門出版，價四圓。

這是一部『工具』類的書，治史學的人均不可不備一冊。陳先生近年治中國宗教史，方法最精密，搜集最勤苦，所以成績很大。他的舊作一賜樂業教考，也里可溫考，摩尼教入中國考，火祇教入中國考，都已成了史學者公認的名著。他在這種工作上感覺中西回三種歷有合攙作一個比較長歷的必要，所以他發憤作成一部二十卷的中西回史日歷(不久也可出版)。他在做那部大著作之先，曾先考定中國史上二千

年的朔閏，遂成這一部二十史朔閏表。有了朔閏，便可以推定日曆，故此書實在是一部最簡便的中史二千年日曆。

此表起於漢高祖元年（羅馬五四八年，西歷前二〇六年），每月有朔日的甲子，故推下月朔日的甲子，便知本月的大小，閏年則增閏某月，也記其朔日的甲子。

漢平帝元年以後，加上每月朔與西歷相當之月日。如晉惠帝永平元年（西二九一）下：

二	乙	正
16	酉	
三	甲	二
17	寅	

我們便知是年正月初一等於西歷二九一年的二月十六，二月初一等於三月十七。

唐高祖武德五年（西六二二）以後，添注回歷的歲首等於中歷某月某日。回歷係純太陰歷，月法有

一定，單月皆三十日，雙月皆二十九日，無有閏月，逢閏年則十二月添一日，故平年為三百五十四日，閏年為三百五十五日。其計算最容易，故但注歲首便够了，閏年則旁加黑點。

故此書不但是中史二千年日曆，實在是一部最簡明最方便的『中西回三史合歷』。

西歷與回歷皆有禮拜日，因有置閏或失閏的歷史的原因，推算須有變化。此書附有七個『日曜表』。

按表檢查，便知某日是星期幾。

此書在史學上的用處，凡做過精密的考證的人皆能明瞭，無須我們一一指出。為普通的讀者起見，我們引陳先生自己舉的幾個例：

(1) 例如陸九淵之卒在宋紹熙三年，據普通年表為西歷之一一九二年，然九淵之卒在十二月十四日，以西歷紀之，當為一九三年一月十八日……苟欲實事求是，非有精密之中西長歷為工具不可。

(2) 西歷如此，回歷尤甚……回歷則以不置閏月之故，歲首無定，積百年即與中西歷差三年……洪武甲子（西一三八四）為回歷七八六年。明史歷志由洪武甲子上推七八六年，誤以中歷計算，遂謂回歷起於隋開皇己未（西歷五九九）不知以回歷計算，實起於唐武德五年壬午（西六二二）六月三日也。蓋積七百八十六年，回歷與中西歷已生二十三年之差異。不有中西長歷，何以釋明史之誤耶？

我們應該感謝陳先生這一番苦工夫，作出這種精密的工具來供治史學者之用。我們並且預先歡迎他那二十卷中西回史日歷出世。這種勤苦的工作，不但給杜預、劉義叟、錢侗、汪日楨諸人的「長術」研究作一個總結，並且可以給世界治史學的人作一種極有用的工具。

(2) 顧頡剛先生的古史辨第一冊，北京景山東街樸社出版，平裝本價一圓八角，精裝本二圓四角。

這是中國史學界的一部革命的書，又是一部討論史學方法的書。此書可以解放人的思想，可以指示做學問的途徑，可以提倡那『深澈猛烈的真實』的精神。治歷史的人，想整理國故的人，想真實地做學問的人，都應該讀這部有趣味的書。

這一冊的本身分爲三編：上編是顧先生與錢玄同先生和我往來討論的信札；中編是民國十二年讀書雜誌上發表的討論古史的文字；下編是讀書雜誌停刊以後的論文與通信。三編共有六十四篇長短不齊的文字，長的有幾萬字的，最短的不滿五十個字。

爲普通讀者的便利計，我勸他們先讀下列的幾篇：

- (1) 自述整理中國歷史意見書 (頁三四—三七)
- (2) 與錢玄同先生論古史書 (頁五九—六六)
- (3) 答劉胡二先生書 (頁九六—一〇二)
- (4) 研究國學應該首先知道的事 (頁一〇二—一〇五)
- (5) 古史討論的讀後感 (頁一八九—一九八)

讀了這幾篇，可以得着這書的根本出發點和根本方法，然後從容去看全書的其他部分，便更覺得有趣味，更

容易了解了。

但無論是誰，都不可不讀顧先生的自序。這篇六萬多字的自序，是作者的自傳，是中國文學史上從來不曾有過的自傳。他在這篇自傳裏，很坦白地敘述他個人的身世，遭際的困難，師友的影響，興趣的變遷，思想的演進，工作的計畫。我的朋友 Tomson 先生讀了這篇自序，寫信給作者，說此篇應該譯為英文，因為這雖是一個人三十年中的歷史，却又是中國近三十年中思潮變遷的最好的記載。我很贊同這個意思。顧先生少年時曾入社會黨；進北大豫科時曾做幾年的「戲迷」；曾做古文家的信徒，又變為今文家；他因為精神上的不安寧，想求一個根本的解決，所以進了哲學系；在哲學系裏畢業之後，才逐漸地回到史學的路上去。他是一個真正好學的人，讀書像「瞎貓拖死雞」一樣，所以三十年國內的學術思想的變遷都一一地在他身上留下了深刻的印痕。他又是一個「性情太喜歡完備」的人，凡事都要「打碎烏盆問到底」，所以他無論做什麼事都不肯淺嘗，不肯苟且，所以他的「興之所之」都能有高深的成績。他的搜集吳歌，研究孟姜女，討論古史，都表現他的性情的這兩方面：一方面是虛心好學，一方面是刻意求精。

承顧先生的好意，把我的一封四十八個字的短信作為他的古史辨的第一篇。我這四十八個字居然能引出這三十萬字的一部大書，居然把顧先生逼上了古史的終身事業的大路上去，這是我當日夢想不到的事。然而這樣「一本萬利」的收穫，也只有顧先生這樣勤苦的農夫做得到。當民國九年十一月我請他點讀古今偽書致函的時候，我不過因為他的經濟困難，想他可以借此得點錢。他答應我「至慢也不過二

十天』(頁六)。但他不肯因為經濟上的困難而做一點點苟且潦草的事，他一定要『想對於他徵引的書都去註明卷帙，版本；對於他徵引的人都去註明生卒，地域』(頁一四)。因為這個原故，他天天和宋元明三代的辨偽學者相接觸，於是我們有『辨偽叢刊』的計畫。先是辨『偽書』，後轉到辨『偽事』。顏剛從此走上了辨『偽史』的路。

到民國十年一月，我們才得讀崔述的考信錄。我們那時便決定顏剛的『偽史考』即可繼考信錄而起(頁二三)。崔述推翻了『傳記』，回到幾部他認為可信的『經』。我們決定連『經』都應該『考而後信』。在這一方面，我們得着錢玄同先生的助力最大。

到十年的六月，顏剛早已超過辨偽叢刊的計畫了。他自己想做三種書，

(1) 偽史源，

(2) 偽史例，

(3) 偽史對鞠 (看頁三六)。

這三種之中，他的『偽史源』的見解於他這五年的史學研究有最大的影響。他說：

所謂『源』者，其始不過一人倡之……不幸十人和之，展轉應用，不知其所自始，甚至愈放愈肆，說來更像，遂至信為真史。現在要考那一個人是第一個說的，那許多人是學舌的，看他漸漸的遞變之跡。這是這部『古史辨』的基本方法。他用這個方法，下了兩年的苦功，然後發表他的『層累地造成的中國

古史。

『層累地造成的中國古史』有三個涵義：

- (1) 可以說明爲什麼時代愈後，傳說的古史期愈長。
- (2) 可以說明爲什麼時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大。
- (3) 我們在這上，即使不能知道某一件事的真確的狀況，至少可以知道那件事在傳說中的最早  
的狀況。

他應用這個方法，得着一些結論：

- (1) 春秋以前的人對於古代還沒有悠久的推測。
- (2) 後來方才有一個禹。禹先是一個神，逐漸變爲人王。
- (3) 更後來，才有堯舜。
- (4) 堯舜的翁壻關係，舜禹的君臣關係，都是更後來才造成的。
- (5) 從戰國到西漢，堯舜之前又添上了許多古帝王。先添一個黃帝，又添一個神農，又添一個庖  
犧，……一直添到盤古。

這些結論，在我們看來，都是很可以成立的。但幾千年傳統的思想的權威却使一班保守的學者出來反對。南京出來一位劉棻蓼先生，連我的家鄉，萬山之中的鄉村，也出來一位胡堇人先生。這些人的駁詰却使韻

剛格外勤慎地去尋求新證據來堅固他的壘。結果便是此書中編的討論和下編的一部分。

這些討論至今未完。但我們可以說，顧剛的『層累地造成的中國古史』一個中心學說已替中國史學界開了一個新紀元了。中國的古史是逐漸地層累地堆砌起來的，——譬如積薪，後來居上，——這是決無可諱的事實。崔述在十八世紀的晚年，用了『考而後信』的一把大斧頭，一劈就削去了幾百萬年的上古史。（他的補上古考信錄是很可佩服的。）但崔述還留下了不少的古帝王，凡是『經』裏有名的，他都不敢推翻。顧剛現在拿了一把更大的斧頭，胆子更大了，一劈直劈到禹，把禹以前的古帝王（連堯帶舜）都送上封神台上去！連禹和后稷都不免發生問題了。故在中國古史學上，崔述是第一次革命，顧剛是第二次革命，這是不須辯護的事實。

顧剛近年正在繼續做辨證古史的工作，他已有了近百萬言的稿本了。他的古史辨第二冊已約略編成，第三冊以下也有了底子。他將來在史學界的貢獻是不可限量的。他自己說：

我在辨證偽古史上，有很清楚的自覺心，有極堅強的自信力，我的眼底有許多可走的道路，我的心中常懸着許多待解的問題；我深信這一方面如能容我發展，我自能鑒人之心而不但勝人之心。（自序，

頁六六）

他的結論也許不能完全沒有錯誤；他舉的例也許有錯的。（例如他說『社祀起於西周』這句話的錯誤，他自己在自序裏已更正了。又如他自序頁七一，說『閻羅』與尼羅的聲音相合；這是大錯的。『閻羅



本爲閻摩羅梵文爲 Yama-raja raja 爲王，言是 Yama 天之王，此爲印度古吠陀時代的一個天神，本在極樂天上；後來逐漸演變，從慈祥變爲慘酷，從最高天掉到地獄裏。這與埃及的尼羅河絕無關係。但他的基本方法是不能推翻的；他的做學問的基本精神是永遠不能埋沒的。他在本書的首頁引羅丹（Rodin）的話道：

要深澈猛烈的真實。你自己想得到的話，永遠不要躊躇着不說，即使你覺得違抗了世人公認的思想的時候。起初別人也許不能了解你，但是你的孤寂決不會長久。你的同志不久就會前來找你，因爲一個人的真理就是大家的真理。

讀頤剛這部書的，不可不領會這種『深澈猛烈的真實』的精神。

（3）陳衡哲女士的西洋史下冊，商務印書館出版，價一元一角。

近年以來，研究中國的史學者頗有逐漸上了科學方法的路的趨勢；但研究西洋史的中學者却沒有什麼貢獻。這大概是因爲中國學者覺得這條路上不容易有什麼創作的機會，所以不能感覺多大的興趣，所以不會有多麼重要的作品。

依我看來，其實不然。研究西洋史正可以訓練我們的治史方法，正可以增加我們治東洋史的見識。著述西洋史，初看來似乎不見得有創作的貢獻，其實大可以有充分創作的機會。

史學有兩方面：一方面是科學的，重在史料的搜集與整理；一方面是藝術的，重在史實的敘述與解釋。

我們治西洋史，在科學的方面也許不容易有什麼重大的貢獻。但我們以東方人的眼光來治西洋史，脫離了西洋史家不自覺的成見，減少了宗教上與思想上的傳統觀念的權威，在敘述與解釋的方面，我們正多馳聘的餘地。試看今日最通行的西洋通史只是用西洋人眼光給西洋人做的通史；宗教史只是基督教某派的信徒做的西洋宗教史；哲學史只是某一學派的哲學家做的西洋哲學史。我們若能秉着公心，重新演述西洋的史實，這裏面的創作的機會正多呢。

陳衡哲女士的西洋史是一部帶有創作的野心的著作。在史料的方面，她不能不倚賴西洋史家的供給；但在敘述與解釋的方面，她確然做了一番精心結構的工夫。這部書可以說是中國治西史的學者給中國讀者精心著述的第一部西洋史。在這一方面說，此書也是一部開山的作品。

可惜我匆匆出門，不曾帶得此書的上冊。單就下冊說，陳女士把六百年的近世史併作十個大題目，每一題目，她都能注重史實的前因後果，使讀者在紛繁的事實裏面忘不了一個大運動或大趨勢的綫索。有時候，她自己還造作許多圖表，幫助文字的敘述。

在這十章之中，有幾章格外見精彩。『宗教革命』的兩章，『法國革命』的一章，要算全書中最有精彩的。陳女士本是喜歡文藝的，所以她作歷史敘述的文字也很有文學的意味。敘述夾議論的文字，在白話文裏還不多見。陳女士在這一方面的努力很可以給我們開一個新方向。我們試舉第三章的兩段作

個例：

「總而言之，亘中古之世，宗教不啻是歐洲人生的唯一元素。他如大羅地網一樣，任你高飛深蹈，出生入死，終休想逃出他的範圍來。但這個張網特權，也自有他的代價。教會的所以能獲到如此大權，實是由於中古初年時，他能保護人民，維持秩序，和繼續燃燒那將息未息的一星古文化。換句話說，教會的大權乃是他的功績換來的。但此時他卻忘了他的責任，但知暖衣美食，去享他的快樂幸福。這已在無形中取消了他那張網的權利了。而適在這個時候，從前因蠻族入寇而消滅的幾個權府，卻又重興起來，向教皇索取那久假不歸的種種權勢。於是新興的列國國君便向他要回法庭獨立權，要回敕封主教權，要回國家在教會產業上的收稅權；人民也舉手來，向他要回思想自由權，讀書自由權，判斷善惡的自由權，生的權和死的權；一般困苦的農民更是額皮流血的叩求教會，去減少他們的捐負。可憐那個氣燄薰天，不可一世的教會，此時竟是四面受敵了。

「但這又何足奇呢？教會的實力，本只是一個基督教義。他如小小的一顆明珠，本來是應該讓他自由發光的。可恨此時他已是不但重錦襲裹，被他的收藏家埋藏起來，並且那個收藏家又是匪外加匪，造巨屋，築圍城，去把他看守着，致使一般人士不見明珠的光華，但見一個圍城重重，厚壁堅牆的巨堡，堡外所見的是守卒衛兵的橫行肆虐。所以宗教革命的意義，不啻便是這個拆城毀壁的事業。國王欲取回本來屬於他們的城磚屋瓦，人民要揮走那般如狼如虎的守卒，信徒又要看一看那

光華久藏的明珠。於是一聲高呼，羣衆立集，雖各懷各的目的，但他們的摩拳擦掌卻是一致的。他們的共同目的，乃是在拆毀這個巨堡。因此之故，宗教革命的範圍便如其廣大，位置便如其重要，影響便如其深遠了。」（頁八八—八九）

這樣綜合的，有斷制的敘述，可以見作者的見解與天才。歷史要這樣做，方才有趣味，方才有精彩。西洋史要這樣做，方才不算僅僅抄書，方才可以在記敘與判斷的方面自己有所貢獻。

敘述西洋近世史，最容易挑動民族的感情。陳女士是傾向國際主義與世界和平的人，所以她能充分賞識國家主義的貢獻，同時又能平心靜氣地指出國際和平是人類自救的唯一道路。

用十萬字記敘六百年的西洋近世史，本是不容易的事。陳女士的書自然不能完全避免些些的錯誤。例如第一章第四節中，前面（頁三六）已說伽立里（Galileo）發明了望遠鏡，於是哥白尼（Copernicus）的學說『乃得靠了科學的方法而益證實』，下文（頁三七）却又說『科學的方法卻仍不曾改良，他們所用的仍是亞里斯多德的演繹方法……直到勿蘭息斯培根（Francis Bacon）時，科學方法才得到了一個大革命。』這是錯的。科學方法的改善是科學家逐漸做到的，與培根無關；沒有一個科學家是跟培根學方法的。頁二九一說哈卑（Harvey）發明血液循環之理在十八世紀，也是錯的。可惜我行篋中沒有參攷書，不能細細爲此書校勘了。

此書是一部很用氣力的著述。他的長處在於用公平的眼光，用自己的語言，重新敘述西洋的史實。

作者的努力至少可以使我們知道西洋史的研究裏儘可以容我們充分運用歷史的想像力與文字的天才來做創作的貢獻。

十五，七，廿七，車到 Timen 時脫稿。

## 一一二 古史辨第一册

孫福熙

(十五，八，廿一，北新週刊第一期)

古史辨出版了，我十分高興！

闖入天地的祕密的人，

天地使他闖入人們自己造成的祕密。

但他自己說：

『我既不把別人看作神祕，

也同樣的不把自己看作神祕。』(自序八二頁)

『只憑了搜集到的證據而說話。』(又八三)

『爲後來人開出一條大道！』(又一〇一)

我的淺陋，決沒有能力可以介紹古史辨於讀者。

古史上繁複高深的問題固非我所能參加討論，即作

者指示給我們的他所研究的結果，我也不敢自信是完全瞭解。然而我頗知道頡剛兄爲學的態度，這是久欲作文介紹於人而未果的；現在承他賜寄我這本內容豐富的書，我看了如得至寶的高興，所以不慚淺陋的願與讀者一說。

我每見頡剛兄，每次必大大的增加對他的敬愛。他有什麼神祕的能力使我如此敬仰他，我實在不知道；我想請讀者於讀他的古史辨以後告訴我，因爲我相信這書中有着這使我欽佩的原因。

頡剛兄在北京大學國學門研究所擔任編輯，當我去時，他在編目，在校對，在複看來稿，在寫答讀者來問難的信，在無論做什麼工作的時候，他必如此靜默，如此鄭重，又覺如此有味。我所得於他印象最深的是他正在寫國學週刊。一九二六年始刊詞「這一次。他以寫下的文稿七大張交我看，這時還只寫到半篇哩。我看了他研究學術的態度十分謹慎又十分寬允於是禁不住的對他說：『我很有許多意思是與你相同的，我當寫出來助你的興。』本來我想寫了登在京報副刊新年第一次出版的一天的，然而直至他的文章在國學週刊第十三期上登出來，直至現在，雖然承他催問我幾次，終於沒有寫。但我敬服他的熱情始終沒有稍淡。

其實，我早已很欽佩他的爲學態度了。當我在西湖時，接到京報副刊「妙峯山專號」讀他的引言，很覺痛快。京報停刊了，副刊合訂本也必很難得了，我就特錄這讀一百遍也不厭多的文章的幾句於下：

「我們若能約略知道全世界的事物是怎樣的複雜，便可約略推知學問的領土是怎樣的廣漠。況

且凡是一件事物，在學問上都可作許多方面的觀察，所以海還有底有邊，學問竟無底無邊。我們在這上，固然常有茫恍的煩悶，但同時也感受到偉大的美感。

『凡是我們看得到的東西都看上幾眼，知道一點大概情形，這便是常識。凡是我們看到的東西，自己感受了趣味，要得到深切的瞭解而往前研究，從此搜集材料，加以整理及解釋，這便是學問。學問的材料，只要是一件事物，沒有不可用的，絕對沒有雅俗，貴賤，賢愚，善惡，美醜，淨染等等的界限。』

我看了這篇發人未發的文章，就寫信給他，其中有一句說：『文中許多話都是自以為長久浸染在世界學術界中的老留學生們所說不出的。』

我所以說到留學生者，實在看了中國近來太多被尊或自尊為思想家者都只看了世界的一角想來概括一切，他們所不曉得的非但不肯採取，而且竭力的排擠。只研究一部分的學術而不顧其餘的，原是可以的，雖然這於他所研究的也是有損的，但他不該說此外沒有學術，尤其不該如他們的竭力攻擊他種學術。

中國太大了，加以交通如此阻塞，使歷史地理的關係十分顯著的影響於極近的各區域的人，況且所受的外國影響也太不一致，在各國留學，學了各不相同的一種語言與各不相同的背景前的學術回來，要大家聚在一處共事，這原是很難合意的，加以中國素重宗派門戶之見，於是各不相容是意中事了。我們看到，多讀一點中國書的人必定要輕視留學生，或反之而偏要誇耀自己也懂得西方學術；在外國求學的人偏要稱道中國舊學如何如何的比外國學問好而且早，或者竟老實的認為絲毫沒有研究的價值。他們之或取或舍，何

嘗是從研究的結果而定可取或可舍的，只是被天支配，有如狗沒有肉吃，只能吃骨頭是一樣的。因為所站的地位是偏的，所以說不出公平話，不肯也不能了。

古史辨的著者不但不在中西的界限上矜誇或掩飾，他十分謹慎，十分寬允的研究一切派別，一切科別的學術與一切大小的事物，凡看得到的東西都看上幾眼，凡看到的東西，自己感受了趣味，要得到深切的瞭解而往前研究。他的古史辨的編著，就是這樣研究所得的智識的應用。所以，他的智識的來源，有諸福寶與老虎外婆，有無論哪一事，哪一地的歌謠；有無論哪一腔調，哪一班子的戲劇；有章太炎先生與康長素先生；有六經與新學偽經考；有適之先生與玄同先生；有中國哲學結胎的時代的一章與論經部的辨偽的一封長信；有圭璋璧琬與石刀石環；有碧霞元君廟的茶，鹽，麵，粥，饅頭，路燈，拜墊，禱帚，茶瓢，膏藥，與五虎棍，自行車，杠子，秧歌，音樂，舞獅，戲劇，修路，補碗，縫紉等。等等。（在他的自序中可以看到原委）

我雖不懂古史上的問題，我卻敢介紹古史辨中所用的方法與所取的態度。古史辨是集合各家對於古史問題的討論的，其中有贊助的，有反對的，有補充的，我們可以留意讀顧剛先生如何的對待，如何的取舍。我敢說，他是很能用科學方法的。是的，我說了科學方法，讀者們連古史辨著者將急忙問我：『你知道什麼是科學方法了嗎？』我確實不知道何等的科學方法，但他容納一切人的意見是十分謹慎而又十分寬允的，他不為成見所蔽，又不為派別所限，只憑了搜集到的證據而說話，這是科學方法的最顯著的。近日中國為學的人有多少是能如此的？



古史辨是專門的書，但研究無論什麼學科的人都可採取他的方法應用到自己所研究的範圍中，所以不是研究古史的人也應該一讀的。至於他一百零三頁的自序更是重要了。

顧剛兄爲學不求實用，取材又不限高下，大多數人笑他是徒勞。我是很以他的態度爲然的。我常自問：什麼是文明？文明與否的標準常隨民族與地域而異，但我歸納起來，覺得第一個條件是求知，愈是知道自己與周圍遠近的事物的便愈文明；但只有智識是不成爲文明的，要根據這種智識，鼓之以情感，發之於事實，總括之曰『如願』。譬如說，有了生物互助的智識，還當有文藝的鼓勵，實行種種人類互助的組織，就是做到所知道所願意的事，這便成文明。造槍礮原是文明，但不該用以殺人，因爲別的智識告訴我們，同類的人是不應殘殺的，所以不殺人是如願。無知無識的人爲大家所常認爲快樂的，在他們自己也多以爲是快樂的，這該是如願而可稱爲文明了，然而他們不知道周圍的一切事物一切現象與他自己之所以然，不能算爲文明。這問題太大，非一二語可了，況且我還如雲霧的不能捉住，現在且不必說；但要建立文明的根基，第一必須不顧有用與否，不限材料的高下大小的求知，這是我敢確信的。看古史辨的人一定能够在書中證明我的話之不錯，而且這本書能使他得到對於求知的濃厚的興味。

顧剛兄在白序末尾寫出四種痛苦，這實在是現在中國社會中研究學術者所共有的。我希望顧剛兄的書出後，大家爲他求學的興味所感化，社會情況爲之大變，大家從事學問，而且大家重視研究學問的人了，顧剛兄的痛苦便不是永久的。我希望，顧剛兄努力，在這一點上也『爲後來人開出一條大道！』

八月四日。

## 一一三 讀『經今古文學』和『古史辨』

王伯祥

（十五、九、五、一殷誕生號）

最近的出版界有兩部很受人家注意的刊物，便是周予同先生的經今古文學和顧頡剛先生的古史辨。周先生和顧先生都是我至熟的朋友，對於他們的著作當然特別關心，所以這兩書在未印單印本之先，我就老早地讀到了。

（經今古文學曾刊載於民鐸雜誌，古史辨則陸續披露於從前努力週報的讀書雜誌和散見於近來的北大國學週刊及現代評論等，今印成單行本，又把許多未經發表的東西加入了。）現在因散篇結集爲單行本的便利，又得重讀一過，使我對於這兩種著作同受到更真切的感動；同時在腦帶縈回着更深刻的印象：我自以爲對他們有了一點粗疏的認識了。固然我的學力，我的見解，實在都不配妄有所論列；但我在又一面想，我原是一般的人，把一般的意見說出來，諒也無妨。因此，我竟毫不遲疑地把我這一點粗疏的認識寫了出來。

今請先說經今古文學。

經今古文學共分八章：（一）經今古文的詮釋，（二）經今古文異同示例，（三）經今古文的爭論，（

四) 經今古文的混淆, (五) 經今文學的復興, (六) 經今古文學與其他學術的關係, (七) 經今文學在學術思想上的價值, (八) 經今文學的重要書籍。就這目錄看去, 其中的 (五)、(七)、(八) 三章似乎都偏向今文, 專為一家張目。即周先生自己也明說「我個人是比較傾向今文的」(頁三八), 更好像「高張門戶」與那些「暖暖姝姝守一先生之言」的學者們同其所見了。但如果這樣地觀察周先生, 我敢說他一定是失敗的。為什麼呢? 為的是他不但沒有了解周先生, 而且連這八章書也沒有細心讀過, 自己先已陷入門戶之見的深淵了。不然, 那第六章的標題雖大書「經今古文學與其他學術的關係」而中間的說法也頗有「今文」而薄「古文」, 怎麼為了今古文並書的緣故便不加注意呢! 可見光看着標題而望文會意是十分靠不住的。我們為要了解周先生, 就不得不細心地探求他立論的根本態度是怎樣; 要了解他的根本態度, 就不得不根究他所以作此的動機了。

動機何在? 周先生自己說得好, 「現代有些學者們大談其古代思想, 而先不明瞭今古文的派別」(頁三九), 這或者就是他不容自己於一語的動機罷! 所以他開頭就把經學上今古文的定義說明, 隨後就把今古文流派不同的影響扼要提示。他說:

經今古文名稱的對峙, 自西漢末年時候才發生的……漢興, 設立五經博士官, 博士們所用的

經書的本子是用……隸書寫的; 隸書在漢時, 好像我們現在用的楷書; 所以所謂今文就是用現代的文字書寫的意思。到了後來, 那散在民間, 藏在牆壁間的古書漸漸發現; 這些書是用漢以前的文字

寫的，所謂古籀文字，所以叫做古文，古文就是用古代的文字書寫的意思。

照這樣說，經今古文不過是書籍的版本的不同——一種是用今文寫的，一種是用古文寫的，——本是很普通而簡單的事。其實不然；牠們的不同，不僅在於所書寫的字，而且字句有不同，篇章有不同，書籍有不同，書籍中的意義有大不同；因之，學統不同，宗派不同，對於古代的制度以及人物的批評各各不同；而且對於經書的中心人物，孔子，各具完全不同的觀念。你想，在中國數千年來的學術思想上，握絕大威權的經典與孔子，而他們的見解完全異樣，在經學家，史學家以及對於國故有興趣的人們看起來，這的確不是一個小問題呢！（頁一至二）

由此看來，今古文的分別不僅在於所書寫的文字，而最關緊要的一點乃在對於中國數千年來學術思想上的大權威——經典與孔子——各具完全不同的觀念。這完全不同的觀念，不就是個思想上的根本問題麼！

周先生為要解答這個根本問題，所以在經今古文異同示例一章裏就很切實地指示出兩派不同的觀念來。他把今文家稱述的六經次第和古文家所述的次第分別歸納出如下的兩組：

- A. 今文家的六經次第——（1）詩，（2）書，（3）禮，（4）樂，（5）易，（6）春秋。
- B. 古文家的六經次第——（1）易，（2）書，（3）詩，（4）禮，（5）樂，（6）春秋。

於是就這不同的次第中把兩派對於孔子的不同觀念推斷出來了。他說：

今古文家對於六經次第的排列，是有意義的……古文家的排列次序是按六經產生時代的

早晚，今文家却是按六經內容程度的淺深。古文家以爲易經的八卦是伏羲畫的，所以易列在第一；

書經中最早的篇章是堯典，較伏羲晚，所以列在第二；詩經中最早的是商頌，較堯舜又晚，所以列在第三；

禮樂，他們以爲是周公作的，在商之後，所以列在第四，第五；春秋是魯史，經過孔子的刪改，所以列在

末了……他們以爲六經都是前代的史料，——所謂六經皆史說，——孔子是「述而不作，信而好

古」的聖人，他不過將前代的史料加以整理，以傳授給後人而已。簡言之，就是他們視孔子爲一史

學家……古代史乘的繼往開來者當首推孔子……

至於今文家呢，他們是反對這種說法的。他們以爲孔子決不僅僅是一個古代文化保存者……

六經大部分是孔子作的，這裏面固然有前代的史料，但這是孔子「託古改制」的手段……他的微

言大義是別有所在的……總結一句話，今文家是視孔子爲政治家，哲學家教育家。所以他們對

於六經的排列，是含有教育家排列課程的意味。他們以爲詩書禮樂是普通教育或初級教育的課

程；易春秋是孔子的哲學，孔子的社會學及政治學思想所在，非高材不能領悟，所以列在最後……是

孔子的專門教育或高級教育的課程。又詩書是符號（文字）的教育，禮樂是實踐（道德）的陶

冶，所以詩書列在先，禮樂又列在其次。總之，（1）詩書，（2）禮樂，（3）易春秋，他們的排列是

完全依照程度的深淺而定。（頁九五至一二）

這樣寥寥幾百字的敘述，不但把兩派不同的面目完全映射在紙上，直把兩派不同的內心也抉了出來，呈露在大家的眼前了。這是何等經濟的手段！並且他分頭介紹這兩派時又何嘗見出他攪雜個人的主觀而阿好某一派呢！

然而這只是對於兩個異派的大體分別說，還沒有涉及牠們本身所含的真理是怎樣。倘使更進一步而推究及此，可就不能純憑客觀了。原來世間沒有模稜兩可的真理，尤其不容有絕對中立的判斷。在兩個明明不同的學說之下，只有辨別是非而不顧其他，因為只有辨別是非才能決定有所取舍，才能由客觀的事實引出我們的主觀的判斷。所以學者對於研究的對象，既已找到『是』了，便該邁步直奔前去，不該徘徊却顧，一步三回頭地儘打圈子的。換句話說，就是到了最後決定的取舍關頭，只有獨行其『是』，萬不能依違其間，想兩面見好而漫作調和之論，——即使兩面見好，自己早就一無着落了。

周先生是個謹嚴的學者，當然獨行其是而不作調和之論。然正惟如此，於是乎有『高張門戶』、『爲一家張目』的嫌疑了。最受嫌疑的，尤其是末了一章，他把經今文學的重要書籍開列了四十九種，而沒有舉數到一部古文的書，這似乎是個大缺點了。但這正是他謹嚴而不苟同的精神所在，並不是隨隨便便地任意抑揚。何以見得呢？因為他比較研究之後，已找到了『是』，所以他最後決定的取舍便不容游移了。原來他就經今古文的四次爭論裏發見了古文的弱點，於晚清經今文學復興的潮流下見到了驚人的成績，又於經今古文與其他學術的關係上比較出今文學實有勝人的超越文字的精神（詳見三五、六章）

於是他歸納出經今文學在學術思想上的價值，便發爲下列的很精闢的結論：

就普通的影響說，在消極方面能發揚懷疑的精神，在積極方面能鼓勵創造的勇氣。

就實際的結果說，在消極方面使孔子與先秦諸子平列，在積極方面使中國學術於考證學理學之外另闢一新境地。（頁五二）

這結論便是周先生最後決定所取的『是』了。爲要擁護這個『是』，所以他極力反對鄭玄王肅的調和論（詳四章經今古文的混淆）。爲要指出『是』所從來的根據，所以他毅然決然地把經今文學的重要書籍開列出來，而不登一部古文學的書。（本來開示書目只不過聊以見意，略表一個本文所及的範圍，並不教人以此自限而不看其他的東西。）若以此之故而疑心周先生是個今文學者，這一本書專爲今文學家張目，則周先生自己固未嘗諱飾過，他一則說『我個人是比較傾向今文的』，再則說『無論如何，我們不能不承認今文學者是於漢宋學之外另樹一新學派，另闢一新境地』（頁五六），可見他當然站在今文家的一面了。但是，我們須得認清，不要忽略了『新學派』和『另闢新境地』兩句話。因爲他的今文家與我們平常認識的不同，既不是『尊孔子爲素王』的今文家，更不是所謂『專己守殘，黨同妬異』的今文家。何以見得？請看他對於已往今文家的批評，便可明白他的根本態度。他說：

孔子學術思想的真面目，我們到現在還沒有完全的真切的了解，雖然我們崇奉孔子爲先聖或先師已經有二千餘年之久……清代今文學者所描寫的孔子是否能得到孔子的真象，還是疑問，

又說：

不過他們特別提出孔子的創造，改革的，而帶有熱情的精神，比較董（仲舒）何（休）的專己守殘之學，馬（融）鄭（玄）的經傳注疏之學，韓（愈）歐（歐陽修）的文章格調之學，程（頤）朱（熹）陸（九淵）王（守仁）的個己修養之學，顧（炎武）戴（震）的名物考證之學，的確不能說不稍高一籌……總之，經學上自有清代的今文學，然後孔子才脫離迂緩的，頑固的，瑣屑的氣味，而與我們以偉大的熱情的印象，使孔子思想從瀰漫的死氣裏一變含有新鮮的生命。（頁五三至五五）

本來今文學者研究經傳，研究孔子學術，還是因襲漢武罷斥百家，尊崇儒教的傳統的荒謬的思想，還是視孔子與先秦諸子絕對不同。但自康有為作孔子改制考，說孔子著經是託古改制，諸子著書也是託古改制……都是一種宣傳的手段……結果，孔子的六經與莊生的寓言相等，孔子的手段並不比諸子高明，於是孔子的地位與經典的尊嚴發生搖動（頁五五）表面上是尊崇儒術而實際裏與先秦諸子同列。（頁三八、三九）

試問，這樣的態度是否含有迷信孔子的意義？是否一味的黨同伐異？因為我們無從反證他有這嫌疑，所以我們即使硬要說他是反古文的今文家，也只能說是『新的今文家』，而與已往的董，何，劉，逢祿，戴，望諸人不同，正像宋代理學的興起，於先秦儒家之外重新創造一個『新的儒教』一樣。（這比擬固然不甚確切，不過借此說明他們同樣地在舊的形貌之下重賦一種新的生命而已。）



總之，這一部經今古文學實是周先生表示個人爲學態度的著作，他一面對於那些含糊不明的說解和依違調和的議論加以剖析和批駁，一面把自己研究所得的成績和自己所持的見解也不容自闕地老實寫出，態度何等光明。惟其他抱有這樣光明的態度，所以他才不顧漢學家的斥爲『無稽不信』，宋學家的詆爲『本末倒置』，而竟獨行其是地表示他是個新的今文學家了。

這是我個人對於周先生的一點認識。

其次，請說顧先生的古史辨。

古史辨現在只出了第一冊。（第二冊的稿子已約略輯成，但尙未寫定付印。）這第一冊共分三編。上編收集顧先生與他的朋友往返討論的信札三十五通，是完全沒有發表過的。中編收集辨論古史的文字十篇，便是從前努力週報的讀書雜誌上發表的。下編收集討論古史零碎問題的通信和對於辨論古史的批評等凡十九篇，除首二篇外全是讀書雜誌停刊以後陸續在別的書報上揭載的，也有一部分是沒有發表過的。分這三編的旨趣，顧先生自己說得明瞭。他說：

上編……這些信札，可以知道雜誌中文字的由來，和我對於懷疑古史一件事所以有明瞭的意識的緣故。中編所錄……其中許多問題雖都沒有討論出結果來，但是我們將來繼續研究的骨幹却已在這幾篇文字中建立起來了。下編……的通信及論文……可以見出我現在對於研究古史

所走的路途的趨向。（自序頁一至二）

但我們知道這三編中的文字，並不是顧先生一人的作品，即上編的許多通信也正因不出一手之故而不能遽然瞥見顧先生的整個的精神。所以我們如要有系統地了解顧先生，似乎光在這些零碎的篇章裏尋求是不會感到滿意的。然而我們同時找到了最真切的——再可靠不過的——材料了，就是他那篇排在卷首的自序。

這篇自序共排成一百〇三頁，直把顧先生出生以來到最近為止的歷史很詳盡地告訴給大家；舉凡他所遭逢到的一般『時勢』，切近他四周的生活『境遇』和他自己特稟的『個性』，統都把他寫述出來了。這樣的長序，實是『古未有之』的創格。若更加上幾個干支，簡直是他的『自訂年譜』了。所以他初將這書寄我時，我的覆信便這樣說；而他自己也說這序是『有生以來最長最暢的文』。那麼，這自序的內容已可想而知，不但包含了他的為學的态度和精神，直可說他的全生命也在此捉住了。因此，我們要了解這古史辨，——或竟說了解顧先生，——如今已得到了一個較有把握的着落，正好憑此一探。

我們乍看到古史辨的名目，大家都急欲知道的便是討論的結果怎樣，然而顧先生却老實地回答說：

現在沒有結果。因為這是一個大問題，它的事實在二三千年以前，又經了二三千年來的亂說和偽造，哪裡是一次的辨論所能弄清楚的！我們現在的討論只是一個研究的開頭呢，說不定我們一生的討論也只是一個研究的開頭咧！（自序頁二）

原來這古史辨只辨證了一部分的古史；不過爲研究古史的換了一個新的方面，開了一條新的道路而已。

但是，新方面雖找到了，不逐細的究察是得不着什麼的；新道路雖發見了，不一步一步地向前走去是終於到不了目的地的。顧先生深知其然，所以他一方面本着自己的思想學力，敢於衝決古來傳說的牢籠而發表他的新見解，但在另一方面，却因茲事體大，非一手一足之烈所能集事的緣故，而不願遽言結果了。他自己說：

我的大胆的破壞，在報紙上的發表固然是近數年的事，但伏流是與生命俱來的，想像與假設的構造是一點一滴地積起來的。（自序頁四）

可見他的新見解的完成是積漸而來的，並不是一朝倖獲的。他又說：

如其要做學問，便應當從最小的地方做起……要……知道最高的原理……只有一粒一粒地播種，一簣一簣地畚土，把自己看作一個農夫或土工而勤慎將事，纔是我的本分的事業。（自序頁三）

這樣努力於學問，當然不會有自己滿足的一天。於是他更明白表示這種意思，竟說：

我在生活上雖是祈禱着安定，但在學問上則深知道這是沒有止境的，如果得到了止境即是自己的墮落，所以願意終身在徬徨覓路之中，不希望有一天高興地呼喊道，「真理已給我找到了！從此沒有事了！」（自序頁三）

試想，這種不自足的精神，怎肯停歇於浮淺的想像之下便算了事，而輕易便把研究的結果勒定麼？我們不自努力尋求，而光等着人家把『結果』說出來，坐享現成的報告，這不是侮蔑自己的莫大恥辱麼？我真被他感動得搖搖不寧，精神上空虛得什麼都沒有了！

我們即使勉強要找到一點辨論的下落，在這上邊也只能看見他進行研究時建立的一個假設，就是：

古史是層疊地造成的，發生的次序和排列的系統恰是一個反背。（頁五二）

他懷疑伏羲神農，懷疑堯舜，懷疑禹，甚而至於懷疑一切古史的傳說，都根據這個假設，而這假設的成立早在那矛盾傳說的罅縫裏清清楚楚地給他窺見了，證明了。但在他的不自足的精神之下，無論怎樣，他只自認這假設終於是個假設；我們又何必硬派牠是他研究的結果呢！所以我們在這古史辨中要求知道的條件，不在若干討論辨詰的結果，而在了解他那不自足的精神。

惟其他秉有不自足的精神，所以他學問的野心極大，幾乎想把一切的學問事業統統歸他包辦；懷疑求是的心極熱，絕對沒有崇拜偶像的成見。我們要了解顧先生的精神，請得先從這兩方面觀察。

他對於學問上的野心，自幼就這樣收不住的。他說：

十二歲時，曾作成一冊自述，題爲恨不能；第一篇是『恨不能戰死沙場，馬革裹屍，』第二篇是『恨不能遊盡天下名山大川，』其三便是『恨不能讀盡天下圖書。』到這時（在中學時）天天遊逛書肆，就恨不能把什麼學問都裝進了我的肚子。我的癡心妄想，以爲要盡通各種學問，只須把各

又說：

種書籍都買了來，放在架上，隨心翻覽，久而久之自然會得明白通曉。(自序頁一五)

總以為寧可不精，不可不博。(自序頁一六)

到了民國四五年，他在北京大學時，這種野心更熾，當時便有一個具體的計畫。他說：

那幾年中讀書，很感受沒有學術史的痛苦，因此在我的野心中又發了一個弘願，要編纂國學志。

……當時定的計畫，國學志共分七種：(1)仿太平御覽例，分類鈔錄材料為學覽。(2)仿

經世文編例，分類鈔錄成篇的文字，為學術文鈔。(3)仿宋元學案例，編錄學者傳狀，節鈔其主要

的著述，為學人傳。(4)仿經義考例，詳列書籍的作者，存佚，序跋，評論，為著述考。(5)仿羣書

治要例，將各書中關於學術的話按書鈔出，為羣書學錄。(6)仿北溪字義例，將學術名詞詳釋其

原義及變遷之義，為學術名詞解詁。(7)集合各史的紀傳、年表，以及各種學者年譜，為學術年表。

(自序頁三〇)

這個巨大的計畫，實在是學術團體中的工作，應當有許多人分工做的，一個人怎麼擔當得了。可是他却這樣說：

那時意氣高張，哪裡有這等耐性去等待不知何年的他人去做；既已見到，便即動手。學覽的長編，每天立一題目，有得即鈔。學術文鈔也雇人鈔寫了百餘篇。著述考則清代方面較有成稿，目錄

書目和偽書疑書目也集得了許多材料。（自序頁）

他那種渴求學問的氣概和鏗而不舍的精神，直令人佩服到了十二分。

至於他對待一切學問的絕無成見，在他自作的學覽序上有很明盡的自白，更可看出他的根本態度來。今遂錄在下面，以見真相：

此書擬名學覽。凡名覽者，如呂覽、皇覽、御覽，皆彙集衆言以爲一書，非自成者也。其義則在博學明辨，故不以家派限。章先生（炳麟）曰：『史之於美惡，若鏡之照形，不因美而顯，因惡而隱。』吾輯此書，比於學術之史，故是非兼收，爭論並列。老子曰：『善人者不善人之師，不善人者善人之資。』故有害求是，正可爲求是之資；況是與非有難以遮斷者乎！古來諸學，大都崇經而黜子，崇儒學而黜八家，以至今古文有爭，漢宋學有爭，此亦一是非，彼亦一是非。欲爲調人，終於朋黨。蓋不明統系而爭，則爭之者無有底，解之者無可藉，使其明之，則經者古史耳，儒者九流之一家耳，今古文者立學官異耳，漢宋學者立觀點異耳，各有其心思，各有其面目，不必已學而外無他學也，不必尊則如天帝而黜則如罪囚也。韓愈之原道，蘇軾之荷卿論，一人倡之，千萬人和之，雖絕無根據，反若極有力之學說，不可磨滅之鐵案。聖哲復生，亦不敢昌言駁斥。蓋事理之害，莫甚于習非勝是矣。章先生曰：『古之學者觀世文質而已矣；今之學者必有規矩繩墨，模形惟肖，審諦如帝，用彌天地而不求是則絕之。』予謂雖絕之於心，必存之於書；絕之爲是非也，存之爲所以是非也。故雖韓蘇之謬說，亦在寫錄。

有友人過我，見案頭文廟典禮之書，叱嗟曰：『烏用此！』是與人生無關係者，而前代學者斤斤然奉之以爲大寶，不可解甚也！予謂不然。前代學者之誤在執舊說爲演繹之資，以新爲不可知，以舊爲不可易，稱述聖賢而徒得其影響，依附前人而不能有所抉擇，所以起人厭惡。苟其不有主奴之見，長立於第三者之地位，則雖在矢溺，亦資妙觀；況典禮之制爲宗法所存，可考見社會心象者乎！予前稱爲學，始觀終化；觀者，任物自形而我知之，爲內籀之法；化者，我有所主而以擇物，爲外籀之法。本此以治學，雖委巷小說極鄙濫者亦不能絕去之矣。

舊時士夫之學，動稱經史詞章。此其所謂統系乃經籍之統系，非科學之統系也。惟其不明於科學之統系，故鄙視比較會合之事，以爲淺人之見，各守其家學之壁壘而不肯察事物之會通。夫學術者與天下共之，不可以一國一家自私。凡以國與家標識其學者，止可謂之學史，不可謂之學。執學史而以爲學，則其心志因拘於古書，古書不變，學亦不進矣。爲家學者未嘗不曰家學所以求一貫，爲學而不一貫是滋其紛亂也。然一貫者當於事實求之，不當於一家之言求之。今以家學相高，有化而無觀，徒令後生擇學莫知所從，以爲師之所言即理之所在，至於寧違理而不敢背師。是故學術之不明，經籍之不理，皆家學爲之也。今既有科學之成法矣，則此後之學術應直接取材於事物，豈猶有家學爲之障乎！敢告爲家學者，學所以辨於然否也；既知其非理而仍堅守其家說，則狂妄之流耳；若家說爲當理，則雖捨其家派而仍必爲不可奪之公言，又何必自縛而不肯觀其通也！

是書之輯，意在止無謂之爭，捨主奴之見，屏家學之習，使前人之所謂學皆成爲學史，自今以後不復以學史之問題爲及身之問題，而一歸於科學。此則余之志也。（見自序頁三〇至三二）

這樣平恕地觀物，精覈地審擇，真不負他『博學明辨』的本志，局量何等的偉大。他既本此志以對付一切的事物，所以在他的眼中只有是非的辨別，而沒有高低，好壞，雅俗的歧視。然而正惟他有此別非求是的熱心，才始終在這『始觀終化』的上邊討生活，而益發沒有自足的日子。因此，我們不必更事徵引，而他那孜孜矻矻的充實精神已整個地活躍在我們面前了。

總之，他持平恕觀物的態度，所以『萬物齊觀』而求所以各存其真；以此沒有偶像的崇拜，沒有門戶的依傍，沒有主奴的成見，不但把古今優劣的障壁打通，而且連那雅俗的鴻溝也填平了。當他『始觀』時，弓鞋髮辮與竟冕輿服等視，俚歌俗語與高文典冊齊量，民間的傳說與書本的典故同列。這就可以看見他的內籀之法了。同時他又秉着尋根究柢的不自足的精神，所以當他使用外籀之法——所謂『終化』——時，便什麼都逃不了他多方的比較和嚴格的審擇。因此，他現在雖把做學問的範圍縮小了——由博返約——而專攻史學，但他求知求是的野心依然橫溢四出，如何抑壓得住，於是這破壞的『辨僞』工作便成了他改造古史的第一步了。即就這第一步看，也並不是僅僅做幾篇翻案的文字，而唯一的宗旨乃在『依據了各時代的時勢來解釋各時代傳說中的古史』（自序頁六五）那麼，破壞之後的建設當然還有第二步，第三步，以至無窮步正待走着呢。



然而，這是他將來的成就。我們要預測他的將來，則對於他已往的成績和他所以有此辨詰疑難的根本精神似乎不能忽略罷！所以我讀古史辨的要求，只想認識了顧先生的精神。現在總算勉強給我副此願望了。

統觀周顧二先生的態度和精神，實各有他們的立腳點，一個是傾向今文的經學家，一個是萬物齊觀的史學家。在今日中國的學術界看來，經學與史學本有多少不同之點，雖經學的書籍多屬古代的史料，但牠自有本身的思想與機能，未必能僅僅限於史料而與無機的古瓶瓦同其評價的。學者的觀點不必盡同，研究的興趣自也不期而然地異致了。原來經學的研究注重在哲學方面，對象是思想利害的問題，所以比較的多致力於外籀的工作；史學的研究注重在事實方面，對象是史料真偽問題，所以比較的多致力於內籀的工作。多用內籀則務求博覽以觀其通，自然要持萬物齊觀的態度；多用外籀則要當精擇以求其是，自然會有最後決定的取舍。以此，他們外觀雖不同——只是研究的方面不同——而其終極之點還是大家歸結到『實事求是』四個字。這一點我們實在不該輕瞥過，尤其在合看周先生和顧先生的實際時，因為他們的根本精神自有其共通之點在，本來也不容我們輕輕地忽略過去的。這共通之點何在？請再複述一遍他們自己的話罷：

發揚懷疑的精神，鼓勵創造的勇氣。（周先生傾向今文的理由。）依據了各時代的時勢來解

釋各時代傳說中的古史。(顧先生辨證古史的宗旨)

這樣地同走一條大路，如何可以把他們生分！所以說到末了，我竟敢大膽地，僭越地，在他們的中間搭上了  
一座聯絡的浮橋。這浮橋是否搭得牢，在搭的人自己簡直顧不到，這要請求在旁看搭的人來指點了。

一九二六，八，五，草畢。

114. KU SHIH PIEN (Discussions in Ancient Chinese History) Volume One

(China Journal of Science and Arts, Vol.V, No.5, Nov. 1926)

Arthur W. Hummel.

"A revolutionary book which opens up a new era in the study of Chinese history," says Dr. Hu Shih in an enthusiastic and extended review which appeared in a recent number of the Hsien Tai P'ing Lun (No.92). Most of those who can read modern Chinese will have to agree with Dr. Hu Shih in this estimate, and those who cannot, will not know what they are missing until the book is put into English, as it ought some day to be.

Parts of this work appeared in 1923 in the magazine, Tu Shu Tsa Chih which

carried a lengthy and spirited discussion on ancient Chinese history, especially the lore connected with the model emperors, Yao, Shun, and Yü. But it was more than a discussion of this lore, it involved the whole question of the authenticity of the oldest classical and historical books. The participants in the controversy were Mr. Ku Chieh-kang, Mr. Ch'ien Hsüan-l'ung, Dr. Hu Shih, and two or three others who took a minor part. Last year this symposium was published in what appears to have been an unauthorized edition entitled Ku Shih T'ao Lun Chi, which is still in circulation. But now Mr. Ku, the leading figure in the controversy, has rightly incorporated the whole into his own book with a great deal of additional material to clarify his position more fully and to show the stages by which he arrived at his more revolutionary conclusions.

He starts with the discovery made by T'sui Shu in the 18th century, that the more remote we are from the past the more detailed, strangely enough, our history of the past seems to become, and the more legendary characters are added to fill in the gaps. The task which Mr. Ku has set for himself is boldly, yet scientifically, to strip off one by one the accretions that now over-lay what we really have a right to believe

about the past. The most reliable sources for the study of ancient Chinese history, according to Mr. Ku, are not the commonly accepted first four sections of the Canon of History (which he unhesitatingly assigns to the end of the Chou dynasty) but the older parts of the Canon of Poetry, the Oracle Bones of Honan, and the archaeological excavations that have been and are yet to be made. Not Yao and Shun, but Yu, is the oldest figure portrayed in the earliest literary records. He first appears as a god of the soil who laid out the courses of the rivers and piled up the mountains, and it was only in Spring and Autumn times that he took on the characteristics of a man. Yao and Shun are not mentioned in the Odes, but were created later to give point to the moral teachings of Confucius and Mencius, and to make tangible the model-emperor-lore by which the philosophers in the chaotic closing years of the Chou dynasty hoped to restrain the prevailing official rapacity and public unrest. For similiar reasons Huang-ti first made his appearance in the early part of the Ch'in dynasty; and P'an-ku, the oldest of all the mythical emperors, does not appear until the time of the Hans.

But the important thing about Mr. Ku's writings is not the conclusions he comes to,

but the method by which he reaches them, his wide and careful search for evidence, the boldness and independence of mind with which he launches a new hypothesis, and the absolute genuineness with which he welcomes intelligent criticism and discards without hesitation a theory which has been proven by himself and others to be no longer tenable. In this Mr. Ku is a worthy descendant of China's great historical critics of the K'ang-hsi and Ch'ien Lung periods, and a precursor of the new era of scientific criticism that is now upon us. "T'sui Shu began the first revolution in the investigation of ancient Chinese history", says Dr. Hu Shih, "but Ku Chieh-kang has started the second." T'sui Shu boldly questioned the historical books, but was still more or less blinded by undue reverence for the classics. Mr. Ku, however, demands that the classics too must be subjected to an equally searching criticism.

A third of the book is devoted to the correspondence that has passed during recent years between Mr. Ku, Dr. Hu Shih, Mr. Ch'ien Hsüan-t'ung and others on the discoveries they have made, on the authenticity of ancient books, and on the methods that should be pursued in the new historical scholarship. These records of fresh sugges-

tions, hypotheses, and findings are extremely interesting and are of permanent worth to the future historian of the New Thought Movement in China. But the Preface, which occupies another third of the book, is certainly the most readable thing in it. Here we have a disengagingly straight-forward account of the author's own life; the rigor of his early training; the conflicting currents, the books, and the teachers which in turn have influenced him; the long, thorny road by which he reached emancipation from unreasoning authority. The preface is not only a record of all this, but is in reality a history of all the currents of thought that have swept over China during the past thirty years.

We understand that the second volume of the book under review will soon make its appearance, and that much of the material for the third is already in hand. We shall be looking forward to the succeeding volumes with keen interest. This modest, sensitive, and extraordinarily serious writer—now only thirty-three years of age—has also to his credit besides numerous articles on Chinese folklore, a history of China (本國史) for Middle School use, which is certainly the best outline history of China that has

yet appeared. It is published in three volumes by the Commercial Press.

## 一一五 評顧頡剛古史辨

陸懋德

(十五，十二，清華學報第三卷第二期)

北京大學顧君頡剛著有古史辨，其第一冊現已在北京樸社出版。此書實為近年吾國史學界極有關係之著作；因其影響於青年心理者甚大，且足以使吾國史學發生革命之舉動也。其書首為自序，述其自己為學之經歷，及其自己著書之志願；蓋其人自幼即有志於史學，且願作『科學的史學家』者也。原書第一冊分為上、中、下三編，皆輯錄其師友與自己往來之論辨。其書富於懷疑的精神，大抵謂古史多不可信，並言堯舜禹並無其人。夫所謂堯舜禹者，實皆西人所謂『歷史前的』(Pre-historic)人物。此當屬考古學(Archaeology)之範圍，並須發掘地下之證據以定真偽，非僅憑書本文字所能解決者也。及余披閱顧君之書一過，甚服其讀書之細心及其疑古之勇氣，然亦惜其惟知作故紙堆中之推求，而未能舉出考古學上之證據，故辨論數十萬言而未得結果也。余雖求其最終之結果而不可得，然即此一編，已足引起研究古史之興味，而推翻迷信舊說之習慣。顧君願為『科學的史學者』，余惜其書中亦有未能盡合科學之理而易滋青年後學之惑者，故余略為評語數則於後，以比於商榷之義焉。

大凡人類思想演進之迹，往往有途徑可尋；在某時代之中，必須經過某種階級而後發生某種思想，此亦

科學的定理使然也。由是言之，後人之思想未有不受前人之影響而成者也。余觀顧君治古史方法，實爲剝皮的方法；此即前人司馬遷作史記五帝本紀①之方法，亦即前人崔述作上古考信錄②之方法。不過司馬氏之剝皮，僅剝去諸子百家而止於六經，國語，家語③；崔氏之剝皮，又剝去國語，家語，而止於六經。顧君之剝皮，是於剝至經書之後，又剝進一層，以求見經書上紀載之故事如何演進而出，此爲就前人之方法而加進層次者也。由是觀之，崔氏之思想實受司馬氏之影響而成，而顧君之思想又實受崔氏之影響而成，顯然可見也。然顧君自言本人初未見崔氏之書，及向胡適之君借觀崔氏考信錄而胡君答以「我沒有」原書④一面，此又似顧君自己之治古史方法早已決定於未讀考信錄之前者。然無論顧君最初已讀考信錄與否，至少必已早聞考信錄之內容，而最少亦必間接受其影響以完成自己之思想，可斷言也。夫顧君既知向人借觀考信錄，吾故知其必已早聞此書之內容矣。崔氏書出版百餘年，在社會上無甚勢力，顧君書出版未數月，而學界即感其影響，此則時代之關係使然也。

原書六〇面言「周代人心目中最古的是禹，到孔子時有堯舜，到戰國時有黃帝神農。」此與崔氏考信錄提要⑤之言如同出諸一口，故余謂顧君之思想受崔氏之影響而成也。原書六五面又疑「後人何以文籍越無徵，知道的古史越多？」此語亦與崔氏之說⑥極爲相似。然此說實未可盡從，蓋如從此說，將謂後人之所知者決不能多於前人之所知，此則不合於科學真理，而且有背於治古史之科學方法矣。蓋上古史事因文字不詳之關係，往往不見於記載而可徵於器物，此不可不知者也。故既言「古史」則不當但憑「



文籍。』譬如埃及昔時，因古籍淪亡，古事全不可攷，自西歷一八八三年英人設立埃及考古會（Egyptian Exploration Fund）以發掘地下之古物，而後五千年前之狀況至今燦然可見。又如埃及古王特譚亞門（Tut-ankh-Amen）在文字上之記載幾等於無，及英人發其陵墓，見有鑲金之椅，飾牙之櫃，雕檀纓絡之牀，金漆彩畫之棺，而其銘刻足以補古史之遺者頗多。⑥如遷都，建廟，改革宗教，征服敘利亞部民，乃其最著者也。然後知在此時內，其文化之高又非後人意料所及。故語及埃及古史，現時英人之所知，其數遠過於埃及前人自己之所知現時英人所作之埃及史，其詳遠過於埃及前人自己所作之埃及史。英人齊恩（A. H. Lane）曰，『自考古學進步以來，埃及之文化愈推愈遠，現已推至八千年前。』⑦故用西人考古學之方法則顧君所疑『後人的文籍越無徵，知道的古史越多』未足為異。且考古學而僅憑『文籍』則又未盡合於科學的史學方法矣。

原書二二面引胡適之君曰，『現在先把古史縮短二三千年，從詩三百篇做起。』此語亦非余所能贊成。吾人須知上古人民進化之路程甚為遲緩。西人定歐洲舊石器時代不能少於六萬年之久，⑧而新石器時代至少又歷數萬年之久。⑨故近世西洋史學家之趨勢，往往用考古學之成績將前代文化愈推愈遠。前節余已言埃及文化已推至八千年前，⑩而謂吾國文化僅有二三千年之歷史，其誰信之？蓋上古學跡本無史冊紀載，全憑器物證明。考古學之研究愈深，地下之發掘愈多，則文化之上溯亦愈遠，故治古史只有延長之勢，並無縮短之理也。又按詩經之時代實不甚古。余攷西漢人舊說，⑪詩經內商頌，原為東周時代宋

人所作，關雎鹿鳴②亦均作於周衰之世。其大雅諸篇，詞句平易，至早亦不過爲西周衰時作品。僅有數篇周頌時代較早，然商頌既爲後人追美前王之詩，又安知周頌不爲後人追美前王之作；且所謂頌者，原含有後人頌揚前人之義也。然則三百篇內能確定爲周初作品者，蓋已僅矣。假如從詩經做起，則周衰以前將皆無代表的文字矣。余謂書經內保存之真殷盤周誥十餘篇，及地下發見之殷墟甲骨文字數萬片，及現存之西周鼎盤銘文十數篇，③實皆代表殷季及周初之文字，其年代皆較詩經爲古，又豈可存而不論乎？夫鼎盤及甲骨文字均爲上古實物，其價值在科學上固當高出於書本萬萬也。

原書九九而又引胡適之君曰：『發現澠池石器時代文化的安特生（J. G. Andersson）近疑商代猶是石器時代的晚期，我想他的假定頗近是。』此說予亦未敢贊同。安特生者本爲瑞典地質學者，雖在中國多年而不諳華語，不識華文。民國十年彼在河南澠池縣發現石器，因河南於古爲商代建都之地，遂疑商代猶是石器時代的晚期。此不過外人一時假定之語，實則安氏於其所作『遠古中國之文化』（*Early Chinese Culture*）④書中，並未證明此項石器的確屬於商代。蓋河南爲商代都城所在，此是一事；河南發見石器，此又是一事；而此石器是否爲商人遺物，此又是一事，不可混而爲一也。顧君既信書經盤庚篇爲真矣（原書二〇一頁），余考盤庚篇凡數千言，其居有城邑，其事有法度，其物有貨寶貝玉，其官有邦伯師長，而謂石器時代晚期之人民能如是乎？西國考古學家定歐洲石器時代晚期之末至少爲距今六千年以前。⑤余攷吾國自商初至今，最多不過三千餘年。如謂吾國三千年前尚在石器時代晚期之內，則是吾國上古文化

之幼稚，且不能望歐洲上古文化之肩背矣。試觀殷墟發見之甲骨文，刻劃工整，極爲可觀，又豈石刀石斧之民所能爲哉？且商周之相去，僅數百年之時間耳。夫以石刀石斧之人物，僅越數百年之時間，即能有文武精密的制度，詩書優美的文學，孔老高尚的哲理，此短期內之進步，又何其獨爲迅速如此乎？此則非科學常理所能解釋者矣。

原書九九面又謂須『打破民族一元的觀念』此語亦有討論之餘地。余攷世界民族究竟出於何處，究竟出於何種，在昔時本有一元與多元之說。此在西國爲人類學家之專門研究，余非人類學家，固不能解決此種問題。然攷最近西方治人類學者，久已有由多元論歸於一元論之趨勢。近年英國出版之科學大綱 (Outline of Science) 實爲蒼萃世界科學最近之結論者也。此書關於世界人種問題，亦主張世界人類原由一種而變爲各類 (varieties of one species) ① 而其各類之別異，則又各本其所受天氣地勢及各種環境之影響。英人皮瑞 (W. H. Perry) 據生物學最近之發現，凡生物之任何機體，均各自相關，因此不但主張世界民族出於一元，並且主張世界文化出於一元。② 最近英國劍橋大學 (Cambridge University) 出版之人原論 (Origin of Man) 亦主張世界人類出於一家 (a family of primates) ③ 近世美國多數人類學家均主張世界人類同出於中亞細亞 ④ 近年美國人所組織之亞洲考古隊 (Asiatic Expedition) 又主張世界人類出於蒙古高原 ⑤ 此見民族出於一元之說，實爲最近科學上之趨勢也。顧君謂中國上古民族『原是各有各的始祖』 (原書九九面) 實則吾國上古民族，亦是由一種而變爲各類，

(varieties of one species) 而顧君所謂「各有各的始祖」者，此乃真出於各族之偽造典故；此皆後世子孫傳會之談，未足深信者也。

原書二六面謂「禹見於載籍，以商頌爲最古。」六三面又謂「東周初年只有禹，是從詩經上可以推知的。」余攷此二語，似有自相矛盾之點，不可不辨也。余查禹字並見於書經堯典，禹貢，呂刑等篇。顧君雖不信堯典，禹貢，而未常不信呂刑爲真西周作品（原書二〇一面）。呂刑篇中固已明言「禹平水土，主名山川。」商頌爲東周宋大夫追美前王，序殷所以興而作，已見太史公書。西漢人傳受詩經之齊魯韓三家及揚雄並同此說。顧君蓋從王靜安君之說，謂商頌爲「西周中葉作品」（原書六二面）。實則商頌之詞句多與魯頌相似，決不能指爲西周作品，雖王君有此說，而亦未及舉出證據，亦不必從也。即姑信商頌爲「西周中葉作品」而其成書之時代亦尙比呂刑遲一二百年矣。且余又考禹字已先見書經立政篇，而立政篇之時代又較呂刑篇爲早，似亦無他問題矣。今顧君不稱禹字始見於立政呂刑，而言禹以始見於「商頌爲最古」何也。俗儒多以商頌爲商代作品，此說未免太爲滑稽。若從前所引西漢人傳授詩經者之說，則商頌爲東周作品；若從前所引王靜安君之說，則商頌爲西周中葉作品。顧君似尙徘徊於二者之間，而未肯決定。然顧君如信詩經內商頌爲東周作品，則當言禹已見於立政呂刑，未可言禹以見於「商頌爲最古」；如信詩經內商頌爲西周作品，則當言西周只有禹，未可言「東周初年只有禹」。此在論理學上，似未免有自相矛盾之點。顧君讀書心細，其或又有他說歟？

原書中最有趣味之事，即爲禹之有無的問題。顧君就此點與其友人劉揆藜胡董人二君往返辨論，凡數萬言，可謂極談詭之能事矣。余獨惜其至終未有結論，此皆因兩方面所根據之材料均不出故紙堆中之舊文字故也。夫禹爲歷史前的 (Pre-historic) 人物，自不待言；而諸君所據以爲辨論之材料，如商頌、論語、說文，又皆東周以後之紀載，豈能得其結果乎？蓋此問題終當付諸考古學家，用地下之發掘以作最後之結論也。原書一一九面因說文訓禹字爲蟲，遂疑禹爲蜥蜴。原書一〇六面因商頌『禹敷下土方』遂疑禹爲天神。原書一〇七面因論語『禹稷躬稼而有天下』遂疑禹爲耕稼的國王。禹究竟是『蜥蜴』？是『天神』？抑是『國王』？余皆求其結論而不得。如是蜥蜴，則爲怪物；如是天神，則神而非人；如是國王，則又人而非神矣。顧君於此，亦未堅執一說，此蓋假定之詞，非決定之論也。然禹之爲禹，究竟有無其人，此誠爲上古史上之重大問題，故余甚喜顧君能引起此類之討論也。禹葬會稽已見墨子、呂氏春秋等書，而至今浙江會稽縣有大禹陵，若有人起而掘之，有所發現，則是大有功於古史矣。原書二〇二面又引丁在君之言曰『禹是石器時代的人物』。夫禹之有無既尙待地下發掘之證明，則其是否『石器時代的人物』，更不成問題矣。

顧君疑禹而不疑湯及文王武王，何也？原書一〇九面謂『湯武文王的來踪去跡甚爲明白；他們有祖先，有子孫，所以雖有神話而沒有神的嫌疑』。夫所謂來踪去跡甚爲明白者，不過僅據十數篇可信之書經與詩經而已。詩書上所記之人物，凡年代愈久遠，其事跡愈簡單，故於武王甚詳，於文王則略，於湯則又略，而

於禹則尤略。此乃時間與材料之關係使然，此不足爲其人有無之確證也。又如所謂「有祖先，有子孫」者，實則在可靠之數篇書經內均不可攷，余又未知顧君果據何書以得其「明白」？據顧君之意，書經內可信之商書，僅有盤庚一篇；然余於此籍內未能攷得湯之祖先子孫爲何人也。余前已言明詩經內之商頌爲東周時代宋人所作，距湯時約有千餘年，其所言湯之祖先子孫果可信乎？若東周時代之商頌能爲湯有祖先有子孫之左證，則東周時代之鴻範左傳及古本汲冢竹書又何不可爲禹有祖先有子孫之左證乎？然則顧君果據何種古書以見湯之祖先子孫之來歷甚是明白乎？余昔年頗疑史記殷本紀所記殷代帝王多不見於書經。然據現時地下發見之殷墟甲骨文字，<sup>②</sup>余又頗能證明湯之祖先子孫，與史記殷本紀所載大半相合。此見太史公作殷本紀並非偽造也。蓋史記於三代世系必根據王家所藏之歷代諜記，<sup>③</sup>故爲可信。然非發現地下之甲骨文字，余亦不能證明殷本紀之爲可信也。推之夏本紀或亦如是，但惜至今尙無所發現以證明之耳。余甚願顧君注意於地面下之發掘，勿徒用心於書本上之推求也。

兩人研究上古帝王之有無，或以尸骨爲證，如棺外記其姓名，棺內存其遺骸，則知上古果有其人矣。埃及發掘上古帝王之木乃依 (mummy) 現均陳列於開柔博物院 (Cairo Museum, Egypt) 可攷而見也。若其無墳墓可攷，則可以古碑古器爲憑。如埃及古后亥特色素之尖碑 (Obelisks of Hatshepsut)，<sup>④</sup>巴比倫古王沙耳貢之圓石 (Stone Object of Sargen I)，<sup>⑤</sup>亦可證明上古有其人矣。吾國人素不敢發掘古人墳墓，而上古石碑之存者亦不可見，何也？呂氏春秋求人篇曰：「得五人佐禹，故功績銘於金石。」

⑤ 此見上古久已有銘功於金石之事，假如禹真有其人，則禹碑禹鼎或當有之矣。後人既未見禹碑禹鼎，

而宋人所見之夏禹紀功銅鐘⑥今亦不存，無以定其真偽。王靜安君常舉秦公敦，齊侯鐫鐘銘文中之禹字

以證禹有其人。⑦然秦敦齊鐘皆東周作品，非能代表夏禹時代之器物也。余攷孟子載『禹之聲尚文王

之聲……以追蠡』據漢人趙岐注，追爲鐘鈕，蠡爲習絕。⑧此言夏禹之鐘鈕欲絕，故時人因謂禹之用樂過

於文王也。因此可見禹實有銅鐘，在孟子時尙存，且必爲當時人所共知之器，故舉以爲言。禹之銅鐘自可

爲禹有其人之一證。今世所存千餘年前之銅器甚多，禹距孟子時代約亦不過千有餘年，故知孟子時代所

見之禹鐘或非偽造之品也。然宋人所見之禹紀功鐘，是否即是此鐘，則不可攷矣。此爲他人所未注意，余

故表而出之，以資參證焉。夏禹造鼎，又見左傳及墨子耕柱篇，其可信與否今亦無可爲證矣。

書經禹貢篇內有銅鐵等字。顧君引胡適之君曰：『鐵固非夏朝所有，銅恐亦非那時代所有』(原書一〇

二頁)。原書未能舉出證據，無從辨論。然就此語細攷之，亦有討論之餘地。夫西人所謂石器時代，銅器時

代，鐵器時代三大期者，不過舉其人民所用之多數物料言之，並非言石器時代之內無銅，或銅器時代之內無

鐵也。銅鐵均爲天然的礦產，或見於石面，或藏於地中，無時而不有也。據美人奧士卜恩(H. F. Osborn)

之書⑨則知石器時代之內並非絕無銅器，不過因石易拾取而銅須採製，故用石多而用銅少也。又據英人

伯耳勤(F. A. Parkyn)之說，則知銅器時代之內且常兼用鐵器，不過因銅柔易於採冶，而鐵勁難於採冶，

故用銅多而用鐵少也。⑩又按西國考古學家所定，埃及於六千年前已用銅，三千二百年前已用鐵，⑪此均

於古墓中發現而知者也。德人姆來 (F. Muller-Lyer) 謂⑤『鐵在東方發現頗早，亞洲非洲民族在半開化的階級已有鐵器』又謂『三千五百年前，鐵由西亞已傳到埃及』。由以上諸說觀之，石器時代之內亦可有銅，銅器時代之內亦可有鐵，且鐵在亞洲固發現甚早矣。禹貢之真偽自是別一問題，然在夏朝，即在中國三千年前，其民族已知銅鐵，並用爲貢器，似非絕對的不可能之事。且鐵既用爲貢品，則知當時所用者固不多也。

原書一二〇面又引胡適之君曰，『夏代彝器從沒有見過；即學者攷定的商代彝器，亦並無確實出於商代的證據』。余謂此實爲吾國考古學上一大問題也。孟子所記有禹鐘⑥。宋人所見古器，有夏帶鈎，及夏禹紀功銅鐘⑦。今皆不存，其爲真偽自不可攷。後世地下亦有時發現極古之銅器，然多因其無文字，無銘識，未有敢定爲夏代之器者也。實則西國考古學家發掘古器，必以土地層累之狀況，與埋藏他物之關係，而決定其年代，並不僅以文字爲憑；因年代愈古，必不著文字故也。此係專門之學，吾國人多未知此，姑不具論。禮記大學篇載湯之盤銘，今已不存。然商代銅器，至今尙確有可信之器物爲證，未可一筆抹殺。譬如清末清苑發現之三句兵⑧，均爲銅製，上有大祖，祖，大父，大兄等日干紀名。夫周初人固有仍用日干紀名者，然此三句兵著三代之名皆如是，且著其兄名，有以弟承兄之義，其爲商代遺物尙有何疑？其他如殷墟發現之甲骨文，其字跡之工整，亦非銅刀不能刻也⑨。如阮文達公作積古齋鐘鼎彝器款識，凡見銅器中銘文有父丁父乙者，即指爲商器，固不可盡信，然至遲恐亦爲周初之物也。又如羅叔言君作殷文存，凡見銅器中



銘文有作象形字者，即指爲商器，亦未可盡信，然最晚恐亦爲周初之器也。今人於周代銅器已不懷疑矣。然周代初年既有銘識甚詳，製造甚精之可信的師望鼎、孟鼎、克鼎、毛公鼎、散氏盤、虢季子白盤等之大件銅器，則商代已有銅器更有何疑！此西國科學家所謂間接的證據 (indirect evidence) 是也。夫民族由石器時代進而爲銅器時代，其行甚緩，其程甚久。如謂商代尙無銅器，至周代即能鑄造鐘鼎，是文化可以一跳而進步，則又似反乎科學之常理矣。

原書二〇一面謂『周代始進入銅器時代的假設頗可成立，因爲發現的鼎彝多半是封國後或嗣位後鑄的宗器。』此又太小看周初的文化矣。余定商代已爲銅器時代，已詳於前節，余於此再說明銅器時代之初期爲時甚遠，以釋顧君之疑。吾國銅器時代究竟始於何時，至今尙無人爲之斷定。據西國考古學家所定，歐洲銅器時代之初期，(Early Bronze Age) 至少爲二二〇〇 B. C. 即距今至少爲四二〇〇年以前也。如謂周初『始進入銅器時代』則吾國上古文化比之歐洲上古文化尙遲千餘年矣。顧君既謂『周初始進入銅器時代』而同時又謂『發現的鼎彝是封國後鑄的』。夫以將脫石器時代之人物，即能『封國』即能『鑄鼎彝』斯又奇矣。且現存有銘文百餘言之師望鼎出于陝甘界內，則又知周初太公造鼎當在封國之前矣。今所存周初鼎彝甚多，如內含銘文三十二行四百九十七字之毛公鼎，孫仲容先生定爲周昭王時物，雖無確據，然考其詞義，必爲周初之器無疑。其他如清故宮所藏之散氏盤，焦山所藏之鄒惠鼎，亦均西周作品，無可否認。其他著有年歲之器，如孟鼎著惟王二十又三祀，小孟鼎著惟王二十又五

祀。考其銘文之詞意，當爲成王二三年及二五年所造。虢季子白盤著惟王十又二年，考其銘文之詞意，當爲宣王十二年所造。此外周器中製作精巧，花紋工細者，世多有之，而謂「始進入銅器時代」之人工技術能爲之乎？顧君原書二〇一面又信左傳晉國以鐵鑄刑鼎之說。夫鐵質之難於冶製，遠過於銅，凡有科學智識者無不知之。夫春秋時人既能以鐵鑄鼎，則其人當已習於鐵之爲用久矣。顧君既言「周初時始進入銅器時代」而同時又信春秋時即能「以鐵鑄鼎」，則當時之「銅器時代」又何短促至於如是乎？此又似非科學之常理所能解釋者矣。

書經堯典篇文字平易，顧君疑其爲僞作。原書六四面舉出可疑之點爲「蠻夷猾夏，金作賸刑」二語。此說本之梁任公，蓋謂堯時不能用夏朝國號，及堯時不能有金屬貨幣也。顧君原書六四面又謂「舜對稷說「汝后稷」實爲不辭」。余按堯時是否稱中國爲夏，古書已無可考。然漢人有用「猾夏」如「猾擾」之義者，夏字或是「擾」字，即「擾」字，不必定指諸夏。堯時是否有金屬貨幣，古書亦無可考。然漢人解「金」字曰斤，曰兩，金字或指銅塊，不必指貨幣。堯時后稷是否爲官名，古書亦無可考。然漢人書中有引作「居稷」者，是「后」字未必非「居」字之誤。然則以上三點，尙未能爲堯典僞作之確證也。堯典之真僞，自是別一問題。魏默深書古微謂此篇爲周史官所修。如果爲周史官所修，即如前朝史多爲後朝人所修，尙不能謂之爲僞作也。後人所修之史，亦有大不同之點：如其根據前朝史料，則當與信史同等；如其不根據前朝史料，則當與僞作同科矣。此又極難爲四千年以後之人所能辨明者。

也。堯舜之有無，依然爲考古學上之問題，當與禹之有無同一解決，是當有待於地下之發掘而後能斷定者也。顧君原書二〇三面又列所擬作之辨堯典，禹貢，阜陶謨等綱目，頗有研究之趣味，惜其文章尙未作成，故讀者不勝引領之望也。

原書中似有好奇立異之病。如原書五六面謂「戰國時結羣成派的只有儒墨二家」。然余考孟子已言「楊朱之言盈天下」，是楊家至少亦結羣成派也。原書二〇五面謂「巡狩始於秦」。然余考晏子已言「天子適諸侯曰巡狩」<sup>⑤</sup>是巡狩至少已始於周代也。原書五七面謂「老子決不在莊子之前」。然余考莊子<sup>⑥</sup>內篇明言「老聃死」是老子至少已先莊子而死也。此皆出於同時代之紀載，極有討論之價值。余甚望顧君先立一說，以破孟子晏子莊子之誤，而後下此決論可也。原書一一七面又謂「禹與夏沒有關係」。此問題尤難解決，此因現今不但無夏禹同時代之紀載，即西周以前之紀載，據顧君之意，其真可靠者亦只有商書盤庚一篇。在盤庚篇中，原無述及夏禹關係之必要，而夏禹之關係在古書中自然全不可攷矣。周末之書，惟論語言「禹」，墨子言「夏禹」。然據論語言「禹」即謂「夏與禹沒有關係」，似亦未免有證據未足之病。原書八八面謂「論語較爲可靠」。余試以論語言之。余攷論語中歷叙上古帝王言「舜亦以命禹」，「湯執中，立賢無方」<sup>⑦</sup>是禹爲舜以後湯以前之人物。論語又言「禹稷躬稼而有天下」<sup>⑧</sup>是禹因爲舜以後湯以前之天子。論語又言「行夏之時，乘殷之路，服周之冕」<sup>⑨</sup>又言「殷因於夏禮，周因於殷禮」是夏因爲殷周以前之朝代。夫禹既爲舜以後湯以前之天子，而夏又爲舜以後殷以前

之朝代，除非舜湯之間又加入一新朝代，則夏與禹之關係可知矣。然在舜與湯之中間，除夏朝而外，尚有他朝乎？

顧君書中亦似有望文生義之病。原書二二六面謂『呂氏春秋所謂周鼎，就是左傳所謂夏鼎，即九鼎。』此據呂氏春秋先識覽『周鼎著饗饗』之語而爲此言也。然因此一語，即謂周鼎即夏鼎，即九鼎，余實未見其有何理由。呂氏春秋所謂周鼎，何嘗言周王所作之鼎，更何嘗言九鼎，不過泛言周人所鑄之鼎，上著饗饗之形而已。余昔年經理古玩之業，常見陝西河南出土之周鼎著饗饗者甚多。古玩商人皆呼爲饗饗鼎，如銘文不多，每具僅售千元上下，至今余尙存數器。若以之爲夏鼎，爲九鼎，又何足勞楚莊王問其輕重如左傳所云乎？前言原書因說文訓禹爲蟲，遂謂禹爲蜥蜴，因商頌『禹敷下土方』遂謂禹爲天神，因論語『禹稷躬稼而有天下』遂謂禹爲耕稼的國王（原書一〇六面至一一九面）似均未免有望文生義之病，與顧君所標之治史方法未合。又如原書自序七一面謂『閻羅王，即是尼羅河（Nile）之神，聲音相合，甚爲可信。』然余攷閻羅實爲梵語閻摩羅（Yama）之縮音，猶觀音爲梵語觀世音之縮音，故知閻羅與尼羅其聲音實無甚關係也。

原書辨論古史，往返凡數萬言，平心靜氣，不躁不矜，極合學者之態度，甚爲可敬。惟自二一七面至二六〇面之間，有一二篇文字，頗雜以閑意氣之詞句，似稍失學者之態度，深爲可惜也。蓋因柳翼謀君作『說文證史必先知說文之誼例』一篇，謂『欲從文字研究古史，蓋先讀熟許書』（原書二二三面），此蓋譏顧君徒

知以說文證史而未知其誼例也。由是又引出願君及其友人數萬言之討論。然其言多就文字立論，似與古史無甚關係。此因說文本爲東漢人雜鈔而成之字書，原無證上古史之價值，雙方不必因此多費筆墨也。原書二六四面載容庚君答柳君曰：『如欲辨願先生古無夏禹之說，當取秦公敦「鼎宅禹責」齊侯罇鐘「處禹之堵」證之。』此蓋譏柳君徒知以說文證史，而未知以古器證史也。余謂柳君所舉之說文，固未能使容君心折，而容君所舉之古器，亦未必能使柳君心服。蓋以秦公敦、齊侯罇鐘銘文中禹字證明禹有其人，王靜安君已先言之矣。<sup>(四)</sup>然此二器均爲東周作品，毫無疑義。如使東周作品能證明禹有其人，則論語中之『禹有天下』，早足爲禹有其人之明證矣，又何待於秦敦齊鐘之力乎？夫以西周作品如呂刑中之禹尙不能滿願君之意，而謂東周作品如秦敦齊鐘中之禹能服願君之心乎？是猶見餅不能充飢，而欲代之以茶矣。願君獨於此點不加辨正，抑又何也？

在西國，凡研究上古史事，純爲考古學家之責任。歷史學家不必皆是考古學家，故作上古史者必須借用考古學家所得之證據。今願君僅作文字上之推求，故難得圓滿之結果，然此因吾國考古學之成績不良，不足以爲願君之資助故也。昔英人阿蘭(H. G. Allen)在『中國古史極難研究，既無外人記載以作參攷，又無古碑古墓以作見證』<sup>(五)</sup>此即言治吾國古史而僅憑本國數篇舊書，不足用也。昔年埃及人印度人自作之古史全不可信，英人用五十年之發掘成績，而後能改造埃及印度古史，使之可讀。此吾國人士所當奮勉，然此豈一人一時之力所能成功者哉？余讀願君之書既竟，甚服其用心之專，立志之勇，而預料其所用之

治史方法足在吾國史學界內發生極大變化，故余承認其書爲近年吾國史學界最有關係之著作。茲僅就個人意見所及，並就個人覺其在科學上論理上未能滿意之處，試述數點如上，以副顧君自序上所求『忠實』之告。顧君所標之治史方法雖極精確，然如堯舜禹等均爲歷史前（Pre-historic）的人物，終當待地下之發掘以定真僞，實不能僅憑書本字面之推求而定其有無者也。余甚願顧君能用其方法以治周以後之史事，則其廓清之功有益於學界者必大於此矣。顧君之書雖未求得結論，而三千年以前之堯舜禹者，其存在已受其影響，而其地位已感其動搖，則此書勢力之大亦可驚矣。

一 史記卷一第三〇頁上……三一頁下，同文同本。

二 崔述，考信錄提要上及自序，上海古書流通處翻印東壁遺書本。

三 史記五帝本紀全探古本孔子家語五帝德及帝系姓二篇，此二篇今存大戴禮內。

四 崔述曰，『孔子斷自唐虞，司馬遷乃始於黃帝，近世以來乃始於庖犧氏。』考信錄提要上，第二二頁下。

五 崔述曰，『古人不料後人之學之博，至於如是。』考信錄提要上，第二二頁上。

六 H. Carter. The Tomb of Tut-ankh-amen, pp. 75-83, 261-280, George H. Doran Co., New York, 1923.

七 A. H. Keane, Ethnology, p. 56, Cambridge University, London, 1901.

八 同(七) p. 55.

九 A. H. Keane, Man Past and Present, p. 15, Cambridge University, London, 1920

一〇 同(七)

一一 史記卷二八，第一六頁下。

一二 史記卷一四，第一頁下。

一三 上虞羅模玉存殷代甲骨文二萬餘片，英人 Menzies 存五萬餘片，日本所有者亦不少。西周銅器如毛公鼎，散氏盤，克鼎，孟鼎，小孟鼎，頤鼎，虢季子白盤等皆可證。

一四 此書在中央研究院歷史語言研究所出版，民國一〇年。

一五 H. H. Wilder, *Man's Pre-historic Past*, pp. 138-139, Macmillan, New York, 1924.

一六 J. A. Thomson, *Outline of Science*, Vol. 4, pp. 1093-1104, Putnam, London, 1922.

一七 W. H. Perry, *Growth of Civilization*, pp. 1-10, Methuen, London, 1924.

一八 C. Read, *The Origin of Man*, p. 1, Cambridge University Press, London, 1925.  
一九 H. G. Wells, *Outline of History* 長并樂社譯 Vol. 1, p. 137, Macmillan, New York, 1921.

二〇 J. McCabe, *Evolution of Civilization*, pp. 7, Putnam's Son, New York, 1922.

二一 H. F. Osborn, *Mongolia might be the Home of Primitive Man*, *Peking Leader*, Peking, Oct. 10, 1923, & R. C. Andrews, *On the Trail of Ancient Man*, *Foreword*, pp. 7-10, Putnam's Son, New York, 1926.

- 二三 皮錫瑞 詩經通論 第四五頁……四七頁，思賢書局本。
- 二三 揚子法言，學行篇，第二頁下，湖北局本。
- 二四 王國維 觀堂集林，卷二，第二一頁下，蔣氏印本。
- 二五 史記集解，卷二，第二六頁上。
- 二六 羅振玉 殷虛貞卜文字攷，第三頁，玉簡齋本，又見王國維 觀堂集林，卷九，第二三頁……第二四頁。
- 二七 史記，卷一三，第一頁下。
- 二八 J. H. Breasted, *History of Egypt*, p. 280, Scribner, New York, 1912.
- 二九 H. G. Wells, *Outline of History*, Vol. 1, p. 107, London, George Newnes, 1921.
- 三〇 呂氏春秋，卷二二，第五頁下，湖北局本，又按世傳陶陵碑爲禹碑不可信，顧炎武 金石文字記已辨之矣。
- 三一 辭世功，鐘鼎彝器款識，卷一，第二頁上，上海影印原刻本。
- 三二 王國維 滬學學校講義，古史新證，第二章，第三頁上，民國十四年。
- 三三 孟子趙岐注，卷一四，第八頁上，四部叢刊影宋本。
- 三四 H. F. Osborn, *Men of Old Stone Age*, p. 461, Scribner, New York, 1915.
- 三五 H. A. Parkyn, Introduction to the Pre-historic Art, p. 163, Longmans, London, 1915.
- 三六 E. A. Parkyn, 圖 卅 p. 254.
- 三七 E. A. Parkyn, 圖 卅 pp. 163, 252.



- 三七 F. Muller-Lyer, *Social Development*, 譯本社會進化史 p. 90, 114, 上海商務印書館本。
- 三八 同(三三)。
- 三九 同(三二)。
- 四〇 羅振玉 參對草堂吉金圖 第三册 第一頁……第三頁己未年自印本。又王國維 觀堂集林 卷一五 第一頁……第二頁。按此三器實爲短刀，非句兵也。
- 四一 羅振玉 殷虛貞卜文字攷 第三一頁上，玉簡書本。
- 四二 同上，第三一頁上，羅氏讀夏殷周三代均爲銅器時代。
- 四三 H. H. Wilder, *Man's Pre-historic Past*, pp. 138-139, Macmillan, New York, 1925. 又見 C. Bloetz, *Manual of Universal History*, pp. 1, Houghton Mifflin, 1925.
- 四四 孫詒讓 籀文述林 卷七 第一二頁上，丙辰年刻本。
- 四五 梁啟超 歷史研究法 第一五五頁，天津初印本。
- 四六 漢孔宙碑，曰「東獄黔首，猾夏不寧。」此語內之猾夏卽是猾擾。又按漢李聖碑，樊敏碑中「擾」字通用，見洪适 隸釋 卷九……卷一一，江寧刻本。
- 四七 陳壽祺 尚書大傳定本 卷四 第二二頁下，廣州本。
- 四八 劉向 列女傳 卷一 第三頁下，四部叢刊影明抄本。又毛詩正義 卷二六 第三頁下，引鄭康成 注，廣州叢刊本。
- 四九 魏源 書古微 卷一 第一頁上，淮南局本。
- 五〇 孟子 引孟子語 孟子卷二 第六頁下，四部叢刊影宋本。

五一 王先謙，莊子集解，卷一，第二〇頁下，王氏自刻本。

五二 論語，卷一，第九頁上，四部叢刊影宋本，又撰述洙泗致信錄，卷一，疑論語後五篇爲後人所亂，然亦未能舉出證據。

五三 論語，卷七，第一二頁下。

五四 論語，卷八，第四頁上。

五五 呂氏春秋，卷一六，第三頁下，湖北局本。

五六 王國維清華學校講義，古史新證第二卷，第三頁，民國一四年。

五七 H. J. Allen, *Early Chinese History*, p. 1. Shanghai, Kelly and Walsh, 1906.

## 一一六 辨偽學史

曹養吾

——從過去說到最近的過去——

(十七，五，東吳大學水荇第一卷，第一期)

梁任公先生講古書之真偽及其年代，開頭便說：

「……文化發達愈久，好古的心事愈強，代遠年湮，自然有許多後人偽造古書以應當時的需要。這種情形，各國都有，尤其是在中國，造假的本領特別發達……」

的確，中國是有悠久的歷史的，亦可說文化發達頗早的；但是，同樣，我們中國人是特別好古的，特別會假造的。你看我們耳目所及的古書中，真能說是真書的到底有多少？**嚙！真是所謂偽書充斥，黑白難分！**你看無論

那種學問，總有許多偽書——經有經的偽書，史有史的偽書，佛學有佛學的偽書，文學有文學的偽書，真是多極了！真是多極了！

——（辨）——  
我們不信嗎？我們恐怕不能不信罷，因為這些都是事實呀！譬如我們中國的十三經——聖書——中，周禮便是偽書。何以呢？因為倘使周禮中所記是實，這便違背人類進化的系統；我們雖然可以說後來的未必一定比從前的好，但是從前的決不會比後來的進步。你看周禮中所描寫的社會狀況，不是比較戰

國時代更爲周備燦爛嗎？倘使我們相信周禮是周公作，則自周公至戰國間且千年，可謂毫無進步，這不是太奇了嗎？又如論語中孔子說：『未能事人，焉能事鬼？』又說：『未知生，焉知死？』照這兩句看來，我們可以說孔子是個實際主義者，毫無宗教師的口氣；他所說的，又毫無一點宗教的臭味。我們試再看到易繫詞，便大不同了！繫詞說：

『精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。』

——（史）——  
這樣，不是與上文所引論語孔子語剛是相反嗎？兩既不能同是，則必有一非！又如偽古文尚書中五子之歌，文從字順，可歌可誦，而周誥殷盤則『詰屈聱牙』。我們可相信五子之歌嗎？倘使你真相信了，則請問你『爲什麼夏代的詩歌倒比商周通俗得多？難道文章年代愈後愈當詰屈聱牙嗎？……』這樣看來，五子之歌之偽，不必多談了！十三經中，還有爾雅決不是周公做的，十翼（易之一部）孝經決不是孔子做的，論語決不是孔子自己做的……呀！多極了，一談便發生問題了。其他如史學書，佛學書，文學書……偽書

尙不勝枚舉。此篇文中將介紹幾本辨偽之書，我們看了這幾本辨偽書後當可瞭解一些。茲以範圍所限，不復多贅。

以上統講偽書，以下便要講辨偽。

爲什麼要辨偽呢？關於這個問題，梁先生分（一）史實，（二）思想，（三）文學三方面痛論其弊，我們當然有原書可參考，在此地，我們只提出兩點來討論。王充論衡書虛篇說：

「世信虛妄之書，以爲載於竹帛上者皆聖賢所傳，無不然之事故信而是之，諷而讀之，觀真是之傳與虛妄之書相遠，則并謂短書不可信用……」

看了此論，我們便知道不辨真偽，則是非混淆，靡所適從。我們不研究古代思想事實則已，若欲探求覈究者，不辨真偽，將何以得古代思想事實之真？——此一也。又張之洞輶軒語云：

「一分真偽，而古書去其半一分瑕瑜，而列朝書亦去其八九……」

我們看這點，便知道學問是選擇的，倘是不辨真偽則費時而鮮實效，——此二也。的確，幾千年來當然不知有多少聰明才智之士，因誤信材料誤用偽書，而徒費心血於無用之地的；但是我們生在此革新時期的中國，猶願不鑒前車之覆而力追其故轍嗎？當然，我們未必個個是聰明才智之士，我們亦決不是自冀太急的好名之士；但是，我們不必誤用假材料是必然的事實。總之，我們應當不信任偽材料。但是，我們承認人類每每致爲感情所驅使的；他們未必能處處以嚴格的科學方法來解決是非真偽。同樣，他們對於古書，有容忍

敷衍而大誤後生的。譬如列子一書，應爲周人做的，但是卻給張湛冒了，則列子便是偽書。很有幾個古人，他們因爲列子的文章『簡勁雄妙』，甚且說牠比莊子還好——這豈不大誤嗎？所以我們要知道古代思想和事實的人，不但要能夠認識古書之真偽，並且要很嚴格的綜合事實，定他一個孰真孰偽，孰前孰後，直截了當的判他一個死刑，或請他上坐。因爲真偽定了以後，纔可談古書的價值及材料之採用，否則是『徒勞無功』的呀！

以上略講到一點『爲什麼要辨偽』的問題，以後便要踏入正題，講一點辨偽學的發展史了。但是在未入正文之前，還有一個問題亦須略加解釋——就是偽書由何而成的？

關於這個問題的答案，是很多的。現在略舉幾個重要的寫在下面：

第一種喚做『因託古以傳而偽』。『淮南子修務訓云：

『世俗之人多尊古而賤今，故爲道者必託之神農黃帝而後能入說……』

康有爲孔子改制攷序裏說：

『榮古而虐今，賤近而貴遠，人之情哉！耳目所聞，觀則遺忽之，耳目所不聞，觀則敬異之，人之情哉！……』

敬異則傳矣！』

信哉！此乃世俗之人之同病也。譬如同是一本老子，我們總說宋版比通行本好得多；同是一塊硯池，我們總說唐硯比現在高得多；因此世人每說凡是古的總比現在的好得多。這樣一條定理，我們不是說牠是絕對

錯；但是倘使我們應用這一條定理，便覺謬誤百出。因為即使『古勝於今』是歷萬世而皆準的一條聖諭，但是，難道除了造作真東西的工藝家學術家而外，並無其他專門造假的偽工藝家偽學術家嗎？唉！就從這點，我們便發見偽物偽書的大宗。因為我們好古愈篤，便有許多虛妄的人來滿足我們的慾望；然而，我們便從此受到不可訴言的苦味。譬如我們有一部康熙字典，當然是清版或今版的，但如適有一個妄人說，『我有一部宋版的康熙字典』，現在設想你因為古而買了這本宋版康熙字典而發見了一種絕世的笑話，你將怎麼樣的悶惱，怎麼樣的悔恨？同樣，我們可以用此以例古書。這是託古作偽的一種，最淺薄的一種，亦是不十分重要的一種。在託古作偽的事實裏，要算託古聖賢以傳了。譬如春秋戰國之時，正學術發皇之季，非託古聖無以重其言，無以行其志；故儒墨則俱道堯舜，雖取舍不同，皆自謂真堯舜；許行則道神農，其實盡出之己也。又如袁了凡創功過格，蓋出之己，而必託之老子文昌；孔子家語蓋出之王肅，而必託之孔子；雖蹊徑各異，而欲託古聖賢以傳則一也。惟王肅之徒，託古之外，又假所偽作以作攻人利器，則用心叵測，不堪設想，而流毒所至，世惟以假古書作攻訐是務，蓋深異乎孔墨輩之託古改制矣！以上是第一種。

第二種喚做『應詔求名利而偽』。漢書儒林傳裏有一段記載說：

『世所傳百兩篇者，出東萊張霸，分析合二十九篇以為數十，又采左氏傳，書叙為作首尾，凡百二篇，篇或數簡，文意淺陋。成帝時求其古文者，霸以能為百兩徵。以中書校之，非是……』

張霸為什麼要獻百兩尚書，其最大原因還是成帝的詔求。張霸薰於名利，自然難免不做這樣一個勾當了。

可惜張先生官運不亨，做了沒有多時的大學教授（博士），便為發現偽跡而革職了。這便是應詔求名利而作偽的一證。又宋濂諸子辨論亢倉子的一段裏說：

「予初苦求之不得，及得之，終夜疾讀，讀畢嘆曰：是偽書也……後讀他書，果謂天寶初，詔號亢倉子為洞靈真經，求之不獲，襄陽處士王士元采諸子文義類者撰而獻之……」

此又一例也。還有專門為求賞而造偽的，如北史劉炫傳說：

「……時牛宏奏購求天下遺逸之書，炫遂造偽書百餘卷，題為連山易，魯史記等，錄上送官，求賞而去。……」

真可惜，以劉炫一代經師，也做出這種勾當來！此外還有如隋書經籍志梅賾所上的偽古文尚書，齊建武中姚方興所上的偽舜典，統統是迎合帝王的好尚而作偽的。這是偽書由來的第二種。

還有雜而又雜，偽中添偽，原因糾紛，甚難解決的。如列子是張湛做的而託之列子。恐人不信，又委委曲曲的說明得書的程序。還恐人疑惑，又加上了一個經學大師漢人劉向的序。但是他總不會想到在列子的時候，佛教還沒有流入中國；列子中今有許多佛教的思想在內面，張先生那麼一不留意，把馬腳露出來了！又胡應麟四部正譌上說偽書還有多種，如：

『有憚於自名者，如魏秦筆錄之類。有恥於自名者，如和氏香奩之類。有假重於人者，如子瞻杜解之類。有惡其人偽以陷之者，如僧孺行紀之類。有惡其人而誣之者，如聖俞碧巖之類。有竊成作』

而爲己有者，如化書本譚峭著，齊丘竊而序傳之之類。」

所以我們可以說：偽書的繁興，固必然之勢也。但是我們可聽他們冒牌，頂替，造謠，熱昏……嗎？恐怕不可罷！我們可以說：倘使我們盡信他們，那麼，我們無異走入迷魂陣去。同學們，警鐘在響了，我們可從甜蜜的沈沈大夢中醒來了。去偽！去偽！

現在本題以外的問題可以說完了；我們言歸正傳罷。論辨偽的起原，我們爲祖宗爭面子起見，可以說是孟夫子。他曾說：

『盡信書不如無書！吾於武成，取二三策而已矣！』

但是他的見解未必是科學的，他原來還在鬧什麼『仁者之師』的大道理，我們很難表示同情。戰國末年出了一個韓非，一個屈原，他們倆都有幾句懷疑史實或自然的話。譬如顯學篇說：

『孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之賊乎？』

確是痛快！不過他只是懷疑而止，沒有正式加以辨斥。屈原的天問上面，也有：

『桀伐崇山，何所得焉？』

『妹嬉何肆，湯何殛焉？』

一派懷疑古史的話。與：

『遂古之初，誰傳道之？』



上下未定，何由考之？」

一派疑問的話。只是懷疑了沒有反動，懷疑僅是懷疑，終是「疑問」幾句而已。還有列子楊朱篇——倘如我們亦承認楊朱篇是古楊朱遺書的——中也說起：

『楊子曰：太古之事滅矣，孰誌之哉？三皇之事，若存若亡；五帝之事，若覺若夢；三王之事，若隱若顯；億不識一！』

倒確是實話！到了漢朝，出了一個司馬遷，周游名山大川，閱盡古今載籍，發憤著書；結果他的史記一書，坐了二十四史的頭把交椅；他自己呢，成了一個史學的創設者。同樣，他不特是史學的創設者，并還是一個辨偽的開山鼻祖。他曾考據許多不易解決的事實，身歷之不足，再考信之於六藝。譬如他的五帝本紀，便為後世學者留下點懷疑態度的種子。西漢末年，有許多博士們，曾爲了今古文的問題，也鬧過幾次爭論。這幾次爭論真是歷史上僅見的爭論呀！從西漢哀平（紀元五年後）以後，一直到東漢之亡（紀元二一九年），足足鬧了二百多年，沒有解決。到鄭玄出來混糶今古，這種熱烈的爭辨總算暫行止休；但是鄭玄却頂了一面混淆今古的大罪名！二千來年——到現在吧，——這個問題還沒有解決，依舊沒有澈底解決！當那時加入戰線的主將及主題是：第一次是劉歆（古）與太常博士們（今）之爭立毛詩，古文尚書，逸禮，左氏春秋；第二次是韓歆，陳元（古）與范升（今）之爭立費氏易及左氏春秋；第三次是賈逵（古）與李育（今）；第四次是鄭玄（古）與何休（今）之爭論公羊及春秋左氏傳的優劣（上一段鈔自周著經今古文學）開

了多年，結果還是混淆糅合了事！因爲這種爭論是不多見的史事，且與辨僞史有關，所以夾在此地。到了東漢班固著漢書，在他的儒林傳並藝文志中，我們並可發見正式辨斥僞書的記載。藝文志于「文子九篇」下注云：

『老子弟子，與孔子竝時，而稱周平王問，似依託者也！』

他如於力牧二十二篇，孔甲盤盂二十六篇，大命三十七篇，神農二十篇，伊尹說二十七篇，天乙三篇……等書，多疑其非真，并斷其爲後世依託。辨僞學到此，便稍露光輝了。而王仲任博淹羣書，腹笥洛陽之籍，對於衆流百家，一一能啓其局而洞其竅——憤俗儒矜弔詭侈曲，轉相訛覆，迺創題鑄意，著論衡十五卷，二十餘萬言，大較旁引博證，釋同異，正嫌疑，辨僞之總籍，此其嚆矢！惜夫當世之人，甚誤其作書之初衷，徒以其議論煥發，用假爲助談之資；王氏的精神遂不繼於天下。魏晉以降，世亂靡極，學者且自溺於昏沈，以此足以消遣世慮，用無志於古籍的得失是非。在那麼一個數百年的時期裏，在儒家的門庭中或諸子的門庭中，簡直找不到一個帶些辨僞態度的人來；大概那時一般人的心胸，都經過一種消極思想洗滌過的，所以他們不願意在粒粒絲絲上用工夫，那是當然的事實。加之元嘉之亂，典籍佚散；後起者徵集遺書，反平添了幾種僞籍，如古文尚書與僞舜典等。但是梁任公先生說：

『……倘若轉移眼光到研究佛學的人身上去，便可以知道他們對於佛經的僞書是非常注意的……』

……見古書真僞及其年代。

原來東晉時代出了一個和尚道宣，他編了一本佛經目錄，把可疑的佛經另外編入一門叫作疑經錄；這樣的一處置，就開了後來編輯佛經目錄的疑偽法門。隋衆經目錄便是受他影響的一個好例。以後還有一本愈變愈精的佛經目錄——別本衆經目錄，比了佛經目錄，隋衆經目錄更加進步了。可是從中唐編了一本開元釋教錄，把佛經的真假混淆了，後來的佛經辨偽學也漸漸衰微了。（上關於佛經目錄的鈔自梁先生的話。）李唐一代，辨偽的人亦可說是不多；但中葉以後却也有幾個人。一方面因為唐代特別注意詩歌文章，所以一般文學家對於古書是非真偽大都很少關心的。即使他們引用史實，亦以志在應用，所以常有錯引古事的。如杜子美詠昭君村，有『千載琵琶曲中怨恨』之句，其實何曾如此！晉石崇王明君辭序云：『昔公主嫁烏孫，令琵琶馬上作樂，以慰其道路之思』，是烏孫公主是烏孫公主，昭君是昭君，昭君並沒有彈琵琶；倘如杜詩所詠，則彈琵琶者爲昭君，豈不大誤？但是因為杜先生是詩聖，所以後來很有人以誤傳誤的沿用下去；這是那變一種可憐的事。他如韓愈的桃源圖詩，劉夢得的桃源行，又以真作假；同樣使得後人多一項假故事。所以說唐朝很少辨偽的人物，因為文學家只講有用無用，不講孰是孰非的；這是一方面。還有一方面是篤守師法，不敢自出別裁；也是辨偽未見十分發展的另—理由。但是，我們亦可以找到例外。譬如武則天時代出了一位劉知幾先生，他不特於史學有一種獨立的見解，並有特別的貢獻；就是他在辨偽一項上，也與後來者許多啓發；他曾疑到春秋尚書，他也曾指出論語孟子中對於古史的誤謬。他是有唐一代辨偽者的先驅！中唐以後，風氣漸漸轉移了，學者也不如從前那樣拘執成說，墨守師法了；趙匡暎助對於春

秋的研究便是一個好例。我們總想風氣一開，免不得要出幾個人來把沈悶的學術界滌洗一下子。果然，後來出了一個柳宗元先生。他的成績雖然不多，但是在這長期的沈悶後，亦可說是比較滿意了！他很有懷疑態度，他對於列子，文子，鶡冠子，亢倉子，斷其為偽書或後人雜作。他也說墨子是墨子之後有齊人者為之；從這點，我們可以看出柳先生並不是徒會說「是偽書也」的籠統學者，他很能從思想方面尋出古書的線索來。所以我們在辨偽學不見十分發展的李唐一代，我們毫無疑惑的舉柳先生為一代代表。柳先生以外，韓愈與李翱稍有一點懷疑態度，此外恐更不復多得了。

辨偽學一到宋朝，就開始向發展的道路上去。原來宋人的為學方法，通常說，與漢人適立於反對地位。一方面，他們受到印度學術的新空氣；一方面，他們就在死氣沈沈的舊學問界反動起來。所以他們為人很注意自己，同時亦很膽大的懷疑一切古代遺留。我們只要看有宋一代辨偽人才之多，我們亦可以稍稍領略到當時空氣的何等濃厚，他們排斥偽書的如何熱烈，如何努力！譬如論人數，則北宋有司馬光，歐陽修，蘇軾，王安石，南宋有鄭樵，程大昌，朱熹，葉適，洪邁，唐仲友，趙汝談，高似孫，晁公武，黃震。論成績，則歐陽修的易童子問老老實實的把向來認為孔子做的繫詞，文言，說卦，序卦，雜卦否認了。此外對於左傳，周禮，都有懷疑批評。他老先生真不愧為北宋的辨偽中堅。他如司馬光曾疑過孟子，王安石曾疑過春秋，蘇軾做過書傳，不用古注，亦能挾時代以走向光明。到了南宋，鄭樵做詩辨妄（今佚），惟從非詩辨妄中可領略一二，今人有輯之者）攻詩序不遺餘力，他也疑過左傳。朱熹以一代學者，除注解古書以外，並很直氣表彰吳棫懷疑

古文尙書不是真書的論條；他的詩傳序更多新解。朱先生，吳先生的懷疑古文尙書是開後來吳澄、梅鷟、閻百詩辨斥古文尙書的先聲的；我們想到閻先生的成功，同時便回想到吳朱兩先生的草創。此外在葉適（水心）的習學記言序目中，也可找到他懷疑十翼、管子、晏子、孫子、司馬法、六韜、老子的論條。葉先生以後（葉與朱同時），陳振孫著了一部直齋書錄解題，晁公武著了一部郡齋讀書志，在書籍目錄的著錄中，時常有懷疑古書的討論。後來又有一個黃震，做了一部黃氏日鈔，內中有幾條是辨偽古文尙書的。另外有一位趙汝樸先生著了一部周易輯聞，專辨十翼不是孔子作的，梁先生說他比歐陽修還要澈底。從上，我們可以看到南宋時的辨偽學是如何發達了。宋以後，元吳澄則著書纂言，對於古文尙書有所辨斥。到了明朝初年，我們就可看見一種比較進步的辨偽學作品：這就是宋濂的諸子辨，書中討論四十四種書籍，雖然他這書並不是完全辨斥偽書的作品，但是大部分是討論偽書的。我們同時想到宋先生以前並沒有一本書能够集許多偽書而討論的；有之，自宋先生始。那麼，宋先生此著真是空前的供獻。並且我們在本書之中，同時可以看到這本書是「歷來辨偽作品的總賬簿」，宋先生做了第一任結賬先生，此點我們應當永遠紀念！宋先生此書辨析偽書有顯見的進步，如辨淮南子條：

「……淮南子多本文子，而出入儒墨名法諸家，非成於一人之手，故前後有自相矛盾者，有亂言而乖事實者。既曰「武王伐紂，載尸而行，海內未定，故不能三年之喪，」又曰「武王欲昭文王之令德，使夷狄各以其賄來貢，遼遠未至，故治三年之喪，殯兩楹以俟遠方。」三代時無印，周官所掌之璽節，鄭

氏雖謂如今之印章，其實與玉、角、虎、人、龍符節並用，不過手執之以表信耳。今乃曰「魯國召子貢，授以大將軍印。」如是之類，不能盡舉也！」

又如辨子華子條：

「予嘗考其書，有云：秦襄公方啓西戎，子華子觀政於秦。又稽莊周所載子華子事，則云：見韓昭僖侯。夫秦襄公之卒當在春秋前，而昭僖之事則在春秋後，前後相去二百餘年，子華子何其壽也？其不可知者一。孔子家語言：孔子遭齊程子於鄰。程子蓋齊人。今子華子自謂：程之宗君，受封於周，後十一世併於溫。程本商季文王之所宅，在西周當爲畿內小國。溫者，周司寇蘇忿生之所封，周襄王舉河內溫原以賜晉文公，溫固晉邑也。執謂西周之程而顧併於河內之溫乎？地之遠邇亦在可疑。其不可知者二。後序稱子華子爲鬼谷子師，鬼谷，戰國時縱橫家也，今書絕不似之，乃反類道家言；又頗勦浮屠、老子、列禦寇、孟軻、荀卿、黃帝內經、春秋外傳、司馬遷、班固等書而成。其不可知者三。劉向校定諸書咸有序，皆淵摭明整，而此文獨不類。其不可知者四。以此觀之，其爲僞書無疑。」

以上兩節能從（一）文字前後是否矛盾，（二）當時器物之有無，（三）一人年齡之多少，（四）所引他書文字，（五）文字……等多方面觀察，以得一結論。態度既好，方法亦密；即現代辨僞著作中，亦很少這樣作品。可是先生此書乃亂離時所作，隨手掇記，又無參攷（見後序），故亦有失檢之處。顧頡剛先生早已把這點摘出來了。譬如他一方面既以吳子的『五勝者禍，一勝者帝』的話爲然；一方面又以吳起的『與

諸侯大戰七十六，全勝六十四」的事爲合理：這是怎樣的矛盾自陷？他稱許尉繚子的「兵不血刃而天下親」的話爲仁慈，卻忘了本書中尙有「古之善用兵者能殺士卒之半……威加海內」等鼓吹殺人的話。總之，宋先生有時雖然很合科學的去評斥偽書，有時却免不掉以感情用事，尤其是態度的失於中允。譬如他恨不使莊子受孟子的教訓，恨不強爲洪改從六藝，恨不把公孫龍子燒了：何等隘於成見，偏於衡道！宋濂之後，方孝孺亦克繼其傳：其所著遜學齋集中，定古三墳，周書，夏小正爲偽書，亦屬確當。明之中葉，更有梅賾著尙書攷異一書，認爲古文尙書二十五篇爲皇甫謐所僞作：雖然結論錯了，而開清代閻氏辨僞的法門，價值很大。梅氏以後，焦竑王世貞也各有著作。到了晚明，辨僞學界又出了一個明星，胡應麟，他著了一部四部正譌，辨析的僞書有一百多！其實，他這部書亦可說是專門辨僞的第一部著作！因爲雖然宋濂早已做了一部諸子辨，但其中確非純粹辨僞的，有的僅僅議論議論；並且他的書亦並不是單獨成書的，乃是他文集中的一部分。我們承認宋先生是第一任結賬先生，我們亦可同時承認結賬的賬簿到了第二任胡先生方才把形式和內容確定了。胡先生的書中，的確有許多結晶品；他除努力辨斥以外，還指導後人以許多方法！這不能不說是胡先生的特別供獻呀！他書上說：

『凡覈僞書之道：覈之七略，以觀其源；覈之羣志，以觀其緒；覈之並世之言，以觀其稱；覈之異世之言，以觀其述；覈之文，以觀其體；覈之事，以觀其時；覈之撰者，以觀其托；覈之傳者，以觀其人。覈茲八者，而古今實籍無隱情矣！』

胡先生此語，真經驗之言也，其有利於後生爲何如哉？明亡清繼，學者受當局之種種壓迫，轉而思求無關毀譽之業；於是樸學乃大盛，競攻考據，風靡全國，而辨僞成績之優亦足使前人瞠目。若閱若璩之尚書古文疏證，承宋以來吳棫（才老）、朱熹、吳澄、梅鷟之遺緒，綜合當世學者所得及自己努力所獲，老老實實地把管以來家絃戶誦之僞古文尚書宣告斬決。梁任公先生所謂「天下之大勇者」誠哉！誠哉！同時有胡渭先生者，著易圖明辨，亦老老實實地把有宋一代的和尚易、道士易驅出儒家易之外，亦屬勇敢非常。其次有姚際恆者，著九經通論及古今僞書攷二書，尤能爲有清辨僞學家生色；而古今僞書考一書尤能與諸子辨、四部正譌鼎足，爲辨僞學界三大傑作。九經通論除詩經通論有成都書局出版本外，餘皆散佚，實屬可惜！古今僞書考今全在，爲書雖僅一卷，而所論列者亦已八十餘種。計全部僞者凡六十八，真書雜以僞者凡八，本非僞書而後人妄託其名者凡六，兩人共定一書而無從識其主名者凡二，未定著書之人者凡四；總書八十八，類分經史子，所涉極博。姚之此書雖于辨證考據多所未允，發揮義理方法亦未及胡氏，然綜八十餘僞籍而直名之曰「僞書」，態度之勇，直非拘儒所敢爲矣！近人顧頡剛先生對於此書多有批評，今略摘鈔其一部並附己意以質此論。姚書之失，厥有二端：（一）學力未充，故間有以不僞爲僞，殊失中允；（二）此書有數條僅曰「予別有通論若干卷」而對於是條即別無論辨者，致通論失散，而此條毫無價值。此二失也，實爲全書減色不少！他若：

（一）氏既從後漢書證詩序爲衛宏所作，是詩序實爲宏著，非僞書矣；即以爲不可，亦可列入「本非僞



書而後人妄託其名者」一項，何必曰「非偽書而實亦同於偽書」？其說不允。又如：

(二) 竹書紀年，本真書也，雖經後人竄改，亦未可遽以爲全偽。故氏於此書曰：『予於紀年以爲後人增加。』然既知爲後人增加而非全偽者，何遽列入全偽類？又如：

(三) 金匱玉函經，盡後人依託之辭，偽書也！故氏於是書曰：『此非仲景撰，乃後人依託者。』夫既知之，何以仍列爲真書？其他瑕弊尙多，大要亦學力未充有以致此。其論多取前人說，亦未能多所發明。

而我人所以必紀念姚氏者，正以其乃結辨偽賍之第三人耳。與姚氏同時者有萬斯同，著書有羣書疑辨，於周禮尤多辨析，四庫提要稱姚氏著書，闢周禮之僞多本之。萬兄斯大，亦辨僞勇者，專著有周官辨非。自斯

以後，乾隆間則有孫志祖著家語疏證，把王肅僞造的家語判了一個死刑。同時又出了一個聲名很小的崔

述——崔東壁先生。他老先生對於古史古書的辨斥，真可留一個極深刻的觀念在我們心中。因爲無論

你是什麼人，倘然你看到東壁遺書，你恐怕要發生一個小小問題：『他是一個時代錯誤者吧？不然，何以在

乾隆至嘉慶中會發出這樣一種清晰的論調？』他對古史認古帝皇系統爲由逐漸積成的，桀與湯，文武與

紂沒有君臣關係的古事，古史多有僞託的……呀，多極了！總之，無論那一段，那一節，他都在與古僞書僞事

奮鬥之中！我們讀他的書，免不掉敲臺助戰呢。譬如他論詩序便說：

……詩序好以詩爲刺時刺君者，無論其詞何如，務委曲而歸其故於所刺者！夫詩生於情，情生於

境，境有安危亨困之殊，情有喜怒哀樂之異，豈除刺時刺君之外，遂無可言之情乎？且即衰世，亦何嘗

無賢君賢士大夫？在堯舜之世，亦有四凶；殷商之末，尚有三仁。乃見有稱述頌美之語，必以為陳古刺今；然則文武成康以後，更無一人可免於刺者矣！況鄆風之雄雉，王風之君子，子役皆其夫行役于外，而其妻念之之詩，初未嘗有怨君之意，而以為刺平王宣公，抑何其煨煉也！尤無理者，鄆昭公，忍雖非英主，亦無失道，而連篇累牘，皆指以為刺，忽之詩，其所關名教者豈淺哉？至宋，朱子始駁其失。然自朱子以後，說者猶多曲為序解，以議朱子之失，吾不知其何故也！

又說：『今欲讀詩，必取三百篇之次紊亂之，了無成見，然後可以得詩人之旨！』說得何等痛快！又如論儀禮一段說：『孔子曰：先進于禮樂，野人也；後進于禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。』又曰：禮與其奢也，甯儉。今儀禮之文繁甚，而聘食之禮，籩豆之數，又奢甚，則其為後進之禮而非周公之制明矣！襄王賜齊侯，命無下拜，齊侯下拜，發受是春秋以前，君雖辭，臣未有升而成拜者也。至孔子時始有升而成拜者，故孔子曰：拜下禮也；今拜乎上，泰也！今儀禮君辭之後，遂升成拜，然則其書固在春秋後矣！春秋之末，家臣有稱大夫為公者。至戰國初，晉韓趙魏氏遂僭稱為諸侯，而仍朝於晉君。魯之三家亦皆稱公。今燕射之禮，諸侯之臣有諸公，若非戰國之世，安有是稱？由是言也，儀禮必非周公所作明甚！辨證又何等縝密！所謂『自標界說，條理秩然，然後援引證佐以為符驗，於一言一事，必鉤稽參互，剖析疑似，以求其真』者，崔先生真得之矣！不過崔先生迷信孔子太甚，故有時亦很胡鬧。譬如說：『假使無孔子以承帝王之後，則楊墨肆行之後，秦火之餘，帝王之道能復有存者乎？』又如說：『人非堯舜，則不能粒食而生……不能服習禮教而自別於禽獸之』

生。然則堯舜其猶天乎？其猶人之祖乎？人不可恃堯舜，故不可恃孔子也；人不可不宗孔子，即不可不宗堯舜也。——見提要下。衛道之味，可謂甚醇！雖然，現之治古史者有取崔說者矣，其價值固不以一二小疵而低落也。至於近世，有南海康有為者，初從同縣朱次琦問學，早年好周禮，著有政學通論，其後見廖平所著書，遂專致力於今文學。初，嘉慶以後，今古文學之問題又起，常州劉逢祿著有左氏春秋考證，疑左氏為偽書。稍後，魏源著詩古微，非毛詩而宗齊魯韓三家；又著書古微，不特認偽古文尚書是假託，即漢書藝文志、益館經學叢書十數種，中以今古學者一書為最有系統，主今文家言，以古文乃劉歆偽造。康有為之著新學偽經考蓋發源於此，廖以怯懦不克大成，而康則資此以竟全功。康氏此書說古文是劉歆偽造，故稱偽經，又因古文是新莽時代的產品，所以名新學。全書大意不外六點：(一)西漢無所謂古文，凡古文皆劉歆偽造；(二)秦始皇焚書，六經並未受災，西漢今文十四博士的傳本並無殘缺；(三)篆隸之說不可信，孔子時所用字體就是秦漢時通行篆書，就字體說，也無所謂古今文；(四)劉歆想遮掩作偽的痕跡，所以校中祕書時，對於一切古書多加淆亂；(五)劉歆作偽的動機，是想佐莽篡漢，所以崇奉周公而毀滅孔子的微言大義；(六)古文所以流傳，是因為東漢的『通學』及鄭玄的混淆家法。他繼續又著了一部孔子改制攷，說先秦諸子都是託古改制，所以六經是孔子的宣傳書，堯舜是孔子所託的理想社會。他老先生思想的激銳，真是中國學術界的颶風而辨偽界的急雨，他影響所及，無論是國家社會，或是後來的學術界，都起了一種變動。現在

他老先生雖然由腐化而死了，但是他所用在他所著書裏的精神，無論如何，不會立即消滅的。我們只要看崔適的著春秋復始與史記探源，便是受他的影響。就是現在胡適之先生，錢玄同先生，顧頡剛先生等治學，也稍有一些受他的影響；這是顯然的事實。辨偽學史講到此地，便走入剛剛過去的最近時期了。在這個時期中，我們欣喜非常，因為此處更有比較樂觀的敘述。綜而言之，我們可以說：在這時期中有兩個特點。一方面是新材料的發見，一方面是外來學術的激厲。關於外來學術對我國學術界的影響，我們既不要用『中學為體，西學為用』的偷偷掩掩的言辭來裝飾門面，我們真願意直爽爽的說『真大，真大！只是沒有影響得徹底！……』至於新材料的發見，我們不妨在此略為介紹。新材料的大宗，我們可以說有三種：（一）甲骨文字，（二）敦煌及西域諸地之木簡，（三）敦煌千佛洞之古書。關於甲骨文字的著作記載極多，我們不妨引容庚先生所述甲骨文字之發見及其考釋一文中的一段：

『甲骨文字發見於河南安陽縣城西北五里之小屯中，東西北三面，洹水環焉，殆史記項羽本紀「洹水南，殷虛上」彰德府志所謂「河亶甲城」者是也。羅叔言先生曾親履其地，謂「出甲骨之地，約四十餘畝。其地種麥及棉，鄉人每以刈棉後即事發掘，其穴深者二丈許，掘後即填之，復種植焉。甲骨之無字者，田中累累皆是。甲骨以外，屨殼至多，與甲骨等。古獸骨亦至多，非今世所有。角之本近額處相距約一二寸許，有環節一，隆起，如人指之著指環者然。」清光緒二十五年（民國紀元前十三年）始出現於世。其文字刻於龜甲獸骨上。估客攜至京師，售於王懿榮。二十六年秋，王氏

殉國難，所藏千餘片盡歸劉鑾，以後所出亦盡歸之；總其所藏約過五千片，曾選拓千片印行，名曰鐵雲藏龜。繼劉氏之後者，爲羅叔言先生，於宣統二年間曾命山左及厥店估人至其地盡力購求，一歲之中所獲逾萬。意不自憚，復命其弟振常、婦弟范兆昌親至洹陽採掘，所得又倍於前。於民國紀元，排比墨本，印行殷虛書契前編，後又印行殷虛書契後編，殷虛書契精華，鐵雲藏龜之餘。猶太婦人迦陵得劉氏舊藏甲骨，印行說壽堂所藏殷虛文字。日本人林泰輔亦印行龜甲獸骨文字焉。同時出土者，尚有系壁，疏七，筭，籌，匏，族，及雕犀，雕骨，雕象，諸殘器。雕器至精雅，與彝器之雕文相同。又有古彝器，耳嵌以寶石，工巧無比。羅先生集古器物五十五，爲殷虛古物圖錄印行。——見北大國學季刊。

這是關於甲骨發現的小史。關於木簡呢？我們可以引王國維先生觀堂集林第十四流沙墜簡序裏的一段來說說：

「光緒戊申，英人斯坦因博士訪古於我國新疆甘肅，得漢晉木簡千餘以歸。法國沙畹博士爲之攷釋。越五年癸丑歲暮，乃印行於倫敦。未出版，沙氏即以手校之本寄上虞羅叔言參事。參事復與余重行考訂，握槩踰月，粗具條理，乃略考簡牘出土之地，弁諸篇首，以諭讀是書者。案古簡所出，厥地凡三：一爲敦煌，迤北之長城，二爲羅布淖爾北之古城，三爲和闐東北之尼雅城及馬咱託拉拔拉滑史德三地也。敦煌所出皆兩漢之物；羅布淖爾北者，其物大抵上自魏末，迄於前涼；其出和闐旁三地者，都不多二十

餘簡，又無年代可考。然其最古者，猶當爲後漢遺物；其近者，亦當在隋唐之際也……」

我們還可以引樊抗先生所記最近二十年間中國舊學之進步一文中關於木簡的記載來申述申述。該文說：

『漢晉木簡，此實英印度政府官吏匈牙利人斯坦因博士所發掘也。博士於光緒壬寅癸卯間，曾游我國新疆天山南路，於和闐之南發掘古寺廢址，得唐以前遺物甚多。復於尼雅河之下流，得獲魏晉人所書木簡約四十枚；博士所著于闐之古蹟中，曾揭其影本，法國沙畹教授爲之箋釋。又於丁未戊申間，復游新疆全土及甘肅西部，於敦煌西北長城遺址，發掘兩漢人所書木簡約近千枚。復於尼雅河下流故址，得後漢人所書木簡十餘枚。於羅布淖爾東北海頭故城，得魏晉間木簡百餘枚；皆當時公牘文字及屯戍簿籍。其後日本大谷伯爵光瑞前後所派遣之西域探險隊，僅於吐魯番側近，得魏晉間木簡三四枚而已。故木簡之發見，殆可謂斯氏一人之功。斯氏戊申年所得之木簡，沙畹教授復爲之考釋，影印成書。羅君（振玉）復與海寰王靜安氏（國維）重加考訂，於甲寅之春，印以行世；爲流沙墜簡三卷，考釋三卷，補遺一卷，附錄二卷。』

關於敦煌千佛洞所出古書的記載，陳萬里先生在所著西行日記中敦煌千佛洞三日間所得之印象裏說：

『敦煌千佛洞自伯希和（一九〇七年冬）斯坦因（一九〇七年三月，同年五月，寫本畫繡計運去三十餘箱）二氏先後將寶物捆載西去之後，遂爲世人所注目。吾國學者如羅振玉王國維輩依據

千佛洞所已發見之古物，頗有著述以餉士林，於是國人亦知有千佛洞矣。顧實地調查者，除伯希和斯坦因二氏外（在斯坦因氏之先稱述千佛洞書壁者有匈牙利人洛克濟教授及伯爵斯起尼氏），僅有二三日本人及德國人之遠征隊，國人反無聞焉……」

樊氏更有比較詳細之報告：

「敦煌千佛洞……石室之開，蓋在光緒己亥庚子之際，然至光緒季年尙未大顯。至戊申歲，斯坦因博士與法國伯希和先後至此，得六朝及隋唐所寫卷子本書各數千卷，及古梵文古波斯文及突厥回鶻諸古國文字無算。前後復經盜竊，散歸私家者亦數千卷。其中佛典居百份之九十五。其四部書爲我國宋以後所久佚者，經部則有未經改字之古文尙書孔氏傳及陸氏尙書釋文，麤信春秋穀梁傳解釋，鄭氏論語注，陸法言切韻；史部則有孔衍春秋後語，唐時西州沙州諸國經，慧超往五天竺國傳（以上并伯氏所得）；子部則有老子化胡經（英法俱有之），摩尼教經（京師圖書館藏一卷，法國一卷，英國亦有殘卷，書於佛經之背），景教經（德化李氏藏志玄安樂經，宣元至本經各一卷，日本富岡氏藏壹神論一卷，法國國民圖書館藏景教三威蒙度讚一卷）；集部則有玄謠集雜曲子及唐人通俗詩小說各若干種，（玄謠集藏倫敦博物館；通俗詩及小說，英法皆有之，德化李氏亦藏有二種）而已逸四部書之不重要者及大藏經論尙不在此數。皆宋元以後所未見也。」

關於新材料的發見如以上所述，吾們亦略可知道一些原委了。其他如河南新鄭縣古器的發見，及河南孟

津縣古器的發現，同樣對於學術界有新助力的。我們在上面不憚煩的引各家關於新材料的發見來抄在本文裏，正因為新材料能給予學術界以新助力與新空氣。牠們不特對於考古學史學有特殊供獻，即對於辨偽學亦何曾不然。譬如甲骨文字的發現，便給予文字學以許多新的見解；而同時許叔重先生所造的文字學聖經——說文解字——也有些立脚不住了！王國維先生考訂木簡，確能把雜亂無章的西域的候官及烽燧加以整理，使有一明晰的觀念；不過這是在辨偽學以外，而在史學之內。還有唐以後有改經的陋習，現在敦煌石室中却有未經改字的書；這種對於考證工作上是很很有幫助的。又如伯希和氏所得切韻三種，與廣韻相較，我們可以知道廣韻中確包含切韻原本。此外，新材料的發見，還可根本改造辨偽者對於偽史偽書偽事的新觀念。譬如我們不信尙書等書關於堯舜禹湯所載是實，我們知道徒特文字上來辨斥是不可能的了，所望能如龜甲獸骨文字等的古物出來證實他。於徒特文字來辨偽以外，現在更添了一個用地下寶藏來做助手或主角的新觀念；這不能不說是學術界的大變遷，辨偽學界的新政策呀！我們述最近的過去一時期中兩特點，便於此告終。

我們既說了這時期中的兩大特點，現在來講這時期中產生了什麼大成績，成有什麼進步。關於成績，我們很難歸納；只有一個最可紀念的王靜安先生很努力的做攷訂的工作，可惜他現在死了，悶極死了。但是他雖死，他所探求得的成績實在足使學術界樂觀的！他老先生不特知道辨偽，更進一步而向建設的路上猛跑。只是道路上荆棘太多了，把一個正在猛進中的國維先生送掉；這是多麼可悲痛的事體！對於他



老先生，我們應當永遠的紀念着，永遠的紀念着！其他成績，現在還在進行之中，將來一定有很好的結果。最近顧頤剛先生的古史辨，我們在此地也應當介紹一下。

顧先生有志史學是從小就具的，并且他並不以為著了第一集，第二集……的古史辨就算心滿意足，大功告成。他真要用九牛二虎之力殺進中國古代的死人堆裏而探求個明明白白，以根本改造古史。他的思想的來源，當然是多方面的，近代學術思想呀，師友的討究呀……都是；而影響他最大的要算上述的個聲名很小的東壁先生了。雖然顧先生決不像崔先生那樣崇拜，保護……孔夫子，但顧先生所受於崔先生者亦決不是那一派感情的護道態度。不過在這制度比較自由一些的時代裏，學術比較開明一些的環境裏，所以顧先生所著的書比崔先生的更有精彩，更有效力！他從懷疑偽書到偽史，從禹以及堯舜以前古帝王全體。『推翻層層堆積的古偽史』（非顧君原文，因手無本書，照意寫出，並加推翻兩字）一句東壁先生含有是意而未明出諸口的口號，由顧君的此書而散揚在學術界的空氣裏了。古史辨一方面使人想到東壁先生，一方面却有自己的建設。一方面是辨偽的傑作，一方面又做了古偽史的清單。看呀！那變偉大的一座一座的神像——禹呀，黃帝呀，神農呀——倒了，倒了！此書之能力如斯其大，只是地下的寶藏還沒有充分的發現出，來顧先生的古史辨也不免在古紙堆裏亂殺而已。我們想到此書之好，同樣想到如何去發掘寶藏，使得有更好的古史辨出現，同時有更好的古史來滿足我們的慾望。

上面講了一些最近的過去成績，下面便要講辨偽學上有什麼進步。進步嗎？有。方法的進步，尤其

是該紀念的。我不妨拉夫式的拉幾位現代中國導師的已出論條來說明這點。前年胡適之先生做中國哲學史大綱，對於辨偽書，告訴我們有五個法門。他說：

『凡審定真偽，須要有證據，方能使人心服。這種證據，大概可分五種：

(一) 史事 書中的史事，是否與作書的人的年代相符；如不相符，即可證那一書或那一篇是假的。

(二) 文字 一時代有一代的文字，不致亂用。作偽書的人多不懂這個道理，故往往露出作偽的形跡來。

(三) 文體 一個時代有一個時代的文體，一個人也有一個人的文體。後人儘管仿古，古人決不仿今。

(四) 思想 凡能著書立說成一家言的人，他的思想學說總有一個系統可尋，決不致有大相矛盾衝突之處，故看一部書裏的學說，是否能聯絡貫串，也可幫助證明那書是否真的。大凡思想進化有一定的次序。一個時代有一個時代的問題，即有那個時代的思想。大凡一種重要的新學說發生以後，決不會完全沒有影響。

(五) 旁證 還有一些證據是從別書裏尋出的，故名爲旁證。——見中國哲學史大綱

同是一位姓胡的先生，不過此胡却勝彼胡多了。胡應麟先生到底是明代的人，自然不及二十世紀的胡適之先生了。這個方法上顯見的進步，從有明晰的解釋一層，就可知道了。但是我們並不是說胡適之先生

比胡應麟先生高明得多，胡應麟先生便應當從墳墓裏爬出來拜服於適之先生之前，只是胡適之之幸得生在此學術比較開明的二十世紀而已。胡適之先生以外，梁任公先生做中國歷史研究法，也有很詳細的方法告訴我們。（案先生近著古書之真偽及其時代也有同樣的方法，或更嚴密的方法，此處因下有曹聚仁先生所綜合的表，故從此。）

『偽書孔多，吾儕宜找出若干條鑑別偽書之公例作自己研究標準焉。』

(一) 其書前代從未著錄，或絕無人徵引而忽出現者，什有九皆偽。  
(二) 其書雖前代著錄，然久經散佚，乃忽有一異本突出，篇數及內容等與舊本完全不同，什有九皆偽。

(三) 其書不問有無舊本，但今本來歷不明者，即不可輕信。

(四) 有書流傳之緒，從他方面可以攷見，而因以證明今本題某人舊撰為不確者。

(五) 其書原本，前人稱引，却有左證，而今本與之岐異者，則今本必偽。

(六) 其書題某人撰而書中所載事蹟在本人後者，則其書或全偽或一部分偽。

(七) 其書雖真，然一部分經後人竄亂之蹟既確鑿有據，則對於其書之全部須慎加鑑別。

(八) 書中所言確與事實相反對，則其書必偽。

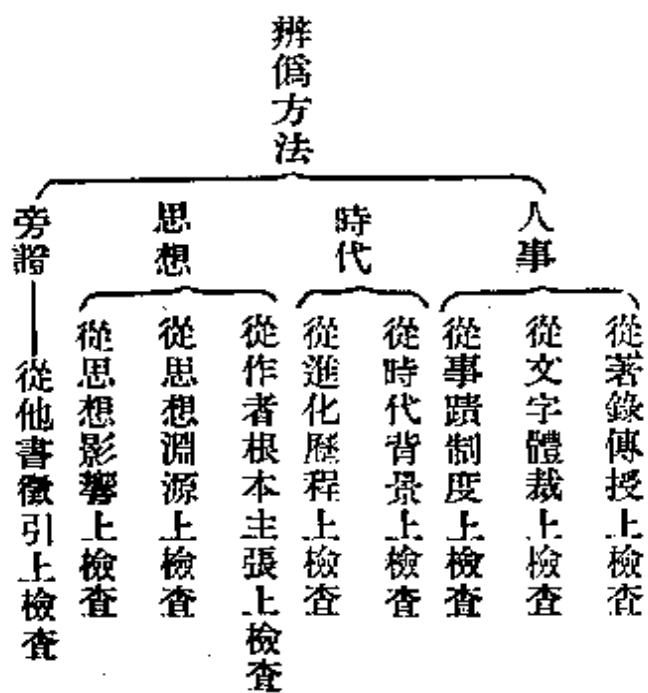
(九) 兩書同載一事絕對矛盾者，則必有一偽或兩俱偽。

(十) 各時代之文體，蓋有天然界劃，多讀書者多能知之，故後人僞作之書，有不必從字句求枝葉之反證，但一望文體即能斷其僞者。

(十一) 各時代之社會狀態，吾儕據各方面之資料，總可以推見崖略。若某書中所言其時代之狀態，與情理相去懸絕者，即可斷為僞。

(十二) 各時代之思想，其進化階級自有一定。若某書中所表現之思想與其時代不相銜接者，即可斷為僞。

曹聚仁先生前編國故學大綱曾總括胡梁兩先生之說，列為一表：



曹先生此表綜合二氏之長，很可做辨偽者的指導。以上是關於最近的過去期中辨偽方法的幾節論條；從那裏，我們很可以認識方法的進步。我個人是深信方法能助長學業的。同時我亦深信教授們能給與同學的是方法，不是智慧；同樣，同學們所求於教授者亦是方法，也不是智慧。我們青年人自己承認有時我們竟會有眼不見東西；但是，我們同時亦很冀望有人來使我們把方向認清。譬如茫茫黑夜的曠野裏，我們只須求到一縷光明，我們或者可從此不向歧路或荒墳間亂撞。同樣，在層層迷亂的偽書包圍中，我們只冀得一些方法，我們或者可在裏面殺出一條通路來。我們又深信人類是能努力的動物，決不至在層層包圍中不思出計。那末，我們來！我們要讀讀從前的記載，認識認識古代社會與那時的有思想的人！來！努力！努力！從層層迷亂的偽書中殺出去罷，要勇冠三軍的殺出去！不要怕，前面的救兵已經到了——種種破陣的方法呀！

辨偽學史說到此地，便該結束了。因為以後種種，還看我人或他人的努力而定。總之，你有一絲一縷之獲也好，有一字一句之得亦好；能努力便是好。至我個人則深信辨偽界的前途是樂觀的。到此，我們更可推廣一層來說說。通常認辨偽的工作是對古書而發的；其實，這句話至多對了一半。誠然，辨斥古書是辨偽工作之一；但並不是說除了辨斥古書以外便沒有辨偽的工作了。老實說：辨偽的工作是隨地有用的。能懷疑，能辨詰，便是能讀書。我們只要知道古今載籍都不是聖經賢典，我們便該存一個疑問——懷疑的詰問——在我們心上。至少我們可以說：世界中若無「無絲毫不是的東西」懷疑的態度便決不會絕跡於天下。最後，我們還應該再說幾句，作本文的結尾。我個人前在讀東壁遺書的時候，是非常羨慕東壁先

生之膽大而心細。膽大則敢下假設，心細則不致武斷。可是我們青年人每每適得其反，往往膽小心粗，這是何等危險的事呀！所以我個人每每想到：吾們應當那樣的放大，放遠我們的目光，使遠近無所隔膜；吾們應當那樣的縝密我們的思想，使物無遁形；我們更應當如何放大我們的膽子，俾不致為過去一輩子聖賢豪傑，聖經賢傳……等等所嚇倒，致手足麻痺，束口無聲，閉心無慮？但是我個人竟至今沒有成功！尤其是那一班過去的諸天亡靈以及在世的諸神像——他們每每做成一個一個小神像來梗在我的心上；有時竟會舉起他們的金身來——偉大的金身呀！——壓得我沒頭沒腦。這樣的困苦情形，我個人敢報告出來作本文的收場白。

十五年十月原稿，十六年十一月增改重鈔。

## 一一七 整理古史應注意之條件

——質顯頹剛的古史辨

（十七，十二，三，天津益世報學術週刊第六期）

古史是最不容易整理的，也是最容易被人牽強附會的。因為材料稀少，事蹟難攷，所以不容易整理。因為傳說紛紜，是非莫辨，所以容易被人牽強附會。但是謹嚴的整理是難能的，而牽強附會却是一般人所好的。說得愈新穎，愈離奇，愈博得衆人的欣賞，於是古史愈整理愈零亂，愈辨愈不分明。假如古史是供一

紹來

些好奇的材料，彷彿小說傳奇之類去欣賞，那倒也罷了，但是論者又帶上史學家的幌子，詳徵博引，而讀者又因奇就奇，以學者相許。於是古史愈弄愈離奇，諸如『禹是動物，出於九鼎』、『墨翟是印度人』之類，便層出不窮了！——顧頡剛先生的古史辨，正是這時代之下時髦的產物。

我們整理古史，在零亂的，散漫的，傳說紛紜的記載之中，要求出正確的，系統的觀念，在應用考古學以外，應注意左列幾個條件：

① 證據確鑿，不可帶模稜的，疑似的性質。

② 引證須有普遍性。

③ 嚴格遵守邏輯上的規則。

簡單的說，要遵守邏輯上的推理方法。邏輯上推理方法不外三種：①演繹推理 (Deductive Reasoning)。

②歸納推理 (Inductive Reasoning) ③類比推理 (Analogy) 要應用演繹推理，須遵守三段論法的

七個規則，相生連珠 (Hypothetical Syllogism) 的兩個規則，互滅連珠 (Disjunctive Syllogism) 的

一個規則。要應用歸納推理，須遵守內籀之規則。要應用類比推理，須遵守類推之規則。能如此，方為真正

的整理，然後古史真相方可明白；否則牽強附會，徒然淆亂古史，結果于學問本身無所貢獻，只增些奇異的論調，滿足一般讀者之好奇心而已。

顧先生的古史辨，懷疑的精神很可佩服，他很致力於辨偽的工作；但是他的態度上，方法上，却太多令人

可議的地方。略舉幾則如左。

①顧先生的本意，想做成一部『層累造成的中國古史』，說明『古人專好作偽』。但因這個題目範圍太大，想分三個題目去做：『一是戰國以前的古史觀，二是戰國時的古史觀，三是戰國以後的古史觀。』後來又覺得這些題目的範圍也廣，所以想一部一部書的做去，如『詩經中的古史，周書中的古史，論語中的古史……』這是顧先生的自道。因此，他專根據詩經及尚書的一部分，去整理戰國以前的古史。他說，『東周的初年只有禹，是從詩經上可以推知的；東周的末年更有堯舜，是從論語上可以看到的。』他根據錢玄同先生『詩是一部最古的總集』，所以只在詩經上求證據。但是無論如何，詩經是一部文學書，而文學中的故事却有各種來原：

①神話 (Myths)

②古事 (Legends)

③傳聞 (Traditions)

④史實 (Historical Facts)

因為文學不是歷史，所以文學上的記載不能做歷史上的證據。文學上的記載不妨矛盾的，衝突的，因為它原是根據種種傳聞，神話，古事。然而歷史的記載却不能如此。所以文學只能供整理歷史不得已時的旁證，而不是唯一的可靠的材料。（例如文學上可以有孟姜女種種傳說，而歷史上却無孟姜女其人。）



且專就詩書求證據，已不免偏狹，犯了我們第二個條件「引證須有普遍性」。此種毛病，在消極的否定的方面，尤其顯著；因為假如說，凡詩經上不見的便不是戰國以前的事，須具兩個條件：①詩經是戰國以前唯一的書籍；②詩經記載一切——至少是大半——古代史實。但是詩經不是戰國以前唯一的書籍，也不能記載所有戰國以前的史實呀！

③顧先生討論堯舜禹的關係，謂「詩經中有若干禹，但堯舜不曾一見；尚書中除了後出的堯典皋陶謨有若干禹，但堯舜不曾一見。」因此他斷定堯舜是後起的，是後人假造的。我們可以否定堯舜，但不能用這點薄弱的根據來否定堯舜。假如用歸納推理的形式來表示，是：

詩經、尚書（堯典皋陶謨除外）是戰國以前的書，

詩經、尚書（堯典皋陶謨除外）沒有堯舜，

所以凡戰國以前的書沒有堯舜。

這是誤用歸納推理了！因為戰國以前的書決不止詩經、尚書（堯典皋陶謨在外），不能因此便推定堯舜是後人假造的呀！這又犯了我們第三個條件——嚴格遵守邏輯上的規則。

④顧先生論「禹是否有天神性」根據詩經及尚書（堯典皋陶謨在外）幾點，以為禹是天神。我們知道，在傳說中，故事中，往往好張大其詞，把人的功績神秘化。如山海經所說的「夏禹所治四海內地，東西二萬八千里，南北三萬六千里」，「禹治水時有應龍以尾畫地，即水泉流通」，又如傳說中說禹鑿龍門，用天

兵神將，一夜鑿成。惟其如此，所以神話傳說只是神話傳說而不是歷史。又如泥馬渡康王，冰橋凝滹沱，以及清代祖先的種種神話，我們不能因此便說宋高宗，漢光武，清代祖先們都是神啊！又如希臘古代有一種「擬人的神」(Human traits of Gods)，而希臘古代的英雄在傳說中多帶有神性，這正是因為是傳說，禹有此種神話。我們不能用傳說中神話中的禹來否認歷史上的禹。

④顧先生講禹的來源，以為禹是動物，出於九鼎。他見說文訓「禹」為「蟲」，訓「內」為「獸足蹂地」，合此二義，頗似蜥蜴；而九鼎上有「螭」，正作蜥蜴之形，似禹有出於九鼎之可能。又因為夔龍是堯典上的九官之二，因魯語有「木石之怪曰夔罔兩，水之怪曰龍罔象」，而左傳上有「昔夏之有德也……鑄鼎象物……魑魅罔兩莫能逢之」，因此推定夔龍是九鼎上的魑魅罔兩，禹與夔龍同官，自亦可出於九鼎。他說呂氏春秋記樂正夔有一定的傳說，而堯典又說他能使「百獸率舞」，夔之為獸，實無可疑。「推之於禹，頗覺說文所說近是。」我們若這樣牽強附會起來，則古史可變出的花樣正多，豈祇此而已哉！禹與夔，魑與龍，自有字義上，說文上的講法；但不能因為禹講作蟲，夔講作木石之怪，魑訓為魚，便不許人名禹，夔，魑，龍。古代圖騰社會(Totem)都用魚蟲鳥獸百物的形狀作各自的標幟，則顧先生對於圖騰社會的人，都可以否認他們是人了！——這地方，又犯了我們第一個條件，「證據確鑿，不可帶模稜的，疑似的性質。」(註)

古史辨中，諸如此類牽強附會的地方不一而足，此處恕不列舉了。總之古史可懷疑的地方正多，却不能用這種牽強附會的方法來辨明的。懷疑是求知應有的精神；牽強附會，主觀揉合史事，却是治史之大忌。

我們要整理古史，須嚴格地遵守上舉三個條件，否則古史愈整理愈零亂，愈辨愈不分明——還不如聽考古學家一點點去發現證據的好。

一九二八，十一，二十八稿。

(註) 劉知幾史通採撰篇謂：「秦有八眉，秦唯一足……此之乖謬，往往有矣。故作者惑道聽途說之遠理，街談巷議之損實……」按韓非子「哀公問於孔子曰：『吾聞秦一足，信乎？』曰：『秦無他異，獨通於辟。』堯曰：『秦而一足矣，使爲樂正。』非一足也。」顧先生不知秦一足之爲悞解，竟信爲傳說，疑未見史通。又顧先生雖修正禹出於九鼎之說，但不認此種推理方法之錯悞，故舉出之。

### 118. What Chinese Historians Are Doing in Their Own History. (1)

(The American Historical Review Vol. XXXIV, No. 4, July 1929.)

Arthur W. Hummel

An important phase of the "new thought movement" in China today is an insistent demand for a scientific re-evaluation of the nation's cultural heritage. A concerted effort is deemed necessary to preserve the continuity between the present and the past, and to forestall a too violent break between the old order and thenew; thus confirming the truth of Ruskin's words that: "the power of every great people, as of every

living tree, depends on its not effacing, but confirming and concluding, the labors of its ancestors." In so far as the movement aims to reconstruct the past by the methods of literary and historical criticism, it is a very old one, dating back to the so-called school of "Han Learning" which flourished in the seventeenth and eighteenth centuries and failed at the overthrow of the subjective Sung philosophy by scholarly, objective criticism of the original texts. Unfortunately this critical movement was interrupted after 1800 by the unmistakable decay of the ruling dynasty, by the ensuing political turmoil, and by the too violent commercial impact of the Occidental powers. But the modern revival began with the publication in the early 'nineties of K'ang Yu-wei's "The Forged Classics of the Wang Mang Period", and "Confucius' Ideals of Social Reform," which reopened the problems of historical criticism where the great eighteenth-century scholars had left off. The work was continued by his pupil, Liang Ch'i-Ch'ao, but in the last ten years has been carried on with new vigor by Dr. Hu Shih and other Western trained students who have written voluminously on historical method. The reform movement of a generation ago adopted a slogan which was much used by scholars

like Chang T'ai-yen, and officials of the type of Chang Chih-tung; namely, "the preservation of the best elements in the nation's past" (pao-t'sun kuo-t'sui). It expressed a hope which these leaders long entertained, that in spite of the adoption of the purely technological aspects of Western civilization, a large measure of the original purity of the Chinese culture might be preserved. Time, however, proved the impracticability of this negative concept. Before long, therefore, the slogan was changed so that it no longer read the "preservation", but the "reorganization of the national heritage" (cheng-li kuo-ku), for it became increasingly clear that only by a sweeping reorganization could anything be salvaged.

The first problem that confronts the Chinese investigator is the sheer mass of printed and manuscript material that lies at his disposal. This, of course, is to be expected in a country that has the longest unbroken history of any nation in the world, and that began printing books six centuries and more before printing was practised in Europe. It is not surprising, then, to find that even a thousand years ago the Chinese literati were oppressed with the mass of their literary records; for so

long ago as that a native scholar heaved a sigh and exclaimed: "where shall one begin in the study of the seventeen dynastic histories?" Today, however, the number of these dynastic histories is twenty-six, comprising nearly four thousandbooks; not to speak of the far greater number of private histories, and multitudinous other works of an historical nature. The problem of compassing Chinese literature was serious enough when the native culture was all the culture a Chinese needed to know, but it became positively bewildering when in the space of a generation the culture of a whole new Western world was added to it. Naturally the two cultures could be coordinated and made manageable only by the most thorough-going re-evaluation and re-organization.

More important, however, than the magnitude of written materials is their lack of systematization and the consequent difficulty in using them. Those who do have occasion to make use of the older Chinese literature are quite unanimous in saying that, in the light of modern requirements, very little of it was written with a definite plan. As in the case of Western literature before the advent of departmentalized know-

ledge, facts of every description are all too readily jumbled together in beautiful confusion. To be sure, a few great historians like Ku Yen-wu of the seventeenth, and Chang Hsueh-ch'eng of the eighteenth century emphasized the importance of orderly arrangement and ease of access to materials. One thinks at once of the monumental helps to scholarship which that generation of writers produced: the K'ang-hsi dictionary of 44,000 characters; the world's largest printed encyclopedia (T'u Shu Chi Ch'eng) (2) in 5000 volumes; Ku Tsu-yu's "Elements of Historical Geography," published in 1667 in 80 volumes; the Ching Chi Tsuan Ku glossary, and the P'ei Wen Yun Fu phrase-dictionary in which any important word or phrase in the Chinese language can be traced to its source, and its uses in the classical literature exhibited. But there are many wants which need to be supplied: we need classified indexes to all the places, names, and facts recorded in the dynastic histories; we need to facilitate the process of finding words in dictionaries, articles in encyclopedias, and books in libraries; and all the standard literature of antiquity needs to be repunctuated, the texts collated, and difficult passages annotated in the colloquial style. It was formerly

supposed that a good scholar could do without such helps, for it was assumed that he carried these very elementary facts in his mind. This, of course, is no longer practicable now, if, indeed, it ever was in the past.

Still more important than ease of access to materials is the ability to handle them in a scientific manner. It is quite true that outside the realm of the physical sciences the so-called school of "Han Learning" of the seventeenth and eighteenth centuries employed critical methods that were in no respect inferior to the best scholarship in Europe at the same time. The only difficulty was that the realms in which those scholars carried their methods out were too restricted—that is to say, there were some fields into which they did not dare to venture. They did not hesitate, for example, to apply the most rigid scientific tests to the literature of history and philosophy, but they drew the line at a few of the most ancient classics, assuming that these, at least, were beyond the reach of the critic. One of the chief concerns of the modern historical movement has been to approach even the most ancient documents in the spirit of doubt rather than of belief and so break down every self-imposed



barrier to knowledge. So popular has this attitude become that Mr. Ch'ien Hsuan t'ung, a very able teacher in the Peking National University, and an ardent sponsor of the new freedom, has himself taken the name and is always referred to in contemporary literature as "Mr. Doubler of Antiquity" (I-ku hsien-sheng). This doubting approach to the past laid the foundation for another important reform in Chinese historical method which Dr. Hu Shih often refers to as the "bold use of hypothesis" (la-tan-ti chia-she). The older scholarship was usually too blinded by the vain search after finalities to appreciate the advantage of setting up hypothesis merely to see whether or not they could be knocked down. But those who were not too proud to use this method—men like Wang Ch'ung in the Han period (first century A. D.), Liu Chih-chi in the T'ang (eighth century A. D.), Cheng Ch'iao in the Sung (twelfth century A. D.), and Ku Yeh Wu, Tai Chen, Chang Hsueh-ch'eng, and T'sui Shu in the Ch'ing period (seventeenth and eighteenth centuries)—are now hailed as the great creative minds of their day. The vitality of the present renaissance is no better attested than in this new doubting approach to the past,

and the abandon with which the younger scholars now break into print with new hypothesis.

As one might suppose, the first problems demanding investigation were those about which doubts were most numerous, and the accumulated debris of antiquity was heaviest. that is to say, that problem of Chinese origins. In 1924 a symposium on this question appeared in the Nu Li Chou K'an, conducted by Ku Chieh-kang, who had studied for a time under Dr Hu Shih. Mr. Ku was then only thirty-one years of age, and had never studied abroad, but his firm grasp of the best traditions of native scholarship, together with what he had learned of Western methods, made it possible for him to conduct the symposium in the most rigorous scientific manner.

These studies were published in 1927 in a remarkable book entitled Ku Shih Pien, or "Discussions in Ancient History." Reviewing this work in the Hsien Tai P'ing Lun a few months later, Dr. Hu Shih declared it to be the most epochmaking study of ancient Chinese history that had appeared in China for a century and a half. As an example of the best type of modern historical criticism in China, and as a record of

the whole "new thought movement" of the past ten years, it deserves to be put into the English language. One would obviously be unfair to Mr. Ku if one undertook to state his conclusions without the necessary supporting evidence, but a few outstanding thoughts may here be set down as showing the trend of his and other's investigations.

In the first place, he is convinced that the first four sections of the *Shu Ching*, or "Classic of History", which traditional scholarship has always assumed to be the oldest literary fragment of Chinese antiquity—dating back at least to the twenty-third century before our era—are in reality only idealistic reconstructions of the fourth or fifth centuries before Christ. He believes that the whole of the so-called "model emperor lore" arose during the Spring and Autumn (3) period under the ardent desire of Chinese Philosophers like Confucius, Mo-ti, and Mencius to substitute a moral for a military solution of the interminable conflict that was devastating China in those times. Just as the ancient Hebrews sought justification for their noblest ideals by pointing to an idealized future, so the ancient Chinese sought it by pointing to





philosophers wanted the warring satraps to be, but most assuredly they were not the kind of kings that ruled in China in the twenty-eighth century before Christ. Like-wise the picture of a vast empire under one united rule did express a long unrealized ambition that was finally achieved by Ch in Shih Huang in 256 B. C., but it was never once realized previous to his day except in the imagination of philosophic historians.

If we accept these far-reaching conclusions, we must be prepared, at the same time, for a very appreciable shortening of traditional Chinese chronology. It is still possible to speak in terms of three millenniums of recorded history, but it is manifestly impossible to speak of four or five millenniums as the uninformed still do. The oldest extant inscriptions—those on oracle bones discovered in Honan in 1898—perhaps go back to 1200 B. C. The oldest literary classic—the “Book of Poetry”—has poems which perhaps reach back to the tenth century before our era. But all hope of pushing authentic Chinese history to an antiquity greater than this must rest on the results of future scientific excavation (5) of which almost nothing has so far been accomplished.

The study of the "Odes" has undergone radical changes during recent years, and is typical of an entirely new emphasis in Chinese literature. The traditional connection of Confucius with these poems is now very generally discredited. The reference in Ssu-ma Ch'ien to a sweeping expurgation at his hands is not borne out by a study of the "Odes" as we now have them, nor by the recorded words of Confucius himself, who commonly referred to them, as "the three hundred poems" although these were all that were known in his day. It may be, however, as the "Analects" (6) seem to imply, that Confucius had a share in rectifying the music by which the "Odes" were anciently sung. The age-old attempt to interpret these poems as part of the Confucian canon—ignoring the fact that they are for the most part folk-songs expressing the deepest feelings and longings of the common people—did a great deal to blind the Chinese of former dynasties to their true meaning. These meanings are found today, not from a meticulous study of individual words, but from the sense and the rhythm of the whole sentence. Investigation is directed in various strata of society at the beginning of the Chou dynasty when the

poems were first sung, thus giving to these poems an entirely new historical significance, and regarding them as our most reliable source for a knowledge of pre-Confucian times. The officially prepared "Canon of History" (Shu Ching) can thus be checked on the social side by the more natural and truer picture of antiquity preserved for us in the "Odes"; in the same manner as the T'ang, Sung, and Yuan (seventh to fourteenth century A. D.), dynastic histories can be better understood when studied in conjunction with the poems, novels, and dramas produced in the same times.

The authoritative place which the "Odes" hold for a study of the Western Chou period (1122-770 B. C.) is now claimed for the "Analects" in the Spring and Autumn period. Most of what we know about the life and times of Confucius is dependent on this source. Yet, curiously enough, neither the "Analects" nor the book of Mencius were looked upon as first-rate classics until the T'ang and the Sung dynasties (618-1280 A. D.), for it must never be forgotten that the Four Books took their position above the traditional Five Classics only after Chu Hsi (died 1200 A. D.) and



others used them to combat, and finally to absorb, the Buddhist world view. Prior to that time books like the Chou-li, the ancient text of the Shang Shu, and the "Classics of Filial Piety," which are now regarded as spurious, held a position of comparative superiority. But valuable as the "Analects" are today, they also have not entirely escaped the subversive hand of the critic. As long ago as the eighteenth century the indomitable T'sui Shu brought forward convincing proof to show that not a little of the material in the last five of the twenty sections of the "Analects" belongs to a later time. Certain misinterpretations of the life and character of Confucius, which are now current in the West, can be traced to irrelevancies and misstatements of fact that appear in these sections. Moreover, in the fifteen authentic sections there are certain closing paragraphs which have suffered corruption in the process of transmission. It is well known that prior to the invention of paper, individual sections of a work often circulated separately. Being then inscribed on slips of bamboo, or on rolls of silk, it was easy for the loose ends of paragraphs to be mutilated and for irrelevant annotations to creep into the text.

There is much divergence of opinion among Chinese scholars on the question of Confucius's authorship of the "Spring and Autumn Annals". The "Analects" give no warrant for connecting the name of Confucius with them. Three statements in the Book of Mencius are sole authority for believing that Confucius ever wrote them. Mencius, however, is by no means an infallible historical guide. Born more than a century after the death of the master, he lived in an age that was moved by the appeal to antiquity, and he did not refrain from making that appeal when it gave point to his moral teachings. Students like Dr. Hu Shih, who perhaps are more concerned with the philosophical than with the historical aspects of the "Spring and Autumn," are convinced that it exemplifies admirably Confucius's manner of "rectifying terminology" (cheng ming), i. e., making words correspond to realities. Others like Ch'ien Hsüan-tung and Ku Chieh-kang hold with the great social reformer, Wang An-shih, of the eleventh century that the Annals are merely a series of "disjointed court records" (tuan lan ch'ao pao) of which Mencius and Mo-ti inform us there were many others in their day. Furthermore, Confucius himself declared that he was a "transmitter

and not a creator". Those who think of Confucius in terms of these highly charged sayings of his which have come down to us in the "Analects" find it difficult to believe that the prosaic "Spring and Autumn Annals", whose longest entry consists of forty words, and whose shortest comprises only one word, could have come from his hands. The tendency is to disassociate the name of Confucius from every one of the ancient classics, and to assume that his sole connection with them was to use them as text-books for the exposition of his social and political ideas.

The very complicated problem of the relationship of the Tso-Chuan to the "Spring and Autumn Annals" seems to have reached a stage in which a solution is in sight, if, indeed, a solution has not already been found. The evidence is all but conclusive that the Tso Chuan was not originally intended as a commentary to the "Annals," but was a part of the Kuo-yü, or "Narrative of the States," which was written in the time of the Warring Kingdoms (third to fifth centuries B. C.). That is to say, the Tso Chuan and the Kuo-yü formed originally one book, so much so that even today the two have maximum significance only when they are regarded as one work.

The "History of the Former Han Dynasty" makes it indisputably clear that it was Liu Hsin (first century B. C.) — a scholar whose name is associated with many forgeries of antiquity—who first extracted the materials from the Kuo-yu and adapted them, with indifferent success, as a commentary to the "Spring and Autumn Annals." The material which he could not so employ he retained in the "Kuo-yu", which remains today a singularly uneven and emasculated work. The lack of success that followed Liu Hsin's efforts must be attributed to the difficulty he encountered in fitting a narrative history of principalities, such as the "Kuo-yu" originally was, to the barest of annals like the Ch'uan Ch'iu. It naturally transpires, as Liang Ch'ichao (7) well points out, that events are recorded in the "Commentary" which are not even mentioned in the "Annals;" that facts are omitted from the "Commentary" which are referred to in the "Annals;" and that still other facts are brought out which contradict the "Annals." While the "Commentary" should, strictly speaking, cover only the period included in the "Annals" (772-181 B. C.) it records events that are known on other evidence to have occurred prior to and subsequent to those dates.

The two most important recent studies on the *Shih Chi*, or "Historical Record" of Ssu-ma Ch'ien, are the late Wang Kuo-wei's efforts to reconstruct the chronology of Ssu-ma Ch'ien's life, and the late T'sui Shih's very rigorous analysis of the literary sources, entitled *Shih Chi T'an Yuan*. The question of chronology is still the most crucial one, for until it is known with reasonable certainty when Ssu-ma Ch'ien died, it will be impossible to determine when the record should close, and what parts of it should be attributed to other and later hands. With this question is also involved the difficult problem of the identification of place-names mentioned by the historian, with a view to determining the course of his extensive travels. Wang Kuo-wei has fixed on the year 98 B. C. as the one in which the historian endured his humiliation and the year 88 B. C. — or the fifty-seventh of his life — as the year in which he died. Liang Ch'i-chao holds that in no case could he have carried the narrative later than 101 B. C., and with even more probability concluded with the year 122, when the unicorn was alleged to have appeared to Han Wu-ti, after the analogy of Confucius in the "Spring and Autumn Annals." In any case, it is clear that Ssu-ma

Ch'ien had no time before his death to complete all of the one hundred and thirty sections traditionally attributed to him, and most certainly had no hand in recording events that occurred as late as 86, 33, and even 20 B. C. T'sui Shih has isolated ten sections which he believes to be indisputably late, and lists the names of some twenty scholars who are known to have had a hand in adding to or altering parts of the text, not so much perhaps, with a view to falsification as to bring the material up to date. Ssu-ma Ch'ien's great history—the first of all China, and the model of all the succeeding dynastic histories—so usurped the field that for many years after his death no one essayed to write a new one.

This is the vast and interesting task of cultural re-orientation that confronts the Chinese scholars of our day. Addressing his fellow students in one of his most charming essays, Liang Ch'i-ch'ao writes, in a vein of sly irony, "Why should anyone care to pass an uneventful and humdrum existence, ensconced in a Western mansion on some monotonous, square avenue in New York or Chicago, when one has the opportunity, like Columbus of old, to discover another continent all by

one's self and for the first time?" With this view no Westerner needs to quarrel, but it is not amiss to express the hope that the discovery of this new continent will cease to be longer regarded as the sole inheritance and preoccupation of students in every country of the world, each bringing to the task the knowledge which his particular cultural background affords.

Notes:

(1) Paper read before the meeting of the American Historical Association at Indianapolis, December 31, 1928.

(2) Mr. Lionel Giles of the British Museum estimates that this encyclopedia contains between three and four times the number of words in the Encyclopedia Britannica (11th edition). It should be added, however, that the articles are not original in the sense of having been written for this work alone, but are abstracts taken from the whole range of Chinese literature as it existed before 1726 when the encyclopedia was first published. See Giles, "An Alphabetical Index to the Chinese

Encyclopedia, Ch'in Ting Ku Chin T'u Shu Chi Ch'eng," published by the British Museum.

(3) That is to say, the period covered by the "Spring and Autumn Annals," 722-181 B. C.

(4) No better proof is needed of the mental distraction that overtook China in the past century of harassing contact with the West than the fact that the works of T'sui Shu, the most courageously critical of eighteenth century historians, were lost to Chinese scholarship for exactly a hundred years, or until 1921 when they were rediscovered and again brought to the attention of the world by Dr. Hu Shih. It is true that a part of T'sui Shu's work had been incorporated in the Chi Fu T'sung Shu collection of reprints, but, it had escaped the notice of even so penetrating a scholar as Liang Ch'i-ch'ao. Today it may confidently be said that T'sui Shu's indomitable spirit has become the model of this generation of historical writers. It is worth noting, however, that long before his works were rediscovered to China an original edition of 1822 lay on the shelves of the Library of Congress. In 1928 the library secured another original edition from Japan, and it is known that at least



one other copy of the same edition has recently appeared in Peking.

(5) Excavations of an accidental nature, and mostly for commercial purposes, have been in process for more than two thousand years. But the provenience of very few of the jade or inscribed bronzes which have come from beneath the ground is now known. Until such objects can be studied *In Situ*, and it can be definitely established from what cultural centres they arose, it will be perilous to draw any far-reaching conclusions from them.

(6) This is the name which Legge, the eminent translator, gave to the first of the Four Books called *Lun Yu* or "Discourses and Dialogues" of Confucius.

(7) See his *Yao Chi Chieh T'i Chi Ch'i Tu Fa* published by the *Tsinghua Weekly*, 1925.

## （附）中國史學家研究中國古史的成績

王師韞譯

（十八、十、十六，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第九集，第一〇一期）

譯者附言 本文原者 *What Chinese Historians Are Doing in Their Own History* (發表於十、

月三十一日美國史學聯合會 (American Historical Association) 在印第安那波里 (Indianapolis) 開會時宣讀的一篇論文，原文見英國史學評論 (The American Historical Review) 第三十四卷第四期，今年七月出版。

現在中國所謂「新文化運動」的一種重要趨向，就是堅決地要求用科學方法，把本國文化的遺產從新估價一次。大家以為，必須協力保存現在和過去之間的連續性，必不可使新舊之間發生太劇大的裂痕；這正合於拉斯金 (Ruskin) 所謂：「不論什麼偉大民族的力量，都像活的樹木一樣，全靠能不抹殺，能夠實踐並且完成祖先的各種工作。」中國這種運動的目標是以文學和史學的批評方法，從新構成一個過去；這實在是一種舊的運動，他的開始一直要回溯到十七、十八兩世紀間極為興盛的「漢學」家，這一個學派的目的就在於用學者的客觀的態度來批評經籍的原文，推翻主觀的宋學。可惜的是，西曆一千八百年後，因為清朝的腐敗，跟着來的政治的騷動，以及中國和西方列強在商業方面發生太劇烈的衝突，這種批評的運動隨即完全停止。不過到了最近，他又開始復活，這是因為康有為的新學偽經考和孔子改制考出版，從新提出那為十八世紀學者所擱起的關於史學的批評的種種問題。康有為的學生梁啟超亦仍繼續擔任這種工作，不過在最近十年裡面，胡適博士和曾經留學西方的其他學者，在研究史學的方法方面發表了許多著作，頓使這種運動驟添一種新的力量。前代的改造運動所採用的標語，像章太炎這一班學者和張之洞這一批政客慣常用的，原是「保存國粹」。這種標語乃係代表這些領袖久經考慮的一種希望，就是，不管

怎樣輸入西洋文明所有純粹關於工藝的種種知識，大部分本國文化的原有的精華仍舊應該妥為保留。

不過經過了頗久的時間之後，這種消極的概念分明變成完全不行。所以這種標語很早就已被人改換，已

由「保存國粹」變為「整理國故」，因為中國人越弄越加明白，只有經過一番整理的東西才有被保留的可能。

中國學者最先遇到的一個難題就是材料太多。自然，像中國這樣在世界上有最長的連續的歷史，並

在六世紀來，遠在歐洲有印刷術之前，就已開始印刷書籍的一個國家，這原是意料得到的事體。所以我們

正亦不必大驚小怪。甚至於一千年前，中國的通儒就被困在書本的重壓之下；一千年前，已有一位本國

的學者喟然長嘆說：「十七史該從何處讀起？」現在中國已有二十六個朝代的歷史，差不多有四千卷；再

不必說那數量更多的私著歷史以及含有歷史性質的其他著作。假定一個中國人只要曉得中國自己的

全部文化，怎樣可以瀏覽本國的著作，這個問題就已儘够嚴重；至若再要這一代人添加一種全新的西洋文

化，那真要把他們弄得茫無頭緒了。自然，要使這兩種文化變成平衡而可以控制，只有經過一番透澈的估

價和整理才行。

不過還有一個問題，似比材料太多那個問題更為重要，這就是他們的缺乏系統，因此很不容易應用。

那有機會來看中國古書的人們，差不多異口同聲，都說依照現在的需要講起來，這些著作很少有一種明確

的計劃。正像西洋從前沒有各種分科的知識時候，那樣不論什麼記述的事實都草草地在一種美觀的形

式裡面混在一起。自然，中國也有幾個史學大家，如十七世紀的顧炎武和十八世紀的章學誠，曾經特別注

重整齊的結構並且設法使人容易引用各種材料。我們即刻想起那一代著作家對於學術界的貢獻：那含有四萬四千字的康熙字典；那分爲五千卷的世界最大（註一）的百科全書（圖書集成）；那在一六六七年出版的顧祖禹的八十卷讀史方輿紀要；那在中國語言裡面所有什麼重要的字或成語都會考出他的語源並且查出他的原來用處的經籍纂詁和佩文韻府。不過還有許多缺點，實在該有彌補的必要：我們對於各朝歷史所有的地名、人名和事蹟，還要一種分類的索引；我們對於檢查字典、百科全書和圖書館裡的藏書，還要一種靈便的手續；我們對於古代經典們，還須從新加以標點，對於原文還須從新加以校勘，對於諸屈聲牙的文章還須用現代的語言從新加以註釋。從前的人們以爲，一個通儒應該不要這些東西，因爲他已把一切主要的事實全都記在心裡。這在過去，或者真是這樣；不過到了現在，自然已經完全不行了。

又有一個問題，似比設法使人容易引用各種材料的問題更爲重要，這就是，要用科學的方法來對付他們。這是真的，在物理科學之外，十七、十八兩個世紀的「漢學」家所用的批評方法，並沒有什麼地方不及同時代的第一流歐洲學者。漢學家的惟一困難就是，他們應用這種方法的範圍過於狹小，——那就是說，還有幾塊園地，他們始終不敢前去冒險。例如，他們毫不遲疑地應用最嚴格的科學的試驗方法到歷史和哲學上去，但對於最古的幾種經典，却把他們劃入特別的界線裡面，說他們不是批評所能達到。最近的史學運動之一特色就是，寧可以懷疑的態度，不可以相信的態度來迫近這些被人尊崇的最古經典，因此打倒一切自絕於知識的障礙。這種態度已是這樣普遍，北京大學一位熱心提倡自由批評的著名教授錢玄同

先生，竟自取了「疑古玄同」這樣一個名字，並且時常用到現代的文壇上去。這種對於過去所持的懷疑態度，又使中國的史學方法裡面發生另外一種重要的改革，這就是胡適博士所謂「大胆的假設」。從前中國學術界通常都是惑於尋求最後的結論，都不看重假設的利益，以為提出一種假設，只能看到這種假設的是否能够被人推翻而已。可是曾經用過這種方法的那些學者——如漢朝的王充（紀元後第一世紀），唐朝的劉知幾（西曆八世紀），宋朝的鄭樵（西曆十二世紀）和清朝的顧炎武，戴震，章學誠，崔述（十七、十八世紀）——現在已被尊崇為各個時代的大思想家。我以為現代中國的「文藝復興」的生機就是對於過去所持的新的懷疑態度和最近學者之醉心於新的假設。

我們可以意料得到，最先要求研究的問題是那最可懷疑和古代的傳說堆積得最為深厚的問題；那就是說，關於中國的起源的問題。一九二四年的努力週刊上面，對於這個問題曾經有過一次論辯，主持這次論辯的人是顧頡剛，他是胡適博士的學生。那時顧先生只有三十一歲，從來未曾出洋去留過學，可是他一方面接受了本國學術界的最好遺教，他方面又學會了西洋的種種方法，所以能用最嚴格的科學精神來主持這次論辯。這些辯論都於一九二七年收入一本著名的著作古史辨裡面。幾個月後，胡適博士就在現代評論上面批評這一本書，說是百五十年來中國關於古史的最有價值的著作。我們如果要舉一個好例來說明現代中國的史學批評，並要紀念中國過去十年裡面的「新文化運動」實在該把這一本書譯成英文。自然，我們如果只舉他的結論而不輔以各種重要的辯證，決不能表白顧先生的真正意見；不過這裡不

妨略述幾種主要的思想來說明他及其他諸人的研究的路徑。

第一，他深信書經前四篇，一般學者向來認作中國最古的殘篇斷簡，以爲至遲是耶穌紀元前二十三世紀作成的，現在只是耶穌紀元前四五世紀時候專憑揣想而翻造出來的產物。他深信通常所謂「模範的帝王的傳說」係在春秋時代（紀元前七二二至四八一年）發生，他的起源是那時代的哲學家，如孔子、墨翟、孟子等所抱的一種熱心的期望，想用道德代替戰爭來解決那時候那種擾擾不安的糾紛。恰如古代希伯來人在理想的將來，爲他們的高尙的理想去求解放，古代中國人乃在理想的過去求解放。我們不應該因此設想，古代的中國人和希伯來人真是有意欺人，却該明白，那時代的人們所注意的是鎖定的道德，並不是真確的歷史。又那時候缺少文字的記錄，恰使容易專憑猜想，而不動勤懇地尋求事實，來填滿歷史裡面的缺陷；這正像秦朝（紀元前三世紀）焚燬書籍，恰爲漢朝人製造偽書的一個極好機會一樣。現在顧先生和其他諸人的研究可以剝去我們從前對於古代中國所有各種概念奠成的各層堆積。中國歷史上面所謂大禹，不過是最早的記錄所載——那就是說，書經所講到的——「模範帝王」之一。漢族似在開始遷移到揚子江以南一帶地方的時候，那就是說，差不多在紀元前九百年光景，遇到這種關於禹的傳說；禹的崇拜現在浙江還很通行，據說禹陵就在那裡。在他方面，堯舜的傳說在紀年的序次上面雖是較早，但實際上在歷史裡面出現的時代倒反較遲，似在孔子之後幾年。這可以說明一種極重要的事實，就是詩經和書經除出後人偽造的幾篇東西之外，並未講到堯舜。同樣，在紀年的序次上面還有更早的神農，他的被人

知道，實在孟子講到他之後；至於黃帝，直到秦朝才出現；中國的始祖盤古則在漢朝以前（紀元前二〇六年）簡直無人知道。這種奇怪的現象是一世紀以前的大批評家崔述（卷二）首先指摘出來的；不過他的重要意義直到現在才很分明。

這個精緻的紀年架子既被拆塌，那黃金的古代和在幾個聖君治下的偉大的，一統的帝國，那常在中國歷史裡面作祟，並為二千年來孔子的政治理論之精華的各種概念，就都跟他同去。那以行仁政而得天下，以德不以為力，並且因為發見別人比自己還有更好的道德而即退位遜讓的聖君們為主要人物的美麗圖畫亦同去了。現在我們曉得，這些帝王只是哲學家希望那時代那些喜歡戰爭的帝王去做的帝王，却不是耶穌紀元前二十八世紀實在統治中國的真正帝王。仿此，通常以為在一個統一的君主之下的偉大帝國，只表明中國人久已懷蓄的一種野心，直到紀元前二五六年前後，秦始皇才做成功；至於秦始皇之前，在實際上從來未曾實現，除却在哲學的歷史家的想像裡面。

我們如果接受這些深刻的結論，同時必須預備，把中國的歷史縮短起來。我們雖仍可以說，中國已有三千年的紀錄，却再不能說她有四五千年的歷史，像普通一般人那樣。那最早的文字，一八九八年在河南出見的甲骨文，或者可以使我們回溯到紀元前一千二百年去。最早的經典，詩經裡面所含的詩，有一部分也許是紀元前十世紀的遺著。至於希望要把中國的歷史拉長到比這時代還要更早更早期的時代去，那還得全靠將來科學的發掘（卷三）所得的結果究竟是怎麼樣，現在一點把握都沒有。

最近幾年，詩經的研究已經發生根本的變化，並且已經成爲中國文學的一種全新的旨趣。通常所有關於孔子和詩經的傳說現在已經被人推翻。我們現在讀詩，或孔子自己的語錄——通常所謂「詩三百」，好像那時候只知道有三百首——並不能尋出司馬遷所謂孔子刪詩這種事體的痕跡；不過細看論語的內容，孔子也許曾經更正過古代唱詩的樂譜而已。歷代學者都把這些詩解釋做孔子的經典——不管牠們大部分都是歌謠，表達民間最深的情感和願望這種事實——這種解釋乃使從前許多年代的中國人抹煞了牠們的真正意義。現在中國人已經求出這些意義，並不是由於研究一個一個的字，卻是由於研究全首的情調和節奏。現在的研究已經直接趨向於了解那在周初——那就是說，最先開始歌唱這些詩的時代——各層社會裡面曾經流行過的風俗和社會的風氣，因此已爲這些詩歌求出完全新的一種歷史的意義，並且看作孔子以前各個時代所留下的一種最可靠的史料。我們可用詩經保存下來的這種更自然，更真實的社會史料來校正官府的文章，書經，恰如我們研究唐宋元（西曆七——十四世紀）各朝的詩詞，小說和戲劇，就更能了解這幾朝的歷史一樣。

由論語可以研究春秋時代的社會，恰如由詩經可以研究西周（紀元前一一二二年到七七〇年）。我們對於孔子的身世以及其他大部分知識，都全靠有這一本書。可是很奇怪的，當初中國人並不把論語和孟子看作第一等的經典，直到唐宋（西曆六一八——一二八〇年）因爲我們必須記住，直到朱熹（死於西曆一二〇〇年）和其他學者利用這兩本書來推翻並且最後吸收那種佛教的宇宙觀之後，所謂四書，才爬



到通常所謂五經的頭上去。在這時期以前，現在認爲後人僞造的周禮，古文尚書和孝經反占得比較重要的地位。又據現在的眼光看起來，論語雖是貴重的史料，却亦不是完全沒有可以批評的地方。遠在十八世紀的時候，勇敢的崔述就已求出可以相信的證據，證明論語的最後五篇是後人添作的東西。現存西洋人對於孔子的生活和德行，往往有幾點誤會，這都由於這幾篇文章裡面含有若干錯誤的，毫不相干的說話。又在十五篇真論語裡面，亦有幾處結束的地方因爲傳寫而有錯簡。我們都知道，在發明造紙術以前，一本書作通常都是一篇篇獨立流行於世，因爲刻在竹簡或寫在絹綢上面，最後幾段通常較易錯落，毫不相干的附註亦很容易誤入。

至若對於孔子會否著過春秋這個問題，意見更加紛歧了。在論語裡面，我們並不能看出孔子和春秋的關係。只有孟子裡面有三段說話，似乎可爲孔子作過春秋的見證。不過孟子的說話並不是十分可靠的史料。他生在孔子卒後一百年後，並且正是通行託古的時候，他自然亦不是絕不託古以鼓吹他的倫理教訓的。凡是像胡適博士那樣看重春秋的哲學方面而不看重歷史方面的人，大概相信春秋所述很可以代表孔子的「正名」主義，那就是說，使得名實相符的主義。在他方面，錢玄同和顧頡剛則表同情於十一世紀的社會改造大家王安石的意見，說春秋只是一種「斷爛朝報」我們看了孟子和墨翟的說話，就曉得那時候不僅春秋一種，此外還有好多種呢。又孔子自己宣言，他是「述而不作」的。那從這種說話去想，像孔子爲人的人們，覺得很難相信，這最長不過四十個字，最短只有一字一段的這樣枯燥的春秋，會是孔子

的手筆。現在的趨勢大概都使孔子這個名字同各種經典脫離關係，並且假定他同牠們之間的惟一關係就是，他曾引用牠們，爲說明他的社會理想和政治理想的教本。

左傳和春秋的關係問題現在似乎已經求出答案，至少可以看得到了。左傳當初並不是春秋的注脚，却是戰國時代（紀元前三世紀到五世紀）做成的國語這一本書之一部分，對於這一點的證據現在似乎已經很有把握。左傳和國語，當初原來只是一本書，就是現在，亦只有把牠們當作一本書看才有意義。我們看前漢書，分明見得這是劉歆（紀元前一世紀）——許多僞造的古書都同他有關係——最先從國語裡面摘出各種材料，來做春秋的注脚；至於他不能拿過來用的其他材料，則仍保留在國語裏面，因此所謂國語乃變爲一種殘闕不全的書籍。劉歆的失敗大概就在於很不容易把各國的歷史，如原本的國語，來適合一種最簡單的紀年，如春秋，結果自然要露出破綻，像梁啟超所謂（參看清華週刊，一九二五年）有幾種事體，見於傳而不見於經；亦有幾種事體，見於經而不見於傳；更有幾種事體，傳和經互相衝突。又嚴格講起來，傳原只該敘述經所包含那個時期（紀元前七七二到四八一年）的事體，但在實際上，牠却時常講到在他方面可以證明牠是在這時期以前或在這時期以後的各種事體。

關於司馬遷的史記有兩種重要的研究，就是王國維的努力再作司馬遷的年譜，和崔適的分析牠的源流，書名就稱史記探源。司馬遷的生卒日期仍舊是非常重要的，一個關鍵，因爲我們若不確實知道司馬遷死於何時，決不能斷定史記該在那裏結束，那一部分是後人的手筆。這個問題裏面又含有另外一個困難

的問題，就是檢查司馬遷所舉的地名來考定他的遊踪。王國維考定司馬遷在西紀前九十八年受腐刑；死於西紀前八十八年——享壽五十六歲。依據梁啟超的意見，司馬遷決不能敘述西紀前一〇一年以後的事情，並說他或絕筆於一二二年，就是漢武帝獲麟的那一年，因為他曾自比於孔子之作春秋。無論如何，這是很分明的，司馬遷生前並未完成通常都說是他做的一百三十篇東西，最可以確定的是，他決不會記述那在西紀前八六年，三三年及甚至於二〇年發生的事體。崔適曾經析出他信以為後出的十篇史記，並且列舉二十個學者，都曾加述或變更史記的內容；至於他們加述或變改史記的目的，似乎並不在於有意做假，而在於使牠適合當時的情形。司馬遷這部大著——中國第一部歷史，並是此後各朝歷史家的模範——在中國是這樣獨占文壇，在他死後許多年間，沒有人敢再試寫一部新的歷史。

這是現代中國學者所擔任的重整文化這種偉大的，有趣的工作。梁啟超曾用最有趣的語調，並且帶一點諷刺的神情，同他的學生說，「一個人有機會使自己第一次發見一個新大陸，像哥倫布那樣，誰還愛那庸庸碌碌的生活，住在紐約或芝加哥一條單調的街路旁邊的洋樓裏呢？」西洋人對於這種見解，正亦沒有爭論的必要；不過似亦不妨在中國人的面前表白我們的希望，就是，這新大陸的發見似乎不必看作只是中國學者的惟一遺產和領土。這塊不知名的地方正亦不妨公開，使各國學者帶他的文化背景所供給的，特有知識來到此地通力合作。

(註一) 英國博物館有一位 Lionel Giles 曾經估計這部書裡所含的字数，約在大英百科全書 (十一版) 的三倍

和四倍之間。不過我們還須注意，這部書裡所含各種文字，並不是專爲本書而作的原文，却是從一七二六年本書出版以前所有各種中國古籍裡而摘錄出來的東西。參看 Giles 的中國百科全書欽定古今圖書集成索引 (An Alphabetical

Index to the Chinese Encyclopedia, Chin Ting Ku Chin Tu Shu Chi Ch'eng.) 英國博物館出版。

(註二) 沒有什麼事體可以比這十八世紀史學家中最勇於批評的崔述的著作，差不多在中國學術界裡沈沒了一百多年，直到一九二一年胡適博士才再發見，並且再爲人所注意，這回事體更能證明過去一個世紀，中國人因爲同西洋接觸而發生的精神錯亂的現象了。這是真的，崔述的一部分著作曾被收入畿輔叢書，可是像梁啟超那樣目光銳利的學者也沒有注意到他呢。至於現在很可以說，崔述的不可磨折的精神，簡直是這一代史學家的最好模範。不過我們很可以注意，遠在中國人重復發見他的著作之前有一部一八二二年出版的書早已擺在美國國會圖書館的書架上。一九二八年，國會館又從日本購得另外一部，現在北京似乎亦已發見版本相同的一部了。

(註三) 偶然的發掘，並且很帶商業性質的發掘，二千年來就已進行。不過那從地下發掘起來的骨上所刻的文字，現在可以了解的還是很少。若非這些文字將來可以完全了解，並且可以很明確地斷定牠們發生於什麼文化的中心，就算從牠們求得什麼結論也是徒然。

古 史 辨

二

顧頡剛 編著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路272號)

南京書局上海發行所發行 上海大統印刷廠印刷

開本 850 × 1156 1/32 · 印張 15

1982年3月第1版 1982年3月第1次印刷

印數: 1—10,000

統一書號: 11186 · 32 定價: 1.90元

古史辨

K217 21

顧頡剛 編著

# 古史辨

三

上海古籍出版社

首都师范大学图书馆



20875781

875781



古史辨

第三冊

顧頡剛編著

容甫題

易乃是卜筮之書，古者則藏於太史，太卜以占吉凶，亦未有許多說話。及孔子始取而敷繹為文言，雜卦、象、象之類，乃說出道理來。

易所以難讀者，蓋易本是卜筮之書，今卻要就卜筮中推出講學之道，故成兩節工夫。

方叔問易本義何專以卜筮為主，曰：且須熟讀正文，莫看注解。蓋古易象、象、文言各在一處，至弼始合為一後世諸儒遂不敢與移動，今難卒說。且須熟讀正文，久當自悟。

易只是卜筮之書，今人說來太精了，更入粗不得。如某之說雖粗，然卻入得精，精義皆在其中。若曉得某一人說，則曉得伏羲文王之易是如

此元未有許多道理在，方不失易之本意。今未曉得聖人作易之本意，便要說道理，縱說得好，只是與易元不相干。

林子武說詩曰：不消得恁地求之太深！他當初只是平說，橫看也好，豎看也好。今若要討個路頭去裏面尋，却怕迫窄了！

詩序，東漢儒林傳分明說道是衛宏作；後來經義不明，都是被他壞了！伯恭專言序，又不免牽合。伯恭凡百長厚，不肯非毀前輩，要出脫回護。不知道只為得個解經人，都不曾為得聖人本意。是便道是，不是便道不是，方得。

三百篇之詩盡在聲歌，自置詩博士以來，學者不聞一籍之詩。六十四卦之易該於象數，自置易博士以來，學者不見一卦之易……經既苟且，史又荒唐，如此流離，何時返本道之汗隆存乎時，時之通塞存乎數。儒學之弊至此而極。塞極則暑至，否極則泰來，此自然之道也。

毛鄭所謂山東老學究。歐陽會文章，故詩意得之亦多……復明於世固自周程，然先此諸儒亦多有功。舊來儒者不越注疏而已。至永叔、原父、孫明復諸公始自出議論……此是運數將開，理義漸欲復明於世故也。

鄭樵通志 總序



## 自序

這第三冊古史辨分爲上下兩編：上編是討論周易的，下編是討論詩三百篇的；多數是這十年來的作品，可以見出近年的人們對於這二書的態度。其編寫的次序，以性質屬於破壞的居前，屬於建設的居後。於易則破壞其伏羲神農的聖經的地位而建設其卜筮的地位；於詩則破壞其文武周公的聖經的地位而建設其樂歌的地位。但此處說建設，請讀者莫誤會爲我們自己的創造。易本來是卜筮，詩本來是樂歌，我們不過爲它們洗刷出原來的面目而已；所以這裏所云建設的意義只是「恢復」，而所謂破壞也只等於掃除障礙。此等見解都是發端於宋代的，在朱熹的文集和語錄裏常有這類的話。我們用了現代的智識引而伸之，就覺得新意義是很多的了。

我們知道：我們的功力不但遠遜於清代學者，亦且遠遜於宋代學者。不過我們所處的時代太好，它給予我們以自由批評的勇氣，許我們比宋代學者作進一步的探索——解除了道統的束縛；也許我們比清代學者作進一步的探索——解除了學派的束縛。它又給予我們許多嶄新的材料，使我們不僅看到書本，還有很多書本以外的東西，可以作種種比較的研究，可以開出想不到的新天地。我們不敢辜負這時代，所以起來提出這些問題，激厲將來的工作。

這一冊書的根本意義，是打破漢人的經說。故於易則辨明易十翼的不合於易上下經；於詩則辨明齊

魯，韓，毛，鄭諸家詩說及詩序的不合於三百篇。它們解釋的錯誤和把自己主張渲染到不相關的經書上許多許多是證據明確，無可作辨護的。我們的打破它們，只是我們的服從真理，並不是標新立異。

倘有人視經書爲神聖，因視漢人的解釋爲同等的神聖，加我們以『狎侮聖言』的罪名，則我們將說：神聖的東西是『真金不怕火』的，如果漢人的解釋確是神聖，則我們這些非傳統的言論固嫌激烈，但終無傷於日月之明。如其不然，則即使我們不做這番工作，而時代是不饒人的，它們在這個時代裏依然維持不了這一個神聖的虛架子。經久的歲月足以證明真實的是非，請你們等着瞧罷！

可是，我們在這些工作裏證明了一件事，就是：我們要打破舊說甚易而要建立新的解釋則大難。這因爲該破壞的有堅強的錯誤的證據存在，而該建設的則一個小問題往往牽涉到無數大問題上，在古文字學，古文法學，宗教學，社會學，民俗學……沒有甚發達的今日，竟不能作得好。例如邱風靜女篇是多麼簡單的一篇詩，可是摧毀毛鄭之說絲毫不費力，也不發生異議，而要建立現代的解釋時，則『蕢』呵，『彤管』呵，『愛』呵，觸處是問題，七八個人討論了五六年方得有近真的結論。照這樣看起來，討論一篇問題複雜的文字要費多少時候呢？要把一部書整個討論停當又要費多少時候呢？這幾部經書已經這樣够困難，盡了我們幾個人的一生精力未必能有十分之一的整理，何況經書以外，古史的天地還大得很，我們是決不能作『及身成功』的夢了！

近來有些人主張不破壞而建設。話自然好聽，但可惜只是一種空想。我們真不知道，倘使不破壞是

十翼，如何可把易經從伏羲們的手裏取出來而還之於周代？倘使不破壞漢人的詩說，又如何脫去詩序，詩譜等的枷鎖而還之於各詩人？如不還之於周代及各詩人，則易與詩的新建設又如何建設得起來？所以，這只是一句好聽的話而已，決不能適用於實際的工作。

許多人看書，爲的是獲得智識，所以常喜在短時間內即見結論。但古史辨中提出的問題多數是沒有結論的，這很足以致人煩悶。我希望大家知道古史辨只是一部材料書，是蒐集一時代的人們的見解的，它不是一部著作。譬如貨物，它只是裝箱的原料而不是工廠裏的製造品。所以如此之故，我實在想改變學術界的不動思想和『暖暖姝姝於一先生之說』的舊習慣，另造成一個討論學術的風氣，造成學者們的容受商榷的度量，更造成學者們的自己感到煩悶而要求解決的慾望。我希望大家都用了他自己的智慧對於一切問題發表意見，同時又真能接受他人的切磋。一個人的議論就使武斷，只要有人肯出來矯正，便可令他發生自覺的評判，不致誤人。就使提出問題的人不武斷而反對他的人武斷，這也不妨，因爲它正可因人們的駁詰而愈顯其不可動搖的理由。所以人們見解的衝突與凌亂，讀者心理的徬徨無所適從，都不是壞事，必須如此纔可逼得許多人用了自己的理智作審擇的功夫而定出一個真是非來。

數年前，曾有人笑說古史辨雜集各人信札發表，其性質等於昭代名人尺牘。但我以爲這個編纂法自有用處。凡是一件事情可以發生疑竇的地方，這人會想到，別人也會想到；不過想到的程度或深或淺，或求解答或不求解答。若單把論文給人看，固然能給人一個答案，但讀者們對於這個答案的印象決不能很深。

換言之，即不能印合讀者們在無意之間自起的懷疑，因為他們的注意力不深，沒有求這答案的需要，不能恰好承受這個答案。現在我們把討論的函件發表，固然是一堆材料，但我們的疑竇即是大家公有的疑竇，我們漸漸引出的答案即是大家由注意力之漸深而要求得到的答案。這樣纔可使我們提出的問題成爲世間公有的問題，付諸學者共同的解決。從前人有兩句詩，「鴛鴦繡出憑君看，不把金針度與人。」我們正要反其道而行之，先把金針度與人，爲的是希望別人繡出更美的鴛鴦。試看閻若璩的尚書古文疏證，每篇正文之後有附錄若干條，錄其自己的札記及和他人的討論，有時自行駁詰而不割棄以前的議論。固然是零碎和支蔓，被人譏爲著書體例不謹嚴，但若沒有此附錄，這正文是多麼枯燥呵！現在他把這些結論的來源發表出來，我們正可就此尋出其論證的階段而批評之，他的幾十年研究的苦心就不致埋沒，我們繼續加功也易爲力了。所以我們現在處於這研究古史的過程中，正應借着古史辨的不謹嚴的體例來提出問題，討論問題，搜集材料，醞釀爲有條有理的古史考，使得將來真有一部像樣的著作。

這一冊裏，十分之九都是討論易和詩的本身問題的，關於古史的極少。也許有人看了要說，「這分明是『古書辨』了，哪裏可以叫作『古史辨』？」如果有此質問，我將答說：古書是古史材料的一部分，必須把古書的本身問題弄明白，始可把這一部分的材料供古史的採用而無謬誤，所以這是研究古史的初步工作。我不敢重言以申明之：這是研究古史的初步工作！譬如周易和三百篇，大家都知道它們是古書，以前也曾把這裏面所載的材料充分收入古史。但因它們的自身問題不會弄明白，所以易十翼和易經會得看成同樣

的意義，繁辭傳中的庖犧氏畫卦，黃帝作衣裳舟楫等故事遂成爲典型的古史；而三百篇的真相也糾纏于漢人的詩說，遂使商頌成了商代人的作品，有『平王之孫』的二南也成了周初人的作品，爲商代和周初添上了一筆僞史。我們現在要把這些材料加以分析，看哪些是先出的，哪些是後出的；春秋以上有多少，戰國以下有多少。再看春秋以上的材料，在戰國時是怎樣講，在秦漢時是怎樣講，在漢以後又是怎樣講而這些材料的真實意義究竟是怎樣，以前人的解釋對的若干，錯的若干。這些工作做完的時候，古史材料在書籍裏的已經整理完工了，那時的史學家就可根據了這些結論，再加上考古學上的許多發見，寫出一部正確的中國上古史了。

所以我編這一冊書，目的不在直接整理古史。凡是分析這二經中材料的先後的，或是討論這二經的真實意義的，全都收入。希望秦漢以前的幾部書都能經過這樣的討論，使古書問題的解決得以促進古史問題的解決。

十餘年前，初喊出『整理國故』的口號時，好像這是一件不難的工作，不幹則已，一幹則就可以幹了的。我在此種空氣之下，踴躍用命，也想一口氣把中國古史弄個明白，便開始從幾部古書裏直接證明堯舜禹等的真相。現在看來，真是太幼稚，太汗漫了！近年每逢別人詢問『你的研究古史的工作怎樣了』時，我即答說：『我不敢普及的研究古史了，我只敢用我的全力到幾部古書上。』實在，這並非膽怯；如果不自認定了一個小範圍去做深入的工作，便沒有前進的可能了！我自備，這一種覺悟是有益的。

我敢正告青年們：這若干部古書本是一種專門學問而不是常識，不是現代的人們所必有的智識；如果你們毫不顧問，也沒有大關係。但是你們如果對於它發生了研究的興趣，要向這方面得到些智識時，則一定要幹苦工，要肯犧牲很多的時間去獲得那很少的智識。以前的人，束髮受經，有信仰而無思考，所以儒家統一了二千年的教育，連這幾部經書也沒有研究好；豈但沒有研究好，且爲它增加了許多葛藤，使它益發渾亂。現在我們第一次開墾這個園地，當然要費很大的力氣爲後來人作方便。我們處於今日，只有作苦工的義務而沒有喫現成飯的權利。

數年來不滿意於我的工作的人很多，看他們的意見大都以爲我所用的材料不是古史的材料，所用的方法不是研究古史的方法。我以爲這未免是一種誤解。就表面看，我誠然是專研究古書，誠然是只打倒僞史而不建設真史。但是，我豈不知古書之外的古史的種類正多着，範圍正大着；又豈不知建設真史的事比打倒僞史爲重要。我何嘗不想研究人類學，社會學，唯物史觀等等，走在建設的路上。可是學問之大像一個海，個人之小像一粒粟，我雖具有『長鯨吸百川』的野心，究竟我是一個人，我的壽命未必有異於常人，我決不能把這一科學問內的事項一手包辦。我不但自己只能束身在一小範圍裏做深入的工作，而且希望許多人都能束身在一小範圍裏做深入的工作。有了許多的專門研究，再有幾個人出來承受其結論而會通之，自然可以補偏救弊，把後來的人引上一條大道。荀子解蔽篇云，『垂作弓，浮游作矢，而羿精于射。奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精于御。』只要我們各個人能把根柢打好，把工具製好，將來精于射

御的人就自然會起來了。要是癡想『一步跨上天，』把許多的需要責望到幾個人的身上，要他們在一個短時期內得到大成就，那麼只有逼得他們作八股文章；大家會說那一套，但大家對於那一套都不能有真實的瞭解。試問到了這步田地，還有什麼益處？那不是自欺欺人嗎？總之，處於現在時代，研究學問除了分工之外再沒有別的辦法；分工的職業是無貴賤之別的，超人的奢望是不可能的。

至於我所研究的材料，說它不是古史的全部材料固可，說它不完全為真材料亦可，說它不是古史的材料則不可。爲什麼？因爲這些明明是古代流傳下來的，足以表現古代的史事、制度、風俗和思想。如周易，是西周的著作，詩三百篇，是西周至東周的著作，你能不承認嗎？既承認了，何以不能算是古史材料呢？從前人講古史，只取經書而不取遺物，就是遺物明明可以補史而亦不取，因爲經裏有聖人之道而遺物裏沒有。這個態度當然不對，不能復存在於今日。但現在人若陽遠而陰襲之，講古史時惟取遺物而不取經書，說是因爲遺物是直接史料而經書不是，這個態度也何嘗爲今日所宜有的呢。學術界的專制，現在是該打破的了。我們研究史學的人，應當看一切東西都成史料，不管它是直接的或間接的；只要間接的經過精密的審查，舍僞而存真，何嘗不與直接的同其價值。況且既有間接的史料存在，而我們懶於收拾，擱置不談，無法把它使用，也何嘗是史學界的光榮。在經書中既存有許多待解決的問題，我們正不該錯過此好時光而不工作呵！

於是有人說，『古書中的真材料，我們自然應當取出應用；至於僞材料，既已知道它僞了，又何必枉費氣

力去研究！——這個見解也是錯的。許多偽材料，置之於所偽的時代固不合，但置之於偽作的時代則仍是絕好的史料；我們得了這些史料，便可瞭解那個時代的思想和學術。例如易傳，放在孔子時代自然錯誤，我們自然稱它爲偽材料；但放在漢初就可以見出那時人對於周易的見解及其對於古史的觀念了。又如詩三百篇，齊魯韓毛四家把它講得完全失去了原樣：本是民間的抒情詩成了這篇美后妃，那篇刺某王，甚至城隅幽會的淫詩也說成了女史彤管的大法，在詩經的本身上當然毫無價值；可是我們要知道三百篇成爲經典時被一般經師穿上了哪樣的服裝，他們爲什麼要把那些不合適的服裝給它穿上，那麼，四家詩的胡說便是極好的漢代倫理史料和學術史料，保存之不暇，如何可以丟棄呢。荒謬如讖緯，我們只要善於使用，正是最寶貴的漢代宗教史料。逞口而談古事如諸子，我們只要善於使用，正是最寶貴的戰國社會史料和思想史料。不讀讖緯，對於史書上記載的高帝斬白帝子，哀帝再受命，及光武帝以赤伏符受命等事的「天人相與」的背景是決不能明白的。不讀諸子，則對於舜自耕稼陶漁而爲天子，傳說舉於版築之間的傳說，以及高帝以一布衣五載而成帝業的事實的社會組織的變遷的背景也是不會看清楚的。所以偽史的出現，即是真史的反映。我們破壞它，並不是要把它銷燬，只是把它的時代移後，使它脫離了所託的時代而與出現的時代相應而已。實在，這與其說是破壞，不如稱爲「移置」的適宜。一般人以爲偽的材料便可不要，這未免缺乏了歷史的觀念。

一種學問的研究方法必不能以一端限，但一個人的研究方法則儘不妨以一端限，爲的是在分工的學



術界中自有他人用了別種研究方法以補充之。我深知我所用的方法（歷史演進的方法）必不足以解決全部的古史問題；但我亦深信我所用的方法自有其適當的領域，可以解決一部分的古史問題，這一部分的問題是不能用它種方法來解決的。

基于上述諸種理由，所以我有幾句話誠懇地祈求於人們之前：第一，從此捨棄正統和偏統等陳腐的傳統思想，不必以正統望人，也不必以偏統責人；大家既生在現時代，既在現時代研究學問，則必須承認『分工』是必要的，應當各尋各的路，不要羣趨一個問題而以自己所見為天經地義，必使天下『道一風同』。第二，我們又要知道所謂學者本是作『苦工』的人而不是享受的人，只要有問題發生處便是學者工作的區域；這種工作雖可自由取捨，但不應用功利的眼光去定問題的取捨，更不應因其困難複雜而貪懶不幹。第三，我們一方面要急進，一方面又要緩進；急進的是問題的提出，緩進的是問題的解決；在我們的學力上，在時代的限制上，如不容我們得到充分的證據作明確的斷案時，我們只該存疑以待他日的論定。凡是一件有價值的工作必須由於長期的努力，一個人的生命不過數十寒暑，固然可以有偉大的創獲，但必不能有全部的成功，所以我們只能把自己看作一個階段，在這個階段中必須比前人進一步，也容許後一世的人更比自己進一步。能設這樣，學術界纔可有繼續前進的希望，而我們這輩人也不致做後來人的絆脚石了。

我們雖只討論古書和古史，但這個態度如果像浪花般漸漸地擴大出去，可以影響於它種學術上，更影響於一般社會上，大家不想速成，不想不勞而獲，不想一個人包攬精力不能顧注的地盤，而惟終身孜孜於幾

件工作，切實地負責，真實地有成就，那麼，這個可憐的中國，雖日在狂風怒濤的打擊之中，自然漸漸地顯現光明而有獲救的希望了！倘使有這一天，那真是我們的莫大之幸，也是國家的無疆之休！

顧頡剛。

二十，十一，一。

# 古史辨第三册目錄

卷頭語

自序

目錄

上編

(起民國十五年十二月迄十九年十二月)

一一九

周易卦爻辭中的故事(十五，十二——十八，十一，三)

續編

一

頁數

(甲) 積極方面：

(一)

王亥喪牛羊于有易的故事

五

(二)

高宗伐鬼方的故事

九

(三)

帝乙歸妹的故事

一

(四)

箕子明夷的故事

一五

(五)

康侯用錫馬蕃庶的故事

一七

(乙) 消極方面：

	(一)	沒有堯舜禪讓的故事.....	二八
	(二)	沒有聖道的湯武革命的故事.....	三一
	(三)	沒有封禪的故事.....	三四
	(四)	沒有觀象制器的故事.....	三六
一一〇		論易繫辭傳中觀象制器的故事(十九,一,五).....	四五
一一一		論觀象制器的故事出京氏易書(十九,二,二).....	七〇
一一二		漢熹平石經周易殘字跋(十八,冬).....	七〇
一一三		讀漢石經周易殘字而論及今文易的篇數問題(十八,十二,廿二).....	七四
一一四		論觀象制器的學說書(十九,二,一).....	八四
	(附)	跋(十九,十二,十二).....	八八
一二五		論十翼非孔子作(十七,夏).....	八九
一二六		易傳探源(十九,五,一).....	九五
	(上)	易傳非孔子作底考證.....	九五
	(一)	孔子與易.....	九五
	(二)	易傳非孔子作底內證.....	九七

(三)	孔子作易傳底傳說演變.....	一〇一
(下)	易傳著作年代先後的推測.....	一〇四
(一)	彖傳與象傳.....	一〇五
(二)	繫辭與文言.....	一一八
(三)	說卦序卦與雜卦.....	一二八
	論易傳著作時代書(十九,三,十一).....	一三三
	李鏡池.....	一三三
	論易經的比較研究及彖傳與象傳的關係書(十九,三,廿一).....	一三四
	顧頡剛.....	一三四
	一二九 答書(十九,三,廿四).....	一四〇
	李鏡池.....	一四〇
	一三〇 易卦爻辭的時代及其作者(十六,十一——十七,二).....	一四三
	余永梁.....	一四三
(一)	商周兩民族文化關係.....	一四三
(二)	商代無八卦及筮法之興.....	一四七
(三)	卦爻辭與卜辭的比較.....	一五一
(四)	從史實上證卦爻辭爲四初作.....	一五七
(五)	易作者的附會.....	一六二
(附)	易源圖辨.....	一七〇

一三一	左國中易筮之研究(十九,夏).....李鏡池.....一七一
(一)	占法.....一七二
(二)	卦象.....一七七
(三)	變卦,互體.....一七九
(四)	卦,爻辭釋.....一八一
(五)	當時占書與卜者撰辭.....一八五
一三二	周易筮辭考(十九,十二,十二).....李鏡池.....一八七
(一)	「筮」占與卦,爻辭著作體例.....一八七
(二)	「貞問」及其範圍.....一九五
(三)	卦,爻辭中的故事.....二〇七
(四)	周易中的比興詩歌.....二一一
(五)	卦,爻辭中的格言.....二二六
(六)	卦名與卦,爻辭之編纂.....二二八
(七)	「文王演易」的傳說的時地背景.....二三七
(八)	卦,爻辭的佚文錯簡.....二四七

附周易演變表	二五一
占卜的源流(十七, 春夏間)	二五二
占卜源流表	二五三
周易演變表	二五四
(一) 從殷墟甲骨考證出古代占卜的實況	二五五
(二) 周代的占卜——龜筮, 筮, 及星占等	二五八
(三) 秦漢間至漢哀平前的占術及其哲學化	二六八
(四) 漢哀平以後的占術	二七二
(五) 魏晉南北朝至唐的占術	二七九
(六) 宋明以來周易的變化和占術的發展	二八四
(七) 雜卜術見於書籍的記載而無甚足稱者	三〇三

# 古史辨第三冊目錄

下編 (起民國前一年,迄民國二十年九月)

頁數

一三四	詩經在春秋戰國間的地位(十二,一,十五——二,三)	顧頡剛	三〇九
(一)	傳說中的詩人與詩本事		三一二
(二)	周代人的用詩		三二〇
(三)	孔子對於詩樂的態度		三四五
(四)	戰國時的詩樂		三五二
(五)	孟子說詩		三五八
一三五	碩人是閔莊姜美而無子嗎?	顧頡剛	三六七
(一)	姚際恒說(十二,三)		三六七
(二)	崔述說(十二,十一)		三六八
一三六	詢野有蔓草的賦詩義疏(十二,十)	朱鴻壽	三六九
一三七	答書(十二,十一,三)	顧頡剛	三七〇
一三八	鷓鴣的作者問題(十四,三,八)	初澤民	三七〇



一三九	讀詩隨筆(十一).....	顧頡剛	三七一
(一)	今本詩經的輯集.....		三七一
(二)	刺詩.....		三七一
(三)	陳啟源毛詩稽古篇.....		三七三
(四)	黃啟興詩考.....		三七三
一四〇	詩經是不是孔子所刪定的?(十五,一,十三).....	張壽林	三七四
一四一	讀毛詩序(十一,十二).....	鄭振鐸	三八二
(一)	詩經研究的困難.....		三八二
(二)	毛詩序在詩學中的地位.....		三八五
(三)	詩序對於詩經的害處.....		三八八
(四)	詩序本身的矛盾.....		三九〇
(五)	對於兩種維持詩序說的答案.....		三九六
(六)	結論.....		四〇〇
一四二	毛詩序之背景與旨趣(十七,七,十五).....	顧頡剛	四〇二
一四三	論詩序附會史事的方法書(十一,三,十三).....	顧頡剛	四〇四

一四四	重刊詩疑序(十九,二,廿一).....	顧頡剛	四〇六
一四五	關於詩經通論(十八,五).....	何定生	四一九
一四六	周召二南與文王之化(十七,五,三十).....	陳槃	四二四
	(一) 歷來對於二南的見解.....		四二四
	(二) 二南是否文王時代的產品.....		四二六
	(三) 二南的文藝價值.....		四三四
一四七	野有死麇(十四,五,十三).....	顧頡剛	四三九
一四八	論野有死麇書(十四,五,廿五).....	胡適	四四二
一四九	跋適之先生書(十四,六,四).....	顧頡剛	四四三
一五〇	關於野有死麇之卒章(十四,六,九).....	俞平伯	四四四
	(附) 與平伯書(十四,六).....	周作人	四四六
一五一	跋平伯先生書(十四,八,一).....	顧頡剛	四四六
一五二	關於野有死麇之卒章(十四,六,十七).....	疑古玄同	四四八
一五三	跋玄同先生書(十四,八,一).....	顧頡剛	四四九
一五四	寒霖(十四,五,十三).....	顧頡剛	四四九

一五五	鷄鳴(十二,五).....	王伯祥.....	四五二
一五六	葛正統衛家讀詩札記.....	俞平伯.....	四五三
(一)	周南卷耳(十二,十,二——十三,七).....		四五四
	(附)再論卷耳(十二,十一,五——十三,七).....		四五八
(二)	召南行露(十二,十,六).....		四六〇
(三)	召南小星(十二,十,六).....		四六五
(四)	召南野有死麇(十二,十,十一).....		四六九
(五)	邶風柏舟(十二,十一).....		四七二
	(附)邶風柏舟故訓淺釋(十二,十一).....		四七九
(六)	邶風谷風(十二,十一).....		四八三
	(附)邶風谷風故訓淺釋(十二,十一).....		四八九
一五七	論商頌的年代(十四,十).....	俞平伯.....	五〇五
	(附)案語(二十,九,四).....	顧頡剛.....	五〇九
一五八	瞎子斷扁的一例——靜女(十五,二,十一).....	顧頡剛.....	五一〇
一五九	離侯於城隅?(十五,三,十七).....	張履珍.....	五一八

一六〇	靜女的討論(十五,四,十五).....	謝祖虞.....	五二一
一六一	關於瞎子斷扁的一例——靜女的異議(十五,三,七).....	劉大白.....	五二三
一六二	答書(十五,三,廿八).....	顧頡剛.....	五二四
一六三	再談靜女(十五,四,廿四).....	劉大白.....	五二五
一六四	讀 <u>邶風靜女</u> 的討論(十五,四,二十).....	郭全和.....	五二七
一六五	<u>邶風靜女</u> 的討論(十五,五,二十).....	魏建功.....	五二九
一六六	<u>晴唱噴蛆</u> 的說詩(十五,六,廿五).....	劉復.....	五三九
一六七	<u>邶風靜女</u> 篇「 <u>冀</u> 」的討論(十五,七,二).....	董作賓.....	五四二
一六八	三談靜女(十五,七,七).....	劉大白.....	五五六
一六九	四談靜女(十八,四,廿九).....	劉大白.....	五六三
一七〇	<u>詩經靜女</u> 討論的起瀕與剝洗.....	杜子勤.....	五六八
	(一) 靜女論集小引(十六,五,四).....		五六八
	(二) 再談「愛而不見」(二十,六,三).....		五七一
一七一	詩三百篇「言」字解(續一).....	胡適.....	五七三
一七二	談談 <u>詩經</u> (十四,九——二十,九,十一).....	胡適.....	五七六

一七三	談『談談詩經』(十四,十二).....	周作人.....	五八七
一七四	從詩經中整理出歌謠的意見(十二,十二,廿六).....	顧頡剛.....	五八九
一七五	歌謠表現法之最緊要者——重奏復沓(十三,一,九).....	魏建功.....	五九二
一七六	論詩經所錄全爲樂歌(十四,十一,十八——十二,十六).....	顧頡剛.....	六〇八
(一)	徒歌與樂歌形式的不同.....		六〇八
(二)	從事實方面證明詩經所錄全爲樂歌.....		六二五
(1)	春秋時的徒歌.....		六二五
(2)	詩經本身.....		六三一
(3)	漢代以來的樂府.....		六三五
(4)	古代流傳下來的無名氏詩篇.....		六三九
(三)	詩經中有一部分徒歌的討論.....		六四二
(1)	南爲樂名.....		六四四
(2)	豳爲四詩之一?.....		六四五
(3)	國風之名的由來.....		六四五
(4)	邶以下諸國及變雅非徒詩.....		六四八

一七七	古代的歌謠與舞蹈 (十五, 七, 一)	張天廬	六五八
一七八	關於詩經中章段複疊之詩篇的一點意見 (十六, 五, 廿八)	鍾敬文	六六七
一七九	起興 (十四, 六, 四)	顧頡剛	六七二
一八〇	談談興詩 (十六, 五, 廿八)	鍾敬文	六七八
一八一	關於興詩的意見 (二十, 八, 三十)	朱自清	六八三
一八二	六義 (十五, 秋冬四)	劉大白	六八六
一八三	詩經之在今日 (十七, 七, 十七)	何定生	六九〇
一八四	關於詩的起興 (十八, 五)	何定生	六九四
	(甲) 春秋時的賦詩與樂歌		六四八
	(乙) 宗廟燕享所用的樂歌與樂歌的全部		六五一
	(丙) 正變之說的由來及其究竟		六五四

# 古史辨第三冊上編

## 一一九 周易卦爻辭中的故事

顧頡剛

(十八、十二，燕京學報第六期；十九、十一，修改)

周易這部書，用了漢以後人的眼光來看它，真是最古的而且和『道統』最有深切關係的了。爲什麼？因爲他們說，演卦的是伏羲，重卦的是神農（也有人說是伏羲，也有人說是文王），作卦辭，爻辭的是文王（也有人說是周公，也有人說是孔子），作象傳，象傳等的是孔子；所有的經和傳都出於聖人的親手之筆，比了始於唐虞的尚書還要古，比了『三聖傳授心法』的堯典和禹謨還要神聖。

倘若我們問起他們的證據來，他們便可指了繫辭傳的話而作答：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地……於是始作八卦以通神明之德，以類萬物之情。

這是伏羲畫卦的證據。又：

包犧氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利以教天下，蓋取諸益。

這是神農重卦的證據。因爲益的卦文爲三三，是震和巽兩卦疊起來的，如果神農不重卦，他就不能取了益的卦象而作耒耜了。又：

易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？是故其辭危。

這是文王作卦辭和爻辭的證據。因為繫辭傳中說到包犧、神農、黃帝、堯舜，只說他們觀了易象而制器，沒有提易辭。這裏既稱「文王與紂之事」，又云「其辭危」，可見卦爻辭定是文王所作的了。又：

「初六，藉用白茅，无咎。」子曰：「苟錯諸地而可矣，藉之用茅，何咎之有！慎之至也。」

「不出戶庭，无咎。」子曰：「亂之所生也，則言語以為階……是以君子慎密而不出也。」

這是孔子作象傳、象傳等等的證據。因為論語裏邊稱孔子曰「子」，稱他的話為「子曰」。這裏記載相同，可見繫辭傳是孔子的話而門弟子筆記的。至於象傳，象傳不稱「子曰」，則直是孔子手作的。

其他說伏羲重卦的，其證據在周禮的「外史氏掌三皇五帝之書」和繫辭傳說的聖人作書契取象於卦。蓋伏羲為三皇之一而已有書，足徵他已經取象於重卦的卦了。（孔穎達說。其實他不必這樣轉彎抹角，誰

謂子要器篇已明言「伏羲為之六十四變」了。）說文王重卦的，其證據在史記周本紀的「西伯……囚羸里，蓋益

易之八卦為六十四卦。」說周公作卦爻辭的，其證據在左傳昭二年，晉韓起來聘，觀書於太史氏，見了易象

與魯春秋曰：「周禮盡在魯矣！」因周禮為周公所制，故易象所繫之卦爻辭應為周公所作。說孔子作卦

爻辭的，其證據在史記周本紀，日者傳，法言問神篇，漢書藝文志，揚雄傳，論衡對作篇等都說文王重卦，沒有說他作卦爻辭，而藝文志所說的「人更三聖」，韋昭注以為伏羲、文王、孔子，既伏羲只畫卦，文王只重卦，則卦爻

辭自然是孔子所作的了。（康有為說，見孔子改制考卷十。）



此外，又有說卦辭爲文王作爻辭爲周公作的。他們以爲繫辭傳中既說「當文王與紂之事邪是故其辭危」，文王之有辭自無疑義；但升的爻辭言「王用亨於岐山」，武王克殷之後始追號文王爲王，明夷的爻辭言「箕子之明夷」，武王觀兵之後箕子始被囚奴，文王都不應豫言。左傳中既於易象言「周公之德」，則爻辭當是周公作的，文王僅有卦辭而已。

（繫辭傳言「作易者其有憂患乎」，文王因受困爲憂患，周公被流有之訪亦得爲憂患。前人所以只言「三聖」，不數周公者，蓋以爻統子繫之故。） 這是調停繫辭傳與爻辭內容衝突的一

種解釋。（詳見周易正義卷首，孔穎達引馬融，陸績等說。）

以上許多理由，從我們看來，直如築室沙上。他們所根據的只有繫辭傳、左傳、史記、漢書等幾部戰國秦漢間的書。他們用了戰國秦漢間的材料，造起一座從三皇直到孔子的易學系統。不幸戰國秦漢間人的說話是最沒有客觀的標準的，愛怎麼說就怎麼說，所以大家在這種書裏找尋著作周易的證據，說來說去總不免似是而非，除了伏羲畫卦和孔子作易傳而外，聚訟到今天，還都是不能解決的問題。其實，就是伏羲畫卦和孔子作易傳的話，從我們看來，也何曾有堅強的根據。神農，已是起得够後的了，他到了戰國之末方始在古帝王中占得一個位置；伏羲之起，更在其後，簡直是到了漢初纔成立的；當初畫卦和重卦的時候，他們這些人連胚胎都殼不上，更不要說出生了。此事說來話長，當另作三皇五帝考一文論之。至孔子作易傳，繫辭傳中似乎有一段很好的話足以證明：

子曰：「顏氏之子其殆庶幾乎？有不善，未嘗不知；知之，未嘗復行也。」易曰：「不遠復，无祇悔，元吉。」

這裏所謂『顏氏之子其殆庶幾乎』即論語先進篇中的『回也其庶乎』這裏所謂『有不善……未嘗復行』即論語雍也篇中的『有顏回者好學，不遷怒，不貳過』繫辭傳的話和論語所云這樣地密合足見『子曰』的『子』實是孔子。但是，我們倘使懂得了戰國秦漢間人的攀附名人的癖性和他們說話中稱引古人的方式，就可以知道這是易學家拉攏孔子的一種手段。禮記裏，莊子裏，這類的話正多着呢。如果不信，那麼，孔子既經引了復卦的爻辭來贊美顏淵，爲什麼論語裏卻沒有這一句？就使退一步，承認繫辭傳裏的『子曰』確是孔子的話，也不能即此證明彖傳和象傳等是孔子所作。爲什麼？因爲彖傳等的著作，孔子自己沒有說，孔子的門弟子也沒有說，連繫辭傳也還沒有說。

這種事情的問題還不大；一部周易的關鍵全在卦辭和爻辭上，沒有它們就是有了聖王畫卦和重卦也生不出多大的意義，沒有它們就是生了素王也做不成易傳。所以卦爻辭是周易的中心。而古今來聚訟不決的也莫過于卦爻辭。究竟這兩種東西（也許是一種東西）是文王作的呢？是周公作的呢？是孔子作的呢？這是很應當研究的問題，因爲我們必須弄清楚了它的著作時代，纔可抽出它裏邊的材料（如政治，風俗，思想，言語，……）作爲各種的研究。

現在，我先把卦爻辭中的故事抽出來，看這裏邊說的故事是哪幾件從何時起，至何時止，有了這個根據再試把它的著作時代估計一下。因爲凡是占卜時引用的故事總是在這個時代中很流行的，一說出來大

家都知道的。例如現在的籤訣紙條上端往往寫着「伍子胥吳市吹簫」、「姜太公八十遇文王」、「韓信登壇拜將」、「關雲長秉燭達旦」……的故事，就因為這些故事是習熟於現在人的口耳之間的，只要說了這件故事的名目便立刻可以想出它的涵義。但也有不直稱一件故事的名目而就敘述這件故事的內容的，例如牙牌數中的一條說：

三戰三北君莫羞，一匡天下霸諸侯。

若經溝壑殉小節，蓋世功名盡射鈎。

我們如果不讀左傳和論語或列國志，便不能明白它說的是曹沫和管仲的故事。周易的卦爻辭的性質既等於現在的籤訣，其中也難免有這些隱語。很不幸的，古史失傳得太多了，這書裏引用的故事只有寫出人名地名的我們還可以尋求它的意義；至於隸事隱約的則直無從猜測了。所以我做這個工作決不能做得完滿，我只想從這些故事裏推出一點它的著作時代的古史觀念；借了這一星的引路的微光，更把它和後來人加上的一套故事比較，來看明白後來人的古史觀念。這兩種觀念一分明，周易各部分的著作人問題也許可以算解決一半了。

### 一 王亥喪牛羊于有易的故事

喪羊于易，无悔。（大壯六五爻辭）

鳥焚其巢，旅人先笑後號咷，喪牛于易，凶。（旅上九爻辭）

這兩條爻辭，從來的易學大師不會懂得，因為周易成爲聖經的時候這件故事已經衰微了，不能使人注意了。象傳於大壯說，『喪羊于易，位不當也』，雖很空洞，還過得去；於旅說，『喪牛于易，終莫之聞也』，說得含糊得很，實使人索解不得。王弼注云，『以旅處上，衆所同嫉，故喪牛於易，不在於難』，這是把『易』字當作『輕易』講的。朱熹注云，『一易』，容易之易，言忽然不覺其亡也；或作『疆場』之一『場』，亦通。漢書食貨志「場」作「易」，則他雖維持王說，也疑其是地方了。

自從甲骨卜辭出土之後，經王靜安先生的研究，發見了商的先祖王亥和王恒，都是已在漢以來的史書裏失傳了的。他加以考核，竟在楚辭、山海經、竹書紀年中尋出他們的事實來，於是這個久已失傳的故事又復顯現於世。今把這三種書裏的文字鈔錄在下面：

王亥託於有易，河伯僕牛。有易殺王亥，取僕牛。（山海經大荒東經）

殷王子亥賓於有易，而淫焉，有易之君緜臣殺而放之。是故殷主甲微假師於河伯以伐有易，遂殺其

君緜臣也。（郭璞山海經注引真本竹書紀年）

該秉季德，厥父是臧，胡終弊於有扈，牧夫牛羊。干協時舞，何以懷之？平脅曼膚，何以肥之？有扈牧

豎，云何而逢？擊牀先出，其命何從？恒秉季德，焉得夫朴牛？何往營班祿，不但還來？昏微遵跡，有

狄不寧，何繁鳥萃節，負子肆情……（楚辭天問）

靜安先生謂天問中的「有扈」乃「有易」之誤，因為後人多見有扈，少見有易，又同是夏時事，所以改寫的。

又謂「有狄」亦即「有易」古時「狄」「易」二字本來互相通假，其證甚多。於是斷之曰：

此十二韻以大荒東經及郭注所引竹書參證之，實紀王亥、王恆及上甲微三世之事……「狄」

易」二字不知孰正孰借，其國當在大河之北，或在易水左右。蓋商之先自冥治河，王亥遷殷（謂開

，此用今本起解說），已由商丘越大河而北，故游牧於有易高爽之地。服牛之利（謂開，呂氏春秋勿躬篇

云，「王水作服牛」。按安先生謂兼文「水」作「欠」，與「亥」相似，「王水」亦「王亥」之誤，即發見於此。

有易之人乃殺王亥，取服牛，所謂「胡終弊於有扈，牧夫牛羊」者也。其云「有扈牧豎，云何而逢？」

繫牀先出，其命何從？」者，似記王亥被殺之事。其云「恒秉季德，焉得夫朴牛」者，恆蓋該弟，與該同

秉季德，復得該所失服牛也。所云「昏微遺跡，有狄不寧」者，謂上甲微能率循其先人之跡，有易與

之有殺父之讐，故為之不寧也……（殷卜辭中所見先公先王考）

有了這一段說明，於是這個久被人們忘却的故事便從向來給人看作荒唐的古書裏鉤稽出來了，這真是一

個重大的發見！

既經明白了這件事情的大概，再來看大壯和旅的爻辭，就很清楚了。這裏所說的「易」便是有易。

這裏所說的「旅人」便是託於有易的王亥。這裏所說的「喪羊」和「喪牛」便是「胡終弊於有扈，牧

夫牛羊」也即是「有易殺王亥，取僕牛」。這裏所說的「鳥焚其巢，旅人先笑後號咷」便是「干祿時舞，

何以懷之？平魯曼膚，何以肥之？有扈牧豎，云何而逢？繫牀先出，其命何從？」也即是「殷王子亥實於有

易而淫焉，有易之君，繇臣殺而放之。」想來他初到有易的時候，曾經過着很安樂的日子，後來家破人亡，一齊失掉了，所以爻辭中有「先笑後號咷」的話。如果爻辭的作者加上「无悔」和「凶」對於本項故事為有意義的，那麼可以說，王亥在喪羊時尚無大損失，直到喪牛時纔碰着危險。這是足以貢獻於靜安先生的。（民國十五年十二月在廈門草此文，甚快，欲訂正靜安先生，旋以校中發生風潮，生活不安而罷。今日重寫，靜安先生之墓已宿草矣，請益無由，思之悲歎。）

還有一件事情應當注意的。呂氏春秋說「王冰作服牛」，世本作籍說「胙作服牛」，大荒東經說「王亥託於有易，河伯僕牛」，天問說「焉得夫朴牛」，靜安先生已證明「王冰」與「胙」之即王亥，「僕牛」與「朴牛」之即服牛，而云：

蓋夏初奚仲作車，或尚以人挽之。至相土作乘馬（韻剛案，此與奚仲作車俱見世本作籍），王亥作服牛，而車之用益廣。古之有天下者，其先皆有大功德於天下……然則王亥祀典之隆（韻剛案，卜辭中祭

王亥之牲用三十牛，四十牛，以至三百牛），亦以其為制作之聖人，非徒以其為先祖。周秦間王亥之傳說

胥由是起也。（殷卜辭中所見先公先王考）

這個假設很可能：一個人若沒有特別使人紀念的地方便不能成為傳說中的人物。但他說「周秦間之傳說胥由是起」，這句話却有應商量之處。因為這個傳說從商初起，直到周秦，經過了一千多年的時間，是無疑義的，不能說至周秦間纔起來；而且這個傳說傳到了周秦之間，已成強弩之末了，除了民間的流傳以及偶

然從民間微細地流入智識界之外，操着智識界權威的儒墨道諸家是完全忘記的了，不理會的了。所以繫辭傳中便說：

黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾，坤剝木爲舟，剝木爲楫，舟楫之利以濟不通……蓋取諸渙，服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨……

它已把『服牛乘馬』的創作歸到黃帝堯舜的名下去了！三國時的宋衷，他注釋世本，見有『胘作服牛』之文，又不敢違背繫辭傳中的話，便注道：『胘，黃帝臣也，能駕牛。』宋維泌作路史，又因宋衷業已說明胘爲黃帝之臣，便在疏乞紀中寫道：『黃帝……命馬師皇爲牧正，臣胘服牛始駕，而僕蹕之御全矣。』倘使靜安先生不作這番爬梳抉剔的工夫，胘是做定黃帝時的人了！他們爲什麼要這樣講？只爲秦漢以來的人看三皇五帝之世是制度文物最完全，最美盛的時代，胘的創作之功只有送給那個時代，尙可在歷史中占得一個地位。不然的話，只有直捷痛快地說是黃帝堯舜制作的，更輪不到提起胘的名字了。古史系統的伸展，使得原有的名人失色，這是一個例子。

就在這一件事情上可以明白，卦爻辭與易傳完全是兩件東西；它們的時代不同，所以它們的思想和故事也都不同；與其貌合神離地拉攏在一塊，還不如讓它們分了家的好。

## 二 高宗伐鬼方的故事

高宗伐鬼方，三年克之，小人弗用。（既濟九三爻辭）

震用伐鬼方，三年有賞於大國。（未濟九四爻辭）

詩商頌殷武篇說，「昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王。」可見商的勢力早已遠被西北民族。到高宗時，伐鬼方至三年之久而後克之，可稱是古代的大規模的戰爭，所以作文辭的人用爲成功的象徵。

鬼方之在西北，經靜安先生的考證，可無疑義。大雅蕩篇中借文王的口氣痛斥殷商，其中一事云，「內樂於中國，寧及鬼方。」恐即指此事，因爲到了紂的時候，周室早已興盛，無論商的國力衰微，不容有伐鬼方的事，就算有這力量，也給周國把路線攔住了。殷高宗伐鬼方，是東方民族壓迫西方民族的一件最大的事，故爲西方民族所痛恨。周國的人替鬼方抱不平，借這個理由來痛罵殷商，即以此故。不料到了後來，周也吃了鬼方的大虧，赫赫的宗周竟給犬戎滅掉了。（犬戎即鬼方之異稱，見靜安先生鬼方昆夷考。）

今本竹書紀年於武丁三十二年書「伐鬼方，次於荆。」於三十四年書「王師克鬼方，氐羌來賓。」這是它混合了周易的「三年克之」和商頌殷武的「撻彼殷武，奮伐荆楚……自彼氐羌，莫敢不來享」的話而杜撰的。商頌三家詩皆謂正考父作於宋襄公之世。（史記宋世家云，「襄公之時，修仁行義，欲爲盟主，其大夫正

考父美之，故追道契，陽，高宗，殷所以興，作商頌。」陳澧謂此詩說，齊，韓二家並同。）

魏源詩古微說，「殷

武，美襄公之父桓公會齊伐楚也。高宗無伐荆楚事，其克鬼方，乃西戎，非南蠻。」此說甚是。其實今本紀

年於伐鬼方事牽涉荆楚固是錯誤，而一定要派在三十二年到三十四年，滿足三年之數，也未免拘泥古人文字。我的意思，以爲殷高宗的「三年克鬼方」正與殷高宗的「三年諒闇不言」是同樣的約舉之辭，不是



確實之數。（關於他該圖的事，今本紀年也說，「元年，王即位」，「三年，多求傳說，得之」。）試看周易中的數目

字，最喜歡用「三」和「十」。說「十」的如「十年乃字」（屯），「十年不克征」（復），「十年勿用」（頤），「十朋之龜勿克違」（損，益）等。說「三」的更多，如「王三錫命」（漸），「王用三驅」（比），「三歲不得」（坎），「三歲不興」（同人），「三歲不覿」（困，豫），「晝日三接」（晉），「革言三就」（革），「三日不食」（明夷），「田獲三狐」（解），「田獲三品」（巽），「婦三歲不孕」（漸），「三人行則損一人」（損），「有不速之客三人來」（需），「或錫之鞶帶，終朝三褫之」（訟）等。可見作卦爻辭的人常以「三」為較多之數，「十」為甚多之數（書中「百」僅兩見，「千」「萬」則未一見。）「伐鬼方，三年克之」這句話，未必說是十足打了三年的仗，只不過表明鬼方不易克，費力頗多，費時頗久罷了。

既濟爻辭中的「小人弗用」，不知是對於占卦的人說的話，如觀初爻的「小人无咎」之類呢？還是連着克鬼方說的，如師上交的「大君有命，開國承家，小人勿用」之類呢？又未濟爻辭的「有賞於大國」是怎麼一回事呢？均以故事早已失傳，現在無從知道。

### 三 帝乙歸妹的故事

帝乙歸妹，以祉元吉。（泰六五爻辭）

帝乙歸妹，其君之袂不如其娣之袂良，月幾望，吉。（歸妹六五爻辭）

「歸妹」商代嫁女之稱。甲骨文辭中亦有之，如「乙未，歸妹卜貞，」，「貞妹其至，在二月。」（均見

詩經說文第三十五頁。）  
王弼易注云，「妹，少女也。」這是對的。

帝乙嫁女，嫁到哪裏去呢？這一件事爲什麼會得成爲一種傳說呢？此等問題歷來無人討究，這個故事也早已失傳，除易及辭外任何地方都看不見了。

但是，我以爲這件故事還可從詩大明篇中鈎索出來。大明篇云：

摯仲氏任，自彼股商，來嫁于周，曰嬪于京。乃及王季，維德之行。太任有身，生此文王。

這是說王季之妃太任是由股商娶來的，她是文王的母親。又云：

文王初載，天作之合，在洽之陽，在渭之涘。文王嘉止，大邦有子。大邦有子，倪天之妹。文定厥祥，親

迎于渭。造舟爲梁，不顯其光。有命自天，命此文王，于周于京。續女維莘，長子維行，篤生武王。保

右命爾，變伐大商！

這是說的文王娶妻的情形，又說武王之母是莘國之女。（此間雖沒有說出武王之母的名姓，但據思齊篇的「思齊太任

，文王之母，……太妣爾徽音，則百斯男」的話看來，她是名太妣。）關於這段文字，前代學者都看作一件事，以爲莘

國之女即大邦之子，爲文王所親迎的。（例如劉向列女傳云，「太妣者，有莘國氏之女，仁而明道，文王嘉之，親迎於渭

，造舟爲梁。」）但我覺得這一段裏所記的事並沒有這樣簡單。

其一，它說「大邦有子，倪天之妹。」倪，說文云，「譬喻也。」這句的意義是說，「這個大邦之女髣

髴像天的少女一般。」所謂「大邦」是不是指莘國，所謂「倪天之妹」是不是指莘國之女，這是一個可

以研究的問題。按，周在文王時已甚強大，若娶的是莘女，則國際地位平等，何必有如此尊崇之情。而周之稱殷商則屢曰『大邦』（尙書召誥『天既遐終大邦殷之命』，顧命『皇天改大邦殷之命』；又大明的『肆伐大商』，康誥的『唯我股肱』，亦是），自稱則曰『小邦』（大誥『與我小邦周』）；恐此詩所謂『大邦』也是指的殷商。至『倪天之妹』更與『帝乙歸妹』一語意義相符。文王與帝乙及紂同時，在他的『初載』，帝乙嫁女與他，時代恰合，這件事是很可能的。否則王季和文王同樣娶於東方，爲什麼大明篇中對於文王的婚禮獨寫得隆重？否則帝乙歸妹的事本與周人毫無關係，爲什麼會深印於周人的心目中而一見再見於周易？

第二，它說『續女維莘』。續者，繼也。（例如閩宮寫的『至于文武，續大王之緒』。）太姒若爲文王的元配，爲什麼要說繼？以前的經師講不通了，便想到『太姒嗣徽音』上去，以爲她繼續了太任的女事。鄭玄毛詩箋云，『天爲將命文王君天下於周京之地，故亦爲作合，使繼太任之女事於莘國，莘國之長女太姒則配文王維德之行』。這樣的解釋，恐怕詩義還不至如此迂曲罷？如果直講爲繼配，則大邦之子或死或大歸，而後文王續娶于莘，遂生武王，文義便毫無扞格。並且這樣一講，也用不着把太姒說成天妹，而云『文王聞太姒之賢，尊之如天之有女弟』（鄭箋語）。

因爲有以上兩個理由，所以我以爲周易中的『帝乙歸妹』一件事就是詩經中的『文王親迎』一件事。

帝乙爲什麼娶歸妹與周文王呢？這是就當時的情勢可以推知的。自從太王『居岐之陽，實始翦商』

〔魯頌閟宮〕以來，商日受周的壓迫，不得不用和親之策以從殷商嫁來，雖不是商的王族，也是商畿內的諸侯之女了。後來續娶的莘國之女，也是出子商王畿內的侯國。

晉文公登有莘之虛以觀師，可知當年的莘國即在春秋云，「古莘國在汴州陳留縣東五里故莘城是也」，又引陳留風俗傳之虛雖非同地，但在商之畿內則同。周本是專與姜姓通

族的女子了。這在商是不得已的親善，而在周則以西

帝乙歸妹的故事早失傳了，別種古書裏都沒有講之扶良，我們不得其解。倘使加以猜想，或者文王對

者因為「續女維莘（其娣）」，所以「長子（其君）維行

於「月幾望」一語，又見於小畜上九，中孚六四的爻辭，

所說的「以祉」，左傳解作「祉，祿也」，帝乙之元子歸妹四「无咎，疇離祉」的話，也許是指的卦象，說占得了這

帝乙歸妹的故事雖失傳，但「續女維莘」的一件

莘氏，有莘氏之子謂之女志氏，產文命，則縣娶於有莘

妃是得』則成湯娶於有莘了。

（呂氏春秋本味云：『有莘氏女子采桑，得嬰兒于空桑之中，……命之曰伊尹，……其面

黃，齒……使人謂之有莘氏，有莘氏不可……湯于是請取婦爲婚，有莘氏喜，以伊尹媵女』，這可以作爲天間這一問的說明。

孟子云：『伊尹耕于有莘之野而樂堯舜之道』，史記云：『伊尹欲干湯，乃爲有莘氏媵臣』，都是從這一個故事上演化出來的。

史記云：『帝紂乃囚西伯於羑里，闕天之徒患之，乃求有莘氏美女……因殷嬖臣費仲而獻之紂，紂大說……

赦西伯』則紂納有莘氏之女了。夏商的兩個開國之君與商代的一個亡國之君都要有莘氏之女，這也是

一件奇巧的事。我們看了上面說的，王亥可以做黃帝時的人，則文王之妃由傳說的演變而跟殷和紂

發生了關係也未始不是可能的事呵。

#### 四 箕子明夷的故事

箕子之明夷，利貞。（明夷六五爻辭）

箕子爲殷末的仁人，他不忍見殷之亡，致有『爲奴』（論語）及『佯狂』（楚辭）的痛苦。他的故事是古

代的一件大故事，古書中常常提起，不待我們作解釋。

這裏所說的『箕子之明夷』，明夷二字當是一個成語，故周易取以爲卦名，如『无妄』、『歸妹』之類。

後來這個成語失傳了，使得我們沒法知道它的確實的意義。以前的人解『夷』爲『傷』，這是但見『夷

于左股』而爲之說。說『闇主在上，明臣在下，不敢顯其明智』（孔疏），又是專就『箕子之明夷』立說。

竊謂此卦離下坤上，明入地中，簡直就是暗晦之義；夷者滅也，明滅故暗晦。『箕子之明夷』這句話，髣髴現

在人說的『某人的晦氣』而已，不必替這二字想出什麼大道理來。這個猜想不知對否？

這條爻辭，歷來又有一個問題，便是說『箕子』二字不是人名。漢書儒林傳云：

蜀人趙賓……爲易飾易文，以爲『箕子明夷』陰陽氣亡箕子；箕子者，萬物方萎茲也。

這是訓『箕』爲『萎』，詁『子』爲『茲（蔞）』的。惠棟周易述又說：

『其』讀爲『亥』。坤終于亥，乾出于子，故其子之明夷。

這是訓『箕』爲『亥』，以『箕子』二字爲十二辰之名的。焦循易通釋又說：

『箕子』即『其子』。中孚九二，『鳴鶴在陰，其子和之』。鼎初六，『得妾以其子』。

這是讀『箕』爲『其』的。他們爲什麼要這樣說？只因繫辭傳中有『易之興也，其當殷之末世，周之盛

德邪？當文王與紂之事邪？』的話，所以要把卦爻辭的作者法定爲文王，但箕子明夷的事卻在武王之世，文王

是見不得的；若要維持文王作卦爻辭的信用，那麼只有把箕子的事犧牲了的一法，所以他們便用了別種解

釋把這兩個字混過了。可是易傳中的彖傳總比趙賓們的時代早些，它說：

內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之……內難而能正其志，箕子以之。

它爲什麼要在明夷的彖傳裏把文王和箕子對舉呢？這至少可以證明，在作彖傳的時候，周易的本子上已

寫作『箕子』，解作箕子了。這是很早的一個本子，我們如果沒有文王作爻辭的成見橫梗在心頭，想替它

辨護的，我們就應當承認這個較早的本子中的文字。

### 五 康侯用錫馬蕃庶的故事

康侯用錫馬蕃庶，晝日三接。（管卦辭）

這也是以前的易學大師不當作故事講的。王弼和孔穎達都說，「康，美之名也。」孔更說，「侯，謂昇進之臣也。」至朱熹則直云，「康侯，安國之侯也。」

他們所以要這樣解釋，一來不知道周初有康侯其人，二來即使知道周初有康侯其人，但為要維持文王作卦爻辭的成說，也須藏起這個證據，猶如「箕子」的被解為「亥滋」，「亥子」和「其子」。

康侯，即衛康叔，因為他封于康，故曰「康侯」，和伯禽的封于魯而曰「魯侯」一樣；又因他是武王之弟，故曰「康叔」和「管叔」，「蔡叔」們的名號一樣。惟「康叔」一名，書上屢屢說到，而「康侯」之名則

但見於彝器中，故大家對於這兩個名字有生熟的不同。康侯鼎的銘辭云，「康侯中作寶尊。」劉心源奇觚室吉金文述（卷一）論之曰：

說文，「對，爵諸侯之士也…… 𠄎，古文，「封」省。對，籀文，从𠄎…… 然「封」古文實當作「

里」，从𠄎从土，古文土字。籀文从𠄎从土，蓋逐古文之上下偏旁於左右耳。說文「𠄎，从生，下達也。」余以古刻及小篆偏旁从𠄎者證之，如「邦」从𠄎，說文作𠄎，宗周鐘「具見廿又六𠄎」西

鐘「齊𠄎」叔向父敦「奠保我𠄎我家」毛公鼎「女辭我𠄎我家」匱「策乃𠄎」所从之𠄎皆从「𠄎」，不从「生」。此銘作「𠄎」，確是𠄎字。毛公鼎「弘我邦我家」之「邦」作「𠄎」，齊

刀「邦」作「𠄎」皆變半从𠄎。古文凡直筆中作注形者，小篆改爲橫筆，即十，即壬，即土，即干，是也。半即𠄎，亦其例。古刻从𠄎之字既可从𠄎，知半即𠄎即封矣。

書康誥，「小子封」傳，「封康叔名」。書序，「封康叔于衛」。馬注，「康，國名」傳，「康，畿內國」。鄭注，「康爲諡號」。世本，「康叔居康，從康徙衛」。此銘云，「康侯𠄎作」明係自作，則康非諡也。不言「衛侯」，知作器在克殷以前。

在這一篇考證裏，使我們確實知道：康叔在未徙衛的時候是稱康侯的。

尙書中的康誥是武王命康叔監殷時的誥（理由甚多，當於另作尙書中的周初史料一文中之論之），康叔的封康更在其前。如果封建制度是周的創制，則康叔的受封爲康侯恐怕是周代的第一個封國呢。所以康誥裏稱他爲「孟侯」，孟者長也。後來人單記得了「小子封」，卻忘記了「孟侯」，又以「小子」作小孩子解，於是康叔變爲武王的同母少弟。又因康誥篇首有一段錯簡，而這段錯簡是說周公作洛邑的，於是康叔的監殷移到了成王時去。其實，「王若曰，孟侯，朕其弟，小子封」一句話，除了武王具備說這話的資格之外，沒有第二人，而「小子」只是階位的高下，並非年歲的長幼，並不能證明他是少弟。否則君奭篇中，周公亦自稱「予小子旦」，難道他說這番話的時候還是一個小孩子嗎？

周易中，屯言「利建侯」者二，豫言「利建侯」者一，師上六言「大君有命，開國承家，小人弗用」，足徵作周易卦爻辭之時，封建親戚以爲王屏藩者已多。倘卦爻辭爲文王作，而文王時尙無封建之制，則自不當



有此等言語，不僅箕子康侯等事與名在時間上不能相及而已。

康侯用錫馬蕃庶的故事久已失傳。就本文看，當是封國之時，王有錫馬，康侯善于畜牧，用以蕃庶。（詩

鄘風定之方中有建國作宮之事而云：「獻兆三千七，魯頌言魯國之盛而云：「駟駒牡馬，在坳之野；薄言劉者，有騶有皇，有騶有黃

，以車彭彭；思無疆，思馬斯臧。」可見古代國家以畜牧為財富。禮記曲禮云：「問國君之宮，數地以對；……問士之宮，以

車數對；問庶人之宮，數畜以對。」這是禮家有意分別貴賤的說法，實則問國君之宮也可數畜以對的。）至「晝日三接」

則文義實不易解，不敢妄為之說。其六二爻云：「受茲介福于其王母。」如果卦辭與爻辭的意義相關，這也

許說的是康侯的事。

除了以上幾事約略可以考定之外，還有幾條爻辭也是向來說成文王的故事的。

其一，升六四云：

王用亨于岐山，吉，无咎。

王弼注云：「岐山之會，順事之情，无不納也。」孔氏正義申之曰：「六四處升之際，下體二爻皆來上升，可納

而不可距，事同文王岐山之會，故曰「王用亨于岐山」也。」這是把「王」釋為文王，把「亨于岐山」釋

為岐山之會的，該有岐山之會一段事。但文王有岐山之會嗎？在我們看得見的文籍裏，沒有這件事的

踪影，不知道王弼是怎樣知道的？周之居岐，從公亶父（非太王）起，到文王時已好幾代了。周之稱王，從太王

起，到文王時已三傳了。這條爻辭只可證明周王有祭于岐山的事，至于哪一個周王去祭或是每一個周王都應去祭，這一條爻辭是說的一件故事或是說的一個典禮，我們都無從知道。

其二，隨上六云：

拘係之，乃從維之，王用亨于西山。

易緯乾鑿度云：『譬猶文王至崇之德，顯中和之美，拘民以禮，保民以義，當此之時，仁恩所加，靡不隨從，咸悅其德，得用道之正，故言「王用亨于西山。」』鄭玄注云：『是時紂存，未得東巡，故言「西山。」』這也是把「王」釋爲文王的。其沒有確實的根據，和上條一樣。推求他們所以一定要說爲文王的緣故，只因他們先承認古代都是大一統的，天子之下不得稱王，有之，則是受命的新王。他們以爲太王王季都是克殷以後追王的，文王則是新受命而稱王的，卦爻辭又是文王作的，所以周易裏邊說「王」而又說「岐山」「西山」的除了文王就沒有別人。我們現在既知道古諸侯稱王並不是一件大不了的事（靜安先生曾於金文中舉出

大王，受之蓋王，莽之幾王等名。按國語中有楚王，吳王，越王，史記中有戎王，老王，豐王，可見只要國力充足，儘可稱王

自娛），那麼，便不必對於周的稱王作種種的解釋而將周易中的「王」專歸之於文王了。

其三，既濟九五云：

東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。

班固幽通賦云：『東从（鄰）虐而殲仁兮，以東鄰爲紂。』鄭玄注禮記，於坊記引此文下注云：『東鄰，謂』

紂國中也；西鄰，謂文王國中也。」周易集解引崔憬曰：「居中當位於既濟之時，則是當周受命之日也。」

他們以「西鄰」屬文王，正和上條的「西山」一樣，只因周在商的西面，而且周和商的對峙是在文王時

（孟子說「文王以百里」，則文王之前不得與商對峙；論語說「三分天下有其二以服事殷」，則文王時周固雖然猶大，具備了與

商對峙的資格；到武王纘戎殷而有天下，也不必對峙了），故西鄰東鄰應屬於文王與紂。其實那時「鄰國相望」

就使有這故事也何嘗定屬於商周呢。

易林裏，對於既濟這條爻辭有一個很奇怪的解釋：

東家殺豬，聞臭腥臊。神怒不顧，命絕衰國。毫社火燒，宋公夷誅。（益之否）

東家殺牛，污臭腥臊。神怒西顧，命絕衰周。毫社災燒，宋人夷誅。（巽之明夷，鼎之小畜，噬嗑之獨）

它把這件故事的時代移得很後了，「東家」一名變為指周，說因他們祭神不潔而致「神怒西顧」的。（西

顧是趨秦吧？）但下面又說「毫社火燒，宋公夷誅」。按春秋哀四年「六月辛丑，毫社災。」左氏無傳；杜預

注云：「毫社，殷社諸侯有之，所以戒亡國。」然則這個毫社是魯國的亡國之社，它火燒了，為什麼要使宋公

受夷誅呢？又按十二諸侯年表，魯哀公四年為宋景公二十六年，景公是一個修德之主，克終其天年的，並沒

有夷誅的事。大約易林這條，隨意把周易和春秋合用，又隨便寫些字句，並不是全條說的一件故事，所以不

能用它來作周易中的事件的解釋。但它說的「神怒不顧，命絕衰國」的話，卻可以用它的反面理由來解

釋「西鄰之禴祭，實受其福」一語。這條爻辭，我也覺得似有一個故事隱藏在裏面，不過我們無從知道清

楚罷了。

此外，又有許多爻辭似乎在稱說故事的，例如：

伏戎于莽，升其高陵，三歲不興。（同人九三）

係用徽纆，寘于叢棘，三歲不得，凶。（坎上六）

明夷于南狩，得其大首，不可拔貞。（明夷九三）

震來厲，億喪貝，躋于九陵，勿逐，七日得。（震六三）

賸孤，見豕負塗，載鬼一車，先張之弧，後說之弧。匪寇，婚媾；往遇雨則吉。（睽上九）

或錫之鞶帶，終朝三褫之。（訟上九）

日昃之離，不鼓缶而歌，則大耋之嗟，凶。（離九三）

田有禽，利執言，无咎。長子帥師，弟子輿尸，貞凶。（師六五）

密雲不雨，自我西郊，公弋取彼在穴。（小過六五）

中行告公從，利用爲依遷國。（益六四）

豐其蔀，日中見斗，遇其夷主，吉。（豐九四）

顯比，王用三驅，失前禽，邑人不誡，吉。（比九五）

像這樣的話還多，姑且舉出十二條。這些話也許只就了卦爻的象而繫之辭，也許用了與卦爻的象相合的

故事而繫之辭，只爲我們現在習熟於口耳間的故事，惟有戰國秦漢以來所傳說的（其實戰國初期的故事我們已不甚知道，看天問便知），而西周人所傳說的則早已亡佚，故無從判別。將來地下材料發見愈多，這些話或有漸漸明白之望，但完全明白總是不會的了。『幽室一已閉，千年不復朝』古書中的疑義沈寯終古的何可勝道，我們還是不要像從前的經師一般，把一部古書講遍了罷！

周易中的故事，可知的盡于此了。這種故事大半是不合于道統說的需要而爲人們所早忘卻的。但是周易從筮書變成了聖經之後，爲要裝像聖經的樣子，道統的故事也就不增加進去了。所以彖傳于

革卦便說：

天地革而四時成；湯武革命，順乎天而應乎人；革之時義大矣哉！

子明夷便說：

內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。

繫辭傳也說：

易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？

關係最大的要算是繫辭傳中敘述五帝觀象制器的一段話：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於

是始作八卦以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而爲罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。

包犧氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耨之利以教天下，蓋取諸益。日中爲市，致天下之民，聚天

下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。

神農氏沒，黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之……黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋

取諸乾，坤。剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。服牛乘馬，引重致遠，

以利天下，蓋取諸隨。重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫。斷木爲杵，掘地爲臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取

諸小過。弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸睽。

上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸大壯。古之葬者，厚衣之以薪，葬

之中野，不封不樹，喪期無數，後世聖人易之以棺槨，蓋取諸大過。上古結繩而治，後世聖人易之以書

契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。

有了以上這些話，於是周易和伏羲氏，神農氏，黃帝，堯，舜，湯，文王，武王，以及沒有署名的「後世聖人」都發生

了關係，他們的一舉一動都依據了易義，而周易（或爲避去「周」字，但言「易」，首「六十四卦」）竟成了他們一

班聖人的「枕中鴻寶」。我們看了他們的話，簡直可以說，中國的古文化都發源於卦象，如果沒有伏羲的

畫卦和某人的重卦，就不會有中國的文化。這比了詩，書，禮，樂，春秋的時代高了多少，價值大了多少？怪不

得西漢之末古文學派起來，要把周易從詩，書，禮，樂之下，升到六經之首，而曰「易道深矣，人更三聖，世歷三古」！

（漢書藝文志）但是，倘若我們剝去了易傳，單來看易經，我們還能見到這『三聖』和『三古』的痕跡嗎？

（其實，作繫辭傳的人於『易之興』說了兩個『邪』，於觀象制器說了十二個『蓋』，他也不敢作全稱肯定呢！）

所以，我們可以說：易經（即卦爻辭）的著作時代在西周，那時沒有儒家，沒有他們的道統的故事，所以它的

作者只把商代和商周之際的故事敘述在各卦爻中。易傳（這不是一種書名，是象傳、彖傳、繫辭傳、文言傳、說

卦傳、序卦傳、雜卦傳的總名）的著作時代至早不得過戰國，遲則在西漢中葉（論衡云：『孝宣皇帝之時，河內女子發

老屋，得逸易，禮，尚書各一篇，奏之，宣帝下示博士，然後易、禮、尚書各益一篇』，隋書經籍志云：『及秦焚書，周易獨以

卜筮得存，惟失說卦三篇；後河內女子得之』，則宣帝時所益的一篇之易即是說卦傳）那時的上古史系統已伸展得很長

了，儒家的一套道統的故事已建設得很完成了，周易一部新書加入這個『儒經』的組合裏，於是他們便把

自己學派裏的一副衣冠罩上去了。捧場者的時代越後，本書的時代越移前，周易就因此改換了它的原來

的筮書的面目。

我這樣說，也許讀者不以爲然，起來駁道：『易經中不說伏羲，神農，不說黃帝，堯，舜，不說禹，湯，文武，只是不

說而已，並不是當時沒有這些古史。易傳中說伏羲，神農，說黃帝，堯，舜，說湯，文武，他們知道的這些古史也許

和易經的作者一樣，只是他們說了出來而已，並不是他們把新發生的傳說插進去的。你看了易經沒有講

這些就以爲易經的作者不知道，看易傳講了這些就以爲易傳的作者有意改變易經的面目，然則湯和文王

是易經中所沒有講的，難道我們可以說作者不知道有這兩個人嗎？難道我們可以說這兩個人不是真實的人嗎？

我對於這個駁詰的回答，是：「凡是一種事實成爲一時代的共同的知識時，縱有或言或不言，而其運用此事實的意識自必相同。爲什麼？因爲他們的歷史觀念相同之故。現在易經中的歷史觀念和易傳中的歷史觀念處于絕端相反的地位；易經中是斷片的故事，是近時代的幾件故事，而易傳中的故事卻是有系統的，從遠古說起的，和戰國秦漢以來所承認的系統，所承認的這幾個古人在歷史中所佔有的地位完全一致。所以我們可以知道這些歷史事實的異同是它們的著作時代有與沒有問題，而不是它們的作者說與不說的問題。如果不信，試看易林。易林是漢人作的筮辭，與易經的卦爻辭同其作用的，只因它的著作時代在道統的故事和三皇五帝的故事建設完成之後，而又加上了些漢代的神仙家的氣味，所以在這一部書裏便有以下這些話：

黃帝所生，伏義之字。兵刃不至，利以居止。（屯之萃，履之家人）

黃帝出遊，駕龍乘鳳，東上泰山，南道齊魯，邦國咸喜。（臨之升，同人之需）

紫闕九重，尊嚴在中。黃帝堯舜，履行至公。冠帶垂衣，天下康寧。（訟之賁）

堯舜禹湯，四聖敦仁。允施德音，民安无窮。（復之大過）

文厄姜里，湯囚夏臺。仁聖不害，數困何憂。免于縲紲，爲世明侯。（謙之屯）



天所祚昌，文以爲良。篤生武王，姬受其福。(臨之旅)

看了以上諸條，我們可以知道易傳中的故事，易林中幾乎完全說了，惟有神農氏沒有提起。但我們可以說，易林與易傳的作者的歷史觀念是相同的，所以他只是沒有提起神農而已，並不是他不知道神農。我們再看易林與易經（即卦爻辭）的故事的比較怎樣呢？它說：

泉涸龍憂，箕子爲奴，干叔隕命，殷破其家。(家人之革)

日出阜東，山蔽其明。章甫薦履，箕子佯狂。(賁之屯，剝之泰，晉之小過)

三首六身，莫適所閑……箕子佯狂，國乃不昌。(大畜之風)

龍潛鳳池，箕子變服，陰孽萌作。(中孚之既濟)

箕仁入室，政衰弊極。抱其祭器，奔于他國，因禍受福。(頤之漸)

日暮閉目，隨陽休息。箕子以之，乃受其福。舉事多言，必爲悔殘。(恒之浚)

天命赤烏，與兵徵期。征伐無道，箕子遨遊。(既濟之豐)

易經中說了一句「箕子之明夷」，易林中竟行爲數十句；而王亥、高宗、帝乙、康侯則一句不提（「康侯」曾提過一次，但云「實沈參虛，封爲康侯」，則這個「侯」指的是晉侯，「康」字亦作安康解；實沈主參，參爲晉星，見左氏昭元年傳）。

這爲的是什麼？就爲易林的時代與易經的時代相差太遠，它們的歷史觀念就無法相同。王亥和康侯則不知道，高宗與帝乙則忘記了；只有箕子的故事經歷周秦不但沒有枯死，並且比原有的還要生動矯健，所

以易林裏也就特別地多提了。說得嚴格一點，便是易林裏的筮子也何嘗即是易經中的筮子，他乃是戰國秦漢間的筮子呵！

有了這一度的比較，我想大家該明白了：易傳和易林的接近遠過于其和易經的接近。易經作于西周初葉（說初葉：因為它沒有初葉以後的故事），雖是到易傳的著作時代不過九百年左右（理由詳下），但在這九百年之中，時代變遷得太快了，使得作傳的人只能受支配於當時的潮流而不能印合於經典的本義了。

我們若是肯撇去了易傳而來看易經，則我們正可借著著作易經時的歷史觀念來打破許多道統的故事。在這個工作中，我們並請易傳和易林來幫忙，因為易經所沒有的就是易傳和易林所有的，易傳和易林所沒有的就是易經所有的，我們不妨利用了這三部書來劃分清楚兩個時代。

第一，是沒有堯舜禪讓的故事。堯舜禪讓的故事是極盛於戰國時的，看孟子，看墨子，看樂典和禹謨，誰不信這是真事實。但周易中卻沒有。就說尚書，我們若肯暫時擱起開頭數篇，先讀商周書，這件故事在商周時尚未發生也十分清楚。武王誥康叔，只說「往敷求于殷先哲王」（康誥），只說「自成湯咸至于帝乙，成王畏相」（酒誥）。周公戒成王，只說「昔在殷王中宗……其在高宗……其在祖甲……」（無逸）。他們說到古代名王，只記得幾個商代之君。但一到偽古文尚書，就忍不住了，「予弗克俾厥后惟堯舜，其心愧恥若撻于市」（說命）的話就不自覺地說出來了。偽尚書是苦心刻畫作成的，為什麼作者會得違

背了商周人的說話的成例。只爲在著作爲尚書的時候，那時的歷史觀念已經不許他不說堯舜了。同樣，我們來看周易，在卦爻辭裏只說起王亥，高宗，帝乙，和尚書中所記的武王周公們的說話相類。係記得幾個近代的王，沒有對於較古的唐虞有什麼稱引。但一到易傳，就必得說出「黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾，坤」來了。的確，從乾卦初爻的「潛龍」，到二爻的「見龍」，以至到五爻的「飛龍」，恰合舜的一生從「往于田」到「明明揚側陋」，到「格于文祖」，而用九的「見羣龍无首」，不啻爲「視棄天下如敝屣」的象徵。至於坤六五的「黃裳，元吉」，更可說爲「無爲而治」，「允執其中」。獨奈何在乾坤二卦中不肯漏出一個「舜」字來呢？又豈傳於大畜言「剛上而尚賢」，於履言「剛中正，履帝位而不疚」，大畜和履的卦爻辭儘有說出禪讓的故事的可能，爲什麼它們也只說了些不相干的話呢？試看易林，便有以下許多說話：

天地九重，堯舜治中。正冠衣裳，宇宙平康。  
(大有之坎)

唐虞相輔，鳥獸喜舞。安康无事，國家富有。  
(隨之坤；隨之離小巽)

厄窮上通，與堯相逢。登升大麓，國无凶人。  
(豫之艮)

被服文德，升入大麓。四門雍肅，登受大福。  
(隨之大壯；剝之噬嗑)

歷山之下，虞舜所處。躬耕致孝，名聞四海。爲堯所薦，禪位天子。  
(巽)

堯聞大舜，聖德增益。使民不懼，安无怵惕。  
(遯之隨)

現在只鈔下這幾條，其他合言「堯舜禹」的尚多。爲什麼易林和易經不同，它把這件故事講得這樣起勁呢？只爲它的著作時代便是這件故事很風行的時代。在那個時代意識中，堯舜的不得不加進易傳和易林正和他們的不得不加進爲古文尚書一樣。

韻剛案，前年寫此段時，謂乾卦恰合舜的一生，不過是一種涉想罷了，不料近見宋翔鳳過庭錄（卷一）亦有此推論，且一「比合，尤屬巧不可階。這也是周易故事的一說，因錄其文如下：

乾之六爻，明禪讓之法也。此堯舜之事也。初之「潛龍」，其「有鱗在下」乎？孟子曰：「舜之居深山之中，與木石俱，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希」，此即「遷世無悶，不見是而無悶，確乎其不可拔」，潛龍之德也。「及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦」，此乾初之善也。乾之九二，「坤五來降，陰陽始通」，「賁降爲納」，當此爻矣。厥試諸難，乾乾夕惕，乾象爲歲，爻又直三，「三載詢事考言」，其當九三乎？四之「或躍」，其攝天子乎？夫攝天子則疑於爲君，爲君則堯尚存，正期未改則疑於爲臣，爲臣而用人行政俱自堯出：故爲堯辭以「或」之。……「飛龍在天，利見大人」，其受正改朔之辭乎？堯崩而後舜踐天子之位，攝天子者相堯之辭也。論語「堯曰：『咨爾舜：天之厯數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終！』」堯之命其命於「受終文祖」之時乎？鴻水之滔天，丹絳之不肯，仇能之悔也，天祿之終也。……上九失位，降居坤三，……三於爻位爲三公，王者之後，當天祿之終，宜退居三公之位，此丹絳爲二王後之法也。堯之數終而舜受之，舜之數終而禹受之，知進退存亡而不失其正者，其唯堯舜乎！比衆歸之象，羣聖人之相繼有治而無亂，故「乾元用九，天下

治」也。（『贖九成』，……即乾用九……之義。）

這真是非常切合。周易以釋開始，何等光明正大！可是我們還說不得發問：何以在卦辭中不肯漏出一「處」字，一「舜」字來呢？（『或躍在淵』與高適反，以之比附天子似不合。又以初二三四五爻屬舜而以六爻屬禹，亦似突兀。照他說法，是乃先有亢龍之悔而後「見龍在田」了。何不索性也把它說為舜事，以蒼梧道死，商約不肯，算作他的亢龍之悔呢？）卦辭中沒有說堯而他說為舜，然則我們用了他的方式來推周易的故事，從沒有文字處作索隱，似乎周易的作者已先知堯世凱的一生，早把他記在乾卦裏。託遯推軍，非「潛龍勿用」乎？理事朝鮮，非「見龍在田」乎？橫兵小站，非「乾乾夕惕」乎？放歸彰德，非「或躍在淵」乎？總統民國，非「飛龍在天」乎？身敗洪憲，非「亢龍有悔」乎？軍閩開風義起，非「見羸龍」乎？若然，則周易不但記堯聞，且亦善作豫言，大可作推背圖觀矣。茲說經師之誣罔也！（周易中語可以用來講堯世凱之事和可以用來講堯世凱之事是一樣的，但周易中語不就是記堯之事和不就是記堯世凱之事也是一樣的。若因其理有可通，即以爲事實皆隱伏在內，則種種玄虛之說就紛紛起來，無以逃于誣罔之罪了。）

第二，是沒有聖道的湯武革命的故事。湯克夏，武王克商，那自然是真的事實。但他們這

種行動並沒有什麼了不得的理由，他們只說自己是新受了天命來革去別人以前所受的天命的。例如詩

大明篇所說的：

有命自天，命此文王……篤生武王。保右命爾，變伐大商……上帝臨女，無貳爾心！

這便是當時革命軍中的標語。再說得清楚暢盡些，便如書多士的一番話：

上帝引逸，有夏不適逸，則惟帝降格，嚮于時。夏弗克庸帝，大淫泆有辭，惟時天罔念聞。厥惟廢元命，降致罰，乃命爾先祖成湯革夏……在今後嗣王誕罔顯於天……惟時上帝不保，降若茲大喪……

今惟我周王丕鑿承帝事。有命曰：割股，告勅於帝……非我一人奉德不康寧，時惟天命，無違！

從這些話裏可以知道那時所謂「革命」的意義是這樣：前代的君不盡其對於上帝的責任，所以上帝便斬絕他的國命，教別一個敬事上帝的人出來做天子。（長發云：「湯降不避，聖敬日濟，昭假遲遲，上帝是祗。」大明

云：「惟此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福。」）那時的革命者與被革命者都站

在上帝的面前，對上帝負責任。那時的革命，是上帝意志的表現。但到了戰國，神道之說衰而聖道之說興，

於是這班革命家也受了時代的洗禮而一齊改換了面目。我們看孟子中所說的湯武就不是詩書中的湯

武了。例如：

湯始征，自葛載，十一征而無敵於天下。東面而征，西夷怨，南面而征，北狄怨，曰：「奚爲後我？」民之

望之，若大旱之望雨也。歸市者弗止，裝者不變。誅其君，弔其民，如時雨降，民大悅。書（這是戰國時人

所造的尚書，理由另文論之）曰：「奚我后，后來其無罰！」

「有攸不爲臣，東征，綏厥士女，匪厥玄黃，紹我周王見休，惟臣附於大邑周。」（這幾句也是戰國人所造的尚書

）其君子實玄黃於匪以迎其君子，其小人簞食壺漿以迎其小人。救民於水火之中，取其殘而已。

矣！  
(滕文公下)

經他這樣一講，湯武的征誅乃全出於不忍之心。這固不是對於上帝負責任了。王者的功業經了這樣一左

孟子對於武成要懷疑（『血之流杵』不像是『如時雨降』

這樣的大變化，所以論語堯曰篇（這是論語中最不可信的一

系統來，孟子盡心篇也就以『堯舜—湯—文王』列以

談和堯舜的禪讓具有同等的地位；他們的手段雖不

有異，不得不分成兩種做法而已。自從有了這一個

現在，我們來看周易。六十四卦中，如師，如同人，

事沒有引用過一次。既濟和未濟只說高宗伐鬼方，

提一字。『湯武革命』不是說明革的卦象的最適

的？因為這樣，所以彖傳就起來補道：

天地革而四時成；湯武革命，順乎天而應乎人；

易林也起來補道：

開牢闢門，巡狩釋寃。  
夏臺姜里，商文悅喜。

五精亂行，政逆皇恩。(中孚之革) 湯武赫怒，天伐利城。

經棗整冠，意盈不服。(解之貞) 桀紂迷惑，譏佞傷賢，使國亂傾。

天厭禹德，命興湯國。(復之革) 祓社釁鼓，以除民疾。

鬼哭於社，悲傷無後。(睽之頤；睽之火壯；大過之坤啓異。) 甲子味爽，殺人絕祀。

八百諸侯，不期同時，慕西文德。(臨之遯) 與我家族，家門雍睦。

商紂牧野，顛覆所在。(需之益) 賦斂重數，黎元愁苦。

周師伐紂，戰於牧野。(渙之夬；復；謙之噬嗑；節之升) 甲子平旦，天下喜悅。

既經是『匪厥玄黃，一簞食壺漿』以迎的，既經像『大旱之雨』以望的，不當有這許多歌頌的話嗎？

第三，是沒有封禪的故事。自從戰國秦漢間燕齊魯的方士和儒者倡導了封禪說以來，古時

七十二代的帝王便沒有不到泰山去封禪的。史記封禪書中寫管仲所記得的十二代，是：

昔無懷氏封泰山，禪云云。 虛發封泰山，禪云云。 神農封泰山，禪云云。 炎帝封泰山，禪云云。 黃帝

封泰山，禪亭亭。 顓頊封泰山，禪云云。 帝喾封泰山，禪云云。 堯封泰山，禪云云。 舜封泰山，禪云云。

禹封泰山，禪會稽。 湯封泰山，禪云云。 周成王封泰山，禪社首。 皆受命，然後得封禪。

看這一段話，可知封禪是古代的一個大典，凡是受命之君沒有不舉行這個大典的。只有一點例外，是『紂在位，文王受命，政不及泰山；武王克殷二年，天下未寧而崩』(封禪書)，所以周室受命之後，直到成王手裏纔



封禪。

然而文王武王雖沒有舉行這個典禮，他們對於這個遠古以來的定制是一定知道的。卦爻辭無論

是文王作，或是周公作，總應當提起一聲。何以「聖人以神道設教」的觀卦裏竟毫無封禪的痕迹？又何

以益六三言「王用亨于帝」，升六四言「王用亨于岐山」，隨上六言「王用亨於西山」，都不提起封禪？

說到這裏，或者有人起來駁我，說「盧植注禮器」因名山升中於天，謂「封太山，告太平」，然則易有

升卦，即是封禪。升六四的「王用亨於岐山」，不過因文王不能到泰山去，所以改在岐山罷了。」我對於

這個駁語的解答，以為祭山是一件事，封禪又是一件事。祭山是各國各時代都有的，故論語有「季氏旅於

泰山」，左傳有「至於夷王，王愆於厥身，諸侯莫不並走其望以祈王身」（昭二十六年）的話。封禪卻不同，只

有受命的天子纔可行，不是受命的便沒有這個希望。所以升卦的「王用亨於岐山」既只言「亨」，而

不言封禪，可知僅是祭山而非封禪。至於盧植何以要把「升」字講作封禪，這只要看詩周頌就可明白。

時邁其邦，昊天其子之，實右序有周。薄言震之，莫不震疊。懷柔百神，及河喬嶽。允王維后！（時邁）

於皇時周，陟其高山，墮山喬嶽，允猶翕河。敷天之下，哀時之對，時周之命！（般）

這兩首詩都是說祭喬嶽和祭河的，不會見一「封」字或「封禪」字。所以到了東漢初，衛宏作詩序，還說：

時邁，巡守告祭柴望也。

般，巡守而祀四嶽河海也。

他雖是「巡守」呵，「柴望」呵，「四嶽」呵，充滿着堯典的氣味，但還不會說是封禪。到了班固作白虎通

德論，就在封禪篇中寫道：

詩云，「於皇時周，陟其高山。」言周太平封泰山也。

那麼，般這一篇是說封禪的了。到了鄭玄作毛詩箋，又於詩序下注道：

巡守告祭者，天子巡行邦國，至於方嶽之下而封禪也。（時邁）

於是，時邁也是說封禪的了。周頌絕沒有說起封禪，但後來的經師可以從它裏邊尋出封禪的材料來；然則

易有升卦，我們何嘗不可學一學這班經師的成法，把它講成了封禪呢！

可是，我們與其在卦爻辭裏尋出假封禪的材料，還不如到易林裏去尋些真封禪的材料為好。易林說：

德施流行，利之四鄉。雨師灑道，風伯逐殃。巡狩封禪，以告成功。（益之復，萃之比，巽之小過）

第四，是沒有觀象制器的故事。繫辭傳說，「易有聖人之道四焉……以制器者尚其象」這

是說看了易象來制器是聖人的一道。例如渙卦三三，上巽下坎，巽為木，坎為水，聖人看了這個卦象便會想

起木在水上可以造些什麼東西出來；結果就造成了一條船。繫辭傳舉出了許多聖人制器的事實可以使

我們知道從伏羲到堯舜的創作，可以使我们知道現在天天用着的器物的來源，所以從劉歆的三統歷以來，

已經把這些事情安插到上古史裏去了。但是，易道中既有這樣重大的事，為什麼卦爻辭中竟一字不提（

在離卦中不提網罟，在益卦中不提耒耨，在隨卦中不提服牛乘馬……）

得此爻。凡經以古人為言，如高宗箕子之類者，皆放此。」照他所說古人占得了這一爻的尚且把這個事

件記在卦爻辭下，何以古聖人會用了這一卦的象發明出許多重要的東西來的竟這樣地寂寞無聞，直待繫辭傳而始把他們表章了呢？

講古聖賢的創作的專書，是世本的作篇。繫辭傳中既有這一大篇的聖人制器的故事，那麼這些故事自然應當在世本中各占地位了。但是，不幸得很，世本與繫辭傳所記的制作的東西雖差不多，而制作的人則完全不一樣。我們可以列一個表來比較一下：

(繫辭傳)

庖犧氏作八卦

庖犧氏作罔罟

神農氏作耒耜

神農氏作市

黃帝堯舜 (原文未分別哪一個人，故只能照譯條

之)作舟楫

黃帝堯舜作服牛乘馬

黃帝堯舜作重門擊柝

無

(世本作篇)

句芒作羅 (又御覽引，「芒作網」)。

垂作耒耜，作耨 (又御覽引，「昔蘇作」耒耜；又

引，「蘇作耒耜」)。

祝融作市

共鼓貨狄作舟

肢作服牛；相土作乘馬；奚仲作車

無 (但有「解作城郭」)。



所作），繫辭傳乃更在其後。因為它出現得太遲了，向來又沒有這些故事，所以戰國諸子中都不會提起古聖人觀象制器一類的話，不但世本的作者不知道而已。

然則繫辭傳中這段故事是作者憑空想出來的嗎？這也不然。淮南子汜論訓上有一段話和這段文字大同小異，我們也可把它們列成一個比較表，在比較之後加以討論：

（淮南子）

古者民澤處復穴，冬日則不勝霜雪霧露，夏日則不勝暑蟄，聖人乃作為之築土構木以為宮室，上棟下宇以蔽風雨，以避寒暑，而百姓安之……

古者剡耜而耕，摩屨而耨……民勞而利薄；後世為之耒耜耨，……民逸而利多焉。

古者大川名谷衝絕道路，不通往來也；乃為窰木方版以為舟航。

（繫辭傳）

上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇以待風雨，蓋取諸大壯。

神農氏作，斲木為耜，揉木為耒，耒耨之利以教天下，蓋取諸益。

黃帝堯舜氏作……剡木為舟，剡木為楫，舟楫之利以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。

故地勢有無得相委輸，乃爲韞蹄而超千里，肩荷負擔之勤也，而作爲之揉輪建輿，駕馬服牛，民以致遠而不勞。

爲擊禽猛獸之害傷人而無以禁御也，而作爲之鑄金鍛鐵以爲兵刃，猛獸不能爲害。

服牛乘馬，引重致遠以利天下，蓋取諸隨。

弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利以威天下，蓋取諸睽。

在這樣比較之下，可見它們不但意義全同，即文字亦多相同的（如「上棟下宇以待風雨」，「服牛乘馬，引重致遠」等）。關於這個問題，我們也可作兩個假設：

1. 淮南子襲用繫辭傳；
2. 繫辭傳襲用淮南子。

這第一個假設，我以爲理由也不充足。因爲淮南子中是常稱引易文的（先秦諸子中稱引易文的僅一荀子，禮記中也有些，足徵當時引用周易的人實在不多），劉向別錄云：「淮南王聘善爲易者九人，從之採獲，署曰淮南九師書」（御覽六〇六引），可見劉安對於易學是很肯提倡的。假使他那時已有繫辭傳，已有觀象制器的故事，則蘇飛、李尚一班人著汜論訓的時候爲什麼不用這有憑有據的繫辭傳來證實自己的說話呢？

汜論訓這一段的主要意義是：

故民迫其難則求其便，困其患則造其備。人各以其所知去其所害，就其所利。常故不可循，器械不可因也。則先王之法度有移易者矣。

這原是他們的變法論。戰國秦漢間一班道家最喜尊古賤今，以為愈古則愈康樂。淮南子中雖也有此種議論，但在這一段裏則一反此說，以為愈到後世則器用愈完備。這是一個極銳利，極真切的觀察。作繫辭傳的人肯不把所有的制作一起送給伏羲，而連說『後世聖人易之』，這也不能不說是進步的思想；但他把制作的原因一起歸功於易象，而八卦為伏羲所創造，後世聖人的制作只是從伏羲的八卦中演繹出來的，還是一種迷信古初的見解。所以如此之故，只為他講的是易，總想把易推尊起來。他把神農黃帝一班人拉進易的境域為的是擡高易的地位，他把民生日用的東西歸功於聖人的觀察制作也為的是擡高易的地位。淮南子中這一段話是要證明「先王之法度有移易」而他這一段話乃是證明了『伏羲之法度無移易』。那麼，八卦是伏羲畫的，觀察也是由伏羲起的，他儘可自己觀自己所畫的卦象而制作了神農黃帝們所制作的東西，為什麼他只做得網罟便停了手呢？為什麼他把這許多眼前的功業都讓給了『後世聖人』呢？所以淮南子這一段話是一氣貫注地陳說下去的，是一種健全的議論；而繫辭傳這一段話則遲回瞻顧，既欲說伏羲的了不得，又欲表示後世聖人的有進步。此無他，繫辭傳襲用淮南子之文而改變其議論的中心，故這一段話裏遂包容了兩個論點耳。

以上所說的，只是觀察制器的故事的出現的時代問題，而不是這件故事的可否成立問題。依我看來，

這件故事簡直不能成立。創造一件東西，固然是要觀象，但這個象乃是自然界之看了一塊木頭浮在水面，從此想下去，自然可以想出造船；至于卦象，則僅木在水上德性，如何可以想出造船來呢？如繫辭傳所言，看了「巽（木）上坎（水）下」的渙會「乾（金）上坎（水）下」的訟想不出造鐵甲船？爲什麼看了「離（火）上坎（水）下」又爲什麼看了「離（電）上坤（地）下」的晉想不出造無線電？爲什麼看了「坤（地）出造地雷」？汽船，無線電……既已制作矣，這班發明家觀的是什麼象？觀易象的造出這種器物的又不去觀易象，那麼，這種神聖的故事不亦太可憐乎？因爲這樣人說過觀象制器的話，在繫辭傳以後也不曾有人做出觀象制器的事；結果，徒然使虛脹。這個虛脹可以分成兩部分：第一部分是新制作說，第二部分是新五帝說。說，所以宋衷的世本注裏把作網的句芒算做伏羲臣，把作耒耜的垂算做神農臣，把字（一本作黃帝臣），把作矢的牟夷和作舟的共鼓算做黃帝臣。新五帝說戰勝了舊爲後世言古史者的不祧之祖，不像呂氏春秋，五帝德，史記五帝本紀的只說黃帝，顯法處置這兩個不同的系統，只得把伏羲神農升到三皇裏去。但三皇在秦是天皇，地皇，人皇，在總沒有伏羲，神農們。沒有法子，就把天皇，地皇們犧牲了。倘使沒有繫辭傳的這番稱揚，其氏樛人氏們一樣，決不會像現在這樣地有堅實的地位的。此問題非數語所可盡，當於另作三皇



辭傳之與偽古史，其關係蓋如此。

於是我們對於周易的經傳可以作大體的估量了。

作卦爻辭時流行的幾件大故事是後來消失了的，作易傳時流行的幾件大故事是作卦爻辭時所想不到的；從這些故事的有與沒有上，可以約略地推定卦爻辭的著作時代。它裏邊提起的故事，兩件是商的，三件是商末周初的，我們可以說，它的著作時代當在西周的初葉。著作人無考，當出於那時掌卜筮的官（即與爻辭所謂「用史巫紛若」的史巫）。著作地點當在西周的都邑中，一來是卜筮之官所在，二來因其言「岐山」言「岳」都是西方的色彩。（離九三，「不鼓缶而歌」；李斯上秦王書曰：「擊壤扣缶而呼嗚嗚快耳者，夏秦之樂也」，楊惲報孫會宗書曰：「家本秦也，能為秦聲……酒後耳熱，仰天撫缶而呼嗚嗚」，可見缶是秦地的主要樂器，秦地於西周時則王畿也。）這一部書原來只供卜筮之用，所以在國語（包左傳）所記占卜的事中引用了好多次；但那時的筮法和筮辭不止周易一種，故國語所記亦多不同。此書初不為儒家及他家所注意，故戰國時人的書中不見稱引。到戰國末年，纔見於荀子書，比了春秋的初見於孟子書還要後。春秋與易的所以加入「詩、書、禮、樂」的組合而成爲六經的緣故，當由於儒者的要求經典範圍的擴大。

到周易進了「經」的境域，於是儒者有替它作傳的需要。在作傳的時候，堯舜禪讓的故事，湯武征誅的故事早流行了，就是黃帝、神農、伏羲諸古帝王也逐漸出來而習熟於當時人的口耳之間了，所以易傳裏統

統收了進去，請他們作了周易的護法。這時候（漢初），正值道家極發達的當兒，一般的儒者也受了道家的影響，所以易傳裏很多道家意味的說話（詳見本學報第二期中許地山先生和馮友蘭先生兩篇論文）。這時候，世本出來了，淮南子也出來了，作繫辭傳的人就取了世本中的古人創作的一義和淮南子中的「因其患則造其備」的一義，杜造了觀象制器的一大段故事，以見易的效用之大。易本來只是一部卜筮之書，經他們用了道家的哲理，聖王的制作和道統的故事，一點染上去，它就成了一部最古的，最玄妙的，和聖道關係最密切的書了。於是它從六經之末跳到六經之頂！

現在呢，我們要把這時代意識不同，古史觀念不同的兩部書——周易和易傳——分開來了。我們要謝謝它們，從它們的乖異上使我們得到一個估計西周和秦漢間的文籍的尺度。

（此文之作，開始於民國十五年十二月，嗣因廈門大學風潮緩筆。至十七年八月，以編纂中山大學上古史講義，摘錄稿中要點，寫成一篇。十八年十月，燕京大學行開幕典禮，囑宜讀論文，遂以摘本應命。越一旬，燕京學報徵文，又費旬餘之力，整理原稿，成爲此篇。綜計首尾四年，始能勉強完稿，生活不安，卽此可見。爰記始末于此，以見磨今之世從事研究之難。舍館初定，匆促寫此，不及細檢，慮多誤謬，願讀者正之。中華民國十八年十一月三日，撰

剛肥於北平西郊之成府。

## 二一〇 論易繫辭傳中觀象制器的故事

顧頡剛

（十九，十，十，燕大月刊第六卷，第三期）

去年秋間作周易卦爻辭中的故事一文，刊燕京學報第六期。作完了之後又發生了些新見解，因就補講義的方便，編入中國上古史研究講義裏去。適之玄同兩先生見之，皆有函討論。今以月刊索稿，即以講義原文及兩先生函件發表。其中有履、謙、周易卦爻辭中的故事一文的，現在也不刪了。

十九，四，十四，顧頡剛記。

周易這部書，以前的儒家是不大過問的，論語中雖有『五十以學易，可以無大過矣』一句話，但這是古論語（古文學派的論語本子）的文字，若魯論語則作『五十以學，亦可以無大過矣』（見經典釋文）。錢玄同先生說：

漢高彪碑，『恬虛守約，五十以學』即從魯論。我以為論語原文實是『亦』字，因秦漢以來有『孔

子贊易』的話，故漢人改『亦』為『易』以圖附合。（古史辨第一冊中編）

以前的人有說孔子作卦爻辭的，有說孔子作易傳的，實在都是渺茫得很。但卦爻辭雖與孔子無關，卻是一部古書。它裏邊稱引的故事都是商代及周初的（見我所作周易卦爻辭中的故事一文），可信是西周時的著作。

不過它原來只是一部占卜的書，沒有聖人的大道理在內。自從戰國後期給儒者表章了（這表章的儒者或以

是屬於一派提倡陰陽五行的人，纔在六藝中佔得一個地位和春秋成爲孔門中帶有神祕性的兩種經典；荀子、禮記、淮南子等就引用它來論事，像引用詩和書的句子一樣了。

易傳共有七種：象傳、繫辭傳、文言傳、說卦傳、序卦傳、雜卦傳。因爲象傳、繫辭傳各有二篇，七種

傳共有十篇，所以漢以後人又稱爲「十翼」。史記中太史公自序裏會引司馬談的兩段話：

易大傳，「天下一致而百慮，同歸而殊塗。」

有能紹明世，正易傳，繼春秋，本詩書禮樂之際。

足徵在司馬談之世已有易傳了。但孔子世家裏有一句

孔子晚而喜易，序彖、象、說卦、文言，

卻頗可疑。康長素先生新學僞經考辨之云：

說卦、序卦、雜卦三篇，隋志以爲後得，蓋本論衡正說籍河內後得逸易之事。法言問神篇，「易損其一

也，雖悉知闕焉。」則西漢前易無說卦可知。楊雄王充嘗見西漢博士舊本，故知之。說卦與孟京卦

氣圖合，其出漢時僞託無疑。序卦膚淺，雜卦則言訓詁，此則欲所僞竄，並非河內所出。宋葉適嘗攻

序卦雜卦爲後人僞作矣。（哲學記言）欲既僞序卦雜卦二篇，爲西漢人所未見，又於儒林傳云「費直

徒以象、象、繫辭十篇文言解說上下經。」此云「孔氏爲之象、象、繫辭、文言、序卦之屬十篇。」又敘「易

經十二篇」而託之爲「施、孟、梁丘三家。」又於史記孔子世家竄入「孔子晚而喜易，序彖、象、繫、象、說卦、

文言，『顛倒眩亂。學者傳習，熟於心目，無人明其僞竄矣！』

（漢書藝文志辨僞）

他說序卦雜卦並出劉歆僞竄固然沒有確實的證據，但現存的易傳不是漢初的舊本那是可以知道的。王

充論衡正說篇云：

孝宣皇帝之時，河內女子發老屋，得逸易禮，尚書各一篇，奏之。宣帝下示博士，然後易禮尚書各益一篇。

隋書經籍志云：

及秦焚書，周易獨以下筮得存，唯失說卦三篇。後河內女子得之。

無論漢宣帝時新加入的是說卦等三篇，或但說卦一篇，要之司馬遷是不會看見十翼的全份的。

易傳不出於孔子，也不是一人的手筆，歐陽修的易童子問裏說得很透澈：

……繫辭……文言，說卦而下，皆非聖人之作，而衆說淆亂，亦非一人之言也……文言曰：『元者，善

之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。』是謂乾之四德。又曰：『乾元者，始而亨者也；

利貞者，性情也。』則又非四德矣。謂此二說出於一人乎，則殆非人情也。繫辭曰：『河出圖，洛出書，

聖人則之。』所謂圖者，八卦之文也，神馬負之，自河而出，以授於伏羲者也；蓋八卦者，非人之所爲，是天

之所降也。又曰：『包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸

身，遠取諸物，於是始作八卦。』然則八卦者，人之所爲也，河圖不與焉。斯二說者，已不能相容矣，而

說卦又曰：『昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變于陰陽而立卦。』則卦又出于蓍矣。八卦之說如是，是固何從而出也？謂此三說出於一人乎，則殆非人情也。人情常患自是其偏見，而立言之士莫不自信，其欲以垂乎後世，惟恐異說之攻之也；其肯自爲二三之說以相牴牾而疑世，使人不信其書乎！故曰非人情也。凡此五說者，尚不可以爲一人之說，其可以爲聖人之作乎！……至于『何謂』、『子曰』者，講師之言也；說卦、雜卦者，筮人之占書也；此又不待辨而可以知者。

（卷下）

近來馮芝生先生（友蘭）也說：

易之象，象，文言，繫辭等，是否果係孔子所作，此問題，我們但將象象等裏的哲學思想與論語裏的比較，便可解決。

我們且看論語中所說孔子對于天之觀念：

子曰：『獲罪於天，無所禱也！』（八佾）

子曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』（雍也）

子曰：『天生德於予，桓魋其如予何！』（述而）……

子曰：『吾誰欺，欺天乎！』（子罕）

子曰：『噫！天喪予！天喪予！』（先進）

據此可知論語中孔子所說之天完全係一有意志的上帝，一個『主宰之天。』

但『主宰之天』在易象，象等中沒有地位。我們再看易中所說之天：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形……（乾象）

天地以順動，故日月不過而四時不忒。（賁象）

反復其道，七日來復，天行也……（復象）

天地感而萬物化生。（咸象）

天地之道，恒久而不已也。（恒象）……

天尊地卑，乾坤定矣……在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以

雷霆，潤之以風雨。日月運行，一寒一暑……（繫辭）

這些話究竟是什麼意思，我們暫不必管。不過我們讀了以後，我們即覺在這些話中有一種自然主義的哲學；在這些話中決沒有一個能受『禱』，能受『欺』，能『厭人』……之『主宰之天。』這些話裏面的天或乾，不過是一種宇宙力量，至多也不過是一個『義理之天。』

一個人的思想本來可以變動，但一個人決不能同時對於宇宙及人生真持兩種極端相反的見解。

如果我們承認論語上的話是孔子所說，又承認易象，象等是孔子所作，則我們即將孔子陷於一個矛盾的地位……

孔子所講，本只及日用倫常之事……至其對於宇宙，他大概完全接受傳統的見解。蓋孔子只以人事爲重，此外皆不注意研究也，所以他說：『未能事人，焉能事鬼！……未知生，焉知死！』（燕京學報 第二期，孔子在中國歷史中之地位）

他們都說得很明白了，孔子決不是易傳的作者，易傳的作者也決不止一個人。我們知道，道家是提倡自然主義的，道家是發生于戰國而極盛于漢初的。我們又知道，周易的加入儒家的經典是戰國末年的事，易傳中有幾篇是漢宣帝時纔出來的。那麼，我們可以斷說：那發揮自然主義的易傳的著作時代，最早不能過戰國之末，最遲也不能過西漢之末，這七種傳是西元前三世紀中逐漸產生的；至其著作的人，則大部分是曾受道家深刻的暗示的儒者。

我們既知道了易傳的時代，便可抽出這裏邊所提起的古史了。易傳中講古史的只有一段文字，但這一段文字卻是非常重要的：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而爲罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。

包犧氏沒，神農氏作。斲木爲耜，揉木爲耒，耨之利以教天下，蓋取諸益。日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。

神農氏沒，黃帝堯舜氏作。通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久，是以自



天祐之，吉无不利。黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。服牛乘馬，引重致遠以利天下，蓋取諸隨。重門擊柝以待暴客，蓋取諸豫。斷木爲杵，掘地爲臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過。弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利以威天下，蓋取諸睽。

上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇以待風雨，蓋取諸大壯。古之葬者厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期无數；後世聖人易之以棺槨，蓋取諸大過。上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。（繫辭下傳）

這一段記載的意思是說：我們所有的日用器物都是伏羲、神農、黃帝、堯、舜這一班聖人看了易六十四卦的象而制作的，而六十四卦的本根八卦則是伏羲仰看了天，俯看了地，又看了許多鳥獸人物的儀態而造出來的。這就是說一切的物質文明都發源於易卦，沒有易卦則聖人便想不出這種種東西來。所以繫辭傳又說：

易有聖人之道四焉：以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以下筮者尙其占。

用易於卜筮，我們在國語裏可以看見許多。用易於言，我們在荀子和禮記裏也見到了不少。用易於動，書裏雖沒有記載，但看左傳記邲之戰，知莊子引了師卦初爻的「師出以律，否臧凶」一語以見晉師之將敗（宣公十二年），可見一個將帥如要得勝，應當記着「師出以律」這句話而後動；這也是可以有的的一件事。至於用易於制器，除了繫辭傳中這一段話以外，別種書裏毫無記載，並且連類似的話也沒有。

聖人看了易象而制器是怎樣一件事呢？照繫辭傳中的話推測起來，是把許多東西分配在八卦之下，再把重疊的兩卦看作這兩件東西合在一起時的樣子，如果能從此得到一個解悟，一件新器具就可以產生出來了。爲要明白這些制作的故事，我們應取說卦傳讀一下：

乾爲天；爲國；爲君；爲父；爲玉；爲金；爲寒；爲冰；爲大赤；爲良馬；爲老馬；爲瘠馬；爲駁馬；爲木果。

坤爲地；爲母；爲布；爲釜；爲吝嗇；爲均；爲子母牛；爲大輿；爲文；爲衆；爲柄；其於地也爲黑。

震爲雷；爲龍；爲玄黃；爲專；爲大塗；爲長子；爲決躁；爲蒼筤竹；爲萑葦；其於馬也爲善鳴；爲馵足；爲作足；爲的顙；其於稼也爲反生；其究爲健；爲蕃鮮。

巽爲木；爲風；爲長女；爲繩直；爲工；爲白；爲長；爲高；爲進退；爲不果；爲臭；其於人也爲寡髮；爲廣顙；爲近利市三倍；其究爲躁卦。

坎爲水；爲溝瀆；爲隱伏；爲矯輮；爲弓輪；其於人也爲加憂；爲心病；爲耳痛；爲血卦；爲赤；其於馬也爲美脊，爲亟心；爲下首；爲薄蹄；爲曳；其於輿也爲多眚；爲通；爲月；爲盜；其於木也爲堅多心。

離爲火；爲日；爲電；爲中女；爲甲冑；爲戈兵；其於人也爲大腹；爲乾卦；爲鼈；爲蟹；爲蠃；爲蚌；爲龜；其於木也爲科上槁。

艮爲山；爲徑路；爲小石；爲門闕；爲果蓏；爲闕寺；爲指；爲狗；爲黔喙之屬；其於木也爲堅多節。

兌爲澤；爲少女；爲巫；爲口舌；爲毀折；爲附決；其於地也爲剛鹵；爲妾；爲羊。

這是把宇宙間的許多東西分爲八類，而以乾坤等八個卦每卦統率一類，好像五行家把宇宙間的東西分成五類而以五行統率之似的。我們懂得了這個，便可知道所謂

舟楫之利……蓋取諸渙

者，因爲渙卦的象是☱☵，上卦是巽，下卦是坎，巽爲木，坎爲水，木在水上，便是舟楫，所以黃帝們看了這個卦象就會造出舟楫來了。又可知道所謂

上古結繩而治，後世聖人易之以書契，蓋取諸夬

云者，因爲夬卦的象是☱☰，上兌下乾，兌爲口舌，乾爲金，古代的筆是刀筆，屬於金類的，聖人看了這個卦象，發明了上面說，下面寫的方法，就成爲書契了。

但我們僅僅懂得了這些卦象是不足以完全說明聖人觀象制器的方法的，我們還須懂得「互體」。

何謂互體？凡卦爻二至四，三至五，兩體交互，也可各成一卦，故一卦中含有四卦。如上面說的

重門擊柝以待暴客，蓋取諸豫

豫的象是☱☱（豫，坤），其二爻至四爻爲☱（艮），其三爻至五爻爲☱（坎），所以豫卦的意義不盡於原始的震坤二卦，更須索之於重卦中所涵的艮坎二卦。因此，我們要知道「重門擊柝以待暴客」的意義，一定要把震坤艮坎四卦的象兼而求之，方得完全明白。

九家易（集荀爽，京房等的易說而成）道：

豫……下有艮象，從外示之，震復爲艮（按這是說把震卦倒轉來看），兩艮對合，重門之象也。柝者，兩木相擊

以行夜也。艮爲手，爲小木，又爲持；震爲足，又爲木，爲行；坤爲夜，即手持二木夜行擊柝之象也。坎爲

盜暴；水暴長無常，故以待暴客。既有不虞之備，故取諸豫矣。（李鼎神周易集解卷十五引）

他們說明黃帝們想出重門擊柝的經歷，宛然目覩，何等難能可貴！

但我們若要完全明瞭繫辭傳中這篇古史，僅僅懂得看卦象，看互體，還嫌不夠，一定要懂得『卦變』。

何謂卦變？一卦六爻，如果把其中的兩爻掉換一下，這一個卦便會變做別一個卦。例如復的卦象爲☱☵，

如果把初爻移到二爻去，就成了☱☵（師）了；又把初爻移到三爻去，就成了☱☵（謙）了……但卦雖變了，還

可用了所變的卦來解釋原卦，因爲原卦和變卦中包含的陰陽爻是相當的，卦義自有互相補足的可能。知道了這一義，便可看

斷木爲耜，揉木爲耒……蓋取諸益

這句話了。益的卦象爲☱☲（巽，震）；其互體則爲☱（坤）☱（艮）；如更把初爻和四爻互易，即成爲否（☷☷）

又得了乾坤二卦。故賁（䷖）道：否四之初也。巽爲木，爲入；艮爲手，乾爲金，手持金以入木，故斷木爲耜……艮爲小木，手以撻之，故

揉木爲耒……坤爲田；巽爲股進退；震足動耜，艮手持耒，進退田中，耕之象也。（周易集解卷十五引）

說得多麼切實，耕田的樣子完全在益卦裏表現出來了。又

日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑

日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑

日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑

日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑

日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑

日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑

的解釋也是這般。噬嗑的卦象爲三三(離，離)；其互體爲三(艮)和三(坎)；其卦變以初爻與五爻相易，亦

爲否(三三—乾，坤)。故虞翻云：

否五之初也。離象正上，故稱日中也。艮爲徑路，震爲足，又爲大塗。否乾爲天，坤爲民，故致天下民

之象也。坎水艮山，羣珍所出，聚天下貨之象也。震升坎降，交易而退，各得其所。(同上)

也是說得絲毫不漏。又：

服牛乘馬，引重致遠以利天下，蓋取諸隨。

隨象爲三三(兌，震)；其互體爲三(艮)和三(坎)；其卦變以初爻與上爻相易，亦爲否(三三—乾，坤)；故虞

翻云：

否乾爲馬，爲遠；坤爲牛，爲重。坤初之上爲引重，乾上之初爲致遠。艮爲背，巽爲服，在馬上，故乘馬。

巽爲繩，繩束縛物，在牛背上，故服牛。(同上)

我鈔到這裏，不禁嘆一口氣道：八卦是怎樣一件神妙的東西！這陰陽的卦畫會得把宇宙間的東西全都收

了進去；還不算，更會從互體和卦變上把各種東西的相互關係闡明詳盡至此，伏羲氏真不愧爲首出御世的

聖王了！

但是，不幸得很，纔一贊歎，我胸中的疑竇已起來了。伏羲氏畫八卦這一件事情，我們在較古的書裏雖

不會見過，但淮南子中有「八卦可以識吉凶……伏羲爲之六十四變」的話，史記中有「伏羲至純厚，作易

八卦』的話，可見伏羲畫卦重卦之說在西漢初年是已存在了的。至於伏羲、神農、黃帝、堯、舜們依據了卦象而制作的東西是何等的驚天動地，利用厚生，何以我們尚沒有在商周以至戰國，甚至西漢的書裏見過一面呢？我們在前面讀過一部專記古人創作的書——世本，爲什麼這些觀象制器的事情它都沒有記載呢？爲什麼它記載的這些事物的創作者都不是這幾個人呢？不信，我們試把繫辭傳和世本兩書的記載列成一個比較表：

繫辭傳	世本作篇
庖犧氏作八卦	無
宓犧氏作罔罟	句芒作羅（一云「芒作網」）
神農氏作耒耜	垂作耒耜，作耨（又「符繇作耒耜」）「厲作耒耜」
神農氏作市	祝融作市
黃帝堯舜（原文未指定哪一個人，只得如此寫）作舟楫	共鼓，貨狄作舟
黃帝堯舜作服牛乘馬	臧作服牛，相土作乘馬，厲作駕

黃帝堯舜作重門擊柝	無 (但有「 <u>蘇</u> 作城郭」)
黃帝堯舜作白杵	雍父作杵白
黃帝堯舜作弧矢	揮作弓; 牟夷作矢
後世聖人作宮室	堯使禹作宮室
後世聖人作棺槨	無
後世聖人作書契	沮誦, 蒼頡作書

伏義神農們的觀象制器是古代極重大的事，爲什麼在這個比較表裏，兩書所載竟全然異樣，凡易繫辭傳中所給與伏義神農們的世本竟一一地送給了別個人呢？注世本的宋衷對於這個問題沒法解決了，只得寫道：

勾芒，伏義臣。垂，神農臣。共鼓，貨狄，二人並黃帝臣。臧，黃帝臣。相土，厲，皆黃帝臣。雍父，黃帝字。  
 (一本引作「黃帝臣」) 揮，黃帝臣。牟夷，黃帝臣。沮誦，蒼頡，黃帝之史官。

這樣一解釋，足見伏義神農們雖非親手制作，也是命令他們的臣下制作的，繫辭傳和世本的話並不衝突。他的圓說的本領可謂甚大。不過古人固然有許多死無對證，聽你安排的，但也有證據鑿確，不聽你支配的。即如作服牛之核，王靜安先生證明他即是甲骨文中的王亥，商人的先祖，他的時代便只設得到夏而設不到

黃帝時。相土亦商的先祖，商頌裏說「相土烈烈，海外有截」，則那時商的國勢已盛，也不會過早。兩個漏洞現了出來，其他的話的信用自然倒地了。宋衷的拉攏式既不可用，那麼，我們對於這兩部書的不同應當怎樣去解釋呢？依我想來，我們可以先作兩個假設，再加研究：

① 繫辭傳的話是錯誤的，故不為世本的作者所承認；

② 作世本時尚無繫辭傳，亦無類於繫辭傳的說話，故世本的作者只記其自己所傳聞的。

這第一個假設，我以為不能成立。世本的作者所記的事，大一半是根據傳說來的，其小半則出於作者的附會。根據傳說的，如本講義二十三章所引的呂氏春秋與世本比較之文。出於附會的，如詩小雅中有「伯氏吹埙，仲氏吹箎」之句（何人埙），而此篇是漢儒解作蘇公刺暴公的，他便說「埙（塤），暴辛公所造；蘇成公作箎」這是很可笑的。作者對於引用的材料拉來就算，絕不會做過一番精密的考據功夫。如今繫辭傳中這一段話既說得這樣地冠冕堂皇，這班聖人所制作的東西又是十分切合百姓日用的，假使給他看見，他一定全盤承受，決不會深閉固拒，僅僅說些「伏羲神農作琴瑟，黃帝作埙篪」的話。現在他不說，足見他沒有看到。世本的時代已經够後了，繫辭傳中這一段話的時代乃更在其後。

其次，我們來看史記。司馬遷作史記，是「考信於六藝」的，是「厥協六經異傳」的，凡是經書裏所有的材料，除了詰屈聱牙不易解釋的（如禮記大誥之類）之外，他總是盡量地使用。繫辭傳又是他看見的，他在自序裏引過「天下一致而百慮，同歸而殊途」一語（繫辭下傳）。如何他對於這一段與古史極有關係



的文字竟忘記了呢？就算他不願把伏羲神農列入本紀，但黃帝堯舜是他尊信的，如何他不把他們的製器故事記入了呢？

繫辭傳中有了這段神聖的故事，而特別注意古人制作的世本竟不理會它，網羅古今史事且特別注重六藝的史記也不理會它。它爲什麼會得這樣孤另另地沒有人緣？

說到這裏，我們只得研究它的來路了。

淮南子汜論訓中有一段話，意義和它很相合，只是沒有指明制器的聖王，也沒有說起制器的人是取象於易卦。現在也列出一個表來比較一下：

<p>淮南子</p> <p>古者民澤處復穴，冬日則不勝霜雪霧露，夏日則不勝暑熱蟲蠹，聖人乃作爲之築土構木以爲宮室，上棟下宇以蔽風雨，以避寒暑，而百姓安之。</p>	<p>繫辭傳</p> <p>上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇以待風雨，蓋諸之大壯。</p>
<p>古者剡耜而耕，摩厲而耨，……民勞而利溥，後世爲之耒耜耨，……民逸而利多焉。</p>	<p>神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耨，耒耨之利以教天下，蓋取諸益。</p>
<p>古者大川名谷衝絕道路，不通往來也，乃爲索木方版以爲舟航。</p>	<p>黃帝堯舜氏作……剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。</p>

故地勢有無得相委輸，乃爲輶騎而超千里，肩荷負擔之勤也，而作爲之揉輪建輿，駕馬服牛，民以致遠而不勞。

爲擊禽猛獸之害傷人而無以禁御也，而作爲之鑄金鍛鐵以爲兵刃，猛獸不能爲害。

服牛乘馬，引重致遠以利天下，蓋取諸隨。

駘木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利以威天下，蓋取諸睽。

在這比較之下，可見這兩段文字不但意義全同，即所用成語亦多相同。不過繫辭傳的詞句寫得簡潔些，並且每一事替它在易卦裏尋出一個根據而已。照以前人的說話，繫辭傳是孔子作的，前於淮南子約三百年，其出於淮南子的襲用可無疑義。但淮南王是一個信仰易學的人，他曾聘善爲易者九人，做成一部淮南道訓，一名淮南九師書（見漢書藝文志及劉向別錄）；就是淮南子中也引用易文不少。假使他們那時的易傳裏已有這章文字存在，他們爲什麼不把它引來做自己立說的佐證呢？爲什麼說到創作的人只言「聖人」而不言神農黃帝，只言「後世」而不言「後世聖人」呢？可見淮南子中寫這段文字的意思只要說明時代愈後則器物愈完備，困難愈減少的一個觀念；一到了繫辭傳中那一章的作者的手裏，便借他來說明卦象的神奇，以爲一切文明皆發源於卦象，當伏羲畫卦之時已蘊藏了無數制器的原理，遂開神農黃帝時的燦爛的文化；它們的論點是不同的。

但是，細想起來，繫辭傳的話頗不合理。因爲照它說，制器之理既全具於卦象，則畫卦之後馬上可以推

演出許多新東西來，而伏羲是畫卦的人，他早已把卦象卦變弄清楚，看明白了，爲什麼他只把這個方法使用了一次，作成了罔罟之後就停手，不再造船以便捕魚，乘馬以便打獵呢？神農既會觀象而制耒耜，爲什麼不再觀象而制杵臼，使田裏出產的五穀可以舂掉了稃皮呢？如說制器之理雖具而不顯明，必待觀象者的徐生妙悟，則卦象之用尙有未盡，伏羲神農們也不能推爲聰明睿智的聖人了。況且黃帝堯舜之後也不乏聖人，何以再沒有觀象而制器的呢？夏以下也屢有新器出來，何以再沒有從易象裏推演而成的呢？

於此可見所謂「以制器者尙其象」本是莫須有的事。這很明顯，制器時看的象乃是自然界的象，而不是卦爻的象。例如造船，一定是看見了木頭浮在水面而想出來的。倘單看渙卦，則但知木在水上而已，這不沉的德性如何可以看得出來？何況易卦中既有木在水上的渙（三三）還有水在木上的井（三三），爲什麼聖人看了井卦的象不因其要沉入水底而輟其制作呢？若說聖人是知道水性不沉的，故不因觀了井象而不作，那麼，他便不必因觀了渙卦而始悟出造船的道理來了。

再有，這章中說的聖人觀了某卦的象故制出某種的器，細想起來也很可笑。因爲六十四卦是由最簡單的陰陽爻排列而成，這卦和那卦本沒有嚴密的界限，加以互體和卦變的一搬動，更可由人顛之倒之地瞎講，講得頭頭是道了。不信，請讓我玩一套把戲給諸君看。它說：

日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。

舟楫之利……蓋取諸渙。

這是十分確定的事實了。但我說不對！

日中爲市，乃取諸渙。

爲什麼？

因爲渙象爲三三（渙，坎）其互體爲三（震）和三（艮）其卦變以二爻與四爻相易爲三三（渙—乾，坤）。

我可以遵照了易學先師的方法而斷之曰：

巽爲近利市三倍，『爲市』之象也。

坎爲通，『交易』之道也。

震爲大塗，艮爲徑路，通都之人循大

塗而來會，僻邑之人則行小徑而至也。

乾爲天，日麗乎天，故曰『日中』。

坤爲地，萬物之所從出，故

曰『致天下之貨』。

巽又爲進退，交易則進，既畢則退也。

這樣說來，倒也着實『像煞有介事』，於是神農氏只得隨順了我的話，看了渙卦之象而作市了！倘使我們又

要把黃帝作舟楫的事說成取象於噬嗑，也很方便。

因爲這卦的象是三三（離，震），其互體爲三（艮）和三

（坎）；艮爲木，坎爲水，已可把它說成舟楫；而震爲龍，離爲鼈蟹贏蚌，都是水族，乘舟入水豈不是效法於此種動

物呢！

寫到這裏，真使我短氣了！

易理的圓融如此，想要把它應用的如何可以捉住它的真實的意義？

照那

樣講，只要看了一個卦儘够造出無數東西來了，爲什麼古先聖王只能于一卦之下制成一件東西呢？許多

許多

卦中既有同樣的象存在，爲什麼他們只會取了這一卦的象而失掉了那幾卦的象呢？

費了聖人的許多心

思制成了幾件東西，然而世本中沒有記載，所記載的古聖人的制作都不是由觀卦來的，除了繫辭傳這一章

之外再沒有同樣的故事，可見圓融得無路不通的實際上却是一無所通。

然則，這一章文字是什麼時候出來的呢？關於這個問題，我們應先看象傳。象傳是最早用「象」去

解釋易卦辭的。它說：

雲(☵)雷(☳)屯。

山(☶)下出泉(☵)蒙。

上天(☲)下澤(☱)履。

地(☷)中有山(☶)謙。

澤(☱)滅木(☳)大過。

風(☴)行地(☷)上觀。

明(☲)出地(☷)上晉。

雷(☳)雨(☱)作解。

火(☲)在水(☱)上未濟。

它以☵爲天，以☷爲地，以☳爲雷，以☱爲水，爲雲，爲雨，爲泉，以☶爲山，以☴爲風，爲木，以☲爲火，爲明，以☱爲澤，意義甚爲簡單，所取之象都是自然界中最重大的幾件東西，並沒有像說卦傳那樣的細碎複雜。這可見象傳爲原始的說卦傳，而說卦傳乃是進步的象傳，其間時代相差頗久。到了京房荀爽一班經師出來，最喜歡

弄這種玩意兒，於是又添了許多東西進去。陸德明經典釋文於說卦傳末注云：

荀爽九家集解本，乾後更有四：爲龍，爲直，爲衣，爲言。坤後有八：爲牝，爲迷，爲方，爲囊，爲裳，爲黃，爲帛，爲漿。震後有三：爲王，爲鶴，爲鼓。巽後有二：爲楊，爲鶴。坎後有八：爲宮，爲律，爲可，爲棟，爲叢棘，爲狐，爲蒺藜，爲桎梏。離後有一：爲牝牛。艮後有三：爲鼻，爲虎，爲狐。兌後有二：爲常，爲輔頰。(卷二)

照這樣子做下去，大可做成一部卦象字典了。這個風氣始於西漢而極盛於東漢。到了三國，雖然還有虞翻等張其軍，而王弼作易注，便完全把它推翻了。他說：

言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也……得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意而象可忘也；重畫以盡情而畫可忘也。是故觸類可爲其象，合義可爲其徵。義苟在健，何必馬乎！類苟在順，何必牛乎！爻苟合順，何必坤乃爲牛！義苟應健，何必乾乃爲馬！而或者定馬於乾，案文責卦。有馬無乾，則僞說滋蔓，難可紀矣。互體不足，遂及卦變。變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。縱復或值而義無所取，蓋存象忘意之由也。忘象以求其意，義斯見矣！(周易各例，明象)

這是他對於漢代易學的一個大破壞。他的易注不注繫辭傳，說卦傳諸篇。他的弟子韓康伯補注此數篇於說卦傳卦象一大段亦不注，而於繫辭傳中觀象制器一章則注云：

離，麗也。罔罟之用必審物之所麗也。魚麗于水，獸麗于山也。

噬嗑，合也。市人之所聚，異方之所合。設法以合物，噬嗑之義也。

渙者，乘理以散通也。

隨，隨宜也。服牛乘馬，隨物所之，各得其宜也。

睽，乖也。物乖則爭，與弧矢之用，所以威乖爭也。

宮室壯大於穴居，故制爲宮室，取諸大壯也。

夫，決也。書契所以決斷萬事也。

他不以卦象解釋而以卦名意義解釋，似乎也講得過去；但他對於作未和所取的益就沒法講了，所以他不注。其實，當初聖人若是觀了卦名而制器的，則繫辭傳中即不應說「以制器者尙其象」而應說「以制器者尙其名」了。況且舟楫的制作，與其說是觀了渙的卦名而來，何如說觀了既濟的卦名爲更適當呢？所以王弼的一派在易學上雖有破除迷妄的功績，但對於這一章文字實在不會講得妥貼。

所以然者何？因爲這一章文字的基礎是建築于說卦傳的物象上的，是建築于九家易的互體和卦變上的。必須用了物象，互體，卦變等等來講，纔能講得出神入化，見得伏羲神農一班聖人的睿明通知。若依王弼的忘象求意之說，除了根本推翻之外沒有別法。所以我們可以下一句斷語說：在沒有說卦傳之前，沒有互體和卦變說之前，這章文字是不會出現的。

說卦傳出於象傳之後，我們知道了。互體和卦變之說是什麼時候起來的呢？書上沒有提起。我們

現在看得見的聚集漢代易說最完全的要推唐李鼎祚的周易集解，這是對於王弼的『忘象的』易學起的反動，而輯集虞翻荀爽等『存象的』二十餘家之書而成的。書中又引九家易。經典釋文云：

荀爽九家集注十卷，不知何人所集。稱荀爽者，以為主故也。其序有荀爽，京房，馬融，鄭玄，宋衷，虞翻，陸績，姚信，翟子玄……（序錄）

這九個人中，京房是西漢人，荀爽，馬融，鄭玄是東漢人，宋衷以下是三國人。可見這存象一派，京房為其先覺。漢書儒林傳云：

京房，受易梁人焦延壽。延壽云嘗從孟喜問易。會喜死，房以為延壽易即孟氏學。翟牧白生不肯，

皆曰非也。至成帝時，劉向校書考易說，以為諸家易說皆祖田何，楊叔，丁將軍，大誼略同，唯京氏為異，黨焦延壽，獨得隱士之說，託之孟氏，不相與同。由是易有京氏之學。

這又可見京房是自己開闢一個新學派而託之於孟喜的，與漢代傳統的易學特別不同。漢書藝文志易類載：

孟氏京房十一篇，

災異孟氏京房六十六篇，

就是他一手造成的學說。自從他自出主張，變更師法，一時風從，於是打倒了易學正統的施雠，楊何，梁丘賀諸人而獨霸，所以經典釋文記易學書籍只能從孟喜京房起（第一部子夏易傳是假的），九家易輯錄三國以前



的易說也只能從京房起了。互體和卦變是東漢的易學家的專業，而這一派是以京房為宗師的，那麼這幾種方法的來源便不難指定了。

施警揚何們的遺說雖無傳，猜測起來，其講易當如象傳、象傳之類，不甚有詭異的意味。自從京房一派起來，用了種種纖巧的方式，把一部易經講得天花亂墜。人情愛新奇而厭平凡，所以他們的易說就占着絕對的優勢了。

繫辭傳中這一章，它的基礎是建築于說卦傳的物象上的，是建築於九家易的互體和卦變上的。我們既知道說卦傳較象傳為晚出，既知道說卦傳與孟京的卦氣圖相合，又知道京房之學是託之於孟氏的，又知道京房是漢元帝時的人，那麼，我們可以斷說：繫辭傳中這一章是京房或是京房的後學們所作的，它的時代不能早于漢元帝。因為它出在西漢的後期，所以世本的作者不能見它，史記的作者不能見它，其他早一些的西漢人也都不能見它。因為它出在西漢的後期，所以它可以採取了淮南子中的「去害就利」一段話來做它的底本，又可以搶奪了世本作篇中的許多人的制作來獻與伏羲神農等幾個最有名的古帝王。

這個結論或者有人看了要問：繫辭傳一書不是司馬遷的父親已引過嗎？為什麼這章文字會到漢元帝後始出現呢？就說是京房一班人假造的，然易經的本子尚有施警、梁丘賀諸家，這偽作的一章即使僥倖插進了孟喜一家的本子，如何可以逼偽他家而盡欺天下之目呢？我說：古書的被人竄亂是常有的事情，一篇之書，大體不偽而部分偽的，所在多有，最顯著的如「孔子生」的插入春秋，百篇書序的插入史記，都是。

辭傳雖可爲司馬談所見，而伏義們觀象制器的一章儘不妨到西漢後期纔出來。至於周易經傳的本子因京房之學日盛，遂使他的本子成爲定本，新出漢石經可見。（經典輯文云，「刻則」，京作「刻則」，「困」。去年滬陽發見漢石經殘石，「刻則」正作「刻則」，故知東漢學官定本即是用京房的。）

京房本立爲定本，載在石經，還不設統一別的本子嗎？

這章的著作者及其著作時代，我們已大略考定了。至於他爲什麼要僞作這一章，上面還沒有說得詳盡。我以爲這僞作的意義有三：其一，是要抬高易的地位，擴大易的效用；其二，是要拉攏神農、黃帝、堯、舜入易的範圍；其三，是要破壞舊五帝說而建立新五帝說。

易既入於六藝，立於學官，當然一班治易的人要把它說得神通廣大，纔可替本書佔身分，也替自己佔身分。春秋本是一部簡明的記事書，他們尚且可以把它講出許多奧妙。何況易、陰陽爻是可以排列成許多方式的，卦爻辭是在可解不可解之間的，要附會起來當然更容易。所以第一步說易卦及卦辭，爻辭是講宇宙觀和人生觀的，於是成了彖傳、象傳、繫辭傳等。第二步說宇宙間的萬事萬物都是受支配於八卦的，一個卦可以作爲無數事物的象徵，於是成了說卦傳。第三步說世間的文明都是從易裏推演出來的，古聖人之所以能發制作即是懂得了這個推演的方法而然，於是成了繫辭傳中這一章。有了這一章，而後繫辭傳中所謂「開物成務」所謂「立成器以爲天下利」所謂「百姓日用而不知」都得到了實際的證明了。這是僞作者的第一義。

易與伏羲的關係，在西漢初年已說起。他們發生關係的緣故，大約因為易的偶像成立的時候正是伏羲的偶像成立的時候（戰國末，西漢初），故於無意中湊合了。（好像堯舜的傳說發達時正值儒家興起，黃帝的傳說發達時正值道家 and 神仙家興起，所以他們就做了這幾派的教主。）但易的境域裏僅僅有個伏羲還嫌不熱鬧，而且伏羲又不是儒家所十分崇拜的，應當再拉幾個有名的聖王進去纔是。恰好那時傳說中的古史系統是把伏羲放在神農、黃帝、堯、舜們的上面的，於是便把神農、黃帝、堯、舜一齊請進，叫他們跟了伏羲的脚步走，而後聖聖傳心，易的地位便更尊嚴了。這是偽作者的第二義。

五帝之說，自戰國以迄西漢，都確定爲「黃帝—顓頊—帝嚳—堯—舜」，但堯舜以有儒家的捧場，黃帝以有道家及神仙家的捧場，他們的勢力歷久不衰。至顓頊與帝嚳二人，則偶像之成係因其爲各民族的祖先（看上章史記中各圖先世表可知）到了西漢，民族既融合爲一，沒有這個偶像的需要，又沒有思想家替他們開出些新國土來，他們的勢力不由得日就衰落了。然而那時的伏羲、神農的傳說起得不久，正在社會上風行，惟以五帝久已定局，三皇也沒有改組的消息，他們得不到一個正統的地位。本章的作者看準了這一點，大膽起一次革命，擁戴伏羲、神農，放逐顓頊、帝嚳，使五帝的組織變成「伏羲—神農—黃帝—堯—舜」，個個都是當時有實力的。因為他擁戴的是「大的新鬼」，放逐的是「小的故鬼」，所以輿論翕然，不聞異議，而伏羲神農的寶座遂至今不撤了。這是偽作者的第三義。

# 一一一 論觀象制器的故事出京氏易書

（十九、十、十，燕大月刊第六卷，第三期）

一九三〇，三，玄同白

韻剛先生：

大著謂易繫辭傳下『古者庖犧氏……』一大段係京氏學者所竄入。細讀尊論，覺得精確不刊，真是戴東原所謂『十分之見』。其功不在闡惠開古文尚書，康崔闢劉歆偽經之下；蓋自王弼韓康伯以來未解之謎，一旦被老兄揭破了，真痛快煞人也！

惟熹平石經為京氏易，除『剗削』二字以外，尚有一字更為重要者，即『坎』字作『飲』是也。京氏作『飲』，陸氏釋文已明言之，石經適與京符，其為京易更無疑義矣。（此殘石已由羅叔言變幻了，印在熹平石經

殘字集錄三編中。）竊謂此一點應補入大著也。尊意以為然否？（去年年底，弟曾作續漢石經周易殘字而論及今文

易的篇數問題一文，載北大圖書館月刊第一卷第二期，並聞。）

玄同白。

# 一一二 漢熹平石經周易殘字跋

馬衡

（十八、十二、二十，北京大學圖書館月刊第一卷，第二期）

吾友孫伯恆君以景印漢熹平石經殘石墨本見貽，云洛陽新出土而轉徙至於上海者。石兩面刻：一面爲周易家人迄歸妹十八卦，存二百八十六字；一面爲文言，說卦，存二百有五字。通計存字四百九十有一。此誠曠代之瓊寶矣。蓋宋人錄熹平石經，多至千七百餘字，獨未見周易，不意後八百年，更得此經數百字。吾輩眼福突過宋人，何其幸歟！

以今本校讀，每行七十三字。惟碑陽第五，第八，第十行各盈一字，第十二行盈二字；碑陰第一行細二字，第二，第九行各細一字，第三行細四字，第五行盈一字，第十二行盈二字，第十五行盈五字。蓋經本有異同也。茲錄其存字之異文如下：

家人卦，「終吝」之「吝」作「吝」。釋文於說卦「爲吝」下云：「京作遴。」說文定部「遴」下引易曰「以往遴」。而口部「吝」下引易則作「以往吝」。（許君於易稱孟氏，而前後所引有異文。段玉裁云：「或兼稱他家，或孟易有成本，皆未可知。」）此不作「遴」而作「吝」當是吝之或體。

廣韻云：「吝，俗作吝，」誤矣。

蹇卦之「蹇」皆作蹇。按「蹇」「蹇」「蹇」三字古多通用。漢衡方碑：「蹇蹇王臣」用此爻辭，字作「蹇」。爾雅釋樂：「徒鼓鼗謂之蹇。」釋文云：「蹇本或作蹇，字同；或作蹇，字非。」是蹇亦作蹇矣。

益卦，「利有攸往」之「有」作「用」。此經屢見「有攸往」或「利有攸往」之文，他處或

皆作「用」歟？

困卦「于臲臲」作「于剗剗」。釋文於九五爻辭「剗剗」下云：「剗，徐魚器反，別，徐五刮反，

又音月。荀，王肅本「剗剗」作「臲臲」云：「不安貌。」陸同。鄭云：「剗剗當爲倪伋。」京作

「剗剗」。案說文：「剗，斷也。」於上六爻辭「臲臲」下云：「臲，五結反，王肅妍詰反，說文作「剗」，

牛列反，薛同。剗，五骨反，又音月，說文作「剗」云：「剗，不安也。」薛又作「伋」字同。按說文剗

爲剗之重文。又出部「剗，樂，剗，不安也。」易曰：「繫剗。」段玉裁據釋文於上六「臲臲」下引說

文「剗」，「剗」二字，以爲此之所引亦即困上六爻辭，而疑剗字與今本不同。又小徐於此條引「

易曰：剗剗，困于赤芾。」剗字與大徐異，而與陸氏合。「困于赤芾」則爲困九五爻辭。段玉裁據

釋文於九五「剗剗」下所引「荀，王剗剗作臲臲，鄭云當作倪伋」之文，疑兩爻辭義同。按「剗」與

「臲」，「別」與「臲」皆同紐同韻，本可互通。或此本兩爻同字，未可知也（錢玄同先生疑九五「剗剗」

二字爲衍文，而上六作「剗剗」。但此行字數確爲七十三，似非衍文）。說文刀部：「剗，斷也。」「用，絕也。」

其義正同，古音「剗」「用」又同屬泰部，故剗可通用也。

革卦「虎變」之「變」作「辯」。按古音變屬寒部，辯屬眞部，音近可通。故釋文易坤「由

辯」下云：「荀作變。」是二字可通之證也。

艮卦「趾」作「止」。釋文云：「荀作止。」止，趾，蓋古今字也。

文言「美在其中」無「其」字。

說卦「生爻」之「爻」作「着」。漢孔彪碑：「易建八卦，撥着繫辭。」與此本同。

又「故易六位而成章」。「位」作「畫」。「章」下多「也」字。釋文云：「本又作六畫。」

又「嚮明而治」之「嚮」作「鄉」。漢曹全碑兩用此文，字皆作「鄉」。蓋鄉嚮，古今字也。

又「坤以藏之」。「坤」作「以」。釋文於坤卦云：「本又作以，以今字也。」漢碑中凡乾坤

字皆作「以」無作「坤」者。是漢魏間通行之字矣。其字象卦形之三偶，非借川字爲之也（川字

之首筆皆左挑，無作右旋者）。

又「坎者水也」之「坎」作「飲」。釋文於坎卦「習坎」下云：「京，劉作飲。」知此本坎

字皆作「飲」矣。（石經詩「坎坎伐輪兮」亦作飲。）

後漢博士十四人，易有施孟、梁丘、京氏四家，書有歐陽、大小夏侯三家，詩有魯、齊、韓三家，禮有大小戴二家，

春秋公羊有嚴、顏二家。熹平石經之例，以一家爲主，而箸他家異同於後。隸釋所錄詩有齊、韓校記，是以魯

爲主也。公羊有「顏氏有無」語，是以嚴爲主也。論語有「盍、毛、包、周」語，余曩據堯曰篇殘字考爲張侯

論，包、周皆習張侯章句，是亦以某氏本爲主而箸盍、毛、包、周之異同也。然則周易亦必於四家之中以一家爲

主。而此一家果誰氏乎？以此石證之，蓋用京氏本也。陸氏謂「坎」、「京」劉作「飲」，又「剝」，京作「

剝創」。此本悉與京氏合，是用京氏本無疑矣。其碑末校記中，當箸施孟、梁丘之異同，如詩、公羊論語之例，

又可斷言也。

### 一二三 讀漢石經周易殘字而論及今文易的篇數問題

錢玄同

（十八，十二，二十，北京大學圖書館月刊第一卷，第二期）

前幾天，在馬叔平先生那邊，看見漢石經周易殘字拓片兩張，一張是下經的家人至歸妹，一張是文言傳和說卦傳，係一石之兩面，兩張共有四百九十餘字。近幾年來，出土的漢石經殘字很多，哀集之者，有馬叔平先生的集拓新出漢魏石經殘字和羅叔言先生的漢熹平石經殘字集錄及補遺，但大都是零星小塊。像這樣的塊，一經之文字多至四百九十餘者，還是初次遇到。在宋洪景伯（隱）的隸釋和隸續中所載的以後，這又是一次大發現了。更可喜者，竟是周易，這是宋代沒有發現過的。周易殘字，在此次大發現以前，羅先生的集錄中有四石，爲上經的蒙，需，訟，（這三卦的殘字，又見馬先生的集拓中），臨，觀，噬嗑，賁，剝，諸卦和文言，序卦兩傳，四石合計，有五十一字。今文易的篇數，本有問題，我對於這問題，蓄疑了好幾年，今讀了羅氏集錄中的四石和這拓片的兩石，使我昭若發矇，歡欣之餘，遂把鄙見寫在下面。

馬先生因爲此殘字中「坎」字作「飲」，証以經典釋文所云「坎，京劉作飲」，疑熹平刻石時係用京氏易，雖然只有一字的證據，但這一個字非常重要，我認爲馬先生的意見是很對的。又「坤」作「比」考



漢碑都作「𠄎」沒有作「坤」的，我以為漢時今文易必皆作「𠄎」。經典釋文云：「坤本又作『𠄎』今字也。」這本來沒有錯字。而盧召弓（文照）乃云：「以『𠄎』為今字，其謬顯然。」因從雅雨堂本改為「『𠄎』本又作坤，今字也。」不知這是雅雨堂本所妄改，盧氏依之現在看來，「其謬顯然」。我疑心改「𠄎」為「坤」或出於漢書藝文志所謂「與古文同」的費氏易和龔定庵（日珍）所詫為「空前絕後，迹過如掃，異哉異至於此」的「中古文」易。此等古文經，本是劉歆所偽作，撥拾戰國時代破體小寫之文字，拼湊偏旁，號為「古文」，冒充東周以前之文字，故其中儘有比西漢通行的文字（所謂隸書）還要不古的。改較古之「𠄎」為較不古之「坤」，一本無足奇。盧氏生於極端迷信此等偽古字之世，故覺得必不可「以『𠄎』為今字」耳。

關於此殘字中與今本文字之異同，馬先生另有詳細的攷証，不用我來多費話。

我現在要說的，乃是今文易的篇數問題。

漢書藝文志：「易經十二篇——施、孟、梁丘三家。」這句話，清中葉諸經師，除戴東原（溪）以外，是沒有人對它懷疑的。但論衡正說篇云：

孝宣皇帝之時，河內女子發老屋，得逸易、禮尚書各一篇，秦之宣帝下示博士，然後易、禮、尚書各益一篇。又隋書經籍志云：

及秦焚書，周易獨以下筮得存，唯失說卦三篇，後河內女子得之。

案，論衡所云河內女子所得之逸經，惟逸禮為何篇，至今尚未考明，逸書，則東漢末之房宏（尚書正義卷一引）及

隋書經籍志，經典釋文序錄皆云是太誓。太誓之確為後得，非伏勝傳書所有，今已成爲定案。那麼逸易是說卦以下三篇（說詳下），亦經隋志證明，亦當確定為後得，非田何傳易時所有了。「河內女子發老屋」與「魯恭王壞孔子宅」雖同樣是不足信之談，然亦同樣可作為漢人造作偽經之証，故所謂「逸易」，尚書各一篇者，實均為西漢人所偽作，無疑也。

首疑說卦以下三篇者為戴東原（宋人雖有疑之者，但其立場與此下所說者不同，故不舉及。）其周易補注目錄後語云：

武帝時博士之業，易雖已十二篇，然昔儒相傳，說卦三篇與今文太誓同後出，說卦分之爲序卦，雜卦，故三篇詞指不類孔子之言。或經師所記孔門餘論，或別有所傳述，博士集而讀之，遂一歸孔子，謂之「十翼」矣。

這明明說說卦三篇是後出之文，不與彖象繫辭，文言同時了。

及康長素（有爲）撰偽經考，則云：

至說卦，序卦，雜卦三篇，隋志以為後得，蓋本論衡正說篇河內後得逸易之事。法言問神篇，「易損其一也，雖意知闕焉，一則西漢前易無說卦可知。」楊雄王充嘗見西漢博士舊本，故知之。說卦與孟京卦氣圖合，其出漢時偽託無疑。序卦膚淺，雜卦則言訓詁，此則歛所偽竄，并非河內所出。（卷三上。）

康氏又辨史記孔子世家「序彖繫象說卦文言」一句中「說卦」二字為劉歆所竄入云：

隋志之說出於論衡，此必王充會見武宣前本也。說卦「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮」又曰「震，東方也；離也者，南方之卦也；兌，正秋也；坎者，正北方之卦也」與焦京卦氣圖合。蓋宣帝時說易者附之入經，田何丁寬之傳無之也。史遷不知焦京，必無之，此二字不知何時竄入。至序卦、雜卦所出尤後，史記不著，蓋出劉歆之所偽，故其辭閃爍隱約，於藝文志著序卦於儒林傳不著而以「十篇」二字總括其間。要之三篇非孔子經文。（卷二。又卷五，卷十，卷十一，及孔子改制考卷十，亦有關於此問題之駁辨，與此二條大意相同。）

案，康氏直斷說卦為焦京之徒所偽作，宣帝時說易者附之入經，可謂巨眼卓識。至以序卦和雜卦為劉歆所偽作，則未必然。我以為論衡所云「逸易一篇」和隋志所云「說卦三篇」其內容實相同，蓋說卦與序卦、雜卦本合為一篇，故隋志雖云三篇，亦但舉說卦以賅序卦和雜卦也。戴東原云「說卦分之為序卦、雜卦」嚴鐵橋（可均）云「漢宣帝時，河內女子得說卦一篇不數序卦、雜卦者，統于說卦」（唐石經校文卷一）；其說甚是。故韓康伯注本，序卦和雜卦均附說卦卷內，直至唐石經還是這樣。康氏謂「序卦膚淺」誠哉其膚淺也；然意義膚淺，不能作為劉歆偽造之証。劉歆造了許多偽經，固是事實，然其學實不膚淺，膚淺之評惟彼焦京之徒適足以當之耳。雜卦仍是說明卦義，與說卦、序卦性質相同，與訓詁之方法根本有異，說它「言訓詁」實在不對。即使言訓詁，亦不能即斷為劉歆所作。劉歆以前言訓詁者多矣；詩之魯故，齊、后氏故，韓故，書之大小夏侯解故等等，都是言訓詁的，春秋傳（所謂公羊傳）中言訓詁處亦甚多。

據上面所說，則漢志謂施孟梁丘三家之易爲十二篇之說就發生了問題。蓋說卦三篇既是西漢人所僞作，則三家之易似不應有十二篇，因爲三家同出于田何，田何所沒有的，似乎三家也不應該有。於是康氏以爲田何所傳之易但有經上下二篇，而象和象都在經內，其言云：

此志（漢書藝文志）叙周王孫，服光，楊何，蔡公，韓嬰，王同諸易先師傅，皆二篇章句，施孟梁丘氏各二篇。然則易之卦辭，爻辭，象辭，象辭皆合。以其簡帙繁重，分爲上下二篇。（偽經考卷三上。）

又云：

象象與卦辭爻辭相屬，分爲上下二篇，乃孔子所作原本。（同上，卷十；又見孔子改制考卷十。）

至于繫辭，康氏則云：

蓋繫辭有「子曰」，則非出孔子手筆，但爲孔門弟子所作，商瞿之徒所傳授，故太史談不以爲經而以爲傳也。（偽經考卷三上；又卷十與改制考卷十同。）

文言，則康氏沒有提到它。我想，今本周易把象傳，象傳，文言傳都合在上下經之內，康氏既以象傳和象傳合在上下經之內爲原本周易之面目，想來他把文言傳也算在裏面了。那麼，康氏意中之三家易大概是這樣的：經上下二篇（其內容與今本相同）；傳，繫辭（或是一篇；或如今本那樣，分爲上下二篇）。或如崔師所說，他沒有把繫辭傳算在內（見下）。

康氏所說的三家易，其內容的排列和篇數的多少，均與漢志絕不相同。如果三家易的面目誠如康氏

所言，則漢志決不能這樣的瞎造謠言。漢志本於劉歆七略，不可信的地方固然很多，但他造了好幾部偽古文經，說「這是你們沒有見過的古本」，那樣說法是可以矇得過人的；他又造了一部偽今文經——春秋穀梁傳，那也不會出什麼岔子，因為那時立於學官的春秋傳（公羊傳）和他偽造的穀梁傳，都沒有「今文」之稱。他只說，「你們讀的公羊傳之外還有你們沒有見過的穀梁傳，與公羊傳或同或異。」但是，他只能在立於學官的書以外去造假書，決不能把立於學官，大家都看得見的書來瞎造謠言，改變內容，增加篇數。假使他竟那樣辦，他的作偽不是立刻就敗露了嗎？劉歆不至於那麼的蠢吧。即使他真那麼蠢，竟想以一手掩盡天下人之目，瞎造那樣與事實全不相符的謠言，難道東漢的四家易博士（施、孟、梁丘、京）人人都是頭等傻子，會齊心協力的遵守劉歆「易經十二篇」那樣一句謠言，反將遠有師承的「易經上下二篇」這樣一件實事拋棄了嗎？這不是情理上萬不會有的事嗎？還有，卦辭爻辭是術數，象傳象傳是玄理，兩者的思想和文章全不相同，而認為一個人所作，這也是極講不通的。

所以，先師崔懷瑾（適）先生起而駁之云：

象傳解說卦辭，謂與卦辭共篇，猶似可通。大象與卦辭自明一義，已當分篇。小象全體用韻，原本必不與爻辭共篇。……是則大小象皆當各自為篇，則象辭可知，而易經無從合為二篇矣。康氏又以

繫辭……為孔門弟子所作……此說誠是也。但繫辭縱非孔子手筆，猶是弟子述孔子之言……

若卦辭，爻辭，象辭，象辭為孔子作，而繫辭傳二篇既不得入「易經二篇」之內，又不得與周王孫以下

六家皆有易傳二篇，丁寬易傳八篇，同列班志之內，此亦事理所必不然者也。惟文言亦有「子曰」，則亦孔門弟子所作，亦當爲傳，康氏不言，此由遺漏，姑不待辨。然則繫辭文言必當在十篇之內，易經不止二篇又明矣。（五經釋要卷四。）

看了崔師這一段話，則康說之謬自顯然了。

崔師是信任漢志的，他認爲「易經十二篇」這個數目是與三家易相合的。十二篇的算法，則顏師古

注曰：「上下經及十翼，故十二篇。」上下經固無問題，所謂十翼者，周易正義云：

……但數十翼，亦有多家。既文王易經本分爲上下二篇，則區域各別，象象釋卦亦當隨經而分。故一家數十翼云：上象一下象二，上象三，下象四，上繫五，下繫六，文言七，說卦八，序卦九，雜卦十。鄭學之徒並同此說。

據此所說，則十篇傳的分法自來並不一致。這所記的，不過因爲被鄭玄一派所採用，所以自魏晉以來就相沿不改罷了。究竟三家易中的十篇傳是不是這樣分的，自然還是問題。

崔師則采康氏之說而略加改變，即解說卦與雜卦於十篇之外，而序卦則仍列入。其說云：

班志又曰「孔氏爲之象，象，繫辭，文言，序卦之屬十篇」者何？曰：此所云十篇者……案象辭既上下分篇，則大小象亦當上下分篇。若是，則象辭上下各一篇，大象上下各一篇，小象上下各一篇，繫辭上下各一篇，文言一篇，序卦一篇，適合十篇之數。王充謂河內得「逸易」一篇，不言篇名，據班志，則知

是序卦也。序卦爲河內所得，并彖象以下九篇稱十篇，繫之施、孟、梁丘三家，猶尚書二十八篇，並後得。太誓稱二十九篇，屬之大小夏侯二家也……是則釋文並說卦雜卦計之，故合大小象各一篇爲十。翼班氏未見說卦雜卦，故分大小象各二篇爲十篇也。（同上）

崔師此說，驟視之，似若可通；然細按之，則殊不然。（1）以所謂河內女子所得者爲序卦，則與隋志不合。論衡雖未說河內所得「逸易」爲何篇，但隋志既有河內得說卦三篇之說，則自當以隋志解論衡爲是；河內得「逸尚書」亦未說爲何篇，而隋志及釋文皆言河內得太誓，則自當解此「逸尚書」爲太誓也。（2）隋志明言河內得說卦三篇，今屏除說卦和雜卦，始用康氏之說，以說卦爲焦京之徒所作，雜卦爲劉歆所作乎！然既以序卦爲河內所得，則已經承認它是西漢人所僞作了，序卦爲西漢人所僞作而可以繫之三家，則說卦亦是西漢人所僞作，何以便不可繫之三家呢？要是因爲只有序卦之名見於漢志，故惟有以序卦繫之三家較爲有據，則我實不敢苟同。因爲漢志本於七略，於說卦以下三篇中獨提序卦而不及其他，則只有這篇序卦最有劉歆僞作的嫌疑，以最有古文嫌疑者繫之今文之三家，未免太不妥當了。（康氏以序卦爲劉歆僞作，其說我固不信；但崔師以序卦爲可以繫之今文，乃以其名見於宣傳古文的漢志爲證，較康氏之武斷，其毛病更大。）

崔師又云：

漢書儒林傳曰：「費直治易亡章句，徒以彖象繫辭十篇，文言，解說上下經。」「文言」二字在「十篇」二字之下，似在十篇以外者，義不可解。釋文引作「徒以彖象繫辭，文言，解說上下經」無「十篇」

二字，則今本儒林傳「十篇」二字衍也。

其下說之云：

費氏止用象，象繫辭，文言九篇解說上下經。序卦似目錄之學，非釋經義，故不用以解經。說卦雖說

經義，費直不用以解經，班氏不列於此志者，其時與雜卦均未附入也。（同上。）

按，費直是偽古文學，豈可引以證今文之三家易？說卦和雜卦，無論是河內所得或是劉歆偽作，沒有到了七略和漢志的時候還未著錄之理。若說雜卦是劉歆所偽作，則七略和漢志更應該趕緊著錄才是。除非說這兩篇的出現還在班固以後，是東漢時人偽造的，但這是毫無證據的話。況且，若是東漢時所偽造，則何時繫入本經？繫入今文經，則今文經皆立於學官，不能隨便增竄；若有繫入，則必有記載。繫入古文經，則古文經多為民間大師所傳授，若忽有增篇，一定也是有記載的。現在東漢時繫入的證據，完全沒有記載可憑；而西漢時繫入的證據，則明明有論衡與隋志所記為憑。所以我個人相信說卦以下三篇係西漢中葉所偽作，出現之後，即繫之三家易本經之後。漢志所云之「十二篇」，既不如康氏所說，篇數為劉歆所改易，也不如崔師所說，只有序卦而無說卦和雜卦；乃是說卦、序卦、雜卦三篇都在內的。惟這十篇傳究應如何分法，則不可確知；或如正義所述之「十翼」那樣，或如崔師所云大象小象各分上下，而說卦三篇則如論衡所云，只算一篇；或者還有別種分法。要之都是瞎猜，現在不必去管它。

我的見解如此，所以我認為康氏過於武斷，且有誤以今本面目為三家易原本面目之謬；崔師過信漢志，



致有誤據偽古文之失。他們所說，都不合於今文易之真相。

現在漢石經周易殘字居然發現了。看羅氏集錄中的上經諸卦和此拓片的下經諸卦，知道象、象的確不與卦辭爻辭相連合，康氏之說自然不能成立了。羅氏集錄中有序卦傳，而此拓片中又有文言傳和說卦傳，知道說卦和序卦都繫入今文易中，崔師之說自然也應該修正了。熹平刻石是根據當時立於學官的今文經，東漢立於學官的今文經，其師承有自，都是根據西漢立於學官的今文經。所以漢石經的篇數，我們敢斷言，還是西漢中葉的面目。

現在總結幾句：我相信論衡和隋志的記載，戴東原和嚴鐵橋的解說，認為——

西漢初年田何傳易時，只有上下經和象、象、繫辭、文言、諸傳。

西漢中葉（宣帝以後），加入漢人偽作的說卦、序卦、雜卦傳三篇。

這是今文易的篇數之變遷，施、孟、梁丘，都是一樣。到了東漢立十四博士時還是不變。

周易雖然也有「中古文」和費氏這兩本偽古文經，但篇數和今文一樣——和已繫入說卦三篇之今文一樣，因為這是劉歆們偽造的，那時的今文本中已有此三篇，則偽古文當然也跟着有了。正如尚書一樣：今文本中繫入一篇偽太誓，則所謂孔壁之尚書古文經中也有那麼一篇偽太誓。此外倒沒有再加偽篇，像書禮那樣，多出那麼許多偽「逸書」、「逸禮」。

至於周易在孔子時，在孟子時，在荀子時，這說卦三篇固然不會有；但是否已經和田何時一樣，象、象、繫辭、

文言，燦然俱備，那自然還大有研究，像宋之歐陽永叔（修），葉水心（適），清之崔東壁（述）諸人所論，都是這一個問題。但不在本文討論範圍之內。本文的目的，專在研究漢代今文易的篇數之真相與變遷而已。

一九二九年冬至，於北平。

## 二二四 論觀象制器的學說書

（十九，十，十，燕大月刊第六卷，第三期）

頤剛兄：

頃讀你的周易卦爻辭中的故事，高興極了。這一篇是極有價值之作。不但是那幾個故事極有趣，你考定繫辭傳的著作年代也很有意思，引起我的興趣。世本所據傳說，必有一部分是很古的，但世本是很晚的書，繫辭不會在其後。繫辭說制器，尚不過泛舉帝王，至世本則一一列舉，更『像煞有介事』了。此亦世愈後而說愈詳之一例，不可不察。王肱因是很古，而蒼頡等則很今了。世本不採繫辭，也許是因爲繫辭所說制作器物太略了，不够過癮。繫辭那一章所說，只重在制器尙象，並不重在假造古帝王之名。若其時已有蒼頡沮誦作書契之傳說，又何必不引用而僅泛稱『後世聖人』呢？

至於淮南子汜論訓不明說引繫辭此段，也不是證明繫辭在淮南王書之後。我以為汜論訓所說必是依據繫辭而稍加發揮。其所以不明白引用繫辭者，正爲繫辭所重在觀象制器，而淮南主旨在制器應用，同

爲制器，而解釋制器之因根本不同，故淮南作者不能引用繫辭「來證實自己的說話」。

至於說司馬遷爲什麼不引用繫辭此段的黃帝堯舜制器的事呢？此一點似不難明白。繫辭傳只是說理之書，太史公從不會把此書當作史實看，故不把這些話收入五帝本紀中去。然「伏羲作八卦……而天下治」，日者列傳中有之，此則出自司馬季主口中，由他信口開河，不妨讓他存在，後世讀者必不會以爲太史公認此言爲史實也。

三統曆引此文也不過「宓戲氏之所以順天地，通神明，類萬物之情也」一語，此即班書律曆志所謂「伏羲畫八卦，由數起」亦即史記日者列傳所謂「伏羲畫八卦」也。若謂班志引劉歆此語即是證劉歆之時已有繫辭此文，則我們也可說司馬季主與淮南王書之時已有此文了。

繫辭此文出現甚早，至少楚漢之間人已知有此書，可以陸賈新語道基篇爲證。道基篇裏述古聖人因民人的需要，次第制作種種器物制度，頗似汜論訓，而文字多與繫辭接近，如云「先聖乃仰觀天文，俯察地理，圖書乾坤，以定人道」又云「黃帝乃伐木構材，築作宮室，上棟下宇，以避風雨」又云「奚仲乃撓曲爲輪，因直爲輶，駕馬服牛，浮舟杖楫，以代人力」。新語一書，前人多疑之，四庫提要懷疑最力，故我從前不注意此書。去年偶讀龍谿精舍唐晏校補本，細細研究，始知此書不是僞書。其中甚多精義，大非作僞者所能爲。提要說，穀梁傳晚出，而道基篇末有「穀梁傳曰」時代尤相牴牾。但此書所引穀梁傳的話，今本穀梁傳實無其文；若新語作于穀梁傳出現之後，何不稱引晚出之書？

我的意思以為新語與汜論訓同受繫辭此文的暗示。兩書各有所主張，都不用「制器尚象」之義，故放胆發揮而不直引其文。兩書皆說理之作，故不妨自由去取。兩書之用此等制作之事，與先秦學者言必稱堯舜正同。司馬遷則是史家，不能如此自由，故他不用此文制作之事，正與他不用緯非陸賈淮南王書中的制作之事同一理由，似不足奇怪。

至於「觀象制器」之說，本來只是一種文化起源的學說。原文所謂「蓋取諸某象」正如崔述所謂「不過言其理相通耳，非謂必規摹此卦然後能制器立法也」。繫辭本說「易者，象也；象也者，像也。」所謂觀象，只是象而已，並不專指卦象，卦象只是象之一種符號而已。

故我在中國哲學史論「象」把繫辭此章與全部六十四卦的象傳合看（頁85——86）使人明白這個思想確是一個成系統的思想，不是隨便說說，確會把全部易都打通了，細細想過，組成一個大理論。如說「山下出泉，蒙，君子以果行育德」此豈可說是僅觀卦象而已？又如說「地中有山，謙，君子以裒多益寡稱物平施」此豈可說是僅觀卦象而已？凡此等等，卦象只是物象的符號，見物而起意象，觸類而長之，「見乃謂之象，形乃謂之器」。此學說側重人的心思智慧，雖有偏處，然大體未可抹殺。你的駁論（六期，一〇〇四）太不依據歷史上器物發明的程序，乃責數千年前人見了「火上水下」的卦象何以不發明汽船似非史學家應取的态度。此意我會以之責劉揆蒙，不意今日乃用來質問你。事物之發明，固有次第，不能勉強。瓦特見水壺蓋衝動，乃想到蒸汽之力，此是觀象制器。牛敦見蘋果墜地，乃想到萬有引力，同是有象而後有制作。

然瓦特有瓦特的歷史背景，牛敦有牛敦的歷史背景。若僅說觀象可以制器，則人人日日可見水壺蓋衝動，人人年年可見蘋果墜地，何以不制作呢？故可以說『觀象制器』之說不能完全解釋歷史的文化，然不可以人人觀象而未必制器，乃就謂此說完全不通，更不可以說『在繫辭傳以後也不會有人做出觀象制器的事』。

現代哲學家 E. J. F. Woodbridge 會說：

“He looks at a wilderness, but even as he looks beholds a garden.”

他望着一片荒野，但就當他望的時候，他已看見了一個花園。

心裏的『花園』的『象』便規定了這片荒野的將來規模。制器尙象，不過如此。飛鳥之像，便是飛艇的祖宗。墨翟王莽以下，二千多年，凡夢想飛行者皆以飛鳥爲意象。到二十世紀初期始有『重於空氣』的飛機的發明，飛行始成功。然其原來的暗示仍出于飛鳥。不過後世機械之學已大明，故 Wright 弟兄能做出墨翟王莽所不能做的飛機耳。

制器尙象之說只是一種學說，本來不是歷史。六十四卦的象傳皆不明說某帝某王，只泛說『君子』、『先王』而已。繫辭傳此章便坐實了某帝某王，可說有稍後出的可能。然象傳六十四條皆有觀象制作之意，與繫辭此章確是同一學說，同出于一個學派。

司馬遷不用此章作史料，是他的卓識。崔述用此章作唯一可信的上古史料，是他的偏見。你受了崔

述的暗示，遷怒及於繁辭，也不是公平的判斷。至於你的講義中說制器尚象之說作于京房一流人，其說更無根據。京房死于西曆前三十七年，劉歆死于紀元後二十二年，時代相去太近。況且西漢易學，無論是那一家都是術數小道，已無復有「制器尚象」一類的重要學說。孟喜焦延壽京房之說雖然失散，而大旨尚存在史傳及輯佚諸書之中，可以覆按。

以上所說，於尊作本文毫不相犯，我所指摘皆是後半的餘論。至於本文的價值，此函開始已說過。我不願此文本論因餘論的小疵而掩大瑜，故草此長函討論。久不作長書，新年中稍有餘暇，遂寫了幾千字，千萬請指教。

胡適。十九，二，一夜。

顧剛案，適之先生此函，接讀後即有無數話要說，不幸初以無閒，後因有病，至今未能寫成。可是材料卻搜集得很多了，對於這一個問題大可作澈底的解決了。我希望這篇文章能於一年內寫好，在將來的古史辨中發表。

適之先生對於我的態度，不免誤會。他說制器應當觀象，舉瓦特牛頓的事為例。其實，我在論文中早已說：「創造一件東西，固然是要觀象，但這個象乃是自然界之象而非八卦之象」，講義中也說「制器時看的象乃是自然界的象而不是卦爻的象」。至於易傳中這篇文章，明明是教我們看了卦象而制器，這是萬萬不可能的事，這一篇文章不是用互體和卦變之說也是萬萬講不通的，所以我敢說它是「術數小道」之下的產物。

十九，十二，十二，顧頡剛記。

## 一二五 論十翼非孔子作

錢穆

(十七年夏在蘇州青年會學術講演會所講易經研究之一部分；列入蘇中校刊第十七、八合期；又載十八、六、五、國立中山大學語言歷史學研究所週刊第七集，第八十三、四合期)

從前人以爲十翼是孔子做的，其實不然。今天專講「十翼非孔子作」一題，其他問題暫不涉及。我試提出十個證據來證明十翼非孔子作：

其一 從前晉朝在河南汲郡魏襄王的古墓裏得到一大批古書，內有易經兩篇，與現在的周易上下經同，但是沒有十翼。我們知道魏文侯很能尊儒好古，他奉子夏爲師，子夏是孔門大弟子，倘孔子作十翼，不應魏國無傳，何以魏冢易經仍止兩篇？

其二 左傳魯襄公九年魯穆姜論元亨利貞四德與今文言篇首略同。以文勢論，只見是周易鈔左傳，不見是左傳鈔周易。

其三 論語「曾子曰：君子思不出其位。」今周易艮卦象傳也有此語。果孔子作十翼，記論語的人不應誤作「曾子曰」。

其四 繫辭中屢稱「子曰」，明非孔子手筆。

其五 史記自序引繫辭稱易大傳，並不稱經，並不以爲孔子語。

其六 史記托始黃帝，他說：「百家言黃帝，其文不雅馴，摺紳先生難言之。」而曰「不離古文者近是。」

伯夷傳的起首說，「儒者載籍極博，猶考信於六藝」，許由務光，太史公雖親登箕山許墓，只以孔子不會說到，故不敢輕信。列傳始伯夷，世家始吳秦伯，多是孔子稱述到的人。史記推尊孔子如此，今繫辭中詳述伏羲神農制作，太史公並不是沒有見到，何以五帝託始黃帝，更不叙及伏羲神農呢？可證在史公時尚不以繫辭爲孔子作品。

以上六證，前人多說過，只說非孔子作十翼。現在要更進一層說，孔子對於易經也並未有「韋編三絕」的精深研究，那孔子作十翼的話自然無根據了。

其七 論語無孔子學易事，只有「加我數年五十以學易可以無大過矣」一條。據魯論「易」字當作「亦」。古人四十爲強仕之年，孔子仕魯爲司寇將近五十，他在未仕以前說，再能加我數年，學到五十歲，再出做事，也可以沒有大過失了，這本是很明白的話。古論上妄錯易一字，便附會到「五十學易」等等說話。

其八 孟子書內常稱述詩書而不及易。今繫辭裏有「繼之者善，成之者性」的話，孟子論性善也並不引及。荀子也不講易。（今荀子書中有引及易的幾篇，並不可靠。）

其九 秦人燒書，不燒易經，以易爲卜筮書，不和詩書同樣看待。自從秦人燒書後，一輩儒生無書可講，只好把一切思想學問牽涉到易經裏面去講，這是漢代初年易學驟盛的一個原因。若是孔子作十翼，易爲儒家經典，豈有不燒之理。



其十 論語和易思想不同。這一層應得稍為詳述，現在姑且提出三個字來講：

一、道：

論語上的道字是附屬於人類行為的一種價值的品詞，大概可分為三類：

（一）是合理的行為，便是吾人應走的道路，譬如「君子之道」、「父之道」、「相師之道」等。

（二）是行為的理法，這是歸納一切合法的行為而成的一個抽象的意思，譬如「志於道」、「朝聞道」之類。

（三）是社會風俗國家政治的合於理法底部分，這是拿前兩條合起來擴大了說的，譬如「文武之道」、「古之道」、「天下有道」等。總之道只是我們人類的行為。其他還有一「天道」，子貢說「夫子之文章是可得而聞的，夫子之言天道與性命是不可得而聞的。」孔子時常說及天命，却不敢說天命的所以然之天道。

繫辭上說的道却截然不同了。第一，他是抽象的獨立之一物，故說「一陰一陽之謂道」，又說「形而上者謂之道」。天地間的變化，照繫辭說來，只一陰一陽就完了，那一陰一陽便只是道。莊子說「道生天地，神鬼神帝，照繫辭的學說講來，天地神鬼也只是「一陰一陽」也只是道。所以道是最先的，唯一的。老子說「有物渾成，先天地生，吾不知其名，字之曰道。」又說「道」

萬物之宗，吾不知其誰之子，象帝之先。」繫辭裏的道，明與老莊的說法相合。第二，他把道字的涵義廣為引伸，及於凡天地間的各種異象，故說「乾道」、「坤道」、「天地之道」、「日月之道」、「晝夜之道」、「變化之道」與「君子小人之道」等。這也與論語不同，這也是從「一陰一陽之謂道」一語裏衍化出來的。

二、天：

論語上的天字是有意志有人格的，如「天生德於予」、「天喪予」、「獲罪於天」、「天縱之將聖」、「天之將喪斯文」、「畏天命」、「天何言哉」、「富貴在天」等。這是一種極素樸的觀念。

繫辭裏的天字却不同了。第一，他把天地並舉為自然界的兩大法象，故說「法象莫大乎天地」，又說「天尊地卑」、「崇效天，卑法地」、「天地設位而易行乎其中」、「易與天地準」、「天只與地為類，是形下的一物。第二，論語上是用人事來證天心的，而繫辭却把天象來推人事，所以說「天垂象，見吉凶，聖人象之」把天尊地卑來定君臣夫婦的地位，也是繫辭裏的思想，孔孟儒家並不如此。

三、鬼神：

論語上的鬼神也是有意志有人格的，所以說「非其鬼而祭之，諂也」、「祭神如神在」、「敬鬼

神而遠之，」『未能事人，焉能事鬼。』

繫辭上的鬼神又不同了，也是神秘的，惟氣的，和論語上素樸的人格化的鬼神截然兩種。他說，「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故；原始反終，故知死生之說；精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。」均用惟物的說明，絕不帶先民素樸的迷信之色采。這是很顯見的。所以張橫渠要說「鬼神者乃二氣之良能」了。再把繫辭裏單言「神」字的語意來看，多似老莊書裏說的「自然」如云「陰陽不測之謂神」，「神無方而易無體」，「神不疾而速，不行而至」，「知變化之道者，其知神之所爲乎」等皆是。在韓非子喻老篇有一件故事說：

宋人有爲其君以象爲楮葉者，三年而成，豐殺莖柯，毫芒繁澤，亂之楮葉之中而不可別也。

此人遂以功食祿於宋邦。列子聞之曰：「使天地三年而成一葉，則物之有葉者寡矣！」

這一節話，可明白神與自然的意義。繫辭說的「神者變化之道，不疾而速，不行而至，无思无爲，寂然不動，感而遂通天下之故」等話，都只是形容自然的造化，像天地造葉一樣。後來宋儒不明得繫辭裏的神字本是老莊自然的化身，偏要用儒家的心來講，所以要求無思無爲寂然而通的心體，便不覺走入歧路。可見講學是應得細心分析的。我今天要明白指出繫辭非孔子所作，就爲這些緣故。明得神字即是自然，則自然也可利用，故要利用自然不得不先知自然的真相，故繫辭上又說「精義入神，以致用也；窮神知化，德之盛也。」又說「利用出入，民咸用之之謂

神，』都是這個意思。老子裏說的『爲之於未有，治之於未亂，』也就是易裏的『知幾。』易繫最高的哲學思想，便在把自然界裏的千變萬化，一并歸納於八八六十四個卦裏面，叫人玩了卦象，便能知幾利用，到無不吉的地位，用卦象的暗示來希求人爲和自然的合體。這不可不說是一種極精妙的理想。只可惜他憑藉的工具——那八八六十四個繫辭——未免太拙劣了。

現在再總括的說，易繫裏的思想，大體上是遠於論語而近於老莊的約有下面三條：（一）繫辭言神言變化，相當於老莊言自然言道論語好言仁，祇重人與人的相交，對於人類以外的自然界似少注意。（二）繫辭言利害吉凶，老莊亦言利害吉凶，孔子學說的對象爲人羣，故不敢言利而言義，老莊學說的對象爲自然，故不必言義而逕言利。（三）繫辭老子均重因果觀念，孔子貴知命，僅求活動於現有的狀態之下，老子易繫則於命的來源均有討究，這顯見是他們思想上的不同。所以易繫裏的哲學，是道家的自然哲學，他的宇宙論可以說是唯氣之一元論，或者說是法象的一元論。

道 象  
氣 幾

這是我對於易繫思想的觀察。至於詳細，應該讓講道家哲學和陰陽家哲學的時候去講。

## 一二六 易傳探源

李鏡池

(一九九一年十一月，燕京大學史學年報第二期)

### 上 易傳非孔子作底考證

#### 一 孔子與易

孔子與易發生關係，從西漢直到清末，經過二千年底定案，學者們虔誠的信仰着，無敢異議。因為它實在太神聖了，雖然甲蟲噬了鬚子，耗子開了洞，而金身依然，善男信女絡繹不絕。間有一二狂徒大倡毀廟，結果只有空言，毫無影響。

孔子與周易底關係，據相傳的「易歷三聖」之說，孔子是三中之一。若果統計周易著作底分數來說，孔子底分數最多。經古文家把十翼完全歸之孔子，雖只是「傳」而不是「經」，然這份財產已是不少了，在全部易經的量上算來。經今文家雖把說卦以下三篇甚至繫辭都送給他人，然而他們却把說卦爻辭這兩份價值最貴的財產歸之孔子——這真是「善於去取」了。總言之，無論是今文家，是古文家，孔子這份財產是分定的了。我們給他做個調停底人，大量一點，把說卦爻辭讓給文王或文王周公父子倆平分，也把繫辭，說卦，序卦，雜卦四種讓給無名氏，那末孔子名下，至少還有上象，下象，上象，下象，以及文言這五項財產。然而，調停雖調停了，財產也已分好了，可是一查族譜，一問證人，却又發生了問題。結果出一個批示道：

孔子只與詩書禮樂春秋發生關係，跟周易底緣分很淺，這些財產應該保留。

族譜在哪裏？即是論語。論語裏登記道：

子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣。

全部論語只有這一條說及孔子學易底話，而這一條又有疑問，在魯論裏「易」字作「亦」，連下句讀，成爲：

子曰：加我數年，五十以學，亦可以無大過矣。

再證之以外黃令高彪碑「恬虛守約，五十以數」之言，則這個「易」字實在有問題，這怎能證明孔子與易有關係呢？

我們再來詢問孔子底證人孟軻先生，看他怎樣說。孟子只告訴我們，孔子是一個了不得的人，「聖之時者也」；他說孔子作春秋而亂臣賊子懼。說這個，說那個，却始終沒有說過孔子對於易有甚麼研究，更沒有說他作易「經」或「傳」。孟子是最崇拜最懂得孔子而自願私淑孔子底人，爲甚麼他不出來替孔子爭這項財產呢？孟子跟孔子相去尙近，他不爲孔子做這項財產底保證人，直等到西漢之末，纔有人出來說，而且說這話底，做保證底，又是善於作偽的劉歆，則事情就很可疑了。我們既不是孔家廟中底香客，更不是那邊的廟祝祭司，用不着替他多要這一份香火錢。雖然孔子是聖人，不妨給他送點禮，然而古今來假冒聖人之名以貪財奪產者太多了，我們不能不先把賊物清除，然後再說送禮。不然，賊物與禮物混在一起，孔老先生看了也要生氣哩。

本來孔老先生不過是個舊文化底保存者，舊文物的整理者，他自己彷彿預知有人冒牌貪贓，早就發出宣言，聲明他是「述而不作，信而好古」底人。他自己說「不作」，後人偏要說他作這個作那個，拿了塊頑石放在桌子上，誇稱是他老人家所日夕把玩底寶玉，檢了塊爛銅廢鐵帶在身上，硬說是他老人家所佩底寶劍，豈不是太笑話了嗎？

## 二 易傳非孔子作底內證

十翼之中，經今文家放棄了繫辭、說卦等四篇，說是不合聖人之旨。因為這些頑石廢鐵太不像樣了，給人攻擊的無辭可辯，不能不放棄其所有權。至於象、象、文言這三傳，還沒有人敢小施攻擊，於是仍然保留。其實這座建築在沙上底樓臺，一方倒塌了，全座也就站立不住。

易傳之非孔子作，歐陽修在宋初早就懷疑了。他說：

……繫辭……文言，說卦而下，皆非聖人之作，而衆說淆亂，亦非一人之言也。昔之學易者，雜取以資其講說，而說非一家，是以或同或異，或是或非……文言曰：「元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。」是謂乾之四德。又曰：「乾元者始而亨者也，利貞者性情也。」則又非四德矣。謂此二說出於一人乎，則殆非人情也。繫辭曰：「河出圖，洛出書，聖人則之。」所謂圖者，八卦之文也，神馬負之，自河而出，以授於伏羲者也。蓋八卦者，非人之所為，是天之所降也。又曰：「包犧

氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。然則八卦者，是人之所爲也，河圖不與焉。斯二說者已不能相容矣，而說卦又曰：『昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦。』則卦又出於蓍矣。八卦之說如是，是果何從而出也？謂此三說出於一人乎，則殆非人情也。人情常患自是其偏見，而立言之士莫不自信，其欲以垂乎後世，惟恐異說之攻之也，其自肯爲二三之說以相抵牾而疑世，使人不信其書乎！故曰非人情也。凡此五說，自相乖戾，尚不可以爲一人之說，其可以爲聖人之作乎……余之所以知繫辭而下非聖人之作者，以其言繁衍叢脞而乖戾也……至於「何謂」「子曰」者，講師之言也；說卦、雜卦者，筮人之占書也。（易說子問卷三）

歐陽子仍然是今文家底見解，所以他仍信河圖洛書底神話，孔子作易（他說：「孔子之文章，易，春秋是已」）底故事。彖傳、象傳，他是未敢懷疑底。然而他懷疑繫辭而下非孔子所作，理由卻很充足。文言解乾，共有四說，而互有異同。繫辭上下，雜亂繁蕪，顯然是彙合諸作，不出一人。不知起初造孔子傳易之說底人何以這樣不高明，這樣失檢？於此可以看出「孔子傳易」實是一種傳說。傳說是有變化性的，起始並不如此，後來漸漸變化，以至於固定。孔子傳易底傳說，到東漢以後便成爲定說，爲一般人所信仰。（關於這點，待于下節論之。）

又傳說有時是沒有理性的，一件故事可以有兩種以上不同的說法，可以有前後矛盾的地方。易傳本身，本來是經過戰國後期直到西漢末一個長時間而作成底，順着尊孔底潮流，儒家的拉攏，宣傳，逐漸



混入孔子底著作範圍之內，當時也不及審察了；而且又經過有力者底採納利用，於是成爲固定，成爲信仰，沒有人想到去懷疑他。

歐陽修之後，有個趙汝談會著論辨孔子作十翼之說；到了清朝，又有姚際恒著易傳通論，抱着同樣的見解。可惜他們的著作都失傳了。最近有馮友蘭先生從思想方面去考證易傳非孔子作，他說：

易之象，象，文言，繫辭等，是否果係孔子所作此問題，我們但將象象等裏面的哲學思想與論語裏面的比較，便可解決。

我們且看論語中所說孔子對於天之觀念：

子曰：「獲罪於天，無所禱也。」（八佾）

夫子曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」（雍也）

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何！」（述而）

子曰：「吾誰欺，欺天乎？」（子罕）

子曰：「噫！天喪予！天喪予！」（先進）

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（季氏）

據此可知論語中孔子所說之天，完全係一有意志的上帝，一個「主宰之天」。但「主宰之天」在易象象等中，沒有地位。我們再看易中所說之天。

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。（乾象）

天地以順動，故日月不過而四時不忒。（論象）

反復其道，七日來復，天行也；復其見天地之心乎？（復象）

天地感而萬物化生。（咸象）

天行健，君子以自強不息。（乾象）

大哉乾乎，剛健中正，純粹精也；六爻發揮，旁通情也；時乘六龍，以御天也；雲行雨施，天下平也。（文言）

天尊地卑，乾坤定矣……在天成象，在地成形，變化見矣。（繫辭）

這些話究竟是什麼意思，我們暫不必管。不過我們讀了以後，我們即覺在這些話中，有一種自然主義的哲學；在這些話中，決沒有一個能受「禱」，能受「欺」，能「厭」人，能「喪斯文」之「主宰之天」。這些話裏面的天或乾，不過是一種宇宙力量，至多也不過是一個「義理之天」。

一個人的思想本來可以變動，但一個人決不能同時對於宇宙及人生真持兩種極端相反的見解。

如果我們承認論語上的話是孔子所說，又承認易象象等是孔子所作，則我們即將孔子陷於一個矛盾的地位……（燕京學報第二期，孔子在中國歷史中的地位）

論語一書，是我們相信為考究孔子言行思想最可靠的文獻。

論語所記孔子對於天底觀念是「主宰

之天，而易象象等則否，我們有什麼方法可以把牠解釋得通，說是一個人的思想呢？孔子講「仁」之道，雖然用的是「對症發藥」，「因人施教」底方法，有各種不同的說法，但孔子對於天底觀念却是發於他「內心底信仰」。他底信仰既如此，難道他又因為甚麼作用而著象象繫辭等說些與自己信仰不符底話嗎？斷無是理。事實可證，何從附會！後人因為尊信孔子，反陷孔子於「二重人格」了。

現在我們可以乾脆的說了，孔子並未作過易傳。說「孔子傳易」底，出于後人底附會。其始造成孔子作十翼之說底，有他們底動機與作用；後人相信「孔子傳易」之說，也有他們底迷信的尊孔的好古的背景。

### 三 孔子作易傳底傳說演變

我們知道了論語裏關於易底那一條話底不足靠，又知道孟子沒有說到易，可知易與儒家底關係本來很淺，幾等於零。直到戰國末年，荀卿才說了句「善爲易者不占」（大略篇），及引用易文。原來周易一書，只是供筮占之用底，試看左傳國語所載就明白了。

然而供筮占用的周易，加以義理的解釋底，很早就有了。左傳襄九年載：

穆姜葬於東宮。始往而筮之，遇艮之八三三。史曰：「是謂艮之隨三三，隨其出也。君必速出！」

姜曰：「亡！是於周易曰：『隨元亨利貞，無咎。』元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。體仁足以長人，嘉德足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。然，故不可誣也，是以雖隨無咎。今我

婦人而與於亂，固在下位而有不仁，不可謂元；不靖國家，不可謂亨；作而害身，不可謂利；棄位而狡，不可謂貞。有四德者，隨而無咎，我皆無之，豈隨也哉！我則取惡，能無咎乎？必死於此，弗得出矣！」

這種以義理解釋卦爻辭底方法，正合於儒家底脾胃。儒家喜歡把舊文物加以一種新解釋，如論語所載孔子與弟子談「詩」及「禮」云：禮云：玉帛云乎哉？樂云：樂云：鐘鼓云乎哉？底話，孔子已是開其端，七十子後學更步武其後。所以易雖是筮書，而儒家不妨拿來做教科書，只要能加以一種新解釋，賦以一種新意義。——這是周易所以能加入詩書禮樂一羣而成爲「經」底最先的根基。到後來，所謂「樂」者漸漸亡失，經典散佚；而同時時勢變遷，儒者要求經典底範圍亦擴大，於是周易遂一級級由筮書而升到經典底廟堂上來了。其發展底程序是：

筮書——義理新釋——經籍散亡而要求範圍擴大，周易成爲「經」書。

周易成爲「經」書之後，遂有人出來替它作傳，如春秋與禮之有傳一樣。史記所謂易大傳（史公自序）是也。考司馬談論六家要指所引「天下一致而百慮，同歸而殊塗」之言，在今之繫辭傳。繫辭傳是後人編纂論易諸作底碎語，及增以新材料而成，並非系統之作，故繫辭未必就是大傳。此點等到下篇再論現在所要說底是考究「孔子作十翼」這個傳說是怎樣演變而成底。

史記孔子世家說：

孔子晚而喜易，序彖，繫象，說卦，文言，讀易章編三絕。曰：「假我數年，若是，我於易則彬彬矣。」

這一條據康有爲氏考證：

……隋書經籍志云：『及秦焚書，周易獨以下筮得存，唯失說卦三篇，後河內女子得之。』隋志之說出於論衡，此必王充曾見武宣前本也。說卦「帝出乎震，齊乎巽……」與焦京卦氣圖合。蓋宣帝時說易者附之入經，田何丁寬之傳無之也。史遷不知焦京，必無之。此二字（案指說卦）不知何時竄入。至序卦，雜卦，所出尤後，史記不著，蓋出劉歆之所僞，故其辭閃爍隱約，於藝文志著序卦，於儒林傳不著，而以「十篇」二字總括其間。（新學僞經考）

康氏因「其辭閃爍隱約」而定爲「出劉歆之所僞」，我以為未必全是出於劉歆底作僞，而是「孔子作十翼」這個傳說正在流行而未達到十分確定的階段底時候底現象。

史記那段文字之前是歷叙孔子與詩書禮樂底交涉，所謂「刪詩書，定禮樂」者是也。在那段文字之後，說：

孔子以詩書禮樂教，弟子蓋三千焉。

這一句頗重要。第一可見孔子沒有拿易來教人，說孔子以六經教弟子，恐怕在西漢纔有這個說法。第二「孔子晚而喜易」一段文字，插在這裏雖然可以，但與上下文沒有關連，竟成爲一節獨立的文字。故這段文字若不是錯簡，定是後人插入。康氏懷疑「說卦」二字，據我想，史記不特沒有「說卦」二字，連「序象繫象，說卦，文言」這一句也是宣帝時京房等插入的。在史遷時，固然有所謂易傳底著作，但他所見尙少。

說卦三篇，固然他未得看見，就是所謂易大傳底繫辭，他所見底也不是現在所存底全部。「贊」易之說，他固然未曾聽說過，就是「序」彖象等底傳說，在他那時恐怕也未有。說孔子「序彖繫象說卦文言」底，當在昭宣之間。那時易大傳變為繫辭，解易底舊說多被搜羅，新說又漸多，於是倡為孔子「序」易傳之說，把易傳價值提高。到了新莽時代底劉歆，已經又由「序」易傳底傳說轉變到「作」易傳了，已經由不著篇數底傳說發展到整整齊齊地數目——「十篇」了。然而這「十篇」之目仍然在傳說中，漢書儒林傳沒有說清楚，藝文志也只說到序卦這一篇，雜卦則始終沒有言及。可見這種傳說是一步一步發展轉變而成功底。

孔子作易傳這個傳說底演變，可以說是經過下列四步底階段：

- 第一步，周易由占筮書變為儒家底經典；
- 第二步，有人為易「經」作傳；
- 第三步，作傳底漸多，於是有排列次序之必要，於是有孔子「序」易傳底傳說發生；
- 第四步，說孔子「作」十翼。

### 下 易傳著作年代先後的推測

由上面底考證，易傳不是孔子作底，既然明瞭了。但易傳究竟是誰作底，這個問題不容易解答，恐怕永

這解答不出來。因為作傳之始，只注意到用底方面，而沒有想到要「留芳百世」的名譽與領取稿費底「著作權」而且作者又是情願把版權送給孔聖人底。現在我們證明孔聖人不應領取這筆稿費，但作者又「不明，沒法，只好登廣告」招領「罷」。

作者雖不可考，然而這七種十篇文章不是一個人作底，也不是一個時代底產物，這一點卻可斷說；又這十篇底著作年代，那一篇先，那一篇後，這也是值得我們研究底問題。考究出各篇著作底先後，則作者雖不明，我們也就稍為滿足了。現在讓我來試作一番推測，有不對的地方，極望明達者指教。

易傳一共七種，十篇文章，我把它們分為三組研究：

第一組 彖傳與象傳——有系統的較早的釋「經」之傳。其年代當在秦漢間；其著作作者當是齊魯間底儒家者流。

第二組 繫辭與文言——彙集前人解經底殘篇斷簡，並加以新著的材料。年代當在史遷之後，昭宣之前。

第三組 說卦，序卦與雜卦——較晚的作品。在昭宣後。

### 一 彖傳與象傳

彖傳與象傳，是十翼中最有系統的著作。彖釋卦辭，象釋爻辭，兩傳相銜接地把一部周易解釋過了。

且所解釋底又完全依據了卦爻象位及所繫之辭而作，所以學者間看這兩傳比他傳爲重要。今文家情願放棄了繫辭而下，却「死七八裂」的咬定這兩傳是孔子作底。這也難怪，因爲他們看這兩種是「最得聖人之旨」底大作，非聖人無以作易，亦非聖人無以解易。創「易歷三聖」之說底原因在此，創「孔子自作而自解」之說底原因亦在此。

然而我們研究象象二傳，比較其思想與釋「經」之法，很有不同的地方，我們敢斷定它決不出於一人之手。

兩傳都是釋經底，我們先來看看它們怎樣個解法。

象傳完全釋卦與卦辭，它底方法有這幾種：

(1) 以「爻位」釋卦，如：

小畜 ䷈ 小畜——柔得位而上下應之，曰小畜。

履 ䷉ 履，柔履剛也。

同人 ䷌ 同人——柔得位得中而應乎乾，曰同人。

(2) 以「取象」釋卦，如：

蒙 ䷃ 蒙——「山」下有「險」，「險」而「止」，蒙。

訟 ䷅ 訟——上「剛」下「險」，「險」而「健」，訟。



明夷三三 「明」入「地」中，明夷。

(3) 釋卦義，如：

師 師，衆也。

離 離，麗也。日月麗乎天，百穀草木麗乎土。

咸 咸，感也。

(4) 「卦」「辭」直釋，如：

乾 大哉「乾元」，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。

乾道變化，各正性命，保合大和，乃「利貞」。首出庶物，萬國咸寧。

比 「比，吉」也，比，輔也，下順從也。「原筮，元永貞，无咎」以剛中也。「不寧方來」上下應也。

「後夫凶」其道窮也。

(6) 哲理底引申，如：

謙 ……天道虧盈而益謙；地道變盈而流謙；鬼神害盈而福謙；人道惡盈而好謙。

豫 ……天地以順動，故日月不過而四時不忒；聖人以順動，則刑罰得濟而民服。豫之時義大矣哉！

這五種方法，除了第三種，其餘都為象傳所採用了。如乾，象傳說：

天行健，君子以自強不息。

「潛龍勿用，」陽在下也。

「見龍在田，」德施普也。

「天」與「健」是「乾」所「取象」，「陽在下」是「爻位」，「德施普」釋爻辭，「君子以自強不息」是「哲理」底引申。

雖然，方法是採用了，而解釋未必盡同。如，需卦象傳：「需有孚，光亨，貞吉，位乎天位，以正中也。」所謂「天位」，「正中」，是指「九五」說底。象傳說：「……酒食，貞吉，以中正也。」這是同了。又訟象傳：「利見大人，尚中正也。」九五象傳：「訟，元吉，以中正也。」這也相同了。總之，相同的地方不少。然而不同的地方卻也常見。如：

象傳

同人 三三 同人：柔得位得中而應乎乾，曰同人。

象傳

六二——「同人于宗，吝道也。」

人。

臨 三三

……剛中而應，大亨以正，天之道也。

九二——「咸臨，吉，无不利，未順命也。」

也。

大過 三三

「棟桡，本末弱也。」

初六——「藉用白茅，柔在下也。」

坎 三三 「維心亨，」乃以剛中也。

上六——「過涉」之「凶，」不可咎也。

九二——「求小得，」未出中也。

九五——「坎不盈，」中未大也。

易)——象說「得位得中，」象却說是「吝道，」象說「亨：乃以剛中，」象則說「未出中，」「中未大，」象說是「天之道，」象則說「未順命。」這是怎樣解呢？若說是一個作者作這兩種傳，一會兒這樣說，一會兒那樣說，前後不符，自己打自己底嘴巴，教人怎樣去相信他底話？常人尙且不致這樣疏忽，何況我們底孔聖人！

傳 但要說明象二傳之所以有異同底緣故，並不難，只要把孔子底長袍——弄魔術底人拿來遮掩底黑布——剝了下來，一照就照清楚了。

探

原來這兩篇傳是兩個人作底，——至少是兩個人。一個在前，作了象傳，解釋六十四卦與其卦辭。一

(源

象「底意思與「象」相同，繫辭傳說：「象者，言乎象者也。」他解經之法，着重於卦底「爻位」之象與卦底「取象，」所以他用了個與「象」字同義的「象」字。他所以不兼釋爻辭底緣故，或許是以為有這全卦底總解釋就夠了，用不着再去每爻作傳。到了象傳作者出來，看見象傳只解卦辭，以為是不完之作，於是採用象傳底方法，把爻辭也解釋了。至於每卦之下繫以「君子以」「先王以」的大象，我們還不能斷定它與小象同出一個作者與否。若說是同作者的話，則小象是釋爻辭，大象是作者底人生哲學，政治哲學。

明白了象象二傳不是出於一個作者，則二傳中之有異同就不足奇了。象傳雖模倣象傳，但因為象傳

解卦與卦辭，而象傳則解爻與爻辭，就不能處處與彖傳吻合了；到了他遇到困難，不能把爻辭與彖傳調合底時候，他不能不捨棄別的面單解爻辭。

其實，象傳之解易，雖然模倣了彖傳，但他對於「象」、「位」等，却沒有彖傳作者高明。他有時候只是「望文生訓」。如蒙初六爻辭：

發蒙，利用刑人，用說桎梏，以往吝。

象傳解釋道：

「利用刑人，」以正法也。

這何嘗把爻辭解釋清楚？又如賁初九爻辭：

賁其趾，舍車而徒。

象傳說：

「舍車而徒，」義弗乘也。

這也是白說了，解了等于沒有解。這不過隨便舉例，傳中像這種似解非解，鈔襲爻辭，潦草敷衍的話多着呢。再看：

爻辭

師：初六，師出以律，否臧凶。

象傳

「師出以律，」失律，凶也。

比：初六，有孚，比之，无咎。有孚盈缶，終來有它，吉。

比之初六，有它吉也。

小畜：初九，復自道，何其咎，吉。

「復自道，」其義吉也。

九五，有孚，繫如，當以其鄰。

「有孚繫如，」不獨富也。

同人：六二，同人于宗，吝。

「同人于宗，」吝，吝一道也。

復：六三，頻復，厲，无咎。

「頻復」之「厲，」義「无咎」也。

够了，用不着再往下鈔了。我們讀象傳這類的話，豈不是等於沒有讀？若象傳真是孔子作底，那末，孔子就

難免于給老師批作「敷衍字面，多說空話」了。

鈔襲敷衍還不要緊，最壞的是強作聰明，斷章取義，違反易旨底地方，例如：

爻辭

隨：上六，拘係之，乃從維之，王用亨于西山。

象傳

「拘係之，」上窮也。

爻辭「拘係之」之下尚有文章，依文法也不應在「拘係之」斷句。象傳作者只見了「拘係之」三字，又見上六之爻位在最末，就立刻解道，「上窮也。」他不管下文是甚麼，也不顧文句怎樣念，貿然下解釋，豈不可笑！又如，蠱九二爻辭：「幹母之蠱，不可貞。」象傳則說：「幹母之蠱，」得中道也。」明明是「不可貞，」

何以解作「得中道？」這是錯用了「以爻位解釋」的方法。或許他想來想去不得其解，只可用這話來

察責。他如觀六二，「闕觀，利女貞。」解作「闕觀女貞，」亦可醜也。不知醜在何處？无妄九五，「无妄之疾，勿藥有喜。」解作「无妄之藥，不可試也。」不知是他老人家（？）老眼昏花，看不見「疾勿」「有喜」幾個字，還是耳朵有點聾，教人念給他聽，他沒有聽清楚？否則是不該這樣胡說的。

我們不用細細地替他校勘，就此可以見到象傳解易並不高明。他沒有像彖傳作者把全卦爛熟胸中，把卦辭解釋無遺。他雖然有意要模倣彖傳，可惜學力未到。

然而象傳作者並不是沒有所長，他底長處在他底政治哲學，人生哲學等哲學思想。他在每卦之下把自己底哲學思想附合上去。雖然他所說底未必與易旨符合，然而他總算經過一番安排，借了易來表現他這一派底思想了。

象傳作者底哲學思想是甚麼呢？我們錄些下來一看便知：

- (1) 天行健，君子以自強不息。 (乾)
- (2) 地勢坤，君子以厚德載物。 (坤)
- (3) ……君子以果行育德。 (蒙)
- (4) ……君子以飲食宴樂。 (需)
- (5) ……君子以作事謀始。 (訟)
- (6) ……君子以懿文德。 (小畜)

(7)……君子以儉德辟難，不可榮以祿。(否)

(8)……君子以嚮晦入宴息。(隨)

(9)……君子以多識前言往行以畜其德。(大畜)

(10)……君子以慎言語，節飲食。(頤)

(11)……君子以獨立不懼，遯世無悶。(大遯)

(12)……君子以常德行，習教事。(坎)

(13)……君子以虛受人。(咸)

(14)……君子以立不易方。(恒)

(15)……君子以遠小人，不惡而嚴。(遯)

(16)……君子以非禮弗履。(大壯)

(17)……君子以自昭明德。(晉)

(18)……君子以言有物而行有恒。(家人)

(19)……君子以同而異。(睽)

(20)……君子以反身修德。(蹇)

(21)……君子以赦過宥罪。(解)

(22)……君子以懲忿窒欲。(損)

(23)……君子以見善則遷，有過則改。(益)

(24)……君子以順德，積小以高大。(升)

(25)……君子以恐懼修省。(震)

(26)……君子以思不出其位。(艮)

(27)……君子以居賢德，善俗。(漸)

(28)……君子以朋友講習。(兌)

(29)……君子以制數度，議德行。(節)

(30)……君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。(小過)

(31)……君子以思患而豫防之。(既濟)

(32)……君子以慎辨物居方。(未濟)

六十四卦，我們不憚煩的舉了三十二條來作例證。我們讀了這些話，就很明顯的見到象傳作者底思想了。若果我們讀過了儒家底一部重要的書——論語，再來讀象傳，就彷彿在溫習舊書一般，很熟識，很易了解。象傳這些話，差不多從論語裏頭都可以找出它相類似的話來。例如孔子表明他自己是一個「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」底人，這就是「自強不息」的君子。又「果行育德」，在論語裏有個子路：「子



路有聞，未之能行，惟恐有聞。」所以孔子在季康子面前稱贊他：「由也果，于從政乎何有！」又「多讎前言往行以畜其德。」論語裏又有個傳孔子衣鉢底曾子，他自己說是「吾日三省吾身」底。至於「慎言語，節飲食」即是「君子食無求飽，居無求安……敏于事而慎于言」之意。「非禮弗履」即是「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」那一套。此外所謂「有恒」所謂「修德」所謂「遷善」「改過」都是論語所載孔子的思想。而「君子思不出其位」更是直鈔論語之文，曾子所說的話。

總之，象傳這一類話都可以從先秦儒家載籍中找出它的根據來，尤其是論語。除這裏已舉的之外，其他談政治哲學的，甚如「容民畜衆」(師象)，「作樂崇德」(豫)，「省方觀民設教」(應)，「明罰勅法」以及「殷薦之上帝，以配祖考」等說法，無一不是儒家的說法。我們說象傳作者的思想純粹是儒家思想大概不會錯。

這裏有一個問題，就是，或許有人要說，象傳這些話既與孔子的思想相合，可見這就是孔子作的；而後人作那些釋爻辭的小象，把它混在一起，統名象傳，以致淆亂。這話一攻自破，我且引崔述的話來作答。洙泗考信錄云：

論語云：「曾子曰：『君子思不出其位。』」今象傳亦載此文。果傳文在前與，記者固當見之。曾子雖曾述之，不得遂以爲曾子所自言；而傳之名言甚多，曾子亦未必獨節此語而述之。然則是作傳者往往旁采古人之言以足成之；但取有合卦義，不必皆自己出。既采曾子之語，必曾子以後之人之所

爲，非孔子所作也。(卷三)

象傳出於「曾子以後之人之所爲」可以斷定了。我想，象傳作者當是齊魯之間的儒生。左傳既載韓宣子聘於魯，見易象與魯春秋（昭二年），史記儒林傳所載傳易之人又多出於齊魯。然則周易在齊魯之間，研究的人之特別多，實非偶然，說孔子作易傳，亦事出有因。

不特象傳是儒家思想的產物，就是彖傳也帶儒家色彩。試讀下列數條：

(1) 觀天之神道而四時不忒；聖人以神道設教而天下服矣。(觀象傳)

(2) 天地養萬物，聖人養賢以及萬民。(頤)

(3) 家人——女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父子，兄弟，夫婦，而家道正，正家而天下定矣。(家人)

(4) 「王假有廟」致孝享也。(萃)

(5) 湯武革命，順乎天而應乎人。(革)

(6) 聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。(鼎)

(7) 出可以守宗廟社稷，以爲祭主也。(震)

「祀祭」「孝享」是儒家思想。湯武革命，順天應人是孟子底說法。而家人一條，更是儒家底禮教倫理：女內男外界限分明，家齊國治，政教合一。儒家理想，何等顯明！

不過彖傳作者並不是純粹的儒家。他可以說「大哉「乾元」，萬物資始，乃統天；」「至哉「坤元」，萬物資生，乃順承天；」「雷雨之動滿盈，天造草昧；」「天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼」等「自然主義」底哲學；他可說「天地以順動，故日月不過而四時不忒；聖人以順動則刑罰濟而民服」（漢），迹近「無爲主義」底道家思想——總之，他多多少少是受過道家影響底。我們因這一點看出彖傳非孔子作底的證據來；因這一點看出它與象傳不出於一個作者；也可以因這一點說它是出於七十子之後，以至在孟子之後。

上面已從解「經」底文字上證明象傳模倣彖傳，現在看他們表現思想底方式也足以佐證此說。彖傳注重解釋卦義，卦辭，雖間或插入一兩句議論，並不是有意安排，只是觸機而發。象傳便不同了，他解釋爻辭是一套，他在每卦之下發揮底議論又是一套；是很有系統很有組織的一種作法。其格式是：「君子以……」「先王以……」或「后以……」。其範圍不出倫理與政治兩方面。這樣整齊的文章，顯然是較後的寫作。

彖象二傳底著作年代，最早不出於戰國末，最遲不到漢宣帝。大概以作於秦漢間爲最可能。秦皇不是行愚民政策，焚書坑儒嗎，只有周易以卜筮之書沒有殃及，儒家既把它尊爲「經」典，所以在這獨存而不禁的書上做功夫，把儒家思想附存上去。那時的作品，當不祇這兩傳，不過這是幸存的完整的兩篇，其餘像文言傳乾卦四段文字中「潛龍勿用，」下也」及「潛龍勿用，」陽氣潛藏」兩段，跟象傳很相近，恐怕也是

同時代的作品。只是散亡殆盡，就是西漢人也無從搜集了。

## 二 繫辭與文言

繫辭以下幾篇傳之非孔子作，經歐陽永叔一告發，今文家也就不能不割愛，把它們「清」了出來。真的，它們實在太不像樣了，只因當初儒家尊孔的空氣鼓吹的太濃厚，彷彿一層煙霧，籠罩得皂白難分，於是這些雜亂之文也混入了孔氏著作之林。這層煙霧，迷昧了千百年來學者的眼睛，雖曾被歐陽公衝破了一角，放進一線光明，但一般人依然過他的迷信生活。

現在讓我們先看歐陽修揭出的內容衝突之點。易童子問：

繫辭曰：「河出圖，洛出書，聖人則之。」所謂圖者，八卦之文也，神馬負之而出，以授於伏羲者也。蓋

八卦者，非人之所爲，是天之所降也。又曰：「包羲氏之王天下也，仰則觀象于天，俯則觀法于地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。」然則八卦者，是人之所爲也，河圖不與焉。

八卦之出於河圖或人之所爲，我們且不管，而繫辭傳關於八卦之來源有不同的說法却是事實。

我們更就文字上考察，繫辭傳真如歐陽子所批評，是「繁衍叢脞之言」。繫辭裏有論易理的，有說卦數的，有解爻辭的，有推崇易道的等等文章，然而毫無系統，東說說，西談談，說過了又說，談過了再談，拖沓重複，繁雜矛盾，好一味馳名今古的「雜拌兒」！

繫辭傳有解易爻辭的幾段文字，上下傳都有，而編次約在每傳的中間。這些文字，我疑其是解易的零篇斷簡，爲後人所搜集，附存于此。其中大多數有「子曰」，並非孔子之言，實是易學家述其「師說」之謂，諸文亦大體相近。有「子曰」的十餘條，或許是出於一個作者；無「子曰」的兩條，又出于別個作者。吳澄易纂言把這些文字都分割出來置文言傳下，說是文言的錯簡。不知文言本來也是一種搜羅舊說加以編次的易傳，其成書的動因與繫辭同，我疑其本出于一個編者，但因乾坤二卦有完整之解釋，所以分了出來。至於其他不完整的，就隨意放在這「輯佚箱子」裏頭，所以其次序全不依「經文系統」。

此外，如上下傳之分，也並沒有甚變意義與必要。象象二傳之分上下，是依「經」分底。「經」之分，又是依「簡」分底。崔適史記探源說：「周易分上經爲三十卦，下經爲三十四卦者，卦書初成，各以十八簡書之。上經：乾純陽，坤純陰，頤，大過，坎，離，皆陰陽反對，不能共簡，故六卦分爲六簡。屯倒之爲蒙，蒙倒之爲屯，他卦皆然，故二十四卦合爲十二簡。下經：惟既濟未濟，各爲一簡，其餘三十二卦合爲十六簡，總爲十八簡。」是則它們之分上下，有其理由。而繫辭之分則毫無意義。我們可以替他想出兩個解說：

(1) 經分上下，繫辭模倣經的分法，把文字勻分兩起，原無大意義。

(2) 繫辭本只一篇，後人爲湊足「十篇」之數，遂把分量多點的繫辭析分爲二。

第二說雖也有可能，但劈分繫辭，究不如分序卦爲上下之較爲自然；因爲序卦是按着上下經之分而推想諸卦之次序底，所以韓康伯作注就譏其爲「非易之編」。若易不分上下二篇，則序卦解說諸卦序時，當必另

有一番見解。現在序卦分爲兩截，則分篇湊數之說自以劈分序卦爲宜。今則有明分上下篇底序卦而不採用，反強分繫辭爲二，其出于較早的形式，似爲可信。然而較早的分篇法，也只是一種「模倣」的行爲而非別有取義。它可以隨便析爲二篇，以至析爲一二十篇亦無不可；因爲它本來是「繁衍叢脞」之言，彙合衆說之傳呵。

既明白了繫辭是叢雜之作，彙輯之書，我們才可以進而分析它底著作年代。然而就因爲它叢雜，所以考究它底年代也大不容易。

我們說過，戰國末，秦漢間，說易底人嘗很不少，然而有著作流傳底却並不多。到漢武帝之後，儒家漸漸飛黃騰達起來，而易又有「廣大悉備」底「神」「通」，坐了六藝底頭一把交椅；當時的大人物沒有不會引用易文底。漢書藝文志不絕的「易曰」稱說，正如基督徒之稱「耶穌說」，國民黨之稱「孫總理說」一樣流行，一樣有權威。繫辭裏推崇易道底話，如「易與天地準，故能彌綸天地之道……範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而易无體」「夫易，廣大矣！以言乎遠則不禦，以言乎迥則靜而正，以言乎天地之間則備矣」等，數量很不少。當我們讀彖象二傳，只知道周易除卜筮之用以外，原來還有點倫理教訓，政治哲學的價值；到我們讀繫辭傳時，就不禁驚嘆易道之「神」「通」「廣」「大」了。把易捧的這變高，恐怕非到了易經坐了六藝第一把交椅之後是辦不到的。這就是說，繫辭中這些話當產生于漢武之後。

繫辭下有一大段文字講古聖人因易象以制器底。據顧頡剛先生考證，把繫辭傳與世本及淮南子比較，斷定繫辭傳後于世本，而是一襲用淮南子之文而後變其議論的中心」而成底（燕京學報第六期，周易卦爻辭中的故事）；繫辭傳作者（？）拉攏一班古聖人來，又是出於要抬高易底地位底心理。他在那裏大聲疾呼：「易有聖人之道四焉……以制器者尙其象」不過是替易學宣傳而已。我們由他宣傳底大綱可以看出他底時代性來。

繫辭傳之成書，由上面兩層看，當然是並不早了。但繫辭傳却不能說是一種新著，它是編輯而成底。新著的材料或許是不少，但舊說之搜集却也附存進去。我想編著繫辭者底大目的，最少有這兩個：一存佚，二宣傳。解釋爻辭底十餘條，當不出于編者之手，雖然其年代亦未必怎樣早。最顯著的，是在別種書上稱引過底幾條：

(1) 司馬談論六家要指云：「易大傳：『天下一致而百慮，同歸而殊塗。』」（史記太史公自序。今繫辭作「天下同歸而殊塗，一致而百慮」。）

(2) 仲舒對策云：「易曰：『負且乘，致寇至。』乘車者，君子之位也；負擔者，小人之事也。此言居君子之位而為庶人之行者，其患禍必至也。」（漢書董仲舒傳。今繫辭作「負也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盜思奪之矣」。）

(3) 韓詩外傳：「傳曰：昔者舜觴益無疆而下不以餘蔭罪……故大道多容，大德多下，聖人寡為，故用物

常壯也。易曰：「易簡而天下之理得矣。」(卷三)

司馬談與董仲舒所引，與今傳文略有出入或顛倒，足見今傳不是襲用史記漢書，乃是師說相傳之偶有差耳。舊說遺存于繫辭中者究有多少，我們已無從稽考，總可以相信其中有一部分是。

此外，還有一件事應該研究底，就是「象」「爻」名詞底轉變。

繫辭傳有這麼一條：

知者觀其「象辭」則思過半矣。(下傳)

這個「象辭」就是孔氏正義以後之所謂「爻辭」。繫辭常以「象」「爻」對舉，如：

象者，言乎象者也。爻者，言乎變者也。(上傳)

象者，材也。爻也者，效天下之動者也。(下傳)

八卦以象告，爻象以情言。

所謂「爻」就是我們說底「爻辭」。繫辭載：

君子所居而安者，易之序也。(序，釋文：虞作爻。)

所樂而玩者，爻之辭也。(上)

聖人……繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。(說凡兩見。)

「象辭」「爻辭」是繫辭傳編著者那時所通行的名詞，有時候簡稱「象」「爻」。



然而這種名詞，在以前却沒有人用。卦辭爻辭之在左傳國語，都叫做「繇」。例如，

晉韓宣子為政聘於諸侯之歲，嬀始生子，名之曰元。……孔成子以周易筮之，遇屯<sup>三三</sup>。又曰……

遇屯之比<sup>三三</sup>……且其繇曰：「利建侯。」（左傳昭七年）

公子重耳親筮之曰：「尚有晉國。」得貞屯，悔豫，皆八也。筮史占之，皆曰：「不吉。閉而不通，爻無

為也。」司空季子曰：「吉。是在周易，皆「利建侯」……其繇曰：「元亨利貞，勿用有攸往，利建

侯。」（國語晉語四）

在春秋戰國，恐怕只有卦爻之分而無卦辭爻辭之別。最普通的是稱易或周易。至指明其「辭」也只統

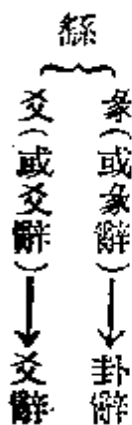
稱曰「繇」。「象」字古書不經見。「象辭」一名，當起于象傳之後。象字本與象字同義，但後來因象

傳專解卦與卦辭，就用了「象」或「象辭」來代表卦辭。爻字早就通行（爲晉語所載），無需乎另立名詞。

這樣一來，就把從前的籠統的名詞「繇」字，分別清楚了。這種爲應用便利而清晰起見，訂定名詞，不能不

說是一種進步。到了孔穎達等修正義時，許是因爲「象辭」這個名詞不大好，遂改用「卦辭」。以後或

用「象」，或用「卦辭」，很不一律。「爻辭」一名，卻固定了。其演變之迹是：



文言傳不是一個人底著作，痕迹很顯明，只要看釋乾一卦而有四說，就可以知道了。後人崇古心理太盛，不特說文言爲孔子作，還要說是文王作，真是望「文」生訓了。

然則何以叫做「文言」呢？這本來沒有甚麼故事在裏頭，所謂「文言」者，以其言之文也而已矣。

我們最好請繫辭傳來做證據，因爲繫辭與文言是同時代底，說不定文言是從繫辭分出來底。繫辭說：

參伍以變，錯綜其數；通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。

道有變動，故曰爻。爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。

又說：

夫易，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名，辨物正言，斷辭則備矣。其稱名也小，其取類也大，其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱。

易是能通天地之變，成天地之文的，易是旨遠而辭文底。「文言」之義，蓋取於此。文言與象象都是解「經」之作，但象象兼解「象」「位」，而文言則注重解卦爻「辭」。這是文言與象象二卦之別，亦即文言之所以爲「文言」也。

文言傳只有乾坤二卦之解釋，就是二卦也不一樣，乾有四解，坤只一說。現在試把它分析比較研究一下。

乾卦四說舉例：

第一說	「初九，潛龍勿用。」何謂也？子曰：龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世無悶，不見是而無悶。樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔：潛龍也。
第二說	「潛龍勿用。」下也。
第三說	「潛龍勿用。」陽氣潛藏。
第四說	君子以成德為行，日可見之行也。「潛」之為言也，隱而未見，行而未成，是以君子「弗用」也。

其中第一第四兩說有釋卦辭之文，二三兩說則沒有。第一說釋卦辭之文，是參用左傳穆姜解隨卦辭之言（國九年）與子服惠伯演坤六五爻辭之語（昭十二年）而成。這個已經歐陽修崔東壁討論過了，不必再說。其解爻辭之言，當是模倣左國筮辭而作。

第二三兩說，文類象傳，試錄之以資比較：

象傳：	文言第二說：	文言第三說：
「潛龍勿用，」陽在下也。	「潛龍勿用，」下也。	「潛龍勿用，」陽氣潛藏。

「見龍在田，」德施普也。

「終日乾乾，」反復道也。

「見龍在田，」時舍也。

「終日乾乾，」行事也。

「見龍在田，」天下文明。

「終日乾乾，」與時偕行。

意義與句法都很相近，著作年代當亦頗早。這類文句，在繫辭中是找不到底。象傳有師說相承而幸存，其餘則散佚，所見無多了。因此我們可以推想一下：自從象傳出了之後，模倣續作底人極多，爭為爻辭作注釋，故有諸說。文言所取，不過其鱗爪而已。我們可以更放膽的推想一下：模倣象傳而作底，只有釋爻辭這一類東西，而無象傳中「君子以」「先王以」那一類儒家倫理政治思想。換言之，象傳作者恐怕不只一人。釋乾第四說，是祖述象傳底。文言坤卦之說與這一說同出於一個作者。我們把象傳與文言一比較，就看得出來了。

象傳

大哉「乾元」萬物資始，乃統天。

雲行雨施，品物流形。

大明終始，六位時成。

時乘六龍以御天。

乾道變化，各正性命。

保合大和，乃「利貞」。

文言

「乾元」者，始而亨者也。

「利貞」者，性情也。

乾始能以美利利天下。

不言所利，大矣哉！

大哉乾乎！剛健中正，純粹精也。

六爻發揮，旁通情也。

首出庶物，萬國咸寧。

至哉「坤元」，「萬物資生，乃順承天。」

坤厚載物，德合无疆。

含弘光大，品物咸貞。

「牝馬」地類，行地无疆，柔順「利貞。」

「君子攸行」先迷失道，後順得常。

「西南得朋」乃與類行。

「東北喪朋」乃終有慶。

「安貞」之「吉」應地无疆。

時乘六龍，以御天也。  
雲行雨施，天下平也。

坤至柔而動也剛，

至靜而德方。

「後得主」而有常，

含萬物而化光。

坤道其順乎，承天而時行。

這可見其用詞相同，如「大」「始」「柔」「順」等；語句相襲，如「時乘六龍；」等；其有詞語雖不同而意義實同者，如「天下平」之等于「萬國咸寧」「厚」與「方」都是「地」之「德」之類是。由此可見（一）文言這一說是襲用彖傳底；（二）文言卦之第四說與坤卦一說同出於一個作者。

三 說卦序卦與雜卦

我頗懷疑易傳「十篇」這個整齊的數目。在西漢末劉歆校書以至班固作漢書時，這「十篇」之目恐怕尚在傳說中。王充論衡正說篇載：

……至孝宣皇帝之時，河內女子發老屋得逸易，禮，尚書各一篇，奏之。宣帝下示博士，然後易，禮，尚書各益一篇，而尚書二十九篇始定矣。

這一篇逸易究竟是那一篇，王充沒有說明白，我們無從知道。而所謂「逸」是「十篇」所逸，還是易本來不足「十篇」之數，後人作了來充數，而假稱河內女子所得呢？與易同時得到底，還有禮與尚書各一篇，禮之篇數無人理會，尚書篇數則聚訟紛紜。這真是一筆糊塗帳呀！

有人說這篇逸易就是說卦，其根據在隋志。隋書藝文志載：

及秦焚書，周易獨以卜筮得存，唯失說卦三篇。後河內女子得之。

這裏說底是三篇，與一篇之說不同。若要證明論衡所說底是指說卦，非把「三」改爲「一」不可。數目字之誤容或有之，然而要把它改了以就已說便不當了。看河內女子得逸易之說，隋志雖與論衡同，但一者說「一」篇，一者說「三」篇，前者不明篇目，後者則指明說卦，可見隋志所說不過是一種傳說或想像的話，不見得有甚麼根據底。而說卦等之年代，却可以從這些糊塗不清的傳說裏看出它們是後起而加以掩飾底痕迹來了。

這三篇之中，說卦或許是較早；然最早也不出於焦（延壽）京（房）之前。京房卦氣圖與說卦一帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤……震，東方也……巽，東南也……離……南方之卦也……的說法合。他們作了說卦，放在易傳中，又在孔子世家添上「序象，繫象，說卦，文言」一句，以提高自己學說底價值。那時所已經有的，只這五種傳，所傳說底只是孔子「序」傳，還沒有孔子「作」傳的說法。

說卦後半部是講八卦取象底。取象之說，在左圖中已開其端，象象傳已衍其流，不過範圍未廣而意義亦簡。以三為天，為健；以三為地，為順；以三為雷，為動；以三為水，為險；以三為山，為止；以三為風，為木；以三為火，為明；以三為澤，為說。就是盡量的搜羅，也不過三二十種。但『到了京房荀爽一班經師出來，最喜歡弄這種玩意兒，於是又添了許多東西進去。』（顧颉剛先生語。見上古史研究甲編，燕京大學講義。）  
於說卦傳末注云：  
陸德明經典釋文

荀爽九家集解本，乾後更有四：為龍，為直，為衣，為言。坤後有八：為牝，為迷，為方，為囊，為裳，為黃，為帛，為漿。震後有三：為王，為鶴，為鼓。巽後有二：為楊，為鶴。坎後有八：為宮，為律，為可，為棟，為蓬，為狐，為羨，為桎，為桔。離後有一：為牝牛。艮後有三：為鼻，為虎，為狐。兌後有二：為常，為輔頰。（卷二）  
照他們的眼光看來，八卦是包羅萬「象」的。說卦是在這樣的空氣中產生，可以斷定。

序卦一篇，早就為人所駁斥了。韓康伯為序卦作注，評道：

凡序卦所明，非易之經也。蓋因卦之次，託以明義。……斯蓋守文而不求義，失之遠矣。

孔穎達等雖不敢擺脫「孔子就上下二經各序其相次之義，故謂之序卦」之說，但他是贊成韓氏的，他說：

今驗六十四卦，二二相耦，非覆即變。覆者，表裏視之，遂成兩卦，屯蒙、需訟、師比之類是也。變者，反覆

唯成一卦，則變以對之，乾坤、坎離、大過、頤、中孚、小過之類是也。且聖人本定先後，若元用孔子序之，

意，則不應非覆即變。然則康伯所云，因卦之次，託象以明義，蓋不虛矣。（序卦正義）

反對序卦之說，是不啻不承認孔子作序卦了。否則說孔聖人誤會或改變古聖人作易之旨，豈不是更為罪

過嗎！

六十四卦之序，「二二相耦，非覆即變」卦畫之象本如此。如三三（屯）覆而為三三（蒙），三三（需）

覆而為三三（訟）；三三（頤）覆亦是頤，故變而為三三（大過），三三（中孚）變而為三三（小過）。這種玩意

兒，是根據于陰陽相對之理而來的。陰陽相對之理又是從宇宙的自然現象顯示出來的，如天與地，日與月，

山與水，禽與獸，人之有男女……等，隨處都透露這個「無獨有偶」的消息。八卦之成立，啓源於此，六十四

卦之排佈，亦根據于這個原理。至於卦名之究竟，我們已無從知道。想當先有其音，後有其字，而音義又幾

經變遷，不易稽考了。我們現在沿用着的卦名，是否原始的卦名也很難說。如坎卦之寫作「習坎」，虞翻

注，「習，常也。」（李鼎祚周易集解）王弼解習，「謂便習之。」孔氏正義說：「習有二義：一者，習，重也，謂上下俱

坎，是重疊……一者，人之行險，先須使習其事，乃可得通，故云習也。」諸說不一，倒不如說「習坎」是坎卦



之本名較爲直捷了當。又无妄一卦，象傳說：「天下雷行，物與无妄。」象傳常例，是卦象之下直書卦名的，如「山附於地，剝」，「雷在地下，復」，「天在山中，大畜」之類是。何以獨于无妄之上，多添「物與」兩字？可見「物與无妄」許是无妄本名，後人因一名四字，爲文太長，不便應用，遂省作「无妄」。

我們明白了卦名之有變更，就可以知道卦名本無大意義；知道了卦名無大意義，就可以見到以卦名之義來說明卦之次序的序卦傳是由于後人附會出來的了。

我們更就他所說的加以比較，便見他附會的伎倆。

比必有所畜，故受之以小畜。物畜然後有禮，故受之以履。

有<sub>无</sub>妄然後可<sub>畜</sub>，故受之以<sub>大</sub>畜。物<sub>畜</sub>然後可<sub>養</sub>，故受之以<sub>頤</sub>。

小畜之後爲履，大畜之後爲頤，履與頤不同，所以既說「物畜然後有禮」又要說「物畜然後可養」。然而這個還可以敷衍過去。又如，

物不可以終壯，故受之以晉。晉者，進也，進必有所傷，故受之以明夷。

物不可以終止，故受之以漸。漸者，進也，進必有所歸，故受之以歸妹。

「晉」與「漸」都解作「進」，何以一則「有所歸」一則「有所傷」呢？無他，要遷就「明夷」與「歸妹」之義，不得不如此。若晉與漸之後不是明夷與歸妹而是別的卦，他也隨便給你解的通。又晉與漸之前若不是大壯與艮而是別的卦，他又何嘗不可說的頭頭是道。謂予不信，試看下面一個例。

有事而後可大，故受之以臨。臨者，大也，物大然後可觀，故受之以觀。

得其所歸者必大，故受之以豐。豐者，大也，窮大必失其居，故受之以旅。

「臨」「豐」之義都是「大」，但臨之「大」是有「可觀」之「大」，而豐之「大」則變為「窮大」，變為「必失其居」了。於此，我們可以看出他附會卦序的伎倆。他用的方式有正反兩種，用語也是有格式的是：

正——(1)「必有所……」或「……必……」

(2)「……然後……」

反——(1)「……不可不……」

(2)「……不可以終……」或「不可以……」

從正面說不通，可以從反面說，反正說通了就得了，管它對不對！

最後剩了一篇雜卦了。雜卦之名，漢書不載，東漢諸書也沒有稱引。我疑宣傳孔子作易傳「十篇」

的劉歆班固之流未必見到它。它是「雜爻象卦，錯綜其義」(《論衡》)的一首「六十四卦歌訣」。它不大大着重卦義，只是有意把諸卦用韻編成歌訣，當是一種便于記誦的啓蒙書也。

十九，五，一，完於大。

## 一二七 論易傳著作時代書

顏剛先生：

上星期曾把易傳中的象象兩傳的著作後先猜想過，同時說及繫辭傳為較後出。其大約的年代，象象二傳當著于戰國末年至秦漢之間；至繫辭傳恐怕是從漢初直到西漢末。讓我現在更說說我對於繫辭文、言二傳的推想。願你切實指教。

我頗疑文、言傳就是繫辭傳中的一部分，後人因為它解釋乾坤二卦頗為完備，所以分出，另立名目。其實文、言傳並非一人所著，故解易乾卦之言在一傳中就有四種不同的說法。在文、言傳的編者——只是編者，非著作者——看來，這不同的說法原沒有甚麼緊要的。他原來沒有想到是孔子作不是孔子作的問題。易傳中，別的傳都是很有系統，很有條理的，只有文、言繫辭是「雜拌」。文、言雖說經過某個編者的組織，却並不高明。繫辭傳簡直就是零片斷簡，東一段，西一段。而後人的分章，有些地方很是勉強，例如「精氣為物」、「顯諸仁」兩段。

繫辭(包括文、言)實是西漢時代一班易學家說易的遺著的彙錄。

南宋徐氏易傳燈一書，未見。據四庫總目說……謂繫辭下傳一易之為書「三章，皆漢儒易緯之文，偽為夫子之作，以誑後世，亦沿歐陽修之誤。」四庫所非，我們或許以為是呵！

「牴牾」與「煩複」兩點，為歐陽修所以致疑。這就是我所謂「雜拌」所謂「易說彙錄」。繫辭

傳既是這樣一種東西則它不是一人之作固可以斷定，不是一時代之作也可以由假定而至于判決了。

文言傳的文章與繫辭相仿，而牴牾煩複亦差近之。所以我想它們原是易家店中的雜貨攤上的東西，後來來了一個顧客，把其中一部分挑選了，重新裝璜，另標牌號，於是乎「文言攤」、「繫辭攤」等一起冒了孔家店的牌，公賣假貨，不特文言失其本來面目，即繫辭亦非復當年的真相了。

學生鏡池。

三，三，十九年。

## 一二八 論易經的比較研究及象傳與象傳的關係書

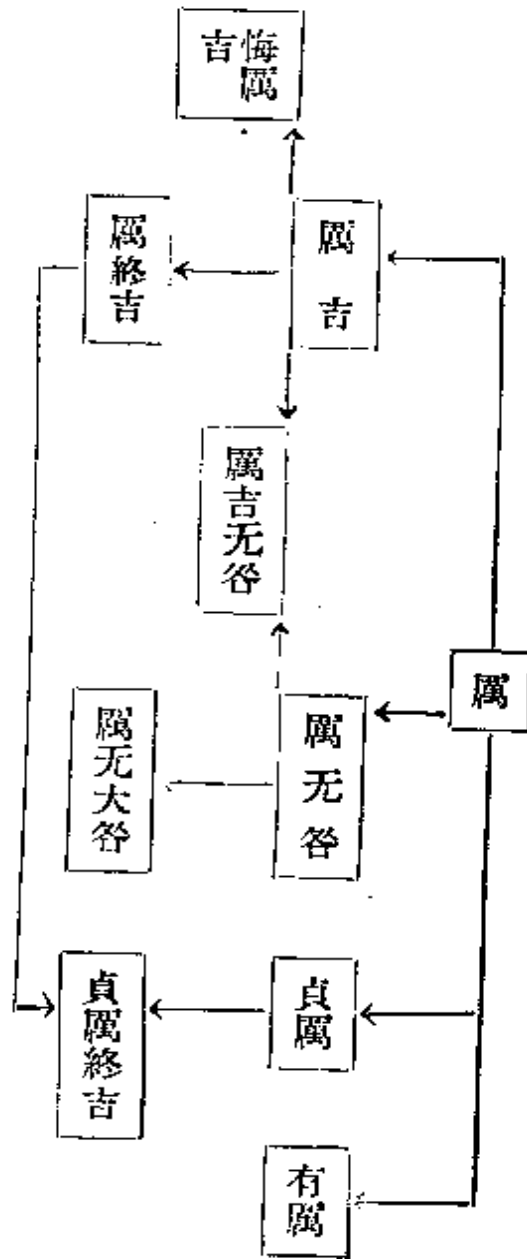
鏡池吾兄：

今天把你標點的周易經傳覆看一遍。有些地方是改了。有些未改的也寫在邊上或書眉，以待你的審核。

我覺得分段之後，再應分大段與小段。小段為提行，大段為空一行。繫辭傳文言傳等均不能不如此。但這事也甚困難。請你再審查一下。

我對於標點易經的意見，以為「文法的比較」最為重要。因為易經中所說的話，不但我們不懂，即做易傳的人也不懂（看象傳的只會敷衍字句可知）。那麼，我們要標點它，只有從文法上去求出它的成語（從不能

知道它的意義，也須知道哪幾個字是可以聯綴在一起的，使我們的標點不致把那時的成語打碎，已算盡了我們的職責。試舉一例。例如乾九三之「厲无咎」，我們從全部易經中可以歸納出一個用「厲」字作成語的通則來，如下：



(一)「厲」——如既濟上六的「濡其首，厲。」

(二)「厲吉」——如頤上九的「由頤，厲吉。」又遯九三之「係遯有疾，厲畜臣妾吉。」疑亦係「厲吉」一語之伸展，如「利貞」之伸作「利牝馬之貞。」但「厲」字如不為「吉」字之副

詞而為形容詞(如上條)時，也許其解釋應為「有疾則厲，畜臣妾則吉。」

(三)「厲終吉」——如蠱上六的「有子考无咎，厲終吉。」

(四)『悔厲吉』——如家人九三的『家人嗃嗃，悔厲吉』

(五)『厲无咎』——如復六三的『頻復，厲无咎』

(六)『厲无大咎』——如姤九三的『其行次且，厲无大咎』

(七)『厲吉无咎』——如晉上九的『維用伐邑，厲吉无咎』

(八)『貞厲』——如革九三的『征凶，貞厲』

(九)『貞厲終吉』——如訟六三的『食舊德，貞厲終吉』

(十)『有厲』——如兌九五的『孚于剝，有厲』

從前人每把乾之『厲无咎』講作能惕厲(即勉勵)則无咎。從以上諸語看來，並無此意。『厲』似不是好字，也許和『吝』同紐通假，或與『吝』義略同。故『厲終吉』猶云『雖厲而終吉』，『厲无咎』猶云『雖厲而无咎』，『貞厲終吉』猶云『貞雖厲而終爲吉』。

我很希望你把六十四條卦辭，三百八十四條爻辭，一一寫在片上，把這四百四十八張片子常常排比，把其中相同或相類之句子，相同或相類之成語，相同或相類之文字，不憚細瑣，一一鈔出比較。這是最切實的一步工作。這樣做去，定有許多意外的發見，爲經師們所想不到者。

我今天對着你的鈔本象傳和象傳，有一個新意思在我眼前一燦，似乎前途很有光明似的。只是我現在沒有功夫研究周易，所以寫在這裏，請你注意。

我前疑彖傳即是象傳，後來因為有了新象傳，把「象」字略略改變，變成「彖」字，遂分二種，此意昨天已向你說了。你亦從繫辭傳中翻出「彖者言乎象者也」一語，以見這兩種本無大別。

今天看這兩種，知道：

彖傳

象傳中之爻的部分（即所謂小象）

——是注重卦爻之位的

象傳中之卦的部分（即所謂大象）

——是提出卦之意義的

彖傳中所說的卦爻之位，如「剛中正」、「柔得中而上行」、「剛中而柔外」、「損下益上，其道上行」等。象傳中所說的卦爻之位，如「從上吉也」、「上逮也」、「上窮也」、「上使中也」、「以中直也」、「得中道也」、「志舍下也」、「志在外也」、「位正當也」、「位不當也」等。象傳中爻的部分，除了這一點講位之次序的猶有些意義外，其餘簡直望文生訓，或把爻辭改頭換面，或說些自己也不懂得的囫圇吞棗的話。至象傳中之卦的部分，或說「先王以……」，或說「聖人以……」，或說「君子以……」，雖是有許多附會，卻自有其組織。他把世界上的「事作」分成六十四類而分隸于每卦之下，使得周易切合人事。這思想和手段似乎比作那一部分的高明得多。

所以我疑心象傳之爻的部分原與彖傳相合，這一種出現在前，至象傳的卦的部分則是後來出的。自從出了後一種，而前一種遂被分裂。現在試寫出一卦：

周易原文

蒙亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三瀆，瀆則不告。利貞。

初六，發蒙，利用刑人，用說桎梏，以往，吝。  
九二，包蒙，吉。納婦，吉。子克家。  
六三，勿用取女，見金夫，不有躬，无利。  
六四，困蒙，吝。  
六五，童蒙，吉。  
上九，擊蒙，不利為寇，利禦寇。

假定的象傳原文

蒙，山下有險，險而止，蒙。

(按，此即名象傳之本義。今在象傳中。)

「蒙亨」以亨行，時中也。「匪我求童蒙，童蒙求我」志應也。「初筮告」以剛中也。「再三瀆，瀆則不告」瀆蒙也。蒙以養正，聖功也。

(按，此為解釋卦辭之語，末一句即聖人之事作。今在

象傳中。)

利用刑人，以正法也。  
子克家，剛柔接也。  
勿用取女，行不順也。  
困蒙之吝，獨遠實也。  
童蒙之吉，順以巽也。  
利用禦寇，上下順也。

(按，以上為解釋爻辭之語。今在象傳中。)



我們看，此傳釋卦辭的「童蒙求我，志應也；初筮告，以剛中也……」其句法與釋爻辭的「利用刑人以正法也；子克家，剛柔接也……」的方式何等相同？這兩種東西不有出于一人之手的可能嗎？

一比較：至於君子怎麼樣，先王怎麼樣，就是在現在所稱爲象傳的裏邊也尋得到。試舉數例，與今象傳之文作

聖人以神道設教（今象傳）

觀

先王以省方觀民設教（今象傳）

王公設險以守其國（今象傳）

坎

君子以常德行，習教事（今象傳）

聖人亨以享上帝而大亨以養聖賢（今象傳）

鼎

君子以正位凝命（今象傳）

它們有的相同，有的不相同。不過象傳中這類話不多，不像象傳的每卦必有，而且有固定的方式的。故我懷疑象傳之文即是把象傳這種話擴充而成的。如果如此，其時代的後先就可判定了。

山下出泉，蒙，君子以果行育德。

（按，此爲後作之象傳。）

顏剛。  
十九，三，廿一。

## 一二九 答書

顏剛先生：

那一天我胡亂寫了一段話，關於易傳時代的推測，那不過是一時的構想，沒有甚麼學理的根據的。

那天你告訴我的「象傳恐怕是原來的象傳」一句話，也沒有指出論據。我也想起繫辭傳有「象者言乎象者也」一句話，隨手翻出來看，頗覺得你這個意思新奇可喜。回來因忙于幹了點別的，也沒有繼續去研究。昨天翻阮元的學經室集，有「象音」「象義」兩條。他的意見，以為象應音弛，與「材」音近，材即裁，有判分之意。

案繫辭傳言「象」的地方有下列幾則：

1. 「象者，言乎象者也。爻者，言乎變者也。」（上傳）
2. 「是故，易者，象也；象也者，像也。象者，材也。爻也者，效天下之動者也。」（下傳）
3. 「知者觀其「象辭」，則思過半矣。」
4. 「八卦以象告，爻象以情言。」

除了這幾條之外就找不着甚麼材料了。阮氏是採取第二條那句訓詁來解釋的。

材料雖然不多，然而這四條似乎很重要。我們先看第三條，「知者觀其「象辭」，則思過半矣。」這個「象辭」就是我們所謂「卦辭」。繫辭裡「象」與「爻」對立而常連說。所謂「爻」就是「爻辭」。他一次兩次的說明白：「繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」「爻」既是「爻辭」，那末「象」是「卦辭」，據這幾條看來似乎合理。然而「爻辭」之在左傳，不曰「爻」而曰「繇」，「卦辭」亦曰「繇」(國語晉語)。看來這些名詞已經過一番改變了。這番改變，或許就在作象傳或象傳那班人的時候，說不定就是他們定規的。到繫辭傳作者的時代，這種名爲「象」爲「爻」而不叫做「繇」的名詞早就流行了，所以繫辭傳作者就用這種通行的說法，彷彿從前的「繇」字已完全消滅于人們的意識界了。這就是說，繫辭傳之作當遠在象象之後。我這樣猜，未知對否？

第一第二兩條所說的「象」，雖似乎有兩種說法，實在也不衝突。所謂「象者，言乎象者也」這就是象傳所注意的「象」與「位」。所謂「象者，材也」是繫辭傳作者所注意的「辭」。繫辭傳所謂「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶」就是這兩種「象」義。然而後來繫傳作者可又添上一層新意，說道：「爻象以情言。」這個「情」恐怕就是他所要發揮的大道理了。

今天你的信申釋你那個「象傳分裂象傳」的假設。我較讀兩傳覺得象傳之釋爻辭的確與象傳相象。然而我想在你的分裂說以外另作假設，結論也以爲象後于爻。

我的意思是：象傳先出，他注重一卦的「象」「位」；然而他或許只釋卦辭而未及釋爻辭。到象傳作

者出而竟其工。象傳作者之釋爻辭，當是仿效彖傳的，所以牠形式上相同，內容也很有些地方相近。然而模倣畢竟是模倣，他講「人事」方面雖比彖傳或其他傳高明，而他講「象」「位」竟有時說不通了。你來信說得好：「象傳中爻的部分，除了這一點講位之次序的猶有些意義外，其餘簡直望文生訓，或把爻辭改頭換面，或說些自己也不懂的囫圇吞棗的話。」這就顯見得象傳這一部分與彖傳原不出一手了。你說象傳出而改「象」，有點類于奪人產物的強盜；我看他不過是沐猴而冠耳。

改「象」爲「彖」一說，理由似不充足。不若保留他們各家原來的招牌，只要認清這一家的貨物是倣倣別家而質料未純這一點就夠了。

以上關於易傳的話。

「文法的比較」研究極好，當勉爲之。

標點及抄錄錯誤的地方承校正，甚感。

書中「包」字，唐石經作「苞」，未悉何以又改回來？「材」字據校勘記說宋本、古本、足利本等同，惟

閩、監、毛本作「才」。石經先作「才」，後改「材」，依理以「才」爲是。你說怎樣？

我們現在就以唐石經爲主，其有異文者，即附在校勘記內好了（連新出之漢石經亦然）。你的意見是否這樣？

學生鏡池上。

十九 / 三 / 廿四 / 晚。

## 一三〇 易卦爻辭的時代及其作者

余永梁

（十七年十月中央研究院歷史語言研究所集刊第一本，第一分）

### 一、商周兩民族文化關係

商周不是一個民族，從詩書史記所紀的材料去考證，從他們社會組織上去推測，漸漸相信這個見解。

商周民族在地理上分佈顯然不同。商是東方民族，發祥地是山東。契至成湯凡八遷，都在山東境內。

至湯遷亳，今山東曹縣南二十餘里。仲丁遷于囂，今鄆州滎澤縣西南十七里。河亶甲居相，在黃縣東南十

三里。祖乙遷于耿，今順德府屬。般庚遷于般，今安陽。漸漸由東方向中部移動，後更渡河而居。大約牧

畜時代遷徙無常，到盤庚遷都河北後，竹書紀年所說的「自盤庚徙般，至紂之亡，二百七十三年，更不遷都」

大致不錯。商中葉社會已有了很大的進步，由游牧的進為農業的社會，盤庚以後不遷徙的原由，要以這個

社會的情形為主因。

商民族的來源，苦於沒有材料可考。不過它與夏也不是一個民族；它們地理的分佈也不同。湯由東

方進展到中部，夏民族退至北部，後來夏民族的下落也無從知道。商周是比較明白些。

商周民族的祖先，都是一段神話，后稷大約是周民族主農事的神；後來神變成人，就成了周民族歷史的第一頁。但是比較有連貫的是從公亶父算起。大雅綿「緜緜瓜瓞，民之初生，自土沮漆，古公亶父，陶復陶穴，未有家室。」古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至於岐下，爰及姜女，聿來胥宇。周原麋麋，萁茶如飴；爰始爰謀，爰契我龜，曰「止」曰「時」，築室于茲。（公亶父非大王，說見顧頡剛先生古史辨一四七頁。）公亶父是周民族的開創者，那時還是穴居，沒有家室。後來選擇耕地，找到岐山下的周地，稷卜吉而居。且看金文周字作 𠄎 從田中出來，可見周地是塊沃壤。這時周民族有沒有文字，真是疑問。假如承認商周是同一民族，那自然可以同文字。換言之，商周非一民族而竟同文字，則必係周民族本無文字，後與商文化接觸而用商的文字了。

周民族的文化較商為低，似是事實。從理論方面講，文化較低的民族（野蠻民族）征服文化較高的民族是世界史的常例。因為文化高的民族往往有頹廢的趨向，自然而然地成了一種風氣；一遇強悍的民族，就狂風暴雨般來摧殘毀滅了。

商周正也不是例外。

商末飲酒的風氣很盛，——出土的商代銅器十九為酒器，——所以一遇到周民族的侵略，就抵擋不住它的來勢而顛覆了。我們讀世俘解、克殷解所敘武王伐紂的事，絲毫不覺得是什麼仁義之師，只是兇殘慄悍的野蠻戰爭。

但是，商周文化的關係怎樣？ 周沒有滅商以前，它們的交通事業又如何？ 商的發祥地是東方，據卜辭地名，有「異侯」也就是師寰敦的「異」 春秋時的紀國，在山東齊光縣二十一里。

在西方，卜辭所紀的只有「豎侯」文王所伐的邶。

銅器的戲伯鬲，戲中鬲，也就是世俘解的戲，文王所伐的耆，後來的隳戎國。

陝西出土的銅器，也多商器。

但這些部落，商沒有多大的權力統治牠。 文王東漸瀛商，伐密須，敗耆國（黎），伐邶，漸愈與商壤境相

接。 可是在文王沒有遷豐以前又差一些。 王季與商通婚，媁大雅大明，紂仲氏任，自彼殷商，來嫁于周，曰

嬪于京，乃及王季，維德之行。 大約在大王的時候，已與商民族接觸。

周自公亶父遷到岐下，纔「貶戎狄之俗」，吸收外來的文化，於是周民族漸漸強盛。

至文王更銳意維新，史記所說的太顛，閔天，散宜生，鬻子，都是異族往歸；辛甲大夫大約是商人。 這時接

受吸取商的文化已經很成熟。

周民族固有的文化可說很少，惟一的區別是社會制度的不同。 一種制度是根據它民族精神習俗與

物質的基礎，它有悠久的歷史。 譬如兄終弟及的制度是商族，而周就是父子相傳。 這是它們社會進步的

程度不同；商還是牧畜兼耕種的社會，是一個部落，酋長似的領袖，自然要壯年的弟弟，纔能統治一個部落與

其他部落的爭鬥。

蒙古是游牧的社會，所以往往也有兄終弟及的事例。

周的父子相傳是進步的農業社會所有的現象，這算是周所保存的固有制度。其餘制度大半襲用商的。

周的一切建設，實在文王遷豐以後。一個新興的民族，滅了商後很怕習染頹廢的風氣，所以酒誥孟鼎都是諄諄戒酒的話。那麼，周民族的文化可說是用了商文字後纔有的了。

周的銅器最早算是毛公鼎，孟鼎，南宮鼎諸器；考它的文字與甲骨文相同，或略有變異。如卜辭德字作彼，毛公鼎作德，孟鼎作德，卜辭鳳字作翻，南宮鼎作翻，皆是其例。

以古文字的系统而論，我曾略略分析甲骨文與周的銅器文字之異同，甲骨文與春秋戰國時東方文字之異同。得到一些概念，就是東方諸器文字，雖然距商已數百年，然其字體結構往往直接與甲骨文同。譬如以字體而論，齊國器及田齊器，陳國器，鄆國器，以及楚國器均與甲骨文體同一個脈絡下來。左傳定公四年，「殷民六族，條氏，徐氏，蕭氏，索氏，長勺氏，尾勺氏。」殷民族原來發祥地在東方，所以東方諸族大約都與商同文化。我們看伯禽封魯要「變其俗，革其禮」就是想以周的禮俗代商的禮俗，所以「三年然後報政。」齊太公封齊則「簡其君臣禮，從其俗」所以「五月而報政。」齊的文字近殷，魯就有些不同，也是受齊魯二國文化政策不同的影響。



再以文字構造而論，據我的殷虛文字考及續考以東方器及說文所載古文相印證，其同者已有多字。

至如甲文與三體石經古文合者亦多，如殷虛文「朝覲」字作「𠄎」，魏石經同「教」文；殷虛文中字作「𠄎」，石經作「𠄎」；殷虛文「𠄎」字作「𠄎」，石經作「𠄎」；殷虛文「𠄎」字作「𠄎」，石經作「𠄎」。石經古文與說文古文均爲東方文字，（從王靜安先生的東西二土文字說。近人頗不信王先生之說，如錢玄同容庚二君；實則東西二土文字說從古文字上考證，從歷史上考證，均是可信。余另有考，此不詳，）故源出於商代文字。所以古文字

的系統是商民族的文字後來分出東西二土的分別，這是時代地域久遠的自然的結果。

六國時各國紛亂，遂愈變愈乖六書，而成一種俗體字，就是兵器銅器錢印等文字。究其源仍本之於商的。

西方文字，周用商文字；周室東遷，秦徙到雍，秦仍用周文字。如石鼓文及說文籀文均無大異處。

總而言之，周是一個後起的民族，就從后稷算後也不過十五世而已。商從成湯到紂已有二十八世。

周承受商的文化制度，似無很大的疑義。

## 二、商代無八卦及筮法之興

易河圖洛書都是漢人的一派話，這個傳說適足以知八卦與龜甲刻辭有相當關係，是傳說者無意留下來的徵識。銅器文字多是作圓筆，甲骨文則爲方筆。因爲契刀能方難圓，所以八卦的「一一」正是龜甲刻文

的標識。周人從文字標識的演進，而有數學的參伍排比，遂成六十四卦，三百八十四爻。

商沒有八卦，可從各方面證明。

(一)從文字上論，甲骨就沒有卦字，筮字，著字。卦字從圭卜，明明是有了卜字，纔有卦字的後起字。周人有了筮法以後，往往卜筮連舉，或先卜後筮，或先筮後卜。商如有筮法，甲骨卜辭不應一次都沒有連舉的。商書也只有卜而無筮，一直到君奭纔有「若卜筮，罔不是孚」二句。

(二)甲骨卜辭所紀的範圍，幾乎沒有一件事不用卜的。稱卜的有卜行，旅，史，賓，出，祝，逆，疑，師，王，來，射，服，鼓，視，等，其他刻辭的範圍尤廣。那時似是沒有筮法；如果有筮法，龜卜的範圍也許縮小一些。

(三)卜法的起源是有特殊物質上的條件。商族還是初進農業社會，遊獵牧畜還佔重要地位；甲骨卜辭所記田獵漁撈之多，不下二三百見，可以推證。刻辭是需要大宗的獸骨，也須牧畜社會纔能供給。而殷墟出土的甲骨，正是獸骨佔十之七八，龜甲纔十之一二而已。筮法是社會進到農業社會，脫離了牧畜時代，大家沒有許多獸骨來刻辭，纔有它來適應救濟這種缺乏而產生。

(四)據古書所載，事實上都是先卜後筮。譬如君奭「若卜筮，罔不是孚」，詩小雅「卜筮偕止，會言近止，征夫邇止」，衛風氓「爾卜爾筮，體無咎言」，都是。至洪範「龜從筮，筮從龜」，「龜筮共違於人」，謂先卜後筮，若筮不吉，還可再卜，與左傳僖四年「卜之不吉，筮之吉」，二十五年傳「晉侯卜納王，得阪泉之兆」，曰「吾不堪也」，公曰「筮之」。哀九年傳「晉趙鞅卜救鄭，遇水適火，又筮之」相同。從卜筮次序的

先後，似也可以證卜筮發明的先後。

西南的民族也多用雞骨卜法。

漢書郊祀志「命粵巫立粵祝祠，安臺無壇，亦祠天神帝百鬼，而以雞卜」

上信之，粵祠雞卜自此始用。」今據舊雲南通志知道蠻蠻是「取雞雞雄者，生剝取兩髀束之，細剖其皮骨，

有細竅刺以竹簽，向多寡向背順逆之形，以占吉凶。」卜情也是「病不服藥，惟卜雞卦，媚鬼神禱祀而已。」

伯麟圖說稱普利「善雞卜，有疑取雞骨卜之，輒兆。」東川府志稱乾羅羅「信巫祝，卜以雞骨。」圖書集

成稱大羅羅「信雞卦。」也有用籤的略如著法，如楚雄府志稱黑羅羅也用草籤。舊雲南通志稱蠻蠻或

取山間草菁束而拈之，略如著法。可知卜筮的發生，有它自然的程序，好像世界各民族一切制度的進步循

着自然的程序一樣。

卦爻辭本稱繇辭。

左傳襄二十五年，「武子筮之，遇困之大過。文子曰：『夫從風，風隕妻，不可妻也。』」

且其繇曰「困于石，據于蒺藜，入于其宮，不見其妻，凶。」是以爻辭為繇辭。昭七年左傳，「孔成子以周

易筮之，遇屯之比，其繇曰：『利建侯。』」是以卦辭為繇辭。故卦爻等於龜卜的頌，六十四卦等于龜卜的兆

象。周禮「太卜掌三兆之法，其經兆之體百有二十，其頌皆千有二百。」頌就是繇辭。灼龜自然的兆象實

非百二十體所能盡的，不過大致相似的就用其體的繇辭，若無所附麗的兆就要另造新辭。卦爻仿自兆而

數有一定，繇辭也有一定的附麗，依卦爻檢辭即得，這實在方便得多。

易卦辭爻辭是與商人的甲骨文卜辭的文句相近，而筮法也是從卜法蛻變出來的。甲骨的刻辭是所卜

之事或驗；其視兆而占吉凶之辭都沒有。如「癸丑，王卜貞旬亡獸，在四月，王占曰大吉，甲寅彤小甲，」「缺卜貞旬亡獸，王占曰弘吉，甲辰口祖甲，王來正孟方。」雖然知道甲骨亦有占，但是所占的辭則不可得見，只可由左傳所載的繇辭推知。左傳莊二十二年「懿氏卜妻敬仲占之曰，『吉：是謂鳳凰于飛，和鳴鏘鏘；有姁之後，將育于姜；五世其昌，並于正卿；八世之後，莫與之京。』」襄十年傳「孫文子卜追之，獻兆于定姜，姜氏問繇曰：『兆如出陵，有夫出征，而喪其雄。』」襄九年傳「卜救鄭，遇水適火，占諸史趙，史墨，史龜，史繇曰：『是謂沈陽，可以興兵，利以伐姜，不利于晉。』」這種繇辭視兆而作，出于臨時；占辭出于新造。亦多有沿用舊辭；如有從前相同的兆所發生的事與占辭，則沿用其舊。如前無此兆，則須新造。兆象這樣地繁雜，不易辨識。筮法就是起來解決代替這種繁雜的。卦數有一定，則于卦爻之下繫以有定之辭，筮時遇何卦何爻，即可依卦爻辭引申推論；比龜卜的辨別兆象，實在是進步了。

筮法興後，雖然簡便，但沒有龜卜的慎重，所以只有小事筮，大事仍用龜。周禮「以邦事作龜之八命，」曰征，二曰象，三曰與，四曰謀，五曰果，六曰至，七曰雨，八曰瘳。」卜辭命龜的範圍還要廣，稱卜某的有卜行，旅，史，賓，出，祝，逆，疑，師，王，來，射，箴，發，眼等。至其他貞卜刻辭的範圍尤廣，幾乎沒有一件事不用龜卜。筮興後，小事纔歸於筮的範圍。我們比較甲骨卜辭與卦爻辭的內容，就可知道它範圍不同的地方。例如周易筮婚事的很多，卜辭很少見；卜辭記祭祀田獵征伐的很多，易就少見了。從尚書左傳中，亦知大事歸之卜，小事屬之筮。所以筮法是簡易通俗，大家很歡迎這種方法，比不得卜法很繁雜，刻辭也不容易，甲骨更不易多得。

所以易雖然後起，以其通俗，就佔有人民思想的大部分，爲卜官所恃以佔重要地位的重要典籍。

### 三、卦爻辭與卜辭的比較

固然，卦爻辭同卜辭體制不相同——卦爻辭是繇辭，卜辭是命龜之辭——但是如果時代相近而有淵源可尋，那麼，多多少少總可以得到一些近似。比方春秋說它是「斷爛朝報」，是再像沒有。然而爲什麼有這樣的記法，它怎不成爲成章的記法？這似乎，是春秋以前的巫史沒有大分家，他們聲息相通，他們的文章的體裁相近。所以比較春秋經文與甲骨卜辭，就得到相似的文句。如春秋經的「入于某，狩于某與卜辭的「入于商」相同；至自某與卜辭的至某相同；經文的「雨雪」與甲文的「雨雹」與甲文的「伐我西部」與甲文的「牧我西部」同。同時春秋經與卦爻辭比較也有些近似。這相互的關係很爲明白，那麼比較卦爻辭與卜辭，儻若它竟相似，那便是有淵源可尋。

#### （一）句法的比較

（1）卜辭 「甲午卜，翌日乙，玉其踐于，向亡哉；于宮亡哉；于孟亡哉。」

周易 「困于葛藟，于臲臲。」

（2）卜辭 「庚寅卜，在綴，貞玉田，往來亡。」

周易 「无喪无得，往來井井。」

(3) 卜辭

周易

「癸子王卜貞旬亡咎，王占曰大吉。」

「鼎玉鉉，大吉，无不利。」

「大吉，无咎。」

(4) 卜辭

周易

「癸亥卜貞，王旬亡咎，在五月，彫日小甲。」

「遇其配主，雖旬无咎，往有尙。」

(5) 卜辭

周易

「貞我旅吉。」

「旅貞吉。」

(6) 卜辭

周易

「口亥卜師口，大曲其喪。」

「旅焚其次，喪其童僕，貞厲。」（注：次，師行所止也。卜辭金文作隹。）

(7) 卜辭

周易

「癸卯卜出，貞旬亡咎。」

「貞不允出。」

「貞不出。」

「癸未子卜貞我不吉出。」

周易

「不出戶庭，无咎。」

「不出門庭，凶。」

(8) 卜辭

「戊寅子卜有它，戊寅卜亡它。」

「辛酉卜貞，今日王步于臺，亡它。」

周易

「虞吉，有它，不燕。」

「有孚，盈缶，終來有它，吉。」

「有它，吝。」

(9) 卜辭

「其獲，其獲。」

「其雨。」

「甲子卜亞，故曰龍母啓其雨，弗每有雨。」

「辛口王從省，其每。」

「其亡，其亡，繫苞桑。」

周易

詩衛風

「其雨，其雨。」

(10) 卜辭

「其弗克。」

「貞其克乎。」

周易

「乘其墉，弗克攻，吉。」

「公用亨于天子，小人弗克。」

(11) 卜辭

「巳未卜，其剛羊于西南。」

「貞寮于西南。」

周易

「利西南，不利東北。」

(12) 卜辭

「庚辰卜大貞來丁酉，其口于大室，口于西鄉。」

周易

「屯其膏，小貞吉，大貞凶。」

(13) 卜辭

「戊戌王卜貞田震亡，《王田曰吉，獲狼一。」

周易

「困獲三狐，得黃矢，貞吉。」

(14) 卜辭

「其又長子重龜至，王受又。」

周易

「長子帥師，弟子輿尸凶。」

「王明並受其福。」

(15) 卜辭

「貞亡得。」

周易

「大有得，無疑。」

(16) 卜辭

「逐鹿獲。」

周易

「良馬逐。」

(二) 成語的比較



(1) 卜辭

「利」

「不利」

周易

「利」

「无不利」

「无攸利」

(2) 卜辭

「吉」

「大吉」

「弘吉」

周易

「吉」

「大吉」

(3) 卜辭

「有它」

「亡它」

周易

(4) 卜辭

「弗每」

「其每」

周易

「无每」

(5) 卜辭 「蠱」

周易 「次且」

(6) 卜辭 「克」

周易 「弗克」

(7) 卜辭 「得」

「亡得」

周易 「有得」

「无得」

(8) 卜辭 「若」

「弗若」

周易 「若」

「如」

「不如」

〔注：廣雅釋言，「如，若也」。尚書微子，「若之何其」，史記「若」作「如」。儀禮有司徹

「如是以辯」注「今文若後知」。則知何者金文中之「王若曰」亦即「王知曰」。殷虛書契卷五

十三彖正有「王如日」之語，可爲佳證也。凡金文中首言「王曰」的必加若，蓋示一驚的儀態。

金文再言「王曰」以上則皆不加「若」，亦可以爲證。

卜辭的成語，亦有爲易所沒有的，如「亡攸」、「亡哉」、「弗哉」、「亡囚」、「弗辱」等。易的成語爲卜辭所沒有的亦有「无譽」、「有譽」、「厲」、「有厲」、「有咎」、「災眚」等。以其體例的不同與地方不完全相同的關係，當然不能盡同。但僅就同的方面，亦足證易之仿自卜辭了。

#### 四、從史實上證卦爻辭爲周初作

今文家是把易統統給與孔子一人，因爲他們相信六經皆孔子所作的緣故。古文家又把六經統統給與周公，至多孔子刪刪而已。古文家說已爲今文家駁倒，但今文家說也是同樣的不當。十翼固然是亂漢出來的，卦爻辭也不是孔子作的啊！易在史記纔說孔子贊易，到清代就說他作易了。卦爻辭不是周公作，倒實是卜巫之官作的，它的時代是周初。易不是史書，然而無論那一種書，必不免帶有時代的背景，只有成分多少的差別。把易卦爻辭作歷史的考查，不能算全無所得。

（一）風俗制度 卦爻辭本是日常所用書，故取日常之事。

我們考易所言的古代民俗，如（甲）屯六二「屯如遭如，乘馬班如，匪寇，婚媾」 女子貞不字，十年乃字。

六三「即鹿無虞，惟入于林中，君子幾不入會往，吝。」六四「乘馬班如，求婚媾，往吉，无不利。」上六「乘

馬班如，泣血漣如。」古代婚姻掠奪之情畢現。六二是說「女子十年乃字，男者乘馬桓桓，屯於女家之門，

非寇也，乃婚娶也。」六三是說「婚娶沒有媒，就去取她，君子是不這樣的，要是這樣就不好。」上六是說

「畢竟搶了婚了，看男的多麼威風，女的還哭泣很厲害呢！」掠奪婚姻，在社會進化史上的篇幅，很明白的，

就是中國西南民族如獠，獠，苗等都還有這種遺風。雖然商周距今幾千年，然而在社會進化上，這種民族還

與周時的文化在一條線上。如東川府志載蠻的婚俗云：

「聘婦議銀幣，娶議牛馬。輕重多寡，憑媒妁口，貧者不易得婦。爨之父母，將嫁女三日前，持

斧入山，伐帶葉松，樹於門外。結屋，坐女其中，旁列米，漸數十缸。集親族持械，瓢杓，列械環衛。婿及

親族，新衣黑面，乘馬持械，鼓吹至，兩家械而鬥。婿直入松屋中，挾婦乘馬疾驅走。父母持械杓米，漸

澆婿，大呼親族同逐女，不及，怒而歸。新婦在塗中，故作墜馬狀，新郎挾之上馬，三則諸爨皆大喜，即父

母亦以爲是爨女也。」

上九「睽孤，見豕負塗，載鬼一車，先張之弧，後說之弧，匪寇婚媾，往遇雨，則吉。」也是掠婚時的奇異情

形。

詩七月「我心傷悲，殆及公子同歸。」也有這種掠婚的意味。這種風俗在東周以後少有見到的。

(乙)臣妾 奴隸制度在下辭中常見，如奴，妾，奚等。臣最初的意義當是對外族而言。奴隸發生的

來源有二，一為對外獲得的俘虜，一為對內有罪的百姓。微子「我罔為臣僕」就指俘虜而言。禮記少儀

「臣則左之」注「臣謂囚俘」亦是其義。遯九三「畜臣妾」損上九「得臣无家」正可與孟鼎「錫汝

臣十家」互證。臣有家竟與後來的部曲舉家相從同，大約是當時奴隸成爲一種階級，爲主人統治而作種

種生產的勞動。這在後來少見，而臣的意義轉爲「君臣」之臣。

(丙)用貝 最古的貨幣制度是用朱玉貝。殷墟亦出有骨貨。盤庚「具乃貝玉」世俘解「凡武

王俘商舊玉億有百萬」都是商用貝玉的證。在周初也還有用貝的，如公中彝之「貝五朋」撫叔敦蓋之

「貝十朋」震六二「震來厲，億喪貝，躋于九陵，勿逐，七日得」正是言貝。損益二卦的「或益之十朋

之龜」亦用「十朋」這名詞——東周前的常語。

至於制度，張惠言虞氏易禮其辨周制亦多是處。如益「王用享於帝吉」爲郊祀禮。他如喪禮，聘禮，

朝禮，賓禮，時祭，宗廟，均足參知爲周代禮俗。還有宗法制度雖商代也許有，但不過限於家族而已，周初纔盛

行。卦爻辭正言宗法，如同人六二「同人於宗」便是。鼎初六「得妾以其子无咎」是周長子雖卒，不立

嫡孫之制。鼎九二「鼎有食，我仇有疾，不能我即」是周妾子爲君，不得尊其母之制。

(二)史事 繫辭云「易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？」又云「易之興也，其當殷之

末世，周之盛德耶？當文王與紂之事耶？」史記龜策列傳「飛燕之下順，故殷順；百穀之筮興，故周王。」

這雖是後來的話，但筮起於周，這種傳說倒是事實。繫辭還沒有把易當作文王周公作的。現考知爲文王

事的有；

(A) 帝乙歸妹 泰六五「帝乙歸妹，以祉元吉。」歸妹「帝乙歸妹，其君之袂，不如其婦之袂，良月幾望，吉。」易是周卜官作的，何以他去記帝乙嫁女的事呢。原來並不奇怪，因為正是嫁女與文王呢。殷周通婚，大任已是先例。大雅大明「文王嘉止，大邦有子；大邦有子，俁天之妹。文定厥祥，親迎于渭。造舟爲梁，不顯其光。有命自天，命此文王。于周于京，續女維莘，長子維行。」大邦就是指商。俁天之妹，紂之女弟。親迎于渭，文王迎于渭也。這在周爲很大的一件事，而又是關於婚姻，所以卜官就記下了。

(B) 享於西山 享於岐山 隨上六「拘係之，乃從維之，王用享於西山。」升六四「王用享於岐山，吉，无咎。」正義曰「事同文王之會，故曰王用享於岐山也。」西山也是岐山，皆文王之事。

(C) 震「震驚百里，不喪匕鬯。」正義曰「天之震雷，不應只聞百里，蓋以古者之啓土，百里爲極。文王作繇在殷時，明長子威震于一國，故以百里言之也。」又云「震卦施之于人，又爲長子，長子則正體於上，將所傳重，在則撫軍，守則監國，威震於百里，可以承奉宗廟，辨器粢盛，守而不失也。」正義信文王作卦詞，故以震驚百里，不喪匕鬯爲指武王。實則文王並沒有囚於羑里那一回事。震驚百里正是文王開國的情形，文王在岐山雖實際不止百里，這却是約詞。文王在岐山很有政績，後

來纔能開拓而伐犬戎，密須，吾國，作豐邑。這事在周人當然歌頌，卜官也就用作繇詞。

(D) 既濟「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。」周初對商稱東土，已稱西土，如牧誓「逖矣西土之人」，「以役西土」，大誥「有大艱於西土」，西土人亦不靜，康誥「以修我西土」，洛誥「大相東土」，而酒誥「乃穆考文王，肇國在西土」，尤可知西鄰係周邦，在文王之時。正義曰「東鄰不能修德，雖復殺牛至盛，不爲鬼神歆饗，不如我西鄰禴祭雖薄，能修其德，故神明降福」。西鄰正是指紂不能修德。

以上四事，皆可認爲卜官記文王的事。至以下官語氣而知其爲周初事的亦有如

(1) 師上六「大君有命，開國承家，小人勿用」與書無逸周公戒用小人的意思全同。一開國，「不是周伐商後的「開國」嗎？大君疑是周公。

(2) 蠱上九「不事王侯，高尚其事」疑伯夷叔齊不仕的事。

(3) 明夷六五「箕子之明夷，利貞」。彖曰「明入地中，明夷內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。利艱貞，晦其明也。內難而能正，箕子以之。」箕子與文王對舉，當不必從今易箕子作箕。滋。蜀才箕作其，箕本爲其孳乳字。說文其古文箕省，亦亦古文，亦亦古文，其籀文，其籀文。古金文亦復如此。

(4) 觀「觀我生，君子无咎」，象曰「觀我生，觀民也」。生「爲姓字，宗周如是，如史頌敦

「里君百生，帥陣鑿于成周，休又成事。」百生，百姓。

(5) 屯「勿用，有攸往，利建侯。」這是卜官卜建侯的事。武王滅商後，纔大封宗族，功臣，謀

士。成王時也有，成王以後就少見，故可說這是周初封建的事。

卦爻辭所紀史事皆在周初，最晚的事也只到康侯。晉「康侯用錫馬蕃庶，晝日三接。」康侯就是康

侯，銅器有康侯封鼎。證據是六二「受茲介福于其王母」康侯是文王的兒子，所以稱王母了。康侯這

時還沒有封衛，則是在武庚管叔未叛之前。從上面史實推知卦爻辭作於成王時，大概可以說有些根據。

卦爻辭在當時一卦一爻之下，儘有不同的繇辭，後來纔刪削成爲定本。所以卦爻辭有同樣的事實而

分隸於不同的卦爻之下，如「帝乙歸妹」的事兩見，「高宗伐鬼方」的事兩見。可知卦爻辭是逐漸增易，到後來纔完整。

### 五、易作者的附會

易是卜官作的，很爲明白。卜巫是古代智識階級的重要份子。曲禮「天子建天官，先六太：曰大宰，大

宗，大史，大祝，大士，大卜。」金文亦有大祝，禽鐘。左傳又稱祝宗，祝史。祝就是禮官，掌祭祀等事。大卜，

左傳又稱卜正。卜正是最古的名稱，大約商代也稱卜正，因爲卜辭有鞮正，田正的官名。古代人民的智識，

都在神權時代，一切受着鬼神的支配。巽卦九二「用史巫紛若」可以想見巫祝是何等重要的官職。商



時固然一切行動無不問之於龜，就是周也還一樣。金縢載周公祈鬼神說「爾不許我，我乃屏璧與圭，」現在看來覺得好笑；不過以那時信鬼神的心理，確是誠摯真切的祈求。大誥「寧王遣我大寶龜，」武王還用遺傳下來的國寶，其對於卜筮戰戰兢兢的信從可以想見。

易就是卜正惟一的寶典。他們還想了一個救濟的辦法，於繁難的卜法外發明了筮法。這筮法的簡便漸次取得社會思想重要的地位，龜卜則漸次地衰微。到春秋時，易與儒家還沒有發生深切的關係。以孔子而論，據史記所述是年少好禮，適周問禮。他的政治興味極濃，四十歲以前還是治學時代，他的書本知識是論語所說的「子所雅言，詩，書，執禮，皆雅言也。」所以孔子思想雖然復古，可是他的歷史觀念還清楚。因為那時社會的進步，帶有幾許工商的色彩，如齊管仲，簡直以經濟侵略為實行「霸」的主要政策。試看下面的一段：

「桓公問管仲曰，『身有天下而勿失道，有乎？』對曰，『請勿施於天下，獨施之於吾國……』

彼守國者守穀而矣……君下令謂郡縣屬大夫里邑，皆藉粟入若干，穀重一也。國穀三分，則二分

在上矣……則彼諸侯之穀十，吾國之穀二十，則諸侯穀歸吾國矣……此以輕重御天下也。」

這不是現今帝國主義所行的經濟侵略麼？因為社會上有物質的競爭，封建政治制度崩潰，法治的觀念發達，神權的思想漸次微末，所以巫史就分了家。孔子是不言「性與天道，」不言「怪，力，亂，神，」也是時代自然的影響。孔子不會說易，易不過是卜筮書中之一種，其餘的還多着呢。據羅平州志知道西南民族沙人

「惟事卜鬼，吉凶，另有卦書。」自莊子天下篇與天運篇稱述六經，把易就特別看重而傳下來。戰國末年以至漢代，儒家方士，把易抓在手去發揮他們自己的學說。象辭，象辭，文言都是儒家對於易的解釋。舉例說：象辭的「至哉坤元，萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨，牝馬地類，行地無疆。」象辭的「天行健，君子以自強不息。」文言「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事，君子行此四德者，故曰乾，元，亨，利，貞。」又曰「君子進德修業，忠信所以進德也，修辞立其誠，所以居業也；知至至之可與幾也，知終終之可與存義也，故居上位而不驕，居下位而不憂，故乾乾因其時，雖危無咎矣。」都是很顯明的儒家口吻。

原來莊子天下篇云「詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。」易也只是「道陰陽」的書。後來的繫辭便變了樣。繫辭云「易有聖人之道四焉，以言者尚其辭，以動者尚其變，其制器者尚其象，以卜筮者尚其占。」添出些政教的解說，反而把卜筮之義放在末尾。這是儒家後來慢慢得勢起來，社會思想已經脫離了神權時代，投機地去以政教解釋易，那是怎樣的冠冕堂皇！於是這部向來在筮者手裏的書也就輕輕地抓過手來了。這方法是怎樣？直截了當地說，便是說孔子作易，彎曲一點說，還拉上文王，拉上周公，再拉上孔子。同時古文家還有兩個巧妙的彌縫，就是「三易」之說，把歸藏，連山來做陪客。現分述於下：

（一）孔子作易

康有為云「詩書禮樂易皆伏羲夏商文王周公之舊典，於孔子無與，則孔子僅為

後世之賢士大夫，比之康成、朱子尙未及也，豈足爲先民未有範圍萬世之聖哉！……以詩、書、禮、樂，易爲先王

周公舊典，春秋爲赴告策書，乃劉歆創爲古文後之說也。歆欲奪孔子之聖而改其聖法，故以周公、易、孔子也。

一 康氏認孔子爲「教主」，爲「聖王」，所以把六經都奪過手來戴在孔子頭上。這比漢時儒家說孔子

刪六經爽快得多，——雖然都是近誣；那時儒家還是緩和的把易拉在儒家學說上。

廖平謂「易出於商人經由孔修」。所以講易晉明夷爲春秋時的晉楚。據友人的講授筆記，其論證

有：（一）「晉康侯」，「文侯」也。（二）「受諸介福于其王母」，讀作「父母」，與明夷「其子」對文。

（三）「晉其角」，「大角國在中國」，「維用伐邑」，「二伯專征」。（四）「明夷」，「楚夷狄」，故言明夷。（五）

「夷於左股」，「左傳楚人尙左，如殺得臣」，「用拯馬壯吉」，「晉明夷」皆言馬，大首股腹心，皆以身比目。（六）

箕子讀如其子，與王母對。（七）咸十六年左傳晉侯將伐鄭，楚子救鄭，公筮之，史曰吉，其卦遇（明夷之）

復，曰「南國，盛射其元，王中厥目」。今左傳脫「明夷之」三字，復卦無。南國之辭在明夷三爻。明夷

於南狩，得其大首，謂射共王中目也，即左傳之變文。

這都是想證卦爻有春秋時辭句，蓋孔子所增修。

（二）卦辭，文王作；爻辭，周公作。儒家共同承認的只是伏羲畫卦，重卦便聚訟紛紛，大別爲二：一，

卦爻辭并是文王作，伏義制卦，文王繫辭，孔子作十翼，是謂「易歷三聖」，鄭康成輩主此說。二，卦辭文王作，

爻辭周公作，劉歆、馬融、陸績主此說。今文學家據史記周本紀，曰者傳，法言問神編，漢書藝文志，楊雄傳，論衡

對作篇，皆僅云文王重卦爲六十四卦，三百八十四爻，無有以爲作卦辭者。康氏因謂卦辭爲孔子作。我們借用這些證，知道儒家將易的作者附在文王周公孔子演變之迹。

爻辭非周公作。

康有爲云，「周公作爻辭之說，西漢前無之。」

漢書藝文志云，「人更三聖，」韋昭注曰，

「伏羲，文王，孔子，」即正義所引乾鑿度云，「垂皇策者犧，卦道演德文，成命者孔。」通卦驗又云，「蒼牙通

靈胃之成，孔演命明道經。」晉紀瞻曰，「庖犧畫八卦，陰陽之理盡矣。」文王仲尼係其遺業，三聖相承，共同

一致，稱易準天無昔復其餘也。」亦無有及周公者。唯左傳昭二年「韓宣子來聘，見易象與魯春秋，曰，「吾

乃今知周公之德，」涉及周公。此蓋劉歆竄亂之條，與今學家不同。歌周官，爾雅，月令無事不託於周公；

易爻辭之託於周公，亦此類也。馬融學出於歌，故以爲爻辭周公作。」爻辭固然不是周公作，但康氏又主

張是孔子作，其誣亦正相同。乾鑿度，通卦驗都云孔子，而春秋緯亦謂「伏羲作八卦，丘合而演其文。」這

是今文家認孔子爲太有權威了，所以把易給了他。古文家不認孔子爲「素王，」所以把易送給較孔子爲

古的周公。他們共同之點，是易在儒家發生影響，最好易是儒家的書；託之文王，周公，孔子，都是一樣的用意。

(三) 三易之說 周官太卜職「掌三易之法，一曰連山，二曰歸藏，三曰周易。」其經卦皆八，其別皆

六十有四。」而解說三易作者，至爲不一。杜子春以爲連山伏羲，歸藏黃帝。鄭玄則云「夏曰連山，殷曰

歸藏，周曰周易。」孔穎達據世譜，「神農一曰連山氏，黃帝一曰歸藏氏，」以連山起於神農，此

又一說。

連山，漢書藝文志無著錄，唐志始有，蓋劉炫偽作。胡應麟曰：「連山易十卷，見唐藝文志。」按班氏六經

首周易，凡夏商之易絕不聞。隋牛宏購行宇內遺書至三十七萬卷，魏文成等修隋史，晉梁以降，亡逸篇名，無

不具載，皆不聞所謂連山者。而唐始出，可乎？北史劉炫傳：「隋文搜訪圖籍，炫因偽造連山及魯史記上之。

」馬端臨據此以為炫作，或有然者。蓋炫後事發除名，故隋志不錄，而其書尚傳於後，開元中盛集羣書，仍

入禁中爾。」連山本是漢人偽作，而後之連山又是劉炫偽作的了。

歸藏，漢書藝文志無著錄，至晉中經，隋志，唐志始有其名。現所謂歸藏，亦偽中之偽。馬端臨曰：「歸藏

漢志無之；連山，隋志無之；蓋二書至晉隋間始出。而連山出於劉炫偽作，北史明言之，度歸藏之爲書，亦類此

耳。」吳萊曰：「歸藏三卷，晉薛貞注，今或難見他書，頗類焦贛易林，非古易也。」這都是論晉中經的歸藏

亦出偽作。

連山歸藏雖云後者係偽，但他們都相信真的連山歸藏是三易中的。其實所謂真的連山歸藏亦是漢

人偽作。廖平易凡例：「記云坤乾，是易爲殷末人作，孔子得而修之，亦如春秋之魯史。是經出於孔修，亦無

所謂周易，連山，歸藏之說也。古學家創爲三聖之說，以文王敵孔子，別爲「三易」之名，猶是攻博士經文不

全之故智。文王不已，馬陸更足以周公。」又云「周禮『三易』之說，乃劉歆攻博士經之偽說，詩之賦比，

與易之連山歸藏，事同一例。……古文家攻經不全，六十四卦不能加，則創爲三易之說，以博士所傳只三中

之一，以本經專歸之周。考之傳記，全無依據。左傳稱周易，亦爲古文家所加。」連山歸藏爲漢人作，似無

疑義。禮運「吾欲觀殷道，是故之宋而不足徵焉，吾得坤乾焉。」這是出自論語「夏禮吾能言之，杞不足徵也，殷禮吾能言之。宋不足徵也，文獻不足故也。」蓋漢人所加以爲造歸藏坤乾之證。禮運多有漢人之語，如「宗祝在廟，三公在朝，三老在學，三老五更都是秦漢時纔有的制度。桓譚新論「連山八萬言，歸藏四千三百言，夏易詳而殷易簡，未知所據。」何以連山反比歸藏周易多，從此中也可推其作偽的痕迹了。

易的傳授，今文家有施孟梁京四家，而皆出於田何。他們的說禮祥，實從占卜家，方術家，陰陽家裏面來的。易本來只是一部卜筮之書，所以秦焚六書，而易獨以下筮之書得存。在西周巫史未分家的時候，巫者之流作了易，浸入民間很深。至東周巫史分了家，史的位置漸高，向士大夫階級一邊走，巫只有落在下層了。易本是卜巫的專利品，史與儒家結合，還把易抓在手。一部易在戰國以至秦漢，就各家都生影響。儒家，道家，陰陽家，以及方士，讖緯，都是言易的。

秦漢的儒學，不是孔門的儒學，孔子是很精明的人，不言「怪力亂神。」而秦漢的儒學，實雜糅陰陽家，神仙家，道家之說。例如秦始皇坑儒，據本紀云：「始皇言，『諸生在咸陽，吾使人廉問，或爲妖言以亂黔首。』」三十六年，博士爲仙真人詩。三十七年，「水神不可見，以大魚蛟龍爲侯。」這明是陰陽神仙的話了。

漢代大儒如賈誼，董仲舒，楊雄，劉歆，都不是孔門所謂儒學。賈誼雜陰陽道家。董仲舒更言陰陽五行災異。楊雄太玄模仿易，全是陰陽。這是易的流變，於是各家都變了對於易的解釋。

比較起來，最初是用龜卜，後來用筮法，儒家用「禮祥」「象數」「義理」去解釋易，離易的本義愈遠。

所以易遂『不切於用』。在漢有易林，後來有籤法，都因為易不能切用了，纔應民間需要而發生了。

總括起來說：易是出自龜卜，周初卜巫者流所作的一部書。在社會上的影響很大，儒家尊為六經之一。今文家認孔子為素王，所以把易拖在孔子身上。古文家又拖在文王周公的身上，造出連山，歸藏，名曰三易；以連山，歸藏為周易的陪客。而共同的傳說是河圖，洛書的神話。易，竟少人知道它的真象。

十六年十一月初稿，十七年二月改稿。

本文作成後，承顧頡剛兄替我閱訂一過，非常感謝。他並說：『洪範云，「擇建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霽，曰暘，曰蒙，曰克，曰貞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒。」卜兆有雨，霽，鬪，蒙，克五種，而占兆（此占當即筮）僅有貞，悔二種，此亦筮簡於卜之證。』這話很對，補載於此。





## 一三一 左國中易筮之研究

李鏡池

左傳中關於用周易筮占的記載共有十二則，引用周易文的五六處（？）國語中所載易筮的也有兩條。這是最早的關於周易的記載。論語所記「假我數年，五十以學易」一條，是在疑信參半的範圍中；而且那幾句話，與周易本身的研究沒甚關係。我們要探討周易最初在社會上的地位，一般人對於它的態度，它的性質是怎樣的？與後來的周易有無不同的地方？這些問題，我們就得把這十幾則文章來做我們研究的史料了。

從左傳國語所載的來看，所筮之事，實在靈驗極了。占婚嫁，占戰爭，占目前之行事，占將來之命運，吉吉凶凶，無占不靈。這很足以見到周易在當時社會所佔的勢力，足以吸引人的信仰，支配人的思想。又觀伯廖引易辭以知曼滿之必死，知莊子用易辭以推斷晉師之必敗，蔡墨引易辭以反證龍物之必有，韓宣子見易象而歎周禮在魯，可見周易在當時亦漸漸為人所尊視，易辭有格言寶訓的價值。在相信術數的先秦社會，周易以占驗博得一般人的信仰，加以格言式的教訓之價值，儒家專從這方面去寄託發揮他們的思想，所以周易的地位，一天高似一天。這樣的痕跡，我們可以約略找尋出來的。

其初，周易並不見得怎樣為人重視。這一點，在別的先秦載籍中不見稱引可以知道，就在左傳所載的事實上也看得出來。記卜筮的，一定是先卜後筮，雖說卜筮往往符合，但到了吉凶不同的時候，如「晉獻公

欲以驪姬爲夫人，卜之不吉，筮之吉，公曰：「從筮。」卜人曰：「筮短龜長，不如從長。」（僖公四年傳）雖然

有人說這是卜人偏袒龜卜，但卜人竟敢違反獻公的意旨，說這類話，不能說毫無根據，有意詆易。「筮短龜長」的說法，恐怕是當時所公認的話，所以往往先卜後筮。不然的話，何以要先用繁雜的龜卜，才用簡便的筮占呢？若果易筮已經完全博得一般人的信心，龜卜早就該淘汰了，誰還去幹這麻煩的事？就驪姬一事來看，正證明「筮短龜長」的話是不錯。可惜我們沒有看見筮占驪姬是怎樣的一種「吉」。

我想周易之在春秋時代，還只是占書的一種，比較著名的一種。後來因爲一則它用法簡便，二則頗爲靈驗，三則它帶有哲理的辭語，所以牠的價值漸漸增高。龜卜因爲繁雜而材料又不易得，能够懂得龜卜的兆象的人又不多，所以龜卜就不行，而被易筮奪取了牠的地位了。

我們從左傳國語的記載中，約略知道下列幾件事：

### （一）占法

周易本來是一種占書，這一點已無疑義，左傳國語可做證據。但周易究竟是怎樣占的，這可是一個難以詳考的問題。因爲占法早已失傳，左國所載不過是所占之結果，而不是據著的方法。後人所根據的，多半本之繫辭傳。繫辭後出，不敢說它所載的就是春秋前後的方法，何況它又是一些雜亂籠統的話呢。

我們現在姑就左國所載占筮之結果來看，大概有這麼幾種條例（相傳之說，茲引錢大昕潛研堂文集

卷四答問語

(1) 一爻變，則以變爻辭占。如觀之否（莊二十二年），歸妹之睽（僖十五年），明夷之謙（昭五年）之類是也。

(2) 數爻變，則以彖辭（即卦辭）占。如艮之八（慶九年），屯貞悔豫皆八（晉書四）是也。

(3) 六爻皆不變，亦以彖辭占。如泰之八（晉書四）是也。

這些條例，是後人按所載加以推測的，能否得其本來之真相，那就不敢說了。例如第一條，趙汝樸早就提出反對，他說：

案左傳莊公二十二年，周史筮陳敬仲，遇觀之否，閔公元年，畢萬筮，遇屯之比，閔公二年，威公（實桓公）筮成季，遇大有之乾，僖公十五年，晉獻公筮嫁伯姬，遇歸妹之睽，僖公二十五年，秦伯筮納王，遇大有之睽，襄公十五年，崔武子筮棠姜，遇困之大過，昭公五年，莊叔筮穆子，遇明夷之謙，皆以兩卦之變爻占。然昭公十二年，南蒯筮，遇坤之比，哀公九年，趙鞅筮救鄆，遇泰之需，乃止用本卦而不及之卦，則所用變爻亦不定。（周易輯補附遺宗）

對於第二條，他駁易數大略「三爻變，以本卦及之卦彖辭占」之論：

案晉語，晉公子筮有晉國，得正屯悔豫，司空季子舉「利建侯」，此以兩卦彖辭占者。然周語，晉筮成公，遇乾之否，亦三爻變，乃引當時占書而不舉易象。（筮宗）

第三條『六爻不變』之例，他也提出異議：

案，左傳昭公七年，孔成子筮立元，遇屯，不變，曰『元亨』。此舉卦象為占者。然成公十六年，晉楚戰，晉筮遇復，僖公十五年，秦伐晉，筮遇蠱，皆不變，皆不舉卦象。孔成子筮立元，遇屯之比，乃一爻變，史朝舉卦象曰『元亨』，則六爻不變者，不專以卦象占，而一爻變者，反得舉卦象也。（筮宗）

依他這樣說，則左國所載，簡直就找不出甚麼筮占的方法來了。因為它本來沒有一定的方法，有時這樣說，有時那樣解，後人要給它立幾條原則來範圍它，使人有所遵從，結果是失敗的，倒不如讓它空空洞洞，在無法之間，然後見得它的神靈。毛奇齡著春秋占筮書，極力推崇周易之占驗，它引一段故事說：

東漢永建三年，立大將軍梁商女為貴人，筮之……得坤謂之比，……當時解之者，但曰『元吉』。『正中』而已，其後進為后，順帝崩，進為皇太后，以無子，立他妃子，臨朝，即冲帝也。冲帝崩，質帝立，又臨朝。及兄冀弑質帝，然後迎桓帝立之，而於是有兄冀擅權，宦官亂政之禍。今占之，則坤五，后也。之比，而變剛，君也，臨朝也，所謂『顯比』者也。此九五『顯比，王用三驅，失前禽』。『舍逆取順』。『三驅取順』，為象傳之文，用以解『失前禽』之意者，豈非及辭。其最可異者，一推自復（推易法，凡一陽卦俱從剝復來），以震初之剛謂而易比五，一推自剝，以艮上之剛謂而易比五。震為長子，為兄。艮為門闕，為闕寺（俱見說卦），合兄冀與宦官而皆與九五有參易之象，因之有弑帝亂政之禍。向使漢之

太史知此，則必唾而去之矣。

若漢太史生在毛奇齡的時代，有史事可憑，他的聰明決不讓毛氏；反過來說，若毛氏在東漢爲太史，恐怕也止于會說「元吉」「正中」的話吧。無論如何，他決想不到「三驅」即「立三帝」，「失前禽」即「無子」，他也決想不到「舍逆取順」一句象傳的話，可以合經文一樣地有大意義，是「信宦官，殺忠良」的解法。我們只能驚歎周易的神秘奧妙，却不願責備漢太史之無知。因爲周易實在是太神妙了，「廣大悉備」無所不包；它的變化是無窮的，它的取象是無限的，它的占筮又這麼靈驗，漢太史只有自歎不才，等毛奇齡先生在千百年後來替他解釋。

從左傳國語中求占筮的原則已是求不到了，然而他們——春秋時代的卜官之流，所占又那麼靈驗，難道他們竟是信口開河，適逢巧合嗎？這當然不是的。他們當時一定有他們的方法，不過我們不知道罷了。他們的方法或許有好些，我們現在考究不出來罷了。一種技術之能施用，流傳社會，能够博得一般人的信心的，它當然有其施行的方法。雖然現在我們未必相信它，但當時則必是相信的。又春秋時所用的占法未必是原始的占法，正如秦漢以後的占法不是先秦的占法一樣。然而春秋時代確曾用周易來筮占，筮占又一定有筮占之法。它的方法，我們雖不能給它定出幾條原則來，但我們可以綜合他們所說的話來做一個結論。關於這一點，趙汝樑在易雅一書中已先我們說過，他道：

夫儒者命占之要，本於聖人，其法有五：曰身，曰位，曰時，曰事，曰占。求占之謂身；所居之謂位；所遇之謂

時命筮之謂事兆吉凶之謂占。故善占者，既得卦矣，必察其人之素履，與居位之當否，遭時之險夷，又考所筮之邪正，以定占之吉凶。(占第九)

這是從左傳國語所載占驗之事加以綜合的解釋的，這個解釋很能揭出筮占變化的原則。周易的卦爻與卦爻辭既然是死板板地限定了(春秋前後，大概還有其他卦爻辭)，則在占得同樣的卦爻的，豈不是應有同樣的吉凶才對。那末，占法未免太死板了；而事實上有時吉凶相反的，那更是得失無憑了，教人怎樣去信？周易的占法，起先或許有過這樣的缺憾，後來幾經試驗，事後參詳，才知道占法原來不是這樣簡單的，必須從求占者其人其位，以及其時其事加以推求對照，與占辭是否相合，然後定得吉凶。並不是占得吉就一定好，要你能夠消受得才成(如南顧之將叛的故事)；占得凶也未必一定倒霉，要看時地而定(如重耳筮得國之事)。(周易將伐越，子貢與孔子之辯吉凶的故事，見論衡二十四下筮篇)，這種因身因位，因時與事而定吉凶的占法，想是經過一番變化，較為進步的占法了。這裡不妨再引易雅所舉的例證來看看：

姑以衛孔成子所筮論之。孟縶與元皆嬖人，媯始之子，則身也。孟長，元次，則位也。襄公死，社稷無主，則時也。筮享衛國，則事也。筮元得屯，筮孟得屯之比，則占也。夫繼體爲君，將主社稷，臨祭祀，奉民人，事鬼神，從會朝，而孟不良能行，成子雖不筮可也，疑而兩筮之，皆得「元亨」，「臨史朝以「元」爲「長」，昧非人之義，而吉孟之占，是使跛躄爲君，而著失其所以靈矣。

孔成子筮立孟，得屯之比，史朝以卦辭爲占，畢萬筮仕，亦得屯之比，辛廖兼本卦之卦兩象爲占，非卦同

而占異也，立君與仕事之重輕已殊，孟繁畢萬之身與位時又殊，雖使百人千人同得此卦，其占烏乎而可同！

南蒯將叛，筮得坤「黃裳元吉」，子服惠伯以為忠信之事則可，不然必敗。

晉文筮有晉國，得屯之豫，史以為不吉，司空季子以命筮之辭占之曰：「吉孰大焉！」

是知吉凶無常，占由人事。固有卦吉占凶，卦凶占吉；亦有同卦異占，異卦同占；非參稽五物，無以得著之情而窮其神也。

看左傳國語所載，周易之所以那麼靈驗，斷不是像一爻變用甚麼占，數爻變用甚麼占，不變又用甚麼占，那樣簡單的幾條條例所能濟事的，必定要參稽這「身位時事占」「五物才足盡筮占之能事，得筮占之妙竅，探周易之神奇。若果還不够，或許可以添上地方之「地」一項或其他；若果嫌「占」的一項在左國中所說的卦「象」還不够用時，也可以仿照他的辦法，再增添上去，如說卦所載以及九家逸象所云；這些似乎還不够，又不妨學學漢儒，再創造些八卦方位，納甲，納音，世應，飛伏等玩藝兒，只要把它解得通，說的靈。

## （二）卦象

繫辭傳說：「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。是故，吉凶者，失得之象也；悔吝者，憂虞之象也；變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也……是故，君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩

其占。』又曰：『是故，易者象也；象也者像也。』象，是周易最重要的東西。這是『聖人有以見天下之賾而擬諸其形容，象其物宜』的。卦中含象，卦就是代表象的。左傳國語之言卦象的如：

坤，土也。巽，風也。乾，天也。風爲天於土上山也。(莊二十二年)

震，車也。坎，水也。坤，土也。屯，厚也。豫，樂也。(晉辭)

綜計左國所載，約有下列幾種：

乾——天；天子；金玉。

坤——土；馬；衆；順；帛。

震——車；雷；兄；長；男；足。

巽——風。

坎——水；夫；衆；勞。

離——火；日；鳥；牛；公；侯。

艮——山；「於人爲言」；庭。

兌——澤。

屯——厚；固。

豫——樂。



明夷——日。

比——入。

隨——出。

這些卦象，就是說卦傳與雜卦傳所完全採取而加以擴充的。古代所用的卦象，當然不止這些。說卦所說，並不是向壁構造，可以說它是實有所本的。就這簡單的幾條來說，一卦之中，已有幾種取象，所取之象，範圍亦廣，從天文地理以至人事各方面都有了。八卦的關係，驗以坤為母，震為男之說，似乎已經成為「一家」了。

### （三）變卦互體

左傳國語常說某卦「之」某卦，如觀之否，屯之比之類。「之」者，變也。觀之否，觀卦的六四，變為九四，成為否卦；屯之比，屯卦的初九，變為初六，成為比卦也。

「變卦」與「卦變」不同。「變卦」從撰著而變；「卦變」是卦自為變。朱子卦變圖說謂：「凡一陰

一陽之卦，各六，皆自復姤而來；二陰二陽之卦各十有五，皆自臨遯而來；三陰三陽之卦各二十，皆自泰否而來；四陰四陽之卦各有五，皆自大壯觀而來；五陰五陽之卦各六，皆自夬剝而來。」困學紀聞：「一卦變六十四，六十四卦變四千九十有六……」錢氏潛研堂集：「卦變之說，漢儒謂之「之卦」。」虞翻說易，專取「旁

通』與『之卦』。『旁通』者，乾與坤，坎與離，艮與兌，震與巽，交相變也。『之卦』則以兩爻交易而得一

卦。』從本卦中以兩爻交易而得一卦之『卦變』與從撰著的從此卦變至彼卦之『變卦』自然不同。

漢儒之『之卦』與左國某卦『之』某卦也是不同。左國只言『變卦』却沒有用『卦變』之法。談『

卦變』當自漢儒始，其根源大概從卦爻辭與彖傳所說的『往來』、『上下』、『剛柔』以及損之六三『三

人行則損一人，一人行則得其友』（顧亭林日知錄說）等推演出來。（卦變之說，有駁斥者，見羣經小）

『互體』之說，普通是說二至四爻，三至五爻，交互各成一卦，這個『互體』之卦，據說與本卦是很有關

係的；一卦之義，包含了互體卦義；一卦之占，也要從互體卦上去推測。例如八卦之中除了乾坤是純陰陽二

卦外，如震（☳）有艮下坎上之互體，巽（☴）有兌下離上之互體是也。互體是漢儒用以附會卦象而釋占的

一種巧妙的方法。例如，

『遇觀䷓之否䷋……坤，土也。巽，風也。乾，天也。風爲天於土上山也。』杜注：『自二至四，有

艮象；艮爲山。』

『風爲天於土上』何以是『山』，誠然難解；但卦象是這樣，他却没有說明是互體；就是初二三四五上等爻

之名目，在左傳國語中也找不出來；然則二至四，三至五的互體說，那時候當然還沒有，至少他不像後來的說

法。又如，

『遇歸妹䷵之睽䷥……其繇曰：『士刲羊，亦無益也；女承筐，亦無貺也。』西鄰責言，不可償也……

爲雷爲火，爲羸敗。車說其輻，火焚其旗，不利行師，敗于宗丘……服虔注：「三至五，坎爲血，血在坎上，故刺無血。三至五爲坎；坎爲月，月生西方，故爲西鄰……三至五有坎象，水勝火，故爲羸敗。」

五至三有坎爲水象。震爲車，得水而脫其輻也。」

這些都是望文附會的，原來並沒有這種意義。最可笑的是坎既爲血，何以又說「血在坎上」？換句話說，「血在血上，故刺無血」，這話通嗎？

總之，左傳國語所載雖可以把互體說附會上去，但原來却沒有這種說法。

#### (四) 卦爻辭釋

易經的內容分兩部分，一是卦畫，是取象的；一是繫辭，是辨吉凶的。「象」的部分，範圍是可以推廣到很廣，易學家是要把八卦來包籠森羅萬象的，因爲這幾個符號雖簡單，但它是很神秘的，你可隨便把甚麼附會上去，它是無所不容的。至於「辭」的部分，似較爲有限制了，實實在在這麼一句話，你不能把它放大了多少，你更不能去改變它。不過這也是比較的話而已，一句話有時也很可以有幾種的說法。像周易卦爻辭那麼古奧的話，有時教你把它分句讀也有一句話作好幾種的分法的，何況它的文義的解釋。例如周易開卷第一句，

乾元亨利貞

你可以把它讀作

乾：元，亨，利，貞。

穆姜的解釋是這樣讀。你也可以讀作

乾：元，亨，利，貞。

國語司空季子的話與此相類。你又可以讀作

乾元亨，利貞。

晉語及文言傳就有這個說法，文言說「乾元者，始而亨者也。利貞者，性情也。」但我們若把周易作文法

比較的研究，又可以讀成下式：

乾：元亨，利貞。

讀法既然不一樣，解釋當然不同。現在我們試把左傳國語所載的與易傳的解釋比較一下。

左國筮辭：

黃，中之色也；裳，下之飾也；元，善之長也……

中美能黃，上美爲元，下美則裳，參成可筮。（坤

之比）

主震雷，長也，故曰「元。」衆而順嘉也，故曰

易傳

「黃裳元吉，」文在中也。（象傳）

君子黃中通理，在位居體，美在其中而暢於四支，發於

事業，美之至也。（文言）

屯，剛柔始交而難生，動乎險中，大亨貞。雷雨之動滿

「亨。」內有震雷，故曰「利貞」。車上水下，必伯。小事不濟，壅也，故曰「勿用有攸往」。一夫之行也。衆順而有武威，故曰「利建侯」。

(屯)

執事順成爲臧，逆爲否。衆散爲弱。川壅爲澤。有律以如己也，故曰「律」。否臧，且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。(師之隱)

光遠而自他有耀者也。……有山之材，而照之以天光，於是乎居土上，故曰「觀國之光」。……庭實旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉。

故曰「利用賓于王」。(觀之否)

「困于石，」往不濟也。「據于蒺藜，」所恃傷也。「入于其宮，不見其妻，凶，」無所歸也。

(困之大過)

盈，天造草昧，宜建侯而不寧。(象傳)  
雲雷屯。君子以經綸。(象傳)

「師出以律，」失律凶也。(象傳)

「觀國之光，」尚賓也。(象傳)

「據于蒺藜，」乘剛也。「入于其宮，不見其妻，」不詳也。(象傳)

子曰：「非所困而困焉，名必辱，非所據而據焉，身必危；既辱且危，死期將至，妻其可得見邪！」(象辭)

我們就舉這五段做例吧。其餘若隨之「元亨利貞」的解釋，爲文言所採用，明夷之謙（昭五年）卜楚邱之言，是沒有可比較的。

我們比較各種解釋，覺得左傳國語所載比易傳爲較詳盡切實；其中最沒意義的是象傳的話，往往說了等于沒有說。他的原因，我想是因爲前者是卜官或于周易有研究的人所解釋，故較爲得當。而著易傳的作者們，只是儒家者流，他們本來是不大理會周易的，視爲一種占書；但對於這本占書漸漸覺得他有說理的文章可觀，有至理名言在內，儒家者流才注意它；終於把它拉攏來做了他們的經典，把它染上一層儒家的色彩。象傳作者大概還跟卜官之徒有來往，得到點傳授，故所言尙覺不差。至小象（解爻辭）作者，簡直是東施效顰，直抄爻辭而已。

左國筮辭較易傳所釋爲切當，還可以引一段話來證明：

春秋襄九年傳，穆姜答史之言，與今文言篇首略同，而詞小異。以文勢論，則於彼處爲宜。以文義論，則「元」即「首」也，故謂爲「體之長」，不得遂以爲「善之長」。「會」者，合也，故前云「嘉之會也」，後云「嘉德足以合禮」。若云「嘉會足以合禮」，則於文爲複，而「嘉會」二字亦不可解。足以長人，合禮和義，而幹事，是以「雖隨，無咎」。今刪其下二句，而冠「君子」字於四語之上，則與上下文義，了不相蒙。（據述洙泗考信錄）

崔氏要證明文言傳「非孔子所爲」，故揭出「作傳者采之魯史而失其義」之秘。實則易傳之釋易，都較

左國筮辭爲差，這是時代不同的關係，我們是不能爲易傳諱言的。易傳大部分出於儒家之手，儒家而肯爲占書周易作傳，已是頗後的事了；是當周易被尊爲『經』書這一度變化之後的事情。被尊爲經書的周易與作占筮用的周易是不同的；一個是術數時代，一個是哲理時代。因爲時代有先後，所以解釋就有異同；因爲解易之人的派別不同，所以他們的觀點就有差別。文言傳之解『元亨利貞』雖采自左傳而所以有不同者，並非『失其義』之過，實是時代不同，觀念不同的緣故。其所變更的字句雖小，而其所受於時代的影響實大。再看『坤之比』一段，左傳惠伯之所釋，美有上中下之分，而『參成可筮』文言則另有一番見解。說『君子黃中通理，正位居體，美在其中而暢於四支，發於事業，美之至也。』其口吻之差別，與思想之不同，可以概見。

### (五) 當時占書與卜者撰辭

左傳國語中所占之辭，跟周易之卦爻辭大多相同。其小有出入，如歸妹之睽，『士刳羊，亦無忘也，女承筐，亦無貶也。』今易辭作『女承筐，无實；士刳羊，无血。』意義相當，無關宏旨。其中有完全不同的一條，是：

秦伯伐晉，卜徒父筮之，『吉！有涉河，侯車敗。』詰之，對曰：『乃大吉也！三敗必獲晉君。其卦遇蠱，曰：『千乘三去，三去之餘，獲其雄狐。』夫狐蠱，必其君也。』（僖公十五年）

蠱的卦辭，在易爲『元亨，利涉大川，先甲三日，後甲三日。』卜徒父之言，既非其自撰之辭；玩其文，似引自占

書。故杜注謂是「卜筮書雜辭。」又成公十六年傳：

晉侯將伐鄭……筮之，史曰：「吉！其卦遇復，曰：『南國賦，射其元王中厥目。』國賦王傷，不敗何待！」

辭與周易亦不同，劉炫謂亦是雜占之辭。（見傳十五正義引）

因為所占的與周易的卦爻辭不一樣，所以就說他是雜占之辭，或「筮書雜辭。」可見當時所用以占卜的，除龜著之外，當有別的占法，占書；或周易除現存的卦爻辭之外，還有別的占辭。可惜我們現在已無法知道了。我們只知道，除易的卦爻辭外，還有別的占辭；又知道，用易占的並不一定依照易辭，別的占辭與周易有同等的價值，有同樣的靈驗。

據左傳國語所載，還有一種特別的現象，就是卜官在筮時臨時所撰之辭。如：

成季之將生也，桓公使卜楚丘之父卜之……又筮之，遇大有之乾，曰：「同復于父，敬如君所。」（國公

二年傳）

杜注，「乾爲君父，離變爲乾，故曰：『同復與父。』見敬與君同。」筮者之辭，跟卦爻辭很相類。又昭公五年

傳：初，穆子之生也，莊叔以周易筮之，遇明夷之謙，以示卜楚邱，曰：「是將行而歸爲子祀，以讎人入。」其名

曰牛。卒以餒死。」

句法雖不像卦爻辭，其性質與故事也很有點相近。周易卦爻辭中，有些是含有故事性質的，如隨上六，「拘



係之，乃從維之，王用享于西山；震「震楚百里，不喪七鬯」；大壯六五「喪羊于易，无悔」；晉「康侯用錫馬蕃庶，晷日三接」；蠱上九「不事王侯，高尚其事」；明夷六五「箕子之明夷，利貞」等，都帶有故事的背景。這些辭語，若能明白其故事之底細，就容易解，否則說人人殊，聚訟不決。如「康侯」之「康」，成爲「美之名」（王弼注），「侯」謂昇進之臣」（孔疏），而「箕子」變爲「蒞蒞」了；而王亥喪羊于易的故事，若沒有王靜安先生的發見，顧頡剛先生的研究，恐怕沈寢終古了。（參看顧先生之周易卦爻辭中的故事，燕京學報第六期）

左傳載筮成季與穆子之生之辭，若只載筮者之辭而不及故事的背景，則這些筮辭，恐怕永遠沒有人理會得出他們是怎麼一回事。易卦爻辭就是卜官所記載的。其中有許多爲我們所不容易了解的緣故，就是因爲我們只見筮辭而沒有見到這些筮辭的背景。

## 一三二 周易筮辭考

李鏡池

我們相信周易是卜筮之書，其起源是在于卜筮，其施用亦在于卜筮。證據有的是，我們用不着向別處找，在周易的本身，卦爻辭中，就可以給我們證明。這裡就是要把周易卦爻辭作一回分析的研究。

### （一）「筮」占與卦爻辭著作體例

周易中講到「筮」的有兩條：

初筮告，再三瀆瀆則不告。(蒙)

原筮，元永貞，无咎。(比)

言「占」者一條：

未占，有孚。(萃九五)

占卜所以「決嫌疑，定猶豫」。(禮記曲禮)問休咎，明吉凶的，對於著龜，自然是要存絕對信任的意念，吉是吉，凶是凶，不能因為筮得凶就再筮三筮勉強求出個吉來。一次就夠了，用不着再筮。所以說，「初筮告，再三瀆」曲禮也說，「卜筮不過三。」少儀也說，「不貳問。」若果筮之再筮，那就顯出不信任它，就等于褻瀆它。你有了問題要問人家而又褻瀆人家，人家自然不告訴你。就使著龜不會生氣，仍然告訴你個吉凶來，這個吉凶大概也靠不住；因為你心裡根本上是疑而未決，不知究竟初筮所告的對呵，還是再三所筮的對呢？這豈不是筮了等于未筮，告了等于未告？此之謂「瀆則不告」。

「原筮」之「原」，干寶解作「卜」(李氏集解)，孔穎達解作「原窮其情」(正義)朱震解作「再」(漢上易集傳)，俞樾則謂「原筮」等于蒙之「初筮」俞氏之說曰：

說文蟲部，蟲水泉本也。重文，原。是原之本義，水泉本也。今俗加水作源，即其字也。故引申之則有「始」義。漢書元帝紀注引晉灼曰，「原本也。始祖之廟，故曰本也。」「原筮」之「原」當

從此訓。正與「後夫凶」相對……「原筮，元永貞，无咎」即（正義）所謂「在先者吉」也……

（群經平議）

俞氏相信正義「在先者吉」之說，雖尚有可議處，但他釋「原」為「本」，「原筮」與「初筮」同，則頗近理。大概是原筮時有「元永貞无咎」之兆。至于「不寧，方來，後夫凶」當為另一次的筮辭。因為是續加的，故添上「原筮」二字以示別。

我對於周易卦爻辭的成因有這樣的一個推測，就是，卦爻辭乃卜史的卜筮記錄。周禮春官說「占人……凡卜筮，既事則繫幣以比其命，歲終則計其占之中否」。所占一定有一爻數占的，因而有數種記錄。到了歲終，就把所占的各種記錄彙集比對，而計其占之中否。所以卦爻辭中，很有些不相連屬的詞句，這不相連屬的詞句，我們要把它分別解釋，若硬要把它附會成一種相連貫的意義，那就非大加穿鑿不可。舉例說罷，師之六五，「田有禽，利執言，无咎。長子帥師，弟子與尸，貞凶。」「无咎」以上，當為某次占詞；「長子」以下，當為又一次的占詞。小畜上九，「既雨既處，尚德載，婦貞厲。月幾望，君子征，凶。」「婦貞厲」之上，與「月幾望」之下，當不是同時的占詞罷。又如屯之六二，「屯如遭如，乘馬班如，匪寇，婚媾。」這幾句話與賁之六四「賁如，皤如，白馬翰如，匪寇，婚媾。」一段相類，但賁六四只有這幾句，而屯六二還有下文曰「女子貞不字，十年乃字」。這裡「女子」與「婚媾」固然有相關的可能，但一則講婚媾，一則貞「字」與不字。說者就以出嫁為「字」與上文連貫，不知「字」字是「孕育」的意思（廣雅曰，「字，妊也」，見廣雅）

。說文，「字，乳也」，此爲本訓。以字爲問名爲字而辨之者較晚之說也，與上文婚媾的記述是沒有關係的。我們可以比較其記叙之異同而推定之。

我們更可以就卦爻辭記叙之例以論斷此事。綜觀卦爻辭記叙之例，大概有六種：

(1) 純粹的定吉凶的占詞。例如，「乾，元亨利貞。」恒六二，「悔亡。」大壯九二，「貞吉。」解初六，「无咎。」此例大概以卦辭爲多。

(2) 單敘事而不示吉凶。例如，坤六二，「履霜，堅冰至。」坤上六，「龍戰于野，其血玄黃。」否六三，「苞羞。」隨六二，「係小子，失丈夫。」此例以爻辭爲多。

(3) 先敘述而後吉凶。例如，乾九三，「君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎。」上九，「亢龍有悔。」坤六五，「黃裳，元吉。」蒙六四，「困蒙吝。」此例最多見。

(4) 先吉凶而後敘述。例如，小畜，「亨。密雲不雨，自我西郊。」謙六四，「无不利，撝謙。」頤，「貞吉。觀頤，自求口實。」咸九四，「貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思。」

(5) 敘事，吉凶；又敘事，吉凶。例如，訟六三，「食舊德，貞厲，終吉。或從王事，无成。」隨九四，「隨有獲，貞凶。有孚在道，以明，何咎。」復上六，「迷復凶，有災眚。用行師，終有大敗，以其國君，凶，至于十年不克征。」

(6) 混合的：或先吉凶，敘事；又吉凶。或先敘事，吉凶；又敘事。例如，「坤，元亨利牝馬之貞。君

子有攸往，先迷，後得主。利西南得朋，東北喪朋。安貞吉。復，「亨，出入无疾，朋來无咎。反復其道，七日來復。利有攸往。」離，「利貞，亨。畜牝牛，吉。」晉六五，「悔亡，失得勿恤。往，吉，无不利。」

睽初九，「悔亡。喪馬，勿逐，自復。見惡人，无咎。」未濟六五，「貞吉，无悔。君子之光，有孚，吉。」

以上這六種卦，爻辭體例，前三種比較單純，大概是一次筮占的記錄。至于後三種，記錄既然有參差，意義亦每每不貫連，很像是幾次記錄的併合。前三種是卜史著辭的慣例，後三種顯然有雜湊的痕迹。

我對於卦，爻辭的成因的推斷，既可以用于周易自身得到「本證」，更可以用于甲骨文的著作體例上得到

有力的「旁證」。甲骨文的著作體例，恰好跟我所說的卦，爻辭體例的前三種相同。茲分別舉例如下：

(1) 表示吉凶例：

又屯（《殷虛堂殷虛文字第五集》十四，甲。卅三葉十三，甲）

吉（《殷》二，三，甲。十，三，乙。十五，一，乙。）

吉 吉 大吉 吉（《殷》十，三，甲。）

大吉 吉（《殷》廿三，十三，甲。）

上吉（《殷》十六，九，乙。）

小吉 上吉（《殷》廿六，二，丙。）

貞凶大（《殷》十九，二，乙。十九，三，甲。十九，五，乙。十九，七，乙。十九，八，甲。二十，八，乙。二十，

ノ十、乙。廿一、一、甲。

(2) 單敘事不示吉凶例:

癸亥卜又土隻羊一小宰風(戰一、一。)

其衷于土(戰一、二。)

貞于大甲告(戰二、十二、丙。)

丙申卜派貞自今至于庚辰其雨(戰十、五、乙。)

其雨 不雨(戰十四、八、甲。十五、二。十六、六、乙。十八、四、乙。)

西方受禾(戰廿六、四、甲。)

北方受禾(戰廿六、四、乙。)

我受黍年(戰廿六、六。)

貞使人于畢(戰廿六、十、甲。)

(3) 先敘述後吉凶例:

乙卯卜行貞今月凶(戰廿七、十二、乙。)

己未卜即貞今月凶(廿七、十三、甲。)

癸卯卜貞旬凶(三十一、三。)

丁巳卜即貞王賓叙凶丈(十八,九,甲。)

丙申卜行貞翌乙酉(于祖)丁凶(五,四,甲。)

翌日辛王其筮于向凶(九,十七,甲。)

實麥田凶(十,八,乙。)

至田王受又(一,五。)

(王國維釋：兩者，上甲也。魯齋，上甲，殷能帥契者也，商人報焉。又，欲任祐。王受又，發言王受爾矣。)

其于小乙(王)受又王受又(五,十一,乙。)

乙丑卜貞王步凶(前三,二十五。)

丁未卜貞王(王)往來凶(前二,二十二。)

這三種記錄樣式，是甲骨卜辭的著作體例。而周易筮辭，恰好與之相同。我們可以由此得到兩個結論：

(一)卦爻辭是筮占的筮辭，與甲骨卜辭同類；周易是卜筮之書。

(二)卦爻辭中其著作體例與卜辭相同的，為一次的筮辭；其繁複異于卜辭者，為兩次以上的筮辭的併合。

革九五，「未占，有孚。」說文卜部，「占，視兆問也。从卜从口。」又書「稽疑」說文引作「卜」，「爾

「卜，卜以問疑也。从口卜。」占所以稽疑，占卜二字的語源是相同的。據尚書洪範所說，卜筮連文，而「卜」與「占」對舉（「卜五，占用二。」），占是指著筮說的。周易所言，當更無疑義。

「孚」字說文有兩義，一訓「卵孚」，一訓「信」。先儒均取「孚信」之說。惟「孚」義實歧出不一，易文中屢見，却不能以一個意義解得通；我們也用不着深求他的通義。據「有孚，光亨，貞吉。」（需）；「有孚，窒惕，中吉，終凶。」（訟）；「有孚，比之，无咎。」（比初六）；「征凶，有孚。」（大壯初九）；「有孚，元吉，无咎，可貞。」（頤）；「有孚，不終。」（萃九三）；「征凶。貞厲。革言三就，有孚。」（萃九三）諸文觀之，頗與「有悔，有凶。」「有厲」或「有喜。」「有尚。」「有福」等表示吉凶的占詞相似。卦爻辭中還有「問孚」（晉初六），「匪孚」（遯九五）跟「有孚」相反對的話，好像這個「有孚」是指好的一方面的占詞。

「未占有孚」這句話，我們還未能確定它究竟是甚麼意思。不過從與此相類的話之比較，可以稍為理會得出一個輪廓來；至于實際是怎樣，只可付之「存疑」。

跟「未占有孚」這話相類似的，有三爻兩則話：一是剝卦初六六二兩爻的

蔑貞，凶。

這是「凶」而不可貞。一是益卦九五爻辭：

勿問，元吉。

這裡則「元吉」而勿用問。一則是「凶」的太凶，所以「蔑貞」；貞與不貞都不能變其為凶，所以最好是



「蔑貞。」一則是「吉」的毫無疑義，所以用不着問；問與不問都不能影響這件事的「元吉」，何必多此一舉？同樣，「未占」也就「有孚」占了也一樣。「有孚」本來已是「有孚」，所以占後還是書明「未占」之「有孚」則「占」之「有孚」可知。——話雖這樣說，但究竟這是怎麼一回事，我們就不得而知了。

卜筮之辭，記的都是簡之又簡的話語；這些話在當時都有某件事項做它的背景。有時他稍微說的清楚點，如卜辭中書明祭祀，漁獵，行旅，或求雨等事，周易中明說媾，征，伐，祭，享，飲食等，固然不少；但事無終始，語焉不詳的，亦所在皆是。我們要了解它，簡直是不可能。在寫每條卦爻辭的當時，當然是沒問題；但在後人看來，實在是莫明其妙。我在左國易筮之研究一文說過這樣的話：「左傳載筮成季與穆子之生之辭，若只載筮者之辭而不及故事的背景，則這些筮辭，恐怕永遠沒有人理會得出他們是怎麼一回事。易卦爻辭就是卜官所記載的。其中有許多為我們所不容易了解的緣故，就是因為我們只見筮辭而沒有見到這筮辭的背景。」關於這些，我們也不能希望把它滿解通了。

## (二)「貞問」及其範圍

自從文言傳襲取了左傳所載穆姜的話之後，乾卦就有了「四德」——元，亨，利，貞——乾「四德」說流行之後，「貞」字之本義就沈埋了幾千年，知道的人極少極少。這實在是件奇怪的事實；許慎的說文解字，雖是很得人贊揚信奉的一部字典，但它說「貞，卜問也」，可是總沒人肯相信他這個說法；單憑見了象傳

上「貞，正也。」一個解釋，便大家死死地拘守，竟貫澈了二千年來易學家的腦髓，無人敢發生異議。直到大批的殷虛甲骨發現，卜辭中幾乎每條都用着這個「貞」字，於是「貞」的本義纔恢復。所以羅振玉殷虛書契考釋于「貞」字條下特別贊美許慎的說文道：「古經注貞皆訓正，惟許書有卜問之訓。古誼古說，賴許書而僅存者，此其一也。」

易卦爻辭中用「貞」的地方不少，現在分爲數項列舉于下：

(1) 「貞吉」有單稱「貞吉」的，有與別的古詞連稱的。

貞吉——需九五，比六二，六四，謙六二，豫六二，隨初九，臨初九，頤九五，大壯九二，晉六二，家人六二，蹇九二，婚初六，升六五，旅未濟九二。

貞吉亨——否初六。

貞吉悔亡——咸九四，大壯九四，未濟九四。

貞吉悔亡，无不利，无初有終——巽九五。

貞吉，固孚，裕，无咎——晉初六。

有孚，光亨，貞吉——需。

无咎，貞吉，利有攸往——損上九。

小貞吉，大貞凶——屯九五。

安貞吉。——坤，訟九四。

居貞吉。——頤六五（居貞吉，不可涉大川）。

革上六（從陰，居貞吉）。

貞丈人吉，无咎。——師。

貞大人吉，无咎。——困。

貞婦人吉，夫子凶。——恒六五。

幽人貞吉。——履九二。

(2) 「貞凶」

貞凶。——師六五，隨九四，巽上九，中孚上九。

貞凶，悔亡。——節上六。

貞凶，无攸利。——恒初六。

貞凶，十年勿用，无攸利。——頤六三。

(3) 「貞厲」

貞厲。——履九五，大壯九三，晉九四，旅九三。

貞厲，終吉。——訟六三。

貞厲，无咎。——噬嗑六五。

征凶，貞厲。——萃九三。

婦貞厲。——小畜上九。

(4) 『貞吝』

貞吝。——泰上六，恒九三，解六三。

厲吉，无咎，貞吝。——晋上九。

(5) 『利貞』

利貞。——蒙，大壯，明夷六五，鼎六五，渙中孚。

利貞，亨。——離。

利貞，征凶。——損九二。

吉，利貞。——漸。

亨，利貞。——咸，萃，兌，小過。

元亨，利貞。——乾，屯，臨，大畜。

元亨，利貞，无咎。——隨。

元亨，利貞，悔亡。——革。

元亨，利貞，其匪正有眚。——无妄。

亨，无咎，利貞。——恒。

利艱貞。——大畜九三，明夷。

利艱貞，吉。——噬嗑九四。

利永貞。——坤用六。

无咎，利永貞。——艮初六。

利居貞。——屯初九，隨六三。

利女貞。——觀六二，家人。

利君子貞。——同人。

不利君子貞。——否。

利幽人之貞。——歸妹九二。

利武人之貞。——巽初六。

利牝馬之貞。——坤。

利于不息之貞。——升上六。

(6) 『可貞』

可貞。——坤六三。

可貞，无咎。——无妄九四。

有孚，无咎，无吝，可貞。——損。

(7)「不可貞」

不可貞。——蠱九二節。

不可疾貞。——明夷九三。

(8)「蔑貞」

蔑貞，凶。——剝初六，六二。

(9)貞——

貞疾，恒不死。——豫六五。

從上面這些占詞看來，可知貞之爲卜問而非「正」。若說是正，則「貞凶」、「貞厲」、「貞吝」這些話怎樣說呢？「正」之一字，是一個絕對的「好」名詞，何以會「正」而致「凶」、「正」而致「厲」致「吝」呢？例如恒六五，「貞婦人吉」自然可以說是「正」婦人或貞潔之婦人則吉了，但爲甚麼要說「貞婦人吉，夫子凶」呢？有了個「貞婦人」豈不是家庭的幸福？爲甚麼「夫子」倒「凶」起來？難道丈夫倒「毒」，妻子反而幸福，「吉」嗎？天下有這個理？而且小畜上九又有這麼一句，「婦貞厲」、「貞」的夫人則吉，婦人「貞」的反「厲」，這又是怎麼個說法？依這樣的訓詁來讀易，不特是矛盾可笑，若叫婦人聽了，亦

難乎其爲婦人矣。所以，若依貞爲正的訓詁，則易文中有「貞」字的地方，便處處解不通；道學先生們板着一副嚴正的面孔來讀易，於是乎處處穿鑿。鄭康成比較聰明點，注禮大卜「凡國大貞」引易師「貞大人吉」之言，謂「貞之爲問，問于正者必先正之，乃從問焉。」他因爲先鄭釋貞爲問，故亦從而說「問」實則他還是不清楚，還是訓貞爲正。

我們再來分析分析所謂乾之「四德」，看他們把「元亨利貞」作一字一讀的讀法究竟通乎不通。

我們把上面列舉的第(5)項「利貞」條下的占詞來比較一下，我們就知道「元亨利貞」四字是應該分兩讀念的，應該是：

元亨，利貞。

而不是

元，亨，利，貞。

「利貞」二字，可以獨立成爲一種占詞，如蒙大壯等卦辭是。「利貞」並不是甚麼「德」。「利」字不能獨立；「貞」字亦要與他詞連結而成文，就是「元」字也不過是個副詞，只能說「元亨」，不能說「元亨」只有「利貞」連文，沒有「利」「貞」分立，分開則不能獨立成一種意義——「利」本來可以說是獨存的，因爲「利」與「无不利」是相對待的，但周易中沒有單用個「利」字。我們只見「利有攸往」「利用爲大作」「利于不息之貞」等與他詞連結的「利」字的使用法。「貞」字更沒有單用的，它也要連結

他詞而成義。「貞」字在卦，爻辭中是動詞，不是形容詞。「利貞」聯合起來方有意義；「利」「貞」分丁家就要飄搖。

「元亨利貞」四字中，只有個「亨」字是獨立成義的。「亨」是表示「好」的一種占詞，跟「吉」是同類。所以咸萃兌小過四卦卦辭用的是「亨，利貞」而漸卦卦辭是「吉利貞」。「亨」可以與「元」分開而獨立，我們常常見到，如在蒙小畜履同人謙噬嗑諸卦的卦辭。至于「元」呢，不是「元亨」便是「元吉」；不是「元吉」便是「元永貞」或是「元夫」何嘗見過一個獨立的「元」字來。「元」既與「亨」相連而成文，「利貞」又不能分立而成義，那裡去找「四德」？一部周易劈頭第一句話的句讀尚且這樣胡分硬斷，其他的附會可想而知。文言傳作者（？）把假聖人的法寶祭起來一單，後來的易學家都俯首貼耳的信從，自今日觀之，不禁替他們可憐。

「貞」的本義，我們可以斷定是「問」的意思。甲骨卜辭中的貞，是貞之于龜。周易卦爻辭的貞，是貞之于書。綜觀卦爻辭所載，大概有下列幾種結果：

- (1) 貞問而吉的。如「貞吉」、「貞吉亨」、「利貞」、「元亨利貞」、「利永貞」、「可貞」之類是。
- (2) 貞而不全吉的。如「貞吉，悔亡，无不利，无初有終」、「貞厲，終吉」、「貞厲，无咎」、「厲吉，无咎，貞吝」、「元亨利貞，悔亡」之類是。
- (3) 指定一種範圍的貞問。如「貞大人吉」是貞大人；「貞婦人吉，夫子凶」是貞婦人及夫子；「小



貞而說。

貞吉，大貞凶，『有大小事之分；』居貞吉，『限于居；』不可疾貞，『及』貞疾恒不死，『專指疾病之

貞而說。』  
（4）貞問而凶的。如『貞凶；』『貞厲；』『貞吝；』『不可貞；』之類是。

關於貞卜的事，我們現在已很難稽考其究竟了；或許甲骨文的研究專家將來會研究出一個究竟來。據現在所見的卜辭來看，似乎是比較單純點。一件事是吉就是吉，是凶就是凶，却沒有模稜兩可的話。間有所謂『小吉，上吉；』『吉，吉，大吉，吉；』『大吉，吉；』的記載，還是屬於一方面的話。至于卦爻辭的『貞吉』而又『悔亡；』『厲』而又『吉；』『吉』而又『无咎；』『无咎』而又『貞吝；』簡直是反復不定，難于捉摸。關於這個，我們只可又拿出我們說過的那個假設來解釋，就是經過幾次筮占的結果的併合。因為有時貞的結果是吉亨，有時貞的結果却屬於別一方面的悔亡，或是雖則貞得悔厲，終于是无咎。我們看『小貞吉，大貞凶；』『貞婦人吉，夫子凶；』『君子吉，小人否；』（無九四）『小人吉，大人否亨；』（潛六二）以及『貞疾恒不死』之『恒』字，這些都是告訴我們這不是一時的話，是經過屢次試驗的結果。在兩種互相矛盾或意義複雜的詞語之下，我們可以用這個假設來說明。我們用不着費許多話來轉灣抹角的替每條卦爻辭或全卦以至全部周易作出個系統一貫的思想來。老實說，作周易的時代，還是思想簡單，文化粗淺的時代，他們還在那裡岌岌危懼，刻刻提防，為自然界所壓逼，乞靈於神祇的默示以避免于災害的初民時代，他們還談不到哲理的玄想，還沒有工夫去作系統的有組織的思考。一部周易，只反映出文化粗淺的社會的情況，却沒

有高深的道理存乎其中。幾篇易傳，是秦漢人的思想。象數，納甲，世應，遊魂等是漢代陰陽緣緯家弄的把戲。王弼易注是老莊流于清談的思想。先天圖後天圖，是道教徒的無聊玩意兒。程傳，本義，是混和三教的新儒家思想。這一切，這一切，都不是原始的周易的本來面目。我們對於這些後人的解釋，還之各自的時代則各存其真；若與周易混，便兩失之。

以上釋「貞」及貞的結果。

以下我們還要看筮貞的人物及所貞的事情。

綜觀卦爻辭所記，筮貞的人物約有下列幾種：

- (1) 君王 如「大君之宜，吉。」(臨六五) 「王居无咎。」(渙九五)
- (2) 侯 如「利建侯。」(屯，屯初九)
- (3) 大人 如「貞大人吉。」(困) 「大人否亨。」(否六二)
- (4) 君子 如「利君子貞。」(同人) 「不利君子貞。」(否)
- (5) 丈人 如「貞丈人吉。」(節)
- (6) 武人 如「利武人之貞。」(巽初六)
- (7) 幽人 如「利幽人之貞。」(益卦九二) 「幽人貞吉。」(履九二)

(8) 職官 如「或從王事，无成有終。」(坤六三) 「官有滯，貞吉。」(復初九)

(9) 婦女 如「貞婦人吉。」(恒六五) 「利女貞。」(觀六二，家人)

(10) 小人 如「小人勿用。」(節上六，既濟九三) 「小人吉。」(否六三)

(11) 丈夫 如「夫子凶。」(恒六五) 「後夫凶。」(巽)

(12) 小子 如「小子厲。」(漸初六)

從這個人物表看來，可見當時用筮占的人實在很多；從貴族階級以至平民社會，都要靠這「神物」來指導他們生活的途徑。

我們更統計卦爻辭所載關於筮占的範圍，可以知道那時代的人的重要生活。——不過卦爻辭中有些記錄很不明瞭，不知它所指的究竟是甚麼；更有無事迹可尋的；所以這種只能作大概的比較，不能作精密的統計。舉例與解釋，都在「分論」裡說，這裡只列其大較的數目。

(1) 行旅 泛叙行旅的已近百條，若包括行旅，商旅，涉川，賓見，遷徙等，不下二百條。其中稱「有攸往」的五處；稱「利有攸往」的十一處；稱「不利有攸往」的二處；「勿用有攸往」的二處；「小利有攸往」的一處。又稱「利涉大川」的九處；稱「用涉大川」的一處；稱「不利涉大川」的一處；「不可涉大川」的一處。可見古人對於出外這件事情是怎樣地慎重。

(2) 戰爭 包括征伐與寇敵言之，不下八九十條。「征」字凡十八見。

(3) 享祀 有二十條。

(4) 飲食 有三十多條。

(5) 漁獵 十九條。

(6) 牧畜 十七條。

(7) 農業 很少，只有可疑的兩三條。

(8) 婚媾 有十八條。

(9) 居處及家庭生活 約有二十餘條。

(10) 婦女孕育三條。

(11) 疾病 七條。

(12) 賞罰訟獄 約十餘條。

從這個統計看來，這些筮辭，多半是周民族尚在岐山向東徙，過遊牧生活時的材料。他們一方面要向外發展，一方面又對於行旅覺得非常危懼。行旅遷徙，自然是很可怕的好在是，『不耕穫，不菑畲，則利有攸往。』

(无妄六二) 那時會長是一意主張向富原進發，『大君有命，開國承家。』(師上六) 結果是這個命令實行了，『利用爲依遷國。』(益六四)

從西方慢慢向東邊徙移，其中不知經過多少困苦艱難，歷盡多少戰爭險阻。天天靠這『神物』來指

示當日的吉凶，解決當前的問題。這「神物」實在給他們不少慰安，不說「利西南，有攸往，夙吉」(漸)；使說「利西南，不利東北」(蹇)；「利西南得朋，東北喪朋」(坤)；真是鼓勵勇氣不少。

因為這是件「大事」——即益初九所謂「利用爲大作」的「大作」罷——所以這個「神物」是值得信奉，這些筮辭值得採用，所以卜史便把它編成一種有系統的卜筮之書。他所用的是長時間積聚的複雜的材料，除了遊牧時代的筮辭之外，還有商末周初的故事，比興式的詩歌；這些都足證明周易成書的年代，與其經由編纂而成的痕迹。

### (三) 卦爻辭中的故事

顧頡剛先生有這樣的一篇文章，周易卦爻辭中的故事，載于燕京學報第六期。他從卦爻辭所載的故事推定周易的著作年代。這是很有力的一個印證，故這裡節錄了顧先生的話來做我的論據。

(一) 王亥喪牛羊於有易的故事。大壯六五，「喪羊於易，无悔。」旅上九，「鳥焚其巢，旅人先笑後號咷，喪牛於易，凶。」王靜安先生從甲骨卜辭中研究出商的先祖有個王亥，並從楚辭山海經竹書紀年三書中找出他的事跡來。竹書紀年載「殷王子亥賓於有易而淫焉，有易之君緜叟殺而放之。」大荒東經載「有易殺王亥，取僕牛。」天問裡用疑問的話對於王亥(天問作該)的事跡說的更詳細，說他在有虞(有易之虞)過着快活的日子，後來被害。這與周易「旅人先笑後號咷，喪牛於易」的話是相同的。可見周易那

兩節爻辭說的是王亥的故事。王靜安先生還說：「蓋夏初奚仲作車，或尙以人挽之。至相土作乘馬，王亥作服牛，而車之用益廣。古之有天下者，其先皆有大功德於天下……然則王亥祀典之隆，亦以其爲制作之聖人，非徒以其爲先祖。」王亥是作服牛的人物，有功於人，他的事跡爲人所注意，故卦爻辭作者亦採述之；而且凡兩見。

（2）高宗伐鬼方的故事。既濟九三，「高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用。」未濟九四，「震用伐鬼方，三年有賞於大國。」詩商頌殷武篇說，「昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王。」可見商的勢力早已遠被西北民族。到高宗時，伐鬼方至三年之久而後克之，可稱是古代的大規模的戰爭，所以作爻辭的人用爲成功的象徵。（有引說「」的是節引原文，無引號的是摘述。）

（3）帝乙歸妹的故事。泰六五，「帝乙歸妹，以祉元吉。」歸妹六五，「帝乙歸妹，其君之袂不如其袂之袂良，月幾望，吉。」從詩大明篇「文王嘉止，大邦有子。大邦有子，倪天之妹。文定厥祥，親迎於渭。」的話及帝乙與文王同時這兩方面看來，周易記的是帝乙嫁女于文王的故事。帝乙爲甚麼要歸妹與周文王呢？這是就當時的情勢可以推知的。自從太王「居岐之陽，實始翦商」（魯頌閟宮）以來，商日受周的壓迫，不得不用和親之策以爲緩和之計，像漢之與匈奴一般。所以王季的妻就從殷商嫁來，雖不是商的王族，也是商畿內的諸侯之女。至帝乙歸妹，詩稱「倪天之妹」，當是王族之女了。後來續娶的莘國之女，也是出于商王畿內的侯國的……周本是專與姜姓通婚的，而在這一段「翦商」期間，卻常娶東方民族的女

子了。這在商是不得已的親善，而在周則以西夷高摯諸夏，正是他們民族沾沾自喜的舉動呢！所以這件事就兩見於爻辭。

(4) 箕子明夷的故事 明夷六五，「箕子之明夷，利貞。」「箕子爲殷末的仁人，他不忍見殷之亡，致有「爲奴」(論語)及「佯狂」(楚辭)的痛苦。」「明夷」是一種成語，其義已不可知。彖傳裡把箕子與文王對舉，可見明夷六五說的「箕子」很早是當作殷之仁人的箕子說的。

(5) 康侯用錫馬蕃庶的故事 晉卦辭，「康侯用錫馬蕃庶，晝日三接。」「康侯即衛康叔：因爲他封于康，故曰「康侯」……又因爲他是武王之弟，故曰「康叔」……康侯用錫馬蕃庶的故事久已失傳。就本文看，當是封國之時，王有錫馬，康侯善于畜牧，用以蕃庶。」

除了以上幾事約略可以考定之外，還有幾條爻辭也是向來說成文王的故事的：

其一，升六四云：「王用亨于岐山，吉，无咎。」

其二，隨上六云：「拘係之，乃從維之，王用亨于西山。」

其三，既濟九五云：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。」

雖然這些話說的未必一定是文王的故事，但總是有個故事隱藏在裡面。此外還有許多爻辭似乎在稱說故事的，例如：

伏戎于莽，升其高陵，三歲不興。(同人九三)

係用微，寘于叢棘，三歲不得凶。（坎上六）

明夷于南狩，得其大首，不可疾貞。（明夷九三）

震來厲，億喪貝，躋于九陵，勿逐，七日得。（震六二）

睽孤，見豕負塗，載鬼一車，先張之弧，後說之弧。匪寇，婚媾，往遇雨則吉。（睽上九）

或錫之鞶帶，終朝三褫之。（訟上九）

日昃之離，不鼓缶而歌，則大耋之嗟，凶。（離九三）

田有禽，利執言，无咎。長子帥師，弟子輿尸，貞凶。（師六五）

密雲不雨，自我西郊，公弋取彼在穴。（小過六五）

中行，告公從，利用爲依遷國。（益六四）

豐其蔀，日中見斗，遇其夷主，吉。（豐九四）

顯比，王用三驅，失前禽，邑人不誠，吉。（比九五）

「這些話也許只就卦爻的象作爲繫辭，也許用了與卦爻的象相合的故事作爲繫辭，只爲我們現在習熟於口耳間的故事惟有戰國秦漢以來所傳說的，而西周人所傳說的則早已亡佚，故無從判別。」

「作卦爻辭時流行的幾件大故事是後來消失了的，作易傳時流行的幾件大故事是作卦爻辭時所想不到；從這些故事的有與沒有上，可以約略地推定卦爻辭的著作時代。它裡邊提起的故事，兩件是商的，



三件是商末周初的，我們可以說，它的著作時代當在西周的初葉。著作人無考，當出於那時掌卜筮的官。著作地點當在西周的都邑中，一來是卜筮之官所在，二來因其言「岐山」言「缶」都是西方的色彩。

顧先生的結論所定卦、爻辭的著作時代著作人及著作地點，我認爲很對的。不過這裡還要補充一下，卦、爻辭的材料，大部分是周民族還在遊牧時代的記錄，西周初葉的材料比較的少。從甲骨文辭上「黍年」「有年」「其雨」等語看，殷民族已進到農業時代。但卦、爻辭沒有農業的痕迹，反而說「不耕穫，不菑畲」可見這些材料的年代頗早。這是說，卦、爻辭的大部的著作年代在西周之前。然而周易之成功爲周易，是經過一次編纂而成的，（這一點在上面講卦、爻辭著作體例時已說過，在下面講卦、爻辭中的比興詩歌時還要論及。）這編纂的時期是在西周初葉。

#### （四）周易中的比興詩歌

「興」是詩歌中的一種體裁，是「因所見聞，託物起興，而以事繼其聲」（朱子詩集傳）的一種作法。例如詩經秦風黃鳥篇，「交交黃鳥，止于棘。誰從穆公？子車仲行……」以黃鳥來「興」起所要說的話。黃鳥與詩中的意義是沒有關係的，不過是「託物起興」其關連的地方，在它的腳韻，所謂「以事繼其聲」是也。要解釋這類的詩，是「不可以事類推，不可以理義求」（鄭樵六經論卷首）的。

「興」體之外，還有所謂「比」。如周南關雎篇，「關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。」這

可以解作借睢鳩之鳴叫求偶以比擬君子之求淑女，即所謂「比而興也。」

『比』與『興』這兩種詩體，在詩經中是很多的，說詩的人自會依體解釋。但周易中也有這類的詩歌，却從來沒有人知道，更沒有以說詩之法說易了。現在我們不特從周易中看出詩歌，且可從這些詩歌來推考周易的著作年代。

我們且先看周易中的兩首比興詩歌：

(一)

明夷于飛，垂其翼。

君子于行，三日不食。

——明夷初九。

(二)

鳴鶴在陰，其子和之。

我有好爵，吾與爾靡之。

——中孚九二。

我們試把這兩首詩吟誦一番，看它像不像詩？然後把它跟詩經的詩比較一下，看它相類不相類？

在我看來，這就是兩首詩歌，兩首很美很有詩意的詩歌。你若沒讀過周易，你敢說這是周易的筮辭嗎？

論它的韻，「翼」「食」同在今韻二十四職，古詩以「翼」「食」相叶的常見，如唐風鴉羽二章，小雅楚茨，一章，信南山三章，其叶韻固不用說，「和」與「爵」「靡」古音亦相叶的。「爵」王肅讀為「呼報反」。(釋文引)「靡」「亡池反」又「亡波反」。(維宋本釋文)顧炎武謂「靡」古音靡，見詩黍離。(易言二)

再論它的意義。第二首較為明顯，先論它：

「鳴鶴在陰，其子和之。」「在陰」類於詩「鶴鳴於九皋，聲聞于天」之言。「其子」一定不是雛鶴，雛鶴大概不懂得怎樣「和」。這定然是指一雌一雄的鶴。你聽，一對鶴兒在「陰」地裡藏着很和諧的一唱一和。這是多麼有意思呵，尤其是聽在情人們的耳朵裏。於是乎豪興勃發，說「我有好爵，吾與爾靡之」。繙成現代語是「我有很好的陳酒，咱們共醉一場罷！」——爵是酒杯，代表酒。靡者共也。(釋文引詩)。「吾與爾」我們很可以想像出一對青年男女來。

這一節詩，若放在詩經裏面，朱夫子看了，一定搖筆寫道，「興而比也。」但在易學家的藍眼鏡之下，可就大變其顏色了。易學大師虞翻氏說：

震爲鳴。訟離爲鶴。坎爲陰夜。鶴知夜半，故「鳴鶴在陰」。二動成坤，體益，五艮爲「子」。震巽同聲者相應，故「其子和之」。坤爲身，故稱「我」。『吾』謂五也。離爲「爵」，爵位也。坤爲邦國。五在艮，艮開寺庭闕之象，故稱「好爵」。五利二變之正應，以故「吾與爾靡之」矣。(李鼎祚)

(李鼎祚)

說的太委曲了，但九二明明是陽爻，有甚麼理由要強迫它變爲陰爻以成坤？更有甚麼理由說『坤爲身』

（說卦沒有這個象）？身又未必就是『我』，坤又何嘗是『邦國』，離又何嘗是『爵位』，這一些都

不見于說卦傳，都是杜撰。『閨寺庭闕之象』就使果如所說，便足以說明『好爵』之義了嗎？不通！

我們再來看看另外一派的說法又是如何？王弼是漢末易學之獨樹一幟的，孔穎達推其注爲『獨冠

古今』（周易正義序）他是怎樣說的？他說：

處內而居重陰之下，而履不失中，不徇於外，任其真者也。立誠篤至，雖在闇昧，物亦應焉，故曰『鳴鶴

在陰，其子和之』也。不私權利，唯德是與，誠之至也，故曰『我有好爵，與物散之』。

這個注解，不禁令人驚駭。『任真』、『立誠』的奧論，從那裏鑽研出來？『不私』、『唯德』的思想，原來

在這裏隱藏着。『吾與爾靡之』一句話，即是『與物散之』的意思。妙哉妙哉！是之謂『獨冠古今』。

本來是很淺顯很好的一首詩，經他們這樣一說，便索然無味，莫明其妙。

至于第一首詩，更要費點工夫來討論，因爲這裏面有兩個字的意義沉埋已久，我們要把它撈掘起來。

——這就是這首詩的頭兩個字，『明夷』。

這兩個字，王弼沒有解釋，他根本上連『于飛，垂其翼』兩句話沒有看懂，望文生訓，刻意求深。他說：

『明夷』之主，在於『上六』、『上六』爲至闇者也。『初』處卦之始，最遠於難也。遠難過甚，『

明夷』遠遜，絕跡匿形，不由軌路，故曰『明夷于飛』。懷懼而行，行不敢顯，故曰『垂其翼』也。

他的毛病是在推求一卦之主，把「上六」的「不明晦」牽連到「初」爻上去，於是附會出「遠難」、「遠遯」、「絕跡匿形」、「行不敢顯」一套話來。實則「于飛」未必是「遠遯」、「垂翼」未必是「匿形」也。

苟爽似乎還得點意思，他說：

火性炎上，雞爲飛鳥，故曰「于飛」。爲坤所抑，故曰「垂其翼」。

他固然不明白「明夷」究竟是甚麼了，但他畢竟聰明，他從「于飛」二字想出個「飛鳥」來。至于他解「垂其翼」從卦畫上去推求，以爲是「爲坤所抑」，仍然囿于漢儒卦象之見，未得其解。

自我們觀之，「于飛」指的是鳥，「垂其翼」說的也是鳥，「飛」是鳥飛，「垂翼」也是鳥之「垂翼」。兩句話合成說明一種鳥的動作的過程。這種鳥就是「明夷」之「夷」。但在未說明「夷」是甚麼鳥之前，我們且先證明「于飛」、「垂翼」是指鳥說的。

我們在詩經裡看到有下列幾種有「于飛」二字的詩句：

(一)

黃鳥于飛，集于灌木，其鳴喈喈。(周南·葛覃)

(二)

燕燕于飛，差池其羽。

之子于歸，遠送于野……

燕燕于飛，頡之頡之。

之子于歸，遠于將之……

燕燕于飛，下上其音。

之子于歸，遠送于南……  
（邶風燕燕）

（三）

雄雉于飛，泄泄其羽。

我之懷矣，自詒伊阻……

雄雉于飛，下上其音。

展矣君子，實勞我心……  
（邶風雄雉）

（四）

倉庚于飛，熠熠其羽。

之子于歸，皇駁其馬……  
（國風東山）

（五）

鷓鴣于飛，蕭蕭其羽。

之子于征，劬勞于野……

鴻鴈于飛，集于中澤。

之子于垣，百堵皆作……

鴻鴈于飛，哀鳴嗷嗷。

維此哲人，謂我劬勞……(小雅鴻雁)

(六)

鴛鴦于飛，畢之羅之……

鴛鴦在梁，戢其左翼……(小雅鴛鴦)

(七)

鳳皇于飛，翾翾其羽，亦集爰止……(大雅卷阿)

(八)

振鷺于飛，于彼西雝。

我客戾止，亦有斯容……(周頌振鷺)

從上面所舉的八例看來，我們可以知道幾件事：

(1) 『于飛』二字之上，均爲鳥名：黃鳥，燕，雉，倉庚，鴻鴈，鴛鴦，鳳皇，那一個不是鳥？可見『于飛』

二字，是指『鳥』說的，再無疑義。

（2）講鳥之飛，往往說到它的『羽』、『翼』，所謂『差池其羽』、『泄泄其羽』、『熠燿其羽』、『蕭蕭其羽』、『翩翩其羽』，以及『戢其左翼』，在八例之中，有了六例是『飛』與『羽』、『翼』相連而敘，可見這是一種很普通的說法。『明夷于飛，垂其翼』之言，當亦與此同類。

（3）因與詩文比較，我們更明白了『垂其翼』是甚麼意思。詩中一方面說『飛』，一方面說『集』、『止』。如『黃鳥于飛，集于灌木』、『鴻鴈于飛，集于中澤』、『鳳皇于飛……亦集爰止』、『振鷺于飛，于彼西雝』而『鴛鴦在梁，戢其左翼』更與『垂其翼』句相近。我們可以推知『垂其翼』是『集』、『止』的意思。

（4）我們讀這些詩，更清楚的看出詩歌中的『起興』或『比興』的體裁。『黃鳥于飛』或『倉庚于飛』與『之子于歸』有甚麼關連呢？『雄雉于飛』與『我之懷矣，自詒伊阻』及『展矣君子，實勞我心』又怎能把它的意義牽連在一起？其中最與『明夷初九』的話相類的是小雅『鴻鴈篇』的頭一節，茲錄其文以比較之，不特足以證明『明夷初九』爻辭之為詩歌，且可以明了爻辭的意義。

明夷初九

鴻鴈篇

明夷于飛，

鴻鴈于飛，

垂其翼。

蕭蕭其羽。



君子于行，

三日不食。

之子于征，  
勩勞于野。

由以上的種種比較，我們可以下個結論：

(1) 「明夷于飛，垂其翼。」是指鳥說的。

(2) 「明夷初九爻辭，是一首起興式的詩歌。

然而這究竟是甚麼鳥呢？

明：  
在未解釋這個之先，我們要談談六書「假借」的例，才容易明白。為方便起見，引焦循一段話來做說

六書有假借：本無此字，假借同聲之字以充之，則不復更造此字。如許氏所舉，「令」「長」二字，

「令」之本訓為「發號」，「長」之本訓為「久遠」，借為「官吏」之稱，而官吏之稱，但為「令」為「長」別無本字。推之「而」字訓「面毛」，借為「而乃」之「而」，「為」字訓「母猴」，借為

「作為」之「為」，無可疑者也。又有從省文為假借者，如省「狎」為「甲」，省「旁」為「方」，省「杜」為「土」，省「虞」為「吳」……古者命名辨物，近其聲，即通其義。如「天」之為

「頤」，「日」之為「實」（說文），……「禮」之為「體」（禮器），「富」之為「福」（郊特牲），

「蜘蛛」之為「蜘蛛」（禮記），「汎瀾」之為「芑蘭」（皇矣）（皇矣）（皇矣）：無不以聲之通而為字形

之借。（幕話下周易用假借）

古字之假借通訓，實在是一種慣例。要解釋它，非得從假借上去想不可。雖然這個方法未必一定可靠，但你不懂得這個方法，那你便無從解釋。就拿周易來說罷，革初九：『羸用黃牛之革』與六二：『已日乃革之』兩個『革』字就不同，一個是名詞，一個乃動詞。若偏執一義，能夠通嗎？

我們對於『明夷』兩個字，也要從假借上去解釋它。『明夷』二字，在明夷一卦中凡六見，而『明』字『夷』字分言亦有。但『明夷』究竟是甚麼意思，始終難得其解，找不出一個通義來。只有『明夷于飛』這一節話，我們因為『于飛』『垂翼』的關連，尙能用比較法推出它的意義來，至于其餘諸爻的『明夷』我們就不敢專執一義以繩其他了。

『明夷』的意思，依我想，就是『鳴鶴』二字的假借。

『明』與『鳴』聲同而義通。廣雅釋詁三：『鳴，名也。』春秋繁露深察名號篇：『古之聖人，鳴而命施，謂之名，名之爲言，鳴與命也。』『鳴』與『名』聲訓同。而『名』又與『明』通，釋名釋言語：『名，明也；名實使分明也。』（舉說釋名疏證註：『莊子，釋文引作『鳴也』』。）詩齊風猗嗟：『猗嗟名兮，』箋謂『名，明古通用。』檀弓：『子夏喪其子而喪其明，』冀州從事郭君碑作『喪子失名。』用幾何例證法 a b b b c c c c a a c c 可知『名』『明』『鳴』三字，古代是同聲通義的。

『夷』即『鷓』。鷓，據說文，『鷓，胡污澤也。從鳥，夷聲。』又，『鷓，鷓或從弟。』是鷓又即鷓。

「夷」與「弟」形類聲近，易「夷于左股」之「夷」，「子夏作「睇」，鄭陸同。京作「睇」。(釋文) 鶉

即鶉，即詩曹風候人，「維鶉在梁，不濡其羽」之鶉。鶉這種鳥，據爾雅釋鳥「鶉，鶉鶉」郭璞注謂：

今之鶉鶉也。好羣飛，沈水食魚，故名「洿澤」。俗呼之為洿河。

邢疏引陸機疏詩候人云：

鶉，水鳥。形如鶉而極大。喙長尺餘，直而廣。口中正赤。領下胡大如數斗。若小澤中有魚，便

群共杼水，滿其胡而棄之，令水竭盡，魚在陸地，乃共食之，故曰「洿河」。

莊子外物篇：

魚不畏網而畏鶉。

鶉這種水鳥是很喜歡食魚的。若果把「鶉鶉在梁」換了個鳥名說，「維鶉在梁，戢其左翼」豈不與「明

夷于飛，垂其翼」很相像嗎？「鳴鶉于飛」豈不是與「鳴鶉在陰」的句法又是一路嗎？「明夷」之所

以「垂其翼」並不奇怪，那不過是「亦集爰止」或如鶉鶉之在梁，戢其左翼以嬉戲，或者是「洿河」覓食

而已。這裏面並沒有甚麼意義教訓隱藏在內，只是詩歌的一種「起興」。我們用不着刻意求深說它為

甚麼「所抑」也不必去推演引申說它是有所「不敢」。極其量也只能說它是「比興」詩歌，說明夷垂

翼以求食，君子則「三日不食」，「食」與「不食」相對待。過此以言易，我敢說他一定是附會穿鑿。

以上把「明夷于飛，垂其翼」表過了，以下我們再來談「君子于行，三日不食」。

這兩句話是很明顯的，就是說，在外行旅是很辛苦的，常常是忍飢捱餓。「三日」之「三」，是代表來數說，不一定就是實實在在地「三天」。古人視行旅為最辛苦最可怕的事，我們只要看看卜辭中卜「出入」的次數之多（據羅氏殷虛書考釋已有百二十八條，雖然比五三八條的祭祀，一九七條的漁獵為少，但這數已不少了），

易卦爻辭中常說「往」「行」「涉川」等就可以知道。上面我們已比較過詩鴻雁篇的話，「之子于征，劬勞于野」這裏我可以再引兩節詩來與易文比較，其義更明瞭了。

君子于行，  
三日不食。

君子于役，  
苟飢無湯！

（王風君子于役）

父曰：「嗟，予子行役，  
夙夜無已……」  
母曰：「嗟，予季行役，  
夙夜無寐……」

（魏風碩姑）

易明夷初九爻辭，就是這麼一首詠行役之苦的詩歌。我很懷疑卦、爻辭編者是把這首流行于民間的

歌謠探入易筮辭中，然後把筮辭「有攸往，主人有言」補上。即不然，這節詩歌就出于他的寫作。

總結上面所討論的，我們有兩點應注意：

- (1) 卦、爻辭中有的用假借的字，我們解釋時要用六書假借法來解釋它。
- (2) 周易中也有比興式的詩歌，我們解釋時也要用着詩歌的眼光來看它。

或許有人要問，周易並不是詩經，以詩解易不見得對；而且你所舉的不過寥寥兩節文字，未足爲例證罷？我說，例證的多少，並不要緊，只要我們用客觀的態度加以研究分析，看的清楚，雖然例證僅僅是一兩條，而這一兩條的真面目已經得到，也就可喜了。我想周易的卦爻辭，因爲是卜筮之辭，以記叙爲主，質而不文，所以這種詩歌式的詞句很少，這個並不足怪。我們不因爲這類的例證少而疑它不是詩歌，反而因爲它在質樸的筮辭中夾雜這類的詩句，看出它的時代性及卦爻辭編者的作風來。

在周易之前，有甲骨卜辭；那是一種很簡單的散文。把占卜之事老老實實地記下來，一點也不彫飾。一方面，這是文化開始的現象；一方面是寫作的內容限定了他。但到了詩經時代，文化就進步了，光說這種「韻文」的藝術，就令人驚歎不置。若果你要劃分古代文化的時期，你很可以用這兩種著作來做代表，分爲「卜辭時期」，「詩經時期」。但在這兩個時期之間，却成功了一種著作——這就是周易卦爻辭。卦爻辭的大部分，是西周以前的筮辭；有一部分是殷周間的事情，如所記「帝乙歸妹」、「康侯用錫馬蕃庶」、「箕子之明夷」等故事；又一部分，就是卦爻辭編纂者的文章，他或者將舊材料加以潤色安排，或者月鑄新詞，即興寫作。用著草筮與龜甲卜所得的占詞，大概是相近的。他們的時代背景與生活狀況是相同的，他們的占詞的體例也沒有甚麼大別。我比較甲骨卜辭與易卦爻辭，知道兩者的著作體例，其同者是筮辭的原型，其異者乃編纂時的併合（詳前「筮」、「占」與卦爻辭著作體例）。至于卦爻辭之由編纂者鑄詞，除上舉

的兩首詩歌外，我們還見到不少的這類的句子。例如：

屯如逴如，乘馬班如。(屯六二)

乘馬班如，泣血漣如。(屯上六)

復自道，何其咎。(小畜初九)

其亡其亡，繫于苞桑。(否九五)

賁如皤如，白馬翰如。(賁六四)

枯楊生梯，老夫得其女妻。(大過九二)

枯楊生華，老婦得其士夫。(大過九五)

來之坎坎，險且枕，入于坎窞。(坎六三)

日昃之離，不鼓缶而歌，則大耋之嗟。(離九三)

睽孤，見豕負塗，載鬼一車。先張之弧，後說之弧。(睽上九)

困于石，據于蒺藜。入于其宮，不見其妻。(困六三)

艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。(艮)

鴻漸于干，小子厲有言。(漸初六)

鴻漸于磐，飲食衎衎。(漸六二)

7  
十田日方

鴻漸于陸，夫征不復，婦孕不育。(漸九三)

鴻漸于木，或得其桷。(漸六四)

鴻漸于陸，婦三歲不孕，終莫之勝。(漸九五)

鴻漸于陸，其羽可用爲儀。(漸上九)

女承筐，无實；士刲羊无血。(歸妹上九)

我們讀這些話，彷彿是在讀詩經了。卦爻辭本來是編纂而成的，但這些詩歌式的句子，我們不能不說是有個作者在。前人把它歸之于兩位聖人的主名之下，說文王作卦辭，周公作爻辭。我們知道那不過是一種偶像的崇拜，不過是一種「箭塚式」的把戲。然而這種傳說却暗示我們一個意思，就是卦爻辭有一個或一個以上的作者。這個作者，我以為即編纂卦爻辭的那一位。這位編纂者，一方面是編集舊有的筮辭，一方面是有意爲文。你看他不用「何咎」(漸九四，睽六五二處用)而用「何其咎」以興「復自道」作整齊的句法；「枯楊生梯」與「枯楊生華」互相對照；「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人」及「女承筐，无實；士刲羊无血」成對偶之文；漸卦諸爻辭，整套爲韻文，而以「鴻漸于」起，簡直就是詩經中的詩歌格式。在以記敘爲主的筮辭中而有這類詩歌句子，我們很可以看出卦爻辭編纂者的著作痕迹，亦可以看出編纂卦爻辭時的藝術背景。卦爻辭的編著者之所以能够寫成這樣的詩歌，喜歡運用這樣的韻文，一定不是他個人能够這樣特創。詩經的「雅」「頌」中，很有些是西周初葉的作品。那時候的詩歌，是在一個頗爲流行

極力發展的時代。卦爻辭的編纂者，就在這樣的時代潮流之中，受詩歌的影響，作成同樣的文章。

因此，我們可以得到三個結論：

(1) 卦爻辭中有兩種體製不同的文字——散體的筮辭與韻文的詩歌——可以看出周易是編纂而成的。

(2) 卦爻辭之編纂，有大部分是編錄舊有的筮辭，有小部分是編者的著作

(3) 卦爻辭的編纂年代，當在西周初葉。

### (五) 卦爻辭中的格言

周易中有故事，周易中有詩歌，周易中還有格言。

我所謂格言，不是前人所講義理教訓。前儒以為周易是聖人設教之書，一字一畫都有大道理存乎其中；不是教人進德，就是勸人悔過；不是說君子如何如何地好，就是說小人怎樣怎樣地壞。彖傳象傳作者倡之，後儒從之，已經說了二千多年了。但我們看周易不過只是卜筮之辭，它大部分是記載了周民族還在游牧時代的一些經歷，一些生活。編著者的目的，也只是供人卜筮知所趨吉避凶而已；此外別無教訓在。我所謂格言，是說他們從生活經驗中發生的觀念，從這觀念所形成的至理名言。

動物尚能在屢次的錯誤試驗(Try and err)中得到一種概念似的習慣，人是有思想的能觀察的，他在



種種經驗中得到一種綜合的觀念是很自然的。這種觀念形於言語就是格言。這類的格言，在沒有文字之前就有，口耳相傳，以至書之竹帛。這種格言，很可以做他們生活的指導，正如後儒以孔孟之言行爲模範一樣。這類格言之傳佈，有如英雄故事那樣的普遍爲人所記誦。古書裏所謂「先民有言」或「人之言曰」就是這類口耳相傳的格言。可惜我們的古先沒有人把這類格言收集攙來做個總集，像古希伯來人之有箴言書（Povvils 基督教舊約書中一部）；若果有的話，這纔是真正十足講哲理教訓的「經」典呢。

周易中有兩節話可以算是格言：

(1) 无平不陂，无往不復。（泰九三）

(2) 三人行則損一人，一人行則得其友。（損六三）

這兩節話跟別的卦爻辭不同。別的是敘述事件，就是詩歌式的筮辭也是敘述事件的；但這兩節却是寫概念。第一節說的是變化循環的哲學，第二節說的是旅途結交的經驗。

「无平不陂，」意思是說，平的亦會陂，陂的亦會變平，即所謂「桑田變滄海，滄海變桑田」的道理。

「无往不復，」意思是往而又復，復而又往，往復迴旋，循環不絕之物理也。

這種變化循環的道理，多半是從自然界的現象觀察出來的，如日月之升降，晦明之交代，晴雨之不時，冬夏之來往，許多許多的自然事物都是如此，所以他們體驗出這種變化循環之理。這兩句話就是表示出這個概念。

「三人行則損一人，一人行則得其友。」這兩句話，是從行旅中經驗出來的。「三」是一個奇數，是一個不好分配的數目。事情常常是這樣的，兩個人是親親密密的過着平和的生活，一有第三者侵入，就未免把兩人的團結破壞了；不是引起糾紛，就是彼此猜忌。三角式的生活是牽強的，是不能專一的。所以三人行則損其一人，這兩個人纔舒服。至于一個人呢，一個人在旅途間是很孤獨的，不特沒人幫忙，要找個人談話也沒有，這是多麼寂寞啊。一個人在寂寞無聊的時候是要尋求朋友的。所以「三人行則得其友。」這兩節話，是兩種概念，不是筮辭。其所以收入周易中者，第二節是因為個「損」字放入損卦。第一節不明，然卦爻辭往往有與卦名無關的，這個也不奇怪。說詳下。

### （六）卦名與卦爻辭之編纂

卦名有三種樣式：

- （1）單詞獨立的——如「乾」、「坤」、「屯」、「蒙」、「小畜」、「大有」之類。
- （2）連於他文的——如「履虎尾」、「否之匪人」、「同人于野」、「艮其背」是。「觀」與「中孚」則為連文中之獨立的。

（3）省稱的——如「坎」本為「習坎」，省稱「坎」。「无妄」象傳謂「物與无妄」，似亦因省稱而有脫文。

卦名與卦爻辭之關係：

（1）卦名與卦爻辭意義上全有關係的——如師卦卦名與卦辭爻辭完全是說師旅之事的；只有六五「田有禽利執言」句是說田獵，然古者田獵也是講武習兵的，所以也可說是有關係。履卦說的全是行旅之事；只有六三「武人爲于大君」一句似乎不同，然而其意蓋以爲「武人」因爲爲大君之事而行旅也。同人說的都是戰爭。頤卦說的是飲食之事。

（2）大部分言一事，只有小部分不同，然而與卦名也有意義的關連的——如復卦都是說往而能「復」的，這往復是指行旅說；但上六末後附有一節講「行師」而「大敗」的，雖然大敗，其意蓋以爲敗而能「復」也，而「行旅」與「行師」却是兩事。鼎卦說的都是飲食之事，然而其中又說「得妾以其子」也是因爲與「鼎」有關係。歸妹說的是嫁之事，然而又說「女承筐无實，士刲羊无血」這是從嫁女講到她夫婦倆的生活；其中又說「征」說「幽人」也當因歸妹而連類及之的。旅卦說的是商旅之事，然而又講「射雉」講「喪牛于易」這是因商旅而涉及一個「旅人」的故事。

（3）只小部分或一半與卦名的意義或字音有關係的——如隨，只有六二六三九四與「隨」有意義之關連，餘爻無。噬嗑，一半言噬，一半言刑獄。无妄，六二九四爻辭不言「无妄」亦與「无妄」無關。解，只九四六五言「解」。姤，只上九一爻言「姤」。中孚，九五言「有孚」其義與「中孚」異。前人對於



不言事，只言鴻。『鴻漸于干』、『鴻漸于磐』、『鴻漸于陸』等，不過是起興詩歌式的話，與所言『小子厲有言』、『飲食衎衎』及『夫征不复，婦孕不育』等有甚麼相干呢？『鴻漸于陸，其羽可用為儀』更是只從鴻想到它的羽，末尾只繫個『吉』字，跟恒九二只曰『悔亡』，大壯九二只曰『貞吉』，解初六只曰『无咎』，萃九四只曰『大吉无咎』相類，或與乾初九『潛龍勿用』，乾九四『或躍在淵无咎』，上九『亢龍有悔』，謙六二『鳴謙，貞吉』，豫初六『鳴豫，凶』，及賁上九『白賁，无咎』，離六二『黃離，元吉，得中而應六』，『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

以上這五種方式是卦名與卦爻辭的關係，此外我們還應該提及的有二件事：『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

『漸』與漸卦卦爻辭是沒有關連的，雖然他用了個『漸』字來連繫到海條，依辭。

(甲)一卦中有意排列的詞句，表列如下：

三三咸

初六咸其拇。

六二咸其腓，凶。

九三咸其股，執其隨。

九四貞吉，悔亡。

九五咸其脢，无悔。

上六咸其輔頰舌。

三三良其背，不獲其身，……需其首，吉，无咎。

初六艮其趾，无咎。

六二艮其腓，不拯其隨，其心不快。

九三艮其限，列其夤，厲，薰心。

六四艮其脢，无咎。

九五艮其輔，言有序，悔亡。

上九敦艮，吉。小趾宜蹇，需其臤。

豎既濟

初九：曳其輪，濡其尾，无咎。

三三未濟亨。小狐汔濟，濡其尾。

初六：濡其尾，吝。

九二：曳其輪，貞吉。

上六：濡其首，厲。

上九：有孚于飲酒，无咎。濡其首，有孚失是。

這些話，頗爲明顯的是易編著者的有意之作。他是以卦比擬于人或動物，下爲趾，爲尾，爲足，上爲首爲頂，爲角。除上舉四卦外，尚有遯初六曰「遯尾」，大壯初九曰「壯于趾」，夬初九曰「壯于前趾」，晉上九曰「晉其角」，姤上九曰「姤其角」，也是有意按排。因爲有這些話，所以易學家就起意推求爻位的關係以及八卦的取象來。實則這種按排也不一定，如解九四說「解而拇」，噬嗑初九曰「履校滅趾」，而六二即曰「噬膚滅鼻」，上九又曰「何校滅耳」，賁初九曰「賁其趾」，六二又曰「賁其須」；夬初九曰「壯于前趾」，而九三即曰「壯于頄」，鼎初六曰「鼎顛趾」，九三曰「鼎耳革」，九四又曰「鼎折足」，六五又曰「鼎黃耳」。都是很無定的。自然，要附會也未嘗不可，漢儒要把八卦來包羅宇宙萬象呢，還有甚麼不可附會的。

(乙) 兩卦相同的句子，這些句子也有的是編著者有意按排。

(1) 密雲不雨，自我西郊。——小畜小過六五。

(2) 拔茅，茹以其彙。——泰初九；否初六。

(3) 或益之，十朋之龜，弗克違。——損六五；益六二。

(4) 臀无膚，其行次且。——夬九四；姤九三。

(5) 王假有廟。——萃渙。

(6) 孚乃利用禴。——萃六二；升九二。

(7) 眇能視，跛能履。——履六三；歸妹初九，九二。

(8) 豐其蔀，日中見斗。——豐六二；九四。

(9) 有孚攣如。——小畜九五；中孚九五。

(10) 曳其輪，濡其尾。——既濟初九；未濟六二，初九。

(11) 濡其首。——既濟上六；未濟上九。

(丙) 句法相類的句子

(1) 潛龍勿用。——乾初九。

亢龍有悔。——乾上九。

鳴謙貞吉。——謙六二。

鳴豫凶。——豫初六。

白賁无咎。——賁上九。

黃離元吉。——離六二。

飛鳥以凶。——小過初六。

(2) 括囊无咎无譽。——坤六四。

黃裳元吉。——坤六五。

包蒙吉。——蒙九二。

困蒙吝。——蒙六四。

夫履貞厲。——履九五。

(3) 童蒙吉。——蒙六五。

棟桡凶。——大過九三。

棟隆吉。——大過九四。

井甃无咎。——井六四。

鼎黃耳金鉉利貞。——鼎六五。



鼎玉鉉，大吉，无不利。——鼎上九。

(4) 或躍在淵，无咎。——乾九四。

龍戰于野，其血玄黃。——坤上六。

拔茅，茹以其彙，貞吉亨。——否初六。

童牙之牯，元吉。——大畜六四。

豮豕之牙，吉。——大畜六五。

虎視眈眈，其欲逐逐，无咎。——頤六四。

不明，晦，初登于天，後入于地。——明夷上六。

鴻漸于陸，其羽可用爲儀，吉。——漸上九。

翰音登于天，貞凶。——中孚上九。

小狐汔濟，濡其尾，无攸利。——未濟。

(5) 見龍在田，利見大人。——乾九二。

飛龍在天，利見大人。——乾九五。

拔茅，茹以其彙，征吉。——泰初九。

鳴謙，利用行師，征邑國。——謙上六。

貫魚，以宮人寵，无不利。——剝六五。

枯楊生梯，老夫得其女妻，无不利。——大過九二。

枯楊生華，老婦得其士夫，无咎无譽。——大過九五。

鴻漸于干，小子厲，有言，无咎。——漸初六。

鴻漸于磐，飲食衎衎，吉。——漸六二。

鴻漸于陸，夫征不復，婦孕不育，凶。——漸九三。

鴻漸于木，或得其桷，无咎。——漸六四。

鴻漸于陵，婦三歲不孕，終莫之勝，吉。——漸九五。

鳥焚其巢，旅人先笑後號咷，喪牛于易，凶。——漸上九。

弗遇，過之，飛鳥離之，凶，是謂災眚。——小過上六。

以上把句法相類的帶着一種所謂「象」的句子列舉出來。這些話是從前易學家們所特別講究的，他們從這些話說出許多「象」「位」的議論，真是精微博大，天衣無縫。但我却未敢相信那是周初人的思想；那時候他們只有六十四卦這樣一副圖案。「象」「位」說到漢儒手上纔講究，正如圖書說要到宋儒纔有一樣。這些話的根苗，是比興的詩歌。我們不必對詩歌的比興推求甚麼大道理，至多說比是比擬而已，興更不用去管它。

### (七) 「文王演易」的傳說的時地背景

「伏義作八卦，文王重爲六十四卦。」這個傳說大概在秦漢之間發生。易繫辭說：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。

這是繫傳作者推想出作八卦之始是怎樣的一種情況；就是要解答「八卦的起源是怎樣的」這個問題的一個答案。這個答案大概頗令當時的人覺得滿足，所以沒有異議。史記太史公自序說：「余聞之先人曰，

「伏義至純厚，作易八卦。」他是承認這個說法的，後人也沒有異說。在我們現在看來，固然是覺得（一）

伏義是傳說的人物；（二）八卦之作，大概不會費那麼大勁，也沒有那麼大的邏輯頭腦，把天地萬物以及人身融合於八卦之內；（三）八卦的功用，其始當沒有「通神明之德」那麼神妙；說是「類萬物之情」似乎有點意思，然而至多也只表示了常見的八種事物，所謂乾爲天，坤爲地，震爲雷，巽爲木，坎爲水，離爲火，艮爲山，兌爲澤，如是而已。這或許是初民所想像出構成萬物的八種質素；但八卦之始，當不是能「通神明之德」作卜筮用的工具。

說伏義作八卦這段話，大概發生的年代還較早。至于把八卦演爲六十四卦的重卦者，在西漢已有歧異的兩說，一說是主張重卦者即作八卦的伏義，繫辭傳有一段話說：

包犧氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耨耨之利以教天下，蓋取諸益。

這段話不大清楚，究竟是神農重卦乃因益而作耒耨啊，還是伏羲已重八卦爲六十四，神農因爲看了益卦的象而創製耒耨？依繫辭傳那段『觀象制器』的文章看來，某人作甚麼，是『取諸』某卦的，似乎這是說伏羲重的卦，神農以後才依着卦象一樣一樣地把器物創造出來。淮南子就把這個重卦的人物歸之伏羲的名下說：

八卦可以議吉凶禍福矣，然而伏羲爲之六十四變。（要略訓）

後人有以爲神農重卦的，如魏志：『易博士淳于俊曰：『包犧因燧皇之圖而制八卦，神農演之爲六十四卦。』孔穎達易正義序謂：『鄭玄之徒以爲神農……史遷等以爲文王。』或許是因爲誤讀繫辭傳之文所致。

一說就是『史遷等』的主張，說是文王重卦的。太史公自序謂：『昔西伯拘姜里，演周易。』實則他這話是得之傳聞，他自己還信不及，他在自序中不過爲行文方便這樣說，在周本紀裏就帶着懷疑的態度說：『西伯蓋即位五十年，其囚姜里，蓋益易之八卦爲六十四卦。』他用了兩個『蓋』字，『蓋者，乃疑辭也。』

（史記正義）這就是說，文王演八卦爲六十四卦之說，跟他即位的年數一樣地不可靠。

八卦究竟是誰作的？六十四卦究竟是誰重的？這些問題我們已無從考定。這些傳說的真實性是很少的，我們寧可懷疑，不敢盲信。伏羲其人的歷史根據等于零，何況這個憑空構造的創作八卦之說。文王雖實有其人，但在重卦說宣傳之始，史遷已致懷疑，其難以置信可知；何況重卦之人，往後還有異說（易正義）

序：「鄭文之徒以爲神農，孫盛以爲夏禹」。

不過一個傳說的發生，多少總有其發生的理由與背景；傳說的內容雖不可信，而傳說的背景總有點根源。例如伏羲作八卦的傳說，伏羲不可信，但這個傳說是爲解答「八卦作者」「重卦者」的問題而起。

其所以歸之伏羲的名下者，因爲一來在他們的腦子裏伏羲是最古的人，王，把最神妙的八卦歸之最古的人王是合理的；二來他們有了「以制器者觀其象」的觀念，不能不把它放在最古的時候，所以作八卦者又變爲重卦者。這是伏羲與周易的關係的傳說的演變；其始只說他作八卦，往後更說他重卦了。這可見發生這種傳說的各有其原因與背景，亦可以見到繫辭傳的作者不是一人。（詳細可參看顧先生卦爻辭中的故事及卦）

著易傳探源兩文）

在這些傳說中，我們可以看出幾樁事情：

第一，八卦的創作，與六十四卦的演成，是經過兩個階段的。不論重卦的是伏羲是文總，王是承認先有八卦，後有重卦，不是一個簡短的時間所能够成功的。這是很合於事物自然進化的則例。從八卦重爲六十四卦，雖似乎很容易，但在文化幼稚的古代是不容易的。那末，我們可以說，創作八卦的是一個人，重卦又是一個人；雖然我們不知這兩個人是誰。

第二，「西伯拘羨里，演周易」這個傳說，透露出六十四卦的完成的時間地點與其作者的環境的消息來。這就是說，文王雖未必重卦，但這個傳說發生的背景與文王是有點關係。我們讀周易卦爻辭，我們看

「周易」之命名，知道周易是周民族的筮辭。

(邵康成易贊易書以爲「周易者，言易道周普，無所不備也」；不過是

因「歸藏」「連山」而穿鑿其義，實則「周」爲民族之名，從代號)

周民族的代表人物，再沒有比文王更爲有聖德

的了；在他以前的，如公劉古公，年代綿遠，不大爲人所熟識；在他以後，如武王周公，又是國務繁冗，無暇及此；而且演卦之事又不應說的太後，所以重卦之人，據情勢說來，放在文王的主名之下是最合適的了。還有一層，八卦之重爲六十四卦，是一件似易而實難的發明，發明者一定費一番心思，經過一個長時間的按排，才能構成這麼一個精巧的「圖案」。你瞧，自從他發明了這個「圖案」以後，經過了一二千年，難以漢朝的儒生那麼樣尊崇周易，又那麼樣喜歡講組織，把天地萬象納之「五行」「八卦」之中，然而他們對於周易的八卦變六十四卦的圖案學沒有多大發明，直到宋朝才出了個陳搏，對於這方面纔有了一種新研究，於是其說風行一時，劉牧邵雍之徒，乃因以名家；此即所謂「圖書」派也。八卦這個圖案的創作，固然是不容易；由八卦變爲六十四卦，也是一種精巧的發明；這個發明家，當是在一個特別的環境裏才能想得出來。我們可以不必去相信，是文王拘於羑里的大作，但像拘於羑里那樣的一個空閒寂寞的環境，很有發明這種精巧圖案的可能性；恰如對於這種圖案方式有新研究是出于有閒階級的道士陳搏之手一樣。我們可以把文王的名字除去，推翻他的著作權，但六十四卦的發明者，當是周民族的一個無名作家，或許是一個卜官；他在某一個空閒的時期中，發明出這樣地一個頑意兒。——這是我對於「文王重卦」的傳說的解釋。

這裏還有一個難解決的問題，就是「卦」與「著」的關係及其發生先後的問題。

關於這個問題，孔穎達的意見是：

先儒皆以繫辭論用蓍之法云：『四營而成易，十有八變而成卦』者，謂用蓍三扚而布一爻則十有八變爲六爻也。然則用蓍在六爻之後，非三畫之時。蓋伏犧之初，直仰觀俯察，用陰陽兩爻而畫八卦，

後因而重之爲六十四卦，然後天地變化人事吉凶莫不周備，繼在爻卦之中矣。……蓍是數也。傳

稱『物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數』，然則數從象生，故可用數求象。（《易傳說卦正義》）

他是主張先有卦後用蓍的。但易傳並無此意，說卦傳云：

昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻。

歐陽修引用這節文字之後即說：『則卦又出於蓍矣。』（《易童子問》卷三）卦是否出於蓍，我們先不管，我們看

他說：『幽贊於神明而生蓍』，這話對於蓍是表示很敬重的。在繫辭傳中更有推崇備至讚歎無極的話，說：

探頤索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜！

又道：

是以君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響。无有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，

其孰能與於此！

這雖是論易之功用，實包括命蓍而言，故正義疏道：『以言命蓍也。』又看他比較『蓍』『卦』之德的話：

是故蓍之德圓而神，卦之德方以知。

孔疏解釋道：

神以知來，是來无方也。知以藏往，是往有常也。物既有常，猶方之有止。數无恒體，猶圓之不窮。故著之變通則无窮，神之象也。卦列爻分有定體，知之象也。知可以識前言往行，神可以逆知將來之事。

一圓一方，一神一知，彷彿這裡面就有個高下了。很奇怪，在頌讚周易，推崇八卦的漢儒口中說這類話，可見著之被視為「神物」比「卦」還重要。從詩經尚書，左傳，國語諸書視之，卜筮對舉，著與龜是一樣地靈神；却沒有人說到「卦」是怎樣的重要。據我想，卦爻不過是一種記號，它的有無，在原始的著筮是無關重要的。筮辭本來是否像現在的樣子一條一條繫在各卦各爻之下，這是很可疑的。依我推思，它一定不是這麼整齊的東西。筮辭之來源，當是用著草占的結果。周民族之用著，正如殷民族之用龜，楚民族之用瓊茅與筮筆。（禮記云：「素瓊茅以筮筆兮，命靈氣爲予占之。」王逸注，「瓊茅，靈草也。筮，小折竹也。」楚人名結草折竹以下曰筮。）池案，著亦從竹，疑筮與筮同爲占具。所用的占具雖不同，而視這占具爲神聖則一樣。周易之占筮，其始也如龜卜筮占，沒有其他的神靈的東西爲之輔佐；換言之，用著就夠了；卦書恐怕還未發明。用著以筮的結果，就記錄下來，其辭也如甲骨卜辭的散漫；那時候還沒有那有系統有組織的整齊的六十四卦三百八十四爻爲之分組排佈。由著的筮辭，分配在六十四卦三百八十四爻之下而成爲卦辭爻辭，這是周易的第一次變遷；由卦爻用作符號編纂筮辭爲卦爻辭之後，到漢儒看重了卦爻，以天地人三才，陰陽剛柔仁義



的大道理說卦爻，這是周易的第二次變遷；由卦爻的推重，著草的功用漸漸低落，且又煩雜而不易得，乃有以金錢爲占的代興，這是周易第三次變遷。

卦的構成，漢儒以爲包含了很大的道理在裡面，他們要把宇宙萬象都裝在裡面。近人的意見，又以爲是生殖器的記號。(如錢玄同李石岑郭沫若三位都有同樣的說法) 但我以爲或許是用著草做占卜時偶然的發明。著草之由一根而折爲兩段，或合數根而構成一個方式，是很自然的事。由三根長草而構成三，六段短草而構成三，比合三男陽成三，三女陰爲三，其理爲較簡單而自然罷。這些圖式之構成，起初是沒有意義的；就是在周易裡也不見得有甚麼意義。卦，不過是一種符號，它與卦爻辭的內容沒有關係的。六十四卦，並沒有名目的。若果它有名目，它不應該「乾」是單名，「小畜」是兩字，而「習坎」又把它的頭，「履虎尾」又拖着尾巴。由各卦的命名看來，可見爲的是貪圖方便起見，乃省稱爲一字兩字的名目。這些名目，完全與作符號用的卦畫沒有干連的。說卦畫有意義的，當是後起的附會。

卦畫既與卦爻辭沒有干連，爲甚麼它會聯在一塊呢？這個是編纂散漫的筮辭爲整套的周易的人所用的一個方法。編纂者大概發生一個「因往知來」的思想，所以想把以前所有的筮辭歸聚起來；但是歸聚起來而沒有一個系統還是不成，所以他就用了這套圖案來分配上去，彷彿後人編纂字典用子丑寅卯等干支字母一樣。

然而這裡又有一個問題在內，就是乾之「用九」，坤之「用六」，這「九」「六」明明是指陽爻陰爻

說的，可見陽爻陰爻本來就有意義，並不是光是一種符號。這話看來似很有理由，實則這是歷來解易的一個癥結，我在此要把這個癥結打銷。我願意把我的大胆的假設提出，希望明達者指教。

先儒對於『用九』『用六』的解說，約有兩種。一種是注重爻辭的解釋，如王弼注：

九，天之德也。能用天德，乃見羣龍之義焉。夫以剛健而居人之首，則物之所不與也。以柔順而為不正，則佞邪之道也。故乾吉在『无首』，坤『利』在永貞矣。

其意蓋以為『見群龍无首吉』即上九之爻辭。後儒如王安石及都潔合『用九』『上九』為一節，即主張此說的。項安世云：『連『亢龍』章讀之，則義明矣。』（周易玩辭卷二）毛奇齡謂：『此亦上九爻辭。』

（仲氏易卷二）

一說是注重『用九』『用六』而推易占的體例。歐陽修說：

乾曰用九，坤曰用六，何謂也？曰，釋所以不用七八也。陽爻七九則變，陰爻八六則變。易用變為占，故以名其爻也。陽過乎亢則災，數至九而必變，故曰『見群龍無首吉』……陰柔之動，多入于邪，

聖人因其變以戒之，故曰『利永貞。』（易童子問卷二）

這是說卦爻用九六為變占，朱子從其說。

但是我對於『九』『六』等字，頗為懷疑。我們在左傳國語裏所見到的占法，只見到某卦之『某

卦的辭，如『陳侯使筮之，貞觀言之否，謂曰：是謂『觀國之光，利用賓于王。』』（左傳二十二年傳）『畢萬筮仕

於晉遇屯言之比。』(國元年傳)『吾聞晉之筮之也，遇乾之否。』(國語下) 統觀左國所載的筮辭，全沒有『九』『六』的說法。他不說，並不是他知而不用，實在他那時候還沒有這種名詞。若果有的話，爲甚麼講筮占的地方近二十條，沒有一處應用這些話？比方說，觀之六四，或屯之初九，豈不比說觀之否，屯之比爲明白嗎？說這是變占的例，這話有一部分是對的，因爲左傳裡說過：

蔡墨……對曰：『……周易有之，在乾靈之姤，曰：『潛龍勿用。』……其夫曰：『亢龍有悔。』』

其坤曰：『見群龍無首，吉。』』(昭二十九年)

可見這是占得完全相反的卦的一種變占之例。但這裡並沒有說『用九』而且『用九』的『九』與『初九』『九二』等『九』字之用以指示陽爻的意義是不一樣的，乾之坤，是乾變爲坤，與『凡筮得陽爻者皆用九而不用七，蓋諸卦百九十二陽爻之通例。』(朱子本義)的話也不相同。所以我想，『九』『六』二字，在原始的周易是沒有的；它的插入，當在戰國末，秦漢間，爲的是便于應用，創作的人物，當是作易象傳、文言傳等儒生。吳仁傑說：『古易及費直無『用九』字，止列覆卦之畫。』(上論下傳)。康成去之，代以『用九』

(易圖說卷二)。』這話雖屬附會，(因周易爲儒家所挾持，早就在象傳時代改變了。)而『無『用九』字』一

言，頗爲近理，左傳國語就是證人。或許，依左國來推，周易的卦爻的排列是這樣一個格式：

元亨利貞

潛龍勿用

䷗ 飛龍在天利見大人

䷗ 君子終日乾乾夕惕若厲无咎

䷗ 或躍在淵无咎

䷗ 飛龍在天利見大人

䷗ 亢龍有悔

䷗ 見群龍无首吉

但究竟是怎樣，已無從稽考；我們所知的，只知其初沒有『九』『六』的名稱而已。——這是周易第二次變遷中的前期的現象。到了後期，這方面的研究就發達起來。於是『變卦』（從此卦變彼卦）之說，進而為『卦變』（從本卦中以兩爻交易而得一卦）『爻辰』『直日』諸說；這是因為由一卦趨重於諸爻所生的結果；是用著的卜法漸歸衰滅，卦的推求漸次發達的現象。

著之所以衰，卦之所以盛，以及金錢卦之所以代興，都是因為由煩難歸于簡便的自然趨勢。可以用圖表出之：

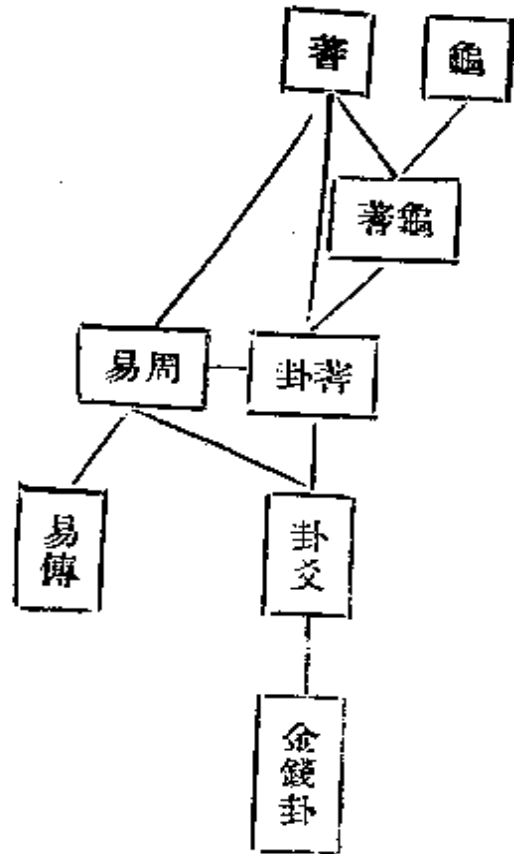
(八) 卦爻辭的佚文錯簡

漢書藝文志說：

秦燔書，而易爲筮卜之事，傳者不絕。

這話似乎是說，別的典籍經秦火一燒，都『書缺簡脫』，（亦藝文志語），獨有周易一書，以筮卜而傳，沒有殘缺。實則這話也不過是一種比較的話，考其究竟，易在秦火之前，難保沒有遺佚；易在漢興以後，亦或稍有脫略；不過在大較上，易比他書爲完整耳。

我們讀左傳所載的筮辭，知道了三宗事情：



第一，左傳所載的繇辭，與今易略有不同，如歸妹之賤，史蘇占之曰：「不吉，其繇曰：『士刳羊，亦無宜也；女承筐，亦無貺也。』」（僖十五年）今易歸妹上六是「女承筐无實，士刳羊无血。无攸利。」雖然所差甚微，但其有不同的地方可知也。

第二，左傳所載的繇辭與今易完全不同。如「秦伯伐晉，卜徒父筮之……其卦遇蠱，曰：『千乘三去，三去之餘，獲其雄狐。』」（僖十五年）今易蠱卦卦辭為「元亨，利涉大川。先甲三日，後甲三日。」又「晉侯將伐鄭……筮之，史曰：『吉，其卦遇復，曰：『南國蹇，射其元王，中厥目。』」（成十六年）今易復卦卦辭為「復亨。出入无疾，朋來无咎。反復其道，七日來復。利有攸往。」觀左傳所載，我們又不能不承認它是一種「繇辭」。但它與今易完全兩樣。前人對於這個問題，無法解答，只可含糊的說是「卜筮書繇辭」（世注）是「禘占之辭」（僖十五年正義引劉炫說）若果我們把「現存的周易是完全無缺的」這個觀念這種成見除去，我們就很可能可以承認那些「繇辭」就是周易裏的「卦辭」的一部分。古書有殘缺，原不足奇。我們何必厚愛於周易，替他保持白璧無瑕的光彩。周易是編纂而成的，其卦爻辭亦必很複雜。現存的樣式，難保不是經過第二次的編纂。我們看左國筮辭無「九」「六」的名目，而今易則有。說他是經過第二次的編纂是很可能的事情。即不然，它也難保沒有遺漏。

第三，左傳所載，還有卜官筮時臨時撰辭。如「成季之將生也，桓公使卜楚丘之父卜之……又筮之，遇大有之乾，曰：『同復于父，敬如君所。』」（閏二年）又如「穆子之生也，莊叔以周易筮之，遇明夷之謙，以示

卜楚邱曰：「是將行而歸爲子祀，以譏人入。其名曰牛。卒以餒死。」（昭五年）這些話很與卦爻辭有相近的地方。其實卦爻辭的原始也不過就是卜史作的與此相類的文章。我們雖不敢說易卦爻辭有後加的材料，而它總有闖入的可能；只是我們研究卦爻辭，還是保存很古的色彩，可以不必作這樣的懷疑。

以上說明卦爻辭在秦火以前有遺佚，以下要說卦爻辭在漢興以後亦有脫略。

漢書藝文志說：

漢興，田何傳之。訖于宣元，有施孟梁丘京氏列於學官。而民間有費高二家之說。劉向以中古文

易經校施孟梁丘經，或脫去「無咎」「悔亡」，唯費氏經與古文同。

據儒林傳，費直之學是沒有師承的，又未立於學官。西漢易學家最有名的，即所謂「施孟梁丘之學」。三家受自王孫，王孫受自丁寬，丁寬又受自田何。田何又是學有淵源的。「要言易者本之田何」（儒林傳）

這一脈相承的易學大師，這立于學官的三家之學，其可尊信的程度可知。然而他們所傳的經，却是「脫去」「無咎」「悔亡」，則易之有脫佚又可知矣。由此類推，則易之在秦火前之又有脫佚亦可知矣。

又案剝六三，「剝之无咎」，漢石經作「剝无咎」，雖無關宏旨，而易文之有增減，亦可知矣。惜漢石經缺，無從比對。至漢以前之真面目，則更難說了。（周易與文類多參看與文校釋篇）

歸妹初九「歸妹以娣」，與「跛能履」句，絕不連屬。若以履六三「眇能視，跛能履」之文視之，疑

「跛能履」爲歸妹九二「眇能視」下之錯簡也。（參見古書疑義舉例）

此外如困上六，「困于葛藟于臲臲」，「臲臲」為形容詞，與「葛藟」不相類，漢石作「剗剗」與九五之「剗剗，困于赤紱」京作「剗剗」（釋文）相類，這裏面有無錯簡或佚文，也是很可疑的。

无妄的象傳，「天下雷行，物與无妄」，若按照象傳的釋卦之例，先叙卦象，即出卦名，則「物與无妄」四字當為卦名。後人為方便起見，把「物與」二字省去，如「習坎」之簡稱「坎」一樣，也未可知。

總之，周易之傳，多靠口耳，雖云未遭秦火，而其中之有佚文錯簡，在所不免。前人對於周易太崇信了，只有附會，不敢懷疑。這是「易學」之所以不昌明的原因。

### 結論

從上面所討論的，我們歸結為幾點：

- （一）從卦爻辭中筮占貞問等字，可以證明易是卦筮之書，由卜筮而成，為卜筮而作。
- （二）從卦爻辭的著作體例及其中的格言及詩歌式的句子，可以看出周易是編纂而成的。
- （三）從易辭中所表現的時地性，及「文王演易」的傳說的時地背景，可以看出周易是周民族的占書。
- （四）從易辭中所表現的時代性及所叙的歷史故事，可以看出周易的編纂年代是在西周初葉。
- （五）卦的發明及卦與著的關係，我們假定，是著先于卦，卦由著作。
- （六）關於卦與辭的關係，我的假定，其初是沒有關係，後人才從這方面推求。



(七)關於爻之稱「九」「六」我以為是後起的名稱。  
 (八)現存的卦爻辭是有佚文錯簡的，並不完全。

附周易演變表

第一次演變		第二次演變		第三次演變	
前期 <small>(西周以前)</small>	後期 <small>(西周至春秋)</small>	前期 <small>(戰國秦漢)</small>	後期 <small>(漢)</small>	前期 <small>(晉唐)</small>	後期 <small>(宋以後)</small>
占用著	著與卦	著衰卦興	卦爻 <small>又雜以陰陽災異等</small>	卦與錢	金錢卦
筮辭	卦爻辭	卦爻辭有脫佚	脫去无咎悔亡		
筮辭	卦爻辭	象象等易傳	說卦序卦等傳	王注孔疏	圖書之學
未有卦	卦互變	爻稱九六	卦爻自變		河圖洛書
占吉凶	占吉凶 <small>斯及義理解釋</small>	義理解釋	雜以陰陽五行災異之說	象數派與玄理派等	圖書派 <small>及論理派等</small>

十九年十二月十二日初稿

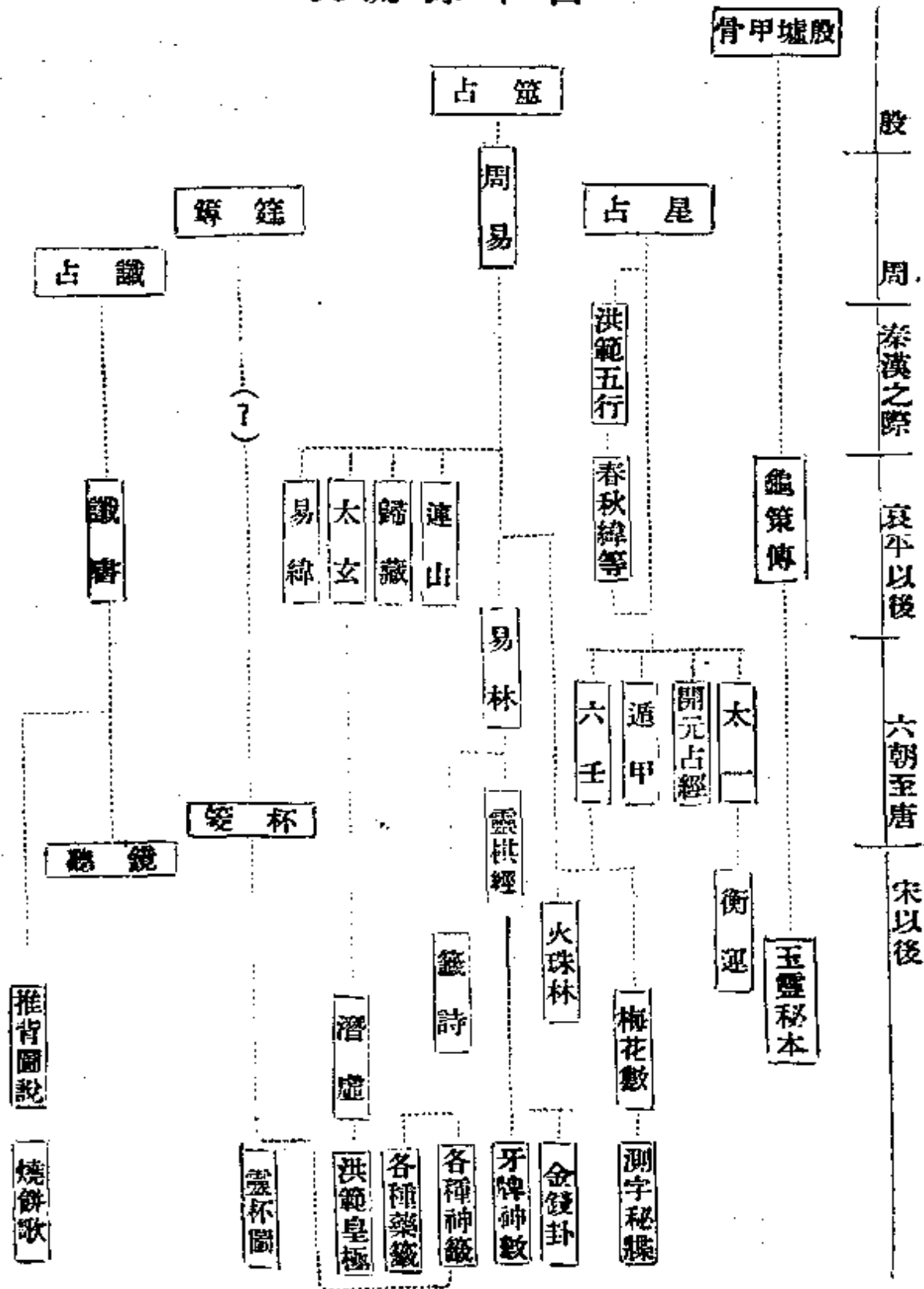
## 一三三三 占卜的源流

容肇祖

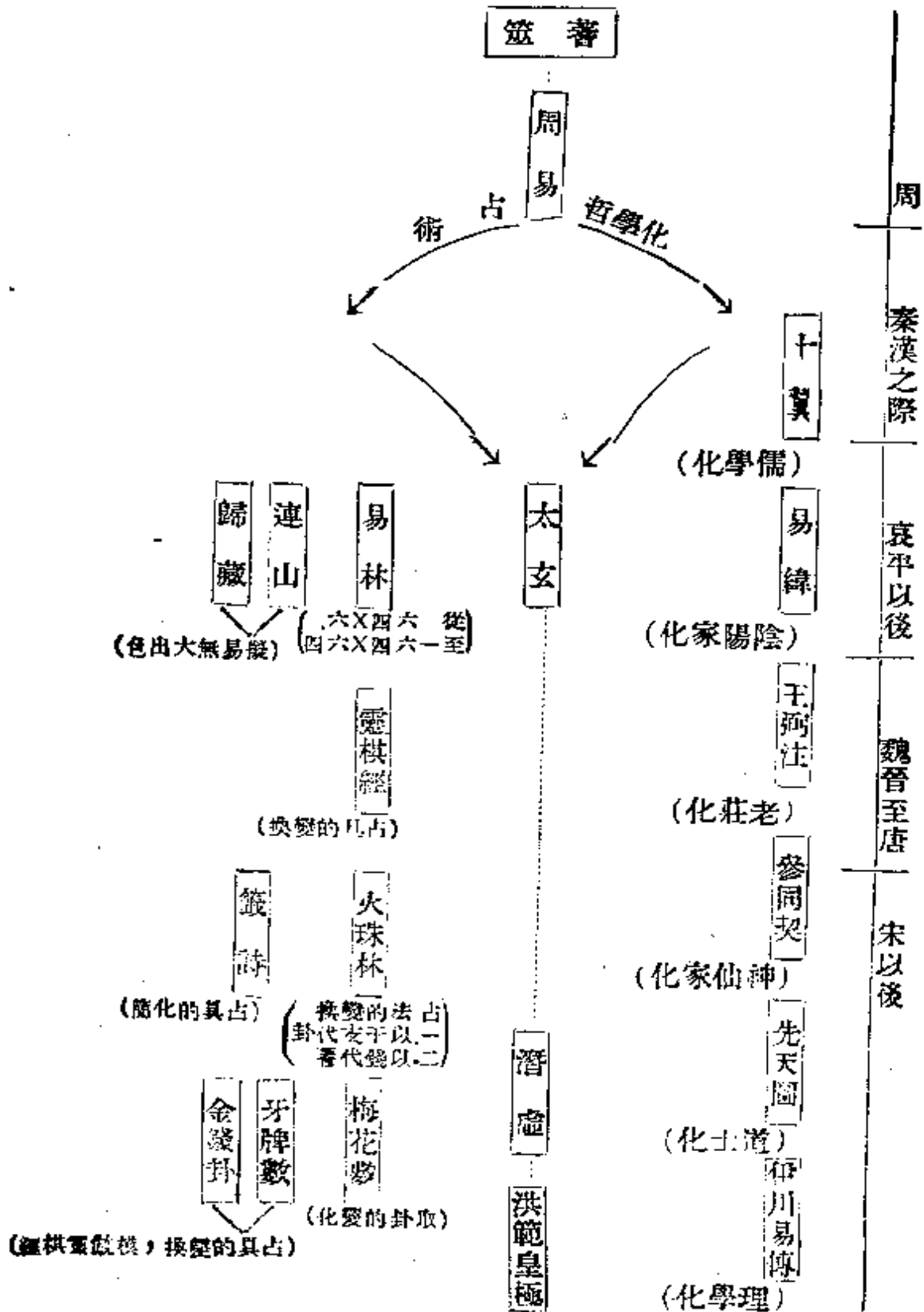
(十七)十，國立中央研究院歷史語言研究所集刊第一本，第一分)

占卜的事情，在中國起源很早。秦漢以來的傳說，每每將易的卦畫歸之於伏犧。又後來的連山歸藏，竟託始於伏犧和黃帝；或較明白的，則以為是夏殷的易。傳說無徵，當然未可信從。近二十年來殷墟甲骨發現，而後談占卜的乃得實物的證明。我們據其文字以証古史，而殷代的史事乃得有切實的記錄。至於說到占卜的起源，雖未得直窮他的本始，而殷代的占卜的狀況，已可瞭然明白。向來最糾紛的，最不易解決的周易的一個問題，到此當亦可以迎刃而解。蓋占術的周易，既不是古帝王的神奇，而哲學化的周易，也不過是多生的枝節。從古占卜的研究以明探他的起源，又從近今占卜的流變以尋他的支裔，就知道周易一書祇不過用古聖人的名號作了包皮，也都和別的占卜書屬於一類的呵！現在說占卜的源流，簡單一點的說明，略如下表。辨證解說，下當更詳。

### 表 流 源 卜 占



# 周 易 演 變 表



## 一 從殷墟甲骨考證出古代占卜的實況

研究占卜的起源或其所發生的時代，從甲骨上徵驗，則知甲骨的占卜盛於殷朝，而不一定是起於殷朝。他的刻劃的美麗，文字的精巧，或可證為前此有一種粗醜的或者沒有文字紀錄的時期。而占卜的年代究始自何時，實不可考。我們祇好就殷墟的實物為限，以說甲骨的占卜的時代。案殷虛書契考釋以為『史記股本紀載成湯以來至於帝辛傳世三十，今見於卜辭者二十有三。』卜辭中所見的帝，有大乙（即天乙，即湯）大丁，卜丙（常即外丙），大甲，太康，小甲，大戊，中丁，卜壬（即外壬），祖乙，祖辛，祖丁，南庚，羊甲（即陽甲），般（即般即古盤庚），小辛，小乙，武丁，祖庚，祖甲，康丁（史記譌作庚丁），武乙，文武丁（竹書作文丁，史記作大丁）。文丁以後，帝乙，帝辛的名，為卜辭中所沒有。可徵甲骨文是盤庚遷亳後，至武乙徙河北前所作。因為現今龜甲出土的地方，就是盤庚所遷的地方。盤庚確在紀元前多少年，現在頗不易考，因為司馬遷記宣王以前，祇紀世代而沒有紀年，大約當在紀元前千數百年光景。那時的占卜法究竟是怎樣的，殷虛書契考釋從實物上觀察所得，證說如下：

卜以龜，亦以獸骨。龜用腹甲而棄其背甲（背甲厚，不易作兆，且甲面不平，故用腹甲）。獸骨用肩胛及脛骨（脛骨皆剖而用之）。凡卜祀者用龜，卜它事皆以骨。田獵則用脛骨，其用胛骨者，則疆理征伐之事為多。故殷墟所出，獸骨什九，龜甲什一而已。其卜法，則削治甲骨甚平滑，於此或鑿焉，或鑽

焉，或既鑽更鑿焉。龜皆鑿，骨則鑽者什一二，鑿者什八九，既鑽而又鑿者二十之一耳。此即詩與禮

所謂契也（鑿跡皆相圓，如⊙；鑽則正圓，如○；既鑽更鑿者，則外圓而內精，如⊙。大抵甲骨薄者或鑿或鑽；其

鑽而復鑿者，皆厚骨不易致坼者也）。既契，乃灼於契處，以致坼。灼於裡則坼見於表，先為直坼而後出

歧坼，此即所謂兆矣。（殷虛書契考釋一〇七——一〇八頁）

從上可知殷代的卜法，或鑿或鑽，而契後又用灼以求兆。殷虛書契考釋又說，「不契而灼則不能得坼。既

契則骨與甲薄矣，其契處刃斜入，外博而內狹，形為橢圓，則尤薄處為長形。灼於其上，斯沿長形而為直坼，由

直坼而出歧兆矣。於以觀吉凶，並刻辭於兆側，以記卜事焉。」（同上）這是很徵驗的說明。又舉所見

的兆形，略如下：



這些兆形，和周禮太卜所掌的「三兆之法：一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆，」又卜師所掌的「開龜之四兆：一

曰方兆；二曰功兆；三曰義兆；四曰功兆，」未知是否有合，然而觀兆定吉凶，自然需要着太卜或卜師的神悟了。

殷虛甲骨所記的卜辭，很是簡單，不過紀所卜的事和所卜的吉凶而止。據殷虛書契考釋所記，除斷缺

不可讀的外，卜祭的三百六，卜告的十五，卜享的四，卜出入的一百二十八，卜田獵漁魚的一百三十，卜征伐的

三十五，卜年的二十二，卜風雨的七十七。這八事外，尚有其他所卜的事情。我們可知那時卜的事情，以祭

為最要，因為祭神是古代最隆重的一宗事情。其次便是田獵，其次便是出入，這都要聽從神的意旨。其次，

年及風雨，這是歲時中的希望。征伐亦是重要的事情，這是不常有的，從盤庚到大丁時，祇殷虛書契考釋所記的已有三十五次，也不算少，可見征伐也都是聽候於神的意旨的了。

殷虛甲骨卜辭表吉凶及允否的意義。如祭祀，則爲「亡文」、「亡咎」、「受訖」(釋義爲又，即福祐，

其確)，「允三日」、「亡田」、「其牢茲用」、「其牢宰茲用」、「犬百牛百用」、「其五年」、「其三年」、「十羊廿牛」、「一月酒」、「二月俎」、「三羊三豕三大」等。卜告的則爲「今月告于南室」、「允之告麥」、「

亡其告麥」等。卜享的則爲「于戊中享」、「弗享見」、「其大享當」等。卜出入的爲「其大出五月」、「

不允出」、「我不吉出」、「方不大出」、「乙巳王入于商」、「王步亡出」、「步于敵亡出」、「往來亡出」、「

往來亡出在九月」、「亡田」、「王步歸」、「毋歸」、「先歸九月」、「人歸」、「人不歸」等。卜田漁的

爲「王狩于又」、「王步狩」、「往于田亡出」、「王田往來亡出」、「衣逐亡出」、「王臣曰吉」、「王臣曰

在三月」、「今月獲」、「王其往逐鹿」、「王不其獲鹿」、「允獲鹿五」、「羊不其得」、「御子漁」等。卜

征伐的爲「佳其弗克往征其伐又利不利伐呂帝不我其受又」、「登人三千乎」、「呂方弗受之又今月師亡師寧

師往衛亡田登人三千乎戰」等。卜年的爲「受黍年」、「我不其受年」、「弗受之年」、「我受黍年三月」

等。卜風雨的爲「其邁大風」、「不邁風」、「大風不佳田」、「其雨」、「今月其雨」、「雨一月」、「今三

月帝命多雨」、「允雨」、「其雨之月允不雨」、「其雨在五月」、「其延雨」、「不多雨」、「其邁大雨」、「不

一葦雨」、「其雨在圃漁」等。看這些卜辭，都是簡單的對事表示吉凶可否，是沒有定辭的。

## 二、周代的占卜——龜，筮，筮，及星占等。

周代承殷之後，用龜的占卜仍是通行。春秋成公十年「夏四月，五卜郊，不從，乃不郊。」這是顯然的事實。而當時另有用著的一種筮法，和他相副。著筮在殷無可考，疑當初是戎狄的占卜，到周勝殷，遂變易而興盛。「易」有更代的意義。易繫辭說道：「易之興也其於中古乎！」又說：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？」當文王與紂之事耶？或者就是起於這時？代殷而起，故又稱為周易。後來的楚，亦有一種占術，是用筮筮的。屈原離騷說道：「索瓊茅以筮筮兮，命靈氛為予占之。」王逸注云：「瓊茅，靈草也。筮，小折竹也。楚人名結草折竹以下曰筮。」後漢書方術傳李賢注引楚辭注云：「筮，八段竹也。」這種卜術是龜筮之外的一種，今未能詳，或為近代杯珓所自起。周代龜筮並用，是可以證明的。如詩氓篇說：「爾卜爾筮，體無咎言。」國語晉語：「愛疑，決之以卜筮。」但是筮用著，較之鑽龜鑿龜灼龜為簡便，故有看龜為重於著的。如左傳僖四年傳說：

初，晉獻公欲以驪姬為夫人，卜之不吉，筮之吉，公從筮。卜人曰：「筮短龜長，不如從長。」

又洪範說，

立時人作卜筮。……謀及卜筮。……汝則從，龜從，筮逆，卿士逆，庶民逆，作內吉，作外凶。

二從三逆，而說作內吉，這是很特別的，可證古人龜筮並用時，寧舍筮而從龜的見解。曲禮及表記俱說「卜



筮不相裂。」鄭玄注曲禮以爲「卜不吉則又筮，筮不吉則又卜，是謂龜策也。晉獻公卜取驪姬不吉，公曰「筮之」是也。」他注表記又說「裂，因也，大事則卜，小事則筮。」然而案之洪範所說，恐不盡然。胡煦說道：「卜筮不相裂者，蓋以卜人筮人各有專職，故惟卜與卜裂，筮與筮裂，而以下裂筮，以筮裂卜，則其法不通焉。若卜筮互爲占，此則禮之所有，則龜從筮從之說也。」（卜法詳考卷二）說較可通。

周代用龜卜的事情，有可以證明他的卜法的，如詩大雅說「爰契我龜。」荀子王制篇說「鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，佩巫跛擊之事也。」（擊讀爲覲）韓非子飾邪篇說「繫龜數筮，兆曰大吉，而以

攻燕者趙也。」莊子外物篇說「卜之，曰殺龜以下吉。乃列龜，七十二鑽而無遺筮。」這是很明顯的，可

證戰國以前龜卜的方法仍是象殷朝刻鑽的故事。周禮說的「揚火以作龜，致其墨。」「蕪氏韋共燠契以

待卜事，凡卜以明火燠燠，遂獻其燠契以授卜師，遂役之。」當是周代卜法的遺說，和殷墟甲骨的遺物可以互

相證明。至於周代龜卜的辭語，詩定之方中說的「卜云「其吉」」「其吉」當是卜辭。韓非子的「兆

曰「大吉」」「大吉」亦是卜辭。這是卜辭中最單簡的。左傳莊公二十二年說「初，懿氏卜妻敬仲，其

妻占之曰「吉，是謂「鳳凰于飛，和鳴鏘鏘。有嬌之後，將育于姜。五世其昌，並于正卿。八世之後，莫之與

京。」」又閔公二年，「成季之將生也，使卜楚丘之父卜之曰「男也。其名曰友，在公之右，間于兩社，爲公

室輔。」季氏亡則魯不昌。」國語「晉公卜伐驪戎，史蘇占之曰「勝而不吉。」公曰「何謂也？」對

曰「遇兆以衝骨，齒牙爲猾，戎夏交梓。交梓，是交勝也，臣故云。且懼有口，僭民，國移心焉。」左傳僖四

年，「晉獻公欲以驪姬爲夫人，卜之不吉；其繇曰：『專之渝，攘公之瑜。』」這些卜辭，雖是戰國時的傳說，可證周代的龜卜辭，已是由簡單變繁複，但是卜辭仍是沒一定的。

占筮是周代特別顯著的事情。他的方法是用著。易繫辭說：「探賾鈎深致遠以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。」說卦傳說：「幽贊於神明而生著。」鄭玄周禮注說：「易者，揲著變易之數可占者也。」他的儀禮士冠禮注說：「筮所以問吉凶，謂著也。所卦者，所以畫卦記爻。」易曰：「六畫而成卦。」賈公彥疏說道：

易筮法，用四十九著，分之爲二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏，十有八變而成卦是也。云所卦者，所以畫地記爻者。筮法，依七八九六之爻而記之。但古用木畫地，今則用錢。以三少爲重錢，重錢則九也。三多爲交錢，交錢則六也。兩多一少爲單錢，單錢則七也。兩少一多爲拆錢，拆錢則八也。

我們可藉此以知周代的筮法。周代的筮辭，看左傳國語所記，有和周易相合，亦有不相合的。周易是古代的占筮書，確無可疑。漢書藝文志說：「秦燔書，而易爲卜筮之事，傳者不絕。」可證秦以前的人，都看周易作占卜書的。今將左傳國語所記和周易相合的辭彙錄於下：

周史有以周易見陳侯者，陳侯使筮之，遇觀䷓之否，曰：「是謂『觀國之光，利用賓于王。』」（莊公二十二年，這是合周易的觀卦六四爻辭。）

秦伯師于河上，將納王。狐偃言於晉侯曰：「求諸侯莫如勤王。」使卜偃卜之，曰：「吉。」筮之遇

大有之賤，曰：「吉，遇公用亨于天子」之卦。」（僖公二十五年。這是引大有九三爻辭。）

穆姜薨於東宮。始往而筮之，遇艮之八。史曰：「是謂艮之隨。」隨其出也，君必速出。」姜曰：「亡，是於周易曰：『隨元亨利貞无咎。』」（僖公九年。這是引隨卦辭。）

齊棠公之妻，東郭偃之姊也。棠公死，偃御崔武子以弔焉。見棠姜而美之，使偃娶之。筮之遇困，曰

之大過。陳文子曰：「夫從風，風隕，妻不可娶也。且其繇曰：『困于石，據于蒺藜，入于其宮，不見其妻，凶。』」（襄公二十五年。這是困六三爻辭。）

初，穆子之生也，莊叔以周易筮之，遇明夷之謙。以示卜楚丘曰：「是將行而歸爲子祀，以譏人入其名曰牛，卒以餒死。……日之謙當鳥，故曰『明夷于飛』。明而未融，故曰『垂其翼』。象日之動，故曰『君子于行』。當三在日，故曰『三日不食』。離，火也。艮，山也。離爲火，火焚山，山敗。於人爲言，敗言爲譏，故曰『有攸往，主人有言。』」……（昭公五年。這是引明夷的初九爻辭。）

衛襄公夫人姜氏無子，嬖人嬀始生孟縶。孔成子夢康叔謂己立元，史朝亦夢康叔謂己夢協。嬀始生子，名之曰元。孟縶之足不良，弱行。孔成子筮之曰：「元尚享衛國，遇屯。」又曰：「余尚立縶，遇屯之比。」史朝曰：「元亨，又何疑焉。」……且其繇曰：「利建侯。」（昭公七年。「元亨」爲屯卦辭。「利建侯」屯卦辭與屯初爻之詞皆同。）

……且其繇曰：「利建侯。」（昭公七年。「元亨」爲屯卦辭。「利建侯」屯卦辭與屯初爻之詞皆同。）

……且其繇曰：「利建侯。」（昭公七年。「元亨」爲屯卦辭。「利建侯」屯卦辭與屯初爻之詞皆同。）

……且其繇曰：「利建侯。」（昭公七年。「元亨」爲屯卦辭。「利建侯」屯卦辭與屯初爻之詞皆同。）

……且其繇曰：「利建侯。」（昭公七年。「元亨」爲屯卦辭。「利建侯」屯卦辭與屯初爻之詞皆同。）

……且其繇曰：「利建侯。」（昭公七年。「元亨」爲屯卦辭。「利建侯」屯卦辭與屯初爻之詞皆同。）

……且其繇曰：「利建侯。」（昭公七年。「元亨」爲屯卦辭。「利建侯」屯卦辭與屯初爻之詞皆同。）

……且其繇曰：「利建侯。」（昭公七年。「元亨」爲屯卦辭。「利建侯」屯卦辭與屯初爻之詞皆同。）

……且其繇曰：「利建侯。」（昭公七年。「元亨」爲屯卦辭。「利建侯」屯卦辭與屯初爻之詞皆同。）

南蒯之將叛也……枚筮之，遇坤☷之比☶，曰：「黃裳元吉。」（昭公十二年。「黃裳元吉」是坤的六五爻辭。）

宋皇瑗圍鄭師，晉趙鞅卜，不吉。陽虎以周易筮之，遇泰☶之需☵，曰：「宋方吉，不可與也。」微子啓，帝

乙之元子也。宋鄭甥舅也。若帝乙之元子歸妹而有吉祿，我安得吉焉。」（哀公九年。泰的六五爻詞

「帝乙歸妹，以祉元吉，」與這裏所說合。）

蔡墨曰：「周易有之，在乾☰之姤☱，曰：「潛龍勿用。」其同人☶曰：「見龍在田。」其大有☲曰，

「飛龍在天。」其夬☱曰：「亢龍有悔。」其坤☷曰：「見羣龍無首吉。」坤之剝☶曰：「龍戰于

野。」（昭公二十九年。道和周易乾卦坤卦同。）

公子（重耳）親筮之曰：「尚有晉國。」得貞屯（☵）悔豫（☱）皆八也。筮史占之，皆曰：「不吉。閉而

不通，爻無爲也。」司空季子曰：「吉。是在周易，皆「利建侯。」不有晉國，以輔王室，安能建侯。

……故曰「屯」其繇曰：「元亨利貞，勿用有攸往，利建侯。」……故曰「豫」其繇曰：「利建侯行

師。」……是二者得國之卦也。」（國語晉語。河蘇辭和周易屯及豫的卦辭同。）

以上十例，可證春秋時的筮占，已用周易的定辭。但是也有些占筮者不用周易的定辭而隨意命辭的。今

將左傳國語所記的錄如下：

成季之將生也，桓公使卜楚丘之父卜之。……又筮之，遇大有☱之乾☰，曰：「同復于父，敬如君所。」

〔閔公二年。道在周易大有六五爻辭是「厥孚交如威如，吉」。〕

秦伯伐晉，卜徒父筮之，吉。涉河，侯車敗。詰之曰：「乃大吉也，三敗必獲晉君。」其卦遇蠱，曰：「千

乘三去三去之餘，獲其雄狐。」（傳公十五年。道和周易蠱卦爻辭全沒相涉。）

初，晉獻公筮嫁伯姬于秦，遇歸妹，之睽。史蘇占之曰：「不吉。其繇曰：『士刳羊，亦無盭也。女

承筐，亦無貺也。』西鄰責言，不可償也。歸妹之睽，猶無相也。」震之離，亦離之震，為雷為火，為羸敗

姬。車說其輹，火焚其旗，不利行師，敗於宗丘。歸妹睽孤，寇張之弧。姪其從姑，六年其逋。逃歸其

國，而棄其家。明年其死于高梁之虛。」（傳公十五年。周易歸妹的上六說：「女承筐，無實，士刳羊，无攸

利。」和這裡亦不合。）

晉侯將伐鄭，楚子救鄭。公筮之。史曰：「吉。」其卦遇復，曰：「南國蹇，射其元，王中厥目。」（成公

十六年。周易復上六爻辭為「迷復凶，有災眚，用行師，終有大敗，以其國君凶，要于十年不克征」。）

成公之歸也，吾聞晉之筮之也，遇乾，言之否，曰：「配而不終，君三出焉。」（國語周語。）

上舉的共五例，中間有一例辭微異而意同的。可證春秋以後的占筮，大多數都是襲用周易的成文。間有

隨意遺辭，不從周易一書，其中亦有辭異而意義相合的。又就周易相同的十例及不同的五例看，指爻變說，

如說觀之否的，凡十一，單指卦名的有五，都沒有用初二三四五上的名稱。艮之隨稱為「艮之八」的亦一

見。疑筮師相傳，其法到春秋時已小有變異，不盡沿用六爻的名稱。間有卜師不依據周易的成文，疑其源

亦必有所受。這樣看來，則周易祇是占筮家的參考書，彙集古占辭而成。但是在春秋時的占筮者多本於周易，可知周易的編集，當在春秋以前。今將周易的卦辭、爻辭上所述的人名和他的故事，彙述於下——

（一）關於殷先王王亥的故事：如「喪羊于易，无悔。」（大壯爻辭）「喪牛于易，凶。」（旅爻辭。）蓋王亥遷殷，已由商邱越大河而北，故遊牧於有易高爽之地。奴使牛馬，以為民用，即發見於此。有易之人，乃殺王亥，取其牛羊。天間所謂「該秉季德，厥父是臧，胡終弊於有扈，牧夫牛羊。」扈即易字之誤，考見王國維殷卜辭中所見先公先王考。

（二）關於殷高宗的故事：「高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。」（既濟爻辭）「震用伐鬼方，三年有賞於大國。」（未濟爻辭）

（三）關於帝乙的故事：「帝乙歸妹，以祉元吉。」（泰爻辭）「帝乙歸妹，其君之袂不如其娣之袂良。月幾望，吉。」（漸爻辭）

（四）關於箕子的故事：「箕子之明夷，利貞。」（明漢爻辭。）

（五）關於亭岐山西山的故事：「王用亨於岐山，吉，无咎。」（升爻辭。岐山爲周的發祥地。）「王用亨于西山。」（頤上六爻辭）

（六）關於康侯的故事：「康侯用錫馬蕃庶，晝日三接。」（晉卦辭。康侯，當即康叔，封衛侯。）

上六項是比較容易認識的。如王亥的故事，不是經王國維的發現，亦未易知其爲何。但是已知的六項中，

三項是關於殷的先王，一項是關於殷末的箕子，二項是關於周初，即享岐山，錫康侯的故事。此外沒有什麼很顯著的周代的故事了。繫辭說的易之興在殷之末世，周之盛德的時候，合之所記事跡是很對的。大約占筮的盛行及今周易之成此大體，是在殷末，故說下亥，高宗，帝乙的事，層見疊出。帝乙即紂之父，其為殷末可知。

到周初享岐山，乃用筮占。『王用亨于岐山，吉，无咎。』『王用亨于西山』的二條，明是當日筮占的事實。案殷虛卜辭卜享的有四，如下：

甲辰卜王貞子戊申羸（卷三第二十四葉）

壬辰卜太弗羸見（卷四第三十四葉）

：重其大羸崙（卷四第四十二葉）

癸亥卜王方其羸大邑（卷八第二十二葉）

可證殷享必先用卜。到周改用筮，『王用亨于岐山』等文，明是全錄筮辭的原文。由此可證在周易之先，筮辭是沒有一定。今傳本周易，和春秋以前的古本，同否雖不可知，而今本周易一書，疑最早亦不過在成，康的時候，因所採用的故事有康侯的緣故。這時真是周代的盛時。到春秋的時候，周易一書真通行了，這時的筮師，他所說有和今本周易不同的，或不願因襲，自為筮辭，亦未可知？

周易既是周代盛時所出的一種占筮書，統六十四卦，三百八十四爻計算之，說『吉』的爻一百二十一，

說「凶」的爻五十二說「无咎」的爻八十五；又有「何咎」、「何其咎」、「匪咎」的共四；說「厲」的爻二十六；說「悔」的二，「有悔」的四，「悔亡」的十八，「无悔」的七；說「亨」的三。我們現在別的不計，單計吉凶无咎三種，則吉一二一，無咎八一，凶五二，真會大約變成了吉四，無咎三，凶二的比例數目了。又經文並稱君子小人的六，單稱君子的十四，單稱小人的三。君子小人當然即貴族平民的分別，我們可見周易一書，大概是貴族階級應用的爲多。周易所占的事，大概是出入，涉大川，見大人，從王事，婚媾，田獵，訟，歲收，風雨，出征，祀享，禦寇，建侯等的事情。大約以出入，涉大川，見大人的事情爲最多。計周易「利有攸往」的十二，「不利有攸往」的二，「利涉大川」的九，「不利涉大川」的一，「利見大人」的七。從當日占出入的情形看，當時各地方交通的情形也可想見了。

周易之外，筮算的一種占術，是不大明顯的，我們除楚辭外已無從考見了。星占的一種占術，在周代當是有的。我們知道古代的天文家同時是含有神秘的占驗的技術，而爲通俗所迷信的。如左傳僖公十六年「春，隕石於宋，五周内史叔與聘於宋，宋襄公問焉，曰：『是何祥也？吉凶焉在？』」荀子王制篇說：「相陰陽，占祲兆，鑽龜陳策，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，僮巫跛擊之事也。」司馬遷報任安書說：「文史星歷，近乎卜祝之間。」可證古代的天文家同時是帶有占卜家的性質。又左傳記的星占的事，並可以證明如下：  
昭公七年：夏四月甲辰朔，日有食之。晉侯問於士文伯曰：「誰當日食？」對曰：「魯衛惡之。」衛大魯小。  
公曰：「何故？」對曰：「去衛地，如魯地，於是有災，魯實受之。」其大魯，其衛小，魯將上卿。



昭公十年：春王正月有星出於婺女。鄭神龜言於子產曰：『七月戊子，晉君將死。今茲歲在顛頊之虛，姜氏任氏實守其地。居其維首而有妖星焉，告邑姜也。邑姜，晉之妣也。天以七紀。戊子逢公以登，星斯於是乎出。吾是以譏之。』

昭公十七年冬，有星孛于大辰，西及漢。申須曰：『彗所以除舊布新也。天事恆象，今除於火，火出必布焉，諸侯其有火災乎？』梓慎曰：『往年吾見之，是其徵也。』火出而見。今茲火出而章，必火入而伏，其居火也久矣，其與不然乎？火出於夏爲三月，於商爲四月，於周爲五月。夏數得天，若火作，其四國當之，在宋衛鄭陳乎？……』

昭公二十年：春王二月己丑日南至。梓慎望氛，曰：『今茲宋有亂，國幾亡，三年而後弭。蔡有大喪。』昭公二十四年：夏五月乙未朔，日有食之。梓慎曰：『將水。』昭子曰：『旱也。』日過分而陽猶不克，克必甚，能無旱乎？

上舉五例，可見周代占星望氣的事實。洪範一書，雖不是箕子所陳，卻是周代的遺書。裏頭說的，休徵咎徵，以及『歲月日時無易，百穀用成，又用明，俊民用章，家用平康。日月歲時既易，百穀用不成，又用昏不明，俊民用微，家用不寧』都是含有星占家的見解，開後來洪範五行傳的先河。至於呂氏春秋的月令紀等，如孟春紀『孟春行夏令，則風雨不時，草木早槁，國乃有恐。行秋令則民大疫，疾風暴雨數至，藜莠蓬蒿並興。行冬令則水潦爲敗，霜雪大摯，首種不入』等，這些時令的迷信，和洪範『日月歲時既易』的一些話相同，可見

那時的星氣的占候的狀況。

### 三、秦漢間至漢哀平前的占術及其哲學化

周易在秦時以下筮書得存。到漢初尊崇孔子，抱遺書的多依附於孔門以自重，於是占筮的周易亦依附於孔門，云「自魯商瞿子木受易孔子，以授魯橋庇子庸，子庸授江東馯臂子弓，子弓授燕周醜子家，子家授東武孫虞子乘，子乘授齊田何。」（漢書儒林傳）一若傳統淵源，像煞有介事的。史記孔子世家說道「孔子晚而喜易，序彖，繫象，說卦，文言。讀易韋編三絕。曰：『假我數年，若是我於易則彬彬矣。』」漢書藝文志說道「易曰：伏羲仰觀象於天，俯觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。至於殷周之際，紂在上位，逆天暴物，文王以諸侯順命而行道，天人之占可得而效，於是重易六爻，作上下篇。孔子爲之彖，象，繫辭，文言，序卦之屬十篇。故曰易道深矣，人更三聖，世歷三古。」

這種「韋編三絕」「人更三聖，世歷三古」的話，多麼好聽？大概是傳易的人，託古自重，以神其術，好比現在占卦的人口念「伏羲，文王，周公，孔子，鬼谷先師……等」一般。史記漢書根據這種傳說去記錄，當然是不可靠的。如果孔子是讀易韋編三絕，爲什麼絕沒有向弟子提過，論語一書，亦絕沒有提過易的一字。古文論語「子曰：假我數年五十以學易，可以無大過矣。」陸德明經典釋文說，「魯讀『易』爲『亦』，『今從古。』」

可證魯論之文，明是「假我數年，五十以學，亦可以無大過矣。」這和孔子「我學不厭」的話是相一致的。占筮家改竄原語的解釋，而後來的古文承之，一誤百誤，而孔子遂成爲術士的信徒，而十翼因以盡歸於孔子。至說文王作爻辭，說更無根。爻辭說「箕子之明夷」，「康侯用錫馬蕃庶，晝日三接」，明是文王以後的事。情。又所謂伏羲畫卦的說話，原於繫辭。以殷墟卜辭文字證之，知殷以前絕無卦畫。依託附會是卜師的能事，所謂伏羲，文王孔子作易，却原來沒有一點痕跡。象，象，繫辭，文言，說卦的十翼出於秦漢之際，而秦漢以前的書絕沒有引過，當是這時期的出產品。歐陽修說：「童子問曰：『繫辭非聖人之作乎？』曰：『何獨繫辭焉，文言說卦而下，皆非聖人之作，而衆說淆亂，亦非一人之言也。』」（易童子問卷三）這是很有見地的話。我們又知十翼所以依附於孔子的緣故，不是以他的占術，而是以他的哲學化的辭語。他的哲學化就是以依託孔子，和得到儒家承認的原由。繫辭說道：「易有聖人之道四焉，以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以卜筮者尙其占。」可見易的範圍，已由卜筮方面而擴充到哲學的方面，真是要哲學化了。就十翼中看去，如乾卦象說的「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞」，象說的「天行健，君子以自強不息」，文言說的「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事，君子行此四德者，故曰「乾元亨利貞。」」這些解釋，很有哲學化的趨向。至於繫辭，說卦，序卦，簡直是說易的哲學。繫辭說的如「夫易彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名辨物，正言斷辭，則備矣。其稱名也小，其取類也大，其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱，因貳以濟民行，以明失得之報。」說卦說的如「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。

是以立天之道，曰「陰與陽」；立地之道，曰「柔與剛」；立仁之道，曰「仁與義」。兼三才而兩之，故易六畫而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。」序卦說的如「有天地然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，故受之以屯。屯者，盈也；屯者，物之始生也，物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，蒙也，物之穉也，物穉不可以不養也，故受之以需。需者，飲食之道也……」這可證周易是從占筮而到哲學化的。周易既從占術的一方面走入孔門，又有這種說易的哲學使他成爲儒術化，得以高踞六經的首座而貌似師儒，從此卜祝之流，便居然是儒林之首了！然而易學一方面固然傾向於哲學化，他方面則仍然是受術士的影響而保存他的筮占的神秘的性質。如漢書儒林傳所說的孟喜，梁丘賀，焦贛，京房，高相的一輩，孟喜「得易家候陰陽災變書，詐言師田生且死時，枕喜膝，獨傳諸喜」；梁丘賀「以筮有應，繇是近幸爲大中大夫給事中，至少府」；焦贛「獨得隱士之說」；京房「以明災異得幸」；費直「長於卦筮」；高相「傳說陰陽災異」。（俱見漢書儒林傳）可知哀平以前的易學雖則是經過儒家化，然而很有人仍要保存他的占術的作用和神秘的性質。

上說占筮的周易經過一種哲學化，此刻可以說儒學的術士化了。前說春秋的末期，頗有一些占星望氣的事實。到漢初的時候，這種占星望氣的學說，變爲說災異的一派。董仲舒便是把春秋中記的星變日蝕諸事，都認爲天意示警。這是不從占驗的說法，而看作天意的默示。這真是儒學的術士化了。他說：「凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災異以譴告之。而不知變，乃見怪異以驚駭之。尚不知畏恐，其殆咎乃至，以此見天意之仁而不欲害人也。」（春秋繁露必仁且智篇）這種說災異的有意志的天

道觀念便是星占學說的變形。後來的劉向便是極力提倡這種學說。其次，夏侯始昌以齊詩尚書教授，先言柏梁臺災日，至期日果災。他的兒子勝傳他的尚書及洪範五行傳，說災異。昌邑王數出，勝諫以為「天久不雨，臣下有謀上者。」（見漢書本傳）這也是儒學的術士化。他如翼奉治齊詩，主張用六情（貪，怒，惡，喜，樂，哀），十二律（亥卯，子卯，寅午，己酉，午酉，辰未，戌丑）說詩。宣帝命平昌侯王臨往學，奉奏說「平昌侯比三來見臣，皆以正辰加邪時。辰為客，時為主人。以律知人情，王者之秘道也。愚臣誠不敢語邪人。」（見漢書翼奉傳）這種以時占人的邪正的方法，而用來說詩，真是儒學的術士化了。然而除陰陽五行的一派說災異而非純粹的占術外，案之漢書藝文志所記，則有下列三大類占術的書籍，今錄如下：

一、著龜：龜書五十二卷；夏龜二十六卷；南龜書二十八卷；巨龜三十六卷；雜龜十六卷。（以上為龜卜類）

著書二十八卷；周易三十八卷；周易明堂二十六卷；周易隨曲射匿五十卷；大筮衍易二十八卷；

大次雜易三十卷；鼠序卜黃二十五卷；於陵欽易吉凶二十三卷；任良易旗七卷。（以上為著筮類）

二、天文：泰壹雜子星二十八卷；五殘雜變星二十一卷；黃帝雜子氣三十三篇；常從日月星氣二十一

卷；皇公雜子星十九卷；泰壹雜子雲雨三十四卷；國章觀霓雲雨三十四卷；秦階六符一卷；金度

玉衡漢五星客流出入八篇；漢五星慧客行事占驗八卷；漢日旁氣行事占驗三卷；漢流星行事

占驗八卷；漢日旁氣行占驗十三卷；漢日食月盈雜變行事占驗十三卷；海中星占驗十二卷；海

中五星經雜事十二卷；海中五星順逆二十八卷；海中二十八宿國分二十八卷；海中二十八宿

巨分二十八卷，海中日月彗虹雜占十八卷，圖書祕記十七篇。

(古代的天文學，近於占驗的方面爲

多。上列的皆古天文學的書籍，大概大半屬於占驗。漢書藝文志說：「天文者，序二十八宿，步五星日月

以紀吉凶之象，聖王所以參政也。」既然是說紀吉凶之象，則古代的天文即是星象占驗術又可見了。故全

錄於上。)

三、雜占：

黃帝長柳占夢十一卷，甘德長柳占夢二十卷，武禁相衣器十四卷，嚙耳鳴雜占十六卷，禳祥

變怪二十一卷，人鬼精物六畜變怪二十一卷，變怪語咎十三卷。(這些占夢，相衣器，嚙耳鳴雜占

等。可以見漢代占驗術的複雜了。)

上列三種，可證漢代占驗術的複雜，確是一個迷信占驗最利害的時代。下文更述哀平以後的時代，尤可以

見占術便是承接這個時期而更進一步的。

#### 四、漢哀平以後的占術

上說周易的哲學化，又說儒學的術士化，到哀平以後，這兩種的潮流進行不止。當時的迷信達於最高

度，在占筮之外，又出了許多不占的預言——即讖書。後漢書方術列傳序，「王莽矯用符命，及光武尤信讖

言，士之趨赴時宜者，皆馳騁爭談之也。」可以見當日的情形。圖讖書最著的爲河圖九篇，洛書六篇，云自黃

帝至周文王所受本文。又別有三十篇，云自初起至於孔子九聖之所衍增，以廣其意。(隋書經籍志) 然而當

日的讖書，假託於古聖人，當日的人已發其覆，如尹敏對光武說：『讖書非聖人所作，其中多近鄙別字，頗類世俗之辭。』（後漢書儒林傳尹敏）張衡上疏亦說：『劉向父子領校祕書，閱定九流亦無讖錄，成哀之後，乃始聞

之……則知圖讖成於哀平之際也。』（後漢書卷八十九張衡傳）和讖書同時出現而依託於古聖人的爲緯書。

隋書經籍志說：『七經緯三十六篇，並云孔子所作。』七緯就是易書、詩、禮、樂、孝經、春秋，等經的緯，而易緯又將周易及十翼的本來性質變化了。今傳的易緯八種：（一）乾坤鑿度；（二）乾鑿度；（三）稽覽圖；（四）辨終備；

（五）通卦驗；（六）乾元序制記；（七）是類謀；（八）坤靈圖。易緯乾坤鑿度稱庖犧氏先文，公孫軒轅氏演古籍

文，蒼頡修爲上下二篇，其僞託顯然。這些易緯都是陰陽家的說話，把周易重新做成一種的哲學和占驗的

解釋。如易緯乾坤鑿度說的：『太初而後有太始，太始而後有太素。有形始於弗形，有法始於弗法。』又

如易緯乾鑿度說：『易始於太極，太極分而爲二，故生天地；天地有春夏秋冬之節，故生四時；四時各有陰陽剛

柔之分，故生八卦；八卦成列，天地之道立，雷風水火山澤之象定矣。』這是把易作成了一種的宇宙論的哲

學。另一方面是將易作成了一種神祕的徵驗的東西，如易緯通卦驗所說的：『凡易八卦之炁，驗應各如其

法度，則陰陽和，六律調，風雨時，五穀成熟，人民取昌，此聖帝明王所以致太平之術也。故設卦觀象以知有亡。

夫八卦繆亂，則綱紀壞敗，日月星辰失其行，陰陽不和，四時易政。八卦氣不效，則災異天降，八卦炁應失常。』

這是受星占術及洪範五行說的影響，在春秋緯裡表現最多，而易緯中卦氣的說法因之成立。如易緯稽覽

圖亦都是這種卦氣說的解釋。易在這時既然有託之於庖犧、軒轅、蒼頡的易緯，而周易的本身，亦因王莽借

用周禮以實行他的政治改革的極力向周公捧場之故，那時的周公位在孔子之上，而易的爻辭遂被稱為周公所作。後來的馬融易傳說『爻辭，周公所作』（引見禮記集說卷四十一）也就是哀平以後所起的稱謂。至於東漢的易注，有馬融、鄭玄、荀爽、李鼎祚說、鄭多參天象，可證鄭玄的解釋已不能不受易緯的影響，可以見識緯的勢力，在當時易學上的關係了。

除緯在周易上發生很大的影響外，周易的古術在那時亦發生一種的變化，即由三百八十四爻進而為二千八百一十六爻，即由Hexagram Hexagram。這即是從周易的占筮，進而為易林的占筮。易林一書，後來所稱為焦贛作的，但從易林一書細細考察，乃知易林確不是西漢人所作。一則漢書藝文志絕沒有提及這書；二則這書顯然含有東漢人的說話。今將這書所含有的內容細細的觀察，就可以見出這書是哀平以後的東西：——

（一）這書所述春秋時候的故事二百三十餘條，大半出於左傳。左傳為哀平以後所出的古文，非在東漢古文左傳盛行後，不應有這樣的引用之多。

（二）這書往往用漢書中事。如顧炎武日知錄所舉的『彭離濟東，遷之上庸』，事在武帝元鼎元年。

『長城既立，四夷賓服，交和結好，昭君是福』，事在元帝竟寧元年。『火入井口，陽芒生角，犯歷天門，竄

見太微，登上玉牀』，似用李尋傳語。『新作初陵，踰陷難登』，似用成帝起昌陵事。（見日知錄卷十八）

這些證據俱是很好的證例。



(二)這書亦有說及王莽間的事情。如明夷之蒙說的「諷德頌功，美周盛隆，且輔成周，光濟冲人。」

益之升，節之革亦大致相同，在哀平以前似不會有這樣的話。又如屯之泰說的「並立失處，不能自居，

賊破王邑，陰陽顛倒。」(四部叢刊影元本如此) 似指王莽時王邑兵敗事。疑用當日的讖語。又如坤之

大畜說，「典冊法書，藏在蘭臺，雖遭亂潰，獨不遇災。」(豫之蒙，大有之謙，大過之火，巽之明夷，中孚之悔皆

同) 蘭臺藏書，在東漢前不大顯著，而在東漢則成了最大的藏書處。這條似是說經莽亂，惟蘭臺書

得存，似可補史書之缺。

總上，可證易林一書確為哀平以後的占筮書。即不然，亦當是慢慢的積漸而成，而今本易林，斷非全部是哀

平以前所應有的。東觀漢記說，「沛獻王輔，永平五年京師小雨，上御雲臺，詔尚席取卦具自卦，以周易卦林

占之，其繇曰：「蟻封穴戶，大雨將集。」今易林震之蹇有這兩句。疑易林即周易卦林之簡稱，初無屬於

焦氏的話。從東觀漢記看來，可證易林是在明帝永平以前的，其編集或始自光武時，由此逐漸加增，以成今

本。有疑易林為漢崔篆作的，又有疑是許峻作的。案之隋書經籍志，則後漢方士許峻等撰易新林一卷，又

梁有易雜占七卷，許峻撰，當與這易林無干。至後漢書崔駰傳說駰的祖父篆「著易林六十四篇，用決吉凶，

多所占驗。」祇是因為六十四篇相同，遂定易林為崔篆所作，尚欠確據。隋書經籍志除焦贛撰的易林六十

卷外，又有周易占十卷，京房撰，注云，「梁周易妖占十三卷，京房撰。」周易守林三卷，京房撰，周易集林十二卷，

京房撰，注云，「七錄云，伏萬壽撰。」周易占一卷，張浩撰，周易雜占十三卷，周易雜占十一卷，周易雜占九卷，尚

廣撰，注云：『梁有周易雜占八卷，武靖撰；亡。』易林變占十六卷，焦贛撰；易林二卷，費直撰，注云：『梁五卷。』易內神靈二卷，費直撰，注云：『梁有周易筮占林五卷，費直撰；亡。』易新林一卷，許峻等撰，注云：『梁十卷。』這些易林的書，都是所稱爲漢代的書籍。所謂京房、費直等西漢人的著作，以焦贛易林例推之，恐不免有哀平以後假託的東西。到現在祇傳焦氏易林一書，周易占及周易妖占間見引於開元占經，其他亦無從討論了。

其次，依傍周易而僞作的有連山、歸藏。周禮：『太卜掌三易之法，一曰連山，二曰歸藏，三曰周易。』鄭玄注引杜子春說：『連山，伏羲歸藏，黃帝。』鄭小同鄭志說：『改之無據，故著子春說而已。』近師皆以爲夏殷、周。周禮所說的三易，祇有周易是可靠，其餘連山、歸藏二易，在哀平以前都沒人說過，可證這兩書爲哀平間的出品，依附周易而作的。桓譚新論說：『王翁（即莽）好卜筮，信時日。』（引見羣書治要），自然會產出一些依託于伏羲、黃帝的卜筮書。桓譚新論又說：『連山，八萬言；歸藏，四千三百言。連山，藏於蘭臺；歸藏，藏於太卜。』（引見太平御覽六百八，末十二字，御覽所無，見北堂書鈔一百二）這些都是東漢以後的說話。漢書藝文志皆不著錄，其僞可知。後來的隋書經籍志不著錄連山，祇五行類有連山三十卷，云梁元帝撰。而唐書藝文志有連山十卷，司馬膺注，則又僞上加僞。案北史劉炫傳說：『時牛宏奏購求天下遺逸之書，炫遂僞造書百餘卷，題爲連山易、魯史記等，送官求賞而去。後有人訟之，經赦免死，坐除名。』則連山之僞上加僞，更可證明。歸藏一書，案之隋志，則已著錄，又說：『晉中經有之，雖無僞中之僞，亦可斷爲哀平以後的作品。』

據馬國翰玉函山房輯佚書所輯，則歸藏爲模仿周易的作品，顯然可見。其書亦分六十四卦，中間祇換去周

易的一些名稱，或改換次序的先後，如以夷（即坤）爲首，需爲海，小畜爲小毒畜之類。至如連山則又用剝復，姤中孚，陽豫，游徒等名。皆附會杜撰的名稱，以求比別於周易。我們從殷墟甲骨的刻辭，知殷卜本無定辭，則知斷無同時可以有一種有定辭之筮。而且夏殷的筮，在哀平以前，絕沒有人提及，必待哀平而後，王莽信占筮之時，始出現連山，歸藏二書，其僞當可知了。至顧炎武，以左傳所說的筮辭，周易所無者，如「千乘三去，三去之餘，獲其雄狐」等辭，爲三易之法，則又過信周禮之弊。不知周禮出現在哀平之間，和連山，歸藏俱有蛛絲馬跡的關係，俱是不能過信的。

其次，擬易而作的，有揚雄的太玄。不幸不見知於王莽。劉歆說他道：「吾恐後人用覆瓿也。」這種半占筮半哲學化的東西，附會於天文歷數，以求誇過周易。他又識得一些古文奇字，不惜以艱深文淺陋。

但是他的筮法，是撰三策而筮變易的一一，爲一一一一變易的六畫爲四，稱爲方部，州家。漢書揚雄傳說，

觀易者見其卦而名之，觀玄者數其畫而定之。玄首四重者，非卦也，數也。其用自天元，推一晝一夜陰陽數度律歷之紀。九九大運，與天終始。故玄三方，九州，三十七部，八十一家，二百四十三表，七百二十九贊。分爲三卷，曰一二三，與泰初歷相應，亦有顛頊之歷焉。擷之以三策，開之以休咎，緝之以

象類，播之以人事，文之以五行，擬之以道德仁義禮知，無主無名。苟非其事，文不虛生。爲其秦漫漶而不可知，故有首衝，錯測，攤筮，數文，視圖，告十一篇。

可以知太玄的內容。他既然用八十一家代周易的六十四卦，用七百二十九贊代周易的三百八十四爻，但

是他的方法不能簡便於易，而辭又較易爲難深。雖然附會於歷數，而無所依託於古帝王，劉歆說他是要給後人蓋醬瓶，這是很應當的。王莽不喜歡他的太玄，大概也是因此。他的解嘲說：「默然獨守吾太玄，真是騙人的話。」他後來以甄豐父子及劉棻獻符命事發，從天祿閣自投下，京師爲之語曰：「惟寂寞，自投閣。」爰清靜，作符命。」（見漢書本傳贊）然則揚雄非甘守寂寞而要迎合王莽的意旨可見了。

上說的俱是周易和著筮的變化，至於漢代的龜卜，沒有說及。漢書文帝紀大臣迎立代王時，代王「猶豫未定，卜之，得大橫，占曰：『大橫庚庚，余爲天王，夏啓以光。』」代王曰：「寡人固已爲王，又何王乎？」卜人曰：「所謂天王者，乃天子也。」——這些說話，史記文帝本紀中有之，依崔適史記探源的考證，以爲文帝本紀是後人依漢書補的。我疑心這些話是後來的傳說，不必文帝時實有其事。至如史記日者列傳說道：「代王之入，任於卜者。太卜之起，由漢興而有。」崔適以爲日者列傳是妄人所續，則更不足據。竊疑王莽好卜筮，故龜卜的術，復盛於哀平之際。周禮所說的，固然有殷周遺法，而白虎通裡的著龜一段，說道：「卜，赴也，燬見兆。」「龜非火不兆。」尙可證那時的龜卜的法尙存。史記龜策列傳疑亦東漢人所作的，他的卜法，可以作爲漢哀平後龜卜的方法。他的兆的分別，就是分首仰，（正義「謂兆首仰起」）足開，胗開（正義「胗開兆足微也」），首仰大（案釋「兆首伏也」）橫吉，等。殷虛書契考釋論鄭玄三禮注，以爲「一則曰：『士喪禮楚焯置于燠，在龜東，楚焯即契，所用以灼龜，』再則曰：『以契柱燠火而斂之，契既然以授卜師，』其注士喪禮又曰：『楚，荆也，荆焯所以鑽龜者，』始誤以契與燠爲一物，鑽與灼爲一事。以鄭君之精熟三禮，乃有此誤，此殷周

卜法漢代已失之確證矣。(殷虛書契考釋頁一〇九) 或者龜卜的法，再出現於哀平間，至東漢鄭玄時又失其傳呵？

## 五、魏晉南北朝至唐的占術

魏晉以來，最可注意的，就是周易完全脫離了占術的地位而成爲一種的哲學。蓋自東漢以來，說易的都不能無拘牽于五行及象數。如虞翻，管輅又都同時崇尚占術。到魏王弼始舍象數而專言義理。他的周易略例說：『夫卦者，時也。爻者，適時之變者也。夫時有否泰，故用有行藏。卦有大小，故辭有險易。一時之制，可反而用也。一時之吉，可反而凶也。故卦以反對，而爻亦皆變。是故用無常道，事無軌道，動靜屈伸，唯變所適。故名其卦，則吉凶從其類，存其時，則動靜應其用，尋名以觀其吉凶，舉時以觀其動靜，則一體之變，由斯見矣。』(明卦適變通爻篇) 他又說：『得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。是故觸類可爲其象，合意可爲其徵。』(明象篇) 這種說話，都是要使易成爲一種純粹的哲學，離了卦象而說意義的。不特是如此，他還要把易做成了老子一派的哲學，最明顯的，他的周易注解觀的象詞道：『統說觀之爲道，不以刑制使物，而以觀感化物者也。神，則無形者也。不見天之使四時而四時不忒，不見聖人使百姓而百姓自服也。』又釋未濟的六五爻說道：『處於尊位，履得其中。能約剛以禮，用建其正；不忌剛長，而能任之；要物以能，而不犯焉；則賢者竭其視聽，知力者盡其謀能，不爲而成，不行而至矣。大

君之宜，如此而已。這又是拿易去說老子的哲學了。由此，王弼的注行，而周易遂新成了又一種的哲學。至唐孔穎達爲作義疏，用王業鄭，周易于是離占術愈遠了。

周易既然一方面成了老莊的哲學化。後來出現了一種周易參同契，就是燒丹的道士用來解作丹之意的。這書相傳是漢末魏伯陽所作，但是隋書經籍志不載，而始見於舊唐書經籍志，列之五行家，有後蜀彭曉注本，通志藝文略又列翟直躬，徐從事各注本。疑是出於唐代。這書多借納甲之法，言坎離水火龍虎鉛汞之要，以陰陽五行昏旦時刻爲進退持行之候，後來言鑪火者皆以是書爲鼻祖。（四庫總目提要）可知周易這書真變化不測，又會成爲丹術化了。

周易既在別方面發生了哲學化和丹術化，然而在占術上亦是發生很大的變化。據陸德明經典釋文，每卦之下，注說八宮六世，如屯下注道，「坎宮二世卦」，蒙下注道，「離宮四世卦」，這些八宮世應的說話和今傳的京氏易傳說的相同。但考之漢書藝文志祇有孟氏京房十一篇，災異孟氏京房六十六篇，京氏段嘉十二篇。隋書經籍志載周易十卷，漢魏郡太守京房章句。此外又有周易占十二卷，周易守林三卷，周易飛候九卷，周易飛候六卷，周易四時候四卷，周易錯卦七卷，周易混沌四卷，周易逆刺占災異十二卷。一時周易的著作，羣歸京房，然而都沒有說京氏易傳。經典釋文所引，亦祇說京房章句十二卷，沒說京氏易傳。即開元占經所引的京房易傳，祇說災異，和現存的京氏易傳不同。疑現存京氏易傳，非漢京氏所作。釋文引八宮世應的話，不知引自誰氏？今存的京氏易傳雖以易傳爲名，而絕不詮釋經文，亦絕不附合易義。上卷中

卷以八卦分八宮，每宮一純卦，統七變卦，而註其世應，飛伏，游魂，歸魂諸例。下卷首論聖人作易撰著布卦，次論納甲法，次論二十四氣候配卦，與夫天地人鬼四易，父母兄弟妻子官鬼等爻，龍德虎形天官地官與五行生死所寓之類。（四庫全書提要）證以漢書京房傳所說，祇不過說「其說長於災變，凡六十卦，更直日用事，以風雨寒溫爲候，各有占驗，房用之尤精。」其他京房對奏的話，與及開元占經所引，亦都是說及災異，絕沒有涉及世應，飛伏的話。可證京房易傳非京房所作。但是其說見陸德明著錄，而未著何人，其書不見稱於隋志，到宋監公武讀書記始紀之，蓋唐以前的易占法，後人強託之京房的。這種易說就是後來錢卜法所從出的。宋項安世說「以京易考之，世所傳火珠林即其遺法，以三錢擲之，兩背一面爲坼，兩面一背爲單，俱面爲交，俱背爲重。此後人務趨捷徑以爲卜肆之便，而本意向可考。其所異者，不以交重爲占，自以世爲占，故其占止於六十四爻，而不能盡三百八十四爻之變。」又案錢大昕十駕齋養新錄說道，「士冠禮疏筮法依七八九六之爻而記之。但古用木畫地，今則用錢。……致買公彥疏本於北齊黃慶李孟愆二家，是則齊隋與唐初皆已用錢，重交單坼之名，與今不異。但古人先撰著而後以錢記之，其後術者漸趨簡易，但擲錢得數，不更撰著。故唐人詩有「衆中不敢分明語，暗擲金錢卜遠人」之句。」總之，周易的占術，唐以前已發生了兩大種變化，（一）以某宮，一世，二世，三世，四世，遊魂，歸魂諸名釋卦；（二）以錢代著。

從六朝到唐，占卜術的發展很大。就隋書經籍志及新唐書經籍志的記錄，則知天文及五行兩類所紀的書籍，關於占驗的特多。唐瞿曇悉達所集的開元占經一百二十卷（新唐書作一百一十卷，一百一十一卷以下是八

數占及龍魚蟲蛇占，疑是後人增附，尙存各種天文占書的面目，我們可以知道隋唐以前天文占驗的盛況。除了一些天象的說明，如張衡靈憲、王蕃渾天象注及渾天儀、渾天圖及昕天論、安天論等外，大都是占驗的一些書籍了。隋書經籍志序說道：「天文者，所以察星辰之變而參於其政者也。易曰：『天垂象，見其凶。』」書稱：『天視自我人視，天聽自我人聽。』故曰：『王政不修，譎見於天，日爲之蝕。』后德不修，譎見於天，月爲之蝕。其餘李琪飛流見伏侵犯，各有其應。』可見唐以前的天文，很不脫占驗的見解。例如隋志載的宋通直郎劉嚴撰的荊州占二十卷，據開元占經所引極多，如卷六日月並出條下引的說道：『日月並出，是謂滅亡，天下有國者亡。』又說：『日月並見，是謂爭光，大國弱，小國強，不出三年，兵起歲惡，風雨不時。』又說：『日月並出，是謂死喪，吏人會聚，以下凌上。』又隋志有海中星占一卷，星圖海中占一卷，案開元占經所引海中占的話，如卷三十一『熒惑犯心』條引的說道：『熒惑犯心，天子，王者絕嗣。犯太子，太子不得代。犯庶子，庶子不制。』又說：『熒惑犯心，必有饑饉而死者。』又說：『火守心，色赤，有兵，臣謀其主。黑，主死。白，謀臣有賜爵者。青，大人有憂。』

隋書經籍志及新舊兩唐志所記的五行一類的書籍，關於占驗的最多。約分之，則有風角占、太一九宮占、孤虛占、逆刺占、烏情占、災祥占、周易占、六壬占、破字決、龜經、雜筮占、十二靈茶卜經、占夢書等。除周易占，現在留存的有焦氏易林一種外，現尙存靈棋經一種。隋志作『十二靈茶卜經一卷』，新舊唐志俱失收。宋史藝文志載『李進注靈棋經一卷』，文獻通考『靈茶經二卷』，澠公武郡齋讀書志說：『漢東方朔撰，又云



張良，劉安，未知孰是？晉顏幼明，宋何承天注，舊唐李遠敘歸來子以爲黃石公書，豈謂以授良者邪？按南

史載「客從南來，遺我良財，寶貨珠璣，金盃玉盃」之語，則古之遺書也明矣。凡百二十卦，皆有繇辭。案

今本李遠序稱會昌九年，會昌盡於六年，無九年，九字當是六字之訛。序說「凡集數十本，參而較之，去謬存

正，備集於此。」則宋史所說的「李進注」或是李遠的錯誤。又現存的靈棋經，有題晉顏幼明，宋何承天註

元陳師凱，明劉基解。案之隋書經籍志，宋史藝文志，文獻通考俱沒有說及顏幼明，何承天的註，唐寫本殘卷

有「顏淵曰」云云，與今本所載顏幼明注大同，雖傳寫有異，疑俱出假託。劉基的解序，荆川稗編及明史藝

文志都有說及。四庫全書總目提要以爲「青田一註，獨爲馴雅，或實其所自作，亦未可知」。然而案南史

所載「客從南來」的話，見今經中第三十七卦象詞，又有唐人寫本（王國維有唐寫本靈棋經卷）（王國維有唐寫本靈棋經卷），雖詞或微

異，可證這書本出自六朝以前。他的占法，是用棋子十二枚，形圓，周尺一寸二分，厚三分，四書上半，四書中半，

四書下半，背不書，一擲而成卦。面背相乘，共得一百二十四卦，加上純陰雙一卦，爲一百二十五卦。每卦皆

有卦名及定辭，如一上一中一下，名爲大通卦，昇騰之象，解說「純陽得令，乾天西北」。象曰「從小至大，無

有顛沛，自下升高，遂至富豪。宜出遠行，不利伏蟄」。又詩曰「變豹文成彩，乘龍福自臻。赤身承富貴，事

事可更新」。這種占書，全是規模周易及易林，很可見了。

其次，六朝到唐有杯珓的占卜。梁宗懷荆楚歲時記說「秋社，擬教於神，以占來歲豐儉」。注文曰「

教以桐爲之，形如小蛤，言教，教令也。其擲法以半俯半仰爲吉者也」。（引並見法苑珠林，今據說書本無此條）

唐韓愈謁衡嶽廟遂宿嶽寺題門樓詩說：「廟令老人識神意，睚盱偵伺能鞠躬，手持杯琖聽我術，云此最吉餘難同。」可證杯琖到唐時已盛行。杯琖始自何時，不大可考。楚辭離騷說：「索瓊茅以筵席兮，命靈氛爲予占之。」王逸注說：「瓊茅，靈草也。筵，小折竹也。楚人名結草折竹以下曰筵。」後漢書方術傳李賢注引楚辭注說：「筵，八段竹也。」筵是折竹的占卜，疑即是杯筵的起原。廣韻琖字說：「杯琖，古者以玉爲之。」宋程大昌演繁露說：「後世問卜於神，有器名盃琖者，以兩蚌殼投空擲地，觀其俯仰以斷休咎。自有此制後，後人不專用蛤殼矣。或以竹，或以木，略斲削使如蛤形，而中分爲二，有俯有仰，故亦名盃琖。盃者，言蛤殼中空，可以受盛，其狀如盃也。琖者，本合爲教，言神所告教，現於此俯仰也。」葉夢得石林燕語說：「南京高辛廟香案有竹栝筵……以一俯一仰爲聖筵。」琖字，或作教，或作校，或作教，皆是一物。程大昌演繁露有說明。筵當亦爲教字的異文。杯琖的卜法，唐以前大概是沒有定辭。依韓愈詩，則擲杯琖後，由廟令老人識神意而定吉凶，那時是沒有定辭的。

## 六、宋明以來周易的變化和占術的發展

宋代的周易，因當日道教侵入儒家，及理學的發展，而發生很大的變化。邵雍的易學，原本於道家的陳搏，由偽河圖及洛書而演作先天後天及卦氣諸說，始將道士的話來說易。又以步算法，衍爲皇極經世一書，有分秒直事之術。朱熹語錄說：「易是卜筮之書，皇極經世是推步之書。經世以十二辟卦管十二會，綱

定時節，都就中推吉凶消長，與易自不相干。」可知皇極經世，又將易附會化成了推步擇吉的東西了。

其次，周易到來，又受了宋代的理學化。有偽託的關氏易傳，稱爲關朗作，中有理性義一章，可見宋儒借易以說性命的理的痕跡。又如程頤的伊川易傳，專去說理，如說乾卦道，「乾，天也。天者，天之形體；乾者，天之性情。乾，健也，健而無息之謂乾。夫天專言之則道也，天且弗違是也。分而言之，則以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼神，以妙用謂之神，以性情謂之乾。」又如解「嘉會足以合禮」道，「得會通之嘉，乃合於禮也。不合禮則非理，豈得爲嘉？非理，安有享乎？」這都是把易理學化了，如「天即道」、「禮即理」的話，都移入周易中了。到朱熹則一方面贊嘆程氏的「義理精，字數足，無一毫欠缺」他方面又承認邵雍的先天圖，以爲「直是精微」這在後來的易學上發生很大的影響。

至如司馬光的潛虛，規摹太玄而擬周易。這種半占筮而半哲學的著作，其法如下：

五行相乘，得二十五。又以三才乘之，得七十五，以爲策。虛其五，而用七十。分而爲二。取左之一，以掛於右。揲左以十，而觀其餘，置而扞之。復合爲一，而再分之，卦揲其右。皆如左法。左爲主，右爲客。先主後客者陽，先客後主者陰。觀其所合，以名命之。既得其名，又合書而復分之，陽則置右而揲左，陰則置左而揲右，生純置右，成純置左。揲之以七，所揲之餘，爲所得之變。觀其吉凶，臧否平而決之，陽則用其顯，陰則用其幽。幽者，吉凶臧否與顯異也。欲知始終中者，以所筮之時占之。先體爲始，後體爲中，所得之變爲終。變已主其大矣，又有吉凶臧否平者，於變之中，復爲細別也。（潛虛）

潛虛共五十二卦，每卦七爻，凡三百六十四爻，加元，餘齊三爻爲三百六十七爻。如容圃卦初爻的變圖說：「修而貴而久而安而。」解圖說：「修容有常，久則貴也。」容的二爻說：「葆首夷俟，不若過死。」解說道：「葆首夷俟，不可忍見也。」這些爻詞，都是含有格言的性質，真是太玄以下的嗣音。然而潛虛的辭雖美麗而法不通行，也祇有文人喜歡說他而已。

模倣潛虛而作的，則有蔡沈的洪範皇極內外篇。潛虛用上，巽，離，兌，下，下，下，下，十，洪範因之，但改十爲卅。潛虛變易的上下爲左右，洪範亦因之。潛虛名一爲原，洪範亦因之。潛虛分占爲五，即吉，臧，平，否，凶；洪範則分占爲九，吉，咎，祥，吝，平，悔，災，休，凶。潛虛簡而洪範煩。潛虛有爻而洪範無爻，其小數即用以當爻。洪範的八十一數，當是取資於太玄，而依託於洪範的九疇及洛書以自高其術。四庫全書總目提要說：「沈作是書，附會劉歆『河圖洛書相爲表裏，八卦九章，相爲經緯』之說，借書之文，以擬易之貌，以九九演爲八十一疇，仿易卦八八變六十四之例也。取月令節氣分配八十一疇，用孟喜解易卦氣值日之術也。其撰著以三爲綱，積數爲六千五百六十一，陰用焦贛六十四卦各變六十四卦之法也。大意以太玄元包潛虛既已擬易，不足以見新奇，故變幻其說，歸之洪範，實則朝四暮三，朝三暮四，同一櫛經而已矣。」今考洪範皇極內外篇有八十一首，每首有卦辭，有值日，如「一原（一之一）。所值的日是冬至，蚯蚓結。卦辭說道：『原，元，吉，幾君子有慶。』」下又分注八十一項的吉，咎，祥，吝，平，悔，災，休，凶。這種占筮，真是易的支流，而却是附會於洪範上的。然而由此而後，又開『洪範』一派的占筮的法門。

其次，宋以來通行的擲錢占卦，有火珠林一種。文獻通考經籍志子部占筮類有火珠林一卷，宋史藝文

志子部著龜類亦有火珠林一卷。朱子語類說：「魯可幾曰：『古之卜筮，恐不如今日所謂火珠林之類否？』」

曰：「以某觀之，恐亦自有這法。如左氏所載，則支干納音配合之意，似亦不廢。如云屯之比，既不用屯之辭，

亦不用比之辭，卻自別推一法，恐亦不廢這理也。」陳振孫書錄解題以爲：「今竇卜者擲錢占卦，盡用此

書。」可知火珠林的一種占術，在宋已很通行。現在通行的百二漢鏡齋秘書四種內之火珠林一種，雖或

不盡爲宋代之舊，而說占法，則全是用支干的配合。在易筮中，實是別出的一種。

從易占的變化，又產生籤占的一種方法，這法到現在也很通行。削竹爲籤，盛以竹筒，在神前搖出一枝，

案其號次，檢取籤詩。籤詩的起源，究在何時，殊未可考。宋釋文瑩玉壺清話說道：

盧多遜相生曹南，方幼，其父攜就雲陽道觀小學。時與羣兒誦書，廢壇上有古籤一筒，競往抽取爲戲。

時多遜尙未識字，得一籤歸示其父。詞曰：「身出中書堂，須因天水白，登仙五十二，終爲蓬海客。」

父見頗喜，以爲吉讖，留籤於家。

這一段話，可證五代末已有籤詩。四庫全書總目子部術數類有籤易一卷，提要說道：「明虞翰撰。翰有易

經中說，已著錄。是書以六十四卦，加太極兩儀，四象進退離合，大小遠近，衍爲七十九數。易書策而用竹籤，

每籤有辭，又各贅以贊釋，以擬易林，太玄，元包，潛虛諸書，實則方技者流，以錢代著之變法耳。」這易籤，也就

是一種籤書。清初，大儒顏元出關尋父，沿路求籤，計經他求籤的廟，有關侯廟，城隍廟，東嶽廟。他到海州時，

稽城隍，所得的籤，說道：『望渠消息向長安，好把菱花仔細看。見說文書將入境，今朝喜色上眉端。』(舊唐書) 餘卷二，尊父神應記) 案這籤即關帝籤中的第九籤。或是舊有的籤書，別廟因而採用，互相抄襲，故此城隍和關帝的籤相同了。又顏元禱過的城隍廟，其籤詩有『團圓十五月光明』句，我在關帝籤及都城隍籤上去，都沒有這句，可證同一的神廟，地方不同，所用的籤詩未必相同。我在廣州搜集得的籤書有十八種，大致如下：——

- 一，籤數：二十 (呂祖藥籤一科目)
- 二十八 (土地籤)
- 三十 (康公籤)
- 三十六 (彌陀籤)
- 五十 (禪神籤，上帝籤，三界聖帝籤，呂祖藥籤一外科)
- 六十四 (醫藥大帝籤，醫藥大帝藥籤，五顯聖光帝籤，金聖侯王籤，洪聖王籤)
- 八十一 (都城隍籤)
- 一百 (關帝籤，觀音籤，財帛星君籤，準陀藥籤，呂祖藥籤一男婦，婦科，及幼穉)
- 一百零一 (東嶽大帝籤)
- 一百零三 (天后籤)

二，吉凶：

關帝籤：大吉三，上上八，上吉二十八，中吉二十七，中平二十四，中下一，下下一十九。

觀音籤：上三十，中五十五，下一十五。

財帛星君籤：上上一，上吉三十四，中上一，中吉三十四，中平三，中吉三十四，平吉一，平平一，下平四，下吉二十一。

以上是一百籤的，大都是中最多，而下較少，中上，下幾乎要成爲等比的級數。最明顯的就是觀音籤，幾乎要成了中三，上二，下一的情狀了。

東嶽籤：上上二十，上吉一十二，上中七，大吉十五，中中四，中平一十九，中吉一，中下二，下下廿一。這是吉倍於中與下。

天后籤：上三十四，中三十二，下三十四。共一百籤。另有頂魁，亞魁，都魁皆上上。這是平均的分配。

看上所舉的都是一百籤的例。我們知道籤書裏吉凶的分配，大概是上中下相平均。或者是上或中較多。也有時上多則中少，中少則上多，大致是相差不很遠。無論籤的數目如何，總不會有很利害的變化。現在更將其他數目的籤舉例於下：

土地籤（二十八）：上八，中十，下十。

華陀籤（三十六）：上十五，中十二，下九。

三界聖爺籤（五十）：上二十二，中十二，下十五。一未明。

竈神籤（五十）：上上十二，大吉十，平安一，中平十二，中下七，下下十一。

上帝籤（五十）：上上十二，大吉十，平安一，中平十二，下七，下下十八。

五顯華光籤（六十四）：上三十二，中十五，下十七。

金聖侯王籤（六十四）：上三十五，中二十二，下七。

三，內容：籤書的內容，遠祖周易，易林，而卻是近做靈棋經。如六十四籤的洪聖王籤和金聖侯王籤二

種，每籤的頂上，寫着「乾爲天」或「天風姤」等名，真是周易的「告朔餼羊」了。靈棋經有象，又

有詩，如第五十二奸長卦，四上一中四下，是多難之象。象曰：「契開離居，反復多阻。凡事不利，所爲

不舉。」詩曰：「淹留歲月未能歸，事欲成時意轉非。老夫窮愁因命蹇，勸君莫恨世情微。」在籤

書上，便祇有詩一首，如關帝籤第六籤說道：「何勞鼓瑟更吹笙，寸步如登萬里程。彼此懷疑不相信，

休將私意憶濃情。」又如觀音籤第五十二籤說道：「水中捉月費工夫，費盡工夫却又無。莫說閒

言並亂語，枉勞心力強身孤。」但是這些籤詩，有時意義模稜，不可捉摸。在靈棋經便有附會成的

晉顏幼明，宋何承天的註，又有元陳師凱，明劉基的解。我們且不管他的真偽是非，知道這些解釋是

不可少的。籤書上便也是如此。如關帝籤及觀音籤也是需要許多的解釋了。解釋籤意，每用故

事去比喻，如關帝籤第六籤是「相如完璧歸趙」第七籤是「呂洞賓煉丹」。觀音籤第五十二籤



### 賈誼遇漢文帝

第叁籤

甲丙 中吉

衣食自然生處有 勸君不用苦勞心

但能孝悌存忠信 福祿來時禍不侵

占 驗

一生赴考遺才占得此收錄應在衣食自然生處有一句

聖 意

東坡解

碧仙註

問名利 訟和吉 求財平 宜謹守 富貴前定

能勞心力 事親待人 天必佑之

隨緣安分 心中無愧

自有時 病瘥遲 婚未宜 免憂疑

何須着心 反致傷憂 動合循理 有泰無否

直道而行 自然和平

這籤的解釋，此外尚有「解曰：此籤只宜守舊，不可貪求。但存忠直，卻得兩平。須以孝弟忠信為本，

自有福祿來成之應。若思強取強求，反招意外之禍。占者循理守分則吉。」又釋義說道：「衣食

自然，言衣食各有定分。生處有，言係人生命裏所載，不可強也。不用勞心，勸人安分；孝弟忠信，勸人

務本。孝弟所以盡倫，忠信所以處事，如此為人，自蒙上天鑑佑。福祿來成，言福集而祿臻，俯仰稱意，

說：「此卦貪求費力之象，凡事勞心費力也。」古人是「太白醉撈明月。」第五十三籤說：「此卦龍吟虎笑之象，凡事順意有望也。」古人「劉備招親。」此外關帝籤的解釋甚多，有所謂「聖意，」東坡解，「碧仙註，」「解曰，」「釋義，」「占驗」等。今錄關帝籤第三籤全張，如下：

禍不侵，凡事有吉無凶也。全在修爲，不可背本，慎之。」這些解釋，或託之於古人，如東坡解。又或作爲人生的指導，含有勸善的意義，具有要將籤成爲哲學化的趨勢了！周易變而哲學化，也是從象，慢慢而出。這關帝籤，象都有了，就是缺乏一種繫辭啊！我們更看觀音籤，例如下：

十四中签：

宛如仙鶴出凡籠，脫得凡籠路路通。

南北東西無隔阻，任君直上九霄宮。

此卦仙鶴離籠之象。凡事先憂後吉也。

解曰：任意無慮，路有亨通，隨心自在，逍遙如人。

「古人」姜子牙棄官。

此籤家宅不安，自身還

愿求財，交易，合婚姻，合六甲，生男，尊人，見田蠶，秋利，六畜，損行人，阻訟，宜和，移徙，吉病，設送墳，吉。

卯宮（太辰卦）

由上關帝籤的聖意，和觀音籤的解，可知通俗上所占的事情。

關帝籤的聖意，每籤都是解釋功名，財

祿，訟，病，婚姻，行人，等的事情。

在觀音籤的解釋裏，便都是說家宅，自身，求財，婚姻，生產，尋人，田蠶，六畜，

行人，訟，遷徙，病，山墳等的事情。

觀音籤下註的某宮，就是將一百籤分作十二宮，另有十二宮卦數註

解。這種註解是把所占的事分類說明。

各宮註解中皆分家宅，自身，求財，交易，婚姻，六甲（即生產），

行人，田蠶，六畜，尋人，公訟，移徙，失物，疾病，山墳，十五大類。

每類皆有解釋，並附一詩。如卯宮家宅說

道，「香火冷落，宅神無氣，或得兩姓同住，吉。」

可向佛前作福，有舊愆，可還吉。

宅神無氣，不扶持，香火

水 北 康 帥 府

謀望第十一簽

三唱鷄鳴可趁途

從教龍吐有明珠

若知際會般般合

金榜題名大丈夫

解曰

求謀大利

財祿亨通

光景榮華

題名金榜

六甲第五

紫白紅黃有數般

嶺頭冶豔可人歡

山花不是忘憂草

莫作宜男一樣看

解 這樣虛花

終無結子

曰 叩拜花王

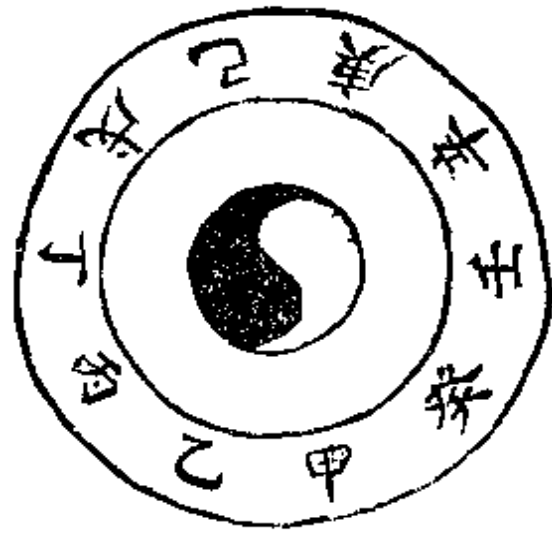
保佑添喜

冷落在塵泥。要將石器除遷去，門庭方吉免招非。」從這可以見到他的一斑了。觀音籤的解釋，既然是需要分宮的分類檢查，當然是不很方便，因此稍後出的籤書，便檢直的分類分籤了。如土地籤，上帝籤，三界聖爺籤，東莞的洪聖王籤，康公籤，便都是分類取籤了。三界聖爺籤和上帝籤是分八類的，即是自身，謀望，家宅，婚姻，失物，官訟，行人，占病，各皆有詩。康公籤是分十類的，沒有行人，加上耕種，山墳，六甲三類。土地籤是分十四類的，有行人，又加上子媳，功名，求財三類，皆各自為詩。東莞的洪聖王籤和佛山的不同，我得有六甲籤一種，不知此外又有多少類。今將東莞的康公謀望籤和洪聖王六甲籤各一張印在上面。最奇的佛山印的洪聖王籤，書面「波羅原本」的，每籤除詩及分類的解釋外，首列着占卦的支干和世應的話，如第三籤是天山遜，下面寫着，

戊	壬
土	土
、	、
母	父
申	壬
金	金
、	、
弟	兄
丙	丙
金	火
、	、
兄	八
申	官
金	鬼
、	、
弟	丙
申	土
金	八
、	父
兄	身
申	母
金	

這些東西，也很像周易，有着火珠林的占算法一樣。又佛山的洪聖王籤除聖解外，分十七類解釋，就是天時，自身，功名，婚姻，六甲，家宅，風水，行人，出行，謀望，官訟，求財，患病，失物，田蠶，尋人，小兒，這是最多的一種分類。

然而籤占的方法，有時可以用錢代籤。今將關帝籤上的以錢代籤圖記在下頭：



說明：將錢十文，塗紅一文，自甲乙順鋪二次，殊錢初值甲，次又逢甲，是甲甲，即第一籤。如前列的關帝第三籤「甲丙」二字，即備以錢代籤的方法去檢取的。或將十天干書十籤，求二次亦可。

占卜中最奇怪的，便是病人占藥方了。醫靈大帝及華陀皆是除普通籤外，另有藥籤。呂祖的藥籤更分男科，婦科，幼科，外科，目科五種。這真是最誤人的東西了。醫靈大帝藥籤藥的分量最輕，有時是無

關重要的，如三十一籤是「神茶聖水，明日又求籤」，又三十四籤「青布五寸，茶葉二錢」，三十六籤「杏仁二錢（炒黑），龍口茶一盅」

等是。

華陀藥籤更奇怪了，如二十三籤「人乳一錢，陳米一勺，水煎服」，二十四籤「男用女帶，女用男帶，貼

肉者佳，煎湯服」，二十九籤「用水大浴，自頭至足，洗浴三次，自調多福」，六十二籤「標上塵一錢，黃酒一盅，煎透服」，七十籤「閨女拭經布，煎湯熨患處，洗好為度」。這真是巫的欺詐取財的技倆。呂祖籤分男，婦，

幼，外科，目科五種，較為有分別了，應用通套的湯頭了。如男科第八十五籤「戒氣戒惱，百事無愁。靜守甘

露，保爾無憂。薏仁二錢，桃仁二錢，茯苓二錢，澤瀉二錢，花粉一錢，吳茱萸七分，天門冬二錢，草節一錢，水二碗

煎至一盃。五劑」。婦科九十七籤「野樹無霞欲斷光，青山黃葉水飄颻。無非借此嵐中意，笙吹歌舞迭

湘洋。茯苓二錢，陳麥草二錢，元參二錢，花粉一錢，知母一錢，紅花一錢，桃仁一錢，杏仁一錢，甘草一錢。三劑

煎至一盃。五劑」。婦科九十七籤「野樹無霞欲斷光，青山黃葉水飄颻。無非借此嵐中意，笙吹歌舞迭

再禱。」呂祖的藥方，看來是稍爲懂得一些醫術的，故此有男，婦，幼，外，目的五種分別了。然而這是巫道的誤人，也就是實用占卜的害處。

杯琰的起源，在唐代已通行，但吉凶是沒有定辭的。由籤詩的通行，而卜琰也有詩了，如現在的觀世音籤附有觀世音菩薩靈杯圖，分杯琰爲二十八首，各有辭。又如天后籤附的杯筭辭有二種，載在天后聖母聖蹟圖誌後的分二十七首，附在天后籤上的分二十五首，又另擲兩次的杯筭辭有十一首。聖蹟圖後的杯筭辭如陰聖聖，(下吉)說，「扁舟泛五湖，臨去又趨起，生計彼時有，誰知做隱儒？」又陰陰陽，(中平)說，「欽差出雁關，歷遍萬重山，此志雖無二，回朝髮已斑。」這又是和籤詩相同的了。

模倣靈棋經而和籤詩同一樣的性質的，有牙牌神數，用牌三十二張，共有一百二十五卦。今將他的方法及卦辭列下：

歌訣：全副牙牌一字排，中間看有幾多開。連排三次分明記，上下中平內取裁。

開數：不同(六開)，五子(五開)，合巧(四開)，分相(三開)，馬軍(三開)，對子(三開)，么二三(三開)，二三靠(三開)，正快(二開)。

占法：十二開以上爲上上，十開十一開爲上中，八開及九開爲中平，五開至七開爲中下，一開至四開爲下下。如遇一開俱無，須虔誠禱告再占。

卦辭舉例：上上 中下 中下

洛陽錦繡萬花叢，爛漫枝頭不耐風。三五月明時更過，夕陽西下水流東。

解曰：樂之極矣，悲將至，謀望將成終屬空。縱然巧計安排好，猶恐相逢是夢中。

斷曰：青天一鶴，燕雀羣起。君子傷哉，小人衆矣。貴者有權，周而不比。數當盛則以一君子去

衆小人，若當叔季之世，則恐衆人譏害君子，當審時也。上數上上，一鶴之象，亦貴者之果。

此外又有金錢卦，又名諸葛金錢神數，將金錢五枚，用手搖亂，將錢自下而上排於桌上，觀其上下面背之

象，共得三十二卦。他的卦辭如下：

第四卦，潤下卦，☵☵，☶☶，☱☱，☲☲

船泛江湖內，門邊獲寶珍。更宜進大用，禍散福歸來。

憂心頓改所求昌，十分倍利福門開。好事成喜得大吉，合家康寧永無災。

斷曰：行事得利，謀事可成，占訟和吉，求官得位，占病可好，求財八分，六甲生男，朝觀得意，婚姻成吉，等

人得遇，走失近見，考試稱心，交易成吉，行人有信，家宅吉慶，移徙大吉。

以上說的卜法，皆是周易以後的支流餘裔。至於龜卜的事，隋志僅載龜經一卷，註說「晉掌卜大夫史

蘇撰。有史蘇龜經十卷，梁龜決二卷，葛洪撰，管郭近要決，龜音色，九官著龜序各一卷，龜卜要決，龜圖五行九

親各四卷，又龜親經三十卷，周子權撰，亡。」又另有龜卜五兆動搖決一卷。舊唐書有龜經三卷，柳彥詢撰

又一卷，劉寶真撰，又一卷，王弘禮撰，又一卷，莊道名撰。四庫提要卷一百九卜法詳考下提要說「舊唐書不載及龜卜」

太失考了。附記於此。

新唐書藝文志有孫思邈龜經一卷，又五兆算經一卷，龜上五兆動搖經一卷，和舊唐書

所記不同。

文獻通考有靈龜經一卷，引羅氏曰：『史蘇撰論龜兆之吉凶，崇文目三卷。』宋史藝文志自史

蘇五兆龜經一卷以下，共有十九部，大半是輾轉依託的，今俱不存。四庫全書存目中有元陸森撰的玉靈案

義五卷。提要說：『所述皆龜卜之法。』

其曰玉靈者，案史記龜策傳祝龜之詞，有玉靈夫子語。司馬貞索

隱謂尊神龜而玉之，其名當取此義也。第一卷全錄徐堅初學記龜部故實，詩文對偶之句。第二卷全錄龜

策傳。三卷以下，乃及於圖式訣法。詞旨鄙俚，不出術家之習。』（卷一百十二）這書中山大學藏有鈔本。

清雍正間，胡煦著有卜法詳考四卷，於古龜卜的事實，頗能推究其真相，羅振玉先生殷虛書契考釋盛推之。

這書卷一列周禮尚書的所言龜卜的事而加以考證，次列史記龜策傳，次列龜經。吳煦論道：『古傳龜經，不

知誰氏所作，與史記大同小異，更若簡便，又與外兆圖相類，然亦互有出入。至所列腰金兜財，又與吳中之卜，

分子父財官者相同，俱兼日月而論。可知吳中之卜自古流傳，亦必各有所據，非泛然者也。三書之中，皆分

身首足而論。大約身者，事之幹也，貴平直而剛健洪潤明淨者，吉也；或摺折乖違，衰拘枯朽，及夾絲拖墜，縱橫

促漏，皆凶也。首者，事之始也，首平直高昂回直有情者，吉也；忌渾凝滯澀，低伏臨野，及俛垂戴白者，凶也。足

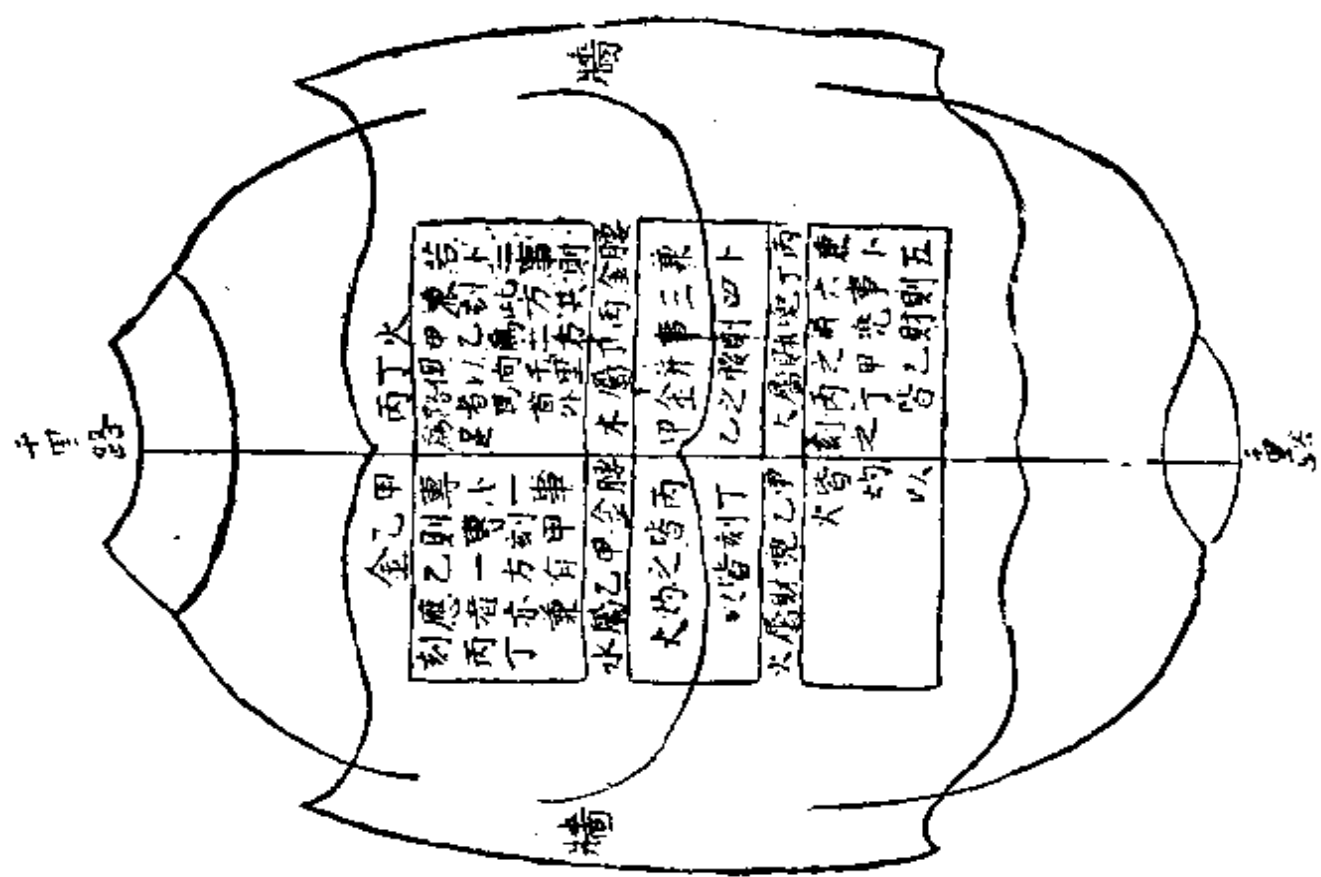
者，事之終也，開豁發揚浮脫，陽之類也，動象也，矜帶落滯，陰之類也，靜象也。宜動宜靜，各在所喜，故吉凶亦異。

枝生於上下者也，首身足皆有之，然亦有宜不宜，因事而論可也。又有內己外人，內男外女之分，史記多言

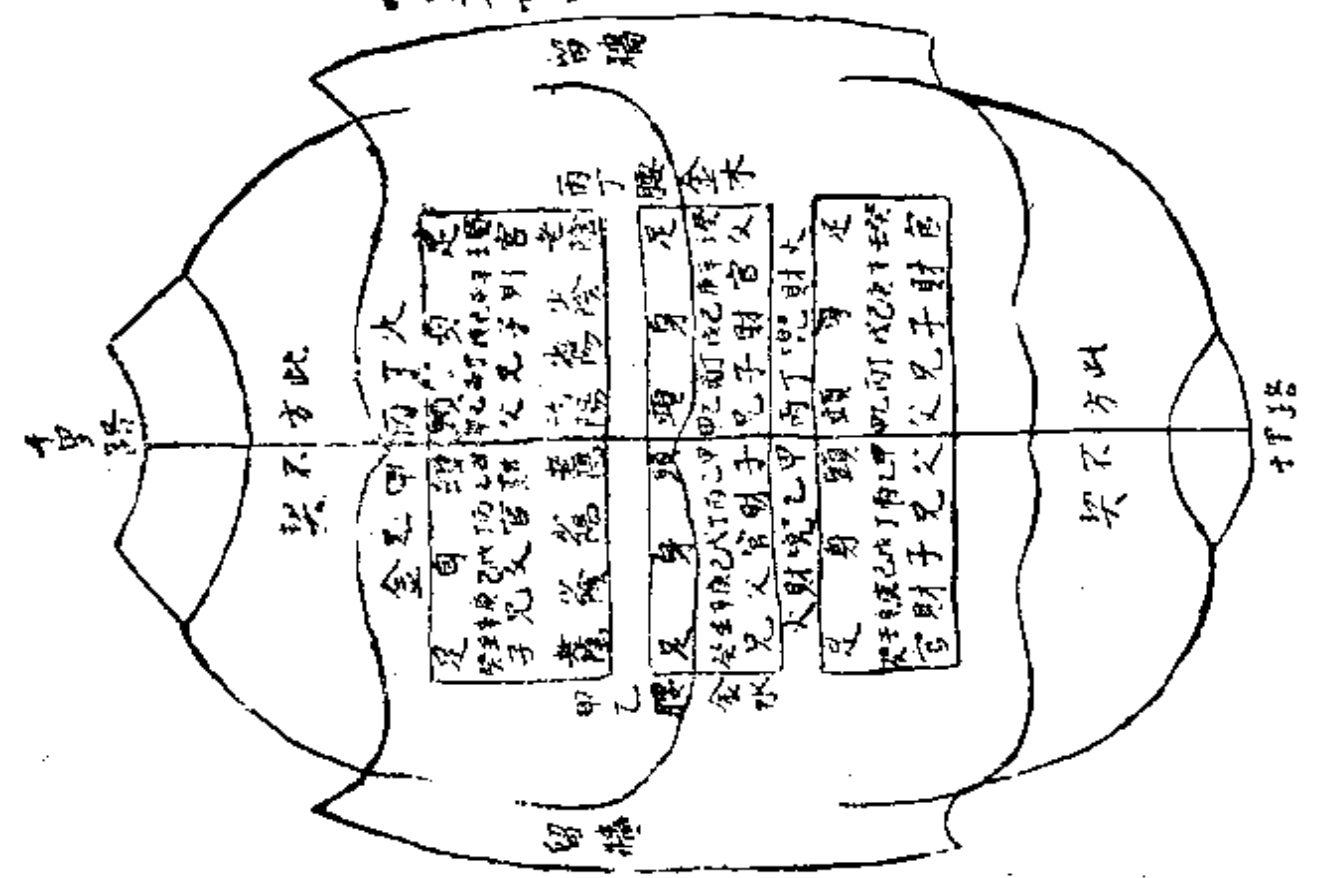
之。』這段所論，頗能把龜策傳、龜經，及吳中卜法三書所說的相溝通。卜法詳考卷二，列全氏三圖，次列楊



時喬全書新定龜卜辨次列龜卜條。全氏三圖附會的去說周禮，一方位圖，即說開龜的四兆，二兆頌象圖，即說太卜三兆之法；三外兆圖，圖缺而全錄史記龜策傳。這書出全氏賜龜卜辨以爲未知所從來。胡煦說，「全書本文全用生龜，與史記龜經異，」則知全氏書大都附會爲之，不是有確見的。楊時喬的龜卜辨辨卜用生龜之說，無大足述。龜卜條則胡氏彙集古龜卜之故事。卜法詳考卷三錄吳中卜法。分說選龜攻龜灼契占龜諸法，即吳中卜者所傳，頗足用以作考證古龜卜遺法的參考。下列玉靈秘本，胡煦說道，「此吳中俗卜也，其書不免鄙俚，然其觀兆之法，與三兆略同。其上下俯仰首尾之象，亦與史記龜經相似，或者先聖所傳之遺制猶未盡失也。」案玉靈秘本所以辨龜兆的方法，說道，「龜板之部位，正中一線，自下而上直出者，名曰千里路。其橫出者五文。上一文斜出而抱首，即前所云冲天而爲王者。上一文斜出而抱尾。其中之直者僅三文耳。三文之中有二方，皆可刻劃，東曰甲乙，西曰丙丁。正中一方，旁連兩牆，名曰腰金第一。直文之下，腰金之下，其橫方而平者名曰冲天。凡占，此方爲驗。如只一事，則刻甲乙之左方而占之；二事則并刻丙丁之右方而占之；三事則占腰金之甲乙，四事則占腰金之丙丁，皆刻之；五事六事，則並腰金下之橫方，名曰兜財者，而皆刻之矣。其刻必方之，故謂之方。」今將書中所擬的龜板圖列下：



唯十二方可占



他的卜法，就是「欲卜之時，先以刀刻方形於甲乙丙丁之上，去其外膜，然後旋轉對正所刻之方，灼之以火，以觀其坼。」觀象的方法，頭高足落的兆，如「」，便是說，「甲乙頭高兼足落，始動終懶事難諧。更若身宮多窳窕，難成易退細推排。」又頭伏足起的兆如「」或「」，說道，「頭直足直身震動，更帶昏蒙邪氣干。頭伏足起人來速，老陽主哭老陰安。」又玉靈秘本內有分類詩斷，所分的類，便是晴雨，陽宅，陰宅，婚姻，求財，田財，春蠶，求官，胎孕，詞訟，捕盜，疾病等，可知後來的龜卜所占的事情了。卜法詳考卷四說的是龜卜古法彙選，皆術士所傳，同樣的可以詳知近代的龜卜的變遷，這裏不詳說了。

此外附會於五行之說而在後來占術上狠占重要的位置，有所謂六壬，遁甲，太乙，總稱為三式。六壬的占法，有出於黃帝玄女的傳說，固屬無稽。但隋唐志五行類中六壬一類的書籍，已頗有紀錄，今俱不存。其法和宋明以後的占法，是否完全相同，亦不大可考。文獻通考經籍考中載六壬書五種，常陽經一卷，引羅氏曰，「崇文目題曰『黃帝式用』，蓋六壬占卜術也。」又六壬要訣一卷下，引羅氏曰，「未詳何人撰，隋志載六壬之書兩種，金鑿密記及五代史記頗言其驗，今世龜筮道息而此術獨行。」六壬課鈴一卷下，引羅氏曰，「未詳何人所纂，以六十甲子加十二時，成七百二十三課，三傳入神，以占吉凶。」又玉關歌一卷，引羅氏曰，「不題撰人，六壬課訣也。」又六壬翠羽歌一卷，引陳氏曰，「後唐長興中僧令岑撰，錯誤極多，未有他本可較。」六壬河微賦一卷，引陳氏曰，「不知名氏，替卜劉松年所傳。」可證宋時其術已通行。到明焦茲國史經籍志所列有八十三家，雖存佚並錄，亦足以見其盛。清四庫全書總目惟取六壬大全一書，其他概入存目，提要

說：「不著撰人人名，卷首題懷慶府推官郭駮校，蓋明代所刊也。……是書總集諸家遺文，首載入手法，總鈴及貴神，月將，德煞加臨，喜忌，旁採唐宋以來諸論，若括囊，雲雷賦，課經之類，而緯以心鏡，觀月諸篇，採撮頗爲詳備。」遁甲一類書籍，頗見於隋唐志。文獻通考有遁甲萬一訣一卷，引晁氏曰：「題云唐李靖所纂黃帝書。按遁甲之書，見於隋志凡十三家，則其學之來，亦不在近世矣。以休生傷杜景死驚開，推國家之吉凶，通其學者以爲有驗，未之嘗試也。」遁甲的占法，大概尤注意於兵，其術的自以爲精在超神接氣置閏之間，就是利用時日節氣及閏年的差異以爲占驗的。遁甲或稱爲奇門遁甲，或祇稱奇門。四庫書目中有遁甲演義，存目中亦列有多種。太乙一類，案之隋志有太一飛鳥歷及太一式雜占等書，唐志亦有太一歷，太乙飛鳥歷等。文獻通考僅有太乙命訣一卷，引陳氏曰：「稱袁天綱，妄人假託。」四庫總目中有太乙金鏡式經十卷提要說：「唐王希明撰。希明不詳其里貫，以方技爲內供奉，待詔翰林，是書乃其奉勅所編，見於新唐書藝文志，故書中多自稱臣。而其間推太乙積年，有至宋景祐年者，則後人已有所增入，非盡希明之舊也。」黃宗羲易學象數論卷六太乙篇說道：「太乙緯書也，蓋做易數而作。……法以八將推其掩迫囚擊開格之類，占內外災福，又推四神所臨分野，占水旱兵喪，饑饉疾疫，又推三基五福，大小遊二限，易卦大運，占古今治亂，天下離合。如遇凶神陽九百六交限之際，卦運災變之限，大數凶者，其凶發於八將掩迫囚擊開格之年，如遇吉星所會之分，卦象和平之運，非陽九百六交限之際，大數吉者，八將雖有掩迫之類，其災不發。」我們可由此以略知太乙的內容。到明胡翰依太乙法而著衡運論，列十二運，推明皇帝王霸的升降，其法亦怪異不經。(無錫，明)

（李德敷論及胡煦的周易函書約存皆附著之。）總之，六壬、遁甲、太一的三式，俱是從五行、支干、星歷的推度而衍出。其起源或在唐宋以前，而其術也都與火珠林的占術相近。變本加厲，破碎支離，多有不可究詰者，故總記在這裡，以備參稽。

其次，占卜上有測字的方法。隋書經籍志有破字要訣一卷，是否如近今測字的一般，已不可考。今世流傳有託稱宋邵康節梅花觀梅拆字數五卷，又名梅花易數，將事物的屬類，分隸於八類的卦名，並為五行的分別，又將筆畫的偏旁的分別附會於五行支干的解釋。通行的又有測字祕牒一書，為程省所著，附會牽強，因以構成他的方法。如這書後附的至理測法中第一條解「欠」字，說道：「一人書欠字，問六甲。余曰：『明日生男。決非首胎。』」時十月初十。至次日，果生男。其人復問字理。曰：「欠加兩點為欠，故知非首胎。加土為坎，坎中男也，故知生兒。初十來占，加十一在旁，成坎，則今日當產無疑矣。」——這樣捏造的例，有五十三條，以神其技，我們可以知道他們的一斑了。

### 七、雜卜術見於書籍的記載而無甚足稱者

一、雞卜及鷄卵卜：雞卜的起源甚早，漢書郊祀志下說道：「是時既滅兩粵，粵人勇之乃言粵人俗鬼，而其祠皆見鬼，數有效。昔東甌王敬鬼，壽百六十歲，後世怠慢，故衰耗。」通命粵巫立粵祝祠，安臺無壇，亦祠天神帝百鬼，而以鷄卜。上信之，粵祠鷄卜自此始用。」顏師古注引李奇曰：「持鷄骨卜如鼠卜。」史記

正義說道：「鷄卜法，用鷄一狗一，生祝願訖，即殺鷄狗煮熟又祭，獨取鷄兩股骨上自有之孔，裂似人物形則吉，不足則凶，今嶺南猶行此法也。」（史記武帝本紀注）

范成大桂海虞衡志說道：「鷄卜，南人占法，以雄鷄，執

其兩足，焚香禱所占之鷄殺之，拔兩股骨洗淨，線束之，以竹筴插束處，使兩骨相背於筴端，執竹長祝。左骨爲

僂，僂我也；右骨爲人，人所占事也。視兩骨之側所細竅，以細竹筴長寸餘徧插之。斜直偏正，各隨竅之自然

以定吉凶。法有十餘變：大抵直而正或近骨者多吉，曲而斜或遠骨者多凶。亦有有鷄卵卜者，握卵以下，書

墨於殼，記其四維，煮熟，橫截視當墨處，辨殼中白之厚薄以定農人吉凶。」（鄭露亦惟有鷄卵，卵卜二條，其與此

同。）吳處厚青箱雜記說：「元豐中，余任大理寺丞，斷嶺南奏案。韋庶爲人所殺，疑屍在潭中，求而弗獲。

庶妻何，以爲就岸煮鷄子熟，剖視得僂。韋全曰：「鷄卵得僂，屍在潭裡。」果得之。然不知所謂僂者，其兆如

何也？」蔡條鐵圍山叢談說道：「鷄卵卜，其法先祭鬼，乃取鷄卵墨畫其表，以爲外象。畫皆有重輕，類分我

別彼。易卦所謂世與應者。於是北面詔鬼神而道厥事，然後誓之。投卵鑊中，熱則以刀橫斷鷄卵。其黃

白厚薄處爲內象，配用外象之彼我，以求其覆克與否。凡卜病人行人，雅殊有驗。」唐段公路北戶錄說道：

「神仙傳曰：「人有病，就茅君請福，煮鷄子十枚，以內帳中。須臾，茅君擲出，中無黃者，病多愈。」鄭露亦雅

卵卜條說：「獵人卜葬，請鷄匠祝神，以卵投地，不破者（一本云不破者吉，無下六字）如獲膝公之碑。」以上諸說，

可知鷄卜之外，又有卵卜種種：一看卵的白之厚薄；二視有黃無黃；三視投地破不破。

二、虎卜及狼卜：博物志說道：「虎知衝破，又能畫地下。今有人畫物上下者，推其奇耦，謂之虎卜。狼

二、虎卜及狼卜：博物志說道：「虎知衝破，又能畫地下。今有人畫物上下者，推其奇耦，謂之虎卜。狼

下，狼將遠逐食，必先倒立以下所向。故今獵師遇狼輒喜，蓋狼所在，獸之所在也。故古之造式者，木取槐，剝棗瘤，而以狼牙為柱，取其靈知也。」

三，扶箕：俞樾曲園雜纂裡小繁露說道：「夷堅志沈承務紫姑一條云：『紫姑仙之名，古所未有，至唐乃

稍見之。世但以箕插筆，使兩人扶之，或書字於沙中。』按此即今之扶箕也。或作扶乩，非是。」扶箕通

作扶乩，又名紫姑卜，宋明以來，頗為通行。明楊慎升庵全集有紫姑仙詠詩一條，又有箕仙筆詩兩條。他

說，『宋元小說載箕仙詩多矣。近日一事尤異。正德庚辰，有方士運箕賦詩，隨所限韻，敏若夙構而語不

凡。』可見扶箕術舊日通行的情形了。

四，茅卜：宋周去非嶺外代答說道：『南人茅卜法，卜人信手摘茅，取占者左手，自肘量至中指尖而斷之，

以授占者，使禱所求，即中摺之，祝曰：『奉請茅將軍，茅小娘，上知天綱，下知地理。』云云，遂禱所卜之事。口且

禱，手且指，自茅之中指至尾，又自茅中指至首，乃各以四數之，餘一為料，餘二為傷，餘三為疾，餘四為厚。料者，

雀也，謂如早占過料，行人當在路，此時雀已出窠故也。日中占過料，則行人當晚至，時雀至暮當歸窠。晚占

過料，則雀已入窠，不歸矣。傷者聲也，謂之笑面貓，其卦甚吉，百事歡欣和合。疾者，黑面貓也，其卦不吉，所在

不和合。厚者，滯也，凡事遲滯。茅首餘二，名曰料貫傷。首餘三名曰料貫疾，餘皆倣此。南人卜此最驗。

精者能以時辰與茅折之，委曲分別五行而詳說之，大抵不越上四餘。而四餘之中，各有吉凶，又係乎所占之

事。當卜之時，或遇人來，則必別卜，曰外人蹈斷卦矣。余以為此卦，即易之世應揲著也。嘗聞楚人暮卜，

今見之。」

五、祝竈及鏡聽。廣語有說祝竈及竈卦二種，說道：「永安歲除，婦人置鹽米竈上，以碗覆之，視鹽米之聚散，以下豐歉，名曰祝竈。」又說道：「除夕，置水釜旁，粘東西南北字，中浮小木，視木端所向，以適其方。」又審

何聲氣，以下休咎，名曰竈卦。」（並見邵溥嶺南叢述所引）案明林紹周纂輯及林維松重編的三台便覽通書卷

十四，有所謂鬼谷先生擲卜法，和竈卦大同小異，說道：「竈者，五祀之首也。吉凶之柄，遂歸所主。凡有疑慮，候夜稍靜，酒掃繫室，滌釜注水令滿，以木杓一個，頓竈上，燃燈二盞，一置竈腹，一置竈上，安鏡於竈門邊，叩齒祝曰：「維某年月日，某官敢熱信香，昭告於司命竈君之神。竊聞福既有基，咎豈無徵，事之先兆，惟神是司。是

以某伏爲某事，衷心營營，罔知攸指，敢於靜夜，徒薪息爨，滌釜注泉，求趨擲卜之途，恭俟指送之柄。情之所屬，

神實鑒之，某不勝聽命之至。」禱畢，以手撥鍋水令左旋，執杓祝之曰：「西縱四橫，天地分明，神杓所指，禍福

攸分。」祝畢，以杓置水，任其自旋，自定隨杓所指，抱鏡出門，不得回頭，密聽旁人言語，即是擲卜。事應後，不

得言之。或杓指處無路，則是有阻，宜再占之。」這是本於鬼谷子「元旦之夕，酒掃置香燈於竈門，注水滿

鏡，置杓於水，虔禮拜祝，撥杓使旋，隨柄所指之方，抱鏡出門，密聽人言，第一句即是卜者之兆。」（引見寒齋月令

雜編）又熙朝樂事：「除夕更深人靜，或有祝竈請方，抱鏡出門，窺聽市人無意之言，以下來歲休咎。」（見同上）

竈卦或擲卜，又名鏡聽，元伊世珍瑣瑣記說：「鏡聽咒曰：「並光頰儻，終逢協吉。」先覓一古鏡，錦囊盛之，獨

向竈神，勿令人見，雙手捧鏡，誦咒七遍，出聽人言，以聽吉凶。又閉目信足走七步，開眼照鏡，隨其所照，以合人



言，無不驗也。」

六羊卜：

宋沈括夢溪筆談說道：「西戎用羊卜，謂之跋焦。以艾灼羊髀骨，視其兆，謂之死跋焦。其法，

兆之上爲神明，近脊處爲坐位。坐位者，主位也。近旁者爲客位。蓋西戎之俗，所居正寢，常留中一間以奉

鬼神，不敢居之，謂之神明。主人乃坐其旁，以此點主客勝負。又有先咒粟以食羊，羊食其粟，則自搖其首，乃

殺羊，視其五臟，謂之生跋焦，土人尤神之。」清余慶遠淮西見聞紀：「羊骨卜，夷人食殺於膊骨皆焚香而懸

之佛堂門，存爲卜。其卜也，燻焚柴香再拜取骨置爐上，祝以所謀，炙灼，閱時反骨裂文，直者吉，了又文明而有

理者次之，亂者凶。遼史載契丹以羊骨灼占，謂之羊卜。徐沙村集謂蒙古炙羊骨卜曰跋焦，維西夷人卜法，

習自番僧也，而同於契丹蒙古。」（蒙古源流本）可知羊卜舊日通行於我國西北部。

七卜歲：鄒露赤雅有卜歲一條，說道：「歲首即火以土杯十二，貯水，按辰布列，禱之，經夕啓眎，有水，則其

月不旱。」

八和鵲：

李調元粵東筆記（即兩海中的南越筆記）說：「相思仔仔，一名巧婦，即焦鵲，詩所謂桃蟲也。因

桃蟲而變，故其形小。性絕精巧。以茅葦羽翬爲房，或一或二，若鷄卵大。以麻髮懸繫樹枝，雖大風雨不斷。

久畜之，可使爲戲及占卦，名和鵲卦。其身小，其曰相思仔仔者，小也。相思者，身紅黑相間如紅豆。紅豆者，

相思子也。」案現在廣東尚有和鵲卦一種，將于支寫成若干卦，捲成小紙條，使和鵲啄取一條，即以占其休

咎。

占卜的方法，此外當更多有，其術蓋不一，當有因時因地而不同的。北戶錄說道：「愚又見卜者流雜書傳虎卜，紫姑卜，牛蹄卜，灼骨卜，雖不法於著龜，亦有可稱者。」西藏記說道：「西藏占卜之術不一，有等喇嘛以紙畫八卦，書番字而占者；有以青稞掛卦，抽五色毛線而占者；或數素珠而占者；或畫地而占者；或燒羊骨，或看水碗，種種不一。然亦頗有驗者，大抵在所學之精淺耳。婦女亦有會者，不能悉述。」（龍威秘書本）又如識占的流變，又有推背圖，燒餅歌等書。總之，占卜的事，出於迷信的心理，而術士即利用一種事物的分別或變異，以爲占驗，以滿足這迷信的心理的要求。即中國古傳的易經，其起因也不過如此。然而層層覆蓋，障日多，與時代的思想相推移，而本來面目遂終於不易見出了！

# 古史辨第三冊下編

## 一三四 詩經在春秋戰國間的地位

顧頡剛

(十二，三，十一，五，十，小說月報十四卷三一五號，原題詩經的厄運與幸運；今因本  
篇未完，再加修改，易署此名。)

詩經這一部書，可以算做中國所有的書籍中最有價值的；裏邊載的詩，有的已經二千餘年了，有的已經三千年了。我們要找春秋時人以至西周時人的作品，只有牠是比較的最完全，而且最可靠。我們要研究文學和史學，都離不掉牠。牠經過了二三千年的本質還沒有損壞，這是何等可喜的事！我們承受了這份遺產，又應該何等的寶貴牠！

詩經是一部文學書，這句話對現在人說，自然是沒有一個人不承認的。我們既知道牠是一部文學書，就應該用文學的眼光去批評牠，用文學書的慣例去解釋牠，才是正辦。不過我們要說「詩經是一部文學書」一句話很容易，而要實做批評和注意的事卻難之又難。這爲什麼？因爲二千年來的詩學專家鬧得太不成樣子了，牠的真相全給這一幫人弄糊塗了。譬如一座高碑，矗立在野裏，日子久了，蔓草和葛藤整滿了。在蔓草和葛藤的感覺裡，只知道牠是一件可以附遊蔓延的東西，決不知道是一座碑。我們從遠處看見，就知道牠是一座碑；走到近處，看着牠的形式和周圍的遺跡，猜測牠的年代，又知道牠是一座有價值的古碑。我們既知道牠是一座有價值的古碑，自然就要走得更近，去看碑上的文字；不特蔓草和葛藤滿滿的繁茂，挡住了我們的視線，只在空隙裏看見幾個字，知道上面刻的是些什麼字體罷了。我們若

譯金石事的，一定求知的慾望更迫切了，想立刻把這些糾纏不清的藤蘿斬除了去。但這些藤蘿已經纏過了很大的歲月，要斬除牠，真是費事的很。等到斬除的工作做完了，這座碑的真面目就透露出來了。

我做這篇文字，很希望自己做一番斬除的工作，把戰國以來對於詩經的亂說都肅清了。不過像我這般力弱，豈能達到我的願望與否實在不敢說定。但無論如何，總可以使得蔓草和葛藤減少一點，因為病去幾癆大的藥，斬斷幾條根的枝，雖是力弱的人，只要肯做，也是做得到的。

我做這篇文字的動機，最早是感受漢儒詩學的刺戟，覺得這種的附會委實要不得。後來看到宋儒清儒的詩學，覺得裏邊也有危險。我久想做一篇文字，說明詩經在歷來儒者手裏玩弄，好容易府廡相，並且屢屢碰到危險的「厄運」，和雖是一重重的經歷險境，到底流傳到現在，有真相大明於世的希望的「幸運」。我關於這個問題，來的材料已經不少了，但我心中覺得不滿足，自己問道：——

歷來的經學家爲什麼定要把詩經弄壞呢？

他們少數人鬧，爲什麼大家不出來反對，反而滅沒了自己的理性去盲從他們呢？

我因爲要解答這一類問題，就想把詩經在牠的發生時代——周代——中的位置考查一下，看出：

沒有詩經以前，這些詩是怎麼樣的？

那時人對於牠們的態度是怎麼樣的？

漢代經學家的荒謬思想的來源是在何處？

爲什麼會有這些荒謬思想的來源？

因此，我把春秋戰國時關於「詩」與「樂」的記載鈔出了多少條，比較看來，果然得一近理的解釋。這篇的前五章，就是說明這一點意思。

我做這件工作時最感困難的，便是取材的膽怯。因為除了詩經本身以外，凡要取來釀成詩經的差不多沒有一部書籍完全可靠。尙書固是一部古書，但即在完整的今文尙書中，文體的不同也是很顯著的事實。試把周書一部分翻開來看，大誥，康誥等是一類，無逸，金縢等又是一組；上一組語屈整齊，不容易懂；下一組便文義明白，一目了然。我們若是承認語屈整齊的是真西周文字，便不得不否認文義明白的是非西周文字，因為處於同一的時代而有截然差異的兩種文體，是不會有的事（除了後世人的摹古）。我們就是讓步到極頂，也只能說出於後來史官的追記。出於追記，即是得之傳聞，不一定可靠。左傳和爾雅固是記載春秋時事最詳細的，但做書人的態度既不忠實，並且他確是生在戰國時的，這部書又經過了漢儒的幾番竄亂，可靠的程度也是很低。禮記是記載周代禮節最詳細的，但禮節這等的繁縟，物品這等的奢華，決不是「先進野人」之風，恐是春秋末年或戰國初期的出品。論語是記載孔子的言行最詳細的，但說及曾子的死，至少出於孔子的可傳弟子所記，也是戰國初期的出品。禮記更後了，大部分是西漢人所作，這是可以把漢人的記載說明的。我們要研究春秋時人對於詩經的態度，卻不得不取材於戰國時乃至漢代的記載，這確實的程度已經打了折扣；何況春秋時人對於詩有種種的應用，而戰國時人只有說話中偶爾引到，別的地方就用不着了，我們能保證他們的記載沒有隔膜與錯誤嗎？所以我作此文，爲說明計，不得不取材於上幾書，而取材時總是使得心中心起了怯弱的感覺。

我對於自己的安慰和對於讀者的請求，只有把這些書上記的事實不看作固定的某一事，而看作流動的某一類事的動作狀況。譬如我們作宋史，決不能把水滸傳裏的故事插了進去；但我們要知道宋代的強盜狀況，便從水滸傳中材料甚多。如：徽宗時何以四方盜起？這些強盜是如何結合的？他們的目的怎樣？行爲怎樣？言語怎樣？這種問題，水滸傳中

很能解釋。宋江，盧俊義等的本身事實，水滸傳中寫的固是不會確，但像水滸傳中所寫宋江，盧俊義等實際的實景，必然有在世上。我們要知道的是社會狀況，而小說上寫的正是社會狀況。這些社會狀況，除了小說竟不提到記載；小說上的記載又描寫得入情入理；我們懷了一個探看背後的願望，對於小說的記載，不取牠的記事而專取牠的背景，似乎不致大謬。我這文中所引的故事，請大家也把這等的眼光去看罷！

我慚愧我的學淺；我大膽發布這篇文字，只是給求真的慾望所逼迫，希望洗刷出詩經的真相。我能不能達到這個希望固不可知，但我總願意向着這方面走。所有錯誤及漏畧的地方，請大家指正！

## 一 傳說中的詩人與詩本事

古人比現在人歡喜唱歌。現在的智識階級發抒情感，做的是詩詞，寫在紙上，只讀不唱；非智識階級發抒情感，唱的是山歌，很少寫在紙上，也沒有人注意。古人不是這樣：智識階級做的是詩，非智識階級做的也是詩；非智識階級做的詩可以唱，智識階級做的詩也可以唱。所以古人唱在口裏的歌詩，一定比現在人多。那時的音樂又很普及，所唱的歌詩，入樂的自然不少。這三百多篇詩的詩經，就是入樂的詩的一部總集。我們看了這部書，可以知道古代詩歌的一點樣子；但當時的詩歌我們見不到的依然很多，因為作詩的人是無窮的，做出來的詩篇也是無窮的，沒有收入詩經的真不知有多少。試看古書所記——

公入而賦：『大隧之中，其樂也融融。』  
姜出而賦：『大隧之外，其樂也泄泄。』（左傳隱元年）  
鄭……伐宋，宋華元……御之……宋師敗績，囚華元。  
……宋人以兵車百乘，文馬百駟，以贖華

元于鄆。半入，華元逃歸。……宋城，華元為植，巡功。城者諷曰：「睥其目，瞻其腹，棄甲而復！」於思

於思，棄甲復來！使其驂乘謂之曰：「牛則有皮，犀兕尙多，棄甲則那！」役人曰：「從其有皮，丹漆

若何？」華元曰：「去之！夫其口衆，我寡。」（左傳宣二年）

邾人莒人伐郟。臧紇救郟，侵邾，敗於狐駘。……國人誦之曰：「臧之狐裘，敗我於狐駘！我君

小子，朱儒是使！朱儒，朱儒，使敗我於邾。」（左傳襄四年）

子產從政一年，與人誦之曰：「取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之！孰殺子產？吾其與之！」

及三年，又誦之曰：「我有子弟，子產誨之；我有田疇，子產殖之。子產而死，誰其嗣之！」（左傳襄三十年）

晉侯以齊侯宴，中行穆子相。投壺，晉侯先，穆子曰：「有酒如淮，有肉如坻，寡君中此，為諸侯師！」

中之。齊侯舉矢曰：「有酒如澗，有肉如陵，寡人中此，與君代興！」亦中之。（左傳昭十二年）

南蒯……將適費，飲鄉人酒。鄉人或歌之曰：「我有國，生之杞乎？從我者子乎？去我者鄙乎？

倍其鄰者恥乎？已乎！已乎！非吾黨之士乎！」（左傳昭十二年）

惠公入而背外內之賂。與人誦之曰：「佞之見佞，果喪其田。詐之見詐，果喪其賂。得之而狙，

終逢其咎。喪田不懲，禍亂其興！」（國語晉語三）

楚狂接輿歌而過孔子曰：「鳳兮鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而已而！今之從

政者殆而！」（論語微子篇）

有。孺子歌曰：「滄浪之水清兮，可以濯我纓。滄浪之水濁兮，可以濯我足。」（注：孺子歌）

這都是隨口唱歌，並沒有音樂的輔助的。這一類的「徒歌」當時不知有多少首，但現在傳下來的只有千萬分之一了。詩經中一半是這類的歌，給人隨口唱出來的，樂工聽到了，替牠們各各的製了譜，使得變成「樂歌」可以複奏，才會傳到各處去，成爲風行一時的詩歌。假使當時沒有被樂工采去，不久也就自然的消滅了。

要問詩經上許多詩篇做的人是誰，這個問題可是沒法回答。不必說這些詩篇沒有記事者的引子，便看主於記事的左傳，也只說「城者」、「國人」、「輿人」、「鄉人」，沒有指定姓名。不必說記載古事的左傳，便看現在最流行的樂歌，四季相思，孟姜女尋夫，小黑驢，真可以說風靡一時了，但試問是那一個人做的，有人能回報出來嗎？不必說沒有書籍記載的歌曲，便看書上記得明白的詩篇，也有同樣的疑惑。古詩十九首，文選上全沒有作者的姓名，玉臺新詠上把九首歸到枚乘名下，到底是不是枚乘所作，我們能斷定嗎？「庭院深深」的一闕蝶戀花，到底是馮延巳做的，還是歐陽修做的，我們能弄明白嗎？四時讀書樂是元代翁森做的，但一般人算做朱熹了。這種傳誤，年代還是相近，最可笑的「黎明即起」的一篇治家格言，是明末朱用純做的，因爲他姓朱，所以大家算做四百年前的朱熹，稱爲朱子家訓。實在一首詩文只要傳誦得普遍了，對於作者和本事的傳說一定失了真相。詩經是一部古代極流行的詩歌，當然逃不了這個公例。所以我們對於詩經的作者和本事，決不能要求知道得清楚，因爲這些事已經沒有法子可以知道清楚了。



詩經裏有在詩中自己說出作者姓名的，如——

家。父。作。誦，以。究。王。誼。  
(小雅節南山)

寺。人。孟。子，作。爲。此。詩。  
(小雅巷伯)

吉。甫。作。誦，其。詩。孔。碩。  
(大雅棗高)

吉。甫。作。誦，穆。如。清。風。  
(大雅召民)

又有雖不說出作者，但把作詩的緣故自己說出來的，如——

維。是。褊。心，是。以。爲。刺。  
(魏風葛屨)

作。此。好。歌，以。極。反。側。  
(小雅何人斯)

君。子。作。歌，維。以。告。哀。  
(小雅四月)

王。欲。玉。女，是。用。大。諫。  
(大雅民勞)

又有雖沒有把作詩的緣故說出來，但文義明白，看了便可知道的，如——

蔽。芾。甘。棠，勿。剪，勿。敗！  
召。伯。所。憩。  
(召南甘棠)

這首詩的意思一看就明白：作詩的人一定是很尊敬召伯的，所以召伯曾經休息過的甘棠就勸人不要去斫伐傷損。這類的詩很多，不必列舉。

以上三類自然是最靠得住；次之就是古書中的記載。但古書的可靠程度就低了幾等，因為傳說中的

事實是未必一定準的。如——

武王既喪，管叔及其羣弟乃流言於國曰：「公將不利于孺子！」周公乃告二公曰：「我之弗辟，我無以告我先王！」  
周公居東二年，則罪人斯得。于後，公乃爲詩以貽王，名之曰鴉鵲。  
(尚書金縢)

我們試打開鴉鵲篇來一證牠的原文是——

鴉鵲！鴉鵲！既取我子，無毀我室。恩斯，勤斯，鬻子之閔斯！

迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。今女下民，或敢侮予！

予手拮据，予所捋荼，予所蓄租，予口卒瘁，曰予未有室家！

予羽譙譙，予尾緜緜，予室翹翹，風雨所漂搖，予維音曉曉！

這是一個人借了禽鳥的悲鳴來發洩自己的傷感。牠的大意是先對鴉鵲說：「鴉鵲，我養育這兒子不容易，你既經把牠取了去，再不要來拆毀我的房子了！」再轉過來對下面站着的人道：「在天好的時候，把房子造堅固了，你們就不能來欺侮我了！」又自己悲傷道：「我爲了這所房子，做得這等勞苦，我的毛羽壞了，我的房子又在風吹雨打之中，危險得很，使我不得不極叫了！」讀了這首詩，很可見得這是做詩的人在憂患之中發出的悲音。說周公在避居時做的，原也很像，但這話應在「管叔流言」時說的不應在「罪人斯得」後說的，金縢篇所記即使是真，也有時間的錯誤。況且詩上並沒有確實說出是周公，金縢篇也不像西周時的文體，我們決不能輕易承認。再看孟子公孫丑篇稱引這詩：「迨天之未陰雨」幾句，便連引孔子的話道：

「爲此詩者，其知道乎？」孟子引來的孔子固是靠不住，但至少可說是孟子的意思。孔子孟子都是最喜歡稱道周公的，爲什麼只說這詩的作者大概是一個「知道」的人，而不說是周公，好像他們並沒有讀過金縢篇的樣子呢？在這種種疑點之下，我們對於鴟鳴一詩的作者，依然不能指定。

左傳上關於詩經的記事也有好幾則。說出作詩的人的，有許穆夫人作載馳一事——

狄人伐衛……衛師敗績，遂滅衛……初，惠公之即位也少，齊人使昭伯烝於宣姜……生齊子，戴公，

文公，宋桓夫人，許穆夫人……及敗……衛之遺民男女七百有三十人，益之以共滕之民爲五千人，

立戴公以廕於曹。許穆夫人賦載馳。（閔二年傳）

我們翻出鄘風載馳篇來看，第一章說的是：

載馳載驅，歸唁衛侯。驅馬悠悠，言至於漕。（即曹）大夫跋涉，我心則憂。

這一定是衛國有難，所以去唁了。第三章說的是：

女子善懷，亦各有行。許人尤之，衆穉且狂。

可見去唁衛侯的是女子，而且這女子是和許國有關係的。要不是左傳看了詩經去造事實，這段記載可以算得可靠。

又有幾首詩，左傳上雖沒有說出作者但說及牠的本事的，如——

秦伯任好卒，以子車氏之三子——奄息，仲行，鍼虎——爲殉，皆秦之良也。國人哀之，爲之賦黃鳥。

（文六年傳）

這件事在詩上已經寫得明明白白：

交交黃鳥，止於棘。誰從穆公？子車奄息。（下二章云：「子車仲行」，「子車鍼虎」）。維此奄息，百夫

之特。匪其穴，惴惴其慄。彼蒼者天，殲我良人！如可贖兮，人百其身！

這當然可以無疑的了。又如：

衛莊公娶於齊東宮得臣之妹，曰莊姜，美而無子。衛人所爲賦碩人也。（隱三年傳）

我們翻開衛風碩人篇來看，第一章說的是她的家世：

碩人其頤，衣錦褰衣。齊侯之子，衛侯之妻；東宮之妹，邢侯之姨；譚公維私。

第二章說的是她的容貌：

手如柔荑，膚如凝脂；領如蝤蛴，齒如瓠犀；螓首蛾眉，巧笑倩兮，美目盼兮。

這也說得很相符合。要不是做左傳的人依據了詩經去附會，這首詩的來源也可信了。又如：

鄭人惡高克，使帥師次於河上，久而弗召，師潰而歸。高克奔陳。鄭人爲之賦清人。

這句話就有些相信不過了，因爲詩上說：

清人在彭，駟介旁旁，二矛重英，河上乎翱翔。

寫的只是武士游觀之樂，全沒有「弗召」及「師潰」的意思。這句話是真是假，沒有證據可以判斷；只能

作為一個懸案。

我們審定這種材料所以疑一點，並不是不願意知道做詩的事實，實在不願意做苟且的信從，把自己來欺騙；更不願意對於古人有輕忽誣蔑的舉動，使得他們原來的樣子由我們弄糊塗了。漢代的經學家因為要顯出自己的聰明，硬把三百篇的故事製造齊備，結果徒然鬧了許多笑話。實在不但漢代人不能知道，連春秋戰國間人也不能知道。試看國語上說：

襄王十三年，鄭人伐滑。王使游孫伯請滑，鄭人執之。王怒，將以狄伐鄭。富辰諫曰：「不可！……」

周文公之詩曰：「兄弟鬩于牆，外禦其侮。」若是，則鬪乃內侮，而雖鬪不敗親也……」（周語中）

照牠這樣說，常棣一詩是周公做的。再看左傳上：

鄭伯……不聽王命，王怒，將以狄伐鄭。富辰諫曰：「不可！……召穆公思周德之不類，故糾合宗族。」

子成周而作詩曰：「常棣之華，鄂不韡韡。凡今之人，莫如兄弟。」其四章曰：「兄弟鬩于牆，外禦其侮。」

如是，則兄弟雖有小忿，不廢懿親……」（昭二十四年傳）

看了這一段，常棣一詩又是召穆公做的了。這首詩到底是周文公做的，還是召穆公做的，還是一個無名的人做的？

富辰說的到底是那一人？國語與左傳的記載到底是那一種靠得住？我們對於這些問題都是

回答不來的了！

我們對於三百篇的作者和本事，並不希望有一個完滿的回答，因為沒有人可以回答，單是空空的希望。

也是無益的。至於我們爲了不知道做詩的本事，就此不懂得詩篇的內容，也無足羞慙，因爲這不是我們的過失，只是古人沒有把材料給與我們。

## 二 周代人的用詩

我們要看出詩經的真相，最應研究的就是周代人對於「詩」的態度。詩經裏有許多祝神敬祖的詩，有許多燕樂嘉賓的詩，有許多男女言情的詩，又有許多流離疾苦的詩。這許多詩爲什麼會聚集在一處？這許多詩如何會流傳下來？這許多詩何以周代人很看重牠？要解釋這種問題，就不得不研究那時人所以「用詩」的是怎樣。

要說用詩的方法，先說作詩的緣故。

作詩方面，大別有兩種：一種是平民唱出來的，一種是貴族做出來的。平民唱出來，只要發洩自己的感情，不管牠的用處；貴族做出來，是爲了各方面的應用。國風的大部份，都是採取平民的歌謠。這在詩經本身上很可看出，如：

誰謂雀無角！何以穿我屋？  
誰謂女無家！何以速我獄？  
雖速我獄，室家不足！  
(召南行露)

這明明是受了損害之後說出的氣憤話，決不是樂工或士大夫定做出來供應用的。至于：

籟斯羽，詵詵兮。  
宜爾子孫振振兮！  
(周南蟋蟀)

桃之夭夭，灼灼其華；之子于歸，宜其室家。(周南桃夭)

這分明是定做出來的頌辭了。在大小雅裏，采的民謠是少數(如我行其野，谷風等)，而爲了應用去做的占多數(如鹿鳴，文王等)。

頌裏便沒有民謠了。民謠的作者隨着心中要說的話說去，並不希望他的作品入樂；樂工替他譜了樂章，原意也只希望貴族聽了，得到一點民衆的味兒，並沒有專門的應用；但貴族聽得長久了，自然也會把牠使用了。凡是定做出來的，都由於應用上的需要而來。如：

呦呦鹿鳴，食野之苹。我有嘉賓，鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧，承筐是將。人之好我，示我周行。(小雅鹿鳴)

這是很恭敬的對賓客說的一番話，是爲宴賓而做的詩。又如：

有客宿宿，有客信信。言授之繁，以繁其馬。(周頌有客)

皎皎白駒，食我場藿；絜之維之，以永今夕。所謂伊人，於焉嘉客。(小雅白駒)

這是很真摯的留客人多住幾天的話，也是爲宴賓而做的詩。又如：

王命申伯：「式是南邦，因是謝人，以作爾庸。」王命召伯：「錫申伯土田。」王命傅御：「遷其私人。」(大雅棣葛)

這是周王錫命申伯的話，篇末說明吉甫作了這首詩贈與申伯的，是爲慶賀而做的詩。又如：

王命南仲：「往城于方。」出車彭彭，旂旐央央。「天子命我，城彼朔方。」赫赫南仲，玁狁于襄！

(小雅出車)

這。是。記。南。仲。的。功。績，或。是。爲。了。慰。勞。南。仲。而。在。他。凱。旋。時。做。的。詩。這。種。的。事。一。時。也。說。不。盡。總。之，這。些。詩。都。是。爲。了。應。用。而。做。的。

爲。了。應。用。而。做。的。詩，和。采。來。的。詩。而。應。用。牠。的，大。概。可。以。分。做。四。種。用。法：一。是。典。禮，二。是。諷。諫，三。是。賦。詩，四。是。言。語。詩。用。在。典。禮。與。諷。諫。上，是。牠。本。身。固。有。的。應。用；用。在。賦。詩。與。言。語。上，是。引。伸。出。來。的。應。用。引。伸。出。來。的。應。用，全。看。用。詩。的。人。如。何，而。不。在。詩。的。本。身。如。何。

典。禮。的。種。類。很。多，所。以。用。詩。的。方。面。也。很。多；最。寬。廣。的。分。類。可。以。分。成。兩。種：對。於。神。的。是。祭。祀，對。於。人。的。是。宴。會。

祭。祀。的。詩，看。詩。經。本。身。就。很。明。白。如。小。雅。楚。茨。說。祭。祀。的。樣。子。詳。細。極。了，且。有。工。祝。祝。頌。的。說。話，我。們。可。以。決。定。牠。是。一。首。祭。祀。時。應。用。的。詩。原。文。如。下：

楚。楚。者。茨，言。抽。其。棘。自。昔。何。爲，我。蔭。黍。稷。我。黍。與。與；我。稷。翼翼。我。倉。既。盈，我。庾。維。億。以。爲。酒。食，以。饗。以。祀，以。妥，以。侑，以。介。景。福。

濟。濟。跄。跄，絜。爾。牛。羊，以。往。烝。嘗。或。剝，或。亨，或。肆，或。將。祝。祭。於。祊，祀。事。孔。明。先。祖。是。皇；神。保。是。靈。孝。孫。有。慶；報。以。介。福，萬。壽。無。疆！

執。爨。踏。踏，爲。俎。孔。碩；或。燔，或。炙，有。婦。莫。莫。爲。豆。孔。庶，爲。賓，爲。客。獻。醴。交。錯；禮。儀。卒。度，笑。語。卒。發。



神保是格，報以介福，萬壽攸酢！

我孔熯矣，式禮莫愆。工祝致告，徂賚孝孫：「苾苾孝祀，神嗜飲食，卜爾百福，如幾如式！」既齊，既稷，既匡，既勅：「永錫爾極，時萬時億！」

禮義既備，鐘鼓既戒，孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起。鼓鐘送尸，神保聿歸。諸宰君婦，廢徹不遲。諸父兄弟，備言燕私。

樂具入奏，以綏後祿。爾殽既將，莫怨具慶。既醉既飽，小大稽首：「神嗜飲食，使君壽考！」孔惠孔時，維其盡之。子子孫孫，勿替引之！

這一首詩把祭祀的原因，祭祀時的狀況，祭祀後賓客的祝頌，原原本本的都寫出了。我們可以假定這詩是依了祭祀手續的時間逐次奏的。但這詩上雖說「鐘鼓既戒」，「樂具入奏」，而奏樂的樣子還沒有敘述完備。把奏樂的樣子敘述完備的，有周頌的有瞽。

有瞽，有瞽，在周之庭。設業，設虡，崇牙樹羽，應田，縣鼓，鞀，祝圉，既備乃奏，簫管備舉。嘒嘒厥聲，肅雝和鳴。先祖是聽！……

又如商頌的那，亦與上首略同：

猗與，那與，置我鞀鼓，奏鼓簡簡，衍我烈祖。湯孫奏假，綏我思成。鞀鼓淵淵，嘒嘒管聲，既和且平，依我馨聲。於赫湯孫，穆穆厥聲！庸歌有斲，萬舞有奕！……

在這上，可見祭祀用詩是「樂」、「歌」、「舞」三事同時合作的。阮元有一篇釋頌是很好的解釋：

「頌」字即「容」字也。故說文「頌，兒也」。……「容」「養」「美」一聲之轉……今

世俗傳之樣字……從「頌，容，美」轉變而來。……所謂商頌，周頌，魯頌者，若曰「商之樣子」、「周之樣子」、「魯之樣子」而已。

何以三頌有樣而風雅無樣也？風雅但弦歌笙間，賓主及歌者皆不必因此而爲舞容；惟三頌各章皆是舞容，故稱爲「頌」。若元以後戲曲，歌者舞者與樂器全動作也。風雅則但若南宋人之歌詞，彈詞而已，不必鼓舞以應鏗鏘之節也……

大概頌是樂詩中用得最鄭重的，不是很大的典禮不輕易用；最大的典禮莫過於祭祀，所以頌幾乎完全用在祭祀上。

用在宴會的各种典禮上的詩也是很多，我們上面舉的鹿鳴，白駒，有客，崧高都是。饗禮上鄉飲酒禮，燕禮，鄉射禮，大射儀各篇，都有樂工歌詩的記載。今舉鄉飲酒禮的一節。

設席於堂廉，東上。工四人，二瑟先。相者二人，皆左何瑟，後首，撝越，內弦，右手相。樂正先升，立於西階東。工入，升自西階，北面坐。相者東面坐，遂授瑟，乃降。工歌鹿鳴，四牡，皇皇者華……

笙入，堂下，瑟南。北面立，樂南，陔，白華，蕤參……  
乃間歌魚麗，笙由庚，歌南有嘉魚，笙崇丘，歌南山有臺，笙由儀。

乃合樂：〔周南〕關雎，葛覃，卷耳；〔召南〕鵲巢，采芣，采蘋。  
工告於樂正曰：「正歌備。」樂正告於賓，乃降。

這一篇寫奏樂的程序清楚極了。

宴會時各種游藝也是用樂詩做節制的。如投壺——

司射進度壺，問以二矢半，反位，設中東面，執八算，興……命弦者曰：「諸奏狸首，問若一。」太師曰：

「諾。」左右告矢具，請拾投……（禮記投壺）

又如會射——

故射者進退周還必中禮。內志正，外體直，然後持弓矢審固，持弓矢審固，然後可以言中。此可以觀

德行矣。其節：天子以騶虞爲節，諸侯以狸首爲節，卿大夫以采蘋爲節，士以采芣爲節……是以諸

侯君臣盡志於射以習禮樂……詩曰：「會孫侯氏，四正具舉。大夫君子，凡以庶士，小人莫處，御于

君所以燕，以射則燕，則譽。」言君臣相與盡志於射，以習禮樂，則安則譽也。（禮記射義。經首一詩已亡，

有人說「會孫侯氏」一首即是狸首。）

這種種樂詩的應用，無非使得宴會中增高歡樂的程度，和幫助禮節的進行。現在樂詩雖失傳，宴會中的歌唱，唱侑酒，行禮時的作樂，正和古人的意思是一樣的。

諷諫方面，左傳與國語都屢次說起。如——

(左傳襄十四年節略語。)

「自王以下，各有父兄子弟以補察其政；史爲書，瞽爲詩，工誦箴諫，大夫規誨，士傳言，庶人謗。」

「故天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻曲，史獻書，師箴，瞽賦，矇誦，百工諫，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，瞽史教誨，耆艾修之，而後王斟酌焉。是以事行而不悖。」(國語周語中，邵公諫厲王語。)

「吾聞古之王者，政德既成，又聽於民，於是乎使工誦諫於朝，在列者獻詩，使勿兜風聽臆言於市，辨祇祥於謠，考百事於朝，問謗譽於路，有邪而正之，盡戒之術也。先王疾是驕也！」(國語晉語六，范文子戒趙文子語。)

從這幾則看，可見公卿列士的諷諫是特地做了獻上去的；庶人的批評是給官吏打聽到了告誦上去的。我們看詩經中也有這事的痕跡，如——

好人提提，宛然左辟，佩其象揅。維是褊心，是以爲刺！(魏風葛屨)

昊天不平，我王不寧。不懲其心，覆怨其正。家父作誦，以究王誼。式訛爾心，以畜萬邦。(小雅節南山)

爲鬼爲蜮，則不可得。有覲面目，視人罔極。作此好歌，以極反側！(小雅何人斯)

他們作詩的宗旨，爲了要去譏刺好人的褊心，要去窮究國王昏亂的緣故，要去窮究他人的反側之心。固是這種罵人的詩未必直接送與所罵的人看，但若別人聽到了，轉達與所罵的人，也可以促成他的反省。所謂

「師箴，賡賦，贖誦」就是要使瞎子樂工做轉達的人。再看上面引的城者對華元的謳，與人對子產的誦，鄉人對南蒯的歌，也是「庶人謗」的一類。

所奇怪的，左傳記了二百六十年的事，不曾見過「獻詩，獻曲，師箴，賡賦」的記載。只有楚國左史倚相口裏說起一件事是這一類的，但是西周的事：

「昔穆王欲肆其心，用行天下，將皆必有車轍馬跡焉。祭公謀父作祈招之詩以止王心，王是以獲沒於祗宮。……其詩曰：「祈招之愔愔，式昭德音。思我王度，式如玉，式如金。形民之力，而無醉飽之心。」（昭十二年傳）

國語上也有一段故事：

「昔衛武公年數九十五矣，猶箴儆於國，曰：「自卿以下，至於師長士，苟在朝者，無謂老耄而舍我，必恭恪於朝，朝夕以交戒我，聞一二之言，必誦志而納之以訓導我。」在與有旅賁之規，位宁有官師之典，倚几有誦訓之諫，居寢有護御之箴，臨事有瞽史之導，宴居有師工之誦，史不失書，瞽不失誦，以訓御之。於是作懿戒以自儆也。」（楚語上）

這兩段事即使可靠，也都是春秋以前的事。恐怕這種事在春秋前很多，而在春秋時就很少了。我所以不敢說春秋時絕無的話，因為看詩經中如：

心之憂矣，如或結之！今茲之政，胡然厲矣！燎之方揚，寧或滅之！赫赫宗周，褒姒威之！（小雅正月）

周宗既滅，靡所止戾。正大夫離居，莫知我勸。三事大夫，莫肯夙夜。邦君諸侯，莫肯朝夕。庶曰式臧，獲出爲惡！(小雅無正)

這種詩都很長，很有組織，意義完全爲了警戒與規勸，可以斷定是士大夫爲了諷諫而做的。詩中又有「周宗既滅」一類的字樣，當然是東周的士大夫做的。可見東周時這類的風氣還沒有歇絕。但這類的詩都在大小雅中，大小雅是王朝的詩，或者獻詩誦諫的事是王朝所獨有也未可知。左傳既不注意王朝，自然沒有這類的記載。至於列國，本只有「庶人謗」的徒歌，所以左傳國語所記輿人之誦等都是很簡短的，又沒有給樂工收入樂府，三百篇中就見不到了。

賦詩是交換情意的一件事。他們在宴會中，各人揀了一首合意的樂詩，叫樂工唱，使得自己對於對方的情意，在詩裏表出對方，也是這等的回答。這件事左傳上記得最多，那時士大夫也是看得最重。往往因爲一個人不合於這個禮節，就給別人瞧不起，凶一點就鬧起來。如——

宋華定來聘……公享之，爲賦藜藿，弗知又不答賦。昭子曰：「必亡！宴語之不懷，寵光之不宜，令德之不知，同福之不受，將何以在！」(昭十二年傳)

這已經罵得够受的了，再看下面一件事：

晉侯與諸侯宴於溫，使諸大夫舞，曰：「歌詩必類，齊高厚之詩不類。」荀偃怒，且曰：「諸侯有異志。」

矣！使諸大夫盟高厚。高厚逃歸。於是叔孫豹、晉荀偃、宋向戌、衛甯殖、衛公孫躄、小邾之大夫盟曰：『同討不庭！』（襄十六年傳）

這不是因了賦詩的小事鬧出一場大禍嗎！因為那時看賦詩的關係這等嚴重，所以在宴會時選擇人才很是要緊的事。如左傳記晉公子重耳到秦國：

他日，公享之。子犯曰：『吾不如衰之文也，請使衰從。』公子賦河水，公賦六月。趙衰曰：『重耳拜賜。』公子降拜稽首，公降一級而辭焉。衰曰：『君稱所以佐天子者，命重耳，重耳敢不拜！』（襄二十三年傳）

子犯因為不及趙衰會說話，所以推薦了趙衰陪了重耳；果然秦穆公賦了六月，趙衰就叫重耳拜賜了。所以要拜賜的緣故，因為六月篇是周宣王命尹吉甫帥師伐獫狁的事，詩上有『王子出征，以佐天子』的話，秦穆公賦牠，是表示他對於重耳的一番期望，所以重耳應該拜謝他的厚意。可見宴會賦詩是要主賓互相稱美和祝頌，使得各人的好意從歌詩裏表顯出來，同時要受的方面知道賦詩的人的好意，表顯出受詩以後的快樂和謙謝。再看下一事：

晉侯使韓宣子來聘……公享之。季武子賦絲之卒章。韓子賦角弓，季武子拜曰：『敢拜子之彌縫。』敵邑寡君有望矣！……既享，宴於季氏，有嘉樹焉，宣子譽之。武子曰：『宿敢不封殖此樹，以無忘角弓！』遂賦甘棠。宣子曰：『起不堪也，無以及召公！』（昭二年傳）

這一段寫當時俯仰揖讓的樣子真是活現在眼前。季武子賦繇的末章，是贊美韓宣子的懂道理和有能力的。角弓說「兄弟昏姻，無胥遠矣。」所以季武子拜謝他聯絡兩國的美意。甘棠拿召公來比韓宣子，更是即景生情的佳話。賓主到了這步田地，實在是會交際啊！

現在再把左傳裏兩次最有名的賦詩鈔在下面：

鄭伯享趙孟於垂隴，子展，子西，子產，子大叔，二子石從。趙孟曰：「七子從君，以寵武也，請皆賦以卒君昵。」武亦以觀七子之志。子展賦草蟲，趙孟曰：「善哉，民之主也！抑武也不足以當之。」伯有

賦鶉之賁，賁，趙孟曰：「床第之言不踰閫，況在野乎！非使臣之所得聞也！」子西賦黍苗之四章，趙

孟曰：「寡君在，武何能焉！」子產賦隰桑，趙孟曰：「武請受其卒章。」子大叔賦野有蔓草，趙孟曰：

「吾子之惠也！」印段賦蟋蟀，趙孟曰：「善哉，保家之主也！吾有望矣。」公孫段賦桑扈，趙孟曰：

「匪（詩作「彼」）交匪敖，福將焉往！若保是言也，欲辭福祿得乎！」卒享，文子告叔向曰：「伯有

將為戮矣！」詩以言志，志誣其上而公怨之，以為賓榮其能久乎！」（襄二十七年傳）

這一次的賦詩，草蟲，隰桑都是思慕君子，子展子產借此表示他們對於趙孟的思慕。黍苗是贊美召伯的功勞，子西借此以表示他看趙孟是召伯一流人物。蟋蟀說「好樂無荒，良士瞿瞿。」印段的意思是說趙孟的不荒淫而趙孟也因為他賦詩的宗旨在不荒淫就稱贊他是「保家之主。」桑扈稱頌君子「受天之祜。」為「萬邦之屏。」末句為「彼交匪敖，萬福來求。」所以趙孟有這幾句的答話。看這一次的賦詩，他們只是



稱頌趙孟；趙孟對於他們的稱頌，有的是謙而不敢受，有的是回敬幾句好話。單是伯有賦鴉之賞賞是待異的事。鴉之賞賞一詩主要的話是：「人之無良，我以爲兄，」「人之無良，我以爲君，」內中只有怨憤的意思，全沒有和樂的氣象。所以趙孟說「床第之言不踰閭，」意謂怨憤是私室的話，不是在宴會場中可以公布的。

在這段故事中，有可以研究的一首詩，就是野有蔓草。這首詩的原文是：

野有蔓草，零露漙漙。有美一人，清揚婉兮。邂逅相遇，適我願兮！

野有蔓草，零露漙漙。有美一人，婉如清揚。邂逅相遇，與子偕臧！

這明明是一首私情詩。「臧」就是「藏」，「適我願」就是「達到目的」。男女二人在野裏碰見，到隱僻的地方藏着，成就他們的好事，這個意思是很顯明的。在規行矩步的道學家看起來，便是真的男女相遇，也不應當說出這句話，何況在宴集賓朋的時候敢公然唱出這類淫詩，豈不是太放肆了！有人硬要解釋這一個難題，便說：「這並非淫詩。試看伯有賦了鴉之賞賞，尚且趙孟要說「床第之言不踰閭，」若這首真的是淫詩，自然更是「床第之言」了，爲什麼子太叔不看伯有的榜樣，再去賦這類的詩？爲什麼趙孟嚴於責伯有而寬於責子太叔，反而說「吾子之惠」呢？所以這首詩不是淫詩，就可在此處證明。」我對於這個辨護，可以說他有兩處誤解。第一，「床第之言」並不是指淫穢，乃是指私室。試看鴉之賞賞的原詩：

鴉之奔奔（與「賞賞」通）；鴉之驅驅。人之無良，我以爲兄！

鵲之張張，鶉之奔奔。人之無良，我以為君！

「奔奔」和「張張」只是鶉和鵲的動作的形容詞，顛倒押着「為兄」「為君」的韻，並沒有意義可講。看下兩句，至多只有埋怨長上和不甘受長上的束縛的兩個意思，和男女之欲真是沒有絲毫關係。趙孟說牠「床第之言」當然不是指淫欲，所以下面他又說：「伯有將為戮矣……志誣其上而公怨之，以為賓築。」「公」是指的「賓」一方面，「床第」是處的「公」的反面；「上」就是「君」和「兄」，「怨上」既是床第之言，就不應公然對賓客說，這個意思十分明白。若說這一首詩是淫詩，請問對於「志誣其上而公怨之」一句話要怎樣的解釋呢？第二，「斷章取義」是賦詩的慣例，賦詩的人的心意不即是作詩的人的心意。所以作詩的人儘管作的是言情詩，但賦詩的人儘可用牠做宴賓詩。左傳上有解釋斷章取義的兩段文字：

慶舍之士謂盧蒲癸曰：「男女辨姓，子不辟（避）宗何也？」曰：「宗不余辟，余獨焉辟之！」賦詩斷章，余取所求焉，惡識宗！」（慶二十八年傳。盧蒲癸娶慶舍之女，兩家同是姜姓，所以有人這樣問。盧蒲癸是慶舍的寵臣，慶舍正執齊國的政，所以有「余取所求」的答。）

鄭駟顯殺鄧析而用其竹刑。君子謂子然於是不忠。苟有可以加於國家者，弄其邪可也。靜

女之三章取「彤管」焉。竿旄「何以告之」取其忠也。故用其道不弄其人。（定九年傳）

盧蒲癸的意思是說：賦詩只須取自己要的東西，不必還出牠的娘家。君子批評駟顯的話是說：靜女的詩義

並不好，只是靜女詩中的『彤管』是一個好名目，就可取了。竿旄的詩也並不忠，只是竿旄詩中有『何以告之』一句，很有『忠告善道』的意思，就可算忠了。『惡識宗』就是不管作者的本義，『棄其邪』就是棄掉不可用的而取牠可用的。所以那時的賦詩很可稱做象徵主義。做詩的人明明是寫實，給他們一賦就是象徵了。

有人說：野有蔓草若是私情詩，如何會收到樂章裏去，供給宴會的應用呢？其實無論什麼時候的樂章都脫離不了言情之作；何況春秋時並沒有經過漢宋儒者的陶冶，淫風的盛，翻開左傳就可以看見，如何情詩入不得樂章！既入了樂章，大家聽得慣了，自然熟視若無睹，可以移作別種意思的象徵了。我常說：那時人賦詩樂工『一唱三歎』的歌着，用不到自己去唱，正像現在人的點戲。現在人喚優伶到家裡做戲，祝壽演繡桃會，娶婦，演鬧房樂，上任演滿床笏，這是實指其事，和宴會中賦草蟲隰桑相類的。至於偏在象徵方面的，也看了事情而定。記得民國二年，二次革命起後，袁世凱差馮國璋和張勳打下南京，懷仁堂上唱戲慶賀，因為那時江蘇都督一個位置給馮給張，很費斟酌，所以點了一齣取帥印，又點了一齣雙搖會。雙搖會明明是「一齣妻妾爭夕的淫戲，如何可以在總統府裏演唱？」也無非做得長久了，大家忘其為淫戲，只覺得可以做別種意思的象徵了！

再看鄭六卿爲韓宣子賦詩的一段事：

鄭六卿餞宣子於郊，宣子曰：『二三君子請皆賦，起亦以知鄭志。』子產賦野有蔓草，宣子曰：『孺子

善哉！吾有望矣。」子產賦鄭之羔裘，宣子曰：「起不堪也！」子太叔賦，宣子曰：「起在此，敢動。」

至於他人乎？」子太叔拜，宣子曰：「善哉，子之言是。不有是事，其能終乎！」子游賦，風雨，子旗

賦有女同車，子柳賦，籜兮。宣子喜曰：「鄭其庶乎！二三君子以君命貺起，賦不出鄭志，皆昵燕好也。」

二三君子，數世之主也，可以無懼矣！」宣子皆獻馬焉，而賦我將。子產拜，使五卿皆拜曰：「吾子靖

亂，敢不拜德！」（昭十六年傳）

這一次，因為韓宣子要「知鄭志」，所以鄭六卿賦的都是鄭詩。鄭國的詩是情詩最多，所以這一次賦的詩

也是情詩特多，如子太叔賦的羔裘，就是情思很蕩的！

子惠思我，褰裳涉溱。 子不我思，豈無他人？ 狂童之狂也且！

子惠思我，褰裳涉洧。 子不我思，豈無他士？ 狂童之狂也且！

這正是蕩婦罵惡少的口吻，說：「你不要我，難道就沒有別人嗎？」淫浪的態度真活畫出來了！子太叔斷

章取義，用在這裏，比喻他願意從晉，只恐晉國的拒絕，所以韓宣子就說：「我在這裏，怎會使得你去尋別人

呢？」子太叔拜謝他，他又說：「沒有這樣的警戒，那能有始有終呢！」可見斷章取義的用處，可以不嫌得

字句的淫褻，不願得作詩人的本義。

賦詩的應用，除了合歡以外，又有用在請求上的。如襄二十六年傳，記晉平公把衛獻公囚了起來，齊景

公鄭簡公到晉國去替他說情：

齊侯鄭伯爲衛侯故如晉，晉侯兼享之。……國景子相齊侯……子展相鄭伯。……晉侯言衛侯之

罪，使叔向告二君。國子賦鸞之柔矣；子展賦將仲子兮。晉侯乃許歸衛侯。

鸞之柔矣的詩逸去了，將仲子兮在鄭風裏，原文如下：

將仲子兮，無踰我園，無折我樹檀！豈敢愛之，畏人之多言。仲可懷也，人之多言亦可畏也！

這首詩的大意只是「人言可畏」。子展要晉侯放出衛侯，所以賦了這首詩去諷他，說：「別人要疑心你爲

臣執君（衛獻公復國，孫林父遷於齊）了！你不怕他們的多說話嗎？」晉侯悟得他的意思，所以也就答應了。

賦詩既可用在請求方面，自然也可反轉來用在允許方面。如：

申包胥如秦乞師，曰：「吳爲封豕長蛇，以薦食上國，虐始於楚。寡君失守社稷，越在草莽，使下臣告急。

……」秦伯使辭焉，曰：「寡人聞命矣，子姑就館，將圖而告。」對曰：「寡君越在草莽，未獲所伏，下

臣何敢即安！」立，依於庭牆而哭，日夜不絕聲，勺飲不入口，七日。秦哀公爲之賦無衣，九頓首而坐。

秦師乃出。（定四年傳）

無衣的詩是：

豈曰無衣！與子同袍。王于興師，修我戈矛，與子同仇！

秦哀公賦這詩，就是表明他已經完全允許了他的請求了。

賦詩要表出賓主的好意是通例，也有用來當笑罵的。但我雖是說出這句話，心中却很疑惑，不敢決定

牠的有無。如：

齊慶封來聘，其車美。

孟孫謂叔孫曰：「豹聞之，服美不稱，必以惡終。」

美車何爲！

叔孫與慶封食，

不敬爲賦，相鼠亦不知也。（襄二十七年傳）

試看相鼠篇中說的是什麼話？

相鼠有皮；人而無儀！人而無儀，不死何爲！

這實在罵得太不成樣子了。

說他聽了不知，我想沒有這樣的糊塗人罷！（這一則與上面伯有賦爲之實貴的一事，

我很疑心是左傳的作者裝點出來的。

左傳的作者最歡喜把結果的成敗做論人的根據；他看見伯有與慶封都是不得善終的，就替

他們編造了不好的故事，也說不定。）

從這許多賦詩的故事看來，可以歸納出一條通例，是：

自。己。要。對。人。說。的。話，借。了。賦。詩。說。出。來。所。賦。的。詩，只。要。選。出。賦。詩。的。人。的。志，不。希。望。合。於。作。詩。的。人。的。志，所。以。說「賦詩言志」。

以上幾種用詩，都是把詩唱的；還有一種用詩，是雜在言語中說的。因爲這些詩唱得多了，盡人能鼓曉得，所以引來說話格外覺得簡明有力。又那時許多國家相處很近，交涉的事極繁，所以很講究說話。如下

叔向曰：「辭之不可以已也如是夫！子產有辭，諸侯賴之；若之仙其釋辭也！詩曰：「辭之輯矣，民之協矣；辭之釋矣，民之莫矣。」其知之矣！」（襄三十二年傳）

看了可見。要使自己說的話有效力，總要使得別人心折我這一番話。在現在時候，要使別人心折我的話，便可把學理去支配事實，說某一件事是合於學理的，某一件事是不合於學理的。那時人沒有學問觀念，所以只消用社會上傳誦的話去支配事實，說某一件事是合於老話的，某一件事是不合於老話的。社會上傳誦的話有兩種：（一）諺語，（二）詩。諺語總帶一點訓誡的口氣，詩卻不止於訓誡，還有自達情意的。有一件事情的，有稱贊人家的。凡是要說一句話，可以在詩上找到同意義的句子的，就可將詩句圓圓的搬出來。詩的應用方面既廣，所以比較諺語說得更多。他們引詩，也不在於了解詩人的原義，只要說在口裏順，或者可以做得自己的話的證據。

言語中用詩句來發揮自己的情感的，如：

趙穿攻靈公於桃園，宣子未出山而復。太史書曰：「趙盾弑其君。」以示於朝。宣子曰：「不然！」

對曰：「子爲正卿，亡不越境，反不討賊，非子而誰！」宣子曰：「烏呼！我之懷矣，自貽伊戚。」其我之

謂矣！」（宣二年傳）

用詩句批評一件事情的，如：

衛獻公自夷儀使與甯喜言，甯喜許之。

太叔文子聞之曰：「烏乎！詩所謂：「我躬不說，皇恤我後。」者，

甯子可謂不恤其後矣！……詩曰：「夙夜匪懈，以事一人。」今甯子視君不如奕棋，其何以免乎！……

(襄二十五年傳)

又如：

鄭大夫盟於伯有氏。裨諶曰：「是盟也，其與幾何！」詩曰：「君子屢盟，亂是用長。」今是長亂之道也。禍未歇也。」(襄二十九年傳)

用詩經在說話裏最有力量的地方，是做辯論的根據。如：

晉師從齊師，入自丘輿，擊馬陘。齊侯使賓媚人賂以紀甗，玉磬，與地。……晉人不可曰：「必以蕭同

叔子爲質，而使齊之封內盡東其畝。」對曰：「蕭同叔子，寡君之母也；若以匹敵，則亦晉君之母也。

吾子布大命於諸侯，而曰必質其母以爲信，其若王命何！且是以不孝令也。」詩曰：「孝子不匱，永錫

爾類。」若以不孝令於諸侯，其無乃非德類也乎？先王疆理天下，物土之宜而布其利，故詩曰：「我疆

我理，南東其畝。」今吾子疆理諸侯，而曰盡東其畝而已，唯吾子戎車是利，無顧土宜，其無乃非先王

之命也乎！……今吾子求合諸侯以逞無疆之欲，詩曰：「布政優優，百祿是適。」子實不優而棄百祿，

諸侯何害焉！……」晉人許之。(成二年傳)

這種話用在外交席上，可以摧折對方的氣餒，自是很妙的辭令。但終究覺得危險，因爲詩上本只是隨便一  
句話，並沒有天經地義在內，若對方用了辭義相反的一句詩來反駁時，就很爲難了。



上一段的引詩是順着詩義說的，又有急不暇擇，把詩句割裂了應用的。如：

晉郤至如楚聘，且泄盟。楚子享之，子反相爲地室而縣焉。郤至將登，金奏作於下，驚而走出。子反曰：「日云莫矣，寡君須矣，吾子其入也！」賓曰：「君不忘先君之好，施及下臣，賜之以大禮，重之以備樂，如天之福，兩君相見，何以代此。」下臣不敢。子反曰：「如天之福，兩君相見，無亦唯是一矢以相加遺，焉用樂！寡君須矣，吾子其入也！」賓曰：「若讓之以一矢，禍之大者，其何福之爲！世之治也，諸侯間於天子之事，則相朝也，於是乎有享宴之禮。——享以訓共儉，宴以示慈惠，共儉以行禮，而慈惠以布政。——政以禮成，民是以息，百官承事，朝而不夕，此公侯之所以扞城其民也。故詩曰：「赳赳武夫，公侯干城。」及其亂也，諸侯貪冒，侵欲不息，爭尋常以盡其民，略其武夫以爲己腹心，股肱爪牙。故詩曰：「赳赳武夫，公侯腹心。」天下有道，則公侯能爲民干城而制其腹心，亂則反之。今吾子之言，亂之道也，不可以爲法！」（成十二年傳）

這一番話說得何等凌厲，楚國的君臣就給他折服了！但試把兔置原詩看來：

肅肅兔置，椽之丁丁。赳赳武夫，公侯干城！

肅肅兔置，施于中塗。赳赳武夫，公侯好仇！

肅肅兔置，施于中林。赳赳武夫，公侯腹心！

這三章詩，原只有贊美武夫爲公侯出力的一個意思；因爲奏樂上的需要，把他重複了兩遍。武夫做公侯的

干城，和做公侯的腹心，全沒有什麼差別。卻至爲了辯駁子反的「兩君相見，無亦唯是一矢以相加遺」一句話，要得到「今吾子之言，亂之道也」一個結論，不惜把他打成兩截，以「公侯干城」屬治世，「公侯腹心」屬亂世。但若是有人問他：「第二章的「公侯好仇」如何處置呢？」恐怕他自己也答不出來了！

以上說的，都是說話中特意引詩。又有不是特意引詩，只是隨便說來，和「成語」一例用的。如：

晉荀偃士句請伐偃陽……圍之，弗克。……偃陽人啓門，諸侯之士門焉。縣門發，鄆人紇執之以出門者。……孟獻子曰：「詩所謂「有力如虎」者也！」（襄十年傳）

孟獻子不過要稱贊叔梁紇的力大，恰巧詩句中的「有力如虎」可以引用，所以就隨便說了出來。

最奇怪的用詩，是把詩句當「歇後語」或「猜謎」一樣看待。如：

諸侯伐秦，及涇莫濟。晉叔向見叔孫穆子曰：「諸侯謂秦不恭而討之，及涇而止，於秦何益！」穆子曰：「豹之業及匏有苦葉矣，不知其他！」叔向退，召舟處與司馬曰：「夫苦匏不材，於人共濟而已。」魯叔孫賦匏有苦葉，必將涉矣。具舟除險，不共有法。」是行也，魯人以莒人先濟，諸侯從之。（國語魯語下）

爲什麼叔向一聽到叔孫穆子這句話就知道他要渡涇？原來匏有苦葉的原文是：

匏有苦葉，濟有深涉。深則厲，淺則揭。

說的是深有深的渡法，淺有淺的渡法。叔孫穆子舉了這首詩名，又說「不知其他」，分明說他渡涇的主意

早就打定了。又如：

侯犯以郗叛。……叔孫謂郗工師曰：『郗非唯叔孫氏之憂，社稷之患也。將若之何？』對曰：『臣之業在揚水卒，軍之四言矣！』叔孫稽首。(定十年傳)

唐風揚之水卒章是：

揚之水，白石粼粼。我聞有命，不敢以告人！

騶赤心中本來想逐去侯犯，所以叔孫問他，他就舉了這個章名來回答，大意是說：『我是有計策的，但應當秘密做去，不敢告人。』叔孫聽了，也暗暗的明白，所以對他稽首。

我前面說他們用詩和用諺沒有分別，現在比較一看，更可明白。那時言語中常用的詩句，該括起來也不過一百句。用得最多的是：

贊美：——淑人君子，其儀不忒。

布政優優，百祿是遄。

樂只君子，邦家之基。

罵詈：——人而無禮，胡不遘死！

人之無良，我以爲君！

誰生厲階，至今爲梗！

悲歎——我之懷矣，自詒伊戚！

人之云亡，邦國殄瘁！

我躬不閱，皇恤我後！

勸誡及陳述——禮義不愆，何恤於人言！

兄弟鬩于牆，外禦其侮。

民之多辟，無自立辟。

無念爾祖，聿脩厥德。

他人有心，予忖度之。

左傳中引的周代諺語不及詩多，但也可看到一點模樣：

山有木，工則度之；賓有禮，主則擇之。（隱十一年傳）

匹夫無罪，懷璧其罪。（桓七年傳）

心苟無瑕，何恤乎無家！（閔元年傳）

輔車相依，唇亡齒寒。（僖五年傳）

心則不競，何憚於病！（僖七年傳）

非宅是卜，唯鄰是卜。（昭三年傳）

在此可見諷與詩的形式是很相似的，用諷與用詩是沒有分別的。惟諺語大概偏於勸誡及陳述一方面，而在贊美，罵詈，悲歎三方面不得不捨諷用詩。

詩句用得長久了，後來就真變成諺語了。如：

范蠡進諫曰：「……天節不遠，五年復反。……先人有言曰：『伐柯者其則不遠。』今君王不斷，其忘會稽之事乎？」（國語越語下）

這一句先人之言，就是豳風中「伐柯伐柯，其則不遠」的詩句，因為用得久了，就變成「伐柯者其則不遠」的諺了。

春秋時，這三百多篇詩的流傳是很廣的，試看上面引的賦詩便可明白。季武子與韓宣子賦詩一節，武子先賦的是大雅，宣子答的是小雅，武子又答的是召南。又如七子賦詩一節，子展賦的是召南，伯有賦的是鄘風，子西子產公孫段賦的是小雅，子太叔賦的是鄘風，印段賦的是唐風。一時的賦詩，樂聲就各各不同。更看當時人常說在口頭的幾個詩句，也是各處的詩都有。可見樂聲雖是分了多少國，而引用牠的原沒有劃分國界，這三百多篇詩真是行遍中原的了。這單是就地域方面看，若在階級方面看，當初做詩時雖分階級，而後來用詩的便無階級。如：

穆叔如晉……晉侯享之。金奏肆夏之三，不拜。工歌文王之三，又不拜。歌鹿鳴之三，三拜。韓獻子使行人子員問之曰：「……吾子舍其大而重拜其細，敢問何禮也？」對曰：「三夏，天子所以享元

侯也，使臣不敢與聞。文王兩君相見之樂也，臣不敢及。鹿鳴，君所以嘉寡君也，敢不拜嘉。四牡，君所以勞使臣也，敢不重拜！  
皇皇者華，君教使臣曰：「必諮於周。」臣聞之，訪問於善為咨，咨親為詢，咨禮為度，咨事為謀，咨難為謀。——臣獲五善，敢不重拜！」（國四年傳）

這只是宴享一個諸侯的大夫，而天子的樂詩已經搬了出來，可見（1）階級制度的破壞（2）各種階級的樂詩一個階級——諸侯——都能完備。一國都有了各國的樂詩，一階級都有了各階級的樂詩，所以這三百多篇詩更為一般人——至少是貴族的全體——所熟習，覺得真是人生的日用品了。

在此，我又覺得傳說中的「太史采詩」一事是可疑的。第一：這三百多篇詩是春秋時人唱得爛熟的，也是聽得爛熟的，有許多是西周時傳下來的，有許多是春秋時加進去的，傳了六七百年僅僅有這三百多篇熟在口頭記在本上，若真有采詩之官，這個官未免太不管事了。第二：左傳上記的各種徒歌全沒有采入詩經，這都是合着「觀風」一個宗旨，可以入樂的，但竟沒有入樂，可見當時入樂的詩真是少之又少，完全碰着機會並不是有人操甄錄的權柄。所以我們可以說：這三百多篇詩的集成一部經書，固是出於漢人（或戰國人）但詩經的一個雛形已經在春秋時大略固定。采詩之官即使有，也是「使公卿至於列士獻詩，賢獻曲」的一類，不必定為一個專職，而且在春秋時也見不到這些痕跡了。

我們看了上面的許多敘述，可以作一個結論：

詩經是爲了種種的應用而產生的，有的是向民間采來的，有的是定做出來的。

牠是一部入樂的詩集；大家對於這些入樂的詩都是唱在口頭，聽在耳裏，記得熟了，所以有隨意使用牠的能力。他們對於詩的態度，只是一個爲自己享用的態度；怎麼用就怎麼用。但他們無論如何把詩篇亂用，卻不豫備在詩上推考古人的歷史，又不希望推考作詩的人的事實。正如現在一般人看演戲，只爲了酬賓，酬神，和自己的行樂，並不想依據了戲中的事去論古代，也不想推考編戲的人是誰。所以雖是亂用，卻沒有傷損詩經的真相。

### 三 孔子對於詩樂的態度

孔子是和詩經有大關係的人，一般人都說詩經是經他刪過的。刪詩問題且放在下面再說，單說他所處的時勢，真是樂詩的存亡之交，他以前樂詩何等的盛行，他以後就一步步的衰下去了。(左傳自定公四年齊哀

公爲申包胥賦無衣後，就不曾載過賦詩的事。)

再看他的生性，對於樂詩是何等的深嗜篤好。(論語上記的)

子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖爲樂之至於斯也！」(述而)

子與人歌而善，必使反之而後和之。(同)

「興於詩，立於禮，成於樂。」(泰伯)

他這等的歡喜樂詩，恰恰當着了樂詩衰頹的時勢，使他永遠在社會的逆流之中，勉力作一個「中流砥柱」。

他的地位的重要也可見了。現在先說他對於詩的見解，再說他遭着的樂的潮流。

孔子最歡喜說詩，又歡喜勸人學詩。論語上說：

子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。（述而）

陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭，曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』不學詩，無以言。……」（季氏）

子謂伯魚曰：「女爲周南，召南矣乎？人而不爲周南，召南，其猶正牆面而立也與？」（陽貨）

子曰：「小子何莫學夫詩！詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」（同）

他說的「不學詩，無以言」，即是用詩到言語中。他說的興、觀、羣、怨，以至事父、事君，即是要用詩去實施典禮、

諷諫、賦詩等方面的社會倫理。惟「多識於鳥獸草木之名」一個意思，左傳等書上沒有說起。漢書藝文

志說：「登高能賦，可以爲大夫。」恐古代也有這個應用。這些都是春秋時詩學的傳統觀念。所以他又說：

「誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲！」（子路）

可見他對於詩的觀念，雖不掉當時的實用，只是所說興、觀、羣、怨有些涵養性情的見解，似比當時人稍高超些。他較爲特殊的用詩，是說詩的象徵。如：

子貢曰：「貧無而諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云：



一如切，如磋，如琢，如磨，「其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣，告諸往而知來者！」（學而）

子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也，始可與言詩已矣！」（八佾）

「切磋琢磨」是形容君子風度的美，不即是「貧而樂，富而好禮。」「素以爲絢兮」是說本質與裝飾的好，也不即是「禮後。」子貢子夏不過會用類推的方法，用詩句做近似的推測，孔子已不勝其稱贊，似乎他最歡喜這樣用詩。這樣的用詩，替牠立一個題目，是「觸類旁通。」春秋時人的賦詩已經會得觸類旁通了；在言語裏觸類旁通的，別地方似乎沒有見過，或者是他開端。經他一提倡之後，後來的儒家就很會這樣用了。如中庸說：

詩云：「潛雖伏矣，亦孔之昭。」故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎！

中庸的作者是引這句詩去講慎獨的功夫的。我們看這詩的原文：

魚在于沼，亦匪克樂；潛雖伏矣，亦孔之昭。憂心慘慘，念國之爲虐！（小雅正月）

這是一片愁苦之音，意思是說：像魚的隱伏在水底，也會給敵人看清楚，沒法逃遁，甚言國家苛政的受不了。中庸的作者把牠節取去了，這句詩也就變作「莫見乎隱，莫顯乎微」的意義，成爲有哲學意味的詞句了。這樣的用詩到言語中，雖是比春秋時人深了一層，走的依然是春秋時人的原路。

總之，孔子對於詩，也只是一個自己享用的態度。他看詩的作用，對於自己是修養品性，對於社會是會得周旋上下推論事物。

那時的音樂界可就大改變了！在論語上，可以看出孔子時音樂界有三個趨向，孔子對牠們各有反動。

第一個趨向是僭越。僭越是春秋時很普通的事情，如晉侯享穆伯便用了天子享元侯的樂，似乎由來已久，不值得注意。但論語中有孔子極生氣的話：

孔子謂「季氏八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也！」（八佾篇）

三家者以雍徹。子曰：「相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂！」（同）

看孔子說話的態度真是氣憤極了。或者諸侯僭用天子的禮樂是由來已久，而陪臣僭用天子的禮樂還是在孔子時剛才發端，亦未可知。他對於這個趨向的反動是主張正名，主張從先進，主張禮事儉。

第二個趨向是新聲的流行。三百篇的樂譜如何，我們固是無從曉得，但只看句子的短，篇幅的少，可以猜想牠的樂譜一定是極簡單，極質直的，奏樂的時候又一定是很遲緩的。大概總是四拍子，每一個字合一個或數個音符；即使有唱有和，恐怕只是重複，不是繁複。唐開元時，因為要行鄉飲酒禮，所以替已經亡了樂譜的鹿鳴四牡……十二首詩重新製了樂譜。現在把鹿鳴首章鈔在下面：

呦呦南鹿，黃鳴。食南野，姑之太華。黃

我藝有林，嘉鹿賓南。鼓瑟南吹，黃笙林。

吹簫笙林鼓南簧姑

承應筐清是姑將南

人林之南好黃我姑

示林我南周太行黃

（朱熹儀禮經傳通解卷十四引。）

這雖不知其合於古樂與否，但想來差不甚遠，因為照詩經的句法必不會有複雜的音調，這是可以推知的。到春秋末葉，音樂界上起了一種新聲。這種的新聲究竟如何，雖不可知，然變簡單為複雜，變質直為細緻，是從批評牠的說話裏可以推見的。國語上說：

晉平公說新聲，師曠曰：「公室其將卑乎！君之明兆於衰矣！夫樂以開山川之風，以耀德於廣遠也。」

風德以廣之；風山川以遠之；風物以聽之；脩詩以詠之；脩禮以節之。夫德廣遠而有時節，是以遠服而

邇不遷。」（答語八）

師曠說舊樂「脩詩以詠之，脩禮以節之」，可見新聲是不合於詩，不合於禮，可以專當音樂聽，不做別的應用的。又說舊樂「有時節」，當謂舊樂依於禮，有節制，不能伸縮，可見新樂因為不依於禮，沒有節制，聲調可以伸縮隨意，不立一定的規矩的。正如現在的音樂，老六板是很平正的，變成花六板就輕巧靡曼得多了。老六板的工尺是有一定的，花六板的工尺就沒有有一定，只要不走板，便可隨着奏樂的人的能力，能加進多少就加進多少。奏老六板時，覺得調子太簡單了，非有歌詞跟着唱不好聽，花六板固然也可以做歌譜，但因為牠本身好聽，就容易使人專聽樂而不唱了。

孔子與晉平公同時。晉語裏的「新聲」是否即論語裏的「鄭聲」或鄭聲還是另外一種樂調，這種問題現在雖未能解決，總之新聲與鄭聲都不是爲了歌奏三百篇而作的音樂，是可以斷言的。孔子對於鄭聲最爲深惡痛絕。論語上說：

顏淵問爲邦，子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」（衛靈公）

子曰：「惡紫之奪朱也！惡鄭聲之亂雅樂也！惡利口之覆邦家者！」（陽貨）

孔子始終把鄭聲與「佞人利口」並舉，可見這種聲調複雜了，細緻了，使得人家歡喜聽，如佞人利口的引得人家留戀一樣。孔子說牠亂雅樂，或者那時人把鄭聲與雅樂一起奏，如今戲園裏崑曲，京調，秦腔雜然間作；或者那時人把三百篇的歌詞改合鄭聲的樂調，如今把崑戲翻做京戲；這種情形可惜現在也無從知道了。但我們可以說，新聲的起是音樂界的進步，因爲雅樂是不能獨立的，只做得歌舞的幫助，而新聲就可脫離了歌舞而獨立了。孔子一面說出應該提倡的音樂：

顏淵問爲邦，子曰：「……樂則韶舞。」（衛靈公）

子謂「韶」，盡美矣，又盡善也。」（八佾）

「師」擊之始，「關雎」之亂，洋洋乎盈耳哉！」（泰伯）

「關雎」樂而不淫，哀而不傷。」（八佾）

一面說出應該禁絕的音樂——鄭聲。他的宗旨很明白，便是：雅樂中正和平，可以到「樂而不淫，哀而不傷」

的程度，所以應該提倡鄭聲富於刺戟性，使人聽了神魂顛倒，像被佞人纏住一般，一定要到「樂而淫，哀而傷」的程度，所以應該禁絕。這是他的中庸主義的實施！

第三個趨向是雅樂的敗壞。僭越既成了風氣，小貴族各各要充做大貴族，原有的樂工一定不敷應用，不得不拉雜充數。拉雜充數得多了，自然要失掉原有的本相了。正如從前人家出喪，凡是功名大一點的，可到督撫衙門裏去請轅門執事——軍事的儀仗——做誥命亭的先驅，所以六冲，八標，鸞駕等各種東西都是衙門裏公役拿的。自從光復以來，大出喪成爲普遍的風俗，不是功名人也要充做功名人，轅門執事勢所必有，但督撫衙門卻早已不存在，所以有專管喪儀的「六局」出來包辦，誰家要用就立刻可用。轅門執事固是行用得廣了，但治軍的威儀從此變成了鋪張人家喪事場面的東西，牠的原意義已失掉了。加以一般人的心理都歡喜錦上添花，再要使得儀仗熱鬧一點，勢必出於裝點，於是轅門執事的人打扮得像做戲一般，牠的真面目又失掉了。春秋末年的僭越情形，現在固不得而知，但因了要熱鬧而失掉真相，自是有的結果。何況鄭聲流行，大家爲牠顛倒，雅樂給牠弄亂，明見於孔子的說語，當時雅樂的敗壞自在情理之內。孔子對於這個趨勢的反應是「正樂」。論語上說：

「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」（子罕）

孔子秉着好古的宗旨，又有樂律的智識，所以能把雅樂在鄭聲擾亂之中重新整理一番，回復了牠的真相。古樂到底喜歡的人太少，所以孔子和弟子隨便說的詩，還有得流傳下來，而用了全副精神所正的。

樂調，到戰國時已經不聽見有人說起了。

微子篇又有一段記載魯國樂官四散的事：

太師摯適齊；亞飯干適楚；三飯繚適蔡；四飯缺適秦；鼓方叔入於河；播鼗武入於漢；少師陽，擊磬襄入於海。

這一段話覺得很不可靠，因為一個班子分散開來，各人到一國或一處大水裏去，是不會有的事。況且當時新聲的流行決不會獨盛於魯，而齊楚河漢的人一點沒有受到影響，可以容得師摯一班人去行道的道理。若說齊楚河漢等地方新聲的盛也和魯國差不多，這一班人又何必去。想記者的意思，也不過要形容出雅樂敗壞的樣子；或是聽得有樂官離散的事，從而加以裝點，亦未可知。要之，雅樂到了孔子時，決不能維持牠的原來的地位了！

#### 四 戰國時的詩樂

孔子對於鄭聲，已有「淫」的批評了；到戰國時，又有比鄭聲更淫的樂調起來。禮記樂記篇說：

鄭衛之音，亂世之音也。……桑間濮上之音，亡國之音也……

如何喚做「亂世之音」，「亡國之音」呢？樂記又說：

亂世之音怨以怒……亡國之音哀以思。

可見鄭衛之音是「怨以怒」的，桑間濮上之音是「哀以思」的。照我們的猜想：「怨以怒」當是悲怨中帶着粗厲，用現在的聲調來比，覺得鄭衛之音似乎是秦腔一流。「哀以思」當是很沈下，很靡曼，要表出纏綿悱惻的意思而不免於卑俗，用現在的聲調來比，覺得桑間濮上之音似乎是申曲淮調一流。對於這個假定，有韓非子一則可證：

衛靈公將之晉，至濮水之上，稅車而放馬，設舍以宿。夜分而聞鼓新聲者而說之。使人問左右，盡報弗聞。乃召師涓而告之曰：「有鼓新聲者，使人問左右，盡報弗聞，其狀似鬼神，子爲聽而寫之！」師涓曰：「諾。」因靜坐撫琴而寫之……

遂去之晉。晉平公賜之於施夷之臺，酒酣，靈公起，公曰：「有新聲，願請以示。」平公曰：「善。」乃召師涓，令坐師曠之旁，援琴鼓之。未終，師曠撫止之，曰：「此亡國之聲，不可遂也！」平公曰：「此道奚出？」師曠曰：「此師延之所作，與紂爲靡靡之樂也。及武王伐紂，師延東走，至於濮水而自投，故聞此聲者必於濮水之上。先聞此聲者其國必削，不可遂……」(十過篇)

這一段固是神話，固是戰國時人依附了「晉平公說新聲，師曠諫」的故事而造出來的，但很可判定濮上之音實是一種「靡靡之樂」。因爲這種音樂太靡靡了，弄得聽的人流連忘返，喪了志氣，所以罵牠是「亡國之音」。樂記上形容得好，

世亂則禮廢而樂淫，是故其聲哀而不莊，樂而不安，慢易以犯節，流湏以忘本，廣則容姦，狹則思欲，感條

暢之氣，滅平和之德。是以君子賤之也。

這種的音樂風靡了一時，中正和平的雅樂如何再會得存在！

再看戰國時的樂器，也和春秋時大不同了。除了琴、瑟、鐘、鼓之外，春秋時的主要樂器是鼗、磬、柷、敔、木石的樂器是很多的。戰國時的主要樂器是竽、笙、箏、缶，偏於絲竹的方面了。春秋時樂的主要的用途是做歌詩的輔佐，戰國時音樂就脫離了歌詩而獨立了。試看戰國時聲樂的故事：

趙王……與秦王會澠池。秦王飲酒酣曰：『寡人竊聞趙王好音，請奏瑟。』趙王鼓瑟……

蘭相如前曰：『趙王竊聞秦王善為秦聲，請奏盆、缶……以相娛樂。』……秦王不肯擊缶，相如曰：『

五步之內，相如請以頸血濺大王矣！』……於是秦王不憚為一擊缶。』（史記八十一，廉頗藺相如列傳。）

高漸離擊筑，荆軻和而歌，為變徵之聲，士皆垂淚涕泣。又前而為歌曰：『風蕭蕭兮易水寒，壯士

一去兮不復還！』復為羽聲慷慨，士皆瞋目，髮盡上指冠。（史記八十六，刺客列傳。國策卷三，蘇秦說齊宣王，惟

『羽聲慷慨』作『慷慨羽聲』。』

『夫擊瑟，叩缶，彈箏，搏鞀，而歌呼嗚鳴，快耳目者，真秦之聲也。』鄭衛桑間，昭虞武象者，異國之樂

也。今秦擊箏叩缶而鄭衛退，鞀箏而取昭虞，若是者何也？快意當前，適觀而已矣！』（史記第八十

七卷，李斯列傳，諫逐客書。）

『臨淄甚富而實，其民無不吹竽，鼓瑟，擊筑，彈琴。』（國策齊策上，蘇秦說齊宣王語。）



「臣聞趙天下善爲音。」(國策中山策司馬遷見趙王語。)  
齊宣王使人吹竽必三百人。(韓非子內儲說上。)

從這幾則看，戰國的音樂重在「器樂」而不重在「歌樂」，很是明白。若依春秋時的習慣，趙王與秦王在滌池宴會，彼此一定是賦詩了；但他們只有奏樂。我們讀完一部戰國策，看不到有一次的賦詩，可見此種老法子已經完全廢止。至於司馬遷說趙國「天下善爲音」而不說「天下善爲歌」，齊宣王聚了三百人專吹竽而不再使人唱歌，也可見戰國時對於器樂的注重。器樂爲什麼會比歌樂注重？也無非單是音樂已經極可聽了，不必再有歌詞了。

戰國時也有詩，但這時的詩和春秋時的詩不同，有可以合樂的，有不必合樂的，文體也改變了。試看戰國策所引：

范雎曰：「……臣聞善爲國者內固其威而外重其權。穰侯使者操王之重，決裂諸侯，剖符於天下，征敵伐國，莫敢不應，戰勝攻取則利歸於陶，國弊御於諸侯，戰敗則怨結於百姓而禍歸社稷。詩曰：木實繁者披其枝，披其枝者傷其心。大其都者危其國，尊其臣者卑其主。」……臣今見王獨立於廟朝矣！」(策策三)

王立周紹爲傅，曰：「……寡人以子之知慮，爲辨足以道人，危足以持難，忠可以寫意，信可以遠聞。詩云：『服難以勇，治亂以知，事之計也。立傅以行教，少以學，義之經也。』循計之事，失而累訪，議之

行窮而不憂，故寡人欲子之胡服以傅王乎？」（趙策二）

我們看這兩處引的詩，覺得與詩經文體相差很遠；第一首是整整的七言，不必說是詩經裏沒有的；第二首雖是四言，然而完全像說話，並不像詩。但一看楚詞，七言的詩就來了：

若有人兮山之阿，被薜荔兮帶女蘿；既含睇兮又宜笑，子慕予兮善窈窕。乘赤豹兮從文狸，辛夷車兮結桂旗；被石蘭兮帶杜衡，折芳馨兮遺所思。（山鬼）

又一看荀子的脛詩，像說話般的詩也來了：

道德純備，讒口將將；仁人細約，教暴擅強。……昭昭乎其知之明也，郁郁乎其遇時之不祥也！拂乎其欲禮義之大行也，闡乎天下之晦盲也！皓天不復，憂無疆也。千秋必反，古之常也。弟子勉學，天不忘也。聖人共手，時幾將也。（賦箴）

楚詞是合樂的，尤其是九歌招魂等一類巫覡的歌詩；荀子的詩似乎是只讀不唱了。這一類只讀不唱的詩，可以說和『賦』沒有分別。

從這許多的例，可見戰國時三百篇的樂詩既不通行（不能說絕迹，因為漢初賈公彥氏還會奏雅樂，或者宗廟中還有得用；不過夾沒有人跟唱，民衆也沒有聽到的機會。）詩體也很自由，和春秋時大不同了。春秋時人一舉一動都可與詩經發生關係，戰國時人便可與詩經斷絕關係了。

戰國時一般人與詩經斷絕了關係，把春秋時的音樂喚做『古樂』，丟在一旁，不願聽了。惟有儒家因

爲秉承孔子的遺訓，仍舊是鼓吹風雅。樂記上說：

魏文侯問於子夏曰：「吾端冕而聽古樂，則唯恐臥；聽鄭衛之音，則不知倦。敢問古樂之如彼，何也？」

新樂之如此，何也？」子夏對曰：「今夫古樂，進旅退旅，和正以廣，登匏笙簧，會守拊鼓，始奏以文，復亂以武，治亂以相訊，疾以雅。君子於是語，於是道古，修身及家，平均天下。此古樂之發也。今夫新樂，進俯退俯，姦聲以濫，溺而不止，及優侏儒，優雜子女，不知父子。樂終不可以語，不可以道古。此新樂之發也……」

孟子上也說：

莊暴見孟子曰：「暴見於王（齊宣王），王語暴以好樂，暴未有以對也。」曰：「好樂何如？」孟子曰：「王之好樂甚，則齊國其庶幾乎！」他日，見於王曰：「王嘗語莊子以好樂，有諸？」王變乎色，曰：「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳！」（樂意王下篇）

這兩個國君遙遙正相對，魏文侯很老實的說自己不願意聽古樂，但想不出這緣故，去問子夏。齊宣王看孟子問他好樂，恐怕他又來做古樂的說客了，所以先把自己的嗜好去罩住他一番話。齊宣王是最歡喜聽三百人的吹竽的，所以他厭惡古樂的程度更高了。其實這並不是兩個國君沒出息，只是社會全部的心理的表現。老實說到了那時，尋常人固然不歡喜古樂，即儒家亦何曾懂得古樂？即看上面引的樂記，可知古樂是依於禮的，新樂是只管娛樂，和禮全沒有關係的。依於禮，所以聽了樂會有「修身及家，平均天下」的觀

念只管娛樂，所以浸在裏頭，非至『獲雜子女，不知父子』不止。這並不是說古樂比新樂好，不過說古樂是爲體節而音樂，新樂是爲音樂而音樂。這是古樂與新樂兩條截然不同的路，是合不攪的。孟子一心要行王道，所以聽

得齊宣王好樂，就不管他好的是什麼樂，立刻說『齊國其庶幾乎？』等到宣王對他說了所好的是世俗之樂，不是先王之樂，他又說『今之樂由（猶）古之樂也。』他讀了古人的書，只以爲好樂可以王，而不去看看世俗之樂的結果到底可以王不可以王，可見他對於古樂與新樂的真相是沒有明瞭的。再看全部孟子裏除了講詩義沒有一回講到詩的音樂的。恐怕孟子看詩經已和現在人看元曲差不多了。

儒家雖讀先王之詩，但不懂得『先王之樂』在領會方面已經差一點了；雖是不懂得先王之樂，但一定要去講先王之詩，說出的話又不免隔膜了。所以戰國時一班儒家講詩，不得不偏在基本意義一方面，又揣測到歷史一方面。詩的基本意義和歷史是春秋時人所不講的；到這時，因爲脫離了實用，漸漸的講起來了。孟子拿牠講古代的王道，高子拿牠分別作者的君子小人（見孟子告子下）。一部詩經，除了考古證今以外沒有別的應用。他們雖極佩服孔子，然而孔子的恨鄭聲，正雅頌，他們不但做不到，也沒有這個印象了。

## 五 孟子說詩

孟子是孔子以後最大的儒者，他又最歡喜講詩，後人受他的影響不小，所以有提出詳論的必要。

孟子是主張王道的人，他說詩的宗旨，就是把詩句牽引到王道上。詩經本不是聖人之作，經他一說，

就處處和聖人發生了關係了。如：

孟子見梁惠王，王立於沼上，顧鴻雁麋鹿，曰：「賢者亦樂此乎？」孟子對曰：「賢者而後樂此，不賢者雖有此不樂也。」詩云：「經始靈臺，經之營之，庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。」王在靈囿，麋鹿攸伏，麀鹿濯濯，白鳥鶴鶴。王在靈沼，於物魚躍。」文王以民力為臺，為沼，而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鼈。」(梁惠王上篇)

王(齊宣王)曰：「……寡人有疾，寡人好勇。」對曰：「王請無好小勇！……詩云：『王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以篤周祜，以對於天下。』此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也！……」(梁惠王下篇)

王曰：「寡人有疾，寡人好貨。」對曰：「昔者公劉好貨。詩云：『乃積乃倉，乃裹餼糧，於橐於囊。思戢用光，弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啓行。』」故居者有積倉，行者有裹糧也，然後可以爰方啓行。王

如好貨，與百姓同之，於王何有！」(同)

王曰：「寡人有疾，寡人好色。」對曰：「昔者大王好色，愛厥妃。詩云：『古公亶父，來朝走馬，西水滸，至於岐下。爰及姜女，聿來胥宇。』」當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有！」(同)

照這樣看來，別人無論說到那一方面，他總可拿詩經上的話做激勵，這自是他的好手段。至於實際上是

如此官書的話是否可靠？詩上的話與他自己說的歷史是否適合？都不在他的意想之內。

他要借詩經來推行他的王道，固是他的苦心，但對於詩經本身的流弊是多極了。第一，是沒有時代觀念。孟子也會說道：

「以友天下之士爲未足，又尙論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎！是以論其世也。是尙友也。」（萬章下篇）

這段話真是很好的讀書方法。可惜他自己就是最不會論世尙友的人。他看得時代的好壞是截然的，是由幾個人做出來的，所以說：

「文武興則民好善，幽厲興則民好暴。」（告子上篇）

他因爲認定詩經是歌詠王道的書，所以又說：

「王者之迹熄而詩亡；詩亡然後春秋作。」（離婁下篇）

這種話到後來便成了詩學的根本大義。他只看見詩經與春秋是代表前後兩種時代的，不看見詩經與春秋有一部分是在同時代的。他只看見詩經是講王道的，不看見詩經裏亂離的詩比太平的詩多，東周的詩比西周的詩多。他只看見官撰的詩紀盛德，不看見私人的詩寫悲傷。後來的詩學家上了他的當，把這句話作爲信條，但悲傷亂離的詩是掩不沒的，講不過去，只得說「詩亡，謂黍離降爲國風而雅詩亡也。」（宋濂孟子注。）可見他們已經承認「王者之迹熄而國風不亡」了。然而大小雅中一首一首的看去，悲傷亂離的

詩也是很多，又講不通了，只得說「幽厲無道，酷虐於民，以強暴至於流滅，豈如平王微弱，政在諸侯，威令不加於百姓乎！」（正義引鄭志。）可見他們又承認「王者之迹熄而雅詩不亡」了。他們很想替孟子包說，結果却說成「幽厲酷虐而爲雅，平王微弱而爲風」，依然遮不住「王者之迹熄而詩亡」一句話的牽強附會的痕跡。但雖然遮不住牽強附會的痕跡，而詩經上一首一首的時代就因了這句話而劃出界限來了！

孟子硬派定詩經都是西周的詩，不但「詩亡然後春秋作」一語可證，只看他引閔宮一詩也可見。  
宮上說：

「周公之孫，莊公之子。」

魯國沒有第二個莊公，則這首詩所頌的人是僖公，很是明白。下面說：

「戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承！」

原爲僖公跟了齊桓公打過楚國，在召陵駐過一回兵，說的大話。孟子不看上文的「莊公之子」，也不想西周有沒有「荆舒是懲」的事，他以爲有這樣好的武功，當然是王者的功業，這首詩在魯頌裏，當然是周公的功業，於是他在駁斥陳相時就引用道：

「今也南蠻鴟舌之人，非先王之道。……魯頌曰：『戎狄是膺，荆舒是懲，周公方且膺之。』」

亦爲不善變矣！」（滕文公上篇）

這決不是隨便說話的過誤，因爲他在屬楊墨的時候又引了這句詩：

「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。……楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也！」……詩云：「戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公所膺也！」（滕文公下篇）

可見他確認這句話是指的周公，是指的「聖王作」的時候。有人說他也是斷章取義，並非過誤。但春秋

時人的斷章取義是說得通的，因為他們只取詩句的意思，並不說作詩的人的歷史；孟子就說不通了，他明明指定了周公了，明明派在「聖王不作」的反面了，他已經把頌春秋時人的詩裝在西周初年的歷史上了！

他的第二項壞處，是沒有真確的研究宗旨。孟子上有一段話：

咸丘蒙曰：「……詩云：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』而舜既爲天子矣，敢問瞽瞍之非臣如何？」曰：「是詩也，非是之謂也；勞於王事而不得養父母也。」曰：「此莫非王事，我獨賢勞也！」故說詩者不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是爲得之。如以辭而已矣，雲漢之詩曰：『周餘黎民，靡有孑遺，』信斯言也，是周無遺民也！」（萬章上篇）

這一段話實在很對。他說詩直要探到詩人的心志裏，可以見得他的精細。春秋時人說「賦詩言志」是上觀的態度，他改爲「以意逆志」是客觀的態度。有了客觀的態度，才可以做學問，所以他這句話是詩學的發端。要是他在詩學發端的時候就立了一個很好的基礎，是何等可喜的事！不幸他雖會立出這個好題目，卻不能達到這個好願望。他雖說用自己的意去「逆」詩人的志，但看得這件事太便當了，做的時候太過恭了，到底只會用自己的意去「亂斷」詩人的志。以至闕宮的時代還沒有弄清楚，周公膺戎狄的志



倒輕易的斷出來了；綿詩上只說公亶父娶了姜女，而公亶父好色的志就被他斷出來了；「內無怨女，外無曠夫」的社會情形也看出來了。試問這種事實和心理是如何的「逆」出來的？他能明白的答覆嗎？再看他和公孫丑論詩的一節：

公孫丑曰：「詩曰：『不素餐兮，』君子之不耕而食，何也？」孟子曰：「君子居是國也，其君用之則安富尊榮，其子弟從之則孝弟忠信，『不素餐兮，』孰大於是！」（離心上）

我們試把魏風伐檀篇翻來一證：

坎坎伐檀兮，寘之河之干兮。河水清且漣兮。不稼，不穡，胡取禾三百廛兮？不狩，不獵，胡瞻爾庭有懸貆兮？彼君子兮，不素餐兮！

這明明是一首罵君子不勞而食的詩。那時說「君子」猶後世說「大人先生」，只是「貴」的意思，並沒有「好」的意思。所說「不素餐」猶說「豈不素餐」——大雅文王篇「世之不顯」即是「世之豈不顯」；左傳襄二十五年「甯子視君不如弈棋」即是「甯子視君豈不如弈棋」——全沒有「其君用之則安富尊榮，其子弟從之則孝弟忠信」的意思。不但沒有，並且適在孟子所說的反面。公孫丑的問句並沒有錯，孟子的回答却大錯了！

這種的以意逆志，真覺得危險萬分。回想春秋時人的斷章取義，原是說明本於自己的意思，代他們立一標題，可以說是「以意用詩」。以意用詩，則我可這樣用，你可那樣用，本來不必統一。至於孟子，他是

標榜『以意逆志』的人，詩人的志本只有一個，不能你這樣猜，我那樣猜。這原是一件很難的事，然而孟子却輕輕的襲用了『以意用詩』的方法，去把『以意逆志』的名目冒了！

他一個人胡亂說不要緊，影響到後來的學者，一一照了他的路走，遺毒可就不小。二千年來，大家做詩學，遵循的是經典上的詩說；經典上的詩說可分二種：第一種是春秋時人的『用詩』，第二種是孟子以來的『亂斷詩』。這一班後學者，不管得用詩與亂斷詩，以為載在經典的詩說都是『以意逆志』的先正典型：於是野有蔓草不是淫詩了！於是鶉之奔奔確是淫詩了！於是伐檀的君子是『仕有功乃肯受祿』的了！大家心目中以為惟委曲解詩才為以意逆志。試引清儒的話來看：

詩之學與他經異。他經直而明詩則曲而婉，言在於此而意屬於彼。故必如莊子所云『吾虛與之委蛇』而言不盡者見。此孟子所謂『不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之』之說也。

( 諸編詩篇序 )

詩陳王業而無一言及后稷公劉之締造詩戒成王而無一語述祖功宗德之艱難詩作於周公而其辭死然紅女田父之告語明乎此而三百五篇皆可類推。( 范家相詩海編風七月篇 )

這便是說講詩非『無中生有』不可。明明是一首紅女田父的詩，一點沒有說到祖功宗德，但因為以意逆志的結果，就成為『周公陳王業戒成王而作』的詩了。他們以為惟其沒有說到王業，所以一定是王業，惟其沒有聖人氣息，所以一定是聖人。照這樣講，他本身就很危險。因為我們若是替他們開玩笑說：『凡是

字面上說得最悲苦的，就是內幕裏極快樂的；字面上說得最快樂的，就是內幕裏極悲苦的。『他們有什麼方法駁倒我們呢？』這並不是我個人的胡鬧，試看漢朝人作的詩序便很明白。我們上邊引的楚茨說：

我黍與與；我稷翼翼。我倉既盈，我庾維億。既醉既飽，小大稽首。『神嗜飲食，使君壽考！』

這不是說的收穫很好，很快樂的祭祀嗎？一到漢朝人手裏，便同牠做一個序道：

楚茨，刺幽王也。

爲什麼要刺幽王呢？他又說：

政煩，賦重，田萊多荒，饑饉降喪，民卒流亡，祭祀不饗。

他爲什麼要這樣說？我們也可以套了詩學專家的話去替他解釋：

作者刺『田萊多荒』而詩言『我稷翼翼』，作者刺『饑饉降喪』而詩言『既醉既飽』，作者刺『

祭祀不饗』而詩言『神嗜酒食』，蓋作者言在於此而意屬於彼。如必以爲豈年祭祀之詩，此『以

文書辭』，『以辭書志』之爲也。『以意逆志』，則序言爲不誣矣！

這並不是我的滑稽，正是歷來詩學專家保守他們附會的壁壘，抵抗別人理性的攻擊的老法子。實在他們

太滑稽了！

孟子把春秋時人用詩的慣例去說詩，進而亂斷詩本事，又另換了一個新題目，結果，鬧成了幾千年的迷霧，把詩經的本來面目蒙蔽得密不通風。這個新題目，我們不但不反對，並且很歡迎；不過孟子實行這個新

题目的態度太不對了，使得我們不能不劇烈反對。正如從前人不明白政治法律的原理，以為做官爲的是一己的尊榮，只要拿到權柄，顯出威風，心願已了；我們雖是鄙薄他，但也覺得他的智識淺得可憐，用不着反對他。若是現在法政學校畢業的人做了官，口裏聲聲說的是擁護人權，看他的行爲處處是蹂躪人權；社會上一班糊塗人看了他們，以為蹂躪人權的實施就叫做擁護人權；我們看了，就應劇烈的反對他們，說：『你們既標榜了擁護人權，就不應該再做蹂躪人權的事了！你們自己說謊話的罪還小，害了一班糊塗人跟着你們走，這個害處就不淺了！』孟子能發知道『尚友論』：『以意逆志』對於古人有了研究歷史的需求，確然是比春秋時人進步得多了。但既有了研究歷史的需求，便應對於歷史做一番深切的研究，然後再去引詩，才是道理。他竟不然，說是說得好聽，做出來的依然和春秋時人隨便用詩的一樣，甚而至於亂說『閔宮所頌的人，亂說詩經亡了的年代，造出春秋時人所未有的附會，下開漢人『信口開河』與『割裂時代』的先聲，他對於詩學的流程，到了這般，我們還能輕易的放過他嗎！

以上三章所說的詩經經歷，我們可以在此作一結論：

從西周到春秋中葉，詩與樂是合一的，樂與禮是合一的。春秋末葉，新聲起了。

新聲是有獨立性的音樂，可以不必附歌詞，也脫離了禮節的束縛。因爲這種音

樂很能悅耳，所以在社會上占極大的勢力，不久就把雅樂打倒。戰國時，音樂上

儘管推陳出新，雅樂成爲古樂，更加衰微得不成樣子。一二儒者極力擁護古樂

詩，却只會講古詩的意義，不會講古樂的聲律。因為古詩離開了實用，大家對牠有一點歷史的態度。但不幸大家沒有歷史的智識，可以幫着研究，所以結果只造成了許多附會。

十二，一，十五始草，二，三草成。

## 一三五 頌人是闕莊姜美而無子嗎？

顧頡剛

（十二，四，十，小說月報第十四卷，第四號）

我在詩經的厄運與幸運的第一章裏說左傳說「莊姜美而無子，衛人所為賦頌人也」，現在頌人詩中既說她的家世不誤，又極意形容她的美貌，若左傳不是依據了詩經去造事實的，這個詩本事可以算得可靠。但近讀姚際恆的詩經通論，就覺得我這個斷語下得太輕率了，這個詩本事依然靠不住。姚氏說：

小序謂闕莊姜詩中無闕意，此徒以莊姜後事論耳；安知莊姜初嫁時何嘗不盛，何嘗不美，又安知莊公何嘗不相得，而謂之闕乎！左傳云……「無子」亦據後事為說，不可執泥。小序蓋執泥左傳耳。大序謂「終以無子」尤襲傳顯然。

可見頌人詩中如果寫的確是莊姜，也只是說她的美盛，並不是說她的無子。左傳說她「美而無子，衛人所

爲賦頌人也，」把作詩的緣故側重在無子上，現在知道這句話是完全錯了。這首詩的本事，我們是無從曉得了。因此想，左氏是慣於附會的，他既會把「非無子」說成「無子」，怎能保證他不把「非莊姜」說成「莊姜」，到底這首詩寫的是不是莊姜，也覺得可以疑惑了。

一一

（十二，十二，十，小說月報第十四卷，第十二號）

我前讀左傳，信從牠所說的頌人一詩的本事。後讀姚際恆的詩經通論，又把左傳上的記載懷疑了。近讀崔述的讀風偶識，見他對於頌人也有很好的解釋。他與姚際恆一樣的對於詩序攻擊，一樣的對於左傳寬恕牠文句的疵病，但他比姚際恆講得周密些。詩經裡可以尋出本事的詩太少了，頌人一詩既有首章的事實記載，自然是很可注意的事。對於這詩的解釋，我們應該多多采集，備將來的論定。所以把崔述原文鈔錄於下：

頌人，序以爲闕莊姜之詩，謂「莊公惑於嬖妾，使驕上僭，莊姜賢而不答，終以無子，國人閔而憂之。」朱子集傳從之，更無異說。余按此篇凡四章，首章言其貴，次章言其美，三章言其婚成，四章言其媵衆，毫不見有刺莊公之意。不知序與傳何從而知之？且玩詩詞，乃其初至時作，當其初至，何由預知異日莊公之不見答以至無子而閔之？其三章云：「大夫夙退，無使君勞。」方且代體莊公「宴爾新婚」之情而惟恐其過勞，烏有所謂憂其不答者哉！授序與傳之意，皆由誤解春秋傳文，遂併以誤解詩。

春秋傳云，「衛莊公娶於齊東宮得臣之妹，曰莊姜，美而無子，衛人所爲賦頌人也。」此詩次章正言莊姜之美，則是以此詩證其美，非以此詩證其無子也。若云「美，衛人所爲賦頌人也，而無子」則語不成文矣。

## 一三六 詢野有蔓草的賦詩義書

(十二，十一，十，小說月報第十四卷，第十一號)

振鐸先生：

我近讀說報，最喜歡的是先生們底詩經研究的文字。先生們努力做這神聖的工作，小子謹額手以表無限的欣謝！

頤剛先生底詩經的厄運與幸運，登到第五章（四分之一），不幸有了貴恙，未能續下。不知現在顧先生已回復了健康否？我很抱歉地這樣的問，我很盼望他就能夠續下去。這定有多數人同樣地切盼着吧？

又顧先生在第二章講「賦詩」的一段裡引的子大叔賦野有蔓草，趙孟曰：「吾子之惠也！」和子籥賦野有蔓草，韓宣子曰：「孺子善哉！吾有望矣！」他們賦詩是「斷章取義」的，這兩處各賦野有蔓草，不知他們取的是什麼「義」？我未能了解。先生有暇，請在說報通信欄內詳細地指教我，答覆我！（下卷）

朱鴻壽上。

## 一三七 答書

(十二，十一，十一，小說月報第十四卷，第十一號)

先生：

讀來書，敬悉一切。承你謬獎，使我增愧。我現在病已好了；只是生活沒有安定，零碎事務太多，沒法作長篇論文。我想，我的這篇詩經論文縱不能一時作完，若每年做出一部分，三四年後也不怕不完工了。

承詢野有蔓草的賦詩取義，這也不過是「好德如好色」的意思。子大叔對趙孟，子盩對韓宣子賦詩，是將趙孟、宣子比作美人，說他如何的美，自己如何的愛他，如何的想他；如今會見了，才了卻這筆相思債了。所以趙孟答說，「吾子之惠也！」這就是說「這真是你給予我的美情呵！」韓宣子答說，「孺子善哉！吾有望矣！」也就是說「你的情誼這等地好呵！真使我樂觀得很呀！」在這些話上，都可見那時賦詩並不以敘述男女之情爲猥褻，拿好色的話對賓客送情也不算失禮；不但不算失禮，並且對手方正是極樂受的。

顧頡剛。 十二，十一，三。

## 一三八 鷓鴣的作者問題

(十六，十二，廿七，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第一編，第九期)



顧剛先生：

前蒙教誨，不勝感激。今讀詩經的厄運與幸運，又生疑竇，尚望先生明以教之。先生對於鴟鳴一詩的作者有三個疑點，我用我的鄙陋的見解答覆出來，請先生不要見笑。

(一) 先生說：「……這話應在管叔流言時說的，不應在罪人斯得後說的。」我以為當時周公居東二年，才訪察出造謠言的人——這就是「罪人斯得」——就作了這一篇詩送與成王，希望能感動他。於時間似無不合。

(二) 先生疑金縢文體與大誥康誥等篇不同，不承認他是西周文字。我看明鄭環井觀瑣言有一段，很可以解釋這一點。大意是「尚書辭語聲牙，蓋當時宗廟朝廷著述之體，用此一種與古文字。其餘記錄答問之辭，其文體又自尋常。如左氏內外傳文，雖記西周時諫諍之辭，亦皆不甚艱深，至載襄王命管仲受享，與命晉文公之辭，靈王命齊靈公，景王追命衛襄公……其文便倍加如書證。……王漢齊王周，燕王且，廣陵……王諸封策，尚用此體；他文卻不然。如今人作文字，自是一樣；語錄之文，自是一樣；官府行移，又自是一樣；不若尚書。……可見當時確有兩種文體：一是倍加聲牙，二是明白曉暢的。」

(三) 先生以為孟子引這詩，沒說明這是周公所作。但是孟子對於詩的作者本不十分知道的清楚，先生在孟子說詩一章裏早已說明。即使他真引古書，恐怕也未必可靠罷。

以上三種意見，不知對也不對。我又看的書很少，不知道在別的雜誌或報紙上有關於這個問題的討

論沒有。請指示爲盼……

劉澤民上。十四、三、八。

### 一三九 讀詩隨筆

顧頡剛

(十二、一、三、十，小說月報第十四卷，一一三號)

一

我意今本詩經的輯集，必在孔子之後。觀論語所引詩並不多，而「素以爲絢兮」之句已不存，「唐棣之華」全首已不載。「唐棣之華」一首尙可說是孔子不以爲然，所以刪去；至於「素以爲絢」正是「繪事後素」的好證據，子夏因此借於「禮後」之說，孔子更是極口稱道他的，這爲什麼要刪去呢？論語輯集已在孔子後多時，而與今本詩經尙不同，可見今本詩經的輯集必更在論語之後了。孟子引詩與今本無異，則詩經輯集必在孟子以前。我們可以假定，這書是戰國中期的出品。

按：此則即錢玄同先生所討論的，他的話見古史辨第一册中編頁七六。

二

漢人因爲要把三百五篇當諫書，所以只好把詩經說成刺詩。如東門之池，鴈鳩，椒聊等，全無刺意，都轉灣抹角說成刺詩。正如楚辭本不甚怨君，却被後來人都說成怨君了。他們的心理總以爲既有此語，必不

徒然，一定有個大道理在，於是深文周納到事實上，說他如何的諷刺。其實，真的諷刺，他們倒看不清。譬如葛屨，本是刺上流社會的闊綽，女工的苦惱，而做詩序的偏說是「其民機巧趨利，其君儉嗇褊急，而無德以將之！」

### 三

陳啓源毛詩稽古篇於破斧篇曰：

朱子既以破斧詩爲軍士答周公矣，又從而爲之說曰：「當日披堅執銳之人，皆能以周公之心爲心，而不自爲一身一家之計，蓋亦莫非聖人之徒也。」夫創爲此說者，特出於己之臆見耳，乃遂據爲故實，而發茲歎美之言。一周公唱於上，衆軍士和於下，殆若目見之，其自信亦篤矣哉！

這一段話，駁朱子的妄很好，但陳氏爲什麼不能把這個眼光移到詩序毛傳上去呢？可見他們明明有思辨的腦力，却只敢對宋人用，不敢對漢人用。所以一支膝剛從朱子面前站了起來，一支膝又向毛氏面前跪下去了。

### 四

黃啓興詩考五卷，胡培繹序云：「其書不空演文句，惟取各篇字義逐一訓釋，於名物制度徵引考證尤詳。至其作詩之意，則闕而不言，以俟涵泳經文者之自得。……末復爲附考數篇，並及魯齊韓毛朱子各家說而無所偏主，蓋慎之也。」（研六經文鈔）按黃氏此書，在昔必以無宗派而爲學者所不屑觀，但在今日而欲重注

經書，則非如此不可。這是研究古學趨向的大轉變！可惜他這部書著得早了一百年，我們現在看不見，說不定已失傳了！

## 一四〇 詩經是不是孔子所刪定的？

張壽林

——呈正顧剛先生——

(十五，十一，二十，國立北京大學研究所國學門月刊第一卷，第二號)

詩經在中國的古籍中，實在是一部絕好的書。無論你研究中國古代的政治，民俗，音韻，你都用得着它。如其你是研究文學的，那更會使得你驚異它那種引誘你的魔力。

今傳的詩經，只包含得有三百多篇詩歌，但據我所知，古代的詩歌決不止三百多篇。因為古代的人既然比現今的人喜歡歌詩（顧剛先生的詩經的厄運與幸運裏證之極詳），而當時的國史，太師，行人又都努力於搜集的工作，並且民間老年的夫婦，也都曾幫過一手忙（參看拙作詩經的傳出），在這樣完備的方法之下，更益以政府的鼓勵，所以當時所搜集的詩歌必定異常的豐富。而且我們在左傳，國語，論語諸書上，每每可以尋到幾處片言隻語的逸詩。隨意舉些，如：

宣子曰：「烏呼！我之懷矣，自詒伊戚。」我之謂矣。」（左傳宣公二年）

案以為詢兮。（論語）

原壤登木曰：『久矣予之不託於音也。』  
歌曰：『狸首之斑然，執女手之卷然。』  
(禮記檀弓下)

詩曰：『相彼盭且，尚猶思之。』  
(禮記坊記)

國子賦辨之柔矣。  
(左傳襄公二十六年) 案汲冢周書云：『馬之剛矣，魯之柔矣。馬亦不剛，魯亦不柔。』

志應蒸氣，取與不疑。

亡詩云：『昔吾有先正，其言明且清。國家以寧，都邑以成，庶民以生。誰能秉國成？不自爲正，卒勞百姓。』  
(禮記緇衣)

可見古代的詩歌確不止三百多篇。但何以詩經中只包含着三百多篇呢？於是有許多學者出來解釋。

在歷來的學者的解釋中，雖則都有他們依據的理由，但是我以爲只有三個說法可以成立：

(一)認三百篇是孔子所刪定；古詩有三千餘篇，孔子去其重，取其中可以施於禮義的選成詩三百篇。

(二)認三百篇並沒有經過孔子的刪選，而說是當孔子的時代，古詩便只有三百多篇存在了。

(三)也認三百篇不是孔子所刪選的，而以爲人類有一種文藝的愛好性，所以對於一篇好的文藝，都願意享受與誦習。三百篇便是因爲人們的愛好與誦習而留傳下來的。

近來胡適之先生曾主張第二說(參見胡先生的談話詩經)；但他沒有說得很詳細。我也是主張第二說的，其原因讓我寫在底下。

關於現在詩經止有三百五篇的原故，司馬遷最初倡孔子刪詩的說法，他說：

孔子語魯太師，吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。古詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，……三百五篇。孔子皆絃歌之……（孔子世家）

這種解說，在後來的學術界有極大的權威。漢時的儒者，如班固諸家，都崇信這種說法。漢書藝文志說：

孔子純取周詩，上采殷，下取魯，凡三百五篇。遭秦而不亡者，以其諷誦不獨在竹帛故也。

其後的學者也多依從其說，經典釋文云：

孔子最先刪錄，既取周，上兼商頌，凡三百十一篇。

歐陽修說：

馬遷謂古詩三千餘篇，孔子刪存三百。鄭學之徒以遷為謬。予案遷說然也。今書傳所載逸詩，何

可數也。以鄭康成詩譜圖推之，有更十君而取一篇者，又有二十餘君而取一篇者，由是言之，何啻三

千！

文獻通考曰：

孔子刪詩，於其可知者，雖比興深遠，詞旨迂晦者，亦所不廢，如采芣，鶉鳴，葦蕀之類是也。於其所不知

者，雖直陳其事，文義明白者，亦不果錄，如「翹翹車乘，招我以弓，豈不欲往，畏我友朋」之類是也……

困學紀聞云：

朱子發曰：「詩全篇削去者，二千六百九十四首，如一狸首」「曾孫」之類是也。篇中刪章者，如「唐棣之華，偏其反而，豈不爾思，室是遠而」之類是也。」

王崧說緯曰：

刪詩云者，非止全篇刪去，或篇刪其章，或章刪其句，或句刪其字。

凡這些都是相信史遷之說，從而解釋。

但是，孔子刪詩，他自己和論語等儒書中並沒有明白的說及，所以漢以後的儒者便漸漸的起了懷疑。

綜集他們的疑點，約有下面的六種：

(一) 孔子刪詩，他自己並沒有說過，其說僅見史記，遷以外更無第二人可資佐證。故崔述說：

孔子刪詩，孰言之？孔子未嘗自言之，史記言之耳。

(二) 如果古詩有三千多篇，孔子僅存三百篇，十分刪去九分，所刪太多，恐不合理。持此以懷疑史

遷之說的，有孔穎達和鄭樵。孔氏說：

書傳所引之詩，見在者多，亡逸者少，則孔子所錄不容十分去九，遷言未可信也。

鄭漁仲之說亦同孔氏。

(三) 孔子是我們中國禮教的老祖宗，素以風教為重，刪詩時不應當反把鄭衛的淫詩存留下來。

故江永鄉黨圖考中說：

夫子未嘗刪詩，詩亦自有淫詩。而世家云：「古者詩三千餘篇，孔子去其重，取可施於禮義，三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合諧武雅頌之音。」此史遷之妄說。

(四) 周太史采詩，幾於實行了五百年，何以詩經中多載後二百年的詩？且周時諸侯千八百國，何以只取九國？所以崔述說：

舊說周太史長列國之風，今日邯鄲以下十二國風，皆周太史巡行之所采也。余按克商以後，下逮陳靈近五百年，何以前三百年所采殊少，後二百年所采甚多？周之諸侯千八百國，何以獨此九國有風可采，其餘皆無之？曰：孔子所刪也。然成康之世，刑措不用，諸侯賢者必多，其民豈無稱功頌德之詞，何爲盡刪其盛而獨存其衰？伯禽之治，郇伯之功，其卓卓者，豈尙不如鄆衛，而反刪此存彼，意何居焉？

(五) 論語，荀子，莊子，墨子諸書都曾幾次稱「詩三百」，未嘗提及三千，是還言不十分可信了。倡這種說法的，有葉適，他說：

論語稱「詩三百」，本謂古人已具之詩，不應指其自定者言之。然則詩不因孔氏而後刪矣。(六) 左傳記吳季札適魯觀樂，所歌不出十三國風之外者。季札觀樂時，孔子才不滿十歲，那裏就能有刪詩的威權。據此以疑司馬遷的有宋彝尊，他說：

詩者，掌之王朝，頒之侯服，小學大學之所誦頌，冬夏之所教。故盟會聘問燕享，列國之大夫賦



詩見志，不盡操其土風。使孔子以一人之見，取而刪之，王朝列國之臣其孰信而從之者？詩至於三千篇，則輶軒之所采定不只於十三國矣，而季札觀樂於魯，所歌風詩無出十三國以外者。

以上的六點，固然有幾點較為薄弱。如顧炎武駁第三點不應有淫詩的話說：

孔子刪詩，所以存列國之風也。有善有不善，兼而存之。猶古之太師，陳詩以觀民風，而季札聽之以知其國之興衰。正以二者之並存，故可以觀，可以聽……

這話我們固可認為是對的，而第二點也似乎不是「十分之見」。但是既有第一、五、六幾點，已經很可以證明詩經並不是孔子所刪的了。

孔子刪詩之說既不可信，然則對於詩經只有三百多篇的解釋還有兩種可以成立。現在先說明第三種說法以三百多篇是由於人們的愛好而流傳的不可信。這種說法的主張者，是濟儒崔述。他不信孔子刪詩的意見已在上邊提到，而他自己的解釋是：

蓋凡文章一道，美斯愛，愛斯傳，乃天下之常理。故有作者，即有傳者；但世近則人多誦習，世遠則就湮沒。其國崇尚文學而鮮忌諱則傳者多，反是則傳者少。小邦弱國，偶遇文學之士，錄而傳之，亦有行於世者，否則遂失傳耳。

這種說法，在表面上彷彿理由甚足；但細一推之，亦非「十分之見」。其原故是：（一）在文藝賞鑑上論起

來，文藝的愛好是不一致的。而有時也會有尉川白村所說的：「但在非常超軼的特異的天才，則其人的生活內容往往竟和同時代的人們全然離絕，進向遙遠的前面去。」既有這樣的情形，所以三百篇是否全為人們所愛好，不無可疑。（二）在事實上論起來，即使都為人們所愛好，但口頭流傳是否能夠久遠，也甚可疑。因為這兩種原因，所以我以為崔氏的解釋也未可信。

司馬氏和崔氏的兩種說法既未足信，我們再看第二種說法，以為「孔子的時候，古詩便只有三百多篇了」是否可信。據我自己的臆見言之，在我們現在所知道的範圍以內，這種說法要算比較可以相信的了。倡這種說法的是葉適，他所持的理由已在上邊說過。朱彝尊也主張這種說法，他說：

子所雅言，一則曰「詩三百」，再則曰「誦詩三百」，未必定屬刪後之言。況多至三千，樂師曠暇安能徧其誦誦？竊疑當日掌之王朝，頒之侯服者，亦止於三百餘篇而已。

這段話論得最好，我極表贊同。況且先秦諸子中，言及詩三百者尚多，如莊子說「孔子誦詩三百，歌詩三百，弦詩三百」，墨子說「儒者誦詩三百，歌詩三百」，荀子說「詩三百，中聲所止」，而都沒有提到刪詩的話。

——這是我所以信葉朱二氏之說的原故之一。左氏傳記季札觀樂曰：

請觀於周樂。使工爲之歌周南，曰：「美哉！始基之矣，猶未也，然勤而不怨矣。」爲之歌邶鄘衛，曰：「美哉！淵乎！憂而不困者也。吾聞衛康叔武公之德如是，是其衛風乎！」爲之歌王，曰：「美哉！思而不懼，其周之東乎！」爲之歌鄭，曰：「美哉！其細已甚，民弗堪也，是其先亡乎！」爲之歌齊，曰：「美

哉！泱泱乎大風也哉！表東海者，其太公乎？國未可量也。」爲之歌。○曰：「美哉蕩乎！樂而不淫，其周公之東乎？」爲之歌。○秦曰：「此之謂夏聲，夫能夏則大，大之至也，其周之舊乎？」爲之歌。○魏曰：「美哉溥溥乎！大而婉，險而易行。以德輔此，則明主也。」爲之歌。○唐曰：「思深哉！其有陶唐氏之遺民乎？不然，何憂之遠也？非令德之後，孰能若是？」爲之歌。○陳曰：「國無主，其能久乎？」自檜以下無譏焉……

這確如朱氏所說：「無出十三國以外者。」可見當時所行，便是三百篇了。——這是我所以信葉朱二氏之說的原因之二。因爲有這兩種理由，所以在沒有反證以前，我相信這種說法比較可信。

最後，我們既承認孔子的時候古詩的流傳便只有三百篇了，然而古籍中所引的逸詩又如何解釋呢？關於這一層，我是相信鄭樵的。鄭氏的意思，以爲三百篇是有譜可歌，逸詩則否。朱彝尊所說「當日掌之王朝，頌之侯服者，止於三百篇」也是這種意思。最近顧先生有一篇長文證明詩經所錄全爲樂歌，極爲精當，則更可以相信鄭朱兩氏之說了。此外魏源的說法也還好，鈔錄在這裏以終吾篇：

今所奉爲正經章句者，毛詩耳。而孔疏謂毛詩經文與三家異者，動以百數。故崔靈恩載穀頌末三家有「於釋思」一語，而毛無之。後漢陳忠疏引詩云：「以雅以南，蘇任朱離。」注謂出齊魯詩，而毛無之。韓詩北宋尚存，見於御覽，乃劉安世述兩無正篇首有「雨其無極，傷我稼穡」二語，而毛無之。至選注引韓詩經文，有「萬人頤頤，仰天告愬」二語；鄭司農周禮注述三家詩云：「敕爾瞽，率爾來工，

表爾悲謫，則今并不得其何篇。使不知爲三家經文，必謂夫子筆削之遺無疑矣。至若繹衣，左傳引都人士首章，而鄭君服虔之注，并以爲逸詩；孔疏謂韓詩見在，實無首章。然賈誼新書等齊篇引詩曰：「狐裘黃裳，萬民之望。」是魯詩有都人士首章而韓逸之也。左傳引詩「何以恤我，我其收之」，明是周頌之異文，而杜注以爲逸詩。是皆但據毛詩之蔽也。夫毛以三家所有爲逸，猶韓以毛所有爲逸，果孰爲夫子所刪之本耶？是逸詩之不盡爲逸，有如斯者……

一九二六，一，十三初稿，在北京

## 一四一 讀毛詩序

鄭振鐸

(十二，一，十，小說月報第十四卷，第一號)

### 一

詩經是中國古代詩歌的總集。我們要研究漢代以前的詩歌，非研究詩經不可。雖然在詩經以外，逸詩還有不少，然而有的是後人偽作的，如白帝子皇娥之歌；有的是斷章零句，並非完全的，如論語左傳所引的詩句；其他完整而有意義的詩篇，至少不過二三十首。而在詩經裏，我們却有三百零五首的完整的古代詩歌可以找到。在這三百零五首裏，有的是頌神歌，有的是民謠，有的是很好的抒情詩，差不多首首都是有研究的價值的。

凡是研究中國古代的文學，古代的社會情形乃至古代的思想，對於詩經都應視他爲一部很好的資料；而於研究中國詩歌史的人尤爲重要。所以我們可以說，我們要想研究中國漢以前的古代的詩歌，除了詩經以外，不能更找到別的更好更完備的資料了。

然而詩經的研究，却是一件極不容易的工作。

詩經也同別的中國的重要書籍一樣，久已爲重重疊疊的註疏的瓦礫把牠的真相掩蓋住了。漢興，說詩者即有齊魯韓三家。其後又有毛氏之學。北海相鄭玄爲毛氏作箋，毛詩遂專行於世。齊詩亡於魏，魯詩亡於西晉，韓詩後亦亡逸，僅有外傳傳於世。然毛傳雖專行，而王肅說毛詩又與鄭玄不同。其後，孫毓作毛詩異同評，評毛鄭王之異同，多非鄭黨王之論。陳統又作難孫氏毛詩評，以駁孫氏之說。到了唐代，韓愈對於毛詩序又生疑義。及宋而毛詩遂被許多人攻擊得體無完膚。歐陽修作毛詩本義，蘇轍作詩解集傳，雖有懷疑之論，却還不敢出毛詩範圍。到了鄭樵作詩辨妄，王質作詩總聞，朱熹作詩集傳，程大昌作詩論，王柏作詩疑，毛詩才漸漸的失了權威。雖有周孚呂祖謙諸人的竭力擁護，而總敵不過攻擊者的聲勢。元明以來，朱熹的勢力極大，詩集傳用爲取士的標準。一切說詩的人便都棄了毛傳，服從朱熹。到了清代，反動又起。閻若璩作毛詩說，毛奇齡作白鷺洲主客談詩，陳啓源作毛詩稽古編，陳奐作毛詩集疏，多非難朱熹之說，要把詩經從朱熹的集傳底下回復到毛鄭的傳箋之舊。段玉裁寫定毛詩故訓傳，孫愷作毛詩說，且進一步而排斥鄭玄之說，要把詩經從鄭玄的毛詩箋底下回復到毛公的毛詩故訓傳之舊。魏源作詩古微，陳

需縱作三家詩遺說考，龔橙作詩本韻，皮錫瑞作詩經通論，王先謙作詩三家集疏，又更進一步而不滿於毛詩，要把詩經從毛公的故訓傳底下回復到齊魯韓三家詩之舊。此外又有姚際恆作詩經通論，崔述作讀風偶識，方玉潤作詩經原始，脫去三家及毛公鄭玄之舊說，頗表同情於朱熹，一以己意說詩。在這種紛如聚訟的註釋中，我們應該從誰呢？到底是齊魯韓三家的詩說好些呢，還是毛氏的訓傳好些呢？到底是朱熹的集傳對呢，還是毛鄭的傳箋對呢？許多人都是出主入奴，從毛者便攻朱，從三家者便攻毛。他們輾轉相非，終不能脫註疏之範圍，而所謂註疏，又差不多都是曲說附會，離詩經本義千里以外的。

我以前初讀詩經時，用的是朱熹的集傳。後來又讀毛詩正義，又看詩經傳說彙纂。最近才看關於三家詩的著作。我所最感痛苦的，便是諸家異說的紛紜，與傳疏的曲解巧說。當讀毛鄭的傳箋的詩經時，覺得他們的曲說附會，愈讀而愈茫然，不知詩意之何在。再把朱熹的詩集傳翻出來看，解說雖異，而其曲說附會，讀之不懂，解之不通的地方也同傳箋差不多。試舉一例：鵲巢一詩，毛詩序說是：「夫人之德也，國君積行累功，以致爵位，夫人起家而居有之，德如鵲鳩，乃可以配焉。」鄭玄據之，便把「維鵲有巢，維鳩居之」二句解成：「鵲之作巢，冬至架之，至春乃成，猶國君積行累功，故以興焉。興者，鵲鳩因鵲成巢而居有之，而有均一之德，猶國君夫人來嫁，居君子之室，德亦然。室，燕寢也。」我想了許久，也想不出此詩究竟與夫人之德有何關係。又把詩集傳翻出來看，朱熹的解說却更不易捉摸了。他說：「南國諸侯被文王之化，能正心修身以齊其家。其女子亦被后妃之化而有專靜純一之德，故嫁於諸侯而其家人美之曰：維鵲有巢，則鳩來居之。」

是以之子于歸，而百兩御之也。」咳！明明白白的四句：「維鵲有巢，維鳩居之。之子于歸，百兩御之。」誰知道却含有這許多正心修身齊家，以至被后妃之化，有專靜純一之德的大道理在裏邊呢？像這種的解釋，幾乎在任何種的詩經注釋裏都可遇到。如照他們的注釋去讀詩經，則詩經真是一部含義最深奧，最不容易懂的古書了。

雖然姚際恒，崔述，方玉潤的幾部書能够自抒見解，不為傳襲的傳疏學說所範圍，然而究竟還有所蔽。詩經的本來面目，在他們那裏也不能找得到。

我們要研究詩經，便非先把這一切壓蓋在詩經上面的重重疊疊的註疏的瓦礫爬掃開來而另起爐灶不可。

這種傳襲的詩經註疏如不爬掃乾淨，詩經的真相便永不能顯露。

二

在這種重重疊疊，壓蓋在詩經上面的註疏的瓦礫裏，毛詩序算是一堆最沈重，最難掃除，而又必須最先掃除的瓦礫。

雖然齊魯韓三家所說的詩不比毛詩序所說的更好些，雖然近來很有些人極力表章三家詩，用以排斥毛詩序，然而三家詩的勢力究竟不大。當劉向向劉歆作七略的時候，許多人即已不滿於他們的學說。漢書藝文志說：「漢興，魯申公為詩訓故，而齊轅固，燕韓生皆為之傳，或取春秋，采雜說，咸非其本義，與不得已，魯最

爲近之。」其後毛詩專行，三家傳漸漸逸亡，更是無人注意到他們了。自宋以後，朱熹、王應麟以至魏棣、皮錫瑞雖多採用他們的語，而其効力止在於攻擊毛詩，對於一般讀詩的人影響仍然絕少。且他們的話，已搜集得的，也很零星錯落，不易得到頭緒。因此，我們可以暫緩對他下攻擊令。

朱熹的詩集傳，雖然也是一堆很沈重，很不容易掃除，而又必須掃除的瓦礫，然而在他的許多壞處裏，最大的壞處，便是因襲毛詩序的地方太多。許多人都公認朱熹是一個攻擊毛詩序最力的，而且是第一個敢把毛詩序從詩經裏分別出來的人，而在實際上，除了朱熹認國風的「風」字應作「風謠」解，認鄭風是淫詩，與詩序大相違背外，其餘的許多見解仍然都是被詩序所範圍而不能脫身跳出。所以我們要攻擊詩集傳，仍然須先攻擊毛詩序。

其餘一般詩經的註家，都沒有什麼獨特的見解。他們大概都是擁護或反對毛詩序的。我們如把他們辯論的中心毛詩序打翻，他們便都可默然息爭了。

所以我們現在動手爬除壓蓋在詩經上面的注疏瓦礫時，應該最先下手的便是毛詩序。而毛詩序除了對於詩經的影響以外，對於一般文學上的影響，也是很大的。

如鄆柏舟一詩，詩序以爲是「共姜自誓也。」衛世子共伯早死，其妻守義，父母欲奪而嫁之，誓而弗許，故作是詩以絕之，而以後「柏舟」二字便成了形容節婦的成語了。又如召南小星一詩，詩序以爲是「惠及下也。」夫人無妬忌之行，惠及賤妾，進御於君，知其命有貴賤，能盡其心矣，而以後「小星」二字便成了



「妾」的代用字了。又如美刺之義，自詩序始作備後，文學作品裏便多印上了這個墨痕。白居易作新樂府五十篇，每篇有自序，而其序便是摹倣詩序做的。如七德舞之爲「美撥亂，陳王業也」；西涼使之爲「刺封疆之臣也」；蠻子朝之爲「刺將驕而相備位也」；新豐折臂翁之爲「戒邊功也」；太行路之爲「借夫婦以諷君臣之不終也」。此種詩序，由作詩的人自己做出來，還不要緊；如果是後人代做的，則其附會穿鑿之處真令人歎息不已。試舉一個很可笑的例：

蘇東坡的卜算子：「缺月掛疏桐，漏斷人初定。時有幽人獨往來，縹緲孤鴻影。驚起却回頭，有恨無人省。揀盡寒枝不肯棲，寂寞沙洲冷。」本是一首很美麗的詞。被張惠言選入他的詞選裡，便引了鯛陽居士的話，把他逐句解釋起來說：「缺月，刺明微也。漏斷，暗時也。幽人，不得志也。獨往來，無助也。驚鴻，賢人不安也。回頭，愛君不忘也。無人省，君不察也。揀盡寒枝不肯棲，不儉安於高位也。寂寞沙洲冷，非所安也。」這種解釋，真是不可思議！即使東坡於九原，叫他自己去註解，我想也決不會註解成這個樣子。而他們因受詩序的影響太深，便不知不覺的帶上了藍眼鏡，把一切文藝品的顏色也都看成藍的了。這是詩序給與中國文藝界的最壞的影響之一。其他還有許多壞影響，現在也不一一列舉了。詩序如不打翻，則這種附會的文藝解釋，也是不能打翻的。

所以爲了矯正這種錯誤的文藝觀念起見，我們也不得不攻擊毛詩序。底下舉出毛詩序對於詩經的害處和他本身的矛盾與不能取信於人的地方。

毛詩序最大的壞處，就在於他的附會詩意，穿鑿不通。毛詩凡三百十一篇，篇各有序，除六笙詩亡其辭，我們不能決定詩序的是非外，其餘三百五篇之序，幾乎百分之九十以上是附會的，是與詩意相違背的。章如愚說：「二南之詩，謂之周南，召南，此蓋古人採詩於周之南，得之則爲周南，採之於召之南，得之則爲召南；彼序詩者乃以關雎麟趾之化，王者之風，繫之周公，鵲巢騶虞之德，諸侯之風，故繫之召公，謬妄之甚也。即以二南繫之二公，則遂以其詩皆爲文王之詩；見關雎葛覃婦人之詩，則遂以他詩亦皆出之婦人。文王一人，在周南則以爲王者，在召南則以爲諸侯。太姒一人，在周南則以爲后妃，在召南則以爲夫人。豈夫子正名之意乎？以二南之詩所言，后妃夫人，多無義理。其間大可怪者，如小星之詩云：『夙夜在公，肅肅宵征，抱衾與綯。』夫肅肅宵征者，遠行不怠也；夙夜在公者，勤王之事也。詩之此語多矣，抱衾綯而夜行者，皆不憚勞役之意，豈非命之不均乎？故曰：『實命不猶。』此無疑其爲使臣勤勞之詩也。今其序乃曰：『夫人無妬忌之行，惠及賤妾，進御于君，知其命有貴賤，能盡其心矣。』不知進御于君，何用肅肅宵征，夙夜在公爲哉？又何用抱衾與綯而往乎？注云：『諸妾夜行，抱被與牀帳待進御之次序。』疏云：『雖君所有綯，亦當抱衾綯而往。』學經不知理，乃至於此，豈不貽有識者之笑！既曰，召南之國，被文王之化，兔置之武夫皆好德，又安得強暴之男侵陵正女，而致行露之詆？又安得有女懷春而吉士誘之，如野有死麕之辭？謂文王太姒之化，只及婦人，不及男子，已非也。况婦人果皆正潔，則亦如漢上之女不可犯，安有無感我軫，無使老叟吠之語？序

於此為說不行，乃云：「被文王之化，雖當亂世，猶惡無禮。」委曲諱護，亦以勞矣！（經義考卷九十九引）

朱熹說：「詩序實不足信。向見鄭漁仲有詩辨妄，力詆詩序。其間言語太甚，以為皆是村野妄人所作。始亦疑之；後來子細看一兩篇，因質之史記、國語，然後知詩序之果不足信。因是看行葦、賓之初筵，抑數篇，序與詩全不相似。以此看其他詩序，其不足信者繁多。以此知人不可亂說話，便都被人看破了。詩人假物與辭，大率將上句引下句，如行葦「勿踐履，戒戒兄弟，莫遠具爾」，行葦是比兄弟，勿字乃與莫字，此詩自是飲酒會賓之意。序者却牽合作周家忠厚之詩，遂以行葦為仁及草木。如云：「酌以大斗，以祈黃耇」，亦是歡合之時，祝壽之意。序者遂以為養老乞言。豈知祈字本只是祝頌其高壽，無乞言意也。……大率古人作詩，與今人作詩一般。其間亦自有感物道情，吟詠情性。幾時盡是譏刺他人。只緣序者立例，篇篇要作美刺說，將詩人意思盡穿鑿壞了。且如今人見人纔做事，便作一詩歌美之或譏刺之，是甚麼道理……」（朱序類卷八十）

他們說的真痛快！詩序解詩，像這種附會的地方，幾乎觸目皆是。大概做詩序的人，誤認詩經是一部諫書，誤認詩經裏許多詩都是對帝王而發的，所以他所解說的詩意，不是美某王，便是刺某公！又誤認詩歌是貴族的專有品，所以他便把許多詩都歸到某夫人或某公，某大夫所做的。又誤認一國的風俗美惡，與王公的舉動極有關係，所以他又把許多詩都解說是受某王之化，是受某公之化。因為他有了這幾個成見在心，於是一部很好的搜集古代詩歌很完備的詩經，被他一解釋，便變成一部毫無意義而艱深若盤詰的懸戒

之書了。後來讀詩的人，不知抬頭看詩文，只知就序求詩意。其弊害正如朱熹所說，「故此序者，遂若詩人先所命題，而詩文反爲因序以作。」於是讀者傳相尊信，無敢擬議。至於有所不通，則必爲之委曲遷就，穿鑿而附合之，寧使經之本文，齟齬破碎，不成文理……」（詩序辨說）

所以我們十分確信的說：詩序之說如不掃除，詩經之真面目便永不可得見。吳澂說得好：「舍序而讀詩，則雖不煩訓詁而意自明；又嘗爲之強詩以合序，則雖曲生巧說而義愈晦。」

這就是我們要排斥詩序的最大的原因。

#### 四

就詩序的本身而論，他的矛盾之處也儘足以使他的立足點站得不穩。

假使我們退一百步而承認詩序所說的美刺之義是不錯的，我們竟用了他的美刺之義去讀詩，然而結果却更不幸，我們反而加載了許多懷疑之點在心上。因爲我們發現：詩序之所美所刺，是沒有一定的標準的。譬如有兩篇同樣意思，甚至於詞句也很相似的詩，在周南裏是美，在鄭風裏却會變成是刺。或是有兩篇同在衛風或小雅裏的同樣的詩，歸之武公或宣王則爲美，歸之幽王或厲王則爲刺。而我們讀這些詩的本文時却決不見牠們有什麼不同的地方。試舉幾個實例。

這裏是兩首祭祀的歌：

小雅楚茨

濟濟跄跄，絜爾牛羊，  
以往蒸嘗。

或剝或亨，或肆或將。

覯祭於祊，祀事孔明。

先祖是皇，神保是饗。

孝孫有慶，報以介福，  
萬壽無疆。

大雅鳧鷖

鳧鷖在涇，公尸來燕來寧。

爾酒既清，爾殽既馨，

公尸燕飲，福祿來成！

鳧鷖在沙，公尸來燕來宜。

爾酒既多，爾殽既嘉，

公尸燕飲，福祿來爲！

楚茨，刺幽王也。政煩賦重，田萊多荒，饑饉降  
喪，民卒流亡，祭祀不饗，故君子思古焉。

鳧鷖，守成也。太平之君子能持盈守成，神祇祖考  
安樂之也。

我們試讀這兩首歌，誰能找出牠們的異點來？楚茨的辭意很雍容堂皇，鳧鷖的辭意也是如此，毫無不同之處。而因楚茨不幸是在小雅裏，更不幸而被作詩序的人硬派作幽王時的詩，於是遂被說成：「刺幽王也。政煩賦重，田萊多荒，饑饉降喪，民卒流亡，祭祀不饗，故君子思古焉」了。至於鳧鷖則因他是在大雅裏，於是詩序便美之曰：「守成也。太平之君子能持盈守成，神祇祖考安樂之也。」我不知楚茨的詩裏有那一句是說「祭祀不饗」的？「絜爾牛羊，以往蒸嘗」與「爾酒既清，爾殽既馨」有什麼不同？「報以介福，萬壽無疆」與「福祿來成」、「福祿來爲」又有什麼分別？爲什麼楚茨便是刺，鳧鷖便是美呢？這種矛盾

之虞真令人索解無從！

這裏又有三首詩，這三首都是很好的情詩。

周南關雎

關關雎鳩，在河之洲。  
窈窕淑女，君子好逑。

參差荇菜，左右流之。  
窈窕淑女，寤寐求之。  
求之不得，寤寐思服。  
悠哉悠哉，輾轉反側！

關雎，后妃之德也，風之始也，所以風天下而正夫婦也。……是以關雎樂得淑女以配君子，憂在進賢不淫其色，哀窈窕思賢才而無傷善之心焉。

陳風月出

月出皎兮，佼人僚兮，  
舒窈糾兮，勞心悄兮！

月出皓兮，佼人懽兮，  
舒憂受兮，勞心慄兮！

月出照兮，佼人燎兮，  
舒天紹兮，勞心慄兮！

月出，刺好色也。在位不好德而說美色焉。

陳風澤陂

彼澤之陂，有蒲與荷。  
有美一人，傷如之何！  
寤寐無爲，涕泗滂沱！

彼澤之陂，有蒲菡萏。  
有美一人，碩大且儼。  
寤寐無爲，輾轉伏枕！

澤陂，刺時也。言靈公君臣淫於其國，男女相說，憂思感傷焉。

我們試先讀這三首詩的本文，我們立刻便知道關雎是寫男子思慕女子，至於「寤寐求之」、「輾轉反側」的月出是寫男子（？）在月下徘徊，見明月之光而思念所愛之人，以至於「舒窈糾兮，勞心悄兮」的澤陂所寫的更是悲慘，他思念所愛的人至於「寤寐無爲，涕泗滂沱」、「輾轉伏枕」了。試再讀詩序，他所說的真是可驚！原來關雎是美「后妃之德」的，是「樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色，哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉」的；月出却是「刺好色」，是說「在位不好德而說美色焉」；澤陂却是「刺時」，是「言靈公君臣淫於其國，男女相悅，憂思感傷焉」的。我真不懂爲什麼同樣的三首情詩，意思也完全相同的，而其所含的言外之意却相差歧得如此之遠！我真不懂爲什麼「寤寐思服，輾轉反側」二句，在周南關雎之詩裡便有這許多好的寓意，同樣的「寤寐無爲，輾轉伏枕」二句，在陳風澤陂之詩裏，便變成什麼「刺時」，什麼「靈公君臣淫於其國……」等等的壞意思呢？這真是不可思議的事了！

還有很可笑的，下面有八首字句很相同的詩：

召南草蟲	王風采芣	鄘風風雨	秦風晨風	小雅菁菁者莪	小雅芣芣者華	小雅都人士	小雅隔桑
嘒嘒草蟲，	彼采芣兮，	風雨淒淒，	山有苞栝，	菁菁者莪，	芣芣者華，	彼都人士，	隔桑有阿，
擻擻阜螽，	一日不見，	雞鳴喈喈，	隰有樹檉，	在彼中沚。	其葉湑兮。	臺笠緇撮。	其葉有難。
未見君子，	如三月兮！	既見君子，	采見君子，	既見君子，	我觀之子，	彼君子女，	既見君子，

<p>草。蟲。大。夫。采。葛。備。饗。 妻。能。以。禮。也。 自。防。也。</p>	<p>憂。心。忡。忡。 亦。既。見。止， 亦。既。見。止， 我。心。則。降！ 如。三。歲。兮！</p>
<p>風。雨。思。君。 子。也。亂。公。也。 世。則。思。君。 子。不。改。其。始。 度。焉。</p>	<p>云。胡。不。夷！ 如。何。如。何， 風。雨。如。晦， 雞。鳴。不。已。 既。見。君。子， 云。胡。不。喜！</p>
<p>長。風。刺。康。 菁。菁。者。莪， 子。也。亂。公。也。 世。則。思。君。 子。不。改。其。始。 度。焉。</p>	<p>我。心。則。喜！ 既。見。君。子， 載。沈。載。浮。 我。心。則。休！</p>
<p>菁。菁。者。莪， 子。也。亂。公。也。 世。則。思。君。 子。不。改。其。始。 度。焉。</p>	<p>我。心。則。喜！ 既。見。君。子， 載。沈。載。浮。 我。心。則。休！</p>
<p>菁。菁。者。莪， 子。也。亂。公。也。 世。則。思。君。 子。不。改。其。始。 度。焉。</p>	<p>我。心。則。喜！ 既。見。君。子， 載。沈。載。浮。 我。心。則。休！</p>
<p>菁。菁。者。莪， 子。也。亂。公。也。 世。則。思。君。 子。不。改。其。始。 度。焉。</p>	<p>我。心。則。喜！ 既。見。君。子， 載。沈。載。浮。 我。心。則。休！</p>
<p>菁。菁。者。莪， 子。也。亂。公。也。 世。則。思。君。 子。不。改。其。始。 度。焉。</p>	<p>我。心。則。喜！ 既。見。君。子， 載。沈。載。浮。 我。心。則。休！</p>
<p>菁。菁。者。莪， 子。也。亂。公。也。 世。則。思。君。 子。不。改。其。始。 度。焉。</p>	<p>我。心。則。喜！ 既。見。君。子， 載。沈。載。浮。 我。心。則。休！</p>
<p>菁。菁。者。莪， 子。也。亂。公。也。 世。則。思。君。 子。不。改。其。始。 度。焉。</p>	<p>我。心。則。喜！ 既。見。君。子， 載。沈。載。浮。 我。心。則。休！</p>
<p>菁。菁。者。莪， 子。也。亂。公。也。 世。則。思。君。 子。不。改。其。始。 度。焉。</p>	<p>我。心。則。喜！ 既。見。君。子， 載。沈。載。浮。 我。心。則。休！</p>



這八首詩的意思也差不多都是很相同的。草蟲是描寫未見君子與既見君子時的心理的。采芣，晨風與

都人士都是描寫不見君子時想望之情的。風雨，菁菁者莪與采芣者華都是描寫既見君子時愉快之感的。

無論誰在這幾首詩裏可以很明白的看出他們都是包括同樣的情意的，至少也可以說他們的情意決不至

相差很遠。而不料詩序於草蟲詩中的「未見君子，憂心忡忡；亦既見止，亦既覯止，我心則降」數句，則釋之

為：「大夫妻能以禮自防。」於晨風詩中與「未見君子，憂心忡忡」同樣語氣乃至文字的「未見君子，憂

心如醉」二句，則釋之為「刺康公也。忘穆公之業，始棄其賢臣焉。」於菁菁者莪詩中「既見君子，我心

則喜」則釋之為「樂育材也。」於采芣者華與采芣二詩，與上面那二句語氣乃至文字都相同的「我觀之

子，我心寫兮」與「既見君子，其樂如何」則俱釋之為「樂賢者之類。」小人在位，君子在野，思見君子盡

心以事之。」為什麼辭意與文字都相同的詩句，美刺之義乃如此不同呢？尤可笑的是采芣之「一日不

見，如三月兮」絲毫無讓間蔽明之意，而序却釋之曰「懼讒也。」都人士之「彼都人士，臺笠緝撮」諸語，

不過是形容所不見之人之辭，為「我不見兮，我心不悅」作襯託，而詩序却注重於彼，以此詩為「周人刺衣

服無常。」風雨一詩，明明白白的說「既見君子，云胡不喜」，而詩序却故意轉了好幾個大灣，把他釋成「

思君子也。亂世則思君子不改其度焉。」這真是從那裏說起！難道做詩序是連詩文也不看一看，便閉

了眼睛去瞎做的麼？我想了半天，也想不出他的道理來。後來一看召南，邶風，幽王，秦風等字，才豁然大悟：

原來做詩序的人果然是不細看詩文的，果然是隨意亂說的！他因為草蟲是在召南裏，所以便以為是美風

雨是在鄭風裏，所以不得不硬派他一個刺；隰桑，裳裳者華，因為已派定是幽王時詩，所以便也不得不以他爲刺詩。其他如關雎之爲美，月出，澤陂之爲刺，也是如此。關雎幸而爲在周南，遂被附會成「后妃之德也」；月出，澤陂不幸而在陳風，遂不得不被說成刺好色，刺淫亂了。這種美刺真是矛盾到極點了！

詩序的精神在美刺；而不料他的美刺却是如此的無標準，如此的互相矛盾，如此的不顧詩文，隨意亂說！他的立足點已根本搖動了！

## 五

在這個地方，我知道一定有人要出來反駁我。他們一定以爲詩意本來是深遠不易知的，詩序由來已久，其所說必有所據。安知草蟲與隰桑之本義不是如詩序所說的一樣呢？豈能以生於千載下的人的體想來決斷千載上的事？

這個駁問，可以分兩層來回答：

第一，所謂詩意深遠不易知的話，閨百詩（若璣）在他的毛朱詩說裏也曾以之爲運護詩序攻擊朱熹的武器。他說：「朱慶餘作閨意一篇，水部郎中張籍曰：『洞房昨夜停花燭，待曉堂前拜舅姑。妝罷低聲問夫婿，畫眉深淺入時無。』此即掩其題，可知是以生平就正於人之作。寶梁寶以才藻見賞盧東美，盧東美及第，爲喜詩曰：『曉妝初罷眼初圓，小玉驚人踏破裙。手把紅箋書一紙，上頭名字有郎君。』此若掩其姓名，有不以爲婦喜夫登第之作乎？詩有難辨如此，吾欲誦以質晦翁。」

這一層最容易回答。我以為古人作詩，詞旨俱極明白，決無故為難深之理。我們看唐以前的詩便可以知道。詩經裏的詩，文辭俱極樸實，更不會包括什麼啞謎在裏面。現在之三百篇所以成爲難深，乃詩序之曲說附會有以致之，詩文固極明瞭，固不難深也。閻百詩所舉的朱慶餘、賈梁賓的詩，分明是詩序的影響，豈可反據之以證詩序？此正如白居易的新樂府，都是自己作序，他也言美言刺，但是誰都知道這完全是摹倣詩序而做的，決不能反據之以證「詩序是詩人自爲之」的無稽之言。

第二，所謂詩序由來已久，其說必有所據的話，古來也已有許多人曾以之爲迴護詩序，攻擊反對派的武器。葉適說：「詩序隨文發明，或紀本事，或釋詩意，皆在秦漢之前。雖淺深不能盡當，讀詩者以時考之，以義斷之，惟是之從可也。若盡去本序，自爲之說，失詩意愈遠矣。」黃震說：「夫詩非序莫知其所自作。去之千載之下，欲一旦盡去自昔相傳之說，別求其說於茫茫之中，誠難事矣！」范處義也引了許多詩序與左傳及其他古書相合之處，以爲：「使詩序作於夫子之前，則是爲夫子之所錄；作於夫子之後，則是取諸夫子之遺言也，庸可廢耶？」

我以為他們的話也都很容易回答。詩序是解釋詩經的。我們自當以詩文爲主，不能據序以誤詩。詩序如與詩意相合，我們便當遵勉；如大背詩意，則不問其古不古，不問其作者之爲孔子抑他人，皆非排斥不可。何況詩序之決非古呢？且詩經本甚明白，廢序而說詩較據序以言詩且更明瞭。（參看上面說詩序的話）所以葉適、黃震的話是沒有什麼理由的。

何以說詩序之決非古呢？

詩序作者之爲何人，自漢迄宋，已衆論紛紛，莫衷一是。沈重據詩譜，以爲大序是子夏作，小序是子夏毛

公合作。後漢書又以詩序爲衛宏作。隋志則以爲詩序是子夏所作，其後毛公、衛敬仲又加潤色。王安石

則以爲是詩人所自製。程頤則以爲詩大序是孔子作，小序是國史作。王得臣亦以爲詩序非孔子不能做，

孔子只做頭一句，其下爲毛公發明之。蘇轍也只取詩序的首句，以爲是孔氏之舊。在這許多議論中，王安

石與程頤、王得臣的主張最爲無據。他們所謂詩人自作，所謂孔子作，國史作，都是逞臆亂說，毫不足信，我們

可以不用去管他們。其比較的有根據的，共有三說：（一）是子夏作，（二）是衛宏作，（三）是子夏毛公

衛宏合作。第三說只是隋志折衷衆說而來的，本不大可靠。第一說則韓愈與成伯瑜都已懷疑牠。大概

鄭玄他們所以主張詩序是子夏作的原故，不外借重子夏以堅詩序的信仰而已。——這一層韓愈也已說過。

子夏敘詩之說，經傳並無明文。論語上曾記子夏與孔子論詩之語，孔子雖許其知詩，而並不會說到敘詩，決

不能便以此爲子夏敘詩的根據。如必欲以此爲據，則明豐坊僞作之子夏詩傳，其可靠不也同詩序一樣麼？

魏源的詩古微曾證明魯詩、韓詩之源，與相傳的毛詩傳授之源是相同的。然而毛詩序之釋詩與魯韓

俱不相同。如漢廣韓以爲「悅人也」，毛詩序則以爲是「德廣所及也」。邴柏舟魯以爲是衛宣夫人作，

毛則以爲是「言仁而不遇也」。詩序而果出于子夏或孔門，決不會與他們相差得如此之遠。且「設若有

子夏所傳之序，因何齊魯間先出，學者却不傳，返出於趙也？序既晚出於趙，於何處而傳此學？」（鄭樵說）

是知指詩序爲子夏作者，實亦無據之談，與詩人所自作及孔子或國史所作之說同樣的靠不住。最可靠者還是第二說。因爲後漢詩經林傳裡，明明白白的說：「衛宏從謝曼卿受學，作毛詩序，善得風雅之旨，至今傳於世。」范蔚宗離騷敬仲未遠，所說想不至無據。且即使說詩序不是衛宏作，而其作者也決不會在毛公衛宏以前。有幾個證據可以幫助這個主張的成立。

第一，我們知道詩序是決非出於秦以前的。鄭樵說：「據六亡詩，明言有其義而亡其辭，何得是秦以前人語。」袁震者華，「古之仕者世祿，」則知非三代之語。

第二，我們知道詩序是決非出於毛公作故訓傳以前的。詩序之出如在毛公以前，則毛公之傳不應不釋序。尤可怪的是序與傳往往有絕不相合之處。如靜女，序以爲是刺時，是言「衛君無道，夫人無德，」而傳中並無此意，所釋者反都爲美辭。又如東方之日，序以爲是刺衰，是言「君臣失道，男女淫奔，不能以禮化，」而傳中也絕無此意，且釋東方之日爲「人君晦盛，無不照察也。」釋姝爲「初婚之貌，」與序意正相違背。如序之出爲在毛公前，或以序爲毛公所作，或潤色，都不應與傳相歧如此之遠。所以我們知道詩序決是出於毛公之後。

第三，我們知道詩序之出是在左傳國語諸書流行以後的。爲毛詩序辯護的，都以其與史相證，事實明白，決非後人之作，而不知其所舉事實乃皆鈔襲諸書，強合經文，絕無根據。范處義以爲詩序與春秋相合，可以證其爲聖人之作，而不知十月之交一詩，詩序以爲刺幽王，即鄭玄也已懷疑牠，以爲當作厲王。其他之

不足信都與此相類。凡詩序與左傳諸書相合的地方，正是詩序從他們，是剽竊那裏來的證據。鄭樵說：「諸風皆有指言當代之某君者，唯魏檜二風無一篇指言某君者，以此二國史記世家年表列傳，不見所說，故二風無指也。」如詩序出在諸書以前，則不應諸書所言者，序亦言之；諸書所不言者，序即缺之。

第四，我們且可以證明，詩序是出於劉歆以後的。鄭樵說：「劉歆三統歷妄謂文王受命九年而崩，致誤衛宏言文王受命作周也。」文王受命作周之說，不見他書。作詩序者如不生劉歆之後，便無從引用此說。

第五，還有一層，我們也可以引之爲詩序後出之證。葉夢得說：「漢世文章，未有引詩序者。惟黃初四年有共公遠君子，近小人之說。蓋魏後於漢，宏之詩序至此始行也。」

有了以上的幾個證據，我們便可以很決斷的判定詩序是後漢的產物，是非古的。漢人傳經，其說本靠不住：一方面抱殘守缺，死守師說，而不肯看看經文；一方面又希望立於學官，堅學者之信仰，不得不多方假託，多方引證，以明自己的淵源有自。而因此，經文乃大受其禍了。詩序之亂，其情形正有類於此。惟漢儒才能作如此穿鑿附會之詩序。詩序如非漢人作，我敢斷定他絕對不會這樣亂說。

至此，詩序由來已久，其說有據之論，已不攻自破。

## 六

把上面所說的話總結起來說，便是：

毛詩序是沒有根據的，是後漢的人雜採經傳，以附會詩文的，與明豐坊之偽作子貢詩傳，以己意釋詩是

一樣的。

詩序的釋詩是沒有一首可通的。他的美刺又是自相矛盾的。

但他的影響却極大。所以我們爲了要把詩經從層層疊疊的注疏的瓦礫堆裏取出來，作一番新的研究，第一必要的，便是去推倒毛詩序。

豐坊的子貢詩傳，說詩的人都知道是他自己僞作的，誰也不相信他；獨對於衛宏僞託子夏的詩序，却自漢以來，沒有人敢完全擺脫了他，即攻擊詩序極力的人也不敢毅然說他完全無據。爲什麼因爲他出於後漢便相信他，出於明便不相信呢？這和知笑退走百步的兵士而不知鄢夷退走五十步的兵士有什麼分別呢？

昔梅賾僞作古文尚書，欺世者且千年。自閻百詩之尚書古文疏證出，梅賾的僞書才完全失其威權。詩序之亂詩其禍且甚於僞書。我希望在最近的時候，能够也有人出來做這種工作，把詩序詳細的攻駁一下，把他從詩經裏永遠逐出。

除去這個毫無根據的，僞託的，自相矛盾的，最爲詩經之害的詩序，是可以絲毫不必遲疑的。我這篇文章意思極爲淺近，且多前人已經說過的話，只可算是這種掃除運動裏的小小清道夫的先鋒而已。

成感謝的。

## 一四二 毛詩序之背景與旨趣

顧頡剛

（十九，二，十六，國立中山大學語言學研究所選刊第十期，第一百二十四）

詩序者，確定詩三百篇之時代，使其可合于史事者也。以詩証史，本無不可，特如詩序之以詩証史之方法則大不可耳。

詩序之方法如何？曰，彼以「政治盛衰」，「道德優劣」，「時代早晚」，「篇第先後」之四事納之于軌。凡詩篇之在先者，其時代必早，其道德必優，其政治必盛。反是，則一切皆反。在善人之朝，不許有一夫之愁苦；在惡人之世，亦不容有一人之歡樂。善與惡之界畫若是乎明且清也！

夫惟彼之善惡不繫于詩之本文而繫于詩篇之位置，故二南，彼以為文王周召時詩，文王周召則聖人也，是以雖有行露之獄訟而亦說為「貞信之教興」；雖有野有死麕之男女相誘而亦說為「被文王之化而惡無禮」。小雅之後半，彼以為幽王時詩，幽王則暴主也，故雖有「以饗以祀」之楚茨而亦說為「祭祀不饗」；雖有「兄弟其來」之類奔而亦說為「不能宴樂同姓」。其指鹿為馬，掩耳盜鈴之狀至為滑稽。二千年來，儒者乃日誦而不悟。鄭玄為作毛詩譜，何楷為作詩經世本古義，凡此序之所定，悉信為實錄，且為之作更清楚之年代表。雖有鄭樵朱熹之徒痛加捶擊，終不為人所信，人皆曰「彼必有所傳焉」。夫彼何傳之有！



詩序者，東漢初衛宏所作，明著于後漢書。當東漢之時，左傳已行矣，故碩人，載馳，清人，新臺諸篇之義悉取于左傳。史記亦已行矣，故秦，陳，曹諸國風詩得以史記所載之世系立說。若檜，魏等風，無復可以依傍者，遂惟有懸空立說而不指實其詩中之人。

夫以東漢之世，古籍缺失，乃欲以當時淺薄之歷史智識斷說古代零亂不齊之詩篇之本事，若一一目覩然，其于當時政事全無關繫之詩篇亦一切納之于某王某公之政事之下，其爲謬妄，何待指說。而學者不察後漢書明著之文，反益推而上之，或謂子夏所作，或謂孔子所作，或謂國史所作，或謂詩人所自作，遂使臆測之談竟成實事，登之史冊，如黍離之篇孰不以爲周大夫過故宮而傷感者，而不知其全無此事也。

然此例非衛宏所開，西漢時魯詩，韓詩亦時有短序，衛宏承其流而擴大之於毛詩耳。漢代人最無歷史常識，最敢以己意改變歷史，而其受後世之信仰乃獨深，凡今所傳之古史無不雜有漢人成分者。廓而清之，固非一日事矣。

史記收錄材料，恒以神話爲僞，以德化之故事爲真，使詩序早出百餘年，或將盡錄其文於本紀世家。即不爲司馬遷所見，而西漢古文學家亦或以之編入史記，書序其一例也（詳見史記探源）。同一僞造，後出者乃不能與前出者爭勝，此其作者之不幸而歷史學之幸乎！

韻剛按：這本是我在中山大學所編的上古史講義中語，太過簡單，不特備發表的。劉朝陽先生編研究所過刊，從

義中錄出付刊，且爲標題。現因既已發表，即編入本冊，附于鄭振鐸先生讀毛詩序一文之後。

## 一四三 論詩序附會史事的方法書

二十，七，十六。

適之先生：

聞平伯在時事新報上攻擊蔡先生關於紅樓夢的答辯。平伯之作我未見。我意，蔡先生的根本錯誤有兩點：第一，別種小說的影射人物只是換了他的姓名，男還是男，女還是女，所做的職業還是這項職業，何以一到紅樓夢，就會男變成女，官僚和文人都變成了宅眷？第二，別種小說的影射事情總是保存他們原來的關係，何以一到紅樓夢，就會把向無關係的發生了關係？例如蔡先生攷定寶玉爲允禎，林黛玉爲朱竹垞，薛寶釵爲高江村，試問允禎和朱竹垞有何戀愛的關係？朱竹垞和高江村又有何吃醋的關係？這兩項是蔡先生無論如何不能解答的。若必說爲性情相合，名字相近，物件相關，則古往今來無數萬人那一個不可牽引到紅樓夢上去？實在蔡先生這種見解是漢以來的經學家給與他的。我從前讀易經，覺得解釋的話圓通得很，坤卦未始不可講成乾卦，革卦未始不可講成鼎卦。近讀詩經，又有同樣的感想，覺得他們的說法無施不可。我們若拿二南與鄭風調過了，唐風與齊風調過了，也未始不可就當時事實解釋得牠伏伏貼貼。我常常想我們要打破他們的附會，須得拿附會的法子傳示給別人看。我們儘可以把人家萬不信的事情附會出來。上月作詩序辨，要證明詩序的靠不住，曾經造做唐詩三百首的序。我說：——

倘使唐代只傳下這三百首詩，但沒有題目，又不曉得作者，我們只知道是唐朝人所做的，若要硬代他做序，自然可就唐朝的事實去想，也就可說：

海上（海上生明月），楊妃思祿山也。祿山辭歸范陽，楊妃念之而作是詩也。

煙籠（煙籠寒水月籠沙），傷陳也。陳之宮女離散，猶有暮年鬻歌于江上者，其遺民聞之而興故國之

思也。

若這三百首詩不能曉得牠傳下的時代，又不懂得詩體的變遷，我們更可以說：

塞山（塞山轉蒼翠），美接輿也。安貧樂道，不易其志焉。

吾愛（吾愛孟夫子），時人美孟軻也。梁襄王不似人君，孟子不肯仕于其朝，棄軒冕如敝屣也。

這樣做去，在我已是極端的附會，但實在尚不能算錯，因為確是有所根據。若照他們不近情理的亂說，更可以道：

寥落（寥落古行宮），好道也。國君好神仙之術，宮闈化之，寢齋相對，惟說玄宗（玄妙之義理）也。

今夜（今夜鄜州月），思治也。小人（小兒女）亂政（未解懷安），大夫燕處憂謫，願得明君而事之也。

倘使果有這種的書流傳下來，請問我們嫉惡的感情應當奮到怎樣程度？然而持序至今有人信

為孔子所作，乃至詩人所自作的呢！若說我這假唐詩序是詩人自作或朱熹所作，這班人能信嗎？

若不信，不是五十步笑百步嗎？

既然講詩經的可把美詩講爲刺詩，男女講爲君臣，那麼講紅樓夢的亦何嘗不可把男子講成女子，政事講成家事。所以我想將來若能暇，不妨把紅樓夢附會到漢魏去，到六朝去，或者漢魏六朝比清朝還可有更適宜的人物牽合上去。

學生顧頡剛。

十一，三，十三。

## 一四四 重刻詩疑序

顧頡剛

（十九，十，一，書報第二期；又神學月刊內本書）

八九年前，我受了適之先生的指導，曾費二年左右的功夫專研究詩經。這是我從事學問的開頭。那時把漢儒的經說和宋儒的經說比較之下，覺得宋儒的見解比漢儒強得多，雖是用了我們的理性看來還嫌宋儒的不澈底。

王柏的詩疑，我是於民國十一年間在上海購到的。他憑着自己的理性，對於詩經的本文作直接的研究，使我在讀時受了一個強烈的刺激。

我對於這本書的見解，以爲他敢赤裸裸地看詩經，使得久已土蝕塵封的古籍顯現些真相，這是他的功。但因顯現了些真相，他便以爲有若干篇是應當早被聖人放絕的，就要代行孔子的職權，把詩經刪掉許多，這

是他的罪。幸而宋代的理學家尙未操着極大的權威，幸而王柏還不是理學家中的正統人物，他僅有這一個擬議而已，否則這幾十篇古詩已不再見於詩經了！

但拿了我的話來責備王柏，他是不承認的。他以為惟其詩經是聖經，所以纔去讀它；現在既發見了有許多篇淫詩在裏邊，這些東西是要玷污聖經的，自然應當爲了「衛道」而倡議刪去了。換句話說，既承認孔子爲聖道而刪詩，又承認詩經內有淫奔之詩，則「漢賊不兩立」，除了替代孔子行使職權而刪去之之外，更無他法。

這個問題的癥結，我以為在「詩三百篇」與「聖經」的合併上。

詩三百篇在孔子時，只是拿來歌頌，拿來當成語使用，大家並不會以爲裡邊藏有聖人之道。就算藏有聖人之道，而那時的兩性道德也不似後世之嚴，我們只要看左傳便知。所謂「防隔內外，禁止淫佚，男女絮誠」，乃是秦始皇的道德教條，何嘗是孔子說的！

自從戰國的儒者提倡了大家族制度，又經秦始皇們規定了兩性道德的法律，於是貞淫的界限分得極清楚，社會的裁制力又極嚴厲，而詩三百篇中的言情之作都變成了淫詩。

可是詩三百篇是儒者傳下來的，自有「六經」之名，它就成爲六經之一。又傳說這部書是孔子刪成的，去取之間自有一番大道理。那麼，其中的淫詩和漢代的道德觀念恰恰相反，這怎麼辦呢？用了和時代精神相反的東西作爲當世的道德教條所從出的大經大法，這個矛盾又應當怎樣去解釋呢？

漢代經師受到這種矛盾的痛苦，故要設法把它解釋得不矛盾，使其在不相容的時代精神中不失其大經大法的地位。經了他們一番曲解之後，於是這些淫詩又搖身一變，變成了「刺淫」的詩，變成了「惡無禮」的詩，都用它的反面的意義作為它的存在的理由。或者又影射了孔子的「吾未見好德如好色」的話，說好色可以喻好德，詩經中許多好色的詩大半是「思賢才」的寄託之詞。這個意思說得最清楚的，便是衛宏的詩序。因為這是有組織的曲解，所以很能騙住許多人，使他們相信詩序的說話即是孔子刪詩的本義。

但騙人的行為總有發覺的一天。這些信條維持到宋代漸漸地搖動起來了。歐陽修作詩本義，鄭樵作詩辨妄，對於毛傳、衛序、鄭箋各各起了反響。到朱熹，他承受了歐陽修和鄭樵的學說，做了一部詩集傳。他敢于擯去詩序而直接求之於本經，於是許多久被漢人遮飾的淫詩又被他揭破了真相了。因為他是理學家的領袖，所以這一部書很風行一班信古的人雖不以為然，也不敢怎樣罵他。

然而問題就起來了。朱熹並沒有推倒孔子刪詩之說，却先揭破了淫詩的真相，豈不是詩經內部的矛盾又成了問題嗎？他自己也見到這一層，所以說，「凡詩之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志。」他不諱言其中有惡性的詩，但他以為孔子選它進去的意思是為「懲創人之逸志。」這樣一說，總算給他敷衍過去了。

不過這種敷衍門面的話，依舊只可騙庸人而騙不了富有理解力的學者。所以他的學派三傳到了王

柏，便以爲詩有淫詩既成定案，其應當放絕已無疑義，斷之曰：

自朱子黜小序，始求之於詩，而直指曰：「此爲淫奔之詩。」予嘗反覆玩味，信其爲斷斷不可易之論。律以聖人之法，當放無疑。曰：然則朱子何不遂放之乎？曰：朱子始訂其詞而正其非，其所以不廢者，正南豐所謂「不去其籍乃所以爲善放絕」者也。今後學既聞朱子之言，真知小序之爲謬，真知是詩之爲淫，而猶欲讀之者，豈理也哉！在朱子前，詩說未明，自不當放。生朱子後，詩說既明，不可不放。與其遵漢儒之謬說，豈若遵聖人之大訓乎！（本書頁三二）

他這番話自然是理直氣壯的。他相信詩是聖人之經，又相信淫詩非聖人之訓，爲要使得它「一本」，所以毅然地主張把這些詩放絕，完成朱熹未完之功。他的主張建築于他的信仰上，他的信仰是儒者公同的信仰，還有什麼錯處！

他何以解釋詩經中有這許多篇淫詩呢？他說：

愚嘗疑今之三百五篇者，豈果爲聖人之三百五篇乎？秦法嚴密，詩無獨全之理。竊意夫子已刪去之詩，容有存於閭巷浮薄者之口。蓋雅奧難識，淫俚易傳。漢儒病其亡逸，妄取而攷雜，以足三百篇之數，愚不能保其無也。（頁二七）

夫書授於伏生之口，止二十有八篇，參之以孔壁之藏，又二十有五篇，然其亡失終不可復見者，猶有四十餘篇，其存者且不勝其錯亂訛舛，爲萬世之深恨。今不知詩之爲經，藏於何所，乃如是之秘，傳於何

人乃如是之的，遭焚禁之大禍而三百篇之目宛然如二聖人之舊，無一篇之亡，一章之失。詩書同禍而存亡之異遠絕乃如此，吾斯之未能信！（頁三六）

這個假設雖不足以證明詩有淫詩的理由，但今本詩經不是孔子時詩三百篇之舊，他提出這個問題是很對的。

因為他太勇而別人太怯了，所以雖同樣地衛道，他的主張終于沒有人敢接受。到了清代，連朱熹的「二本」的主張也嫌其太激烈了，於是回復到漢人的路上去，說這些詩不是淫詩，是刺淫的，是求賢的。假使詩疑這部書不收入清初的通志堂經解裏，它一定因學術社會的排斥而亡佚了。

到了今日，我們承認這些詩都是男女言情之詩，和朱熹王柏一樣。但我們不承認孔子刪詩，不承認詩經中藏着聖人的大道理，卻與朱熹王柏兩樣。

這一部古代的文學書既與聖人分了家，這些情詩（或淫詩）就有了它的存在的理由了。

我深信將來的學術社會如果肯不屈抑自己的理性，我們的主張將一天比一天發展，不但主張非淫詩及聖人刪詩的漢人之說要倒塌，即主張是淫詩而漢儒誤收入的宋人之說也要倒塌。王柏的話，以前看作恣肆和狂妄的，將來一定給人看作太拘謹。

如果這話不錯，我們可把自漢至今的詩學分做三期。第一期是漢，那時只有倫理觀念，沒有歷史觀念，所以不承認詩經在古代歷史上的價值而只承認它在漢代的倫理上的價值。第二期是宋，那時既有倫理



觀念，又有歷史觀念在歷史觀念上不肯不指出它在古代社會的真相，而在倫理觀念上又不忍不維持孔子在經書上的權威，結果弄得聖道與非聖道糾纏不清，沒法「一以貫之」。第三期是現在我們把歷史觀念和倫理的觀念分開了，我們讀詩經時並不希望自己在這部古書上增進道德（因為我們應守的道德自有現時代的

道德觀念指示我們），而只想在這部古書裏增進自己的歷史智識（周代的文學史，周代的風俗制度史，周代的道德觀念史，……）。就是漢人宋人之說，我們雖覺得它對於經書的本身或者無益，或者有害，但我們也想在這些書裏增進自己的歷史智識，要把他們所受的時代影響及其在經書上所發生的影響一一抉出，而加入漢和宋的歷史裏。

我們讀了這本書，可見一種學問的發達是很困難的。野有死麕和桑中等詩為言情之作，這是極明顯的事實，然而漢儒不敢說，宋儒說了還要遮掩，王柏不遮掩了便要備受各方的詬斥。經歷了二千餘年，到今日，歷史觀念發達了，聖道（秦漢以下人所說的聖人之訓）的壓迫衰微了，我們方始可以擡起頭來，把詩經「平視」。

我們讀了這本書，又可見打倒偶像這一件事必須在歷史觀念很發達之後纔可做，否則徒然損失許多重要的史料。如果詩經的真相不被漢儒所遮掩，如果漢代的學術界中早有王柏一類人而又得到君主的同情，他所開列的三十餘篇淫詩一定拉雜地摧燒了。試舉一例。漢書藝文志裏不是有許多「吳楚汝南歌詩，『齊鄭歌詩』，『燕代謳，雁門雲中，隴西歌詩』……一類很像詩經的書嗎？為什麼現在一些都看不見了？這就因它們自始至終沒有得到聖人的牌子作掩護，它們雖幸而不曾被人曲解，也就不幸而不能

給人看重，故西漢以後即在無形中失散了。在這一點上，我們不可忘記了漢人的保存詩經的功績！

王柏這一部著作，不信毛鄭的傳箋，不信衛宏的詩序，也不信左傳中的記事（如吳季札觀樂說），甚至連他的太老師朱熹的話也不服從（如揚之水，伐檀等篇說），而單就詩經的白文致力，這是在過去的學術界中很不易見到的。因為這樣，所以他會得使用以下的幾種方法：

第一，他能把經中各篇相互比較，尋出其變遷和脫落的痕跡。例如：

泉水曰，「懿彼泉水，亦流于淇」；竹竿曰，「泉原在左，淇水在右」；泉水曰，「女子有行，遠父母兄弟」；

竹竿亦曰，「女子有行，遠兄弟父母」；泉水曰，「駕言出遊，以寫我憂」；竹竿亦曰，「駕言出遊，以寫

我憂」；疑出于一婦人之手。今分爲二國之風，不知何說以釋愚之疑也哉！（頁八）

下泉四章，其末章全與上三章不類，乃與小雅中黍苗相似，疑錯簡也。（頁一六）

谷風以夫婦相棄，故有「毋逝我梁！毋發我笱！我躬不閱，遑恤我後」之句。小弁之怨，乃以此四句類

于後。既與前意不貫，而亦非所以戒父也。必漢儒妄以補其亡耳。（頁一九）

這都就比較上見出相類的詩的分化，或相類的文句的誤入，確是客觀研究的一個主要方法。

第二，雖在本經中得不到比較材料，但其他古書中有引用詩經的文字的，亦可利用這些間接材料以推求今本的竄亂的痕跡。例如：

行露首章與二章意全不貫，句法體格亦異，每竊疑之。後見劉向傳列女，謂「召南申人之女許嫁與

鄭夫家禮不備而欲娶之，女子不可訟之於理，遂作二章，而無前一章也。乃知前章亂入無疑。（頁二）

這也是一個可以成立的假設。都人士的首章，毛詩獨有而三家均無。般詩，三家均有「於釋思」一句而

毛詩獨無，這不過因為在西漢之後，故給我們知道。若在三家及毛詩之前而有類此的增減，我們除了用這種方法之外再如何去求出它的竄亂的痕迹來呢？

第三，雖在本經和其他古書中得不到比較材料，但在本篇的文義上可以推知其次序的歷亂的，亦可試為整比的工作。例如：

竊意「士田附庸」之下，辭氣未終，血脈不貫，當以「公車」以下九句接此為一章，繼以「泰山巖巖」

「保有龜繇」兩章於此，倫序方整。……欲以「魯侯是若」為前段之終，後段自「周公之孫」起，

止「萬民是若」終，前為四章，後為四章，「周公之孫」「福女」為一章，「秋膏」止「有慶」接「

天錫公」止「兒齒」為一章，三「俾」自為一章，「徂來」之下自為一章。（頁五五）

這是注重文義的貫串，疑原文有錯簡，因以意重定其次第的。雖未必確是如此，但古書經多次的傳寫，脫誤錯亂是常有的事。詩經雖不至像尚書一樣地破碎，但也決不會和漢以前的詩三百篇毫無出入。所以若

有人超出于經師所定的章句之外，從文字中推測其原有狀態，也是學術界中應有的一件事。他在這一方面，至少已給予我們一些啓示了。

第四，從本經的題目的類例上可以推知其有許多錯誤的題目，又可推知其有逸句。例如：

諸詩多以篇首字爲題，獨巧言於後章提兩字爲題。尋他類例，則知又有桑中當曰采唐，權輿當曰夏屋，雨無極當添兩句，大東當曰小東。「小東」二字既在上，又以小雅之例比之，亦當曰小東，如小旻，小弁，小菴，小明是也。若以小東爲題，則「有饒簋殽」當爲第二章矣。常武之詩亦無「常武」二字，但有「王奮厥武」之句，恐如雨無正或逸句。又如酌，如賚，如般之頌，並無題字，恐是大武詩內之章也。（頁一九）

我們看了雨無正篇，韓詩有「雨其無極，傷我稼穡」二句，而毛詩無之，足見詩有逸句自是可有之事。雨無正的逸句既可在題目上推出，爲什麼常武等篇就不能這樣呢？賚之「鋪時繹思，我徂維求定」左氏宣十二年傳既說是武的第三章，桓之「綏萬邦，歷豐年」又說是武的第六章，則酌與般既無題字，又誇周功，自有同出於大武一篇的可能了。

這種方法，我相信以後研究詩經或其他古籍的人是要充分地使用的。雖然不該把相傳的本子用己意改變，但是把自己研究的結果列爲假設，供學術界的討論，這是極需要的。否則，我們對於學問只是作古人的奴隸而已，那裏說得上研究！

這書的著作，距今近七百年了。在他七百年後的學術界，還是死氣沈沈，不敢說自己的話，何況他的當

世。他雖竭力與陳腐的思想鬥爭，究竟他被包圍在陳腐的空氣裏，當然免不了受些環境的纏繞。所以這本書裏的議論，在我們看來還有許多缺點。

第一，他對於詩經的歷史仍信孟子的話。孟子的說話是最不願客觀的真實的，他看了公劉的『乃裹餼糧』就會知道公劉好貨，看了絲的『爰及姜女』就會知道公劉父好色，看了閟宮的『荆舒是懲』就會知道周公伐楚，看了詩經中西周的事情多一點就會知道『王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作』，用了詩與春秋兩部書劃分兩個時代。他是一個最沒有歷史觀念而最敢引用歷史來論事的人。本書魯頌辨和詩亡辨中設法為孟子圓說，實在還不能跳出崇拜偶像的範圍。（魯頌辨中論閟宮一章有錯簡，則頗有可信處，因為這詩的下半篇中說的話太錯雜了。）

第二，他雖有志打破詩序，但實在還免不了受詩序的影響。例如黍離，本沒有周大夫感傷宗國的事。魯詩且把這篇放在衛風中，說是衛公子壽罔其見伋之詩，更可見其與王國不發生關係。韓詩雖把這篇放在王風，但說為伯封求其兄伯奇不得而作，這件故事乃與魯詩相類。自從毛詩序的人因此詩放在王風之首，以為這是周室初遷時詩，就套了箕子麥秀之歌的故事，杜造了一個『周大夫行役至於宗周，傷宗廟故宮，盡為禾黍』的故事來解釋，騙得人很相信。倘使拋開詩序，便毫無此事根由。本書中乃亦因仍其說。又如三百篇分為正變兩部分，亦由詩序來。詩序要將全書拍合歷史，故把前列諸篇放在文武時而定為『正』，後列諸篇放在幽厲時而定為『變』。但詩篇的次序原沒有這樣整齊，所以『正』中也有愁苦的，『

變」中也有愉樂的。詩序一味曲解，把它混過了。我們如果打破詩序，則正變之說自然倒墜。但王柏一方面雖不信詩序，一方面還是提倡正變之說，屢以正風正雅爲周公時詩，變風變雅爲周公以後之詩。甚至詩序中還沒有分正變的頌，他也分起正變來了（此等說下卷甚多）。他繼歐陽修云：「今又自爲詩譜，定其次序，而又不能不惑於小序之失，何躬病之而躬蹈之乎？」反成了「夫子自道」了！

第三，他研究詩經，毫不理會聲歌方面而單注意於義理方面。如云：

近世儒者乃謂「義理之說勝而聲歌之學日微。古人之詩用以歌，非以說義也。不能歌之，但能誦其文而說其義，可乎！」究其爲說，主聲而不主義如此，則雖鄭衛之聲可薦於宗廟矣，天作清廟可奏於宴豆之間矣。可謂捨本而逐末！凡歌聲悠揚於喉吻而感動於心思，正以其義焉爾。苟不主義，則歌者以何爲主，聽者有何味，豈足以薰蒸變化人之氣質，鼓舞動盪人之志氣哉！（頁三九）

這是駁鄭樵的話的，其實他看錯了。樂詩的根本在音樂。他如果要將詩經從禮儒手中救出來，而對於本文作直接的研究，則不可沒有性質相同的比較材料。詩本來是樂歌，與後世的樂府詩詞同其性質，則樂府詩詞正是它的最好的比較材料。鄭樵能够理會這一點，所以他要將詩經放到聲歌的地位上去研究。這是戰國以後的儒者想不到的一件事。但王柏只會念書而沒有受過音樂的陶冶，他看不起音樂，所以他以爲只須談義理，不須談聲歌。他以爲主於聲歌之後，將使鄭衛之聲與天作清廟相混。他不知道鄭衛之聲自有它的演奏的地方，天作清廟又另有它的演奏的地方，不會一講到聲歌就把這些界限消滅了的。他又

不知道聲歌的動人不靠在意義，凡能使人聽了迴腸蕩氣的往往專賴音調的曲折，其字句是無甚意義的（讀者諸君如不信，只須去聽幾次名角的戲，得到很大的感動之後，回家再去翻一翻劇考，就很清楚。）他所謂「苟不主義，聽者有何味」完全是沒有經驗的臆說。因為他對於詩經主義而不主義，所以要打破南風雅頌的舊次，而退何彼穠矣，甘棠于王風，以邶風七詩分入變雅，以二雅之中不合于正雅之體用者皆歸之玉風，全不知南風雅頌的分別只是一個音樂的分別。

這書不見於宋史本傳的著述目錄。目錄中但有書疑，又有詩辨說。納蘭成德本書序云：「釋其辭，殆即詩辨說，因公於書有書疑，遂比而同之也。」這句話很對。按方回詩可言集序云：

別見魯齋詩說，則謂「今之三百五篇非盡夫子之三百五篇。秦法嚴密，詩豈獨全。」

這段話即在今本上卷（頁二七），可見這一卷應名詩說。又今本下卷為詩十辨，首有詩辨序，可見這一卷應名詩辨。下卷為詩辨，上卷為詩說，則此書自應名詩辨說了。不知何時被何人改題為「詩疑」。今因此名已「約定俗成」姑沿用之。

通志堂刻這部書時所依據的板本，納蘭序中未言，不知是宋末原刻抑元明翻刻。現在我們看得見的最早的本子，已只能推通志堂本了。通志堂本，廣州翻刻了一次。胡鳳丹刻金華叢書，又把詩疑收了進去。故此書現在共有三個本子。金華叢書本即出於通志堂本，故亦可謂此書只有一個本子。

此書下卷的次第，序中早寫明，故甚整齊。上卷沒有序，又是些零碎筆記，其次第凌亂得很。或者因為他沒有及身親定，後人隨手編次，所以這樣。現在就用了他的改定詩經的方法，替他照了詩經的篇次排列了。

民國十二年春間，我曾把此書點讀。這次回到北平，擬陸續編印辨偽叢刊，遂把舊點覆勘一過，付諸劂。可是詩經的研究已停頓了六七年了，荒疏得很，手頭的工作又多，當不免錯誤。如得讀者諸君校正，幸甚！

我爲什麼要把這本書編入辨偽叢刊呢？

王柏的學問，從來不曾給他一個確當的估量。差不多大家一想到他，就顯現出一個狂悖的印象來。

只有黃百家是能瞭解他的。黃氏在宋元學案中說：

魯齋之宗信紫陽，可謂篤矣。而於大學則以爲「格致」之傳不亡，無待於補。於中庸則以爲漢志有中庸說二篇，當分「誠明」以下別爲一篇。於太極圖說則以爲「無極」一句當就圖上說，不以無極爲無形，太極爲有理也。其於詩書，莫不有所更定。豈有心與紫陽異哉！歐陽子曰：「經非一世之書，傳之謬非一人之失，刊正補緝非一人之能也。學者各極其所見而明者擇焉，以俟聖人之復生也。」後世之宗紫陽者不能入郭麐，甯守注而背經，而求其所以爲說，苟有一言之異，則以爲攻紫



陽矣。然則魯齋亦攻紫陽者乎？甚矣，今人之不學也！（卷八十二）

他惟其篤信朱熹，所以纔能用了朱熹的方法作比朱熹進一步的研究。這纔是真正研究學問的態度。這纔是真正繼續大師的工作的態度。我現在把這本書放在辨偽叢刊裏，是要使得大家知道：宋代人的傳道，其是非雖不可知，但宋代人的治學，其方向確沒有錯。我們現在正應該照了這個方向再向前走。所謂「學者各極其所見而明者擇焉，以俟聖人之復生也。」必須我們這樣做，才有聖人復生的希望。聖人不是超人，乃是承受一代一代層積起來的智慧的人。只要我們肯把智慧層積起來，將來的聖人正多着咧！

十九年二月廿一日

## 一四五 關於詩經通論

何定生

（十八，九，四，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第九集，第九十七期。原名「關於詩經通論及詩的起興」，今分為兩篇，編入本冊）

從新估價的話，在詩學史上，在詩研究上，姚際恆的詩經通論是一部難得的重要著作。姚氏的冀圖，不但要推翻詩序，還想推翻反詩序的集傳。本來，自南宋以後，元代以至明代，差不多是集傳努力的清一色，而且算是詩的革命派。但姚氏却仍不滿意。他想別樹一幟的澈底革命。他仍是認朱爲齷和，所以要倒他。倒朱的運動，在清代本是時髦的。這是根據清代的學風來，是漢學對於宋學的反動。所以對於詩，就據毛

鄭以倒朱。然他們倒朱之後，仍要依三家以倒毛的。所以清代的倒朱運動，並不是詩學的獨特貢獻，而是漢學家的學問主義的表現。姚氏的倒朱，不是這樣。他罵朱以理學說詩，他並不要毛鄭。他罵鄭以禮說詩，他並不要三家。換句話說，姚氏是各派混戰中的超然的一派。他想自己披荆斬棘，去敲詩經的門。詩經的被埋久了，大家又都在傳統裏翻筋斗，所以姚氏的這種精神，的確是難能而可貴。後來的崔述、方玉潤，會有那樣有價值的新著作，我們可以說，是繼姚氏的風氣。

雖然姚氏也實在只有這樣一種可貴的精神，在事實上，他並不能比朱晦菴更高明。就講詩序。疑序固然不是啓自朱熹，歐陽修、蘇轍已不盡信序。抑朱熹是承鄭樵、王質之緒，其胆氣尤其是得自鄭樵。做朱子語類卷八十上就有這樣的話：「舊有一老儒鄭漁仲，更不信小序，依古本與疊在後面。某今也只如此。」這還是說他依鄭樵的樣子，將序合爲一卷，重要的是「向見鄭漁仲有詩辨妄，力詆詩序。其間言語太甚，以爲「皆是村野妄人所作。」始亦疑之，後來子細看一兩篇，因質之史記、國語，然後知序之果不足信。」這樣，分明他是因鄭氏的提醒才去反序。此外，若朱德潤題鄭夾漈詩辨妄云：「文公、朱氏因雪山王公質、決滌、鄭公樵，去美刺以言詩，又嘗于鄭樵取其切于詩之要者以備集傳。」馬端臨通考經籍考云：「按決滌專詆詩序，麻庵從其說，「清四庫提要的毛詩正義條：「鄭樵恃其才辨，無故而發難端，南渡諸儒始以摺擊毛鄭爲能事……然朱熹從鄭樵之說，不過攻小序耳，其簡明目錄又云：「自朱子用鄭樵之說攻擊詩序，毛鄭之學遂微。」從此等說話裡，就再清楚沒有的可以看出。所以他的集傳之所以會成反序派的中心，也就是機緣好。

不然，人家只知集傳，不知詩總聞，詩辨妄，尤其早已散佚，而他在集傳序上，居然謂「某之病此（序）久矣」而不提鄭氏，也分明有點掠美。但他還會很透闢地說：「詩序……有不得詩人之本意，而肆為妄說者矣。……其後三家之傳絕而詩說孤行，則其抵牾之迹無可復見，故此序者遂若詩人所先命題，而詩文反為因序以作……」（也載詩序辨說）。

在這上面，姚際恆是決不能再贊一辭的。但，姚氏也不錯，想澈底。他罵集傳「佞序」。這的確，集傳儘有許多地方從序說的。集傳明從序，姚氏是明駁它，暗合序，姚氏是暗護它。這是集傳的不澈底。但，姚氏自己就仍也不澈底，也有時用序。就舉一兩個例：曹風野蠅篇，序明是「刺奢也。昭公國小而迫……好奢而任小人。」姚氏既引為「大序謂刺昭公」，論之曰：「第以下篇刺共公，此在共公前也。或謂刺共公，或謂刺曹羸，皆臆測」了，而其自斷乃為：「大抵是刺曹君奢慢愛國之詞也。」又，周頌小毖篇，他說：「小序謂「嗣王求助」，集傳謂「亦訪落之意」，皆近混。此為成王既誅管蔡之後，自懲以求助羣臣之詩。」這所舉的例是姚氏暗用詩序處，明用的，自大雅以後就更多，現在不再說。其次，他的解淫詩同「思無邪」，就遠不及朱熹了。朱子語類詩——綱領第一句便是：「只是「思無邪」一句好，不是一部詩皆「思無邪」。因謂不能呆看，只知道有一句思無邪的話便好了。」朱熹是這樣輕輕地淡描「聖人」的話，也許分明不能不敷衍，所以才會有「桑中之詩，放蕩留連，止是淫者相戲之辭……」這樣平凡的見解。他的這「淫」字——也就可以說集傳所提出的淫字——我們簡直是可作譚嗣同的仁學所述說般的看待。因

爲，朱熹這個提醒是述說；並不是評價。一切人談到『淫』字都先在下意識的所謂善惡天秤上估量過了，所以就大驚小怪，不可終日，那消到仁學才吐舌半天縮不進去呢！

朱熹于『淫』詩，而猶敢作爲述說觀，其它比較聖教化的詩，那更不消說了；所以他同時就會相當地反對美刺之說。他說：『古人作詩，與今人作詩一般，其間也有感物道情，吟咏性情；幾時盡是譏刺他人！只緣序者立例篇篇要作美刺說，將詩人意思盡穿整壞了。且如今人見人纔做事，便作一詩歌美之，或譏刺之，是其麼道理！』還有幾句甚有趣，云：『曾與東萊辨論淫奔之詩，東萊謂詩人所作……若是詩人所作譏刺淫奔，則婺州人如有淫奔，東萊何不作一詩刺之！』這是何等親切的意識（現在不多引。總之，詩類上的詩，是很有價值的。研究詩的決不能放過它。）現在我們來看姚際恆的論調。他說：『詩三百，一言以蔽之曰：思無邪。』如謂淫詩，則思之邪甚矣，曷爲以此一言蔽之耶？蓋其時，間有淫風，詩人舉其事與其言以爲刺；此正思無邪之確證。何也？淫者，邪也；惡而刺之，思無邪矣。今尚以爲淫詩，得無大背聖人之訓乎！』這簡直是又進詩序的瘴氣裏去！姚氏對於集傳，是笑罵無不極至的。有時簡直是在鬧意氣。就舉一兩個例。像：『邶風七月』『猗彼女桑』句，孔疏是：『猗，束彼女桑而采之，謂柔穉之桑，不枝落者，以繩猗束而采之也。』而姚氏自引之文，又爲：『孔氏曰：『猗也，低小之桑，不斬其條，但就樹以採其葉。』是也。』這和集傳的『取葉存條曰猗』有什麼兩樣！但姚氏就說：『集傳……本蘇氏謬。』他挑剔集傳本蘇氏，而罵之曰：『謬。』這種鬧氣的聲口就活現。又像小雅魚麗篇，他說：『此王者燕饗臣工之樂歌。』而其罵集傳則云：『集傳謂』

宴饗通用之樂歌，「謬」。又如小雅車攻，他說：「鄭氏謂『甫草者，甫田之草也。』鄭有圃田。」按甫圃全。鄭說是田必芟草爲防，故有取于圃田之草也。集傳直以甫草爲圃田，謬。諸如此類，可見。所以我們就說姚氏的作詩經通論，是專爲罵集傳，也無不可。姚氏在其書的序文裏，雖有：「惟是涵泳篇章，尋繹文義，辨別前說，以從其是而黜其非，庶使詩意不致大歧，埋沒于若固若妄若鑿之中……」的話，其實，篇首論旨中的「愚謂遵序者莫若集傳，蓋深刻其隱也。……要而論之，集傳只是反序中諸詩爲淫詩一著耳，其他更無勝序處。夫兩書角立，互有得失，則可並存，今如此，則詩序固當存，集傳直可廢也。」纔是姚氏的本意。他是想打倒集傳的，他的話是如此偏激！

打倒集傳也好，爲要打倒它，就不惜反對淫詩，就不惜替美刺張目，所以我說姚氏的見解不會比朱熹高明也。

然則姚氏的可貴的精神——像上文所提過的——在那裡呢？我說，就是在他的駭刻的不輕易相信他罵集傳，他對集傳嚴，這沒有多大價值。他是機敏的，聰明的，所以處處知有己，這流弊所至，便一攔罵朱傳自家都同朱傳一樣失敗，像前面所舉用序之例，分明一樣是推測，而且推測來也差沒有多遠，他就必抑人從己。這也是他的弱處，不值得我們注意。惟下面一例，就真的有趣。大雅皇矣「度其鮮原，居岐之陽。」「鮮原」一辭，他既不從毛傳的「小山別大山曰鮮」的釋「鮮」，或鄭箋的「鮮，善也」了；自家又謂：「鮮原，必是地名，今無考」了；但他決不要信人家的話。他接說：「或據竹書紀年爲地名以證此書，不可信。」

自家疑是地名，有人給他證明是地名，却仍以爲「不可信！」這看來好像會叫人好笑；但我們可以承認這正是治學問的最高精神。因爲竹書紀年可以是僞書，像他常常必推翻鄭文的巧合的證詩，因爲鄭所據的是周禮儀禮，周禮儀禮是僞書（孫氏的話）一樣。

十八年五月。

## 一四六 周召二南與文王之化

陳槃

（十七，七，十一，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第四卷，第三十七期）

### 一

從來研究詩經的人，都中了西漢三家四家的經生的遺毒，只顧在發揮酸腐的話。二南二十五篇本是民間文藝，（後被樂師收入樂章）也被他們把什麼「文王之德」一類鑿訓後世的觀念酸化了！宋代出了一個鄭樵，一個朱熹，比較「毛學究，鄭斃子」（疑古王國先生的話）進步得多了，可惜，鄭樵持辨妄不能流傳，（祇有顧頡剛師的輯本，片字幾句，豈可窺見梗概而已！）而朱熹的態度並不澈底。如詩傳序說：

「凡詩之所謂風者，多出於里巷歌謠之作，所謂男女相與詠歌，各言其情者也。」

這自然再對不過。但接着說的：

「……惟周南，召南親被文王之化以成德，而人皆有以得其性情之正，故其發於言者，樂而不過於淫，

哀而不及於傷。是以二篇獨爲風詩之正經。」(全前)

這便與序傳望疏的愚笨見解爲「一丘之貉」了。

清代如姚際恆、崔述、方玉潤、魏源、龔橙一班人，比較朱熹稍勝一籌。既敢於說「離經畔道」的話，打破前人附會，專在詩的「本義」上立論，所謂「以文論文，就事論事，未嘗有前人之見存焉」(讀風偶識)者便是。

然而姚際恆一班人的話也不能使我們滿心稱意。如姚方鰲在二南方面，打破前人所不敢說的話，而自鄙以下諸國風，則堅說不是淫詩。龔自珍一面反對毛傳，如曰：「古者勞人思婦，怨女曠夫，貞淫邪正，好惡是非，自達其情而已，不關他人也。」正是前無古人。然而接着又是朱子的老調：「離雖思得淑女配君子也」了。——因爲他們畢竟是「中庸」主義者，所以曲意彌縫，打破這個，敷衍那個，跳來跳去總不出「聖經賢傳」這個法寶。實際上，做這種「非聖無法」的工作，的確也不容易。在「聖道王功」的雰圍當中，自己單人獨馬，反對黨到處皆是。像鄭樵、朱熹的人，千不獲一；而像周孚、陳傅良其人者，滿天下也。序傳、箋、疏即是天經地義，順天者昌，逆天者亡，誰個敢說半句不是！

我人幸生斯世，止是赤裸裸地，沒有遺傳的頭腦，也沒有應該遵守不渝的家法，儘可老老實實說自己的話，不必顧忌什麼，附會什麼。胡適之先生說得好：「寧可疑古而過，不可信古而過。」現在，我們本着這種精神來論「周召二南與文王之化」，看它終究是什麼一回事。

二南詩之所以致被他們附會爲「親被文王之化」的原因，大概由于誤信這二十幾首歌詩都是文王時代親被王化的產品。至于採詩的人的問題，或說是武王，或說是周公和召公。如：

(A) 「武王伐紂定天下，巡守述職，陳誦諸國之詩，以觀民風俗。六州者，得二公之德教尤純，故獨錄之。屬之太師，分而國之，其得聖人之化者謂之周南，得賢才之化者謂之召南。」(毛詩譜)

(B) 「至於……文武之德，光熙前緒，以集大命于厥身。……其時詩，風有周南召南，雅有鹿鳴，文王之屬。」(詩譜序)

(C) 「巡，則武王巡守矣。王制說巡守之禮曰：『令太師陳詩，以觀民風俗。』故知武王巡守，得二南之詩也。」(正義)

(D) 「武王逼陳諸國之詩，今惟二南在矣。」(正義)

(E) 「惟周南，召南，親被文王之化以成德，而人皆有以得其性情之正。」(朱熹詩經集注序)

(F) 「周南十一章：樛木稱南者三，喬木稱南者一，召南十四章：草蟲稱南者二，采蘋稱南者一，殷雷稱南者三。此「南」所由名。禹娶塗山，塗山氏作「候人兮猗」之歌，實始作爲「南」音，周公及召公取風焉，以爲周南召南。」(吳棫齋毛詩後古)

(G) 「二南之詩，實陳于武王時，周召分陝之後。所采，則皆文王之風，實非周召之化。」(詩古考)



(論二南)

從這裏，我們可以看出：他們心目中的採詩的人雖然不能一致，然而認二南是「親被文王之化」的文王時所作詩，則是異口而同聲，殊途而同歸的。這種見解真是荒謬到了極點：

第一——總觀二南二十五篇中，隻字沒有提及文王、武王和周公的名字。「君子」二字，不過是稱美男子的 Common noun，何以定要扯到政界名人身上去呢？「淑女」也不過是通稱女子的名詞，何以定要牽連后妃——太姒那邊去？難道和文王、太姒同時的男人、女人，都沒有被稱做「君子」、「淑女」的權利嗎？況且，這詩是否西周初年的作品，成爲絕大的問題呢！

第二——孔子之生，去西周武王之世，不過五百餘年，他老是愛好詩經的，然而看他說詩，關於二南的，不過說到「關雎樂而不淫，哀而不傷」(八世)；「師摯之始，關雎之亂，洋洋乎盈耳哉」(秦伯)；教伯魚讀詩的話就是：「汝爲周南召南矣乎？人而不爲周南召南，其猶正牆面而立也與」(魯貨)。這很平常，何會有半句「文王」、「后妃」的話？不料比孔老先生後一千多年的毛學，鄭欽子竟比孔子明白的多了！此誠崔述所謂：「彼古人者，誠不料後人之學之博至於如是也」了。

第三——二南中，儘多恰恰與所謂「親被文王之化以成其德，而人皆有以得其性情之正」者相反的作品：

(甲) 漢廣

此篇詩序以爲「文王之道，被於南國，美化行乎江漢之域，無思犯禮，求而不可得

也。」朱傳亦曰：「文王之化，自近而遠，先及於江漢之間，而有以變其淫亂之俗，故其出遊之女人，望見之而知其端莊靜一，非復前日之可求矣。」云云。是皆以女爲不可侵犯。樂按：遊女不可求，漢廣不可泳，細玩全篇之意，似是極言男子思女之苦，與「渺渺兮予懷，望美人兮天一方」，「牽牛織女遙相望，我獨何辜限河梁」的浪漫式的抒情詩無甚分別。大概詩人先約好了他的愛人在某處幽會，她竟因事不來，或者竟另嫁別家郎去了。詩人觸景感懷，故成此篇。讀風偶識的話，很無道理。錄之云：「女子處于閨中正也。不得已而出，體彼南畝，可也；遵彼微行，爰求柔桑，可也。女而游，其俗固已敝矣！男子見之，賤之，可也；置之不爲意，可也。從而愛之，慕之，則俗之敝爲尤甚！以是爲端莊靜一，彼不游者，又何以名？以是爲聖人之化，豈聖人之化但能使之不可求，而不能使之不游，不能使之不愛慕乎？」

(乙)行露 朱傳謂：「女子有能以禮自守而不爲強暴所污者，自述己志，作此詩以絕其人。」

劉向列女傳則謂：「申女許嫁于鄭，夫家禮不備而欲迎之，女不可，而夫家訟之，故女作此詩。」我以爲，劉說可靠，不可靠都不成問題。總之，他倆意志不洽，男的想強迫成婚，女的不允，以致構訟，這是「就事論事」。這樣橫蠻粗暴的男子也是「親被文王之化」，不笑掉人的牙齒嗎？何以「文王之化」只能使女子以禮自守，而不能化強暴的男爲溫柔敦厚呢？糟糕！

(丙)羔羊 是譏諷一班做官的，說他只曉得豐衣美食，委靡不振。朱傳說他「節儉正直」，可

謂「正言若反。」

(丁)標梅 是一篇女子求婚的詩。廿世紀新式的女子，說到婚姻問題，還不免扭扭捏捏。二

千餘年以前的中國宗法社會裡頭有這樣赤裸裸地說話的女子，這種「叛逆的女性」也虧文王教出來呢。

(戊)小星 解釋這篇詩的，以胡適之先生的意思最爲新穎可喜。胡適之先生認這詩是妓女星夜求歡的。

(己)野有死麕 這是一篇情歌，大家已經公認。第三章明明是女子約男子幽會的話：「慢慢兒來呵，不要騷動我的門帘啊，不要驚動我的小狗兒啊！」如聞其人，如聽其聲。朱傳還替她強辯，什麼「凜然不可犯之意，蓋可見矣」等等，迂腐極矣！又此詩與六朝樂歌「歡來不徐徐，陽暉都銳戶，耶婆尙未眠，肝心如椎檣」比較閱之，其義自顯。

這些話，有些「衛道」的先生們也直認不諱的。陸奎勳陸堂詩學曰：「風雅正變之說，其疑不可不破：江漢，汝墳，行露，野風，二南亦有變風。」萬斯同詩說曰：「詩之存于今者，非聖人刪定之本也。……詩爲聖人所刪，必有貞而無邪，有醇有無疵！而今之詩不然。……試考……國風，不但列國可疑，即二南亦多可疑，如野有死麕，真淫奔之詩也，乃以爲美貞女。……標有梅之急于自鬻，江有汜之迫于從人，此儉俗薄行，曾謂文王之世有之乎！」足見事理昭彰，公道自在人心。但萬氏歸根結論到二南中淫奔之詩爲後人所篡改，原因是

由于聖人刪詩不應有淫詩存在，這未免太笑話了，孔子何曾刪過什麼詩呢。（說見後）

第四——二南中如關雎，汝墳，甘棠，何彼穠矣和兔置五篇是東周的詩，從這幾篇詩的本身可以拿出事實來證明的：

(1) 關雎 此詩毛鄭一派人以后妃之德，欲求淑女以共職事。朱傳也說后妃性情之正于此可見云云。惟魯，齊，韓三家則以為是刺康王晏朝而作，持論完全相反。（見皮錫瑞詩經通論）槃按：毛，鄭輩說的固然是『默話』即三家者流，講得煞有介事，也不免吠影吠聲，未必可靠。今觀此篇首言『關關雎鳩，在河之洲』古人言『河』係指黃河，則此詩為黃河沿岸之人描寫其本地風光之作。魏源云：『在河之洲，即非岐周』自是確論。太王建都岐陽，地方相去幾及千里，以何理由，把它附會到文王和太姒身上去呢？況且，玩味原詩，不過是一篇抒寫相思很深刻的情詩，不應該把腐敗的『德』、『化』等等名詞去冤枉它。

(2) 汝墳 這篇中關於『王室如燬，父母孔邇』的話，也有兩種不同的解釋：一種是說『王室』是指紂，都『父母』是文王。另一班人是說：『王室如燬』即指『驪山亂亡之事』，『父母』即指『君子』。朱傳代表前者，崔述代表後者。讀風偶識云：『……畿內之大夫有惠于其民者，其民愛而慕之，以其仕于王朝，故未得見周室已東，大夫避亂而歸其邑，而後民得見之，故傷王室之如燬，而轉幸父母之孔邇也。』當以崔說為是。

(3) 甘棠 此詩，殊未能斷定其爲何時之詩。或云係康昭之際，周人思念召公之德之詩。然周  
公與召伯俱不止一個。春秋僖九年，「公會宰周公子葵丘。」文五年，「召伯來會葬。」可知，  
春秋時亦有召伯，則甘棠之詩爲那個召伯而作，正難懸擬。但是召伯是那個，雖然還不能斷定，而  
這詩不出于文武之世則似乎沒有問題的了。

(4) 何彼穠矣 詩中已明言「平王」，則其爲東遷後詩，毋須辭費。後人爲要彌縫「親被文王  
之化」之說，不惜曲解「平王」爲文王，真是荒謬絕倫。(參看讀風偶識)

以上所舉四例，都是顯明而易見的事，也不是待我纔來發明。只有魏源上了毛，鄒，朱的當，錯認二南都是文  
王時詩，因爲甘棠，野鷹和何彼穠矣看後大刺眼，便嚷着是東遷後詩而後人加上去的。這至少與王柏要繼  
孔子而刪詩，是一樣笨得可以！

第五——二南二十五篇，除關雎與汝墳兩篇是河南北部的「土產」和何彼穠矣一篇爲東都近畿  
的作品以外，其餘大部分都可信爲江漢民族的文學。在古史上，據我現在所知道的，似乎荆楚民族在春秋  
中葉以前，並沒有和周室發生「親密」的關係。

(甲) 詩 駘武：「奮伐荆楚，深入其阻。」

(乙) 小雅 采芣：「秦爾荆蠻，大邦爲仇。」

(丙) 魯頌：「荆，舒是懲。」

（丁）周昭王南征不返。

（戊）孟子：「南蠻駘舌之人，非先王之道。」

（己）史記載西周時楚子熊渠及春秋初楚武王之言曰：「我蠻夷也！」

從這種種史上給我們以春秋中葉以前江漢民族與周室的關係的暗示不少。兩下民族關係之惡劣已然如此，則其沒有「親被文王之化」不言可喻了。只有鄭默子為要彌縫二南王化之說，所以造下了一段謠言什麼

「至紂，又命文王與治南國，江漢汝旁之諸侯，於時，三分天下有其二。……故雍，梁，荆，豫，徐，揚之人，被其化而從之。」（周南召南譜）

不知其何所據而云然！我們只知紂王命文王做的「西伯」並沒有叫他兼差「東伯」「南伯」而經傳上也找不出「典治南國」的話。現在存在的周初史料，只有尚書的周書比較可靠，然而周書也真偽參半，大約康誥的話很可信：

「我西土惟時估冒。」

西土之人很擁戴周室，這是武王在康誥中自白的，我們可信以為真，可見其統領的不過鎬京附近的幾個諸侯。牧誓則於「西土之人」外，加入「庸，蜀，羌，豳，微，盧，彭，濮，人」了。按牧誓文勢平淺，亦不似西周初年作品。而盧，濮兩族，俱係苗蠻種。據梁任公先生考定，以湖南，江西，廣西，貴州，雲南等省為出沒之地。（見陳書中）

國歷史上民族之研究) 距離中原一萬八千里的苗蠻, 接到姬發的無線電台報告, 然後乘飛機去參加北伐嗎? 真正豈有此理!

據此五種反證, 我們可以得到一個小小的結論, 就是從詩的文藝的觀點上看, 從詩的「本事」上看, 從西周與江漢民族的歷史關係上看, 都是二南自二南和什麼「文王之德」「后妃之化」等等, 絕對不發生關係。這關係是什麼人「造」成的? 是「毛學究」鄭默子」造成的。天下後世的人, 不信二南本身而相信學究和默子的話, 咄咄怪事!

至于他們毛鄭爲什麼至於誤會二南爲文王時詩, 親被文王之化呢? 我們把它研究研究, 也就頂有趣的一件事:

(一) 二南二十五篇中關雎, 葛覃, 卷耳, 鵲巢, 采蘋, 采芣, 騶虞諸篇, 見于儀禮鄉飲, 燕射等篇, 因爲他們相信儀禮是周公作的, 所以也就相信二南之詩不啻是周公以後之作了。(詩古微云:「二南皆儀禮樂章, 不啻有周公以後之詩。」)

(二) 孔子刪詩。(史記)

(三) 孔子定四始。(史記)

已以爲儀禮出于周公, 則自然可以得到魏源「二南……不啻有周公以後之詩」的結論; 已以爲孔子曾刪詩和定四始之說爲可通, 則詩經和聖人發生莫大關係, (如舊約之雅歌題所羅門王的名字, 由此得到神父們神學的

解說，由抒情詩一變而為「聖經」。自然然而可以得到「聖人刪定詩經，以為萬世典則」的結論。却不知道這是戰國時人所偽託，（風俗論辨論甚詳，可參考）孔子刪詩，定詩的話也是他老的不虞之譽。陸奎勳說得好：

「雅言之教，以詩為首。舉其數曰三百，揭其要曰『思無邪』，備其功用曰『興觀羣怨事父事君，多識鳥獸草木』。其故于孝經載記，諸子百家者，不可殫述。能知聖人言詩之妙，雖廢史遷刪詩之說可也。」（詩學總論）

其實，孔子說詩就不過是這樣「卑之無甚高論」，不見得就有什麼了不得的「微言大義」。刪詩定詩的鬼話——庸人自擾的鬼話，還是早些取消的好。

三

說起來，周南、召南不過是二十幾篇的歌詩，後來給樂師收入樂章，因為它的體制不同，而且是「南國」採輯的，所以就順便叫它作「南」。（毛傳：「南方之樂曰南」）有些人不明白，發生許多誤會，以為就令文王德化大行也只能說自西而東，不能說自北而南。不知二南是東遷以後的詩，那時江漢民族與東都洛邑，南北遙遙相對，周自西周以來，競尚「雅」樂，荆楚民族自成風氣，周公把它採輯起來，譜入樂章，成為一種「南」樂。周公採的，冠以「周」字；召公採的，譜以「召」字，這就成功現在的「周南」、「召南」了。不過采詩的周公、召公，並非西周時之周公、召公，乃是春秋時之周公、召公耳。



「二南之中，儘多很有文藝價值的詩篇。我們若用什麼『王化』的眼光看去，便覺得死氣沈沈，一點鮮的趣味沒有。」易卜生做好了他的一八九〇年出版的 Hedda Gabler 時，告訴他的朋友說：

「許多人看文學作品的時候，犯着兩個毛病：一個是，認定了文學作品是必須屬於一種主義同一個派別……第二個是，把文學家看得像超人一樣，玄妙非常。他說的話，明明是近情入理，但是看的人偏要想入非非，把原來的意思弄得晦澀曲折，不可究詰；因為這話是從文學家嘴裏說出來的！這種活裏尋死，淺處求深的頭腦，直是入了魔道，無可救藥。」（潘家洵譯海得加勃勒——小說月報一九卷三號）

對哪！這種病症，真有些像天上掉下來的傳染病，不脛而走遍了全世界，在思想保守的人們的心田裏，深深地蔭下不可剷除的苗根。挪希伯來的聖經來講，就是個好例：舊約聖經中有一部份是極負盛名的戀歌，牠的名字給人家題了所羅門王的名號，就此被神甫們加上神秘的解釋，穿起道德的衣裳，牠就被人家喚作「聖經」了！然而，西洋人畢竟比我們中國人聰明些，所以舊約中如創世紀，路得記，以斯帖記，約拿書及伯記等，都給研究聖經的學者——如 George F. Moore——把牠拔出聖經的臭味，還牠史傳的，抒情的，故事的和悲劇的本來的面目了。（見小說月報叢刊周作人先生聖書與中國文學）算來只有中國一點子不長進。

現在，讓我試用民間文藝的眼光，把這二十幾篇東西清理一下，分成下列各組，每一組為一類：

甲組，戀歌——從關雎，漢廣，和野有死麕屬之。朱傳所謂「男女相與詠歌，各言其情」的便是。

乙組，勞人思婦怨女曠夫遺情之作——以卷耳，汝墳，草蟲，殷其雷，標梅和江有汜等篇屬之。

丙組，社會文學（寫實的）——以葛覃，桃夭，麟趾，鬼置，鵲巢，甘棠，行露，羔羊，小星，何彼穠矣和鸛鳴等篇屬之。

丁組，勞工之歌——以采芣，采芣，采蘋三篇屬之。此類歌謠，做工的人一邊做着，一邊唱着，如今人之采菱歌，采茶歌，同一用處。

戊組，應用的文學——以樛木和蠶斯屬之。細玩其意義，似是稱頌人家的。如我們家鄉賀人家壽誕曰：『福如東海，壽比南山』，賀人家生子曰：『石麟有種』，『玉燕投懷』，意思一樣。

George H. Moore 在他的舊約之文學第二章裡頭這麼說：

「這裏邊（按即指舊約）的傑作，即使不管著作的年代與情狀，隨便取讀，也很是愉快而且有益。但如明瞭了他的年代與在全體文學中的位置，我們將更能賞鑒與理解牠了。」（聖書與中國文學）

的確不錯。我們的『聖書』——詩經正是這樣。譬如二南，若是我們從什末『夫二南者，親被文王之化以成德，而其人皆有以得其性情之正』一類的眼光看去，則關雎『輾轉反側』乃為『求淑女以共職事』，野鷹『舒而脫脫兮，無感我悅兮』乃為『凜然不可犯』，於是極有生氣的文藝變作土木偶像的格式了。我最佩服鄭樵解的采芣。他說：

『采芣之作，興采之也。如後之采菱，則為采菱之詩；采蘋，則為采蘋之詩；以述一時所采之興爾，何它義哉！』（顧頡剛師鄭樵詩辨妄稿本）

可謂千古以來，獨具隻眼。我們讀了這個，再看什末「傷夫有惡疾也」什末「樂有子也」等等，真是臭腐到不可嚮邇！試以廣州女的采茶歌與采苜比較觀之，其文藝價值愈益明顯。該采茶歌全篇十二首（二月一首），今錄其三首如左：

「正月采茶茶葉青，村村茶女笑相迎；明朝我欲五更去，莫待人行我始行。」

「二月採茶茶葉新，村村茶女共尋春；女兒慣做茶生意，例遇茶郎不避人。」

「三月採茶茶葉陰，村村茶女托情深；茶葉一根生到底，嫁郎難得一條心。」（嶺南即事採茶歌）

想像採茶女子在綠葉成陰的茶林之下，一邊採茶，一邊歌聲清脆地唱着，這樣的生活多麼甜蜜，多麼豐贍。我們若用賞鑒採茶歌的方法來賞鑒采苜，則上古時代農村婦女的質樸生活的影像，便如歐洲中世紀的故城，飄然浮湧在我們的「古意」裏。但，這層境界，「衝道」的先生們是夢想不到的！

其次，鄭樵解說關雎篇，也很使我佩服：

「關關雎鳩，在河之洲，」每思淑女之時，或與見關雎在河之洲，或與咸關雎在河之洲。雎在河中洲上，不可得也，以喻淑女不可致之義，何必以關雎而說淑女也！毛謂「以喻后妃悅樂君子之德，無不和諧。」何理！（詩辨妄，周季非詩辨妄引）

「設若，與見鶩，則言鶩；與見鶩，則言鶩。」（全前）

因為，鄭氏能用文藝的眼光，擺脫一切傳箋疏注的束縛，所以對於詩經有獨到的見解。胡適之先生說詩，也

往往新穎可喜。如解小星云：

「嚙彼小星」一詩，是妓女星夜求歡的描寫，風俗使然，無足深怪。我們看過老殘遊記，就可知道山

東有窰子送鋪蓋上店，是實在的事了。（藝林廿二期談說詩經）

解葛覃詩：

「葛覃詩，是描寫女工人放假，急忙要歸的情景。」（同上）

解麟趾詩云：

「麟趾，是譏諷當時一班少爺公子。……以麟趾來比擬那班振振公子們，很可爲麟痛惜，所以說「

嗚嗟麟兮！」譏諷之意，見于言外，不問可知了。」（全前）

此外，顧頡剛師解麟虞篇也很痛快地糾正序傳的錯誤：

「騶虞之「吁嗟乎」明明是「一發五豝」的悲嘆詞。詩人看見射者之一射而殺五豝，以爲殘忍

之道，所以作詩以傷之。鄭箋乃云：「戰禽獸之命……仁心之至。」又云：「吁嗟者，美之也。」真是夢

話！」（詩經的厄運與幸運原稿）

這麼一來，便覺得觸處玲瓏透關，詩意龍葱了。宋代如張載，朱熹皆有見及此，主張解詩力求平易。張橫渠

（張）云：

「置心平易，而後可以言詩。」

又云：

『求詩者貴平易，不要崎嶇求合。』

但，朱熹很不滿意於張載。其批評張載云：

『橫渠云：『置心平易始知詩，』然，橫渠解詩多不平易。』（語類）

又其批評程顥云：

『程先生詩傳，取義太多。詩人平易，恐不如此。』（全上）

在我們看來，朱子也只有知人之明而無自知之明。他解鄘，衛，王……諸國詩，誠然高明；然而何獨于二南

就不敢推翻毛，鄭的見解呢？所以，從全部說來，不能不認他們（指漢，宋）的工作算是失敗了！

現在，我希望胡先生，顧先生並和胡，顧兩先生一樣敢於『離經畔道』的人，再向這條文藝的平易路徑進攻，多把他的新鮮的發現和研究的結果宣布出來，滌清三百篇的二千餘年以來所積的垢穢，讓牠和西半球的 Hebrew 的 Bible 互相輝耀。

一九二八，五，三十夜十一句鐘脫稿于中大宿舍

## 一四七 野有死麕

（吳敏甲集豳歌雜記之三）

顧頡剛

（十四，五，十七，歌謠週刊第九十一號；又十四，六，十五，語絲第三十一期）

詩經中有一部份是歌謠，這是自古以來就知道的。但因為從前的讀書人太沒有歌謠的常識，所以不能懂得牠的意義。不懂得而竟要強做解釋，這就不免說出外行話來了。

我現在試舉一個例。

召南野有死麕篇是一首情歌。第一章說吉士誘懷春之女。第二章說「有女如玉」。到第三章說

舒而脫脫兮，

無感我悅兮，

無使老也吠！

悅，是佩在身上的巾。古人身上佩的東西很多，所以詩經中有「佩玉鏘鏘」、「雜佩以贈之」的話。「脫脫」是緩慢。「感」是搖動。「老」是狗。這三句話的意思是：「你慢慢兒的來，不要搖動我的身上挂的東西（以致發出聲音），不要使得狗叫（因為牠聽見了聲音）。」這明明是一個女子為要得到性的滿足，對於異性說出的懇摯的叮囑。

可憐一班經學家的心給聖人之遺迷蒙住了！衛宏詩序云，「被文王之化，雖當亂世，猶惡無禮也。」

鄭玄詩箋云，「貞女欲吉士以禮來……又疾時無禮，彊暴之男相劫奪。」朱熹詩集傳云，「此章乃述女子

拒之之辭，言姑徐徐而來，毋動我之悅，毋驚我之犬，以甚言其不能相及也。其凜然不可犯之意蓋可見矣！」

經他們這樣一說，於是懷春之女就變成了貞女，吉士也就變成了強暴之男，情投意合就變成了無禮切毒，急迫的要求就變成了凜然不可犯之拒！最可怪的，既然作凜然不可犯之拒，何以又言姑徐徐而來？

我們現在在本集（吳歌甲集）第六十八首見到以下的歌詞：

結識私情結識隔條浜，

繞浜走過二三更。

「走到咗篤塲上狗要叫；

走到咗篤窩裏鷄要啼；

走到咗篤房裏三歲孩童覺轉來。」

「倅來末哉！

我麻骨門門管籬棒，

輕輕到我房裏來！

三歲孩童娘做主，

兩隻奶奶塞仔嘴，

輕輕到我裏牀來！」

## 一四八 論野有死麕書

（十四、六、七，歌謠週刊第九十四號；又十四、六、十五，詩經第三十一期）

頌剛：

你的寫歌雜記很有趣味，今天的兩條尤可愛。我因此想起我讀歌謠週刊九一號時的一點感想，寫出來寄給你：

你解野有死麕之卒章，大意自不錯，但你有兩個小不留意，容易引起人的誤解：（1）你解第二句爲「不要搖動我身上挂的東西，以致發出聲音」（2）你下文又用「女子爲愛得到性的滿足」字樣：這兩句合攏來，讀者就容易誤解你的意思是像肉蒲團裏說的「幹啥事」了。

「性的滿足」一個名詞，在此地儘可不用，只說那女子接受了那男子的愛情，約他來相會，就夠了。「悅」似不是身上所佩，內則「女子設悅于門右」似未必是佩巾之義。佩巾的搖動有多大的聲音？也許悅只是一種門帘，而古詞書不載此義。說文悅字作帥，「事人之佩巾」如何引中有帥長之義？

野有死麕一詩最有社會學上的意味。初民社會中，男子求婚于女子，往往獵取野獸，獻與女子。女子若收其所獻，即是允許的表示。此俗至今猶存于亞洲美洲的一部分民族之中。此詩第一第二章說那用白茅包着的死鹿，正是吉士誘佳人的贄禮也。



又南歐民族中，男子愛上了女子，往往攜一大提琴至女子的窗下，彈琴唱歌以挑之。吾國南方民族中亦有此風。我以為關雎一詩的「琴瑟友之」、「鐘鼓樂之」亦當作「琴挑」解。舊說因誤，作新昏詩解亦未為得也。「流之」、「求之」、「芼之」等語皆足助證此說。

研究民歌者當兼讀關於民俗學的書，可得不少的暗示。如下列各書皆有用：

Westermarck . Development of Moral Ideas and Practice.

Hobhouse : Morals in Evolution.

胡適。十四、五、廿五。

## 一四九 跋適之先生書

(吳歌甲集影歌雜記之七)

顧頡剛

(十四、六、七，歌謠選刊第九十四號；又十四、六、十五，詩經第三十一期)

我誠實的招認，我是誤解了。輒為門帘現在雖沒有堅強的證據，但未始不可做一個假設，徐待證據的發見。

本集第二十四首云：

長手巾，掛房門。

短手巾，借茶盆，橫個茶盤裏晶晶。

上一句大有內則「設幌于門右」之意，下一句似是抹布。那麼，在這二句中，這「手巾」一名就有了歧義了。又蘇州人叫擦面布亦爲手巾，則此名竟有了三義。幌在佩巾之外別有意義，自屬可能。

適之先生又對我說，「此詩之義，經學家雖講爲峻拒，文學家卻是講爲互戀的。記得王次回詩中即有此類句子。」我依了這個指導去尋疑雨集，在第四卷無題詩中得到以下一首：

重來絮語向西廳，奉墜羅衣淚一雙。  
臂釧夜寒歸雪砌，鬢鬢風亂過春江。  
金堂地逼防言鳥，茅舍雲深絕吠鷹。  
郎肯愛閒須一到，阿家新釀正開缸。

## 一五〇 關於野有死麕之卒章

(十四，六，十五，語錄三十一期；又續辨兎)

頤剛兄：

讀你的寫歌雜記第七關於野有死麕的卒章（歌謠選刊第九四號），我略微有幾句話想對你們饒舌。你的原文，文字上微有疵病，適之先生所正極是，兄亦自承認了。至于釋幌爲佩巾，我意已是解此章之義，正不必別求歧義。如適之先生說「佩巾的搖動有多大的聲音？」這可以回答，實沒有多大的聲音。但是門帘的搖動又有多大的聲音呢？何必多此一舉？我先就幌研究，再就本章之意推合之。

幌之訓爲門帘，只是一種想像，你們都已明言之。就禮記本文上看：「男子懸弧于門左，女子設幌于門

右，「說之非門帘實明甚。只因爲弓矢是男子常佩之物，說之女子常佩之物，故懸之于門側，且別左右，以作男女誕生之象徵。若說爲門帘，則懸在門中乃事理之常，何必特設之于門右乎？更有何象徵之意味乎？就上文推之，男子既佩弧，何以女子不可佩說？至于你說「說在佩巾之外別有意義自屬可能」可能原是可能的，只是不必多此一舉耳。況且，即使別有意義，安見其爲門帘呢？手巾在俗語中有手帕，擦面巾等等歧說，誠如尊言，但卻不可推之說與門帘之間，因爲小手巾與大門帘太懸殊了。足下以爲然否？

故若就禮記而論，說決非門帘；就詩經而言，亦不見其爲門帘。且無論是門帘也能，手帕也能，搖來搖去，總不見得有多大的聲音。你們兩位考據專家在此都有點技窮了。我對此章作解，微與您倆不同。我以爲卒章三句乃是三層意思，絕非一意複說。「無使老也吠」意在沒有聲音，便作幽婦。若「無感我說兮」本意既不在有聲音與否上面，你們所論絕未中的，反覺疑惑叢生了。我很奇怪，以您倆篤信詩經爲歌謠爲文學的人何以還如此拘執？鄭玄朱熹以爲那個貞女見了強暴，必是凜乎不可犯也，而您倆以爲懷春之女一見吉士便已全身入抱，絕不許有若迎若拒之姿態了。您倆真還是樸學家的嫡派呀！必須明白「併而脫脫兮」是一層意思，「無感我說兮」是一層意思，「無使老也吠」又是一層意思，一層逼進一層，然後方有情致；否則一味拒絕，或一口答應，豈不大殺風景呢？「將軍欲以巧示人，盤馬彎弓故不發」急轉直下式的偷情與溫柔敦厚之詩國風得無大相逕庭乎？一笑！

華平伯。六月九日。

附 豈明先生與平伯書

（雜俎兒）

讀野有死麕討論，覺得你的信最有意思。陶淵明說，「讀書不求甚解，」他本來是說不求很懂，我想可以改變一點意義來提倡牠，蓋欲甚解便多故意穿鑿，反失却原來淺顯之意了。適之先生的把說解作門戶，即犯此病。

又他說此詩有社會學的意味，引求婚用獸肉作禮，其實這是鄭箋的老話。照舊說，貞女希望男子以禮來求婚，這纔說得通；若作私情講似乎可笑，吉士既然照例拿了麕肉來，女家都是知道，當然是公然的了，還怕什麼狗叫？這也是求其解之病。但是死鹿白茅究竟什麼意思，與這私情詩有什麼關係，我也不知道，不能臆說，只是覺得舊說都不很對而已。

一五一 跋平伯先生書

（吳歌甲集寫歌雜記之十一）

顧頡剛

俞先生說得真痛快，詩人的話本須詩人纔能解得，我自己知道，我的眼光太實直了。但我所以設想說，輒發出聲音，乃是由于本集第六十二首之歌詞而來。這歌上，男的先說：

走到咂篤塢上狗要叫；

走到啞窠窩裡，

走到啞窠窩裡，

這完全是在聲音上着眼，而「走到啞窠窩上狗要叫」與「無使隱也吠」的語意更是酷肖。女的答道：

僚來末哉！

我麻骨門門答掃掃，

輕輕到我房裏來！

三歲孩童娘做主，

兩隻奶奶塞仔嘴，

輕輕到我裏牀來！

這也是完全在聲音上注意，而「輕輕到我房裡來」與「舒而脫脫兮」的文義也是十分符合。因為有了這一首極類似的歌詞，所以我對於這詩的卒章有這一個推測。同時我因在詩經上見到「何以贈之？瓊瑰玉佩。」「貽我佩玖。」「佩玉瓊琚。」「韜韜佩璲」等語，知道古人身上佩的東西很多，而秦風終南篇又有一「佩玉將將」之言，佩玉而能將將（即鏗鏘），可見不是沒有聲音的了。既佩玉，則感悅自可使佩玉將將起來，是以有「你不要搖動我的身上掛的東西，以致發出聲音」的解釋。

以上都是說明我的構成本記第三則的解釋的原因，而不是駁詰俞先生之說，因為我自信沒有斷定詩

經文義的勇氣。

# 一五二 關於野有死麕之卒章

(十四、六、廿九，語絲三十三期)

胡剛兄：

我看了您和適之平伯兩兄討論野有死麕卒章的話，忽然想起十幾年前有一位朋友用蘇州口語「意譯」這三句爲——

倏慢慢能嘍！

倏嬾拉我格絹頭嘍！

倏聽聽！狗拉浪叫哉！

(子世 々々々々々々 ㄉ一Y！)

子世 ㄉ一& ㄉY 兀X《ㄉ ㄌㄌㄌㄌ ㄉ一Y！

子世 ㄉ一& ㄉ一Y！ 《X ㄉY ㄉㄌ ㄌ一& P世！

我覺得他譯得頗有意思，所以至今還記得，現在錄奉諸兄一覽。

對於悅字底訓詁，我與平伯兄完全同意。我以此句無論作何解——即使作爲某書所謂「……」

解——總不會把一個大門帘搖出「XYXY」 「XYXY」地聲音來的。

弟玄同 一九二五、六、一七。

### 一五三 跋玄同先生書

(吳歌甲集寫歌雜記之十一)

顧頡剛

玄同先生所舉某君譯文，妙饒風趣。惟第三句猶用鄭朱舊解，以拒絕為其本義，似非。詩中原是恐尪之吠而加對方以警告，不是聞尪之吠而遂借為喝止之辭。若照某君所譯，重譯以文言，便要變成「子其聽之，尪既吠矣，」而不是「無使尪也吠」了。

前年在上海天韻樓聽時裝申曲（一名東鄉調，是上海蘇州一帶流行的小調，本來只有唱，自上海有了許多遊藝場，

便兼演作了），不知演何故事，題是什麼，就所見者言，乃是一個女子于未嫁時結識一男，嫁後男子往訪，欲續舊情，女子允既不能，拒復不忍，遂屢唱「篤篤交來慢慢能」（*かきかきいゝと かつ かつ かつ*）以緩之。「篤篤交」、「慢慢能」都是「舒而脫脫」也。憶及，附書于此。

### 一五四 褰裳

#### 褰裳

(吳歌甲集寫歌雜記之四)

顧頡剛

(十四、五、十七，歌話週刊第九十一號)

御風雲集云：

子惠思我，

妻裳涉漆。

子不我思，

豈無他人！

狂童之狂也且！

這比野有死麕的話說得更明顯了。但經學家是最容易上當的人，所以又發生了誤會。

昭公十六年左傳記晉國的韓宣子到鄭國去聘問，鄭國的卿大夫款宴他，子太叔賦妻裳。他爲什麼對

了貴客竟賦這詩呢？因爲那時的賦詩是象徵的，他的意思是說鄭國極願意奉晉，只怕晉國不能了解他們

的好意，終至丟掉了他們。所以韓宣子答道：「起在此，敢勤子至於他人乎？」這鬍鬚是說，「我不是薄倖

的人，你不必存秋扇之捐的憂慮呵！」

因爲左傳上有了這一段記載，把詩學家又纏夾了！衛宏詩序云：「狂童恣行，國人思大國之正己也。」

鄭玄詩箋云：「狂童恣行，謂突與忽爭國。……「子」者，斥大國之正卿。子若愛而思我，……我則揭

衣渡漆水往告難也。言「他人」者，先鄉齊晉宋衛後之荆楚。」

我們在本集第九十首中見到的歌，意境與妻裳極相似，但不知道是不是鄭國突忽（或沈沈與與）爭國時，國人思大國正己而作的？



自從一別到今朝，

今日相逢改變了。

女兒的貴相好，

此山不比那山高；

脫脫藍衫換紅袍。

人也比奴好；

容也比奴俏。

打發外人來請你，

請你的冤家請亦請弗到。

撥勸別人笑！

你有洋錢別處嫖；

小妹身體有人要。

你走你的陽關路；

奴走奴的獨木橋。

僧僚各處去買香燒！

# 一五五 雞鳴

王伯祥

（十二、六、十）小說月報第十四卷第六號

雞既鳴矣，轉既盈矣。——匪愚則鳴，昔雞之聲。

東方明矣，朝既昌矣。——匪東方則明，日出之光。

蟲飛雀噪，甘與子同夢。——會且歸矣，無庶子子憎。

齊風雞鳴詩明明是一首很好的情詩。牠寫男女燕昵的狀態，真是活靈活現，使讀這首詩的人可以彷彿想見他們在那里說話，而且是女對男發的一種無可奈何的說辭。簡直與後來讀曲歌中的「打殺長鳴雞，彈去烏白鳥，願得連冥不復曙，一年都一曉」和烏夜啼中的「可憐烏白鳥，靈言知天曙，無故三更啼，歡子自闌去」等有同樣的風趣。我們因事無佐証，固然不能強派他們是私情，但也至多不過是新婦恐怕被堂上譴責，或受旁人訕笑而有這種對她丈夫的說話。決不是什麼「賢妃御於君所」、「心存警畏」、「欲令君早起視朝」一類的話頭。

自從毛傳把「朝既盈矣」、「朝既昌矣」的「朝」字讀作「直遂反」於是朝晨變為朝廷，把很容易解的說話翻成晦澀，從此說詩的人一定要把牠曲曲牽引到朝廷上去了。其實這兩句的上面既說「雞既鳴矣」和「東方明矣」當然聯貫說下道是「朝晨到了」——「盈」訓益，有「漸臻」的意思；「昌」

字在廣雅釋詁上訓作「始」——方才不背眼前的風光。何況下面又接着說「匪雞則鳴，蒼蠅之聲」——匪東方則明，月出之光」呢！乃假造詩序的衛宏竟說這詩是「思賢妃也。哀公荒淫怠慢，故陳賢妃貞女夙夜相成之道焉。」後來鄭玄作毛傳箋的時候，便把蠅聲月光的誤會硬說是「夫人以蠅聲爲雞鳴，則起早於常禮，敬也。」「夫人以月光爲東方明則朝，亦敬也」了。

但這詩末了的「會且歸矣，無庶予子愴」一語，終不可通，若據傳箋所說，實在自相矛盾。因這詩上邊的說話，明明點清是蠅聲而非雞鳴，是月光而非天明，那麼其時尚早，怎麼會有許多人齊赴朝堂！即使待滿趨朝是那時候做臣子的謹慎，但爲什麼君尚未至，他們便敢隨便散歸！分明這兩句最傳神，最含無可奈何口氣的好詩——「姑且去罷！別招人家的談論啦！」——被他們解釋錯了。我不解當時說詩的大家，他們平時都知道「會」字虛用有「剛巧」的意義，「歸」字訓「往」，「予」字訓「與」……那一套的玩藝的，爲什麼在這里便很老實的解釋，說什麼「他們赴「朝會」的將要歸去了，你不要因了「我」受人家的嫌惡」啊！

## 一五六 葦芷繚衡室讀詩札記

俞平伯

(一) 周南卷耳 (附釋義)

(二) 召南行露

（三）召南小星

（四）召南野有死麋

（五）邶風柏舟（附故訓淺釋）

（六）邶風谷風（附故訓淺釋）

## 一、周南卷耳

采采卷耳，不盈傾筐。——嗟我懷人！——直彼周行。（一章）

陟彼崔嵬，我馬虺隤。我姑酌彼金罍，維以不永懷。（二章）

陟彼高岡，我馬玄黃。我姑酌彼兕觥，維以不永傷。（三章）

陟彼祖矣，我馬瘠矣，我僕痡矣。云何吁矣！（四章）

這篇，前人異說極多，什麼后妃，文王，賢人，攪成一團糟。現在因無一駁之必要，置之不論。朱熹頭腦比較的清楚，知此詩爲懷遠人矣，但仍不免扭捏地說了一句「人，蓋謂文王也。」「蓋」者何？疑詞也。然則幸虧了這一個「蓋」字。諸家多不免說說「官賢」「思賢」等話。其實從詩本文看，只見有征夫思婦，並不見有文王后妃，更何處着一賢人耶？「懷人」明明是念遠人，乃釋爲思賢人，豈非大殺風景？這都是中了傳箋之毒，套上了一副有色眼鏡，故目中天地盡變色了。

詩中共有六「彼」字，歧義頗多。先列毛鄭說如下。（毛於二「酌彼」下無釋；鄭申毛義。）

寘彼（於）周行

陟彼崔嵬

酌彼（以）金盞——彼為賓人之代名詞。

陟彼高岡——彼為指示形容詞。

酌彼（以）兕觥

陟彼阻矣

六列三動詞「寘」「酌」「陟」皆外動詞，「金盞」「兕觥」五名皆為其客詞，何以兩歧其說？且增字作釋，尤不合法。按六「彼」字只一釋，今言「那個」也。惟「寘彼」之「彼」為代名詞，以外諸「彼」字為指示形容詞，其區別如是而已。何以第一「彼」字獨為代名詞？因周行既非可寘之物，若以「彼周行」三字通讀，則於文義當曰「寘之彼周行」。今既不增字作釋，則「寘彼」之「彼」當然是指不盈頃筐之卷耳。其文義本明白。乃昔賢必曲解「周行」為周之列位，而「彼」字於是有異說。崔述（讀風偶識）釋此句為寘所懷之人于道旁，亦嫌迂曲。

詩中又有七「我」字，關係全篇大義。鄭女說最怪。「嗟我」下無說是不改傳「我」乃后妃自謂。

「我馬」「三」「我僕」一之四「我」字，箋云：「我，使臣也；」「我姑」之二「我」字，箋云：「我，君也。」夫一篇中只七「我」字耳，忽而后妃自謂，忽指君，忽指臣，何其錯亂耶？朱以首章為直叙，下三章為託言，則七「我」字皆指后妃。姚際恒以為文王思賢，則七「我」字皆指文王；但他却又說「采耳執篋，終近婦人之事，」可見他亦不能自持其說。崔述之說似較合於情理，茲引錄一節：

朱子以爲婦人念其君子者得之。但以我爲自我其身，則登高飲酒，殊非婦德幽貞之道，即以爲託言，而語亦不雅。竊謂此六「我」字，仍當指行人而言，但非我其臣，乃我其夫耳。（讀風偶識一）

照他所說，首章是婦人自叙其情懷光景，二章則懸揣征人苦役之況而描繪之。較諸說已爲圓美，其病仍在于過曲。我的學生施德普君却說得直落些。施的話正和崔述相反，他完全以這詩爲征夫行旅時的悲歌。他說：

就我的見解講，那麼第二至第四章可以不再解釋。而第一章的敘述，我却以爲是征人的憶別或幻覺。采卷耳是他倆別離的時候的情景，或許也是她的日常作業，正如採桑一樣……（讀離室詩見，文

學一〇〇期）

崔以二章以下爲想像，施以一章爲幻覺，實是一種看法，不過觀點恰正相反。二章以下既說得這般慷慨淋漓，也就不像婦人想像中的描畫。若說一章爲幻覺，反而合情理些。所以我說施的話較爲直接。施以第一「彼」字爲指頃筐，與我見合。但釋「懷人」爲所懷之人，我覺得是不很對的。惟照他所說的大義，不能不如此作釋罷了。

詩中七「我」字，各家分詮如下表：

我姑二	我馬三 我僕一	嗟我一	詩本文
君	使臣	后妃	鄭
后妃（託者）	后妃（託者）	后妃	朱
文王	文王	文王	姚
我其夫	我其夫	婦人自謂	崔
征人	征人	征人	施
征人	征人	思婦	我的解釋

此詩前後大類兩概，故「我」字遂多歧義，而大義終晦。一言蔽之，采耳執僮明非征夫所為，登高飲酒又豈思婦之事。此盈彼絀，終難兩全。愜心貴當，了不可得。我索性把他說為兩概罷。

此詩作為民間戀歌讀，首章寫思婦，二至四章寫征夫，均係直寫，並非代詞。當攜筐采綠者徘徊巷陌，迴腸盪氣之時，正征人策馬盤旋，度越關山之頃。兩兩相映，境殊而情却同，事異而怨則一。由彼念此固可；由此念彼亦可；不入憶念，客觀地相映發亦可。所謂向「天涯一樣纏綿，各自飄零」者，或有當詩人之悟乎？道自然也是臆說；但自以為却不會去硬轉這難轉的灣子，其迂曲或稍減於他說。作如是觀，得如是觀。以意逆志，則吾豈敢。即說卷耳一詩或者編簡有錯，誰敢必其必不然呢。

### 再論卷耳 (答曹聚仁先生)

曹先生引戴震的話。戴說「寘彼周行」路同崔述。崔以「彼」指所懷之人，戴以「彼」指此懷念，實無大別，而均與曹說不同。他列舉詩中「彼」字之用法，而謂我不當作兩歧之敘釋，似乎能持之成理。但我却有兩層辨解：

(1) 曹舉例雖多，但是否因此不容再有例外？換言之，究竟是否詩中「彼」字只許有一個用法？這一點，我先聲明要保留的。我們且看「寘彼」一句文法的關係和「寘」字的訓詁。大凡外動詞下必有客詞，這是通例。如以「彼」連「周行」讀，而釋為「那條大路」，則「寘」詞下便無客詞，不合通例。曹訓「寘」為「在」，不知亦有所本否？以我所知，寘即置字，訓實訓滿，今所謂安置棄置皆是，却無訓在之說。寘既不訓在，則曰安放，必有可安放之物。若曰「安放那條路」，實為不辭。故我說，「當然指不盈頃筐之卷耳。」而曹先生偏說，「這個「當然」却是不當然。」這很令我難解。他在下邊又說，「但釋「寘彼周行」為「在那通路大道」也未始不通。」如寘可訓在，則誠然可通矣。若寘不訓在，我則未知如何而可通也。他舉詩中「彼」字之用法，以証我說兩歧之不合。但我亦可以據詩中「寘」字之用法，以証寘下必須有客詞，不訓在，而「彼」字在此應為「頃筐」之代名詞。伐檀「寘之河之干兮」，「之」為檀木之代名詞，而寘不訓在。小雅谷風「寘予于懷」，「予」為人稱代名詞，而寘不訓在。生民「誕寘之隘巷」，「



之』爲后稷之代名詞，而寘不訓在。何以彼諸詩中寘下均有客詞，以代名詞充之，而卷耳獨不然？何以那些寘字沒有一個訓在的，而卷耳一寘字獨有異釋？這應請曹先生解答。

（2）即退下一步，以此「彼」字爲指示形容詞，與「周行」連文，然而寘下仍當有客詞，非不盈頃筐之卷耳，即懷念，或所懷之人也。若並此無之，空空言寘，將何所寘？觀戴崔二氏之意，雖不以「彼」屬「頃筐」亦均釋此「彼」爲代名詞，此無他，於寘字無異詁故耳。總之，曹釋「彼」字猶有可取，曹釋「寘」字則太愚肥造了。如不得已節取其說，則在此仍有一客詞，但已被省略，其全文當曰「寘之彼周行」。然詩中並無此「之」字。不增字作釋已可通，何必妄增字耶？此我所以寧以「彼」爲代名詞，不願採用此說的。我的私見，不論「寘」之客詞是否已省略，或「彼」即爲其客詞，而所寘者終當爲頃筐。這就詩中文義辨之，自然可明白的。

至于曹說下三章，全以爲婦人登高望遠之作，我有幾個疑問：

（一）「我馬虺隤」、「玄黃」、「疇矣」等等都是詭託嗎？天下有這等言之鑿鑿的詭託嗎？有這種一唱三嘆，有聲有色的詭託嗎？若非詭託而爲實叙，則女子登山越嶺，至人馬俱病而猶不止，豈有說乎？

（二）第二三章尚有懷傷之詞。到第四章，只見征人在那邊悲憂行役之勞，何能說爲女子懷遠？

（三）曹因爲「陟彼」兩句看不出「永懷」、「永傷」來，就定要追溯到第一章去。然詩中此等

例至多。如「綠兮衣兮」兩句，並看不出「心之憂矣」；「關關雎鳩」兩句，並看不出「君子好逑」。碰到這種地方，曹先生又將如何追溯耶？

(四) 古代婦人能否馳馬飲酒？好在曹先生尚在考查中。至于他所引證的登高望遠的例子，都不相干。『氓之』乘彼坳垣，』只是爬牆外窺，非陟高山也。『陟岵』雖是登山，而非女子也。不知曹引之何所取？

我以為若是女子登高望遠，其敘述決不如此的。二章以下，寫的經歷關山，日夜奔走，至末章而情事尤顯然。故我雖終于無所知，却也不能苟同於曹先生之說。(曹說見民國日報，一九二三年十月廿七日。)

十一，五，上海。

〔附注〕這兩文俱於二四年七月刪改過。札記中金采的說是後加的。

## 二，召南行露

(十六，六，小說月報第十七卷歐外中國文學研究)

厭過行露。豈不夙夜，謂行多露。(一章)

誰謂雀無角，何以穿我屋？誰謂女無家，何以速我獄？誰速我獄，室家不足！(二章)

誰謂鼠無牙，何以穿我牆？誰謂女無家，何以速我訟？誰速我訟，亦不女從！(三章)

此篇大義甚晦滯。魯齊韓三家爲一派，桃蹊恒從之。魯說見於劉向列女傳貞順篇，以爲申人之女許嫁於蹊，禮不備而欲迎之，女不肯往，遂致與訟。齊說見於易林，以爲婚禮不明，貞女不行。韓說見於韓詩外傳，「行露之人許嫁矣，然而未往也。一物不具，一禮不備，守志真理，守死不往。」桃氏觀於「室家不足」一語而信三家說。

毛鄭小序自爲一派。細別之，毛公所說實與三家說大同而小異。衛宏鄭玄則揚其流波，與舊說稍遠。毛於第二章「室家不足」句下云：「昏禮，純帛不過五兩。」似與三家詩所謂「一物不具，一禮不備」者相彷彿。惟於第三章「亦不女從」句下則云：「終不棄禮而隱此疆暴之男。」即爲小序所本。總之，毛詩與三家詩之不同，在乎三家以訟者爲夫家，而毛却無明文。衛鄭則推其意而廣之。康成之圖尤爲明顯。推三家之所以必說訟者爲女之夫家，又說「行露之人許嫁矣」，則因過泥於「速獄」之文，及誤解「誰謂女無家」一語。他們以爲既能速女於獄訟，則必是其夫家方可，否則既未許嫁，則橫逆之來出於無端，何能與訟耶？且就「誰謂女無家」一語淺釋之，似其人於行露之女真有室家之道者然，故云爾也。尤有令人迷眩者則爲首章。觀乎「豈不夙夜」一語，直非拒絕而爲推託，豈貞女對於疆暴之男之措詞乎？觀桃氏語，此意至爲顯明：

一章，此比也。三句取喻違禮而行，必有污辱之意。集傳以爲賦。若然，女子何事蚤夜獨行？名爲貞守，跡類淫奔，不可通矣。（詩經通論卷二）

此詩首章最費解，俟後詳說。三家與姚氏之所蔽，在乎（1）擅定非女許嫁不致與訟；（2）不知「誰謂女無家」一句爲反語。夫可以致獄之道甚多，不必即由於許嫁而不往；必假定與訟之因爲此，未免太武斷。至於第二、第三章，則鄭說極佳。自「誰謂女無家」一語反足以證明許嫁而不行之說爲無稽也。

毛鄭二家對於二三兩章解釋頗分明，說爲比喻，辨析尤微。雀本無角，鼠本無牙，汝本無家。至於汝之所以能與獄訟，並非因有室家之約而致此，乃是加我以橫逆耳，猶雀鼠之穿屋墻，以喙以齒，與角牙初無涉也。我雖力不能抗拒橫逆，但不認爾我曾有室家之道，則其權固在，猶之屋墻雖被雀鼠穿損，但雀之無角，鼠之無牙，仍爲人人所共知共曉，不能有所移易也。語語挾風霜，如哀家，并州剪，豈許嫁女子對夫家之言乎？三家全不解此兩章之旨，故隨便亂說。崔述的話最爲明快：

且所謂「禮未備」者，儀乎財乎？儀乎，男子何惜此區區之勞而必與訟？訟之勞不更甚於儀乎？財耶，女子何爭此區區之賄而甘入獄？（讀風傳卷二）

故崔氏之說略同於毛鄭而稍加變更。他以為是「以勢迫之不從，而致造謗與訟耳，不必定爲女子之詩，如序傳云云也。」此詩有「室家」之明文，而崔以爲不必定爲女子之詩，不知果何所見？毛鄭釋此詩二三章，除「室家不足」一句外，實未可厚非。至小序「召伯聽訟」之說，則不免令人搖頭。所謂「衰亂之俗微，貞信之教興」其淺陋不通，前人駁之審矣，茲不具論。汎觀乎詩，傳固有極謬之處（如釋何彼穠矣第二章之類），但有許多地方比較謹慎，箋則謬說笑談已至夥多；小序則幾乎篇篇妄說矣。其故亦由於傳箋主釋故

訓，小序主明大義，故訓之失小，大義之失巨也。衛序在毛之後，毛未嘗見序，故有許多詩，依毛釋，實反小序而同乎三家。於此更足證小序爲子夏作之說之無稽矣。

朱熹義探傳序，惟於「室家不足」一句下，用三家說，不知何意？想因毛傳此句故訓本不明瞭，似有類於魯韓，護則憑臆見改傳，云「六禮之來，彊委之」，更是想當然之談。朱子覺其未安，仍用三家說以補其闕。惟他不自審，如此說詩何異剪裁。前既曰彊暴之男，則行動必出乎非禮。豈僅僅室家之禮未嘗備，而可謂之彊暴耶？故三家可自成一說，毛鄭亦自成一說，惟朱子所說，以矛攻盾，無有是處。昔人說經動輒講師法門戶，最爲固陋之習，惟殺混羣言，不成條理，以駁雜笑拘泥，亦五十步之與百步耳。今就二三兩章將各說分爲兩項：

（1）三家詩說——夫家禮不備而欲迎女，女不往而致興訟。（姚際恒從之。）

（2）毛詩說——彊暴之男違禮而致女於獄訟。（義序，集傳均從之。）

毛公不說興訟之故，最爲謹慎。因年陳事湮，風雅寢聲，在千載以下，觀千載之上，循其文義，釋其音聲，雖感興之迹彷彿猶有可尋，而感興之故茫昧不可復得。在毛公時已不免如此，更無論於吾儕矣。故行露二三兩章雖斐然可誦，但其人伊誰，其事若何，非起作者於九原，恐雖有黃帝孔丘亦勿辨之矣。不知曰愚，強不知以爲知曰誣，寧愚勿誣，是爲善說詩者。此意崔氏曾屢言之。

然此詩之晦滯，初不在二三章而在首章。首章之文，毛除「興也」一語，僅釋故訓而已，於此章之義無

說。鄭玄則胡扯一起，不知所云。朱熹以爲賦也。姚際恒則又以爲比體。衆說紛紛，莫衷一是，究竟此章爲賦，爲比，爲興，先不可知，更無論其他。然無論如何，是婉拒而非峻斥，與二三兩章迥異其趣，反與野有死麕，將仲子諸詩有相似之處，是無怪異說之紛紜也。夫上章曰「豈不夙夜」，似於義應往；而下章則曰「雖速我訟，亦不女從」，又何其言之斬絕耶？一詩之中，上下三章，而口吻神情宛出兩人之口，豈有說耶？宋王柏詩疑卷一即論及此點，茲節錄如下：

行露首章與二章意全不貫，句法體格亦異，每竊疑之。後見劉向傳列女……女子不可訟之於理，遂作二章，而無前一章也；乃知前章亂入無疑。

是王柏竟以爲此詩只有二三兩章，而首章本係亂入，並行露之名亦無之；其說至新。今按列女傳所引誠無第一章之文，但其不引，或因此章之義本晦故爾，未必即可證魯詩中無此章。三家詩說大同小異，就其佚文存者觀之，同多於異。齊韓兩家並有行露之名（見易林及詩外傳），其所說並與列女傳略同，以彼推此，安見魯詩之獨無首章耶？魯齊之說故未爲定論，然其所疑，眼光甚卓，却有注意之價值。

今按行露首章，其本章文義已費解釋（另見所屬詩經故訓卷中），似有脫落，而今與下兩章又不相連屬。吾疑此爲殘篇，雖未必即有竄亂，至少亦當有關文也。王質曰：「首章或上下中間，或兩句三句，必有所闕，不爾，亦必闕一句。蓋文勢未能入雀鼠之詞。」（詩經傳卷二）其言甚當。我以首章本闕，首章與下兩章之間非錯簡即有關文。故說此章可興，可比，可賦，而均無一當。既曰貞女拒彊暴，則不當夙夜戒行；即曰爲興爲比，

何感與比喻之委婉耶？何與下章詞氣隔絕耶？若曰許嫁而不行，則又何以以下兩章聲色很厲，似誓死不行然？一物之不具，一禮之不備，乃信誓旦旦將與之并命，果何物何禮之未具而當如此耶？如此說經，可謂「固哉」矣！以漢代經生之迂，亦無怪其然也。今謂於首章當從王柏之說，惟亦未必即是亂入，或本是一詩而中有闕文，以致前後相睽，大可不必妄解，而以賦比興三義傳會之。既不可通，曲說之又何益，只以自形其甚不可通耳。

二三，十六。

### 三，召南小星

(十六，六，小說月報第十七卷號外中國文學研究)

睽彼小星，三五在東。肅肅宵征，夙夜在公。寔命不同！(一章)

睽彼小星，維參與昴。肅肅宵征，抱衾與裯。寔命不猶！(二章)

此詩文義清晰，實無多葛藤，如卷耳行露兩篇也。且西漢經師亦少異說。魯齊之說其詳不可知。韓

說具在(見韓詩外傳二)，茲節錄如下：

……任重道遠者不擇地而息，家貧親老者不擇官而仕。故君子橋褐趨時，當務為急。傳曰：「不違時而仕，任事而敦其虛，為之使而不入其謀，貧焉故也。」詩曰：「夙夜在公，實命不同。」

是韓以爲此是勞人行役之詩，與小雅北山諸詩有相類者。北山之四五六下三章，即是此詩『寔命不同』。『寔命不猶』的詳解。義本分明，無勞疏證。且不特三家詩舊說如此也，即毛公以『固哉高叟式』之詩說，對於此篇却仍不離其宗。毛在『寔命不同』句下注云：『寔，是也。命不得同於列位也。』是仍同韓詩初無異說。故於此詩大義，四家說詩悉同，所不同者，無非釋小星，釋衾裯，諸名物訓詁之別，及賦比興三義之微異耳。乃不知以何因緣，東漢初年衛宏作毛詩僞序，創千古未有之謬論，而鄭玄因以作箋，推波助瀾，愈說愈不成話。後人更茫然不省其根由，於是小星一詩遂爲納妾之口實，久而久之，『小星』在社會用語上幾成妾之代詞。說之者方自矜其合於風雅，聽之者亦覺其旖旎風光，而原詩之意如何不必問矣。『始作俑者無後』，衛鄭二家安得逃其責耶？他們之說約如左：

惠及下也。夫人無妬忌之行，惠及賤妾，進御於君……

——衛宏毛詩僞序

衆無名之星，隨心囑在天，猶諸妾隨夫人以次序進御於君也。

謂諸妾肅肅然夜行，或早或夜，在於君所。以次序進御者，是其禮命之數不同也。

諸妾夜行，抱衾與牀帳，待進御之次序。

——鄭玄毛詩論

不特對於詩之本旨信口胡塗而已，鄭箋作釋，文義并亦不通。小星三五，明係連文，而截爲兩，又目爲比體，



可笑一也。諸妾何用肅肅然夜行，可笑二也。「夙夜」訓爲早或夜，可笑三也。「次序進御」爲「寔命不同」之注解，可笑四也。抱衾已覺奇怪，并連帳亦抱之，可笑五也。姚際恆說頗好：

山川原隰之間，仰頭見星，東西歷歷可指，所謂戴星而行也。若宮闈永巷之地，不類一也。「肅」一速」同，疾行貌。若爲婦人步履之貌，不類二也。宵征云者，奔馳道路之辭。若爲來往宮闈之辭，不類三也。嬪御分期夕宿，此鄭氏之邪說。……然要不離宮寢之地。必謂見星往還，則來於何處？去於何所？不知幾許道里，露行見星，如是之疾速，征行……前人之以爲妾媵作者，以「抱衾與襦」一句也。予正以此句而疑其非。何則？進御於君，君豈無衾襦，豈必待其衾襦乎！衆妾各抱衾襦，安假何所？……蓋「抱衾襦」云者，猶後人言「襜褕」之謂……（詩經通論卷二）

讀姚氏此論，則衛鄭謬說無所逃遁矣。且小序言「惠及下」，但依我們讀後所得，簡直是「惠及下」。不知他果何所見而知夫人之惠及下也。姚崔二氏並曾言之。

且委命之辭幾鄰於怨，又安見下之感激而爲美后妃之詩乎？（詩經通論卷二）

細玩二詩詞意（按，崔氏并江有記說之），皆在上者不能惠恤其下，而在下者能以義命自安之詩。（讀風傳卷二）

雖姚以爲「鄰於怨」，崔以爲「能以義命自安」，稍有不同，但二家並覺小序硬說惠及下爲惠及下之可怪。原來小序通體謬妄，無異癡人說夢，斯不足異。所可異者，鄭玄之距衛宏不及二百年，身爲一代大師，而

頭腦多烘，竟儼然是三家村濠塾教師，信偽序而易四家舊說；然竟被後人奉爲羣經宗師，歷千年不改。鄭玄固謬，而崇拜之者不將成爲謬種乎？

宋熹爲攻擊小序之祖師，但他實往往做小序的奴才。其言之可哂，略同小序鄭箋。惟中釋小星一詩爲興，見解不特高於毛鄭，而且高於三家。他說得很明通：「故因所見以起興，其於義無所取。」此詩依毛鄭齊韓，俱以爲比。毛公未明說，然以「三五」爲心囑，以「小星」爲無名之星，揣其意似即爲下文「命不得同於列位也」之比喻。鄭玄則明言之，以「小星」喻諸妾，而以「三心五囑」喻夫人。韓詩遺說見唐呂向文選注中所引。王先謙以爲唐惟韓詩存，呂所引當是韓義。信如是，則韓說以「小星」喻小人在朝，仍是比也。齊詩說見於易林，內有「旁多小星」「勞苦無功」之語，似亦同於韓義也。觀上所述，則知四家除魯說無考外，並說「小星」爲比，惟朱子獨以爲興，其所見至卓。而「於義無所取」一語，尤有合詩人感興之徵。不特此詩爲然，大凡興義皆當如是也。夫既名爲興，則即使於義有取，而詩人之意初不在此，善讀者當辨別之。即關雎一詩，千古聚訟，而其實雖鳩與淑女君子，於義究何所涉耶？天下事有求深反惑者，此類是也。詩三百篇非必全是文藝，但能以文藝之眼光讀詩，方有是處。且國風本係諸國民謠，不但不得當作經典讀，且亦不得當爲高等的詩歌讀，直當作好的歌謠讀可耳。明乎古今雖遠而情感不殊，則迂曲悠謬之見不消而亦自消矣。

還有一節題外的話。小星一詩既文義昭然，何來小序之謬說，又何故鄭玄從之而後人亦從之耶？此

答甚長非此能盡。簡言之，則緣諸說其根本即已謬矣，故枝葉亦因之而謬，且不得不謬。所謂根本之謬者何？即他們以詩為孔子六經之一，以為是有功能，有作用的東西。詩之功用何在？美刺正變是也。有美斯有刺，有正斯有變，故風雅俱分正變。風之正，二南是也；其變，十五國風是也。正風有美而無刺，故盡是后妃夫人之德化。周南每篇必曰后妃，而召南每篇必曰夫人，而且必定是美詩。此所以「小屋」不得不喻羣妾，而「三五」不得不喻夫人。此所以明明是怨詆而硬派作感謝。此所以把宵征見星，抱衾與獨曲解作燕昵之事。他們之謬非緣此詩而生，乃借此詩而見，不伐根本而枝葉謀之，其謬種故在，又何益耶？故我們讀詩，當以虛明無滓之心臨之，斯為第一要義；考據和論辨反是第二義也。

十，十六。

### 四，召南野有死麇

(十六，六月，小說月報第十七卷號外中國文學研究)

野有死麇，白茅包之。有女懷春，吉士誘之。(一章)

林有榛櫟。野有死鹿，白茅純束。有女如玉。(二章)

野而脫脫兮。無感我艱兮！無使尤也吠！(三章)

三百篇之詩，舊說多謬，前屢言之。然其中自有一種區別，不可不辨。有些詩大義本晦，或篇簡有錯，則

曲說旨論之繁殖尙不足怪。有些詩意本分明，無勞箋注者，乃亦強爲比附，甚至故作曲說，使原詩之意由明而晦，由通而塞，則誠不知其是何用意也。小星便是一例，野有死麕亦然。

西漢四家詩並立，今惟毛詩存，然亦非其本來面目，有衛宏焉，有鄭玄焉。三家詩早佚，固爲不幸；毛詩雖巋然獨存，然衛鄭兩家從而蔽之，亦一厄也。世所謂毛詩說，小半皆衛鄭之說耳。衛鄭本天下之妄庸人，毛公冤矣！毛公病在冬烘愚拙，然「妄」却小遜於二氏。上論小星，已開一例，野有死麕亦復如是。

毛公於此詩訓故初無甚謬，只有兩句話說糟了，開衛鄭之先路。他說：「凶荒則殺禮，猶有以將之，」非禮相陵則狗吠。」於是小序上道：「雖當亂世，猶惡無禮也。」其實毛公無非以「死麕」「死鹿」非聘禮之常，故想當然曰「凶荒殺禮」；又以犬吠示警，故想當然曰「非禮相陵」。凶荒殺禮原非必是亂世，禁犬勿吠亦非必是惡無禮也。鄭玄之謬則更有甚於衛宏。毛公僅說「凶荒」，衛宏便說「亂世」，到了鄭玄竟一口咬定爲「紂之世」。不知他何以知之？以外說尙多，如明明是懷春之女，毛傳之說明甚，而鄭則曰貞女。「舒而脫脫」一句，詩本文及毛傳並無以禮來之文，而鄭則曰「以禮來」。姑徐徐而來，釋之曰「以禮來」於義安乎？及春不暇待秋之女而曰「貞」於義安乎？若鄭玄之治禮，得勿於禮遠乎？按此詩通篇不見有守禮之氣息，而毛鄭衛三家刺刺不休，毛公略露端倪，二人則變本加厲。鄭氏此詩之箋，三章共用八「禮」字，何其好禮如此耶？

毛公說此詩，瑕瑜互見。上邊的話固然很迂拙，以外亦有頗可采者。如說「羶田之獲而分其肉」則說

此爲獵者求女之詩。雖當時情事未必定如此，然其設想亦近情理。釋「懷春」爲「不暇待秋」亦能將春機發動之光景描出。釋「死鹿」爲「廣物」即謂無論什麼皆可以將意以求婚於詩意合。釋「舒而脫脫」只曰「遲徐」別無異說，亦至謹慎。總之，迂拙如毛公，猶非衛鄭所及。

朱子之說此詩亦可笑。於第一章既釋爲興體，然又託之「或曰」以爲「賦也，言美士以白茅包其死麋而誘懷春之女也。」以今觀之，「或曰」實即朱子之意，惟不敢明言耳。故顧頡剛說：「朱子明明知此徒以有文王之化之先入之見，又以有聖人之德之權威，故不能不如上釋。明明是自己意思，却加上『或曰』何膽小如此？」朱子於第二章亦同上章說。於第三章則既曰「姑徐徐而來」又曰「其凜然不可犯之意蓋可見矣。」夫僅曰徐徐而來，則凜然不可犯之意良不可見矣；而朱子必曰「蓋可見」吾未知其如何而可見也？總之，朱子於詩經不愧爲廓清掃除之功臣，然其工作大半失敗的，因見得到，做不到故耳。吾寧以「或曰」之說爲朱子之本意，而朱子自說實作古人之傀儡耳。

其實此詩一點也不難懂，用不着左說右說，繞許多灣子的。詩經，前人不講則已，一講便糟，愈講愈糟。其故因詩人之心與迂儒之心相去太遠耳。即以此詩而論，第一章明明說「吉士誘之」則非正式締姻可知。然而數千年來會無痛快說一句話的，其故良可思。即如姚際恆見解之弘通，亦必囉唆引據昏澁，不敢說他們野合，而必說及時婚姻。此足見詩經之尊嚴入人心太深，雖賢者亦未能免俗。然姚氏說此詩之第三章，其大膽爽快已足令前人咋舌，比扭捏作態之朱熹又好得多了。

此篇是山野之民相與及時爲婚姻之詩。昏禮，費用雁，不以死皮帛必以制。皮帛，麋皮束帛也。今死麋死鹿乃其山中射獵所有，故曰「野有」以當麋皮；「白茅」潔白之物，以當束帛。所謂「吉士」者，其「赳赳武夫」者流耶？「林有樛櫨」亦中林景象也。總而論之，女懷士誘言及時也；吉士玉女言相當也。定情之夕，女屬其舒徐而無使悅感犬吠，亦情慾之感所不諱也歟？（詩經通論卷二）

依我看，此詩並不難懂。當知詩人心中初無迂儒之禮教觀念存在，故誘女之男未始不可稱「吉士」，而懷春之女未始不可稱「如玉」也。至於三章，全係賦體，亦無艱深晦澀之處。麋鹿白茅，所以將戀愛之意，非必某以代皮，某以代帛。所謂「吉士」或係武夫，或係獵者，皆不可知，甚難武斷。前兩章寫林中景象及士女之豐姿，三章則述爲婚時女之密語，神情宛爾，絕妙好詞。不知腐儒何恨於此詩，而必欲毀損之以爲快耶？吾每讀此等明白曉暢之好詩，其痛恨迂儒之心，尤其於讀他詩。有意曲解，其蔽甚於不知妄說。

十，十一。

## 五，鄘風柏舟

（十六，六，燕京學報第一期）

汎彼柏舟，亦汎其流。耿耿不寐，如有隱憂。微我無酒，以敖以游。

我心匪鑿，不可以茹。亦有兄弟，不可以據；薄言往愆，逢彼之怒。

我心匪石，不可轉也；我心匪席，不可卷也。 威儀棣棣，不可選也。

憂心悄悄，愴於羣小。 覯閔既多，受侮不少。 靜言思之，寤辟有懷。

日居月諸，胡迭而微？ 心之憂矣，如匪澣衣。 靜言思之，不能奮飛。

詩以抒寫性情，三百篇中每有一往情深，百讀不厭之佳篇，而作者何人，本事若何，蓋茫然也。吾人苟誠能涵泳咀味其趣味神思，則密察之攷辨不妨姑置爲第二義。無奈有些所在，若不明其人其事之若何，則情思之大齊雖可了知，而眇微之處終覺闕阻而不通。此所以考辨與鑒賞蓋不可分爲兩擲也。

但我們雖喜明辨，却和迂儒不同。他們喜冒充內行，喜強不知以爲知；我們覺得「不知」的比「知」的多是正當的事。多多知道固然是我們的希望，但不知的更多也是我們的希望。「知道」是努力的成效，「不知」是努力的材料和機會。老子說：「無之以爲用。」我們很看重這個「用」字。然前人的觀念却正相反。我們所謂學人是黑暗中的掙扎者，是不知中的徬徨者；他們理想中的學人（他們自己做不到就想冒充），却是光明的使命，是以一物不知爲恥的全知。他們先把事情看得太容易，把希望又投得太太；後來酒沒有了，便攪進水去朦混一下。這是我們所不肯，不能，且不屑幹的。

邶風柏舟便是一例。這詩在三百篇中確是一首情文悱惻，風度纏綿，怨而不怒的好詩。五章一氣呵成，娓娓而下，將胸中之愁思，身世之畸零，宛轉申訴出來。通篇措詞委宛幽抑，取喻起興巧密工細，在素樸的詩經中是不易多得之作。我們讀到「耿耿不寐，如有隱憂」，「心之憂矣，如匪澣衣」，作者殆有不能言之

痛乎？「觀閔既多，受侮不少。」「靜言思之，不能奮飛。」殆是弱者之哀嘶乎？內則「兄弟不可以據」，外則「懼於羣小」，殆家庭社會交相煎迫乎？既不能同流合汙，無所不容，又不能降心相從，蒼黃反覆，則拊心悲咤，信是義命之當然，豈有他道乎？綜讀全詩，怨思之深溢于詞表，初不必考證論辨後方始了了也。

但怨可知，致怨之故不可知；身世之牢愁畸零可知，何等身世不可知；作者是守死善道之君子可知，而為男為女不可知。何則？詩無序故。其人其事不載本文，又無序以實之，何從而審知之耶？現存之序，偽託無論即真，亦無益於事。序所言「仁而不遇」，直與無說等耳。其人為仁人，後固知之；其人為不遇之仁人，我尤審知之；何勞序說耶！至於所謂「衛頃公之時」，言誠鑿鑿矣，奈不足以使人信耶！姚際恒之言曰：「既知為衛頃公，亦當知仁人為何人矣，奚為知君而不知臣乎？」其駁殊雋永。可見序全是鄉壁虛造之談。既託之毛公，又託之子夏，甚而託之周之太師，宜乎於詩之大義必了了然無所不知矣；而其技竟止於此，可笑孰甚焉。

茲約舉各說觀之。毛齊兩家之釋，曖昧不瞭，姑置不論。（毛只言君子，見傳。齊只言窮居之仁人，見易林。）

韓說雖見於外傳，但亦恐無涉於本義。劉向治魯詩而所說互異：其一見於列女傳貞順篇，以為衛宣夫人作；其二見所上封事，以此詩為小人害君子。馬貴與曰：「夫一劉向也，列女傳之說可信，封事之說獨不可信乎？」夫一人之言而前後相違，其為臆說，明甚。以宣姜為此詩作者，尤認於歷史事實，前人已屢駁之。向之言未必即魯詩之義也。大約解此詩者，衛鄭為一派，朱為一派。衛鄭並以爲羣小之陷君子，朱則以爲婦人不得



於夫。故「日居」兩句，朱遜鄭義而所釋不同。朱子既信列女傳而疑非宣夫人之作，故改說為莊姜；其間去取，毫無準則。鄭則將此詩密重重安上君臣字樣於「兄弟」下則曰同姓臣也，於「羣小」下則曰衆小人在君側也，於「日月」下則以為取喻君臣也，於「不能奮飛」下則以為臣不忍去君也。詩無明指君臣之文，而鄭言之鑿鑿，若不可移易者然，何耶？從鄭者姚際恆，從劉向、朱熹者王先謙。姚之說曰：

篇中無一語涉夫婦事，亦無一語像婦人語。若夫「飲酒」、「敖游」、「威儀棣棣」尤皆男子語。且如是，孟子引婦人詩以言孔子，亦大不倫。

夫說此篇為女子受侮而作，義亦可通，何必涉及夫婦事方得謂為女子作耶？至所謂不像婦人語，尤覺未當。「傲我無酒」二句本係假設之詞，言雖飲酒敖游未足為憂，無碍於女子口吻。且「駕言出游」、「泉水」、「竹竿」之四章也，上言「女子有行」，豈亦皆男子語乎？彼為實叙，既猶可通，豈此乃虛設反不可通乎？威儀之盛固似男子語，但女子獨不許有威儀乎？至於孟子曾引此詩比孔子，證為非婦人詩，更不成立。子太叔賦野有蔓草，而趙孟曰：「吾子之惠也。」豈二人相與為私戀乎？子太叔賦褰裳，而韓起曰：「敢勸子至於他人乎？」豈起以蕩婦況子太叔乎？詩有本義，有斷章之義，姚氏既非不知，乃混而同之，何也？孟子於詩喜妄說，姚氏引以為重，失所據矣。

王先謙之說本於列女傳，略同朱熹。惟他拘拘于三家，以列女傳為魯說，必釋此詩為寡婦所作，亦鄰於武斷，反不如朱子之瑕瑜互見。朱子有疑古之識，無疑古之膽，故往往虧一贊之功。他以柏舟為婦人所作，

又疑其非宜夫人所見已卓。惟不能自守其壁壘，一面既妄測爲莊姜作，一面注孟子又從小序以爲衛之仁人作，徘徊不定，致召陳啓源、胡承珙、姚際恆諸人之詬。朱子之病不在於疑古，乃在疑古之不澈底。他說此詩，不屈於古代之權威，毅然以其詞氣之卑順柔弱斷爲婦人之詩，雖復不能自持其說，而視迂儒之盲從曲說，固九泉之下有天衢也。

我於此詩，除審度其情思外，非另有所見，前已言之。惟觀其措詞，觀其抒情，有幽怨之音，無激亢之語，殆非男子之呻吟也。一章曰：「耿耿不寐，如有隱憂。」憂既隱曲，而又曰：「如有」其胸懷何其幽鬱也？二章曰：「我心匪鑿，不可以茹。」逆來順受，忍無可忍，故云然耶？又曰：「薄言往愬，逢彼之怒。」依託兄弟已鄰弱怯，而又曰往愬逢怒，似身不能自主者然。姚氏謂「無一語像婦人語」，我却覺得無一不像婦人語也。四章「觀閨」以下四句，言無抵拒陵侮之力，於明發之時，拊心椎擊，自悲其身世。五章以憂思喻不澣之衣，就近取譬，更足證爲女子之詩。又言「不能奮飛」，若爲男子，曲終奏雅，必不若是其卑弱也。凡上所析，良非確證，只足供讀詩者之參鏡耳。夫言爲心聲，就詩之風裁詞氣以推之，則作者之面目亦思過半矣。

就篇章而觀，「汎彼柏舟」一章，毛傳以爲興也，朱熹以爲比也。而其實二說初無大殊。毛公說：「柏木所以宜爲舟也，亦汎汎其流，不以濟度也。」鄭釋之曰：「興者，喻仁人之不見用。」是毛鄭之所謂興，兼比喻也。朱熹說：「言以柏爲舟，堅緻牢實，而不以乘載，無所依薄，但泛然於水中而已。」實與毛鄭之釋同。夫毛傳釋詩只標「興也」一語，並無比也賦也之文，朱子則臆增之。增之未爲不可，特非毛公之意耳。

故此詩首章二句，毛鄭朱三家並以爲比喻，而朱子特標「無所依薄」一語較爲高卓。今按柏舟之名兩見于詩（鄘風柏舟），鄘風之所謂柏舟並無「堅緻牢實，不以乘載」之義，然則鄘風之柏舟何獨異耶？以栢爲舟，或係古人所常用，故即因以起興，非必有懷才不遇之意，乃借以爲喻也。柏舟之所以有取，正因其「無所依薄」，觀本詩之感自明。既曰「汎彼柏舟」，又重言之曰「亦汎其流」，彷彿今人說「柏木的舟飄呀，在水波上飄呀！」側重之點在於萍浮絮泊，取喻身世之崎零，與全篇風格爲諧調。必如毛鄭之說，揆之前後，文情不免枘鑿矣。

以下三章無費解之處。第五章，「日居月諸，」頗有異說。姚際恆及鄭玄朱熹並以爲比喻，而以姚氏之言較直捷。惟王先謙用韓詩義，釋「胡迭而微」爲「胡常如微」，與各家異。此詩之大義，上既辨之，則諸家以此爲比，實不如王氏之釋作賦體爲優。鄭以爲喻君臣之分不明，朱以爲喻嫡庶之位不正，其妄謬無論。姚以爲喻衛之君臣皆昏不明，亦係臆說。觀此詩全篇並不見有此義，前既言之，則姚說亦無可信之價值，與鄭朱同。此兩句若不從韓訓迭作常，則於義無取，於文爲不詞。若從韓改字作釋，方合幽人憔悴之音。日月，人間之至光輝者，但何爲於我，獨常如微晦而不明乎？言幽憂之甚，雖日月照臨並失其光耀也。狀外緣遂內心而轉，其情愴至爲微眇。故我以王先謙之說爲長。詩中訓故有須視大義如何而定其說者，此類是也。

論此詩結構第一章以柏舟喻飄泊之思，以不寐見隱憂之深。「微我無酒」二句極言憂思之難銷，猶

宋詞所謂「借酒澆愁，奈愁澆於酒，無計銷鏢」矣。第二章首言吾心非洞然無有，如鏡虛明者，故不能蕩蕩雜會，黑白同茹，忍無可忍，思一吐爲快。繼言可告之人宜莫過于兄弟矣，然我往愬則逢彼之怒，是兄弟猶途人耳。至親如兄弟尙不足賴，則疏於兄弟者不必言矣。既不能茹，又不能吐，窮之甚也。第三章是反躬自省之詞。我既不容于家人社會，豈有過失乎？——然而威儀固至可觀也。豈我有他道以趨迎時尚乎？——然而心之堅貞有異石席也。第四章言彼小人之害，無力以復之，故椎心自歎。第五章言幽憂之甚，日月失明，輾轉尋思，不能自脫。五章之詩始以舟之汎汎動飄泊之懷，終以鳥之翻飛興無可奈何之嘆，其結構層次實至井然。

論柏舟既竟，因思及古今人各有所蔽，古之蔽也迂，今之蔽也妄。即就詩而論詩，「考辨」與「欣賞」同爲目今研治此書不可缺之工作。文學本以欣賞爲質，煩瑣之考辨非所貴尙，此意稍有常識者皆審之矣。然視考辨爲治詩之鵠的可非，而視考辨爲治詩之階段則不可非；不考辨可明的作品而亦故意考辨之可非，非考辨不明的，不得已而考辨之不可非；前人素無異說，妄立名目，眩才揚己者可非，而闢荆榛，張壁壘，志在掃霧埃以示雲天者不可非。考證論辨之事，在文壇上只是一種打掃工夫。盤潔清明之地無灑掃之必要者，故意灑之掃之以示其勤，誠覺其可憐而可厭（然亦未必可恨）；至在蛛網塵封，數千百年之華屋中，則作灑掃夫者豈非後來居是居者之功臣，乃亦訶爲多事，得勿遠於人之情乎？詩經中如無重重之罅隙在，則吾人誠可直接就諷誦間欣賞古詩人之真美，不勞學作迂儒之聲口矣，奈天不從人願何！罅隙故在，則認爲真美者

或竟許是幻景，吾人即努力去欣賞，亦徒勞耳。真相未知而謬思欣賞愚矣，未曾欣賞而自命已然，誣矣。總之，治詩經者應當考辨與批評並用，方可言整理，方可言欣賞陶醉，否則便是自欺欺人。退一步言，即使自己無意或無力去做考證論辨之事，亦不當菲薄他人做此項工作的。何則？這兩種工作相待而成故。昂首閉目作扣槃捫籥盲瞽之談，而謂天下之是盡在於我，天下之非盡在於他人，其胸襟見解已自絕於文藝之陶冶。此中而有天才，何地方無天才耶？天才而亦如此，庸妄人更又將若何耶？吾豈知其何故，願以質之今之以天才自許者。

（附）邶風柏舟故訓淺釋

第一章，『如有隱憂』。李善引韓詩，『隱』作『殷』（見文選注十六，二十二，三十七，五十三諸卷）訓為深也。

魯同毛作『隱』，訓為幽也（見呂氏春秋貴生篇高誘注）。齊釋為大憂（見魚氏易林），是同韓作『殷』。四家之

文章初無大殊。就文章趣味而論，釋為『幽』，『深』較『大』為細密。既曰『如有』，則憂思之隱曲可知，否則

無所謂『如有』也。王先謙以古『如』而『字通』，『如』為『而』，義亦可通（見詩三家義集疏卷三上）。惟我以為

『而有大憂』終遜『如有隱憂』之情愔深厚，不若『如』讀本字，『隱』訓幽微為佳。毛訓『隱』為『痛』，朱熹

因之，更遜於三家矣。『隱痛』，『隱憂』於義皆適，乃曰『痛憂』於文義似欠妥協。

第二章，『我心匪鑿，不可以茹』。毛訓『茹』為『度』，則言我心不能如鏡之度物，似即為下文『往愆』

「逢怒」地步。鄭則以爲心之度物勝於鑒，恐與毛意初不符也。朱子之言却正與毛同，六句串講，更足爲證。姚際恒引歐陽修的話，他以歐陽說爲然；我見亦同，茲節錄之：

……然則鑒可以茹，我心匪鑒，故不可茹，文理易明，而毛鄭反其義，以爲「鑒不可茹而我心可茹」者，其失在於以茹爲度也。（按，毛辭以茹爲度，但所釋並不如是；此實是鄭玄一人之說，與毛公無涉也。）……茹，納也。蓋鑒之于物，納景在內；凡物不擇妍媸，皆納其景。詩人謂衛之仁人，其心匪鑒，不能善惡皆納，善者納之，惡者不納，以其不能兼容，是以見嫉……（詩經通論卷三）

「我心匪鑒」與下文「匪石」「匪席」詞氣完全相同，而生異議者，正因「茹」字之訓故不定耳。「茹」當訓「容納」，非創自歐陽氏，韓詩舊說正如此，見韓詩外傳一：

莫能以己之矚矚，容人之混汚然。詩曰：「我心匪鑒，不可以茹。」

若茹訓爲度，則非言我心不如鑑之能度物，即言我心度物之明甚於鏡，而皆覺不安。不如逕訓爲容納，則上言不見容於羣小，下言不見助於兄弟，於文義至順；故下文緊接了一句「亦有兄弟」。若如毛鄭朱子之釋，無所謂「亦有」矣。況且「柔亦不茹」，茹固訓納，此何訓爲度耶？王夫之釋此句亦好：

既不能容受非理，故難禁其憤懣之溢而思愬焉。故下云「薄言往愬」，不能茹而思吐之也。（詩經傳疏）

「薄言」。「薄」，毛以爲「辭」也，鄭以爲「甫」也，始也。「韓亦以爲辭，與毛公同」（見後漢書李固傳章懷太子）

注引)。

王夫之則據方言釋薄爲「勉」他説：

「薄言往愬」者，心知其不可據而勉往也。凡言薄者放此。……凡語助詞皆亦有意，非漫然加之。

(詩經釋義)

王氏此說甚好。語助詞若漫然可加，則任何字皆可配搭，命意遺詞了無準則矣。「言」字在此，當依胡適之說釋爲「而」。「薄」有勉義，在此則爲加重之語助詞，似較訓「薄」爲「始」切當矣。薄雖有勉勉之義，不得爲語助之辭，固非必全無意義始得謂之辭也。

第三章，「威儀棣棣，不可選也。」毛訓「棣棣」爲「富而閑習」。棣棣猶選選，衆也，並無閑習之義。

王先謙亦以爲此四字「文不成義」。賈子新書容經篇釋「棣棣」爲富，釋「不可選」爲衆，於文義合，當從之。

朱熹訓「選」爲「簡擇」，不知「選」「算」古通，三家詩此章本有作「算」者(王應麟詩考引後漢書朱穆傳注)。

選算並可訓爲「數」，言自己威儀之富不可數也。「不可選」正以形況上文「棣棣」兩字，文義本至明白。

此句是詩人自期許之詞，上言節志之堅貞，下言威儀之富盛，毛鄭朱熹皆無異說。王先謙疏三家詩，獨分「威儀」句與「不可」句爲兩截，甚苦周折，恐三家之意亦初不如此也。

第四章，「慍於群小。」慍有「怒」「怒」兩釋，昔人以此聚訟(陳奐毛詩傳疏，據庸拜經日記，胡承珙毛詩後漢書均詳辨之)。

其實從上下文看，在此應訓爲怒，見言怒於羣小也。韓詩薛君章句曰：「慍，恚也。」是與毛傳同。

凡文字訓故皆當就上下文參證以定。逐字辨之，則一字數訓，將何所取擇耶？慍訓爲怒或怒尙係小節，鄭

玄之通釋此句尤謬。此章之鄭義，見於上章之箋：『己德備而不遇，是以慍也。』信如鄭說，則非詩人見慍於羣小，乃是詩人慍羣小耳。兩釋迥異，不可不辨。胡承珙陳奐並以鄭義為然。毛公此章並未明說，而陳氏亦比而同之於鄭，甚屬無取。王先謙的話最為明通：

若以慍屬己言，是慍羣小，非慍於羣小矣。孟子盡心篇引此二語以况孔子，最合詩指。荀子宥坐篇，劉向傳上封事，說苑至公篇，韓詩外傳一，趙岐孟子章句十四引詩皆推演之語，非本詩義。（詩三家義集疏卷三）

詩明明說『慍于羣小』，而他們竟連文義也不大弄得清楚。他書本非專說詩經的，則比附曲說遠近情理；鄭玄作詩箋亦復如此，而後人猶爭從之，可歎也。昔人講學每厭平實而喜曲詭，見古人有片句隻字之異說，便爭羅致之，以為光寵，曾不知詩有本訓，有比附之訓，有本義，有斷章之義。惟古是從，不辨黑白而從之，故讀書愈多而蔽愈甚。宋儒詩說固多淺妄之談，然在此點上不但遠勝於漢儒，且有勝於清儒也。

『寤辟有標。』『寤』訓為覺醒，『辟』為拊心，無異說。『標』毛訓為拊心貌。說文：『標，擊也。』陳奐因以引証毛義。但拊為撫摩，安得以標擊形容之；似說文之訓非特不與毛義相成，且正與相左。我覺王先謙解得頗好。他說：『審思此事，寤覺之時，以手拊心，至於擊擊之也。』『辟』與『標』兩義雖近，有深淺之不同。由辟而標，狀其痛心之甚也。毛以標為副詞，以狀拊心失之。『有』在此當讀如『又』。

第五章，『日居月諸，胡迭而微。』此句毛公無釋。『居諸』當為語詞，見日月毛傳，各家無異說。鄭



玄之說甚怪謬，竟不可解，而朱熹從之。所不同者，鄭以喻君臣，朱以喻嫡庶，取喻雖殊，妄謬則一也。較近情理之釋，有姚際恆與王先謙。姚氏依毛詩不改字，王氏則從韓詩，謂「迭」為「秩」，訓為「常」也。茲節錄兩家之說：

按日月之交詩曰：「彼月而微，此日而微。」言日月之食甚明。今詩與彼章同，謂日月胡為更迭而微，以喻衛之君臣皆昏不明之意。（詩經通論卷三）

愚按「迭」「秩」古通借字。韓詩本作「秩」，故字或借「或」而訓為常也。「而」讀為「如」……惟窮居苦節之婦人，終身晦闇，若天日所不照臨，故言日月胡常如微隱而不見。（詩三家義集疏卷三）

此兩說均遠勝於鄭箋，朱集傳。姚氏之說較為直捷，惟謂取喻衛之君臣，不免武斷。王氏用韓義，訓迭為常，徑取較迂，但所釋詩旨能融會全篇之風格，我覺得頗好。此兩說之優劣，當視此篇之大義如何而定，不能僅就訓故中別也。

## 六，邶風谷風

（二六，六，燕京學報第一期）

習習谷風，以陰以雨。黽勉同心，不宜有怒。采芣采芣，無以下體。……德音莫違，及爾同死。

行道遲遲，中心有違。不遠伊迤，薄送我畿。誰謂荼苦，其甘如飴！宴爾新昏，如兄如弟。

漚以潤濁，湜湜其止。 寘爾新什，不我屑以。 毋逝我梁，毋發我筍！ 我躬不閱，遄恤我後！

就其深矣，方之舟之；就其淺矣，泳之游之；何有何亡，闔勉求之。 凡民有喪，匍匐救之。

不我能備，反以我爲讎。 既阻我德，賈用不售。 昔育，恐育鞠，及備顛覆。 既生既育，比予于毒！

我有旨蓄，亦以御冬；其爾新昏，以我御窮。 有洗有滌，既詒我肄。 不念昔者，伊余來暨！

此篇大義最爲昭顯。 尋閱本文，即可審爲棄婦怨其故夫之詞。 不特其事明，且其事之因由亦大略可

明，不比行露，訟獄雖可知而輿訟之故不可知；亦不比柏舟，幽怨雖可知而生怨之故不可知也。 詩中既明曰

『采芣采菲，無以下體』、『宴爾新昏，不我屑以』，則谷風之篇猶之漢人所作上山采蘼蕪。 其事平淡，而言

之者一往情深，遂能感人深切。 通篇全作棄婦自述之口吻，反復申明，如怨如慕，如泣如訴，不特悱惻而且沈

痛。 篇中歷叙自己持家之辛苦，去時之徘徊，追憶中之情癡，其綿密工細殆過於上山采蘼蕪。 彼詩只寥寥

數語而此則絮絮叨叨；彼詩是冷峭的譏諷，此詩是熱烈的怨詆。 三百篇中可與匹敵者只有氓之一篇；而又

各有各的好處，全不犯複。 可見真性情之流露，不計其淺鄙而自不落於淺鄙，不患其重複而自不落於重複。

吾每謂作詩非難。 涵詠性情以作詩，夫何難之有！ 而世人每忽略於性情之際，專求工於詩，此所謂不揣其

本而齊其末矣。 若而人者，吾但願其多讀國風及古今中外之民歌，使知詩不必做而始工（詩自然可以做，我不

一概抹殺）；隨筆寫的，隨口唱的，中亦有好詩存焉。 此正如華妝可增美人之美，然而美人之美初不在於妝。

屏絕妝飾以言美固未是，而認華妝者即爲美姝，其昏惑不滋甚耶！ 讀詩經，尤其讀國風，我以爲對於志於詩

的初學最爲有益。讀作家詩，易養成一種摹倣之陋習，而讀詩經則無是病，因三百篇之體全係直直落落的白話，非特令我們無從摹倣，且亦無須摹倣得。所以中國詩壇上，向來摹擬鬼大作祟的，而摹倣詩經作四言詩的，終究是寥寥得很。至於魏晉唐宋之詩，則子子孫孫已不知有多少了！

小序說詩謬妄成癖。以谷風之昭明，尙不免添些夢話，更何論其他。牠說：「刺夫婦失道也。」衛人化其上，淫於新昏而棄其舊室。」夫婦失道誠哉是不錯；但說是「刺」已覺不妥，而又說「化其上」不知何以知之？朱子說得好：「亦未有以見「化其上」之意。」其他諸家無甚異說。三家之遺說亦不可見。

宋王質因誤釋「伊余來暨」一語，遂曰：

此非絕也，特以勞役之事苦之。新昏近有所昵，非納采問名而禮昏者也……故以納婦爲昏，其他交際皆可稱昏。既絕不可以相見，而尙「薄送」何也？既絕遂爲他人，而尙祝以「毋逝，毋發」何也？末云「伊余來暨」望來而求安也。絕則豈復來乎？（詩總聞卷二）

王氏之說無一能言之成理。新昏非必禮昏者，猶可言也，乃曰：「其他交際亦可稱昏」則不知其何所見！其謬一。絕則不可再相見，於古固有徵乎？即退一步承認王說，而「薄送」一語本爲被絕臨去之情景，其時尚同居一室，出自幃房，有何不可見之有？而況此語又爲怨望之詞，非直叙乎！其謬二。「毋逝」「毋發」正極寫其餘情未斷，眷眷不忘之一點痴心，迂儒乃視爲不可解。其謬三。「來」字在此初不訓作來去之來。其謬四。且王氏謂「婦人承夫命出有所營」則不知其何所營？此解施於今之女子尙可通（惟又

不得曰承夫命矣，而豈宗法社會中女子之事乎！其為臆說，無採取之價值，不待言也。

惟在此尚有一點須辨。雖詩作棄婦口吻，但是否即棄婦自作，或他人代述，或原作而他人潤飾之。此僅看本詩不生問題（初不必如此詳辨），一參讀小雅谷風便覺得有詳辨之必要。我友顧君頴剛有札記一節，辨析極工。我得他的允許，爰引錄之：

「這兩首詩不同之處，邶風裡是連續敘述的六章，小雅裏是辭氣相同的三章，一個複雜，一個簡單。但他們的母題是一樣的，起興都是谷風與雨；以下都是說一個婦人為她的丈夫棄掉，追想從前時兩口子如何的相好；在貧困的境界時，這個婦人何等的出力幫助他；到現在安樂了，就很心的把她棄了。試把兩首詩中相同的意思比較如下：

<u>邶風谷風</u>		<u>小雅谷風</u>	
習習谷風，以陰以雨。（一章）	習習谷風，維風及雨。（一章）	昔育，恐育鞠，及爾顛覆。（五章）	將恐將懼，維予與女。（一章）
不念昔者，伊余來墜。（六章）	將恐將懼，寘予于懷。（二章）	既生既育，比予于毒。（五章）	將安將樂，女轉棄予。（二章）
有沈有潰，既詒我肄。（六章）	將安將樂，棄予如遺。（三章）	匪勉同心，不宜有怒。（一章）	
		涇以渭濁，湜湜其沚。宴爾新昏，不我屑以。（三章）	
		我有旨蓄，亦以御冬。宴爾新昏，以我御窮。（六章）	

我躬不閱，遑恤我後。(三章)

『就其深矣』全案(四章)

采芣采菲，無以下體。德音莫遠，及爾同死。(一章) (左傳說)  
不我能備，反以我爲難。既阻我德，賈用不售。(五章)

忘我大德，思我小怨。(三章)

忘我大德。(三章)

無草不死，無木不萎。(三章)

(注) 韻剛札記係草稿，他所列表，茲爲修正。小雅谷風一二兩章，恐懼與安樂爲一意之轉折，但不分割不復列表。

茲表上下分承，惟中(以虛線示之)之對下係混合承接。一二兩章「將恐」以下四句，並須連讀後始與中層相承。

『從這個比較上，可見兩首詩是極相類的。在藝術上，自然小雅的一首不及邶風一首曲折，或者可以

假定小雅的一首是原有的，邶風的一首是經過文人潤飾的。方玉潤說，「凡民有喪，匍匐救之，」非急公

嚮義胞與爲懷之士未可與言，而豈一婦人所能言哉！這亦是文人潤飾的假定之下所能解釋的。詩是

棄婦的詩，但不必棄婦自己做；社會上這種事情多了，文學家不免就採取而描述之。從舊材料裏做出新文

章，是常有的事。母題相同是不容諱言的。可笑做詩序的人因爲小雅裏的一篇，從他們排定的次序應該

在幽王時，幽王是當刺的，所以就定爲刺幽王；又因爲沒有說明夫婦二字，就硬派做「朋友道絕。」他們不

想想，朋友怎麼會「寘予于懷」呢？所以要打破這種謬妄的傳說，比較的研究是很好的事。」

這同題的兩首詩，實在是說的一回事。依前表看，小雅谷風全篇之意已具於邶谷風之中。所以我們

不能說這是分離不相干的兩首詩。韻剛的假定也頗有用。不但「凡民有喪」兩句露出馬脚，即第三章以涇渭起喻亦可以應用此解釋。如鄭玄說此兩句，以爲「絕去所經見」固屬想當然之談；即我懸測爲當時有此謠諺，亦覺勉強。因邶之去涇渭地約千里，邶人作詩當言洪水河水，何得遠及涇渭。說爲實叙固遠，情理，即說爲譬喻，亦覺其取喻之不倫，且出之民間棄婦之口，則尤覺其不倫。詩中之比興往往因所見而啓發，是爲通例，而今獨不然，何耶？今若說爲文人代作，則於此點無所凝滯。既爲文人之作，則取喻悠邈亦無足異。觀邶谷風一篇，文章技術之美妙，措詞之婉中帶厲，固不類密勿持家，後被棄擲，窮而無告之女子所自作也。其中有微妙之曲喻（參則荼苦齊甘，水則涇渭混濁）；有通融變融之妙語（「毋逝」以下四句）；有棉裏藏針之怨詛語（「御冬」「御窮」四句）。若固出於當時之女子，則真所謂百年千里猶不可期者，將歎吾生之不及見矣。故韻剛之說雖非定論，却有可存之道。

此篇章法可得略說。（1）正言實其不當棄絕糟糠之婦。（2）自己被棄時之苦，其夫重昏時之樂。（3）棄絕後之餘情。（4）昔年持家之如何阻勉。（5）（6）今昔之殊，其夫可共患難而不可共安樂。全篇格局開門見山，「惡勉同心，不宜有怒」實爲其綱領。以下五章，全是反復申訴我之如何終始阻勉求與汝同心，而汝今昔不同，如何怒我，歸結到「不宜」兩字，則儼如老吏決獄，鐵案如山矣。持較柏舟，則彼詩一味幽怨，此則怨怒之故了了可見。柏舟雖未言夫婦事，而可懸揣爲女子之作；此詩已明言，却又未必即出於女子之手。古人往矣，不可起於九京；就區區風格之卑亢，情性之柔剛，以遙度數千載之上，非有會心，得無晒

吾人之癡乎。

(附) 邶風谷風故訓淺釋

(二十七、一、十，小說月報第十九卷，第一號)

詩之訓故，有簡易而大義沈晦者，卷耳行露是也；有大義昭明而訓故多異說者，邶之谷風是也。此詩爲棄婦之詞，向少異說，即素喜妄說如序箋，於此亦不見甚可怪之論，其他可知矣。惟其中文句之異釋，夢如亂絲，愈緝檢書籍便愈苦其紛歧，且愈難斷言其是非。何以故？詩文殊簡略，作此釋固可，作彼釋亦通，其難一。訓故以音聲通假本非一途，就甲通乙則訓爲丙，就甲通丁則訓爲戊，若丙戊二解並可通，則其間之去取何從？其難二。鳥獸草木則異其名，典章制度則異其法，既圖解勿具，亦考訂無資，其難三。文詞之解析原有三步：(1)字之訓故聲音，(2)物類制度之訂定，(3)文義之審度。現在呢，求之訓故則苦紛歧，求之名物則苦茫昧，求之文義則苦含混。故在今日，吾人解析文句，希望能處處愜合作者之原義是一事，而能達到與否又是一事。以我揣測，希望終究只是希望而已。

然而我們豈以此灰心，而覺古書全不可讀呢？是決不然。精密言之，這種困難初不必古詩方有之，即近人之作品亦復如此，惟其程度稍不同耳。內外相符的了知，只存在於創作時的一刹那。至於欣賞批評，積看可成嶺，側看可成峯，初不必處處膾合作者的「當時之感」，方得謂爲健全的欣賞與批評也。申言之，

我們讀書的時候，誤解是無時不存在的（微淺則不足為病），却也不礙於我們的讀書。若必待誤解全消，真相畢露而後可讀書，則往古來今，殆早絕讀書之種子矣。作者之原意如何是一事，我們心中的作者之意如何又是一事。其脗合之程度，有疏有密，疏者謂之誤認，密者謂之正確。其區別原只在程度上，非有絕對之異同。

講說到此，必有人懷疑到何疏何密的考量問題。這本不易回答，因為作者的「當時之感」既已付諸渺茫，則所謂脗合的程度是形況而非實有，事本顯然，一覽即知。但我們雖不能直接考量，却未始不可間接以推知之。推知之道，則是從文義之短長以定其正誤。即先假定作者之意總在長的一面，其義愈長即姑攢定為愈密合於原意。此雖不必中，却總也不遠，已為吾人日常所慣用的方法。故解詩經者決不求其別具神通生千載之下，去逆千載以上人之志，只求其立說不遠乎人情物理，而又能首尾貫串，自圓其說，即為善說詩者。換言之，我們並不敢妄想將詩之內心揭出，只企求以正當的眼光，把詩從那裏邊映現。密合既無從審度而知，則應當先求自身立說之明通。此我所以讀各家詩注，躊躇再四，終以朱熹之集傳為諸書中之較好者。朱集傳之臆說陋見誠屢見疊出，而他注詩總在自身求其可通，即此一端已足排斥毛鄭而有餘。高談家法師承之如何，引經據典以講說破碎支離，淆混駁雜之名物訓故，而全不自省其間條理，此等詩說自身先已站不住，遑論合乎古人之心與否耶！此篇釋谷風一詩，略述各家異說之可通者，無理之繳繞均削去之。有些加以論斷，有些則按而不論，以便讀者自抉擇之。優劣既在微細之間，則抑揚大費斟酌，寧留作懸



案不敢武斷強作解人也

一章，「習習谷風。」毛傳以習習為和舒之貌，而以谷風為東風。爾雅釋天曰：「東風謂之谷風。」

孔疏引孫炎注曰：「谷之言穀，穀，生也。谷風者，生長之風。」朱熹從之。按「谷」固通「穀」，但謂谷風為

生長之風，則於義太迂。宋嚴粲之說甚好，姚際恒引用之，茲節錄如下：

來自大谷之風，大風也，盛怒之風也。（柔詩：「大風有域，有空大谷。」）又習習然連續不絕……皆喻

其夫之暴怒無休息也。舊說谷風為生長之風……習習為和調。小雅谷風二章，言「維風及頹」

頹，暴風也，非和調也。三章言草木萎死，非生長也。其說不可通矣。（詩經通論卷三引詩札）

小雅之谷風與此詩實出於一個母題，其說已詳札記中。以小雅之詩文證「習習谷風」之解，可謂鐵案如

山。小雅谷風三章俱以「習習谷風」起興，於二章則曰「頹」，傳訓為焚輪之風，是為從上而下之暴風，文義

已不順矣；於三章則曰「無草不死，無木不萎」，更與生長之義南北背馳。嚴氏既以大雅桑柔證谷風之確

訓，又以小雅谷風反證舊說之不能成立，其立說根據實至堅確。而前人仍多有信毛傳「陰陽夫婦室家繼

嗣」之謬論者（如顧廣學詩詳說），其嗜好良別於吾人也。惟嚴姚並以谷風為喻夫之暴怒，說雖可通而未

必即是定說。見風雨淅其，綿綿不絕，因動平生之怨而作歌，事所常有，安見其定是比喻耶？宋王質謂為「

登塗而值風雨，觸境興懷」，（詩總聞卷二）其說頗不拘泥。質說此詩謬妄固多，此言却可節取。

同章，「惡勉同心，不宜有怒。」惡勉，韓詩作「密勿」，義同，猶曰勉勉勿勿，皆雙聲連綿字。解此

兩句，毛傳似勝於朱集傳。毛曰：「言那勉者，思與君子同心也。」此言我勉力求與汝同心，汝不宜反有怒於

我。朱曰：「爲夫婦者當順勉以同心，而不宜至於有怒。」則爲規訓而非怨詞，於情味上似不如毛義爲優。

同章「采葑采菲，無以下體。」德音莫違，及爾同死。」此四句異說繁多，於文義似均苦不甚連屬。現

在約舉較重要而有考慮之價值者述之；其他異義，殆不可勝數。此雖爲專研詩經者所當備悉，而非本篇惟

在求簡明者所能羅列，然雖如此，論辨已不免煩瑣。

「采葑」以下兩句，左傳僖三十三年，曰季引此蕒，缺於晉文公，而曰：「君取節焉可也。」又禮記坊

記「君子不盡利以遺民」下既引小雅大田之詩，又引「采葑」以下四句。此兩說早則當在先秦，晚則亦

在西漢，雖未必即是此詩之本旨，而最爲近古，殆無可疑。然細觀之，兩說實互相違異，不能並存。依左傳，葑

菲之下體似不可食，故曰「取節焉可」；依坊記，則似葑菲之下體亦可食，故曰「不盡利」。依左傳則兩句

意在舍短從長，依坊記則意在戒貪戒得。究竟孰是孰非，當以葑菲之根莖究可食與否爲斷。如不可食或

可食而味惡，則左傳之義長矣；如可食，則坊記之義長矣。但至今日，詩人之所謂葑菲究當今之何種植物已

不可斷言，則兩說之爭持不免終成懸案矣。歷來羣經之注，凡講到鳥獸草木之名，愈講總愈不清楚。中國

儒者本缺乏博物之智識，而又無圖繪以資考核，專就文字上打官司，終古亦無宣判之日。故在茲篇俱不引

錄。有志治詩而富於博物知識者，自當從事於此，非我所及也。

至於諸家釋此章者，無非根據於上兩說，而依違其間。鄭箋朱集傳並以「葑菲」兩句喻不可以顏色

之衰棄其德音之善。鄭言「采之者不可以根惡時并棄其葉。」朱言「不可以其根之惡而棄其莖之美。」

按詩本文僅言「采葑采菲無以下體」並未言采葑采菲無以下體而棄之。鄭朱增字作釋，似未允當。即曰詩文渚略，亦不當渚略到如此。

王先謙本列女傳趙姬之言，釋「無以下體」為不念小過，其誤同鄭朱。但此兩句，鄭朱以為怨其夫意，色輕德而棄之；王則以為恕其夫之詞，故下言「爾常有德音而不相乖違，則我願與爾至死。」此猶言汝若不違大德則我豈不赦汝之小過，猶之采葑采菲者不以下體之惡而并棄之也。夫此詩本為出婦之怨詞，離析之端在夫而不在婦。依王氏之言，似婦可斥逐其夫者然，可謂不明事理矣，故吾以為此說亦不足取。

列女傳雜採傳聞以作諷諫，所述詩義未必真是趙姬之言。即使當時有是語，亦未必即詩之本義如此也。

上列三說均本於左傳。陳奐疏毛詩持論亦略同鄭朱，茲不具引。惟姚際恆獨兼採坊記之義，標立新說，其言曰：

葑菲之根可食。以葑菲喻己，下體喻新昏者。謂采葑菲只可取節，不可盡利，猶之男子惟當取妻，不可更奢於色也。故言我昔者本望爾之「德音莫違，及爾同死」也。

姚氏之說略優於前人。葑菲之根究可食與否雖不敢定，但前人大都以為可食。鄭玄亦言「上下可食，惟其根有美時，有惡時。」毛公釋下體為根莖，於可食與否未有明文。夫土宜雖曰古今有異，然葉可食而根莖絕不可食之蔬，惡亦難見。我們暫假定葑菲之根亦可食（美惡却不定），總不至大謬。既如此，則坊記之

莖絕不可食之蔬，惡亦難見。我們暫假定葑菲之根亦可食（美惡却不定），總不至大謬。既如此，則坊記之

義優於左傳。『以』訓爲『用』，『無以下體』猶不用下體也。此釋不必增字作解，於義爲長。不用下體之故或爲棄短，或爲戒貪，雖不一定，然葑菲之根莖既非絕不可食者，則戒貪之義似勝於節取矣。惟姚氏必以葑菲喻棄短，以下體喻新昏者，未免泥而不通。取喻之故僅以怨其夫之貪色無厭，得隴望蜀而不知止，非斤斤然作比較也。

上述的紛糾固懸而不解，即從坊記之義，姚氏之說於文義上仍有不順。上方作宛轉之哀吟，下即轉而爲責備，覺得有點撒扭，反覺鄭宋之說稍順矣。今按『采葑』二句或係當時諺語，故夾引入之，以諷其夫之多欲。此種作法，在近代民歌中時見之。如千百年之後，人讀至此等句法，得勿臆惑如今日之吾輩乎？此本不爲定論，然似足以釋文義未順之疑。又此兩句似即蒙上文『不宜』而言，連想而及之。

『德音』兩句，朱曰：『但德音之不違，則可與爾同死矣。』則以德音爲己之德音。鄭釋作『夫婦之言無相違』，則爲雙方之關係，不專屬於一人。王先謙姚際恒俱以『德音』屬夫，均見上引；惟王以爲直說，姚以爲昔時之願望，似姚說較優。今既於采葑菲下用姚說，在此亦當從之。貪欲無厭即爲有違德音，但我本不料爾如此，而願生死與共也，借以反跌今日之棄捐，深怨其夫之詞。朱熹釋『德音』爲美譽。今按德當爲德行，音當爲聲譽。陳奐曰：『及爾同死』猶言『與子偕老』也。』是

第二章，『中心有違』。『違』字之訓詁紛紜，今大別爲三，以清眉目。（一）陳奐申毛義。毛訓『違』爲『離』，陳釋『離』爲『憂』，『有違』即『憂』也。然毛只言『離』，未言『憂』，陳釋爲憂耳。毛意

如何不可知。(2)韓詩說。釋文引韓義，以「違」為「狠」。說文曰：「狠，不聽從也。」曰：「行難也。」按

中心有行難，甚屬不詞，而胡承珙王先謙以為韓意正如此，恐不然。我以為韓說在此正當釋為「不聽從」

「中心有違」者，猶言「中心有所不從」耳。朱子釋「違」為「相背」，與韓義初不異。朱曰：「蓋其足

欲前，而心有所不忍，如相背然。」其解於文情至委宛。鄭於「行道遲遲」下有謬說，而釋「違」為「徘徊」，

仍未大改韓義。譚曰：「將至於別，尚舒行，其心徘徊然。」「不從」、「相背」，徘徊，其情況雖微有淺深，

而實一義，故韓詩鄭箋，朱集傳於「違」字無異說。(3)馬瑞辰釋「違」為「幃」之假借，而釋「狠」為

「恨」，以為韓意如此，又引書無逸之文釋「違」為「怨」。我曾祖曲園先生則以「違」為「媿」之借

(說文：「媿，不悅貌」)；又引文選曹大家注，釋「違」為「恨」(《經義集解》)。謹按：「違」字經訓作「不

從」或「相背」，於文義實已允愜，初無改讀為他字之必要，故私意仍以第二說為長。

同章，「不遠伊邇，毒送我畿」。伊，訓為「維」。薄，為重言之語助辭。「畿」即機，門限也。

「送我畿」猶言送我於門邊也。毛釋為門內，義同。此句之義，鄭箋曰：「不能遠，維近耳。送我裁於門內，

無恩之甚。」朱集傳從之，於義固亦通順，惟我覺不如何楷之說為尤佳。楷，明人，著有詩經世本古義三十

卷，胡承珙在毛詩後箋中引其言且論之曰：

「此非真謂夫之送之。言「我既行矣，汝與我決別即不敢望其遠，獨不可近相送而一至於畿乎？」

奈何其不一顧也！……承珙案何說於「不遠伊邇」之言更覺微婉。下文云：「比予于毒」

又云：「有洗有潰，既詒我肄。」其夫之相遇如此，豈循出婦之禮。

送裁及門，恩已薄矣；今望其送及門，限而并不可得，則真爲「無恩之甚」，似較鄭箋所釋更深進一層。此正極言其身世時零，故下遂有茶苦薺甘之喻。

同章，「誰謂荼苦，其甘如薺。」此與上言「葑菲」同一困難。薺爲甘菜，初無異說，但茶之苦則不成

定論。如惠周惕作詩說，即以大雅「莖茶如飴」一語而疑茶之非苦。他說：「茶本不苦而謂之苦，猶己本

不惡而謂之惡。」其說似亦可通，惟對於大雅此句之解則已謬，故說亦不成立。孔疏謂「周原土地之美，

物之苦者亦甘」於義本不謬，而惠氏非之。循縣詩之意，本在極言周原土宜之美，雖以莖茶之苦而亦如飴。

故引此句非特不足證茶之非苦，正可以證實茶爲苦菜也。如惠氏之說詩，未免以辭害志。當知詩中此等

處皆爲形況過甚之詞，修辭中謂之張喻，認爲實事，則失之毫釐，謬以千里矣。黃河之廣豈真一葦可航？嵩

高之高豈真峻極于天？凡此之屬，詩中最多，皆當活看，不可拘執也。

即認茶爲苦菜，而此兩句異說仍多。鄭玄朱熹大同小異，可合爲一說。鄭曰：「君子於己之毒有甚於

茶。」朱曰：「己之見弃其苦有甚於茶。」一就其夫之怨毒而言，一就己之痛苦而言，於義初勿異也。王

先謙則釋爲「昔與夫同處，雖苦無怨，譬之於茶而我甘之如薺。」此說似與上下文不相連屬，插入第四第

五兩章似尙可，在此則未免不妥。姚際恒則又以「茶亦喻新昏者，謂夫不當以苦物而爲甘。」宴爾兩

句即狀其如薺也。信如是，則此又爲怨詈之詞，於此文情似亦非適，固不如用鄭朱之義爲長也。釋詩有淺

則得之，深則失之者，此類是也。竊以爲此兩句詩意本明，諸家一意求深，反致失之交臂。下文「宴爾」兩句，以新昏之樂形棄斥之苦，深怨之詞，何必取狀「其甘如飴」一句方得謂爲上下貫通而成文理耶？

第三章，「涇以渭濁，湜湜其沚。」宴爾新昏，不我屑以。」下句「屑」訓「潔」，屑潔疊韻字，故上句原爲比喻，非賦體也。邯鄲衛之地非此二水所經，說爲賦體，義不可通。鄭玄下既曰「取以自喻」，而上又曰「此絕去所經見」，殊覺辭費。因既說爲比喻，則初不必身經歷之，方得援引之也。衛女即被棄而去，何勞遠涉於涇渭乎？前人亦已疑之矣。既無史事可據，又少情理可推，其爲臆說無待言矣。想涇渭二水，清濁同流，在古代民歌中或所常稱引者，故此詩遂因以作喻耳，非必詩人涉涇渭方言涇渭也。至於此四句之釋，殊極紛紜之盛。或言以涇喻舊室，以渭喻新昏，如孔穎達，朱熹，胡承珙等皆主是說。或則反之，以渭自喻，以涇喻人，如程大昌，嚴粲，姚際恒，陳奐等皆主是說。以外異說尙至夥多，列舉亦不能盡。如呂祖謙一人而後先異說，在讀詩記上既以涇屬新昏，在東萊遺集上則又反其說，可見此兩句左釋右釋，俱有逢源之樂，一致周章難定。然此尙迴翔兩說之間耳，非獨樹一幟也。至朱片作十三經札記，遂以涇濁渭清向屬傳說，大翻前人之案，其說至新。又下先謙說此，以爲「蓋其夫誣以濁亂事而棄之，故自明如此」，亦在前人之外別闢途徑。此等異說愈考核愈焚如，便愈難定。吾人固不敢執一馭萬，驟下斷語也。

斷案之道必先詢其根由。此節既以涇渭作喻而起糾紛，則此兩水之別不可不明。究竟涇清渭濁，抑渭清涇濁乎？此非就典籍與實地兩方面精細考覈之不爲功。昔人雖多說涇濁渭清，但其言亦未必無誤。

也。今既無地理沿革之確證以辨前人之是非，故不說此詩則已，欲說之只得就文義上作揣測推度，舍此良無他道。湜湜爲水清見底之貌，泚爲止水（說文引詩作「湜湜其止」）。此句必係自喻，以反襯下文「不我屑以」是無可疑者。但「湜湜其泚」究承渭而言，抑承涇而言乎？如假定渭清，則似承渭而言；假定涇清，則似承涇而言。但我意卻正與此相反，覺得「湜湜其泚」正蒙濁而言，非蒙清而言也。此說驟覽之似頗可怪，一清見底之文乃與水濁連文，毋乃不類。然細按之，中有說焉。

如以「湜湜」一句蒙清而言，以涇爲清，則必曰「涇以與渭合流而濁，但涇何嘗濁哉，其泚固已湜湜然清見底矣。」以渭爲清，則必曰「涇誣以渭爲濁，渭何嘗濁哉，其泚固已湜湜然清見底矣。」此種說法，貌似連貫，而實則不然。或曰涇清，或曰渭清，尚無不可，但清既爲水之一德，何以不曰「湜湜其源，湜湜其流」而必曰「泚」耶？此重公案之解決，正在一「泚」字上。「泚」訓「止水」，「水止而後清，則原爲濁流已可知。若水本清，何必止而後清耶？此吾所以主張第二句蒙濁而言也。

觀毛公所言，「涇渭相入而清濁異」，似以爲涇合渭而愈見其濁，意略同於朱子，非云涇入渭而變濁，亦非云涇誣渭爲濁也。鄭云「涇水以有渭，故見渭濁」。下渭字爲「謂」之誤，而毛鄭無異說。鄭復以不動狀泚之貌，固知泚爲止水，鄭意亦如此也。此節之意，言涇亦有清處，以與渭合流而形其濁，猶己本有姿容，以夫有新昏之故，見其老醜也。故下云「不我屑以」（以訓爲與），言我本有潔處，乃汝安愛新昏，故不與我潔也，亦蒙上文清濁而言之。毛鄭朱熹之說並有可取，而朱說尤爲詳明。朱申鄭義，但鄭之文詞拙劣，且有誤



字，令人惑耳。以外諸家之說，雖極紛糾，殊尠可取，大都喜騰臆說，一意求深，昧於「泚」字之義，遂致「涇渭」句聚訟不已。原諸家並非「泚」之訓詁有所不明，特未曾着眼此字之重要而思之耳。即毛鄭之說，文理本明，然諸家每故意顛倒而疏之，誠不知其何意也。

同章，「毋發我笱」，「發」字毛鄭無說。釋文引韓詩，「發，亂也。」馬瑞辰以「發」本訓「開」，疑韓詩

之說。陳喬樞陳奐並申韓義，以「發」爲「撥」之通借字，故訓作「亂」。陳喬樞曰：「梁以障水，笱承梁空，其曲

竹非一，必理之使與空關相承，乃可捕魚。故云「亂我笱」，一謂勿「移散之使魚得脫」也。」（《詩經通說考卷二》）

「發」訓爲「亂」於文義自安。我意「開」「亂」二訓俱通，可以兩存也。

「毋逝」兩句，鄭朱並以爲戒諭新昏無取我爲室家之道，則是虛擬而非實指，爲比喻而非敘述。姚氏

以爲不然，說之曰：「既去而思在室之梁與笱，欲人毋逝毋發。既而思之，我躬且不閔矣，邊昭愛怕我已去之

後哉！……舊以「毋逝」二句爲比，非。按，三家之說均各有當於詩意，不相妨，實相成。姚氏斥舊說爲

非，過矣。此兩句之意在不虛不實之間，說爲比喻則有似於賦，說爲敘述則有似於比。婦既去家而思及魚

鹽之瑣屑，乃情理之所必應有，故姚說可取。但兩毋字意重在禁止新人之入室，雖所指僅止於梁笱，而其意

殊不止於梁笱也。梁而不可逝，笱而不可發，則其它亦可知矣。此猶後人不言發陵掘墓，而曰「取長陵一

坏土」，意在婉諭，不欲直斥也。言近而旨遠，鄭朱之說實已包舉姚氏之論，非可妄譏也。若斤斤然依文實

之，則室家之內何事不可關心，而必曰梁笱乎？豈獨梁笱爲禁物，而其它儘可由新昏者取攜，不生怨妬乎？

詩人之意殆必不然也。

同章，「我躬不閱，遑恤我後。」傳於「躬」字下無訓。箋則釋「躬」以「身」而朱子從之。惟鄭以「後」

為「子孫」朱則釋為「我已去之後」微有不同耳。按「我躬」左傳（襄二十五年）及表記引此並作「我今」

「今」「躬」雙聲字。馬瑞辰以為「今」對「後」言謂婦人既去以後不必如箋以後為子孫也是同朱子之說惟

謂「躬」作「今」與「後」對文較朱說為圓足。若「躬」訓作「身」則「後」似宜指「子孫」矣。我今尚不容何

暇憂我去之後；我身尚不容何暇憂我之後人。相對成文，義均可通，情致亦無優劣，茲亦不斷其是非也。

「閱」毛訓作「容」是讀閱為容悅之悅。左襄二十五年傳引此句作「不說」可證。鄭玄朱熹均從之。

姚際恆據說文「取數於門中」（今本說文作「其數」），說「不閱」謂不在門中為義迂曲而無取。循說文

此訓，即簡閱之意，重在具數，不重在門中也。若本訓為不容於門中，則尚可取以釋詩，今日具數於門中，與詩

義何涉耶？「遑」左傳表記引之並作「皇」。鄭玄杜預朱熹並釋「遑」「皇」以「暇」而釋「暇」以「何暇」

曲園先生以「皇」「況」古通，釋作「況憂我後」視諸說為徑捷矣。

第四章，「方之舟之。」傳釋「舟」而不釋「方」。箋釋「方」為「泅」朱集傳則釋為「桴」均筏也。王夫

之詩經稗疏，據說文釋為併船，似較優於舊說。方舟，泳游，俱是動詞而非名詞。若方舟作名解釋，則當曰「

以方以舟」矣。而今不然，知作動詞釋也。此因句以作下四句之喻。姚際恆所謂「深淺喻有亡，泳游喻

勉求」其言甚善。徐幹中論法象篇說此曰：「言必濟也。」今申之曰：「何有何亡，勉勉求之，言必求也。」

此正極意形容其驅勉持家，不辭辛勞，遙颺首章所謂「驅勉同心」之文，爲一意轉折而非兩事不列，尤非方舟泳游實有其事也。當知方舟泳游俱假設之詞，不然，婦人持家豈用方舟，而泳游水中明非古代閨幃之事矣。鄭玄曰：「喻君子之家事無難易，吾皆爲之。」說本不誤。朱熹則以爲自陳其治家勤勞之事，於詩意相柄鑿矣。此正狀其中心之驅勉，非羅舉其勞績也。方舟泳游，有何勞績之足云？

同章，「凡民有喪，匍匐救之。」匍匐爲伏地蛇行，即扶服也，古雙聲通用。此兩句與上文相接，頗覺費解。箋以爲鄰里尙往救，況君子之事乎，以疏喻親也。朱熹王先謙均謂周陸其鄰里，助君子盡力。兩說雖均可勉釋，終覺牽強。故方玉潤曰：「凡民有喪，匍匐救之。」非急公嚮義，胞與爲懷之士未可與言，而豈一婦人所能言哉！則前人固亦已疑之。此兩句有關於是詩之大義，說另詳札記中。就文句論，兩說可並存。朱子之說較鄭爲直捷，於直叙下忽作比喻，似於文情過於牽強。

第五章，「不我能慤，反以我爲讎。」說文訓「慤」爲「起」，引詩作「能不我慤」。今本毛傳訓「慤」爲「養」，而朱熹從之。孫統陸德明引毛說，不作「養」而作「興」。而孔疏則曰「徧檢諸本皆云「慤養」」。是孫孔二家所見之本不同。若毛果作「興」，則與說文相同。鄭玄在此訓「慤」爲「驕」，亦取興起之義，而迂曲殊未減。夫「慤」既訓「養」（或曰毛公，或曰王肅），而「畜」又訓「養」（《詩義疏》），是兩字本可通借。在此，「慤」本「畜」之借字，不當釋作「興起」也。「畜」同訓「養」，亦訓「好」，而訓好似於義尤長，說詳下。

說文引作「能不我慤」，是古本如此，今本所作乃經後人竄易，非其本來。段玉裁曰：「與「能不我知」

「能不我用」句法同，「能」讀爲「而」。(說文解字注) 又董氏讀詩記引王肅孫毓本並「能」字在句首，

更可取證。段引詩中習用句法爲例，證此詩之文有誤倒之處，至爲精確，惟謂「能」爲「而」於義未安。「而」

係挈合詞，每承上文而言；今在句之開首加一「而」字，殊屬不辭。若再訓「能」作「起」，則「而不我起」豈復

成爲文理？陳奐以「寧不我願」等句法推之，以爲「能」「寧」「既」「則」皆語詞之轉，「圓渾勝

於段氏。然「能」之確話，陳氏未言也。曰語詞，是表示何意之語詞耶？若觀鄭箋之言，似鄭所見即作「不

我能協」而鄭訓「能」即作現今習用之「能否」釋，與朱集傳無異。今既曰「能不我協」則「能」字固不

可再作「能否」釋也。先曾祖在羣經平議中有一節論此，至爲允愜，今謹節錄之。

「能」與「寧」通。正月篇「寧或滅之」漢書谷永傳引作「能或滅之」。然則「能不我協」猶

言「寧不我畜」與日月篇「寧不我願」句法相同。彼箋曰：「寧猶會也。」「會不我畜，反以我

爲仇」兩句文義正一氣而生；後人不解「能」字之義，誤倒其文耳。畜者，好也。古音「畜」「好」相近。

故孟子曰：「畜君者好君也。」呂氏春秋適威篇引周書曰：「民善之則畜也，不善之則讎也。」……

傳箋所訓均未得其旨。

「能」訓「好」與「讎」相對，似較「與」「起」「驕」「養」諸釋爲長。讀「能」爲「寧」釋「寧」

爲「會」則文義無所闕阻矣。夫訓詁之道本極煩瑣，一字有數訓，一訓有數字，若不以上下之文義衡之，則

將何所適從？故此訓有否是一事，在此地宜引用此訓與否又是一事，固不得混爲一談也。若偶見一訓故，

不問書中文義而貿然引用之，則凡書之注皆是一部縮本字典，尙成何著述耶？

同章，「既阻我德，賈用不售。」「阻」毛訓爲「難」，鄭釋爲「難却」，朱釋爲「拒却」，意實相同，朱釋較爲通順耳。「售」爲「讎」之俗字，意同。此兩句鄭朱皆釋爲比喻，喻婦盡心力於夫而見拒却，如買之不見售也。惟太平御覽引韓詩則曰：「一錢之物舉賣百，何時當售乎？」其義殊不可知。王疏言「夫之於我，不知其德，反多方阻尼，持物入市，故索高價，使不得售也。」是王以爲敘述於義甚覺闕滯。在上下文並未言作商賈之事，而闢入此句，未免不倫。此等零篇孤義，不當引用，今謂當從鄭朱之說，爲是。

同章，「昔育，恐育鞠，及耐顛覆。」「鞠」或作「鞠」，或作「鞠」，均同音假借字，俱訓爲「窮」。鄭箋釋此殊謬，不足取。當從朱子之言爲正。至於朱引張說，以「育恐，育鞠」並列，恐未必然。獨石經本作「昔育恐鞠」，無第二「育」字，可證張說之無當。且下句曰「及爾顛覆」，若生計鞠窮爲實有而非恐懼，則顛覆亦將爲實事，而文義不可通矣。「育鞠」與「及爾顛覆」皆承「恐」字而言，故朱說不誤。姚際恆不以「育」爲「生養」，而以爲是「生子」於義亦未必長。至於他說「古婦人有子則不出」，似尤無涉於詩義，不足據援也。

同章，「比予于毒。」箋釋爲「視我如毒螫」。朱釋爲「乃反比我於毒而棄之乎」。二家以比爲比況。王先謙據呂覽蓬鬱篇高注「比，猶致也」，言致我於苦毒也。今按，兩說並通。

第六章，「我有旨蓄。」鄭訓「蓄」爲「聚美菜」，朱子因之。呂覽仲秋紀高注「蓄菜，乾直之屬也」。

其說文義較鄭箋為順，今從之。又同章，「伊余來塋」傳箋俱訓「塋」為「息」，朱集傳同，其釋皆不順。諸家異釋亦多，茲約舉之。王夫之駁舊說曰：

按此詩始終自道中饋之勤敏，而不屑及牀第之燕息。……暉勉御窮豈在安息之時哉！塋，齋也；

……此言支撐塗飾以成家。……（詩經釋疏）

王氏雖斥毛鄭，而其義視毛鄭尤劣。諸家除舊說以外，王引之馬瑞辰說此句互異。王讀「塋」為「氣」，

怒也；「伊」惟也，「來」猶是也，皆語詞也（說詳經義述聞及經傳釋詞）。馬以「塋」為借字，其本字為「悉」

（塋之古文），惠也，故釋為「維予是愛」（說詳毛詩傳箋通釋）。依王說，則此句承上「不念」而言；依馬說，則承上

「昔者」而言，義均可通，視毛鄭為優矣。依詩經通則，「來」猶「是」也，王說不誤。鄭朱均讀為「來去」

之「來」，則「伊余來」與「塋」字義不相屬（亦王引之說）。王質更因此疑谷風非棄婦見絕之詩。他說：

「末云，「伊余來塋」，望來而求安也。絕則豈復來乎？（詩總聞卷二）不知此「來」字非來去之來，則何礙於

見絕乎？說詩欲明大義，不可不先通訓故。宋人說詩，其膽大遠勝前人，而終少明通之論者，由於訓故之學

太疏，以致謬妄叢出，遂遭清儒之攻訖，於是說詩者重折而宗毛鄭，而詩經之翳障又歷百年而不開。夫文句

不明而高談大義者，妄人也。故治詩當先從訓故入手。先祛成見，繼通文義，則大義不說而亦自通矣。

# 一五七 論商頌的年代

俞平伯

(雜俎)

商頌爲商人作，抑周人作，自來今古文家有異說。毛詩是代表古文家的，在那序上說：『微子至於戴公，其世禮樂廢壞，有正考父者，得商頌十二篇於周之太師，以那爲首。』準此，是商詩已亡，而正考父重新從周太師那裏搜輯出來的。國語上閔馬父亦云：『昔正考父校商之名頌十二篇於周太師。』國語之言與毛詩合，古文家是把商頌當作商代的作品。只是曾經散失，經正考父的補訂而已。

但今文家言恰不如此。史記宋世家曰：『宋襄公之時，修行仁義，欲爲盟主，其大夫正考父美之，故追道契湯高宗，殷所以興，作商頌。』司馬遷用魯詩說，殆魯義如此。裴駰史記集解謂『韓詩，商頌亦美襄公。』韓詩薛君章句曰：『正考父，孔子之先也，作商頌十二篇。』(後漢書曹褒傳注引)是魯韓義同。今文家均以商頌爲宋襄公時大夫正考父所作，爲周詩，非商詩也。

今古文家之爭執，在日今已成問題，試以情理推斷之。

郭紹虞君對此問題有一評斷，而殊簡單。他以為只要一考正考父的年代，便可以決此疑獄。他從史記左傳定正考父的年代，而以為他非活到百五六十歲不及事宋襄公。所以他遂用古文說，而以商頌爲商之文學。(詳見其文學史講稿中)

其實這種斷制是不很精確的。我們決不該把商頌泥定在正考父身上。因爲依今文家言，含有下列的兩義：(1)商頌爲宋襄公時詩，(2)宋襄公時有大夫名正考父者作商頌。依古文家言亦然。(1)

商頌是商時作品。（2）正考父從周太師那邊重行校定商頌。讀者都很了然，我們所注重的是（1）而非（2）。即使宋襄公時沒有正考父其人，而仍不能斷定商頌為商人所作。換句話說，正考父與商頌並無生死不離的係屬，我們不妨撇開正考父來談商頌。

大凡講古代的詩要指定某人作某篇是很不容易。賈賈然妄說不休，又何取焉？漫說三百篇，就是唐宋人的詩詞，某人作某篇，尚苦紛紛聚訟。所以我們要一口氣斷定商頌是商朝某人作的，或者周朝某人作的，這未免自信太堅了罷？

第一要考辨商頌大概的年代。（到底是商詩還是周詩？）至於誰做，誰校訂，且放着不談；因為我們實在不知道。用什麼來考辨呢？第一是情理，第二是證據。古文家言，看看此中有何破綻？一眼看去，破綻甚多。我的疑問列下：

- （1）商詩既為周太師所保存，何以不風不雅而獨有頌？
- （2）詩序說「微子至戴公，其間禮樂廢壞，豈不有曲筆圓說的嫌疑？商人既有頌，宋為商後應當保存；怎麼反要到周去找？頌為宗廟之樂，宋國即使是個破落大戶，也何至於丟得乾乾淨淨，墮了反視顏到新朝去尋尋覓覓？這件事實不近情理。從此我們得到一暗示，就是商頌出現得很晚，大約在周之中世，所以詩序的作者非找補兩句話不可。

（3）周人採詩，何獨不錄宋詩？



第二點是我提出的，或者有點神經過敏。至於（1）（3），郭君皆有相當的解釋，但却不使我滿意。關於（1），他說不外兩個原因，第一，頌是舞樂，風雅非舞樂；第二，頌是有才學人的作品，風雅是簡質的諷歌。這第一個原因還容或有之，第二個原因却未免以今人評衡文學的限力妄測古人了。關於（3），他引鄭玄詩譜的話，「列國政衰則變風作，宋何獨無乎？曰：有焉，乃不錄之。王者之後，時王所客也，巡守述職不陳其詩，亦示無貶黜客之義也。」鄭玄的話真是信口開河。我要問他一句話，魯是否周朝之上客？它既非客人，又不陳其詩，是何緣故？商頌明明是宋人之詩，却要硬把它安放在宋人的祖宗頭上，於是宋遂無頌。這件事又不能解釋，於是說出這種缺少常識的話來。

至於今文家說商頌是正考父作的，我們雖不甚信，但說是美宋襄公却頗有幾分像。今文家之錯誤本不亞於古文家，但就事論事，在這一點上其說較可信。

大凡要考辨一件公案，不當亂聽別人的話，却捨棄這文件的本身；比較可靠的是文件的本身。商頌現存五篇，我們就從此看去。從情理方面推得兩點，從證據方面推得一點。

（1）商尚質，周尚文。這「尚」字自然是有點兒胡塗，但商之文化遠遜於周，却不容疑的。商既在周前，又較閉塞，它的詩自當較為幼稚。但今日商周兩頌並存，比較文風而觀之，所得結果正與預期者相反。商頌複雜綿密，周頌簡單質樸，是明擺在那兒的事實，誰也不能否認它。在文學的演化上看去，是不可通的。所以皮錫瑞詩學通論上說：「商質而周文，不應周頌簡，商頌反繁。」

（2）以商頌與周頌比，知道商頌不應在周頌之前，更以商頌與魯頌比，知道它們大約是同時的作品。魯頌是美魯僖公，商頌是美宋襄公；魯頌是魯人的詩，商頌是商人的詩，一樣的夸大，一樣的鋪排。要把商頌放在魯頌以前數百年，這個排列是怎樣的奇怪。魯是周朝的本家，宋是前王之裔，所以列魯在前，列商在後。詩中無魯宋之風，却有魯宋之頌。至於爲什麼魯宋沒有國風？我們也不必強作解人。

（3）然而最重要的還是證據。最重要的證據還是在商頌的本身。商頌之那與烈祖均言「湯孫」，玄鳥又言及「武丁孫子」。這都不能確指其年代，因爲商王是湯武丁的孫子，而宋公也正是他們的孫子。我們雖不能確定其爲宋，却也不能確定其爲商。只有殷武篇中却有可供考辨的。茲錄其首二兩章：

撻彼殷武，奮伐荆楚，深入其阻。哀荆之旅，有載其所。湯孫之緒。（一章）

維女荆楚，居國南鄉。昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王。曰商是常。（二章）

這兒記着一樁事實，就是伐楚。主商頌爲商詩者，以此爲商高宗（即武丁）之事；主商頌爲宋詩者，以此爲宋襄公之事。我們先論高宗伐楚，這件事是沒有旁證的。在周易上有「高宗伐鬼方」，但經考釋，鬼方是在北方，與荆楚並非一家，所以不能取來作證。而且，我還可以舉出一反面的證據，就是商時未有荆楚之號。我們且看史記。史記楚世家裏邊說楚爲帝顓頊之後，陸終生子六人，其六爲季連，芈姓，楚其後也。再說季連之後中微，或在中國，或在蠻夷，弗能紀其世。周文王時，有季連之苗裔曰鬻熊，事文王。至成王時，封其玄孫熊繹爲楚子。史記之敘述古代事，每採用傳說，頗多荒率之言。即依此而觀，在周以前未曾有楚國，彭彭甚

明。季連之後中微，至不能紀其世系，則未嘗立國南方，爲商之大患，不言而喻。若說商頌記商人之言，豈非無病而呻，活活見鬼。更看左傳說：「若敖蚡冒，筮路藍縷以啓山林。」是在若敖蚡冒之前，楚國尙未開發，更何事於強盛。而考若敖蚡冒之年代，則在周幽王以後，其上距商代，至爲遙遠。若說在他們之前數百年另有一強大之荆楚，與商對抗，實令人無從設想。左傳亦古文家言，取左傳作證，則古文家殆不能自守其壘。若把這事歸在宋襄公身上，却是很像。宋襄公本是夸大狂，他想做盟主，想去伐楚國，都是事實，不容得懷疑。把這事來說商頌，正相符合。你們看他說：「在從前，我們的成湯先祖的時代，那一個鬼子敢不來朝覲！這是我們商人的老排場，老規矩！」這話說得何等夸大而滑稽，使人想得出宋襄公的神氣來。但不幸得很，泓之戰大敗虧輸，大話竟不中用。在此更有人疑心，以爲既經大敗，歌頌何爲？不知作此頌時，或者正在籌畫開戰，或者戰而未敗，都說不定。說這詩爲頌宋襄公，總比較近似。歸到本傳，我以爲說商頌是周詩，較爲得體。

韻剛按，春秋僖公四年，「春王正月，公會齊侯，宋公，陳侯，衛侯，鄭伯，許男，曹伯，侵蔡，蔡潰，遂伐楚，次于陘。」夏……楚屈完來盟于師，盟于召陵。」據史記十二諸侯年表，是年爲宋桓公二十六年。越五年，宋桓公薨，子襄公立，是年爲魯僖公之九年。魯頌商頌文體既絕相似，自是同時代之作，而魯頌作於僖公時，有「莊公之子」一語爲確證，則商頌之爲襄公時作甚是不可能。故魯頌曰：「戎狄

是腐，荆舒是懲，則莫我敢承。商頌曰：『撻彼殷武，奮伐荆楚，深入其阻，裒削之旅。』蓋周記追隨齊桓公伐楚事也。質之平伯，以爲何如？

二十，九，四。

## 一五八 瞎子斷扁的一例——靜女

顧頡剛

(十五，二，二十，現代評論第三卷，第六十三期；又自說詩)

惟述在考信錄提要中曾經舉了一個老笑話來說明他所以要考信的工作的緣故。原文道：

有二人皆患近視而各矜其目力不相下。適村中富人將以明日懸扁於門，乃約於次日同至其門，讀

扁上字以驗之。然皆自恐弗見，甲先於暮夜使人刺得其字，乙并刺得其旁小字。暨至門，甲先以手

指門上曰：『大字某某。』乙亦用手指門上曰：『小字某某。』甲不信乙之能見小字也，延主人出，

指而問之曰：『所言字誤否？』主人曰：『誤則不誤，但扁尚未懸，門上虛無物，不知兩君所指者何

也？』嗟乎，數尺之扁，有無不能知也，況於數分之字，安能知之！聞人言爲云云而遂云云，乃其所以

爲大誤也。史記樂毅傳云：『毅留狗齊五歲，下齊七十餘城，唯獨莒即墨未服。』是毅自燕王歸國以

後，日攻齊城，積漸克之，五載之中，下七十餘城，唯此兩城尚未下也。此本常事，無足異者。而夏侯

太初乃謂毅下七十餘城之後，輟兵五年不攻，欲以仁義服之，以此爲毅之賢。蘇子瞻則又謂毅不富

以仁義服齊，輟兵五年不攻，以致前功盡棄；以此爲毅之罪。至方正學則又以二子所論皆非，毅初未嘗欲以仁義服齊，乃下七十餘城之後特勝而舉，是以頓兵兩城之下，五年而不拔耳。凡其所論，皆似有理，然而毅初無此事也。是何異門上並無一物，而指之曰「大字某某，小字某某」者哉！大抵文人學士多好議論古人得失而不考其事之虛實。余獨謂虛實明而後得失或可不爽。故今爲考信錄，專以辨其虛實爲先務，而論得失者次之，亦正本清源之意也。

他這一番話確是很有趣，可惜這個譬喻還未能密合他所要證明的事實。兩個近視眼固然空指着沒有上扁的門楣，但他們畢竟是請人先去刺探過的，所指的地位也沒有錯，只要扁掛上去時，他們所說的話原是很正確的。至於夏侯太初們批評樂毅的話，簡直是逞臆的瞎說。他們並未請人刺探過，也未指準上扁的門，只以爲我的想像如此，事實便非如此不可。這比了近視眼的笑話還要胡鬧；要把這種情形加上一個題目，可以叫作「瞎子斷扁」。(斷，讀如包公斷案之斷。)

這種的例非常多，我現在試舉一個。

詩經鄘風中有一首詩，喚做靜女，很明白的是一首情詩。它的原文是：

靜女其姝，俟我於城隅。

愛而不見，搔首踟躕。

靜女其孌，貽我彤管。

彤管有煒，說懌女美。

自牧歸荑，洵美且異。

匪女之爲美，美人之貽！

這幾句詩並不算得古奧。所難懂的，只是「彤管」和「荑」兩件東西，因為這是古人日用的東西，時代變了，不容易明白他們的用處了。我們現在可以加上說明的，彤是丹漆，所以左傳上有「彤弓」，「彤矢百」的話，而宋城者譏笑華元的棄甲亦曰「丹漆若何」。弓矢甲都用丹漆，可見「彤」並不是很貴重的漆色。「牧」是郊野，從郊野裏拿來的荑，是一種植物。碩人詩中有「手如柔荑」的話，可見荑是柔軟可愛的。這個靜女把丹漆的管子送給所愛，又把柔軟的荑送與他，原是一件很尋常的事。

如果讀者看了以上的話還不十分明瞭這詩的意義，我再把它試譯成白話（慚愧我沒有詩才，不能譯得像一

首詩）：

幽靜的女子美好呵，她在城角裏等候着我。

我愛她，但見不到（或尋不見）她，使得我搔着頭，好沒主意。

幽靜的女子柔婉呵，她送給我硃漆的管子。

這個硃漆的管子好光亮，我真是歡喜你（指管）的美麗。

從野裏帶回來的萋草，實在的好看而且特別。

但這原不是你（指萋）的好呵，只好在是美人送給我的。

這種的翻譯固然是徒勞無功，但究竟還算得文從字順。我說出這一句話來，並不是要自誇，實在二千多年中的經學家太可憐了！

漢朝的經師不知道爲什麼會得這樣的異想天開！毛詩故訓傳對於這詩下的注解道：

「靜，貞靜也。女德貞靜而有法度，乃可說也。」  
「姝，美色也。」  
「俟，待也。」  
「城隅，以言高而

不可踰。」  
「愛而不見，搔首踟躕。」  
「言志往而行止。」  
「靜女其變，貽我彤管。」  
「言既有靜德，又有美色，

又能遺我以古人之法，可以配人君也。」  
古者后夫人必有女史彤管之法。史不記過，其罪殺之。后

妃羣妾以禮御于君所，女史書其日月，授之以環，以進退之。生子月辰，則以金環退之。當御者，以銀

環進之，著于左手；既御，著于右手。事無大小，記以成法。」  
「煇，赤貌。」  
「彤管，以赤心正人也。」

「牧，田官也。」  
「美，茅之始生也。」  
本之於美，取其有始有終。」  
「匪女之爲美，美人之貽。」  
「言非

爲徒說美色而已，美其人能遺我法則。」  
（依段玉裁毛詩故訓傳定本）

講得巧呵，講得妙呵，一首兒女的情詩竟講到宮庭的儀式，古人的法度上去了！我若是依了他的說話來翻譯這詩，便成了下列的數行：

貞靜而有法度的女子這等美色，她等候我在高而不可踰的城隅。

我愛她，我想去見她，但是我的脚步卻停住了，這使得我搔首踟躕呢。

貞靜而有法度的女子這等美色，她送給我赤心正人的女史的彤管，這是可以匹配人君的古人的法

度。（古時宮中有女史，她是管着后妃羣妾在君王那邊住宿的事。她把銀環套在那些后妃羣妾的左手上，她們便可住

到君王那邊去，由她配帶日子；住過了，便把銀環改套在右手。她們有了孕了，就換套金環。這喚做女史彤管之

法。無論什麼事，她都應依了老例寫。倘是失職，她就犯了死罪。）

彤管的顏色很紅……（『說得女美』句他沒有譯。）

從田官那裏拿來的始生的茅，是取它的有始有終……

我不是單歡喜你的美色呵，實在是歡喜那人送給我的古人的法則。

我翻譯完了之後，自己看着也是莫名其妙。這位女子既然有貞靜之德與古人的法度，爲什麼要去等待男子呢？（或許我誤解了，毛傳既沒有說明她所等待的是男子，那知道不是她的同性？只因他也沒有說明是同性，所以我仍作男子



解。她等待男子也能，爲什麼偏要等待在高而不可踰的地方呢？詩中的「夜」他既經愛而「志往」了，爲什麼又要「行止」呢？行止，既經寬了這位靜女的等待，那你自己也不必怨得搔首踟躕了。女史的形管，匹配人君的古人的法度，送給所等待的男子作什麼用呢？難道是教他看看樣子，也記着「進御」和「月辰」的日子嗎？始生的莢，如何又成了有始有終的象徵呢？這個問題，使得我奇怪，使得我疑惑。

這是西漢時的說法。到了東漢之初，有一位衛宏出來做毛詩序，他是把「正」「變」來分別詩篇的，正的必好，變的必壞。邶風是派在「變風」中的，所以他認定這是生活于惡君主下的人民的呼聲。他做靜女的序道：

靜女刺時也，衛君無道，夫人無德。

這更使人摸不着頭路了。一首情詩，它若好得成爲匹配人君的法則固然可怪，但也何至于成爲君夫人的無道無德的刺詩呢？

東漢末年出了一位鄭玄，他是解經最有名的，一千七百年來的讀經的人們誰不崇拜他。從前有一句學術界的諺語，叫做「專言周孔，諱說服鄭非」。這就是說批評周公與孔子還不要緊，但服虔與鄭玄是決不能錯的。我們只要看經師的別號，不是鄭齋，便是鄭盒，再不然便是師鄭，就可見得他的偶像是怎樣偉大了。他做毛詩箋時，先替衛宏的序加上注解道：

以君及夫人無道德，故陳靜女遺我以彤管之法。德如是，可以易之爲人君之配。

這就是說，衛國的詩人愛心國家，要這位無道的君主回心轉意，所以陳說了靜女的許多好處，盼望他尋得了她，換去了原來的無德的夫人。倘使有這一天，這位靜女可以用了她的擅長的彤管之法來輔佐衛君，這位無道之君豈不就變成了有道的嗎？（以上的話都本于唐孔穎達毛詩疏的釋義的話，不是我的深文周納。）

他又為毛傳作箋道：

女德「貞靜」，然後可畜；「美色」，然後可安；又能服從，待禮而動，自防如「城隅」，故可愛也。「志往」，謂踟躕。「行止」，謂愛之而不往見。「彤管」，筆赤管也。「說懌」，當作說釋。赤管煒煒然，女史以之說釋妃妾之德，美之。「洵」，信也。「茅」，潔白之物也。自牧田歸藁，其信美而異者，可以共祭祀，猶貞女在窈窕之處，媒氏達之，可以配人君。「遺我」者，遺我以賢妃也。

照他這樣說法，這首白話詩又得改過了：

靜德和美色兼備的女子，她正等候着媒妁聘好之禮而後行動，她自己防守得像城隅一般的高峻。我雖是心中想去，以至於搔首踟躕，但我愛她這樣可愛的，我終究不去。

靜德和美色兼備的女子，她送給我女史用的筆赤管。

這個赤管光彩很好，它給女史用了登記妃妾們進御退御的日月，又做了書說來解釋它，可以成就妃妾們的美德。（此句兼用疏說）

從牧田裏帶回來的潔白的茅蕘，其中特別美好的可以供祭祀的用處。(這茅蕘貞女在深澤之處，只要媒人

能假把她表顯出來，她就可以做人君的匹配。)

噢，我哪裏是稱贊這個女子呢，我只稱贊這個把賢妃送給我的人！

啊，我寫到末句纔知道，原來這首詩是人君自己做的(或者詩人代人君立言的)，他本來希望別人送給他一個賢妃，所以開出的條件：(1)要自防如城隅的貞女，(2)要等着媒妁聘好之禮而後行的賢女。這首詩乃是人君的鳳求凰曲呢！

寫到這裏，我實在沒有勇氣再寫下去了。可憐，可憐，我們有了理性，只是不能對着他們用！

我熬不住有一句話要正告讀者們：我們現在抨擊漢代的經學，並不是要自命不凡，標新立異，也不是爲時勢所趨，『疑經蔑古，即成通人』；實因我們有眼睛而他們沒有眼睛，我們有理性而他們沒有理性，所以他們可以盲目盲心的隨意亂斷，而我們不能如此。

但是，我們是宅心平恕的，我們不願意盡量地責斥他們，我們深知他們所處的時代是『通經致用』的時代，是『以三百篇當諫書』的時代，所以他們的說詩的宗旨總要委曲宛轉地說到君主的身上，所以有了『彤管』就是女史，有了『靜女』就是賢妃，有了『城隅』就是自防，有了『牧蕘』就是祭祀。他們說經的大目的，只是給君主們以警誡勸導。我們現在罵他們穿鑿附會，他們九原有知，亦當首肯；然而這原是

他們的苦心呵！

但是我們雖可原諒漢代的經師，卻不能原諒漢代以後的經師。漢代以後，時勢變了，學問不專爲君主致用了，這個附會的桎梏是可以自己除去了。搬清前人的曲解，回復經書的真面目，乃是當然應有的事情。歐陽修、鄭樵、朱熹們起來改變舊說，原是他們的理性逼迫着他們擔負的責任。然而八百年來，他們的理性依然受着漢人曲說的壓抑，在學術界中永遠站在下風的地位。這實在是很使人抱不平的。即如「彤管」一名，朱熹在詩集傳中說，「未詳何物，蓋相贈以結殷勤之意耳。」原是極謹慎極確當的說法。但是當時陳傅良就用毛詩義的大帽子來壓他道，「以千七百年女史之彤管爲淫奔之具，竊有所未安。」這句話一向爲經學家所樂道，直到前數年章太炎先生在上海演講時還引用（見國學概論）。這種事看來似小，其實關係卻大。因爲這是把信古的成見壓服自己的固有的理性；有了這種成見，古代學術界的毒骸便永遠留存，純粹的科學研究是提倡不起來的了。

十五，二，十一。

## 一五九 誰俟於城隅？

張履珍

（十五，四，一，廣東大學學藝第一期）

自新文學運動發生以來，大多數既不似從前的經師一樣解釋詩經爲詠「文王之德」，「后妃之德」

的一類話頭而認詩經爲當時的民間文學，尤以國風一類認爲實在是當時民間的戀歌，因此，現在對於詩經都有新的解釋。郭沫若先生且把國風這一類翻譯爲白話詩（名爲魯耳集）。我在現代評論六十三期上看見顧頡剛先生也有論及靜女這一首詩的文章，把他和郭譯對比一下，使我好生疑惑，究竟誰俟於城隅？爲便利起見，將原詩和郭譯，顧譯排列在後，請研究一下。

### 邶風靜女

(一) 靜女其姝，俟我於城隅。愛而不見，搔首踟躕。

(二) 靜女其變，貽我彤管。彤管有輝，說懌女美。

(三) 自牧歸荑，洵美且異。匪女之爲美，美人之貽！

### 郭譯

她是又幽閑又美麗的一位牧羊女子，

她叫我今晚上在這城邊等她。

天色已經昏朦了，她還沒有來，

叫我心上心下地真是搔摸不着！

（餘二首以與本題無關，從略。）

### 顧譯

幽靜的女子美好呵，

她在城角裏等候着我。

我愛她，但見不到（或尋不到）她，

使得我極着頭，好沒主意。

我們看了上面的二首翻譯的第二句，實在有不同之處。「俟我於城隅」一句，郭譯為「她叫我今天晚上在城邊等她」，則是在城邊等候的是一個男人，被他等候的是一個女人了。願譯為「她在城角裏等候着我」，則在城角裏等候的人是個女人而被等候的是男人了。一樣的一句詩，生出二樣絕對不同的翻譯。

（同是中國文的一句詩，都有這樣歧異，可見翻譯之不容易了。）

但是，究竟誰俟於城隅呢？是男子等候女人，還是

女子等候男人呢？總有一個男人或女子在城角裏等候他或她的情人的。據我看來，全詩的口氣似乎是

男子的口氣，大約這詩可說是男人作的了。既然作詩的人是男人，則為他所歌詠的自然就是女子，且詩上亦

既說出是「靜女」了。這樣看來，在城角裏等候情人的也自然是男子無疑了。但這詩下二句「愛而不

見，搔首踟躕」的人是那一個，是男子，抑是女子呢？我想這恐是女子罷！因這詩的作者既是男子，歌詠他

的情人，則當他的情人在城角裏等候的時候看不見她的情人來，自然搔着頭不知怎麼樣了。這種情形時

常可以遇見的。這或者是作詩的人所想像當一個女子在等候她的情人而不見的情形是這樣罷。郭願

二先生都是現今有名的學者，他們大約不會是太錯的。淺學似我，對於詩學夫嘗深研，實不敢下一確定的

見解。在城角裏等候的人說是女子似乎可以說得去，至若「愛而不見，後首踟躕」的人我說也就是在城角裏等候她情人的女子，是我的一種見解和郭願二先生不同；但我自己也不敢確定我這種見解是對，也許是錯到了不得的罷。所以把我這二種不同的翻譯和我的偏見發表出來，請對於詩經有研究的人來解答，也還得請郭願二先生有以指點，將來可望歸以一致，得有定論，在翻譯古書上不無小補。

十五，三，十七，下雨之夕，廣大。

## 一六〇 靜女的討論

謝祖瓊

（十五，七，廣東大學學藝叢刊第三期）

靜女這首詩，原出於詩經國風的邶風裏頭。近來有幾位文學家——郭沫若，顧頡剛，張履珍，把他譯為白話，或解釋，都認為是當時民間的戀歌，推翻從前老經師們「此淫奔期會之詩也……淫奔之相悅，而不知其醜如此，則衛之政教淫僻，不美甚矣」的論調；我那能不佩服他們的卓見。但細看起來，覺得字句間都有不對的地方。原文，譯文，和釋語，已見於學藝第一期，我也再不贅寫了，現在止把他們的不對的地方——第一首——和我個人的意見寫出來，和大家討論。

「俟我於城隅」這一句，是男子敘述他的情人——女子——當日約他說，她將在城角等他的話。那

句中的「我」字，是男子自稱的代詞；郭先生却解作女子的代詞。所以有「她叫我今晚上在這城邊等她」

的錯解。又那『今晚上』和『天色已經昏朦了』的話，也不知何所根據；我要請教！

顧頡剛先生的譯語，到還不大錯；不過把那『俟我於城隅』的相約語，譯為『她在城角裏等候着我』，未免看得太實在了！

張履珍先生對於『愛而不見，搔首踟躕』兩句，解作『當他的情人在城角裏等候的時候，看不見她的情人來，自然搔着頭不知怎樣了……』則未免錯誤太甚了！那兩句詩，明明是男子等着他的情人，自述當時他自己搔着首，好沒注意的表現，並不是敘述他的情人——女子——的狀態。就是詩句也很明白的。如果照張先生的解釋，那末，文義上也嫌不貫了。

所以我以為這首詩——第一首——不若譯作：

幽閒而美麗的女子，

她約我，她在城角等候我。

我愛她，但她還沒有來，

真令我搔着首，好沒主意。

郭，顧，張三位先生和閱者諸君以為對不對？



## 一六一 關於瞎子斷扁的一例——靜女的異議

（十五，四，十二，語林第七十四期；又白鹿賦時）

頤剛先生

從現代評論六十三期上，看到你底瞎子斷扁的一例——靜女，我對於你攻擊經師們底異想天開完全同意。但是我對於你底解釋彤管和蕤却有一點不以為然。我以為與其把彤管和蕤解成兩物，不如把它們解成一物。你把彤字說成丹漆，還難免拘泥於古訓。我以為彤就是紅色，彤管就是一個紅色的管子。這個紅色的管子，就是第三章『自牧歸荑』的美。毛傳說：『荑，茅之始生者；』咱們不妨把這荑認為茅草底嫩苗兒。左傳：『爾貢包茅不入，王祭不共，無以縮酒。』茅既可縮酒，可見茅是有管的。宋梅堯臣詩：『丹茅苦竹深函函，』晉郭璞游仙詩：『臨源挹清波，陵岡撥丹荑，』可見茅有丹茅，荑有丹荑。所以這個彤管，我以為只是那位靜女從牧場上採回來的一桿紅色的茅苗兒。因為初生的嫩茅鮮紅而有光，所以那位靜女採回來，贈給她底愛人。因此，第二章底彤管，就是第三章底荑；第二章『貽我彤管』的貽，就是第三章『美人之貽』的貽；第二章底『說懌女美』的女，就是第三章『匪女之為美』的女；第二章『說懌女美』的美，就是第三章『洵美且異』的美，也就是『匪女之為美』的美，而『洵美且異』就是指『彤管有煒』的『有煒』而言。這樣，二三兩章相承，脈絡貫通，便更覺得『文從字順』了。不知你底意見以為何如？

你底原文，既登在現代評論上，在理，我這信也應該投到現代評論社去才是。但是我總覺得拿我這幾句廢話去占現代評論寶貴的篇幅，不如占語絲篇幅為妙，所以投向語絲社裏去了。請你恕我！盼你答復！

劉大白 三月七日，在上海江灣。

## 一六一 答書

大白先生：

(十五，四，十二，語絲第七十四期；又白屋說詩)

從語絲社轉到來書，高興極了。先生把郭璞詩的『陵岡撥丹雘』和梅堯臣詩的『丹茅苦竹深函函』來證明靜女篇中的『蕙』就是『彤管』，確當之至。我見不及此，所以雖有攻擊謬說的心，終給謬說迷壞住了。二千餘年的曲解，一朝揭破，大快，大快！

用了先生的話再來譯這一首詩，應成以下的數行：

幽靜的女子美好呀，

她在城角裏等候着我。

我愛她，但尋不見她，

使得我搔着頭，好沒主意。

答

幽靜的女子柔婉呵，

她送給我這根紅管子。

紅管子呵，你好光亮，

我真歡喜你的美麗。

你，就是她從野裏帶回來的萹草，

實在的美麗而且特別。

噢，哪裏是你的美麗呢，

只爲你是美人送給我的！

這個譯文，未知有誤否？再請教正。

顧頡剛

三月廿八日

# 一六三 再談靜女

劉大白

(十五，五，二，重明第二十五號；又白屋說詩)

謂剛先生：

從語絲七十四期看到先生底復信，知道我對於靜女篇中「彤管

和蕤是一非二」的見解已被採納，並且把原詩重新改譯一道了。但是我對於原詩一二兩章底首句和一章底末句，還有一點意見要說。

（一）我以為「靜女其姝」和「靜女其嬈」的兩個「其」字，合竹竿篇底「巧笑之瓊」和「佩玉之儺」的兩個「之」字一樣，都是前置介字。在散文中，本應該說「姝其靜女」和「嬈其靜女」，「瓊之巧笑」和「儺之佩玉」，合桃夭篇底「灼灼其華」，殷其雷篇底「殷其雷」，隰有萋楚篇底「猗儺其枝」，揚之水篇底「揚之水」，杖杜篇底「有杖之杜」，漸漸之石篇底「漸漸之石」一樣。但是在韻文中，因為協韻的緣故，所以顛倒了（大約古代原有這樣顛倒的文法）。此類文法，不但毛詩，在韻文的楚辭中也是很多。

案「之」兩字，古代常常通用。領位代名詞，介詞，形容詞語尾，副詞語尾四種作用，之其兩字都同樣地具備的。後來「之」字底一系轉變而成現在國語中的「這」（領位代名詞，也作「者」字），「底」（介詞），「的」（形尾），「地」（副尾）；「其」字底一系轉變而成東南（江浙一帶）語系中的「個」（領位代名詞），「格」（介詞和形尾），「價」，「教」（兩字都是副尾）。關於這一點，我頗想寫一篇之其二字古通今變考。所以「靜女其姝」和「靜女其嬈」譯成現代國語，應該作「莊姝的靜女」或「美好的靜女」，「婉嬈的靜女」或「柔婉的靜女」。

（二）「踟躕」和「躊躇」都是「才」字底轉變。才訓小步，于訓步止，所以都是行

不進或徘徊之意。其實莊子中『吾行郤曲』底郤曲也是此意，不過由舌音敝爲喉音罷了。所以『極首踟蹰』就是極着頭皮在那里徘徊，不必譯作『好沒主意』。

這兩點先生以爲何如？

至於原詩底律聲 (Rhythm) 是很細密的。如一章底『姝』、『阴』和『厨』，二章的『變』和『管』，『煒』和『美』，三章的『奠』和『美』，『異』和『貽』都是停尾韻 (就是句尾韻)；以及『極首』同紐，『踟蹰』同紐，『有煒』同紐，『說憚』同紐，『歸奠』同紐，『之貽』同韻，都是很顯明的。還有一章底『俟』和『極』，二章底『貽』和『說』都是停頭紐 (就是句頭紐)；一章底『女』和『而』，三章底『牧』和『美』 (次句)，『女』和『人』都是停身紐 (就是句身紐)；三章底『自』和『匪』是停頭韻 (就是句頭韻)，卻都是向來未曾注意的，所以我也趁便指出。

此信本應寄奉，仍在語絲發表；但因爲黎明編輯者催稿，所以以此塞責，就在黎明上發表了。

一九三六年四月二十四日，在上海江灣。

## 一六四 讀邶風靜女的討論

郭全和

(十五，六，七，語絲第八十二期，又白屋說詩)

韻剛

大白 二位先生：

我在語絲七十四期上看見二位先生的通信，是關於詩經鄘風靜女的討論，不學無識的小學生也想來插嘴說幾句話。至於說的對不對，還是請二位先生原諒和指正！

我本沒有看見韻剛先生的大作——瞎子斷扁（靜女一例）——只見大白先生說是登在現代評論六十三期裏面，所以我就立刻找了一本，細細讀了一遍。只見顧先生說：「這幾句詩並不算得古奧，所難懂的，就是「彤管」和「蕢」兩件東西。」後來顧先生把「彤」字說是「丹漆」，劉先生在通信裡把「彤」字當紅色講，又說：「「彤管」就是一個紅色的管子。」又引別的書上，來證明「茅有丹茅，蕢有丹蕢」，用此又證明「彤管」與「蕢」完全是一樣東西，所以劉先生說：「這個「彤管」我以為只是那位靜女從場上採回來的一根紅色茅苗兒。」這樣的解釋，自是圓滿而可以成立的。

現在所討論「彤管」二字，「彤」字當作紅色講，已無問題了；但是「管」究竟是什麼？劉先生把勸當作「管子」講。以我的意見說來，這個「管」字不應當作竹字頭的「管」，應當作草字頭的「菅」。爾雅釋草說：「白華，野菅。」郭璞註曰：「菅，茅屬。」詩曰：「白華菅兮。」由此可以證明「彤管」之管，恐為後人之誤。詩經東門之池有「可以諷菅」的話，左傳有「無棄菅蒯」的話，皆是作「菅」，我以為「貽我彤管」應當作「貽我彤菅」。這菅是什麼樣子呢？陸機曾說：「菅，似茅而滑澤。」因為菅的外面有一種很美麗很光亮的滑澤，所以說：「彤菅有煒。」這可以證明紅色的菅，是有光澤而且又好看的東西，所以拿來贈送她的情人。這是無疑的了。

「管」的問題，已經解決了。這「莢」是什麼呢？

劉先生引毛傳說：「莢，茅之始生者。」這是狹義

的解釋。若是廣義的解釋，「凡草木之始生者，皆曰莢。」所以管子度地篇有「草木莢生可食」，孟子有

「苟爲不熟，不如荑稗。」荑本是一種草，中有米而細小。這或者是美人去田野採那沒有用處的莢草，回

來又贈送他一根子，所以他才說：「匪女之爲美，美人之貽」的話來。

由此看來，頭一回贈送的是一根菅草，後來又贈送一根莢草，顯然是兩樣東西了。這是我的見解，裏面

一定有不到的地方，還是請二位先生指正！

十五，四，二十日於聯封中大附中。

## 一六五 邶風靜女的討論

(十五，六，十四，詩經第八十三期；又白雲說詩)

頡剛兄：

靜女詩的問題，我初未注意；茲承示郭君文，謹將鄙見寫出請教。

要解決古書中問題，我想最好用兩條辦法自然可以表示得清清楚楚：第一，各人依自己的見解加以標點，第二，各人依自己的見解譯成今言。這似乎是本題以外的話，請就先談他一談。凡古書中之所以有難解的地方，不外今言古語的差異，這標點和對譯便是惟一無二的上法。標點不同，則文法組織不同，然後

解說也就跟著定下了。至於訓詁名物等，在必要時不妨考他一考；但不能偏重這一面，把全文的意義和文學的藝術忘了！前些時，爲了伐檀的「彼君子兮不素餐兮」的解釋，我和繆金源兄就發生過辯論，可算是全在藝術上的爭執。我記得適之先生在中國哲學史課堂上講到他哲學史大綱第二篇第二章的「詩人時代」，就把這「君子」解作是指的當時不勞而食的「大人先生」，他說：

「……你看那伐檀的詩人對於那時的『君子』，何等冷嘲熱罵……」

這明明是說憤世派的反嘲口吻，我深信以爲然；所以我的伐檀今譯便譯成正屬的「那些混賬王八旦，無菜不下飯！」繆君却說是引賢人君子做教訓的，以爲是「那些個君子呢（他的意思是『好人』），是不尸位素餐的！」我譯得自然不如原意宛而轉，但與繆君之意便根本不同。這詩原文和我意譯的對寫如下：

坎坎伐檀（輻，輪）兮，

檀樹伐得空空的響，

實之河之干（側，漘）兮，

樹段擱在河邊上；

——河水清且漣（直，淪）漪！

——河水响，泛著清澄澄的細波浪！

「不稼不穡，

「不種地，不耕田，

胡取禾三百廛（僅，困）兮？

爲何平白拿糧三百石？

不狩不獵，

沒結網，沒放槍，

胡瞻爾庭有縣貆（特，羆）兮？

幹嗎看你院子裏掛著些狐狸貂狍？



「彼君子兮，

「唉！那些混賬王八旦，

不素餐(食，德)兮！」

無菜不下飯！」

依我的標點講解，首三行說的伐檀時情狀，不稼不穡以下便託在伐檀者的嘴裏對一班「君子」下的攻擊，的確是實情；但是這等人又有什麼法子，末了對這不平允的事情只有浩歎，悠然發出一句道情的冷譏的刺語說道：「閻人呵，是不吃白飯的呵！」這一句沈痛的嘆語放在伐檀者嘴裡，於懷疑一班人不稼不穡，不狩不獵，能得禾和一切的牲畜之後，隨即接轉，其意味之深沈是如何有咬嚼！然而依穆先生却說既然有如此不平的感想，於是想見那些「君子」呢便不如此，他們是不白食其祿的(若謂做吃白飯亦可)，就連上文，對此非君子致訓一頓。他說因為「胡瞻爾庭」的「爾」字與「彼君子兮」的「彼」字相對照的，所以應該那麼樣講。依他便要如此標點後六行：

「不稼不穡，

胡取禾三百塵兮？

不狩不獵，

胡瞻爾庭有縣貍兮？

彼君子兮，

不素餐兮！」

我以為詩的表現手段越高，層次越深，決不會越淺。假若是受了「素餐」的詭義的拘執，一定與「尸位素餐」的意思相和合；其實「素食」「素餐」還可以這樣將就來講。「素餐」又怎麼說呢？素，白也。素餐，素食，素餐都是空口吃白飯的白飯的意思。——適之先生也好像這樣講的，——與挨光吃白食的白食不能相同。假使「君子」指的不尸位素餐者，那這個被譏刺的人未免也要指實是尸位素餐者了。一個伐樹工人對於那班不勞而獲（詩中說的明白）的人攻擊是可以的事，却未必是只攻擊的有「位」而尸的素餐者！而且詩人託辭於工人休息時的憤懣口吻，那爾庭的「爾」字也不過泛泛的指一些人，決不是面命耳提似的戟指着一個非君子而責問之，並接以教訓之語。即使不含教訓之意，而謂末了因為這些非君子而想到其他的君子，我也覺得淺的很！況且詩中往往把 Person 半途改變，把意思更轉深一些的實繁有例；故我主張應該轉折的往深裏探其意味，如果逕直的接下來便索然寡味！卷耳一章的「嗟我懷人」和二三四章的些「我」字，若當做懷人者一個人自謂直接下來，便不如把二三四章的「我」字當做懷人者懷念被懷者之懷念而為之設言自謂的巧妙！葛厚三章的「我」字也是一樣，中間插寫歸甯者之心理，揣度其身分而言。這就是我說的既要顧到全文的意義，又要注意文學的表現手腕——藝術。這種地方就是文學的生命，往往經過拘泥的考據把神氣失了，是件最可惜的事！

靜女詩的問題，我原未注意；在讀瞎子斷匾時，我完全與你的意思一樣。

劉君將二三兩章連貫來講，你雖改而從之，我却不信。郭君一文因劉文補充出來。我的意思，先標點

出來：

靜女其姝，俟我于城隅；

——愛而不見，搔首踟蹰！

靜女其嬈，貽我彤管，

彤管有煒，說懌女美。

自牧歸荇，洵美且異；

——「匪女之爲美，——美人之貽！」

第一章我們沒有十分不同的地方，不過我以爲先說——

幽靜人兒呵漂亮，

等著我在城隅角；

但是心下不曉得心愛的人可準在城角何處，便能虛到——

——我愛心肝見不著，

抓耳撓頭沒主張！

你譯爲「我愛她，但見不到（或尋不見）她，——我覺得把「愛而不見」的「而」字看得太著實了。

這靜女的三章是想念情人的三首詩；所以第一首是寫赴約想見往而不遇的心情，第二首便是因物思

人的描寫：

幽靜人兒呵柔婉，

贈送我一枝紅管，

紅管紅的紅堂堂；

我愛心肝多好看！

「管」字，我覺得不必去兜圈子改成草頭「菅」，但注意音樂又是愛情生活的重要點綴，這個「管」是笙簫管笛的「管」！「彤」字，你第一次譯的並不錯；不過要那麼說實了是丹漆，似不如注意「有煒」之譯成「紅堂堂」的話語來表示的好。我們不必更板板的譯成硃漆的管，因為「紅管」在今言中可以成一詞，猶如玉笛、紫簫……之可以成詞。「管」古時是指樂器中之吹竹的東西，樂器上塗加紅彩也不希奇。

說到從「丹茅」「丹莢」來叙家譜，將「彤管」認為「紅管」，總有些迂曲呵！若是因「莢」是「草木芽，莢」又可以是「菅」的誤，說「彤管」怎不是「紅管」呢？我只有要證據來！我相信「彤」與「丹」同指朱色，但其用處有些不同。「彤」字從「丹」，誰能不說是朱色紅色；不過我們看文字之從「多」的多是有斑彩之意，或指是彩畫之實，或指是彩畫之事，這「彤」字就不外是以丹作彩的色，的文的事。詩中說到紅色的地方有——

灼灼其華（周南桃夭，指桃花的紅色）（F）

魴魚頰尾(湖南汝墳，指魚尾的紅色)(E)

蘇如渥赭(蘇猶兮，指襦(左手執箭)，蘇(右手秉翟)的紅色)(D)

莫赤匪狐(邱北風，指狐毛的紅色)(B)

彤管有煒(彤，婦女，指管的紅色)(G)

朱幘鑣鑣(鑣，頭人，指幘的紅色)(C)

纈衣如璊(王大車，指衣如玉的紅色)(A)

顏如舜(舜，英，華，總有女同車，指人面如花的紅色)(A)

縞衣茹蘆(鄭出其東門，指草之紅可以染縞衣)(A)

簪芻朱(齊戰，指簪爲軍莠者所塗的紅色)(C)

素衣朱(魏揚之水，指衣襪繡的紅色)(C)

頰如渥丹(素終南，指人面的紅色)(A)

三百赤芾(曹候人，指是服之繡的紅色)(B)

我朱孔陽(爾七月，指染絲的紅色)(C)

赤鳥几几(幽侯駿，指鳥的紅色)(B)

彤弓昭兮(小雅彤弓，指上塗的紅色)(G)

朱。芾斯皇(小雅采芾，指芾的紅色；斯干同)(C)

赤芾金鳥(小雅車攻，全右)(B)

赤芾在股(小雅采芾，全右)(B)

玄衮赤鳥(大雅韓奕，全前)(B)

赤豹黃熊(大雅韓奕，指豹的毛色)(B)

朱英綠縢(魯頌閟宮，指矛飾的紅色)(C)

在這些例子裏，我們可以見到古時言紅色是各處用的不同。除去(A)以紅色東西比擬另一東西的紅色或言染紅之事外，則多用「赤」字(B七見)，「朱」字(C八見)，其餘用「赭」(D)「頰」(E)的僅各一次，重言以寫光色「灼灼」(F)爲一特例。至於「彤」字只有兩見。而形容紅色之字，只有「赫」、「煒」、「陽」三字。從兩次用「彤」處看，可知「彤」所言紅色當是硃漆一類的塗料的顏色。因爲由人爲而成的紅色便就有了光色的形容，於是「赫如」、「有煒」、「孔陽」都隨了所形容之顏色而定其含義，成染之紅色感應於心理的形容語。彤管的色彩是如何呢？紅堂堂的。若是說「管」既是樂器，爲什麼恰用了「彤」字？就是女子真以樂管相送，何以見得管是紅的呢？我有證據！這就在鄘風本風中的簡兮三章曰：

左手執籥，

右手秉翟，

赫如渥赭；

公言錫爵。

不是樂器塗紅的憑證嗎？塗紅色許可以，而塗紅的管是否是樂器？

籥塗紅色已經說過；籥是竹樂，竹樂統曰「管」，縱不能得明證，而「管」爲樂器則不容懷疑！

周頌，執

鼓曰：——

「……鐘鼓嗶嗶，磬筦將將，降福穰穰……」

有管曰：——

「……籥管備舉，嗶嗶厥聲……」

商頌，那曰：——

「……鞀鼓淵淵，嘒嘒管聲，既和且平，依我磬聲……」

既然樂器可塗紅，管也是樂器，塗紅了的稱「彤管」有什麼不通？見到靜女所貽彤管，便對管道：「說憖女

美」——我歡喜你真好看！這也沒有什麼不可，也許語意雙關，嘴上對管說，心下却對她說，不過我則以爲

前三句叙女貽管之事，因提到此事此物，即想到愛她的人，所以主張「說憖女美」的「女」字採朱熹的說

法指靜女。再往下，第三首是因人而愛物，那「蕘」字說是「草木芽」也好，說是「茅芽」也好，說是無用

的野草也好，反正是「不美不香」——無色無味的草兒罷了！他明明說「洵美且異」與「章」說「憖女美」

是兩截，自行起首。不然，他何必要另用『自牧歸美』起？何不乾脆作『說儔女美——洵美且異；匪女之爲美，美人之貽』呢？若是依你們說二章女美之女是爾汝之汝，指管，再如劉君之意管是『管』即爲『美』，那這連接的兩章應該不要『自牧歸美，洵美且異』放在中間！我說是——

野裏帶回的萋草，

實在好看又希奇；

——不是你生來的好，

好在人兒送的禮！

我們現在都在這兒捫『管』，不知道給誰捫著了！我們現在都在這兒試『章』，不知道給誰試出了！我的譯文歸總寫在借後。

申建功。五月二十日。

幽靜人兒呵漂亮，

等著我在城牆角；

——我愛心肝見不著，

抓耳撓腮沒主張！



幽靜人兒呵柔婉，

她送我一枝紅管，

紅管紅的紅堂堂；

——我愛心肝多好看！

野裏帶回的蕘草，

實在好看又希奇；

——不是你生來的好，

好在人兒送的禮！

## 一六六 噴嘖姐的說詩

韻剛先生：

(十五、八、二，世界日報副刊第二卷，第二號)

那風靜女篇有了你與劉大白，郭全和，魏建功諸先生的詳細討論(現代詩論六三，語絲七四，八二，八三)，使我們門外漢也能看得明白，這不但是我們要感謝，便是那位『密司靜女』恐怕也要感謝你們的。不過

我也有一點可笑的謬見，願意寫出來請你指教指教。

篇中最難解決的一個問題，就是既然說了「俟我于城隅」，爲什麼接着又說「愛而不見」？若說約會的地方是城隅，到了寫時找不到，總不免有點兒牽強，因爲城隅決然不是個大地方，也決然不會是個和「前門大街」一樣熱鬧的地方（我們何妨設身處地想想呢！）而況既然找不到，爲什麼下文又有了餽贈的事呢？

在古代的文章裏，尤其是詩歌裏，往往爲了聲調或字數的關係，把次要的字眼省去了幾個。這所謂次要，只是古人心中以爲次要罷了；在我們看去，却是重要得不得了。因此，我們現在要解這首詩，目的只在於要發見他所省去的幾個字。你若說他的意思是預先約定了，臨時找不着，只是你的一種假定；乾脆說，只是你在那里猜謎子。這種的猜謎子，只要是誰猜得可通，就算誰猜得好；考據功夫是無所施其技的——因爲要考據必須要有實物，現在並無實物，只是對着字裏行間的空檔子做工夫而已。

如所說，我也來大胆猜一猜了。我以為這是首「追憶的詩」。那位詩人先生，他開場先想到了他那位密司曾經在城牆角裏等過他，可是「此刻現在」啊，「愛而不見」，就不免搔頭挖耳朵起來了。其次是他又想到了他的「她」，「從前送給他的彤管，彤管是多麼的美啊，」可是心肝寶貝肉，我因此又想到了你的美了。」其次是他又想到了那天從草原上回來，她採了些野草送給他，「野草有什麼希罕呢？可是心肝寶貝肉，這是你送給我的啊！」

這樣解詩，真是林步青唱灘簧，瞎嚼噴咀而已。然而我還要老着臉寫出來給你看看，就請你指教指教。

罷。

以上是關於全詩大意的話；其餘細頭關目上，我也有點兒意思：

(1)「靜女」可作一個名詞，解作「小姐」或「姑娘」或「處女」，不必說幽靜的女子。(靜之不必強

解作靜，猶之乎南方言小姐，北方言大姑，並不含有小大之意。)

(2)「其姝」的「其」可解作「如此其」，譯作白話，便是「多麼」或「多麼」。

據以上兩項，則「靜女其姝」一句可譯作「姑娘啊，你多麼漂亮啊！」

(3)「彤管」的「彤」應從魏說作「紅漆」解。古書中雖亦有「彤」字泛作「紅」義者，然多數

是指紅漆的紅，如「彤弓」、「彤鏤」、「彤庭」之類。說文亦謂「彤，丹飾也；從丹，從多，其畫也。」

(4)改「管」為「菅」，自亦不失為一說，但如「菅」、「蕘」並非一物，則兩次所送均是些野草，這

位密司未免太寒酸，而文章也做得犯了重了。如謂「菅」、「蕘」即是一物，則二三兩章一直下

去，在文學上又似乎太單調。我並不說古人決不會做這種重複或單調的文章，不過假使是我做，

我就決不如此做法。我以為「管」字亦應從魏說作樂器講。古書中所用「管」字，除專名如

管叔，管子外，最普通的是(1)管理的管，(2)管鑰的管，(3)簫管或管絃的管。第(1)(2)兩義

與本詩全不相干，則第(3)義自然坐實。若說「彤管」是「紅筆管」，真是妙不可醬油！(以管作

筆管解，在古書中恐怕找不出實例。)況且你想：送個筆管多麼對呆子氣(如果那時已有瓦德門的自來水筆

，自然又常別論了），這個樂器多麼漂亮。此一密司而生于今日也，其亦「愛美的」音樂家賦？我的意見意此。我本想用白話把全詩譯出，可是一時竟譯不好，只得暫且收束，請你賜教。

總劉復。 六月廿五日。

## 一六七 郭風靜女篇「黃」的討論

（十五、七、廿四，現代評論第四卷，第八十五期；又白話說詩。惟原係通信，刊登時被

改爲論文，且加刪削；今檢原函，照式刊載。）

頤剛兄：

在申報發現一種使我悲喜交集的消息，就是您要與諸位大師往廈大去了。這在經濟的補助，著作的發表上，於個人自有不少的好處；但是對於學校及研究所的前途，影響有多麼大呵！

古史辨早收到，敬謝！此書真如胡先生所言，是「不可磨滅的著作。」我對於古史雖沒有研究，但披覽一過，深佩您用力之勤，辨証之精；尤其喜歡讀您那篇自傳式的長序。我竭誠的祝您古史的研究早日成爲一部有系統的偉大的著作。

承函靜女譯文，很慚愧，您的初譯稿子——「騷子斷區之一例」，我至今還沒見着。上月偶於語絲中得一

讀劉大白先生的討論和您的修正稿，覺得很高興，在班中（二工初中三年級）把原文寫了，限十五分鐘，令學生

各譯一通，然後將您的譯文給他們介紹。下班以後，覺學生所譯也頗有意致。於是又自譯了一篇。本擬即刻給您寄去，以博一粲，因課事忙迫不暇抄錄。嗣後又在語絲上見到郭全和君及建功的討論信，更覺有些意見要說了。前天又承您見詢，才破了兩天功夫，參攷一點材料，寫這封信給您，還要請您指教！

在我初見大白先生把彤管和莢解成一物時，即引起了一個兒時的回憶：

許是五六歲的時候罷？我常常和姊姊弟弟到大街玩耍。每到春天，見鄉間十歲左右的小孩子沿街叫賣「茅芽」。他手中提着一個小竹筐兒，筐內鋪着濕的手巾，上面又蓋了一條濕手巾，都是紫花布的。那裏面藏的就是茅芽了：紅紅的筒兒，約有三寸長短；一頭尖處有一兩個綠的葉尖向外綻着；一頭平平的是近根的地方，有點白色，全身是葉托（？）包裹成的一支管兒，紫紅而且帶綠的顏色，外面附着不少的茸毛。剝開裏面時，却是嫩白光滑如毛如棉的絮兒，這是柔脆而甜的東西，小孩子們是最喜歡吃的。我們見了，便忙着掏出一兩個制錢兒給他，買他一把。他撮了一撮，估量定了，便從他那小手遞到我們小手裏。有時他很厚道，我們並沒嫌少，他反添上了四五支。我們買到了茅芽，便連跳帶跑的找小朋友們會餐去了。我姊姊手是很巧的，她會把茅芽的穰兒一條條剝出來，編成些小狗或小猴子，給我們玩。玩够了，仍是吞下肚裏去。

同時，我又想起「茅草根兒」：

茅草的根兒，是一節一節嫩白可愛的。吃着和甘蔗一般的甜。也是鄉間小孩兒賣的，截成三四寸

長，貴賤和茅芽也差不多。白色的最好，黃的便不甚甜。大人們也買牠，說是晒乾了好熬茶喝，去火氣。並且常常賣給藥舖做藥材。

這是我小時對於茅的經驗。這種茅就是「白茅」，長的並不高，也和普通的草兒一樣。這種茅多生在近水的地方，六韜載「呂尚坐茅而漁」，大概就是河邊的白茅。我們家鄉南陽是濱臨白水的，兩岸沙崖上產茅最多。我還記得有一首滑稽的兒歌：

老頭兒老看（1）茅草，

茅草窩裏睡着了。

狼吃了，狗嚼了，

撒個（2）骨都（3）又活了。

注（1）護陰平，看守也。（2）一作「對對」。（3）即骨頭。

昨天同我的朋友李一山談到茅芽，他說他們家鄉（南召）也有賣的。並且開封春季賣茅芽的也是很多。我想邶在現今河北衛輝。水經注「河水逕東燕縣故城北」。東燕故城在今汲縣城東。可見邶地是古代黃河經流的地方，也和現在開封一樣，必多白茅的產生。就這看來，吃茅芽的習慣敢保不是從古代遺傳下來的！「自牧歸荑」又怎見得不是因為牠好吃呢？

荑，就是茅芽，也就是茅芽中的穗兒。毛傳「荑，茅之始生也。」御覽引風俗通義「詩曰：『手如柔荑，』

蕒者茅始孰中穰也，既白且滑。」這很可以證明茅芽的中穰就是「蕒。」蕒外面裹的嫩紅色的葉托，自然就是「彤管」了。

在這里發現出「蕒」是好吃的東西，並且得到了彤管與蕒是一物的具體證明，總不算是穿鑿附會罷！關於茅芽的可食，我很想從古書上找一點根據，但是翻遍了家譜，仍找不出吃茅芽的事蹟來。我疑心易經泰卦「拔茅茹」的「茹」字，有點兒吃茅芽的意味。上面用一個「拔」字，很有抽取茅芽的趨勢；底下接着一個「茹」字，好像說「拔出茅芽來吃。」可惜經學大師不作如此解釋。王弼說茹是「相牽引之貌。」虞翻說茹是「茅根。」茅根倒也相像，或者因為牠可茹的緣故而得名。反正茹作食解，在古書上是最多的。爾雅釋言「茹，食也。」禮運「茹毛飲血。」孟子「飯俛茹草。」莊子人間世「不飲酒，不茹葷，數月矣。」皆是。

茅的種類很多，要弄清楚，是非替牠們叙叙「家譜」不成的。本草稱「茅有白茅，菅茅，香茅，黃茅，芭茅數種，葉皆相似。」可知茅類的大別也不過如此。字彙載「茅類甚多，苗出地曰茅，鉞花曰秀，葉曰菅，根曰茹。」這或者專指白茅一族而言的。茅鉞，自然是茅芽，也就是蕒了。秀訓「禾吐華。」秀穗雙聲，音亦相近，是穗狀之花爲秀。根因可食名爲茹，前既言之。惟「葉曰菅」頗足與彤管相發明。說文菅，茅互訓，大概因茅類之葉托皆作管形而得名，後來由通名而成爲菅茅一種之專名了。菅之字音義都當從管，不過在竹曰管，在草曰菅，有如此不同而已。郭君討論文中疑管是菅之誤，其實兩字的音義是相同的，紅紅的菅茅

仍然是紅紅的茅管呵。正不必多事更易，追索證據。

茲將茅的種族和牠們的功用列左：

茅氏「家譜」		種類	別名	形性	功用	所見書
香茅	三脊茅	白茅		短小。三四月開白花成穗，結細實。其根甚長，白軟如筋而有節；味甘。俗呼「茅絲。」	可以苦蓋，及供祭祀苞苴之用。	本草
生湖南江淮間。	江淮之間一茅而三脊，是為菁茅。			多年生草。高一二尺，苗如鍼，俗名茅鍼。葉細長而尖。春間先葉開花，簇生莖頂，有白毛密生，長二寸許。其根味甜。	花可為引火之「火絨」，根可入藥。（按：此云茅鍼，即菁。）	辭源
葉有三脊，氣香。	所以為藉。					史記封禪書
可以包藉及縮酒。						本草



菅茅	青茅	芭茅	黃茅
		芒	黃菅
<p>只生山上。似白茅而長。入秋抽莖開花成穗，如荻花。實尖黑，粘衣刺人。根短硬如細竹而無節，微甘。</p>	<p>多年生草。山地自生。高三尺許。葉細長而尖，花作長穗狀，似芒草而花穗較少。</p>	<p>叢生。葉大如蒲，長六七尺。有二種，即芒也。爾雅作惹，今俗謂之芭茅。</p>	<p>似菅茅而莖上開葉。莖下有白粉。根頭有黃毛。古名黃菅。</p>
<p>(據按，此種南陽呼黃管草，可苦茅屨。下列青茅疑與此同。)</p>	<p>莖葉乾後可為黃色染料。</p>	<p>可為籬芭。</p>	<p>可為索綯。</p>
<p>本草</p>	<p>辭源</p>	<p>本草</p>	<p>辭源</p>



五，苞苴 組爲席，用以包裹。

六，離芭 用芭茅。

七，服食 白茅嫩芽之穢。

八，入藥 白茅根。

九，引火 白茅花。其餘均可作燃料。(吳志，劉備進營挑戰。陸遜曰：「吾已燒破之之術。」乃敕各執一把

茅，以火攻之。)

十，染料 青茅莖葉可用。

據此看來，以白茅之叶爲最多；莖可食，花可作火絨；莖葉可爲藉，可以供祭祀；苞苴根可入藥。又尸子載「殷湯救旱，素車白馬，身嬰白茅，以身爲牲，」可知所用也是白茅之花，因其上有毛，披之如犧牲一般。

說得太遠了。靜女一篇中本無「茅」字，假使「彤管」的解釋用建功的說法，「蕒」的解釋用郭君的說法，那末我這一大篇不全成廢話了嗎？不，不，蕒是非作白茅的嫩芽解不可的！詩經中「蕒」凡兩見。(?)「手如柔荑」的蕒，要不作茅芽講，決不能形容出那種柔嫩滑白的兩手來。此詩的蕒，要不作好看而又好吃的茅芽講，便真成了「不美不香，無色無味的野草兒」了。

郭君主張改管爲菅，前面已說過是不需要的。至於孟子「不如蕒稗」之蕒，分明是「梯」的借字。

郭君既把管認爲菅之誤，已經和蕒、茅接近了，却又忽然把牠們分開，認爲是兩種不相干的東西，這也是他的

缺點。

建功的譯文嫌太整齊些。他的主張更和茅無關了。說彤管是紅堂堂的樂器的管子，說蕘是不美不香的野草，我却也有點兒「不信」。所以這篇討論是專專維持大白先生和您在語絲七十四期所發表的主張的原案的。

以彤管、蕘為兩物，那末，一次見面竟送了兩回東西，總有點說不過去呵。我們試看本文，那女子本來約她的情人在城角下相候，情人來了，她反沒來，弄得他那樣着急。以後她終於來了，便送他一些紅管兒，這當然就是從野地帶回的蕘了。不然，她何以不懶煩瑣，一再嘮叨，既送彤管，又送蕘草呢？若說是一次送了兩樣，那末，作者又何不逕直說「貽我管蕘」而要分做兩次寫呢？我以為當她送東西，他接來乍看時是些紅管兒，以後剝出雪白的芽兒來，才知道是蕘了。所以在下一章又解說這紅管是蕘呵，這是她從野外采回來的蕘呵。們讀後二章時，可以想見一個小女子匆促的從鄉間走回來，採了一把茅芽，見着她的情人時，便分贈一些給他吃。這是多麼有情趣的事呵。

上面拉拉雜雜寫了這一大堆閒話，費你時間不少。請你原諒！

我的譯文和學生的譯文（未經刪改的）四篇並附於後。

弟董作賓。

七月二日，開封。

( 一 )

靜默默那個美女，

約我在城角等着。

可憎的意中人，怎麼還不來！

急得我躑來躑去，抓耳撓腮。

，  
，  
，

靜默而柔婉的美女來了，

她送我一些紅色的管兒；

紅管閃閃有光輝，

越使我喜歡她的美。

，  
，  
，

從野地帶回這些茅芽，

實在又好又希奇；

『茅芽呵，並不是你真能這樣好，

——因為是她送我的。』

(二)

幽雅的美女，

在城角等我；

愛她却不見她，

使我抓耳撓腮，無主意來回踱着。

幽雅而柔婉的美女，

送我一枝紅管子；

紅管有閃閃的光亮，

越使我喜歡他的美麗。

這是從牧場帶回來的嫩莢，

實在美而希奇；

不是你真個這般好，

因為你是美人送我的東西。

——房儒林——

三)

幽靜美麗的伊，

在城角下相候；

愛伊不能見伊，

使我兩手搔着頭，又是想伊，又是恨伊，又不忍立時就走。

嘻！可愛的伊來了！

給我一個紅管子，

並且是有一種光彩的紅管子；

哈哈！你真好極了！

你是從野地帶來的莢草。

既很美麗，又很希奇；

不是你果真美麗！

因為是她送我的。

( 四 )

幽美的她，

約我會於城之東南角。

我的愛人，這般時候怎麼沒見！

使我踱來踱去，搔首望青天。

柔婉的□□到了，

她送我一支閃閃有光的紅茅管；

這件東西真好呀，

我的確喜歡牠。

從城外牧場摘回這支茅草，

實在是美麗而又神奇！

並不是牠的美麗，

可是從她手裏給我的。

—— 王 經 邦 ——



（五）

她是一個美麗的處女，

靜默的等我在那邊城隅。

我雖愛她但不得瞻她的玉貌，

不由得搔着頭走來走去。

\* \* \*

噯呀，她那柔婉的美容真令人迷戀！

她終於來了，贈我個紅色草管；

紅管更發出閃閃的光亮來，

紅管呵！我喜歡你，你真好看！

\* \* \*

這是她從野外採來的茅草，

美麗而且特別好。

不是你能這樣好，

因為你是美人贈我的茅草。

## 一六八 三談靜女

劉大白

——對於語絲八十三期魏建功先生邶風靜女的討論的討論

（十五，七，十八，黎明第三十六期；又白屋詩）

頤剛先生：

從語絲第八十二期和第八十三期，讀了郭全和先生底讀邶風靜女的討論和魏建功先生底邶風靜女的討論，我還覺得不能犧牲己見。我對於郭先生，只覺得改管爲管，未免多此一舉罷了。至於對於魏先生，却有許多意見不同之處。

（一）魏先生因爲要將就自己底見解，把應該放在「貽我彤管」下面的停點「；」硬移在「彤管有煒」下面。靜女第二章，是二二式轉韻的詩。凡是轉韻的詩，都是意隨韻轉，或意隨韻停，決不會韻已轉了，意還未轉未停。此詩「靜女其變，貽我彤管」是說靜女送作者以彤管；「彤管有煒，說懌女美」是說靜女所送彤管底美麗；明明前兩句意思已停，後兩句轉換一個意思，怎能將停點放到第三句下面去。如果照魏先生底點法，就把原詩所用的韻反復律的律聲破壞了。況且詩篇底標點和節奏有密切的關係。用逗點「，」的地方，在節奏上可以停一拍子；用停點「；」的地方，在節奏上可以停兩拍子；用集點「：」的地方，在節奏上可以停三拍子；用住點「。」的地方，在節奏上可以停四拍子。如果照魏先生底點法，改二

二式爲三一式，把原詩很停勻的節奏完全破壞而且因爲和前後兩章不同，全詩很停勻的節奏也完全破壞了。

(二) 魏先生因爲要將就自己底見解，把二三兩章明明相同的兩個「女」字解作兩種意義。這兩

章中兩個「貽」字，兩個「女」字，三個「美」字（「女美」，「洵美」，「爲美」），明明是相同的。因此，我把二三兩章連貫來講，而且只有連貫來講才覺得先說「說憚女美」，「洵美且異」，後說「匪女之爲美，美人之貽」可以顯出詩人用意底曲折來。三章上半，是承二章下半而複述的。「自牧歸荑」是注明彤管之爲何物；「洵美且異」是複述「彤管有煒」的美，可以說憚。詩人於此，不但用「美」字，而且用「洵」字和「異」字坐實它，足見這個美是的確美的，並非「不美不香——無色無味的草兒」。「匪女之爲美」底「匪」字，有「不但」二字的意思。所以「匪女之爲美，美人之貽」是說「不但是你底能自成其爲美，而且是美人所送的，所以尤其覺得美了」。試問這樣解法，比魏先生把二三兩章打成兩概的解法何如？

(三) 魏先生不曾記得詩是有律聲的。這篇詩每章四句，是應用章底整齊律；第三章以「歸荑」和

「爲美」底「荑」「美」二字爲韻，「且異」和「之貽」底「異」「貽」二字爲韻，是應用韻底反覆律；所以靜女底詩人不能如魏先生的意思，把「自牧歸荑」一句「乾脆」地省掉，使第三章只剩三句，使第三句底「美」字沒有「荑」字合它同韻相協。至於「自牧」和「洵美」底「牧」「美」二字，在句中同紐相和，也是靜女底詩人所捨不得的小頑意見，而魏先生所不遑顧及的。因此，魏先生底「乾脆」的提案，

或許可以得散文作者底同意，而不能得靜女底詩人的通過。其實，照魏先生的「乾脆」辦法，第一章已經有了「靜女其姝」，第二章不應再有「靜女其變」，至少應該換作「既見靜女」。第二章「說憚女美」，「憚」就是說，何必重說，而且「彤管有煒」底「有」字也是多的，應該改作「彤管煒，說女美」，才有當於「乾脆」主義。可惜靜女底詩人有了使用反復律和整齊律的癖，一定要反復一下，整齊一下，以致有背於「乾脆」律了！

例。如：（四）毛詩中前數章型式相同，意思不同（或意思相衡而轉變），而卒章即承接前一章底意思的，頗有其

葛之覃兮，施於中谷；維葉萋萋，黃鳥于飛；集于灌木，其鳴喈喈。

葛之覃兮，施於中谷；維葉莫莫，是刈是斲；為絺為綌，服之無斃。

言告師氏，言告言歸；薄汙我私，薄汙我衣；害汙害否，歸寧父母。

——國風周南葛覃

此詩前兩章型式相同，而第一章只寫葛，第二章進一步寫葛底為絺為綌，做成絺綌的衣服而穿起來。第三章型式合前兩章不同，而所說「薄汙我衣」底衣就是第二章絺綌做成的衣。

遵彼汝墳，伐其條枚；未見君子，惄如調飢。

遵彼汝墳，伐其條肄；既見君子，不我遐棄。

魴魚頰尾，王室如燬；雖則如燬，父母孔邇。

——國風周南汝墳

此詩前兩章型式相同，而第一章說「未見君子」，第二章進一步說「既見君子」。第三章型式合前兩章不同，而所說「父母孔邇」底「父母」就是第二章底「君子」，因為「既見」所以說是「孔邇」。

三)

彼都人士，狐裘黃黃；其容不改，出言有章；行歸于周，萬民所望。

彼都人士，鬢篁緇緇；彼君子女，綢直如髮；我不見兮，我心不說。

彼都人士，充耳琇實；彼君子女，謂之尹吉；我不見兮，我心茹結。

彼都人士，垂帶而厲；彼君子女，卷髮如蠶；我不見兮，言從之邁。

匪伊垂之，帶則有餘；匪伊卷之，髮則有嫵；我不見兮，云何盱矣！

——小雅都人士

（女

此詩前四章型式略同，意思不很同。第五章即承接第四章意思而申說。現在靜女前兩章也是型式略同，

意思不同；而第三章即承接第二章意思而申說，正合前三例相類。都人士第五章底「垂」字，「帶」字，

「卷」字，「髮」字，就是第四章底「垂帶」字和「卷髮」字；那麼，靜女第三章底兩個「美」字，一個「女」

字，一個「貽」字，就是第二章底「貽」字，「女」字，「美」字，似乎也是事同一例的。魏先生一定要把它

打成兩橛，我實在不敢苟同。

現在要講到形字底問題了。這個形字問題，是魏先生最着眼的一點。他因為要執着「形字從多」，「有斑彩之意，或指彩畫之實，或指彩畫之事」，不外是以丹作彩的色的文的「的見解，所以連帶着非把「管」當作樂器，把「彤管」和「萇」當作兩件東西不可。他以為萇是不可以彩畫的，所以非把管派作樂器不可；既然把管派作樂器，自然不能不把它合萇看作兩件東西了。其實，他對於形字的見解未免有點近於敵文嚼字了！如果咱們遵守敵文嚼字主義的話，那麼，赤從大火，「莫赤匪狐」，「赤豹黃熊」，是指大火燒焦了的狐狸，豹子；「赤舄几几」，「玄衮赤舄」，是指大火燒焦了的鞋子；「赤芾金舄」，「赤芾在股」，是指大火燒焦了的蔽膝了。又，朱為赤心木，松柏屬，「朱曠鑣鑣」，「簞萇朱鞮」，「素衣朱襪」，「素衣朱纁」，「我朱孔陽」，「朱芾斯皇」，「朱英綠纁」，「貝冑朱綬」，底那些曠，鞮，襪……芾，英，綬之類，都是用被大火燒焦了的赤心的松柏木頭做材料的了。如果說朱應作練，那麼，練為純赤，那些曠，鞮，襪……芾，英，綬之類，都是大火燒焦了的絲做材料的了，或是做成之後純粹用大火燒焦了的了。這似乎太開玩笑了。那麼，現在再就彤字講。魏先生因為看見「彤弓弭兮」底「彤」是指弓上所塗的紅色，所以以為「彤管」底「彤」也是塗在樂器上的「硃漆一類的塗料的顏色」。那麼，尚書顧命篇底「麻冕彤裳」也是用硃漆一類的塗料的顏色塗紅的裳了。然而魏先生或許說，「這是在裳上加以彩畫，就是所謂「以丹作彩的色的文的事」，所以也可以用彤字」。然而爾雅釋奇底「彤白雜毛鞮」，又怎麼解呢？這一種鞮馬底紅毛，總不會是用「硃漆一類的塗料的顏色」加以彩畫，塗成紅色的吧。說文解字解鞮字為「馬赤白雜毛」

：謂色似鰕魚也。」自然不是說驥馬底紅毛是用大火燒成的；而爾雅郭注解驥為即今之赭白馬，大約也不是說驥馬底紅毛，是用赤土（赭為赤土）塗成的。所以形也，赤也，赭也，一而三，三而一者也。這種驥馬，既不會被齊國田單將軍拉去充作着絳繪衣的火牛，當然不會有五綵龍文畫在它底身上；所以這形白馬之決非用「殊漆」一類的塗料的顏色，塗成的彩畫白馬，是可以斷言的。那麼，咱們除解作有紅毛白毛相間雜的馬，不能更作別解了。如果說「因為毛色紅白相間雜，好像彩畫所成的斑彩，所以稱它為形白馬。」那麼，已經是用形字底引申義（其實形義底形也已經是引申義了）。動物身上可以用形字底引申義，植物（莖）身上怎見得不可以用形字底引申義呢？安知這莖底身上不是紅白兩色相間雜，而好像彩畫所成的斑彩，所以被稱為形管呢？因此，我對於形管和莖還要維持「確是一件東西」的原議，而不敢盲從魏先生底敵文嚼字主義。

至於管是樂器的見解，魏先生不過因為「殊漆一類的塗料的顏色」不便塗在茅苗兒上，所以想出這個辦法來。如果茅苗兒不妨稱為形管，那麼，自然也不必把形管移充樂器了。

案，魏先生從毛詩中找出「言紅色」的許多例子來，證明形是塗紅，這種方法自然是很科學的。然而科學方法也難免危險。因為假使有或種條件不會顧到，就會弄出錯誤來。譬如靜女詩中的莖，在二章中為什麼要叫它做形管，據我看，也是有條件的。「管」字是因為合「變」字同韻相協；形字呢，也有同紐相和的關係。這話講起來，或許不見得會得到一般人的了解；但是在這里不妨談談。古代最初的發音，都是

b, d, g 一類的發音。所以賄從台聲，古音讀臺；說從兌聲，古音讀奪；憚從異聲，古音讀鐸；而彤從彡聲（彡大徐本），古音讀談；這四字古音同紐，以『賄』、『彤』、『形』、『說』、『憚』五字在句頭（如賄，彤，說），句身（如形，憚）同紐相和。這就是靜女底詩人所以不用赤管而用彤管的原因。

復次，魏先生把逗點加在『賄我彤管』之下，而把停點加在『彤管有煒』之下，這種方法却是太不科學的了！『靜女其變，賄我彤管』是一個完全的句子；『彤管有煒，說憚女美』又是一個完全的句子。如果用文法上的圖解法圖解起來，是很分明的。依理，『賄我彤管』之下應該用住點；『怎麼可以用逗點』，『呢』。『彤管有煒』的句法，合『有匪君子』，『有瑜蔥珩』，『有饒簞飴』，有抹棘七，『有洌沆泉』，『有掾天畢』……等句法一樣；因為協韻的緣故把它倒轉來，合『寤辟有標』，『新臺有泚』，『新臺有酒』，『四牡有騶』，『庶士有暵』……等句子一例。它在文法上，合下面『女美』是同位，是賓位提前而在呼位的；怎麼可以把它拖在前面？『靜女其變，賄我彤管』的一個整句底尾巴上呢？照魏先生這樣地使用標點，實在是毛詩的遭劫，而且也是標點底晦氣了。

還有，後來的詩賦中，雲也可以彤，髮也可以彤，霞也可以彤，珠也可以彤，輝也可以彤；這些自然物底紅色都不是可以用『硃漆一類的塗料的顏色』塗成的。那麼，這些彤字不能照魏先生的敵文嚼字主義來講，是尤其顯明的。不過魏先生也許說『這些都是後起的，不足以例彤管』，所以我不願把它們引作證據。但是黃帝的妃子有個彤魚氏，夏禹的後裔有個彤城氏；這些都是較古的材料。彤魚，彤城，都是國名。彤魚



國不見得會出產硃漆塗紅的魚；彤城國更不見得像『欲漆其城』的秦朝二世皇帝胡亥先生地把城牆用硃漆塗紅了的。所以彤魚和彤城，不過是紅魚和紅城的意思；而彤管也不過是一條紅管子。

一九二六年七月七日，在上海江灣。

## 一六九 四談靜女

劉大白

(白黑說詩)

靜女詩中彤管和美的問題，照前邊的討論，大約可以沒有什麼問題了。但是第一章第三句『愛而不見』底解釋，也是一個可以討論的問題。毛詩故訓傳說：

『愛而不見，搔首踟躕，』言志往而行止。

鄭玄毛傳箋說：

……自防如『城隅』，故可愛也；『志往』，謂踟躕；『行止』，謂愛之而不往見。（其言這已經誤解毛氏底意思了；應該說，『志往』謂『愛』，『行止』謂『踟躕』才對。）

范處義說：

……我心愛之而未得見。

這些都是望文生義的解釋，都是不大妥當的。顧頡剛先生和魏建功先生都被這些解釋所拘，所以也跟着

譯作——

我愛她，但尋不着她

以及——

——我愛心肝見不着

了。但是許慎說文解字上的解釋，卻合這些解釋不同。他說：

「僂，仿佛也；從人，愛聲。詩曰：『僂而不見。』」

可見許氏所見詩經底本子，「愛而不見」底「愛」是作「僂」的。所以「僂而」就是「僂然」，合禮記

祭義所謂——

祭之日，入室，僂然必有見乎其位

的「僂」相同而「僂而不見」就是「仿佛不見」。這「而」字合「然」字一樣，是一個副詞語尾，合論

語子罕所引的逸詩——

唐棣之華，偏其反而；豈不爾思？——室是遠而！

論語微子所載的楚狂接輿歌——

已而已而，今之從政者殆而！

以及左傳——

若敖氏之鬼，不其餒而！

等而字底用法相類。我以為這個解釋是對的。此詩第一章是詩人正在對豫約等待在城角上的靜女，尋找着，追求着。在尋找追求中彷彿不見，所以要「搔首踟躕」起來。這正是幽期密約者對於所尋找追求的所歡，很迫切地要見到她，而又恍惚惚地唯恐見不到她的心情和實際狀況底描寫。因此我把這篇詩譯作現代人話詩如左：

一個靜悄悄的姑娘，

流麗而又端莊，

約定等我在城角旁；

——爲甚彷彿看不見？

累我搔着頭皮，

遠望着在路上徬徨！

一個靜悄悄的姑娘，

嫵媚而又和婉，

她送給我這支紅管；

紅管紅得有光芒，

我愛你能代表——

咱們倆愛情底美滿！

你就是她從牧場上

採回來的柔荑，

實在美麗而又希奇！

不但你自身美麗，

更可愛在你是——

那美人送我的表記！

魏建功先生在邶風靜女的討論篇中附帶談及的伐檀詩中末兩句的解釋問題，我以為他和繆金源先生底兩種解釋，都難免有點近乎「瞎子斷扁」。其實，那時候的所謂君子，本來有三種解釋：第一種是仁人君子的君子，就是所謂好人；第二種是指在位者，就是所謂官僚或紳士；第三種是女人稱她底丈夫。這三種例，毛詩中都有。伐檀篇中的君子，卻是屬於第二種的。所以這篇詩每

章後面的六句，是兩個伐檀工人分別說話的口吻。現在且把原詩第一章分行寫出如左：

坎坎伐檀兮，

寘之河之干兮，

河水清且漣漪！

「不稼不穡，

胡取禾三百廛兮？

不狩不獵，

胡瞻爾庭有縣貆兮？」

「彼君子兮，

不素餐兮！」

前三行是六義中所謂興。一班伐木的工人，爲了喫飯問題，很勞苦地在河邊砍樹。他們在終日勤勤的當中，看見河邊上有一家官僚紳士的人家，並不種田而倉廩裏充滿着許多穀米，並不打獵而天井中懸掛着許多野獸；於是有一個工人懷疑起來了。他懷疑着遠遠地對着這家人家發問道：「你們並不勞動，爲什麼有這許多好東西喫呢？」旁邊另外一個工人，用諷刺的口吻，代這家人家解釋道：「你不知道他們是官僚紳士啊，是不會不勞動而白喫飯的啊！」末兩句如果不當

作另外一個工人底口吻，而當作對這家人家發問的那個工人自己另換一種語調的諷刺話，也是可以的。他先發問而又自己解釋道，「你們並不勞動，爲什麼有這許多好東西喫呢？——啊！我知道了，他們原來是官僚紳士啊，是不會不勞動而白喫飯的啊！」這就是詩人「婉而多諷」的藝術手段。把君子當作好人講，固然不對；把君子譯成「混帳王八旦」，那尤其不對了。這個問題，雖然合靜女篇無關，但是魏建功先生文中既然附帶談及了，所以我也附帶着談一談。

一九二九年四月二十九日，在杭州國立浙江大學。

## 一七〇

### 詩經靜女討論的起漚與剝洗

杜子勤

（二十，六，二十，河南省立第一師範學校文學研究會天河雜誌第十一期時號）

#### 一，「靜女論集」小引

十五年秋，我在開封一師學教書，曾經大胆地講了兩篇詩經，其中有「靜女」一篇，欣逢其盛，那時鄧風 靜女的討論正到熱鬧時候，我就把這討論的文章都印出來給學生們看。誰知道這些文章都印出之後，討論便停止了，再也不見有這類文章出現了，一直到現在。……近來「兵興學廢」，連報紙都不得看了，於是乎「改講義吧！」改來改去，乾脆不改了，抄起來了！作賓先生的「茅氏家譜」是全抄下來的，其餘建功

先生及半農先生的文章也抄了許多。這時候想把這『一勞』弄成『永逸』，出一個單行本，但是一想，還有些困難，以為作不成。友人拱璧及作賓先生都以為好辦，沒有問題，勸我下手去作。又一想，管他的，反正也沒有別的事，省得胡思亂想，編吧，於是乎編成這本『靜女論集』。

也想多寫一點，詳細說說自己的意見，但是這幾天的心情實在太惡劣了，夢裏的人也拿着刀，『大引』不成，只好『小引』吧。

我對於靜女的意見，簡單說兩條，記在這裏：

1 全篇結構漫散，並無論理的組織。詩經大部分雖然不是『徒歌』了，是『樂工化』的歌謠，但樂工的改編徒歌，也只求便於演奏，簡短的展為冗長，或使之廻環複沓，也不過遷音就節，納聲順譜，隨隨便便改換一下而已，決不像現在『詩人』般的絞腦汁，捻着鬍子（沒有鬍子的『搔首』！）做推敲的笨功夫。所以卷耳的討論，終究沒有眉目，各人擬各人的條理，到底也找不到牠的確定的條理——牠本來沒有條理呵！即如關雎一篇，不過經後人的曲為解釋，好像是一篇有頭有尾條理清楚的文章，其實說起來，一章與二三兩章固然沒有連貫，即二章與三章也只是複沓而已，也說不上什麼『未得』與『既得』的區別。靜女也是如此，牠的組織雖不像卷耳那樣的錯亂，但前後三章也是很漫散的，我們不必強求牠的條理。你說他是『追憶詩』也好，你說他是『紀實詩』也好，我們只不要忘記牠是經過隨便改編的歌謠。前後連貫的『詩歌作法』，歌謠創作者不懂這個，樂工也不會把牠放在眼裏！

2 「愛」字當從馬瑞辰說（註）作「隱」或「蔽」講。這是在此次討論中不曾提到的問題。清代

諸家解此詩多主是說，不是馬瑞辰一個人，而且最早的不是他，大概是段玉裁最先主是說（見詩經小學）其次胡承珙毛詩後箋，陳奐詩毛氏傳疏皆從之。所說大致相仿。胡承珙多列一例說：「蒸民「愛莫助之」傳

云，「愛，隱也，一與爾雅釋言「憂，隱也」同訓。」陳奐也添增一例說：「襄二十三年左傳「宣子……出斐豹而閉之，督戎從之，陰而待之，督戎踰入，豹自後擊殺之。」蓋斐豹既出，閉在門外，見督戎來，而先踰，避不見處以待之，督戎踰入，乃從後擊殺之也。詩言「愛而」左傳言「隱而」蓋古有此語也。」

詩經中用「愛」字的詩很少，當作「親愛」的意思更少。說來奇怪，那麼許多戀歌中，用「愛」字的除本篇及蒸民外只有兩處（也許有遺漏）：一處是鄘風將仲子云，「豈敢愛之，畏我父母。」一處是小雅隰桑云，「心乎愛矣，遐不謂矣。」豈敢愛之」的愛是愛護的意思，只有「心乎愛矣」句可以說是親愛的意思。詩經中表「愛」的多用「好」字，如北風「惠而好我」鹿鳴「人之好我，示我周行」女曰鷄鳴「知子之好之，雜佩以報之。」本篇「愛而不見」解作「親愛而不得見」也不如解作「隱然不得見」較為順通。如原文作「愛之而不見」或「愛之不見」那自可解作親愛的意。但原文用「愛而」不用「愛之」大可不必解作「親愛」的意思了。（下略）

一九二七，五，四。

（註）馬瑞辰說：「愛者，憂及倦之借。爾雅釋言「憂，隱也」，方言「掩翳，憂也」，鄭注「謂憂也」，引詩「憂





信心不小。但覺得劉先生所說略而不詳，今再布之於前，申述之於後。

就版本上說，今本詩經皆作「愛」而不見，古本則非。東漢許慎所見的本子作「優」而不見，晉郭璞所見的本子是「愛」而不見，「勿言」孔穎達所見的本子亦作「優」而不見，「均見馬瑞辰引據，不再細說。此外唐寫本唐韻（國粹學報印）中代韻「優」字注云：「隱也，詩云：『優而覯』」（「不見」二字連書），據吳縣蔣斧先生考証，唐寫本唐韻係初唐寫本，是直至初唐尚有不作「愛」而不見「明矣。

就音韻上說，凡「愛」音字多爲隱蔽意。優、愛、愛同義不必說，此外曖、爨、義亦同。離騷「時曖曖其將罷兮，結幽蘭而延佇」，陶淵明歸園田居「曖曖遠人村，依依墟里煙」及常用之「曖昧」，罕用之「庵曖」（見下篇），「曖曖」（見漢書），皆昏昧之義，而常見之「爨爨」其義顯然，無論矣。不但此也，查唐寫本唐韻中代韻字除優、愛、曖、爨外，亦多爲隱蔽義，如爨、埭、筵、塞、條、礙、礙、礙、礙，皆是，此外怡（怡憊），埃（埃礙），穢，義亦近似。就現在國音中讀作ai的，如埃、駭、呆、說、說、隘……等也都含有昏昧之義，即ai母字中之埋、糴、糴……等亦如之。是ai韻字本多隱蔽之義也。

就文法上說，如解作親愛之義，是將「愛」字作外動用，古書中外動後邊多用「之」，絕少用「而」的。「愛之能勿勞乎，忠焉能勿誨乎」，外動內動用法之殷然有別，曾被馬建忠在馬氏文通中道破過，這裏不必細說了。內動後多用「而」或「焉」，如「樂而不淫」，「哀而不傷」，「來而不往」，「笑而不言」等是。此處「愛而」因不能解作外動，亦不能解作內動，顯是副詞，和「啓呱呱而泣」（書集傳），「率爾而對」（論語

（先通）『鋌而走險』（左傳文十七），以及『潛焉出涕』（詩小雅大東），『怒焉如擣』（詩小雅小弁）等是同類的句法（參看大白四談詩文），那麼自以解作『隱然不得見』為最適當了。

此次剝洗，又甚匆匆，撈出一擺，不敢云『淨』！

一九三二／六／三，病中。

## 一七一 詩三百篇言字解

胡適

（胡適文存卷二）

詩中『言』字凡百餘見。其作本義者，如『載笑載言』、『人之多言』、『無信人之言』之類，固可不論。此外如『言告師氏，言告言歸』、『薄言采之』、『陟彼南山，言采其棘』之類，毛傳鄭箋皆云『言，我也』。宋儒集傳則皆略而不言。今按以言作我，他無所聞，惟爾雅釋詁文『叩，吾，台，予，朕，身，甫，余，言，我也。』唐人疏詩，惟云『言，我，釋詁文』。而郭景純注爾雅，亦祇稱『言，我，見詩』。以傳箋證爾雅，以爾雅證傳箋，其間是非得失殊未易言。然爾雅非可據之書也。其書殆出於漢儒之手，如方言急就之流。蓋說經之家，纂集博士解詁，取便檢點，後人編輯舊文，遞相增益，遂傳會古爾雅，謂出於周孔，成於子夏耳。今觀爾雅一書，其釋經者居其泰半，其說或合於毛，或合於鄭，或合於何休孔安國。似爾雅實成於說經之家，而非說經之家引據爾雅也。鄙意以為爾雅既不足據，則研經者宜從經入手，以經解經，參考互證，可得其大旨。此西儒歸納論

理之法也。今尋釋詩三百篇中言字，可得三說，如左：

(一)言字是一種挈合詞(嚴粲)，又名連字(馬建忠所定名)，其用與「而」字相似。按

詩中言字大抵皆位於二動詞之間，如「受言藏之」，「受與藏皆動詞也」。「陟彼南山言采其藪」，「陟與采皆動字也」。「還車言邁」，「還與邁皆動字也」。「焉得諼草言樹之背」，「得與樹皆動字也」。「驅馬悠悠言至於漕」，「驅與至皆動字也」。「靜言思之」，「靜，安也，與思皆動字也」。「願言思伯」，「願，鄭箋，念也，則亦動字也」。據以上諸例，則言字是一種挈合之詞，其用與而字相同，蓋皆用以過遞先後兩動字者也。例如論語「詠而歸」，莊子「怒而飛」，皆位二動字之間，與上引諸言字無異。今試以而字代言字，則「受而藏之」，「駕而出遊」，「陟彼南山而采其藪」，「焉得諼草而樹之背」，皆文從字順，易如破竹矣。

若以言作我解，則何不用「言受藏之」而必云「受言藏之」乎？何不云「言陟南山」「言駕出遊」而必以言字倒置於動詞之下乎？漢文通例，凡動詞皆位於主名之後，如「王命南仲」，「胡然我念之」，「王與我皆主名，皆位於動詞之前，是也」。若以我字位於動字之下，則是受事之名而非主名矣。如「父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，長我育我，顧我復我」，此諸我字皆位於動字之後者也。若移而置之於動字之前，則其意大異，失其本義矣。今試再舉形弓證之。「形弓昭兮，受言藏之。我有嘉賓，中心貺之。」我有嘉賓之我，是主名，故在有字之前。若言字亦作我解，則亦當位於受字之前矣。且此二我字同是主名，作詩者又何必用一言一我故為區別哉？據此可知言與我，一為代名詞，一為挈合詞，本截然二物，不能強同也。

(二)言字又作乃解。 乃字與而字，似同而實異。 乃字是一種狀字(馮氏文通)，用以狀動作之

時。 如「乃寢乃興，乃占我夢。」又如「乃生男子。」此等乃字其用與然後二字同意。 詩中如「言告師氏，

言告言歸。」皆乃字也。 猶言乃告師氏，乃告而歸耳。 又如「昏姻之故，言就爾居。」言旋言歸，復我邦族。」

言字皆作乃字解。 又如「薄言采之。」「薄言往愬。」「薄言還歸。」「薄言追之。」等句，尤為明顯。 凡薄

言之薄皆作甫字解。 鄭箋，「甫也，始也。」是矣。 今以乃代言字，則乃始采之，乃甫往愬，乃甫還歸，乃始追之，

豈不甚明乎？ 又如秦風「言念君子。」謂詩人見兵車之盛，乃思念君子。 若作我解，則下文又有「胡然我

念之。」又作我矣。 可見二字本不同義也。 且以言作乃，層次井然。 如作我，則興味索然矣。 又如氓之詩，

「言既遂矣。」謂乃既遂矣，意本甚明。 鄭氏強以言作我，乃以遂作久，強為牽合，殊可笑也。

(三)言字有時亦作代名之「之」字。 凡之字作代名時，皆為受事(馮氏文通)。 如「經之

營之，庶民攻之。」是也。 言字作之解，如易之師卦云，「田有禽，利執言，無咎。」利執言，利執之也。 詩中殊

不多見。 如終風篇，「寤言不寐，願言則嚏。」鄭箋皆作我解，非也。 上言字宜作而字解，下言字則作之字

解，猶言寤而不寐，思之則嚏也。 又如巷伯篇，「捷捷幡幡，謀欲譖言。」上文有「謀欲譖人」之句。 以是

推之，則此言字亦作之字解，用以代人字也。

以上三說，除第三說尙未能自信，其他二說則自信為不易之論也。 抑吾又不能已於言者，三百篇中，如

式字，孔字，斯字，載字，其用法皆與尋常迥異。 暇日當一探討，為作新箋今話。 此為以新文法讀吾國舊籍之

起點。區區之私，以爲吾國文典之不講久矣，然吾國佳文實無不循守一種無形之文法者。馬眉叔以畢生精力著文通，引據經史，極博而精，以證中國未嘗無文法。而馬氏早世，其書雖行世而讀之者絕鮮。此千古絕作，遂無嗣音。其事滋可哀歎。然今日現存之語言，獨吾國人不講文典耳。以近日趨勢言之，似吾國文法之學決不能免。他日欲求教育之普及，非有有統系之文法，則事倍功半，自可斷言。然此學非一人之力所能提倡，亦非一朝一夕之功所能收效。是在今日吾國青年之通曉歐西文法者，能以西方文法施諸吾國古籍，審思明辨，以成一成文之法，俾後之學子能以文法讀書，以文法作文，則神州之古學庶有昌大之一日。若不此之圖，而猶墨守舊法，斤斤於漢宋之異同，師說之真僞，則吾生有涯，臣精且竭，但成破碎支離之腐儒，而上下四千年之文明將沉淪以盡矣。

辛亥年稿

## 一七二 談談詩經

胡適

這是民國十四年九月在武昌大學講演的大意，曾聽劉大杰君筆記，登在燕林旬刊（晨報副刊之一）第二十期發表；又收在燕林社文學論集。筆記頗有許多大錯誤。現在我修改了一遍，送給胡適發表。 廿九年十一月。

詩經在中國文學上的位置，誰也知道。他是世界最古的有價值的文學的一部，這是全世界公認的。詩經有十三國的國風，只沒有楚風。在表面上看來，湖北這個地方，在詩經裏，似乎不能佔一個位置。

但近來一般學者的主張，詩經裏面有楚風的，不過沒有把牠叫做楚風，叫牠做周南召南罷了。所以我們可以說：周南召南就是詩經裏面的楚風。

我們說周南召南就是楚風，這有什麼證據呢？這是有證據的。我們試看看周南召南，就可以找着許多提及江水漢水汝水的地方。像「漢之廣矣」、「江之永矣」、「遵波汝墳」這類的句子，想大家都是記得的。漢水江水汝水流域不是後來所謂「楚」的疆域嗎？所以我們可以說周南召南大半是詩經裏面的楚風了。

詩經既有楚風，我們在這裏談詩經，也就是欣賞「本地風光」。

我覺得用新的科學方法來研究古代的東西，確能得着很有趣味的效果。一字的古音，一字的古義，都應該拿正當的方法去研究的。在今日研究古書，方法最要緊；同樣的方法可以收同樣的效果。我今天講詩經，也是貢獻一點我個人研究古書的方法。在我未講研究詩經的方法以前，先講講對於詩經的幾個基本的概念。

(1) 詩經不是一部經典。從前的人把這部詩經都看得非常神聖，說牠是一部經典，我們現在要打破這個觀念；假如這個觀念不能打破，詩經簡直可以不研究了。因為詩經並不是一部聖經，確實是一部古代歌謠的總集，可以做社會史的材料，可以做政治史的材料，可以做文化史的材料。萬不可說牠是一部神聖經典。

(2) 孔子並沒有刪詩，『詩三百篇』本是一個成語。從前的人都說孔子刪詩書，說孔子把詩經刪去十分之九，只留下十分之一。照這樣看起來，原有的詩應該是三千首。這個話是不對的。唐朝的孔穎達也說孔子的刪詩是一件不可靠的事體。假如原有三千首詩，真的刪去了二千七百首，那在左傳及其他的古書裏面所引的詩應該有許多是三百篇以外的，但是古書裏面所引的詩不是三百篇以內的，雖說有幾首，却少得非常，因此我們可以相信前人說孔子刪了十分之九的詩經是不可相信的了。

(3) 詩經不是一個時代輯成的。詩經裏面的詩是慢慢的收集起來，成現在這麼樣的一本集子。最古的是周頌，次古的是大雅，再遲一點是小雅，最遲的就是商頌魯頌國風了。大雅小雅大半是後來的人文人做的，真幾首並有作者的有名，大雅收集在前，小雅收集在後。國風是各地散傳的歌謠，由古人收集起來的。這些歌謠產生的時候大概很古，但收集的時候却很晚了。我們研究詩經裏面的文法和內容，可以說詩經裏面包含的時期約在六七百年的上下。所以我們應該知道，詩經不是那一個人的輯，也不是那一個人的做的。

(4) 詩經的解釋。詩經到了漢朝，真變成了一部經典。詩經裏面描寫的那些男女戀愛的舉體，在那般道學先生看起來，似乎不大雅觀，於是對於這些自然的有生命的文學不得不另加種種附會的解釋。所以漢朝的齊魯韓三家對於詩經都加上許多的附會，講得非常的神秘。明是一首男女的戀



歌，他們故意說是歌頌誰，諷刺誰的。詩經到了這個時代，簡直變成了一部神聖的經典了。這種事情，中外大概都是相同的，像那本舊約全書的裏面，也含有許多的詩歌和男女戀愛的故事，但在歐洲中古時代也會被教會的學者加上許多迂腐穿鑿的解說，也變成了一部宗教經典。後起的毛詩對於詩經的解釋又把從前的都推翻了，另找了一些歷史上的——左傳裏面的事情——證據來做一種新的解釋。他研究詩經的見解比齊魯韓三家確實是要高明一點，所以他的結果比他們也要充滿一點。我們現在讀的毛詩就是他的。照這樣看起來，詩經的解釋在歷史上有許多的變遷，並且都是進步的了。到了東漢，鄭康成讀詩的見解比毛公又要高明。所以到了唐朝，大凡研究詩經的人都是拿毛傳鄭箋做底子。到了宋朝，出了鄭樵和朱子，他們研究詩經，又打破毛公的附會，由他們自己作解釋。他們這種態度，比唐朝又不同一點，另外成了一種宋代的體裁。清朝講學的人都是崇拜漢學，反對宋學的，他們對於考據訓詁是有特別的研究，但是沒有什麼特殊的見解。他們以為宋學是不及漢學的，因為漢在一千七八百年以前，宋只在七八百年以前。殊不知漢人的思想比宋人的確要迂腐的多呢！但在那個時候研究詩經的人，確實出了幾個比漢宋都要高明的，如著詩經通論的姚際恆，著讀風偶識的崔述，著詩經原始的方玉潤，他們都大膽地推翻漢宋的腐舊的見解，研究詩經裏面的字句和內容。照這樣看起來，二千年來詩經的研究確實是一代比一代進步的了。詩經的研究，雖說是進步的，但是都不澈底，大半是推翻這部，附會那部；推翻那部，附會這部。我看對於

詩經的研究想要澈底的改革，恐怕還在我們呢！我們應該拿起我們的新的眼光，好的方法，多的材料，去大膽地細心地研究；我相信我們研究的效果比前人又可圓滿一點了。這是我們應取的態度，也是我們應盡的責任。

上面把我對於詩經的概念說了一個大概，現在要談到詩經具體的研究了。研究詩經大約不外下面這兩條路：

（第一）訓詁。用小心的精密的科學的方法，來做一種新的訓詁工夫，對於詩經的文字和文法上都從新下註解。

（第二）解題。大膽地推翻二千年來積下來的附會的見解；完全用社會學的，歷史的，文學的眼光從新給每一首詩下個解釋。

所以我們研究詩經，關於一句一字，都要用小心的科學的方法去研究；關於一首詩的用意，要大胆地推翻前人的附會，自己有一種新的見解。

現在讓我先講了方法，再來講到訓詁罷。

清朝的學者最注意訓詁，如戴震，胡承琪，陳奐，馬瑞辰等等，凡他們關於詩經的訓詁著作，我們都應該看的。戴震有兩個高足弟子，一是金壇段玉裁，一是高郵王念孫及其子引之，都有很重要的著作，可為我們參攷的。如段註說文解字，念孫所作讀書雜誌廣雅疏證等；尤其是引之所作的經義述聞經傳釋詞，對於詩經

更有很深的見解，方法亦比較要算周密得多。

前人研究詩經都不講文法，說來說去，終得不着一個切實而明瞭的解釋，並且越講越把本義攪昏昧了。清代的學者，對於文法就曉得用比較式來研究。

如「終風且暴」前人註是——終風，終日風也。但清代王念孫父子把「終風且暴」來比較「終風且惠」就可知這樣解是不通了。有了這一個方法，自然我們無論碰到何種困難地方，只要把牠歸納比較起來，就一目瞭然了。

詩經中常用的「言」字是很難解的。漢人解作「我」字，自是不通的。王念孫父子知道「言」字是語詞，却也說不出他的文法作用來。我也曾有應用這個比較歸納的方法，把詩經中含有「言」字的句子抄集起來，便知「言」字究竟是如何的用法了。

我們試看：

彤弓昭兮，受言藏之。

駕言出遊。

陟彼南山，言采其棘。

這些例裏，「言」字皆用在兩個動詞之間。「受而藏之」、「駕而出遊」……豈不很明白清楚？（看我的「

三百篇言字解」。）

蘇東坡有一首「日出東門」詩，上文說「步尋東城游」，下文又說「駕言寫我憂」。他錯看了詩經「駕言出遊，以寫我憂」的「駕言」二字，以為「駕言」只是一種語助詞。所以章子厚笑他說：「前步而後駕，何其上下紛紛也！」

上面是把虛字當作代名字的。再有把地名當作動詞的，如「胥」本來是一個地名。宋人解為「胥相也」，誤認做「相度」的意思，這也是錯了。我且舉幾個例來證明。大雅篇公劉一篇有「于胥斯原」一句，毛傳說：「胥，相也。」鄭箋說：「相此原地以居民。」但我們細看此詩共分三大段，寫公劉經營的三個地方，三個地方的寫法是一致的：

- (1) 于胥斯原。
- (2) 于京斯依。
- (3) 于豳斯館。

我們比較這三句的文法，就可以明白，「胥」是一個地方的名稱，假使有今日的標點符號，只要打一個「|」兒就明白了。絲篇中說太王「爰及姜女，聿來胥宇」，「胥」就是這個地名。

還有那個「于」字在詩經裏面，更是一個很發生問題的東西。漢人也把牠解錯了，他們解為「于，往也」。例如周南桃夭的「之子于歸」，他們誤解為「之子往歸」。這樣一解，已經牽強多了，但還可以解得過去；若把牠和別的句子比較起來解釋，如周南葛覃的「黃鳥于飛」解為「黃鳥往飛」，大雅卷阿的「

鳳凰于飛」解爲「鳳凰往飛」，「那風燕燕的」，「燕燕于飛」解爲「燕燕往飛」，這不是不通嗎？那末，究竟要怎樣解釋纔對呢？我可以說，「于」字等於「焉」字，作「於是」解。「焉」字用在內動詞的後面，作「於是」解，這是人人可懂的。但在上古文法裏，這種文法是倒裝的。「歸焉」成了「于歸」，「飛焉」成了「于飛」。「黃鳥于飛」解爲「黃鳥在那兒飛」，「鳳凰于飛」解爲「鳳凰在那兒飛」，「燕燕于飛」解爲「燕燕在那兒飛」，這樣一解就可通了。

我們誰都認得「以」字。但這「以」字也有問題。如召南采芣說：

于以采芣？ 于沼于沚。 于以用之？ 公侯之事。  
于以采芣？ 于澗之中。 于以用之？ 公侯之宮。

這些句法明明是上一句問，下一句答。「于以」即是「在那兒」，「以」字等于「何」字。（這個「以」字解爲「那兒？」我的朋友楊遇夫先生有詳說。）

在那兒采芣呢？ 在沼在沚。 又在那兒用呢？ 用在公侯之事。  
在那兒采芣呢？ 在澗之中。 又在那兒用呢？ 用在公侯之宮。

像這樣解釋的時候，誰也說是通順的了。又如邶風擊鼓「于以求之」，「于林之下」解爲「在那兒去求呢？在林之下」。所以「于以求之」的下面，只要像今日一樣地標牠一個問號「？」，就一目了然了。

詩經中的「維」字，也很費解。這個「維」字，在詩經裏面約有兩百多個。從前的人都把牠解錯了。

我覺得這個「維」字有好幾種用法。最普通的一種是應作「呵呀」的感歎詞解。老子道德經也說「唯之與阿，相去幾何？」可見「唯」「維」本來與「阿」相近。如召南鵲巢的

維鵲有巢，維鳩居之。維鵲有巢，維鳩方之。

若拿「呵」字來解釋這一個「維」字，那就是「呵，鵲有巢！鳩去住了！」此外的例，如「維此文王」即是「呵，這文王！」「維此王季」即是「呵，這王季！」你們記得人家讀祭文，開首總是「維，中華民國十有四年。」「維」字應頓一頓，解作「呵」字。

我希望大家對於詩經的文法細心地做一番精密的研究，要一字一句地把牠歸納和比較起來，纔能領略詩經裏面真正的意義。清朝的學者費了不少的時間，終究得不着圓滿的結果，也就是因為他們缺少文法上的知識和虛字的研究。

上面已把研究詩經訓詁的方法約略談過，現在要談到詩經每首詩的用意如何，應怎樣解釋纔對，便到第二條路所謂解題了。

這一部詩經已經被前人鬧得烏煙瘴氣，莫名其妙了。詩是人的性情的自然表現，心有所感，要怎樣寫就怎樣寫，所謂「詩言志」是。詩經國風多是男女感情的描寫，一般經學家多把這種普遍真摯的作品勉強拿來安到什麼文王武王的歷史上，一部活潑潑的文學因為他們這種牽強的解釋，便把牠的真意完全失掉，這是很可痛惜的！譬如鄘風二十一篇，有四分之三是愛情詩，毛詩却認鄘風與男女問題有關的詩只

有五六篇，如鷄鳴野有蔓草等。說來倒是我的同鄉朱子高明多了，他已認鄒風多是男女相悅淫奔的詩，但他亦多荒謬。關雎明明是男性思戀女性不得的詩，他却胡說八道，在詩集傳裏說什麼「文王生有聖德，又得聖女，姬氏以爲之配。」把這首情感具摯的詩解得僵直不成樣子。

好多人說關雎是新婚詩，亦不對。關雎完全是一首求愛詩，他求之不得，便寤寐思服，輾轉反側，這是描寫他的相思苦情；他用了一種種勾引女子的手段，友以琴瑟，樂以鐘鼓，這完全是初民時代的社會風俗，並沒有什麼希奇。意大利、西班牙有幾個地方，至今男子在女子的窗下彈琴唱歌，取歡於女子。至今中國的苗民還保存這種風俗。

野有死麕的詩，也同樣是男子勾引女子的詩。初民社會的女子多歡喜男子有力能打野獸，故第一章：「野有死麕，白茅包之。」寫出男子打死野獸，包以獻女子的情形。「有女懷春，吉士誘之。」便寫出他的用意了。此種求婚獻野獸的風俗，至今有許多地方的蠻族還保存着。

「噤彼小屋」一詩，是寫妓女生活的最古記載。我們試看老殘遊記，可見黃河流域的妓女送鋪蓋上店陪客人的情形。再看原文：

噤彼小屋，三五在東。肅肅宵征，夙夜在公。實命不同！

噤彼小屋，維參與昴。肅肅宵征，抱衾與裯。實命不猶！

我們看她抱衾裯以宵征，就可知道她爲的何事了。

唱。  
看原文：  
采芣詩沒有多深的意思，是一首民歌，描寫一羣女子，當着光天麗日之下，在曠野中采芣苢，一邊采，一邊

采采芣苢，薄言采之。采采芣苢，薄言有之。

采采芣苢，薄言掇之。采采芣苢，薄言捋之。

采采芣苢，薄言袺之。采采芣苢，薄言襮之。

著詩，是一個新婚女子出來的時候，叫男子暫候，看看她自己裝飾好了沒有，顯出了一種很飽麗細膩的情景。  
原文：

俟我於著乎而充耳以素乎而尚之以瓊華乎而

俟我於堂乎而充耳以黃乎而尚之以瓊英乎而

我們試曼聲讀這些詩，是何等情景？唐代朱慶餘上張水部有一首詩，妙有這種情致。詩云：

洞房昨夜停紅燭，

待曉堂前拜舅姑。

妝罷低聲問夫婿：

『畫眉深淺入時無？』

你們想想，這兩篇詩的情景是不是很像的？



總而言之，你要懂得詩經的文字和文法，必須要用歸納比較的方法。你要懂得三百篇中每一首的題旨，必須撇開一切毛傳鄭箋朱注等等，自己去細細涵咏原文。但你必須多備一些參攷比較的材料，你必須多研究民俗學，社會學，文學，史學。你的比較材料越多，你就會覺得詩經越有趣味了。

## 一七三 談「談談詩經」

周作人

(十四，十二，京報副刊：又談風集)

古往今來，談詩經的最舊的見解大約要算毛傳，最新的自然是當今的胡適博士了。近來偶見藝林第二十期，得讀胡先生在武昌大學所講的談談詩經的下半，覺得有些地方太新了，正同太舊了一樣的有點不自然，這是很可惜的。我們且來談牠一談看。

野有死麕，胡先生說是男子勾引女子的詩，自然是對的，但他以為吉士真是打死了鹿以獻女子，却未免可笑。第一章的死麕既係寫實，那麼第二章也應是寫實，為什麼「白茅純束，有女如玉」會連在一起去稱寫女子的美呢？我想這兩章的上半只是想像林野，以及鹿與白茅，順便借了白茅的潔與美說出女子來。這種說法在原始的詩上恐怕是不平常的。我們要指實一點，也只能說這是獵人家的女兒，其實已經稍嫌穿鑿，似乎不能說真有白茅包裹一隻鹿，是男子親自抗來送給他的情人的。若是送禮，照中國古代以及現代野蠻的風習，也是送給他將來的丈人的，然而這篇詩裏「因家庭社會環境不良」而至於使「那個懷春的

子對吉士附耳輕輕細語，叫他慢慢能來哩，則老頭子之不答應已極了然。倘若男子抗了一隻鹿來，那只好讓她藏在綉房裏獨自啃了喫。喔，雖說是初民社會，這也未免不大雅觀吧？

胡先生說：『葛覃詩是描寫女工人放假急忙要歸的情景。』我猜想這里胡先生是在講笑話，不然恐怕這與『初民社會』有點不合。這首詩至遲是孔仲尼先生在世時發生的，照年月計算，當在距今二千四百幾十年前，那時恐未必有像南通州土王張四狀元這樣的實業家在山東糾集股本設立工廠，製造圓絲夏布。照胡先生用社會學說詩的方法，我們所能想到的只是這樣一種情狀：婦女都關在家裏，於家事之暇，織些布匹，以備自用或是賣錢。她們都是在家裏的，所以更無所歸。她們是終年勞碌的，所以沒有什麼放假。胡先生只見漢口有些紗廠的女工的情形，却忘記這是二千年前的詩了。倘若那時也有女工，那麼我也可以說太史坐了火車采風，孔子擎著紅藍鉛筆刪詩了。（韻別案：適之先生講稿中已將此則刪去。）

『瞻彼小星一詩，胡先生說『是妓女星夜求歡的描寫，』引老殘遊記裏山東有密子送鋪蓋上店為證。

我把小星二章讀過好幾遍，終於覺不出這是送鋪蓋上店，雖然也不能說這是一定描寫什麼的。有許多東西為我所不能完全明了的，只好闕疑。我想讀詩也不定要篇篇咬實這是講什麼。譬如古詩十九首，我們讀時何嘗穿求，為何對於詩經特別不肯放鬆，這豈不是選中着傳統之毒麼？胡先生很明白的說，國風中多數可以說『是男女愛情中流出來的結晶，』這就很好了；其餘有些詩意不妨由讀者自己去領會，只要有一本很精確的詩經註釋出世，給他們做幫助。『不求甚解』四字，在讀文學作品有時倒還很適用的，因為甚

解多不免是穿鑿呵。

一人的專制與多數的專制等是一專制。守舊的固然是武斷，過於求新者也容易流為別的武斷。我願引英國民間故事中『狐先生』(Mr. Fox)榜門的一行文句，以警世人：

『要大胆，要大胆，但是不可太大胆！』

(狐先生見哈威爾著英國童話集第二十五頁，引一八二一年Malone編莎士比亞集卷七中所述當時故事。)

一九二五年十二月

## 一七四 從詩經中整理出歌謠的意見

顧頡剛

(十二，十二，三十，歌謠週刊第三十九號)

詩經三百零五篇中，到底有幾篇歌謠，這是很難說定的。在這個問題上，大家都說風，雅，頌的分類即是歌謠與非歌謠的分類，所以風是歌謠，雅頌不是歌謠。這就大體上看固然不錯，但我們應該牢牢記住的，這句話只是一個粗粗的分析而不是確當的解釋。

我們看國風中固然有不少的歌謠，但非歌謠的部分也實在不少。如召南的何彼穠矣，與大雅的韓奕的性質是相同的，——牠們都是祝頌結婚的詩。邶風的定之方中，如放在雅裏豈不是斯干；如放在頌裏豈不是閟宮？——牠們都是建國家，聚生息的詩。至于采芣，采蘋，更和雅中的楚茨，鳧鷖沒有分別了——牠們

都是祭祀的詩。穆木、魯斯更和雅中的天保、蓼蕭沒有分別了——牠們都是祝頌的詩。這一類的詩，雖是在國風裡，我們也不能認為歌謠，因為這是為應用而做的。

反看小雅中，非歌謠的部分固然多，但歌謠也是不少。如采芣，出車，不是與豳風的東山相同嗎？牠們都是征夫懷歸的詩。如著之華，不是與檜風的隰有萋楚相同嗎？牠們都是不願有生的詩。如蓼莪，不是與唐風的鶉羽相同嗎？牠們都是哀念父母的詩。如何草不黃，不是與邶風的破斧相同嗎？牠們都是怨恨出兵的詩。如黃鳥，不是與魏風的碩鼠相同嗎？牠們都是欲棄去一地而他適的詩。如我行其野，不是與邶風的谷風相同嗎？牠們都是棄婦的詩。說到了邶風的谷風，更想起小雅的谷風；牠們的意義是一致的（始厚而終棄之），怨恨是一致的（一云，「將恐將懼，維予與汝；將安將樂，汝轉棄予！」一云，「昔育恐育鞠，及爾顛覆；既生既育，比予于毒！」），即起興也是一致的（一云，「習習谷風，以陰以雨」；一云，「習習谷風，維風及雨」）。小雅谷風之為歌謠，是很顯明的了。所以這一類的詩，雖是在小雅裡，我們不得不認為歌謠，因為這都是平民的心底裏的話。

大雅和頌，可以說沒有歌謠。（國風與小雅的境界分不清，小雅與大雅的境界分不清，大雅和頌的境界分不清，而國風與大雅和頌的境界是易分清的。這待以後細論，今不舉。）其故，大約因為樂聲的渾重不適于譜歌謠，奏樂地方的尊嚴不適於用歌謠。小雅的樂聲，可以奏非歌謠，也可奏歌謠，故二者都占到了一部分。這是我的假定。我始終以為詩的分為風雅頌是聲音上的關係，態度上的關係，而不是意義上的關係。聲音上的關係，

如左傳所記的『頌琴』章太炎先生說的『雅』同『鳥』『雅聲』即『鳴鳴之聲』。態度上的關係，如阮元說的『頌』即容貌之『容』，以形容表所歌之義，有類今之戲劇。音樂表演的分類不能即認為意義的分類，所以要從詩經中整理出歌謠來，應就意義看：一首詩含有歌謠的成分的，我們就可說他是歌謠，風雅

的界限可以不管；否則就在國風裏也應得別出。

再有一個意思，我以為詩經裏的歌謠都是已經成為樂章的歌謠，不是歌謠的本相。凡是歌謠，只要唱完就算，無取乎往復重沓。惟樂章則因奏樂的關係，太短了覺得無味，一定要往復重沓的好幾遍。詩經中的詩，往往一篇中有好幾章都是意義一樣的，章數的不同只是換去了幾個字。我們在這裏，可以假定其中的一章是原來的歌謠，其他數章是樂師申述的樂章。如：

月出皎兮。佼人僚兮。舒窈糾兮，勞心悄兮。  
月出皓兮。佼人懌兮。舒憂受兮，勞心慄兮。  
月出照兮。佼人燎兮。舒天紹兮，勞心慘兮。

這裏的『皎，皓，照』、『僚，懌，燎』、『窈，糾，憂，受，天，紹』、『悄，慄，慘』完全是聲音的不同，借來多做出幾章，並沒有意義上的關係（文義上即有不同，亦非譜曲者所重）。在這篇詩中，任何一章都可獨立成爲一首歌謠，但聯合了三章則便是樂章的面目而不是歌謠的面目了。

我們在這裏，要從樂章中指實某一章是原始的歌謠，固是不可能，但要知道那一篇樂章是把歌謠作底

子的，這便不妨從意義上着眼而加以推測。雖則有了歌謠的成分的未必即為歌謠，也許是樂師模仿歌謠而做出來的，但我們的研究之力所可到的境界是止于此了，我們只可以盡這一點的職責了。

我對於從詩經中整理出歌謠的意見是如此，乞讀者教正。手頭無書，且無閒暇，待以後更為詳論。

一二，一二，二六。

## 一七五 歌謠表現法之最要緊者——重奏復沓

魏建功

(十三，一，十三，歌謠週刊第四十二號)

讀三十九期顧頡剛先生從詩經中整理出歌謠的意見，我覺得有幾個問題應該討論。這些問題列之

(1) 風雅頌界限問題，

(2) 詩分風雅頌的所以然問題，

(3) 詩中歌謠與非歌謠分別問題，

(4) 詩中歌謠是否為已成樂章的歌謠問題。

第一第二兩問題，我將另行論之。第三問題，且放一旁。現在把第四問題的反証舉出來，做我們的討論。

顧先生以為詩經裡的歌謠都是已經成為樂章的歌謠，不是歌謠的本相。顧先生這句話自然有可以

成立的道理；但是他舉的理由却有些討論的地方。他說：——

「凡是歌謠，只要唱完，就算無取乎往復重沓。惟樂章則因奏樂的關係，太短了，覺得無味，一定要往復重沓的好幾遍。」

我看歌謠的作用和詩的作用是同樣的，——發洩內心的情緒。詩和歌謠本是同源，而且歌謠還算是詩的初步。當著作者正創作詩或歌謠的時候，我相信他們都是內心情緒有了很大的要求。他們有時是憤怒的，有時是嫉怨的，有時是悽惻的，有時是刺諷的……固然不能一定，所以他們發表的東西自然也是無一定的格調。這樣，詩可以往復重沓，歌謠也有往復重沓的可能了。詩的往復重沓，我以為一定有他的不得已。無論是意思的相同與否；那奏樂的關係並不能影響到他的格調。奏樂的有味無味，並不能因往復重沓好幾遍而定樂的有味無味在諧調的製作好壞。歌謠看來是隨便一唱就算的東西，但是仔細研究，與詩一樣的。我們雖不能分別詩中何者是歌謠，何者不是，却要相信由歌謠而成的詩本相不能定是只有一個原來的歌謠，其他是樂師申述的樂章。我們只可承認詩和歌謠的格調往往有數章相同，改換一些字句，以發洩作者的情緒；他們改換的字句的意義或是一樣，或是不一樣。我們不能因意義是一樣的，就說他有申述的揉合。他們重沓復奏，不能不說是有意義的關係；文法上沒有大異，意味定有不同。例如碩鼠：「逝將去女，適彼樂土——適彼樂土，爰得我所！」上面說了「莫我肯願」，因而決定「逝將去女，適彼樂土」在文法上本可以接上一個補足語「爰得我所」，然而為著重沓「適彼樂土」的棄此遠去的態度，便又重言一次「適

彼樂土」了。至於改換一二字而復奏的，在我們最明顯的發覺自是「聲音的不同」，然而意義上的價值多少也總有程度的深淺或次序的進退；就是沒有分別，而作者以聲音改換的復奏，不能不說是他內心非再三詠歎不足以寫懷的緣故，顧先生引的月出就是。我再舉若干改換一二字句表示程度的深淺或次序的進退的例——

汎彼柏舟，

在彼中河。

覯彼兩髦，

實維我儀。

之死矢靡他！

母也！天只！

不諒人只！

汎彼柏舟，

在彼河側。

覯彼兩髦，



實維我特。

之死矢靡慝！

母也！天只！

不諒人只！

這是鄘風柏舟二章。我們看「河」「儀」「他」與「側」「特」「慝」自然是聲音不同；但是他其餘一字未動，只改換了這一點，而他的意義上「中河」與「河側」不能不說是有地方遠近的變化；「儀」「特」全是匹的意思，也因「靡他」和「靡慝」的變化才在聲音上有這改換；「靡他」與「靡慝」不能不說是發矢的態度上有了深淺的程度——一個說「沒有他心」還很平常，一個說「沒有邪心」就很決絕了！再看牆有茨三章：

牆有茨，

不可掃也！

中冓之言，

不可道也！

！所可道也，

言之醜也！

臆有茨，

不可襄也！

中菁之言，

不可詳也！

——所可詳也，

言之長也！

牆有茨，

不可束也！

中菁之言，

不可讀也！

——所可讀也，

言之辱也！

這更可以看出程度的深淺了！

「掃」和「襄」和「束」是一層進一層的動作。

「不可道」簡直是「

不能說；『不可詳』就『可說而不可細說』；『不可讀』却便是『可說而不可多說』。『醜』『長』『辱』的意思自然也有些分別。桑中三章，僅改換三個字，我們不能就說他沒有變化；我們更不能說這三章有一個是原始的，其餘兩個是申述的。我只相信，可以如此說，這詩三章的格調是一種形式：

爰采……矣，

沫之……矣，

云誰之思？

——美孟……矣！

期我乎桑中，

要我乎上宮，

送我乎淇之上矣！

那『唐』『麥』『葑』是所采的東西的不同；『鄉』『北』『東』是采東西的地方的不同；『姜』『弋』『庸』是所思的人的不同。『采』的變化僅是『采』『有』『撥』『持』『楛』『櫛』幾個字，意思就不一樣。『趾』三章，就是『趾』『定』『角』『子』『姓』『族』六字的變化；『趾』『定』『角』所指不同，『子』『姓』『族』所指範圍大小也不同。『鵲巢』三章，僅『居』『方』『盈』『御』『將』『成』六字的變化，並不全只在聲音的變化，『居』『方』『盈』所指之事程度有差，『御』『將』『成』



概歸之於聲音的關係和有味無味的關係呢？

詩的復沓上面說了，我們再看歌謠。歌謠七，紅雲嫁黑雲一首中間有幾段復沓。他的格調形式是：

(1) 一嫁，嫁到：重門，

一碰，碰著……親：

「你家……有個病！」

「我家……什麼病？」

「抬起頭來頭痛病，

低倒頭來就發暈，

三餐茶飯不殷勤。

接你……遞茶遞水實殷勤。」

「……是個……人，

離不得……門。」

(2) 小姨……，

珠花頭髻抖……。

(3) 「……三斤鎖匙四斤印，

(頭；二；三；四；五)

(丈人；丈母；舅舅；舅姆；小姨)

(女兒；女兒；妹妹；姑娘；姐姐)

(女兒；女兒；妹妹；姑娘；姐姐)

(丈人；丈母；舅舅；舅姆；小姨)

(接，上字四首同上句，下字四首同下句；惟小姨一首不同)

(種田；管家；讀書；種花。按，末章作「姐夫不接帶我走，梳妝打扮出房門」)

(走出門；行過橋；行上嶺；行到家)

(伶伶；搖搖；漂漂；纏纏)

(堂前；房裏)

交與你驢妹妹！臭妹妹！

歌謠八，天吓天三首復沓。他們的格調形式是：

天吓天！尙嵐實可憐！

大家都……

……

大家……死喪黃泉！

天吓天！尙嵐實可憐！

(吃山藥蛋；住山洞內；穿老羊皮)

(每餐分得大半邊；也無門扇也無鎖；一張被兒八人眠)

(喉；一；凍)

歌謠十一，昆明山歌有兩首同一格調，他們雖非復沓，但是一問一答，可以知道同時男女對唱的。他們的格調是：

遠望小……身穿……

手中……著……

又想和你……

……

(上爲「抄；哥」；下爲「綠；白」)

(上爲「捉；抱」；下爲「半斤肉；小書包」)

(打平伙；同路走)

(可惜人生面不熟；恐怕走了旁人說)

歌謠十三，姑娘弔孝一有幾段的復沓，格調是：

(一)「……那裏來的報喪帖呀？」

(姑娘；爹爹；哥哥；嫂嫂)

「你婆家。」

「我也去。」

「不過門的……去不的！」

(2) 「……穿什麼戴什麼？」

「……紗衫兒，紗裙兒，

……紗包頭單烏綸兒。」

(3) 「……騎什麼？」

「大驢子去赶集；

二驢子去上廟；

……教你騎了去。」

(4) 「……啊！」

……啊！」

有人做啊！

沒人穿啊！

咚咚噠！

(丫頭：丫頭；妹妹；末章作「不教你去教罷去」)

(娘娘；爹爹；哥哥；嫂嫂)

(紅；綠；黃；白。下一字同)

(紅；綠；黃；白)

(娘娘；爹爹；哥哥；嫂嫂)

(院裏的大母猪；院裏的大公雞；留下大叫；末章作「花兒兒抬了你去」)

(小白蟻；雙臉兒鞋)

(明起險兒；幫兒直)

咚咚！

『送給老和尚穿了吧！』

姑娘弔孝二的復杏格調——

(1) 門嘩啦兒噹噹，

小狗兒汪汪。

『……，咬誰咧？』

『你婆家來報喪！』

『……，我也去！』

『不過門的……去不的！』

(2) 『……，穿什麼去？』

『……紗衫兒……紗裙兒，

……紗包頭單烏輪兒。』

(3) 『……，我在那條道上走喂？』

『大門插，

二門關，

(爹爹；娘娘；哥哥；嫂嫂)

(爹爹；娘娘；哥哥；嫂嫂)

(丫頭；丫頭；姊妹；末章作「不敢你去教書去」)

(爹爹；娘娘；哥哥；嫂嫂)

(紅；綠；黃；白)

(紅；綠；黃；白)

(爹爹；娘娘；哥哥；嫂嫂)

(按，末章作「角門插」)



留下個……教你鑽。」

(4)「……，騎什麼去？」

「大騾子去趕集，

二騾子去上廟，

……教你騎了去。」

(5)「……啊！」

……啊！」

有人做啊！」

沒人穿啊！」

噫噫噫！」

噫噫噫！」

「送給我穿了吧！」

(6)「嫂嫂合我的心兒——

嫂嫂合我的心兒！

我是嫂嫂的親小姑兒！」

(堵豁口；淋溝；小角門兒；大門)

(爹爹；叔叔；哥哥；嫂嫂)

(院裏的大母豬；留下個大騾子；留下個小毛驢子；求章作「花花豬兒抬了你去」)

(潔白褲兒；雙臉兒鞋)

(明起臉兒；精兒寬)

歌謠十五，「塊板中間的復沓格調」——

「……哥，

你倒好！——

有……，

可憐我……！——

癩頭三首復沓格調——

「癩頭吔！

……來！

「手骨痛，

……勿來！

四川酉陽山歌的二和三章的句的復沓格調——

「甚麼人說……好……難……？」

「……說……好……難……。」

其一章就純粹是「……好……難……」的格調。

「那裏得見……？」

(鯉魚；鮎魚；拉眼；「鱖」；鱖鱖；鱖魚)

(一層鱗；兩根鬚；一口田；一層殼……；水蝦)

(鮎魚沒有鱗；拉眼滿田追；鱖鱖滿河沿；鱖鱖打赤腳；鱖魚把眼  
鉗；貓兒……)

(起磨；燒火；吃湯糲)

(起；燒；末章作「我們翻姓多兩個」)

(上為「山歌；林鴉；大木；鮮魚」；次為「噴口；吃糲；吃田；吃  
糲」；下為「開；我；增；拾」)

(上為「歌師傅；我花娘；莊家娘；打魚郎」；下數字均與上句同)

四和五章的句的復沓格調——

(歌師傅；我花娘；莊家老；打魚郎)

『……得見……』

（上爲「山林；花園；田中；河下」；下數字與上句同）

六章的句的復沓格調是『……穿的甚麼衣甚麼鞋』

（歌謠十九，黑老哥二首的復沓的格調：——

黑老哥白……

（脖子；肚皮）

俺娘叫俺……

（羅約子；拾豆粒）

『……的多，俺……的少，

（羅；拾。下一字同）

俺娘打俺怎麼了！

歌謠二十，柳州情歌十九，二十的格調是一個形式：

南風吹過北風……抬頭看見……

（亭；對。就翻身；龍上藤）

唱的山歌丟把妹……

（有心結起不留停；你有心？起來還）

歌謠二十三，江豆角一段的復沓句調——

『嫂嫂，嫂嫂，你把……給我一筐。』

（黃瓜；豆角；茄子）

『今年沒有往年多，再來再吃呢。』

又一段是：

……送到……

（上爲「爹爹；媳婦；哥哥；嫂嫂」；下爲「大門外；窗門外；煤台；上；坑沿上」）

歌謠二十三，姑娘弟孝一的復沓句調——

……說，『紗襖兒，紗裙兒，

……鞋襪著，掖跟兒，

手裡提著，絹子兒。』

姑娘說，『不去！』

其二的幾大段的復沓句調——

……姑娘說，『媽媽我也去！

穿什麼去？』

『……羅裙兒，羅衫兒，

……包頭罩腦門兒，

……買支：花壓髮針兒。』

……馬套著，轎車兒，

……鞭桿兒，……穗頭兒，

嘩啦——嘩啦——去啦！

歌謠二十四，江陰船歌六的二段問答便是由下面兩個句調復沓的：

『合個彎彎……』？

〔上為「爹爹，媽媽，大哥，大嫂，二哥，二嫂」；下為「黑，藍，紅，綠，黃，白」〕

〔黑，藍，紅，綠，黃，白。下一字同〕

〔同上〕

〔末章則改爲「姑娘去了」〕

〔二，三，四，五〕

〔青，藍，紅，綠。下一字同〕

〔同上〕

〔同上〕

〔同上〕

〔同上〕

〔天上天；水浮河；郎手裏用；娘房中〕

「……彎彎……」。

(高月；老菱；鎌刀；木梳。下數字與上句同)

七八和六一樣的句調，不過七將「彎彎」改「圓圓」八將「舍個」改「舍人」，「彎彎」改「數得清」。

十一的二段是一反一正的，句調的形式是——

(勿；總)

「結識私情……要結識大小娘，

(同上)

大小娘私情……久長。

(你要到婆家；花花轎子抬得)

歌脫三頭二年……去，

(郎壯心機頭掛腦；只說隔壁娘舅來抱外甥)

小放牛兒的問答句調，人都知道。

上面舉的些例都足以證明歌謠也有重奏復沓至於數次並且尤足以推定一條假設：  
歌謠是很注重重奏復沓的；重奏復沓是人工所不能強為的。

歌謠不單整段的用同一句調來重奏復沓，而且一只歌謠的裏面，語調往往是同樣的，改換一二字而變化其意義，儘管往下重奏復沓呢！例如兒歌的排排坐，張打鐵，小老官……等歌裏面很明白的啊！這我們又可以推定：

唱歌謠的人不是詩人一樣的絞腦汁，他們大都用一樣的語調，隨口改換字句唱出來，兒童尤其是的，所以重奏復沓是歌謠的表現的最要緊的方法之一！

假使我說的不錯，顧先生的話就有討論的必要了！我現在只舉出這些反證（詩經的不免缺漏）願大家研究！我本來爲顧先生文裏第四個問題的商榷而作此文，但是重要的收穫却爲「重奏復查是歌謠的表現的一個最要緊的方法」故用了現在這題目。顧先生現正往中部各省旅行去了，我未能先將此文就正於他，是應該抱歉而聲明的！

一九二四，一，九。

## 一七六 論詩經所錄全爲樂歌

顧頡剛

（十四，十二，十六——三十，北京大學研究所國學門週刊第十一——十二期）

詩經所錄是否全爲樂歌，這在宋代以前是不成問題的。墨子書中言「詩三百，歌詩三百，舞詩三百」

（公孟）。司馬遷在史記孔子世家中也曾說過：「三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶武雅頌之音。」他的

話是否確實（三百五篇是否皆孔子所弦歌？三百五篇是否皆可合韶武雅頌之音？）是另一問題，但他以爲詩經所錄的

詩全是樂歌這一個意思是很顯明的。自宋以來始有人懷疑內有一部分詩是徒歌。前年我在歌謠週刊

（第三十九號）中曾說詩經所收的民間徒歌已經全由樂工改爲樂章，魏建功先生反對這個意思，著論駁了（見

歌謠週刊四十一期）。

現在我把這個問題根本討論一下，試作一個解答。請魏先生和讀者諸君指正。

我前數年搜集蘇州歌謠，從歌謠中得到一個原則，即是徒歌中章段迴環複沓的極少，和樂歌是不同的。

徒歌中的迴環複沓，只限于練習說話的「兒歌」（如吳歌甲集所錄的天上兒，碰碰門等篇），依問作答的「對山歌」（如甲集所錄的哈人歌，得得天上兒，山歌好唱口難開等篇）。

此外，惟有兩類也是迴環複沓的，一是把樂歌清唱的徒歌（如蘇州蒙，四季相思，孟姜女十二月花名等篇），一是模倣樂歌而作的徒歌（灘子上的唱本很多這一類，例如做了樂歌的蘇州景所作的留園景，滄園景等；買唱本的人照樣我唱了，就變成了徒歌了）；但這兩類實在算不得徒歌。除了這四類，所有的成人的抒情之歌大都是直抒胸臆，話說完時歌就唱完，不用迴環複沓的形式來編製（如甲集所錄的姐妮有病在香港，忽然想起繡眉娘，俏佳人臨鏡把頭梳等篇）。吳歌甲集中有兩篇東西是從樂歌變成徒歌的，我們可以借此看出樂歌與徒歌形式的不同。今鈔錄于下，作一比較：

### 甲之一 跳槽（樂歌）

自從一別到呀到今朝，

今日相逢改變了！

郎呀，另有了貴相好！

嗆呀，嗆嗆呀，郎呀，另有了貴相好！

此山不比那呀那山高；

脫下藍衫換紅袍。

郎呀，容顏比奴俏；

嗆呀，嗆嗆嗆，郎呀，金蓮比奴小。

打發外人來呀來請你，

請你的冤家請呀請弗到。

郎呀，撥勸別人笑！

嗆呀，嗆嗆嗆，郎呀，撥勸別人笑！

你有呀銀錢有呀有處嫖，

小妹妹終身有人娶！

郎呀，不必費心了！

嗆呀，嗆嗆嗆，郎呀，不必費心了！

你走呀你的陽呀陽關路；



奴走奴的獨木橋!

郎呀，處處去買香燭!

嗚呀，嗚嗚呀，郎呀，處處去買香燭!

甲之二 跳槽 (徒歌)

自從一別到今朝，

今日相逢改變了!

女兒的貴相好，

此山不比那山高;

脫脫藍衫換紅袍。

人也比奴好;

容也比奴俏。

打發外人來請你，

請你的冤家請亦請弗到;

撥勒別人笑!

你走你的陽關路；

奴走奴的獨木橋！

借僚各處去買香燭！

乙之一 玉美針（樂歌）

楊柳兒青青，楊柳兒青青，

青青的早上同郎去遊春，同郎去遊春。

遊春之後失落了玉美針，失落了玉美針。

有情的人兒哎，人兒哎，失落了玉美針，失落了玉美針。

那一個公子拾去奴的針，拾去奴的針？

有情的人兒哎，人兒哎，拾去奴的針，拾去奴的針，

輕輕巧巧送上我家門。

有情的人兒哎，人兒哎，送上我的門，送上我的門，

青紗帳裏報報你的恩！

有情的人兒哎，人兒哎，公婆知道棍子打上身，棍子打上身，

有情的人兒，人兒，打來打去，打不掉奴的心，打不掉奴的心！

有情的人兒，人兒，必要寫退婚；

一乘小轎，抬到娘家門，抬到娘家門。

有情的人兒，人兒，這是爲何因？

有情的人兒，人兒，這是爲何因？這是爲何因？

二十四偷情到如今，偷情到如今。

有情的人兒，人兒，不認這門親，不認這門親。

一乘小轎，抬到庵堂門，抬到庵堂門。

手拈佛珠，念上幾卷經，念上幾卷經；

有情的南無觀世音，南無觀世音，不修今生修來生，修一修來生，

修上一個有情郎君，有情郎君，

有情的南無觀世音，南無觀世音，過上幾十春，過上幾十春！

乙之二 玉美針 ( 徒歌 )

楊柳那得青青，

青青那得早起，失落了個玉美針。

誰家的公子拾了奴的針，還了奴的針？

十三歲，要偷情；

偷到如今，終非能稱心。

剛剛稱心，夫家知道一定要退婚。

叫肩小轎，抬進庵門；

先拜彌陀，慢拜尼僧；

削落兩根頭髮，做個尼僧。

「月亮裏點燈，挂陰明（名）！」

從今以後，終非偷情。

在以上四首裏，可見樂歌是重在迴環複沓的，徒歌則只要作直捷的陳述。樂歌的挑精每章第一句第五字必重沓，第三句必以「郎呀」起，第四句必把第三句重沓了一下而加上「噲呀，噲呀」到了徒歌裏，這些規則都沒有了。本來的五章，到了徒歌裏也併作一首了。樂歌的玉美針，每句必重沓，或一次，或二三次，間了一句，必以「有情的人兒咬，人兒咬」引起（此歌也必可以分成若干章的，但因石印唱本有脫誤，故現在分不齊；如能得到牠的全文或樂譜，必可把章數整理出來）；到了徒歌裏也完全沒有了。一篇近四百字的長歌，變到徒歌時只

縮成一百字了。這是什麼緣故？因爲樂歌是受樂譜的支配的，(1)歌詞雖很整齊（如離騷，前二句爲七言，後

二句爲五言），但樂譜並不也是這樣整齊，所以歌詞以外的美聲只得插進襯字（如「耶呀」），疊字（如「到呀」），候聲（如「嗚呼，嗚呼」），這是爲樂聲的，不知道應該叫什麼，姑立此名）等許多東西。有了這些東西，歌

詞既與歌譜密合，而歌聲也會覺得宛轉可聽了。(2)樂譜是很短的，但歌卻不能同牠一樣的短，所以樂譜要

複奏，歌詞便依了牠的複奏而分章（例如離騷，樂譜複奏五次，歌詞便編製五章）。至于徒歌，則毫不受這種的束

縛，所以牠不必有襯字一類東西，也用不着分章；牠所重的只是在發抒情感。就是從樂歌裏變來的，也只要

取了樂歌裏面的主要意思，而把迴環複沓的章句都刪去了。樂歌變徒歌既如此，徒歌變樂歌當然如彼：本

來沒有章段的都分出章段來了，本來沒有襯字的也加進襯字去了。疊章，疊句，疊字，大都由此而來。

用了這個眼光去看詩經，便覺得裏面樂歌氣味的濃重。例如鄭風的溱洧：

溱與洧，方渙渙兮。

士與女，方秉簡兮。

女曰「觀乎？」士曰「既且。」

「且往觀乎！洧之外，洵訏且樂。」

維士與女，伊其相諠，贈之以芍藥。

溱與洧，瀏其清矣。

士與女，殷其盈矣。

女曰「觀乎？」士曰「既且。」

「且往觀乎洧之外，洵訏且樂。」

維士與女，伊其相諶，贈之以芍藥。

這兩章中，除了「方渙渙兮」、「方秉簡兮」和「瀏其清矣」、「殷其盈矣」之外是完全相同的，而還不同的地方只是兩句無關緊要的話，並沒有必須分成兩章的需要。倘在徒歌中，只要一首也就够了。鄭風中疊爲二章，可見這是樂歌，所以樂譜複奏了一回時，歌詞就複唱了一遍。至於歌詞不複沓的，如邶風的谷風，衛風的氓，也無礙其爲樂歌，因爲樂歌中凡是敘事的，或是意境較複雜的，樂譜雖複奏而歌詞不必複沓，如箏、彈、詞、大鼓等都是這般。

前年冬間，我應歌謠週刊的要求，草草寫成了從詩經中整理出歌謠的意見一文，中說：

我以爲詩經裏的歌謠，都是已經成爲樂章的歌謠，不是歌謠的本相。凡是歌謠，只要唱完就算，無取乎往復重沓。惟樂章則因奏樂的關係，太短了覺得無味，一定要往復重沓的好幾遍。詩經中的詩，往往一篇中有好幾章，都是意義一樣的，章數的不同只是換去了幾個字。我們在這裏，可以假定其中的一章是原來的歌謠，其他數章是樂師申述的樂章。

下面引了月出一篇作例而說道：

這裡的「皎，皓，照，」，「傑，懶，燦，」，「窈，糾，擾，受，天，紹，」，「悄，悽，慘，」完全是聲音上的不同，借來多做出幾章，並沒有意義上的關係（文義上即有不同，也非譜曲者所重）。在這篇詩中，任何一章都可獨立成爲一首歌謠，但聯合了三章則便是樂章的面目而不是歌謠的面目了。

我們在這裏，要從樂章中指實某一章是原始的歌謠固是不可能，但要知道那一篇樂章是把歌謠作底子的，這便不妨從意義上着眼而加以推測。雖則有了歌謠的成分的未必即爲歌謠，也許是樂師模仿歌謠而做出來的，但我們的研究之力所可到的境界是止于此了，我們只可以盡這一點的職責了。

這文的大體的意思，我至今還沒有變。

魏建功先生見了此文，表示反對。他和我討論「詩中歌謠是否爲已成樂章的歌謠問題」，他的結論是：「歌謠是很注重重奏複沓的，重奏複沓是人工所不能強爲的……所以重奏複沓是歌謠的表現的最要緊的方法之一。」他的文中的理由是以下諸點：

（1）歌謠的作用與詩的作用是同樣的，爲的是要發洩內心的情緒；因爲內心的情緒沒有一定，所以發表的東西也沒有一定的格調。

（2）詩的往復重沓，無論意思是否相同，都有牠的不得已，並不因於奏樂的不得已。

(3) 奏樂的有味無味，在於譜調的製作的好壞，並不能因往復重沓好幾遍而定。

(4) 我們雖不能分別詩經中何者是歌謠與何者不是，卻要相信由歌謠而成的詩的本相不能『定』是只有一個原來歌謠，其他是樂師申述的樂章。

(5) 數字中改換的字句的意義或同或異，我們不能因為牠意義相同，便說牠有申述的揉合。

(6) 改換一二字而複奏的，多少總有程度的深淺或次序的進退；就是沒有分別，而作者以聲音改換的複奏，不能不說他內心情緒非如此不可。

(7) 就歌謠的實例看，大都用同樣的語調，隨口改換字句唱出來；兒歌尤其是的。

現在把我的回答的話依了這個次序寫在下面：

(1) 歌謠與詩的作用確是同樣的，都爲了發洩內心的情緒而作。內心的情緒是沒有一定的，所以除了聲調的諧和以外，都不應當有一定的格調。但到了樂章裡，有了樂譜的束縛，便不能如此了。例如作七言絕詩的，無論內心的情緒怎樣湧溢，但每首只能有二十八字，每句只能有七字，句中也只能有平平仄仄的格律。作詞曲的受樂譜的束縛更甚了；作者既選定了一個詞牌，總必得那樣做。李煜的浪淘沙，岳飛的滿江紅，情緒是奔放極了，但格律卻不能不與一般平庸人所作的有詞無情的東西一樣。要純粹的自由發抒情感而不受固定的格調的束縛，只有現在的白話詩是可以的，但又不可入樂了（現在的白話詩也有迴環複沓的，這是模倣樂歌而作，是另一事）。徒歌是什麼，是里巷間婦人女子販夫走卒發抒情感的東西，他們在形式上所



要求的只在聲調的自然諧和，不像士大夫與樂工們的有固定的樂律可以遵守。他們要直捷敘述時就直捷敘述，要迴環複沓時也無妨迴環複沓。但因徒歌中需要迴環複沓的甚少，大致偏重在直捷敘述方面，所以他們的發洩內心情緒雖與樂歌同，而格調的沒有一定卻與樂歌異。我在上次文中曾說，「樂章因奏樂的關係，太短了覺得無味，一定要往復重沓的好幾遍。」魏先生質問道：「爲什麼在這篇裏復沓一遍爲二章就有了意味？爲什麼在那篇裏復沓要到三遍爲四章才有意味呢？」我以為這個問題只要看現在的樂歌就可明白。現在的樂歌中，五更調必爲五章，十送情哥，十杯酒，十把扇子等必爲十章，唱春調大都爲十章，學校裏的唱歌大都爲二章至四章。這或者因調子上的關係，或者因習慣上的關係，都說不定。樂歌的章數雖有多少，但牠的意味的一部分在複沓，牠和不分章段的徒歌的形式不同，乃是很明顯的。

（2）徒歌的迴環複沓，自只在作者的內心情緒的不得已。樂歌的迴環重沓，則樂調的不得已重于其內心情緒的不得已。例如作五更調的，不能因情緒已竭而縮之成三，也不能因情緒有餘而衍之成七。又如作唱春調的，他的內心情緒也許比作五更調的短淺得多，但他既以十二個月編排了，則無論如何必把歌中事實湊到第十二個月而止。

（3）樂聲的有味無味，確在于譜調的製作的好壞而不關於迴環複沓了若干度。但這是專爲品評樂譜者說的，不是爲普通聽歌者說的。若目的重在聽歌，要從聽唱的歌詞中得到盡興的愉快，便不能不把樂譜迴環複沓的奏上好幾遍，把歌詞也隨着唱上好幾遍了。四季相思的調，五更調的調，唱春調的調，十八摸

的調，當製譜的時候原只有要求音調的諧和有味，何嘗定出非四，非五，非十二，非十八首歌詞不可的規則出來。但是樂工爲了職業的關係，希求聽歌者的盡興，便不由得不把歌詞迴環複沓上四度，五度，十二度，十八度了。這種的希求與限制是唱徒歌的所沒有的。

（4）我們確應相信由徒歌變成的樂歌不能在一篇中惟有一章是原來的歌詞。例如唐風的葛生：

葛生蒙楚，斂蔓于野。

予美亡此，誰與獨處！

葛生蒙棘，斂蔓于域。

予美亡此，誰與獨息！

角枕粲兮，錦衾爛兮。

予美亡此，誰與獨旦！

夏之日，冬之夜。

百歲之後，歸于其居！

冬之夜，夏之日。

百歲之後，歸于其室！

這首詩前二章的句式一律，第三章的起興的式子與前二章不同，後二章的句式又另是一種樣子。其中是否有二章是原來的徒歌詞，或是否全篇經過樂工的改竄，現在已無法知道，我們決不能斷定裏面的某章是當時徒歌的本相了。我們只能說這首詩是富有民歌意味的樂歌。我上次所舉的月出，這次所舉的溱洧，都是最整齊的幾章，這一章與那一章的意義是沒有分別的；在徒歌中是可以不複沓的，所以我懷疑裏面有一章是徒歌的本真，其餘是樂工申述的樂章。但天下的事決不會整齊畫一到極端，所以適用於月出和溱洧的未必便適用於關雎和葛生。

(5) 這一條，魏先生引碩鼠的重言「適彼樂土」爲證，證明這是作者要表明棄此遠去的決絕的態度，詞句的複沓由於情緒的不得已，不能說裏面有一句是樂工申述的。這個意思，我極以爲然。這樣的例在徒歌中也儘有可舉。例如吳歌甲集第六十二首重言「勳哭哉」，第七十九首重言「小登科」，皆是。但是請魏先生不要誤會我前一文的意思，以爲樂歌是必須複沓的，徒歌是必不複沓的。我也知道徒歌中是可以有複沓的，但只限于作者內心情緒的不得已的宣洩，故複沓處較少，就是複沓也沒有極整齊的格調。至于樂歌，則因樂譜複奏的關係，即使內心情緒的宣洩已盡于一章，但也必敷衍成爲若干章，所以牠的複沓

是極整齊的複沓；這些複沓，有的在意境上尙可分出些深淺，有的竟是全同。詩經上各篇的複沓之章，都顯出牠的樂歌的樣子，所以我有這樣的話。魏先生若單舉了碩鼠的重言「適彼樂土」來證明不能僅以複沓的句子作樂歌的證據，我當然贊同。若說碩鼠的全篇三章雖是意義一致，但我們還只能說牠是徒歌的本相，我就禁不住要樹異議了。

(6) 複沓諸章在意義上雖有程度的深淺或次序的進退，但不能說這是徒歌的本相而不是樂工所申述，因為申述的人也儘有使先後各章分出深淺及進退的道理。何況實際上也並不如此。例如魏先生舉的鄘風的牆有茨篇，牠的原文是：

牆有茨，不可掃也。

中冓之言，不可道也……

牆有茨，不可寢也。

中冓之言，不可詳也……

牆有茨，不可束也。

中冓之言，不可讀也……

魏先生說：

「掃」和「夔」和「東」是一層進一層深的作。

「不可道」簡直是「不能說」；「不可詳」就是「可說而不可細說」；「不可讀」卻便是「可說而不可多說」。

照這樣講，這首詩的程度的深淺便成了下列的方式：

第一章——牆有茨，最淺；中葦之言，最淺。

第二章——牆有茨，漸深；中葦之言，漸動。

第三章——牆有茨，最深；中葦之言，最淺。

我真不明白，爲什麼「牆有茨」和「中葦之言」的程度的深淺要反其道而行呢？這明明只取押韻罷了，有什麼深意在內！(起興與意義無關，見吳歌甲集寫歌雜記。)我們還是不要這樣的深文周納，繼漢代經師的步武吧。至于魏先生說，「就是沒有分別，而作者以聲音改換的複奏，不能不說他內心非再三詠歎不足以寫懷的緣故，」那是無理由的要把詩經歸到徒歌之下，我更不敢贊同了。

(7) 魏先生所舉的歌謠上的實例，大都是「兒歌」(如紅樓夢黑雲，姑娘 equal 等)和「對山歌」(如西陽山歌，江陰船歌等)；至于「成人的抒情之歌」則絕少(天吓天一首確屬于這一類，但樂歌的氣味甚重，恐是把樂歌清唱成徒歌的，與孟姜女十二月花名同)。對山歌因問作答，非複沓不可。例如江陰船歌既用「舍個彎彎天上天」發問，

作答的當然說「亮月彎彎天上天。」兒歌注重於說話的練習，事物的記憶，與滑稽的趣味，所以也有複沓的需要。例如姑娘弔孝一歌，一個女孩子的未婚夫死了，想去弔孝，問娘應穿什麼，娘答以「紅紗衫兒，紅紗裙兒」；問爺，爺說「綠紗衫兒，綠紗裙兒」；問哥哥，哥又說「黃紗衫兒，黃紗裙兒」；問嫂，嫂說「白紗衫兒，白紗裙兒」而止。這樣的迴環複沓，是重在小兒意中的滑稽趣味和紅綠等顏色的記憶，毫不帶着情感的色彩。至於重在發抒情感的成人之歌，有這樣的迴環複沓的格調的卻絕不多見，看我搜集的吳歌可知。去年適之先生也曾告我：「外國歌謠大都是迴環複沓的，中國歌謠中頗少此例，也是一個特異的現象。」這個問題當然不是我的學力所可討論。我現在所要說明的，是我們今日的成人的抒情之歌極少複沓的，這是事實；我們古代的成人的抒情之歌極少複沓的這也是事實（詳見下）。詩經中帶有徒歌性質的諸篇都是成人的抒情之歌；這些歌什九複沓，與現在流行及古代流行的徒歌不同。所以這很有把徒歌改爲樂歌的傾向。

總以上所說，可以把我的意思做一個簡單的結論：

徒歌是民衆爲了發洩內心的情緒而作的；他並不爲聽衆計，所以沒有一定  
的形式。他如因情緒的不得已而再三咏歎以至有複沓的章句時，也沒有極整  
齊的格調。

樂歌是樂工爲了職業而編製的，他看樂譜的規律比內心的情緒更重要；他

爲聽者計，所以需要整齊的歌詞而奏複沓的樂調。他的複沓並不是他的內心情緒必要他再三咏歎，乃是出于奏樂時的不得已。

詩經中一大部分是爲奏樂而創作的樂歌，一小部分是由徒歌變成的樂歌。當改變時，樂工爲他編製若干複沓之章。這些複沓之章，有的似有一點深淺遠近的分別，有的竟沒有，但這是無關重要的。至于詩經裏面的徒歌和樂歌的分別，我們現在雖可用了許多旁證而看出一個大概，但已不能作清楚明白的分析了。

以上答覆魏先生的話都是偏於理論方面的，但我自審對於文學原理及音樂原理設有深澈的了解，不敢自信。不過我還可以從許多事實方面證明詩經所錄全爲樂歌，在這些方面我敢於自信。

第一，我們看春秋時的徒歌可以證明詩經是樂歌。今就左傳，國語，論語，莊子，孟子等書所記錄的鈔出若干條于下：

(1) 晉興人誦 (左傳僖公二十八年)：

原田每每，舍其舊而新是謀。

(2) 宋城者謳及華元答謳 (左傳宣公二年)：

(甲) 睥其目，睨其腹，棄甲而復。

(乙) 牛則有皮，犀兕尙多。棄甲則那！

(丙) 從其有皮，丹漆若何！

(3) 韓伯夢歌 (左傳成公十七年)：

濟洹之水，贈我以瓊瑰。歸乎，歸乎，瓊瑰盈吾懷乎！

(4) 魯國人誦 (左傳襄公四年)：

臧之狐裘，敗我於狐貍。我君小子，朱儒是使。朱儒，朱儒，使我敗于邾！

(5) 宋築者諷 (左傳襄公十七年)

澤門之皙，實與我役。邑中之黔，實獲我心。

(6) 鄭輿人誦 (左傳襄公三十年)：

(甲) 取我衣冠而褚之。取我田疇而伍之。孰殺子產，我其與之！

(乙) 我有子弟，子產誨之。我有田疇，子產殖之。子產而死，誰其嗣之！

(7) 南蒯鄉人歌 (左傳昭公十二年)：

我有圃，生之杞乎。從我者子乎。去我者鄙乎。倍其鄰者恥乎。已乎，已乎，非吾黨之士乎！

(8) 宋野人歌 (左傳定公十四年)：



既定爾婁豬，盍歸我艾緞？

(9) 萊人歌 (左傳襄公五年)：

景公死乎不與埋。三軍之士乎不與謀。師乎，師乎，何爲之乎？

(10) 申叔儀歌 (左傳襄公十三年)：

佩玉褻兮，余無所繫之。旨酒一盛兮，余與褐之父睨之。

(11) 齊人歌 (左傳哀公二十一年)：

魯人之阜，數年不覺，使我高蹈。惟其傷書，以爲二國憂！

(12) 與人誦惠公 (國語晉語三)：

佞之見佞，果喪其田。詐之見詐，果喪其賂。得國而狃，終逢其咎。喪田不懲，禍亂其興。

(13) 國人誦共世子 (國語晉語三)：

貞之無報也，孰是人斯而斯臭也！貞爲不聽，信爲不誠。國斯無倖，偷居倖生。不更厥貞，大命其傾！威兮懷兮，各聚爾有以待所歸兮。狩兮遠兮，心之哀兮。歲之二七，其靡有徵兮。若狄公子，吾是之依兮。鎮撫國家，爲王妃兮。

(14) 楚狂接輿歌 (論語微子篇)：

鳳兮鳳兮，何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而，已而，今之從政者殆而！

(15) 楚狂接輿歌(莊子人間世篇)：

鳳兮，鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也！天下有道，聖人成焉。天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。禍輕乎羽，莫之知避。禍重乎地，莫之知避。已乎，已乎，臨人以德。殆乎，殆乎，盡地而趨。迷陽，迷陽，無傷我行！吾行郤曲，無傷我足！

(16) 孔子聽孺子歌(孟子離婁篇)：

滄浪之水清兮，可以濯我纓。滄浪之水濁兮，可以濯我足。

這些歌雖未必一定可靠(例如莊子上的接輿歌詞與論語上的大不相同，又如國人誦共世子的說了许多應驗的預言)，但總可以窺見一點當時徒歌的面目。這些徒歌的形式，我們可以綜括爲下列諸點：

(1) 篇幅長短不等，但都沒有整齊的章段。長的如國語誦共世子，莊子接輿歌，但並不像詩經所錄的一般分成若干章。短的如左傳晉與人誦，宋野人歌，僅有兩句，也是詩經裏所沒有的。

(2) 篇末多用複沓語作結。如聲伯夢歌的「歸乎，歸乎，瓊瑰盈吾懷乎！」魯國人誦的「朱儒，朱儒，使我敗于荆！」南蒯鄰人歌的「已乎，已乎，非吾黨之士乎！」萊人歌的「師乎，師乎，何黨之乎！」論語接輿歌的「已而已而，今之從政者殆而！」皆是。這或者取其搖曳有致，或者取其慨歎有力，皆未可知。

(3) 篇末如不用複沓語作結，亦多變調。如鄭與人誦的甲篇首二句皆云「取我」，末一句變爲

「孰殺」乙篇首二句皆以「我有」起，末一句變爲「子產而死」皆是。

(4) 篇中用對偶的很多。如宋築者譴的以「澤門之皙」與「邑中之黔」對，與人誦惠公的以「佞之見佞」與「詐之見詐」對，又以「得國而弔」與「喪田不懲」對，孔子聽孺子歌的以「水清濯纓」與「水濁濯足」對，皆是。若莊子接輿歌，則幾乎全篇是對偶了。但無論如何用對偶，卻沒有很整齊的章段，改去數字而另成一章或數章的。我很疑心徒歌裡的對偶，到了樂歌裏就用來分章了。

(5) 孟子所載孺子歌是反覆說正反兩個意思的。魏先生曾舉江陰船歌「結識私情勿要結識大小娘」和「結識私情總要結識大小娘」作例，證明徒歌是可以複沓的。但這正是與孺子歌一樣，是兩個意思的轉說，不是一個意思的複說。

從以上諸條看來，古代徒歌中的複沓是可以有的，但往往用在對偶，反覆，尾聲，而不是把一個意思複沓成爲若干章。

詞：  
左傳中也有類似詩經格式的歌詞，如隱公元年的鄭莊公母子的賦和昭公十二年的晉侯齊侯的投壺

(甲)

大隧之中，其樂也融融。（鄭莊公）

大隧之外，其樂也洩洩。（風羨）

（乙）

有酒如淮，肉有坻。寡君中此，爲諸侯師！（中行穆子爲晉昭公）

有酒如澗，有肉如陵。寡人中此，與君代興。（齊景公）

如果牠們確是徒歌，牠們的性質也等於「對山歌」。凡是對山歌，起的人先唱了什麼，接的人就用了原來的格式接上什麼。例如魏先生舉的西陽山歌和江陰船歌都是。如不是對上什麼，即是反言什麼。例如魏先生舉的江陰船歌中的「結識私情弗要結識大小娘」和「結識私情總要結識大小娘」兩首。總之，凡是兩個人對唱的徒歌，總容易取同樣的格式。若是一個人獨唱的徒歌，把一個意思用同樣的話改去數字而複沓爲數章的，實很不經見。

當時的樂工採得了徒歌，如何把牠變爲樂歌，我們現在固然無從知道，但不妨做上一點臆測。假使我做了樂工，收得了南蒯鄉人的一歌，要動筆替牠加上兩章，便爲下式：

- （一）我有罌，生之杞乎。從我者子乎。去我者鄙乎。倍其鄰者恥乎。已乎，已乎，非吾黨之士乎！
- （二）我有罌，生之榛乎。從我者賢乎。去我者賊乎。倍其鄰者慝乎。已乎，已乎，非吾黨之人乎！
- （三）我有罌，生之桑乎。從我者賊乎。去我者狂乎。倍其鄰者亡乎。已乎，已乎，非吾黨之良乎！

這是最老實的疊章法，文辭的形式全沒有改變。倘使不老實一點，也可改成下列的方式：

我有圃，生之杞。子之從我，寧爾婦子。

我有圃，生之鞠。子之去我，自詒顛覆。

我有圃，生之李。子之倍鄰，實維爾恥。

予口諄諄，乃不我信。已乎，已乎，非吾黨之人！

這樣一來，便把這首徒歌的意思融化在四章樂歌之內，樂歌的形式也與綠衣，燕燕，新臺，大車等詩相似了。

後人雖是知道牠是從徒歌變來的，但如何在這篇樂歌之中再理出一首原來的徒歌來呢？所以我們固然

知道詩經中有若干篇是富有歌謠的成分的詩，但原始的歌謠的本相如何，我們已見不到了，我們已無從把

牠解析出來了。

第二，我們從詩經的本身上看，可以證明詩經是樂歌。徒歌因爲不分章段，所以只要

作一方面的敘述。樂歌則不然，牠因爲遷就章段之故，往往把一方面鋪張到多方面。例如魏先生舉的鄘

風桑中篇的三章，即可以見出從徒歌的一方面變爲樂歌的多方面的痕跡：

(1) 爰采唐兮，沫之鄉矣。云誰之思？美孟姜矣。

期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。

(2) 爰采麥兮，沫之北矣。云誰之思？美孟弋矣。

期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。

(3) 爰采芣矣，沫之東矣。云誰之思？美孟庸矣。

則我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。

這是一首情歌，但三章分屬在三個女子——孟姜，孟弋，孟庸——而所期，所要，所送的地點乃是完全一致的。我很不解，是否這三個女子是一個男子同時所戀，而這四角戀愛是同時得到她們的諒解，並且組成一個連送的團體的？這似乎很不近情理。況姜弋庸都是貴族女子的姓（姜爲齊國貴族的姓；弋卽姒，爲魯國貴族的姓；庸爲衛國貴族的姓，錢大昕說），是否這三國的貴族女子會得同戀一個男子，同到衛國的桑中和上宮去約會，同到淇水之上去送情郎？這似乎也是不會有的事實。這種境界，在徒歌裏是沒有的。拿搜集到的歌謠看，誰見有既愛了趙姑娘，又愛了錢姑娘，又愛了孫姑娘的。惟在樂歌中則此例甚多。前曾見一唱本，題爲十個大姐，頗與此詩相類，惜不在手頭，未能徵引。在手頭的，有時調三翻十二郎（紹興德義堂刻本），可以取來作證。今節鈔于下：

(1) 一位姑娘本姓王呀，私情相好十二郎呀。

小呀加加，小呀尖尖，小小三來十二郎，喂喂。

(2) 大郎哥哥縣裡爲皂隸呀，二郎哥哥家中當糧房呀。

小呀加加，小呀尖尖，小小三來十二郎，喂喂。

(3) 三郎哥哥家裡裁衣做呀，四郎哥哥府上做皮匠呀。

小呀加加，小呀尖尖，小小三來十二郎，喂喂。

(4) 五郎哥哥府上糖燒餅賣呀，六郎哥哥家內開茶坊呀。

小呀加加，小呀尖尖，小小三來十二郎，喂喂……

這歌雖沒有寫明那一種『時調』，但看『小呀加加，小呀尖尖』等等有調無義之詞，可見這是一篇樂歌。

樂歌要把一個調子三反四覆的重疊，所以牠的歌詞容易把一方面鋪張到多方面。在徒歌裏只要說一隻茶盃，到樂歌裏往往要說七隻茶盃了。在徒歌裏只要說一把扇子，到樂歌裏往往要說十把扇子了。在徒歌裏只要說一個情人，到樂歌裏往往要說十二個情人了。因此，我們可以把桑中篇下一個假設：這詩在徒歌中原只有一章，詩中人的戀人原只有一個（以地望看來，或許是美孟庸，又孟庸與桑中，上宮均同）；惟自徒歌變成樂歌時，才給樂工加上了前兩章。

鄭風的山有扶蘇與桑中意味略同。桑中是一男候三女，山有扶蘇則是一女候二男。其實『子都』爲美男子的稱謂是確的，『子充』則不過借來湊『狡童』的韻脚而已。我們對此，可以假設上一章（言子都的）是原有的徒歌，下一章（言子充的）是樂工加上的樂章。

又如王風的揚之水：

(1) 揚之水，不流束薪。彼其之子，不與我成。

懷哉，懷哉，曷月予還歸哉？

(2) 揚之水，不流束楚。彼其之子，不與我戍甫。

懷哉，懷哉，曷月予還歸哉？

(3) 揚之水，不流束蒲。彼其之子，不與我戍許。

懷哉，懷哉，曷月予還歸哉？

假使這詩確是征夫懷家的徒歌，則作歌的征夫決不會分處三身而同時戍申戍甫又戍許。這也是樂歌的從一方面鋪張到多方面的表徵。

又如秦風的權輿：

(1) 於我乎夏屋渠渠，今也每食無餘。于嗟乎，不承權輿！

(2) 於我乎每食四簋，今也每食不飽。于嗟乎，不承權輿！

下章先言「每食四簋」，下接言「每食不飽」，着眼點都在飯食，是前後相呼應的。上章先言「夏屋渠渠」，着眼在居住上了，下卻接言「每食無餘」，改說到飯食上，前後就很不相稱。所以我對於此篇，覺得可以下一個假設：這詩原來在徒歌中只有下一章，上章是樂工爲了要重沓一章而硬湊上去的。

以上所說的話，在詩家看來，怕要說我把句義看得太死了，因爲詩歌的創作是純任主觀的，不當有清楚的分析。但我所以敢於這樣說，因爲尚有別的方面給我們以詩經是樂歌的證據，我們儘可以在他的本身上尋出牠從徒歌變爲樂歌的痕跡。



也許有人說：『詩經所錄的既爲樂歌，安知不全是樂工做出來的，何以見得必是從徒歌變到樂歌的呢？』我對於此說，也表同情。我所以說詩經裏有一部分詩是從徒歌變爲樂歌之故，因爲王制說：『命太師陳詩以觀民風，』漢書食貨志說：『孟春之月，羣居者將散，行人振木鐸徇于路以采詩，獻之太師，比其音律，以聞于天子，』在這些話裏是說詩經中一部分詩是從徒歌變爲樂歌的。但這些話都是漢代人說的，未必一定可靠。我所以還敢信牠們之故，因爲漢以後的樂府也有把民間的徒歌變爲樂歌的（見下）假使這些話真是無據之談，我所說的徒歌變爲樂歌之說當然可以推翻，但推翻的只是從徒歌變爲樂歌之說，而不是詩經所錄全爲樂歌之說。

第二，我們從漢代以來的樂府看，可以證明詩經是樂歌。

漢書藝文志詩賦略中所著

錄的有以下諸書：

吳楚汝南歌詩十五篇。

燕代魏雁門雲中隴西歌詩九篇。

邯鄲河間歌詩四篇。

齊魯歌詩四篇。

淮南歌詩四篇。

左馮翊秦歌詩三篇。

京兆尹秦歌詩五篇。

河東蒲反歌詩一篇。

雒陽歌詩四篇。

河南周歌詩七篇。

河南周歌詩聲曲折七篇。

周謠歌詩七十五篇。

周謠歌詩聲曲折七十五篇。

周歌詩二篇。

南郡歌詩五篇。

這些各地方的歌詩即是直接詩經中國風一部分的。但這些歌詩決不是徒歌，一因其中有「曲折」（即樂譜），二因牠們都在樂府。詩賦略序中說：

自孝武立樂府而采歌謠，於是有代趙之謳，秦楚之風，皆感于哀樂，緣事而發。

漢書禮樂志又說：

武帝定郊祀之禮，……乃立樂府，采詩夜誦，有趙代秦楚之謳。以李延年爲協律都尉。

又敘述各地方音樂的樂員道：

……邯鄲鼓員二人……江南鼓員二人淮南鼓員四人巴俞鼓員三十六人……臨淮鼓員三十  
 五人……沛吹鼓員十二人……陳吹鼓員十三人……楚鼓員六人……秦倡員二十九人  
 ……蔡謳員三人齊謳員六人……

那時的奏樂的樣子，從楚辭中可以看得更明白。招魂說：

肴羞未通，女樂羅些。璫鐘按鼓，進新歌些。涉江采菱，發揚阿些。……二八齊容，起鄧舞些。……  
 竽瑟狂會，瑱鳴鼓些。宮庭震驚，發激楚些。吳歛，蔡謳，奏大呂些。

又大招說：

代秦鄆衛，鳴竽張只。伏羲駕，楚勞商只。謳和陽阿，趙簫倡只。

在這些材料中，可見當時樂調最盛的地方，在北是代秦趙齊，在南是鄆蔡吳楚（藝文志中所載詩，邯鄲是趙，淮南是吳）。因為那些地方的樂調最盛，所以著錄的歌詩也最多。

隋書經籍志總集類中也有類似漢志所錄的歌詩。

吳聲歌辭一卷。

樂府歌詩二十卷。

樂府歌辭九卷。

晉歌詩十八卷。

三調相和歌辭五卷。

樂府新歌十卷。

這些書的名目上，大都寫明是樂府。『吳聲歌』及『相和歌』，晉書樂志上有幾句記載的話：

凡樂章古辭，今之存者並漢世街陌謠諷，江南可採蓮，烏生十五子，白頭吟之屬也。

吳聲雜曲並出江南，東晉以來稍有增廣。子夜歌……風將雛歌……阿子及懽聞歌……

團扇歌……懊悵歌……長史變……始皆徒歌，既而被之管弦。又有因絲竹金石，造歌以被

之，魏世三調歌辭之類是也。

相和歌，漢舊歌也。絲竹更相和，執節者歌。本一部，魏明帝分為二。

吳聲歌『始皆徒歌，既而被之管弦』是由徒歌變成樂歌的。相和歌『絲竹更相和，執節者歌』是猶今雜

簧及大鼓舞之類。可見隋志所錄的風詩也沒有不是樂歌的。

鄭樵通志樂略中白紵歌條下說：

白紵歌有白紵舞，白鳧歌有白鳧舞，並吳人之歌舞也。吳地出紵，又江鄉水國，自多鳧鶩，故興其

所見以寓意焉。始則田野之作，後乃大樂氏用焉。其音出入清商調，故清商七曲有子夜者，即白紵

也。在吳歌爲白紵，在雅歌爲子夜。梁武令沈約更制其詞焉……

右白紵與子夜，一曲也。在吳爲白紵，在晉爲子夜。故梁武本白紵而有子夜四時歌。後之爲

此歌者曰白紵，則一曲曰子夜，則四曲。今取白紵子白紵，取四時歌子子夜，其實一也。這兩段裏，可見白紵歌始爲田野間徒歌，後來成爲樂歌，又加上了舞。過了幾時，又取了牠的樂調，改製子夜歌；本爲一曲的，到這時便變成了四曲。即此可知徒歌的變爲樂歌，是由簡變繁，由少變多的。

總括以上所說，可以寫出一個從徒歌變爲樂歌的程序：

（1）原爲民間徒歌（如吳聲歌），或民間樂歌（如相和歌）。

（2）爲貴族蓄養的樂工所采，被之管弦，成爲正則的樂歌。

（3）貴族更制其樂（如魏明帝之于相和歌），或更制其辭（如梁武帝之于白紵歌），後遂守之不變。

詩經中一部分詩，帶着徒歌的色彩的，牠的變爲樂歌也許照了這個程序。牠的能够列入詩經，與兩漢六朝的樂歌列入漢志隋志所錄的歌詩集中也許是一樣的。

第四，我們從古代流傳下來的無名氏詩篇看，可以證明詩經是樂歌。前面所舉

的春秋時代的徒歌，以及其他時代的徒歌，只爲與政治人物發生關係，故得流傳下來，這原是重在政治人物的事故，並不重在歌謠的本身。其餘和政治人物沒有關係的徒歌，早已完全失傳，再不能尋見了。

我讀文選中古詩十九首時，嘗疑這些詩既無撰人名氏，如何會得流傳下來。後讀玉臺新詠（卷二）所載古詩，其第六首開端云：

四座且莫諠，願聽歌一言。請說銅鑼器，崔嵬象南山。

乃知流傳下來的無名氏古詩亦皆樂府之辭。所謂「四座且莫誦，願聽歌一言。」正與趙德學商調蝶戀花序中所說「奉勞歌伴，先聽調格，後聽燕詞。」北觀別墅主人壽陽歷大鼓書引白所說「把絲弦兒彈起來就唱這回」相同，都是歌者對於聽客的開頭語。

納蘭性德水亭雜識（卷四）說：

焦仲卿妻，又是樂府中之別體。意者如後之數落山坡羊，一人彈唱者乎？

這句話很可信。我們看焦仲卿妻一詩中，如「物物各自異，種種在其中。」如「織纈作細步，精妙世無雙。」和「云有第三郎，窈窕世無雙。」其辭氣均與現在的大鼓書和彈詞相同。而縣君先來，太守繼至，視歷開書，吉日就在三天之內，以及聘物車馬的盛況，亦均富於唱詞中的故事性。末云「多謝後世人，戒之慎勿忘。」這種唱罷時對於聽衆的丁寧的口氣，與今大鼓書中單刀赴會的結尾說「這就是五月十三聖賢爺單刀會，留下了仁義二字萬古傳。」呂蒙正教書的結尾說「明公聽了這個段，凡事要忍心莫要高。」是很相像的。

漢隋兩志著錄的歌詩集不久都失傳了。我們看玉臺新詠中的古樂府，看樂府詩集中的橫吹曲辭，相和歌辭，清商曲辭，雜曲歌辭……凡是帶着民歌的氣息的，那一首不是樂歌。更看元代的陽春白雪，太平樂府，清代的霓裳續譜，白雪遺音，凡是著錄當代的歌曲的，裡邊又那一首不是樂歌。再看現在市攤上賣的唱本，有戲本，有曲詞，有模仿樂曲而做成的歌詞，可是沒有徒歌。我近來爲孔德學校整理新購的蒙古車王府的曲本千餘冊，其中除了戲本之外，有大鼓書，有快書，有牌子曲，有岔曲，有馬頭調，有彈詞，但也沒有一首徒

歌。這不必奇怪，因為徒歌本來不爲人所注意的，本來不使人感到有搜集和保存的價值的。（除了與政治人物發生關係）。

徒歌的搜集和保存，在紀錄歷史方面，始於明楊慎的古今風謠（國朝及清海寧縣本），在紀錄地方方面始於清李調元的粵風（函海本）。他們倆都是「才子」，都是才子故事的籠罩人物（楊慎的故事見於北新書局出版的徐文長故事，李調元的故事見於京報附送的民衆週刊）。惟其是才子，所以纔能超出於當代的學術潮流之外而賞鑒這類真正的民衆文藝。但明清兩代似乎只有他們二人而已（至多也惟有加上一個受了楊慎影響而編古謠的杜文瀾，一個受了杭世駿等嶺方音的影響而編謠話的范寅）。直到現在，纔有用於學術的眼光真正搜集民間徒歌的北京大學歌謠研究會。這種事情，在以前是絕對沒有的。我們現在在北京大學裏，耳聞目見的多了，不免以爲搜集民間歌謠是很便當的事，詩經中的一部份既帶着很濃重的民歌色彩，想來也是搜集來的徒歌。但我們一從歷史上觀察，便可知搜集徒歌是現代學術界上的事情，以前是絕對沒有這一個問題的。以前的人儘可以會唱許多徒歌，儘可以聽得許多徒歌，但除了與政治人物發生關係的幾首視爲值得注意之外，是隨牠漸滅的。樂工爲了搜取樂歌的材料起見，所以對於徒歌有相當的注意，但他們注意的目的不過取來備自己的應用而已，絕對不是客觀的搜集和保存。西洋人的搜集徒歌的工作固然做得比我們早，但也不過早上數十年而已。總之，自人類始有文化以來，直到十九世紀的初葉，徒歌是沒有一天間斷的，但是全世界人對於牠却是一例的不注意。詩經是二千年前的東西，二千年以前的人是決不會想到搜集和保

存徒歌的工作的，所以我敢說這是樂歌。

以上四條，是我所以說詩經所錄全爲樂歌的理由。現在就把上面的意思括成一個簡單的結論：

春秋時的徒歌是不分章段的，詞句的複沓也是不整齊的；詩經不然，所以詩經是樂歌。凡是樂歌，因爲樂調的複奏，容易把歌詞鋪張到多方面；詩經亦然，所以詩經是樂歌。兩漢六朝的樂歌很多從徒歌變來的，那時的樂歌集又是分地著錄，承接着國風，所以詩經是樂歌。徒歌是向來不受人注意的，流傳下來的無名氏詩歌亦皆爲樂歌；春秋時的徒歌不會特使人注意而結集入詩經，所以詩經是樂歌。

主張詩經中有一部分是徒歌的，在魏先生以前有南宋的程大昌和清初的顧炎武。我現在來討論之便，把他們的議論也攷量一番。

程大昌詩論（蘇海珠原本；荆川稿編本題詩論）中「南雅頌爲樂詩，諸國爲徒詩」篇云：

春秋戰國以來，諸侯卿大夫士賦詩適志者，凡詩雜取無擇。至考其入樂，則自邠至邠無一詩在數。享之用鹿鳴，鄉飲酒之笙由庚，鵠集，射之奏騶虞，采蘋，諸如此類，未有出南雅之外者。然後知南雅頌之爲樂詩而諸國之爲徒也。



鼓鐘之詩曰：『以雅以南，以籥不僭。』季札觀樂，『有舞象箏南籥者。』詳而推之，『南籥』，  
二南之籥也。籥，雅也。象舞，頌之維清也。其在當時親見古樂者，凡舉雅頌率參以南。其後  
文王世子又有所謂『胥鼓南』者，則南之爲樂古矣。

詩更秦火，簡編殘缺。學者不能自求之古，但從世傳訓故第第相受，於是翹命古來所無者以爲  
『國風』，參匹雅頌，而文王南樂遂包統于國風部彙之內。雖有卓見，亦莫敢出衆擬議也……

顧炎武日知錄（卷三）『四詩』條云：

周南，召南，南也，非風也。邇謂之『邇詩』，亦謂之『雅』，亦謂之『頌』（據周禮補章），而非風也。南，  
邇雅，頌爲四詩，而列國之風附焉。此詩之本序也。（宋程大昌詩論謂無『國風』之目。然禮記王制言『大師陳  
詩以觀民風』，即謂自邇至齊十二國爲風無害。）

又『詩有入樂不入樂之分』條云：

鼓鐘之詩曰：『以雅以南。』子曰：『雅頌各得其所。』夫二南也，邇之七月也，小雅正十六篇，大雅  
正十八篇（詩譜：『小雅十六篇，大雅十八篇，爲正經』），頌也，詩之入樂者也。邇以下十二國之附於二  
南之後而謂之風，邇以下六篇之附于邇而亦謂之邇，六月以下五十八篇之附于小雅，民勞以下十  
三篇之附于大雅而謂之變雅，詩之不入樂者也。（鄭文云：『從六月至無羊十四篇，是宣王之變小雅；從節南山  
至何草不黃十四篇，前儒申公毛公皆以爲幽王之變小雅。從民勞至桑柔五篇，是厲王之變大雅；從雲漢至常武六篇

，是宣王之變大雅；瞻卬及召晏二篇，是幽王之變大雅。正義曰：「變者亦指子樂，或無算之節所用，或隨事類而歌；又在制禮之後，樂不常用」。今按：以變雅而播之於樂，如衛獻公使大師歌巧言之卒章是也。……

從以上許多話看來，我們可以歸納出他們的幾項主張：

(1) 『南』為樂名；『國風』之名為秦以後人所擬。

(2) 南雅頌為樂詩；邶以下諸國為徒詩。

以上程大昌說。

(3) 南，邕，雅，頌為『四詩』。

(4) 『國風』之名可存，但列國詩只附于四詩。

(5) 二南，邕之七月，正小雅，正大雅，頌為入樂之詩；邶以下十二國，邕，鴟，鴞以下，變小雅，變大雅，為不入樂之詩。

以上顧炎武說。

我對於他們的主張，有十分贊成的（南為樂名），有以為可備一說的（南，邕，雅，頌為四詩），有以為可商酌的（國風之名），有以為必不然的（邶以下諸國及變雅為徒詩）。今依次敘述于下：

第一，南為樂名，這是恆心鑿理的見解。因為周南，召南的『南』正如周頌，商頌的『頌』

頌既為樂名，南亦當然是樂名。『以雅以南』確是一個極好的證據。『齊鼓南』一證也是重要的。從

前人因爲要維持一個『國風』的總名，不惜把『南』字解爲『南夷之樂』(毛傳)，又把周南召南的『南』解爲『王化自北而南』(毛詩序)，實在是極謬妄的。

第二，**國爲四詩之一，並無確證。**因爲國是以地名(次雅公劉「于國斯館」)名樂聲的，與鄘鄭諸

名一律。獨把國詩不異于諸國，未見其必然。周官雖有『國詩，國雅，國頌』諸名，但周官這書的可信的價

值原不很高，我們終不能據此一言便視爲定論。(就使可信，也許說說的國雅是指小雅中的大田，甫田籍籍；國頌是指

周頌中的載芣，良耜諸篇。因爲篇章說的「祈年于田祖，吹爾雅，擊土鼓，以樂田畯」，分明是從甫田籍的「琴瑟擊鼓以御田祖……田畯至喜」等語套來的。他既以小雅爲國雅，則以周頌爲國頌亦屬可能；豐年和載芣都說「爲酒爲醴，以洽百禮」，和「吹爾雅」而爲「合衆萬物而索饗之」的蜡祭意義亦差同。)

第三，**『國風』確是後起之名，但似不是秦以後人題的。**荀子儒效篇中有『風之所以

爲不遜者，取是以節之也』的話，是和小雅的『取是而文之』，大雅的『取是而光之』，頌的『取是而通之』

並列的。樂記記師乙的話，有『正直而靜，廉而讓者宜歌風』是和『寬而靜，柔而正者宜歌頌，廣大而靜，疏

達而信者宜歌大雅，恭儉而好禮者宜歌小雅』連着說的。荀子大略篇中又有『國風之好色也』是和『

小雅不以於汙上，自引而居下』並列的。如果儒效，大略諸篇與樂記均不出于漢人的手筆，則『風』或『

國風』之名想來在戰國時就成立了。看大雅崧高篇說『吉甫作誦，其詩孔碩，其風肆好』，又看左傳成九

年說鍾儀『操南音』，范文子說他『樂操土風』，則風字的意義似乎就是『聲調』。聲調不僅諸國之樂

所具，雅頌也是有的。所以『風』的一名大概是把通名用成專名的。所謂『國風』猶之乎說土樂。

較前於荀子和樂記的有左傳裏面沒有把『風』字概稱諸國詩的（隱公三年傳的『風有采葉采頌』的君子的話，是漢人加上去的）。又較前的有論語裏面說及周南召南，又說及雅頌，但也沒有說及諸國詩。但牠雖

沒有說一國風，雖沒有說『諸國詩』，卻曾說了兩次『鄭聲』。衛靈公篇云，『顏淵問爲邦，子曰：『……

樂則詔舞，放鄭聲……鄭聲淫。』陽貨篇云，『惡鄭聲之亂雅樂也。』孔子是正雅頌的人，他說『鄭聲亂

雅樂，』『正』和『亂』正是對立之詞，雅樂既是指雅頌，則別鄭聲于雅樂之外，似乎他是把『鄭聲』一

名泛指着一般土樂（國風）。國風亂雅是可能的事，我們只要看小雅中黃鳥，谷風，采芣，都人士，我行其野等

篇，牠們的風格婉變輕逸，與國風極近而與雅體頗遠，就不免引起了這個懷疑。如果牠們確是從國風亂到

小雅裏的，則牠們的所以致亂的緣故不出二端：一是由于音調的相近（如徵調與商調，漢調與京調），一是由于

用爲奏雅樂時的穿插（如皮黃班中有小放牛和探親家等小調戲）。這是我暫時下的一個假設。

我所以有此假設之故，因爲漢書禮樂志中的紀事也是把燕代秦楚各地的音樂都喚做『鄭聲』的。

禮樂志云：

河間獻王有雅材……因獻所集雅樂。天子下大樂官常存肄之，歲時以備數，然不常御。常御及郊

廟皆非雅聲……至成帝時……鄭聲尤甚。黃門名倡丙疆景武之屬富顯于世。貴戚五侯，定陵

富平外戚之家淫侈過度，至與人主爭女樂。哀帝……即位，下詔曰：『惟世俗奢泰文巧而鄭衛之音

與……鄭衛之音與則淫僻之化流。……孔子不云乎，「放鄭聲，鄭聲淫。」其罷樂府及郊祭樂，及古兵法武樂。在經非鄭衛之樂者，條奏，別屬他官。」丞相孔光，大司容何武奏，「……楚鼓員六人，……秦倡員二十九人，楚四會員十七人，巴四會員十二人，……齊四會員十九人，蔡謳員六人，……皆鄭聲，可罷。……」奏可。然百姓漸漬日久，……富豪吏民澆沔自若……

讀此篇，可見當時把楚，秦，巴，齊，蔡等地方的樂曲都誤作「鄭聲」，而真正的鄭地的樂工在西漢樂府中倒反沒有。又可見此類樂調，單言則爲「鄭聲」，疊舉則爲「鄭衛之音」。『鄭聲』一名如此用法，成了一個很普及的樂調的名字，正如現在所說的「小調」。禮樂志中又說「貴戚與人主爭女樂」，可見那時的鄭聲中有一部分是女樂。說起了女樂，使我聯想到論語上的「齊人饋女樂，孔子行」的故事，又想起招魂所寫的女樂「起鄭舞，發激楚，吳歛蔡謳」的詞句。恐怕孔子所說的「鄭聲」即是這類女樂，她們是混合了各地的樂歌而成立的班子。因爲其中的音樂以鄭國爲最著名，所以總稱爲「鄭聲」。正如現在無論那地的戲班子總喜歡寫「京都名班」，有一個新出道的小戲子上臺總喜歡寫「北京新到」，其實裡面儘多土調，或與北京全不相干。他們所以如此，只爲北京是樂曲最著名的地方呵。

凡是土樂，一定是最少紳士氣的。牠敢把下級社會的幼稚的思想，粗獷的態度，淫蕩的聲音，盡量地表現出來。例如北方的蹦蹦戲，跑旱船，南方的打花鼓，蕩湖船，以及上海游藝場裏的四明文戲，揚州小戲，男女化裝蘇灘，化裝中曲（東鄉調），都是。這些東西因爲毫沒有紳士氣，所以最爲紳士派所厭惡。他們總想把

牠們完全禁絕以正風化，所以四明文戲已不見于寧波而蹦蹦戲也絕跡于北京城。豈但這班衛道的官紳呢，就是我們一輩人亦何嘗不如是。我以前在上海，很想多逛游藝場，現在在北京，很想多逛天橋，不幸同志是永遠難找到的。因此，使我想起了春秋時各國的土樂包羅在「鄭聲」一名之下而為孔子所痛絕也是很可能的。

這一條衍說得太長了，今把我對於「國風」一名的由來的解釋立一假設如下。各國的土樂原是很散亂的，最先只用國名為其樂調之名，沒有總名後來同冒于「鄭聲」一名之下，更後乃取「風」(聲調)的一個普通名詞算做牠們的共名或更加「國」字于「風」字之上而成今名。

#### 第四，南雅頌固然是樂詩，但邶以下諸國及變雅卻非徒詩。

這個問題很複雜，現在

分為下列三事而作解答：

- (1) 春秋時的賦詩與樂歌。
- (2) 宗廟燕享所用的樂歌與樂歌的全部。
- (3) 正變之說的由來。

#### 對於第一問題，我以為春秋時人所賦的詩都是樂歌。

在左傳上有下列諸種證據：

衛甯武子來聘，公與之宴，爲賦淇水及彤弓。不辭，又不答賦。使行人私焉。對曰：「臣以爲肄業及之也。」昔諸侯朝正于王，王宴樂之，於是乎賦淇水。……今陪臣來繼舊好，君辱貶之，其敢干大

禮以自取辰。(改四年)

孫文子如戚，孫蒯入使。公飲之酒，使太師歌巧言之卒章。太師辭。師曹請爲之。初，公有嬖妾，使師曹誨之琴。師曹鞭之，公怒，鞭師曹三百。故師曹欲歌之以怒孫子，以報公。公使歌之，遂誦之。十四年

叔孫穆子食慶封。慶封汜祭。穆子不說，使工爲之誦茅鷗。(襄二十八年)

從以上諸故事中，可見春秋時的『賦詩』等于現在的『點戲』。那時的貴族(王，侯，卿，大夫)家裏都有一班樂工，正如後世的『內廷供奉』和『家伶』。貴族宴客的時候，他們在旁邊侍候着。貴族點賦什麼詩，他們就唱起什麼詩來。客人要答賦什麼詩也就點了叫他們唱。襄武子所說的『肄業』業即版，所以

紀樂譜的(周頌有晉篇云，『有晉有晉，在周之庭，設樂設虞，崇牙樹羽。』師曹的『誦』巧言，穆子的工的『誦』

茅鷗，也許有人據了班固所說的『不歌而誦謂之賦』(藝文志序)和韋昭所說的『不歌曰誦』(禮記注)來證

明賦詩是徒歌而不是樂歌。但『歌』與『誦』原是互文。先就動詞方面看，襄十四年傳說『公使歌之，

遂誦之』，襄二十八年傳說『使工爲之誦』，襄二十九年傳說『使工爲之歌』，可見是同義的。再就名詞

方面看，小雅節南山說『家父作誦』，四月說『君子作歌』，大雅崧高和烝民說『吉甫作誦』，桑柔說『既

作爾歌』，可見也是同義的。『誦』與『頌』通，頌即周頌魯頌之頌，也即歌頌之頌(當疑頌名即歌義，也是由誦

名變成專名的，與『風』同)。

班固和韋昭的說話，實是漢人妄生分別的曲解。

我們既知道賦詩爲樂歌，試再看以下許多賦詩的故事：

季武子如宋……受享，賦常棣之七章以卒。……歸，復命，公享之，賦魚麗之卒章。公賦南山有

臺……（襄二十年）

齊侯鄭伯爲衛侯故如晉，晉人兼享之。晉侯賦嘉樂。國景子相齊侯，賦蓼蕭。子展相鄭伯，賦

緇衣……（襄二十六年）

鄭伯享趙孟于垂隴。……子展賦草蟲。……伯有賦鶉之賁賁。……子西賦黍苗之四章。

……子產賦陽桑。……子太叔賦野有蔓草。……印段賦蟋蟀。……公孫段賦桑扈。……（昭二

十七年）

在第一段裡，常棣，魚麗，南山有臺都是在他們所謂正小雅之內。在第二段裏，嘉樂在所謂正大雅，蓼蕭在所

謂正小雅，緇衣在鄭。在第三段裡，草蟲在召南，鶉之賁賁在鄘，黍苗，隰桑，桑扈在所謂變小雅，野有蔓草在鄭，

蟋蟀在唐。程大昌說：「春秋戰國以來，諸侯卿大夫士賦詩道志者，凡詩難取無擇，」這句話是對的。但他

接說：「至考其入樂，則自鄭至邠無一詩在數，」又說：「然後知南雅，頌之爲樂詩而諸國之爲徒詩，」那就錯

了！照他所說，不知道何以解于賦詩的「使太師歌」和「使工爲之誦」？要是諸國詩爲徒詩，不知道是

否賦魚麗，草蟲時則奏樂，賦緇衣，蟋蟀時則止樂？要是賦詩時不用樂，又不知道是否他們認爲樂歌的南雅

在賦詩時悉當改爲徒歌？顧炎武以正變分別入樂與否，不知是否同一小雅，在賦蓼蕭時則奏樂，在賦桑扈



時便輟樂，反復推證，覺得他們的話實在太抵牾了！

對於第二問題，我以爲宗廟燕享所用的樂歌決不足以包括樂歌的全部。這一

件事是程頤二先生的誤解的根源。本來賓祭二事是重大的典禮，所以魯要用禘樂，宋要用桑林（見左傳襄公十年）。他們二人生於春秋後千六百年至二千年，在斷簡殘篇中找到了幾篇鄉飲鄉射的禮節單，看到他們行禮時所奏的樂歌總是風和雅的頭幾篇，遂以爲二南與正雅是樂歌，其他是徒歌。他們的理由實在太不充分了！鄉飲，鄉射諸篇之外，難道就沒有別的典禮嗎？典禮中不用的詩，難道就不能入樂嗎？徒歌與樂歌的界限，難道就分在典禮與非典禮上嗎？孔穎達說：「變者雖亦播于樂，或無算之節所用，或隨事類而歌；又在制禮之後，樂不常用。」他用了正變之說及周公制禮之說來分別詩篇，雖是誤謬，但他把變風變雅看爲典禮以外的樂歌，則固有一部分合理的。

現在我就用了儀禮所記的在典禮中的樂詩的樣子，來看那時詩樂的關係。鄉飲酒篇云（鄉射，燕禮等略同，不備舉）：

衆賓序升，即席……

設席于堂廡，東上。工四人，二瑟，瑟先。相者二人，皆左何瑟，後首，撝瑟，內弦，右手相。樂正先升，立于西階東。工入，升自西階，北面坐。相者東面坐，遂授瑟，乃降。工歌，鹿鳴，四牡，皇皇濟濟……

笙入，堂下，磬南，北面立，樂南，瑟，自華，華黍……

乃問歌魚麗，笙由庚；歌南有嘉魚，笙崇丘；歌南山有臺，笙由儀。

乃合樂，周南關雎，葛覃，卷耳；召南鵲巢，采芣，采蘋。

工告于樂正曰：「正歌備。」樂正告于賓，乃降……

主人請撤俎……來賓皆降。脫屣，揖讓如初，升，坐，乃羞。無算爵，無算樂。

賓出，奏咳……

明日，賓服鄉服以拜賜，主人如賓服以拜辱。主人釋服，乃息司正。無介，不殺，薦脯醢，羞唯所有，

……鄉樂唯欲。

讀了這一段，可以知道典禮中所用的樂歌有三種：(1)正歌，(2)無算樂，(3)鄉樂。正歌是在行禮時用的；無算樂

是在禮畢坐燕時用的；鄉樂是在慰勞司正時用的。正歌義取嚴重，無算樂則多量的演奏，期于盡歡，猶之乎

「無算爵」的期于「無不醉」；鄉樂則隨便，猶之乎「羞惟所有」；有什麼是什麼了。鄉樂，鄭玄注道：「

周南召南六篇之中唯所欲作，不從次也。」他為什麼這般說呢？賈公彥疏道：「上註以二南為卿大夫之

樂，小雅為諸侯之樂，故知二南也。」他這話如果是確實的，那麼，鄉飲酒原是卿大夫之禮，他們為什麼要在

正歌中奏諸侯用的鹿鳴諸篇呢？為什麼賓出時要奏天子用的咳呢？所以這鄉樂一名，我以為應該作鄉土

之樂，解纜對。因為慰勞司正是一件不嚴重的禮節，所以吃的東西，只要有什麼是什麼聽的東西，也只要點

什麼是什麼。鄉土之樂是最不嚴重的，故便在那時奏了。（周禮說人的「散樂」也是這類東西；鄭玄注道：「野人為

樂之善者，若金黃門倡矣，是不節的。

我們在這裏，可以舉出些比較的例來。以前蘇州的攤簧，有前攤（如掃琴，斷橋等）和後攤（如借靴，探親等）的分別。前攤是叙正經事，說正經話的；在宴會之際，歌者看有幾桌客人便歌唱幾曲（如桌數過多時，當然也有限制）。唱完了前攤，便請客人點唱後攤。後攤是偏重在言情及滑稽方面的，主旨在於博得聽者的笑樂（近來「人心不古」，大家厭聽正經話，所以前攤幾乎是絕迹了）。用這件事來比較儀禮所載，前攤的性質就是正歌，後攤就是無算樂和鄉樂。

我們更看清宮昇平署的曲本，固然也有姜女哭城，蝴蝶夢等等社會上通行的不很吉祥的戲，但分量佔得最重的是壽山福海，景星協慶，鴻禧日永，萬福攸同等等典禮劇。這因為帝王家是最重典禮的，所以不得不如此。現在喜慶事的堂會戲，必用大賜福，百壽圖等等祝頌戲開場，繼之以連陞三級，滿牀笏，金榜樂等等喜劇。排戲的人也明知座上諸公的趣味並不在此，他們所要求的乃是梅龍鎮，打櫻桃等等風情劇，或是獨木關，托兆碰碑等等悲壯劇，但既在典禮的場面之中，便不得不請他們暫時把聽戲的興致往下一捺，等到典禮方面的應有諸劇演了之後，再由着他們點唱了。

所以我們由此可以知道我們因儀禮所記的樂歌的篇名只有二南和正雅，便以為那以下諸國和變雅不是樂歌，這無異于因今禮（可惜沒有成書，不能徵引）把前攤為正歌，壽山福海，大賜福為正劇，便說後攤不是樂歌，姜女哭城，打櫻桃等不是戲劇。程顧二先生的誤解點正在此處。

對於第三問題，我以為正變之說是絕對不能成立的分類。漢儒愚笨到了極點，以為『政治盛衰』『道德優劣』『時代早晚』『詩篇先後』這四件事情是完全一致的。他們翻開詩經，看見周南召南的『周召』二字，以為這是了不得的兩個聖相，這風一定是『正風』。『邶鄘衛』以下，沒有什麼名人，就斷定為『變風』了（邶的所以見于篇章，恐怕即因有了周公之故）。他們翻開小雅，看見鹿鳴等篇，看皇典麗，心想這一定是文王時作的，是『正小雅』。一直翻到六月，忽然看見『文武吉甫』一語，想起尹吉甫是宣王時人，那麼，從這一篇起，一定是宣王以後的詩了。宣王居西周之末，時代已晚，政治必衰，道德必劣，當然是『變小雅』了。再從四月翻下去，直到節南山，裏面有『喪亂弘多』之句，心想宣王是不十分壞的，這詩既說得如此，當然是『雖有孝子順孫，百世不能改』的幽王時詩了。從此直到何草不黃四十四篇，就都定為刺幽王的詩。但自四月以下，很有些頌揚稱美的詩，和鹿鳴等篇的意味是相同的，這怎麼辦呢？於是『復古』、『傷今思古』、『思見君子』、『美宣王，因以箴之』等話都加上去。他們翻開大雅，看見文王、大明等篇，言周初立業的事，當然都是好不可攀的周初人作的，是『正大雅』。翻到民勞，看見裏面有『無良』、『惛傲』、『寇虐』等許多壞字眼，心想從此以後一定是『變大雅』了。但『中伯』、『吉甫』等人名還在後面，足見民勞等篇是宣王以前的詩，而宣王以前最著名的暴君是厲王，那麼，民勞以下一定是厲王時詩了。由此着眼，把民勞以下十三篇分配到厲宣幽三王，規定為『變大雅』。他們所謂正變的大道理，老實說起來，不過這一點妄意的揣測。小雅中何以刺幽王詩特多而厲王則沒有（鄭玄疑幽王詩中

分出「一點給他」。大雅中何以刺厲王詩較多而幽王則特少？這可以說都是由于「吉甫」二字的作梗！這全是閉着眼睛的胡說，不近人情的妄爲，而竟支配了二千餘年的經學家的心，中國的學者的不動天君由此可見了！

顧炎武雖是主張從正變的篇第去分樂詩與非樂詩的一個人，但他卻不是根本相信正變之說的，因爲正變之說的基礎原建築在世次上，他已把世次之說打倒了。日知錄（卷三）「詩序」條云：

詩之世次必不可信，今詩未必皆孔子所正。且如「采芣威之」幽王之詩也，而次于前；「召伯營之」宣王之詩也，而次于後。序者不得其說，遂并楚茨，信南山，甫田……十詩皆爲刺幽王之作，恐不然也。又如碩人，莊姜初歸事也，而次于後；綠衣，日月，終風，莊姜失位而作，燕燕，送歸妾作，擊鼓，國人怨州吁而作也，而次于前。渭陽，秦康公爲太子時作也，而次于後；黃鳥，穆公薨後事也，而次于前。此皆經有明文可據。故鄭氏謂十月之交，雨無正，小旻，小宛皆刺厲王之詩，漢興之初，師移其篇第耳。而左氏傳 楚莊王之言曰：「武王作武，其卒章曰「耆定爾功」，其三曰「敷時繹思，我徂維求定」，其六曰「綏萬邦，厭豐年」。今詩但以「耆定爾功」一章爲武，而其三爲賚，其六爲桓，章次復相隔越。儀禮歌 召南三篇，越草蟲而歌采蘋。正義以爲采蘋舊在草蟲之前。知今日之詩已失古人之次，非夫子所謂「雅頌各得其所」者矣。

他這一段話雖未必完全正確（因爲相傳的詩本不確實的太多，例如武王「於皇武王」，桓言「桓桓武王」，而左傳紀楚

律王言，竟以爲武王自作，但詩篇次第的不可信，他說得已很明白。他○不○信○詩○篇○的○次○第，又○以○爲○楚○茨○以○下○十○詩○不○是○刺○詩，那○麼，正○雅○變○雅○的○次○第○是○如○何○分○別○出○來○的○呢？他的『正雅爲樂詩，變雅爲徒詩』之說又如何建設起來的呢？這實在是矛盾得可詫了！

顧炎武在『詩有入樂不入樂之分』條說，『以變雅而播之于樂，如衛獻公使太師歌巧言之卒章是也，』是他明知變雅也是入樂的。他又引朱熹的話：

二南，正風，房中之樂也，鄉樂也。二雅之正雅，朝廷之樂也。商周之頌，宗廟之樂也。至變雅則衰周卿士之作，以言時政之得失，而邶鄘以下則太師所陳以觀民風者耳，非宗廟燕享之所用也。

這幾句話雖猶爲正變之說所牽纏，但朱熹的意思以爲有典禮所用之樂，有非典禮所用之樂，義甚明顯。現在我更進一步說：我們不能分樂詩爲『典禮所用的』與『非典禮所用的』，我們只能分樂詩爲『典禮中規定應用的』與『典禮中不規定應用的』。例如儀禮中舉的鹿鳴南陔諸篇，以及左傳中所說王宴樂諸侯用淇露，彤弓，是典禮中規定應用的；至于『無算樂』與『鄉樂』以及左傳中所記的雜取無擇的賦詩，是典禮中不規定應用的。規定應用的，大都是喬皇典麗的篇章；不規定應用的，不妨有愁思和諷刺的作品。這正如今日的堂會戲，除了正式的幾個喜劇之外，也不妨有悲劇和滑稽劇。愁思諷刺的詩因爲出于臨時的點唱，沒有正式的規定，所以用不着寫在禮書上。邶鄘以下和雅中的一部分詩所以特少見于禮書，即因此故。前人不知，就把不見于禮書的算做不入樂的，而又把正變之說硬分出牠們的界限來，所以鬧得觸處

牴牾。這全由于他們的眼光太窄，思想太拘泥所致。從實際上看來，他們所謂入樂的何嘗盡是典禮所規定應用的，他們所謂不入樂的又何嘗盡是典禮所不規定應用的。例如二南，是他們確認爲入樂的，但其中汝墳說『王室如燬』，行露說『雖速我獄』，以及小星的嘆命，野有死麕的誘女，這決不會成爲典禮所規定應用的。而他們所謂不入樂的變雅，如信南山和甫田說『是烝是享』，『以介我稷黍』，倒確是應用於祭祀的；采芣和白駒說『君子來朝』，『於焉嘉客』也確是應用於宴享的。至于崧高，烝民，韓奕諸篇，是爲了燕享而特製的樂詩，更是明白。所以用了典禮應用之說來分別樂詩，雖多謬誤，尚有一部分的理由若用了正變之說來分別樂詩，簡直是全盤錯亂了！

總合以上的說話作一結論，是：

〔釋願二先生之說，可以贊同的是『南』爲樂調，與雅頌並立；『國風』的一個名詞是後起的。〕（我疑在未有國風之名時，諸國樂歌同冒于『鄭聲』一名之下。）至國與雅頌並立爲四詩之說，並未有確證。

他們的『邶以下諸國及變雅爲徒詩』之說是極謬誤的。他們的癥結在于誤認樂歌盡于正歌，而不知道正更以外的樂歌儘多。賦詩的雜取正歌以外的詩即是一個很好的證明。他們又用了正變之說來分別樂詩與徒詩，但正變之說固是漢人依傍了詩篇的次第而妄造出來的，全沒有可信的價值。

十四年十一月十八日始草，十二月十六日脫稿。

## 一七七 古代的歌謠與舞蹈

張天虛

（十五，七，九，十一，十二，世界日報副刊一卷九—十四號）

去年十二月間，顧頡剛先生在國學週刊上發表了一篇長文，討論詩經全部是否都為樂歌的問題（論詩經所錄全為樂歌，國學週刊第十，十一，十二）。顧先生的意見認為詩經裏的詩歌均係樂章，即或有徒歌在內，也不是徒歌的原始形式。他研究的方法是由分辨樂歌與徒歌的形式入手，所以得來的結論以為樂歌因要配合調譜的緣故，篇章才迴環復沓，至於徒歌則不然。於是推斷詩經中之有迴環復沓的方式，不是徒歌本來面目，乃是樂工因牽合樂譜所申述鋪張的樂章。當時我看了顧先生的文章，就以爲「詩三百皆可入樂說」是否係事實，當是另一問題；惟對他說古代徒歌原無迴環重沓的形式問題，却覺得頗有討論的餘地。因爲顧先生所依據的理論只注重到歌與樂的方面，却忽略了古代先民歌與舞的關係。假設能從歌與舞相關的方面考究一下，那變歌因舞的來轉動作的節奏，也許有迴環復沓的可能；徒歌原來是否迴環復沓的問題，從這方面或能得一較可靠的判斷。不過當時我覺得顧先生文意繁長，取材精博，深恐我的智力未能顧及到全篇的意旨，因此這點淺見終於未敢發表。暑假無事，重新又把那篇文章看了幾遍，仍然感覺顧先生研究這問題確是忽略了舞的方面，所以就藉今夜睡不着的時間把我的一點淺見寫出，藉便就正於顧



先生，希顧先生不吝指教！

顧先生考究此問題的重要理論，大略是：

從現在徒歌形式看來，很少有迴環複沓的，推想古代的歌謠也當然無迴環複沓的形式。至於詩經裏迴環複沓的詩歌，乃是樂工配合樂譜所申述鋪張的，不是徒歌的原始形式，是由徒歌變成的樂歌。顧先生是先有了這麼一個理論的假設，然後沿着這個理論去找集證據，證明他這個假設的成立。我們要看這假設能否成立，須先看他的理論靠得住靠不住。

我以為拿現代徒歌的例推證古代徒歌的例，而不求其受歷史上民俗上的演變的關係，這種方法總不大可靠。因為古今相距數千年之遠，民衆表情的方法決不能古今如出一途，其間一定短不了受人類生活進化和民族轉移的影響。古代先民生活簡陋，表情之際，除了歌唱之外常伴隨着別種方法——如舞，那麼先民所唱的歌未始不因此種關係而成爲迴環複沓的形式。後世人們的生活改進了，民俗也有移轉，民衆的表情方法當然也會改變。例如後世人能用筆寫在紙上抒發個人的情緒——寫詩的方法（詩到後世只是寫在紙上的，不一定要唱，所以用詩也只是未能脫盡古代歌唱的殘影），而古代先民却未曾有過這種方法，這是由生活進展所發生的演變。再如古代各民族皆擅於舞的表情方法，我國民間早已消滅了這種原始的表情藝術了，這是民俗方面的演變。受這種演變的影響，也許現代的歌謠才改變形式與古代不同。倘若我們拋棄了時代及民俗差異的觀念而不顧，那麼現代西洋歌謠的例也可以推証我國古代歌謠的例了；西洋徒歌

形式與現代我國徒歌雖不同，而與詩經裏迴環複沓的徒歌却正類似。如是說，究竟西洋歌例近於我國古代徒歌的真相呢？還是我國古代的歌式即照現代本國歌式一般呢？這種問題就無法解釋。因為在此點上，你絕不能又承認民俗地域的差異，說外國的例不能證明我國的例了。

而且說詩經時代生產的徒歌，已有樂工采之加以申述做成樂章，這話也難令人相信。因為社會中有專門的樂工去配製調譜的事實，至少也得在後世音樂發展，樂器精細的時代才會發生。詩經時代能否有精細的樂器，能否有人配製音調複雜的樂譜，這都是疑問。（容後另說）依我們推測詩經時代的歌謠，至遲也

在三四千年前，那時我國大約也同各民族同樣的運命尚在未開化的時期，物質文明仍在石器時代，即有樂器也是很粗陋簡單的，那裏會有樂工配合複雜音調的樂譜呢？所以拿後世音樂發展之狀況，推想古代也如此，這未免忽視物質文明進化的原則，因之也難求得古代事物的真相。顧先生在此點似亦未曾注意到。

我覺得要研究原始徒歌是否係迴環複沓的形式，最近便的途徑莫若求之於古代歌與舞的關係，當然不是後世官府排演訓練的那種「舞」。古人歌與舞是離不開的，一邊歌唱之際，同時也就乘興而舞，這種證據在楚辭詩經等書裏很容易找到。例如下邊的話：

展詩兮會舞。 傳巴兮代舞，媵女倡兮容與。

——楚辭九歌

起鄭舞些，……發激楚些。 吳歛蔡謫……（當中尚夾有樂聲。）

楚辭招魂

猗嗟變兮，清陽婉兮，舞則選兮……(鄭箋「選」爲「齊」，當然與歌樂相齊節之謂。)

詩經齊風猗嗟

這種話很多，足見古代歌舞同時是無可否認的事實。自然歌舞之際也夾雜有簡陋的「樂」，但是樂器之奏打不過是藉外物以助人類之表情，不像歌與舞皆出自表情者自身的內心情緒。「舞」與歌一樣均是內心情緒不得已之要求，故也只係一種隨興的自然的跳動，不外乎脚步之踏起，身姿的動轉。然脚步的踏起及身姿之動轉自然也會有節奏的，於是口中所唱的歌聲也因舞的節奏起落而週環複沓，週環的歌章或有前後意思深淺不同，或把前章換上幾個不同音的字以便迴環響應舞的節奏。

在一本英國書裏，我曾見到有論英國歌謠與舞蹈的關係的話。他說英國徒歌裏每章的 *Refrain* 就是保留古代歌聲協合舞的脚步的痕迹。並且說現在西洋詩押韻的句尾稱之爲 *Foot* (按我國也稱「韻脚」)，在名稱上，表情方法上，還存着歌聲與步聲相隨合的殘影，雖然事實上已經歌未必一定要協舞。我認爲這話很對，頗可佐証我對歌舞相關的假設。

照這樣話說，我國現在爲什麼缺少迴環複沓的形式的徒歌呢？我想這同「舞」在民俗中之消長，多少總有關係。我國古代舞的民俗很盛行，這是不用贅說的，但到後世這種民俗便漸漸消滅，除了官府排演訓練的「舞」外，民間的「舞」俗就見不着了，舞的表情藝術失落了，所以後世民衆抒發情緒時便只有隨

與直接表抒了，不再反覆迴環。雖然對於這層我沒有覓得確實證據，却相信理論是站得住的。用此種理

論，也可對顧先生引胡適之先生的話給一個解答。胡先生說，「外國歌謠大都迴環複沓的，中國歌謠頗少

此例，這也是一個怪現象。」胡先生所謂「外國」當然指西方各國，西方的民族雖至現代，却尚保留着初

民原始的一種表情藝術——跳舞，這種民俗在民間極普遍，保不定歌謠也因此而保存着歌舞相合的痕跡。

總之，先民時代歌與舞先有密切的關係，歌與樂密切的連合總在音樂發展以後之時，所以考求徒歌的

真相，以歌舞相關來研究，必較為可靠；若以後世音樂發展時代之聲律上求以前徒歌的原始面目，恐怕越求

距離真相越遠。顧先生研究這問題，在此點上似乎有所忽漏吧。反過來，我們就詩經歌謠的內容看來，就

古代音樂幼稚時代考究，顧先生所說樂工申述徒歌的話，更覺理論根據未免薄弱。

魏建功先生說詩經中的迴環複沓是意思有深淺不同，進行程序不同的，這話是很對的。而顧先生對

於這種話的解釋說：

「……複沓諸章在意義上雖有程度的深淺或次序的進退，但不能說這是徒歌的本相而不是樂工

的申述，因為申述的人也儘有使先後各章分出深淺及進退的道理……」

顧先生把樂工的能力看到太高了！那些樂工既會配製調譜，并還會體會原作詩者的意思把自然流露出

來的詩句有條有理的演述鋪張，恐怕這種當職業的樂工，又能當天才詩人，古代也很少吧？我們就詩經裏

許多有深淺不同的迴環的篇章看，覺得只有作詩的人內心湧現時才會自然吐露得出來，樂工決無此種

『神工鬼斧』的能力去申述鋪張的盡情盡肖。 例如召南江有汜一篇：

江有汜；之子歸，不我以；不我以，其後也悔！

江有渚；之子歸，不我與；不我與，其後也處！

江有沱；之子歸，不我過；不我過，其嘯也歌！

這首表現得情緒非常委婉曲折，除非作詩的人當時確受着這種苦悶，才會表白出來。照方玉潤解這三章的層次的曲折深淺是不錯的。首章是失戀後還有希望的意思，所以盼望着『其後也悔』。二章是表希望若有若無之間，此時愛人不以自己爲伴侶，將來或有安處的方法吧？這是一種自己寬慰的心情。後一章寫叙她的愛人連來看她都不是，已經絕望，所以只好付之長嘯哀歌罷了。一個樂工能把一首簡單的歌申述成這樣有生命的文藝嗎？這是抒寫歌者情緒之深淺不同的例。再如周南采芣：

采采芣苢，薄言采之；采采芣苢，薄言有之。

采采芣苢，薄言掇之；采采芣苢，薄言捋之。

采采芣苢，薄言袺之；采采芣苢，薄言撝之。

這是一首描寫動作程序不同的例。每章雖只換易兩字，意態却大有區別。前章則說將要采時的情節，中章描寫用手去摘采的狀況，末章說摘采下來放在衣襟兜着的情節。樂工能親身經驗過采摘芣苢的工作嗎？他怎能想像采時的程序步步如此呢？顧先生以爲我們不應拘執字面，妄加附會，『繼漢代經師的步

武，這自然是對，但我們也不該把詩中字面不同，顯然表現的意思深淺不同的地方，一概抹殺。這種詩意表現得深淺不同，我們看不出一點有經過所謂「樂工」者申改的痕迹，我們也決不信樂工會有申改得「天衣無縫」的能力。然而再從顧先生所舉近代樂歌變為徒歌的例看，很容易看出那改縮的痕迹。例如「跳槽，玉美針，改成徒歌後均現出口氣不貫澈，甚至有詞意矛盾的地方。跳槽的原樂歌完全係歌者自抒的口氣，雖改縮的徒歌也用自叙口氣，但第三句却改成了「女兒的貴相好，一上下詞就不一貫了。玉美針改變的更顯然，竟至詞意矛盾不貫。原樂歌由頭到尾，却沒否認偷情的希望，而徒歌末尾竟改成自戒的口氣「終弗偷情」了，這種改變的差異痕迹多麼顯明！從有詞有意的樂歌縮短為徒歌，其改變的痕迹尚如此明白，而從短章徒歌鋪申為多章樂歌反倒不易瞧出破綻來，難道古代樂工就會有這大能力嗎？

樂工述徒歌以配合樂譜的事實，在音樂未進於精細之前的時代未必可能，上邊我已經說過。我們現在說一說詩經歌謠產生時代音樂狀況之假設。詩經歌謠時代至遲也得在東周之際，那時我國文化恐怕還出不了石器時代。據胡適之先生說（顧頡剛古史辨各刻胡先生書中所引），也是在石器與金器文化過度之間。這時間斷不會產生精細的樂器，即有樂器也只限石器與金器造成的簡陋的樂器。我推測各書所載「鼓」與「鐘」之類或係當時實在的粗陋的樂器，發聲也只限單純的音調，助人表情而已。至於「管」與「竽」之類的樂器（如箏、笙、琴瑟），產生的時代總要晚點。周禮儀禮所載及詩鹿鳴「鼓瑟吹笙」的話，大約是後世推測前代的。「禮樂盛於先世而衰於後代」的見解，都是昧於物質文明演進的原則的人們之誤認。我

們現在決不應再如此信仰我國古代也有過音樂的『黃金時代』了。

古代樂器之粗陋，我們有下列幾條可以證明：

(一) 舜典載：『於予擊石拊石，百獸率舞。』

蔡沈集傳以『石』謂『磬』。總是粗簡之石器樂器無疑了。

(二) 周禮載：『籥章掌『土鼓』、『篪』。』

土鼓是以土作框蒙以革皮的鼓，篪是革作成的喇叭之式。這也是極簡陋的樂器了。

(三) 莊子裏有『鼓盆而歌』的話。

(四) 史記 商相如傳：『竊聞秦王善爲秦聲，請奉『盆』、『瓠』以相娛樂。』

注說盆瓠是盛酒的瓦器，秦人鼓之以節歌的。這兩條都說的瓦器的樂器。

(五) 資治通鑑 綱目前編：『堯遊於康衢，時有老人擊壤而歌于路。』

這幾句話均可以佐証我們推測古代音樂簡陋的假設。古代樂器既尚在萌芽幼稚時代，那裏會有樂工

(專門的)去配製複雜音調的樂譜呢？更怎見得樂工申述徒歌以牽配樂譜呢？

要根據我這個假設的理論來說，那顧先生文章中篇所舉的四項證據也就有可商酌的地方。四項證

據中，除第四項係說徒歌藉樂歌而保存於後世，無關於徒歌原始是否迴環的問題，姑不具論。此外三項依

次解釋一下：

一、顧先生在此項中列舉十六條古代徒歌不迴環的形式，以證詩經中徒歌本相也多如此。其實這種例在詩經本身中亦有。如衛風氓及伯兮……等均係不迴環複沓的徒歌。說古代徒歌有迴環複沓的形式，不見得就是說惟一徒歌的體裁，徒歌仍可有不迴環的形式。且就這十六條中看，不曰歌而曰「誦」與「誦」者凡七條，稱歌者凡九條；考其內容與詩經中歌謠亦大不相同，內中皆非抒情的徒歌，多係諷刺或稱頌時事的，祇有孟子所引的孺子歌，略帶抒情的意味，但也是疊複的句子。（顧先生說這是兩個意思的轉說，不是一個意思的複說。不知「兩個意思」，「一個意思」，怎樣分別？我覺得這歌只有一個意思表示高尚。）

我認這些歌也許是徒歌中的別體。

二、顧先生以桑中的詩，說在一地期會三個女子為不可解，認為這也是樂工申述而成的。其實此詩並不是說某一男子真結識了某一女子，特約在某地幽會。乃是男子發抒渴想女子的熱情，所以孟姜，孟弋，孟庸，只是漂亮女子的代替，汎代一切美貌的女子，名雖三稱，實際上詩人所期待的只是他理想中一個美好女子，故才總說在桑中，上宮同樣地點以期幽會。楊之水那首詩並未帶有「同時戍申，戍甫，又戍許」的意思；既不同時，怎見得征夫一年之中不會遷戍幾個地方呢？故由這方面亦不足證是樂工申述後的徒歌。

三、「從漢代以來的樂府看，可以證明詩經是樂歌。」這話就不可靠；因為漢代以後音樂發展之世，樂府的確可以采收民間徒歌，由樂工配以樂譜，或加以申改；但絕不可說後來樂府如此，前代的徒歌



便也受過如此的待遇。音樂幼稚時代與進步以後時代的情況是絕對不同的，上邊已經說過了。  
顧先生所承認的理論既發生問題，自然他找來的證據也因之搖動了。

總結我的意思是：

以現今歌謠之例證古代歌謠之例，不求其演變的關係，結論實在不可靠。

古代的歌與舞有密切關係，歌聲因協合舞的轉動踏起，徒歌很有迴環複沓的可能。

從詩經中歌謠內容觀查，其描寫情緒之深淺與動作之程序，非職業的樂工所能申述鋪張而成的。

由音樂發展的時代看來，詩經中歌謠時代尚在音樂萌芽幼稚之期，絕無樂工因配調樂譜，申述徒歌的可能。

一九二六，七，一。

## 一七八 關於詩經中章段複疊之詩篇的一點意見

鍾敬文

(十六，十七，十九，文學週報第五卷，第十號)

記得幼時在私塾裏念書，讀到詩經的功課，心裏非常歡喜。這並不是說我那時會怎樣領略出其中的妙處，乃因為它每首都押韻，而且章段多是重疊的，記誦起來沒有其它古書那麼困難。

說到詩經中的篇章，大約可分作下列幾種：

1. 一篇中自首至末不分章者，如頌中之大部分。
2. 一篇中雖分章而語意不複疊者，如國風中之擊鼓（邶風），雅中之常棣之華，及頌中之一部分。
3. 一篇中有複疊之章，但不全篇如此者，如國風中之燕燕（邶風），雅中之桑扈，及頌中之一部分。
4. 一篇中有兩種以上的複疊章者，如雅中之四牡，魚麗等。
5. 一篇中複疊着同樣之章到底者，此項最佔多數，國風中幾乎全部都是，雅中也佔一部份，頌中比較不多。

爲什麼詩經裏會有這麼多複疊之章段的歌謠呢？這個問題，以前似乎沒有人提起過。十三年，顧頡剛先生在歌謠週刊上發表了一篇從詩經中整理出歌謠的意見之文章，裏面有牽涉到這個問題的幾句話：

凡是歌謠，只要唱完就算，無取乎往復重沓。惟樂章則因奏樂的關係，太短了覺得無味，一定要往復重沓的好幾遍。

不久，魏建功先生便寫了一篇文章，名叫做歌謠表現法之最緊要者——重奏複沓，反對顧先生的意見。他的結論是：

唱歌謠的人不是詩人一樣的絞腦汁，他們大都用一樣的語調，隨口改換字句唱出來，兒童尤其是的。所以重奏複沓是歌謠的表現的最要緊的方法之一！

到了十四年冬，顧先生又專爲這個問題，草了論詩經所錄全爲樂歌一篇洋洋數萬言既詳且盡的大文，刊於國學門週刊中。這篇文最重要的一段話是：

我數年前採集蘇州歌謠，從歌謠得到一個原則，即是徒歌中章段迴環複沓的極少，和樂章是不同的。徒歌中的迴環複沓，只限於練習說話的『兒歌』，依問作答的『對山歌』。此外惟有兩類也是迴環複沓的，一是把樂歌清唱的徒歌，一是模倣樂歌而作的徒歌，但這兩類實在算不得徒歌。除了上四類，所有的成人的抒情之歌，大都是直抒胸臆，話說完時歌就唱完，不用迴環複沓的形式來編製。這文發表後，到現在已一年有半了，並不見魏先生及別的人加以反駁，或另提異論，這重公案暫時總算略被勘定了。

以上說的，是關於這問題過去的一段小史。

那是去年暑假吧，我一天在翻閱我所收集的『叢歌』。這種每首都兩章以上複疊的，全部幾乎沒有例外。我當時以爲這很足以搖動顧先生『徒歌章段迴環複沓的極少』的一個斷案。但後來詳細一考究，才知道不對，因爲這種歌的迴環複沓不是一個人自己的疊唱而是兩人以上的和唱。我又想到對歌合唱是原人或文化半開的民族所必有的風俗，如水上的蛋民，山居的客人，現在都還盛行着這種風氣而造成了許多章段複疊的歌謠。且舉一首複疊到四章以上的蛋歌作個例子吧。

海里人釣魚，

當今咱姑尙玻璃；

時尙玻璃尙後尾，

時尙後尾放欹欹。

海里人釣蚌，

當今咱姑尙銀鑿；

時尙銀鑿尙後尾，

時尙後尾放鬆鬆。

海里人釣蠔，

當今咱姑尙波羅；

時尙波羅尙後尾，

時尙後尾放去去去。

海里人釣鴨，

當今咱妣尙銀榻

時尙銀榻尙後尾

時尙後尾放ㄉㄩㄉㄩ。

咱妣，妻也。妣，俗字，讀 *hou*。玻璃，本以呼布色之淺藍者，此則直指作布也。後尾，婦女編髮於頭後，形如薄簾，謂之後尾。銀髮，婦人籠髻之具，以銀爲之者。波羅，一種夏布的名字。ㄅㄛㄅㄛ，垂貌。ㄉㄩㄉㄩ，低下也。

我於是便想到詩經中章段複疊的問題，而懷疑它也是當時民間多人合唱而成的歌詞。現在且舉出我兩個小小的理由於下：

1. 詩經一部份的歌詞，是當時採風的使者從民間把它收集了來的，其時民間文化的程度正和現在客家蛋族等差不多，那末，這個事實是很有成立的可能的。

2. 說詩經中全部複疊着的歌謠，每首除了一章爲原作外，其餘都是樂工加上的，這話微有點近於牽強。因爲有許多複沓的章段中是很有意思和藝術的，與其說是樂工隨意所增益，似不如說是多人興高采烈時所唱和而成的，更來得比較確當點。

但我這個意思也不見得確擊而絕無可疑。依照這樣說，其中有的雖有疊章，而却不全篇如此者，這種歌詞應當歸爲一人所唱抑多人合唱的？——顧先生『疊章是樂工所添增』的論調到這個地方也頗略

顯出疏洞，就是在同一篇中的語句，何以有些要疊，有些不疊呢？有些疊得很多次，有些連一次也不疊呢？這也許可推託到樂譜的限制上面去，但我總覺得這是有待於再考訂的。——其它類這樣的疑點，也許還有呢。可是無論如何，我上面的話總算是對於這個問題在顧魏二先生論調之外另表示一種獨立的意見，足以供大家討究一番的。

末了，我誠懇地希望顧魏二先生及其他一切對於這問題感到興味的朋友加以賜教！

一六，五，二八，脫稿於廣州。

## 一七九

### 起興

（吳歌甲集寫歌雜記之八）

顧頡剛

（十四，六，七，歌謠選刊第九十四號）

幼讀朱熹詩集傳，見他在『關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑』下釋云：

興也。……雎鳩，水鳥，……生有定偶而不相亂，偶常並遊而不相狎，故毛傳以爲摯而有別。……是

詩言彼關關然之雎鳩則相與和鳴於河洲之上矣，此窈窕之淑女則豈非君子之善匹乎！言其相與和樂而恭敬，亦若雎鳩之情摯而有別也。

我的心中很疑惑：雎鳩是情摯而有別的，君子與淑女是像牠們的，那麼，這明明是『比』而不是『興』了。

朱熹所下的賦興比的界說，是：

賦者，敷陳其事而直言之者也。

興者，先言他物以引起所詠之詞也。

比者，以彼物比此物也。

賦和比都容易明白，惟獨興却不懂得是怎麼一回事。看詩集傳中他所定為興詩的許多篇，還是一個茫然。

如桃夭篇云：

桃之夭夭，灼灼其華。

之子于歸，宜其室家。

他解釋道：

周禮仲春令會男女，然則桃之有華正婚姻之時也。

那麼，這詩是說在桃花盛開時她嫁了。詠桃花以著嫁時，乃是直陳其事的賦詩。又如麟趾篇云：

麟之趾。

振振公子。

他解釋道：

麟之足不踐生草，不履生蟲。振振，仁厚貌。

這詩既說仁厚的公子同麟趾一樣的愛物，又是一首以彼物比此物的比詩了。未幾自己審定的許多興詩，

不但不足以證成他的界說，反與其他的兩類相混，這如何可以使得我們明白呢！

數年來，我輯集了些歌謠，忽然在無意中悟出興詩的意義。今就本集所載的錄出九條于下：

(一) 螢火蟲，彈彈開。

千金小姐嫁秀才……(第19首)

(二) 螢火蟲，夜夜紅。

親娘績苧換燈籠……(第20首)

(三) 蠶豆花開烏油油。

姐在房中梳好頭……(第51首)

(四) 南瓜棚，着地生。

外公外婆叫我親外甥……(第53首)

(五) 一莢芡，苳碧波青。

兩邊兩懸竹絲燈……(第54首)

(六) 一朝迷露間朝霜。

姑娘房裏懶梳妝……(第58首)

(七) 陽山頭上竹葉青。



新做媳婦像觀音……

陽山頭上竹葉黃。

新做媳婦像夜叉……（第61首）

（八）陽山頭上花小籃。

新做媳婦多許難……（第62首）

（九）梔子花開心裏黃。

三縣一府捉流氓……（第92首）

在這九條中，我們很可看出起首的一句和承接的一句是沒有關係的。例如新做媳婦的美，並不在於陽山頂上竹葉的發青；而新做媳婦的難，也不在於陽山頂上有一隻花小籃。牠們所以會得這樣成爲無意義的聯合，只因「青」與「音」是同韻，「籃」與「難」是同韻。若開首就唱「新做媳婦像觀音」，覺得太突兀，站不住，不如先唱了一句「陽山頭上竹葉青」，於是得了陪襯，有了起勢了。至於說到「陽山」，乃爲牠是蘇州一帶最高的山，容易望見，所以隨口拿來開個頭。倘使唱歌的人要唱「新做媳婦多許好」，便自然先唱出「陽山頭上一叢草」了。倘然要唱「有個小娘要嫁人」，也許先唱出「陽山頭上一隻鷺」了。這在古樂府中也有例可舉。如「孔雀東南飛，五里一徘徊」，原與下邊的「十三能織素，十四學裁衣，十五彈箏篋，十六誦詩書」一點沒有關係。只因若在起首就說「十三學織素」，覺得率直無味，所以加上

了「孔雀東南飛，五里一徘徊」一來是可以用「徊」字起「衣」「書」的韻脚，二來是可以借這句有力的話作一個起勢。

我們懂得了這一個意思，於是「關關雎鳩」的興起淑女與君子便不難解了。作這詩的人原只要說「窈窕淑女，君子好逑」但嫌太單調了，太率直了，所以先說一句「關關雎鳩，在河之洲」。牠的最重要的意義，只在「洲」與「逑」的協韻。至于雎鳩的情摯而有別，淑女與君子的和樂而恭敬，原是作詩的人所絕沒有想到的。

八百年前的鄭樵，他早已見到這一層。他在讀詩易法（六經與論卷首）中說：

「關關雎鳩」……是作詩者一時之興，所見在是，不謀而感于心也。凡興者，所見在此，所得在彼，不可以事類推，不可以理義求也。興在鶯鶯，則「鶯鶯在梁」可以美后妃也。興在鷓鴣，則「鷓鴣在桑」可以美后妃也。興在黃鳥，在桑扈，則「縣蠻黃鳥」，「交交桑扈」可以美后妃也。如必曰關雎，雖然後可以美后妃，他無預焉，不可以語詩也！

他在這段文中雖仍不能解除「后妃」的成見，但他的解釋興義是極確切的。

用了這個眼光去看古人的說詩的文字，就覺得他們的說話真是支離滅裂的到了極度。他們只是隨便說了一番，卻使詩意因此不明。現在舉一個例在下面：

邶風雄雉篇云：

雄雉于飛，泄泄其羽。

我之懷矣，自詒伊阻……

雄雉于飛，下上其音。

展矣君子，實勞我心。

我們看了以上的話，便可知這兩章詩的本義原在「懷自詒之阻」及「勞心于念君子」兩個意思；雄雉的「泄泄其羽」只爲「阻」字的押韻，「下上其音」也只爲「心」字的押韻。但作序的人是看定鄆風

爲衛國的詩的（鄆風是否確詳，我覺得現在不能斷定），又從左傳上知道衛國有淫君曰衛宣公，於是就斷道：

雄雉，刺衛宣公也。

鄭玄作詩箋，就本了序說及毛傳的「興也，雄雉見雌雉飛至，鼓其翼泄泄然」而說道：

興者，喻宣公整其衣服而起，奮訊其形貌，志在婦人而已，不恤國之政事。

可憐雄雉的作者隨便起了一個興，累得衛宣公到漢朝時又加添了「整其衣服」的一重罪案！

在蘇州的唱本中，有兩句話寫盡了歌者的苦悶和起興的需要：

山歌好唱起頭難，

起仔頭來便不難。

## 一八〇 談談興詩

鍾敬文

(十六，九，二十五，文學週報第五卷，第八號。以排版有錯誤，又載十七，四，三，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第二集，第二十三期)

頤剛兄：

前年在歌謠週刊讀到你寫歌雜記中論「起興」的一條，十分佩服你這有價值的發見，並感覺到有些話想寫出就正，但終於不會動手。日昨你說要我這意見寫出來，現在只好在此給你談談。

你在文中引出鄭樵讀詩易法中的一段話，說他對於興義是極確切的解釋。其實，朱熹這老先生在集傳裏也說了幾句很高明確當的話。

鳴彼小星，三五在東。

肅肅宵征，夙夜在公。

實命不同！

他對於這詩解釋道：

蓋衆妾進御於君，不敢當夕，見星而往，見星而還，故因所見以起興；其於義無所取，特取「在東」「在公」兩字之相應耳。

「衆妾進御於君」的話對與不對，我們姑且把它放在一邊。「因所見以起興，其於義無所取，特取「在東」「在公」兩字之相應耳。」用這話說明興義，誰還比它來得更其精確？——鄭樵的話雖比較詳細，但却沒有說到「它們所以會得這樣成爲無意義的結合」是由於要湊韻之故的要點。

但在詩集傳裏，所謂興，比賦的詩篇，是定得再凌亂糊塗沒有的。如：

有狐綏綏，在彼淇梁。

心之憂矣，子之無裳。

這明明是「先言他物以引起所詠之詞」，而却說是什麼「比也。」如：

新臺有泚，河水瀰瀰。

燕婉之求，籊籊不鮮。

又如：

彼采葛兮。

一日不見，如三月兮。

這都是即物起興的詩，並不是「敷陳其事而直言之」的「賦也」。——新臺有泚篇，舊註家解爲什麼「

衛宣公爲其子伋娶於齊，而聞其美，欲自娶之，乃作新臺於河上而娶之……」云云，這是混語，我們且莫要打

理它。如：

何彼穠矣，唐棣之華？

曷不肅雝，王姬之車？

這首把穠麗的唐棣之華和肅雝的王姬之車相提並舉，或可以說是『以彼物比此物』的比詩，但却又要以

『興也』解之。又如：

投我以木瓜，報之以瓊琚。

匪報也，永以為好也。

這誰都可以看出它是直陳其事的賦詩吧，而書本上註明着的却是『比也』兩字。最可笑的，如：

汎彼柏舟，亦汎其流。

耿耿不寐，如有隱憂。

微我無酒，以遨以遊。

和下面一首：

汎彼柏舟，在彼中流。

髮彼兩髦，實維我特。

之矢死靡它！

母也天只，不諒人只！

這都是以柏舟爲引起的興詩，却要有『比也』『興也』兩個不同的注解。諸如此類，不一而足。其雜亂不可捉摸之處，真不下於那所謂風雅頌之區分呢。——集傳中尚有叫做什麼『賦而興也』(例如野有蔓

草篇)，『比而興也』(例如例彼下泉篇)，『賦而興又比也』(例如有孺者弁)，『賦其事以起興也』(例如思樂泮水)等，更是分得糊塗無理的，可不用細說了。

我以爲興詩若要詳細點剖釋，那末，可以約分作兩種：

1. 只借物以起興，和後面的歌意了不相關的，這可以叫它做『純興詩』。
2. 借物以起興，隱約中兼略暗示點後面的歌意的，這可以叫它『興而帶有比意的詩』。

第一例如：

燕燕于飛，差池其羽。

之子于歸，遠送于野。

瞻望弗及，泣涕如雨。

第二例如：

有兔爰爰，雉離于羅。

我生之初，尙無爲。

我生之後，逢此百罹。

尚寐無吽！

『第二類所舉頗有點像隱比，但細玩之，又不似有意的運用而只是偶然興會的話，所以我們仍不妨把它看作起興。我想，如要恰當一點的說，不如稱它做「興而比也」吧了。』（見拙編客音情歌集所附客音的山歌一文中。）

這種「純興」及「興而略帶比意」的表現法，在現在民歌中是非常地流行的。如：

門前河水浪飄飄。

阿哥戒賭唔戒嫖：

講着戒賭妹歡喜，

講着戒嫖妹也惱。

這是屬於第一類的。又如：

桃子打花相似梅。

借問心肝那里來：

似乎人面我見過，

一時半刻想唔來。

這是屬於第二類的。

起興與雙關語（或曰雙語）等，乃古今民歌中所特有而價值極大的表現法，在一般詩人詞客的作品裏是



沒有跡迹可尋的。因民間的歌者，他純迫於感興而創作，詩人們則不免太講理解和有事於飾作了。且口唱的文學與紙寫的文學的區別，也是一個很有關係的要因。

近人郭沫若君採取詩經中四十首情歌繙成國語的詩歌，這是一件很有意義的工作。但他把許多搔與生姿的興詩多改成了質率鮮味的賦詩，這是很可憐惜的。假若他明白了興詩的意義，那麼，他的成功不更佳嗎？

有沒有當呢，這樣拉雜寫了一大堆——只好請你指正吧。

弟鍾敬文。

一九二七、五、二八，在廣州，東山。

## 一八一 關於興詩的意見

頤剛兄：

關於興詩，弟有三個意見，

一、興詩之名，始見於周禮，詩大序，毛公詩傳。周禮只有「興」之名，別無可援據，且其書真偽也還沒有

定論，暫可存疑。詩大序及毛詩傳所謂「興」，似皆本於論語中「詩可以興」一語。其義殆與我們所謂

「聯想」相似。周禮先生談龍集裏以為是一種象徵，頗為近理。毛詩傳裏說興詩，太確切，太沾滯，簡直與

比無異，或是爲開示來學之故；鄭箋却未免變本加厲了。其實照大序及毛傳所指明，興確是比之一種，不過涵義較爲深廣罷了。文心雕龍說，「比顯而興隱」正是這個道理。陳奂毛詩傳疏引他朋友的話，說毛詩之興共一百十六篇；弟本想作一綜合研究，人事倥傯，未能如願；以後還想做這種工夫。現在所談，只是假定。這假定若是的，則「興」之原意不與兄所說相同；雖然弟還相信兄說符於實際。早期的歌謠若有藝術可言，兄所說的「起興」必是最主要的。說「起興」一名可借以說明古今歌謠的起句的確切的價值與地位則可，說所謂興詩的本義應該如此也可；說「興」之一名原義應該如此，那就還待商榷了。

二，就兄所說的「起興」而論，弟也略有想補充之處。這是關於「起興」的存在理由的。兄以「山歌好唱起頭難」來說明「起興」的必要，是不錯的，但這究竟是怎麼一回事呢？弟以爲由近及遠是一個重要的原則。所歌詠的情事往往非當前所見所聞，這在初民許是不容易驟然領受的；於是乎從當前習見習聞的事指指點點地說起，這便是「起興」。又因爲初民心理簡單，不重思想的聯繫而重感覺的聯繫，所以「起興」的句子與下文常是意義不相屬，即是沒有論理的聯繫，却在音韻上（韻脚上）相關連着。如吳歌「陽山頭上花小籃，新做媳婦多許難」，「陽山」與「籃」皆習見之物，以興主文的「新做媳婦」一名；這裏不但首句與次句不相聯貫，即首句上下截亦顯係濫成，毫無理解，可是首句韻字「籃」與次句韻字「難」音韻近似，便可滿足初民的聽覺，他們便覺得這兩句是相連着的了。這種「起興」的句子多了，漸漸會變成套句；詩經中常有相同的起興的句子，古今歌謠中也多，如客歌中「日落西山一點紅」之類。這因

此種句子唱得久了，流行得廣了，要唱新歌的人也可借用；省得還要另起爐竈，另找習見習聞的事物編成句子——那究竟費力呀。反正只須跟着韻就行；唱慣了的句子倒更容易入於耳出於口，更容易發生效用呢。這起興句的韻脚之重要決不下於全句的內容；四言意少，常以兩句起興，韻可在次句；七言歌謠，起興常只一句，所以必有韻。（七言絕句首句用韻者多，正因此體出於歌謠之故。）

三，詩有賦比興之分；其實比興原都是賦，因與下文或涵蘊的本義的關係，才有此種區別。賦是直說；比是直說此事以譬彼事，而彼事或見於文中或否（如詩經中之鸛鳴，黃鳥），興是直說此事以象徵彼事——或用見說，直說此事，任意引起他事。無論比興，所直說的「此事」原來必是當前習見習聞的事物。墨子論譬，說是「以其所知喻其所不知」，這正是比興（舊說）的作用；至於後來因藝術之美而用比，則當另論。所以比興與賦並無絕對的分別，只是說詩者的一種方便。相信關於詩經及歌謠有許多難解難分的麻煩問題是從這裏起來；所謂「仁者見仁，智者見智」也便是關於這方面的一個聰明的轉語，其實是「以不了了之」。

屢承下問，才敢寫出這幾條愚見，敬候明教。 旅途倉卒，又無書可檢，如徵引及稱述有誤，務請代為校正，至感至感！

弟朱自清。 八月三十日，西伯利亞車中。

## 一八二 六義

劉大白

(十五年秋冬間上海復旦大學黎明週刊；又白屋說詩，說毛詩之二)

六義底名目，見於毛詩大序；它底次序，是一曰風，二曰賦，三曰比，四曰興，五曰雅，六曰頌。風，雅，頌三項，是詩底分類；賦，比，興三項，是詩底作法。但是它底次序爲什麼如此錯綜呢？關於這一點，我想可以作如下的假設的解釋。古代沒有輕唇音，『風』、『賦』兩音都屬幫紐，合『比』字同一發音；『頌』字本來就是形容的容字，而古代喻紐歸影，容讀影紐，合『雅』字也是同一發音；『興』屬曉紐，和影紐不過深喉淺喉之別；所以作大序的人依發音底同異而把這六字分爲兩類。這雖然是一個假設，我想或許是一種比較可靠的解釋。

賦是敷陳，比是譬喻，這是不很發生疑問的。至於興，似乎比較地費解了。其實，簡單地講，興就是起一個頭，借着合詩人底眼耳鼻舌身意相接構的色聲香味觸法起一個頭。換句話講，就是把看到聽到嗅到嘗到碰到想到的事物借來起一個頭。這個起頭，也許合下文似乎有關係，也許完全沒有關係。總之，這個借來起頭的事物是詩人底一個實感而曾經打動詩人底心靈的。因爲是實感，所以有時候有點像賦；因爲曾經打動詩人底心靈而詩人底情緒或思想受到它底影響，所以有時候有點像比。要知道賦是所敷陳的事物，通過了詩人底情緒或思想而合它混合在一起的。例如：

采采卷耳，不盈頃筐；嗟我懷人，寘彼周行。

——周南卷耳（例一）

蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所茇。

——召南甘棠（例二）

六 這所敷陳的，是詩人底整個的情緒或思想，不能把采卷耳和剪伐甘棠的事從詩人整個的情緒或思想中分析出來而使它獨立。比是所用以譬喻的事物，合詩人底情緒或思想相對列，而兩者之間有一點極相同的。例如：

蠡斯羽，詵詵兮；宜爾子孫，振振兮。

——周南蠡斯（例三）

維鵲有巢，維鳩居之；之子于歸，百兩御之。

——召南鵲巢（例四）

第三例是以蠡斯和人對列相比，而多子孫這一點是相同的；第四例是以鳩和之子對列相比，而居鵲巢和歸夫家這一點是相同的。至於興底意義，前邊已經說明；現在舉例如左：

關關雎鳩，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑。

——周南關雎（例五）

嘒嘒草蟲，趯趯阜螽；未見君子，憂心忡忡；亦既見止，亦既覯止，我心則降。

——召南草蟲（例六）

遵彼汝墳，伐其條枚；未見君子，惄如調飢。

遵彼汝墳，伐其條肄；既見君子，不我遐棄。

——周南汝墳（例七）

燕燕于飛，差池其羽；之子于歸，遠送于野；瞻望弗及，泣涕如雨。

——邶風燕燕（例八）

關雎底詩人所要抒寫的只是淑女底好逑；草蟲底詩人所要抒寫的只是未見君子時的憂心和既見時的心降；汝墳底詩人所要抒寫的只是未見君子時的惄如調飢和既見君子時的不我遐棄；燕燕底詩人所要抒寫的只是送之子時的瞻望和泣涕；但是他們覺得憑空說起有點太突了，所以借了睚鳩在河洲，草蟲嘒嘒，螽趯，遵汝墳伐條枚伐條肄，和飛燕差池其羽等的實感來起一個頭。這幾件事物如果不會打動他們底心靈，當然不會被他們寫進去。既然打動了他們底心靈而被他們寫在詩裏了，有時候也自然合詩人本身有關係，或是合詩人所要抒寫的相類似。例如遵汝墳伐條枚伐條肄，是詩人本身所做的好像是賦；但是它合君子底未見和既見毫無關係，不曾通過詩人底情緒或思想而合它混合在一起，所以只是興而不是賦。又如燕燕于飛合之子于歸似乎有點相類似，好像是比；但是它們實在不是全同，所以只是興而不是比。

漢代古詩十九首中如：

涉江采芙蓉，蘭澤多芳草；采之欲遺誰？所思在遠道。還願望舊鄉，長路漫浩浩；同心而離居，憂傷以終老。

庭中有奇樹，綠葉發華滋；攀條折其榮，將以遺所思；馨香盈懷袖，路遠莫致之；此物何足貴？但感別經時。這些都是合卷耳，甘棠一類的，都是賦。又如：

六 迢迢牽牛星，皎皎河漢女；織織擢素手，札札弄機杼；終日不成章，泣涕零如雨。河漢清且淺，相去復幾

許？盈盈一水間，脈脈不得語。

客從遠方來，遺我一端綺；相去萬餘里，故人心尚爾；文采雙鴛鴦，裁爲合歡被；著以長相思，緣以結不解；以膠投漆中，誰能別離此？

義 這些都是合蠡斯，鵲巢一類的，都是比。又如：

青青河畔草，鬱鬱園中柳；盈盈樓上女，皎皎當窗牖；娥娥紅粉妝，織織出素手；昔爲倡家女，今爲蕩子婦；蕩子行不歸，空牀難獨守。

青青陵上柏，磊磊澗中石；人生天地間，忽如遠行客。斗酒相娛樂，聊厚不爲薄；驅車策駑馬，遊戲宛與洛。洛中何鬱鬱，冠帶自相索；兩宮遙相望，雙闕百餘尺；極宴娛心意，戚戚何所迫。

這兩首中的首兩句都是合關雎，草蟲，汝墳，燕燕一類的，都是興。其中「青青河畔草，鬱鬱園中柳」好像是

賦而其實不是賦；「青青陵上柏，磊磊澗中石」好像是比而其實不是比。

漢代樂府中，如隨西行底首八句：

天上何所有？歷歷種白榆；桂樹夾道生，青龍對道陌；鳳皇鳴啾啾，一母將九雛；顧視人間人，爲樂甚獨殊。

合下文「好婦出迎客」以下毫無關係。又如古詩爲焦仲卿妻作底首兩句：

孔雀東南飛，五里一徘徊。

合下文「十三能織素」以下也是毫無關係。這些例子也都是與。

近代彈詞平話中的開篇就是與底演進。至於如五更調底「一更一點月正升」……等，更是與底演進而成爲一定的腔調了。

## 一八三 詩經之在今日

(十七，七，廣州民國日報副刊)

三年前，我曾做過一篇文，叫做詩經的文學觀，把詩經的性質用歌謠來解釋。當時，我已覺得詩經有三個特點，非歌謠是不能解釋得好的。便是：

一、每篇的起興與本詩沒有多大關係，例如「關關雎鳩，在河之洲」，「桃之夭夭，灼灼其華」……等。雖這也可以用 Metaphor 或竟認爲一種 Symbol 來解釋，但仍有的很難講得爽快，如「殷其雷，在南山之

何定生



陽，『麟之趾，振振兮』……等。

二，換章只換韻脚，於本詩意義沒有改變。這是很明顯的常例，不消細說。

三，不同篇之詩，有相同的句子。如『汎彼柏舟，』鄜風裏有，鄜風裏也有。又如『有扶之杜，』唐風裏

有，小雅裏也有。

看這些地方，不是很可注意的嗎？於是，我就發覺這完全是聲的關係。爲要使念起來和諧，所以把不必有關係的事物湊音節，使她和諧了。我當時之所以敢於這樣大胆，是爲受一首童謠的暗示——

月兒光光，

下河洗衣裳。

洗得白淨淨，

給哥哥穿上學堂。

學堂滿，

插竹管。

竹管尖，

插上天。

天又高，

一把刀。

刀又快，

好截菜。

菜又甜，

好買田。

買塊田園沒底底，

漏了二十四粒黃瓜米。

——從郭沫若原文。

同時又看見嚴羽的滄浪詩話有

詩有別趣，非關理也。

蘇轍的詩論中有

夫興之爲體，猶曰其意云爾；意有所觸乎當時，時已去而不可知，故其意可以意推而不可以言解也……

天下之人欲觀乎詩，其必先知夫興之不可以與比同而無強爲之說，則夫詩之義庶幾可以意曉而無

勞矣。

鄧樵的通志中有：

……猶今都邑有新聲，巷陌競歌之；豈爲其辭意之美哉！直爲其聲新耳。  
這句話。尤其是後幾句，使我的見解更確立。

我當時所讀之詩經，是四部叢刊本。除此本外，他家是絕沒有看過的；只在學海類編中找到宋代的程大昌的詩論及在四部叢刊中找到欒城應詔集裏的一點而已。材料既少，見聞有限，自然言之不透，不過於美刺之義的老早不相信，則是不消說的了。

我那文是在一個小小的週刊上發表的，心中頗爲自得。

後來看見頤剛先生的詩經之厄運與幸運，使我大吃一驚。我的吃驚，是因爲不想一部寥寥三百五篇的詩經，其研究的方法會這末周詳廣大，繁複多方！於是，我的得意不知立刻消到什麼世界去了。

接着，便看見謝無量的詩經研究，以及各種雜誌上若『雨後春筍』的關於談詩經一類的文，而俞平伯尤爲努力。

不了，不了！我所見的雖不是抄襲人家，抑且有些特見，但可以不要了。於是我那文便不想帶到更通達的地方去發表了。

實在，詩經之在今日，我想，要談時，至少宜從頤剛先生及其他零碎之作與俞平伯等所編列之外有所發見。(謝作甚不重要。)否則，拾撫些人家殘棄的牙慧，至少也是太無聊！

還有一點，便是，要有歷史的眼光與常識。無論什麼作品——會成爲作品的——都有其時代的價值，

即是歷史上的價值。倘若以生在二十世紀的思想來律一切過去的見解，那是不行的。詩經之在今日，已有相當的成績了。我們要是想於什麼學問有所建樹，我們的路多着嘍。這詩經的花園，朋友，要是你不是很有把握時，千萬不要妄想去做園丁！

七，十七，上午。

此篇文字是在二十分鐘內寫完投寄的，因為那天看見一個不識字的人在做詩經的文字，大抄師師的文而又糟得厲害，所以氣極而寫此。

## 一八四 關於詩的起興

何定生

（十八，九，四，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第九集，第九十七期）

對於詩的起興，自來都可以說不會說錯却是一應用就錯，所以也可以說沒有人說得不錯。這真有趣。簡簡單單，一個起興罷了，就鬧到天昏地暗！我相信，照各說詩家的話來講，就叫個念詩經的人死也不明白起興是怎樣一回事。

我們就不說那渾沌一團的毛詩正義所講：

『興，見今之美，嫌於媚諛，所善事以喻勸之。』

『興者，興起志意，讚揚之辭。』

『鄒司農云，興者，託事於物。』

『則興者，起也；取譬引類，起發己心。詩文諸舉草木鳥獸以見意者，皆興辭也。』  
等的話，叫人看了莫明其妙；就像朱熹他說：

『興者，先言他物，以引起所詠之詞也。』

這話還空洞；他在另一處說：

『興者，託物興詞，如關雎，兔置之類……』

他一舉例給我們，于是也就不得了。毛傳釋關雎原是：

『關關和聲也。雎鳩，王雎也，鳥摯而有別……后妃悅樂君子之德，無不和諧，又不淫其色，慎固幽

深，若關雎之有別焉……』

毛的糊塗，我們儘可不管。今集傳云：

『關關，雌雄相應之和聲。雎鳩，水鳥，一名王雎……生有定偶而不相亂，偶常竝遊而不相狎……』

周文王生有聖德，又得聖女姬氏以爲之配。宮中人於其始至，見其有幽閒貞靜之德，故作是詩，言彼

關關之雎鳩則相與和鳴於河洲之上矣；此窈窕之淑女則豈非君子之善匹乎？言其相與和樂而恭敬，

亦若雎鳩之情摯而有別也。』

這是朱熹的興的實例，所以他接下云：

「後凡言與者，其文意皆放此。」

這樣，不但集傳說所謂「與」的關雎正同（毛傳一樣，就是「與」是什麼，我們不免要茫然的，最少，何以別于「比」，我們不知道。但，這只不過是叫我們分不出什麼是「比」罷了，乃一看語類，就越糟，說：

「與，起也，引物以起吾意；如雉鳩是摯而有別之物，苜蓿是潔淨和柔之物，引此起與，」是這樣起興了；他還怕不仔細，就接云：

「猶不甚相遠；（指上例）其他，亦有全不相類，只借物而起吾意者，雖皆是與，與關雎又略不同也。」

這樣看起來，就好像與也者，有所謂引，有所謂借，而一發莫明其妙。惟其有這樣的莫名其妙，於是他又精細下界說，他說：

「然亦有兩例：有以所興爲義者，則上句形容下句之情思，下句指上句之事實；有全不取義，則但取一二字而已，要之上句常虛，下句常實之體則同也。」

界說越下的精細，於是「與」之義就越可憐，而又幾乎混到賦上去了。我們是不必再看它家的。朱熹是個很明白「風」是什麼一回事的人，其它自給以下，還用舉例，不是變，就看聰明的姚際恒。姚氏不舒服集傳，評其說爲「語都觸突，未爲定論」；引人家駁他的話，並自定界說曰：

「郝仲輿駁之，謂「先言此物」（與）與「彼物比此物」（比）有何差別！是也。愚意當云：與者，但借物以起興，不必與意相關也。比者，以彼物比此物也。」

這果然較朱爲清楚矣；乃也在更進一步而細分之時，遂云：

「其興而比也者，如關雎是也；其曰「關關雎鳩」似比矣；其云「在河之洲」則又似興矣。」而我人對於興比之意又模糊了。實在關雎的首兩句，我們分明想不出會這樣的原來是兩半截！

我前面說過，他們也會說的不錯，像朱

「有全不取義，」

同姚：

「不必與正意相關」

這些。但他們偏要下那末轉語，所以畢竟是弄不清。蘇轍對了詩論：

「今之詩傳……以爲興者，有所象乎天下之物，以自見其事，故凡詩之爲此事而作而其言有及於是物者，則必強爲是物之說，以求合其事……夫興之爲言，猶曰其意云爾；意有所觸乎當時，時已去而不可知，故其類可意推而不可以言解也。」「股其瀟，在南山之陽」此非有所取乎雷也；蓋必其當時之所見而有動乎其意……此其所以爲興也。嗟夫，欲觀於詩，其必先知比興。若夫「關關雎鳩，在河之洲」是誠（倘若）有取於其摯而有別，是以（則是）謂之比而非興也……欲觀於詩，其必先知夫興之不可與比同，而無強爲之說……」

一段話何等聰明！

但，像朱熹等何以終要弄到一場糊塗呢？這個原因是很清楚而簡單的。他們不明白詩經是什麼。

朱熹的頭腦清楚的多了，說國風是歌謠，又以敘述的態度來解淫詩。但他仍忘不了名教的大帽子！所以終不懂得詩。自來說詩的都沒有懂詩，以名教說詩；於是風，雅，頌的官司打不完；正變的吵架鬧終古；天子，諸侯，

幽風和魯頌等『階級』或『名分』爭的翻天覆地；都是『周公之禮』以至『孔聖之書』所闢。又因此而

以美，刺爲春秋般的書法。夫美，刺既負有名教督責之重，賦，比，興之義斯遠而『興』之一義，尤微妙而『不

可方物』若蝴蝶之夢見莊周。『睢鳩』不過一種鳥，但千萬不好當牠是鳥何以故？會關名教故！『興也』

這是大家異口同聲的，但，興也者，興此物以及于名教之謂也。故，由睢鳩而至于『樂而不淫』（也委實難得，

也知鳥的樂而不淫），而會至于文王太姒，而會至于君臣上下，而會至于『王化之基』。我們看這，大家弄不

清起興，其間一貫的原因是很可以明白了。雖也會說借物起意，『不必與正意相關』『有全不取義』：

『等話，而畢竟忘不了名教的關係。更其不幸的，是孔子也嘗有鳥獸蟲魚的話。大家下死勁賣氣力，也許

是爬剔個看誰最湊得聖人之趣。於是，沒頭沒腦扯了一大場，禽蟲草木也有仁，義，善，惡的關係——乃至自

然界也就『蠨螋在東，乃天地之淫氣』，畢竟都是詩旨！這樣，不但『興』的義不能希望他們弄得對，其它

什麼賦，比，還是一筆勾消好。

孔子提起禽蟲草木的話是什麼意思，我們不可知。但詩之用禽蟲，我們可以說，完全完全是偶然之偶

然。詩人親炙自然慣了，詠起詩來就不知不覺用自然的事物。蘇轍的『意有所觸乎當時』，固然進步得



多了，但還太用力。詩經是一部『歌謠』，我們可以說，其關於景物所詠必多無意。我前此頗也嘗相信『暗示』之說，以為詩經之詠物，常有暗示詩裏的抒情像：

『中谷有蕓，暵其乾矣。』

有女此離，嘒其歎矣。』

以為『嘒歎』就同『乾』成爲一種共鳴的意識。但這也該小心些，不然，就會成爲朱熹等之續。所以，我現在說詩，我以為仍是爽爽直直地取消什麼纏綿的形而上的話（抽象之謂）比較妥當。幾年前，郭沫若取四十首詩，譯成白話，爲卷耳集。記得好像有一回，許多人因爲個『采采卷耳，不盈傾筐』和『嗟我懷人，寘彼周行』的關係，打了許多筆墨官司。這，雖然決不是名教式的詩說之爭，却也誤會詩意。因爲仍有弄不清詩經上起興的嫌疑。我以為詩的興是最多的，——比就少了。要像傾筐那樣明白，才能說是比。倘若伐檀，則

『坎坎伐檀兮，置之河之干兮，河水清且漣漪。』

三句就仍是詩經的完全無意之興。歌謠是總以沒有意——關於本詩——的事物起句的，這稍接觸兒歌民歌就可以知道。所以鄭樵有幾句話最好，他說：

『夫詩之本在聲，而聲之本在興；鳥獸草木乃發興之本。』

詩經的事實，不是告訴我們嗎，換韻。一首詩，不是常常換個韻來押新章？就姑以伐檀爲例，不但起興的伐

檀，換爲輪，換爲輻字；干換爲溍，換爲側字；就連正文的「縣緝」換爲鞬，換爲特塵，換爲困，換爲僣，決不會是要新意！這完全是在取聲音上的旋律，要聲新。聲新是歌謠的一個重大條件；換句話說，是歌謠的個性。所以，鄭樵的通志樂略正聲序論：

「嗚呼！詩在於聲，不在於義。猶今都邑有新聲，巷陌競歌之，豈以其辭意之美哉，直爲其聲新耳。」正是親炙民間的歌謠得來的知識。鄭氏對詩經有那麼新鮮的見解，也胥由此。而中國民族的第一部詩集，正和民間（包括兒童）歌謠同其道理，純出自天籟。國人崇拜往古，以爲古人是一切文化的頂點，因爲國人的文化觀是退化的。但，這是錯誤的觀念。詩質是沒有所謂退進化，但詩形却有由粗疎而進到精緊。兒童的歌謠有許多地方是過剩的，不關內容。

例如：

「剔桃官路西。

（注）剔桃，避也。

金盞碟子養花栽，

栽，花苗也。

銀盞碟子養花蕊；

初一十五開一個。

「剔桃官路邊。

金盞碟子養花枝，

銀盞碟子養花蕊；

初一十五開一枝。

你看，起首一句，可以說是本詩的範圍以外，一點都沒干係。再舉一首民歌：

『山崎崎地崎崎，

山頂發草分么姜姜。

君十七，娘十八，

親像好米打糖枝。

(注) 分么，不知何義。

「親像」，即「好像」之意。

「糖枝」，我鄉（廣東揭陽）之俗，年節有用米炒熟，入  
鍋和糖，煮至飽和，取出凝硬，切成整齊之塊，可以饋親  
友鄰舍。

『山斑斑，地斑斑，

山頂發草分么蒼蒼。

君十七，娘十八，

親像好米打糖班。

就半首同內容一點兒都沒相干。不但如此，兩節歌是十二個讀，將相同的都除去，等于

『君十七，娘十八，

『親像好米打糖……』

僅剩三個讀是正文，而全歌竟有九個讀是過剩的了。這是自然這樣的，因為並沒經過鍛鍊的歷程。現在詩經是第一部詩，不但正正在文學史上該是同民歌兒歌一樣自然地，而且在事實上，不是經明白告訴我們這不用舉例，大家都見到。而我們也可看得出，所謂『興』者，正就是像前舉的民謠那半首沒干係的句法，而也是那換聲的方法了。故我們要是下個『興』的定義，就是：

『歌謠上與本意沒有干係的趁聲。』

亂七八糟，什麼東西，撞到眼，逗上心，或是鼓動耳朵，而適碰著詩興，於是就胡亂湊出來——或者甚而有時詩意都沒嘗打算，只管湊湊成了。這個就是『興也』所成的詩經的秘密。故天籟是描寫民間歌謠之沒來由地成就，而『興』則是詩經中的天籟之一種說話。因為它是聖人訂定的詩經，故爲之定什麼六義，而有『興』。在當時定名者也實在煞費苦心，找到個翻來覆去總講不了然的意思。假若我們這些民間的歌謠而入聖人之手，其結果也正就是這樣的一部詩經呢！

所以，我主張我們現在說詩，一些兒的興句中的禽蟲草木都不要加以推論。

『采采卷耳，

不盈傾筐，

來當做寫一個沒心緒的『她』的閒愁——采了半天，小小的筐兒就不會滿——同下面的

「嗟我懷人，

寘彼周行。」

是如何的貼切而有味！但，這是一種意外的巧合，我不贊成以意中解釋之。毛鄭之所以一團黑漆，正坐此故。何則？這首是如此解，則標有梅（論便舉例）便不得不爲之分作三個階段想——卷耳是那末切，難道詩人獨于此而懵如——於是遂入魔而不自覺。故我以為，詩人固以親炙自然慣了之故而常用自然的事物與詩，却決不是取什麼自然事物與詩。於是我們並不須認識什麼禽蟲草木然後讀詩，像鄭漁仲所說。鄭氏之于詩上的鳥獸草木的見解，原是不嘗錯的。

「漢儒之言詩者，既不論聲，又不知興，故鳥獸草木之學廢矣。」

漢以來不是講學者老是在鳥獸草木上生了許多情了，而鄭氏却以為是「廢」，故鄭之講鳥獸草木非若一般所云。其說關雎以聲云：

「其曰『師摯之始，關雎之亂，洋洋乎盈耳哉！』此言其聲之盛也。又曰，『關雎，樂而不淫，哀而不傷，」

此言其聲之和也。人情聞歌則感，樂者聞歌則感而爲淫，哀者聞歌則感而爲傷。關雎之聲和而不

樂者聞之而樂，其樂不至於淫；哀者聞之而哀，其哀不至於傷，此關雎所以爲美也。緣漢人立學官，講

詩專以義理相，是致衛宏序詩以樂爲樂得淑女之樂，淫爲不淫其色之淫，哀爲哀窈窕之哀，傷爲無傷

善之傷。如此說關雎，則洋洋盈耳之旨安在乎！」

這話是多麼透闢！仲尼明明是說『樂正雅頌各得其所』並不說詩正！所以鄭

『臣之序詩，專爲聲歌，欲以明仲尼之正樂』

一語，就真得其間！但是，詩是在好聽一方面着想的，然則只管聽就夠了，何必講！故鄭漁仲講鳥獸草木，我仍不贊成。講鳥獸草木而能像關雎般，固再妙沒有，而根本上，却所講的是多事，且有時也可以發生岔路。像鄭又說：

『凡鷹鶩之類，其喙編者，則其聲關關。鷄雉之類，其喙錐者，則其聲鷕鷕。此天籟也。雉鳩之喙似鳧雁，故其聲如是，又得水邊之趣也……不識鹿，則安知食萍之趣與呦呦之聲乎……牛羊……又得萋萋之趣也。使不識鳥獸之情狀，則安知聖人關關，呦呦之興乎！』

要識趣，這就有些危險。但他還是敘述詩興之由來，而語還清醒。至若：

『若曰「有敦瓜苦，烝在栗薪」者，謂瓜苦引蔓於籬落間而有敦然之繁焉。若曰「桑之未落，其葉沃若」者，謂桑葉最茂，雖未落之時而有沃若之澤。使不識草木之精神，則安知詩人敦然，沃若之興乎！』

所云，雖我們可以相信是由於微渺的詩思所描述，然豈不一步去就叫大家又進漢人的講義理！詩人做詩，偶然用一樣鳥獸草木以興辭，興得來（即是趁得韻了）就完了，又何必管它『敦然之繁』、『沃若之澤』呢！這不是又合聲而講義理？要之講詩已經要專管聲，興尤其絕對是聲！鄭漁仲講雉鳩牛羊怎樣是天籟，我

們仍不要管雕鳩牛羊。我們認清這天籟是貼聲音——在詩形的字音上的聲音講，並不是貼字形裏所包涵的什麼雕鳩牛羊的聲音講！一樣是講聲，而說關雎的「洋洋盈耳」則對說雕鳩的鳴聲關關，也只是鳴聲關關，決不是涉什麼起興之義；涉及起興之義就錯！

十八，五月，在北平。

# 古史辨第三册勘誤表

## 目錄

葉數	行數	誤	正
三	六三，十一		三，十三

## 上編

—— (表 誤 勘 册 三 第 辨 史 古) ——

葉數	行數	誤	正
二	一〇	姜里；	姜里，
三	二	於岐山	于岐山
一〇	一	於大國	于大國
一一	四	(半)	(半)
一一	五	(損)；	(損)
一八	二	从里，知半即甲	从里，知半即里
一八	四	徙衛，此銘	徙衛，此銘
一九	一〇	岐山	岐山 <small>同</small>

葉數	行數	誤	正
三	七	廿一	廿一
二〇	一	岐山	岐山 (九行同)
二一	四	故西鄰	故謂西鄰
二七	一四	，	。
二八	一二	高宗	高宗，
三〇	一五	而禹	而禹
三〇	一五	唯堯舜	唯堯舜
三二	三	顯於天	顯于天
三二	四	勅於帝	勅于帝



三二	六	帝是祇	帝是祇
三三	一三	「奚我后后，來其無罰」	「後我后，後來其無罰」(魯文公下)
三五	三	用享於	用享于(五，八行)
三五	一一	墮山	隕山
三七	九	作「耒耜」	作耒耜；
三八	五	詛誦	沮誦
四〇	一	乘馬	乘馬
四六	一	經典荀子	經典荀子
四六	七	易傳了	易傳了
四六	一〇	論衡	論衡
四六	一四	十篇文言	十篇文言
四九	三	雨始	雨施
五〇	九	易傳中	易傳中
五七	一四	圖	圖

五九	一〇	蓋諸之	蓋取諸
六〇	九	劉向別錄	劉向別錄
六二	一	我說不對	我說不對
六七	一五	春秋百篇書序	春秋百篇書序
六八	二	漢石經可見	漢石經可見
六八	二	京作「剗創」	京作「剗創」
六八	三	「剗創」正作「剗創」，故知東漢學官定本即用京房	「剗創」作「剗創」，故知東漢學官即京房本，釋文剗誤作剗耳。
七一	一五	益卦	益卦
七六	七	武帝	武帝
八九	九	文言篇首	文言篇首
一〇七	一	「明」	「明」
一三四	六三，三一		三，一三
一四五	八	大雅大明	大雅大明
一四五	一五	變	變

一四九	三	粵祠	粵祠
一四九	四	刺以竹	刺以竹
一四九	九	文子曰	文子曰
一五一	四	比方春秋	比方春秋
一五一	六	如春秋經	如春秋經
一六〇	一	事的有	事的有
一六〇	八	王用享於西山	王用享于西山
一六〇	九	享於岐山	享于岐山
一六〇	一二	震卦施之	震卦施之
一六一	七	亦有如	亦有如
一六五	六	晉康侯	晉康侯
一七六	八	之事，(與	之事，與
一七六	九	卜筮篇	卜筮篇
一八六	二	其元王	其元王
一八七	二	利貞，等	利貞，等

一八八	一三	初筮。愈	初筮。愈
一八九	一三	婚媾。一段	婚媾。一段
二〇〇	一一	說呢？「正」	說呢？「正」
二〇一	一	婦人矣。	婦人矣。
二〇三	二	貞而說	當低四格與上一行齊
二〇七	一四	誤。過	誤。過
二一一	一三	首的	首的
二一一	一四	關雎篇「關關	關雎篇「關關雎
二二三	三	「靡」	「靡」
二二三	三	釋文)願	釋文)願
二二三	九	韓詩)。「吾	韓詩)。「吾
二二〇	五	「明夷」二	「明夷」二
二二〇	一〇	名也。春	名也。春
二二五	一〇	以興	以興

二二五	一五	作品。	二二五	一五	作品。
二二七	五	舊約書	二二七	五	舊約書
二三四	一五	鼎六五	二三四	一五	鼎六五
二三九	一〇	是文總，王	二三九	一〇	是文王，總
二四〇	九	之徒，乃	二四〇	九	之徒乃
二四二	一〇	靈氛	二四二	一〇	靈氛
二四三	一	是周易	二四三	一	是周易
二四五	九	例」的話	二四五	九	例」(朱子本義)的話
二四五	一二	變了。而	二四五	一二	變了。而
二五六	三	鬻者	二五六	三	鬻者
二五八	六	靈氛	二五八	六	靈氛
二六一	七	困六三	二六一	七	困六三
二六四	一〇	良月	二六四	一〇	良月
二六五	五	到周初	二六五	五	應與第四行聯接
二六六	九	占術，是	二六六	九	占術是

二六七	三	以譏之	二六七	三	以譏之
二六七	一〇	早乎	二六七	一〇	早乎
二六七	一三	呂氏春秋	二六七	一三	呂氏春秋
二六八	七	於地觀鳥獸之文與	二六八	七	於地，觀鳥獸之文與
二七〇	五	儒，此	二七〇	五	儒，從此
二七〇	九	卦筮	二七〇	九	卦筮
二七〇	一五	尚不知畏	二七〇	一五	尚不知畏恐
二七〇	一五	必仁且智書	二七〇	一五	必仁且知筮
二七七	一	需為	二七七	一	需為
二七七	八	誇過	二七七	八	誇過
二七七	九	而筮變	二七七	九	而筮。變
二八一	六	龜公武	二八一	六	龜公武
二八二	一五	龜公武	二八二	一五	龜公武
二八六	九	九章相為	二八六	九	九章相為
二八七	一〇	蓬海客	二八七	一〇	蓬海客
二九八	二	羅氏	二九八	二	羅氏
二九八	八	吳煦	二九八	八	胡煦
二九九	八	上一文斜出而抱尾	二九九	八	下一文斜出而抱尾

下編

葉數	行數	誤	正
三二七	二	的一類。	的一類。
三二七	一四	中如：	中如——
三三四	七	蕩的！	蕩的：
三三七	六	情意的。有講。	情意的。有講。
三四三	一四	晉侯	晉侯
三四七	一	一如切	「一如切
三四八	四	穆伯	穆叔
三五三	六	弗聞	弗聞。
三五三	八	之臺，	之臺。
三五三	一三	妄返。	妄返，
三五三	一四	得好，	得好；
三五四	四	是筭，	是筭，
三五五	一一	歸於陶；	歸於陶，

葉數	行數	誤	正
三五六	八	無疆	無疆
三五七	二	古樂，	古樂。
三五八	五	孟子	孟子
三五九	七	對於天下	對於天下
三五九	九	於棗於襄	于棗于襄
三五九	一五	詩經上	詩經上
三六〇	八	好善，	好善；
三六〇	一五	國風不	國風不
三六〇	一五	大小，雅中	大小；雅中
三六一	一一	荆舒	荆舒
三六三	一	綿詩	緜詩
三六三	一	姜女	姜女
三六三	九	「大人先生」	「大人先生」

—— (表 讀 勤 册 三 第 辨 史 古) ——

四四五	四五四	四五四	四四〇	四三二	四一九	四一七	四一七	四一三	四一一	三八〇	三七一	三六六	三六五	三六四
二	七	六	四	一四	一二	七	三	四	三	一三	五	一三	八	四
崔巍	崔巍	傾筐	緩慢 (附故訓淺釋)	濮人	努力	很對。按	詩經主	西漢	詩經	周南召南	斯得	束縛	詩學	二種;
崔巍	崔巍	頃筐	緩慢。 (附故訓淺釋)	濮人	勢力	很對。按	詩經主	西漢	詩經	周南召南	斯得。	束縛	詩學	二種:

六六七	六五七	六五四	六五四	六五二	六四九	六四三	六四二	六三八	六二八	六二七	六二五	六二三	六一〇	五一三
一一	一三	九	七	一一	九	一五	五	七	七	五	八	六	二	七
雄雉	正 以外	四月	四月	周南召 六	樹羽。 雅	為幽王之變小 雅	申公毛公皆以 徒歌 緣	三調歌辭	論語	藥	設有	漸動	深的作	孔穎達 你走呀你
雄雉	正歌以外	六月	六月	周南召南六	樹羽)。 雅	為幽王之變小 雅	申公毛公皆以 徒歌變	三調歌辭	論語	藥	沒有	漸淺	最深 的動作	注解是 孔穎達 你走呀你

古 史 辨

三

顧頡剛 編著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 號)

長華書店上海發行所發行 上海大統印刷廠印刷

開本 850 × 1156 1/32 印張 23.975

1982年8月第1版 1982年8月第1次印刷

印數: 1—10,000

統一書號: 11186 · 33 定價: 2.95元

古史辨  
三

# 古史辨第四冊 (諸子叢考) 目錄

卷頭語

顧頡剛先生序

錢穆先生序

自序

上編 (起民國五年三月迄廿二年一月)

一八五 諸子不出於王官論 (六,十,十五).....

胡適

一

一八六 戰國前無私家著作說 (廿,四).....

羅根澤

八

(壹) 證據

(一) 戰國著錄書無戰國前私家著作.....九

(二) 漢志所載戰國前私家著作皆屬偽託.....一四

(三) 左國公毅及他戰國初年書不引戰國前私家著作.....二九

(四) 春秋時所用以教學者無私家著作.....六一

(貳) 原因

著者

葉數

	(一)	孔子以前書在官府.....	六二
	(二)	戰國前無產生各家學說之必要.....	六五
	(三)	偽託古人以堅人之信.....	六七
	(附)	案語(廿一,七,十五).....	六八
一八七		漢志諸子略各書存佚真偽表(十五,六).....	六九
	(附)	跋(十五,六).....	七六
一八八		先秦學術年表(十五,七).....	七六後
一八九		孔子年表(十四,十二).....	七七
	(附)	附考二則(十九,五,一).....	八一
	(一)	孔子去衛適陳在魯哀公二年衛靈公卒歲非魯定公卒歲辨.....	八二
	(二)	孔子去衛適陳在衛靈公卒後非卒前辨.....	八七
一九〇		論語考(十五,一).....	八九
一九一		荀卿考(十三,二,廿二).....	九四
一九二		荀卿及荀子(十四,十二).....	一〇四
	(一)	荀卿之年代及行歷.....	一〇四



一九三 荀卿攷(十九、九)……………錢穆……………一一五  
(二) 荀子書之著作及其編次……………一一〇

(一) 荀卿年十五之齊攷……………一一五

(二) 荀卿自齊適楚攷……………一一六

(三) 春申君封荀卿爲蘭陵令辨……………一一七

(四) 荀卿齊襄王時爲稷下祭酒攷……………一二〇

(五) 荀卿赴秦見昭王應侯攷……………一二一

(六) 荀卿至趙見趙孝成王議兵攷……………一二二

一九四 荀卿遊歷考(廿一、八、十三)……………羅根澤……………一二三

(一) 引言……………一二三

(二) 荀卿能和子之同時嗎?……………一二五

(三) 遊秦……………一二六

(四) 遊齊三爲祭酒……………一二七

(五) 自齊適楚初爲蘭陵令……………一二一

(六) 山楚返趙議兵趙孝成王前……………一二二

(七)	由趙返楚再爲 <u>蘭陵令</u> .....	一三二
(八)	<u>荀卿</u> 遊歷年表.....	一三三
	<u>荀子</u> 傳經辨(廿二,一,十).....	一三六
	<u>李鳳鼎</u> .....	一三六
	<u>王正己</u> .....	一四一
	一九六 <u>孝經</u> 今考(廿一,五,五).....	一四一
	第一章 緒言.....	一四一
	第二章 <u>孝經</u> 的今古文考.....	一四一
(一)	<u>今文孝經</u> 的沿革.....	一四二
(二)	<u>古文孝經</u> 的沿革.....	一四三
(三)	<u>今古文孝經</u> 文字的差異.....	一四六
(四)	<u>今古文孝經</u> 字數的差異.....	一五三
(五)	<u>今古文孝經</u> 的真僞問題.....	一五五
(1)	<u>古文孝經</u> 孔氏傳之僞.....	一五五
(2)	<u>古文孝經</u> 之僞.....	一五八
(3)	<u>古文孝經</u> 的作者.....	一六一
(4)	<u>現今孝經</u> 的三種本子.....	一六一

第三章 今文孝經作者考……………一六一

(一) 主張孝經是孔子作的……………一六二

(二) 主張孝經是孔子門人記錄的……………一六六

(三) 主張孝經是曾子作的……………一六六

(四) 主張孝經是曾子門人記錄的……………一六七

(五) 主張孝經是子思作的……………一六八

(六) 主張孝經是齊魯間陋儒作的……………一六八

(七) 孝經是孟子門人作的……………一七〇

第四章 孝經成書年代考……………一七一

一九七 大學爲荀學說(十九,六)……………馮友蘭……………一七五

一九八 中庸的年代問題(廿,八)……………馮友蘭……………一八三

一九九 臧三耳辨爲孔叢子書作僞之證(十五,九,十)……………心史……………一八四

二〇〇 孔叢子探源(廿一,八,十)……………羅根澤……………一八九

(一) 孔叢子證僞……………一八九

(二) 連叢子證僞……………一九一

	(三) 孔叢子及 <u>連叢子</u> 之著作年代	一九三
二〇一	<u>陸賈新語考</u> (十九, 一—二)	胡適 一九五
二〇二	<u>陸賈新語考證</u> (十九, 十一)	羅根澤 一九八
二〇三	<u>四庫提要辨證</u> —— <u>新語</u> (廿, 五, 十五)	余嘉錫 二〇三
二〇四	<u>陸賈新語辨偽</u> (廿, 八)	張西堂 二一四
二〇五	<u>四庫提要辨證</u> —— <u>新書</u> (廿一, 五)	余嘉錫 二一五
二〇六	<u>新序說苑列女傳</u> 不作始於 <u>劉向考</u> (十九, 三)	羅根澤 二二七
	(附) <u>戰國策</u> 作於 <u>翻通考</u> (十八, 九, 十五)	羅根澤 二二九
二〇七	<u>原墨篇</u> (五, 三)	張爾田 二二三
二〇八	<u>墨辯與別墨</u> (八, 二)	胡適 二三五
二〇九	<u>墨子經說</u> 作者考 (八, 四, 廿)	張煊 二三八
二一〇	論 <u>先秦</u> 無所謂 <u>別墨</u> (十四, 七, 十八)	唐鈞 二四五
二一一	<u>墨子年代考</u> (十, 十一)	梁啓超 二四八
二一二	<u>讀墨經餘記</u> (十二, 五)	梁啓超 二五三
二一三	<u>墨子備城門</u> 以下二十篇係漢人偽書說 (十八, 一, 五)	朱希祖 二六一

二二四 墨子的生卒年代(廿八)……………錢穆……………二七一

(一) 墨子與公輸般的關係……………二七二

(二) 墨子與孔門弟子年歲的比較……………二七三

(三) 墨子與楚魯陽的關係……………二七四

(四) 墨子事蹟年表……………二七四

二二五 由墨子引經推測儒墨兩家與經書之關係(廿一，五十六)……………羅根澤……………二七八

(一) 叙意……………二七八

(二) 引詩十則……………二八一

(甲) 不見今本詩經者四則……………二八一

(乙) 與今本詩經次序不同者三則……………二八三

(丙) 與今本詩經字句不同者二則……………二八四

(丁) 與今本詩經從同者一則……………二八四

(三) 引書二十九則……………二八五

(甲) 篇名文字俱不見今古文尚書者十四則……………二八五

(乙) 篇名文字與今文尚書不同者一則……………二九四

下編 (起民國前二年七月迄廿二年一月)

二二六	許行為墨子再傳弟子考(廿八)	錢穆	三〇〇
(庚)	附引詩書不明者一則		二九九
(己)	與今文尚書略同者三則		二九八
(戊)	引秦誓而與今本有出入者二則		二九七
(丁)	引秦誓而不見今本秦誓者二則		二九六
(丙)	文字不見今文尚書者六則		二九五
二二七	老子傳略(八、二)	胡適	三〇三
二二八	論老子書作於戰國之末(十一、三、十三、十七)	梁啓超	三〇五
二二九	梁任公提訴老子時代一案判決書(十一、三、廿二、十四)	張煦	三〇七
二二〇	老子道德經出於儒後考(十六、十一、十八、廿一)	張壽林	三一七
(一)	引言		三一八
(二)	孔子適周見老子辨		三一九
(三)	就史事以證道德經出於孔子之後		三二三

	(四)	就文字以證老子道德經出於孔子之後	三二五
	(五)	就思想以證道德經出於孔子之後	三三〇
	(六)	結論	三三一
二二一		老聃的姓名和時代考(十八,十二,三一,十九,一,七,十九,一,十四)	唐蘭 三三二
二二二		老子正詁前記(十九,三)	高亨 三五一
二二三		老子年代之考證(十九,七)	黃方剛 三五三
二二四		關於老子成書年代之一種考察(十九,十二)	錢穆 三八三
	(甲)	道	三八四
	(乙)	名	四〇七
二二五		與錢穆先生論老子問題書(廿一,五,七)	胡適 四一一
二二六		老子的年代問題(廿,五,廿五)	素癡 四一四
二二七		與馮友蘭先生論老子問題書(廿,六,八)	胡適 四一七
二二八		老子年代問題(廿,六,八)	馮友蘭 四二〇
二二九		關於老子年代的一假定(廿,六,廿九,七,六,七,十三)	張季同 四二二
	(附)	識(廿一,十)	張季同 四四三

(附)	跋(廿一,十,廿八).....	羅根澤.....	四四六
二三〇	老子及老子書的問題(廿一,九,十八).....	羅根澤.....	四四九
(一)	論老子即太史儋.....		四四九
(二)	史記老子傳考證.....		四五三
(三)	老子書的問題.....		四五六
二三一	從呂氏春秋推測老子之成書年代(廿一,六).....	顧頡剛.....	四六二
(一)	引言.....		四六四
(二)	呂氏春秋引書例及老聃在當時的地位,淮南子引老子語的方式.....		四六五
(三)	呂氏春秋語與老子書的比較.....		四六九
(四)	「故曰」與「詩曰」.....		四七八
(五)	荀子語與老子書的比較.....		四八〇
(六)	老子書援用故言的證據.....		四八四
(七)	戰國時有道家嗎?.....		四八八
(八)	崔述所提出的老聃與老子的新問題.....		四九二
(九)	楊朱的真相.....		四九三



(一)	調和楊墨者——子莫與宋鉞	四九五
(一)	楊朱的後學者——詹何與子華子	四九七
(一)	老聃——他的學說與楊朱宋鉞的異同，「黃老」一名的由來	四九九
(一)	貴清的關尹和貴虛的列子	五〇二
(一)	稟知去己的慎到和莊周及其與老子書的比較	五〇四
(一)	道經	五一三
(一)	愚民說的鼓吹與實現	五一四
(一)	老子一書的總估計	五一六
(一)	列子偽書考(八，三，廿)	五二〇
(一)	偽造列子者之一證(十三，六)	五二九
(一)	楊朱即莊周說(前二，七)	五三九
(一)	論楊朱	五四〇
(一)	楊朱考(十四，三，十)	五四〇
(二)	楊朱考補(十四，八，廿五)	五五四
(三)	楊朱傳略(十四，十一，十一)	五六一

二二六	楊朱學派(廿，五).....	唐 鉞.....五六九
	(四) 楊朱考再補(十四，十二月底).....	
	(甲) 周秦舊籍中之楊朱.....	高 亨.....五七八
	(乙) 楊朱之學術派別.....	五七九
二二七	楊朱篇和楊子之比較研究.....	五八五
	發端.....	門啓明.....五九二
(一)	楊朱篇裏『爲我』說之印證.....	五九二
(二)	楊朱篇與漢魏晉時思想.....	五九五
(三)	辨楊朱非莊周亦非陽子居.....	五九七
(四)	楊子年代考.....	六〇一
(五)	楊學及其地位.....	六〇四
(六)	楊學絕滅原因.....	六〇六
(七)	結 論.....	六〇八
(八)	結 論.....	六〇九
二二八	魏牟攷(十九，九).....	錢 穆.....六一〇
二二九	田駢攷附彭蒙(十九，九).....	錢 穆.....六一三

二四〇	樓子攷(十九,九).....	錢穆.....六二五
二四一	管子探原叙目(廿,四).....	羅根澤.....六一五
二四二	慎到攷(十九,九).....	錢穆.....六二三
二四三	慎懋賞本慎子辨偽(十八,十二).....	羅根澤.....六二五
(一)	來歷不明.....	六二五
(二)	與慎子思想矛盾.....	六二六
(三)	鈔襲他書.....	六二七
(四)	據 <u>倉林</u> 及他書所載慎子逸文而略有附益.....	六二九
(五)	與古本不合.....	六三三
(六)	混慎子為禽滑釐.....	六三五
(七)	有孟軻字.....	六三五
(八)	尚有逸文.....	六三六
(九)	結論.....	六三六
二四四	慎懋賞慎子傳統證(廿,十一).....	羅根澤.....六三七
二四五	尸子考證(十四,三).....	張西堂.....六四六

二四六 韓非的著作考(十六,十一,廿二)……………容肇祖……………六五四

(一) 確為韓非所作者……………六五四

(二) 從學說上推證為韓非所作者……………六五六

(三) 黃老或道家言混入於韓非子書中者……………六六一

(四) 縱橫或遊說家言混入於韓非子書中者……………六六五

(五) 他家言法可確定為不是韓非所作者……………六六七

(六) 與韓非有關係的記載因而混入韓非子書中者……………六六八

(七) 司馬遷指為韓非所作而未可遽信者……………六六八

(八) 文著非名似尚有可疑者……………六六九

(九) 似是韓非所作而後段攙雜他人之文者……………六七〇

(十) 是否韓非之文疑未能定而又無充分證據者……………六七〇

二四七 讀容肇祖先生『韓非的著作考』志疑(十七,十四,十)……………鄧思善……………六七五

二四八 韓非子初見秦篇考(十七,十二,十九)……………容肇祖……………六七九

二四九 韓非子初見秦篇作於韓非考……………高亨……………六八六

二五〇 韓非子初見秦篇作者考……………劉汝霖……………六八八

二五一	王充論衡篇數殘佚考(廿一,五).....	劉盼遂.....六九一
	(附)論衡集解自序(廿一,九).....	劉盼遂.....六九三
二五二	戰國策作於 <u>酈通</u> 考補證(廿二,元且).....	羅根澤.....六九六

(題下之年月日,係發表日期;未發表者則據文後所標日期。李鳳鼎女士之荀子傳經辨,原據稿本,茲悉全文已題荀子非儒家考,發表於河北女子師範學院期刊之廿二,一,十日創刊號,故茲亦即標爲廿二,一,十。)

# 古史辨第四冊上編

—— 諸子叢考 ——

## 一八五 諸子不出於王官論

胡適

(六，十，十五，太平洋第一卷第七號，又中國哲學史大綱附錄，又胡適文存一集二卷)

今之治諸子學者，自章太炎先生以下，皆主九流出於王官之說。此說關於諸子學說之根據，不可以不辨也。此說始見漢書藝文志，蓋本於劉歆七略，其說曰：

儒家者流，蓋出於司徒之官……

道家者流，蓋出於史官……

陰陽家者流，蓋出於羲和之官……

法家者流，蓋出於理官……

名家者流，蓋出於禮官……

墨家者流，蓋出於清廟之守……

縱橫家者流，蓋出於行人之官……

雜家者流，蓋出於議官……

農家者流，蓋出於農稷之官……

小說家者流，蓋出於稗官……（本十家，原文有「其可觀者九家而已」之語，故但言九流。）

此所說諸家所自出，皆屬漢儒附會揣測之辭，其言全無憑據；而後之學者乃奉爲師法，以爲九流果皆出於王官。甚矣先入之言之足以蔽人聰明也。夫言諸家之學說，間有近於王官之所守，如陰陽家之近於占候之官，此猶可說也。即謂古者學在官府，非吏無所得師，亦猶可說也。至謂王官爲諸子所自出，甚至以墨家爲出於清廟之守，以法家爲出於理官，則不獨言之無所依據，亦大悖於學術思想興衰之迹矣。今試論此說之謬，分四端言之：

第一，劉歆以前之論周末諸子學派者，皆無此說也。

甲，莊子天下篇。

乙，荀子非十二子篇。

丙，司馬談論六家要指。

丁，淮南子要略。

古之論諸子學說者，莫備於此四書，而此四書皆無出於王官之說。專論諸家學說所自出，以爲諸子之學皆起於救世之弊，應時而興。

淮南要略（自「文王之時，紂爲天子」以下）故有殷周之爭，而太公之陰謀生，有周公

之遺風，而儒者之學，與有儒學之徵，禮文之頌，擾而後墨者之教起，有齊國之地勢，桓公之霸業，而後管子之書作；有戰國之兵禍，而後縱橫修短之術出，有韓國之法令，「新故相反，前後相繼」，而後申子刑名之書生，有秦孝公之圖治，而後商鞅之法興焉。此所論列，雖間有考之未精，然其大旨，以為學術之興，皆本於世變之所急，其說最近理。即此一說，已足摧破九流出於王官之陋說矣。

第二，九流無出於王官之理也。周官司徒掌邦教，儒家以六經設教，而論者遂謂儒家為出於司徒之官。不知儒家之六籍，多非司徒之官之所能夢見。此所施教，固非彼所謂教也。此其說已不能成立。其最謬者，莫如以墨家為出於清廟之守。夫以「墨」名家，其為創說更何待言？墨者之學，儂態萬方，豈清廟小官所能產生？七略之言曰：

茅屋采椽，是以貴儉；養三老五更，是以兼愛；選士大射，是以上賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命；以孝視天下，是以上同。

此其所言，無一語不謬。墨家貴儉，與茅屋采椽何關？茹毛飲血，穴居野處，不更儉耶？又何不謂墨家為出於洪荒之世乎？養三老五更，尤不足以盡兼愛。墨家兼愛，本之其所謂「天志」，其意欲兼而愛人，兼而利人，與陋儒之養老異矣。選士大射，豈屬清廟之守，其說已為離本。至謂「宗祀嚴父，是以右鬼，以孝視天下，是以上同」，則更荒謬矣。墨家愛無差等，何得宗祀嚴父？其上同之說，謂一同天下之義，與儒家之以孝治天下，全無關係也。墨家非命之說，要在使人知禍福由於自召，豐歉有待耕私，正攻儒家「死生有命，富貴在天



』之說若『順四時而行』，適成有命之說，更何『非命』之可言？

凡此諸端，皆是徵墨家之不出於王官。舉此一家，可例其他。如云縱橫之術出於行人之官，不知行人自是行人，縱橫自是縱橫；一是官守，一為政術，二者豈相為淵源耶？周禮書有掌皮之官矣，豈可謂今日制革之術為出於此耶？

第三，藝文志所分九流，乃漢儒陋說，未得諸家派別之實也。古無九流之目，藝文志強為之分別，其說多支離無據。如晏子豈可在儒家，管子豈可在道家？管子既在道家，韓非又安可屬法家？至於伊尹、太公、孔甲盤盂種種偽書，皆一律收錄，其為昏謬，更不待言。其最謬者，莫如論名家。古無名家之名也；凡一家之學，無不有其為學之方術，此方術即是其『邏輯』。是以老子有無名之說，孔子有正名之論，墨子有三表之法，別墨有墨辯之書（即今墨子書中之經上下經說上下大取小取諸篇），荀子有正名之篇，公孫龍有名實之論，尹文子有刑名之論，莊周有齊物之篇，皆其『名學』也。古無『名學』之家，故『名家』不成為一家之言。

（此說吾於所著先秦名學史中詳論之，非贅言所能盡也。）

惠施，公孫龍，皆墨者也，觀列子仲尼篇所稱公孫龍之

說七事，莊子天下篇所稱二十一事，及今所傳『公孫龍子』書中堅白、通變、名實諸篇，無一不嘗見於墨經，（皆人如張濶督勝之後，頗知此理。至於惠施主兼愛萬物，公孫龍主假兵，尤易見。）皆其證也。其後學術散失，漢儒

固陋，但知掇拾諸家之倫理政治學說，而不明諸家為學之方術，於是凡『苛察縝繞』（司馬談語）之言，概謂之『名家』。名家之自立，而先秦學術之方法淪亡矣。劉歆班固承其謬說，列名家為九流之一，而不知其

非也。先秦顯學，本只有儒墨道三家，後世所稱法家如韓非「管子」，（管子本無書。今所傳管子，乃偽書耳。）皆自屬道家。任法，任術，任勢以爲治，皆「道」也。其他如呂覽之類，皆雜糅不成一家之言。知漢人所立「九流」之名之無徵，則其九流出於王官之說不攻而自破矣。

第四章太炎先生之說，亦不能成立。近人說諸子出於王官者，惟太炎先生爲最詳。（其說見「諸子學界說」，此篇今不列於「章氏叢書」。）然其言亦頗破碎不完。如引藝文志之說而以爲「此諸子出於王官之證」，此如惠施所云以彈說彈（見說苑），不成論證也。其稱老聃爲柱下史，爲徵藏史，以爲道家固出於史官。

然則孔丘嘗爲乘田矣，嘗爲委吏矣，豈可遂謂孔氏之學固出於此耶？又云「墨家先有史佚，爲成王師，其後墨翟亦受學於史角」。史佚之書，今無所考，其名但見藝文志，其書之在墨家，亦猶晏子之在儒家與伊尹太公之在道家耳。若以墨翟之學於史角，爲諸子出於王官之證，則孔子所師事者尤衆矣。況史佚史角既非清廟之官，則藝文志墨家出於清廟之說亦不能成立。又云「其他雖無徵驗，而大抵出於王官」。然則太炎先生亦知其爲無徵驗矣。

太炎先生又曰：「古之學者多出王官，世卿用事之時，百姓當家則務農商畜牧，無所謂學問也；其欲學者，不得不給事官府，爲之胥徒，或乃供灑掃爲僕役焉。故曲禮云「官學事師」。學字本或作御。所謂官者，謂爲其宦寺也。」（適按此說似未必然。鄭注云，官，仕也。正義引左傳宣二年服虔注云，官，學也，謂學仕官之事。其說似

近是。）所謂御者，謂爲其僕御也。（適按原作學本可通。正義謂學習六藝是也。御作御，亦是六藝之一。古者車

戰之世，射御並重，孔子亦有吾執御矣之言，未必是僕役之賤職也。

……說文云，「仕，學也。」仕何以得訓爲學，

所謂官於大夫，猶今之學習行走耳，是故非仕無學，非學無仕」（諸子學考說）。又曰：「不仕則無所受書。」

（訂孔上）適按此言古代書冊司於官府，故教育之權柄於王官，非仕無所受書，非吏無所得師。此或實有

其事亦未可知；然此另是一問題。古者學在王官是一事；諸子之學是否出於王官又是一事。吾意以爲即

令此說而信，亦不足證諸子出於王官。蓋古代之王官定無學術可言，周禮僞書本不足據（無論如何，周禮

決非周公時之制度。）即以周禮所言「十有二教」及「鄉三物」觀之，皆不足以言學術。徒以古代爲學皆

以求仕，故智能之士或多萃於官府。此如歐洲中世教會柄世政，才秀之士多爲祭司神甫，而書籍亦多聚於

寺院。以故，其時求學者，皆以祭司爲師。故謂教會爲握歐洲中古教育之柄可也；然豈可遂謂近世之學術

皆出於教會耶？吾意我國古代，或亦如此。當周室盛時，教育之權或盡操於王官。然其所謂教，必不外乎

祀典卜筮之文，禮樂射御之末，其所謂「師儒」亦如近世「訓導」「教授」之類耳；其視諸子之學術，正如天

地之懸絕。諸子之學不但決不能出於王官，果使能與王官並世，亦定不爲所容而必爲所焚燒坑殺耳。此

如歐洲教會嘗操中古教育之權，及文藝復興之後，私家學術隆起，而教會以其不利於己，乃出其全力以抑阻

之。哲人如卜魯諾（Bruno）乃遭焚殺之慘。其時科學哲學之書多遭禁燬，笛卡兒至自毀其已著未刊

之「天地論」。使教會當時竟得行其志，則歐洲今世之學術文化尙有興起之望耶？是故教會之失敗，歐

洲學術之大幸也；王官之廢絕，保氏之失守，先秦學術之大幸也。而世之學者，乃更拘守劉歆之謬說，謂諸子

之學皆出於王官，亦大昧於學術隆替之迹已。

太炎先生國故論衡之論諸子學，其精闢遠過其『諸子學略說』矣；然終不廢九流出於王官之說。

（其說又散見他書，如『孝經用夏洪說』、『訂孔上』諸篇。）其言曰：『是故九流皆出王官，及其發舒，王官所不能與官

人守要，而九流究宣其義，是以滋長』（原學）。此亦無徵驗之言。其言『官人守要而九流究宣其義』大足貽

誤後學。夫義之本官，便何要之能守？學術之興，由簡而繁，由易而頽，其簡其易，皆屬草創不完之際，非謂其

要義已盡具於是也。吾意以爲諸子自老聃孔丘至於韓非，皆憂世之亂而思有以拯濟之，故其學皆應時而

生，與王官無涉。諸家既羣起，乃交相爲影響，雖明相攻擊，而冥冥之中已受所攻擊者之薰化。是故孔子攻

『報怨以德』之言，而其言無爲之治則老聃之影響也。墨子非儒，而其言曰『義者，正也，必從上之正下，無

從下之正上』，則同於『政者正也』之說矣。又言必稱堯舜古聖王，則亦儒家之流毒也。孟子非墨家功

利之說，而其言政無一非功利之事。又非兼愛，而盛稱禹稷之行，與不忍人之政，則亦莊生所謂『名實未虧

而喜怒爲用』者耳。荀子非墨，而其論正名，實大受墨者之影響。諸如此類，不可悉數。其間交互影響之

迹，宛然可尋，而皆與王官無涉也。故諸子之學，皆春秋戰國之時勢世變所產生。其一家之興，無非應時而

起；及時變事異，則向之曠世之學翻成無用之文，於是後起之哲人乃張新幟而起。新者已興而舊者未踣，其

是非攻讎之力，往往亦能使舊者更新。儒家之有孟荀，墨家之有『別墨』。（別墨之名，始見莊子天下篇。）其

造詣遠過孔墨之舊矣。有時一家之言蔽於一曲，坐使妙理晦塞，而其間接之影響，乃更成新學之新基。如

莊周之言天地萬物進化之理，本爲絕世妙論，惜其「蔽於天而不知人」（荀子之語），遂淪爲任天安命達觀之說。（此說流毒中國最深。莊子書中如「大宗師」諸篇，皆極有弊。）然荀卿韓非受其進化論，而救之以人治勝天

之說，遂變出世主義而爲救時主義，變乘化待盡之說而爲戡天之論，變「法先王」之儒家而爲「法後王」之儒家法家。學術之發生興替，其道固非一端也。明於先秦諸子興廢沿革之迹，乃可以尋知諸家學說意旨所在，知其命意所指，然後可與論其得失之理也。若謂九流皆出於王官，則成周小吏之聖知，定遠過於孔丘墨翟，此與謂素王作春秋爲漢朝立法者，其信古之陋何以異耶？

民國六年四月草於赫貞江上寓樓

## 一八六 戰國前無私家著作說

羅根澤

（二十一、四，管子探源附錄一，今略有改動）

章實齋曰：「古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。」（文史通義易教上）余讀之而疑焉。惜所謂「古人」斷自何代，章氏闕焉未及；且於古人無離事言理著作之說，亦未能詳盡而足以折服泥古之口。故直至於今，託名黃帝以至春秋時人離事言理之書，尙有信以爲真者。此於中國古代史實，古代學術思想，關係綦重，不可以不辯。余不敏，遍考周秦古書，參以後人議論，知離事言理之私家著作始於戰國，前此無有也。非憑臆揣，確有證佐。

## 一 戰國著錄書無戰國前私家著作

吾國傳世著錄書，最古有莊子天下篇，次尸子廣澤篇，次荀子非十二子篇，天論篇，解蔽篇，次韓非子顯學篇，次呂氏春秋不二篇。（此諸篇雖不若後世之著錄書，然先秦諸書，多著於此，則亦著錄書之雛形矣。）天下篇所舉

者凡九家：墨翟，禽滑釐，（相里勤，五侯，苦獲，已南，鄧陵子，附及非特舉。）宋鈞，尹文，彭蒙，田駢，慎到，（

彭蒙之師亦附及，且名亦不載，茲更不列舉。）關尹，老聃，曰莊周，曰惠施（桓團，公孫龍附及非特舉），除關尹，老聃外，皆

戰國時人，盡人無異辭。舊傳關尹為老聃弟子，而老聃則孔子嘗問禮者。原問禮之說，雖載之史記孔子世家，老莊申韓列傳，及禮記曾子問。然史記本之禮記，禮記為漢諸儒之所纂集，曾子問時代不可考，要之非曾

子作（注一）。考孔子師老聃之說，始見莊子。內篇德充符曰：「无趾語老聃曰：『孔丘之於至人，其未耶？

彼何資資以學子為？』」至外篇天地篇更曰：「夫子問於老聃曰：『有人治道若相放，可不可，然不然……』」

老聃曰：「丘，予告若……」云云。天道篇曰：「孔子西藏書於周室……往見老聃。」其他載孔子

問老聃遺老聃之讓請教訓者，尚屢見不一見。莊子寓言十九，書中所言王詒，无趾（德充符）長梧，瞿鵠（齊

物論）之流，竟其人而無從質實，即子綦，子游之論（齊物論），孔子，顏回之言（人間世等篇），亦皆子虛烏有，憑空結

造，固當據研哲理，不能據論史實。至外雜篇又非莊子作，更難信據。蓋道家推崇本宗，排舐儒家，造孔子師

老聃之說，以謂儒家之祖，出於道家，亦如後世佛教盛行，造老子化胡經，謂釋迦為老子之弟子者然。（此尙就

老聃之說，以謂儒家之祖，出於道家，亦如後世佛教盛行，造老子化胡經，謂釋迦為老子之弟子者然。）

作外雜諸道家言，若莊子則直寫其耳，事實非所計也。

韓愈原道曰：「老者曰：『孔子，吾師之弟子也。』」

：爲孔子者，習聞其說，樂其誕而自小也，亦曰：「吾師亦嘗師之云爾。」不惟舉之於其口，而又筆之於其書。

』正謂此也。史記老子傳曰：「蓋老子百六十歲，或言二百餘歲。」又曰：「自孔子死之後百二十九年，

而史記周太史儋見秦獻公。……或曰即老子，或曰非也。」愴怳迷離，似神非人。其原因緣史公誤信孔

子問老聃之說，而又確知孔子卒後百二十九年太史儋見秦獻公，故有老子壽二百餘歲之妄，老聃史儋是否

一人之疑。其實老聃即史儋。何以言之？一，聃儋音同字通，呂氏春秋作老聃（見後），亦即此人。古聲音

同則可段借，故苟卿一作孫卿，荆卿一作慶卿，厥例繁矣。二，聃爲周柱下史，儋亦爲周之史官。三，老子出函

谷關，史儋入秦，亦必出函谷關。四，史記：「老子之子名宗，……宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。」

而考孔子世家，孔子十世孫襄，爲老惠博士，何老子先於孔子，反八世已至孝文？若謂即史儋，史儋後孔子百

二十餘年，則俱妥適無疑。近人張煦先生謂玄孫乃玄遠之孫，非必爲孫之孫（見晨報副刊十一年三月份張氏所作

遷任公提訟老子時代問題一案判決書）。然考史記孟嘗君列傳：「文承問其父嬰曰：『子之子爲何？』曰：『爲孫。

』」孫之孫爲何？曰：「爲玄孫。」則玄孫爲孫之孫之專稱，戰國已經成立。且見於史公之書，史

公安能不知，而用爲泛指玄遠之孫。然則老聃亦戰國時人（注二）。關尹更不必論矣。

或曰：「莊子條舉諸家皆曰：『古之道術有在於是者，某某聞其風而悅之。』則所舉雖皆戰國時人，而

明古已有也。」曰：「古已有各種道術之胚胎雛形，斯必然也，謂古已有分流別派之道術著作，則不然。」

「然則各種雜形之道術，載之何書？」曰：「莊子固已明言之矣。其言曰：『古之所謂道術者，果惡乎在？曰：无乎不在。……古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運无乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之。其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。』此明言古之道術爲全體的，无乎不在；而見於記載者，則有世傳之史及詩書六藝，而百家之學亦時或稱而道之。稱而道之，非創作而爲徵引，正指「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好」之「不該不徧，一曲之士」之「百家衆技」而莊子所列九家，亦括在內矣。故不能據「古之道術有在於是者」一言，謂戰國以前，已有離事言理之私家著作也。」

廣澤篇所列者凡六家：曰墨子，曰孔子，曰皇子，曰田子，曰列子，曰料子。皇子，料子無考，餘惟孔子爲春秋末年人。但孔子於易書詩禮樂，充其量不其過整齊撰集而已；其春秋亦因魯史舊文，稍事董理，自謂「述而不作」（論語述而篇），蓋實言也。況此皆章實齋所謂「政典」，非離事言理之私家著作。論語一書，可謂爲私家著作，但成於再傳弟子之手，已至戰國時矣。

非十二子篇所列者凡十二家：曰它翬，魏牟，曰陳仲，史鮪，曰墨翟，宋鈞，曰慎到，田駢，曰惠施，鄧析，曰子思，孟軻。天論篇所列者凡四家：曰慎子，曰老子，曰墨子，曰宋子。解蔽篇所列者凡六家：曰墨子，曰宋子，曰慎子，曰申子，曰惠子，曰莊子。它翬無考。餘惟史鮪，鄧析爲春秋末年人。史鮪，閻氏四書釋地又續，高氏姓名者，并



謂爲史嗣之子，確否第弗深考；要之既姓史氏，必以官爲氏，其家世爲史官。他書從未言史嗣之書，漢志詳列羣籍，亦無及焉。然荀子論十二子，皆曰「言之成理，持之有故」，則其人固有論述，而非頡頏即其行實評罵者。蓋史嗣爲衛之史官，秉筆書事，時附褒貶式之言論（注三）。不然，若有離事言理之著作，不容於他書，不一見也。

鄧析子今傳世者爲偽書（詳拙撰鄧析子之真偽及年代）。左傳定公九年：「鄧駟讞殺鄧析而用其竹刑。」杜注：「鄧析，鄭大夫，欲改鄭所鑄舊制，不受君命，而私造刑法，書之竹簡，故言竹刑。」受之君命與否，於古無徵。杜氏之說，純屬懸測，但亦不必深究；要之鄧析既爲大夫，造竹刑必期用於行政，所謂政典，非私家離事言理之著作。刑書設置甚早，尚書有呂刑篇。左傳昭公六年：「鄭人鑄刑書。」二十九年：「晉鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書焉。」此皆行政典章，不得與後世法家言法理法意及法作用與功效之私家著作成一家言者同日而語也。荀子論十二子，兩兩駢叙，故時舉此家說而以他家之類似者，附及並論。「大儉約而僂等差，曾不足以容辨異，縣君臣」此真墨子之說，宋銑不盡如此。而荀子總括之曰：「此墨翟宋銑也。」宋銑之書雖亡，然即孟子告子篇，荀子正論篇，莊子逍遙遊篇，天下篇，韓非子顯學篇所稱論者言之，其學爲「禁攻寢兵」，「情欲寡淺」，「見侮不辱」，與墨子小同而不盡同（詳拙撰宋子及其學說）。故荀子於他篇則分論墨宋曰：「墨子有見於齊，無見於時；宋子有見於少，無見於多。」（天論篇）。又曰：「墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得。」（解蔽篇）。而此篇惟以相提並論之故，故不能分而強之使合。其論惠施鄧析亦如此。其言曰：「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩奇辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀，然而

其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施鄧析也。」於不苟篇又曰：「山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，

出乎口，鈞有須，卵有毛，是說之難持者也，而惠施鄧析能之。」於儒效篇又曰：「不卹是非，然不然之情，以相

薦擗，以相耻作，君子不若惠施鄧析。」非十二子，儒效兩篇皆泛斥詭辯之言，尙難質證。不苟篇所言，據莊

子天下篇皆惠施之說。若惠施前之鄧析已有此言，莊子不容特表出之，而附之惠施。蓋鄧析之竹刑，對舊

制有所駁斥，而其人又有善辯之名，故荀子舉以與名家之惠施同論，非鄧析已著有名學書也。

顯學篇所列，先分兩大派：曰儒，曰墨。復於儒分爲八家：曰子張氏之儒，子思氏之儒，顏氏之儒，孟氏之儒，

漆彫氏之儒，仲良氏之儒，孫氏之儒，樂正氏之儒。於墨復分爲三家：曰相里氏之墨，相夫氏之墨，鄧陵氏之墨。

除兩大派外，附及者有宋榮子，即宋鈞。（篇中尙及澹臺子羽，宰子，孟卯，厲服，子產，似皆事的微引，而非論其學術，故不列舉。）除孔子，皆戰國時人，而孔子之無私家著作，前已論之矣。

不二篇所列者凡十家：曰老耽（老聃），曰孔子，曰墨翟，曰關尹，曰子列子，曰陳騫（卽田駢），曰陽生（蓋卽楊

朱）

曰孫臏，曰王廖，曰兒寬。亦惟卒後其言論始由再傳弟子纂集之，孔子爲春秋時人，而老耽關尹則世人

誤以戰國人爲春秋人。他舉生戰國，無庸言也。

五子皆戰國顯學，於其已往學術，不爲不悉，戰國以前，若有私家著作，烏能不列？即流傳至今者論之，若

六韜，若握奇經，若陰符經，若鶡子，若管子，若孫子，皆卓然大家，果非後世依託，五子不得闕焉不述。至若漢志

所載神農，黃帝，伊尹，太公，以至風后，力牧之徒，其著作自數種以至數十種，而五子無一著錄，則其成書在五子

之後無疑也。

(注一) 孔穎達禮記序：「禮記之書，自漢以後，各有傳授。」姚際恆古今僞書考謂禮記決非戰德本書。 梁任公先生古書滄編及其年代言：「禮記會子十篇，文字淺薄，不似春秋末的會子所作，反似漢初諸篇。」 確否未暇深考；但會子問答會子孔子同稱子，必會了以後人所作無疑。

(註二) 老子一書，經梁任公先生（梁任公學術講演集第一輯評胡適之中國哲學史大綱，又古書滄編及其年代），顧頡剛先生（古史辨頁五六），張森林先生（學報副刊第七十四期老子道德經出於儒後考），日人齋藤拙堂先生（老子辨）之研究，界可斷定爲戰國時書，非春秋時書。至於以歷晉假借之義斷定史儋老聃爲一人，則始於畢沅道德經考異（見昌平叢書及經訓堂叢書）。惟張煦先生在學報副刊（民國十一年三月份）發表梁任公提議老子時代問題一案判決書一文，極力辯駁老子及老子書確在春秋時；但其證佐疏薄，不能成立，此當爲專文論之。

(註三) 古史書法蓋皆有「寓褒貶，別善惡」之義，不獨孔子之春秋爲然，說見燕京學報第二期馮友蘭先生孔子在中國史中之地位。

## 二 漢志所載戰國前私家著作皆屬僞託

漢志所載，六藝略易，書，詩，禮，樂，春秋皆政典，非吾所謂離事言理之私家著作；小學類訓詁文字，亦非吾所謂離事言理之私家著作；論語孝經雖可謂離事言理之私家著作，但論語成於孔子再傳弟子之手，已至戰國

孝經亦決非曾子作（注四），不得認爲春秋時書。詩賦略所載，其私家著作，最古者爲孫卿賦，孫卿固戰國人。其餘如河南周歌詩，河南周歌聲曲折，周謠歌詩，周謠歌詩聲曲折，周歌詩之類，固不得認爲私家著作也。數術，方技，醫卜星象諸官之書。二略所載戰國前書，皆出僞託，即非僞託，亦不得認爲雜事言理之私家著作。故今於其僞託，置弗深考。惟諸子，兵書二略，須略爲辨說耳。

諸子略儒家類，班氏自言五十三家，而所載祇五十二家。曰子思，曰曾子，曰漆雕子，曰宓子，曰景子，曰世子，曰魏文侯，曰李克，曰公孫尼子，曰孟子，曰孫卿子，曰華子（一本作羊子），曰魯越，曰公孫固，曰董子，曰魯仲連子，曰平原君，曰虞氏春秋，此十八家或明爲戰國時，或班氏注明戰國時人。曰羊子，班自注：「故秦博士。」曰高祖傳，曰陸賈，曰劉敬，曰孝文傳，曰賈山，曰太常蓼侯孔臧，曰賈誼，曰河間獻王對上下三雍宮，曰董仲舒，曰兒寬，曰公孫宏，曰終軍，曰吾丘壽王，曰虞丘說，曰莊助，曰臣彭，曰鉤盾，兄從李步昌，曰桓寬，鹽鐵論，曰劉向所序，曰楊雄所序，此二十家，皆漢時人。唯曾子，漆雕子，宓子，爲孔子弟子，生在春秋，歿於戰國。古人著書，概在學成之後，則三書即眞三子作，亦當在晚年。況史記仲尼弟子列傳未言三子有書，則其眞僞又頗成問題。曰河間周制，班自注：「似河間獻王所述也。」則非周時書而爲漢時書。曰王孫子（曰巧心），王氏考證言：「太平御覽引一趙簡子獵於重陽，撫轡而嘆，楚莊王攻宋，將軍子重諫。」藝文類聚引「衛靈公坐重華之臺。」考史記六國年表，周元王元年（西前四七五年），爲趙簡子四十二年，已入戰國六年（春秋絕筆於西前四八一年）。上推四十二年爲周敬王六年（西前五一四年），雖在春秋之世，而簡子之卒，則在周定王（一作貞定王）十

一年（西前四五八年），已入戰國二十三年，王孫子徵引其事，且言其證，必在其卒後。衛靈公卒於魯哀公二年

（西前四九三年），十二年而春秋絕筆，入戰國，王孫子稱其證，又在卒後。所以嚴可均謂：「蓋七十子之後言治

道者。」（續橋漫稿王孫子敘）曰徐子，班自注：「宋外黃人。」考史記魏世家：「惠王三十年，使龐涓將而令

太子申爲上將軍，過外黃，外黃徐子謂太子曰：「云云，則亦戰國時人也。」曰周史六弢，班自注：「惠襄之間，或

曰顯王時，或曰孔子問焉。」師古曰：「即今之六韜。」沈濤謂即「莊子則陽篇仲尼問於太師大弢」（漢

律藝文志講疏引）之大弢。依班注或曰顯王時，則已至戰國，謂惠襄間，則遠在春秋，謂孔子問焉，並依沈氏即則

陽之大弢，則又爲孔子之師。則陽在莊子雜篇，莊子外雜篇，除天下篇外，皆非莊子作，乃道家後學所爲，其所

言孔子問焉之人亦多矣，概誣蔑非事實，不得爲據。若以爲今之六韜，則其書出後人依託，前人已備論之。

（宋濂諸子辨，胡應麟四部正譌，姚際恒古今僞書考。）此外曰周政，班自注：「周時法度政教。」曰周法，班自注：

「法天地，立百官。」皆未注作者，其書舉亡，諒皆六國時依託，即果周初書，曰周史，曰周政，曰周法，亦所謂政

典而非離事言理之私家著作。曰晏子，非晏嬰自撰，乃後人采嬰行事而成，已經前人考訂，成爲定讞。（藝文

目，王氏漢志考證，晁氏讀書志，柳宗元讀晏子春秋，宋濂諸子辨，姚際恒古今僞書考，梁章鉅退菴隨筆。）雖有孫星衍

（晏子春秋序）顧實（漢書藝文志疏證）之辯護，亦無益也。曰俟子，班無注，王先謙曰：「風俗通有俟子，古賢人著

書」（漢書補註）。即果如風俗通所言，風俗通亦未言爲戰國以前人。曰內業，曰論言，曰功議，曰儒家言，班

自注並云：「不知作者。」曰李氏春秋，班無注。此五家其書皆亡，無從考其年代。但班氏既言不知作者，

戰國以前書又不見徵引或論述，則蓋亦戰國或戰國以後書。無論如何，無法證明爲春秋或春秋以前書，以推翻戰國以前無私家著作之說也。

道家三十七家：曰劉向說老子出漢時。曰莊子，曰列子，曰公子牟，曰田子，出戰國時。曰文子，班自注：

「老子弟子，與孔子並時，而稱周平王問，似依託者也。」曰黃帝君臣，班自注：「起六國時，與老子相似也。」曰

雜黃帝，班自注：「六國時賢者所作。」曰力牧，班自注：「六國時所作，託之力牧。」曰孫子，班自注：「六國時

」曰捷子，班自注：「齊人，武帝時說。」王念孫曰：「捷子，六國時人。人表在尸子之後，鄒子之前。史記作

接子（田完世家孟荀鄭正義說），注「武帝時說」四字，乃涉下條武帝時說於齊王而行」（讀書雜誌）。曰鄒長

者，班自注：「六國時。」則此七家亦出戰國。曰曹羽，班自注：「楚人，武帝時說於齊王。」曰郎中嬰齊，班

自注：「武帝時。」曰道家言，班自注：「近世，不知作者。」曰臣君子，班自注：「蜀人。」考蜀雖見尚書牧

誓，而在春秋戰國除秦司馬錯張儀嘗議伐之外，與中原之交涉絕渺。至漢通西南夷，始與中國接近。前曹

羽注楚人，在漢時，此曰蜀，疑亦在漢。則四家亦皆漢人書。曰老子鄰氏經傳，班自注：「姓李名耳，鄰氏傳其

學。」曰老子傅氏經說，班自注：「述老子學。」曰老子徐氏經說，班自注：「傅老子。」曰媚子，班自注：「

老子弟子。」曰關尹子，班自注：「名喜，爲關吏，老子過關，喜去吏而從之。」老子前已考訂即太史儵，在戰

國時，此四家更在其後。曰黔婁子，班自注：「齊隱士，守道不誦，威王下之。」齊威王之立，依六國表在周安

王二十四年（西前三七八年），爲戰國時，則黔婁子亦必戰國時人。曰周訓，師古曰：「劉向別錄云，一人間小書，

其言俗薄。」則蓋亦後世依託。曰伊尹，隋唐志均不著錄，其亡已久，故其真偽亦無人論及。清馬國翰玉函山房輯佚書從逸周書，呂氏春秋，齊民要術，劉向七略別錄，說苑，尸子等書，輯得十一篇。馬氏自序言：「九

主之名及阻職貢之策，與戰國術士語近，殆所謂依託者乎？」今案篇中言「湯得伊尹」云云（本味篇，采自呂氏春秋），已知必非伊尹作。孟子尊稱伊尹，從未言其著書，若伊尹有書，孟子之辯割烹要湯，不容不舉其書以折之。戰國以前他書，亦從不引伊尹書。王氏考證謂：「蓋戰國權謀之士，著書而託之伊尹，不誤也。」曰

太公，（曰謀，曰言，曰兵；太公內之類別，非另有三書，錢大昭即主此說。今案謀八十一篇，言七十一篇，兵八十五篇，通符太公二百三十七篇之數；道家共三十七家，不數謀，言，兵適合，數之則多三家，知錢說甚是。）

以為太公術者所增加也。」沈欽韓曰：「謀者，即太公之陰謀；言者，即太公之金匱……兵者，即太公之兵法。」（漢書儒林傳）

顧實曰：「隋唐志通志著錄太公書多種，通考僅餘六篇而已。」（漢書藝文志疏）

言為偽書，金匱更非太公作（姚氏古今偽書考有詳論），陰謀今不見專書。汪宗沂輯太公兵法逸文（見浙西村舍叢書）實兼六篇，陰謀三書。自序力詆今本六篇之偽，然其所輯亦必非太公之作。五帝之說，起於戰國，三皇又在其後（詳管子探源附錄三古代政治學中之皇帝王朝）。今其第二篇一再曰：「武王問師向父曰：『五帝之戒，可得聞乎？』」第六篇曰：「古者三皇之世。」其他繇繭，觸目皆是，一望而知為戰國或戰國以後所依託。

曰辛甲。考辛甲之人，一見於左傳襄公四年，又見於韓非子說林，皆不言其有書，他書亦從未徵引，則辛甲書之為偽託無疑。清馬國翰玉函山房輯佚書采左傳虞箴及說林所載。案虞箴為虞人之詞，非辛甲所作。

之為偽託無疑。清馬國翰玉函山房輯佚書采左傳虞箴及說林所載。案虞箴為虞人之詞，非辛甲所作。

之為偽託無疑。清馬國翰玉函山房輯佚書采左傳虞箴及說林所載。案虞箴為虞人之詞，非辛甲所作。

之為偽託無疑。清馬國翰玉函山房輯佚書采左傳虞箴及說林所載。案虞箴為虞人之詞，非辛甲所作。

之為偽託無疑。清馬國翰玉函山房輯佚書采左傳虞箴及說林所載。案虞箴為虞人之詞，非辛甲所作。

之為偽託無疑。清馬國翰玉函山房輯佚書采左傳虞箴及說林所載。案虞箴為虞人之詞，非辛甲所作。

之為偽託無疑。清馬國翰玉函山房輯佚書采左傳虞箴及說林所載。案虞箴為虞人之詞，非辛甲所作。

之為偽託無疑。清馬國翰玉函山房輯佚書采左傳虞箴及說林所載。案虞箴為虞人之詞，非辛甲所作。

左傳之言曰：『昔周辛甲之爲太史也，令百官箴王闕，於虞人之箴曰：』云云。杜注：『闕，過也，使百官各爲箴辭戒王過也。』則虞箴即眞傳出周初，亦非辛甲之書。況朝廷箴勸之詞，非私家著作。說林所引，乃事的徵引，即確信不疑，亦周史之言，非辛甲之書。（辛甲爲周太史，此容卽辛甲所記，但此所謂史，非應事官理之私家著作。）

今辛甲二十九篇，載之道家，似非史書；若爲史書，則未必僞，惟非私家著作矣。（一）曰鬻子，班自注：『名熊，爲周師，自文

王以下問焉。』考史記楚世家：『鬻熊事文王，早卒。』而其書於文王，周公，康叔皆曰：『昔者，』知必非鬻子作。（黃震）（黃氏日鈔）胡應麟（四部正譌）謂爲『戰國依託』，誠然。曰老萊子。老萊子之人，余頗疑爲子

虛烏有。莊子外物篇記老萊子呵斥孔子，老萊子之名，此爲初見。莊子書所言之人，不能實實者不一而足，後

人據之僞書，遂若實有其人者，齊諧、亢桑、斯固然矣，老萊子亦何獨不然？班氏與孔子同時之言，亦因襲莊

子。史公附老萊子於老子傳，即疑其爲老子化身，而謀虛叩寂，不能實證其人也。（史言著書十五篇，志載十

六篇，則史公後尙有僞託附入者。（余擬爲專文論之，此處格於體裁，不得太詳。）曰長廬子，班自注：『楚人。』

考史記孟荀列傳，於彼荀卿之後曰：『而趙亦有公孫龍爲堅白同異之辯，劇子之言，魏有李悝盡地力之教，楚

有尸子、長廬。』與戰國諸子並稱，且列在尸子之後，其爲戰國人，無可疑者。曰老成子，曰王狄子，曰宮孫子，

曰楚子，班氏皆未注作者。曰鷓冠子，班氏言：『楚人居深山，以鷓爲冠。』此五家時代不可考，然他既無戰

國以前書，此亦不能獨外；其人容或有戰國前者，其書則必戰國或戰國以後所作。鷓冠子今行世猶有之，而

其僞謬則前人已能言之。（姚氏古今僞書考）茲不必再詞費也。曰黃帝四經，曰黃帝銘，王氏考證引朱文公謂：



「戰國術士筆之書。」顧實據太平御覽三百九十引孫卿子有黃帝金人銘；又五百九十引家語孔子觀金

人節注云：「孫卿子，說苑又載也。」遂信為真黃帝之銘。其實荀子去黃帝幾二千年，正諸子託古改制之時，

即果有此銘，充其極不過如劉勰之說：「蓋上古遺語，戰代所記。」（文心雕龍諸子篇）黃帝之時，文字未備，而謂

有皇皇之著作，聲音工整之銘詞，人誰信之？曰管子，此余作書討論之本題，而此則不能詳論，姑置本證，就旁

證言之。孔子迭稱管仲，未舉其書；桓公霸諸侯之後，列國君相，競願學之，春秋三傳及國語稱其事者極多，

如左傳僖二十四年寺人披曰：「齊桓公置射鉤而使管仲相。」三十四年白季曰：「管仲，桓之賊也，實相以濟。」晉語第

十一：「齊桓公親舉管仲，其賊也。」而無稱其書或其語者。惟晉語第十，齊姜告晉文公有引管仲之語。

但其發端曰：「昔管敬仲有言，小妾聞之。」而齊姜又為桓公之女，則所引之言，非引自書，乃引自人。蓋齊姜

親聞或傳聞管仲之言，告晉文公時，管仲已死，故曰昔耳。管仲如有書，諸國之欲法齊桓者，不能不奉為圭臬，

而內外傳及公穀不能不見也。下至墨子、孟子、荀子，亦未言管仲有書。直至韓非子始曰：「藏商管之法者

家有之。」（五刑篇）韓非已至戰國之末，正偽書叢出之時，則知管子書之最早者蓋在戰國，為不誤也。

陰陽家二十一家。曰鄒子，曰鄒子終始，曰鄒奭子，皆在戰國。曰公禱生終始，班自注：「傳鄒奭終始書，

則更在鄒後矣。曰公孫發，曰乘丘子，曰杜文公，曰南公，班自注並云：「六國時。」曰黃帝素素，班自注：「六

國時韓諸公子所作。」曰將鉅子，班自注：「六國時，先南公，南公稱之。」曰周伯，班自注：「齊人，六國時。」

曰閻丘子，班自注：「名快，魏人，在南公前。」魏立國在周威烈王二十三年（西曆四〇三年），已入戰國。則八

家亦皆在戰國。曰張蒼，班自注：「丞相北平侯。」曰五曹官制，班自注：「漢制，似賈誼所條。」曰衛侯官，班自注：「近世，不知作者。」曰于長天下忠臣，班自注：「平陰人，近世。」曰公孫渾邪，班自注：「平曲侯。」則此五家皆在漢時。曰宋司星子章，班自注：「景公之史。」據史記十二諸侯年表，周敬王四年（西前一五六年）為景公元年。表譜至敬王四十三年（西前四七七年），為景公四十年，後書「六十四卒。」由敬王四十三年，下推二十四年，為貞定王（一作定王）十六年（西前四五三年）。春秋絕筆於敬王三十九年（西前四八一年），則其卒年已入戰國二十八年。司星子章當春秋時，抑戰國時，未深考，然蕭綸錄已言「司星氏至六國之末，著陰陽之書」（玉函山房宋司星子章書附錄引）。馬氏玉函山房從呂氏春秋制樂篇，淮南子道應訓，新序雜事篇，輯得其逸說一篇，中有曰：「可移於宰相。」相之立官，始於戰國（詳管子探源辨立政篇）。知其書必成於戰國。曰容成子，班無注，其書久佚。世本：「黃帝使容成作調曆」（亦見呂氏春秋勿躬篇）。莊子則陽篇稱容成氏曰：「除日無歲，無內無外。」蓋相傳容成氏明曆象，好事者遂作書託之，亦如道家之託黃帝，農家之託神農耳。曰馮促，班自注：「鄭人。」書已亡。據其置於閻丘子，將鉅子之間，當亦六國時。曰雜陰陽，班自注：「不知作者。」其書已亡。按名思義，為雜集陰陽各家之說，是又在諸家之後也。

法家十家：曰李子，班自注：「名悝，相魏文侯。」文侯已在戰國。曰商君，曰申子，曰慎子，曰韓子，亦均在戰國。曰處子，師古曰：「史記云：「趙有處子。」」考今本史記作劇子。其言曰：「而趙亦有公孫龍為堅白同異之辯，劇子之言，魏有李悝盡地力之教，楚有尸子長慮阿之吁子焉。」其述在公孫龍之後，且與其他

戰國諸子並稱，則必亦在戰國。曰鼂錯，在漢時。曰游楙子，班無注。曰燕十事，曰法家言，班自注並云：「不知作者。」此三書皆置之最末，則雖其書已亡，時代不可考，要之亦戰國或戰國以後書也。

名家七家：曰鄧析，其書為後世依託，余別有專文（鄧析子之真偽及年代論辯）。曰尹文子，曰公孫龍子，曰

惠子，皆戰國人。曰黃公，班自注：「為秦博士。」曰成公生，班自注：「與黃公等同時。」曰毛公，班自注：「與公孫龍等並遊平原君趙勝家。」則亦戰國人。

墨家六家：曰墨子，戰國人。曰隨巢子，曰胡非子，班自注並云：「墨翟弟子。」曰我子，師古引劉向別錄

云：「為墨子之學。」曰田棟子，班自注：「先我子。」考呂氏春秋首時篇：「墨者有田鳩。」高誘注：「田鳩，齊人，學墨子術。」又韓非子外儲說左上篇：「楚王謂田鳩曰：「墨子者，顯學也。」」馬編釋史卷一百

三：「田鳩即田棟子，班氏亦以鳩棟為一人，故言先韓子也。」案鳩棟音同字通，馬氏謂為一人甚是。四家

或墨翟弟子，或為墨翟之學，則更在墨子之後。此外尚有尹佚一家，班自注：「周臣，在成康時也。」尹佚即

史佚，其書久亡。馬氏玉函山房據逸周書，史記，左傳，國語，淮南子，說苑，賈誼新書等書，輯得若干事。逸周書，

晚出偽書，其言未可信據。史記，淮南，說苑，新書所載，雜采戰國諸士之說，信否未敢確定。左國年代較古，似

可依據。史佚為周之史官，自然與修周史（墨子明鬼下引周之春秋，則周史至墨子時尚存。）懿言嘉話，左國每據

以徵引，非史佚別有離事言理之書也。今以馬氏所輯而論，絕不似墨家，知墨家尹佚一書為後世依託也。

縱橫家十二家：曰蘇子，曰張子，皆在戰國。曰闕子，班無注，書已亡。水經注卷十四，藝文類聚卷六十，

文選左太冲吳都賦注，鮑明遠擬古詩注，枚叔七發注，太平御覽三百四十七，並引闕子云：『宋景公使弓工爲

弓』云云。宋景公卒於周貞定王十六年（西前四五三年），入戰國二十八年（考見前）。死然後有諡，闕子舉其

諡，必在卒後。曰秦零陵令信，班自注：『難秦相李斯，』其時代可知矣。曰闕子，班自注：『名通。』曰鄒陽，

曰主父偃，曰徐樂，曰莊安（即嚴安），五子並在漢時。曰待詔金馬聊蒼，班自注：『趙人，武帝時。』則亦在漢

也。曰龐煖，班自注：『爲燕將。』案兵權謀亦有龐煖，蓋非一書，而爲一人。史記燕世家燕王喜十二年：『劇

辛故居趙，與龐煖善，已而亡走燕。燕見趙數困於秦，而廉頗去，令龐煖將也，欲因趙擊攻之，問劇辛，辛曰：『龐

煖易與耳。』燕使劇辛將擊趙，趙使龐煖擊之，取燕軍二萬，殺劇辛。』（六表國燕王喜十三年，劇辛死於趙。）

據此，龐煖爲趙將，班氏蓋涉見燕世家與燕戰而誤。燕王喜十二（或十三）年已卒戰國矣。曰闕子，班無

注，其書久亡，他亦無可考，以班氏闕子後，秦零陵令信之前，蓋亦戰國末年人也。

雜家二十家：曰尉繚，曰尸子，曰呂氏春秋，皆在戰國。曰淮南內，曰淮南外，曰東方朔，皆在漢代。皆無

煩考也。曰大命，班自注：『傳言禹所作，其文似後世語。』曰荆軻論，班自注：『軻爲燕刺秦王不成而死，司馬

相如等論之。』曰博上臣賢，班自注：『漢世，難韓子商君。』曰臣說，班自注：『武帝時作賦。』（沈濤謂賦字疑

衍。）亦無煩考也。曰孔甲盤盂，班自注：『黃帝之史，或曰夏帝孔甲，似皆非。』則亦後世依託。曰伍子胥

子胥處心積慮，報父兄之仇，何暇著書？左國皆不言其有書。兵技巧尚有伍子胥十篇，圖一卷，並此均亡佚。

行世有東漢人袁康託爲子胥作之越絕書，今本篇次錯亂，以末篇證之，本八篇：曰太伯第一，荆平第二，吳第三，

計倪第四，請饗第五，九術第六，民法第七，陳桓第八，與此篇數適合，若果爲一書，則知爲東漢人作矣。曰由余亦佚。馬氏輯佚書從史記秦本紀，韓非子十過篇，說苑反質篇，賈誼新書禮篇輯得三事。據史記所載，謂篡弑滅宗，由於禮樂法度，似拾道家之唾餘。韓非子說苑所載，則又極力倡儉，謂「昔者堯有天下，飯於土簋，飲於土鋤，其地南至交趾，北至幽都，東西至日月之所出入者，莫不賓服。」則又酷類墨子。交趾至秦漢始通中國，堯所統轄，不出黃河流域，即此而言，亦必後人依託。且韓非子史記皆謂秦繆公問由余之言，退問內史廖曰：「寡人聞鄰國有聖人，敵國之憂也。今由余，聖人也，寡人患之，吾將奈何？」（依韓非子，與史記文字小有異同。）於是如何以「女樂二人遺戎王，」如何由余遂降秦事全同，而由余之語則不同，至於一似道家，一似墨子，顯爲後人附會。曰伯象先生，班無注。應劭曰：「蓋隱者也，故公孫敖難以爲無益世主之治。」考公孫敖雜語見太平御覽八百十一引新序（今本新序脫）。其言曰：「公孫敖問伯象先生曰：『今先生收天下之術，博觀四方之日久矣，未能裨世上（應從應劭引作主上）之治，明君臣之義。』公孫敖有二，一爲春秋時人，即孟穆伯，一爲漢景武時人。今案「世主」二字，天下一統後稱君上之詞，春秋戰國諸侯並峙，稱國君固不得曰世主，稱天子亦未聞曰世主者。」（春秋稱天子曰王，或曰天王。戰國後天子益微，諸侯皆王，勢同實諸，人鮮稱道；稱者稱冠以周字，曰周王，或曰周君。）又稱人稱書曰先生，亦不見於春秋戰國，班氏列之於東方朔之後，則公孫敖必景武時之公孫敖，伯象先生之人及書，亦必在景武時矣。曰吳子曰公孫尼，曰解子籙書，曰推難書，班氏俱無注，其書全亡，其排列俱在極末，年代亦略可推矣。曰雜家言，班自注：「王伯，不知作者。」師古曰：

言伯王之道，伯讀曰霸。言王霸始於戰國，極於漢初（詳管子探源附錄三古代政治學中之皇帝王霸），戰國以前無有也。此外尚有一家，曰子晚子，班自注：「齊人好議兵，與司馬法相似。」書亡，時代難考，然亦無法定爲戰國以前書也。總之，雜家「兼儒墨，合名法」，必在儒墨名法成立之後，儒墨名法尚無戰國以前書，何況雜家？故雜家有時代古遠者，不問而知爲僞託，以諸家未成立，無可供其採獲以成其博雜之學也。

農家九家：曰神農，班自注：「六國時諸子疾時怠於農業，道耕農事，託之神農。」曰野老，班自注：「六國時，在齊楚間。」曰董安國，班自注：「漢代內史。」曰汜勝之，班自注：「武帝時爲議郎。」曰蔡葵，班自注：「宣帝時。」曰宰氏，曰尹都尉，曰趙氏，曰王氏，班自注：「不知何世。」元和姓纂十五海宰氏姓下引范蠡傳曰：「陶朱公師計然，姓宰氏。」世人據此謂宰氏即計然。馬氏輯佚書據越絕書，吳越春秋，史記及各類書輯爲范子計然三卷。篇中言「某出三輔」者，不下數十事。此外曰：「鬼毫出樂浪，」曰「蜀椒出武都，」曰「秦椒出隴西天水，」曰「楨棗出漢中，」曰「蜀漆出蜀郡，」曰「空青曾青出巴郡。」若此者甚衆，皆漢郡，則其書必漢人依託。尹都尉，馬氏輯佚書考爲漢成帝以前人，確否未遑博考。都尉必爲尹某職官，此官漢置以前無有，則必爲漢人。趙氏，沈欽諤疑爲趙過（漢書疏證）食貨志載過精農政，有新法，武帝末爲搜粟都尉。據此，沈氏之言，似乎不誤，而趙氏之人與書，亦知在漢武之世矣。惟王氏實無可考，但班氏置之最末，其時代可知非戰國以前也。

小說家十五家：曰伊尹說，班自注：「其語淺薄，似依託也。」曰鬻子說，班自注：「後世所加。」曰周考，

班自注：「考周事也。」考為稽考之意，亦明後人作也。曰師曠，班自注：「見春秋，其言淺薄，本與此同，似因託也。」曰務成子，班自注：「稱堯問，非古語。」曰宋子，即宋鉞，戰國人，與孟子同時。曰天乙，班自注：「天乙謂湯，其言非殷時，皆依託也。」曰黃帝說，班自注：「迂誕，依託。」曰封禪方說，班自注：「武帝時。」曰待詔臣饒心術，班自注：「武帝時。」曰臣壽周紀，班自注：「宣帝時。」曰虞初周說，班自注：「武帝時。」

曰待詔臣安成未央術，班無注，讀待詔臣饒心術下，臣壽周紀上。待詔為漢官，則亦漢時書。惟尚有青史子一家，班自注：「古史官記事也。」書已佚，大戴禮保傅篇，賈逵新書胎教雜事，並引青史氏記胎教之文，淺近似秦漢語。即真為古史記，又非吾所謂離事言理之私家著作矣。曰百家，無注。

兵書略分四類：曰兵權謀，曰兵形勢，曰兵陰陽，曰兵技巧。兵權謀十三家：曰吳孫子，史記孫武吳起傳：「孫子者，齊人也，以兵法見於吳王闔廬。闔廬曰：『子之十三篇，吾盡觀之矣。』」又載其為吳破楚入郢。既灼灼如是，何以左傳國語並無其人？入郢之功，左傳全繫之伍子胥，太宰嚭，夫繁，無一語及孫子。意史公之言，蓋本之偽孫子者。（偽孫子者必有其序，或代序之篇章，鋪敘孫子事功。）梅聖俞葉正則（曾學記言）姚際恆（古今偽書考）等疑之是也。（史記十三篇，志載八十二篇，又國九卷，知史公之後，尚有陸續增附者。）曰齊孫子，師古

曰「係續」。曰公孫鞅，曰吳起，其偽姑不論，固皆戰國時人。曰范蠡，曰大夫種，書舉亡。二人論兵之言，散見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

見越語，史記，吳越春秋等書，而越語史記不言二人有書，蓋後人附益越語為之。曰李子（一作季子）。曰睡，曰兵春秋，班並無注，書全亡。依其排次之序，當亦戰國時。曰龐煖，前已言與燕王喜同時。曰兒良，師古曰：「

六國時人也。」曰廣武君，班自注：「李左車。」知爲漢人。曰韓信，其年代盡人知之，毫無問題。

兵形勢十一家：曰楚兵法，班無注，書亡，疑後人記楚用兵。曰蚩尤，應劭曰：「蚩尤古天子，好五兵。」

案荀子曰：「五帝之外無傳人，……五帝之內無傳政。」（非相篇）。故自五帝皆神話時代，諸子百家，恣意託附，其

言皆不得據爲史料。蚩尤好五兵，亦一種傳說，信否應付闕疑，至其書則必依好五兵之說而附會者也。曰

孫軫，班無注，無可考。曰繇，王氏考證謂即由余。由余無書，前已考定。李荃太白陰陽經曰：「秦由余有

陣圖。」愈後愈多，何庸駁辯？曰王孫，班無注，時無考。曰尉繚，與梁惠王同時。曰魏公子，班自注：「名無

忌。」知亦戰國人。曰景子，班無注，書亡。依排比之次，前者爲戰國，後者漢代，其時代可想。曰李良，書亡。

史記張耳陳餘傳：「有李良者，爲趙將。」當即其人，在秦末漢初。曰丁子，沈欽韓謂「疑即丁固」。（漢書疏證）

丁固，項羽將。曰項王，真偽不論，其時代人舉知在秦末。

兵陰陽十六家：曰太壹兵法，曰天一兵法。考武經總要曰：「太乙者，天帝之神也，其星在天一之南。」

據此，太壹，天一，皆神，亦能爲人世作書，荒謬何極！曰神農兵法，曰黃帝，皆僞託無疑義。曰封胡，曰風后，曰力

牧，曰鬼容區，班並云：「黃帝臣，依託也。」至今之風后握奇經，又爲唐宋以後之僞書（註五）。曰癸治子（治一

作治），曰地典，曰孟子，曰東父，班並無注，書亡。曰師曠，班自注：「晉平公臣。」吾聞師曠明音律，未聞能兵

竟有作兵書託之盲目之師曠者！願亦有因，左傳襄十八年：「晉人聞有楚師，師曠曰：『不害，吾驟歌北風，又

歌南風，南風不競，多死聲，楚必無功。』」曰蓂弘，蓂弘亦博能兵之名，著兵家之書，此與太壹，天一，神農，黃帝，



師曠，皆偽書之極無稽者，余實厭爲之辯。曰制或子望軍氣，曰詳兵或勝方，班未注作者，而列之最末，必兵陰陽時代最後之作也。

兵技巧，班言十三家，而實爲十六家：曰管子兵法，班無注，後人亦無論者。余意僞託鮑叔牙，以鮑叔牙

亦嘗爲將，作僞者固每如此。曰伍子胥（一本作五子胥），子胥無書，已見前。曰公勝子，曰苗子，班無注，書亡。

無考。曰逢門射法，師古曰：「即逢蒙。」攷孟子：「逢蒙學射於羿」（萬章篇），則逢蒙，殷人。殷時決

私家著作，無須考辯。曰陰通成射法，班無注，書佚，時無考。曰李將軍射法，師古曰：「李廣。」曰魏氏射法

班無注，書亡，時無考；以排次論，當爲漢時。曰張弩將軍王圍射法，師古曰：「圍，郁郅人也，見趙充國傳。」則亦

漢人。曰望遠連弩射法，曰護軍射師王賀射書，班並無注，書亡。考漢書百官公卿表：「護軍都尉，秦官。

武帝元狩四年，屬大司馬。……平帝元始元年，更名護軍。」望遠亦疑爲漢侯。果爾，固皆漢人書。曰蒲

苴子弋法，淮南子覽冥訓：「蒲且子之連鳥於百仞之上，而魯何之鶩魚於大淵之中。」高誘注：「蒲且子，楚

人，善弋射。」他無可考。（爲列子述之，晉人書，時代太晚，未可據。）依排列次序，當亦漢人書。（蒲且子若爲

漢以前人，則書出依託。）曰劍道書，亡，無考。曰手搏書，亡。曰刑法志：「戰國稍增講武之禮，以爲戲樂，用相夸

視，而秦更名角祗。」武帝紀：「元封二年春，作角抵戲。」哀帝紀：「時覽卜射武戲。」師古注：「手搏爲

卜，角力爲戲。」據此，角抵手搏起於戰國，盛於西漢，其書可以推矣。曰雜家兵法，班無注，此蓋雜集用兵言

兵之書，時代當極晚。曰蹴鞠，班無注。考劉向別錄云：「蹴鞠者，傳言黃帝所作，或曰起戰國之時」（漢

蘇秦傳集解引）蹴鞠，手搏類同，起亦當同時，或曰戰國時是也。

考辯至兵書略，煩亂無味。諸子略雖難偽書，真者尚夥，兵書幾於全偽，且不惟偽託神話時代之帝王君

臣，且偽託縹緲無稽之天地鬼神。蓋託古之風既開，甲託之文武周公，乙思駕而上之，則必託之堯舜禹湯；丙

又思駕而上之，則必託之神農黃帝。如積薪耳，後來居上，勢必偽造古帝，虛構三皇，猶以為未足，不得不靡靡

竇而上天入地，於是太一（秦漢）天一（天乙），皆有著作矣。至數術，方技兩略，更烏煙瘴氣，不可究詰（神書更

多）堪注意者，班氏於諸子略偽託之書，概標明於注，而兵書略太壹天一諸書之顯為依偽者反闕焉；數術

方技尤不著一字。蓋注以辯疑，不疑何注？此等書儂偽荒謬，已為人所共知，無庸再辯。故今所以置不考

者，固以醫卜星相，不得與離事言理之私家著作同論，亦以不值一辯，何必浪擲筆墨也哉！

（註四）孝經開宗明義第一章即曰：「仲尼居，曾子侍。」於孔子稱字，曾子反稱子，即此一端，亦知必曾子以後

人作。

（註五）辯見古今書考，四庫全書提要等書。

### 三 左國公穀及他戰國初年書不引戰國前私家著作

投石於水，水為之波；擲旋於布，布為之染；水流濕，火就燥；一種學說發生，學術界未有不受其影響者也。

故神農黃帝之書而果真，則殷墟文字，不能如此簡陋；太公管子之書而果真，則春秋時代，不應無道家法家思



六年：「詩曰。」七年：「詩曰。」八年：「詩曰。」九年：「詩曰。」十二年：「故詩曰。」「故詩曰。」十四年：「故詩曰。」十六年：「詩曰。」十七年：「詩曰。」十八年：「詩曰。」十九年：「詩曰。」二十年：「詩曰。」二十一年：「詩曰。」二十二年：「詩曰。」二十三年：「詩曰。」二十四年：「詩曰。」二十五年：「詩曰。」二十六年：「詩曰。」二十七年：「詩曰。」二十八年：「詩曰。」二十九年：「詩曰。」三十年：「詩曰。」三十一年：「詩曰。」三十二年：「詩曰。」三十三年：「詩曰。」三十四年：「詩曰。」三十五年：「詩曰。」三十六年：「詩曰。」三十七年：「詩曰。」三十八年：「詩曰。」三十九年：「詩曰。」四十年：「詩曰。」四十一年：「詩曰。」四十二年：「詩曰。」四十三年：「詩曰。」四十四年：「詩曰。」四十五年：「詩曰。」四十六年：「詩曰。」四十七年：「詩曰。」四十八年：「詩曰。」四十九年：「詩曰。」五十年：「詩曰。」五十一年：「詩曰。」五十二年：「詩曰。」五十三年：「詩曰。」五十四年：「詩曰。」五十五年：「詩曰。」五十六年：「詩曰。」五十七年：「詩曰。」五十八年：「詩曰。」五十九年：「詩曰。」六十年：「詩曰。」六十一年：「詩曰。」六十二年：「詩曰。」六十三年：「詩曰。」六十四年：「詩曰。」六十五年：「詩曰。」六十六年：「詩曰。」六十七年：「詩曰。」六十八年：「詩曰。」六十九年：「詩曰。」七十年：「詩曰。」七十一年：「詩曰。」七十二年：「詩曰。」七十三年：「詩曰。」七十四年：「詩曰。」七十五年：「詩曰。」七十六年：「詩曰。」七十七年：「詩曰。」七十八年：「詩曰。」七十九年：「詩曰。」八十年：「詩曰。」八十一年：「詩曰。」八十二年：「詩曰。」八十三年：「詩曰。」八十四年：「詩曰。」八十五年：「詩曰。」八十六年：「詩曰。」八十七年：「詩曰。」八十八年：「詩曰。」八十九年：「詩曰。」九十年：「詩曰。」九十一年：「詩曰。」九十二年：「詩曰。」九十三年：「詩曰。」九十四年：「詩曰。」九十五年：「詩曰。」九十六年：「詩曰。」九十七年：「詩曰。」九十八年：「詩曰。」九十九年：「詩曰。」

虞二年：「詩曰。」五年：「詩曰，商頌曰。」二十六年：「詩曰。」  
經詩者（不舉其詞者）六：

歷二年：「風有采桑采蘋，雅有行葦河酌。」昭元年：「小長之卒章善矣。」定十年：「瓦之葉在揚水卒章之四言矣。」

引書者四十二：

莊八年：「夏書曰。」僖六年：「故周書曰，」又曰，「又曰。」二十三年：「周書有之。」二十七年：「夏書曰。」三十三年：「康誥曰。」文五年：「商書曰。」十八年：「虞書數禹之功曰。」七年：「夏書曰。」宣六年：「周書曰。」十二年：「仲虺有言曰。」十五年：「周書所謂。」成二年：「周書曰，」大誓所謂。六年：「商書曰，」周書曰。十六年：「周書曰，」夏書曰。襄二年：「商書曰。」五年：「夏書曰。」十一年：「書曰。」十三年：「書曰。」十四年：「仲虺有言曰，」故夏書曰。二十一年：「夏書曰。」二十三年：「夏書曰。」二十五年：「書曰。」二十六年：「故夏書曰。」三十年：「仲虺之志曰。」三十一年：「大誓云，」周書數文王之德曰。昭元年：「大誓曰。」八年：「周書曰。」十年：「書曰。」十四年：「夏書曰。」十七年：「故夏書曰。」二十年：「在康誥曰。」二十四年：「大誓曰。」襄六年：「夏書又曰。」十一年：「盤庚之誥曰。」十八年：「夏書曰。」

引易者七：

宣六年：「其在周易。」十二年：「周易有之。」隱九年：「是於周易曰。」二十八年：「周易有之。」昭元

年：「在周易。」二十九年：「周易有之。」三十二年：「在易。」

以易占者不可勝數。引禮者一：

文十八年：「先君周公制周禮曰。」

引夏訓者一：

襄四年：「夏訓有之曰。」

引周志者一：

文二年：「周志有之。」

引前志者二：

文六年：「前志有之曰。」成十五年：「前志有之曰。」

引塚志者二：

宣十二年：「塚志有之曰。」昭二十一年：「塚志有之曰。」

引志者六：

隱四年：「志有之。」二十五年：「志有之。」昭元年：「志有之曰。」三年：「志有之。」又曰。文十八年：

「志有之。」

引鄭書者二：

襄三十年：「鄭書有之曰。」昭二十八年：「鄭書有之。」

引箴錄者三：

襄四年：「於虞人之箴曰。」昭三年：「譏鼎之銘曰。」七年：「放其鼎銘云（杜注：正考父廟之鼎）。」

引史佚者五：

昭十七年：「且史佚有言曰。」文十五年：「史佚有言曰。」宣十二年：「史佚所謂。」成四年：「史佚之志有之。」昭元年：「史佚有言曰。」

引周任者二：

昭六年：「周任有言曰。」昭五年：「周任有言曰。」

引周文王者一：

昭七年：「周文王之法曰。」

引周武王者一：

昭七年：「昔武王對紂之罪以告諸侯曰。」

引楚莊王者一：

成二年：「且先君莊王（楚莊王）屬之曰。」

引楚文王者一

昭七年：「吾先君文王（楚文王）作僕區之法。」

引孔子者二十二

僖二十八年：「仲尼曰。」文二年：「仲尼曰。」宣二年：「孔子曰。」九年：「孔子曰。」成二年：「仲尼曰。」十七年：「仲尼曰。」襄二十五年：「仲尼曰。」三十一年：「仲尼聞是語也，曰。」昭五年：「仲尼曰。」七年：「仲尼曰。」十二年：「仲尼曰。」十三年：「仲尼謂子產。」十四年：「仲尼曰。」二十年：「仲尼曰。」仲尼曰，「仲尼曰，」仲尼曰。」「仲尼曰。」二十八年：「仲尼聞魏子之舉也，以爲義曰。」二十九年：「仲尼曰。」定九年：「仲尼曰。」哀六年：「孔子曰。」十一年：「孔子曰，」孔子曰。」

引子思者一

哀五年：「子思曰。」

引叔向者一

哀十七年：「叔向有言曰。」

引辛伯者一

閔二年：「昔辛伯諗周桓公云。」

引子犯者一



宣十二年：「免大夫子犯有言曰：『師直爲壯，曲爲老。』」

引臧孫乾者一：

昭七年：「臧孫乾有言。」

引諸諺者十九：

隱十一年：「周諺有之曰。」 桓十年：「周諺有之。」 閔元年：「且諺曰。」 僖五年：「諺所謂，」「童謠云。」  
七年：「諺有之曰。」 文七年：「諺所謂。」 宣四年：「諺曰。」 十五年：「諺曰。」 十六年：「諺曰。」 昭  
元年：「諺所謂。」 三年：「且諺曰。」 七年：「抑諺曰。」 十三年：「諺曰。」 十九年：「諺曰，」「諺所謂  
。」 二十五年：「童謠有之曰。」 二十八年：「諺曰。」 定十四年：「諺曰。」

引古人之言者八：

僖七年：「古人有言曰。」 文十七年：「古人有言曰，」「又曰。」 宣十五年：「古人有言曰。」 成十七年：「  
古人有言曰。」 襄二十四年：「古人有言曰。」 二十六年：「古人有言曰。」 昭七年：「古人有言曰。」

引人言者三：

昭七年：「人有言。」 二十二年：「人有言曰。」 二十四年：「人亦有言曰。」

引先民之言者一：

襄十五年：「先民有言曰。」

總觀所引之書，除詩、書、易、禮，而外，曰夏訓，曰周志，曰前志，曰軍志，曰志，曰鄧書，皆史也，無一為離事言理之作。曰虞箴，曰鼎銘，箴銘之作，其源甚古，但不得與後世成一家言之私人著作同論。所引之人，曰史佚，曰周任，皆史官，其言必見其所修之史。

（成四年引史佚之志，志即史。）

曰周文，武，曰楚莊，文，曰叔向，曰辛伯，曰子犯，曰臧

孫紇，皆歷史人物，其言故見於史書。

子犯之言即見左傳僖二十八年。

曰謠諺，曰泛引古人先民，或史籍所

載，或口碑所傳，決非有私人著作。

惟孔子、子思，雖亦歷史人物，而實兼學術人物。

但孔子述而不作，無私家

著作之書，三傳及他戰國初年書所引孔子之言，除荒渺無稽者（如莊子所引）概得之傳聞，或孔門弟子之口授。

子思已為戰國時人，與左傳作者相近。

（左傳作者雖不可考，然即其引子思言而論，知必非與孔子同好惡之左邱明，而其時代決不能前於子思也。）

無論得之其人，見諸其書，與戰國前無私家著作之說，固無牴也。

昭十二年楚王

謂左史倚相能讀三墳，五典，八索，九丘，真偽姑不論，固史書而非私家離事言理之作也。

### 國語引書者六：

周語上第一：「夏書有之曰，」「在湯誓曰，」「在盤庚曰。」

晉語第十：「夏書有之曰，」「周書有之曰。」

語上第十七：「周書曰。」

### 引夏令者一：

周語中第二：「故夏令曰。」

### 引周制者二：

周語中第二：「周制有之曰，」「周之制官有之曰。」

引志者二：

晉語第十五：「志有之曰。」 楚語上第十七：「其在志也。」

引先王者一：

周語中第二：「先王之令有之曰。」

引史佚者一：

周語下第三：「昔史佚有言曰。」

書皆政典，人則史官，無一離專言理之作。

穀梁，公羊不喜博引，所引概傳春秋之人。公羊傳引沈子者二：

隱十二年：「子沈子曰。」 莊十年：「子沈子曰。」

引公羊子者二：

桓六年：「子公羊子曰。」 宣五年：「子公羊子曰。」

引魯子者二：

莊三年：「魯子曰。」 二十三年：「魯子曰。」 僖二十八年：「魯子曰。」

引司馬子者一：

莊二十九年：『子司馬子曰。』

引女子（說汝子）者一：

僖元年：『子女子曰。』

引高子者一：

文四年：『高子曰。』

引北宮子者一：

襄四年：『子北宮子曰。』

引孔子者二：

昭十二年：『子曰。』二十五年：『孔子曰。』

引或曰者三：

閔二年：『或曰，』『或曰。』成元年：『或曰。』

引不修春秋者一：

莊七年：『不修春秋曰。』

引既修春秋者一：

莊七年：『不修春秋曰，……君子修之曰。』

穀梁傳引穀梁子者一。

隱五年：「穀梁子曰。」

引尸子者一。

定元年：「尸子曰。」

引沈子者一。

定元年：「沈子曰。」

引孔子者六。

桓二年：「孔子曰。」 三年：「孔子曰。」 十四年：「孔子曰。」 僖十六年：「子曰。」 成五年：「孔子曰。」

昭四年：「孔子曰。」

引子貢者一。

桓三年：「子貢曰。」

引傳者四。

成八年：「傳曰。」 十六年：「傳曰。」 襄三十年：「傳曰。」 昭元年：「傳曰。」

人皆傳春秋之人，書曰春秋，曰傳，皆史書也。

論語引詩者四。

學而第一：「詩云。」八份第三：「相維辟公。」「巧笑倩兮。」（詩經第八：「巧笑倩兮。」）

論詩者九：

偽政第二：「誦詩三百。」（八份第三：「關雎樂而不淫。」泰伯第八：「興於詩，」「御學之始，關雎之亂。」）

子罕第九：「雅頌各得其所，」「唐棣之華。」子路第十三：「誦詩三百。」季氏第十六：「不學詩，無以立。」

衛貨第十七：「小子何其學大詩，女爲周南召南矣乎。」

引書者二：

爲政第二：「書云。」憲問第十四：「書云。」

引易者一：

子路第十三：「不恒其德，或承之羞。」（孔安國曰：此易恒卦之辭也。）

論易者一：

述而第七：「五十以學易。」

論禮者二：

泰伯第八：「立於禮。」季氏第十六：「不學禮，無以立。」

論樂者三：

八份第三：「子謂韶。」泰伯第八：「成於樂。」子罕第九：「然後樂正。」（此疑論詩，姑列入。）

引周任者一：

季氏第十六：「周任有言曰。」

引人言者四：

子路第十三：「子曰：『善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。』」誠哉是言。（孔安國曰：古有此言，故孔子信之也。）又「人之言曰，」「人言曰，」「南人有言曰。」

無私家著作也。

（附說）論語論禮樂之言甚多，如曰：「禮云，禮云，樂云，樂云，」及「禮與其壽也，厚儉」之類，泛言禮樂，非指禮書、樂書而言，不得與引書論禮同列；即前所列論禮者二，論樂者三，亦未必指禮書、樂書也，始列之而已。

墨子前五十一篇，引詩者十二：

所染：「詩曰。」尙賢中：「詩曰，」「周頌道之曰。」尙同中：「周頌道之曰，」「詩曰，」「又曰。」兼愛下：「周詩曰，」「大雅之所道曰。」非攻中：「詩曰。」天志中：「皇矣道之曰。」明鬼下：「大雅曰。」非命上：「在於商夏之詩曰。」

引書者三十一

七患：「夏書曰，」「殷書曰，」「周書曰。」尙賢中：「湯誓曰，」「先王之書呂刑道之曰，」「先王之言曰。」尙賢下：「於先王之書呂刑之書然王曰，」「於先王之書豐年之書然曰。」尙同中：「是以先王之書呂刑之道曰。」

「是以先王之書衛令之遺曰，」「是以先王之書相年之遺曰。」尚書下：「於先王之書也太誓之言然曰。」金縢下：「太誓曰，」「堯禹書即亦猶是也，」「禹曰，」「無錫說即亦猶是也，」「湯曰。」天志中：「大誓之道之曰。」明鬼下：「商書曰，」「夏書禹書曰。」非樂上：「先王之書湯之官刑有之曰，」「於武觀曰。」非命上：「於仲應之告曰，」「於太誓曰，」「先王之書亦嘗有曰，」「先王之制亦嘗有曰，」「先王之誓亦嘗有曰。」非命中：「仲應之告曰，」「太誓之言然曰。」非命下：「夏之德德有之曰，」「仲應之告曰，」「太誓之言也於去發曰。」附說 孟子引商、夏之詩，其詞曰：「命令，暴王所作」。不似詩，但既標曰詩，故姑附引詩之中。所引書更多今本所無，即有之，亦大相出入。但古尚書百篇，今存者才二十八篇，則所引容在逸篇。惟曰「先王之書，先王之制，」未必盡載於書，要之必見古史，故姑附焉。

### 引傳者二：

尚賢中：「傳曰。」梁愛中：「傳曰。」

### 引各國春秋者四：

明鬼下：「著在周之春秋，」「著在燕之春秋，」「著在宋之春秋，」「著在齊之春秋。」

### 引魯語者一：

公孟：「子亦聞夫魯語乎？」蓋非國語之魯語。

### 引古聖王者五：



節用中：「昔者聖王爲法曰，」「古者聖王制爲節用之法曰，」「古者聖王制爲飲食之法曰，」「古者聖王制爲衣食之法曰，」「古者聖王制爲節喪之法曰。」

引古語者六：

尚同下：「古者有語焉曰。」（非攻中：「古者有語，」「古者有語。」）天志上：「且語言有之曰。」

「（此容爲當時語，祇此一條，且難定時代，姑附於此。）明鬼下：「於古曰。」

詩書之外，曰傳，曰各國春秋，皆政典古語當見古史，無私家言理之書也。至所引古聖王之法，非詩書所載者，疑爲託古改制。明鬼下引禽艾之言，翟灝疑即逸周書世俘解禽艾侯（墨子問詁引）他無所見，確否難定；要之亦歷史人物，無私人著作。至公孟、公輸、告子，（與墨子同時，非與孟子言性惡之告子，見公孟篇。）程子（亦見公孟篇）之流，皆與墨子同時，不得與引古同論矣。

孟子引詩者三十三：

梁惠王篇：「詩云：無始無終，」「詩云：他人有心，」「詩云：刑于寡妻，」「詩云：長天之威，」「詩云：王赫斯怒，」「詩云：猗矣富人，」「詩云：乃穡乃倉，」「詩云：古公亶父。」公孫丑篇：「詩云：自西自東，」「詩云：

迨天之未陰雨，」「詩云：永言配命。」滕文公篇：「詩云：晝爾於茅，」「詩云：雨我公田，」「詩云：周雖舊邦，

「魯頌曰：戎，狄是膺，」「詩云：不失其馳，」「詩云：戎，狄是膺。」離婁篇：「詩云：不愆不忘，」「詩云：

天之方厭，」「詩云：殷鑒不遠，」「詩云：永言配命，」「詩云：商之子孫，」「詩云：誰能執熱，」「詩云：其何能

汝。」萬章篇：「詩云：娶妻如之何？」詩云：軒天之下。」雲漢之詩曰：「詩曰：永言孝思。」詩云：周道如砥。」告子篇：「詩曰：天生蒸民。」詩云：既醉以酒。」盡心篇：「詩曰：不素餐兮。」詩曰：憂心悄悄，……肆不殄厥愆。」

稱詩者（不舉其詞者）二：

告子篇：「小弁，小人之詩也，」「凱風何以不怨。」

引書者二十一：

梁惠王篇：「湯誓曰：時日曷喪？」書曰：天降下民，」「書曰：湯一征自葛始，」「書曰：徯我后。」公孫篇：「太甲曰：天作孽。」滕文公篇：「書曰：若棄不履胫。」放勳曰：勞之來之，雖不見今尚書，當爲逸篇文字。」書曰：高伯仇餉，湯始征，自葛載。」書曰：徯我后，……有攸不爲臣（趙注：尙書逸篇之文）。」「太誓曰：我武維揚，」「書曰：淫水齊余，」「書曰：不顯哉文王謨。」離婁篇：「太甲曰：天作孽。」萬章篇：「堯典曰：二十有八載，」「書曰：祗載見爾股，」「太誓曰：天視自我民視，」「伊訓曰：天誅造宮自牧宮，」「康誥曰：殺越人於貨。」告子篇：「享多儀。」盡心篇：「南面而征，」「武王之伐殷也。」（吳郡縣孟子文治讀本云：此尙書逸文。）

論書者一：

盡心篇：「吾於武成，取二三策而已矣。」

引禮論禮者二十三：

陳澧東塾讀書記孟子說禮，有兩言禮者：（如曰：「諸侯耕助」云云，「禮聘廷不歷位而相與言」云云是也。「諸侯

失國」云云，「在國曰市井之臣」云云，下文皆云禮也。「丈夫之冠也，父命之」云云，上文云：子未學禮乎？「三

年之喪，齊疏之服」云云，「天子一位」云云，皆曰嘗聞。「君薨，聽於冢宰」引孔子曰。「天子適諸侯」云云兩

見，一引孟子。（有不明言禮者：（「古者棺槨無度」云云，「夏后氏五十而貢」云云，「夏曰校」云云，「禮以下必有

圭田」云云，「歲十一月徒杠成」云云，「招虞人以皮冠」云云，「天子之制地方千里」云云，「犧牲既成」云云，「有

布練之征」云云。）有與人論禮者：（「景丑曰：「禮曰父召無諾」」云云，「淳于光曰：男女授受不親，禮與？」

齊宣王曰：禮儀寡君有服，」「萬章曰：父母愛之，喜而不忘」云云，與內則略同。）根澤所數一時散亂，故姑就陳氏列

之。內則在禮記，歸於漢人，孟子果否引禮，頗難臆定。他如此者尚多。

### 說春秋者三：

滕文公篇：「孔子懼，作春秋。」離婁篇：「詩亡然後春秋作。」盡心篇：「春秋無義戰。」（此俱論春秋時事

，非論春秋書。）

### 引傳者一：

滕文公篇：「傳

### 說傳者二：

梁惠王篇：「於傳有之，」「於傳有之。」

引志者二：

滕文公篇：「且志曰，」「且志曰。」

引孔子者二十九：

顧炎武日知錄孟子引論語有詳目，不贅列。此外有引孔子言而不明言孔子者，如曰：「君子之德風也，」「生事之以禮。」（孟子引曾子曰）均見論語。「大人者，言不必信，行不必果，」似本論語「言必信，行必果，硜硜然小人哉。」

「原泉混混，不舍晝夜，」似本論語「逝者如斯夫！不舍晝夜。」

引曾子者六：

梁惠王篇：「曾子曰：戒之戒之。」公孫丑篇：「曾子謂子襄曰，子好勇乎？」「曾子曰：有，楚之富。」滕公文

篇：「曾子曰：生事之以禮（論語謂孔子語），」「曾子曰：不可，江漢以濯之，」「曾子曰：吾何詔笑。」

引曾西者一：

公孫丑篇：「曾西雖然不悅曰。」

引子貢者二：

公孫丑篇：「子貢問於孔子曰，」「子貢曰，見其禮。」

引宰我者一：

公孫丑篇：「宰我曰：以子觀於夫子。」

引有若者一：

公孫丑篇：「有若曰：豈惟民哉？」

引顏淵者一：

滕文公篇：「顏淵曰：舜，何人也。」

引子路者一：

滕文公篇：「子路曰：未同而言。」

引公明儀者四：

滕文公篇：「公明儀曰：文王，我師也。」  
公明儀曰：三月無君則彫。」  
公明儀曰：庖有肥肉。」  
離婁篇：「公

明儀曰：宜若無罪焉。」

引伊尹者二：

萬章篇：「伊尹曰：何事非君？」  
盡心篇：「伊尹曰：予不狎於不顧。」

引龍子者二：

滕文公篇：「龍子曰：治地莫善於助。」  
告子篇：「龍子曰：不知足而爲屨。」

引成覿者一：

滕文公篇：「成覿曰。」

引齊景公者二：

梁惠王篇：「齊景公問於晏子曰。」  
離婁篇：「齊景公曰：既不能令。」

引陽虎者一：

滕文公篇：「陽虎曰：爲富不仁矣。」

引長息公明高者一：

萬章篇：「長息問於公明高曰。」

引齊太師之詩者一：

梁惠王篇：「其詩曰：畜何尤！」  
（齊太師爲景公晏子所奏）

引孺子之歌者一：

離婁篇：「有孺子歌曰：儲酒之水清兮！」

引夏諺者一：

梁惠王篇：「夏諺曰：晉王不游。」

引齊人之言者一：

孫公丑篇：「齊人有言曰。」

引恒言者一：

離婁篇：「人有恒言。」

此外若稱論衡、文選、伯夷、叔齊、伊尹、周公、孔子、曾子、柳季、子產諸聖哲者，未遑枚數；但亦秦半未得與引書同論也。至告子、高子、宋涇、淳于髡，皆並時人，亦屢見於書中；稍前顯學，若楊朱、墨翟，子莫之流，主張不同，未引其言，而評論之語，迭見不鮮（此人舉知之，不必具列）；所引之人與書，不為少矣，而書無私家著作之書，人非歷史人物，即為戰國顯學（墨翟、楊朱等），總之無戰國前著書成一家言者也。

莊子寓言十九，所引半屬子虛（天下篇為自序，皆實指，當別論），能質實者甚少。引齊諧者一：

逍遙遊：「齊諧之言曰。」

引宋榮子者一：

逍遙遊：「而宋榮子翫然笑之。」

引列子者一：

逍遙遊：「夫列子御風而行。」

引肩吾、連叔者一：

逍遙遊：「肩吾問於連叔曰。」

引肩吾、狂接輿者一：

應帝王：「肩吾見狂接輿曰。」

引惠子者三：

逍遙遊：「惠子謂莊子曰，」「惠子謂莊子曰。」（德充符：「惠子謂莊子曰。」）

引南郭子綦，顏成子游者一：

齊物論：「南郭子綦隱几而坐，……顏成子游立侍乎前曰。」

引南伯子綦者一：

人間世：「南伯子綦遊乎商之丘，」（成疏：即南郭子綦也。）

引齧缺，王倪者二：

齊物論：「齧缺問乎王倪曰：」「應帝王：「齧缺問於王倪。」（尙附及蒲衣子）

引瞿鵲，長梧者一：

齊物論：「瞿鵲問乎長梧子曰。」

引罔兩，景者一：

齊物論：「罔兩問景曰。」（此顯非人。）

引庖丁，文惠君者一：

養生主：「庖丁爲文惠君解牛。」（庖丁未必爲人名，姑列入。）

引公文軒，右師者一：



養生主：「公文軒見右師而驚曰。」（右師非人名，亦姑列入。）

引老聃，秦失者一：

養生主：「老子死，秦失弔之。」

引仲尼，顏回者三：

人間世：「顏回見仲尼。」 大宗師：「顏回問仲尼曰，」「顏回曰：回益矣，」「仲尼曰：何謂也？」

引仲尼，葉公子高者一：

人間世：「葉公子高將使於齊，問於仲尼曰。」

引蘧伯玉，顏闔者一：

人間世：「蘧闔將傳衛靈公太子而問於蘧伯玉曰。」

引孔子，接輿者一：

人間世：「孔子適楚，狂接輿遊其門曰。」

引支離疏者一：

人間世：「支離疏者」（此顯非人）。

引王骀者一：

德充符：「魯有兀者王骀。」

引常季，孔子者一：

德充符載常季與孔子問答。

引伯昏無人及子產，申徒嘉者一：

德充符：「申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。」

引叔山無趾，仲尼者一：

德充符：「魯有兀者叔山無趾踵見仲尼。」

引無趾，老聃者一：

德充符：「無趾語老聃曰。」

引魯哀公，仲尼及哀駘它者一：

德充符：「魯哀公問於仲尼曰，衛有惡人焉，曰哀駘它。」

引哀公，閔子者一：

德充符：「哀公異日以告閔子曰。」

引闔跂支離無脰，衛靈公者一：

德充符：「闔跂支離無脰說衛靈公。」

引聾聵大癩，齊桓公者一：

德光符：「婁大婁說齊桓公。」

引南伯子葵，女偶者一。

大宗師：「南伯子葵問乎女偶曰。」（二人談及罔之子，誦之孫等等，不特列。）

引子祀，子輿，子犁，子來者一。

大宗師：「子祀，子輿，子犁，子來，相與語。」

引子桑戶，孟子反，子琴張者一。

大宗師：「子桑戶，孟子反，子琴張，三人相與友。」

引孔子，子貢者一。

大宗師：「子貢反以告孔子曰。」

引許由，意而子者一。

大宗師：「意而子見許由。」

引子輿，子桑者一。

大宗師：「子輿與子桑友。」

引天根，無名人者一。

惠帝王：「天根……遺無名人而問焉。」





引書者十五：

修身篇：「書曰。」 王制篇：「書曰。」 萬國篇：「廣語曰，」「書曰。」 君道篇：「書曰，」「書曰。」  
 區道篇：「書曰。」 致士篇：「書曰。」 議兵篇：「大誓曰。」 天論篇：「書曰。」 正論篇：「書曰，」「書曰。」  
 君子篇：「書曰。」 大畧篇：「舜曰：惟子從欲而治。」（楊注：虞書美皋陶之辭。） 宥坐篇：「書曰。」

論書者五：

勸學篇：「故書者政事之紀也，詩，書之博也，」「詩，書故而不切。」 榮辱篇：「詩，書，禮，樂之分乎！」「夫詩，書，禮，樂之分。」 儒效篇：「故詩，書，禮，樂之歸是矣，書言是其事也。」

引易者三：

非相篇：「易曰。」 大畧篇：「易之咸，」「易曰。」

論春秋者五：

勸學篇：「春秋之微也，」「春秋約而不速。」 儒效篇：「春秋言是其數也。」 大畧篇：「春秋賢程公，以為能變也。」 「故春秋善齊命。」

至禮，樂為荀子所傳，篇中論述極多，惟禮經，樂經，亡佚殆盡，不知何為引書，何為立論，故事闕焉。此外引傳者二十：

修身篇：「傳曰。」 不苟篇：「傳曰。」 非相篇：「傳曰。」 王制篇：「傳曰，」「傳曰。」 王霸篇：「傳曰。」

。』臣道篇：「傳曰，」「傳曰。」致士篇：「傳曰。」談兵篇：「傳曰。」天論篇：「傳曰。」正論篇：「傳曰，」「傳曰。」解蔽篇：「傳曰，」「傳曰，」「傳曰。」性惡篇：「傳曰。」君子篇：「傳曰。」大畧篇：「傳曰。」子道篇：「傳曰，」

引孔子者六：

仲尼篇：「孔子曰。」儲養篇：「孔子曰。」王制篇：「孔子曰。」富國篇：「孔子曰，」「孔子曰。」正論篇：「孔子曰。」

引孟子者三：

性惡篇：「孟子曰，」「孟子曰，」「孟子曰。」

引公孫子者一：

無國篇：「公孫子曰。」

引曾子者一：

解蔽篇：「曾子曰。」

引語曰者六：

君道篇：「語曰。」正論篇：「語曰。」大畧篇：「民語曰，」「語曰。」哀公篇：「語曰。」楚問篇：「語曰。」

至大略，宥坐以下數篇，多記孔門問答之言，似依託，不具列。統觀所引書，非六藝，即傳記，無離事言理者。所引之人，惟公孫子不經見，楊倞疑爲孟嘗君客公孫成，則無論有無著作，固戰國人也。荀子其生稍晚，各家學說，發生已夥。故書中於其以前及并世之學術，論述視論孟、墨、莊爲多，除非十二子，天論、解蔽及他篇論惠施、鄧析之言已見前，論墨子者見於儒效、富國、王霸、禮論、樂論、成相六篇：

儒效篇：「其言議說已無異於墨子矣」云云。富國篇：「墨子之言」云云。王霸篇：「墨子之說也」云云。禮

論篇：「墨者將使人兩喪之者也。」樂論幾於全爲墨子非樂而發，故篇中皆針對墨子立論。成相篇：「慎，墨，季，

惠，百家之說」云云。

又有論墨子而不言墨子者：

正論篇：「世俗之爲說曰：太古薄葬」云云，此明對墨子而發。（修身篇言：術順墨而精雜汙，未必指墨子。）

論宋子者見於正論篇：

正論篇：「子宋子曰：明見侮之不辱」云云。「子宋子曰：人之情欲寡」云云。

論孟子者見於性惡篇：

性惡篇幾於全對孟子性善說而發。

論慎、惠、季三子者見於成相篇：

成相篇曰：「慎，墨，季，惠之誠不詳。」



述楊朱者見於王霸篇。

王霸篇：「楊朱笑魯徐。」

曰墨，曰宋，曰孟，曰慎，曰惠，曰楊，皆戰國人。曰季，楊倞注：「或曰季即莊子，或曰季梁，楊朱之友。」則亦戰國人也。

（附說）各書徵引，列其泛論事理者，但於一事發生伊始，同時人或親見，或傳聞，再加以評論，書籍記此，乃事的敘述，不得與引古同論，故不列。（如左傳十四年涉鹿崩，晉卜偃曰：「期年將有大咎，義亡國。」如公羊傳裏十四年顛湖

死，子曰：「噫！天喪予。」惟孔子整齊魯史，據春秋，對春秋之事，自有評論，（未必盡載於書，史記十二諸侯年表

言孔子次春秋，七十子之徒口授其傳指，為有所別說，褒辭摺損之文辭，不可以書見也。）而定，哀之後，又為及身所見

，其言為論古，（如為次春秋時所發，則為論古。）抑為論時，（如為事情發生時所言，則為論時。）極難分析，故

除顯證易見者外，姑暫列焉。

論孟莊，荀左，國公，穀墨，子率，戰國初年以至中年人作，為書九種，為卷數百，為字無慮百萬，所引書皆詩書

政典，皆史書，無私家著作。不惟天乙，泰壹，神農，黃帝，封胡，力牧之書不一見；即至今尚存且泥古者信以為真

之六經，陰符，鬻子，管子之書，亦不一見，則戰國前之無私家著作，尚可疑乎？而淺者每據韓非說說林，不韋

呂覽，戰國末年之作，及漢儒纂輯之禮記，以及說苑，新序，列女傳，韓嬰之韓詩外傳，淮南之篇，桓譚，桓寬之論，王

充之論，董仲舒之春秋，班固之白虎通德論，應劭之風俗通義，以至賈偽踏駁之晏子，吳越兩春秋，商君，賈誼

兩書，以爲不惟春秋之時，已學說燦爛；即皇王鴻荒未開之先，亦已道術大備，著作斐然。不古之據而後之從，其迷誤不喻，豈不悖哉？

（注六）左傳記昭六年，鄭人修刑書，叔向詰子產書，力言其非。二十九年，晉鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書，仲尼曰：「晉其亡乎！」可見春秋時無法家思想。至道家思想，春秋三傳亦不一見。

（注七）論孟，左傳，皆戰國初年書，無問題。公，較成書年月蓋甚晚，而其傳授期實自戰國初年，故亦認爲戰國初年書。墨子後二十篇（備城門以下），爲漢人僞作，經近人朱希祖考訂，畧成定讞（見勞華《論》第三十卷第九期）；前五十一篇，亦非盡墨子作，要之爲戰國初年之書。莊子書，真莊子作者，惟內篇及天下篇，餘皆後人依附，（見拙撰《莊子復始》，天下所引已見前，故祇列內七篇。荀子書大畧以下數篇，非荀子作，故所引須分別觀之。

#### 四 春秋時所用以教學者無私家著作

楚語：「莊王使士聲傅太子箴……申叔詩曰：『教之春秋，而爲之聲善而抑惡焉，以戒勸其心；教之世，而爲之昭明德而廣幽昏焉，以休懼其動。』」（章注：「世，先王之世繫。」）教之詩，而爲道廣顯德以耀其明志；教之禮，使知上下之則；教之樂，以疏其穢而鎮其浮；教之令，使訪物官。（章注：「令，先王之官法時令也。」）教之誥，使明其德，而知先王之務用明德于民；教之故志，使知廢興者而戒懼焉；教之訓典，使知族類，行比義焉。」令語志典，尚皆教之，設有漢志所載神農黃帝以至伊尹太公之書，其關係政教，即流傳至今者而論，極爲重要，何

以獨不教之？至禮子稱楚屈鬻熊所作，如屬事實，楚國君臣，自當奉爲圭臬，視爲寶典，教太子何能不列入教科？不惟士聲所教無私家著作也，直至孔子有教無類，弟子三千，爲世界鮮有之大學問家，大教育家，其所以教其弟子者，亦祇詩書六藝（見論語引書條），無私家著作。孔子數稱管仲，謂「如其仁，如其仁，微管仲，吾其被髮左衽矣。」設於時有管子之書，何能不喋喋稱述以教門徒也？

有此四證，戰國前無私家著作，可深信而不疑。抑所以至戰國而諸家蔚起，且每託名古人，戰國以前獨無一家者，其亦有因：

### 一 孔子以前書在官府

古者政教不分，書在官府，欲得誦習，頗非易易。故韓宣子，晉世卿也，必俟至魯觀書於太史氏，始得見易象與魯春秋（左傳昭二年）。季札，吳公子也，亦必俟至魯，始得聞各國之詩與樂（左傳襄二十九年）。一般平民，更無論焉。大凡典冊深藏官府，則有承傳，無發展；謹世守，乏研究。歐洲中古時代一切書爲教會所專有，卒至學術黯然，非其例歟？荀子曰：「循法則度量刑辟圖籍，不知其義，謹守其數，慎不敢損益也，父子相傳，以持王公」（王念孫說書雜志謂持奉也）……是官人百吏之所以取祿秩也」（榮辱篇）。則各家學說又烏能產生？逮孔子以詩書禮樂爲教，自行束修，未嘗無誨，有教無類，門徒三千，開私人講學之風，予平民讀書之機。馮芝生

先生言士農工商之士始自孔子（見燕京學報第二期先生所爲孔子在中國史中之地位）。考「士」字在孔子以前，秦半指士大夫或軍士。如書·牧誓：「是以爲大夫卿士。」左傳·定元年：「若立君，則卿士大夫與守龜在。」皆謂士大夫。齊語：「士鄉十五。」韋昭注：「此士，軍士也。」左傳·定十一年：「士兵之。」杜預集解：「以兵擊萊人。」則亦軍士。問有泛指男子者，如詩：「女曰雞鳴，士曰昧旦。」亦有指理官者，如書·堯典：「汝作士。」無解爲士農工商之士者。左傳·昭二十六年：「民不遷，農不移，工賈不變，士不濫，官不滔，大夫不收公利。」於士下連舉官大夫，杜預注爲「不失職」，則亦指士夫。哀二年：「克敵者，上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬，庶人工商遂，人臣隸圉免。」士舉於大夫之下，則亦非士農工商之士。文十四年：「公子商人驟施於國而多聚士。」襄十一年：「懷子好施，士多歸之。」二十三年：「晉將嫁女於吳，齊侯使析父媵之，以蕃載鸞盈及其士，納諸曲沃。」昭十二年：「南蒯之將叛也……鄉人或歌之曰：『……已乎，已乎，非吾黨之士乎！』」十三年：「我先君文公（晉文公）……生十七年，有士五人。」所謂士皆泛指人士。至孔子而「士」字始不得盡以古義解。論語·載孔子謂：「士志於道，而耻惡衣惡食者，末足與議也。」（里仁第四）。又曰：「士而懷居，不足以爲士矣。」（憲問第十四）。又曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（衛靈公第十五）。則孔子所謂「士」爲道德學問上之一階級，與前爲地位上一階級者絕異。此實創自孔子，以前無有，故門弟子每疑而問之。「子貢問：『何如斯可謂之士矣？』」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」曰：「敢問其次？」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱悌焉。」曰：「敢問其次？」曰：「言必信，行必果，

經然小人也，抑亦可以為次也。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筲之人，何足算也！」（子路

第十三）雖子貢有謂：「今之從政者，」孔子亦曰：「使於四方，」但曰：「宗族稱孝，鄉黨稱悌，」則非士夫之

士，而為道德學問之士；「使於四方，」以言其能，非言其職。蓋學問道德之士，本以為士夫之候補者也。「

子路問：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「切切，偲偲，怡怡如也；朋友切切偲偲，兄弟怡怡如也！」（同上）且

論語於仕宦之仕作「士」，不作「仕」。陽貨第十七：「吾將仕矣。」子張第十九：「仕而優則學，學而優

則仕。」亦與前祇作「士」者異。惟穀梁傳成公元年曰：「古者有四民：有士民，有商民，有農民，有工民。」

穀梁傳，其傳甚古，而著於竹帛則甚晚。書中引及尸子（歷五年），尸子與商鞅同時，知其成書時代必在

商鞅之後，且單文孤證，於他無徵，不得據以為古有講學論道之士一階級。則馮先生士農工商之士始自孔

子之說，不誤也。私家著作之事，幾為士所專有，孔子以前既無士，無私家著作，又何足怪？至孔子後講學之

風既開，各家皆聚徒授書，呂氏春秋謂：「孔墨徒屬彌衆，弟子彌衆，充滿天下。」（尊節篇）「孔墨之後，顯榮

於天下者衆矣，不可勝數。」（當塗篇）墨子亦曰：「臣之弟子禽滑釐等三百人。」（公輸篇）孟子傳食諸

侯，後車數十乘，從者數百人（滕文公篇）。許行至滕，亦徒屬數十（孟子滕文公篇）。見於記載者已如此，則當時

實以政教初分，忽得觀書，人喜籍讀，家好立說，河出伏流，一瀉千里，與歐洲教會釀斷學術之局一敗，而文藝復

興，遂一發而不可遏，中西古今，同具偉觀焉。

## 二 戰國前無產生各家學說之必要

凡近於人事論之道術學說，無非所以解決當時之患難，俾社會國家漸進於理想。諸子學說，除晚出名  
家外，泰半屬於人事論。（道家雖有宇宙論，但仍以人事論爲終極）故方術不同，皆思所以救世之弊。三代無論矣。  
春秋二百四十二年，世已亂矣，而君臣士夫，言及政治人生，無不以禮前期固然，後期亦何獨不然？今就左傳  
最末之定哀兩代言之：定十年，「孔丘謂梁丘據曰：『……且犧象不出門，嘉樂不野合，饗而既具，是棄禮也；  
：棄禮名惡，子盍圖之？』」又「晉人遂殺涉佗，成何奔燕，君子曰：『此之謂棄禮，必不鈞。』」詩曰：人而無禮，  
胡不遄死？涉佗亦遄矣哉！」又「宋公子地變鬻富獵，十一分其室，而以其五與之。」公子地有白馬四，  
公嬖向魍，魍欲之，公取而朱其尾，撻以與之。地怒，使其徒扶魍而奪之。魍懼，將走，公閉門而泣之，目盡腫。  
母弟辰曰：「子分室以與獵也，而獨卑魍，亦有頗焉。子爲君禮，不過出竟，君必止子。」十五年，「春，邾隱  
公來朝，子貢觀焉。」邾子執玉高，其容仰；公執玉卑，其容俯。子貢曰：「以禮觀之，二君皆有死亡焉。夫禮，死  
生存亡之體也，將左右周旋進退俯仰，於是乎取之；朝祀喪戎，於是乎觀之。今正月相朝，而皆不度，心已亡矣。  
」哀七年，「吳來徵百牢，子服景伯對曰：『先王未之有也。』」吳人曰：「宋百牢，魯不可以後宋；且魯  
牢，晉大夫過十，吳王百牢，不亦可乎？」景伯曰：「晉范鞅貪而棄禮，以大國懼敝邑，故敝邑十一牢之。君若  
以禮命於諸侯，則有數矣；若亦棄禮，則有淫者矣。」周之王也，制禮上物不過十二，以爲天之大數也。今棄周

禮而必曰百半，亦唯執事。」吳人弗聽，景伯曰：「吳將亡矣，棄天而背本，不與，必棄疾於我。」乃與之。太宰嚭召季康子，康子使子貢辭，太宰嚭曰：「國君道長而大夫不出門，此何禮也？」對曰：「豈以爲禮，畏大國也。大國不以禮命於諸侯，苟不以禮，豈可量也？寡君既共命焉，其老豈敢棄其國？」大伯端委以治周禮，仲雍鬻之，斷髮文身，麤以爲飾，豈禮也哉？有由然也。」八年：「吳爲邾故，將伐魯，問於叔孫輒。叔孫輒曰：「魯有名而無情，伐之必得志焉。」退而告公山不狃。公山不狃曰：「非禮也，君子違，不適讐國。」十二年：「衛侯會吳於郟……吳人藩衛侯之舍，子服景伯請子貢曰：「夫諸侯之會，事既畢矣，侯伯致禮，地主歸餼，以相辭也。今吳不行禮於衛，而藩其君舍以難之。」十五年：「楚子西子期伐吳，及桐汭，陳侯使公孫貞子弔焉，及良而卒，將以尸入，吳子使太宰嚭勞且辭……羊尹蓋對曰：「……臣聞之，事死如事生，禮也。於是乎有朝聘而終以尸將事之禮，又有朝聘而遭喪之禮。若不以尸將命，是遭喪而還也，無乃不可乎？以禮防民，猶或踰之。今大夫曰：死而棄之，是棄禮也，其何以爲諸侯主？」十六年：「孔丘卒，公誄之……子貢曰：「君其不沒於魯乎？夫子之言曰：禮失則昏，名失則愆。失志爲昏，失所爲愆。生不能用，死而誄之，非禮也。」禮之信用，春秋時已不如三代，春秋後期又不如前期，而定哀四十餘年中，言禮者尙如此之多。則春秋及春秋以前所以經緯萬端者，無不以禮（注八）。故各種學說，無產生之必要與可能。及至戰國，世亂日亟，人心益詐，學者見先王之禮不能維持和平，於是各就所見，求所以維繫改善之方。惟儒家仍思以禮治天下，而其所謂禮，亦益以制裁力，不若先王之祇恃款動力。

（參看拙撰荀子論禮通釋）自餘若老莊之非薄禮

者無論矣。國策所載，諸子所論，言禮由禮之說，不經見也（參閱顧炎武日知錄周末風俗）。則百家思救世弊，應時而出，亦如希臘之智者（Sophist）；清末民初之新學，颯起雲湧，有由然也。

### 三 僞託古人以堅人之信

返古思想，爲人類通性之一，中國人尤甚。況當戰國亂離之時，顛沛失所，更易引起慕古返古之思，故各家著書立說，每每託古。即彰彰較著者言之：儒墨兩家，俱祖堯舜，道家爲黃帝之說，許行託神農之言，其非神農，黃帝，堯舜之真，而爲諸家之託，不惟今人言之，戰國諸家已言之。墨子曰：「今逮至昔者，三代聖王既沒，天下失義，後世之君子，或以厚葬久喪以爲仁也，義也，孝子之事也；或以厚葬久喪以爲非仁義，非孝子之事也。曰：二子者言則相非，行即相反，皆曰吾上祖述堯舜，禹湯文武之道也；而言即相非，行即相反於此乎？後世之君子，皆疑惑乎二子者言也。」（節錄下）韓非子曰：「孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之說乎？」（續錄）孟子於舜南面而立，堯率諸侯北面朝之說曰：「此非君子之言，齊東野人之語也。」於孔子主繼痘疇環，百里奚以飯牛干秦繆公之說，皆曰：「好事者爲之也。」（節錄）荀子正論篇於當時言古之說，力斥其非，而儒效篇又詆言談說之士曰：「呼先王以欺愚者。」言「道過三代謂之蕩。」則謂諸子託古，不爲誣蔑。公孟子託法於周，墨子謂：「子法周而未法夏也，子之古非古也。」（墨子公孟篇）然則墨子之所以述堯舜，道夏禹者可知矣，以其古尤古也。故愈至後世，所言益古，馴至而



法黃帝，馴至而法神農，馴至而法天乙秦一，無非所以使其古尤古，以壓倒他家，謂其古非古也。荀子曰：「五帝之外無傳人……五帝之中無傳政……禹湯有傳政，而不若周之察也。」（非相篇）則凡五帝以前之書，皆荀子所未見，其爲後人之僞，尙何疑哉？漢志神農黃帝以來僞書之多，半由託古著說，而作者名佚，後人以其多述某人，即謂某人撰著，半由託古爲說，尙不如託名古人著作之尤爲古而真切，可以益堅世人之信，在託古學上誠爲進步之法也。

（注八）禮之信仰，自三代以至戰國，其程度遞降。春秋末戰國初，尙有一部分勢力，不過入戰國未久，除儒家外，泯滅無聞矣。春秋止於哀十四年，而十四年後尙有言禮者，以其勢力由漸而非驟，故十四年以後者，亦兼引焉。若戰國策，則絕少言及者矣。

此文發表於二十年四月出版之管子探源，而撰述則在十六年秋。年來研究中國古代社會經濟，知戰國前無私家著作，亦可以社會經濟解說之；自春秋以前爲封建時代（非謂遠古卽如此），於時之人，分貴族與農奴兩個階級。農奴無學識，不能著詩立說；貴族不須要抑且反對著書立說。至戰國則封建勢力，逐漸淪喪，資本勢力，日益膨脹，中產階級，率有求學之機會，由是學說因之蔚起。自春秋以前爲貴族掌政時代（非謂遠古卽如此），選祖宗之遺法，守國家之舊典，無庸新說。至戰國則貴族逐漸失勢，士人進而奪取政權；其所以奪取政權之利器，每恃自己之政見與學說，由是積極消極，相乘相除，爭走於著書立說之途焉。日後有暇，當專文論之，記此以爲余之息壤。二一，七，一五，根據校記，在北平。

家	儒	流別		存	
		眞	僞	眞	佚
列女傳	孟子	全	眞	見	
說苑	董仲舒	部分	眞	書	
新序	已佚	附			
鹽鐵論	今所傳春				
	秋繁錄全				
	眞但較殘				
	志已佚多				
	竊				
	賈誼				
	似補殘改				
	孫卿子				
	內數篇有				
	後人竄附				
	痕迹				
	晏子				
	戰國末或				
	漢初依託				
董子	會子	者	有遺篇遺	已	
李氏春秋	漆雕子	說可攷輯			
王孫子	宓子				
魯越	世子				
公孫尼子	魏文侯				
功議	李克				
公孫固	河間周制				
羊子	周法				
侯子	周政				
	周史六發				
	內業				
	景子				
	全佚者				
	陸賈				
	似隋唐間				
	僞補				
	孔叢子				
	晉人僞造				
	有依託孔				
	賦語				
	六韜				
	依附周史				
	六韜之名				
	而僞撰				
	本志無				
	而後人				
	僞造者				

一八七 漢志諸子略各書存佚眞僞表

(十五、六、實學第三期)

梁啓超

道	流 者
老子 <small>原書存但</small>	<p style="text-align: right;">劉向所序 四種之三</p> <p style="text-align: center;">太 玄 法 言 箴</p> <p style="text-align: left;">楊雄所序 四種之三</p>
莊子 <small>內篇全真</small>	
管子 <small>戰國末依</small>	
伊尹 <small>依託</small>	<p style="text-align: right;">魯仲連子</p> <p style="text-align: center;">劉 敬 買 山 河間獻王 對上下三</p> <p style="text-align: left;">龐 寬 終 軍 吾丘壽王 莊助</p>
辛甲 老子隣氏	<p style="text-align: right;">徐 子</p> <p style="text-align: center;">平 原 君 虞氏春秋 高祖傳 孝文傳</p> <p style="text-align: left;">孔 臧 虞丘說 臣 彭 鉤盾冗從 李步昌</p> <p style="text-align: center;">世 說 劉向所序 四種之一</p> <p style="text-align: left;">樂 楊雄所序 四種之一</p>
鬻子 <small>原書想已</small>	
陰符經 <small>陰符當在</small>	



<p>流 者 家 陽 陰</p>	
<p>張 容 南 鄒 鄒 章 宋 蒼 成 公 子 子 星 子 子 公 終 子 子 子</p>	
<p>忠 于 衛 周 五 將 馮 閔 鄒 黃 杜 乘 公 始 公 臣 長 侯 伯 曹 鉅 丘 夷 帝 文 丘 孫 稿 穉 天 下 官 伯 官 子 子 子 素 公 子 發 生 終</p>	<p>捷 曹 郎 道 道 子 羽 中 家 齊 言</p>

流者家墨	流者家名	流者家法	
<p>墨子 內三四篇 有竄亂痕 迹</p>	<p>公孫龍子 殘缺且有 竄附</p>	<p>韓子 第一篇錯 入</p>	
	<p>尹文子 似劉向依 託</p>	<p>商君 戰國末依 託</p>	
<p>尹佚 田棟子 田巢子 隨巢子 胡非子</p>	<p>惠子</p>	<p>李子 申子 慎子 近出一本 全篇 量錯</p>	
<p>我子</p>	<p>成公生 黃公 毛公</p>	<p>處子 游棊子 燕十事 法家言</p>	<p>公孫渾邪 雜陰陽</p>
	<p>鄧析子 原書已佚 託今本蓋 魏晉後偽</p>		

者 家 雜	流 者 家 橫 從
<p>呂氏春秋 淮南內</p>	
<p>余 由 尉繚子 今存之本 恐是兵家 尉繚 尸 子 東方朔 伯象先生</p>	<p>蘇 子 張 子 闕 子 蒯 子 鄒 陽 主 父 偃 徐 樂 莊 安</p>
<p>孔甲盤孟 大 命 皆依託 五子胥 恐依託 子 晚 淮南外 荆軻論 吳 子 公孫尼 博士臣賢</p>	<p>龐 煖 國 策 子 秦 峇 陵 令 信 待 詔 金 馬 聊 蒼</p>
<p>於陵子 明人傳</p>	<p>鬼谷子 唐以後傳</p>





合	流	者
計		
八		
十二書		
六		
家		
四		
家		
四十七家		
百〇四家	成未 巨壽 虞初 百家	中央 周紀 周說 家術
七		
家		
七		
書		

(附)跋

劉盼遂

盼遂謹案：自西學東來，治周秦諸子者，殆如蠶起雲涌矣。然研治古子之難關，首在辨真偽，而真者又往往被竄亂附益；學士於此，苟不能抉擇，則難免冥行擗墮，如塗塗附，益離其真，重可閔歎！吾師任公先生愛之，爰著先秦諸子攷，得十一篇，曰先秦諸子年表，曰莊子天下篇釋義，曰荀子評諸子語彙釋，曰韓非子顯學篇釋義，曰尸子廣澤篇呂氏春秋不二篇合釋，曰淮南子要略書後，曰司馬談論六家要指書後，曰史記中所述諸子書最錄攷釋，曰漢書藝文志諸子略攷釋，曰漢志諸子略各書存佚真偽表，曰附攷諸子略以外之現存子書。條支別以觀其通，總綱紐以求其異，統摺大類，釐定一書；然後諸子之學，本原昭然，庶燕石不冒於華嶽，濕注弗服於隴阪，得失真偽，各即其職，無相奪倫，誠治諸子之津逮，勘古籍之斤柯也。今先生特將書中漢志諸子略各書存佚真偽表一篇載之本刊，以昭學人，黨亦世之好諸子書者有所樂於是歟？

丙寅四月息縣劉盼遂記。

# 一八九 孔子年表

錢穆

(十四，十二，國學小叢書論語要略，又十九，四，萬有文庫本，此從萬有文庫本。)

<p>周靈王二十一年 西曆紀元前五 一 魯襄公二十二年</p>	<p>孔子生</p>	
<p>周景王元年 西曆紀元前五 四 魯襄公二十九年</p>	<p>孔子八歲 爲兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。</p>	<p>吳季札使諸侯，歷交魯叔孫穆子，齊晏平仲，鄭子產，衛蘧瑗，史狗，史鱗，公子荆，公叔發，公子朝，晉趙文子，韓宣子，魏獻子，叔向諸人。明年，鄭使子產爲政，國大治。</p>
<p>周景王八年 西曆紀元前五 七 魯昭公十五年</p>	<p>孔子十五歲 有志於學。</p>	

<p>周敬王十五年 西曆紀元前五〇 五 魯定公五年</p>	<p>孔子四十七歲</p>	<p>魯陽虎執季桓子，與盟釋之。</p>
<p>周敬王三年 西曆紀元前五一 七 魯昭公二十五年 齊景公三十一年</p>	<p>孔子三十五歲 適齊後返魯，不仕而 教授，弟子益進。</p>	<p>魯昭公欲誅季氏，三桓氏攻公，公出居郕，魯亂，孔子適齊；魯昭公在外七年，季氏為政，以理度之，孔子於其時當不歸魯。今孔子去齊歸魯之歲，均不可考。周敬王十年，定公立，孔子或於其時歸魯，然亦無確證，僅得闕疑。</p>
<p>周敬王二年 西曆紀元前五一 八 魯昭公二十四年</p>	<p>孔子三十四歲 魯孟僖子卒，囑其二 子，學禮於孔子。</p>	
<p>周景王二十年 西曆紀元前五二 五 魯昭公十七年</p>	<p>孔子二十七歲 鄭子至魯，孔子見之， 學古官制焉。其為 委吏，乘田，皆在前。</p>	<p>後三年子產卒。</p>

<p>周敬王十八年 西曆紀元前五〇 魯定公八年</p>	<p>孔子五十歲</p>	<p>魯陽虎欲伐三桓，三桓攻陽虎，虎奔陽關。明年陽虎去魯奔齊，孔子乃見用。</p>
<p>周敬王二十年 西曆紀元前五〇 魯定公十年 齊景公四十八年</p>	<p>孔子五十二歲 其時爲魯司寇，魯定公與齊會夾谷，孔子相，齊人來歸汶陽田。</p>	<p>齊晏平仲卒。</p>
<p>周敬王二十二年 西曆紀元前四九 魯定公十二年</p>	<p>孔子五十四歲 見信於季孫，三月不違，墮郟，墮費，將墮戚，弗克。</p>	
<p>周敬王二十三年 西曆紀元前四九 魯定公十三年 衛靈公三十八年</p>	<p>孔子五十五歲 孔子不得志於魯，春郊，饗肉不至，孔子去魯適衛。</p>	

<p>周敬王二十七年 西曆紀元前四九 三 魯哀公二年 衛靈公四十二年</p>	<p>周敬王二十八年 西曆紀元前四九 二 魯哀公三年 宋景公二十五年 陳湑公十年</p>	<p>周敬王三十一年 西曆紀元前四八 九 魯哀公六年 陳湑公十三年 楚昭王二十七年 衛出公四年</p>
<p>孔子五十九歲 去衛。</p>	<p>孔子六十歲 在陳。</p>	<p>孔子六十三歲 自陳如蔡，被兵絕糧。 在蔡見葉公，遂返衛。</p>
<p>世家，孔子以魯定公卒之歲去衛，尙前二年，不可據。</p>	<p>年表，世家均謂孔子以今年過宋，則去衛定在前歲，否則在途不應若是之久。左傳哀公三年，孔子在陳，聞魯火災，知孔子即以是年至陳。</p>	<p>吳伐陳，楚救陳，孔子絕糧在其時。不久即去，據世家，孔子即以是年返衛。年表，孔子返衛在哀公十年，恐不足據。</p>

<p>魯哀公十六年 九</p>	<p>西曆紀元前四七 夏四月己丑，孔子卒。</p>	
<p>周敬王四十一年 西曆紀元前四八 一</p>	<p>孔子七十三歲 齊陳恆弑其君簡公，孔子請魯君討之，弗聽。</p>	<p>是年顏回卒，齊亂，宰予死之。明年衛亂，仲由死之。</p>
<p>周敬王三十六年 西曆紀元前四八 四</p>	<p>孔子六十八歲 魯人以幣召孔子，孔子返魯，孔子之去魯，至是十四年矣。</p>	

(附)附考二則

錢穆

(一九一五)一、史學雜誌第二卷第二期、諸子繫年考畧、茲以附於孔子年表後。

### (一)孔子去衛適陳在魯哀公二年衛靈公卒歲非魯定公卒歲辨

世家記孔子去衛適陳事最凌雜。崔述辨之曰：

「世家，孔子於衛靈公時，凡四去衛而再適陳，其二皆未出境而返。其初適陳，以定公卒之歲，乃定公十五年，適宋，遭司馬之難，至陳，主司城貞子，蓋本之孟子；其再適陳，以靈公卒之春，乃魯哀公二年，而誤以爲三年，因靈公問陳而遂行，蓋本之論語。余按論孟所記，乃一時事，論語記其去衛之故，孟子敘其道，路所經與在陳所主，非再去也。世家誤分爲二，其謬一也。論語云：「子在陳曰：歸歟！歸歟！吾黨之小子狂簡。」孟子云：「孔子在陳，曰：盍歸乎來！吾黨之士狂簡。」此亦一時之語，所傳異辭，史家亦分以爲二，遂謂孔子凡兩發嘆，一屬之初至，一屬之再至，其謬二也。此條案雖釋史均辨之。過匡之役，未出境也，無故而反，臨河之役，無故而去，亦未出境而復反，去就苟然，僕僕道途而不憚其煩，其謬三也。且世家以定十四年適衛，而年表已於是年至陳；世家以定十五年遭宋桓魋之難，而年表乃在哀之三年；世家以哀六年再及衛，而年表乃在十年；世家自陳反衛自衛復至陳之事，年表皆無之；即其所自爲說，己自改之，而學者反皆遵之，甚不可解也。」

其言如此，足以破千古之迷矣。又云：

「孔子去衛之年，雖無可考，然衛靈以哀二年夏卒，則孔子去非定之末，即哀之初，所謂魯定公卒之年去衛者近是。」

則立說猶疏，未見所以爲去取之故也。以余考之，孔子去衛，當在衛靈卒歲，請舉十證以明之：

年表，宋景公二十五年，孔子過宋，桓魋惡之，宋世家亦同。孔子以前歲去衛，今年過宋，前後適合。若於

魯定公卒歲已去衛，何緣至是始過宋乎？此一證也。（志疑謂過宋在景公二十二年，臧庸拜經文集上錢肅微書謂在二

十三年，皆據孔子以魯定公歲去衛爲說，故改易過宋之年以就之耳，其實非也。）

左傳：「哀公三年夏五月辛卯，司鐸火，火踰公宮，桓魋災，孔子在陳，聞火曰：『其桓魋乎。』」是孔子哀

三年夏在陳，蓋以是年過宋而至陳，年亦適合，二也。

其後孔子以魯哀六年自陳避兵適蔡，即自蔡返衛（考辨別詳），在陳不出三年。若自魯定公卒歲去衛，則

至魯哀六年返衛，在陳將踰五年。孔子自言之曰：『從我於陳蔡者，皆不及門也。』鄭玄云：『不及什進之

門。』故孟子亦云：『君子之厄於君蔡之間，無上下之交也。』則孔子之在陳蔡，不比其在魯衛，何以留滯

如此之久？此不可信，三也。

孔子之至衛，衛靈公祿之如魯，其敬事孔子至矣，孔子又稱衛之多賢，若以定公卒歲即去，則去衛何其速，

留陳何其久？不可信，四也。

且世家云：『孔子去衛適曹，是歲魯定公卒，孔子去曹適宋。』去衛適曹，去曹適宋，文本一貫，何以中間



橫橋「是歲魯定公卒」一語，此不似史記原文，可疑五也。

余謂後人妄添此句，正緣妄據孟子未有終三年淹一語而然。自定公十三年孔子至衛，至十五年恰及三年，故謂孔子於是年去衛矣。又世家云：「孔子遂行，復如陳。夏，衛靈公卒。六月，趙鞅內太子蒯聩于戚。冬，蔡遷於州來。是歲，魯哀公三年，而孔子年六十矣。齊助衛圍戚。夏，魯桓釐廟燬。秋，季桓子病。」史記探源云：「案春秋蔡遷於州來以上，皆在哀公二年，齊助衛圍戚以下，乃在三年，此文是歲以上，有關文本，不謂一年之事，故上文已言冬，下文復云夏秋也。」（志疑云：「是歲當作明歲，以下文是歲也。孔子年六十三而魯哀公六年也之例，知其非是。」）崔遠云：「乃魯哀公二年而誤以爲三年，」尤失之。」余謂上文孔子去衛適曹，去曹適宋，遂至陳，主司城貞子家一節，正在當此。以後人妄疑孔子於魯定卒歲先已去衛適陳，移之於前，又妄爲增竄，遂使今世家文理纏沓，先後僻舛，不可依據六也。

年表，孔子來陳，在陳湣公六年，尚在魯定公卒前一年，其誤不待辨，然其所以誤，則亦有可得而言者。世家云：「孔子居陳三歲，會晉楚爭盂，更伐陳，及吳侵陳，陳常被寇，於是孔子去陳。」自魯哀三年孔子至陳，居三歲爲哀公之六年，吳侵陳而孔子去，避兵適蔡，見葉公，年數正合。後人不知適蔡即適楚，見葉公，又誤謂孔子去陳至蔡，去蔡至葉，遂因孔子居陳三年，而誤演爲孔子居蔡三年，因誤謂孔子自陳避兵，在魯哀公元年之役，遂移年表孔子來陳於湣公之六年，以其年至魯哀元年，吳伐陳，前後亦適及三年也。然與世家居三歲之文已不符。且孔子於魯定公十三年至衛，十四年即來陳，尤不合，並與世家以魯定公卒歲去衛之說相乖，使子

長自爲之，不應僻違如是，明出後人移易，痕跡鑿鑿，七也。

陳世家：『潘公六年，孔子適陳，吳王夫差伐陳，取三邑而去。然十二年，吳復伐陳，時孔子在陳。』按吳伐

陳一在潘公八年，一在十三年，有年表可證，何嘗有六年伐陳取三邑之事。此後人妄據年表改世家，謂孔子

來陳，應在潘公六年，而八年吳伐陳之事，亦因誤在六年也。〔志疑云：『六年當作七年，』不悟吳伐陳尙在八年，此

決非一字之誤。〕是同有後人改易之跡，八也。

且年表之經後人妄加改易，猶有不止於是者。世家：『孔子自楚反乎衛，是歲，孔子年六十三，而魯哀公

六年也。』今年表，孔子自陳來衛在衛出公八年，當魯哀公十年，與世家相差四年。此何以誤？曰：亦誤於

妄增孔子居蔡之三年也。蓋孔子居於陳三年，被兵亂，而至蔡見葉公，即以是年返衛，則爲魯哀公六年。後

人不知至蔡即至葉，遂謂孔子去陳先至蔡，又三年，而後至葉，於是自哀公六年至蔡，又三年後返衛，則爲魯哀

公之十年也。然則孔子來陳，今年表已移前四年，而孔子返衛，今年表又移後四年，故索隱疑孔子在陳凡經

八年，何其久（語見陳世家）。而據年表，則孔子在陳乃有十二年，此決非史記本來之誤，而其妄爲移易，以致誤

者，又決非出於一人之手，又可得而徵論者，九也。

又考今年表，有孔子至陳去陳之年，無孔子至蔡去蔡之年，蓋孔子適陳年表所固有，而後人從爲移易，孔

子適蔡年表所本無，而後人亦未爲增入也。然蔡世家則有之，云：『蔡昭侯二十六年，孔子如蔡。』楚昭王伐

蔡，蔡恐，告急於吳，吳因遷蔡於州來。』是孔子適蔡尙在蔡未遷州來之前，然則其居蔡三年，又將隨蔡而遷

乎？其謬抑又甚矣！茲考其致誤之原，亦有可得而指者。孔子世家云：「孔子至陳，歲餘，吳王夫差伐陳，取三邑而去，趙鞅伐朝歌，楚圍蔡，蔡遷於吳。」後人據此，誤謂孔子是時避兵亂，自陳至蔡，則在蔡未遷州來之前也。此又史記所載孔子行跡，多經後人妄竄，其謬誤之尤易見者，十也。

而余謂孔子以魯哀三年至陳，其論證猶不止此。孔子世家索隱云：「按系家，潁公十六年，孔子適陳，十三年亦在陳。」既云十六年適陳，則十三年何得先在？既云十三年在陳，則適陳不能後至十六年，其語舛誤可知。按今年表及陳世家謂孔子以潁公六年適陳，而實誤前四年。余考孔子以魯哀三年適陳，當陳潁公十年，索隱引系家正謂潁公十年適陳，十三年亦在陳。後人既疑孔子適陳在潁公六年，妄爲移易年表及陳世家文，又於此索隱注下妄竄六字，而僞引十字未滅，遂兩存成潁公十六年適陳也。此辨索隱之誤，而足爲孔子以魯哀三年至陳之證者，十一也。

余讀史記孔子世家最蕪雜無條理，其他若年表，若魯、衛、陳、蔡諸世家，凡及孔子，幾於無事不牴牾，無語不舛違，誠如崔氏之譏，所謂自爲說而自改之者，史遷雖疎，不當滅裂乃爾。蓋出後人之移易增竄者多矣。考其所以有移易增竄者則不出兩誤：一則誤於孟子未有終三年淹之說，一則誤於不知自陳至蔡之卽爲至蔡也。於是乃有四去衛再適陳之說，復有居陳三歲，居蔡三歲之說。崔氏既力辨之，而未能指陳其癥結之所在，又不能詳定孔子自衛適陳及在陳絕糧之年。於孔子在陳蔡一段，其模糊影響猶如故，而臆據抉剔，未嘗不足以得其誤中之是。余故詳爲辨正如此，而孔子南遊行跡，乃如天日之朗，蓋發其陰翳於二千載之下，而

與入以共見，苟有精思明辨之士，必曉然有見於吾說之非誣，而弗恠以謂鑿空之妄說也。

(二) 孔子去衛適陳在衛靈公卒後非卒前辨

余既考定孔子去衛在靈公之卒歲，而猶有說者，余疑孔子之去，未必在靈公卒前，而應在靈公之卒後也。何以言之？凡言孔子去衛在靈公卒前者，以論語「衛靈公問陳，孔子明日遂行」為據，然此事與左傳答孔文子語大相類，而彼尤詳備。崔述曰：「此本一事，而傳聞者異也。以理度之，靈公問陳之失小，孔文子問攻太叔之失大。彼可勿行，而此則當去，彼可因所問而導之以禮，此則但當以不對拒之。竊疑左傳為得其實。」是論語此章固已不可信也。世家據論語而增之曰：「明日與孔子語，見蜚鴻仰視之色，不在孔子，孔子行。」是謂孔子並不以靈公之問陳而行，而靈公乃以孔子之一對而遞襲其禮貌也。其去理益遠。其他世家載孔子去衛之故，又曰：「靈公與夫人同車，使孔子為次乘，招搖市過之，孔子醜之，去衛。」此事亦本論語子見南子章，而增益之。子見南子一章，昔人自孔注以下率多疑者，次乘過市，尤為難信。必謂孔子於靈公卒前去衛，實無的據。孟子曰：「孔子於衛靈公，際可之仕也。」孔子至衛已當靈公三十八年，至靈公卒後五年，衛多賢臣，靈公亦好賢，於孔子未必遽失禮，故余疑孔子之去，乃在靈公之卒後也。年表，衛靈公卒後一歲，孔子過宋，是年夏，即至陳。靈公卒在前年夏，若孔子在夏前行，何以淹滯衛曹之境，有一年之久？謂孔子以靈公卒後去，則時日適合。又論語有冉有子夏問為衛君乎一章，崔述曰：「論語為衛君章，冉有子貢問答

之辭，皆似在衛之時，有所諱而不敢深言者。」又曰：「此章所稱衛君，先儒皆以為出公輒，玩其辭意良然。」

此章問答當在孔子返衛之初。」余則謂此章在孔子去衛之前也。春秋哀二年夏，衛靈公卒，六月乙酉，魯

趙鞅納衛太子於戚。」子父相抗之形已成。時孔子猶未去衛，二子之間如此，最切情事。（論語集解引鄭玄

曰：「衛君謂輒，衛靈公逐太子蒯聩，公薨而立孫伋，後魯趙鞅納蒯聩於戚，衛石曼姑帥師之，故問其意助輒否乎。」石曼姑圖

戚在哀公二年春，時孔子方過宋過陳，鄭氏未能詳定孔子去衛之年，而漫述蒯聩相抗之事，故援引石曼姑圖戚以明以子拒父之

實。實則當蒯聩納蒯聩而衛不之迎，已顯有敵抗之迹，二子之間，無必俟衛人圍戚以後？然鄭氏此注，猶不以此章問答為孔

子反衛後事。史記孔子世家於孔子返衛後僅記子路問衛君待子為政一節，似亦不以此章為同時語。至蘇子由古史乃以此段問

答謂在魯哀公六年孔子返衛之後，而推述承之。不惟以子拒父，自是當時驚人一大事。且孔子與諸弟子在衛已久，於其事尤應

關切，雖已去衛，而師弟子之間，豈有不相與問答討論以定其事理之是非，而謂遂在出公四五年後，孔子重返衛，乃始見詢及之

耶？此皆緣誤以孔子於衛靈公卒前先去衛，故於論語此章，不得不繫之於孔子返衛之後。今定孔子於靈公卒後始去，而此

章問答正在臨去之前，若較舊說為遠勝。又按：朱子語類夫子為衛君乎，若只言以子拒父，自不須疑而問，今再有疑夫子為衛

君者，以常法言之，則輒亦義所當立者也。以輒當立，故疑夫子助之。方實問，輒之逃，當在靈公薨而夫人欲立之時，曰然

。是亦見此章問答當在靈公初薨，輒初立時矣。惜為舊說纏繞，未能明白辨析耳。則孔子之去衛當在此年六月

後也。（又按：論語儀封人請見，釋地云：「孔子時，衛都濮陽，為今大名府開州。儀邑城在今開封府蘭陽縣西北二十里，

乃衛西南境，距其國都五百餘里，不知孔子先至濮陽而後觀儀邑：或由儀至國都，皆不可知。要為第一次適衛無疑。何則？

封人曰：「二三子何患於喪？」喪失位去國。天將以夫子爲木鐸，使周流四方，以行其教，天生夫子，豈爲魯國已乎？其語與情跡正合。」余謂儀色既遠在魯西南境，孔子自魯適衛，何須迂迴而過其地？此殆孔子去衛適陳時事，封人所說亦可通，不必定指去魯言也。周氏既詳考其地域，而猶曲爲之說者何哉？林春溥孔門師弟表後說亦主此事在去衛適陳時。」

# 一九〇 論語考

孫世揚

(十五，一) 華國月刊第二期第十一册

漢書藝文志：「論語古二十一篇，齊二十二篇，魯二十篇。論語者，孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之論語。」

今考其傳受原流，蓋自漢人已不能詳說。唯王充言之最儻。論衡正說篇曰：「說論者，不知論語本幾何

篇。夫論語者，弟子共紀孔子之言行，勅己(疑有誤字)之時甚多，數十百篇。漢興失亡。至武帝發取孔子壁

中古文，得二十一篇，齊魯二(魯字疑衍)。河間九篇(九當作七，合齊古乃爲三十篇)三十篇。至昭帝女(女字疑誤)讀

二十一篇。宣帝下太常博士時，尚稱難曉，名之曰傳，後更隸寫以傳誦。初，孔子孫孔安國以教魯人扶卿，官

至荊州刺史，始曰論語。今時稱論語二十篇，又失齊魯(魯字亦疑衍)。河間九篇。據此，則扶卿之學，傳自孔

安國，而藝文志以爲扶卿傳魯論，是魯論本出於古文也。藝文志傳齊論者有王吉以下六人，皆後於孔安國，

其膠東庸生，則孔之再傳弟子也(見儒林傳)。似壁中古文未出以前，不得有論語之書；古文出而孔安國以教

扶卿始曰論語，似前此亦不得有論語之名。

然考坊記引論語曰：「三年無改於父道，可謂孝矣。」坊記者，或言子思所作，或言公孫尼子所作，然則

論語之名不自孔安國始名也。自孝武以還，論語之文，多見稱引。見於陸賈新書者曰：「磨而不礪，涅而不

淄。」曰：「鄉黨以仁恂恂，朝廷以德便便。」曰：「陳力就列。」(道基)曰：「季孫貪颺與之地，而變起蕭牆之

內。」(補事)曰：「哀公問於有若曰：「一年饑用不足，如之何？」有若對曰：「盍徹乎？」曰：「直道而行」

(辨惑)曰：「顏回一簞食，一瓢飲，在陋巷之中，人不堪其憂，回也不改其樂。」曰：「無如何者，吾末如之何也已

矣。」曰：「不在其位，則無以齊其政。」曰：「孔子曰：「道之不行。」曰：「謂顏淵曰：「用之則行，舍之則

藏，惟我與爾有是夫。」(慎微)曰：「敏於事而慎於言。」曰：「不義而富且貴，於我如浮雲。」(本行)曰：「孔

子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞，放鄭聲，遠佞人。」(思移)

案賈生於秦火之前，此或記誦所及也。然賈誼為文帝博士，年纔二十，亦數稱論語。見於新書者曰：「

血氣方剛。」(宗首)曰：「過猶不及。」曰：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」(容觀)曰：「

九合諸侯，一匡天下。」(胎教)見於本傳者曰：「禮云，禮云。」曰：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎。」

其他自景錯鄒陽，以至元朔元狩之間，詔策章奏，所引斷章零句，未能悉數。唯董仲舒所引最多，必其素

所難習也。今見於春秋繁露者曰：「孔子曰：「無為而治者，其舜乎？」曰：「禮云，禮云，玉帛云乎哉？」樂云，

樂云，鐘鼓云乎哉？」(楚莊王)曰：「父不父則子不子，君不君則臣不臣耳。」曰：「孔子曰：「政逮於大夫

四世矣」(玉杯) 曰「詩云唐棣之華，偏其反而，豈不爾思，室是遠而。」子曰「未之思也，夫何遠之有？」

曰「孔子曰，『道千乘之國，敬事而信』」(竹林) 曰「苟志於仁無惡」(玉英) 曰「管仲之器小哉」(編

也) 曰「望之儼然」(服制像) 曰「孔子曰，『不患貧而患不均』」(度制) 曰「孔子謂冉子曰，『治民先

富之而後加教』」(語樊遲) 曰「治身者先難而後獲」 曰「我躬自厚而薄責於外」 曰「君子攻其惡，

不攻人之惡」 曰「居上不寬，為體不敬」(仁義法) 曰「孔子曰，『誰能出不由戶，何莫由斯道也』」(身

之發) 曰「孔子曰，『殷有三仁』」(對魯西王) 曰「孔子曰，『唯天為大，唯堯則之，巍巍乎其有成功也』」(奉

法) 曰「孔子曰，『善人吾不得而見之矣，得見有常者斯可矣』」(深察名號) 曰「孔子曰，『名不正則言

不順，聖人於言無所苟而已矣』」(實性) 曰「足恭，小謹，巧言，令色」(五行相勝) 曰「孔子曰，『君子有

三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言』」(垂見郊語順命) 曰「孔子曰，『獲罪於天，無所禱也』」(郊祭) 曰「孔

子入太廟，每事問」(郊事對) 曰「子曰，『人而不言，如之何？如之何者，吾未如之何也已矣』」(執轡) 曰「

孔子在川上曰，『逝者如斯夫，不舍晝夜』」(山川象) 曰「孔子受君賜則以祭」 曰「孔子曰，『吾不與

祭，如不祭，祭神如神在』」(祭義) 見於本傳者曰「孔子在齊聞韶」 曰「孔子曰，『人能弘道，非道弘人

也』」 曰「孔子曰，『德不孤，必有鄰』」 曰「孔子曰，『君子之德風，小人之德草也，草上之風必偃』」

曰「孔子曰，『不教而誅，謂之虐』」 曰「孔子曰，『鳳鳥不出，河不出圖，吾已矣夫』」 曰「孔子曰，『腐朽

之木，不可彫也；糞土之牆，不可圻也』」 曰「孔子曰，『如有王者，必世而後仁』」 曰「孔子曰，『韶盡美



矣，又盡善也；武盡美矣，未盡善也。」曰：「孔子曰：『奢則不遜，儉則固。』」曰：「孔子曰：『導之以政，齊之以刑，民免而無恥。』」曰：「論語曰：『有始有終者，其唯聖人乎！』」曰：「孔子曰：『不知命，無以爲君子。』」曰：「孔子曰：『殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。』」

案仲舒爲孝景時博士，其對策在元光元年，而孔安國獻書在天漢之後（見劉歆傳）上距元光三十餘年。安國早卒（見孔子世家），于仲舒爲後進，則仲舒所稱論語，宜非受之於安國。且江都易王（繁露作膠西王）素驕好勇，乃亦知殷有三仁，非常時所傳誦，何以稱焉？是知論語之書，不自古文始傳也。

蓋論語之名，初甚廣泛，凡記孔門言行者，如三朝記及仲尼閒居，孔子燕居之類，以及家語二十七篇，孔子徒人圖法二篇，悉以爲稱。故王充言論語有數十百篇也。秦火以後，傳誦不絕，而未有專師授受，故賈董輩雖肄業及之，而史不明言其傳授也。王充言漢興失亡者，亦謂其散亂不治而已。唯趙歧孟子章句叙云：

文帝嘗置論誥博士，其後即罷。〔劉歆傳亦云：「文帝嘗置子傳，置博士。」〕蓋當時博士皆具官待問，固未嘗有師法。自後漢人言之，有道及論語者，則謂之論語博士，其實亦汎說耳。及魯共王壞孔子宅，得壁中古文論語（見藝文志及說文序），還之孔氏，孔安國以授扶卿，自是論語之名始有限制，論語之學始有專師。此王充所謂始曰論語，別於前此之泛稱論語者矣。

唯論語在中祕者，初爲古文，不易誦讀。昭帝讀之，而曰「未云有明」（見本紀）。宣帝下太常博士，亦稱

難曉。知其所見者，必古文也。其散布於民間者，古文既出，不妨易以隸寫，於是齊魯諸學者，相繼以興，家法流傳，浸有同異矣。何晏論語集解叙云：『古論唯孔安國爲之訓說，而世不傳。』又云：『前世傳受，不爲之訓解。』然則解論語者，始於孔氏，而藝文志所錄魯傳，魯說，齊說諸家，固皆後起者也。魯夏侯，安昌侯說並爲二十一篇，蓋猶存古論舊目，唯下駁說爲二十篇，頗以兩子張之合自駁始。駁父吉，本傳齊論，而駁爲魯說。

安昌侯本受魯論，亦兼講齊說，豈非魯齊雜糅，其辨已微，雖謂之同出於孔氏可也。至鄭玄就魯論篇章，考之齊古，而爲之注，讀正凡五十事，今見於經典釋文者尚二十事，未見有齊論與魯古異讀者。或齊論初無異本，非同於魯，則同於古耳。若魯讀有異，鄭多從古，魯無不知命章，而董仲舒已引之，亦可見扶卿以後，魯論已有譌訛，是以補此一章，有賴於張王之兼通齊論者爾。河間獻王多得先秦舊書，所見論語，校壁中增多七篇，此無足怪。而齊論別有問王，知道爲古魯所無，其得之何處，不可知。河間七篇，蓋寫以古文科斗，故西漢諸師已不傳。今齊魯二篇亦亡，恐自張禹王駿之後，絕無師說，而不見重於世耳。說文所稱逸論語者，謂河間七篇耶？謂齊之二篇耶？今亦無以明也。至隸釋引漢石經論語殘字，其文頗異於今。集解篇末又箸盜毛包周

異文，然則其所取者，仍不過張禹本特以傳至漢末又有異同。此則不關於古齊魯之分矣。今孔氏訓說既不可見，世傳何氏集解，雜采漢魏諸家之說，亦頗爲改易其所取孔注，未詳所出。唯司馬遷撰孔子世家，仲尼弟子列傳，取論語次爲篇，以爲孔氏古文近是。今以考之集解本，或異或加詳焉。其說

『吾未見好德如好色者，』爲衛靈公與夫人同車過市而發，『犁牛之子騂且角，』指仲弓父賤人而言，問子

其說

賈多學而識之，管子張問行，並在陳蔡絕糧之時，「河不出圖」，「莫我知」二章，並為獲麟而歎，對司馬牛問仁，所以戒牛之多言而躁。此詳言本義者也。又葉公問子路章有「學道不厭，誨人不倦」二句；假我數年章承以「若是則我於易則彬彬矣」一句；河不出圖章無「鳳鳥不至」而有「雉不出書」；君子疾沒世章冠以「弗乎弗乎」承以「吾道不行矣，吾何以自見於後世哉」二句；陳司敗問昭公章有「臣不言君親之惡，為諱者禮也」二句；此章句之異於今本者也。曾點作會歲，此文字之異於士本者也。案漢書儒林傳云：「遷從安國問，故遷書多古文。」然則好古之士，欲求論語古訓者，舍遷書將焉取之？

乙丑夏月，馬衡校章先生家，講習論語，遂以先生緒論，綴為是篇。

## 一九一 荀卿考

游國恩

（十三，二，二十二，努力週報讀書雜誌第十八期）

荀子，趙人，姓苟氏，苟亦作「孫」。史記孟荀列傳稱荀卿；戰國策，劉向孫卿書錄，班固漢書藝文志，應劭風俗通義都稱孫卿；韓嬰韓詩外傳稱孫子；荀子書中多稱孫卿子。司馬貞，顏師古等都說因避漢宣帝諱，詢故改稱「孫」。顧炎武謝塘則謂漢人不避嫌名，苟之為「孫」，如孟卯之為「芒卯」，司徒之為「信都」，不過是語音之轉。胡元儀作郇卿別傳，却謂荀當作「郇」；荀子是周郇伯的苗裔，而郇伯又是公孫的後代，或以「孫」為氏，故又稱孫卿。以上諸說，當以顏謝二家為最通。

名況，字卿。郁卿別傳云：『昔孟子爲卿於齊，荀子亦爲卿於齊；虞卿爲趙上卿，時人尊之，號曰「虞卿」。』  
郁卿亦爲趙上卿，故人亦卿之而不名也。按胡氏以卿爲尊之之詞，殊爲不當；故近人江瑛駁之曰：『劉向叙云：「蘭陵人喜字爲卿，蓋以法孫卿也。」此爲荀子字卿之確證』（見讀子卮言）。這話駁得極是。

他年十五，始來遊學於齊。按十五，司馬遷及劉向都作五十，惟應劭風俗通義窮通篇不誤。晁公武郡齋讀書志謂史記所云「五十」爲「十五」之譌。汪中孫卿子通論據顏氏家訓勉學篇「荀卿五十始來遊學」之文，謂之推所見史記古文已如此，未可據以爲譌字（見述學）。胡適之先生也主張「五十」之說。

他在中國哲學史大綱裏復加以解釋云：『不知本文說的「年五十始來遊學」這個「始」字含有來遲了的意思。若是「年十五」決不必用「始」字了。』這個或者胡先生是錯的。因爲一來史記荀子傳說的「年五十始來遊學於齊」應該注意「遊學」二字。遊學與遊宦和遊說不同；荀子遊學於齊，與孟子遊梁，墨子遊楚，和蘇秦遊說六國不同。他來齊國遊學，必在少年時代。「始」字本訓爲初，意思是說荀子十五歲的時候，初到齊國來讀書。若五十歲才來齊國讀書，那未免太遲了。按顏氏家訓勉學篇云：『荀子五十始來遊學，猶爲頑儒。公孫宏四十餘方讀春秋，以此登丞相。……此并早迷而晚寤也。』顏氏也覺得荀子來遲了；然借此亦可證明他這番遊齊，是專爲讀書而來的。二來因爲荀子在齊曾做過三次祭酒。

他這番來齊，是第一次。胡先生假定他年五十始遊於齊，在西歷二六五至二六〇，是當齊王建初年，那慶還有二次祭酒，又在什麼時候做的呢？故我以爲應助「十五」的記載是對的，並且應當拿他來訂正史記及

劉向的錯誤。

桓寬鹽鐵論論儒篇云：

「及湣王奮二世之餘烈，南舉楚，北並巨宋，苞十二國，西摧三晉，却強秦，五國賓從。鄒魯之君，泗

上諸侯皆入臣，矜功不休，百姓不堪。諸儒諫，不從，各分散。慎到接子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚。」

按齊湣王三十八年（前二八六）滅宋，矜功顯武，民不能堪。從鹽鐵論看來，那時荀子大概與諸儒同在列大夫

之列。（他爲列大夫，當在學成之後，其時大約總有三十歲。試以他年十五來齊推之，則他當在湣王二十四年（前三〇〇）始來

齊國遊學；再上推他的生年，當在周赧王元年（前三一四），即魯王的十年。鄒雅別傳考異謂荀子以齊湣王三十九年（前二八五）

來齊。試以荀子是年十五歲推起來，當生於赧王十六年（前二九九）。這話大概是錯的。若荀子果生於赧王十年，是齊王

建初年，不過三十餘歲，史記安得說他「最爲老師」？這是他第一次在齊國爲祭酒。

諸儒諫湣王，不聽，故各分散去了。荀子便在那些分散者之中。（按荀子鹽鐵論有說齊相一章，正是諫湣

王矜功的事。）不到一兩年，果然五國伐齊，湣王奔莒，被殺。那時齊國大亂，樓下之士，大概亡散盡了；及襄王

復國，必再招集亡散諸子，「不治而議論。」司馬遷劉向諸人所說的「齊尙修列大夫之缺」即是指此。

荀子在楚不久，必會應襄王的召，復至齊爲列大夫，大約在襄王初年（前二八〇頃）。這是他第二次在齊國爲

祭酒。

劉向孫卿書錄云：「孫卿應聘於諸侯，見秦昭王……及秦相應侯，皆不能用也。」按齊襄王十八年（前

二六六)當秦昭王四十一年，范雎相秦，封應侯。可見他自齊襄王十八年以後，必去齊遊秦。孫卿書錄又云：

「至趙，與孫臏議兵趙孝成王前。」按齊襄王十九年(前二六五)當趙孝成王元年，秦伐趙。趙是他父母之

邦，他自然要回到本國去。按荀子議兵篇只載他與臨武君議兵於趙孝成王前，而沒有說明臨武君究竟是

誰，故劉向以爲就是孫臏。但考齊宣王二年(前三四二)即趙肅侯九年，使孫臏救趙，大敗魏師於馬陵。廟涓

稱他爲豎子，他至少總有三十歲；至趙孝成王初年，快一百二十歲了。無論他能不能活到這麼高的壽，而一

個別了足的老人，還會到趙國去議兵，未免不近情理，所以胡先生說他可笑。楊倞議兵篇注謂臨武君是楚

將，未知姓名。他引楚策云：「天下合從，趙使魏加見春申君曰：『君有將乎？』春申君曰：『有矣，僕欲將臨

武君。』魏加曰：『……今臨武君嘗爲秦將，不可以爲拒秦之將。』」可知此臨武君另是一人，不是孫

臏。荀子與他議兵於趙孝成王前，不知在何年。按楚策，趙使魏加求將於春申君，春申君欲將臨武君，那時

春申君必已爲楚相，而他相楚在楚考烈王元年(前二六二)，即趙孝成王四年，則議兵之事，大約即在是年或是

年以後。

按劉向孫卿書錄叙荀子再爲蘭陵令後，應聘於諸侯，見秦昭王及應侯，皆不能用，遂至趙，議兵於趙孝成

王前。而胡元儀孫卿別傳則叙他初爲蘭陵令，春申君信客言而謝之，遂去之趙，與臨武君議兵於趙孝成王

前不用，遂應聘於秦，見秦昭王及應侯，又不用，復反趙。孫卿別傳考異復爲之考定云：「……卿乃去之趙，當

在考烈王八九年，趙孝成王之十二三年。議兵於趙孝成王之前，即此時矣。」又云：「秦昭王在位，盡五六

十年。郇卿入趙，當昭王五十二三年。由趙入秦，不出秦昭王五十四至五十六三年中也。即由秦反趙，亦不出此三年中。今考史記荀子傳，春申君死，荀子廢家於蘭陵，著書而卒；是荀子於春申君死後，並未應聘諸侯可知。若謂他因見廢不甘寂寞，那裏春申君死時，他年近八十，未見得便如此熱中故劉向的話是靠不住的。至於胡氏所說，也不甚合。他謂荀子於秦昭王五十二三年去楚入趙，五十四至五十六三年中，由趙至秦，復由秦反趙，數年之間，奔走數國，而秦、楚、趙又相去甚遠，何荀子之不憚煩？況他在齊曾三爲祭酒。三爲祭酒，老，乃三次至齊爲祭酒，非歷遷，襄王建三世之謂；把他遊秦反趙二事移在春申君謝他，他遂適趙以後，則他第二次自齊襄王時爲祭酒，一直做到王建初年，中間未曾間斷，不得說三爲祭酒，故我謂荀子入秦，必在他第二次爲祭酒之後，大概是久於齊的緣故（自齊襄王初年至入秦時差不多二十年）。其後因秦伐趙，故又回到本國去，這是很合理的。

齊王建初年（前二六〇—二五五），荀子再由趙至齊，爲列大夫，那時他已經有五十多歲了，在齊國當時諸子之中，要算是老前輩，故史記荀子傳云：『而荀卿最爲老師。』此句上文既叙田駢之屬皆已死齊襄王時（從胡先生說），則他在齊爲老師，必在襄王以後可知。劉向是誤解史記這段文字的頭一個，故他在孫卿書錄中竟改爲『至齊襄王時，孫卿最爲老師。』他武斷的添上一『至』字，却又刪去『而』字。後來應劭又承劉向的誤，而一面仍參照史記，改爲『至襄王時，而孫卿最爲老師。』他又把『而』字添上了。這個錯誤之迹，是很可以尋得着的。後人讀書不細心，反因劉向的錯改而錯讀史記，遂致鬧不清楚。其實荀子生

於周赧王初年（前四）即至齊襄王末年，也不過四十多歲，未見得便『最爲老師。』胡先生從文法上攷證史記這段的話讀和錯簡，極精確可從（見中國哲學史大綱）。荀子這番至齊爲祭酒，是最後的一次。

史記荀子傳云：『齊人或譏荀卿。荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。』按春申君傳，他於楚考烈王元年爲相，相楚八年，以荀卿爲蘭陵令。可見齊人譏荀子，荀子適楚，是在齊王建十年（前二五五）的事。

按楚策，孫卿書錄及韓詩外傳都說荀子爲蘭陵令，春申君信客言而謝之。於是去之趙。汪中因史記但說『荀子適楚，春申君以爲蘭陵令。』及春申君死而荀卿廢，『故力詆此事爲鑿空之談。其實荀子是當時的賢者。他做蘭陵令時，必大得民心，客之譏他，不過是晏嬰子西阻封孔子的意思，算不得什麼稀奇的事。

楚策及韓詩外傳又云：『客又說春申君……春申君曰：『善。』於是使人請孫子於趙。孫子爲書謝之。』今按荀子謝書，雖未明白表示去就，而但泛引前代劫殺死亡的事，似乎逆知春申君親信李園，將有劫殺的禍言外有去而不就的意。這樣看來，他這番去楚，並未回來。但孫卿書錄云：『春申君使人聘孫卿。孫卿遺春申君書，刺楚國。……春申君恨，復國謝孫卿，孫卿乃行，復爲蘭陵令。』（應劭風俗通義窮通篇同）可見荀子曾在楚國做過兩次蘭陵令。及楚考烈王二十五年（前二三八），春申君死，他便被廢了。因此就在蘭陵住家，著書數萬言。後來竟死在那裏。

春申君請荀子復爲蘭陵令，此事不知在何時。郇卿別傳考異云：『考春申君傳，春申君相楚二十二年，諸侯合從西伐秦，楚爲從長，春申君用事。平函谷關，諸侯兵

於周赧王初年（前四）即至齊襄王末年，也不過四十多歲，未見得便『最爲老師。』胡先生從文法上攷證史記這段的話讀和錯簡，極精確可從（見中國哲學史大綱）。荀子這番至齊爲祭酒，是最後的一次。

史記荀子傳云：『齊人或譏荀卿。荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。』按春申君傳，他於楚考烈王元年爲相，相楚八年，以荀卿爲蘭陵令。可見齊人譏荀子，荀子適楚，是在齊王建十年（前二五五）的事。

按楚策，孫卿書錄及韓詩外傳都說荀子爲蘭陵令，春申君信客言而謝之。於是去之趙。汪中因史記但說『荀子適楚，春申君以爲蘭陵令。』及春申君死而荀卿廢，『故力詆此事爲鑿空之談。其實荀子是當時的賢者。他做蘭陵令時，必大得民心，客之譏他，不過是晏嬰子西阻封孔子的意思，算不得什麼稀奇的事。

楚策及韓詩外傳又云：『客又說春申君……春申君曰：『善。』於是使人請孫子於趙。孫子爲書謝之。』今按荀子謝書，雖未明白表示去就，而但泛引前代劫殺死亡的事，似乎逆知春申君親信李園，將有劫殺的禍言外有去而不就的意。這樣看來，他這番去楚，並未回來。但孫卿書錄云：『春申君使人聘孫卿。孫卿遺春申君書，刺楚國。……春申君恨，復國謝孫卿，孫卿乃行，復爲蘭陵令。』（應劭風俗通義窮通篇同）可見荀子曾在楚國做過兩次蘭陵令。及楚考烈王二十五年（前二三八），春申君死，他便被廢了。因此就在蘭陵住家，著書數萬言。後來竟死在那裏。



皆敗走。楚考烈王以咎春申君。……春申君以合從伐秦不利，歸咎諸客，疏而遠之。前讒郁卿之客，必在所疏之中。於是春申君所聽信者，惟觀津人朱英。……然則說春申君反郁卿於趙之客，蓋即朱英歟？由是言之，郁卿復為蘭陵令，在楚考烈王二十二年之後矣。」

按春申君信客言而謝荀子，大概是荀子為蘭陵不久的事。而他疏遠諸客，在楚考烈王二十二年（前二四二）中間相距十餘年。在諸客未疏以前的十餘年中，豈無再說春申君請荀子回來的，而必待朱英的勸？故我謂荀子初雖被讒去楚，而不久又因客言復為蘭陵令，不一定在考烈王二十二年以後。

鹽鐵論毀學篇云：「李斯之相秦也，始皇任之，人臣無二。然而荀卿為之不食，觀其罹不測之禍也。」

按史記秦始皇本紀及李斯傳，斯於始皇三十四年（前二一三）已為丞相，但他為相始於何年，史記無明文。李斯傳云：「二十餘年，竟並天下，尊王為皇帝，以李斯為丞相。」汪中不察，竟據此謂李斯相秦在始皇二十六年並天下之後，距春申君之死十八年，距齊湣王之死六十四年。不知傳文乃終言其事，並非說他相秦即在二十六年。若始皇二十六年，他不過為廷尉，二十八年乃為卿，本紀言之甚明。他始為丞相，至早不能在二十八年以前，汪氏之說，殊為疏妄。荀子既及見李斯為丞相，可見他的死必在始皇二十八年（前二一三）以後。

引先生在中國哲學史大綱裏會說鹽鐵論裏的話不值一駁。但我以為不然，其證有三：

（一）李斯傳云：「斯長男由，為三川守。告歸咸陽。斯置酒於家，百官長皆前為壽。李斯喟然而歎曰：「嗟夫！吾聞之荀卿曰：『物禁太盛。』斯乃上蔡布衣，今人臣無居臣上者。——物極則衰，吾未知所稅

「物禁大盛」一語，必是針對他爲相而發的。他凜師訓居安思危的義，故當極得意之時，不覺發歎。

(二)荀子傳云：「李斯爲弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道……序列著數萬言而卒。」看司馬遷叙荀子的死於李斯相秦之後（劉向却改叙在前），可見荀子的確及見李斯爲相。不然，他在叙荀子的死以前，忽夾叙著「李斯嘗爲弟子，已而相秦」兩句，豈不是毫不相干的嗎？

(三)左傳正義引劉向別錄謂張蒼從荀卿受左氏春秋（經典釋文同）。按漢書任敖傳，張蒼卒於景帝五年（前一五三）年百餘歲。上推他的生年，當在秦昭王的末年（前二五二頃）。下距始皇二十八年（前一九）才三十餘歲，他做荀子的弟子，可謂正當其時了。

根據上面的證據，故我謂鹽鐵論裡的話是狠可信的。其實荀子生於周赧王初年，至秦始皇二十八年，不過九十餘歲，並非絕不可能的事；我們又何必故意要把他的年紀縮短呢？

荀子爲周末大儒，他的學問可謂無所不通；在我國學術史上要算重要人物。司馬遷雖爲他立傳，可惜太簡略了。劉向孫卿書錄所載，比較的詳細一點，然而却有幾點極大的錯誤。舉之如下：

(一)他謂齊威王、宣王時荀子年五十，始來遊學。按齊宣王末年，即周顯王四十五年（前三二四），下距春申君死時（前二三八）尚八十七年；若荀子以宣王末年來齊，年已五十，至秦始皇二十八年，有一百五十多歲。這話未免近於妄誕。

（朱子楚辭後語說他「歷威，宣王、湣王時。三爲魏下祭酒」，就是爲劉向所誤。）

別傳考異曾特向辨護，謂他說的是追稱下秦士之由，故統威王，宣王言之。「是時孫臏有秀才」，并非指威王，宣王之時，是指稷下之盛時。但「是時」一句直承上文而來，「是」字代表威王，宣王，語極明顯，不必曲爲解說。」

(二)他說荀子後孟子百餘年。但孟子以周赧王二十六年（前二八九）卒，下距秦始皇二十八年，不過七十一年，何得說他在孟子後一百餘歲？

(三)他把史記荀子傳讀錯了，而又擅改爲「至齊襄王時，孫卿最爲老師」，故後人遂誤讀史記而不疑，以至荀子的年代難以考見。

(四)他以爲臨武君即是孫臏，荀子與他論兵於趙孝成王前，也是錯的。

(五)他謂蘇秦張儀以邪道說諸侯，以大貴顯，荀子退而笑之。按周慎靚王四年（前三一七），齊殺蘇秦。那時荀子還沒有出世。 赧王五年（前三一〇），張儀卒。 荀子不過四五歲。看「荀子退而笑之」的「退」字，似謂荀子與蘇張是同時的人，此真大錯。

又韓非子難四篇云：「燕王嗜賢子之而非荀卿，故身死爲鑿。」按燕王嗜五年，以國讓其相子之，即蘇秦死的次年（前三一六）。此種無稽之談，曾經受業的韓非決不致有此。這一定是後人偽託的妄言。而汪中竟遽然信他，以爲荀子遊燕，在遊齊之前，殊爲失考。

荀子年表

西歷前——荀子年——傳記的事實

三一四	一	荀子生。
三〇〇	十五	始遊學於齊。
二八五	三十	爲齊祭酒。說齊相適楚。
二八四	三一	五國伐齊，湣王被殺。
二八二	三三	襄王復國。荀子再爲祭酒。
二六六	四九	去齊遊秦，見昭王及應侯。
二六五	五十	去秦歸趙。
二六二	五三	黃歇相楚，封春申君。
二六一	五四	與臨武君議兵。
二六〇	五五	由趙至齊，三爲祭酒。
二五五	六十	適楚，春申君以爲蘭陵令。
二五四	六一	適趙。
二五三	六二	返楚，復爲蘭陵令。
二三八	七七	春申君死，荀子廢。
二一八	九七	李斯相秦，荀子爲之不食。

二二七——九八——荀子卒。

(右年表，因篇幅的關係，由記者刪節過。)

## 一九二 荀卿及荀子

梁啓超

(十四，十二，要接解題及其讀法荀子之部，節錄荀卿之年代及行歷，荀子書之著作及其

圖次二節，故爲改標此題。)

### 一 卿荀之年代及行歷

吾輩對於國中大思想家，莫不欲確知其年代及其行歷。然而世愈古則所知愈少，故思想界關係最大之先秦諸子，其事蹟往往絕無可考，或僅有單詞孤證，不能窺全蹟什之一二。如荀卿者，著書雖數萬言，而道及本身歷史殊少，史記雖有列傳，而文甚簡略，且似有訛舛。故非悉心攷證，不足以語於知人論世也。今徧引各書關於荀卿之資料而參驗論次如下。

史記孟子荀卿列傳：

荀卿，趙人。年五十始來游學於齊。……田駢之屬皆已死。齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尙儉

列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死而

荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗爲弟子，已而相秦。

史記春申君列傳

楚考烈王元年，以黃歇為相，封為春申君。……春申君相楚八年，以荀卿為蘭陵令。……春申君相

楚之二十五年，考烈王卒。李園伏死士刺春申君，斬其頭。

史記李斯列傳

李斯……從荀卿學帝王之術。學已成……欲西入秦，辭於荀卿。……至秦，會莊襄王卒，李斯乃求

為秦相，呂不韋舍人。……二十餘年，秦并天下，以斯為丞相。……李斯置酒於家，百官長皆前為壽。

……斯喟然而歎曰：嗟乎，吾聞之荀卿曰：『物禁太盛。』……當今人臣之位無居臣上者，可謂富貴

極矣。物極則衰，吾未知所稅駕也。

本傳劉向敘錄

孫卿，趙人，名況。方齊威王、宣王時，聚天下賢士於稷下，尊寵之。若鄒衍、田駢、淳于髡之屬甚衆，號曰

列大夫，皆世所稱，咸作書刺世。是時孫卿有秀才，年五十始來游學。……至齊襄王時，孫卿最為老

師。齊尚脩列大夫之缺，而孫卿三為祭酒焉。齊人或讒孫卿，孫卿乃適楚，楚相春申君以為蘭陵令。

人或謂春申君曰：『湯以七十里，文王以百里。孫卿賢者也，今與之百里地，楚其危乎？』春申君謝

之，孫卿去之趙。後客謂春申君曰：『伊尹去夏入殷，殷王而夏亡。……今孫卿天下賢人，所去之國

其不安乎？』春申君使人聘孫卿。孫卿遺春申君書，刺楚國，因為歌賦以遺春申君。春申君恨，復

因請孫卿。孫卿乃行，復爲蘭陵令。申春君死而孫卿廢。……李斯書爲弟子，已而相秦。及韓非，

浮邱伯皆受業爲名儒。孫卿之應聘於諸侯，見秦昭王。昭王方喜戰伐，而孫卿以三王之法說之，及

秦相應侯，皆不能用也。至趙，與孫臏議兵趙孝成王前。孫臏爲變詐之兵，孫卿以王兵難之，不能對

也。卒不能用。孫卿道守禮義，行應繩墨，安貧賤。孟子者，亦大儒，以爲人之性善。孫卿後孟子百

餘年。孫卿以爲人之性惡，故作性惡一篇以非孟子。……

應劭風俗通窮通篇：

……孫卿有秀才，年十五始來游學。……（餘畧同劉向叙錄）

戰國策楚策：

……孫子去而之趙，趙以爲上卿。春申君使請孫子。孫子爲書謝之曰：鄙語曰「厲憐王，……」此

爲趙殺死亡之主言之也。……

桓寬鹽鐵論論儒篇：

齊湣王奮二世之餘烈，南舉楚淮，北并巨宋。……矜功不休。……諸儒諫不從，各分散。……而孫

卿適趙。內無良臣，故諸侯伐之。

鹽鐵論毀學篇：

李斯之相秦也，始皇任之，人臣無二，然而郇卿爲之不食。觀其權不測之禍也。

韓非子難囚篇：

燕王喻賢子之而非荀卿，故身死爲僇。

本書儒效篇：

秦昭王問孫卿子曰……

本書議兵篇：

臨武君與孫卿子議兵於趙孝成王前。……

本書強國篇：

應侯問孫卿子曰：入秦何見……

荀卿子說齊相曰……處勝人之勢，不以勝人之道，索爲匹夫不可得也。……今巨楚縣吾前，大燕竄

吾後，勁魏鈎吾右……是一國作謀，則三國必起而乘我。……

羣書所記載荀卿事蹟，略盡於此。其中年歲最明顯者，則西紀前二五五年——即楚考烈王八年，荀卿仕楚

爲蘭陵令。此事史文紀載詳確，宜據爲荀卿傳蹟之中心。雖然，若依韓非子所說，則荀卿及見燕王噲。噲

在位九年，當西紀前三二〇至三一二年，下距考烈王八年凡六十餘年。依鹽鐵論所說，則荀卿及見李斯相

秦。斯相秦在秦始皇三十四年，當西紀前二一三年，上距考烈王八年凡四十二年，前後相去已百餘年。

若如後人所解史記本傳及劉向叙錄之文，則荀卿當齊威宣時，年五十來游學。齊威王在位三十年，自前三



七八至三四三；宣王在位十九年，自前三四二至三三二。即以宣王末年卿年五十計，則至李斯相秦時，苟卿當百六十一歲，天下安有此情理？且劉向言：「孫卿後孟子百餘年。」若卿及見齊宣王，燕王噲，則與孟子並世矣。故韓非子之說，當然不可信。（此又關涉韓非子偽問題，當別論之。）而史記及劉向之文，亦當予細繙，別

下解釋。彼文記齊威宣問穉下列大夫之事，乃是追叙，並非謂苟卿及見威宣。故史記云「田駢之屬皆以死。」宣王後為湣王，凡四十年；湣王後為襄王，凡十九年。苟卿游齊，蓋在湣王末年。旋因進諫不用，遂去齊適楚。及襄王時再游齊，則年輩已尊，三為祭酒也。然自湣王最末一年下至秦始皇三十四年，亦已七十年，若苟卿其時年五十，則亦必百二十餘歲始能見李斯之相，其說仍不可通。「年五十」之文，風俗通作「年十五」，似較近真。今本史記及劉向敘錄或傳寫之譌耳。苟卿及見李斯相秦與否，亦一問題。鹽鐵論云云，或因李斯述苟卿「物禁太盛」一語而增益附會之，未可知也。要之齊湣王末年，苟卿年當在二十前後；李斯為相時，卿存沒雖難確攷，然斯之貴盛，則卿尚及見。似此推定，則卿年壽蓋八九十歲，雖不中當不遠矣。今略依此設為假定，譜苟卿年歷如下：

前二九三（齊湣王三十一年）假定是年苟卿年十五，始游學于齊。

前二八六（齊湣王三十八年）是年齊滅宋。

前二八五（齊湣王三十九年）苟卿有說齊相書，見本書張國篇。說既不行，遂去齊適楚。（鹽鐵論論儒篇所

言，即指是年事。知說齊相書在是年者，因書中叙四鄰盟國舉楚，燕，魏而不及宋，知在滅宋後矣。時齊君相方

「功不休」而荀卿已料「一國作謀三國起乘。」齊人不能繼，驅逐去之。明年而五國伐齊，湣王為魯矣。

前二八四至二六八（齊襄王元年至十七年）荀卿復游齊，三為祭酒，當在此十餘年間。

前二六七（齊襄王十八年）（秦昭王四十年）是年秦以范雎為相，號為應侯。本書儲效篇與秦昭王問答，強

國籍與應侯問答，皆當在本年以後。

前二六六（趙孝成王元年）本書議兵篇與孝成王及臨武君問答，當在本年以後。（臨武君姓名無攷。《叙錄

指為孫臏，恐非是。其年代不相及也。）

前二六二（楚考烈王元年）是年春申君相楚。

前二五五（楚考烈王八年）假定是年荀卿五十三歲。是年春申君以卿為蘭陵令。

《列傳言》「齊人或譏孫卿，孫卿乃適楚。」去齊適楚之年難確攷，要當在本年以前也。《戰國策》又言

「春申君客譏孫卿，卿去楚適趙，趙以為上卿。」事當在本年以後。其見秦昭王及趙孝成王，疑皆

在蘭陵令去職之後。

前二四六（秦始皇元年）史記李斯列傳言「斯辭荀卿入秦，會莊襄王卒。」事當在此一兩年間。

前二三六（秦始皇十一年）（楚考烈王二十五年）是年李園殺春申君。荀卿遂廢居蘭陵。假定是年荀卿

七十二歲。（據《國策》及《劉向敘錄》，荀卿似曾兩度為蘭陵令。其第二次任職，當在本年之前數年間。）

前二二三（秦始皇三十四年）是年李斯相秦。是年荀卿若尚生存，則假定為九十五歲。

## 二 荀子書之著作及其編次

本書劉向叙錄云：『孫卿卒不用於世，老於蘭陵。疾濁世之政，亡國亂君相展。不遂大道，而營乎巫祝，信禳祥，鄙儒小拘。如莊周等又滑稽亂俗。於是推儒墨道德之行，事與壞，序列著數萬言而卒。』是以荀子書為荀卿所手著也。今案讀全書，其中大部分固可推定為卿自著。然如儒效篇，議兵篇，強國篇，皆稱『孫卿子』，似出門弟子記錄。內中如堯問篇末一段，純屬批評荀子之語，其為他人所述尤為顯然。又大略以下六篇，楊倞已指為荀卿弟子所記卿語及雜錄傳記，然則非全書悉出卿手蓋甚明。

荀子書初由漢劉向校錄，名孫卿新書。漢書藝文志著錄，名孫卿子。（顧注云：『本日荀卿。』避宣帝諱故曰孫。』）唐楊倞為作注，省稱荀子。今遂為通名。劉向叙錄云：『所校讐中孫卿書凡三百二十二篇，以相校，除復重二百九十篇，定著三十二篇。』言中祕所藏卿孫之書共三百二十二篇，實三十二篇，餘皆重複之篇也。漢書藝文志作三十三篇。王應麟謂傳寫之訛，殆然。隋書經籍志作十二卷，舊唐志同。今本二十

卷，乃楊倞所析，編次亦頗易其舊，倞自序云：『以文字繁多，故分舊十二卷三十二篇為二十卷。其篇第亦頗有移易，使以類相從。』今將新舊篇第列表對照如下：

（劉向本）

（楊倞本）

勸學篇第一

同

修身篇第二	同
不苟篇第三	同
榮辱篇第四	同
非相篇第五	同
非十二子篇第六	同
仲尼篇第七	同
成相篇第八	第二十五
儒效篇第九	第八
王制篇第十	第九
富國篇第十一	第十
王霸篇第十二	第十一
君道篇第十三	第十二
臣道篇第十四	第十三
致仕篇第十五	第十四
議兵篇第十六	第十五

強國篇第十七	第十六
天論篇第十八	第十七
正論篇第十九	第十八
樂論篇第二十	同
解蔽篇第二十一	同
正名篇第二十二	同
禮論篇第二十三	第十九
宥坐篇第二十四	第二十八
子道篇第二十五	第二十九
性惡篇第二十六	第二十三
法行篇第二十七	第三十
哀公篇第二十八	第三十一
大宰篇第二十九	第二十七
堯問篇第三十	第三十二
君子篇第三十一	第二十四

賦篇第三十二

第二十六

楊倞所改編是否愜當，另為一問題。但劉向舊本，亦不過就中祕所藏三百餘篇之叢稿訂譌芟複，從新編次，原非必荀卿時之舊，故改編亦不必指為秦古也。（汪容甫荀卿子通論謂：「其書始於勸學，終於堯問，篇次實仿

書語。」恐是附會。）

但劉向本篇第，是否即向之舊，似仍有問題。漢書藝文志儒家載「孫卿子三十三篇」而賦家復載「

孫卿賦十篇」知劉向哀定七略時，兩書本各自別行。乃今本則賦篇即在三十二篇中，而其賦又僅五首，頗

難索解。今案成相篇純屬韻文文學，其格調絕類今之鼓兒詞，亦賦之流。漢志雜賦十二家別有成相雜辭

十一篇，知古代本有此體，而作者非獨荀卿矣。本書成相篇亦以五首組成。故知漢志所謂「賦十篇」者，

實即本書成相篇，賦篇之各五首也。（說采自胡元儀。但胡謂合此二篇即成相雜辭之十一篇，而謂漢志「孫卿賦十篇」

之文脫去「」字，則誤也。）以此論之，則所謂「孫卿子」者，當除此兩篇外別有三十二篇，今乃合此兩篇

共成三十二篇，不己缺其二耶？案本書大略篇首「大略君人者隆禮尊賢而王……」，「大略」二字與

下文不相屬，明是標題。（楊倞注已言之。）而儒效篇篇末一段云「人論志不免於曲私……」，「人論」二字

不與下連，王制篇篇中一段云「序官幸爵知資吝……」，「序官」二字與下不連，體例正如大略篇。是「

人論」「序官」本為兩篇名，略可推見。（王念孫謂「論當讀為倫，未免求之太深，「人論」為一篇名，正如書中天論

，禮論，樂論諸篇耳。）然則後此何故失此二目而將四篇併為兩篇耶？當緣有傳鈔者以「孫卿子」與「

孫卿賦』合爲一書，將賦十篇（兼成相言）附於末。二度傳鈔者，不解『成相』之義，見其文與『非相』相近，遂提前置諸第八篇。三度傳鈔者，覺增此二篇與『三十二篇』之數不符，而當時各篇名，或皆如大略篇之僅著於篇首，並未提行另寫鈔者，失察，遂合四爲二，謂符原數。信如是也，則仲尼篇第七之下，宜次以儒效篇第八，人論篇第九，王制篇第十，序官篇第十一，其富國，王霸至堯問，君子諸篇以次從第十二，遞推至三十二。而成相，賦兩篇則別爲『孫卿賦』，而不以入荀子。庶幾遺中壘校錄之舊觀矣。此問題前此絕未嘗有人提起，吾所推論，亦別無旁證，姑懸之以竣好事者疏證云爾。

大小戴兩禮記，文多與荀子相同。今互舉其篇名如下：

小戴三年問篇

大戴禮三本篇

小戴樂記篇

小戴鄉飲酒義篇

小戴聘義篇

大戴勸學篇

大戴曾子立事篇

荀子禮論篇

荀子樂論篇

荀子法行篇

荀子勸學篇

荀子修身篇

荀子大略篇

凡此皆當認爲禮記采荀子，不能謂荀子襲禮記。蓋禮記本漢儒所哀集之叢編，雜采諸各家著述耳。

然因此可推見兩載記中其摭拾荀卿緒論而不著其名者或尚不少。而荀子書中亦雜保無荀卿以外之著作摻入。蓋荀子書亦由漢儒各自傳寫，諸本共得三百餘篇，未必本本從同。劉向將諸本冶爲一爐，但刪其重複，其會否懸何種標準以鑑別真僞，則向所未言也。楊倞將大略宥坐、子道、法行、哀公、堯問六篇降附於末，似有特識。宥坐以下五篇，文義膚淺，大略篇雖間有精語，然皆斷片，故此六篇宜認爲漢儒所雜錄，非荀子之舊。其餘二十六篇，有無竄亂或缺損，則尙待細勘也。

### 一九三 荀卿攷

錢穆

(一九一九，史學雜誌第二卷第三、四期合刊，先秦諸子繫年考辨畧鈔，原祇四節，補足標此題。)

#### 一 荀卿年十五之齊攷

史記孟荀列傳謂「荀卿年五十始來游學於齊，至襄王時而最爲老師。」顧不言其來齊在何時。劉向

序荀卿書則曰「方齊宣王、威王之時，聚天下賢士於稷下尊寵之，是時孫卿有秀才，年五十始來遊學至齊，襄

王時孫卿最爲老師。」應劭風俗通窮通篇則云「齊威、宣之時，孫卿有秀才，年十五始來游學，至襄王時孫

卿最爲老師。」今按三說相舛，以年十五之說爲是。何者，曰游學是特來從學於稷下諸先生而不名一師

者，非五十以後學成爲師之事也。曰「有秀才」此年少英俊之稱，非五十以後學成爲師之名也。曰「始來



游學，』此對以後之最爲老師而言，謂荀卿之始來尙年幼爲從學，而後最爲老師也。且荀卿於魯王末年去齊，至襄王時復來（致辨詳後），則始來者又對以後之一再重來而言也。據此，則荀卿之齊，其爲十五之年明矣。考威王之卒在周慎觀王之元年（三二〇），荀卿游學當在威王晚時。其後又曾至燕。韓非子難三云：『燕王噲賢子之而非荀卿，故身死爲繆。』燕王讓國子之，爲慎觀王五年（三一六），去威王之卒四年，其時荀卿至少亦當二十四五歲。循是上推，則荀卿之生，當在周顯王三十年前。循是下究，至春申君之死，荀卿年已一百零三歲，荀卿其時尙在人世與否不可知。史記謂春申君以荀卿爲蘭陵令，春申君死而荀卿終老蘭陵，其語不可信（考辨詳後）。要之荀卿蓋亦壽者也。又考魯不公元年正值燕王噲讓國於相子之之歲（史記誤後二年），其時孟子猶未退隱，而荀卿已以秀才有名譽。孟子外書謂孫卿子自楚至齊見孟子而論性，荀子趙人，則楚字當係趙字之譌，然孟荀相見論學，固非不可能之事也。

## 一 荀卿自齊適楚攷

桓寬鹽鐵論論儒篇云：『及齊湣王奮二世之餘烈，南舉楚，淮北并巨宋，苞十二國，西摧三晉，却強秦，五國賓從，鄒魯之君，泗上諸侯皆入臣，矜功不休，百姓不堪，諸儒諫不從，各分散，慎到接子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚，內無良臣，故諸侯合謀而攻之。』今按湣王滅宋在十五年（年表誤爲三十八年考辨別詳），其明年爲燕昭王二十七年，燕使樂毅謀伐齊。又明年齊湣王之十七年，而樂毅以秦魏韓趙之師入齊，至臨淄，湣王走莒。是荀

卿諸人之去當在潛王五十六年間也。荀子強國篇有說齊相一節，汪中荀子年表謂「此齊相乃薛公田文，故曰「相國上則得專主，下則得專國」其言蓋是。今按篇中有「巨楚縣吾前，大燕絕吾後，勁魏鈞吾右，一國作謀，三國必起而乘我」之說，列舉隣敵而不及宋，知係潛王滅宋以後語，正亦諫潛王之矜功者。是時荀卿年當五十六，始自遊燕以後重復至齊，亦爲穰下列大夫，而慎到田駢之屬爲老師，至是而相率散亡也。  
（胡元儀荀卿列傳據鹽鐵論此文，謂「是鄒卿，潛王末年至齊，」鹽鐵論明謂荀子以潛王末年去，何得即推以爲穰王末年來，胡說非也。）史記孟荀列傳叙荀卿至楚在齊襄王時三爲祭酒之後，蓋誤；至謂春申君以荀卿爲蘭陵令，益不足信，辨詳後。

### 三 春申君封荀卿爲蘭陵令辨

後世言荀卿事，悉本司馬遷劉向。然向言最難憑，既曰孫卿後孟子百餘年，又謂其與孫臏議兵於趙孝成王前，其無稽如此。史記於卿事亦疏略不備。余既別爲考之，而於春申君封荀卿爲蘭陵令一事，則不能無疑。蓋其說始於馬遷，成於劉向，而實未足爲信史也。

史記言「齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。」今考荀卿去齊適楚，乃當潛王末世（考辨詳前）。下距黃歇爲春申君尚二十餘年，則史說非也。又謂「春申君爲楚相八年，以荀卿爲蘭陵令」（春申君列傳）余考荀卿是時年踰八十。（昔人疑荀卿年者多矣，唐仲友謂春申君死而卿年已百三十七；吳公武謂荀卿去楚時

近百歲，皆考核未精。

又曰：「春申君死而荀卿廢。」是卿以八十老人，爲一縣令，至十八年之久，至於春申之

死，荀卿年已百齡，失所憑依，乃不得已而見黜，卿縱貪祿好仕，一何老不知退，爲鷩馬之懸豆，至於若是其甚耶？

向之言則尤謬，謂：「春申既以卿爲蘭陵令，或譏之曰：『湯以七言里，文王以百里，孫卿賢者，與之百里，楚

其危乎？』春申君遂謝去孫卿。」夫卿之在齊，爲稷下老師，稷下之祿，如齊人之譏田駢，則曰：『賞養千鍾，

徒從百人，』宜王之留孟子，則曰：『中國授室，致祿萬鍾，』其優異也如此。昔孟子遊梁，惠王尊之曰叟，問以

利國之大計，今荀卿較之，年爲高矣，位爲尊矣，退自稷下，而至於楚，（荀卿至楚，尙在齊襄王前，茲姑據劉向叙錄爲說

耳）使春申君賢荀卿耶，不應抑以百里之小令，使春申君不賢荀卿，何以或人之一言，遽謝而去之耶？又謂：

「荀卿既之趙，春申君又以或人之言聘荀卿，荀卿遣春申君書，刺楚國，因爲歌賦以遺春申君。」此汪中荀

卿子通論已辨之曰：「春申君請孫子，孫子答書，或去或就，曾不一言，而泛引前世劫殺死亡之事，未知其意何

屬。且靈王雖無道，固楚之先君也，豈宜向其臣子，斥言其罪？不知何人鑿空爲此。韓嬰誤以說詩，劉向不

察，采入國策，其叙荀子新書又載之，斯失之矣。此書自「厲憐王」以下，乃韓非子姦劫弑臣篇文，其賦詞乃

荀子掩詩之小歌，見於賦篇，由二書雜采成篇，故文義前後不屬。幸本書具在，其妄不難破。」向又謂：「春申

君得書恨，復固謝孫卿，孫卿乃行，復爲蘭陵令。」此尤無理。黃式三周季編略信有荀卿答書，而亦不信有反

楚復仕。曰：「荀卿是時，年已八十餘，反趙之後，無棄趙卿而再仕蘭陵之理。」又曰：「書賦之辭駭厲，無應

召之意。」余謂荀春申君誠賢荀卿，而再聘召，亦不宜仍以蘭陵小令屈也。凡此皆史記之所無，而尤不近

情理之甚者。

且余觀荀卿書，如說齊相，應秦昭王，侯問，議兵於趙孝成王前，凡其行迹所至，皆有記載，其論時事亦詳，然至於邯鄲之解圍則止。獨自爲蘭陵令後十八年，無片辭涉及。又絕不言春申君。有之惟成相一語，

曰：『春申道，纒，基，畢，輸。』盧文弼疑之，曰：『此春申句有誤，必非指黃歇。』郝懿行則云：『此荀卿自道。

荀本受知春申，爲蘭陵令，蓋將借以行道，迨春申亡而道亦連纒俱亡，基亦墮輸矣。』今按：卿以八十額齡，爲

令蘭陵，垂二十年，親著書數十篇，曾無一語自道政績，其弟子如韓非、李斯之徒，衆矣，亦不見一語及其師治道，

並又不見於其他之稱述，則所謂畢輸之基者安在？郝氏道亦連纒一語，尤強解非文理。則盧氏之疑是也。

余讀成相、僉詩，皆有遺譏憤世之辭，則殆卿當齊潛王時，以譏去楚之所感而作也。故卿之遺譏，在齊潛王

之世，非楚春申也。其之楚，在爲齊襄王時，稷下老師之前，非在襄王後也。其至趙，在自齊至秦之後，非爲令

蘭陵而後之趙也。其退老而著書，所論止於邯鄲之役，正卿八十之年，非其後尙爲縣令二十年，然後乃廢退

而家居也。史記所傳，失情實者多矣。荀卿春申之事，豈必以見於史記而信之哉？

然則史說無本，何以又強指其年，謂荀卿封蘭陵，在春申爲相之八年乎？曰：非也。蘭陵屬東海，爲魯地，

故史姑附之楚滅魯之歲。史固未能確指而後人乃確信之也。（又按史記滅魯年亦誤，考辨別詳）曰：然則荀卿

之爲令蘭陵，果盡無稽乎？曰：是又不然，荀卿適楚，在潛王末年，當頃襄王之十五年，是年取齊、淮北，蘭陵或以

其時歸楚，而荀卿爲之令，則非不可有之事也。又春申既頃襄王弟，其時或已用事，而進言荀卿於楚王，而史

自誤爲春申爲相之後，又非不可有之事也。（史記又云：「荀卿卒，因葬蘭陵。」劉向向叙錄云：「蘭陵多善公學，

蓋以荀卿，長老至今稱之曰，蘭陵人喜字爲卿，蓋以法荀卿。」二說若信，則卿與蘭陵洵有淵源，殆以初曾爲令其地，故遂退老，卒因葬焉，而後人又思慕之如是耶？）今既不可詳考，而史說之誤，自有可得而辨者，因爲之辨如此。

又按應劭風俗通卷七窮通篇：「齊人或譏孫卿，乃適楚。楚相春申君以爲蘭陵令，人或謂春申君云，春申君謝之，孫卿去之，遊趙應聘於秦。作書數十篇。春申君使請孫况。况遣春申君書，刺楚國，因爲歌賦以遺春申，因不得已乃行，復爲蘭陵令焉。」蓋應氏以卿爲蘭陵令在遊趙聘秦之前，是也。又序其事於在齊三爲祭酒後，則誤於史記。并謂其爲歌賦遺春申，因不得已復爲蘭陵令，則誤於劉向。然通觀諸書所載，以應氏爲最得荀卿行實矣。

#### 四 荀卿齊襄王時爲稷下祭酒攷

史記孟荀列傳：「荀卿年五十始來遊學於齊。騶衍之術，迂大而閔辯，爽也文具難施，淳于髡久與處，時有得善言，故齊人頌曰，談天衍，彫龍爽，炙穀過髡。田駢之屬皆已死，齊襄王時而荀卿最爲老師。齊尙修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。」此文謂荀卿初來，稷下尙盛，及後諸儒零落，而荀卿獨在，最爲老師也。然鄒衍鄒夷尙在荀卿後，不當與淳于髡並列（考辨別詳）。至年五十乃十五誤倒，荀卿自十五遊學來齊，其後曾至燕，見燕王噲，燕王噲不之用，後重適齊，則爲稷下列大夫。至濬王滅宋驕矜，稷下先生慎到田駢之徒皆散，

其時荀卿則適楚（均詳前考）。是皆爲史文所不具。此云齊尙修列大夫之缺者，以稷下之制，壞於僖王末年，至襄王而重修也。今考襄王五年田單殺騎城，重修列大夫之缺，當在此後。是時荀卿年踰六十，自楚復反齊，而往者田駢之屬，同時散亡者，皆已死，故荀卿最爲老師也。汪中荀子年表謂「荀子年五十始遊學來齊，則當僖王之季，故傳云田駢之屬皆已死也。」是誤謂田駢已死於荀子來齊之前。近人有疑史文鄙衍之術，以下一節爲衍文，謂當以田駢之屬一語直接始來遊學云云，是荀卿始來，乃在齊襄王時，亦不與田駢諸人相接，皆與鹽鐵論所記背繆，殊不足信。及襄王死，荀卿乃遊秦（考辨詳後）。史謂齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，亦誤。蓋史記述荀子行跡，僅及齊楚兩國，不知有之秦適趙之事。又謂其爲蘭陵令，而終老於楚，故以適楚移之三爲祭酒而去齊之後矣。今自襄王六年至襄王十九年，前後凡十有四年，荀卿之三爲祭酒，當在其時。

## 五 荀卿赴秦見昭王應侯攷

齊襄王十八年，當秦昭王四十一年，范雎相秦，封應侯。荀子儒效篇載秦昭王與荀卿答問之語，疆國篇載應侯與荀卿答問之語。是荀卿在齊襄王十八年後曾赴秦也。至昭王五十二年，應侯罷相，荀卿赴秦當在此十二年間。惟自劉向已不曉其的在何時，故爲荀卿書錄序之最後。胡元儀邠鄉別傳以入秦謂在爲蘭陵令去而之趙以後，並謂不出秦昭王五十四至五十六三年中，是誤讀劉向文也。凡如此類甚多。史記魏世家叙文侯受經子夏於二十五年後，讀者遂謂其事即在二十五年。孔子世家敘適周見老子在十七歲

後，讀者遂謂其事即在十七年。不悟古人行文，自有神縮，刻劃以求，宜其謬也。今考荀卿與應侯問答，稱秦「四世有勝」，（要國篇，指自孝公至昭王也。）而曰「憂患不可勝校焉，認認然常恐天下之一合而軋已也」，（國篇）並不及秦師失利事，則荀卿遊秦尙在邯鄲一役之前。周季編略列荀况如秦於周赧王五十一年，是年爲齊王建元年，荀卿始以襄王死而去齊，如孟子以惠王死去梁之例。黃氏之說則信。

## 六 荀卿至趙見趙孝成王議兵攷

范雎爲相之明年，爲趙孝成王元年，孝成王二十一年而卒，荀卿嘗至趙論兵趙孝成王前，今亦不能攷其的在何年。劉向敘錄謂「孫卿爲蘭陵令，客或譏之春申君，春申君謝之，孫卿去而之趙，客又說春申君，春申君使人聘孫卿，孫卿遣春申君書刺楚國，春申君固謝孫卿，孫卿乃行，復爲蘭陵令。」今按春申君以荀卿爲蘭陵令事，既不足信（攷辨前詳），則避讒適趙，愈益無據。汪中荀子通論謂「本傳稱齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，韓詩外傳國策所載或說春申君之詞，即因此以爲緣飾，周秦間記載若此者多。」是也。至爲荀子年表，謂荀卿去齊遊秦不遇而歸，齊王建初年復自趙來齊，至楚考烈王八年齊王建十年乃至楚爲蘭陵令，終老於楚，則復誤。余攷荀卿自齊避讒適楚乃當湣王季年，其後重返齊爲緩下祭酒當齊襄王時。至王建之立，乃去齊適秦返而歸於趙。大抵荀卿留秦決不久，其去秦東歸，約當長平一役前後，其在趙則值邯鄲之圍。荀子臣道篇極稱平原信陵兩人功，實爲邯鄲解圍事。其時荀卿在趙，身歷其事，故盛加稱許如此也。（汪中荀子年

表謂「荀子歸趙疑當孝成王九年十年時，故臣道篇稱平原，信陵之功，是時信陵故在趙也。」今按臣道一篇不徒可證為荀卿在趙所作，且可推想荀卿實身經邯鄲之圍，故特為作論歎揚耳。臣氏疑為荀卿以邯鄲圍解後來趙，恐亦未是。其與臨武

君議兵趙孝成王前，亦疑在邯鄲圍解後。臨武君即龐煖，余別有考辨。其時荀卿年已八十餘外，卿始終老

於趙也。致辨詳別。蓋史記叙荀卿行迹，僅及自齊適楚，而無遊秦遊趙之事，劉向叙錄荀書，始以適趙繼諸為

令蘭陵之後，而適秦見昭王，則散叙文後，竟亦不能定其在何時也。今詳審荀子原書，參以諸家記載，合諸當

時史實，重為考定，則情節宛符矣。楚策又云「孫子去之趙，趙以為上卿。」姚校云「荀子未嘗為上卿，後語作上客，

實是。」金氏補釋云：「按韓詩外傳亦云孫子去而之趙，趙以為上卿，此策不必為誤。墨子小取篇，子墨子使管黔敖遊高石

子於衛，衛君致款甚厚，設之於卿。史記田完世家，賜列第為上大夫，不治而議論。漢書陳平傳，賜爵卿。張晏曰，禮秩

如卿，不治事，孟荀之上卿，蓋致款而已，非仕之也。齊策歸之上卿，命而處之，即此類也。」

# 一九四 荀卿遊歷考

羅根澤

## 一 引言

從前有一個「科命布暨蛋」的故事：

科命布已經發現了美洲新大陸，妬功嫉能的人們，故意和他為難說：「美洲一塊大陸地是原已存在那裡，還是自您先生纔有的呢？」



科侖布說：『自然是原已存在那裡。』

『那末還能算您的發現嗎？』和他爲難的人們爭着說。

科侖布沈吟了一時，順手取過一個雞蛋，說：『雞蛋爲物，總是躺着，那一位能把牠豎立起來？』和他爲難人們，相顧愕然，莫知所出。科侖布將手中的雞蛋，碰的一聲碰破一頭，即刻豎立起來。由是羣衆大譁，說：『這樣誰不會呢？』科侖布說：『那末爲什麼你不做呢？』美洲一塊大陸，安然的在那里，爲什麼沒有人知道呢？』羣衆語塞，漸漸的鳥獸散了。

考證之學，頗與此相類，是一種發現，不是一種發明。發現是要有安然存在那裡的證據，不要玄渺的推理；即使萬不得已而仰賴推理，其推理亦必植基於證據。以故，最上乘的考據，如同科侖布之發現新大陸一樣——是原已存在那裡的，祇是原先沒有人知道，或沒有人注意，經他才指示出來罷了。

近人之考訂荀卿年代及行歷者，已經很多，所有的材料——安然存在那裡的證據，已經爲他們發現淨盡，我並沒有新材料。祇是他們好用推理，有背於考據學的原則，由是治絲益棼。我現在掃除玄渺的推理，將安然存在那裡的證據排列起來，荀子的一生歷程，便已昭然若揭。這雖然儉陋，但庶幾不至於『非愚則妄』了。

梁任公先生說荀卿事蹟年歲最明顯者，爲『西紀前二五五年——即楚考烈王八年，荀卿仕楚爲蘭陵令。此事史文紀載詳確，宜據爲荀卿傳蹟之中心。』我以為還有最明顯而可據爲傳蹟之中心者一事，即

史紀本傳說：『春申君死而荀卿廢，因家蘭陵，』而春申君之死，據他的本傳在考烈王二十五年——西紀前二二八年。

今即以二事爲中心，考訂其年代及行歷如左。

## 二 荀卿能和子之同時嗎？

荀子本書，史紀孟荀傳以及劉向敘錄，都沒有說過荀子到過燕國，更沒有與燕噲、子之發生過關係，惟獨韓非子雜三篇（汪啓淑引作雜四篇）有這樣兩句：

燕子噲賢子之而非孫卿，故身死爲僇。

據史記六國年表，燕王噲立於周慎靚王五年，當西前三一六年。就我們所知道的，西前三三八年春申君死的時候，荀卿還健在；有的書說他及見李斯相奏，雖然不可靠，但在二二八年以後仍活幾年，以至十幾年，並非不可能的。即以二二八年計算，上距三一六年已七十九年，那時的荀卿，已否降生還不敢定，那裡說得上到燕國臣於燕噲而不得志呢？燕噲讓國於子之，正在孟子遊齊的時候，韓非子的話而果真不錯，豈不是荀子與孟子同時嗎？其實荀子之在孟子後，是很顯然的，以故荀卿能懲於孟子性善說的失敗，而另創性惡說，其非十二子篇亦將孟子列在他以前的十二子之一，而痛斥其非。燕國也是歷史很長的國家，在燕噲時，除子之外，當然別有重臣而賢者。韓非去其時未遠，故能言之。日久年湮，所謂重臣而賢者，已成爲不能知名的

人物，由是傳鈔轉刻者，遂誤爲荀卿了。無論如何，這種按之史籍而顯然乖謬的單文孤證，我們是不能輕於置信的。

### 三 遊秦

雖然史記孟荀列傳沒有說過荀卿曾經遊秦，但他遊秦可信是爲事實，因爲本書儒效篇載有秦昭王的問答說：

秦昭王問孫卿子曰：『儒無益於人之國。』……

張國籟又載有和應侯的問答說：

應侯問於孫卿子曰：『入秦何見？』……

爲其史記沒有記載，劉向敘錄雖有記載，又未標時代，所以何時遊秦，遂言人人殊。依我看，在他五十歲遊秦以前。

（1）依史記，荀卿五十遊齊，『齊人或譏荀卿，荀卿乃適楚。』是去齊即適楚。胡適之先生繫遊秦於遊齊適楚之間（中國哲學史大綱卷上頁三百五），恐怕是錯的。再依劉向敘錄，荀卿由楚到趙，由趙又返楚，遂至廢死，而葬蘭陵。我們假設無法推翻這些記載，則遊秦必在遊齊之前，因爲自遊齊以後，遊歷的路程極明顯，卻是沒有秦國的。

（2）據史記范雎蔡澤傳，范雎拜相爲應侯在昭王四十一年。荀卿入秦見應侯，當然最早不能在昭

王四十一年以前。昭王四十一年爲周赧王四十九年，當西前二六六年。他向應侯說秦國，「四世有勝，非幸也，數也。」汪中荀子年表謂指「孝公至昭王」的確，秦自孝公至昭王，迭次戰勝了六國諸侯，但昭王五十年，秦兵圍邯鄲，楚春申君將兵救之，秦軍却是遭了慘敗。荀子說「四世有勝」的時候，似乎還未見到邯鄲之戰，則最晚不能在昭王五十年之後。昭王五十年爲周赧王五十八年，當西前二五七年。（有人說「四世有勝」是當而恭維語，不見得不在邯鄲戰後。我們姑且退一步信此說罷。應侯在昭王五十二年，他所援引的王稽棄市之後，「日益以不憚」，被蔡澤搗三寸不爛之舌，取其相位而代之。則無論如何，荀子之赴秦，不能在昭王五十二年之後。）

荀子之遊齊當齊王建時。齊王建立於秦昭王四十三年，其元年前後，正應侯當國的時候。至王建八年，秦兵即敗於邯鄲。荀子在齊三爲祭酒，必有相當的時間，若於遊齊以後到秦，即在邯鄲之後，不應當說「四世有勝」在遊齊以前呢，則一切妥當了。

風俗通義窮通篇，繫「應聘於秦」於初次適楚復去之後。這也是不可靠的。荀卿初次爲蘭陵令在西前二五五年。因爲有人向春申君說：「孫卿賢者也，今與百里地，楚其危乎？」由是「春申君謝之」而孫卿遂去楚。其年當在西前二五五年以後。其時已在春申君大破秦軍於邯鄲二年以後，應侯已稱病篤歸田了。

#### 四 遊齊三爲祭酒

關於荀子遊齊，有兩個問題：一，荀子是十五歲遊齊還是五十歲遊齊呢？二，荀子遊齊的時候，齊國的君主是潘王呢？襄王呢？還是齊王建呢？

（一）荀子本身年歲，我是擁護五十歲說的：

（1）史記，劉向敘錄都說是「五十」，唯有東漢末年的應劭才在他的風俗通義窮通篇裏說是「十五」。考古有兩條信條：一，愈古的材料愈有價值。二，證據愈多愈可信任。準此而言，我們應當信史記和敘錄，不應當信風俗通義。固然宋人晁公武曾於郡齋讀書志說史記「五十」乃「十五」之譌，但北齊時的顏之推已經於顏氏家訓勉學篇說「荀卿五十始來遊學」可見史記古文已如此，並非後來因鈔刻誤倒。

（2）史記及敘錄有「荀卿最爲老師」一句，又說「齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。」若是「十五」，還佩得上稱爲「老師」，「三爲祭酒」嗎？有的學者，因爲要完成十五歲遊齊之說，由是說荀卿遊齊有兩次：一次在十五歲，另一次在晚年，才「三爲祭酒」，稱爲「老師」。還有的說，「三爲祭酒」是三次到齊國爲祭酒。這我們沒得可說，祇可說一句有什麼證據呢！

（3）這是胡適之先生已經說過的，「這個「始」字含有來遲了的意思。若是「年十五」決不必用「始」字了」（中國哲學史大綱卷上頁三百五）。

（二）荀子遊齊時，我以爲當齊王建的初年：

（1）西前二二八八年春申君死後，荀卿尙健在。齊潘王立於周顯王四十六年，當西前三二二三年，卒於周

赧王三十一年，當西前二八四年。齊襄王立於赧王三十二年，當西前二八三年，卒於赧王五十年，當西前二六五年。齊王建立於赧王五十一年，當西前二六四年。即以二二八年爲荀卿之卒年，上推至齊王建立元年，共二十七年，加五十已七十七歲。若二二八年而荀子尚活數年以至十數年，則已八九十歲。若推至襄王元年，則至百十歲上下，至湣王元年，則至百五十歲上下了。這不成了老怪物了嗎？

本書疆國篇說：『荀卿子說齊相曰：「今巨楚縣吾前，大燕鯨吾後，勁魏鈎吾右，西壤之不絕若繩，楚人則乃襄賞，開陽以臨吾左；是一國作謀，則三國必起而乘我，如是則齊必斷而爲四，三國若假城然耳。」』汪中荀子通論說：『其言正當湣王之時。湣王再攻燕魏，留楚太子橫以割下東國，故荀卿爲是言。……此齊相爲薛公田文，故曰：「相國上則得專主，下則得專國。」』

其實『荀卿子說齊相』七字，根本有問題。

(a) 宋錢佃作荀子攷異，自言所根據的有五個本子，『二浙西蜀本凡四，又一本是『元豐國子監刻者』。錢氏於此篇『處勝人之勢』下，寫着這樣一句：『監本於此上有一荀卿子說齊相曰』七字。可見其『二浙西蜀本凡四』都沒有這七個字。顧千里曰：『宋錢佃本卷末云：「監本有七字，」宋呂夏卿本有疑楊注所見與監本不同，或不止少七字，亦王伯厚所說「監本未必是」之類也。』

(b) 這七字祇就文字上看，也有可疑。本書皆作『孫卿』，無作『荀卿』者。如儒效篇，『秦昭王問孫卿子曰』。『議兵篇』，『臨武君與孫卿子議兵於趙孝成王前』。『堯問篇』，『爲說者曰，孫卿不及孔子。』

即張圖篇他處也作「孫卿」如「應侯問孫卿子曰。」不但本書其他先秦書亦無作「荀卿」者。如韓非子顯學篇「有孫氏之儒。」戰國策楚策四「今孫子天下賢人也。」這也可見此七字之不疑了。

(c)此文前段引公孫子論子發此段當亦是述古。

即承認是荀卿說齊相罷，在湣王時固然有如所說的勁隣，在王建時何嘗不仍是如此？一定說是在湣王時，使荀子成了能知未來的預言家，無專說是在湣王後，懲於湣王之敗而爲此言。戰國時的相國，差不多都有大權，「上則得專主，下則得專國」不一定非孟嘗君才能如此。而且這兩句是恭維而期其轉告齊君的話，當然不免說的重些。

鹽鐵論論儒篇說：「齊湣王奮二世之餘烈，南舉楚，北并巨宋……矜功不休……諸儒諫不從，各分散……而孫卿適楚。」這是兩造辯論時極隨便的一句話，並沒有經過稽考是非像史家似的一番審察。

鹽鐵論還說，「李斯之相秦也，始皇任之，人臣無二，然而荀卿爲之不食，視其權不測之禍也。」（毀學篇）據秦始皇本記，二十六年，初并天下，李斯爲廷尉，二十八年稱爲卿，三十四年稱丞相，則爲相之年雖不可考，約之必在二十八至三十四年之間。二十八年爲西前二一九年，三十四年爲西前二一三年。即以二十八年計算，上距湣王之立已一〇五年，至湣王之卒已七十五年，那末荀卿非百餘歲不可，若是「五十」遊齊，則非百五六十歲不可，我們不用在旁處找證據，祇以鹽鐵論之矛，已足陷鹽鐵論之盾了。

至於王霸篇說：「上詐其下，下詐其上，則是上下折也。如是則敵國輕之，與國疑之，權謀日行而國不免

危削，秦之而亡，齊潘薛公是也。」又說：「燕趙起而攻之，若振稿然，身死國亡，爲天下大戮。」仲尼籍說：「潘王毀於五國。」更顯見是借古事立論而荀卿之在潘王後，益可相信了。

(2) 史記「田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尙修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。」應當照胡適之先生的讀法，「田駢之屬」的「屬」字下不斷句，意思是說田駢之屬已經死在齊襄王時了，所以到這時荀卿便最爲老師了。襄王以後便是齊王建，則荀卿之適齊，當然在齊王建時了。

(3) 荀卿遊齊是在遊秦之後的。他遊秦的年代，最早不能超過秦始皇四十一年（西二六六）即齊王建紀元前二年。他在秦國的一段，史書致於沒有記載，可知爲時很短。我們不妨假定他於王建元年前後（即秦昭王四十三年前後）在秦。由秦返趙，由趙到齊，當然還是王建的初年。他於楚考烈王八年，即齊王建十年，自齊適楚爲蘭陵令，可知在齊國的生活，自王建十年截止。他既然三爲祭酒，至被說而後去，當然有相當年月，這也足以證明他來齊在王建的初年。假使容許我們假定一下，可以說王建二三年以至十年在齊。

## 五 自齊適楚初爲蘭陵令

他去齊適楚爲蘭陵令，在楚考烈王八年，齊王建十年，即西前二五五年，這是沒有問題的。因爲史記，劉向敘錄，應劭風俗通義疏通篇都說：「齊人或譏荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。」可見去齊適楚即爲蘭陵令。其爲蘭陵令，史記者申君傳又明言在「春申君相楚八年」，而春申君之始爲相，傳又明言在



『楚考烈王元年。』他這次爲蘭陵令共幾年，我們不能知道；能知道的是他後來曾一度返回祖國，議兵於趙孝成王前。近人有謂司馬遷本不知荀卿爲蘭陵令在那一年，所以繫之於春申君爲相八年者，因爲蘭陵屬東海，爲魯地，故史姑附於楚滅魯之歲。我以爲這祇是一種推測。固然我們生在幾千年後，不能找出司馬遷所根據的書，證明司馬遷的話是對的。但司馬遷撰史記的時候，一定有很多的參考書。不過古人著書，不像我們現在作考證的人，每句要注明出處。我們不能因爲發現史記有錯的地方，便並未發現錯的地方也一律不信。

## 六 由楚返趙議兵趙孝成王前

據本書議兵篇，他曾與臨武君議兵於趙孝成王前。戰國策楚策四，劉向敘錄，都說：『客說春申君曰：『湯以亳，武王以鄆，皆不過百里，以有天下；今孫子，天下賢人也，君藉之以百里勢，臣竊以爲不便於君。如何？』春申君曰：『善。』於是使人謝孫子。孫子去之趙，趙以爲上卿。』可知荀卿確於楚後一度返趙。趙孝成王立於周赧王五十年，即齊王建之紀元前一年，當西前二六五年，卒於秦始皇二年，當西前二四五年，在位共二十一年，荀卿是那一年來的，我們不能知道。但他由齊到楚的時候是齊王建十年，楚考烈王八年，於時爲孝成王之十一年，那末，最早也當在十一年以後。與臨武君議兵，當然在此次返趙的時候。

## 七 由趙返楚再爲蘭陵令

戰國策，劉向叙錄都於荀卿去楚返趙後，說：「客又說春申君曰：『伊尹去夏入殷，殷王而夏亡；管仲去魯入齊，魯弱而齊強。夫賢者之所在，其君未嘗不尊，國未嘗不榮也。今孫子，天下賢人也，君何辭之？』春申君又曰：『善。』於是使人請孫子於趙。」叙錄謂孫子乃行，復爲蘭陵令。楚策未載。但荀卿既老於楚，蘭陵令，當然返楚無疑。他返楚的年代已不可考了。但春申君因客言而疏遠他，以致逼他返回祖國，又因客言而用他，叫他由祖國回來，這其間似乎爲時很短。他返趙時見過趙孝成王，趙孝成王卒於西前二四五年，則他返楚，至遲當在此年。史記，叙錄都說：「春申君死而荀卿廢。」春申君死在考烈王二十五年，其返楚當然在此年以前，而其政治生涯，則在此年告終了。

## 八 荀卿遊歷年表

荀子的生年，我們無法確考。但荀子五十遊齊，古書有明載；而其時代約在齊王建二、三年前後，即西前二六三、二年前後；則其生年可知約在西前三一三、二年前後，即周赧王之二、三年前後，趙武靈王之十三、四年。其卒年也無法確攷。但楚考烈王二十五年（春申君死年）即西前二三八年，他尙健在，是古書明載的。由二三八年前上推至三一三、二年，已七十四、五歲。若在二三八年以後再活幾年，乃至十幾年，則已是八九十歲的壽者了。

現在我們即根據以前的考證，爲表於下：

二六五	二六六	二七六	二九八	二九九	三〇六	三一二	三一六	西曆紀元前
五十年	四十九年	三十九年	十七年	十六年	九年	周赧王三年	周慎靚五年	中國紀元
年趙孝成王元	秦昭王四十一年 超惠文王三十二年卒	年魏安釐王元	年趙惠文王元	趙武靈王二十七年卒	秦昭王元年	趙武靈王十四年	燕王噲五年	與荀卿有關之列國君王
	秦以范雎爲相，封應侯。荀卿入秦見昭王及應侯，當在是年後。在秦不久，即返趙。	魏封公子無忌爲信陵君。	趙以公子勝爲相，封平原君。			荀卿約於是年前後生於趙。	燕王噲讓國於其臣子之。韓非子難三篇稱：「燕子噲賢子之而非孫卿，故身死爲僂。」蓋不可信？	荀卿遊歷事蹟及與荀卿有關事蹟

二四七	三年卒			
二四九	秦莊襄王元年			
二五〇	秦孝文王元年卒	趙孝成王十年	荀卿自楚返趙，與臨武君議兵於趙孝成王前，當在是年前後之數年間。	
二五一	五十六年卒			
二五五	秦昭王五十二年	楚考烈王八年	齊人或譏荀卿，荀卿適楚，楚相春申君以爲蘭陵令。	周亡。 秦相應侯稱病請歸相印，秦昭王以蔡澤代爲相。
二五六	五十九年卒			
二五七	五十八年	秦昭王五十九年 趙孝成王九年 楚考烈王六年 魏安釐王廿年	秦圍趙都邯鄲，楚春申君，魏信陵君救趙，秦解圍去。	
二六二	五十三年	楚考烈王元年	楚以黃歇爲相，封春申君。	
二六四	五十一年	齊王建元年	荀卿至齊，三爲祭酒，當在是年後。其至齊時，年已五十歲。	

史記李斯傳：「斯從荀卿學帝王之術，辭卿西入秦，會莊襄王卒，乃求爲呂不韋舍人。」

二四六	秦始皇元年			
二四五	二年	趙孝成王二十一年卒	荀卿自趙逃楚再為蘭陵令，當在是年前。	
二三八	九年	楚考烈王二十五年卒	楚李園殺春申君，荀卿廢居蘭陵，年已七十四，五歲矣。	
二二一	二十六年	齊王建四十四年	秦廢齊王建，統一天下。	
二一九	二十八年		秦始皇本紀，是年稱李斯為卿。	
二一三	三十四年		秦始皇本紀，是年稱李斯為丞相。鹽鐵論毀學篇稱：「李斯相秦始皇任之，人臣無二，而荀卿為之不食。」蓋不可信？	

二一，八，十三，補充舊稱諸子概論講義為此。

### 一九五 荀子傳經辨

李鳳鼎

(節錄荀子非儒家說)

……但還有一個清代人汪中，他不只是認為荀卿是儒家真正的衣鉢的承繼者，並還把儒家的法寶——

「經書等」的傳授，多歸到荀卿的名下，我們乍一看，或迷信荀卿是儒家的人，一定覺得他的話是的確的眞話。但若細加考研，追本探源去找牠的根據，恐怕也就不攻自破了。我們先來看一看他的意見：

「荀卿之學，出於孔氏，而尤有功於諸經經典。」叙錄毛詩。徐整云：子夏授高行子，高行子授薛倉子，

薛倉子授帛妙子，帛妙子授河間人大毛公，毛公爲詩故訓，傳于家，以授趙人小毛公。一云：子夏傳曾

申，申傳魏人李克，克傳魯人孟仲子，孟仲子傳根牟子，根牟子傳趙人孫卿子，孫卿子傳魯人大毛公。

由是言之，毛詩，荀卿子之傳也。」——汪中荀卿子通論

我們看這一小段中，把荀卿說得如何的闊氣，他不但是眞正的儒家，並還有功於諸經經典，叙錄毛詩。

可笑汪中老先生，既要證明「毛詩，荀卿傳之也」，爲什麼不單用「一云」的話來證明，怎麼還把「徐整云」的話也引用出來，這與毛詩傳於荀卿有什麼關係呢？這豈不是明明告訴人說毛詩傳於荀卿不很眞確的證據嗎？

並且若是一個有來歷的學說，決不能有兩樣的說法，如徐整說「帛妙子授河間人大毛公」，又一說「孫卿子傳魯人大毛公」，那麼何說爲是？再說一個是傳河間人大毛公，一個是傳魯人大毛公，究竟那

個大毛公是毛詩的毛公？請問這無標準的說法，是有來歷的嗎？是可以作毛詩傳於荀子的證據嗎？

「漢書楚元王交傳：少時嘗與魯穆生，白生，申公，同受詩於浮邱伯，伯者，孫卿門人也。」鹽鐵論云：包邱

子與李斯均事荀卿（包邱子即浮邱伯）。劉向叙云：浮邱伯受業爲名儒。漢書儒林傳：申公，魯人也，少

與楚元王交，俱事齊人浮邱伯受詩。又云：申公卒以詩，春秋授，而瑕邱江公盡能傳之。由是言之，魯

詩，荀卿子之傳也。」——同上

浮邱伯是荀卿的學生的話，在史記是沒有提到，究竟是否尚無法考察，反正漢書不能作確切的證據；就假設是他的學生，別人從浮邱伯受詩，與荀卿有什麼關係？這與人們認爲李斯、韓非成爲法家，與荀卿沒有關係是一樣的事實。荀卿的弟子很多，若每人都有所傳，那麼都算荀卿所傳，我恐怕他有些擔負不起吧？再說汪中引漢書，劉向叙漢書儒林傳等作證據，可是他們也並沒說「魯詩，荀子之傳也。」由是觀之，魯詩傳於荀卿的話，無論如何，是不能成立了。我們再看他關於其餘的說法，如：

「經典叙錄云：『左邱明作傳，以授曾申，申傳衛人吳起，起傳其子期，期傳楚人鐸椒，椒傳趙人虞卿，卿傳同郡荀卿名況，況傳武威張蒼，蒼傳洛陽賈誼。』由是言之，左氏春秋，荀卿之傳也。」

「儒林傳云：『瑕邱江生受穀梁春秋及詩於魯申公，傳子至孫爲博士。』由是言之，穀梁春秋，荀卿之傳也。」

「荀卿所學本長於禮。」儒林傳云：『東海蘭陵孟卿，善爲禮，春秋，授后倉，疏廣。』劉向叙云：『蘭陵多善爲學，蓋以荀卿也。長老至今稱之曰蘭陵喜字爲卿，蓋以法荀卿也。』

「又二戴禮並傳自孟卿，大戴禮曾子立事篇載修身，大略二篇文小戴樂記，三年間，鄉飲酒義篇載禮論，樂論篇文。由是言之，曲臺之禮，荀卿之支與餘裔也。」

「蓋自七十子之徒既歿，漢諸儒未興，中更戰國暴秦之亂，六藝賴以不絕者，荀卿也。」——以上均汪

以上幾段，他說左氏春秋、穀梁春秋，大小戴禮俱傳於荀卿，我們試來找一找牠的根據：

第一先看一看『左氏春秋，荀卿子之傳也。』這一段更是無稽之談，我們只用康有為的幾句話，就可以戳破了這只紙老虎。

『按向治公羊，後奉詔治穀梁，其書本公羊者十之九，本穀梁者十之一，未嘗言左氏也。……曾申即曾西，曾子之子，蓋稱管仲，必非為左氏之學者。吳起曾事子夏，或左氏多采其文。姚姬傳以左氏言魏氏事，造飾尤甚，蓋吳起為之以媚魏君者尤多，要非左氏再傳弟子也。張蒼非荀卿弟子，賈生亦非張蒼弟子……』——偽經考

康氏偽經考已如此確實的考證出來，左氏春秋是偽書，在劉向的時候就『未嘗言左氏也』，由此我們知道劉向既沒言過左氏，太史公更沒言過左氏，荀卿更沒傳過左氏春秋。並且康氏又為我們考出吳起非左氏再傳弟子，張蒼也不是荀卿的弟子，賈生也不是張蒼的弟子。像劉向別錄，經典叙錄，有着如此錯謬的系統，還能引牠做根據嗎？若必須固執荀卿是儒家，引證的時候，千萬別再使荀卿傳左氏春秋，須時時記着康有為說過的一句話：

『……左氏春秋皆偽書也。』——偽經考

第二再看一看『穀梁春秋，荀卿之傳也。』這段更是沒有根據，我們看他自己要說穀梁春秋傳於荀



卿，但連一個確切的證據也沒有，就是像以前那樣牽強附會的，引經據典的，一攻自破的證據都沒有。

史記的儒林傳只說『瑕丘江生爲穀梁春秋』。漢書的儒林傳也只說瑕丘江公授穀梁春秋及詩於魯申公，傳子至孫爲博士。』看這兩個儒林傳，何處告訴瑕丘江生爲穀梁春秋，是直接或間接受教於荀卿？連這一點關係都沒有，怎麼可以說『穀梁春秋，荀卿之傳也？』

第三段說荀卿長於禮的證明，更是令人發噁，蘭陵孟卿善爲禮，與蘭陵的荀卿又有什麼關係呢？若是根據於劉向所說：『蘭陵多善爲學，蓋以荀卿也。』這更是自己留出使人攻破的地方；我們試想，若只因孟卿，荀卿同是蘭陵人的原故，孟卿的善爲禮，就是受荀卿的影響或傳授，那變與孔子同鄉的人，可以都是孔門的正宗，儒家的柱石了。像這樣穿鑿牽強的證明法，是沒有價值的，更沒有成立的可能。

大小戴禮更跟他風馬牛不相及，不能說因爲在大小戴禮裡邊載有荀子中幾篇的文字，就把他附會到裡邊去，請代姚鼐的古文辭類纂，選載有古時各家的文章，但是姚鼐他是桐城派的正宗，我們能說『桐城派，韓愈之所傳也，』或『桐城派，蘇軾之支與餘裔也，』或『……』嗎？像這樣牽強的說法，真是荒乎其唐，可笑之至！

汪中所引用的證據，既然不能成立，當然那句『六藝賴以不絕者，荀卿也』的話，也就連帶着無效了。

汪中主張荀卿是儒家，用着這樣自以爲是的鐵案來證明他，結果也一攻就破，以下所有的瑣碎的證例，更是沒有成立的可能了；因此，像跟他無獨有偶的胡元儀的荀卿別傳，跟他說着同樣的條件，也就可以用同

樣的話把他攻破了……

## 一九六 孝經今考

王正己

### 第一章 緒言

漢朝有七經的名稱，就是在五經以外，加入了論語、孝經。至唐開成石經，和五代成都所刻的石經，也都  
有孝經，所以孝經在經的歷史上有極久遠的關係。

可是中國的偽書，古今代出，纂雜混同，真偽莫辨，讀起來常感到困苦。唐時劉知幾疑經惑史，宋朝的歐陽修，開始對易傳懷疑，著有易童子問，後世考據學受他們的影響很大。清代考據精詳，堪稱造極，可是孝經一書，所考不是失於紛雜混亂，就是犯了囫圇吞棗的毛病。因此我想蒐集前人的成績，加上自己的意見，給孝經結個總賬，用科學的方法，分條別項，逐層批駁，找出孝經的源流，同偽跡來，以探訊牠本來的面目——因此寫了這篇文章。

### 第二章 孝經的今古文考

中國經書的沿革，在漢朝古文的發現，實在是一個大關鍵。當時兩派的意見很深，所以師傅家法，莫敢稍違。到了漢末鄭氏，集古今文之大成，以注經，這是今古文頭一次趨入和解的狀況。可是後人對經的觀

念，還存着派別的思想，或稱今文家，或名古文派，往往對一個問題因爲派別關係，固執的堅持着。孝經這本書，據說在漢朝初年與尚書、論語等一同發現於孔壁，稱爲古文孝經。在今古文爭辨之中，孝經也成了嫌疑犯了。現在分述於後：

### 一 今文孝經的沿革

今文孝經是誰作的，到現在還不知道。許多學者衆口同聲的說是「當秦燔書時，河間顏芝藏其書，漢初，芝子貞出之，河間獻王得而上諸朝。長孫氏、江翁、后蒼、翼奉、張禹之徒，皆名其學，凡十八章。」按江、后、翼三人是前漢宣元成帝時人，官至博士，對孝經各有篇說。那麼漢武以後，今文孝經就倡行於世，史籍是已經證明了。

後來劉向典校經籍，實在是根據顏氏的本子，比照古文，定爲十八章。可是劉氏典校未免稍加修飾，削惑除繁，後來鄭眾、馬融、鄭玄的注解，也都從今文。因爲古文人都不理，（即是當時的古文家講經，還是依照今文的篇章與材料。）未得列於學官，因此今文獨得寵渥流傳世間。到了唐朝開元七年，帝詔諸儒集議孝經的事情，當時劉知幾請行孔傳的古文孝經，而司馬貞極力反對，獨主鄭說，玄宗從之，以十八章爲定本，並且他親自作注，元行沖作疏，到宋朝，邢昺作正義訓詁，越發的詳細了。就是現在通行十三經的本子。

今文孝經的章名，始於梁、唐。從天子到庶人五章，是皇侃標寫在每章的前面的。唐朝又依各儒的議

論，每章才都有了名稱，如開宗明義，三才，孝治等類。所以孝經全篇的章名是從唐朝才有的。

## 二 古文孝經的沿革

漢武帝時，魯恭王拆毀孔子家裏的牆壁，得到古文的孝經，尙書等，以爲是秦時孔鮒所藏；漢昭帝時魯國三老獻給朝廷，孔安國又著孝經傳，或以建武時議郎衛宏所校。然而這都是口傳，不見於記載的。孔傳的本子亡於梁亂，陳，周，齊國都是傳鄭氏今文的。到了隋文帝開皇時，秘書監王劼在京師得着一本孔傳，送給河間劉炫，劉炫述其得失，著了一本義疏，到處宣傳。後來漸漸給朝廷知道了，遂令同鄉注今文並列學官。而當時的人都疑惑是劉炫僞作的，不是孔氏本來的面目。

及到了唐代，因爲帝詔羣儒集議，質定孝經，劉知幾請行古文，力非鄭說，在開元七年三月七日上議說：

「謹按今俗所傳孝經題曰鄭注。爰在近古皆曰鄭注（即康成）而魏晉之朝，無有此說。至晉穆帝

永和十一年，及孝武帝太元元年，再聚羣臣，共論經義，有荀茂祖者，擴集孝經諸說，始以鄭氏爲宗。自齊梁以來，多有異論。陸澄以爲非玄所注，請不藏於祕省。王儉不依其請，遂得見傳於時。魏齊則立於學官，著於律令。蓋由唐俗無識，故致斯訛舛。」

他又舉了十二條證據，證明鄭玄未注過孝經。理由是：

「按鄭君自序云：『遺黨銅事起，逃難注禮，黨銅事解，注古文尙書，毛詩，論語。爲袁譚所逼，來至元

城，乃注周易。」都無注孝經之文，其驗一也。

「鄭君卒後，其弟子追論師所著述及應對，時人謂之鄭志。其言鄭所注者，惟有毛詩、三禮、尚書、周易，都不言鄭注孝經，其驗二也。」

「又鄭志目錄，記鄭之所注五經之外，有中候書傳、七政論、乾象歷、六藝論、毛詩譜、答臨頌難禮、駁許慎異義、發墨守、鍼膏肓及答甄子然等書。寸紙片言，莫不悉載，若有孝經之注，無容匿而不言，其驗三也。」

「鄭之弟子分授門徒，各述師言，更相問答，編錄其語，謂之鄭記。惟載詩、書、禮、易、論語，其言不及孝經，其驗四也。」

「趙商作鄭先生碑文，具稱諸所注箋駁論，亦不言注孝經。晉中經簿：周易、尚書、尚書中候、尚書大傳、毛詩、周禮、儀禮、禮記、論語，凡九書，皆云鄭氏注，名玄。至於孝經，則稱鄭氏解，無名玄二字，其驗五也。」

「春秋偉演孔圖云：「康成注禮、書、易、尚書、論語，其春秋、孝經，則有評論。」宋均於詩譜序云：「我先師北海鄭司農，」則均是玄之傳業弟子也。師所注述，無容不知，而云春秋、孝經，惟有評論，非玄之所注，於此特明，其驗六也。」

「又宋均孝經緯注引鄭六藝論叙孝經云：「玄又爲之注。司農論如是，而均無聞焉。」有義無辭，令予昏惑，舉鄭之語，而云無聞其驗七也。」

「宋均春秋緯注云：「爲春秋、孝經略說，」則非注之謂。所言「玄又爲之注」者，汎辭耳，非事實。」

其序春秋亦云：「玄又爲之注也。」寧可復責以實注春秋乎？其驗八也。

「後漢史書存於代者，有謝承、薛瑩、司馬彪、袁山崧等。其爲鄭玄傳者，載其所注，皆無孝經，其驗九也。」

「王肅孝經傳首章有司馬宣王之奏云：『奉詔令諸儒注述孝經，以肅說爲長。』若先有鄭注，亦應言及，而都不言鄭，其驗十也。」

「王肅注書，發揮鄭短，凡有小失，皆在訂證者。若孝經此注亦出鄭氏，被肅攻擊最應繁多，而肅無言，其驗十一也。」

「魏晉朝賢論辨時事，諸注無不撮引，未有一言引孝經之注，其驗十二也。」

劉氏反對鄭玄注孝經的證據，都很精密。大概鄭氏對孝經，曾有過評論，後人就附會他注過孝經。不過劉知幾的目的是反對今文孝經，主張應該立古文孝經於學官。可是他證明的是鄭玄未注孝經，鄭氏注不注孝經與孝經本身的真偽無關。難道能够因爲鄭氏不注孝經，孝經就是偽的，不應立於學官嗎？在他的目的上說，真是費力無功。果然遭了司馬貞的非難，皇帝沒有採取他的意見。

及至宋朝，司馬溫公同范蜀公都是篤信古文，並且著作解說（那古文是孝經孔氏傳）。孔傳孝經，我以爲是偽中之偽（詳後），所以採本說：「唐乃殘缺於宮庭之議，司馬貞之罪可勝言哉？」至宋王安石從而擯棄之，其罪又浮於貞矣！古文家真是把今文家咬着牙根地恨入骨髓了。

### 三 今古文孝經文字的差異

今古文孝經的文字，微有不同，所差的除去闕門一章，今文沒有以外，只是文字的增減改換，至於大義是一樣的。現在分章比較於下：

開宗明義章（即古文第一章）

今文：『仲尼居，曾子侍，子曰：「先王有至德要道……」』

古文：『仲尼閒居，曾子侍坐，子曰：「參，先王有至德要道……」』

今文：『教之所由生也。』

古文：『教之所由生。』

今文：『無念爾祖。』

古文：『勿念爾祖。』

天子章（即古文第二章）

今文：『蓋天子之孝也。』

古文：『蓋天子之孝。』

諸侯章（即古文第三章）

今文：「所以長守貴也……長守富也……諸侯之孝也。」

古文：「所以長守貴……長守富……諸侯之孝。」

士章（即古文第五章）

今文：「然後能保其祿位。」

古文：「然後能保其爵祿。」

庶人章（即古文第六第七兩章）

今文：「用天之道。」

古文：「子曰：用天之道。」

今文：「故自天子至於庶人。」

古文：「故自天子以下至於庶人。」

三才章（即古文第八章）

今文：「夫孝天之經也，地之義也，民之行也。」

古文：「夫孝天之經，地之義，民之行。」

孝治章（即古文第九章）

今文：「故明王之以孝治天下也。」



古文：『故明王之以孝治天下。』

聖治章（即古文第十，第十一，第十二，三章）

今文：『敢問聖人之德，無以加於孝乎？』

古文：『敢問聖人之德，其無以加於孝乎？』

今文：『是以四海之內，各以其職來祭。』

古文：『是以四海之內，各以其職來助祭。』

今文：『父子之道，天性也，君臣之義也。』

古文：『父子之道，天性，君臣之義。』

今文：『故不愛其親，而愛他人者，謂之悖德。』

古文：『子曰：「不愛其親，而愛他人者，謂之悖德。」』

今文：『不在於善，而皆在於凶德，雖得之君子不貴也。君子則不然，言思可道，行思可樂。』

古文：『不在於善，皆在於凶德，雖得之君子所不貴。君子則不然，言斯可道，行斯可樂。』

今文：『而行其政令。』

古文：『而行政令。』

紀孝行章（即古文第十三章）

今文：『子曰：「孝子之事親也……三者不除……」』

古文：『子曰：「孝子之事親也……此三者不除……」』

廣要道章（即古文第十五章）

今文：『則千萬人悅……此之謂要道也。』

古文：『而千萬人悅……此之謂要道。』

廣至德章（即古文第十六章）

今文：『所以敬天下之爲人父者也……爲人兄者也……爲人君者也。』

古文：『所以敬天下之爲人父者……爲人兄者……爲人君者。』

廣揚名章（即古文第十八章）

今文：『是以行成於內。』

古文：『是故行成於內。』

諫諍章（即古文第二十章）

今文：『敢問子從父之令。』

古文：『敢問從父之令。』

今文：『則子不可以不爭於父，臣不可以不爭於君。』

古文：「則子不可以弗爭於父，臣不可以弗爭於君。」

事君章（即古文第二十一章）

今文：「子曰：『君子之事上也……故上下能相親也。』詩云……」

古文：「子曰：『君子事上……故上下能相親。』詩曰……」

喪親章（即古文第二十二章）

今文：「子曰：『孝子之喪親也……此哀戚之情也……此聖人之政也……示民有終也……』」

古文：「子曰：『孝子之喪親……此哀戚之情……此聖人之政……示民有終……』」

古文比今文多一章，有人叫着閨門章。是：「子曰：『閨門之內，具禮矣乎，嚴父嚴兄，妻子臣妾，猶百姓徒

役也。』」共二十四字。

總而言之，古今文的分別是幾個字的差異，意義則一。統計起來，古文比今文少二十二個「也」字，少

「故」「其」「而」「子」「之」各一個字。古文比今文多的是：「閒」「坐」「參」「其」「易」

「所」「此」各一字，「以下」二字，「子曰」多三個。古今文不同的是古文的「勿」「爵祿」「斯」

「而」「是故」「弗」「曰」「因」，今文乃作「無」「緣位」「思」「則」「是以」「不」「云」

「分」等字。列表如下：

古文比今文多的

字別	詞性	字數
閒	副詞	1
坐	動詞	1
參	名詞	1
以下	附加語	2
子	代名詞	3
曰	動詞	3
其	代名詞	1
助	動詞	1
所	代名詞	1
此	代名詞	1
總計		15

古文比今文少的

字別	詞性	字數
也	語助詞	22
故	連詞	1
其	代名詞	1
而	連詞	1
子	代名詞	1
之	介詞	1
總計		27

今古文不同的

古文	今文	詞性	字數
勿	無	副詞	1
爵祿	祿位	名詞	2
斯	思	動詞	2
而	則	連詞	1
是故	是以	連詞	2
弗	不	副詞	2
曰	云	動詞	1
因	分	動詞	1
總計			12

至於章數及次序，也稍有不同。除去閨門一章是今文所沒有的以外，今文庶人章，在古文由『庶人之孝也』以下分爲兩章，前者爲古文次序的第六章，後者爲第七章。又古文之第十，十一，十二，三章合起來成爲今文的聖治章。其餘的只是章的次第不同罷了。茲列表示之於後：

本  
 (孝經三本管窺)統計了一下。分章列表於下：  
 今文章十八章，古文二十二章，歷代成爲定論。牠們的字數我根據十三經本的今文，同流行的古文

四 今古文孝經字數的差異

今文章名	今文次第	古文次第
開宗明義	第一	第一
天子章	第二	第二
諸侯章	第三	第三
卿大夫章	第四	第四
士章	第五	第五
庶人章	第六	第六
又	又	第七
三才章	第七	第八
孝治章	第八	第九
聖治章	第九	第十
又	又	第十一
又	又	第十二
紀孝行章	第十	第十三
五刑章	第十一	第十四
廣要道章	第十二	第十五
廣至德章	第十三	第十六
感應章	第十六	第十七
廣揚名章	第十四	第十八
又	又	第十九
諫諍章	第十五	第二十
事君章	第十七	第二十一
喪親章	第十八	第二十二

章 數	古文字數	今文字數
一	123	121
二	51	52
三	71	74
四	87	87
五	84	84
六	24	43
七	23	129
八	126	142
九	141	287
十	142	91
十 一	28	37
十 二	118	81
十 三	91	83
十 四	37	45
十 五	80	143
十 六	80	109
十 七	109	49
十 八	45	142
十 九	24	
二 十	142	
二十一	46	
二十二	138	
總 計	1740	1799

結果今文一千七百九十九字，古文一千七百四十字，相差五十九字。鄭耕老云：『孝經一千九百三字。

』（今文的，見經義考二百二十二卷。）同現在今文比較起來，相差一百二十四字。從五代以後，書籍都是板

刻行世，而鄭乃宋高宗時人，那時今文孝經是一千九百三字，到現在才八百年左右，竟跑了一百二十四字。

而五代以前今文孝經經過一次最大刪改的浩，就是劉向校與經籍除其繁惑的事。他所刪除的痕跡已

經渺然，而大體說來，在他未刪改以前，字數定多於一千九百三字，毫無疑義。

至於古文孝經，今存一千七百四十字，恒譚新論說：『古孝經千八百七十二字，今異者四百餘字。』

那麼古文孝經從漢到現在少了一百三十三字。桓氏光武時人，距古文發現還有一百多年，則古文的真數目，也應多於一千八百七十二字。篇章字數，雖無關宏旨，然究爲題內應有之義，故略考如此。

## 五 今古文孝經的真偽問題

從漢初起，孝經別爲今古文兩種，就開端爭執真偽的訴訟。隋文帝時候，劉炫把孔傳孝經，添上義疏，宣講人間，今古文孝經才起始並列學官。可是當時，已經有人反對古文孝經了。唐時司馬貞同劉知幾也爭執過今古文，到宋朝司馬光等提倡古文，又因王安石的反對，到底未能表彰於宮庭。究竟今古文孝經的淵源真偽如何，歷代學者都是咬定了牙關抱着主觀的見解，信其所信，疑其所疑。這種態度都是不對的。先就古文而論，我以爲是僞的，是漢人假作的。我從今日的古文孝經起，溯源推論上去。

### (1) 古文孝經孔氏傳之僞

今日有從日本翻譯來的古文孝經孔氏傳一書，以爲是孔安國孝經傳的真本。其實這書是僞的，在事實上說，孔安國的孝經傳，早已亡於梁亂。隋文帝時，王劭訪得的孔傳，恐怕是劉炫造謠，他自己託着孔安國的名子，僞造成書，盲目的官府，就給他並列於學官了。無怪乎當時的議論都疑惑是劉炫僞造的。現在自日本傳來的本子，更是僞中之僞。鄭珍書舉出十條證據來辯明，現在附錄於下面：

- (一) 劉炫既作孔氏注本，別作古文稽疑一篇明之，又作義疏三卷，書皆不傳，要主孔氏駁鄭氏。兩



漢以來，並謂孝經爲孔子與曾子陳孝道，獨炫謂孔子自作，特假曾子之言，以爲對揚之體，並非因曾子請業而對，是所撰僞孔傳大端也。今孔序乃云：「曾子躬行匹夫之孝，未達天子諸侯以下之事，因侍坐請問，而夫子告其義，遂集錄之名曰孝經。」則與炫說不應，其僞一。

(二) 孝經，漢止分章，晉荀勗撰集諸說，仍無章名。至皇侃義疏始標目各冠章首，明皇御注因之。然則標章非古也。故宋司馬溫公所見古文本經止二十二章而已。今標目惟所多四章，別立新名，餘皆同御注，其僞二。

(三) 桓譚新論云：「古孝經千八百七十二字，今異者四百餘字。」班固藝文志序孝經云：「父母生之，續莫大焉，故親生之膝下，諸家說不安處，古文字讀皆異，異不止二處。」班氏道其略，桓氏總其數也。今經文止少桓氏九字，猶云相傳脫誤，至見班氏有此言，乃改續爲續，改生之膝下作生統之。其餘除闡門章皆同今文，未見有字讀皆異，異不過強加開文語助百二十四字耳，亦未見四百餘字也，其僞三。

(四) 鄭氏注孝始於事親三句云：「父母生之，是事親爲始；四十強而仕，是事君爲中；七十致仕，是立身爲終。」劉炫駁之，文具載邢疏，是必僞孔傳與鄭異義，乃持以難鄭氏。今傳解此三句，正與鄭義同，其僞四。

(五) 御注所用舊說，疏必云依某注，非者則否。其天子章疏云：「一人，天子也，依孔傳。慶善也。書傳通十億日兆，古數爲然。」則惟「一人，天子也，」五字是孔傳，餘皆非也。又孝治章注：「立德行義，

不違道正，故可尊也。」三句，疏云：「此依孔傳。」且引劉炫義疏解之。至「制作事業，動得物宜，故可法也。」三句，疏不云依某，又自解之，然非孔傳也。又注「容止，威儀也，必合規矩，則可觀也。」四句，又注「上正身以率下。」一句，疏皆云依孔傳。至「進退，動靜也，不越禮法，則可別也。」及「下順上而法之，則法教成也。」數句，皆明皇自撰，故疏不云依某，今一概認作孔傳入之，是疏之體例尙未別白也，其僞五。

(六) 邢氏孝治章疏引孔安國曰：「亦以相統理。」感應章注：「禮，君燕，族人與父見齒也。」疏云：「此依孔傳。」今傳中無此二條，可見空腹野夫，即目前注疏猶未細檢，宜其文俚俗至是，其僞六。

(七) 許冲上說文表稱「古文孝經者，孝昭帝時魯國三老所獻。」按史記自序云：「述黃帝以來，至太初而迄。」其孔子世家稱孔安國爲今皇帝博士，至臨維太守，早卒，則安國卒在太初以前，遠不及昭帝；獻璧中諸古文，皆死後其子孫所爲。今孔序乃云：「魯三老孔子惠抱詣京師獻之。」其僞七。

(八) 孔穎達云：「漢初爲傳訓者，皆與經別行，及馬融爲周禮注，乃云「欲省學者兩讀，故具載本文，」則東漢未始就經爲注。今孔序云：「發憤精思，爲之訓傳，悉載本文，萬有餘言，」是漢儒訓詁證例，且未知也，其僞八。

(九) 前漢藝文志：「孔氏有古文尚書，孔安國以今文字讀之，因以起其家，逸書得十餘篇。」故古文尚書傳自安國始，伏生所傳二十九篇今文耳，非古文。今孔序云：「昔吾遠從伏生論古文尚書，誼，」是今古文尚書祖師亦且不辨，其僞九。

(十) 陸氏經典釋文，其初本標經文用朱書，標注文用墨書。故序例云：『朱以發經，墨以起傳。』

本因摘字爲音，經傳相間，欲便覽者分別，乃如此書之起發云者，即標之謂也。今孔序所云：『朱以發經，墨以起傳，』不知經何待發？所起者，又何傳也？是直不解陸氏所謂，徒見其例於古無有，以爲甚奇異可以欺世也，其僞十。

驗此十事，可以知作書者，彼窮島僻，一空腐之人。見前籍稱引孔傳，中土久無其書，漫事組緝，自詡絕學，以耀其國富秘藏耳。不知孔氏原未與孝經作傳，就令唐人所見孔傳至今尙存，亦是劉炫僞撰，不足與漢儒注說並重，矧不善作僞淺陋至如此極也。……

鄭先生辯之甚詳，無容疑義。總之，孔安國的孝經傳早已失傳，劉炫宣布的孔氏傳，是劉炫僞的。而日本翻來的孔氏孝經傳，更是僞中之僞。孔安國的孝經傳，既然早就不見於世，然而孔安國傳的古文孝經是真的嗎？這就不能不討論古文孝經的本身的真僞了。

(2) 古文孝經之僞

我以爲古文孝經是僞的，孔壁中絕不能藏着這樣犯嫌疑的東西。而宋司馬光還替古文袒護着說：『今人皆知尙書之真，而疑孝經之僞，是何異信膾之可啗，而疑炙之不可食也！』司馬先生不知古文尙書僞於安國，反拿來證明古文孝經是真的。那麼應該說是今人皆知尙書之僞，故疑孝經亦爲僞，是猶疑茶毒之

俱不可食也。所以古文孝經實在是依今文偽造的。證據是：

(一) 由文字方面來看：——今古文孝經文字的差異，從前節所列三個表觀察：

(A) 古文比今文所少的有二十二個語助詞「也」字，及兩個連詞，兩個代名詞，一個介詞。固然古文之所以爲古文，助詞連詞等的省略，是一種特徵。然而孝經却省的不是地方。換句話說，孝經文字，如果省去了這些「也」字，讀起來倒反覺得不古，有時語氣簡直落不下。若同今文比較一讀，一定知其爲故意矯揉造作的。而且前於他的孟子、莊子、中庸、大學等書，未見得對虛字抹殺得這樣厲害。那是自然的古奧，而孝經是偏強的造作。所以古文是由今文節省而來，其偽證一。

(B) 古文比今文所多的，多半是無關緊要的代名詞，在意義上不占重要位置。換句話說，這多添的字，有無皆可，而且加上更足以減却古香古色的氣味。例如「仲尼閒居，曾子侍坐，子曰：『參，先王有至德要道，以安天下。』」反不如今文作「仲尼居，曾子侍，子曰：『先王有至德要道，以安天下。』」有些古味。多添「閒」字，「坐」字，無用的「參」字，同今文一比較，更覺其不古。而且在這幾個字的意義上看，增加的都不得當。既云閒居，何以說是講孝？既然講孝，就便不是閒居了。其實「仲尼居」的意義，就是孔子在那裏坐着，如果曾子是在孔子跟前站着的話，何須再加坐字？加坐字，明明是把曾子的動作限制出來。古文因略字而意義晦隱，這是不能避免的。而添上「閒」「坐」二字，來限制和補足文意，在文法上是進步了，所以不像古文。至於兩人對面談話，何須叫名，論語中不見此例，不明古人情節，而妄行加字，這明是漢人之偽。

加字之後，反不如今文之古，這是顯而易見的，其偽證二。

(C) 古今文所不同的，不過是字的改裝換樣而已，意義絕對一樣。如今文的「無」「不」「云」古文作「毋」「弗」「曰」，「是以」改為「是故」，固然古氣了。可是「則」字換「而」，「祿位」換「爵祿」，豈非朝三暮四，朝四暮三嗎？至於動詞「思」字作「斯」字，真是古奧得不可解了。無怪乎朱子說，「至有不成文理處」也。這樣的亂改，其偽證三。

(D) 古今文本是一種，隋書云：「長孫氏有閨門一章，」可知漢初的今文家是有閨門章的。在消極方面，這也足以證明古文是從今文脫出來的，其偽證四。

(二) 由引書的例證來看——孝經的文字，他書早有徵引。如呂氏春秋察微篇：「孝經曰：『高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富也。』」完全是今文的，而古文是沒有兩個「也」字的。足以證明古文在漢前是沒有的，所以古文是漢初人依今文而改的，其偽證五。

(三) 由漢初知識界的趨勢來看——漢書儒林傳贊曰：「自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿。訖於元始，百有餘年，傳業者寔盛，支葉蕃滋。一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋利祿之路然也。」可見漢初經學之盛，是由於升官發財的利祿在那裡作誘餌。知識界爲要求把利祿拿到手，對於經學上，就不得不偽造新說，使立言不同，以資標榜。漢人偽古文孝經大概是出於這種目的，其偽證六。

由此看來，古文孝經在漢前是沒有的，其爲漢初人依託今文孝經所作，毫無疑義。古代思想，本很糢忽，

偽書一出，朦蔽誤謬的地方更變本加厲了。

(3) 古文孝經的作者

至於古文孝經的作者，孫本說：「劉向典校經籍，以顏本比對，未免稍加修飾，故有除其繁惑之語，然則古今文稍異者，乃劉向爲之也。」以他的主張，古文孝經顯然是劉向僞的。其實不然，劉向以前古文孝經已經出世。隋書云：「劉向校經籍，以顏本比古文，除其繁惑。」其意明明是劉向見過古文孝經，爲何能說古今文之異乃是劉向作的呢？劉向除其繁惑，是指今文本的文字說的，所以我以爲古文孝經非劉向所僞，乃是向前無名氏之託今文而作的。

(4) 現今孝經的三種本子

現在孝經本子區別最大的有三種：一是古文，一是今文，一是朱子刊誤本。朱子刊誤本是根據古文而從新離合章句以改組的，首章爲經，餘後十四章爲傳。姚鼐曾批評說：「朱子疑焉，爲之刊誤。夫古經傳遠，誠不能無誤也，朱子所刊亦甚耳。其書有不可通者，非本書之失，後人離合其章者之過，而文有謬失不能明也。」立論却很公正客觀，我很讚同其說。這本書今存，不詳述。古文孝經前面已言爲漢初僞造。今文孝經是現在最流行的，除十三經注疏本外，其他印刻的也很多。至於今文孝經作者同成書年代，詳考於後。

第三章 今文孝經作者考

歷代學者對孝經作者，持議紛紜，歸納起來，不外乎孔子、孔子門人、曾子、曾子門人、子思、七十子之門人，及齊魯陋儒幾種說法。他們的理由多屬臆測，並沒有確鑿的證據。現在把他們的話，分別批駁於下：

### 一 主張孝經是孔子作的

(1) 班固漢書藝文志說：「孝經者，孔子爲曾子陳孝道也。」

(2) 陸德明說：「孝經者，孔子爲弟子曾參說孝道，因明天子庶人五等之孝，事親之法。」

(3) 何休說：「子曰：『吾志在春秋，行在孝經，則孔子自著也。』」

(4) 孫爽說：「夫孝經者，孔子之所述作也。」

(5) 徐彥說：「孝經者，尊祖愛親，勸子事父，勸臣事君，理關貴賤，臣子所宜行。故孔子云：『行在孝

經」也。」

這些人的理由有兩點：

(1) 因孝經的內容，是孔子對曾參講孝道，所以說是孔子作的。

(2) 因孔子說過「吾志在春秋，行在孝經」的話，所以斷定孝經是孔子作的。

就第一點說，即使「子曰」是孔子的話，也不能斷定是孔子作的。如論語裏面「子曰」很多，却出於再傳弟子之手，而非孔子自著。何況不見得是孔子的話呢？並且若是孔子自著，頭二字何能自稱「仲尼」？

「孔子自稱其字的證據，在他處未嘗見過一條。」

第二點的理由是出於孝經鈎命訣。孝經鈎命訣云：「孔子曰，『吾志在春秋，行在孝經。』」淺膚的一看，確是引證的好材料。殊不知孝經鈎命訣是漢時的緯書。漢人深信讖緯的證驗，來決定事情，所以于經書之外，別為緯書。漢時去孔子雖不很遠，然而前人的書簡，因為遭秦焚毀，都是口耳相授，以訛傳訛，愈荒愈謬，已經得不到孔子的真像；再加上學者的託古，由是孔子的人格更被分裂了。何況漢人作緯書，是別具心腸的。總之，緯書本身既怪誕，引作證據更為怪中之怪了。

以上兩點是我滿意他們的論調，再看下面的證據，不但孝經非孔子自作，而且更不是孔子的思想。

鬼神思想的衝突

孝經說：(1)

「子曰：『……宗廟致敬，不忘親也；修身慎行，恐辱先也。宗廟致敬，鬼神著矣；天地明察，神明彰矣；」

孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通。」

所謂「鬼神著矣」，明是承認有鬼神的，而且主張鬼神是真實存在的。我們有兩個問題：(一)孔

子信任鬼神嗎？(二)孔子相信有鬼神嗎？

論語說：

「子不語怪力亂神。」



又：

「祭如在，祭神如神在。」

又：

「季路問事鬼神，子曰：『未能事人，焉能事鬼？』」

又：

「敬鬼神而遠之。」

(一) 由上例可知孔子對鬼神是不信任的，他對鬼神這套思想已經抱着「遠之」的態度，所以不談鬼

神的問題。從季路的一問，孔子的態度完全表露出來了。他說不能盡人事，去信什麼鬼！換句話說，先做你的人事好了，不要管鬼兒神兒！孔子要是信任鬼神，他能這樣說嗎？

(二) 孔子不相信有鬼神，他雖未明言鬼神無真實的存在，可是消極的態度上已經否認鬼神的存在了。所謂「祭如在，祭神如神在」的「如在」豈不是明明說沒有那個真實的東西嗎？不然，何必說是「如在」呢？

由上兩點的結論看來，孔子是不承認有鬼神的。那變「鬼神者矣」絕非孔子的思想。至於「天地明察，」更抵悟得很；孔子觀念中的天就沒有這樣大的監視神明，對於地的觀念就沒有過。看到「孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通」的話，把孝弟表彰得神聖似的登峯造極，擴大成了天經地義的道理了。

然而孔子以孝弟是仁的一種，並未鼓吹到這個地步，在思想上看來，顯然不合。

孝經說：(2)

父子諫過的牴牾

「父有爭子，則身不陷於不義，故當不義，則子不可以不爭於父。……從父之令，又焉得為孝子乎？」

明言父有不義，子應爭執，而且非諫到勝利的目的不成。不然任其不義，就不是孝子。可是論語說：

「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」

這兩種態度相反到極點。孝經主張積極的抗爭，不達到目的不止，時時對他爹爹不合法的行為要提

出抗議，不然就不是孝子。論語主張消極的婉勸，勸而不聽則罷，絕不許爭，仍然要孝順，做孝順的兒子。這

兩種主張是多麼牴牾！這問題的解決，只有一條路，若承認孝經是孔子的真思想，論語便偽；若以論語為真，

孝經便偽，事實顯然。現在舉世都承認論語是孔子的語錄，那麼孝經之非孔子作不待言矣！

(3) 引詩的不合

論語上孔子引詩有兩處，都是「始可與言詩矣」，沒有一處是他引詩原文的，可知孔子說話並不以引

詩作後盾；然孝經引詩有九處之多，並且多半用作後盾，也是孝經與孔子無關的一個證據。

(4) 經名非孔子時所有

梁仕公說：「經之名，孔子時並未曾有，專就命名論，已足徵其妄。」其說甚是。考經之起源，始於莊子稱詩，書禮樂易春秋爲六經。莊子與孟子同時而稍後，去孔子有一百多年，所以就以「孝經」這題目而論，已非孔子所作。

## 二 主張孝經是孔子門人記錄的

(1) 司馬光說：「孔子與曾參論孝而門人書之，謂之孝經。」

(2) 唐仲友孝經解自序：「孔子爲曾參言孝道，門人錄之爲書，謂之孝經。」

以上二人的話，並無確實的理由，只是從內容而下武斷的臆測。不知二先生何以知是「門人書之」，「門人錄之」，立論無據，不用駁辨。

## 三 主張孝經是曾子作的

(1) 司馬遷說：「曾參，南武城人，字子輿，少孔子四十六歲。孔子以爲能通孝道，故授之業，作孝經。」

(2) 董鼎孝經大義熊禾序曰：「孔門之學，惟曾氏得其宗，曾氏之書有二：曰大學，曰孝經，……而僅見於門人記錄之書也。……要之出於諸儒傳會，皆非曾氏門人所託舊文矣。」

司馬遷不知據何而言曾子作孝經，只是以曾子能通孝道，然則就不準是別人給他們，或寄託於他們而作的嗎？而且曾子是孔子口口稱道的高材生，焉能把孔子的思想（禮聘鬼神）記載的那樣舛乖？更顯然的，曾子說道：

「父母之行，中道則從，若不中道則諫，諫而不用，行之如由己。從而諫，非孝也；諫而不從，亦非孝也。孝子之諫，遷善而不致爭辨，爭辨者，亂之所由興也。」——曾子事父母

這樣看來，孝經非曾子作，且非曾子的思想是明顯的。至於戴氏之言，以為第一次孝經是曾子作的。此書大概未傳，今傳者是門人記錄的，這是第二次的孝經。後來經過屢次刪改，內容有許多傳會，這便是第三次的孝經了。孝經內容確是不很清淨，而且語多傳會，可是他怎能知道曾子作孝經，其弟子又記錄成書呢？根據全無，未免成了空中樓閣，言過虛渺了。

#### 四 主張孝經是曾子門人記錄的

(1)(2)(3)(4)

胡寅說：「孝經非曾子所自爲也，曾子問孝於仲尼，退而與門弟子言之，門弟子類而成書。」

晁公武說：「今首章云「仲尼居」，則非孔子所著矣，當是曾子弟子所爲書。」

何異孫說：「論語是七十子門人所記，孝經只是曾子門人所記。」

姚鼎說：「孝經非孔子所爲書也，而義出於孔氏，蓋曾子之徒所述者耳。」

這四人都以為不是孔子所著，然而又不像曾子所作的口吻，只好說是「曾子門弟子類而成書。」孝經雖是孔會的問答，然而這樣斷案，太不確實，究竟何以知是曾子門人所錄？恐怕他們都要結舌了。更奇怪的，姚氏竟認為孝經之義，出於孔氏，其謬更大。

### 五 主張孝經是子思作的

馮氏曰：「子思作中庸，追述其祖之語乃稱字，是書當成於子思之手。」

馮氏的話見經義考第二百二十二卷第二頁。因為子思作中庸稱孔子為仲尼的嫌疑，就認定孝經是成於子思之手。這個根據是由推理而來，因為中庸裏子思追述其祖之語乃稱仲尼，今孝經起首就稱仲尼，中庸是子思作的，所以孝經也是子思作的。古書稱仲尼的很多，然則都是子思作的嗎？這個誤謬，真可令人發一冷笑。

### 六 主張孝經是齊魯間陋儒作的

(1) 朱鴻說：「……古文孝經二十二章，今文孝經十八章，齊魯間記者亦各以其意而記之，非類殊也。」

(2) 朱熹說：「孝經疑非聖人之言，且如「先王有至德要道」此是說得好處。然下面都不會說切要處。如論語中說孝皆親切有味，都不如此。」

又說：『孝經獨篇首六七章爲本經，其後乃傳文，然皆齊魯間陋儒纂取左氏諸書之語爲之，至有全然不成文理處，傳者又頗失其次第，殊非中庸、大學二傳之儔也。』

又孝經刊誤後序說：『熹見衡山胡侍郎論語說疑孝經引詩非經本文，初甚駭焉；徐而察之，始悟胡公之言爲信。而孝經之可疑者，不但此也。因以書質之沙，隋程可久丈，程舍書曰：「項見玉山汪端明，亦以爲此書多出後人傳會……」』

這些人都是對孝經抱着懷疑態度的，其中表彰最力的，要算朱熹。他們的證據，可說是有三點：

- (1) 孝經引詩非經本文。
- (2) 孝經不如論語論孝之親切有味。
- (3) 犯纂取左氏春秋的嫌疑。

由上三點，斷定了孝經非聖人之言，而是齊魯間陋儒所作。一二兩條證據，都很消極。朱子因爲孝經引詩以爲非經本文，這是他受了經傳見解的陷溺了，孟子書中也儘有許多引詩而非經本文者。朱子對經的觀念根本錯誤，以爲稱經的就得怎樣純潔神聖。殊不知經的名稱，只是後人加的。不是一稱之爲經就必須價高百倍。至於論孝一點，確是一榻糊塗，不如論語中的話。關於第三點，究竟孝經纂取左氏之言，抑左氏纂取孝經之言，却成問題了。我以爲左氏纂取孝經，非孝經纂取左氏之言，不然前於左氏的呂氏春秋何以能徵引孝經文句？這派人的說法，確實比較前人精明，不過朱子說是齊魯間陋儒所爲，我以爲這話太

曖昧，不如說是孟子門人所著。

## 七 孝經是孟子門人作的

從大體上看來，孝經思想有些與孟子的思想相同，不過是文字的變相而已。我後來看到東塾讀書記，知道陳澧也有這樣的話，他說：「孟子七篇中與孝經相發明者甚多。」合併起來，有以下各證：

（一）滕定公薨，世子使然友之邾，問孟子以喪事，孟子曰：

「不亦善乎？親喪固所自盡也。」曾子曰：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣。」諸

侯之禮，吾未之學也。雖然，吾嘗聞之矣，三年之喪，齊疏之服，飭粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」

以上的思想同孝經相出入。孝經有「春秋祭祀，以時思之。生事愛敬，死事哀戚，生民之本盡矣，死生之義備矣。」又「孝子之喪親也，哭不偯，禮無容，言不文，服美不安，聞樂不樂，食旨不甘。」這簡直是孟子思想的注解。

（二）孟子講政治組織，次序總是以天子，諸侯，大夫，來對着天下，國家。今孝經諫諍章云：「昔者天子有爭臣七人，雖無道不失其天下；諸侯有爭臣五人，雖無道不失其國；大夫有爭臣三人，雖無道不失其家……」次序正同。

（三）孟子講孝說是事親能養，他的弟子聽慣了這樣語調，所以孝經裏很多這樣的詞語。

(四) 孟子有『子服堯之服，誦堯之言，行堯之行』的話。今孝經卿大夫章說『非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢言，非先王之德行不敢行』。二者的意義正同。

(五) 孟子說：『天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。』而孝經首四章的次序正是：天子，諸侯，卿大夫，士庶人。並且天子章云：『刑於四海』；諸侯章云：『保其社稷』；卿大夫章云：『守其宗廟』；士章云：『謹身』。這完全是由孟子的思想蜕化出來的。

由上五點看來，孝經大概是孟子門弟子作的。但是同孟子思想相違的有一點，便是諫諍問題，孟子確

又：{裏：

『父子相夷，則惡矣。……父子之間，不責善；責善則離，離則不祥莫大焉。』

『父子責善，賊恩之大者。』

這樣看來，同孝經的『當不義子不可不爭於父』是大相逕庭的。這許是孟子門徒受當時思想的影響。韓非子五蠹裏有個故事：『楚人有直躬，其父竊羊而謁之吏，令尹曰：殺之。』就這一點說，很像孝經中父子諫諍的主張。大概這個故事流行於戰國末年，孟子門徒因思想不穩固而受煥染了。總之孝經的內容，很接近孟子的思想，所以孝經大概可以斷定是孟子門弟子所著的。

#### 第四章 孝經成書年代考



世儒若以孝經爲孔子或曾子或其門人等所著的，則孝經成書年代都沒有考定的必要，可是前章已言孝經非孔子等所著。朱子主張是齊魯兩儒所爲書，成於漢初。姚際恒古今僞書考說：『是書來歷出於漢儒，不惟非孔子所作，併非周秦之言也。』黃震也主張出於漢初。他們的理由是：

(1) 古今僞書考云：『後儒以其言孝，特爲攝出，因名以孝經耳。』  
(2) 姚際恒引朱子說孝經襲左傳的證據說：『文勢反不若彼之貫通，條目反不若彼之完備，明是此襲彼，非彼襲此也。』

(3) 黃震說：『其每章引詩爲斷，雖與劉向說苑新序列女傳文法相類，而孝爲百行之首……所當拳拳服膺。』黃氏疑惑孝經是劉向著的，則孝經成書年代當不出於漢初。

在我未提出我決定孝經成書年代以前，先來批駁以上三項見解。

(1) 孝經書名，不是後儒（指漢初）起的。呂氏春秋已經引過『孝經曰』（詳後）。

(2) 孝經襲左傳問題，朱子以爲孝經是出於漢初左氏未盛行之前。並且堅硬的說是孝經僉左傳，非

左傳僉孝經。這話武斷得很，姚鼐對這話也抱着不滿的態度說：

『孝經之文，譌脫不具，朱子覺此文義之不完，反不如左氏之可通，遂疑爲襲取左氏也，其病亦混合爲章者過也。』

而且如果孝經襲左傳，當是孝經成書於漢初，那麼呂氏春秋又怎能徵引？

(3) 關於引詩問題，黃先生以為像劉向的新序，說苑，列女傳。然則引詩是始於劉氏嗎？若不是劉向開始，為何不能說孝經引詩不像新序，新苑，列女傳而類似其他的文章？其實劉向以前，荀子的文章，橫一個詩曰，豎一個詩曰，到處可見。我以為孝經引詩可以說是類似荀子；或者孟子門徒作孝經時，已經有引詩的潮流。姚氏說：

「夫儒者有德行，有言語，有文學，苟非亞聖之才不能備也。德行之儒，或疏於辭，若坊記，表記，緇衣之類，每一言畢，輒引詩，書文以證之。問有不甚比附而強取者矣，亦泗水間儒者之習也。子思，孟子然後不為是習。至荀子則亦有之矣，孝經引詩，書亦頗有然。知其取義有疏密則可耳，而節去之，恐未可也。」

可見孝經引詩，不能推定是類似新序，說苑，列女傳。

以上三條佐證是不能成立的。那麼孝經究竟是何時成書的？我以為是在戰國末年，其年限早不過莊子的時代，晚亦不出呂氏春秋的成書時代。其證據如下：

(一) 稱經之始，起於莊子。天運篇說：「丘治詩，書，禮，樂，易，春秋六經。」可知莊子時已有六經的名稱了；以前則未見。孝經既未見同別的經一同被引過，那麼孝經當然是在有了六經以後才產生的，所以孝經成書最早不能過了莊子的時代。

（二）呂氏春秋引過孝經。察微篇：

「孝經曰：『高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富也；富貴不離其身，然後能保其社稷，而和其民人。』」

此段與今文孝經的諸侯章上的話，毫無參差。又孝行篇曰：

「故愛其親不敢惡於人，敬其親不敢慢於人，愛敬盡於事親，而德教加於百姓，究於四海，此天子之孝也。」

此段與今文孝經天子章的文字互相出入，有幾個字是不同的；一定今文孝經經過漢人的刪改無疑，而這裡還保存一點真的面目。

由呂氏引孝經看來，呂氏一定見過孝經的。引孝經的書，呂氏春秋是頭一部，所以說孝經成書的年代，最晚不得後於呂氏。

由以上兩項看來，我推定孝經的成書是在莊子以後，呂氏春秋以前。有人以為孝經的思想是接近漢人的，因此推想孝經是漢人作的。我以為不然，漢初思想最蓬勃的是迷信主義，各種緯書叢出，真是光怪陸離。把這些緯書同經書一比較，真有霄壤之別。而孝經並不類似緯書，還是保存聖人遺言的，而且緯書是漢人在經書之外別作的，目的在用迷信的徵驗來輔助解釋經書。所以例先有了經書，而後才有緯書。孝經也是如此，戰國末年已經成書，到了漢人又為之作緯書，像孝經鈞命訣等，所以不能斷定是漢初人作的。

不過傳到漢初，因漢人爲求利祿，對經書覺得需要，自然要從事研究或解說，孝經因此得以發揮光大，並且被帝王因了利用而鞏固他的地位。即到現在，國民性中，還普遍的存着孝字的痕跡。孝經的影響真是巨而且深了。

二十一，五，五。

## 一九七 大學爲荀學說

馮友蘭

(十九，六，燕京學報第七期)

小戴記中之大學，中庸二篇，在中國以後哲學中，有甚大勢力。大學，宋儒以爲係曾子所作，蓋以意度之，以前未有此說也。大學曰：

『大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得，物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而後知止，知止而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本，其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。』

此段所說，爲大學之主要意思，所謂三綱領，八條目也。此段所說之意思，大致雖甚明白，無須解釋；惟所謂致知格物，下文未詳細論及，致後來學者，解釋紛紜。宋明世代，程朱陸三派之一主要爭點，亦在其對於致知格物解釋之不同。此四字對於以後哲學甚爲重要，不容不解釋。但如欲解釋之，則以後諸家之「格物說」，何者爲合於大學之原意乎？荀子爲戰國末年之儒家大師，後來儒者，多出其門。荀子又多言禮，故大小戴記中諸篇，大半皆從荀學之觀點以言禮。其言學者，大戴記中直抄荀子勸學篇，小戴記中之學記，亦自荀子之觀點以言學。蓋當隨荀學之勢力，固較漢以後人所想像者大多多也。學記云：

「古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂羣，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成；九年知類通達，強立而不反，謂之大成。夫然從足以化民易俗，近者悅服而遠者懷之，此大學之道也。」

「強立而不反，」即荀子不苟篇所謂「長遷而不反其初則化矣」之意。蓋主張性惡之說者，以道德仁義爲人性中所本無有，其學之也，乃「化性起偽」，使性化於道德仁義。性化於道德仁義，即習慣於道德仁義，而道德仁義亦即成人之第二天性，所謂「強立而不反也」。主性善者教人復其初，主性惡者教人「長遷而不反其初」，此孟荀之異也。學記以「知類通達，強立而不反」，「足以化民易俗，近者悅服而遠者懷之」爲「大學之道」。大學亦以「格物致知，正心誠意，修身齊家，治國平天下」爲「大學之道」。二者之主要意思相同。大學中所說「大學之道」，當亦用荀學之觀點以解釋之。

荀子解蔽篇曰：

「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑（偷曰：「棄則定。」）止之，則沒世窮年，不能徧也。其所以貫理焉雖億萬，已不足以泮萬物之變，與愚者若一。學老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。」

大學亦教人「學止之」。『惡乎止之？』荀子曰：『止諸至足。』大學曰：『止於至善。』其義一也。大學曰：

『詩云：「邦畿千里，惟民所止。」』

詩云：「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」

子曰：「於止知其所止，可以人

而不如鳥乎！」

詩云：「穆穆文王，於緡熙敬止。」

爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人

父，止於慈；與國人交，止於信。」

荀子以聖人爲「至足」。又曰：『聖也者，盡倫者也。』大學所說「爲人君止於仁」等，即「盡倫」之義也。人苟知止，則向一定之目的以進行，心不旁鶩而定，定則靜，靜則安，安則慮，慮則得矣。

孟子曰：

『人有恒言，皆曰天下國家。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。』（離婁上）

此以身爲家，國，天下之本之所在。大學謂「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊

其家者，先修其身，或亦本於孟子此言。然荀子君道篇亦言：

「請問爲國，曰：聞修身未嘗聞爲國也。君者，儀也；儀正而景正。君者，槃也；槃圓而水圓。君者，孟也；孟方面水方。君射則臣決，楚莊王好細腰，故朝有餓人，故曰：聞修身未嘗聞爲國也。」

在上者爲一國之儀表，故在上者能修身，則國及天下之人皆修其身，而國治天下平矣。大學曰：

「堯舜率天下以仁，而民從之；桀紂率天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。是故君

子有諸己，而后求諸人；無諸己，而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其

家。詩云：「桃之夭夭，其葉蓁蓁，之子于歸，宜其家人。」宜其家人，而后可以教國人。詩云：「宜兄宜弟，

宜兄宜弟，而后可以教國人。詩云：「其儀不忒，正是四國。」其爲父子兄弟足法，而后民法之也。」

在上者足法，則民自法之，故修身爲齊家，治國，平天下之本也。再則人之治國，平天下乃「以人治人」，「以

人治人」，「其則不遠」，此中庸之言也。荀子亦曰：

「聖人者，以已度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡。」（非相篇）

又云：

「千人萬人之情，一人之情是也。天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。君子審後王之道，

而論於百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，統天下之要，治海內之衆，若使一人。故操彌

約而事彌大，五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之精舉積此者，則操術然也。」（不苟）

（第）

能修身者，自能「以人度人，以情度情」。「操五寸之矩，以盡天下之方」矣。大學曰：

「所謂平天下在治其國者，上老而民興孝，上長而民興弟，上恤孤而民不倍；是以君子有絜矩之道也。所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。」

「絜矩之道」即「操五寸之矩，以盡天下之方」之道也。

欲修其身，先正其心者，蓋聖人必須「知道」而心必「虛壹而靜」方能知道。荀子解蔽篇曰：

「聖人知心術之患，見蔽塞之禍。故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物，而中懸衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道。……何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。」

又曰：

「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得本（原作大，依王校改）形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。」

大學曰：



「所謂修身在正其心者，心有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。」

心有所好樂等，則如「微風過之，洪濤動乎下，清明亂於下，則不可以得本形之正也。」心不能「虛壹而靜，不能「正錯而勿動，」則不能「知道」不「足以定是非，決嫌疑矣。」

荀子續曰：

「小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。故好書者衆矣，而倉頡獨傳者壹也。好稼者衆矣，而后稷獨傳者壹也。好樂者衆矣，而夔獨傳者壹也。好義者衆矣，而舜獨傳者壹也。好射者衆矣，而羿精於射。奚仲作車乘，杜作乘馬，而造父精於御。自古及今，未嘗有兩而能精者也。」

此謂心不專一，則亂而不正。大學謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味，」皆心不專一之過也。欲無此過，須對於一事物真實求之。大學曰：

「康誥曰：『如保赤子。』心誠求之，雖不中，不遠矣。未有學養子而後嫁者也。」

慈母於赤子真實保之，此即誠之具體的例也。大學曰：

「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至，見君子而后揜然，揜其不善而著其善，人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：『十目所視，十手所指，其嚴乎！』富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君

子必誠其意。」

人之惡惡臭，皆真實惡之；其好好色，皆真實好之，此皆誠之具體的例也。大學此處言「誠於中形於外」及

「慎獨」等語，均見荀子。荀子不苟篇曰：

「君子養心，莫善於誠；致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則

能化矣；誠心行義則理，理則明，明則變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚

焉，四時不言而百姓期焉，夫此有常以至於其誠者也。君子至德默然而喻，未施而親，不怒而威，夫此順命

以慎其獨者也。善之爲道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也；

雖從必疑。天地爲大矣，不誠則不能化萬物。聖人爲知矣，不誠則不能化萬民。父子爲親矣，不誠則

疏。君上爲尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其類至。操之則得之；

舍之則失之。操而得之則輕，輕則獨行。獨行而不舍，則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣。」

不過荀子所謂「獨」乃專一之意。人若能對於一事物真實求之，自能對於其事物專一求之。能專一求

之，則自有顯著之結果可得，所謂「致誠則無它事矣」，「誠心守仁則形，誠心行義則理」也。否則「不誠

則不獨，不獨則不形」矣。大學於此，似以「慎獨」爲使內外一致之意，與荀子小異。

吾人之心，必須有所「誠求」，心方能不亂而正。即「知止而后有定」云云之義。此所以欲正其

心者，先誠其意也。誠意係由「知止」得來，故欲誠其意者，先致其知也。「物有本末，事有終始，知所先後，

則近道矣。」致知即知此也。故曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本；其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」（此段，宋儒車玉峯及王柏以爲即「致知」之傳）

。『知本』爲『知之至』，知修身爲本，而真實而專一以修身，即知至而意誠矣。大學又曰：『德者，本也；財者，末也。外本內末，爭民施奪。』知德爲本，而即專一真實以『明明德於天下』，亦即知至而意誠矣。

然吾人如欲知物之本末，事之終始，則須對於事物先有若干正確之知識；否則所謂本者或非本，所謂末者或非末。若此一錯誤，則以後皆錯誤矣。荀子解蔽篇曰：

『凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾虛不清，則未可定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也，見植林以爲後人也，冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝以爲頽步之澗也，俯而出城門以爲小之閭也，酒亂其神也。厭目而視者，視一以爲兩；掩耳而聽者，聽漠漠而以爲囂囂，勢亂其官也。故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也，遠蔽其大也。從山下望木者十仞之木若箸，而求箸者不上折也，高蔽其長也。水動而影搖，人不以定美惡，水勢玄也。瞽者仰視而不見星，人不以定有無，用精惑也。有人焉以此時定物，則世之愚者也。彼愚者之定物，以疑決疑，決必不當。夫苟不當，安能無過乎？』

觀物時爲物之現象所蔽，則不能對之有真知識；故致知在格物。格者，至也（爾雅釋詁）。必看穿物之現象，而至其本來面目，方可得其真象，此所『以致知在格物』也（註）否則『以疑決疑，決必不當』。然如此須先不使『心中不定』，蓋致知格物，仍皆心之事，故與正心互爲因果也。

(註)鄭康成曰：「格，來也。物猶事也。其知于善深則來善物，知于惡深則來惡物。言事緣人所好來也。」此即荀子所謂「唯所居以其類至」之意。惟大學所說，以格物爲致知之方法，非以其爲致知之結果；故鄭似誤。

## 一九八 中庸的年代問題

馮友蘭

(二〇，八，中國哲學史，第十四章，第八節，錄下稿爲此題。)

小戴禮記之中庸，相傳爲孔子之孫子思所作。史記孔子世家謂：「子思作中庸。」荀子非十二子篇以子思孟軻爲一派。今小戴禮記中，中庸所說義理，亦實與孟子之學說爲一類。則似此篇實爲子思所作。然小戴禮記中之中庸，有「今天下車同軌，書同文，行同倫」之言，所說乃秦漢統一中國後之景象。中庸中又有「載華嶽而不重」之言，亦似非魯人之語。且所論命性，誠明諸點，皆較孟子爲詳明，似就孟子之學說，加以發揮者。則此篇又似秦漢時孟子一派之儒者所作。王柏曰：

「中庸者，子思子所著之書。……愚滯之見，常覺其文勢時有斷續，語脈時有交互。一日偶見西漢藝文志有曰，中庸說二篇。……惕然有感，然後知莊固時尙見其初爲二也。合而亂之，有出於小戴氏之手乎？」(魯齋集卷五)

又曰：

「今既以中庸名篇，而中庸二字，不見於首章，何也？曰：道也者，非他道也，非可離之道也，即中庸之道也。」

……不然，則次章忽曰「君子中庸，與首章全不相屬，恐子思之文章，決不如是之無原也。」（魯齋集卷二）王柏能提出此二問題，可謂有識。惜其對於第一問題之答案，以中庸之後段，分爲一篇，名之曰「誠明」，殊無根據。於第二問題又曲爲之辭。然其所說，固已與吾人以不少提示矣。細觀中庸所說義理，首段自「天命之謂性」至「天地位焉，萬物育焉」，末段自「在下位不獲乎上」至「無聲無臭至矣」，多言人與宇宙之關係，似就孟子哲學中之神秘主義之傾向，加以發揮。其文體亦大概爲論著體裁。中段自「仲尼曰：君子中庸」至「道前定則不窮」，多言人事，似就孔子之學說，加以發揮。其文體亦大概爲記言體裁。由此異點推測，則此中段似爲子思原來所作之中庸，即漢書藝文志儒家中之子思二十三篇之類。（此亦不過就其大概言之，其實中段中似亦未嘗無後人附加之部分，不過有大部分似爲子思原來所作之中庸耳。）首末二段，乃後來儒者所加，即漢書藝文志「凡禮十三家」中之中庸說二篇之類也。「今天下車同軌」等言，皆在後段，更可見矣。中庸說之作者，名其說爲中庸說，必係所謂「子思之儒」，但其中又發揮孟子之學說，則又爲所謂「孟氏之儒」。蓋二派本來相近，故荀子非十二子篇以之爲一派也。

## 一九九 臧三耳辨爲孔叢子書作僞之證

（十五，九，十，東方雜誌第二十三卷第十七號）

心史

孔叢子公孫龍篇云：「公孫龍又與子高記論於平原君所，辨理至於臧三耳。公孫龍言臧之三耳甚辨

析。子高弗應，俄而辭出。明日復見。平原君曰：「曷昔公孫之言信辨也，先生實以為何如？」答曰：「然。幾能令臧三耳矣。雖然，實難。僕願得又問於君。今為臧三耳，甚難而實非也。謂臧兩耳，甚易而實是也。不知君將從易而是者乎？亦從難而非者乎？」平原君弗能應。明日謂公孫龍曰：「公無復與孔子高辨事也。其人理勝於辭，公辭勝於理，辭勝於理，終必受調。」

公孫龍篇凡與公孫龍論辨之詳，除上條外，皆出公孫龍子。孔叢本雜集各書而成，與家語略同。上條之文，則采自呂氏春秋。呂氏春秋淫辭篇：「孔穿，公孫龍相與論於平原君所，深而辯，至於臧三牙。公孫龍言臧之三牙甚辯。孔穿不應，少選辭而出。明日，孔穿朝，平原君謂孔穿曰：『昔者公孫龍之言甚辨。』孔穿曰：『然。幾能令臧三牙矣。雖然，難。願得有問於君。謂臧三牙甚難，而實非也。謂臧兩牙甚易，而實是也。不知君將從易而是者乎？將從難而非者乎？』平原君不應，明日，謂公孫龍曰：『公無與孔穿辨。』」

呂氏春秋自作臧三牙。僞撰孔叢子者不明其故，因謂牙不可以兩三計，遽改為耳。蓋其胸中先一橫雞三足之底本。雞三足出莊子天下篇，謂惠施持此論，公孫龍子亦有是言，龍之學蓋出於惠氏。輯孔叢書既採及公孫龍子，又見公孫龍子有雞三足牛羊五足等文，然與孔子高無涉，其有涉者乃呂覽中之臧三牙說，便用雞三足例改為臧三耳以就之。作僞之跡顯然。呂書之作臧三牙，有高誘注文可證。高誘生近漢末，所注書今尚存者，有戰國策、呂氏春秋、淮南、離騷諸種，皆極奧博之書。如果有孔鮒所著之孔叢書，出於漢初，其書既託尊於孔氏，豈有漢儒而不之知？豈有孔鮒引作臧三耳，而高誘注呂，不據改正亦不據辨駁之理？

鮒爲陳涉博士，自見孔子世家。孔安國身出孔子之後，太史公親受業安國之門，世家叙孔子後裔甚晰。子思子高子順，以至子魚，傳記固皆有遺文可輯。因於漢後輯爲此書，大約與今之家語，同時作僞而成。說更詳後。

呂氏春秋於「公無與孔穿辯」之下，又曰：「荆柱國莊伯，令其父視日。曰：『在天。』」視其奚如？曰：「正圓。」視其時。曰：「當今。」令謁者駕。曰：「無馬。」令涓人，取冠進上，問馬齒。涓人曰：「齒十二與牙三十。」人有任臣不亡者，臣亡。莊伯決之，任者無罪。」高誘注於「齒十二與牙三十」句下云：「馬上下齒十二，牙上下十八，合爲三十。謂若公孫龍滅去其三牙，多而偏，不可均，故難也。藏去其二，少而均，故易。」此高注明藏三牙乃呂覽原文，並不作滅三耳。但此節令其父視日，曰在天，日與曰字互易，曰當今之曰，又誤作日。其文遂不可解。高注僅可證漢時無孔叢子書。若其注呂，則亦甚誤。呂覽淫辭篇，首言「言心相離，言行相詭，謂之淫辭。」下分六段，各爲起訖。第一段，秦趙之約，公孫龍以淫辭爲解釋。第二段與孔穿辨，藏三牙之說亦淫辭。第三段，荆莊伯父子臣僕，皆善淫辭，並以淫辭決事。第四段，宋澄子之淫辭。第五段，唐缺之淫辭。第六段，惠子爲法，善而不可行，則亦淫辭。各自爲一事。高誘以荆莊伯一段，文有訛字難解；又見適有齒牙字，與藏三牙之牙相涉，誤粘爲一而注之。今重解荆莊伯節文如下：

莊伯令其父視日，父而可令，即已不辭。視日者，視日蚤暮也；乃曰在天。視其奚如者，進一步申言所視，爲欲知蚤暮之奚如也；乃曰正圓。視其時者，更進一步言所以視，爲欲知其時也；仍未將蚤暮二字揭明，則其

父又以當今二字答之。今時市井狡猾，頗有是等戲語，讀此知古人已有之。莊伯又嘗令謁者駕，蓋令謁者傳命圉人也；以未明言傳命何人，則謁者對曰無馬。莊伯又改令涓人，大約謂謁者不知人意，轉而顧及涓人耳；涓人即以其所掌之冠，絕不爲之傳命也。問馬齒則圉人已來前矣，圉人又不以馬之年齒對，直爲數馬之齒并及其牙。此皆淫辭也，與上段公孫龍藏三牙之說河涉。高誘以不解此段文義，因見文中偶有齒牙字，揣爲與藏三牙之牙有涉，遂成此難通之注語。又莊伯決保任其臣者之獄，所保之臣逃亡，宜罪保者，莊伯又故出之。亦淫辭也。此別爲荆莊之淫辭一段。

然則藏三牙究爲何解？高誘既不能明，僞撰孔叢者因而妄改藏爲臧，改牙爲耳。夫藏亦本可作臧，特孔叢改臧，則必非復藏字。近人有解爲即臧獲之臧者。臧獲皆人類中之一人，皆兩耳，何以獨拈一臧？謝朓謂臧與臧通，謂羊也。此直就雞三足之例，尋一獸類以比附之。公孫龍子書中通變論篇有云：『牛羊有毛。雞有羽。謂雞足一，數足二，二而一，故三。謂牛羊足一，數足四，四而一，故五。』此公孫龍雞三足之說。雞足一者，統名爲雞足，雞足自是能行之一物。數足二者，就足而數之，則有二足，二足乃足之數。所以能行者，雞足之統名，非供人指數之某一足，故曰雞足一，數足二，二而一，故三也。牛羊之五足義同。若謂公孫龍言雞三足，於公孫本書中尙爲有據。其言藏三，則又明見於公孫龍子中。堅白論篇云：『堅白石不相外，藏三可乎？』謂石之含有堅與白，人知堅白兩者，藏於石中。公孫氏堅白論則謂石亦藏於堅與白之中。目見石不見堅，則堅藏矣。手知石不知白，則白藏矣。然當目見白時，辨其爲白，則無石之念存。手知堅時，識



其爲堅，亦無石之念存。石與堅白，未嘗不互相藏也。互字古作牙，與牙字，末一筆僅有向左向右之分耳。

藏三牙蓋本爲藏三牙之誤。後來畢氏以慮氏文昭，皆據孔叢之耳字，以改呂覽之牙字，所見未免太淺。置

高注於不論不識之列，又不細檢公孫龍藏三之本義，故有此失。夫孔叢作偽之據，朱子語類已謂文氣軟弱，

不似西漢文字。陳振孫書錄解題，謂標題漢孔鮒撰，據孔光傳，鮒爲陳涉博士，死陳下，其時尚未有漢文書中

記鮒之沒，則安得謂鮒所撰？又其託孔子語，釋舜典禮於六宗，乃與僞孔傳合。僞孔傳出於晉代，東晉之初，

梅賾所上。王氏鳴盛尙書後案，引郭璞爾雅注，一見古文書語，兩見孔傳文。又注西山經烏鼠同穴，亦引孔

傳共爲雄雉。郭璞被害於東晉之初，其著書當稍前，且必非常時僞造，即被璞引用。可知梅賾乃上書人，其

僞造當稍在前。愚謂王肅立意與康成爲難，至假漢志中家語之名，僞造郊禘等說，以爲其聖證論之根本。

家語稱肅注，世定爲即肅僞撰。王鳴盛疑僞古文尙書及孔傳，往往仲肅之所見，亦當出於肅。愚故曰孔叢

亦家語之緒餘。隋書經籍志，論語家有孔叢七卷。注，陳勝博士孔鮒撰。其序餘又稱孔叢家語，並孔氏所

傳仲尼之旨。則在唐時修隋書，孔叢已與家語同稱，知其行於世必亦時日相等。皆私造典禮，以仲王肅之

學，所以爲難鄭之用。肅以晉外戚之勢，推行其經說，造作孔氏之遺書，意本一貫。王氏并以僞古文尙書一

案疑肅，此則想當然語。然非如肅其人，固亦未易成此僞作耳。

惠施相魏惠王，在顯王三十四年丙戌。平原君相趙，在赧王五十年丙申。相距七十年。公孫龍，孔穿

之遊平原君門，皆在平原作相之日，則年輩自後於惠子。鄒衍前與惠施同事齊，後亦有與公孫龍論辯事，則

或鄒自老壽。要之雞三足之說，自出於惠子，莊子之言可信；雞三足之義，則頗發明於公孫氏書。故曰公孫龍乃傳述惠氏之學者也。

## 二〇〇 孔叢子探源

羅根澤

### 一 孔叢子證僞

孔叢子之見於著錄，就現在所見到的書而論，最早爲者爲隋書經籍志；該志論語家，說是「陳勝博士孔鮒撰」。(注二)到宋朝嘉祐中（一〇五六——一〇六三），宋咸爲之注釋，自序說：

「孔叢子者，乃孔子八世孫鮒，字子魚，仕陳勝爲博士，以言不見用，託目疾而退，論集先君仲尼、子魚、子高、子順之言，及已之事，凡二十一篇，爲六卷，名之曰孔叢子，蓋言有善而叢聚之也。至漢孝武朝，太常孔臧又以其所爲賦與書謂之連叢子上下篇，爲一卷，附之。」

其實呢，此書原出依僞，隋志和宋咸的話，都是不可靠的。茲先考證孔叢子二十一篇之僞。

(一)若真是孔鮒撰，劉向、班固及其他的漢代學者，應當見過，爲什麼漢書藝文志不載？爲什麼漢代從沒有一人徵引過，論述過？

(二)若真是孔鮒撰，據說鮒是孔子的八世孫，記孔氏行實，當然不致十分大錯。今此書雜訓篇載：「孟子居尚幼，請見子思，子思見之，甚悅其志。」誇獎孟子說：「孟子居孺子也，言稱堯舜，性樂仁義，世所希有也。」

「又載：『孟軻問牧民何先？』子思曰：『利之。』」居衛篇也屢次載孟子問子思爲人處世之方，若臨萬民之政，孟子是受業子思之門人，不是受業子思之門，在我所做的孟子評傳（商務印書館印）中有詳細的考證。現在不能一一徵引，只考一考子思和孟子的年代，便知他倆絕不能見過面，師弟關係更談不到。我們知道伯魚死在孔子以前，所以孔子有「鯉也死有棺而無槨」之歎。子思是伯魚的兒子，他的生年，最晚不會超過伯魚死後的幾個月。所以孔子是大概見過子思的，而且有見過他十來歲的可能。孔子卒年，依公羊傳、穀梁傳、史記等書，在周敬王四十一年，當西曆紀元前四百七十九年。孟子生年，雖然不能確考，但大概在周烈王四年左右（註二），當西曆紀元前三百七十二年左右。自孔子之卒，到孟子之生，前後相距一百多年，孟子那能親受業子思之門呢？最奇怪的，此書不但叫子思下能親教孟子，還上能與孔子討論政治大端！記問篇說：『夫子（孔子）閉居，喟然而歎，子思再拜請曰……』云云。又說：『子思問於夫子（孔子）曰：爲人君莫不知任賢之逸也，而不能任賢何故？』云云。若真信爲是孔鮒記載祖德的信史，子思不成了壽享一百幾十歲的老怪物了嗎！——可是史記孔子世家明明告訴我們子思享年六十二了。

更有奇怪的，居衛篇說：『子思在齊，尹文子生子不類，怒而杖之，告子思曰：『非吾子也，吾妻始不婦。』』考漢書藝文志尹文子下，班自注說是「說齊宣王」。師古引劉向說：『與宋鉏俱遊稷下。』依史記六國表，宣王之立，在周顯王二十七年，爲西曆紀元前三百四十二年。這時候的子思，大概是「墓木已拱矣」，那能從墳坑裏跳起來來判斷尹文夫婦的床第之私呢？這真是大錯而特錯。若真出孔鮒手，不應當錯到如此。

(三)獨治篇說：「子魚生於戰國之世，長於兵戎之間，然獨樂先王之道，講習不倦。」這似乎不像自述的語氣吧？又說：「子魚名鮒甲，陳人，或謂之子鮒，或稱孔甲。陳勝既立爲王，其妻之父兄往焉，勝以衆賓待之，長揖不拜，無加其禮。其妻之父怒曰：『括亂僭號，而傲長者，不能久矣。』不辭而去。陳王跪請，不爲顧。王心慙焉，遂適博士太師（孔鮒）之館。……」若真出孔鮒自述，何能對自己的名字，還二三其詞，不能決定說名鮒甲，又說或稱孔甲，這是作僞者有意附會漢志雜家的孔甲盤盂。後來邯鄲書目就真的被他騙了，說什麼孔叢子一名盤盂。適後引的孔叢子一段有「其妻之父兄」一句，「其」字最要注意，孔鮒自述，恐怕不能自己稱「其」呀！

(四)答問篇說：「博士（孔鮒）凡仕六旬，老於陳。將沒，戒其弟襄曰……」云云。易資危急之際，還能操觚著書嗎？所以我們知道明明是後人僞作的。

## 二 連叢子證僞

次考證連叢子上下篇之僞。

(一)連叢子上下篇，據說是孔臧作的。但叙書篇說：「彥以將士高祖有功，封蓼侯。其子（臧）嗣焉，歷位九卿，遷御史大夫。……孝武皇帝重違其意，遂拜太常，其禮賜如三公。在官數年，著書十篇而卒。先時嘗爲賦二十四篇，四篇別不在集，以其幼時之作也。又爲書與從弟及戒子，皆有義，故列之於左。」這能說

是孔臧的話嗎？

（二）叙書籍說到臧卒，爲之解者，還可以說這是序文，誠然是後人所作；本書固是孔臧所作。再看叙世篇說：『臧子琳，位至諸吏，亦傳學問。琳子黃，厥德不修，失侯。大司徒光以其祖有功德，而邑土廢絕，分所食邑三百戶，封黃弟茂爲關內侯。茂子子國生子卯，爲諸生。……子卯生仲驥。……仲驥生子立。……子立生子元。……子元生子建，與崔羲幼相善，長相親也。義事王莽爲建新大尹，數以世利勸子建。……光武中與……是時關里無故，荆棘叢生。一旦，自關廣千數百步，從舊講堂。』又叙孔魚『廿從劉子駿受春秋左氏傳。』這都是孔臧夢想不到的人，夢想不到的事。至連叢子下所叙及的人物，時代更晚了。發端便說：『元和二年（八五）三月，孝章皇帝東巡，過魯，幸關里。』說：『天子……乃召諸孔大夫，年二十以上者六十三人，臨賜酒飯。』子和自陳曰：『……』云云。又叙到子和『疾浸不瘳，乃命其二子留葬焉。二子長曰長彥，年十有二次，曰季彥，年十歲。』又叙季彥與華陰張太常，崔駰，長孫尚書，孔大夫，楊太尉的問答。又叙到季彥『年四十有九，延光三年（二四）十一月丁丑卒。』延光是漢安帝五次改元的年號，知道作書者最早在安帝以後，決不能出於西漢孔臧之手。

（三）連叢子下說：『弘農太守皇甫威問仲淵曰：『孔氏自三父之後，能傳祖之業者，當在於叔祖。今觀連叢子所記，信如所聞。然則伯季之後，弗克負荷矣。』』據本篇『永初二年（一〇八）季彥如京師省宗人仲淵，』知道仲淵姓孔氏，是安帝時人（永初是安帝初元年號）。在連叢子裏論到連叢子，『真正豈有此理！』

這大概是依偽的人恐人不信，所以設爲問答，以迴護其書，但偽跡便從此暴露了，這才是弄巧成拙哩！

### 三 孔叢子及連叢子之著作年代

那末，是什麼時代偽的？是誰偽的？第一個問題，我的答復，是曹魏。第二個問題，我的答復，以爲牠和王肅有關係。我的理由：

(一) 朱子語類說：「孔叢子說話多類東漢人，其文氣頓弱全不似西漢文字。西漢初若有此種語，何故略不見於賈誼、董仲舒所述，恰到來漢方突出來，皆不可曉。」朱子說：「到東漢方突出來，不知何所見而云然？」東漢各書，不見徵引，始徵引者，就讓陋所知，似乎始見王肅的聖證論。牠說：「學者不知孟軻字，按子思書及孔叢子有孟子居，即是軻也。軻少居貧坎軻，故名軻，字子居也。」（見太平御覽三六二）王肅是作偽的大將，舉世稱誦的孔子家語，便是他的出產品。這是因爲他要推翻鄭康成，於是先造家語，孔叢子諸書（其中當然有古代遺說），然後據爲證佐，作聖證論，反駁康成之說。孟軻的字，史記本傳、漢書藝文志和風俗通義窮通論都不著，趙岐的孟子題辭更說「字則未聞」。子思子，孔叢子若是真書，司馬遷、班固、勸趙應岐，以及東西兩漢的大儒，都未免太鄙陋了！我想字孟子叫子居，大概是王肅所賜，所以爲之解釋其義，說什麼「少居貧坎軻，故名軻字子居也。」

(二) 四庫提要說：「朱子所疑，蓋非無見。即如舜典禮於六宗何謂也？子曰，所宗者六，皆潔祀之也。」

理少牢於秦昭，所以祭時也；祖迎於坎壇，所以祭寒暑也；主於郊官，所以祭日也；夜明，所以祭月也；燔黍，所以祭粢也；雲雩，所以祭水旱也。禮於六宗，此之謂也。其說與偽孔傳、偽家語並同，是亦晚出之明證也。」按偽孔傳出梅賾，賾是晉元帝時人。王肅生於漢獻帝興平二年（一九五），卒於魏高貴鄉公甘露元年（二五六），此書和偽孔傳從同，當然是偽孔傳鈔此，不是此鈔偽孔傳。可是與王肅所造偽家語從同，却可以暗示我們同出一人之手。

（三）陳振孫直齋書錄解題，疑顏師古未見此書。宋濂諸子辨說，「偽之者其宋咸歟？」朱子和姚際恒也「以為即註者偽作」（古今僞書考）。這些說都不對的。隋志已經著錄，其產生的年代當然在唐臣撰隋書以前。再考鄒道元作水經注，已經引孔叢子文，說：「夫子墓塋方一里，在魯城北六里泗水上。諸孔邱封五十餘所，人名取穆，不可復識。有銘碑三所，獸碣具存。」固然今本已佚，但孔叢子一書，鄒道元已經見到，是誰也不能否認的。鄒道元是北魏人，那末，孔叢子更當在北魏以前了。

姚際恒古今僞書考說，「李燾以為東漢末季彥輩為之。」這也是沒有根據的臆說。連叢子下叙季彥「年四十有九，延光三年十一月丁丑卒。」若是「季彥輩為之」，那能叙到自己之卒呢？延光三年，是安帝最末第二年，那末，此時最早在安帝之後。安帝之後，經順、沖、桓、靈四帝，便是獻帝，便是漢家滅亡的年代，便是王肅生長的年代。此書既上不過安帝，下不到北魏，正是曹魏的時候，所以我們敢武斷的說是漢末曹魏時的僞書。又因為他和曹魏時的作偽大將王肅有些關係，所以疑心是王肅所造？

倘以上所考的不甚錯誤，可得此下的結論：

(一) 絕對是偽書。

(二) 作偽的時代在曹魏。

(三) 作偽的人大概是王肅？

(注一) 姚際恒古今偽書考說孔叢子「漢、隋、唐志皆無，」大概是因為他祇看見子部儒家不載，並沒有檢一檢經部論語家。

(注二) 孟子生年，本來因為古書沒有記載，不能確考。生於周烈王四年之說，大概出於明人所傳之偽孟學孟氏譜。鄧書燕說，似難確信；但據以考孟子行歷，皆不抵觸，知道不甚相遠，所以自有清以至現在，猶大信之。詳拙撰孟子評傳。

——二一，八，十，據穆稱諸子論議講義，補充爲此。

## 二〇一 陸賈新語考

胡適

(十九，一，二月，國立北平圖書館館刊第四卷第一號，又胡適文存三集卷七，原注一版)

潮陽鄭氏龍溪精舍叢書本新語。

陸賈新語很少善本，此本是唐晏先生用明人刻的子彙本和明范氏天一閣刻本參校重刻的，可算是新



語的最好本子。四部叢刊內所用弘治壬戌（二五〇二）本，內容與天一閣本相同，大概是和范本同出於一個底本。弘治本與范本第六篇有自「齊夫用人若彼」至「不操其柄者則」二百二十八字，是第五篇「邑上單于疆」之下的錯簡。各本皆沿其錯誤，而漢魏叢書本於第五篇改「疆」爲「疆」，於第六篇刪改許多字，又添上許多字，更失本來面目了。唐晏先生據子彙本移正此段錯簡，兩篇遂都可讀了。大概子彙本另出於一種較古的底本，故訛脫最少。唐先生依據范本與子彙本校補，故成爲最可讀之本。

此本刻印不甚精，間亦有誤字，如第三篇「杖仁者獲」，弘治本覆作「霸」；第四篇「近山之上燥」，弘治本上作「土」，均應校改。

四庫提要疑新語「殆後人依託，非賈原本。」提要列舉三種可疑之點：

（1）漢書司馬遷傳稱遷取戰國策，楚漢春秋，陸賈新語作史記。楚漢春秋，張守節正義猶引之，今佚不可考。戰國策取九十三事，皆與今本合。惟是書之文悉不見於史記。

（2）王充論衡本性籍引陸賈曰：「天地生人也，以禮義之性。人能察己所以受命則順，順謂之道。」今本亦無其文。

（3）又穀梁傳至漢武帝時始出，而道藏籍末乃引「穀梁傳曰：『時代尤相牴牾。』」

唐晏先生跋此本，頗駁提要之說。提要所列三事，其第二點不足辨，因爲漢書藝文志有陸賈二十七篇，王充所引或出于陸賈的他書，故此條不足推翻新語。關於第一點，唐跋說：

史記載趙高指鹿爲馬事，正本之此書也。

關於第三點，唐跋說：

陸氏著此書，去秦焚書纔六年耳，其所讀者，未焚之穀梁傳也。至武帝則爲再出矣，故所引者今本無之也。

唐跋指出道尾篇所引穀梁傳「仁者以治親，義者以利尊，萬世不亂」之語，爲今本穀梁傳所無，此一點大可解釋提要之疑。但「指鹿爲馬」一條孤證，還不足駁倒提要的第一疑點。

今按提要之第一點，全是無的放矢，提要的作者實誤記漢書司馬遷傳的原文，原文並未提及陸賈，亦未提及新語。遷傳贊中說：

司馬遷據左氏國語（漢紀十四引作左氏春秋國語）采世本戰國策述（漢紀引作述）楚漢春秋，接其後事，訖於天漢。

此文中何嘗有據陸賈新語作史記的話？

我推想提要作者所以誤記之由，大概由于楚漢春秋一書。藝文志說「楚漢春秋九篇，陸賈所記。」

四庫館臣因聯想作用，一時誤記陸賈楚漢春秋之外，另有陸賈新語，又偷懶不檢原文，遂據誤記之書以定新語出於後人依託，豈非大冤枉嗎？

提要說史記取戰國策九十三事，皆與今本合。這纔擺出十足的考據學者架子，故後來讀者皆不敢懷

疑提要之言。豈有查出戰策國九十三事的娘家的學者而不一檢司馬遷傳的原文呢？所以唐晏先生震於四庫館臣的學者架子，也不去檢漢書原文了。

新語一書，很有見地，其思想近于荀卿，韓非，其道基篤叙文化的演變尤有獨到的見解。陸賈親經始皇的急進政策失敗之後，故在政治上頗主張無爲，正與他身遭諸呂之亂，晚年自隱於醇酒婦人，同一用意。然其人絕不是一個消極的人，此書末篇有「聖人不空出，賢者不虛生」的教訓，很可以表示他的生活態度。第六篇中很沈痛的攻擊當日人士的「避世」態度，與此正是一貫。我從前也曾懷疑此書，去年得唐晏先生校刊本，重校讀一遍，頗信此書是楚漢之間之書，非後人所能依託，故爲檢司馬遷傳，正四庫提要之誤，以釋後來讀者之疑。

一〇，九一。

## 二〇二 陸賈新語考證

羅根澤

（十九，十一，學文第一期）

十八年秋，根澤應河南中山大學之聘，講諸子概論，至陸賈新語，檢四庫提要以爲「後人依託」，而嚴可均疑爲漢稿，則極力爲之辯護，參伍比驗，知嚴氏之說甚是，故遂畧爲增補，定爲真陸氏之書。今年暑假來平，見國立北平圖書館刊第四卷第一號載有胡適之先生陸賈新語考，亟取讀之，與深說結果從同。惟胡先生大作，係介紹唐晏說而加以補充，

澤文則係介紹陸橋說而加以補充者，其證據不全同，故錄出以爲胡先生大著之副屬。一九一九，一〇

史記鄒生陸賈傳，漢書鄒陸朱劉叔孫傳並言：

「陸生迺祖述存亡之微，凡著十二論，每奏一篇，帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，號其書新語亦十二篇，與史、漢合。然漢志言二十三篇，視此多十一篇，今之十二篇，是否史、漢所二後人之偽，頗有問題。且其傳流亦中經散亂。史記正義引七錄云：「新語二卷，陸賈撰也。志同。然崇文總目，郡齋讀書志，直齋書錄解題，通考經籍考皆不著錄。王應麟考證曰：「陸賈，道基，術事輔政，無爲，貴賢，至德，懷慮七篇。」至明弘治（孝宗）間，蒲陽李廷梧，字仲陽，得十二鄉縣治。後此有姜思復本，胡維新本，子集木，程榮本，何鏗本，皆祖李廷梧。由是後人遂有四庫全書總目提要曰：

「漢書司馬遷傳稱：遷取戰國策，楚漢春秋，陸賈新語，作史記。楚漢春秋，張守節作不可考。戰國策取九十三事，皆與今本合。惟是書之文，悉不見史記。王充論衡本天地生人也以禮義之性，人能察己所以受命則順，順謂之道。」今本亦無其文。又始出，而道基篇乃引穀梁傳曰，時代尤相牴牾。其殆後人依託，非賈原本歟？」然亦有爲之辯護者。嚴可均鐵橋漫稿卷五新語叙曰：

「或疑明本十二篇反多於王伯厚所見，恐是後人因不全之本，補綴五篇，以合本傳。」

者，羣書治要載有八篇，其辯惑本行，明誠，思務四篇，皆非王伯厚所見，而與明本相同。文選張載雜詩注引「建大功於天下者，必重名於萬世也。」古詩行行重行行注引「邪臣之蔽賢，猶浮雲之彰日月。」今在辯惑篇。王粲從軍詩注引「聖人承天威，承天功，與之爭功，豈不難哉？」今在本行篇。意林所載「衆口毀譽，浮瓜沈李，羣邪相抑，以直爲曲。」今在辯惑篇。「玉斗酌酒，金碗刻鏤，所以誇小人，非厚己也。」今在本行篇。知多出五篇，是隋唐原本。

「至論衡本性篇引陸賈曰：『天地生人也以禮義爲性，能察己所以受命則順，順謂之道。』今十二篇無此文。論衡但云陸賈，不云新語，或當在漢志之二十三篇中。」

「又穀梁傳，孝武時始立學官，非陸賈所預見。今此書道基篇引穀梁傳曰：『仁者以治親，義者以利尊。』乃是穀梁舊傳，故今傳無此文。因知瑕丘江公所受于魯申公者，其本復經改造，非穀梁赤之舊也。」

今案嚴氏據治要及文選注等書，證明今本十二篇爲隋唐之舊，亦即陸賈之舊，其證甚確，其辯亦甚悉。謂論衡所引不在此十二篇，當在漢志之二十三篇，亦有理據。惟駁引穀梁傳一事，似覺言有未盡，對於四庫提要以「是書之文，悉不見於史記」之說，更無一言辯正。今考元和姓纂一屋穀梁姓下引尸子曰：

「穀梁俶傳春秋十五卷。」

太平御覽六百十引桓譚新論曰：

『左氏傳世百餘年，魯穀梁亦爲春秋，殘略多所遺失。』

是穀梁傳雖武帝時立學宮，而其傳則甚早，且其書原爲十五卷。然考漢志六藝略春秋類則著穀梁傳十一

卷，少四卷，知後世之本有所削刪，則新語所引，不見今本，當在古本，無可疑者。（余竊是書不見史記之說，不及胡尤

生錄漢書通傳，並無錄取賈新語作史記說之直接了當，故刪焉。）

抑再以學術思想考之，亦與陸賈全同。史漢本傳皆言陸賈對高祖曰：

『……昔者吳王夫差，智伯，極武而亡，秦任刑法不變，卒滅趙氏。（崔駰集解「趙氏，秦姓也。」）』 鄉使

秦已併天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？』

據此，知陸賈之政治思想：

積極方面，主張行仁義；

消極方面，反對任刑法。

檢今本新語，對政治之主張，與此完全相同。如道基篇曰：

『君子握道而治，口德而行，席仁而坐，杖義而行。』

又曰：

『故聖人懷仁杖義，分明纖微，忖度天地，危而不傾，佚而不亂者，仁義之所治也。』

又曰：

「仁者，道之紀；義者，聖之學。學之者明，失之者昏，背之者亡。陳力就列，以義建功，師旅行陳，德仁爲固，杖義而彌，調氣養性，仁者壽長，美才次德，義者行方。……穀梁傳曰：「仁者以治親，義者以利尊。」萬世不亂，仁義之所治也。」

至德篇曰：

「天地之性，萬物之類，饒道者衆歸之，恃刑者民畏之。歸之則附其側，畏之則去其域。故設刑者不厭其輕，爲德者不厭其重，行罰者不患薄，布賞者不患厚，所以親近而致疎遠也。」

本行篇曰：

「口口德爲上行，以仁義爲本。」

治辯僞學者，每偏重制度名物，忽略思想文藝，其時一人有一人之思想，一人有一人之作風，無論如何模擬仿效，不能全同；故就文藝方面，思想方面，以考證其真僞，尤爲確鑿可據。今本新語所表現之思想，既在在與陸賈全同，故知其決爲陸賈之書也。

然細味嚴氏之意，似以今之十二篇，即史、漢賈傳之新語十二篇；漢志二十三篇，乃賈之他書，亡者適爲他書，新語固當完整，則余不敢以爲然也。漢書賈傳與漢志同出班固一人之手，一言新語十二篇，一著陸賈二十三篇，則漢志所載，實并其他書，而新語亦在其內（嚴氏似以新語不在二十三篇）。惟現在之十二篇，則無法證明即賈傳所言，無其他十一篇之遺耳。

# 二〇三 四庫提要辨證——新語

余嘉錫

(二〇一、五、十五，師大國學叢刊第一卷第二期。)

僕所著提要辨證，積藁盈尺，未付寫官。五年前偶取此篇手錄之，老友吳君，見而攜去，以寄章君行嚴，刻入甲寅週刊。其中徵引，頗有疏漏。比年讀書有得，輒取舊藁改治之，此篇約增於舊者三之一。會師範大學國學叢刊數卷，因取以付之，昇之刻行，以正前說之遺失，且志吾過云耳。辛未三月自記。

提要云：舊本題漢陸賈撰。案漢書賈本傳，稱著新語十二篇，漢書藝文志，儒家人，陸賈二十七篇，(案漢志實

二十三篇，此七字誤) 蓋兼他所論述計之，隋志則作新語二卷。此本卷數與隋志合，篇數與本傳合，實為舊本。

然漢書司馬遷傳，稱遷取戰國策，楚漢春秋，陸賈新語作史記。楚漢春秋，張守節正義猶引之，今佚不可考。

戰國策取九十三事，皆與今本合。惟是書之文，悉不見於史記。

謹案自來目錄家，皆以新語為陸賈所作，相傳無異詞。至提要始創疑其偽，而其所考則至為紕謬，

不足為據。如所引漢書司馬遷傳，考之漢書，實無其文，遷傳終篇未嘗言及陸賈新語。其贊中惟言：『

司馬遷據左氏國語采世本，戰國策述楚漢春秋，接其後事，訖于天漢。』亦無取陸賈新語作史記之語。

惟高似孫子略卷三云：『班固稱太史公取戰國策，楚漢春秋，陸賈新語作史記。』此蓋似孫之臆說，

而提要誤信之，未及覆考之漢書本傳也。(卷五十一雜史類戰國策提要後案語，引班固語，尚不誤。) 考後漢



書所彪傳，史通古今正史篇，述史記所采書，皆與逕傳贊同。他書亦無取新語作史記之說。則是書之文，悉不見於史記，固其宜也。

王充論衡本性篇引陸賈曰：『天地生人也，以禮義之性，人能察己所以受命則順，順謂之道。』今本亦無其文。

是書賈本傳作十二篇，漢志儒家陸賈二十三篇，提要既知爲兼他論述計之，則論衡本性篇所引之語，稱陸賈曰，不稱新語曰，自是賈他論述中之文。故嚴可均鐵橋漫叟卷五新語跋，謂本性篇所引，當在漢志二十三篇中。則今本之無此文，亦不足異。論衡書虛篇引陸賈曰：『離婁之明，不能察帷簿之內，師曠之聰，不能聞百里之外。』其文亦不見於今本。又薄葬篇云：『聖賢之業，皆以薄葬省用爲務。然而世尚厚葬，有奢秦之失者，儒家論不明，墨家議之非故也。墨家之議有鬼，以爲人死輒爲神鬼而有知，能形而害人，故引杜伯之類以爲效驗。儒者不從，以爲死人無知，不能爲鬼，然而賻祭備物者，示不負死以觀生也。』陸賈依儒而說，故其立語，不肯明處。『今新語初無論鬼神之語，此亦引賈他著述也。』提要及載氏僅引本性篇一條，蓋猶考之未詳矣。

又穀梁傳至漢武帝時始出，而遺某篇末乃引穀梁傳曰，時代尤相牴牾，其殆後人依託，非賈原本歟？

考穀梁傳出世時代，御覽卷六百十引桓譚新論云：『左氏傳世後百餘年，魯穀梁赤爲春秋，殘略多所遺失，又有齊人公羊高，緣經作傳，彌失其本事矣。』禮記王制天子諸侯無事則歲三田章疏，引鄭玄

云：「穀梁近孔子，公羊正當六國之亡。」（此鄭履慶疾之文。）漢書儒林傳云：「漢興，高祖過魯，申公以弟

子從師入見於魯南宮，申公卒以詩春秋授，而瑕邱江公盡能傳之。」又云：「瑕邱江公受穀梁春秋及

詩於魯申公。」並無穀梁傳至武帝時始出之說。提要之意，蓋以瑕邱江公受穀梁春秋於魯申公，申

公之學，惟江公盡能傳之，申公至武帝時年八十餘乃卒，而江公在武帝時，與董仲舒並（以上並見儒林傳）。

因謂穀梁傳至是始出，為賈之所不及見。不知申公為浮邱伯弟子，其穀梁春秋之學，自當是受之於伯。

高祖過魯，申公以弟從師入見師，蓋即浮邱伯。其時賈方以客從高祖定天下，居左右。呂太后時，浮邱

伯在長安，楚元王遣子郢客與申公俱卒業（見楚元王傳及儒林傳），賈亦方為陳平畫與絳侯交驩之策（均見

賈傳）。是賈與浮邱伯正同時人，又同處一地，何為不可以見穀梁春秋乎？

新語資質篇云：「鮑邱之德行，非不高於李斯，超高也，然伏隱蒿廬之下而不錄於世，利口之臣害之

也。」鹽鐵論毀學篇云：「李斯與包邱子俱事荀卿，包邱子不免於齏腸蒿廬。」又云：「方李斯之相

秦也，始皇任之，人臣無二，而荀卿為之不食，觀其罹不測之禍也。包邱子飯麻蓬藜，修道白屋之下，樂其

志，安之於廣廈芻豢，無赫赫之勢，亦無戚戚之憂。」與新語所言鮑邱、李斯之事合。飯麻蓬藜，修道白

屋之下，即所謂伏隱蒿廬之下。包邱者即鮑邱，蓋古字通用。包又與浮通，左氏隱八年經，浮來，穀梁作

包來，是其證。鮑邱子即浮邱伯。（注中荀卿子通論，顧千里鹽鐵論考證後序，沈欽韓漢書疏證二卷十七，均謂包邱

子即浮邱伯，今參用其意，更詳述考證如此。）浮邱伯為孫卿門人，見楚元王交傳。方賈著新語時，浮邱伯

尚健在賈之年輩，當亦與相上下。而賈極口稱之，形於奏進之篇，其意蓋欲以此當薦書。則其學出於

浮邱伯，尤有明徵。穀梁傳序疏云：「穀梁子，名俶，字元始，魯人，一名赤。受經於子夏，爲經作傳，傳孫卿，

孫卿傳魯人申公，申公傳博士江翁。」閻若璩古文尚書疏證卷四云：「申公受詩浮邱伯，伯，荀卿門人，

申於詩爲再傳，何獨於春秋而親受業乎？且申至武帝初，年八十餘，計其生當在秦初并天下日，荀卒已

久。疏凡此等，俱悠謬不勝辨。」沈欽韓漢書疏證卷三十四云：「案申公之年，不能逮事荀卿，而其師浮

邱伯也。蓋荀卿傳浮邱伯，浮邱伯傳申公。」其說是也。浮邱伯以詩及穀梁傳授弟子，賈與之同時，敬

其德行，安知其不從之問春秋大義，如司馬遷之問故於孔安國耶？特賈非專門名家，故儒林傳不列其

名耳。則其引穀梁傳，曾何足異乎？（劉歆移太常博士書所云漢興天下惟有易卜，至文帝時詩始萌芽；至武帝然後

鄒，魯，梁，趙，頗有詩，禮，春秋先師者；特謂文，景以前，諸儒皆孤經傳授，至武帝時，鄒，魯，梁，趙皆有先師，

其傳始廣耳。考之漢書楚元王傳：「文與申公受詩浮邱伯。伯者，梁博門人也。及秦焚書，各別去，元王至楚。高

后時，浮邱伯在長安，元王遣子胥與申公俱卒業。」又儒林傳云：「漢興，言易自淄川田生，言書自濟南伏生，言詩

於魯則申培公，於齊則轅固生，於燕則韓太傅；言禮則魯高堂生言；春秋於齊則胡毋生，於趙則董仲舒。」又云：「漢興，

高堂生傳士禮十七篇，而魯徐生善爲頌，孝文時，徐生以頌爲禮官大夫。胡毋生治公羊春秋，爲景帝博士。漢興，北

平侯張蒼，及陳太傅賈誼，皆修春秋左氏傳。」是則詩之萌芽，早在高后之時，而禮與春秋，自漢興已有先師矣，安得

執劉歆之言，謂穀梁傳至武帝時始出乎！

辯惑篇引魯定公與齊侯會于夾谷事，與穀梁傳略同，而其詞加詳。公羊既無其事，左傳所載復不同，知其用穀梁義也。『兩君升壇，兩相處下，而相欲揖。』傳作『兩君就壇，兩相相揖。』『夷狄之民何求爲？』傳作『夷狄之民何來爲？』『使優旃舞於魯公之幕下。』傳作『使優旃舞於魯君之幕下。』『可以考見古今傳文之異。』至德篇云：『魯莊公一年之中，以三時興築作之役。』（案謂三十一年春，築臺于郎；夏，築臺于薛；秋，築臺于秦也。）規固山林草澤之利，與民爭田漁薪菜之饒，刻桷丹楹，眩曜靡麗，收十二之稅，不足以供回邪之欲。膳不用之好，以（原缺一字）婦人之目。財盡於驕盈，人力罷於不急，上困於用，下飢於食，乃遣臧孫辰請（原缺一字）於齊。倉廩空匱，外人知之，於是爲宋陳衛所伐。』考穀梁莊二十八年冬，築微，傳云：『山林藪澤之利，所以與民共也，虞之非正也。』臧孫辰告糴于齊，傳云：『國無三年之畜，曰國非其國也。古者稅什一，豐年補敗，不外求而上下足也。雖累凶年，民弗病也。一年不艾而百姓饑，君子非之。』三十一年秋，築臺于秦，傳云：『不正，罷民三時，虞山林藪澤之利。且財盡則怨，力盡則斃，君子危之，故謹而志之也。』賈說全出於此。所謂規固山林草澤之利，與民爭田漁薪菜之饒者，左氏公羊皆無此事，知賈爲用穀梁師說也。明誠篇云：『聖人察物無所遺失，上及日月星辰，下至鳥獸草木昆虫。』（原缺一字）鷓鴣之退飛，治五石之所隕，所以不失纖微。至於鷓鴣來，冬多麋，言鳥獸之類（原缺一字）也。十有二月李梅實，十月，殞霜不殺菽，言寒暑之氣，失其節也。鳥獸草木，尙欲各得其所，綱之以法，紀之以數，而況於人乎？』案穀梁傳十六年，六鷓退飛過宋都，傳云：『子曰：石無知之物，』

鵲微有知之物。石無知，故日之。鵲微有知之物，故月之。君子之於物，無所苟而已。石鵲猶且盡其辭，而況於人乎？故五石六鷁之辭不設，則王道不充矣。」（范滂注云，不追細微，故王道可舉。）此亦左氏公羊所未言，知賈說本於此也。以此數條推之，知全書所言春秋時事，皆用穀梁家法，又不獨道基篇所引一條而已。（近人劉師培左卷集卷二春秋三傳先後考云：「周季漢初之儒，凡治春秋，均三傳並治，非惟荀卿之書

可徵也，觀陸賈新語道基篇，明引穀梁傳，而輔政，無爲，至德，懷德，明誠諸篇，均述公羊說，爲繁錄所本，若辨惑一篇，甄引孔子論嘉樂辭，則又悉本左傳。」又左氏學行於西漢考云：「新詁之說，多本公羊說，然辨惑篇載孔子嘉樂不野合二語，均本左傳，則賈兼通三傳。」余謂賈兼通左傳，誠如劉說，但不過引其語耳，至其說春秋大義，實用穀梁家法。若春秋繁露之說，或有與賈相似者，此自仲舒被服新詁耳，不得以賈爲述公羊說也。蓋公羊傳至漢景帝時始由公羊壽與齊人胡毋子都著於竹帛，當漢初時，尙是口說相傳，賈未必得聞之；若穀梁則賈親從浮邱伯游，自得從之問故也。）又至德篇末有「故春秋穀」四字，其下文闕佚，蓋亦引穀梁傳也。

楊士助穀梁疏謂穀梁子爲經作傳。而徐彥公羊疏，則謂穀梁亦是著竹帛者題其親師，故曰穀梁傳。二說不同，今亦不敢斷其孰是。（四庫提要卷二十六云，疑徐彥之言，爲得其實。）然既爲賈所徵引，足

知其著竹帛先於公羊，恒譚鄭玄之言，信而有徵矣。漢儒諸經師說，雖多亡佚，然其遺文散見諸書者，多可哀集。惟穀梁春秋，以後人治之者鮮，漢儒之說，幾希殆絕。賈書幸而屢存，其說適在申公，瑕邱江公之前，去著竹帛時未遠，微言大義，皆有所受，治經者宜若何寶重之乎！有清一代，經學極盛，而於賈之穀

梁義，鮮稱述之者，豈非爲提要不根之說所惑耶？

考馬德意林所載，皆與今本相符。李善文選注於司馬彪贈山濤詩引新語曰：「梗梓仆，則爲世用。」於王

粲從軍詩引新語曰：「聖人承天威，承天功，與之爭功，豈不難哉！」於陸機日出東南隅行引新語曰：「高臺

百仞。」於古詩第一首引新語曰：「邪臣之蔽賢，猶浮雲之障日月。」於張載雜詩第七首引新語曰：「建

大功於天下者，必垂名於萬世也。」以今本校校，雖文句有詳略異同，而大致亦悉相應，似其僞猶在唐前？

惟玉海稱陸賈新語今存於世者，道基，術事，輔政，無爲，資實，至德，懷慮，總七篇，此本十有二篇，乃反多於宋本，爲

不可解；或後人因不完之本，補綴五篇，以合本傳內目也？

嚴氏新語叙曰：「史記本傳十二篇，漢書同，藝文志作二十三篇，疑兼他所論譏計之。史記正義引

梁七錄，新語二卷，陸賈撰，隋志，舊，新唐志同。崇文總目，郡齋讀書志，書錄解題，皆不著錄。王伯厚漢藝

文志考證云：「今存道基，雜事，輔政，無爲，資實，至德，懷慮七篇；一蓋宋時佚而復出，出亦不全。至明宏治

間，讀湯李廷梧，字仲陽，得十二篇足本，刻成於桐鄉縣治。後此有姜思復本，胡維新本，子彙本，程榮，何遵

齋書本，皆引李廷梧。或疑明本十二篇，反多於王伯厚所見，恐是後人因不全之本，補綴五篇，以合本傳

篇數。今知不然者，羣書治要載有八篇，其辨惑本行，明誠，思務四篇，皆非王伯厚所見，而與明本相同。

文選張載雜詩注引「建大功於天下者，必垂名於萬世也。」古詩行行重行行注引「邪臣之蔽賢，猶

浮雲之障日月。」今在辨惑篇。王粲從軍詩注引「聖人承天威，承天功，與之爭功，豈不難哉。」今

在本行篇。意林所載「衆口毀譽，浮石沉木，羣邪相抑，以直爲曲。」今在辨惑篇。一玉斗酌酒，金碗刻鏤，所以夸小人，非厚已也。」今在本行篇。足知多出五篇，是隋唐原本。嚴氏所考，足以釋提要之疑。羣書治要爲修四庫書時所未見，提要不知其所載新語同於今本，固不足怪。獨是提要既謂此書之僞，似在唐前，又謂後人因不完之本，補綴五篇。夫所謂不完之本者，即王伯厚之所見也。伯厚爲南宋末人，信如提要之言，則必伯厚所見之七篇爲唐以前人所僞作，今本多出之五篇，出於宋以後人之僞作而後可。乃其所引意林及文選注所謂與今本雖有詳略異同，而大致亦悉相應者，竟多見於後出之篇。然則此五篇者，究出於唐以前耶？宋以後耶？可謂自相矛盾，多所牴牾者矣。

考宋黃震日抄卷五十六云，「新語十二篇，漢大中大夫陸賈所撰。一曰道基，言天地既位而列聖制作之功。次曰術事，言帝王之功，當思之於身，舜棄黃金，禹捐珠玉，道收其至要。三曰輔政，言用賢。四曰無爲，言舜周。五曰辨惑，言不苟合。六曰謹微，言謹內行。七曰資質，言質美者在遇合。八曰至德，言善治者不尙刑。九曰懷慮，言立功當專。十曰本行，言立行本仁義。十一曰明誠，言君臣當謹言行。十二曰思務，言聞見當務執守。此其大略也。」其所叙篇目與今本皆合，且能每篇言其作意，是十二篇未嘗闕也。黃氏與王伯厚皆生於宋末，正是同時之人。然則當時自有兩本，一只七篇，一則十二篇，王氏偶見不全之本耳。乃提要遽謂宋本只七篇，餘出後人補綴，嚴氏亦謂宋時佚而復出，出亦不全，皆不考之過也。

今但據其書論之，則大旨皆崇王道，黜霸術，歸本於修身用人。其稱引老子者，惟思務篇引上德不德一語，餘皆以孔氏為宗。所援據多春秋論語之文，漢儒自董仲舒外，未有如是之醇正也。流傳既久，其真其贗，存而不論可矣。

按班固賓戲云：『近者陸生優游，新語以興；董生下帷，發彙儒林；劉向司籍，辨章舊聞；楊雄覃思，法言太玄。皆及時君之門閭，究先聖之靈奧，婆娑術藝之場，休息虛篇籍之園，以全其質而發其文。』（漢書

叙傳，文選卷四十五）論衡案書篇云：『新語，陸賈所造，蓋董仲舒相被服焉。』（案漢書河間獻王傳云：『被服儒

術，造次必於儒者。』注：師古曰：『被服言常居處其中也。』通鑑卷十八胡注云：『被服者，言以儒術衣被其身也

。』與類注雖異，而意亦不甚相遠。王先謙漢書補注：定從胡注，未為不可，乃又云：『史記評被服造次必於儒者，

則謂不服奇裝，不苟行止也。』此則純出臆說，未免畫蛇添足。如此文之董仲舒相被服，可以不嚴奇特解之乎？

皆言君臣政治得失，言可采行，事美足觀，鳴知聯言，參貳經傳，雖古聖之言，不能過增。陸賈之言，未見遺

闕，而仲舒之言，零祭可以應犬，土龍可以致雨，頗難曉也。』又超奇篇云：『陸賈，董仲舒，論說世事，由意而

出，不假取於外。』又云：『陸賈消呂氏之謀，與新語同一意。』其為漢人推重如此。王充謂其言君臣

政治得失，論說世事，與今本體裁亦復相合。知新語僅為敷陳治道之書，非記事之書。且班固稱之曰：

『究先聖之遺奧，婆娑術藝，休息篇籍。』王充稱之曰：『參貳經傳，雖古聖之言，不能過增。』則其崇

王道，黜霸術，援據春秋論語，以孔氏為宗，正不待作提挈之時，讀其書而始知之。況班固以之與董仲舒，

劉向，楊雄並言，王充謂新語蓋董仲舒相被服，是仲舒固亦推服其書。故充屢以二人之書相衡較，且謂



仲舒不如賈。然則提要所謂漢儒自董仲舒外，未有如是之躡正者，不獨不足爲奇，尙嫌高視仲舒，所以贊賈者未及其量也。宋黃震日抄卷四十六謂：『漢初諸儒，未有賈比。』卷四十七又云：『賈庶幾以道事君者。』其稱譽賈甚至。然其卷五十六又謂：『此書似非賈之本真。』則其識亦尙未足以知賈矣。嚴氏叙云：『子書新語最純最早，貴仁義，賤刑威，述詩書春秋論語，紹孟荀而開賈董，卓然儒者之言。』史遷曰爲辨士，未足以盡之。嚴氏此論甚善，雖其意亦取之於提要，然提要非真能知新語者，惟嚴氏乃能知之耳。但嚴氏又謂穀梁傳，孝武始立學，非陸賈所預見，則猶未免惑於提要之說。穀梁傳由荀卿浮邱伯日授之申，賈與浮邱伯同時相善，何爲不可預見乎？以據儒林傳，穀梁春秋至宣帝時始徵江公孫爲博士，孝武時未嘗立諸學官也。道基篇所引穀梁傳曰：『仁者以治親，義者以利尊。』今穀梁傳無其文。鍾文蒸穀梁補注謂此語乃漢志所稱穀梁外傳，穀梁章句之語，而通謂之傳（見補注卷首論傳篇）。其說似爲得之。嚴氏謂賈所見者穀梁舊傳，疑取邱江公所受于魯申公者，其本復經改造，非穀梁赤之舊，亦未必然也。要之賈在漢初，粹然儒者，於詩書煨燼之餘，獨能誦法孔氏，開有漢數百年文學之先。較之賈董爲尤難，其功誠不在浮邱伯伏生以下。故班固王充皆亟稱之。漢高以馬上得天下，不知重儒，賈獨爲之稱說詩書，陳述仁義。本傳言其每奏一篇，高帝未嘗不稱善。論衡書解篇云：『高祖既得天下，馬上之計未敗，陸賈造新語，高祖粗采。』則漢初之撥亂反正，賈有力焉，非叔孫通輩陋儒所敢望。史遷乃曰：『余讀陸生新語書十二篇，固當世之辯士。』夫新語豈飛箝捭闔書耶？然

則國人皆以孟子為好辯，又何為讀之廢而歎也。本卷叙賈著新語，但言粗述存亡之徵，蓋其不足以知

陸生如此。班固之智，雖足以知之，而其為賈作傳，則僅去粗述存亡之徵一語。（此書不以史記為然，有意刪

去。）其他皆沿襲史記，無所發明。傳贊雖改作，但稱其附會將相，以彌社稷，身名俱榮，竟不復準及

新語。叙傳亦只言從容諷議，博我以文而已。（博我以文，即指新語言之。）後儒因之，遂鮮稱述之者。

幸而遺書具在，猶可考見其學問。而提要不能博考，臆決唱聲，誣為賈作，豈不重可歎哉！愚故逐條辨

駁，表而出之，無使讀者惑焉。

所載衛公子鱗奔晉一條，與三傳皆不合，莫詳所本。中多闕文，亦無可校補。所謂文公種米，曾子鴛羊諸事，

劉書新論，馬總意林皆全句引之，知無譌誤，然皆不知其何說。又據稗唱報之語，訓詁亦不可通，古書佚亡，今

不盡見，闕所不知可也。

淮南子秦族訓云：舜放弟，周公殺兄，猶之為仁也。文公樹米，曾子架羊，猶之為知也。高誘注云：

「文公，晉文公也，樹米而欲生之也。架，連架，所以備知也。」（末句不甚可解。）此亦望文為說，而不能詳其

本事，然固可以釋提要譌誤之疑。新論觀量篇作晉文種米，曾子植羊，文又小異，且是自作故事用之，並

未明引新語。世說尤悔篇云：「簡文見田稻不識，問是何草，左右答是稻，簡文還，三日不出。云，寧有賴

其末而不識其本？」劉孝標注云：「文公種菜，曾子牧羊，縱不識稻，何所多悔，此言必虛。」亦用此二

語，米作菜，鴛作牧，疑後人不得其解而妄改之。詳數書之意，蓋言米不可種，羊不可鴛，此衆人之所知，而

晉文，曾子不知世或以爲不智。然君子之智，有大于此者。故新語曰：「智者之所知，不如愚者之所長。」  
劉孝標亦謂無所多悔也。但終不能得其本事耳。餘俟考。

### 二〇四 陸賈新語辨偽

張西堂

（二〇，八，穀梁真偽攷上篇附記，錄下標此題。）

四庫全書總目陸賈新語提要曰：「穀梁傳至漢武帝時始出，而道基篇乃引穀梁傳曰，時代牴牾，其殆後人依託，非賈原本歟？」提要以新語引穀梁，而斷其爲後人依託。鍾氏補注曰：「道基之末引穀梁傳曰：

「仁者以治親，義者以利尊，萬世不亂，仁義之所治也。」今傳中無此四語。蓋在漢志所稱穀梁外傳，穀梁

章句中而通謂之傳也。又第八篇至德之末論魯莊公事，而曰：「故春秋穀梁」云云，今自梁字以下，皆缺不

知何語，觀陸生兩引穀梁，則此傳信爲周代書，並外傳章句之屬，有非晚出者矣。」（案：新語引用穀梁傳說，實

凡四見。鍾氏補注所舉之外，別有兩處。一，辯感論魯定公之時，與齊侯會於穀谷，孔子行相事。與定十年穀梁說畧同。二，至德篇論「魯莊公一年之中，以三時與梁作之役，進戚孫辰請於齊」。與莊二十八年，三十一年穀梁傳相合。）嚴可

均鐵橋漫稿新語叙曰：「穀梁傳，孝武時始立學官，非陸賈所預見。今此書道基篇引穀梁傳曰：「仁者以治

親，義者以利尊。」乃是穀梁舊傳，故今本無此文。因知瑕丘江公所受於魯中公者，其本復經改造，非穀梁

赤之舊也。鍾嚴皆以新語非依託者。據今新語攷之，賈從公羊義者，輔政無爲，至德懷慮，明誠諸篇，均述公羊誼，

（用劉師培春秋三傳先後考語。）云：「書傳絕骨肉之親，棄大夫之位。」（公羊作傳，穀梁作傳。）尤破穀梁「專之去

合乎春秋一之說，其不明引公羊，而轉徵引穀梁，其可疑一。

且如崔鱗甫說，章賢，夏侯勝，蕭望之，劉向，皆習穀梁而晚於賈，所引公羊傳文，而不及穀梁一字，賈生於其前，反得徵引之，果又何耶？其可疑二。

賈書本行篇曰：『案紀圖錄，以知性命，表定六藝，以口口口。』『表定六藝』非賈所為，此本董君事，賈不當云此。其書實似為依託者，其可疑三。

鍾氏之說，以傳為外傳或章句，自覺未安。如果賈書非偽，而又徵引穀梁，則嚴氏云：『其本復經改造，非穀梁亦之書』說較可信。且與桓譚新論所云：『殘略多所遺失』相合。或其書本非賈傳，在漢初又極殘微，『殘略多所遺失』其本復經改造者，則未知其果若是也？……

## 二〇五 四庫提要辨證——新書

余嘉錫

(二一、五、國學叢刊第一期第六冊。)

漢書藝文志儒家，賈誼五十八篇，崇文總目云：『本七十二篇，劉向刪定為五十八篇。』隋書志皆九卷，別本或為十卷。考今隋書志皆作十卷，無九卷之說。蓋校刊隋書者，未見崇文總目，反據今本追改之。明人傳刻古書，往往如是，不足怪也。

謹案今隋志，新唐志固皆作十卷，然舊唐志實作九卷。崇文總目成于慶曆元年（見玉海卷五十二）

而新唐書成于嘉祐五年（見卷首曾公亮表）後於總目者十九年，則總目所引之唐志，自指舊唐志言之，舊

志作九卷，新志不妨自作十卷，提要乃以總目校新志，誤矣。高似孫子略目及玉海卷五十五引隋志均

作賈子十卷，錄一卷，是南宋人所見隋志已同今本，亦非明人所追改也。總目多疏略，不可據之以駁隋

志。梁庾仲容子鈔有賈誼新書九卷（據子畧引，今避林卷二作八卷，恐是傳寫之誤。）是此書自唐以前，已有

九卷，十卷兩本之不同，新舊志各據所見錄之耳。

然今本僅五十六篇，又問孝一篇，有錄無書，實五十五篇，已非北宋本之舊。又陝振孫書錄解題稱首載過秦

論，末爲弔湘賦，日節略誼本傳於第十一卷中。今本雖首載過秦論，而末無弔湘賦，亦無附錄之第十一卷，且

併非南宋時本矣。

按提要所謂今本，蓋明刻本也。盧文昭書據宋建本（盧氏目錄自注云：「是宋時刻本，前失去序文，故不知

是何年所刻；唯目錄後有建康府陳八郎書舖印一行，故今稱爲建本。」）潭本（自注云：「宋嘉祐八年，長沙刻，即從德

熙八年，程潛使本重雕者，題賈子。」）校正明刻諸本，刻入抱經堂叢書。其自序（見本書卷首）云：「班書藝文

志儒家載賈誼五十八篇，今世所行本，其目祇五十有六，然過秦有三篇，而唯載上下兩篇，又禮容語宋本

分上下兩篇，而本復不分，故視漢志所載缺其二篇。此本十卷，據宋本目錄增多過秦論（案不常有論字）

中一篇，定爲五十八篇，中有其目而亡其書者二篇焉。」（案謂問孝及禮容語上）盧氏又於過秦中篇目下

自注云：「建本作過秦下，諸本多同。案小司馬云（案見史記秦本紀索隱）：「過秦論以孝公已下爲上篇，秦兼

并諸侯三十餘郡爲下篇，「据此則此爲中篇明矣。」(案據司馬貞言，則唐本新書，過秦當分三篇，然與陳涉傳應

勸注不合，見後。)宋潭州所刻賈子作過秦中，今依用之。」考玉海卷五十五，備載新書目錄，自過秦

上下至傳五十八篇，十卷。卷五內問孝下注闕，字卷十禮容語上下注云上篇闕。其分卷及篇目，并與

盧氏所見建本同，知問孝篇之有錄無書，南宋時各本皆同，非自明本始。故明何孟春餘冬叙錄卷四十

四亦云：「王應麟玉海載是書(案謂新書)卷帙，篇章數名，次第與世本並同。」王鳴盛十七史商榷卷二

云：「秦始皇本紀贊采賈生之言凡二千四五百字，今考此文見賈誼書卷一過秦上中下三篇，予所藏係

宋清祐八年刻本，最爲可據。自秦孝公至攻守之勢異也爲上篇；自秦并海內，兼諸侯，南面稱帝，至是二

世之過也爲中篇；自秦兼諸侯山東三十餘郡，至而社稷安矣爲下篇。」此即盧氏所見之潭本也。蓋

南宋時，新書自有三本：一則合過秦中下二篇爲一，而以漢書本傳爲第五十八，王應麟所見及建本是也。

一則過秦分上中下，仍爲五十八篇，雖附本傳而不入篇數，(讀本讀書志卷三云：「新書凡五十八篇，或取漢書並

傳附於後。)一則本傳本不當入篇數。」潭本是也。一則首過秦，末弔湘賦，以本傳爲卷十一，陳振孫所見本

是也。三本之中，惟陳本今不傳，明本既從建本合過秦中下爲一，又脫去篇目一條，(有脫禮容語上者，見盧

序。程榮漢魏叢書本則有容語上而脫解縣第二十五，然其文具在，但目錄脫耳。)故爲篇只五十有六，其實較之

南宋刻本，文字並無闕佚也。提要未見宋本，又不考之玉海，執陳振孫一家之言，以今本爲非宋人所見，

誤矣。潭本篇數已與漢書相合，雖闕問孝及禮容語上二篇，目具全，似是五十八篇之舊。然漢書陳涉

傳贊應劭注云：「賈生書有過秦二篇，言秦之過。」則漢本分三篇者非是，較漢志篇尚少其一；考治安策中有大戴禮禮祭篇文，不見於今本，或正是所闕之一篇歟？汪中校新書嘗據漢書補入之，是也（見述學內篇三）。

其書多取誼本傳所載之文，割裂其章段，顛倒其次序，而加以標題，殊齟齬無條理。朱子語錄曰：「賈誼新書，除了漢書中所載，餘亦難得粹者，看來只是賈誼一雜記稿耳，中間事事有些個。」陳振孫亦謂：「其非漢書所有者，輒淺駁不足觀，決非誼本書。」今考漢書誼本傳贊稱：「凡所著述五十八篇，掇其切於世事者著於傳。」應劭漢書註亦於過秦論下註曰：「賈誼書第一篇名也。」則本傳所載皆五十八篇所有，足為顯證。

案班固於誼本傳錄其治安策，先言「誼數上疏陳政事，多所欲匡建，其大略曰」云云。夫曰大略，則原書固當更詳於此矣。傳贊又曰：「誼之所陳略施行矣，及欲改定制，以漢為土德，色上黃，數用五，及欲試屬國，施五餌三表，目係單于，其術固已疏矣。」凡所著述五十八篇，掇其切於世事者著於傳。

顏師古注亦曰：「誼上疏言可為長太息者六，今此至三而止，蓋史家直取其要切者耳。」然則班固於其所上之疏，凡以為疏而不切者，皆不加采掇；其他泛陳古義，不涉世事者，更無論也。故凡載於漢書者，乃從五十八篇之中，擷其精華，宜其文如萬選之青錢。後人於此數篇，童而習之，而新書則讀者甚寡，其書又傳寫脫誤，語句多不可解，令人厭觀，偶一涉獵，覺其皆不如見於漢書者之善，亦固其所。然唐皮日休文藪卷三悼賈篇云：「余嘗讀賈誼新書，見其經濟之道，真命世王佐之才也。」又云：「其心切，其憤

深，其詞隱而麗，其灑傷而雅。」陳振孫詆為淺駁，而日休愛其雅麗，見仁見智，夫亦何常之有？提要以為本傳所載皆五十八篇所有，善矣。然過秦論乃陳涉傳實所引，不在本傳之中，引證已不能無誤。至謂新書為取本傳所載，割裂其章段，顛倒其次序，則尤不然。

王應麟漢書藝文志考證卷五云：「今考新書諸篇，其末綴以痛哭者一，流涕者二，太息者四，其餘篇目，或泛論事機而不屬於是三者，如服疑，益壤，權重諸篇，是也。班固作傳，分散其書，參差不一，總其大略，自陞下誰憚而久不為此以上，則取其書所謂宗首數章，案數章，班固錄為首段，即所謂臣竊惟事勢可為痛哭者一，可為流涕者二，可為長太息者六也。」痛哭，新書作痛惜。藩傷，藩強，五美，（自注云：「壹動而五業附，新書云五美。」）制不定，魏疎危亂（案此四字篇名），凡七篇而為之。自「天下之勢方病大腫」以下，以為痛哭之說，與其書合。（按此節乃新書大綱篇之後半，其前有可為痛惜一段，漢書刪去。）至于流涕二，說其論足食勸農者，是其一也（按即新書無善篇）。而固載之食貨志，不以為流涕之說也。論制匈奴，其實一事，凡有二篇，其一書以為流涕，（按新書咸不信篇，有可為流涕語。）其一則否，是與前所謂足食勸農而為二也。固既去其一，則以為不足，故又分解縣，匈奴二篇，以為流涕之二。（按漢書兩流涕，其前一節乃解縣篇，而取咸

不備篇流涕語足之，後一節則勢專篇，非句以篇也，注說誤。）說庶人上僭（按即華子篇），禮貌大臣（案即階級

篇）皆其書所謂太息之說也。固從而取之，當矣。而其書又有等齊篇，論當時名分不正，銅布篇，論收鑄銅錢，又皆其太息之說也。固乃略去等齊之篇不取，而以銅布之篇附于食貨志。（案食貨志所載乃新

篇）

固從而取之，當矣。而其書又有等齊篇，論當時名分不正，銅布篇，論收鑄銅錢，又皆其太息之說也。固乃略去等齊之篇不取，而以銅布之篇附于食貨志。

固乃略去等齊之篇不取，而以銅布之篇附于食貨志。



書鑄錢，銅布二篇文，而改銅布篇末可爲長太息句爲巨竅條之。願取秦俗，經制二篇，其書不以爲太息者，則以爲之。（案今本新書及玉海所載之目錄，皆無秦俗，經制二篇之名。漢書所取，自「商君遺禮義，棄仁恩」起，至

「中流而遇風波，船必覆矣」止，皆俗激一篇之文，移易其前後，加長太息一句耳。本非二篇，王氏誤也。）

劉台拱漢學拾遺（劉氏遺書卷七）亦云：「誼陳治安之策，與其保傅傳，本各爲一書（案當云各自爲篇）

班氏合之，而頗有所刪削，故以大略起之。流涕者二，而止載匈奴一事。長太息者六，止載其三。其論畜積爲流涕之一，鑄錢爲太息之一，二事既載入食貨志，故於本傳不復重出。晁錯言守邊備塞，勸農力本，當世急務二事，而一見本傳，一見食貨志，亦此例也。保傅傳言三代與秦治亂之意，審取舍之論，即其下篇。（案漢書治安策中「豫教太子」一段，凡分二節，前一節自「夏爲天子」起，至「此時務也」止，乃新書保傅篇文，亦見大戴禮。後一節自「凡人之知，能見已然」起，至「人主胡不引股屬秦事以觀之也」止，即劉氏所謂言「三代與

秦治亂之意，審取舍之論」也，今在大戴禮禮察篇，新書無之，說見前。）兩篇全文，今在大戴禮中，一爲保傅篇，

一爲禮察篇。而禮察篇有云：「爲人主師傅者，不可不日夜明此。」（案大戴此處上下凡四十字，漢書刪去

。）則當爲保傅傳之下篇，無疑。（案大戴保傅乃取新書四篇合爲一篇，本非新書保傅篇之舊，則禮察篇不當名

保傅下篇，劉氏此處專就大戴立說，故其言如此；若就新書言之，但當云禮察爲新書中之一篇，亦保傅，傳職之類耳。）

今以下氏，劉氏之說考之，則班固之撮五十八篇之文，翦裁銘鑄，煞費苦心，試取漢書與新書對照，其開斧鑿之痕，有顯然可見者。如取勢卑篇文云：「陛下何不以臣爲典屬國之官，以主匈奴，行臣之計，」

而刪去匈奴篇五節三表之說，使非新書具在，班固又於贊中自言之，則讀者莫知其所謂行臣之計者爲何等計，將不覺其爲操術之疏，而疑爲行文之疏矣。又治安策以痛哭流涕，長太息起，其後卽爲痛哭者一，流涕者二，長太息者三，而其文終焉，則痛哭流涕，長太息者，一篇之幹也。而於移風易俗（卽尚書之義一節）及禮貌大臣（卽人主之尊尊如堂一節）兩太息之間，忽取新書保傅及見於大戴之禮察二篇，闖入其中，既無長太息之語，又與前後文義不侔。禮察篇亦言保傅之事故曰：「爲人主師傅者，不可不日夜明此。」其言「禮禁將然，法禁已然，湯武置天下於仁義禮樂，秦正置天下於法令刑罰，」猶是保傅篇「三代明孝仁禮義以消習太子，而秦使趙高傅胡亥而教之獄」之意。班固刪去「爲人主師傅數語，使此一節若泛言禮與法之短長者，以起下文「禮貌大臣」之意，似可前後聯貫爲一矣。然「豫教太子」與「禮貌大臣」究非一事，何可併爲長太息之一耶？以一節資於其間，無乃如賈生所謂「方病大瘳，一脛之大幾如要」也乎？凡此皆其刪併痕跡之顯然者，而曾無人肯爲細心推尋，亦可怪也！

新書自南宋已苦無善本，盧文弨以校勘名家，然其校此書，於非漢書所有者，率不能訂其謬誤，通其訓詁，凡遇其所不解，輒詆爲不成文理，任意刪削。俞樾諸子平議（卷二十七）譏其是讀漢書，非治賈子，深中其病。若陳振孫者，其識未必過於盧氏，彼亦徒知讀文從字順之漢書耳，則不以爲漢書錄新書，而反以爲新書錄漢書（見讀書題卷九），固其宜也。乃提要從而附和之，謂此書乃取本傳所載，割裂顛倒，其亦未免汨於俗說也夫！

贊又稱「五餌三表以係單于」，顏師古註所引賈誼書，與今本同。又文帝本紀註引賈誼書「衛侯朝於周，周行人問其名」，亦與今本同。則今本即唐人所見，亦足爲顯證。

案近人劉師培著賈子新書斟補，余未見其書，然其自序載於所著左菴集卷七，序中臚舉北堂書鈔、藝文類聚、初學記、羣書治要、意林、稽瑞、白帖、御覽所引新書，以校新本，除字句小有異同外，所得佚文不過二條。(劉氏云：「類聚卷八引：『神農以爲走禽難以久養，民乃求可食之物，嘗百草，察實鹹苦之味，教民食穀。』御覽七十八引同，蓋條政語上篇佚文。初學記二十二引「古天子二十而冠，帶劍；諸侯三十而冠，帶劍；大夫四十而冠，帶劍；雜人不得冠，庶人有事，得帶劍，無事不得帶。」二十六引：「天子黑方履，諸侯素方履，大夫素圓履」三語，蓋等齊諸篇佚文。又御覽三百七十六引：「佛唇投塞垣之下」七字，注云：「匈奴賦也」，疑亦匈奴篇佚文。)劉氏

以爲即今本諸篇中佚文。自白帖以上，皆唐時書，然則今本即唐人所見，特傳寫有脫誤，其證甚多，不止如提要所云也。

然決無摘錄一段立一篇名之理，亦無連接十數篇合爲秦疏一篇，上之朝廷之理。疑誼過秦論、治安策等本皆爲五十八篇之一，後原本散佚，好事者因取本傳所有諸篇，離析其文，各爲標目，以足五十八篇之數，故匱匱至此。其書不全真，亦不全僞，朱子以爲雜記之稿，固未核其實，陳氏以爲決非誼書，尤非篤論也。

案古人之書，書於竹簡，貫以韋若絲，則爲篇；書於帛絲，可以卷舒，則爲卷。簡太多，則韋絲易絕；卷太大，則不便卷舒。故古書篇幅無過長者，而篇尤短於卷。其常所誦讀，則又斷篇而爲章，以便精熟易記。

故漢人五經諸子，皆有章句之學。漢志云：「閻里書師，合蒼頡、爰歷、博學三篇，斷六十字以爲一章。」是其事也。孝經一篇，今文二十二章，古文十八章，皆有章名，阮宗明義之類是也。老子二篇，河上公注本分八十一章，亦皆有章名，體道章之類是也。夫一篇之文，可摘錄數十字即別爲之名，何謂無摘錄一段立一篇名之理乎？陸賈述存亡之徵，奏之高祖，號新語，此與上疏無異，而分爲十二篇。桓寬鹽鐵論雖非奏疏，然皆記當時賢良文學與丞相御史大夫丞相史御史問答辨論之語，首尾前後相承，直是一篇文字，而必分爲六十篇，此其篇名，明是本人所題，非由後人摘錄也。賈誼之疏，何爲獨不可分爲若干篇乎？古之諸子，平生所作書疏，即是著述，賈山上書名曰至言，鼂錯上疏謂之守邊備塞勸農力本，並見本傳。賈誼之疏，何爲獨不可有篇名乎？大戴禮取新書保傳，傅臧、胎教、容經四篇，合爲保傳篇。漢書昭帝紀注文穎曰：（文穎，後漢建安時人）「賈誼作保傳，傳在禮大戴記。」明保傳是賈誼書本名，而新書保傳一篇，實在治安策中；此一段既可立篇名，知其餘皆當有篇名矣。提要狂於漢書治安策前後相聯，以爲本是一篇，故曰：「無連綴十數篇合爲奏疏一篇之理。」不知班固明云：「誼數上疏陳政事，多所欲匡逮，其大略曰：『云云，言數言多，皆指此下所載之大略，即今所謂治安策者。』」博又云：「居數年，梁王勝死，亡子，誼復上疏。」（此疏即新書益壤篇；又有諫封淮南諸子疏，即新書淮難篇。）云云。言復上疏，則與上文「數上疏」無異矣，載治安策一篇，而謂之數上疏，則此本非一篇，其連綴數篇爲一者，班固也，非賈誼也。或曰：治安策之首即曰：「臣竊維事勢可爲痛哭者一，可爲流涕者二，可爲長太息者六。」此爲綱領，

後爲條目，安可先出一綱領，而其餘條目徐徐分篇奏上乎？不知此十餘篇，不必是十餘疏，或合兩三疏爲之，觀保傅、禮察二篇與前後不相應，並不在條目之內，可見矣。特一疏太長者，又分作數篇耳。商君書內如算地篇云：「臣請請其過。」錯法篇云：「臣聞古之明君，錯法而民無邪。」來民篇云：「臣竊以爲不然。」此皆明是對秦孝公之語，蓋與其前後諸篇皆所上之書，而以一事爲一篇也。新書正是此例。汪中述學卷三新書序云：「自數寧至輔佐二十三篇，皆陳政事。按鼂錯傳，錯言宜制諸侯及法令可更定者，書凡三十篇，則知當日封事，事各一篇，合爲一書，固有其體。班氏約其文而分載之本傳，食貨志耳。」今按王父假傳云：「上書所言九事，其八事爲律令，一事諫伐匈奴。」而傳獨載其諫伐匈奴一事，蓋九事即分九篇，故藝文志有主父假二十八篇。是亦漢人上書以一事爲一篇之證也。且提要疑過秦論，治安策爲五十八篇之一，其說亦不可通。史記、漢書、陳涉贊所載過秦論，皆只上篇，應劭明云：「賈生書有過秦二篇。」過秦既非一篇，則治安策安得獨爲五十八篇之一乎？吾謂過秦篇亦賈生所上之書，且爲以後諸篇之綱領。何以言之？新書分事勢、連語、雜事三類。凡屬於勢事者，皆爲文帝陳政事，不應首篇獨異。即曰新書不足信，今試以過秦與治安策並觀之。過秦上曰：「商君內立法度，務耕織，修守戰之具，外連衡而鬪諸侯。始皇奮六世之餘烈，吞二周而亡諸侯，然後以六合爲家，崤函爲宮。一夫作難而七廟墮者，何也？仁義不施，而攻守之勢異也。」又過秦中曰：「先詐力而後仁義，以暴虐爲天下始。秦雖離戰國而王天下，其道不易，其政不改，是其所以取之也，孤獨而有之，故

其亡可立而待也。」而治安策亦云：「商君遺禮義，棄仁恩，並心於進取；行之二歲，秦俗日敗。然並心而赴時，猶曰滅六國，兼天下，功成求得矣。終不知反廉愧之節，仁義之厚，信並兼之法，遂進取之業，天下大敗，其亂至矣。」過秦中曰：「借使秦王論上世之事，並殷周之迹，以制御其政，後雖有淫驕之主，猶未有傾危之患也。故三王之建天下，名號顯美，功業長久。今秦二世立，天下莫不引領而觀其亡。」而治安策亦云：「夏爲天子十有餘世而殷受之，殷爲天子二十餘世而周受之，周爲天子三十餘世而秦受之，秦爲天子二世而亡。人性不其相遠也，何三代之君有道之長，而秦無道之暴也！」此其文義皆前後相應，然猶可以一家之言，固有不謀而合者，未見過秦之必爲秦疏也。至於過秦下曰：「鄙諺曰：『前事之不忘，後之師也。』」是以君子爲國，觀之上古，驗之當世，參之人事，察盛衰之理，審權世之宜，去就有序，變化因時，故曠日持久，而社稷安矣。」此所謂「前事不忘，後事之師」，及言「君子之所以爲國」者，爲誰言之耶？雖後之作史論者，亦或針對時事立言，而不必徵之廊廟，然此乃無官守言責之人，情格勢禁，難欲陳之而未有路，乃姑陳古刺今，以舒其憤懣耳。若賈生之事君，竭忠盡智，數上疏，多所欲匡建，蓋已知無不言，言無不盡，豈復隱情惜已，有此嘉謀嘉猷，而不以告者耶？且秦已亡矣，連篇累牘，極口詆之，奚爲也？賈生豈如後世經生，習爲策論，以求決策發科乎？治安策云：「臣謹稽之天地，驗之往古，按之當今之務。」此即「觀之上古，驗之當世，參之人事」之說也。又云：「鄙諺曰：『不習爲吏，視已成事。』」又曰：「前車覆，後車戒。」夫殷周之所以長久者，其已事可知也；然而不能從，是不法聖智也。秦之亟絕者，其

軌迹可見也，然而不避，是後車又覆也。夫存亡之反，治亂之機，其要在此矣。」此即「前事不忘，後事之師」之說也。過秦下曰：「當此時也，非無深謀遠慮知化之士也，然所以不敢盡忠拂過者，秦俗多忌諱之禁也。是以三主失道，而忠臣不諫，智士不謀也。天下已亂，姦不上聞，豈不悲哉？」此望文帝之納諫，而自明其盡忠也。又曰：「先王知壅蔽之傷國也，故置公卿大夫士，以飾法設刑，而天下治。其強也，禁暴誅亂而天下服；其弱也，五霸征而諸侯從；其削也，內守外附而社稷存。」此言所上衆建諸侯，制伏匈奴之策，皆所以禁暴誅亂，苟聽其言，則雖不幸至於削弱，而社稷可存也。故治安策曰：「臥赤子天下之上而安，植遺腹朝委而天下不亂。」由此觀之，則過秦亦所上之書，所以爲諸篇之綱領，明矣。後人但知痛哭流涕，長太息爲一篇之綱，非也。過秦可分二三篇，治安策何爲不可分爲十餘篇乎？然則此篇獨言秦之過，而不及時事者，何也？曰：「殷監不遠，在夏后之世。」過秦所以戒漢也。漢人上疏多喜稱引秦事，徐樂、嚴安之上書，劉向之諫起昌陵，皆如此。賈山至言所謂「臣不敢以遠爲喻，願爲借秦以爲喻」也。而至言與過秦猶相近。過秦言不及漢者，此爲所上書之第一篇，故姑徐引其端，而其他條目則俟後言之耳。班固以爲不切於時事，故不掇之以著於本傳，然讀新書，則當知此篇所以冠全書之意也。至於連語諸篇，則不盡以告君，蓋有與門人講學之語。故先醒籍云：「懷王問於賈君，而勸學篇首冠以『謂門人學者』五字。其樞事諸篇，則平日所稱述誦說者。凡此皆不必賈子手著，諸子之例，固如此也。至於其間脫爛失次，蓋所不免，要爲古書所常有。」陳振孫謂「決非賈本書」，因爲無

識即提要調停之說，以為『不全真，亦不全偽』者，亦尙考之未詳也。夫惟通知古今著作之體，而無蔽於咫尺見聞，然後可以讀古書矣。

## 二〇六 新序說苑列女傳不作始於劉向考

羅根澤

（十九，三，圖書館季刊第四卷第一期，二一，八，十六，略有更改。）

漢志諸子略儒家者流，載『劉向所序六十七篇』。注『新序說苑世說列女傳頭圖也』。世說自隋志已不著錄，其亡蓋久。新序說苑列女傳，今尙行世，績學之士，無不讀者。然隋志言新序三十卷，今祇十卷，則亦非全書矣。自隋志，舊唐志，宋志，晁陳兩志，馬氏經籍考，以至紀氏四庫全書提要，皆謂三書爲劉向撰。此與以說苑策爲劉向撰同一誤謬（詳河南中山大學週刊第十二期，拙撰戰國策作者考），其證亦同在劉向叙錄，人人知之，人人讀之，特習而不察耳。

說苑叙錄曰：『護左都水使者光祿大夫臣向言：所校中書說苑雜事，及臣向書，民間書，誣校讎，其事類衆多，章句相濶，上下謬亂，雖見次序。除去與新序復重者，其餘者淺薄不中義理，別集以爲百家後，今以類相從，一一條別篇目，更以造新序十萬言以上，凡二十篇，七百八十四章，號曰新苑，皆可觀。』初學記二十五，太平御覽七百一俱引劉向別錄云：『臣向與黃門侍郎歆所校列女傳，種類相從爲七篇，以著禍福榮辱之效，是非得失之分，畫之屏風四堵。』



劉向於說苑，列女傳，皆曰「校」。校字之義，據文選魏都賦注引劉向別錄云：「一人讀書，校其上下，得謬誤爲校。」然則二書，劉向時已有成書，已有定名，故劉向得讀而校之，其非作始劉向，毫無疑義。惟新序一書，敘錄久佚，無從考證。然說苑敘錄言「除去與新序復重者」云云，則新序亦當時已成之書，非自劉向撰著。

說苑敘錄所謂「及臣向書」，乃言向所存書，非言向所作書。晏子敘錄曰：「太史公書五篇，臣向書一篇，參書十三篇。」列子書錄曰：「太常書三篇，太史書四篇，臣向書六篇，臣參書二篇。」所言向書，某人書，某官書，皆就保存言，非就撰著言。以彼例此，自亦不得以向作解也。

但說苑敘錄又言：「更以造新事十萬言以上，凡二十篇七百八十四章，號曰新苑。」則劉向實就舊有說苑，增造新事，以爲新苑。考今說苑亦二十篇。漢志劉向所序書有說苑，無新苑。向本傳言：「采傳記行事，著新序，說苑凡五十篇。」則自漢志所載，以至今行世之說苑，蓋即劉向增補之新苑。增補非作始，不得漫不分析，遽以爲劉向撰也。

考舛錯之原，蓋由於班固誤解劉歆七略。七略雖佚，然班固藝文志言歆所奏七略，「有輯略，有六藝略，有諸子略，有詩賦略，有兵書略，有術數略，有方技略，今刪其要以備篇籍。」其增刪七略處，皆以「出」「入」二字注明。如六藝略言「凡書九家四百一十二篇」自注「入劉向稽疑一篇」。師古曰：「此凡言入者，謂七略之外，班氏新入之也。」其云出者，與此同。」檢諸子略儒家載：「劉向所序六十七篇，楊雄所序三

十八篇。」班自注「入楊雄一家三十八篇。」（一本作十八篇，誤，此據王先謙補注引官本。）言入楊雄一家，不言入劉向一家，則劉向所序六十七篇，爲七略所原有。七略於他家皆直書某某幾篇，於下注明作者，無「所序」二字。此獨曰「劉向所序」，明此爲劉向就舊書所重新編次，與他書爲某人撰著者異。劉向敘錄於說苑曰：「以類相從，一一條別篇目。」於列女傳曰：「種類相從爲七篇。」知此等書爲當時所固有，以其次序凌亂，故劉向又爲之整理排次。劉向爲之整理排次之書甚多，不惟於三書爲然也。如於晏子曰：「凡中外書三十篇，爲八百三十八章，除復重二十三篇六百三十八章，定著八篇二百一十五章。」於孫卿書曰：「所校讎中孫卿書凡三百二十二篇，以相校除復重二百九十篇，定著三十二篇。」此三書蓋佚其作者，故七略繫之劉向，而冠以「所序」二字，明爲劉向所序次，而非劉向所撰著也。

班固不明「所序」之意，誤以爲即劉向所著，由是將楊雄所著三十八篇，亦冠以「所序」二字。於劉向傳更曰：「向以爲王教由內及外，自近者始。」故採取詩書所載賢妃貞婦與國顯家可法，及孽嬖亂亡者，序次爲列女傳，凡八篇，以戒天子及采傳記行事著新序說苑五十篇奏之。」沿誤至今，習非成是，證在目前，無人舉正，故特表而出之，以告世之治數書者。

### （附）戰國策作於蒯通考

羅根澤

（十八，九，十五，河南中山大學周刊第十二期，戰國策作者考，二〇，九，學文第一卷第四期，改標此

題。今以與謂新序說苑列女傳爲劉向作同一誤謄，故附於此。

戰國策，漢志不著作者。劉向叙錄言：「所校中戰國策書，中書餘卷，錯亂相揉莖。又有國別者八篇，少不足。臣向因國別者，略以時次之，分別不以序者，以相補除復重，得三十三篇。本字多誤脫爲半字，以趙爲肖，以齊爲立，如此字者多（字，應依一本作類）。中書本號，或曰國策，或曰國事，或曰短長，或曰事語，或曰長書，或曰修書。臣向以爲戰國時游士，輔所用之國，爲之策謀，宜爲戰國策。其事繼春秋以後，迄楚漢之起，二百四十五年間之事，皆定以殺青書，可繕寫。」由是隋志遂謂「劉向錄」，舊唐志更謂「劉向撰」，新唐志更直名「劉向戰國策」，沿誤至今，四軍全書提要猶謂「戰國策乃劉向與合諸記，併爲一篇」，顧廣圻更謂「戰國策實向一家之學」。

根澤案：劉向叙錄羣書，每日以校除重復，得若干篇。如於管子曰：「所校管子書三百八十九篇，大中小大夫卜史書二十七篇，射聲校尉立書十一篇，太史書九十六篇，凡中外書五百六十四篇，以校除重復四百八十四篇，定著八十六篇。」（案應餘八十篇）於孫卿書曰：「所校讎中孫卿書三百二十二篇，以相校除重復二百九十篇，定著三十二篇。」不能謂管子，孫卿書爲劉向撰。此所云「因國別者，略以時次之，分別不以序者，以相補除重復，得三十三篇」，乃校其篇次，所云「本字多誤脫爲半字，以趙爲肖，以齊爲立，如此字者多」，乃校其訛奪。非董理其故實，潤色其文字，烏得獨於此謂「劉向撰」耶？漢書藝文志六藝略春秋類載戰國策三十三篇，祇言「記春秋後」，未著作者，知劉歆班固舉不以此書爲劉向撰，其非劉向撰明矣。

考史記田儻列傳：「蒯通者，善爲長短說，論戰國權變爲八十一首。」漢志從橫家雖有蒯子，然僅五篇，

固非史記所云，疑爲通說韓信等之言。漢志縱橫家所列，多作者說時君時人之書。「所謂八十一首」者，史

明言「論戰國權變」，則必爲論述戰國權變之書，與戰國策性質全同。又言「通善爲長短說」，而戰國策

亦曰短長，曰長書，或曰修書，脩通修，義亦訓長。然則戰國策蓋即蒯通所論述者也？

再考之本書，趙策叙至王翦滅趙，燕策叙至燕滅，高漸離筑擊始皇，滅趙在始皇十八年，滅燕在始皇二

十五年，六國表，秦始皇本紀並同。高漸離擊始皇更在燕滅之後。是其書訖秦之統一，劉向謂「訖楚漢之

起，尚不盡合。蒯通生卒年月雖不可考，然史記淮陰侯列傳載韓信下井陘，破趙，蒯通說其擊齊。又載韓

信既誅，高祖捕蒯通而復釋之。按高祖本紀，韓信破趙擊齊在漢三年，誅韓信在十一年，則蒯通必爲楚漢時

人，適少後戰國策之終。戰國策所記，非一時之事，亦非一人之言，而全書一律，自成一體，知出一人一手之董

理潤色。不然，果如四庫提要所謂「哀合諸記，併爲一編」，若後世類書總集者然，則其文體必殊。設合左

國公穀爲一書，稍通文字者，知其不類也。然則此書既出一人之手，又非劉向之作，史記又有「蒯通論戰國

權變爲八十一首」之言，蒯通又善爲長短說，爲縱橫之雄，與戰國策所表現之習性相近，其時代亦恰相銜接，

史漢又不謂他人作戰國策，則此書之作始於蒯通，似無疑矣？

顧所以佚作者主名何也？蓋戰國前無私家著作（余別有戰國前無私家著作說），戰國至漢初，無自己命名

之書。以「子」名者無論矣。春秋爲史書通稱，不始孔子，所以墨子明鬼篇有周之春秋，燕之春秋，宋之春



十八年九月十五日脫稿於河南中山大學，二十年四月二十五日修正於北平寓廬。

## 二〇七 原墨篇

張爾田

(五，三，中國學報第三冊，又史微內編，此節錄。)

……或問曰：子謂墨家之旨在順天是已，而經上經下，經說上經說下及大取小取等篇，誦者多謂墨學之源流，何以與天志所言不同也？亦有說歟？答之曰：經上下，經說上下，莊周名之曰別墨，而魯勝稱之曰辯經者也。大取小取，則又專爲語經而作者也。以余考之，皆非墨家學術之正宗也。莊子天下篇曰：「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍謫不同，相謂別墨。以堅白同異之辯相苦，以矯僞不侔之辭相應，以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決。」魯勝傳則言惟注墨辯，存其序曰：「墨子著書，作辯經以立名本，惠施、公孫龍祖述其學，以正刑名顯於世。孟子非墨子，其辯言正辭，則與墨同。荀卿、莊周等皆非毀名家，而不能易其論也。自鄧析至秦時，名家者世有篇籍，率頗難知，後學莫復傳習，於今五百餘歲，遂亡絕。墨辯有上下經，經各有說，凡四篇，與其書衆篇連第，故獨存。今引說就經，各附其章，疑者闕之。又采諸衆雜，集爲刑名二篇，略解指歸，以俟君子。」今據二人之說，以觀經上經下，經說上下及大取小取六篇所言，多與公孫龍子相符合，真粹然名家之學也，豈非莊生所謂以堅白同異之辯相苦，魯勝所謂作辯經以立名本者哉？蓋名家本出禮官，而墨家則出清廟之守，清廟之守，又掌郊祀之禮者也，其與名

家相表裏也，固其宜矣。

或曰：六篇既不足為經矣，然則果何篇為墨子之經乎？曰：以言乎墨子之經，惟親士、修身、所染、法儀、七患、辭過、三辯、七篇足以當之。何則？墨子全書之宗旨，不外乎天志、尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、明鬼、非樂、非命、十者而已；而此十者，大抵由此七篇中推而演之者也。親士篇言「非賢無急，非士無與慮國」，則尚賢之所從出也。法儀篇言「莫若法天，天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之」，則天志之所從出也。又言「奚以知天兼而愛之，兼而利之也，以其兼而有之，兼而食之」，則兼愛之所從出也。又言「昔之聖王禹湯文武，兼天下之百姓，率以尊天事鬼」，則明鬼之所從出也。七患篇言「上世之聖王，豈能使五穀常收而旱水不至哉，然而民不凍餓者何也，其生財密，其用之節也」，則節用、節葬之所從出也。三辯篇言「其樂逾繁者，其治逾寡，樂非所以治天下也」，則非樂之所從出也。（惟衛同，非攻，非命，無說明，然皆義已隱具於篇中矣。）潛溪諸子辯曰：墨子三卷，上卷七篇號曰經，中卷下卷六篇號曰論，是此七篇之為墨經，由來久矣，豈可與經上、經下，名家別墨者同日語乎？余觀管子書有經言九篇，韓非子內儲、外儲說有經二十二篇，賈誼新書有容經，商高周髀有算經，則墨子以此七篇為經，而以餘者為論，蓋猶儒家尊孔子所言為孝經，道家尊老子所言為道經耳。而章實齋反謂古人不當稱經，自蹈於僭竊王章之罪，亦可謂知黑入不知白出者矣。

（古人政典編者官府則曰經，李悝法經是也。三代簡牘，六藝不稱經，而經之實具。其後國異政，家殊俗，六藝已非當代頌行之書，但可名史，不得稱經；稱經，儒家崇奉孔子耳。故七十子後學所紀有經解篇，而諸子著書，其徒亦以經尊之，而經之

名始不專屬政與矣。實書所言，辨而實辨。……

## 二〇八 墨辯與別墨

(八，二，中國哲學史大綱，第八篇，第一章)

墨學的傳授，如今已不能詳細考究（參看孫詒讓墨子閒詁附錄「墨學傳授考」）  
韓非子顯學篇說：

自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。

莊子天下篇說：

相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍誦不同，相謂「別墨」，以堅

白同異之辯相訾，以騎偶不件之辭相應。一語，推云，決也。訾，通告，說文「訾，奇也。」奇與訾同。

騎即奇。說文「奇，不耦也。」釋文「件，同也。」應，說文云「當也，」又「應，應也，」相應即相爭辯。

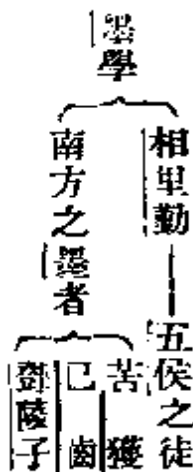
以「巨子」為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世，至今不決。

古書說墨家傳授派別的，只有這兩段。兩處所說，互相印證。今列表如下：

據韓非子



據天下篇



胡適



最重要的是天下篇所說，墨家的兩派「俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相訾，以鱗偶不侔之辭相應。」細看這幾句話，可見今本墨子裏的經上下，經說上下，大取，小取六篇，是這些「別墨」作的。

有人說這六篇即是天下篇所說的「墨經」，別墨皆既俱誦墨經，可見墨經作於別墨之前，大概是墨子自著的。我以為這一段文字不當如此解說。「墨經」不是上文所舉的六篇，乃是墨教的經典，如兼愛，非攻，

之類。後來有些墨者雖都誦墨經，雖都奉墨教，却大有「倍譎不同」之處。這些「倍譎不同」之處，都由於

墨家的後人，於「宗教的墨學」之外，另分出一派「科學的墨學」。這一派科學的墨家所研究討論的，有

「堅白同異」，「鱗偶不侔」等等問題。這一派的墨學與宗教的墨學自然「倍譎不同」了，於是他們自

已相稱為「別墨」。（別墨猶言「新墨」，柏拉圖之後有「新柏拉圖學派」，近世有「新康德派」，有「新海智爾派」。

「別墨」即是那一派科學的墨學。他們所討論的「堅白之辯」（堅屬於形，白屬於色。兩種同為物德，但一屬

視官，一屬聽官，當時辯這種分別甚明。）「同異之辯」（名學一切推論，全繫同異兩事，故當時討論這問題甚詳。）和「

鱗偶不侔之辯」（釋文說：「侔，同也，」集韻「侔，偶也，」玉篇，「侔，偶敵也，」漢書韋廉志注，「伍，耦也，」是

伍作兩字古相通用，中國文字沒有單數和衆數的區別，故說話推論，都有不便之處。墨家很注意這個問題，小取篇說：「一馬

，馬也，二馬，馬也。馬四足者，一馬而四足也，非兩馬而四足也。馬或白者，二馬而或白也，非一馬而或白也。此乃一

是而一非也。」這是說「鱗偶不侔」最明白的例。）如今的經上下，經說上下，大取，小取六篇，很有許多關於這些

問題的學說。所以我以為這六篇是這些「別墨」的書。（天下篇僅舉兩派，不及相夫氏，或者相夫氏之派，仍是宗

教的墨學。「別墨」之名，只限於相里氏及南方的墨者如鄧陵氏之流。）晉人有魯勝，曾替經上下，經說上下四篇作注，名為墨辯注，我如今用他的名詞，統稱這六篇為墨辯，以別於墨教的「墨經」。（我對於「別墨」、「墨經」、「墨辯」三個問題的主張，一年以來，已變了幾次。此次為最近研究所得，頗可更正此書油印本及墨家哲學講演錄所說的錯誤。）

至於這六篇決非墨子所作的理由，約有四端。

(一) 文體不同 這六篇的文體，句法，字法，沒有一項和墨子書的兼愛，非攻，天志……諸篇相像的。

(二) 理想不同 墨子的議論，往往有極鄙淺可笑的。例如明鬼一篇，雖用「三表」法，其實全無論理。

這六篇便大不同了。六篇之中，全沒有一句淺陋迷信的話，全是科學家和名學家的議論。這可見這六篇書決不是墨子時代所能作出的。

(三) 「墨者」之稱 小取篇兩稱「墨者」

(四) 此六篇與惠施、公孫龍的關係 這六篇中討論的問題，全是惠施、公孫龍時代的哲學家爭論最烈的問題，如堅白之辯，同異之論之類；還有莊子天下篇所舉惠施和公孫龍等人的議論，幾乎沒有一條不在這六篇之中討論過的。（例如「南方無窮而有窮」，「火不熱」，「目不見」，「飛鳥之影，未嘗動也」，「一尺之棊，日取其半，萬世不竭」之類，皆是也。）

又如今世所傳公孫龍子一書的堅白，通變，名實三篇，不但材料都在經上下，經說上下四篇之中，並且許多字句文章都和這四篇相同，於此可見墨辯諸篇若不是惠施、公孫龍作的，一定是

他們同時的人作的。所以孫詒讓說這幾篇的『堅白同異之辯，則與公孫龍書及莊子天下篇所述惠施之言相出入。』又說『據莊子所言則似戰國時墨家所傳之學，不盡墨子之本指。』

## 二〇九 墨子經說作者考

張道

（八，四，二〇，國故第二期，墨子經說新解之一節。）

經上下，經說上下四篇，吾今稱為墨子經說，從宋文先生之舊，日明為翟所作也。前人於之四篇皆信為翟書，近張君爾田始以其說與天志不同而疑之，胡君適之則直稱謂別墨所作。惟俱誦墨經，載於莊子，既稱謂經，必其師說。胡君以兼愛等篇當經，而張則以親士以下七篇為經，竝竊謂二說皆非。親士以下七篇，蓋後人偽託，本非翟書；親士修身二篇，文富麗，近荀子所言，皆儒者言，決非翟作。所染法儀七患辭過三辯五篇，雖似墨說，實後世續墨書者之所為，其意與他篇相複，所染取意於尚賢，法儀取意於天志，尚同七患辭過取意於節用，節葬三辯取意於非樂。依所染篇『宋康染於唐鞅，田不禮』一語考之，之數篇殆作於宋亡而後，其時墨骨已朽，胡能著述，意者其逃墨歸儒者之所為也，作者殆墨子之流亞也。且此七篇之襲經名，實始於宋，殆宋人因其說近儒而強冠以經之美名也。

張氏舍原有之經，而以親士以下七篇當之，由於以天志為墨學之本，天志豈誠墨學之本哉？  
鼻文先生之言曰：『墨子之本在兼愛尊天明鬼尚同節用者，其支流也。』此言得之。  
墨子唯欲人之兼相愛交相利，

故其學皆以實用爲主，於人無實利者，墨所不取。尙同與尙賢似相反不同（陳介石先生謂二說相反），明鬼與葬亦似相反不同（王充論衡說），然墨子皆兼收並採，蓋以其皆切於實用也，蓋取其有裨於兼愛也；若謂是皆天之志，則不可通矣。尙同若爲天志，則天固當使生人之智慧強弱相侔，固當使生人之性皆愛勤動如翟，胡爲使世界之不平一至於此？胡爲故與以偷惰之性而復加之以罰？然則尙同固非源于天志。古人祭天祀鬼必爲樂，所以祈福也，而墨子迺非樂；非樂果天之志，則古先哲王爲樂以事神祇，早應得罰，爲樂而不加罰，是天志固不非樂。伯夷叔齊積仁累行而餓死，盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，爲善而得惡果，作惡而獲善終者，證諸史冊，比比皆是，天果尙賢否耶？墨子嘗讀百國春秋，熟於史事，其尙賢恐亦非本於天志。天志既不足爲墨學各部產生之原則，則其非墨說之本也審矣。墨學之本，既非天志，則經說雖未之言，亦不害其爲墨說。

耕柱篇云：子墨子怒耕柱子，耕柱子曰：「我毋愈於人乎？」子墨子曰：「我將上太行，駕驥與羊，子將誰？」耕子曰：「將歐驥也。」子墨子曰：「何故歐驥也？」耕子曰：「驥足以責。」子墨子曰：「我亦以子爲足以責。」觀此，則知翟之尙賢，實爲其足以責，爲其足以責而尙之，是生於兼愛交利者也。尙同之原於兼愛固矣；然物之不齊，物之常情，齊而同之，勢不可能，翟之所謂同者，恐非巨屨小屨同價之謂，適人各竭其力之所能之謂。尙同於天者，則天行健耳，賢愚皆能盡其力以事事，雖其果不同，而其盡人之性則同，尙賢固不背於尙同也。驥食驚馬之食，腹不飽，力不足，則不能盡其能，故所以養驥與驚者，亦不必同量，各及

其所必需者而止；倘齊而同之，則侏儒飽欲死，東方餓欲死，亦非兼相愛交相利之意也。故由兼愛之說以推，則尚賢實所以左尚同而不與尚同相反。王充論衡薄葬篇云：『墨家之議，自違其術，其薄葬而又右鬼。右鬼引效以杜伯爲驗，杜伯死人，如謂杜伯爲鬼，則夫死者審有知，如有知而薄葬之，是怒死人也，情欲厚而惡薄，以薄受死者之責，雖右鬼其何益哉？如以鬼非死人，則其信杜伯非也；如以鬼是死人，則其薄葬非也。』王氏此言，未明墨者道，翟之所爲謂神鬼者，指能賞賢罰暴者言也，人行善而降之禍，作惡反加之福，若是之鬼，翟以爲無。夫能賞賢而罰暴者，其身必賢。翟之所謂賢者，嘗以自苦爲極，當愛利天下。厚葬是令死人與生人爭利也，是賊人以利鬼也，賊人以利鬼，是明鬼不能愛利人也，是以鬼爲非賢也。然則厚葬者，在翟視之，直所以怒鬼而非所以事鬼也，薄葬正所以博鬼之懽心也；薄葬與右鬼，以兼愛之說推之，固相成而不相反。莊子天下篇云：『古之喪禮，貴賤有儀，上下有等，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重，今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。』觀此，則薄葬似非本於兼愛；然細審之，則殊不然。翟之意，固以爲以此教人，即爲愛人；以此自行，所以愛己；蓋其所謂愛者與人殊也。經上云：『仁，體愛也。』說曰：『仁，愛己者，非爲用己也，不若愛馬，著若明。』觀此，則用馬正所以愛馬，用人亦所以愛人（說詳後）。歐駘爲其足以責也，是賢驥也，是愛驥也，視若廢材，翟所視爲最不之愛者也，廢材且不可爲，而況爲蠶乎？然則薄葬，固不與兼愛相反矣。是故兼愛者，墨說之，不天志，明鬼者，墨所借之，以爲推行其說之助者也。墨之爲人也過多，其自爲也過少，翟縱肯行之，恐後之人莫肯繼也，故藉天鬼之力，以必人師其

行，此翟之術也。願謂爲其學之本在是，可乎？經說所言，大都爲實用之學，凡翟之學說，強半羅於其中，固不得以無據之言，斥爲非翟作。張爾田之說，實不足信。

胡適之所以謂墨經非翟書者，約有四證，依吾觀之，皆不能成立。姑列而辨之：

一、文體不同：『這六篇的文體句法字法沒有一項和墨子書的兼愛、非攻、天志諸篇相像的。』此不足爲經非翟作之證。兼愛等篇，每題皆分上中下三篇，而意皆相同，前儒稱謂三墨各記師說之作，故篇首恒冠以『子墨子曰』四字，此說實信而有徵；墨子之文，其文體句法字法奚必同其弟子作？例如韓非所著，體異苟卿，商君之書，亦殊尸子，均其證也。本胡氏之說，則師生所作，其文體句法宜皆相若，又以爲墨經作於別墨，二說實相矛盾。胡氏所謂別墨者，相里勤之弟子，及鄧陵子之屬也。鄧陵與相里勤皆三墨之一，非攻，尙同等三篇中必有二篇出於二子之手，今云墨經作於別墨，是猶云墨子弟子之文，其文體句法當同師作，而墨子再傳弟子之文，則可異於師作也。況文體句法字法即一人之文，亦隨體而殊，周禮、君奭同爲公旦文，而句法字法大殊，各因其宜也。經上下爲定義之文，故用字謹嚴，句法簡淨，縱使翟自作天志，尙同等篇，其文體句法亦未必與之同。故胡氏此說，不能成立。

二、理想不同：墨子的議論往往有極鄙淺可笑的，例如明鬼一篇，雖用三表法，其實全無論理；這六篇便大不同了，六篇之中，全沒有一句淺陋迷信的話，全是科學家和名學家的議論，這可見這六篇書決不是墨子時代所能做得出的。』夫言名學，科學之書，固不容間有迷信語，然名學家與科學家未必即不迷信，歐西之

科學家，名學家，其迷信耶教，無異翟之迷信天鬼，胡氏不疑歐西名學科學之書不應出於耶教徒之手，而獨以此疑墨經，亦可怪矣！且明鬼縱不合論理，不能遂謂墨子不知論理，今之以邏輯自鳴者，其文果盡合於邏輯否，以今證古，是非立見矣。若謂此數篇非翟時所能作，言更無據，指南之針，歐人發明至晚，而我國人用之絕早，學固未可以時限也。學說之興，與時有關固矣，然當翟時名學實有可以發生之原。春秋會盟，辭令首尚賢士大夫，羣治辯學，宰我子貢以言語著於孔門，鄧析實詭辯之祖，近於希臘之智士，少正卯辯足飾非，焚衆，因致孔子之誅，當時辯論之風固已甚矣。有希臘智士之說，即有蘇格拉底柏拉圖之名學繼起，有鄧析少正卯之辯，即有墨翟之名學隨其後，自然之勢也。況翟舍當時衆所推崇之儒學，棄當世所用之周禮，而倡墨教，行夏政，必受當世學者之駁詰，又以非攻之故，欲罷天下兵，東西奔走遊說，突不暇給，使不長於辯，不明辯學，何以能折衆人之口，而自樹其學，惡能使世人信從其言？故翟之明名學，實勢所必然者也。墨子善爲守城，故物理學，形學皆其所長，墨經中形名物理三學實居什七，謂非翟所能作，無徵。

三，墨者之稱：『小取篇兩稱墨者。』大取，小取二篇，本非墨經，形學，物理學等悉未之論，蓋專治名學之墨所作也，與經說本無與。

四，此六篇與惠施，公孫龍的關係：『這六篇中討論的問題，全是惠施，公孫龍時代的哲學家爭論最烈的問題，如堅白之辯，同異之論之類。還有莊子天下篇所舉惠施和公孫龍的許多議論，幾乎沒有一條不在這六篇之中討論過的。又如今世所傳公孫龍子一書的堅白，通變，名實三篇，不但材料都在經上下，經說上下

四篇之中，并且連字句文章都和這四篇相同，於此可見墨辯諸篇，若不是惠施、公孫龍作的，一定是他們同時的人作的。所以孫詒讓說這幾篇的堅白同異之辯，則與公孫龍書及莊子天下篇所述惠施之言相出入。

又說據莊子所言，則似戰國時墨家別傳之學，不盡墨子之本指。後人說同前人，不得謂前說即作於後說

時。惠施、公孫龍皆非兵，蓋亦墨者之流裔，後生本先師之說以立言，爲學術界常事，以墨經所言與惠施、公孫龍相似，遂斷爲作於惠施、公孫龍時，則墨子非兵之說，亦可斷爲作於二子時矣，豈近情哉？堅白同異之論，固

非自龍始，倪說辯於稷下，已謂白馬非馬，說生宋元王前，據呂氏春秋元王令國人解問，說之弟子往解之，宋惟廢王稱王

，元王無即阿侯，追稱王也，元和古墨者相借。先於龍，龍反得以白馬非馬名，蓋亦有幸有不幸焉。孔子固嘗言

性矣，曰：「性相近也，習相遠也，惟上智與下愚不移。」孟子言性善，荀子言性惡，告子言生之謂性，性猶杞柳，

性猶水，三子皆以言性著，而孔子則否，非三子之言性有過孔子，實當時言性之爭較烈，故易爲名也。翟時與

爲名學之爭辯者少，而與爲非樂，非命之辯者多，故雖長於名學，而不以名學著，公孫龍等與人論議者惟名學，

故雖說不加精於墨經，而得盛名於後世，亦猶孟荀之以言性名也。若謂公孫龍通變等篇之字句有與墨經

同者，即可斷墨經非作於翟時，則近日所流行之幾何書，其定例字句亦多有與始倡幾何學各家書相同者，遂

得謂古幾何書皆作於近年乎？且依駢拇篇之言，亦但足證明翟說中有堅白同異之言，而未足證墨經爲墨

家別傳之說，蓋其前所言之雖朱、師曠、曾、史，皆指個人言，而非言其弟子也。孫氏之說，亦由意造，不足徵信。

胡君又引莊子天下篇「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲、己齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍誦



不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相告，以簡偶不侔之辯相應。」數語，而爲之說曰：「有人說那些別墨的時候，已有了墨經，可見墨經不是別墨作的。我以此段文字不當如此說，天下篇說的是『俱誦墨經而倍諱不同』，大概那時候的墨者有兩派：一派是韓非子說的相里氏之墨，是相里勤的弟子，五侯一班人。一派是韓非子說的鄒陵氏之墨，是苦獲，已齒，鄒陵子一班人。但是這兩派的人，雖然都誦墨經，却有大相倍諱不同之處，所以你磨我作別墨，我稱你作別墨，依此看來，大概墨經乃是墨教的經典，這條如兼愛，非攻之類。後來的墨者，漸漸的離開這宗教的墨學，却研究那堅白同異之辯，和簡偶不侔之說，因此便成了墨家的名學，正如公孫龍講假名，夷施講出愛萬物，都合墨家的教旨，然而他兩人又都講名學，便成了別墨了。如今的經上下，經說上下，大取小取六篇，有許多關於堅白異同和簡偶不侔的話，所以我以為這六篇是講名學的別墨所作之書。」按韓非顯學篇云：「自滌之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄒陵氏之墨，取舍相反不同，而各自以爲真。」是相里氏之墨與鄒陵氏之墨固未嘗不以已說爲真墨也。天下篇所云：「相謂別墨者」亦猶云：「各自以爲真，一而謂人爲別耳。」今胡君謂二派因講名學而成別墨，則二派於別墨之稱，非特稱人直將自稱。蓋胡君固亦謂二派皆治名學也，證以天下篇及韓非之言不合。故別墨二字，實三墨互相稱道之名，而非一學派之名也，故確爲別墨所作之文。惟兼愛，尚同，非攻等篇，以其爲三墨各記師說而成，故以三墨之一，恒自以爲真墨，而謂人爲別墨故。然則別墨者，一方即爲真墨，與其以真別言，無寧以相里，相夫，鄒陵言之爲當。故吾以爲胡君謂墨經作於別墨之說，不能成立。

而吾以墨經爲翟所自作者，舍以上各反證外，尙有數證。一，舊有經名。二，包羅洪富。墨經之中，有名學，有形學，有光學，有力學，有人生哲學，有政治學，有數學，有經濟學，有心理學。墨子善爲守械，又嘗創木爲鸞而使之飛，精於機械學，力光形數四學，機械學之本也。墨家機械之學，惟禽子一派得其傳，故備成門以下各篇，皆書禽子再拜問，且每篇止有一，不若尚同，尚賢等，因三墨各記師說而爲三。由是可知相里，鄧陵之墨，於攻守機械之學，非所素習，故南方墨者，孟勝等，但能爲陽城君死，而不能爲守也。今經俱墨說之全，可知爲翟所自作。三，翟嘗教弟子以名學。據胡君適之言，相里勤之弟子，鄧陵子之屬，皆離墨家根本學而研治名學。韓非顯學篇則謂三派各自爲爲得墨之真。假令翟未嘗授弟子以名學，二派惡得自以爲真？然兼愛等篇，皆未言名學，雖言有三表，見於非命，即此一語，未必便能開墨家名學之大部，鄧陵之徒，更何得據師一語，即自以爲得師之真，而謂他人爲僞哉？墨經者，始翟所作以教後生者也。兼愛等篇，但有定旨，即不易誤，故任弟子自記名形等學，皆爲定義，一字稍異，差即千里，故翟自作。說之作，蓋略後於經，始爲弟子講解時隨手所錄，故補經不逮處甚衆。然魚目混珠，古人常習，周秦諸子，大都有後人加入之文，墨經每句成文，加入互易，謂四篇之文，皆翟自作，無後加之文，余亦未之敢信，以其不易攷知真僞，止可權認爲翟說而已。

## 二一〇 論先秦無所謂別墨

唐 鉞

(十四)七、十八，現代評論第二卷第三十二期。又十五、九，國故新探以此篇及伍非百先生的

何謂別墨，唐先生的先秦「還是」無所謂別墨，合爲論先秦無別墨。茲由唐先生畧加改動。）

關於墨家流派的史料，可靠的只有莊子天下篇及韓非子顯學篇。這兩處的材料雖不多，但對於墨家流派這個問題上，却能發放不少的光明。天下篇說：

相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者——苦獲，己齒，鄧陵，子之屬——俱誦墨經，而倍謫不同，相謂別墨；以堅白同異之辯相訾，以辭偶不侔之辭相應。

顯學篇說：

自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。……故：墨（子）之後，……墨離爲三，取舍相反不同，而皆自謂真：墨。

把這兩段話互勘起來，相里勤之弟子，當然就是相里氏之墨，南方之墨者就是鄧陵氏之墨。我疑心五侯之徒就是相夫氏之墨。胡適之先生說天下篇不舉相夫氏之墨（中國哲學史一八六頁註），恐怕未必然。最後這一節，與本題無大關係，就是未能十分斷定，也不要緊。但下述兩事是無可疑的。

（一）天下篇所謂「倍謫不同」，正是顯學篇所謂「取舍相反不同」。「倍謫」即呂氏春秋明理篇「其日有闕，蝕有倍，僂」之「倍僂」。高註云：「日旁之危氣……在兩旁反出爲倍，在上反出爲僂。」漢書天文志「日月薄食，景適背穴抱珥」註引孟康曰「背」形如「背」字也。「穴」多作「鑄」，其形如玉鑄也。」（鑄，環之有舌者。）又引如淳曰「凡氣……向外爲背。有氣刺日爲鑄，鑄，扶傷也。」

「倍橘」是本字；其餘都是通假。「倍橘」之義，當以高註爲正。天下篇乃借用當時天文術語，以表「取舍相反」的意思。

（二）天下篇「相謂別墨」正是顯學篇「皆自謂真：墨」的背面。墨家的三派，既然自稱爲「真墨」，當然呼他派爲「別墨」。「別墨」明明是墨家之任一派用以挖苦任何他墨的綽號，也如荀况隱然自命爲「大儒」而呼子張氏之儒，子夏氏之儒，及子游氏之儒爲「賤儒」一樣（荀子非十二子篇）。

總之，莊子與韓非子中這兩段話，（尤其是「墨離爲三，取舍相反不同，而皆自謂真：墨」和「……俱誦墨經，而倍誦不同，相謂別墨」兩語。）合起來一看，就知道先秦並沒有什麼墨家的流派叫做「別墨」的，正如沒有什麼墨家的流派叫做「真墨」的一樣。

胡適之先生說：

墨家內後人，於「宗教的墨家」之外，另分出一派「科學的墨學」……這一派的墨學與宗教的墨學自然「倍誦不同」了，於是他們自己相稱爲「別墨」。「別墨」即是那一派科學的墨學（中國

哲學史一八六頁）

他根據這說把墨辯的著者和惠施、公孫龍及其他辯者都歸入「別墨」，在中國哲學史中特立專篇，題曰「別墨」（第八篇），以敘述他們。但是，先秦本來并無所謂「別墨」不特名家的惠施、公孫龍不是「別墨」，就是墨辯的著者——此刻姑暫容許他不是墨子而是墨者——也只是墨，並不是「別墨」，這與子張

氏及子夏氏之儒只是儒，並不是儒家中的『賤儒』派是一個道理。

晉書魯勝墨辯註叙『惠施，公孫龍……以正刑名顯於世』一本作『……以正別名顯於世』。但如施龍果是別墨，那末，說他們『以正別名，……』於文理似欠通順。『刑名』就是『形名』，本是先秦諸子說名理時的常語；呂氏春秋正名篇云『刑名異充而聲實異謂』之『刑名』正是此意。墨經『生，刑與知處也』，『方，刑之所以密也』，也以『刑』爲『形』，這與荀子正名篇『刑名從商』用『刑』字本義的都不同。並且勝叙自稱『爲刑名二篇』。這裏既然不誤，似乎那裏也應作『以正刑名顯於世』。

近來有許多人對胡氏施龍爲『別墨』之說表示異議。但他們往往雖然不承認施龍爲別墨，而却承認先秦實有一個墨家的特派叫做『別墨』的，我覺得這似乎近於『不揣其本而齊其末』。我的淺見以爲我們實有理由可以說先秦並沒有什麼墨家的新派叫做『別墨』的；至於誰是『別墨』，誰不是『別墨』的問題，更是『毛將安傅』的了。

## 一一一一 墨子年代考

梁啓超

(一〇，十一，墨子學案，又十二，五，梁任公近著第一輯下卷)

史記既不爲墨子作專傳，孟荀列傳末數語於墨子年代，亦僅作傳疑之辭；後人無證焉。晚清以還，學者始從事攷證，而論益歧出。畢沅據非攻中篇言中山之亡，則謂墨子至周赧王二十年（西紀前二九五）猶存。

果爾則墨子與孟子同時，安有是理？孫詒讓據道藏本校正畢本誤文，此說不辯自破矣。（墨子問詒卷五第四葉）。

孫氏作墨子年表，大段不謬。但其據親士篇言吳起之死，則謂墨子至周安王二十一年（西紀前三八一）猶存；

此亦不確。胡適謂墨子決不及見吳起之死，諒矣。（中國哲學史大綱一四六葉）。然胡氏謂墨子生年約當孔子

卒前二十年，其卒年約當吳起死前四十年，則又失之太前。以吾所攷證則如下：

墨子生於周定王初年（元年至十年之間，西紀前四六八至四五九），約當孔子卒後十餘年（孔子卒於前四七九）。

墨子卒於周安王中葉（十二年至二十年之間，西紀前三九〇至三八二），約當孟子生前十餘年（孟子生於前三

七二）。

右所攷證，專以墨子所曾交接之人爲根據，參伍其年代以求之。

墨子所曾交接之人，其年代可推求者：

一 公輸般

二 魯陽文君

三 楚惠王

四 宋子罕

五 晉太玉田和

六 告子

公輸般年代雖難確攷，然據檀弓稱：季康子之母死，般請以機封，其時般年最幼亦當十七八。季康子母卒年無考，然康子卒於魯哀二十七年（前四七〇），其母卒必在前。則般必生於魯哀初年（最遲當生於西前四九〇年）。假定彼造雲梯攻宋時，約五十歲內外，其時墨子弟子已有禽滑釐等三百餘人，則墨子最少亦當在三十歲內外。今假定墨子少於公孫般二十歲，則生年當在周定之初。若謂墨子與般年相若或更長於般，則必不能與田和相及矣。

魯陽文君即國語楚語之魯陽文子，據賈逵國語注（文選注引）高誘淮南子注皆云，即司馬子期之子公孫寬。據左傳哀十六年，寬為司馬。即孔子卒之年也。既任為司馬，則最幼亦當在弱冠以上。然據本書魯問向，魯陽文子與墨子語，謂鄭人三世弑君。考墨子時，鄭哀公、幽公、緡公確是三世被弑。惟緡公之弑，當周安王六年（前三九六），上距魯哀十六，已八十四年。孫詒讓因其與公孫寬年代不相及，因改三世為二世。其實幽公之弑，上距寬為司馬時亦已六十餘年矣。若此則寬非惟不見緡之弑，恐並不及見幽之弑。竊謂魯陽為寬封邑，固無可疑；然文子未必即寬，安知其不為寬之子？孫氏據漢人之注，以改先秦古書，甚非當也。墨子既及見鄭緡之弑，且弑後三年，與文子談其事（據魯問向），則西紀前三九三年猶存。胡氏謂其死在前四二五年左右，必不確。

楚惠王在位五十七年，卒於周考王九年（前四三二）。墨子曾獻書惠王，王以老辭。獻書當是墨子三四十歲時事。

史記鄒陽傳，『宋信子罕之計而囚墨翟。』呂氏春秋召類篇高注：『子罕殺昭公。』考宋昭公被弑

在周威烈王二十二年（前四〇四），若如胡氏說墨子卒於威烈初年，則與子罕執政不相及矣。

墨子見齊太王事，見魯問篇；太王必為田和，殆更無辯難之餘地。胡氏因欲強將墨子年代移前，乃謂太

王未必即田和，即使是田和，亦未必可信；舉莊子書中莊周見魯哀公為例。殊不知莊子多寓言，誠不能一一

據為事實，墨子則安可援彼為例？且『哀公』容或為他公之訛，『太王』更不能為他王之訛。姜齊諸君，

未有稱王者，若『太王』為他王之訛，則其人只有更在田和後耳。至孫氏謂墨子見和必在和列為諸侯以

後，因推定周安王十六七年，墨子猶存，則又太拘。和列為諸侯之時，亦並無王號，更無『太王』之號。云『

太王』者，自是後人追述之詞。例如孔子見魯哀公，豈見時已號『哀公』耶？故墨子必曾見田和，自無可

疑。然和自周威烈王十五年，即已繼田莊子執齊政，越十八年乃列為諸侯，墨子見彼，未必不在此十八年中

也。特胡氏謂墨子卒於威烈十年以前，則與和不相及，決不可通耳。（胡氏謂魯問篇為後人所輯，不足信，試問墨

子全書，何篇非後人所輯？公孟公輸等篇其非墨子自作，亦與魯問等耳，何不謂公孟公輸與墨子談話皆不足信耶？魯問篇見齊

太王事不足信，然則魯陽文君公何適吳應劉越諸人與墨子語者，其又足信否耶？又胡氏不信非樂篇，因篇中屢用『是故子墨子

曰樂非也』一則，此十篇皆不可信耶？胡氏不輕信古書，原是好處；但疑古未勉太勇耳。）

孫氏又以非樂篇述『齊康公興樂萬』，因推定齊康卒時（西記前二九二），墨子猶存，此又太過。『康公

』容或為他公之訛，蓋康公時齊公室微弱已極，決不能如此侈麗也。即曰不訛，亦安見其然？康公在位二



十六年，『興樂萬』安見其非早年事？不能引爲墨子後死於康公之證也。

胡氏引呂氏春秋述墨者鉅子孟勝爲陽城君守死事，因其時已有鉅子，證明墨子已死，可謂卓識。但必謂其時距墨子死將四十年，未免武斷。墨子死後一二年，『鉅子』便可發生，豈必久哉？

汪中據非攻下篇：『唐叔呂尚邦齊晉，今與楚越四分天下，』推定墨子時代，『全晉三家未分，齊未爲陳氏；』此誠近理。然墨子壽甚高，此或其早年之言耳。且以吾所推定，墨子卒於周安王八年至十七年間，其時魏韓趙及田齊雖列爲諸侯，然晉靜公齊康公固猶擁虛號；則唐叔呂尚之祀固未絕，與非攻篇所言不相忤也。

公孟篇記墨子與告子語，而告子又曾與孟子論性。參合兩書言論，其爲一人無疑。孫氏據趙岐孟子注謂告子曾學於孟子，疑其年代不相及，因謂當是二人。今案孟子本文，無以證明告子爲孟子弟子。非惟不是弟子，恐直是孟子前輩耳。依孫氏所推定，謂墨子及見齊康公之卒，則下距孟子生不過三年，告子得并見二人，殊不爲奇。即如吾所推定，墨子卒下距孟子生亦不過十餘年，則以弱冠的告子得上見晚年的墨子，以老宿的告子得下見中年的孟子，年代并非不相及。因此一人，轉足以定墨子年代之距離聯絡也。

要之墨子之生，最晚不能幼於公輸般三十歲。

(公輸般之生，最晚亦當在孔子卒前十年。)

墨子之卒，最早

不能早於鄒孺公被弑之後三年(前三九〇)，最晚不能晚於吳起遇難之年(前三一八)。卒年既大略攷定，持以上推其生年，使墨子老壽能如子夏者，則亦可上逮孔子也。……

一一一一 讀墨經餘記

梁啓超

(十二、五、梁任公近著第一冊下卷，此節錄)

注墨經者始魯勝。勝字叔時，晉惠帝時人。著述甚多，有正天論，糾正當時曆法，自云：「如無據驗，甘即刑戮。」知其人邃於科學，而自信力甚強矣。所著墨辯注，久佚，賴晉書隱逸傳猶存其叙。今錄之以志編比之誠。其文曰：

「名者，所以別同異，明是非，道義之門，政化之準繩也。孔子曰：『必也正名，名不正，則事不成。』墨子著書，作辯經以立名本。惠施、公孫龍祖述其學，以正刑名顯於世。孟子非墨子，其辯言正辭則與墨同。荀卿、莊周等，皆非毀名家，而不能易其論也。名必有形，察形莫如別色，故有堅白之辯。名必有分明，分莫如有無，故有無序之辯。是有不是，可有不可，是名兩可。同而有異，異而有同，是之謂辯同異。至同無不同，至異無不異，是謂辯同辯異。同異生是非，是非生吉凶。取辯於一物，而原極天下之汗隆，名之至也。自鄧析至秦時名家者，世有篇籍，率頗難知，後學莫復傳習，於今五百餘歲，遂亡絕。墨辯有上下經，經各有說，凡四篇，與其書衆篇連第，故獨存。今引說就經，各附其章，疑者闕之。又采諸衆雜，集爲刑名二篇，略解指歸，以俟君子。其或興微繼絕者，亦有樂乎此也。」

勝言：『墨子著書，作辯經以立名本。』是勝以此經爲墨子自著也。畢沅亦云：『此翟自著，故號曰經，』

中亦無「子墨子曰」云云。其說甚是。莊子天下篇云：「相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者，苦獲，已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍謫不同，相謂別墨。」所謂「誦墨經」者，即誦此也。墨者何以獨誦此經？蓋知識之源泉存焉。而篇中義訓，皆墨學精神所寄也。古書槩於竹簡，傳寫甚難，故凡著述者文皆極簡。老子僅五千言，墨經不逾六千言，孔子作春秋，亦義豐而文約，而微言大義，皆在口說，蓋以此也。

孫詒讓始疑此經非墨子所作，而胡適益衍其說。孫氏之言曰：「四篇皆名家言，其堅白異同之辯，則與

公孫龍書及莊子天下篇所述惠施之言相出入。……似戰國時墨家別傳之學，不盡墨子本旨。畢謂墨子

自著，考之未審也。」胡氏以大取，小取合此四篇，統名墨辯，魯勝所謂墨辯，只有經上下，經說上下四篇，不含大取

小取而斷言此六篇皆非墨子作。舉四理由：（一）與他篇文體不同。（二）與他篇理想不同。（三）小取

篇兩稱「墨者」，故決不出墨子手。（四）所言與惠施，公孫龍相同，當為施龍之徒所作。胡氏既持此說，乃

解天下篇「倍謫不同相謂別墨」八字，謂治墨辯一派之墨者，與舊墨學「倍謫不同」，因自稱為「別墨」

「別墨」即「新墨學」之意云云。（中國哲學史大綱一八五至一八七頁）今案：孫胡說非也。經上下，經說上下，大

取，小取六篇，雖皆多言名學，而諸篇性質各異，不容併為一談。大取，小取既不名經，自是後世墨者所記，斷不

能因彼篇中有「墨者」之文，而牽及經之真偽，蓋彼本在經之範圍外也。（胡氏誤認六篇同出一人手，此根本致

誤處）經分上下兩篇，文例不同。經上必為墨子自著無疑，經下或墨子自著，或禽滑釐，孟勝諸賢補續，未敢

懸斷。至經說與經之關係，則略如公羊傳之於春秋。欲明經，當求其義於經說，固也。然不能逕以經說與

經同視。經說固大半傳述墨子口說，然既非墨子手著，自不能謂其言悉皆墨子之意；後學引申增益，例所宜有。況現存經說，非盡原本，其中尙有後人案識之語，驟入正文（說詳下）。今因說之年代以疑經之年代，是猶因公羊傳有孔子以後語，而謂春秋非孔子作，大不可也。至經之文體與他篇不同，此正乃經爲墨子自著之確證耳。何也？諸篇皆有「子墨子曰」云云，則其必爲門弟子所記述，而非墨子自著甚明。師之著述其文體何故預模擬弟子所記？經文體與他篇異者，經爲墨子自著，他篇爲弟子記，故也。胡氏反以此爲經非出墨子之證，何也？胡謂經爲惠施、公孫龍之徒所著，殊不知以文體論，墨經決非施龍時代之產物，而實爲墨子時代之產物。試將老子與莊子比較，論語與孟子比較，即可知當時二百餘年間，文體變遷甚劇。前此文約而旨微，後此文敷而旨暢。施龍時代之文，則莊、孟、國策其代表也。墨經之文，乃與易、象傳及春秋頗相類。此種文體，戰國無有也。胡云：與他篇理想不同，此實不然。墨子之教，曰智與愛，他篇多教愛之言，此經多教智之言，其範圍本應有別。且此經根本理想，實與墨教一致。（如「仁，體愛也」、「義，利也」、「任，士捐己而益所爲也」、「無窮不害餘」諸條最明。其與他篇互有詳畧，則固宜然耳。）胡氏謂明鬼等篇多迷信之言，此經無有，以是爲不同出一手之證，此論非是。墨子惟天志、明鬼兩篇有迷信之言，所謂言各有當耳，不能以此爲墨家之根本主義。胡氏又謂墨子時科學思想不應如此發達，此亦不然。墨子距公孫龍百餘年耳，其間並無特別理由可以促科學之發生，然則公孫龍時所能有之科學思想，何以墨子時必不能有？且墨子備城門以下十一篇，皆須有科學爲之基礎，乃能有此類之發明。若公孫龍之徒，則惟詭辯耳，抑不足以語於科學也。

墨經與惠施、公孫龍一派學說之關係，最當明辯。施龍輩確爲「別墨」，其學說確從墨經行出，無可疑也。然斷不能謂墨經爲施龍輩所作。蓋施龍輩所祖述者，不過墨經中一小部分，而其說之內容，又頗與經異也。經上篇並無「堅白異同」、「牛馬非馬」等論。（第六十六條「堅白不相外也」、「白不」二字，全屬後

人妄加。據經說文無「白」字，且專釋「堅之相外」，可證。說詳本條。）經下篇雖有數條（第十六條「不堅白說在無久與字，堅白說在因」。第五十五條「狗犬也，而殺狗非殺犬也可，說在重。」第六十七條「牛馬之非牛，其名不同，說在兼。

」而辭極簡約，是否卽如後名家之所說，蓋未可知。經說上篇，此類之論亦絕少；下篇則多矣，且有並文字亦與今本公孫龍子同者。）如第一四、一六、三四、三八、六六、六七、六八等條，殆卽龍之徒所爲說也。細按四篇之文，經下或比

經上時代稍後，其兩經皆墨子著耶？抑釋下出諸弟子手耶？未能確斷。經說則決非出自一人，且並未必出自一時代，或經百數十年遞相增益，亦未可知，故其文詳略顯晦，互不相同。則雖公孫龍之徒所論述者亦在其

中，固無足怪。至於「臧三耳」、「白馬非馬」、「矩不方」、「規不可以爲圓」、「白狗黑」等詭辭之說，則四篇中固未嘗有也。莊子天下篇：「俱誦墨經，而倍謫不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相書，以臧偶不侔之辭相應。」謂其同出於墨經而倍謫不同，互相誚以「別墨」、「別墨」者，言非墨家之正統派也。

（胡氏謂「相謂」爲「自謂」，「大非宜。」夫墨經含義甚豐，乃僅據其堅白同異臧偶不侔之一部分相書相應，

而所推演又或盡於經旨，則謂之「別墨」宜矣。若如胡氏說，則所謂「俱誦墨經」者，究誦何物？明明有經兩篇，必指爲非經，而別求經於他處，甚無謂也。（胡氏指尚同兼愛等篇爲墨經，非是。此諸篇，篇各有三，蓋當時

「三墨」之徒，各記所聞。其文乃論體而非經體。三墨並宗者，則此經上下兩篇而已。

經與經說，舊皆旁行，今並改爲直寫，而改法又各自不同。經則上下行交錯相次，上行第一條「故所得而後成也」之後，即次以下行第一條之「止以久也」，後次以上行第二條之「體分於兼也」。經說則不然。上半篇自「故小故有之不必然」至「戶樞免瑟」皆釋經文上行，從「故所得而後成也」，「體分於兼也」起，至「動或徙」凡四十九條，橫列而釋之。下半篇自「止無久之不止」至「若自然矣」皆釋經文下行，從「止以久也」，「必不已也」起，至「正無非」亦橫列而釋之。經文簡錯，句讀尙易。經說字句既較繁，且互相連屬，每條起訖，動生疑問，故引說就經，其事更難。今細釋全文，得一公例。凡經說每條之首一字，必牒舉所說經文此條之首一字以爲標題。此字在經文中可以與下文連讀成句，在經說文中，決不許與下文連讀成句。此例，張孫各家，本皆見及，但信之不篤，守之不嚴。故舊注之引說就經，常滋譌謬，試舉數條爲例：

（一）經說下（國語本，卷十，葉十七）「損飽者去餘適足不害能害飽若傷農之無脾也且有損而后益智者若燒病之於燒也智以目見而目以火見而火不見惟以五路智久不當以目見若以火見火謂火熱也非以火之熱我有若視曰智難所智與所不智而問之則必曰是所智也是所不智也取去俱能之是兩智之也」

此段凡分四條，自「損飽者去餘」至「之於燒也」爲一條，釋第四十六條經文之「損而不害說在餘」。『損』字，其牒經標題之文也。自「智以目見」至「若以火見」爲一條，釋第四十七條經

文之「知而不以五路說在久。」「智」即知字，其牒經標題之文也。自「火謂熱也」至「若視曰」爲一條，釋第四十八條經文之「火熱說在頓。」「火」字其牒經標題之文也。自「智雜所智」至「兩智之也」爲一條，釋第四十九條經文之「知其所以不知說在以名取。」「智」字其牒經標題之文也。以此例衡之，本釐然分明。然章炳麟則以「若癡病之之於癡也」屬四十七條，謂爲釋「知而不以五路」不知第四十七條決當從「智以目見」起，因牒經之「智」字，最可信據也。章氏又以「若以火」斷句，而以「見火」兩字並屬四十八條（國故論衡原名篇）。孫詒讓則以「若以火斷火」斷句，而以「見火」二字並屬四十七條，不知此文決當以「若以火見」斷句，因下「火」字乃四十八條牒經之文，最可信據也。張惠言孫詒讓皆以「我有若視曰智」斷句，指爲釋「知其所以不知」。不知此條決當從「智」字起，因其爲牒經之文，最可信據也。

（二）經說下（卷二十）「若耳目異木與夜熱長」

孫以「若耳目異」斷句。不知自「異」字以下，乃釋第八條之「異類不比說在量」。「異」字其牒經標題也。孫不守此例，則因異字與下連屬不成詞，乃誤割以屬上條矣。

（三）經說下（卷十五）「若敗邦鬻室嫁子無子在軍不必其生死」

此段應以「鬻室嫁子」斷句，釋第三十二條之「賈宜則售說在盡」。自「無子」以下，則釋第三十三條之「無說而懼說在弗必」。「無」字乃牒經標題，「子在軍」三字成句，本甚易解，孫氏不

守此例，以「嫁子無子」續爲句，不成文矣。

(四) 經說上(葉八)「心中自是往相若也」

此文「心」字，乃前條錯入者，「中自是往相若也」釋第五十四條經文之「中同長也」。「中」字乃牒經標題。孫氏不解，遂謂此條無說。

(五) 說經上(葉九)「堅異處不相益」

此條釋經文「堅相外也」。「堅」字乃牒經標題。孫氏破爲「堅白異處相益」(增「白」字則「不」字，誤欲引堅字連下成句，不惜肥改原文也。

(六) 經說上(葉十)「若姓字灑謂狗犬命也」

此文自「謂狗犬」以下，釋第七十九條經文之「謂命舉加」。「謂」字其牒經標題也。「灑」字乃麗字之訛，應屬上條。孫氏不明牒經之例，乃將「灑謂」連讀，又破「灑」爲「鹿」，甚牽強而失之益遠。

(七) 經說上(葉十一)「執服難成……」

此文釋第九十二條經文「執所言而意得見心之察也」。「執」字乃牒經標題。孫氏誤謂此條無說。

(八) 經說下(葉十二)「二與一亡不與一在偏去」



此文釋第四條經文「一偏去之」。本兩「一」字，上「一」字乃據經標題，下「一」字與下文連讀成句。傳寫者誤併之成爲「二」字，而舊注家不得其說。

以上不過簡舉數事，而此例之足信據，略可見矣。吾持此以是正舊注之誤共八十四條。（經說上之十八

，二十九，三十，三十一，三十二，三十三，三十四，三十五，三十六，三十七，三十八，三十九，四十，四十一，四十二，四十三，四十四，四十五，四十六，四十七，四十八，四十九，五十，五十一，五十二，五十三，五十四，五十五，五十六，五十七，五十八，五十九，六十，六十一，六十二，六十三，六十四，六十五，六十六，六十七，六十八，六十九，七十，七十一，七十二，七十三，七十四，七十五，七十六，七十七，七十八，七十九，八十，八十一，八十二，八十三條等。）幾居全書之半。竊謂循此以讀，可以無大過，願後之明哲，更有以正之。

今本之經及經說，皆非盡原文，必有爲後人附加者。經上篇末「讀此書旁行」五字，其最顯而易見者也。經說每條標經標題之字，亦必非原有。蓋當時讀者，因說與經離，慮引釋錯誤，乃取經每條之首一字，冠注於經說每條之首，便比附檢閱云爾。然因此兩種附加，我輩乃能於千載殘缺之後，得有所依據以通此經之七八，則附加者之功，真不細矣。

既已有附加，則所加者或竟不止此。以文體論之，經文之稱簡駁，不待言矣。即經說文亦至謹嚴，每條罕過二十字，其間冗長者數條，疑有後學附加之文。例如經說上第七十五條，（經說文「爲窮知而備於欲也」。

其文體與他書絕對不類，其必爲讀者案牘之語，入正文，殆無可疑。以推此之，他條亦安保無有？但附加者仍必出先秦人之手，且爲出於墨學者之所爲；非如劉勰王肅輩有意改竄古籍耳。然既有附加，則其思想自未必能與墨子一致，胡適因其中數條與惠施公孫龍同調，遂疑全經皆施龍之徒所作，蓋未分別觀之耳。

## 一一一一 墨子備城門以下二十篇係漢人僞書說

朱希祖

(十八，一，五，清華週刊第三十卷第九期)

墨子備城門以下二十篇，舊說皆禽滑釐所受墨子守城之法，余謂皆屬漢人僞託。今存者僅十一篇，其九篇已亡，茲先將其目錄列下：

備城門第一，

備高臨第二，

備鈞第三，

備衝第四，

孫詒讓曰：「依備城門篇所列攻具十有二，臨第一，鈞第二，則此篇疑當爲備鈞。」

孫詒讓曰：「備城門篇十二攻具，衝第三，則此當爲備衝。詩大雅阜矣孔疏引有備衝篇，蓋唐初尙

未亡也。」

備梯第五，

備堙 第六，

孫詒讓曰：「十二攻具梯第四，堙第五，則此篇疑當爲備堙。」

備水第七

口口第八

孫詒讓曰：「十二攻具水第六，穴第七，突第八，空洞第九，蟻傅第十，今唯闕空洞一篇，其次又不當列水突之間，豈爲後人所貿亂與？」

口口第九

備突第十

備穴第十一

備蟻傅第十二

口口第十三

孫詒讓曰：「十二攻具頓槌第十一，軒車第十二，則當有備頓槌，備軒車二篇，其次當在此。」

口口第十四

口口第十五

口口第十六

迎敵祠第十七

旗幟第十八

號令第十九

雜守第二十

據上目錄，則所亡九篇：其六篇爲備鈎，備衝，備壘，備空洞，備輜，備軒車；其三篇則並篇名亦亡之矣。畢

沉墨子敘謂：『通典言兵，有守拒法，而不引墨子備城門諸器，疑其失墜已久。』孫詒讓則謂：『李筌太白陰

經守城具篇云，「禽滑釐問墨翟守城之具，墨翟答以六十六事，」即指以下數篇言之。六十六事，別本陰經

作五十六事，今兵法（案二字疑有誤，當謂備城門以下諸篇）諸篇，闕者幾半，文字復多攙互，與李筌所舉事數不相應

』據此，則唐李筌時九篇尙未亡。今道藏本墨子出於宋本，此九篇已無其目，則其亡佚蓋在宋代。然其

篇目雖亡，據孫氏以攻具十二推測，則六篇之目尙可知，其文當與前後一律，同出漢人所僞託，則可斷言也。

茲將其僞託證據列下：

一、備城門以下今存之十一篇中，多漢代官名。

城門司馬 城門候 都司空

雜守篇云：『城守司馬以上，父母昆弟妻子有質在主所，乃可以堅守，署都司空，大城四人，候二人。』號令

籍云：「以屬都司空若候。」

案漢書百官公卿表：「城門校尉，掌京師城門屯兵，有司馬，十二城門候。」顏師古注云：「門各有候，蕭望之署小苑東門候，亦其比也。」又表：「宗正屬官，有都司空令丞。」如淳云：「都司空，主水及罪人。」此皆漢制，漢以前未聞有此官名。

執盾 中涓

號令篇云：「守必謹微，察視謁者執盾中涓及婦人侍前者。」

案孫詒讓曰：「漢書惠帝紀注，應劭云：「執盾，親陛衛也。」高祖功臣侯表，有執盾閭澤等。」尋執盾

官名，亦漢以前所無。孫氏又云：「高祖功臣侯表集解引漢儀云：「天子有中涓，如黃門，皆中官者。」

國語吳語：「涓人。」韋注云：「涓人，今中涓也。」史記萬石君傳正義如淳云：「中涓，主通書謁出入命也。」漢書陳勝傳：「故涓人將軍呂臣爲蒼頭軍。」注應劭云：「涓人，如謁者。」據此，中涓

之名起於漢，秦時尙稱涓人，如陳勝傳故涓人呂臣是。秦前或作涓人，或作涓人，皆未有中涓之名。

曹

號令篇云：「吏卒侍大門中者，曹無過二人。」

案孫詒讓注引蜀志杜瓊曰：「古者名官職不言曹，始自漢以來，名官盡言曹，吏言屬曹，卒言侍曹。」孫

氏釋曹爲兩造之造，以非杜氏說太迂曲，蓋吏卒侍大門中者，曹無過二人，正杜氏所謂吏言屬曹，卒言

侍曹，皆漢制也。

### 三老

備城門篇云：「召三老左葆官中者。」（孫氏從王校，作在葆官中者）與計事。」  
號令篇云：「勿令里巷中三老守閭。」

案漢書百官公卿表：「十里一亭，亭有長；十亭一鄉，鄉有三老。」又云：「三老掌教化。」又高紀：「漢二年，舉民年五十以上，有修行，能率衆爲善，置爲三老，鄉一人；擇鄉三老一人，爲縣三老，與縣令丞尉以事相教，復勿繇戍。」  
備城門篇召三老佐葆官中者與計事，似爲縣三老；號令篇三老守閭，似爲鄉三老；此皆漢制。

又案孫詒讓曰：「管子水地篇，「與三老里有司伍長行里。」史記滑稽傳，「西門豹治鄴，亦有三老。」則三老戰國時已有，然篇中所舉既有漢官，則此亦漢官矣。且墨子時，必尙無三老之名也。」

### 令丞尉

號令篇云：「令丞尉亡得入宮，滿十人以上，令丞尉奪爵各二級，百人以上，令丞尉免以卒戍。」

案漢書百官公卿表云：「縣令長皆秦官，皆有丞尉。」  
應劭漢官云：「縣萬戶以上爲令，不滿爲長。」

隸釋引應劭說：「大縣有丞左右尉，小縣一丞一尉。」此皆秦制，而漢因之。

備城門篇云：「城上四隅，意異（重臺）高五尺，四尉舍焉。」

案商子境內篇云：「其縣有四尉。」商子係戰國末所僞託，且皆秦制，而漢因之。

又案孫詒讓曰：「史記商君傳云：『集小都鄉邑聚爲縣，置令丞。』秦本紀在孝公十二年。國策趙策載

「趙受上黨千戶，封縣令。」則縣有令，蓋七國之通制矣。尋縣令諸國或皆有之，丞尉則起于秦。

據孫氏墨子年表，秦孝公十二年，墨子卒已久，當時必無令丞尉並立之官。令丞尉並立，雖爲秦制，然篇中既有漢官，此亦必漢官無疑。

太守

號令篇云：「門里筦閉，必須太守之節。」又云：「望氣者必近太守。」

案漢書百官公卿表：「郡守，秦官，景帝中二年，更名太守。」

又案孫詒讓曰：「國策趙策說韓靳黈，趙馮亭，並云太守，吳師道謂當時已有此稱，以此書證之，信然。畢

云：「史記趙世家云，孝成王令趙勝告馮亭曰，敵國君使致命，以萬戶都三封太守，千戶都三封縣令。正

義云，爾時未合言太守，至漢景帝始加太守，此言太，衍字。況案此書亦云太守，則先秦時已有此官，張守

節言衍字，非也。」太守之官名，雖起於趙孝成王時，然墨子之時，豈尙無有；且篇中既有漢官，則此亦

漢官無疑。

據上列數官，皆爲漢官，即可以斷定此二十篇爲漢人僞託。其他若號令篇之關內侯，五大夫，公乘，皆爲

秦漢爵名，二百石之吏，三百石之吏，亦皆爲漢官祿秩之數。孫詒讓雖皆溯其制於戰國之季，然篇中既有漢

官制，則此亦必指漢之爵祿無疑。且迎敵祠及號令等篇，數稱王公。號令篇且云：「王（據集解本；孫本王屬上，似誤。）數使人行勞，賜守邊城，關塞，備蠻夷之勞苦者。」又云：「邊縣邑視其樹木，惡則少用。」雜守樂亦云：「令邊縣豫種畜莞芸鳥啄株葉。」則此諸篇，明係漢代燕趙等諸侯王備邊塞時所作城守書，而託之墨子無疑矣。

二、備城門以下今存之十一篇，有漢代刑法制度。

城旦

號令篇云：「以令爲除死罪二人，城旦四人。」

案漢書刑法志：「文帝詔除肉刑，有以易之，丞相張蒼，御史大夫馮敬奏言，臣謹議請定律，諸當完者，完爲

城旦春。」

漢書惠帝紀注，應劭曰：「城旦者，旦起行治城，春者，婦人不豫外徭，但春作米，皆囚歲刑。」漢舊儀：「凡有罪，男髡鉗爲城旦，女爲舂。」此城旦之刑，是漢制也。

復

號令篇云：「復之三歲，無有所與，不租稅。」

案孫詒讓注：「漢書高帝紀：『蜀漢民給軍事勞苦，復勿租稅二歲。』顏師古注云：「復者，除其賦役也。」

一 紀又云：「過沛，復其民，世世無有所與。」注云：「與，讀曰豫。」此皆漢制。



符傳

號令篇云：「諸城門若亭，謹候視往來行者，符傳疑，若無符，皆詣縣廷言。」

案崔豹古今注云：「凡傳，皆以木爲之，長五寸，書符信其上，又以一板封之，皆封以御史印章，所以爲信也。」

然則此符傳亦爲漢制，故符傳可疑及無符者，皆詣縣廷言，此縣廷亦漢制也。

據上所列刑法制度，皆係漢制，則此二十篇爲漢人僞託，更顯然矣。他若號令篇，「歸敵者父母妻子同

產皆車裂，」及「告知之賞，連坐之罰，」皆秦法而漢因之。至於號令篇之「關石，」（漢書通鑑傳，具關石。注

服虔云，關石，可投人石。如淳曰，關石，城上雷石。）守雜篇之「郵亭，」疑皆爲漢代新名，而迎敵祠篇之「

澤，」（擇）急而奏，」尤足以表明爲秦漢之制，蓋秦以前無言奏也。

三、備城門以下今存之十一篇，多勦襲戰國末及秦漢諸子。勦襲管子

備城門篇云：「凡守圍城之法，（城）厚以高，壕池深以廣，樓櫓（當作櫓）楯（當作修）守備繕利，薪食足以支三

月以上，人衆以選，更民和，大臣有功勞於上者多，主信以義，萬民樂之無窮；不然，父母墳墓在焉；不然，山林草

澤之饒足利，不然，地形之難攻而易守也；不然，則有深怨於適（當作敵）而有大功於上；不然，則賞明可信而罰

嚴足畏也。」

案管子九變篇云：「凡民之所以守戰至死而不德其上者，有數以至焉：曰：大者親戚墳墓之所在也，田宅

富厚足居也；不然，則州縣鄉黨與宗族足懷樂也；不然，則上之教訓習俗慈愛之於民也厚，無所往而得之

也，不然，則山林澤谷之利足生也；不然，則地形險阻易守而難攻也；不然，則罰嚴而可畏也；不然，則賞明而足勸也；不然，則有深怨於敵人也；不然，則有厚功於上也；此民之所以守戰至死而不德其上者也。」此篇即係劉襲管子，而故爲顛倒錯亂耳。

### 劉襲黃帝兵法

迎敵祠篇云：「敵以東方來，迎壇壇之東高八尺，堂密八，年八十者八人主祭，青旗青神八尺者，八弩八八發而止，將服必青，其牲雞。敵以南方來，迎之南壇壇高七尺，堂密七，年七十者七人主祭，赤旗赤神長七尺者，七弩七七發而止，將服必赤，其牲狗。敵以西方來，迎之西壇壇高九尺，堂密九，年九十者九人主祭，白旗素神長九尺者，九弩九九發而止，將服必白，其牲以羊。敵以北方來，迎之北壇壇高六尺，堂密六，年六十者六人主祭，黑旗黑神長六尺者，六弩六六發而止，將服必黑，其牲以鹿。」

案北堂書抄引黃帝兵法，與此節文全同，漢書藝文志兵陰陽家，有黃帝十六篇，書抄所謂黃帝兵法，蓋即此書。此節所言，皆兵陰陽家言，出於漢人僞託，而此又劉襲之耳。

### 劉襲尉繚子

旗幟篇云：「城將爲絳幟（原作城爲陸，依保胎讀），長五十尺，四面四門將，長四十尺，其次三十尺，其次二十五尺，其次二十尺，其次十五尺，高無下十五尺。（十五上，原有四字，孫云衍。）城上吏置之背，吏下原有卒

字，王引之云，衍。）卒於頭上，城下吏卒置之肩，左軍於左肩，中軍置之胸。」

案尉繚子經卒令說：「卒十五章，前一行蒼章，置於首；次二行赤章，置於項；次三行黃章，置於胸；次四行白章，置於腹；次五行黑章，置於要。」又兵教篇：「將異其旗，卒異其章，左軍章左肩，右軍章右肩，中軍章胸前，書其章曰某甲某士。」孫詒讓謂：「上文五十尺至十五尺，即謂將異旗，以下乃言卒異章之事，二書可互證。」尋此文前後脫誤甚多，蓋必勦襲尉繚子無疑。漢書藝文志兵形勢家，尉繚子三十一篇，史記秦始皇本紀：「大梁人尉繚來說秦皇，」則尉繚子作於秦，此文勦襲尉繚，必爲漢人作，又無疑矣。

四、備城門以下今存十一篇中，多言鐵器鐵兵，與墨子時代不符，決爲漢人僞託。

備城門以上諸篇，今雖亡其數篇，亦嘗言攻戰之事，且言攻守之械，然未嘗言及鐵器與鐵兵，而備城門以下諸篇，鐵器則有鐵鑠，鐵鏃，鐵簞，鐵什，鐵枝（備城門篇），鐵校，鐵鎗（備城門篇），鐵鏃（備城門篇），鐵兵則有鐵矢（備城門篇），鐵鈎鉅，鐵鈇，鐵矛（備城門篇），鐵錦（備城門篇）。越絕書，吳越春秋之鐵劍鐵鏃，既有人證明其僞，則墨子時代鐵器鐵兵，必不能如此發達，故觀墨子前五十篇，而可以決定後二十篇之爲僞作無疑矣。

備城門以下諸篇鐵器鐵兵之多，爲戰國諸子冠實，與漢人僞託太公六韜相同。

案墨子在戰國諸子中爲最早，所載鐵器鐵兵之多，不應爲戰國諸子冠，備城門以下諸篇所載鐵器鐵兵，實與太公六韜軍用篇所載鐵器鐵兵，同其繁多。六韜不載於漢書藝文志，然志道家有太公二百三十七篇，中有謀八十一篇，言七十一篇，兵八十五篇，今六韜爲六十篇，即在兵八十五篇之內與否，尙不可知，六韜爲漢人僞託，實無疑義。今墨子備城門以下諸篇，實有勦襲六韜痕迹。六韜軍用篇云：「兩鐵疾藜，叁連織」

女，芒間相去二尺，萬二千具。』今漢藝文志見於備穴篇（備城門篇有漢藝，又有漢藝，實爲一物）織女見於雜守篇，此等兵器均不見於戰國諸子，而此二書，獨相吻合。他若衝機，鐵鎖，例不勝舉，吾恐備城門以下諸篇，尙出於僞託之六篇後也。

綜上四證，則備城門以下二十篇，實爲漢人僞託，殆無疑者。漢書藝文志兵技巧家有墨子，蓋劉歆七略兵技巧家省墨子，即此備城門以下二十篇；疑當時本單行，別又有與墨子合寫者，故致重複，至班固乃省此重複耳。太平御覽引書，有墨子備城門以下諸篇。而當時單行者，隋書經籍志又有墨子枕內五行紀要一卷，梁又有墨子枕中五行單記一卷，五行變化墨子五卷，此皆陰陽五行家所依託。以依託在後，故不並入墨子七十一篇之內；備城門以下二十篇，乃爲漢代兵家所依託，本爲單行，依託較早，故並入墨子，遂成爲七十一卷，數千年來學者，遂受其蔽，以爲真乃以滑釐所受於墨子者。余反覆讀之，乃始知漢代兵家因墨子非攻及魯，問公輸諸篇，有言守備之術者，遂僞作此二十篇，以託之墨子。此二十篇中亦有兵陰陽家言，遂又以陰陽五行之言，託之墨子，而有墨子枕內五行紀要等書，此僞託之踪跡之顯然者也。

民國十七年十二月十三日。

## 二二四 墨子的生卒年代

錢穆

(二〇)八，商務印書館百科小叢書墨子第一章第三節

墨子的生卒年代，古來紛紛無定說。據我考訂，大率如下：

## 一 墨子與公輸般的關係。

墨子魯問篇：

昔者楚人與越人舟戰於江，越人亟敗楚人。公輸般自魯南遊楚，始爲舟戰之器，作鈎繩之備，楚人因此亟敗越人。

今考史記楚世家：「惠王十六年越滅吳，四十二年楚滅蔡，四十四年楚滅杞。是時越已滅吳，而不能正江淮北，楚東侵廣地至泗上。」公輸遊楚，當在惠王四十四年稍前。檀弓：「康子母死，公輸若方小，斂般請以機封。」若即般字（詳見王引之春秋名字解詁）。既云其年方小，決不在二十五歲以上。季康子卒在哀公二十七年，爲楚惠王二十一年，下距惠王四十四年尙二十三年，公輸年當在五十五左右。至公輸爲楚製雲梯，欲以攻宋，其事應在作繩鈎敗越之後。其證有二：

(1) 楚欲攻宋，墨子往止之，魯問篇說：「公輸子謂子墨子曰：吾未見子，我欲得宋；自我見子，予我宋而不義，我不爲。」公輸既不欲宋，決不再攻越，故知製鈎繩在造雲梯之前。

(2) 魯問篇又說：「公輸善其巧，語子墨子曰：我舟戰有鈎繩，不知子之義亦有鈎繩乎？」可見公輸製鈎繩在先，聞墨子論義，故把這話問他。

今略為表列如下：

惠王十六年	越滅吳	越與楚接壤。
二十一年	魯季康子卒	季康子母應先卒，康子母卒，公輸般年不出二十五，若假定公輸生於魯哀公元年，則至是年廿七。
四十二年	楚滅蔡	是時楚東侵廣地至泗上，公輸蓋已先至楚，其年約五十。稍後又為楚製雲梯，欲恃以攻宋，墨子自魯往說止之。
四十四年	楚滅杞	

今考墨子至楚說公輸，其年上不得過於四十，下不得弱於三十。過四十則不能『百舍重繭』（見宋陳一）『裂裳裹足，日夜不休，十日十夜而至郢』（見呂氏春秋）。弱於三十，則墨子赴楚，先使其弟子禽子等三百人守宋（見公輸篇）禽子事墨子三年而後問守道（見備端篇），為諸弟子的領袖，不應他們師弟子都這樣年輕，便學成行尊，預人國事。故推止楚攻宋，墨子年在三十上，禽滑釐約三十左右。

## 二 墨子與孔門弟子年歲的比較

魏文侯元年（即楚惠王四十三年，今史記六國年表誤，詳余著諸子繫年。）

子夏年六十二。

曾子年六十。

子貢年七十五。(不知其時尙在否?)

子思年約三十四五。

墨子約與子思相當，或稍後。

田子方，段干木，亦與墨子相比伍，或較墨子略長。

禽滑釐或未滿三十，爲墨徒領袖。

吳起正當生年或幼時。

### 三 墨子與楚魯陽的關係

墨子魯問篇載魯陽文君與墨子論攻鄭，說：『鄭人三世弑其君，天加誅焉，使三年不全。』據史記鄭世家，鄭人弑哀公，幽公，繆公。繆公見弑，在周元王六年（即楚悼王六年），三年不全，應及元王的八九年。墨子自止楚攻宋到現在，已隔四十餘年，年事已老，以後便不見墨子的事跡。假定墨子生在孔子死的一年，到現在也已八十七歲了。

### 四 墨子事蹟年表

墨子的言論行事，可考的都載在墨子書裏耕柱，貴義，公孟，魯問，公輸的五篇。現在撮舉他重要的幾件，略按着先後，列表如下：  
西曆紀元前(下並同)

四七九年	魯哀公十六年，孔子卒。	假定是年墨子生，或稍後，至遲亦不出十年。
四七三年	越滅吳。	
四六九年	魯哀公廿六年。越與魯伐衛，其時子貢仕衛。	
四六八年	魯哀公廿七年卒。季康子卒。越徙都琅瑯。曾子居武城。	
四六五年	越句踐卒。	墨子兼愛，非攻，公孟，親士，所染諸篇均言及句踐事。
四五八年	知伯與韓趙魏繆分范中行地。	非攻中篇言其事。
四五五年	知伯率魏韓之師攻趙，趙襄子奔晉陽。鄭人弑哀公。	



四五四年	知伯圍晉陽。	
四五三年	趙魏韓滅知伯。	非攻中篇，魯問篇言其事。
四四七年	楚滅蔡。	非攻中篇言其事。
四四六年	魏文侯元年。子夏居西河，爲文侯師，不定在何年。	
四四五年	楚滅杞。公輸般至楚，或稍前。楚東侵廣地至泗上。	
四四四年	公輸子爲楚製雲梯，將以攻宋。其事或稍後，至多不出五年。	墨子年約三十六歲，或稍輕，（至多不出十年）。自魯往楚，止其謀（見公輸）。其後楚王不能用墨子，墨子歸魯，曾過宋。（見貴義，公輸，又余知古潘宮舊事。）
四三一年	楚滅莒。	貴義篇記墨子南遊衛，當在此後。非攻中篇言其事。
四二三年	鄭幽公見殺。	

四二二年	宋昭公四十七年卒。	墨子年約五十七歲，或稍輕。仕宋見囚（見史記孟荀傳，漢書鄭康成傳）當在此時稍前。
四一二年	魯元公十九年，吳起仕魯，當在其時。 齊伐魯，攻莒及安陽。越朱句卒（史記作王翁）。	墨子年約六十八歲，或稍輕。魯問篇，公尙過說越王，越王使迎墨子於魯。孫詒讓疑爲王翁中晚年事，約在此十年內。
四一一年	齊伐魯，取一城。	
四〇九年	魯穆公元年，禮事子思，曾申諸人。魏伐秦，吳起爲將，取五城。	墨子年約七十，或稍輕。魯問篇魯君謂墨子曰：「恐齊攻我。」孫詒讓云：「疑即穆公。」今按穆公禮賢下士，故其初政，詢及墨子，孫氏之說或可信。
四〇八年	齊取魯郕。魏滅中山，樂羊，吳起爲將。	
四〇五年	齊田和立。	墨子年約七十五歲，或稍輕。見齊田和止其攻魯，見魯問篇。
四〇四年	齊康公元年。	非樂篇言及之。

四〇二年	子思卒，至晚在此年。	
三九六年	鄭相子陽弑繻公。 魏文侯卒。	墨子年約八十五歲，或稍輕。其時或已在楚魯陽。
三九四年		墨子年約八十七歲，或稍輕，至多不出十歲。與魯陽文君論攻鄭，見魯問篇。墨子不久便卒，至遲亦不出十年。
三九〇年	孟子生約在此時，或稍後。	
三八一年	吳起死於楚。	

按表中所列年代，如魏文侯，齊田和等，與史記六國年表及後來諸家不能盡同。別有考訂，均詳余著諸子繫年。

## 二二五 由墨子引經推測儒墨兩家與經書之關係

羅根澤

(二二、五六月，國立北平圖書館刊第六卷第三號，原名墨子引經考，茲加增補，改標此題。)

### 一 叙意

經名之產生甚晚，春秋戰國僅以詩書……稱之，未有綴以「經」字者然名無固宜，約定俗成謂之宜，

「世既公認詩書等書爲經，則襲名爲經，固爲不可。」

墨子，漢志著七十一篇，今存者五十三篇，備城門以下十一篇爲漢人僞託（一），除四十二篇雖秦半不出墨翟之手，然確可代表墨家之說。其中引詩者十一則，以校除重複一則，實十則。在此寥寥十則中，不見今本詩經者至有四則之多；其餘與今本次序不同者三則；字句不同者二則；大致從同者，止一則而已。引書者三十四則，以校除重複五則，實二十九則。在此二十九則中，篇名文字俱不見今古文尚書者至有十四則之多；其餘篇名文字與今文尚書不同者一則；文字不見今文尚書者六則；引泰誓而不見今本者二則，與今本有出入者二則；泰誓雖在今文，但傳出於河內女子，不得與伏生所傳並論；引詩書不明而可附於書者一則，亦不見於今古文尚書。統上二十六則，非不見於今古文尚書，即與今古文尚書大異。與今文尚書雖字句有異，同而大體無殊者止有三則，而此三則又止在呂刑一篇。故概括言之，即謂墨子所引書，與今古文尚書全殊，亦無不可也。古人引書，不沾沾於舊文，故字句每有改竄，然懸殊至此，則不能一委於引者所改竄也。

墨子節葬下曰：「今逮至昔者三代聖王既沒，天下失義，後之君子，或以厚葬久喪爲仁也，義也，孝子之事也；或以厚葬久喪以爲非仁義，非孝子之事也。曰，二子者，言則相非，行即相反，皆曰吾上祖述堯舜禹湯文武之道也；而言即相非，行即相反於此乎？後世之君子，皆疑惑乎二子者言也。」韓非子顯學篇曰：「孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將孰能定儒墨之誠乎？」由此知春秋之末，戰國之初，諸子百家，其「託古立說」蓋爲不可掩之事實。孔子謂：「夏禮吾能言之，杞不足徵也……文獻不足故也。」

「又曰：『周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。』」（並見論語八佾篇）而墨子則斥儒家曰：『子法周而未法夏也，子之古非古也。』」（墨子公孟篇，墨子斥儒家公孟子語。）比而觀之，最足以顯示儒家從周，墨家法夏之原因。此在諸子爭鳴，可互詆爲『呼先王以欺愚者』（荀子儒效篇）而在吾人視之，則直是莊子所謂『重言』。重言者何？莊子曰：『所以已言也，是爲者艾。』（寓言篇）王先謙莊子集解於『重言十七』下釋曰：『莊生書……其託爲神農黃帝堯舜孔顏之類，言足爲世重者，又十有其七。』茲再以今語釋之，即託古爲世重者以立說也。

然託古立說能有古書爲證，更可以堅人之信。史記孔子世家曰：『孔子之時，周室微而禮義廢，詩書缺，追跡三代之禮，序書傳，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。……故書傳禮記自孔氏。孔子語魯太師樂其可知也，始作翕如，縱之純如，皦如，釋如也，以成。吾自衛返魯，然後樂正，雅頌各得其所。古者詩三千篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席。故曰：關雎之亂，以爲風始，鹿鳴爲小雅始，文王爲大雅始，清廟爲頌始。三百五篇，孔子皆絃歌之，以求合韶武雅頌之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。』近今學者對此多持異議，予亦力詆此說者（詳拙撰諸子概論講義）。今觀墨子所引詩書，率與今本不同，尙書阨於秦火，尙可委之殘燬，詩經則未受秦火影響者也，而亦大異。且尙書異者有什七八，固亦不可一委於殘燬。孟荀兩書，皆喜引詩書，固亦時有與今本異者，然同者多，異者極鮮（當別爲孟子引經考，荀子引經考以證之），如謂火於秦，則孟荀所引，亦當如墨子所引之與今本大異也。今孟荀儒家書所

引者，略同今本，墨家所引者，則懸殊太甚；今本舉世知為儒家所傳，被有濃厚之儒家色彩，則孔子「刪詩書，定禮樂」之說，雖難遽信，而其經過儒家之修飾潤色，殊有極深之嫌疑。余喜籀諸子，對經書之根柢甚淺，對此問題，未敢遽然判斷；願提起公訴，以與治經學者共商兌焉。此予不憚煩瑣，錄考墨子引經之意也。至偽古文尚書及秦誓，觀此益知為晚出，猶其餘事耳。

(1) 詳朱希祖先生墨子備城門以下二十篇係漢人偽書說，見清華週刊第三十卷第九期。朱云二十篇者，並亡者九篇計也。

## 二 引詩十則

(甲) 不見今本詩經者四則

(a) 詩曰：『必擇所堪(1)，必謹所堪(1)。』(所染篇)

(1) 王念孫云：『堪當為瀦，瀦與漸漬之漸同。……淇皆皆染也。……』案墨子此篇名所染，自首至尾皆闡明染之功能，則王說最也。

(b) 周頌道之曰：『聖人之德，若天之高，若地之普。其有昭於天下也，若地之固，若山之承，不坼不崩；若日之光，若月之明，與天地同常。』(尚賢中)

俞樾云：『此文疑有錯誤，當云：『聖人之德，昭於天下，若天之高，若地之普；若山之承，不坼不崩；若日之光，』

若月之明，與天地同常。」蓋首四句下普隔句爲韻，中二句承崩爲韻，末三句光明常爲韻，皆每句協韻。「昭於天下」句傳寫脫去，而誤補於「若地之普」下，則首二句無韻矣。又增「其有也」三虛字，則非頌體矣。既云「若地之普」，又云「若地之固」，重複無義，故知其錯誤也。」

(c) 周詩曰：「王道蕩蕩，不偏不黨；王道平平，不黨不偏。其直若矢，其易若底，君子之所履，小人之所視。」  
(兼愛下)

按書洪範曰：「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。」與此處引詩前四句略同。史記張釋之馮唐傳贊引書曰：「不偏不黨，王道蕩蕩；不黨不偏，王道便便。」說苑至公篇第一條引書曰：「不偏不黨，王道蕩蕩。」孫詒讓據此謂「古詩書亦多互稱」，並引戰國策秦策引詩云：「大武遠宅不涉，」謂即逸周書大武篇所云「遠宅不薄，」言「可以互證。」按逸周書之真偽極有問題，如無他據，祇以此作證，實甚危險。詩自詩，書自書，何得互稱？洪範之著作，在戰國末秦未統一以前，友人劉君子植（節）有詳論（劉君洪範疏證，見東方雜誌第二十五卷第二號）。墨子明標周詩，則出於周詩甚明；今本不載，足徵墨子所見之詩，與儒家所傳者不同。洪範以前，無謂此數語出於書者；謂此數語出於書者，皆在洪範之後。籀誦全文，確爲詩體，與散文之尚書不同，益知洪範之成書甚晚也。

又「其直若矢」四句，今見小雅大東篇，惟兩「若」字作「如」，兩「之」字皆無，餘均同。以其與上文連引，似出一篇果爾，「王道蕩蕩」四句，亦嘗爲大東篇語，而今本不見，亦墨子所見詩與儒家所傳詩

不同之證也。

(d) 詩曰：「魚水不務，陸將何及乎？」(非攻中)

王念孫云：「陸將何及乎，不類詩詞，平字蓋淺人所加。」

(乙) 與今本詩經次序不同者三則

(a) 詩曰：「我馬維駉，六轡沃若，載馳載驅，周爰咨度。」又曰：「我馬維駒，六轡如絲，載馳載驅，周爰咨謀。」

(皆同中)

按此見小雅皇皇者華，除「若絲」之「若」字小雅作「如」外，均從同。但「我馬維駒」在小雅爲第三章；「我馬維駉」爲第四章。墨子先引「我馬維駉」，次引「我馬維駒」，日綴以「又曰」二字，足徵其所見之詩，其次序與今本不同，否則當先「我馬維駒」，次「我馬維駉」，連屬書之，無庸復標又曰也。

(b) 大雅之所道曰：「無言而不讐，無德而不報，投我以桃，報之以李。」(兼愛下)

按前二句見大雅抑第六章，惟彼無兩「而」字，後二句見抑第八章。此爲截句摘引，抑所見如此，不可知，但如此，文義確甚聯屬，則似乎所見如此也。

(c) 大雅曰：「文王在上，於昭于天。」周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。穆

穆文王，令聞不已。」(明鬼下)



按此見今本詩經大雅文王篇，惟彼自「文王在上」至「在帝左右」為第一章，「穆穆文王」二句為第二章之首二句，且「穆穆」作「履履」。

(丙)與今本詩經字句不同者二則

(a)詩曰：「告女憂恤，誨女予爵。」誰能執熱，鮮不用濯？」(尚賢中)

(1)「爵」原作「勳」，依盧文弨，畢沅，王念孫等校改。

按此見大雅桑柔篇，彼作：「告爾憂恤，誨爾字爵。誰能執熱，逝不用濯？」

(b)周頌之道之曰：「載來見彼王，聿求厥章。」(尚同中)

按此見周頌載見篇，彼作：「載見辟王，曰求厥章。」

(丁)與今本詩經從同者一則

(a)皇矣道之曰：「帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。」(天志中)

大夏(1)之道之然：「帝謂文王，予懷明德，毋大聲以色，毋長夏以革，不識不知，順帝之則。」(天志下)

(1)愈越云：「大夏即大雅也。夏雅古字通。荀子榮辱篇曰：「越人安越，楚人安楚，君子安雅」。儒效篇曰：

「居楚而楚，居越而越，居夏而夏」。是夏與雅通也。」

按此大雅皇矣第七章文，天志中「不大聲以色，不長夏以革」二「不」字，天志下引作「毋」，今本詩經作「不」，餘均同。

三 引書二十九則

(甲) 篇名文字俱不見今古文尚書者十四則

(a) 先王之書距年之言也，傳曰：「求聖君哲人，以裨輔而身。」(尚賢中)

先生之書暨年之言然曰：「晞夫聖武知人，以屏輔而身。」(尚賢下)

畢沅於尚賢中曰：「距年，下篇作暨年，猶云遠年。」按此言非是。距年，顯為先生之書之篇名，墨子書

中此種句法甚多。尚賢中傳曰之「傳」字，據下篇明為衍文或「然」字之誤。距在語韻，暨在慶韻，

古同在第五部，故可通假。孫詒讓曰：「裨輔不當有聖君，「君」蓋亦「武」字之譌。」晞，畢沅疑當

從日，孫詒讓曰：「畢說是也。說文目部，「晞，望也。」按偽古文尚書伊訓云：「敷求哲人，俾輔于爾

後嗣。」蓋出于此。

(b) 先王之書術令之道曰：「唯口，出好，與戎。」(尚同中)

蘇輿云：「出大禹謨。」孫詒讓云：「詒讓案，術令當是說命之段字。禮記緇衣篇，允命曰：「惟口起羞，惟

甲冑起戎，惟衣裳在笥，惟干戈省厥躬。」鄭注云：「允當為說，謂殷高宗之臣傅說也。作書以命高宗，尚

書篇名也。羞猶辱也，惟口起辱，當慎言語也。」案此文與彼引允命辭義相類，術說令命音並相近，必

一書也。晉人作偽古文尚書不悟，乃以竄入大禹謨，疏謬殊甚。近儒辯古文尚書者，亦皆不知其為說

命佚文，故為表出之。』 澤案：墨子所引之書，不惟語句多不見於今文尚書，篇名亦多不見於今古文尚書，不必以今古文尚書強相緣附。『術令』顯為篇名，但孫氏謂為說命，則未必然也。以聲音通假解古書，應有相當限制，否則子莫魏牟為一人（1），莊周楊朱非二子（2），其淆濶錯謬，不知夷於胡底！免命曰：『惟口起羞，惟甲冑起戎，言惟口可以興起羞辱，惟甲冑可以興起兵戎。此文曰：『惟口，出好，與戎，』言惟口一方面可以出好，一方面又可以興戎。故墨子於引此言後，為之申其義曰：『則此言善用口者出好，不善用口者以為讒賊寇戎，則豈口不善哉，用口則不善也。』兩文辭義絕不相類，烏得謂為說命佚文？

（1）以子莫魏牟為一人，亦孫詒讓說，見鐘奇述林子莫學說考。其實非是，詳國學論叢第一卷第四號拙撰子莫魏牟非一考。

（2）以莊周楊朱為一人，倡始於日人久保天隨，而汗國蔡元培先生亦有同樣主張，說詳蔡者中國倫理學史。其實非是，說詳唐鏡先生國故新探楊朱考，哲學月刊二卷一期，中大季刊一卷一號，黃文弼先生楊朱為戰國時人楊朱不即是莊周考。

（c）先王之書相年之道曰：『夫建國設都，乃作后王君公，否用泰也；輕（1）大夫師長，否用佚也；維辯使治天均。』（尚同中）

（1）畢沅曰：『輕當為均。』

按畢沅曰：「相年當爲距年，」未悉確否？

(d) 雖禹誓亦猶是也，禹曰：「濟濟有衆，咸聽朕言。非惟小子敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰，若予既率爾羣對諸（1）羣，以征有苗。」（兼愛下）

（1）惠棟云：「羣猶君也。周書太子晉云：『侯能成羣謂之君。』」

此「羣對諸羣」當讀爲「羣封諸君」，封與邦古音近通用，封對形近而誤。羣封諸君，言衆邦國諸君也。

按今古文尚書皆無禹誓，古文有大禹謨，未悉與此同否。今尚書大禹謨，乃僞古文。其言曰：「濟濟有衆，咸聽朕言。蠢茲有苗，昏迷不恭，侮慢自賢，反道敗德，君子在野，小人在位，民棄不保，天降之咎。肆予以爾衆士，奏辭罰罪，爾尚一乃心力，其克有勳。」

(e) 雖即湯說亦猶是也，湯曰：「非予小子履，敢用玄牡，告於上天后曰：『今天大旱，即當朕身履，未知得罪於上下；有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，即當朕身；朕身有罪，無及萬方。』」（兼愛下）

按今古文尚書皆無湯說。論語堯曰篇云：「曰：予小子履，敢用玄牡，敢昭告於皇皇后帝；有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」孔安國注云：「此湯伐桀告天之文。」

……墨子引湯誓，其辭若此。此處有三個問題：一、據此似孔安國所見墨子作湯誓不作湯說；其實不然，墨子於此文以後曰：「不惟誓命與湯說爲然，」不容兩處均誤，故知作湯說是也。二、彼以爲伐桀告天之文，與此以爲因旱禱天者不同，如孔說有所受，則足以爲儒墨所傳不同之證矣。後來僞古文

湯誥亦以爲伐桀告天之文，其詞曰：「……肆台小子，將天命明威，不敢赦；敢用玄牡，敢昭告于上天神后，請罪有夏。肆求元聖，與之戮力，以與爾有衆，請命上天，孚佑下民。罪人黜服，天命弗懼，賁若草木，兆民允殖。俾予一人，輯寧爾邦家。茲朕未知獲戾于上下，慄慄危懼，若將隕于深淵。凡我造邦，無從匪彝，無即愆淫，各守爾典，以承天休。爾有善，朕弗敢蔽；罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方……」三論語「曰予小子履」前，其文爲「堯曰：「咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執厥中，四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹」云云。依普通文法，「曰」下一段文字，當爲舜命禹之詞；孔氏解爲湯伐桀告天之文，未悉何本不知確否？僞湯誥孔疏云：「鄭玄解論語云：『用玄牡者，爲舜命禹事……』」設論語真以此段爲舜命禹事，則儒墨所傳，更絕對不同也。

(f) 先王之書，訓天明不解之道也。知之曰：「明哲維天，臨君下土。」(1) (天志中)

(1) 上，原作出，依王引之校改。

按小雅小明曰：「明明上天，照臨下土。」與此相近，但此曰「先王之書，訓天明不解之道也」云云，則非詩矣。惟「訓天明不解」不似篇名，疑有譌誤。

(g) 禽艾之道之曰：「得璣無小，滅宗無大。」(明鬼下)

翟灝曰：「逸周書世俘解有禽艾侯之語，當即禽艾。」蘇輿云：「禽艾，蓋逸書篇名。」呂覽報更篇云：「此書之所謂德幾無小者也。」德璣與德幾古字通用。」孫詒讓曰：「案蘇說是也。」說苑復恩篇云：「

此書之所謂德無小者也。疑即本此。今書僞古文伊訓亦云：「惟德罔小。」澤案：以為逸書篇名是也；「德幾」釋「得璣」非也。畢沅曰：「此即鬻祥字。」檢此文「得璣無小」與「滅宗無大」相對成文，則「得」如字，為動詞，不能以抽象名詞之「德」字釋也。墨子采此，本以證明有鬼，於引二句後，復申明其義曰：「則此言鬼神之所賞，無小必賞之；鬼神之所罰，無大必罰之。」則解「璣」為「鬻」是也。逸周書世俘解雖有禽艾侯，而律以墨子之文法，凡言某某之道之曰者，概皆書名或篇名，則蘇說是，翟說非。倘逸周書世俘解之禽艾侯為人名而兼篇名，則翟說亦是也。呂覽引作「德幾無小」，說苑引作「德無小」，「德無小」蓋「德幾無小」之省文，此作「得璣無小」如同出一源，則儒墨所傳不同，益顯然矣。

(h) 先王之書湯之官刑有之曰：「其恒舞於宮，是謂巫風。其刑：君子出絲二衛(1)，小人否，似二伯黃經。乃言曰：「舞佯佯(2)，黃(3)言孔章，上帝非常，九有以亡；上帝不順，降之百殍，其家必壞喪！」(非樂上)

(1) 畢沅云：「此隸字假音。說文云：「賦織練絲也。」孫詒讓云：「案練非絲數量之名，畢說未允；當當為術。術與遂古通，月令「徑術」，鄭注讀為遂，是其例。西京雜記鄧長倩遺公孫弘書云：「五絲為練，倍練為升，倍升為緘，倍緘為紀，倍紀為緘，倍緘為練。」遂即練也。此段借作術，又為作術，遂不可通耳。」

(2) 孫詒讓云：「此有脫誤」。

(3) 吳鈔本作洋洋，畢沅云：「舞當為舞，舞與誤音同，孔書作「聖誤洋洋。」顧千里云：「此正是舞字，故用

之以非樂，二十五篇書，何足據耶？」陳案：顧說是。今伊訓乃偽古文，不足據；假使本於孔氏，益足證明儒墨所傳之不同矣。

(4) 畢沅云：「黃，孔書作嘉，是。」王引之云：「畢說非也。」鄭伴伴，黃書孔章，上帝弗常，九有以亡，」即下

文之「萬舞翼翼，章聞於天，天用弗式」也。此承上文言耽於樂者，必亡其國，故下文云：「蕩九有之所以亡者，從從節樂也。」東晉人改其文曰：「聖謨洋洋，嘉言孔彰，惟上帝不常，」則與墨子非樂之意，了不相涉；而畢反據之以改原文，俱矣。」孫詒讓云：「案王說是也。黃，疑當作其。其，篆文作算，黃古文作文，二字形近。」

案今古文尚書皆無官刑，足徵墨家所傳與儒家不同。偽古文伊訓曰：「制官刑儆於有位曰：『敢有恒舞于宮，酣歌于室，時謂巫風；敢有殉于貨色，恆于遊畋，時謂淫風；敢有侮聖言，逆忠直，遠耆德，比頑童，時謂亂風。惟茲三風十愆，卿士有一於身，家必喪；那君有一於身，國必亡。』臣下不匡，其刑墨。具訓于蒙士。嗚呼！嗣王祇厥身，念哉！聖謨洋洋，嘉言孔彰，惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。爾惟德罔小，萬邦惟慶，爾惟不德，罔大墜厥宗。」明出於此，而辭義大殊，亦今本古文乃偽書之證也。如伊訓不出於此，而別有所承，或竟是孔安國之舊，則儒墨所傳不同，抑更驗矣。

(i) 武觀曰：「啓乃(1)淫溢康樂，野于飲食，將將銘苜斿以力(2)，湛濁于酒，淪食于野，萬舞翼翼，章聞于天，天用弗式。」(非樂上)

(1) 惠棟云：「啓乃當作啓子。」江聲云：「啓子五觀也。啓是賢王，何至淫溢？」據楚語士燮比五觀於朱均營蔡

，則五觀是淫亂之人，故知此文當爲啓子；乃，字誤也。」孫詒讓云：「此即指啓晚年失德之事，乃非子之誤也。」竹

書紀年及山海經皆盛言啓作樂，楚辭離騷亦云，「啓九辯與九歌，夏康娛以自縱，不顧難以圖後兮，五子用失乎家巷，

「並古書言啓淫溢康樂之事。淫溢康樂即離騷所謂「康娛自縱」也。王逸楚辭注云，「夏康，啓子太康也，」亦失之。」

(2) 此處有挽誤，各家箋釋，皆不免附會。

(3) 原作大，依惠棟，江聲，畢沅等校改。

孫詒讓曰：「國語楚語云，「啓有五觀，」韋注云，「觀，洛汭之地。」水經巨洋水，鄭注云，「國語曰，啓有

五觀，謂之姦子，五觀蓋其名也，所處之邑，其名爲觀。」左傳昭元年，杜注云，「觀國，今頓丘衛縣。」

畢云：「汲郡古文云，「帝啓十年，放王季子武觀於西河。十五年，武觀以西河叛，彭伯壽帥師征西河，武

觀未歸。」注，「武觀，五觀也。」楚語，「士堀曰，夏有五觀。」韋昭云，「五觀，啓子，太康昆弟也。」

春秋傳曰，「夏有觀扈。」惠棟云：「此逸書，叙武觀之事，即書叙之五子也。周書嘗麥曰，「其在夏

之五子，忘伯禹之命，假國無正，用胥與作亂，遂凶厥國，皇天哀禹，賜以彭壽，思正夏略。」五子者，武觀也。

彭壽者，彭伯也。五子之歌，墨子述其遺文，周書載其逸事，與內外傳所載無殊，且孔氏逸書，本有是篇，漢

儒習聞其事，故韋昭注國語，王符撰潛夫論，皆依以爲說。」澤案：孔氏古文有五子之歌，無武觀，武觀乃

一人之名，不足以代表五子。彼云五子之歌，則當爲五人共作，故僞古文亦云：「太康失邦，昆弟五人，須



於洛汭，作五子之歌。且彼五子者乃憤太康之逸豫，此武觀之詞，依孫詒讓說則淫盜者爲啓，依惠棟江聲說則爲啓子武觀，與彼截然不同。設孔氏古文五子之歌，與墨子所引武觀同源，益可以證明儒墨所傳各異也。

(j) 仲虺之告曰：『我聞于夏人，矯天命，希命于下，帝伐(1)之惡，襲厥厥師。』(非命上)

先生之書仲虺之告曰：『我聞有夏人，矯天命，希命于下，帝式是惡，用闕師。』(非命中)

仲虺之告曰：『我聞有夏人，矯天命于下，帝式是增(2)，用爽厥師。』(非命下)

(1) 畢沅云：『非命中作「式是惡」，「式伐形相近」，之是音相近也。』

(2) 江聲云：『增讀當爲增。』

案今古文尙書皆無仲虺之告，今尙書仲虺之告，乃僞古文，襲此文，又略爲潤色之。其詞曰：『夏王有罪，矯誣上帝，以希命於下，帝用不滅，式商受命，用喪厥師。』

(k) 武王以太誓非之，有於三代不國有之曰：『女母崇天之有命也。』(非命中)

孫詒讓云：『上有字當讀爲又。』蘇云：『所引蓋古逸書，不字疑誤。』詒讓案：不疑當作百，三代，百國或

皆古史記之名。隋書李德林傳引墨子云：『吾見百國春秋。』案：依孫說三代，百國皆古史記之名，

則三代爲一書名，百國亦爲一書名，於引書慣例不合。此言『武王以太誓非之，又(有)於三代不國有

之曰』，則謂有古逸書，似乎近之，不過『三代不國』不類篇名，蓋有文誤。

（1）於召公之執令於然且（1）『敬哉，無天命，惟予二人，而無造言，不自降天之哉，得之（2）。』（非命中）

（1）畢沅云：『當爲曰。』

（2）孫詒讓云：『疑當作「不自天降，自我得之。」』

孫詒讓云：『此有授誤，疑當作「於召公之非執命亦然。」召公蓋即召公奭，亦周書佚籍之名。』澤案：依孫說則召公當以人名篇，似改字太多。余意『執令』當爲篇名，召公乃執令之作者，墨子此種句法甚多，如『武王以太誓非之』、『禹之總德有之』皆是也。要之，無論召公爲篇名，抑執令爲篇名，均不見於今古文尚書。

（m）禹之總德有之曰：『允不著（1），惟天民而不葆（2）。』既防凶心，天加之咎，不慎厥德，天命焉葆。』（非

命下）

（1）孫詒讓云：『著，疑當爲若，允不若，信不順也。』

（2）吳鈔本惟作唯。畢沅云：『而同能，葆同保。』

按蘇輿云：『總德，蓋逸書篇名。』此言甚是。

（n）先生之書子亦有之曰：『元（1）傲也，出於子不祥。』（公孟篇）

（1）原作亦，依畢校改。

戴望云：『子亦疑當作元子，元，古其字，其子即箕子，周書有箕子篇，今亡，孔晁作注時當尙在也。』案戴

所謂周書，乃汲冢周書，尚書中之周書則今古文皆無箕子篇也。

（乙）篇名文字與今文尚書不同者一則

（a）夏書禹誓曰（明鬼下）

大戰於甘，王乃命左右六人，

下聽誓於中軍，曰：

『有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命。』

有曰：『日中，今予與有扈氏爭一日之長。且爾卿

大夫庶人，予非爾田野葆士（！）之欲也；

予共行天之罰也。

左不共於左，右不共於右，若不共命；

御非爾馬之政，若不共命；

是以賞於祖而懲於社。』

（！）命，總疑爲王，卽實王。

案：不惟字句有同異，墨子引爲禹誓，則伐有扈者禹也；書序曰：『啓與有扈戰於甘，作甘誓。』與此截然不同。

尚書甘誓：

大戰於甘，乃召六卿。

王曰：

『嗟！六事之人，予誓告汝：

有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命。

予惟恭行天之罰。

左不恭於左，汝不恭命；右不恭於右，汝不恭命；

御非爾馬之正，汝不恭命。

用命賞於祖，弗用命戮於社，予則罔戮汝。』

(丙) 文字不見今文尚書者六則

(a) 夏書曰：『禹七年水。』(七卷篇)

(b) 殷書曰：『湯五年旱。』(同上)

(c) 周書曰：『國無三年之食者，國非其國也；家無三年之食者，子非其子也。』(同上)

畢沅云：『周書云：「夏箴曰：小人無兼年之食，遇天饑，妻子非其有也；大夫無兼年之食，遇天饑，臣妾與馬非其有也；國無兼年之食，遇天饑，百姓非其有也。」』  
墨蓋夏教，故義略同。孫詒讓云：『案畢據周書文傳篇文，此文亦本夏箴而與文傳小異。攷穀梁莊二十八年傳：「國無三年之畜，曰國非其國也。」與此文略同，疑先秦所傳夏箴文本如是也。又御覽五百八十八引胡廣百官箴叙云：「墨子著書，稱夏箴之辭。」蓋即指此。若然，此書當亦稱夏箴，與周書同而今本悅之。』  
澤案：穀梁傳不言爲夏箴，此亦不言爲夏箴，據及家周書謂此爲夏箴文，未必然也。

(d) 商書曰：『嗚呼！古者有夏，方未有禍之時，百獸貞蟲，允及飛鳥，莫不比方，矧作人面，胡敢異心；山川鬼神，亦莫敢不寧。若能共允，佳天下之合，下土之葆。』(明鬼下)

案：僞古文伊訓襲此而稍易其詞曰：『……嗚呼！古有夏先后，方懋厥德，罔有天災，山川鬼神，亦莫不寧；鳥獸魚鼈咸若。……』

(e) 古曰：『吉日丁卯，周代祝社，方歲於社者考，以延年壽。』(同上)

案孫詒讓於「古曰」下云：「疑有校字。」又於「丁卯」下云：「周以子卯爲忌日。」果爾，則此事爲周事，有出於周書之可能，然今文尚書周書則皆無此。

(f) 湯誓曰：「聿求元聖，與之戮力同心，以治天下。」（尚賢中）

案：今古文尚書雖皆有湯誓，而古文亡矣，無從質證，今文俱在，無此數語。湯誥有之，然湯誥固僞古文也。

(丁) 引泰誓而不見今本泰誓者二則

(a) 先王之書也，大誓之言然曰：「小人見姦巧，乃聞不言也，發罪鈞。」（尚同下）

孫詒讓云：「古書泰誓皆作大，僞孔傳云：「大會以誓衆，」則作大是。」又於兼愛下引泰誓下曰：「尚同下篇，天志中篇，非命上中下篇，並作大誓，此作泰誓，與今僞孔本同，疑後人所改。」案泰字既「古書皆作大」，則或爲大誓，或爲泰誓，樞雖肌定，孔傳既爲僞書，則其所謂「大會以誓衆」者，亦不足據也。

(b) 太誓之言也於去發曰：「惡乎君子，天有顯德，其行甚章。爲鑑不遠，在彼殷王。謂人有命，謂敬不可行，謂祭無益，謂暴無傷。上帝不常，九有以亡；上帝不順，祝降其喪。惟我有周，受之大帝。」（非命下）

孫星衍謂去發「或太子發」三字之誤。莊述祖云：「去發當爲太子發。」武王受文王之事，故自稱太子，述文王伐功告諸侯，且言紂未可伐，爲太誓上篇。俞樾云：「古人作書，或合二字爲一，如石鼓文小魚作鯨，散氏銅盤銘小子作孝，是也。」此文太子或合書作孝，其下闕毀，則似去字，因誤爲去字耳。詩思文篇正義引大誓曰：「惟四月，太子發上祭於畢，下至於孟津之上。」又云：「太子發升舟，中流，白魚入。」

於王舟，王跪取出淡以燎之。……疑古大誓三篇，其上篇以「太子發上祭於畢」發端……學者相承，稱大誓上篇為太子發，以別於中下兩篇，亦猶古詩以篇首字命名之例也。……澤按：惟「為鑑不遠，在彼夏王」二句，見於今本泰誓，彼作「厥監惟不遠，在彼夏王」，餘均不見今本。

（戊）引泰誓而與今本有出入者二則

（a）泰誓曰（兼愛下）：

文王若日若月，乍照光于四方，于西土。

尙書泰誓下：

惟我文考，若日月之照臨，光于四方，顯于西土。

（b）大誓（1）之道之曰（天志中）：

紂越厥夷，不亓事上帝，棄厥先神祇不祀。乃曰吾有命，無廖僇務（2）。天下（3）天亦縱紂棄而不葆。

尙書泰誓上：

惟受罔有悛心，乃夷居，弗事上帝神祇，遺厥先宗廟弗祀，犧牲粢盛，既于凶盜。乃曰吾有民有命，罔懲其侮。

於太誓曰（非命上）：

紂夷處，不亓事上帝鬼神，禍厥先神祇不祀。乃曰吾民有命，無廖排漏（2）。天亦縱棄之而弗葆。

先王之書太誓之言然曰（非命中）：

紂夷之居，而不肖事上帝，棄闕其先神而不祀也。

曰我民有命，毋繆其務（2）。天不亦棄縱而不葆。

（1）道藏本及吳鈔本並作大明，與非命上中兩篇合而觀之，自以作大誓爲是。大誓即太誓，亦即泰誓。孫詒讓云：

「蓋誓省爲折，明即蘇古折字之譌。顏師古匡謬正俗引書湯誓誓字作斷，山井鼎七經孟子考文載古文甘誓，誓字作斷；蓋皆折新二字傳寫譌舛，與明形畧相類。」

（2）畢沅於非命中曰：「言無戮力其事也，上二篇俱當從此。」孫詒讓則云「毋繆，當爲侮繆，二字平列，言紂陵侮

僇辱民是務也」。澤案：天志中於此句下曰，「天亦縱棄紂而不葆，」非命上亦曰，「天亦縱棄之而非葆，」非命中

亦曰，「天亦縱棄而不葆，」亦「字對紂而言，言紂不僇力天之務，天亦縱棄紂而不葆，故畢說是，孫說非。」河內

女子所得泰誓改爲「罔懲其侮，」斯全無意義，以上文僅言紂不事上帝，不祀神祇，未言上帝神祇降侮，何「罔懲」之

有？「罔懲」皆從參得聲，故可通用。偶，畢沅謂爲其字之誤；排彌二字，錯誤無義，不能爲據。

（3）畢沅去：「二字疑衍，卽下天亦二字重文」。

（已）與今文尙書略同者三則

（a）先王之書呂刑道之曰（尙書中）

皇帝清問下民，有辭有苗。曰羣后之肆在下，明明不常，鰥寡不蓋，德威維威，德明維明。乃名三后，恤

尙書呂刑

羣后之肆在下，明明棗常，鰥寡無蓋。皇帝清問下民，有辭有苗，德威維長，德明維明。乃命

功於民。伯夷降典，哲民維刑；禹平水土，主名山川；稷降播種，農殖嘉穀；三后成功，維假（一）於民。

三后，恤功于民；伯夷降典，折民維刑；禹平水土，主名山川；稷降播種，農殖嘉穀；三后成功，惟殷于民。

（一）釋云：「假，一本作殷。」

案：『羣后之肆（逮）在下』三句，墨子在『皇帝清問下民，有辭有（于）苗』下，今本尚書呂刑互倒。

（b）先王之書呂刑之書然（尙賢下）

尙書呂刑：

王曰：於來，有國有土，告女誣刑，在今而安百姓，女何擇言（一）？人何敬不刑？何度不及？

王曰：呀，來，有邦有土，告爾祥刑，在今爾安百姓，何擇非人？何敬非刑？何度非及？

（一）王引之云：「言當爲否。篆書否字作否，言字作言，二形相似；隸書否字或作音，言字或作音，亦相似；故否誤爲言。」

（c）先王之書呂刑道之曰（尙同中）

尙書呂刑：

苗民弗用練，折則刑，唯作五殺之刑，曰法。

苗民弗用靈，制之刑，惟作五處之刑，曰法。

（庚）附引詩書不明者一則

（a）在於商夏之詩書曰：『命者，暴王作之。』（非命中）

按：第一商夏不分，第二詩書不分，非有譌奪，即倉促徵引，未能悉辨也。觀其辭絕不似詩，故姑附於引書之



下。今古文尚書及詩經皆不見。

二十年除夕於北平

## 二二六 許行為墨子再傳弟子考

錢穆

（二〇，八，商務印書館百科小叢書墨子第三章第三節，錄下標此題）

墨子雖是北方人，他壯年便到過南方，顯過特殊的聲譽，他晚年又似死在南方的。孟勝似是墨子死後為首第一個鉅子，他便在墨子所死的魯陽，建著悲壯激越的榜樣，來鼓盪南方人的心靈，墨學和南方人是有特別因緣的。而且南方人比較上，沒有北方貴族階級制度的束縛，對於墨子平民化的學風，易於領受，墨子死後不久，墨學在南方自由新鮮的空氣裡，便醞釀出異樣的色彩來，這便是本節要講的墨子的再傳弟子許行。

怎樣說許行是墨子的再傳弟子呢？  
呂氏春秋當染篇說：

「禽滑釐學於墨子，許犯學於禽滑釐，田繁學於許犯，顯榮於天下。」

禽滑釐即禽滑釐，許犯即是許行。春秋時，晉有狐突字伯行（見晉語注），齊有陳逆字子行（哀十一年左傳）。

晉語章昭注：「犯，逆也。」小爾雅廣言：「犯，突也。」把狐突，陳逆名「突」，「逆」字「行」之例，就曉得許

行是名犯字行了。孟子上說

「有爲神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：『遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而爲氓。』」  
文公與之處，其徒數十人，皆衣褐捆屨織席以爲食。」

這豈不酷有上文所論一輩初期墨徒的氣象嗎？他的「並耕主義」却較墨子思想更爲激進。他的「布帛長短同，麻縷絲絮輕重同，五穀多寡同，屨大小同，則價相若」的主張，自墨團內部那種粗略的分財共產主義上演成的。從許行思想再進一步，便成了莊子一派的無政府主義。同時稍後，齊國的陳仲子和許行遙遙相對，也是一個絕端反對貴族階級生活的人。

漢書藝文志，墨家有田倅子，韓非子，呂氏春秋，淮南子，有田鳩。馬融，梁玉繩，孫詒讓都以爲是一人；據我推想，田倅子即是田繫。照古人名字相應之例說來，說文：「倅，冠飾貌。」爾雅釋言：「倅，戴也。」詩曰：「并服倅倅。」載弁倅倅。」倅倅大概是指冠上的結飾而言。「繫者，系也。」（見易繫辭釋文）「以下縷上，以末連本之解。」（見左氏春秋序疏），故名繫，字倅，如秦公子繫字顯（通作顯）之例。鳩字乃倅字之聲近而通借。可見田繫即田鳩，學於許行，爲墨子三傳弟子。他是齊人，或者和陳仲子還有些關係，也未可知。



# 古史辨第四冊下編

——諸子叢考——

## 二二七 老子略傳

胡適

(八、二、中國哲學史大綱，第三篇，第一章。)

老子的事蹟，已不可考。據史記所說，老子是楚國人（禮記會子問正義引史記作陳國人），名耳，字聃，姓李氏。

（今本史記作「姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃」，乃是後人據列傳傳妄改的。索隱云：「許慎云，聃，耳曼也。故名耳，字聃。」）

有本字伯陽，非正也。老子號伯陽父，此傳不稱也。王念孫讀書雜誌三之四，引索隱此節，又經典釋文序錄，文選

注，後漢書何帝紀注，並引史記云老子字聃。可證今本史記所說是後人偽造的。後人所以要說老子字伯陽父者，因為周幽

王時有個太史伯陽，後人要合兩人爲一人，說老子曾作纘王的官，當孔子生時，他已活了二百五十歲了。他會作周室

守藏室之史。史記孔子世家和老子列傳，孔子曾見過老子。這事不知在於何年，但據史記，孔子與南宮

敬叔同適周。又據左傳，孟僖子將死，命孟懿子與南宮敬叔從孔子學禮（昭七年）。孟僖子死於昭公二十四

年二月。清人閻若璩因禮記會子問孔子曰：「昔吾從老聃助葬於巷黨，及壙，日有食之。」遂推算昭公二

十四年，夏五月，乙未朔，己時，日食，恰入食限。閻氏因斷定孔子適周見老子在昭公二十四年，當孔子三十四

歲（四書釋地疏）。這話很像可信，但還有可疑之處：一則會子問是否可信；二則南宮敬叔死了父親，不到三個

個月，是否可同孔子適周；三則曾子問所說日食，即便可信，難保不是昭公三十一年的日食。但無論如何，孔子適周，總在他三十四歲以後，當西曆紀元前五一八年以後。大概孔子見老子在三十四歲（西曆前五一八年日食）與四十一歲（定五年，西曆前五二一年日食）之間。老子比孔子至多不過大二十歲。老子當生於周靈王初年，當西曆前五七〇年左右。

老子死時，不知在於何時。莊子養生主然明記老聃之死，莊子這一段文字決非後人所能假造的，可見古人並無老子「入關仙去」，「莫知所終」的神話。史記中老子活了「百有六十餘歲」，「二百餘歲」的話，大概也是後人加入的。老子即享高壽，至多不過活了九十多歲罷了。

上文說老子「名耳，字聃，姓李氏」，何以又稱老子呢？依我看來，那些「生而皓首，故稱老子」的話，固不足信（此出神隱傳，謝无量中國哲學史用之）。「以其年老，故號其書為老子」（高士傳）也不是信。我以為

「老子」之稱，大概不出兩種解說。（一）「老」或是字。春秋時人往往把「字」用在「名」的前面，例

如叔梁紇（字）紇（名），孔父嘉（字）嘉（名），正考父（名）孟明（字）視（名），孟施舍（字）舍（名），皆是。左傳文十一年，襄十年，

正義都說：「古人連言名字者，皆先字後名。」或者老子本名聃，字耳，一字老（老訓壽考，古多用為名字者，如

檀弓有張老，楚語有史老。）古人名字同舉，先說字而後說名，故戰國時的書皆稱老聃。（王念孫春秋名字解詁

及讀書雜誌皆依索隱說，據說文「聃，耳曼也」釋名，以字聃之意。今按朱駿聲說文通訓定聲聃字下引漢老子銘云：「聃然，老

施之貌也。」又禮記曾子問注：「老聃，古壽考者之號也。」是聃亦有壽考之意，故名聃字老，非必因其壽考而後稱之也。

此與人稱叔梁紇，正考父，都不舉其姓氏，正同一例。又古人的「字」下可加「子」字「父」字等字，例如孔子弟子冉求字有，可稱「有子」。(哀十一年左傳)故後人又稱「老子」。這是一種說法。(二)「老」或是姓。古代有姓氏的區別。尋常的小百姓，各依所從來爲姓，故稱「百姓」，「萬姓」。貴族於姓之外，還有氏，如以國爲氏，以官爲氏之類。老子雖不會做大官，或者源出於大族，故姓老而氏李，後人不懂古代氏族制度，把姓氏兩事混作一事，故說「姓某氏」。其實這三字是錯的。老子姓老，故人稱老聃，也稱老子。這也可備一說。這兩種解說都可通，但我們現今沒有憑據，不能必定那一說是的。

## 二二八 論老子書作於戰國之末

梁啓超

(十一，十一，哲學第七期，又十一，三，十三——七，晨報副刊，又梁集，評胡適之中國哲學史大綱第五節。)

這部書從老子孔子講起，蔡子民先生說他「有截斷衆流的手段」。(序文)這是我極同意的。但應否從老子起，還是問題；這却不能怪胡先生，因爲這問題是我新近纔發生的。我很疑心老子這部書的著作年代，是在戰國之末；諸君請恕我枝出題外，許我趁這機會陳述鄙見。

我們考老子履歷，除了史記老莊申韓列傳外，是沒有一篇比他再可靠的了。但那篇實在迷離恍惚，一個人的傳有三個人的化身：第一個是孔子問禮於老聃，第二個是老萊子，第三個是太史儋。又說：「蓋老

子百有六十餘歲，或曰二百餘歲。」又說：「或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。」這樣說來，老子這個人，簡直成了「神話化」了。所以崔東壁說著書的人決不是老聃，汪容甫更咬定他是太史儋，特因舊說入人太深，很少人肯聽信他們。我細讀那篇傳，前頭一大段，固然是神話，但後頭却有幾句是人話，他說：「老子之子名宗，宗爲魏將，宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝，而假子解，爲膠西王卬太傅。」這幾句話就很發生出疑問。魏列爲諸國，在孔子卒後六十七年，老子既是孔子先輩，他的世兄，還捱得到做魏將，已是奇事；再查孔子世家，孔子十代孫襲爲漢高祖將，封參侯，十三代孫安國，當漢景武時，前輩的老子八代孫，和後輩的孔子的十三代孫同時，未免不合情理；這是第一件可疑。孔子樂道人之善，對於前輩或當時的賢士大夫如子產蘧伯玉等輩，都常常稱歎，像史記說的「老子猶龍」那一段話，孔子既有怎樣一位心悅誠服的老夫子，何故別的書裏頭沒有稱道一句？再者，墨子孟子都是極好批評人的人，他們又都不是固陋，諒來不至於連那著「五千言」的「博大真人」都不知道，何故始終不提一字？這是第二件可疑。就令承認有老聃這個人，孔子曾向他問過禮，那禮記曾子問篇記他五段的談話，比較的可信（因為裏頭有壽日食的事實），却是據那談話看來，老聃是一位拘謹守禮的人，和五千言的精神，恰恰相反（這話前人已曾說過）；這是第三件可疑。史記這一大堆神話，我們試把他娘家根究一根究，可以說什有八九是從莊子中天道，天運，外物三篇湊雜而成，那些故事，有些說是屬於老聃，有些說是屬於老萊子，莊子寓言十九，本就不能拿作歷史看待，何況連主名都不確定；這是第四件可疑。從思想系統上論：老子的話，太自由了，太激烈了，像「民多利器，國家滋昏，人

多伎巧，奇物滋起，法令茲彰，盜賊多有。」六親不合有孝慈，國家昏亂有忠臣。」這一類的話，不大像春秋時人說的；果然有了這一派議論，不應當時的人不受他的影響，我們在左傳論語墨子等書裏頭，爲什麼找不出一點痕跡呢？這是第五件可疑。再從文字語氣上論：老子書中用「王侯」、「侯王」、「王公」、「萬乘之君」等字樣者凡五處，用「取天下」字樣者凡三處，這種成語，像不是春秋時人所有；還有用「仁義」對舉的好幾處，這兩個字連用，是孟子的專賣品，從前像是沒有的；還有「師之所處，荆棘生焉，大兵之後，必有凶年。」這一類的話，像是經過馬陵，長平等戰役的人纔有這種感覺，春秋時雖以城濮，鄆陵……等等有名大戰，也不見死多少人，損害多少地方，那時的人，怎會說出這種話呢？還有「偏將軍居左，上將軍居右。」這種官名，都是戰國的，前人已說過了；這是第六件可疑。這樣說來，老子這部書，或者身分很晚，到底在莊周前或在其後，還有商量餘地。果然如此，那麼，胡先生所說三百年結的胎，頭一胎養成這位老子，便有點來歷不明了。胡先生對於諸子年代，考核精詳，是他的名著裏頭特色之一，不曉得爲什麼象他這樣勇於疑古的急先鋒，忽然對於這位「老太爺」的年代竟自不發生問題！胡先生聽了我這一番話，只怕要引爲同調罷……

## 一一九 梁任公提訴老子時代一案判決書

張煦

(十一，三，二二——四，梁報副錄)

張君寄示此稿，考證精覈，確見學者態度。其標題及組織，採用文學的方式，尤有意味。鄙人對於此案雖未撤回原



訴，然極喜老子得此辯才無礙之律師也。梁啓超識。

案。  
梁任公自身認定的審判官張煦（見後），張煦並自兼書記官，判決梁任公提訴老子有戰國產品嫌疑一案。

### 判決

（原告）梁任公 個人

（被告）老子 古書

右列當事者，因時代問題起訴，經我受理，向衆宣判如左：

（正文）梁任公所提出各節，實不能絲毫證明老子一書有戰國產品嫌疑，原訴駁回，此判。

（事實）老子一書，舊說以為孔子同時，崔東壁注容甫諸人，稍持異說，信者甚少，本年四月四日，梁任公在北京大學講演，復行提出各種證據，指此書著作時代有戰國末年嫌疑：

（甲）從史記老莊申韓列傳（以下簡稱老子列傳或列傳）中細看，現在考老子履歷，除了老子列傳，沒有比他再可靠的了。但是：

（a）列傳中說老子的地方，有三個人，（一）老聃，（二）老萊子，（三）太史儋，究竟他是幾個人？司馬遷用幾個或字，令人莫明其妙。崔東壁說老子不是老聃，汪容甫說老子是太史儋，只是古人多惑俗說，不肯聽信他們。至於列傳叙到年壽，也用「或」字。究竟他是多大高壽？抑是人非人？簡直與「神話化」沒

有差別。

(b) 列傳前面是神話，後面才說了幾句人話，說道：「老子之子名宗，宗爲魏將……」查魏爲諸侯，在孔子卒後六十七年。老子既與孔子同時，何以他的兒子能做魏將？

(c) 列傳又說：「宗子注，注子宮，宮玄孫假，仕於漢孝文帝，而假之子解，爲膠西王卬太傅。」是解爲老子八代孫。再查孔子世家，孔子十三代孫孔安國，爲漢景帝時人，當與解同時。一個八代，一個十三代，何以不相符若此？老子必是孔子以後若干年才合。

(d) 列傳中的神話，仔細研究，大半是從莊子的天道、天運、外物三篇搬來，有的是說老聃，有的是說老萊子，主名還未確定，何能拿來作根據？莊子自己說：「寓言十九，」更不能拿來作歷史看了。

(乙) 從孔子、墨子、莊子三人的書中細看。

(a) 史記載孔子稱贊老聃說：「老子其猶龍乎？」詳查論語一書，知道孔子喜歡稱述古之賢人，及當時卿大夫，如蘧伯玉、子產諸人。藉令孔子嘗稱贊老聃，何以論語反不載其一言？

(b) 墨子都喜歡攻擊反對派的，又是好說話的，若老子是與孔子同時，何以他們二人的著作，都不曾說及老子？

(丙) 拿曾子問老聃的話與老子本書比較。

曾子問裡面的老聃，是否即著老子書的老聃，已經前人批評過。若是一個人，那老聃所說的話，都是拘

謹守禮一派，與老子本書的話，宗旨大不相同。

(丁)從老子本書的思想上細看。

本書中所說『六親不和有孝慈……』及『民多利器，國家滋昏……』那樣激烈的話，不合春秋時代思想。

(戊)從老子本書文字上細看，本書有許多處文字，斷非孔子同時的人所說的話：

(a)前人已考出書中『偏將軍居左，上將軍居右』兩句，所謂『偏將軍』、『上將軍』是春秋以後制度。

(b)書中數處說『取天下』，查春秋時霸主爭長，不過都是像在太平洋會議席上，想坐首席，並無取天下下的意思。何以孔子同時的人，就會有此等言語？

(c)書中說：『大軍之後，必有凶年』，又『師之所處，荆棘生焉』。查左氏所述大戰，不過文字寫得轟烈，其實戰線都不過三十里（在公所著歷史研究法中作百里），戰期都不過一日，例如鞏之戰，左氏說『三周華不注』，華不注不過泰山旁邊一個小山，十五分鐘就可繞一周，齊晉打仗，只繞華不注三周，其戰爭之小，就可想見。那能就會『必有凶年』、『荆棘生焉』？

(d)書中數言『仁義』，查『仁義』二字，為孟老先生的專賣品，何以孔子同時的人就會聯起來？

(e)書中數言『王侯』、『王公』，查某諸侯（當時未聽明所舉人名）稱王，是春秋後數十年，何以孔子同時

的人，就會『王侯』、『王公』聯用起來。

任公根據上述各節，指定老子非孔子同時的產品，謂出在莊子前後，還有商量餘地。即不管認為他是戰國產品。任公當即真真切切的向聽衆數千人說：『我今將老子提起訴訟，請各位審判。』我本是『各位』中之一位，想合『各位』全體數千人，處理此案，揆諸事情，萬難辦到，由我做人受理，似無不合。我將他當場所提證據，追記於此，未敢加減語氣，或更改原意，請在場聽衆作證。案結說明，應即判決。

（理由）本案原告據所提出老子時代之嫌疑各證，遂認定老子被嫌之時代爲其時代，立論當否，姑不具論。僅就其所謂嫌疑各證而言，或則不明舊相，或則不察故書，或則不知訓詁，或則不通史例，皆立言過勇，急切雜抄，以致紕繆橫生，勢同流產。今照原提各證，條駁如左：

（甲）老子履歷，固然以老子列傳爲比較可靠。但是

（a）史記本有後人綴補竄亂之作。

（證見後漢書班彪傳，史記集解，史記索隱，四史發伏，十七史商榷，二十二

史劄記，日知錄，四庫提要……諸書。）

前人又說老子列傳的神話，是後人從他書竄入的，證以唐時尊老子

爲玄元皇帝，將老子列傳在史記中移置地位一事，更覺其言可信。原告所謂『神話化』，本不成問題。

至稱汪容甫說老子太史儋是一人，我記得畢秋帆即如此說（見經訓堂叢書及昌平叢書中之道德經考異）。此

等語更無關係。

（b）原告稱列傳後面說了幾句人話云云。查清張照說：『司馬遷作老子傳，著其鄉里，詳考其子孫，以

明老子者亦人耳。」這「人話」的話，到是前人說過的。至原告稱老子的著者老子的兒子，萬抵不到爲魏將。查魏爲諸侯，雖在孔子卒後七十年，而普滅魏以封畢萬，早在魯閔公二年，即在孔子卒前一百八十二年。畢萬之魏，爲晉六卿之一，後又爲晉四卿之一，後又滅知伯而爲三晉之一。其爲三晉之一，僅在孔子卒後二十六年。儼然諸侯，爲日已久。古者大夫有家臣，何得謂魏未受爲諸侯之前，不能有將？就說魏必在受命之後，其將始能稱魏將。史書本多舉後制以明前之例。如左傳生而稱諡。又如史記黃帝本紀中有「諸侯」亦屬此例。即如老子列傳說：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。」考苦縣本陳國地，楚滅陳在孔子生後四十七年，老子本長於孔子，則實陳人，而謂之楚人，皆屬此例。據此，則老子之子，縱在孔子卒前若干年仕魏，這「魏將」二字，也加得上去。

（C）原告以老子列傳與孔子世家對照，是套其師康南海以史漢對照而作新學僞經考的舊文章。南海又是學班固異同，二十二史劄記……諸書，而得史漢對照辦法。爲學之方，自是可採。惟原告以此事所得結果，而生疑問，實有未合。查老子至解爲九代，孔子至孔安國爲十四代，此等地方，不當僅問歷世若干，實當並考歷年多少。自孔子生年起算，至漢景帝末年，共四百一十年（照皇極經世等書推算），老子活幾百歲的話，雖不可盡信，總可斷定他是享高壽在百歲左右，或竟在百歲以上，就不能說他的子孫不享高壽。又孔子之父，年已六十四，始娶孔子生母（見史記正義引王肅家語）此語縱亦不足信，也不能說古人五六十歲，不能生子。據此，則以壽百歲左右的老子之子孫，歷世九代，就不能說他不能歷時四百年。

古者上壽一百二十歲，中歲百歲，下壽八十歲（見左傳疏）。

莊子謂上壽百歲，中壽八十，下壽六十。淮南子亦以七十歲僅爲中壽。孔子年七十三，其子孫十三代中，只子思年及莊子所謂下壽，餘或五十餘歲，或四十餘歲。

孔子二十歲生伯魚（照素隱引家語及孔子世家本文相考），其後十三代皆不永年，定皆早年

得了。則這樣的傳代，何能作爲傳代的標準比例？復查經典釋文叙錄載左邱明作春秋傳（趙匡雖以

左邱明爲孔子前賢人，鄭漁仲王安石說左氏非左邱明，俱不可信。當從朱竹垞考訂左氏左邱明爲一，實亦孔子同時人。）

以授曾申，申傳吳起……七傳即至漢文帝時之賈誼。以證老子八傳至解有何疑問？必欲以孔子十

三代相傳比，就是想把萬姓闖站門的長人，和小說上的王矮虎，挪作一般長了，世上那有此理？退一步

說，九代人萬不能歷四百年，那末，老子列傳說「宮玄孫假」的玄孫，只爾雅釋詁上對曾孫說，下對來孫

說，方是第四代孫。若單言「孫」之「孫」，無異遠祖之「遠」，說文「孫，幽遠也。」文選東京賦注引廣

雅「孫，遠也。」「孫」字「遠」字，義本相同，遠祖本是高曾以上的祖，玄孫自然可說是孫曾以下的孫。

據此，就不只八傳了。

(d) 查原書說老子列傳的神話，係從莊子某篇搬來的一套話，早是崔東壁說過的（見洙泗考信錄）。莊

子寓言十九，不足爲據的一套話，又是汪容甫說的（見洙泗補遺）。我們本不認這些神話，何必說他。若

要說他，別書載黃帝師容成，老子亦師容成，今有人於此，提出疑問，說老子是在堯舜前與黃帝同時，或說

黃帝是在春秋時與老子同時，我們也拿來討論，豈不枉費精神？

（乙）從孔孟墨三人書中考求則是，考求結果，所得之質問則非。

（a）查原告的那套話，有十之九幾，都是崔東壁說的（見溧淵考信錄）。只有遽伯玉子產兩個證人，是原告自己請的。東壁以為論語中不會說過老子，本是謬見，何可更相襲取？論語中說老子的地方，一見於述而，再見於憲問。述而「竊比於我老彭」句，老即老子（並見論語鄭注，班固幽通賦「若九彭而偕老兮」句韻注，羅從彥語錄，楊慎山集）。上句之「作」古二字，古音同韻（嚴氏說），二句即孔子所引成語（攷文心雕龍自知）。老子喜用成語，其書用黃帝金人銘的話，已有數處（金人銘見子說苑，墨鐵橋定為六銘之一，當從。世東壁指為習黃老者所託，但崔氏只從偽書的家語引出，不知據說苑，即見其陋。）故孔子引為同調。昔人謂孔子此語，當為修春秋而發，太史流舊聞，故孔子以商周兩史官為比。據此則「老」即老子，毫無疑義。至憲問章「或曰以德報怨」此文見於老子，昔人謂「或曰」是指老子，其言甚是。（參看論語集注，四書考異……諸書自知。）

（b）今傳墨子雖不會說過老子，然其弟子禽滑釐本先師老子，後師墨子的人。墨子書缺有間，我們抱定這些破卷殘篇，何能就認為墨子不會說過老子？即使沒有說，在論理學上，於老子時代問題，有何關係。至於怪孟子何以反無一言關老彭的話，也是崔東壁說的。東壁說楊朱自託於老莊，道德五千言，要必揚朱之徒所偽託。這些話不啻是他承認楊朱與老子為一氣。楊朱本學於老子而變其道者（別有詳說）。戰國的楊朱為老子一派的代表，孟子不距老子而距楊朱，猶之乎不闢神農而闢許行。所以

陳蘭甫說：『孟子之言楊墨，猶荀子之言老墨，』那有甚變疑問？

(丙) 查此條拿尼采來做例，自不煩而解，那曾子問中的老聃，拘謹守禮，有何問題？

(丁) 原告認老子說的激烈話，不合春秋時代思潮，難道春秋時人都是涵詠太平，歌頌功臣的嗎？可不置駁。

(戊) 老子一書，有人考過其中文字，多有竄亂，但沒有全行考出。若欲從他文字上定時代，必須先做一番改訂工夫，定明他孰為原文，孰為改竄，才能說話。查原告所列，除前人說過的『偏將軍』、『上將軍』外，其餘各處，尚不足證明所用文字曾經竄改，那還能拿來否認全書的時代？

(a) 此節在王弼本第三十一章，本章王弼無注，文字原經竄亂，考

宋晁說之說：『王弼注老子，知佳兵者不祥之器，至戰勝以喪禮處之，非老子之言』（見困學記聞及晁氏本集）。

明焦弱侯說：『兵者不祥之器以下，似古之義疏雜入於經者』（見焦氏筆乘及老子翼）。

清四庫館臣校語說：『自兵者不祥之器以下，至言以喪禮處之，似有注語雜入』（見四庫書王弼本及浙閩續圖彙本）。

前人已經見到『偏將軍』、『上將軍』是雜入之注疏，不成問題。

(b) 原告誤把『取天下』的『取』字作三國演義『取上將首級如探囊取物』的取字。此句舊注：



「取，治也，」所以說「取天下常以無事，」即「無爲而治」的意思，所以又說「及其有事不足以取天下。」廣雅釋古：「取，爲也，」「爲」「治」義近，以「治」訓「取」，義非無據。這樣看來，原告還沒講明這句話的意義，那能拿來作理由？

(c) 考鞏之戰，晉侯許卻克八百乘，照每乘是車一兩，馬四匹，甲士三人，步兵七十二人算，就是六萬人，八百兩車，三千二百匹馬，還有魯衛曹狄四國聯軍不在內。更加上齊國抵敵的軍容，能夠說是小戰嗎？晉國的兵從山西至山東，數千里外去打仗，中間經過衛……國，起先「從齊師於莘」到「六月壬申，師至於靡笄之下……齊高國入晉師，欒石以投人……」到「辛酉師陣於鞏……」能夠說戰綫不過三十里，戰期不過一日的話嗎？古書敘戰，往往只叙分勝負的那一次，後來史書，猶多如此，有何疑問？我們再論他的軍容，僅憑鞏一部分的八百兩車，三千二百匹馬，那些車轍馬跡，也要把禾苗踏死，還愁不能「致凶年，」「生荆棘」嗎？況且大小二字，由比較生出，若拿鞏之戰，和兩年前歐戰比，固然是小。若拿「致凶年，」「生荆棘」的標準來比，那就大得多。至於華不注在今歷城縣，與泰安縣屬之泰山相去數百里，縱是山脈相連，斷非原告說在泰山旁邊的話。說到「三周華不注，」是左氏在做文章，故史記齊世家敘鞏之戰，文同左氏，就把這一句刪去了，何不對照一下再說？

(d) 查原告所稱孟老先生即孟子，仁義二字是孟子專賣品一句話，我還沒聽說在農商部註冊。不過宋儒有孔子言仁，孟子兼言仁義一套話罷了，何嘗是他賣品？易擊辭下傳說：「小人不恥不仁，不畏不

義。」左傳說：「酒以成禮，不繼以淫，義也；以君成禮，弗納於淫，仁也。」仁義為並文，與老子所說「絕仁棄仁」，「先仁而後義」有何不同？史記引周初所制諡法云：「仁義之所往為王。」周初諡法篇義與此合，早以仁義為聯同，與老子「大道廢而後有仁義」有何不同？易說卦傳說：「立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義。」老子既說陰陽（如「萬物負陰而抱陽」之類），又說剛柔（如「柔之勝剛」之類），為何獨不能連說仁義？

（e）原告說某諸侯在春秋後若干年始稱王，才能「王侯」（老子或本作侯王）。「王公」聯用，那話從何見得？考吳子壽夢在春秋絕筆前一百零四年已稱王，稍後越亦稱王，楚更在春秋前稱王。老子原籍與楚接壤，或後竟為楚人，豈有不知楚王？在周做官，豈有不知周王（夏商周皆稱王）？何以孔子同時的老子，不會用他？易蠱之上九「不事王侯，高尚其事」，不是早已「王侯」聯用嗎？易坎篆「王公被險以守其國」，離象「六五之吉離王公也」，不是「王公」聯用嗎？

依上述理由，爰判決如主文。

原告認定審判官自兼書記官張煦 印

## 二二二〇 老子道德經出於儒後考

張壽林

（十六，十一，十八——廿一日，陸報副刊第七十四期。）

一 引言

先秦學術思想，舍儒家外，以道家墨家最爲重要，而其發生時代之先後，學者蓋多疑焉。夫墨之出於儒後，自清代學者孫詒讓考訂墨子生時在周貞定王之世，與孔子相接，遂成定讞。道家則古代傳說，向稱九流百家之最古者；而老子生於孔子之前，亦學者之所弗疑也。然近讀其書，稽其思想，考其史事，頗疑其出於孔子之後。斯說雖奇，然徵之古籍，合之理論，蓋有以信其不謬。

道德經一書，大抵主無爲之教，不爲物先，而壹返於自然，其思想蓋多獨到。且楊朱莊周申韓之徒，莫不受其影響，而發揮光大，以自成其學，則又中國學術史中之一重要學派也。然其著作之時代，殊無定論，雖古代有出於儒前之說，而實多未允，是以疑古之士，考訂推證，以發其疑；但或少詳細之推求，未足以堅人信，或無明確之判定，未足以成其說。於是著述既多，異說益廣，疑案雖揭，然道德經著作之時代，則歷千百年而卒無定讞，此學者之所惜也。

夫學術之研究，貴有會通古今，觀其沿革。蓋沿革既明，然後可以斟酌異同，考其變易，故學術思想發生之時代，與學者之研究，最有關係。道德經一書，其與中國學術史之關係，既久爲學者之公認，則其著作之時代，苟懸而不決，將無以明先秦學術之淵源，而考其流變。是道德經著作之時代，不可不辨也，因覈衆說，益以任臆，作『老子道德經出於儒後考』。惟腹藏寒乏，卷冊苦儉，有所未盡，俟夫大正。

一一 孔子適周見老子辨

古代傳說，老子道德經出於孔子之前，其說蓋本於孔子適周見老子而誤。則斯說不辨，徒言道德經出於孔子之後，實無以釋人疑，請先辨其妄，以證吾說。

孔子適周見老子之說，出於司馬遷史記，後人因之，遂謂道德經著作之年代在孔子之前。史記孔子世家云：

「魯南宮敬叔言魯君曰：『請與孔子適周。』魯君與之一乘車，兩馬，一豎子。俱適周，問禮，蓋見老子云。辭去，而老子送之曰：『吾聞富貴者送人以財，仁人者送人以言。吾不能富貴，竊仁人之號，送子以言曰：聰明深察而近於死者，好議人者也。博辨廣大危其身者，發人之惡者也。為人子者毋以有己，為人臣者毋以有己。』孔子自周返於魯，弟子稍益進焉。」

老莊申韓列傳云：

「孔子適周，將問禮於老子，老子曰：『子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身，吾所以告子，若是而已。』孔子去，謂弟子曰：『鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰，至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今

日見老子，其猶龍邪？」

據此，是孔子之從老子問禮者可信也，是道德經出於孔子之前者可信也；然細考之，蓋多可疑，而無成立之價值，茲舉數證，以辨其妄。

孔子適周之僞，吾儕蓋可以時代推之。案莊子天道篇云：「孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛見

老聃。」是莊子以孔子五十一歲問禮於老子，而史記孔子世家記此，則繫之於孔子十七歲至三十歲之間，

於是漫留老子路，水經注泗水上注皆言孔子年十七問禮於老子。然此二年者，考之史記，孔子皆無適周之

理。唐司馬貞史記孔子世家索隱首發其疑，其言曰：

「莊子云，孔子年五十一，南見老聃。系家亦依此爲說，而不究其旨，俱誤也。何者？孔子適周，豈訪禮

之時即在十七耶？且孔子見老聃云：「其矣道之難行也！一此非十七之人語也。」

其論孔子年十七無適周之理，允矣。且不寧惟是，即孔子年十七果能適周，敬叔亦無以從，梁玉繩史記志疑云：

「敬叔生於昭十二年，當昭公七年，孔子十七時，不但敬叔未從游，且未生也。」

敬叔未生，乃能面魯君請與孔子適周，豈非大妄。是孔子年十七適周之說，不足信矣。至於莊子謂孔子年

五十一而適周，不寧於孔子問日食之說，不得其解，且據孔子世家云：「定公九年，陽虎不勝，犇於齊，是時孔子

年五十。……定公以孔子爲中都宰。」則是時孔子方仕於魯，故惟適史記探源云：

『孔子年五十一，正爲中都宰之年，何暇南見老聃？』

則孔子五十一歲適周之說，又不足信矣。清儒閻若璩知二說之不可通也，遂因禮記曾子問之「昔吾從老聃助葬於巷黨，及壙，日有食之。」推定其爲昭公二十四年，孔子三十四歲，第亦未允。崔述洙泗考信錄駁之曰：

『昭公二十四年，孟僖子始卒。敬叔在哀經中，不應適周。敬叔以昭公十二年生，至是，年僅十三，亦不能從孔子適周。至明年而孔子已不在魯，魯亦無君之可請矣。』

夫十三歲之童子，且在哀經，何能面君而請適周？則孔子年三十四適周之不足信明矣。其證一。

孔子適周問禮，經傳未有言者；而老子當時言行，獨見於戴記曾子問篇，孔子論理，頻及之，其說凡四，今列舉之於下：

一、老聃曰：『天子崩，國君薨，則祝取羣廟之主而藏諸祖廟，禮也。卒哭成事，而后主各反其廟，若去其國，大宰取羣廟之主以從，禮也。給祭於祖，則祝迎四廟之主，主出廟入廟，必蹕。』老聃云：

二、孔子曰：『昔者吾從老聃助葬於巷黨，及壙，日有食之。老聃曰：『丘，止柩就道右，止哭以聽變。』既明

反而后行，曰「禮也。」反葬而丘問之曰：『夫柩不可以反者也，日有食之，不知其己之遲數，則豈如行哉？』老聃曰：『諸侯朝天子，見日而行，逮日而舍奠。大夫使，見日而行，逮日而舍。夫柩不蚤出，不暮

宿。見星而行者，唯罪人與奔父母之葬者乎？日有食之，安知其不見星也？且君子行禮，不以人親疇

患。」吾聞之老聃云。」

三、孔子曰：「吾聞諸老聃曰：『昔者史佚有子而死，下殤也，墓遠。』召公謂之曰：『何以不棺斂於宮中？』史佚

曰：『吾敢乎哉？』召公言於周公，周公曰：『豈不可？』史佚行之。下殤用棺衣棺自史佚始也。」

四、孔子曰：「吾聞諸老聃曰：『昔者魯公伯禽，有爲爲之也，今以三年之喪，從其利者，吾弗知也。』」

吾儕讀此四則，當有以異者，則其思想頗近於儒家，殊非詭言異論，如後世儒家之所非難者，且與道德經

五千言大異其趣，汪中老子考異云：

「夫助葬而遇日食，然且以見星爲嫌，止柩以聽變，其謹於禮也如是；至其書則曰：『禮者忠信之薄，而

亂之首也。』下殤之葬，引周召史佚，其尊信前哲也如是；而其書則曰：『聖人不死，大盜不止。』彼此

乖違甚矣。」

以一人之思想，而矛盾若是，天下寧有是理？據此則曾子問爲不足信，而適周之妄可知矣。其證二。

案孔子果常適周，問禮於老子，而爲門弟子盛稱其學，則孔門弟子及孟軻之徒，何以無一語及之？崔述

洙泗考信錄云：

「孔子稱述古之賢人，及當時卿大夫，論語所載詳矣。藉令孔子果常稱美老聃，至於如是，度其與門

弟子，必當再四言之，何以論語反不載一言？」

考論語一書，唯述而篇云：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」老彭之義，向無定釋；鄭玄曰：「老，老聃；彭，

彭祖也。」皇侃曰：「老彭，彭祖也。年八百歲，故曰老彭。」然周季之人，不應反居殷初人之上，則皇侃之說是也。由此言之，論語實無一語及老子，是孔子適周之說不可信也。其證三。

綜觀上之所論，則孔子無適周見老子之理可知，史記所載，蓋因莊子而誤也。且據史記記述此事之本文，亦有未允，而可以示吾儕以疑點也。孔子世家謂老子送孔子云：「聰明深察而近於死者，好議人者也。博辯廣大危其身者，發人之惡者也。」老莊申緯列傳謂老子告孔子曰：「去子驕氣與多欲，態色與淫志。」然吾儕稽之孔子言行，此數語蓋無以加之其身，故崔述曰：

「孔子驕乎？多欲乎？有態色與淫志乎？深察以近死，而博辯以危身乎？老聃告孔子以此言，欲何爲者？由是言之，謂老聃告孔子以如是云云，妄也。」

是亦足證遷說之僞，而明孔子適周之不足信。然以史遷之卓識，又勇於求真，寧有是誤？故竊疑其因後人之說而誤。崔述云：「今史記之所載老聃之言，皆楊朱之說耳。」其說允矣。

### 三 就史事以證道德經出於孔子之後

古書著作之年代，蓋可就史事推而知之。張之洞曰：「漢學所要者二：一曰音讀訓詁；一曰考據事實。」

音訓明，方知此字爲何語；考據確，方知此物爲何物，此事爲何事，此人爲何人。」是史事不可不辨也。蓋書中史事，與作者之年代是否相符，與此書之真僞，及其著作之年代，至關重要，此學者所當注意者也。清儒顧



炎武曰：

「管子稱『三晉之君』其時未有三晉。輕重籍稱『魯梁秦趙』其時未有梁趙」(日知錄)。  
凡此皆因史事而知其偽，以推得其真實年代者也。是知史事之參驗稽決，固可以知著作之年代，而辨其真偽也。

道德經一書，大都論大道而主無爲，且文辭簡短，鮮及於當時史事，故吾儕欲以內證之方法，考其史事，蓋不可能，是不得不舍而以旁證之方法求之。且旁證之重要，有時亦無殊於內證。如西洋學者考訂柏拉圖(Plato)之著作，乃以亞里士多德(Aristotle)所引爲真書。而清代學者惠棟闕若虞諸氏考訂古文尚書之僞，其方法亦多出於旁證，則吾儕固可以旁證而推知道德經出於孔子之後也。

古籍中之引老子道德經者衆矣，然無出今本所錄者，其足以供吾儕據之推定道德經出於孔子之後者，則有文子列子二書。汪中老子考異云：

「文子精誠篇引老子曰：『秦楚燕魏之歌，異傳而皆樂。』案燕終春秋之世不通盟會，精誠篇稱『燕自文公之後，始與冠帶之國。』文公元年，上距孔子之歿，凡百二十六年。老子以燕與秦楚並稱，則老子已及見文公之始強矣。又魏之建國，上距孔子之歿，凡七十五年，而老子以之與三國齒，則老子已及見其侯矣。列子黃帝篇載老子教楊朱事，楊朱篇禽子曰：『以子之言問老聃，則子言當矣；以吾言問大禹，則吾言當矣。』然則朱固老聃之弟子也。又云：『端木叔者，子貢之世也。』又云：

「其死也無瘞埋之資。」又云：「會滯曰：端木叔狂人也，辱其祖矣。」段干生曰：「端木叔達人也，德過其祖矣。」朱爲老子之弟子，而及見子貢之孫之死，則朱所師之老子，不得與孔子同時也。說苑政理篇：「楊朱見梁王言治天下如運諸掌。」梁之稱王自惠王始，惠王元年，上距孔子之歿凡百八十年。楊朱已及見其王，則朱所師事之老子，其年世可知矣。

由是言之，吾儕根據史事，孔子固已不及見老子，則老子道德經著作年代在孔子之後，蓋無容疑。而論者或以文子列子俱爲僞書，不足以爲據。然僞書非必不可據也，當視其所以據之之道耳。文子列子二書，固爲漢晉人之所僞作，然文子據宋濂諸子辨之考證云：

「是書非計然之所作也。予嘗考其言，登祖老，而大抵道德經之義疏爾。」並廣引其書之發揮老子道德經者以證之，則是書雖僞，而其引老子者當可信也。而於列子，則楊朱篇據諸家考證，亦以爲近真，是列子楊朱篇亦足以爲證，而汪氏之說非謬也。

#### 四 就文字以證老子道德經出於孔子之後

文字隨時代而演進，故一書著作之時代，又可因文字而定之。蓋一時代有一時代之文字，而不相紊，求得其書中一二特殊之字，定其時代，則其書之時代可知。近人考訂山海經之時代，則以此法，周樹人中國小

說史略云：

『山海經』今所傳本十八卷，記海內外山川神祇異物及祭祀所宜，以爲禹益作者固非，而謂因楚辭而造者亦未是，所載祠神之物多用藉，蓋古之巫書也。然秦漢人亦有增益。」

又如宋濂諸子辨之考訂關尹子云：

「問讀其書，多法釋氏及神仙方技家，而藉吾儒言文之。如「變識爲智」「一息得道」「嬰兒齒女，金樓絳宮，青蛟白虎，寶鼎紅鏡」「誦咒主偶」之類，輯之時無是言也。其爲假託，蓋無疑者。」皆因文字以推知古籍著作之年代，此固內證法之最可信者也。

吾華邃古文字，「于」「於」二字異用，而各有其義。「于」字作介詞，「於」字則多與「呼」字連用，音「X」作感嘆詞用。但據發音學上言之，古語中嘆詞之發音，應與今語無異，然今語嘆詞，無作「X」二音者，蓋漢字之首，流轉變遷，今人依今讀以揣擬古嘆詞，或以近古之音讀而揣擬遠古，遂與事實不合，非古人與今人感嘆之發音真有變易也。考古代歌戈魚虞模諸韻中之漢字皆「Y」（或「Y」）韻，經注策寶諸氏之推證，已成定識，是古代「於呼」二字之原音爲「Y」，此正與鴉鳴及幼兒哭聲相類。據毛公鼎「於」作「𠄎」，象鴉形，至效而書作「𠄎」，余義鐘作「𠄎」，遂成「於」字。蓋古人造字無以表示「Y」「Y」二音之形，因以鳴鴉類此之鳥形表示之也。而古音「Y」「X」「Y」與「于」同，是以戰國之後，遂相假借，於是「于」「於」二字無別矣。請舉衛子聚寶春秋研究所列之統計表以證之：

號數

書名

于

於

	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	
	骨甲文	金文	尚書	詩經	春秋	左傳	國語	論語	孟子	莊子	
現有的	一四	二五	三七七	三一六	三九五	七六八	二一〇	六	二〇	一	
	無	一二	九	四四	四	八七五	八四三	一六一	四八一	八四九	
考定的	無	一	二	一五	無	未定	未定	未定	未定	未定	
			或無	或無		約 $\frac{88}{100}$	約 $\frac{23}{100}$	約 $\frac{37}{100}$	約 $\frac{4}{100}$		

由上表觀之，則「于」「於」二字之假借，實始於戰國之世，故骨甲文中無一「於」字作介詞者，金文中雖有「於」字，均作嘆詞用。至如陳昉敦之「孝於叔皇」，則已經王靜安先生之考定，認為戰國初年器。至春秋之後，國語、論孟諸書，遂皆以「於」字作介詞，而用「于」者不過五六處而已。

依此通則，吾儕試一查老子道德經「于」與「於」二字用作介詞之數，則其著作年代在春秋抑在戰

國可知矣。今據世德堂本，並校以楊遇夫氏老子古義本，列表如下：

篇名 于 於

確定者 待考者

易性篇	一	
獸恥篇		一
贊玄篇	一	
異俗篇	一	
虛無篇	八	
苦恩篇		一
反朴篇	三	
偃武篇	一	
聖德篇		一
任成篇	一	
微明篇	一	
去用篇	二	

總計	任契篇	任信篇	貪損篇	任爲篇	玄用篇	淳德篇	守微篇	恩始篇	玄符篇	修觀篇	益證篇	忘知篇	儉欲篇
無	一	一	一	二	一		六	四	一	五	一	一	四
四七													
四						一							

據上表所示，老子道德經一書，凡「於」字五十一字，除尚需考證者四字外，其餘四十七字皆作介詞用。而

全書中無一『子』字。由是言之，則其書著作時代在戰國之世無疑，而出於孔子之後可知矣。

## 五 就思想以證道德經出於孔子之後

日人齋藤拙堂著老子辨五篇，就思想方面以證老子道德經之出於孟子之後，其說甚精。我邦梁任公氏近作儒家哲學文，即從其說。蓋凡學術思想之進化，必有一定之次序。一家之言，固由其獨到之見，以成其說，然與他家之思想學術，亦必有相當之系統可尋也。今采其論，以證吾說。

孔子之學，皆植本於『仁』。『仁』之一字，孔子之前，無人及之，詩與真書二十八篇，皆無言『仁』者。是以『仁』爲人生觀之中心者，孔子之所發明也。孔子之所以偉大，蓋亦在此。而老子道德經一書，論『仁』者多矣，其說曰：

『故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。』

此必得聞孔氏之論，而非之之語也，使孔子不先以『仁』爲人生觀之中心，則老子將無由而非之。此外道德經之非難『仁』字者尙多，如：

『天地不仁，以萬物爲芻狗。聖人不仁，以百姓爲芻狗。』

『上仁爲之而無以爲。』

蓋皆因孔子而發也。又墨子主張賢人政治，倡『尚賢』之說，有尚賢篇以發其論，然老子道德經之言曰：

『不尚賢，使民不爭。』

墨子欲實行其主義，乃利用古代迷信之心理，主張尊天信鬼，作天志篇，明鬼篇以述其意，而老子道德經則曰：『以道蒞天下，其鬼不神。』

然則老子固常開墨子之論，故有此反動之語也。且不寧惟是，義之一字，孔子所不講，孔子之教，智仁勇而已，仁義對舉，始於孟子，蓋孟子之所發明，故論語中言仁者數十，而未常有以仁義二字對稱者。老子道德經云：

『大道廢，有仁義。』

『絕仁棄義。』

是老子又及聞孟子之說，故因而反對也。

由是言之，則老子道德經一書，即無其他佐證，就思想之系統言之，其著作之年代，亦當出於孔子之後，甚且出於墨子之後，孟子之後矣。

## 六 結論

綜觀前之所論，不寧孔子無適周見老之事，即案之史事，孔子亦不及見老子。且據文字思想推之，老子道德經亦應出於孔子之後。是消極的老子不應在孔子之前，而積極的應在孔子之後，故余之結論曰：老子著作之時代，當在孔子之後，約在孟子之前後也。



吾華古籍，以子書爲難治，蓋辭既峻古，而輾轉相傳，譌謬亦多，然古往今來，至美之文章，至深之哲理，並在其中，固不容吾儕之不探索也。周秦之世，諸子並興，羣言淆亂，稽其源流，古之說者，蓋多未允，老子道德經出於儒前之謬，其尤著者也。據此而言，則吾儕對於先秦諸子，固當詳爲體查，廣爲之說，以尋其淵源，庶免据于故說，而徒見欺於往昔也。

丁卯初冬，稿成於京華淨翠室。

## 一一二一 老聃的姓名和時代考

唐蘭

(天津商報十八，十二，三一；十九，一，七；十九，一，十四，文學週刊第十三，十四，十五期)

……老聃的名，見於禮記曾子問，莊子，韓非子等，呂氏春秋不二及重言兩篇，聃都作耽，聃和耽本是音相近而假用的字。此外則莊子，韓非等書又同時稱他做老子。

在先秦古書上，我們找不出一些關於老聃的旁的名稱來——老萊子和老子是二人，那是很明顯的——那末據當時人普通的稱謂，老聃的老字是他的氏族的名稱，因爲當時稱子的，像孔子，有子，曾子，陽子，墨子，孟子，莊子，惠子，以及其餘，都是在氏族下面加子字的；雖說有時也有變例，像匡章的叫章子（見孟子），冉有的叫有子（見左傳），拿字來冠在子上，但是那一種變例，是偶然地在言語中發見的，而且他的本來的名字依舊

是匡章，冉有，和老子的叫老聃不同；而且古人拿字放在名上連稱的，像叔梁紇，孔父嘉之類，也是有一個慣例的，就是古人取字的法子是「曰伯某甫」，所以在名上的字，總是冠以伯仲叔季或孟字，或稱爲某甫或某父，而老聃二字又和那一個慣例不合；那末老聃應當是老氏是萬無可疑的。

但是我們假使翻開史記來看，老子韓非列傳一開頭就說：

——老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也；姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之吏也。

在太史公自序裏又說：

——李耳無爲自化，清淨自正（今本史記又誤入老子傳末）韓非揣事情，循勢理；作老子韓非列傳第三。

太史公書是以爲老聃即是李耳，這是很可以懷疑的，老聃在古書中絲毫沒有姓李的痕跡，或者就是老子列傳的本身吧？列傳上說：

——老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干，宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝，而假之子解爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。

我們倘然假定與太史公差不多時候的「假」與「解」兩人是姓李，那末老子是應該姓李了。但是這種理由很不充分，因爲（一）究竟「宗」是不是老子的兒子，在太史公時代，已不能確切地知道。（二）「假」和「解」在漢興黃老之學盛極的時代，究竟是不是冒充老子的後世。

這兩層我們且擱下，先論姓李的問題，老子的世系——在現在我們找不出他們姓李的憑據的時候——

——不能證明老子一定姓李而古書上却並不姓李的問題，和這問題的有重大的關係的是老子傳開頭這一條有可疑的地方。

禮記曾子問疏引史記作「老聃，陳國苦縣賴鄉曲仁里（嘗有人字）也。」孔穎達禮記疏是根據熊安生及皇侃兩疏做的，所以這一段所引史記大概還是六朝原本，陸德明經典釋文序錄云：「陳國苦縣厲鄉人」正和禮記疏所引符合。今本「陳國」作「楚」却和葛洪神仙傳相合——章賢太子注後漢書桓帝紀所引已與今本同——這是錯誤的一點，因為當老子的時候，陳實在還不能稱為楚。

而且今本史記在「名耳」以下作「字伯陽，諡曰聃。」索隱本本不如此，且說這樣是「非正也」，所謂非正的本子那正也是據神仙傳等書改的；那末這一條史記至少是經過兩次的改竄了，我們那能十分地相信他呢。

再從反面看來，禮記曾子問鄭注云：「老聃，古壽考者之號也，與孔子同時。」假使史記真有「姓李氏，名耳」，姓名如此其清楚，為什麼這位博學的康成先生不引用呢？

所以從（一）古書上老子不姓李，（二）史記老子傳經後人竄改，（三）漢人如鄭康成不用李耳的一說。這三點總攬來，史記上的「姓李氏，名耳」一說，大概是不可靠的。

所謂李耳的出處，大概是托始於道家或神仙家，我們且看漢邊韶的老子銘：

——老子姓李，字伯陽，楚相縣人也。

那裏面沒有說到「名耳」，而經典釋文序錄引河上公云：「名重耳」。(漢書藝文志不著錄)雖然我們不能確切地知道河上公的時代，要是說他真是漢文帝時候人，那是誰也不會相信的，照那種玄言的格調看起來，頂早也不過魏晉間的東西，因此葛洪的神仙傳也就接着說：「老子者，名重耳，字伯陽」了。

關於老子的一切荒誕無稽的事實是太多了，我們也不暇一一來辨正牠，只有「李耳」兩字，因為見於史記，一般學者都承襲着，依我的意見，在沒有充分的證據可以證明這不是偽造的以前，我們只能依一般古書的稱謂老聃或老子，無論如何總不致於上當吧。

至於「耳」和「聃」字義相應，那是不足為一定名耳的證據的，在這裏也可以不必細辯了。

一一

其次，就是老子的時代，近時人的意見，大都主張老子在孔子後，所根據的就是史記的世系——這是我以前也這樣假設過的。但有一樁最大的疑點，老子假使在孔子後，何以孔子又去向他問禮呢？

孔子和老聃的談話，見在莊子上獨多（一共有八處），固然是因各崇其師的緣故，對於他們兩人談話的記載全都難信，但其事實總是真的，何以莊子不寫成孔子見楊朱墨翟而單寫見老聃，可見孔子是的確見過老聃的。

孔子和老聃講禮，見禮記曾子問（凡四節），在我們援引牠以前，就得先看曾子問那一篇書到底靠得住

不。禮記正義引鄭目錄云：『名爲曾子問者……曾子，孔子弟子曾參，此於別錄屬喪服。』据此是劉向別錄已把這篇認爲禮記之一。又據漢藝文志：『禮記百三十一篇，班固原註云：『七十子後學所記也。』錢大昕說：『鄭康成六藝論云：『戴德傳記八十五篇，戴聖傳記四十九篇。』此云百三十一篇者，合大小戴所傳而言，小戴記四十九篇，曲禮，檀弓，雜記，皆以簡策重多，分爲上下，實止四十六篇，合大戴之八十五篇，正協百三十一之數。……』錢氏這一段話很對，那末曾子問確是被戴聖採進禮記去的。

在禮記中的曾子問來源是很清楚的，但在禮記前的曾子問呢？我們曉得兩戴之輯禮記，實在是先在秦古書裏輯取那種有關於禮的一部分的一種工作，譬如因爲有『經禮三百，曲禮三千』的話，就去輯了一篇曲禮，這是最顯著的。此外像月令采於呂覽；三年問采於荀子；樂記采於公孫尼子；中庸，表記，坊記，緇衣采於子思子；千乘等篇采於孔子三朝記；曾子十篇采於曾子等；可以舉出來的就很多，所以我們需要考察這篇書的被輯以前的來源。

漢志儒家曾子十八篇，現在見大戴禮的只有十篇，還少了八篇，這一篇曾子問雖然沒有直接的證據，但是我們能假定牠有本是八篇之一的可能性，因爲：（一）禮記全是采輯古書。（二）曾子有缺篇。（三）孺悲學士喪禮於孔子，而此篇係屬喪服。（四）這一篇顯然是屬於儒家，假使是後人僞託，決不會把道家的老聃拉來講起禮來，因爲此外更沒有老聃善於禮的顯據。（五）老聃對孔子的語氣，和莊子相合。

從這五點理由看來，雖然是假定，差不多可以說十分近似於其確了，而據（三）和（四）（五）三個理由，更

可以充分地說這一篇裏所記的材料是靠得住的。

所謂老聃對孔子的語氣，和莊子相合的一理由，是根據這一節的：

——昔者吾從老聃助葬於巷黨，及壙，日有食之。老聃曰：「丘！止柩就道……」

既然孔子從老聃助葬，而老聃對孔子又這樣不客氣地直呼他的名，那末老聃的和孔子同時而且比他年長的一層，是我們無論如何必須承認的。

但是，這樣就和史記的老子世系起了矛盾了。要承認了史記的世系，就得說老子在孔子後；反之，要承

認了老聃長於孔子，那末就不能承認那世系。

因為老聃在孔子前是必須承認的，所以有些人就主張講禮的老聃和做道德經的老子是兩人，我們且看這種講法能把矛盾消失嗎？

關於這一個問題，最重要的材料是莊子，現在我所引就是那上面的關於老聃——或老子——的事實。

(1) 「老聃死，秦失弔之，三號而出……」——養生主第三

(2) 「魯有兀者，叔山無趾踵見仲尼，仲尼曰……孔子曰……孔子曰……無趾語老聃曰：「孔丘之

於至人，其未邪？彼何寶寶以學子爲……」老聃曰……」——德充符第五

(3) 「陽子居見老聃曰：「有人於此，嚮疾強梁，物微疏明，學道不勸，如是者可比明王乎？」老聃曰：

「是於聖人也，胥易技係，勞心怵形者也。且曰，虎豹之文來田，猿狙之便，執牧乘之狗來藉，如是者可比明王。」

乎」……」——應帝王第七

(4) 「崔嵬問於老聃曰：「不治天下，安藏人心？」老聃曰：「女慎無撻人心！」人心排下而進上，上下囚殺，淖約柔乎剛強，廉劌彫琢，其熱焦火，其寒凝冰，其疾俛仰之間，而再撫四海之外，其居也淵而靜，其動也縣而天，儻驕而不可係者，其唯人心乎！昔者黃帝始以仁義撻人之心，堯舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形，愁其五藏，以爲仁義，矜其血氣，以規法度，然猶有不勝也，堯於是放讎兜於崇山，投三苗於三峽，流共工於幽都，此不勝天下也。夫施及三王而天下大駭矣，下有桀跖，上有曾史，而儒墨畢起，於是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣。大德不同，而性命爛漫矣。天下好知而百姓求竭矣。於是乎，鉞制焉，繩墨殺焉，椎鑿決焉。天下脊脊大亂，罪在撻人心。故賢者伏處大山，鷓巖之下，而萬乘之君憂慄乎廟堂之上。今世，殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間。意甚矣哉，其無愧而不知恥也甚矣。吾未知聖知之不爲桁楊接楮也，仁義之不爲桎梏鑿柄也。焉知曾史之不爲桀斷嚙矢也。故曰「絕聖棄智」而天下大治。」——在卷第十一

(5) 「夫子問於老聃曰：「有人治道，若相放，可不可，然不然，辨者有言曰：離堅白若懸寓。若是則可謂聖人乎？」老聃曰：「是胥易技係，勞形怵心者也。執留之狗成思，殺狙之便自山林來。」丘！子告若而所不能聞與而所不能言者……」——天地第十二

(6) 「孔子西藏書於周室，子路謀曰：『由聞周之微藏史，有老聃者，免而歸居，夫子欲藏書，則試往因

焉。」孔子曰：「善。」往見老聃，而老聃不許。於是繙十二經以說。老聃中其說曰：「大謾！願聞其要。」

孔子曰：「要在仁義。」……孔子曰：「中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。」老聃曰：「……夫子若欲使

天下無失其牧乎？……夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣。又何偈偈乎揭仁義若擊鼓而求亡子焉？意夫

子亂人之性也。」——天道第十三

(7) 孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃。老聃曰：「子來乎？吾聞子北方之賢者也，子亦

得道乎？」孔子曰：「未得也。」老聃曰：「子惡乎求之哉？」曰：「吾求之於度數，五年而未得也。」老

子曰：「子又惡求之哉？」曰：「吾求之於陰陽，十有二年而未得。」老聃曰：「然，使道而可獻，則人莫不獻

之於其君……」——天運第十四

(8) 孔子見老聃而語仁義，老聃曰：「……吾子使天下無失其朴……又何傑然若負建鼓而求亡

子者邪……」——同上

(9) 孔子見老聃歸，三日不談，弟子問曰：「夫子見老聃，亦將何歸哉？」孔子曰：「吾乃今於是乎

見龍，龍合而成體，散而成章……」子貢曰：「然則人固有用尸居而龍見，雷聲而淵默，發動如天地者乎？賜

亦可得而觀乎？」遂以孔子聲見老聃。老子方將偃堂而應，微曰：「予年運而往矣，子將何以戒我乎……」

老聃曰：「……是以天下大駭，儒墨皆起……」子貢蹴蹴然立不安。」——同上

(10) 孔子謂老子曰：「丘治詩、書、禮、樂、春秋六經，自以為久矣，孰知其故矣；以好者七十二君，論先王



之道而明周召之迹，一君無所鈞用，甚矣夫人之難說也，道之難明邪？老子曰：「幸矣，子之不過治世之君也……」——同上

(11) 子孔見老聃，老聃新沐，方將披髮而乾，憇然似非人。孔子便而待之。少也見，曰：「丘也眩與其信然與？」向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」老聃曰：「吾遊心於物之初。」孔子曰：

「何謂邪？」曰：「……嘗為汝議乎其將……」——田子方第二十一

(12) 孔子問於老聃曰：「今日晏間，敢問至道。」老聃曰：「汝齋戒疏濬而心潔，雪而精神，指擊而知，夫道宵然難言哉，將為汝言其崖略……」——知北遊第二十二

(13) 老子之役，有庚桑楚者，徧得老子之道，以北居長壘之山……庚桑子曰：「……吾是以不釋老聃之言……」唐桑子曰：「……子胡不南見老子。」南榮遂贏糧七日七夜至老子之所。老子曰：「子

自楚之所來乎？」……老子曰：「……若規規然若喪父母，揭竿而求諸海也……」……老子曰：「衛生之

經，能抱一乎？能勿失乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍諸人而諸己乎？能愴然乎？能侗然乎？能兒子乎？兒子終日嗥而嗑不暖，和之至也。終日握而手不挽，共其德也。終日視而目不瞬，偏不在外也。行不

知所之，居不知所為，與物委蛇而同其波，是衛生之經已。」……——庚桑楚第二十三

(14) 柏矩學於老聃，曰：「請之天下遊。」老聃曰：「已矣！天下猶是也。」又請之。老子曰：「汝將何始？」曰：「始於齊。」至齊……——則陽第二十五

(15)「陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。老子中道仰天而歎曰：『始以汝爲可教，今不可也。』」陽子居不答。至舍，進盥漱巾櫛，脫履戶外，膝行而前。曰：『向者弟子欲請夫子，夫子行不閒，是以不敢，今閒矣，請問其過。』」老子曰：『而睢睢盱盱，而誰與居，大白若辱，盛德若不足。』」陽子居蹴然變容曰：『敬聞命矣。』其往也，舍者迎將，其家公執席，妻執巾櫛，舍者避席，煬者避竈，其反也，舍者與之爭席矣。』——漢書卷二十七

(16)「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以澁弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。關尹曰……老聃曰：『知其雄，守其雌，爲天下谿，知其白，守其辱，爲天下谷。』」人皆取先，己獨取後，曰受天下之垢。人皆取實，己獨取虛，無藏也，故有餘，歸然而有餘。……關尹、老聃乎，古之博大真人哉！」——天下第三十三

一部莊子裏，顯明地說到老聃或老子的，就是這十六處。現在再審查一下莊子裏篇章本身的真偽和其時代。

漢書藝文志，莊子五十二篇，據釋文序錄所引司馬彪本，凡內篇七，外篇二十八，雜篇十四。序錄又說：『後人增足，漸失其真，故郭子玄云：『一曲之才，妄竄奇說，若因奔，意脩之首，危言游冕，子胥之篇，凡諸巧雜，十分有三。』……言多詭譎，或似山海經，或類占夢書，故注者以意去取，其內篇衆家並同，自餘或有外而無雜。』據這話可知，晉人已經對莊子的外篇，雜篇懷疑，對雜篇更疑得利害，對內篇却一致承認——以爲真是莊生

作的。

但是內篇和外篇，雜篇的分別，是從那裏來的呢？我以為這分別是起於劉向刪除複重的時候。我們且看管子書錄：「中外書五百六十四篇，以校，除復重四百八十四篇，定著八十六篇。」晏子叙錄：「凡中外書三十篇，爲八百三十八章，除復重二十二篇，六百二十八章，定著八篇，二百一十五章。」孫卿書錄：「凡三百二十二篇，以相校，除復重二百九十篇，定著三十二篇。」從這幾個例裏，可以看出來，凡著錄於別錄的古子書，都經過他的刪除重複的手續，才成爲漢書藝文志上所得的篇數，莊子當然是在這例內，所以我這個假設大半是靠得住的。

那末，所謂內篇七篇是真莊子書的一說，也不過承用劉向的意見而已；其實並沒有內篇一定是真和外篇，雜篇一定是假的證據。我們現在還得每篇都審查一下。但是就莊子的體例看，却每篇又往往有包含了好幾章的，而這幾章就不必出於一手。譬如內篇裏的人間世，德充符，大宗師三篇對孔子都稱仲尼，獨大宗師，子桑戶死一章却是例外地稱孔子，可見這一章是另一人的筆墨，而從這兩種稱謂看來，似乎道家的莊子不應跟着儒家稱孔子做孔子，那稱爲仲尼的倒是近情些，那末子桑戶死一章大概不是莊子原文。但是同一例的德充符篇叔山无趾一章——見上文所引第二條——中間有兩個孔子曰，而同時也稱仲尼，那就很像是一種傳寫的錯誤。

在這一篇文章裏，當然來不及把每篇莊子都加以辯別，但只能就所引的十六章的真僞分別一下。

(1)(2)(3)三條，就是所謂『內篇的一部分』，就文辭而論，我們也將承認爲真的，旁的方面，只有上面所說的第二條的兩個『孔子曰』有些可疑，但也許是一種錯誤。(4)條粗看似乎可疑，但『吾未知聖知之不爲桁楊桎也』的『吾』字是作文者的口氣，因爲上文還有『吾又何暇治天下哉』一語可以證明，此外像『會史』、『桀跖』等話，也是和上文相應；那末老聃的話，大概只有『女慎無撓人心』一句——或者一直到『其唯人心乎』爲止，所以這條真僞不可定。(5)條的假是很顯明的，因爲『離堅白若懸寓』斷不是孔子時的問題，又稱孔子作夫子，老聃的答語又和第三條相類。(6)條也很可斷爲假的，因爲經十二經斷不是孔子的事，『兼愛』斷不是孔子說的話，而老聃也不應稱孔子爲『夫子』，還有『傷乎揭仁義若擊鼓而求亡子』的話，似乎是襲天運篇（見第八條）(7)(8)(9)(10)四條同在天運篇，也像同出於一個人的筆墨，但是也極可疑，因爲7 8 10三條老聃稱孔子爲『子』，第九條又稱子貢爲『子』和論語時代的稱『女』不合。第九條老聃的話裏有『儒墨皆起』，還有子貢所說的『尸居而龍見，雷聲而淵默』，明明是襲在宥篇的。第十條孔子又自稱治六經。這種都是假的證據。(11)條孔子稱老聃作先生，也有些可疑。(12)條雖沒有確可認爲假的證據，但從(9)到(12)凡七條，對孔子都不稱『仲尼』而稱『孔子』，可見這七條都是差不多的時代的作品了。(13)條的假，也是很清楚的，因爲老子不應稱南榮越做『子』，老子的話裏有『規規然若喪父母，揭竿而求諸海』，又和天運及天道兩篇語略同，『衛生之經，能抱一乎』等話，又完全襲道德經而稍變其語。(14)條，真僞兩方面，都沒有證據可以證明。(15)條雖

沒有證據可以確說牠是假，但在這十六條裏只有此條和7, 10, 13, 三條，變老聃爲老子，究竟可疑。(16)條真僞也難定。

那末在這十六條裡面，除了(4)和(14)(16)三條是真僞未定以外，比較最可信的只有(1)(2)(3)三條，其餘十條是可斷定或可疑爲假的了。

但是，僞的莊子是怎麼有的呢？這是不消說得的，當莊子以後，一班門徒或者私淑莊子的人，大家做這一類文章，傳誦既多，就誤入莊子裏去，也許本不在莊子裏，而被秦漢間人因文體相類而采入的。所以這一類文字雖在莊子方面是僞的，在作者當時却並不是存心作僞，而且這究竟是先秦的文字，所以就史料而論，也許有些靠得住的東西。雖然在這種東西裏找真確的史料是非凡困難的，但可以相信得的也未嘗沒有。像孔子見柳下惠（盜跖篇），莊子見魯哀公（則陽篇）一類，時代顯然錯誤的且丟開了不算。則陽篇說「選伯玉行年六十而六十化」，寓言篇裏蓬伯玉變成了孔子，到底是那個對，那是很難定規的，可是「行年六十而六十化」的話總有些來歷。（儂前邊所說的「儂然若負建鼓而來亡子」的有兩三處相仿佛的話，也一定有一種是最先用的，其後經人仿效，像後世用典一樣，就成爲濫觴了。）

用這個例來推，那末我們不拘牠們是真的莊子或假的莊子，在這十六條裏關於老聃的重要事實，可以總結出四點來：

(甲) 老聃比孔子長，孔子曾學於老聃。(2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12。)

(乙)老聃和老子是一人。(7, 10, 13, 15。)

(丙)老聃住的地方是沛。(7, 15。)

(丁)老聃就是今世所謂道德經的著者——至少是其中一部分的傳授者——的老子(16。)

(甲)點雖然只有第二條比較可信爲莊子原文，但這事實正如前面所說過同樣又存在於曾子問裏，可以相信爲真確的事實了。(乙)點雖然都很靠不住是莊子原文，但可以看出先秦一班摹仿莊子的作家都明白老聃就是老子，這事實是我們不能因牠們是假莊子而不承認的。(丙)點也是這樣，雖則居沛的事實向未經考證家注意過，但做這兩章莊子的人，似乎還不是亂造謠言，也許是可信的。(丁)點直接的證據雖只一條，而且真假未定，但這也是不能否認的事實，因爲還有後面所引的韓非子可證，就以本書論，第十三條的假託老聃的話，可以證明當時人就以道德經爲老聃著的。

照上面所說看來，關於莊子裏的材料，的結論，正和近時人所假設相反，在事實上是老子即是老聃，也即是道德經的著者。

除開莊子之外，讓我們再看韓非子吧，韓非子內儲說下的經上說：

——權勢不可以借人，上失其一，臣以爲百，故臣得借則力多，力多則內外爲用，內外爲用則人主墜，其

說在老聃之言失魚也——內儲說下六發第三十一

同篇的解釋是：

——勢重者人主之淵也，臣者勢重之魚也，魚失於淵而不可復得也，人主失其勢重於臣而不可復收也，古之人難正言，故託之於魚。賞罰者利器也，君操之以制臣，臣得之以擁主，故君先見所賞，則臣嚮之以爲德，君先見所罰，則臣嚮之以爲威，故曰：『國之利器不可以示人。』——同上（喻老篇大同小異，

唯引老子作『魚不可脫於深淵，邦之利器，不可以示人。』）

『魚不可脫於淵，國之利器，不可以示人』的兩句話，現在見於道德經，而韓非——至少也是韓非門徒——說是老聃，就可見道德經實是起原於老聃，而近人的假設根本失敗了。

假使要認定子、老聃與老子是兩人，丑、老子在孔子後，寅、道德經和老聃無關係，三個假設的話，那末至少也得有老聃以外別有一個老子的證據，或道德經不根源於老聃的證據，但古書上却絲毫影響都沒有。而相反的一方面，曾子問，莊子，韓非子裏的材料，却完全符合，可以證明下列的三點：

（子）老聃和老子是一人。

（丑）老聃較在孔子前。

（寅）道德經是老聃的遺言。

所以我在這裏敢下一個結論，說近時人的假設在事實上是不能成立的。

但是我們拿上邊的結論來看史記的老子子孫世系呢？那是正相反的，上邊的結論是老聃在孔子前，而史記上的世系却是「老子之子名宗，宗爲魏將，」明明是老子在孔子後。

自然，假使要設想那世系是真正可信的話，我們也可以把來遷就上邊的結論，那就只要假定那「宗」是老子晚年的兒子，譬如老子比孔子大二十歲，而在他七十歲時候生的兒子，到孔子死時是二十四歲，到魏文侯元年是七十九歲，也許有爲魏將的可能？

不過事實上總是牽強的很。恬澹寡欲，清靜無爲的老子，似乎不應七十歲還生兒子；七八十歲的老翁將兵也是很難能的事。而且，「宗爲魏將，封於段干」的話也很可疑，因爲當魏文侯的時候，正有「踰牆而避」的段干木，也以段干爲氏；拿用地名爲氏的例來推起來，像聃人紇的聃是紇的私邑，那末段干也應當是木的私邑，那末「過段干木之闕常式」和「見段干木立倦而不敢息」的魏文侯決不能奪他的私邑來給老子的兒子；如其說段干木和「宗」是一人呢，淮南子又說「段干木，晉之大駟而爲文侯師」在古書上段干木和老聃不能發生絲毫關係；如其說「封於段干」的事，還在魏文侯以後，不用說那時代更相去太遠了。所以要按照老聃在孔子前的結論而同時又要承認史記的老子世系的一個假設是不能成立的。那末我們在這相反的兩說中，當然可以說史記的老子世系是假的，至少也是有錯誤的。

最後，我們所疑爲老子在孔子後的原因——比較最重大的原因——只是道德經的問題了。

在上邊，從先秦古書的記載裏，已經可以證明戰國時的老莊派和韓非子派都認爲道德經是老聃所著



的了。可是我還要問，道德經究竟是不是老聃手著的。

近時人所致疑於老子道德經，以為在孔子後的原因，大概有四點：（A）老子的話和曾子問老聃的話不相應。（B）老子書中的『報怨以德』（六十三章），見在論語上；『不尚賢使民不爭』（三章），和墨子的『尚賢』相針對。（C）文辭不類，和『偏將軍上將軍』的名辭，不是老子時所有。（D）墨子孟子都沒有提起這一本書裏的話。

這四點裡，（A）和（B）兩點是不成問題的，因為這種反證都不能積極證明道德經必出孔子後。就（A）點說吧：老子和孔子講禮的時候，孔子才不過三十多歲（請參看余在將來月刊發表之孔子傳），就算老子比孔子大二十歲，那時不過五十多歲，在五十歲以後，思想變換方向，這是很可能的。而且老子道德經裡的思想，完全是從煩雜的禮學轉變成的，我們只要看他在三十八章裡說：『上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德；上德無為而無以為，下德為之而有以為；上仁為之而無以為，上義為之而有以為；上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始。是以大丈夫處其厚不處其薄，居其實不居其華，故去彼取此。』他所攻擊的焦點只是『禮』，這就是因為他所處的環境，是講禮的環境。

一到了墨子就不同了，墨子所處的環境，是在孔子後，孔子的門徒裏的身通六藝的末流，最講究的是喪禮，所以墨子要節葬，孔子很注重樂，所以墨子要非樂；從這一點，我們就可以證明道德經在孔子前了。

至於(B)點，孟子裏面就沒有提到易經，不能說孟子時易經不存在，墨子孟子裏的沒有提到老子也不能說那時候沒有這本書。

但是我們可以推測爲什麼沒有受到影響的原因，這大概是這樣的：老子是南派，墨子孟子是北派；當墨子的時代和老子時代很接近，兩派還都不很盛，所以沒有互相接觸；孟子的時候，老子的弟子楊朱（就是莊子上的陽子居）的學派正盛行，反把老子掩住了。

老子學說的所以能盛行，那是不能不歸功於莊子的，那末未經莊子表彰以前，沒經過北方學者的注意，那是了不足奇的。

(B)點所提出的懷疑的證據，雖然是直接的，但是極不充分。「報怨以德」固然可以說老子引用論語，却也可以說論語引用老子，（論語引用詩書成語，往往不寫出原書的名字，像「巧言令色」，「蓋行不知而作」之類。）也許是一句古話，兩家都引用了，無論如何，這是不能作爲在孔子後的證據的。「不尚賢使民不爭」更是與墨子的尚賢不相干，「賢」字是當時一個流行底題目，和「道」、「德」、「仁」、「義」、「名」、「實」一樣，各家的學說裡都要討論一下，決不能說某書是受某書影響的。

(C)點最爲一般人所重視，但單說文辭不類是很空洞的，我們姑且分析成兩點來看。倘然說春秋時代不應有這樣長的文章呢，却是殷朝中葉的盤庚已有了一千二百多字，到周朝中葉衍成二三千字一篇的文章，也不好算很長，況且老子並不是有章法結構的整的文字，只是一節一節地續起來的文字，和論語差不

多，而論語比他多四倍了。倘然說文體和孔子墨子所著的書不同呢，那又要說到南北派的不同了；（在詩經裏有周南召南，孔子曾說過「南人有言曰」，莊子裏有「子北方之賢者也」，孟子裏說到「北方之學者」，都可以看見當時南北的派別。）老子是南派，當然和孔墨的北方派不一樣。老子喜歡用「分」字，又大都每句用韻，這是從詩體蜕化下來的證據，和純乎北方派的墨子等完全不同，只有孔子是很受南方派影響的，所以易象傳也是用韻的。從這一派文辭的演化，就有了楚辭出來。還有老子常用「是謂」二字（像「是謂天地根」），這是莊子所常套的調子，又喜歡用排句，（像「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」）也是莊子所常用的，這正是南方派自有一種獨立的文體的證據。

這兩點都還沒有「偏將軍上將軍」的名辭和時代不符的一點來得重要，但老子這一章顯然是後來摻入的，我且引他的原文：

——夫佳兵者不祥之器，物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬澹爲上，勝而不美；而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可得志於天下矣。吉事上左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。殺人之衆，以悲哀泣之；戰勝，以喪禮處之。——三十一章

我們只要看「君子」二字，已經曉得這不是老子原文了，因爲老子是沒有君子二字的（只有傳奕本二十六章有君子二字，別本都作聖人）。何況王弼注本原沒有這一章呢。

對於道德經懷疑牠的時代的四點，既然不够證明牠是後於孔子；適得其反地，我所提出的，老子只攻擊禮，可見當時的環境只有禮的一點，却可以直接證明老子的書著在孔子學說盛行之前。

那末，老子道德經除了有一部分後人攙入錯亂以外，（除了第三十一章以外，還有許多可疑的地方，譬如「聖人」在老子裏凡二十九見，足見老子是推崇聖人的，而第十七章却說「絕聖棄智，民利百倍」，「自相矛盾」那一節怕也有後人攙入的。）我們可以信爲是老聃手著的。

前邊從古書所得老子即是老聃，也就是道德經的傳授者的結論，本是無可疑的，在這裏又獲到了這樣一個結論，關於老聃的時代問題，大概不用再取懷疑的態度了吧？

## 二二二 老子正詰前記

高亨

（十九，三，老子正詰上冊）

讀其書，不可不知其人。史記老子傳事略而辭疑，蓋老子之平生，司馬遷所莫能詳也。就其近者言之，老子傳曰：「老子者姓李氏，」然則奚爲稱老子？解者紛紜，俱所未安。亨按老李一聲之轉，老子原姓老，後以音同變爲李，非有二也。請列四證以明之：

周秦舊籍，若莊荀韓非呂覽禮記國策等，於孔墨大師皆舉其姓，獨於老子則稱老聃而不稱李聃，皆稱老子而不稱李子，明見老子原姓老矣。其證一也。

古有老姓而無李姓。世本，「顓頊子有老童。」風俗通義，「老氏，顓頊子，老童之後。」左氏成公十

五年傳，「宋有司馬老佐。」（杜注，老佐，滅公五世孫。）又昭公十四年傳，「魯有司徒老邪。」老佐，老邪，

蓋皆以老為姓，雖不必出於老童，然古有老姓，可以論定。故商之老彭，楚之老萊，余亦疑其原姓老也。春秋

二百四十年間無姓李者。惟左氏閔公二年傳，「晉有里克。」（呂覽先已為注，引作李克，乃後人改里為李耳。）

昭公十八年傳，「鄭有里析。」魯語，「魯有里革。」然皆作里不作李。（史記循吏傳，李離者，晉文公之理也

，左傳作士離，不作李。）戰國策始有李悝，李克，李談，李牧，韓非子始有李克，李史，是李姓之起甚晚。老子之

世，未聞有之。然則老子原姓老，明矣。其證二也。

古人姓氏，多無本字，借同音字為之，所借各異，故一姓往往歧為數姓。如晉語所記黃帝子十二姓，其已

姓則歧為媯姓，為允姓；其任姓則歧為城姓，為南姓；其依姓則歧為偃姓，為嬴姓（本劉師培說）。若是之類，不可

歷舉。至荀卿亦作孫卿，田仲亦作陳仲，鄒衍亦作騶衍，惠子亦作慧子，更無論矣。故老之變李，亦語轉而然，

與此例同。其證三也。

古韻老屬幽部，李屬之部，二部音近，古或不分，此事於老子本書即足以明之。二章曰：「聖人處無為之

事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃。」教屬幽部，事辭有特屬之部，此二部通諧之一驗也。

九章曰：「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可常保；金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎；功遂退身，天之道。

也。」保守咎道屬幽部，已屬之部，此二部通諧之二驗也。十四章曰：「迎之不見其首，隨之不見其後，執古之

道，以御今之有能知古始，是謂道紀。」首後道屬幽部，有始紀屬之部，此二部通諧之三驗也。三十三章曰：「知足者富，強行者有志，不失其所者久，死而不亡者壽。」壽屬幽部，富志久屬之部，此二部通諧之四驗也。之幽通諧，在老子書，無處不然，蓋其時其地二部必未分也。老李二字，其聲皆屬來紐，其韻又屬一部，然則其音相同甚明，唯其音同，故由老而變為李。其證四也。（又按後屬宵部，後屬侯部，余亦以幽部概之者，因幽，宵，侯三部相近。）

由斯觀之，老李本一，蓋無疑問。馬叙倫老子巖謁卷首，有老子老萊子周太史儋老彭是非一人考，老子姓氏名字鄉里仕宦生卒考二篇，蒐故扞新，論老子之平生，已為詳密。馬氏後之專篇考證，亦其文具存，故余弗重述，而特著此一崑於本書之首。

民國十八年十月九日高亨記。

## 一三三三 老子年代之考證

黃方剛

（十九，七月，哲學評論第二卷第二期）

凡研究一書，既於義理有所心得矣，而欲名其學說曰某某之學說，則必先知其書之作者為何許人而後可也。若欲論其學說之來源與其影響，則又必先知其書之年代而後可也。此類工夫，考其性質，近乎歷史的，其去純粹哲學遠矣。然其有助於純粹的哲學研究，誰云不然？今我此舉，即發於此機。若欲我專為考

證而考證，考證果有自身之價值乎，我亦不能也。嘗於雜誌報端見文章數篇專論老子學說之淵源，或謂出於史官，或謂環境刺激，爭論紛紛，一若真有問題在者，嗚呼！何其不思之甚耶！師承也，境遇也，固不能免，然其個性獨不存在耶？孰謂老子一書徒從師承境遇來者？觀其言道言德，或歸天然，或涉人事，顯然有一系統在，孰謂徒以師承境遇而能造成一系統的哲學？且凡有百事業莫不成於個性與環境（師承亦環境之一面）之結合也，何獨老子書？則今之單就一端而思有以解釋老學之來源者皆着歧途也，抑亦戲論而已。

考古書之引老子語者有孔子家語、列子、戰國策、呂氏春秋、淮南鴻烈、韓非子及莊子，而論語雖不明引，似暗示之。茲先從論語討論之。

一、論語憲問第十四曰：「或曰：以德報怨，何如？」老子六十三章曰：「大，小，多，少，報怨以德。」孔子於憲問答曰：「何以報德？」此適與老子「大，小，多，少」句針鋒相對，吾疑孔子有老子學說在其心中也。憲問復有「仁者必有勇，勇者不必有仁」句，而老子六十七章亦曰：「慈故能勇。」吾疑孔子之說自老子來也。論語衛靈公第十五曰：「子曰：無爲而治者其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」「無爲而治」老子之說也，孔子其欲以舜證之歟？然「無爲」二字不必起自老子，故不能據以爲實。凡此三項皆不能確證老子書之前於論語，亦不能證作此諸語者之前於孔子，然如孔子學於老子之說證實，則此數語大概是指老子的，此則須待決於後來也。

二、孔子家語卷二三怨第九曰：「子路進曰：『敢問持滿之道乎？』……此所謂損之又損之道也。」（按

淮南鴻烈亦有此節。

「持滿」本乎老子九章「持而盈之」句，「損之又損」出於四十八章，並無疑。又同

卷復有「子路問……」有人於此，被褐而懷玉」等句，「被褐而懷玉」或出於老子七十章，然此或是老

子前成語，未必原於老子。孔子家語卷三載有金人銘，其中語都類老子，殆即老子所宗也。孔子家語一書

前人有疑其僞者，然古書之僞大都依托而已，非必欲引人入迷也。家語之僞不過採集聞見而缺漏，不盡廢而已，尚非依托者也。我以為金人銘決非僞造，劉向說苑已載之，今則且得因老子而證實焉。

三、列子一書本是湊合古書而成者，與列子人直無關係。列子書之僞即所謂依托者也。凡依托者其

言不盡屬杜撰，故列子書中有莊子語，有淮南語，皆有據也。列子書中所引老子，除莊子、淮南所已有者外，有

老子第六章，顧列子謂其出於黃帝書，此爲假托無疑。此假托竟是再傳的假托，蓋始則戰國時人假托於黃

帝，而僞造列子者復援引之，以爲真黃帝之書，意者戰國時人竊老子語以爲黃帝書耳。觀戰國策卷二十二

引周書，「將欲敗之，必姑輔之，將欲取之，必姑與之」，足知戰國時人不辨老子與周書矣。戰國策同卷復引

周書曰：「絲絲不絕，綬綬奈何？毫毛不拔，將成斧柯。」此與太公兵法引黃帝語及金人銘並相似，是知戰國時

人亦不辨周書與所謂黃帝書也。大概此數語皆是古之成語，戰國時人不遑考其出處，故但就所聞而引之

耳。或者老子爲周史，其書遂被誤認爲周之官書，亦未可知也。老子書中引古成語者甚多，然老子於每處

必明示讀者以非己出，而於第六章則不然，故我以為此是後人竊老子，非老子引前人也。依托於黃帝者特

以戰國爲盛，而老子之語竟得爲戰國人所假借，則老子書必在戰國前明矣。然老子之成於戰國前，他書之



可爲證者尙多，不必倚此一件事也。

四、戰國策卷十一顏觸引老子曰：「雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基。是以侯王稱孤寡不穀，是其賤之本與非？」（按末句有誤）此老子三十九章文也。卷二十二引周書曰：「將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑與之。」此與呂氏春秋卷二十行論所引詩曰：「將欲毀之，必重累之；將欲踏之，必高舉之。」文義文格俱相似，我疑其與老子三十六章文一來源也，殆皆古成語耳。卷二十二復稱魏公叔痤曰：「故老子曰：『聖人無積，盡以爲人已愈有，既以爲人已愈多。』公叔當之矣。」此老子八十一章文。戰國策大約成於秦時，其中所載亦有成於秦前者。即以秦爲其書成之時，則亦已當西歷紀元前二百餘年矣。此時老子學說已頗盛行，游說之徒稱述之，則老子書之成當遠在秦前也明矣。況戰國策中顏觸一條乃顏觸自引老子，設此而可信，是當顏觸時老子已頗聞於世矣。顏觸之引老子在對齊宣王語中，宣王在位自西歷紀元前三百三十二年，至三百十四年，則顏觸之引老子當在西歷紀元前三百十四年以前也。

五、呂氏春秋卷二貴生曰：「惟不以天下害其生者也可以託天下。」此雖未引老子語，實用十三章「貴以身於天下，若可記天下」之意而反之。卷六制樂曰：「故禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」此則明明老子五十八章文，言「故」者蓋即引之之意也。卷十六樂成開章即曰：「大智不形，大器晚成，大音希聲。」亦不言「老子曰」，然最後兩句固老子四十一章文，惟老子亦是引古語耳。卷十七君守曰：「故曰：不出於戶而知天下，不窺於牖而知天道，其出彌遠者其知彌少。」此老子四十七章文，其出於老子無疑。卷二十五別類

得章曰：「知不知上矣。」此即老子七十一章文。此外用老子意而不用老子語者甚多，吾獨怪其於明引老子處不言「老子曰」，然其信作此數語者爲老耽則無疑，觀於卷十七不二「老耽貴柔」句及卷十八重言「故聖人聽於無聲，視於無形，參何田子方老耽是也」等句可知已。呂氏春秋作於呂不韋相秦期內，按不韋於西歷紀元前二百三十七年能相，則此書至遲當成於彼時也。且此書乃輯古書而成者，則其被輯之書必於其時已流行矣，若老子者必其一也。

于 六、淮南鴻烈所引老子語太多，可不必開列於後。試單言其數，則卷一原道訓凡十五條，卷二俶真訓凡三條，卷六覽冥訓凡二條，卷七精神訓凡三條，卷八本經訓凡二條，卷九主術訓凡五條，卷十一齊俗訓凡四條，卷十二道應訓凡五十二條，卷十四詮言訓凡一條，卷十八人間訓凡二條，共八十九條。此外用老子意而不用老子語者尙多，韓非以來，惟此書引老子獨多。按劉安襲封淮南王在西歷紀元前一百七十二年，此書之成當不甚後於此時。

七、韓非子有卷六解老及卷七喻老兩篇，專論老學。此外卷一主道，卷二揚權，卷十內儲說下，卷十六難三，卷十八六反皆有所引。而書中老子學說之影響形跡昭然，故設有創韓非解老喻老二篇是假者，非推翻全書之真狀不可也。司馬遷謂韓非之學原於老子，觀其書當知此說之不誣。按韓非死於西歷紀元前二百三十三年，其書之成，據司馬遷說，大約在數年或十數年前也。

八、莊子外篇胠篋引老子者凡四處：「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人」一也，出於老子三十六章；

『絕聖棄知』二也，出於老子十九章；『大巧若拙』三也，出於老子四十五章；『民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來』四也，出於老子八十章。外篇在宥引老子者凡二處：一爲『故貴以身於爲天下，則可以託天下；愛以身於爲天下，則可以寄天下』，出於老子十三章；一爲『萬物云云，各復其根』，出於老子十六章。外篇天地曰：『古之畜天下者無欲而天下足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定』，此意本於老子六十五章。又曰：『不尙賢，不使能』，上句蓋老子第三章文。外篇天道『知者不言，言者不知』句爲老子五十六章文。至樂篇『至譽無譽』句，實即老子三十九章文，惟老子各本自誤耳。同篇復有『天無爲，以之清；地無爲，以之寧』等句，其義出於老子三十九章。又『芒乎芴乎，而無從出乎；芴乎芒乎，而無有象乎』等句，義本老子二十一章。外篇達生有『爲而不恃，長而不宰』二句，乃老子五十一章文。外篇山木有『少私而寡欲』句，出於老子十九章。又有『自伐者無功』句，見於老子二十四章。外篇田子方曰：『既以與人已愈有』，語出老子八十一章。外篇知北遊引老子者凡三處：一曰，『夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教』，其末句本於老子二章之文。二曰，『故曰：失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者道之華而亂之首也。故曰：爲道者日損，損之又損之，以至於無爲，無爲而無不爲也』，上五句本老子三十八章，下三句乃四十八章文。三曰，『終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也』，此爲老子十四章文。雜篇庚桑楚引老子者凡二處：『兒子終日嗥而嗑不噎，和之至也』，出於老子五十五章；『衛生之經，能抱一乎？……能兒子乎？』本老子第十章。雜篇則陽有『道不私，故無名』句，

義本老子首章與三十二章。寓言篇引老子四十一章「大白若辱，盛德若不足」二句。最後天下篇復引

二十八章「知其雄，守其雌，爲天下谿；知其白，守其辱，爲天下谷」等句。綜觀莊子所引老子，外篇，雜篇內均

不可謂少矣，獨內篇無之。然內篇中提老子名者凡三次，則雖不引其語，不得以之疑莊子書之不純也，殆內

篇中莊子本說持富而已。莊子外篇及雜篇有爲弟子所附益者，自其本文觀之可知。然此固未足以斷其

所言之必謬也。今欲知莊子書之年代，則須先知莊子人之年代，均詳於後。

莊子爲惠施之友，自莊子書中觀之可知。莊子記與惠子之問答凡八條，散布於內篇，外篇，雜篇內，而惠

子之名亦復數見於書中，故不得謂之假矣。惠子之事跡尙可考，戰國策，呂氏春秋均紀之。按西歷紀元前

三百四十一年（即梁惠王三十年），齊大敗魏於馬陵。國策卷二十三載惠王於是召惠子來對策，此當是惠子

初用於魏時。惠子決不能於此以前相魏，蓋西歷紀元前三百四十二年正中山君初爲相之時也，然惠子於

此時已仕於魏則無疑。西歷前三百三十五年有徐州之會，魏王推齊王爲王，即用惠子之策。惠子所以欲

魏尊齊者，將以使楚嫉齊而起爭鬪也。關我徐州之會，呂氏春秋開春論五載匡章與惠子之問答，審應覽六

復載匡章之非惠子，此匡章即孟子書中之匡章也。匡章，齊人，故其與惠子相見當即在徐州時。孟子離婁

下公都子問於孟子曰：「匡章，通國皆稱不孝焉，夫子與之遊，又從而禮貌之，敢問何也？」據此則匡章，孟子之

友，決非如高誘注呂氏春秋所云孟子之弟子也。孟子之年代既可知，則匡章與惠施之年代亦約略可知矣，

今當更細查之。

西歷紀元前三百三十三年楚敗齊於徐州，魏遂間接得復仇，是惠子之策之成功也。吾意惠子之見重於惠王此後益甚，至於何時相魏則不可知，惟莊子秋水篇言其曾相魏耳。國策卷二十二載惠子與張儀辯論及張儀以秦相魏二事，二事並在西歷前三百二十三年，正張儀免相於秦後也。又四年而惠王死，呂氏春秋開春論一及國策卷二十三並載惠子諫太子事，是知惠子後死於惠王也。然此後惠子不復大用事於魏，觀竹書紀年記翟章伐衛救鄭及救皮氏可知矣。翟章者，即呂氏春秋之翟翦也（「章」「翦」相通）。呂氏春秋應覽五曰：「惠子爲魏惠王爲法，法已成，以示諸民，民人皆善之。獻之惠王，惠王善之，以示翟翦，翟翦曰：『善也。』惠王曰：『可行耶？』翟翦曰：『不可。』……」翟翦蓋根本反對惠子之學術者也。又應覽六曰：「惠子之治魏，爲本其治不治。當惠王之時五十戰而二十敗，所殺者不可勝數，大將愛子有禽者也。大術之愚爲天下笑，得舉其諱，乃請令周太史更著其名。圍邯鄲三年而弗能取，士民罷路，國家空虛，天下之兵四至，衆庶誹謗，諸侯不譽，謝於翟翦而更聽其謀，社稷乃存。」此作應覽者之非惠子也，其舉惠王之一切失敗而歸之於惠子自是不公，亦不確，意者其所指特惠子一般人耳，非必指惠子一人也。末謂「謝於翟翦而更聽其謀，社稷乃存」，是惠王末年惠子已不用，而翟翦爲政矣。翟翦得與惠子前後爭政，則其年事當亦相若。翟翦於魏襄王時猶能將兵，其最後次將兵竟在西歷紀元前三百零七年，則惠子於此時當亦不能太過於六十之數。若然，則惠子於西歷前三百四十一年實新仕於魏。夫以一三十左右之人而初仕，可謂尋常之至矣。則以惠子爲生於西歷前三百七十五至三百六十五年間者當不致太差也。戰國策卷十六

言五國伐秦魏欲和，而使惠施之楚，按五國伐秦在西歷前三百十八年，其時惠子年尚不到六十，以任此職，不得謂之不近情。國策同卷又謂張儀逐惠施於魏，惠子之楚而楚王納之於宋，事當在張儀後相魏時，正西歷前三百十三年至三百十二年之期也。我所以斷其爲此時者，以張儀決不能於魏惠王時逐惠子，一則因惠子見信於惠王，二則因張儀自己反不見信也。然張儀之惡惠子已始於此時矣，故有逐之之舉於後耳。按此二事實與翟章爲政一事互相表裏，故引之。

（老）

今試考惠子之卒年。莊子徐無鬼篇莊子謂惠子曰：「儒墨楊墨四，與夫子爲五，果孰是耶？」秉者公

于

孫龍之字也。公孫龍之政治活動，其見於史者最早爲勸燕昭王偃兵事，當在西歷前二百八十年前，呂氏春

代

秋審應覽七載之，最遲爲勸平原君勿受封事，在西歷前二百五十七年，國策卷二十載之。公孫龍於西歷前

之

二百五十七年猶存，即使其時年已老，其生之早恐終不出乎西歷前三百二十五年也。惠子得知公孫龍之

考

與己齊名則惠子於公孫龍初著名時必猶存無疑。故我度惠子之死約在西歷前三百年至二百九十年間，

（證

當公孫龍二三十歲時也。或且疑公孫龍著名何以如是其早，然廢之於其學術之性質，固不足爲奇耳。

——

惠施與公孫龍之年代既可循，則莊子之年代亦不難循矣。莊子果爲惠子之友，則其年事決不能相差

太多。莊子至樂籍載莊子妻死，惠子往弔之。惠子見莊子方箕踞鼓盆而歌，則責之曰：「與人居，長子，老身

死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？」惠子未死以前莊子已有長成之子，且其妻已老而死，則莊子即老

不如惠子，亦不能相差太多也。大概而言，莊子之年似不及惠子，何以證之？莊子徐無鬼篇載莊子因送葬

而過惠子之墓，因而慨然歎惠子之已死焉。夫以惠子老死後許久而莊子猶得存而記其死後之事於書，則莊子之年決不能過於惠子也，明矣。尋常論之，且必以莊子之生爲後於惠子也。然此尙非惟一之證耳，莊子齊物論篇曰：『昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎皆其盛者也，故載之末年，唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身無成。』驗此段文義，可知莊子至少知惠子之死，且得載之於其書。若以『而其子又以文之綸終』之『子』作惠子之子解，則莊子且及見惠子之子之死矣。莊子秋水篇載公孫龍與魏牟談及莊子之學，魏牟極稱道莊子。夫以晚輩之公孫龍而得列其名於莊子之書中，足知莊子之壽必甚長也，否則莊子必頗幼於惠子也。然此二說可並立，皆足以證莊子死年之晚。莊子於惠子死時已老，則莊子即享高壽，亦不能於惠子死後活過二三十年也，明矣。孔穿者公孫龍之大弟子，宣傳公孫龍學最有力者也，莊子書中宜有其名矣，而竟無之，此何故？試尋孔穿之年代，乃可得其解。孔穿爲孔子之後裔，據史記孔子世家，牛於西歷前二百七十八年，卒於前二百二十七年，蓋當其享名之時莊子已死矣。且莊子秋水篇記公孫龍之言曰：『龍少學先王之道，長而明仁義之行，合同異，離堅白，然不然，不可，困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達已，今吾聞莊子之言，茫焉異之。』言『少』言『長』，蓋其時公孫龍猶不過一少年耳。假定公孫龍生於西歷前三百二十五年，與三百十五年間，則莊子死時約當西歷前二百八十年至二百七十五年之期。假定莊子至少活七十五歲，至多活八十五歲，則莊子生年約當西歷前三百六十年至三百五十五年之期。若是，則莊子至少

則少惠子五歲，至多則少惠子二十歲，而各方面事實皆顧及矣。以此推之，則莊子著書之期約在西歷前三百年，至其死時，其書或未完成，於是其弟子纂集其平日所言而增修之，故其文筆之不同有如斯者。莊子書中盛稱老子，又徵引其語，則約略言之，當莊子生時，老子之說必已傳於世矣。觀於莊子知老子之深且詳，吾意其必有親密之授受也，獨惜莊子前之傳老子學者皆不聞於世耳。不然，我且得上溯其流而定老子書之年代焉。事實既如此，故上距老子著書之時，下涉莊子生長之期，凡一百五十六年內，竟無一可靠之人或書得以證老子書之真實無假焉。噫！亦可慨已。

年 吾已考定老子書之年代，以為此書至遲當於莊子生時已傳於世，顯其作者為何人及其作者之生卒在何時猶未詳也，今當循此問題而商榷之。按淮南鴻烈凡引老子文時，不曰『老子』，即曰『老聃』。韓非

子除解老、喻老二篇外，內儲說下六微第三十一曰：『其說在老聃之言失魚也。』（指老子三十六章『魚不可脫於淵，邦之利器不可以示人』二句）六反第四十六曰：『老聃有言曰：『知不足辱，知止不殆。』』難三第三十八則曰：

『老子曰：『以智治國國之賊』其子產之謂矣。』賈子新書卷二審微亦曰：『老聃曰：『為之於未有，治之於未亂。』』荀子天論篇第十七曰：『老子有見於純，無見於信。』呂氏春秋卷十三去尤篇曰：『老聃則

得之矣。』卷十七不二篇曰：『老聃（「聃」通耳）貴柔。』卷十八重言篇曰：『故聖人聽於無聲，視於無形，詹何，田子方，老聃是也。』而卷一貴公篇曰：『荆人有遺弓者而不肯索，曰：『荆人遺之，荆人得之，又何索焉？』孔子聞之曰：『去其荆而可矣。』老聃聞之曰：『去其人而可矣。』故老聃則至公矣。』戰國策所引老



子語已見於前，至於莊子書中則「老聃」、「老子」到處皆是，無需徵引。綜觀以上各書，其引老子語或述老子學說時必冠以「老聃」或「老子」，曾未見有冠以他名者，則以老子書之作者單爲老聃，當矣。而史記老莊申韓列傳獨特異議焉，故不得不特別討論之。

今本史記謂老子姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃，不知其所據何在。凡史記以前書未有言此者，觀上所引可知之。按史記索隱謂「字伯陽」三字爲許慎所見本史記所無，則史記此文中有竄亂無疑。且以「聃」爲諡，可謂不通，竄亂之跡顯然。又關於老子鄉里，史記言之獨詳，而對於其人尙且有是否即老萊子或周太史儋之疑，是亦可怪矣。今本史記曰：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。」陸德明經典釋文則謂史記又云「陳國相人也」。邊韶老子銘謂老子，楚相縣人，似根據於史記。謂老子陳國苦縣厲鄉曲仁里人者，蓋始於河上公之老子注，馬叙倫老子叢話謂爲後世術士誤讀邊銘，亂湊王阜之碑而成者是也。原本史記殆作「老子，相人也」，亦無「陳國」、「楚國」等字。馬叙倫謂於「相人也」上加「陳國」或「楚國」，史記無此例，甚是。余謂若加「陳國」，則後文明曰：「老萊子亦楚人也。」將成矛盾，即陳國後爲楚滅，亦不得如此說也。若置「楚國」於其上，則楚無相地，太史公不能糊塗如此也。由是觀之，即此段史記文亦已經後人改竄矣，史記之不可靠如此。然此猶非太史公自己之不可靠也，今請察其本語。史記述關尹強老子著書事亦爲前書所不道，吾亦不知其何所據而云然。史記言老子出關去後，不知所終，是與莊子養生主篇所記不合。史記信老子活一百六十餘歲，又疑其活二百餘歲，實屬不近情。史記疑老萊子太史儋與老子

爲一人，足見其關於老子實無確實之資料，乃後忽詳叙老子之後裔，一若曾得可靠之知識者然，是誠難解已。吾意司馬遷時老子之名早已爲神仙家所利用。老子生時爲隱君子，死後更少知之者，故神仙家得乘其便。司馬遷雖明知神仙家言之不足信，然外此更無從覓關於老子之材料，遂不得不採用之，同時又不得不置疑焉。凡讀司馬此文者不亦有相同之感乎？然則老子之世，裔太史公果何從而知之？太史公謂李假仕於漢文帝，而假之子解爲膠西王卬太傅，因家於齊，則其材料竟得之於解或解之子孫，亦意中事耳。然若老子之子孫既知其先代如是其詳，何以猶不能辨之於老萊子及太史儋？豈彼等腦中自清而太史公獨不清耶？抑太史公自亦疑彼等之非老子之真子孫耶？或者太史公雖疑彼等之假托，因自己亟於欲明老子之非神人而不得不乞援於彼等，亦未可知，此其所以直書「老子之子名宗……」歟？總之，細察史記此文，只覺中無一言能令人深信不疑，我以爲當存而勿論之，必欲論之，則請單從其文之內部言之。太史公叙老子之後裔，自老子之假凡七世，連老子則爲八世。假定老子長孔子二十歲，又假定假卒於漢文帝末年，則自西歷前五百七十一年至前一百五十七年共得四百十四年。以八除此數，則平均每世幾五十二年，不覺太長乎？或以此比孔子世家，謂彼自孔子至安國平均才三十年爲一世。孔氏之世代雖不能作準，亦可以起疑矣。又老子若果長於孔子，而其子得爲魏將，亦殊可疑，然太史公六國表始於周文王元年（西歷前四百七十五年），上距孔子之卒不過四年耳。其時魏雖未爲諸侯之一，亦已稱魏矣，故雖於此前稱魏，亦不足怪。此點及李氏年世太長一點雖皆解說得過去，究竟令人不服，故有疑史記所稱老子子孫實非老子之子孫者，范曄

君在學衡二十九期所說足爲代表。范君謂由李宗至李解之世，爲數適與所謂周太史儋之年代相合，疑假解等皆自托於老子者，我亦疑之。若然，則所謂「姓李氏」者亦即太史儋之姓或氏耳，非老子之氏或姓也，如是則與先史記之書所記冥合矣。太史公撰老子列傳，惟此一事爲詳而切，然亦已靠不住矣，況其他乎？凡研究老子年代者似不應更依據史記老子列傳矣。

史記既無補於事，則當何向？禮記曾子問數言「吾聞諸老聃」，或者從此可考得老子之年代。然曾子問是否可靠尙是問題，即使可靠，其所記是否正確亦成問題。呂氏春秋卷二仲春紀四曰「孔子學於老聃……」，此事或誠有之。論語述而第七曰「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」。向來注釋者或謂老彭是一人，曰殷之賢大夫也；或謂「老」是老聃，「彭」是彭祖；獨馬叙倫老子叢話謂老彭即老聃，以「彭」「聃」聲通爲證。莊子雜篇則陽首言則陽游於楚，忽又言彭陽見王（楚王），注者或謂其姓彭名陽字則陽，或謂名則陽字彭，陽紛紛不一，吾疑其皆非，而實因「彭」「則」二字亦相通也。「彭」「則」相通之疑難惟在其韻之不同，然今日江浙一帶讀「詹」「甘」「聃」等字無英文N之音，而湖北人讀「木」爲「蒙」，則反增N之音，或者古之方言亦有如此不同者乎？「彭」「則」若可通，則「彭」「聃」之相通真無疑問，蓋「則」與「聃」之相通，姑勿論其韻而單論其聲，爲「知」部與「端」部之相通，古來齒音與舌音相通之例直不勝枚舉耳。此與馬叙倫所舉之通例性質不同，或可爲其一助乎？孔子稱老彭而加「我」字於其上，蓋親之之詞，馬叙倫謂此因孔老宋人而同姓子之故，余謂此豈不亦因孔子嘗問學於老聃之故

耶。總之以「老聃」解「老彭」似最近情，蓋「彭」之作「彭祖」解，已爲「彭祖」不是人名之說打倒矣，此外更有何解？今若假定老彭即是老聃，則「述而不作，信而好古」二語亦得其證矣。老子書中引古語或類古語者凡十五件，今一一開列於後：

一，六十四章「慎終如始」句，似原於尚書卷二太甲第七之「慎終于始」。

二，三十六章「將欲翕之，必固張之；將欲弱之，必固彊之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固取之」等句，類國策卷二十二所引之周書語，「將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑與之」。

三，三章之「多言數窮」及六十三章之「事無事」二句，類說苑敬慎篇所載金人銘語，「無多言，無多代事」。

四，二十四章「彊梁者不得其死」句，出於金人銘。此明明是老子引人語，蓋老子自云：「人之所以教我，亦我之所以教人」也。

五，七章之「是以聖人後其身而身先」及六十六章之「是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之」亦本於金人銘之「君子知天下之不可上也，故下之；知衆人之不可先也，故後之」。

六，六十六章之「江海所以能爲百川王者，以其善處下也，故能爲百川王」二句，義本金人銘「江海雖在，長於百川，以其卑下也」句。

七，七十九章之「天道無親，常與善人」句，義本金人銘「天道無親而後下人」句。

金人銘始是古語。國策卷二十二引周書有「縣縣不絕，綬綬奈何！毫毛不拔，將成斧柯」等句；太公兵法引黃帝語曰：「涓涓不塞，將爲江河；熒熒不救，炎炎奈何！兩葉不去，將用斧柯。」金人銘則曰：「箠箠不滅，炎炎奈何！涓涓不塞，終成江河；綿綿不絕，或成網羅；毫毛不札，將尋斧柯。」三處文雖略異而義則相似，語氣亦一，可信其出一源，不能謂其於同時異地假造而成也。又老子既曾引金人銘句，又指明其爲古成語，則金人銘之非假可知。

八，六章全章，列子天瑞篇引作黃帝書曰：此或係假托，或因不分別周之官書與老子之書故，或此真是古語，今無從斷定。

九，六十三章「大，小，多，少，報怨以德」句，其義似本於周書。國語卷十五所引周書曰：「怨不在大，亦不在小，」可爲引索。

十，六十八章「善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與」等句，及二十三章之「死而不亡者壽」句，類似穀梁傳卷一莊公八年春所引「故曰……善爲國者不師，善師者不陳，善陳者不戰，善戰者不死，善死不亡」等句，穀梁所引或是老子以前成語也。按此又與國語卷二十一越語下范蠡所言「彼來從我，固守勿與」句相似。

十一，二十二章「曲則全」句，上有「古之所謂」四字，老子所引也。

十二，七十章「被褐而懷玉」句，孔子家語卷二三恕子路問亦有之，恐是古成語。

十三，四十一章『故建言有之曰』句，下自『明道若昧』句起至『道隱無名』句止均古語。  
十四，六十九章之『吾不敢為主而爲客，不敢進寸而退尺』二語，老子自云古之用兵者言也。  
十五，七十八章『能受國之垢，是謂社稷主；能受國之不祥，是謂天下王』上云『故聖人云』，察其口氣，似亦古語也。

以上各項及老子書中所屢見之『是以聖人……』『古之善爲道者……』『故有道者……』及六十二章之『古之所之貴此道者……』並八十章不亦可稱『述而不作，信而好古』乎？然後人遂謂老子毫不創作，只是傳揚古道者，則又泥於此說之弊也。老子書中創作之處自是富足，孰謂如此有系統之哲學而可以湊集古語造成者？作此說者殆忘却老子之有個性耳。

老彭既爲老聃，則前所引論語文之似出老子者想必自老子來矣。若然，則老子書殆成於孔子存時，然或者此數語爲孔子親聞諸老子者，亦未可知。無論如何，老子若果長於孔子，則其書之成時亦約略可考矣，今吾所欲討論者即此點。

史記孔子世家，老子列傳及呂氏春秋皆謂孔子師老子，然皆不能使吾深信不疑者何也？以其皆後於莊子而莊子之說猶未成立也。禮記曾子問則靠不住，論語則雖有『老彭』而未言老彭是孔子師，故并不能爲證。今當從莊子着手討論焉。

莊子書所記一切事，前人從未有敢全信者，即有信之者亦不過擇其便於己說者而採用之而已，如胡適

之中國哲學史大綱之用養生主『老聃死』一節是也。殊不知老聃之必死，若不以神人目之者，科學常識足為見證，初無待於莊子之記載也。且學者既信莊子之多寓言，復何從而知養生主所云之必非寓言哉，今吾亦欲利用莊子者也，獨不敢任情為之耳，則請先明莊子之詞例。莊子書中，除讓王，說劍，漁父，盜跖四篇顯然偽造及天下篇後人所編不計外，其間對人物與莊子認為同時之人，今排列於後，並示其可能或不可能焉：

內篇逍遙遊

堯——許由……可能且一貫。肩吾——連叔……惠子——莊子……絕對可能。

內篇齊物論

南郭子綦——顏成子游……可能且一貫。堯——舜……絕對可能。絜缺——王倪……可能且一貫。瞿——鶻子

——長梧子……可能且一貫。罔兩——景……寓言。

內篇養生主

庖丁——文惠君……？。公文軒——右師……？。

內篇人間世

顏回——仲尼……絕對可能。葉公子高——仲尼……絕對可能。顏闔——衛靈公太子……絕對可能。匠石

——櫟社樹……寓言。孔子——楚狂接輿……絕對可能。

內篇德充符

常季——仲尼——王貽……？。申徒嘉——鄭子產——伯昏無人……可能。兀者叔山無趾——孔子——老聃……？。魯哀公——仲尼——哀駘它——閔子……？。闔跂支離無脈——衛靈公……？。惠子——莊子……絕對可能。

內篇大宗師

南伯子葵——女偶……可能且一貫。子祝——子輿——子犁——子來……可能且一貫。子桑戶——孟子反——子琴張——孔子——子貢……可能。顏回——仲尼……絕對可能。意而子——許由——堯……可能且一貫。顏回——仲尼……絕對可能。子輿——子桑……可能且一貫。

內篇應帝王

齧缺——王倪——蒲衣子……可能且一貫。肩吾——狂接輿——日中始……？。天根——無名人……寓言。陽子居——老聃……可能且一貫。季咸——列子——壺子……絕對可能。儵——忽——渾沌……寓言。

外篇在宥

崔嵬——老聃……可能。黃帝——廣成子……？。雲將——鴻蒙……寓言。

外篇天地



堯——許由——齧缺——王倪——被衣……可能且一貫。堯——禹——舜——伯成子高……可能。

夫子（指孔子）「夫」恐是「孔」字誤——老聃……可能。將闔蕪——季徹……？。子貢——孔子——漢丈人……

可能。諄芒——苑風……寓言。門無鬼——赤張滿稽……？。

外篇天道

堯——舜……絕對可能。孔子——子路——老聃……可能？。士成綺——老子……可能。

外篇天運

商太宰蕩——莊子……可能。北門成——黃帝……？。孔子——顏淵——師金……可能。孔子——老聃……可

能？。孔子——老聃……可能？。孔子——老聃……可能？。

外篇秋水

河伯——北海若……寓言。孔子——子路……絕對可能。公孫龍——魏牟——莊子……絕對可能。莊子——惠

子……絕對可能。莊子——惠子……絕對可能。

外篇至樂

莊子——惠子……絕對可能。支離叔——滑介叔……？。莊子——空闕體……寓言。

孔子——顏淵……絕對可能。列子——百歲髑髏……寓言。

外篇達生

子列子—關尹……可能且一貫。顏淵—仲尼……絕對可能。田開—周威公……可能。桓公—管仲……絕對可能。東野稷—莊公—顏闔……可能。孫休—子扁慶子……可能。

外篇山木

市南子—魯侯……可能。北宮奢—衛靈公—王子慶忌……可能。孔子—太公任……可能。孔子—子桑寧……可能。莊子—魏王……可能。孔子—顏淵……絕對可能。莊周—闍且……可能。

外篇田子方

田子方—魏文侯—東郭順子……可能。溫伯雪子—孔子—子路……可能。顏淵—孔子……絕對可能。孔子—老聃……可能。莊子—魯哀公……絕對不可能。顏淵—仲尼……絕對可能。列禦寇—伯昏無人……可能且一貫。肩吾—孫叔敖……？。

外篇知北遊

知—無爲謂……寓言。知—黃帝……寓言。齧缺—被衣……可能且一貫。孔子—老聃……可能。東郭子—莊子……可能。矰荷甘—神農—老龍吉……？。秦濟—無窮……寓言。光耀—無有……寓言。冉求—仲尼……絕對可能。顏淵—仲尼……絕對可能。

雜篇庚桑楚

庚桑楚——老聃——南榮越——老子……可能。

雜篇徐無鬼

徐無鬼——女商——魏武侯……可能且一貫。徐無鬼——武侯……可能。黃帝——大隗——方明——昌禹——張若

——譚朋——昆闢——滑稽……？惠子——莊子……絕對可能。管仲——桓公……絕對可能。吳王——顏不疑

——董梧……可能。南伯子綦——顏成子……可能且一貫。仲尼——孫叔敖——市南宜僚……不可能。子綦

——九方歎……可能。

——齧缺——許由——堯……可能且一貫。

雜篇則陽

則陽——夷節——彭陽(卽則陽)……可能。魏筮(環淵王)——田侯牟——犀首——季子——華子——惠子——戴晉人……

絕對可能。孔子——子路……絕對可能。長梧封人——子牟——莊子……可能。柏矩——老聃……可能。仲

尼——太史大弢——伯常騫——孫章……？少知——太公調……？

雜篇外物

老萊子之弟子——仲尼——老萊子……可能。惠子——莊子……絕對可能。

雜篇寓言

莊子——惠子……絕對可能。顏成子游——東郭子綦……可能且一貫。

罔兩——景……寓言。陽子居——老聃……可能且一貫。

雜篇列禦寇

列禦寇——伯昏瞀人……可能且一貫。魯哀公——顏闔……絕對可能。

細察以上各項，可得以下各例：

一，凡對話者必同時人（除却二次，另論於後）。

二，其人不必真有。

三，其人雖非真有，其寓托則以一貫爲法。

四，時代上絕對可能與大概可能之間對或交涉凡七十九次，其絕對可能之類中最普通者如

(一) 孔子及其弟子

(二) 孔子及魯哀公

(三) 惠子與莊子

(四) 管仲與齊桓公

(五) 堯、舜與禹，恐皆無有敢置疑者。

此外老子與孔子之對答亦有七次，容後討論。

五，時代上絕對不可能者祇二次：

(一) 莊子見魯哀公，此顯然嘲儒之文。

(二) 仲尼與孫叔敖。按孫叔敖爲楚莊王相，楚莊王在位始於西歷前六百十三年，終於前五百九十一年，則孫叔敖縱長壽亦不及與孔子談話也。又依釋文，市南宜僚可作左傳宣公十二年所載之熊相宜僚，解此爲孫叔敖同時人，然莊子後文曰：「市南宜僚弄丸而兩家之難解，」此宜僚乃白公作亂時之宜僚，白公爲亂於孔子卒後，則此非彼宜僚無疑。又此宜僚亦未嘗仕楚，則上文所云皆寄言耳。

六、歷史上無據而自身一貫，可能者凡六事：

(一) 堯及許由，「許由」不知有此人否。

(二) 南郭子綦及顏成子游，（「南郭」或作「南伯」，或作「東郭」）兩俱無證。

(三) 瞽缺，王倪，被衣（或作「蒲衣子」）皆不詳。

(四) 陽子居之見老聃，陽子居不像是楊朱，他書亦未提及。

(五) 列禦寇及伯昏無人皆不詳。

(六) 徐無鬼及魏武侯，「徐無鬼」不知有此人否。

以上諸人雖不能證實，因其屢見於書，故敢料其非杜撰的。

七、無從斷定是否歷史上人物者不過十七件，如肩吾，連叔，公文軒，常季，兀者，叔山無趾，將闔，苑，季徹，廣成子之流是也。

八，顯係寓言者凡十四處，若罔兩與景，匠石與櫟社樹，天根與無名人，雲將與鴻蒙等是也。

九，結論：再以為莊子即使造假，決不欲在年代上造假，然則其以老子為孔子前輩——如果有老子其人

——決定是事實。謂我言不信乎，請讀莊子寓言篇。考莊子寓言之言，乃欲使人增信仰之心，豈有反肯顛

倒事實以滋人之疑者乎？謂莊子無中生有則是，蓋以其無悖於寓言之本旨也。若謂莊子明知一事實而

故意顛亂之，使成矛盾，則非吾所知矣，世亦少有如是之心理也。莊子自曰（寓言篇）：「重言十七，所以已言也，

是為耆艾。年先矣，而无經緯本末以期年者，是非先也。」然則莊子書中所用以解決問題之人物必其

年又先而道又高者，老子其一也。吾由是而知莊子之使老子答孔子之問，非特因其年事較長也，亦因其學

問較深耳。得此鐵證，再加論語之「老彭」一事及後來各書之引證，吾以為老子為孔子之師而先於孔子，

之可稱為事實矣。

日本有津田左右吉者，著儒道兩家關係論（李繼德譯述），創言老子書并老子人都是莊子所假造，其意

蓋欲用以解釋其所謂儒道之衝突也。此種先存己見以解釋事實之方法是否適當，已成問題，若單就此問

題之原料言之，更屬可笑。古書言各家爭勝，在戰國時幾乎家家皆平等，從未有儒與道單獨相爭之事。莊

子書中似嘲儒矣，而莊子固道家也，然莊子豈特嘲儒而已，各家皆其所譏也。蓋道家向來與人無爭，苟無莊

子一人，恐終於寂寞無聞耳，豈可因莊子一人之言而疑道家之欲爭勝哉。且戰國時惟儒墨信徒為衆，相軋

亦特甚，此於當時各書中可見之。若道家果欲凌烈二家，則不特當以老子為孔子師，抑亦當以為墨子師，何

以獨不聞此？且莊子先於呂不韋，荀子，韓非諸人不過數十年，以一避世之莊子而其造假之效率如是其速

且靈耶？是亦可怪已。然此猶可能也，戰國策卷十一顏闞會引老子語，顏闞固莊子同時人也。即此亦有

說，說曰，國策縱靠得住，必成於莊子後，故知此非顏闞自引老子，乃後人追述之言。此說雖勉強，亦尙解得過

去，然申不害之學，太史公謂其原於老子，而申子之語見於諸書者（馬國經史卷一百一十一引）有「天道無私，是以

恒正……地道不作，是以常靜……聖人任法而不任智」等句，韓非亦謂「申子曰：『故曰，吾無從知之，惟無

爲可以規之。』」呂氏春秋亦曰：「申不害聞之曰……故曰，去聽無以聞則聰，去視無以見則明，去智無以

知則公。去三者不任則治……故至智棄智，至仁忘仁，至德不德，無言無思，靜以待時……無唱有和，無先有隨，

古之王者其所爲少，其所因多……爲則擾矣，因則靜矣……故曰，君道無知無爲而賢於有知有爲。」凡此

皆足證老子對於申子之影響而申子固先於莊子也。（按申不害於西歷前三百五十二年相韓，前三百三十七年卒。）

此不特足反證日人之說，且足使人益信老子書之爲老子之作矣。

又梁啓超亦嘗疑老子書爲戰國時作品，惟梁氏之疑起於輕信史記，而不知史記在研究老子各材料中

實爲最不足信者也。加以梁氏未嘗精讀老子，乃解「取天下」之「取」字如「取一物」之「取」，「信」偏

將軍」「上將軍」等詞爲老子原文而不知其「言以喪禮處之」句之「言」字已足證三十一章注文與

原文之混亂，遂反以之疑老子矣。其餘疑問若書中之有「師之所處，荆棘生焉；大軍之後，必有凶年」等句

及「仁義」「王侯」「王公」等名詞（按各碑本俱無「大軍之後，必有凶年」句，此句蓋上句之釋文而誤入正文者。

又「病棘生焉」之「焉」字，恐老子無此用法，漢書嚴助傳引「焉」作「之」，作「之」者是也。「王公」「王侯」並當作「

侯王」。皆可謂不成問題，張煦君及張應麟君（學衡二十一期）駁之，已使無立足地矣。至謂孟子未嘗道及

老子，以爲詭異，殊不知孟子對齊宣王問齊桓晉文之事自云（梁惠王上）：「仲尼之徒無道桓文之事者，是以後

世無傳焉。」足證孟子不是固陋，便是不肯談老子，非必不知有其人也。孟子於西歷前三百二十年至三百

十八年間在梁，莊子熟悉梁事，又爲惠子友，平生好議他人之學，何以連鼎鼎大名之孟軻曾未提及雙字？然

則後人果可因之而疑孟子人或書之真假乎？梁又謂史記老子列傳中之神話大半從莊子之天道、天運、外

物三篇運來，此說直無根據。張應麟駁之曰：史記內神話不過言老子活百六十餘歲及儻即老子，此皆與莊

子三篇無關，是也。至疑老子即老萊子，乃太史公自己腦中不清，究竟亦未嘗信之（參觀仲尼弟子列傳）與莊

子書所給人之影像適相反，蓋莊子明分老子老萊子爲二人也。吾嘗細察三篇，竟不能尋出一句神話，「神

話」云何哉？

不特此也，倘有欲於古紙堆中覓老子事蹟之資料者，舍莊子其將何從？前人總以莊子寓言爲不可靠，

殊不知莊子有寓其言而不寓其事者，則其事猶實事也，若孔子之師老子是已。然或有讀莊子書而信書中

相問對之人確皆爲是言者，是亦太不檢矣。如在宥篇老子與蜚蜚語涉「會史」「儒墨」是惡可信？考莊

子書中孔子與老子相問對者凡七次，又一次則二人未直接交談而以另一人爲介焉（見德充符）。天地篇中

二人之交談與應帝王篇陽子居與老子之言論頗相似，吾疑天地篇中所言爲莊子弟子所補記。天道篇言



孔子欲藏書於周室，遂往見老子於其家。察其語辭，若初見者，而天運篇言孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛見老聃，蓋亦初見，豈二事發生於一時耶？天運篇又言孔子見老子而語仁義，老聃乃與以一番教訓，孔子出而讓老子爲猶龍，於是子貢亦往見老子而請教焉。據史記仲尼弟子列傳，子貢少孔子三十一歲，則是時當爲二十歲，故老子呼之曰「小子」。此與上言孔子五十一歲見老子相合。然天運篇未載孔子謂老聃言曰：「丘治詩書禮樂易春秋六經，自以爲久矣，孰知其故矣，以好七十二君……」夫「七十二君」固屬大言，然其證孔子已嘗遊列國則無疑。按孔子五十五歲始去魯適衛，六十八歲而自衛返魯，豈孔子於此十三年內復見老子耶？又孔子因欲藏書於周室，而見老子或即在彼時歟？以上諸事未嘗不可能，獨無左證耳，學者存疑可也。

禮記曾子問有「昔吾聞諸老聃」等語，史記又言孔子適周問禮於老子而莊子則既不言適周，又不言問禮。若前既有適周問禮之事，則後之談話，若莊子書中所記，不得如初見時口氣也，故兩者必有一非而月一亦未必即是。如必欲有所取舍，則吾甯信莊子而疑史記，馬叙倫謂史記此說集禮記與莊子二說而混一之者是也。至於禮記所言，則未嘗不可能，但亦無旁證耳。閻若璩據日食一節斷孔子見老子時正三十四歲，此蓋本於史記孔子世家「南宮敬叔言魯君曰，請與孔子適周」一語。即使假定兩書俱靠得住，則前人已以孟僖子初死，敬叔不能從遊之說駁之矣。况敬叔年方十四，安能請於魯君（史記志疑二五）？若依莊子，孔子五十一歲見老子，則是年是地並無日食之事，意者孔子五十一歲後復見老子而於彼時遇日食耶？按

春秋魯定公十五年（西歷前四百九十五年，孔子年五十七歲）孔子去衛適宋，是年正好見日食，然則孔子若復見老子，殆於是年也。按老子居沛，莊子屢言之。沛爲宋地，孔子是年適至宋，因而復見老子，頗合情理。覈之莊子天運篇末段所載，更覺可能，故吾以爲禮記曾子問頗足信焉。然禮記祇言問禮而不言其他者何意？豈孔子所學於老子者止於此耶？吾意孔子所聞於老子者決不止此，作禮記曾子問者以爲其他無關於禮，故未載耳。或則儒者恐老子鄙禮之言之不利於己，故諱非之，又獨記老子述禮之言以淆亂人心，亦未可知，殊不知博聞多識於禮初無礙於學說上之排斥禮也。而不明之人且以此怪老子之爲人矣，是正中其計耳。考論語，孔子言禮言仁，最乏定義，然在孔子以前，「仁」與「禮」之義必較簡明，若老子書中所謂，則孔子之加以哲學的種種意義，顯然爲老子學說之影響，就謂二人無學說上之關係哉？

從上所說，老子爲孔子之前輩，可無疑義，惟老子究竟長孔子幾歲則不得而知。孔子兩見老子，第一次孔子五十一歲，第二次孔子五十七歲，既如上言，則老子之年約略可考。按孔子初見老子時，老子已「免而歸居」，又自云「年運而往」，則其老可知。後世方士假老子之名造種種神話，吾以爲不特因老子之言，亦必因老子之人有何特異之點，或者以其年老乎？即單就孔子見老子之年代觀之，老子之享高壽已處於不可疑之境。莊子謂上壽百歲，中壽八十，下壽六十，淮南鴻烈亦以七十歲僅爲中壽（見張煦文），則老子若活九十餘歲，在古時當不以爲奇。如欲對校上所考得之老子年代，須讀莊子及呂氏春秋所記列子之事蹟。莊子田子方篇及列禦寇篇並示列子師伯昏無人，莊子德充符篇又言子產師伯昏無人。莊子應帝王篇言列

子師壺子，呂氏春秋下賢篇則言子產雖爲相，見壺子時必與真弟子坐，坐必以年，其敬之如師可知。列子得與子產同師，則列子之年即少於子產，亦不能太少也。按西歷前五百六十三年子孔作亂，子產攻之，此當是子產初入政界時。前五百五十四年子產爲卿，五百四十三年子產爲政，國大治，至五百二十二年卒。假定子產生於西歷前五百八十年前後，則列子至遲約當生於前五百五十年。吾所以假定列子年少於子產者，一因莊子書中所記列子事大都屬少年人，二則因列子亦爲關尹弟子（莊子養生篇，關尹固老子所爲著書之人，而老子又孔子所及見者也。按莊子寓言篇言老子西遊於秦，養生主亦言老聃死，秦失弔之，老子與秦有緣，可徵。若然，則老子因出入關塞（大概是函谷關）而識關尹，莊子雖未言及此，亦意中事耳。況天下篇又將二人並稱古之真人，其爲同道可知。據此則老子爲關尹著書一事，史記實不誣。若然，則老子之年決不能少於關尹，然亦未必較之太多，謂爲平輩可也。以此推之，假定列子少子產十五歲至三十歲，則關尹大約與子產年事相近；若老子較關尹更多十歲——夫長同輩者十歲，亦已太多矣——則老子至早亦不過生於西歷前五百九十年耳。大概老子生年在前五百九十年至五百八十年間，至多則長孔子三十九歲，至少亦長二十九歲，必欲斷定一年以爲折中，則謂之生於前五百八十五年，長孔子三十四歲，似最近是。如以此說爲準，則當孔子第一次見老子時，老子在八九十歲間，故曰『予年運而往矣』。若第二次復見老子，則其時老子猶在八十六歲與九十六歲之間，雖甚老，尙不足以爲奇也。吾嘗見日本及西洋讀老子之書大多數謂老子生於西歷前六百零四年，考其出處與根據竟不可得，而十九世紀法人 Guizot 不特深信其年，且能言老子

生之月日焉。夫以中國古籍所不載之事，而外人獨言之如是其詳，其誣妄亦可謂甚矣。况覈之以上考證所得，又有不可調和之衝突乎？老子書既為關尹而作，則其作時殆在孔子見老子之前，故孔子門人有知其書之內容者，若論語所暗示之三條是也。至於老子何時方死，此則無關緊要，總之，老子至少活八九十歲也。

余考證老子年代畢，或有責余證列子其人者，若無以答之，人且因以疑我之老子年代矣，故不可不有以塞其口也。呂氏春秋不二篇曰：「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉（「兼」之謂），關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。」夫躋列子於九個歷史上人物中，又尊之以上之「子」字，不特其為歷史上人物無疑，且當時列子學說有承受者可知矣。謂呂氏春秋一證太孤乎，則請讀戰國策卷二十七文曰：「史疾為韓使楚，王問曰：「客何方所循？」曰：「治列子困寇之言。」曰：「何貴？」曰：「貴正。」讀此則知「列子」非莊子所杜撰，而莊子所記亦可信矣。

民國十六年十二月十八日作於劍橋

## 二二四 關於老子成書年代之一種考察

錢穆

（十九，十二，燕京學報第八期）

老子乃晚出之書，此可于各方面證成其說。此篇特其一端，自哲學思想之系統立論，說明老子書出莊子內篇七篇之後。

稿成於民國十二年夏秋之間。當時本擬博綜諸端，草為老子辨偽一書。單篇孤義，藏之篋行，未以示人。頃既

書成無日，而于老出莊後之意則信之益堅，爰先發表陳文，以求通人之教益焉。

大凡一學術之興起，必有其中心思想所在。而此中心思想者，對於其最近較前有力之思想，或為承受而闡發，或為反抗而排擊，必有歷史上之跡象可求。老子一書，開宗明義，其所論者曰『道』曰『名』。今即此二字，就其思想之系統而探索其前後遞嬗轉變之線索，亦未始不足以考察其成書之年代。且一思想之傳布，必有所藉以發表其思想之工具，如其書中所用主要之術語，與其著書之體裁與作風，亦皆不能逃脫時代之背景，則亦足為考定書籍出世年代之一助也。

### 甲（道）

今按老子『道』字有主要之涵義，即道乃萬有之始，雖天地上帝，從來認為萬物之所從出者，老子亦謂其乃由道所生，此乃老子學說至堪注意之處也。如云：

道冲，而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。……吾不知誰之子，象帝之先（四章）

容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久（十六章）

孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。（二十一章）

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名字之曰道，強爲之名曰大。（二十八章）

人法地，地法天，天法道，道法自然。(二十八章)

大道汜兮其可左右，萬物恃之而生。(三十四章)

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。(四十二章)

道生之，德畜之，物形之，勢成之。(五十一章)

上引七章，可見老子書中道字之觀念，實老子一書中心思想之所寄也。今尋論語言道，僅指人事，與老子之道絕不相類。墨子言義不言道。孔墨均淺近，而老獨深遠。孔墨均質實，而老獨玄妙。以思想之進程言，老子斷當在孔墨之後，已無待煩論。至於莊子論道，乃與老有同樣之見解。其言曰：

道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。(大宗師)

此亦謂道先大地而生也。然內篇七篇言道先天地，惟此一節。其他言道，如「道不欲雜」，「惟道集虛」，「魚相造乎水，人相造乎道」，凡諸道字，皆與論語素樸之義爲近，與老子深玄之旨爲遠。則莊生言道，明爲孔墨與老子之過渡。雖有道生天地之說，而持之未堅，廓之未暢，尤未成爲確定之觀念。至於老子書，乃始發揮光大，卓然成一家之說也。而老子首章「道可道非常道，名可名非常名」，其語尤明承莊子而起。莊子之言曰：

道惡乎隱而有真僞，言惡乎隱而有是非。道惡乎往而不存，言惡乎存而不可。道隱於小成，言隱於

榮華。故有儒墨之是非。……物無非彼，物無非是。……是亦彼也，彼亦是也。……彼是莫得其偶，謂之道樞。(齊物論)

又曰：

道行之而成，物謂之而然。……無物不然，無物不可。……恢詭橘怪，道通為一。道未始有封，言未始有常。

大道不稱，大辯不言。道昭而不道，言辨而不及。孰知不言之辯，不道之道。

此皆以道與言辯並稱，即老子道名並提之所本也。莊子之意，在破儒墨是非之辯。儒墨之羣言淆亂，皆所以爭道之是非，故莊子論之如此。其間先後脈絡淵源，明白無疑。謂老在莊後，其說自順。謂老居莊先，則其義自逆。即此以觀，老子書成之年代，居然可見。今更據上引老子論「道」各節，擇其與「道」字相牽涉諸名詞，如「帝」「天」「地」「物」「大」「一」「陰陽」「氣」「德」「自然」「象」「法」之類，一一推溯其思想上之來源，以證成吾說如次：

( 1 ) 帝

帝字見於詩書左氏內外傳，皆指上帝。論語不言上帝，其言天即帝也。墨子亦常言天。獨貴義篇「子墨子北之齊，遇日者，曰：『帝以今日殺黑龍於北方，先生色黑，不可以北。』」乃用帝字。此言墨子不信日者，非

不信帝也。論語墨子均不言先天有道，即不知老子「道爲帝先」之說也。易說卦傳「帝出乎震」帝有所出，乃與老似。則以說卦較老子晚出也。何以不謂老子襲說卦，而謂說卦晚出於老子？則以老子「道爲帝先」之論，於其書中，有精密之組織，有一貫之精神，爲全書之創見，非可以外襲，至於說卦帝出於震之說，若以孔子語，則與論語思想不符，謂非出孔子，則其思想之規模，條理及組織，盛大精密，皆遜老子。故謂其書出老子後，襲老子語也。以下推斷率仿此。墨子而下，論及帝字者有莊子（篇中引莊僅限內篇，外雜諸篇多出莊後，不盡可據也）。其言曰「古者謂是帝之縣解」猶是常義。至云：

南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與

忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨无有。」嘗試鑿之，日鑿一竅，七日而渾沌死。（應帝

王）

則言帝有生死，遠異中庸。詩書勿論已。以論語墨子言，論語言天命，墨子言天志，皆謂道本乎天。莊生之

意，則謂雖帝亦制乎道，故得道則生，違道則死。帝有生死，則帝亦一物，此所謂「天地尙不能久」者也。其

尤明顯者，則曰：「道神鬼神帝，生天生地。」謂鬼神上帝皆得道而乃神，則神不在帝而在道，道在帝先也。此

明與老子似。故知老莊實較爲同時之產物，以其思想上之態度，及其發表之形式，即其所用之術語，皆相近

似故也。以思想發展之進程言，則孔墨當在前，老莊當在後。否則老已先發道爲帝先之論，孔墨不應重爲

天命天志之說。何者？思想上之線索不如此也。



（2）天

論語言天字者十餘見，皆爲一理想上有意志有人格有作爲之上帝。孔學重知天命。墨子亦然，常以尊天事鬼爲是，詬天侮鬼爲非，其學說行事，自謂一本天志。孟子亦稱知天事天。雖曰「莫之爲而爲者天也，莫之致而至者命也」，莫之爲正謂天爲之，莫之致正謂天命之，非自然之謂。至莊子言天，其義乃大變。其論天籟曰：

夫吹萬不同而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶？（齊物論）

曰自己，曰自取，始以自然言天。自然者，謂非冥冥之中別有一天以使之然也。老子言天，亦本自然爲說，與莊同，與孔墨孟異。今使老子言自然之天在前，孔墨孟重言神道之天在中，而莊子返言自然之天在後，則思想上之綫索，有難言矣。故我謂莊老較爲同時，同出孔墨孟之後也。今試再將莊老兩家論天之言細爲比較，則知老子猶在莊子後。何則？莊子重言天，故曰：

是以聖人不由而照之於天。

是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。

和之以天倪，因之以曼衍。（齊物論）

依乎天理。

公文軒見右師而驚曰：「是何人也，惡乎介也？天與，其人與？」曰：「天也，非人也。」

是遯天倍情，忘其所受。古者謂之遁天之刑。(養生主)

按：遯天謂遠自然，倍情謂背道。情即道有情有信之情。

渺乎小哉，所以屬於人也，警乎大哉，獨成其天。

道與之貌，天與之形，烏得不謂之人。(德充符)

按：此道與天互言之也。

知天之所爲，知人之所爲者，至矣。知天之所爲者，天而生也。知人之所爲者，以其知之所知，以養其

知之所不知，終其天年而不中道，天者，是知之盛也。

是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。

按：此亦道與天互言也。

且夫物不勝天久矣。

子貢曰：「敢問畸人。」曰：「畸人者，畸於人而侔於天。」(大宗師)

盡其所受於天而無見得，亦虛而已。(應帝王)

故荀子評之曰：「莊子蔽於天而不知人。」(解蔽)蓋莊子之意，猶若有合乎天者，謂之道之一種觀念存其

胸中，雖其對於天之意義已無舊時神道的之臭味，而其尊天之論，無形中尙受舊說之束縛而不自覺也。至

老子乃捨天而言道曰：

孔德之容，惟道是從。（二十一章）

不道早已。（三十三章）

道常無名，樸雖小，天下莫能臣。

譬道之於天下，猶川谷之於江海。（三十二章）

道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。（三十七章）

上士聞道，勤而行之。

夫唯道善貸且成。（四十一章）

天下有道，卻走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。爲學日益，爲道日損。（四十八章）

道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。（五十一章）

使我介然有知，行於大道。（五十三章）

以道蒞天下，其鬼不神。（六十章）

按：此即莊子神鬼神帝之意也。

道者萬物之奧。（六十二章）

天下皆謂我道大似不肖。（六十七章）

可見老子道字之地位實較莊子七篇爲遠過。故曰：『天乃道，』曰：『天法道，』加道於天字之上，可證老子書較莊子七篇爲晚出也。不然，老子先分言之，明明道尊於天者，莊子復混言之，而謂合乎天乃道，亦非學術思想層累前進之象也。故在莊子時，天之意義已變，而在老子時，天之地位乃降。即此可以推斷莊老之先後也。

(3) 地

論語墨子僅言天，而不言天地。何者？天爲上帝，地不得配言也。莊子則言天地。何者？天乃萬物自然之總名，否則亦塊然之一物，已無至高無上唯一獨尊之勢也。故曰：『乘天地之正，御六氣之辨。』(逍遙)『曰：地嶺天嶺。』曰：『天地一指，萬物一馬。』(齊物論)曰：『官天地，府萬物。』曰：『吾以夫子爲天地。』(德充符)曰：『未有天地，自古以固存。』曰：『生天生地。』曰：『先天天地生而不爲久。』曰：『籀章氏得之以挈天地。』曰：『以天地爲大鑪，造化爲大冶。』曰：『遊乎天地之一氣。』(大宗師)曰：『吾示之以地，天文壤。』(陰帝王)皆以天地並言。天地並言，是天之意義變而地位降也。老子亦然。曰：『天地不仁，以造物爲芻狗。』(五章)『元化之門，是謂天地根。』(六章)『天長地久。』(七章)『有物混成，先天地生。』(十五章)『道大，天大，地大，王亦大。』(十五章)『天地相合以降甘露。』(三十二章)『天得一以清，地得一以寧。』(三十九章)亦皆天地並言。而曰：『人法地，地法天，天法道，道法自然。』則天地猶若有等級焉。此蓋

既合言之，而復折言之，然而天字之地位益不可復其舊矣。中庸亦每以天地並言，而曰：「惟天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」此後人僞書也。盡性襲孟子，參贊天地則襲莊老。何以謂盡性襲孟子？孟子道性善，故曰盡性。然孟子言人之性善，異於物性，故不言盡物性也。中庸推盡人性而至盡物性，已非孟子本意，故不得謂孟子承子思之言，而知是後人層累孟子之言以爲言也。何以謂天地並言襲莊老？其曰：「天命之謂性，」曰：「鬼神之爲德，」曰：「郊社以事上帝，」曰：「惟天之命於穆不已，」知爲中庸者本言昭赫之上帝。其言天地，亦指能化育萬物者而言，與莊老自然之天地不同。是乃襲用莊老天地之文，而重以孔墨之神道粉飾之也。且曰：「參天地，」則以人助天，以儒附道，明爲後人兼採兩家之說而累言之矣。其曰：「可離非道也，」與孔子「何莫由斯道也」異。其曰：「道者自道也，」與孔子「道之將廢，人能弘道，非道弘人」異。豈有子思於其親祖父之學而已大相乖戾至此者？且此皆道家之精言，故知非道家之襲中庸，乃中庸之襲道家也。凡學說之首創必精闢，其後承乃博綜，烏得子思先綜連率性爲道之理於前，而後孟子專闡性善，莊子特發道體於後？此亦於思想之系統有不然矣。易繫辭天地人三才之說，亦與中庸參天地同例，皆儒道兩家雜糅之言，在莊老之後也。

( 4 ) 物

論語不言物。何者？物與心對言，孔子僅論人事未及心物之問題也。墨經有之曰：

(經上)知，接也。(說)知，知也者，以其知遇物而能貌之，若見。

(經上)恕，明也。(說)恕，恕也者，以其知論物而其知之也著，若明。

(經下)物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。

此言知而遂及物也。其討論之重心在知識，不在物質。又曰：

(經說下)物盡異，大小也。

(經下)物盡同名。

(經下)數物，一體也。說在俱一惟是。

此論名實異同而遂及物也。其討論之重心在名實之異同而不在于物質。大率墨經論物，盡此二途。至孟

子倡性善，常言反求本心，而以心之陷溺放失歸罪於物欲，於是心物遂漸立於對等之地位，而成爲學術上一

討論之問題。故曰：

耳目之官不思則蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。

是孟子雖言外物，而其討論之態度亦復傾向於內心，不以物質爲注意之一問題也。至莊子出，乃始於外物一面，進而觀察其本質與真相。大率莊子論物，有如下之四義：

#### A 討論物之來源者

自來言物源，均歸諸天帝之創造。莊周獨加非難，謂物皆無待而自然。其言曰：

罔兩問景曰：『曩子行，今子止；曩子坐，今子起，何其無特操與？』景曰：『吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？吾待蛇蚺蜩翼耶？惡識所以然，惡識所以不然？』

善乎郭象之言曰：『造物者無主而物各自造。物各自造而無所待焉，此天地之正也。』造物無主，乃莊學

一大發明，前此無有也。然一學說之興也，必有其背景焉，必有其動機焉。今莊生於數千年前舉世共信上

帝造物之時，而獨創此可驚之偉論，則試問其背景何在，動機何在？蓋莊生之時正儒墨爭辯甚烈之時也。

其時學者莫不欲得一是非之標準，以爲依歸。而其標準，則莫不求之於冥冥之上帝。蓋欲爭事物之是非，

不得不推尋事物之根源，則上帝是已。如曰：『天生下民，有物有則，』『惟皇上帝，降衷於下民。』非古人

以上帝爲事物是非最後標準之所在乎？故墨子言天志。其言曰：

我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩以度天下之方圓，曰中者是也，不中者非也。

今天下之士君子之書，不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義至大相遠也。何以知

之？曰我得天下之明法以度之。(天志上)

此爲墨家以天志爲自己學派辯護之確證。至於儒家亦莫不然。請證之於孟子。其言曰：

規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道。二者皆法堯舜而已矣。不

以舜之所以事堯事君，不敬其君者也。不以堯之所以治民治民，賊其民者也。(離婁上)

此儒家以堯舜爲是非之標準，即以聖人爲是非之標準也。而推究之，則亦以天爲是非之標準。何者？「孟子道性善，言必稱堯舜。」而曰：「聖人先得吾心之所同然耳。」人之性善，乃天所與，而聖人堯舜不過性善之實證也。故墨者夷之見孟子，孟子告之以人之葬其親，由於中心之不獲已。又謂儒者一本，而墨二本。一本者，謂標準之不二也。莊子對於儒墨之辯，極欲有所判定，而覺其雙方各執一見，各有是非，定讞難成，於是激而爲斬根塞源之論，以爲萬物本非天造，則是非亦無一定。故曰：

道行之而成，物謂之而然。惡乎然，然於然。惡乎不然，不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通一爲。(齊物論)

蓋儒墨之爭，其勢必均推極於造物之天。莊子乃曰：天亦一物耳，非能造物者。非有能造物之天，即無超出物外爲萬物最後是非之標準。故莊子言道，言自然，則昔人以天爲一切是非之標準者自破，此乃莊生自然論之所由起也。

### B 討論物之情狀者

夫討論是非，一方必求其有外界一定之標準，如儒墨之言天是也。而一方又必有其內部相當之識力，於是知識之評價尙焉。然知識之可恃，乃在外物之有常。莊生則力破其說曰：

昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也。俄而覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與？胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。(齊物論)



此莊生言外物時化，不居常境，故人類當前之知識，亦復不足恃也。知識不足恃，則是非亦不足辯矣。故曰：

「齧缺問乎王倪曰：『子知物之所同是乎？』」曰：『我惡乎知之。』」

「吾惡乎知之。』」然則物無知乎？曰：『我惡乎知之。』」

C 討論物之法則者

物既自然非天造，則無所謂天秩，天序，天衷，天則之類矣，而又時化不居，則又無所用物質物體之名矣，然則物固尚有法則可求乎？曰：有之，即此自然之時化是也。此自然之時化，莊生名之曰道，亦曰天。故其言

曰：

「死生命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」

莊生既言知之不足恃，而此則又言其無所用也。

D 討論對物之應付者

外物之真相既變動不居，我之知識又不可恃而無所用，莊生乃謂應付外物之方法，在乎一順其自然而時化，而人之私智小慧無與焉。故曰：

「若化爲物，以待其所不知之化已乎？且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？」

又曰：

「藏小大有宜，猶有所遜，若夫藏天下於天下，而不得所遜，是恒物之大情也。特犯人之形，而猶喜之，若

人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計耶？故聖人將遊於物之所不得遜而皆存。

按此至人無已，神人無功，聖人無名之旨也。

審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗。

遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能

勝物而不傷，孰肯以物爲事？

此莊生應付外物之態度也。故曰：

自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯？

此莊生對於物字之觀念也。我所以不憚詳引，條分縷析以著之者，凡以見莊子之言，乃係對當時儒墨是非之辯而起，其思想上確有其背景，確有其動機，一一皆可指證，而非漫無來歷，偶然而云也。繼此請言老。

老之言物，有與莊同，有與莊異。同者在論物之來源，老之言曰：

無名天地之始，有名萬物之母。（一章）

天下萬物生於有，有生於無。（四十章）

萬物生於無，明其非生於天也。然莊子僅言萬物之無待於天，非確言萬物之創生於無，則莊老雖同而不同也（此層詳後有無一節）。其與莊異者，在論物之情狀，與其應物之態度。其言曰：

致虛極，守靜篤，萬物竝作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。知

常曰明。不知常，妄作凶。(十六章)

此一節，老子論物之情狀與其應物之態度者，至明且盡。莊生僅言物化，而老子則進一層言之，以謂物之化常循環而反復，故雖化而實靜，雖變而實常。(按莊生雖有「不與物遷而守其宗，死生命也，夜且之常天也」之語，要僅

足爲老子之暗示，不如老子之明晰。) 又曰：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。(十四章)

故曰：

字之曰道，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。(三十五章) 反者道之動。(四十章)

天下有始以爲天下母。既得其母，以知其子。既知其子，復守其母，沒身不殆。(五十二章)

是老子於物之自然而時化之中，窺得一至大之公例。萬物變而公例則常，萬物動而公例則靜。此公例維

何？道之於萬物，爲其母，爲其根，爲其命。故曰：

侯王若能守之，萬物將自賓。(三十二章)

又曰：

侯王若能守之，萬物將自化，化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。(三十七章)

此又莊老一絕異之點也。莊之於人言神人真人，其於物言物不能傷，物無害者，而老於人則言侯王於物則

言御言鎮言以爲獨狗。莊生雖有應帝王之篇，然其意常在退避，不若老之超然燕處，而有取天下之志。故莊子之論，對於儒墨是非之爭辯而發，以反抗懷疑消極破壞者居多。老子之論，則繼莊子而言，以承續肯定積極建設者爲多。以此判之，亦見老之後於莊也。

(5) 大

大，形容詞也。孔子曰：『大哉堯之爲君，唯天爲大，惟堯則之。』於文，一大爲天，亦言惟天爲大也。至老子則名道爲大，此亦有所本，本諸莊子。莊子鑒於儒墨之辯是非，各守一先生之言，顛顛焉自以謂莫吾易，故慨乎言之曰：『道隱於小成，故有儒墨之是非，以是其所是，而非其所非。』鵲鵬之與斥鷃學鳩，何以相笑？曰以不相知。鸕援猴麋鹿螳且鴟鴞之於民，何以相非？曰以不相知。故莊生言大，所以破己執。己執破，則儒墨是非之辯息。故莊生言大知，以曉彼我也，言大道以和是非也。其意皆有所激。至老子道大之言，特承莊爲虛美之詞耳。即此可以證莊老之先後也。

(6) 一

孔子曰：『吾道一以貫之。』一非道也。老子則曰：『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』此道以後萬物以前之一二三爲何物乎？求其解則在莊子。莊子之言曰：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未

始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之果有謂乎？其果無謂乎？天下莫大於秋毫之末，而太山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。

郭象解之曰：

夫以言言一，而非言也。則一與言爲二矣。一既一矣，言又二之，有一有二，得不謂之三乎？夫以一言言一，猶乃成三，况尋其支流，凡物殊稱，雖有善數，莫之能紀也。故一之者與彼未殊，而忘一者無言而自一。

象之言可謂妙得莊旨矣。故莊之所謂一二三者，名言之謂也，非實有其物也。墨經有之：

（經上）言，出舉也。 （說）言，言也者，口態之出名者也。

言以出名，則名言爲二也。且所謂萬物爲一者，此非莊生之言也，其友惠施言之也。惠施歷物之意，而曰『萬物一體』。惠施墨者徒也，言兼愛，故言一體。一體之說，本諸墨經：

（經下）數物一體也，說在俱一惟是。 （說）數俱一，若牛馬四足，惟是當牛馬，數牛數馬，則牛馬二，數牛馬則牛馬一，若數指，指五而五一。

此萬物一體之論所從出也。初不過辯名實之異同，如言一足，則三足在外，言一牛，則四足皆舉，而馬猶在外，曰一物，則牛馬同等矣。惠施引伸爲大一小一畢同異之論，遂曰「萬物一體」。故當兼愛。不知萬物一體，原出名言，即言以求，一已成三，豈能一天下之言，使盡一於我哉？此莊生所以欲以忘言齊物論也。則莊生一二三之言，豈不確有根源，所謂持之有故，言之成理者？至老子書已不辨斯義，漫曰「道生一，一生二，三生三，三生萬物」，不知一二三是名言，萬物是實體，實體烏得自名言中生？（王弼注亦知一二三是名言，然不能發明名言生實體之理也。）又曰：

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。

王弼之注曰：

一，數之始而物之極也。

彼不知數是名言，物是實體，數終不足以生物。數之始，終不足以爲物之極也。老子之言，蓋即以指道耳。

莊子所謂「稀韋氏得之以挈天下，伏戲氏得之以襲氣母」云云者，而老子襲取以爲言也。老子又曰：「載營魄抱一，一亦是道。」蓋老子既曰道生一，而又即以一稱道也。今以老子之一推溯至於莊子之一，以莊

子之一，又推溯至於惠子之一，以惠子之一，又推溯至於墨經之一，則脈絡分明，路逕宛然，皆可指證。使謂老子於莊子前，先已有「道生一，一生二」之說，則請問此一二之數果何指者？

曰：然莊生亦自持萬物一體之論，特與惠施之論不同。惠施以名數言，莊子取其意而變其說，遂以實體言。

凡物無成與毀，復通爲一。

自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。物視其所一而不見其所喪。

其所以一萬物者何在？曰氣。故曰：

與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。

天地萬物皆一氣之自然而時化，故曰：

夫若然者，又惡知死生先後之所在？假於萬物，託於同體。

造物之以予爲此拘拘也，浸假而可以化予之右臂以爲彈，左臂以爲鷄，尻以爲輪，神以爲馬，爲鼠肝，爲蟲臂，將萬化而未始有極也。於是言六氣（六氣之辨），言陰陽（必有陰陽之思），至老子遂云「萬物抱陰而負陽，沖氣以爲和」。此以前孔墨孟子都未之言，其後易繫辭出，乃汲莊老陰陽之流而發揮之，成一系統之學說。其曰「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」云者，即模倣「道生一，一生二，二生三」言之也。使老子孔子本已言陰陽於前，則墨家亦何愚而倡名數的萬物一體論於後哉？

莊子內篇儘言德，不及性，老子亦然，此莊老之所由與儒家異。然莊子以道與言對稱，老子以道與名對稱，至於德字，在莊子內篇中似不佔重要之地位，至老子有『失道而後德，失德而後仁』與『道生德育，尊道貴德』之言，而後道德乃若有對等之位置。莊子外篇時有道德並舉爲一名詞者，則其書又出老子後，非莊子之真也。

(9) 有無

孔墨孟子皆不言有無，言有無者，自莊老發生萬物起源之問題始。然莊子言有無，亦與老微有不同。

莊子之言曰：

古之人其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封矣，而未始有是非也。

此所謂未始有物者，與無不同。天地一指，萬物一馬，道通爲一，無彼與是，故曰未始有物也。莊生特於萬類紛然之中，見其同，見其化，不認有彼是之分別耳。非追論在萬物之先，更有未始有物之一境界也。莊生又言之曰：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所



謂之果有謂乎，其果無謂乎？天地與我並生，萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三，故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？

此始以有無對言。然所謂有無者，僅言有謂之與無謂，非論有物與無物也。故莊子並不遠論物始，僅就物之彼我封界名言有無之間，辯其虛實。有無兩字，在莊書尙未成爲確然對立之兩名詞。故莊子書中屢言無有，曰：

未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也，是以無有爲有。無有爲有，雖有神禹且不能知。又曰：

彼何人者耶？修行無有，而外其形骸。立乎不測而遊於無有。

足證莊子書中於無字尙未定爲特殊之一名。至老子則不然，乃始確然以有無兩字對立，成爲有特殊意義之兩名。故曰：

無名天地之始，有名萬物之母。

常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。

有之以爲利，無之以爲用。

天下萬物生於有，有生於無。

於是無之一名，確然爲天地之所自始，爲萬物之所從生，此在莊時並無其說也。以無之一名之確立，足證老子書成在莊周之後矣。

(10) 自然

莊子雖創自然之論，而自然一名詞之地位猶未確定。故曰『咸其自取』曰『惡識所以然，惡識所以不然』曰『因其固然』曰『自本自根』皆自然也。又曰『常因自然而不益生』曰『順物自然而無容私焉』。內篇自然二字僅此再見，可證莊子未嘗確立自然爲一名詞也。至老子始曰『道法自然』又曰『輔萬物之自然而不敢爲』『百姓皆謂吾自然』曰『希言自然』自然二字乃確然成爲一名詞，而佔重要之地位。此又可以證吾莊先老後之說也。至莊子外篇言自然者乃出老後。

(11) 象

象字古人用者極少，莊子僅云『寓六骸，象耳目』。至老子乃好用象字。如云：  
道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。

又云：

無狀之狀，無物之象。(十四章)

大象無形。(四十一章)

執大象，天下往。（三十五章）

於是象字始有神秘之價值。其後繁辭好言象，而曰「易者象也」，乃有大象傳，亦受老子之暗示而爲之者。

以上論有無，論自然，論象，均見凡此諸語，在莊書僅義取達旨，乃臨文遣辭之恒規，在老書則若特鑄專名，以稱妙理，乃成一固定之術語。如此之類，尙不乏例。如莊言「道有情有信，無爲無形」，又曰「必有真宰而特不得其朕，可形已信而不見其形，有情而無形」，皆不過形容道體之語。老子則曰「道之爲物，惟恍惟惚。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信」。此以精信連文，即猶莊子之情信連文也。云「道有精有信」，即猶莊子之謂「道有情有信」也。惟老則肯定其辭，曰「其中有精」，「其中有信」，則若實有精信其物，爲一特定之專名，與莊書之僅以形容道體者不同也。又曰「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，博之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而爲一，其上不曠，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。凡此諸名，曰夷，曰希，曰微，曰無狀之狀，無物之象，曰惚恍，其實皆即莊書所謂道之無形也。又曰「大象無形」，是明承無形之意而特鑄大象之一名。至於無爲二字，尤常見於老書。其曰「道常無爲而無不爲」，尤爲明承莊書道無爲之語而轉深一層言之耳。若此之例，苟深辨其文體之異同，必將首肯於吾莊先老後之論也。

(12) 法

論語不言法，僅有法語一言而已。法字之重要，始見於墨子。所謂「子墨子置天志以爲儀法」(天志下)，又曰「莫若法天」是也(法儀篇)。其在經上云：「法所若而然也」，經下亦曰：「一法者之相與也盡類，若方之相合也」。莊子破是非之畛域，故不喜言法。老繼莊後，已自破壞而漸趨於建設，故曰「人法天，天法道，道法自然」，而以埋植其學說之根蒂於自然之裏。此後法象之觀念遂爲陰陽家所重視。

## 乙 (名)

老子書開首即以道名並言，道字之來歷大略如前述，今請論名字。老子書中論名字，約可分二組：

### (1)

道可道非常道，名可名非常名。(一章)

道常無名，樸。(三十二章)

道隱無名。(四十一章)

此言道之不可以名舉也。其意承襲莊子。蓋孔子首言正名，然其所指不過君臣父子間之名分，非謂凡名實之名也。墨辨論名，乃指凡名實之名，其涵義較孔子遠過。小取篇云：「夫辯者，將以察名實之理。」又云：「以名舉實，以辭抒意，以說出故。」經說上云：「所以謂名也。所謂實也。」又「舉告以之名，舉彼實也。」公孫龍子「名實謂也。」皆以名實並舉，與孔子正名之名不同。孟子距楊墨，然殊不論名實。淳

子覺則曰「先名實者爲人也，後名實者自爲也。」可見名實兩字，在當時已成一極流行之名詞。故莊子亦云「名者實之寶也。」然其意又較墨家提出名實二字之本意不同。墨家謂「以名舉實」重在名。莊子謂「名是實寶」重在實。墨家以名與辭爲辯論真理之利器，而莊子則謂名字言說均不足以言真理，此其間蓋有一至巧妙之機括焉。墨家根據實事實物以爲辯，則名之功效自大。何者？名實之謂也。如或謂之牛，或謂之馬，此實物之辯也。求白馬不可以騾色之馬應，此實事之辯也。使無名字言說，則實事實物之理固不可辨。然其末流，往往過重於名字言說之辯，或好爲驚世駭俗之論，而轉失實事實物之理。如云「雞三足」是與實物背也。曰「犬可以爲羊」是與實事乖也。莊子當名家詭辯極盛之時，儒墨之是非相爭而不息，又親與名家鉅子惠施相過從，故其受名家之刺激最深，莊子學說之努力點，即爲若何而可以打破此繚繞之辯論。於是其驚人可怪之論遂起，曰實事實物固無是非之可辯也。何者？大瓠可用而不可用，不龜手之藥可貴而不可貴，學鳩可以笑大鵬，彭祖可以悲衆人，昭文師曠惠子不足以明其好，麋鹿螂且鴉不足以正其嗜，莊生憫恍其言，凡以見事物之間，是非淆亂，無一定之標準可據，而籀其大故，則不出兩端，曰各拘於地域，各限於時分，則不足以相喻而已。莊生乃進而求其包地域踰時分之一物者，而名之曰道。其言曰「道在六極之上不爲高，六極之下不爲深」此言其包地域也。又曰「先天地生不爲久，長於上古不爲老」此言其踰時分也。墨家之辯是非，本人而爲辯也，本己而爲辯也，莊生乃本道而爲辯。曰「有真人焉，」明拘地域限時分之人之非真也。曰「至人無己」焉，明本己以爲辯者之非人之至也。且墨家之辯，

辯實事也，辯實物也，莊生乃捨實事實物而辯道，曰：『何肯以物爲事？』曰：『以道觀之。』若是而墨子以來一切名實之辯，儒墨是非之爭，若劍首之一映，不足以復控搏矣。故名實之辯，墨家所慎重提出者，至莊子之手而輕輕轉移，變爲言道之辯也。此吾所謂一至巧妙之機括也。

然莊生之意，僅謂是非拘於地域，限於時分，不足以推而廣之，引而遠之耳。故曰：『聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。』則莊生之意，亦不過曰各行其是耳，亦不過爲儒墨兩家作一調人耳。至老子則息爭之事匪急，而認道之心方真，於是名以舉實者，乃求所以舉道，而道終不可舉也，故曰：『道隱無名。』然而無名者終不可以不名，故曰：『吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。』然則此大道者，將實有者乎，抑虛名之乎？使道爲實有，則避實而言道，道不可復言實也。使道爲虛乎，則道又不可以虛也。於是曰：『道冲而用之或不盈。』冲非虛也，(按說文，冲，涌也。此以形容道體之流動不居，流動不居則虛矣。自來只以虛訓冲者失之。)不盈非實也。又曰：『道常無名，樸。』樸者非實非虛，而爲實之本質者也。實可名，實之本質不可名，故曰：『無名之樸。』又曰：『道可道非常道，名可名非常名。』然則道者非無實而又不可名，故曰：『無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。』道樸何以生物實，其中間之過渡則曰：『象。』曰：『大象無形，』象之與形，猶樸之與實也。凡老子之所以言道者如此。故莊子之言道，激於名實之繳繞，求離實而言之也。老子之言道，病於名之終不可以離實而言之也。求棄實，故曰道。將自道而重返之實，故曰象。於是後之辯實事實物之是非者，不求之於名，而求之於象，此又學術思想轉變之一大關鍵也。老子又曰：『大辯若訥，』

善者不辯，辯者不善。」『多言數窮，不如守中。』守中者，莊生所謂『得其環中以應無窮。』此皆明承莊子言之也。使老子生孔子前，未經儒墨之爭，決不言此。

（ 2 ）

道常無名，樸雖小天下不敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知之。知之所以不治（從胡校）（三十二章）。道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾得鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。（三十七章）

前舉以無名言道，此則以無名言治也。以無名治，即是以道治。老子之意，謂天下之亂由於民之多欲，多欲則外逐物而內喪其真，違自然之道。而欲之興由於名，故曰『天下皆知美之爲美，斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣。』其論亦始於此。

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：『請問爲天下。』無名人曰：『去汝鄙人也，何問之不豫！』（應帝王）

又以壺子之無得而相以爲應帝王，此皆老子以無名治之說也。惟莊子特粗啓其意，而未暢發其旨耳。其後至於莊子之外篇，闡發此意者乃甚多。以君天下者本己好惡出名字以擾天下人心者爲亂之本，則其論

又多出老子後矣。故老子斥仁義而重道德，其意亦本諸莊。不過莊子以之言學術，而老則重言政治耳。莊子謂是非無一定之標準，不當以吾之所是強同諸人。故老子言君人者不應以一己之好惡號召天下人也。無一定之標準，而一任各己之自然者，此道體也。鎮之以無名之樸，即是鎮之以道。莊子用道字息儒墨之爭者，老乃進一步而以之為政治之理想的標準，此莊老學說不同之又一點也。根據上諸論列，故我斷為老子後於莊子。至其他論證，當別詳，此不具。

## 一二二五 與錢穆先生論老子問題書

胡適

(二二，五，七，清華週刊，第三七卷，第九，十期，文史專號)

賓四先生：

去年讀先生的向歐父子年譜，十分佩服。今年在燕京學報第七期上讀先生的舊作「關於老子成書年代之一種考察」，我覺得遠不如向歐譜的謹嚴。其中根本立場甚難成立。我想略貢獻一點意見，請先生指教。

此文的基本立場是「思想上的綫索」。但思想綫索實不易言。希臘思想已發達到很「深遠」的境界了，而歐洲中古時代忽然陷入很粗淺的神學，至近千年之久。後世學者豈可據此便說希臘之深遠思想不當在中古之前嗎？又如佛教之哲學已到很「深遠」的境界，而大乘末流淪為最下流的密宗，此又是



最明顯之例。試即先生所舉各例，略說一二事。如云：

說卦『帝出于震』之說……其思想之規模，條理，及組織盛大精密，皆遜老子，故謂其書出老子後，襲老子語也。以下推斷率仿此。

然先生已明明承認大宗師已有道先天地而生的主張了。『仿此推斷』何不可說『其書出老子後，襲老子語也』呢？

又如先生說：

以思想發展之進程言，則孔墨當在前，老莊當在後。否則老已先發道爲帝先之論，孔墨不應重爲天命天志之說。何者？思想上之綫索不如此也。

依此推斷，老莊出世之後，便不應有人重爲天命天志之說了嗎？難道二千年中之天命天志之說，自董仲舒班彪以下，都應該排在老莊以前嗎？

這樣的推斷，何異於說『幾千年來，人皆說老在莊前，錢穆先生不應說老在莊後。何者？思想上之綫索不如此也？』

先生對於古代思想的幾個重要觀念，不曾弄明白，故此文頗多牽強之論。如天命與天志當分別而論。天志是墨教的信條，故墨家非命；命是自然主義的說法，與尊天明鬼的宗教不能並存。（後世始有『司命』之說，把『命』也做了天鬼可支配的東西。）

當時思想的分野：老子倡出道為天地先之論，建立自然的宇宙觀，動搖一切傳統的宗教信仰，故當列為左派。孔子是左傾的中派，一面信「天何言哉？四時行焉，百物生焉」的自然無為的宇宙論，又主「存疑」的態度，「知之為知之，不知為不知」，「未能事人，焉能事鬼」，皆是左傾的表示；一面又要「祭如在，祭神如神在」，則仍是中派。孔孟的「天」與「命」，皆近於自然主義；「莫之為而為，莫之致而致」，皆近于老莊。此孔孟老莊所同，而尊天事鬼的宗教所不容。墨家起來擁護那已動搖的民間宗教，稍稍加以刷新，輸入一點新的意義，以天志為兼愛，明天鬼為實有，而對於左派中派所共信的命定論極力攻擊。這是極右的一派。思想的綫索必不可離開思想的分野。凡後世的思想綫索的交互錯綜，都由于這左，中，右三綫的互為影響。荀卿號稱儒家，而其天論乃是最健全的自然主義。莊子蔽于天而不知人，其大宗師一篇已是純粹宗教家的哀音，已走到極右的路上去了。

老子書中論「道」，尚有「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大」的話，是其書早出最強有力之證。這明明說他初得着這個偉大的見解，而沒有相當的名字，只好勉強叫他做一種歷程——道——或形容他叫做「大」。

這個觀念本不易得多數人的了解，故直到戰國晚期才成為思想界一部分人的中心見解。但到此時期，——如莊子書中——這種見解已成為一個武斷的原則，不是那「強為之名」的假設了。

我並不否認「老子晚出」之論的可能性。但我始終覺得梁任公馮芝生與先生諸人之論證無一

可使我心服。若有充分的證據使我心服，我決不堅持老子早出之說。匆匆草此，深盼指教。

胡適

廿月三十七。

## 二二六 老子的年代問題

素癡

（二〇，五，二五，大公報文學副刊第一百七十六期，批評馮友蘭著「中國哲學史」文中之一節）

老子的年代問題，自從梁啟超在評胡適之中國哲學史大綱一文中提出以後，在國內曾引起了不少的辯論，現在應當是結算的時候了。馮先生是主張老子書（以下稱道德經）應在孟子書之後的。但依馮先生說，著道德經的李耳到底與孟子同時呢，抑或在孟子後呢？如在孟子後到底後若干時呢？這些問題馮先生都沒有注意到。他在孟子一章內引史記云：

「孟軻……游事齊宣王，宣王不能用，適梁，梁惠王不果所言。」

後來他在莊子一章內又引史記云：

「莊子……與梁惠王齊宣王同時。」

是他承認莊子與孟子同時了。但著道德經的李耳到底在莊周之前抑在莊周之後抑與莊周同時呢？馮先生也沒有明白告訴我們。他書中把老子放在莊子之前，在莊子一章中又沒有否認莊學受老學的影響。那麼他似乎承認李耳在莊周之前。而莊周與孟子同時，則李耳當亦在孟子之前，這豈不與上引道德經應在孟子書後之說相矛盾嗎？

依我看來，孟子書當是孟子晚年所作的（如若是孟子所作的話），道德經如出孟子書後，而又隔了一個著作體裁變遷所需的時間，則其作者必不能與孟子同時。換言之即不能與莊子同時。而莊子書所稱述老聃的學說及精神却與道德經相合，其所稱引老聃之言幾乎盡見於道德經。這事實又如何解釋呢？依馮先生的立足點，只能有兩種說法：（一）在莊子、孟子之前，已有一派「以本為精，以末為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居，……以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實」的學說，其創始者據說為老聃；其後李耳承其學而著道德經。（二）李耳是作者而非述者。莊子書或至少其中稱及老聃學說諸篇皆不出與孟子同時的莊周手，而為李耳以後人所依託。但我們從學說演變的程次觀之，莊學似當產生於老學之後，如果老學出孟子後，則史記所載與孟子同時的莊周，即非為有先生，亦必非莊學的創始人。這兩種說法，不知馮先生到底取那一種？如若取第一種的話，則有以下之問題：李耳以前，「老學」的創始者到底屬何時代，傳說中的老聃是否即是其人？道德經中李耳述的與作的部分如何分別？

我對於老學的歷史觀却與馮先生不同，我以為：

（一）現存的道德經其寫定的時代不惟在孟子之後，要在淮南子之後。此說並不自我發，二十多年前英人翟理斯 H. A. Giles 已主之。他考證的方法是把淮南子以前引老子的話搜集起來，與現存的道德經比對。發現有本來貫申之言，而道德經把牠們割裂者，有本來不相屬之文，而道德經把牠們混合者，有道德經採他人引用之言而誤將引者之釋語歸入者。他舉出道德經由湊集而成的證據很多，具見於其所著 *Adversaria Sinica* (1914, Shanghai) 第一冊中。我這裏恕不重述了。

（二）因此我們決不能據這部書的體裁，來推考其中所表現的學說的產生時代。

（三）我們沒有理由可以推翻史記所說莊周與莊學的關係，和所記莊周的時代；我們也沒有理由可以把老學放在莊學之後，故此我們應當承認老學的產生乃在莊子之前，亦即孟子之前。

（四）老學的創始者和其正確時代已不可知。但漢以前人稱引此學者多歸於「老子」或「老聃」。其言及老子或老聃之時代者，皆以為他是孔子的同時人。禮記曾子問所記的老聃，孔子適周從之問禮者，或確有其人，或即論語裏的「老彭」亦未可知（馮叙倫說）。但這人是拘謹守禮，「信而好古」的，不像是道德經所表現的學說的倡始者。但大約他是富有「濡弱謙下」的精神，提倡論語所舉「以德報怨」一類的教訓，這一點却與後來老學有一些近似，故此老學遂依託於他。對於老學的真正創始人，我們除了知道他的時代在莊子之前，他的書在莊子時已傳於世外，其餘一無所知。他大抵是託老聃之名著書而把自己的真姓名隱了的。所以秦以前人引他的話時，但稱老子或老聃，而沒有用別的姓名。他的書經秦火以後，

蓋已亡逸或殘闕。現存的老子乃漢人湊集前人所引並加上不相干的材料補綴而成。

以老學的創始者爲李耳，始見於史記，那是老學顯後二百多年的孤證；秦以前人所不知者，至史遷始知之；那已足令人疑惑了。史遷與「李耳」的八代孫相去不遠，所以史記載李耳後一長列的世系，若非出妄造或根據誤傳，當是直接或間接得諸其家。如若彼家知道李耳與老聃非一人，則史記不當有此誤，如若彼家不知李耳與老聃非一人，則其「家譜」根本不可靠。以吾觀之，「老學」的創始者其真姓名殆已早佚，戰國人疏於考核，即以所依託之老聃當之。漢初有一家姓李的人，把老聃攀作祖宗，加上姓名，著於家譜，史遷信以爲真，採入史記。那就無怪乎梁啓超把史記所載老子後裔世系和孔子後裔的世系一比對，便發現大大的衝突了。那姓李的人家何以要攀老聃作祖宗呢？我們看史記的話便明白。史記載「李耳」的七代孫「假，仕於漢孝文帝，而假之子解爲膠西王卬太傅。」那個時代，黃老之學得漢文帝和竇太后的推崇於上，盛極一世。無怪乎有人要攀老聃作祖宗了。說不定他們因爲攀了老聃做祖宗而得做大官也可未知。

以上關於老子時代的話，自然大部分是假說。但我相信這假說比較可以滿意地解釋一切關於「老子」的記載。

二二七 與馮友蘭先生論老子問題書

胡適

芝生吾兄：

（二〇，六，八，大公報文學副刊第七十八期，原題致馮友蘭書）

承你寄贈中國哲學史講義一八三頁，多謝多謝。連日頗忙，不及細讀，稍稍翻閱，已可見你功力之勤，我看了很高興。將來如有所見，當寫出奉告，以酬遠道寄贈的厚意。

今日偶見一點，不敢不說。你把老子歸到戰國時的作品，自有見地，然講義中所舉三項證據，則殊不足推翻舊說。第一，「孔子以前，無私人著述之事，」此通則有何根據？當孔子生三歲時，叔孫豹已有三不朽之論，其中「立言」已為三不朽之一了。他並且明說「魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立。」難道其時的立言者都是口說傳授嗎？孔子自己所引，如周任之類，難道都是口說而已？至於鄧析之書，雖不是今之傳本，豈非私人所作？故我以為這一說殊不足用作根據。

第二，「老子非問答體，故應在論語孟子後。」此說更不能成立。豈一切非問答體之書，皆應在孟子之後嗎？孟子以前的墨子等書，豈皆是後人假託的？況且「非問答體之書，應在問答體之書之後，」一個通則又有什麼根據？以我所知，則世界文學史上均無此通則。老子之書，韻語居多，若依韻語出現於散文之前，一個世界通則言之，則老子正應在論語之前。論語體乃一類魯國文學始開純粹散文的風氣，故可說純散文起於魯文學，可也；說其前不應有老子式的過渡文體，則不可也。

第三，「老子之文為簡明之「經」體，可見其為戰國時之作品。」此條更不可解。什麼樣子的文字

才是簡明之「經」體？是不是格言式的文體？孔子自己的話是不是往往如此？翻開論語一看，其問答之外，是否章章如此？「巧言，令色，鮮矣仁」；「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時」；「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕」……這是不是「簡明之「經」體」？

懷疑老子，我不敢反對；但你所舉的三項，無一能使我心服，故不敢不為牠一辯。推翻一個學術史上的重要人，似不是小事，不可不提出較有根據的理由。

任公先生所舉證據，張怡孫兄曾有駁文，今不復能記憶了。今就我自己所能見到之處，略說於此。任公共舉六項：

（一）孔子十三代孫能同老子的八代孫同時。此一點任公自己對我說，他梁家便有一事，故他是大房，與最小房的人相差五六輩。我自己也是大房，我們族裏的排行是「天德錫禎祥洪恩育善良」十字，我是「洪」字輩，少時常同「天」字輩人同時；今日我的一支已有「善」字輩了，而別的一支還只到「祥」字輩。這是假定史記所記世系可信。何況此兩個世系都大可疑呢？

（二）孔子何以不稱道老子？我已指出論語「以德報怨」一章是批評老子。此外「無為而治」之說也似是老子的影響。

（三）曾子問記老子的話與老子五千言精神相反。這是絕不了解老子的話。老子主張不爭，主張柔道，正是拘謹的人。





(二〇), 六, 八, 大公報文學副刊第一百七十八期中國哲學史中幾個問題——答適之先生及

素癡先生文之一段)

關於老子這本書，適之先生說我書中學的三條，不能證明此書爲晚出，本來我並不專靠這三條。但就這三條說，關於孔以前無私人著述之事，上文已詳。老子非問答體一點我是引用傅孟真先生說，在原書第五章第二節裏聲明過。關於第二點我是引用顧頡剛先生說，也在第五章第二節裏聲明過。傅先生的原文已在中央研究院歷史語言研究所週刊裏發表，顧先生的原文見古史辯第一冊，此處無須再爲稱引。不過我的主要的意思，是要指明一點，就是現在所有的以爲老子之書是晚出之諸證據，若只舉其一，則皆不免有邏輯上所謂「丐辭」之嫌，但合而觀之，則老子一書之文體，學說，及各方面之旁證，皆可以說老子是晚出，此則必非偶然也（原書神州國光社本一九五頁）。

適之先生駁梁任公先生的幾條，第一條我想適之先生的比喻，恐怕不能解除任公先生指出的困難。因爲一族間大房小房的輩差，不必是因爲小房的人都壽長的結果。而孔李二氏輩數之差若要說明，則要假定孔氏的人都壽短而李氏的人都壽長。這個假定不一定是合情理的。關於第二條，即令孔子所說「以德報怨」是指老子而言，但墨子孟子何以未言及老子，仍是問題。因墨子孟子未言及老子，所以孔子所說之「以德報怨」亦未必是指老子也。關於第三條，老子主張不爭，主張柔道，雖可說他是拘謹的人。但主張絕聖智廢仁義的人，却又不像是拘謹。況第五條中，適之先生也承認老子的主張是激烈呢？關於第

五條，鄧析的學說，我們不很清楚。「伐檀」「碩鼠」的激烈，與老子之激烈不同。一是就某種具體事實，表示不滿，一是就當時社會組織之根本原理，表示不滿，其間很有差別。關於第六條，孔子可以說「千乘之國，老子不能說萬乘之君，其理由是因為春秋時之國家多而小，戰國時之國家少而大。所以孔子不說萬乘之君，老子不說千乘之國也。道家之名，誠為後起。但不能因其後起，即據以推定漢人所謂道家即專指當時之道家。法家名家之名亦是後起，豈司馬談所說法家名家，亦是專指漢時之法家名家嗎？」

素癡先生說，孟子與莊子同時，莊子之書既多受老子的影響，則老子應在孟子之前。這種說法，是以為現在莊子之書，整個的是姓莊名周之莊子一人所寫。我不是這種看法。這一點我在我的書第二章第五節中已聲明過了。至於現在莊子書中，那一部分是姓莊名周的莊子寫的，那一部分是後學所寫，聽說現在正有人考定。我們可以說姓莊名周的莊子不是莊學的完成者，但仍然可以說他是莊學的創始人。

素癡先生說「我們決不能據這部書（老子）的體裁，來推考其中所表現的學說的時代。」所說體裁不知是否即指所謂老子用「經」體而言？本來先秦的書，差不多全經過漢人的整理。老子之書，經過漢人整理，乃意中事。素癡先生說現存的老子，「乃漢人湊集前人所引，並加上不相干的材料，補綴而成。」即令如此，老子亦非只是口耳相傳至漢始著於竹帛，為什麼據其體裁不能以推考其時代呢？

## 二二九 關於老子年代的一假定

張季同

老子的年代，是一個極其糾紛的問題，但也許正因為極其糾紛，所以覺得極其有趣。數年來討論這個問題的文字，已經不少；近一二年似乎不常見了，不想馮芝生先生的名著中國哲學史出版後，這個問題又重新提起。

我以前爲這個問題曾費過兩個假期的工夫——也算够癡癡的了，爲這末一個問題費兩個假期的工夫。結果得了一個假設的結論。認爲老子大約生于墨子生後二十年，卒于孟子生前十年。他是道家的開山祖，是春秋末戰國初的一個思想家。我的考證，以前不曾發表。這次看了胡馮兩先生的文章，觸動我的興趣，使我不能不動筆。

我覺得這個問題討論了六七年還不得解決，主要是因爲辯論的各方考察的方法與態度都不十分適當。他們不了解史事的性質，不知道史事的錯綜複雜，他們總想求個直線的說統。他們常滿足于單方面的證據，不知道綜觀各方的證據，更再也不會替反方面設想。對於每一證據之本身，又不分析鑑別其作證資格作證力量。所以在旁觀的人看來，覺得他們是在爭勝，不是在共同求真實。

史事的錯綜複雜，常可使你迷亂。一個學者思想見解上的錯綜複雜，亦然。你不能斷定某人對於某

項問題有何種見解，對於另一項相似的問題也有那一種見解。就如梁任公先生與胡適之先生，當然胡先生思想更新更急進更勇於疑古，所以胡先生說墨經不是墨子作的，梁先生則偏說是墨子作的。但在老子問題，二人態度正相反，梁任公說是後人作的，胡適之却偏說他的理由不足。假若千百年後，有些急躁的考據家們，也許會考證前幾期文學副刊上發表的胡先生致馮芝生先生的信是假的了。他們會一口咬定胡先生是勇于懷疑一定不顧惜舊說的。

在老子問題辯論中就有與此相類的笑話，老子是反禮的就不許知禮（我也以為孔子沒有問禮于老子的事，但不敢根據老子反禮來推斷），孟子沒提過老子，老子就不許在孟子以前，老子批評過刑法，就說是在法家成立之後（却忘了孔子也批評過刑法），照這樣討論下去，祇有各是其是了。

我覺得考證至少須符四個字，即「周」、「衡」、「嚴」、「微」。各方面都要注意到，都平等的看待，不肯偏倚，更須替反方想理由。方法步驟要嚴格，不要輕易得結論，不要濫找證據。小的地方，一毫的差異，都不要輕易忽過。

假若你的證據全備，各個證據自會「擠」出一個結論，正卡在那兒，上也不得，下也不得，只是在那兒才行，事實是不猶豫的。

以下我的考證不過只是一個大略。方法仍嫌太不嚴密。距離科學的考證，還有兩萬八千里呢？據我所知，以前的考證，唯有馮芝生先生的結論略與我的結論相近，但也非切合，因為我說老子在孟子

之前。馮先生是斟酌衆說而得的結論，大體不違乎哲學史的發展。只是不甚嚴密，但我們要知道馮先生是自己有見解的哲學者，不是考據學者，我們不應該向他要求詳細的考據。

一一

先不要考老子這個人的時代，先要考老子這本書所表現的思想在什麼時代才會發生，先不要考老子思想之時代，先要考老子這本書的性質。在考察前，我們要清清楚楚的把老子、老子書、老子思想，個個分開。我們毫不可假定這三項之間有任何關係，然後才能做客觀的靠實的考較。

以下我便按着這個次序，先考老子這本書的性質。我覺得，這本書確是一本專著，不是纂輯；二，這本書中有後來滲入的部分。理由就在：這本書先後理論確是一貫的，層層推出成一家之言。其中有數章數段，看去儼似例外，除了這數章數段之外，其餘確然成一系統，而只有這數章數段，與系統不容。所以我們只能假定這數章是後來滲入的，而不能說全書都是由許多部分湊成的。

這數章就是：

『大道廢，有仁義；慧智出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。』

『絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有；此三者以爲文不足，故令有所屬；見素抱朴，少私寡欲。』

『……上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲，上禮爲之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者忠信之節而亂之首……（至）故去彼取此。』

我說這三段是老子以後的道家附益的證據如下：

1. 義字除此三段外，全書不見，而在此三段又都仁義並舉。很是奇怪。
2. 老子全書以聖人爲其理想的人格，處處稱述聖人，此處忽然絕聖。
3. 自上仁爲之而無以爲句至去彼取此，也是後人添加的。其上文『上德不德』六句，皆上德下德對文，頗成系統，此則只上仁上義，更無下仁下義，以仁義禮相對，與上文文例不符。
4. 其上文『下德爲之而有以爲』與『上義爲之而有以爲』重疊，既已相同，緣何有下德上義之分（原本

下德句作下德爲之而無以爲，則又與上仁句無分。馬其相改下德句爲『下德無爲而有以爲』，陶鴻慶改爲『下德爲之而有以爲』，皆期於分辨，然韓非引云：『下德爲之而有以爲』則古本自如是，殊非錯謬。且馬陶所改，亦無事據，不過爲難問已耳，未足爲定論。）

5. 老子全書，道德并重，此則忽云失道而後德，頗與其他諸章不合。

6. 輔行記一之三引老子，更有『失禮而後智，失智而後信』兩句，當然是後添的，但此大段恐亦同科。

7. 大道廢及絕聖棄智二章，用忠臣孝慈字樣，上仁一段用忠信字樣，皆可疑。諸多可疑羣集在一塊，此外那麼許多章，則鮮見可疑之點。與其因此三段而疑全書，不若單單疑這三段是後加的。

此外古人已經證明的，「是以聖人當善救人」四句，及「夫唯兵者不祥之器」全章，都是假的。「天地相合以降甘露」句，「雖有榮觀，燕處超然」二句，現在都有人證明其為後添。

然而我們不能因為有後來滲入的，便說全書都是破散的，輯成的。全書思想體系是頗整齊的，以道常反，弱，無為，為五基本觀念，全書都在表現這個，決不像隨手輯錄的。

以為老子書是纂輯成的人是津田左右吉。此外顧頡剛先生則說牠是經體，是戰國末道家纂錄精言而作成，其實也不然。說是纂集精言，不異說老子這本書集道家思想之大成。其實甚謬。在思想發展上看，老子書所表現的思想，只可說是道家之開創者，決難說是集大成。在老子外道家如楊朱，列子，莊子有許多多更精妙深湛的思想，如楊朱貴己，顯然比貴柔進一步，列子的貴虛，也較貴柔無為之說為高，莊子則玄妙精微的思想更多。假若老子是纂集精言，為什麼不采入這些真正的精義，而反採些如貴柔一類笨的思想？顧先生根據韓非子內外儲說有經，荀子又引有道經，就說當時大家都作經。其實道經不見得是書名，不過是「大道之常理」的意思。韓非的經，是內外儲說中的經，不是法家的經，拿現在名辭來說，只是「論綱」而已。所以，當時只有一經，那裏能說大家都作經？

由以上的討論，我們知道老子書大體出一人手筆，而其中有後來附益的地方。這樣便規定了老子書與老子思想的關係：老子思想就老子書所表現的，不是先有這種思想後才著之於書，也不是把許多人的思想，兼採纂集成一本書。這兒又有兩個問題：1，老子書既一人手筆，即係私人專著，私人專著起于何時？2，



老子書雖不是什麼經，不是什麼精言集，但到底文句極簡，這種簡鍊文體，應是春秋的作品，應是戰國的作品？關於第一個問題，我的意見同于芝生先生。春秋時大概不會有私人著述之事。但當時並不是沒有書，墨子貴義篇：「墨子南遊，載書甚多。」但恐怕就是所謂百國春秋之類。私人的書當以論語爲始，但論語不是撰作，是將若干已成的片斷編在一起，個人專著恐更在論語之後，時間就到戰國初了。

關於第二個問題，我覺得有兩個理由，可以證明這種簡鍊的作品不是太晚的作品，即不是戰國中期以後的。第一，現存的戰國中期以後的諸子，都是長篇大論，文不厭繁。說這本簡鍊的書，一定是與這些長篇大論的書同時出現的，簡直不像，除非立意作經，不然不會。反之說老子是戰國初期的產品，到合乎實際的可能，他不是故意簡鍊，他是當時簡策難得，寫字不易，不得不簡鍊。到戰國末就可以隨意暢寫，不需乎再簡鍊了。第二，現存諸子書與老子的文體相類的，有申子及孫子。申子只二篇（現只一篇及數段），恐是申不害自己的手筆。申不害卒于紀元前三三七年，書之成當在其前。孫子或是孫臏的書或是孫臏以後的書，但說是孫臏的書比較妥當些。孫臏當齊威王時，在孟子之前。拿老子書與申子及孫子比較，着眼於樸華之別上，則老子尤覺在前。要之，從文體看，老子至遲是戰國中期的作品。

二

其次我們來考察老子書所表現的思想，是什麼時候才會有的。我們拋開上面結論，不管老子書與老

子思想有什麼關係，要再作個新開始，獨立的考察老子中所表現的思想。免得假若上面結論錯誤，以下討論也要跟着錯誤。但上面所考定的『老子書中有幾章幾段是後來添入的』這個結論，却要記着。

(一) 老子思想決在孔子後。

證據：1. 『道』在孔子用道字，略含二義：一則指『學說』，『主義』的意思，如云『道之不行，已知之矣』。二則指今所謂真理，如『朝聞道，夕死可矣』。第二義仍屬罕見，屢見的是第一義，只不過謂學說主義，且並不限於某主義某學說，不是孔子的學說是『道』，旁人的學說不是道，所以說『道不同不相為謀』。到老子，道字意義就特殊化深刻化了，變為一個生萬有，包萬有，並為萬有之規律的玄想實體。似乎深義的道字，當在素樸的道字之後。若反轉過來，便真古怪了。

2. 『天』在孔子，是個不甚顯明的有意志的天，孔子懷疑鬼神又信鬼神，他對於天也是這個態度。所以天是有意志的又不甚顯明。在老子就變了，老子中的天是實質的天，就是蒼蒼的天。取消意志的意味而與地並列了。有意志的天是不能與地並列的。孔子的態度正是初民的上帝之天到老子的實質之天，中間的過渡。

3. 『不言之教』，孔子只說了一句予欲無言，老子却說了許多次不言之教。似乎在孔子是個發端。他不過偶而說『我想不說話』，並沒有想到不說話可作為一個政治教育的主張。到老子，不言之教，就成爲一種很重要的主張了。

4. 「無爲」孔子只說一句「無爲而治者其舜也與」老子中却大吹無爲之治。似乎孔子仍是個發端。說孔子受老子的影響，不如說老子受孔子的影響。

所以，在思想發展之統系上看，說老子在孔子之後，比較妥當些。

（2）老子思想在墨子之後。

老子的思想中有幾點與墨子有關係。反覆比較觀之，說墨子是受老子影響，不如說老子受墨子的影響。孔子講仁，墨子進而講兼愛，在老子則講玄德，講聖人不仁，似乎是由兼愛再一轉。墨子鼓吹尚賢，老子來個「不尚賢」，正似一個反動。（奇怪的是都用尚賢，說二者沒有關係，似乎不可能。）

還有一個事例須注意的，就是墨子問詒墨子後語上，引有二段：「禽子問天與地孰仁，墨子曰：翟以地爲仁……」似乎正是老子天地不仁的前引。又「禽子問曰：多言有益乎，墨子曰：多言何益，唯其言之時也。」也正是老子多言數窮的前引。

（3）老子至遲在戰國初年。

老子書是單純表現思想的，不及人物事蹟。但有時也附帶着表出一點當時社會情況，如六十一章：「大國者下流……故大國以下小國則取小國，小國以下大國則取大國。故或下以取，或下而取。」

大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得其所，大者宜爲下。」

這顯然是春秋末以前的口氣，在當時還是大國爭霸，所以說「兼畜人」「入事人」又說「各得其所」

欲。」若在戰國時，只有一個吞併人。也沒有法各得所欲了。這是一條極重要的證據，歷來都忽視了。又八十章：「小國寡民……鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」這也是只有在春秋末以前才能說的話，當時小國還多，大國還比較少，所以還可有小國寡民的計畫，在戰國時，天下七分，如孟子一般學者都講天下定於一，思想家怕不至於再出小國寡民的設計了。

在老子書中有一句「萬乘之君」，有許多人以為是出於戰國時的證據。其實不然。論語先進：「子路率爾而對曰：『千乘之國，攝乎大國之間。加之以師旅，因之以饑饉，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。』……」既云攝乎大國之間，又說加之以師旅等，可見千乘之國正是被大國蹂躪的小國。所以在春秋時說萬乘之國當然是十分可以的。

(4) 老子決在楊朱，慎到，申不害，孟子前。

楊朱的思想，現在知不清楚了。淮南子汜論訓：「全性葆真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。」又三國志蜀志劉巴傳注引零陵先賢傳曰：「……欲遣周不疑就巴學，巴答曰：『……內無楊朱守靜之術，外無墨翟務時之風……』」這二段大概是楊朱爲我的真諦。楊朱爲我貴己的思想，看來是老子貴柔守雌的進一步。老子祇云具體的身，所以講後身，楊朱則說抽象的我，老子云同光和塵與物玄同，而楊朱則說不以物累形，老子不敢爲天下先，楊朱就拔一毛而利天下不爲。進釋之迹，較然可尋。

慎到是由道家轉爲法家的第一個人。有兩個有力的證據，證明在慎到前一定要有個老子。第一，慎

到把道字的崇高地位打落，莊子天下篇：「……彭蒙，田駢，慎到聞其風而悅之，齊萬物以爲首，曰：『天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。』」知萬物皆有所可，有所不可。……」

（彭蒙與慎到同時，田駢較後。）道家認道是至高的，慎到却說它有一不能。在慎到前一定有鼓吹道的人，沒有

正不會有反的；老子書中又處處表示是第一個說道的人，所以云字之曰道，道字之名本是他起的。第二，慎

到是趙人，正因為是趙人，具有北方氣魄，所以才會由道家轉法家。（荀子思想也近於法家，也正因為是趙人。）道

家思想是南方思想，是不會錯的（當時南方指淮水一帶）。其影響延及到北方的趙國，非短時間所能。在慎到，

道家思想一定就很盛了。但慎到的時間很早，他在申不害以前。漢書藝文志說：「慎到先申韓，申韓稱

之。」申不害卒年是紀元前三三七年，年代比孟子早些，慎到也要比孟子早。現在知道的道家，只有老子，列

子在慎到前，楊朱便與慎到同時。列子的學說，現在不知詳細，只知是貴虛，貴虛似乎是從老子的尙無，尙谷，

尙水，而推衍出的，所以老子在列子之前，舊說是不誤的。（列子年代今不詳知，知道他與莊子陽同時，但莊子陽是誰

又不能知。所能確定的只是「在列子老年時，鄭國還沒有亡。」）我們若不說慎到前有老子，則慎到的思想之淵

源，就不能了解了。

史記說「申子之學，本黃，老而主刑名。」我們看今存申子書，其受道家影響頗爲顯然。史遷之說是

不錯的（唯黃老一名恐是漢人名詞，先秦沒有）。那末老子當在申不害之前。

以前以爲孟子沒有提過老子，所以老子就應在孟子後。其實這個證明是不能成立的。孟子提到的

人有幾？與孟子同時在梁的惠施，孟子就不提；與孟子同時在齊的稷下先生，除了濬子覺一人外，餘如田駢、慎到、尹文等，孟子都沒提過。當時那麼多的遊說之士，祇有公孫衍、張儀見於孟子。老子有什麼特殊資格，讓孟子提到？楊朱與孟子同時，孟子雖反對楊朱，實也受了他的影響，孟子提高個人及性善的主張，大概就由于受了楊朱及其他道家的暗示（道家以爲人性是絕對善的）。孟子既提楊朱，大可不再說老子。況且即如楊朱，在孟子時有絕大勢力，但到荀子就無勢力了，荀子止視之爲一古人，更不注意其學說，荀子批評諸家再也不提楊朱。孟荀年代相差幾何，而對於楊朱的態度便有雲泥之殊，我們能因爲荀不評楊，就說楊在荀後嗎？（從前以爲老子把仁義二字並用，是由于受了孟子的影響，其實老子中仁義並用的三段，都是後人添入的，我們能據例外的部分來斷非例外的全體嗎？）

（5）老子定在莊子前。

老子既在楊孟前，就一定在莊子前了，不過現在頗有人認爲莊先老後，所以在此特舉幾個理由，來確實證明老先莊後。

1. 天字 在孔子、墨子，天有意志；在老子書中，天只是蒼蒼的天。在莊子就不然了，天成爲大自然的代名詞。天不與地對稱而與人對稱了。顯然實質的天是由意志的天到自然的天之過渡，老子在前，莊子在後。自然的、天是莊子所首用，荀子沿之。

2. 宇宙論之簡賅化 在老子講宇宙論講得最詳細，莊子內篇却不怎麼講宇宙論了。從詳略看來，似乎

老子是從莊子發展出來的，其實這祇是皮相的觀察。仔細比較老與莊二書論道的話，就可知道，老子所說雖詳而粗而穢，莊子所說雖簡而精而練。莊子根本興趣在人生哲學方面，在宇宙論方面不甚注重，只是承襲老子之說，沒有進一步的發展，却把老子的思想簡化了一下。老子常費許多字只表示一個簡單的觀念，莊子却不然。莊子大宗師篇說：『夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地……』幾句話把老子四章，十四章，二十一章，二十五章，三十四章等許多章的意思都表盡了，不唯表盡且表示得更清楚更確切。假若老子在莊子之後，老子還要那麼許多的話表幾項簡單的觀念，老子就未免太笨了。

3. 人生理想的深妙化 老子主貴柔，後身，守雌，方法並不見得高妙，到莊子就發展成一種神秘主義，講『乘天地之正而御六氣之辯，以遊無窮……』，『天地與我並生，而萬物與我爲一』，『不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，而遊乎塵垢之外』，何等微妙！試把老子的第十五章，第二十章，第二十八章，第四十章，第五十章，第五十三章，與莊子養生主，德充符，大宗師等篇比較比較，再說老後莊前者，只有好作違心之論者矣。

4. 辯證法思想之轉化 在中國，老子是第一講述辯證法現象的人，其後周易衍之。但到莊子又變了，莊子由辯證法再一轉，看出相反之相同，遂發生齊物的思想。而如『大辯不言，大仁不仁……』，『古之真人，其狀義而不明，若不足而不承，與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也……』，則仍承襲老子的辯證思

想。還有顯著的一例，足表如何莊子看出相反之相同。齊物論云：「有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者，俄而有無矣，而未始有無之果，孰有孰無也。」老子注意有無之辨，莊子却看出無也是一種有，而有也是一種無。顯然莊在老後。

并且，主張老在莊後的人，絕不能說老在莊子外雜篇後，只說在莊子內篇後。然而，細細看看，莊子內篇與外雜篇中間，在思想進程上，能够有個過渡的老子五千言嗎？看得出由莊內篇出老子，由老子衍出莊外的脈絡嗎？

由種種方面觀察，莊子「不可能」在老子之前。

墨子與楊朱的年代本來相去不太遠，而却有個老子在中間，老子的年代真是卡着了，上下動不得。

#### 四

其次論到老子這個人。是不是李耳呢？書，思想，固在孔子後，人是不是在孔子前呢？

上面討論的，已經斷定老子書與老子思想的關係，老子書就是創發其中思想的那個思想家的手筆。

但這個思想家也許不是平常所稱道的老子，也許老子是另一人。因為有人以為老子本人確在孔子前而與書無甚關係，所以我們在此需要這樣毫無假定的討論。

但經細細推考，知道孔子之前不會有老子，老子與作書的思想家不會是兩個人，假若老子在前不是這



個思想家，那末也就不會也稱這個思想家爲老子。

在此，我們應依了顧頡剛先生的史學方法，看看誰最先說老子在孔子之前。我們就可發見，第一個說

孔子師老子的是莊子外雜篇，連莊子內篇都不是，莊子內篇都不會說老在孔前，這是一件極重要的事實。

莊子內篇所借重的人是孔子不是老子，當然是因爲孔子是聲望最大。內篇中只有一段似乎說孔老同時，

即德充符『叔山無趾踵見仲尼』一段，但細看起來不是說孔老同時，乃是想借着老子批評孔子幾句。真

正大說孔子師老子的是外雜篇，其次則呂氏春秋（當染篇，不二篇）呂氏春秋成書於秦始皇八年（西前二

三九年）。莊子外雜篇當稍在其前。其次說孔子問於老子的是會子問篇。會子問靠不住，開篇就有一個

大破綻，它說：『昔者衛靈公適魯，遭季桓子之喪……』案春秋經哀公二年『夏四月衛侯元卒，冬十月葬衛

靈公』。又三年『秋七月季孫斯卒』。則靈公卒於桓子之前，此所說都失實，假若是孔門二三傳弟子所

記，怕不會有這樣大的錯誤，怕只是戰國末年或漢初的作品。

據現存的書看來，似乎莊子以前沒有說老在孔前，莊子自己也沒有說。也許有人會說，先秦的道家

諸家今已亡佚的如文子，帽子，列子，關尹子等，準沒有說過老在孔前麼？漢書藝文志在文子下注云：『老子

弟子與孔子同時』也許是根據書中所說而言，文子既與孔子同時，老子當在孔子之前了。文選枚乘七發

云：『若莊周，魏牟，楊朱，墨翟，鄒衍，魯何之倫』李善注曰：『淮南子曰：雖有鈞鍬，芳餌，加以詹何，媧蟻之數，猶不能

與罔罟爭得也。高誘曰：媧蟻，白公時人。宋玉集曰：宋玉與登徒子借受釣於玄淵。七略曰：帽子名淵，楚人

也。然三文雖殊，其一人也。」蜎子既自公時人，他的先生老子自在孔子以前了。我想：班固高誘所說不是根據各原書，現在再也無法辯論。火星通信也許可能，再想看見文子，蜎子的原書，總也不可能了。不過我們應注意的，漢書藝文志著錄文子九篇，蜎子十二篇，若真是孔子自公時人，怕不會有這許多篇的著書。七發及淮南子都把蜎子與詹何並舉，詹何是戰國人無疑，怕蜎子也與詹何同時。韓非子內儲說上云：「齊王問於文子曰：治國何如？對曰：夫賞罰之爲道，利器也；君固握之，不可以示人。若如臣者，猶獸鹿也，唯薦草而就。」其意旨正似由老子「國之利器，不可以示人」衍來，則文子是齊稱王以後的人。並且，你若說文子，列子，關尹等書，大說老與孔同時，那也有個難關。就是這些書既都那末說，爲什麼莊子到不說了？莊子七篇也不是不說到老子，也不是不提到老子的關係人（如秦佚，楊子等），爲什麼偏不提老孔的關係呢？

所以我以爲，莊子以前無說老在孔前者，不是一個無理由的假定。

但爲什麼後來把老子置在孔子之前呢，並且旁人，連儒家，也就漸漸公認了呢？我以為這關鍵就在老

彭。論語述而：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」看來老彭是孔子的老師，正如微生畝，左丘明（不是

左傳的作者）同是孔子的前輩。以前把老彭解成彭祖或大戴禮之老彭，或彭祖與老子，都是錯的。孔子時

的古人只有堯，舜，伯夷等，彭祖只是孔子以後傳說上的人物，主要由於大戴禮之誤解，把八百年的國誤成八

百歲的人（依禮可均說）。大戴禮上的老彭，也許根本就無其人，就是有，孔子爲什麼毫不提提伊尹，單單提一

句無名的老彭？所以論語的老彭就是論語的老彭，正與論語上的微生畝，左丘明一樣，不必拿別的書上的

人名去附會

我們關於老彭，只知道他是孔子前輩。大概老彭當時也是個聞人，與孔子有特別親近關係，所以孔子加「我」字以親之。也許老彭也稱老子，老聃又稱老子，久久把兩個老子混而為一。老彭是個有學問的隱者，老聃也是個有學問的隱者，所以更把他二人合而為一。遂至把老彭與孔子的關係，化作老聃與孔子的關係了。

至於李耳是不是老聃，我說大概是的。有許多人說：「先秦古籍只言老子，不知史遷何據而云是李耳。」其實史遷時的先秦古籍比現在多得多，我們只能說現存先秦古籍沒有說李耳的，不能說秦漢時的先秦古籍沒有說李耳的。季路是仲由，子貢是端木賜，犀首是公孫衍，關尹喜叫關尹子（關尹確是官名，國語周語中云：「敵國賓至，關尹以告……門尹除門。」可證。）古人名字這樣的例很多。老子名字特與子路相類，茲比較之如下：

仲由	子路	季路	季子（見左傳）
李耳	聃	老聃	老子

至於老萊子，根本另是一人，史記明明說「亦楚人也」，一個亦字已指清，後人庸人自擾，偏懷疑是一人。我考定的老子年代，正與太史儋相近，那變老子是太史儋麼？其實絕對不然。老子反對知，反對學，而太史儋偏能前知，當然絕非一人。況且今本史記老子傳，自「蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲」至「或

曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否，」都是僞文，都是竄入的，我頗已找到有力的證據。1. 文選征西官屬送於涉陽侯作詩注引「史記曰：老子字聃。」列仙傳曰：李耳生於殷時，爲周守藏史，積八十餘年，後之流沙，莫知所終，蓋百六十餘歲，或言二百餘歲。」明明說「蓋百六十餘歲，或言二百餘歲」是列仙傳文，不是史記文，可證今本此二句是後人從列仙傳移到史記中的。2. 周秦二本紀叙太史儋事，都直序而不冠以史記，這裏爲何忽獨引史記？我疑惑此所引，不是引舊史記，直是引太史公書耳。（史記他篇中亦有引史記者，是引舊周史及諸侯史記。）自孔子卒至烈王二年實百有六年，此云百二十九年，怕司馬遷自己不會有這樣大的計年錯誤。3. 老子傳中有這段文，便弄得上下不貫，成了一篇不通的文章了。梁玉繩云：「史公既疑老萊子即老子，又疑太史儋即老子，傳中載其國邑鄉里以及子孫，則非異類矣，而曰莫知然否，將所稱子孫者，聃邪？萊邪？儋邪？」又黃方剛先生云：「關於老子鄉里言之獨詳，而對於其人尙且有是否即老萊子或太史儋之疑，是亦可怪矣。」又云：「疑老萊子，太史儋與老子爲一人，足見其關於老子實無確實之資料，乃後忽詳叙老子之後裔，一若會得可靠之知識者然，是誠難解已。」蓋既曰老子之子名宗，必先定了老子是誰，那里能再說莫知然否？實在是不通！太史公至于這樣不通嗎？可見這段是後人插入的，去了這段，原文就了無疑滯了。（史記老子傳中如「楚苦縣厲鄉曲仁里人也」句，「字伯陽，諡曰聃」句，及傳末「李耳無爲自化，清靜自正」二句，都是後人附益竄入的，前人已證明。）

史記老子傳中既根本沒有提到太史儋，則太史儋更不會是老子了。

現在把現可見到的關於老子的史料，依其年時前後，列一簡表：

1. 約在前三二〇年前後……顏闔對齊宣王問，稱引老子的話。（見戰國策齊策）

2. 約在前二八〇年前後……莊子作書提到老子。

3. 約在前二四〇年前後……荀子作書提到老子。

韓非言老子。

莊子門人談老子。

4. 約在二三九年前……呂不韋門客作書提老子。

5. 漢代初年……曾子問講老子。

淮南子講老子。

史記講老子。

再把各時期老子傳說的內容，列一簡表：

一、莊子內篇之老子

老子死，秦佚弔之。與孔子約同時，但無直接關係。

二、莊子外篇之老子

孔子問之（有時稱老子爲先生，而老子又有時稱孔子爲夫子。）

是南方人，常居于沛。

嘗西遊於秦。

作過周

之徵藏史。

三、呂氏春秋之老子

孔子學于老子。老子能視于無形，聽于無聲。老子貴柔。

四、曾子問之老子

老子明禮。老子稱引古昔聖賢之言。

五、史記中之老子

孔子所嚴事，是楚國人。爲周之守藏室史。去周至關，關開，被迫著五千言。其子是魏將。子孫

世譜甚清楚。

看了這兩個表，關於老子傳說之演化，就可以清楚了。

### 五

由以上的討論，老子書是戰國初的作品，老子思想是春秋末戰國初的思想，老子這個人在春秋末以前也不會有三項獨立的討論，所得結果適相符合。並且由先秦書籍中提到老子的地方看起來，提老子就每提到老子的思想，而所提到的思想正是今本五千言中所表述的思想，可見老子與其書與其思想，是分不開的。

老子的年代大概在墨子與孟子之間，以西歷紀年表其生卒，大概是約前四六〇年生，約前三八〇年卒。今將在老子前後的各思想家之生卒，列一疑年簡表：

孔子	前五五一——四七九
墨子	四八〇——四〇〇
老子	四六〇——三八〇
列子	四三〇——三六〇
慎到	三九五——三一五
申不害	三八五——三三七
楊朱	三八〇——三四〇
惠施	三七五——三〇〇
孟子	三七二——二八九
莊子	三五五——二七五

(其中墨子的年代係胡適任公與胡適之兩家之說；楊朱的年代係胡適之與唐堅黃兩家之說，唐先生把楊朱年代算得太晚了，假若那末晚，在荀子時不會毫無勢力了。列子的年代，則係假定列子之卒年與鄭亡國之年相

近。)

這樣，老子是中國的第三位大思想家。老子這個人一點神秘沒有，老子的事蹟，只是知道得少，一點糾紛沒有。老子的兒子正作得魏將，老子的八代孫正可與孔子的十三代孫同時。

我自己二年前雖對於考證發生過興趣，現在却久已離考證國土了，並已離開古書世界了。現在不過因為看了馮胡兩先生及素癡先生的文，一時高興，寫了這些。其實所發表的，都是二年以前的所得到的。或者有些理由，在兩年內別人曾經作文提出，或者有些理由，在兩年內別人曾經作文駁倒。但因我不曾留意到，沒法子去管了。

自己知道方法也不甚精密，證據也不甚週到，還請讀者先生們指教。

二十年，六月十一日寫竟。

## 附 識

張季同

根澤先生來信說，我的舊文關於老子年代的一假定已被編入古史辨第四冊諸子叢考中，我自是覺得萬分榮幸，並萬分感謝根澤先生，但却不十分喜歡。因為我的那篇文，已不代表我的意見了；老實說，我對於老子年代問題現在只好自承是在莫明其妙了。研究老子年代問題，實須牽涉到許多別的古人的年代問題對於老子一書又須有各方面的考察，考察老子一書又自然要牽涉到先秦一切書的考察。欲決定老子的年代，是必須經過這項廣面煩雜的工作的，我自承實在作不了這項工作，因而我現在對於老子年代問題，實



不敢有所主張了，而以前的主張，我也不甚敢再執持了。我那篇稿子發表後不久，我就感到有不少毛病：我本以嚴密爲理想，但那篇文却多『隙』『縫』。我本主張對於任何證據，都應察其所能證之『度』，斷論不可出于證據所能證的『度』以外，但那篇文却有幾點都是證據力量不足而逕作大膽的論斷。我深想望科學的考證，我好談科學的考證，但那篇還只是獨斷的考證。那篇文的次序，又一定會使許多人感到『別扭』。總之，重印那篇文，實深令我自愧。

我對於老子的年代，雖實在在莫明其妙之中，却還不能完全無所信，本來對於任何問題只疑而無所信，在我們凡人中是十分難能的。不過只是『姑信』而已矣，却不敢『固信』之。我所姑信的就是：1，老子書決非純粹的纂輯書，而是一部分是原著，一部分是後添，後添不止一次，添得也許佔二分之一。2，老子即著是原著的那部分的人，定在孔墨之後，定在莊慎之前，因爲是姑信，所以無妨加這兩個定字。

既說在莫明其妙，又寫了兩條所信，你們覺得可笑嗎？

幾月前讀論語，曾發見數事很足以證老在孔後，當時曾草草的寫了一段，今錄如下，不再改了：

論語云：『子曰：聖人吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣。』子曰：『善人吾不得而見之矣，得見有恆者斯可矣。』（述而）。『子曰：畏於匡，曰：文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？』（子罕）。『衛公孫朝問於子貢曰：仲尼焉學？子貢曰：文武之道，未墜於地，在人，賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉，夫子焉不學而亦何常師之有？』

(子盡) 據此，可證孔子絕不曾師老子。更不會歎老子爲猶龍。既云聖人吾不得而見之矣，又云善人吾不得而見之矣，則孔子當時更無其他偉大哲人可知。又以斯文自任，有舍我其孰之概，益可證也。如當時有老子，縱其言爲孔子所極不贊成，亦必不至如此忽視之也。孔子既無常師，必更無學於何人之事，所謂焉不學者，亦不過三人行必有我師，及多聞而識之之義爾。蓋老彭爲孔子前輩，與微生啟同，孔子偶稱之。其後有人誤以爲老彭乃孔子師，後又混老彭與老子爲一人，遂謂孔子學於老子矣。

又根澤先生的信中說，他主張老子與太史儋是一人。這種主張，我在前文中曾反對過。現在却覺得老子實頗有是太史儋的可能。第一，依我所姑信的，老子年代在惠施孟軻前後，太史儋也正是此時的人，這種巧合，是須注意的。第二，老子即太史儋，本是一很古的傳說，這種傳說，大概總是一事出有因。況且，這個傳說有個爲其他傳說所不具的特點，即它不把老子算作一個很古的古人，而把他算作一個較晚的古人。這點，頗顯示此傳說有是事實的可能。

現在又想起來了：我那篇文中還有一個大錯，即把慎到年代算得太早了，這是緣於誤從漢書藝文志。原來胡適之先生在哲學史大綱上曾說過：「漢書云慎子先申韓，申韓稱之。此言甚謬。慎子在申子後。」這說得很對，我當時却忘了。

不再多說了。

季同識 (二十一年十月)

附 跋

羅根壽

在我所見到的討論老子及老子書的論文，與我的見解同點最多者爲張季同先生此文，他說老子的年代在孔之後，孟莊之前，是我極表同意的。不過他說老子不是太史儋，我說是太史儋，但他在附識中已不堅持了。他說老子書是專著，不是纂輯的，也是我極表同意的。不過他說有後人滲入的部份，我說除顯明的由注文竄入者以外，雖不能決定絕對沒有後人的竄附，但也沒有積極的證據，可以斷定某章某段不是原有的。這與張先生的不同，就信是專著一方面言之，祇是量的問題了。

張先生寄來附識，說又從論語中發現數事很足以證老在孔後。關於這，我也有兩個證據。我作老子及老子書的問題的時候，關於年代一方面，因已有了張先生的考訂，故未多及。今見到張先生的附識，不免見獵心喜，而且現在還有人在極力衛護孔在老後的舊說，我們自然不能不羅列孔在老前的佐證。

(一)我們祇就孔子一派的名爲「儒家」，已是證明這一派的始祖孔子之在各家前了。「儒」本來是泛指讀書講學的人，是所有讀書講學者的共名，由共名變爲私名，由泛指讀書講學的人，變爲專指一部份讀書講學的人，這是因爲這一派人以讀書講學爲業最早的緣故。在他們以讀書講學爲業的時候，沒有另一派以讀書講學爲業的人，那時稱之爲「儒」，雖祇是指這一派，亦實是指所有讀書講學的人了。後來別派紛起，主旨不同，另立名稱，以示區別，而此派學者，仍襲舊名，「儒」之稱遂由共名變爲私名，由指所有讀書

講學爲業之人，變爲指一部份以讀書講學爲業之人了。

而且學派名之最早見者亦確爲「儒」。墨子的時候已經有了這個名稱，所以墨子書中有「非儒上下篇」，上篇亡，下篇說：「儒者曰：『親親有術，尊賢有等。』」又說：「儒者曰：『君子必服古言然後仁。』」公孟篇也說：「子墨子問於儒者曰：『何故爲樂？』」又說：「子墨子問程子曰：『儒之道足以喪天下者四焉。……』」程子曰：「甚矣，先生之毀儒也。」祇有儒者曰，而無道者曰，或道家曰，道德家曰，更沒有其他名者曰，法者曰，陰陽者曰，最足以證明儒家先於各家，而老子之不能在孔子前，也便於此益可相信了。

(2) 便是「天」的問題。關於這，雖然已有錢賓四（穆）先生及張季同先生的考訂，但我用以爲證的方式，却與他倆不同。我久打算寫一篇先秦討論天道與人道的文字，因爲事情忙碌，未能動筆，但大概的問架已擬定了，就是：孔子以前，就易（專指所謂經），詩，書中所表現的是萬能之天。春秋三傳中所表現的，雖有一部分較開明的人，稍稍有「人」的發現，但「人」仍爲「天」所支配，仍是主宰之天。孔子所謂「天」也是主宰之天，所以說：「獲罪於天，無所禱也。」（論語八佾篇）。又說：「天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（子罕篇）。墨子所謂「天」也是主宰之天，所以墨子書有天志上中下三篇，說：「處天下而事天，得罪於天，將無避逃之者矣。」（下篇）。至老子，天之地地位便降低了，他說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章）。「天」雖然仍在「人」之上，却在「自然」與「道」之下，已不是最高位置了。自此以後，即是守舊的儒家如孟子，亦不承認天之主宰的威權，而祇用爲無可如何的自慰劑，

說「天也，非人之所能爲也，莫之爲而爲者天也，莫之致而致者命也。」（萬章篇）。在魯國見沮於臧食，便說：「吾之不過魯侯，天也。臧氏之子，焉能使予不過哉？」（梁惠王篇）。在齊國不得行其道，便說：「夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之此，舍我其誰也？」（公孫丑篇）。他雖然承認天命，但已認識人力了，所以謂「事天」。在「存其心，養其性」，「立命」，「在「疾壽不貳，修身以俟之」」（盡心篇）。到莊子便是自然之天了。這處可以見到，無庸詳舉，即如逍遙遊說：「天之蒼蒼，其正色耶，其遠而無所至極耶？」便足以表示他所謂天是自然之天。至荀子便戡天了，便完全承認人而否認天了。他說：「唯聖人爲不求知天。」又說：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。」（皆見天論篇）。由天道進於人道，是社會進化的必然過程；而且這過程是循序漸進的，不是來回跳動的。將老子所謂天，放在孔墨主宰之天之後，孟子一面言人一面言天之天，莊子自然之天，荀子戡天之天之前，最適合於進化的路程。若放在孔墨之前，便有三種奇怪的現象：一、在萬能之天的空氣下，便一躍而在天上加上兩層上司——道與自然——那末老子真是從天而降的革命家了！（革命也是有歷史的，不是從天而降的。）二、老子已在天上加了兩層上司，孔墨又從而推之爲第一位的主宰者，未免太沒出息了。三、天道觀念，由萬能變爲無能，由無能又變爲主宰者，由主宰者又變爲被懷疑者，變爲自然者，變爲被戡者，進化的路線，未免太迂曲了。（此專論，當於撰古代之天道與人道時詳論之。）

此外我所認爲是證據而已，被近人指出者，不下十餘條，當然不再復贅。又從音韻方面，也可以知道在孔子以後，前見錢玄同先生，說正計劃寫訂哩。

根澤記。廿一，十，廿八，晚。

## 二二〇 老子及老子書的問題

羅根澤

### 一 論老子即太史儋

老子和老子書之真偽及年代問題，幾年以前，因為梁任公先生在許胡適之中國哲學史大綱一文中的提出，引出了不少的討論的文字。二三年來，似稍沈寂了。去年夏又因為馮芝生先生的中國哲學史大著而舊案重提，大公報文學副刊的第一百七十六、一百七十八、一百八十一至八十三等期的文字，幾乎都是討論這個問題的。我個人的意見以為：老子便是太史儋。（其實孟康，畢沅，汪中已主此說。）老子書便是太史儋所著，在我的諸子概論講義裡，曾略為說明。當諸位對這個問題討論得最熱鬧的時候，本打算寫一點貢獻一個意見，因為正被一種工作纏繞者，無暇及此。現在有時間了，所以寫下來同關心這個問題者商量商量。

我的諸子概論講義老子一章裏有「老子即太史儋」一節，說：

舊說孔子曾問禮於老子，老子為先秦各家道術之所從出。其實老子即太史儋，後孔子百許年，故其書

中時評儒墨學說。原問禮之說，見於史記老莊申韓列傳，孔子世家及禮記曾子問。世家之言，崔述已經駁

之（株田考信錄卷二）；曾子問之言，梁任公先生已經駁之（評胡著哲學史）；列傳之言，則多本莊子天道、天運、外物

等篇（劉汝霖先生周秦諸子考上卷頁三十三、三十四有老子傳與莊子比較表）。莊子「寓言十九」書中所言王骀，元趾

(德先符)長梧、瞿鵠(齊物論)之流，竟其人而無從質實。即于養子游之論(齊物論)孔子語皆子虛烏有，憑空虛造，固當据研哲理，不能据論史實。至外雜篇，又非莊子所作，更難宗，排舐儒家，造孔子師老聃之說，以謂儒家之祖，出於道家，亦猶後世佛教盛行，造老子之弟子者然。韓愈原道曰：『老者曰：『孔子，吾師之弟子也。』……爲孔子者，習也，亦曰：『吾師亦嘗師之云爾。』不惟舉之於其口，而又筆之於其書。』正謂此也。

史記老莊申韓列傳曰：『蓋老子百六十餘歲，或言二百餘歲。』又曰：『自孔子史記周太史儺見秦獻公……或曰儺即老子，或曰非也。』迷離愴恍，莫衷一是。此謂此傳毫無價值，絕不能用爲稽考老子之材料。其實司馬遷非誣妄者流，其史記殺傳之愴恍迷離，幾成神話，吾儕當靜求所以致此之故，不當奮臆逞情，輕誣古人以自欺。

史記中無論記傳書表，常有根據數種材料以成者。即此篇而論，其所據材料，顯之史也，『至』獨其言在耳，『本莊子天道篇。』自『且君子得其時則覲，』至『如是自』孔子云，』至『其猶龍乎，』本莊子天運篇，自『老子修道德，』至『莫知其所終』(齊物論一節)，疑本於關尹子。雖關尹子已佚(現行本乃偽書)，莫由質證，然漢志諸子略自注，『名喜，爲關吏，老子過關，喜去吏而從之，』則老子出關故事，似載於此書。自『年，』至『霸王者出焉，』本於舊史記，司馬遷已自言之。自『老子之子名宗，』至『

老氏家譜或老子後人之所述說。至「蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也。」及「或曰儂即老子，或曰非也。」則出於司馬遷不能檢討各種材料之孰是孰非，而所下依委兩可之調和斷語。其所據道家說，關尹子已佚，無從稽考，莊子俱在，未謂儂即老子，則「或曰儂即老子」者，非舊史記即老氏家譜或老子後人，其一或曰非也」者，則道家也。道家說出有意製造，或託爲寓言，雖未敢確定，然其爲哲學書，不能一一據爲信史，則爲學術界公認之事實。司馬遷所以未加駁斥者，緣於時正黃老盛行之際，而本人亦頗被道家所染化也（史記自序可知）。凡遇兩說不能並存時，甲說可信，則乙說不可信，甲說不可信，則乙說可信；今老子傳中所據道家說既不可信，則其所據舊史記及老子後人說，當然可信。

再就舊史記及老子後人說言之：史以記事爲本，無其事，不能向壁虛造，如無太史儂見秦獻公事，不能憑空記太史儂見秦獻公，如太史儂與老聃非一人，不能憑空言「儂即老子」。固有認古名人爲遠祖以自重者，然第一，我在西漢尙未能尋出此種例證。第二，認古名人爲遠祖以自重者，其歷代之傳衍，鮮有能遺詳明之系統者，如唐獨孤及言爲漢光武之後，而不能記其源流。今老子傳言：「老子之子名宗。宗爲魏將，封於段干。宗子注。注子宮。宮玄孫假。假仕於漢孝文帝，而假之子解爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。」其彰明較著若此，安能盡誣？且自老子至假才八代耳，如老子即太史儂，見秦獻公在孔子卒後百二十九年，孔子卒於西前四七九年，減去一二九年爲三五〇年，距文帝初年（文帝立於西前一七九，才百七十年耳；距武帝初年（武帝立於西前一二〇年），才二百一十一年耳。謂始認老子爲祖者出假或解耶，則自爲魏將封於段干之宗，以



至宗子注，注子宮，皆虛構乎？謂始認老子爲祖或父者，出宗或注或宮耶，則其距離太近，認不相干之人爲祖或父，抑太不近情，且亦無需。故自老子至解之傳代，不能不信，而僣附非一人，則彼輩不能厚誣其祖。是就舊史記及老子後人說本身考之，又分明可據也。

復次，就兩種材料比較言之：老子書中，反對「仁義」，反對「禮」，反對「尚賢」，主張「無爲主義」，皆非在孔墨以後不能產生（詳下節老子所謂道及道之功能）。我人如承認老子爲老聃之書，則老聃決不能前於孔子；以前於孔子，則其所「破」之「仁義」、「禮」、「尚賢」之說，皆無的放矢，而所「立」之「道」及「無爲主義」，皆無客觀的建立條件。準此而言，司馬遷所據兩種材料，我人非承認舊史記及老子後人說不可，而道家說之不可信，抑更驗矣。

除檢討老子傳所據材料可以證明老聃即太史儋外，尚有其他旁證四事，可以證成吾說：

(1) 「聃」、「儋」音同字通，呂氏春秋不二篇作老聃，亦即其人。古聲音同則可假借，於人名亦然，故荀卿又作孫卿，荆卿又作慶卿，厥例綦繁，不必枚舉（畢沅注中已主此說）。

(2) 聃爲周柱下史，儋亦周之史官。

(3) 老子有西出關之故事，太史儋見秦獻公，亦必西出關。

(4) 史記言：「老子之子名宗……宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。」而孔子世家，謂孔子十世孫襄爲孝惠博士。何以老子先孔子，反八世已至孝文（此採陳任公先生之說）？若謂即史儋，史儋後孔子百

許年，則俱妥貼矣。近人張煦先生謂玄孫乃玄遠之孫，非孫之孫（見晨報刊十一年三月份張先生之公提論老子時代問題一案判決書）。然考史記孟嘗君列傳曰：「文承問其父嬰曰：『子之子爲何？』」曰：「爲孫。」「孫之孫爲何？」曰：「爲玄孫。」則玄孫爲孫之孫之專稱，戰國已經確定。且見史公所作之書，史公安能不知，而用爲泛指玄遠之孫？然則老子之後於孔子，昭昭明矣。

## 一一 史記老子傳考證

大公報文學副刊第百八十一至八十三期，載有張季同先生的關於老子年代的一假定，說老子的年代，在孔子墨子以後，孟子莊子以前。又說老子書確是一本專著，不是纂輯。我的意見也是如此。不過張先生說老子不是太史儋，我以為老子就是太史儋；張先生說老子書中有後人滲入的部分，我以為雖無積極證據證明絕無後人之滲入，而除極鮮明的由注文竄入者以外，也無積極證據可以確定某章某段非原有。

張先生說：「我考訂的老子年代，正與太史儋相近，那儋老子是太史儋變？其實絕對不然。老子反對知，而太史儋偏能前知，當然絕非一人。況且今本史記老子傳，自「蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲」至「或曰儋則老子，或曰非也，世莫知其然否」都是僞文，都是竄入的。」張先生的證據有三個：（一）據文選征西官屬送於涉陽侯作詩注，「蓋百六十餘歲，或言二百餘歲」是列仙傳文。（二）周秦二本紀敘太史儋事，都直序而不冠以史記，這裏獨引史記，疑惑不是引舊史，直是引太史公書。孔子卒至烈王二年，實百有六

年，此云百二十九年，怕司馬遷自己不會有這樣大的計年錯誤。（三）引梁玉繩和黃方剛先生的話，說史公既疑老萊子即老子，又疑太史儋即老子，太史公不致這樣糊塗。老子傳中有這段文，便弄得上下不貫，成了一篇不通的文章，可見是後人插入的（錄其大意）。

老子反對知，反對學，是一種主義，但不能因為他反對知，反對學，便說他沒有知，沒有學。他的反對知，反對學的主義，正是他的知，他的學的表現。正如莊子主張「不言之辯，不道之道」（齊物論），而所以闡明「不言之辯」者正是「言」，闡明「不道之道」者正是道。以故莊子依然有既「言」且「道」的著作傳後。太史儋能前知，不能成爲老子不是太史儋的證據。而且「始秦與周合而離，離五百歲而復合，合七十七歲而霸王者出焉」正是史家歸納歷史現象的話，老子爲柱下史，說出這類話，並非不可能。至於說老子傳中的此段文字是竄入的，很有高權的餘地。

（一）裴駟集解在「自孔子死之後百二十九年」下，引徐廣曰：「實百一十九年。」裴駟是劉宋時人，徐廣也是劉宋時人，而且更在裴駟之前。由此知老子傳中有太史儋這一段文字，劉宋時已經如此，決不是李善以後人所竄入的，不能據李善文選注，說「史記老子傳根本沒有提到太史儋」。

（二）司馬貞索隱在「或言二百餘歲」下注云：「此自古好事者據外傳以老子生年至孔子時，故百六十歲。或言二百歲者，即以太史儋爲老子，故二百歲也。」司馬貞的年代，雖然因爲新舊兩唐書沒有爲他立傳，不能確考。但錢大昕在十駕齋養新錄裏已據唐書劉知幾傳，知道貞在開元初年爲博士，據弘文館曾改

爲昭文館、修文館，開元七年，始再用舊名，知道貞爲弘文館學士當在開元七年以後。日人武內義雄在老子原始表又據張守節正義，開元二十三年，勅以老子莊子傳并於列傳之首，置於夷齊之上云云，而索隱猶守其舊次，知索隱脫稿不能不在開元七年以後，至二十三年以前之十餘年間（七一九——七三五）李善文選注成於顯慶三年（六五八），下距司馬貞作索隱才五六十年，未經喪亂，而史記此傳便憑空添上一段，未免近於滑稽。想司馬貞作索隱，必然對當時的史記各種版本，搜輯得很多，在這五六十年中有一兩種木竄入僞文，還有可能各種版本，都有同樣的僞文竄入，恐怕沒有這樣事。而且徐廣表駢時所見的老子傳既有太史儼的記載，則因太史儼的緣故，而使老子的年歲成功『百有六十餘歲，或言二百餘歲』的神話，當然可以產生，可以在史記老子傳裏產生。

（3）張先生在其第二證裏自注說：『史記他篇中亦有引史記者，是引舊周史及諸侯史記』。則以彼例此，不能獨說此篇的史記『直是引太史公書耳』。『史記固然是一部千古不朽的偉著，但錯誤的地方也不少，讀過十七史商榷，二十二史考異，史記志疑一類的書，便可知道，這裏不用一一徵引，所以不能因爲計年的一點錯誤，便說是後人竄入的僞文。』徐廣曾作史記音義十三卷，對史記當然很有研究，但他在『百二十九年』下，說『實百一十九年』也仍然是錯誤，我們不能因爲錯誤便說非徐廣原文。司馬遷對老子與太史儼的是一是二，的確弄不清楚。其原因前面已經說過，實是因爲兩存道家和他家之說。本來司馬遷因爲弄不清楚而兩存其說者很多。即如墨子，在戰國幾乎和孔子中分天下的學術界，其地位不爲不重要其

時代，近人都知在孔子後。但司馬遷就弄不清楚，依違兩可的在孟荀列傳裏附上二十四字的小傳，說：「蓋墨翟，宋之大夫。爲節用，善守禦。或曰並孔子時，或曰在其後。」我們不能因爲他弄不清楚，便說不出於司馬遷之手。但他對老萊子與老子的關係，並沒有弄不清楚，並沒有疑老萊子即老子。傳說：「老萊子，亦楚人也。」「亦」字是對老子而言，因爲老子是楚人，老萊子也是楚人。看到這一個「亦」字，便知司馬遷澈底知道是兩個人了。史記中常有附傳的辦法，老萊子既與老子同是楚人，又同爲道家，故司馬遷遂附傳於此。張守節讀書記太粗，在他的史記正義裏說：「太史公疑老子或是老萊子，故書之。」以此類推，孟荀列傳中有若干人的附傳，都是太史公疑爲是孟子或荀子了，豈不是大大的笑話！疑老萊子爲老子，是張守節的錯誤，並不是司馬遷的錯誤，梁玉繩和黃方剛先生沿正義之誤，而攻擊司馬遷，未免有點冤枉。且說「成了一篇不通的文章」是一件事，是否司馬遷原文又是一件事，不能因爲「成了一篇不通的文章」便說不是司馬遷的原文。

### 三 老子書的問題

張先生所認爲後來滲入的幾章是：

大道廢，有仁義；智慧出，有大僞；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

絕學棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有；此三者以爲文不足，故令有所屬，見素抱

朴，少私寡欲。

……上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲，上禮爲之而莫之應，則攘臂而撻之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者忠信之薄而亂之首……（五）故去彼取此。

張先生說『這三段是老子以後的道家附益的』我說不然：

（一）老子是自然主義者，無爲主義者。他所謂道，其本體爲『無』（對有而言，非等於零之無，參閱馮著中國哲學史），其作用則爲『自然』，所以說：

人法地，地法天，天法道，道法自然。——二十五章

此『自然』之道，其進行的方法爲『無爲』，而得到的結果則是『無不爲』，所以說：

道常無爲，而無不爲，侯王若能守，萬物將自化。——三十七章

又說：

無爲而無不爲。——四十八章

處無爲之舉，行不言之教。——二章

這種『無爲主義』不是寂寞枯槁，全無作用是無爲之爲，順自然之爲。這種主張，一由於目觀當時王侯卿相赫赫有爲者之旋歸消滅（如二十九章言：『衆人熙熙，如享太牢，如登春臺，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩……』）

一由於儒墨兩家『有爲主義』之反動。儒家的『有爲主義』其結晶爲『仁』『義』『禮』『智』『墨

家的「有爲主義」其結晶爲「兼愛交利」。兩家對其主義之執行，都希望有聖君良臣，所以孔子有「選賢才」之言，墨子更有尙賢之篇。

仁从二人，就是相人偶，就是兩個人及兩個以上的人相處的道理。儒家的仁，有士庶人之仁及天子諸

侯卿大夫之仁兩種（卽世之方及政治之方）。阮元論語論仁論說：「士庶人之仁，見於宗族鄉黨；天子諸侯卿

大夫之仁，見於國家臣民；同一相人偶之道。」（其實「天子諸侯卿大夫之仁」祇是「士庶人之仁」的擴大而已，兩種

仍是一種。）不過仁祇是一種歆動力，提倡力，沒有制裁力，祇是說人應當仁，不仁也沒有辦法，不過說他不

仁而已。所以離「無爲主義」還不很遠。

義字，中庸解爲「宜也」。釋名說是「宜也，裁判事物使各得其宜也」。便有了制裁力了，便離「無

爲主義」稍遠了。

禮之意義及作用爲「分」，劃分各級各種人的權利與義務，使其各守所分而不得逾越，不得互相侵犯

（參閱文師大學術季刊第二卷第四期拙撰荀子禮通釋）制裁力更強了，去「無爲主義」更遠了。

智是明智，也是儒家所最提倡的，孔子便把他列爲「三達德」之一。

墨子學說之根本觀念爲「交利」。『交利』不是自私自利，也不是普通所謂『功利主義』『實利

主義』乃是『國家百姓人民之利』，乃是『兼相愛，交相利』。墨子的意思，是要提倡『交相利』之利，以

打倒『自私自利』之利，以剷鋤竊盜暴逆，以建設『兼相愛，交相利』的社會（當爲專文論之）。

依社會之演化及施教施政的程序而論，最古的社會當然是無爲無治，但那是無爲狀態，不是無爲主義。

稍後因爲利害的衝突，演出爭奪殺害的悲劇，不能不有爲，不能不施治，由是有所謂「有爲主義」。時期久

了，狡黠爭奪的人，或者悍然不顧的繼續做其爭奪殺害的勾當，或者舞文巧法，在有爲的政令下玩弄搗亂的

把戲。老子正是生在這樣時代，所以他說「法令滋彰，盜賊多有」。所以他極力的罵儒墨「有爲主義」

的仁呀，義呀，禮呀，智呀，利呀，尚賢呀……說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有

忠臣。」說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」說：「不尚賢，使民不爭。」

又因爲禮去「無爲主義」最遠，義次之，仁又次之，所以排斥的程度，也依次遞減，說：「失道而後德，失德而

後仁，失仁而後義，失義而後禮；夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」從老子一方面說，老子既倡導「無爲主義」

對儒墨「有爲主義」的結晶，當然攻擊，因爲不打倒「有爲主義」，不能建設「無爲主義」，因明所謂「能

立與能破」之「能破」也。從儒墨一方面說，有儒墨之「有爲主義」，才由反動而產生老子之「無爲主

義」。老子若未曾覺察「有爲主義」之弊，就不會另建「無爲主義」。所以老子書裏若沒有這幾章，則老

子學說沒有成立的淵源，因爲其他各章是懲儒墨之弊而建立的學說，此數章是說儒墨之弊，此數章是因，其

他各章是果，沒有因不能有果。（觀此，更知老子確在孔墨之後。）

(2)張先生說：「老子全書以聖人爲其理想的人格，處處稱述聖人，此處忽然絕聖。」這話不錯。但

「絕聖棄智」之聖，不是「聖人」之聖。關於這個「聖」字的解釋，我以爲高亨先生的老子正詁，最得其



義。此書讀過的人恐怕不甚多，所以將其說完全介紹於下：

序按：老子書稱聖人者凡三十許處，皆視為至高之人，而無詆訾之語，而此云「絕聖」者，非自相矛盾也。說文曰：「聖，通也。」是此聖字之義。詩凱風篇曰：「母氏聖善。」聖與善並舉。又小宛篇曰：「人之齊聖。」聖齊並舉。周禮大司徒曰：「六德知仁聖義中和。」聖與知仁義中和並舉。逸周書諡法解曰：「溫柔聖善曰懿。」聖與溫柔善並舉。大戴禮四代篇曰：「聖，知之華也；知，仁之實也；仁，信之器也；信，義之重也；義，利之本也。」聖與知信義（譯案當脫「仁」字）並舉。莊子在宥篇曰：「說仁邪，是亂於德也；說義邪，是悖於理也；說禮邪，是相與技也；說樂邪，是相與淫也；說聖邪，是相與藝也；說知邪，是相與疵也。」聖與仁義禮樂知並舉。呂氏春秋當務篇曰：「妄意關內中藏，聖也；人先勇也；出後，義也；知時，智也；分均，仁也。」聖與勇義智仁並舉。本章聖與知仁義巧利並舉，用意正同，則「絕聖」之聖，不同「聖人」之聖明矣。

老子第五章說：「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。」也有人說和其他各章矛盾的，其實毫不矛盾：天地是老子所提倡的，聖人是老子理想的全德之人，仁是老子所最反對的，天地聖人當然要不仁了。

(3) 韓非子解老篇已爲「上仁爲之而無以爲」至「故夫彼取此」加以解釋。解老篇是否韓非所作，雖極有問題，但大體是很早的文章，也足以證明「上仁」云云不是後來滲入的。張先生說據韓非引已

作『下德爲之而有以爲』遂謂『與』上義爲之而有以爲』重疊。既已相同，何緣有下德上義之分？考韓非子解老所解的，有『上德不德，是以有德。』有『下德不失德，是以無德。』有『上仁爲之而無以爲。』有『上義爲之而有以爲。』有『上禮爲之而莫之應，攘臂而仍之。』不見『下德爲之』一句，所以『下德』云云，是否沿上文『下德不失德，是以無德。』及下文『上義爲之而有以爲』而衍，頗費研究。因爲既說『下德不失德，是以無德。』則下德不值再提，解老沒有這一句，應很當注意。無論如何，韓非子解老沒有說過『下德爲之而有以爲』的。至於上德有下德的對文，上仁上義沒有下仁下義的對文，也不奇怪。德是老子所提倡的，但必要不德之上德；不失德之下德，則在所排斥；至仁義禮，上者亦在所排斥，下者更不必說了。

(4) 道是本體，德是道之施，兩者有先後輕重之分，並不是並重的。所以說：『孔德之容，惟道是從』(二十一章)。又說：『道生之，德畜之』(五十一章)。若沒有道以生之，則德無所用其畜之。張先生說：『老子全書，道德并重，此則忽云失道而後德，頗與其他諸章不合，』恐怕不甚妥貼？

(5) 輔行記引老子更有『失禮而後智，失智而後信』兩句，依老子的主張，並非不可能；不過既說『夫禮者，忠信之薄而亂之首，』可見他所排解的到禮而止，輔行記的兩句，無所附麗。我們不能據晚出無根之言，推翻自古傳下來的成系統之語。

(6) 忠臣孝慈字樣，在老子的時代很普通的，毫不可疑。

（7）第三十章「自兵者不祥之器」以下，是注文的竄入，確非老子之舊，王純甫，紀昀，劉師培，都有考證。注文竄入，是古書常有的事，不能與有意的附益偽文同論。附益偽文，多在篇末，如論語好幾篇後有不相干的文字竄入（詳崔述洙泗考信錄），而篇內則一句沒有。我們固然不能說附偽文於篇內為不可能，但至少不容易。張先生認為是後人竄入的幾段，都在篇內（老子書原分上下二篇，分章是後來的事，詳馮經倫先生的老子稱經及通章考），假使真的話，附益的人未免太巧了。

根據上列七證，我認為老子一書，除「兵者不祥之器」是注文的竄入以外，都是老子所作（也就是太史公所作。字句之間當然不無後人有意無意的改竄。）「一」是一本專著不是纂輯。至從書的本身，考訂年代，知道不在孔子之前，而在孔墨之後，孟莊之前，近儒之言者甚多，張先生更有極詳贍的論證，這裏不再詞費了。

二十一年，日軍佔瀋陽之週年，在北平。

## 一三三一 從呂氏春秋推測老子之成書年代

顧頡剛

（二一，六，燕京大學史學年報第四期）

### 1 引言

2 呂氏春秋引書例及老聃在當時的地位，淮南子引老子語的方式

3 呂氏春秋語與老子書的比較

4 「故曰」與「詩曰」

5 荀子語與老子書的比較

6 老子書後用故言的證據

7 戰國時有道家嗎？

8 崔遠所提出的老聃與老子的新問題

9 楊朱的真相

10 調和揚墨者——子莫與宋鈞

11 楊朱的後學者——詹何與子華子

12 老聃——他的學說與楊朱宋鈞的異同？「黃老」一名的出來

13 賁清的魏尹和賁虛的列子

14 棄知去己的慎到和莊周及其與老子書的比較

15 道經

16 恩氏說的鼓吹與實現

17 老子一書的總估計

(一)

孔子問禮於老聃的事，見於禮記曾子問，史記孔子世家及孔子家語觀周篇等。二千餘年來，大家已看作確定的史實，大家以為老子一定是孔子以前的人，老子一定是論語以前的書。雖有陳師道（後山先生集

理究）葉適（習學記言）黃震（黃氏日鈔）汪中（述學老子考異）康有為（桂學答問）等稍樹異議，但終不能摧陷舊說的堅固的壁壘。十五年前，適之先生作中國哲學史大綱，仍作如是觀。這本來是一件可以不生問題的事。

不料梁任公先生竟提出反駁，以為老子必是戰國時的書，他說的話比較陳師道們的透闢得多。這麼一來，影響到我們的學術史觀念，頓時起了一次重大的變化。在我的理性的批評之下，覺得梁說是對的，和玄同

先生通信時曾略陳其義（見古史辨第一冊）。我以為，在沒有儒家提倡仁義以前，老子說的『絕仁棄義』是

無意義的。在沒有墨家提倡尚賢以前，老子說的『不尚賢』也是無意義的。在沒有戰國的游士跑來跑

去，『足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外』以前，老子說的『使民重死而不遠徙，民至老死不相往來』

的話也是無意義的。在沒有戰國的詭辯者『知詐漸毒，頹滑堅白，解垢同異』以前，老子說的『絕聖棄知，

』『絕學無憂』以及『民之難治，以其智多』的話也是無意義的。

近六七年中，梁任公先生在古書真偽及其年代的講義中又續有論列。錢賓四先生（穆）作關於老子

成書時代之一種考察（燕京學報第八期）及國學概論（商務印書館出版）馮友蘭先生作中國哲學史（神州國光社

出版)均主老子晚出之論。看來，再經過幾年努力，此問題當不難解決。因為老子中的意識是戰國時代的意識而必非春秋時代的意識，其所用的名詞亦復如是，這是很顯明的晚出的證據。

我前讀呂氏春秋，見其中多用老子詞語，但未嘗一稱『老子曰』或『道德經曰』，曾疑此等語都是當時習用的詞語，含有成語及諺語的性質的，到了作老子時乃結集在這部書裏。去年曾向適之先生道之，先生不以爲然，謂安知非因老子一書習熟於人口，遂像諺語一般的使用呢。當時亦無以相難。今年寒假，省親來杭，適值日寇肆虐，杭州甚感壓迫，未敢離親北返，因乞假留此，取呂氏春秋讀了幾遍，又取荀子、淮南子等證之，益自信從前設想的不誤。現在寫出此文，以待商榷。

## (一)

我們從呂氏春秋中去考察老子，應先認明兩點。其一，本書的作者是很肯引用書的，所引的書是不憚舉出它的名目的。所以書中引的詩和書甚多，易也有，孝經也有，商箴周箴也有，皆列舉其書名。又神農黃帝的話，孔子、墨子的話，曾子、李子、慎子、管子、惠子、莊子、子華子的話都有，亦皆列舉其人名。試以黃帝語爲例：

黃帝言曰，『聲禁重，色禁重，衣禁重，香禁重，味禁重，室禁重。』(去私)

黃帝曰，『帝無常處也，有處乃無處也。』(無道)

嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣，『爰有大圖在上，大矩在下，汝能法之，爲民父母。』(序意)

黃帝曰，「芒芒昧昧，因天之威，與元同氣。」(應同)

嫫母執乎黃帝，黃帝曰，「屬女德而弗忘，與女正而弗衰，雖惡奚傷！」(通合)

黃帝曰，「四時之不正也，正五穀而已矣。」(春時)

這種「去甚去奢」和「法天地」等旨趣，完全與今老子相合，當是戰國時道家的話。按漢書藝文志諸子

篇道家中有「黃帝四經四篇，黃帝銘六篇，黃帝君臣十篇，雜黃帝五十八篇」，呂氏春秋之作者當取材於此。

他們引了這種書而明指爲黃帝之言，可見其對於材料的負責。又如子華子，是一個不甚著名的人(莊子

則陽篇中有個華子，似即是他，他處尙未見過)，但他們引用他的話的時候也不肯埋沒他。故云：

子華子曰，「全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。」(貴生)

子華子曰，「丘陵成而穴者安矣，大水深淵成而魚鼈安矣，松柏成而塗之人已蔭矣。」(先己)

子華子曰，「王者樂其所以王，亡者亦樂其所以亡。」(誣徒)

子華子曰，「夫亂世之民長短頽辭百疾，民多疾癘，道多樛緦，盲禿僂庭，萬怪皆生。」(明理)

子華子曰，「厚而不博，敬守一事，正性是喜。羣衆不周，而務成一能。盡能既成，四夷乃平。惟

彼天符，不周而周。」(知度)

呂氏春秋的作者這樣地鄭重，不因他的不甚著名而忽略了記載，使我們在千載之下還能見得這一位主張全生養性的學說的人物，實在不能不感謝他們的不矧說，不蔽善的好意。

第二點，當本書著作時代，老聃在學術界中的崇高的地位，已被人確證了。（我們雖不知道他是什麼時代的人，但我們可以說，在墨子孟子的時代，他在學術界中是沒有地位的。）他作孔子的老師的傳說也發生了。（我們雖不知道這個傳說是什麼時候發生的，但我們可以說，在墨子孟子的時代，這個傳說還沒有發生。）茲將本書中提及老聃（或老聃）的五條錄下：

荆人有遺弓者而不肯索，曰：『荆人遺之，荆人得之，又何索焉！』孔子聞之曰：『去其「荆」而可矣！』老聃聞之曰：『去其「人」而可矣！』故老聃則至公矣！（貴公）

孔子學於老聃，孟蘇，蔡靖叔。（當染）

外有所重者，泄蓋內掘……老聃則得之矣。（法尤）

故聖人聽於無聲，視於無形，脗何，田子方，老聃是也。（重言）

老聃貴柔。（不二）

讀此，可見在本書作者的觀念中，確以老子為春秋時的人，為孔子所從學，其品格則與脗何田子方相似的。

呂氏春秋的作者既肯明舉其所引的書名和人名，又承認了老子在學術界中的地位，則在這兩個前提之下，我們可以推知，他們如果引用了老子的話，也必當舉出老子的書名。縱然因老子一書流傳已人，有成為諺語的可能，不必一一舉出書名，但在這樣一部大書裏，如果稱引得多了，也必會露出些引用的痕跡來。不信，請看淮南子。



當淮南子著作時代，正是黃老之言最占勢力的時候，故引用老子的地方非常多。例如原道一篇，即以老子中語組織成文。故云：

原流泉淙，冲而徐盈。混混淆滑，濁而徐清。……已彫已琢，還反於樸。……夫太上之道生萬物而不有，成化像而弗宰。……忽兮恍兮，不可以爲象兮。恍兮忽兮，用不屈兮。以其無爭於萬物也，故莫敢與之爭。……

夫善游者溺，善騎者墮，各以其所好，反自爲禍。……故得道者志弱而事強，心虛而應當。……是故欲剛者必以柔守之，欲強者必以弱保之。……故兵強則滅，木強則折。……是故柔弱者生之幹也，而堅強者死之徒也。……

這樣地把老子的文辭，成語和主義融化在作者自己的文章之中，而不一稱「老子曰」，也是可有的事。然而他寫到後來，吐出一句：

故老聃之言曰，「天下至柔馳騁天下之至堅。出於無有，入於無間，吾是以知無爲之有益。」則他的引用老子終於自己宣布出來了。又如齊俗，既說了：

性失然後貴仁，道失然後貴義，是故仁義立而道德遷矣，禮義飾則純樸散矣。

故高下之相傾也，短脩之相形也，亦明矣。

暗用了老子的話，但亦說：

故老子曰『不尚賢』者，言不致魚於水，沈鳥於淵，

仍明用了。以彼例此，可見呂氏春秋的作者如果因老子一書太通行，可以融化在自己的文章裏而不指明，也必會於無意中流露出一點痕跡來，像淮南子一樣。

(三)

現在我們即用此標準來審察呂氏春秋中所錄的老子的詞語及其意義與老子絕相類的。老子書中，其言雜出，大致可析為三部分：一為論道，二為修身，三為治民。今先就論道方面把這兩書比較。

呂書貴公云，『天地大矣，生而弗子，成而弗有，萬物皆被其利而莫知其所由始。』又審分云，『全乎萬物而不宰，澤被天下而莫知其所自始。』此與老子二章所云『萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，』十章所云『生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰』，五十一章同，三十四章所云『大道汜兮其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主』同。

論人云，『凡彼萬形，得一後成。……故知知一則復歸於樸。』此與老子三十九章所云『萬物得一以生』及二十八章所云『常德乃足，復歸於樸』同。

大樂云，『道也者，視之不見，聽之不聞，不可為狀。有知不見之見，不聞之聞，無狀之狀者，則幾於知之矣。道也者，至精也，不可為形，不可為名，強為之（名）謂之太一。』此與老子十四章所云『視之不見名曰夷，聽

之不聞名曰希……是謂無狀之狀，無物之象；是謂惚恍。能知古始，是謂道紀。」及二十五章所云「有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大」者同。

樂成云，「大智不形，大器晚成，大音希聲。」此與老子四十一章所云「大器晚成，大音希聲，大象無形」者同。

似順云，「事多似倒而順，多似順而倒。有知順之爲倒，倒之爲順者，則可與言化矣。至長反短，至短反長，天之道也。」此與老子四十章所云「反者道之動」七十八章所云「正言若反」六十五章所云「玄德深矣遠矣，與物反矣，然後乃至大順」二章所云「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾」者同。

制樂云，「故禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。聖人所獨見，衆人焉知其極。」此與老子五十八章所云「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極，其無正」同。

情欲云，「秋早寒則冬必燠矣，春多雨則夏必旱矣。天地不能兩，而況於人類乎！」慎大云，「飄風暴雨，日中不須臾。」此與老子二十三章所云「飄風不終朝，驟雨不終日。孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎！」同。

再就修身方面看。

貴生云，「天下重物也，而不以害其生，又況於它物乎！惟不以天下害其生者，可以託天下。」此與

老子十三章所云「故貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下」者同。

用衆云，「醜不能，羸不知，病矣。不醜不能，不羸不知，尙矣。」此與老子七十一章所云「知不知，上不知知，病」者同。至別類云，「知不知，上矣。過者之患，不知而自以爲知，」則上句運用老子之文了。

大樂云，「故知一則明，明兩則狂。」此與老子二十二章所云「少則得，多則惑，是以聖人抱一爲天下式」同。

尊師云，「且天生人也，而使其耳可以聞，不學，其聞不若聾。使其目可以見，不學，其見不若盲。使其口可以言，不學，其言不若爽。使其心可以知，不學，其知不若狂。」任數云，「何以知其聾，以其耳之聰也。何以知其盲，以其目之明也。何以知其狂，以其言之當也。」這一個腔調，與老子十二章所云「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁敗獵，令人心發狂」甚相似。至序意所云「夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮使心狂」尤與老子義合。

先己云，「凡事之本，必先治身，齋其大寶。」情欲云，「論早定則知早齋，知早齋則精不竭。」此與老子五十九章所云「治人事天莫若嗇，夫惟嗇，是謂早服，早服謂之重積德」者義合。

先己云，「故欲勝人者，必先自勝，欲知人者，必先自知。」此與老子三十三章所云「知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強」相近。又自知云，「存亡安危，勿求於外，務在自知。……敗莫大於不自知，」亦與此同義。

論人云，「太上反諸己，其次求諸人。其索之彌遠者其推之彌疏，其求之彌疆者失之彌遠。」先己云，「不出於門戶而天下治者，其惟知反於己身者乎！」此與老子四十七章所云「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少」者義合。小變老子之文，不言出於老子，猶可言也。至於君守云，「故曰，不出於戶而知天下，不窺於牖而知天道。其出彌遠者其知彌少」則運用老子的話了，但只言「故曰」而不言其出於老子。

任數云，「去聽無以聞則聰，去視無以見則明。」此與老子二十二章所云「不自見故明」及二十四章「自見者不明」義合。

先己云，「五帝先道而後德，故德莫盛焉。」任數云，「至仁忘仁，至德不德。」此與老子三十八章「上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，……上仁為之而無以為」義合。

精論云，「故至言去言，至為無為。」此與老子四十八章云「為道日損，損之又損，以至於無為」義合。博志云，「用智編者無遂功，天之數也。故天子不處全，不處極，不處盈。全則必缺，極則必反，盈則必虧。」必己云，「成則毀，大則衰，廉則剝，尊則虧，直則軌，合則離，愛則離。」此均與老子二十二章「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑」義合，文亦相似。

至於描寫得道之人，兩書亦甚相類。老子書中有兩段，其十五章云：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫惟不可識，故強之為容；豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰；儼兮其

若客；渙兮若冰之將釋；敦兮其若樸；曠兮其若谷；混兮其若濁。

其二十章云：

衆人熙熙，如享太牢，如春登臺；我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，絜絜兮若無所歸。衆人皆有餘而我獨若遺，我愚人之心也哉，沌沌兮。俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飖兮若無止。衆人皆有以而我獨頑似鄙。

呂氏書中亦有兩段。其士容云：

士不偏不黨，柔而堅，虛而實。其狀肫然不儼，若失其一。……故君子之容，純乎其若鍾山之玉，枯乎其若陵上之木，淳淳乎輔慎畏化而不肯自足，乾乾乎取舍不悅而心甚素樸。

其下賢云：

得道之人，……殺乎其誠自有也，覺乎其不疑有以也，桀乎其必不渝移也，循乎其與陰陽化也，恩恩乎其心之堅固也，空空乎其不爲巧故也，迷乎其志氣之遠也，昏乎其深而不測也，確乎其節之不庫也，就就乎其不肯自是，鵠乎其羞用智慮也，假乎其輕俗誹譽也。

這四段文字，不但意義差同，即文體亦甚相同，形容詞及其形容的姿態亦甚相同，惟助詞則老子用「兮」，呂書用「乎」爲異，大約這是方言的關係。

更就治民方面看。

貴公云，「昔先聖王之治天下也必先公，公則天下平矣。」這與老子十六章「公乃王」義合。

慎大云，「惟不藏也，可以守至藏。」此與老子八十一章「聖人不積……既以與人己愈多」義合。

君守云，「君名（原作「民」，依高注改）孤寡而不可陳塞。」此與老子三十九章「侯王自謂孤寡不穀，此非以賤爲本邪」義合。

君守云，「故善爲君者無識，其次無事。有識則有不備矣，有事則有不恢矣。」任數云，「君道無知無

爲而賢於有知有爲。」此均與老子十章「愛民治國，能無知乎？明白四達，能無爲乎？」義合。

君守云，「得道者必靜，靜者無知……可以言君道也。」又云，「既靜而又寧，可以爲天下正。」任數

云，「無言無思，靜以待時，時至而應，心暇者勝。」此與老子三十七章「道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化……不欲以靜，天下將自定」五十七章「我好靜而民自正」及四十五章「躁勝寒，靜勝熱，清靜爲天下正」之義均合。

任數云，「無唱有和，無先有隨。」審應云，「凡主有誠，言不欲先。人唱我和，人先我隨。」此與老子

四十九章云「聖人無常心，以百姓心爲心」六十九章云「吾不敢爲主而爲客」七章云「聖人後其身而身先」六十七章云「我有三寶……三曰不敢爲天下先」義合。

慎勢云，「以重使輕，從。」此與老子二十六章「重爲輕根……是以聖人終日行不離輻重」義合。

不二云，「一則治，異則亂。一則安，異則危。」執一云，「王者執一而萬物正。」有度云，「先王不能

盡知，執一而萬物治。」爲欲云，「執一者，至貴也。」此與老子三十九章「侯王得一以爲天下貞，」二十章「少則得，多則惑，是以聖人抱一以爲天下式，」義合。

知度云，「故有道之主，因而不爲，責而不詔，去想去意，靜虛以待，不伐之言，不奪之爭。」有度云，「正則靜，靜則清明，清明則虛，虛則無爲而無不爲也。」分職云，「夫君也者，處虛素服而無智，故能使衆智也……能執無爲，故能使衆爲也。」此與老子十六章「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，」十七章「悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然，」四十八章「損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲，」義合。

行論云，「詩曰，『將欲毀之，必重累之。』將欲踏之，必高舉之。」這兩句詩實在和老子三十六章太吻合了！那章云，「將欲歛之，必固張之。將欲弱之，必固強之。將欲廢之，必固興之。將欲奪之，必固與之。」以上的政治主張全屬理論，還可說是偶然相合。至於他們實際的計畫拿來一比較，真覺得更相像了。按老子的政治計畫，積極方面是「重農，」故云：

聖人之治，虛其心，實其腹。（三章）

我獨異於人而貴食母。（二十章）

天下有道，卻走馬以糞。（四十六章。糞，糞田也。）

田甚蕪，倉甚虛……財貨有餘，是謂盜夸，非道也哉！（五十三章）

它因爲重農，所以要去掉害農的兵亂和苛政，故云：



師之所處，荆棘生焉。（三十章）

天下無道，戎馬生於郊。（四十六章）

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有爲，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。（七十五章）

其消極方面的政治計畫，是『愚民』。故云：

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。（六十五章）

不尙賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫智者不敢爲也。（三章）

絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三者以爲文不足，故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲。（十九章）

天下多忌諱而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。（五十七章）

在這重農與愚民的兩個主張之下，它理想的社會是：

小國寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。（八十章）

懂得了老子的宗旨，再來看呂氏書，則知度云：

至治之世，其民不好空言虛辭，不好淫學流說，賢不肖各反其質，行其情，不雕其素，蒙厚純樸以事其上，不即是老子的「虛心弱志」、「見素抱樸」之義嗎？  
上農云：

古先聖王之所以導其民者，先務於農。民農非徒爲地利，貴其志也。民農則樸，樸則易用，易用則邊境安，主位尊。民農則重，重則少私義，少私義則公法立，力專一。民農則其產復，其產復則重徙，重徙則死其處而無二慮。

這不是發揮重農說嗎？所謂「重徙」不即是老子的「使民重死而不遠徙」嗎？  
上農接着說：  
民舍本而事末則其產約，其產約則輕遷徙，輕遷徙則國家有患，皆有遠志，無有居心。民舍本而事末則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是爲非，以非爲是。

這又不是發揮愚民說嗎？它不欲民有遠志，不即是老子的「弱其志」嗎？它不欲民之好智以至多詐，以至巧法令，不即是老子十九章和五十七章之說嗎？至於戰事，雖因義兵之可以救民而不主廢，但「師之所處，必生棘楚」一句話已在應同篇裡說出來了。

呂氏春秋的作者用了老子的文詞和大義這等多，簡直把五千言的三分之二都吸收進去了，但始終不曾吐出這是取材於老子的，他們何以慎重於子華子等人而輕忽於這位道家的宗主呢？這是一個很有研究價值的問題。

(四)

以上許多類似老子的話，在呂氏書中大抵作直敘的口氣，認為作者自己的文章的。只有兩條，以引用的方式出之。其一：

故曰，『不出於戶而知天下，不覲於臚而知天道。其出彌遠者其知彌少。』(君守)

其二：

詩曰，『將欲毀之，必重累之，將欲跲之，必高舉之。』(行會)

這一稱『故曰』一稱『詩曰』足見其先於呂書而存在。

按呂書中稱『故曰』者凡十八條，上德篇一條云：

故曰，『德之速疾乎以郵傳命。』

這句話分明即是孟子公孫丑篇的

孔子曰，『德之流行，速於置郵而傳命』

的一句話，此所謂『故曰』即是引的孔子之言。(這句話不見於論語，但可視為傳說的孔子之言而已。)照此看來，

也許『不出於戶而知天下』一語即是引的老子之言。但是，不是呂氏春秋的作者的話是一件事，是不是

老子的話又是一件事，我們不能因為它不是作者的話便算是老子的話，安知作者不因這一句是習用的諺

語，或者是流行於學術界中的格言，順手拈來，以不易指實其人之故，遂稱之曰『故曰』呢？

至於『詩曰』，普通都指詩三百篇。可是，『將欲毀之』這二句是三百篇裏所沒有的。高誘注本書，以其既稱『詩曰』而又不見於三百篇，故注云，『詩，逸詩也』。見得這詩是給孔子刪掉的。但這個斷案，我們能信任嗎？試再看一個例。本書原亂篇云：

故詩曰，『毋過亂門』，所以遠之也。

這是同樣地不見於三百篇而給高誘注爲『逸詩也』的。然而左傳昭十九年記子產的話也有這樣一句，郤云：

諺曰，『無過亂門』。民有亂兵，猶憚過之。

可見這句話本是『諺』而非『詩』。呂氏書的作者所以稱之爲詩，或是誤記，或因其尚有上下文，是一種協韻的句子，因而目之爲詩，均未可知。即此可推『將欲毀之』這二句，是戰國人所作的詩，或那時所通用的諺，因它有韻，亦稱之爲詩，本來與詩經毫無關係的。

看了這些證據，我們可以說，『不出於戶而知天下』的『故曰』和『將欲毀之，必重累之』的『詩曰』，認爲呂氏春秋著作時代通用的成語，則其理由甚充足。若認爲取自老子，那是犯了以後證前的成見。我們可以說，在呂氏春秋一書中，雖到處碰見和老子相類的詞句，但尋不出一點它的引用老子的痕跡。

於是我們可以作一個大膽的假設：在呂氏春秋著作時代，還沒有今本老子存在。

(五)

試再就荀子看。荀子是戰國末年的一個儒家大師，當然主張仁義。但當他的時代已不容他不進而  
言『道』了，所以他的書裏很多講到道的地方。如：

何謂衡？曰：道。故心不可以不知道，心不知道則不可道而可非道。(解蔽)

道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。(正名)

所謂大聖者，知通乎大道……大道者，所以變化遂成萬物也。(哀公)

因為他講道，所以他也主張退讓。宥坐篇云：

孔子喟然而嘆曰：『吁，惡有滿而不覆者哉！』子路曰：『敢問持滿有道乎？』孔子曰：『聰明聖知，

守之以愚。功被天下，守之以讓。勇力撫世，守之以怯。富有四海，守之以謙。此所謂抱而損之之

道也。』

這不即是老子的『持而盈之，不如其已』(九章)及『知其雄，守其雌』(二十八章)那一套嗎？因為他講道，

所以他也主張虛靜。解蔽篇云：

人何以知過？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不減也，然而有所謂虛。心未嘗不滿也，然

而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜……虛壹而靜，謂之大清明……昔者舜之治天下

也，不以事詔而萬物成。處一之危，其榮滿側。養一之微，榮矣而未知。故道經曰：「人心之危，道心之微。」危微之幾，惟明君子而後知之。

試看所謂「虛」所謂「一」所謂「靜」哪一個不是老子裏的名詞。至於他引的道經，是一個極可注意的書名，留在下面再論。

他在儒效篇裏寫的聖人的樣子，文體亦極與呂書和老子寫的得道之人相像：

井井兮其有理也，嚴嚴兮其敬己也，分分兮其有終始也，猷猷兮其能長久也，樂樂兮其執道不殆也，炤炤兮其用知之明也，脩脩兮其用統類之行也，綏綏兮其有文章也，熙熙兮其樂人之臧也，隱隱兮其恐人之不當也；如是則可謂聖人矣。

他的形容詞的助詞不用「乎」而用「兮」更和老子接近了。又其賦篇中雲賦云：

忽兮其極之遠也，據兮其相逐而反也，印印兮天下之咸塞也。德厚而不捐，五采備而成文。往來恬憊，通于大神。出入甚極，莫知其門。天下失之則滅，得之則存。

此等文辭實與老子同其型式，即此可以推知老子一書是用賦體寫出的，然而賦體固是戰國之末的新興文體呵！

此外，荀子之文和義與老子類同的尚甚多，略舉如下：

君子云：「不矜於矣，夫故天下不與爭能。」此即老子「不自矜於故長，夫唯不爭，故天下莫能與之爭」。

二十二章也

勸學云：『顛步而不休，跛鼈千里；累土而不輟，丘山崇成。』此即老子『九層之臺起於累土；千里之行始於足下』（六十四章）也。

又云：『目不兩視而明，耳不兩聽而聰……故君子結於一也。』此即老子『少則得，多則惑，是以聖人抱一爲天下式』也。

不苟云：『君子至德，默然而諭，未施而親，不怒而威。』此即老子『悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然』（十七章）也。又勸學云：『無冥冥之志者，無昭昭之明，無惛惛之事者，無赫赫之功。』亦此義。

不苟云：『君子寬而不侵，廉而不剌。』法行云：『廉而不剌，行也。』榮辱云：『廉而不見貴者，剌也。』此即老子『聖人方而不割，廉而不剌』（五十八章）也。

榮辱云：『察察而殘者，忤也。』此即老子『其政察察，其民缺缺』（五十八章）也。

天論云：『其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。』故大巧在所不爲，大智在所不慮。此即老子『曲則全』（二十二章）及『大巧若拙，大辯若訥』（四十五章）也。

正名云：『權不正，則禍託於欲而人以爲福，福託於惡而人以爲禍，此亦人之所以惑於禍福也。』此即老子『禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極，其無正。正復爲奇，善復爲妖。人之迷其日固久』（十八章）也。

更就其所用名詞及仿語觀之：

『公』這一個字，古書中只用作制度的名詞（如公侯，公田等），沒有用作道德的名詞的（如公忠，公義等）。呂書有貴公篇，又有『清淨以公』（審分）等句，足見這是戰國時新成立的道德名詞。荀子與呂書同其時代，故書中言『公』的也很多。如『公生明』（不苟），『聽斷公』（榮辱），『志忍私，然後能公……公格而才……志安公』（儒效），『公平者職之衡也』（王制），『人主不公，人臣不忠』（王霸），『公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣』（君道），『然而求卿相輔佐則獨不若是其公也』（君道），『致忠而公』（臣道），『旁辟曲私之屬爲之化而公』（議兵），『上公正則下易直矣』（正論），『公正無私』（賦篇），皆是。可見此種道德在荀子時最重視，以爲人君所尤不可少的。老子言『容乃公，公乃王』（十六章），正與此同。

又如『玄』字，從前只作顏色解（如玄天，玄黃）而在老子中則以狀微妙之道。故云『玄之又玄，衆妙之門』（一章），『生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德』（十章，五十一章），『微妙玄通，深不可識』（十五章），『玄德深矣遠矣，與物反矣』（六十五章）。荀子中亦用之，故云『上周密則下疑玄矣……疑玄則難一』（正論），『交喻異物，名實玄紐』（正名）。雖所用與老子有殊，然其解作幽隱難知固相同也。

『長生久視』是一甚後起之詞。呂書重己云，『無賢不肖莫不欲長生久視』。荀子榮辱亦言『孝弟原慤……是庶人之所以取煖衣飽食，長生久視，以免於刑戮也』。而老子五十九章云，『重積德則無不克，無不克則莫知其極……是謂深根固抵長生久視之道』。



「取天下，」亦是一甚後起之詞。呂書先已云，「湯問於伊尹曰，「欲取天下若何？」伊尹對曰，「欲取天下，天下不可取。可取，身將先取。」」荀子王制亦言「古之人有以一國取天下者。」又王霸云，「百里之地可以取天下……取天下者非負其土地而從之之謂也，道足以壹人而已矣。」又榮辱云，「志意致修，德行致厚，智慮致明，是天之所以取天下也。」而老子二十九章云，「將欲取天下而爲之，吾見其不得已。」五十七章云，「以無事取天下。」四十八章云，「取天下常以無事；及其有事，不足以取天下。」荀子賦篇云，「明白純粹而無疵也。」而老子十章云，「滌除玄覽，能無疵乎……明白四達，能無爲乎？」

荀子君子云，「有而不有也，夫故爲天下貴矣。」而老子五十六章云，「不可得而親，不可得而疏……故爲天下貴。」

凡此種種，皆足證明荀子之時代與老子之時代極相近，故其名詞同，其仿語同，其文體亦同。又因二者之時代極相近，故學術家派雖不同而思想則終有一部分絕相類的。荀子的著作時代是我們所知道的，然則老子的著作時代我們雖不知道，亦可因荀子而推知了。

(六)

我甚疑老子一書非一人之言，亦非一時之作，而由於若干時代的積累而成。換言之，此書實有擷取各

家學說之精英（即具有格性性的），集合爲一書之可能。其結集之期，大約早則在戰國之末，否則在西漢之初。因其與呂氏春秋及荀子的著作時代相近，故其時代意識亦最相近。我們看了上邊的比較材料，不必說呂荀勗襲老子，也不必說老子勗襲呂荀。他們吸着同樣的空氣，受着同樣的刺戟，雖主張不必盡同，但其有一部分的同實爲自然的趨勢。

我們先就老子本書看。在本書中，很可尋出作者的援用故言的痕跡。如：

曲則全，枉則直……古之所謂「曲則全」者，豈虛言哉，誠全而歸之。（三十二章）

他已說明了「曲則全」一句是「古之所謂」而不是作者自己的話了。又如：

下士聞道大笑之，不笑不足以爲道。故建言有之，「明道若昧，進道若退，夷道若類。」（四十一章）

則「明道若昧」以下三句爲昔人所建之言，作者也說明了。又：

天下多忌諱而民彌貧；民多利器，國家滋昏……故聖人云，「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我

無事而民自畜，我無欲而民自樸。」（五十七章）

這章稱所引之言爲「聖人云」，當是彼時學術界中的權威者。可惜他沒有說明是哪一個。又：

弱之勝強，柔之勝剛……是以聖人云，「受國之垢，是謂社稷主。受國不祥，是爲天下王。」正言

若反（七十八章）

這也是引了聖人的話以證成己說的，末了還對於這話加上了一句「正言若反」的評語。這些人爲誰雖

未說明，但把莊子天下篇合看，則即是老聃。天下云：

老聃曰：「知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。」人皆取先，己獨取後，曰：「受天下之垢。」

這足以證明老子的二十八章及七十八章都是出於老聃的。除此一證之外，荀子天論所謂「老子有見於繇，無見於信」，呂書不二所謂「老聃貴柔」均足證成此義。如作老子者竟稱老聃爲聖人，則老聃必非老子的作者也可知了。又：

用兵有言，「吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺。」（六十九章）

這是引兵家言入本書的最顯明的證據。此兵家爲誰雖不可知，但看不二云：

王廖貴先，兒良貴後。

高誘注云：

王廖謀兵事，貴先建策也。兒良作兵謀，貴後。

那麼，這句兵家之言恐即是兒良的話吧？漢書藝文志兵書權謀中有「兒良一篇」惜不傳了。不然，這是不難證實的。

從以上五則裏，可知老子一書不是由一個人憑着自己的思想寫出來的，它的成分很複雜：有聖人之言，有兵家之言，有古代遺留之言。只爲老子一書是格言式的韻文而非長篇論文，不必處處寫出其所引據，所

以其餘諸章的來歷就不易查察了。可是，我們若肯用力終可以尋出些淵源來。例如三十六章。

將欲歛之，必固張之。將欲弱之，必固強之……

作者雖沒有說明是從哪裏引來的，但淮南兵略則云：

故用兵之道，示之以柔而迎之以剛，示之以弱而乘之以強，爲之以歛而應之以張，

可見亦是出於兵家的。又六十三章有

報怨以德

一語，而論語憲問有下列一章：

或曰，「以德報怨，何如？」子曰，「何以報德！以直報怨，以德報德。」

則此句乃是取自論語的。倘使不然，則或人之問本是一句成語，自春秋傳至戰國，在春秋時爲或人所取，在

戰國時則爲老子的作者所取。或者因此有人提出反駁，說：安知或人之問不即是老子的話，足以證明老子

之先於論語呢？我將答說：老子所帶的戰國色彩，太濃重了。在沒有道破這破綻以前，大家不向這方面想，

以爲老子既爲孔子之師，老子當然在論語之前。現在既道破了，則把這兩書合讀，誰是春秋的，誰是戰國的，

一見就分明，已無從作掩飾。這兩書的比較，也是將來一件必做的工作，但非本文所討論。現在所要說的，

就是：「以德報怨」一語既說是老子的，爲什麼或人之問不稱老子以問，孔子的答也不舉老子以答呢？

論語的話儘有甚似老子的，如顏淵篇中季康子的三問：

季康子問政於孔子，孔子對曰：『政者，正也。子帥以正，孰敢不正！』

季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』

季康子問政於孔子曰：『如殺無道以就有道，何如？』孔子對曰：『子爲政，焉用殺！子欲善而

民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。』

這與老子上的：

以正治國……我無爲而民自化，我好靜而民自正……我無欲而民自樸。（五十七章）

民不畏死，奈何以死懼之！（七十四章）

民之難治，以其上之有爲，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。（七十五章）

何等相像！但依據傳說，老子既是孔子之師，孔子爲什麼不稱師說以對呢？老子的話，孔子反對的既不稱

師，即贊成的亦不稱師，他們師弟的關係不亦太可憐了嗎？所以這幾條，若不是老子的作者承襲孔子的見

解，就是他們的思想偶然相合。如把時代倒轉，以爲孔子可以看到老子，讀到老子，則『靜』呵，『樸』呵，這

些精微的字眼何以不見於論語，甚至不見於孟子呢？

(七)

我說老子是戰國末年或是西漢初年的著作，並且是擷取各家說而成的，這是一個很大的問題，決不能

在這篇文字中得一定論。現在把我對於道家成立的經過的見解作一簡單的敘述，開一討論的頭，並爲老子著作時代作一旁證。

「道家」這個名詞，我們從漢人的書裏看得慣了，以爲是先於儒家而存在的，在戰國時是儒墨道三家鼎足而立的。其實，這完全是錯覺。春秋時何嘗有道家！戰國時何嘗有旗幟分明的鼎峙的三家！莊子天下篇只說『百家之學』只說『天下之治方術者』荀子非十二子篇只說『飾邪說，文姦言』的『六說』和『十二子』。呂氏春秋不二篇只舉十個『天下之豪士』。若言其成派的，則呂書當染篇云：

此二士（孔子，墨子）者，無爵位以顯人，無賞祿以利人。舉天下之顯榮者，必稱此二士也。皆死久矣，從屬彌衆，弟子彌豐，充滿天下。王公大人從而顯之，有愛子弟者隨而學之，無時乏絕。

下又無舉其傳授系統云：

子貢，子夏，曾子學於孔子。田子方學於子貢。段干木學於子夏。吳起學於曾子。禽滑釐學於墨

子。許犯學於禽滑釐。田繁學於許犯。

它爲什麼不加進老子而爲三士，又爲什麼不以莊、列、關、尹等算作老子的後學呢？韓非子顯學篇道之更明：

世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，

有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲梁氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。自墨子之死也，

有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。

韓非已是戰國末年的人了，但他舉出『世之顯學』還只有儒墨二家，再有一個道家到了哪裏去了？儒之分爲八，墨之離爲三，正可見其因勢力的廣大而分裂，正如今日大黨之下還分小組一樣。如果莊列關尹們都是老子學派之下的小組，是其勢力也甚大了，爲什麼還不得列於『顯學』呢？即此可知先秦學派只有儒墨是最盛大的學派，此外是許多小派，而老聃、莊列、關尹們便是這些小派的宗主，他們並沒有統屬的關係。大家看到這裏，或者要疑惑，以爲老聃、莊列、關尹都是講『道』的，爲什麼不該視爲同派呢？我說：一個人的思想和他所用的術語，固然受支配於學派，但亦受支配於時代。在春秋時，無論是晉國的叔向、鄭國的子產，吳國的季札，魯國的孔子，總是道『禮』。到戰國前期，無論是墨家的墨子，儒家的孟子，總是道『仁義』。到了戰國後期，不必說莊列們講『道』，就是儒家的荀子也講『道』了。道何嘗是一個學派，乃是某一時代中通用的一個術語呵！

懂得了這一義，再來看天下不二，非十二子諸篇，就更明白了。不二云：

老聃貴柔。孔子貴仁。墨翟貴廉。關尹貴清。子列子貴虛。陳駢貴齊。陽生貴己。……

孔子之後儒分爲八，墨子之後墨離爲三，何嘗無大儒與鉅子崛起其間，但不二篇就不數了，以爲提了他們的領袖孔子墨翟就足以賅括了。如果老聃確是道家的祖師，那麼關尹以下也就不必提了，爲什麼還要一一列舉呢？依照後來的眼光看，『清』、『虛』、『齊』、『己』諸義正是道家的法寶，而且在老子中都尋得出類同的詞句的，爲什麼要與老聃分道揚鑣呢？天下篇裏說得更清楚：

公而不當，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙田駢，慎到聞其風而悅之。

以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹，老聃聞其風而悅之。

芴漠無形，變化無常，死與生與，天地竝與，神明往與，芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。

這些話裏，所云「古之道術」雖未必可信，然田駢、慎到、莊周們不與老聃同，在一個學派之下，這一個意思已非常明白。就是關尹，雖和老聃同叙，但在下面分述二人的說話時就顯出其不同。

關尹曰：「在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清……」

老聃曰：「知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷……」

兩兩相較，仍然是不二所言「老聃貴柔，關尹貴清」他們的宗旨並不能恰合，不過比了別家還算相近，所以天下把他們記在一起而已。若真如傳說所言，關尹是老子的弟子，則但云「老聃聞其風而悅之」即已足矣，何必更在「老聃」之上加一「關尹」？且即使有意並舉，則老聃師也，關尹弟也，亦當如上面「墨翟、禽滑釐」之例而云「老聃、關尹」何以稱其人，舉其語，都顛倒了他們的次第呢？大概關尹爲老聃弟子之說，即以兩家學說較近，常給人並稱所致；而老子過關著書的傳說，亦即是由「關尹」這個名字上生發出來。



的。

（八）

戰國既沒有道家，漢代的道家是突然起來的嗎？那也不是。漢代的道家即是老聃，關尹，慎到，田駢，列禦寇，莊周一班小派醞釀而成的，老子一書則是這班小派的主義和格言的集合體：這是我的假定。

崔述在洙泗考信錄（卷二）中曾大膽提出一個問題，說老子一書皆楊朱的學說。文云：

老聃之學，經傳未有言者，獨戴記曾子問篇孔子論禮類及之，然亦非有詭言異論如世俗所傳云也。戰國之時，楊墨並起，皆託古人以自尊其說。儒者方崇孔子，為楊氏說者因託諸老聃以誦孔子。儒者方崇堯舜，為楊氏說者因託諸黃帝以誦堯舜……今史記所載之老聃之言，皆楊朱之說耳……

道德五千言者，不知何人所作，要必楊朱之徒之所僞託，猶之乎言兵者之以陰符託之黃帝，六韜託之太公也……是以孟子但距楊墨，不距黃老，為黃老之說者非黃老，皆楊氏也，猶之乎不闢神農而闢許行也。如使其說果出老聃，老聃在楊墨前，孟子何以反無一言闢之而獨歸罪於楊朱乎？秦漢以降，其說益盛。人但知為黃老而不復知其出於楊氏，遂有以楊墨為已衰者，亦有尊黃老之說而仍闢楊墨者。楊子雲云，「古者楊墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。」蓋皆不知世所傳為黃老之言

者即爲我之說也。自是儒者遂舍楊朱而以老聃爲異端之魁，嗚呼，冤矣！

他毫無憑據，就斷定老聃之言即楊朱之說，自嫌鹵莽。近年如唐學黃先生（鏡）即起駁之。但我以爲這一段文字頗能給我們一些暗示。第一，他謂道德五千言不知何人所作而託之老聃。第二，他說孟子但距楊墨而不距黃老。第三，他說黃老之言即爲我之說。第四，他說自楊朱託黃老而老聃乃代楊朱爲異端之魁。這四點，都是老聃和老子的新問題。可惜他自己沒有證明。現在我試替他證一下。

（九）

自晉人用了他們的頹廢思想作成了楊朱篇放在僞列子裏之後，楊朱的面目使人錯認了千餘年了。其實，這種淫於酒色，縱情任性的見解，「貴己」的楊朱正與它背道而馳。

楊朱的時代及其學說，記載甚少。孟子盡心上云：

孟子曰：「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也……」

這是大家最熟記的材料。但這話說得太簡單，究竟楊朱如何爲我，不易明白。韓非顯學篇則說得詳細些：今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛。世主必從而禮之，貴其智而高其行，以爲輕物重生之士也。

這就說得明白，所謂「爲我」即是「輕物重生」，所謂「利天下不爲」乃是雖利之以天下而猶不肯爲。

原書孟子之文，必誤解爲「以之利天下」，而不知實爲「利之與天下」，與墨子之「摩頂放踵利天下」有異。他義不入危城，不處軍旅，則是反對戰爭的。他看得生命很重，不願爲外物而傷其生，故不貪一切的利益。這原是很正當的主張呵！

關於楊朱的最重要的記載，是淮南子論裏的一段，把他的時代及其學說的由來都說明了：

夫弦歌鼓舞以爲樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也，而墨子非之。兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊子非之。全生保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。

這段文字告知我們：孔子太貴族化了，所以平民化的墨子起來對他反動一下；墨子過於向外發展而忘卻了自己了，所以向內發展的楊子又起來對他反動一下；楊子又流入個人主義了，所以志切救民的孟子又起來反對他了。孔子、墨子、楊子、孟子都不是並世的人，他們正各各代表一個時代。楊朱何嘗縱恣情性，他乃是一個「全生保真，不以物累形」的篤厚君子。墨子書今存，我們拿它和孟子比較，覺得孟子和墨子的相近過於其和論語的相近，因知他雖是痛罵墨子，但因時代的鄰接，救民於水火之念的迫切，實際上已做了墨子的信徒，不獨在墨與儒衝突的地方（如三年之喪等）則捨墨而從儒罷了。楊朱的書今不傳，無從與孟子作比較，但即就此鱗爪觀之，我深疑孟子所謂「不動心」、「善養吾浩然之氣」、「存其心，養其性」等義即是從楊朱方面來的。這雖是一個無法證實的假設，但孟子生當墨楊之後，親見其外內的低悟而欲調和之，也是一件可能的事。

( 110 )

和孟子同時而欲調和墨楊二家的，現在找得二人。其一是子莫。孟子盡心說：

孟子曰：『楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。子莫執中。執

中爲近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。』

楊墨各走極端而子莫執其中，很分明他是一個主張調和內心與外物的。可惜子莫是誰，已無從知道。趙

岐注云：『魯之賢人也。』也不過是一個隨便的揣測。孟子說「執中爲近之」，可見他也贊成調和；只是他

要加上一個有權的條件。（如何爲有權，他未講明。）又可見他原不是根本反對楊墨，只是嫌其「舉一而廢

百」，要補偏救弊罷了。後人因了孟子書裏有過分的謾罵，就以爲楊墨是了不得的壞人，可謂不善讀書呵！

還有一個主張調和楊墨的人，是宋鈞。孟子告子下云：

宋牼將之楚，孟子遇於石丘，曰：『先生將何之？』曰：『吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之。』楚王

不悅，我將見秦王說而罷之。二王，我將有所遇焉。……

這完全是墨子救宋的精神。所以墨子非攻，他也主張不鬪。荀子正論篇云：

子宋子曰：『明見侮之不辱，使人不鬪。人皆以見侮爲辱，故鬪也。知見侮之爲不辱，則不鬪矣。』

韓非子顯學篇云：

宋榮子之議，說不鬪爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱。世主以爲寬而禮之。

不過他的主張和墨子的比較，歸宿雖同而動機則異。墨子非攻的動機，由於戰爭的不仁不義與其不中天鬼人之利；他則以侮爲不足辱，侮既不辱自然消息了爭鬪之心。即此可見他們的立場有外內的不同。怎樣可以對於別人的見侮視作不辱呢？他主張減少情欲，且說人的情欲本來是不多的，因爲情欲既少，看外物就淡泊了，別人的侮辱算得了什麼呢？荀子正論云：

子宋子曰，一人之情欲寡，而皆以己之情欲爲多，是過也。一故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡也。

這不是『全生保真，不以物累形』的楊朱之說嗎？所以他的學說，很分明地以楊朱之說治身而以墨子之說救世。天下篇云：

以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。

他的調和楊墨的宗旨，這兩句裏說得再清楚沒有了。天下又云：

不累於俗，不飾於物，不奇於人，不伎於衆，願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，以此自心古之道術有在於是者，宋鈞尹文聞其風而悅之。

這一段裏講的，也是前半爲楊朱說，後半爲墨子說。楊朱的後學者雖不易考，但宋鈞們的變化了他的學說而延長其生命，這是一件可以確定的事實。（尹文的主要「見侮不鬪」，見呂氏春秋正名。）

拿宋鉞的主張來看老子，則『以道佐人主者不以兵強天下』(三十章)、『夫佳兵者不祥之器』(三十一章)、『禁攻寢兵也。』『不貴難得之貨』(三章)、『五色令人目盲』(十二章)、『見素抱樸，少私寡欲』(十九章)情欲寡淺也。老子的禁攻寢兵，正和宋鉞一樣，是由內發而非由外鑠的。

(一一)

此外，張揚朱之說的，還有詹何。呂氏春秋審爲篇云：

中山公子牟謂詹子曰，『身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？』詹子曰，『重生。重生則輕利。』

中山公子牟曰，『雖知之，猶不能自勝也。』詹子曰，『不能自勝則縱之，縱之，神無惡乎？不能自

勝而強不縱者，此之謂重傷。重傷之人無壽類矣！』(莊子讓王文同，「詹子」作「瞻子」。)

此中山公子牟，高誘注云，『魏公子也，作書四篇。』魏伐得中山，以邑予牟，因曰中山公子牟也。如其說是

即魏牟。荀子云：

縱情性，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治……是它騷魏牟也。(非十二子)

則魏牟乃是提倡縱恣情性的，與楊朱的重生貴己適相反。(爲列子的楊朱篇若送與魏牟，倒覺得很適合。)因此，

詹子以『重生』、『輕利』、『自勝』勸之。這三義都見於老子書。『貴以身爲天下……愛以身爲天下

』(十三章)重生也。『名與身孰親，身與貨孰多』(四十四章)輕利也。『自勝者強……強行者有志』(三十

三章，自勝也。

詹子名何。呂書重言云：

故聖人聽於無聲，視於無形，詹何，田子方，老耽是也。

他和老耽田子方並列爲聖人，可見其在當時學術界中的地位之高。呂書執一篇中還有一段關於詹何的事實及其評語：

楚王問爲國於詹子。詹子對曰：『何聞爲身，不聞爲國。』詹子豈以國可無爲哉！以爲爲國之本在於爲身，身爲而家爲，家爲而國爲，國爲而天下爲。故曰：以身爲家，以家爲國，以國爲天下，此四者異位同本。故聖人之事，廣之則極宇宙，窮日月，約之則無出乎身者也。

可見這班重生的人並非不要國家，乃因國家的基礎在於身故以修身爲起點。呂書的作者在評語中這樣地推重詹何，可知詹何是這一派的重要人物。

與詹何抱同樣宗旨的，是子華子。子華子的事實今已不詳（通行的子華子當然是偽書，程本當然是偽名）。呂書貴生篇中錄其語云：

全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。

又加以說明云：

所謂尊生者，全生之謂。所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分得其宜也……所謂

死者，無有所以知復其未全也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也，服是也，辱是也。辱莫大於不義，故不義迫生也，而迫生非獨不義也，故曰迫生不若死。

我們即此可見，主張重生的人不是一味想活，卻是要活得好，所謂活得好，也不在物質的享用上，而在於精神的安慰，故以行不義爲大辱。他們覺得，與其行不義而生，不如就義而死。這何嘗是頹廢的人生觀！可憐的楊朱，一受孟子的罵，再爲晉人所僞，他根本被人誤解了！審爲篇中又記子華子的一段事：

韓魏相與爭侵地。子華子見昭釐侯，昭釐侯有憂色。子華子曰：「今使天下書銘於君之前，書之曰，」

「左手攬之則右手廢，右手攬之則左手廢，然而攬之者必有天下，」君將攬之乎，亡其不與？」昭釐侯曰：「寡人不攬也。」子華子曰：「甚善。自是觀之，兩臂重於天下也。身又重於兩臂。」韓之輕

於天下遠，今之所爭者其輕於韓又遠。君固愁身傷生以憂之，戚不得也。」昭釐侯曰：「善……」

(莊子讓王文同)

這即是韓非所謂「不以天下大利易其脛一毛」的意思。子華子的言行如此，當然是楊朱的嫡系。

孟子時，「楊墨之言盈天下」，楊朱的學說確曾一度與儒墨分庭抗禮。只恨戰國文獻過於缺佚，無從見其終始本末。所幸者，呂氏春秋裏還把這派的學說保存了許多，如本生，重己，貴生，情欲，盡數，審爲諸篇皆是。我們要明瞭楊朱一派的學說，尙有這一點真實的材料可得。



老聃固然不是楊朱的一派，但他生在這重己貴生的空氣裏（這是我的假定，理由詳下），當然會得受到影響。他的學說似與宋銜的『見侮不辱，使人不鬪』最相近。不二說『老耽貴柔』是一明證。天下說得更清楚：

老聃曰：『知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。』人皆取先，己獨取後，曰『受天下之垢。』人皆取實，己獨取虛。無藏也，故有餘，儼然而有餘……人皆求福，己獨曲全，曰『苟免於咎。』以深爲根，以約爲紀，曰『堅則毀矣，銳則挫矣。』常寬容於物，不削於人。

讀此，可知老聃的主張完全在謙退和滯弱方面。因爲只有這樣，纔可使別人無法對付。好像在棉花上，就不會爆發。於是他得以曲全，得以免咎了。老子書中，像這類的話甚多，如：

大白若辱（四十一章）

天下之至柔馳騁天下之至堅（四十三章）

堅強者死之徒，柔弱者生之徒（七十六章）

皆是。這些話皆可信其真出於老聃。他和楊朱一派不同的地方，是那一派只講目的，故以重生爲重生，而他則專講手段，以柔弱爲重生。所以他說：『反者道之動，弱者道之用』（四十章）。他和宋銜一派不同的地方，是宋銜的見侮不辱，認他人之侮與我無損，不必理他；而老聃的見解則以爲他人之侮雖與我有損，但我正可用了不理他的手段而獲得最後的勝利。這是他的利害處，也即是他比楊朱宋銜們進步處。若不是楊

朱。宋。新。們。提。倡。重。生。非。關。於。先。已。有。若。干。時。的。醞。釀。他。也。不。會。突。然。想。出。這。種。方。法。來。我。之。所。以。假。定。老。聃。生。在。楊。朱。宋。新。之。後。者。即。以。此。故。

如果我這個假定不誤，孟子當然見不到生在他後面的老聃，當然只能屬那早出世的楊朱；而老聃與楊朱也確有淵源可尋，雖不能如崔述所云「老聃之言皆楊朱之說」，卻也可說老聃的話中含有楊朱的成分了。

老聃創造了這種學說之後，如何發展，已無材料可證。按漢志有黃帝銘六篇，今已亡。王應麟漢書藝文志考證云：

皇覽記陰謀言黃帝金人器銘，金人銘蓋六篇之一也。

金人銘見於說苑敬慎篇，後轉錄於孔子家語觀周篇，其下半云：

強梁者不得其死，好勝者必遇其敵。盜憎主人，民怨其上。君子知天下之不可上也，故下之。知衆人之不可先也，故後之。溫恭慎德，使人慕之。執雌守下，人莫踰之。人皆趨彼，我獨守此。人皆惑之，我獨不徙。內藏我智，不示人技。我雖尊高，人弗我害。誰能於此？江海雖左，長於百川，以其卑也。天道無親，而能下人。戒之哉！

這完全是天下篇所載的老聃的學說，何以數千年前的黃帝已先與之同呢？由此可以推知，老聃學說的擴張當是倚靠了黃帝的偶像，自謂「黃帝之道術有在於是者，老聃聞其風而悅之」，於是人們的信仰便被牠

激起了。故漢志又云：

黃帝君臣十篇：起六國時，與老子相似也，

而我們在呂氏書中所見之黃帝語也塗了甚厚的老子色彩。到了漢初，「黃老」一名就成立了。考黃帝的列入古史系統，論語、墨子、孟子皆未言，而始見於鄒衍的終始大聖之篇（見史記孟子荀卿列傳）。鄒衍生世已當戰國後期，其時黃帝的偶像初立。過了些時，至戰國之末，則雖以「必定堯舜」為愚誣的韓非也不能不稱黃帝了。淮南脩務云：

世俗之人多尊古而賤今，故為道者必託之於神農黃帝而後能入說。亂世閭主高遠其所從來，因而貴之。為學者蔽於論而尊其所聞，相與危坐而稱之，正頌而誦之。

老聃一派人看黃帝正在得勢的時候，趕緊把他拉住，作推行自己學說的招牌，遂得世主學者的尊崇，因而取得高超的地位，這是很可能的事情。既以黃帝為師，又以孔子為弟子，而老聃的地位益高，其時代亦遂移前，不作戰國人了，這也是很可能的事情。於是而「黃老」成了不解緣了，於是而老聃教訓孔子的故事層出不窮了，於是而學術思想推演的線索弄亂了，於是而楊朱一派的地位全給老聃取而代之了。這是我對於老聃問題的一個基本的假定。

儒墨注重的是外物。楊朱矯之，注重的是身和生。老聃更進一步，研究如何可以獲得全生保身的實效的方法。但以戰國文化的燦爛，大家殫智竭慮地尋求新生命，當然更有進於此者。於是又到了一個新境界，討論心和知識的關係和知識的真實問題。首先向這方面走的，似乎是關尹。關尹的事實也不能詳，說他爲老聃的弟子，恐和說孔子爲老聃弟子一樣的不可靠。記他的學說最詳的，也只有天下篇（世所傳的關尹子出於偽造，久有定論）。

關尹曰：『在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未嘗先人而常隨人。』

他的主義是虛心應物，要外物的真相——在我心映現，而不把私欲去扣亂它。因爲這個緣故，所以他不設成見，常隨人而不先人。他和老聃不同處，老聃要不傷身，他要不傷知；老聃是寬容萬物，他是鑑照萬物。所同的，只是『不先人而隨人』而已。天下篇把他們二人合在一起，不詳其故。至於評論他們的話云：

建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。

這除了『主之以太一』一句不易解釋外，其『以濡弱謙下爲表』是老聃的，『建之以常無有』、『以空虛不毀萬物爲實』是關尹的。

和關尹學說相近的，是列子。列子的書也不傳，只有不二所云『子列子貴虛』一語是最簡要的評語。就這『虛』字看，實與關尹的『在己無居』及『空虛不毀萬物』無異。但不二卻把他們二人分爲二家，自

當不同。惜兩家著述均不可見，無從證明了。（呂番審已云：「子列子常射中矣，請之於關尹子」，莊子逢生亦有關

尹教子列子的話，似關尹爲列子之師，但不知可信否。）

老聃以貴柔之故，常以「谿」「谷」喻處世之術，與關列的空虛相類。老子書中如：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。

知常曰明（十六章）

這和關尹的「在己無居，形物自著」的意義絕似。又如：

道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛。和其光，同其塵。湛兮似或存（四章）

亦與關尹的「芬乎若亡」及「同焉者和」諸義相近。恐怕老子書中亦有關尹們的成分在內吧？

（一四）

關尹雖虛，只是不設成見而已，他還要有知識。比他更進一步的，是彭蒙田駢，慎到一班人，他們不要有知識，不要有是非。天下說：

彭蒙之師曰：「古之道人，至於莫之是，莫之非而已矣。」

又說：

田駢……學於彭蒙，得不教焉。

這就是老子所謂「不言之教」了。天下講慎到最詳細：

慎到棄知去己而緣不得已，泠汰於物以爲道理。曰：知不知，將薄知而後鄰傷之者也。譖譏無任，而笑天下之尙賢也。縱脫無行，而非天下之大望……舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，是以終身無譽。故曰：至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。豪桀相與笑之曰：「慎到之道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉！」

他不要全生保身而要「去己」，他不要鑑照萬物而要「棄知」。他以為爲去了己，然後「無建己之患」，「棄了知」，然後「無用知之累」。他不要賢人，不要聖人，只要像磨石一般成個「無知之物」。他不但要超出儒墨的是非之爭，連關尹老聃的「未嘗先人而常隨人」的見解也要撇開，故云「不知前後，魏然而已矣」。自從楊朱立了帝內輕外的主張以來，一路地變，變到了「慎到」，真澈底了，不能更進了。因為他向了出世的路走，所以那時人笑他爲「非生人之行而至死人之理」。

關於慎到，傅斯年先生有一很重要的發見。他覺得天下篇中所云「棄知去己」、「舍是與非」、「地不失道」等義均與莊子齊物論相合，而「齊萬物以爲首」一語簡直把齊物論的篇名也揭了出來了。這是四年前他在談話中所發表的。那時容肇祖先生亦舉一證以證成之。他說，「史記孟子荀卿列傳中說，「慎到，趙人……著十二論，」齊物名一論，」即是十二篇之一。」他們的見解都是極精確的。按呂書不

二言「陳駢貴齊」，陳駢即田駢，亦是齊物論作於他們那一派的證據。齊物論之所以放在莊子裏，或者是漢人的誤編，或者是經過莊子之徒的改竄。看篇末有莊周夢為胡蝶的事，或以改竄為近情。否則慎子是莊子之後的人，故可記及莊子。（天下篇非莊周作，言者已甚多，故其中不妨說到慎到。）現在就把齊物論證天下篇的慎到說。

慎到的棄知，是要使人知道自己的無知，不強不知以為知，故云「知不知」。天下篇曾記一惠施的故事，云：

南方有畸人焉，曰黃綽，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而應，不慮而對，徧為萬物說，說而不休，多而無已，猶以為寡，益之以怪。

這強不知以為知，是慎到所最反對的，故齊物論云：

六合之外，聖人存而不論。六合之內，聖人論而不議。春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也……故知止其所不知，至矣。

又假王倪之言暢陳智識之不可恃云：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」  
「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」  
「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之！」  
雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鼈然乎哉；木處則惴

慄恟懼，爰猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞雀鼠，四者孰知正味？……自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」

他以為絕對正確的智識是得不到的，世間的是非都出於個人的喜怒而無客觀的真實，所以他要「舍是與非。」他假託長梧子言道：

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其豔闢，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？……然則我與若與人俱不能知也，而待彼也邪？

因為他深感到世間沒有真理，而世人卻汲汲皇皇地尋求真理，使得愈會欺人的愈受民衆的推尊，所以他要「笑尚賢，」「非大聖。」齊物論云：

故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是……彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉，果且無彼是乎哉？

他什麼都看破了，感到人生的無意義，把自己看成塊然的一物。故齊物論開頭就說南郭子綦隱几而坐，嗒焉似喪其偶。顏成子游問他道：

何居乎？形固可使如槁木而心固可使如死灰乎？



他的形狀竟像槁木死灰一般，那真是『非生人之行而至死人之理』了。下述子綦之言云：『今者吾喪我，』這不是慎到的『去己』嗎？既不知生之足樂，自不知死之足悲，故假長梧子言云：

予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？……予惡乎知夫死者不悔始之蘄生乎？……丘也與女皆夢也；予謂女夢亦夢也。

說到這樣，再有什麼話可說。自楊朱的愛生，竟變為慎到的待盡，這是當時想不到的轉變，也是戰國時思想自由的結果。但既發展到了盡頭，前面無路可走，從此以後也只有向後轉了！

莊周，今有莊子一書可據，似可說為材料最豐富的。但此中問題甚多，外篇和雜篇早給人懷疑；就是內篇，近亦知其中有慎到的文字了。所以材料雖多，究竟真出於莊周的有多少，是還待考證的。就說內篇中除了齊物論都是莊周的，則我們可以說，莊周的思想極與慎到相近，這或者即是二家之書錯合在一起的原因。慎到之學，棄知去己，莊周亦然。今先錄其去己說的一斑：

女偶……曰：『……吾猶守而告之，參日而後能外天下。已外天下矣，吾又守之七日而後能外物。

已外物矣，吾又守之九日而後能外生……』（大宗師）

子桑戶，孟子反，子琴張三人相與為友……子桑戶死，未葬……或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：

『嗟來桑戶乎，嗟來桑戶乎，而已反其真而我猶為人猗！』……孔子曰：『彼遊方之外者也，而丘遊方之內者也……彼以生為附贅縣疣，以死為決疣潰癰……』（同）

至於棄智方面：

南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽……謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有。嘗試鑿之！」日鑿一竅，七日而渾沌死。（應帝王）

顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」（大宗師）

德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相札也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。（人間世）

這類的話，書中很多，使人疑二家之說完全一致。但看莊子天下篇，荀子解蔽篇，都把他們二人分開講，似必有其不同之點在。這只得待將來的徐加分析了。

現在所要研究的，是：老子一書究有哪些是與慎到莊周的學說相類的？說到這事，我們立刻可以想到他們的出世思想全不見於老子書，而棄知一義則屢屢道及。最顯明的，「知不知」爲慎到之語，而見七十一章。慎到「笑天下之尚賢」，而老子亦「不尚賢」。慎到「非天下之大聖」，而老子亦「絕聖棄智」。更以齊物論證之：論云，「知止其所不知，至矣。」即老子「知不知，上」也。論云，「辯也者，有不見也……大辯不言。」即老子「善者不辯，辯者不善」（八十一章）也。「以無用爲用」一義，莊子中道之最多，如逍遙遊中大瓢五石，大樹擁腫之喻，人間世中櫟社見夢，商丘大木之喻，都是，而老子中亦言「無之以爲用」（十一章）。莊子中好言畸人，如支離疏，支離無脰，王骀，申徒嘉等，皆以喪足殘形之人克盡天年，克全其道德，而老子中亦言「廣德若不足，建德若偷，質真若渝」（四十一章）。養生主記庖丁解牛，謂「臣以神遇而不以目視，官知止

而神欲行，依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，」而老子中亦言「以輔萬物之自然而不敢爲」(六十四章)及「功成事遂，百姓皆謂我自然」(十七章)。

這樣細細比較，老莊二書意義相同的當然還有許多。但最主要的，則是「齊物」的中心思想。齊物論的大義，是說宇宙的本體無差別相，故云：

天下莫大於秋豪之末而大山爲小，莫壽於殤子而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。這是所謂「天鈞」。但一出了天鈞，其差別相就顯現了，故云：

既已爲一矣，且得有言乎！既已謂之一矣，且得無言乎！一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！

但是有道的人應當超出了現象而觀其本體，故云：

爲是舉莖與楫，厲與西施，恢恠憭怪，道通爲一。其分也成也；其成也毀也。凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一。

現在拿這個意思來看老子第一二章，則「常道」、「常名」、「玄之又玄，衆妙之門」本體也。「可道之道」、「可名之名」、「天下皆知美之爲美，善之爲善」現象也。「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」、「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」達者之觀物也。《秋水篇》云，「萬物一齊，孰短孰長……消息盈虛，終則有始」這不是說明老子之言即齊物之旨嗎？

老子首章以「道」與「名」並舉，齊物論則以「道」與「言」並舉，言即名也。論云，「道惡乎往而不存，言惡乎存而不可。」這即是老子的「常道」和「常名」。論云，「道惡乎隱而有真偽，言惡乎隱而有是非。」又云，「道隱於小成，言隱於榮華。」這即是老子的「道可道，非常道；名可名，非常名。」

論云，「夫道未始有封，言未始有常。」又云，「孰知不言之辯，不道之道？」若有能知此之謂天府。」這即是老子的「無名天地之始。」至其自無名以至有名，論中道之甚詳：

有「始」也者，有未始「有始」也者，有未始有夫「未始有始」也者。有「有」也者，有「無」也者，有未始「有無」也者，有未始有夫「未始有無」也者。俄而有「無」矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣……

又云：

古之人其有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。

因爲「天下萬物生於有，有生於無」（老子十四章），而「無」又生於「未始有夫「未始有無」」。故聖人要向這盡頭處看它的妙。因爲萬物既生，往而不返，既立封畛，復彰是非，故聖人又要向那「盡頭處」看去，看它們到底得到什麼歸宿（後）。因爲聖人不忍使它們永以是非長短相激盪，所以要使它「歸根復命。」論云：

何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之，異乎不是也，亦無辯。然若果然也，則然之，異乎不然亦無辯。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

這是齊物論中的致用之術，即大宗師所記的「坐忘」之說，而亦即老子所云「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門」也。

老子首二章的思想和方術，與齊物論相同。若此，這必非偶然的事。依照從前人的見解，莊子爲老子的後學者，莊子一書自有襲用老子的可能。但到了現在，則我們已從種種戰國的材料裏知道老聃與莊周不屬一派，且不到戰國後期也決不會發生齊物論一類的高妙的思想。孔子時的老聃固然談不到此，即楊朱宋新後的老聃也談不到此。而且還有一個證據足以證明他們二人的不同道。養生主云：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友耶？」曰：「然。」「然則弔焉若此可乎？」曰：「然。始也吾以爲其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之如哭其子，少者哭之如哭其母。彼其所以會之，必有不斲言而言，不斲哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受。古者謂之遁天之刑……」

養生主若確是莊子的書，則他以「遁天」稱老聃，其不足於老聃者亦甚矣。（莊子則陽篇以「遁其天」與「離其性」，滅其情，亡其神）同列，還能算他們是同一派嗎？還能說莊子承老子之學嗎？他們既沒有師承的關係，而

其書中的意義乃這樣地相像：這不是老子出於莊子之後的證據嗎？

老子中，以齊物論的思想作成的文字放在開頭書中，又屢作反知識的議論，足見作者對於慎到、莊周們的學說的重視。我們可以大膽說，不到戰國後期是不會這樣的。

### (十五)

大約就在那個時候吧，出來了一部道經。這個名詞，與墨家的墨經合看，見得當時有成立一個道家的可能。若與儒家的孝經合看，就見得這個「道」字差不多已成為某一派人的標幟了。這一部經久已亡佚，只在荀子解蔽篇裏留下兩句：

人心之危，道心之微。

藉此可知這經的作者把心分作兩種：一種是屬於人的，應當戒懼，一種是屬於道的，應當葆養；好像後來宋儒把心性劈做天理人欲兩部分一樣。這當然是提出了心的問題後，已入精密分析的時代所說的話。荀子讀到這部書，所以受到它的影響。性惡篇云：

今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉；順是，故殘賊生而忠信亡焉。

生而有耳目之欲，有好聲色焉；順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。

這裏所說的人之性，人之情，就是道經裏的人心。因為人心是易為嗜欲所制的，所以荀子便立性惡之說了。  
解蔽篇云：

夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也……夫微者，至人  
也……故濁明外景，清明內景。聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。

這是說道心不為衆人所識，惟聖人能有之。聖人縱其欲，兼其情，無往而不與道心相會，好像孔子所說的「  
從心所欲，不踰矩」。因為聖人獨具道心，所以惡篇裏要「聖人化性起偽」了。

用這個意思來看老子，則「不見可欲，使民心不亂」（三章），「馳聘田獵，令人心發狂」（十二章）者，衆人  
之「人心」也；「心善淵」（八章），「心使氣曰強」（五十五章）者，聖人之「道心」也。又云「聖人無常心，  
以百姓心為心……聖人在天下，歛歛為天下渾其心」（四十九章）者，聖人之化性也。以道心微不可見，故常  
以「不見不聞」狀之，又以「無名」「微明」稱之。一章曰「常無欲以觀其妙」，三十四章曰「常無欲  
可名於小」，都是說道心之微而常用微的方法去認識它的。

道經的話這樣地簡鍊，似乎也是一部格言體的書，開老子之先路的。

### （十六）

春秋時，在社會上握權的，都是貴族。到了戰國，平民起來，布衣可以見侯王，立談可以取卿相，遂把貴族

階級推翻。這固然是好事，但在社會組織根本變動的時候，當然有許多壞現象出來。那時，大家要學本領，做游士，而不屑從事於農作。因為相競以智，弄得分門別戶，互相攻擊，而又流入詭辨，名實相亂。這些學派本為救民而反以害民本為保生而反以傷生，成了一個大擾亂的局面。許多人對於這種現象痛心極了，追想平民未參政的時代，社會何等安寧，可見壞事之成都由於智識的濺輪和人民的流動。根本的解決是取消游士，教他們歸田務農。這一個見解是戰國末年最普遍的見解。荀子是一個儒家，遊士是儒家提倡起來的，當然維持其傳統之見。但他對於詭辨學者也是十分痛恨。他在正名篇中既舉出他們的「用名以亂名」，「用實以亂名」，「用名以亂實」三種詭辨的方法，又在儒效篇中論之云：

若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不得見也，辯士之所不能言也……而狂惑驕陋之人乃始率其羣徒，辯其談說，明其辟稱……夫是之謂上愚！

莊子的胠篋篇不知是什麼人做的，講遊士辯者之害更痛切：

今遂至使民延頸舉踵曰：「某所有賢者，」竄糧而趨之，則內奔其親而外去其主之事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外，則是上好知之過也！上誠好知而無道，則天下大亂矣！何以知其然邪？夫弓弩畢弋機變之知多，則鳥亂於上矣……知詐漸毒，頡滑堅白，解垢同異之變多，則俗惑於辨矣。故天下每每大亂，罪在於好知。

韓非在五蠹，顯學諸篇中既歷指百家言的害事，又提出具體的改革社會的計畫：



故明主之國，無書簡之文，以法爲教。無先王之語，以吏爲師。無私劍之捍，以斬首爲勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸於功，爲勇者盡之於軍。是故，無事則國富，有事則兵強。此之爲王資。

因爲這種思想是那時人的公意，故其後遂有秦始皇的焚書坑儒，強制執行。秦始皇固是摧殘文化，但戰國文化的自身實已走到了結束的境地。老子中「絕聖棄智，一使民重死而不遠徙，一古之爲道者非以明民，將以愚之。」諸章就是在這種時局之下所出現的。

（十七）

現在，我們對於老子一書可作一個總估計了。

其一，我們可以說，老子一書中包括的時代甚長，上自春秋時的「以德報怨」，下至戰國末的「絕聖棄智」，大約有三百年的歷史。

其二，我們可以說，老子中所包涵的學說甚複雜，自楊朱的貴生，宋鉞的非鬪，老聃的柔弱，關尹的清虛，慎到莊周的柔知去己，戰國末年的重農愚民思想，以及兒良的兵家言，都有。這一個問題，我們如能研究下去，必可把老子一書的來源分析得很清楚。其三，我們可以說，「道家」是本來沒有這個東西的。凡是戰國時人後來被人

拉做道家的，他們各個之間原沒有相互認做同派。當戰國時，最占勢力的學派是儒墨，而儒墨都講外面功夫，其弊至於逆物傷性。凡欲自適其性，內求其心者，對於儒墨皆持反對的論調；然而這一班人的主張初未一致。至秦漢間，儒墨衰微，於是有人建立道家一名，融合這一班人的主張而樹一新旗幟。因其已有二百餘年的醞釀，且集合許多小派而成一大派，所以非常的有力量。老子一書就在這時代要求中取得了普遍的信仰。

其四，我們可以說，老聃是楊朱宋新後的人，已當戰國的中葉。他以學徒的宣傳，使孔子爲其弟子，而他的生年遂移前；又使黃帝與之同道，而他的學術地位遂益高。但在呂氏春秋中只引黃帝書而不引老子書，在荀子中只引道經而不引道德經，可見當戰國之末還沒有今本老子存在。自秦漢間創設道家，遂集合反儒墨的各家之言而爲老子，此事當出老聃的後學者所爲，書中亦以錄老聃之言爲多，故使他得獨專其名，而他乃兼備各家之長，取得道家中的最尊的地位。

其五，我們可以說，呂氏春秋中，老子的意義幾乎備具，然絕不統屬於老聃；至淮南子中，則老聃的獨尊的地位已確立（道應篇中，引道家之言以斷事，老子得五十三條，慎子莊子各得一條）。老子的成書時代必在此二書之間。考呂書作於秦始皇八年（西元前

二三九）見序意篇。淮南書作於何年雖不可詳，但據漢書諸侯王表，他立於文帝十六年（前一六四）死於武帝元狩元年（前一二二），必在此四十二年之中。由此可以推測，老子一書的編成是西元前三世紀下半葉之事，其發展則在西元前二世紀。淮南的道，道應固是這時代潮流下的作品，即韓非子的解老，喻老，莊子中的外篇，雜篇，亦是這一時代所作。

其六，崔述說，「道德五千言……要必楊朱之徒所偽託，」又以「儒者遂舍楊朱而以老聃爲異端之魁」爲冤，此說雖該修正，而實有其相當的理由。因爲在許多反儒的勢力中，楊朱是提出貴生重己的問題最早的一個人，而道德五千言則是集合反儒諸家的大成而使老聃居於道家領袖的地位的一部書，他和它確有相當的淵源。現在試繪一圖以明其脈絡。（↑攻擊說。——承襲說。……受影響說。）



道家的成立以及老子書的來源的問題，蓄在我的心頭已近十年了（見古史辨第一冊上編）。所以不曾寫出者，一來是沒有暇閒，二來是覺得這個問題太大，亦頗多隔幾年着手。自來杭州，一書未帶，而浙江圖書館的二十二子容易購讀，遂以一月之力作成此篇。離開了自己常用的書籍和筆記而作考證文字，這還是第一次。其中有許多但憑記憶，不能詳其卷帙，深恐有誤。且此問題究竟太大，必非一篇文字所能解決。深願讀者對於此篇，以提出問題的眼光讀之，而以嚴正的態度賜之討論。至我自己，當更集材料，合以舊時筆記，一二年中續為文以論之。

民國二十一年四月二十日，頤剛記於杭州馬坡巷寓所。

## 一三三二 列子偽書考

馬叙倫

（八，三，二〇，國故二期；四，二〇，二期；五，二〇，三期；又天馬山房叢書）

世傳列子書凡天瑞至說符八篇，出東晉光祿勳張湛注。湛云是「其祖錄於外家王氏，永嘉之亂，僅餘楊朱，說符目錄三卷，過江復得四卷於劉正與家，正與亦王氏甥也；又於王輔嗣女壻趙季子家得六卷，參校有亡，始得全備。」湛述今本列子章較如此。然高似孫謂列子與莊子合者十七章，其間尤有淺近迂僻者，出於後人會萃而成。黃震謂列子之學，不過愛身自利，全類楊朱，其書八篇，雖與劉向校讎之數合，實則典午氏渡江後，方雜出於諸家。姚際恒謂列子言西方聖人，則直指佛氏，殆屬明帝後所附益無疑。後人不察，以莊子中有列子，謂莊子用列子，不知實列子用莊子也。錢大昕謂列子書，晉時始行，恐即晉人依託。鈕樹玉謂

列子之書見於莊子十有七條，泛稱黃帝五條，鬻子四條，鄧析闕尹喜亢倉公孫龍或一二見，或三四見，而見於呂覽者四條，其辭氣不古，疑後人雜取他書而成。何治運以為出郭璞後人所為。俞正燮謂出晉人王浮葛洪後。汪繼培謂列子淺近卑弱，於韓策所稱貴正（正即虛之誤字）尸子呂氏春秋所稱貴虛之旨，持之不堅。

吳德旋謂列子恐是周秦間人采一時小說而稗販老莊之旨以為之，其同於莊處亦似從莊剽剝者。今人章炳麟亦謂其書疑漢末人依附劉向敘錄為之（章氏又云魏晉人作）余籀讀所得，知其書必出偽造，茲舉證二十事（有三事同何治運）如左：

一事：書前有劉向校錄叙云：『列子，鄭人，與鄭繆公同時，其學本於黃帝老子，號曰道家。』然班固漢書藝文志道家著錄八篇，自注云：『名因寇，先莊子，莊子稱之。』呂氏春秋觀世篇高誘注云：『列子著書八篇，在莊子前，莊子稱之。』皆不云何時人。柳宗元據史記說正劉向言，謂列子與烟子陽同時，魯穆公時人。

葉大慶謂烟子陽乃鄭繆公時，劉向以為繆公者，誤以繆為繆，而繆穆古字通耳。余謂葉說是矣。然鄭世家注云：『繆，或作繆。』考論法並無二證，繆繆與繆，字形相近，則本證繆公，傳寫誤為繆繆。（本葉玉繩說。按文選琴賦注引正作繆公。）或謂鄭前有穆公，故柳以為魯穆，不寤論法繆乃美行，繆是惡號，後人通假，以致不別，祖孫異名，豈相妨哉？

然余又攷莊子讓王篇云：『子列子窮，容貌有飢色，客有言於鄭子陽者曰：『列禦寇，蓋有道之士也，居君之國而窮，君無乃不好士乎？』鄭子陽即令官道之粟。子列子見使者再拜而辭。使者去，子列子入，其妻望之，拊心曰：『妾聞為有道者之妻子，皆得快樂，今有飢色，君過而道先生食，先生不受，豈不

去，子列子入，其妻望之，拊心曰：『妾聞為有道者之妻子，皆得快樂，今有飢色，君過而道先生食，先生不受，豈不

去，子列子入，其妻望之，拊心曰：『妾聞為有道者之妻子，皆得快樂，今有飢色，君過而道先生食，先生不受，豈不

去，子列子入，其妻望之，拊心曰：『妾聞為有道者之妻子，皆得快樂，今有飢色，君過而道先生食，先生不受，豈不

命耶？」子列子笑謂之曰：「君非自知我也，以人之言而遺我粟，至其罪我也，又且以人之言，此吾所以不受也。」其卒，民果作雉而殺子陽。」陸德明釋文云：「子陽，鄭相，嚴酷，罪者無赦，舍人折弓，畏子陽怒責，因國人逐獵狗而殺子陽。」然呂氏春秋首特篇觀世篇高誘注云：「子陽，鄭相也，一曰鄭君。」自誘已不能攷定。然誘知鄭君者，韓非子說疑篇云：「鄭王孫申之爲臣也，思小利，忘法義，進則揜蔽賢良以陰闡其主，退則擾亂百官而爲禍難，有臣如此，身死國亡爲天下笑，故鄭子陽身殺國分爲三。」然史無鄭君名子陽者，故又曰鄭相，則誘意亦謂鄭子陽矣。津田鳳卿（日本人，著韓非解世）謂：「子陽似鄭君，遇獄不證者。攷鄭世家，昭公弟子釐爲齊桓公所殺，子釐弟子嬰爲甬瑕所殺，成公庶兄繡，鄭人殺之，並無證據，然事皆不類。又六國年表，韓列侯二年，鄭人殺君四年，鄭相子陽之徒殺其君繡公。然世家繡公二十五年殺鄭子陽，二十七年子陽之黨弑繡公，中無別立君事，表云鄭人殺君者似謬。攷世家注徐廣曰：「一本，云立幽公弟乙陽爲君，是爲康公。六國年表云，立幽公子貽，又以鄭君陽爲鄭康公乙。班固云，鄭康公乙爲韓所滅。」然則子陽，豈即鄭康公耶？其年與繆公相承，劉向言列子爲繆公時人，豈指其始居鄭時耶？然莊子讓王篇，蘇軾以爲僞作，蓋所記列子子陽事，即本呂氏春秋（說苑載之亦本呂氏），別無可徵。」余謂子陽當作子駟，因駟子陽而譌。攷莊子德充符篇云：「申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。」田子方篇云：「列禦寇爲伯昏無人射。」又呂氏春秋下賢篇云：「子產相鄭，往見壺丘子林，與其弟子坐，必以年，是倚其相於門也。」高誘注云：「子產，壺丘子弟子。」而莊子應帝王篇云：「列子見之而心醉，歸以告壺子。」司馬彪云：「壺子名林，鄭人，列

子師。』是列子又與子產同師。又莊子達生，呂氏春秋審己並著列子問於關尹子，關尹子與老子同時，則列子並子產時可信。子駟正與子產同時。向校錄羣書，博見洽聞，號為通人，而不省如此耶？然則敘錄亦出依託也。（姚際恒已有此說）

二事：尸子廣澤篇，呂氏春秋不二篇並云：『列子貴虛。』莊子應帝王篇云：『列子三年不出，為其妻爨，食豕如食人，於事無與親，雕琢復朴，塊然獨以其形立，紛而封戎，一以是終，無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主，體盡無窮而遊無朕，盡其所受乎天而無見得，亦虛而已。』三子可謂知列子矣。（此是結成列子既道之實

，故尸呂並云列子貴虛也。本書乃以一以是終結，季成一章，即為作者不遺其說勸獎而割裂之，文義不全矣。）而向敘錄

云：『穆王湯問二篇，上誕恢說，非君子之言也。至於力命篇，一推分命，楊子之篇，唯貴放逸，二義乖背，不似一

家之書。』（汪中以穆王湯問他書誤入，亦誤信為真故。）則不與三子之言相應，而別錄曷為入之道家？且寓言

詭誕，莊生有甚，何足怪焉？豈非以二篇之義，遠出後世恐致結難，故借託向言以為掩飾耶？又云：『孝景皇

帝時，貴黃老術，此書頗行於世，及後遺落，散在民間，未有傳者，且多寓言，與莊周相類，故太史公司馬遷不為列

傳。夫漢初百家未盡出，太史公未見列子書，不為傳何傷？』顧云：『孝景時，其書頗行，一則漢初人引列子

書者，又何寡也？列子在莊子前，莊子稱之，使其書頗行景帝時，太史公安得以寓言與莊子相類而不稱，斯則

緣其勸獎莊生，用為彌縫者也。

三事：張湛曰：『八篇出其外家王氏。』夫晉世玄言極暢，老莊之書家傳戶誦，列子貴虛，必在不遺，使其



書未亡，流布必廣，雖有播失，求之未難，何以洪述八篇，既失復得，不離王氏乎？

四事：天瑞篇有大易，有大始，有大素一章，洪曰：『此全是周易乾鑿度也。』乾鑿度出於戰國之際，（胡

謂緯書興於哀平之際，乾鑿度繼出其先，當在漢世；惠棟汪繼培並謂先秦有之；余謂緯書創於孔氏，增於戰國，盛於哀平；

又謂五言卦氣圖本於易緯。一列子何緣得知？且老莊言義，並與易通，然其敷辭，俱不及易，斯則晉世易老並在

玄科，作偽之徒，緣以纂入耳。

五事：周穆王篇叙駕八駿見西王母於瑤池事，與穆天子傳若合符節，穆傳出晉太康中，列子又何緣知？

或云史記略有所載，然未若此之詭誕也。（此文亦極猥弱，無先秦氣息。）蓋汲冢書初出，雖杜預信而記之作

偽者，詭異矜新，欲以欺蒙後世，不寤其敗事也。（四庫提要反以穆傳出於晉為漢魏人之所未親，而此書與之相合，證此

均為秦以前書，正為所欺也。）

六事：周穆王篇言夢有六候，一曰正夢云云，與周官占夢相合，周官漢世方顯，則此其剽竊明矣。

七事：穆王篇記儒生治葉子之疾。尋史記游俠傳，似有儒生侍使者坐。主父偃傳，齊諸儒生相與排擯，

不容於齊。匈奴傳，其儒先以為欲說折其辯。集解，儒先，漢書作儒生。漢書王吉傳，延及儒生。王莽傳，其

與所部儒生，各盡情思。儒生之名，蓋漢世所通行，先秦未之聞也。

八事：仲尼篇云：『孔子動容有間曰：『西方之人，有聖者焉。』』夫使列子與子產同時，固可以聞孔子

之言，然西方之人，何所指論乎？（如莊子讓王篇伯夷叔齊二人相謂曰：『吾聞西方有人，似有道者』，此西方之人謂文王

也。此歷舉三皇五帝而以聖者歸之西方之人，何所指喻？沈謙《小編》必辨西方之人非指佛，蓋未明其偽也。斯緣晉言名理，剽取浮屠，作偽者囿於習尚，遂有斯失。（湛敘云：「所明往往與佛經相參」，可知此書剽取非一。）

九事：湯問篇所言多山海經中事，山海經亦晚出。（史記大宛傳云：「至本紀山海經所有怪物，余不能言也。」）

漢志形法家山海經十三篇，郭璞畢元皆據為古有此書之證。然大宛傳，司馬貞謂楛少孫所補，近人擬適謂後人直錄漢書張騫李廣列傳，則山海經云云，亦非司馬遷筆矣；要亦如列子真者亡，偽者作耳。則亦豈異於新，取按可知。

十事：湯問篇云：「三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。」殷敬順《文引史記》云：「方丈，瀛洲，蓬萊，此三神山，在渤海中。」此事出秦代，引以為注，足徵前無所徵也。（文選畢賦「凌扶搖兮懸瀛洲，要列子兮為好仇」，李善引史記及本書為注。）

十一事：湯問篇云：「渤海之東，不知其億萬里，有大壑，實惟無底之谷。」案山海經大荒東經云：「東海之外大壑。」郭璞注云：「詩含神霧曰：「東注無底之谷」，謂此壑也。」此為顯竊山海經注兩文合而成之不然，郭何為不引此詳文，而反援詩緯乎？

十二事：力命篇：「顏淵之才，不出衆人之下，而壽十八。」尋《史記仲尼弟子列傳》：「顏淵二十九，髮盡白，早死。」閻若璩《毛奇齡江永左顧金鵝並證二十九為顏淵髮白之年，又證顏淵年四十二。惟淮南精神訓

高注注顏淵十八而卒。後漢書郎顛傳：「昔顏淵十八，天下歸仁。」是十八之說，漢季所行，此由作偽者耳目所近，喜其說新，忘其賸實也。

十三事：湯問篇記火浣之布，末云：「皇子以爲無此物，傳之者妄。」蕭叔曰：「皇子果於自信，果於誣理哉！」考莊子達生篇云：「齊有皇子告敖者。」釋文引司馬云：「皇姓，告敖字。」俞先生樾云：「即列子之皇子。」然廣韻，皇子複姓。又尸子廣澤篇云：「皇子貫衷。」皆無徵於他書。昔魏文著論，不信有火浣布，明帝時有獻此者，遂欲追刊前論，疑卽作僞者所本也。

十四事：湯問篇云：「伯牙善鼓琴，鍾子期善聽。」汪中證鍾子期卽史記魏世家之中旗，秦策之中期，韓非子難勢篇之鍾期，則楚懷王頃襄王時人，列子何緣得知？由作僞者既誣列子爲六國時人，故一切六國時事，輒附之而不疑耳。

十五事：黃帝篇云：「鯢旋之潘爲淵，止水之潘爲淵，流水之潘爲淵，濫水之潘爲淵，沃水之潘爲淵，洿水之潘爲淵，雍水之潘爲淵，汧水之潘爲淵，肥水之潘爲淵，是爲九淵焉。」俞先生樾謂：「此五十八字乃他書之錯簡，莊子應帝王篇止列首三句，而總之曰淵有九名，此處三焉，蓋以其與本篇文義無關，而古本相傳，又不敢竟從芟蕪，姑存大略耳。」不悟此文全襲莊書，而作僞者未悉莊子之旨，致莊子所削者舉而列之，自顯敗闕。蓋莊子此章之旨，如佛家所言止觀，成玄英林希逸德清俱已明之。三機正常三止三觀，其意亦與南嶽智者不殊，於古說九淵之中，獨取三淵以爲比擬，非是全無干涉，所爲不列九淵全名，正以其他無關耳。作僞者不達，則取爾雅雜而成之，九淵雖具，而文旨已絕矣。

（容齋校錄十二論此云：「爾雅之書，非周公所作，蓋是訓釋三百篇所用字，不知列子之時已有此書否，細碎蟲魚之文，列子決不留意，得非偶相同耶？」然則容齋已疑及此，特不悟今本列子出僞

作，故猶有偶同之說。

十六事：力命篇云：「鄧析操兩可之說，設無窮之辭，當子產執政，作竹刑，鄧國用之，數難子產之治，子產屈之，子產執而戮之，俄而誅之。」攷漢志名家鄧析二篇，班固自注云：「鄧人，與子產並時。」顏師古曰：「據

左傳昭公二十年，子產卒，定公九年，駟歆殺鄧析而用其竹刑，則非子產所殺也。」此湛注亦云：「子產卒後

二十年而鄧析死也。」夫列子，鄧人事，又相及，何故歧誤如此？蓋作偽者用呂氏春秋離謂篇鄧析難子產

事，影撰此文，故不寤與左氏牴牾也。（荀子亦云子產殺鄧析，蓋鄧析與子產同時，而見殺在子產卒後，荀子蓋以鄧析難

子產，故謂子產殺鄧析也。）

十七事：湯問篇記孔子見小兒辯日事。桓譚新論所載略同。譚云：「小時聞閭巷言，」不云出列子。

博物志五亦記此事，末云：「亦出列子。」則華所據為新論疑「亦出列子」四字為讀者注語，不然華當據

列子先見之書也。此為竊翻論影撰，對校譚記，罔然無疑。

十八事：湯問篇曰：「朽壤之上有菌芝者，生於朝，死於晦。」按莊子逍遙遊篇曰：「朝菌不知晦朔。」

陸德明釋文引司馬彪曰：「朝菌，大芝也，天陰生糞上。」又引崔譔曰：「糞上芝，朝生暮死，晦者不及朔，朔者

不及晦。」王引之引淮南道應訓，朝菌作朝秀（廣雅秀作蠹）。高誘說為朝生莫死之蟲，以斥司馬崔說之非，

是也。此謂朽壤之菌芝，朝生莫死，乃影射莊子之文，而實用崔氏之說，其為偽作，亦復顯然。

十九事：力命篇曰：「彭祖之知，不出堯舜之上，而壽八百。」按莊子大宗師篇曰：「彭祖得之上，及有虞，

下及五伯，則其壽不止八百歲。宋忠世本注，王逸楚辭注，高誘呂氏春秋，淮南子注，乃有七百八百之說。

孔廣森嚴可均曰：『大彭歷事虞夏，於商爲伯，武丁之世滅之，故曰彭祖八百歲。』謂彭祖八百年而亡，非實籙

不死也。以余攷定，生於堯舜之世者爲彭壽。〔卽彭篯，亦卽彭鏗，亦卽籙經，見大戴禮及竹書紀年，以受封於彭，

號彭祖。〕而其後世嘗有於商爲諸侯伯者，卽左傳國語所謂大彭氏，亦號彭祖，古蓋有因傳聞而誤以爲一人

者。宋忠之徒，數其自唐虞，歷夏商，約七八百年，故或云七百〔陸德明莊子釋文引李頤補說〕，或云七百餘歲〔高誘

淮南子注〕，或云八百〔宋衷世本注，王逸楚辭注〕，而作僞者不暇攷定，卽襲而用之耳。

二十事：天瑞篇曰：『列姑射山在海河洲中，山上有神人焉。』按莊子逍遙遊篇曰：『藐姑射之山有神

人居焉，』不云在海河洲中，此乃襲山海經海內北經文也。彼文郭璞注曰：『莊子所謂藐姑射之山也。』

使列子非出僞作，郭何爲不引此以注乎？

由此言之，世傳列子書八篇，非漢志著錄之故，較然可知。況其文不出前書者，率不似周秦人詞氣，頗綴

裂，不相條貫。又如天瑞篇言：『天地空中之一細物，有中之最巨者。』周穆王篇言：『西極之國，有化人來，入

水火，貫金石，反山川，移城邑，乘虛不墜，觸實不破，千變萬化，不可窮極，既已變物之形，又且易人之慮。』湯問

篇言：『其山高下周旋三萬里，其頂平處九千里，山之中間相去七萬里，以爲鄰居焉。其上臺觀皆金玉，其上

禽獸皆純縞，珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死。所居之人皆仙聖之種，一日之夕，飛相往來

者，不可數焉。』此並取資於浮屠之書，尤其較著者也。〔宋熹謂此書首精神入其門，骨骸反其根，我尙何存者，卽

佛書四大各離；今者妄身，當在何處之所由出。論案此本淮南精神訓文，亦中土古義。若湯問篇之六鰲焦螟，放莊子

之鯢鵬鸞，黃帝篇之海上瀛島，放呂覽之好鱗，（謝靈運山居賦自注，劉孝標世說新語注並引莊子「海上之人好鱗者」

云云，則此本莊子文也。）如此者不可勝數。崔述謂其稱孔子觀於呂梁，而遇丈夫厲河水，又稱息鴛於河梁

而遇丈夫厲河水。此本莊周寓言，蓋有采其事而稍竄易其文者，偽撰列子者誤以為兩事而遂兩載之也。

汪繼培謂其會萃補綴之迹，諸書見在，可覆按也。知言哉。蓋列子書出晚而亡早，故不甚稱於作者，魏晉以

來，好事之徒，聚斂管子，晏子，論語，山海經，墨子，莊子，尸佼，韓非，呂氏春秋，韓詩外傳，淮南說苑，新序，新論之言，附

益晚說，成此八篇，假為向叙以見重。而劉勰乃稱其氣偉采奇，柳宗元謂其質厚少偽，洪邁，宋濂，王世貞且以

為簡勁出莊子右，劉壘謂漆園之言皆鄭圃之餘，豈盲於目者耶？夫補嗣為易注，多取諸老莊，而此書亦出王

氏，豈弼之徒所為與？

### 二二三三 偽造列子者之一證

陳文波

（十三，六，清華學報第一卷第一期）

列子一書，唐柳子厚已懷疑其偽。觀列子目錄，漢劉向之序言二，列子乃向所愛慕，而字書錯誤，向已

言其「書多外書，少章亂布，在諸篇中，或字誤以燕為進，以賢為形」三。則劉向校讎時，當有一番審定，故有

「皆以殺青書，可繕寫」四之語。又謂：「穆王湯問二篇，迂誕恢詭，非君子之語，力命篇一推分命，楊朱篇唯

貴放逸，二義乖背，不似一家之書。則列子非出一家之手可知。而首篇天瑞即曰：「子列子居鄭國四十年，人無識者。」乃稱「子」六。考古書之稱子某者，如墨子之稱墨子，論語之稱子曰，多半為門弟子或後人所纂述。列子亦如是，非列禦寇所自著也明矣。

唐柳子厚辯列子曰：

「劉向古稱博極羣書，然其錄列子，獨曰鄭穆公時人。穆公在孔子前幾百歲。列子書言鄭國皆云

子產鄆析，不知何以言之如此？史記鄭繡公二十四年，楚悼王四年，圍鄭。鄭殺其相麴子陽，正與列子

同時。是歲……魯穆公十年。不知向言魯穆公時，遂誤為鄭耶？……然其書亦多增竄，非其實。」七。

此柳子厚懷疑列子之點，可分為二：一為列子之時，二為列子之書。

(一) 列子之時：柳子厚推為與魯穆公同時。劉向以為鄭穆公則非是。然姚際恆古今偽書考謂：「書中

孔穿魏牟在魯穆公後。」八，則列子與魯穆公同時，又不盡然。列禦寇之為人，太史公未為之立傳。而莊子

天下篇叙墨翟，禽滑釐，慎到，田駢，關尹之徒，以及於周。而列禦寇獨不在其列。高似孫曰：「太史公不傳列

子，如莊周所載許由，務光，蓬猶疑之，所謂列禦寇之說，獨見於寓言耳。……豈禦寇者，其亦所謂鴻蒙列缺者

與？」九。列子黃帝篇言：「列子問關尹」十。張淇注指為令尹喜。喜大概與老聃同時，當在周簡王靈王

時。然則列子之年，與魯穆公又相去遠甚。據此推論，則列禦寇有無其人，尚屬疑問。進一步研究，如是不

可稽考之人，與如是雜亂之書，恐非盡出於博極羣書劉向所彙纂。

(二) 列子之書：列子，劉向校定凡八篇。漢志因之。列子在漢景帝之世，大行於世；及後遺落，散在民間。

一。劉向已謂「未有傳者」二。可見列子在孝景之世，篇目究幾篇？是否與劉向所彙集者同？如其不同，

則劉向所考訂者，是否列子之言？今文家者咸疑古籍多經劉氏父子改竄，即史記亦刪改增減其文字，使讀

者不能辨其真贋。一三。以此疑劉氏之增減列子，固亦為理想中推論之事。然其言西方聖人，姚際恆謂：「直

指佛氏，殆屬明帝後人所增益無疑。佛氏無論戰國未有，即劉向時又寧有耶？則向之序安知不為其所

託而傳乎？」一四。清顧白珍亦曰：「列子知西方有聖人矣。其曰以耳視，以目聽，不以耳目於聖人

佛——六根互用之法，六識之相，庶近似之。」一五。足見列子至少有一部分為漢以後人所竄入者。

按列子自漢劉向輯纂之後，經東晉永嘉之亂，列子之書，復彙纂於張湛，劉正興，傅穎根之手。一六。張湛

謂其「先君所集錄，後經離亂，復又散佚」一七。當時彙纂列子之來源如下：

1. 傅穎根所保存僅楊朱，說符，目錄……………三卷

2. 劉正興復在其家得……………四卷

3. 尋從王輔嗣女婿趙季子家得……………六卷

據張湛列子序言：「列子原為八篇，及後彙集，并目錄共十三卷。」古人所謂卷，往往指為篇，然則比原來

列子多數卷——篇——矣。或者，當時張湛輩所彙集者，甚雜且富，因而刪削以符原文八篇之數，亦未可知

也。



書中稱引老子之言，則曰：『黃帝』引陰陽夢寐之解，則出于靈樞；而孔子觀於呂梁，劉向說苑亦同載其文；又如『擊石拊石，百獸率舞』鈔辭典之句，——古文尚書無辭典，國語詩古文尚書疏證已詳言。——此外雜錄莊子凡十七章。張湛謂：『所明往往與佛經相參，大歸同於老莊，屬辭引類，與莊子相似。』莊子，慎到，韓非，尸子，淮南子，玄宗皆歸，多稱其言。『不知實列子錄莊子，而張故引諸子以尊其文，而蒙蔽後人之目，如何其可！』蓋魏晉而後，佛學已蔚然大國，而黃老之學，亦浸淫並佛而合為一流。吾國哲學思想，丁此時實開一新方向。而列子篇中思思之玄，與夫縱性縱慾之言，頗似魏晉時之出產品。

何以證明之？第一如認列子為戰國以前作品，何以莊子天下篇對於此一大哲學家，獨缺而不列？——莊子逍遙遊雖有『列子御風而行』之文，然不詳其為人。——退一步論，韓非子之顯學，詳論儒墨，而淮南子之要略，言諸子所由來，皆未提及列子。第二太史公創史，關於古代學術思想之變遷，多立傳，或世家以張其緒，獨於列子不傳何也？第三即認為劉向所彙纂，而漢志亦載列子八篇，何以書中周穆王一篇，溶合晉太康二年汲冢所出之穆天子傳而成？

周穆王篇大半摭取穆天子傳其餘亦采靈樞。穆天子傳凡六篇，周穆王篇乃融會六篇之事而成，特未載盛姬之死耳。——盛姬，周穆王美人。——穆天子傳雜記之事甚多，而每事之上，多冠干支以記其時。周穆王則專取穆王遠遊，及與西王母會晤之事實，加『化人』一段冠篇首，以圓其說。茲就列子周穆王篇鈔襲穆天子傳之處，引證如下，然後可以推論其偽。

段數	一八 列子周穆王	一九 穆天子傳	卷數
一	肆意遊，命駕八駿之乘，右馱騶驪，而左綠耳；右騄赤驪，而左白馮。主車造父爲御，馮爲右；次車之乘，右馱渠黃，而左踰輪；左騄騶驪，而右山子柏天。主車參百爲御，奔戎爲右，驅馳千里，至於巨蒐氏之國。巨蒐氏乃獻白鵠之血，以飲王；具牛馬之種，洗王之足，及二乘之人。	癸酉，天子命駕八駿之乘，右馱騶驪，而左綠耳；右騄赤驪，而左白馮。天子主車，造父爲御，馮爲右；次車之乘，右馱渠黃，而左踰輪；右馱騶驪，而左山子柏天。主車參百爲御，奔戎爲右，天子乃遂東南翔行，驅馳千里。至於巨蒐之人。馮乃獻白鵠之血，以飲天子；因其守羊之種，以洗天子之足及二乘之人。	卷四
二	已飲而行，遂宿於崑崙之河，赤水之陽；則日升崑崙之丘，以觀黃帝之宮，而封之以詔後世。	天子已飲而行，遂宿於崑崙之河，赤水之陽。……辛酉，天子升于崑崙之丘，以觀黃帝之宮，而封口隆之葬，以詔後世。	卷二
三	遂賓于西王母，觸于瑤池之上。西王母爲王謠。王和之，其辭哀焉。	天子賓于西王母。……乙丑，天子觸西王母于瑤池之上。西王母爲天子謠曰：……天子答之曰：……	卷三
四	王乃歎曰：“於乎！予一人不愆于德，而諧于樂，後世其追數吾過乎！”	天子曰：“於乎！予一人不愆于德，而辨于樂，後世亦追數吾過乎！”	卷一

上表比較，可以得其鈔襲穆天子傳之跡。但其異點，區別甚小。

第一段：穆天子傳，除馬名文字疏寫不同外，有『癸酉天子』、『遼東南翔行』、『巨蒐之人』、『牛羊』、『孺奴』，與列子周穆王稍異。

第二段：穆天子傳，『已飲』前加『天子』字，『升昆侖』加『辛酉天子』字，而末句則多『口降』；『葬』三字，『詒』字則爲『詔』。

第三段：穆天子傳多『天子』、『乙丑天子』及西王母之謠，穆王答辭。而列子周穆王則統而言之曰：『其辭哀焉。』

第四段：穆天子傳爲『天子曰』稍異。

觀乎此，可知列子有一部分已鈔汲冢之穆天子傳矣。穆天子傳，出自汲冢——晉書東晉傳『太康二年，汲郡人，不準，盜發魏襄王墓，或言魏安釐王冢，得竹書數十車，皆漆書科斗字。武帝以其書付秘閣，校綴次第，以今文寫之』二〇。——其中有七十五篇，今世所傳之穆天子傳亦其一也。『其事本左傳』穆天欲肆其心，周行天下，將皆有車轍馬跡。』及史記秦紀『造父爲穆王得驥，溫驥驂，趨驟耳之駟，西巡狩，樂而忘歸』之說，以爲之，多用山海經語，體制亦似起居注，——起居注始明德馬皇后——故知爲漢後人作』二一。此書之不真，後世已多疑議，謂非汲冢之舊。則列子周穆王之爲晉人所雜纂，彰彰矣。

列子之大宗來源爲莊子，所鈔亦最多。莊子，秦以前書，摭取其文，固不必詳證。最可怪者，書中又有與

漢以後之書文字相同者：

甲，與史記管晏傳相同者：

a. 『管仲曰：吾始困時，嘗與鮑叔賈，分財利多自與，鮑叔不以我為貪，知我貪也；吾嘗為鮑叔謀事而更窮困，鮑叔不以我為愚，知時有利有不利也；吾嘗三仕三見逐于君，鮑叔不以我為不肖，知我不遭時也；吾嘗三戰三走，鮑叔不以我為怯，知我有老母也；公子糾敗，召忽死之，吾幽囚受辱，鮑叔不以我為無恥，知我不羞小節，而恥功名之不顯于天下也；生我者父母，知我者鮑叔也。』——史記管晏列傳，第一頁（下），同文書局版，清光緒一〇年印。

b. 『管仲嘗歎曰：吾少窮困時，嘗與鮑叔賈，分財多自與，鮑叔不以我為貪，知我貪也；吾嘗為鮑叔謀事，而大窮困，鮑叔不以我為愚，知時有利有不利也；吾嘗三仕三見逐於君，鮑叔不以我為不肖，知我不遭時也；吾嘗三戰三北，鮑叔不以我為怯，知我有老母也；公子糾敗，召忽死之，吾幽囚受辱，鮑叔不以我為無恥，知我不羞小節，而恥功名不顯于天下也；生我者父母，知我者鮑叔也。』——列子力命篇，第四頁（下）。

乙，與靈樞經文字相同者：

a. 『故陰氣壯則夢涉大水而恐懼，陽氣壯則夢大火而燔炳，陰陽俱壯則夢生殺，甚飽則夢與，甚飢則夢取。是以浮虛為疾者則夢揚，以沈實為疾者則夢溺，藉帶而寢則夢蛇，飛鳥銜髮則夢風，將陰夢』

火將疾夢食；飲酒者憂；歌僂者哭。——列子周穆王篇，第六頁（上）。

b. 陰氣盛則夢涉大水而恐懼；陽氣盛則夢火而燔燒；陰陽俱盛則夢相殺；上盛則夢飛；下盛則夢墮；甚飢則夢取；甚飽則夢予；肝氣盛則夢怒；肺氣盛則夢恐懼哭泣飛揚；心氣盛則夢善笑悲畏；脾氣盛則夢歌樂；身體重不舉；腎氣盛則夢腰脊兩解不屬。——靈樞經二二

按以上兩段，史記則全錄原文，靈樞則字句小異。靈樞，漢志未錄其名。唐王冰注黃帝素問，亦以漢志

有內經十八卷，乃以素問九卷，——隋志始有黃帝素問九卷。——靈樞九卷，當內經十八卷。而靈樞乃內經會公論之一部分。——梟子止曰：「好學者于皇甫謐所集內經會公論中抄出之。」——則靈樞之出世，當在皇甫謐時。謐，晉人。列子之鈔靈樞，即晉人鈔晉人。此實一勸襲最便利，而又最可笑之事。

吾國古代學者，一種最通行之惡習慣，即假冒古董或以古人為招牌。如許行而言神農；墨子而述大禹；孔孟而主述堯舜，即無謂之王通，亦模仿論語而作文中子。此以古人作招牌者也。又如尚書，漢伏生所傳今文本無舜典。及東晉以後，出大禹謨以下二十五篇，至齊有姚方興者，又割秦典為二，而舜典成矣。舜時十二州之名，本不可攷。後世學者，竟根據漢儒釋經之爾雅，不合先王之制之周官，於是外加幽并營三名，而十二州之名備矣。此假造古董者也。

尤可笑者，如「蘇秦答燕易王稱：有婦人將殺其夫，令妾進其藥酒。妾佯僂而覆之。此戰國時游說者之寓言，乃劉向著列女傳竟為女立傳」二三。又如，孟子曰：「孔子登東山而小魯；登太山而小天下；故觀於

海者難爲水，遊於聖人之門者難爲言」二四。孟子引孔子所謂登東山，太山，寓言也，比喻也。而今太山之頂竟立有「孔子小天下處」之石碣。此又假造古董之尤可鄙者也。

以此例推之，列子恐亦假古董之一種出產品也。言其書，則淪亂鈔襲，攷其人，則虛無荒渺；因此晉人或

有見於莊子之寓言，於是雜奏羣書，以成列子，以唱其學，而爲當時學者之招牌，如神農，軒轅，風后，力牧，之屬，黃帝素女之問，安見列子不爲後人所依託耶？

而宋葉大慶之考古質疑曰：「列子之書，大要與莊子同，不可以其寓言爲實也。」二五。一面對于列子之時代，及其爲人，亦發生以下數種之疑問：1. 楊朱篇：「孔子伐木於宋，困於陳蔡。」列子，穆公時人，必不及知陳蔡之事。2. 況其載魏文侯子夏之問答，則又後於孔子。3. 黃帝篇，載宋康王之事，仲尼篇載公孫龍之言，是皆戰國時事，上距穆公已三百年矣。二六。而葉氏之結論，以爲列子與鄭繻公同時，——與唐柳子厚說同——而一部分爲後人所增。

葉氏懷疑列子之爲人，而未敢言列子之無其人，懷疑列子之書，根據張湛之注仲尼篇公孫龍事，「爲後人所增益」二七。而未言爲何時人所增。然而細觀張湛注之原文，既曰：「恐後人所增益，」何必又曲爲之解曰：「苟於統例無所乖錯，而足有所明，亦奚傷乎？」諸如此，皆存而不除。二八。足見當時已有竄亂，是以後人對於劉向列子目錄之序文，亦以爲僞，而其總攻擊，大都趨向於晉人之假造。而張湛輩之輯纂，於是又爲假造者之一種嫌疑犯矣。

- 一、唐柳子厚有辯列子篇。
- 二、列子目錄，第一、二頁所述，浙江書局據明世德堂本校，清光緒二年出版（一八七六）。
- 三、四、五、列子目錄叙言第一頁（下）。
- 六、列子，天瑞篇，第一頁（上）。
- 七、唐柳河東集，第三冊，議辯類，第八頁（下），第十頁（上），辯列子，明拙李時之題發注，柳州楊廷理重刊。
- 八、姚際恒古今僞書考卷下，第三六頁（下）。
- 九、姚際恒古今僞書考，卷下，第三七頁（上），蘇州嘉魚坊西文學山房版。
- 一〇、列子第二卷，第四頁（下）。
- 一一、一二、列子目錄，第一頁，二頁（上）（下）。
- 一二、康有為新學僞經攷，崔適史記探源，證明竄亂之跡甚多。
- 一四、姚際恒古今僞書考，卷下，第三七頁（下）。
- 一五、清缺定菴集，補編，第三卷第一九頁（上）最錄列子，清光緒丁酉年（一八九七）萬本齋堂精校刊。
- 一六、一七、列子，第一冊，第一頁，（上）（下），晉張湛列子序。清光緒丁酉年出版（一八九七）。
- 一八、列子第三卷，第三頁（上）（下），第四頁（上）。
- 一九、清光緒元年（一八七五）湖北崇文書局刊子書百家本，穆天子傳，凡六卷。

二〇、晉書第五一卷，束皙傳第二四頁（下），至二五頁（下）清乾隆四年（一七三九）校刊版。

二一、姚際恒古今僞書攷卷下，穆天子傳第一三頁（下），至一四頁（上）。

二二、靈樞經，第四册，第五卷，第三五頁，淫邪發夢第四三頁（上）（下），浙江書局本，清光緒庚寅年出版（一八九〇）。

二三、叢補農書，第二五六卷撰述攷古續說卷下，第一二頁（上）。

三四、孟子卷七，盡心篇，第九頁（下），南京李光明書莊版。

二五、宋葉大慶攷古實疑，第三卷，第八頁（上），武英殿聚珍版叢書。

二六、攷古實疑，第三册，第九、十頁。

二七、二八、列子仲尼篇第十二頁下張湛注曰「公子牟公孫龍似在列子後，而今稱之，恐後人所增益，以廣書義，苟於統例無所乖錯，而足有所明，亦奚傷乎？」諸如此，皆存而不除。」

## 一三四 楊朱卽莊周說

蔡元培

（前二、七，中國倫理學史第八章莊子之一段，錄下標爲此題）

案莊子蓋稍先於孟子，故書中雖詆儒家而不及孟，而孟子之所謂楊朱，實卽莊周。古音「莊」與「楊」，

「周」與「朱」俱相近，如荀卿之亦作孫卿也。孟子曰：「楊子爲我，拔一毛而利天下不爲也。」又曰：「

楊朱墨翟之言盈天下，楊氏爲我，是無君也。」呂氏春秋曰：「楊子貴己。」淮南子汜論訓曰：「全性保真，



不以物累形，楊子之所立也；而孟子非之。」  
 「貴己」「保真」即「爲我」之正旨，莊周書中，隨在可指。  
 如許由曰：「子無所用天下爲。」  
 連叔曰：「之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一，世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下爲事，是其塵垢秕糠，猶將陶鑄堯舜者也，孰肯以物爲事？」  
 其他類是者，不可以更僕數，正孟子所謂「拔一毛而利天下不爲也。」  
 子路之詆長沮桀溺也，曰：「廢君臣之義。」曰：「欲潔其身而亂大倫。」正與孟子所謂「楊氏無君」相同。  
 至列子楊朱篇則因誤會孟子之言而附會之者，如其所言，則純然下等之自利主義，不特無以風動天下，而且與儒家言之道德，截然相反，孟子所以斥之者，豈僅曰「無君」而已？余別有詳考，附著其略於此云。

## 一三五 論楊朱

（十五，九，國故新探。）

### 一 楊朱考

唐鉞

（十四，三，十，東方雜誌第二十二卷第五號，國故新探論楊朱一。東方鉞畧，此據國故新探。）

楊朱在先秦諸子中，並不是什麼重要的人物。不過因爲孟軻以爲「能言距楊墨者聖人之徒也。」就三番二次，要「辭而闕之。」并且「筆之於書。」加以自唐韓愈推尊孟氏，繼以宋儒把孟子配論語等爲四

書之一以後，孟子成爲學子必讀之書，因此楊朱就居然『附驥尾而名益彰』了！

楊朱在諸子中不佔重要位置，有許多事實可證。（一）楊朱的名，先秦書中除孟子、呂氏春秋、荀子、韓非

子外，似乎沒見過。後二書所云與他的學說無關係。（二）莊子書中雖然有幾處把『楊墨』並提，并不曾

提起他的名字及他的『爲我』主義；天下篇（或謂此篇係偽撰，我們似乎有理由說他非偽；但無論如何，此篇是戰國

的作品。）歷敘當時學派，也沒提起楊氏。（三）比孟軻後些的荀況的書（荀子）中提起許多家和他們的

學說；非十二子篇提它翦、魏牟、陳仲、史籀、墨翟、宋鈞、慎到、田駢、惠施、鄧析、子思、孟軻、天論篇並提起慎子（到）老

子（聃）、墨子（墨）、宋子（辯）、解蔽篇並提墨子、宋子、慎子、申子（不齊）、惠子、莊子；此外特提惠施、鄧析的學說和

墨子學說的各兩三處，宋子的學說一處，並且對於墨子、宋子的學說都有駁論，但却不曾提楊子的學說。孟

子以外先秦書中說到楊氏爲我主義的只有呂氏春秋不二篇『陽生（國學和開引作楊朱，當從之）貴己』四字。

今行列子書中雖然有楊朱篇，說是楊朱的話，但這部書是魏晉間人的偽撰，這篇是由孟子上所說楊氏的主

張附會出來的，不能作爲楊朱的史料。有人說列子書雖然不可信，這篇卻大約可信；這不過因爲對於楊朱，

我們找不着好的史料，因而不肯『割愛』罷了。胡適中國哲學史大綱也主張保存楊朱篇爲先秦的史料

的；他既說這篇怎樣可信，又自承認他的『理由不甚充足』；我的淺見以爲這也不免犯了『當斷不斷』的

毛病。

他說楊朱篇可以『代表這一派學說』的理由似乎都不能令人滿意。他說：『第一，楊朱的『爲我主

義」是有旁證的（如孟子所說）。此書說他的爲我主義頗好。但是，列子楊朱篇雖然因孟子上的話而撰演出來，卻是魏晉間人放逸恣肆的思想，未必能代表先秦的楊氏。『第二，書中論「名實」的幾處……：確是戰國時的問題。』但我們以爲這些名實的討論是由莊子裏的話敷衍出來的（詳下文），並且不含什麼大不了的精理。『第三，列子八篇之中只有這一篇專記一個人的言行。或者當時本有這樣一種記楊朱言行的書，後來被編造列子的人糊塗拉入列子裏面，湊成八篇之數。』但楊朱篇的思想與文體全是魏晉間人的口氣，沒有別的證據，似不好說他是「本有」的。所以我的淺見以爲楊朱篇的學說不能代表楊朱的學說。

楊朱篇既然不可用爲楊朱學說的史料，我們對於他的學說的史料，先秦書中只有孟子、莊子及呂氏春秋三部。呂氏春秋只有四個字已見上；莊子，下文再引。這里且先把孟子中論楊氏各文列下：

孟子曰：『子豈好辯哉？予不得已也。……聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。……吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事，作於其事，害於其政，聖人復起，不易吾言矣。……能言距楊墨者，聖人之徒也。』（滕文公下）

孟子曰：『楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。』（盡心上）

孟子曰：『逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。歸斯受之而已矣。今之與楊墨辯者，如追放豚，既入其彘，又

從而招之。』(盡心下)

秦火以後的書說楊子的有三處。

全性葆真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。(淮南子汜論訓。這與黃己之說有關。)

楊朱見梁王言治天下如運諸掌然。梁王曰：『先生有一妻一妾不能治，三畝之園不能芸。言治天下

如運諸手掌，何以？』楊朱曰：『臣有之。君不見夫羊乎！百羊而羣，使五尺童子荷杖而隨之，欲東而

東，欲西而西。君且使羣率一羊，舜荷杖而隨之，則亂之使也。……將治大者不治小，成大功者不小苛，

此之謂也。(說苑政理)

楊子曰：『事之可以之貧可以之富者，其傷行者也。事之可以之生可以之死者，其傷勇者也。』僕子

曰：『楊子智而不知命，故其知多疑。』語曰：『知命者不惑，』晏嬰是也。(說苑權謀。此楊子是否指楊朱

，也無從考定。)

此外先秦書中還有關於楊朱的兩段故事，但與爲我之說無關。錄下備覽。

楊朱哭衢塗曰：『此夫過舉踵步而覺跌千里者夫！』哀哭之。(荀子王霸篇)

楊朱之弟楊布衣素衣而出。天雨，解素衣，衣緇衣而反。其狗不知而吠之。楊布怒，將擊之。楊朱曰：

『子母擊也！子亦猶是。曩者使女狗白而往，黑而來，子豈能毋怪哉！』(韓非子說林。儒列子說符篇全抄此段

，幾於一字不易。)

偽列子說符篇還有楊子歎歧路亡羊的故事。這段故事演化的程序是很有趣的。雖然與本題無關，但姑且述他以見傳說發展的步骤。此事最初是荀子王霸篇的幾句話（文見上）。呂氏春秋疑似篇就變爲：「故墨子見歧道而哭之。」淮南子說林訓就變爲「楊子見遠路而哭之，爲其可以南，可以北；」下接「墨子見練絲而泣之，爲其可以黃，可以黑。」成爲用駢儷句法。到了偽列子又加上亡羊的事，竟演成三百六十餘字的故事。這故事，雖是偽造，卻有點意思；我們節錄於下。

楊子之鄰人亡羊。既率其黨，又請楊子之豎追之。楊子曰：「嘻！亡一羊，何追者之衆？」鄰人曰：「多歧路。」既反，問「獲羊乎？」曰：「亡之矣。」曰：「奚亡之？」曰：「歧路之中，又有歧焉！吾不知所之，是以反也。」楊子戚然變容，不言者移時，不笑者竟日。門人怪之，請曰：「羊，賤畜，又非夫子之有，而損言笑者何哉？」楊子不答。門人不獲所命。弟子孟孫陽出，以告心都子。……心都子曰：「大道以多歧亡羊，學者以多方喪生。……」

因爲楊朱的史料少，弄出一個很有趣的結果，就是後人往往強把別人的言行事實戴在楊朱的頭上。

晉司馬彪註莊子山木篇「陽子之宋……」云：「陽子，陽朱也。」（經義釋文引）。司馬氏這里所謂陽朱當然就是指孟子所稱的楊朱。「陽」「楊」通用，呂氏春秋「陽生貴己」，韓非子引莊子「陽子之宋……」作「楊子過宋」已開其例，是說得通的。但這位之宋的陽子什之八九是陽子居，是老聃的弟子，與楊朱沒有關係。因爲莊子內「陽子居」都作「陽」，楊墨並提處都作「楊」。茲將莊子中說陽子——陽子居

——處錄下：

陽子之宋，宿於逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人惡；惡者貴而美者賤。陽子問其故。逆旅小子對曰：「其美者自美，吾不知其美也；其惡者自惡，吾不知其惡也。」陽子曰：「弟子記之：行賢而去自賢之行，安往而不愛哉！」（山木）

陽子居見老聃曰：「有人於此，嚮疾彊梁，物微疏明，學道不勸，如是者可比明王乎？」老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猿狙之便，執留之狗來藉，如是者可比明王乎？」

陽子居蹙然曰：「敢問明王之治。」老聃曰：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測而遊於無有者也。」（應帝王）

陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。老子中道仰天而嘆曰：「始以汝爲可教，今不可也。」陽子居不答。至舍，進盥漱巾櫛，脫履戶外，膝行而前曰：「向者弟子欲請夫子，夫子行不閒，是以不敢。今閒矣，請問其過。」老子曰：「而睢睢，盱盱，而誰與居。大白若辱，盛德若不足。」陽子居蹙然變容曰：「敬聞命矣。」其往也，舍者迎將，其家公執席，妻執巾櫛，舍者避席，煬者避寇。其反也，舍者與之爭席矣。（寓言）（一）

細看這三段，陽子居與爲我主義及莊子所指堅白同異之辯（見下文）都是毫無關涉。所以李氏說陽子居「居名也；子，男子通稱」（經典釋文應帝王篇書義引）；陸德明自己則以爲「陽子居，姓陽，名戎，字子居」（寓言篇書義）。

識。「名我，不知何據」都不說是陽朱。偽列子黃帝篇抄襲莊子寓言篇「陽子居南之沛……」一段

而硬改陽子居爲楊朱。偽撰列子的人約略與司馬彪同時。這樣說來，強認陽子居爲楊朱是魏末晉初人

的勾當。李氏未知何時人。(三) 陸氏不贊司馬氏之說，必是彼時已經有人知道陽子居楊朱爲一人的說

之無根據了。張湛注列子云：「子居或楊朱之字」也不過存疑之詞。汪中老子考異原註駁張湛「名朱

字子居」之說云：「今江東讀『朱』如『居』，『意謂楊朱即陽居。不知道古音『朱』字端紐侯韻，『居

』字見紐魚韻。『朱』與『居』之差別也如今音『都』與『歌』差別那樣大，豈能強合爲一呢？」

到了近年，楊朱又變爲莊周。這說起於日本人久保天隨，而吾國蔡元培先生也作同樣的主張。他於

中國倫理學史內說：

孟子之所謂楊朱實即莊周。古音『莊』與『楊』，『周』與『朱』俱相近，如荀卿之亦作孫卿也。

孟子曰：「楊……(子取)爲我，拔一毛而利天下，不爲也。」又曰：「楊朱墨翟之言益天下。楊氏爲我，

是無君也。」呂氏春秋曰：「陽生貴己。」淮南子汜論訓曰：「全性保真，不以物累形，楊子之所立也；

而孟子非之。」『貴己葆真』即爲我之正旨。莊周書中，隨在可指。如許由曰：「予無所用天下爲。

」連叔曰：「之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一，世斬平亂，孰肯弊弊焉以天下爲事？是其塵垢粃

糠，猶將陶鑄堯舜者也；孰肯以物爲事？」其他類是者不可以更僕數。正孟子所謂「拔一毛而利天

下不爲」者也。子路之詆長沮桀溺也，曰：「廢君臣之義。」曰：「欲潔其身而亂大倫。」正與孟子所謂

楊氏無君相同。至列子楊朱篇則因誤會孟子之言而附會之者。如其所言，則純然下等之自利主義，不特無以風動天下，而且與儒家之道德截然相反。孟子所以斥之者，豈僅曰「無君」而已。余別有詳考，附著其略於此云。

蔡氏的詳考，不曾見過，不知還有別的證據沒有。就倫理學史中所說看，其說實不能成立。條辨如下：

(一) 古音「莊」與「楊」韻雖同而聲紐則異，「朱」與「周」聲紐雖同(古音同屬端母)而韻則異。并且以聲近(不同)證二名之屬一人是極危險的事。胡元玉駁春秋名字解詁綴內說的好：

高郵王氏喜言聲近名字解詁破字尤多。雖合於古假借者不少，而專取同音之字為說者，頗不免輕易本字之失。人之名字，非若詩書文理不屬，難可等釋。全棄本字，悉取同音，心所不安，病之久矣。

蔡氏似乎也「不免輕易本字之失」。

(二) 先秦的書只說「楊氏為我」、「陽生費己」，是楊朱的特點在於「拔一毛而利天下，不為也」。

(這似乎是孟子形容他的話，但大約可以代表他的態度)的主張。淮南子有「全性葆真，不以物累形，楊子之所立也」的話。

淮南子不是先秦的書，但這話的上文說孔叢的主張都不差，可以信其所說楊子的主張也是對的。費己葆真之指，雖是「莊周書中隨在可指」。但這至多也不過只能說楊朱的主張有與莊子的態度，一方面相同的地方，結果也不過把楊朱和莊周一樣歸入道家中去，不能斷定楊朱就是莊周。因為莊周是多方面的；除「全性葆真」以外還有事在。其書所論——尤其齊物論所發揮——雖然都與「全性葆真」之旨



相協調，但決非僅是此旨。

(三) 莊子的態度也與長沮桀溺不同。他於內篇人問世論事君之道，發揮得很盡致，何曾「廢君臣之義？」也何至於被人家目為「無君？」他的「事生而曳尾於塗中」的話乃對特別情形而發；我們不可拘泥此語，以為莊周是長沮桀溺一流人。至楊朱是這一流人，當然可以說的。

(四) 莊子根本的主張乃是泯絕彼我，「妙造自然」與純粹為我主義完全兩樣，所以有「至人無己」(逍遙遊)及「大人無己」(秋水)等話。荀子解蔽篇說「莊子蔽於天而不知人」也只說他重自然而輕人為，正與莊子的思想相合。假如莊子就是楊朱，荀子應該說「莊子蔽於我而不知人」了！

(五) 莊子書中好幾處說楊氏，都是極端排斥他的話。

駢於辯者，桑瓦結繩竄句，游心於堅白同異之間，而敏跬譽無用之言，非乎？而楊墨是已。(辨騷)  
削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。……彼曾史楊墨……者，皆外立其德而以  
燭亂天下者也。(法箴)

楊墨乃始離跂自以為得，非吾所謂得也。夫得者困，可以為得乎？則鳩鴟之在於籠也，亦可以為得矣。且夫……內支楹於柴柵，外重繯織，皖皖然在繯織之中而自以為得，則是罪人交臂歷指而虎豹在於囊檻，亦可以為得矣！(天地)

莊子曰：「天下非有公是也，而各是其所是；天下皆堯也，可乎？」惠子曰：「可。」莊子曰：「然則儒墨

楊乘四，與夫子爲五，果就是邪？……惠子曰：『今夫儒墨楊乘，且方與我以辯，相拂以辭，相鎮以聲，而未始吾非也，則奚若矣？……』（徐無鬼）  
（駢拇莊兩篇內說楊墨之辯，這裏楊乘之楊當然也是指楊朱。殷敬順列

子釋文說公孫龍字子秉，未知何據。）

由上列莊子各文看起來，莊子是詆排楊氏的。莊子如就是楊子，這豈不是自己打自己的嘴巴嗎？恐怕莊子雖然好作『謬悠之說，荒唐之言』，也不至荒謬到如是。或者有人說莊子中這些篇都是偽撰的。

但除了讓王漁父盜跖說劍四篇，立意造詞比他篇遠劣定是偽作外，我們沒有理由說上引四篇中那一篇是偽作的。  
（天地篇或者稍難後人的話，如『堯舜乎』一段，但上文所引的那段斷不是後人所能偽作。）駢拇，肱篋兩篇

持論雖然偏激，但卻是莊子主張的題中應有之義，與老子『絕聖棄知，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有』的議論是『同聲相應』的。有人以爲肱篋篇『田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安；

……十二世有齊國』云云，可證這篇是齊快亡時的人做的，因爲自田成子至齊亡至多不過十二世，并且那時莊子早已死了。但是，我的淺見以爲這句話應該從陸德明經典釋文的解釋，就是『自（陳）敬仲至（田）莊子，

九世知齊政，自太公和至威王三世爲齊侯，故云『十二世』也。』雖然這樣解釋，與上田成子云云不大啣接，於文法上欠精密，但莊子此等處頗多，我們不能過於『吹毛求疵』。不然，嚴格說，同篇中『田成子一旦

殺齊君而盜其國』一句話也有語病，因爲當時固未至於『盜其國』。並且即至齊亡，只有八世有齊國，所以也不能說定是齊快亡時的作品。還有一個解釋，是田成子至齊威王（莊子時）已六七世，莊子欲形容其多，

故言『十二世』也。如以『九』表極多（例如：『墨九死其猶未悔』、『墨一日而九過』；參看莊中卷三九上）一樣；莊子這篇本極偏激，故更加『夸飾』說『十二世』（三）。總而言之，上引四篇，不能說是偽撰，無論如何，駢拇篇『駢於辯者……』一定不是後人所能偽撰，因為孟子呂覽只說楊氏爲我，並沒有說他好堅白同異之辯，後人無從憑空杜撰出來；此語非及見楊氏的人不能說，所以我們以爲莊子書中這句話是莊子說的，不是後人僞作。縱使不是莊子作的，也必定是他的弟子述的，也斷斷沒有屬他先生的言行爲『蔽陸譽無用之言』及『離跂自以爲得』的道理。

由以上五項理由，我們可以斷定楊朱自楊朱，莊周自莊周，清清楚楚地是兩個人了。

據上文所引莊子各文，楊朱爲莊子所注意的地方，重在於辨析名理，而不在于『爲我』。他一則說楊墨『游心於堅白同異之間』，再則曰：『鉗楊墨之口』，三則曰：『儒墨楊乘……相拂以辭』。惟天地篇說他『離跂自以爲得』，似乎是指他極端偏激的行爲。

我們由莊子書中的話，又可以看出堅白同異的問題，也是楊朱曾用全力討論過的。再由墨子中經上下及經說上下，莊子天下篇中的話，知道堅白同異的問題，是墨翟、惠施所都會用心討論過的。

堅白不相外也。（墨子經上）

堅，異處不相盈，相非，是相外也。（墨子經說上）

同重，體合類。（墨子經上）

同：二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也。（墨子經說上）  
異：二不體，不合，不類。（墨子經上）

異：二必異，二也不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也。（墨子經說上）（以上大體從學校。此外經

上下還有關於堅白，同異，無厚有厚的說解，不具引。）

相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲，已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經而倍謫不同，相謂『別墨。』以堅白同異之辯相訾，以輪偶不侔之辭相應。（莊子天下篇）

惠施多方……歷物之意曰：『無厚，不可積也；其大千里。……大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢

同畢異，此之謂大同異。……』惠施以此爲大觀而曉辯者；天下之辯者相與樂之。（莊子天下篇）

夫堅白同異有厚無厚之察，非不察也；然而君子不辯，止之也。（荀子修身篇）

若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言

也，雖有聖人之知未能僂指也。不知無害爲君子，知之無損爲小人……而狂惑顛陋之人乃始率其羣

徒，辨其談說，明其譬稱，老身長子，不知惡也。夫是謂之上惑。（荀子儒效篇）

據荀子所言，堅白同異之辯似乎當時是很流行的，討論的人還不止墨家，惠施，楊朱，公孫龍一班人。我

們有證據知道墨翟，惠施，楊朱都是以討論這些問題著名的。胡適中國哲學史大綱說：『古書說墨家傳授

派別的……最重要的是天下篇所說，墨家的兩派「俱誦墨經而倍謫不同，相謂『別墨。』以堅白同異之辯

相背，以階偶不件之辭相應。」續看這幾句話，可見今本墨子裏的經上下經說上下大取小取六篇是這些

「別墨」作的。」我的淺見以為胡氏的說與我們上文所列的證據不無衝突。我的妄測以為這六篇中

經上下兩篇，或者也不是墨家作的，乃是春秋戰國之交一宗公有的學問內中許多定義，都不能說是墨家所

專有如「久，彌異時也；」「字，彌異所也；」「平，同高也；」「夢，臥而以為然也；」等等，當然是公認的界說，他

所以夾在墨子的中間，大約不過是經過墨子校定，增補，也如詩書本來是公有的，經孔子刪定後，就變成儒家

專有的書一樣。但是，無論如何，若說「以堅白同異之辯相背」的都是墨家，那末，「游心於堅白同異之間

」的楊朱（與墨朱之徒）也不得不成為墨家。這固然不能說必定不可能的事，但恐怕是不大會有的事。

經了上文的討論，我們可以說：楊朱不是陽子居，也不是莊周。楊朱是與孟軻同時的人，約略生存於

西紀前三六〇至三〇〇年，他比莊子或者稍為後進。莊子徐無鬼篇稱「儒墨，楊乘四；」儒墨是流派的名

（墨本非氏，說見讀子卷首，墨以流為氏）楊乘是氏字，追似乎可證那時楊氏學派成立未久。楊氏的為我主

義，大概也不過人自為謀各不相擾之意。蔡氏說「貴己葆真，即為我之正旨，」大體是對的。楊氏的主張

在實行上大約不至如偽列子楊朱篇所說那樣以持命縱欲為事。西洋許多人誤會伊壁鳩魯的快樂說以

為他是主張極一時之快樂的，其實他是反對這樣取樂的人。晉魏人誤會「為我」為縱欲，把他們自己的

人生觀挂起楊朱的招牌，楊朱的蒙冤，恐怕不減於伊壁鳩魯。

楊朱為我的主張，大約是想把他築在名理的基礎上，所以他以堅白同異之辯為莊子所注意。偽列子

楊朱篇首尾兩段都是談名實問題，是受了莊子楊氏「游心於堅白同異之間」那句話的暗示而杜撰出來的；但也沒有什麼深意，姑錄下存參。

楊朱游於魯，會於孟氏。孟氏問曰：「人而已矣，奚以名為？」曰：「以名者為富。」曰：「既富矣，奚不已焉？」曰：「為貴。」曰：「既貴矣，奚不已焉？」曰：「為死。」曰：「既死矣，奚為焉？」曰：「為子孫。」曰：「名奚益於子孫？」曰：「名乃苦其身，焦其心。乘其名者，澤及家族，利兼鄉黨，況子孫乎？凡為名者必廉，廉斯貧，為名必讓，讓斯賤。」曰：「管仲之相齊也，君淫亦淫，君奢亦奢，志合道從，道行國霸，死之後，管氏而已。田氏之相齊也，君盈則已降，君斂則已施，民皆歸之，因有齊國。子孫奉之，至今不絕。若實名貧，偽名富。」曰：「實無名，名無實，名者偽而已矣。昔者堯舜偽以天下讓許由，魯卷而不失天下，享祚百年。伯夷叔齊實以孤竹君讓而終亡其國，餓死於首陽之山。實偽之辯，如此其省也。」（偽列子楊朱篇）

墨子曰：「去名者無愛。」老子曰：「名者實之寶，而悠悠者趨名不已。名固不可去，名固不可賈邪？今有名則尊榮，亡名則卑辱。尊榮則逸樂，卑辱則憂苦。憂苦，犯性者也；逸樂，順性者也。斯實之所係矣。名胡可去？名胡可賈？但惡夫守名而累實。守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉？」

（偽列子楊朱篇）按「名者實之寶」是莊子中描寫許由的話，不知何以強拉入老子口裏？

還有一句話可說的，就是楊氏學說雖曾轟動一時（孟子說「楊墨之言及天下；天下之言不辟楊則辟墨」可證），但他不過如曇花一現，不久就銷聲滅迹，所以莊子天下篇也不提他，荀子也不提他，呂覽只說「孔墨」，我們也

沒聽見有什麼「楊者」像什麼什麼墨者那樣，並且他也沒留下什麼著作，這或者因為他「爲我」太過，既不肯「拔一毛而利天下」，所以也不肯勞動筆舌宣傳他的主義吧！(四)

(一)「高言」原文誤作「外物」，經緯實子先生指出，已改正，敬謝。

(二)詳見楊朱考補。

(三)這說是傅律平先生提醒我的，我很感謝他。象巖古書疑義舉例重文作二畫而致誤條云：「莊子原文本作「世世有

齊國」，言自田成子之後世有齊國也。古書重文從省不書，止於字下作「二」職之，應作「世二有齊國」。傳寫誤倒之則爲「二世有齊國」。於是其文不可通；而從田成子追數至敬仲適得十二世，遂臆加「十」字於其上耳。按此說亦通。

(四)此篇比原文略有增改。

譯案：原注六條，第一條注本篇曾載東方雜誌第二十二卷第五號，因已見前，故從畧，而條數亦依次提前。原注有第五條，而文中無「五」字注號，觀其義，似與第四條同注一事，故爲合併；又以刪汰第一條之故，此遂爲第三條矣。

## 二 楊朱考補

唐 鈞

(十四，八，二五，東方雜誌第二十二卷第十六號，又國故新探，東方作「楊朱考補」)

我把楊朱考（見上）草成以後，覺得那篇還有一些餘義，和多少聯帶的問題，也應該提出討論。因此不避辭費，用問答體，論列如次。

問一：楊朱考說楊朱，墨翟都曾參與堅白同異之辯。這句話似乎僅僅靠着莊子駢拇篇「駢於辯者，梟瓦結繩竄句，游心於堅白同異之間，而做跬譽無用之言，非乎？而楊墨是已」一句話。但何以知這「楊墨」兩字不是指楊墨的流派呢？

答一：莊子釋文在這里說：「楊墨，崔李云，楊朱，墨翟也。」但這還可以說是後人的註釋，未必可信。請再以莊子本書證之。駢拇篇所舉以陪伴楊墨的曰離朱，曰師曠，曰曾史（曾參，史墨）都是指各個人。胠篋篇所舉以陪伴楊墨的曰曠（師曠），曰離朱，曰工倕，曰曾史，又都是指各個人。胠篋篇并且明說：「彼曾史，楊墨，師曠，工倕，離朱者，皆外立其德而以燭亂天下者也。」難道曾史，曠，倕等也可以指流派嗎？在宥篇雖然有「上有桀，下有曾史，而儒墨畢起」之「墨」是指流派，但句法與上所引不同。墨翟曾從事堅白同異之辯，還有墨子書中經上經下為證。有人說經上等篇不是墨子手定的，但我們有理由可以不承認此說已經成立。

問二：胡適中國哲學史（一百七十七頁）說：「大概楊朱的年代當在西曆紀元前四四〇年與三六〇年之間。」楊朱考說：「他約略生存於西紀前三六〇至三〇〇年。」何以相差這麼遠？

答二：胡氏對於他所定的楊朱年代，只舉出兩個理由。他說：（一）「據孟子所說，那時，楊朱一派的學



說已能與儒家墨家三分中國，大概那時楊朱已死了。」但我們以為楊朱及見其說三分中國也很有可能。（二）胡氏又說：列子『楊朱篇記墨子弟子與楊朱問答。此節以哲學史的先後次序看來，似乎不甚錯。』但列子是魏晉間的偽書，是靠不住的。

我極願意承認楊朱考舉「楊秉」是姓字，以為楊朱學派成立未久的理由，不免有孤證的嫌疑。但此外還有較好的旁證。呂氏春秋不二篇云：

老耽（即老聃）貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢（即田駢）貴齊，陽朱（從因墨紀引）貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。

這里列舉的次序是按各人年代的先後的。老聃最先；孔子次之。有人說老聃是戰國時人，實無充分的根據；但此處不能詳論這事。墨翟又次之；關尹又次之，但約與墨子同輩，并且曾與老子並世；列子又次一點，曾問道於關尹（據莊子及呂氏春秋）；田駢，史記把他與淳于髡並提，淳于髡與他和孫臏都是齊威王時人（有下及齊宣王的）；王廖，兒良當也與孫臏同時或後些。楊朱（陽朱）夾在陳駢與孫臏之間，可知也是與他們倆約莫同時。齊威王在位是在西紀前三七八至三三三四年（一作至三四三年，似誤）；威王死後，就是宣王在位。由此以推，楊朱大約是生存於西紀前三六〇至三三〇年間，但這當然是大概的說法，就說生於西紀前三七〇至二九〇年，也不至於大差。

問三：謝無量中國哲學史說楊朱是衛人。何以楊朱考不提這事實？

答三：楊朱是何國人，我們還不會找到關於此事的材料，只好闕疑；等有可靠的材料時再論。

問四：楊朱考引莊子釋文李氏說——陽子居，「居，名也；子，男子通稱。」——這說起於何時呢？

答四：楊朱考草成以後，對於這個李氏，我找得一點材料，知道他是晉人。《隨書經籍志道家原註》：「梁有

莊子三十卷，晉丞相參軍李頤註……亡。」《經典釋文序錄》：「李頤《莊子》集解三十卷三十篇。」原註：「字

景真，潁川襄城人，晉丞相參軍，自號玄道子。」一作三十五篇，為音一卷。」《唐書藝文志》：「李頤，《莊子》集解

二十卷。」此外隋志及釋文又有李軌莊子音。隋志又有宋處士李叔之莊子義疏；但李叔之，由唐志所載

王穆莊子疏，及釋文所載宋處士王叔之字穆之莊子義疏看起來，李叔之是王叔之之誤。據此，則陸德明所

見莊子註解諸家中，李氏的只有李頤一人（李軌止註音）。隋志作「註」，唐志釋文作「集解」，大約是同一

部書。莊子釋文所引之李氏，必定是李頤。這可見晉人也沒有全信偽列子及司馬彪以陽子居為楊朱之

說。（李頤註，隋志云已亡，唐志比隋志所載少十卷，釋文也說出兩種篇數，那末，陸氏所見恐怕也不是完書。）

問五：吳簡老子別錄（昭代叢書）信列子「楊朱南之沛，遇老子」那一段話而說：「老子所謂『唯唯盱盱，

』蓋隱責其為我之意。」這可證陽子居即楊朱。

答五：列子這段是全襲莊子的。所載老子那段話，不過戒陽子居太不斂抑，與「為我」無涉。吳氏乃

先坐實陽子居是楊朱，然後「從而為之辭」，不足為據。

問六：楊朱考說莊子「於內篇人間世論事君之道，發揮得很盡致，何曾「廢君臣之義」也何至於被

人家目爲「無君」？」但朱子語錄論莊子說：

「列莊本楊朱之學，故其書多引其語。莊子說子之於親也，『命也；不可解於心。』至臣之於君，則曰，『義也；……無所逃於天地之間。』是他看得那君臣之義，却似是逃不得，不奈何須着臣服他，更無一個自然相齊爲一體處，可怪。故孟子以爲『無君』，此類是也。」（接近莊周即楊朱之說大約是得這段話的暗示而來的。）

朱熹雖然不以莊周楊朱爲一人，而（1）說莊子多引楊朱語，是以爲陽子居即楊朱。又（2）楊朱考以莊子不是『無君』爲莊周非楊朱的理由，據朱氏的話，人間世內的話正可爲莊子無君的證據，豈不是爲莊周即楊朱之說加一層理由嗎？

答六（1）朱氏以陽子居爲楊朱，乃由誤信列子之說。但這些，楊朱考已經證明其不足信。

（2）朱氏引人間世中兩句話以爲莊子無君的證據，其立說未免有『深文周納』的毛病。不想莊子緊接着就說：

是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。……爲人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死？

這里雖然有爲臣有所不得已的話，但明明以不擇而安爲忠孝的通義，以忘身不悅生惡死爲人臣之道。這樣說法，還目爲『無君』，真是『欲加之罪，何患無辭』了！并且若使『看得那君臣之義，却似是逃不得』便

是無君，那末，如孟軻「君之視臣如草芥，則臣視君如寇讎」按同樣的論準，又何止於無君呢？（無君並不是一個思想家的缺點；我們不過明莊子沒有這樣主張罷了。）

無論如何，莊周不是楊朱，有許多理由。就是莊子真是「無君」，也不能證其為楊朱，何況莊子不任受這種品目呢？

問七：楊朱考說莊子徐無鬼篇「儒墨楊乘」之「乘」是字，大約是根據列子釋文公孫龍字子乘之說。但胡適中國哲學史說：「我以為公孫龍決不能和惠施辯論，又不和莊子同時，莊子書中所記公孫龍的話都是後人亂造的。」（該書第二三六頁）據此則楊乘之乘不是指公孫龍了。

答七：我並不必咬定乘是公孫龍的字。假如乘不是一個人的字，必定是氏，斷不是學派的名稱；因為先秦無所謂乘者或乘家。只要是氏或字而不是學派，楊朱考那個辯證就可以成立。

至於乘有為公孫龍字的可能沒有，這里也可以略論一下。我的淺見以為乘有就是公孫龍的可能，換言之，公孫龍有與莊周惠施辯論的可能。

這事，我們可以由胡氏自己的話中找得旁證。

（1）胡氏對於莊子外雜篇說：「這二十六篇之中，至少有十分之九是假造的」（胡氏並沒有提出這句話的證據；我們以為假造的沒有這許多，但這當別論。）大抵秋水，庚桑楚，寓言三篇最多可靠的材料」（中國哲學史第二

五四頁）胡氏認為最可靠的三篇內的一篇——秋水——就有「公孫龍問於魏牟曰：……今吾聞莊子

之言，忙焉具之……」一大段話。這固然大約是莊周挖苦公孫龍的寓言；但無論如何，可以證明公孫龍曾與莊周辯論過，莊周與惠施同時，公孫龍也有與後者辯論的可能。這一大段文字確是莊子的口氣；我們不能因為他提及公孫龍而硬說他是後人闖入的文字。

(2) 胡氏又說：「惠施的年代大約在（西紀）前三八〇年與前三〇〇年之間」（中國哲學史第二二七頁）。既說「大約」，則惠施年代移後五六年，即前三七五至二九五也可以。他又說：「公孫龍大概生於

西曆前三二五與三一五年之間；那時惠施已老了」（同上，第二三五至二三六頁）。據胡氏的說，我們可以假

定公孫龍生於西紀前三二五年。那末，公孫龍二十五歲時，惠施正七十五歲上下，也還可以作短時間的辯

論。史記仲尼弟子列傳說「卜商字子夏，少孔子四十四歲」，而六國表載周威烈王十九年「魏文侯受經

於子夏」算起來，那時卜商已經一百零一歲。就是史記有誤，魏文侯即位之初即受經，卜商也在八十三

歲以上。若是卜商八十三歲以上還能授經，惠施七十五歲至八十歲間當然也可以與人辯論。

這樣看來，公孫龍可以和惠施莊周辯論。所以「儒墨楊乘」之乘，就說是公孫龍，也沒有什麼不可以。

問八：楊朱考推測墨子書中經上下等篇，「不特不是別墨作的，或者也不是墨翟作的，乃是春秋戰國之交一宗公有的學問，大約不過是經過墨子校定，增補。」但據胡適中國哲學史的考究，「這六篇中的學問，決不是墨子時代所能發生的。」他并且舉出許多理由以證明他的主張。

答八：我草楊朱考時，對於經上下等篇是什麼人做的，並沒有確定的意見，所以只作疑詞。我隨後又加

考慮，結果以爲至少經上下兩篇是墨子時代有的（或許有小部分是後人闖入）。這兩篇中雖然含着許多公共的學問，但是經了個人的精練的，所以也可算是墨子自著的（按「經上經下疑墨自著」之說始於畢沅、楊子敘）。至於說他決非墨子時代所能發生的，或決非墨子自著的，我實未敢苟同。此事說來話長，不是在這兒講得了；異日有暇，當作專篇的討論。

我的淺見以爲經了本文的論證的後，楊朱考中所提出的關於楊朱事蹟的擬說，似乎可算得了更鞏固的根據。

十四，二，十六。

### 三 楊朱傳略

鄭寶子

（十四，十一，十一，北京大學研究所國學門週刊第五期，又國故新探）

〔小引〕以楊朱這個惆恍迷離的人，而我要替他考一篇略傳，已經是不可能之事，何況前此蔡子民先生說他是莊周，現在唐鉞先生既不贊同蔡先生之說，又謂楊朱與陽子居不是一人！我於二先生之說都不贊同，所以纔來替他考篇傳略。至於楊朱學說的流變，我也不贊同蔡先生之說和唐先生之考，而獨主張崔述氏之說。崔氏之說曰：

蓋世之所謂楊（墨）者，名焉而已。不知夫不明稱爲楊（墨）者，其爲楊（墨）正多也。漢人之所謂道德，

名，法，即楊氏也……何者？楊氏之說，主於自爲而無所事。故言清淨，言自然，而以堯舜禹湯文武之安民撥亂者爲多事，爲擾民。以儒者之崇堯舜也，則言黃帝以紂堯舜；以儒者之尊孔子也，則言老子以紂孔子。然則道家之所謂黃老者，即楊氏也。故楊子書稱楊子學於老子，老子謂楊子而雖雖，而盱盱而誰與居也。其後寬柔之弊流爲慘刻，於是乎有名家之學，而申不害主之；有法家之說，而韓非主之。然則所謂名法者，亦楊氏也。故韓非書有喻老釋老，而史記以老莊申韓同傳也。——然則道德名法，即楊氏之分支也……是以史記「六術」，「道德」，「儒墨名法」，「陰陽」，而無楊氏；漢書「九流」，「儒道名法」，「陰陽」，「墨農」，「雜家」，「小說」，而亦無楊氏。不然，楊氏之說盛行於戰國，甚於墨氏，何以其書不傳於後，而班馬皆不知有此一家學乎？……是故性之猶杞柳，猶湍水，生之謂性，食色之謂性，皆楊氏之說也；舜之臣堯，禹之德衰，湯武之放伐爲弑君，皆楊氏之說也……自漢以來，儒者皆知楊（墨）之爲異端，而不細攷楊（墨）之說，往往反采其言以釋六經，以故其論多雜入於楊（墨），而釋氏亦往往采楊（墨）之意以爲言。由是楊（墨）之言盛行於世，而人莫知其楊（墨）也。（孟子事實錄卷下）

我們讀了以上的話，知道楊朱之學流爲「道德」「名」「法」，所以後世寂無傳焉耳。但崔氏謂黃老即楊氏之說，未免太誤。蓋黃學自黃，老學自老，黃老固未可合爲一家也。——史記儒林列傳：「及至孝景不任儒者，而竇太后又好黃老之術……及竇太后崩，武安侯田蚡爲丞相，細黃老刑名百家之言。」黃老之說，當自此始矣。轅固生與黃生爭論於景帝前，黃生曰：「湯武非受命，乃弑也。」轅固生曰：「不然！夫桀

紂亂，天下之心皆歸湯武。湯武與天下之心而誅桀紂，桀紂之民不爲之使而歸湯武，湯武不得已而立，非受命爲何？黃生曰：「冠雖敝，必加於首；履雖新，必關於足。何者？上下之分也。今桀紂雖失道，然君上也，湯武雖聖，臣下也。夫主有失行，臣不能正言匡過，以尊天子，反因過而誅之，代立踐南面，非弑而何也？」（漢書儒林列傳同）此則世之所謂黃學，而即黃學之梗概也。其學合於竇太后，而始見於司馬遷之史記。在漢世以前，黃老之名且未有，又安能謂其即楊氏之說耶？（參看夏曾佑中國歷史教科書）至於楊朱本身的學術思想，則略如胡適之先生中國哲學史大綱所述，而未能盡也。唐鉞先生僅考而未闡明其學術思想之各方面，確是一件極大的恨事。

（一）楊朱的姓名字號

考孟子，荀子，列子三書皆作楊朱；莊子多作陽子居或與墨家並稱作楊墨；呂氏春秋作陽生（因學紀聞引此作楊朱）。究竟是不是一個人呢？孟荀列三書相同，固無論矣；今姑就莊呂二書之說來研究一下。

A. 莊子楊墨並稱的。

1. 駢拇「……而敝跣屨無用之言，非乎？而楊墨是已。」成玄英疏云：「楊者，姓楊名朱，字子居。」

陸德明釋文引崔譔李頤云：「楊朱（墨翟）也。」

2. 胠篋「彼曾史，楊墨，師曠，工倕，離朱，……疏與釋文皆無說，當是同於駢拇的。」

3. 天地「而楊墨乃使離跂自以爲得……疏云：「言楊朱（墨翟）……」



4. 徐無鬼：「莊子曰：『然則備數楊乘四，與夫子爲五……』」疏云：『楊名朱。』

B. 莊子稱陽子居的。

1. 山木：『陽子之宋，宿於逆旅……』釋文引司馬彪云：『楊朱也。』（注意此處作「楊」。）疏云：『姓陽名朱，字子居。』

2. 應帝王：『陽子居見老聃曰……』釋文引李頤云：『居，名也；子，男子通稱。』疏云：『姓陽名朱，字子居。』

3. 寓言：『陽子南之沛，老聃西遊於秦。』釋文云：『姓楊名朱，字子居。』（考《經》本《文》作姓楊，名戎，字子居。）

（應氏謂爲外物驚香者，誤也。）（二）疏云：『姓楊名朱，字子居。』（注意：此處皆易「陽」爲「楊」。）

列子黃帝篇竟作「楊朱南之沛」，張湛注云：『莊子云，「楊子居，子居或即楊朱之字。」』又楊朱篇首句張湛注云：『或云字子居。』

C. 呂氏春秋：

1. 不二：『陽生貴己。』高誘注曰：『孟子曰，「陽子拔一毛以利天下，弗爲也。」』（注意：此處謂孟子作「陽」。）

（附）淮南子泛論訓云：『全性葆真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。』高誘注云：『孟子受葉子思之門，成唐虞三代之德，假詩書孔子之意，案楊墨深詞，故非之也。』是則淮南子之所謂楊子，也就是孟子書中的楊

從以上各例看起來，則莊子書中之所謂陽子居與楊墨之「楊」當然就是一人，決無疑義。凡莊子書

言楊墨或陽子居，陸德明都說楊墨之楊是楊朱，陽子居之名亦是楊朱。其於寓言篇中作名戎的，蓋有兩種

誤處：(1)是板本的錯誤：據抱經堂本陸氏作姓陽名戎，據莊子集釋引陸氏釋文，乃作姓楊名朱，字子居。匪

特不作「戎」而作「朱」，亦且易「陽」為「楊」矣！(2)是陸氏自己的錯誤：陸氏釋楊墨之「楊」與

陽子居處本非一次，其他數處皆云姓楊名朱，字子居，惟於寓言釋云名戎者，蓋係筆誤耳。其尤可注意者，呂

氏春秋之「陽生豈已」，高誘引孟子云，「陽子拔一毛以利天下，弗為也」一語來解釋，可見古人之有易楊

為陽或易陽為楊矣。

不特此也：孟子盡心上云：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。」趙歧注云：「楊子，楊朱也。」趙

讀楊子與下句墨子對文，此實大誤。原孟子此處之作楊子取，亦猶莊子或作陽子居耳。古人有字若符其

名，其作「子居」或「子取」者，取其切音成「朱」字而已。可見楊朱之字子居或子取——竟與司馬子

長說莊周字子休的意義完全相同。(章太炎先生說南方稱「登」稱「閔」本由「壽」轉。唐以前史籍皆作「馬流」或

作「馬留」，今作「馬來」，頗與我這種說法相似——詳說見國故論衡語音緣起說)

廣韻「朱」字虞韻「照」紐，「子」字紙韻「精」紐，「居」字魚韻「見」紐，「取」字慶韻「清」

紐(亦通虞韻)。古音虞魚模三韻通用無別(其詳見汪氏或魚虞模古韻考)，「照」紐讀同「端」紐，「子」字

雖屬「精」紐齒音，却與「照」紐之舌音可以通轉，古音原不如後世之拘拘也。所以「子取」之切音，或「子居」之切音皆爲「朱」字者，也就是這個原故。唐鉞先生却引汪中老子考異駁張湛名朱字子居之說云，古音「朱」字「端」紐侯韻，「居」字「見」紐魚韻。「朱」與「居」之差別，如「歌」與「都」之差別一樣。恐怕不對罷？（並不是說「居」音與「朱」音同，是說他的韻相同，而以「子」「居」二字切之也。）

然則何以楊朱之楊或作陽，子居或作子取呢？關於這一層，我且舉出幾個旁證來說明他。（1）西漢之揚雄，班固書作揚雄，實則郟縣只有「楊」姓而無揚姓也。（2）A. 孟子書中稱「子莫執中」即莊子秋水公孫龍問於魏牟曰之魏牟，與戰國策中之魏公子牟也（本條論讀說）。B. 孟子書「宋牼將之楚」之宋牼即荀子非十二子「是墨翟宋牼也」之宋牼也（本條原說）。

察於以上二說，則可知楊朱之作陽朱，亦猶揚雄之作楊雄，陽子居之作楊子取，實等於宋牼之作宋牼，魏公子牟之作子莫耳。其實姓名變遷的事情非常之多，如杞梁之一變而爲紀梁，再變而爲犯梁，三變而爲杞梁，四變而爲范杞梁，五變而爲范杞郎，六變而爲萬喜良，趙杲之變爲趙彙，變爲趙小，曾哀之變爲「燈台」等等皆是；只要透處留心，真是在在多有。古人同音之字多通用，形似之字嘗互訛而不甚注意也。唐鉞先生謂「強認陽子居爲楊朱是魏末晉初人的勾當」之語，當然不能成立。因爲孟子曾作楊子取而高誘又引孟子作陽子以釋呂氏春秋之陽生故也。

現在我可以斷定他的姓名字號是：

姓楊(或作陽)名朱,字子居(或作子取)。

(二) 楊朱的鄉里

楊朱究竟是何地人,經我幾度考察之後,還不能明瞭的下個解答。胡適之先生的中國哲學史大綱,號稱善書矣,而於楊朱的鄉里竟未提及,不知是什麼原故?近時謝无量和趙蘭坪的中國哲學史說楊朱是衛人,不知有何根據?——趙說似本於謝,因為謝說在前,而趙說襲其後也。——意者,或因莊子寓言有「陽子南之沛,老聃西遊於秦,邀於郊,至於梁而遇老子」之語,以秦在沛西,而衛在沛北,遂謂楊朱為衛人歟?

據莊子疏及荀子注,則楊朱有宋人秦人二說:

A. 說楊朱是宋人的——

1. 莊子駢拇,「駢於辯者,纍瓦結繩,竄句遊心於堅白同異之間,而敝陸費於無用之言非乎?而楊墨是已。」成玄英疏云:「楊者,姓楊名朱,字子居,宋人也。」

B. 說楊朱是秦人的——

1. 莊子山木,「陽子之宋,宿於逆旅。」(駢非子作過來)成玄英疏云:「姓楊名朱,字子居,秦人也。」  
2. 荀子王霸,「楊朱哭衢塗曰:『此夫過舉踴步而聲跌千里者乎?』」哀哭之。楊倞注曰:「衢塗,歧路也。秦俗,以南為衢。」

秦俗以歧路為衢,故有楊朱哭衢塗之說,實乃極好的佐證,成玄英於山木則云秦人,於駢拇則云宋人,兩

說不同，當係筆誤，似以秦人之說爲允。若謂駢拇之楊非山木之陽子，則又何以皆說名朱字子居呢？至於謝趙二氏之說其爲衛人，那便是毫無根據的了。

(三) 楊朱的年代

楊倞注荀子王霸篇楊朱哭衛涂曰：「楊朱，戰國時人，後於墨子，與墨子弟子禽滑釐辯論。」張湛列子楊朱篇注亦云：「戰國時人，後於墨子，楊朱與禽滑釐辯論。」是知楊朱確係戰國時人。

胡適之先生中國哲學史大綱本楊朱與禽滑釐辯論之說，因謂楊朱的年代當在西曆紀元前四四〇年與三六〇年之間；趙蘭坪中國哲學史謂其幾與老子同時，爲老子後輩，受老子之學。不知趙氏之所謂「幾」者，究竟如何「幾」法？同時就說同時，不同時就說不同時，又何「幾」「不幾」之有？真是所謂無理取鬧！謝无量中國哲學史則說「蓋嘗學於老子，或云後於墨子，莫能詳也。」

愚案呂氏春秋莊子孟子……等書，多以楊墨並舉，少以儒墨並舉也。（呂氏春秋善說篇孔丘墨然，無地而爲

君，無官而爲長，是以孔墨並稱的。莊子徐無鬼名若儒墨而凶矣。是以儒墨並稱的，然其實最少數。）謂儒墨各以其

學顯而爲世人並稱的，始自韓非子顯學，其後司馬子長常以儒墨相提並論，於是沿用寢盛了。——大抵周末先秦之世，楊墨之學甚盛，而儒說微弱不彰，時人幾不知有儒說矣，故孟軻氏辭而闢之。到了後來，儒說大熾，而楊朱之說，因分支而漸不入於世人心，從表面上看去，似若楊朱之說已絕也。

考莊子說苑皆載楊朱見老聃事，且又嘗與禽滑釐辯論，其說似不虛妄。用此推之，則楊朱之生卒，當必

上可以見老聃，而下可以及見禽滑釐無疑也。考老子生當在西曆紀元前五七〇年左右，其死時雖不可詳知，（據莊子發生主老聃死，秦失弔之，三號而出之語，則老聃亦有死也。）假定他至多活一二〇歲，大約當在西曆紀元前四五〇年左右。

禽滑釐之生卒雖不可考，以其曾爲墨子弟子之故而推核之，其大概亦能知道，據胡氏中國哲學史大綱說，墨子生當西曆紀元前五〇〇年至四九〇年之間，其死時當在西曆紀元前四二〇年至四二六年之間，而禽滑釐又是墨子弟子，故當必生於四六〇年左右，死於三八〇年左右也。

假定楊朱上可以見老聃之時，在老聃未死以前之二十年左右（四七〇年左右），而下可以與禽滑釐辨論之時在禽滑釐既生之後三十年左右（四三〇年左右）。又假定楊朱生二十歲而見老聃，八十歲而壽終正寢，則其生年當在西曆紀元前四九〇年左右，其卒年當在西曆紀元前四一〇年左右，而與禽滑釐辨論之時則須當西曆紀元前四三〇年左右，其時楊朱之年纔六十歲耳。固不得以楊朱曾與禽滑釐辨論之故，遂說他的年代在墨子之後也。

一九二五，十，十，初稿；十，二五，改稿於保定。

#### 四 楊朱考再補

唐 鈞

（十四，十二月底，現代評論第一卷增刊，十五，十一，二〇，北大國學月刊一卷二號，

又國故新探，始依國故新探。

### 一 楊朱的氏名字

我的楊朱考（見上）主張兩點：

（一）楊朱非陽子居；

（二）楊朱非莊周。

關於第二點，我視為絕無疑義。茲不憚詞費，再舉證據如次：

（1）楊子法言五百篇『莊楊蕩而不法，墨晏儉而廢禮』。（宋咸註曰，「莊周楊朱之道放蕩而非法。」）

是揚雄以莊周楊朱爲兩人。

（2）漢書古今人物表莊周避明帝諱作嚴周。假如周即楊朱，何不逕作楊朱，而免却改姓留名之不

幸的辦法呢？

但這還可以說那時候去古已遠，不知道莊楊是一人。但是

（3）淮南子汜論訓云，「全性葆真，楊子之所立也；而孟子非之。」道應訓云，「莊子曰，『小年不及

大年……』是漢初也不認莊楊爲一人。

（4）荀子解蔽篇稱「莊子……」王霸篇稱楊朱……這兩處不特姓名兩樣，事實也毫不相干。

荀況去楊朱年代不遠，而又是「文理密察」的人，也不認他爲莊周。

這樣看來，楊朱之非莊周，十分明白了。

關於楊朱是否陽子居這一點，確還有討論的餘地。北京大學研究所國學門週刊第五期鄭賓于先生

楊朱傳略以爲楊朱確是陽子居，也就是孟子「楊子取爲我」之楊子取，他的理由是：

「朱」取，「居」三字，古音同韻；

「朱」子二字，古音聲紐可通。

今以前人攷定的古韻部居核他，「朱」取，古同屬候部，確是同韻。但「居」字則屬魚部，不是同

韻。鄭先生疑我以爲「古音「朱」字端紐候韻，「居」字見紐魚韻。「朱」與「居」之差別，也爲今音

「都」與「歌」差別那樣大」的話不對。但鄭氏對於這兩字的古聲韻與我說的大同，不過他以爲「朱」

字古在虞韻。這是誤以廣韻虞韻爲卽古之虞韻。其實廣韻此韻的字許多是古屬候部的，「朱」「取」

兩字即其例。所以「朱」「居」古確異韻，我說他們的區別有「都」與「歌」那麼大，不說「朱」古讀

「都」「居」古讀「歌」因爲古韻這兩部的音呼還沒有定論，只知其確非同韻罷了。

「朱」字古端紐，「子」字古精紐。鄭氏說他們的「音可以通轉，古音原不如後世之拘拘也。」

朱「子」的聲紐在理固然可通；但關於古人的姓名，未可泛泛通轉（參看楊朱考所引湖元玉之論）我們不能

說他們一定相通。

總之「朱」與「子」不同紐，與「居」不同韻，那末，「子居」的切首不能說定是「朱」字。音理固



然可通；但既非確定，則不能不求旁的證據——事跡與學說。然而，莊子所述陽子居的言行與爲我之說實毫不相干。所以縱使楊朱就是楊子取，而楊朱是否陽子居還大有問題。

至鄭先生所持楊子取就是楊朱之說，我認爲有些可能。因爲孟子說：

『楊朱墨翟之言盈天下……楊氏爲我……墨氏兼愛。』 又說：

『楊子取爲我……墨子兼愛。』

這似乎指明楊子取就是楊朱。但孟子他處以楊氏與墨氏對舉，不能確斷此處不如趙歧之說以楊子與墨子對舉，而『取』字實是動詞，『墨子』下無『取』字乃因上文而省。

爲便於討論，我們不妨姑完全承認楊朱即楊子取之說。但『子取』雖然在音理可切『朱』字，恐怕也不過是楊朱的字，不是『朱』之切音。爲的是：

（一）孟子以楊朱與墨翟對舉，但却以楊子取與墨子對舉，不與墨翟對舉。

（二）古人的名與字的意義固然許多是相關的，但不以字之音切名。如國僑之字子產，卜商之字子

夏，燕伋（孔子弟子）之字子思，孔伋之字子思，都不能以字切名；此外不勝枚舉。莊周縱是字子休（『周』古

錫紐幽韻，『子』精紐，『休』幽韻）也未必因『子休』之以切『周』字之末字與名同韻，是偶然之事，不是切音。

陽子居之『居』與『取』聲韻均異，『子居』、『子取』不能視爲同一個人之字。鄭先生所引之例

中，子莫之「莫」與公子牟之「牟」韻異聲同，然而我以為如僅此也不能確證子莫就是子牟。至宋鉞之「鉞」與宋慳之「慳」，古代完全同音，并且同有非攻的學說為證，所以知其為一人，非楊朱與陽子居之比。其他杞梁等例更非同類，不能拿來比擬。

鄧先生引很多「陽」「楊」通用之處。這事我在楊朱考中即已承認。但這不能給我們多少幫助。何以呢？曾參之「參」與曾點之「點」古同韻，而聲紐也可通；周代有兩公孫龍；唐代同時有兩李益；設使舊籍散佚，事跡不明，我們也沒有理由斷定曾點與曾參或兩公孫龍或兩李益是同一人。何況陽子居和楊朱（或楊子取）的聲韻關係遠不及這數例的密切呢？

聲韻關係既不可靠，而言行又無佐證，那末，只能求之於後世註家的傳說。假如註家都說楊朱即陽子居，也可以使我們幾分相信。但楊朱即陽子居之說，到了晉人還有懷疑的，如張湛，甚至有否認的，如李願（詳見下文）；可見古來相傳之說並沒有一致的。

總上文看來，楊朱與陽子居（1）從他們的名字的聲韻關係看，不能決定其為同一人；（2）他們的言行，除非穿鑿附會，又無相同之點；（3）而晉人還有許多不認他們為一人；到唐以後才混合他們為一。那末，楊朱之為楊子取，縱然可以承認，而楊朱之為陽子居，非有更確切更充分的證據，我們不得不認他們是兩個人了。

鄭氏又說：「（我的）」強認陽子居為楊朱是魏末晉初的句當」之語，當然不能成立；因為孟子曾作楊

子取，而高誘又引孟子作陽子以釋呂氏春秋之陽生故也。『陽』『楊』通用，不能證明什麼，我前已說明。但我的話未必因此就『當然』不能成立。因為

（1）上文說過的，楊子取不就是陽子居；

（2）高誘註呂覽只說陽子，不提陽子居；

（3）張湛註列子，一則云，『子居，或即楊朱之字』（黃帝篇）；再則云，楊朱「或云，字子居」（楊朱篇）。假

如高誘時已經確知道楊朱即陽子居，何以到了張湛還一再作疑詞呢？

（4）晉李願註莊子還說：『居，名也。子，男子通稱。』是晉人有不認楊朱是陽子居的（詳見楊朱考及楊朱補）。

這樣看來，楊朱即陽子居之說是起於晉人。成玄英等以陽子居爲楊朱不過是崇信一部份晉人之說。以上把我對於楊朱與陽子居的關係——或寧說無關係——的意見說完了；以下旁及與本題相關的他事。

## 二 楊朱的鄉里

關於楊朱的鄉里，我沒有什麼意見。在未有充分的材料的期間，鄭先生以楊朱爲秦人之說可以視爲一個可能的假設。但可惜我們找不到先秦的材料。

## 三 楊朱的年代

我假定楊朱大約生於西紀前三七〇至二六〇年間，死於三〇〇至二九〇年間。（說見楊朱考及楊朱考）

補，鄭氏以為約當西紀前四九〇年至四一〇年間。他的理由是：『莊子說苑皆載楊朱見老聃事，且又嘗與

禽滑釐辨論，其說似不虛妄。』但莊子止說陽子居見老聃，而陽子居不是楊朱。說苑止說楊朱見梁王，不

說見老聃。楊朱見老聃及與禽滑釐辨論二說均出於偽列子，不足憑信。要從這兩說考出年代，恐怕靠不

住。

我還以為我所定楊朱的年代諒來沒有大錯。理由如次：

(1) 莊子徐無鬼篇稱『儒墨楊乘』，似乎指明莊子時楊朱的學說成立未久（說詳楊朱考）。

(2) 呂覽不二篇依次說老聃，孔子，墨翟，關尹，子列子，陳駢，陽朱，孫臏，可見楊朱與陳駢，孫臏同時（說

詳楊朱考補）。

(3) 淮南子汜論訓說：

『夫弦歌鼓舞以為樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也；而墨子非之。兼愛尚賢，右鬼，非命，墨子之所立也；而楊子非之。全性葆真，不以物累形，楊子之所立也；而孟子非之。』

淮南子雖不是先秦的書，但這裡所述孔，墨，楊，孟的次序，與呂覽相合，可信。

(4) 說苑政理篇載『楊朱見梁王……』。這雖是漢人所述，但魏於西紀前三五六年始稱王，三四

〇年始都大梁，正當孫臏孟軻時代，也與呂覽之說相符。

總以上四事看來，楊朱的年代是在墨子以後，與陳駢，孫臏，孟軻同時。（他與孟軻同時之說，我在楊朱考中已提出。）孟軻的年代，據前人考定，當西紀前三七二年至二八九年，這大致不錯。這樣，楊朱約莫生於西紀前三七〇至三六〇年間，死於三〇〇至二九〇年間之說就有差誤，也必定很小。我的妄測，以為胡適之先生「楊朱的年代當在西曆紀元前四四〇年與三六〇年之間」之說，及鄭先生的約當西紀前四九〇年至四一〇年間之說，恐怕相差太遠。

#### 四 楊朱的思想與學派

鄭先生說我的楊朱考「僅考而未闡明其學術思想之各方面，確是件極大的恨事。」但我却有我的理由。闡明古人的思想，雖然是極饒興味的工作，但也最容易摻雜主觀的成分，流於穿鑿附會，不如攷證事跡之穩當。所以我對於國學中闡明思想這方面，總不免抱着暫且從緩的態度——這也許是我個人的偏見。

但這裏不妨破戒說幾句。先秦書中的的確確指記楊朱的言行的，只有孟子，荀子，韓非子，呂覽四書。孟呂二書說他爲我，這是很清楚的。至於怎樣爲我，大體如淮南子所說「不以物累形」罷了。韓非子說他責其弟不應自己「白而往，黑而來」而反怒其狗之迎吠，荀子說他哭衢塗（二）。若我們定要闡明這兩事所含的思想，那末或者可以說楊朱於貴己之外還主張貴一——作事前後一致，不涉歧途。我們說到這樣而止，已經冒了一點險。至以楊朱爲主張一味縱欲的人之說，先秦書中苦無確據，我們寧可闕疑，不敢多

說。或者有人引法言『莊楊蕩而不法』爲證。但揚雄所謂『蕩』非恣肆逸樂之謂，看他把莊楊並稱就知道。

鄭先生取崔述之說，以爲道德名法都是楊朱學說的流派，不免近於輕信。如我們根據淮南子汜論訓的話（文見上），至多也不過認楊朱爲道家，不能說道德名法都出於楊氏。

崔述這樣主張的理由是：

楊氏之說盛行於戰國，甚於墨氏，何以其書不傳於後，而班固皆不知有此一家學乎？（孟子事實錄卷下）

但（1）先秦書中屢提墨者而不見楊者；楊學盛於墨學之說完全無據。（2）楊朱儘可以不會著書。

崔氏『何以其書不傳』一句話乃是先臆斷他有書；此在論理爲繁詰之謬。（3）楊氏屬於道家；馬班當然無把他另立一家之必要。崔氏因楊朱無書而武斷『漢人之所謂道德名法，即楊氏也』此與近人因楊

朱無書而遽認他爲莊周，同是以完全消極的論證爲根據。這種方法，我已經證明他是靠不住的。

崔氏所以如此武斷，乃由於懷着排斥『異端』的偏見。他私淑孟軻，痛惡楊墨，所以要把儒家以外的

『邪說』都歸諸楊墨二氏。但墨子有書，不好隨便周納，乃把一切都委罪於楊朱。他因此把所有被孟子

排斥之說：『性之猶杞柳，猶湍水，生之謂性，食色之謂性……舜之臣堯，禹之德衰，湯武之放伐爲弑君』等都

認爲楊朱之說。但前四條，孟子書中明明說是告子之說；後四條沒有主名，——安得毫無證據，信口斷定其

出於楊氏。抱這種門戶之見去治史，要求得真事實，恐怕不容易罷！

十四，十一，二十一。

（一）「莊周字子休」之說，史記本傳及漢書藝文志都沒有。陸德明莊子釋文序錄小註內說：「大史公云：字子休」，不知

何據。這些小註很有靠不住的，如老子釋文序錄小註引河上公云「名虛耳」；但老子名虛耳之說實出於葛洪神仙傳。

可見司馬遷未必有莊周字子休之說。

（二）呂覽疑似篇以此事屬墨子；新書審微篇亦然。淮南子說林則仍以屬楊子。到底是（一）呂覽因傳寫者聯想楊墨而致

筆誤，新書沿襲其訛，或是（二）戰國時已有兩種傳說，無從斷定。

## 一三六 楊朱學派

高 亨

（二〇，五，重華月刊第一期，周秦諸子流別新論六論楊朱）

楊朱之學，在周秦與儒墨相頡頏，舊說胥歸楊朱於道家，余則謂楊朱本自成一家，非道家也。欲明此說，不可不先攷楊朱之為人與其學說。

漢書藝文志無楊朱所著書，其楊朱本無著書，或有著書，至漢而已亡，不可知矣。列子有楊朱篇，記楊朱

之言行甚多，然列子乃魏晉人偽撰，又何可信！或謂「列子雖偽，然作偽者必有所依據。」夫既不信其書

之爲真，而信其言之爲實，此自相矛盾也。或又謂「列子雖偽，唯有楊朱篇尚係先秦史料。」夫不信其書

之全部，而取其書之一篇，此亦自相矛盾也。故論楊朱宜屏楊朱篇而勿取。今鈞稽孟荀莊韓諸書以爲證。

其漢人所述，亦附見焉。

甲 周秦舊籍中之楊朱（漢人所述附）

一 孟子

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言，盈天下，天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏爲我，是無君也。

墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁

義也。……吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，……能言距楊墨者，聖人之徒也。（滕文公）

楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。（盡心）

逃墨必歸於楊。逃楊必歸於儒。歸斯受之而已矣。今之與楊墨辯者，如追放豚，既入其筓，又從而招

之。（盡心）

二 莊子

楊子居見老聃曰：『有人於此，嚮疾彊梁，物徹疏明，學道不勸，如是者可比明王乎？』老聃曰：『是於聖

人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也，虎豹之文來田，猿狙之便，執轡之狗來藉，如是者可比明王乎？』

楊子居蹙然曰：『敢問明王之治！』老聃曰：『明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有

莫舉名，使物自喜，立乎不測而遊於無有者也。』（應帝王）



陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子，老子中道仰天而歎曰：『始以汝爲可教，今不可也。』陽子居不答，至舍，進盥漱巾櫛，脫屣戶外，膝行而前曰：『向者弟子欲請夫子，夫子行不閒，是以不敢。今閒矣，請問其過？』老子曰：『而睢睢盱盱，而誰與居。大白若辱，盛德若不足。』陽子居蹙然變容曰：『敬聞命矣。』其往也，舍者迎將，其家公執席，妻執巾櫛，舍者避席，煬者避竈。其反也，舍者與之爭席矣。(寓言)

陽子之宋，宿於逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人惡，惡者貴而美者賤。陽子問其故。逆旅小子對曰：『其美者自美，吾不知其美也；其惡者自惡，吾不知其惡也。』陽子曰：『弟子記之！行賢而去自賢之行，安往而不愛哉？』(山水)

駢於辯者，紫瓦結繩，竄句游心於堅白同異之間，而敵跬譽無用之言，非乎？而楊墨是已。(駢拇)  
削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。……彼曾史楊墨……皆外立其德，而以淪亂天下者也。(法篋)

楊墨乃始離跂自以爲得，非吾所謂得也。夫得者因，可以爲得乎？則鳩鴉之在於籠也，亦可以爲得矣。

(天地)

莊子曰：『儒墨楊兼四，與夫子爲五，果孰是邪？』惠子曰：『今夫儒墨楊兼，且方與我辯，相拂以辭，相鎮以聲，而未始吾非也。』(徐無鬼)

三荀子

楊朱哭衢涂曰：『此夫過舉踵步，而覺跌千里者夫！』哀哭之。(王霸)

四韓子

楊子過於宋東之逆旅，有妾二人，其惡者貴，美者賤。楊子問其故，逆旅之父答曰：『美者自美，吾不知其美也；惡者自惡，吾不知其惡也。』楊子謂弟子曰：『行賢而去自賢之心，焉往而不美！』(說林上)

楊朱之弟楊布，衣素衣而出，天雨，解素衣，衣緇衣而反，其狗不知而吠之，楊布怒，將擊之，楊朱曰：『子毋擊也！子亦猶是。曩者使女狗白而往，黑而來，子豈能毋怪哉！』(說林下)

楊朱墨翟，天下之所察也。干世亂而卒不決。雖察而不可以為官職之令。(六反)

五呂氏春秋

老聃貴柔。孔子貴仁。墨翟貴廉。關尹貴清。子列子貴虛。陳骈貴齊。陽生(因學紀開引作楊朱是也)貴己。孫臏貴勢。王廖貴先。兒良貴後。(不二)

六淮南子

全性葆真，不以物累形，楊子之所立也。而孟子非之。(范論訓)

楊子見塗路而哭之，為其可以南，可以北。墨子見練絲而泣之，為其可以黃，可以黑。(說林訓)

七說苑

楊朱見梁王言：『治天下如運諸掌然。』梁王曰：『先王有一妻一妾不能治，三畝之園不能芸，言治天下如運諸掌，何以？』楊朱曰：『臣有之。君不見夫羊乎？有羊而羣，使五尺童子荷杖而隨之，欲東而東，欲西而西。君且使羣率一羊，舜荷杖而隨之，則亂之始也。臣聞之，夫吞舟之魚，不游淵；鴻鵠高飛，不就污池，何則，其志極遠也。黃鐘大呂，不可從繁奏之舞，何則，其音疏也。將治大者不治小，成大功者不小苛，此之謂也。』(政理)

楊子曰：『事之可以之貧，可以之富者，其傷行者也。事之可以之生，可以之死者，其傷勇者也。』僕子曰：『楊子智而不知命，故其知多疑。語曰：「知命者不惑，」晏嬰是也。』(權謀)

周秦與漢之書記楊朱者，略具於此。所應討論之問題，即莊子應帝王寓言之楊子居是否楊朱。此問題，古有三派主張。

1 陽子居即楊朱(陸德明說)

莊子寓言陽子居，釋文：『姓楊，名朱，字子居。』

2 陽子居非楊朱(李頤說)

莊子應帝王陽子居，釋文引李頤云：『居，名也；子，男子通稱。』

3 懷疑(張湛說)

列子楊朱篇張湛注：『或曰字子居。』黃帝篇有記楊朱文，與莊子寓言同。寓言之陽子居，黃帝篇作楊

朱。張湛注：『莊子云陽子居。子居或即楊朱之字。』

晚近儒者對此問題頗有論述（爲省篇幅計不重錄）。或謂陽子居即楊朱，或謂陽子居非楊朱。其謂陽子居

非楊朱者，所持理由，要有二端：一楊朱不能見老聃，則見老聃之陽子居必非楊朱。二陽子居與楊朱之爲

我主義，及莊子所指堅白同異之辯，皆毫無關涉。然老聃之年代與楊朱之年代皆無確據可以論定。二

人年代問題與二人能否相見問題，互爲因果。則又烏可遽謂楊朱不能見老聃，以斷定陽子居非楊朱！

且莊子之書，多寓言，如仲尼與孫叔敖市南宜僚言，與柳下季爲友，皆其顯例。陽子居之見老聃，或亦此類，

未可認爲實事。此其第一理由之不充足也。莊子所記之陽子居雖與爲我主義，及堅白同異之辯無顯

明之關涉，不能確定陽子居即楊朱，然亦不與爲我主義及堅白同異之辯抵觸，而斷定其非楊朱。此其第

二理由之不充足也。其謂陽子居即楊朱者，所持理由亦有二端：一陽楊同音，故或作陽或作楊。二或謂

居朱音近，陽居即楊朱（在中說）。或謂子居切或朱音，故名朱字子居，與司馬子長謂莊周字子休意同。並

謂孟子盡心篇「楊子取爲我」，楊子取猶莊子之作陽子居，子取之切音亦爲朱音（參賈子說）。愚謂楊陽通

用固然。如莊子山木之陽子，韓非說林上作楊子，呂氏春秋不二之陽生即楊朱，是其證也。然姓雖相同，

而一名朱，一名子居，安見其非二人？此其第一理由之不充足也。謂陽居即楊朱，居朱皆名，則古書中孔

子不稱孔子丘，墨子不稱墨子翟，孟子不稱孟子軻，而楊居稱陽子居，實未見之例，知此說非也。至謂楊朱

字子居，而以切音爲說，尤不允當。何則？莊周字子休，不見史記（莊子釋文敘錄引大史公云莊周字子休）。切字爲

名，古所罕聞。且短言之則爲朱，長言之則爲子居，名字音同，何以示別？此其第二理由之不充足也。以余愚見，仍主陽子居即楊朱之說。所持理由，別有二端。一名朱字子居，其義相因。說文，「朱，赤心木。」廣雅釋器，「朱，赤也。」是朱誼爲赤，由來已古。居，段作据。說文，「据，瓊据。」大戴禮保傅篇，「上有葱衡，下有雙璜，衝牙玼珠以納其間，瑀瑀以雜之。」盧辨注，「總曰玼珠，赤者曰瑀，白者曰璵。」是据亦有赤義也。名朱字据，其義相因，一解也。又朱可讀爲株，居可讀爲裾。荀子富國篇，「天子株裾，衣冕。」楊倞注，「株，古朱字。」此朱株通用之證。說文，「裾，讀與居同。」漢書趙禹傳，「禹爲人廉裾。」顏注，「裾，讀與偁同。」又鄧都傳，「丞相條侯至貴居也。」顏注，「居，讀與偁同。」此居裾通用之證。說文，「株，衣身也。裾，衣袂也。」名株字裾，其義相因，二解也。朱居既有相因之義，則楊朱字子居，似合事實矣。二陽子居與楊朱旨趣相同。按孟子謂「處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。」莊子斥楊墨駢於辨，又欲「鉗楊墨之口。」韓非子謂「楊朱墨翟天下之所察。」是楊朱者好學深察，雄辯強毅之士也。莊子應帝王：

「陽子居見老聃曰：有人於此，黜疾強梁，物微疏明，學道不勸，如是者可比明王乎？」此正楊朱自道之辭也。而老聃答之曰：

「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猿狙之便，執犖之狗來藉，如是者可比明王乎！」

此正老聃訓誡楊朱之辭也。雖楊朱見老聃不必實有其事，然莊子之書記老聃訓誡孔子所以揚道而抑儒，記老聃訓誡楊朱所以揚道而抑楊，用意相同。則莊子之陽子居即楊朱矣。

### 乙 楊朱之學術派別

今世學者，胥歸楊朱於道家，其理由蓋謂老莊主義在於『全性葆真』，楊朱之爲我主義亦『全性葆真』。余以爲此僅見其小同而未見其大異也。竊察楊朱決非道家。請列五證以明之。道家之術，唱者老聃，述者莊周，故余據此二人以爲說。

1. 楊朱之爲我主義與老聃之利物主義相抵觸。

老聃實持利物主義者，此事於其書中可以見之。

七章曰：『聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私邪？』

八章曰：『上善若水，水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。』

二十七章曰：『聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。』

八十一章曰：『聖人不積，既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。天之道利而不害，聖人之道爲而不爭。』

（爲者施與也，見拙著老子正詁。）

又史記孔子世家載老子告孔子之言曰：

『爲人子者毋以有己，爲人臣者毋以有己。』

據此老子主義實重在利人利物，與楊朱『拔一毛而利天下不爲』之說誠大相抵觸也。遂致莊子亦重無己。

消搖游曰：『至人无己。』

秋水曰：『大人无己。』

無己與爲己亦絕不相容。然則楊朱決非老莊一派明矣。此一證也。

2. 楊朱之平民思想與老聃之王侯思想相抵觸。

據周秦舊籍考察楊朱，僅得一爲我主義。爲我之精旨，即『拔一毛而利天下不爲』。夫『拔一毛而利天下不爲』，則安肯納其租賦以養其上？安肯出其力役以事其上？安肯捐其生命以衛其上？其歸宿必廢君臣之義審矣。

孟子謂『楊氏爲我是無君也』，誠非苛詆。蓋楊朱思想以平民爲出發點，彼見當時平民制於君主淫威之下，困於君主虐政之中，坐塗炭，陷水火，供奉竭脂髓，驅使如犬馬，生命伴草芥。故倡爲己之說，以期喚醒民庶，共起推翻君主。嗚呼楊朱，始一平民革命家也！

若老子思想，則以侯王爲出發點。知其然者：一老子書屢言侯王所宜；二老子書言聖人凡三十許處，皆有位之聖人，而非無位之聖人；三老子書言我言吾者凡十許處，皆侯王之自稱，而非平民之自稱；四老子書所言『上善』、『上德』、『上仁』、『上義』、『上禮』、『善爲道者』，皆侯王之別稱，而非平民之別稱；五老子書所謂『爲天下籙』、『

為天下谷，『為天下式，』『為天下正，』皆侯王之口物而非平民之口物。凡此種種，老書具在，可稽而

見也。詳見拙著老子正論。故余謂老子之說乃王侯之哲學，老子之書乃王侯之寶典。莊固論道家學曰：

『此君人南面之術也。』我思古人實獲我心矣。至於莊子在人間世篇發揮君臣之義，尤為詳密。然則

楊朱決非老莊一派，又明矣。此二證也。

3. 楊朱之治名學與道家之斥名學相抵觸。

莊子駢拇篇謂：『楊墨駢於辯，染瓦結繩，竄旬游心於堅白同異之間，而蔽跬學無用之言。』胠篋篇又曰：

『鉗楊墨之口。』此楊朱之徒兼治名學之明證，又即莊周詆其治名學之明證。孟子云：『處士橫議，楊

朱墨翟之言，盪天下。』蓋所謂楊墨橫議者，不徒抒其兼愛為我之主義，且亦駢其堅白異同之辭鋒也。

而老子者，則主張忘言。故曰：

『信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。知者不博，博者不知。』（八十一章）

莊子雖放詞肆說，點綴異術，然其旨歸，在乎無辯。故對於楊墨之治堅白異同，唱言毀譽，對於惠施及公孫

龍誹之尤力。然則楊朱決非老莊一派明矣。此三證也。

4. 莊子宗老而駢楊朱。

莊子在天下篇中，自謂不與老子同派。然觀其書，實祖述老聃者。故天下篇亦曰：『關尹老聃乎，古之博

大真人哉。』至其對於楊朱，則駢拇篇斥楊墨之駢於辯，胠篋篇則曰：『鉗楊墨之口，天下之德始玄同。』



天地篇則曰：「楊墨乃始離跂自以爲得，非吾所謂得也。」徐無鬼篇又記莊子謂惠子曰：「儒墨楊乘與夫子爲五。」據此莊子以楊朱與儒墨同視齊觀，均屬異學，而不認爲與老聃及己一派明矣。此四證也。

5. 韓非宗老聃而誹楊朱。

韓非之學取自老子者甚多。其書有解老喻老兩篇，專釋老子。而司馬遷亦曰：「韓非喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」（史記韓非傳）是其驗也。至其對楊朱則曰：

「楊朱墨翟，天下之所察也。干世亂而卒不決。雖察而不可以爲官職之令。」（六反）

是韓非已認爲楊朱不與老莊一派矣。此五證也。

從各方觀察，楊朱與老莊異派分流，顯然可見。莊周爲道家鉅子，生於楊說盛行之時，而擯斥楊朱不遺餘力，尤爲有力之證據。詰者曰：「同派相誣，事亦習見，如荀卿之誣子思孟軻，是其例也。安可以莊周之誣楊朱，遂斷楊朱之非道家？」應之曰：「荀卿之誣子思孟軻也，曰『子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞽儒，嚙然不知其所非也，以爲仲尼子弓（弓原作游，據郭慶豐說改）爲茲厚於後世。』其誣子夏子張子游也曰：『子夏氏之賤儒，』『子張氏之賤儒，』『子游氏之賤儒。』揆其辭意，仍未屏諸人於儒家之外。若莊周之誣楊朱，直與儒墨同視，豈能與此並日而語哉！」

詰者又曰：「同家異趣，古亦多有，如韓非所稱『儒分爲八，墨離爲三』，是其例也。楊朱雖與老莊術有不同，然祇可認楊朱爲道家之一派，豈可逕謂楊朱非道家乎？」應之曰：「攷定學派，二人比觀，設大同而小

異，則爲一家；設大異而小同，則爲二家。八儒三墨，大同而小異者也。楊朱老莊，大異而小同者也。故一則合之，一則分之，皆其宜耳。若因其有相同之點，即歸之一家，則儒墨名法，非各畢異，亦可合爲一家乎？」

詰者又曰：『呂氏春秋不二篇曰：「老聃貴柔。孔子貴仁。墨翟貴廉。關尹貴清。子列子貴虛。陳

騞貴齊。陽生貴己。孫臏貴勢。王廖貴先。兒良貴後。」亦以老聃楊朱爲異派。子何不引爲楊朱非

道家之證據乎？」應之曰：『呂覽分派，本不精密。如關尹列子本與老聃同派，而呂覽分之。孫臏王廖兒

良亦俱未能自成一派，而呂覽與老孔墨楊並列。故論定周秦諸子之流別，尙未可依此爲確證也。』

楊朱非道家既如上述。茲進而言楊朱之能自成一派。余前謂凡在哲學界能自成一派者，必具下列之三條件：

(1) 有成系統之思想學說，而持之有故；

(2) 其思想學說有獨具之特色，而非襲取於人；

(3) 在當時社會已獨樹一幟，而信仰有徒。

楊朱之爲我主義，其合於(1)(2)兩條件，無庸細論。其合於(3)條件者，尤章章可見。蓋周秦之際學術

界，儒墨楊鼎足而立，三分中國。故周秦舊籍或楊墨並稱，或楊墨儒並稱，或儒墨楊又與他家並稱。

莊子騞拇篇曰：

「騞於辯者，綵瓦結繩，竄句游心於堅白同異之間，而敝跣譽無用之言，非乎！而楊墨是已！」

又莊箴篇曰：

「削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。」

又天地篇曰：

「而楊墨乃始離跂自以爲得，非吾所謂得也。」

孟子滕文公篇：

「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨。」

盡心篇：

「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之。」

韓非子六反篇：

「楊朱墨翟天下之所察也……」

此楊墨並舉之證也。

孟子滕文公篇：

「楊墨之道不息，孔子之道不著。」

盡心篇曰：

「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。」

此儒墨楊並舉之證也。

莊子徐無鬼篇載莊子惠子問答之辭曰：

莊子曰：「儒墨楊乘四，與夫子爲五，果孰是邪？」  
惠子曰：「今夫儒墨楊乘且方與我辯，相拂以辭，相鎮以聲，而未始吾非也。」

此儒墨楊與他家並舉之證也。儒墨楊乘並惠施而爲五，再並莊周而爲六，是儒墨楊名（惠施）道（莊周）五家已具於此。唯乘字所指，未詳何人，舊解以爲公孫龍字子乘（莊子疏及列子釋文）本屬臆說。公孫龍與惠施同派，是儒墨楊乘惠僅得四家，不能爲五。舊解非也。今之釋者，乘爲田駢，乘駢音近，駢法家也，固近之矣。但於古有徵，方可定案，愚謂乘借爲彭，即彭蒙也（其說另詳）。

據上諸證，楊朱一派在周秦之際確已獨樹一幟。其弟子徒屬紛游海內，騁其辯論，以與儒墨各家奪衡爭霸，所以衛道之莊周，宗儒之孟軻，大肆譏譎。其能自成一派之實蹟，卓不可掩。若併道楊爲一，不徒失老莊之真諦，且亦沒楊朱之瑋業，不徒違周秦社會之實情，且亦減華夏學術之光燿。余於周秦諸子流別中必欲益楊朱一家者，豈曰攻難嗜奇以炫時談俗哉！至余所以名爲楊家者，亦自有故。孟莊之書，多稱楊墨。墨子姓墨，舊皆以墨名家，楊子姓楊，今亦以楊名家。名從主人，例有故式，世之君子，或少嘗乎！若江璩讀子厄言謂墨翟原不姓墨，墨者瘠墨之義。論雖新異，理則滯塞。說當別詳，茲姑略之。

諸者曰：「莊子天下，荀子非十二子，淮南子要略，司馬談論六家要旨，漢書藝文志諸子略諸文，論定學派，

俱無楊家，子獨毅然增人，自我作古，無乃不可乎？應之曰：「設周秦之際，楊朱未能自成一家，今日益之，誠爲謬戾。若其時，楊朱本已自成一家，而歷世論者闕略未及，今日探賾索隱，曲譽勞微，使昔日實況復見今茲，故有大國不作附庸，誰不足稱發千古之覆，亦可告無罪於士林。若然，自我作古之譏，余何敢避！且天下非十二子二篇，所析學派頗不完密，有宜合而誤分者，有宜舉而反略者，豈可作至當之準則？至要略論六家要旨，諸子略三篇皆漢人作品，其時去楊朱已遠，楊朱無獨傳之書，其學已絕。而劉安司馬談班固創析諸子流別，胥以諸子遺書爲根據。楊朱無書，故皆不列楊家也（劉班司馬三家所分亦未盡當）。吾人論周秦諸子之流別，則不顧其人之有無傳書，但考其時之有無此派，故或損舊案之所有，或益舊案之所無，一以視其實際如何耳。楊朱在周秦學術界流新光，騰異采，已爲不可掩之事實，又烏得不爲之特立一家哉！」

## 一三三七 楊朱篇和楊子之比較研究

門啓明

### 一 發端

楊朱篇屬於今本列子的八篇之一。其中每段所論，多是託名先秦的楊子。原書來歷不明，漢書藝文志僅著錄列子八篇（名闕，先莊子，莊子稱之）。但此本久佚，其中是否原有楊朱一篇，現無可考矣。惟今所應注意者，即今本卷首有劉向的序序中說：

「：至於力命篇一推分命，楊子之篇唯貴放逸，二義乖背，不似一家之書；然各有所明，亦有可觀者。」  
孝景皇帝時黃老術，此書頗行於世；及後遺落，散在民間，未有傳者。」

劉向這序，現在雖被人指作偽出，但此係另一問題。今單就此段意義上看，無論是篇出自孝景時代或是劉向時代，假如由偽造列子的一手編製，決不致弄成「二義乖背，不似一家之書。」所以由此可得一假定：即編造列子的因當時所存的篇數不足，為取符合於漢志八篇之數目起見，故把這篇材料從別處胡亂拉來，以致弄得和列子裏其他各篇文字體裁組織均不相類了。以下再看張湛的序：

「遭永嘉之亂，與穎根同避難南行，車重各稱力，並有所載，而哀虜彌盛，前途尚遠。張謂傳曰：今將不能盡全所載，且共料簡世所希有者，各各保錄，令無遺棄。穎根於是唯賈其祖玄父咸子集。先君所錄書中有列子八篇，及至江南，僅有存者，列子唯餘楊朱說符目錄三卷。比亂，正輿為揚州刺史，先來過江，復在某家得四卷。尋從輔嗣女婿趙季子家得六卷。參校有無，始得全備。」

就此段序內，更可見其餘各篇皆是後來所得；獨此楊朱說符目錄三篇，是當時的「僅存者」——保有其本來面目，這益可值得注意的了。依我看，這篇在列子裏，和其他各篇相比，有獨具的幾種特點：

1. 全篇組織嚴密。

2. 思想透闢。

3. 其主張言論並不襲其他諸子各書。

4. 文字體裁異於列子中其他各篇。

由以上四點，足徵此篇在列子中實係特殊的。而且若就序文所論，更謂是有相當來歷，所以吾人對於此可信可疑之楊朱篇有一探其真偽的必要。此其一。

再就楊朱篇本身裏加以考察，其「爲我」說頗含精義。今拿孟子子作一比較：如滕文公下說，「楊朱墨翟之言，位天下，天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏爲我，是無君也……」又盡心上「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。」知楊子學說是在「爲我」。但「爲我」若照孟子所言，只是「拔一毛利天下不爲」，這樣自私的學派，又何致「言盈天下」？故必另有整個的意義所在，孟子或是不能見其全，不然，即是專門詰其短，冀好聳動世人之聽。而這篇所言，恰好可爲孟子上所引楊朱說的訂正，顯示出楊朱學說的整個精神，似這種思想，又豈是淺儒所能妄造？

今假定退一步言，楊朱這篇全部出於後世的偽造，那麼他本身的偽證當然易指了。如列子中其他各篇，到處都可發現襲取他書的證據。但反尋這篇，文字上的偽證幾乎難以覓到，這一點，又是我們所急欲研究了。此其二。

更就近人考證列子論：謂是書係晉世偽出，這差不多已成了學術界的定案。如馬叙倫氏說：

「蓋列子書出晚而亡早，故不甚稱於作者。魏晉以來，好事之徒，聚斂管子，晏子，論語，山海經，墨子，莊子，尸佼，韓非，呂氏春秋，韓詩外傳，淮南，說苑，新序，新論之言，附益晚說，成此八篇，假爲向序以見重……」

據馬氏說，則以下可得兩種推證：

1. 若就列子本身看，材料既係出於後人的雜輯，則當然不能憑藉作為研究列子學說的根據。

2. 若就另外一方面看，則先秦兩漢以來各家的佚說當有一部被這書無意中的採入保存着。

有上兩點，可見一種書的真和偽，有時不是絕對的。要在研究者立場如何，善運用不善運用罷了。今就列子書裏看，如天瑞、仲尼、湯問等篇裏，所引多是老墨莊三子書中的話，是可證列子雖係晉世晚出的偽造書，而中間材料正蒐集和保存了不少的先秦兩漢以來的逸說和原文，今老墨莊等書尚存，此所引原文雖不足貴，然假如老墨莊等書已亡，則此所引之說豈不成了研究三子的唯一至寶？如此同樣說來，楊朱一篇又誰敢保證其中絕對沒有先秦楊子的遺說被採入其中？又誰能說其中一定沒有可供研究楊子的珍貴資料？那麼這篇尋討楊子學說和發掘楊朱篇的工作，正見得是學術史上的一種切需了！此其二。

統以上三種理由，我們認這篇既和列子他篇不同，便有急待證明真偽的必要，同時楊子的真正學說也就由此可以判清了。

## 一一 楊朱篇裏『爲我』說之印證

楊朱篇裏闡明『爲我』學說的，如：



又如：

「楊朱曰：伯成子高不以一毫利物，舍國而隱耕；大禹不以一身自利，一體偏枯。古之人，損一毫利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」

「禽子問楊朱曰：去子體之一毛以濟一世，汝爲之乎？楊朱曰：世固非一毛之所濟。禽子曰：假濟爲之乎？楊子曰：語孟孫陽。孟孫陽曰：子不達夫子之心，吾請言之：有侵若肌膚獲萬金者，若爲之乎？曰：爲之。孟孫陽曰：有斷若一節得一國者，子爲之乎？禽子默然有問。孟孫陽曰：一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣；然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節，一毛固一體萬分之一物，奈何輕之乎？禽子曰：吾不能所以答子。然則以子之言問老聃關尹，則子言當矣；以吾言問大禹墨翟，則吾言當矣。孟孫陽因顧與其徒說他事。」

此兩段很能道出楊家思想的中堅所在，決非鄉壁虛造者所能及。我們拿來和孟子滕文公下，盡心上，盡心下三篇裏文字相比較，足見兩下所論正是暗合。蓋凡是一種學說的成立，必定有他本身的價值和立腳點，然後才能引到社會上的欽仰和同情。我們讀過這篇，才知道他的全部精神乃是由「損一毫利天下不與」、「悉天下奉一身不取」的兩面上建築起來，所以「爲我」說不但不是「自私」而還是「自愛」；不但「不去」犯人，而還要「自治」。這樣便可顯示他的真正價值了。只可惜孟子僅僅見到了一面，而就用來作抨擊人家的口實，說是「楊氏爲我是無君也」、「拔一毛而利天下不爲也」而未會見到「悉天下奉

一身不取也。」這真正是千古的憾事！

又篇裏「智之所貴，存我爲貴」一段，發揮亦很精澈。即在使「爲我」說置重在理智上，換言之：即存我貴我在乎精神，不在乎物質，故曰「力之所賤，侵物爲賤。」其意即以人與人之間各有其「我」，而人生真義即應各全其「我」。至於「身」不過是「我」之所寄託，故「全我」非「爲身」。身雖需物來養，但不可累於物。這層意思，又正和呂氏春秋的「陽生」（國學紀聞引作楊朱，是，詳見後）「貴己」（審分暨不二篇），淮南子的「全性保真，不以物累形」（氾論訓）的話完全暗合了。

再則孟子書中喜以楊墨對舉，而此篇亦以禽楊對辯（禽子，墨子弟子），皆在表明墨楊兩家學風之不同。莊子書中亦往往以楊墨並稱，足徵兩家學說風行必在同一時代。故楊朱篇裏所引之「爲我」說，當係先秦真實之史料無疑也。

### 三 楊朱篇與漢魏晉時思想

楊朱篇裏除去一小部分的「爲我」學說外，大部分多是些恣慾放縱的思想。而其所謂「慾」便是專指的現實官能和物質上的享樂與滿足。譬如說：

「凡生之難遇而死之易及，以難遇之生俟易及之死，可孰念哉？而欲尊禮義以夸人，矯情性以招名，吾以此爲弗若死矣。爲欲盡一生之觀，窮當年之樂，唯患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於

色；不遑憂名聲之醜，性命之危也。且若以治國之能夸物，欲以說辭亂我之心，榮祿喜我之意，不亦鄙而可憐哉？

篇裏像這樣的放達言論，不一而足；然歸結起來，大都不外「且趣當生，奚遑死後」之意。今假定此種思想亦是發自楊子，則不由的會生下列諸疑問：

1. 縱慾思想既與「爲我」說不相衝突，則「悉天下奉一身不取」和「全性保真，不以物累形」不知又作何解？

2. 先秦諸子學說思想，大都出於積極的，救世的，此種放達頹廢的人生觀，何以與當時絕不相應？

3. 先秦非難楊子的，正不限於孟子；似這樣異端不容於世的縱慾主張，何先秦兩漢人竟無一言道及？

有這三項疑問，亦足證此說的來源決非先秦時期的產物，因爲一種人生觀的構成多有時代性作背景的。

像楊朱篇裏這種頹廢思想，當然含有時代的性質在裏面。但此處所要申明的，便是頹廢和墮落不同。頹廢往往是由於受到當時時代環境上的一種刺激，使人生的理想上感受到打擊痛苦和失望；或把世間看得

一錢不值，以爲人生不過如是；使任情縱意，一味在官能的享樂上來覓安慰，找解決，以便消失一生。這種態度雖然是屬於厭世消極，但終於是有思想上的背景存在的。而所取的態度，正是這種無可奈何的方法。

至於墮落，那就不然了。所謂墮落，乃是完全起於劣根性，不足與言理想的。現在我們就以此來衡量楊朱篇，知其所謂「且趣當生，奚遑死後」便是把人生看得太珍貴，太不易得，——「生難遇而死易及。」認禮

法名譽等等盡是身外的事情，不足以安慰這個短暫的生活的，於是便爽快利利來順着這個人性上的感官物慾要求，來了除一切。這樣態度，又豈是把人生看得一錢不值？又豈不是有生死的觀念存在後面？所以說：楊朱篇裏這種思想，乃是有背景的，頹廢的；而不是無背景的，墮落的。

漢末以至魏晉，是中國史上一個極沉悶的時代。同時也可說是一個極解放的時代。這個時期裏，在政治上是綱紀紊亂，兵連禍結，把整個的社會鬧得七零八亂；在思想上是經學反動，黃老流行，而當時一般有思想的人，因厭棄當世，無法打開新局，遂致走入了頹廢放縱之路，把一切名譽富貴道德禮法等等盡都看成廢物，只一味縱任性情，便成了狂蕩無檢的生活。如莊子盜跖篇裏說：

……人之情，目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈。人上壽百歲，中壽八十，下壽六十，除病癯死喪憂患，其中間口而笑者，一月之中不過四五日而已矣。天與地無窮，人死者有時，操有時之具而託於無窮之間，忽然無異騏驎之馳過隙也。不能說其志意，養其壽命者，皆非遁道者也……」

這篇所論，很能顯示出這種思想；而文體流麗，亦頗不類先秦人的語調，或者是後人的製作，認附莊子以傳罷了。要以之來比楊朱篇，那更是再像不過了。如楊朱篇裏說：

「百年壽之大齊，得百年者千無一焉……則人之生也，奚爲哉？奚樂哉……逸逸爾歎一時之虛譽，規死後之除榮，僞僞爾慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚繫桎，何以異哉。」

此類文字，在當時或很多。因不詳作者，故被編列子的人假名楊朱，拉來湊數。另外一部分，則假託盜跖，排在莊子裡面。後人竟莫辨真偽了。此外古詩裡亦可發現許多對於人生懷疑和悲觀的話。如：

「人生天地間，忽如遠行客。」

「……人生忽如寄，壽無金石固；萬歲更相送，聖賢莫能度。服食求神仙，多為藥所誤；不如飲美酒，被

服純與素。」

「生年不滿百，常懷千歲憂；晝短苦夜長，何不秉燭遊？」

以及「歡日尚少，戚日苦多，以何忘憂？彈箏酒歌」等……

魏武帝有名的短歌行亦說：「對酒當歌，人生幾何？」這些雖不是頹廢思想，但却是感到人生的渺茫和空虛的。有了這種懷疑的念頭，那第二步人生的態度便要由此決定了。所以下至晉世，清談派出，漠視一切，幾乎放達到極點。在編列子的不加深察，便把代表這一時期的思想言論，強附合到楊朱篇裏，以求文字的数量充實。由是楊子的身上便加了一層新外罩，而楊朱的根本學說——「為我」，也便變成「自私」和「享樂」了。

復次，楊學之易被誤解，便在其「為我」兩字。因為就普通一般人的見解，多認「為我」為「自私」；由「自私」引伸起來，便是「享樂」。所以魏晉時代的官能肉感說便不由的會加到楊子頭上來。這正如荀子所講的「偽」，以致惹出後世的許多惡評。而不知「偽」字乃是作「人為」解，故「人之性惡，其

善者乃人爲也。』這樣才是荀子的真正精神所在。而楊學尤以乏籍可徵，所以二千年來，楊子在這一點上便蒙了不白之冤了！

以上這篇的大概說過了。我的結論是：楊朱篇裏，既非盡真，也非全僞，應分別來看，其中一小部分所論『爲我』學說的確有精義存在。後人即便假造，恐也是造不來。至於其餘一大部，非但文字比較浮麗，且思想上亦非先秦時代所應有。想是後人曲解『爲我』之說，便把這些文字拉湊成篇，更加以編排組織，抹除痕跡，於是楊子的『爲我』便成了似是而非的學說了。總之：楊子『爲我』就先秦各書所評到的，知決不是『縱慾』；魏晉人不察，把『縱慾說』硬打起楊朱招牌，也正如同『神仙說』之假託黃老一樣。

末後還有一點要附帶申辯的：即近人每喜拿佛經來推證這篇，依我看：縱慾思想在動機上容或有相近處，但兩下人生觀的實踐上則是絕對不同的。佛教中本來思想在以現任爲迷妄，爲多苦，極力使破除當前的執著，消滅苦根；而此則專在現實上求慰安，找快樂，以權作目前的解決。兩者中，一對於人生取否定，一對於人生求鑒足；所以兩下的態度上正是截然不同呢。

#### 四 辨楊朱非莊周亦非陽子居

認楊朱是莊周的，是蔡元培氏，他在中國倫理學史上有以下的這樣主張：

『案莊子蓋稍先於孟子，故書中雖詆儒家而不及孟。而孟子之所謂楊朱，實即莊周。古音莊與楊，

周與朱，俱相近。如荀卿之作孫卿也。」

以下他還有許多話，大概是就學說思想方面，強指「爲我」是和莊子的意旨相通的。於是從來沒有發生過問題的楊朱和莊周，却被他認作是一個人了。這種論斷，實在是牽強得很！案古人姓名，雖然有聲音相近，字可通借的，但決不能即因此強指爲一人。今即就荀卿而論，漢人書「荀」作「孫」，乃係爲避諱起見（宣帝諱詢），然未聞各書中有以楊朱作莊周者，今果照蔡先生所論，凡音相近者即可視作一人，則荀子是否又可作孫子，楊朱是否又可作陽虎呢？再如莊子徐无鬼篇謂「儒墨楊兼」，乃是親由莊子口裡說出，不知蔡先生對此又作何解？莊書以外，好例亦多，如：

荀子

「楊朱哭衢塗……」（王霸篇）

「莊子蔽於天而不知人。」（解蔽篇）

呂氏春秋

「莊子曰：以瓦投者翔……」（有始覽去尤篇）

「莊子行於山中……莊子笑曰：周將處於材不材之間……」（季行覽必己篇）

「陽生貴己。」（審分覽不二篇。按此處雖書「陽」字，而「貴己」却正是楊朱的精神，相學紀原作

楊朱。）

淮南子

「百家異說，各有所出；若夫墨楊申商之於治道……」（俶真訓）

「兼愛，尚賢，右鬼，非命，墨子之所立也；而楊子非之。全性保真，不以物累形，楊子之所立

也；而孟子非之。」(范論讀)

「故惠子從車百乘以過孟諸，莊子見之，棄其餘魚。」(齊俗訓)

「故莊子曰：小年不及大年，小知不及大知……」(道應訓)

法言——「莊楊蕩而不法，墨晏儉而廢禮。」(五百篇)

以上各書去古未遠，對於莊楊兩人的名字均有很嚴格的區分。並且各書常以楊墨對舉，而絕未有以莊墨對舉的，這也可算是一個很好的證據。何況莊書裏對楊每加以非駁，譏其學說是「竄句游心……无用之言」(見駢拇篇)；斥其道行爲「離跂」(見天地篇)；「煊亂天下」(見莊讓篇)。設莊楊若係一人時，萬不致在其書裡有這樣的矛盾罷！

有上諸證，則莊楊一人說早失却站脚地也。惟蔡先生所論尙有涉到思想上問題，此亦不容不辯。原莊子的根本理想，在超絕物我，萬有齊一。如齊物論裏說：「今者吾喪我。」又說：「天下莫大於秋毫之末，而太山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。」這幾句話，足以概括他的全部精神。焦竑莊子翼裏評得好：「齊萬物者，始之以無彼我，同是非，合成毀，一多少，均大小，次之以參古今，一生死，同夢覺。」如是看來，「我」是甚麼，恐怕莊生自己也不知道了。所以說「爲我」說，根本是和莊子的理想相去甚遠呢。

復次，楊朱既非莊周，那麼是否陽子居呢？這也很有一論的必要。案陽子居之名見之莊子應帝王篇



和寓言篇。

(列子黃帝篇大概係取自莊子寓言，但把陽子居改作楊朱。)

晉張湛注列子黃帝篇云：「子居或即楊朱

之字。」又注楊朱篇云：「或曰字子居。」李頤則謂：「居，名也，子，男子通稱。」(應帝王篇釋文引) 唐陸德明

釋莊子寓言篇，則直謂「姓楊，名朱，字子居。」或謂「居」「朱」音近(如在中說)或謂「子居」兩字可以

切成「朱」音(如鄭賈子說)依我看都非是。因為：

第一：古人多是一字命名，以切音命字的極少。

第二：先秦各書都稱楊朱楊子或陽生，「楊」「陽」兩字，在古是有通用的例子的。(如高誘注呂氏春秋作

「陽」，注淮南子作「楊」。)且莊子亦書被稱做「莊生」但未見有稱楊朱作陽子居的。

第三：謂楊朱字子居，晉人尙不能肯定其說(張湛，晉人)唐人何由加以判定(陸德明，唐人)

第四：楊老年代不相及。且陽子居所問「明王之治」與「爲我」的主張亦不相合。

今案莊子一書本多寓言，如孔子見老聃等，與此正類。天下篇所謂「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，」要

不過假藉其人以申明其理想而已。

## 五 楊子年代考

考求楊朱的年代，若按陽子居見老聃是靠不住的，因為陽子居不見得即是楊朱，這在前節已經表明過了；若以楊朱下見梁王事，恐亦似乎過遲，未可徵信的。所以如今單從禽楊辯難上推勘，再佐以其他旁證，則

揚子之年代亦不難得其約略。

楊朱篇裏禽揚問答一段，闡明『爲我』的學說很精，文字定有相當來歷。按禽子即禽滑釐，爲墨子弟子。墨子公輸篇記有楚惠王時公輸般爲楚造雲梯攻宋事，據孫詒讓氏墨子年表，謂此事當在周考王的初年，即西紀元前四四〇年左右。是時禽滑釐等既能率三百人持器爲宋守城，則最低限度當已有二十歲。又史記儒林傳記禽滑釐曾受學於子夏，仲尼弟子列傳謂子夏少孔子四十四歲。據此以推，則子夏當生於西紀元前五〇七年。禽子既在其門下受業，則年代至少可以相及。今假定禽子是西紀元前四六〇至三八〇年間人物，而與揚子問答時，揚子已有弟子孟孫陽，大概兩人的年歲相差必不致甚遠，或即同時。至孟子非揚墨時，兩家已至『言盈天下』的程度，孟子生於西紀元前三七二至二八九（？）年，而非揚墨最少當在三十以後，該時揚子大概早已不在了。

再如先秦各書裏，首先斥揚子的便是孟莊兩書。至墨子書中，則絕無一字道及。假使揚子在墨前，則以墨子之好辯，（莊子屢指墨子爲好辯，且墨書中有經上下等篇，是足見其長於辯學也。）對此根本相反之學派，斷無不加排斥之理。更就淮南子記論訓中所說來證，他首舉孔子之學見非於墨子，次舉墨子之學見非於揚子，次舉揚子之學又見非於孟子，這顯見是有嚴整的順序排列着。揚子之在孟之前，墨之後，是定然無疑了。

依此數件，不妨權且下一斷定：即揚朱的年代最早必在墨子後，而最晚必居孟子前，大概他生卒年代上的約數，當是在西紀元前四五〇至三七〇年之間。

## 六 楊學及其地位

關於論及楊子學術的資料，除楊朱篇裏一小部分之「爲我」學說，我們認爲可信外，其餘多散見於秦漢的諸子中。這些材料，雖多是斷片的紀載，但大有可參考的價值。以下就把檢到的幾種書中的篇名寫下，以爲論斷之所本。

- (一) 孟子——滕文公下，盡心上，盡心下
- (二) 莊子——駢拇，胠篋，天地，徐無鬼
- (三) 韓非子——八說
- (四) 呂氏春秋——審分覽，不二
- (五) 淮南子——椒真訓，汜論訓
- (六) 說苑——權謀
- (七) 法言——五百，吾子
- (八) 論衡——對作

總以上各家所論，大致可以歸納成以下幾項。即：

1. 爲我 如孟子，呂氏春秋，淮南子所評者。

(貴己，全性保真，與爲我同義。)

2. 智察好辯 如莊子、韓非，說苑所評者。

3. 離歧放蕩 如孟子、莊子，法言所評者。

茲先就第一點看：『爲我』在呂氏春秋評爲『貴己』，淮南評爲『全性保真』，皆屬於一種意義，因爲『爲我』在楊朱篇已經表明不是『私我』，今由呂氏春秋這個『貴』字，更覺加深意義。又楊朱篇裏說：『智之所貴，存我爲貴』，便是能認識『我』之可貴者，是憑有理智上的『自覺』。有『自覺』才能『全性保真』。所以楊子的學說是使人：

(1) 由自私進爲自愛。

(2) 由侵占變爲操守。

果能人人這樣，天下又何患不安？天下又何患不治？所以正用不着像墨子那樣的『摩頂放踵』呢！

又孟子評楊子爲『無君』，其中也很有道理，因既人人能『自愛』、『自治』，則更不須『他治』。這在當時紛亂瀾濁的社會裏，即想改進社會，而一人的力量終屬有限，徒勞無補，所以說：『世固非一毛之所濟。』假如人人能反心自求，獨善其身，不去損人，則世上一切不良的現象也就沒有了。這種釜底抽薪的辦法，在楊子看來是很重要的。所以說：『人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。』

楊墨兩家，各書並稱，其學風之異同究在何處？依我看：兩家宗旨恰正相反。即墨主『兼』，楊主『別』。墨學是『離心的』，楊學是『向心的』。前者置重在『羣體』，後者獨重在『個體』。若拿現在流行的

話加以比附，則一者近乎『社會主義』(Socialism)一者近乎『個人主義』(Individualism)。楊子思想雖近乎道家，然道家對於人生並不專趨於個人方面，所以楊子之說可以算是道家中的別派了。

此下再就第二點看：『智察好辯』不外是『詳察明辯』的意思。『辯』在戰國時候，幾成了一般學者的風氣。名家固不用說，即守師道的孟子（孔子說：『攻乎異端，斯害也已』，意在止辯）也說：『予豈好辯哉？予不得已也。』因為那時正是百家競盛時代，各欲出己說以救世，而欲說之能勝人則不得不辯。好像今日的宣傳，視作推行主張的一種方法。所以據我看：楊子的智察好辯，非必如惠施公孫龍等名學家之『飾人之心，易人之意』，要不過『得一察焉以自好』，使『為我』的學說築在名理的基礎上而已。

末後更就第三點看：所謂『離跂放蕩』，不外是指其背乎大道而言。然各家宗旨歧異，則所見之大道當亦不同。此莊子所謂『彼亦一是非，此亦一是非』，其何者為是，何者為非，則難言矣。是各家因主見不同，故行道自異；此處譏為『離跂放蕩』者，正不足為楊子病也。

統以上三點，可知楊子的學術所在了。他的學派，在當時也很重要。如孟子說：『楊朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨。』莊子也說：『曾史楊墨……燭亂天下。』足見莊孟時代，其學必風靡一時。所以孟子不免要說『吾為此懼』了。然莊孟都是新起的人物，地位尚輕，因與楊墨所倡的學說不同，故不能不加以攻擊。所謂『楊墨之道不息，孔子之道不著。』這已足見孟子的心理在斥人而立己了。

## 七 楊學絕滅原因

速？  
楊學盛於戰國之世，下迄秦漢，未聞有傳其學者。以先秦『言盈天下』的楊家，何其亡絕竟至如是之考求其原因，大致當有下列幾項：

一，楊學本身，多偏於獨善自守一方面。因為輕社會，重個人，易被人誤認作自私自利而不肯取來研究。  
二，其學既重在己身的自修，則和社會接觸就自然減少，因而學術上得不到一般人的切實明瞭，學派遂亦由是失傳。

三，楊派無端受了孟子的攻擊，說是『無君』。這在當時社會心理上，不啻加了一層重大的罪名，足够使人望而止步了。

四，諸子百家之書，經過秦火以後，多半零亂殘缺。楊學或也是其中被毀之一。

五，漢武帝罷黜百家，表彰儒術，諸子學說多告絕滅。

統以上五因，所以先秦這個和墨家並稱的楊朱學派，不久便和墨學兩下偕亡了。

## 八 結論

現在我們論到楊朱篇的價值問題了。前邊說過，楊朱篇裏除了小部分的『爲我』學說外，大一半係出於魏晉時人的竄亂附益。那麼這篇文字是否又該廢除呢？這在先師梁任公先生會說過：

『偽書非辨別不可，那是當然的。但辨別以後，並不一定要把偽書燒完。固然也有些偽書可以燒

的……但自唐以前的偽書却很可寶貴。……其故因爲偽書斷不能憑空造出，必須參考無數書籍；

假貨中常有真寶貝，我們可把他當做類書看待。」——古書真偽及其年代

以下更專就楊朱篇來說：

「列子是偽書，裏邊的楊朱篇也有人懷疑。但張湛偽造列子時，誰敢擔保當時沒有他書記載楊朱學說？誰敢擔保張湛不會剽竊那書以做楊朱篇，同剽竊穆天子傳以做周穆王篇一樣？現在楊朱

學說除了列子那篇以外更沒有什麼可攷，那篇當然在可寶貴之列。」——全上

如今就梁師的話再進一步：即這篇含有楊子學說固然可貴；即無楊子學說而盡是魏晉時人的頽廢思想時，又何嘗即可廢除？總之：「真偽」「價值」本是兩件事。吾人治學，苟能將時代和思想判清，應用得當，則這篇大部正可作魏晉時候思想史上之絕好資料呢！

## 一三二八 魏牟攷

錢穆

(十九、九、史學雜誌第二卷第三、四期合刊先秦諸子繫年攷辨畧鈔)

漢書藝文志道家有公子牟四篇，班固云：「魏之公子也，先莊子，莊子稱之。」今按莊子秋水篇載公子

牟稱莊子之言以折公孫龍，龍既後於莊子，牟與龍同時，其年輩亦較莊後明甚。秋水所記，亦謂牟之稱莊，非

謂莊稱牟也，班說自誤。列子仲尼篇云：「中山公子牟者，魏國之賢公子也，悅趙人公孫龍，樂正子與之徒笑

之，公子牟爲公孫龍釋七辨。此爲牟與龍同時之證。張湛注云：「公子牟，文侯子；公孫龍時，文侯沒且百

年。」張注誤也。今人疑列子爲張湛僞書，然如此條陳義精卓，蓋得之古籍，或即四篇之遺，非湛所能僞也。

張湛之注，蓋本高誘。高誘注呂覽云：「公子牟，魏公子也，作書四篇。魏伐中山得之，以封子牟，因曰中山公

子牟也。」今按魏之滅中山在文侯之世。史記魏世家索隱：「文侯既滅中山，使子擊守之，後尋復國。」

史記志疑論中山復立事云：「中山復立不知的在何時，國策述常莊談謂趙桓子中山復立之故，殊不可信。

中山滅於魏文十七年，當趙烈侯元年，安得在桓子之世？（按中山策言桓子自誤，然志疑依史記言文侯年亦誤，考辨別

詳。）樂毅傳有中山復國之語，亦不言在何時也。經史問答謂中山復立在魏惠王二十八年後，亦非。趙

世家書與中山戰於房子，在敬侯十年，即魏武侯十年。（按此紀趙魏年數，亦誤。）明年，趙又伐中山，戰於中人，

安得復立在惠王之二十八？後殆不可攷矣。」今按韓詩外傳卷八：「文侯封子擊於中山，其使趙倉唐來言

曰：「北蕃中山之君有北犬晨雁，使倉唐再拜獻之。」又曰：「臣聞諸侯不名，君既已賜敝邑，使得小國侯，君

問不當以名。」則自擊之時，中山已儼爲一國同諸侯矣。說苑奉使篇亦載此事，倉唐曰：「君出太子而

封之國君，名之非禮也。」然則中山非能復國，乃魏之別封耳。其後乃出少子擊封中山，而復太子擊，則中

山之封乃魏文之少子魏擊，而公子牟其後人也。（墨子所樂爲：「中山尙築於魏義樞長」。聞諸引蘇說云：「中山

爲魏之別封，非春秋時之鮮虞也。魏文侯滅中山而封其少子擊，至魏王二十年爲趙武靈王所滅，其君有武公桓公見世本，此名

向者當爲最後之君。」今按呂氏春秋亦有此語，高注，尙，魏公子牟之後，魏得中山以邑之者，誤。蘇氏說中山封自文侯少



子學是矣。惟論中山何則無證。開諸水經澠水注及太平御覽百六十一引十三州志並謂中山桓公爲魏所滅，謂何或即桓公，

亦無確斷，姑付闕疑可也。趙敬侯十年當魏武侯二十年，則中山復立在魏武二十年前，非不可考。年表，梁

惠王二十九年中山君爲相，正以魏與中山本屬一家，猶如齊以田嬰封薛而薛公父子入爲齊相。故中山公

子亦或以魏氏稱，而公子牟亦或稱魏牟，後人不察，因臆測爲即魏文侯公子封中山者也。魏策，「中山恃齊

魏以輕趙。」又云，「齊魏伐楚而趙亡中山，則中山固猶恃魏宗國爲其後援矣。」又中山策云，「主父欲伐中

山，使李疵觀之，李疵曰，「可伐也。」中山之君所傾蓋與車而朝窮閭隘巷之士者七十家。」主父曰，「是賢

君也。」李疵曰，「不然。舉士則民務名不存本，朝賢則耕者惰而戰士懦，若此不亡者未之有也。」此

與列子書言子牟好與賢人游不恤國事正合。淮南人間訓：「徐偃王爲義而滅，燕子噲行仁而亡，哀公好儒

而削，代君爲墨而殘。」代乃中山之誤，考辨別詳。呂氏春秋應言篇：「司馬喜難繼者師於中山王前以非攻」，可證當時

中山之信墨。公子牟與公孫龍交好而篤信其說，龍爲墨徒，則牟亦墨徒，其所好皆墨徒也。（其書漢志入道家，

可證余道原於墨之說。）故後人謂中山爲墨而亡矣。公子牟則如平原信陵當國而見信於其君者也。趙策：

「平原君謂平陽君曰，「公子牟遊於秦，且東而辭應侯。應侯曰，公子將行矣，獨無以教之乎？」曰，且微君之

命命之也，臣固且有效於君。夫貴不與富期而富至，富不與梁肉期而梁肉至，梁肉不與驕奢期而驕奢至，驕

奢不與死亡期而死亡至，前世坐此者多矣。」此可以定公子牟之年代，又可以窺公子牟之爲人。牟雖

亡國之公子，其見重於當時者有以也。（莊子讓王篇：「中山公子牟謂臧子曰，「身在江海之上，心居魏闕之下，奈何

「？」又云：「魏牟，萬乘之公子也，其醜駘穴也，雖爲於布衣之士，雖未至乎道，可謂有其意矣。」此言魏牟行誼，

可與趙策相參。考應侯之封在秦昭王四十一年，明年爲趙孝成王元年，上距趙武靈攻中山三十六年，其

後十一年應侯免相，又四年平原君卒，上距滅中山五十年。慮中山之滅，公子牟年不出三十，至平原之卒，牟

年已逾七十。趙策：「建信君貴於趙，公子魏牟過趙，趙王迎之，論尺帛。」建信君與秦文信侯呂不韋同時，

其貴幸或在平原卒後，則公子牟之卒殆亦後於平原，年壽當近八十也。（說苑敬慎篇作公子牟遊秦，辭讓侯，穰侯

較應侯稍前，亦無不合，然固當從趙策爲是。）余前論莊子卒歲當在周赧王二十六年至三十六年間（考辨別詳）

周赧王二十六年，公子牟至少亦三十二歲（以武靈攻中山，牟年二十計之），則牟自及見周矣。（吳師道亦云：「牟上

及莊子下及應侯無疑。」）

### 二三九 田駢攷附彭蒙

錢穆

（十九、九，史學雜誌第二卷第三，四期合刊先秦諸子繫年攷辨畧鈔）

史記孟荀列傳：「田駢，齊人，學黃老道德之術。」漢志道家有田子二十五篇。呂覽高誘註云：「道書

十有五篇。」班固曰名駢，（莊子無文引慎子云：「田駢，名駢。」）齊人，游稷下，號天口駢。王應麟攷證引七略

曰：「田駢好談論，故齊人爲語曰天口駢。」莊子天下篇稱其學與彭蒙、慎到並列。呂覽不二篇：「陳駢貴

齊。」高誘注：「貴齊，齊生死，等古今也。」田子之貴齊也，蓋亦淵源墨氏，而爲道法啓先也。齊策：「齊人

見田駢曰：「聞先生高議（與義通），設爲不宦，而願爲役。」田駢曰：「子何聞之？」對曰：「臣聞之鄰人之女。」

鄰人之女設爲不嫁，行年三十，而有七子。今先生設爲不宦，貲養千鐘，徒百人，不宦則然矣，而宦過畢也。」

今按稷下學士皆不治而議論，田駢淳于髡之徒，雖瀟灑富貴，而復抗不仕之名，此由當時墨學既盛，如陳仲子

以兄載蓋祿不義，故亦相炫以爲名高也。淮南人間訓：「唐子短陳駢於齊威王，威王欲殺之，陳駢子與其屬

出亡奔薛。孟嘗君聞之，使人以車迎。」而鹽鐵論儒篇則謂田駢如薛，在潛王世。兩說相較，以後爲勝，

此殆淮南之誤記也。（釋中謂威王不與孟嘗君同時，此或靖郭君之事，當靖郭君時田文雖爲太子，固不得稱孟嘗君。然

不如徑易威王爲閔王之得矣。又按淮南稱田駢之言曰：「臣之處齊，糶糲之飯，藜藿之羹，冬則寒凍，夏則暑傷，亦與策文

不合。）

僞尹文子序又稱：「尹文居稷下，與宋鈃、彭蒙、田駢同學。」（考詳前）則彭蒙亦稷下先生，其年世較先於田

駢，殆或上及齊威歟？又虎玄英莊子疏謂彭、田、慎皆齊之隱士，俱游稷下，各著書數篇，未詳所據。慎到既趙

人，謂蒙齊人，未必即信。

又莊子天下篇稱：「田駢學於彭蒙，得不教焉。」則彭蒙爲田駢之師也。今尹文子有「田子讀書，彭蒙

越次而對，田子曰：「蒙之言然。」之說，是轉謂彭蒙師田駢也。尹文僞書，固不足據。今漢志無彭蒙書，人

表亦不著彭蒙名字，蓋已湮沒而無聞矣。余攷齊威王、梁惠王之前，學者如列禦寇、楊朱、彭蒙之倫，其行事學

說弗可深攷，而要爲後來學派之濫觴。至戰國晚世，又往往著書立說，卓然有見，而自沒其名，以託之於昔人，

此治先秦諸子學者所不可不曉者也。

## 二四〇 接子攷

錢穆

(十九、九，史學雜誌第二卷第三，四期合刊先秦諸子繫年攷辨畧鈔)

莊子則陽篇：『季真之莫爲，接子之或使，二家之議，孰正於其情，孰偏於其理？』成元英疏：『季真，接子，齊人，俱遊稷下。』今按季真事跡多在梁，其一時交游亦以梁爲盛（考辨別詳），成氏謂之齊人遊稷下，未審何據，豈以接子而連類說之耶？接子又見史記田完世家，孟荀列傳，與淳于髡，田駢，慎到並稱。鹽鐵論謂：『湯王之末，慎到，接子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚。』接子年世蓋與慎到相先後，較孟軻、淳于髡略晚，亦與惠施、季真同時；季惠或先接子而亡也。漢志，人表皆作捷子，接捷古字通。通志氏族略四引風俗通，本公子捷，孫之後，以王父字爲氏。人表，捷子在尸子後，鄒衍前，年亦相當。孟荀傳稱其「學黃老道德之術，因發明序其指意。」漢志，捷子二篇，在道家。其殆主命定之論者乎？孟荀傳索隱：『環淵，接子，古著書人之稱號，』其事已不詳，今無可考矣。』

## 二四一 管子探源叙目

羅根澤

甲書雜乙丙之言，則甲之思想學說混，則書麻秦漢之語，則周之學術系統亂，辯僞之學所以不容已也。

然進化之說，按之學術思想雖未必盡驗，而後人之作亦未必皆遜於前；古人之言亦未必盡善。辯僞者每貴遠賤近，崇古卑今，一若閑聖護道者然。其古人者，奉爲珍寶，昇於九天；僞於後者，視如糞壤，拋於九淵。胡應

麟爲四部正譌曰：「唐宋以還，賈晝代作，作者口傳，大方之家第以揮之一笑，乃術奇之夫往往驟揭而深信之；至或點經，測賢撰，矯前哲，溯後流，厥係非渺淺也！」至康有爲著新學僞經考，更變本加厲，謂：「不量縣薄，摧廓僞說，犁庭掃穴，魑魅奔逸，雲散陰豁，日曠星呀，冀以起亡經，翼聖制，其於孔氏之道，庶幾禦侮云爾。」流風所被，成爲習尚，去取定於真僞，是非判於古今，辯僞之書出而古籍幾無可讀焉。

著書託名古人，斯誠卑矣。然周秦諸子靡不託古改制，苟其言之成理，持之有故，皆宜保存，惟疏通明辯，使還作主，而不贗僞古人，亂學術之系統已耳。如列子出晉人，非列禦寇作，近已漸成定讞；晉人之書，傳者絕夥，據此以究戰國學術固妄，據此以究晉人學術則絕好材料，不得以其非列禦寇作而卑棄不一顧。故余以與其辯真僞，無寧考年代，始有功於古人，有裨於今後之學術界也。惟史料之書，其功用在於史實，後人向壁虛造，自全無價值。如竹書紀年出汲冢，真僞姑不論，今本全非汲冢之舊，清混史實，錯亂年代，誠宜析辯而雜燒之。即言理之書，若文子之藝淮南，慎懋賞本慎子之納百家（余別有慎懋賞本慎子辨僞，載燕京學報第六期），割裂勳同，毫無詮發，原書可讀，何須乎此？亦應疏通證明，無使濫竽著作之林，而耗學子披讀之功。

考年代與辯真僞不同，辯真僞，追求僞蹟，橫斥不使屬於學術界，義主破壞。考年代，稽考作書時期，以還

學術史上之時代價值，義主建設。考年代，則真偽亦因之而顯；辯真偽，而年代或仍不得定。

吾國爲文明古國，學術思想發達最早，書籍浩繁，幾爲全球冠，而詳贍有系統，有組織之學術史，今尙闕焉。區區小子，未敢多讓，思竭繇薄，從事於上古一部。而各書真偽，前人雖略有考訂，至其年代則論及者鮮。朱榮並收，一依舊題作者爲序，則虛僞不實，無史之價值；且學術系統亦茫不可理。去僞存真，則有價值之材料坐視廢棄，故不得不先爲考年代之學。海內賢達，有聞之而興起者乎？各以性之所近，力之所長，擇年代未定之書，分別研討，則書定年代，而光明燦爛之學術史可企足而待矣。

管子非管仲書，前人多能言之，多能信之。傅玄曰：「管子書過半是後之好事者所加。」（王應麟讀書藝文志攷證引，劉恕通鑑外紀引。）蘇轍曰：「至戰國之際，諸子著書，因管子之說而增益之。其廢情任法遠於仁義者，多申韓之言，非管子之正也。」（古史管晏列傳。）葉夢得曰：「其間頗多與鬼谷子相亂，管子自序其事，亦泛濫不切，疑皆戰國策士相附益。」（漢書藝文志攷證引。）按鬼谷子晚出書，鈔管子，非管子鈔鬼谷子。葉適曰：「管子非一人之筆，亦非一時之書，莫知誰所爲。以其言毛嫱西施，吳王好劍推之，當是春秋末年。又一持滿定傾，不爲人客」等，亦種蠹所遵用也。」（水心集。）朱熹曰：「管子之書雜，管子以功業著者，未必曾著書。如弟子職之篇，全似曲禮，他篇有似老莊，又有說得太卑，真是小意智處，不應管仲如此之陋。內政分鄉之制，國語載之却詳。」又曰：「管子非管仲所著，仲當時任齊國之政，又有三歸之溺，決不是閒工夫著書底人，著書者是不見用之人也。其書想只是戰國時人收拾仲當時行事言語之類著之，並附以他書。」（兼朱子語錄。）黃震曰：

按鬼谷子晚出書，鈔管子，非管子鈔鬼谷子。

葉適曰：「管子非

一人之筆，亦非一時之書，莫知誰所爲。以其言毛嫱西施，吳王好劍推之，當是春秋末年。又一持滿定傾，不爲人客」等，亦種蠹所遵用也。」

朱熹曰：「管子之書雜，管子以功業著者，未必曾著書。如弟子職

之篇，全似曲禮，他篇有似老莊，又有說得太卑，真是小意智處，不應管仲如此之陋。內政分鄉之制，國語載之

却詳。」又曰：「管子非管仲所著，仲當時任齊國之政，又有三歸之溺，決不是閒工夫著書底人，著書者是不

見用之人也。其書想只是戰國時人收拾仲當時行事言語之類著之，並附以他書。」

（兼朱子語錄。）黃震曰：

「管子之書不知誰所集，乃龐雜重複，似不出一人之手（黃文惠《管子論》）。朱長春曰：『大氏周衰道拙，至雄國而祖霸賤王大甚，天下有口游談長短之士，都用社稷，管仲爲大宗，因以其說系而附之，以干時王，獵世資。田齊之君，亦自以庶桓公敬仲祖烈爲最勝，誇一世而存雄。故其書雜者，半爲稷下大夫坐議浮談，而半乃韓非李斯毀譽商君，以黨管氏，遂以借名行者也。故其書有春秋之文，有戰國之文，有秦先周末之文，其體立辯。……故愚以列子晚出，與莊子雜篇，與管子，皆多僞不可信』（管子序）。至如宋濂諸子辨，姚際恒古今僞書考，紀昀等四庫提要，皆有疏辯之言，以其皆習見之書，不一一徵引。惟既『非一人之筆，一時之書』，而各篇作於某家，成於某時，無人究論，故治周秦兩漢學術者，終於躊躇却顧而棄之也。

攷漢志，管子八十六篇，今亡者才十篇，在先秦諸子，哀爲巨帙，遠非他書可及。心術，白心，詮釋道體，老莊之書，未能遠過；法法，明法，究論法理，韓非定法，難勢，未敢多讓；牧民，形勢，正世，治國，多政治之言，輕重諸篇，又爲理財之語；陰陽，則有宙合，侈靡，四時，五行，用兵，則有七法，兵法，制分，地理，則有地員；弟子職，言禮，水地，言醫；其他諸篇，亦皆率有孤詣。各家學說，保存最夥，詮發甚精，誠戰國秦漢學術之寶藏也。寶藏在前而不知用，不以大可惜哉！不揣驕昧，按之本篇，稽之先秦兩漢各家之書，參以前人論辯之言，爲管子探源八章，附錄三篇。橫分某篇爲某家（如儒家，陰陽家，政治思想家），縱分某篇屬某時。信以傳信，疑以傳疑。然後治學術史者，可按時編入，治各種術學者，亦得有所參驗，寶藏啓而戰國秦漢之學術，乃益彪炳而偉大矣。

牧民第一，戰國政治思想家作。

形勢第二，亦戰國政治思想家作。

權修第三，秦漢間政治思想家作。

立政第四，戰國末政治思想家作。

乘馬第五，戰國末政治思想家作。

七法第六，戰國末爲孫吳申韓之學者所作。

版法第七，似亦戰國時人作。

幼官第八，秦漢間兵陰陽家作。

幼官圖第九，漢以後人作。

## 二 外言八篇

五輔第十，戰國政治思想家作。

宙合第十一，戰國末陰陽家作。

摶言第十二，戰國末法家緣道家爲之。

八觀第十三，西漢文景後政治思想家作。

法禁第十四，法法第十六，並戰國法家作。



重令第十五，秦末漢初政治思想家作。

兵法第十七，秦漢兵家作。

三 內言九篇

大匡第十八，戰國人作。

中匡第十九，疑亦戰國人作？

小匡第二十，漢初人作。

王言第二十一，亡，疑戰國中世以後人作？

霸形第二十二，霸言第二十三，並戰國中世後政治思想家作。

問第二十四，戰國政治思想家作。

謀失第二十五，亡，無致。

戒第二十六，戰國末調和儒道者作。

四 短語十八篇

地圖第二十七，最早作於戰國中世。

參患第二十八，漢文景以後人作。

制分第二十九，疑戰國兵家作？

君臣上第三十，君臣下第三十一，並戰國末政治思想家作。

小稱第三十二，戰國儒家作。

四稱第三十三，疑亦戰國人作？

正言第三十四，亡，無攷。

侈靡第三十五，戰國末陰陽家作。

心術上第三十六，心術下第三十七，白心第三十八，並戰國中世以後道家作。

水地第三十九，漢初醫家作。

四時第四十，五行第四十一，並戰國末陰陽家作。

勢第四十二，戰國末兵陰陽家作。

正第四十三，戰國末雜家作。

九變第四十四，疑戰國以後人作？

### 五 區言五篇

任法第四十五，明法第四十六，並戰國中世後法家作。

正世第四十七，治國第四十八，並漢文景後政治思想家作。

內業第四十九，戰國中世以後混合儒道者作。

六 雜篇十三篇

封禪第五十，漢司馬遷作。

小問第五十一，輯戰國關於管仲之傳說而成。

七臣七主第五十二，戰國末政治思想家作。

禁藏第五十三，戰國末至漢初雜家作。

入國第五十四，九守第五十五，桓公問第五十六，並疑戰國末年人作？

度地第五十七，漢初人作。

地員第五十八，疑亦漢初人作？

弟子職第五十九，疑漢儒家作？

言昭第六十，脩身第六十一，問霸第六十二，並亡，無攷。

七 管子解五篇

管子解五篇，並戰國末秦未統一前雜家作。

八 輕重十八篇

輕重十八篇，並漢武昭時理財學家作。

附錄一 戰國前無私家著作說

附錄二 古代經濟學中之本農末商學說

附錄三 古代政治學中之「皇」「帝」「王」「霸」

二四二 慎到致

錢穆

(十九、九、史學雜誌第二卷第三、四期合刊先秦諸子繫年攷辨畧鈔)

孟子：「魯欲使慎子爲將軍，孟子曰：『不教民而用之，一戰勝齊，遂有南陽，然且不可。』」慎子曰：「此則滑釐所不識也。」趙注：「滑釐，慎子名。」焦循云：「釐與來通，詩周頌思文『貽我來牟』，漢書劉向傳作『貽我釐麩』是也。」爾雅釋詁云：「到，至也。」禮記樂記云：「物至知之。」注云：「至，來也。」到與來爲義同，然則慎子名滑釐，其字爲到，與墨子之徒禽滑釐同名。或以爲慎子即禽滑釐，或以爲慎子師事禽滑釐，稱其師滑釐不識，皆非是。今按焦說是也。漢志法家者流有慎子四十二篇，注：「名到，先申韓，申韓稱之。」到與孟子同時。又按鹽鐵論慎子以潘王末年亡去，則慎子雖與孟子同時，輩行較孟子稍後，不先申子矣。荀子非十二子以慎到田駢齊稱，莊子天下篇稱田駢彭蒙慎到，田駢學於彭蒙而與慎到同時，是慎到後於彭蒙也。胡適中國哲學史大綱卷上謂到在先，彭蒙次之，田駢最後，亦非矣。

楚策：「襄王爲子質於齊，懷王薨，太子辭於齊王而歸，齊王強索東地五百里，襄王退而問其傅慎子。」  
 今亦鈔入慎到書。按慎王入秦爲周赧王十六年，其時齊湣王之二年也，豈慎子遂以其時爲襄王傅乎？校

其年代，尚無不合，惟慎子書既出後人鈔撮，恐不足據，則亦未見其為必然也。（史記正義云：「慎子，魏國處士，」亦不以爲楚王傅。）

趙策「鄒同北見趙王，說以兵事。」今慎子書引之，而云「慎子侍。」按鄒同之說，云先見魏昭王，魏昭王元年在楚襄王之四年，慎子既爲襄王傅，豈復重至於趙？惟年代亦略可及。今既趙策無此語，疑「慎子侍」云云，乃後人襲趙策以爲慎子書，以慎子乃趙人，故云侍趙王也，是亦不足據。又云：「藺相如困秦王，歸有矜色，謂慎子」云云。今按秦趙會渾池，在魏昭王十七年，其獻璧在趙惠文王十八年，秦拔趙石城之前，亦在魏昭王十三四年，與鄒同事亦相當，而又稍後，豈慎子誠晚年見藺子哉？

今慎子書有許犯問慎子云云。按許犯學於禽滑釐，即許行（考辨別詳）；爲慎子書者以孟子有「滑釐不識」之語，故僞撰許犯問慎子矣。又云「田鱉問」云云，益不足據。又有「環淵問慎子」云云，今按史記稱自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡，慎到，環淵，接子，田駢，騶奭之徒，各著書，故後之僞爲慎子書者，妄造環淵之問。又稱「孟子與說齊宣王而不說，謂慎子，慎子曰：『行無隱而不形，夫子居魯而魯削，何也？』」是又誤以淳于子之言爲慎子也，皆不足信。

又有「鄒忌以鼓琴見齊王，稷下先生淳于髡，慎到，田駢，接子，環淵相與往見鄒忌子」云云。此事見史記田齊世家及劉向新序，皆僞說淳于髡。僞爲慎子者竊取其說，又加以孟荀列傳所舉慎到，田駢諸人，遂以實慎子書也，其爲僞跡昭然矣。

今僅定慎子，趙人，爲齊稷下先生，與田駢齊名，至滑王時而去，則可信者。至其學術宗旨，則莊子天下篇評之曰：「尙法而無法，下脩而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，剗察之，則倜然無所歸宿，不可以經國定分，慎到田駢也。」荀子解蔽篇亦稱之曰：「慎子蔽於法而不知賢。」天論篇又稱之曰：「慎子有見於後，無見於先。」則慎子之學也，其持論蓋爲後來道法開源。故史記稱之曰：「學黃老道德之術。」而漢志則以申韓稱之也。

## 二四三 慎懲賞本慎子辨僞

羅根澤

(十八，十二，燕京學報第六期)

慎子通行本，分威德，因循，民雜，德立，君人五篇，嚴可均(四錄堂本)錢熙祚(守山閣本)繆荃孫(四部叢刊本)從羣書治要輯出知忠君臣二篇，並舊有爲七篇，書雖非僞，而斷簡殘編，亦非秦漢舊觀(注一)。近商務印書館四部叢刊景繆荃孫寫明萬歷間吳人慎懲賞本，分內外二篇，內篇三十六事(注二)。吾師梁任公先生言「顯係慎懲賞僞造，爲同姓人張目」(注三)。吾恐世人悞於繆氏所藏而信以爲真也，不敢不辨。綜觀此書，可確證爲僞者無慮數十事，頡聚並編，可釐爲八種：

### 一 來歷不明

書籍行世，必有傳授，目錄學家，爲之著錄；或有不然，其特殊情形，必可持以示人，如竹書紀年、穆天子傳等書之出於汲冢是也。崇文總目雖言慎子三十七篇，而通志藝文略即言「漢志四十二篇，隋唐分爲十卷，今亡九卷三十七篇」，是漁仲時已僅餘五篇。周中孚鄭堂讀書記謂總目三十七篇之言，當有脫字（注四）。則僅餘五篇，爲時已久。自後著錄家，若陳振孫直齋書錄解題、王應麟漢書藝文志攷證、馬端臨經籍考、黃震黃氏日鈔，皆言五篇。即至於明代，宋濂諸子辨、焦竑國史經籍志，亦皆言五篇。歸有光諸子彙函亦言所存者僅數篇。姜思睿諸子鴻藻更言祇四篇（注五）。今慎氏本與諸書所載多出十數倍，授之何人，著之何書，無徵不信，僞證一也。

## 一一 與慎子思想矛盾

一人之說，枝言蔓語，容有出入，根本主張，決不能自相牴牾。莊子天下篇稱慎到：「談無任，而笑天下之尙賢也；縱脫無行，而非天下之大聖。」又述其言曰：「無用賢聖。」荀子解蔽篇謂：「慎子蔽於法而不知賢。」楊倞荀子注謂：「慎到本黃老之術，明不尙賢，不使能之道。」又述其言曰：「多賢不可以多君，無賢不可以無君。」是慎子以尙賢使能爲非也。慎氏本內篇第六事亦全錄韓非子難勢篇慎子之言，中有曰：「吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。」又曰：「賢智不足以服衆，而勢位足以屈賢者也。」第七事亦采藝文類聚五十四，太平御覽六百三十八，所載慎子之言，中有曰：「立君而尊賢，是賢與君爭，其亂甚於

無君。」又曰：「君立則賢者不尊。」第二十九事又采類聚三十八，御覽五百二十三所載慎子之言，中有曰：「有貴賤之禮，無賢不肖之禮。」是即慎氏本，慎子亦非尚賢也。而第十三事鈔墨子尚賢上中兩篇之文，中有曰：「夫王公大人爲政於國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑政之治，然而不得富而得貧，不得衆而得寡，不得治而得亂，則是本失其所欲，得其所惡。是其故何也？不能以尚賢事能爲政也。」（墨子借事爲使，此亦遂同之。）故國家有賢良之士衆，則國家之治厚；有賢良之士寡，則國家之治薄；故大人之務，將在於衆賢而已。」又曰：「故古者聖王之爲政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之。」又曰：「今王公大人有一衣裳不能制也，必藉良工；有一牛羊不能殺也，必藉良宰；至於治國家，則不使賢者能者在側，則此不肖者在左右也。……三代暴王桀紂幽厲之所以失措其國家，傾覆其社稷者，已此故也。」外篇第十事又曰：「好賢之心誠，則讒談利辭無以間。」第二十六事又曰：「黃帝立明堂之議，上觀於賢也。」忽而尚賢，忽而非之；忽而使能，忽而詆之；一人之言，胡能慎亂至此？豈不以非尚賢之言，鈔之韓非子，類聚，御覽所載慎子逸文尚賢之言，懋賞雜采墨子等書以成之耶？僞證二也。

### 三 鈔襲他書

周秦諸子各自名家，雖有相互之關係，而絕無鈔襲他家之言據爲自己之說者，有大抵爲後人所竄入也。慎本慎子則鈔錄他家者不一而足。約略言之，可分三類：



(甲)通章鈔襲者。內篇第六事，自『飛龍乘雲』至『而勢位足以屈賢也』，通章鈔自韓非子難勢篇；雖韓非子標爲慎子之言，但古子互引，多采取其意，因意製詞，即引用原文，字句亦多有出入，(錢熙祚據羣書治要，

此文在慎子威德篇，正與韓非子大同小異。)

此獨文字全同，其爲鈔襲韓非子無疑。

第三十三事，自『楚懷王爲

太子時』至『東地復全』，通章七百餘字，完全鈔自戰國策楚策，而於章首冠以『慎子仕楚爲太子傅』八字。

無論楚策慎子未必即爲慎到(注六)，即真爲慎到，此文爲慎子所記而國策采之耶，不容獨去章首八字；慎子

與編國策者各記之耶，不能語句全同。第三十四事，自『不教民而用之』至『務引其君以當道志於仁而

已』，通章鈔自孟子告子篇，而增益孟子『魯欲使慎子爲將軍，孟子曰』爲『慎子仕魯，魯使慎子爲將軍，伐齊

取南陽，孟子與曰』。此較鈔襲國策者更爲明顯。慎子作書，烏肯將孟子申斥之言采入篇中？外篇第一

事，自『古之全大體者』至『福莫久於安』，通章二百餘字，全鈔自韓非子大體篇。第六事，自『古之民未

知爲宮時』至『衣服節而肌膚和』，通章千餘字，全鈔自墨子辭過篇，惟去其『子墨子曰』數字耳。第十

四事，自『不肖者』至『猶謂之愚』，通章鈔自鸞子遺符五帝三王傳政甲第二。第十五事，自『聖人在上』

至『猶比肩也』，通章鈔自鸞子守道五帝三王周政甲第四。(案賈誼新書大政下亦有此文，而畧有同異。)

第三十三事，自『衛小國也』至『不若畜士之安也』，通章百二十餘字，全鈔自墨子貴義篇，惟易墨子『子墨

子謂公良桓子曰』爲『墨翟曰』。雖標爲墨子之言，但慎子著書豈種版哉，何徒事鈔胥而毫無詮發或批

評也。

(乙)通章鈔襲而略加修飾者。內篇第十三事，自「夫王公大人」至「而不明大物也」，通章八百餘字完全采自墨子尚賢上中兩篇，而斟酌去取，約為一章。墨子主尚賢，慎子非尚賢，此章力闡尚賢之旨，其為慎懋賞鈔墨子何疑？外篇第三十四事，自「樂由所來者尚矣」，(由所二字疑倒，呂氏春秋作所由。)至「律呂之本」，通章采自呂氏春秋仲春紀古樂篇，而略有刪削。第四十八事，自「榮啓期者」至「何不樂也」，通章采自說苑雜言篇，亦稍加刪裁。第五十一事，自「周成王問於鬻子曰」至「可得四生矣」，通章采自賈誼新書修政語下 (兼德輝觀古堂所著書采入所輯鬻子)，亦惟微去蔓詞而已。

(丙)摘鈔而加以附益者。內篇第十二事，自「昔者宓穡氏」至「以類萬物之情」，鈔自易繫辭，而於前後施以附益。第十九事，自「是故明主知其然」至「慶賞之謂德」，鈔自韓非子二柄篇，於前後亦皆有附益。

鈔襲他書，如此之多，世間安有掠攫他人，據為己有，而能成爲一家之言者？僞證三也。

#### 四 據意林及他書所載慎子逸文而略有附益

據意林者九事：

(甲)內篇第九事，據意林「孝子不生慈父之家，忠臣不生聖君之下。」而於前附以戰國策秦策蔡澤之言曰：「君明臣直，國之福也；父慈子孝，夫信妻貞，家之福也。故比干忠而不能存，申生孝而不能安，晉是

皆忠臣孝子而國家滅亂者何也？無明君賢父以聽之。」語意不能融洽。

（乙）第十事，據意林「藏甲之國，必有兵遁，市人可騙，安國之兵，不由忿起。」而於後附以「明主之征也」四十餘字。

（丙）第十二事，據意林「詩往志也，書往誥也，春秋往事也。」而於後附以「昔者必義氏」百餘字。

（春秋往事也下，有「至於易則吾心陰陽消息之理備焉」一句，朱彝尊經義考引即有之，錢熙祚言未知所出，當本慎本慎子。）

（丁）第十六事，據意林「有權衡者不可欺以輕重，有尺寸者不可差以長短，有法度者不可巧以詐僞。」而於後割賈誼新書大政下之言以附之曰：「王者有易政而無易國，有易君而無易民，湯武非得伯夷之民以治，桀紂非得跖之民以亂，民之治亂在於上，國之安危在於政。」（新書原文：「王者有易政而無易國，有易吏而無易民。故因是國也而為安，因是民也而為治。故禹以桀之亂為治，武王以紂之北卒為強。故民之治亂在於吏，國之安危在於政。」）

（戊）第二十事，據意林「措鈞石使禹察之，不能識也；懸於權衡，則釐髮辨矣。」而於後附以「聖君任法而不任智」二十餘字。案御覽八百三十載此文為：「厝鈞石使禹察鑄之重，則不識也；懸於權衡，則釐髮之不可差，則不待禹之智，中人之知莫不足以識之矣。」則意林蓋為節引，慎氏本不同，御覽而同意林，非古本顯然。又意林「使禹察之」下，疑脫「鑄之重」四字，不然鈞石之鉅，禹何致不能識？而慎氏與之同誤，其為鈔竊意林又何疑哉？

(己)第二十一事，據意林『愛赤子者不慢其保，絕險者不慢其御。』而於前附以『孔子謂子卜子曰』數語於後附以『為天下者不慢其民』一語。馬氏節錄羣書，采其精義所在，若有『為天下者不慢其民』之主意貫注句，馬氏不能不采，故此必為慎氏所增。

(庚)第三十一事，『兩貴不相事，兩賤不相使。家富則疏族聚，家貧則兄弟離。不聽不明不能王，不聾不能公。海與山爭水，海必得之。』完全鈔自意林。惟子書百家本慎子後附意林所載慎子逸文，與此同，前後為一事。(案羣刻書目謂子書後刻之子樂，每種後有滄港跋，今子書百家本慎子亦有滄港跋，蓋本之子樂，子樂為明人所刻，然則慎慈實采之意林者，倘據子樂本慎子所附耶！)而學津討原獲武英殿重雕本意林，聚學軒叢書周廣業

意林注，崇文局本意林，並『兩貴不相事，兩賤不相使』為一事；『家富則疏族聚，家貧則兄弟離』多『非不相愛，利不足相容也』為一事；『不聽不明』至『海必得之』為一事。觀其意義，各不相屬，分之是也；而慎氏沿子樂之誤而合之，偽蹟甚露。又『不聽不明不能王，不聾不能公』意林及王應麟困學紀聞諸子，『王』上『公』上皆有『為』字，而慎氏本無之，知為懸賞以意刪之也。

(辛)第三十二事，據意林『小人食於力，君子食於道。』而益之以『先王之訓也』數字。又割裂墨子魯問篇之文以附之於後曰：『故常欲耕而食天下之人矣，然一身之耕，分諸天下，不能人得一升粟，其不能飽可知也。欲織而衣天下之人矣，然一身之織，分諸天下，不能人得尺布，其不能煖可知也。故以為不若誦先王之道而求其說，通聖人之言而究其旨，上說王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言國必治，匹夫』

徒步之士用吾言行必脩，雖不耕而食饑，不織而衣寒，功賢於耕而食之，織而衣之者也。」（墨子原文，較此有核

言，文長不具引。蓋草創之作，駢拇枝指，後人鈔襲，頗難去批，亦事之當然，而辨偽者不可不於此留意也。）末又據列

子湯問篇注所載慎子之言：「治水者茨防決塞，雖在夷貊（慎氏或爲狄），相似如一，學之於水，不學之於禹也。」

而於前附之以：「許犯問於子慎子曰：『法安所生？』子慎子曰：『法非從天下，非從地出，發於人間，合乎人心而已。』」各自爲義，毫不相屬。

（壬）外篇第七事，「匠人成棺，不憎人死，利之所在，忘其醜也。」全鈔意林。

采之他書者，除內篇第六事全鈔自韓非子說已見前外，尚有七事：

（甲）內篇第七事，自「法之功」至「國之大道也」，采自藝文類聚五十四，太平御覽六百三十八。而於前附以「愛多者則法不立，威寡者則下侵上」二句。

（乙）第八事，「故治國無其法則亂，守法而不變則衰，有法而行私謂之不法。以力役法者百姓也，以死守法者有司也，以道變法者君長也。」采自類聚五十四。而於前附以「慮養神農教而不誅，黃帝舜堯誅而不怒，及至三王隨時制法，各適其用。」

（丙）第十四事，自「廟廊之材」至「非一人之力也」，采自文選盧子諒答魏子悌詩注，四子講德論注。而於後附以「故人主者」云云四十五字。

（丁）第十五事，自「離朱之明」至「其勢難觀也」，采自文選演連珠注，揚荆州誅注，類聚十七，御覽三

百六十六。而於後附以『故用賞貴信』數語。

(戊)第二十九事，自『禮從俗』至『無賢不肖之禮也』，采之徐堅初學紀，王應麟困學紀聞。而於後附以『故孔子言於魯哀公曰』至『以辨君臣之位』數語。考類聚三十八，御覽五百二十三，『無賢不肖之禮』後，尚有『有長幼之禮，無勇怯之禮；有親疏之禮，無愛憎之禮也』。則慎本定非古本矣。

(己)外篇第二十七事，全采自文選張景陽雜詩注。惟選注原作：『慎子曰：夫道所以使賢，無奈不肖何也；所以使智，無奈愚何也。若此則謂之道勝矣。』又曰：『道勝則名不彰。』顯係非一章之言，或一章而中有略去者也。慎氏本以『道勝則名不彰』，逕續『則謂之道勝矣』之後，知其非慎子舊觀也。

(庚)第二十九事，『匠人知爲門，能以門，所以不知門也，故必杜然後能門。』采自淮南子道應訓。而於後附以『富貴而禮，人人無有不敬；富貴而愛人，人人無有不親。』意指分歧，絕不連貫。

采接逸文，冀掩其僞，用心良苦；而草蛇灰線，未能滅跡，則亦徒與人以辨僞之佐證耳。最奇者，凡見他書之文，大氏皆在章首，間在章末，從無在一章之中者。惟內篇二十一事於末附『爲天下者不慢其民』一句，他書所采，遂若居一章之中者，辨見前。馬氏所采，諸家所引，何皆巧至此？良以摘詞纂言，附益於後，最爲易易，附益於前，則比較困難；既附益於前，又附益於後，而求若一氣呵成，天衣無縫，幾於不可能矣。故慎氏不得不以所采摭逸文置章首章末，僞證四也。

### 五 與古本不合

史記只言慎到著十二論，漢志則謂四十二篇，此多出之三十篇是否偽託，頗成疑問；假定不偽，則四十二篇必依次排列，如荀韓諸書。今慎氏本分內外篇，內篇三十六事（亦可謂之三十六章），外篇五十三事（亦可謂之五十三章），與史記漢志皆不合。不惟此也，嚴可均、錢熙祚、繆荃孫從羣書治要寫出知忠君臣二篇，慎氏本無之。治要作於唐魏徵，於時慎子尚完整，所據者仍為秦漢之舊，此本若真慎子書，不容無此二篇。不惟此也，尚有與古本馳舛者五事：

（甲）『毛嬙西施，天下之至姣也，衣之以皮，則見者皆走；易之以元緡，則行者皆止。』依治要在威德篇，下尚有『由是觀之，則元緡色之助也，姣者辭之則色厭矣。』慎氏本無後數句，不在威德篇，自為一章。

（外篇第二十二事）

（乙）『騰蛇遊霧，飛龍乘雲』一段，依治要亦在威德篇，與韓非子所引文字稍異。且上有『走背跋踰窮谷，野走千里，藥也，走背辭藥則足廢。』中有一『故』字。慎氏本則全同韓非子，（騰蛇二句，韓非子互倒，慎氏本亦遂互倒。）而別為專章（內篇第六事）。

（丙）『愛赤子者不慢其保，絕險歷遠者不慢其御。』二句，依治要亦在威德篇。（意林脫『歷遠』二字，慎氏本亦遂同之。）且尚有『舉重越高者不慢其藥。』一句，慎氏本無之，而志意、羣書為專章（內篇第二十一事）。

（丁）『孝子不生慈父之家，忠臣不生聖君之下。』依治要在知忠篇。慎氏本附以戰國策『君明臣直』

云云，標為專章（內篇第九事）。

(戊)「廊廡之材(廊廡二字，慎本倒)非一木之枝，狐白之裘非一狐之腋；治亂安危存亡榮辱之施非一人之力也。」依治要亦在知忠篇。而慎氏本別爲一章，而附之以「故人主者」云云四五十字(內篇第十四事)。

若爲慎子舊製，不能與古本馳舛，若綴輯逸文，又不容加以附會，僞語五也。

### 六 混慎子爲禽滑釐

孟子告子篇魯欲使慎子爲將軍章，慎子對孟子自稱「滑釐」。趙注不以爲慎到，謂滑釐其名。焦氏雖以爲即到，而謂「慎子與墨子之徒禽滑釐同名，或以慎子即禽滑釐，或以慎子師事禽滑釐，稱其師滑釐不識，皆非是。」今慎氏既以滑釐爲慎到，采入其文(內篇第三十四事)，又以呂氏春秋仲春紀當染篇謂「許犯學於禽滑釐，田繁學於許犯。」遂以許犯田繁爲慎子之徒，於內篇第三十二事，外篇第三十一事，三十五事，載其請問慎子。慎子之書何能紕繆至此，僞證六也。

### 七 有孟軻字

孟子之字，史漢不書，趙岐未聞。至王肅造聖證論以駁馬鄭，始謂「學者不知孟軻字，按子思書孔叢子有孟子居，則軻少居貧坎軻，字子居也。」又曰：「孟子字子車。」傅玄傅子始謂字子與，車與同音(注七)。



仍襲王肅之謬耳。今慎本慎子一則曰孟子與，再則曰孟子與。若果為慎到之真，遷固博及羣書，不能闕焉不著，趙岐亦不能謂『字則未聞』，王肅亦不能只引子思孔叢之偽而遺慎到之真，偽證七也。

### 八 尙有逸文

完整之書必無逸文，他家所引概見篇中。慎子逸文，慎氏本雖采入不少，而據駁可均踐熙祚所輯，軼出慎氏本者無慮數十則，知非慎子舊觀，偽證八也。

### 九 結論

即此八證，其非慎子之真而為懋賞之偽，毫無疑義。張鈞衡適園藏書志謂：『懋賞淵博嗜古，讀書麗文臨中，廣采百家，為之彙正。』蓋慎氏既得讀麗文臨藏書，以為館閣秘笈，世人未覩，割裂鈔襲，孰能糾正，際明末學，衰其術遂售。入清以來，流傳未廣，魁儒碩士無得釐定真偽。直至清之末造，繆荃孫張均衡等收藏其書，詫為異寶（注八）。近人孫君毓修亦視為『驚人秘笈』，謂『慎子善本，當推此矣』（注九），據以印入四部叢刊。顧君實作重考，占今偽書考，亦謂『慎子非偽書，以四部叢刊本為最多』，可謂失檢矣。

（注一）紀曉嵐等四庫全書提要子部雜家類：『慎子一卷……書錄解題則稱麻沙翻本凡五篇，已非全書。此本雖亦分五

篇，而文多刪削，又非陳振孫之所見；蓋明人並拾殘剩，重為編次。』案馮中孚亦謂今本非陳氏所稱之本，見所為鄭堂讀

書記子部雜家類，文不具引。

（注二）四部叢刊本係魏修跋謂：「內篇三十六事，外篇五十事。」今覆檢內篇同，外篇多出三事。

（注三）見梁先生所爲古書真偽及其年代卷一第二章。

（注四）鄧堂讀書記子部雜家類：「崇文目（法家）作一卷，原釋云三十七篇。讀書記附志（諸子類）書錄解題（法家）通考

（法家）宋志（法家）亦俱作一卷。王厚齋漢志攷證稱「漢志四十二篇，今三十七亡，惟有威德，因循，民雜，德立，君人，五篇，陸師注。」據此知崇文目原釋爲陳氏所引，當有脫字，斷不只云三十七篇也。」

（注五）周廣業意林卷二：「姜思容諸子鴻藻有威德，因循，隆治，觀化四篇。」案歸有光諸子彙函亦有因循篇，實包括因循民雜二篇，想姜氏本亦如之？

（注六）梁玉繩漢書人表攷卷六：「戰國楚策有慎子，爲晏王傅；魯亦有慎子，見孟子；此與莊惠並列，則非其人也。」

（注七）梁玉繩史記志疑孟子荀卿傳：「古車與通用，如秦三良子車氏，史於秦紀趙世家扁鵲傳並作子與，子驗。」

（注八）嚴鈞衡道園藏書志子部雜家類：「此本作內外二篇，明湖人慎懋賞刻本，較四庫本守山閣本均不同。守山閣據

治要御覽各書輯爲逸文者，此均有之；雖互見鶡子莊老等書，亦諸子之成例，似高出各本上，而各家書目亦未嘗著錄。」

（注九）見四部叢刊本慎子原疏修跋。

## 二四四 慎懋賞慎子傳疏證

羅根澤

(二〇)，十一，中國大學國學叢編第一期第四冊)

慎子，漢志著四十二篇，至宋祇餘五篇，錢熙祚嚴可均等從羣書治要輯出二篇，共得七篇。明慎懋賞獨鈔殘偽託，成慎子內外篇，較五篇及七篇本增多數十倍。然流傳不廣，因之無人論述。至涵芬樓輯印四部叢刊，據繆荃孫寫本影印，流傳始盛，不學之士奉爲驚人祕笈。其價僞已詳拙撰慎懋賞本慎子辨僞矣（載燕京學報第六期）。近中國學會印慎子三種，亦收慎懋賞本，較四部本增多慎懋賞序，王錫爵序，湯聘尹序，及慎懋賞所作之慎子傳，慎子考（慎子書之著錄），慎子評語，傳補，外篇直音；由是此驚人祕笈始全恭於世。序考評語皆無關宏旨；慎子傳全非事實，而與其內外篇相依爲命，故不嫌辭費，再爲統辨駁正之。羅根澤，二十年三月二十五日讀於北平。

雲臺子（慎懋賞別號）曰：開闢以來，天清地寧，民安物阜，執戶而執連焉，德以主之，而法以靖之也。世無法度，人心之欲橫縱肆發，其誰與禁之？皆欲相雄長而恥卑下，皆欲圖富貴而羞貧賤，皆欲享逸豫而憚奔走。欲熾則心迷，心迷則爭起，爭起則交相賊害；天地何以位，萬物何以育，倫紀何以明？故曰：治天下不可無法度也；法者，整齊斯民，而平天下之要道。慎到專言法，吾有取焉。

按此泛論，應無馳外，然謂慎到專言法，亦未盡當。莊子天下篇曰：「公而不當（應依崔本作黨），易而无私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物无擇，與之俱往；古之道術有在於是者，彭蒙，田駢，慎到，聞其說而悅之。齊萬物以爲首。曰：「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之，知萬物皆有所可，有所不可。故曰：選則不徧，教則不至，道則無遺者矣。」是故慎到棄知去

已而緣不得已，冷汰於物以爲道理。曰：「知不知，將薄知而後鄰傷之者也。謏標无任，而笑天下之尙賢也；縱脫无行，而非天下之大聖。椎拍輓斷，與物宛轉，舍是與非，苟可以免。不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之際，全而无非，動靜无過，未嘗有非。是何故？夫无知之物，无建已之患，无用知之累，動靜不離於理，是以終身无譽。故曰：「至於若無知之物而已；无用賢聖，夫塊不失道。」

豪傑相與笑之曰：「慎到之道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉。」

韓非子難勢篇曰：「慎子曰：『飛龍乘雲，騰蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與蟻蠅同矣，則失其所乘也。賢人而誦於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人，而桀爲天子，能亂天下，吾以此知勢位之足恃而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也；身不肖而令行者，得助於衆也。堯致隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止，由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以誦賢也。』」

（誦，原作訴，依俞樾改。） 據二文，知慎子蓋爲由道家至法家之過渡人物，雖言法，然主勢治主義，反對尙賢，反對用智，謂之爲專言法，似於其全部學說未能洞悉。

慎到者，趙之邯鄲人也。其先居魯昌平鄉東，富者數世矣。有慎清者，奢侈驕佚。魯定公十三年，孔子由大司寇行攝相事，殺大夫亂政者少正卯，與聞國政。懼而謀曰：「孔子爲政，必誅敗禮者，我之爲首必矣。」踰境而徙於趙焉。

按慎到先人，古書不載，慎懲賞欲使慎子與儒家孔孟發生關係，故謂：「其先居魯昌平東。」懲賞於

此傳外，又有傳補，自注：「傳中不能盡錄者補載之。」其第一條云：「慎清見孔子家語，荀子，劉向新序。」

「自注『周敬王時人。』劉向新序作潰。」今徧檢孔子家語，荀子，劉向新序，祇有慎潰氏，并無慎清。

家語相魯第一曰：「初魯之販羊有沈猶氏者，常朝飲其羊以詐市人，有公慎氏者，妻淫不制，有慎潰氏者，

奢侈踰法。……及孔子之爲政也，則沈猶氏不敢朝飲其羊，公慎氏出其妻，慎潰氏越境而徙。」荀子

儒效篇曰：「仲尼將爲司寇，沈猶氏不敢朝飲其羊，公慎氏出其妻，慎潰氏踰境而徙。」（新序雜事第五探此文）

新序雜事第一：「魯有沈猶氏者，且飲羊飽之以欺市人，公慎氏有妻而淫，慎潰氏奢侈驕佚。……孔子

將爲魯司寇，沈猶氏不敢朝飲其羊，公慎氏出其妻，慎潰氏踰境而徙。」慎懋賞以「潰」字不若「清」

字之善也，由是改爲「清」字，又以良心之憚於改古也，由是注曰：「劉向新序作潰。」對荀子家語之

作「潰」則故作昏瞶，以自欺欺人。且慎潰氏以「慎潰」爲氏者也，非姓「慎」名「潰」也。風俗

通義姓名篇曰：「人之所以有姓者何？所以崇恩愛，厚親親，遠禽獸，別婚姻也。……所以有氏者何？所以

貴功德，賤力役。」……以慎潰氏爲姓，「慎」名「潰」，「紕謬已極，至改爲「慎清」，更所謂無知妄爲

者矣。孔子家語，荀子，劉向新序祇言「踰境而徙」，未言徙於何國，此曰：「踰境而徙於趙，」以慎到爲

趙人故也；改古牽附，又下於向壁虛造者矣。

清之子生到。

按古無慎清，已辨之詳矣；即果有慎清，慎清之子亦不能生到。慎潰氏生卒年月不可攷（懸賞所請）

慎，然既曰孔子爲大司寇，踰境而徙，則孔子爲大司寇時，慎潰氏必已屆中年可知。孔子爲大司寇確在何年不可考，然必在魯定公十年以前。史記孔子世家曰：「定公以孔子爲中都宰，一年，四方皆則之。由中都宰爲司空，由司空爲大司寇。定公十年春，及齊平……會於夾谷，魯定公且以乘車好往，孔子攝相事。」定公十年，爲周敬王二十年（據史記十二諸侯年表），當西歷紀元前五百年，依懋賞在定公十三年，則當西歷紀元前四百九十七年。慎到生年亦不可考，然知爲齊宣王時人，所以史記田敬仲完世家曰：「宣王喜文學游說之士，自如騶衍，淳于髡，田駢，接子，慎到，環淵之徒七十六人，皆賜列第爲上大夫。」據六國表，齊宣王立於周顯王二十七年，當西歷紀元前三百四十二年，上距孔子爲大司寇之年已一百六十年，祖孫之相差，抑太遠矣！

到博識強記，於學無所不究。自孔子之卒，七十子之徒散遊列國，或爲卿相，或友教士大夫，故卜子夏館於西河，吳起段干木慎到之徒受業於其門，及門弟子者甚衆。到與孟軻同時，皆通五經，軻長於詩，到長於易。

按史記仲尼弟子列傳言：「孔子既沒，子夏居西河教授，爲魏文侯師。」儒林傳言：「田子方，段干木，吳起，禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫。」未有言慎到爲子夏弟子者。據仲尼弟子傳，子夏少孔子四十四歲，其居西河教授在孔子既沒。孔子生年，依史記十二諸侯年表，魯周公世家，孔子世家，在魯襄公二十二年，公羊傳，穀梁傳，則謂在襄公二十一年；孔廣牧先聖生卒年月日考繁徵博引，證明史記爲是。卒年，公穀，史記，皆謂在魯哀公十六年。攷史記十二諸侯年表，襄公二十一年爲周靈王二十一年，當西

歷紀元前五百五十一年；哀公十六年爲周敬王四十一年，當西歷紀元前四百七十九年。子夏少孔子四十四歲，則其生當西歷紀元前五百零七年。卒年無考，約之不能越西歷紀元前四百零七年。且孔子之卒爲西歷紀元前四百七十九年，傳言孔子既沒，子夏在西河教授，則其設教西河當在西歷紀元前四百七十九年以後，但不能距四百七十九年太遠。慎到與齊宣王同時（據史記田敬仲完世家，引見前），宣王之立當周顯王二十七年，爲西歷紀元前三百四十二年，上距「孔子既沒，子夏居西河教授」之年已一百三十四年；若以宣王十八年計算，則更遠矣；慎到烏能受業於其門？史記孟子荀卿列傳云：「孟子受業子思之門人。」趙岐孟子題辭言：「長師孔子之孫子思。」漢書藝文志亦曰：「子思弟子。」風俗通義窮通篇亦曰：「柯受業於子思。」從無言孟子受業子夏之門者。後儒謂孟子生於周烈王四年，（此說出於明人所傳之孟學孟氏譜，晚出爲說，本不足信，然遂以推考孟子事蹟，皆不抵觸，知其與事實不甚相遠，故後儒多承用之。詳載拙撰孟子評傳。）雖未必盡確，然及見梁襄王則絕對無疑。梁襄王之立，依史記在周顯王三十五年，依竹書紀年在周慎觀王三年。顯王三十五年爲西歷紀元前三百三十四年，上距子夏居西河教授亦已百三十四年；慎觀王三年爲西歷紀元前三百十八年，更多十六年，則無論依史記竹書，皆無受業子夏之理。此傳雖未直言孟子受業於子夏，然於「及門弟子者甚衆」下，緊接以「到與孟軻同時，皆通五經，軻長於詩，到長於易」，而慎到固認爲子夏弟子者，則似乎亦以孟子爲子夏弟子。所以不明言者，以孟子師承古書已有記載，不敢與古說顯異也。於是爲影射附會之說，使與認爲子夏弟子

之慎到同時，而且同通五經，一長於詩，一長於易。即使懋賞之意未以孟子爲子夏弟子，然孟子固未能與子夏弟子同時；無論如何，其說與事實完全不符。孟子通五經，長於詩，固古有明文；慎到通五經，長於易，抑何據乎？慎懋賞生晚明之時，爲儒家統一時代，是非善惡純以孔孟儒家之言爲斷，欲崇高慎到地位，不能不設法與孔孟發生關係，故前謂慎到「其先居魯昌平鄉東」，以謂其祖與孔子爲鄰，此又謂與孟軻同受業於子夏之門，以使其爲孔子之再傳弟子，孟子之同學，且使通儒家之五經，長於儒家之易，可謂心勞日拙矣。

齊威宣王時，喜文學游說之士，如騶衍，淳于髡，田駢，接子，慎到者，流七十六人，命曰列大夫，爲立館稷山之下，高門大屋，尊寵之，不治而議論，天下諸侯客言齊能致天下賢士也。是以齊稷下學士，多至數百千人。

按此段蓋本史記田敬仲完世家，惟彼祇言宣王，不言威王，其文曰：「宣王喜文學游說之士，自如騶衍，淳于髡，田駢，接子，慎到，環淵之徒七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」

到仕楚，爲楚襄王傅。襄王之爲太子也，常質於齊；及其歸也，齊王求東地五百里，適得歸，不與不得歸。襄王退而就慎子計，慎子令朝羣臣而皆獻策焉。上柱國子良曰：「不與則不信，請與而復攻之。」昭常曰：「去東地五百里，是去國之半也，王勿與，臣請守之。」景繆曰：「不可與也，臣請西索救於秦。」王謂慎子曰：「寡人誰用三子之計？」慎子曰：「王皆用之。」適遣子良北獻地於齊，遣子良之明日，立昭常爲大司馬，使守



東地，又遣景鯉西索救於秦。齊王恐焉，乃遣子良南道楚，西使秦，解齊患，士卒不試，東地復全。

按此純本戰國策楚策二，其文與此略同，不贅列。考史記六國表，有頃襄王，無襄王，楚世家於頃襄

王亦時稱襄王，是襄王即頃襄王，據六國表，立於周赧王十七年，卒於周赧王五十二年。再據六國表及

田敬仲完世家，齊無懷王，故國策此段似有問題。說者謂周書諡法解曰：「慈義短折曰懷。」晉有懷公，

失國早喪，楚有懷王，客死於秦，齊王建國亡被虜，或者後人遂諡爲懷王，而史記失載，亦未可知。如即齊

王建，其立在周赧王五十一年，與頃襄王相值者，祇王建之元二年，頃襄王之末二年。傳文言：「襄王之

爲太子也，嘗質於齊，及其歸也，齊王求東地五百里，迺得歸。」（國策文小異而意同）可見爲頃襄王元年事，

頃襄王元年，王建固未立也。故無論如何，此事未可輕信。即可信從，其所謂慎子亦非慎到。梁玉繩

漢書人表考曰：「戰國策有慎子，爲襄王傅，魯亦有慎子，見孟子，此與莊蕙并列，則非此人也。」良然。

過魯，魯平公慕其爲人。時魏與秦趙韓燕共伐齊，敗之濟西，潛王出亡。平公欲乘亂割齊岱以南爲己屬，乃

拜慎子爲上將軍，將五百乘以往。孟子自齊歸，止於魯，謂慎子曰：「周公之封於魯，爲方百里也，今魯方百里

者五，子以爲有王者作，則魯在所損乎，在所益乎？徒取諸彼以與此，然且仁者不爲，況於殺人以求之乎？君

子之事君也，務引其君以當道志於仁而已。」慎子悅其言，辭於平公而去之。

按孟子載魯欲使慎子爲將軍，未言名到，對孟子自言：「此則滑釐所不識也。」則其名似爲滑釐，非

到也。慎懋賞茫然不察，以爲即慎到，以孟子此文入慎子內外篇，又據以作傳，荒謬一至於此。考史記

魯周公世家，平公十二年，秦惠王卒；三十二年，平公卒；是秦惠王卒後二十年而平公卒。據六國表，秦惠王卒於周赧王四年，當西歷紀元前三百十一年；又二十年為赧王二十四年，當西歷紀元前二百九十一年。秦燕韓趙魏五國伐齊，六國表及各世家皆繫在赧王三十一年，當西歷紀元前二百八十四年；平公已卒五年矣，烏能欲乘亂割齊岱以南為己屬？烏能於此時拜慎子為上將軍？蓋慎懲賞知孟子與魯平公同時，故以此事歸之平公，以便牽附魯欲使慎子為將軍故實，而不知其時之不相值也。慎懲賞偽慎子，為慎子作傳，為強認之遠祖張目也，然以被孟子呵斥之慎滑釐附會慎子，慎子有知，必曰：「懲賞非吾孫也，何為使爾祖拾唾罵之言耶？」

是時蘇秦張儀者，工縱橫之學，以惑亂黔首，欲以一人之辨，反覆山東之人主，人主又不務大道，而任私智。慎子知其道之不行也，適與其徒許犯、環淵、田繁之屬，退老於邯鄲之上，著書八千言，其大要本道而不離乎情，任法而還責於主，雖見窮擯而不黜其志，非談天雕龍支離其說者比也。

按呂氏春秋當染篇，禽滑釐學於墨子，許犯學於禽滑釐，田繁學於許犯，是許犯為禽滑釐弟子，田繁又為許犯弟子。慎懲賞所以謂為慎到之徒者，亦基於孟子「此則滑釐所不識也」一語，故於所偽慎

子內外篇列許犯田繁問慎子之言（中國學會本頁二十一、二十二），於此復謂「適與其徒許犯、環淵、田繁之屬退老於邯鄲之上，著書八千言」。滑釐為魯將慎子所自稱，則決非禽滑釐；若為禽滑釐，趙注曰：「滑釐，

慎子名。焦贛正義曰：「慎子與墨子之徒禽滑釐同名，或以慎子即禽滑釐，或以慎子師事禽滑釐，稱其師滑釐不識，皆

弄是」。則又非慎到矣。以彼處稱慎子，遂以為慎到；又以自稱滑釐，遂以為為滑釐，可謂紕繆之至矣。據史記田敬仲完世家，環淵與慎到同客齊宣王（見前），亦非其徒也。

故其後世子孫傳而習之，率而行之，若慎溫其慎，慎知禮，慎從古，慎鏞，慎欽，慎伯筠，慎德秀者，皆植節一時，樹勳當世，而到之學得不廢焉。

此蓋慎懋賞偽慎子及作傳之本指，崇高遠祖，即以自尊，猥鄙之至。

嗟乎！孟子有言曰：『不用賢則亡，削何可得歟？』六國破滅，豈兵不利，戰不勝哉，見慎子之賢而不能舉也。無賢，則國從之勿可救已。然則賢才之用舍，果人主操之耶？抑氣運使然耶？余讀慎子書，蓋深為六國惜云！

## 二四五 尸子考證

張西堂

（十四，三，學錄，又國故學討論集第四集，敘梁漢偽政附錄；此據段梁漢偽政附錄）

（一）

漢書藝文志有『尸子二十篇』列在雜家。班固自注曰：『名佼，魯人。秦相商君師之，鞅死，佼逃入蜀。』

史記孟荀列傳上說：『楚有尸子。』劉向別錄說是在蜀。王應麟在漢書藝文志考證上說：『今案尸子書，』

晉人也。名佼，秦相衛鞅客也。鞅謀事畫計，立法理民，未嘗不與佼規也。商君被刑，佼恐並誅，乃逃入蜀，造

二十篇書，凡六萬餘言。」這是尸子的來歷，我們所知道的大約如此。

尸子全書，到宋時早已散亡了。現在通行的尸子，一是任兆麟輯的，一是章宗源輯的，一是孫星衍輯的，一是汪繼培輯的。這四種輯本之中，惟有汪本搜羅最多，所以人們都說：「汪輯最好。」現在我們考訂尸子，只有根據汪本了。

（ 考 子 尸 ）

記得梁任公先生在哲學雜誌第四期上說：「尸子」輯本近真。」胡適之先生在中國哲學史大綱上說：「尸子書二十卷，向來列在雜家，今原書已亡，但是有從各書裏輯成的尸子兩種。據這些引語看來，尸後是一個儒家的後輩……即使這些不真是尸後的，也可以代表當時的一派法理學者。」可見人們對於尸子，沒有那個積極的反證，尸子是極不可靠的，是有問題的。我讀現今汪輯尸子，就很不相信是無問題的，六七年來，對於這個疑問很加注意，漸漸證據也多了。我以為有三個問題是該討論的：（一）人的問題，（二）文的問題，（三）時的問題。換言之，我以為現在通行的尸子至少是兩個人作出的，並且有兩個時代的嫌疑。請把我的意見說明，以便討論。

（一）

現在通行的尸子是兩人的，這是很容易看出來的。

汪繼培的尸子敘上說：「劉向序荀子，謂『尸子著書，非先王之法，不循孔氏之術。』」劉德又謂

其「兼總雜術，術通而文鈍。」今原書散佚，未究大旨，諸家徵說，率皆採擷精華，剪落枝葉，單詞賸義，轉可寶愛。」

章懷太子注後漢書（臣者呂強列傳）謂：「尸子書二十篇，十九篇陳仁義道德之紀，一篇言九州險阻，水泉所起。」

據這兩段話看來，顯而易見的是有兩樣的學說，兩樣的作者。如若尸子是秦相商君之師，書議圖計，必相與偕，那樣，尸子既能與商君合作，又能與商君親密，尸子必定也是任法重刑，棄知非聖的主張者。軼死逃蜀，便是個明證。劉向說尸子是：「非先王之法，不循孔氏之術，」當然也是真實可靠的。

但是反過來說，穀梁傳在隱公五年有尸子的：「初獻六羽，始厲樂矣。」這一句。在桓公九年有：「夫已多乎道，」也是尸子的。尸子既是穀梁經師，必定私淑孔子，服膺聖道，穀梁傳上的引語當然可靠。章懷太子說：「尸子書二十篇，十九篇陳仁義道德之紀，」應該也是真實可信的。（元和姓纂一尾穀梁姓下引「尸子曰：

「穀梁傳春秋十五卷。」此語當在尸子原書中，此亦一證據。）

我們現在將劉向、章懷太子的話證明了。在漢書藝文志上只有一種尸子；在劉向和章懷太子的口中却有兩樣的尸子。大概在以前總有兩種尸子，所以他們說法不同，不過我們現在因原書已亡，把尸子誤認爲一人的了。講穀梁傳的，有不承認尸子是一個人的。阮文達說：「隱五年，桓六年（應是九年）並引尸子。說者謂即尸佼，佼爲秦相鞅客，鞅被刑後，遂亡逃入蜀，而預爲徵引，必無是事。或傳中所言，非尸佼也」（

（據莊陵校勘記）

廖季平說：「先師也，人表序以爲在孟子後，或以爲佞，非也。」（據梁古義疏）

但阮皆未

尋出什麼根據來，其實拿文字時代來作證，商君的先師的尸子，與儒家的後輩的尸子，很容易見出是兩人的。

(三)

現在通行的纂輯的尸子，大概是兩樣作者底文字，這是很能幫助證明「尸子」這二字代表兩人的。由文字上觀察思想，其不合之處略有三種。請引輯本尸子的話語來作證明。

凡治之道莫如因智，因智之道莫如因賢。（治天下）

治天下有四術：一曰忠愛，二曰無私，三曰用賢，四曰度量。（君治）

聖人正己而四方治矣。（神明）

仲尼曰：「得之身者，得之民；失之身者，失之民；不出于戶而知天下，不下其堂而治四方，知反之于己者

也。」以是觀之，治己則治人矣。（處道）

這個尸子大概是儒家後輩，所以他要講究「忠愛」、「無私」、「正己」、「因賢」。這必不能與商君合作。

韓非說：「商君教秦孝公燔詩書而明法令」（和氏）。又說：「公孫鞅之治秦，賞厚而信，刑重而必，故其國富

而兵強。」商君不重賢智，不講仁愛，那能和這尸子志同道合呢？必不能做到「未嘗不與佞規，而結果

佞至「遂逃亡入蜀。」我們可以斷定這非劉向和班固所說的尸子，這不是「非先王之道」的。

但是如若認定他是儒家的後輩，當然這尸子就是穀梁經師，聖人之徒了。他偏又說：

墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別，其學之相非也數世矣，而已皆算于私也。（廣澤）

這一段話把孔夫子列在第二位，讓墨子坐第一把交椅，又說孔夫子是「而已皆算于私也」。這很不像是陳仁義之紀的尸子，倒像與商君合作的一人。孫星衍校本尸子叙說：「……而尸子以爲孔子貴公，與諸子並論，不亦失言乎？」這就是對於儒家的後輩的尸子懷疑了！尸子本列雜家，但我們不可以這尸子是雜家，就認爲儒家後輩的尸子就可以非聖誣孔了！

孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」儒家本是注重人格的感化的，尸子也很主張感化主義的，所以說：「聖人正己而四方治矣。」但書中有：「是則有賞，非則有罰，人君之所獨斷也。」這便不合儒家的尸子的口味，我們不能無疑。我不敢說那些是商君之師的尸子的話語，也不敢說那不是商君之師的尸子的話語。

最重要的還是尸子時代之考證。

#### （四）

據前二節的證明看來，現行尸子，在作者方面，在文字方面，都可見得是兩樣的人。其實這兩樣人是未

必同時代的。班固以為是尸佼，秦相商鞅師之，更未必可靠。這是本文最重要的地方，我今從三方面立論，來求讀者的注意和批評。

一、尸子說：『墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，料子貴別，囿，其學之相非也數世矣，而已皆弃于私也。』這一段話有幾處很可疑的，足證尸子決不能是商君之師的尸佼。第一，『田子貴均』當然是指田駢，田駢又叫陳駢，呂氏春秋不二篇說：『陳駢貴齊』，田陳古通，均齊義同，這是一個旁證。莊子天下篇說：『慎到田駢彭蒙……齊萬物以為首。』這也是可以證明『田子貴均』的田子是田駢。田駢的時代，大概是西歷前三世紀的初年；田駢學說之成熟，大概是前三世紀的初半。然而尸佼是于西歷前三三八年，商君被刑後入蜀的，這和田駢的學說之成熟相距至少有四五十年。（凡關於年代，請看胡適中國哲學史大綱三四〇至三六〇頁。）尸佼是商君之師，如何能活得那樣長久，如何能知道田子貴均呢？最可疑的是第二，『其學之相非也數世矣』這一句。尸子能知道田駢的學說和別種的學說相非至於數世麼？第三，『料子貴別，囿』這話也可疑。『別囿』是宋銛、尹文派的思想，在田駢之後，尸佼能知道這學派的產生嗎？能說他們相非數世嗎？合這三個疑點看來，現行尸子未必是尸佼的罷！

二、現行尸子上有這一句：『赤縣州者，實為崑崙之墟。』『赤縣神州』是騶衍的新創，騶衍約和平原君同時，史記平原傳且說騶衍在信陵破秦存趙之後，約在西歷前二五七年。尸佼前三三八年入蜀，他能知道這六七十年以後的學說嗎？他能知道赤縣州這個名詞嗎？尸佼如若是商君之師，我以為他說不出這話來。



三，現在我們從穀梁傳來看罷！如若尸子是穀梁經師，他是否即是尸佼？他的時代又如何？穀梁這個人，傳說有四個名字，兩個時代，很可以考定的（看柳興恩穀梁大義述述經師篇）。穀梁傳大概更不是穀梁本人作出的（看四庫全書總目提要）。我們不可以拿穀梁的時代推定尸子的時代。但是據紀昀的四庫提要，陳澧的東塾讀書記，皮錫瑞的春秋通論等書看來，穀梁傳是見過了公羊傳然後作出的。公羊傳是公羊五世相授，至胡毋生乃著竹帛的（徐彥公羊傳疏）。那末，穀梁的『著於竹帛』當然在公羊後了。而尸子有『穀梁俶傳春秋十五卷』的話，這尸子似乎是見過穀梁已著竹帛的，故能說『十五卷』這些話了。這是漢時的經師才能說的，當然不是尸佼了。我因此疑穀梁傳既引尸子，而成若干卷，尸子又不應說這穀梁俶傳春秋十五卷的話。然則不是尸子有後人譌造的部分在內，則穀梁傳必有後人竄亂的情形了。這總算我的第三個證據了。

附說：關於穀梁方面，我本還有似乎極強的證據，足證明尸子不是尸佼那個時代的。因為李連的引證太多，我尚有一二懷疑的地方，只好暫時從畧，候將來再發表罷！

我因為現代尸子上很多關於正名的話，恐怕劉向所說的尸子是戰國末年的人物，所以他能舉出當時各派的學說。根據穀梁俶傳春秋十五卷這一句話，我恐怕章懷太子所見的尸子是漢代的人物。但是劉向何以沒有見到陳仁義之紀的『尸子』呢？尸子怎又能說『十五卷』的話呢？我恐怕真的尸佼的書已亡，唐宋所見的尸子是後人偽造的，——至少有一部分是偽造的，——不過我是尚無確證罷了。

在我這篇結論上，我請聲明三件事：

一，我以爲現在通行的尸子，決不是尸佼的著述，但當日確有尸佼這個人。我承認穀梁傳上的尸子，在當日或確有其人，不過他決不是尸佼這人，現行的尸子上面，或者至少有他的許多學說思想在內。現在的尸子，或者至少又有後人的依託部分在內，我們不可隨便當作可以代表先秦時代的思想。——這些是這篇尸子考證的結論，希望讀者與以盡量之批評。

二，尸子的問題，不僅是於諸子有關係，也與春秋穀梁傳有關係。以前的學者——講穀梁的——似乎對於尸子都未講得透澈確鑿。康有爲先生曾說過尸子是始皂時代的人，但也不說出充分之理由（春秋經傳大義徵言啟）。我希望從此有人注意這個問題。

三，凡是前人書籍已散亡，經後人搜集起來的東西，大概都不可深信，我們不可以爲輯本就是可靠的，我希望談古書真偽的人們，對於這個提議也加以注意！

十四年二月三日，在太原。

## 二四六 韓非的著作考

容肇祖

（十六，十一，二二，國立中山大學語言歷史學研究所週刊一集四期）

韓非的著作，今傳有韓非子一書。然而這書篇次雜亂，最不可靠。據漢書藝文志法家韓非子五十五

篇；隋書經籍志子部法家韓非子二十卷；唐書經籍志以下，所記韓非子卷數，俱與隋書同。今傳本韓非子俱二十卷，五十五篇，與漢書隋書俱相合。史記老莊申韓列傳說非「歸於黃老」，疑當日韓非子一書，已混雜有解老、喻老之篇。又說非「作孤憤，五蠹，內外儲，說林十餘萬言」，「秦王見孤憤，五蠹之書」。並錄說難全文。則韓非子之混亂，當遠在司馬遷之前。今韓非子一書，首篇爲初見秦，次篇爲存韓，已自相矛盾。證以他書，初見秦一篇，見於國策，爲張儀所說。存韓篇，記李斯的策劃行事，又不像韓非所作。解老、喻老，文體殊異，恐韓非子一書經後人混亂，摻入正多。史記韓長孺列傳說道：「嘗受韓子雜家說於騶田生所。」今傳的韓非子，或當初即「韓子雜家說」，後來簡稱韓非子，既失其源，一切雜家說爲韓非所獨占，而讀者復不問其內容。今將原書細爲考定，實者證之，疑者缺之，分列於下。

### （一）確爲韓非所作者

五蠹 史記所說既不能信，則孰爲韓非所作似無從證明。但是五蠹一篇，無論如何可確定爲韓非所作。史記李斯列傳載二世責問李斯曰：

吾有私議，而所有聞於韓子也；曰：「堯之有天下也，堂高三尺，采椽不斷，茅茨不翦，雖逆旅之宿，不勤於此矣；冬日鹿裘，夏日葛衣，桑糲之食，藜藿之羹，飯土甑，啜土鍋，雖監門之養，不穀於此矣；禹鑿龍門，通大夏，疏九河，曲九防，決停水致之海，而股無胈，脛無毛，手足胼胝，面目黎黑，遂以死於外，葬於會稽，臣虜之勞，不烈

於此矣。」

今本五蠹篇說道：

堯之王天下也，茅茨不剪，采椽不斷，糲粢之食，藜藿之羹，冬日鹿裘，夏日葛衣，雖監門之服，養不虧於此矣；禹之王天下也，身執耒耜以爲民先，股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞，不苦於此矣。

雖文字不必盡同，足證五蠹一篇確爲韓子原文。又李斯列傳載李斯以書對二世說道：是故韓子曰：『布帛尋常，庸人不釋；鑠金百鎰，盜跖不搏』者，非庸人之心重，尋常之利深，而盜跖之欲淺也……

今本五蠹篇說道：

布帛尋常，庸人不釋；鑠金百鎰，盜跖不撥。不必害，則不釋尋常必害，則手不撥百鎰。（則手原作手則，依

顧廣圻校改。）

李斯與韓非同出荀卿之門，所引當可據。則五蠹一篇確爲韓非之作無疑。

顯學 顯學一篇亦確爲韓非所作。史記李斯列傳載李斯以書對二世說道：

故韓子曰：『慈母有敗子，而嚴家無格虜』者何也？則能罰之加焉必也。（素隱，格，張悍也。）

今本顯學篇說道：

嚴家無悍虜而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。

古人引書不必盡同原文，足證顯學一篇確爲韓非所作。

## （二）從學說上推證爲韓非所作者

難勢 我們既確定五蠹，顯學爲韓非所作，則可以從這兩篇的內容和思想去推證其他各篇，那一篇是韓非所作的。難勢一篇，內容所說，與五蠹所說有不相悖而相發明的地方。五蠹篇說道：

魯哀公，下主也，南面君國，境內之民莫敢不臣民者，固服於勢。勢誠易以服人，故仲尼反爲臣而哀公顯爲君。仲尼非懷其義，服其勢也。故以義則仲尼不服於哀公，乘勢則哀公臣仲尼。今學者之說人主也，不乘必勝之勢而務行仁義，則可以王，是求人主之必及仲尼，而以世之凡民皆如列徒，此必不得之數也。

難勢篇說：

世之治者不絕於中，吾所以爲言勢者，中也。中者，上不及堯舜而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處世而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥騮而分馳也，其相去亦遠矣。夫棄隱括之法，去度量之數，使奚仲爲車不能成一輪，無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯舜戶說而人辯之，不能治三家。夫勢之足用亦明矣，而曰必待賢則不然矣。

這裏所說與五蠹所說同，而較之更爲詳明，足證難勢一篇亦是韓非所作。

問辯 問辯所說，有與五蠹篇相通的地方。五蠹篇說：

故明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師；無私劍之捍，以斬首爲勇。是境內之民，其言談必軌於法，動作者歸之於功，爲勇者盡之於軍。

問辯篇說：

明主之國，令者，言最貴者也；法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適。故言行而不軌於法令者必禁。可證問辯一篇和五蠹的思想是一致的。又五蠹篇說道：

今修文學，習言談，則無耕之勞而有富之實，無戰之危而有貴之尊，則人孰不爲也。是以百人事智而一人用力。事智者衆則法敗，用力者寡則國貧，此世之所以亂也。

問辯篇說道：

亂世則不然，主上有令，而民以文學非之；官府有法，民以私行矯之。人主顧漸其法令而尊學者之習行，此世之所以多文學也。

這兩處也是相一致的。

詭使 詭使一篇，其思想有與五蠹相通的地方。五蠹篇說：

故不相容之事，不兩立也。斬敵者受賞，而高慈惠之行；拔城者受爵祿，而信廉（疑當作兼）愛之；墜甲利

兵以備難，而美薦紳之飾；富國以農，距敵恃卒，而貴文學之士；廢敬上畏法之民，而養遊俠之屬；舉行如此，治強不可得也。

詭使篇說：

夫上之所貴，與其所以爲治相反也。夫立名號，所以爲尊也，今有賤名輕實者，世謂之高行；設爵位，所以爲賤貴基也，而簡上不求見者，世謂之賢；威利所以行令也，而無利輕畏者，世謂之重；法令所以爲治也，而不從法令，爲私善者，世謂之忠；官爵所以勸民也，而好名義不進仕者，世謂之烈士；刑罰所以擅威也，而輕法不避刑戮死亡之罪者，世謂之勇夫。……故世之所以不治者，非下之罪，上失其道也。……凡上所治者，刑罰也，今有私行義者尊，社稷所以立者安靜也，而譏險讒諛者任；四封之內所以聽從者，信與德也，而陂知傾覆者使；令之所以行，威之所以立者，恭儉聽上，而巖居非世者顯；倉廩之所以實者，耕農之本務也，而綦組錦繡刻畫爲末作者富；名之所以成，池之所以廣者，戰士也，今死之孤飢餓乞於道，而優笑酒徒之屬乘車衣絲……

這種見解和五蠹所說都是相一致的，在措詞及文法上亦可以證明是一家之言。又五蠹篇說：

古者蒼頡之作書也，自環者謂之私，背私謂之公。公私之相背也，乃蒼頡固以知之矣。今以爲同利者，不察之患也。然則爲匹夫計者莫如脩行義而習文學，行義脩則見信，見信則受事，文學習則爲明師，明師則顯榮，此匹夫之美也。無功而受事，無爵而顯榮，有政如此，則國必亂，主必危矣。

詭使篇說道：

夫立法令者，以廢私也，法令行而私道廢矣。私者所以亂法也，而士有二心私學，巖居窳路，託伏深慮，大者非世，細者惑下，上不禁又從而尊之以名，化之以實，是無功而顯，無勞而富也。

這種見解，也都是是一致的。可證詭使一篇確為韓非所作。

六反 六反一篇頭一段和五蠹篇的思想有相通的地方。如說：

畏死遠難，降北之民也；而世尊之曰貴生之仕；學道立方，離法之民也；而世尊之曰文學之士；遊居厚養，牟食之民也；而世尊之曰有能之士；語曲牟知，僞詐之民也；而世尊之曰辨智之士；行劍攻殺，暴傲之民也；而世尊之曰礪勇之士；活賊匿姦，當死之民也；而世尊之曰任譽之士；此六民者，世之所譽也。赴險殉誠，死節之民也；而世少之曰失計之民也；寡聞從令，全法之民也；而世少之曰樸陋之民也；力作而食，生利之民也；而世少之曰寡能之民也；嘉厚純粹，整毅之民也；而世少之曰愚戇之民也；重命畏事，尊上之民也；而世少之曰怯憚之民也；挫賊遏姦，明上之民也；而世少之曰諂譏之民也；此六者，世之所毀也。姦僞無益之民六，而世譽之如彼，耕戰有益之民六，而世毀之如此；此之謂六反。

這段所說和上所舉五蠹及詭使所說有相一致的地方，故可證為韓非所作。又六反篇說：

夫姦必知則備，必誅則止。不知則肆，不誅則行。夫陳輕貨於幽隱，雖曾史可疑也；懸百金於市，雖大盜不取也。不知則曾史可疑於幽隱，必知則大盜不取懸金於市。故明主之治國也，衆其守而重其罪，使



民以法禁而不以廉止。母之愛子也倍父，父令之行於子者十母；吏之於民無愛，令之行於民也萬父母。父母積愛而命窮，吏用威嚴而民聽從。嚴愛之策，亦可決矣。

五蠹篇說：

故父母之愛，不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛，聽於威矣。……布帛尋常，庸人不釋；鑠金百溢，盜跖不掇。不必害，則不釋尋常；必害，則不掇百溢。故明主必其誅也。

這很可以證明六反一篇是韓非的思想。又六反篇說：

明主聽其言，必責其用；觀其行，必求其功。

這也是和五蠹篇所說的「明主用其力不聽其言，賞其功必禁無用」相同，更可證明為韓非所作。六反「

老聃有言曰」一段，末句云「此帝王之政也」，戰國以前沒有說「帝王之政」，據張榜本「帝」作「常」，「常」字不誤。不

得據此以疑全篇。

心度 這篇所說變法的觀念和五蠹篇相同，足證為韓非之作。五蠹篇說：

是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備。

又說：

世異則事異，……事異則備變。

心度篇很能表現這種的主張，說道：

故治民無常，唯治爲法（王先謙曰：「當作唯法爲治，文誤倒」），法與時轉則治，治與世宜則有功。……時移而治不易者亂，能治衆而禁不變者削。故聖人之治民治（治字衍），法與時移，而禁與能變。

難一篇 難一篇和韓非的思想有相一致的地方。雖然段數太多，不能都一一證明爲韓非所作，然而這種辯論文體，從文調上可證爲前後是一致的。「歷山之農者侵畔」一段說：

舜之救敗也，則是堯有失也，賢舜則去堯之明察，聖堯則去舜之德化，不可兩得也。楚人有鬻盾與矛者，譽之曰：「吾盾之堅，物莫能陷也。」又譽其矛曰：「吾矛之利，於物無不陷也。」或曰：「以子之矛陷子之盾，如何？」其人弗能應也。夫不可陷之盾，與無不陷之矛，不可同世而立。今堯舜之不可兩譽，矛盾之說也。

這和五藏篇說的「不相容之事，不兩立也」的思想相同，就是韓非所應用的辯論的方法。又本段說：夫以身爲苦而後化民者，堯舜之所難也；處勢而驕下者，庸主之所易也。將治天下，釋庸主之所易，道堯舜之所難，未可與爲政也。

這段大意，亦和顯學篇說的「爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法」的意見相同。足證爲韓非所作。

### （三）黃老或道家言混入於韓非子書中者

解老

《解老》這兩篇是否韓非所作，當生疑問。章炳麟先生說：

凡周秦解故之書，今多亡佚，諸子尤寡。老子獨有解老、喻老二篇。後有說老子者，宜據韓非為大傳而疏通證明之。……韓非他篇多言術，由其所習不純，然解老、喻老，未嘗雜以異說，蓋其所得深矣。（國故論衡下，原道上自注）

章氏蓋知解老、喻老是為老子的大傳，然而不知解老、喻老的未嘗雜以異說就是可疑為非韓非所作的根據。五蠹篇說：

微妙之言，上智之所難知也。今為衆人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣。……夫治世之事，急者不得，則緩者非所務也。今所治之政，民間之事，夫婦所明知者不用，而慕上知之論，則其於治反矣。故微妙之言，非民務也。

解老、喻老是解釋微妙之言。韓非一人不應思想這樣的衝突，可證非彼所作。考史記韓長孺列傳說韓安國嘗受韓子雜家說於騶田生。田生究為何人？未可確定。漢高誘序淮南子舉方術之士往歸於淮南王者，內有田由一人，疑即騶田生。田由是道家，韓非子內道家之說，如解老、喻老等，疑即田生之說。蓋淮南王既誅，田生亦死，後人混田生之說於韓非子書中亦未可知。今以解老的話與淮南子比看，有相同者，如解老篇說：

道者，萬物之所以然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也。道者，萬物之所以成也。故曰道，理之者也。

物有理不可以相薄。物有理不可以相薄，故理爲物之制。萬物各異理。萬物各異理而道盡。稽萬物之理，故不得不化。不得不化，故無常操。無常操，是以死生氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。天得之以高，地得之以藏，維斗得之以成其威……凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應，萬物得之以死，得之以生，萬事得之以敗，得之以成。

淮南子原道訓說：

夫道者，覆天載地，廓四方，柝八極，高不可際，深不可測。包裹天地，稟授無形。……故植之而塞於天地，橫之而彌於四海，施之無窮而無所朝夕，舒之愜於六合，卷之不盈於一握。……橫四維而含陰陽，絃宇宙而章三光，甚淖而澔，甚纖而微，山以之高，淵以之深，獸以之走，鳥以之飛，日月以之明，星歷以之行。……夫太上之道，生萬物而不有，成化像而弗宰，跂行喙息，蠃飛螻動，待而後生，莫之知德，待之後死，莫之能怨。解老篇所說的道，和淮南子原道訓相同。淮南子一書爲田由一班人所作，解老篇或者也出於田生呵？

主道

楊推（「推」字原作「權」，文選蜀都賦劉逵注釋非有楊推篇，今據改。）

這兩篇，文體相同，內容亦相合，中間所說，如主道篇云：

虛靜以待令，令名自命也，令事自定也；虛則知實之情，靜則知動者正。

楊推篇說：

名正物定，名倚物徙，故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。

兩篇所說相同，但這兩篇的文體，和五藏顯學諸篇不類，當是另出一手。至於這兩篇的內容，亦和五藏顯學諸篇不同。如主道篇說：

有智而不以慮，使萬物知其處；有行而不以賢，觀臣下之所因；有勇而不以怒，使羣臣盡其武。是故去智而有明，去賢而有功，去勇而有強，羣臣守職，百官有常。因能而使之，是謂習常。故曰：「寂乎其無位而處，謬乎莫得其所。明君無爲於上，羣臣竦懼乎下。」

楊權篇說：

去甚去泰，身乃無害，權不欲見，素無爲也。……聖人之道，去智與巧。智巧不去，難以爲常，民人用之，其身多殃，主上用之，其國危亡。

這種說話，疑是漢初道家的話。史記太史公自序以爲道家「撮名法之要」。又說：「道家無爲，又曰無不爲……其術以虛無爲本，以因循爲用。」班固漢書藝文志說道：

道家者流……秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。

主道、揚推二篇所說的是「君人南面之術」，而主張「執一以靜」、「無爲於上」、「廢去智巧，故可定爲漢初的道家之說」。這是與韓非「論世之事，因爲之備」及「不務德而務法」的學說微有不同。韓非說法，法之外無所謂「道」，無所謂「一」，無所謂「靜」。漢初道家，雖主用法而不能不說「道」，故主道篇說：

道者，萬物之始，是非之紀也，是以明者守始以知萬物之源。

又說：

道在不可見，用在不可知。

這就是史記所說的「以虛無爲本。」揚雄篇說道：

聖人執一以靜，使名自命，令事自定。不見其采，下故素正。因而任之，使自事之；因而予之，彼將自舉之；正與處之，使皆自定之。

這就是史記所說的「因循爲用」，而與漢書所說「柔要執本，清虛以自守，卑弱以自持」之說亦合。可證主道，揚雄二篇，可定爲漢初道家之言，混入於韓非子書中者。

#### (四) 縱橫或遊說家言混入於韓非子書中者

初見秦 這篇與戰國策 秦策內張儀所說同。篇中所說爲「破天下之從，舉趙，亡韓，臣荆，魏，親齊，燕，以成霸王之名，朝四鄰諸侯之道。」這裡說的亡韓與存韓所記韓非說秦存韓的事實相衝突。破縱連橫，爲張儀在歷史上有名的事實，這篇勸秦滅六國，當是張儀之言。王應麟 漢藝文志考證引沙隋 程氏的話，說道：「後人誤以范雎書廁于其間，乃有舉韓之論。通鑿謂非欲覆宗國，則非也。」以張儀說爲范雎書，不知何據？總之初見秦決不是韓非所作。

說難 這篇說遊說之難，疑出於縱橫或遊說家之手。韓非五蠹篇說：

今人主之於言也，說其辯而不求其當焉；其用於行也，美其聲而不責其功焉；是以天下之衆其談言者務爲辯而不周於用。……故明主用其力不聽其言，賞其功必禁無用。

從這種話看來，則說難所說的遊說的方法，多方以求苟合，當然不是韓非所作。司馬遷史記老莊申韓列傳

全錄說難一文，說道：

非知說之難，爲說難，書其具，終死於秦，不能自脫。

竊疑韓非說『難』，後人遂以說難雜非書。司馬遷發憤著書，遂弗深考而錄其文，藉以發其牢騷不平之氣，

所謂余獨悲韓子爲說難而不能自脫，不足根據。

內儲說上七術

內儲說下六微

外儲左上

外儲左下

外儲說右上

外儲說右下

儲說六篇，皆分經說。

經則約文見義；說則條舉事實，傳說有異者，或並著之。

盧文弨書

韓非子後說道：

內儲外儲等篇，猶今經生家所謂策目，預儲以符主司之間者耳。（抱經堂文集卷十）

我以為盧說甚是。但是韓非主張無書策之文，以法為教，無先王之語，以吏為師，而韓非最反對的為修文學，習言談，則這種策目當然不是韓非所為，疑是戰國末一些縱橫家或遊說之士所作。史記韓長孺列傳說韓安國受韓非子雜家說於騶田生，竊疑即受遺書。儲說內外篇，即雜家說之明證。

### （五）他家言法可確定為不是韓非所作者

有度 胡適先生說：

有度說荆齊燕魏四國之亡。韓非死時，六國都不會亡。齊亡最後，那時韓非死已十二年了。（中國哲

學史大綱卷上三百六十五頁）

這是很清楚的證據。又有有度篇好據稱先王，如說：

……此數物者，險世之說也，而先王之法所簡也。先王之法曰，臣毋或作威，毋或作利，從王之旨，毋或作惡，從王之路。

上用目則下飾觀，上用耳則下飾聲，上用慮則下繁辭；先王以三者為不足，故舍己能而因法數，審賞罰。

先王之所守要，故省而不侵。

故先王立司南以端朝夕。



上智捷舉中事，必以先王之法爲比。

法審則上尊而不侵，上尊而不侵則主強而守要，故先王貴之而傳之。

這是『明據先王，韓非所謂『非愚則誣』的，決不是韓非所作。

### (六) 與韓非有關係的記載因而混入韓非子書中者

存韓 這篇記載韓客上書之辭，及李斯圖韓之計。李斯議云：『非之來也，未必不以能存韓也，爲重於韓也。』可證韓客就是李斯。這文述李斯的計劃及行事甚詳，當然不是韓非所作。後人因爲這篇和韓非有關，因此附入韓書中。

問田 這篇亦爲他人或弟子記韓非之言。

### (七) 司馬遷指爲韓非所作而未可遽信者

孤憤 前舉說難，內外儲說以爲是戰國時縱橫家或遊說之士所作，這兩篇皆見稱於司馬遷。然而司馬遷指爲韓非所作而最言之確鑿者莫如孤憤一篇。他說韓非所作十餘萬言而首舉孤憤。又說：人或傳其（韓非）書至秦，秦王見孤憤五蠹之篇，曰：嗟乎！寡人得見此人與之遊，死不恨矣。（老莊申韓列傳）

這是像殺有介事的說。他又於報任安書說道：

韓非囚秦，說難孤憤。(漢書司馬遷列傳)

孤憤究爲韓非囚秦所作，抑或非未至秦而秦王見孤憤之篇，殊未易言。司馬遷的話矛盾如此，殊未可信。遷發憤著書，未暇詳於考證，秦王見孤憤之說，當是無稽的話，而遷借以抒其不平之氣的。這樣，則孤憤一篇是否非所作，尙待證明，未能遽信爲韓非所作。

說林 說林見稱於司馬遷。但上下二篇，祇是彙集故事，疑不必是韓非所作。

### (八) 文著非名似尙有可疑者

難言 難言一篇，開首即說：

臣非非難言也，所以難言者，言順比滑澤，洋洋纒纒，然則見以爲華而不實。中間又云：

此臣非之所以難言而重患也。

但是細案之，首句「臣非非難言也」就是說難言，故接云「所以難言者」。首「非」字不是韓非之名可知。又中間「此臣非之所以難言而重患也」。「此臣非之」爲讀，所以難言而重患也爲句。「非」字爲動詞。「之」者，即上述各種難言之事，不爲「順比滑澤，洋洋纒纒……敦厚恭祇，纒固慎完……多言繁稱，達類比物……」故「所以難言而重患也」。文義亦通。故此難言一篇是否韓非所作，尙待證明。

(九) 似是韓非所作而後段攙雜他人之文者

姦劫弑臣 這篇疑是韓非所作，如中間說：

聖人陳其所畏以禁其邪，設其所惡以防其姦，是以國安而暴亂不起。吾是以明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。……今世主皆輕釋重罰，嚴誅行愛惠仁義，霸王之功亦不可幾也。

這是與五蠹顯學篇所說同。五蠹篇說：

故偃王仁義而徐亡，子貢辯智而魯削，以是言之，夫仁義辯智非所以持國也。

今學者之說人主也，不乘必勝之勢，而務行仁義，則可以王，是求人主之必及仲尼，而以世之凡民皆如列徒，此必不得之數也。

顯學篇說：

故明主舉實事，去無用，不道仁義者（諸通）故。

但是這末一段「諺曰厲憐王……雖厲憐王可也」見於戰國策，作為孫子為魯謝春申君，韓詩外傳同國策，可證末段確為他書混入之文。

(十) 是否韓非之文疑未能定而又無充分證據者

愛臣 這篇中間有說：

是故諸侯之博大，天子之害也；羣臣之太富，君主之敗也。……昔者紂之亡，周之卑，皆從諸侯之博大也；晉之分也，齊之奪也，皆以羣臣之太富也。……是故大臣之祿雖大，不得藉威城市；黨與雖衆，不得臣士卒。故人臣處國無私朝，居軍無私交，其府庫不得私貸於家。

這種話，疑是漢初人因七國的博大而說的。

二柄 韓非五蠹多用賞罰對舉，而沒有用刑德對舉者。這篇說：

明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？曰，殺戮之謂刑，慶賞之謂德。

這樣的使用名詞的不同，疑不是韓非所作。又顯學篇說：

吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。

又說：

不務德而務法。

韓非說的德字也沒有指慶賞言。慶賞之謂德，疑不是韓非的話。

八姦 疑未能定。

十過 這篇說的不像韓非。如說好五音之害，舉師曠奏清角，再奏大風至，大雨隨之，因之晉國大旱，赤

地三年。漫舉傳說以爲證，與韓非說的「弗能必而據之者誣也」的思想相衝突。

和氏

亡微

三守

上三篇疑未能定。

備內 這篇中間說道：「故日月暈圍於外，其賊在內。」這是陰陽家言，可證為非韓非所作。

南面

節邪

觀行

上三篇疑未能定。

安危 這篇說安術有七，危道有六。末說道：

堯無膠漆之約於當世而道行，舜無置錐之地於後世而德結。能立道於往古而垂德於萬世者之謂明

主。

這是和韓非「任法而不任德」及「明據先王，必定堯舜，非愚則誣」的說話相衝突。

守道 這篇疑未能定。

用人 這篇開首即說：

聞古之善用人者，必循天順人而明賞罰。循天則用力寡而功立，順人則刑罰省而令行，明賞罰則伯夷盜跖不亂。

這種思想，除明賞罰外，循天順人之說，俱不見稱於韓非，疑非韓非所作。

功名 這篇開首說道：

明君之所以立功成名者四：一曰天時；二曰人心；三曰技能；四曰勢位。……故得天時則不務而自生，得人心則不趣而自勸，因技能則不急而自疾，得勢位則不進而名成。

這裡說的天時與人心，和人用篇說的循天順人的觀念相同，疑不是韓非的見解。

大體 這篇說道：

守成理，因自然。

又說：

至安之世，法如朝露，純樸不散。心無結怨，口無煩言。

疑這種說話，和漢初道家有關。這篇的見解，狠有點近於主道，揚權的見解。

定法 這篇述答人問申商二家之言。未知爲何人所作？中說：

君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。

商君雖十飾其法，人臣反用其資，故乘強秦之資，數十年而不至於帝王者，法不勤飾於官，主無術於上之

惠也。

這裏累說『帝王』疑不是韓非的話。案戰國之世，除新垣衍說趙王、秦外，帝王之說不見稱於人，亦沒有言帝王之道的。韓非五蠹說：

超五帝，侔三王者，必此法也。

雖則是說五帝三王，尚沒有言帝王及帝王之具。顯學篇說：

夫爵祿大而官職治，王之道也。

這亦不過祇言王道。『帝王之具』疑為秦統一以後所起的話，定法一篇疑不是韓非所作。

說疑

八說

八經

忠孝

人主

飾令

制分

以上七篇皆疑未能定。

十六年十一月十三日。

## 二四七 讀容肇祖先生「韓非的著作考」志疑

鄧思善

(十七、四、十、國立中山大學語言歷史學研究所週刊二集二十四期)

韓非生戰國之世，距今二千餘年，所存著作混有別家學說，在所不免。容肇祖先生所著「韓非的著作考」，辨明孰爲韓非所作，孰爲諸家混入。其言深切著明，使學者一閱而涇渭自分，功在後世，不待余頌也。然觀所論初見秦篇，謂「破縱連衡爲張儀在歷史上有名之事實。此篇勸秦滅六國，當是張儀之言。」又謂存韓篇爲李斯上書之辭，非出非手（原文見語言歷史學研究所週刊第一集第四期）。余閱而竊疑焉。人之發言，可說已往，不知將來。司馬遷之卒，約與漢武帝相同（見王國維司馬遷行年考），故武帝後之事，遷不能道一語。細察初見秦篇內謂：

齊，五戰之國也，一戰不尅而無齊。

按史記六國表，是齊湣王四十年事，即秦昭王二十三年事。又篇內謂：

秦與荆人戰，大破荆，襲郢，取洞庭五湖江南。荆王君臣亡走，東伏（從策作伏）於陳。

按史記年表，是秦昭王二十九年事。又篇內謂：

天下又比意（從國說作意）而軍華下，大王以詐（從策作詐）破之，兵至梁郭下。



按史記年表是秦昭王三十四年事。又篇內謂：

趙氏，中央之國也……而不憂民氓（從策作氓），悉其士民，軍於長平之下，以爭韓上黨。大王以詐（從策作詐）破之，拔武安。

按史記該年表又是秦昭王四十七年事。考張儀死於魏，在秦武王二年（見史記秦本紀及六國年表），後二年而

昭王即位。張儀之言安能含有未來之昭王時事？言非儀發，可判然矣。

韓非使秦，在始皇十四年（見秦始末本紀及六國年表）。梁啓超曰：「韓世家言在安王五年，則當爲始皇十三年，當以

紀表爲是。」昭王時事，理所深悉。引以證文，亦意中事。

初見秦一篇，文載戰國策，題爲「儀說秦王」。吳師道注曰：「儀誤，當作韓非。」王應麟曰：「姚氏謂韓

非子第一篇，呂成公麗澤集文取此。愚按集文所謂非上書請破天下，即從此。」據吳王二說，可證此文爲

韓非作，非儀作。高誘注國策，謂「秦惠王也。」信爲惠王，則言或爲儀發。然文中昭王時事，惠王時何以

能預知？是高說未可信也。

梁啓超亦主初見秦篇非非作，斥吳師道顧廣圻爲無識。然觀所持證據，乃謂「天下陰燕陽魏，連荆固

齊，收韓而成縱，將西面以與秦爲難。」爲蘇秦合縱時形勢。此固未必然。按五蠹篇攻縱衡論，可見當時尙

有爲合縱說者，不能以爲特蘇秦時事也。梁氏又謂是句與存韓篇「韓事秦三十餘年……入貢與郡縣無

異」相抵觸。不知收者，取也（左傳魯公二十七年，「我其收之」，註，取也。）取韓以抗秦，適足以證韓之不振，

與存韓篇云云正相吻合。至「豈有「與秦爲難」之勇氣耶」不知此句直從「天下陰燕陽魏……」貫下，言縱果成，則西面與秦爲難，固合情理，梁氏斷章取義，正自可笑。

韓非有意爲秦，而秦方慮六國合縱困之，故言破縱。破縱之法不一，未必連衡，且是篇亦無連衡二字之意。張儀連衡之術，一味說縱人之不可恃，恐嚇諸國以危亡，不如割地事秦爲兄弟國，意與此文不同。又按五蠹篇於合縱連橫，俱極詆誹。是篇（初見秦）言破縱而未見主連衡，固與五蠹篇合，的非儀作。以時代論，儀固不能爲此言，即以事實論，此言亦非儀發也。

茲就管見從學說上推證此篇（初見秦）爲韓非所作者。五蠹篇思想——本太史公所謂「引繩墨，切事情，明是非」論，可確定爲韓非所作。又察此文有種種情理，與五蠹篇有相通處，此篇謂：

今秦出號令而行賞罰，有功無功相事也。出其父母懷衽之中，生未嘗見寇也（從策作也）。聞戰，頓足徒跣，「犯白刃，蹈燼炭」，斷死於前，者皆是也。

此處與五蠹篇下段意相同：

故主施賞不遷，行誅無赦，舉輔其賞，毀隨其罰，則賢不肯供盡其力矣。

此篇又謂：

今秦地折長補短，方數千里，名師數十百萬，秦之號令賞罰，地形利害，天下莫若也。以此與天下，天下不足兼而有也。

此處與五蠹篇下段所說相同：

鄙諺曰：「長袖善舞，多錢善賈。」此言多資易爲功也。故治強易爲謀……

又此篇謂：

一舉而天下之縱不破，趙不舉，韓不亡……大王斬臣以徇國，以主（從策作主）爲謀不忠者。

此處乃教秦王行五蠹篇所說「明主必其誅也」之意，與「事敗則弗誅」句相對。綜上各種推證，可信是篇爲韓非所作。

存韓一篇，梁啓超謂：

前半是非使秦時所上書。惟後半自「詔以韓客之所上書，書言韓之未可舉……」以下，備載李斯駁論及秦韓交涉事蹟，明是當時秦史官或李斯徒黨所記錄，決非出非手。（見要籍解題及其讀法）

此言最可信。至雜李斯韓非之言爲一，當係後人連類混合，不能作爲通篇並非非言之證。容先生既謂存

韓非非言，謂與亡韓衝突，（既非非言，尙何衝突？）不知初見秦篇與存韓上半篇皆非言，而其說亦故不衝突也。

胡適哲學史大綱亦謂「韓非是韓的王族，豈有如此不愛國的道理？況且第二篇是存韓，既勸秦王攻韓，又

勸他存韓，是決無之事」（見頁三六五）。接韓非本唯物，言功利，胸懷何等廓落，豈是爲區區道理束縛者？且

存韓之說，寔爲其所主攻趙而發，用兵故有緩急，存韓與亡韓而爲矛盾，豈同篇中之存韓與「則韓可以移書

而定也」亦互有抵牾耶？

細觀此篇所言存韓，謂韓不得不暫存，而其最後結果，亦亡韓之計也。篇內謂：

夫韓小國也，而以應天下四擊，主辱臣苦，上下相與同憂久矣。修守備，戒強敵，有蓄積，築城池以守固。

今攻韓未可一年而滅，拔一城而退，則權輕於天下，天下推我兵矣。韓叛則魏應之，趙據齊以為原，如此，

則以韓魏資趙假齊，以固其從，而以與爭強。趙之福而秦之禍也。

可見當時韓寔不可亡，亡之適以取禍，故不得不暫存之。又謂：

今賤臣之愚計，使人使荆重幣用事之臣，明趙之所以欺秦者，與魏質以安其心，從（從下有「韓」字，從俞說）

而伐趙，趙強與齊為一，不足患也。二國事畢，則韓可以移晷而定也。是我一舉而二國有亡形，則荆魏

又必自服矣。

可明證其結果亦為亡韓。且是篇說秦存韓伐趙，亦破六國合從之一法，意與初見秦篇相合，不過時機不同，

故政策亦生變化而已。韓非始終有意為秦，通鑒謂非欲覆宗國，良有以也。

## 二四八 韓非子初見秦篇考

容肇祖

（十七，十二，十九，國立中山大學語言歷史學研究所週刊五卷五十九，六十期合刊）

初見秦一篇，既見於國策秦策，又見韓非子第一篇。在國策則首句是：「張儀說秦王曰」引起，在韓非

子則無這一句。到宋王應麟考證這兩篇的應屬於何人所作的問題，他在困學紀聞卷十一說道：

戰國策張儀說秦王曰，「世有三亡而天下得之。」  
姚氏云，「韓非子第一篇初見秦文與此同。」  
鮑

氏失於考證。

他又在漢藝文志考證卷六，引沙隨程氏的話道：

非書有存韓篇，故李斯言非終爲韓不爲秦也。後人誤以范擘書廁其書之間，乃有舉韓之論。  
通鑑謂

非欲覆宗國則非也。

宋姚寬戰國策後序以爲：

張儀說惠王，乃韓非子初見秦書……既無古書可以考證，第歎息而已！

元吳師道戰國策補注說道：

張儀誤，當作韓非。

清盧文弨羣書拾補，校韓非子說道：

此篇見秦策，作張儀說，誤也。

黃丕烈重刻姚氏本戰國策札記說道：

吳氏補曰，誤當作韓非。丕烈案，此當各依本書，劉向次第在此。而高注云，「秦惠王，」詳其意，皆不以

爲韓非也。

這上所舉各家之說，約有三派，如下：

(一) 以爲是張儀的話；

(二) 以爲是韓非的話；

(三) 以爲既不是張儀，又不是韓非的話。——沙隨程氏以爲是范雎書。

我們試詳細一考察這篇文章的內容，可先將這文的時代考出。吳師道否認這文是張儀作的，他補注戰國策，以爲『所說皆儀死後事，』有幾點可作他的證據，如下：

(一) 連荆。鮑彪注云，『楚也。始皇諱其父名，故稱曰荆，知此書始皇時人作。』

(二) 秦與荆人戰，大破荆，襲郢，取洞庭五湖江南。吳師道補曰，『大破荆，在昭王二十九年，楚頃襄之

二十一年。』

(三) 荆王亡走，東伏於陳。鮑彪注曰，『見白起傳。』

(四) 趙氏，中央之國也……悉其士民，軍於長平之下，以爭韓之上黨，大王以詐破之，拔武安。鮑彪注

說，『此殺趙括事，在四十七年。』(案即昭王四十七年)

以上是證明初見秦篇不是張儀作的。除第一條荆字或爲後人因避始皇諱改，不大可靠外，其餘事出張儀後，都是很好的證據。

說初見秦篇不是韓非作的也有一些理由，沙隨程氏以爲『非書有存韓篇，故李斯言非終爲秦不爲韓。』  
胡適先生道：

韓非子的第一篇，勸秦王攻韓，第二篇勸秦存韓，這是絕對不相容的。司馬光不仔細考察，便罵韓非請人滅他自己的祖國，死有餘辜，豈不是冤煞韓非子。（中國哲學史大綱卷上，二十一頁）

又說道：

初見秦篇乃是張儀說秦王的話，所以勸秦王攻韓。韓非是韓國的王族，豈有如此不愛國的道理？況且第二篇是存韓。既勸秦王攻韓，又勸他存韓，是決無之事。（同上，三百六十五頁）

存韓一篇雖不是韓非所自作，而前半爲韓非上書的話，實可無疑。今將存韓的理由列下：

（一）韓事秦三十餘年，出則爲扞蔽，入則爲藩籬，秦特出銳師取韓地而隨之。怨懸於天下，功歸於強秦。

（二）且夫韓人貢職與郡縣無異也。……今釋趙氏之患而攘內臣之韓，則天下明趙氏之計矣。

（三）夫韓，小國也，而以應天下四擊，主辱臣苦，上下相與憂久矣。修守備，戒強敵，有蓄積，築城池，今伐韓未可一年而滅。拔一城而退，則權輕於天下矣。

（四）韓叛則魏應之，趙據齊以爲原。如此則以韓魏資趙假齊以固其縱，而以與爭強，趙之禍而秦之禍也。

（五）秦必爲天下兵質矣，陛下雖以金石相弊，則兼天下之日未也。

以是列舉應存韓的五種理由。而在初見秦篇說的是：

舉趙則韓必亡，韓亡則荆魏不能獨立，荆魏不能獨立，則是一舉而壞韓，蠶魏，拔荆，以東弱齊燕，決白馬之口以沃魏氏，一舉而三晉亡，從者敗，大王拱手以須，天下徧隨而伏。

又說道：

臣昧死願見大王，言所以舉破天下之從，舉趙亡韓，臣荆魏，親齊燕，以成伯王之名，朝四隣諸侯之道。大王試聽其說，一舉而天下之從不破，趙不舉，韓不亡，荆魏不臣，齊燕不親，伯王之名不成，四鄰諸侯不朝，大王斬臣以徇於國，以主爲謀不忠者。

在存韓篇說韓的不易亡有若干理由，而初見秦說得如此之易。又存韓篇說用兵要慎重的使用，如下：

兵者凶器也，不可不審用也。

夫一戰而不勝，則禍構矣；計者所以定事也，不可不察也。韓秦強弱，在今年耳。且趙與諸侯陰謀久矣，

夫一動而弱於諸侯，危事也，爲計而使諸侯有意伐之心，至殆也。

初見秦篇說取天下是容易不過的，說道：

今秦地折長補短，方數千里，名師數十百萬，秦之號令賞罰地形利害，天下莫若也，以此與天下，天下不足兼而有也。是故秦戰未嘗不尅，攻未嘗不取，所當未嘗不破，開地數千里，此其大功也。

初見秦說亡韓，而存韓篇說韓未可舉，有這樣的矛盾。李斯上書說道：

非之來也，未必不以其能存韓也，爲重於韓也。辨說屬辭，飾非作謀，以釣利於秦而以韓利闕陛下。夫



秦韓之交親，則非重矣，此自便之計也。

這是適切的道破韓非的心事，若如初見秦所說舉趙亡韓，則李斯的話便無所指了！

鄧思善先生讀我的「韓非的著作考」志疑，曲將初見秦篇的話解作是韓非說的，以爲與存韓篇意義相合，「不過時機不同，故政策亦生變化而已。」案史記六國表，韓非以始皇十四年入秦（鄧先生考定以爲是

十三年，亦相差不遠），即是年被殺。一年之中，何時機變化之容易？存韓的話，李斯說他是自便。國策記韓

非因說姚賈事被誅。史記韓非傳說「李斯姚賈害之，毀之曰，韓非，韓之諸公子也，今王欲并諸侯，非終爲韓

不爲秦。……不如以過法誅之。」與存韓篇李斯說韓非的話相同。存韓的話，是韓非爲韓的證據，也就

是他的致死之由；不然，知己的秦王斷不會當時要致他於死地的。初見秦的話自然不是韓非說的了！

其次，我們可更一考沙隨程氏的話，說是范雎書的，有沒有理由，然後定這說的可信與不可信。初見秦

篇有說：

趙氏，中央之國也，雜民之所居也。其民輕而難用也。……悉其士民軍於長平之下，以爭韓上黨，大王以

詔（國策作「許」）破之，拔武安。當是時也，趙氏上下不相親也，貴賤不相信也，然則邯鄲不守，拔邯鄲，筭

山東河間，引軍而去，西攻修武，躡華，絳，上黨，代，四十六縣。（「四」字國策作「三」，盧文瀾以爲「國策疑是？」）

上黨七十縣，（「七十」，國策作「十七」，史記趙世家說上黨有「城市十七」的話。）不用一領甲，不苦一士民，此

皆秦有也，代上黨不戰而畢爲秦矣。然則是趙舉，趙舉則韓亡，韓亡則荆魏不能獨立，荆魏不能獨立，則

是一舉而壞韓，盡魏，拔荆，東以弱齊燕，決白馬之口以沃魏氏，是一舉而三晉亡，從者敗也。大王垂拱以須之，霸王之名可成，而謀臣不爲，引軍而退，復與趙氏爲和。夫以大王之明，秦兵之強，秦霸王之業，地會不可得，乃取欺於亡國，是謀臣之拙也。

鮑彪注于『拔武安』下說道：『此殺趙括事，在四十七年』（即秦昭王四十七年）。

看來亦甚可信。案史記范

雎傳說道：

秦大破趙於長平，遂圍邯鄲，已而與武安君白起有隙言而殺之。任鄭安平使將擊趙。安平爲趙所圍，急，以兵二萬人降趙，應侯席蓀請罪。

又史記白起傳說道：

四十八年十月，秦復定上黨郡。秦分軍爲二。王龁攻皮牢，拔之。司馬梗定太原。韓趙恐，使蘇代厚

幣說秦相應侯曰：『於是應侯言于秦王曰：『秦兵勞，請許韓趙之割地以和，且休士卒。』王聽之。

割韓垣雍，趙六城以和。正月皆罷兵。武安君聞之，由是與應侯有隙。

這樣看來，初見秦篇所謂『謀臣不爲，引軍而退，復與趙連和，是謀臣之拙也』的話，都是暗指范雎的。不應是范雎書。沙隨程氏的話不攻自破。

從上引的初見秦篇一段看，明是秦昭王時事，中間累稱大王，所謂『大王以詔（國策作「詐」）破之』，『大王垂拱以須之』，可證確爲秦昭王時人所說的。邵思善先生知道秦昭王時事不會爲張儀的話，不知稱

秦昭王作大王的，就是與昭王同時的人，斷不會爲始皇十三年入秦的韓非所說。

由上諸證，可見初見秦一篇的作者，既不是張儀，又不是韓非，又不是范雎，而是在昭王時，范雎稍後的一人。究竟何人，尙沒有確實的證據。或者急卒一點的會說是蔡澤？但是蔡澤是由范雎進用的，似乎初見秦時不當即數范雎之短？總之這篇說辭，或是一位不大著名的人所作。日久失名，或附之張儀說，或附之韓非書，與『舜禹，天下之美皆歸焉；桀紂，天下之惡皆歸焉』的事情相類。我們由此，也可知大人物的做成，每每有依附層積成的。因此更可證明我所說的『韓非子一書是附有韓非子外的雜家說』是不錯的。末了，我很是謝謝鄧思善先生的志疑，使我作進一步的研究，解決韓非子第一篇的問題。

十七年，十一月，八日。

## 二四九 韓非子初見秦篇作於韓非考

高 亨

（韓非子集解補正稿本卷一）

此篇乃韓非上秦王書，秦策系之張儀，誤也。謂策爲誤者，鮑彪注策云：『所說皆儀死後事。』今按史記張儀傳案隱引竹書紀年，張儀死在梁哀王九年，即周赧王五年（今本紀年在赧王三年，非其舊）六國表及魏世家，儀死並在梁哀王十年，即赧王六年。所記雖異，未至遠違。更按六國表，赧王三十一年，燕秦三晉共擊齊，湣王走莒。本篇『一戰不尅而無齊』即其事。去儀之死二十五年矣（以史記本書計之，下同）。赧王三

十七年，秦拔郢，燒夷陵，楚王亡走陳。本篇「荆王君臣亡走，東服於陳」即其事。去儀之死三十一年矣。  
赧王四十二年，白起擊魏華陽軍，亡卯走。本篇「華下之役」即其事。去儀之死三十六年矣。赧王五十五年，白起破趙於長平。本篇「長平之役」即其事。去儀之死四十九年矣。赧王五十八年，秦王鮪歸安平圍邯鄲，魏公子無忌，楚春申君救邯鄲，秦兵解去。本篇「復悉士卒以攻邯鄲」云云，即其事。去儀之死五十二年矣。又本篇稱穰侯治秦事，按穰侯傳「秦昭王十六年封魏冉于穰，號曰穰侯」即周赧王二十四年也。去儀之死十八年矣。此足證鮑言不誣，而國策爲誤矣。

謂爲韓非上秦王書者，自本篇文情觀之，列舉秦破趙，破魏，破楚及五國入齊諸事，未言破韓與燕。按六國表，終赧王之世，秦燕未嘗一戰，是無可舉也。周赧王八年，秦拔韓宜陽；十二年，取武遂；十四年，取穰；二十二年，敗韓伊闕；二十四年，拔宛；二十九年，敗韓兵夏山；五十年，拔陘城汾旁；秦莊襄王元年，拔成臯滎陽；三年，拔上黨；始皇三年，拔韓十二城，是有可舉也。有可舉而不舉，即韓非隱諱國辱之意，故但曰「凌三晉」曰「壞韓，蠶魏，拔荆」曰「舉趙拔韓」亦連并及之耳。故初見秦之說，非默滅韓之舉，與存韓一篇固不抵觸。自韓非之志觀之，非抱帝王之術而講於韓，故作孤憤用世之心甚急，秦王以兵求非，非必希用於秦，上書陳兼天下之方略，事所必至，陳此方略，豈可遺韓而不言哉？自韓非之爲人觀之，其言絕父子之澤，君臣之義，反覆於刑兵勢利之間，太史公稱爲慘礪少恩，斷非張良始終爲韓者比，果得志於秦，必不難於滅韓矣。人多因本書有存韓一篇，疑初見秦不自韓非，或直以國策爲是，故辨之如此。

## 二五〇 韓非子初見秦篇作者考

劉汝霖

韓非子一書，裡面所收的材料非常蕪雜，有很多旁人的話夾雜在內。最有討論的價值的，要算初見秦篇。這篇既見於本書，又見於戰國秦策。國策裡面，又指明是張儀說秦王的話。因此考證這篇作者的說法各不相同。結果有三派主張：第一派，吳師道，顧廣圻等根據本書，主張這篇是韓非所作。顧廣圻說：

戰國策作張儀說秦王，高誘注：『秦惠王也。』吳師道曰：『張儀誤，當作韓非。非以韓王安五年使秦，始皇十三年也。』今按吳依此是也。

第二派，胡適之，梁任公等主張這是張儀的話。胡適之說：

初見秦篇乃是張儀說秦王的話，所以勸秦王攻韓。韓非是韓國的王族，豈有如此不愛國的道理？況且第二是存韓，既勸秦王攻韓，又勸他存韓，是決無之事。

梁任公說：

……篇中言『天下陰燕陽魏連荆固齊收韓而成縱，將西面以與強秦爲難。』此明是蘇秦合縱時形勢。若至韓非時，他國且無論，如彼韓者，則存韓篇明云：『韓事秦三十餘年……入貢職與郡縣無異。』豈復有與秦爲難之勇氣耶？

第三派，宋代王應麟等主張這篇是范雎的書，玉海裡面引沙隨程氏的話道：

非書有存韓篇，故李斯言「非終爲韓不爲秦」也。後人誤以范雎書廁於其書之間，乃有舉韓之論，通鑑謂非欲覆宗國，則非也。

這三派之中，第三派止剩得很少幾句話，又沒有列出確切的證據，當然沒有法子討論。第二派否認這篇是韓非所作，所以反對第一派。他們所持的理由，固然有成立的可能。但他們只見到主張韓非說的不合，不顧張儀的時代是否與書中所叙相符，就冒然主張是張儀所作，這是大錯的。現在把張儀的年代和本書所引的事情列成年表，比較於下：

公元前	史記	所載	本	書	所載	距張儀之死
三一四	齊破燕，君噲及子之皆死。		齊北破燕。			前五年
三〇九	張儀死。					
三〇一	齊與秦擊楚，使公子將，大有功。		南破荆。			後八年
二九八	齊魏韓共擊秦，入函谷。		西服秦。			後十一年
二八八	秦致東帝於齊。		西服秦。			後二十一年
二八六	齊滅宋。		東破宋。			後二十三年
二八四	五國共擊齊，潘王走莒。		一戰而尅而無齊。			後二十五年

二七八	白起擊楚，燒夷陵，王亡走陳。	秦與荆人戰，大破荆，襲郢，取洞庭五湖江南，荆王君臣亡走，東服於陳。	後三十一年
二七五	秦拔魏兩城，軍大梁下，與秦溫以和。	以詔破之，兵至梁郭下……引軍而退，復與魏和。	後三十四年
二六〇	白起破趙長平，殺卒四十五萬。	悉其士民軍於長平之下，以爭韓上黨，大王以詔破之。	後四十九年
二五七	王齕鄆安平圍邯鄲，不能拔。	復悉士卒以攻邯鄲，不能拔也。	後五十二年

本篇所載各事的年代，最後的距張儀之死有五十二年，距他初見秦時差不多八十年了。所以這篇決不是張儀的話。第三派主張這篇是范雎之書，雖然他們的證據我們不甚知道。但合當時的史事對照起來，知道那是不可可能的。因為篇內提到前二五七年的事情，去范雎初見秦時已經很遠。況且鄆安平是范雎所薦，他攻邯鄲失敗，降了趙國，范雎本應當作罪，天幸秦王寬容，不予追究。所以他非常的灰心喪氣，不久就辭了職，他豈敢還對秦王指責這事？

我看本篇歷舉秦人的失策，最後說到長平之戰，連五次稱大王。可見上書時的秦王就是圍大梁和長平之戰時的秦王。我們知道這幾次戰爭都發生在秦昭王時，可以知道這篇著作的時代必在秦昭王時。

裡面又說到前二五七年圍邯鄲的事，知道這篇必作於前二五七年以後。自這年到秦昭王之死，不過七年的工夫。這七年之中，東方說客到秦國而見於史書的，我們僅見到蔡澤一人，所以假定這篇是蔡澤或蔡澤之徒所作，有最高的可能性。

若問此篇何以加入韓非子，可用下面的假定來解釋：本書的第二篇是存韓。存韓篇是記載韓非使秦和秦韓交涉的事情。很顯明是當時秦官或李斯徒黨所記錄。漢人蒐求遺書，以多爲貴。偶然得到幾篇真的古人著作，總嫌不夠，往往東拉西扯，敷衍成多篇。得到記載著書人事蹟的材料，也時常採入。所以公孫龍子首篇是蹟府，黃帝內經首篇是上古天真論，商君書首篇是更法。管子書也有大匡，中匡，小匡。初見秦篇和存韓必在同一記載上面，恰好初見秦篇在存韓之前。存韓既被集韓非子的人採入，初見秦篇也被認爲韓非的初見秦而見採。於是勸秦王舉韓的嫌疑就加在韓非頭上，從此『首欲覆其宗國，罪不容於死』的罪名就千古莫白了。

## 一二五一 王充論衡篇數殘佚考

劉盼遂

(二二，五，學文第五期)

論衡一書，今存八十五篇，內惟招致一篇有錄無書，蓋實存八十四篇。從未有加以異議者。惟予嘗按考其實，則論衡篇數應在一百以外，至今日佚失實多，最少亦應有十五六篇。今分三項，說明之如次：



一，以仲任自己之言為證。

甲，自紀篇云：『按古太公望，近董仲舒，傳作出籍百有餘。吾書亦纔出百，而云泰多。』

乙，佚文篇云：『故夫占跡以瞻足，觀文以知情，詩三百，一言以蔽之，曰思無邪；論衡篇以百數，亦一言也，曰疾

虛妄。』（按百數各本皆誤作十數，今正。百數者百許也，百所也，今山東書于之左右曰千數，百之左右曰百數，其遺語也。此本由後人誤認八十四篇為足本，故妄改百數為十數，而不顧其欠通也。）

據以上二事，足證今之八十五篇非完書矣。

二，以論衡本書之篇名為證。

甲，覺佞篇 卷十一答佞篇云：『故覺佞之篇曰，人主好辯，佞人言利，人主好文，佞人辭麗，心合意同，偶當人主云云。』盼遂按：『覺佞』當是論衡篇名，與答佞篇為姊妹篇，舊相比次，而今亡佚矣。猶之實知之，後有知實，能聖之後有實聖也。

乙，能聖篇

丙，實聖篇 卷二十須頌篇云：『漢有實事，儒者不稱，古有虛美，誠心然之，信久遠之偽，忽近今之實，斯蓋三增九虛所以成也，能聖實聖所以興也。』盼遂按：三增者，語增，儒增，藝增，九虛者，書虛，變虛，異虛，感虛，福虛，禍虛，龍虛，雷虛，道虛，皆論衡篇名也。然則能聖與實聖，亦必為論衡篇名，不知於何時失傳矣。

丁，盛衰篇 卷二十九對作篇云：『且凡造作之過，惡其言妄而謗誹也。』（惡字各本訛作意，今改正。）論衡實

事疾妄，齊世宣漢，恢國，驗符，盛衰，須頌之言，無誹謗之辭，造作如此，可以免於罪矣。」盼遂按齊世宣漢，恢國，驗符，須頌五者，皆論衡篇名，所以張其實事疾妄之說也，即盛衰亦必爲論衡篇名，與須頌爲並帶連理之文無疑，而後世亡失者也。

據以上四事，由論衡本文中載佚篇爲吾人所考明者，已有四篇之多，其本文所載篇名未爲吾人所考明者，亦或佚去之篇而本文中從未提及者，爲數當更不少。則論衡篇數過百之說非無稽矣。

三、以各書所引佚文爲證。

馬總意林卷三引論衡云：「天門在西北，地門在東南，地最下者揚堯二州，洪水之時，二州最被水害。」

全上又引論衡云：「伯夷叔齊爲庶兄，琴國，餓死于首陽山，非讓國於庶兄也，豈得稱賢人乎？」

全上又引論衡云：「天有日月星辰謂之文，地有山川陵谷謂之理。」

段成式酉陽雜俎加十石駝溺條云：「拘夷國北山有石駝溺水，溺下以金銀銅鐵瓦木等器盛之，皆漏，以韋盛之，亦透。唯瓢不漏。服之令人身上臭毛盡落，得仙去。」出論衡。」

據以上四事，舉不見于今本論衡，知論衡至今日殘缺者多矣。

由上列三項證明，則論衡百篇之說蓋確有此見象而未容奪易矣。

附 論衡集解自序

劉盼遂

論衡一書，其難讀厥有四端。一曰用事之沉冥，二曰訓詁之奇舛，此二者屬於著者之本文然也。三曰極多誤衍誤脫之字，四曰極多形誤音誤之文，此二者屬於後代鈔胥梓人之不誠而然也。茲各舉一二例以顯發之。

一 用事之沉冥

仲任多見古書，往往為後代所不傳，故書中所言故事，多有不知其出典者。如書虛篇云：「吳王夫差殺伍子胥，煮之于鑊。」按周秦兩漢之書，絕不見子胥鑊煮之事，唯論衡此篇所言，及命義篇云：「屈平子胥，楚放其身，吳烹其尸。」則孟篇云：「比干剖子胥烹，子路醢。」是必仲任于子胥伏鼎之事，別有承襲，絕非壁造。俞曲園未能通較全書，遽詆為仲任誤記，蓋非也。

二 訓詁之奇舛

書虛篇：「許由讓天下，不嫌貪封侯；伯夷委國飢死，不嫌貪刀鉤。」向來校者皆昧于嫌之借義，謂為誤字。今按嫌貪係同義駢列之字，嫌亦貪也。孟子：「行有不慊于心。」趙注：「慊，快也。」齊策：「齊桓公夜半不寐。」高注：「寐，快也。」慊與嫌古皆同聲通用。下文「季子能讓吳國，何嫌貪地遺金。」又云：「季子不負死者，棄其寶劍，何嫌一叱生人取金于地。」諸嫌字皆同。決嫌貪者快意之謂，王氏自有其字典也。（世補西洋大學人有自用字典，予謂我國周秦兩漢諸子亦然。）

三 誤衍誤脫之例

甲誤衍 物勢篇：「气微爪短誅勝小距頓。」 今按誅當爲銖之誤字。 淮南鴻烈齊俗訓：「其兵戈銖而無刃。」注：「楚人謂刀頓爲銖。」 廣雅釋詁：「銖，鈍也。」 是爪短與距銖爲駢辭。頓字實銖字之

旁注。後人誤闕入正文，復譌銖爲誅，所宜刊正也。

乙誤脫 宣漢篇：「講瑞上世爲美，論治則古王爲賢。」 今按講瑞下應有一則字，今奪，遂與下句不勻，而气亦不貫。

#### 四 形誤音誤之例

甲，形誤 定賢篇：「袁將軍再與兄子分家財多有，以爲恩義。」 今按多字當爲己字之誤。 漢隸多字

作己，與己形恒似。 談天篇之「女媧多前」 多亦己字之誤，即其例矣。此文家財己有者，謂己與兄子

分後之家財也。

乙，音誤 超奇篇：「山之禿也，孰其茂也，地之瀉也，孰其滋也。」 今按地瀉與山禿對文，蓋瀉爲寫之音

誤。寫者，地鹹鹵不生殖也。 漢書溝洫志：「終古爲鹵兮生稻梁。」 文選海賦：「襄陽廣寫。」 皆其例矣。

山禿則無爲之茂，地寫則無爲之滋，所以反言漢家熾盛則文章之人滋茂也。

以上四端，不過舉其千分之一二，而已膜眩擗，至於此極。故王氏此書向稱無善本。而自蔡伯喈、王景

與、葛稚川後，從無道及之者。至宋洪文惠公迺始精刊于會稽蓬萊閣。然亦云：「轉寫既久，舛錯滋甚，殆有

不可讀者，以數本參校，總未能盡善也。」唯洪本後世無傳焉。今存世者，獨明程榮漢魏叢書及嘉靖間通

津草堂兩本而已。而二本脫文錯簡之憾，亥豕帝虎之嫌，觸目繚紛。視洪氏蓬萊閣時，殆尤落葉沒階，遂致士林極須講習之書，反成士林極難校讀之書，不其惜歟。予自負笈清華園，初有志于修正是書。暇日抽讀，每遇疑義，隨下一籤，迨及得其縣解，又往往適然自笑。計自乙丑以還，訖于今茲，此七年之中，銖積寸累，所發正者無慮二三千餘事，于仲任之語法及字學尤反覆三致意焉。清藁復經三四易始定，匪曰勤劬，蓋鑽仰之情則然爾。其凡與俞曲園、孫籀、吳檢齋、孫劉丞諸家之書見解合符者，併加刊落，或諸家有一慮之失，問亦予以糾正，抑或補其罅漏。夫然後吾于王氏一家之學，或份份矣。今更于流先正校釋論衡之文，難以朋好間郵筒所得，及盼遂此編，彙爲集解三十卷，附以上充事蹟考、論衡評論集各一卷，都三十二卷，付之剞劂氏，布諸藝苑。尙冀海內儒梟智府，肯振其不逮，錫以匡桀，則尤歧足望之矣。息縣劉盼遂書于日下邱祖胡同。壬申九月。

## 二五二 戰國策作於蒯通考補證

羅根澤

本書上編拙撰新序說苑列女傳不作始於劉向考，附有戰國策作於蒯通考一文，近陳寅恪師，劉盼遂兄又爲發現強有力之證佐。以上編已經印訖，末由增入，爲補證於此。

史記淮陰侯列傳詳載蒯通說韓信自立之言，司馬貞索隱謂「案漢書因及戰國策皆有此文。」（因及，以及也。）所謂漢書有此文，即在蒯通傳（漢書卷四十五），無問題。戰國策何以有此文？考漢書蒯通傳曰：

「通論戰國時說士權變，亦自序其說，凡八十一首，號曰雋永。」此與戰國策作於蒯通考所引史記田儼列傳言：「蒯通者，善爲長短說，論戰國權變爲八十一首。」大致從同。所不同者：

一、此多「亦自序其說」一句，知通論戰國權變之書，亦兼載自己之說，與索隱謂戰國策亦載通說信言，合而觀之，更可證明戰國策確作於蒯通。然今本戰國策，視司馬貞時有殘闕，通說信言已不載，張照觀今本無此文，又不知作始者爲蒯通，由是於史記考證謂：「按戰國策安得有韓信蒯通之事，索隱誤。」其實非索隱誤，張照誤也。

二、此又多「號曰雋永」四字，依普通文例，宜爲蒯通自號其書。果爾，則余前謂當無蒯通自命之名，非

是。然蒯通時尚少自命書名之習慣（詳戰國策作於蒯通考），故頗疑爲後人所加。「雋永」者何？師古曰：

「雋，肥肉也；永，長言也；言其所論甘美而義深長也。」雋訓肥肉，引申爲甘美，是也。永，說文謂「水長也，象

水泓理之長。」方言謂「凡施于衆長謂之永。」是永訓長。蓋戰國說士權變之言，實質爲所謂長短之

說，而巧譬善喻，極爲雋美，故曰雋永。劉向戰國策敘錄言：「所校中戰國策書……中書本號，或曰國策，或曰

國事，或曰短長，或曰事語，或曰長書，或曰修書。」雋永之名，與短長、長書、修書之恒相仿，疑其與諸名同爲後

人因其實以漫名之耳。即爲蒯通自命之名，亦必因所論述者爲戰國縱橫短長之說，故「號曰雋永。」因

一方面因實賦名，重實不重名；一方面當時對書名不似後世「名從主人」之不敢稍有出入，所以他人漫以

國策、短長等名稱之。由是「雋永」之原名逸，而後加之雜名顯。班固於蒯通傳載其「號曰雋永」而

文志無雋永之書。蓋傳據史料，遂錄史料之言，志核以存書，而當時已無雋永之名，不知即所謂國策，所謂短長也。

抑史記田儻列傳，漢書劄通傳皆曰八十一首，今本戰國策決不止此。說苑等書經劉向編次，遂有增補

（詳新序說苑列女傳不作始於劉向考）此亦經劉向編次，且其敘錄曰：『又有國別者八篇，少不足。』臣向因國別者，略以時次之，分別不以序者，以相補除復重，得三十三篇。』其有劉向據他書以增補者，更為明顯。

如以上所考論，不甚背謬，當修正前說，為結論如下：

- 一，作始者為劉向。
- 二，增補並重編者為劉向。
- 三，司馬貞所見是否即劉向重編本不可知，今本則有殘闕矣。

廿二，元旦。

本書編著者其他編著

- |    |         |          |
|----|---------|----------|
| 1. | 管子探源    | 中華書局出版   |
| 2. | 孟子評傳    | 商務印書館出版  |
| 3. | 樂府文學史   | 北平文化學社出版 |
| 4. | 中國詩歌史   | 即出版      |
| 5. | 中國文學史編綱 | 即出版      |

K207/21

顧頡剛 編著

# 古史辨

五

上海古籍出版社

首都师范大学图书馆



2084745

884745





古史辨 第五冊

顧頡剛編著

顧廷龍題端

新室國師嘉新公，戲侮造化如兒童。且爲於穆作  
新制，瓜分青天立五帝；五帝子爲天下王，終  
造僞經，密始五德開羲皇；增飾少昊閏趙政，新受漢禪  
緞而工。猶虞唐。若翁洪範五行傳，刺取春秋災異  
寫以古文體隆。見。用讐父書兼讐經，爲其譏切王氏  
隆。託之河間及魯史。『顛倒五經毀師法』，公  
魯共。兼力造漢書，孫名言信有旨。神經怪謀中秘  
一手掩羣矇。金絲發深，嘯氣遂能窮古今；橫作  
變怪，百代爭訂訕。校以泥山五里霧，填塞龍門  
太史公，質實絕不同。奸破何處尋！  
覆露，竄開日中。發得巢穴，  
具告童蒙。

康長素先生(有爲)新學僞經考(卷四)重辭

節錄崔驥甫先生  
(適)史記探源  
篇末繫詩

# 劉序

古史辨第五冊是專收近年來討論今古文問題同陰陽五行說起源的總集。顧剛先生以爲我是好研究這兩個問題的，在一年以前就要我作序。就誤到現在，不能不交卷了，預備花上兩晚的工夫來寫一點年來研究上古史的意見。近來同朋友們談話，凡是非研究上古史者對於研究上古史者每每下一種很苛刻的考語。他們不外是說：『研究上古史是猜謎。』或者說：『研究上古史者所得的結論沒有不對的，而同時也就是沒有一個是對的。』諸如此類，簡直是有意同研究上古史者爲難。若把這些考語仔細校量一番，只證明非研究上古史者的眼紅而已。說起來也真好笑，近十年中地底發現的新材料總是歸入上古史範圍爲多。非研究上古史者看來，真有點不舒服。加以研究上古史者好提出問題，左是一個今古文經說，右又是一個陰陽五行說起源，討論的討論，打架的打架，爭爭吵吵，鬧到不亦樂乎。非研究上古史者冷眼看着，真是垂涎三尺，不能不想一種對策，沒辦法，祇好挖苦一頓罷了。實在說起來，研究上古史者所解決的問題，有好多是有價值的。前如閻百詩，惠定宇之於僞古文尚書；近如王靜安師之考殷代先公先王，都是確切不移，誰敢說一個不字？至於我們的工作，是秉承諸先生的遺教而擴充的，自信也有幾分成就，何至於等如猜謎？本來研究上古史不是一件容易事，攙總祇有一點點材料，叫人引用起來，公說公有理，婆說婆有理，外行人看來真覺得目迷五色。但是這不能怪研究上古史的人不是。有許多上古史上的問題本來不能馬

上解決，務必有許多學者提出假設，然後因新材料而逐漸得到解決，這是做學問必經的階段。如果把所提出的假設作為已解決的問題來看，自然覺得不能切理壓心。至于評定假設，要看合理不合理，而估計解決的問題，那末要問可信不可信。這是我們考覈學問時必須的常識。

研究歷史同旁的科學不同，無論近世史或上古史，所留存的史料同已過去的史蹟相比，自然不知相差多少倍。想在這些有限的史料中探求幾百乃至幾千年前的史蹟變遷，自然覺得捉襟而肘見。所以歷史家的論斷可以因偏以見全，因小以見大，這是歷史家應有的本領。而且歷史家不僅在考訂史料同論次史蹟兩方面下工夫，尤貴乎能有一貫的方法，作論史的骨幹。近來學者好言用唯物史觀來創造新史，這也是螳臂當車的想頭。馬克斯輩發現唯物史觀的時候所用的材料，不外乎西歐之部。如果拿來解析世界史總嫌不夠。說起世界史來，不論時間，空間，人口，材料四方面，用那一種做標準，都可以說中國史是佔第一位的。我們只可用人家研究歷史的方法來作參考，而最緊要的還是從中國歷史上自己鈎稽出一種歷史方法論來，那才是真正的辦法。我們即使承認唯物史觀是很有價值的歷史方法論，然決不是一種不可變動的金科玉律；補苴罅漏乃是後學者的責任，何況我們有那麼多的史料做後盾呢？而且馬克斯輩所發見的方法，其實都是社會學的而不是歷史學的。從前有一位學者拿一種比方來說明社會學的方法同歷史學的方法的不同。他說：社會學者的對象同歷史學者的對象是一樣的，好比同是一堆雜色玻璃片，紅的紅，綠的綠，黃的黃，顏色不一。社會學者把牠拿得來放在鍋爐子裏溶化了，變成一種混和的顏色。這就是說

社會學者對於材料的要求，祇取其共通現象而不顧牠的特殊之點。歷史學者就大不同了。他們把這一堆雜色玻璃片不放在鍋爐子裏，把牠放在椅子上，或者旁的地方，五顏六色，煞是好看。他們要就其自然的趨勢，擺布出各種的紋樣來。除掉土塊木屑不是真正的材料不要者以外，凡是玻璃決不肯放棄。假定其中缺少了一塊，也決不師心自用，無端捏造，但是不求共通現象。因為嚴格的說來，從古至今的史實就沒有一件是相同的。如果司馬光資治通鑑把淝水之戰同赤壁之戰一樣的寫法，那就該打手掌心了。社會學者說歷史上的戰爭都是以經濟作背景，例如荒年之類。然而我又敢說，黃巢造反同洪楊之亂決不止一個原因。假定一位歷史家祇知道寫出黃巢造反同洪楊之亂的經濟背景，還不算希奇。最要的，還在寫出這兩件事中許多不同的原因。人心不同各如其面，歷史上的事實也是一樣。譬如寫一部小說，務必把其中人物的個性竭力描摹。如果曹雪芹作小說時，把薛寶釵同林黛玉寫成一鼻孔出氣，紅樓夢豈不是早該燒掉嗎。社會學者所以要求出社會的共通現象的緣故，是在推求以前社會所以變遷之故，同今後社會所以改進之道。從前中國沒有社會學，歷史家就兼這個差使。到了梁任公師作中國歷史研究法時還是說：『史者何？記述人類社會賡續活動之體相，較其總成績，求得其因果關係，以為現代一般人活動之資鑑者也。』所謂『求得因果』、『以為資鑑』都是社會學者的事。現在的歷史家不負這個責任了。我以為研究歷史應該分兩層工作：第一步是考訂史料，純粹的是科學方法；第二步是論次史蹟，於是產生所謂歷史方法了。這種選擇史料和編比史料，是歷史家的專責。這種方法，是接近于文學的。不過文學以想象成分居

多，而歷史家務必尊重事實罷了。所以歷史這樣東西，就是人類的故事。最要的是在敘述過去人類力量的表現，和各時代的特殊現象；及各民族的特性，和各民族間的相互關係。因此，歷史家不止看重客觀事實，同時還要有主觀的審擇同時代精神。而歷史方法之接近文學，就在乎此。再拿擺布雜色玻璃作比，雖然有顏色同數目的限制，而擺布者仍舊可以自出心裁，前後一貫，作出一種與眾不同的事業來。所以歷史家有了共同的歷史方法以外，還可以自創歷史哲學，也就是這個緣故。近年西洋歷史家不乏此類人物，求之中國，自漢以後很少人夠得上這種資格的。說到此地，可以言歸正傳了。

上古史的年代，嚴格說起來應該從商代直數到東漢末年。就其中再畫分三個時期：商代爲一期，周初到戰國末年爲一期，秦漢兩代爲一期。就其中可據之文獻言，前後不下千六百年左右。在這時期以前的歷史，除非考古學者今後在地底有更新的發現以外，我們實在再沒有勇氣來信從前人捏造的傳說。從康長素先生數到顧頡剛先生，所有的工作都是揭穿這些傳說的背景，惹得許多人對他們懷疑。到了現在，事實給我們的證明一天比一天多，康頤兩先生的功績是無可否認了。可以拿一種很簡單的現象來說：在詩書的時代，祇有夏禹的傳說；到了孔子的時代，就有了堯舜；到了戰國中葉以後才有黃帝、神農、伏羲、西漢初年，便有帝繫、姓中各種人物出現；到了東漢以後，如劉歆的世經，不知作者的易通卦驗，春秋元命苞，王符的五德志，志氏、皇甫謐的帝王世紀之類，時代拉得更古，名目也層出不窮。這樣的東西，分明是後人捏造的假歷史。假定現在有人提到盤古、開天，學者們總不會相信吧？但是世本山海經上共有的蚩尤作兵伐黃

帝一句話，雖是我們隊裏的右翼健將唐立先生，也要說：『蚩尤始制而黃帝效之』，像煞他老先生親眼看見似的。可見傳說出來越晚，時代拉得越早，而相信的人也越少。上古史的材料最麻煩的就是其中夾雜着傳說成分太多。我們知道詩書及易經中都夾雜着傳說，焉知金文及甲骨文中沒有很古很古的傳說在內呢？不過我們的知識還不夠認識這些傳說而已。詩書易以下的書，其中夾雜着許多傳說資料既是公認的事實，如果我們真想爲中國上古史謀出路的話，便應該下決心把這些傳說成分提煉出來，然後真切正確的上古史纔會發現。光是一味雜湊，話雖說得暢快，恐怕距離事實太遠了。而且上古史中傳說成分的構成並不是枝枝節節的，這中間有他的歷史哲學在。我們如果真要研究這些傳說，非得求出他們造謠的用意和方法不可。說到這兒，不能不佩服康長素的偉績了。康老先生所做的孔子改制考，把孔墨以下幾位哲人的苦心孤詣和盤托出。他雖自命爲今文學家，但這種工作已經拆穿今文家的西洋鏡而有餘了。至於他的新學偽經考，對古文家的陣地下一場總攻擊，更有價值。於是乎我們才知道自孔子以下直到劉歆，其間學者很少有幾個人沒有造過謠的。而且『現存的古書莫非漢人所編定，現存的古事莫不經漢人的排比；而漢代是一個通經致用的時代，爲謀他們應用的方便，常常不惜犧牲古書，古事，來遷就他自己，所以漢學是攪亂史蹟的大本營。』那末這種攪亂史蹟的根本方略如何呢？假定我們沒有考究出這種方略的眉目來，就很難分析這些混亂史蹟的底蘊了。顧頡剛先生在四年前作了一篇五德終始說下的政治和歷史，這才知道漢人攪亂史蹟的根本方略原來是如此。這不能不佩服顧頡剛先生的心靈手敏了。在這方略

裏面，應該分兩層來討論。

第一，陰陽五行說起源。

第二，今古文經說之爭。

我覺得陰陽五行說的起源尤其重要，因為今古文之爭是拿這個問題作中心的。假定把陰陽五行說的起源和發展弄清楚了，今古文學的重心算是定了。兩漢學術界的大本營是札在儒家身上，然而兩漢的儒家決非春秋戰國時的儒家，他們原來是陰陽五行家同儒家的結合體。這派學者最初開創的是鄒衍，集大成的是董仲舒。洪範一篇，就是他們的重要經典。他們的力量在秦漢之間真有不可一世之概。像秦始皇，漢武帝，這樣雄才大略，都要上他們的當。秦始皇叫他們騙出去巡狩方嶽，因此死在路上。漢武帝聽從他們的話，巴巴的從陝西跑到山東去行那封禪之禮。而且他們還有一樁最大的本領，就是善變。他們看看儒家不得勢了，就會同旁的一家結合起來。在西漢初年黃老之學最盛的時候，他們也會同這一派人暗中鉤結作祟。你看太史公論六家要旨說：『道家因陰陽之大順，』又把陰陽家放在六家之首，似乎這位老學究也有一點撮心。到了後來，儒家離開民衆更遠了，他就真的鉤結起道家來，造成東漢以後的道教。其善變一至于此。你瞧是什麼緣故呢？事情說來甚爲簡單，就是中國人的宗教思想從中作怪罷了。凡是剛開化的民族，總是需要宗教來領導的。中國從古以來就沒有正式的宗教。而宗教上重要的力量，全靠信仰作背景。這種力量務必能統率知識階級同非知識階級才成，陰陽五行家在秦漢之間所以能大行者就



在乎此，因為陰陽五行家提出「四時，八位，十二度，二十四節氣」種種名目，使一般民衆感覺到「順之者昌，逆之者不死則亡」的畏懼；而同時一般學者又覺得這裏面也有談到「春生，夏長，秋收，冬藏」天道大經的哲學，如果不順他，便「無以爲天下綱紀」。因此兩得其便，就算他們的學說最時髦了！講到這裏，好譚唯物史觀的學者必定又說：「慢來！還有——還有經濟的背景呢！」被這一問，下邊我就不敢亂說了，留待您細細推敲吧！陰陽五行學說在兩漢既然有這樣大的力量，而今古文之爭就因此起來。今古文之分，在骨子裏就因陰陽五行說之不同，復因此而產生政制及禮制的不同，然後產生經本同經說的不同。假定研究今古文而把捉不到這一點，決不會有解決的希望。七年以前，我在清華學校研究院讀書的那幾年，每當花晨月夕，同顏虛心、侯芸圻兩位先生出來散步的時候，總時常談到今古文問題，當時就想從洪範起，依次向書大傳、春秋繁露、白虎通、漢書五行志，然後數到諸經的經本和經說，以及先秦諸子、漢代緯書，同史記漢書中各處提到陰陽五行問題的地方，都要把牠抽釋出來，下一番細工夫。那知畢業以後，爲稻梁之謀，奔走四方，就把這件事擱起來了。後來有一年暑假從天津回到北平，同吳子馨先生到燕京大學去訪顧頡剛先生。這是我第一次見顧先生，他一見便引爲同道，把他所做的工作都拿來給我瞧。我還記得其中有一件是把禮記月令拿來同夏小正、呂覽十二紀、逸周書時訓解、淮南子時則訓等列表作比較研究。這樣的工作雖然前人也有過，如同元吳澄的月令七十二候集解、清曹仁虎的七十二候考、俞樾的七十二候考、羅以智的七十二候表，但是他們的眼光同方法遠不及顧先生。當時我就想到，我所要做的工作顧先生必定都已想到，

或許都已經做過。再過幾個月，我到河南去。顧先生遠道寄我一書，就是他的不朽大著五德終始說下的政治和歷史。讀了之後，才知道今古文的問題已給顧先生捉住了重心，我們無論如何追不上了，祇好讓他獨步。於是我就轉向研究甲骨文的路上去。

太史公作史記的時候，距離我們兩千多年。照理，他所看見的先秦史料應該比我們多得許多。然而大謬不然。除掉世本一書亡佚之外，太史公所用的材料，不外乎詩，書，國語，國策，及左傳中的材料。夏殷本紀大概是根據世本作的，也許還有大宛傳贊中所提到的禹本紀。此外太史公大概看見一些周代人作的譜牒，如所謂周譜，春秋歷譜牒之類，因此作出三代世表，十二諸侯年表，六國年表這三篇大作來。至於周代初年的史事，除掉根據詩書兩種以外，就沒有多少了。平王以後，是根據國語以下諸書的。尤可怪者，自成康以後，直到東遷幾百年間，史料異常貧乏。即使拿列國世家來說，凡是隱公元年以前的史實，幾乎篇篇一例，簡單非凡。西周幾百年間留下的史料少到這般田地，其中必大有緣故。就是說東周以下的吧，史記所載也不外國語，國策，及左傳所記。假定一旦不幸，把史記亡佚掉，我們也可以從國語以下諸書中鉤稽出大半來。戰國人所謂楚之檮杌，晉之乘，以及宋春秋，齊春秋，燕春秋，百國春秋之類，難道太史公都沒有看見嗎？真的就一點也不採用嗎？想必其中也別有道理。據我看來，西周之時就沒有寫定的史書。所謂「左史記言，右史記事」也是後人臆說。像尚書中大誥，洛誥，顧命之類，都是偶然留下來的一些公文書札。東周以後的學者把牠配搭起來，又雜湊上像盤庚，召誥一類東西，比較起來，在當時算是有系統的材料。孔子看

看旁的傳說比這一個更不行，於是乎很感慨的說：『詩，書，執禮，皆雅言也。』——現在的今文尚書二十八篇，在孔子看來恐怕又是不雅之言了。——我想在孔子的時候，必定還有許多不雅之言，叫孔老先生瞧不起，而其中保存着許多好史料的東西在。從孔子直到太史公作史記，又是幾百年，我們中國人已經受孔老先生的教化好久了，所以太史公對於薦紳先生難言之的野史也不採用。不要說旁的，例如太史公所沒有見的竹書紀年，其中就有許多地方與史記不同，甚至其中有啟殺益的故事。雖然啟殺益的故事也不見得一定可信，但是可以想到現在上古史上的每樁事，在先秦必有好幾種傳說，例如萬章問孟子『伊尹以割烹要湯』之類。後來這些雜說被正統派一個一個的打倒，只留下現在人所看見的一派話。可見思想界上的權威真利害，他們可以不把真消息告訴我們，而同時還要叫我們看不見旁的假消息，光光的信他們一派人的胡謔。由此說來，我們不是恨上古史上的傳說太多，却是恨上古史上的傳說太少了。西周以前的史料既然這樣缺乏，而我們所知道的又僅僅是秦漢以後的儒者們所傳的故事。說到東周以後的史事，也祇有在他們所承認的幾部書裏翻來覆去的輾轉傳述。那末我們研究上古史的人唯一的辦法，祇有向殷墟書契同兩周金文上開擴出新境地來了。中國的上古史要分兩方面做：一方面整理舊史中的系統；另一方面要從新得的材料中做成新史的骨幹。我以為研究上古史的人應該作出兩部書來：

第一部 中國上古史引論。

第二部 中國上古史大綱。

整理舊史的系统，第一，要先把構成上古史底理論的宗派弄清楚，這件事有顧頡剛先生這篇五德終始說下的政治和歷史，把底子也打好了；以後就是有補正他的地方，也很有限的。第二，要把舊史的年代世系弄清楚，這件事顧先生也已經幹得很好了；而且這步工作也非他莫辦的。顧剛先生前在燕京大學作的中國上古史研究講義甲編，就是絕好的典型。他在這講義的開頭就說：『這甲編是講中國上古史中的天子諸侯繼承的舊系統的，分爲上下兩部份：上一部份講夏以前的舊系統，下一部份講夏以後的舊系統。』這部講義把世系是講得很清楚了，年代是同世系連帶解決的，在他這講義上略爲補充，也算成功了。第三，要數到上古史傳說中的地域觀念了。這是一件很麻煩的事，裏面有好幾個系統。例如山海經、穆天子傳、同鄒衍的赤縣神州之談，都與正統派的傳說各不相謀。可見傳說中的地理觀念，還沒有經儒家來澄清一下子，所以有這樣的不同系統。就說正統派之中，堯典、禹貢、同漢書地理志的分野，也不相謀。對於古代地理的問題，顧頡剛、錢賓四兩位先生皆以全力對付。尤可佩服者，就是顧先生的州與嶽、同錢先生的三苗疆域考。如果像這樣的文章多出來幾篇，古代地理的傳說系統也會弄明白的。第四，是上古史中的民族觀念，這也是一個難題。左傳裏說到各國的姓氏，用地理來考校，大體都很合當的。其中惟有嬴姓之國太離奇了。秦是西方民族，同東方諸國習慣風俗都不相同。史記對於秦的姓氏有自相抵牾的地方。開頭說舜賜伯翳爲嬴姓；中間說『仲衍之後以佐殷國，故嬴姓多顯，遂爲諸侯；』末了又說『秦之先嬴姓，其後分封，以國爲姓。』如果秦之先本爲嬴姓是真的話，那秦人非是東方民族不可，因爲江淮之間姓嬴的國太

多了。例如徐，葛，江，黃，而且黃國之姓贏還有金文上的證據。上述諸國之姓贏既無可否認，同時秦人似乎非西方之民不可，賜姓之說到底可信了，不過是周人所賜而已。古代國家的姓氏，必定也有經過漢人的編派。你看潛夫論的志氏姓，就可明白。所以民族的觀念也得弄出一個系統來。久聞吳子馨先生的金文氏族疏證之名，但是這種工作非經過一番傳說的整理以後，引用材料時是很危險的。第五，才說到禮制的問題。除掉禮經以外，周禮同兩戴記及先秦諸子中所提到禮制的地方，大半是一種理想制度。其中雖有不少先秦實現過的禮制，而大部分出于漢人的推測和塗改。儀禮的寫定，恐怕也在孔子之後。所以研究上古史者要明白先秦的真禮制，也不能拿着三禮直鈔，應該另外用一種方法做一部禮書通故之類的書，把其中的理想的派別和事實分得清清楚楚，然後真正的上古史纔會實現。這種工作也是迫切之至的。總上所說，都歸入上古史引論的預備工作。然後着手作上古史大綱。這部大綱也不是草草的擬成題目，把材料搭配上就算，應該有很雄厚的後盾。這後盾就是上古史長編。如下列的範圍：

第一，年歷篇

第三，氏族篇

第五，民俗篇

第七，政制篇

第九，工藝篇

第二，地理篇

第四，語言文字篇

第六，社會組織篇

第八，學術思想篇

第十，文學篇

這十篇的長編是以事實爲根據的，要把中國上古時代的實況寫出來。例如說語言文字吧，應該把中國古代語言文字的產生和發展的規範，以及兩者的逐步關係，整個的研究出來。又說社會組織吧，決不像文獻通攷一類的書，把材料堆上就算，務必將中國上古的經濟情狀同社會構造的關鍵闡明。諸如此類，決非一人之力所能辦。前幾年吳子馨先生作殷周之際歷譜推證，同金文歷朔疏證，金文疑年表諸書，頗有許多人反對。我以爲這是不對的。吳先生有錯誤的地方，後人可以補正，但是說離開歷法來研究古代的年歷却斷乎不可。我覺得吳先生的工作就是年歷篇所必經的階段。他的功績是不可輕視的。在我提出來的十篇之中，就算吳先生把第一篇做到了幾分。其他氏族篇，如吳先生的金文氏族疏證，算是一個底子；語言文字篇，如唐立先生的中國文字發生史，算是一部分的工作；地理篇，如錢賓四先生的周初地理考，算是一種意見。其他簡直沒有人問津。本來這種工作清代學者已經給我們不少的幫助，然而距離我們理想還很遠。第一原因，清代學者中除掉晚期的幾個人如吳大澂、孫詒讓及王靜安師三人以外，可以說看見新材料太少。雖然偶有所得，也都要重新改造的。第二，他們的議論和見解大都窄隘，往往爲古人所矇蔽而不自覺，雖王靜安師也所不免。這是時代所限，無可奈何的。我們生在崔康幾人之後，又經顧先生不斷的努力，才知道上古史應該分開兩步工作。那知當今之世，還有人說仰韶彩陶是以黃帝顓頊時的丹書作權輿的。這豈不是又鬧鄭康成的把戲，今古雜糅，越弄越糊塗，這還了得！所以我們現在作文章，最要緊的是不可貪多，尤其要緊的是肯割愛。不要自矜淹博，不分青紅皂白，一齊拉上。我們的工作多得很，不見得會替

古人圓說就算真本領。譬如上面所舉的十篇，略取其二三，也夠我們辛苦了，何況全部的上古史呢？這十篇長編作成之後，才是我們的真正史料。然後根據這些史料作成有系統的故事式的新史，這才是我們理想中的上古史大綱。但是有人問，照此說來，這部上古史大綱到什麼時候才得成功呢？我以為至少也得等到這部上古史引論出來以後，才有相當辦法。如果將就的來寫，也要假手顧頡剛先生一類人物。否則恐怕又來一部新帝王世紀，豈不是白費氣力嗎！

末了，我又想起一句話來。最近有人身為研究中國史者，而說研究歷史是無關民生日用。這話如果是有意搪塞人家的，那也罷了。若是真心實意的話，我就要說一句不客氣的話了：這就是自暴自棄。假定說研究歷史真是無關民生日用，他一定把民生日用看得太窄了。歷史正是民生日用的寫照。如果人類真是沒有歷史的話，我們的一切將全失所依據。因為我們的一切行為都有歷史意義在，否則，這人便是冥行妄作。一個人的行為若使不管過去與未來，你想還有價值沒有？而且一個人有了正確的歷史觀念，才能真正了解什麼叫做民生日用。否則，這民生日用太不堪設想了！所以說我們研究歷史，就是為這民生日用。創造正確的歷史，就是把這民生日用更加深刻化。古史辨的意義是企圖發現中國上古史的正确觀念的總集，五冊以來，此志不懈，所以敢在此地說上這樣幾句話。

二十三年十二月二十一日，於北平圖書館。

# 自序

現在距離編輯古史辨第一冊的時候，差不多已十年了。時間真過得快！但是性急的人們已嫌其慢，曾有人責問我道：『你研究古史爲什麼到今還尋不出一個結論來呢？我們真是等不及了！』這是實在的，十年的數目，在個人的生命史上已是一個長時期了，一個人能活幾個十年呢？能工作幾個十年呢？可是，話又說回來，學問原不是某一個人的專責，也不是某一時代的特有任務，乃是一種含有永久性的分工合作的共同事業，除了同時代人的同聲相應之外，前輩老死，後輩還該接上。一個人的智力才力固然是有限的，但像接力賽跑一樣地前進，則智力才力便成了無限的。在這樣的工作狀態中，十年算得了什麼，還不是一瞬眼嗎！

我的編輯古史辨的動機，並不是想把它當做自己的著作，乃是要它做成中華民國學術史上的一部分的『史料彙編』；要使人讀了這部彙編，可以有幾個清楚的問題梗在心頭。問題自我發，固然編輯起來湊手一點；即不自我發，只要和古史有關係而已經討論了些時候，我也樂於搜集。書由我編固可，即不由我編亦可。上次出的第四冊，就是羅雨亭先生（根澤）編的。他本來編的是諸子叢考，我看他的體例和古史辨絕相類，就請他加入。出版之後，許多人覺得詫怪，說古史辨爲什麼不由顧頡剛編了？我覺得這種態度未免胸懷不廣；學問非財產，何必私有呢！古史的園地寬得很，應當做的工作多得很，竭顧頡剛一人之力也不



過耕得百畝，何必把那些不耕之地也佔攔了！現在這第五册，上編討論的是漢代今古文學的本子問題，下編討論的是漢代今古文學的學理問題中的一個（也許是今古文學的中心問題）——陰陽五行問題。在這兩編中，我自己雖有些文字編入，但問題則不是我提出來的。今古文的本子問題，清代學者已討論了好久，但到民國，除了崔譚甫先生（適）在北京大學大家不甚了了的課堂上揚些垂盡的火燄之外，差不多已經絕響了。至於近來熱烈的討論，則由於錢玄同先生和錢賓四先生（穆）的倡導。陰陽五行問題是梁任公先生提出，而劉子植先生（節）繼承的。我和這些師友們常在一塊，當然要受些他們的影響。我久覺得這些問題是研究漢人的古史說時的先決問題，所以就將這十餘年來的討論文字集成這一册，好讓同志們細細地咀嚼，再求深入，去獲得一個結論。當去年編纂時，似乎分量不算太多，但現在印成一看，這册書已厚得利害。即此可知中國的學術界，近年來實在不能說沒有進步；只恨遭逢的時代太壞，內憂外患交相煎迫，無法安心工作，所以僅得如此，否則成績一定超過現在十倍。倘如天之福，挨過了這樣重重的危難，還不至於亡國滅種，願將來生在昇平世界裏的人們用了憐憫的眼光來看我們這種宛轉于生死不得的環境中勉強做成的工作罷！

這册書出來時，一定有人討厭它，說『他們又在鬧今古文問題了，真頭痛！』他們以為今古文問題是一種門戶之見，是主觀的爭霸而不是客觀的研究。所以一提到這個問題，這人不是站在今文家的立場上來同古文家為難，就是站在古文家的立場上想來壓倒今文家。他們永是這樣想：不做今古文家就沒有討

論今古文問題的需要。這是有證據的：幾年來我們發表了些不信任古文家的議論時，人家就替我們加上了『新今文家』的頭銜了。我覺得，而且我敢決然地說：抱這種態度的是只會因襲傳統的見解而不肯自動天君的人，或是但會耳食而不能用目視的人，現在我們應該起來打破他們的成見。無論如何，今古文問題總是一件懸案，懸案是必須解決的。這個問題所以鬧了好久而不得解決，固然有一部分是因從前參加討論的人以爲家派門戶應當存在，他們感到離開了家派就沒法解經，所以自己只得偏袒一方面做立足點，而另一部分則因這問題麻煩，恐怕把是非落到自己頭上，相率袖起手來，鬚鬚沒有這件官司似的，以致只有讓家派色彩濃重的人去幹。現在我們所處的時代和他們截然不同了：我們已不把經書當作萬世的常道；我們解起經來已知道用考古學和社會學上的材料作比較；我們已無須依靠舊日的家派作讀書治學的指導。家派既已範圍不住我們，那麼今文古文的門戶之見和我們再有什麼關係！我們所以在現在提出今古文問題，原不是要把這些已枯的骸骨敷上血肉，使它重新活躍在今日的社會，只因它是一件不能不決的懸案，如果不決則古代政治史，歷法史，思想史，學術史，文字史全不能做好，所以要做這種基礎的工作而已。古人的主觀爭辯，何害于我們的客觀研究！我們的推倒古文家，並不是要幫今文家佔上風，我們一樣要用這種方法來收拾今文家。至於這件懸案的不能馬上解決，那是自然的，天下哪有這樣輕而易舉的事！一部晉代的偽古文尚書，它的來歷既極不光明，它的材料又全有出處可尋，它的文章更是做得千篇一律，分該一出來就打倒，然而它畢竟延了一千五六百年的壽命。懷疑它的，從宋朝發難，到清朝完工，也經過了七百

多年。做一件實實在在的工作，未有不艱難的。漢僞古文比了晉僞古文，作者既複雜，時期又加久，方面又加多，然而比較的材料反減少（晉僞古文出在古籍已疑同的時代，任何古籍都可拿來作比較；而漢僞古文則是出在古籍未疑同的時代，作者所用的材料有許多已看不見，有許多古籍的本身已受它的亂，第一條條地剔出，而別出時又舉不出積極的證據來）其工作的艱難何啻十倍。就使工作的人增多，用的方法也好，可以縮短年限，也決不是一百年以內可望完工的。到那時，不但我們不在世，連我們的下一輩也不在世了。大家怕聽這種話嗎？倘使怕的，你們應當退下來，讓我們好好去做這種不求近功的工作，你們不必站在旁邊說冷話。倘使不怕，那麼，北山愚公說的『子子孫孫，無窮匱也，而山不加增，何苦而不平？』你們應當用這種的精神幹去，讓後世的人來稱頌你們的功績！

本來，漢代的經學無所謂今古文。『古文』這個名詞，是西漢末的劉歆提出來的。『今文』這個名詞，是古文經師給舊時立於學官的經書，經說和經師加上去的，因為古文家自樹一幟，與舊有的為敵，逼得他們不能不合成一派，於是真有了今文家，這個名詞的出現大約已在東漢了。（史記儒林傳有『安國以今文讀之』二語，係曹汎的述說，不是家派的專名）拿宗教來比方，中國古代本有許多零碎的民間信仰，想不到有聯合的一回事。自從佛教傳進，它是有組織的，收得許多信徒，給原有的民間信仰以嚴重的威脅，於是這些零碎的東西也團結於一個組織之下，名之曰道教。佛教彷彿古文，道教彷彿今文。實際今文在先，然因其組織在後，故其得名亦在後。距今四十九年（光緒十二年），廖季平先生作了一冊今古學考，把今學和古學的界限分得清清楚楚，又說古學為孔子壯年之說，今學為孔子晚年之說，在先秦已有此二派；因為他的話好像公平，所以這書風

行一時。其實全不是這麼一回事。（過了九年，廖先生又做了一種古學考，主張「今學傳于游，古學張於劉，今學傳于周，古學立於東漢，非秦漢以來已兩派兼行」這是很對的，但因這書流傳不廣，大家不知道。）現在把我的觀察說一個大概。

漢朝初年的君臣本來不會想到表章經學，高祖罵儒，絳灌無文，一切因襲秦制，一件事情沒有有勢力者的提倡就會衰頹了下來，加以楚漢之間的大亂，民不聊生，享有安定的讀書生活的能有幾人，所以漢初六十年間真可稱爲「經籍道息」。史記說，「孝文帝時，天下無治尚書者」（葛洪傳）這是實在的情形。待到天  
下承平已久，人民有了錢想尋求些知識，國家有了錢想創立些制度，然而那時除掉儒家保守的幾部古先聖王的經典之外是沒有什麼可以依據的，於是訪經師，立博士，孔子的經書就與漢朝的政治發生了不可分離的關係。爲了要求完備，所以免不了雜湊。固然有幾個老師宿儒，像申公伏生之流，但既由國家提倡，羣衆一窩蜂擁上去，當然發生了供不應求的現象。因此，西漢的經師雖是二三等角色也能特立一個學派；他們沒有一定的宗旨，沒有系統的學說，解經的話就隨時變，隨人變。我們只要看韓詩外傳的著作方法，王氏對昌邑王的教授方法，便可知他們是發議論和講故事的成分多，推求經義和解釋經字的成分很少，因爲他們原是要「通經致用」而不是要「通經識古」的。又看孟喜得了候陰陽災變書，便詐言「師田生且死時，枕喜膝，獨傳喜。」稍賓持論巧慧，說是從孟喜得來的，孟喜也承認了，及至賓死，沒有人能講通他的話，孟喜又否認了，可知那時人所要求的是新奇可喜，因爲惟有樹新說纔能開新派，開新派纔有立于學官的希望，所以就用了立異的手段來搶地盤。（穀梁之於公羊就是如此。）又看申公本但教詩，但有了那位學毅梁春秋的瑕

江公以後，他就變成教詩與春秋了。韓生亦但教詩，但有了那位通易的他的後人涿郡韓生以後，他就變成易學勝於詩學，著了易傳藏於家了。這可以知道那時人爲了裝點自己的身分，會行使影戲老牌子的詐術的。漢書儒林傳贊說得好：『自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者寔盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋祿利之路然也。』上層階級『勸以官祿』，下層階級就儘向這『祿利之路』跑，所以『支葉蕃滋』就是由『一生吃着不盡』的誘引上來的。他們只想自出心裁，激起社會國家的注意，然後可以開出新科目；他們哪裏想到要在同一的目標之下設立共同遵守的科條，用齊一的步驟來解經呢！

西漢學者讀書是最少的，他們只消用三年的工夫通一經就可入仕途，若通兩經以上便算淵博了。在這種風氣之下，當然造就不了大學問家。到成帝時，文化日高，儒者秉政，於是求遺書於天下，命劉向等做校讎批判的工作；後來又命劉歆續作。劉歆家學的根柢既好，加以天資的聰穎，又得到這樣一個博覽的環境，一定可使學術界放大光明。但不幸他生在那時，他不能客觀的表章遺文，使後人見古書的真相；而只有主觀的改造舊籍，使它適應於目前的時勢。這依然爲『通經致用』這個觀念所誤。話雖如此說，然而我們也須知道，那時如不影戲牌子，塗上致用的色彩，恐怕根本就沒有表章遺文的可能。任你喊破了喉嚨，人家誰來回頭睬你？現在發見了殷虛甲骨，新鄭銅器，所以開動全世界的視聽者，正因今人的歷史觀念突過前人的緣故。若在那時，單說『古東西，好材料』是沒有用的，一定要拍上一個偶像纔能收號召的力量。例

如殷虛甲骨，不要說時代待考，須要說這是武丁舉了傳說之後，祭祀上帝祖宗，傳說親手刻上去的；新鄭銅器，不要說是從無名氏的墓裏挖出，你不妨說這是子產死了之後，家人把他日用的東西拿來殉葬的；那就有了經典上的大價值了。但既經拍上了偶像，必得做幾件假古董竄亂在內，把所託的人的姓名寫上，行事記上，纔可算作證據；因此又要偽造文件。劉歆當時在秘閣讀書，見到了左丘明的國語，覺得它記載春秋時事十分豐富，大可作為春秋經的輔佐；又見許多零篇碎簡的逸書和逸禮，覺得其中有許多珍貴的材料，也可作為書經和禮經的補遺；他希望把這些東西公開，教學官子弟都得讀到，實在是他的好意。如果他的動機確是如此，我們真該佩服得五體投地。不幸他處在這個時代，不託古竟做不成事。他只得說左丘明做的是春秋傳，他是孔子同時人，而且是同志，寫的最得聖人之意；逸書和逸禮是魯共王在孔子壁中發得的，也是孔子的原定經書。用孔子的大帽子來維持這三部書，自然有了立於學官的必要理由。然而當時的博士們不願意他的勢力衝進了他們的藩籬，起來反對他，說尚書二十九篇是已經完全的，用不着拿不相干的東西來補缺；左氏本來不是傳春秋的，也無須請他來解經。因此，在哀帝之世，這補經增傳的運動竟未成功。到平帝時，王莽柄政，他和劉歆是老朋友，纔讓他達到了這目的。因為劉歆所表章的經傳都是用古文寫的，所以他開創的一個學派叫做古文學派。

劉歆爭立幾種古文經傳，我們承認他是一番好意（雖則也許為的爭地盤），但他的偽竄是一件確然的事實。固然以前攻擊他造偽的是今文家，但既經是事實，那麼就使非今文家也該得承認。我說這話，或者還

有人懷疑，我只得引些書來證明。漢書劉歆傳說：『及歆校秘書，見古文春秋左氏傳，大好之。……』歆治左氏，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。……歆以為左丘明好惡與聖人同，親見夫子。……『僅此數語可見（一）這部書是劉歆從秘書裏提出表章的，（二）把左氏傳來解釋春秋經是他所開創的，左氏傳的章句義理是由他定的，（三）左丘明與孔子的關係是他『以為』出來的。崔駰甫先生說：『傳自解經，何待歆引？歆引以解，則非傳文。』這是沒法答辨的質問。至於說魯共王從孔壁裏挖出來的逸書逸禮，我們可以用康長素先生的方法，拿史記漢書的兩篇共王傳來比較：

史記（卷五十九）五宗世家

魯共王餘，以孝景前二年用皇子為淮陽王。二年，吳楚反，破後，以孝景前三年徙為魯王。好治宮室，苑囿，狗馬。季年好音，不喜辭辯。為人吃。二十六年卒。

漢書（卷五十三）景十三王傳

魯恭王餘，以孝景前二年立為淮陽王。吳楚反，破後，以孝景前三年徙王魯。好治宮室，苑囿，狗馬。季年好音，不喜辭。為人口吃難言。二十八年薨。……恭王初好治宮室，壞孔子舊宅，以廣其宮，聞鐘磬琴瑟之聲，遂不敢復壞。於其壁中得古文經傳。

這真奇怪：為什麼漢書全鈔史記，卻多了『壞孔子舊宅，於壁中得古文經傳』的一件事呢？固然也可以說：『司

馬遷沒有採訪周備，他脫漏了，所以班固替他補上。然而孔壁裏出來的東西劉歆說是「逸禮有三十九，書十六篇，天漢之後，孔安國獻之。」牽到了孔安國身上，史記就有材料了。史記儒林傳云：「孔氏有古文尚書，而安國以今文讀之，因以起其家，逸書得十餘篇。」可見司馬遷是知道這件事情的，但這古文尚書只是孔氏的家傳而不是其王所發得；也沒有什麼古文逸禮，否則司馬遷為什麼但說「至秦焚書，書散亡益多，於今獨有士禮，高堂生能言之」呢？即此可見劉歆之言，是把共王的好治宮室和孔氏的家傳古文尚書拉湊在一起，而成就了這一件新的故事。

劉歆所建立的還有一部毛詩，一部周官。漢書藝文志用的是劉歆七略的材料，志裏說：「毛公之學，自謂子夏所傳，而河間獻王好之，未得立。」又說：「武帝時，河間獻王好儒，與毛生等共采周官及諸子言樂事者以作樂記。」見得這兩部書都是經過河間獻王提倡的。不但此也，漢書儒林傳還說：「賈誼……為左氏傳訓故，授趙人賈公，為河間獻王博士。」見得左氏傳是已由河間獻王立過博士的（這不知是否根據劉歆的材料）。我們現在再用康先生的辦法，把史漢的兩篇河間獻王傳文提出一校：

史記五宗世家

河間獻王德，以孝景前二  
年用皇子為河間王。好

漢書景十三王傳

河間獻王德，以孝景前二年立，修學好古，實事求是。從民得善書，必為好寫  
與之，留其真，加金帛賜以招之。由是四方道術之人，不遠千里。或有先祖



儒學，被服造次必於儒者；  
山東諸儒多從之游。二  
十六年卒。

舊書，多奉以奏獻王者，故得書多與漢朝等……獻王所得書，皆古文先秦舊書，周官，尚書，禮記，孟子，老子之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。其學舉六藝，立毛氏詩，左氏春秋博士，修禮樂。被服儒術，造次必於儒者；山東諸儒多從而遊。武帝時，獻王來朝，獻雅樂，對三雍宮，及詔策所問三十餘事；其對推道術而言，得事之中，文約指明。立二十六年薨。

這一比較，顯見得漢書增加的更多了。司馬遷是一個『考信於六藝』的人，他作史記原是想繼續春秋的，他的書裏用的左丘明的記載這等多，為什麼獻王立左氏春秋博士這一件事他又不知道呢？他的自序裏說『爲太史令，紬史記石室金匱之書，』又說『百年之間，天下遺文古事靡不畢集太史公，』他對於文獻既這般注意，智識又這麼多，為什麼獻王『得書多與漢朝等』這一件重要事情他卻一些也不提起呢？這又分明是影射了獻王的『好儒學，被服造次必於儒者』而造出來了。

劉歆既經造了假古董來開新文化，爲要使得它流行，便不得不插入些時代的需要，作鼓動有勢力者護法的方術。於是王莽要做『攝皇帝』，左傳中就有『隱公元年春，王周正月，不書即位，攝也』之文。王莽要做『假皇帝』，逸書嘉禾篇中就有『假王蒞政，勤和天下』的話。王莽要以土德舜後接受火德堯後的禪讓，左傳中也就有『其處者爲劉氏』、『昔句之祖自虞以上爲陶唐氏』、『有陶唐氏既衰，其後有劉累』

「金天氏有裔子曰昧」諸條。王莽要自居正統，就會創作世經以別正閏。王莽要制作禮樂，就會「發得周禮以明因監」。王莽要什麼，劉歆有什麼。所以王莽未作皇帝以前，劉歆作的是「義和，治明堂辟雍，典儒林史卜之官」及作了皇帝以後，劉歆作的是「國師」他總是包辦了文化事業。

古文經傳既爲劉歆所建立，要是沒有幫他的人，他的勢力也不會廣大的，因爲這種新出的東西誰懂得呢！所以平帝元始四年，在起造明堂辟雍，靈臺的時候，就「爲學者築舍萬區；益博士員，經各五人；徵天下通一藝，教授十一人以上，及有逸禮，古書，毛詩，周官，爾雅，天文，圖讖，鍾律，月令，兵法，史篇文字，通知其意者皆詣公車，網羅天下異能之士；至者前後千數，皆令記說廷中，將令正乖謬，壹異說云」（王莽傳上）這樣的文化統制政策是多麼的可怕！劉歆一個人，憑你本領大，也大不了多少。但有了這幾千個「千數」當是以千爲數，否則當云千數百人）趨炎附勢之徒，替各種古文經傳及劉歆學說大吹大擂，「古文學派」立刻成立了。當時他們怎樣在未央宮廷中「正乖謬，壹異說」可惜材料無存。但看許慎說文序中說「亡新居攝，使大司空甄豐等校文書之部，自以爲應制作，頗改定古文；時有六書，一曰古文，孔子壁中書也……」就可知道古文已在文字界中取得了第一流的地位，而且是頗經改定的。推之其他經籍，亦當以新出來的爲第一流無疑。

其後王莽的政權雖倒墜，但劉歆的學術却沒有跟着他失敗。我們只要看漢書十志，就可知道他在學術界的建樹是怎樣地根深柢固。律歷志說，「元始中，王莽秉政……徵求天下通知鍾律者百餘人，使義和、劉歆等典領條奏，言之最詳，故刪其僞辭，取正義，著于篇：一曰備數，二曰和聲，三曰審度，四曰嘉量，五曰權衡。」

這是劉歆在律度、量衡方面的工作。律歷志又說：「至孝成世，劉向總六歷，列是非，作五紀論；向子歆究其微眇，作三統歷及譜，以說春秋，推法密要，故述焉。」這是劉歆在歷法方面的工作。禮樂志說：「王莽爲宰衡，欲耀衆庶，遂興辟雍。」我們在劉歆傳中知道他是主治明堂辟雍的，這是在禮樂方面的工作。食貨志云：「莽每有所興造，必欲依古，得經文，國師公劉歆言：『固有泉府之官，收不贖，與欲得……』」莽乃下詔曰：「夫周禮有賒貸，樂語（鄭展曰：樂語，樂元，謂河間獻王所傳）有五均……」遂于長安及五都立五均官，這是他在食貨方面的工作。郊祀志說：「元始五年，大司馬王莽奏言：……臣謹與……劉歆……等議，皆曰：……復長安南北郊如故。」莽又頗改其祭禮曰：「周官天地之祀，樂有別有合……」又說：「莽又奏言：……日月雷風山澤易卦六子之尊氣，所謂六宗也……今或未特祀，或無兆居，謹與……義和歆等……議……分羣神以類相從爲五部，兆天地之別神：中央黃帝，黃靈后土時，及日廟，北辰，北斗，填星，中宿，中宮，于長安之未地兆；東方帝太昊，青靈句芒時，及雷公風伯廟，歲星，東宿，東宮，于東郊兆；南方炎帝，赤靈祝融時，及熒惑星，南宿，南宮，于南郊兆；西方帝少皞，白靈蓐收時，及太白星，西宿，西宮，于西郊兆；北方帝顓頊，黑靈玄冥時，及月廟，雨師廟，辰星，北宿，北宮，于北郊兆。」奏可。於是長安旁諸廟兆甚盛矣，這是在祭祀方面的工作。郊祀志又說：「劉向父子以爲帝出于震，故包羲氏始受木德，其後以母傳子，終而復始，自神農黃帝下歷唐虞三代而漢得火焉。」這是在帝王系統方面的工作。五行志說：「景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽爲儒者宗；宣元之後，劉向治穀梁春秋，數其禍福，傳以洪範，與仲舒錯；至向子歆治左氏傳，其春秋意已乖矣，言五行傳又頗不同；是以摠仲舒別

向歆……舉十二世以傳春秋，著子篇。』又說，『孝武時夏候始昌……善推五行傳……其傳與劉向同，惟劉歆傳獨異。』這是他在災異說方面的工作。藝文志說，『成帝時……使謁者陳農求遺書於天下，詔光祿大夫劉向校經傳諸子詩賦……每一書已，向輒條其篇目，撮其指意，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子歆卒父前業，歆於是總羣書而奏其七略，故有輯略，有六藝略，有諸子略，有詩賦略，有兵書略，有術數略，有方技略。今刪其要，以備篇籍。』這是他在整理文籍方面的工作。無論典章制度，學術思想，他幾乎沒有不參加的。班固雖有時也不以他爲然，但敘述事蹟仍不得不採用他的書。他真像如來佛了罷，爲什麼孫行者總跳不出他的掌心？他這個人的學問事業，方面之廣，見解之銳，作事之勇，哪一件不夠人佩服？我們絕不像從前人一樣，因爲他稱了王莽篡位就把他看作亂臣賊子。我們誠心稱他一聲『學術界的大偉人！』章太炎先生曾說孔子以後的最大人物是劉歆（龍潛），這句話真不錯。但他的學問的卓越是一件事，他所表章的書的真偽則是又一件事，我們不能因爲佩服了他就原恕了他！

當哀帝時，劉歆要把四種古文經傳立學，博士們反對，他寫給他們一封信，說，『魯恭王壞孔子宅……而得古文於壞壁之中，逸禮有三十九，書十六篇，天漢之後，孔安國獻之，遭巫蠱倉卒之難，未及施行；及春秋左氏……皆古文舊書……藏於秘府，伏而未發。』這些話雖很有疑問，但是見這種書都是秘府裏的東西，外邊看見的人是很少的，當然沒有什麼師承。他又說，『孝成皇帝閱學殘文，缺稍離其真，乃陳發秘藏，校理舊文，得此三事，以考學官所傳，經或脫簡，傳或間編，傳問民間，則有魯國柏公，趙國貫公，膠東庸生之遺學，與此同。』這

是說秘府裏藏的古文經，其一部分有與今文經同的，足以糾正今文經的傳訛，到民間去問，則有柏公等三位傳下的本子與古文經相合；他們三位並不是傳古文之學，只是傳得『不脫簡』和『不間編』的本子而已。

因為本來沒有傳古文之學的，只有極少數人覺得古文經傳好，所以他說哀帝是要『輔弱扶微』，博士們是『絕滅微學』。這是一件極清楚的事實。但到後來，不知劉歆自己反悔呢，還是他招來的幾千人要替古

文之學撐場面呢，古文經傳的授受就有了深長的歷史。我們看史記儒林列傳記五經師承，除『商瞿受易孔子』以外，其餘都是從漢代說起，這一班儒者還是司馬遷所及見的。裏邊講起的古文，只有尚書一種，然

而他說『孔安國以今文讀之，因其起其家』，則古文也寫成今文了。到了漢書儒林傳，就添上一大批的師

承系統。最顯著的是左氏傳：張蒼、賈誼、張敞一班名人無不修左傳了，賈誼且有關於左傳的著作了，河間獻

王且立過博士了，從賈誼到劉歆、王莽的傳經系統是歷歷可數了。倘使真的這樣，劉歆在當時何以竟說出

『藏於秘府，伏而未發』及『陳發秘藏，校理舊文，得此三事』傳問民間的話，反把自己的師承隱沒了？

其他家派的增益（毛詩、申公春秋、韓氏易）事實的加添（申公與劉交父子同師，申公弟子由百餘人變為千餘人，轅固生作詩傳，

商瞿至田何的六世師承的姓氏，田何授易與周王孫、丁寬、服生、江公與董仲舒論春秋，以及韓生、伏生、嬴生的名諱）也很多。我們固

然不敢說班固父子作漢書時所得的材料必不能多過史記，但因有了這班善于作偽的古文家在內，就決不

可完全信託。最可笑的，費氏易是與古文經同的（見藝文志），而傳費氏易的王璜即是傳古文尚書的人；古

文尚書是由都尉朝傳給庸生，庸生傳給胡常的，而胡常又傳左氏；胡常傳給徐敖，而敖又傳了毛詩：天下事何

其巧，古文經與通古文的人老是湊在一塊兒，讀到下文，『徐敖……授王璜塗暉……王莽時諸學皆立，劉歆爲國師，璜暉等皆貴顯，』原來這班通古文經的即是劉歆手下的人，怪不得他們自己會儘往上推了。在漢書之後，古文家的師承系統還繼續演進，所以經典釋文叙錄中會在毛公之上更推出一個大毛公，而大毛公是子夏的四傳弟子（一說是六傳弟子），那麼古文詩就直接孔子了。左傳呢，更是齊齊整整，從左丘明到王莽是十九傳，而劉歆是十七傳的弟子；古代的名人，如曾申、吳起、鐸椒、虞卿、荀况，都成了傳左氏學的先師了。這些個聲勢赫奕的家派，何以自謙曰『弱』曰『微』？劉歆既經有了正式的傳授，爲什麼要在秘府發得，纔爭立於學官呢？這真是不必猜的謎了！（關於此點，已于本篇末附了一個史漢儒林傳及釋文叙錄傳經系統異同表，請讀者自去比較。）

讀者看到此地，不免要問：劉歆一手掩不盡天下目，他既經帮了王莽竊國，當他們的敵人光武帝復國之後，怎不叨揭其竄亂學術之罪，把他的遺文僞籍一舉而肅清了呢？爲什麼古文學在東漢反而很發達呢？這個問題是應當的，但須知道東漢的國本就建設在劉歆的學術上，即使對他深惡痛絕，但爲了安定國家的基礎起見，也動他不得。王莽與劉歆排列帝王五德系統，不知費了多少心血，纔算勉強放伏貼了。經他們的宣傳，居然也使民衆確認漢爲火德，新爲土德，知道火德已盡，該由土德起來。恰好哀帝時有『漢家再受命』的傳說，就給光武所利用，他向民間宣傳，說漢固是火德，但氣運還未盡，該得由我來再受命。他的受命之符叫做赤伏符，上面寫的上帝的話是『劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍鬪野，四七之際火爲主。』所以他

即了帝位，就『正火德，色尚赤』(均見後漢書光武帝紀)。

當時兵馬倥傯，只求喚起人民的信仰，就這樣定了。劉

歆所立的幾種古文經傳，中興後當然罷廢。但到了太平之世，理智較強的人不免要懷疑，說漢為火德的證

據在哪裏呢？可靠不可靠呢？圖讖由於假造太顯明了，證據總要出在經書裏纔好。於是劉歆弟子賈徽的

兒子賈逵，他就趁這機會對章帝說，『五經家皆無以證圖讖，明劉氏為堯後者，而左氏獨有明文；五經家皆言

顯頊代黃帝而堯不得為火德，左氏以為少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宜也。如今堯不得為火，則漢不得為赤

其所發明，補益實多。』(後漢書卷三十六本傳)這簡直對於東漢皇帝作大聲的恫嚇，說『漢的國運只有左傳

裏可以證明，如果你不提倡左傳，則堯不得為火德，漢自然亦不得為火德，國本就動搖了！』章帝被逼無法，

只得令賈逵自選了公羊春秋的高才生二十人，把左傳教他們。不但這樣，古文尚書和毛詩也選了高才生

學習，並給這班弟子做官。利用了帝王的權力來作推行學說的護符，當然是最有效的，所以使得當時的學

者欣欣羨慕。范曄在賈逵傳的論裏說，『鄭(鄭興，也是左傳和三統歷的專家)賈之學行乎數百年中，遂為諸儒

宗……賈逵能附會文致，最差貴顯，世主以此論學，悲矣哉！』其實范曄何必悲傷！東漢的國本既建築于

王莽時的偽史上，王莽時的偽史又伏匿在古文學的經典裏，古文學的風行是前定的事了，沒有賈逵難道別

人就想不到這種把戲來嗎！

古文學的推行，說易也真易，說難也真難。易的是劉歆和賈逵靠着帝王的力量，一說就成功。難的是

把他們的學說融化在民衆的腦髓裏，性急不來。這消息，在賈逵所說『五經家皆言顯頊代黃帝而堯不得

爲火德，左氏以爲少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宣。一語中可以看出。本來五德終始的系統裏是沒有少昊其人的，自從王莽劉歆爲要建設新的國本，重排這個系統，沒有法子排好，只得把少昊請了進去，在左傳中插入了僞史，於是漢火新土始得確定。可是一班士大夫們不讀左傳，他們找不到少昊代黃帝的證據，於是依然把顓頊接黃帝，而堯的火德就沒着落了。一班民衆，他們也不讀左傳，一樣地不知道少昊代黃帝，但他們作圖讖，需要排五德的系統，一排起來則黃帝和顓頊之間空着一代，於是杜造一個帝宣，插了進去，算彌縫了。賈逵生在這時，他一口咬定左傳不錯，只得說士大夫們所說是脫漏，而民衆們的帝宣就是左傳的少昊。可是賈逵雖然得勢，而要全國人信仰這個改造過的歷史，還是困難。約莫過了五十年，張衡又條上司馬遷班固所叙與典籍不合者十餘事，其一事云：「帝系，黃帝產青陽昌意，周書曰：『乃命少皞行清。』清即青陽也，今宜實定之。」（後漢書卷五十九本傳章懷注引衡其）可見少昊即青陽這件事經劉歆學派宣傳了一百餘年，依然沒有得到普遍的承認，累得張衡替他發急，要用了國家之力來「實定」他。到底這位新產生的古帝到什麼時代纔實定了呢？這不能不歸功於晉僞古文。僞孔安國的尚書序上說：「伏犧、神農、黃帝之書，謂之三墳，言大道也；少昊、顓頊、高辛、唐虞之書，謂之五典，言常道也。」後人少小讀尚書，一開頭就讀得這兩句，有了先人之見，少昊始占得穩固的地位。（左傳中的少昊隱微得很，只能去尋，不能一望而知，故須賴僞孔的播揚。）任何歷史中都記上了。因此，我敢說：倘使光武帝不以赤伏符受命，則劉歆古文學與少昊古帝王的運命就將隨着王莽的政權奔潰而煙消火滅。弄假成真的例多得很，這就是一個。



古文學既賴鄭興賈逵們的力量，在東漢佔了優勢，他們爲要同歷史較久的今文家對立，就建設自己的學說系統。同時，今文家爲要防禦古文家的攻擊，也只得撇開從前門戶的成見，相互團結起來。用現在的話來說，西漢今文家只有派而沒有黨，東漢則因受了古文家的黨的襲擊，這些小組織就合組爲一黨了。因爲兩黨對峙，所以各有各的家法，排了齊整的陣容在疆場上相見。許慎生在兩黨爭論劇烈之際，搜集其題目與學說，作成五經異義一書，列舉而批評之。這真是東漢今古文學史上的最重要的材料。可惜原書失傳，現在只能在輯本裏看見一些鱗爪。今摘出其較爲重要的如下：

(1) 九族——今文禮記、尚書歐陽說：九族乃異姓有屬者，父族四，母族三，妻族二。

古文尚書說：自高祖至玄孫，凡九族，皆同姓。

(2) 婚嫁——今文大戴說：男三十，女二十，有婚娶，合爲五十，自天子達於庶人，一也。

古文左氏說：國君十五而生子，禮也；二十而嫁，三十而娶，庶人禮也。

(3) 世及制——今文公羊穀梁說：卿大夫世及則權并一姓，妨塞賢路，故春秋譏周尹氏、齊崔氏也。

古文左氏說：卿大夫得世祿，不得世位。父爲大夫，死，子得食其故采；而有賢才，復得升入

父位。

(4) 封國——今文公羊說：殷三千諸侯，周千八百諸侯。

古文左氏說：禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國，唐虞地萬里，容百里地萬國。

(5) 朝聘——今文公羊說：諸侯比年一小聘，三年一大聘，五年一朝天子。

古文左氏說：十二年之間，八聘，四朝，再會，一盟。

(6) 三公——今文尙書夏侯歐陽說：天子三公，一曰司徒，二曰司馬，三曰司空。

古文周禮說：天子立三公，曰太師，太傅，太保；又立三少以爲之副，曰少師，少傅，少保，是爲三孤。至司徒，司馬等官，乃六卿之屬耳。

(7) 尺度——今文韓詩說：八尺爲板，五板爲堵，五堵爲雉。

古文周禮說：雉高一丈，長三丈。

(8) 田賦——今文公羊說：十一而稅。

古文周禮說：國中園廛之賦，二十而稅一；近郊十而稅一；遠郊二十而稅三。

(9) 服役——今文禮戴氏王制說：五十不從力政，六十不與服戎。又今文易孟氏詩韓氏說：年二十行役，三十受兵，六十還兵。

古文周禮說：國中自七尺以及六十，野自六尺以及六十有五，皆征之。

(10) 死社稷——今文公羊說：國滅君死，正也，無去國之義。

古文左氏說：昔太王去豳，狄人攻之，乃踰梁山，邑於岐山，故知有去國之義也。

(11) 復讐——今文公羊說：復百世之讐。

古文周禮說復讐之義，不過五世。

即此可見這兩黨都有充實的內容和明確的主張。他們講的都是三代的典章制度，然而任何事項都不同。我們講到三代的歷史時，看它好呢，不看它好呢？要我們作無條件的採取罷，這未免太無別擇力。要作無條件的摺斥罷，又嫌太鹵莽。所以我們研究古史，實不得不以漢代的今古文問題作爲先決問題：先打破了這一重關，然後再往上去打戰國和春秋的關。

我們對於今古文問題的惟一辦法，是細心分析這些材料，再盡量拿別種材料做比較研究。第一步工作，是探求這問題的來源及其演變。爲要達到這一個任務，所以我編成本册上編。第二步工作，是解剖其內容，知道其構成層次和是非曲直。爲要達到這一個任務，所以我編成本册下編，借陰陽五行問題來舉一個例。這二十三篇長短不等的文字，固然還不夠解決什麼問題，但總可以給學術界一種新的提示。只要我們這一册比新學僞經考和史記探源進一層，就可以無愧於時代的使命。至於將來可以做的工作實在多得很多，希望我們一班人都能繼續奮鬥下去，更慶祝國家民族的運命轉危爲安，容我們作這方面的發展！

顧頡剛。

二十三年十二月三十一日。

# 古史辨第五册目錄

## 卷頭語

## 劉子植先生序

## 自序

附表一 史漢儒林傳及釋文叙錄傳經系統異同表

附表二 五德終始說殘存材料表

## 目錄

## 上編 (起民國十六年四月，迄廿三年一月)

二五三 左氏春秋考證書後 (二三·三七)……………錢玄同……………一

二五四 重論經今古文學問題 (二十一·十一·十六)……………錢玄同……………二二

二五五 劉向歆父子年譜 (十八·冬)……………錢 穆……………一〇一

二五六 評劉向歆父子年譜 (十九·八)……………青 松……………二四九

二五七 中國上古史研究課第二學期講義序目 (十九·六·五)……………顧頡剛……………二五二

葉數

二五八	左氏春秋考證序 (二十一·十一·十一) .....	張西堂	二六三
二五九	『論左傳之可信及其性質』摘要 (十六·四·十七) .....	胡適	二九三
	(附)左傳真偽考序(摘錄) (十六·七·十四) .....	胡適	三〇七
二六〇	書序辨序 (廿三·一·廿五) .....	趙貞信	三二一
<b>下編</b> (起民國十二年迄廿三年十月)			
二六一	陰陽五行說之來歷 (十二) .....	梁啟超	三四三
	一 陰陽二字語意之變遷 .....		三四三
	二 五行二字語意之變遷 .....		三四九
	三 陰陽家之成立及陰陽五行說之傳播 .....		三五三
二六二	辨梁任公陰陽五行說之來歷 (十二) .....	呂思勉	三六三
二六三	梁任公五行說之商榷 (十三) .....	樂調甫	三七八
二六四	洪範疏證 (十六·九) .....	劉節	三八八
	(附)跋 (十六) .....	梁啟超	四〇三
二六五	五德終始說下的政治和歷史 (十九·二十二—五·十) .....	顧頡剛	四〇四
	一 五行說的起源 .....		四〇四

二	騶衍的略史及其時代……………	四一一
三	騶衍的五德終始說……………	四一七
四	秦的符應及始皇的改制……………	四二三
五	漢爲水德或土德的爭辯……………	四三〇
六	漢武帝的改制及三統說的發生……………	四三五
七	世經的出現……………	四五〇
八	世經以前的古史系統……………	四五五
九	漢帝應讓國說及再受命說……………	四六五
一〇	五行相生說……………	四八三
一一	漢爲火德說及秦爲金德說……………	四九二
一二	漢爲堯後說……………	五〇〇
一三	王莽自大司馬做到皇帝的經歷……………	五〇九
一四	今古文問題……………	五二五
一五	春秋左氏傳著作時代的各家說……………	五三八
一六	王莽的自本……………	五五四

一七	『炎帝神農氏』……………	五六〇
一八	『全史五德終始表』的三個難題……………	五六四
一九	夏商周的新德及秦的開統問題……………	五六七
二〇	『少昊金天氏』……………	五七一
二一	『太昊伏羲氏』……………	五八〇
二二	『全史五德終始表』的定本……………	五八二
二三	對於世經的評判……………	五八六
二四	王莽的受禪及其改制……………	五九七
二六六	評顧頡剛五德終始說下的政治和歷史(二十四)……………	錢 穆……………六一七
一	五帝之傳說……………	六二一
二	五行相勝及五行相生……………	六二四
三	漢爲火德及堯後……………	六二五
二六七	錢穆『評五德終始說下的政治和歷史』(二十四、三)……………	顧頡剛……………六三一
(附)跋(二十四)……………	錢 穆……………六三五	錢 穆……………六三五
	周官著作時代考『論秦祠白帝有三時』節(二十)……………	錢 穆……………六三五

二六八	論秦時及周官書 (二十四—二十二)	胡適	六三六
二六九	論今古學書 (十九—二十二)	劉節	六三九
二七〇	與顧剛論五行說的起源 (二十一)	范文瀾	六四〇
二七一	寫在五德終始說下的政治和歷史之後 (二十五)	陳槃	六四九
二七二	五行說起源的討論 (二十三—十六)	童書業	六六〇
二七三	儒家和五行的關係 (二十三)	徐文珊	六六九

一	五行與儒家思想共同孕育時期	六七〇	
二	五行與儒家分途發展時期	六七三	
三	五行與儒家糅雜時期	六八一	
四	儒家五行化而五行更另思想史上繼續佔有重要位置時期	七〇三	
二七四	思孟五行考 (二十一—二)	譚戒甫	七〇四
二七五	田駢和騶衍 (二十二—十二)	謝扶雅	七二八

一	緒說	七二八
---	----	-----

1.	所謂道家	七二八
2.	齊的稷下	七三〇



二	田駢——齊一派·····	七三一
1.	生平及其學說之基本觀念·····	七三一
2.	齊一哲學的淵源·····	七三二
三	駢衍——陰陽派·····	七三八
1.	生平及其學說之基本觀念·····	七三八
2.	駢衍的名學方法·····	七三九
3.	陰陽學的歷史觀·····	七四一
四	餘論·····	七四三
(附)	駢衍是道家而非儒家辨·····	七四五

# 古史辨第五冊上編

## 一二五三 左氏春秋考證書後

錢玄同

（據社出版不書；又，二十，五，北平師範大學國學叢刊第一卷 第二期）

吾友顧頡剛先生曾發大願，要蒐集古今考辨偽史和偽書的著作，一一校點印行，名曰辨偽叢刊。三四年來，已經出了王魯齋的詩疑，胡元瑞的四部正譌，姚立方的古今偽書考等等數種。近來他又把這部劉中受的左氏春秋考證校點完成，我主張把康長素新學偽經考的漢書藝文志辨偽篇中辨左傳和國語的一段，先師崔駰甫先生史記探源的序證和十二諸侯年表兩篇中辨左傳的幾段，又他的春秋復始的序證中辨左傳的幾段和外篇全卷，都作為本書的『附錄』。顧剛先生完全採納了我這個主張，所以現在把這些『附錄』的材料都加上了。我以為劉中受發明的是今之春秋左氏傳係劉歆將其原本增竄書法凡例及比年依經緣飾而成者，漢書劉歆傳中所云『敬治左氏，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉』者，即是他作偽的明證。這一點，劉氏說得最為明白詳盡。但是劉氏還不能看清楚左傳的原本到底是一部什麼書。他雖然覺得『左氏體例與國語相似，不必比附春秋年月』可是他又說，『左氏……惟取所見載籍如晉乘，楚檮杌等，相錯編年爲之，本不必比附天子之經，故往往比年闕事』。後一語的大意雖與前一語相同，但又說『相錯編年爲之』則他對於此書原本的體例究竟是像國語那樣的分國呢，還是像春秋那樣的編年，他自己

就不能斷定。他既考明此書本非春秋的傳，自然他不相信原名叫做『春秋左氏傳』，他只好根據今本史記十二諸侯年表，說原名叫做『左氏春秋』，且釋之曰：『猶晏子春秋，呂氏春秋也。』其實『左氏春秋』之名正與『公羊春秋』、『魯詩』、『毛詩』是同樣的意義，故說『春秋左氏傳』原名『左氏春秋』，還是上了劉歆的當。至康長素，他根據太史公自序及報任少卿書，又漢書司馬遷傳，知道左丘明的著作只有國語。他又考漢書藝文志：

國語二十一篇（左丘明著）

新國語五十四篇（劉向分國語）

恍然大悟，於是說：

國語僅一書，而志以爲二種，可異一也。其一，『二十一篇』，即今傳本也；其二，劉向所分之『新國語』五十四篇，同一國語，何篇數相去數倍？可異二也。劉向之書皆傳于後漢，而五十四篇之新國語，後漢人無及之者，可異三也。蓋五十四篇者，左丘明之原本也。歆既分其大半，凡三十篇，以爲春秋傳，於是留其殘剩，摭拾雜書，加以附益，而爲今本之國語，故僅得二十一篇也。

這才把左傳的原本弄明白了，原來它不但『體例與國語相似』，簡直就是國語，可以斷定它決非『相錯編年爲之』的。這比劉中受又進了一步了。崔暉甫、師繼康氏而考辨此問題，益加精密。他考明史記十二諸侯年表中，

魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記，具論其語，成左氏春秋。 釋椒爲楚威王傅，爲王不能盡觀春秋，朱取成敗，卒四十章，爲釋氏微。 趙孝成王時，其相虞卿上采春秋，下觀近勢，亦著八篇，爲虞氏春秋。 呂不韋者，秦莊襄王相，亦上觀尚古，刪拾春秋，集六國時事，以爲八『覽』，六『論』，十二『紀』，爲呂氏春秋。

這一大段皆爲劉歆之學者所竄入，臚列七證，層層駁詰，語語精當，於是知不但『左氏春秋』之名應該打倒，即拿它與呂氏春秋相提並論也是儼不干倫。 知今本十二諸侯年表不足據，則左傳原本之爲國語益可斷定。 譚市師更進而考明今左傳中『分野』、『少皞』、『劉累』、『劉氏』等等都是劉歆增竄的，非原本國語所有。 今若合劉康崔三君之文于一冊之中，則一百餘年以來對於左傳之辨僞的成績可以一覽無遺。 這就是我主張加這些『附錄』的理由。

顧剛先生因爲我常常要談到春秋，對於劉申受這部左氏春秋考證又是常常稱道不置的，所以他要我寫點意見出來。 我想劉氏此書及康崔二君之文極明白，極遼密，無須我來作浮淺的說明，我更說不上有什麼出于三君所辨的以外的新發見。 但我認爲一百年來的『今文學運動』是咱們近代學術史上一件極光榮的事。 它的成績有兩方面：一是思想的解放，一是僞經和僞史料的推翻。 關於思想的解放，將來當另爲專文以詳述之，茲不贅及。 僞經的推翻，劉氏此書爲第一部。 自此書出而後考辨僞古文經的著作相繼而起，至康長素作新學僞經考而僞經之案乃定。 康氏又接着作孔子改制考，發明『託古改制』這一個極

要極確之義，而真經中的史料之真偽又成問題。這樣一步進一步的辨偽運動，實以劉氏此書為起點。我現在就把從劉氏此書出世以來今文學者推翻古文經的情形，今文學者解經的態度，今文學經中的史料真偽問題，這幾點說它一下，作為一百年來『今文學運動』關於辨偽方面的概述。

的確，我是極佩服劉中受這部左氏春秋考證。記得一九〇一年，我那年十五歲，春秋三傳都早已讀過了，覺得同是一條經文而三傳的記事和說義可以絕不相同，乃至完全相反，實在有些古怪，因此常常翻皇朝五經彙解中關於春秋的一部分，要看清代學者對於三傳的考證和批評。在此書中見到引劉氏的左氏春秋考證，於是向皇清經解中找到原書來讀，看他所考證的非常精當，從此我就不信任左傳了。一九〇八，從吾師章太炎先生受聲韻訓詁之學，見到太炎師的春秋左傳讀叙錄之稿，專對劉書攻擊，心竊懷疑，再取劉書細讀，終不敢苟同太炎師之說。一九一一年，謁崔擘甫師，讀其史記探源之稿，見其考辨較劉氏更進一步，並『左氏春秋』之名而亦不認為本有，與太炎師之說成爲兩極端。擘甫師對於康長素之新學偽經考推崇極至，來信告我，說：

新學偽經考字字精確，自漢以來未有能及之者。

又說：

知漢古文亦偽，自康君始。下走之于康，略如攻東晉古文尚書者，惠定宇于闕百詩之比。雖若『五

德』之說與殺梁傳皆古文學，『文王稱王』、『周公攝政』之義並今文說，皆康所未言，譬若自秦之燕，非乘康君之舟車至趙，亦不能徒步至燕也。

我那時即向禪甫師借讀康書，於是昭若發矇，始知劉中受之書雖精，但對于劉歆作偽之大本營（即所謂『孔壁古文』）尙未探得，故立說不澈底之處尙頗不少，如信『傳君子左丘明……』一段爲真太史公之文，即其一端。我從讀新學偽經考及史記探源以後，深信『孔壁古文經』確是劉歆偽造的，康崔二君所辨，偽證昭昭，不容否認。我近來取殷之甲骨文刻辭及殷周兩代之鐘鼎款識與三體石經中之『古文』相較，更瞭然於『孔壁古文經』中之字體（三體石經中之『古文』即係根據『孔壁古文經』者）一部分是依傍小篆而略變其體勢，一部分是采取大國破體省寫之字，總之決非殷周之真古字。由此更知『孔子書六經』左丘明述春秋傳，皆以古文』之爲謾言，而『孔壁古文經』本無此物，全是劉歆所偽造，實爲顛撲不破之論也。

康崔二君之說固精，但實是集一百年來今文學考辨之大成而更加以精密的修正者。此考辨偽經最先之一人即是劉中受。茲將從劉中受到禪甫師一百餘年中考辨偽經最重要的幾部著作列舉如左：

劉中受（逢祿）左氏春秋考證（一八〇五，清嘉慶十）

張定庵（自珍）左氏決疣（一八三三，清道光十三）

魏默深（源）詩古微（一八四〇，清道光二十）

魏默深(源)書古微(一八五五,清咸豐五)

龔孝拱(橙)詩本誼(一八四〇,清道光二十)

龔孝拱(橙)尚書寫定本(未詳何年)

邵位西(懿辰)禮經通論(一八六一,清咸豐十一)

康長素(有爲)新學僞經考(一八九一,清光緒十七)

崔禪甫(適)史記探源(一九一〇,清宣統二)

崔禪甫(適)春秋復始(一九一八,民國七)

這十部書中,惟龔定庵的左氏決疣與其子龔孝拱的尚書寫定本今所未見。

龔定庵己亥雜詩第五十七首云:

姬周史統太銷沈,况復炎劉古學瘖。崛起有人扶左氏,千秋功罪總劉歆。

自註云:

癸巳歲(一八三三)成左氏春秋服杜補義一卷。其劉歆竄益左氏顯然有迹者,爲左氏決疣一卷。

同年,他有六經正名答問之文,主張以左氏春秋配春秋,註云:『宜剔去劉歆所竄益。』龔氏從劉中受治春

秋,是左氏決疣一書當係繼續左氏春秋考證而作者。

譚仲修復堂日記卷七,丁亥年(一八八七)所記一則云:

亡友龔孝拱手定向書二十八篇，逸書四十二篇，斷書序爲僞，視段莊所見尤瑰卓矣。

光緒十五年（一八八九）譚氏刻詩本誼，書後云：

公襄（孝拱後改之名及字）有尚書寫定本，首二十八篇，次逸書四十二篇（原註：度訓至王佩）遺文二卷，僞書二十五篇，書序一篇。艸堂已具，與此卷同時得之君從子。

在康氏以前斷書序爲僞者，惟龔孝拱一人而已。

自有劉申受及龔定庵之書而揭破春秋左傳爲僞古文，自有魏默深兩書及龔孝拱兩書而揭破毛詩及古文尚書爲僞古文，自有邵位西之書而揭破逸禮爲僞古文。五經之中，惟易之古文完全無存，可以不辨。

其餘四經，得五君之書，而其古文之爲僞書均被揭破矣。（周禮之爲僞書，早被宋儒揭破，龔定庵亦不信之。）

然五君與其朋及同時之今文學者均未嘗探得僞古文之根源，故人人皆有顯此失彼之病。如最早之莊方

耕，一面既據公羊作春秋正辭，而一面又作周官說和周官記。劉申受能灼知左傳爲僞書矣，而作書序述闡

則不知書序亦爲僞書。戴子高作論語註，以公羊之義相印證，但又兼采毛詩、周禮。邵位西能揭破逸禮爲

劉歆所作，其見極卓，而作尚書通義，竟至信東晉僞古爲真書，尤爲可怪。（莊方耕作尚書既見，亦以東晉僞

古文爲真書。）惟龔定庵最有特識，若疑左傳、疑穀梁、疑周禮、疑孝經、疑爾雅、疑毛詩序。他更灼見「中古

文」之爲僞造，作說中古文一篇，立十二證，層層駁辨，至爲精確。末謂「此「中古文」……或即劉歆所自

序之言如此，託於其父，並無此事。」則幾乎窺破劉歆作僞之根源矣。但尙未達一問，不知此「中古文」者，



即是所謂魯恭王及河間獻王等所得之古文經，故一面雖攻擊『中古文』一面還是篤信書序，篤信逸禮，尚不知其與『中古文』即是一物也。及康長素作集諸家之大成，更明費氏易，孔壁古文尚書（魏默深雖不信古文尚書，但他僅斷『馬鄭本』即所謂『杜林漆書』也者之為偽造，尚未疑及『孔壁本』。闕孝拱之書未見，不知他如何說法。今所見斷孔壁古文尚書為偽造之論，最早者惟有康氏）古文論語，古文孝經，爾雅之皆為偽書，且皆為劉歆所偽造，作新學偽經考以發其覆。其漢書河間獻王魯恭王傳辨偽篇首云：

歆造偽經，密綴而工，寫以古文體，降託之河間及魯恭。兼力造漢書，一手掩羣，矇金絲發變怪，百代爭訶。校以太史公，實實絕不同；奸破覆露，窺開日中。發得巢穴，具告童蒙。

劉歆偽造古文經的大本營，到此時才完全探得。但是還有未曾十分探明的，就是書序的來源。書序之為劉歆偽作，康氏固知之矣，但他還以為是劉歆抄襲史記的。他雖然已經覺到史記中有劉歆增竄之文，但他對於這個問題沒有仔細研究過，故他還誤認史記中的書序是太史公的原文。至崔譔甫師作史記探源，於是始知史記中的書序也是劉歆所增竄。譔甫師作春秋復始，又考明殺梁亦是古文，這更是他的新發見。偽古文經這個大騙局把人家贖了一千八百年，從劉中受開始偵查，經了一百餘年之久，到崔譔甫師才把它完全破案。這一件推翻許多偽史料的工作，對於咱們的古代學術史，思想史，政治史，制度史是有永遠不朽的大功的！中國的偽書太多，從宋以來常常有被揭破的，如歐陽永叔，朱晦庵，葉水心，胡元瑞，閻百詩，姚立方，崔東壁諸人，審案的心思很細，破案的成績也很著，只因這個偽古文經的大騙局還沒有破案，所以他們有時

總不免要上當。(此諸人中，以崔東壁爲最能破除家法與派別之成見而實事求是者，其所辨之偽書已經超過今文學者之範圍，如說易傳皆非孔子所作，論語中亦有偽篇之類；但他尙不知逸書爲偽作，尙不知左傳中有偽竄之部份。可見這個大騙局沒有破案以前，雖像崔東壁那樣善懷疑，工辨偽，有時還不免要上劉歆的當。)

但是，社會上不願意這個大騙局破案的人很多很多。他們對於劉申受到崔解甫師辨偽的著作，總愛說：這是今文家門戶之見，不能根據他們的考辨就來斷定古文經之爲偽作。站在古文學一邊的人是不用說了。那自以爲沒有門戶之見的大都是無條件的引周禮，書序，毛詩等書來說古代制度，典禮，事實。他們以爲這正可以表導自己沒有門戶之見。其實這是他們的大錯！門戶之見當然不應該有，古文經既有人加以考辨，下了偽造的斷語，即沒有門戶之見的人應該像姚立方崔東壁那樣用超家法超派別的眼光，把他們考辨的話拿來仔細研究，才是正常的態度。研究的結果，也許要認他們考辨的話爲不全對（據我看，也許不全對，但總不至于全不對；以爲全不對的，不是站在古文學一邊的人，必是毫無懷疑精神而盲信古書的人）；但即使不全對，總不能就反過來說古文經是真書。例如周禮，即使認劉歆偽造之說爲論證不充分，總不能就說它真是周公所作。還有一層，即使認甲書的考辨不對，却不能因此而就連帶着說乙書的考辨也不對。例如說劉歆偽造毛詩之說不能成立，却不能就因此而說劉歆偽造左傳之說也不能成立。總而言之，咱們現在對於古書，應該多用懷疑的態度去研究它們，斷不可無條件的信任它們，認它們爲真古書，真事

實，真典禮，真制度。與其過而信之也，寧過而疑之，這才是實事求是的治學精神。所以咱們對於宋晦庵在東壁諸人的考辨，不可因為他們是宋學者而不去理會它；對於劉申受康長素諸人的考辨，不可因為他們是今文學者而不去理會它。就是對於古文學者考辨今文的話，咱們也應該用同樣的態度來研究。如今文學者皮鹿門作王制箋，說王制是『素王改制』之書，章太炎師大加辨駁，說王制是『博士抄撮應詔之書』，也不可因為他是古文學者而不去理會它。豈獨宋學者，今文學者，古文學者等考辨古書之說應該研究，不可不理會；即說部筆記之中，考辨古書，時有善言，同樣應該研究，不可不理會。蓋善疑方可得真，輕信必至上當也。

近代的今文學者既將古文經根本推翻，則他們自己解經是否一宗今文學說呢？這却不盡然。他們只有對於春秋，都是以公羊之說為宗（惟邵氏不言春秋）；對於其他各經，獨崔解甫師一人篤守漢之今文說，他人即不如此。他們對於古文經，但揭破其作偽之根源並刪削其偽造之部分而已；至於漢之古文說，則並非全不採用。他們對於今文經，但因其本子可靠，故依據之而已；至於他們自己解經，則並非專宗漢之今文說。所以他們解經的精神實在是『超今文』的。魏定庵已亥雜詩第六十三首云：

經有家法夙所重，『詩無達詁』獨不用。我心即是『四始』心，沈寥再發姬公夢。

自注云：

爲詩非序，非毛，非鄭各一卷。予說詩，以涵泳經文爲主於古文毛，今文三家無所尊，無所廢。

他有一篇非五行傳，對於西漢今文學者劉向大加詆譏。其與江子屏箋中說：

漢人有一種風氣，與經無與而附于經，謬以禪德梓慎之言爲經，因以『汜陳五行』『矯誣上帝』爲說經；大易洪範，身無完膚。雖劉向亦不免，以及東京內學。

可見他對於漢之今文學者愛說『陰陽』『五行』這些妖妄的話是極反對的。那箋中又說：

本朝（指清）別有絕特之士，涵泳白文，創獲于經，非漢非宋，亦惟其是而已矣；方且爲門戶之見者所擯。

好個『亦惟其是而已矣』，這個見解何等卓越！他有這樣卓越的見解，所以他能採用『六經皆史』之新說。『六經皆史』之說，漢宋學者從未說過，乃是章實齋所新創的；魏氏能採用它，這也可以證明他沒有門戶之見。（或謂『六經皆史』係古文說，這是完全錯誤的。劉歆諸人何嘗說過什麼『六經皆史』？爲此說者，殆因章太炎師亦云『六經皆史』之故。其實是今文學者的龔定庵與古文學者的章太炎師皆採用此章實齋之新說而已。章實齋以前，只有王陽明也說過這樣的話，但與實齋觀同心異，也不能併爲一談。）魏默深的詩古微和龔孝拱的詩本誼都不專主三家，亦兼采毛義，自創之新說更不少。魏氏作書古微新說尤多，如以梓材爲『魯誥』之類。古文學者的章太炎師和今文學者的皮鹿門皆詆其不守家法，我則以爲這正是他的卓越之處，推翻馬鄭，不專主伏生，而多自創新說，『亦惟其是而已矣。』

他們對於春秋爲什麼都要宗公羊之說呢？這是因爲孟子說過『孔子成春秋而亂臣賊子懼』他又

引孔子之言曰：『其義則丘竊取之矣。』他們認爲公羊之說頗與孟子所言相合，而董生繁露及劭公解詁之中有所謂『三科九旨』者，『欲求素王之業，太平之治，非宣究其說不可』（借用戴子高論語註序語）。

故如劉中受之春秋公羊經何氏釋例及崔麟甫師之春秋復始，皆專取公羊經傳而合以董何之說，條分縷析，以闡發其義蘊也。（戴子高之學出于劉中受，故其論語注專以公羊董何之義與論語之言相印證。）又，

近代今文學者之中，有幾位都是有政治思想的。他們喜用『託古改制』的手段來說春秋，名爲詮釋公羊古義，實則發揮自己政見。因爲何劭公說春秋中有許多『非常異義可怪之論』，所以他們就利用這句話，

往往把公羊經傳中許多平凡的話說成『非常異義可怪之論』。莊方耕的春秋正辭，劉中受的春秋公羊經何氏釋例，已經略有此意。到了龔定庵，這個態度就很明顯了；他作春秋決事比，引春秋之義以譏切時政

（其書不傳，存序目及答問四十事。）其自序云：

自珍既治春秋，總理罅隙……乃獨好刺取其微者，稍稍迂迴贅詞說者，大迂迴者。凡建五始，張三世，

存三統，異內外，當興王，及別月日時，區名字氏，純用公羊氏；求事實，問采，左氏；求難論斷，問采，穀氏，下

采漢師，總得一百二十事。獨喜效董氏例，張後世事以設問之。

康長素作春秋筆削大義微言考，與莊劉大異其趣，不言『例』而專言『義』——『張三世』之義。其自序云：

孔子之道，其本在仁，其理在公，其法在平，其制在文，其體在各明名分，其用在與時進化。夫主乎太平

則人人有自立之權，主乎文明則事事去野蠻之陋，主乎公則人人有大同之樂，主乎仁則物物有得所

之安，主乎各明權限則人人不相侵，主乎與時進化則變通盡利。故其科指所明，在『張三世』。其三世所立，身行乎『據亂』，故條理較多；而心寫乎『太平』，乃意思所注。雖權實異法，實因時推遷。故曰『孔子聖之時者也』。若其廣張萬法，不持乎一德，不限乎一國，不成乎一世，蓋狹乎天人矣。

故其書中到處都是『非常異義可怪之論』。其同時有宋平子，夏穗卿，譚壯飛，蔡子民諸人，雖無說春秋之專書，而亦皆喜引春秋『三世』之義以言社會進化。像他們這樣利用春秋，與王荊公利用周禮是一樣的，與朱晦庵利用大學作格物補傳，王陽明利用大學作大學問，其性質也是一樣的，總之是『託古改制』而已。龔康等人這種『託古改制』的春秋說，在晚清的思想變遷史上有很高的價值，但與公羊及董何之原義並不相同。

我以為近代今文學者的解經，其價值和漢唐宋明以來各派的解經是同等的。那些『託古改制』的經說，應該和黃黎洲的明夷待訪錄，王船山的噩夢，顏習齋的四存編，唐鏡萬的潛書，馮林一的校邠廬抗議等書同樣看待，其價值也是同等的。至于他們考辨古文經的著作，規模宏大，論證精確，比得上它的唯有崔東璧的考信錄而已。關於幾部經的詮解，將來甲骨刻辭及鐘鼎款識之學發達以後，一定有大變動的；近代今文學者所解與漢唐以來之舊解總不免要推翻許多，甚至根本推翻也說不定。（他們『託古改制』的經說本與解經無關，常在思想史上佔得一個重要的地位。）但是他們考辨偽經的成績，將來決不會完全推翻的（部分的修正，當然會有）；豈獨不會推翻，將來一定還會更進一步，再推翻許多偽史料；這是我敢斷言的。

有人說：既認今文學者推翻古文經爲是，則幾部古文經當然不應該引用了；但古文經中含有古代典禮制度的材料甚多，不引用它，豈非要損失大部分的史料呢？現在抱這種恐慌的人很多；我以爲這是非常謬誤的見解。推翻古文經的理由，就因爲它是偽書偽史；偽史中的偽典禮偽制度豈可認爲史料而去引用它！因真史料太少而始取偽史料來補充，豈有此理！

說到史料，不但古文經靠不住，即今文經中靠得住的史料也就不多，因爲其中屢雜了些儒家『託古改制』的文章。關於這一點，最先發明的也是康長素。他作孔子改制考，說所謂五帝三王的改制歷史都是晚周諸子（孔子也在內）的『託古改制』，不是真事實。其中有一篇六經皆孔子改制所作考，很多精闢之論。例如說堯典，禹貢與易象傳，文官傳的文章，『皆歷代諸雅』，謂『皆純乎孔子之文』，其殷盤，周誥，呂刑，聲牙之字句，『容據舊文爲底草』，又說『三年喪爲孔子所改』，據宰我問，墨子非滕之父兄，百官皆不欲爲證，皆是。雖其持論不無過當，所引作證據的材料也有些欠謹嚴；但這個今文經中的史料真偽問題，實自康氏發之。康氏這個創見，當時的人大都不能了解他，不肯相信他。只有皮鹿門作經學通論，廖季平作羣經凡例等書，也說到這問題；但皮氏于康說外無甚新見，廖氏則支離謬妄，其言甚可閤笑。康說出後，越二十餘年（孔子改制考成于一八九八年）到了近來，才有幾位好學深思之士來研究這問題，以胡剛先生所創獲爲最多。他們的態度都是『超今文』的，但他們實在是接受了康氏所發明而爲更進一步的探討。我

現在稍擷諸家所論而參以管見，略述如左：

易經

這是一部很可信據的史料。所謂『伏羲畫卦，文王重卦，又作卦辭，爻辭』之說，誰不足信，但它確是西周時代的真古書。朱晦庵說得最好，他答呂伯恭書云：

竊疑卦爻之辭，本爲卜筮者斷吉凶，而因以訓戒。……其可通處，極有本其平易淺近而今傳注誤爲高深微妙之說者，如『利用祭祀』、『利用享祀』，只是卜祭則吉；『田獲三狐』、『田獲三品』，只是卜田則吉；『公用享于天子』，只是卜朝覲則吉；『利建侯』，只是卜立君則吉；『利用爲依遷國』，只是卜遷國則吉；『利用侵伐』，只是卜侵伐則吉之類。

但易經雖是史料，而易傳則不能認爲史料，乃是儒家發揮其政治觀、人生觀、道德觀的文章，與易經無關，只是『託古』而已。（說卦以下三篇，則爲京氏易學者所竄入。）

詩經

這也是一部很可信據的史料。因爲這三百〇五篇確是西周後半至東周的春秋前半時代的文學作品，也是一部真古書。但自來的『詩說』則都不能認爲史料。隰孝拱的詩本誼序說：

有作詩之誼。有讀詩之誼。有太師采詩，轉轅諷誦之誼。有周公用爲樂章之誼。有孔子定詩建始之誼。有賦詩引詩節取章句之誼。有賦詩寄託之誼。有引詩以就已說之誼。



這話很有道理。雖然如『周公用爲樂章』之類並沒有這麼一回事，但周秦西漢時對於一首詩有種種不同的講法，其故實如龔氏所言。總之龔氏所說的八種詩義（諛即義字）只有第一種是史料，其他都不能認爲史料。而且第一種詩義，只能由咱們自己『涵泳白文』以求得之，決不可輕信自來的『詩說』。

書經

周書十九篇大都是可信據的史料。商書五篇就難說了，看盤庚諸篇的思想那樣野蠻，似乎是真史料，但文章恐已經周人之潤色，我覺得商文似乎還未必能做到那樣的暢達，雖然狠『信屈聳牙』。至于虞夏書中的堯典，皋陶謨，禹貢三篇，則絕非真史料。堯典的政治思想與孟子大學全同：

<p>孟子 家之本在身。</p>	<p>大學 修身。</p>	<p>堯典 克明俊德。</p>
<p>國之本在家。</p>	<p>齊家。</p>	<p>以親九族，九族既睦。</p>
<p>天下之本在國。</p>	<p>治國。</p>	<p>辨章百姓，百姓昭明。</p>
<p>(天下)</p>	<p>平天下。</p>	<p>協和萬邦，黎民於變時雍。</p>

此外如『置國之法』如『三年之喪』如云『禮法猶夏』等等，都是非真古史的鐵證。皋陶謨中的『天

聰明，自我民聰明；天明威，自我民明威。」這更明明是儒家的思想，比盤庚中那些專說鬼神降罰來恐嚇百姓的文告高明過了百倍，這當然不是真古史了。禹貢的版圖已及于荆揚，貢物已有了鐵鋼（鏃即鋼），斷不是夏代的書。這堯典等三篇的偽證，康長素、顧頡剛、丁在君、郭鼎堂諸君皆已詳晰言之，此不過略舉數例而已。虞夏書中尚有甘誓一篇，似非偽史，但中有「五行」「三正」兩詞，則也被儒家所改竄了。所以書經中有史料，有非史料。

### 春秋經

春秋一定是一部「託古改制」的書。你看它對於當時的諸侯各國，稱某某爲公，某某爲侯，某某爲伯，某某爲子，某某爲男，用所謂「五等封爵」也者把他們都限定了，不能隨便亂叫。今取鐘鼎款識考之，知道全不是那麼一回事，原來「王、公、侯、伯、子、男」六個字都是國君的名稱，可以隨便用的。然則春秋中那樣一成不變的稱謂，一定是儒家的「託古改制」特地改了來表示「大一統」和「正名」的理想。又如「公子慶父如齊，齊仲孫來」、「公朝于王所，天王狩于河陽」、「孟子卒」等等，都是用特殊的「書法」以明「義」，不是普通記載事實的態度。所以春秋的原本雖是魯國的真歷史，但既經「筆削」則事實的真相一定改變了許多，斷不能全認爲史料。

### 禮經（今稱儀禮）

儀禮之不是「大周通禮」，「毛西河」頗復初，袁隨園，崔東壁諸人都早已有此懷疑，他們已經舉出了許多

偽證；至康長素而此論遂定。我以為『隆禮』本是孔門的主張；一部儀禮便是儒者們把古今南北種種習慣的儀文禮節和衣裳冠履，斟酌取捨，製成的『雜拌兒』。製成之後，常常扮演；如史記孔子世家，『諸儒亦講鄉飲大射於孔子家』；又儒林傳，『高皇帝誅項籍，舉兵圍魯，魯中諸儒尚講誦，習禮樂，弦歌之音不絕』；又『漢興，然後諸儒始得修其經藝，講習大射鄉飲之禮』；又『魯徐生善爲容』皆是。這種『雜拌兒』當然不能說它是『大周通禮』而認爲周代的史料。

### 『樂經』

今文本無此物。即古文家也懶得偽造了，但說漢文帝的時候有一位活到二百五六十歲的老頭兒叫做什麼的獻了一篇『周官大宗伯之大司樂章』，這是打算就在他們偽造的周禮中挖出這一段，一稿兩用，充作『樂經』，倒是狠經濟的辦法。（吾友黃季剛先生昔年編六藝略說講義，說周禮此章即是樂經。黃氏爲純粹之古文學者，其說如此，故即採用之。）這能不能算史料，可以不用說了。

如上所說，今文經中只有易經和詩經是史料，易傳和『詩說』都不是史料。書經只有一部分是史料。春秋經不能全認爲史料。禮經不是史料。『樂經』本無，當然無所謂史料。所以求史料于今文經之中，實在沒有多少。

還有那雖不是有意的改造，但因古今字體變遷而傳寫錯誤，於是望文生訓，穿鑿附會，全失本意的，古籍中更不知有多少（下文隨舉古籍一二例，不限於今文經）。吳清卿，孫仲容，羅叔言，王靜安，郭鼎堂諸君根

據鐘鼎款識以改正經文之誤者已經有好幾處，如尙書之『寧王』爲『文王』之誤，左傳之『士田陪敦』爲『士田附庸』之誤，皆其例也。近郭鼎堂據三件商勾刀銘之——

(1) 大祖日己，祖日丁，祖日乙，祖日庚，祖日丁，祖日己，祖日己，

(2) 大兄日乙，兄日戊，兄日壬，兄日癸，兄日丙，

(3) 祖日乙，大父日癸，大父日癸，仲父日癸，父日癸，父日辛，父日己，

疑大學所引湯盤銘之——

苟日新，日日新，又日新，

爲——

兄日辛，祖日辛，父日辛

之誤文，而應循左行讀之爲——

父日辛，祖日辛，兄日辛，

其說頗新穎而極有理。像這類的誤字和曲解，也變亂古書的真面目不少。（作大學者所據之湯盤銘固是誤文，但作者之意實是利用『日新』二字以發揮其『新民』之義耳，這也是『託古改制』）

乾脆一句話，現在要知道古代的真歷史，真典禮，真制度，最可信據者惟有甲骨刻辭及鐘鼎款識等等實物耳。今文經中，孰爲史料，孰非史料，惟有以甲骨刻辭及鐘鼎款識校之，方能斷定其真僞與正誤。

上面從劉氏此書說起，一直說到今文經中的史料真偽問題，愈說愈遠，真成了『下筆千言，離題萬里』了。現在回到本題，再說幾句話來收梢：

古文經傳雖爲劉歆所僞造，但春秋左氏傳這部書，却是拿了左丘明的國語來竄改而成的，所以它在僞古文中是比較可信的書，與古文尙書，毛詩，逸禮，周禮之全爲僞造者不同。這位左丘先生大概是戰國時代三晉地方的人，他作國語的年代當在『獲麟』後一百年光景（『西狩獲麟』在紀元前四八一年，今本左傳中說田完『八世之後莫之與京』是左丘明著書已在田和篡齊之後，田和篡齊在前三八六年。他得到許多材料，分國編成這一部大歷史，其中所述官制典禮等等，各國不同，又與周禮絕異，這些部分，十有八九是可以認爲信史的。（古文學者總愛以左傳的官制典禮和周禮，毛詩相提並論，實在是奇談！）可是他所敘的事實之信確的程度，便成問題了。因爲他往往是根據一件真事（有些也許不是真事）而加上許多想像，描寫其曲折瑣屑之處，說得『像殺有件事』，小說的成分多於歷史成分也。又他敘春秋時代的事，常不免夾雜些戰國時代的詞句，如前人所舉，『不更』，『庶長』是戰國的官名，『臘祭』是戰國的制度，『明主』是戰國的稱謂之類。又如呂相絕秦書，雄辯狙詐，實是戰國游說之士的捭闔之辭。這一點，咱們非把它看清楚了不可。前代的史學家大都是篤信左傳的。古文學者不必論，沒有懷疑精神的也不必論。那能疑周禮與儀禮的顛復初，他却篤信左傳，甚至懷疑精神最熾烈的葉水心和崔東壁，他們也還篤信左傳。

殊不知左丘明常常要聘其詞鋒而做文學的歷史，其所敘述並非完全可據也。自然，我們現在要找春秋時代的史料，除最可信據的鐘鼎款識及不能全認為史料的春秋以外，不能不數到左丘氏這部書。它在史料上的價值，梁任公的要籍解題及其讀法中說得很好：

平心而論，歷史間雜神話，良為古代任何民族之所不能免。左傳在許多中外古史中，比較的已算簡潔。所記之事，經作者剪裁潤色，帶幾分文學的色彩者，固所在而有；然大部分蓋本諸當時史官之實錄。試將前半部與後半部比較，其文體不同之處，尚可以看出，知其所據原料多屬各時代舊文，故時代精神能於字裏行間到處表現也。

但原本國語既被剝奪，取其與春秋有關的一大部分，改成編年之體，作為『春秋左氏傳』，又造為種種書法凡例，處處故意與公羊傳為難，則偽造的事實也定必不少。如隱公元年之『費伯帥師城郎』、『紀人伐夷』、『有蜚』、『敗宋師于黃』、『改葬惠公』、『衛侯來會葬』、『及邾人鄭人盟于翼』、『新作南門』等，都是為了偽凡例而造的偽事實。又如『君氏卒』、『齊仲孫湫來省難』之類，乃是為了要與公羊立異而造的偽事實。劉中受此書的上卷是專門揭發這些偽例偽事的崔驥甫師的春秋復始中，於劉氏所舉之外，又揭發了好些。但是一定還有許多未經揭發的。最近顧剛先生作五德終始說下的政治和歷史（載清華學報第六卷第一期中），又揭發了幾點。吾友傅孟真先生作周頌說，附論魯南兩地與詩書之來源

（載國立中央研究院歷史語言研究所集刊第一本第一分中）對於昭公二年傳中『晉侯使韓宣子來聘，觀

書於太史氏，見易象與魯春秋，曰：「周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。」一段說，「此處「見易象與魯春秋」顯是爲古文學者從國語裏造出左傳來的時候添的，以證其古文說。」像這種增竄的材料，恐怕還不在少數。還有那些短短一段，雖不說到書法凡例而文似釋經者，我看也是劉歆增竄的。所以左傳在偽古文中雖是比較地可信的書，但在尙未恢復原本國語以前，要引用它時卻非十分謹慎不可。我極希望咱們同志中有人來專研究這問題，以劉康崔三君所考辨者爲基礎，再取今本國語左傳等書與史記春秋等書子細對勘，做成『國語探源』和『今本國語與左傳疏證』二書，來恢復左丘氏國語的本來面目。

一九三二，三七。

## 二五四 重論經今古文學問題

錢玄同

（方爾瑜標點本新學僞經考序）

（廿一，六，國立北京大學國學季刊第三卷，第二號）

康長素（有爲）先生的新學僞經考，是一部極重要極精審的『辨僞』專著。他這部書於公曆一八九一（清光緒十七，辛卯）刻成木板，一出版，就有翻刻和石印的本子。但原本不久即遭禁燬，一八九四（

清光緒二十甲午（一八九八）清光緒廿四戊戌（一九〇〇）清光緒廿六庚子（一九〇一）三次被清廷降旨燬板，所以當時這書極難見到。一九一七（民國六丁巳）康氏重刻木板，改名爲『僞經考』，但這重刻本出世不過十來年，現在已經不容易買到了。

這書剛出版就有翻刻和石印的本子，似乎是曾經風行過兩三年的。但我敢說，那時讀這書的人雖多，然懂得它的真價值的一定是極少極少。最下的，大概是因爲自翁（同龢）潘（祖蔭）當國以來，公羊之學成爲一種時髦的東西，這書中的材料和議論可以作他們干祿倖進的取資罷了。稍高的，大概是看了這書力翻二千年來的成案，覺得新奇可喜罷了。最上的，大概是因爲當時國勢危殆，對於這位俊偉卓犖的康氏欲行變法維新之鉅業，敬其人，并敬其書罷了。至於這書在考證上的價值，他們是不理會的；豈獨不理會，恐怕雖在政治主張上極佩服康氏的人，對於這書也許還要說它是憑臆武斷呢。我只拿皮錫瑞做個例。皮氏是當時一位經學家，而且是一位經今文學家，而且在一八九七（丁酉）到一九〇一（庚子）的時候，人皆目之爲『康黨』，而大遭湖南的頑固黨葉德輝等所排斥反對的。他的經學著作如經學歷史，經學通論，玉制箋等，雖有此地方也略采康氏之說，但他對於康氏『壁中古文經是劉歆僞造的』這個斷案，始終是拿住將信將疑不敢質言的態度。皮氏且然，何況他人！甚矣解人之難得也！

在三十年前，對於新學僞經考因仔細研究的結果而極端尊信，且更進一步而發揮光大其說者，以我所知，唯有先師崔繹甫（適）先生一人。崔君受業於俞曲園（樾）先生之門，治經本宗鄭學，不分今古；後於



俞氏處得讀康氏這書，大爲佩服，說它『字字精確』、『古今無比』，於是力排僞古，專宗今文。他於一九一一年（辛亥）二月廿五日第一次給我的信中說：

新學僞經考字字精確，自漢以來未有能及之者。

三月中又來信說：

康君僞經考作於二十年前，專論經學之真僞。弟向服膺紀（昀）、阮（元）、段（玉裁）、俞（樾）諸公書，根據確鑿，過於國初（指清初）諸儒，然管見所及，亦有可駁者，康書則無之，故以爲古今無比。若無此書，則弟亦兼宗今古文，至今尚在夢中也。

崔君著史記探源，春秋復始，論語足徵記，五經釋要諸書，皆引仲康氏之說，益加邃密。一九一一年二月廿五日的信中還有這樣一段話：

知漢古文亦僞，自康君始。下走之於康，略如攻東晉古文尚書者，惠定宇於闕百詩之比。雖若『五德』之說與穀梁傳『古文經』、『文王稱王』、『周公攝政』之義，並今文說，皆康所未言；譬若自秦之燕，非乘康君之舟車至趙，亦不能徒步至燕也。

玄同於一九一一年二月謁崔君請業，始得借讀新學僞經考，細細繙釋，覺得崔君對於康氏之推崇實不爲過。玄同自此也篤信『古文經爲劉歆所僞造』之說，認爲康崔兩君推翻僞古的著作在考證學上的價值較闕若璩的尚書古文疏證猶遠過之。自一九一一（辛亥）至一九一三（民國二）此三年中，玄同同時向崔君

質疑請益；一九一四年（民國三）二月，以札問安，遂自稱『弟子』。

我因為確信新學偽經考是一部極重要極精審的辨偽專著，故二十年來對於青年學子們常常道及這書，認為這是治國故的人們必讀的一部要籍，無論是治文學的，治歷史的，治政治的，乃至治其他種種國故的，都有讀它的必要。

但這書無論原刻本，翻刻本，石印本，重刻本，現在都是無法買到。空口贊美，畫餅充飢，這實在是一件大憾事。兩年前，吾友顧頡剛先生曾經把它標點一過，打算由樸社印作辨偽叢刊之一，因經費窘絀之故，一時尙未能付印。現在吾友方國瑜先生把它標點印行，這真使我歡喜贊歎，不能自己。我因為二十年來曾將這書精讀數過，又得先師崔君的指導，不自揣量，妄謂對於這書的好處和壞處都能够有些了解，所以便不辭『人之患在好爲人序』之譏，自告奮勇，來寫這一篇序。

二

凡治歷史科學，第一步必要的工作是『審查史料的真偽』，簡稱可曰『辨偽』。要是不經過這步工作，任何材料都供搆搆，則結果儘可鬧到『下筆千言，離題萬里』。說得『像殺有介事』，其實『滿不是那麼一回事』。中國（別國如何，我不知道，所以只好撇開，不敢妄有牽涉）的偽書和偽史實在太多，所以辨偽的書籍和議論也不少，自宋以來，辨偽之學尤爲發達。如明胡應麟的四部正譌，清姚際恒的古今僞書考等，都是辨偽的專書；又清代官書四庫提要中辨偽書的議論也很多。這些固然都是治國故者的重要參考資

料。但辨明一首僞詩，一篇僞文，一部僞筆記，一部僞雜史，雖然警告治學的人們對於那些僞材料不可信任，很有益處，究竟關係還小。若辨明幾部僞先秦子書，如管子、商君書、尹文子、鶡冠子、列子之類，自然較為重要了，但關係也還不算很大。這話怎樣講呢？因為那些僞詩或僞筆記之流，大家本沒有怎樣看重它。有時候他們隨便采用了，你若警告他們：『那是僞的，採用不得！』他們也滿不在乎：『你既說採用不得，那就不採用好了。』講到僞先秦子書，就稍微有點問題了。你說管子或列子等書是僞造的，採用不得，他們就要遲疑了；因為若不採用管子或列子等書，豈非要拋棄一部分政治史料或思想史料嗎？他們自然覺得太可惜了。但這還不打緊，因為先秦子書，他們看起來究竟不過是可愛的古書罷了。子書是自來被認為『異端』的（只有孟子除外，連荀子也要以『異端』論的），所以你說這是假的，那是假的，他們還不至於怎樣生氣；稍微明白一點的人，也還有肯說『某部子書是僞造的』這類話的。胡姚之書和四庫提要中辨僞書的議論，都是屬於辨僞史、僞子、僞集的，（惟姚書略涉於僞經，然不多，也太簡略，但因此已經使妄庸人面質大大的生氣了！）所以我覺得雖然也很有用，但還不是最重要的辨僞著作。

過去的學術界，是被『宗經』的思想支配的。而自宋以來多數學者所宗之經，則更是雜湊之書，就是流俗所謂十三經也者。所以無論治文學的、治歷史的、治政治的，乃至治其他種種國故的，無不宗經——宗十三經。他們儘管不信任『史』和『集』，甚至不信任『子』，但一定信任『經』。因為信任『經』的緣故，於是認為『經』中所有的一定是最真實的史料，一定可以採用的。譬如治文學的，對於尚書的益稷

(應該說臯陶謨，但十三經中的尚書是用偽孔本，將臯陶謨下半分爲益稷)中的帝舜及臯陶之歌，認爲真是虞代文學了；對於五子之歌，認爲真是夏代文學了。又如治歷史的，什麼伏羲畫八卦呀，什麼堯舜禪讓呀，什麼禹治洪水呀，認爲是古代的真歷史了。又如治政治的，對於周禮，認爲真是周代的官制；對於井田，認爲古代真有那樣的田制。其他如風俗，禮儀，神話，聖蹟，凡『經』中所有的，或解經的先生們所說過的，一一皆看做最可靠的真史料，任意擇撻，盡力採用。——這種情形，不但過去的學術界是這樣；你看，現代新出的書，關於國故方面的材料，除了一二種特別的，能根據甲骨刻辭，尊彝銘文，及新發掘得的古器物來講古史外，一般的中國文學史不是依然大談其五子之歌嗎？一般的中國歷史不是依然談三皇五帝，談周公作周禮嗎？所以我以爲我們現在對於治國故的人們，應該供給他們許多辨偽的材料；而辨偽『經』的材料，比辨偽『史』，偽『子』，偽『集』的材料，尤其應該特別注重。我認爲點印新學偽經考這類書，比點印四部正譌這類書尤爲切要。

但我說這句話，有些人一定要反對。他們以爲像新學偽經考這類書，辨『今文』，『古文』的真偽，那是『經學家』的事；不治『經學』的人，不必去管這些問題。我以爲這是極大的錯誤。『經』是什麼？它是古代史料的一部分，有的是思想史料，有的是文學史料，有的是政治史料，有的是其他國故的史料。既是史料，就有審查它的真偽之必要。古文經和今文經的篇章不同，字句不同，多少不同。孰爲可信的真史料，孰爲不可信的偽史料，豈可漫不考辨而隨意的採用，或隨意的不採用！

或謂：『子言誠是。但康有爲不是狠尊信今文經嗎？他不是經今文學家嗎？他站在今文家的立場上來辨古文經爲僞書，他的話可信嗎，公允嗎？今文經真是真書嗎？古文經真是僞書嗎？有人說他是偷了廖平的成說，據爲己有，有什麼價值可言！』抱這樣見解的人，我總疑心他沒有看過新學僞經考；或者是雖然看了，但因為有懷疑今文經說或厭惡康氏的成見在胸，所以覺得他說的話總是不對的。我以為康氏政見之好壞，今文經說之然否，那是別一問題。就新學僞經考這書而論，斷不能與廖平的今古學考等書相提並論。廖氏之書，東拉西拈，憑臆妄斷，拉雜失倫，有如夢囈，正是十足的昏亂思想的代表，和『考證』『辨僞』這兩個詞兒斷斷聯接不上。康氏這書，全用清儒的考證方法——這考證方法是科學的方法，吾友胡適之（適）先生曾用很精鍊的兩句話來說明這方法：『尊重事實，尊重證據。』『大胆的假設，小心的求證。』——他這書證據之充足，論斷之精覈，與顧炎武，閻若璩，戴震，錢大昕，段玉裁，王念孫，王引之，俞樾，黃以周，孫詒讓，章太炎（炳麟）師，王國維諸人的著作相比，決無遜色，而其眼光之敏銳，尙猶過之；求諸前代，惟宋之鄭樵，朱熹，清之姚際恒，崔述，堪與抗衡耳。古文經給他那樣層層駁辨，凡來歷之離奇，傳授之臆測，年代之差外，處處都顯露出僞造的痕跡來了。於是一千九百多年以來學術史上，一個大騙局，至此乃完全破案：『鐵案如山，搖不動，萬牛回首丘山重。』新學僞經考實在當得起這兩句話。我們只能說，還有些地方被康氏忽略了，沒有舉發出來的；也還有極好的證據爲康氏所未注意或未及知的；也有康氏一時的粗心或武斷，致語有滲漏，論有偏駁，我們應該匡正他的。總之自新學僞經考出世以後，漢古文經之爲僞造已成不易之定論。

正與閻若璩的尚書古文疏證出世以後，晉古文尚書之爲偽造已成不易之定論相同。我們現在對於康氏這書，應該做程廷祚，惠棟，江聲，王鳴盛，段玉裁，丁晏（均辨駁偽古文尚書而對於閻說有所修正者）不應該做毛奇齡，洪良品，王照（均替偽古文尚書辨護者）這是我敢堅決主張的。至於問今文經是否真書，這要分別說明。若對於古文經而言，當然可以說今文經是真書；因爲今文經在前，古文經在後，而古文經是故意對於今文經來立異的。古文家對於今文家的態度是這樣：『我的篇章比你的多，我的字句比你的準，我的解釋比你的古；我有你所沒有的書，而你所有的我却一概都有。』因爲古文家是這樣的態度，所以他就上不了今文家一點小當。今文經中漢朝人偽造的篇章，古文經中居然也有了，如易之說卦以下三篇和書之秦誓是。古文經據說非得自孔壁，即發自中秘，或獻自民間，總之皆所謂『先秦舊書』也。先秦人用『古文』寫的書中居然有漢朝人偽造的篇章，這不是作偽的顯證嗎？古文經對於今文經而立異，就是對於今文經而作偽。所以今文經對於古文經，當然可以傲然的說自己是真書；而站在今文家的立場上來斥古文經爲偽書，是可信的，是公允的。至於把古文經打倒以後，再來審查今文經，則其篇章之來源殊甚複雜，它的真偽又是極應考辨的。但這是要站在超今文的『歷史家』的立場上才配說；若站在古文家的立場上，則絕對沒有來議論今文經的真偽之資格！舉個例來說：我們若疑今文家所言周代的典禮制度不足信，則應該根據彝器銘文來推翻它，絕對不應該根據周禮來推翻它。據我看來，今文經中有一部分是儒家『託古改制』的文章，這一部分只能作爲儒家思想史的材料，而不能作爲古代歷史的材料。所以今文經即使全

是真書，但決不能說全是史實。關於『託古改制』這一點，也是康氏所發明的，他有極精詳的考證，在孔子改制考中（孔子改制考一書，在考辨史料上，比新學偽經考更進一步，也是一部極重要極精審的書，我希望方君暇時也把它標點印行。）——綜上所言，我認為康氏說古文經爲偽造，證據是極確鑿的；他說今文

經是真書，對於古文經而言，也狠對的；至於今文經中有許多不能認作真史料的，康氏也已經見到，別有考證。所以我說康氏這部新學偽經考是極重要極精審的辨偽專著，是治國故的人們必讀的要籍。至於康氏尊信今文家言和他自己的『託古改制』的經說（如他的春秋筆削大義微言考，論語注，孟子微等）還有他那種『尊孔』的態度，其爲是爲非，應與新學偽經考分別評價；新學偽經考在考證學上的價值，決不因此而有所增損。善夫顧頡剛先生之言曰：

康有爲爲適應時代需要而提倡『孔教』，以爲自己的『變法說』的護符，是一件事；他站在學術史的立場上打破新代出現的偽經傳，又是一件事。（五德終始說下的政治和歷史）

三  
新學偽經考中，我認爲精審的和錯誤的部分，現在擇要論之如次：——  
書中最重大的發明有二點：

（1）秦焚六經未嘗亡缺。

（2）河間獻王及魯共王無得古文經之事。

(1) 秦焚六經未嘗亡缺考一篇，所舉的證據沒有一條不是極確鑿的，所下的斷語沒有一條不是極精密的。『書缺簡脫』或『秦焚詩書，六藝從此缺焉』這類話，經康氏這一番考證，根本打倒，決不能再翻案了。我現在又想到兩點，亦頗足為破『書缺簡脫』之說之證：

(2) 詩經的篇數，若照古文經的毛詩說，全經該有三百十一篇。因小雅中之南陔，白華，華黍，由庚，崇丘，由儀六篇都是『有其義而亡其辭』，故殘本之今文經只剩了三百〇五篇。鄭箋：『遺戰國及秦之世而亡之。』孔疏：『六國之滅，皆秦并之，始皇三十四年而燔詩書，故以為遭此而亡之。』據此所說，這六篇詩是因秦焚而亡缺了。但漢初傳詩，即魯，齊，韓三家，這三家各自傳授，並非同出一源，何以申培，轅固，韓嬰三位老先生都把這六篇詩忘了，又都把其他的三百〇五篇記住了？天下竟有這樣巧事，豈非大奇！更奇的是古文之毛詩，這六篇的篇名雖然幸被保存了，偏偏它們的詞句也亡缺了！今文詩據說是靠諷誦而傳下來的，三位老先生既同樣的背不出這六篇；而古文詩據說是從子夏一代一代傳到大毛公，作故訓傳，被河間獻王所賞識，立博士，則早已著於竹帛了，偏偏也是缺了六篇，偏偏和今文三家同樣的也是缺了這六篇。這種奇蹟，居然能使自來的經學家深信不疑，劉歆的魔力真是不小哇！

(3) 史記秦始皇本紀：『非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之。』這是博士之書不焚之鐵證，康氏已詳言之矣。在這一點上，我又找出奇蹟來了。史記儒林傳云：

伏生者，濟南人也，故為秦博士。



下文忽云：

秦時焚書，伏生壁藏之，其後兵大起，流亡；漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇。

始皇本紀中明明說博士以外的書才要焚，而儒林傳中偏說伏老博士因為政府焚書而把尚書藏到牆壁裏去，以致亡缺。如此矛盾，如何可信！康氏及翟君都說史記儒林傳曾被劉歆增竄，我看是狠對的。即此一事，足以證明伏生在漢文帝時所傳的尚書，就是他在周末所受的，也就是他做秦博士時所掌的，並無亡缺。

劉歆非說今文尚書為殘本不可，於是不得不增竄史記儒林傳以為證據，初不料竟與始皇本紀抵牾也。

或曰：『然則漢初申培，轅固，韓嬰，伏勝，高堂伯，田何，胡毋子都，董仲舒這八位經師所傳的五經，果與孔子之時完全相同歟？』答曰：這個問題當然有待於仔細的討論，決不能隨便武斷。據我看來，今文五經中，恐怕有一部分是戰國時人的著作。但八位經師之中，惟董生年輩較晚；其他七人，高堂與田不可考，似乎是生於周末；至於申，轅，伏，胡毋五人，皆周末之儒生也。他們在周末受經，經過國祚只有十餘年之秦，至漢初而傳經，我敢說他們在漢初所傳之本就是在周末所受之本，沒有什麼兩樣。（董生的年輩雖稍晚，但他所傳的春秋與胡毋生的並無不同。）我們可以說經中有戰國時增加的部分，然決無秦漢間亡缺的部分；漢初的今文經固然未必與原始的經相同，但是一定與周末的經相同。

（2）漢書河間獻王魯共王傳辨偽一篇，康氏於一九一七（民國六丁巳）重刻這書時所作的後序中有一段自述的話，很簡賅，可作此篇的解題讀：

吾……拾取史記，偶得河間獻王傳魯共王傳讀之，乃無『得古文經』一事，大驚疑，乃取漢書河間獻王魯共王傳對較史記讀之，又取史記漢書兩儒林傳對讀之，則漢書詳言古文事，與史記大反，乃益大驚大疑。又取太史公自序讀之，子長自稱天下推國羣書皆寫副集于太史公，太史公仍世父子纂其業，乃緝金匱石室之藏，厥協六經異傳，摭齊百家雜語。則子長於中秘之書，都國人間之藏，蓋無所不見，其生又當河間獻王魯共王之後，有獻書開壁事，更無所不知；子長對此孔經大事，更無所不紀。然而史記無之，則爲劉歆之僞竄無疑也。

這真是巨眼卓識！他從這一點上起了疑問，先『大胆的假設』說古文經是僞造的；於是『小心的求證』以史記爲主，徧考漢書而辨之；以今文爲主，徧考古文而辨之。徧考周秦西漢羣書，無不合者。雖問有竄亂，或儒家以外雜史有之，則劉歆採摭之所自出也。于是渙然冰釋，怡然理順，萬理千條，縱橫皆合矣。（亦後序語）

照此看來，這一篇是他做新學僞經考的起點。這篇末了有一段極精要的話：

據藝文志，劉歆傳，河間獻王傳，古文書禮記，其王與獻王同得，而皆不言二家所得之異同。豈殘缺之餘，諸本雜出，而篇章文字不謀而合，豈有此理？其爲虛誕，即此已可斷。然藝文志又言，『禮古經者，出於魯淹中及孔氏，與十七篇文相似，多三十九篇』，是古文禮淹中又得，淹中及孔氏所得，與十七

篇同一『相似』同一多『三十九篇』不謀而同，絕無殊異。焚餘之書，數本雜出，而整齊畫一如是，雖欺童蒙，其誰信之！而欺結數千年，無一人發其覆者，亦可異也！

這種奇巧的情形，一經點破，真要令人絕倒！不知何以以後來的古文家總是那樣深信不疑，而自命為無門戶之見的學者，也都不敢懷疑，不敢考辨，一任劉歆欺瞞，真可異也！

此外還有兩點，也是康氏的特識：

（3）他說史記中有被劉歆增竄的部分。這一點，康氏雖已見到，但未暇深究，僅引其端，附史記經說足證偽經考之末。先師崔君繼康氏而專考此事，發見甚多，撰成史記探源一書，關於此點，幾無餘蘊矣。

（4）他說劉向與劉歆父子異撰，向為今學，歆為古學，成劉向經說足證偽經考一篇。蓋自來治校讎之學者，總認向歆父子為同術。康氏於此篇之首大聲疾呼曰：『蓋人以爲七略出於劉向而信之，不知其蓋出於歆也；又以爲別錄出於劉向而信之，不知其亦僞於歆也。』可謂一語破的！（關於這一點，崔君的史記探源和春秋復始中又補充了許多材料。）

#### 四

打倒古文經的中心文章，自然是漢書藝文志辨僞。（書序辨僞，漢書儒林傳辨僞，經典釋文糾謬，隋書經籍志糾謬四篇，與藝文志辨僞或互相發明，或補所未備，均當參看。）這篇文章，證據詳備，駁辨明快，從大體上說，是很精覈的；但疏略武斷之處亦頗不免。茲就管見所及，按經分述如左：

( 勺 ) 詩經

康氏之辨毛詩，議論最爲透澈，吾無間然。他不相信徐整和陸璣說的兩種傳授源流；他不相信有南陔，白華，華黍，由庚，崇丘，由儀這六篇『笙詩』；他不相信商頌是商代的詩；他不相信有毛亨和毛萇兩個『毛公』；他并且根本懷疑『毛公』之有無其人；他不相信河間獻王有得毛詩立博士這回事；他確認毛詩序爲衛宏所作；這都是極精當的見解。我覺得他辨諸經的偽古文，以辨毛詩爲最好。前乎他的魏源，雖也不信任毛詩，但見解遠不及他。惟宋之鄭樵，朱熹，清之牟庭，崔述，其攻擊毛詩，堪與康氏相伯仲。

( 文 ) 尙書

康氏之辨古文尙書，有極精覈的議論，也有不澈底的見解，還有很錯誤的敘述，茲分述之：

漢書藝文志云：『武帝末，魯共王壞孔子宅……而得古文尙書……孔安國……悉得其書……獻之，遭巫蠱事，未列於學官。』康氏說共王毀於武帝初年，孔安國爲武帝博士也，早卒，均不及至武帝末年，遭巫蠱事，年代差舛，故知爲僞。又漢書儒林傳云：『遷書載堯典，禹貢，洪範，微子，金縢諸篇多古文說。』他說今考史遷載堯典諸篇說實皆今文，以爲古文者妄。（按崔君徧考史記所載關於此五篇之說，可證其爲今文與今文說者凡二十二條，無一從古文說者，足爲康說之鐵證，詳史記探源。）他的書序辨僞篇中辨今文尙書止有二十八篇，秦誓確爲後得。又說書序亦劉歆所僞作，今文尙書無序，力駁陳壽祺『今文有序』之說。這都是他極精覈的議論。

史記載入之書序，決非司馬遷原文所有，實爲妄人所竄入（未必就是劉歆）。有史記敘事與書序不合而不錄書序者，如文侯之命及秦誓等篇是也。有史記無其事而僅錄書序者，如帝誥，女鳩，女房，典寶，夏社等篇是也。（書序中之僞篇以商書爲最多，故竄入史記者亦以殷本紀爲最多。我們看商代最真實的史料甲骨刻辭中的文句和社會狀況，可以斷定那時絕對不會有書序所說的那一篇一篇的文章。商代歷史本極缺乏，故劉歆得以任意增竄也。）有史記敘事與書序不合而又錄書序，以致前後文自相矛盾者，如盤庚及高宗彤日諸篇是也。看第一例，可證史記與書序無關。看第二例，則增竄之迹顯然可見。看第三例，更可明其爲不顧文義之妄人所竄入。關於此點，崔君的史記探源中考辨最爲精詳。康氏雖知百篇書序爲劉歆所僞造，然對於史記中的書序，尙謂「史記與書序同者，乃書序勦史記，非史記采書序」其書序條辨中屢有「史記云，因某事作某篇，即劉歆所本」這樣的話，他還是被騙了！這是他不澈底的見解。

劉歆僞造的逸書，凡十六篇；又把九共九篇分開，稱爲二十四篇。其篇名、篇次及分合各點，列之如下（用「一，二，……」記十六篇，用「1，2，……」記二十四篇）：

舜典 一 1

汨作 二 2

九共（九篇） 三 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,

大禹謨 四 12

堯稷	五	13
五子之歌	六	14
胤征	七	15
湯誥	八	16
咸有一德	九	17
典寶	十	18
伊訓	十一	19
肆命	十二	20
原命	十三	21
武成	十四	22
旅獒	十五	23
罔命	十六	24

康氏的尙書篇目異同真偽表第五欄「十六篇偽古文篇目」所列爲——

舜典 汨作 九共九篇 大禹謨 胤征 湯誥 伊訓 武成 罔命

之十七篇，而——

棄稷 五子之歌 典寶 咸有一德 肆命 原命 旅獒

之七篇均未列入，這是絕無根據的。他的漢書藝文志辨僞中引劉逢祿尚書今古文集解語叙此十六篇與二十四篇，亦全同舊說，並無駁辨之語，可知此表所叙，乃是一時的錯誤。他偶然誤把二十四篇的計算法來算十六篇（就是誤把九共分作九篇，作為十六篇的計算法），於是覺得多出幾篇來了，就胡亂的把棄稷等七篇刪去，這實在太不應該了！而且就照他那麼辦，他所列的還不是十六篇，乃是十七篇。這是他很錯誤的敘述。

漢書藝文志叙今文尚書的卷數是這樣：

經二十九卷，大小夏侯二家。

歐陽經三十二卷。

歐陽章句三十一卷。

大小夏侯章句各二十九卷。

大小夏侯解故二十九篇。

案：伏生所傳尚書，本來只有二十八篇；『秦誓後得，博士集而讀之』，故大小夏侯經皆增為二十九篇，其章句與解故亦皆二十九篇。獨歐陽經為三十二卷，而其章句則三十一卷，又與經異，頗難索解。康氏對此問題，攔起不談，但云『歐陽經及章句卷數難明』，又云『並難引據』（書序辨僞）而已。王引之經義述聞以

爲經與章句皆有誤字，皆當作三十三卷，蓋取二十九卷中之盤庚與泰誓各分爲三，故爲三十三卷。王氏此說，因爲兩處都要改字，才能成立，所以別人都以爲然。陳壽祺左海經辨說：

伏生經文二十八篇，增泰誓三篇，止三十一卷，其一卷必百篇之序也。西漢經師不爲序作訓，故歐陽章句仍止三十一卷矣。

陳氏此說，顯然錯誤。今文尙書無序，書序爲劉歆所僞作，康崔二君之所考明，已成定論。但陳氏之計算卷數，略有可采之處，故先把他這段話引在這兒。

我以爲要說明歐陽經及章句的卷數，應該根據漢石經。但是說到漢石經，却有一篇很別緻的文章，不能不先說明它。原來漢石經中竟有書序。漢石經中有書序，不是適足爲陳氏『今文有序』之說之顯證嗎？不然！不然！陳氏說今文有序，是與古文同樣的百篇書序，故臚舉今文家提到今文經所無而只見於百篇書序之篇目，以爲今文有序之證。但漢石經中的書序，却很別緻，僅有今文經所有的二十九篇之序，此外七十一篇序一概沒有，這是計算它的行數字數而可以斷定的。這樣別緻的書序，不但陳氏所未知，且西漢人及劉歆等亦從未道及。西漢今文家絕無言及書序者，也絕無稱引書序文句者。劉歆、楊雄、王充諸人皆據百篇書序以證今文尙書爲不全，絕不據百篇書序以證二十九篇書序爲不全。由此可知一定是東漢的今文家就古文的百篇書序，刪去今文所無的七十一篇，以成此二十九篇書序，決非西漢時本有今文的二十九篇書序，而被古文家加上七十一篇，以成百篇書序。漢代的今文經師，識見甚陋，他們反對古文家，絕够不



上說辨僞，只是怕人家來分他的地盤而已。只要地盤穩固了，那經的真僞問題，他們本不想研究，亦非他們的識見所能判斷；變更原來的面目以趨時尚，也毫不要緊，易增說卦以下三篇即其一例。所以古文既有書序，他們也不妨把它鈔來，加在今文經中。但因當時有『尚書二十九篇，法北斗七宿』及『孔子更選二十九篇，二十九篇獨有法也』這些穿鑿不根的謬論（均見論衡正說篇），若把百篇書序完全鈔來，總覺得有些不合式，於是就單鈔『有法』的二十九篇的序了。先師崔君史記探源卷一序證『書序』節中謂洪範與君奭兩序皆與史記不合，證明爲劉歆之說。今漢石經的書序中，洪範序存『以箕子』三字，君奭序存『周公作君』四字，計其字數，知其上下文必與古文書序相同，這也是東漢今文家鈔古文序的一個證據。所以得此二十九篇的書序，更可十分堅決的說：西漢的今文尚書絕對無序！

現在要說『歐陽尚書的卷數與漢石經』這個問題了。

漢石經所用的本子：詩魯，禮大戴，易京，春秋及公羊傳嚴，論語張侯，均由吾友馬叔平（衡）先生次第證明：惟書用何家之本，尙未考定。我從卷數上研究，竊謂是歐陽經也。其證有二：

（一）隸釋所錄石經尚書殘碑中，有『建乃家 般』既『數字。』『建乃家』是盤庚中篇的末句，『般庚既遷』是它下篇的首句，兩句之間空一個字，是漢石經的盤庚分上中下三篇也。

（二）最近所出漢石經的書序殘石，凡九行，茲依原石行款，錄之如下：

民

廣度

遂與

堪飢

以箕子

使召公

周公作君

甫刑

同異

首行存一『民』字，係秦誓篇末『以不能保我子孫黎民』之『民』字。末行存『同異』二字，當是校記。把這首末兩行除外，其中七行是今文二十九篇書序。

此二十九篇書序中，有秦誓序（應在書序第三行），無康王之誥序（顧命序在第六行，其下應接鮮誓序，方與字數相合，故知無康王之誥序），則今文尙書二十九篇之一，陳壽祺等以書序當之，龔自珍等分康王之誥以當之，而均不數秦誓者，皆非也。舊說以爲伏生本二十八篇，加後得之秦誓一篇，故爲二十九篇，實在沒有錯。漢志叙大小夏侯經，章句及解故皆二十九卷，必是如此。漢石經分盤庚爲三，則三十一，又加書序，則三十二。歐陽經的卷數適與漢石經相同，故疑漢石經所用的是歐陽經。至於歐陽章句三十一卷，則因不爲

書序作訓之故，陳壽祺之說是也。（其實是西漢經師作訓時尙未有書序耳。）

茲將歐陽大小夏侯及漢石經的分卷異同表列如左：

高宗彤日	般庚	湯誓	甘誓	禹貢	皋陶謨	堯典	篇名
七	六	五	四	三	二	一	大小夏侯經章句及解故各二十九卷
九	(上)六 (中)七 (下)八	五	四	三	二	一	歐陽經三十二卷（漢石經與此同）
九	(上)六 (中)七 (下)八	五	四	三	二	一	歐陽章句三十一卷

母 効	多 士	維 詰	召 詰	梓 材	酒 詰	康 詰	大 詰	金 滕	鴻 範	牧 誓	大 誓	微 子	西 伯 堪 飢
二十一	二十	十九	十八	十七	十六	十五	十四	十三	十二	十一	十	九	八
二十三	二十二	二十一	二十	十九	十八	十七	十六	十五	十四	十三	十二	十一	十
二十三	二十二	二十一	二十	十九	十八	十七	十六	十五	十四	十三	十二	十一	十

君奭	二十二	二十四	二十四
多方	二十三	二十五	二十五
立政	二十四	二十六	二十六
顧命	二十五	二十七	二十七
鮮誓	二十六	二十八	二十八
甫刑	二十七	二十九	二十九
文侯之命	二十八	三十	三十
秦誓	二十九	三十一	三十一
書序		三十二	

陳壽祺的『今文有序』十七證，康氏一一駁之，皆是也。但是他的第十三證，對於『歐陽尚書的卷數與漢石經』這個問題却有用處。他說：

後漢書楊震傳：曾孫彪議遷都曰：『殷庚五遷，殷民胥怨。』此引尚書殷庚之序也。  
彪世傳歐陽尚書，所據乃其本經。今文有序，其證十三矣。

東漢習歐陽尚書者引書序，而漢石經有書序，這也可以作為漢石經用歐陽經的一個證據。

( 二 ) 儀禮

康氏主張經皆孔子所作之說（孔子改制考中有六經皆孔子改制所作考一篇）故認制禮者是孔子而非周公，謂儀禮十七篇悉爲孔子所作，本書中已發其端，孔子改制考中乃大暢其旨。康氏此說，人多視爲無徵之臆談，贊成而採用之者，惟皮錫瑞之經學歷史與經學通論耳。我以爲孔子制禮之說雖未盡當，然亦非無徵之臆談，比周公制禮之說高明多矣。禮之中確有一部分爲孔子所制，如『三年之喪』、『看論語陽貨篇』，孟子滕文公篇，墨子非儒，公孟節葬諸篇，則此禮制自孔子，實有明徵。惟儀禮中如聘禮所言，與孔子之主張相背（崔述與姚際恒皆有此說），而升降揖讓之繁文縟節，自非孔子所定，且與孔子重禮之意亦未必吻合；其書蓋晚周爲荀子之學者所作。儀禮爲晚周之書，毛奇齡，顧棟高，袁枚，崔述，牟庭皆有此說。近見姚際恒之儀禮通論，亦謂儀禮爲春秋後人所作。姚書尙未刊行，世所罕見（最近始由吾友顧頡剛先生向杭州舊家鈔得），今錄其一二要語於此。其言曰：

又曰：儀禮是春秋以後儒者所作，如聘禮皆述春秋時事，又多用左傳事，尤可見。（卷前論旨）

祝辭多用詩語，便知儀禮爲春秋後人所作。（卷一，士冠禮）

對於聘禮一篇，謂其——

前後多規摹鄉黨之文，而有意別爲簡練刻畫以異之。（卷八，聘禮）

看姚氏所論，可知儀禮的確作於晚周。五經之中，當以儀禮為最晚出之書。不信康氏之說者，多從舊說，以為周公所作。實則康氏以為作於孔子尙嫌太早；若作於周公之舊說，則離事實更遠，真是無稽之臆談矣。

康氏之辨逸禮，其說采自邵懿辰的禮經通論。邵氏根據禮運中「冠昏喪祭射鄉朝聘」（今本「鄉」

誤作「御」，邵氏始訂正之）之次，證今文儀禮十七篇為完書，當以大戴之次序為最合；又謂若取王應麟吳澄二氏所舉王居明堂禮，天子巡狩禮，奔喪，投壺諸篇廁於十七篇之間，則不相比附；故知逸禮三十九篇為劉歆剽取雜書而偽造者。其說極為精當。（姚際恒亦以逸禮三十九篇為偽書，說見儀禮通論的論旨。）

## (二) 周禮

康氏辨周禮之說曰：「王莽傳所謂『發得周禮以明因監』，故與莽所更法立制略同，蓋劉歆所偽撰也。歆欲附成莽業而為此書。其偽摹經，乃以證周官者。」這幾句話，真所謂「一針見血」之論。周禮的原形給他識破了。他又取漢書王莽傳中莽所措施與周禮相證，成漢書王莽傳辨偽一篇。凡所舉證，皆極精核。讀了他這篇文章，可無疑於劉歆為王莽更法立制而造為周禮，偽託於周公之說矣。現在除墨守古文家言者，對於鄭玄要「頭面禮足」者，以及認「一切古籍皆是真書」之淺人外，凡好學深思之士，對於周禮，皆不信其為周公之書。但又有以為係晚周人所作者，如錢穆與郭沫若二氏皆有此說。錢氏撰周官著作時代考（載燕京學報第十一期），謂以何休所云「周官乃六國陰謀之書」之說為近情。郭氏撰周官竊疑考（見其所作金文叢考中），謂「周官一書，蓋趙人荀卿子之弟子所為，襲其師『爵名從周』之意，纂集遺問佚

志，參以己見而成一家言。」我以為從制度上看，云出於晚周，並無實據；云劉歆所作，則王莽傳恰是極有力之憑證；故仍認康氏之論為最確。即使讓一步說，承認周禮出於晚周，然劉歆利用此書以佐王莽，總是無可否認的事實。既利用矣，則大加竄改以適合王莽更法立制之用，當時實有此必要。故今之周禮，無論是本有此書而遭劉歆之竄改，或本無此書而為劉歆所創作，總之只能認為劉歆的理想政制而不能認為晚周某一學者的理想政制。若考周代之政制而引用周禮為史料，則尤為荒謬矣。

( 五 ) 禮記

康氏之辨禮記，有極精之語；但他還是被劉歆騙了，所以支離穿鑿之論也很多。他說：

孔門相傳，無別為一書謂之禮記者。

這話極是。他又說：

既非孔子制作，亦無關朝廷功令。其篇數蓋不可考，但為禮家附記之類書。

這話也對。

但康氏終不免被劉歆所騙。漢書藝文志禮家：

記百三十一篇（七十子後學者所記也）。

明堂陰陽三十三篇（古明堂之道事）。



王史氏二十一篇（七十子後學者）

又樂家：

樂記二十三篇。

又論語家：

孔子三朝七篇。

這五種都是古文禮記。

隋書經籍志：

漢初，河間獻王又得仲尼弟子及後學者所記一百三十一篇，獻之時亦無傳之者。至劉向考校經籍，

檢得一百三十篇，向因第而叙之，而又得明堂陰陽記三十三篇，孔子三朝記七篇，王氏史氏記二十一

篇，樂記二十三篇，凡五種，合二百十四篇。

經典釋文序錄：  
劉向別錄云：古文記二百四篇。

按：依漢志所列五種，其總數常為二百十五篇，而隋志謂為二百十四篇者，記一百三十一篇少了一篇故也。

隋志謂劉向檢校時已少一篇，但漢志本於劉向（實應說劉歆）的七略與別錄，仍說是一百三十一篇，這事究竟如何，現在無從知道了。釋文引別錄，比隋志又少了十篇，為二百〇四篇。我疑心或是傳寫誤脫「十」字，然它下文有『戴德刪古禮二百四篇』之語，似不應兩處都脫『十』字，疑莫能明。但這二百十五篇，二

百十四篇，二百〇四篇的參差問題，與本節所說沒有什麼關係，可以不論。我的意思，是要說明漢志所謂『二百三十一篇』，隋志所謂『二百十四篇』及釋文所謂『二百四篇』都是指古文禮記而言，與今文無關，與今存之大戴禮記及小戴禮記亦非一物，決不可把它們牽合為一事。但康氏却認『二百四篇』為今文禮記的篇數而被劉歆改為——

記百三十一篇，

明堂陰陽三十三篇，

王史氏二十一篇，

曲臺后倉九篇，

中庸說二篇，

明堂陰陽說五篇，

周官傳四篇：

共二百〇五篇（康云二百〇六篇，今案七種合計只有二百〇五篇。）

說二百〇四篇之禮記為這樣七種書的合計，是毫無根據而為康氏一人所臆造，決不可信。

他於是又異想天開，造出一段『今文禮記二百〇四篇』的帳來，他把漢書藝文志儒家中選出十九種書以當『今文禮記二百〇四篇』。我現在為使看的人一目了然計，特將漢志儒家在高祖傳以前之三十

一種書名全鈔於左，其康氏選作『今文禮記二百〇四篇』之十九種，外加括弧，以示別：

- |         |            |          |           |
|---------|------------|----------|-----------|
| 〔晏子八篇〕  | 〔子思二十三篇〕   | 〔曾子十八篇〕  | 〔漆雕子十三篇〕  |
| 〔宓子十六篇〕 | 〔景子三篇〕     | 〔世子二十一篇〕 | 〔魏文侯六篇〕   |
| 〔李克七篇〕  | 〔公孫尼子二十八篇〕 | 〔孟子十一篇〕  | 〔孫卿子三十三篇〕 |
| 〔芋子十八篇〕 | 內業十五篇      | 周史六搜六篇   | 周政六篇      |
| 周法九篇    | 河間周制十八篇    | 諫言十篇     | 功議四篇      |
| 〔齊越一篇〕  | 〔王孫子一篇〕    | 〔公孫固一篇〕  | 李氏春秋二篇    |
| 〔羊子四篇〕  | 〔董子一篇〕     | 〔侯子一篇〕   | 徐子四十二篇    |
| 魯仲連子十四篇 | 平原君七篇      | 虞氏春秋十五篇  |           |

康氏所選的十九種書，合計二百十四篇，但他自己却說『實二百四篇』。他接着又說：

是則二百四篇者，七十子後學記，原篇人所共知。欲欲攻后倉士禮之闕，又窺見禮經十七篇天子諸

侯卿大夫之制無多，乃偽造典禮以爲明堂陰陽，王史氏記謂多天子諸侯卿大夫之制。於是去取七

十子後學及后倉記，而窺明堂陰陽，王史氏數十篇於其中，以實二百四篇之目，而痛抑今學爲『推士

禮而致於天子』。其作偽之術，情見乎辭。

其實劉歆並沒有『去取七十子後學及后倉記……以實二百四篇之目』，倒是康氏忽然去取儒家各書以

實二百四籍之目了。康氏致誤之由，實緣誤認古文禮記爲今文禮記也。今文禮記本無此書，康氏已自言之矣（見上引）。今文禮家或有鈔撮儒家諸子中關於論禮的文章，或有他們自己對於禮的講論，如曲臺后倉之類；又如白虎通中所引之「某某記」等，大多數當亦爲今文家論禮之作；即今存之二戴記中，也許采了些今文家論禮之作。但這些都是零星散文，在西漢時並沒有像古文家那樣編成一部叢書式的禮記。所以主張今文的人決不該說「七十子後學記原有二百四籍」這樣一句話。

至於今存之小戴禮記四十九篇及大戴禮記三十九篇（本有八十五篇，今殘存此數），關於這兩部禮記的記載，最早的是鄭玄的六藝論，他說：

戴德傳記八十五篇，則大戴禮是也；戴聖傳說四十九篇，則此禮記是也。

經典釋文序錄引晉陳邵的周禮論序說：

戴德刪古禮二百四篇爲八十五篇，謂之大戴禮；戴聖刪大戴禮爲四十九篇，是爲小戴禮。

隋書經籍志說：

……戴德刪其（指劉向所叙之記二百十四篇）煩重，合而記之，爲八十五篇，謂之大戴記；而戴聖又

刪大戴之書爲四十六篇，謂之小戴記。漢末，馬融遂傳小戴之學；融又足月令一篇，明堂位一篇，樂記

一篇，合四十九篇。

這三種記載，彼此有兩點不同：

(丁)六藝論說二戴記各有所受，彼此不相干，又沒有提到二戴記的來源。周禮論序與隋志則均謂大

戴記是刪古文記而成的，而小戴記又是刪大戴記而成的。

(友)六藝論與周禮論序均謂小戴記原來就有四十九篇。隋志則謂小戴記原來只有四十六篇，馬融

加入三篇，才成爲四十九篇。

案：戴聖刪大戴記之說，陳壽祺和皮錫瑞都以爲是不對的。戴德刪古文記之說，自來學者皆無異議。我以

爲單就這樣一句話論，是根本不能成立的；因爲戴德是西漢的今文經師，當他的時候並無所謂古文記也。

但這是駁這樣一句話。若論今之大戴禮記與小戴禮記這兩部書，據我的研究，決非戴德和戴聖這兩個人

編成的；看它們的內容，雖不見得是刪古文記而成，但的確采了好些古文記，如大戴記中之千乘，四代，虞戴德，

誥志，小辨，用兵，少閒，采自孔子三朝記；小戴記中之樂記采自樂記（古文記中之樂記凡二十三篇，小戴記中

之樂記采了它十一篇）月令與明堂位采自明堂陰陽；皆有明證，又如大戴記中之盛德記明堂之事，朝事

與周禮相合，當亦采自古文記中。這兩部書一定是東漢人編成的，所以其中今古雜糅，不易辨析。今大戴

禮記已多殘缺脫誤，所存之三十九篇中，有與小戴記相同者，是否與鄭玄陳邵諸人所見者相合，無從審知；又

其來源，除鄭玄陳邵及隋志所記，亦無其他異說，只可闕而不論。單說小戴記。隋志謂小戴記原來只有四

十六篇，馬融加入三篇，才成爲四十九篇。前人信此說者，據我現在記憶所及，似乎只有姚際恒的禮記通論。

張氏亦深信此說。我則以爲這三篇的古文色彩特別濃厚，說是馬融加入，固甚可信；但此外四十六篇又何

嘗是戴聖所編？隋志之說雖畧勝於鄭玄與陳邵，但尙遠不及陸德明之說尤與情事相合。陸氏經典釋文序錄於引陳邵之說之下，接着就有他自己一段極精覈之論，他說：

後漢馬融盧植考諸家同異，附戴聖篇章，去其繁重及所叙略，而行於世，即今之禮記是也。鄭玄亦依盧馬之本而注焉。

這明明說今之禮記爲盧植馬融所編定，鄭玄所注者即是盧馬編定之本。然則無論戴聖曾否編有禮記，即使有之，而今鄭注之禮記四十九篇則決非戴聖之本也。故月令、明堂位、樂記三篇固爲馬融所編入，即其他四十六篇中，盧馬二人編入之篇亦必不少。可惜這樣幾句極重要的話，自來都把它忽略了；虞氏也不加深察，反謂「此古學家虛造之說，不可信」，豈非誤歟！

細之二戴記都是東漢人編成的，那時古文雖未立於學官，但民間的學者尊信它的很多，它的勢力很小，即立於學官的今文也不免要被它竄亂，白虎通中有古文說，漢石經中有書序，都是極好的例。二戴記產生於這樣的環境中，即使是今文經師所編，恐怕也不免要關到今古雜糅，何況小戴記的編者是盧馬這兩位古文經師呢？大戴記的來源，雖以前的記述沒有像釋文和隋志那樣詳明，但就內容看來，其雜亂無紀之狀態實與小戴記無異。還有一層，時代愈晚，僞書愈多，僞史也愈多，僞說也愈多。漢代的學者，除了一位極特別的王充外，都是最缺乏懷疑的精神的。（古文家和今文家是一丘之貉，今文家攻擊古文經是吃醋，如師丹、范升是，古文家攻擊今文經是陰謀，如劉歆是，都够不上說懷疑。）他們對於一切真僞的古書，是持「買

『求益』的態度，認爲多多益善的。所以二戴記這兩部叢書所采各籍的來源，除上文所舉古文記以外，尚有采自荀子（三年問，禮三本，勸學，哀公問五義），呂氏春秋（月令），賈誼新書（保傅），逸禮（奔喪，投壺，諸侯遷廟，諸侯鬯廟）及其他秦漢以來偽造的古書（五帝德，帝繫姓，詰志，公冠，祭法，仲尼燕居，孔子閒居，表記，中庸，大學等）。姚際恒之評小戴記（見其所作之禮記通論，此書載入杭世駿的續禮記集說中，無單行本），魏自珍之評大戴記（見張祖廉的定庵先生年譜外紀），皆有極精之論。龔氏說：

『二戴之記，皆七子以後逮乎炎漢之儒所爲，源遠而流分，故多支離猥陋之詞，或庸淺無味，敷衍成篇。蓋雜家喜依託黃帝，而儒家喜依託孔子，周末漢初人習尚類然。合兩戴所記洵之澄之，孔子之言亦必居什之四，究賢於雜家之記三皇也。』

又說：

『衰周及漢代多至庸極陋之書，而善依託，周書中之太子晉解，大小戴記之五帝德，坊記，表記，緇衣等篇，其尤者也。』揚雄法言，王通中說，是其嫡傳。

這兩段話，狠精覈，狠公允。

### （勿）樂記

『樂本無經』之說，亦發於邵氏禮經通論。那位十三歲就瞎了眼（漢志顏注引桓譚新論）而能活到二百五六十歲的資老頭子來獻什麼『周官大宗伯之大司樂章』這件奇事，當然是造謠，不值得一駁。

但古文家不但不以此事為可疑，且有更進一步，認『周官大宗伯之大司樂章』為即『樂經』者。吾友黃季剛（侃）先生說：

樂本有經，蓋即周官大司樂『二十職』。或謂樂經至秦燔失，或謂樂本無經，殆皆不然也。（六藝

略說）

黃氏極端崇信古文，崇信劉歆，但此奇論實劉歆所未言，七略所不載。其然，豈其然乎！漢志又說：

武帝時，河間獻王好儒，與毛生等共采周官及諸子言樂事者，以作樂記……其內史丞王定傳之，以

授常山王禹。禹，成帝時為諳者，數言其義，獻二十四卷。

又稟搬出河間獻王和周官來了，而且又來了一位毛老先生。是毛亨？是毛萇？還是另有一位姓毛的？

何毛氏之多才也！

### (五) 周易

庚氏書中，以辨易的部分為最壞，十之八九都是錯誤的。因為他主張經皆孔子所作，故非說孔子作卦

辭爻辭不可。其實五經之中，惟春秋為孔子所作；其他四經，有成於孔子以前的，有成於孔子以後的，內中如

尚書，大部分的周書及商書之盤庚當成於孔子以前，而虞夏書及周書之洪範等常出於孔子以後，皆非孔子

所作也。易經明明是一部卜筮之書。朱熹說：

竊疑卦爻之辭，本為卜筮者斷吉凶而因以訓戒……其可通處，極有本甚平易淺近，而今傳注誤為



高深微妙之說者如『利用祭祀』、『利用享祀』、『只是卜祭則吉』、『田獲三狐』、『田獲三品』、『只是卜田則吉』、『公用享于天子』、『只是卜朝覲則吉』、『利建侯』、『只是卜立君則吉』、『利用爲依遷國』、『只是卜遷國則吉』、『利用侵伐』、『只是卜侵伐則吉之類。』（答呂伯恭書）

這話極精。易經所寫的生活是漁獵和牧畜時代的生活（看郭沫若的中國古代社會研究中周易時代的社會生活）所引的史事是商及周初之際的史事（看顧頡剛的周易卦爻辭中的故事，載古史辨第三冊）可以證明它是作於西周的卜筮之官。但未必是西周的卜筮之官豫先創作了這樣一部完完全全整齊齊整的易經，而到卜筮之時檢用的，似乎是卜筮之時撰成的繇辭，所以有好些句子都好像指一件事實而言，雖然我們現在無法知道它是怎麼一回事。後來有一個人蒐集了這許多彼此不相干的繇辭編纂爲此書，又自己特撰了一部分，所以有些卦的六爻之意是一貫的，有些卦是各爻之意彼此沒有關係的。大概前者是編此書的人所特撰的，後者是他將舊繇卦雜湊而成的。李鏡池氏的周易繇辭考（亦載古史辨第三冊）發揮此意最爲精詳，今引其第四節的三個結論：

（1）卦爻辭中有兩種體制不同的文字——散體的筮辭與韻文的詩歌——可以看出周易是編纂而成的。

（2）卦爻辭之編纂，有大部分是編錄舊有的筮辭，有小部分是編者的著作。

（3）卦爻辭的編纂年代，當在西周初葉。

其第五節起首說：

周易中有故事，周易中有詩歌，周易中還有格言。

其篇末的結論凡八條，今引其三條：

（一）從卦爻辭中筮占貞問等字，可以證明易是卦筮之書，由卜筮而成，爲卜筮而作。

（二）從卦爻辭的著作體例及其中的格言及詩歌式的句子，可以看出周易是編纂而成的。

（三）從易辭中所表現的時代性及所叙的歷史故事，可以看出周易的編纂年代是在西周初葉。

郭沫若氏的周易時代的社會生活中說：

易經是古代卜筮的底本，就跟我們現代的各種神祠佛寺的靈籤符咒一樣。牠的作者不必是一個人，作的時期也不必是一個時代。

他的金文所無考（見金文叢考中）中說：

基本二卦之『乾』『坤』二字亦爲金文所絕無。金文無與『天』對立之『地』字，天地對立之

觀念，事當後起，則乾坤對立之觀念亦當後起矣。且易之爲書雖詭譎悖謬，然其本身亦有其固有之

系統，乃於著述意識之下所構成之作品，與古代自然發生之書史不類。其經部之成或在春秋以後，

即孔子亦未必及見。

卦爻辭爲卜筮之用，易經爲編纂而成之書，李郭二氏之說彼此相同。惟對於編纂之時代，李氏謂在西周初

葉，郭氏謂當在孔子以後；我以為郭說近是。

至康氏以易經爲孔子所作，則大謬不然。孔子時代的生活斷不是那樣簡單，孔子自己的思想決不會那樣野蠻。說孔子作卦爻辭，未免太看低他老人家了。以此尊孔，翻其反矣！（『作』與『編』不同，『作』是發表自己的思想，『編』是集合過去的材料。若云孔子編易，還可以說得通，但康氏係堅主『六經皆孔子改制所作』之論者，照他所說，則易經裏那種野蠻思想一定是孔子的『大義微言』了。）康氏既以卦爻辭爲孔子所作，又不肯把象傳象傳送給七十子後學者，於是皮錫瑞就造出『孔子作卦辭，爻辭，又作象，象，文言，是自作而自解』的妙論，還要說與楊雄作太玄同例了。（皮說見經學通論。康氏偽經考中辨偽的精覈之論，皮氏皆不能——實在是不敢——乾脆採用，獨此萬不可通之『孔子作易』說，皮氏反深信不疑，且從而爲之推波助瀾，殊可異也。）

康氏不但認卦辭爻辭及象傳象傳爲孔子一人所作，且反認鄭玄王弼以來合象象文言傳於經之改編本爲今文易之本來面目，於是力斥漢志『易經十二篇——施，孟，梁丘三家』之語爲劉歆所僞託，可謂憑臆武斷。惟其云說卦傳爲焦京之徒所附入，却是特見。我於一九二九年（民國十八年）撰讀漢石經周易殘字而論及今文易的篇數問題一文（亦載古史辨第三冊）有討論康氏辨易一段，現將彼文節錄於後：

漢書藝文志：『易經十二篇——施，孟，梁丘三家。』這句話，箇中業諸經師，除戴震以外，是沒有人對

它懷疑的。但論衡正說篇云：

孝宣皇帝之時，河內女子發老屋，得逸易禮，尚書各一篇，奏之。宣帝下示博士，然後易禮，尚書各益一篇。

又隋書經籍志云：

及秦焚書，周易獨以下筮得存，唯失說卦三篇，後河內女子得之。

案：論衡所云河內女子所得之逸經，惟逸禮爲何篇，至今尙未考明；逸書，則東漢末之房宏（尚書正義卷一引）隋書經籍志，經典釋文序錄皆云是秦誓。秦誓之確爲後得，非伏勝傳書時所有，今已成爲定案。那麼，逸易是說卦以下三篇（說詳下），亦經隋志證明，亦當確定爲後得，非田何傳易時所有了。『河內女子發老屋』與『魯共王壞孔子宅』雖同樣是不根之談，然亦同樣可作爲漢人造作偽經之證。故所謂『逸易禮，尚書各一篇』者，實均爲西漢人所僞作，無疑也。

首疑說卦以下三篇者爲戴震。（宋人雖有疑之者，但其立場與此下所說者不同，故不舉及。）其

周易補注目錄後語云：

武帝時博士之業，易雖已十二篇，然昔儒相傳，說卦三篇與今文秦誓同後出，說卦分之爲序卦雜卦，故三篇詞指不類孔子之言。或經師所記孔門餘論，或別有所傳述，博士集而讀之，遂一歸孔子，謂之『十翼』矣。

這四明說說卦三篇是後出之文，不與爻象繫辭文言同時了。

及康有爲撰新學偽經考，則云：

至說卦序卦雜卦三篇，隋志以爲後得，蓋本論衡正說篇河內後得逸易之事。法言問神篇，『易損

其一也，雖悉知闕焉』，則西漢前易無說卦可知。楊雄王充嘗見西漢博士舊本，故知之。說卦與

孟京卦氣圖合，其出漢時僞託無疑。序卦膚淺，雜卦則言訓詁，此則歆所僞竄，并非河內所出。

(卷三上)

康氏又辨史記孔子世家『序彖繫象說卦文言』一句中『說卦』二字爲劉歆所竄入，云：

隋志之說出於論衡，此必王充曾見武宣前本也。說卦『帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說

言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮』又曰『震，東方也；離也者，南方之卦也；兌，正秋也；坎者，正北方之

卦也』與焦京卦氣圖合。蓋宣帝時說易者附之入經，田何丁寬之傳無之也。史遷不知焦京，必

無之，此二字不知何時竄入。至序卦雜卦所出尤後，史記不著，蓋出劉歆之所僞，故其辭閃爍隱約，

於藝文志著序卦於儒林傳不著而以『十篇』二字總括其間。要之三篇非孔子經文。(卷二；

又卷五，卷十，卷十一，及孔子改制考卷十，亦有關於此問題之駁辨，與此二條大意相同。)

案：康氏直斷說卦爲焦京之徒所僞作，宣帝時說易者附之入經，可謂巨眼卓識。至以序卦和雜卦爲劉歆

所僞作，則未必然。我以爲論衡所云『逸易一篇』和隋志所云『說卦三篇』其內容實相同，蓋說卦與

序卦雜卦本合爲一篇，故隋志雖云三篇，亦但舉說卦以賅序卦和雜卦也。戴震云：『說卦分之爲序卦雜卦；嚴可均云：『漢宣帝時，河內女子得說卦一篇，不數序卦雜卦者，統於說卦』（唐石經校文卷一）其說甚是。故韓康伯注本，序卦和雜卦均附說卦卷內，直至唐石經還是這樣。康氏謂『序卦膚淺，誠哉其膚淺也；然意義膚淺，不能作爲劉歆偽造之證。』劉歆造了許多偽經，固是事實，然其學實不膚淺，膚淺之評，惟彼焦京之徒適足以當之耳。雜卦仍是說明卦義，與說卦序卦性質相同，與訓詁之方法根本有異，說它『言訓詁，實在不對。』即使言訓詁，亦不能即斷爲劉歆所作。劉歆以前言訓詁者多矣，詩之魯故，齊后氏故，韓故，書之大小夏侯解故等等，都是言訓詁的；春秋公羊傳中言訓詁處亦甚多。

據上面所說，則漢志謂孟、梁丘三家之易爲十二篇之說就發生了問題。蓋說卦三篇既是西漢人所僞作，則三家之易似不應有十二篇，因爲三家同出於田何，田何所沒有的，似乎三家也不應該有。於是康氏以爲田何所傳之易但有經上下二篇，而象和象都在經內，其言云：

此志（漢書藝文志）叙周王孫、服虔、楊何、蔡公、韓嬰、王同諸易先師傅，皆二篇章句，孟、梁丘氏各二篇。然則易之卦辭，爻辭，象辭，象辭皆合。以其簡帙繁重，分爲上下二篇。（新學偽經考卷三上）

又云：

象象與卦辭爻辭相屬，分爲上下二篇，乃孔子所作原本。（同上，卷十；又見孔子改制考卷十）

至于繫辭，康氏則云：

蓋繫辭有『子曰』則非出孔子手筆，但爲孔門弟子所作，高聖之徒所傳授，故太史談不以爲經而以爲傳也。（新學僞經考卷三上；又卷十與孔子改制考卷十略同）

文言，則康氏沒有提到它。我想，今本周易把彖傳象傳文言傳都合在上下經之內，康氏既以彖傳和象傳合在上下經之內爲原本周易之面目，想來他把文言傳也算在裏面了。那麼，康氏意中之三家易大概是這樣的：經，上下二篇（其內容與今本相同）；傳，繫辭（或是一篇，或如今本那樣，分爲上下二篇）；或如崔君所說，他沒有把繫辭傳算在內（見下）。

康氏所說的三家易，其內容的排列和篇數的多少，均與漢志絕不相同。如果三家易的面目誠如康氏所言，則漢志決不能這樣的瞎造謠言。漢志本於劉歆七略，不可信的地方固然很多，但他造了好幾部僞古文經，說『這是你們沒有見過的古本』那樣說法，是可以瞞得過人的；他又利用一部晚出的春秋穀梁傳，來與春秋公羊傳對抗，那也不會出什麼岔子，因爲那時立於學官的春秋公羊傳，與他利用的穀梁傳都沒有『今文』之稱，他只說『你們讀的公羊傳之外，還有你們沒有見過的穀梁傳，與公羊傳或同或異』。但是，他只能在立於學官的書以外去造假書，決不能把立於學官，大家都看得見的書來瞎造謠言，改變內容，增加篇數。假使他竟那樣辦，他的作僞不是立刻就敗露了嗎？劉歆不至於那麼的蠢吧。即使他真那麼蠢，竟想以一手掩盡天下人之目，瞎造那樣與事實全不相符的謠言，難道東漢的四家易博士（施、孟、梁丘、京）人人都是頭等傻子，會齊心協力的遵守劉歆『易經十二篇』那樣一句謠言，反將遠有所承的

『易經上下二篇』這樣一件實事拋棄了嗎？這不是情理上萬不會有的事嗎？還有，卦辭爻辭是術數，彖傳象傳是玄理，兩者的思想和文章全不相同，而認爲一個人所作，這也是極講不通的。

所以，先師崔譚甫（適）先生起而駁之云：

彖傳解說卦辭，謂與卦辭共篇，猶似可通。大象與卦辭自明一義，已常分篇。小象全體用韻，原本必不與爻辭共篇。……是則大小象皆當各自爲篇，則彖辭可知，而易經無從合爲二篇矣。康氏又以繫辭……爲孔門弟子所作……此說誠是也。但繫辭縱非孔子手筆，猶是弟子述孔子之言……若卦辭爻辭彖辭象辭爲孔子作，而繫辭傳二篇既不得入『易經二篇』之內，又不得與周王孫以下六家皆有易傳二篇，丁寬易傳八篇，同列班志之內，此亦事理所必不然者也。惟文言亦有『子曰』，則亦孔門弟子所作，亦當爲傳，庚氏不言，此由遺漏，姑不待辨。然則繫辭文言必常在十篇之內，易經不止二篇又明矣。（五經釋要卷四）

看了崔君這一段話，則康說之謬自顯然了。

我以爲劉歆偽造古文各經，他是有偏重的。特撰周禮，特改國語爲春秋左氏傳，這是他認爲最重要的。尙書和儀禮，都偽造逸篇，又偽造百篇書序和古文禮記二百十五篇（這二百十五篇，自然不能說全是劉歆偽造的，如月令采自呂氏春秋，即其一例，但劉歆偽造了以作周禮之證者亦必不少，）這也是他狼注意的。



此外則詩之毛氏，易之費氏，春秋之穀梁氏，竊疑或在劉歆以前本有此一家（書之張霸，易之京房，皆西漢晚出之家派，有心立異，冀分博士之地盤，蓋祿利之路然也。毛詩，費易，穀梁春秋，殆亦此類。）劉歆但利用之而加以竄改，以抗當時立於學官之今文家而已。至於論語和孝經，本爲六藝之附庸，故僅言壁中有古文本，與今文相較，只是篇章有分合，文字有異同罷了，這是他本不看重的。故今文施孟梁丘三家之易凡十二篇，古文費氏之易亦十二篇，所謂不同者，就只在什麼今文「或脫去」无咎」「悔亡」這一點。周易篇數的變遷，我看是如此的：

漢元帝世京氏立學官以前

上下經及象，繫辭，文言傳。

漢元帝世京氏立學官以後

上下經及象，繫辭，文言，說卦，序卦，雜卦傳。

這七篇傳分成十篇，後來

稱爲「十翼」，經傳合計，凡十二篇。

劉略班志之今文施孟梁丘與古文費氏皆據此本；漢石經亦即

據此本，最近發見的漢石經周易殘字，下繫，文言，說卦三篇相聯接，是其證。但「十翼」之中，繫辭以

上如何分法，却還待考。孔疏：

……但數十翼，亦有多家。既文王易經本分爲上下二篇，則區域各別，象象釋卦，亦當隨經而分。

故一家數十翼云：上象一，下象二，上象三，下象四，上繫五，下繫六，文言七，說卦八，序卦九，雜卦十。鄭

學之徒並同此說。

可見「十翼」的分法自來並不一致。今文施孟梁丘京四家是否與孔疏所引者相同，今不可知。

將來若再發見漢石經周易殘字，或有解決此問題之希望。

鄭玄王弼以後，台象象文言傳於經中，遂成今之通行本。惟朱熹之周易本義復孔疏所引十二篇

之舊。

又，易傳亦非孔子所作。說卦以下不用再說了。繫辭與文言非孔子所作，爲歐陽修與葉適所考明。

象傳非孔子所作，爲崔述所考明。姚際恒古今僞書考首列易傳說：

陳直齋振孫書錄解題曰：『趙汝談南塘易說三卷，專辨十翼非夫子作。』今此書無傳。予別有易

傳通論六卷，茲亦不詳。

據此，可知趙姚二氏皆謂十翼全非孔子所作，較歐陽氏葉氏崔氏更澈底。趙書固不傳，姚書今亦未見，但近

十年來，我們已經得到姚氏的儀禮通論與春秋通論，則此易傳通論將來或亦有發見之可能也。今人如錢

穆，馮友蘭，顧頡剛諸氏，對於易傳都有非孔子所作之說，而以李鏡池氏的易傳探源最爲詳審精密（李文載

古史辨第三冊中）。至論語之『加我數年，五十以學易，可以無大過矣』一語，其中『易』字明明是古文

家所改，經典釋文云：『魯讀「易」爲「亦」，今從古。』是其鐵證。康氏亦認論語改『亦』爲『易』是古

文家所爲。但他以爲易是孔子所作，故論語中不應有『學易』之文；我則以爲易與孔子無關，故論語中不

會有『學易』的話。因爲我與康氏的觀點不同，所以結論恰恰相反。

(3) 左傳

『左氏不傳春秋』之說，劉逢祿發揮得最爲精覈。他的左氏春秋考證，考明左傳的凡例書法及比年依經緣飾之語爲劉歆所增竄，非原書固有，其原書體例當與國語相似，係取晉乘楚檮杌等書編成，與春秋沒有關係。他這部左氏春秋考證之辨僞的價值，實與閻若璩的尚書古文疏證相埒。閻書出而僞古文尚書之案大白，劉書出而僞春秋左氏傳之案亦大白。康氏之辨僞左，亦本於劉氏。惟劉氏尙未達一間，他雖已確知『左氏不傳春秋』而尙被史記十二諸侯年表中『魯君子左丘明……成左氏春秋』這句增竄的僞文所騙，說左氏之書原名『左氏春秋』不名『春秋左氏傳』。其實『左氏春秋』這個名稱，與『毛詩』、『歐陽尚書』、『費氏易』、『魯論』一樣，不得謂其意義不同於『春秋左氏傳』這個名稱也。康氏於此更進一步，謂史記中『左氏春秋』之名亦劉歆所增竄，左傳原書實爲國語之一部分。（見史記經說足徵僞經考。此意康氏僅發其端，崔君史記探源詳加考辨，證明史記此語確係爲劉歆之學者所竄入。）漢志所謂

新國語五十四篇（原注：劉向分國語）

者乃左丘明國語之原本，而漢志所謂

左氏傳三十卷（原注：左丘明，魯太史）

國語二十一篇（原注：左丘明著）

這兩部書乃劉歆取國語原本瓜分之而成者也。他說：

國語僅一書，而志以爲二種，可異一也。其一，『二十一篇』即今傳本也；其二，劉向所分之『新國語』五十四篇；『同一國語，何篇數相去數倍？可異二也。』劉向之書皆傳於後漢，而五十四篇之新國語，後漢人無及之者，可異三也。蓋五十四篇者，左丘明之原本也。欲既分其大半，凡三十篇，以爲春秋傳，於是留其殘剩，撥拾雜書，加以附益，而爲今本之國語，故僅得二十一篇也。

這真是他的巨眼卓識！這個秘密，自來學者都沒有注意，現在經康氏一語道破了。我覺得他下的斷語，實在是郅埒不易之論。

左傳與今本國語，既證明爲原本國語所瓜分，則瓜分之迹必有可考見者。此事當然須有專書考證，我現在姑且舉出一點漏洞來：

（一）左傳記周事頗略，故國語所存春秋時代的周事尚詳（但同於左傳的已有好幾條。）

（二）左傳記魯事最詳，而殘餘之魯語所記多半是瑣事；薄薄的兩卷中，關於公父文伯的記載竟有八條之多。

（三）左傳記齊桓公霸業最略，所謂『管仲和桓公霸諸侯，一匡天下』的政蹟竟全無記載，而齊語則專記此事。

（四）晉語中同於左傳者最多，而關於霸業之榮榮大端，記載甚略，左傳則甚詳。

（五）鄭語皆春秋以前事。

(勿) 楚語同於左傳者亦多，關於大端的記載亦甚略。

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

(子) 越語專記越滅吳的經過，左傳全無。

你看，左傳與今本國語二書，此詳則彼略，彼詳則此略，這不是將一書瓜分爲二的顯證嗎？至於彼此同記一事者，往往大體相同，而文辭則國語中有許多瑣屑的記載和支蔓的議論，左傳大都沒有，這更露出刪改的痕迹來了。

近來瑞典人高本漢氏 (Bernhard Karlgren) 著左傳真偽考一書，由吾友陸侃如先生譯爲漢文。高氏從文法上研究，證明左傳的文法不是『魯語』 (高氏假定論語孟子的語言爲『魯語』) 所以史記中『魯君子左丘明』這個稱謂是不對的。他的總結論是：

在周秦和漢初書內，沒有一種有和左傳完全相同的文法組織的。最接近的是國語。此外便沒有第二部書在文法上和左傳這麼相近的了。

這也是左傳和國語本是一部書的一個狠強有力的證據。左丘明決不是魯人，決不與孔子同時；他是戰國時代的魏人，這是在左傳中有許多材料可以證明的 (參用鄭樵與姚鼐二人之說)。

### (劣) 穀梁

漢書藝文志論春秋，有『及末世口說流行，故有公羊、穀梁、鄒、夾之傳』之語，又其記錄春秋今文經，云

『經十一卷——公羊，穀梁二家』故自來言春秋今文者，必兼舉公穀二家。雖以康氏之精思卓識，而其對此述義不同之公穀二傳，亦毫不懷疑，且從而彌縫之曰：『公穀以義附經文，有同經同義，同經異義，異經同義，而舍經文，傳大義，則其口說皆同』（見所著春秋筆削大義微言考的發凡）。這話實在是講不通的。要是公穀『同經異義』的還可以說二家大義相同，則雖謂公穀左三家大義相同，亦何不可？因公穀左之彼此各異，也不過是『同經異義』罷了。劉逢祿雖作穀梁廢疾申何，但意在爲何休作干城，並非辨穀梁之真偽，所以這書的價值遠不及他的左氏春秋考證。首疑穀梁者爲先師崔君。他著春秋復始，其首卷序證中有『穀梁氏亦古文學』一節，辨漢書儒林傳敘述穀梁傳授及廢興一段爲非事實，疏證極精。崔君後又編五經釋要，較春秋復始所言又稍加詳。今將五經釋要中辨穀梁之語全錄如左：

漢書梅福傳：

推迹古文，以左氏，穀梁，世本，禮記相明。

後漢書章帝紀：

令羣儒受學左氏，穀梁，古文尚書，毛詩。

此於穀梁，一則明言古文，一則與三古文並列，其爲古文明矣。

漢書儒林傳述古文尚書曰：

孔安國授都尉朝，朝授膠東庸生，庸生授胡常，以明穀梁春秋，爲部刺史。

案：西漢儒者無一人兼授今古文者。胡常所傳尚書左氏皆古文，則穀梁亦古文明矣。

傳又述穀梁學曰：

始江博士授胡常，常授梁漱秉，王莽時為講學大夫。

正與胡常以古文尚書授徐敖，教授王璜、陰惲，王莽時諸學皆立，劉歆為國師，璜、惲等皆貴顯（亦見儒林傳）其事相類。案：王莽時所立，皆古文學也。璜、惲以古文尚書貴顯，則漱秉以穀梁貴顯，穀梁為古文又明矣。

古文為劉歆所造，則武宣之世安得有穀梁？劉歆所造固皆有漢書，後人雜之，遂成今之漢書（說詳史記探源卷一序證『要略』節注）故其言多矛盾。以全書互證之，洞見癥結矣。

儒林傳曰：

瑕丘江公授穀梁春秋及詩於魯申公，（案上文，『申公卒以詩春秋授，而瑕丘江公盡能傳之』則

此『授』字當作『受』。然西漢人單稱春秋，專謂公羊，且八家經師無一人兼傳二經者，申公既

授魯詩，未必復授春秋。若江公盡傳春秋及詩，何以穀梁春秋傳子孫，詩不傳子孫耶？誤矣。）

傳子至孫，為博士。武帝時，江公與董仲舒並，仲舒通五經，能持論，善屬文，江公啞於口，上使與仲舒

議，不如仲舒，而丞相公孫弘本為公羊學，比輯其議，卒用董生。於是上因尊公羊家，詔太子受公羊

春秋。太子復私問穀梁而善之。其後浸微，唯魯梁廣、皓星公二人受焉。廣與公羊大師、眭孟等

論數困之，故好學者頗復受穀梁。沛蔡千秋，梁周慶，丁姓皆從廣受，千秋又事皓星公。宣帝聞衛

太子好穀梁，以問丞相韋賢，長信少府夏侯勝，侍中史高，皆魯人也，言穀梁子本魯學，公羊氏迺齊學也，宜與穀梁。汝南尹更始本自事千秋，曾千秋病死，徵江公孫爲博士，劉向以故諫大夫待詔受穀梁，欲令助之，江博士復死，迺徵周慶，丁姓待詔保宮。甘露元年，召五經名儒太子太傅蕭望之等大議殿中，平公羊穀梁同異，各以經處是非，時公羊博士嚴彭祖，侍郎中輓，伊推，宋顯，穀梁議郎尹更始，待詔劉向，周慶，丁姓並論，望之等十一人（案以上止有九人）各以經誼對，多從穀梁，由是穀梁大盛。案此傳宗旨與六藝略同，亦劉歆所作也。歆造左氏傳以篡春秋之統，又造穀梁傳爲左氏驅除，故兼論三傳則申左，並論公穀則右穀。謂江之屈於董也以明，而董又藉公孫丞相之助，以見穀之非不如公，其後策廣論困眚孟，以見公之不如穀，謂穀梁魯學，則其親炙七十子之徒，自廣於公羊齊學矣。但如此大議，豈不視傅太后稱尊事重要相若？彼時媚說太后者爲董宏，而彈劾董宏者師丹，傅喜，孔光，王莽也，四人傳中皆言之。後漢書光武帝建武二年，韓歆欲立左氏博士，范升陳元互相爭辯，二人傳中皆言之，儒林李育傳又引之。何以廷議穀梁，屈江公，申董生，仲舒公孫傳中並不言，對宣帝問，韋賢，夏侯勝，蕭望之，劉向傳中亦不言也。

江公之穀梁學既爲公孫丞相所不用，武帝因尊公羊而詔衛太子受公羊，則衛太子復安所問穀梁？且公孫丞相薨於元狩二年，嘗遂仲舒膠西，則用董生又在其前。董生用則江公罷，太子果問穀梁，當在江公未罷以前，即使同在一年，是時太子甫八歲，未聞天縱如周晉，安能辨公穀之孰善？宣帝尊武帝爲世宗，



論衛太子曰戾，抑揚之意可知，獨於經學則違世宗而從戾園，亦情理所不合者也。

謂賢勝望之皆右穀梁，更始向且為穀梁學家。乃考其言，賢子玄成，少修父業者也，玄成為丞相，與諫

大夫尹更始陳罷郡國廟議曰：

毀廟之主，臧乎太祖，五年而再殷祭。

蕭望之雨霰對曰：

季氏專權，卒逐昭公。

伐匈奴對曰：

大士句不伐喪。

劉向上封事曰：

周大夫祭伯出奔於魯，而春秋為諱，不言『來奔』。公羊傳曰：『何以不稱使？奔也。』穀梁

氏亦曰：『奔也。』公穀文同，未見其出於穀梁也。張晏注引穀梁而不及公羊，偏矣。是後尹

氏世卿而專恣。惟下引『衛侯朔召不往』，文出穀梁而意同公羊。凡公穀意同，多由穀梁拾

襲公羊，則向之言仍未見其不出於公羊也。

（玄同案：隱公元年，『冬，十有二月，祭伯來。』公羊曰：『奔也。』穀梁曰：『來朝也。』劉向

用公羊義，與穀梁大異。張晏注誤，劉敞已駁之矣。崔君以為公穀文同，仍沿張晏之誤。）

所引皆公羊傳文，而無引穀梁者。惟勝言於公穀皆無所引。若章、尹、蕭、劉明引公羊尚不足爲公羊學之證，豈不引穀梁轉足爲穀梁學之證乎？

然則儒林傳謂公穀二家爭論於武宣之世者，直如捕風繫影而已矣。

至成帝綏和元年，立二王後，采梅福所上書引——

春秋經曰：『宋殺其大夫。』穀梁傳曰：『其不稱名姓，以其在祖位，尊之也。』

是爲引穀梁氏之始，去河平三年劉歆校書時十八年矣，歆所造僞書已出故也。

史記儒林傳末有『瑕丘江生爲穀梁春秋』一節，崔君史記探源中謂亦劉歆所竄入，其說極是。傳首叙漢初傳經之八師中，傳春秋者止有胡毋生和董仲舒二人，都是公羊家，何以篇末忽然添出一個穀梁家的江生來？又此節自『仲舒弟子遂者』以下都是叙公羊家董仲舒的傳授，把這些話記在江生節下，亦覺不倫。最近吾友張西堂先生著穀梁真僞考，大闢崔君之說，謂穀梁之義例自相乖戾，文詞前後重累，暗襲公羊左氏，雜取周禮毛詩，詳於瑣節，略於大義，證明它出於公羊之後。張氏援引該博，辨析精詳。穀梁爲漢人所作之僞傳，得崔張兩君之考證，殆可成爲定讞了。

我一向覺得穀梁釋經，不通可笑的話觸處皆是，現在隨手舉它幾條：

隱公元年，夏，五月，鄭伯克段于鄆。

(公)克之者何？殺之也。

(殺)克者何？能也。何能也？能殺也。

案：公羊解爲『鄭伯殺段于鄆』這是通的。殺梁欲與公羊立異，知『克』又有『能』義，加了一重訓詁，於是變爲『鄭伯能段于鄆』文理實在太不通了！若訓『能』爲『能殺』則又成了『增字解經』的辦法。

隱公二年，冬，十月，紀子伯莒子盟于密。

(公)紀子伯者何？無聞焉爾。

(殺)或曰：紀子伯莒子而與之盟。或曰：年同，爵同，故紀子以伯先也。

案：『紀子伯』三字，或與『伯于陽』同例，文有脫誤，公羊未知其審，故云『無聞焉爾』。這是闕疑的謹慎態度。殺梁異想天開，竟將『伯』字解作動詞，穿鑿可笑！試問春秋他條有這樣的文例嗎？

桓公元年，春，王正月，公即位。

(殺)桓無王，其曰王，何也？謹始也。其曰無王，(案，此四字不通)何也？桓弟弑兄，臣弑君，天子不

能定，諸侯不能救，百姓不能去，以爲無王之道，遂可以至焉爾。元年有王，所以治桓也。

桓公二年，春，王正月，戊申，宋督弑其君與夷及其大夫孔父。

（殺）桓無王，其曰王，何也？正與夷之卒也。

桓公十年，春，王正月，庚申，曹伯終生卒。

（殺）桓無王，其曰王，何也？正終生之卒也。

案：桓公十八年中，今本三傳之經於元，二十，十八年皆書「王」，其餘之十四年皆不書「王」。這本來有些古怪。公羊無說。殺梁遂望文生訓，憑臆鑿說，甚可閔笑！且依其於二年與十年所說之義推之，則「五年，春，正月，甲戌，己丑，陳侯鮑卒」也該書「王」才對。何以不書「王」？難道「鮑之卒就不必正嗎？」十八年無傳，大概這位殺梁子想不出理由來了，所以只好不說了。何休作公羊解詁時，却想出一個理由來，他說：「十八年有「王」者，桓公之終也。」這種見解，與殺梁子真是「半斤八兩」，不幸何休之生也晚，其說不及為殺梁子所見。惜哉！（何休對於元，二十年之書「王」也說出理由來，而與殺梁子不同，其穿鑿可笑則一也。）這桓公十八年中有十四年不書「王」，據我的猜想，大概早一點的春秋本子並不如此，所以公羊無說。質言之，即公羊春秋此十四年本有「王」字，傳寫脫去耳。若本無「王」字，公羊烏得無說？假使不解，也應該來一句「無聞焉爾」，如「紀子伯」、「夏五」、「宋子哀」之例。若知其為脫誤，也應該如「伯子陽」之例，加以說明。今乃無說，是公羊傳著作之時，此十四年皆有「王」字也。至董仲舒時，已脫了「王」字，故春秋繁露玉英篇有「桓之志無王，故不書王」之說。我相信公羊傳的話，最能得者

秋筆削之旨（但亦只能說大部分如此，不能說絕無後人屬入之語）而董仲舒何休的話，則可信者甚少，不能與公羊傳同等看待。今之公羊春秋，凡文句有些古怪而無傳者，恐多數都是後來的脫誤。如桓四年與七年之無『秋』、『冬』，昭十年與定十四年之無『冬』，桓十二年之兩書『丙戌』，莊廿二年之『夏五月』，公羊傳皆無說，我以為這都是後來的脫誤。或疑如係脫誤，何以三家皆同？這是極容易說明的。春秋經本來只有公羊一個本子，穀左均係漢代的偽經，偽經本依真經而造，真經有脫誤，偽經自然也跟着脫誤了。劉歆偽造古文尚書，把漢人偽造了而加入今文尚書之泰誓，也依樣葫蘆的造了一篇壁中本的，這是很好的旁證。

我疑心穀梁傳乃是武宣以後陋儒所作，取公羊而顛倒之，如取公羊隱公三年『癸未，葬宋穆公』下『大居正』之義，改繫於隱公元年『春王正月』之下；取隱公六年『秋七月』下『春秋編年，四時具，然後爲年』之文，改繫於桓公元年『冬十月』之下。諸如此類，不一而足。此外或刪削公羊大義，或故意與公羊相反，或明駁公羊之說，或陰襲公羊之義而變其文。作偽者殆見當時公羊勢力大盛，未免眼饞，因取公羊而加以點竄塗改，希冀得立博士，與焦京之易相類。劉歆要建立左氏，打倒公羊，於是就利用它來與公羊爲難耳。

還有『公羊傳』這個書名和『穀梁』這個姓，都是極可疑的。董仲舒以前稱公羊傳即謂之春秋，董仲舒始稱爲春秋傳，從劉歆七略起乃改稱爲公羊傳（詳崔君春秋復始的序證）。其實只是傳中兩引『

子公羊子曰』而已，如何可以就說是一位公羊子做的呢？至於公羊氏之名曰高，及公羊高，公羊平，公羊地，公羊敢，公羊壽，這五代傳經的世系，那更是東漢人所臆造，劉歆七略尙無之，與徐整陸璣二人所言毛詩傳授源流同樣是無稽之談，決不足信。『穀梁』這個姓更古怪，『穀』與『公』是羣紐雙聲而韻部又是屋鍾對轉，『梁』與『羊』是陽部疊韻而聲紐又是來定同阻，照我假定的古音讀法，『公羊』是〔gungdoŋ〕『穀梁』是〔gukliŋ〕。我頗疑心『穀梁』這個姓就是從『公羊』兩字之音幻化出來的。

（五）

論語

劉歆偽造的古論語，沒有多出什麼逸篇來，只是分魯論之二十篇爲二十一篇而已。但又分得不甚高明，只把末了的一篇堯曰分成堯曰和子張兩篇，魯論的堯曰篇篇幅最少，本就只有『堯曰』和『子張』兩章，古論把『堯曰』一章就算一篇，又在『子張』章後加『不知命』一章，（康氏論語注以『不知命』章爲出於齊論，無確證，）把這兩章算成子張篇，沒有想到篇名又與第十九篇之子張篇重複，蓋草率爲之，聊以立異罷了。至於內容的增竄，自必有之。康氏舉『左丘明恥之，丘亦恥之』之語謂爲劉歆偽造，我看是極對的，左丘明決不能與孔子同時，況照論語所記，竟似此公還是孔子的老前輩，那更說不通了。『五十以學易』魯論本是『亦』字，古論改爲『易』，經典釋文有明證。此外如『鳳鳥不至』一語，顧頡剛先生疑心也是劉歆所竄入的，因其與左氏昭公十七年『郊子來朝』傳中『我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至』之語相契合，左傳中此類傳文必是劉歆所增竄，故論語此語亦大可疑。諸如此類，大概還有。康氏論語注中所

懷疑之各章，其辨證之語亦可供參考。

論語之出，後於五經，至漢宣帝世始有魯齊二家之傳授。魯論只有二十篇，齊論則有二十二篇，而齊論之二十篇中，章句頗多於魯論（見何晏論語序）。蓋此書最初是曾子門人弟子所述孔子之言行，歷戰國以至秦漢，諸儒各記所聞，時有增益。其來源不一，故醇駁雜陳，本無一定之篇章，故寫定時齊多於魯。康氏謂『曾子垂教於魯，其傳當以魯爲宗』（論語注序）。這是很對的。但魯論中亦有不可靠的部分。崔述論語餘說云：

論語後五篇，惟子張篇專記門弟子之言，無可疑者。至於季氏、陽貨、微子、堯曰四篇中，可疑者甚多；而前十五篇之末，亦間有一二章不類者。

又，他的洙泗考信錄中，說論語之文有自相複者，有複而有詳略者，有複而有異同者，又有語相似而人地異者，未必果爲兩事，或所傳聞小異。案崔氏所論，皆甚精覈。

### (五) 孝經

孝經是漢代教學童之書，用現在的話來說，是一部『小學修身教科書』。姚際恆古今僞書考及楊椿讀孝經（見孟鄰堂文鈔卷六）皆謂是漢人所作，諒矣。俞曲園先生的九九銷夏錄卷五有『古書有篇名無章名』一則，他說：

古書但有篇名，如書之堯典舜典，詩之關雎葛覃，皆篇名也；禮記樂記一篇分十一篇，亦是篇名。惟孝

經有開宗明義章，天子章，諸侯章等名，則是每章各有章名，他經所無。故學者疑孝經爲偽書，不爲無見。

按，俞氏所疑固有道理，然尙未盡也。開宗明義等章名，始見於鄭玄注本，邢昺，嚴可均，皮錫瑞皆如此說，故章名非西漢時所固有。但西漢時雖無章名，而實分爲十八章，漢書藝文志可證。不滿二千字的孝經而分爲十八章，正與不滿二千字的急就篇而分爲三十一章相同。孝經是一整篇文章而切斷爲十八章，亦與急就篇是一整篇文章而切斷爲三十一章相同，此不但與樂記分篇之性質不同，亦與論語分章之性質不同也。這樣短短的一章一章，各章字數的多少大致差不多，正是適合於教科之用的體裁。

今人呂思勉氏不信姚際恒之說，其經子解題中說：

孝經一書，無甚精義。姚際恒以爲偽書。然其書在漢時實有傳授，且呂覽即已引之，則姚說未當。此書雖無甚精義，而漢儒頗頗重之者，漢時社會，宗法尙嚴，視孝甚重，此書文簡義淺，人人可通，故用以教不能深造之人，如後漢令期門羽林之士通孝經章句是也。

黃雲眉氏古今僞書考補證駁之說：

後漢荀慈明對策，有『漢制使天下誦孝經』之語（後漢書本傳），而漢代諸帝又始以『孝』爲證，可知孝經之產生必與漢代最有關。思勉既知漢代之重視孝經，而猶以呂覽有孝經語（孝行覽言孝，與孝經有相同處。又先謙覽察微篇引孝經曰：『高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富



也。富貴不離其身，然後能保其社稷而和其民人。」信爲先秦之書，未免不充其類。（黃震亦曰

呂覽有引，信孝經爲古書。江中經義知新記同。）呂覽亦不可全靠，且高誘注孝行覽，亦引孝經。

則察微籍所引孝經，安知非高誘之注而誤入正文耶？

案：黃氏此論甚精。至呂氏所云「其書在漢時實有傳授」，則更不足據信。漢書藝文志及儒林傳等所記傳授，十有八九皆不可靠也。

這樣一部漢人所作而僞託於曾子問與孔子答之書，居然也有什麼孔壁古文之本，則孔壁古文經之爲僞造，又添了一個好證據了。

孝經全書不滿二千字，今文分爲十八章，每章的字數已經很少了。古文還要把它再多分四章，成爲三十二章，也不過聊以立異而已。這書自身既是僞書，而僞中又有僞，僞本最多，過於他經。第一次僞古文本出於漢之劉歆，第二次僞古文本出於隋之劉炫（唐劉知幾所議行及宋司馬光作指解的，皆即此僞本）第三次僞古文本出於日本之太宰純（刻入知不足齋叢書第一集中）鄭玄注孝經，用的是今文本，因唐玄宗新注出而漸微，至宋初已亡，於是又有僞鄭注，出於日本之岡田挺之（刻入知不足齋叢書第二十一集中）又宋眞宗時，日本僧齋然（齋音勿一么）以鄭注孝經來獻，此本不傳，是真是僞，今不可知。

（兀）爾雅

康氏因漢平帝時徵通知逸禮，古書，毛詩，周官等等者詣京師（詳下）其中有「爾雅」一項，又爾雅有

與毛詩周禮相合者，謂爾雅亦劉歆所僞作。我以為據此兩點，可證爾雅之中必有劉歆們增益的部分，但康氏謂其書全為劉歆所作，則未必然。竊疑此書當是秦漢時人編的一部『名物雜記』。清四庫提要說：

今觀其文，大抵采諸書訓詁名物之同異以廣見聞，實自為一書，不附經義。

此論最確。據我看來，釋親至釋畜十六篇，或是原書所固有（也許有劉歆們竄入的字句）而釋詁，釋言，釋訓三篇，就大體上看，可稱為『毛詩訓詁雜鈔』，這是劉歆們所增益的。

### （一）小學

康氏之辨小學，甚多特見。他說：

蓋秦篆文字出於史籀篇。史籀為周之文而為漢今文之祖。

案：王國維氏以大篆為秦文說：

史籀一書殆出……春秋戰國之間，秦人作之以教學童。（史籀篇叙錄）

其說甚確。他又說：

史籀謂倉頡，爰歷，博學三篇文字多取諸史籀篇。許慎亦謂其『皆取史籀大篆或頗省改』『或』

之者，疑之；『頗』之者，少之也。史籀十五篇，文成數千，而說文僅出二百二十餘字，其不出者，必與篆

文同者也。考戰國時秦之文字，如傳世秦大良造鞅銅量乃孝公十六年作，其文字全同篆文；詛楚文

摹刻本，文字亦多同篆文，而『設，彡，鼎，意』四字則同籀文。篆文固取諸籀文，則李斯以前秦之文字，

謂之用篆文可也，謂之用籀文亦可也。(同上)

看王氏這一段話，足證小篆即是大篆，但有一小部分字筆畫稍有省變，自戰國時已然。及秦并六國，以小篆統一文字，頒行天下；因文字之用日廣，於是不覺自然而然的再把小篆的筆畫漸漸省變，以趨約易，即所謂西漢之『隸書』是也。故秦漢文字有大篆，小篆，隸書之異體，實與現行文字有楷書，行書，草書之異體相同。康氏謂『史籀篇爲漢今文之祖』這是很對的。

康氏又說：

史籀十五篇，建武已亡其六。倉頡五十五章，每章六十字，然則西漢倉頡篇二千三百字。相如凡將，史游急就，李長元尙，皆倉頡正字；唯凡將頗有出，常不多。兼有複字：蓋漢時倉頡篇本合倉頡，爰歷博學之書爲之，故有複字；李斯，趙，胡各自著書，本不相謀，則複字當必多，是并無二千三百字之數矣。西漢六藝羣書常備集矣。此爲周秦相傳之正字也。而楊雄，班固所增凡一百三章（案，當云一百二章），以六十字一章計之，共六千一百八十字（案，當云六千一百二十字），驟增兩倍之數。倉頡本皆今字，欲復使杜林作訓，竄以古字古訓，於是倉頡亦有亂於古學者矣；故云『倉頡多古字，俗師失其讀』。蓋以欲授意杜林竄入古學之本爲正也。許慎，紹，賈，遠之傳，主張古學。說文叙云，『九千三百五十三文』，殆兼倉頡篇五十五章，二千三百字，楊雄，班固所續一百三章，六千一百八十字，共九千餘字而成之。（案，此語有誤，辨見下。）於是真僞之字，淄澠混合，不可復辨……今唯據急就篇，

擇籀文及西漢今文經之逸文彙存之，而以西漢前金石文字輔證之，或可存周漢經藝正字之大概焉。康氏這段話分別今文經的真字與古文經的僞字，大體不錯。但尙嫌疏略，今再申言之。大篆，小篆，隸書是一種文字，故史籀，倉頡，凡將，急就，元尙這五部書一線相承，這裏面的文字是秦漢時通行的文字，也就是今文經中所用的字，但今文經中之字未必全備於其中。及劉歆造古文經，雜取六國譌別簡率之異形文字（詳下）寫之，僞稱『古文』，以與當時通行的文字立異。漢書平帝紀：

（元始五年）徵天下通知逸經，古記，天文，歷算，鍾律，小學史篇，方術，本草，及以五經，論語，孝經，爾雅教授者，在所爲駕一封帽傳，遣詣京師。至者數千人。

又王莽傳：

（元始四年）徵天下通一藝教授十一人以上，及有逸禮，古書，毛詩，周官，爾雅，天文，圖讖，鍾律，月令，兵法，史篇文字，通知其意者，皆詣公車。網羅天下異能之士。至者前後千數，皆令記說廷中，將令正乖繆，壹異說云。

這兩段記載是一件事（紀與傳相差一年，當有一誤）。這是劉歆僞造『古文經』及『古文文字』的重要史料。但對於『古文文字』之造成和發表的經過沒有說明，當以漢書藝文志及說文解字序補之。漢書藝文志：

元始中，徵天下通小學者以百數，各令記字於庭中。楊雄取其有用者以作訓纂篇，順續倉頡，又易倉

韻中重複之字，凡八十九章。臣（班固自稱）復續楊雄，作十三章，凡一百二章，無複字。六藝羣書所載略備矣。倉頡多古字，俗師失其讀，宣帝時，徵齊人能正讀者，張敞從受之，傳至外孫之子杜林，爲作訓故。

說文解字序：

孝宣皇帝時，召通官讀讀者，張敞從受之。涼州刺史杜業，沛人爰禮，講學大夫秦近亦能言之。孝平皇帝時，徵禮等百餘人，令說文字，未央廷中，以禮爲小學元士。黃門侍郎楊雄采以作訓纂篇，凡倉頡已下十四篇，凡五千三百四十字。羣書所載，略存之矣。

看班固所記，知劉歆之僞『古文字』是在平帝時由爰禮發表的，而班固又增補楊雄之書。班書凡六千一百二十字，較倉頡籍增加了二千八百二十字。此增加字中，當以劉歆之僞古文字爲主，其今文經中所有而爲倉頡篇等書所未收者，及六藝以外之『羣書』所載，又漢代通行之文字，亦必收了許多。及許慎作說文解字，凡九千三百五十三字，較班書又增三千餘字。康氏謂許之九千餘字係合倉頡篇之三千餘字及班固書之六千餘字而成，誤也。因班書之六千餘字中已將倉頡篇之三千餘字合計在內，故許書實較班書又增三千餘字。此許書所增之三千餘字，固亦必有采自今文經、羣書、鼎彝、漢律，又漢代通行之文字，但采自僞古文經者亦必不少。因楊班所錄，必未完備，許氏以『五經無雙』之古文大師，所蒐集之僞古文字必遠過於楊班二氏也。（今看魏三體石經殘字，知許氏所錄仍不完備，但必多於楊班無疑。）

至於說文序所云『孝宣皇帝時，召通倉頡讀者，』及漢志所云『倉頡多古字，俗師失其讀，宣帝時，徵齊人能正讀者，』這一件事，必是劉歆所偽託，其不可信之點有四：

(一)我們知道倉頡篇是西漢時里書師所編以教學童之書，用現在的話來說，是一部『小學國文教科書』。其中所錄，都是漢代通行的文字。這種學童必識之字，何以竟至無人能懂，而必特別徵求這位『無名氏』的齊人來解決？

(二)倉頡篇一書，武帝時的司馬相如既據之以作凡將篇，元帝時的史游又據之以作急就篇，成帝時的李長又據之以作元尚篇。可見終西漢之世，大家都把它看做一部極平凡的書，人人可以利用它的字來改編新本。何以單單在武帝後與元帝前之宣帝時，它忽然變成深古奧之書，只有這位『無名氏』的齊人能够了解？

(三)倉頡篇是西漢的書，其時只有今文經，其訓詁必與今文經相合而與古文經無關。這位『無名氏』的齊人既是宣帝時人，亦必僅知今文經而不知有所謂古文經。但是經他傳於張敞，敞又傳於其外孫杜業，業又傳於其子杜林，林為傳『漆書古文尚書』之人，是一個純粹的古文經師，他所作倉頡訓纂和倉頡故必是古文說而非今文說。試問古文說與這位齊人有何淵源？

(四)倉頡篇只有三千三百字，乃經這位『無名氏』的齊人數傳而至爰禮，忽然增加許多古文字，被楊雄收入訓纂篇。試問這些古文字從何而來？如說是這位齊人所傳，則宣帝之世只有今文經，何

以會有古文字？如說是爰禮所增加的，則與這位齊人何涉？

所以這位『無名氏』的齊人，也與『毛公』一樣，無是公而已，烏有先生而已。劉欲要說倉頡篇中有古文字，有古文訓詁，宣帝時就有這位齊人能通之，正與說『司馬遷書載堯典，禹貢，洪範，微子，金縢諸篇多古文說』一樣，其實並沒有那麼一回事。

康氏對於『程邈作隸書，施之於徒隸』之說也不信，他說：

蓋皆劉欲偽撰古文，欲黜今學，故以徒隸之書比之，以重辱之。其實古無『籀』『篆』『隸』之名，但謂之『文』耳。

他又說：

文字之流變，皆因自然，非有人造之也。南北地隔則音殊，古今時隔則音亦殊，蓋無時不變，無地不變，此天理也。然當其時地相接，則轉變之漸可考焉。文字亦然。

這兩段話，真是頗撲不破之名論。王國維氏疑『史籀』非人名說：

昔人作字書者，其首句蓋云『太史籀書』，以目下文；後人因取句中『史籀』二字以名其篇。『太史籀書』猶言『太史讀書』。漢人不審，乃以『史籀』爲著此書者之人，其官爲太史，其生當宣王之世。（史籀篇叙錄）

王氏此說，極爲有見，可以作康氏『古無『籀』名』的說明。『篆』字說文訓爲『引書』，段注，『引書者，

引筆而著於竹帛也，『那麼，『篆』字之義就是『寫字』，『籀』謂『大篆』，『小篆』，猶今言『大寫』，『小寫』耳。康氏文中又列舉從石鼓到魏碑，就是從大篆到楷書，都是自然漸變，證明它們決非一人所改造，實足以摧破二千年來『某人作某書』種種不根之談。

但康氏對於文字，又有極錯誤之論。他認古文經中的『古文』是劉歆所偽造，這話固然極對；可是他又認尊彝也是劉歆所偽造，那就完全錯了。劉歆偽造的古文，今尚可窺見一斑，魏三體石經中之『古文』一體是也。說文中明說爲『古文』者，必有大多數的字出於古文經；即說文之『正篆』中亦必有許多古文經中之字。此外如汗簡，古文四聲韻，隸古定尚書（存禹貢，甘誓，五子之歌，胤征，盤庚上中下，說命上中下，高宗彤日，西伯戡黎，微子，秦誓上中下，牧誓，武成，洪範，旅獒，金縢，大誥，微子之命，顧命諸篇，羅振玉均有影印本）書古文訓，這些書中也保存劉歆的古文字不少。拿它們來和尊彝銘文相較，大不相同，實因尊彝銘文是周代的真古字，而古文經中所用的字則是劉歆的偽古字。我以爲要打倒劉歆的偽古字，尊彝銘文實在是最有效的武器。豈可反認尊彝銘文爲偽字，而拿它來與劉歆的偽古字混爲一談！至於康氏所舉的楊慎僞撰的岫巖之碑，夢英僞作的垂露諸體，『吉日癸巳』之刻，比干銅盤之銘，這些固然都是僞器，但那上面的文字哪裏有絲毫像真的尊彝銘文呢？

劉歆寫古文經所用的『古文』，王氏曾考明其來源，極爲精確。他說：

……近世所出，如六國兵器，數幾緯百，其餘若貨幣，若璽印，若陶器，其數乃以千計；而魏石經及說文解



字所出之壁中古文，亦爲當時齊魯間書。此數種文字皆自相似，然並與別諸率，上不合籀古文，下不合小篆，不能以六書求之。而同時秦之文字則頗與之異。傳世秦器作於此時者，若大良造鞮，

(秦孝公十八年作)，若大良造鞮，若新郪虎符 (秦昭王五十四年以後所作)，若相邦呂不韋 (秦始皇五年作)，石刻若詛楚文 (宋王厚之考爲秦惠王後十二年作)，皆秦未并天下時所作。其文字之什九與篆文同，其什一與籀文同，其去殷周古文較之六國文字爲近。(桐鄉徐氏讀序)

又說：

其上不合殷周古文，下不合秦篆者，時不同也；中不合秦文者，地不同也。其譌別草率，亦如北朝文字，上與魏晉，下與隋唐，中與江左不同。其中璽印，陶器，可比北朝碑碣；兵器，貨幣，則終於魏晉，小篆造像之鑿款矣。(同上)

又說：

余謂欲治壁中古文，不常繩以殷周古文，而當於同時之兵器，陶器，璽印，貨幣求之。借此數種文字，世尚未有專攻之者。以余之不敏，又所見實物譜錄至爲狹陋，然就所見者言之，已足知此四種文字自爲一系，又與昔人所傳之壁中書爲一系。(同上)

王氏這幾段話，明明白白告訴我們三件重要的事實：

(一)壁中古文經的文字，與殷周秦的文字都不相合。

（六）是種文字與六國兵器、貨幣、銅器、鉛印、貨幣四種文字爲一系。

（七）這種文字的字體與別簡率，不能以六書求之。

根據這三件事實，更可證實『孔子用古文寫六經』之說之確爲偽造，是爲康氏考辨偽經加一重要證據。劉歆偽造古文經，當然要用古字來寫。但他那時甲骨文尚未發見，籀也極少極少；而六國的兵器、陶器、鉛印、貨幣，時代既近，當時必尚有存者。這些東西上面的文字，則自秦始皇『書同文字』以來悉被廢除，常人必多不識，雖本是六國異體，大可冒充爲『合韻古文』；更妙在字體與別簡率，奇詭難識，拿它來寫偽古文經，是狠合式的。所以壁中古文經就拿這種『古文』來寫了。康氏對於偽經，舉凡來歷之離奇，傳授之臆測，年代之舛舛諸端，無不知之明而辨之精。但美猶有憾，即康氏對於文字之學，太不講求，並無心得，故雖明知『古文』爲劉歆所偽造而不能知其來源，竟誤認爲與籀文字爲一系，因此而反疑籀亦劉歆所偽造，實爲千慮之一失。王氏最精於古代文字，以其研究所得證明壁中古文經爲用六國時譌別簡率之字體所寫，適足以補康氏之闕，且得此重要證據，更足以見康氏考辨偽經之精確。但王氏識雖甚高，胆實太小，他是決不敢『疑古』、『惑經』的，所以有那麼明確的好證據，他還要說『世人……疑魏石經說文所出之壁中古文爲漢人僞作，此則惑之甚者也』這樣一句話，這實在太可惜了，這實在太可惜了！

或曰：壁中古文經既是用六國文字寫的，則經雖可目爲劉歆之僞經，然字却不可目爲劉歆之僞字。曰：不然。劉歆的『古文』雖源出於六國的兵器、陶器、鉛印、貨幣上的文字，但那些東西上的文字，爲數一定狠

少，拿來寫經，是決不夠用的。用近代同樣的一件事作比例，便可以明白了。清吳大澂用尊彝文字寫論語與孝經二書，并且也兼采兵器、陶器、銅印、貨幣上的文字。吳氏所見古字材料之多，過於劉歆當不止十倍；而吳氏僅寫論語、孝經二書，劉歆則要寫尚書、儀禮、禮記、春秋、論語、孝經這許多書，還要寫左傳（說文序謂左丘明用古文寫左傳，又謂張蒼所獻左傳中的字與壁中古文相似）是劉歆需用的字應該多於吳氏者當在百倍以上。可是吳氏用那樣豐富的材料寫那麼簡少的書，還是要多多的拼合偏旁，造許多假古字，又加上許多說文中的籀字，才勉強寫成；則劉歆用那樣貧乏的材料寫那麼繁多的書，豈能不拼合偏旁，造極多量的假古字呢？後來晉之隸古定尚書，宋之書古文訓，其中十有八九都是拼合偏旁的假古字，這些假古字源出於魏三體石經之古文，而魏三體石經之古文則源出於劉歆之壁中古文。我們看魏三體石經、隸古定尚書、古文訓，以及汗簡、古文四聲的這些書中的「古文」，便可測知壁中古文之大概。據此看來，說劉歆的古文源出於六國文字，不過考明它有來歷罷了。實際上壁中經的字用六國文字寫的，不知有沒有百分之一，而拼合偏旁的假古字一定占了最大多數，這是無疑的。所以說劉歆的古文源出於六國文字，是對的；若說它就是六國文字，那可大錯了。然則日壁中古文為劉歆之偽字，不但可以，而且是應該的。

康氏辨漢志的小學家，還有一點也是錯的，他說：

六藝之末而所以小學……此劉歆提倡訓詁，抑亂聖道，偽作古文之深意也。

這却冤枉劉歆了。六藝與論語、孝經、小學是漢代學校誦習的科目，故七略中把它們專列為一略，與今古文

問題並無關係；即使今文家來編書目，也要這樣排列的。這一點也是王國維氏所發見的他說：

劉向父子作七略，六藝一百三家，於易、書、詩、禮、樂、春秋之後，附以論語、孝經（爾雅附），小學三日。六

藝與此三者，皆漢時學校誦習之書。以後世之制明之，小學諸書者，漢小學之科目；論語、孝經者，漢中

學之科目；而六藝，則大學之科目也。……漢時教初學之所名曰『書館』，其師名曰『書師』，其書用

倉頡，凡將，急就，元尚諸篇，其旨在使學童識字習字。論衡自紀篇：『充八歲，出於書館。書館小僮百

人以上，皆以過失袒謫，或以書墮得鞭。充書日進，又無過失。』後漢書皇后紀：『鄧皇后六歲，能史

書十二，通詩論語。』梁皇后少善女工，好史書，九歲，能誦論語。是漢人就學，首學書法，其業成者，

得試爲吏，此一級也。其進則授爾雅、孝經，論語，有以一師專授者，亦有由經師兼授者。（漢魏博士考）

案：王氏此論，發前人所未發，前人研究漢書藝文志最有心得者爲宋之鄭樵及清之章學誠，皆未見到此點。

我以爲王氏所見，極爲精覈，惟文中提及爾雅，則我不以爲然。我雖不主張廣氏的『爾雅爲劉歆所僞作』

之說，但認爲其書屬於六藝之林，則實始於劉歆，且其中亦實有劉歆增竄之部分（說見前），在劉歆以前，並

非學校誦習之書也。吾友余季豫（嘉錫）先生亦極以王氏所論爲是，但又有匡正之處，他於一九三一年

（民國二十年）九月十八日有信給我說：

王靜安先生論六藝略語，援據精博。惟其以今世學制相譬況，以爲小學者漢小學之科目，論語、孝經

者中學科目，六藝則大學科目。鄙意於此尙有所疑。蓋大學、小學，爲漢世所固有，不必以今制相况；

而中學，則編考羣書，當時並無名目。大抵漢人讀書，小學與孝經同治，爲普通之平民教育。至論語，則在小學似隨意科，在大學似豫科，無意升學者，此書可不讀，故有從閩里書師卽已讀論語者，有從當代經師先讀論語後習專經者。此爲弟所考與靜安先生不同之處，證據亦甚多。最強有力者，莫如崔寔四民月令（見齊民要術及玉樹寶典）明以孝經論語篇章（原注六甲九九急就三卷）同爲幼童入小學所讀之書。故竊以王先生說爲未安。

案：余氏此論更精。觀此，可知小學在漢代學校中實爲人人必修之科目，就教育上說，其重要尙遠過於專經也。

我所見到的新學偽經考中精當的和錯誤的部分，現在都說完了。

## 五

古文經自康氏此書出世，先師崔君繼之而作史記探源與春秋復始等書，張西堂氏又繼之而作殺梁真偽考，偽證昭昭，無可抵賴，其爲偽經，已成定讞矣。今文經對於古文經而言，固然是真經。但今文經實爲周秦間儒生集合而成之書，西漢時尚有加入之篇（如秦誓與說卦等）。今文經詩三百零五篇，書二十九篇，禮十七篇，易十二篇，春秋十一篇，論語（魯論）二十篇，孝經一篇，分爲十八章。這其中有真爲古代的史實，有儒家託古的偽史，有真爲孔子的思想，有後儒託於孔子的思想，有全真之書，有全偽之書，有真書之中層入

偽籍的，有書雖真而不免有闕文，誤字，錯簡的。凡此種種，皆應一一分析，疏證明白，方能作古代種種史料之用。這類工作是『超今文』的，自唐中葉以來，常有人做：如王柏之於詩，劉知幾之於書，姚際恒，毛奇齡，崔述諸人之於禮，歐陽修，葉適，崔述諸人之於易傳，啖助，趙匡，陸淳，劉敞，孫覺諸人之於春秋，崔述之於論語，姚際恒，楊椿之於孝經，皆能獨具隻眼，從事疑辨，但成績還不甚好，比閻若璩之辨曾古文尚書與康有為之辨漢古文經，尚猶不逮。今人如劉節之辨洪範，顧頡剛之辨堯典，馮真，李鏡池之辨易經與易傳等等，其方法，材料，眼光，都突過前人。照這樣努力下去，將來必有極豐穰之收穫，這是我敢斷言的。

我這篇序，意在專論康氏所辨之是非，故仍以辨古文經為主；雖偶有辨今文經的話，不過是涉及而已。

## 六

孟、荀之序，張應麟分析經今古文的，或認今文爲真而古文爲偽，或認古文爲僞而今文爲劣，雖立論相反，然皆以爲今文古文之不同在於經說，而文字之差異與篇卷之多少尚在其次。竊謂不然。我以爲今文古文之不同，最重要的是篇卷之多少，次則文字之差異；至於經說，雖有種種異義，其實是不值得注意的。略述鄙見如次：

古文經中必須屏棄的是策、詩六篇，逸書十六篇，百篇書序，逸禮三十九篇，周禮，因爲這是全屬僞造的。還有春秋左氏傳，雖係取左丘國語改竄而成，並非全屬僞造，但既改原書之分國爲編年，又加上什麼凡例書法及比年依經緣飾之語，則在『國語探源』之工作未完成以前，我們對於左傳亦只能視同僞書。其凡例

等等固必須屏棄；即其敘事之部份，雖非全屬偽造，而偽造者亦必有之，故引用時必須審慎，與其過而存之也，寧過而廢之，如此，庶不至爲劉歆所紿。

其文字之差異，固當以今文爲正，但古文倒不是全無可取，也竟有應該用古文改今文的。因爲今文雖真，却不能說沒有傳寫之誤；古文後起，遇到今文不可通的地方，往往加以修改。改錯的固然不少，改對的也不能說沒有。試舉春秋爲例：隱公二年之「紀子伯」，左氏經改爲「紀子帛」；三年之「尹氏卒」，左氏經改爲「君氏卒」，這是故意與公羊經立異，自不足信。但下舉兩事實以改本爲長：

(一) 成公「六年，冬，晉欒書率師侵鄭。」穀梁經及左氏經皆改「侵」爲「救」是也。上文「五年，冬，十有二月，己丑，公會晉侯，齊侯，宋公，衛侯，鄭伯，曹伯，邾婁子，杞伯同盟于蟲牢。」「六年，秋，楚公子嬰齊率師伐鄭。」下文「七年，秋，楚公子嬰齊率師伐鄭。公會晉侯，齊侯，宋公，衛侯，曹伯，莒子，邾婁子，杞伯救鄭。」比事而觀，知此數年中鄭從晉，故楚伐之而晉救之。然則穀左所改者是也。

(二) 昭公「二十有一年，冬，蔡侯朱出奔楚。」「二十有三年，夏，六月，蔡侯東國卒于楚。」左氏經與公羊經同。穀梁經改「朱」爲「東」，謂卽「東國」是也。不但比事而觀，奔楚與卒于楚者可斷其必是一人。且史記十二諸侯年表明言魯昭公二十一年奔楚者爲蔡悼侯東國，悼侯立三年卒，適爲魯昭公之二十三年。管蔡世家略同。是知「朱」實「東」之誤字，下又脫「國」字。

也。穀梁經改「朱」爲「東」，固是。但他不知增「國」字，而強爲之說曰：「東者，東國也。何爲謂之「東」也？」王父誘而殺焉，父執而用焉，奔而又奔之曰「東」，惡之而貶之也。」這又與解「紀子伯」同樣爲可笑之論了。又「奔而又奔之曰東」一語，文理不通（又疑太史公所見之公羊經，「朱」字蓋作「東國」二字，爲未誤之本，故年表與世家皆只有東國而無朱。其後偽造穀梁傳者所見之公羊經，脫「國」存「東」，故偽穀梁經作「東」，而造偽傳者即望文生訓，發此可笑之論。又其後偽造左氏傳者所見之公羊經，「東」又誤爲「朱」，故偽左氏經作「朱」，而造偽傳者遂臆撰「楚費無極取貨於東國，而使蔡人出朱而立東國，朱愬於楚」之僞事。太史

公所見原本左丘國語必無此記載，故史記與左傳不同。）

古文家改今文經的文字，除因有作用而故意竄改者外，大可與鄭玄、朱熹、王念孫、俞樾諸人之校改古書文字同樣看待。古書傳寫，闕誤必多，後人讀之而覺其不可通，循其前後文義而增刪移易其字句，此爲校讀古書者所應有之事。古文家造作僞經，固常排斥，然其改正今文文字之闕誤，則不常一例排斥也。

至於經說，則古文家與今文家正是一丘之貉耳。兩家言作詩本義，言古代史實，言典禮制度，同爲無據之臆測，無甚優劣可言。因爲兩家都是要利用孔子以獻媚漢帝，希冀得到高官厚祿者，故都喜歡說孔子爲漢制法，都喜歡談圖讖緯候。古文家之異於今文家者，僅在孔子以前又加了一個周公。這是因爲古文家的始祖劉歆欲獻媚新帝王莽，因周公攝位之傳說最適宜於作王莽篡漢時利用的工具，故古文經說到處要



始出周公來，且特造周禮一書，凡莽所更法立制，悉在其中。如此，則周公爲新制法比孔子爲漢制法更爲親切有用。治古文經者當然可以得到新室之高官厚祿矣。經說愈多，則立學之機會亦愈多。西漢之世，今文五經博士已逐漸增至十四家。及劉歆僞造古文經，於是左氏春秋、毛詩、逸禮、古文尚書又得立於學官矣。新室雖不久即亡，而古文經與古文經說則並不隨之而皆亡。那時治古文經者方自欣其得此與今文諸家相異之經說，可以獲得立學之機會，故東漢之初希望立學者甚多。范升對光武之言曰：

近有司請借京氏易博士，羣下執事莫能據正。京氏既立，費氏怨望。左氏春秋復以比類，亦希置立。京費已行，次復高氏。春秋之家，又有駱爽。如令左氏費氏得置博士，高氏駱爽，五經奇異，並復求立，各有所執，非戾分爭。（後漢書范升傳）

這話，把當時那些治古文經者（騾夾之春秋亦係劉歆所僞造者）希望立學的情狀說得很明白。爲什麼希望立學？因爲立了學，同可以得到高官厚祿也。故古文經說之異於今文經說，劉歆之目的爲媚莽，東漢古文家之目的爲立學。劉歆既有媚莽之目的，特造周禮，又僞羣經以證周禮，其經說尙可謂有一貫之主張。至於以立學爲目的之東漢古文家，則其經說只在求異於今文家；或與今文說相反，或與今文說微異，或與今文說貌異而實同，或今文本有歧說而取其一以爲古文說，如是而已。其與今文經說，並非截然兩派，各有系統，絕不可合，如廖平之今古學考所云云也。（西漢的今文家，本就是用了這種手段來爭到立學的，如書之大夏侯與歐陽立異，小夏侯又與大夏侯立異，易之孟京與施梁丘立異，所以五經博士可以分到十四

家之多）

近人或謂今文家言『微言大義』古文家言『訓故名物』這是兩家最不同之點。此實大謬不然。今文家何嘗不言訓故名物？漢書藝文志於詩有魯故，齊后氏故，齊孫氏故，韓故諸書，於書有大小夏侯解故諸書，都是言訓故名物的。（漢師說經，『解故』以外，尚有『章句』。書之歐陽，大小夏侯，易之施，孟，梁丘，春秋公羊傳，藝文志皆著錄有章句之書。章句雖非專言訓故名物，然亦非絕不言訓故名物也。）至於『微言』、『大義』本是兩詞，近人合爲一詞，謂凡今文經說，專務發揮微言大義，而近代今文家亦多以發揮微言大義之責自承。其實此兩詞絕不見於西漢今文家的書中。最早用此兩詞的是古文家的始祖劉歆。他的太讓當博士書中有云：『夫子沒而微言絕，七十子終而大義乖』。又漢書藝文志爲劉歆七略之要刪，其篇首即云：『昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖』。是當以此兩詞歸之古文家，方爲適當耳。若云微言大義即指公羊傳所言『春秋之義』，則孟子，公羊傳，史記，春秋繁露中言及春秋之義，皆無微言大義之稱。且古文家之劉歆亦曾造有僞左的『春秋之義』，即所謂『五十凡』等等是也。古文家何嘗不言微言大義乎？微言大義兩詞既爲古文家所創，則稱『五十凡』等等爲微言大義，更爲切合，大概劉歆亦正指此耳。

或又謂古文家言『六經皆史』，今文家言『六經皆孔子所作』。此則尤與事實不合。按此兩說，漢之今文家與古文家皆無之。對於經的來源及其與孔子的關係，史記，孔子世家及儒林傳所言爲今文說，漢

書藝文志及儒林傳所言爲古文說。兩說固不甚相同，然亦不甚相遠，而皆與『六經皆史』及『六經皆孔子所作』之說不同。考『六經皆史』之說，始於宋之陳傅良（餘得之左氏國紀序），其後明之王守仁（傳習錄），清之袁枚（史學例議序），章學誠（文史通義），龔自珍（古史鈞沈論二），及章太炎師（國故論衡的原經）皆主此說。陳王袁章四氏，不但非古文家，且非經學家；龔氏則爲今文家，惟章君爲古文家耳。然則云『六經皆史』之說爲古文家言者，非也。至於『六經皆孔子所作』之說，始於廖平（知聖篇），而康有爲（孔子改制考）的六經皆孔子改制所作考，皮錫瑞（經學歷史與經學通論）皆從之，三氏固爲近代之今文家（廖氏議論數變，實不能稱爲今文家，惟作古學考及知聖篇之時代尙可歸入今文家耳）。但前於三氏之今文家龔自珍即主『六經皆史』之說，後於三氏之崔譔甫師又反對康氏之說（五經釋要的孔子述作五經之大綱）。然則云『六經皆孔子所作』之說爲今文家言者，又非也。

漢之今文家言與古文家言，或墨守師說，或苟立異說，既無系統，又無見解，現在看來，可取者殊少。近代之今文家如莊述祖，劉逢祿，龔自珍，魏源，康有爲諸人，古文家之章太炎師，（從鄭玄以後至章君以前，沒有一個古文家，或曰鄭學者與惠戴段王諸氏爲古文家，則大誤。）雖或宗今文，或宗古文，實則他們並非僅述舊說，很多自創的新解，其精神與唐之啖助趙匡至清之姚鼐述諸氏相類；所異者，啖趙至姚崔諸氏不宗一家，實事求是，其見解較之莊劉諸氏及章君更進步耳。

我以爲我們今後對於過去的一切箋注，解疏，不管它是今文說或古文說，漢儒說或宋儒說或清儒說，正

注或雜說，都可以資我們的參考及採取。例如詩說，不但漢劉歆之偽毛公詩傳可以採取，即明豐坊之偽子貢詩傳與偽申培詩說也可以採取。又如書說，伏生之大傳，王肅之偽孔安國傳，蔡沈之書集傳，孫星衍之尙書今古文注疏，魏原之書古微等等都可採取，不必存歧視之見。近代經學大師俞曲園先生說經依高郵王氏（念孫及其子引之）律令。王爲戴震弟子。章君謂：『凡戴學數家，分析條理，皆多密嚴，上溯古義而斷以己之律令，』故能『研精故訓而不支，博考事實而不亂，文理密察，發前修所未見，每下一義，泰山不移』（章君評俞氏及黃以周孫詒讓語）。然俞氏以前諸師，引據舊說，範圍甚嚴，以唐爲斷，自宋以後，則認爲不通古訓，不合古義，概從屏棄。故創獲最多者，僅在『依古音之通轉而發明文字之假借』一端。此外則既不敢創漢唐所無之新說，尤不敢大胆疑經。而俞氏獨不然，他是能够決破這個網羅的。章君所作俞先生傳云：『爲學無常師，左右采獲，深嫉守家法遠實錄者。』此語最能道出俞氏治學的精神。今舉其解經五事爲例：

（一）他對於『周易的上經三十卦與下經三十四卦』的說明，采清吳祿元的易宮之說（經課續編與九九銷夏錄）。因其立論允當而采之，不以其說原於宋戴師爲偽造的麻衣正易心法而屏棄之。

（二）他對於尙書的『日若稽古』一語，謂鄭玄訓『稽古』爲『同天』，偽孔訓『若稽古』爲『順考古道』，兩說都不對，惟蔡沈訓『稽古帝堯』爲『考古之帝堯』最是。（達齋書說）

(一) 他說論語泰伯篇『有婦人焉』之婦人，非大姐，亦非邑姜，當爲戎胥軒之妻鄧山女，事見史記秦本紀。

(二) 他解禮記曲禮『醫不三世，不服其藥』一語，引宋孟元老東京夢華錄所載之李生、葉小兒藥鋪，

醜婆藥鋪，吳白牧夢梁錄所載之德義坊，不取藥鋪，陳元親、廣時所載之蘇州賣藥朱家，謂『如此等類，皆累世相傳，人所共信，其藥可服無疑』以證明記義。

(三) 他說『中庸蓋秦書也』。吾意秦并六國之後，或孔氏之徒傳述緒言而爲此書。又說『

周禮一書乃周衰有志之士所爲』。非周公之書，亦非周制也。又說『左傳所載當時君

大夫言語，皆左氏所撰，非其本文，故歷年二百國，非一國，人非一人，而辭氣之間如出一口』。

(均見湖樓筆談) 又說『王制者，孔氏之遺書，七十子後學者所記也。王者孰謂？謂素王也。

孔子去衰周，不得位，乃託魯史成春秋立素王之法，垂示後世』。

(達齋叢說) 又說『古書但有篇名』。惟孝經有開宗明義章、天子章、諸侯章等名，則是每章各有章名，他經所無。故學

者疑孝經爲僞書，不爲無見』。

(九九銷夏錄) 看這幾條，可以知道他很能大胆疑經，與蘇察恒、崔述、諸氏相同。

俞氏這種解經的態度，實在是我們的好榜樣。總而言之，我們今後解經，應該以『實事求是』爲鵠的，而絕

對破除『誦說』、『家法』這些分門別戶，是升非素，出注入奴的陋見。

公曆一九三二年（民國二十一年）十一月十六日。

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

（方君標點本的新學偽經考，由北平文化學社出版。出書以後，我又將此序大大的增改了一番。此篇即係增改之本，故與印在書上的不同。）

## 二五五 劉向歆父子年譜

錢穆

（十九、六，燕京學報第七期；今重加修改）

### 白序

（譜年子父歆向劉）

主今文經學者，率謂六經傳自孔氏，歷秦火而不殘，西漢十四博士皆有師傳，道一風同，得聖人之旨。此三者，皆無以自堅其說。然治經學者猶信今文，疑古文，則以古文爭立自劉歆，推行自王莽，莽歆爲人賤，歆謂歆僞諸經以媚莽而助篡，人易信取，不復察也。南海康氏新學僞經考持其說最備，余詳按之皆虛。要而述之，其不可通者二十有八端。

劉向卒在成帝綏和元年，劉歆復領五經在二年，爭立古文經博士在哀帝建平元年，去向卒不論二年，去歆領校五經才數月。謂歆徧僞諸經，在向未死之前乎？將向既卒之後乎？

向未死之前，歆已徧僞諸經，向何弗知？不可通一也。

向死未二年，歆領校五經未數月，即能徧僞諸經，不可通二也。

謂歆徧偽諸經，非一時之事，建平以下，迄於爲莽國師，遂有所偽，隨偽隨佈，以欺天下，天下何易欺？不可通三也。

然則歆之徧偽諸經果何時耶？

且歆徧偽諸經，將一手偽之乎？將借羣手偽之乎？一手偽之，古者竹簡繁重，殺青非易，不能不假手於人也。羣手偽之，何忠於偽者之多，絕不一洩其詐耶？不可通四也。

莽嘗徵天下通逸經古記小學諸生數千人，記說廷中，謂此諸人盡歆預布以待徵，則此數千人者遍於國中四方，何無一人洩其詐者？自此不二十年，光武中興，此數千人不能無一及於後，何當時未聞有言及歆之詐者？不可通五也。

與歆同校書者非一人。尹咸名父子，歆從受學，與歆父向先已同受校書之命，名位皆出歆上，何不能發歆之偽？班持校書，亦與劉向同時，漢廷賜以秘書之副，歆僞中秘，不能並班家書而僞之也。蘇竟與歆同校書，至東漢尙存，其人正士，無一言及歆僞，且深推敬。不可通六也。

楊雄校書天祿閣，卽歆校書處，歆於諸經史恣意妄竄，豈能盡滅故簡，徧爲更寫？僞迹之昭，雄何不見？不可通七也。

其後東漢諸儒，班固、崔駰、張衡、蔡邕之倫，並得校書東觀，入觀中秘，目驗僞迹，轉滋深信。不可通八也。  
桓譚仕莽與歆同時，皆通博洽聞之士，洪靜自守，無所希於世。下逮東漢，顯名朝廷，何所忌憚，於歆之徧

僞諸經絕不一言，又相尊守。不可通九也。

稍前如師丹、公孫祿，稍後如范升，皆深抑古文諸經，皆與歆同世，然皆不言歆僞，特謂非先帝所立而已。何以捨其重而論其輕？不可通十也。

然則歆之徧僞諸經，常時知之者誰耶？而言之者又誰耶？且歆亦何爲而徧僞諸經哉？

歆之爭立古文諸經，王莽方退職，絕無篡漢之象，謂歆僞諸經將以助莽篡乎？不可通十一也。

謂歆僞經媚莽，特指周官爲說。然周官後出，方爭立諸經，時周官不與。不可通十二也。

且莽據周官以立政，非歆據莽政造周官。謂歆以周官誤莽，猶可，不得謂以周官媚莽也。不可通十三也。

三也。

考周官之見於漢廷政制，最先在平帝元始元年，其前一年哀帝崩，莽拜大司馬，自歆爲右曹太中大夫，相距不數月。其前兩人皆退居，不相聞。謂歆逆知哀帝之不壽，莽之且復用，而方退職不得志之時，私僞此書以誤莽歟？謂歆於爭立古文諸經前已先僞此書而故自秘惜不之及歟？抑歆爲太中大夫後乃僞之歟？不可通十四也。

夫媚莽以助篡者，符命爲首。符命源自災異，善言災異者皆今文師也。次則周公居攝稱王，本諸尙書，亦今文說耳。歆欲媚莽助篡，不造符命，不言災異，不說今文尙書，願僞爲周官。周官乃莽得志後據以改制，非可借以助篡，則歆之僞周官，何爲者耶？其果將以誤莽耶？不可通十五也。

非可借以助篡，則歆之僞周官，何爲者耶？其果將以誤莽耶？不可通十五也。



若欲自有專政改制之心，知莽好古，因僞爲周官以肆其意，則非田見於孟子，分州見於尙書，爵位之等詳於王制公羊，其他如郊祀天地，改易錢布之類，莽朝政制，元成哀平以下，多已有人言之，此皆有本，何欲之不憚煩，必別僞一書以啓天下之疑耶？不可通十六也。

謂欲之僞周官，將以媚莽助篡，未見其然也。

且欲僞周官以前，已先僞左氏傳，毛詩，古文尙書，逸禮諸經。周官所以媚莽，左氏傳諸經又何爲者？

謂將以篡聖統，則欲既得意，爲國師公，莽加尊信，而莽朝六經舞酒講學大夫多出今文諸儒，此又何說？

不可通十七也。

謂欲僞諸經以媚莽，其說既雜，乃謂將以篡聖統。因又謂古文今文如氷炭之不相竝。然莽朝立制，王

制周禮兼舉，欲之議禮，亦折衷於今文。此不可通十八也。

師丹公孫祿，下及東漢范升，諫立左氏諸經，並不爲今古分家，又不言古文出欲僞。自西漢之季，以迄夫

東漢之初，求其所謂今古文鴻溝之限不可得也。是不可通十九也。

謂欲之僞諸經將以篡聖統，又未見其然也。

然則欲之僞諸經，固何爲者耶？

且左氏既出欲僞，何以有陳欽爲莽左氏師，別自名學，與欲各異，豈亦欲私自命之以掩世耳目者耶？不

可通二十也。

左氏傳授遠有淵源，欲既僞托，何以托之翟方進？其子翟義爲莽朝反虜逆賊，方進發塚戮及屍骨，欲何爲而僞托於此？不可通二十一也。

欲以前其父向及他諸儒，奏記述造，引及左氏者多矣。左氏自傳於世，不得盡謂欲僞。不可通二十二也。

至周官果出何代，左氏國語爲一爲二，此非一言可決，何以遽知爲欲僞？不可通二十三也。

且當時媚莽助篡者衆矣，不獨一欲。欲又非其魁率。甄豐爲莽校文書，六筭之議，蔽罪於魯匡，此尤其彰著，何以謂僞經者之必欲耶？不可通二十四也。

蓋古文諸經，多有徵驗。謂左氏周官僞，不得不謂他經盡僞。謂諸經皆僞，不得不謂僞經者乃欲。何者？欲在中秘領校五經，非欲不得徧僞諸經也。則欲亦不幸矣哉！然當時太史公書，下及班氏漢史，可爲

古文徵驗者，猶不一而足。因謂史記多欲僞竄，漢書亦出欲手，班氏不得二萬字。漢代史實一切改觀，不可通二十五也。

且欲徧僞諸經，當有實例。謂今文五帝無少皞，欲古文有之。今文五帝前無三皇，欲古文有之。今文惟九州，無十二州，欲古文有之。誠如此類，所以爲聖統者僅耳，欲亦何爲必篡焉？不可通二十六也。

况五帝之有少皞，與夫三皇十二州之說，又斷斷不始於欲。先秦舊籍言此者多矣，因謂一切盡欲所僞。此又不可通二十七也。

必以今文一說爲真，異於今文者皆欲說，皆僞，然今文自有十四博士，已自相異。此益不可通二十八也。如此而必謂欲僞諸經，果何說耶？

此姑舉其可略論者述之，其他牽引既廣，不能盡辨。余讀康氏書，深病其抵牾，欲爲疏通證明，因先編劉向父子年譜，著其實事。實事既列，虛說自消。元成哀平新莽之際，學術風尚之趨變，政制法度之因革，其迹可以觀。凡近世經生紛紛爲今古文分家，又伸今文，抑古文，甚斥欲莽，徧疑史實，皆可以返。循是而上溯之晚周先秦，知今古分家之不實，十四博士之無根，六籍之不盡傳於孔門而多殘於秦火，庶乎可以脫經學之樊籠，發古人之真態矣。而此書其嚆矢也。

抑余於康氏，非好爲詆訾也。能深讀康氏書，心通其曲折，因以識其疵病而不忍不力辨，康氏有知，當喜不當怒也。其他諸家，不能一一及，康氏之說破，則諸家如秋葉矣。

至於經統舊史，歸之條貫，讀者自得之，茲以著其發筆之初意焉爾。十八年歲盡前一日，錢穆識。

昭帝元鳳二年，子貢。(西歷紀元前七九)

劉向

漢書向傳：向字子政，本名更生。

系出高祖同父少弟楚元王交後。

交生紅侯富，富生光祿大夫辟彊，辟

彊生陽城侯德，爲向父。

又向傳：向居列大夫官前後三十餘年，年七十二卒。卒後十三歲而王氏代漢。

補注：錢大昕曰：依此推檢，向當卒於成帝綏和元年。

又集德輝曰：漢紀云：前後四十餘年。案傳言卒後十三年王氏代漢，則向卒於成帝建平元年。由建

平元年上推向生於昭帝元鳳四年。自既冠擢爲諫大夫至此實四十餘年。當以漢紀爲是。吳修

續疑年錄亦推向生元鳳四年，卒建平元年。蓋莽代漢在儒子嬰初始元年十二月，是年上距向卒正

十三歲之後。錢氏誤推，不足據。

按：向生實在元鳳二年，錢氏推不誤。自綏和元年後十三年爲儒子嬰居攝元年，莽稱假皇帝，漢書帝

紀盡於平帝始五年，無儒子嬰。王子侯表，外戚恩澤侯表，百官公卿表皆及孝平而止，無記儒子嬰

者。此漢人以莽代漢在居攝元年之證也。又王莽班符命，亦言：『漢氏平帝末年，火德銷盡，土德當

代，皇天眷然，去漢與新。』不更數儒子嬰。後漢杜篤傳亦謂：『創業於高祖，祚缺於孝平，傳世十一，

歷載三百，』亦不數儒子嬰也。或疑向年十二以父德任爲筆郎爲在地節四年，德封陽城侯之歲，則

哀紀除任子令應劭注漢儀注：『吏二千石以上視事滿三年，得任同產若子一人爲郎。』德以元鳳

三年即爲宗正，本始三年賜爵關內侯，不必於陽城封後乃得任子爲郎矣。德傳稱德封陽城侯，宗家

以德得官宿衛者二十餘人，宗家乃同宗屬之家，亦非謂其親子，不得牽連爲論。據此言之，向生在元

鳳二年信矣。其卒年別有攷，詳後。

元鳳三年，癸卯（七八）

正月，陸孟言事伏誅。

孟傳：孟……從嬴公受春秋……元鳳三年正月，泰山……大石自立……又上林……大柳樹斷枯卧地，亦自立生……孟推春秋之意，以為……大石自立，僵柳復起……常有從匹夫為天子者……即說曰：

『先師董仲舒有言，雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。漢家堯後，有傳國之運，漢帝宜謹差天下，求索賢人，禮以帝位，而退自封百里，如殷周二王後，以承順天命。』孟使友人……上此書……大將軍霍光

……惡之……廷尉奏孟妄設詆言惑眾，大逆不道，伏誅。

補注齊召南曰：以漢為堯後，始見此文，然則弘雖習公羊，亦兼通左氏矣。其後劉向父子申明其義，而

新莽亦因以為篡竊之本。

又葉德輝曰：退封百里如二王後，亦公羊家新周故宋之說。

按：後書賈逵傳：逵具奏曰：『五經家皆無以證圖讖，明劉氏為堯後者，而左氏獨有明文。』近人或即以  
此為左氏偽證。今姑勿論孟言漢為堯後乃本圖讖抑兼通左氏，然其據公羊論禪讓，則甚為明白。

其後莽自引為虞帝之裔，以篡漢擬唐虞禪讓，此已遠啟其先矣。

向父劉德為宗正（見百官表）

元鳳四年，甲辰（七七）

京房生。

元平元年，丁未。(七四)

昭帝崩。

昌邑王以淫亂廢，皇太后遣宗正劉德迎立宣帝。

夏侯勝選長信少府。

宣帝本始三年，庚戌。(七一)

韋賢相。

儒林傳：宣帝即位，聞衛太子好殺梁春秋，以同丞相韋賢，長信少府夏侯勝，及侍中樂陵侯史高，皆魯人也。言殺梁本魯學，公羊氏乃齊學也，宜興殺梁。時蔡千秋為郎，召見，與公羊家並說。上善殺梁說，擢千秋為諫大夫給事中。

賜宗正劉德博關內侯，並食邑。

地節二年，癸丑。(六八)

向年十二，以父德任為鞏郎。

霍光卒。

張勝生。

地節三年，甲寅。(六七)

六月，魏相相。

霍禹爲大司馬。

張敞傳：敞上封事曰：

「臣聞公子季友有功於魯，大夫趙衰有功於晉，大夫田完有功於齊，皆疇其官邑，延及子孫。終後田氏

篡齊，趙氏分晉，季氏顯魯。故仲尼作春秋，述盛衰，譏世卿最甚……」

又云：敞本治春秋，以經術自輔。

補注：周壽昌曰：敞蓋治左氏春秋。前封事所引公子季友，晉趙衰，齊田完等事，皆與左傳合。

按：周說是也。季友，趙衰，田完受封，公穀皆不著，史記未布於天下，敞既以治春秋名，其及見左氏審矣。

敞又名能識古文字，左氏多古字，正與其學合。譏世卿乃公羊義，敞引爲說，當時通學本不分今古也。

韋賢卒，年八十二。

地節四年，乙卯（六六）

三月，封劉德爲陽城侯。

德傳：地節中，以親親行謹厚，封爲陽城侯。子安民爲郎中右曹，宗家以德得官宿衛者二十餘人。

又恩澤侯表：陽城繆侯劉德封在地節四年三月。

七月，霍氏謀反伏誅。

元康元年，丙辰（六五）

Handwritten notes on the left margin.

以左馮翊蕭望之爲大鴻臚。

孔光生。

神爵元年，庚申（六一）

三月，改元。

郊祀志：三月幸河東，祠后土，有神爵集，改元爲神爵。制詔太常，令祠官以禮爲歲事，自是五嶽四瀆皆有常禮。東嶽泰山於博，中嶽泰室於嵩高，南嶽灑山於灑，西嶽華山於華陰，北嶽常山於上曲陽。

康氏僞經考云：古經傳皆言四嶽，其言五嶽者僞說，或竄入也。劉向說苑辨物有五嶽，康氏謂亦竄入。

又云：劉歆既僞毛詩周官，思以證成其說，故僞造爾雅，欲以訓詁代正統。攷爾雅訓詁，以釋毛詩周官

爲主。釋山則有五嶽，與周官合，與堯典王制異。（原注：王制五嶽視三公後人校改之文也。）釋地九州與禹貢

異，與周官畧同。釋樂與周官大司樂同。釋天與王制異。祭名與王制異，與毛詩周官合。蓋歆既

僞爲羣經，又欲以訓詁證之，而作爾雅，心思巧密，城壘堅嚴，此其所以欺給百世歟？

按爾雅有出孝武後者，昔人已論之。然據郊祀志爲說，則五嶽明見宣帝前，其時正行今文，周禮毛詩

皆未有，歆尙未生也。必如康說，漢書亦盡出歆僞，乃足自圓耳。

遣諫大夫王褒求金馬碧雞之神於益州。

褒傳：褒字子淵，蜀人也。宣帝時，修武帝故事，講論六藝羣書，博盡奇異之好。徵能爲楚辭九江被公。



益召高材劉向，張子僑，華龍，柳褒等，待詔金馬門。益州刺史王襄因奏褒有軼材，徵至，詔為聖主得賢臣

頗其意。令與張子僑等並待詔。頃之，擢為諫大夫。後方士言益州有金馬碧雞之寶，可祭祀致，宣帝

使褒往祀，褒道病死。

按：郊祀志，其事在今年。

補注：周壽昌曰：張子僑華龍俱見蕭望之傳。龍為宏恭石顯訟望之，非正士。子僑作子嬌，又見東平

王傳。藝文志詩賦家光祿大夫張子僑賦三篇，漢中都尉丞華龍賦二篇，又有車郎張豐賦三篇，注云：

張子僑子。

張敞為京兆尹。

郊祀志：是時，美陽得鼎，獻之，有司以為宜薦見宗廟。張敞好古文字，按鼎銘勒，上議曰：『臣愚不足以迹

古文，竊以……此鼎殆周所以褒賜大臣，大臣子孫刻銘其先功，藏之於宮廟也……不宜薦見於宗

廟。』制曰：『京兆尹議是。』又藝文志：倉頡多古字，俗師失其讀。宣帝時，徵齊人能正讀者，張敞從

受之。傳至外孫之子杜林，為作訓詁。

偽經考：當時識古文者惟有敞。敞古文二字大體從此撰出。其以左傳附於張敞亦以此。然恐張

敞識古文字亦敞所杜撰。

按：此康氏無以堅持其說，故曰『大體』曰『恐』，輕輕作規避也。

4413 3011 B 6 7

神爵二年，辛酉。(六〇)

向年二十，擢爲諫大夫。

向傳：既冠，以行修飭，擢爲諫大夫。是時宣帝循武帝故事，招選名儒俊材，置左右，更生以通達能屬文辭，

與王褒、張子僑等並進對，獻賦凡數十篇。

按：王褒卒在前年，向年十九，郊祀志及本傳屢以王褒、張子僑與向連文，或向擢尙在前，不可確定矣。

又按：藝文志劉向賦三十三篇，王褒賦十六篇，向父陽城侯劉德賦九篇。

九月，司隸校尉蓋寬饒自剄北闕下。

寬饒傳：寬饒奏封事，引韓氏易傳言『五帝官天下，三王家天下，家以傳子，官以傳賢。若四時之運，功成

者去，不得其人，則不居其位。』書奏……遂下寬饒吏。

按：元鳳三年，陸弘以論禪讓誅，寬饒之死，去弘不二十年。當時學者敢於依古以遠時政之風如此。

又深信陰陽五德轉移之說，本非效後世抱萬世帝王一姓之見。莽之篡漢，碩學通儒頌功德勸進者

多矣，雖亦覬寵競媚，亦會一時學風之趨向，不獨劉歆一人爲然。歆何爲不憚勞，必徧僞羣經，先篡今

文聖統，乃得助莽爲逆哉？

又元帝紀：太子柔仁好儒，見宣帝以刑名繩下，大臣楊惲、蓋寬饒等坐刺譏辭語爲罪誅，嘗從容言陛下

持刑太深，宜用儒生。宣帝作色曰：『漢家自有制度，奈何純用周政？』俗儒不達時宜，好是古非今，使

人眩於名實，不知所守，何足委任？』乃歎曰：『亂我家者太子也。』

按：漢自元成以下，乃純用儒術，與武宣之政不同。不達時宜，是古非今，其風至於莽歆而極，正其篡漢自敗之本也。宣帝時學者已有此風，故能預言之如此。

神爵三年，壬戌（五九）

三月，魏相卒。

相傳：相明易，經有師法，數表采易陰陽及明堂月令奏之。其言曰：

『……臣聞易曰：天地以順動，故日月不過，四時不忒。聖王以順動，故刑罰清而民服。天地變化，必繇陰陽。陰陽之分，以日爲紀。日冬至，則八風之序立，萬物之性成，各有常職，不得相干。

東方之神太昊，乘震，執規，司春。南方之神炎帝，乘離，執衡，司夏。西方之神少昊，乘兌，執矩，司秋。北

方之神顓頊，乘坎，執權，司冬。中央之神黃帝，乘坤，執繩，司下土。茲五帝所司，各有時也。

東方之卦，不可以治西方。南方之卦，不可以治北方。春與兌治則飢，秋與震治則華，冬與離治則泄，

夏與坎治則寇。明王謹於尊天，慎於養人，故立羲和之官，以乘四時，節授民事。

……臣愚以爲陰陽者，王事之本，羣生之命。自古賢聖，未有不繇者也。天子之義，必純取法天

地而觀於先聖。高皇帝所述書，天子所服第八，……令羣臣議天子所服，以安治天下。相國臣

何（轡）御史大夫臣昌（周昌）謹與將軍臣陵（王陵）太子太傅臣通（叔孫通）等議，「春夏秋冬，天

子所服，當法天地之數，中得人和……臣請……中講者趙堯舉者，李舜舉夏，兒湯舉秋，貢禹舉冬，四人各執一時。……制曰：「可。」

……臣相伏念陛下恩澤甚厚，然而災氣未息，竊恐詔令有未合當時者也。願陛下選明經通知陰陽者四人，各主一時，……以和陰陽，天下幸甚。」

按：偽經考以明堂月令及五帝有少皞之說，皆爲劉歆僞撰，以與今文家爲難。左傳，國語，史記，曆書言及少皞，皆歆所竄入。崔氏史記探源則謂劉歆欲明新之代漢，迫於皇天威命，非人力所能辭讓，乃造爲終始五德之說，託始於鄒衍。呂氏春秋十二紀，淮南天文訓凡言五帝有少皞分列五德，崔氏謂自歆爲莽典文章始。更推衍其說，凡史記漢書所載張蒼公孫臣司馬遷之言有及五德者皆歆僞托，不足信。又謂夏尚黑，殷尚白，周尚赤，此因三正，不緣五德。王莽傳曰：「定有天下之號曰新，服色配德尚黃，犧牲應用白。」是則別服色於正朔之外，而屬之終始五德，亦自歆爲莽典文章始。於史記則竄入黃帝，秦始皇，漢高本紀，十二諸侯年表，張蒼傳也。今按魏相此奏，明引少皞五帝，其引高帝天子所服，亦明以月令配服色，不屬於三正。據康崔之論，此亦歆所僞撰矣。循此論之，凡莽歆以前一切史實傳記，苟與莽歆有關，無論其層見疊出，要之爲歆所僞竄。而康崔之讞洵不可搖。蓋其持論之悍如此。又相奏主復古義和官，亦新政先聲。

四月，丙吉相。

吉傳：吉嘗出，逢清道羣鬪者，死傷橫道，吉不問。前行，逢人逐牛，牛喘吐舌，吉止問，「逐牛行幾里矣？」或以讖占，吉曰：「民鬪相殺傷，長安令京兆尹職所當禁，宰相不親小事，非常於道路問也。方春少陽用事，未可以熱，恐牛行近，用暑故喘，此時氣失節，恐有所傷害。」三公典調和陰陽，職所當憂，是以問之。」

椽史適服，以吉知大體。

七月，以大鴻臚蕭望之爲御史大夫。

光祿大夫梁丘賀爲少府。

五鳳二年，乙丑（四六）

向年二十四歲。父德卒，兄安民嗣侯。向以典上方鑄作事繁獄，得贖冬減死論。

向傳：上復興神仙方術之事，而淮南有枕中鴻寶苑秘書，書言神仙使鬼物爲金之術，及鄒衍重道延命方。

世人莫見，而更生父德武帝時治淮南獄得其書。更生幼而讀誦，以爲奇，獻之言黃金可成。上令典上方鑄作事，費甚多，方不驗。上乃下更生吏。吏勅更生鑄僞黃金，繫當死。更生兄陽城侯安民上書入

關戶半贖更生罪。上亦奇其材，得贖冬減死論。

又德傳：地節中，封陽城侯。立十一年，子向坐鑄僞黃金當伏法。德上書訴罪，會薨，大鴻臚奏德訟子罪，

失大臣體，不宜賜諡置嗣。制曰：「賜諡繆侯。爲置嗣。」

按：恩澤侯表，德地節四年三月甲辰封，十年薨。又云：五鳳二年，節侯安民嗣。自地節四年至五鳳二

年，凡十一年，正與德傳立十一年向坐法德上書訟罪相符，表作十年，脫一「一」字。

又郊祀志序大夫劉更生獻淮南枕中洪寶苑秘之方，令向錄作，事不驗，更生坐論，其事次美陽得鼎前，則神爵元年，時向年十九，豈以是年上書，歷六年不驗而始坐罪歟？然向作論則斷在此年，或郊祀志自連王褒諸人爲文，誤記在前耶？

又向傳補注劉奉世曰：「德待詔丞相府，年三十餘，始元二年事也。淮南事在元朔六年，時德甫數歲，傳誤記。」王先謙曰：「德傳言治劉澤詔獄是也。此因向得淮南書而附會。」

按今傳劉子政上揚尹子序有云：「淮南王好道聚書，有此不出。臣向父德因治淮南王事得之，臣向幼好焉。」此襲漢書而誤也。使向自爲之，決不有此。關尹書不可信，此亦一證。或謂漢書向歆傳出歆手，觀此等處，自知其非。

五鳳三年丙寅（五五）

向年二十五歲，待詔受殺梁。

向傳會初立殺梁春秋，徵更生受殺梁。

按石渠講論，在甘露三年。據儒林傳，劉向待詔受殺梁時，乃江公孫爲博士。按江博士卒，徵周慶丁姓待詔保宮。後石渠議，慶姓皆在。江博士之卒，慶姓之徵，以至於明習，其間需時。自此下至甘露三年共五歲，向既以今年春得滅死論，疑不久即待詔受殺梁也。清梅毓劉更生年表繫劉更生受殺

梁於石渠講論之年，誤。

甘露元年，戊辰。(五三)

揚雄生。

甘露三年，庚午。(五一)

向年二十九，與諸儒講五經，同異於石渠閣，復拜爲郎中，給事黃門。遷散騎諫大夫，給事中。

儒林傳：蔡千秋擢爲諫大夫後，有過，左遷平陵令，復求能爲穀梁者，莫及千秋。上察其學且絕，迺以千秋

爲郎中戶將，選郎中十人從受。汝南尹更始，翁君本自事千秋，能說矣，會千秋病死，徵江公孫爲博士，劉

向以故諫大夫通達，待詔受穀梁，欲令助之。江博士復死，迺徵周慶、丁姓，待詔保宮，使卒授十人。自元

康中始講，至甘露元年，積十餘歲，皆明習。迺召五經名儒太子太傅蕭望之等大議殿中，平公羊穀梁異

同，各以經處是非。時公羊博士嚴彭祖、侍郎申軌、伊推、宋顯。穀梁議郎尹更始，待詔劉向、周慶、丁姓並

論。公羊家多不見從，願請內侍郎許廣，使者亦並內穀梁家中郎王亥，各五人，議三十餘事。望之等十

一人，各以經誼對，多從穀梁。由是穀梁之學大盛。慶、姓皆爲博士。姓至中山太傅，授楚申、章、昌、曼、君

爲博士，至長沙太傅，徒衆尤盛。尹更始爲諫大夫，長樂戶將，又受左氏傳，取其變理合者以爲章句，傳子

咸，及翟方進、瑯邪房鳳。咸至大司農，方進丞相。

按石渠之議，據宣帝紀在甘露三年，此云甘露元年，誤也。又云：卒授十餘人，積十餘歲，皆明習，然與於

石渠之議者，惟尹更始習之最久，其他如劉向待詔受歆梁不踰五年，周慶丁姓之徵猶在後，王亥則不可攷。歆傳，宣帝時，詔向受歆梁春秋，十餘年大明習，亦不可據。

宣帝紀甘露三年，詔諸儒講五經同異，太子太傅蕭望之等平奏其議，上親稱制臨決焉。迺立梁邱易，大小夏侯尚書，歆梁春秋博士。

補注：錢大昭曰：『與議石渠者，易家博士沛施讎，黃門郎東萊梁丘臨。書家博士千乘歐陽地餘，博士

濟南林尊，譯官令齊周堪，博士扶風張山拊，謁者陳留假倉。詩家淮陽中尉魯韋玄成，博士山陽張長

安，沛薛廣德。禮家梁戴聖，太子舍人沛閔人通漢。公羊家博士嚴彭祖，侍郎申輓，伊稚，宋顯，許廣。

殺梁家議郎汝南尹更始，待詔劉向，梁周慶，丁姓，中郎王亥。其可攷者二十三人。議奏之見於藝文

志者，書四十二篇，禮二十八篇，春秋三十九篇，論語二十八篇，五經雜議十八篇，凡一百六十五篇。易

詩二經獨無議奏，班氏失載之耳。』

案儒林傳載由是某經有某家之學，其事皆晚出，可證其先諸家說經雖有異同未分派別，不成家數。

劉歆云：『至孝武皇帝，然後鄒魯梁趙頗有詩禮春秋先師。皆起於建元之間。當此之時，一人不能

獨盡其經，或爲雅，或爲頌，相合而成。秦誓後得，博士集而讀之。』則其時之不容有派別家數審矣。

然當時經師尚不盡專治一經，由其時說經猶疏略，故或謂不能獨盡一經，或謂兼通五經也。自漢

武置五經博士，說經爲利祿之途，於是說經者日衆，經說益詳密，而經之異說亦益歧。乃不得不謀整



齊以歸一是。於是有宣帝甘露三年石渠會諸儒論五經異同之舉。其不能歸一是者，乃於一經分數家，各立博士。其意實欲永爲定制，使此後說經者限於此諸家，勿再生岐也。故使大臣平奏其異同，而漢帝稱制臨決，此即整齊歸一是，永不欲再有異說之意。乃立梁邱易、大小夏侯尚書、穀梁春秋者，此即漢帝稱制特許之異說也。漢博士經說分家，實起石渠議奏之後。論漢代經學家派者不可不知。

黃龍元年壬申（四九）

帝寢疾，以史高爲大司馬、車騎將軍，蕭望之爲前將軍，光祿勳周堪爲光祿大夫，皆受遺詔輔政，領尚書事。

冬十二月，帝崩。

元帝初元元年癸酉（四八）

向年三十二，擢爲散騎宗正，給事中。

向傳：元帝初即位，太傅蕭望之爲前將軍，少傅周堪爲諸吏光祿大夫，皆領尚書事，甚見尊任。更生年少

於望之堪，然二人重之，薦更生宗室忠直，明經有行，擢爲散騎宗正，給事中，與侍中金敞拾遺於左右。四

人同心輔政，患苦外戚許史在位放縱。而中書宦官弘恭、石顯弄權，望之、堪、更生議欲自罷退之。未白

而語泄，遂爲許史及恭顯所譖愬。更生下獄，及望之皆免官。

王吉卒。

吉傳：元帝初即位，遣使者徵貢禹與吉，吉年老，道病卒。吉兼通五經，能爲騶氏春秋，好梁丘賀說易。

按：貢禹以今年爲諫大夫，吉之卒蓋亦在今年。僞經考：『鄒夾二氏，無是烏有。』又謂『欲既爲左氏，微以作書法，又錄騶氏微，張氏微，在虞氏微傳之上，皆以爲春秋說，而西漢人未嘗稱之，蓋亦鄒夾之類，皆歆所僞作，以旁證左氏微者。其意謂中秘之春秋說尚多，不止左氏春秋爲人間所未見，讎見寡聞，未窺中秘者，慎勿妄攻也。』據此則吉之傳騶氏，亦歆僞竄矣。蓋歆之作僞，旁見側出，千門萬戶，有如此者。誠可爲千古一大騙局，而康氏洵千古一大卓眼矣。

又按吉傳：宣帝時，吉上疏言得失云：

陛下躬聖質，總萬方，帝王圖籍，日陳於前，惟思事務，將興太平……臣伏而思之，可謂至恩，未可謂本務也……公卿幸得遭遇其時……然未有建萬世之長策，舉明主於三代之降者。其務在於期會簿書，斷獄聽訟而已，此非太平之基也……孔子曰：『安上治民，莫善於禮。』非空言也。王者未制禮之時，引先王禮宜於今者用之。臣願陛下……與公卿大臣延及儒生，述舊禮，明王制，敝一世之民濟之仁壽之域。

上以其言迂闊，不甚寵異也。蓋王吉貢禹皆主興復古禮以幾太平，宣帝不能用吉，而元帝則尊信禹，遂開晚漢儒生復古一派，其風實始於王貢。

以貢禹爲諫大夫，罷諸宮館希幸者。

禹傳：元帝初即位，徵禹爲諫大夫，數虛已問以政事。禹奏言：

古者宮室有制，……至高祖孝文孝景皇帝，循古節儉，……後世爭爲奢侈，……承衰救亂，矯復古化，在於陛下。臣愚以爲蓋如太古難，宜少放古以自節焉，……當仁不讓，獨可以聖心參諸天地，揆之往古，不可與臣下議也。

按漢武宣用儒生，僅重文學，事粉飾。元成以下，乃言禮制，追古昔。此爲漢儒學風一大變。莽歆亦自王貢來，必以巨憝大奸視之，此乃專制帝王萬世一統之所以詔其子民者，未足以爲知人論世之準也。

張敞卒。

敞傳：元帝初即位，待詔鄭朋薦敞名臣，宜傳皇太子。上問前將軍蕭望之，以爲敞能吏，非師傅器。天子使敞欲以爲左馮翊，會病卒。

按：據此敞卒在今年，望之下獄前也。張氏世擅古文學。杜鄴傳：鄴母，敞女。鄴從敞子吉學問，得其家書。吉子竦又幼孤，從鄴學問，尤長小學。鄴子林清靜好古，其正文字過於鄴竦。故世言小學者由杜公。僞經考謂杜林爲敞傳法，則所謂父鄴及外祖張敞，皆敞門附會之辭。惟敞之所以僞爲羣經，不惜自誣其父者，欲以佐莽之篡。林既博洽多聞，又以卓行見稱，彼固無所希於莽世，何以亦爲敞欺，又不惜自誣其父並及其外家，以與敞同串此騙局哉？此則康氏所無以爲說者。

賀奉以待詔上封事。

案：奉封事有云：「王者忌子卯，春秋諱焉。」

補注：葉德輝曰：「春秋左氏昭公九年傳，「辰在子卯，謂

之疾日，君微宴樂，學人合業，為疾故也。」

公羊莊二十二年傳，「肆大眚，」何注，「謂子卯日也。」夏

以卯日亡，殷以子日亡，先王常以此日省吉事，不忍舉云。」忌子卯為疾日，公穀無明文，此何暗襲左

氏。據此，則奉疏蓋本左氏矣。傳稱奉治齊詩，與蕭望之匡衡同師。齊召南曰：案儒林傳，其師東

海后蒼也。傳又稱奉好律歷陰陽之占。

初元二年甲戌（四七）

向年三十三，與蕭望之周堪同下獄，皆免為庶人。

夏，蕭望之賜爵關內侯。

秋，向堪皆徵為中郎。

冬，向使其外親上變事，坐免為庶人。蕭望之自殺。

向傳：其春地震，夏，客星見昴卷舌間，上感悟，賜望之爵關內侯，奉朝請。秋，徵堪向，欲以為諫大夫。恭顯

白皆為中郎。冬，地復震。時恭顯許史子弟侍中，諸曹皆側目於望之等，更生懼焉，乃使其外親上變

事……書奏，恭顯疑其更生所為，白請放姦詐，辭果服，遂逮更生繫獄。下太傅章玄成，諫大夫貢禹，與

廷尉雜考，劾更生……誣罔不道，坐免為庶人。望之亦坐使子上書自冤前事，恭顯白令詣獄置對，望

之自殺。

初元三年乙亥（四六）

周堪爲光祿勳，張猛爲光祿大夫，給事中。

向傳：蕭望之既自殺，天子甚悼恨之，乃擢周堪爲光祿勳，堪弟子張猛光祿大夫，給事中，大見信任。恭顯憚之，數譖毀焉。

翼奉上疏請徙都或周。

按奉疏有云：『按成周之居，兼盤庚之德，萬歲之後，長爲高宗。』補注，李慈銘曰：『其後王莽奏尊元帝廟爲高宗，蓋即采奉議也。』又按莽議欲遷都，亦自奉此疏發之。

六月，詔丞相御史舉天下明陰陽災異者各三人。

元帝紀，詔曰：『蓋聞安民之道本於陰陽，……有司勉之，毋犯四時之禁。丞相御史舉天下明陰陽災異者各三人。』於是言事者衆，或進擢召見，人人自以得上意。

補注，何焯曰：『陰陽月令發於魏相，至此言陰陽者遂盛。』

初元四年丙子（四五）

王莽生（見五行志）

京房以孝廉爲郎。

按魏志文帝紀注許芝條魏代漢見識緯於魏王引京房作易傳曰：『凡爲王者，惡者去之，弱者奪之，易姓改代，天命應常。人謀鬼謀，百姓與能。』則京房之說亦與眭蓋同流。當時學風如此，斷可識矣。房亦見戮，詳後。

初元五年，丁丑（四四）

正月，以周子南君爲周承休侯，位次諸侯王。

按：梅福傳，武帝時始封周後姬嘉爲周子南君，至是尊爲侯，位次諸侯王，此亦追復古禮一見端也。

又使諸大夫博士求殷後。匡衡議：王者存二王後，所以尊其先王而通三統。春秋之義，諸侯不能守

其社稷者絕。宋已不守其統而失國。禮記，孔子曰：丘，般人也。先師所共傳，宜以孔子世爲湯後。

上以其語不經，遂見寢。至成帝時，梅福復言，語詳後。

六月，以貢禹爲御史大夫。

禹傳：自禹在位，數言得失，書數十上。禹以爲

古民亡賦算口錢，起武帝……民產子三歲則出口錢，故民重困……宣令兒七歲去齒乃出口錢，

年二十乃算。

又言

古者不以金錢爲幣，專意於農……自五銖錢起七十餘年，民坐盜鑄錢被刑者衆。富人積錢滿室，

猶亡厭足……宜罷採珠玉金銀鑄錢之官，亡復以爲幣，市井勿得販賣，除其租銖之律。租稅祿賜皆以布帛及穀。使百姓壹歸於農，復古道使。

又言

諸官奴婢十萬餘人，戲遊亡事……宜免爲庶人。

又欲令

近臣自諸曹侍中以上家，亡得私販賣，與民爭利。

又奏欲罷郡國廟，定漢宗廟迭毀之禮。

按：凡禹所奏，皆主上復古禮，下卹民生，與武宣二帝張揚禮樂粉飾太平之意不同。莽欲爲政，定井田，釋奴隸，更幣制，倡官賣，皆遠承禹之意而起。惟亦鋪張禮樂，兼採武宣之風，則微爲不同耳。

十二月，貢禹卒，年八十一。

永光元年，戊寅（四三）

向年三十七歲，上封事。

向傳：更生見湛猛在位，幾已得復進，懼其傾危，乃上封事。

按：向封事有云：「初元以來六年矣，知在今歲。」

周堪左遷爲河東太守，張猛爲槐里令。

向傳：恭顯見其書，愈與許史比，而怨更生等。是歲夏寒，日青無光，恭顯許史皆言堪猛用事之咎，左邊堪爲河東太守，猛槐里令。顯等專權日甚。

永光二年，己卯。(四二)

韋玄成相。匡衡爲光祿大夫。

永光四年，辛巳。(四〇)

周堪爲光祿大夫，張猛爲大中大夫。堪卒，猛自殺。

向傳：後二歲餘，孝宣廟災。其晦，日有食之。於是上召諸前言日變在堪，証者責問，皆稽首謝。乃因下詔徵堪拜爲光祿大夫，領尚書事。猛復爲大中大夫，給事中。顯幹尚書，尚書五人皆其黨，堪希得見，常因顯白事，事決顯口。會堪疾瘖不能言而卒，顯誣譖猛，令自殺於公車。更生傷之，乃著疾謏，摘要救危及世類凡八篇。依興古事，悼己及同類也。遂廢十餘年。

十月，罷祖宗廟在郡國者。

按：此議唱自貢禹，至是丞相韋玄成，御史大夫鄭弘，太子太傅嚴彭祖，少府歐陽地餘，諫大夫尹更始等七十人贊成之，詳韋玄成傳。

永光五年，壬午。(三九)

十二月，毀太上皇孝惠皇帝寢廟園。



按此以親盡毀，韋玄成、尹更始等主之，詳玄成傳。

建昭元年，癸未（三八）

冬，罷孝文太后孝昭太后寢園。

按此亦發於韋玄成，詳玄成傳。凡此皆漢儒追復古禮之事，蓋始自漢元以後。

建昭二年，甲申（三七）

京房棄市。年四十一（漢紀作三十一）

按淮陽憲王傳：京房妻父張博兄弟三人，與博同棄市。博與淮陽王書，言齊有鬻先生，善為司馬兵法，

大將之材。偽經攷謂「司馬法言車乘與今學不同，與周官合，亦欲偽書。其云軍禮與周官吉凶軍

賓嘉合。以禮經按之，禮連昏喪祇有冠昏喪祭射鄉朝聘八禮。王制有冠昏喪祭鄉相見六禮。唯

本命以冠昏朝聘喪祭賓主鄉飲酒軍旅為九禮。若非欲所自出，則欲所竄入者也。大戴禮多與周

禮同，二者必居一焉。若康氏說，凡同周禮，盡出欲偽。漢書亦成於欲手。然則張博諸書，亦欲偽

造以欺後世者也。偽中作偽，可謂無微不至。試問欲固何為而出此？天下亦有此造偽之情理否？

建昭三年，乙酉（三六）

韋玄成卒。匡衡為相。

甘延壽、陳湯斬郅支單于。

湯傳：湯既斬郟支，疏請宜縣頭臺街蠻夷邸間，以示萬里。丞相匡衡以爲月令春掩骼埋胔之時，宜勿縣。按：傳首至漢，已在靈年，故衡云然。其引月令，可徵非欲僞造。

竟寧元年，戊子。(三三)

四月，封甘延壽爲義成侯，賜陳湯爵關內侯。

按湯傳：延壽出西城，斬郟支單于，在建昭三年，爲匡衡石顯所抑，功久不賞。劉向以故宗正上疏，兩人乃得封。據功臣表在今年。梅表並列建昭三年，誤。

又按：向治穀梁，而此疏用公羊義，其條災異封事如祭伯奔魯，尹氏世卿，亦均公羊說。後人必謂漢儒經學守家法不相通，其實非也。

五月，帝崩。

六月，成帝卽位，以元舅王鳳爲大司馬大將軍領尙書事。

郊祀志：成帝初卽位，丞相衡（匡衡）御史大夫譚（張譚）奏言甘泉泰時河東后土之祠，宜可徙置長安，合於古帝王。大司馬車騎將軍許嘉等八人以爲所從來久遠，宜如故。右將軍王商，博士師丹，議郎翟方進等，以爲如禮便。天子從之。既定，衡言甘泉泰時，紫壇八觚，宜通象八方，五帝壇周環其下，又有羣神之壇。宜皆勿修。衡又言：

王者各以其禮制事天地，非因異世所立而繼之。今雍郵密上下時，本秦侯各以其意所立，非禮之所

裁術也。漢興之初，儀制未及定，即且因秦故祠，復立北時。今既稽古，建定天地之大禮，郊見上帝。青赤白黃黑五方之帝，皆畢陳，各有位儀，祭祀備具。諸侯所妄造，王者不當長遵。及北時未定時所立，不宜復修。

天子皆從焉。及陳寶祠由是皆罷。

按此事為循秦制及稽古禮一大爭端。

師丹翟方進之徒與匡衡同主興復古禮以革秦制，蓋亦承貢

禹章玄成議禮之風也。

成帝建始元年己丑（三三）

正月，石顯以罪免。

向年四十八歲，復進用為中郎，領護三輔都水，遷光祿大夫。

向傳：成帝即位，斯等伏辜。

更生乃復進用。

更名向。

向以故九卿召拜為中郎，使領護三輔都水，數奏

封事，遷光祿大夫。

元后傳：大將軍鳳用事，上謙讓無所專。

左右常薦光祿大夫劉向少子歆，通達有奇異材。

上召見歆，誦

讀詩賦，甚說之，欲以為中常侍。

召取衣冠，臨當拜，左右皆曰：『未曉大將軍。』

上曰：『此小事，何須關

大將軍？』

左右叩頭爭之，上於是語鳳。

鳳以謂不可，乃止。

向傳：向三子，皆好學。

長子伋，以易教授，官至郡守。

中子賜，九卿丞，蚤卒。

少子歆，最知名。

徵傳：徵字子駿，少以通詩書能屬文召見成帝，待詔官者署爲黃門郎。

按：徵生年無考。以理推之，成帝初即位，徵蓋弱冠，其年當較上莽稍長。又揚雄生年，劉向二十七歲，

距成帝即位二十一年。子雲子駿年蓋相若，雲猶或稍長。然其來京師，已年四十餘。偽經考以子

雲著書多及古文，遂謂子雲本受徵學，又曰：『揚雄乃從徵學者。』實爲無據。

十二月，用匡衡議，作長安南北郊，罷甘泉汾陰祠。

毀太上皇，孝惠，孝景皇帝廟，罷孝文，孝昭太后，昭靈后，武哀王，昭哀后寢園。

按：前韋玄成等所議罷諸廟寢園，以元帝連年疾，蓋復修祠如故。及是帝崩，丞相匡衡請悉罷勿奉，奏

可。詳韋傳。

建始三年辛卯（三〇）

十二月朔日食，夜地震，詔舉直言極諫之士，谷永以待詔對策。

按：永策有云：『四輔既備，咸王靡有過事。』又曰：『堯遭洪水，天下分絕爲十二州。』方望溪疑莽朝

四輔，康有爲疑莽朝十二州皆前無所承，爲劉歆所創僞說，皆非也。辨見後。

又按：永又有云：『白氣起東方，賤人將興之表也。黃濁冒京師，王道微絕之應也。夫賤人當起，而京師

道微，二者已醜。』補注：王文彬曰：『醜猶比也，言二者之徵兆已相連比而見。』蓋永此言，亦隱寓

漢家運數將終之意。當時據災異言占應，多持此說，宜乎莽之乘機而起也。下至竇融興河西，彼中

智者猶謂『自前世博物道術之士，谷子雲夏賀良等，建明漢有再受命之符，言之久矣，』可見當時漢運中衰之說入人之深。

河平二年甲午。(二七)

悉封王氏諸舅，譚、高、立、根、逢時，皆爲列侯。

是歲王莽年十九。

莽傳：莽字巨君，孝元皇后弟子也。家凡九侯五大司馬。唯莽父曼蚤死不侯。莽羣兄弟皆將軍五侯

子，乘時侈靡，以輿馬聲色佚游相高。莽獨孤貧，因折節爲恭儉。受禮經，帥事沛郡陳參，勤身博學，被服

如儒生。事母及寡嫂，養孤兄子，行甚教備。又外交英俊，內事諸父，曲有禮意。

河平三年乙未。(二八)

向年五十四歲，校中秘書。

成帝紀：河平三年，光祿大夫劉向校中秘書，謁者陳農使使求遺書於天下。

藝文志：成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下。詔光祿大夫劉向校經傳諸子詩賦，步兵校尉任

宏校兵書，太史令尹咸校數術，侍醫李柱國校方伎。每一書已，向輒條其篇目，撮其旨意，錄而奏之。

補注：陶憲曾曰：據哀紀，公卿表有任宏字偉公，爲執金吾，守大鴻臚，蓋卽其人。

又王先謙曰：太史令，奉常屬官。咸先爲丞相史，見劉敞傳。更始子，官至大司農。見儒林傳，百官表。

按：襄向校書尙有可攷者：(一)杜參。藝文志有博士弟子杜參賦二篇。師古曰：劉向別錄云：「臣向

謹與長社尉杜參校中秘書。」劉歆又云：「參，杜陵人，以陽朔元年病死，時年二十餘。」陽朔元年

在此後二年也。晏子春秋叙錄，臣向謹與長社尉臣參校讎，卽此人。北史文苑傳，樊遜議校書事云：

「案漢中壘校尉劉向受詔校書，每一書竟，表上，輒言臣向書，長水校尉臣參書，太常博士書，中外書，合

若干本，以相比較，然後殺青。」作長水校尉恐誤。又按今列子叙錄，稱永始三年八月壬寅上，若參

以陽朔元年病死，至是十一年，叙中亦豈得云「謹與臣參校讎」哉？歆語非僞，卽列子叙錄非真。

(二)班旂。叙傳：班旂博學有俊材。左將軍史丹舉賢良方正，以對策爲議郎，遷諫大夫右曹中郎將，

與劉向校秘書。每奏事，旂以選受詔，進讀羣書。上器其能，賜以秘書之副。補注：王先謙曰：「據公

卿表，成帝河平三年，史丹爲左將軍，永始三年薨。建始三年，詔舉賢良方正，在史丹爲左將軍前四年，

而云左將軍史丹舉者，從其後官書之。旂山議郎遷至中郎將，與向校書，自是後數年事。」又案旂

弟穉，王莽少與穉兄弟同列友善，兄事旂而弟畜穉。旂之卒也，修緇麻，賻贈甚厚。穉子卽班彪叔皮。

叙傳：彪字叔皮，幼與從兄嗣共遊學。家有賜書，內足於財，好古之士，自遠方至。父黨揚子雲以下，莫

不造門。嗣貴老莊之術，桓生(還)欲借其書，嗣報書卻之。叔皮年二十，遭王莽敗。班叔皮父子並

不黨莽，劉歆縱能僞中秘書，然其家有副，歆不得竄改。若謂漢書係劉歆作，豈此亦劉歆僞造以欺班

氏之子孫，遂并以欺後世乎。

(三)劉歆。歆傳：河平中，受詔與父向領校秘書，講六藝，傳記，諸子，詩賦，數術，方技，無所不究。

(四)望。山海經第九第十三卷末，有建平元年四月丙戌臣望校云云，其姓字不可考。山海經劉歆所上，望則助歆校書者，或其人向時已爲助教，不可知。

至其校書之事，亦有可言者：

風俗通云：劉向別錄，讎校者，一人讀書，校其上下，得謬誤爲校。一人持本，一人讀書，若怨家相對爲讎，

(文選魏都賦注)

又云：劉向別錄曰：殺青者，直治竹作簡書之耳。新竹有汗，善朽蠹。凡作簡者，皆於火上炙乾之。陳

槃問謂之汗，汗者去其汁也。吳越曰：殺，殺亦治也。向爲孝成皇帝校書籍二十餘年，皆先書竹，爲易

刊定，可繕寫者，以上素也。由是言之，殺青者竹，斯爲明矣。今東觀書竹素也。(御覽六百六引)

按：上引兩條，乃風俗通釋別錄校讎殺青二語之義，非別錄本文也。近人或徑以謂別錄云云，誤矣。

又先以殺青書者，爲其易刊削，至繕寫上素，則一定本矣。補注沈欽韓引此條爲易刊定作改易刊定，

亦誤。

隋志：每書就，向輒撰爲一錄，論其指歸，辨其說謬，叙而奏之。

補注沈欽韓曰：向上晏子列子奏並云以殺青書可繕寫，然則其錄奏者，並先殺青書簡也。

上所著洪範五行傳。

向傳：是時帝元舅陽平侯王鳳爲大將軍秉政，倚太后，專國權，兄弟七人，皆封爲列侯。時數有大異，向以爲外戚貴盛，鳳兄弟用事之咎，而上方精於詩書，觀古文，詔向領校中五經秘書。向見尚書洪範箕子爲武王陳五行陰陽休咎之應，向乃集合上古以來歷春秋六國至秦漢符瑞災異之記，推述行事，連傳禍福，著其占驗，比類相從，各有條目，凡十一篇，號曰洪範五行傳論，奏之。天子心知向忠精，故爲鳳兄弟起此論也，然終不能奪王氏權。

按趙翼二十二史劄記：漢書藝文志有劉向五行傳十一卷，是以言五行傳者皆以爲劉向所作。然漢書五行志先引經曰則洪範本文也。次引傳曰，顏師古初未註明何人所作。今觀夏侯勝引洪範五行傳以對張安世，則武帝末已有是書，不自劉向始也。漢代言陰陽災異者，惟眭孟與勝同時。其餘京房翼本劉向谷永李尋解光等，皆在勝後。則勝所引，必非諸人所作也。在勝前者有董仲舒夏侯始昌。然仲舒之陰陽本之春秋，不出於洪範。今仲舒所著繁露具在，初無推演五行之處。至尚書雖自景帝時伏生所傳，而伏生亦未言洪範災異。其弟子作尚書大傳，亦無五行之說。惟夏侯始昌以尚書教授，明於陰陽，先言柏梁臺災日，至期果驗。自董仲舒韓嬰死後，武帝甚重始昌。然則勝所引洪範五行傳，蓋即始昌所作也。其後劉向又推演之成十一篇耳。

又按藝文志有劉向五行傳記十一卷。又有許商五行傳記一篇。公卿表永始三年詹事許商爲少府，綏和元年又由侍中光祿大夫爲大司農，其年又遷光祿勳。與向正同時。治大夏侯尚書，其弟子



顯於莽朝。向歆父子言五行，本之尚書家，原自夏侯始昌，固得與許氏之學相通矣。

又按漢書眭孟等傳贊曰：「漢興，推陰陽言災異者，孝武時有董仲舒、夏侯始昌，昭宣則眭孟、夏侯勝，元成則京房、翼奉、劉向、谷永，哀平則李尋、田終術。」此其納說時君，著明者也。察其所言，彷彿一端，假經設說，依託象類，或不免乎僣則屢中。」今按向等之言陰陽災異，實開以後新莽符命之漸。雖用意不同，然學風則一，可辨而知也。

又僞經攷謂向時無古文，此言成帝觀古文，是欲僞竄者。余謂西漢人言古文，正謂古籍耳，詩書皆古文也。凡史記所稱古文諸條，均可以此意解。康崔不識，以古文為指劉歆爭立諸經之專名，因疑為盡欲僞竄矣。

陽朔二年，戊戌。(二三)

向年五十七歲，上論王氏封事。

向傳：時上無繼嗣，政由王氏，災異浸甚。向雅奇陳湯智謀，與相親友，獨謂湯曰：「災異如此，而外家日甚，其漸必危劉氏。吾幸得同姓末屬，累世蒙漢厚恩，身為宗室遺老，歷事三主，上以我先帝舊臣，每進見常加優禮，吾而不言，孰當言者？」向遂上封事極諫。書奏，天子召見向，歎息悲傷其意，謂曰：「君且休矣，吾將思之。」

補注：王先謙曰：通鑑載此疏於陽朔二年。

按：疏中云：『大將軍秉事用權，五侯駟奔僭盛，並作威福，擊斷自恣。』陽朔元年王章見殺，四年王鳳卒。通鑑此疏載於二年，情事恰符。梅氏表失載。

又按：疏云：『內有管蔡之萌，外假周公之論。』則其時王氏專政，已以周公爲說。谷永杜欽之徒，言事

涉王氏，亦屢及周公。僞經攷謂欲作僞經，移孔子爲周公。然則今文經生乃不知周公耶？是時欲

僞經未出，何以已有假周公之論者？

以向爲中壘校尉。

按：據向傳，向爲中壘校尉在上封事後，蓋在今年。梅表爲中壘校尉在元延元年，亦失之。

李尋傳：成帝時，齊人甘忠可詐造天官歷，包元太平經十二卷，以言漢家逢天地大終，當更受命於天。天

帝使真人赤精子下教我此道。忠可以教重平、夏賀良、容丘丁、廣世、東郡郭昌等。中壘校尉劉向奏忠

可假鬼神罔上惑衆，下獄治服，未斷病死。賀良等以不敬論。

按：觀忠可之行，僞以殺身，可見當時尊信陰陽家終始五德說之盛，亦見其時正有漢家歷數當終之說。

否則可忠雖愚妄，亦何從憑空造爲此等之見耶？其事未知在何年，向既爲中壘校尉，斷當在此後。

陽朔三年己亥（三三）

八月，王鳳卒。九月，以王音爲大司馬。

莽年二十四，爲黃門郎，遷射聲校尉。

莽傳：陽朔中，世父大將軍鳳病，莽侍疾，親嘗藥，亂首垢面，不解衣帶連月。鳳且死，以託太后及帝，拜爲黃門郎，遷射聲校尉。

歆傳：莽少與歆俱爲黃門郎，重之。

按：莽歆關係始此。

永始元年，乙巳。(二六)

向年六十四歲，上疏諫起延陵。

向傳：久之，營起昌陵，數年不成，復還歸延陵，制度奢。向上疏諫。上甚感向言而不能從其計。

補注：王先謙曰：成帝以渭城延陵亭部爲初陵，在建始二年。以新豐戲鄉爲昌陵縣，在鴻嘉元年。罷

昌陵，反故陵在永始元年。反故陵即此傳所云復還歸延陵也。反故陵後制度仍奢，故向上此疏。

未云：『初陵之撫，宜從公卿大臣之議。』明向此疏諫延陵制度之奢，非諫昌陵也。谷永傳云：『五

年不成而後反故，又廣肝營表，發人家墓，斷截骸骨，揚尸柩，百姓財竭力盡，愁恨感天。』又云：『且寢

初陵之作，止諸營繕宮室，』與向此時進諫事可互證。漢紀通鑑並載此疏於永始元年罷昌陵以前，

以爲向諫昌陵，誤矣。

按成帝紀：永始元年秋七月，詔曰：『朕過聽將作大匠萬年言，昌陵三年可成，作治五年，天下虛耗，百姓

罷勞，客土疏惡，終不可成，朕惟其難，怛然傷心。其罷昌陵及故陵。』補注：陳景雲曰：『及，當作反。』

先是劉向諫昌陵事有還復故陵之請，而次年詔書侍中衛尉長數自宜早止徙家反故處。故處即故陵也。反故陵謂仍還渭城延陵。按向自諫延陵，非請反延陵也。陳說亦誤，補注未加辨正。

又按向疏文云：

……王者必通三統，明天命所授者博，非獨一姓也。……是以富貴無常。不如是，則王公其何以戒慎，民萌何以勸勉？……自古及今，未有不亡之國也。

其言深切，發明天命非獨一姓之義，實當時見解也。經生其抱之。其先公羊家三統受命之說，漢廷以之誇符瑞，飾太平。至是漢德日衰，乃以警庸主，而轉為新莽斬榛莠，除先道焉。其後谷永亦善言之，固不徒眩蓋甘夏有此說也。

向為列女傳新序說苑。

向傳：向賸俗彌奢淫，而趙衛之屬起微賤，踰禮制。（趙皇后昭儀衛婕妤）向以為王教由內及外，自近者始，

故採取詩書所載賢妃貞婦興國顯家可法則，及孽嬖亂亡者，序次為列女傳，凡八篇，以戒天子。及采傳記行事著為新序說苑，凡五十篇，奏之。數上疏言得失，陳法戒，書數十上，以助觀覽，補闕遺。上雖不能盡用，然內嘉其言，常嗟嘆之。

補注：王先謙曰：曾發云：列女傳稱八篇而略書及崇文總目稱十五篇，曹大家注。非向書本然也。

按初學記卷二十五引別錄曰：臣向與黃門侍郎散所校列女傳種類相從為七篇，是向輯此書，散亦助

之矣。

又補注，沈欽韓曰：新序三十篇，說苑二十篇，案說苑本有劉向奏上言，所校中書說苑雜事及臣向書民間書校讎，其事類衆多，章句相溷，除去複重，更造新事，則此二書舊本有之，向重爲訂正，非親自其手也。

五月，封舅曼子王莽爲新都侯，遷騎都尉光祿大夫侍中。莽時年三十。

莽傳：叔父成都侯商上書願分戶邑封莽，及長樂少府戴崇、侍中金涉、胡騎校尉箕闓、上谷都尉陽竝、中郎陳湯，皆當世名士，咸爲莽言。上由是賢莽。永始元年，封莽爲新都侯，遷騎都尉光祿大夫侍中。宿衛謹飭，爵位益尊，節操愈謙。散輿馬衣裘，振施賓客，家無所餘。收贖名士，交結將相卿大夫，故在位更推薦之。

永始二年，丙午。(一五)

正月，王音卒，三月，以王商爲大司馬。

十一月，翟方進爲相。

李尋傳：尋治尙書，與張子儒、鄭寬中同師。(齊召南曰：據儒林傳乃小夏侯也。)寬中等守師法，尋獨好洪範災異，又學天文月令，事丞相翟方進。方進亦善星歷，除尋爲吏。

永始三年，丁未。(一四)

向年六十六。

冬十月，以劉向言復甘泉泰畤，汾陰后土，及雍五畤，陳寶祠，長安及郡國祠，著明者皆復之。

郊祀志：匡衡坐事免官爵，衆庶多言不當變動祭祀者。又初罷甘泉泰畤，作南郊日，大風壞甘泉竹宮，拔

折時中樹木十圍以上百餘。天子異之，以問劉向。對曰：

家人尚不欲絕種祀，况於國之神寶舊時？且甘泉汾陰及雍五畤始立，皆有神祇感應，然後營之……

武宣之世……神光尤著。祖宗所立神祇舊位，誠未易動。及陳寶祠自秦文公至今七百餘歲矣。

漢興，世世常來，光色亦黃，長四五丈，直祠而息，音聲砰然，野雞皆雊……此陽氣舊祠也。及漢宗廟

之禮，不得擅議，皆祖宗之君與賢臣所共定。古今異制，經無明文，至尊至重，難以疑說正也。前始納

禹之議，後人相因，多所動搖。易大傳曰：『評神者殃及三世，』恐其咎不獨止禹等。

上意恨之。後上以無繼嗣故，令皇太后詔復甘泉泰畤，汾陰后土如故。及雍五畤，陳寶祠在陳倉者，天

子復親郊禮如前。又復長安雍及郡國祠，著明者且半。

按志又云：元帝好儒，貢禹、韋玄成、匡衡等相繼爲公卿，禹建言漢家宗廟祭祀多不應古禮，上是其言。

後韋玄成、匡衡皆承禹意持論，故向言及之。向雖精忠，其識不超，如此等處大可見矣。其後建平三

年，劉歆等重申匡衡議，復長安南北郊。父子之間，學有異同，不能謂凡向者皆是，凡歆則盡非也。

十一月，尉氏男子樊並等謀反，誅。

儒林傳：世所傳尚書百兩篇者，出東萊張霸，分析今二十九篇以爲數十，又采左氏傳書序爲作首尾，凡百二篇，篇或數簡，文意淺陋。成帝時，求其古文者，霸以能爲百兩徵。以中書校之，非是。霸辭受，父有弟子尉氏樊並。時太中大夫平當，侍御史周敞勸上存之。後樊並謀反，乃黜其書。論衡佚文篇，孝成皇帝讀百篇尚書，博士郎吏莫能曉，知徵天下能爲尚書者。東萊張霸通左氏春秋，案百兩序，以左氏訓詁造作百二篇，具成奏上。成帝出秘尚書以校考之，無一字相應者。下霸於吏。成帝奇霸才，赦其辜，亦不滅其經，故百二篇書傳在民間。

按：張霸獻百兩偽書，其時的在何年不可考。公卿表平當以永始二年自長信少府爲大鴻臚，其爲太中大夫給事中，尚在爲長信少府之前，推其事當在陳農求遺書以後十年間。可證是時確有左氏書序，故竊資以爲偽。偽經考謂竊采左氏傳書序爲作首尾者，實則欲采竊偽書而作書序，並竄之入左氏耳。張霸偽書，當時已盡人知之，劉歆雖愚，其徧偽羣經，固已無微不至，何至重借張霸之偽以自操己偽？康氏不如謂張霸百兩篇亦欲偽造，見歆前已有竊左氏傳書序爲偽者，使人信其所僞左氏傳書序之真。如此爲說，曲折可喜，遠勝康氏今說之顯爲曲強也。又儒林傳實誼爲左氏傳訓故。觀於王氏論衡，則誼有訓詁之書亦信。

元延元年己酉。(二)

七月，星孛東井。谷永言災異之意。

谷永傳：元延元年，爲北地太守。時災異尤數，永當之官，上使衛尉滄于長受永所欲言。永對曰：

……臣聞天生蒸民，不能相治，爲立王者以統理之。方制海內，非爲天子，列土封疆，非爲諸侯，皆以爲民也。垂三統，列三正，去無道，開有德，不私一姓。明天下乃天下之天下，非一人之天下也。王者躬

行道德，承順天地……則卦氣理效，五微時序……符瑞並降，以昭保佑。失道妄行，逆天暴物……則

卦氣悖亂，咎徵著郵，上天震怒，災異婁降……終不改寤，惡洽變備，不復譴告，更命有德……加以

功德有厚薄，期質有修短，時世有中季，天道有盛衰。陛下承八世之功業，當陽數之標季，涉三七之節

紀，遭无妄之卦運，直百六之災厄，三難異科，難焉同會……積德隆善，懼不克濟。

按：永傳稱其「於天官京氏易最密」，故善言災異。甘忠可夏賀良之徒，方以推運數見誅，而永之言

又如此。此自元成以來一時學者意見，鼓盪蘊積，遂召莽篡。而欲維之徒，後世所譏爲武臣莽大

夫者，彼固自有其見解。谷永之言雖涉荒誕，而發明天下不私一姓之義，深切著明，固非後世拘儒所

與知也。

又按：三七謂二百十歲，自漢開國至是已近。无妄按京房六日七分圖，爲九月卦，亦所謂陽數之標季

也。故京氏易以爲大旱之卦，萬物皆死，無所復望。（見周易集解）百六者，律曆志初入元百六陽九，

蓋亦陽數已極，例有災厄之歲。今自武帝太初改曆，至是已踰九十年，適近百六災歲也。九世當陽

數標季，爲一難；自漢開國以來二百一十歲，適合三七，七亦陽數，其運三終，爲二難。又自漢武改歷紀



元至是近百六，又值陽九之厄，爲三難。三難異科而同會，雖隆德積善，猶懼不克濟，則歷數已終，大命

莫續矣。谷永所言，可徵當時運數論所持理由之一斑。又路溫舒傳：溫舒從祖父受歷數天文，以爲

漢厄三七之間。上封事以豫戒。成帝時，谷永亦言如此。及王莽篡位，欲章代漢之符，著其語。溫

舒封事尙在谷永前，漢書既不著，今亦無可詳定矣。

十二月，王商卒，以王根爲大司馬。

元延二年庚戌。（一一）

正月，行幸甘泉，郊泰畤。

楊雄奏甘泉賦，時年四十三。

雄傳：孝成帝時，客有薦雄文似相如者，上方郊祠甘泉泰畤汾陰后土，以求繼嗣，召雄待詔承明之庭。正

月，從上甘泉還，奏甘泉賦以風。

按：楊雄答劉歆書云：「雄始能草文，先作縣邸銘，王伾頌，階闈銘及成都城四隅銘。蜀人有楊莊者爲

郎，誦之於成帝，成帝好之，以爲似相如，雄遂以此得見。」此言客即楊莊也。

又班氏贊曰：初，雄年四十餘，自蜀來游京師，大司馬車騎將軍王音奇其文雅，召以爲門下史。薦雄待

詔歲餘，奏羽獵賦，除爲郎，給事黃門，與王莽、劉歆並。

補注：錢大昕曰：雄以天鳳五年卒，年七十一，則成帝永始四年，年始四十有一，而王音之薨乃在永始二

2. 楊雄傳 187

年正月，使果爲音所薦，則遊京師之年尙未盈四十也。

宋祐曰：通鑑考異云：雄自序云上方郊祀甘泉時，召雄待詔承明之庭，奏甘泉賦，其十二月奏羽獵賦，事在元延元年，時王音卒已久，蓋王根也。

周壽昌曰：成帝即位，雄甫二十二歲，陽朔三年王音拜大司馬，雄年三十二，永始二年音薨，雄年三十九，與書中所云四十餘自蜀游京師爲王音門下史語不合。案古四字作三，傳寫時由三字誤加一畫，應正作三十餘始合。

按：雄自以楊莊之薦召見，待詔歲餘而賦羽獵，則其來京師在元延元年，正雄之四十二歲也。班氏謂雄四十餘自蜀游京師，待詔歲餘而奏羽獵，始可信，謂其爲王音門下史則誤。錢氏周氏謂雄游京師年未滿四十，考異謂王音乃王根之誤，皆失之。

三月，行幸河東，祠后土。

揚雄上河東賦。

雄傳：其三月，將祭后土，上乃帥羣臣，橫大河，浚汾陰，既祭，……還上河東賦以勸。冬，行幸長楊宮，從胡客大校獵。

揚雄上羽獵賦。除爲郎。

雄傳：其十二月，羽獵，雄從，……故聊因校獵賦以風。

補注，沈欽韓曰：李善注甘泉賦引七略曰：『甘泉賦，永始三年正月待詔臣雄上。』漢書三年無幸甘泉之文，疑七略誤也。愚案成帝紀，永始四年正月，元延二年正月，四年正月，俱有行幸甘泉事。據此傳下云，其三月將祭后土，其十二月羽獵，不別年頭，則為一年以內之事矣。奏甘泉當在元延二年，與紀文方合。

又曰：文選注引七略曰：『羽獵賦，永始三年十二月上。』案帝紀當在元延二年。

按永始二年王音卒，李善所見七略自據漢書雄在音門下歲餘而奏羽獵，故以為永始三年。不悟漢書自誤，不可據，則李引七略非真歛物矣。

又按：雄與劉歆書云：雄為郎之歲，自奏少不得學而心好沈博絕麗之文，願不受三歲之奉，且休脫直事之繇，得肆心廣意以自克就。有詔可不奪奉，令尙書賜筆墨錢六萬，得觀書於石室。其時劉向尙未死，劉歆未專校書之任，雄已得觀石室書。其後歆果編為羣經，子雲不應無知。

元延三年，辛亥。(一〇)

正月，蜀郡岷山崩，雍江。

向年七十歲。上奏論災異事。

向傳：元延中，星孛東井，蜀郡岷山崩，雍江，向惡此異，懷不能已，復上奏。然終不能用。向每召見，自謂得信於上，故常顯謚宗室，譏刺王氏及在位大臣，其言多痛切，發於至誠。上欲用向為九卿，輒為王氏居位。

者及丞相御史所持，故終不遷。

按荀悅漢紀，向上奏在元年四月，通鑑亦在元年。

秋，校獵長楊射熊館。

揚維上長楊賦。

維傳：明年，（承上羽獵賦言）上將大誇胡人以多禽獸，秋，命右扶風發民入南山……捕熊羆豪豬虎豹……

輸長楊射熊館……令胡人手搏之……上親臨觀……雄從……還上長楊賦。

補注：錢大昕曰：此傳皆取子雲自序，與本紀叙事多相應……此年秋復幸長楊射熊館，則本紀無之。

蓋行幸近郊射獵，但書最初一次，餘不盡書耳。但二年校獵無從胡客事，至次年乃有之，并兩事為一，

則紀失之也。戴氏震以本紀元延三年無長楊校獵事，斷為傳誤，不知羽獵長楊二賦元非一時所作，

羽獵在元延二年之冬，長楊則三年之秋，子雲自序必不誤也。

又李善文選注引七略云：「長楊賦，綏和元年上。」沈欽韓曰：疑七略編當時文，不當有失。或維止

據奏御之日，秘書典校則憑寫進之年，故參差先後也。

按沈氏此說，可解於長楊之誤後至綏和元年，然甘泉之誤前為永始三年者，此說又不可通。止據維

傳為定，可無強解也。沈氏又謂羽獵長楊二賦均是二年冬事，而傳次序一在當年，一在明年，蓋以上

賦之先後為次。羽獵賦逆作在行幸長楊之前，及維從幸長楊，親觀搏獸，歸奏長楊賦在明年。此說

亦勉強，今依錢氏。

任宏爲太僕。

百官表，護軍都尉任宏，偉公爲太僕，二年徙。

按：宏即校中秘兵書者。

綏和元年，癸丑。(八)

二月，封孔吉爲殷紹嘉侯。三月，進爵爲公，及周承休侯皆爲公。

成帝紀：詔曰：蓋聞王者必存二王之後，所以通三統也。

補注：錢大昕曰：王者存二王之後，並當代爲三。漢承周，周承殷，故以殷周爲二王後，並漢爲三代也。

按：此皆漢儒自元成以下追古禮薄秦制之徵。

又按：其議發於匡衡、梅福。衡事見前。福傳：成帝時，福上書議封孔子子孫爲殷後，至是推迹古文，以

左氏殺梁世本禮記相明，遂下詔封孔子世爲殷紹嘉公。漢廷據左氏立制事始此。梅福譏切王氏，

至元始中，王莽顯政，福一朝棄妻子去九江。然亦引左氏建議，明左氏非出劉歆僞撰，亦不爲新莽專

造矣。且通三統本公羊家說，而推迹及於左氏殺梁，當時所謂今古文界限者又安在？

又按：崔適春秋復始謂梅福所上書引春秋經曰：宋殺其大夫，殺梁曰其不稱名字，以其在祖位尊之也，

是爲引殺梁氏之始，去河平三年劉歆始校書時十八年矣。歆所造僞書已出故也。崔氏既謂古文

爲劉歆雜取傳記而造，而梅福明稱推述古文，以左氏殺梁世本禮記相明，乃不得不謂殺梁亦劉歆造。遂竝不信儒林傳載武宣兩世公殺爭論事，謂直如捕風捉影。然河平三年始校書，明是劉向，非歆也。即謂歆亦預聞，一時同校者多矣，歆豈得遽肆其僞？且河平三年，歆豈已逆知王莽後將篡漢，遂急急爲之僞造古文耶？此等盡可不辨，然世竟多信者，則亦不得不辨耳。

四月，改御史大夫爲大司空。  
何武傳：成帝欲修辟雍，通三公官，即改御史大夫爲大司空。

按，據朱博傳，其議發於何武，亦博秦制追古禮之一徵，爲莽歆新政先聲。  
十月，大司馬王根病免。

十一月，衛尉滄子長有罪下獄死。

外戚恩澤侯表，定陵侯滄子長，綏和元年坐大逆下獄死。

按：翟方進傳：滄子長陰事發，下獄，方進奏劾紅陽侯王立，並及其黨友，奏中有云：

昔季孫行父有言曰：『見有善於君者，愛之若孝子之養父母也。見不善者，誅之若鷹鷂之逐鳥。』

師古曰：事見左氏傳。補注周壽昌曰：

案西漢文中無引左氏者，獨方進奏中引此數句，緣方進好爲左氏學。  
韋賢傳中始見劉歆等引左

氏傳，此尙在前也。

今按張敞引左氏尤在前，而方進之傳左氏有明證矣。必如康說，以漢書全成欽手，則此奏亦欽偽造以欺後世。然崔氏史記探源已自不信漢書成於劉歆之論。則歆之左氏自有淵源，非可誣矣。

莽年三十八，爲大司馬。

莽傳：時太后姊子淳于長以材能爲九卿，先進在莽右。莽陰求其罪過，因大司馬曲陽侯根白之，長伏誅，莽以獲忠直。根因乞骸骨，薦莽自代，上遂擢爲大司馬。莽既拔出同列，繼四父而輔政，欲令名譽過前人，遂克己不倦，聘諸賢良以爲椽史，賞賜邑錢，悉以享士。愈爲儉約。母病，公卿列侯遣夫人問疾，莽妻迎之，衣不曳地，布蔽膝，見之者以爲僮使，問知其夫人，皆驚。

按：莽在當時，敢顯白淳于長之罪，與其後誅董賢，皆快人心，振綱紀，見風節，警謇忠直之度，未必不爲同時所折服。異代爲史，則莽乃篡臣，必曰：「陰求其罪過。」然則豈淳于長之罪固不爲當時所知耶？且漢史亦已列之佞幸矣，其爲罪過何俟陰求？又曰：「莽心害長寵。」（見表傳）曰：「莽以獲忠直。」何以知莽之白長罪必爲害其寵？何以言莽之白長罪必非真忠直？及其位高益恭，克己守儉，則曰：「欲令名譽過前人。」無所往而進於貶，此自史臣常例。深心若於實事之與虛文，分別而觀之可也。

十二月，罷部刺史，更置州牧，秩二千石。

何武傳：武爲九卿時，奏言宜置三公官，又與方進共奏罷刺史，更置州牧。

朱博傳：何武爲大司寇，又與方進共奏言：

古選諸侯賢者，以爲州伯。書曰：『咨十有二牧。』所以廣聰明，燭幽明也……請罷刺史，更置州牧，以應古制！

按：據此知當時自有十二州之說矣。偽經考謂古皆言九州，未有言十二州者。欲多以漢制爲古制，五色之帝，郊祀諸星皆然。漢有十三州，故亦以古爲有十二州也。堯典十二州三字，必爲古文家竄改。尚書大傳有兆十有二州說，或更追改者歟？史記五帝本紀，漢書谷永傳永之對，皆有十有二州之說，皆竄改者。不悟此文亦當時已有十有二州說之證。豈翟何原奏及其後朱博之議，皆欲憑空僞撰以欺後世者耶？其不惜蔑視真史，以逞胸臆如此。且欲既處處僞竄，何以於其所獨手僞造之周禮（此據康說耳）職方氏亦僅言九州，不明言十二州耶？且欲之徧僞諸經，果何爲者？此謂其多以漢制爲古制，他處又謂其多僞古制改漢制，兩事絕不同，各就所便爲說，豈復有可信之地耶？又按：何武翟方進皆治古文，通左氏，其學風蓋承王章而啓莽歟。改易官名以慕古昔，蓋亦新政之先聲也。

向年七十二，說興辟雍。即以是年卒。

禮樂志：成帝時，隸爲郡於水濱，得古磬十六枚。劉向因是說，上宜興辟雍，設庠序，陳禮樂，降雅頌之聲，盛揖讓之容……『或曰不能具禮，禮以養人爲本，如有過差，是過而養人也。刑罰之過，或至死傷，今之



刑，非暴陶之刑也，而有司請定法，筆則筆，削則削，救時務也。至於禮樂，則曰不敢，是敢於殺人，不敢於養人也。爲其俎豆筦弦之間小不備，因是絕而不爲，是去小不備而就大不備，惑莫甚焉。……夫承千歲之衰周，繼暴秦之餘敝，民漸漬惡俗，貪饕險詖，不閑義理，不示以大化而猶欲以刑罰終已不改。……初，叔孫通將制定禮儀，見非於齊魯之士，然卒爲漢儒宗，業垂後嗣，斯成法也。……成帝以向言下公卿議，會向病卒，丞相大司空奏請立辟雍。案行長安城南，營表未作，遭成帝崩，羣臣引以定諡。及王莽爲宰衡，欲燬衆庶，遂興辟雍，因以篡位，海內畔之。

按向傳云：向年七十二卒，卒後十三歲而王氏代漢，則向卒當在今年。成帝崩在明年三月。其二月，

翟方進卒。孔光傳：丞相方進薨，召左將軍光當拜，已刻侯印，書贊上，崩即其夜於大行前拜受丞相

博山侯印綬，則是方進既卒，成帝未崩，其間未有丞相。禮樂志謂向病卒，丞相大司空奏請立辟雍，此

丞相當爲方進，而向之病卒，明在方進卒前也。禮樂志又云：成帝以向言下公卿議，會向病卒。夫下

其議以及於病卒，向之卒以及於丞相大司空之請，又及於丞相之卒，其間皆需時。方進卒在明年二

月，向卒定在今年矣。何武傳：成帝欲修辟雍，通三公官，即改御史大夫爲大司空。改三公官名，其議

發自何武，或本與向請修辟雍同時，故史連緒爲說。則向之請修辟雍，或者尙在今年春夏之間耶？

又按：時學者可分兩派，一好言災異，一好言禮制。言災異者，上本之天意。言禮制者，下揆之民生。

京房翼奉劉向谷永李尋之徒言災異，貢禹韋玄成匡衡翟方進何武之徒言禮制。雖不盡然，大較如

是。向之晚年，議興辟雍，亦昌言禮樂矣。王吉貢禹之言禮，皆主儉約而重民生。向言教化，又微不同。蓋仍是武宣一脈。莽欲新政，托於符命，則言災異之變也。其措施多慕古昔，切民事，則言禮制之裔也。然亦盛誇飾，兼襲武宣遺風。史言王莽興辟雍，欲燿衆庶，必謂成帝劉向之意乃在美教化，此又何以知之？棄其虛文，循其實跡，則莽欲興辟雍，其議端自劉向開之。

綏和二年，甲寅（七）

二月，翟方進卒。

方進傳：綏和二年春，熒惑守心，李尋奏記言：『應變之權，君侯所自明。……萬歲之期，近慎朝暮。……』

大責日加，安得但保斥逐之勳。……方進憂之，不知所出。會郎貴麗善爲星，言大臣宜當之。上乃

召見方進，還歸，未及引決，上遂賜冊曰：『……惟君登位。……十年，災害並臻。……其咎安在？使尚書令

賜君上尊酒十石，養牛一，君審處焉。』方進即日自殺，上秘之。……天子親臨，弔者數至，禮賜異於他

相故事。諡曰恭侯。

按：漢儒言災異，其流弊所及至於如是。天子殺大臣以應星變，學者亦能預言其禍以爲先見奇中。

無有能知其非者。劉向論政，率本災異。初元二年冬地震，向上變事，遂以見勅，蕭望之自殺。永光

元年夏寒，日青無光，弘恭石顯之徒皆言周堪張猛用事之咎，堪猛皆左遷。我得以災異推之人，人亦

得以災異歸之我，向言災異之效亦可睹矣。方進好天文星曆，厚李尋，卒亦死於災異。災異進而爲

符命，莽遂以篡漢。此自漢儒學風如此，豈亦劉歆一人所僞者？

又方進傳：方進雖受穀梁，然好左氏傳，天文星歷。其左氏則國師劉歆，星歷則長安令田終術師也。厚李尋，以爲議曹。

按：康氏謂翟方進傳左氏皆出劉歆僞托。然方進子翟義反莽見誅。莽發其父方進及先祖家，夷滅

三族，誅及種嗣。歆既僞經以媚莽，假托傳授，何以托之當時所謂反虜逆賊耶？此云國師劉歆，長安

令田終術，國師之稱，莽朝乃有。班史何以據莽官稱之？此語或非班自造，蓋襲新朝人語耳。史稱

田終術史記多有續撰，揚雄史岑等皆仕新朝，此語豈本諸揚史諸人書耶？田終術見莽傳，與泉陵侯

劉慶，前輝光謝驚，同造居攝之助。又見李尋傳贊，亦好推陰陽，言災異者也。

三月，成帝崩。四月，哀帝即位。

莽舉歆爲侍中，遷光祿大夫，復領五經。

歆傳：哀帝初即位，大司馬王莽舉歆宗室有材行，爲侍中太中大夫。遷騎都尉奉車光祿大夫，賞幸，復領

五經，卒父前業。歆乃集六藝羣書，種別爲七略。

按歆傳：向死後，歆復爲中壘校尉，下接哀帝初即位云云，歆爲中壘校尉已在哀帝崩後，此特提先言之，

非向死歆即爲中壘校尉也。太中大夫秩比二千石，光祿大夫秩比二千石，中壘校尉爲正二千石。倘

歆先已爲中壘校尉，亦不俟莽薦再爲太中大夫矣。藝文志：『會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉

欲卒父業，亦其時未爲中壘校尉之證。

藝文志：向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉欲卒父業。

欲於是總羣書而奏其七略。故有輯略，有六藝

略，有諸子略，有詩賦略，有兵書略，有術數略，有方技略。

按：通鑑云，凡書六略，三十八種，五百九十六家，萬

三千二百六十九卷。

隋志：哀帝使欲嗣父之業，乃徙溫室中書於天祿閣上。

欲遂總括羣書，撮其指要，著爲七略。

按：天祿閣即新莽時揚子雲校書處也。

六月，詔罷樂府。

哀帝紀：詔曰：鄭聲淫而亂樂，聖王所放，其罷樂府。

按：漢自元成以下，儒者言禮制，美古昔，於武宣所興頗有矯革。樂府立於武帝元狩三年，王吉貢禹每

以爲言，至是乃廢。

詔議田宅奴婢限列。

哀帝紀：詔曰：

制節謹度，以防奢淫，爲政所先。……諸侯王列侯公主吏二千石及豪富民，多畜奴婢，田宅亡限，與民

爭利，百姓失職，重困不足。其議限列！

有司條奏：

諸王列侯得名田國中，列侯在長安及公主名田縣道，關內侯吏民名田，皆無得過三十頃。諸侯王奴婢二百人，列侯公主百人，關內侯吏民三十人。年六十以上，十歲以下，不在數中。賈人皆不得名田爲吏。

犯者以律令。諸名田畜奴婢過品，皆沒入縣官。

齊三服官諸官織綺繡難成，害女紅之物，皆止無作輸。

除任子令及誹謗詆欺法。

掖庭宮人年三十以下，出嫁之。官奴婢五十以上，免爲庶人。

禁郡國無得獻名獸。

益吏三百石以下奉。

察吏殘賊酷虐者以時退。

有司無得舉赦前往事。

博士弟子父母死，子寧三年。

按：除任子令，其議創自王吉。止齊三服官作輸，出嫁掖庭宮人，免官奴婢爲庶人，賈禹皆已言之。制

節謹度，追復古禮以卹民生，自元帝以來，王貢輩匡諸儒迭唱之，而今乃見諸詔令也。

食貨志：哀帝即位，師丹輔政，建言

古之聖王莫不設井田，然後治乃可平。孝文皇帝承……兵革之後……務勸農桑，帥以節儉，民始充實，未有并兼之害。故不爲民田及奴婢爲限。今累世承平，豪富吏民營數巨萬，而貧弱愈困。蓋君子爲政，貴因循而重改作。然所以有改者，將以救急也。亦未可詳，宜略爲限。

天子下其議。丞相孔光、大司空何武奏請

諸侯王列侯皆得名田國中。列侯在長安，公主名田縣道，及關內侯吏民名田，皆毋過三十頃。諸侯

王奴婢二百人。列侯公主百人。關內侯吏民三十人。期盡三年，犯者沒入官。

時田宅奴婢，賈爲減賤。丁傅用事，董賢隆貴，皆不便也。詔書且須後，遂寢不行。

王嘉傳：嘉以日食上封事，云：詔書罷苑而以賜賢二千餘頃，均田之制從此墮壞。

按：此均一事而叙述彼此有詳略也。其事實主於王莽。莽以七月罷就第，此事在六月，莽猶未去，當

國。莽傳：始建國元年下詔，禁買賣田宅奴隸，有云：『予前在大麓，始令天下公田口井，時則有嘉禾之

祥，遭反虜逆賊且止。』其事他無可徵，疑卽指此言也。則莽之抱此政策久矣。

補注：何焯曰：『哀帝行限田之制，本善。王莽之行公田，蓋務以薪勝而致不便於民也。』人之以成

敗好惡論人者，率如此矣。

七月，大司馬王莽病免，以師丹爲大司馬。莽時年三十九。

莽傳：莽輔政歲餘，成帝崩，哀帝卽位，尊皇太后爲太皇太后。太后詔莽就第，避帝外家。莽上疏乞骸骨。

哀帝遣尙書令詔莽，又遣丞相孔光等白太后。太后復令莽視事。時哀帝祖母定陶傅太后母丁姬在，高昌侯董宏上書言，丁姬宜上尊號。莽與左將軍師丹共劾宏。後日，未央宮置酒，內者令爲傅太后張帳坐於太皇太后坐旁。莽責內者令撤去，更設坐。傅太后大怒，怨恚莽。莽復乞骸骨，罷就第。公卿大夫多稱之。

師丹傳：哀帝即位，爲左將軍，賜爵關內侯，食邑，領尙書事。遂代王莽爲大司馬，封高樂侯。外戚恩澤，侯表高樂節侯師丹，綏和二年七月庚午封，一年，建平元年坐漏泄免。

按：據此，師丹在七月代莽爲大司馬封侯前，不得稱輔政。食貨志限田之議，明出王莽而班史誤記，否亦莽之授意者歟？

傅喜傳：上既聽莽退，衆庶歸望於喜。喜執謙稱疾。傅太后不欲令喜輔政。上於是用左將軍師丹。賜喜以光祿大夫養病。大司空何武，尙書令唐林，皆上書言喜。

按：何武唐林上書有云：「魯以季友治亂，楚以子玉輕重。」此亦據左氏。史稱何武與翟方進交志相友，宜亦及見左氏矣。

丞相孔光，大司空何武奏議宗廟迭毀之次。

韋玄成傳：哀帝即位，丞相孔光，大司空何武奏言，「永光五年制書，高皇帝爲漢太祖，孝文皇帝爲太宗，建昭五年制書，孝武皇帝爲世宗。損益之禮，不敢有與……迭毀之次，當以時定……臣請與羣臣雜

議。』奏可。於是光祿勳彭宣，詹事滿昌，博士左咸等五十三人，皆以爲『濫祖宗以下，五廟而迭毀。後雖有賢君，猶不得與祖宗並列。……孝武皇帝雖有功烈，親盡宜毀。』太僕王燁，中壘校尉劉歆議曰：

『……孝武皇帝……南滅百粵，……北攘匈奴，……東伐朝鮮，……西伐大宛，……四垂無事。斥地遠境，起十餘郡。功業既定，……富實百姓。……又……興制度，改正朔，易服色，立天地之祠，建封禪，殊官號，存周後，定諸侯之制。……中興之功，未有高焉者也。高帝建大業爲太祖，孝文皇帝德至厚，爲文太宗，孝武皇帝功至著，爲武世宗，此孝宣皇帝所以發德音也。禮記王制及春秋穀梁傳，天子七廟，諸侯五，大夫三，士二。……春秋左氏傳曰：名位不同，禮亦異數，自上以下，降殺以兩，禮也。七者其正法，數可常數者也。宗不在此數中，宗變也。爲有功德則宗之，不可預爲設數。故於殷太甲爲太宗，太戊曰中宗，武丁曰高宗，周公爲毋逸之戒，舉殷三宗以勸成王。由是言之，宗無數也。……以七廟言之，孝武皇帝未宜毀。以所宗言之，則不可謂無功德。……臣愚以謂孝武皇帝功烈如彼，孝宣皇帝崇立之如此，不宜毀。』

上覽其議而從之，制曰：『太僕燁，中壘校尉歆議可。』

按王燁，莽之從弟，史稱其爲人修飭，爲太皇太后所信愛。歆辭此奏，已引春秋左氏傳，然據禮記王制及春秋穀梁傳而言七廟，引周公毋逸舉殷三宗，亦用今文之說。（詳見補注）烏見所謂欲奪今文而篡



孔子之統者。後人必謂今古文各自分家，不相混淆，然欲力爭立古文經博士，而奏書議禮乃復雜引今文。劉向治穀梁春秋，與公羊家廷辨，然其奏書封事亦屢引公羊爲說。前人本非有今古分家之見，誠如哀帝所謂欲廣道術則有之爾。自廖平以來，康崔之紛紛，盡無據之說也。

又按：毀廟之議發自貢禹，至是紛紛數復矣。當時議者率主毀武帝廟，蓋自元成以來言禮制者頗非孝武誇飾，亦一時學風然也。莽欲爲政，多採言禮制者邴民之意，然亦好鋪張太平，效法漢武。欲之此奏，亦見其一端。又歆復論毀廟失禮意，引周語稱春秋外傳，疑亦同時。及明年，歆遂請立左氏春秋。

又按：欲此時尙未爲中壘校尉，史文疑誤。

十月，師丹徙爲大司空。

百官公卿表：綏和二年十月癸酉，大司馬丹爲大司空，一年免。

傅喜傳：哀帝即位，明年正月，徙師丹爲大司空，而拜喜爲大司馬，封高武侯。

師丹傳：丹代王莽爲大司馬，月餘，徙爲大司空。

補注：宋祁曰：以外戚恩澤，侯表致之，丹爲大司馬，封高樂侯，在綏和二年七月，以傅喜傳致之，徙爲大司空，在明年正月，恐不當言月餘。

按：傅喜傳記喜封侯歲月，連文及丹。 丹徙大司空當據百官表在今年十月。自七月至十月極近，丹

傳因誤爲月餘也。

又按丹傳：上少在國，見成帝委政外家，王氏僭盛常內邑。卽位，多欲有所匡正。封拜丁傅，奪王氏權。丹自以師傅，居三公位，得言於上。上書言古者諒闇不言，聽於冢宰三年，無改於父之道……臣

聞天威不遠顏咫尺，願陛下深思先帝所以建立陛下之意。天威語見左傳九年傳。丹後雖抑劉歆建立左氏之議，然亦曾治其書，故引用及之。若左氏出歆僞，丹正可明發其奸，不僅以改亂舊章說矣。

哀帝建平元年乙卯。(六)

歆請建立左氏春秋，及毛詩，逸禮，古文尙書，移書讓太常博士。

歆傳：歆及向皆治易。宣帝時，詔向受穀梁春秋……及歆校秘書，見古文春秋左氏傳，歆大好之。時丞

相史尹咸，以能治左氏，與歆共校經傳。歆略從咸及丞相翟方進受，質問大義。初，左氏傳多古字古言，

學者傳訓故而已。及歆治左氏，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉……歆以爲左丘明好

惡與聖人同，親見夫子，而公羊穀梁在七十子後，傳聞之與親見之，其詳略不同。歆數以難向，向不能非

問也。然猶自持其穀梁義。及歆親近，欲建立左氏春秋及毛詩，逸禮，古文尙書，皆列於學官。哀帝令

歆與五經博士講論其義，諸博士或不肯置對。歆因移書太常博士責讓之……其言甚切，諸儒皆怨

恨。是時名儒光祿大夫龔勝，以歆移書，上疏深自罪責，願乞骸骨罷。及儒者師丹爲大司空，亦大怒，奏

歆改亂舊章，非毀先帝所立。上曰：『歆意欲廣道術，亦何以爲非毀哉？』歆由是忤執政大臣，爲衆儒

所訕，懼誅，求出補吏。爲河內太守，以宗室不宜典三河，徙守五原。後復轉在涿郡。歷三郡守。數年，以病免官。起家復爲安定屬國都尉。

儒林傳：王龔與奉車都尉劉歆共校書，及房鳳三人皆侍中。歆自左氏春秋可立，哀帝納之，以問諸儒，皆不對。歆於是數見丞相孔光，爲言左氏以求助。光卒不肯。惟鳳與許歆，遂共移書讓太常博士。大司空師丹奏歆非毀先帝所立。上於是出龔等補吏。龔爲宏農，歆河內，鳳九江太守，至青州牧。後書賈逵傳：建平中，侍中劉歆欲立左氏，不先暴論大義而輕移太常，恃其義長，詆挫諸儒。諸儒內懷不服，相與排之。孝哀皇帝重逆衆心，故出歆爲河內太守。

按：歆之移書，未定在何時。師丹爲大司空，至今年九月卽免，則歆之移書及其求出補吏均在九月之前，可斷言也。其自哀帝請立左氏諸書，則又在先。哀帝以問諸儒，歆又數見丞相，需時不暫，乃有移書太常之舉。向卒至今，纔踰一年。至莽之薦歆，得爲光祿大夫領校五經，則殆不出數月事也。僞經考：歆古文之學發端自左氏。左氏書藏秘府，人間不易見。自非史遷劉向之倫，不可得而讀也。漢世重六經，以春秋爲孔子筆削，尤尊之。於時公羊盛行，殺梁亦賴宣帝得立。歆思借以立異，校書時發得左氏國語，乃引傳解經，自爲春秋之一家。劉歆校書，爲王莽所舉。尹咸校數術，殆黨附於莽歟者。房鳳則王根所薦，王龔則外戚非經師也。是四人者共校書，鳳龔所校不知何書，尹咸校數術，其經術不如歆可知。歆又挾權寵，故房鳳王龔尹咸咸附之也。

按：莽薦歆爲侍中，後歆自得領校秘書，何以知歆之校書爲莽所舉？時莽已失職，漢廷亦絕無傾覆之象，豈莽之與歆已預定篡漢之謀，乃舉歆校書，徧僞羣經，以爲莽將來謀篡之地耶？尹咸爲更始子，更始治穀梁春秋，先於劉向。尹咸校數術，遠在河平時，與劉向同膺校書之命。史稱其治左氏，歆從受質問大義。何以知其經術之不如？史又明云咸以能治左氏，與歆同校經傳，又何以謂其尙校數術？房鳳爲王根所薦，然根與莽非同謀篡漢也，何以房鳳必黨於莽歆之僞局？王根外戚，何以必非經師？如馮野王亦外戚，必得謂其非經師耶？外戚非經師，宗室如向歆父子，又且爲非經師耶？且歆古文之學既爲借以立異，則初與王莽篡漢不涉，房鳳王龍又何以逆知其且將助莽而先黨附之？歆之在當時，寵或有之，權則微矣，舉朝怨訕，尹咸之徒又何爲而必附之耶？康氏之說，其逞臆無據，率如此矣。

僞經考又云：劉歆之僞古文，發源於左氏，成於周官，徧僞諸經爲之左證。

又云：歆以其非博之學，欲奪孔子之經而自立新說以惑天下。知孔子制作之學首在春秋，春秋之傳在公穀，公穀之法與六經通。於是思所以奪公穀者，求之古書，得國語，與春秋同時，可以改易竄附，於是毅然削去平王以前事，依春秋以編年，比附經文，分國語以釋經，而爲左氏傳。遭逢莽篡，更潤色其文以媚莽。因藉莽力，貴顯天下，通其學者以尊其書。證據符合，黨衆繁盛，雖有異勝師丹公孫祿范升之徒，無能搖撼。

按：左氏之與國語，洵爲一書歟，抑二書歟，此未可以一言決也。歆之引傳解經，亦歆獲睹中秘左氏春秋，見其實事詳備，可以發明孔子春秋之簡略，勝於公穀虛言義理，故乃經傳比附，用相證切。必謂其欲奪孔子之統，又謂其徧僞諸經以相證，則皆一往過甚之言也。雖當時五經諸儒，亦僅謂左氏不傳春秋，並不謂歆徧僞羣經也。毛詩、逸禮、古文尙書，已與左氏同出，而周官尙在後。然則歆乃先僞其證佐而後僞其本書者耶？且康氏又謂歆之僞經，首於周禮以佐莽篡，此則謂源於春秋以覬聖統，歆固何所爲而爲此千古未有之騙局。康氏且未能自定其說，又將何以喻人耶？

僞經考又云：劉歆僞撰古經，由於總校書之任，故得托名中書，恣其竄亂。

按：歆窺中秘，其父猶在，古人竹簡繁重，豈有積年作僞而其父不知之理？若謂在其父卒後，則歆之領校五經未逾數月，何得徧僞羣經耶？若其引左氏以解春秋，此在其父在時，歆固以之與父爭矣。歆不以自匿，向不以爲罪，其議論見識有是非，有高下得失，非在僞不僞之間。

僞經考又云：歆以承父向校經傳諸子詩賦，故尤得恣其改亂，顛倒五經。

按：此明謂歆之僞撰羣經在向卒後矣。則在數月之間，欲僞撰左氏傳、毛詩、古文尙書、逸禮諸經，固爲不可能。

僞經考又云：劉歆挾名父之傳，當新莽之變，前典校書之任，後總國師之權，加漢世書籍皆在竹帛，事體繁重，學者不從大師，無所受讀。不如後世刻本流行，挾巨金而之市，則細載萬卷，羣書咸備也。若中

秘之藏，自非馬遷之爲太史，則班固之有賜書，揚雄之能借讀，庶或見之。自餘學者，無由窺見。故歆總其事，得以恣其私意，處處竄入。當時諸儒雖不答，師丹公孫祿雖奏劾，然天下後世則皆爲所豐飾而無由見日矣。

按：歆承父典校書不逾一年，無從徧僞諸經，則既辨之矣。至歆爲莽國師，其時楊雄校書天祿閣，必謂歆恣私妄竄，維何得勿知？然今維書多言古文，則知雄亦親見中秘古籍矣。且當莽時，與歆同校書者，有蘇竟，其人正士，亦通儒，至光武中興，出仕於朝，何忌何嫌？歆苟有僞，竟何絕不知？何絕不言？且歆之作僞，爲欲欺當時耶？爲欲欺後世耶？謂欲欺當時，一手之僞豈能盡掩天下之目，盡惑天下之智？謂欲欺後世耶，莽歆皆未克盡其天年，事業及身而敗。漢之中興，學者生於西漢晚世及是尙存者不少，其仕於朝而顯名後世者亦多矣。歆既不能欺其當世，則歆卒之後，騙局且襍露無遺矣。然僞古文諸經轉日見信於學者，則又何說解之耶？康氏既謂學者不從大師，無所受讀，則容有朝廷中秘爲外朝諸儒所未見矣。歆之七略有云：「外則有太常博士之藏，內則有延閣廣內秘室之府，百年之間，書積如山。」豈得盡人而見之？即如晚世，尙多有此。清廷儒臣，即身列翰苑，亦不得盡觀明永樂大典。諸儒之不對，正緣其不誦。師丹謂非毀先帝所立，與公孫祿所謂顛倒五經者，其意皆指朝廷政制，本不謂書乃歆所僞。若當時諸儒必謂歆所主古經皆係僞物，則何不一請校驗，其事可立決。歆亦自言之，曰：「古文諸經皆今上所考視。」則明非不可驗矣。恣意妄竄，僞跡易白。何

以其後如揚子雲及東漢諸儒，凡校書中秘者，率信古經不疑。疑者轉在外朝之博士，未睹中秘之藏者耶？桓譚新論稱劉子駿伯玉父子呻吟左氏，下至婢僕，皆能諷誦。桓親見二劉，其言必可信據。向爲五行志，論及左氏事亦多矣，則漢志所謂欲數以難向，向不能非間，然猶自持其穀梁義者，父子之間雖有異同，固非如當時博士之以不誦絕之矣。僞經考必謂欲之爲人爲學，不孝而誣其父，亦可謂無往而不用其極也。

又按：欲移書云：「及魯恭王壞孔子宅，欲以爲宮，而得古文於壞壁之中。逸禮有三十九，書十六篇。」

天漢之後，孔安國獻之，遭巫蠱倉猝之難，未及施行。及左氏春秋，丘明所修，皆古文舊書，多者二十餘

通。藏於秘府，伏而未發。此謂古文，即猶云舊書也。欲又云：「其爲古文舊書，皆有徵驗。」欲

方欲爭立三書，故言其均爲古文舊書，明與朝廷博士諸書爲類。非謂此皆古文，與朝廷博士今文不

同也。其時尙無今文古文之別，欲之云云，正以顯同，非以別異。史記常云詩書古文，則詩書皆古文

也。劉歆屢云古文舊書，則古文即舊書也。漢武立五經博士，罷黜百家，正以五經皆前代王官舊書，

而百家則起晚世民間故耳。康崔輩妄以後世今文古文之見說之，故謂劉歆爭立古文經欲以篡今

文聖統，又疑史記凡言古文皆欲僞屬矣。

又按：龔勝傳：勝以大司空何武薦，徵爲諫大夫，其事至遲不後綏和二年十月。爲大夫二歲餘，遷丞相

司直，徙光祿大夫，守右扶風，據百官表在建平四年。其時師丹已免大司空，亦四年矣。欲傳：是時名

儒光祿大夫龔勝以歆移書，上疏深自罪責，願乞骸骨罷。及儒者師丹爲大司空，亦大怒，奏歆改亂舊章。師丹爲大司空時，勝應爲諫大夫，非光祿大夫也。且哀帝令歆與五經博士講論其義，歆自移書讓博士，勝爲大夫，雖亦掌論議，然本不屬太常，與此事無與。即不直歆所爲，亦何不直論指斥，而乃上疏深自罪責，願乞骸骨，何爲者？又其事不見於勝本傳，儒林傳亦僅言師丹不及勝，則事信否不可知。疑後人極言歆爲當時衆儒所非，故特舉龔勝名儒爲說，實非有其事也。至謂班史向歆二傳本出歆手，則又無足辨矣。

偽經考又云：孔光爲孔子十四世孫，而安國兄子之孫，若古文爲孔子所作，安國所傳，安有求助不肯之事？

按：光持祿保位，事詳本傳。時朝議既不右，光豈肯違衆而爲助？且此乃瑣節，不足據以定古文真偽。

九月，策免大司空師丹。十月，以朱博爲大司空。

丹傳：有上書言「古者以龜貝爲貨，今以錢易之，民以故貧，宜可改幣。」上問丹，丹言可改。有司皆以爲行錢久，難猝變。丹老人，忘其前語，後從公卿議，遂得罪。

按：丹前後昏忘，無特操如此。其奏歆非毀先帝所立，亦從五經諸儒之意耳，必據其一奏以定古文真偽，殊無謂也。

又按：此上書者欲以龜貝易錢，謂可以救民貧。蓋亦源自貢禹。泥古不化，較之虛言災異者不爲遠。



勝。其後莽屢易幣，此亦其先聲也。

李尋以待詔黃門對策。

尋傳：哀帝初即位，召尋待詔黃門，使衛尉傅喜問尋。

補注：王先謙曰：通鑑考異云：案公卿表，傅喜為衛尉，二月遷右將軍，十一月罷。地震在九月，是時喜已

不為衛尉矣。

尋對曰：

「……臣聞五星者五行之精，五帝司命，應王者號令，為之節度。」

按：此即淮南天文訓東方木，帝太皞，治春，神為歲星；南方火，帝炎帝，治夏，神為熒惑；西方金，帝少皞，治秋，神為太白；北方水，帝顓頊，治冬，神為辰星；中央土，黃帝，治四方，神為鎮星之說。偽經考以淮南天文訓

其帝太皞五語為歆為屬，又何說於此奏五帝司命之說耶？

又按：尋此對尚在師丹為大司空時，惟語及九月之地震，則去師丹免不遠。

歆改名秀，字穎叔。

歆傳：歆以建平元年改名秀，字穎叔云。

應劭曰：河圖赤伏符云：「劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍闕野，四七之際火為主。」故改名，幾以當也。

補注：何焯曰：載其改名於哀帝之時，以見歆樂禍非望，素不能乃心王室。

按：哀帝名欣，諱欣曰喜。劉歆之改名，殆以諱嫌名耳。宣帝名詢，兼避洵荀，故荀子曰孫子。以此觀之，應劭說不足信。即謂幾以當河圖之讖，亦見當時學者拘忌迷信之風，殊不類徧偽羣經以篡聖統者所爲。

建平二年丙辰（五）

三月，罷三公官，復以朱博爲御史大夫。

博傳：博爲瑯邪太守，齊郡舒緩養名，博新視事，右曹椽史皆移病卧。博問其故，對言惶恐。故事，二千石新到，輒遣吏存問致意，迺敢起職。博奮髯抵几曰：「觀齊兒欲以此爲俗耶？」……皆斥罷諸病吏……門下椽史遂耆老大儒，教授數百人，拜起舒緩。博出教主簿，「贛老生不習吏禮，主簿且教拜起。」……又勅功曹官屬多褻衣大裙，不中節度。自今椽史衣，皆令去地三寸。博尤不愛諸生……文學儒吏時有奏記稱說云云，博見謂曰：「如太守漢吏，奉三尺律令從事，亡奈生所言聖人道何。且持此道歸，堯舜君出，爲陳說之。」及是爲大司空，遂奏罷之，復御史大夫。

按：博之持論，蓋近武宣，與元成儒者不同。其折逆儒生，欲令持此道歸待堯舜君出，亦有激之言。其後王莽竟決然而爲堯舜君，宜乎頌功德者遍天下矣。

四月，罷州牧，復刺史。

按：此亦朱博主之。

丞相孔光免，御大夫朱博爲丞相。

按：時揚子雲爲黃門侍郎。

五行志：朱博爲丞相，臨廷登受策，有大聲鳴殿中，以問黃門侍郎揚雄及

李尋。

王莽以新都侯遣就國。時年四十一。

莽傳：傅太后丁姬稱尊號。丞相朱博奏莽前抑貶尊號，當顯戮，請免爲庶人。上曰：『莽與太皇太后有

屬，勿免，遣就國。』莽杜門自守。其中子獲殺奴，莽切責獲，令自殺。在國三歲，吏上書冤訟莽者以

百數。

八月，李尋以罪徙敦煌。

哀帝紀：六月，待詔夏賀良等言，赤精之讖，漢家歷運中衰，當再受命，宜改元易號。詔大赦天下，以建平二

年爲大初元將元年。號曰『陳聖劉太平皇帝』。漏刻以百二十爲度。

補注：齊召南曰：讖字始見於此。高祖以斬白蛇，旗幟尙亦，然張蒼謂漢本水德，公孫臣非之，至武帝時，

猶謂以土德王，未有言火德者也。赤精子之說，亦起於此。張平子謂『讖起哀平之間』，信哉！

蘇輿曰：據下詔書，施行月餘，仍從舊漏。至莽竊位，復遵行之。

按：崔氏史記探源謂史記所載張蒼公孫臣賈誼司馬遷之言，皆欲僞托，不足信。則此賀良之言，亦精

子之讖，亦必欲僞撰，或者改元易號乃本無其事者耶？

又按：號曰『陳聖劉』者，如濟曰：陳舜後，王莽陳之後，謬語以明莽當篡立而不知。今考睦、孟已言漢家堯後，有傳國之運。今夏賀良等言漢歷中衰，當再受命，故改稱『陳聖劉』，其意謂堯後之漢既衰，繼起者必當爲舜後，此據五德轉移之說推之也。今自號『陳聖劉』，所以爲厭勝。此後王莽乃襲其說，自託舜後耳。如說陳聖之義極是，惟謂謬語以明莽當篡立，則非。

尋傳：哀帝初立，司隸校尉解光以明經通災異得幸，白賀良等所挾齊人甘忠可書，事下奉車都尉劉歆，歆以爲不合五經，不可施行。而李尋亦好之。光曰：前歆父向奏忠可下獄，歆安肯通此道？尋遂自賀良等，皆待詔黃門，數召見，陳說漢歷中衰，當更受命，宜急改元易號。於是制詔丞相御史，以建平二年爲太初元將元年，號曰『陳聖劉太平皇帝』。後月餘，賀良等復欲妄變政事，大臣爭以爲不可。賀良等奏言，大臣皆不知天命，宜退丞相御史，以解光李尋輔政。上以其言無驗，遂下賀良等吏，皆伏誅。尋及解光減死一等，徙敦煌郡。

按：賀良等可謂愚而狂者矣。向歆父子皆以經義折之，其信古而有識，自在李尋之上。莽之篡漢，歆舜之徒以革新政教相翼，而愚人爭言符命，則甘夏之流也。一時風氣際會，遂成易位之局，此豈劉歆一人之僞可得而成之哉？又若謂劉歆於此前已僞左傳，增列少皞，妄造漢爲堯後，新莽爲舜後諸說，以爲此後莽篡而頌世經之根據，則不得又以甘夏書爲不合五經也。

丞相朱博有罪自殺。

案：博傳載諫大夫龔勝等十四人議，以爲

「春秋之義，姦以事君，常刑不舍。」魯大夫叔孫僑如欲顯公室，譖其族兄季孫行父於魯，魯執因行父，以亂魯國，春秋重而書之。」

其事見成公十六年左氏傳。公穀釋行父之囚皆不及僑如。即勝等此奏明據左氏矣。

翟方進傳補注，蘇輿曰：「龔勝之議，姦以事君，常刑不舍云云，亦左氏義也。」考文公十八年左傳，季

孫行父云：「主藏之名，賴姦之用，爲大凶德，有常無赦。」則勝等此奏，不徒事據左氏，即文句亦采之。

時正劉歆爭立左氏博士，龔勝引左氏草奏，豈有爲劉歆乞骸骨之事？其爲禪史益彰矣。

建平四年，戊午。（三）

八月，封董賢爲高安侯。

後漢書桓譚傳：譚在哀平間，位不過郎。傅皇后父孔鄉侯，晏深善譚。時高安侯董賢寵幸，女弟爲昭儀，

皇后日疏。譚說晏謝遠賓客，並戒后勿使巫醫方技，傅氏得全。

按後書，譚卒在建武初年，年七十餘，推其生年，蓋與劉歆王莽同時，及是蓋踰四十矣。

揚雄上書諫不許單于朝，雄時年五十一。

匈奴傳：建平四年，單于上書願召五年。時哀帝被疾，……難之。公卿亦以爲虛費府帑，可且勿許。黃

門郎揚雄上書諫。

元壽元年，己未。(二)

莽以徵還京師，年四十四。

莽傳：莽在國三歲，吏上書訟冤莽者以百數。元壽元年，日食，賢良周護、宋崇等對策，深頌莽功德。上於是徵莽。

按：日食在正月朔，見哀帝紀。

十二月，以董賢為大司馬。

後書：譚傳：賢聞譚名，欲與交。譚先奏書於賢，說以輔國保身之術。賢不能用，遂不與通。

楊雄傳：哀帝時，丁傅、董賢用事，雄方草太玄而作解嘲。曰：默而作太玄五千文，支葉扶疏，獨說十餘萬

言。客有難玄太深，雄解之，作解難。

元壽二年，庚申。(一)

五月，正三公分職。

哀帝紀：五月，正三公官分職，大司馬衛將軍董賢為大司馬，丞相孔光為大司徒，御史大夫彭宣為大司空。

正司直司隸，造司寇職。事未定。

按：三公官名，發於何武，廢於朱博，至是又復。漢廷好古如此，不俟新朝始爾矣。

六月，哀帝崩。莽拜大司馬，迎立平帝。時莽年四十五。

莽傳：哀帝崩，無子，而傅太后、丁太后皆先薨，太皇太后即日駕之未央宮，收取璽綬，遣使者馳召莽……

莽自大司馬董賢……不合衆心，收印綬。賢即日自殺……太后拜莽爲大司馬，與議立嗣……迎

中山王，奉成帝後，是爲孝平皇帝。帝年九歲。太后臨朝稱制，委政於莽。

按：莽之專漢自此始。亦會哀帝不壽，無子，丁傅二后皆先卒，王太后乃得重握朝柄。當其前，雖智者

不能逆知莽之必出，何論於篡事？此數載中，莽與歆亦疎矣，謂二人先已逆謀篡漢，預布僞局以欺後

世，乃踞中秘，徧僞羣經，夫誰信之？

歆爲右曹太中大夫，遷中壘校尉。

歆傳：莽少與歆俱爲黃門郎，重之。及持政，白太后，太后召歆爲右曹太中大夫，遷中壘校尉。

莽傳：諸哀帝外戚及大臣居位素所不說者，莽皆傳致其罪……於是前將軍何武，後將軍公孫祿……

丁傅及董賢親屬皆免。紅陽侯立……遣就國……附順者拔擢，忤恨者誅滅。王舜、王邑爲腹心，甄

豐、甄邯主擊斷，平晏領機事，劉歆典文章，孫建爲爪牙。豐子尋，歆子棻，涿郡崔發，南陽陳崇皆以材能幸

於莽。

按：甄邯，孔光塔。哀帝崩，莽爲大司馬，引邯爲侍中奉車都尉。甄豐以元始元年封侯，稱其宿衛三世。

平晏父當以哀帝建平二年爲相，晏以明經歷位大司徒。孫建，按西域烏孫傳及段會宗傳，會宗賜關

內侯在元延二年，時孫建爲都護，至是踰十年。烏孫傳又云：『元始中，兩昆彌皆弱，卑愛竟侵陵，都護

孫建襲殺之。」補注徐松曰：「孫建不應元始中尙在西域，或再任也。」證以此文孫建爲爪牙之

說，則建往西域乃再任信矣。段會宗傳：「孫建用威重顯。」亦一能臣。游俠傳：「莽居攝，名捕漕中叔，

疑強弩將軍孫建藏匿，泛以問建。建曰：「臣名善之，誅臣足以塞責。」莽重建，不竟問。莽又欲以

女平帝后改稱黃皇室主者，嫁建之子，其寵任可知。餘見後。

平帝元始元年，辛酉（紀元）

正月，王莽爲安漢公。時莽年四十六。

莽傳：羣臣盛陳莽功德，謂周公及身在而託號於周，莽有定國安漢家之大功，宜賜號曰安漢公。

按：自前年六月哀帝崩，至是僅半歲，漢廷羣臣已頌莽比周公，豈必俟劉歆徧僞羣經，先篡孔子之聖統

哉？在此半年中，歆亦萬萬不及徧僞羣經以篡孔子之聖統。若謂歆先已僞之，則既歷歷辨如前。

若謂歆自後乃僞，當知即以今文聖統之學亦未嘗不足資以爲篡，何苦心勞日拙，爲此騙局？是皆無

說以爲解者。

莽上書言：「臣與孔光王舜甄豐甄邯共定策，頗獨條光等功賞。」……太后……以光爲太師，……

舜爲太保，……豐爲少傅，皆授四輔之職。……封邯爲承陽侯。……以莽爲太傅，幹四輔之事，號曰安

漢公。

按：歆莽關係初與諸人有別，不僅資歷已也，觀此可信。又後書朱浮語光武，謂王莽爲宰衡時，甄豐且



夕入謀議，時人語曰：『夜半客，甄長伯。』及莽篡位後，豐意不平，卒以誅死。（彭寵傳）則豐在當時與

莽關係蓋尤密。

二月，劉歆為羲和官。

平帝紀：二月，置羲和官，秩二千石。外史閔師，秩六百石。班教化，禁淫祀，放鄭聲。

應劭曰：周禮：閔師掌四郊之民，時其徵賦也。

補注：蘇輿曰：外史亦周官夏官外史，掌書外令。

按：置羲和官，魏相已言之。據周禮設官，始見於此。自歆召為太中大夫，至此亦不出半歲，憑空僞撰

周官，即已布用，疑不如此之速。謂歆早已為之，則歆出中秘已久，何藉而為此？又歆非能先見，必知

莽之當漢政，又何緣而為此？是又皆無說以為解者。

歆傳：太后留歆為右曹太中大夫，遷中壘校尉，羲和京兆尹，使治明堂辟雍。

按：與明堂辟雍，歆父向已主之。偽經考謂莽一朝典禮皆歆學也，細按知其非真。

六月，封周公後公孫相如為褒魯侯，孔子後孔均為褒成侯，奉其祠。追謚孔子曰褒成宣尼公。

詔天下女徒已論歸家，出雇山錢月三百。

如淳曰：已論，罪已定也。令甲女子犯罪作女徒，六月，雇山遺歸。說以為當於山伐木，聽使入錢雇功

直，故謂之雇山。

補注：沈欽韓曰：楊惲傳富郎出錢名山郎，則女徒出錢亦名雇山，義同也。

按：莽此制蓋猶宋王安石新政出免役錢也。沈氏說山郎誤。

置少府海丞果丞各一人，大司農部丞十三人，人部一州，勸農桑。九月，赦天下徒。

按：莽爲政重經濟民生，卽以此一年措施觀之可見。

元始二年，壬戌。(二)

夏，郡國大旱蝗，莽等獻田宅者二百三十人。莽時年四十七。

平帝紀：夏，郡國大旱蝗，青州尤甚，民流亡。安漢公四輔三公卿大夫吏民爲百姓困乏獻其田宅者二百

三十人，以口賦貧民。遣使者捕蝗。民捕蝗詣吏，以石斗受錢。天下民資不滿二萬及被災之郡不滿

十萬勿租稅。民疾疫者舍空邸第，爲置醫藥。賜死者一家六尸以上葬錢五千，四尸以上三千，二尸以

上二千。罷安定呼池苑以爲安民縣。起官寺市里，募徙貧民，縣次給食。至徙所，賜田宅什器，假與犁

牛種食。又起五里於長安城中，宅二百區，以居貧民。

按：觀此災形蓋甚重，政府之護視安集亦甚周矣。莽傳謂莽欲以虛名說太后，白宜衣繒練，損膳，以視

天下。因上書願出錢百萬，獻田三十頃，付大司農，助給貧民。於是公卿皆慕效。殆卽此事。而史

必謂其欲以虛名說太后者，蓋莽慕漢祚而不終，漢史臣秉筆，宜其云然。在當時慕效者則自有所感，

未必盡虛也。

秋，賜公田宅。

補注蘇輿曰：莽傳云：『予前在大麓，始令天下公田口井，』卽此時事。殺梁宣十五年傳：『古者公田爲居，』此蓋放其制，使民卽公田爲廬舍，故云賜宅。

按：此卽前起官寺市里，賜田宅，以居貧民，與公田不同，蘇說非也。

元始三年，癸亥。(二)

春，聘王莽女爲后，詔光祿大夫劉歆等雜定婚禮。莽時年四十八。

莽傳：莽既尊重，欲以女配帝爲皇后，以固其權。奏言皇帝卽位三年，長秋宮未建，掖庭媵未充。乃者國

家之難，本從亡嗣，配取不正。請考論五經，定取禮，正十二女之義，以廣繼嗣。

按：莽猶未有篡位之志，故欲以女配帝以固其權。若先已與歆徧僞羣經，決心篡漢，何必爲是

僞經考云：是時周禮未成，故三夫人，九嬪，二十七世婦，八十一御妻之說未出，故猶從今博士說。然莽

之學周公自此始。後此事事效法，遂篡漢祚。欲周官爾雅事事稱周公以揣合莽意，獎翼篡事也。

按：元年置外史閫師，官名已見周官，何以知是時周禮未成？且三夫人，九嬪，二十七世婦，八十一御妻，

明見小戴昏義。廡平古今學考爲兩戴記今古分篇，以昏義入今學，蓋三夫人，九嬪，二十七世婦，八十

一御妻自王制三公，九卿，二十七大夫，八十一元士襲取附會而來。僞經考必謂此乃歆之僞竄，謂否

則乃三公，九卿，二十七大夫，八十一元士之命婦，支離荒謬，一至此極。豈有三公，九卿，二十七大夫，八十一元士之命婦，盡居天子六宮，為之內官之理？遂使外有曠夫，內有曠婦，乖離陰陽，蕩析家室。今學乃孔子聖統，何復如是？至葬聘杜陵史氏女，備和人三，嬪人九，美人二十七，御人八十一，已在更始元年，是年葬歆即皆死，尙何閒情再作偽經哉？康氏必謂一切皆歆偽說以媚葬，繩之史實，終見齟齬。蓋合者百不一，徒以其悍而肆，乃自見其說之信然也。

葬傳又云：信鄉侯修上言，在秋天子將娶於紀，則褒紀子稱侯，安漢公國未稱古制。事下有司，皆自古者天子封后父百里，尊而不臣……修言應禮可許。請以新野田二萬五千六百頃益封葬滿百里。

沈欽韓漢書疏證：「公羊隱二年紀見經稱子，桓二年稱紀侯。何休云：稱侯者，天子將娶于紀……故封之百里。」穀梁解云：時王所進。按左氏桓二年是紀侯，又桓六年傳紀侯來朝，請王命以求成於齊，

公告不能。杜預云：紀微弱不能自通于天子。然紀並無益封大國之事也。且逆王后在桓八年，而遙于二年褒后父。天子議昏，乃歷七年而始取，終有是理。此魏劭芳所云：公羊穀梁近儒小道之書，

（魏書禮志四之三）特便漢人飾好，事專脗合，宜其誦習四百年也。」今按當時漢廷諸臣引公羊春

秋曲說媚葬，傳至何休尙復依用，而獨與左氏乖違。未知康諸人對此條又如何說。寧得謂公羊亦歆偽屢以葬媚，而歆又忘之於左氏耶。

夏，葬奏車服制度吏民養生送終嫁娶奴婢田宅器械之品。立官稷，及學官。

張竦爲陳崇草奏，稱莽功德。

游俠傳：竦博學通達，以廉儉自守。又云：竦居貧，無賓客，時時好事者從之，質疑問事，論道經書而已。陳

遵常謂竦曰：『足下諷誦經書，苦身自約，不敢差跌，而我放意自恣，浮湛俗間，官爵功名不減於子，而差獨

樂，顧不優耶？』竦曰：『人各有性，長短自裁。子欲爲我亦不能，吾而效子亦敗矣。雖然，學我者易持，

效子者難將。我常道也。』

按：據此則竦之爲人，靖深廉約，近似揚雄。其稱莽功德，文甚豐美，蓋非阿譽希寵者流。子雲有劇秦

美新，見譏千載，竦奏亦爾。莽之爲人，自多足取，後世徒以其篡漢爲天子而身死業敗，遂共輕笑，觀於

並世學人之言，似有不盡然者。讀書稽古之士，平心深察，庶可持毀譽之平乎？

莽誅其子字。

莽傳：莽……白太后，前哀帝……貴外家丁傅……幾危社稷。今帝以幼年奉大宗……宜……戒前事。

……帝舅衛氏皆留中山，不得至京師。莽子宇非莽，隔絕衛氏，恐帝長大後見怨……與師吳章及婦

兄呂寬議……章以爲莽不可諫而好鬼神，可爲變怪以驚懼之……宇即使寬夜持血灑莽第門，吏發

覺，莽執宇送獄，飲藥死……莽因是誅滅衛氏。

班彪生。

元始四年，甲子。(四)

葬年四十九。

正月，郊祀高祖以配天，宗祀孝文以配上帝。

按：凡此皆見葬尚無蓄志篡漢之心也。

郊祀志：平帝元始五年，大司馬王莽奏言：

王者父事天，故爵稱天子。孔子曰：『人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。』……是以

周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。禮記天子祭天地及山川歲徧，春秋穀梁傳以十

二月下辛卜正月上辛郊，高皇帝受命，因雍四時起北時而備五帝，未共天地之祀。孝文十六年……

初起渭陽五帝廟，祭秦一地祇，以太祖高皇帝配……孝武皇帝……元鼎四年……始立后土祠於

汾陰……五年……始立秦一祠於甘泉。二歲一郊，與雍更祠，亦以高祖配，不歲事天，皆未應古制。

建始元年，徙甘泉秦時河東后土於長安南北郊。永始元年……復甘泉河東祠。（師古曰當作三年）綏

和二年……復長安南北郊。建平三年……復甘泉汾陰祠……臣謹與太師孔光、長樂少府平晏，

大司農左咸、中壘校尉劉歆、太中大夫朱陽、博士薛順、議郎國由等六十七人議，皆曰宜如建始時丞相

衛等議，復長安南北郊如故。

葬又頗改其祭禮，曰：

周官天墜之祀，樂有別有合……以孟春正月上辛若丁，天子親合祀天墜於南郊，以高祖高后配……

以日冬至便有司奉祠南郊，高帝配而望羣陽；日夏至，便有司奉祭北郊，高后配而望羣陰……  
祠勿復修……奏可。

後葬又奏言：

……臣前奏徙甘泉泰畤汾陰后土，皆復於南北郊。謹案周官兆五帝於四郊，山川各因其方，今五帝兆居在雍五畤，不合於古……謹與太師光、大司徒宮、羲和、欽等八十九人議，皆曰：「天子父事天，母事墜，今稱天神曰皇天，上帝泰一，兆曰泰畤……宜令地祇稱皇墜后祇，兆曰廣畤……奏可。」

按：復長安南北郊之議，起於匡衡，至是三十餘年，凡五徙，亦漢廷一大爭。莽、欽之見，遠承韋玄成、匡衡復古之思，非憑空僞撰以欺世也。郊祀志書其事於元始五年，然攷是年四月孔光即卒，而據郊祀志，議復南北郊至議地祇稱號，光皆預焉。其間凡歷幾時，固不可攷，或乃尙在前年，而志誤以爲五年歟？如立官稷，據平紀在元始三年，而志記在五年之後。且莽已於元年號安漢公，而志猶稱爲大司馬，亦不可據。今姑統列郊祀高帝以配天之後，或較近之。

詔婦女非身犯法，及男子年八十以上，七歲以下，家非坐不道，詔所名捕，他皆無得繫。其當驗者即驗問。定著令。

二月，遣太僕王倕等八人分行天下，覽觀風俗。

攷證云：恩澤侯表、王倕、閭遷、李翁、郝黨、陳崇、謝殷、遂並陳鳳，是八人也。

夏，加安漢公號曰宰衡。

莽傳：太保等奏言，『在秋列功德之義，太上有立德，其次有立功，其次有立言。惟至德大賢，然後能之。其在人臣，則生有大賞，死為宗臣。殷之伊尹，周之周公是也。』及民上書者八千餘人，皆曰：『伊尹為阿衡，周公為太宰……宜如陳崇言。』……有司請……采伊尹、周公稱號，加公為宰衡，位上公……三公言事，稱敢言之……封公子男二人為侯……太后臨前殿視封拜，安漢公拜前，二子拜後，如周公故事。

莽奏立明堂辟雍。尊孝宣廟為中宗，孝元廟為高宗。

補注：王先謙曰：莽尊孝元，以悅太后意。

按：漢帝重儒者，則古昔皆自孝元始。莽政亦承孝元遺風。其尊為高宗，不得盡以悅太后為說。

又按：翟義傳，王莽大誥云：尊中宗高宗之號，與王莽劉歆奏勿毀武帝世宗廟書所引殷王三宗太宗中宗高宗之次相符，皆用今文說。莽拜宰衡後，上書引穀梁傳天子之宰通於四海，當時用今文說立言施政，不可勝舉。安在必先徧僞羣經，纂聖統，乃得以助篡而媚莽耶？

莽傳：莽奏起明堂辟雍靈臺，為學者築舍萬區，作市常滿倉，制度甚盛。立樂經。益博士員，經各五人。

補注：沈欽韓曰：案御覽五百三十四黃岡曰：禮小學在公宮之南，太學在城南，就陽位也。去城七里。

王莽為宰衡，起靈臺，作長門宮（疑當作長滿倉）南去隄三百步，起國學於郭之西南，為博士之官寺。



門北出，正於其中央爲射宮，門出殿堂南嚮爲牆，選士肄射於此。中北之外爲博士舍三十區，周環之。北之東爲常滿倉，倉之北爲會市。但列槐樹數百行爲隊，無墻屋。諸生朔望會此市，各持其郡所出貨物及經書傳記笙簧樂器，相與買賣，雍容揖讓。或論議槐下。其東爲太學官寺，門南出，置令丞吏，詰姦宄，理詞訟。五經博士領弟子員三百六十，六經三十博士，弟子萬八百人，主事高弟侍講各二十四人。學士同舍，行無遠近，皆隨檐，雨不塗足，暑不暴首。

按：其制度之盛如此，莽建設之魄力與其高遠之理想即此可見一斑，亦毋怪漢廷儒生對莽擁戴之誠矣。

漢廷爲莽議九錫。

莽傳：羣臣奏言，「昔周公奉繼體之嗣，據上公之尊，然猶七年制度乃定。夫明堂辟雍廢千載，莫能興。今安漢公起於第家，輔翼陛下，四年於茲，功德爛然。公以八月載生魄庚子，奉使朝用書，臨賦詩，架越若翊辛丑，諸生庶民大和會，十萬衆並集，不作二句，大功畢成。唐虞發舉，成周造業，誠無以加。宰衡位宜在諸侯王上，賜以東帛加璧，大國乘車安車各一，驪馬二駟。」詔曰：「可！其議九錫之法！」更定官名及十二州界。

平帝紀：元始四年，置西海郡，徙天下犯禁者處之。……分京師，置前輝光後丞烈二郡，更公卿大夫八十一元士官名位次，及十二州名分界，郡國所屬，罷置改易，天下多事，吏不能紀。

莽傳：莽既致太平，北化匈奴，東致海外，南懷黃支，唯西方未有加，乃遣中郎將平憲等多持金幣，誘塞外羌，使獻地願內屬……莽奏曰：「……今謹案已有東海南海北海郡，未有西海郡，請受良願等所獻地爲

西海郡。臣又聞聖王序天文，定地理，因山川民俗以制州界。漢家地廣二帝三王，凡十三州，州名及界

多不應經。堯典十有二州，後定爲九州。漢家廓地遼遠，州牧行部，遠者三萬餘里，不可爲九。謹以經

義正十二州名分界，以應正始。」奏可。又增法五十條，犯者徙之西海，徙者以千萬數，民始怨矣。

按：莽傳此事在五年，今據平紀。更官名及分州，何武翟方進已發之。拘泥古迹，徒滋紛擾，爲莽批政

之一。其慕爲太平，勤遠略，啟邊釁，亦致敗之一道也。偽經考以堯典十二州爲古文家竄改，辨見前。

元始五年，乙丑。(五)

莽年五十。

四月，太師孔光卒。

五月，莽加九錫。

莽傳：吏民以莽不受新野田而上書者前後四十八萬七千五百七十二人，及諸侯王公列侯宗室見者，皆

言宜亟加賞安漢公……詔：「……九錫禮儀亟奏。」於是公卿大夫博士議郎列侯等九百二人皆

曰：「聖帝明王招賢勸能，德盛者位高，功大者賞厚，故宗臣有九命上公之尊，則有九錫登等之寵……」

謹以六藝通義，經文所見，周官禮記宜於今者爲九命之錫……奏可。

偽經致周官之尊爲經典，朝廷典禮以爲依據，始於此。

按：平帝元年已據周禮建官，庚說非也。

劉歆等封列侯。

平帝紀：詔羲和劉歆等四人治明堂辟雍，……太僕王恽等八人使行風俗，……皆封爲列侯。

補注：王先謙曰：四人，劉歆、平晏、孔永、孫遷。

按：王恽等八人已見前。

徵天下通知逸經古記天文歷算鍾律小學史籍方術本草及以五經論語孝經爾雅教授者數千人。

莽傳：徵天下通一藝，教授十一人以上，及有逸禮古書毛詩周官爾雅天文圖讖鍾律月令兵法史籍文字，通知其意者，皆詣公車。網羅天下異能之士，至者前後千數，皆令記說廷中，將令正乖謬，壹異說云。

按：莽自元始擅政以來，所重首在理財厚生，至是又及於文獻學術，其一時銳思求治之意亦未可厚非也。

偽經考：此云樂經逸禮古書毛詩周官爾雅史籍文字，皆歆僞纂。其天文圖讖鍾律月令兵法，亦歆所僞。

又云：元始中，徵天下通小學者以百數，各令記字於廷中，時王莽秉國，尊信劉歆，此百數人被徵者必皆歆之私人，奉歆僞古文奇字之學者也。劉歆王於作僞，故散之於私人，假藉莽力，徵召賞顯之，以愚惑

天下。如古文經傳授之私人，及王莽奏徵天下通逸禮古書毛詩周官爾雅天文圖讖鍾律月令兵法者詣公車，至者千數，皆其故智也。

又云：莽欲搜求佚書，絕無他學，皆歆所力爭於博士者，更增爾雅史篇文字以徵驗之。

按：歆在當時，名位尙非甚顯。同時在朝出歆右者多矣，謂莽尊信歆，推行其偽學，若其時惟歆與莽沆

漑一氣，同謀篡業，此非史實。又徵通知逸經者本與搜求遺書不同。歆重召在元壽二年，至是僅五

年，謂其徧僞諸學，散之千百人，令其分處四方，再得莽命召之，以愚天下，天下縱易欺，何至無一人識其

詐者？楊維禎譏之流，皆當世魁儒，目觀其事，盡不一悟，彌可怪矣。且其時如京房翼奉李尋以及桓

譚張竦之徒，研精天文鍾律音聲陰陽月令以及古文奇字者，何可勝數？康氏謂漢書成於歆手，則豈

歆既以斯當時，復造爲此數人之說以欺後世者耶？張衡曰：『圖讖虛妄，非聖人之法，劉向父子領校

秘書，闕定九流，亦無讖錄，成哀之後乃始聞之。』衡，東漢大儒，其言如此。康氏謂圖讖亦歆僞造，真

不知其說何據。

又按：郊祀志建始二年，以丞相匡衡等言，候神方士使者副佐本草待詔七十餘人皆歸家，又游俠傳樓

護誦醫經本草方術數十萬言，其事皆遠在成帝時。可徵當時實有本草一書，故莽徵及之。他亦可

推。豈得謂盡歆僞造耶？

揚雄作訓纂，時年五十七。

藝文志：元始中，徵天下通小學者以百數，各令記字於庭中，揚雄取其有用者以作訓纂篇，順續倉頡。許氏說文叙云：孝平時，徵沛人爰禮等百餘人，令說文字未央廷中，以禮爲小學元士。黃門侍郎揚雄以作訓纂篇。

按：藝文志又云：漢興，閭里書師合倉頡爰禮博學三篇爲倉頡篇。武帝時，司馬相如作凡將篇。元帝時，黃門令史游作急就篇。成帝時，將作大匠李長作元尚篇。皆倉頡中正字。凡將則頗有出。此皆在揚雄訓纂之前也。

又按：雄傳：劉歆子劉棻嘗從雄學作奇字。僞經考謂所徵通小學者皆歆僞造，又謂雄從歆學，則奇字亦出歆手耳。棻何乃忘其東家之丘而轉從雄學乎？豈歆既僞造奇字以欺子雲，又僞令其子棻往從子雲以欺天下後世者耶？歆之作僞，曲折深心如此。然雄亦何愚？棻亦何順？而康氏隻眼，獨發神好奇秘於子載之下，亦何明智乃爾哉？

劉歆作鍾歷書。

律歷志：漢興，北平侯張蒼首律歷事，孝武帝時樂官考正。至元始中，王莽秉政，欲耀名譽，徵天下通知鍾律者百餘人，使羲和劉歆等典領條奏，言之最詳。

補注：魏書律曆志：王莽世，徵天下通鍾律之士，劉歆總而條奏之，最爲該博，故班固取以爲志。

按：晉書律曆志：王莽之際，考論音律，劉歆條奏，大率有五：一曰備數，一十百千萬也。二曰和聲，宮商角

徵羽也。三日審度，分寸丈引也。四曰嘉量，籥合升斗斛也。五日權衡，鈇兩斤鈞石也。班固因而志之。

又云：元始中，王莽輔政，博徵通知鍾律者考其音義，使羲和劉歆典領條奏……其序論雖博……所得與司馬遷正同，班固採以為志。

補注：齊召南曰：晉志引此志，直云劉歆序論，而風俗通義引劉歆鍾律書，當亦指此。若隋書牛弘傳引劉歆鍾律書云云，今志所無，是則班氏所刪去者也。

錢塘律呂古誼云：志載律法，雖本於歆，實為前古定法。歆篤古，制作必依古法，觀其不用京房六十律可知矣。

又著三統歷譜。

徵傳：歆治明堂辟雍，封紅休侯，典儒林史卜之官，考定律歷，著三統歷譜……及王莽篡位，歆為國師。

律歷志：孝成世，劉向總六歷，列是非，作五紀論。向子歆究其微眇，作三統歷及譜，以說春秋，推法密要。

按：歆著三統歷未詳何年。歆本傳載於封侯之後，王莽篡位之前，則與定鍾律同時也。當時小學則

爰禮揚雄，鍾律則劉歆，慮其他亦各有典主，計署精密，固非漫然。成績亦有可觀，即據上引可知其略。

泉陵侯劉慶上書，請安漢公行天子事。

莽傳：泉陵侯劉慶上書言：「周成王幼少稱孺子，周公居攝。今帝富於春秋，宜令安漢公行天子事如周

公。』 羣臣皆曰『宜如慶言。』

按：至是葬篡漢之形遂兆。其先謂之專擅則有之，謂其早志於篡則未有以見其必然也。冬，平帝疾。

十二月，平帝崩。葬傳：葬作策請命於泰時，戴璧乘珪，願以身代，藏策金隣，置於前殿，敕諸公勿敢言。

顏師古曰：漢注云：帝春秋益壯，以母衛太后故怨不悅。葬自知益疎，篡殺之謀由是生。因到臘日上

椒酒，置藥酒中。故翟義移書云：『葬鳩殺孝平皇帝。』

按：平帝紀僅言帝崩，絕不言弑。葬傳冬，平帝疾，十二月崩。翟義傳亦僅言平帝崩，王莽居攝，義心惡

之。均不言葬弑。元后傳亦然，言帝常年被疾，不言弑。獨於翟義移書載其鳩殺平帝之說，是班氏

並不以平帝爲見弑也。錢大昭曰：『孝平爲葬所鳩，不書弑者，春秋諱內大惡之意。』使葬誠弑帝，

此乃大罪，班氏何嫌何諱，乃效春秋以隱其事。且縱諱之於帝紀，於葬傳義傳儘可詳載，何亦諱匿之

深耶？恐此自翟義討葬之辭耳。其後東方兵起，及隗囂檄文，皆言葬鳩殺孝平帝，蓋民間自有此

傳說也。

又按：後書公孫述傳引讖記謂『孔子作春秋爲赤制，而斷十二公，明漢至平帝十二代歷數盡也。』一

姓不得再受命。』此亦時人以漢盡平帝不數孺子嬰之證。又見葬之篡漢，得助於今文公羊家言

春秋時三統受命之說者實大。今人故祖今文斥古文，不謂此亦國師公欲所僞撰耶？

葬傳：葬徵明禮者宗伯鳳等，與定天下吏六百石以上，皆服喪三年。

補注：何焯曰：雖曰欺僞，然臣爲君服喪三年，唯元始後議行之。

按：葬之不顯輿情，信古敢爲率如此。其長處爲人所尊信任，此其短處召亂致敗亦在此。

太皇太后詔徵宣帝元孫，又詔安漢公莽居攝踐祚。

葬傳：時元帝世絕，而宣帝曾孫有見王五人，列侯……四十八人。莽惡其長大……迺選玄孫中最幼……

……子嬰年二歲，託以爲卜相最吉。是月，前輝光謝薊奏武功……浚井得白石……有丹書著石，文曰：『

告安漢公莽爲皇帝。』符命之起，自此始。莽使羣公白太后……太保舜謂太后，『事已如此，無可

奈何，沮之力不能止，又莽非敢有它，但欲稱攝以重其權，填服天下耳。』太后聽許……詔……『令安

漢公居攝踐祚，如周公故事……具禮儀奏。』於是羣臣奏言：

『……臣聞周成王幼少，周道未成……周公權而居攝……書曰：『我嗣事子孫，大不克共上下，

退失前人光，在家不知命不易，天應棗誥，乃止隊命。』說曰：『周公服天子之冕，南面而朝羣臣，發號

施令，常稱王命，召公賢人，不知聖人之意，故不說也。』禮明堂記曰：『周公朝諸侯於明堂，天子負斧

依南面而立。』謂周公踐天子位六年，朝諸侯，制禮作樂，而天下大服也。召公不說。時武王崩，纘

纘未除，由是言之，周公始攝則居天子之位，非乃六年而踐祚也。書逸嘉禾篇曰：『周公奉鬯，立於



除階，延登贊曰：假王莅政，勤和天下。此周公攝政，贊者所稱。成王加元服，周公則致政，書曰：「朕復子明辟。」周公常稱王命，專行不報，故言我復子明君也。臣請安漢公居攝踐祚，……南面朝羣臣，……皆如天子之制。……」

詔曰：「可。」明年改元曰居攝。

偽經考按尚書大傳，周公攝政一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮作樂，七年致政成王。攝其政耳，無踐天子位事也。歆偽作明堂位，誣先聖以佐篡逆，而後人猶惑之，何哉？

按周公踐天子位，最先見於荀子之儒效，藝文類聚卷六引尸子，韓子難二皆言之。禮記文王世子，淮南汜論訓，韓詩外傳卷三，卷七，說苑君道，尊賢均言之，豈盡歆之所偽？且其時言符命，頌功德，助篡逆

者多矣，又何以獨蔽罪於歆之一人？嘗考辨明堂位爲莽時僞書者，始於姚際恒。其言曰：「諸儒以明堂位尊美周公，誇飾魯事，或云魯人爲之，或云三桓之徒爲之，皆非也。春秋時去周公已遠，猶爲此尊大之辭，恐無謂。此篇爲馬融所取入記，使爲周末人作，不應直待融始收之矣。故予以爲必新莽時人爲之，蓋借周公以諂莽者。而融無識而收之耳。」

此謂新莽時人，猶未謂必歆也。姚氏謂春秋去周公已遠，不應猶爲此尊大之辭。不悟若春秋時便已不尊大周公，則新莽之去春秋又遠矣，又何必借周公以行僞？姚氏信此篇爲馬融所取入記，則當時羣臣之奏明明言「禮明堂記」矣。且此篇後半盛誇魯制，若是新莽時人爲之，其無謂不尤甚於

……

……

人之尊大周公者耶？稍後有方望溪，陰襲姚說而其言益肆，曰：

『明堂位列戴記，先儒以爲誣，苞矣，而予尤疑是篇不知何爲而作也。……及讀前漢書，然後知此

莽之意，而爲之者劉歆之徒耳。莽之篡無事不託周公。其居攝也，羣臣上奏稱明堂位以定其儀，

故記所稱莫不與莽事相應。其稱周公踐天子位以治天下，朝諸侯於明堂，以莽踐阼背斧依南面

朝羣臣也。賊臣受九錫，以爲篡徵，自莽始，備舉魯所受服器官，以爲猶行古之道耳。其稱魯君臣

未嘗相弑，又以示傳聞不可盡信，若將爲平帝之弑設疑也。其篇首曰：昔者周公朝諸侯於明堂之

位，天子負斧依南向而立，易周公以天子，與當日羣臣所奏周公始攝則居天子之位，非乃六年然後

踐祚，隱相證也。……或疑周公踐祚，負依以召諸侯，別見史記魯燕世家，而荀卿儒效篇亦曰：「

以枝代主，一疑明堂記或有所授，不知古用簡冊，秘府而外，藏書甚稀。太史公書宣成間始少出，自

向校遺書，歆卒父業，以序七略，東漢宗之，後世子史之傳皆歆所校錄也。歆既僞作明堂記，獨不能

增竄太史公荀子之文哉！』

此乃確指僞成於劉歆之手矣。蓋使他人僞之，則無說以解於羣書之互證。必歸獄於劉歆，歆校秘書，

乃可謂其徧僞羣書也。然就如方說，太史公書宣成間已少出，歆僞在後，未嘗效秦之收書，歆莽未終

其業而死，漢祚中興，天下之大，何無一人出而校讎，以明僞跡？劉向校書，遠在河平時，荀子亦向所校。

且漢儒傳經，大率推本荀子，荀子之於漢世，顯學也。豈劉向校書前後，別無他本流傳人間，而歆猶得

以恣其僞竄。自此下至光武中興，不出十年，而遂無一人識其僞者耶？方氏謂記所稱莫不與莽事相應，莽本據此白文飾，安得不相應？今轉據此以定記之僞，豈不尤可笑之甚耶？夫明堂記之不必爲信史，而亦不必出於莽，歆之僞造，此明屬兩事，姚方混并爲說，宜其無當也。

僞經考又云：尙書正義一載古文十六篇目……無嘉禾篇，唯史記書序有之。蓋歆僞古文尙書時，尙無附莽篡位意，後則僞爲經記以獎莽篡，故復增造此書。移書太常云十六篇，而叙儒林傳及竄入史記儒林傳則但云得十餘篇，蓋尙書滋多於是矣，以後有增加，故虛宕其辭。歆之肺肝如見矣。堯典「假於上下」，西伯戡黎「唯先假王」，詩「假哉天命」，皆訓至也，正也，無訓眞假之義者。假王之稱出於韓信。歆欲獎成莽篡，故緣此義以易古訓。歆倡訓詁之學以變大義如此。

按藝文類聚卷六引尸子曰：昔者武王崩，成王少，周公旦假爲天子七年。韓非子難二：「周公旦假爲天子七年，成王壯，授之以政。」此說均出先秦。韓信請爲假王，其前項羽爲假上將軍，此亦自有來歷，豈亦歆所僞撰耶？名之曰逸籍，文不必全，古文十六篇無之，亦何足怪？方氏之辨曰：「書既逸矣，云者誰實爲之？」史記伯夷列傳：「賭軼詩可異焉。」史公能賭逸詩，漢臣不能引逸書耶？方氏精研太史公書，何乃於此生疑？全謝山謂方氏但愛觀史漢文章，於考據則弗及，豈不信哉。

又按鹽鐵論未通第十五：周公抱成王聽天下，恩塞海內，澤被四表，此亦莽歆前人語。

居攝元年丙寅（六）

莽年五十一。

正月，莽祀上帝於南郊，迎春於東郊，行大射禮於明堂，養三老五更，成禮而去，置柱下五史。

三月，立宣帝玄孫嬰為太子，號曰孺子。

以王舜為太傅左輔，甄豐為太阿右拂，甄邯為太保後承，又置四少，秩皆二千石。

補注：王先謙曰：胡注，四少：少師，少傅，少阿，少保。

按：據下文則劉歆為少阿。

又按：許氏說文叙及亡新居攝，使大司空甄豐等校文書之部，自以為應制作，頗改定古文。桓譚典治

河之議，亦言之甄豐。為莽典文學之任者，不盡於劉歆一人。縱有所偽，豈得盡蔽獄於歆。

四月，安衆侯劉崇與相張紹謀誅莽，敗死。

莽傳：紹，張竦之從兄，竦與崇族父劉嘉詣闕自歸，莽赦勿罪。竦因為嘉作奏……莽大說……封嘉為師

禮侯……後又封竦為淑德侯。長安謂之語曰：「欲求封，過張伯松。力戰鬥，不如巧為奏。」

五月，太皇太后詔莽朝見稱假皇帝。

十二月，封王匡等為侯，益甄邯係建邑。

莽傳：莽自太后下詔曰：「故太師光雖前薨，功效已列，太保舜，大司空豐，輕車將軍邯，步兵將軍建，皆為誘

進軍干讒策，又典靈臺明堂辟雍四郊，定制度……

與宰衡同心說德，合意并立，功德茂著。封孺子

匡爲同心侯，林爲說德侯，光孫壽爲合意侯，豐孫匡爲并力侯，益郎建各三千戶。

按：莽欲關係雖密，尙在此諸人後。欲子棻雖以才智見幸於莽，不在同心說德合意并力之伍。後人

必謂莽之篡局惟欲佐助之，皆未考情實之言也。

居攝二年，丁卯。(七)

五月，更造貨，錯刀一直五千，契刀一直五百，大錢一直五十，與五銖錢並行。

食貨志：王莽居攝，變漢制，以周錢有子母相權，於是更造大錢，……重十二銖，文曰大錢五十。又造契刀

錯刀，……契刀五百，錯刀以黃金錯，……一刀直五千。與五銖錢凡四品並行。

莽傳：民多盜鑄者。禁列侯以下不得挾黃金，輸御府受直，然卒不與直。

按：莽之更易幣制，亦爲擾民糶政之一。然初意在利民，迂闊則有之，奸詐則非也。禁列侯以下不得

挾黃金，蓋自晁錯以來賈禹之徒盡有此意。莽信古敢爲，遂以見諸實行。後人讀晁貢議奏，慷慨想

望。語及王莽，則蹙額病之。積毀銷骨，自古而歎之矣。

九月，東郡太守翟義起兵討莽，不克，死之。

莽傳：翟義……移檄郡國，言莽毒殺平帝，……欲絕漢室，……衆十餘萬，莽惶懼不能食。晝夜抱孺子禱

告郊廟，放大誥作策，遣諫大夫桓譚等班於天下，諭以攝位當反政孺子之意。

補注：王先謙曰：莽作大誥，皆用今文尙書說。

封桓譚爲明告里附城。

翟義傳：莽依周書作大誥，遣大夫桓譚等班行諭告當反位儲子之意。還，封譚爲明告里附城。

補注：周壽昌曰：據後書桓譚傳，譚爲掌樂大夫。

按：據莽傳，譚時爲諫大夫。後書云：莽時爲掌樂大夫，乃新莽建國後矣。周說誤。

後書桓譚傳：譚字君山，父成帝時爲太樂令，譚以父任爲郎，好音律，善鼓琴，博學多通，徧習五經，皆詁訓大義，不爲章句。能文章，尤好古學。數從劉歆揚雄辨析疑異。性嗜倡樂，簡易不修威儀，而憲非毀俗儒，由是多見排抵。

僞經考：桓譚從劉歆揚雄辨析疑異，其受古學之淵源也。譚與杜林皆成學於西漢，受劉歆張棟揚雄之學，以通博爲主。崔駰班固張衡馬融劉珍蔡邕，皆此一派。以其博洽，故不守章句，實則章句皆今學，爲古學者攻之，故不守也。從古學者多博洽，人皆信之，此古學所以盛也。

按：康氏謂從古學者多博洽，人皆信之，此古學所以盛，是矣。然古學既爲劉歆一手僞造，何以博洽通儒多受其欺，惟章句之徒孤陋自守者乃能不信？天下豈有易欺博洽，難愚孤陋者乎？桓譚在東漢，當光武極信讖緯之朝，猶能方排其非，幾以見禍，洵爲卓識之士。若古經盡出劉歆，以爲佐莽篡漢之資，則與讖緯何異？譚親在莽朝，身與劉歆往還，豈不能洞燭其奸？至於光武中興，凡莽朝所立古文博士盡廢，譚更何忌諱，奈何篤守古學，絕不如讖緯之見詆斥？則知古學自有見信於通儒之真，決不

如康氏所疑矣。

偽經考又云：譚為欲莽之黨，故主張偽古文學。凡新論云云，皆欲羽翼，不足據。

按：譚仕新莽初未貴盛。既黨於莽，必知其詐。後仕光武，何不揭其隱以自白。又為新論，助身死

業敗之莽，欲以欺後世，何為者？且杜林亦成學西漢，非莽欲黨矣，何亦主張古文？譚之新論，正足為

古文非偽之證耳。

又按：後書譚傳，當王莽居攝篡弒之際，天下之士莫不競譽稱德美，作符命以求容媚，譚獨自守，默然無言。且知錄據翟義傳，謂譚曾受莽封爵，史為諱之耳。今按譚之為人，蓋揚雄張竦一流，而尤沉靜，雖仕莽而不顯。史自言其不為符命耳。一時通儒碩學，立新朝者多矣，史何為諱哉？

初始元年，戊辰。（八）

莽年五十三。

賞破翟義功，大封諸將帥凡數百人。

莽傳：莽上奏曰：……「禮記王制千七百餘國……秦為亡道，殘滅諸侯……高皇帝受命……建國

數百……今制禮作樂，實考周爵五等，地四等，有明文；殷爵三等，有其說，無其文。孔子曰：「周監於二

代，郁郁乎文哉，吾從周。」臣請諸將帥當受爵邑者，爵五等，地四等。」奏可。於是封者高為侯伯，次

為子男，當賜爵關內侯者，更名曰附庸，凡數百人。

按：葬事復古，至欲追封建，可謂迂闊不識時變者矣。然豈得謂封建之制亦出劉歆杜撰耶？葬奏王制周禮同引，近儒必謂王制今學，周禮古學，二者若水炭之不相容。在常時則惟求廣道術，於王制之外增以周禮，非謂有周禮則不容有王制也。

偽經考：周爵五等，地四等，劉歆周官說也。孔子之禮，則公侯百里，伯七十里，子男五十里，分土唯三。孟子王制俱同。春秋公羊說則伯子男同等，爵三等而已。

按：公羊王制已自不同，孰爲真孔子之說耶？公羊與王制不同，周官復異，何以見公羊王制皆孔子說，而周官必歆之偽耶？封地四等，封爵五等，何助於葬之篡，而歆必僞撰周禮以與王制公羊立異，以自樹其敵哉？葬歆之學，凡以成其篡。何不即據王制公侯百里，伯七十里，子男五十里，或依公羊，伯子男同等，何礙於篡事，而顧必令歆先僞周禮，然後發政施令，逆天下之人心，駭天下人之耳目，而後爲快哉？葬歆自好古，發見周禮，中心欣慕，事事依仿，以謂遠勝王制，公羊習見熟聞之說。因不惜逆天下之人心，駭天下之耳目以行之。其迂闊則有之，奸詐則未也。

九月，葬母卒。

葬傳：葬既滅翟義，自謂威德日盛，獲天人助，遂謀即真之事矣。九月，葬母功顯君死……太后詔議其服。少阿義和劉歆與博士諸儒七十八人皆曰：

『居攝之義，所以統立天功……昔……成湯既沒……伊尹……居攝，以興殷道……武王既沒，



……周公……居攝，以成周道……今太皇太后……則天明命，詔安漢公居攝踐祚，將以成聖漢之業，與唐虞三代比降……攝皇帝遂開秘府，會羣儒，制禮作樂，卒定庶官，茂成天功……發得周禮，以明因監。則天稽古，而損益焉……此其所以保佑聖漢，安靖元元之效也。今功顯君業，禮庶子爲後，爲其母總。攝皇帝……居攝踐祚，奉漢大宗之後……不得顧其私親……周禮曰：「王爲諸侯總，」……攝皇帝當爲功顯君總……如天子弔諸侯服，以應聖制。」

莽遂行焉。  
偽經考：凡莽措施，皆出於歆之偽周禮，莽蓋爲歆所欺者。發得周禮以明因監，爲周禮大行之始，故特著焉。

按：謂歆偽造古文以佐莽篡，而以周禮爲主，此康氏之說也。然莽之行篡，其所欲借辭者，惟周公居攝踐祚一事耳，則諸子今文均有之，不俟歆之徧僞羣經也。至於周禮，莽雖依以發政，實於篡業無所借口，康氏亦自知之，乃又謂莽亦爲歆欺矣。其流通強說如此。然則歆之偽周禮，又將特以欺莽者耶？又按荀悅漢紀云：歆以周官六篇爲周禮，上莽時，歆奏以爲禮經，置博士。

偽經考：周官六篇，自西漢前未之見，其說與公穀、孟子、王制今文博士皆相反。莽傳所謂發得周禮以明因監，故與莽所更法立制略同。蓋劉歆所僞撰也。歆欲附成莽業而爲此書，其僞羣經乃以證周官者。故歆之僞學，此書爲首。

按：康氏既謂歆欲附成莽業而爲此書，何以又謂莽受歆欺？且歆移書太常，爭立左氏春秋，毛詩，古文尚書，逸禮，尙未及周官，謂歆徧僞羣經，乃以證周官，不合一矣。歆爭立四博士時，莽已去職，豈逆知其後之篡而預爲之地？謂歆欲附成莽業而僞此書，又僞羣經以證之，不合二矣。

僞經考又云：歆之精神全在周官，其僞作古文尚書，毛詩，逸禮，爾雅，咸以輔翼之。

按：若是則必周官之成遠在古文尚書，毛詩，逸禮諸僞書之前。古文尚書諸經已不得一日徧僞，周官尤詳密，非可急就。以年推之，必向尙未死，莽尙未貴，歆學尙未成，已先徧僞羣經，則一切不合矣。

僞經考又云：王莽以僞行篡漢國，劉歆以僞經篡孔學。然歆之僞左氏，在成哀之世。僞逸禮，僞毛詩，次第爲之，時莽未有篡之隙也。則歆之畜志篡孔學久矣。遭逢莽篡，因點竄其僞經以迎媚之。歆既獎成莽之篡漢，莽推行歆學，又徵召爲歆學者千餘人詣公車，立諸僞經於學官，莽又獎成歆之篡孔矣。

按：康氏亦知劉歆爭立古文諸經時，王莽尙未有篡漢之兆，則謂歆造僞經，預爲莽地者非矣。乃轉辭自道，謂歆造僞經，畜志以篡孔學，又點竄其僞經以媚莽，則歆一僞而再僞也。然周禮不似媚書，因又謂莽受歆欺，則進退失據矣。且歆又能預布爲其學者千餘人，以待莽徵，白日行詐，天下絕無知者，寧不可怪？凡康氏之說，前後橫決，無一而可。彼固徒肆臆測，全無實證。然卽以其臆測者論之，亦自見其未能條貫，更不需再責實證也。

葬兄子光自殺

葬傳：司成陳崇奏前功侯光私報執金吾竇况令殺人……葬大怒，切責光。光母曰：『女自眠孰與長

孫（葬子字）中孫（葬子號）？』遂母子自殺。

十一月，葬奏以居攝三年爲初始元年，奏可。

葬傳：是歲廣饒侯劉京等奏符命……葬皆迎受。十一月甲子，葬上奏太后曰：『……宗室廣饒侯劉京

上書，言七月中，齊僭……有新井，十一月壬子……冬至，巴郡石牛，戊午雍石文，皆到於未央宮之前殿。……

……騎都尉崔發等眠說。及前孝哀皇帝建平二年六月甲子，下詔書更爲太初元年，案其本事，甘

忠可夏賈良識書臚臺。臣葬以爲元將元年者，大將居攝改元之文也。於今信矣。康誥：『王若曰

孟侯，朕其弟，小子封。』此周公居攝稱王之文也。春秋：『隱公不言即位，攝也。』此二經，周公孔子所

定，蓋爲後法……臣葬敢不承用。臣請共事神祇宗廟，奏言太皇太后，孝平皇后，皆稱假皇帝。其號

令天下，天下奏言事，毋言攝。以居攝三年爲初始元年，滿刻以百二十爲度，用應天命……

服，復子明辟，如周公故事。』奏可。 孺子加元

補注：蘇輿曰：引康誥王若曰云云，雖葬假借其文，蓋今文說實如此，故其仿大誥文直作攝皇帝若曰。

王肅僞孔以大誥之王爲成王，不知書凡言周公述王命者，上皆言周公以別之。如多方多士篇是也。

大誥康誥不然，知王是周公。葬故特假引二篇文也。葬稱引多今文說，皆可徵驗。

葬稱引多今文說，皆可徵驗。

偽經考：莽之居攝名義亦由於歆。即此（春秋隱公不言即位攝也）一言，歆之偽作左氏春秋書法以證成

莽篡，彰彰明矣。左氏之爲偽經，復有何疑。

按：禮記文王世子『周公攝政踐阼而治』說苑尊賢『周公攝天子位七年』居攝之名，何由知其必

始於歆？歆請立左氏博士，尙在哀帝建平元年，豈能預知十年之後莽有居攝之局而先偽經文以爲

之地？否則豈歆之徧偽羣經，可以隨僞隨易，惟意所之，而天下終受其欺耶？

又按：甘忠可夏賀良言漢家歷運中衰，當再受命，故莽樂引以爲說。然劉歆先曾以非經義折之，烏得

謂凡莽稱說云云盡出歆哉？

又按：至此乃爲王莽即真之漸。逐步推移，以至於此，莽在當時亦非所逆料也。

十二月，哀章作銅質獻莽，莽自稱新皇帝。

莽傳：梓潼人哀章……見莽居攝，卽作銅匱……書言王莽爲真天子……圖書皆書莽大臣八人，又取

令名王興王盛，章因自竄姓名，凡爲十一人，皆署官爵爲輔佐。聞齊井石牛事下，卽日昏時，衣黃衣，持匱

至高廟，以付僕射……戊辰，莽至高廟，拜受金匱神壇……下書曰：

『予以不德，託於皇初祖考黃帝之後，皇始祖考虞帝之苗裔，而太皇太后之末屬，皇天上帝降顯大佑，

成命統序，符契圖文，金匱策書，神明詔告，屬予以天下兆民。赤帝漢氏高皇帝之靈，承天命傳國，金策

之書，予甚祇畏，敢不欽受。以戊辰直定……卽真天子位，定有天下之號曰新。其改正朔，易服色，變

犧牲，殊徽幟，異器制，以十二月朔癸酉爲建國元年正月之朔。

王莽始建國元年己巳（九）

莽年五十四。

正月，封孺子嬰爲定安公。

莽傳：莽策命孺子爲定安公，……戶萬，地方百里……

立漢祖宗之廟於其國，與周後並行其正朔服色。

按：莽事事復古，此公羊存三統之義也。

又按金匱封拜輔臣。

莽傳：以太傅左輔王舜爲太師，封安新公。大司徒平晏爲太傅，就新公。少阿義和劉歆爲國師，嘉新公。

廣漢梓潼哀章爲國將，美新公。是爲四輔。位上公。太保後承甄邯爲大司馬，承新公。不進侯王尋。

爲大司徒，章新公。步兵將軍王邑爲大司空，降新公。是爲三公。太阿右拂大司空甄豐爲更始將軍，

廣新公。京兆王興爲衛將軍，奉新公。輕車將軍孫建爲立國將軍，成新公。京兆王盛爲前將軍，崇新

公。是爲四將，凡十一公。王興者故城門令史，王盛者賣餅，莽按符命求得此姓名十餘人，兩人容貌應

卜相，徑從布衣登用，以視神焉。

全祖望經史答問全藻問曰：「方侍郎望溪云：古人言三公者多矣，未有言四輔者。言師保者多矣，未

有言疑承者。王莽置四輔以配三公，又爲其子置師疑傅承阿輔保拂之官，而劉歆竄入文王世子，以

見其爲二帝三王之舊制，胡他書更無及此者。然否？（按方說見禮記新疑）答曰：「以三代之前並無四

輔之官，其說是也。若以爲劉歆所竄入，則未然……四輔之名，見于尙書之洛誥，而益稷篇之四鄰

史記作四輔。尙書大傳：「古者天子必有四隣，前曰疑，後曰承，左曰輔，右曰弼……」賈太傅新書引

明堂位曰：「……道……弼……輔……承……」稍與大傳不符，而大略則同。漢書谷永公車之對

曰：「四輔既備……」杜鄴傳謂王音曰：「周召……並爲弼疑……」孔叢子曰：「疑承輔弼，謂之四

近。」是豈皆劉歆之所竄歟？故不可以王莽所常用者而竟以之罪歆也。然而秦漢以上，則固無此

官……爲此說者蓋在周秦之間，文獻譌失，好事者所造作，故伏勝賈誼皆記之。再考甘石星經有云：

「天極星旁三星爲三公，後句四星爲四輔，」斯則出於伏賈之前者。然則其爲七國時人之說固無

疑也。」

按：王莽事事復古，尊信周官禮記諸書，不知此多出戰國晚世，非真古也。而姚立方方望溪諸人因疑

爲盡歆莽之徒所僞，此亦失之。全氏此辨，亦所謂博而篤者。

### 策命羣司。

莽傳：莽策羣司曰：「歲星司肅，東獄太師，典致時雨，青煴登平，致景以昇。熒惑司愆，南獄太傅，典致時與，

赤煴頌平，考聲以律……」各策命以其職，如典誥之文。

按：莽之事事慕古，迂闊無常，卽此策文可見一斑。然亦淵源西漢今文家言，特見諸實行，乃以召亂耳。

置九卿，二十七大夫，八十一元士。更諸官名。

定諸侯王號皆稱公。四夷僭號稱王者皆更為侯。

封黃帝少昊顓頊帝嚳堯舜夏商周及吳陶伊尹之後皆為公侯，使各奉其祭祀。

偽經考易繫辭大戴五帝德帝繫姓史記五帝本紀皆無少昊。惟逸周書嘗麥解有少昊，則為司馬者。

欲變亂五帝名號，故竄之於左傳國語月令。此用欲說也。

按古有異說，何必全出欲造？五帝之辨已見前，不復詳。

立九廟。

葬傳葬曰：『予前在攝時，建郊宮，定祧廟，立社稷，神祇報况，或光自上復於下，流為鳥，或黃氣熏蒸，昭燿章

明，以著黃虞之烈焉。……予伏念皇初祖考黃帝，皇始祖考虞帝，已宗祀於明堂，宜序於祖宗之親廟。

其立祖廟五，親廟四。……郊祀黃帝以配天，黃后以配地。……姚嬀陳田王氏，凡五姓，皆黃虞苗裔。……

書不云乎？惇序九族。……其皆以為宗室，世世復，無所與。

偽經攷詩書禮春秋言廟禮無祧廟說，惟祭法有『二祧享嘗乃止』左傳昭元年『其敢愛豐氏之祧』

周官春官『守祧奄八人』又『辨廟祧之昭穆』是即祧廟之說。又周官春官『兆五帝於四郊，

四望四類亦如之，兆山川邱陵墳衍，各因其方』是即郊宮之說。凡祭法左傳周官皆欲所偽。葬用

其說，故云建郊宮定祧廟也。

按：定祧廟指元始四年尊孝宣廟爲中宗，孝元廟爲高宗，合孝武爲世宗，上符殷王三宗，又郊祀高祖以配天，宗祀孝文以配上帝，爲莽定祖廟五之先聲，與祭法廟祧壇墠之說並不同，烏得即謂祭法乃歆所僞？建郊宮卽指復南北郊而言，二者自貢禹韋玄成匡衡以來爭之久矣，非歆始創。至周官左氏非歆僞，已詳辨在前。

以漢高廟爲文祖廟。

莽傳：莽曰：『予之皇始祖考虞帝受嬪於唐。漢氏初祖唐帝，世有傳國之象，予復親受金策於漢高皇帝之靈。惟思襲厚前代，何有忘時？』

按：莽之好爲附會如此。然漢家堯後，有傳國之運，董仲舒眭孟早言之。寧得謂尙書堯典亦劉歆僞撰以佐助莽篡耶？

罷錯刀契刀及五銖錢，更作小錢。禁民挾銅炭。

莽傳：莽曰：『予前在大麓，至於攝假，深惟漢氏三七之阨，赤德氣盡，思索廣求所以輔劉延期之術，靡所不用。故作金刀之利，幾以濟之……終不可強濟……皇天革漢而立新，廢劉而興王。夫劉之爲字，卽金刀也。正月剛卯金刀之利，皆不得行……其去剛卯，莫以爲佩！除刀錢，勿以爲利……』乃更作小錢，……直一，與前大錢五十者爲二品，並行。欲防民盜鑄，乃禁不得挾銅炭。

按：莽之拘忌可笑又如此。然觀其多拘忌，卽知非徧僞羣經以行篡之人矣。



四月，禁買賣田宅奴婢。

葬傳葬曰：

『古者……一夫……田百畝，什一而稅，則國給民富而頌聲作……秦……壞聖制，廢井田，是以兼井起，貧富生。強者規田以千數，弱者曾無立錫之居。又置奴婢之市，與牛馬同欄……繆於天地之性，人爲貴之義。漢氏減輕田租，三十而稅一，常有更賦，罷癘成出。而豪民侵陵，分田劫假。名曰三十稅一，實什稅五也……故富者……驕而爲邪，貧者……窮而爲姦。俱陷于辜，刑用不錯。予前在大麓，始令天下公田曰井……遭反虜逆賊且止。今更名天下田曰王田，奴婢曰私屬，皆不得買賣。其男口不盈八而田過一井者，分餘田予九族鄉里鄉黨。故無田，今當受田者，如制度。政有非井田聖制……者，投諸四裔，以禦魑魅，如皇始祖考虞帝故事。』

坐買賣田宅奴婢錢，自諸侯卿大夫至於庶民，抵罪者不可勝數。

按：誦葬此詔，可謂竊然仁者之言。今世所唱土地國有，均產，廢奴諸說，葬已見及，其政治上之理想可稱高遠。後世以成敗論人，故不之重耳。

秋，遣五威將帥班符命，更印綬。

葬傳符命言井石金匱之屬……其文爾雅依託，皆爲作說，大歸言葬當代漢有天下云。又曰：『新室之興也，德祥發於漢三七九世之後。』

按：三七九世，即谷永所謂『承八世之功業，常陽數之標季，涉三七之節紀』者也。子雲之言，與甘忠可夏賀良同爲新朝藉口。言符瑞災異，主讓國傳賢，本是西漢經學大統，何待欲之別造哉？

始建國二年，庚午。(十)

莽年五十五。

初設六筦之令。  
莽傳：初設六筦之令，命縣官酤酒(一)，賣鹽鐵器(二)，鑄錢(三)。諸采名山大澤衆物者稅之(四)。又

令市官收賤賣貴，賒貸于民，收息百月三(五)。後和置酒士，郡一人，乘傳督酒利(六)。禁民不得挾弩鎧，

徙西海。

按：六筦者，(一)鹽，(二)酒，(三)鐵，(四)名山大澤，(五)錢布銅冶，(六)五均賒貸，謂此皆應歸國家管治

也。此在武帝時業已先行。惟武帝尙意在增國庫，王莽則確爲抑兼并。後世以成敗論事，故若莽

政一無足取耳。五均，事詳於食貨志。謂國帥公劉欲言周有泉府之官，收不饑，與欲得，即易所謂『

理財正辭，禁民爲非』者也。莽乃下詔曰：『夫周禮有賒貸，樂語有五均，傳記各有幹焉。今開賒貸，

張五均，設諸幹者，所以齊衆庶，抑并兼也。』

師古曰：周禮泉府之職。

鄧展曰：樂語，樂元語，河間獻王所得，道五均事。

補注：沈欽韓曰：樂語，白虎通引之。案周書大聚解，「市有五均，早晨如一，送行逆來，振乏救窮。」樂語又本於周書也。

遂於長安及五都（洛陽，邯鄲，臨晉，宛，成都）立五均官……皆爲五均可市師。

工商能采金銀銅鐵（鉛）錫登龜取貝者，皆自占司市錢府……

又以周官稅民，凡田不耕爲不殖，出三夫之稅。城郭中宅不樹藝者，爲不毛，出三夫之布。民浮游無事，出夫布一匹。不能出布者，冗作縣官衣食之。

諸取衆物爲獸魚鼈百蟲於山林水澤及畜牧者，嬪婦桑蠶織紉紡績補縫，工匠醫巫祝卜，及他方技商販，買人坐肆列里區謁舍，皆各自占所爲於其所之縣官，除其本，計其利，十一分之二而以其一爲貢。

敢不自占，自占不以實者，盡沒入所采取，而作縣官一歲。

按：自占猶今云呈報。此其制略似武帝時之算緡而性質實不同。根據上列諸項，五均乃徵收一切

地稅者。凡采礦畜牧坐肆列里區謁舍，工商之就地以牟利者，五均皆得徵其貢。蓋自耕稼以外之

據地爲利者，皆五均主之也。其田不耕，宅不樹藝，民浮游無事，此雖不生利，而亦不能無占地。亦徵

其稅，乃寓禁於征之意。舊注，臣瓚曰：

「天子取諸侯之士，以立五均，則市無二價，四民常均。」

故知五均有稅地義。蓋古人惟以農爲正業，而其他的則目爲爲利。又以爲凡生利者必有賴於地，故

於地租正稅外，立此五均一稅也。莽復師周書大聚解：『市有五均，早暮如一，送行逆來，振乏救窮』意，使諸司市常以四時仲月……爲物上中下之賈，各自用爲其市平……衆民賣買五穀布帛絲綿之物，周及民用而不警者，均官……考檢厥實，用其本賈取之，毋令折錢。萬物昂貴過平一錢，則以平賈賣與民。其賈低賤減平者，聽民自相與市。以防貴庾者。民欲祭祀喪紀而無用者，錢府以所入工商之賈但賒之……民或乏絕，欲貸以治產業者，均授之，除其費，計所得受息，毋過歲什一。此則又略似武帝之均輸，而性質實亦不同。蓋五均所司，在卽徵工商之賈稅，而爲工商謀便益，如定物價，收滯貨，平買賣皆是。其有賒貸，意在振乏救窮，則與征田不耕，宅不樹藝，民浮游無事者，其立法之用意正爲相反而相成也。蓋重利盤剝，亦爲兼并一大事。今賒貸由官營治，則子錢家無所牟利。而官家母金，卽以徵工商之所得稅充之，此五均一制之大概也。

義和魯匡言：

名山大澤，鹽鐵，錢布帛，五均賒貸，餘在縣官。惟酒醢獨未幹……請法古令官作酒。以二千五百石爲一均，率開一廬以賈。釀五十釀爲準……計其利而什分之，以其七入官，其三及醕馱（醕菜）灰炭，給工器薪樵之費。

按：此猶今之烟酒公賣也。漢武時亦已施行。新朝政制，自有來歷，不待劉歆之徧僞羣經而起。其本意在重民生，而流弊亦不免。

義和置命士，督五均六幹，郡有數人，皆用富賈，……乘傳求利，交錯天下，因與郡縣通姦，多張空簿，府藏不實，百姓愈病。

按：此亦改制改革，一時所宜有。要其意則未可厚譏也。

又按：莽此諸政雖均起於漢武，而新朝君臣則多推本於周官。方氏望溪周官辨僞則謂周官多有莽欲竄入。其言曰：

『莽誦六筮以文姦言，而浚民之政皆託於周官。其未篡也，既以公田口井布令，故既篡下書，不能遽變十一之說，而謂漢法名三十稅一，實十稅五，則其意居可知矣。故欲承其意而增竄閭師之文，以示周官之田賦本不止於什一也。莽立山澤六筮，榷酒鑄器稅衆物以窮工商，故欲增竄虞人之文，以示周官征布之日即如是其多也。莽好厭勝，妖妄愚誣，爲天下訕笑，故欲增竄方相，壺涿，蒼族，庭氏之文，以示聖人之法固如是其多怪變也。』

方氏於莽詔所謂厥名三十稅一實什稅五者，全不解其意旨，而謂其意居可知矣，真可怪笑。六筮之制，皆有深意，非方所知。至方相，壺涿，蒼族，庭氏之文，皆不合於方氏之所謂聖人者，而盡以屬之敵之所竄，此尤迂癡不足辨也。其後康氏遠承方氏之緒，而所見較深，要其立論淵源實自方啟之。細讀方氏周官辨僞，可知其說之無根也。

僞經攷：荀子王制篇，『山林澤梁以時禁發而不稅，』孟子言『澤梁無禁，』王制『關譏而不征，林麓

川澤以時入而不禁，此孔子所述文王之仁政也。故以周官託於周公，而閻師云：『任衡以山事，貢其物，任虞以澤事，貢其物。』莽制諸采取名山大澤衆物者稅之，用歆周官說也。然左傳昭公二十年，晏子曰：『山林之木，衡鹿守之，澤之萑蒲，舟鮫守之，藪之薪蒸，虞候守之，海之鹽蜃，祈望守之。』以爲齊政之衰。晏子尙以爲政衰，則周公不爲可知。莽蓋從歆以興天下，亦以歆而亡天下者也。又周官司市云：『凡治市之貨賄六畜珍異，亡者使有利者使阜，害者使亡，靡者使微。』又廩人：『凡珍貨之滯於民用者，以其買買之物，揭而書之，以待不時而買者。』即所謂令市官收賤賣貴也。泉府又云：『凡賒者祭祀無過旬日，喪紀無過三月。凡民之貸者，與其有司辨而授之，以國服爲之息。凡國事之財用，取具焉。』即所謂賒貸與子民收息百月三也。此皆莽用周官制，民怨畔之。唐第五琦皇甫德行酒酷鹽鐵錢而民又怨之，王安石行青苗法而民又怨之。故此法也，亡三國矣。

按康氏列舉莽政本於周官，不足即證周官由歆僞造。若周官非周公書，而莽歆誤信以爲周公致太平之迹在是，六筭不足以利民，而莽歆誤信以爲利民之道在是，此皆當別論。不得即此謂歆以周官媚莽，莽以周官見燕也。且莽此諸政，在漢武時均已有的。漢武雖意在增國庫，而抑兼并，裁末業，則買屍董生皆言之。爲漢武聚斂諸臣，亦隱借董生諸儒之論爲自便。而新莽之政，則亦主抑兼并，裁末業，淵源董。特以羞法漢武，遂專據周官爲說。今謂劉歆憑空僞造周官一書以欺莽，而莽亦憑空信周官以召亡，此皆不明史實之言也。

又按古人辨周官爲劉歆僞造以媚新莽者，其說似起於南宋。其時自惡王荆公依周官行新法而云然。不謂清儒自姚際恒方苞迄於康氏，遂大肆其辭也。

匈奴寇邊郡。

莽傳：匈奴單于求故壘，莽不與，遂寇邊郡。

十二月，遣立國將軍孫建等凡十二將，十道並出，伐匈奴。

莽傳：募天下囚徒丁男，甲卒三十萬人，轉衆郡委輸，五大夫衣裘兵器糧食，長吏送，自負海江淮至北邊，使者馳傳督趣，以軍興法從事，天下騷動。

按：莽拘牽虛文，輕啓邊禍，亦其致敗之一端也。

造寶貨五品。

莽傳：莽以錢幣訖不行，復下書曰：

『寶貨皆重，則小用不給，皆輕，則僦載煩費。輕重大小，各有差品，則用便而民樂。』

於是造寶貨五品……百姓不從，但行大小錢二品而已。盜鑄錢者不可禁，乃重其法。一家鑄錢，五家坐之，沒入爲奴婢。

食貨志：莽更作金銀龜貝錢布之品，名曰寶貨……錢貨六品……銀貨二品……龜寶四品……貝貨五品……布貨十品。凡寶貨五物，六名，二十八品……百姓憤亂，其貨不行。民私以五銖錢市買，莽

患之，下詔敢非井田挾五銖錢者……投諸四裔……於是農商失業，食貨俱廢。民涕泣於市道……  
莽知民愁，乃但行小錢直一，與大錢五十二品並行，龜貝布屬且寢。

按：莽徒慕古制，不通政理。其行龜貝布貨，惟以擾民。然自貢禹以來，存此想者非一人，莽特強志敢爲耳。其智有不逮則然，謂爲巨擘大奸則非信識也。

收捕甄豐子尋，劉歆子棻，棻弟泳，王邑弟奇，及歆門人丁隆等，豐自殺，死者數百人。

莽傳初，甄豐劉歆王舜爲莽腹心，倡導在位，褒揚功德。安漢宰衡之號……皆豐等所共謀，而豐舜歆亦受其賜，並富貴矣，非復欲令莽居攝也。居攝之萌，出於泉陵侯劉慶，前輝光謝囂，長安令田終術。莽羽翼已成，意欲稱攝，豐等承順其意，莽輒復封舜歆兩子及豐孫。豐等爵位已盛，心意既滿，又實畏漢宗室天下豪傑。而疏遠欲進者，並作符命，莽遂據以卽真。舜歆內懼而已。豐素剛強，莽覺其不悅，故徒……託符命文，爲更始將軍，與賣餅兒王盛同列，豐父子默默。時子尋……卽作符命，言新室當分陝立二伯，以豐爲右伯，太傅平晏爲左伯，如周召故事。莽卽從之，拜豐爲右伯……尋復作符命，言故漢氏平帝后黃皇室主爲尋之妻。莽以詐立，心疑大臣怨謗，欲震威以懼下。因是發怒……收捕尋，尋亡，豐自殺。尋……歲餘捕得，辭連國師公歆子……棻，棻弟……泳，大司空邑弟……奇，及歆門人……丁隆等，牽引公卿黨親列侯以下，死者數百人。

按：此乃新朝君臣始終實錄，莽歆關係如此，康氏諸人閉眼若無覩，豈以漢書真乃歆物，則莽傳亦歆爲



之以自逃後世之責，而掩其僞者耶？

楊雄校書天祿閣，畏罪自投閣下，幾死，詔勿問。雄時年六十四。

雄傳：王莽時，劉歆甄豐皆爲上公。莽既以符命自立，即位之後欲絕其原……而豐子尋，歆子棻復獻

之，莽誅豐父子，投棻四裔……時雄校書天祿閣上……恐不能自免，從閣上自投下，幾死。莽……曰：

「雄素不與事，何故在此？」……問其故，乃劉棻嘗從雄學作奇字，雄不知情。有詔勿問……雄以

病免，復召爲大夫。

按：楊雄校書天祿閣，未知已幾年。自此上推至綏和二年，劉歆典五經，亦校書天祿閣，前後僅十六年。

歆果徧僞諸經，增竄羣籍，子雲不宜無知。今子雲諸書多言古文，康氏乃謂受學於歆，又謂爲歆所欺，

皆強爲之說也。

又按：後書蘇竟傳：竟字伯况，平帝世以明易爲博士，講書祭酒。善圖緯，能通百家之言。王莽時，與劉

歆等共典校書。光武時，竟與歆兄子棻書，勸其降漢，謂「昔者以摩研編削之才，與國師公從事出入，

校定秘書」云云，其人正士，年七十卒於家，作記誨篇及文章傳世。時已光武中興，可無忌諱，然竟絕

無一言及歆僞造羣經事。其修書勸襲，極論天文十二次諸說，亦無一語斥爲歆所僞托。竟亦與歆

同事，歆果作僞，不應無知，何以不一言耶？

始建國三年，辛未。(十一)

莽年五十六。

王舜卒。

莽為太子置師友各四人，秩以大夫。

莽傳：以故大司徒馬宮為師疑，故少宗伯鳳為傅丞，博士袁聖為阿輔，京兆尹王嘉為保拂。是謂四師。

故尚書令唐林為胥附，博士李充為姦走，諫大夫趙襄為先後，中郎將廉丹為禦侮，是為四友。

又置師友祭酒及侍中諫議六經祭酒各一人，凡九祭酒，秩上卿。

莽傳：琅邪左咸為講春秋，潁川滿昌為講詩，長安國由為講易，平陽唐昌為講書，沛郡陳咸為講禮，崔發為

講樂祭酒。

補注：錢大昕曰：公卿表建平元年左咸為大司農，三年為左馮翊，元壽三年復由復士將軍為大鴻臚，元

始五年又為大鴻臚，蓋四至九卿。

按：王嘉傳：嘉薦儒者公孫光滿昌及能吏蕭咸薛修等，皆故二千石有名稱，天子納而用之。時建平三

年嘉代平當為丞相後。馬援傳注引東觀漢記受齊詩，師事潁川滿昌，即此人。儒林傳：滿昌受詩學

於匡衡。

又後書陳寵傳：陳咸成哀間以律令為尚書。平帝時，王莽輔政，多改漢制，咸心非之。及莽因呂寬事

誅不附己者何武鮑宣等，咸即乞骸骨去職。及莽篡位，召咸以為掌寇大夫，謝病不肯應。時三子參

豐欽皆在位，乃悉令解官，父子歸鄉里。其後莽復徵咸，遂稱病篤。此所謂沛郡陳咸卽此人，不肯應徵，豈卽指講禮祭酒言耶？

又崔駰傳：崔發以佞巧幸於莽，位至大司空。母師氏，能通經學百家之言，莽寵以殊禮，賜號義成夫人。

發弟豪，王莽時爲郡文學，以明經徵詣公車。太保甄豐舉爲步兵校尉，豪辭焉。後以豪爲建新大尹。

（莽改千乘郡曰建新，守曰大尹。） 豪不得已乃單車到官，遂稱疾焉。駰爲豪孫。

又後書孔僂傳：自安國以下世傳古文尚書，毛詩，曾祖父子建少遊長安，與崔豪友善。及豪仕王莽爲

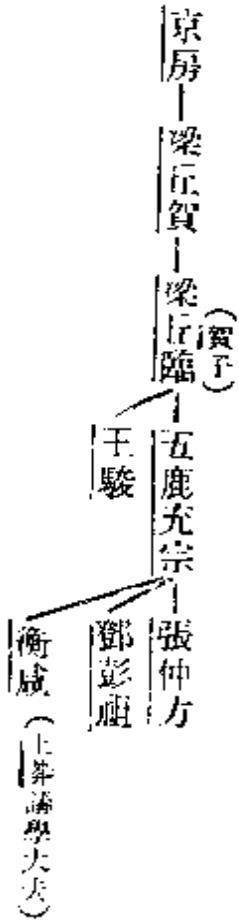
建新大尹，嘗勸子建仕，對曰：『吾有布衣之心，子有袞冕之志，各從所好，不亦善乎？』據此，崔豪仕莽

朝，似非不得已而稱疾者。本傳云云，疑出其孫駰之飾辭。

又藝文志記王莽講學大夫與此頗異，茲爲列表如左：

(一) 易

莽傳講易大夫爲長安國由，又有講易祭酒戴參爲宜始將軍，見天鳳元年。



(二) 書

莽傳講書爲平陽唐昌，又有尚書大夫趙並，使勞北邊，言屯山事，見始建國三年。

歐陽高——歐陽地餘——歐陽政(王莽講學大夫)

(三) 詩

莽傳講詩爲琅邪滿昌。

夏侯始昌——后蒼——翼奉

蕭望之

匡衡

師丹

伏理

滿昌

皮容

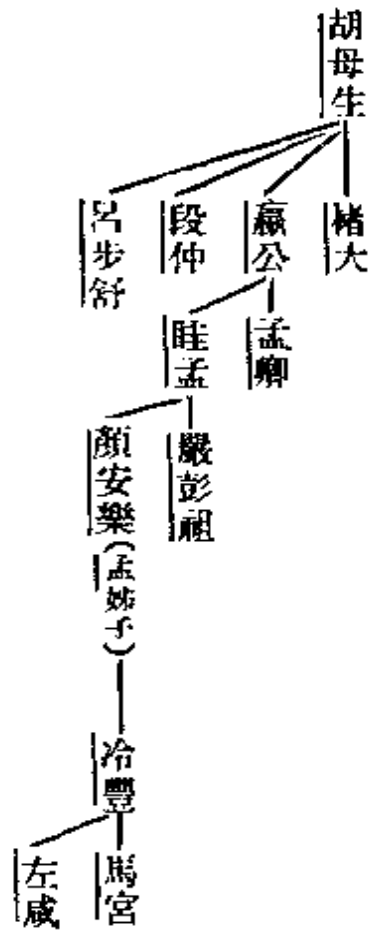
張邯

(四) 詩 (毛詩)

毛公(河間獻王博士)——貫長卿——解延年——徐放——陳俠(王莽講學大夫)

(五) 春秋 (公羊)

莽傳講春秋爲琅邪左咸。

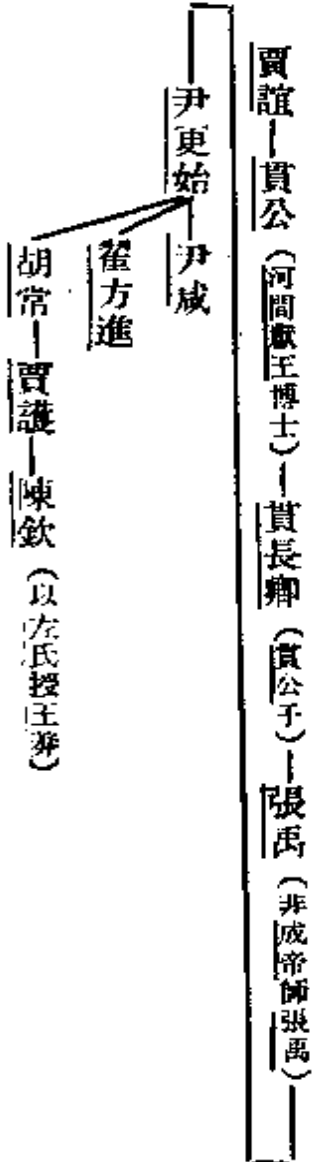


按隋書經籍志：春秋左氏圖十卷，漢太子太傅嚴彭祖撰，舊唐志新唐志皆有嚴彭祖春秋圖七卷，即隋志所稱，則嚴彭祖亦兼通左氏。孔穎達春秋疏沈氏云：嚴氏春秋引觀周篇，孔子將修春秋，與左邱明乘如周觀書，可證。

(六) 春秋 (魯梁)

江博士 (假丘江公) — 胡常 — 蕭秉 (王莽講學大夫)

(七) 春秋 (左氏)



(八) 禮

莽傳有講禮大夫孔乘，見始建國四年。

按：據上表，新朝經師多今文傳法。歆之爭立古文諸經，爲欲廣道術，非篡聖統，彰灼可見矣。

莽迎龔勝爲太子師，友祭酒，勝不食而死，年七十九。

河決魏郡，泛清河以東數郡。

溝洫志：王莽時，徵能治河者以百數，其大略異者：

長水校尉平陵 闕並……

顏師古曰：桓譚新論云：並字子陽，材智通達。

大司馬史長安 張戎……

顏師古曰：新論云：字仲功，習灌溉事。

御史臨淮 韓牧……

顏師古曰：新論云：字子台，善水事。

大司空 椽 王橫……

顏師古曰：橫字平中，琅邪人，見儒林傳。

按：儒林傳作王璜，能傳費易，又傳古文尚書。

沛郡桓譚爲司空椽典其議。爲甄豐言，「凡此數者，必有一是，宜詳考驗，皆可豫見。計定然後舉事，費不過數億萬，亦可以事諸浮食無產業民……上繼禹功，下治民疾。」  
王莽時但崇空語，無施行者。

按：荀悅漢紀繫此事於今年，與莽傳合，今依之。前曾徵通知小學者，爰禮主之，通鍾律者，劉歆主之，此復踵其事也。天鳳六年又博募有奇技術可以攻匈奴者，事亦相類。

始建國四年，壬申。(十二)

莽年五十七。

大司馬甄邯卒。孔永爲大司馬。

以洛陽爲東都，常安爲西都。

莽傳：莽至明堂，授諸侯茅土，下書曰：

「予以不德，襲於聖祖，爲萬國主。思安黎元，在於建侯，分州正域，以美風俗。追監前代……惟在堯典，十有二州，衛有五服。詩國十五，播徧九州……禹貢……九州無并幽，周禮司馬無徐梁。帝王相改，各有云爲……昔周二后受命，故有東都西都之居。予之受命，蓋亦如之。其以洛陽爲……東都，常安爲……西都……州從禹貢爲九，爵從周氏有五。諸侯之員千有八百，附城之數亦如之。以侯有成……今已受茅土者，公侯以下凡七百九十六人，附城千五百五十一人。(此據通鑑易文)……」

……以圖簿未定，未授國邑，且令受奉都內。

月錢數千，諸侯皆困乏，至有傭作者。

按：莽拘古紛更，最爲其致敗之端。若謂莽欲僞造一切古典以肆其改作，則失其情矣。

令民得買賣田及奴婢。

莽傳：中郎區博諫莽曰：

「井田雖聖王法，其廢久矣。……秦順民之心，……滅廬井而置阡陌。……訖今海內，未厭其敝。

今欲違民心，追復千載絕跡，……無百年之漸，弗能行也。天下初定，萬民新附，誠未可施行。」

莽知民怨，乃下書曰：

「諸名食王田，皆得賣之，勿拘以法。犯私買賣庶人者，且一切勿治。」

下書言巡狩。

莽傳：貉人犯邊，東北與西南夷皆亂。莽志方盛，以爲四夷不足吞滅，專念稽古之事。復下書：……以此

年二月……東巡狩，具禮儀調度。闕以文母太后體不安，止。

始建國五年，癸酉。（十三）

莽年五十八。

大司馬孔永乞骸骨，以遂並爲大司馬。



按：元始四年遣王偉等八人行天下觀風俗，並亦在內。

翟義反，並以將作大匠蒙鄉侯為橫野將軍，屯武關。(見翟義傳)始建國三年，遣著武將軍濠並等填名

郡。(見莽傳)為左隊大夫。(莽以潁川為左隊郡)素好士。(見後書郭惟傳)今年為大司馬。天鳳元年

三月策免。

焉耆畔，殺都護但欽。

莽傳：西域諸國以莽積失恩信，焉耆先畔，殺都護但欽。

除挾銅炭法。

莽傳：以犯者多。

天鳳元年，甲戌。(十四)

莽年五十九。

三月，策免大司馬遂，並以利苗男苗新為大司馬。

七月，置卒正連率大尹，又置州牧郡監。(郡本作部，依王念孫說據漢紀改)

莽傳：莽以周官王制之文，置卒正連率大尹，職如太守。

補注：王先謙曰：胡注：王制三十國為卒，卒有正。十國為連，連有率。

又置州牧，郡監二十五人，……皆世其爵，……分長安城旁六鄉，置帥各一人。分三輔為六尉郡。河

東河內弘農河南潁川南陽爲六隊郡……更名河南大尹曰保忠信卿。益河南屬縣滿三十。置六  
郊州長各一人，人主五縣。

補注：周壽昌曰：此莽仿周官之制略爲沿革……六隊卽六遂也。

又何焯曰：州長準周官，與前州牧準虞書者不同。

及他官名悉改。大郡至分爲五……合百二十有五郡……縣二千二百有三……惟服……惟寧，

……惟翰……惟屏……惟垣……惟藩，各以其方爲稱，總爲萬國焉。其後歲復變更，一郡至五易名，而

還復其故。吏民不能紀。每下詔書，輒繫其故名……其號令變易，皆此類。

按：此亦莽拘古紛更之一端也。王制，周禮，一爲今文，一爲古文，廖平以來謂此二書絕不相通。觀於

莽朝改制，並依二書，則知今古分家，實爲晚近張臬過甚之辭矣。

復行金銀龜貝之貨，罷大小錢，改作貨布。

食貨志：天鳳元年，復申下金銀龜貝之貨，頗增減其賈直，而罷大小錢。改作貨布……其文右曰貨，左曰

布，重二十五銖，直貨泉二十五。貨泉……重五銖，文右曰貨，左曰泉，枚直一，與貨布二品並行。又以大

錢行久，罷之，恐民挾不止，乃令民且獨行大錢，與新貨泉俱枚直一並行。盡六年，毋得復挾大錢矣。每

一易錢，民用破業而大陷刑。

按：莽傳罷大小錢更行貨布在地皇元年，蓋卽自此盡六年毋得復挾大錢時也。通鑑載此事亦在今

年。

又按：莽作三萬六千歲歷，以六歲一改元，故以天鳳六年後改地皇元年，此亦以六年爲限，由莽自以當十德也。

天鳳二年，乙亥。（十五）

莽年六十。

大司馬苗詎左遷，以陳茂爲大司馬。

陳欽自殺。

按：莽傳：始建國二年十二月更名匈奴單于曰降奴服于，遣孫建等十道並出。時陳欽爲厭難將軍，出

雲中。四年二月，莽以欽言（今傳誤作歆，匈奴傳作欽）斬孝單于咸子登。天鳳元年，欽免。至是咸立爲

單于，來和親，求其子登屍。莽乃收欽，以他罪繫獄。遂自殺。

又按：後書陳元傳：元父欽習左氏春秋，事黎陽賈護，與劉歆同時而別自名家。王莽從欽受左氏學，以

欽爲厭難將軍。元少傳父業，爲之訓詁，以父任爲郎。建武初，元與桓譚、杜林、鄭興俱爲學者所宗。

曾與范升爭立左氏。升曾爲莽大司空，王邑議曹史。

又章懷注：元父欽，字子佚，以左氏授王莽，自名陳氏春秋。

按：欽與劉歆同時，而其左氏別自名家，此左氏非出歆僞一證也。

儒林傳張禹(非成帝師張禹)以左氏授尹更始，更始傳子咸及翟方進胡常，常授黎陽賈護季君。哀帝時，待詔爲郎。授蒼梧陳欽子佚，以左氏授王莽，至將軍。而劉歆從尹咸及翟方進受。由是言左氏者本之賈護劉歆。

又後書鄭興傳：興少學公羊春秋，晚著左氏傳，遂積精深思，通達其旨，同學者皆師之。天鳳中，將門人從劉歆講正大義。歆美興才，使撰條例章句訓詁，及校三統歷。又云：興好古學，尤明左氏周官，長於歷數。自杜林桓譚衛宏之屬，莫不斟酌焉。世言左氏者多祖興，而賈逵自傳其父業，故有鄭賈之學。

按：據此，鄭興雖從歆受左氏，然其先已通達，非本出於歆也。東觀記曰：興從博士金子嚴爲左氏春秋，未審金子嚴所本爲歆抑賈護陳欽也。

又後書賈逵傳：逵父徽從劉歆受左氏春秋，兼習國語周官。又受古文尚書於塗暉，學毛詩於謝曼卿。作左氏條例二十一篇。逵悉傳父業。弱冠，能誦左氏傳及五經本文，以大夏侯尚書教授。雖爲古學，兼通五家穀梁之說。

按：逵父徽親受業於歆，又徧習古文諸經，爲古學一大師。其子以歆夏侯尚書教，又兼通穀梁，足徵當時古文家欲廣道術，非與今文分門戶，盜聖統矣。

又後書孔奮傳：奮少從劉歆受春秋左氏傳。歆稱之，謂門人曰：『吾已從君魚(唐字)受道矣。』遭王莽亂，與母弟避兵河西。弟奇博通經典，作春秋左氏刪。奮晚有子嘉，作左氏說。

偽經攷：孔奮爲光孫，欲欲立左氏，光不肯助，安有其孫反從而受之之事？欲每欲自附於孔氏，而不計其可否，安國僭奮，皆其類也。

按：康氏此辨，全無理據。豈東漢書亦欲所預僞，孔奇之春秋左氏刪，孔嘉左氏說，盡欲居中秘先爲僞

撰者耶？劉向信穀梁，欲信左氏，安見孔光之孫必不可從欲受？又賈公彥序周禮廢興引馬融傳：欲

末年乃知周官周公致太平之迹，迹具在斯。奈遭天下倉卒，兵革並起，疾疫喪荒，弟子死喪，徒有里人

河南緱氏杜子春尚在，永平之初，年且九十，家於南山，能通其讀，頗識其說，鄭衆賈逵往受業焉。據此，

子春生年當在元成之間，光武中興，子春年五十餘也。鄭興既從欲受周官，其子衆又受之子春，則子

春亦欲門高第矣。

王咸伏黯使匈奴。

葬傳：葬選儒生能顯對者，濟南王咸爲大使，五威將琅邪伏黯等爲帥，使送登屍……咸到單于廷，陳葬

威德……應敵縱橫，單于不能詘……入塞，遂病死。封……伏黯等皆爲子。

按：鮑宣傳：哀帝時，宣下獄，博士弟子濟南王咸舉幡太學下，曰：「欲救鮑司隸者會此下。」諸生會者

數千人，朝日，遮丞相孔光自言，丞相車不得行。又守闕上書，上遂抵宣罪減死一等，髡鉗。即此王咸

也。

又後書伏恭傳：伏湛弟黯以明齊詩，改定章句，作解說九篇。

盜賊起五原代郡，歲餘乃定。

莽傳：莽意以為制定則天下自平，故銳思於地理，制禮，作樂，講合六經之說。公卿旦入暮出，論議連年不決。不暇省獄訟……縣宰缺者數年，守兼……中郎將繡衣執法在郡國……傳相舉奏。又十一公士，分布勸農桑，班時令……交錯道路……莽自見前顛權以得漢政，故務自儉衆事。有司受成苟免……又好變改制度，政令煩多……前後相乘，憤牒不潔。莽常御燈火至明，猶不能勝，尚書因是為姦，寢事。上書待報者，連年不得去。拘繫郡縣者，逢赦而後出。衛卒不交代三歲……邊兵二十餘萬人仰衣食……五原代郡尤被其毒，起為盜賊，數千人為輩，轉入旁郡……歲餘乃定。

天鳳三年，丙子（十六）

莽年六十一。

五月，始賦吏祿。

莽傳：莽下吏祿制度，曰：

「予遭陽九之厄……國用不給，民人騷動。自公卿以下，一月之祿，十纒布二匹，或帛一匹。予每念之……今阨會已度，府帑雖未能充，略頗稍給。其以六月……始賦吏祿，皆如制度。四輔公卿大夫士下至與僚凡十五等。僚祿一歲六十六斛……上至四輔……為萬斛。」

莽又曰：

「歲豐穰則充其禮，有災害則有所損，與百姓同憂喜也。其用上計時通計天下……即有災害，以什率多少損膳……十一公六司六卿以下，各分州郡國邑保其災害，亦以十率多少損祿。」

葬之制度煩碎如此。課計不可理，吏終不得祿，各因官職爲姦，受取賂賂，以自共給。

七月，大司馬陳茂以日食免，嚴尤爲大司馬。

十月，翟義黨王孫慶捕得，解剖以驗生理。

葬傳：翟義黨王孫慶捕得，葬使太醫尙方與巧屠共剝之，量度五藏，以竹筴導其脉，知所終始，云可以治病。

按：此近世醫術解剖之濫觴也。葬之精思敢爲，不顧非議，率如此矣。

天鳳四年丁丑。(十七)

葬年六十二。

封師友祭酒唐林爲建德侯。故諫議祭酒紀遷爲封德侯。位皆特進，見禮如三公。

按：儒林傳許商受大夏侯尙書，善爲算，著五行論歷。號其門人唐林子高爲德行，平陵吳章偉君爲言

語，重泉王吉少音爲政事，齊缺欽幼卿爲文學。王莽時，林吉爲九卿，自表上師家，大夫博士郎吏爲許

氏學者，各從門人會，車數百兩，儒者榮之。欽章皆爲博士，徒衆尤盛。章爲王莽所誅。

又鮑宣傳：自咸帝至王莽時，清名之士，琅邪又有紀遷、王思、齊則、薛方、子容。太原則郇越、臣仲、郇相、稚

劉沛郡則唐林子高，唐尊伯高，皆以明經飭行顯名於世。紀遂兩唐皆仕王莽，封侯貴重，歷公卿位。

唐林數上疏諫正，有忠直節。唐尊衣敝履空，以瓦器飲食，又以歷遣公卿，被虛偽名。

又儒林傳：張無故受小夏侯尚書，授沛唐尊，王莽太傅。

按：新朝儒臣亦多賢者，不僅揚子雲等數人。又兩唐皆治今文尚書，均見尊禮，莽欲固非以古文易今文。

六月，更授諸侯茅土於明堂。

莽傳：莽好空言，慕古法，多封爵人。性實遜高，託以地理未定，故且先賦茅土，用慰喜封者。

復明六筮之令。

食貨志：莽知民苦之，復下詔曰：

『夫鹽（一）食肴之將。酒（二）百藥之長，嘉會之好。鐵（三）田農之本。名山大澤（四）饒衍之藏。五

均賒貸（五）百姓所取平，仰以給濟。錢布銅冶（六）通行有無，備民用也。此六者，非編戶齊民所能家

作，必仰於市，雖貴數倍，不得不買。豪民富賈，即要貧弱。先聖知其然也，故幹之。』

按此詔申述設六筮之意甚顯。食貨志並叙在前，後五歲天鳳元年云云，則同以為始建國二年事，惟

細數當屬此年。今依通鑑。（胡適文存二集王莽亦主此說）

莽傳：每一筮下，為設科條防禁，犯者罪至死。吏民抵罪者寢衆……納言馮常以六筮諫，莽大怒，免常



官。

調有双者。

莽傳：又一切調上公以下諸有奴婢者，率一日出錢三千六百

綠林盜起。

天鳳五年，戊寅（十八）

莽年六十三。

收諸軍吏及邊吏大夫以上姦利致富者家產。

莽傳：天下吏以不得奉祿，並爲姦利。郡尹縣宰，家累千金。莽下詔，詳考始建國二年胡虜獵夏以來諸

軍吏及緣邊吏大夫以上爲姦利增產致富者，收其家所有財產五分之四以助邊急。公府士馳傳天下，

考覆貧饑，開吏告其將，奴婢告其主，黨以禁姦，而姦愈甚。

揚雄卒，年七十一。

雄傳：年七十一，天鳳五年卒。

又：鉅鹿侯芭常從雄居，受其太玄法言。劉歆亦嘗觀之。……雄卒，侯芭爲起墳，喪之三年。時大司空

王邑，納言嚴尤聞雄死，謂桓譚曰：『子嘗稱揚雄書，豈能傳於後世乎？』譚曰：『必傳。』

按：王邑嚴尤皆新朝賢臣，故論及雄書傳否，蓋亦儒雅之士也。

天鳳六年己卯。（十九）

莽年六十四。

作三萬六千歲歷。

大司馬嚴尤免，以董忠爲大司馬。

大司空議曹史范升奏記王邑。

按：後書范升傳：升九歲通論語孝經。

及長習梁丘易，老子，教授後生。

王莽大司空王邑辟爲議曹史。

其奏記王邑，通鑑繫之此歲。

又建武四年，尙書令韓歆上疏欲爲費氏易左氏春秋立博士。詔下其議。升奏曰：「臣聞主不稽古，

無以承天。臣不遽舊，無以奉君。……近有司請置京氏易博士，……京氏既立，費氏怨望，左氏春秋

復以比類，亦希置立。京費已行，次復高氏。春秋之家，又有騶夾。如令左氏費氏得置博士，高氏騶

夾，五經奇異，並復求立。……將恐陛下必有厭倦之聽。……費左二學，無有本師，而多反異，先帝前

世有疑於此。……今陛下草創天下，紀綱未定，雖設學官，無有弟子。詩書不講，禮樂不修，奏立左費，

非政急務。」時難者以太史公多引左氏，升又上太史公達戾五經謬孔子言，及左氏春秋不可錄三

十一事。

今按：升仕新朝親與劉歆同世。歆果徧爲群經，豈能一手掩盡天下目？升何一無所知？觀其疏爭

左費二家不可立，絕無一辭半語及於劉歆之僞，又並不分今古文派別。惟謂其學無本師，先帝所未立，恐後援例爭立者多，非急務而已。安有如晚近諸儒言今古文之張皇者耶？讀史者不徵諸當世之實跡，而顧信千載後之臆測，何哉？偽經考云：「此等說出，劉歆之徒乃得以黨同妒真藉口，而人主亦漸疑之。蓋不得歆作僞之根原，故並遷怒史記，亦其短也。」是康氏亦知之，蔽於成見，故遂迷而不返耳。

地皇元年庚辰。（二十）

莽年六十五。

九月，起九廟於長安。

莽傳：望氣爲數者多言有土功象。莽又見四方盜賊多，欲視爲自安。遂起九廟於長安城南。司徒王

尋，大司空王邑，及侍中常侍執法杜林等數十人將作。崔發張鄴說莽，宜崇其制度，宜視海內。莽乃博

徵天下工匠諸圖畫，以望法度量。窮極百工之巧，功費數百鉅萬。

後書杜林傳：林，鄴子，初爲郡吏。王莽敗，盜賊起，林與弟成及同郡范遂、孟翼等俱客河西。今按莽傳

則林爲新朝侍中矣。當時名儒達才仕莽者甚衆，今舉後書可考者如：

李憲：王莽時爲廬江屬令（縣如郡屬）。莽末，以憲爲偏將軍，廬江連率。莽敗，憲自立爲天子，敗死。

彭寵：少爲郡吏，地皇中，爲大司空士。後仕光武，叛誅。

陳露：少仕州郡，上莽國師劉歆引露爲士。歆死，露歸鄉里。莽傳謂「遣七公幹士陳露等七十二人分下赦令曉諭，露等既出，因逃亡。」事在王邑敗昆陽，劉歆自殺前，與後書異。

公孫述：哀帝時，以父任爲郎。後補清水長，太守以其能，使兼攝五縣。王莽天鳳中，爲導江卒正。

(莽改蜀郡曰導江，太守曰卒正)

李守：李通父，初事劉歆，好星歷讖記，爲王莽宗卿師。(平帝五年，莽攝政，郡國置宗師以主宗室，蓋特尊之，故曰宗卿師也。)通亦爲五威將軍從事，出補巫丞。後與光武兄弟起事。

馮異：好讀書，通左氏春秋，孫子兵法。漢兵起，異以郡掾監五縣，與父城長苗助共城守，爲王莽拒漢。間出行屬縣，爲漢兵所執，遂降漢。

岑彭：王莽時，守本縣(南陽)長。又爲前隊大夫，擊卓戰鬥甚力。卓死，彭亡歸宛，與前隊武嚴說共城守。數月，城中糧盡，人相食，乃降。

耿况：耿弇父。以明經爲郎。與王莽從弟傲共學老子於安丘先牛，後爲朔調連率。(莽改上谷郡曰朔調，守曰連率)

李忠：元始中，以父任爲郎，以好禮修整稱。王莽時，爲新博屬長。(莽改信都國曰新博，都尉曰屬長)光武時爲豫章太守，爲儒吏。

邳彤：初爲王莽和成卒正。(王莽分鉅鹿爲和成郡)

耿艾：耿純父，王莽濟平升。(莽改定國曰濟平)純學於長安，除爲納言士。(莽法古設納言之官，即尙書也)

景丹：少學長安。王莽時舉四科。(德行，言，政事，文學)丹以言語爲固德侯相。遷朔調連率副貳。

(副貳，副令也)

竇融：王莽居攝中，爲強弩將軍。(王俊)司馬。東擊翟義，以功封建武男。

馬况，馬余，馬員：馬援兄，並有才能，王莽時皆爲二千石。(况，河南太守。余，中農校尉。員，增山連率)

馬援，原涉：王莽末，莽從弟衛將軍林辟援及同郡原涉爲掾，薦於莽。莽以涉爲鎮戎大尹。(莽改天水爲鎮戎)

援爲新城大尹。(漢中爲新城)

卓茂：元帝時，學於長安，事博士江生。習詩禮及歷算，究極師法，稱爲通儒。辟丞相府史，事孔光。

後以儒術舉爲侍郎，給事黃門，遷密令。王莽秉政，置大司農六部，承勸課農桑，遷茂爲京都丞。及莽

居攝，以病免歸郡，與同縣孔休，陳留蔡勳，安衆劉宣，楚國龔勝，上黨鮑宣六人同志不仕，名重當時。

伏湛：九世祖勝，所謂濟南伏生也。父理，當世名儒，以詩授成帝，爲高密太傅，別自名學。(前書儒林傳：伏理字君遊，受詩匡衡，由是齊詩有匡伏之學也)

湛少傳父業，教授數百人。成帝時以父任爲博士弟子，五遷

至王莽時爲繡衣執法。(王莽改御史曰執法)遷後隊屬正。(王莽改河內爲後隊)光武時官至大司徒，

封侯。

侯綽：成帝時爲太子舍人。師事九江太守房元，治穀梁春秋，爲元都講。王莽初，五威司命陳崇舉

竊德行，遷隨宰（王莽改縣令長曰宰）。再遷為執法刺姦（莽傳：置執法左右刺姦，選能吏候繡等分督六尉六隊，如漢

刺史，其事在大鳳元年）後為淮平大尹（莽改臨淮郡為淮平）建武時，代伏湛為大司徒，封侯。

宋弘：哀平間作侍中，王莽時為共工（莽改少府曰共工）。建武時為大司空，封侯，薦桓譚於朝。

張湛：矜嚴好禮，三輔以為儀表。成哀間為二千石，王莽時歷太守都尉。建武時為大司徒。

馮衍：莽遣更始將軍廉丹討山東，辟衍為掾。

蘇竟：見前。

郭伋：哀平間辟大司空府，三遷為漁陽都尉，王莽時為上谷大尹（莽改太守為大尹）。遷并州牧。建武

時官至太中大夫。

張純：哀平間為侍中，王莽時至列卿。建武時，代杜林為大司空。二十六年論禘祫，引元始五年春

禘祭為說。又按七經議，明堂圖，河間古碑雜記，孝武泰山明堂制度，及平帝時議欲具奏之，與博士桓

榮議同。

范升：見前。

陳欽：見前。

丁綝：鴻父。王莽末，守潁陽尉。建武時拜河南太守，封侯。

張宗：王莽時為縣陽泉鄉佐（鄉佐主佐鄉收稅賦）。後漢官至琅邪相。

劉平：王莽時爲郡吏守菑丘長，政教大行。後漢官至宗正。

趙孝：父善，王莽時爲田禾將軍（屯田北邊）。任孝爲郎。後漢官至長樂衛尉。

徐宜：防胤父，爲講學大夫，以易教授王莽。

歐陽歙：歐陽生傳伏生尙書，至歙八世，皆爲博士。歙，王莽時爲長社宰。

衛颯：家貧好學，隨師無糧，備以自給。王莽時仕郡，歷州宰。

王降：王莽時以父任爲郎，能文章，所著詩賦銘書凡二十六篇。

史岑：王莽末，沛國史岑子孝亦以文章顯，莽以爲謁者，著頌誄，復神說疾凡四篇。

按史通正史篇：史記所書，年止漢武太初以後，闕而不錄。其後劉向、向子歆及諸好事者若馮商、衛衡、

楊雄、史岑、梁審、肆仁、晉馮、段肆、金丹、馮衍、章融、蕭奮、劉恂等相次撰續，迄於哀平間猶名史記。今按此

十五人並在班史之前。班史彪固，大家父子兄妹三人相續，又得馮融、馬續諸人，遂成今書。偽經考

謂班史盡出歆手，班固所易僅二萬字，豈不妄甚！

又按馮商所續太史公七篇，在藝文志。師古曰：七略云，商治易，事五鹿充宗，後事劉向，後與孟柳俱待

詔，頗序列傳，未卒病死。又藝文志有待詔馮商賦九篇。晉馮段肅見後書班固傳奏記說東平王蒼，

蓋與其父叔皮同輩行者。

觀此，可見當時新朝網羅賢才固非不力，而儒生學士亦並無萬世一姓之見。後人於劉歆揚雄獨過

爲貶抑，非持平之論也。

更鑄錢法。

食貨志：莽以私鑄錢死，及非汎實貨投四裔，犯法者多，不可勝行，乃更輕其法。私鑄作泉布者與妻子沒

入官爲奴婢，吏及比伍知而不舉告，與同罪。非汎實貨，民罰作一歲，吏免官。犯者愈衆，及五人相坐，皆

沒入郡國，檻車鐵鎖，傳送長安，愁苦死者什六七。

按：莽傳此事在地皇元年，通鑑亦載在此年，今依之。

太傅平晏死，以唐尊爲太傅。

莽傳：尊曰：『國虛民貧，咎在奢泰。』乃身短衣小袖，乘牝馬柴車，藉藁瓦器，又以歷遣公卿。出見男女不

異路者，尊自下車，以象刑緒幡污染其衣。莽聞而說之，下詔申敕公卿，思與厥齊。

按：新朝君臣拘迂之化如此。儒林傳：張無故受小夏侯尙書，授沛唐尊，王莽太傅，卽此人，蓋今文師也。

下江兵起。

收卽惲繫獄。

後書：卽惲傳：惲理韓詩，嚴氏春秋，明天文曆數。王莽時，寇賊群發，惲仰古玄象，歎曰：『方今鎮歲

並在漢分翼軫之域，去而復來，必再受命。』時左隊大夫遂並，素好士，惲說之。署爲吏，惲

不謁，……西至長安，上書王莽曰：『……上天垂戒，欲悟陛下，令就臣位，……陛下……取之以天，還之以



天，可謂知命矣。……莽大怒，即收繫詔獄。……以惲據經讖，難即害之，使黃門近臣令惲自告狂病。……惲瞋目詈曰：『所陳皆天文聖意，非狂人所能造。』遂繫須冬，會赦得出。

按：通鑑載此事在今年，今依之。漢書儒林傳嚴彭祖受公羊於眭孟，孟固以泰山大石僵柳之異，言漢有傳國之運，遂以伏誅，而蓋寬饒引韓氏易傳言五帝傳賢，下吏自剄者也。韓詩與易同出一師，鄭治韓詩公羊，故遂遠承眭蓋往議，直陳運數禪讓之論焉。其曰漢歷久長，孔為赤制，則公羊孔子春秋為漢制法之說也。莽之得天下本借經讖自文，難以罪惲，竟得免死，視眭蓋遠幸矣。凡此之類，豈亦欲之偽造？又惲言亦及分野，知分野非出欲偽。

地皇二年，辛巳。（二二）

莽年六十六。

正月，莽妻死，子臨自殺。

莽傳：莽妻以莽數殺其子，涕泣失明。莽令太子臨居中養焉。……後貶為統義陽王，出在外第，憂恐。

會莽妻病困，臨予書曰：『上於子孫至嚴，前長孫中孫年俱三十而死，今臣臨復適三十。……不知死命所

在。』莽……見其書，大怒……賜臨藥，臨……自刺死。

按：莽性嚴而執，三子皆見殺，其不近人情可知。凡其為政，亦多以執意嚴性不近人情致敗。

秋，關東大饑蝗。

葬傳：民犯錢，伍人相坐，沒入爲官奴婢。其男子檻車，兒女子步，以鐵鎖琅當其頸，傳詣鍾官，以十萬數。到者易其夫婦。愁害死者十六七。

方位周官辨僞二媒氏仲春之月，大會男女，奔者不禁……管子令獨之政，乃取繆寡而官配之。若會焉而聽其自奔，則雖亂國汚吏，能布此爲憲令乎？蓋葬之法，私鑄者伍坐，沒入爲官奴婢，傳詣鍾官者以十萬數，至則易其夫婦，民人駭痛。故欲增竄媒氏之文，以示周官之法，官會男女而聽其相奔，則以罪沒而易其夫婦猶未爲已甚也。

按：周禮有繩以後世之事而不可通者，如此所引媒氏之會男女，及方相氏庭氏誓族氏諸職，轉足以見古人真相，明周禮亦實有據，非盡憑空杜撰，又決非出漢後也。方氏自繩以後世之見，怪其不可通，因妄疑爲欲之僞竄。凡葬輅政類行，欲必一一屬其似於周官焉。然則又非以周官佐葬，乃以周官飾葬非也。諸家辨欲僞者，率前後橫決，不成條理，特以其多言邀人信，豈得爲信識哉？又欲既僞爲周官，布之朝廷，行之天下，據以發政改制，又豈得隨時爲妄竄？至史所謂易其夫婦者，非常時法令夫婦必相易。特謂其詣獄者十萬數，夫既先來，沒爲官奴，自擇配匹，婦又後至，別又尋耦，遂至夫婦相易。此即今日津滬通埠，五方雜處，如此者多矣。是特史家之甚言之，豈有勒爲政令之理？拘儒自抱萬世一姓之見，以葬欲爲非人，於其政制亦每以極惡大罪視之，將烏從得其真？

又按：方氏周官集注論此事云：「世人多以此病周官，然聖人曲成萬物而使不納於邪，義即在此。單

丁女戶，無主婦者，因或怨曠以致淫逸，或相爭奪以成獄訟，豈若天子之吏以王命會之而聽其奔，爲正大而無弊乎？」據年譜，周官集注成於五十三歲，文日編年，周官辨僞入未詳文日，僅云多在五十以後。惟辨僞開首卽云「近或爲之說曰：是乃聖人之所以止佚淫而消闕也。每見毗庶之家，廢者改適，猜毀叢生，變詐百出，由是而成獄訟者十四三焉，豈若天子之吏以時會之而聽其相從於有司之前，可以稱年材使各得其分願哉？」卽集注之說。蓋自引而自駁之也。其他如地官載師廩人，夏秋二官方相壅涿誓族庭氏，皆有以爲之說。尤於誓族氏深歎之，曰「然則聖人設官以驅天鳥，豈可謂不急之務哉？」嘗考方氏三十五丙子作讀周官文，其時卽深信周官乃三王政治之迹，其規模可見者獨有是書。世變雖殊，其經綸天下之大體卒不可易。其所見蓋亦與莽欲同類，而並無一語涉及欲莽之僞。其爲集注卽本此意。逮後爲辨僞，乃致疑於欲之僞竄。其疑戴禮，持論頗似姚立方。又四明萬斯大有學禮質疑周官辨非諸書。疑方氏晚年有聞於姚萬之說而發此疑。新學僞經之說，不可不謂自方啓之。因粗著其思想之來源與變遷，以俟他日之詳考焉。

左邊魯匡爲五原卒正。

莽傳：是歲，南郡秦豐乘且萬人，平原女子遲昭平……亦數千人……莽召問群臣禽賊方略……故左將軍公孫祿徵來與議。祿曰：「太史令宗宣，典星歷，候氣變，以凶爲吉，亂天文，談朝廷。太傅平化侯（唐尊）飾虛僞以媮名位，賊夫人之子。國師嘉新公（劉歆）顛倒五經，令學士疑惑。明學男張邯，地理

侯孫陽造井田，使民棄土業。驥和魯匡設六筮，以窮工商。說符侯崔發阿諛取容，令下情不上通。宜誅此數子以慰天下。……」  
莽……頗采其言，左遷魯匡為五原卒正，以百姓怨非故。六筮非匡所獨造，莽厭衆意而出之。

按：儒林傳，匡衡齊詩授琅邪師丹，伏理游君，潁川滿昌。滿昌授九江張邯，琅邪皮容，皆至大官，徒衆尤

盛。伏理為伏湛父，滿昌伏湛張邯皮容皆仕新朝，是齊詩固盛行也。莽欲議禮，亦多沿匡衡。欲雖

爭立毛詩博士，並不抑齊詩可知。魯匡見後書魯恭傳，稱其「有權數，號曰智囊」。前書食貨志，酒

筮之議創自匡，其餘諸筮則殆劉歆諸儒共成之也。唐尊崔發已見，前宗宣無考。

地皇三年，壬午。(三)

莽年六十七。

二月，薊橋災。

莽傳：莽下書曰：「夫三皇象春，五帝象夏，三王象秋，五伯象冬。……」

偽經考：按今學無三皇名，惟春秋繁露二代改制質文篇云……三王……五帝……九皇……呂刑

有皇帝……左傳僖二十五年，「今之王，古之帝也」。史記五帝本紀以黃帝顓頊帝嚳唐堯虞舜為五

帝，實依大戴禮五帝德帝繫姓及世本，蓋孔門相傳之說……歆緣易繫辭有伏羲神農事，偽周官偽

造外史堂三皇五帝之書。左傳文十八年，昭十七年，二十九年，定四年竄入少皞，漢書律曆志載歆世

經以太昊帝炎帝黃帝少昊帝顓頊帝帝嚳帝唐帝虞帝爲次，暗寓三皇五帝之叙，而月令孟春……帝太  
皞，孟夏……帝炎帝，中央……帝黃帝，孟秋……帝少皞，孟冬……帝顓頊，與世經相應，左傳月令律歷  
志大行，於是三皇之說興，少昊之事出，五帝之號變……夫史遷多採左氏，如左氏實有問官鄭子之  
事，太史公何得若罔聞知，首創本紀，便已遺脫一朝哉？其爲歆之僞竄，證佐確鑿矣。五帝本紀於舜  
紀引左傳少皞氏有不才子，亦歆所竄入者歟？歆務翻今文之說，又竄附國語晉語，以炎帝黃帝爲少  
典之子……以列子湯問有女媧氏……其工……因於祭法國語魯語緣飾其工……明堂位加女媧  
氏……以崇佐驗。於是述其學者緣飾緯書，鑿空增附……誕妄不可窮詰，蓋亦皆承歆之附會爲之。  
按三皇五帝固非信史，即今文經說及史記所載五帝之說，亦寧必信？然謂五帝有少皞及五帝前有  
三皇皆歆僞竄，則大不然。少皞之辨已詳於前。三皇之說，呂氏孝行覽用衆貴公，莊子外篇天運已  
屢言之，此決非歆所僞。揚子雲甘泉賦「同符三皇，錄功五帝」又羽獵賦「歷五帝之寥廓，涉三皇  
之登閔」。此時子雲初來京都，周禮未出，豈子雲固已從學於歆耶？將甘泉羽獵亦復有歆所僞竄  
耶？歆言固不盡是，然亦不盡僞。今文家言非盡信，異於今文者非盡歆之假托。廣氏一往之論，尙可  
以是折之。

弛山澤禁。

莽傳：莽多遣大夫謁者分教民煮草木爲醢，醢不可食，重爲煩費。莽下書曰：

「惟民困乏，雖溲開諸倉以賑贖之，猶恐未足。其且開天下山澤之防，諸能採取山澤之物而順月令者，其恣聽之，勿令出稅……如令豪吏猾民辜而權之，小民勿蒙，非予意也。」

按：莽之爲政，初意未嘗不欲利民，而固執拘泥，不達民情，轉以爲害。及其悔之，亦時有所更張。莽傳又云：莽知天下潰畔，乃議遣風俗大夫司國憲等分行天下，除井田奴婢山澤六筭之禁，卽位以來詔令不便於民者皆收還之。待見未發，會光武兄弟起兵。則莽亦頗悟其非矣。

王匡廉丹討赤眉，廉丹戰死。

莽傳：赤眉別校董憲等衆數萬人在梁郡，王匡……引兵獨進，丹隨之，合戰成昌。兵敗，匡走，丹使吏持其印轂節付匡，曰：「小兒可走，吾不可。」遂止，戰死。校尉汝雲王隆等二十餘人別關，聞之，皆曰：「廉公已死，吾誰爲生？」馳轟賊，皆戰死。

按：新朝之覆，爲之殉者頗不乏人，廉丹爲最先。特以誌之，見莽臣非盡無賢。又丹孫廉范著名行東漢時，師事博士薛漢，坐楚事誅，故人門生莫敢哭視，范獨往收之。顯宗大怒召問，范對大父丹爲王莽大司馬，上乃曰：「怪范能若此，因釋之。」是丹猶見敬於後漢諸帝矣。

劉縯及弟秀起兵春陵。

地皇四年癸未。（二三）

莽年六十八。

二月，新市平林諸將共立更始將軍劉玄爲皇帝。

莽傳：莽聞之，愈恐，欲外視白安，乃染其須髮，進所徵天下淑女杜陵史氏女爲皇后……備和嬪美御。和  
人三位，視公嬪人九，視卿美人二十七，視大夫御人八十一，視元士凡百二十人。

按：僞經考謂此皆僞說以媚莽，已辨在前。

王尋王邑兵敗於昆陽，尋見殺。

七月，劉歆自殺。

莽傳：衛將軍王涉（王根子）素養道士西門君惠……好天文讖記，爲涉言星孛掃宮室，劉氏當復興，國師公  
姓名是也。涉信其言，以語大司馬董忠，數俱至國師殿中，廡道語星宿，國師不應。後涉特往，對歆涕泣，  
言誠欲與公共安宗族，奈何不信……歆怨莽殺其三子，又畏大禍至，遂與涉忠謀，欲發，歆曰：『當待太  
白星出，乃可。』後事洩，忠被殺，劉歆王涉皆自殺。

以王邑爲大司馬，張邯爲大司徒，崔發爲大司空，司中壽容苗訢爲國師，唐林爲衛將軍。

南鄉兵攻武關，西拔湖。

莽傳：莽憂不知所出，崔發言：『周禮及春秋左氏，國有大災則哭以厭之……宜告天以求救。』莽自  
知敗，乃率群臣至南郊，陳其符命本末，仰天……大哭，氣盡，伏而叩頭……諸生小民會哭，日夕爲設殮  
粥。甚悲哀……者除爲郎，至五千餘人。

師古曰：周禮存官之屬，女巫氏之職曰：凡邦之大災，歌哭而請。哭者所以告哀也。春秋左氏傳宣十

二年，楚子闢，鄭人入臨，守陴者皆哭。故發引之以為言。

按：此因迂愚可笑，然使周禮左氏乃劉歆之徒，以欺天下而媚莽，新朝君臣不應轉以自欺。

魏竊起龐西。

後書竊傳：竊檄告郡國曰：

故新都侯王莽……鳩殺孝平皇帝，篡奪其位，（按此亦時人不數孺子嬰一證。）矯託天命，偽作符書……

詭亂天綱，援引史傳。昔秦始皇毀壞謚法……欲至萬世，而莽下三萬六千歲之歷……是其逆天之

大罪也。分裂郡國，斷截地絡，川為王田，買賣不得，規鋼山澤，奪民本業，造起九廟，窮極上作……此其

逆天之大罪也。曾任殘賊，信用姦佞，誅戮忠正……妄族衆庶……政令日變，官名月易，貨幣歲改，吏

民昏亂，不知所從……設為六筦……刻剝百姓……民坐挾銅炭，沒入鍾官，徒隸殷積，數十萬人……

北攻強胡，南擾勁越，西侵羌戎，東擄濊貊，使四境之外並入為害……此其逆人之大罪也。

按：竊此檄列舉莽罪，至為詳盡。竊名好經書，親事國師劉歆，若欲徧偽群經，竊亦宜知，豈器於欲別懷

厚德，不忍暴著其隱耶？否則偽作符書，明已言之，而僅云援引史傳，不斥其偽，何也？

又按：王莽敗，魏竊據隴擁衆，蹙彪作王命論，稱劉氏承堯之祚，氏族之世，著於春秋。漢家堯後之說，遠

起西漢中葉。左氏其處者為劉氏，亦西漢已有。不然，叔皮不及引也。縱謂作偽者妄屬，必謂劉歆



屠以媚莽，又何據？

十月，戊申朔，外兵入長安。

莽傳：兵從宣平門入，……張卬行城門，見殺。……莽避火宣室前殿。……紺均服，帶纒絨，持虞帝匕首，

天文郎按挾於前。日時加某，莽旋席隨斗柄而坐，曰：『天生德於予，漢兵其如予何！』

三日，庚戌，莽見殺。

莽傳：三日……晨，……莽就車之漸臺。……王邑晝夜戰，罷極。士死傷略盡。馳入宮，開關至漸臺。

見其子侍中睦解衣冠欲逃，邑叱之令還，父子共守莽。……衆兵圍數百重。……王邑父子鬻傳王巡

戰死。莽入室，……王揖趙博苗新唐尊王盛……等皆死臺上。商人杜吳殺莽。……軍人分裂莽身，

……爭相殺者數十人。

莽將李聖、孔仁、杜善、沈意、賈萌皆死。

莽傳：莽揚州牧李聖，司命孔仁，兵敗山東，聖格死。仁將其衆降，邑而歎曰：『吾聞食人食者死其事，』拔

劍自刺死。及曹部監杜善，陳定、大尹沈意，九江連率賈萌，皆守郡不降，爲漢兵所誅。

張棟卒。

游俠傳：及王莽敗，二人（張棟、陳遵）俱客於池陽。棟爲賊兵所殺。更始至長安，大臣薦遵爲大司馬護軍，

與歸德侯劉歊俱使匈奴。

按：據此則歆死在更始至長安前。莽傳，莽死在十月，更始到長安在明年二月，則歆見殺在十月後，二  
月前也。李奇曰：歆知有賊，當去，會反支日，不去，因為賊所殺。桓譚曰：為通人之蔽也。王制正義云：  
俗禁，若前漢張竦行避反支。竦之避反支，與劉歆待太白星出同一迂愚。如此等人，泥古則有之，偽  
古以欺世則不類。

## 二五六 評劉歆父子年譜

清 松

(十九、八、二十五，大公報文學副刊第一三七期)

錢穆氏所著劉歆父子年譜，載燕京學報第七期，以批評南海康有為新學偽經考為主，仿王靜安先生  
太史公行年考之法，糺舉向歆父子事蹟，及新莽朝政，條別年代，證明劉歆並未竄改羣經，周官左氏傳二書皆  
先秦舊籍，而今古學之分在東漢以前猶未彰著。列舉康氏之說不可通者二十八端，皆甚允當。惟吾人所  
望於研究此問題者不在消極攻擊舊說，而在積極分析事實，說明今古學之源流與底蘊，以為講論學術史者  
所取資。惜夫前賢舉未能及此也。茲列舉數事與錢氏一商榷之：

東漢以後，經學上今古二家之互相攻擊，本因學說不同，利害衝突，其相爭自有意義。至於晚清以來今  
古二家入主出奴之見，可謂無甚價值。若以真正歷史家眼光觀之，兩者皆歷史上事實，既無所軒輊，更不必  
偏袒。今文家謂左氏傳周禮為劉歆偽造，而獨抱遺經，自以為得孔氏之真傳，殊不知春秋經及公羊傳兩者

皆非戰國以前古籍，以此攻擊古文家，亦五十步笑百步而已。古文家譏今文家好言五行災異，而古文家未嘗不喜言陰陽讖緯。且今古學之分，即陰陽五行學說之分，其異同具詳五行志，劉向傳，谷永傳，春秋繁露，白虎通諸書，而一切名物之不同，禮制之各殊，皆原於此。今之論今古學者，如不問陰陽五行家之淵源與派別，及其在當時社會上之潛勢力，即不能討論今古學，何況溺於一家之見，不自振拔哉。錢氏此文似未能離開古文家之立足點而批評康氏，故其言曰：『主今文學者率謂六經傳自孔氏，歷秦火而不殘，西漢十四博士皆有師傅，道一風同，得聖人之旨，此三者皆無以自堅其說。然治今文學者猶信今文，疑古文，則以古文爭立自劉歆，推行自王莽，莽欲爲人賤厭，謂歆僞造諸經以媚莽而助篡，人易取信，不復察也。』篇中議論類如此，惜夫其見解未能超越也。

晚清治今文學者以皮錫瑞，廖平，崔適，康有爲最有力。如廖平之今古學考，崔適之史記探源，皆精深宏篤，遠在康氏以上。錢氏謂『康氏之說破，則諸家如秋葉矣』，恐未必然。南海之書雖辭采斐然，而立說太易，學者驚爲新奇。類如謂劉歆點竄群經，僞造古文字，埋藏古漆器，種種怪論，雖及門弟子梁啟超亦未能奉信。錢氏能列舉事實以證其謬，自是學術界上大快事。然崔康輩雖膠執今文，語多僻澁，而對於周官及左氏傳之疑難則確有見地。周官一書，條理整然，似成於一人之手，如謂實係周公致太平之書，固不可信，即謂出於周秦之間，亦未得確據。至於左氏傳及史記中受後人改竄之處更多，雖未能斷定盡出劉歆，然改竄之事實俱在，未容否認。崔氏史記探源，春秋復始二書已條分縷析，不必贅述。史記中有同左氏傳之文，然亦

並未標明左氏傳云云，安知非得之於古本國語。凡此皆崔康所提出之事實，從事此問題者不能不切實解決者也。今錢氏之文於劉歆未造偽經之證據頗多，而對於周官及左氏傳之著作時代無具體意見，吾人認爲其抨擊崔康者仍未能中其要害也。康氏之提倡今文，攻擊古文，並非其真價值所在，其價值則在於因復古而思想得解放。歐洲文藝復興之功績如是，晚清今文學運動之功績亦如是。當崔康輩立說初意，本在提倡今文，因而不能不攻擊古文經典，於是周官及左氏傳之著作時代發生問題矣。後人復以其攻擊古文家之法，還以檢討今文經典，則春秋經，公羊，穀梁二傳相繼提出不信任案，由是禹貢，洪範，堯典，金縢，一一證明僞作，而中國上古史頓覺改觀矣。追求康氏執筆爲僞經考之始，豈料有如是結果耶！世界事往往有成績超出預定目的以上者，哥倫布因環遊地球而發現新大陸爲然，康有爲因攻擊古文經典而得思想解放亦然。善治史學者自能知之。

最後尙有一意見貢獻於錢君。此文本稱劉向歆父子年譜，而劉歆生年漢書無記載，因此錢氏亦未能深考，於是譜中劉向卒後盡以王莽爲主，劉歆事反爲附庸。歆莽關係甚深，歆譜自不能忽略莽事。然依年譜體例，凡一切年代事蹟皆當以譜主爲體，有關係者盡爲從屬可也。莽雖當國建元，而歆之生卒歲數不能不加以考求，此年譜家之責任也。果若以批評康氏說爲主，則不必稱劉向歆父子年譜可也。

顧剛案：錢賓四先生此文本名劉向歆王莽年譜，嗣以名較累贅，故爲學報社同人所改。對於此文末段評論，同人實

深致歉意。

# 二五七 中國上古史研究課第二學期講義序目

顧頡剛

二六 世經

二七 月令等（五帝五神）

以上爲劉歆的歷史系統。

二八 讖緯

以上爲讖緯的歷史系統。

二九 白虎通德論（三皇五帝）

三〇 風俗通義（三皇五帝）

三一 孔氏尚書傳序等（三皇五帝）

三二 孔子家語五帝篇

三三 後期的三統說

三四 潛夫論（五德志，志氏姓）

以上爲有了世經和讖緯的系統之後，一般學者受了它們的影響，而又想調和各方面的衝突，各以己意整理出來的歷史系統。

這一學期所講的，乃是我們的古史中的一個最大的癥結。這個癥結自從發生以來，大家莫名其妙地

在信奉：就是對它懷疑的人想要攻擊它，也因各方面的材料都給弄亂了，尋不到一個頭緒，無法下手。攻擊既不可能，於是編起古史來，雖明知它是荒謬，也不得不依聲學舌，照鈔一遍。

一方面，又因帝統即是道統，而道統是國性國本之所繫，所以這一個系統就成了國家的功令，倫理的中心，有不信的就是離經畔道，該在誅滅之列。因此，即使有人能想出方法去解開這個癥結，但在專制時代也是不敢做的。

因為有這兩個原因，所以從王莽時代直到清代，這一千八百年之中，這個破綻甚多的系統卻能安穩地維持下去，統一所有的歷史書。

不幸清代是一個整理古文籍的時代，什麼古書都要研究，把它們的本子問題弄得一天比一天清楚。這樣一幹，許多偽書及真書中竄僞的部分就露出馬腳來了。書籍的著作時代既成了學術界中的重大問題，則書籍裏邊記載的古代史事自然聯帶發生了問題。到了十八世紀之末，崔東壁先生（述）便把戰國以上的書和戰國以下的書分成兩組，作比較的研究。結果，他指出戰國以下的書裏所述的古代史事的無數誤謬，說明它們自覺地或不自覺地造僞的方式。他做了一部考信錄，對於古史作徹底的考究，去其妄而存其真。他的考信的工具是孔子的經，因為這些書出得早，保存的原來樣子多。凡不合于經的，既為百家雜說，不該信它。但是經中所記的古史本不很多，如何能把百家雜說一一量度了呢？所以他又收取了次一等的材料進去，即是解釋經書的傳記和羽翼經書的諸子。他這個工作做了四十年，把東周以上的歷史

完全審查過了。這是一次大清理，自從有了這個癥結之後所不會有過的清理。

可是，我們在這半年中所講的癥結，是經學極昌盛的時代所發生的，故這些病菌蔓延在百家雜說裏的，遠不及其蔓延在經和傳記裏的多。崔先生是信經的，經以外是信傳記的，所以這個系統雖被他打了幾拳，但沒有中着要害，仍無礙其生存。

又過了一百年，到十九世紀之末，康長素先生（有爲）起來，大膽作新學僞經考，把經傳中的一部分也排除出去。這繩鞭辟入裏，打碎了這個系統。這固然是他的成功，但若沒有他以前的一班漢學家和今文學家專力把漢代經學的派別一一理清，把久已忘記了的今古文問題重新提起，則他也不能獲得這個大發見。原來漢代的經學因發生時代的先後，及其發生時代的社會需要，分爲今文和古文兩大宗。今文方面，本來沒有統一過。古文一派，則在劉歆的學術和王莽的政治的指導之下，自成爲一個系統以與原有的經學爲敵；這原有的經學就被名爲今文。古文一派爲適應時勢的需要及攻擊今文家起見，不但自有其經說，亦且自有其經書。這些經書比了今文家的，除了文字異同之外，又往往有所增益，這就是他們的僞作品。康先生既特爲一書，闡明此義，於是往常看一切經傳同在孔子的意旨下的，到這時便發生了大問題。而崔先生所謂『考信於六藝』的考信錄中所收的材料是否爲真正的信史，自然也發生了問題了。

康先生告訴我們，在今文家的歷史裏，五帝只是黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜，沒有少皞。在古文家的歷史裏，顓頊之上添出了一個少皞，又把伏羲神農一起收入，使得這個系統裏有八個人，可以分作三皇五帝來證實古

文家的偽經周禮裏的『三皇五帝』。這個假設，雖由我們看來還有不盡然的地方，但已足以制世經和月令的死命了。

康先生奔走政治，對於『新學偽經』的研究工作沒有繼續做下去。於是又有另一個崔先生——崔暉甫先生（適）出來，根據了他的學說作精密的研究，著成了一部春秋復始和一部史記探源。

春秋復始的宗旨，是在撇去古文的春秋學（穀梁傳，左傳）而回復到原始的春秋學（公羊傳）。他的建設的部分是否得到孔子作春秋的本意，我們不必討論，但他的破壞的部分，把左傳中少皞的記載，社稷五祀的記載，以及漢為堯後的記載，都以新莽時代的需要把它解釋明白，實在是使後來研究古史的人對於這些古史的來源有較深澈的瞭解。

史記探源的作意也和上書一樣，是要探求史記未被竄亂時的原始面目的。原來史記是一部『厥協六經異傳，整齊百家雜語』的書，古代的書籍差不多都包括在裏邊；它又是作在未有古文學派之時，保存今文經說最多。古文家既造了許多偽書，又出了許多新主張，當然與史記所載的不合，所以他們連史記也要改動。崔先生這一部書，分析出史記中含有今文義的及古文義的材料，以今文義的為其原始的文字，古文義的為其增竄的文字。他在全書之前，作了一卷序證，立了幾個分析的標準。標準中的一個是『終始五德』。他說，這是劉歆欲明新之代漢，迫於皇天威命，非人力所能辭讓，所以造出來的。他把世經的系統排給我們看，說如果不插入少皞，則漢不能為火德的堯的後代，新不能為土德的舜的後代，而漢新也不便重演。



堯舜的禪讓。這個解釋實在比了康先生的增入少皞爲堯補足三皇五帝之說精密多了，因爲從伏羲到舜爲三皇五帝，這是後人的解釋，劉歆方且以伏羲至顓頊爲五帝呢。但崔先生說終始五德之說爲劉歆所造，託之鄒衍，我也不以爲然。如果五德說爲向來所無，則新創此說之時必不能驟然博得多數民衆的信仰，且亦不當有許多衝突的五德的歷史記載。現在王莽以前的五德記載既這樣多，而王莽時的五德系統和鄒衍的五德系統又根本不同，可見這是冒牌的而不是創作的。

他們這些著作，都是在歷史界裏起革命的，論理應當使通俗的歷史大大地改觀。何以這三位先生倡導了一百餘年，我們的歷史系統還是王莽的歷史系統，不但通俗的歷史書未改，即學者們也不大理會呢？說是社會上不知道吧，新學僞經考已刻了七次版子，考信錄也有五種版子，史記探源也有兩種版子，其鉛印的一種已三版；這種書實在是很普及的了；僞經考且因焚禁三次之故而使人更注意了。說是他們的學說不足信吧，卻也沒有人起來作大規模的反攻，除了錢賓四先生（穆）新近作了一篇劉向歆父子年譜之外（此文列入燕京學報第七期，將出版）。

那麼，這是什麼緣故呢？依我猜想，可分爲三種原因。

其一，這幾十年中，我國內憂外患，紛至沓來，人民憔悴，失其有生之樂。又爲生活壓迫，只有亂忙，學問的事簡直談不到。所以這種很可以有爲的歷史問題，雖經先輩鼓吹，但大家爲環境所限，只能知道他們有這一回事而已，不能自己起來繼續努力。（這是一切學問所公有的苦痛，古史學當然不能成爲例外。）

其二，他們提出的問題，幾乎牽涉全部的經學和史學。假使我們不能知道這些經史上的問題在當時如何一點一滴地積成，到後來如何一點一滴地拆散的歷史，則我們對於他們的結論將無法明瞭。不幸他們的書既不能通俗化，又不甚能系統化。而今古文的問題又太複雜，使得初學的人摸不着一個頭路。大家看着他們的書，只知道他們在創立一種新學說，他們要如何如何而已，實際上不易得到很深的刺戟，引起跟着他們工作的興趣。

其三，他們的治學，究竟不能脫離舊觀念，既要昌明孔學，又要通經致用。考信錄一書固然不少客觀的研究，但也不少主觀甚重的衡道議論。凡是關於聖人的記載，說聖人壞的大都認為偽，反之則大都認為真，這不够淆亂事實嗎？古文家的經文固然是偽，但他們的經說出在今文家之後，當然有勝過今文家的地方。而且從我們看來，今文經說不過是西漢前期的經師所說的話而已，與孔子不見得能發生密切的關係。但康崔諸先生則先已認定自己是今文家，凡今古文經義有不合的，必揚今而抑古。甚而至於春秋時的歷史，凡左傳與公羊傳迥異的，亦以公羊為信史而以左氏為謬說。其實他們既說國語為左傳的前身，則左傳的記事出于古文家之前，原不當因它為古文家改編之故，使它蒙了古文之名而與今文對壘。在這種地方，很可使人懷疑為門戶之爭而非真理之爭。又康先生是作政治運動，鼓吹變法的人，所以人家看他的書往往以為是他當作運動的工具用的；現在變法運動既停，就成了過時貨了。

然而這三種原因，在我們大致都可避免。

第一，在這終年戰爭的國家之中，我們還能不羅錄鏘，不受凍餒，在學校裏研究歷史，真可算得天之偉民。如果我們不起來繼續努力，還有什麼人幹？

第二，我們固然程度不穀，不能在短時間內有超越他們的成績，但把他們的學說通俗化，系統化，使得後來研究歷史的人容易摸出一個頭路來，這是可以的。我們且得做了這步工夫再說。

第三，從前人治學的最大希望是為承接道統，古文家所以造偽經者為此，清代的今文家所以排斥偽經者也為此。但時至今日，孔子的勢力已遠不如前了，我們可以打破這種『求正統』的觀念而易以『求真實』的觀念了。

因為這個緣故，所以我在這半年中編了這一份講義。

想起我自己對於這方面的研究的經過，也值得一說。當民國五年，崔譚甫先生初到北京大學時，我即上他的春秋公羊學一課。那時大學裏不行選科制，所以這一課在必修。我先前已受了章太炎先生（炳麟）的影響，深信古文家得經學之真，今文家多妖妄之說。後來購讀了新學偽經考，雖也知道今文家自有其立足點，古文家亦有不可信處，只因先入為主，仍不能改變我的薄今文而重古文的觀念。及至上了崔先生的課，他把春秋復始和史記探源一張張發給我們，我纔領會了一個大概，因為今文學的代表著作是公羊傳及春秋繁露，故我開始點讀。不幸讀的結果，這些漢人的迂謬的見解已非我們的頭腦所能容受了，看了只有頭痛，故對於崔先生的課並無好感。那時的見解，似乎以為我既不想作今文家，就不必理會這些。

在大學畢業之後，始見錢玄同先生。他屢屢提起今古文問題，並以爲古文是假的，今文是口說流傳而失其真的。他以爲今文家與古文家的說話，都是一半對，一半不對；不對的是他們自己的創造，對的是他們對於敵方的攻擊。所以我們要用了今文家的話來看古文家，用了古文家的話來看今文家。如此，他們的真相就會給我們弄明白。我聽了這番話後，眼前一亮，知道倘使不用了信仰的態度去看而用了研究的態度去看，則這種迂謬的和偽造的東西，我們正可利用了它們而認識它們的時代背景。

我雖有如此存想，但今古文的問題究竟太複雜了，單看幾部近于目錄學的書，如今古學考、新學偽經考等，是不會對於這個問題有澈底的瞭解的。但是要一部經，一部經去研究，又苦於沒有這個功夫。

自從在廈門和廣州的兩個大學裏擔任了尚書和春秋兩課，聚集了許多材料，我方纔對於今古文問題有較深的認識。我知道我們一講到古代學術，即離不了漢學，因爲現在所有的古書都是經過漢代人的筆削的；而一研究漢學，今古文就是一個最大的關鍵，因爲古文學發生時曾把所有的學問從頭整理一過，如果我們不把今古文的材料分清，則未有不以古文學家整理的結果認作當初的原狀的，於是就受了他們的欺騙了。

在廣州時，又曾任上古史一課，我始把上古史的材料作系統的收集。（以前，我雖有志研究古史，但只希望作小問題的研究，並不會想建立一個大系統而把所有的材料收來，作爲說明此系統之用。）我便把康先生辨少皞的話鈔了出來，以崔先生論終始五德的話校之，更以其他的古史系統證之，始確知世經和月

令的古史系統只是王莽的古史系統，這個系統是爲他受禪的張本的。它的原理在五德說；而五德說從史記封禪書和漢書郊祀志看，則其在秦漢間的變遷之跡歷歷可接。我有意澈底的研究五德說了，可是時間不能許我。

自從去年秋後到了本校，始得卻去數年來的無聊生活而一意研究上古史。去年既講完了『子學時代』的材料，今年將接講『經學時代』了，即想對於王莽時的五德說下些工夫。本講義世經一章，即是在寒假中寫的。開學之後，一方面接寫月令諸章，一方面爲清華學報作五德終始說下的政治和歷史一文，即把講義之文放大。自開學起到現在，已近四個月，這篇論文只寫得一半，但已把清華學報占了三分之二，不得不停止了。我非常欣幸，這半年中竟給我專心研究了這一個古史的中心的題目！

講義編在前，論文作在後，講義所說，當然發見了許多錯誤之處。待論文出版時，再給諸君訂正吧。

這一學期的講義，我也知道太沉悶，太單調，不及去年講諸子時的有趣味。可是，漢的時代根本是個沉悶單調的時代呵！我們如果要把現在成爲常識的古史的來歷弄明白，那麼，這種討厭的東西實在有親手去檢視一次的必要。

曾有一位同學對我說：

有了科學，就不該有迷信，研究科學，就不必研究迷信因爲它是無根據的妄誕的一件東西，我們枉費了精力去研究它幹嗎！就如世經，完全是迷信的一個代表，它的主要點是依據着什麼五德五行，相

勝相生的把戲面出的。我們要去研究它，證實它，批駁它，的確是一樁徒勞而無益的事情！經過我們研究以後的它，早已被我們證實出假來了；更經過許多名人，如崔述，崔適，康有爲等，駁得劉歆走頭不是路了！可是他們的結果是零加一等於一，零乘一等於一，怕的是零減一而得出負來了呢！那本來是無關重要的。

這位同學的意思是很好，可惜他對於常識和學問的分別沒有想清楚。凡是科學家所考定的真的事實，一般人應當都明白的，喚做常識。無論什麼好的壞的，真的假的，對於這一大堆材料，認定了一個目標，畫出了一個範圍，而加以研究的，喚做學問。中國的上古史，有那些是真的，我們應當信它，這是常識範圍內的事。中國的上古史，究竟有多少真的，有多少假的，又有多少真假未分清的，我們應當研究它，這是學問範圍內的事。所以『有了科學，就不該有迷信，』這就常識而言，很說得通；『研究科學，就不必研究迷信，』這就學問而言，則很說不通。爲什麼？迷信是一件東西，也是在科學家應當研究的範圍之內的。所以扶乩，巫祝，卜筮，星相，雖應由政府下令禁止，但心理學家還要收集了這種材料去研究變態心理學。上古時代的各種生活儀式，在文明種族間早失去了，但社會學家還要到野蠻民族中去搜索了而研究古代社會。難道他們有嗜癩之癖，幹這種不值得幹的事嗎？不，這正因學問的目的在求知，與常識的目的在致用的有別我們在學問上本來只當問然不然，不當問善不善呵！

而且，世經的基礎建築于迷信上，這是我們的話，一般人正以爲這是真歷史呢。試看去年商務印書館

的中學本國史教科書因不載三皇五帝而被禁，北平某文化機關的圖書館，主其事者不許購入崔東壁遺書，可見這種迷信的勢力還是很大。我們就是退一百步，說我們研究學問的目的不在求知而在致用，試問我們還是一聲不響，讓人家去迷信世經的歷史系統好呢？還是繼續了崔康諸先生的腳步而前進，使得一般人的常識因此而改變，不去迷信世經的系統為好呢？如果說是後者好，那麼，研究的事怎可說是徒勞無益。

並且，這種五德五行，相勝相生的把戲，對於上古史固然是假，對於漢代的史還是真的。漢代的社會是一個以陰陽五行為中心思想的社會，這種把戲就是那個社會的真實產物。試問我們要研究漢代思想及其在上古史上所發生的影響，我們能不理會這套把戲嗎？這正如下筮星相者所講的話固然是假話，但他們自己的生活卻是真的生活，他們的假話就是他們的真生活的反映（如何可以騙得人相信，如何可以多騙取金錢，如何可以安度他自己的生活的……）。他們也是社會上的一部分，我們如果作社會調查，對於這種真生活不當去調查清楚嗎？

至于零加一得一，零減一得負，這種方式也不適用於偽古史的研究上。為什麼呢？因為古史若是本來真有的，給偽史弄糊塗了，這就成為一正一負，照代數的方式，正負相加，應當得負；現在我們把這些偽史清了出去，就恢復了原有的正數了。如其古史本來沒有，偽史憑空結構，這本是負數；我們把它駁倒了，照代數的方式，兩負即為一正了。荀子說，「信信，信也；疑疑，亦信也。」就是這個道理。

以上的話，不是但與這位同學責善，也是希望消除一般人的誤解，因為在這科學落伍的中國，做研究工

作的人太少，一般人得不到觀感，這種誤解是最容易發生的。

顧頡剛。十九，六，五，于燕京大學。

## 二五八 左氏春秋考證序

張西堂

(校社出版本書)

——(序 證 考 秋 春 氏 左)——

顧頡剛先生曾發大願，編印偽叢刊，已出版的有許多種了。這一部劉逢祿的左氏春秋考證在兩年前已經付印，只待作序就可裝訂成帙的。顧先生因為還有詩辨妄，書序辨等書亟待作序出版，同時他還有別的許多文章要寫定，他命我代作本書的序。顧先生對於春秋是極有研究的，他的才學又是我們所極欽仰的，當然是他自己作序最好。我對於左氏春秋並沒有很深的研究，我何敢來代他作這一篇序！但是爲了本書早與讀者相見的關係，爲了顧先生別的大作早與讀者相見的關係，不得已我只得勉強地爲本書略作一介紹，來請教于顧先生和本書的讀者了！

現在，我講：一，先略說左氏春秋的大概；二，述劉氏考證的幾個特點；三，述康南海崔駰甫對於劉氏考證所補正的地方；四，述章太炎對於劉氏考證的反駁，附以我之答辨；五，再說我所感覺現在研究左氏春秋應當注意的幾個問題。



左氏春秋這部書本來是與春秋經沒有什麼關係的。它不是解釋春秋的專書，開卷便可見出。例如春秋經文的第一條：『元年春王正月。』這看來似乎不須煩釋，但是真爲春秋作傳時是不當毫無解釋的。公羊傳說：『元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷爲先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。』公羊傳的解釋是否的當，我們且不管它，但它總算很鄭重地爲春秋作傳了！春秋經，據現在流傳的鐘鼎文字看來，他的記事方法頗與金文不同。金文中每月皆可以書王，而春秋只限于『王二月』、『王三月』。（詳見沈彤左傳小疏，陳立公羊義疏。）金文中用『初吉』、『既望』、『既生霸』、『既死霸』之類，而春秋經一概不用。金文中很少用春、夏、秋、冬。（參看郭沫若金文叢考金文所無考）而『春秋編年，四時具然後爲年』（公羊傳疏）。這種記事方法的大變更，如若左氏是親見夫子的，或者是真有傳授的，他不應當毫無說明。現在他對於這一條絲毫不加解釋，還不及公羊傳所說之多（公羊子，王二月，王三月，復有三統之說，見隱三年注，開卷便可見出它不是解經的。

這一條『元年春王正月』，左氏的傳文作『元年春王周正月』。杜預注說：『言周以別夏殷。』其實春秋奉周正朔，何須說出周字？即使說出，也不當放在『春王』之下。劉逢祿說他『不辭』（本義頁三）這是一點也不錯的。我們仔細看去，原來左氏多用夏正，如隱六年『冬，宋人取長葛』，左氏作『秋，宋人取長葛』。（詳見劉敞春秋集傳葉夢得春秋考等書）左氏既多用夏正，所以解經多一『周』字，好使人知道它與經的區別。這些地方，一方面固可使『讀者最易混看』（用春秋大事表一語），一方面也可證明它本別是一書，開卷便可想到。

它本不是爲經而發的。

現在左氏春秋變成了春秋三傳之一了！在它裏面確有不少解經的地方；但我們只要細心考察，它的解經的地方實在有很多說不通的。不是不合事實，便是自相矛盾。例如隱公元年不書『即位』，它說『不書即位，攝也。』這樣子的解釋，好像真有其事，其實這話極不合道理，而且違反當日的情勢的。劉敞春

秋權衡上說：

若云隱莊初不即位，傳當但云『公不即位，攝也。』『公不即位，文姜出故也。』

這是要證明隱公在當日確乎即過位的。左氏正義也說：『舊說賈服之徒以爲四公皆實即位，孔子修之，乃有不書。』到了杜註才以爲『假攝君政，不修即位之禮，故史不書於策。』但左氏之以爲攝，是千萬講不通的。崔東壁在無聞集魯隱公不書即位論上說：

魯隱之元年，春秋不書『即位』，先儒以爲攝。歐陽子曰：『隱實爲攝，孔子決不書公。』孔子書爲公，則隱決非攝。』古之人攝有三：君老而攝也；伊尹、周公，君諒陰而攝也；共和，君在外而攝也；皆不爲君，故謂之攝。今也隱既君乎魯矣，即使果授國其弟，亦不過如宋宣公、元武宗焉已爾；即使果自老于菟裘，亦不過如趙武靈、魏獻文、宋高宗焉已爾；豈得謂之攝！

徐庭垣的春秋管窺也說：

不書即位，左以爲攝。夫攝者，行其事而不居其位之謂；若伊之相太甲，周之輔成王，是也。今隱自稱

寡人，臣民君之，天子聘之，大國會之，小國朝之，孰曰非君也者，而豈得謂之攝！

就隱公方面說，「攝則不稱公，稱公則非攝。」這是毫無可疑的。華學泉在春秋疑義上說：

隱不書「即位」，傳曰「攝也」。開章第一義，便與聖經相戾。傳稱「惠公薨，有宋師，太子少，葬故

有關，是以改葬。」或遂疑惠公之時，桓公已正太子之位，隱承父命，攝以奉桓。審若此，則桓為君，隱

為臣，隱攝以奉太子，太子立而謂之篡，可乎？故隱為攝則桓不當為篡，桓之立為篡則隱不當為攝，二

者不待辨而明也。……設惠公時，桓公果正太子之位，則隱為篡，羽父為忠，桓之立為反正，而春秋誅亂

賊，隱公其首也。然而春秋深惡桓，何也？

就桓公方面說，「隱為攝則桓不當為篡，桓之立為篡則隱不當為攝。」這更是確切的證明。左氏說「羽父

請殺桓公，將以求太宰……羽父懼，反譖公子桓公而請弑之……使賊弑公子寤氏。」它的口吻也是隱讓桓

篡，如何能說隱公是攝呢？近崔驥甫在春秋復始上說：

然攝亦非不行即位之禮者。魯世家曰：「踐阼代成王攝行政當國。」是攝政必踐阼矣！祭統曰：

君衰冕立于阼，則踐阼即踐君位，踐位即即位也。隱公果攝，亦必即位，即位則行即位之禮。是則

左氏所謂攝，不但非春秋所謂攝，亦非史記所謂攝也。

更證明隱公果攝，亦必行即位之禮。左氏所謂之攝，於禮也講不通。然則左氏「不書即位，攝也」的解釋，在

任何方面都是極不合道理，而且違反當日的情勢，很顯然易見了！

又，左氏解釋『鄭伯克段于鄆』那一條說：

書曰：『鄭伯克段于鄆。』段不弟，故不言『弟』；如二君，故曰『克』；稱『鄭伯』，譏失教也。謂之

鄭志。不言『出奔』，難之也。

這幾句話夾在上下文本相銜接的敘事文之間，顯然是出於後人加入的。這幾句話，無一處無毛病，無一處是講得通的。劉敞春秋權衡上說：

非也。若段得生奔他國，則鄭伯有伐弟之惡，非兄殺弟，春秋但當云『鄭伯伐段于鄆』……何以改

伐爲克哉？傳例又曰：『得僂曰克。』若太叔出奔共，是不『得僂』也，何以書克耶？此年十月傳

曰：『共叔之亂，公孫潒奔衛。』公孫潒爲是段子，父子宜相從。今于傳數見段子，不見段身，蓋段見殺

之後，其子出奔，左氏所據記注誤云段身出奔爾。又云：『如二君，故曰克。』春秋二君相伐多矣，皆

曰伐，不曰克，不知何所據而以爲二君言克邪？……

程端學春秋三傳辨疑引戴氏曰：

段不言公子及公弟，傳謂失子弟之道。嘗觀楚比弑君稱『公子』，宋辰叛國稱『弟』，豈復有子弟

之道？

劉進祿在本書上也說：

春秋有『殺世子母弟曰君』之例，謂視專殺大夫爲重耳。若譏失教，則晉侯殺申生亦失教乎？斯

不然矣。曰：『謂之鄭志。』『謂之宋志。』若云親見百二十國書耳。（頁四）

左氏這幾句話，如是的自相矛盾，如是的說不通；所謂『不言出奔，難之也。』與它以春秋記事都是從赴的原則相衝突。段如果出奔，春秋何以不記下來？劉原父說是『左氏所據記註誤云段身出奔。』這話是很有

理由的。左氏釋經之紕繆，我們只看這一二顯明的例證也可以概其餘了。

左氏受人尊信的緣故，只是它記載史事異常豐富，所以對它懷疑的人也還認定它是很重要的。啖助

對於三傳都不信任，然而他說：『左氏……比餘傳，其功最高，博采諸家，叙事尤備，能令百代之下頗見本末。』

葉適也說：『公穀末世口說流傳之學，空張虛義，自有左氏，始有本末，而簡書具存，大義有歸矣。』但是左氏

所記事實，有許多都算不了信史，有的不合情理，有的自相矛盾，我們必須仔細地加以審查，鑑定，然後可以信任它。茲將先儒所已考出來的略舉數事以為證。哀十年傳說：

公會，邾子邾子伐齊南鄙，師于郟。齊人弒悼公，赴于師，吳子三日哭于軍門之外。

葉夢得在春秋三傳讞上駁他道：

邾子邾子會伐而經不書，杜預以為『兵屬於吳，不列于諸侯。』尤非是。且是時邾隱公方奔在齊，豈

能從吳反伐齊乎？其妄尤可見，則知叙齊吳事皆不足據。

程端學在春秋三傳辨疑引黃氏說：

既謂吳伐齊，齊人弒悼公以說于吳，吳子安得三日哭？無此理也。

由這兩說看來，左氏此傳所叙之事自是不合情理，而且並非事實。哀八年傳說：

齊悼公之來也，季康子以其妹妻之。即位而逆之，季魴候通焉，女言其情，弗敢與也。齊侯怒，夏五月，

齊鮑牧帥師伐我，取謹及闌。

這裏所叙，齊國因一女子的細故，舉兵伐魯，及至到了魯國，忽然變更目的，多搶地盤；這種辦法，恐怕是左氏偽造的謠言罷！程端學在三傳辨疑上說：

經書『公入鄆，以邾子益來。』繼書『吳伐我。』又書『齊人取謹及闌。』屬辭比事，大義昭然。

左氏乃以康子妻妹之事當之，此與桓公侵蔡爲蔡姬蕩舟之事相類。當以經爲正。

左氏往往將當時侵伐的大事歸之于兒女私情與其他瑣屑的原因，程端學在這裏所指摘的真是恰中肯綮。呂大圭春秋五論說：『齊桓將伐楚，必先有事于蔡；晉文將攘楚，必先有事于曹；衛此事實也。而左氏不達其故，于侵蔡則曰爲「蔡姬」故，于侵曹伐衛則曰爲「觀浴與塊」故。此其病在于推尋事由……未可盡據也。』左氏所述像這一類不合當日情勢的敘事，實在不可以說『能令百代之下頗見本末。』最可笑的，

左氏還有許多自相矛盾的記載，就是極其推尊它的人也不免引起懷疑。汪中經義知新記中有一段說：

哀元年左傳：陳逢滑曰：『吳日敝于兵，暴骨如莽。』楚子西曰：『闔閭食不二味。』勤恤其民而

與之勞逸，是以民不罷勞，死知不曠。闔閭一人之事，左氏敘述又同在一年，而矛盾如此，是可異也。

汪容甫是左氏的信徒，也不得不認它自相矛盾。又桓二年左氏說：『宋華父督見孔父妻于路，目逆而送之，

曰：「美而黜。」三年傳：「宋督攻孔父而取其妻，公怒，督懼，遂弑傷公。」程端學對於這一事批評道：

葉氏曰：「孔父事，公羊言之是已。所謂『義形于色』者，此非獨公羊之辭，其傳之必有自；左氏亦竊聞之而不能詳，故誤以色爲美色之色，因附會以爲督見孔父妻而萌其惡。孔父，宋之卿，督其大夫，殺卿取妻，猶居位不去，待君怒而後始懼，其不近人情已甚。」愚謂左氏之言亦自相戾。後言「宋傷公立，十年十一戰，民不堪命。」孔氏爲司馬，督爲太宰，故因民之不堪命，先宣言曰：「司馬則然。」已殺孔父而弑傷公，召莊公于鄭而立之，前後異辭矣！

左氏後段所叙才是比較真的事實，稍可相信；如照前段所說，不惟不近人情，且在春秋初年，大夫如是之囂張，弑君如是之兒戲，也是不合乎常日的情形。所謂「目逆而送之曰美而黜」，真是道聽塗說之辭，也不像一個卿的夫人與一個「不可徒行也」的大夫所做的事情。然而左氏不顧自相矛盾，也將這一段話拿來解經，像這樣的史實，左氏所記雖多，對於春秋經只是「非徒無益而又害之」，算不了信史的。

左氏書中有將一事重複記載的。例如昭三十二年冬十一月「晉魏舒，韓不信合諸侯之大夫于狄泉」

與定元年春正月所記大體相同（這話是曠助說，詳見陸清春《春秋傳辨疑》。顧棟高春秋大事表一也提到了。又見本書頁

三九。）有誤析一事爲二事的。例如「晉楚之盟」，「羊舌肸，楊食我」之類（詳見本書附錄三）。在現在左傳

之中，我們更可看出它將一事分配在兩三年之中，令人看了好像每年都有傳而其實並非每年都有的。例如華督殺孔父的事，分配在桓公二三年。又如：

莊二十三年傳：「晉桓莊之族偪，獻公患之。士蔦曰：『去富子則羣公子可謀也已。』」公曰：「爾試其事。」士蔦與羣公子謀，譖富子而去之。」

莊二十四年傳：「晉士蔦又與羣公子謀，使殺游氏之二子。士蔦告晉侯曰：『可矣。』」不過二年，君必無患。」

莊二十五年傳：「晉士蔦使羣公子盡殺游氏之族，乃城聚而處之。冬，晉侯圍聚，盡殺羣公子。」

這本來只是一件事，將他分配在三年之中，令人看了好像年年有傳，實在是比年有關文的（詳下）這些

地方，雖說是杜預『分經之年與傳之年相附』的結果，然而很可見出左氏本是一段一段的史文，後來將他

分類改編，所以免不了記載重複，分析錯誤，就是很明顯的矛盾的地方，也都編輯在一塊兒的。書中所敘頗

多荒唐神怪之言，無論何等人都有先知的能力（詳見趙敬春秋非左）書中善教傷義之論，更是不遑枚舉。

呂大圭春秋五論說：「然左氏雖曰備事……往往論其成敗而不論其是非，習于時世之所趨而不明乎大義

之所在。言周鄭交質，而曰：『信不由中，質無益也。』論宋宣公立穆公，而曰：『可謂知人矣。』

拳強諫楚子，臨之以兵，而謂鄒拳爲「愛君。」趙盾「亡不越竟，反不討賊」而曰：『惜也，越竟乃免。』此

皆其不明理之故。而其敘事失實者尤多」（參看皮錫瑞師伏堂春秋講義及本書附錄二）總之，左氏這書，很令人

想到它本是稗官野史之流，道聽塗聞之說，經後人編次年月，加以竄改，然後成爲今本的左傳的。這樣子，自

然引起許多人的懷疑，要考證它，要追究出它的本來面目來。



原來左氏春秋這一部書根本與春秋沒有關係；在史記儒林傳裏，根本就只有公穀兩家，沒有左氏。史記太史公自序和報任安書，都只說『左邱失明，厥有國語』。報任安書下又說：『乃如左邱明無目，孫子斷足，終不可用，退論書策以抒其憤。』三次提到左邱明，都只說他作國語。漢書司馬遷傳也只說：『司馬遷據左氏國語，采世本，戰國策，述楚漢春秋。』但有國語，無所謂左氏春秋（詳見本書附錄一）。在漢書劉歆傳裏才說：

初，左氏傳多古字古言，學者傳訓故而已。及歆治左氏，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。這裏明說劉歆引傳文以解經；『傳自解經，何待歆引？歆引以解，則非傳文。』可見解經的左氏春秋從劉歆才有的，在漢書上說得再明白不過了。當時諸儒謂『左氏不傳春秋』及『儒者師丹奏歆改亂舊章，非毀先帝所立』。公孫祿議曰：『國師嘉新公顛倒五經，毀師法，令學士疑惑，宜誅以慰天下。』（詳見本書卷下所引）箇中消息，很可見出左氏是劉歆雜采諸書，一手編成，所以弄得羣情憤激，大家對於他要痛下攻擊了！

但是左氏記載繁博，文辭淹富，東漢的時候，鄭賈之流更將條例，訓詁章句，漸漸增加完備，雖有范升李育他們攻擊『左氏不祖孔子，師徒相傳又無其人』，多數已受了它的欺騙了！後來杜預在左氏注序上說：

左邱明受經于仲尼，以爲經者不刊之書也，故傳或先經以始事，或後經以終義，或依經以辯理，或錯經以合異，隨義而發。

這種說法，直將左氏與春秋不相合的地方，如無經之傳，不釋經之傳，好多都遮掩了！他在注中又多迴護，便得左氏春秋更盛行起來！後來劉知幾史通六家篇說：

子觀左氏之釋經也，言見經文而事詳傳內，或傳無而經有，或經闕而傳詳，其言簡而要，其事詳而博，信聖人之羽翮而述者之冠冕也。

他的申左篇更說：『左氏之義有三長，二傳之義有五短。』他將左氏的價值抬得比春秋和公穀都要高些了。不過這樣的冒牌的劣貨，終瞞不了明眼人的觀察。歷來道破他本來面目的，也自不少（詳見本書附錄一）但是真正對於左氏攻擊最力的要自唐之啖趙起。啖助說：

子觀左氏傳，自周晉齊宋楚鄭等國之事最詳。晉則每出一師，俱列將佐；宋則每因興廢，備舉六卿。故知史策之文，每國各異。左氏得此數國之史，以授門人，義則口傳，未形竹帛。後代學者乃演而通之，總而合之，編次年月以爲傳記。又廣采當時文籍，故兼與子產晏子及諸國卿佐家傳，並卜書、夢書、及雜占書、縱橫家、小說、諷諫等，雜在其中。故叙事雖多，釋意殊少，是非交錯，混然難證。

（陸澹春秋纂例三傳得失議）

趙匡也說：

啖氏因舊說，以左氏爲邱明，受經于仲尼。今觀左氏解經，淺于公穀，誣謬實繁。若邱明才實過人，豈宜若此……夫子自比，皆引往人；邱明者，蓋夫子以前賢人，如史佚遲任之流……焚書之後，莫得

詳知；學者各信胸臆，見傳及國語俱題左氏，遂引邱明爲其人……所謂傳虛謬，往而不返者也。

他們一個提出了左氏不是親見夫子，好惡與聖人同的；一個說左氏是後代學者編次年月所作的傳記；這比范升所說的證據確然可靠得多了！到了宋朝，葉適說：

左氏有全用國語文字者；至吳越語則采取絕少，齊語復不用。蓋合諸國記載，成一家之言；惜他書不存，無以徧觀也。（據經義攷引）

羅璧說：

左傳、春秋初各一書；後劉歆治左傳，始取傳文解經；晉杜預注左傳，復分經之年與傳之年相附，於是春秋及左傳二書合爲一。（據經義攷引）

這兩位更差不多將左傳的原本和他的改編者完全發現了。從啖趙起，考證左氏的書如陸淳春秋集傳辨疑，劉敞春秋權衡，葉夢得春秋三傳識，程端學春秋三傳辨疑，有的攻駁左氏的條例，有的批評他所述的義理，有的考證他所記載的事實，都有不少的發現。明末郝敬的春秋非左更是專對於左氏春秋而發的。左氏春秋的真相一天比一天暴露了！

劉逢祿的左氏春秋考證，正是繼續他們的努力來攷訂左氏而是最有成績的一部書。劉氏發前人所未發的約有四點：

第一，他發現了左氏傳之舊名『左氏春秋』。他以為史記十二諸侯年表序上只有『魯君子左邱明』

作左氏春秋的話，無所謂左氏傳。他說：

左氏春秋，猶晏子春秋，呂氏春秋也。直稱『春秋』，太史公所據舊名也。冒曰『左氏春秋』，則東

漢以後之以訛傳訛矣。(本書頁一)

又說：

曰『魯君子』，則非弟子也。曰『左氏春秋』，與鐸氏、虞氏、呂氏並列，則非傳春秋也。故曰『左氏春秋』，舊名也。曰『左氏春秋傳』，則劉歆所改也。(本書頁四六)

他這種話，雖不及後來康有為崔適見到十二諸侯年表序已經是劉歆改了的，雖不及康有為根據史記儒林列傳，河間獻王世家，太史公自序等篇，證明史遷所據無所謂左氏春秋；然而左氏春秋傳這個名稱，經他如此破壞，它的威信已全失了。我們知道左氏傳的名稱之不可靠，它這部書當然也有問題了。雖沒有像崔二氏作進一步的證明，這發現也是很有價值的。

第二，他證明了左氏傳體例與國語相似。他在桓十一年說：

楚屈瑕篇年月無考，因知左氏體例與國語相似，不必比增春秋年月也。(本書卷上頁一五)

又在桓十七年說：

左氏後于聖人，未能盡見列國寶書，又未開口授微言大義，惟取所見載籍，如晉乘、楚檮杌等相錯編年爲之，本不必用夫子之經，故往往比年闕事。劉歆強以爲傳春秋，或緣經佈說，或緣本文前後事，或兼

采他書以實其年。如此年之文，或即用左氏文而增「春，夏，秋，冬」之時，遂不暇比增經文，更綴數語。要之，皆出點竄，文采便陋，不足亂真也。（本書卷上，頁一九）

他這話比葉水心更進一步了！葉氏只說「左氏有全用國語文字者」，尙未從體例上着想；他歷舉左氏比年闕事，年月無考，證明他與國語相似，提出左氏本不必比附夫子之經的確證了！康有爲說他「雖未悟左傳之撫于國語，亦知由他書所采附，亦幾幾知爲國語矣」，這確是他的第二個大貢獻。我們必須知道了左氏春秋原本的體例，然後才可想出他的原料是什麼，這樣子的過程是再重要不過的。

第三，他攻破了偽造的左氏傳傳授系統。史記中無所謂左氏春秋傳，在漢書儒林傳却有了左氏傳傳授的源流；孔穎達春秋疏，陸德明經典釋文也都載有，忽然左氏師徒相傳又有其人！這當然是劉歆之徒所妄造的。劉氏將他們一一地駁斥了！（詳見本書頁五九、六六、六九）現在引崔適春秋復始上一段話來證明：

劉逢祿曰：「張蒼傳曰：『著書十八篇，言陰陽律術』而已，不聞修左氏傳也。賈誼傳曰：『頗通諸家之書』而已，亦未聞其修左氏傳也。所著述存者五十八篇，皆與左氏傳不合。張敞傳曰：『本治春秋』其所陳說以「春秋譏世卿」，「君母下堂則從傅母」，皆公羊義。蕭望之傳曰：『治齊詩』，曰「從夏侯勝問論語禮服」。其兩寇對謂「季氏專權，卒逐昭公」，伐句奴對謂「大士句之不伐喪」，亦公羊義，未聞引左氏也。」適案：尹更始與京玄成上罷郡國廟議，亦引公羊傳文，文見上篇。翟方進傳曰：「受春秋」則與公孫丞相、董生、張蒼傳所云無異，皆謂公羊傳也。無一人可見其爲左氏學

者。

這種傳授系統很令人引起偶像的崇拜；劉歆之徒爲了使人尊信起見，爲了避免攻擊起見，所以要託之于張蒼。賈誼。其實他們至多不過見到左氏的原本，國語及其他，並非現在的左傳；否則他們的傳上不會每個都遺漏的。劉氏將這偽傳授系統一一打破，我們更可明白左氏之不傳春秋了！

第四，他闡出了一條考訂偽經的新途徑。從前考訂左氏的人，他們大都是：『以傳考經之事迹，以經別傳之真偽』（用程子語）。啖趙所愛用的方法是『當據經文爲正』，程端學所愛用的方法也是『當以經爲正』，這當然是很狹隘的。劉氏的考證便不同了！

(一) 他用對照的方法，援引魯世家（頁一）、宋世家（頁七）、陳杞世家（頁二二）、晉世家（頁一五）、衛世家（頁一六）、齊世家（頁二九）證明史記所採左氏舊文多與現在的左氏不合。他援引列女傳以證明文字之有異同，服杜以後之尙有改竄（頁二三）。這種方法，後來如魏源在詩古微上證明左氏書中『息夫人不言』那一事與史記列女傳不合，康有爲在新學偽經考上所用之史漢對照法，都似乎受了他的影響的。

(二) 劉氏考證左氏，極重左氏作偽的痕迹與其增竄之凡例。他辨『不書即位，攝也』說：『此類皆襲公羊而昧其義例』（頁三）。辨『鄭伯克段于鄆』說：『凡「書曰」之文皆歆所增益。』其他如云：『此類釋經，皆增游之飾詞』（頁三）。『此類皆無稽之言』（頁六）。『凡例皆增益之辭』

(頁二) 將劉歆作偽之術完全道破了！

(一) 劉氏說：『河間獻王傳言獻雅樂，不言獻左氏，周官也』 (頁六六) 這幾乎是把康有爲

偽經考所說『史記無之，則爲劉歆之偽竄無疑』的鐵證發現了。

關於這些，固然他免不了闡百詩尙書古文疏證的影響，但在清代，他確是考訂劉歆偽古學的急先鋒。康有爲在新學偽經考漢書河間獻王魯共王傳辨僞上說：『余讀史記河間獻王魯共王世家，怪其絕無獻王得書，其王壞壁事，與漢書絕殊……又得魏氏源詩古微，劉氏逢祿左氏春秋攷證，反覆證勘，乃大悟劉歆之作僞。』可見康氏受他的影響之深。康氏所說的『好破覆露，露開日中，發得巢穴，具告童蒙』實在劉氏已差不多發現了！我們說劉氏闢出了一條考訂僞經的新途徑，這話他可以當之無愧的。

總之，他這部書不惟揭穿了左氏春秋的黑幕，舉凡假冒的招牌，粗劣的原料，不清的來路，一一地發現，而且開出一條攷訂僞經的新路線，幾幾乎把新學僞經的真贓實證都道破，這書的價值不可想見嗎！戴望在所撰劉氏行狀 (讀摩堂遺集) 上說：

先生論春秋左氏傳，據太史公書，本名『左氏春秋』，若晏子春秋，呂氏春秋比；自王莽時，國師劉歆增設條例，推衍事跡，強以爲傳春秋，冀奪公羊博士師法，所當以春秋歸之春秋，左氏歸之左氏，而刪其『書法』、『凡例』，及論斷之繆于大義，孤章斷句之依附經文者……更成左氏春秋攷證二卷。知者謂與閔惠之辨古文尙書等。

近來錢玄同先生在重印新學偽經考序上也說：

他這部左氏春秋攷證辨偽的價值，實與閻若璩的尙書古文疏證相埒。圖書出而偽古文尙書之案

大白；劉書出而偽春秋左氏傳之案亦大白。

這些話的確是公正的批評。

三二

但是一個人的智力終是有限的，劉氏攷證左氏春秋，尙有許多不澈底的地方；後來經過康有爲偽經考，崔適史記探源，春秋復始的補正，劉歆偽左的一案才慢慢的定讞。這正如閻氏疏證尙書古文有了惠棟的古文尙書考，丁晏的尙書餘論而後才定案一樣。

第一，關於左氏春秋的名稱問題。康有爲認爲不惟『春秋左氏傳』是冒名，就是『左氏春秋』這名稱也是假的。康氏說：

或據史記十二諸侯年表云：『魯君子左邱明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記，具論其語，成左氏春秋』以相難，則亦歆所竄入者，辨見前。……而謂『左氏春秋，猶晏子春秋，呂氏春秋也；直稱『春秋』，太史公所據舊名也，冒曰『春秋左氏傳』，則東漢以後之以譌傳譌者矣。』蓋尙爲歆竄亂之十二諸侯年表所惑，不知其即國語所改，……不得其根原也。（本書附錄一）

據康氏所述，則『左氏春秋』也是劉歆所偽造的假名稱，十二諸侯年表也是爲劉歆所已竄亂的。後來崔



適在史記探源中更立七證以證明康氏此說(本書附錄二)關於左氏春秋的名稱的問題總算可以確定了!

第二關於左氏春秋與國語的問題。康有爲又將這個騙局的本源發現，比劉氏考證澈底得多了! 康

氏說:

國語僅一書而志以爲二種，可異一也。其一『二十一篇』即今傳本也，其一劉向所分之『新國語五十四篇』同一國語，何篇數相去數倍，可異二也。劉向之書皆傳于後漢，而五十四篇之新國語，後漢人無及之者，可異三也。蓋五十四篇者，左邱明之原本也，欲既分其大半凡三十篇以爲春秋傳，於是留其殘賸，掇拾雜書，加以附益，而爲今本之國語，故僅得二十一篇也。考今本國語：周語、鄭語多在秋前事；魯語則大半敬姜一婦人語；齊語則全取管子小匡篇；吳語、越語筆墨不同，不知掇自何書；然則其爲左傳之殘餘而欲補綴爲之至明。

這是用漢志的篇數來證劉歆分國語爲春秋傳的事實。左氏原來就是國語的改本，這確是一個驚人的發現。現在國語也是『掇拾雜書，加以附益』，然則我們對於國語也不可過于信任；左氏與國語的詳略互有不同，這也是將一書瓜分爲二的顯證(錢先生說詳見下方)。近來瑞典人珂羅儷倫著左傳真偽考(陸侃如有譯本)由文法上的統計，證明左氏的文法不同于論語、孟子——珂氏所謂之『魯語』——證明左氏的作者不是魯人。他說:

在周秦和漢初書內，沒有一種和左傳相同的文法組織的；最接近的是國語，此外便沒有第二部在文

法上和左傳這麼相近的了！

這一段話既證明史記『魯君子左邱明作左氏春秋』那一段話是竄入的，又是左氏和國語本是一書的一個很強有力的證據。左氏的騙局，總算可以定案了！

這兩點，確是劉氏考證中未發明而必須後人爲之補正的。此外，他尙未想到崔適在春秋復始外篇，史記探源序證中所述『終始五德』、『十二分野』、『變象』、『互體』各項也出於竄亂（詳見本書附錄二附後）。

三。除了這一二點遺漏之外，劉氏這書是可以說不受什麼批評的。所以我們要說：『劉書出而偽春秋左氏傳之案亦大白』。

#### 四

但是闕氏尙書古文疏證出，就有毛奇齡洪良品他們的反駁出來；劉氏這書一出，在古文學家的眼中當然是不歡迎的，當然是要設法推翻它的。章太炎先生是當今的古文學大師，他在所著春秋左傳讀敘錄中將劉氏考證的下一卷痛駁了！太炎先生之爲人與其對於古音學上的貢獻是我所極欽仰的，不過他老先生的主張，有些我實在不敢贊同。顧頡剛先生曾說過：

他在經學上，是一個純粹的古文家，所以有許多在現在已經站不住的古文家之說，也還要替他們彌縫。他在歷史上，寧可相信世本的居篇，作篇，却鄙薄彝器錢物諸譜爲瑣屑短書；更一筆抹殺殷虛甲骨文字，說全是劉鷟假造的……在許多地方，都可證明他的信古之情比較求是的信念強烈得多，

所以他看家派過於真理看書本重於實物。他只是個從經師改裝的學者。（古史辨第一冊自序）

顧剛先生的批評實在是一點也不錯。太炎先生之駁劉氏只是『看家派過於真理』要將這已經站不住的左氏傳替它彌縫罷了！他只將劉氏的下卷反駁，而關於劉氏在上卷所舉極重要的本證，章氏的駁辨說是『散在讀中』我們無由拜讀。現在只有將章書所述的重要的地方附以答辨，分別地介紹在下面了！

第一 左氏的名稱問題。關於這一點，章氏以為名稱是沒有什麼關係的。他以為『名者實之賓，左氏自釋春秋，不在其名傳與否也。正如論語命名，亦非孔子及七十子所定，……乃扶卿所名，無害其為孔子語也。』他在總結論上說：

左氏春秋之名，猶毛詩，齊詩，魯詩，韓詩，孟氏易，費氏易，京氏易，歐陽尚書，夏侯尚書，慶氏禮，戴氏禮，舉經以包傳也。以為不傳孔書而自作春秋者，則諸家亦自作詩，書，易，禮乎？

章氏這種見解確具相當的理由。但在西漢時只有公羊傳本名『春秋』其餘一概算不了春秋（詳見春秋復始）。一個真的名稱可說是沒有關係，一個假冒的名稱却應當追究的。齊詩，魯詩之類，是因為家派多了，

不得不加地域或氏姓以示區別；如果左氏真是親受之夫子，他何須用『左氏』二字來表區別？左氏春秋之不同於左傳，正如魯詩之不同於魯故，魯說，齊詩之不同於齊后氏故，齊后氏傳，歐陽尚書之不同於歐陽章句，大小夏侯尚書之不同於大小夏侯章句不能一概說是『舉經以包傳也』。左氏春秋是解經的，他的命名應該先確定，不能拿論語來作比。這個假冒的名稱，劉氏追究出來了，使春秋左氏傳冒名的真相暴露出

來，是有價值的。何況連左氏春秋這個名稱根本就是假的呢？所以，章氏的駁辨，仔細看來，至多具有相當的理由，而不能使我們完全贊同。

第二 左氏的體例問題。關於這一點，章氏以爲：『所謂傳體者如何？惟穀梁傳，禮喪服傳，夏小正傳與公羊同體耳！毛公作詩傳，則訓故多而說義少，體稍殊矣。伏生作尚書大傳，則敘事八而說義二，體更殊矣。左氏之爲傳，正與伏生同體。然諸家說義雖少，而宏遠精括，實經所由明，豈必專尙「裁辨」，乃得稱傳乎？』他說：

凡言傳者，有傳記，有傳註；……同此傳名，得兼傳記傳註二用。亦猶裴松之之注三國志，撰集事實，以見同異；問有論事情之得失，訂舊史之謬非，無過百分之一；而解詁文義，千無二三。今因左氏多舉事實，謂之非傳，然則裴松之之注三國志亦不得稱注耶？且左氏釋經之文，科條數百，固非專務事實者，而云非傳之體，則尚書大傳將又何說？

章氏在這裏所說的意見，表面上看來似乎理由充足，但是這些話實在都是極牽強的。春秋這部書是孔子所作：『筆則筆，削則削，』兩「則」字見得極快，……蓋褒貶予奪，因事裁制，非一端所可拘，唯化裁因心者能之。』（用劉紹敏春秋筆削微言語）『春秋言是其微也。』『春秋推見至隱。』替他作傳的當然不能像尚書

大傳『敘事八而說義二』將春秋中重要的微言大義忽略過去。『書以道事。』故尚書大傳說義甚少；左氏傳是不應當如此的。『左氏之爲傳，正與伏生同體。』這正是左氏不傳春秋的明證。裴松之之注三國志，

是『奉詔采三國異同』左氏却未聞受命採取異同。左氏記事，將許多重要的大事失於記載，或者兼有錯誤，如記齊桓霸業之簡略而失真，這也是不可與裴松之注三國志同日而語的。左氏釋經之荒謬，縱有科條數百，也正是不傳春秋的明證。章氏以爲『經無而傳有者，悉皆經之微言』。然則左氏所記與經毫不相干的話，如怪力亂神之類（詳見春秋非左下），與經之微言有什麼下係？左氏好惡與孔子不同，硬要說他就是左邱明，能親見夫子，蔑視一切的鐵證，這未免太牽強了！

第三 左氏傳授的問題。關於這一點，章氏費了許多力量，來證明張蒼賈誼等之引用左氏，確都治過左氏的，左氏傳是真有傳授的。袒護左氏的人們大都如此說法。劉師培左叢集中也有兩篇周季諸子述左傳攷，左氏學行於西漢攷，這一類的文章，他們用力雖勤，而其結果之不足信還是毫無疑義。我們只看劉欲讓太常博士書便可以知道了。劉欲移書是爲逸禮，古文尙書，尤其是左氏春秋而力爭的。他說：『得此三事，以考學官所傳……傳問民間，則有魯國貫公，趙國桓公，膠東庸主遺學與此同』。他只舉桓貫庸三家傳書禮之學者，而不舉出當時的左氏學者來；他連民間的儒生桓貫庸三家都要提到，而不引據朝廷執政的左氏大師如張丞相，尹咸，翟方進來說：箇中消息，不够使我們知道當時左氏並無師傅，張丞相，尹咸，翟方進等傳授之說是確實靠不住的麼？（參看國學考）劉欲既未說出，則漢書儒林傳之謂張蒼賈誼等傳左氏當然是僞託的了！張賈等既經劉逢祿崔適證明其『無一人可見其爲左氏學者』，而章氏劉氏不問所根據的材料是否真實，有無竄亂，究竟張賈之引用左氏，是現行的左氏，還是左氏的舊文及其它，而一概認爲是治過

左氏的這是不足信的。劉氏說：『蒼均有書，惜不可考，』是見張蒼之治左氏是有疑問的。劉氏說：『賈子新書足補左氏之缺，』章氏也以爲『賈書，楚惠王等八事，不知采自何書，各記別事，本與左傳絲毫無涉……又有左傳所不載者……自古人異事同，傳記所載何止一端。』是見賈書所說的事不一定是根據左氏，賈誼之治左氏也是有疑問的。章氏劉氏以爲在他們書中有許多與左氏相同的話，使認定他們是治過左氏的，那我們也可以說：『梅頤之古文尚書，其亦三代經傳襲用梅氏！』（魏源詩古微語）這未免太不足信了！

第四 其他重要的問題。要詳細介紹章氏的話，在本篇是不可能的。現在姑就我所感覺的不得不說的幾點來說：

(7) 河間獻王傳不言獻左氏，周官，這當然是極重要而駁不了的證據。章氏却說：『傳不言獻左氏，周官，亦猶張賈本傳不言修春秋也。』他將一件小事來比一件大事，不想張賈本傳之不言修春秋的關係極小，而獻左氏，周官，對於民間古學之興的關係極大，不可相提並論的。遁辭知其所窮，於此可見一斑。

(8) 『師丹爲大司空，亦大怒，奏欲改亂舊章，非毀先帝所立，』這也是一件不可否認的事實。章氏却說：『丹雖大儒，意荒喪志。』據丹傳：『丹上書曰：「臣聞天威不遠顏咫尺，」則固引左氏語矣……一議兩歧，豈足以定丹之取舍？』這所說好像是不错的。但如章氏攻擊公羊，而無形中又許公羊『裁辨』（引見前），我們能說不足以定章氏之取舍嗎？章氏極端相信漢志，而不信漢志所說毛詩『

自謂子夏所傳的話，是否一議兩歧？我們能因此否認章氏所有在學術上的貢獻嗎？據當時的情形看來，說左氏不傳春秋，不是一個人的意思。師丹即取左氏一二語，左氏之不傳春秋還是無庸置疑的。

（一）史記儒林傳云：『申公獨以詩爲訓以教，無傳疑。』章氏以爲『疑』字衍，漢書無。他說：『漢書楚元王傳云：『申公始爲詩傳。』……然禮藝文志……仍不謂魯詩有傳也。夫以學官所習，博士所誦，而有傳無傳尚有異同之辭，况左氏素非所習，其云不傳春秋，可據以爲證哉！』這是以魯詩有傳無傳的疑問來證明『左氏不傳春秋』的不可信；其實魯詩是有傳的，『疑』字並非衍文（詳見馬瑞辰毛詩傳箋通釋）不能因魯詩之有疑問而將博士所說『左氏不傳春秋』的話也推翻的。章氏又以爲『孔子自有書傳』、『公羊傳亦以春秋始作即有傳，若捨左氏即無傳之可言。』這都是曲解證據，不可以取信的。

總之，章氏所駁劉氏攷證的話，實際上並沒有將他駁倒，而往往自陷於矛盾。一方面極端信任漢志，一方面却又信漢志所鄙薄的毛詩。更謂『史記儒林傳不見左氏的傳授，自是文略』却想不到如果左氏真有傳授，史公年十歲誦古文，正常特別對左氏加以敘述，決不會忽略過去的。章氏這樣牽強說話，反罵『妄人魏源有爲輩，鄙儒不攷，無足攷辨。』頤先生說他『看家派過於真理』，『在現在已經站不住的古文家之說，也還要替他們彌縫』，這種批評真是很够證明了。

五

現在我請略說我們此時研究左氏春秋應當注意的問題，舉其荦荦大者約有兩端，分述于下：

(一)左氏春秋與國語的關係。這個問題，雖由康有為、珂羅備倫他們的主張證明左氏是由國語分化出來的，左氏的文字和國語最相接近，但仍不免有懷疑這問題的人。最近錢玄同先生在重印新學偽經考

序上說：

左傳與今本國語，既證明爲原本國語所瓜分，則瓜分之迹必有可考者。此事當然須有專書考證，我現在姑舉出一點漏洞來：

(5) 左傳記周事頗略，故周語所存春秋的周事尚詳（但同于左傳的已有好幾條）。

(6) 左傳記魯事最詳，而殘餘之魯語所記多半是瑣事，薄薄的兩卷中，關於公父文伯的記載，竟有八條之多。

(7) 左傳記齊桓公霸業最略，所謂『管仲和桓公霸諸侯，一匡天下』的政績竟全無記載，而齊語則專記此事。

(8) 晉語中同于左傳最多，而關於羈業之荦荦大端記載甚略，左傳則甚詳。

(9) 鄭語皆春秋以前事。

(10) 楚語同于左傳者亦多，關於大端的記載亦甚略。



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

(六) 越語專記越滅吳的經過，左傳全無。

你看，左傳與今本國語二書，此詳則彼略，彼詳則此略，這不是將一書瓜分爲二的顯證嗎？至于彼此同記一事者，往往大體相同，而文辭則國語中有許多瑣屑的記載和支蔓的議論，左傳大都沒有，這更露出刪改的痕迹來了！

錢先生這一段話，確是極重要的說明。兩書記載一事，有的時間不同：如「晉惠公卒」，左氏以爲九月（僖廿四年），晉語則以爲十月。有的人名不同：如「常棣之詩」，左氏以爲召穆公作（僖廿四年），周語則以爲周文公作。有的地名不同：如「宋之大城」，左氏以爲蕭（昭十一年），楚語則以爲蕭蒙。有的事實不同：例如「晉楚爭盟」，左氏以爲「乃先晉人」（懷十三年），吳語則以爲吳公先敵。這確見左氏是經過刪改的。它往往採取國語的一二句或一段而敷衍成篇，如「曹劌論戰」之類（魯語，左莊十年）左氏的文章，在藝術方面比國語好得多了！我們根據現在的國語和左傳，說它們完全出于一人之手，這是不可能的了！但是，我們根據現在的國語和左傳，說它們是兩部各不相干的書，這也不是不盡然的。從篇數上，詳略上看來，它們是同出一原；從文字上看來，它們是很相接近，它們畢竟是很有關係的兩部書，我請更舉兩個例來談談：

齊孝公來伐，臧文仲欲以辭告，病焉。問于展禽，對曰：「獲聞之，處大致小，處小事大，所以禦亂也。」

不聞以辭。若爲小而崇，以怒大國，使加己亂，亂在前矣，辭其何益？  
文仲曰：「國急矣，百物惟其可者，將無不趨也！願以子之辭行賂焉，其可賂乎？」……  
「恃二先君之所職業，昔者成王命我先君周公及齊先君太公曰：『女股肱周室，以夾輔先王，賜女土地，質之以犧牲，世世子孫無相害也。』君今來討弊邑之罪，其亦聽從而釋之，必不泯其社稷，豈其貪壤地而棄先王之命，其何以鎮撫諸侯？恃此以不恐。」（魯語上）

公使展喜犒師，使受命于展禽……  
「恃先王之命，昔周公太公股肱周室，夾輔成王，成王勞之而賜之盟曰：『世世子孫無相害也。』載在盟府，太師職之。桓公是以糾合諸侯而謀其不協，彌縫其闕而匡救其災，昭舊職也。及君即位，諸侯之望曰：『其率桓之功。』我敝邑用是不敢保聚，曰：『豈其嗣世九年而棄命廢職，其若先君何？君必不然。』恃此以不恐。」（僖廿六年）

這裏國語所叙，將魯國連遭兵禍，國家危急，所以要以辭行賂的原因說出，與後來「公子遂如楚乞師」，「公以楚師伐齊取穀」是聯貫的（參看春秋經）。而左傳的改本則未將原因說明，忽然地「公使展喜犒師」並且要慎重的「使受命于展禽」，而退兵的話則比國語說得明白多了，但是責齊太過，也不甚合情理。中間加入「載在盟府，太師職之」八字，是國語所未有，左氏憑空加入的。（顧氏補正：「太師周之太師，言司盟官。」左傳請引武億云：「師，當作史。」）他的意思，可想而知。又：

莒太子僕弑紀公，以其寶來奔。宣公使僕人以書命季文子曰：「……爲我與之邑……」里

率遇之而更其書曰：「……爲我流之于夷。……」公執之，對曰：「……毀則者爲賊，掩賊者爲賊，竊寶者爲宄，用宄之財者爲姦。……」乃舍之。(魯語上)

僕因國人以弑紀公，以其寶玉來奔，納諸宣公。公命與之邑。……季文子使司寇出諸竟。……

公問其故。季文子使太史克對曰：「……先君周公制周禮曰：『則以觀德，德以處事，事以度功，功以

食民。』作誓命曰：『毀則爲賊，掩賊爲藏，竊賄爲盜，盜器爲姦。』主藏之名，賴姦之用，爲大凶德。……

是以去之。昔高陽氏有才子八人，……謂之八愷；高辛氏有才子八人，……謂之八元，此十六族也。……

……舜臣堯，……流四凶族，投諸四裔。……」(文公十八年)

這裏國語所叙只有左傳的四分之一的樣子；兩處人物多不相同，國語中里革所說的，在左傳中變成了「先君周公制周禮曰」，「作誓命曰」，意義既較明顯，文辭也美得多了！我們讀到這裏，大可以明瞭周公之禮是如何產生的了，左氏傳是如何改編的了！所謂「十六族」，「四凶」，我們從前總認爲是真的，崔杼報告我們說：「於堯典人名無一同者，是于禹契爲蔽賢，於「十六族」爲攘功」(本書四錄三)，看來只是改編的一段欺騙人的謊話罷了！

由此看來，左氏是由國語改編，時間地點人物事實敘述之不同，或者就是他刪改的憑證；所加入的新材料，或是別有所本，或是嚮壁虛造，這却是我們現在所當努力去研究的事情了。我們不可以隨便說兩書完全出于一人之手，或者以爲是兩部各不相干的書；因爲作僞者有時故意與所採的原料持相反的論調，如國

語『民可近也，不可上也。』在僞古文尚書中作『民可近，不可下。』上下相反了。康氏說：『撥拾雜書，加以附益，而爲今本之國語。』如左氏所述國『互體』者甚多，而國語中也有二條，這就是所謂『加以附益』。我們如因此而認定國語晚于左傳，這也似乎是不應常的。

（二）左氏春秋與史料的關係。這一點，我在前而已經說過，左氏的記事是靠不住的。現在我請再舉一二重要的例證以見左氏記事非仔細審查不可的理由。

（三）隱公四年左氏傳：『宋殤公之即位也，公子馮出奔鄭，鄭人欲納之。及衛州吁立，將修』

先君之怨于鄭，而求寵于諸侯，以和其民。……故宋公、陳侯、蔡人、衛人伐鄭，圍其東門，五日而還。』

程端學春秋三傳辨疑說：

葉氏曰：『前言穆公勸殤公而使公子馮出居于鄭，則馮固已自處鄭矣，安得殤公即位而後出奔也？』愚謂左氏或本其初而言，義亦可通，但『圍其東門』之事，未必有也。葉氏又曰：『經書『夏，宋公、陳侯、蔡人、衛人伐鄭，』秋，鞏帥師會宋公、陳侯、蔡人、衛人伐鄭。』左氏謂『宋公、陳侯、蔡人、衛人伐鄭，圍其東門，五日而還。』秋，宋公來乞師，鞏固請以師會而行，諸侯之師敗鄭徒兵，取其禾而還。』自左氏言之，則疑以爲實，以春秋法言之，則非。何者？前伐果『圍東門』而還，自當書『圍』，後果『敗鄭徒兵』而還，則當書『戰』，何爲但書『伐』而已乎？且『乞師』亦常見經。蓋左氏不曉鞏不書氏之義，又不曉帥師之義，故于此言『鞏帥師，公不許，鞏固請而行。』後鞏帥師會齊宋伐鄭，言『

鞏先會，「皆以專行爲帥師之義，而實無有也。」

春秋經再書「伐鄭」，是「書之重，辭之複」，其中是有深意存在的。

(此點參看張洽春秋集注清儒孔廣森公羊通義)

於文十年曾暗襲其言，陳立義疏引之，未悟也。

左氏誤會爲兩件事，看它說來言之鑿鑿，其實都是虛構的。它說：

故書曰「鞏帥師」，疾之也。隱元年「公子豫請往，公弗許，遂行」，也是非公命的，何以反書疾鞏而不疾豫

呢？它之虛構事實，結果還是自相矛盾。像這裏所述「圍其東門」，「敗鄭徒兵」，這種記載當然不可視

爲信史。

(8)

宣公十年「崔氏出奔衛」，左氏以爲是崔杼。家鉉翁在春秋詳說上說：

左傳以爲「崔杼有寵于惠公，高國畏其逼，因惠死而逐之，書崔氏，非其罪也。」愚以歲月考之，是歲

至村弑君，蓋五六十，使杼得年七十，此時方在弱冠，不應權勢已甚，爲人所畏。

這一件可疑的事，差不多許多人都知道的。左氏所述何嘗不像真有其事呢？但是這事之不合情理，就其

結果而言，很可見得這出奔的崔氏不是崔杼，左氏所述當然沒有信史的价值。這些都是有應當注意的必

要的。我們該對於左氏的記載重新加以檢查。

以上兩點，是我所感覺我們現在研究左氏春秋應當注意的問題，希望這兩個重要的問題能于最短期

間解決，能令我們早早地看得一個水落石出來！

二十一年十一月十一日，張西堂序。

## 二五九 『論左傳之可信及其性質』摘要

胡適

(十六，十一，一，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第一期)

頌剛：

瑞典的中國學者 Karlren 近有 (Göteborgs Högskolas Årsskrift XXXII 發表一篇長文，題爲『論左傳之可信及其性質』) ("The Authenticity and Nature of the 'I'so Chuan") 他寄贈一冊與我，我在船上看了，摘要記載於此，請你看，寄與玄同先生看看。

全文分兩大段：前段大旨駁康有爲的新學僞經說，後段從文法上證明左傳非魯國人所作，其文法與普通國文字的文法不同，但是前三世紀以前（焚書以前）的著作。

前篇

飯島在東洋學報上指出左傳的天文爲前漢末葉的天文。K自認他的天文學識不夠，不願討論，但指出『左傳的紀年不會大體都是西漢的氣味，因爲杜預以下的許多學者研究長歷的，都不會完全忽略了這樣重要的一點。』如係小節，細目，則傳寫者之錯誤而已，變（如甲辰或可爲甲申）未必就可說左傳全部紀年爲前漢的僞造。

最重要的自然是康有爲劉逢祿一派的學說。此說的中心爲劉歆依據左氏春秋，附會割裂，改爲春秋

左氏傳。如劉歆之工作只限於割裂左氏春秋，則左氏春秋仍不失為晚周古書。如謂劉歆不僅割裂，實是依託國語，偽造一部左傳，則是左傳不但非一部春秋傳，竟全是偽書了。

關於後說，嘗從三點論之：

（1）劉歆之尋得左傳。歆傳云：『及歆校秘書，見古文春秋左氏傳，歆大好之。』K說，據此，是劉歆初不知有左氏傳，乃校秘書時始見着。此但謂『這一種本子』外間不容易見着而已，並不是說歆以前無人知道左傳。據歆傳及翟方進傳，當日實有『能治左氏』的一個學派。

（2）劉歆以前關於左傳之記載。歆傳僅言『春秋左氏，丘明所修，……藏于祕府，伏而未發，』而不曾把左傳列入『壁書』之內。（K說如此，似誤。）至王充始言左氏爲『壁書』。歆與班固皆言『壁書』發見于武帝時，而王充說是在景帝時。Pelliot曾指出孔子宅壁書之說爲前一世紀的神話；二說之時代不同，當由于此。證以孔穎達所引劉向記左傳傳授淵源——自曾申至張蒼——及許慎所說自張蒼至劉歆之傳授淵源——此種傳說當非全無價值。大概當時實有左氏書，在劉歆以前已有師承授受。（此一條，K的見解全無價值。其所引據皆不足徵信。）

（3）司馬遷的話。司馬遷并不曾說左丘明爲七十弟子之一，但比較的能得孔子的微言大義，故他的史記取材于左氏書甚多。史遷所見之書名左氏春秋。今以史記中的紀事與左傳相較，可以證實史遷引用左氏，略加更動，正如他用尚書時也變動其字句，以求明顯。

(例一)

左傳，文元年

史記，40 (長文「商臣爲太子」一段)

(例二)

文 18

1.

(例三)

襄 14

31. (吳)

(例四)

昭 27

31. (吳)

「我，爾身。」

「我身，子之身也。」

(例五)

莊 8.

32

「期戍，公問不至。」

「往戍一歲，卒瓜時，而公弗爲發代。」

「曰，捷，吾以女爲夫人。」

「曰，事成，以女爲無知夫人。」

(例六)

昭 13

40.



『乃大有事於群望。』

(例七)

昭 I.

『若君身，則亦出人飲食哀樂之事也。』

(例十)

哀 7.

『求之曹，無之。戒其子曰。』

『乃豐祭群神。』

42.

『若君疾，飲食哀樂女色所生也。』

35.

『求之曹，無此人。夢者戒其子曰。』

總觀以上所比較，我們可以說史遷確見左氏書，採其文字，略加修改而已。左氏為原文，史記為副本。

史遷之書，大體成于 B.C. 99。故我們可以說左氏之書，至少在 B.C. 100 年前已存在了。故我

們可以說，左傳作于 468 B.C. 以後，100 B.C. 之前。

後篇

左傳的文法自成一種文法，不與他書相同。其文法前後一致，決非作者所能憑空捏造。今試研究左傳的『助詞』，我們便可以知道左氏之書決非魯國人所作。

今試以論語孟子之文法為『魯語』，又試名左氏之文法為『左語』。

(1) 若, 如 (摘要)	(左)	(論)(孟)魯語
A 若 (作二解) 如 (,, ,, )	334 3	0 17 37
B. 若 (作 like 解) 如 (作 ,, ) 不若 (弗若, 等) 不如 (弗如, 等) 何若 何如 若何 如何 若『X』何(注一) 如『X』何	3 199 1 102 0 21 27 2 82 2	13 69 0 12 0 20 0 0 0 23 20

(註) K. 以此一列入 A 表, 今改入 B. 適。

(2) 斯, 作『則』解。例如, 『觀過斯知仁矣』  
論, 常見。

孟  
常見。

左氏 只四見，二次爲『君子曰』之下。

二次爲『引語』之下。

竟可說『左語』中無此用法。

(3) 斯，作『此』解。

論，孟，常見

左氏，全不見。

(4) 乎，作『於』解。『今拜乎上。』

論， 28見

孟， 47見

左氏 2見 (襄10，昭23)

(5) 與，作『乎』解，用在語尾。『其爲仁之本與？』

{論, {孟, 常見。  
{左氏, 不見。

(6) 『及』與『與』

左氏常用『及』 如『殺道朔及巴行人。』

『生秦穆夫人及太子申生。』

論孟全不用『及』只用『與』

(7) 『於』與『于』

Karlren 論『於』『于』之別甚精。於爲上平屬『影』紐；于爲下平屬『喻』紐。

論孟中此二字無大分別。『于』字幾不見；論語中『于』僅見于 114, XIV 18,

XVI 12. 孟子中『于』亦僅數見。可以說是『魯語』中『於』與『于』不分，全用

『於』字；其用『于』者或由偶然的原因。

在左傳中，可得五種區別：

於	1. (auprès de)		
	見	2. (à)	3. (dans)
于	581	97	197
	85	501	182

除去這種不清楚的例子，K.把分明的例子列爲下表 (左傳)——

- A. 於是，於是乎，於此。 184見，全用『於』。
- B. 於作『from』解。『免於難』。
- C. 於作法文『chez』『auprès de』『vis-à-vis de』解，(對，對于，向)其下爲人名。如『請於武公』，『問於衆仲』之類。『於』爲常。
- D. 『于』作英文『at』與『to』，法文『à』解，其下爲地名。『于』爲常。
- E. 作『在內』，『到』解，(英文 in, into, 法文 dans) 『於』『于』亂用。
- K. 指出，有時說話之人自己也不能十分澈底分別。如『請師于楚』是把『楚』當作一國看。如『爲質於衛』是把『衛』當作一個政府(一羣人)看。又如『宿於趙氏』，『趙氏可指地，也可指人』。

(注) K用的本子是四部叢刊本，參校經典釋文及阮元校勘記。所以我們可說：

	1. (auprès de)	2. (à)	3. (dans.)
魯語	於	於	於， 于，
左語	於	于	於， 于，
魯語	於	於	於

K的結論是：

左氏的文法與魯語的文法絕不相同，其書必非魯人所作，必非『魯君子』左丘明所作。其書爲一人或同派之數人所作。其引用古籍時，皆改成一律的語言文法。

此一長段 (pp. 30—70) 爲 K 的最大貢獻，其說根據于科學方法，顛撲不破。

此下一長段中 (pp. 71—91) 他比較書經，詩經，大小戴記，莊子，國語，他的方法便不精密了。他除上述七項標準之外，加入兩項：

(8) 吾，我，予。

(9) 『邪』用作語尾疑問號。

他作一表，用 A. B. C. III 號表示七項中的異同：

其比較表如下：

I. 若如 (like, as) A    若, B    若 + 如, C    如	II. 斯    則 A    有, B    無	III. 斯    此 A    有, B    無	IV. 乎 (介詞) A    有, B    無	V. 與? A    有, B    無	VI. 及 A    有, B    無	VII. 於, 于, A    於, B    于	VIII. 吾, 子, 我 A    吾 (主, 偏次) 及我, 偶用子; B    子與我並用。 C    左傳之三種區別用法。	IX. 邪? A    有, B    無 C    我, 少用子
--	------------------------------	-------------------------------	------------------------------	-------------------------	-------------------------	------------------------------	--	---

左 傳	國 語	莊 子	魯 語	詩 經	尚 書 (今 文)	
C	B	B	B	C	A	I
B	B	B	A	A	B	II
B	B	B	A	A	B	III
B	B	A	A	B <sub>(1)</sub>	B	IV
B	B	A	A	B	B	V
A	A	B	B	A	B	VI
C	C	A	A	B <sub>(2)</sub>	B	VII
A	A	A	A	C	B	VIII
B	B	A	B	B	B	IX

注 (1) 國風爲 A.  
注 (2) 國風爲 A 與 B.

此表最可注意的是左傳與國語的幾乎完全相同。所不同者僅有第一項之『若』作『像』解之。若如左傳幾乎全用『如』而國語并用『如』『若』。



他的結論是：

『在一切周秦前漢古書中，我不會見着一種書有左傳那樣的文法的。國語比較最近于左傳，我不會見着別種書在文法上有這樣像左傳的。』（P. 61）

『左傳的語言，這樣與衆不同，決不會是前二世紀的作偽者的方言，因為當時的人立刻就可以發見他的特別方言了。他若要作偽，應該儘量模倣一種大衆宗仰的文體，或尚書或論孟之類。他不會用國語作模範而偽作此書，因為他若學國語，必不會這樣嚴格地用『如』而不學國語的『若』『如』并用。況且，到了二世紀（西漢下半截），『於』與『于』早已亂用了，他如何能領會國語中的區別而在左傳那樣一部大書中前後大體一致呢？

『所以左傳的助詞的特別用法乃是左傳可信的最好證據。』（P. 61）

在這一大大段中，他的立腳點似乎不很穩固。書經一段最弱。他說尚書經過一番整理，把各代及各地的方言大體都改爲周朝的官樣文體，然而不很嚴格，所以『今文』諸篇中屢有不規則的文法，而在『古文』諸篇中反沒有一個例外。爲什麼呢？因為作偽的人有意模倣，太像了，反顯出作偽的痕跡了。

『今文』諸篇所以文法不一致者，正爲『今文』諸篇也有許多『偽作』。』盤庚諸篇用『爾』『乃』等字，其錯誤不可勝計。

戴記更不可用作標準。K. 指出檀弓、孔子閒居、坊記、中庸爲『魯語』，而曾子問却非『魯語』，大戴記亦非『魯語』。此等處却有價值。

用K.比較周秦西漢的文字的結果，我們也可以得恰相反的結論：

『如果周秦西漢古書中沒有和左傳同樣的文法，那麼，我們不可以說左傳是西漢晚年僞作的嗎？』  
『如果晉人能模仿古文法而僞作古文尚書，能使K.說他「太像了」，那麼，西漢晚年的人便不能模倣國語而作左傳嗎？』

K.在P. 57有一條極可注意的註語。他說，淮南一至五篇的文法與國語的文法相同，『於』『于』有別；『乎』不用作介詞。這不可以使我們反省嗎？淮南爲前二世紀晚年之書，我們不可以說國語左傳之作略與淮南前五篇同時嗎？

其實K.不曾細細分析西漢人的文法。客中無書，不能進一步作更精密的研究；姑記此說，以待將來的研究。

K.於末段更進一步而比較他謂『前三世紀』的文法。他用莊子、呂氏春秋、戰國策、荀子、韓非子來作材料。他用前述的九項作標準，而得下表：

一 『若』『如』 並用。

II 斯(則)  
III 斯(此) } 皆無。

IV 乎(介詞) 有。

V 與? 少見。(韓非無)

VI 及 無。

VII 『於』『于』 『於』爲常。

VIII 吾(主, 偏次) 我, 子, 與魯左同。

IX 邪? 皆有。(莊子尤多)

他的結論是:

『前三世紀的古書用一種語言, 既不和魯語相同, 更不與左傳的語言相同。』 (p. 63)

他更說:

『左傳的語言和「前三世紀」的語言不相同。我們自然推想左傳代表一個更古的時期。這個

結論固然可以不必有, 因爲孟子在前三世紀時仍舊用孔子的語言, (此說不全確。孟子時『爾』

『汝』已失其作用了,) 那麼, 左傳國語也未嘗不可以是三世紀的作品而仍用其特別方言, 不受當

時標準文學語的影響。但這個結論終嫌太牽強, 不如直截說, 左傳國語屬於更早一時期。』 (p. 64)

所以他的最後總結是：

『左傳有他的前後一致的文法，最近於國語，而不完全相同；但與別種古書的文法不相同。這種文法不會是後世作偽者捏造出來的，也不會流傳至後世如此之久。所以我們說左傳是一部可信的古書，其作者或是一人，或是數人，屬於同一學派，說一種同樣的語言。此書與魯國儒家沒有關係，至少沒有直接關係，——因為此書的文法與孔門所用文法全不相同。其記事終于 468 B. C.，故其書之作當在 468 B. C. 以後。但無論如何，其書之作當在焚書（213）以前，也許可以說是作于 458 與 300 B. C. 之間（pp. 64—65）』

以上摘記 *Erigena* 的文章完了。你們看了此文，作何感想？如有地方可以發表，我想大可以發表出來，供大家的討論。標題可用原題。如須發表，最好請你先整理字句，然後付印，能得你和玄同加上討論，然後發表，那就更好了。

適之。十六，四十七，太平洋舟中。

顧剛案：這書寄到廈門時，我已脫離了廈門大學，沒有就看見。那年夏天，適之先生回國，陸侃如先生已把這書譯出來了，易名為左

傳真偽考，歸新月書店出版。適之先生為作一長序，凡分八節：（一）著者何羅佩倫先生；（二）作序的因緣；（三）什麼叫做『左傳的真

爲」(四)論左傳原書是楚濟以前之作，(五)從文法上證明左傳不是魯國人做的，(六)關於這一部分的批評，(七)下篇的最後兩部分。今以大意已見於此函，不再印入，但把關於今古文問題的幾段話鈔在下面：

劉先生此書分上下兩篇。上篇專論左傳的真偽。下篇從文法的分析上研究左傳的性質。

先述上篇。劉先生先問什麼叫做左傳的真偽問題。中國學者如劉逢祿、康有爲等人說左傳是偽造的，不過是說劉歆把國語的一部分與春秋有關的改作春秋左氏傳，或是說當日原有一部左氏春秋，劉歆取出一部分做了春秋左氏傳，剩下的部分做了國語。依此說法，春秋本無左氏傳。故今之左氏傳是「偽托」的。但左傳的來源，叫他做左氏春秋也罷，國語也罷，却是真的古代史料。疑古最力的錢玄同先生雖說：

劉歆把國語底一部分改成春秋的傳，意在抵制公羊傳。

但他同時又說他

對於今之左傳，認爲它裏面所記事實遠較公羊傳爲可信，因爲它是晚周人做的歷史，而公羊傳則是「口說流行」，至漢時

始著竹帛者。(古史辨頁二八〇)

這就是說左傳是一部「偽」的春秋傳，而却是一部「真」的晚周人做的歷史。

劉先生作此書，大致也持這個態度。他說：

假使能證明此書在楚書（前二二三）前存在，也不能因此證明從孔門產出。反過來說，假使能說牠與魯國無關係，這也

不是說此書是偽造的。

只有能證明此書是漢人所作來冒充焚書前的文件，然後可說他是偽的。

他又說：

如果牠真是在紀元前二、一、三年以前寫定的，假使牠是紀元前七二二到四六八年中的事實的真記載，是作者尙可自由參考各種文件的時候所寫定的。——那麼，此書便是真的了。

珂先生的話與錢玄同先生的主張正相同。但錢先生先就承認左傳是「晚周人做的歷史」，而珂先生却先要證明此書是否「

晚周人做的歷史」是否焚書以前的真記載。（以上第三節）

珂先生自己似不曾讀過劉逢祿康有爲諸人的書，只引據德國弗朗克（Otto Franke）的轉述，至於近人的著述如崔適的史記探原春秋復始等書，便連弗朗克先生也不會見了。弗朗克的結論是：

向來傳爲左傳一書，並非春秋的傳注，乃是一部完全獨立的著作，大約是晚周傳下的各種春秋之一；一直到了紀元前一世紀的末年劉歆竄亂之後，才同春秋連了起來，變成春秋傳。

此意與上文引的錢玄同先生的話完全相同。但珂先生總嫌「康有爲是個政客，並且是個宣傳家」並且疑心「他的考證方法不是科學的論證，而有點新聞紙的味兒。」所以珂先生有點想替劉歆打抱不平。他提議要研究三項的佐證：

（1）研究劉歆在秘府發現左傳的記載。

(2) 評判後漢前期關於劉歆以前左傳存在與否的別種佐證。

(3) 評判百年前司馬遷關於左氏春秋及其作者的記載。

關於(1)項，珂先生實在未免太信任漢書劉歆傳了。他因此相信左傳在劉歆之前已有「牠的門徒」其中最著名的一個就是翟方進。翟方進的自殺在紀元前七年，在劉向死之前一年。他與劉歆尹咸都是同時的人，也許都是同謀改造左傳的人。

故無論翟方進傳說他「好左氏傳」一句是否可信，方進之治左傳並不足證明左傳之早出而早有傳人。

關於(2)點，珂先生也有同樣的錯誤。他所引的人——班固、王充、許慎——都是後一世紀的人；他們的話只可以表示紀元後第一世紀有某種傳說而已，並不足證明劉歆以前左傳的存在與傳授，更不足證明「劉歆以前左傳已很著名，並且自成一派的研究」。

劉歆移讓太常博士書，並不敢說左傳是壁中書，而後一世紀的王充却敢說「春秋左氏傳蓋出孔子壁中」了。劉歆原書並不敢說西漢早年有人傳左傳，而後一世紀晚年的許慎在說文序裏却敢說「北平侯張蒼獻春秋左氏傳」了。西歷一〇〇年頃的許慎抑蓋左傳的傳授，還不過到張蒼為止；而七世紀的陸德明孔穎達却敢捏造劉向別錄敘述左丘明傳曾申以下十餘世的許細傳授表了！這都是世愈後則說愈詳，如滾雪球越滾越大。這不可以使我們懷疑反省嗎？

故對於這(1)(2)兩項，我們不能不說珂先生的評判是頗有錯誤的。

但關於(3)項——司馬遷的記載——珂先生的見解却是很可佩服的。史記十二諸侯年表說「魯君子左丘明」的一段，今文家多很懷疑，弗朗克也很懷疑，但珂先生却認為確是史記的原文。我以為珂先生的主張是不錯的。這一段文字向來只引

關於左氏春秋的一小部分，珂先生也不會全引。我試引其相連的各部分如下：

孔子……論史記舊聞，歸于魯而次春秋……約其辭文，去其煩重，以制義法。王道備，人事決。七十子之徒，口受其傳，指

為有所刺譏，褒諱掩損之文辭，不可以書見也。

魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記具論其語，成左氏春秋。

鐸椒為楚威王傅，為王不能盡觀春秋，采取成敗，卒四十章，為鐸氏微。

趙孝成王時，其相虞卿上采春秋，下觀近世，亦著八篇，為虞氏春秋。

呂不韋者，秦莊襄王相，亦上觀尚古，刪拾春秋，集六國時事……為呂氏春秋。

及如荀卿、孟子、公孫固、韓非之徒，各往往研攬春秋之文以著書，不可勝紀。漢相張蒼歷譜五德，上大夫董仲舒推春秋義，頗

著文焉。

看這一段，我們可以知道司馬遷只認左氏春秋為許多春秋的一種，並不會說它是一部春秋左氏傳。至於司馬遷說此書的作者

是「魯君子左丘明」，這大概是一種傳說，或是一種猜想。這種猜想是錯的，說作者是「魯君子」更是錯的，這一層珂先生在本

書下篇另有專論。

珂先生在上篇要證明左傳的原本（左氏春秋）比史記早。他的方法是考察史記裏所有的左傳的文句。司馬遷用尚書

常把古奧難懂的文句翻譯成淺近的文句，他引用左傳也是這樣。珂先生引了幾十條例，如左傳昭二十七年「我爾身」，史記作

「我身，子之身也」，如哀七年「求之曹，無之戒其子曰」，史記為「求之曹，無此人，夢者戒其子曰」……都可見「司馬遷改動左



傳左傳是原本，史記是副本。」

故珂先生的結論是：「司馬遷看見一部鉅製的史書（他叫牠做左氏春秋），便從牠引用了許多材料。」所以我們可以說至少在前一〇〇〇年的時候，左傳已經存在了。」

司馬談與司馬遷去歲書解禁之時（一九〇）不遠；若此書是焚書以後的偽作，司馬遷父子不會容易受欺。珂先生因此深信司馬遷所見的左傳是作于焚書以前的。

故此書上篇的結論只是左傳的原本（大概有別的名稱，並且沒有割成零年的形式）是焚書以前存在的。（以上第四節）

下篇的第二部分，是用左傳來比較書經、詩經、禮記和大戴禮、莊子、國語等書，看他們文法上的同異。他的結果都在他的比較統計表裏，我們不必逐一申述了。他的總結論是：

在周秦和漢初書內，沒有一種有和左傳完全相同的文法組織的。最接近的是國語，此外便沒有第二部書在文法上和左傳這麼相近的了。

珂先生原定了七項文法標準，在這一部分裏他又加上了兩項：一項是「吾」「我」「予」，一項是「耶」「耶」，共計九項。珂先生的比較表上顯出只有國語與左傳有八項相符合，只有第一項（「如」「若」）有點不同。所以他說國語最接近左傳。

這種結果大可幫助今文家的主張。今文家說劉歆割裂國語，造為春秋左氏傳；今本的國語只是劉歆割裂的殘餘了。如今珂先生從文法比較上證明這「兩部書的文法組織很是相同」，這豈不是給今文家尋得了有力的新證據嗎？我很希望我的朋

友錢玄同先生能繼續珂先生的工作，把左傳與國語再作一番更精密的比較，對這個問題下一個最後的結論。（錢先生的主張

見顧頡剛的古史辨，頁二七六——二八〇）……

故我以為珂先生用左傳的特別文法組織來和「魯語」相比較，證明左傳的語言自成一個文法組織，決非「魯君子」所作，這是他的最大成功。其次，他因此又證明左傳和國語在文法上最接近，這是他的第二功。這兩個結論和劉逢祿康有為崔適錢玄同諸人的主張的大旨都可以互相印證。但今文家所主張的枝節問題，如說「左傳是國語裏抽出來的」，「左氏春秋變成春秋的左氏傳是劉歆幹的」……這些問題還是懸案。到先生不能證明左傳原是春秋傳，今文家也不能根據珂先生的成績而就斷定劉歆的作偽……（以上第七節）

## 二六〇 書序辨序

趙貞信

（維社出版本書）

顧頡剛先生命我做書序辨序，這還是兩年以前的事，當時我看得這個問題很簡單，以為康崔兩家的說法差不多已可算作定論，這篇序不必費多大的氣力，隨便說說就可完事的。不意等我對這個問題稍加注意之後，一天一天感覺它的複雜，一天一天變更我舊日的見解。但恨我每日能夠自己研究學問的時間太少，而要研究的學問又太多，分不出一部分時間來專對這個問題下一番功夫，因而這篇序也就長此擱下，老寫不出。現在凡顧先生前幾年已印好因等序文而不能出版的幾種書，都由他人替他撰成釘出，獨有這書

還在等我的序。在顧先生再四催促之下，雖明知見解幼稚，材料簡陋，決寫不出什麼好東西來，終於不得不勉強一寫。

疑書序爲偽的人，第一個是宋朝吳棫；但他著的書碑傳早已失傳，裏面有何種說法，我們無從知道。從朱子的書中看，他有

又曾見吳才老辨梓材一篇，云：『後半截不是梓材，緣其中多是勉君，乃臣告君之詞，未嘗如前一截稱「王曰」，又稱「汝」爲上告下之詞。』（本書頁十一）

近看吳才老說胤征康誥梓材等篇，辨證極好。但已看破小序之失，而不敢勇決，復爲序文所牽，亦殊覺費力耳。（文集卷三十四答呂伯恭書）

書小序又可考；但如康誥等篇，決是武王時書，却因『周公初基』以下錯出數簡，遂誤以爲成王時書。然其詞以康叔爲弟而自稱『寡兄』，追誦文王而不及武王，其非周公或成王時語的甚。（吳才老

胡明仲皆嘗言之。至於梓材半篇，全是臣下告君之詞，而亦誤以爲周公誥康叔而不之正也。（別集卷三與孫季和書）

的幾段話，可見吳棫的疑小序是由於看出序文和經文有不相應處，康誥梓材等篇有錯簡，作序的人也不知道，仍舊順文立義，被他發露了破綻。但朱子說他『已看破小序之失，而不敢勇決，復爲序文所牽』，則吳氏所懷疑的程度也可想見；他只有見端而已，決不很透澈。朱子因受了他的提示，遂作進一步的肯定之詞，如

云：

某看得書小序不是孔子自作，只是周秦間低手人作。(本書頁九)

小序斷不是孔子做。(同上)

書序恐只是經師所作，然亦無證可考，但決非夫子之言耳。(文集卷五十一答董叔重書)

今按此百篇之序，出孔氏壁中。漢書藝文志以爲孔子纂書而爲之序，言其作意。然以今考之，

其於見存之篇，雖頗依文立義，而亦無所發明。其間，如康誥酒誥梓材之屬，則與經文又有自相戾者。

其於已亡之篇，則伊阿簡略，尤無所補。其非孔子所作，明甚。然相承已久，今亦未敢輕議；且據安國

此序，復合爲一，以附經後；而其相戾之說見本籍云。(文集卷六十五伯善)

有了他的大聲疾呼，斷定爲僞，於是後來他的學生蔡沈撰書集傳，就本了他的這一點意思做了(惟既著其相戾

之說於本篇，又疏其可疑者於每條小序之下)。從此以後，金履祥說書序爲齊魯諸儒次第附會而作。(尚書表注上)

梅鑑說是『先秦戰國時講師所作』。(尚書考異卷一) 郝敬說『殆周秦間人杜撰』。(尚書辨解卷首) 閻若璩稱

『朱子謂是周秦間低手人作，尤屬特見』。(古文尚書疏證卷七) 孫喬年說『六十七序……出周秦間無疑』。(尚

書古文證疑卷二) 程廷祚說『殆周秦間爲尚書之學者記其所聞而作』。(晚書訂疑卷中) 都表示贊同朱子的說

法。只有馬廷鸞因襲林之奇之說，以爲是『史氏舊文』。(書經集傳彙疏彙典序下引) 毛奇齡附和朱彝尊之說，

以爲『卽外史所以達四方者』。(古文尚書疏證卷三) 魏源疑古文書序出於衛宏。(書古微六) 和朱子立異。到

康有爲著新學僞經考方指出是劉歆所僞作；但還說百篇書序和史記中相同的是書序勦史記，不是史記采書序。到崔適著史記探源，則連史記中的書序也說是劉歆之徒竄入。自朱子以來，書序的作者問題到此得一大改變。近年學術界頗多相信這一說。推倒孔子作的發動人是朱蔡（吳棫以後，林之奇亦力主書序不出於孔子之手；但他疑是歷代史官相傳，孔子嘗因而討論是正之，以與五十八篇共垂於不朽，和朱子以爲出於孔子以後者不同）建立劉歆作的創始者是康崔，想來顧先生采錄他們四位的著述來編成本書，原因就在這裏。

尙書是一部最高的經典，而書序則爲尙書之綱領；孔子是一位最尊的聖人，而書序即出於他老人家的手筆；在尊經崇聖的經生儒士看來，它的地位是何等的隆重。憑藉了經典和聖人的權威，發生出來的影響當然很有力量，結果是引起了許多古史上的糾紛。如成湯既沒，太甲元年，與孟子所載湯與太甲之間有外丙仲壬兩代者不合；程子遂說孟子所說的「外丙二年，仲壬四年」是兩人的年歲，不是即位後的紀年。「惟十有一年，武王伐殷」與僞古文經「惟十有三年春，大會于孟津」不合，與下「武王勝殷殺受，立武庚，以箕子歸，作洪範」而洪範稱「惟十有三祀，王訪于箕子」也不合，於是僞孔傳遂說武王十一年觀兵，十三年伐紂。其它如「盤庚五遷」是盤庚之世還是兼及盤庚以前，大誥的「王」是成王還是周公，康誥酒誥梓材三篇的「王」是成王還是周公還是武王，「晉文侯」是仇還是重耳等等，都爲歷來很嚴重而紛爭不決的問題。其實平心講來，這些問題書序固然負有責任；但有一些也是經師們拘泥穿鑿的結果。馬廷鸞曾

崔述也曾說：

太史公作五帝本紀……之興寄遠矣，而欲彌縫世次，聯屬相承，則誠有如歐公之論，遷固不能自通矣。漢儒相承以此為定說。如祭法禘郊祖宗，虞夏皆禘黃帝，殷周皆禘，是皆推而言之，由遷必欲實其父子相傳之說故也。譬猶書君陳序，『周公既沒，命一君陳』，分正東郊成周，而鄭氏即曰『君陳，周公子也』，此豈可信乎？（梁楷玩芳集卷二十一，讀史句編三皇五帝世譜）

外丙仲壬二王，自孟子史記逮帝王世紀皆同，無異詞者。至偽孔傳及唐孔氏正義因書序有

『成湯既沒，太甲元年，伊尹作伊訓』之文，遂謂湯沒之歲即太甲之元年，並無外丙仲壬兩代。由是唐

宋諸儒皆叛孟子而信其說……然偽孔傳所言亦初非書序意。何者？序言『成湯既沒』，但為太

甲失教，伊尹作書張本，非謂必沒於作書之年也。傳云，『神農氏沒，黃帝堯舜氏作』，孟子云，『堯舜

既沒，聖人之道衰，暴君代作』，神農沒之年，黃帝固猶未作，何況堯舜！堯舜之後，尚有禹啟，何得遂云

『暴君代作』也！古人於文不過大概言之，烏得以詞害其志乎！遂以此為太甲繼湯之據，誤矣。

（商考信錄卷一）

洪範云，『惟十有三祀，王訪于箕子』，序云，『武王克殷，以箕子歸，作洪範』（見漢書今序與此小異）

此但追叙箕子至周之由，為作洪範張本，非謂作範必在克商年也。奄之踐在成王之初，武之章稱武

王之謚，然詹伯楚子皆蒙『武王克商』之文言之，蓋特原其事之所始，與傳文之先經以首事，後經以

終義者同，不必其事定在此一時也。（豐鎬考信錄卷三）

這些真是通儒之論，如果歷來的經師們解經都能像他們這樣，必可減少許多糾纏不清的麻煩。但書序的威權既因憑藉尚書和孔子而施展，則它和尚書孔子的關係究竟怎樣，我們不能不澈底考究。顧先生所以編印本書的原因，想來就是這個。

你如果請教請教那些經師們說，你們相信百篇書序是孔子作的，這個根據在哪裏？他們就會告訴你，墨子貴義篇有『昔者周公旦朝讀書百篇』的話，這就是古書有百篇的根據。史記三代世表有『孔子……序尚書』，孔子世家有『序書傳，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事』，漢書藝文志有『書之所起遠矣，至孔子纂焉，上斷於堯，下訖于秦，凡百篇而爲之序，言其作意』，劉歆傳移太常博士書有『孔子……修易序書』，儒林傳有『孔子……叙書則斷堯典』，法言問神篇有『昔之說書者序以百』，尚書堯典序正義有『此序，鄭玄馬融王肅並云孔子所作』的話，這些都是孔子作百篇書序的根據。但是我們聽了他們的話能相信嗎？墨子說『周公旦朝讀書百篇』，且不論墨子這篇書編成的年代，也不論這個『書』字原來有沒有（藝文類聚引無『書』字，北堂書鈔兩引有一引無畢沅云『無者是也』）是不是作『書經』解，但看排在『周公作金縢』以前的序只有六十九篇，排在周公死後的序還有十一篇，無論如何周公是讀不全這一百篇書的，所以墨子這句話和百篇尚書這事無關。史記裏的『序尚書』和『序書傳』的兩個『序』字，康崔二氏都說應作『次序』解，不作『序跋』解（本頁頁七三十七四及二二九）。我說漢書裏『修易序書』與『叙書則斷堯典』的

兩個『序』字和史記裏的相同，也應作『次序』解。問神篇說『書之說書者』上文又云，『若書序，雖孔子亦未如之何矣』可見那時候雖已有百篇書序，但還沒有說是孔子所作。鄭馬王的時候，孔子作百篇書序之說流傳已久，他們不過沿襲舊說，豈能爲據。正義又云，『鄭知孔子作者，依緯文而知也』鄭所依據的緯文，不知如何說法，但其不足爲據總屬無疑。所以在他們舉出來的根據當中，明說百篇書序是孔子所作的話，只有漢書藝文志『書之所起遠矣，至孔子纂焉，上斷於堯，下訖于秦，凡百篇而爲之序』的一條。藝文志出於七略，七略作自劉歆，這句話既是他所說，更拿他的別方面的行爲來參證，他確負有莫大的偽造嫌疑。康崔二氏對他的詆譏，恐怕未必就把他冤枉了吧。

假使再問問那些經師們，說尚書何以不多不少恰恰是一百篇呢？他們也有理由，說這句話出在尚書緯裏。

孔子求得黃帝玄孫帝魁之書，迄秦穆公，凡三千三百三十篇，乃刪以一百篇爲尚書，十八篇爲中候。

（史記伯夷列傳案隱引）

這是一個確據；所以後來的偽孔傳序便說：

先君孔子，生於周末，觀史籍之煩文，懼覽者之不一……討論墳典，斷自唐虞以下，訖于周，芟夷煩亂，翦截浮辭，舉其宏綱，撮其機要，足以垂世立教，典謨訓誥誓命之文，凡百篇。

如果孔子刪書之說確如他們所言，則漢書藝文志裏所說的一條即得到了一個很好的證明。不幸朱子就



懷疑這一說。他的學生問他道，「書斷自唐虞以下，須是孔子意？」他回答說：

也不可知。且如三皇之書言大道，有何不可，便刪去！五帝之書言常道，有何不可，便刪去！（語類卷七

十八）

他又說：

春秋時三墳五典八索九丘之書……若果全備，孔子亦不應悉刪去之；或其簡編脫落，不可通曉；或是孔子所見止自唐虞以下，不可知耳。（文集卷六十五尚書）

刪書之說出於緯書，本不足信；而偽孔序說孔子刪存之書，「足以垂世立教」，則請試看萬斯同之說，便足證明其謬。

試取今文論之，如……甘誓之「擊戮」，酒誥之「羣飲咸殺」，此商鞅韓非之法，後世庸主之所不忍者，而謂古帝王爲之乎？盤庚之三篇，不過數十言可了，而乃演爲數千言，大要迫之以威，動之以鬼神，初無體恤民下之意，此不足爲有無，即不傳亦可。大誥以下吉爲言，亦假鬼神以脅服之，初無深義。多士多方不過言爾先王取夏亦如此，不可達我命，亦無深義。呂刑之贖罪及于大辟，此豈可爲後世法！費誓止飭行陳，反不若秦誓之篇有補于君道。愚謂今之尚書，必非聖人刪定之書。（羣書疑辨卷

一古文尚書辨一）

尚書緯裏的一段說話，我疑心它正是盜竊了史記孔子世家「古者詩三千餘篇，及至孔子去其重，取可施於

禮義……爲……三百五篇』和七略『書之所起遠矣，至孔子纂焉，上斷於堯，下訖于秦，凡百篇而爲之序』兩段話的意思造成的。現在，我們第一要問：尙書真有百篇嗎？  
孫寶侗說：

書序爲後人僞作；逸書之名亦多不典。至如左氏傳定四年祝佗告蕞弘，其言魯也，曰『命以伯禽而封於少皞之虛』；其言衛也，曰『命以康誥而封於般虛』；其言晉也，曰『命以唐誥而封於夏虛』；是則伯禽之命，康誥，唐誥，周書之三篇，而孔子所必錄也。今獨康誥存而二書亡，爲書序者，不知其篇名而不列於百篇之內，疏漏顯然！是則不但書序可疑，并百篇之名亦未可信矣。（日知錄卷二引）

顧炎武說：

……今考傳記引書，並無序所亡四十二篇之文，則此篇名亦未可盡信也。（日知錄卷二）

徐與喬說：

百篇之說無考，止據書序耳；書序非古也。序，周書商書皆三十九篇，而費誓秦誓又諸侯事，則商書反多於周，安在……『宋不足徵』乎？且商多夏何獨少？夏少虞何獨多？夏十七王，四百六十年事，得書四篇；虞一帝，六十年間事，得書十五篇，是可盡信乎？（經史辨僞書孔序）

這些都是一針見血的話，假使沒有方法把這些話解答，則尙書百篇之說就不能成立，而百篇書序當然不可信。第二要問：百篇書序真是孔子作的嗎？  
鄭魯卿說：

魯之先君常諱其名，乃書曰『伯禽』；春秋書『秦伯任好』；此乃書『秦穆公』皆非聖人筆削之例。

（書藝傳百釋卷首）

郝敬說：

夫序者，直也，作者有未明之志，序以直之。易無序卦，則不知演易之意；詩無古序，則不知美刺之由，皆篇中所未傳，懼來者之無稽，故著爲序……如書序，祇依篇中文義重複演說，不用固無傷……也。

（尚書辨解卷九）

春秋有沒有經過孔子筆削，這是另一問題，但孔子不會直斥伯禽之名而稱秦伯爲秦穆公，這總是可信的。序卦有沒有得演易之意，詩序能不能切美刺之由，這也是另一問題，但尚書敘事明白，如盤庚、高宗彤日、西伯戡黎、多士、呂刑等，起首就都已將作書之意道出，用不着再加序說明，孔子不至會這樣敷衍成文，這總也很可信。不但這樣，秦誓序說「一月戊午」，君牙命序說「爲周大司徒」，「爲周太僕正」，一月是秦曆，不是周時的孔子所能用，以周人叙周事，也不必加周字於句內。說書序是孔子所作，實在和說本草作於神農，內經作於黃帝，山海經作於夏禹，爾雅作於周公，同樣地無稽，同樣地可笑，只能欺瞞無識的經生於一時，一經明眼人揭穿，即不再能維持原來的地位。所以這一個問題自被吳棫朱子提出以後，除了段玉裁劉逢祿龔自珍皮錫瑞等數人以外，學術界中已知其非孔子所作，沒有什麼異議了。

從上文證明，我們知道說孔子作百篇書序，其根據完全在漢書藝文志裏的一句話，除此以外，西漢時並

無此說。因此，我們要看這一說的來源，究竟出於何人？據班固自己說，他的藝文志是根據七略的。

成帝時……詔光祿大夫劉向校經傳諸子詩賦，步兵校尉任宏校兵書，太史令尹咸校數術，侍醫李柱國校方技。每一書已，向輒條其篇目，撮其指意，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆

卒父業。歆於是總羣書而奏其七略，故有輯略，有六藝略，有諸子略，有詩賦略，有兵書略，有術數略，有方技略。今刪其要，以備篇籍。(漢書藝文志序)

劉向校書，據成帝紀是在河平三年。

河平三年……秋八月……光祿大夫劉向校中祕書。(漢書成帝紀)

他的少子歆也任襄校。

歆……河平中受詔與父向領校祕書。(漢書劉歆傳)

他『條其篇目，撮其指意』的叙奏文字，除了隨書奏上以外，又把它集起來，成爲別錄一書。

劉向校書，輒爲一錄，論其指歸，辨其訛謬，隨竟奏上，皆載在本書。時又別集衆錄，謂之別錄……子

歆攝其指要，著爲七略。(阮孝緒七錄叙)

劉向奏上而又載在本書的一錄，頗有些像四庫全書的書面提要，而別錄則像四庫全書總目；劉歆攝其指要的七略，則又像四庫全書簡明日錄。劉歆攝別錄之提要成七略，班固刪七略之要成藝文志，這三種書雖有

繁簡的不同，而內容實是一線相承的。劉向卒於綏和元年，到明年哀帝即位，即命劉歆卒父業，更明年建平

元年四月，劉歆遂有校上山海經表，可見劉向校書之業未竣，其別錄也未成書。別錄之成，當在劉歆校書完畢，七略奏進的時候。由此又可見別錄七略都成於劉歆之手。據孔穎達尚書堯典正義云：

百篇次第於序，孔鄭不同。……孔依壁內篇次及序爲文，鄭依賈氏所奏別錄爲次。

則別錄裏面是有百篇之目的。劉歆七略中的輯略，阮孝緒說：「其一篇即六篇之總最，故以輯略爲名。」顏師古說：「輯與集同，謂諸書之總要。」這一篇書，原本在別錄中是一篇，在七略中也是一篇，列在全書之首，蓋即全書之總說。到班固將它分散，附于各篇總計部目之後。如史記太史公自序索隱引劉向別錄云：「名家者流出於禮官。古者，名位不同，禮亦異數。孔子曰：『必也正名乎！』」和藝文志名家篇後所說的相同，還可見到藝文志鈔七略，七略鈔別錄的痕跡。所以「故書之所起遠矣，至孔子暮焉，上斷於堯，下訖于秦，凡百篇而爲之序，言其作意」的話，可斷定它是鈔於七略中的輯略的。百篇之目見於別錄，孔子作百篇書序之說出於七略，而二書都成於劉歆，這實在是一樁很可疑，很可注意的事情。但百篇書序作於孔子之說雖出於劉歆，而「百篇書序」這一個名詞却不是毫沒來由的。漢書儒林傳載：

世所傳百兩篇者，出東萊張霸。分析合二十九篇目爲數十，又采左氏傳書叙爲作首尾，凡百二篇，篇或數簡，文意淺陋。成帝時，求其古文者，霸曰能爲百兩篇。目中書校之，非是。霸辭受父，父有弟

子尉氏樊並。時太中大夫平當，侍御史周敞勸上存之。後樊並謀反，迺黜其書。

這事不知在成帝時哪一年？大約總在河平三年陳農求遺書以後，永始三年樊並謀反之前。由這一條材

料來看，我們知道張霸的百兩篇是把二十九篇今文尚書拆開，分排爲數十篇，又加入左氏傳和書叙而成的。百兩篇內的材料，是尚書二十九篇（時已有秦書）書叙，及左氏傳。可見張霸之前是有書叙的，但不是百篇書序。『百篇書叙』這個名詞我以爲即起於張霸，張霸的百兩篇就是百篇經而兩篇序。論衡佚文篇說：

孝成皇帝……徵天下能爲尚書者，東海張霸通左氏春秋，案百篇序以左氏訓詁造作百二篇，具成奏上。成帝出祕尚書以考校之，無一字相應者。成帝下霸於吏，吏當器辜，大不謹敬。成帝奇霸之才，赦其辜，亦不滅其經，故百二尚書傳在民間。孔子曰：『才難，』能推精思，作經百篇，才高卓遙，希有之人也……雖姦非，實次序篇句，依倚事類，有似真是，故不燒滅之……張霸推精思至於百篇，漢世實類，成帝赦之，不亦宜乎。

此處上文說『案百篇序以左氏訓詁造作百二篇』，下文說『作經百篇』，『推精思至於百篇』，可見單數經是百篇，連序數方是百二篇。史記伯夷列傳案隱引尚書緯云：

孔子求得黃帝玄孫帝魁之書，迄秦穆公，凡三千三百三十篇，乃刪以一百篇爲尚書，十八篇爲中候。尚書僞孔序正義引尚書緯云：

孔子求書，得黃帝玄孫帝魁之書，迄於秦穆公，凡三千二百四十篇。斷遠取近，定可以爲世法者，百二十篇。以百二篇爲尚書，十八篇爲中候。

這裏的『以百二篇爲尚書』，當由附會百兩篇來；而前條則稱『百篇』，恐怕也是連序數和不連序數的分

別。大抵古書計數，都是序當其一。如藝文志載『易經十二篇』，序卦即當其一；『周書七十一篇』，周書序即當其一；『太史公百三十篇』，太史公自序即當其一。由此推測，我不但信百兩篇中是有序的，即今文尚書中我也信是有序的。漢書藝文志載：

尚書古文經四十六卷。

經二十九卷，大小夏侯二家。

歐陽經二十二卷。

歐陽章句三十一卷。

大小夏侯章句各二十九卷。

大小夏侯解故二十九篇。

桓譚新論說『古文尚書舊有四十五卷』，而此處說『四十六卷』，這便是一連序數，一不連序數的緣故。

伏書本爲二十八，加秦誓則爲二十九，加逸書十六則爲四十五，如說四十六則裏面即有序。今文尚書，陳壽

祺力主有序，龔自珍力主沒有秦誓。我說，別錄明說『武帝末，民有得秦誓於壁內者，獻之，與博士使讀說之；

數月，皆起傳以教人』，劉歆傳也說『秦誓後得，博士集而讀之』，可見秦誓得於武帝末，那時歐陽尚書已立

在學官，秦誓加入，自無疑義。大小夏侯尚書立於宣帝時，是否也同樣加入，史無明文，不得而知。但伏生原

書既無秦誓，而史記儒林傳又有『伏生求其書，獨得二十九篇』（此條即如康氏之說，以爲出劉歆爲實，俱劉歆既知『秦

晉後得，則二十九篇內不包括秦誓可知）之語，更照它書計數序當其一之例，則藝文志所載的二十九卷，恐怕就有序在內。歐陽尚書『經二十二卷』上面的『二』字，大家都認是『三』字之誤，但它爲什麼比夏侯尚書多出三卷，歷來紛爭不決。自漢有經書序發見，錢玄同先生方定它爲分二十八篇內之盤庚爲三，加秦誓及書序成三十二卷（見重論經今古文學問題），陳壽祺說歐陽經三十二卷而章句則三十一卷的理由是『西漢經師不爲序作訓』我說『三十一卷』的『一』字也許是『二』字的誤文，和上面的『二』字誤爲『二』字一樣。假使今古文尚書中序都不當一篇，則藝文志既說了『凡百篇而爲之序』目錄中不應當沒有『書序』這個名目。假使書序獨出於古文而今文裏絕對沒有，則應該也像逸書十六篇，絕無師說，不會得傳下來。不過據我猜測，今文書序和古文書序有一點極大的不同，即今文書序原本只有二十八篇之目，加入秦誓後方成爲二十九日，和現在發見的漢石經書序一樣，決不會有百篇之目。錢玄同先生說：

書似乎是『三代』時候的『文件類編』或『檔案彙存』……但我頗疑心它並沒有成書，凡在

秋戰國時人所引夏志，周書等等，和現在所謂逸周書者，都是這一類的東西，所以無論今文家說是二十八篇，古文家說是一百篇，都不足信；既無成書，便無所謂完全或殘缺。（古史辨第一冊頁七十六）

我很相信這『沒有成書』的一說。書沒有成書，書序呢？我以為是秦漢間的經師彙存了幾十篇書，替它加上的一個總目。它的數目是跟了書走的，伏生保存了二十八篇，也就留下了二十八日。後來加了一篇秦誓，也就多了一日。在這跟書走的二十九日之外，是不是還有一些不跟書走的殘篇零簡傳下，爲史記



所收入，雖不能確知，但史記中的書序，未必全屬後人竄入，恐怕有一些是有所根據的。張霸所采的書序，當然是今文書序。張霸既看見以前的尚書是有序的，則他自己偽造的尚書必不能不照樣一一加序，所以他的百篇經就有百篇序。他的序爲什麼分兩篇呢？我想，這大概是因爲他的每篇經文都是很少，儒林傳說『篇或數簡』，所以百篇序文如作一篇，就和經文每篇的多少不相稱，只好分開來裝成兩篇了。看了成帝因書頗散亡，使陳農求遺書於天下，又特徵尚書，遂引起了張霸的作偽，可見當時已有一些人在說『尚書不備』的話。而張霸雖終歸失敗，但他的百兩篇既立過學官，又傳在民間，則尚書有百篇之說，相信的人想已不少。這個時候，劉歆正和他父親在中祕校書，百兩篇曾經他們校過，過了十餘年，他就有請求立古文尚書於學官的事，他是不信尚書爲備的，所以別錄的尚書百篇之目，是否他從二十九篇今文書序之外自己加上七十一篇之序，還是就用張霸的百篇序來改造一次而成，雖不能知道，但他先受了張霸作偽序的暗示，而即利用了這個機會來做這件事情，這恐怕是很可能的。他喜歡左氏傳，就說『左丘明好惡與聖人同，親見夫子』，他喜歡周禮，就說『周公致太平之迹，迹具在斯』，由他這些愛向名人身上推的習慣來看，寫幾句孔子作書序的話在七略裏，以求提高書序的地位，並且借來證明今文尚書的不完備，古文尚書的有來歷，這都是很可能的。

漢古文尚書，一般人都疑是劉歆所僞作，因爲它沒有師說，就不曾傳下來。

古文書序，康崔二氏也都疑

心是劉歆所僞作，我的見解雖和他們有些不同，但結論也跑不出他們的範圍。不過仔細察看，我疑心古文書序雖劉歆有僞作的重大嫌疑，但康崔所極力攻擊的乃是現時存在的書序，而這現時存在的書序恐怕已不是古文書序。因為書序裏面的中心思想，不但與劉歆完全不合，亦且不見得是西漢時代的作品。試先用康氏僞經考漢書王莽傳辨僞的話來證：

書逸嘉禾篇曰：『周公奉鬯立於阼階，延登，贊曰：「假王蒞政，勤和天下。」』此周公攝政，贊者所稱。

按，尚書正義一載古文十六篇目……無嘉禾篇……蓋歆僞爲古文書時，尚無附莽篡位意，後則僞爲經記以獎莽篡，故復增造此篇……堯典『假於上下』西伯戡黎『唯先假王』詩『假哉天命』皆訓『至也』『正也』無訓真假之義者。『假王』之稱出於韓信：『歆欲獎成莽篡，故緣此義以易古訓。』

據他說逸嘉禾篇是劉歆爲獎成莽篡而僞造，并爲『假』字新立一義，然則如果現存書序是劉歆僞作，嘉禾序必應涵有周公作假王的意義。但現在却說『周公既得命禾，旅天子之命』這和逸嘉禾篇的說話不是太不合拍了嗎？

禮明堂記曰：『周公朝諸侯於明堂，天子負斧依南面而立，』謂周公踐天子位六年，朝諸侯，制禮作樂而天下大服也。

按，尚書大傳：『周公攝政，一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮作樂，七

年致政成王，攝其政耳，無幾天子位事也。欲僞作明堂位誣先聖以佐篡逆，而後人猶惑之，何哉？

判明堂位是新莽時的僞書，劉歆所僞作，不但康氏這樣說，在他之前的姚際恆、方苞也都是這樣說。

諸儒以明堂位尊美周公，誇飾魯事，或云魯人爲之，或云三桓之徒爲之，皆非也。春秋時去周公

已遠，猶爲此尊大之辭，恐無謂。此篇爲馬融所取入記，使爲周末人作，不應直待融始收之矣。故子

以爲必新莽時人爲之，蓋借周公以諂莽者，而融無識而收之耳。（續禮記集說卷五十九引姚際恆說）

及讀前漢書，然後知此莽之意而爲之者劉歆之徒耳。莽之篡，無事不託周公。其居攝也，羣臣

上奏稱明堂位以定其儀，故記所稱莫不與莽事相應。其稱「周公踐天子位以治天下，朝諸侯于明

堂」以莽踐阼背斧依南面朝羣臣也。賊臣受九錫以爲篡徵，自莽始，備舉魯所受服器官，以爲猶行

古之道耳。其稱「魯君臣未嘗相弑」，又以示傳聞不可盡信，若將爲平帝之弑設疑也。其篇首曰，

「昔者周公朝諸侯於明堂之位，天子負斧依南向而立。」易「周公」以「天子」與常日羣臣所奏

「周公始攝則居天子之位，非乃六年然後踐阼」隱相證也。（續禮記集說卷五十九引方苞說）

據他們說劉歆所以僞作明堂位，是爲幫助莽篡。周公可以稱「天子」，可以「踐天子之位」，則王莽自然

也不妨「服天子黻冕，背斧依于戶牖之間，南面朝羣臣，聽政事……民臣謂之攝皇帝」了。劉歆作明堂位

的本意是這樣，如果書序也是劉歆所作，應該有相同的意思纔對；但今大誥序却說「周公相成王」這和明

堂位以周公爲天子的意思又哪裏能合拍。不但這樣，據王莽傳所引的解釋君奭之說是「周公服天子之

冕，南面而朝羣臣，發號施令常稱王命，召公賢人，不知聖人之意，故不說也。」這和史記燕世家的「成王既幼，周公攝政，當國踐阼，召公疑之」的意思相同；而現在的君奭序却偏作「召公爲保，周公爲師，相成王爲左右，召公不說，」毫不見周公有所稱王踐阼之意。王莽傳解釋洛誥「朕復子明辟」之語說，「周公常稱王命，專行不報，故言「我復子明君」也。」「孺子加元服，復子明辟，如周公故事。」「昔周公攝位，終得復子明辟，」是復子明辟即反政之義；今洛誥序却說「周公往營成周，使來告卜，」也毫不見有反政的意思。所以以後解釋君奭序的，只好說「召公不悅，周公復列于臣位。」解釋「朕復子明辟」的，也只好說「周公得卜，復命于王。」了；這又哪裏是劉歆作偽書獎成莽篡的意思。還有，康氏力主左傳爲劉歆分析國語改竄而成，可是左傳裏所有的夏訓，伯禽，唐誥諸篇名，書序裏都沒有。崔氏力主史記中的書序爲劉歆所竄入，可是劉歆偷竊偽造的逸書十六篇中的舜典，汨作，大禹謨，棄稷，旅獒五篇的篇名史記裏也沒有。而且史記魯周公世家說，「周之官政未次序，於是周公作周官，」這和鄭眾名周禮爲尙書周官，劉歆以周禮作於周公之說相合，現在的書序却說「成王既黜殷命，滅淮夷，還歸在魯，作周官，」這也是兩相矛盾的。就這些證據來看，可見假使要認逸嘉禾篇，明堂位，逸書，左傳，史記中的書序等是劉歆所偽作，則便不得不認現在的書序不是他所偽；倘用「他作僞時故爲錯注以泯其跡」的話來解釋，是不會使人信服的。

周公作天子的一句話，果如他們所說是劉歆爲幫助王莽篡位而憑空造出來的嗎？我說，不見得。孟子裏有「堯老而舜攝」的話，攝的結果是舜代爲天子；又有「伊尹放太甲於桐三年」的話，三年之內當然

是伊尹代爲天子。這種傳說是怎樣起來的，雖不能確切知道，但看曹丕說的『舜禹之事，我知之矣』和竹書紀年記伊尹爲天子，太甲殺伊尹等事，總不外古代有篡弒爭奪的把戲，而後來的儒家替它加上仁義道德的外套罷了。說周公攝政稱王，我疑心是戰國末有一部分儒家先受了這些傳說的影響，又誤認篇首有簡的康誥中的『王』就是周公，洛誥篇末的『惟周公誕保文武受命，惟七年』就是周公作天子的年數，一倡百和，到後來遂成爲『像煞有介事』。試看，除開明堂位以外，自先秦到漢代，下列這些書裏都有說周公做天子的記載。荀子儒效篇：

武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王以屬天下……履天下之籍，聽天下之斷，偃然如固有之……以枝代主而非越也……君臣易位而非不順也。

同篇：

武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王，履天子之籍，負袞而坐，諸侯趨走堂下。

韓非子難二：

周公旦假爲天子七年，成王壯，授之以政。

尸子：（此書我頗疑不出先秦，恐係漢人僞作）

昔者武王崩，成王少，周公旦踐東宮，履乘石，祀明堂，假爲天子七年。

尚書大傳：

武王死，成王崩，周公身居位，聽天下為政。

……周公踐阼，朱草暢生。

禮記文王世子：

成王幼，不能蒞阼，周公相，踐阼而治。

仲尼曰：『昔者周公攝政，踐阼而治……』

成王幼，不能蒞阼。』

淮南齊俗訓：

武王既歿，……周公踐東宮，履乘石，攝天子之位，負扆而朝諸侯，……七年而致政成王。

又汜論訓：

武王崩，成王幼少，周公繼文王之業，履天子之籍，聽天下之政，……負扆而朝諸侯。

韓詩外傳：

周公踐天子之位七年。（卷三）

武王崩，成王幼，周公承文武之業，履天子之位，聽天子之政，……抱成王而朝諸侯。（卷七）

史記魯周公世家：

武王既崩，成王少，在強葆之中，……周公乃踐阼，代成王攝行政常國。

又燕召公世家：

成王既幼，周公攝政，當國踐阼。

說苑君道篇：

周公踐天子之位。

又尊賢篇：

周公踐天子位七年。

假使我們不跟今文家學舌，說這許多書裏的說話都是劉歆竄入，則便可明白這原是一個從先秦到漢代流播得極普遍的傳說。因為流播得普遍而又久長了，便很容易動人信仰，劉歆王莽遂利用這一種容易動人觀聽的舊說，更說得活靈活現，裝得像神像鬼，來遂他們的心志，成他們的事業。他們的說法確是有所沿襲，並非無端偽造。據尚書大傳：「祿父及三監叛也，周公以成王之命殺祿父，遂踐奄。」史記周本紀：「管叔蔡叔與武庚作亂畔周，周公奉成王命伐，誅武庚，管叔放，蔡叔以微子開代殷後，國於宋，頗收殷餘民以封武王少弟，封爲衛康叔。」魯周公世家：「管蔡武庚等果率淮夷而反，周公乃奉成王命與師東伐，作大誥，遂誅管叔，殺武庚，放蔡叔，收殷餘民以封康叔於衛，封微子於宋以奉殷祀，寧淮夷東土。」這和孟子公孫丑篇「周公使管叔監殷，管叔以殷畔。」滕文公篇「周公……伐奄三年討其君」相合，當是戰國秦漢時相承的舊說。今書序却說「成王既黜殷命，殺武庚，命微子啟代殷後。」成王既伐管叔蔡叔，以殷餘民封康叔。」成王東伐淮夷，遂踐奄。」成王既黜殷命，滅淮夷。」成王既伐東夷。」將周公東征三年的事業一概歸了成王，正和

漢人舊說相反。所以我說即如康氏等以逸嘉禾篇明堂位等爲劉歆僞作，也就可以證明現在的書序不出於劉歆。若不如康氏等之說，相信周公做天子是漢代公認的事實，更可證明現在的書序不出於西漢；因爲在西漢這樣推崇周公的高潮之下，決不會有這樣思想相反的著作產生的。

尙書有三次作僞，一百兩篇，二漢僞古文，三晉僞古文。這三種僞書，結果是留下了晉僞古文一種。我相信書序是同樣的經過三次作僞的，現存的百篇書序即是經過了作晉僞古文經的人的改造的。有證據嗎？有。一篇次的移動。尙書堯典正義云：

其百篇次第於序，孔鄭不同。孔以湯誓在夏社前，於百篇爲第二十六；鄭以爲在臣扈後，第二十九。孔以咸有一德次太甲後，第四十；鄭以爲在湯誥後，第三十二。孔以蔡仲之命次君奭後，第八十三；鄭以爲在費誓前，第九十六。孔以周官在立政後，第八十八；鄭以爲在立政前，第八十六。孔以費誓在文侯之命後，第九十九；鄭以爲在呂刑前，第九十七。……考論次第，孔義是也。

照鄭本的排法，湯誓序在夏社疑至臣扈序後，仲虺之誥湯誥咸有一德序在典寶序前，蔡仲之命序在尙命序後，費誓序在呂刑序前。據湯誓序稱『湯……與桀戰於鳴條之野，夏社疑至臣扈序稱『湯既勝夏，仲虺之誥序稱『湯歸自夏，湯誥序稱『湯既黜夏命，典寶序稱『夏師敗績，湯……遂伐三豎，』是湯誓序不當在夏社疑至臣扈序後，仲虺之誥湯誥咸有一德序不當在典寶序前。尙命和呂刑都是穆王時書，蔡仲和伯禽



都是成王時人，從時代論，蔡仲之命序和費誓序不當在周命序後，倘不論時代而分天事之子與諸侯之事，則費誓序也當與秦誓序相比，而不得在呂刑序文侯之命序前。這些都是鄭本不對而偽孔本對的。對是對了，但這是偽孔本的書序文字和鄭本一樣而改對了的呢？還是偽孔本已將鄭本的文字改動過之後再排順的呢？這雖無法證實，但百篇序的次第已經變亂過是明白的事實。二篇名的更換。益稷篇正義云：

馬鄭王所據書序，此篇名爲棄稷，……又合此篇於皋陶謨，謂其別有棄稷之篇，皆由不見古文。

棄稷是漢僞古文十六篇中的一篇，做晉僞古文的人強要把原來的皋陶謨分出半篇來充數；但既名棄稷，內中就應當有許多稷的說話，而經文裏沒有，於是不得不把『棄』字改成『益』，來附合篇中『暨益』、『暨稷』的話。五子之歌篇，崔適說：

『作五子之歌』此東晉古文尚書書序語也。……漢時書序『須于洛汭』下常有『作五觀』句。

晉時『觀』字始以聲轉爲『歌』，段氏以左傳『樹灌』夏本紀作『樹戈』例之，是也。晚出古文

尚書讀『歌』如字，增『作五子之歌』，而作歌五章以當之，復改漢時書序『作五觀』爲『作五子

之歌』（本書頁一三四至一三五）

旅獒篇，孫星衍說：

『獒』當爲『敖』或爲『勢』，經文必不從『犬』。說文，『獒，犬，知人心，可使者，春秋傳曰，『公嗾

夫獒。』若尚書有此字，許必不引後出之書。此偽孔所改字也。（尚書今古文注疏卷三十下）

成王政篇，釋文云，「馬作『征』」，王鳴盛說：

馬……是也。此叙其征伐事。孔改『政』非也。（尚書後案卷三十）

『觀』字因聲轉爲『歌』，『作五歌』在東晉人看來自然覺得不合式，於是把『五歌』改爲『五子之歌』，就做五首歌來當一篇。『旅葵』據鄭玄的解釋是『西戎無君，名強大有政者爲道豪，國人造其道豪來獻見於周』，當然原本不會是『葵』字。『成王政』馬本『政』作『征』，『訓』『正也』，『政』字，論語也有『政者，正也』的話，在解釋方面，『征』、『政』本來可以沒有大分別，但僞孔傳解爲『爲平淮夷，徙奄之政令』，則好像故意立異。三、文字的增減改易。說命序，『使百工營求諸野』，王鳴盛說：

說文卷四上曼部『曼』字注云：『營求也。从曼从人在穴上。商書曰：「高宗夢得說，使百工曼求，得之傅巖，巖，穴也。」今作『營求』，營人以訓詁代經文也。（尚書後案卷三十）

康誥酒誥梓材，『作康誥酒誥梓材』，孫詒讓說：

案此僞孔本也，古本蓋不如是。周禮賈疏序周禮廢興引鄭君周禮叙云，『案尚書盤庚，康誥，說命，秦誓之屬三篇，序皆云某作若干篇』，秦誓云『作秦誓三篇』，康誥叙文蓋正與彼同，此鄭以前本也。

若如今本，則與彼三叙殊異，鄭不宜并數之。古酒誥梓材，本皆蒙康誥爲上中下篇，故韓非子說林篇云，『康誥曰：「毋彝酒一者，彝酒，常酒也。」今其文在酒誥，是秦以前酒誥亦稱康誥，而梓材可以類推矣。又法言問神篇云，『昔之說書者序以百，而酒誥之篇俄空焉，今亡矣夫』，揚子蓋不知古無酒誥

梓材之名，因見書百篇，凡著篇目者皆列於序，惟酒誥有目而叙不見，故云『俄空』不及梓材者，亦文不具也。今以意推定，先秦古叙蓋云『作康誥三篇』其書中篇目別題酒誥梓材，故尚書大傳有酒誥梓材傳，而與盤庚說命，泰誓同。至西漢時所傳尚書，則書中篇目別題酒誥梓材，故尚書大傳有酒誥梓材傳，而叙則仍其舊。有篇數，無篇名，蓋自伏生史遷以迄馬鄭本皆如是。揚子因盤庚泰誓中下篇皆不別著篇名，獨酒誥梓材當篇各自有題署，叙與彼不相應，因而獻疑。否則同叙異篇，若大禹，皋陶謨，堯稷諸篇多矣，何獨致疑於酒誥耶？（尚書駢枝）

文侯之命序，『平王錫晉文侯，桓，主，瓚』王先謙說：

案，此今文書序以爲文公重耳之事，據馬本今古文皆無『平』字也。鄭始以『義和』之『義』爲文侯仇字。書疏引王肅云，『幽王既滅，平王東遷，晉文侯，鄭武公夾輔王室，晉爲大國功重，故平王命爲侯伯』蓋本鄭說而申之。爲孔因於序首加『平』字，此又僞傳出書之一證也。（尚書孔傳參正卷三十六）

這三條的文字都經僞孔改過，證據確鑿，無可辨解。現在的百篇書序本和晉僞古文經僞孔傳同出，就他做僞經僞傳的能力和慾望來看，豈有不把書序大加改易以印合他的僞經僞傳之理。他因爲硬要湊成尚書五十八篇，除僞造二十三篇以外，又分堯典之平作益稷，舜典序說，虞舜側微，堯聞之聰明，將使嗣位，歷試諸難，『試看現在舜典起首的說話（二十八字除外）和序文何等符合，這不是他先把經

文分開了然後再做序的嗎？所以崔述說：

偽古文尚書有君陳篇，其序云：『周公既沒，命君陳分正東郊。』……按君陳篇乃周公誥召公之詞，周召位皆三公同朝事主，是以相稱爲『君』。春秋傳鄰國諸侯皆相稱以『君』，若『君處北海』、『君命敵邑』之類，是也。未聞君而稱其臣爲『君』者……此序不見於史記周本紀，疑與偽書同出一手。（曹編考信錄卷六）

郝敬說：

孔書君陳曰：『無忿疾于頑』，畢命曰：『成殷頑民，遷于洛邑』，序曰：『成周既成，遷殷頑民』，序與孔書皆非古也。（尚書辨解卷六）

徐與喬說：

周公未嘗以殷士爲頑民，附會書序，當出一人。（經史辨體經部書畢命）

他們都疑心有些序是作僞古文的人做的。據尚書盤庚序正義：

東哲云：『尚書序「盤庚五遷，將治亳，亳在河南。』孔子壁中尚書云：「將始宅

殷。」是與古文不同也。

段玉裁說：

東廣微當晉初未經永嘉之亂，或孔壁原文尚存祕府，所說殆不虛。

（古文尚書撰異卷三十二）

是東晉所看見的書序已和漢古文書序兩樣。據皇甫謐帝王世紀云：

南有周原，故始改號曰周。王季徙程，故書序曰『維周王季宅程』是也。（太平御覽卷一百五十五引）

現存的百篇書序裏，就沒有他所引的一條。從這些地方看，漢古文書序和晉古文書序內容改變的限度，恐怕不是我們所能想像得出的。且其中思想，正立在兩極端的地位，所以仔細一查，適處處與劉歆之意旨相反，與漢人的舊說不合。作晉偽古文的人爲什麼要和劉歆和其他漢人立異呢？這我可以引焦循的說話來作答。

東晉晚出尚書孔傳，至今日稍能讀書者皆知其僞……余嘗……平心論之曰……明堂位以周公爲天子，漢儒用以說大誥，遂啟王莽之禍。鄭氏不能辨正，且用以爲尚書注而以周公稱王。自是厥後，陸曹馬以及陳隋唐宋，無不沿莽之故事。而傳特卓然以周公不自稱王而稱成王之命以誥，勝鄭氏遠甚……爲此傳者，蓋見當時曹馬所爲，爲之說者，有如杜預之解春秋，東晉等之偽造竹書，舜可因堯，啓可殺益，太甲可殺伊尹，上下倒置，君臣易位，邪說亂經，故不憚改益稷，造伊訓，太甲諸篇，陰與竹書相齟齬。又托孔氏傳以黜鄭氏，明君臣上下之義，屏僞越抗害之譚。以觸當時之忌，故自隱其姓名。（尚書補疏自序）

凡事都離不開時代背景：要和今文爭勝，所以有漢偽古文的出現；要和鄭玄爭勝，所以有晉偽古文的出現。要抬高王莽，因此不得不借重周公來做榜樣；要降低曹馬，因此不得不捧出成王來壓倒周公。看到這裏，我

們應該明白現存的書序裏所以只見成王的威風而周公平凡化了，這便是做晉偽古文的人的『明君臣上下之義，屏僭越抗害之譴』的主旨的表現，也便是做漢偽古文的人不會來這一套的確據。

初寫此文，原擬以四五千言爲度，不意信筆直下，竟較預定之數超出兩倍，而有許多地方還不能敘述明暢，可見此問題牽涉之複雜及其材料的衆多。朱蔡是理學家，其辨是非每以合聖人與否爲斷；康崔是今文家，其論真偽亦只以合今文家說與否而定。他們既爲門戶家派的成見所限，要他們對於某一事辨別得澈底清楚當然不可能。但他們因要建立己說，遂不得不攻擊同他們相反的一說，而攻擊的結果，每每真能抉發對方的破綻，洞中對方的癥結。我們承受了他們已發見的疑案，而沒有門戶家派的束縛，於是專就各方面真憑實據，細心檢討，認識事實，照這樣得出來的結論，無疑地要比他們合理，這是我們『當仁不讓』的。只恨我從百忙中搶奪得一點時間來寫文章，終不會寫得稱心如意，只覺着處處粗糙得厲害，草率得可憐。假使半年以內，我每晚自修的時間能不受別種事務的牽累，則當將此文改寫一過，來求教於顧先生和留心這個問題的賢達。

廿三年一月二十五日，於平西達園常樂堂。



# 古史辨第五册下編

## 二六一 陰陽五行說之來歷

梁啟超

(十二，五，廿五，東方雜誌第二十卷，第十號)

陰陽五行說，爲二千年來迷信之大本營。直至今日，在社會上猶有莫大勢力。今當辭而闕之，故考其來歷如次。

### 一 陰陽二字語意之變遷

陰陽兩字義之見於說文者，阜部云：「陰，闇也；水之南，山之北也。从阜，侖聲。」陽，高明也；从日，易聲。然阜旁乃孳乳後起，其原字實爲侖。雲部云：「露，雲覆日也；从雲，今聲。侖，古文。」勿部云：「易，開也；从一，勿。」一曰飛揚；一曰長也；一曰彌者衆兒。「侖字所从之『云』，即古雲字。侖爲雲覆日，此其本義；引申爲凡覆蔽之義。覆蔽必闇，因又引申爲闇義。背日之地必闇，城市多倚北而背日，因又引申爲背面或裏面或北方之義。此陰字字義變遷之大凡也。易从日从一者，日在地上，即日出之意。从勿者，說文云：「勿，州里所建旗象……」日出地上而建旗焉，氣象極發揚，此其本義。引申以表日之光彩，故日稱太陽，朝日



稱朝陽，夕日稱夕陽。日出則暖，故又引申謂和暖之氣爲陽氣。向日乃能見陽光，故又引申爲正面或表面或南方之義。此陽字字義變遷之大凡也。南北向背相對待，故陰陽二字連用，常以表南北或表裏之義。

陰陽兩字相連，屢成一名辭，表示無形無象之兩種對待的性質，蓋自孔子或老子始。孔老以前之書確實可信者，一曰詩經，二曰書經，三曰儀禮，四曰易經之卦辭爻辭。儀禮全書中無陰陽二字，可置勿論。其他三經所有陰字陽字之文句及意義，列舉詮釋如下：

詩經：

噫噫其『陰』，虺虺其雷。  
(衛風終風)

習習谷風，以『陰』以雨。  
(衛風谷風)

『陰』駟逿績。  
(秦風小戎)

芃芃黍苗，『陰』雨膏之。  
(曹風下泉)

迨天之未『陰』雨。  
(豳風鴉鳴)

三之日納于凌『陰』。  
(豳風七月)

又蹇『陰』雨。  
(小雅正月)

既之『陰』女，反我來赫。  
(大雅桑柔)

殷其雷，在南山之『陽』。  
(周南殷其雷)

君子『陽陽』左執筮，右招我由房。  
(王風君子揚揚)

我送舅氏，曰至渭『陽』。  
(秦風渭陽)

春日載『陽』。  
(豳風七月)

載玄載黃，我朱孔『陽』。  
(同上)

淇淇露斯，匪『陽』不晞。  
(小雅淇露)

日歸日歸，歲亦『陽』止。  
(小雅采芣)

日月『陽』止，女心傷止。  
(小雅扶杜)

在洽之『陽』。  
(大雅大明)

居岐之『陽』。  
(大雅皇矣)

度其夕『陽』，幽居允荒。  
(大雅公劉)

桐梧生矣，於彼朝『陽』。  
(大雅卷阿)

龍旂『陽陽』。  
(周頌載見)

居岐之『陽』。  
(魯頌閟宮)

既景乃岡，相其『陰陽』。  
(大雅公劉)

書經：

『陽』烏攸居。 (禹貢)

華『陽』黑水惟梁州。 (同上)

岷山之『陽』 (同上)

南至于華『陰』 (同上)

惟天『陰』鷲下民。 (洪範)

乃或亮『陰』三年不言。 (無逸)

易爻辭：

鳴鶴在『陰』其子和之。 (中孚九二)

右詩經言陰者八，言陽者十四，言陰陽者一。書經言陰言陽各三。最奇者，易經一書，莊子所謂『易以道陰陽』者，卦辭爻辭中僅有此『中孚九二』之一條單舉一陰字。 (右所列皆臨時緝檢，不審有無望落，希讀者指正。)

右列諸文中陰字：谷風，下泉，鷓鴣，正月之『陰雨』及終風之『噎噎其陰』皆用『雲覆日』之義，即最初本義也。桑柔之『既之陰女』孔疏云：『往陰覆汝』洪範之『惟天陰鷲下民』馬注云：『陰，覆也』 (呂氏春秋君守篇引洪範此文，高注云：『言天覆生下民』皆用覆蔽之引申義。『陰鞠蓋續』毛詩云：『陰鞠，揜軌也』揜亦覆義。無逸之『亮陰』尙書大傳作『梁闇』言凶慮之陰闇也，即說文以闇釋陰之義。

七月之「納于凌陰」毛傳云：「凌陰，冰室也。」蓋深邃黑闇之室。中孚之「鳴鶴在陰」謂鶴鳴於其子所不及見之處而其子和之也，亦覆蔽之引申義。禹貢之「華陰」謂華山之背面，亦從開覆義引申來。凡三經所有陰字意義盡於此。

其陽字：闕宮之「龍旂陽陽」正易字从勿之本義，謂旂在日下飛揚也。「君子陽陽」者，史記晏子傳「意氣陽陽甚自得」（今本作揚揚，此據毛詩孔疏引）亦如日下之旗神氣飛揚也。此皆最初之義。淇之「匪陽不晞」卷阿之「於彼朝陽」公劉之「度其夕陽」皆即彼日在地上之義，直以陽為日。七月之「我朱孔陽」言朱色之光如日，亦同前解。七月之「春日載陽」采芣之「歲亦陽止」杕杜之「日月陽止」禹貢之「陽鳥攸居」皆用向日和暖之引申義。殷其雷之「南山之陽」渭陽之「日西渭陽」大明之「在治之陽」皇矣闕宮之「居岐之陽」禹貢之「華陽」岷山之陽，皆言某山某水之正面或表面或南方，蓋從向日之一面得名也。凡三經所有陽字意義盡於此。

陰陽二字連用者，惟公劉「既景乃岡，相其陰陽」一語。謂在山岡上測日影，察其向背云爾；與後世所謂陰陽之義迥別。

由此觀之，商周以前所謂陰陽者，不過自然界中一種粗淺微末之現象，絕不含有何等深邃之意義。陰陽二字意義之劇變，蓋自老子始。老子曰：

『萬物負「陰」而抱「陽」。』

此語當作何解，未易斷言；抑固有以異於古所云矣。雖然，五千言中言陰陽者只此一句，且亦非書中重要語。故謂老子與陰陽說有何等關係，吾未敢承。

莊子言『易以道陰陽』。易卦辭爻辭皆未嘗言陰陽，既如前述，然則此語只能作孔子所贊之易解耳。今所傳十翼，其確出孔子手著最可信者，莫如彖傳、象傳。然此兩傳中，惟乾初九象傳云『潛龍勿用，「陽」在下也』。坤初六象傳云『履霜，堅冰，「陰」始凝也』。象象兩傳中，剛柔、內外、上下、大小等對待名詞，幾於無卦不有，獨陰陽二字，僅於此兩卦各一見，可謂大奇。至繫辭說卦文，言諸傳，則言之較多。今列舉其文如下：

一『陰』一『陽』之謂道。

『陽』卦多『陰』，『陰』卦多『陽』。其故何也？『陽』卦奇，『陰』卦偶。

乾，『陽』物也；坤，『陰』物也。『陰陽』合德而剛柔有體。

『陰陽』之義配日月，易簡之善配至德。

(以上繫辭傳)

觀變於『陰陽』而立卦。

立天之道，曰『陰』與『陽』。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。

(以上說卦傳)

潛龍勿用，『陽』氣潛藏。

『陰』雖有美含之。

『陰』疑於『陽』必戰，爲其嫌於无『陽』也，故稱龍焉。

（以上文言傳）

繁辭，文言諸傳，不敢遽認爲直接出孔子手，因傳中多有『子曰』字樣，論體例應爲七十子後學者所記也。姑置不論。即將以上諸條全認爲孔子學說，其所謂陰陽者亦不過如此。蓋孔子之哲學，謂宇宙間有兩種力（如電氣之有正負）相對待，相摩盪，斯爲萬有之緣起。此兩種力難於表示，故以種種對待名詞形容之，如剛柔、動靜、消息、屈伸、往來、進退、翕闔等皆是；而陰陽亦其一也。就中言陰陽者，遠不如言剛柔、消息、往來者之多。與其謂『易以道陰陽』毋寧謂『易以道剛柔消息也』。要之陰陽兩字不過孔子『二元哲學』之一種符號；而其所用符號又並不止此一種。其中並不含有何等神祕意味，與矯誣之術數更去相遠。故謂後世之陰陽說導源於孔子，吾亦未敢承。

## 二 五行二字語意之變遷

五行二字最初見於經典者，則尚書甘誓云：

有扈氏威侮『五行』，怠棄三正。

此語作何解，頗難臆斷。後世注家多指五行爲金、木、水、火、土；三正爲建子、建丑、建寅。然據彼輩所信：子、丑、寅三建分配周、商、夏。廿誓爲夏書，則時未有子、丑二建，何得云三正？且金、木、水、火、土之五行，何得云威侮，又何從而威侮者？竊疑此文應解爲威侮五種應行之道，意棄三種正義。其何者爲五，何者爲三，固無可考，然與後世五行說絕不相蒙蓋無疑。

次則爲洪範。自漢人作洪範五行傳後，於是言五行者必聯想洪範，此兩名詞幾成不可離之關係。雖然，實際上洪範所謂五行果有何等神秘意味否耶？請勘視原文：

我聞在昔，緜堙洪水，汨陳其二五行一。

一二五行一：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。

此不過將物質區爲五類，言其功用及性質耳，何嘗有絲毫哲學的或術數的意味？『緜堙洪水，汨陳其五行』者，言因堙水之故，致一切物質不能供人用。若謂汨亂五行原理，則與堙水何關耶？洪範本爲政治書，其九疇先列五行者，因其爲物質的要素，人類經濟所攸託命耳。左傳所謂『天生五材，民並用之』，卽此義也。然則洪範本意並非以此一疇統貫生八疇甚明。後世愚儒欲取凡百事物皆納入五行中，於是首將第二疇之五事——貌，言，視，聽，思，分配水，火，木，金，土。試問第四疇之五紀，第九疇之五福，數固同爲五，然有法分配否？第三疇之八政，第六疇之三德，數不止五或不及五者，又有法分配否？第五疇之皇極，第七疇之稽疑，第八疇

之庶徵，並無數目者，又有法分配否？以一貫八，而所貫者亦僅一而止，愚儒之心勞日拙，大可憐也。

除書經此兩文外，詩經，儀禮，易經傳，乃至老子，論語，孟子，皆不見有以五行二字連文者。（此憑吾記憶所及耳；讀者如有所發見，望指正。）惟墨子經下及經說下云：

『五行』毋常勝，說在宜。五合水土火，火離然。火鑠金，火多也。金靡炭，金多也。合之府水，木離木……

此確與洪範所言五行爲同物。且其言『無常勝』之義，注家或以後世五行生剋說解之。實則勝訓貴意，謂此五種物質無常貴，但適宜應需則爲貴。其說甚平實，不待穿鑿也。

荀子非十二子篇，其非子思孟軻也，有頗奇異之數語。曰：

案往舊造說，謂之『五行』，甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。

此五行不知作何解。若謂即洪範之五行耶？子思孟軻書中隻字未嘗道及。中庸以君臣，父子，兄弟，夫婦，

朋友五者爲天下之達道，道有行義，五行或指此耶？然此爲儒家常言，非思軻所創，且無所謂『僻遠幽隱，閉約』。楊倞注釋爲仁，義，禮，智，信之五常，或者近是；然子思說雖無可考（或中庸外尚有著述），孟子則恒言仁，義，禮，智，未嘗以信與之並列也。此文何指，姑勿深論。但決非如後世之五行說則可斷言耳。

古籍中可信者，其言五行之說，以吾記憶所及，盡於是矣。此外尚有應懷疑者一段，則左傳昭二十五年



記鄭子大叔與晉趙簡子問答語：

吉也聞諸先大夫子產曰：天地之經，而民實則之……用其『五行』，氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。

……

此與後世所謂『洪範五行』者甚相類。此文如可信，則是孔子之先輩子產時已有此說矣。然左傳真僞，在學界久成問題。藉曰非全僞，然其作者最早應爲戰國時人，且最少有一部分爲漢人竄亂，此殆無可諱者。謂子產有是言，吾以當時所有學說旁證之，不能置信也。

五行說之極怪誕而有組織者，始見於呂氏春秋之十二覽。其後小戴禮記采之（即月令篇），淮南子又采之。其說略如下：

孟春之月……其日甲乙，其帝太皞，其神句芒，其蟲鱗，其音角……其味酸，其臭膾，其祀戶，祭先脾……天子居青陽左个。駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉，食麥與羊……

如此將一年四季分配五行，春木，夏火，秋金，冬水，所餘之土無可歸，則於夏秋交界時爲拓一位置。於是五方之東，西南，北，中，五色之青，赤，黃，白，黑，五聲之宮，商，角，徵，羽，五味之酸，苦，鹹，辛，甘，五蟲之毛，介，鱗，羽，裸，五祀之井，竈，行，戶，中，靈，五穀之黍，稷，稻，麥，菽，五畜之馬，牛，羊，犬，豕，五藏之心，肝，肺，脾，腎，五帝之太皞，炎帝，黃帝，少昊，顓頊，五神之句芒，祝融，后土，蓐收，玄冥，皆一一如法分配（洪範五事抑未編入）。乃至如十天干，六律，六呂等數目，不與五符者，亦割裂以隸之。於是將宇宙間無量無數之物象事理，皆硬分爲五類，而以納諸所謂五行者之中。

此種詭異之組織，遂二千年蟠據全國人之心理，且支配全國人之行事。嘻！吾輩死生關係之醫藥，皆此種觀念之產物；吾輩最愛敬之中華民國國旗，實爲此種觀念最顯著之表象，他更何論也。

### 二 陰陽家之成立及陰陽五行說之傳播

由此觀之，春秋戰國以前所謂陰陽，所謂五行，其語甚希見，其義極平淡。且此二事從未嘗併爲一談。諸經及孔老墨孟荀韓諸大哲皆未嘗齒及。然則造此邪說以惑世誣民者誰耶？其始蓋起於燕齊方士；而其建設之傳播之宜負罪責者三人焉：曰鄒衍，曰董仲舒，曰劉向。

史記孟子荀卿列傳云：『鄒衍乃深觀陰陽消息而作迂怪之變，終始大聖之篇十餘萬言。』又云：『稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。』又封禪書云：『齊威宣之時，騶子之徒論著終始五德之運。及秦帝，齊人奏之。』文選魏都賦注引七略云：『鄒子有終始五德，從所不勝。土德後木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。』鄒衍之書見於漢書藝文志者有『鄒子四十九篇』、『鄒子終始五十六篇』。今雖已佚，然據史記及七略所說，可知其概。妖言之作，備者實此人也。

衍倡此妖言，乘秦漢間學術頹廢之隙，遂以萬斛狂瀾之勢，橫領思想界之全部。司馬談作六家要旨，以

陰陽家與儒道墨名法並列，其勢力可想。今將漢書藝文志所著錄此類書照錄如下：（書目下括弧中名皆漢書原注。）

宋司星子韋三篇 (景公之史)

公禱生終始十四篇 (傳鄒奭始終書)

公孫發二十二篇 (六國時)

鄒子四十九篇 (名衍，齊人，爲燕昭王師，居稷下，號「談天衍」)

鄒子終始五十六篇

乘丘子五篇 (六國時)

杜文公五篇 (六國時)

黃帝泰素二十篇 (六國時韓諸公子所作)

南公三十一篇 (六國時)

容成子十四篇

張蒼十六篇 (丞相北平侯)

鄒奭子十二篇 (齊人，號曰「雕龍奭」)

閔丘子十三篇 (名快，魏人，在南公前)

馮促十三篇 (鄭人)

將鉅子五篇 (六國時，先南公，南公稱之)

五曹官制五篇 (漢制，似賈誼所條)

周伯十一篇 (齊人，六國時)

衛侯官十二篇 (近世，不知作者)

于長天下忠臣九篇 (平陰人，近世)

公孫渾邪十五篇 (平曲侯)

雜陰陽三十八篇 (不知作者)

右諸子略陰陽家二十一家，三百六十九篇

太壹兵法一篇

天一兵法三十五篇

神農兵法一篇

黃帝十六篇 (圖三卷)

封胡五篇 (黃帝臣，依託也)

風后十三篇 (圖二卷，黃帝臣，依託也)

力牧十五篇 (黃帝臣，依託也)

鳩治子一篇 (圖一卷)

鬼谷區三篇（圖一卷，黃帝臣，依託也）

地典六篇

孟子一篇

東父三十一篇

師曠八篇（晉平公臣）

萇弘十五篇（周史）

別成子望軍氣六篇（圖三卷）

辟兵威勝方七十篇

右兵書略陰陽家十六家，二百四十九篇

秦一陰陽二十三卷

黃帝陰陽二十五卷

黃帝諸子論陰陽二十五卷

諸王子論陰陽二十五卷

太元陰陽二十六卷

三典陰陽談論二十七卷

神農大幽五行二十七卷

四時五行經二十六卷

猛子閻昭二十五卷

陰陽五行時令十九卷

堪輿金匱十四卷

務成子災異應十四卷

十二典災異應十二卷

鍾律災應二十六卷

鍾律叢辰日苑二十三卷

鍾律消息二十九卷

黃鍾七卷

天一六卷

秦一二十二卷

刑德七卷

風鼓六甲二十四卷

風后孤虛二十卷

六合隨典二十五卷

轉位十二神二十五卷

羨門式法二十卷

羨門式二十卷

文解六甲十八卷

文解二十八宿二十八卷

五音奇眩用兵二十三卷

五音奇眩刑德二十一卷

五音定名十五卷

右數術略五行家三十一家，六百五十二卷

此外如數術略醫經，房中兩門亦大抵屬此類，觀今所傳黃帝內經可知也。即以此三門論，爲書一千三百餘篇，對於藝文志總數萬三千二百六十九卷，已占十分一而強。其實細釋全志目錄，揣度其與此等書同性質者，恐占四分之一乃至三分之一。嘻！學術界之恥辱，莫此爲甚矣。

鄒衍書及其他諸書皆不可見，可見者有董仲舒之春秋繁露。仲舒二千年來受章句之徽號，然其書祖

述陰陽家言者幾居半。今無暇一一臚列其內容，但舉其篇目：

五行對第三十八

五行之義第四十二

陰尊陽卑第四十三

王道通三第四十四

天辨在人第四十六

陰陽位第四十七

陰陽終始第四十八

陰陽義第四十九

陰陽出入第五十

天道無二第五十一

暖煥孰多第五十二

基義第五十三

同類相動第五十七

五行相生第五十八



五行相勝第五十九

五行逆順第六十

治水五行第六十一

治亂五行第六十二

五行變救第六十三

五行五事第六十四

天地之行第七十八

如天之爲第八十

天地陰陽第八十一

以上二十三篇，皆言陰陽五行，殆占全書之半。其中所含精深之哲理固甚多，要之半襲陰陽家言（最少亦受其影響）而絕非孔孟荀以來之學術，則可斷言也。仲舒以儒家大師而態度如此，故一時經學家皆從風而靡。仲舒自以此術治春秋；京房焦贛之徒以此術治易；夏侯勝李尋之徒以此術治書；翼奉陸孟之徒以此術治詩；王史氏之徒以此術治禮；於是莊嚴純潔之六經，被鄒衍餘毒所蹂躪，無復完膚矣。藝文志六藝略所著錄之書，其屬於此類者，以吾所推度，最少有如下之各種：

《易》古五子十八篇

（自甲子至壬子，說易陰陽）

淮南道訓二篇 (淮南王安聘明易者九人，號『九師法』)

雜災異三十五篇

神輸五篇 (師古曰：劉向別錄云：『神輸者，王道失則災告生，得則輸之祥瑞』)

孟氏京房十一篇

災異孟氏京房六十六篇

京氏段嘉十二篇

書 劉向五行傳記十一卷

許商五行傳記一卷

詩 齊后氏傳三十九卷

齊孫氏傳二十八卷

齊雜記十八卷

禮 明堂陰陽三十三篇

王史氏二十一篇(?)

明堂陰陽說五篇

古封禪羣祀二十二篇

封禪議對十九篇

漢封禪羣祀三十六篇

春秋 公羊外傳五十篇(?)

穀梁外傳二十篇(?)

公羊雜記八十三篇(?)

諸子略儒家 董仲舒百二十三篇

右諸書雖什九已佚，然經近人輯出，尙多能得其梗概。要之兩漢所謂今文家經說，其能脫陰陽五行臭味者

什無二三，大率自仲舒啟之。

漢書五行志云：漢興，承秦滅學之後，景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽爲儒者宗。劉向治穀梁

春秋，數其禍福，傅以洪範，與仲舒錯。至向子歆……言五行傳，又頗不同。是以攬仲舒，別向歆……所陳行

事……著於篇。據此知漢儒陰陽五行之學，開於仲舒而成於向歆父子。五行志所載，大抵即劉向洪範

五行傳之言也。吾儕試一節讀，當審其內容爲何如。而後此所謂正史者，大率皆列此一篇，千餘年莫之易。

嗚呼！禪祥災祲之迷信，深中於士大夫，智日以昏而志日以偷，誰之咎也。吾故略疏證其來歷，如右，俾誦法孔

子之君子得省覽焉。

## 二六二 辯梁任公陰陽五行說之來歷

呂思勉

(十二，十，二十五，東方雜誌第二十卷，第二十號)

梁任公先生學問淵博，論古尤多特識。惟此篇頗傷武斷。

此篇之誤，在過信經而疑傳。故謂『陰陽兩字相連，表示無形無象兩種對待性質，自孔子或老子始。

孔老以前之書，確實可信者：曰詩，曰書，曰禮，曰易之卦辭爻辭。儀禮全書無陰陽二字。三經陰陽字，不過自

然界中粗淺微末之象，不含深義。』又謂『十翼出孔子手，最可信者，莫如象象，象象中陰陽二字，僅乾坤兩卦

各一見，繫辭說卦文言諸傳言之較多，然傳中多有子曰字，論體例，應爲七十子後學者所記也。』愚案信經

疑傳，自昔已然，於今爲烈。以今人讀書，分別古近真僞尤嚴。經傳相較，經自常較古；其出孔子手或爲孔子

以前古書，亦較可信；傳必較後起，且爲後人竄亂亦較易也。然愚謂二者之可信與否，和去實極有限。何則？

經固多有古書爲據；然其文辭則十之六七必出孔子或孔門弟子手筆。試觀堯典禹貢，轉校殷盤周誥爲平

順易解可知。（大傳之卿雲歌固必非舜時歌辭，書之甘誓又豈夏時誓語乎？）若謂經爲孔子手定，傳爲弟

子後學所記，故其可信不如經，則古時簡牘繁重，書寫艱難，孔子刪訂實在晚年，豈能字字皆由親筆？儒家言

孔子修春秋，筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭，不謂五經皆如此也。不但此也，在孔子當日所身親鑒定

其文辭者，固經而非傳，而後人諷籀，則傳之爲用且較大於經。何則？經猶今學校之教科書，傳則學生筆錄

其文辭者，固經而非傳，而後人諷籀，則傳之爲用且較大於經。何則？經猶今學校之教科書，傳則學生筆錄

教員所講之語（故其古近亦相去無幾）。教科書死物，教員所講則活物也。吾儕今日若但有絕而無傳，則經之意義何在，將人人莫名其妙；若但有傳而無經，猶可得許多義理。詩言詩，今之詩，究系何語，讀之究有何義？恐徒讀經文者必不能解，而一讀韓詩外傳，則可得許多義理矣。（此在今日，論者必嘗韓詩等爲迂腐之談，昧於作詩者之本意。而不知詩之作義本不可知。陳樸園謂『三家所傳，多爲誦義』。陳蘭甫謂『孔門弟子言詩，多不與本義合。蓋山習熟之至，隨時隨地皆覺與詩義相會通，不覺其脫口而出，故初不必盡拘。』蓋猶未敢決言小序之爲僞，故爲此調停之說；而不知小序之說詩，皆能得其作義，即其據古書附會之確據也。近來鄭君振鐸在小說月報中有文論之甚暢。然近人好執其所謂文學眼光尋繹白文，謂得詩人本意，此則又將與朱子之作集傳，王柏之作詩疑等。夫自今人言之，則據文學以言詩，固爲天經地義矣。然在朱子王柏當日，據其所謂義理者以言詩，又何嘗非天經地義乎？詩之要者莫如風，風詩本於謠辭。謠辭作者本不能確指其人，且往往增減離合，非復一人之作，更何從得作者之意？且即後世之作詩者，亦有率然而成，不自知其作意云何者矣。而况於謠辭？然使時代相近，則辭中寄慨之意，固人人可以得之。此初無待推求。古代陳詩可觀民風由此。若其時代遙遠，則人之心思，社會之事物全變，其意實無從推想。試問讀不首者，孰能知爲婦人傷夫有惡疾之作乎？至於雅頌，似皆有本事可求，與風不同。然古史茫昧，向來所傳實亦未必可信。即如殷武，向以爲頌高宗之辭，固可通。然魏默深以爲宋襄公自頌其伐楚之功，與魯頌之泮宮同，亦未嘗不可通。易言高宗伐鬼方，不言伐荆楚。鬼方在西不在南，予別有考，則舊說殆不如魏氏

說之確也。夫雅頌之本義且不可知，而况於風。故愚謂說詩謹守三家之成法，不問作者爲誰，亦不問作詩之意若何；但論我讀此詩有何感慨，引之以證何種義理，則最通。如近人指『月出皎兮』爲男女相悅之辭，吾不知其誠證何在；然若自有男女相悅之情，誦此詩以見意，固無不可也。所謂詩無達詁也。若必挾持成見，強作解人，自謂得古人之意於千載之後，在今日此種風尚正盛時，固覺其爲不易之義，及數百年之後，則又一小序，集傳，詩疑而已矣。三家說詩，亦間有傳其作義者，如采芣，柏舟，小弁，大車之類是也。此必先秦舊說，然其確否亦無可證也。請言書者，乾燥無味之古史耳，讀之究有何義理。然孟子與大傳多相紆繆；趙、郊、鄉謂孟子通五經，尤長於詩書；今萬章一篇暢論禪讓之理，雖多『託古』之談，亦或『重疑』之義。（論衡奇怪篇關感生之說曰：『聖人重疑，因不復定。世士淺論，因不復辨。儒生是古，因生其說。』史通疑古篇亦同斯意，予謂此說尙較託古改制之說爲妥穩。）然民主之大義存焉。蓋皆誦述書說也。（愚昔致廖仲愷、朱執信兩君書，辨胡君適之井田之說，曾及此義。原書見建設雜誌第二卷第六期。今節錄一段於下。原書云：『孟子好言春秋，人多知之，至其道三代以前事多用書說，則知者較鮮。僕謂萬章上篇等所言，殆無一非用書說者。試舉兩事證之：其一，孟子言「帝使其子九男事之，二女女焉。」百家之書，惟淮南子、秦族訓亦云「堯、鳳、舜以九子。」此外呂氏春秋去私篇，則云「堯有子十人」；求人篇則云「妻以二女，臣以十子」；莊子盜跖篇云「堯殺長子。」韓非子說疑篇「其在記曰：堯有丹朱，而舜有商均，啟有五觀，商有大甲，武王有管蔡，五王所誅，皆父子兄弟之親也。」今案丹朱見殺，他無可徵。書皋陶謨：「無若丹朱傲。」說文引作「臯」，又引

「論語曰：『稷盡舟』，與下「閿水行舟」合，則稷蓋堯長子被殺者。儒家文堯舜禹之篡弒爲禪讓，不得不爲之諱，乃於書說中去其一子。古文家無相傳之口說，而別以古書爲據，遂不覺露出馬脚。初學記帝王部引書大傳：「舜耕於歷山，堯妻以二女，屬以九子也。」與孟子同，則孟子之言系用書說可見。其二小戴記檀弓篇：「舜葬於蒼梧之野。」各書皆同。惟孟子云「舜卒於鳴條」。此語不知何自而來。案史記五帝本紀：「舜耕於歷山，漁雷澤，陶河濱，作什器於壽丘，就時於負夏。」案隱引書傳：「販於頓丘，就時負夏。」而「自耕稼陶漁以至爲帝」亦見孟子公孫丑上篇。三文隱隱相符。因悟孟子史遷同用書說。史記不言舜卒於鳴條者，分敘在後。案隱引書傳僅兩句者，以釋史記，故不具引，或大傳文本不具也。史記一書，爲後人竄亂處極多。近人崔氏適著史記探原備論之，而猶有未盡。下文「南巡狩，崩於蒼梧之野，葬於江南九疑，是爲零陵」云云，必後人竄改。或史公先有卒於鳴條之說，更記此以廣異聞，後人覩兩說不同，輒刪其一。不然，史遷最尊信儒家，由光義至高，而六藝無可考信，即懷疑莫決。彼其間故安國，實爲伏生嫡傳，安得於此忽刪師說而用異文哉？然則五帝本紀述堯舜禪讓事全與孟子同，非史公用孟子，乃孟子用書說矣。鳴條者，湯戰桀之地。呂氏春秋簡選篇：「殷湯登白鳴條，乃入巢門。」淮南子主術訓：「湯困桀鳴條，禽之焦門。」修務訓：「湯整兵鳴條，困夏南巢，誰以其過，放之歷山。」是也。其地與南巢相近，所謂「東夷」之地，舜死蒼梧有被迫逐之嫌。劉知幾卽極疑之，故今文書說爲之諱。戴記今古文雜，故又諱之不盡也。此外，孟子之說與書傳同者尙多，皆顯而易見，無待備徵。其似相遠異者，惟大傳以江淮河齊爲四瀆，而孟子滕文公下篇言

江淮河漢一事。然此漢字或濟字之譌，古人河漢連稱，莊子「吾驚怖其言猶河漢而無極」是也，故傳寫致誤。又古者江淮河濟，其流相通，故不妨互舉。試觀上篇「疏九河，滄濟潔，決汝漢，排淮泗」，即明系以江淮河濟並舉可知。下言「而注之江」，故上變江言汝也。史記與大傳遠異者，惟周本紀述文王稱王之年及受命後七年中事。然其言文王受命之年稱王，明著之曰「詩人道西伯」，則所用蓋三家詩說，以廣異聞。上文必更有六年伐崇稱王之說，與書傳同，淺人以為遠異而刪之矣。至記受命後七年中事之不同，則明系傳寫之譌，非本有異。試觀詩文王，記文王世子，左襄三十一年義疏，同引大傳此文，尚皆小有乖異，可知也。右書中論寡事，略本癸巳類稿稟證。各書言舜葬蒼梧之野者，今文尚書經說考備徵之。惟樸園此書不甚精，仍多屬入古文說處。請言禮：禮尤乾燥無味之書也；然一讀戴記中冠義昏義諸篇，則冠昏諸禮，其義固極淵永矣。請言易：易之哲理存於繫辭。然今繫辭中「繫辭」字及「辭」字甚多，似皆指卦爻象象之辭言之，而今繫辭據釋文，王肅本實作繫辭傳，而馬談論六家要指引今繫辭之文，謂之易大傳。則今繫辭蓋易之傳，與伏生之書大傳等也。公羊春秋，則非常異義尤多，無待深論。（若但讀今之所謂經文，則真斷爛朝報矣。）後人致嚴於經傳之別，一若經為孔子手定，一字無譌，傳為弟子後學所記，必不免誤者。殊不知經雖孔子鑒定，與傳同為後學所傳。謂其所傳之經可信，則其所傳之傳亦可信也；謂其所傳之傳不可信，則其所傳之經亦不可信也。是以古文未興以前，儒家稱引經傳初不立別。漢儒引春秋，皆今公羊傳之辭；當時所謂春秋者，實合今之春秋經與公羊傳而名之。（愚謂今所謂經文，乃從公羊中摘出者耳。）崔氏適春



秋復始論之甚詳。愚謂不但春秋如此，即他經亦如此。尚書今文祇二十八篇，而今書辭散見羣籍者甚多，一若真有百篇之習者，蓋皆詩傳之文也。孟子梁惠王下篇對齊宣王好勇之問曰：「詩云：王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以篤周祜，以對於天下。此文王之勇也，文王一怒而安天下之民。書曰：天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝，寵之四方。有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？一人橫行於天下，武王恥之。此文王之勇也，而武王亦一怒而安天下之民。」此文王之勇也，句法相同。自此以上，皆當爲詩書之辭。然「一人橫行於天下，武王恥之」實爲後人議論。蓋上爲書辭，此十一字則傳者之辭，孟子引傳文，又以「此文王之勇也」六字總束之也。引傳語而亦謂之書，可見經與傳無甚區別矣。佚詩之散見羣籍，戴記所詮之義多出禮經之外，理亦同此。蓋刪詩止於三百，定禮止於十七，然爲刪定所遺者未嘗不誦說及之，門人弟子因從而記之也。而易傳之與經並列者無論矣。梁先生知佛家之經云：「佛說」者，未必真佛親口所說，而何獨致疑於儒家之傳哉？若謂傳爲後人竄亂，經亦何嘗無竄亂，偽古文尚書一案固昧學者之目千餘年矣。然此特今人之學，僅能揀剔魏晉人之偽品耳。若以史家之眼光，視古書爲史料，則由此等而上之，別東漢人之所爲於西漢人之外，別西漢人之所爲於春秋戰國時人以外，別春秋戰國時人所爲於西周以前之人之外，其勢正未有艾。如此揀剔，傳固相需甚殷，經亦相遇非疏。第分別部居，正自多術，初不能作一概之論，謂經皆可信而傳盡可疑也。

至謂商周以前所謂陰陽者，不過自自然界中粗淺微末之辭，不含深義，亦必不然。學術以愈研索而愈精，

亦以愈分析而愈細。宇宙之大，究竟有無邊際？有無始終？此等疑義，在今人已知爲知識所不及，置諸不論不議之列，而在古昔則不然。學術之萌芽，其所致疑者，大抵皆宙果有初，宇宙果有際諸義，而當時之宗教哲學則皆對此疑義而有以釋之者也。吾國古者宗教哲學之釋此疑義也，蓋全本諸人事以爲推。故曰：『天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。』又曰：『物本乎天，人本乎祖。』夫本諸人以爲推，則其以萬有緣起歸諸陰陽二力審矣。故以『宇宙間兩種力相對待，相摩盪，爲萬有之緣起』爲孔子之哲學者必誣。梁先生惟偏執詩書禮及易之卦辭爻辭爲古書，而其餘皆所擯棄，故有此疑。而不知老子固亦古書也。老子之爲古書，有二證焉：其文辭甚古，一也。（全書多三四字韻語，乃未有散文前之韻文，一。所用名詞多與他書異，如不言男女而言牝牡，其一端也，二。）全書之義，女權皆優於男權，與後世貴男賤女者迥別，一也。（禮記禮運：『孔子曰：我欲觀夏道，是故之宋；而不足徵也，吾得坤乾焉。』說者謂殷易首坤，此亦女權之遺跡也。然後世朝鮮夫餘句麗諸國皆殷俗，予別有考。而史稱朝鮮婦人貞信，俗不淫盜。夫餘句麗尤惡妬婦，既殺又尸諸山上，母家重請，乃葬之。則殷時女權墜落已久。易之先坤於乾，特存其遺跡於簡策耳。今古籍中於『牝以牡爲下』之義，反復稱道者，惟老子一書，卽此亦足徵其古舊也。）梁先生謂欲言老子，其可據者宜莫如史記老子韓非列傳，以此篇所言之不足據也，則并老子而疑之。而不知此篇本最不可據之書也。何則？魏晉間神仙家之說盛行，（卽後世所謂道教。愚謂道家之說絕不如是，仍祇可謂之神仙家，惟其所言與前此之神仙家又有別，稱之曰新神仙家，最爲確當也。）古書爲其竄亂者甚多。（卽以史記論，太史談論六

家要指『凡人所生者神也』以下一段，必此曹所竄也。此篇『名耳字伯陽』五字，即神仙家之說。『孔子適周』一段取諸莊子，具如梁先生所言。又古書爲人竄亂，有有意改易者，亦有無意傳譌者，而無意傳譌之中，後人校讖之語混入正文者實多。如此篇『或曰老萊子』二十五字，爲一人讖語，此人蓋未審老萊子與老子究爲一人抑二人，而姑記讖焉者也。『蓋老子』二十三字，爲一人讖語，純然神仙家言也。『自孔子死之後』七十字，爲一人讖語，此人所據蓋即史記封禪書之類也。（史記封禪書亦僞物。『世莫知其然否』六字即決非西漢人語。『老子，隱君子也』六字，爲一人讖語，意在褒美老子者也。『世之學老子者』二十七字，爲一人讖語，鑒於儒道之不相容而致慨焉者也。『李耳無爲自化』十字，爲一人讖語，意亦在褒美老子者也。此篇之全不可據如此，則老子世系一段非必史公原文亦明矣。即謂他皆後人竄易，獨此一段爲史公原文，亦不能以此致疑於老子之年代。何則？古有女十四而事人，男年過五十而始有丈夫子者，以傳世之多少，計人年代之久近，本不足憑。況古傳世系或多脫落，如舜禪於禹，而禹爲黃帝玄孫，舜爲黃帝九世孫，其世數之不可信明甚，然豈得以此遽謂舜禹同出黃帝爲虛言邪？至謂曾子問之老聃與著道德經之老聃不相類，則鄭注固不以爲一人也。梁先生又以孔孟墨子俱不道及老子爲疑，則九流之學根本相同，道家尤兼該衆家，本無所用其詰難。抑人揚己，戰國時始然，春秋時並無此風氣。且論語『或曰以德報怨』說者固以爲老氏之言矣。又今所傳諸子多雜異家之說，而其本人之說反或不全。故今某子中有某說，不得即執謂其人之學術如是，而今某中無某子說，亦不得即執謂其人之學術不如是也。『上將軍』『偏將

軍」等，誠戰國時語。然古「以今言道古事」者甚多。老子一書誠未必無後人羈入，或仍其意而易其辭之語，然其大體要為古書，不能執此偏端致疑也。若謂孔子所以形容宇宙間兩種力者，有剛柔，動靜，消息，屈伸，往來，進退諸名，而未嘗專於陰陽，則其故有二：陰陽，乃虛設之兩名，由歸納宇宙間種種見象得之。而宇宙間見象，為人所名目者，有剛柔，動靜，消息，屈伸，往來，進退諸種，此諸種見象雖可歸納之而立陰陽之名，然當陳述諸見象時，不得概代之以陰陽二字。一也。古人修辭，義取變換，「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」義讀如我，音轉為印，乃韻語也。同義而變換其辭，以便諷誦者，古書中其例多矣。二也。

荀子非十二子篇，「子思孟軻案往舊造說謂之五行」之說，誠為可疑。然子謂此類是為子思孟軻傳五行說之佐證。何則？今荀子書似系雜湊而成。（其書同韓詩外傳，二戴記說苑，新序處最多，并有同尚書大傳，春秋繁露，公穀，左國，楚辭處。）其樹義精卓，足成一家言者，惟天論，解蔽，正名，性惡等數篇。然其持論多刻覈而重實利，初非儒家純粹之談，轉似法家後起之說。吾往讀其非象刑之論而疑之，及讀漢書刑法志，其持論全與荀子同，乃恍然有悟。蓋仲尼制法，刑止於五，而所藉者為象刑。（漢文廢肉刑詔所稱，即今文家義也。此較諸今人之僅言廢死刑者，尤有進矣。夫以古代用刑之酷，一讀漢志，未有不為之惻然流涕者也。乃自漢文廢肉刑以來，二千餘年，雖或議復，而卒不果。儒家之義，旁薄鬱積，以植其基。而得繫以一少女，慷慨激發以成其功。如此崇高粹美之文明，誠足使百世之下聞者莫不興起也。）漢承秦敝，網密刑殘。然

所苦者皆無告之小民，而豪傑務私，初非三尺之法所能正，豈徒不能正，蓋有與法吏狼狽以陵虐小民者矣；抑更有不待狼狽，而其陵虐小民，法吏且視爲固然者矣。仁人君子有激而云，遂欲以嚴刑峻法繩豪傑而挽末流之失。此蓋一時法學之家議論如此。而其實行之者，則王莽也。夫王莽則因事事託之於古者也。然則荀子書中非象刑之論，蓋亦不知何人所造而託之荀子者矣。性惡之論，爲荀子重禮之本，亦其非象刑之原，然實非儒家之說。（儒家論禮，謂因人情而爲之節文，非謂其性惡有待於爲也。）且其論禮，謂有度量分界然後能羣，能羣然後能勝物，亦先利之談，（與管子論法最相似）與孔子『不患寡而患不均』之義相背。其論湯武非篡，似同孟子，而實近名法家言（正論篇）。論擅寵萬乘之國而無後患之術，則幾於鄙夫矣。（仲尼篇）。其主法後王，則王莽之所以務法周官也。今樂論篇大同小戴樂記，而多增入闕學子語，添造痕迹顯然可見。非十二子亦見韓詩外傳，而止十子，無子思孟軻事同一律。然則荀子者，古學既興之後，集衆說而爲之，乃較早之孔子家語耳。（其同新序說苑，尙可謾爲劉向已見荀子，其同韓詩外傳，書大傳，春秋繁露，何說之辭，謂諸儒襲荀子，則諸儒早見荀子矣，何待劉向得之中秘，謂其各不相襲，所本者同，又無解於其性惡非象形之論，與儒家之義不相容也。況今所傳劉向序，其爲僞造，正復顯然。）然孟子書多同大傳，而造作者即以造五行之說誣之，并誣及其師子思，則子思孟軻亦傳尙書之學可見。吾故謂非十二子足爲子思孟軻傳五行說之佐證也。（至謂中庸孟子中不見此義，則今所傳諸子多不能具其人學術之全，吾前既言之矣。）

梁先生以五行怪誕之說全蔽罪於呂氏春秋，吾亦未之敢承。胡君適之撰九流不出王官論，於漢志論墨家之詞攻擊尤烈，吾謂胡君實未解漢志之語也。案漢志原文云：「墨家者流，蓋出於清廟之守。茅屋采椽，是以貴儉。養三老五更，是以兼愛。選士大射，是以上賢。宗祀嚴父，是以右鬼。順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以上同。」驟觀之，誠有如胡君所駁者，而不知此皆古代明堂行政之典。蓋古者生計程度甚低，天子祇有房屋一所，名曰明堂；後世之宗廟學校等等悉包括焉（說本阮氏元）。茅屋采椽，明堂之制也。（案以茅屋采椽與五采之服爲宮室衣服不稱，始於論衡語增篇。後世袁準正論襲之，清袁枚又襲之，自謂辯駁駿快，使人無可置喙矣。而不知「醴酒之用，玄酒之尚，割刀之用，斂刀之貴，箠之安，蕤之設」，「禮也者，反本修古，不忘其初者也。」漢武時，公玉帶上黃帝明堂圖，猶存茅蓋之制，豈其圖真黃帝時制哉？後世宮室雖麗，而古代天子之居必嘗有茅屋采椽之時，則固無可疑矣。行其制，固所以昭示儉德也。）養三老五更，學校與明堂合也。（老人之老，故曰兼愛。）選士大射，後世行於澤宮，然選士本以助祭，明堂既與清廟合，其即在明堂宜也。（此義漢時董仲舒發之，而成郡國選舉之制；寢變遷而成隋唐後之科舉；貴族世官之制由此而破。謂爲上賢，洵不誣也。）宗祀嚴父，清廟明堂合一之制也（祖考爲人鬼）故曰右鬼。順四時而行，即呂覽戴記淮南子所載之法。古之言天言命，蓋有二義：儒道諸家所說，以宇宙之原爲一種動力。故曰：「春秋以元之氣，正天之端。」「天不深正其元，則不能成其化。」又曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」故曰：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。縣縣若存，用之不勤。」谷者，空虛之義。神者，動力

之謂。易曰：『知變化之道者，其知神之所爲乎？』言神即變化，變化者，動力之謂也。又曰：『惟神也，故不疾而速，不行而至。』言神之無乎不在，即謂宇宙之間無往而非此動力所彌綸也。曰：『陰陽不測之謂神，』言此項動力尙在陰陽二力之先。因此動力，乃分陰陽，所謂『易有太極，是生兩儀。』陰陽由此而分，則此項動力之無所謂陰陽也審矣。不死者，不息也。玄者，深遠之意。（案玄爲黑色，深遠之處必暗黑不可見，故曰天玄。後書張衡傳注：玄，深也。）牝，猶後世言女，言母物之所由生。宇宙之所由生，故曰玄牝。縣縣若存，用之不勤，言其力爲人所不能見，而無時或息也。夫如儒道諸家之義，則天地亦受一種自然力之宰制，故一切皆有定則可求，故曰『先天而天弗違』也。人之生也，亦由此種動力所鼓盪。因宇宙間一種動力之鼓盪，而使若干物質凝集而成人，（一切物之成皆然，所謂精氣爲物也。精者，物質凝集緊密之謂。公羊：『搗者曰侵，精者曰伐。』禮記：『德產之致也精微。』）故曰『大凡物生於天地之間皆曰命』也。自其力之鼓盪言之，則曰命；自人之受此鼓盪之力而成爲人言之，則曰性。（性生本一字，故告子曰『生之謂性』，而孟子曰『猶白之謂白』也。）人之生也，由此動力鼓盪而成，其失其生也亦然。故曰『夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，（動力之對）是謂復命。』（復，反也，與鼓盪成人之動力作用相反。）然則人之生及其駁之失其生也，皆出於自然而非吾之所能自主；一切物亦莫不然。（即天地亦然。）故一言命，即有前定之義焉。此儒道諸家之所謂命也。（莊列發揮此義最透。）墨家則不然。天志明鬼諸篇所謂天神所謂人鬼者，皆有喜怒欲惡如人，而能賞善罰惡。月令諸書所載某月行某令，蓋即所謂順四時而行；蓋天之有四時，不

帝默示人以某時當行某事，所謂「陰騭下民」者此也。誤行他令，即致災變，則天降之罰。『鯀湮洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，』正同此理。夫天且能鑒人之善惡而賞罰之，而又何前定之有。故曰「順四時而行，是以非命」也。然則墨家所非之命，蓋儒道諸家所謂前定之命。若夫鑒人之善惡而賞罰之，如表記所謂「夏道尊命」者，則固不之非矣。向歆時，墨家之學已晦，儒道諸家之義益張。一言命，即人人視為前定之義，故不煩分別命字之爲何義，而但曰是以非命也。（言天言命，至於儒道諸家之說，天人感應之理，已不可通。然猶過而存之，則所謂「道並行而不相背」此孔子所以爲大也。漢時變復之家，乃謂人在氣中，猶魚能在水。魚能鼓水，人亦能動氣。故災祥由於善惡，喜怒足致寒溫。則以天人感應之理，牽合自然之天，前定之命矣。）以孝視天下，即爲民父母之說。孟子言伯夷大公，天下之父，天下之父歸之，其子焉往。鮑叔亦云：『管仲民之父母，將欲治其子，不可棄其父母。』即孝治上同之說也。淮南子謂墨子棄周道而用夏政。孫淵如墨子後敘因此推論墨道皆原於禹，說甚精當。吾更得一證焉。后羿篡夏之事，史記無文。左氏有之，而亦不詳其故。僞古文尚書謂由太康好畋，似以羿之惡移之太康，純然懸空。今案墨子非樂篇：『啟乃淫溢康樂，野於飲食。將將銘克磬以力。湛濁以酒，渝食於野，萬舞翼翼。章聞於天，天用弗式。』文雖不甚可解，然謂夏之亡由啟之荒於樂，則固大略可見。與離騷『啟九辯與九歌兮，夏康娛以自縱。不顧難以圖後兮，五子用失乎家巷』之言合。或夏祚中絕實由好樂太過，後世遂以好樂爲禁戒，而墨子非樂之論亦有所本與。論語：『子曰：禹，吾無間然矣。非飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力』



乎溝洫。致孝乎鬼神，致美乎黻冕，則漢志宗祀嚴父之說也。(古祭服最美) 卑宮室，則茅屋采椽之謂

也。表記：『子曰：虞夏之道，寡怨於民，殷周之道，不勝其敝。』又曰：『虞夏之質，殷周之文，至矣。虞夏之文，不

勝其質，殷周之質，不勝其文。』儒家謂夏尚忠，殷尚質，周尚文。管子稱言篇：『日益之而患少者，惟忠，日損之

而患多者，惟欲。』忠與欲爲相對之詞。質者，具其事而不文；忠則寡欲而事且不具矣。故夏道尤於殷。

殷周對舉，則殷質周文，四代並言，則又殷周文而虞夏質也。夏早於殷五百歲，(孟子曰：『由堯舜至於湯，五

百有餘歲。』)又直大水之後，生計益殷而迷信益深，正不足怪。縱不必一切政令皆出明堂，然古制之遺留者

必甚多。禮記禮運：『孔子曰：我欲觀夏道，是故之杞，而不足徵也，吾得《坤夏》焉。』所謂《坤夏》者，鄭注以夏小

正之屬當之，而亦不能實言。月令諸篇之順四時而行者，得毋亦其說與？且明堂行政之典，散見古書者極

多。如管子幼官篇其一也。管子書誠多後人摻雜，然此篇則未必是戰國以後物。此篇行令亦按五行，而

不分十二月。『琴三百有六，句有六，以閏月定四時成歲。』明見堯典，則此篇得毋堯以前之遺制與？則

其源益遠矣。然則梁先生解威侮五行爲威侮五種應行之道，汨陳其五行爲一切物質不能俱用，殆必非是。

因不信左氏所載子產之詞，遂斷言鄭衍以前無陰陽五行之說，則愈疏矣。

夫學術必歷久而後昌。陰陽之家，太史公既以之與儒墨名法道德並列，而據梁先生所計漢志載其書

至千三百餘篇，逾總數十之一。今文家經說，能脫之者十無二三。夫豈鄭衍至漢區區一二百年間所能有？

先秦學術，恐無能遺陰陽五行者。何則？百家之學，流異原同。其原惟何？古代未分家之哲學是已；而古

代之哲學又原於古代之宗教也。夫其不能無迷謬之談，固然。然豈得謂遂無精深之哲理哉？漢志數術略諸家，蓋與諸子略之陰陽家本無區別。所以析爲二略者，以校書者之異其人，抑言數術者在數術略，據數術以言哲理者在諸子略也。漢志論形法家之辭曰：『形法者：大舉九州之執以立城郭室舍。形人及六畜骨法之度數，器物之形容，以求其聲氣貴賤吉凶。猶律有長短而各徵其聲，非有鬼神，數自然也。』後世以人之貴賤賢愚定於骨法，蓋出於此。夫其流失，誠不免於迷謬。然不龜手之藥一也，或以滿，或不免於泔澆，豈得以此并督前人哉？夫以失其義陳其數之數術家，陳義之卓絕猶如此，況於專論哲理之陰陽家乎？惜其書俱亡耳！使其猶存，則必有足髮人心者矣。且使陰陽家之書而具存，誠亦不能無迷謬之說，然此當以其由迷信進入哲學而歌頌之，不當以其雖談哲學，猶未能全脫迷信而抹殺之也。北方之黃土，孰若三江雲夢土質之膩？然無黃土，是無堯像維莫也。人之胃腸，苟小於今日，則疾病可少。然列今人之腹，而割截其胃腸，焉可爲也？新舊之遞嬗，若寒暑之迭乘，必非一日而大遠於其故，此蓋進化之公例矣。陰陽五行之說徒爲後人迷信之資，而於古陰陽數術之哲理，一字不復能道，此可責後人之弗克負荷耳。醫卜星相之流徒爲餽口之計，其術恒隨世俗爲轉移。書中即有陰陽五行之說，恐漢唐時物已存十一於千百矣，何況先秦？

(醫書言陰陽五行者，莫過素問，然以此當黃帝內經，說出皇甫謐，殊不足信也。) 執此曹之書，而謂古陰陽數術之家其言如是，又失實之談也。蓋古者陰陽數術之學與天文數學關係極深。此在後世，久成專門，通者絕鮮，故其學不能昌大，抑更不能改進。然執此遂謂其學盡誣則不可。何則？據數理以談哲學，今世固亦

有之，且皆認爲正當之途，精深之術矣。後世治此學者亦非全無其人，如揚子雲邵康節是也。其說固亦不免迷謬，亦不得謂無精深處也。梁先生以陰陽五行爲後世迷信之本，欲辭而闕之，其意甚盛。然因此并罪古代之陰陽五行，則似可不必。何者？迷信之說，必有所附。有陰陽五行，則附於陰陽五行；無陰陽五行，彼又將轉附他說也。佛說之爲迷信所附亦久矣，又可因此而闕佛乎？

予年十三，始讀梁先生所著之時務報。嗣後除清議報以當時禁澁甚嚴，未得全讀外，梁先生之著述殆無不寓目者。粗知問學，實由梁先生牖之，雖親炙之師友不逮也。念西儒吾愛吾師，尤愛真理之言。王仲任亦以孔子之論多有可疑，責時人之不知問。敢實所疑，以求進益。儻梁先生不棄而辱教之，則幸甚矣。至於陰陽五行之說，自愧所見甚淺。欲粗陳之，而其說頗長。今也未暇，請俟異日。

## 二六三 梁任公五行說之商榷

梁調甫

（十三，八，十，東方雜誌第二十一卷，第十五號）

前年讀梁任公舉經校釋，感其有所見，輒貢諸社會，自能引起討論之言。曾將讀校釋懷疑之處，草爲讀舉經校釋一文，就正於海內治舉辯學者。先後蒙張仲如、張子晉、伍非百三先生賜書討論，糾正錯誤，受益不少。近讀任公陰陽五行說之來歷一篇，尤覺趣味無窮。余雖未敢謂任公此文即爲對余之討論，然因拙讀於校釋五行一章有所疑，則謂任公著此文之動機，乃見拙讀而作，似不爲傳會過甚之辭。再進一步言之，

或者任公因余之疑，特著此文而教之。若果如此，則余感德於梁先生者當益無涯矣。但余對於梁先生五行說，所疑尙未能盡祛。念先生既已樂教不吝，愚亦何妨再爲請益之文。請錄墨經五行章及任公校釋文於左。

經 五行毋常勝，說在宜。

說 五合水土火火離然。火鑠金，火多也。金靡炭，金多也。合之府水木離木，若識稷與魚之數無所利。

釋 經說本條有譌奪，未敢強校。勝者貴也。或以五行生尅說解之，非是。生尅說出鄒衍以後，墨子時

無有。孫子虛實篇云：『故五行無常勝，』即引此經之文。古書除公孫龍子外，引墨經者絕少。因

此亦可證孫子非孫武書也。

案曹鏡初墨子箋云：『勝，克制也。五行以克勝而成用。』似即任公所謂或說也。愚以五行生克，古人謂

之生勝，以克訓勝，不爲無見。任公謂其非是，竊所未解。而謂生克說出鄒衍以後，墨子時無有，寥寥數語，別

無明據。雖云言之成理，終覺持之無故，故拙讀據尙書甘誓洪範駁之曰：

夏政征有扈，說他『威侮五行。』箕子述洪範，說蘇『汨陳其五行。』可知五行在夏商的世代是很

重要的一種學說。不過到周文王演易，始革五行而復四行之教。周易說理固然精深，但要說五行不

及四行，或古人並不知道甚麼生克，直待到鄒衍纔能發明出來，也未免太把岐周以前的古人一筆抹殺

了。因爲古人的五行，若無生克之說，那『威侮』與『汨陳』的罪案就難以講了。

以上僅據事理推想而有所疑，亦未敢自信其不誤。今讀來歷始知兩證均不爲任公所取。而舊注五行說，尙有可商榷者在。謹錄來歷於左：

甘誓：『有扈氏威侮五行，怠棄三正。』梁先生曰：『此語不知作何解，頗難臆斷。後世注家多指五行』

爲金木水火土，三正爲建子建丑建寅。然據彼輩所信，子丑寅三建分配夏商周，甘誓爲夏書，則時未子

丑二建，何得云三正？且金木水火土之五行，何得言威侮，又何從而威侮者？竊疑此文應解爲威侮五

種應行之道，怠棄三種正義。其何者爲五，何者爲三，固無可考。然與後世五行說絕不相蒙蓋無疑。』

洪範：『我聞在昔，鯀壅洪水，汨陳其五行。』又『一五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤』

下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。』梁

先生曰：『此不過將物質區爲五類，言其功用與性質耳。何嘗有絲毫哲學的或術數的意味。』『鯀壅洪』

水，汨陳其五行』者，言因壅水之故，致一切物質不能供人用。若謂混亂五行原理，則與壅水何關耶。』

此外，梁先生復引荀子左傳所記五行二事：

荀子非十二子篇：『案往舊造說，謂之五行。甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬』

之曰：此真先君子之言也。』子思倡之，孟軻和之。』梁先生曰：『此五行不知作何解。若謂即洪範之』

五行耶？子思孟軻書中，隻字未嘗道及。中庸以君臣父子兄弟夫婦朋友五者爲天下之達道。道有』

行義，五行或指此耶？然此爲儒家常言，非思軻所創。且無所謂「僻遠」「幽隱」「閉約」。』楊倞注』

釋爲仁義禮智信之五常，或者近是。然子思說雖無可考，孟子則恒言仁義禮智，未嘗以信與之並列也。

此文何指，姑無深論，但決非如後世之五行則可斷言耳。

左傳昭二十五年傳：「……吉也。閔謂先大夫子產曰：『天地之經，而民實則之。……用其五行，氣爲五味，

發爲五色，章爲五聲。』」梁先生曰：「此與後世所謂『洪範五行』者甚相類。此文如可信，則是孔子

之先輩子產時已有此說矣。然左傳真僞，在學界久成問題。唐曰非全僞，然其作者最早應爲戰國時

人，且最少有一部分爲漢人竄亂，此殆無可諱者。謂子產有是言，吾以當時所有學說旁證之，不能置信

也。」

據任公說尚書甘誓與荀子非十二子篇之五行，均不知作何解。洪範五行爲金木水火土，然無生克之說。

（參見前書黃先生論論五行，先生亦有此疑。）左傳雖近於五行家說，其書真僞則有問題。質言之，是均不足爲鄒

衍以前或墨子時有五行生克說之證也。夫五行之說創於黃帝，久成定論。蓋自任公始推翻舊說，而謂出

自鄒衍以後。其說新穎，已足引起討論。余自愧不學，於五行又無甚深研究，不能詳搜博討，與任公一談來

歷。即欲引證古書，對於古書本身之真僞又爲極難解決之問題。如黃帝內經文子諸書不論矣。管子雖

比較的可信爲秦以前人書，然書中有記管子身後事，又有經有解，似非出於一手，而不盡爲管子之作。若然，

則管子幼官五圖，所謂君服某色，味某味，聽某聲，治某氣者，在未能證明幼官爲管子作之前，固不能爲墨子前

有五行生克說之證。反之，在未能證明幼官非管子作之前，亦不能便斷五行生克說墨子時無有也。則謂

管子左傳真偽俱有問題可也。而以幼官證子產之言，似不可便言以當時所有學說旁證之不能置信也。故愚謂引證古書，在未能證明其書之真偽以前，立爭兩方均不能極成。此實爲吾人今日研究古學最困難之事，而持論稍一不慎，即有自陷入狂之虞。然拙讀所疑本在墨經，無已，請循其本，一觀墨經本章究應作何解。

討論墨經五行章本文應作何解，似宜先知墨經文字之體例。墨經分上下兩篇。上篇前半皆爲界說，昔人所謂似爾雅釋詁文者。後半則重在分析區別。五行章在下篇，下篇皆辯說之論式。經說下云：「彼以此其然也，說是其然也。我以此其不然也，疑是其然也。」說即立是之說，疑即爭非之辯。（經上：辯爭彼也，彼讀爲非，詳見拙注。）此首明經下諸章立爭論式之分也。每章前段爲故，後段則以說明其所以成故者。如五行章爲說體，五行毋常勝爲墨子之故，說在宜乃謂五行所以毋常勝者以其宜也。考舊注此章多不明瞭，近人尹候青墨子新釋雖引孫子虛實篇杜佑王哲注，然所釋仍未達。蓋惟張子晉墨經注「五行，金勝木，木勝土，土勝水，水勝火，火勝金，此其常也。然亦未可據爲定論，故曰五行毋常勝」云云，能得常勝與毋常勝之義。惜張君於宜字未留意，仍循舊說謂「五行各隨所宜爲用」，致於毋常勝之義未能明徹。拙注以此章爲墨子立量破常勝論者。嘗據此，分古五行說爲常勝論與非常勝論二大派。拙讀嘗說此曰：

我以爲古人的五行講生克是原始最古的。不過這種學說中還有兩個派別，應當分別言之。一是常勝派，這派自鄒衍的陰陽家，一直到現在的醫卜星相，幾乎無一家不講說的，這是盡人皆知，用不着細說。

二是非常勝派，這派是反對常勝而產生爲五行進一步的學說。我雖不敢斷定這是墨子的創作，或是爲墨子以前所已有的，但我知道墨子是發明五行變化者。五行有變化，就是生克不常，要講明生克不常，還須取證本章的經與說。經文的宜字當作多，照王引之俞樾校書的法子，可說『宜乃多字之譌。宜古文窆，與多字形近。』又因下章有宜字，故校者改多爲窆，又轉而爲宜。經說下『火鑠金，火多也；金靡炭，金多也。』二多字是其證。『這多字就是墨子或非常勝派破常勝派學說最要的理由，因爲常勝派說五行的相生相勝是一定不變的。他們拿五行來統萬物，無論如何變動不居的東西，他們總是用這個常生常勝的定理來統轄他，這種囿蔽人心，蹋踏物理的學說，實在是我們這幾千年知識上的妖魔。但古人如墨子及非常勝的人却很能打破這種荒謬的學理，另創出一種新學說。他們的意思，是說五行相遇固然不免相勝，但他相勝却不是一定不移的。而且他們的相勝，因着種種機遇，且能生出變化來。譬如常勝派所說的五行相勝是說火勝金的，但火能鑠金必非一星之火；反過來說，金也可以勝火。』

（莊子天下篇辯者之談火不熱，據高誘淮南子詮言訓注云：炭不熱，知古人以炭代表五行之火。）這是金與火之間有一種當值之量：金過此量，金能勝火；火過此量，火能勝金。金火二者更迭相勝，只是能過此量者爲勝，不能過者不勝。過者其物必多，不過者其物必少。這是五行相勝，因於多方勝少的緣故，並不是一定不變的常勝。

余分五行爲常勝非常勝二派，與堅白離盈二宗，聞者多疑而未信。拙讀就正於世，伍君非百獨許余談堅白



『能分析古代堅白論的派別，發前人所未發。』張君子晉亦以拙說五行爲然，並謂余曰：『五行毋常勝一語，直將五行相勝的舊案推翻，在五行學說中特標新幟，此亦墨學之進化也。』又曰：『以說在宜，宜字爲多字之譌，舉古文宜作窆，及經說下「火鑠金火多也，金靡炭金多也」兩多字爲證，可謂鐵案如山。』拙說久無解人，今幸得兩先生爲余正，使余稍堅自信之心，再爲商榷之文，求其然否，是可感也。管見五行之說在今日固無甚神聖可言，但在古代能將世間物質統列爲五大類，復因其體用而定五類之關係，如洪範謂水潤下，乃言其性質，謂潤下作鹹，乃言其作用，又如鑽木取火，謂木生火，潑水滅火，謂水勝火，諸如此類，不得不謂夫作者之聖也。獨惜後人盲於信古，不肯觀察物理，詳究各物生勝所以然之故，及社會文明日進，物質發現日廣，又不肯破舊說而另爲之分類，轉守其生勝之律，強自然之物質而盡納諸五類之中，甚至遇其性質與作用不合於定律者，必傅會而強合之，此所謂不爲足爲履，而以履納足，勢至履裂足傷而後已。故吾謂五行圍蔽中國人心至數千年者，亦後人誤用五行之過也。吾讀墨子經下至景鑑諸章，如景不從，鑑位景之易正說在中之外內，及二光夾一光一光者景也，(見張仲如墨學分科光學條採錄拙注)覺其精審與今物理學家言無異，則知墨子深研物理，必有見於五行常勝說之不可通，乃立毋常勝之宗。此非余傅會之言也，請以粗淺之事理喻之：夫水能滅火，人盡知之，然以杯水澆一車薪之火，則水將騰而爲氣，而火亦必不息也。是謂水勝火者，必有相勝之量，水不及此量水弗勝也，火過此量火亦能勝也，兩俱能勝，如何可謂之常？要而論之，常勝派所謂之勝，乃絕對的勝，非常勝派所謂之勝，乃比較的勝。此余謂爲五行進一步的學說也。

嘗以拙說質之南昌黃先生，先生謂丹書中有五行相克，乃以多克少之言。惜忘其書名，難以相證。余

素主丹家爐火之術，出於墨子，聞先生言，益信漢人所傳墨子五行變化記五卷爲墨子書，而其黃白一門，（淮南

枕中書墨子五行要記一卷，即抄取黃白一門，非全書也）爲後世爐火之祖。變化記今已不傳，其詳不可考。據參同契

『五行錯王，相據以生，火性銷金，金伐木榮』及『五行相克，更爲父母』之言，頗似非常勝論。惟丹書文字

類多隱秘，不可盡解。丹家亦謂『饒君聰慧過顏閔，不遇真師莫強猜』。吾人既未遇真師，強猜當然同於

妄說。但就字面言之，所謂『錯王』，所謂『更爲父母』，則與孫子杜佑注『五行更王』，王哲注『迭相克

也』諸言相合矣。

復以經說本章證之。經說文不甚可讀，惟『火鑠金，火多也，金靡炭，金多也』十二字則尙可解。火鑠

金爲火勝金之徵。金靡炭，據淮南本經訓『鼓囊吹埴，以銷銅鐵，靡流堅鍛，無戾足日』，銷銅鐵卽鑠金也。

靡流堅鍛爲黃治之術，其如何靡炭，殊難臆說。然火多金多，爲言勝義，固極明瞭，不待穿鑿。若任公說『此

五種物質無常貴，但適宜應需爲貴』，雖甚平實，但與此十二字無照應也。

復次以孫子虛實篇證之，此任公所認爲即引此經之文者也。孫子是否孫武書，固不易論。但謂其最

晚當出於孫臏而非秦漢間人所作，則不待辨也。虛實篇皆言用兵虛實變化制勝之道，其引五行無常勝，即

以證其兵無常勢之義。讀孫子本文自見。

孫子虛實篇『……故兵無常勢，水無常形，能因敵變化而取勝者謂之神。故五行無常勝，四時無常位，

日有短長，月有死生。」

孫子集注王哲曰：「迭相克也。」其義最是。蓋孫子本文祇是言無定言變化，其引五行四時日月，亦祇以明其爲無定爲變化耳。若任公說無常貴，適宜應需爲貴，雖不穿鑿，但與變化之義無照應矣。

此外則淮南說林訓：「金勝木者，非以一刃殘林也。土勝水者，非以一塊塞江也。」（亦見文子上德篇）疑卽常勝派與非常勝派之辯。嚴幾道生平最惡五行，設難曰：「金勝木耶？以巨木槌擊一粒錫，孰勝之耶？」聞者多不能應。今以淮南非一刃殘林之說，應幾道以木槌擊錫之間，可謂相當矣。然則古必有以一刃殘林，一塊塞江難常勝論者，此又古有非常勝論之一旁證也。

據右說，墨經五行章，以五行生克說解之，似較任公之說爲當。至愚據此分古五行爲常勝與非常勝二派，爲慎重學問起見，仍認爲余之一種臆說，敬待學者之討論，且望世之治五行學與升學者取吾言以證其書果有合否也。至尙書諸證，管見亦與任公說不同。蓋謂中國古代民族，繁雜非一族類。雖云文野不同，要之各有其歷久相傳之宗教與風俗，各爲畛域，保守不渝者也。夷夏不論矣。三皇五帝，則八卦五行宗教之異也。三王夏商周，則子丑寅三建授時之異也。夏主五行，箕子述洪範，周獨演易而論八卦，此因周之先后稷出於姜氏，治稼穡，世農官，故述神農之教也。張子晉先生謂余曰：「鄙意八卦五行，爲中國舊物理學兩大系統。在三代以前，本分道揚鑣。八卦畫白伏儀而文王演之，五行著於洪範而箕子傳之。墨經言五行而不言八卦，墨子系統本出於禹也。」愚以先生此言，辨析精審，頗與漢人「陰陽無箕子」之言合。大抵春秋

以前，陰陽五行各有分畛，皇與帝三墳五典之書，周與齊四官五圖之制，均各不同，及孔子贊易，墨子談變化，義尤顯然。其併爲一談者，蓋始於子思孟軻，而大成於鄒衍。一則以齊亂魯學，一則以陰陽亂五行也。若其誓之『五行』，當然爲金木水火土，絕不容有疑義。『三正』似指天地人。蓋謂其不奉大禹五行之教，不謹神祇與鬼之祭。不奉禹教是威侮矣，不謹祭祀是怠棄矣。洪範謂『鯀堙洪水，汨陳其五行』者，疑即鯀誤用常勝論土勝水說，而以息壤堙水，致水失其避高就下之性。水高陸下則五行汨亂矣。荀子非十二子篇謂子思孟軻案往舊造說謂之五行，疑即春秋公羊家說。至左傳真偽，頗爲難言，清儒治今文學者好詆古文家，謂周官左傳甚至諸經古文，均爲劉歆偽造或竄亂。兩家之辯，至今無定論。平而論之，古書信多可疑者，然欲辨其真僞必詳其所據，如清儒之辨尚書古文之僞，方足服人之心，使明其義。往見某書以西人譏中國守舊，乃謂論語述而不作一章爲劉歆所竄入。不知儒者述而不作，墨子亦嘗誅之，見墨子耕柱篇。如此立論，未免任意亂說，亦見讀書未廣耳。今任公以五行生克說出鄒衍以後，而於鄒衍以前之書不作別解，使謂竄亂，則吾不能不謂任公此種治學方法乃受治今文學者之影響也。然則墨子時有五行生克說乎？吾謂不必引證他書，請讀墨子本書可也。

墨子貴義篇『子墨子北之齊，遇日者。』

日者曰：帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北。子

墨子不聽，遂北至淄水，不遂而反焉。

日者曰：我謂先生不可以北。

子墨子曰：南之人不得北，北之人不

得南，其色有黑者有白者，何故皆不遂也？

且帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺

白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方。若用子之言，是禁天下之行者也，是閉心而虛天下也，子之言不可用也。」

## 二六四 洪範疏證

劉節

（十七，一，廿五，東方雜誌第二十五卷，第二號；今重加修改）

今文尚書二十八篇中，在秦漢時最盛行者，厥惟洪範。伏生爲作五行傳，劉向爲作傳記，許商亦爲作五行傳記，具見漢志。此外呂氏春秋，春秋繁露，白虎通皆引據其說。史記錄入宋世家，班固節錄入五行志，其學可謂極一時之盛矣。然洪範雖在今文二十八篇，而所存者古文經說爲多，如孔疏所引鄭王逸注是也。史記所引者，漢志雖稱古文說，其實皆今文說也。吳興肇遠史記探源論之備矣。洪範有錯簡，始發於宋蘇軾東坡書傳，其後金履祥尚書表註，王柏書疑，皆言之。書疑且別爲寫本，頗覺文從字順。今繕而讀之，并疏其異義如次：

惟十有三祀，王訪於箕子。王乃言曰：

案史記宋世家所引洪範無此十四字。且十三祀之說，今古兩家所解不同。孔氏書疏引書大傳云：「武王釋箕子囚，箕子不忍周之釋，走之朝鮮。」武王聞之，因以朝鮮封之。不得無臣禮，故於十三

祀來朝。武王因其朝而問洪範。』此今文家說也。漢書五行志云：『劉歆以爲禹治水，賜洛書，法而陳之，洪範是也。聖人行其道而寶其真，降及於殷，箕子在父師位而典之。周既克殷，武王親虛己而問焉。』此古文家說也。今就史記所載者論之，有十二祀及十四祀兩解，而從無十三祀之說也。案宋微子世家云：『箕子者，紂親戚也。紂爲淫佚，箕子諫不聽，乃被髮佯狂而爲奴。武王既克殷，訪問箕子。』又殷本紀云：『箕子佯狂爲奴，紂又囚之。周武王伐紂，釋箕子之囚。』又周本紀云：『武王十一年十二月，師渡孟津，二月，至於商郊牧野。已而，命召公釋箕子囚。乃罷兵西歸。』據此三說觀之，武王訪問箕子正當克殷之年，其時正常十二祀之二月也。而周本紀又云：『武王已克殷，後二年，問箕子殷所以亡？』箕子不忍言殷惡，以存亡國宣告。武王亦醜，故問天道。』克殷既在十二祀二月，後二年，其爲十四祀無疑矣。此二說同出於史記而互相牴牾，又與十三祀俱不合。且朝鮮離周京遠在數千里，武王克殷在十二年，釋囚封箕子，最早不過此時。去周京數千里外之箕子，能於一歲之中往而返，來朝於周，此說之必不可通者也。

朝鮮之名始見於戰國策燕策，蘇秦說燕文侯曰：『燕東有朝鮮遼東。』史記朝鮮列傳云：『朝鮮王滿者，故燕人。自始全燕時，嘗略屬真番，朝鮮，爲置吏築鄣塞。』又云：『燕王盧縮反，入匈奴。滿亡命，稍役屬真番，朝鮮，蠻夷，及故燕齊亡命者王之。』據上三說，朝鮮實東夷異族之名。其成爲地名，當在戰國時。漢置玄菟樂浪二郡，而以高句驪，朝鮮爲首縣。樂浪者，即逸周書王會解所謂良夷。樂浪，

朝鮮，皆所以名鳥夷之民。禹貢乃戰國以前書，所言「鳥夷皮服」，尙未有朝鮮之名。山海經雖多怪

異之詞，所引述之地名間有可考者，而以朝鮮屬之海內北經，謂在「列陽東海，北山南。」遼列一聲之

轉，列陽即遼陽也。其地既在遼陽東海，爲今朝鮮無疑矣。朝鮮傳云：「衛滿東走出塞，渡浪水，居秦故

空地上下郡。」前人定浪水爲今朝鮮之大同江，其實不然，今之鴨綠江也。仁和丁謙，日人重野安釋，

津田左右吉，皆已辨正之。鴨綠江東南之地即古朝鮮，秦時尙爲塞外空地。武帝時，始置玄菟，樂浪二

郡，然後連屬於中國。則箕子對於朝鮮之說不可信矣。

『嗚呼！箕子。惟天陰隲下民，相協厥居，我不知其彝倫攸叙。』箕子乃言曰：『我聞

在昔，鯀陞洪水，沿陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃

嗣興。天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸叙。

洪範託始於禹，而箕子陳之。此亦神話傳說參半，資爲信史，毋當闕疑。陳澧東塾讀書記曰：「洪

範九疇，天帝不錫鯀而錫禹，此事奇怪，而載在尙書。反復讀之，乃解。所謂「我聞在昔」者，箕子上距

鯀與禹千餘年矣，天帝之錫不錫乃在傳聞之語也。」又曰：「洪範以庶徵爲五事之應，伏生五行傳以

五事分配五行，又以皇極與五事爲六，又以五福六極分配之。禮謂此漢儒術數之學，其源出於洪範。」

節案：陰陽五行之說起於戰國，盛於兩漢。洪範與五行傳本出一派人之手，陳氏之言已發其疑。

初一日五行；次二曰敬用五事；次三曰農用八政；次四曰協用五紀；次五曰建用皇極；次六曰又用三德；次七曰明用稽疑；次八曰念用庶徵；次九曰嚮用五福；威用六極。

『初一』以下六十五字，漢代學者若劉敞，班固，馬融輩皆以為洛書本文。洛書非洪範，闕者璣尙

書古文疏證已辨之。雖然，九疇洛書之說亦起於秦漢以後，崔述上古考信錄已詳言之。河圖洛書之

名，前人謂出於先秦者，因見易繫辭有『河出圖，洛出書』之語。而莊子天運篇引巫咸謂曰：『來吾語

汝：天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶。九洛之事，治成德備，監照下土，天下戴之，此謂上皇。』節

案：易繫辭及莊子天運篇皆漢代之作，其言皆出洪範後。天運篇所謂『九洛』即九疇洛書也。

一五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。

五行兼五味而言，與呂覽十二紀禮記月令淮南子時則訓之說適合。春日草木苗發，故月令孟春

令曰：盛德在木，其味酸。夏口烈炎屬火，故孟夏令曰：盛德在火，其味苦。秋日天氣肅殺，故孟秋令曰：盛

德在金，其味辛。冬日天氣上騰，地氣下降，故孟冬令曰：盛德在水，其味鹹。月令又於夏秋之間添入中

央土其味甘一節，與洪範土爰稼穡，稼穡作甘亦相當。適成五行之數，與呂覽十二紀及淮南子時則訓

皆相合。呂氏春秋引洪範皆著篇名，惟十二紀所言不舉洪範之名，足證五行之說在戰國末葉已流行，



不能著一家之言也。

新會梁先生謂陰陽五行說起於戰國以後，其言頗可信。餘杭章先生舊著子思孟軻五行說，其言

曰：『荀子非十二子譏子思孟軻曰：「案往舊造說謂之五行。」楊倞曰：「五行，五常：仁，義，禮，智，信也。」

五常之義舊矣，子思倡之，亦何損？荀卿何譏焉？尋子思作中庸，其發端曰：「天命之謂性。」注曰：「木

神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信。」孝經說略同此。（原注王制正義引）是子思遺說也。

又曰：『古者鴻範九疇，舉五行傳會人事，義未彰著。子思始善附會，旁有燕齊怪迂之士侈摭其說，以為

神奇。燿世誣人，自子思始，宜哉荀卿以為譏也。』節案：今所傳子思孟軻之書（如以中庸為子思作）未

有言及陰陽五行者。且荀子曰：『案往舊造說謂之五行。』則雖有舊說，尙未稱為五行。至于子思孟軻，

始定其名，而又不得消息於其所著之書。若以洪範五行為往舊造說，則先秦以來認為孔氏所刪定之

書，何以謂之『甚僻遠而無類』？此非荀子以前無洪範，即荀氏此語失所依據。中庸注之說及王制

正義所引，安知不出於燕齊怪迂之士？何以知必出于子思孟軻哉？戰國之時，齊魯之學以孟氏為宗，

而陰陽五行之說盛倡於鄒衍輩，亦在齊魯之間，或與孟氏之學有關，故荀子譏之也。

二五事：一曰貌；二曰言；三曰視；四曰聽；五曰思。貌曰恭；言曰從；視曰明；聽曰聰；思曰

容。（從錢大昕說）恭作肅；從作乂；明作皙；聰作謀；容作聖。

此與八庶徵之休徵相應。休徵：『日肅，時雨若日，時暘若日，時暵若日，時暎若日，時暵若日，時風若日。』

五行志休徵，各徵皆繫於此下。可見洪範五事與庶徵本前後連屬為義，乃一有組織之作。且肅，又，哲，

謀，學，五義亦有所本，蓋出於詩小雅小晏。其詩曰：『國雖靡止，或聖或否；民雖靡盬，或哲或謀，或肅或艾；』

如彼泉流，無淪胥以敗。』此所言並無時雨休徵之義。且詩義有六，此節其五，其為襲詩，顯然有據。

王應麟謂小晏為洪範之學，不言襲詩，乃信經之蔽也。

三八政：一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。

八政之目蓋隱括王制之義。其說孫星衍尚書今古文注疏及汪整尚書集注音疏均言之。今本

王制次序零亂，決非本來面目，而所言實限於食，貨，祀，司空，司徒，司寇，賓，師八端。約略分之曰：『制農田，

百畝』以下，論食；自『家宰制國用』以下，論貨；自『天子七廟』以下，論祀；自『司空執度地』以下，論

司空；自『司徒脩六禮以節民性』以下，論司徒；自『司寇正刑明辟以聽獄訟』以下，論司寇；自『凡養

老，有虞氏以燕禮』以下，論賓；自『五國以爲屬，屬有長』以下，論師。王制曰：『六禮：冠，昏，喪，祭，鄉，相見，

七教：父子，兄弟，夫婦，君臣，長幼，朋友，賓客。八政：飲食，衣服，事為，異別，度量，制數。』足見王制自有『八

政』之目。作洪範者隱括王制之意，自爲『食，貨，祀，司空，司徒，司寇，賓，師』八政，故列司空，司徒，司寇於

食，貨，祀，賓，師五者之中。其命類不通，顯然可見。是以八政之下更無詮釋之辭也。

四五紀：一曰歲，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰曆數。曰：王省唯歲，卿士唯月，師尹惟

日。歲月日時無易，百穀用成，又用明，俊民用章，家用平康。日月歲時既易，百穀用不成，又用昏不明，俊民用微，家用不寧。庶民唯星，星有好風，星有好雨。日月之行，則有冬有夏；月之從星，則以風雨。

東坡書傳曰：『自此（指「王者惟歲」）以下，皆五紀之文，簡編脫誤，是以在此。其文當在「五日曆數」之後。』

金履祥尚書表註曰：『東坡蘇氏，無所張氏，石林葉氏，容齋洪氏皆曰：此章當為五紀之傳。』

今本在『恒風若』下，『九五福』上。茲從諸家說移置於此。

二十八篇自堯典至湯誓諸篇多約句，惟禹貢與洪範最著，幾全篇協約。此章『成明章康寧』為的。

上章『明恭從聰容』協約。下章『彌同逢』協。皆與詩經不合。戰國時，東陽耕，其諸約多相協。例

在荀子最多，老子亦然。詩經則分別甚嚴。荀子樂論篇曰：『故樂行而志清，禮修而行成。耳目聰明，

血氣和平，移風易俗，天下皆寧，莫善於樂。』又老子曰：『不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自

矜，故長；夫惟不爭，故天下莫能與之爭。』此兩證皆『成』與『明』協，乃戰國時協約之通例，亦可為

洪範作於戰國時之一證。

師尹，三公之官也。詩小雅節南山云：『赫赫師尹，民具爾瞻。』又曰：『尹氏大師，維周之氏；秉國

之均，四方是維。』國語曰：『百官之政事師尹。』詩毛傳曰：『周有尹氏為大師者。大師，為三公之

官也。海寧王先生釋史篇曰：「師尹，非謂一人而師其官，尹其氏也。尹氏在邦君殷侯之次，乃侯國

之正卿，——殷周之間已有此語。書大誥：「肆予告我友邦君，越尹氏，庶士，御事。」多方：「猷誥爾四國

多方，惟爾殷侯尹民。」（原注：民當為氏字之誤也。）又詩大雅常武：「王謂尹氏，命程伯休父。」又頌鼎，寶盤：

「尹氏受王命書。」克鼎：「王乎尹氏，册命克。」師發：「王命尹氏，册命師發。」此作册尹氏皆

周禮內史之職，而尹氏為其長，職在書王命與制祿命官，與大師同秉國政。據此可知，周初卿士與尹

氏，大師，同為三公之官。而洪範置之卿士之下。周禮大師為下大夫之職。亦可證二書皆非殷周間

之作。

五皇極。皇建其有極。（五行傳作王極，鄭注云：別本作皇。）無偏無頗，遵王之義；無有作好，遵王

之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道

正直；會其有極，歸其有極。曰：皇極之敷言，是訓于帝其訓。凡厥庶民，極之敷

言，是訓是行，以近天子之光。曰：天子作民父母，以為天下王。

金履祥尚書表註曰：「傅氏子駿（原注：名繼祖）以為此章乃古書的語，與箕子前後書文不同。子

王子（原注：魯魯）是之，即以繼「皇建其有極」下，以為皇極經文。」書疑曰：「右皇極經文六十四字，

即舜禹執中之義，而詩之祖也。」節案：二說皆無稽之談。惟其繫於皇極之下，頗覺文從字順，故從其

說。

『無偏無頗』一節見於先秦諸子者凡四，見於左傳者一，均錄之以證其異義。墨子兼愛下篇曰：『且不惟誓命（孫詒讓曰：『誓前依上文當作禹命』）與湯說爲然，周詩卽亦猶是也。周詩曰：『王道蕩蕩，不偏不黨，王道平平，不黨不偏，其直若矢，其易若底，君子之所履，小人之所視。』荀子修身篇引書曰：『無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。』韓非子有度篇引『先王之法曰：臣毋或作威，毋或作利，從王之指；無或作惡，從王之路。』呂覽貴公篇云：『故鴻範曰：無偏無黨，王道蕩蕩；無偏無頗，遵王之義；無或作好，遵王之道；無或作惡，遵王之路。』左傳襄三年引商書曰：『無偏無黨，王道蕩蕩。』據上引五條，辭句各不相同。荀子左傳乃節引二句，而荀子曰『書』，左傳曰『商書』。稱書稱商書者，不必即爲洪範之句也。韓非子所引上有『毋或作威』三句，而稱之曰『先王之法』，未必即爲引書。故困學記聞曰：『蓋述洪範之言而失之也。』惟墨子所引曰『周詩』，獨異而與詩大東篇同。呂覽所引雖稱洪範，亦與今本不同。若以呂覽近古較真，則今本洪範必經後人竄亂。左傳是否先秦舊籍尙成問題，則左傳引書未可據爲典要。荀子韓非子皆離戰國末年不久，引書或在洪範已出之後，或爲書之逸句，未能據爲佐證。惟墨子兼愛篇稱引『王道蕩蕩』等四句曰『周詩』，顯見此數語爲春秋戰國間頗流行之詩。墨子於書最熟，且所引皆歷舉篇名，如言秦誓，禹誓，湯說之類。假使此數語確在洪範，墨子決不名之爲詩。且其詞與小雅大東篇略同，所謂『若矢』、『若底』、『所履』、『所視』皆指王道而

言，上下連屬爲文，其爲古詩，當無疑義也。

六三德：一曰正直；二曰剛克；三曰柔克。平康正直；疆弗友剛克；變友柔克。沈潛剛克；高明柔克。惟辟作福；惟辟作威；惟辟玉食。臣無有作福，作威，玉食。臣之有作福，作威，玉食，其害于而家，凶于而國；人用側頗僻，民用僭忒。

自「惟辟作福」以下，尚書表註謂當在「六曰窮」下。書疑則繫於此。自「剛克」至「僭忒」皆協韻，不可分析也。

七稽疑。擇建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霽，曰暈，曰蒙，曰霧，曰克，曰貞，曰悔，凡七卜。五占用，二衍忒。立時人作卜筮，三人占則從二人之言。女則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。女則從，龜從，筮從，卿士從，庶民從，是之謂大同，身其康彊，子孫其逢吉。女則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆，吉。卿士從，龜從，筮從，女則逆，庶民逆，吉。庶民從，龜從，筮從，女則逆，卿士逆，吉。女則從，龜從，筮逆，卿士逆，庶民逆，作內吉，作外凶。龜筮共違于人，用靜吉，用作凶。

顧炎武日知錄云：「占卜之事，古代皆先人後龜。詩大雅緜：「爰始爰謀，爰契我龜。」易繫辭曰：

「人謀鬼謀，百姓與能。」皆先人後龜，與此「謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮」之說合。節案：此亦不能證洪範必出於周初。大禹謨，僞古文也，亦曰：「官占惟先蔽志，昆命于元龜，朕志先定，詢謀僉同。」可見後人亦能作僞。

稽疑，凡七卜五占用，二衍忒，其五占曰雨，曰霽，曰暈，曰蒙，曰克。鄭注云：「雨者，兆之體氣如雨然也。霽者，如雨止之雲氣在上也。暈者，色澤而光明也。蒙者，氣不釋鬱冥冥也。克者，如侵氣色相犯也。」經義述聞云：「五者皆所以命龜之事也。暈與蒙其義雖不可考，而曰雨，曰霽，曰蒙，曰克，則經傳具有明徵。而說以龜之氣色，去本義遠矣。况所說之形狀，皆以意爲之而無實據乎？」王氏此說，以史記龜策傳爲本。龜策傳係妄人褚先生所續，故謂卜用生龜。卜非用生龜，上虞羅先生已得實物爲證。其所著

殷虛書契考釋曰：「龜卜之事，先取龜之下甲，於其腹之裏面先鑿爲穴而令穿，此之謂「契」。灼火於穴中，色乃焦黑，此之謂「灼」。與「致墨」。灼於裏，則縱橫之「坼」自現於表，此之謂「兆」。今洪範所述卜之五法與此不同，殆即戰國時陰陽五行家附會致墨與兆坼間之五步現象而設其名歟？」

八庶徵：曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風，曰時。五者來備，各以其叙，庶草繁廡。一極備凶；

一極無凶。曰休徵：曰肅，時雨若；曰乂，時暘若；曰哲，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。

曰咎徵：曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰舒，恒燠若；曰急，恒寒若；曰霧，恒風若。

休徵以下，五行志引洪範五行傳在五事下。

九五福：一曰壽；二曰富；三曰康寧；四曰攸好德；五曰考終命。欽時五福，用敷錫厥庶民。惟時厥庶民于女極，錫汝保極。凡厥庶民，無有淫朋，人無有比德，惟皇作極。凡厥庶民，有猷，有爲，有守，女則念之。不協于極，不罹于咎，皇則受之。而康而色，曰「予攸好德，」女則錫之福。時人斯其惟皇之極。無虐癸獨而畏高明。人之有能，有爲，使羞其行而邦其昌。凡厥正人，既富方穀，女弗能使有好于面家，時人斯其辜。于其無好，(今本好下有德字據王引之說)女雖錫之福，其作女用咎。

皇之古訓甚多，有訓爲大，爲美，爲光，爲宏，爲盛者，皆一意之引申。又有訓爲匡，爲况；又假借爲煌，爲追，皆以形容詞爲多。又有訓爲君，爲王者，乃作名詞用，其義非古。仁和汪榮寶作釋皇篇，駁許君始王大君之義，謂非造字之本指，不可以從自王會意。其說甚是。又據王制鄭注，以皇訓冕，亦猶可說。而

云三皇之名先於訓冕之義，出自上古，則不可信。海寰王先生云：「三皇五帝之稱頗晚，乃戰國時後起之義。皇祖，皇考之稱，亦大義。銅器中皇字有作皇，作皇者，其上出爲光芒，與王之從火同爲大義。」

汪榮寶著釋皇篇，以皇字上形爲冕形。按古冕字多作曰，冕亦平頂，說不確。(說文講義) 據此以證洪

範皇之訓君，義亦非古。金文中皇字有作皇(毛公鼎)，有作皇(叔皮父爰)，有作皇(象伯段)，有作皇(邠



王義楚語) 有作皇 (叔角父段) 足證上既非日，下亦非王。其意當象日在地上 (《象日光出矣大漢字說》) 表美大之形。且金文中王與皇絕無同訓。皇祖，皇考，皇父，皇母，觸目皆是，爲頌揚之稱，與言文祖，烈祖，烈伯，惠叔，鬯叔，文叔，鬯妣，聖叔之稱同。且多用於頌揚已過之人。又如皇天，皇休，亦與皇祖，皇考等所用之皇字同義。鑄叔皮父段曰：『寶皇萬年永用』亦作盛大之義，乃疊用形容詞。宗周鐘曰：『作皇上帝』此皇字亦作大字解。『作皇上帝』者，即詩『於皇上帝』之義也。惟陳昉段蓋曰：『孝于叔皇』鄭伯匱曰：『叔皇作般匱』此二皇字似作一名詞用。然『叔皇』實不辭，當爲『皇叔』之倒文，與皇父，皇考同意。再考之詩三百篇中，凡『皇』字，毛傳，鄭箋訓爲君，爲天，爲王者有五處，今按皆不確。小雅楚茨：『皇尸載起』傳訓大，箋訓君。傳言差合，其實皇常訓煌。禮記曲禮下：『諸侯皇皇』疏曰：『皇皇，色華美也』。詩大雅假樂：『穆穆皇皇』後漢書班固傳引作『穆穆煌煌』是皇字可作煌。又小雅十月：『有皇上帝』傳訓：『皇，君也』亦誤。此『有皇上帝』與大雅瞻卬『上帝是皇』之意同。『上帝是皇』之皇字，傳訓『美也』，當作『皇，大也』。又大雅文王之什：『思皇多士』傳言：『皇，天也』。周頌載見：『思皇多祐』箋訓：『皇，君也；思，語辭』。思既爲語辭，皇決非訓君。『思皇』與大雅思齊之『思齊大任，思媚周姜』同意。皇，亦多也，盛也。又周頌桓：『皇以間之』傳訓：『皇，君也』君以間之，不可解。此皇字當爲追之假借字。追，暇也。『皇以間之』者，暇以間之也。詩云：『於昭于天，皇以間之』蓋言不暇以間之也，與谷風『迨恤我後』同義。又小雅漸漸之石：『不皇朝矣』傳

訓：『皇，王也。』亦不可解。下章云：『不皇他矣，不皇出矣。』皆疊言之。如訓爲王，則爲不王朝矣，不王出矣，不王他矣，其說必不可通。由是知此皇字亦遑之假借字。不遑朝者，不暇朝之意也。下二章爲不暇出矣，不暇他矣，皆可通。皇之爲遑，其例甚多。谷風『遑恤我後』，禮記表記，左襄二十五年傳，皆引作『皇恤我後』。書無逸：『則皇自敬德』，鄭注作『遑』。此外非關於皇字訓君，訓王之義者，不復贅述。在春秋戰國以前，皇決無訓王，訓君之說。今洪範曰：『惟皇作極』，『皇則受之』，皆作王字解，其非古義可知矣。戰國時皇作王字用者，如莊子天運篇：『是謂上皇』，離騷：『詔西皇使涉予』，九歌東皇太一：『穆將愉兮上皇』，亦可證洪範非春秋以前之作矣。

六極：一曰凶，二曰短折，三曰疾，四曰貧，五曰惡，六曰弱。

洪範所稱『建用皇極』，『惟皇作極』，『錫汝保極』，所謂極者有至善之義。案釋詁云：『極，至也。』太過亦稱至極。五行傳曰：『六沴用咎於下』，鄭注曰：『六沴之用咎於下者，用極。』觀其意，六沴似說六極。傳又曰：『貌之不恭，是謂不恪，厥咎狂，厥罰常雨，厥極惡。』言之不從，是謂不乂，厥咎僭，厥罰常陽，厥極憂。視之不明，是謂不聰，厥咎荼，厥罰常典，厥極疾。聽之不聰，是謂不謀，厥咎急，厥罰常寒，厥極貧。心之不容，是謂不聖，厥咎讎，厥罰常風，厥極凶短折。王之不極，是謂不建，厥咎矜，厥罰常陰，厥極弱。』觀此六極之稱，確有大過至極之義。由是知『皇極』即休徵時雨，時暘，時燠，時寒，時風之義。『六極』即咎徵恒雨，恒暘，恒燠，恒寒，恒風之義。時則處常，恒則至極，故五福即五常，爲休；六極即六沴，爲

答。六極五常說，與莊子天運篇相同。司馬彪注曰：『六極，謂上下四方；五常，謂五行。』樂記曰：『合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密。』是五常有作五行解者。荀子儒效篇：『宇中六指，謂之極。』莊子應帝王篇：『以出六極之外。』則司馬彪之說可信矣。然六極中又兩有王之不極一義。庶徵條下亦云：『一極備凶，一極無凶。』可見洪範用極，本有休咎二義。時中爲休，此五常所以爲五福；而皇極第五時居中。時中之義，乃儒者之說，可見洪範必出於儒者之手矣。

洪範一篇，據前諸證，實非周初箕子所傳。其著作時代當在秦統一中國以前，戰國之末。史記既載洪範全文，呂氏春秋亦數引洪範之語，此亦必出於先秦無疑矣。惟左傳亦三引商書，皆洪範之文。襄三年傳曰：『無偏無黨，王道蕩蕩。』文五年傳曰：『沈潛剛克，高明柔克。』成六年傳曰：『三人占則從二人。』(今本洪範作二人之言)。左傳著作時代既無定說，而引書之句亦未必舊在洪範。再考之國語，惟成六年一條未見，其餘文公襄公二條，文句相同，而不稱引書。則左傳之證不足爲吾說害。惟王制一篇，或謂即漢文帝博士之作。其說不然。王鳴盛十七史商榷曰：『案隱引劉向七錄云：『文帝所造書有本制，兵制，服制篇。』案即封禪書所謂王制也。非今禮記所謂王制。盧植妄以當之。彼疏引鄭目錄云：『名王制者，以其託先王班爵受祿，祭祀養老之法度，此於別錄屬制度。』又答臨頌書云：『孟子當殷王之際，王制之作復在其後。』鄭意不以王制爲文帝作明矣。』據此，王制當非漢人之作。然篇中有『古者以周尺』、『今以周尺』之語，則鄭云殷王以後之作殆可信。王制有言『假於鬼神，

時日，卜筮以疑衆者，殺，則陰陽五行之說爲作王制者所不取，是證隱括八政之義必非王制襲洪範。故洪範之著作時代，當在王制既出，呂氏春秋未成之際。呂覽一書，司馬遷謂呂不韋使其客著所聞以備天地萬物之事，然則此書不名一家之學，或者與洪範同出於一派人之手亦未可知。今據歷舉數證，擬定洪範爲秦統一中國以前，戰國以後陰陽五行家託古之說，俟夫世之博雅君子論定焉。

十六年九月改定於清華研究院。

古書中真僞及年代問題，以尙書爲最糾紛難理。東晉晚出僞古文公案，歷宋明至清中葉始完全解決。漢代今古文之爭，迄清末尙未衷一是。而西漢以來公認爲最可信之二十八篇，其編製年代亦次第發生疑問。最初爲金縢，次則堯典，禹貢，皆在學者分別討論中。洪範問題之提出，則自劉君此文始。劉君推定洪範爲戰國末年作品。其最強之證據如「皇」字之用例，如「聖，肅，謀，哲，乂」五名之襲用詩小曼，如「無偏無黨」數語，墨子引作周詩，如東陽耕，真之叶韻，與三百篇不相應。凡此皆經科學方法研究之結果，令反駁者極難容喙。其餘諸條，亦多妙解，可謂空前一大發明。亟宜公表之，供全世界學者之論難也。

十六年十二月十日，梁啟超記。

## 二六五 五德終始說下的政治和歷史

顧頡剛

(十九，六，清華學報第六卷第一期，今重加修改)

### 一 五行說的起源

五行，是中國人的思想律，是中國人對於宇宙系統的信仰；二千餘年來，它有極強固的勢力。它在經典上的根據，爲尚書的甘誓和洪範。這兩篇中，都有「五行」字樣，而洪範講「水、火、木、金、土」的性質尤爲顯明。甘誓說是夏書，洪範說是商書（自有書序之後成爲周書）。夏商之書既稱引它，那麼，它的起源當在夏商之前了。所以史記歷書中就說：

黃帝考定星歷，建立五行，起消息。

自有此記載，而五行遂確定爲黃帝所建立。大家對於這一說，毫不發生問題。直至七年前，梁任公先生作陰陽五行說之來歷（東方雜誌二十卷十號），始對於這個向來信守的五行起源說有所懷疑；但他仍以爲這一個名詞是本來有的，不過到了戰國時被人加上新的解釋而已。所以這文的結論是：

春秋戰國以前，所謂陰陽，所謂五行，其語甚希見，其義極平淡。且此二事從未嘗併爲一談。諸經及孔老墨孟荀，諸大哲皆未嘗齒及。

此論既出，駁者甚多。四年之後，他的弟子劉節先生又作洪範疏證（東方雜誌二十五卷二號），證明洪範一篇

出於戰國之末，其中所載的五行之說即是戰國時韓非一輩人的學說；比了任公先生承認洪範是箕子的話，但無神秘色彩的更進一步。此說出後，不聞駁論。是不是我國的學術界已經把這個結論默認了呢？

我個人對於這個問題的見解，是十分贊成劉先生的。我以為五行之說如果真是黃帝傳到夏商，夏商傳到秦漢，則五行思想早已有了強固的基礎，孔孟老莊們著書立說，縱然不積極提倡，也必於無意中流露出一些以五行爲信條的時代色彩。即使他們不但不願提倡，而且有意打破這個社會信條，則更當提出了這個問題而加以攻擊。我們看漢儒生在以陰陽五行爲信條的社會裏，便沒有不受陰陽五行說的浸潤的，陰陽五行即是他們的思想的規律。到了魏晉，玄學起來了，王弼們就對於這些術數公然攻擊了，把術數的大本營的周易也講成非術數了。可見在一種時代意識之下，無論什麼人對於它都脫離不了關係；普通人無思無慮，只有全盤承受；聰明的人或把它說得更精密些，或用了自己的見解改變它的面目，或則不滿意它而起作反抗的運動。假使五行之說早從黃帝時傳下來，則到商周時已有久遠的歷史，早該起了鉅大的影響，爲什麼我們在商代的甲骨文裏找不到它的痕迹呢？爲什麼我們在東西周的文籍（尚書，周易，詩經等）裏，除了甘誓和洪範之外，也找不到它的痕迹呢？爲什麼我們在諸子書（如論語，孟子，老子，莊子等）裏也找不到它的痕迹呢？黃帝傳了下來，經歷夏商周不會發生影響，而一到秦漢便在社會上大活動起來，這是什麼道理？

如果有人駁我，說尚書中甘誓和洪範既說到五行，是五行之說在夏商的文籍裏已有徵了。墨子書中

有『五行無常勝』及『帝以壬癸殺黑龍於北方』的話，是五行之說在諸子書中又有徵了。爲什麼你說從黃帝至商周不發生影響呢？我說，洪範爲偽書，劉先生文中已講明了。甘誓這一篇，記與有扈戰於甘的事，但這一件事，墨子以爲禹，書序以爲啓，呂氏春秋先己篇又以爲是夏后相，可見這事在秦漢間還是一種沒有疑固的傳說。至文中所云『威侮五行，怠棄三正』，五行與三正對舉，簡直是漢人的易服色，改正朔的論調。試問夏爲寅正，商纔改用丑正，周纔改用于正，無論伐有扈的是誰，總是夏王，那時尙沒有商周二正，他的誓師文中怎麼已說了『三正』呢？就算照了董仲舒們的曲解，說建寅建丑建子三種歷法是夏以前本來有的，夏商周三代不過順了三統的次序循環沿用，但是夏王用的只是寅正，有扈氏如有不奉正朔之罪也只能討伐他的怠棄寅正，怎能說『怠棄三正』而強迫他連過去及未來的丑正子正也一齊奉守了呢？所以這種不合理的話實在使人看了好笑，前代的經師無論怎麼樣替它圓謊總是圓不攏的。

甘誓始引於墨子，我們只能把它與墨子看成同時代的東西。墨子這部書是什麼時候著作的呢？我以爲不是在戰國末，而是在西漢初。第一，它裏邊稱『子墨子曰』，是見是墨子後學者所作而非墨子自作。第二，自尚賢，尚同至非樂，非命，皆分上中下三篇，字句小異而大旨無殊，愈覺以爲是相里，相夫，鄧陵三家相傳之本，後人合以成書（見墨子問語序）。這個假設很可信，故墨子一書自當在『墨分爲三』之後。第三，書有篇題是很後的事，自詩經以至論語，孟子，皆摘篇首數字爲題，直至荀子始立了題目做文章，墨子亦然，是見此書不能出於荀子以前。第四，墨家的衰息由於漢景武時的誅殺游俠，今所傳的墨子書是從七略著錄的本

子傳下來的，是墨家絕了之後的一個本子。章學誠言公篇說古人書無私著，為某家之學者往往附衍其說於某家的書的後面，這是一個很精確的觀察。今所傳的墨子書出於漢代，其中有些漢代人所附衍的東西也是怪。有此四個理由，故吾以為墨子中有幾處說到『五行』並不是在墨子生時已有此說，乃是因為墨子的書沒有凝固，而戰國之末五行說很風行，至漢更盛，那時的墨學者便把這時代思潮糵入墨子中去了。

綜上所說，甘誓，洪範，墨子們在傳說中的著作時代與實際的著作時代俱不相應。它們雖都說到五行，但都不足為五行說起源甚早之證。

此外，在國語和左傳中，也屢見『五行』字樣。如：

地之五行，所以生殖也。(國語晉語上記載文仲語)

則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行，氣為五味，發為五色，章為五聲。(左傳昭二十五年記子太叔語)

天有三辰，地有五行。(昭三十二年記史墨語)

似乎是春秋時人也常用這一個名詞。但國語和左傳實出於戰國時人的撰述，又加以漢人的竄亂，性質複雜，有待於我們的分析者正多，決不能選着作春秋時代的史料。我們只該存疑。然則，五行說是什麼時候起來的呢？最可依據的材料還得算荀子的非十二子篇。其文云：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行，甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬之曰：『此真先君子之言也！』子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶贅儒



確確然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲厚於後世；是則子思孟軻之罪也！

這段話的是非先不必講，至少它已告給我們幾件事情：（一）在荀子時已有五行之說了；（二）從荀子眼光看來，這五行說是案了往舊之文（或傳聞）杜造出來的，其說甚僻遠，甚幽隱，甚閉約；（三）這班人造了五行說之後，騙人道，這是真正的孔子和子游的話；一般的俗儒就受而傳之了。

所可怪的，他說五行說是子思所倡，孟軻所和。子思書雖不傳，不知其果倡是說與否，但孟子的書具在，哪有一絲一毫的五行氣息？荀子這樣說，不是錯怪了他嗎？這個疑案，我以爲可用史記的孟子荀卿列傳中所記騶衍的事實來解決：

騶衍睹有國者益淫侈，不尙德，若大雅整之於身，施及黎庶矣，乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始大聖之篇，十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大竝世盛衰，因載其職祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。……然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。

這一段文字也告訴我們幾件事情：（一）騶衍因爲一班王公大人淫侈而不尙德，以致不能施及黎庶，故深觀陰陽消息而作怪迂不經之說，使得他們聽了懼而修德；（二）他的歷史學說有兩種：其一，從黃帝推上去，推到天地未生；其二，從天地剖判以來到當世，用了五德轉移之說，說明各代的符應及其爲治之宜。這兩種學說，

如果我們代他定個名目，前者應名爲『寶塔式的歷史觀』，後者應名爲『螺旋式的歷史觀』。他的書有十餘萬言之多，實爲戰國時一大著作。

在這一段裏，『陰陽消息』的字樣出現了，『五德轉移』的字樣也出現了。騶衍是荀子以前人，他的學說在當時是很流行的，他的學說是以陰陽五行作基礎的，他的學說是『濫』，是『怪迂』，是『闕大不經』，有類于『僻遠』、『幽隱』、『閉約』的，爲什麼非十二子篇裏不一提他的名字呢？

我很疑騶衍亦儒家。他的學說歸本於『仁義節儉，君臣上下六親之施』此其一。史記平原君傳集解引劉向別錄，有騶衍論『辯』一節，適之先生以爲完全是儒家的口吻，與荀子論辯的話相同（中國哲學史大綱卷上，頁三六〇），此其二。史記以他與孟子荀卿合傳，此其三。西漢儒者如董仲舒劉向等的學說與他極相像，此其四。

如果這個推論不錯，我敢作一假設：非十二子中所罵的子思孟軻即是騶衍的傳誤，五行說當即騶衍所造。戰國時，鄒與魯接壤，鄒與魯又並包于齊。鄒魯之間爲儒學中心，故莊子天下篇有『其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之』的話。魯學風被於齊，齊遂成爲儒學大支，故西漢立學，詩有魯詩，又有齊詩，論語有魯論語，又有齊論語。我們研究戰國文化，當把魯鄒齊三國看作一個集團。孟子是騶（鄒）人。騶衍以騶爲氏，當也是騶人（史記上寫他爲齊人，或他由騶遷齊，或他以騶人久居於齊，故有此說，均未可知）。史記言『騶衍後孟子』，或騶衍聞孟子之風而悅之，刺取其說以立自己的主張，觀其言仁義，言六親可知。不過那時的齊

國人說話是很浪漫的。(孟下上有「齊東野語」，莊子上有「齊諧」，史記上有「燕齊海上之方士」)騶衍是齊彩色的儒家，他把儒家的仁義加上齊國的怪誕，遂成了這一個新學派。給人傳訛，即以騶衍之說為孟子之說，因以騶衍的五行說為孟子的五行說。又因孟子受業子思之門人(史記說)，遂又以孟子的五行說為子思的五行說。於是荀子遂有「子思倡之，孟軻和之」的話。此等事情，在現在看來固然荀子太糊塗，或者可說荀子必不至這樣糊塗；但在當時，則口說之力甚強而筆札之用頗弱，孟子與騶衍因地方的接近和思想的一部分類同，因而在傳說中誤合為一人，也是很可能的。

以上的話是本篇的引論，只希望把「五行說起于戰國的後期」，「騶衍是始創五行說的人」這兩個意思略略說明。但騶衍的書既無傳，五行說的材料又太少，我不敢確實斷說五行說必是戰國後期起的。我以為零碎的五行思想是久已有的，但或少於五數(如秦國有「青、黃、赤、白、黑」)，或多於五數(如左傳以七年師缺引夏書釋之曰：「水、火、金、木、土，繫謂之六府」)，並不會有嚴整的五行系統。非十二子中既說「案往舊造說」，則一方面是「按舊」，一方面是「造說」可知。騶衍憑藉了往舊的五行思想(即古代人把宇宙事物分類的思想)，自己造出整齊齊齊的一大套五行說，用之於歷史上，說明歷代的符應及其為治之宜，這是很可能的事。所以五行思想的起源，我們雖不能知道，而五行學說的起源則我們不妨作此假設。

以下的文字，專討論騶衍的五德轉移說及其在政治上和歷史上所發生的影響。

## 二 騶衍的略史及其時代

騶衍的事實，除了史記之外竟很不易找到，史記記他的事又十分錯亂。孟子荀卿列傳道：

騶衍，後孟子……騶子重於齊。適梁，惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行撤席。如燕，昭王

擁彗先驅，請列弟子之座而受業；築碣石宮，身親往師之。其游諸侯，見尊禮如此……自騶衍與齊

之稷下先生，如淳于髡，慎到，環淵，接子，田駢，騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主……騶衍之術，

迂大而閎辨，誕也，文具難施；淳于髡久與處，時得有善言，改齊人頌曰：『談天衍，雕龍奭，炙穀過髡。』

史記集解到劉向別錄云：

騶衍之所言五德終始，天地廣大，盡言天事，故曰『談天。』

又魏世家云：

惠王數被於軍旅，卑禮厚幣以招賢者，鄒衍，淳于髡，孟軻皆至梁。

又燕召公世家云：

燕昭王於破燕之後即位，卑身厚幣以招賢者。謂郭隗曰：『齊因孤之國亂而襲破燕……誠得賢士

以共國，以雪先王之恥，孤之願也。先生視可者得身事之。』郭隗曰：『王必欲致士，先從隗始。况

賢於隗者，豈遠千里哉！』於是昭王爲隗改築宮而師事之。樂毅自魏往，鄒衍自齊往，劇辛自趙往；

士爭趨燕。(燕策一語略同)

又平原君虞卿列傳云：

平原君厚待公孫龍，公孫龍善爲堅白之辯。及鄒衍過趙，言至道，乃繙公孫龍。

史記集解於此條下引劉向別錄云：

齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒棊毋子之屬，論白馬非馬之辨，以問鄒子。鄒子曰：『不可！

彼天下之辨有五勝三至而辭正爲下辨者，別殊類使不相害，序異端使不相亂，杼意通指，明其所謂，使

人與知焉，不務相迷也。故勝者不失其所守，不勝者得其所求，若是，故辯可爲也。及至煩文以相假，

設辭以相悖，巧譬以相移，引人聲使不得及其意，如此害大道。夫繳紛爭言而競後息，不能無害君

子。』坐皆稱善。

是鄒衍曾與梁惠王、燕昭王、平原君發生過賓主的關係。適之先生駁之云：

這幾句話很不可靠。平原君死於西曆前二五一年，梁惠王死於前三一九年(此據紀年，若據史記則在前

三三五年)。梁惠王死時，平原君還沒有生呢。平原君傳說騶衍過趙，在信陵君破秦存趙之後(前二五

七年)，那時梁惠王已死六十二年了(若依史記則那時惠王已死了七十八年)。燕昭王已死二十二年了。史

記集解引劉向別錄也有騶衍過趙見平原君及公孫龍一段，那一段似乎不是假造的。依此看來，騶

衍大概與公孫龍同時。(中國哲學史大綱卷上，頁三五六)

讀了這一段話，可知騶衍與燕昭王尚可並世，而與梁惠王則必不能相及。所以致誤之故，我以為也和荀子書中致誤的原因一樣：騶衍和孟軻兩個人，因籍貫的相近和學說的一部分相同，給人弄糊塗了，騶衍的五行說可以算做孟軻的，孟軻見梁惠王的故事也就算做騶衍的了。

燕昭王立於西元前三一一年，信陵君破秦存趙在二五七年，兩事相距五十四年，似乎騶衍在社會上活動的時間不會這樣長久。我們姑且假定他游燕的時候不是在昭王初立時吧。如此，他的著書立說的時代當在西元前三世紀的前半世紀。

在這半世紀中，戰國的時勢有沒有重要的變動？有的是帝制運動。戰國時的國君，老想升級。晉之三家，齊之田氏，本來是世卿，到西元前四零三——三八六年，先後列為諸侯了。秦，宋本來是諸侯，齊，韓，魏，趙是剛由世卿升作諸侯的，因為他們的國勢駕於一般諸侯之上，到西元前三三四——三一八年，先後稱王了。在這些國家之中，有的國勢日益發展，又駕於諸王之上了，又想升級了。人世上的位號，到了王已經登峯造極。現在再想升級，有什麼更高的位號呢？有的是上帝的帝。於是這特別強盛的國使要自稱為帝以壓抑諸王而有以下的事情發生：

(一) 秦昭王十九年(西元前二八八)十月，秦昭王自為西帝，而使魏冉至齊，致東帝於齊，潛王。不久，蘇代自燕入齊，勸潛王除帝號，使天下愛齊而憎秦。潛王從之，復為王。十二月，秦亦復為王。(見

戰國策齊策四及史記秦本紀田敬仲完世家六國表)

(二) 燕昭王二十六年(前二八六) 齊湣王滅宋。蘇代遺燕昭王書，勸昭王說秦，以秦爲西帝，趙爲中帝，燕爲北帝，立爲三帝，以令諸侯。韓魏不聽，則秦伐之，齊不聽，則燕趙伐之。昭王善其書，召蘇代，與謀伐齊。二十八年(前二八四) 竟破齊，湣王出走。(燕一及六國表)

(三) 趙孝成王九年(前二五七) 秦圍趙邯鄲。魏王使辛垣衍因平原君謂趙王曰：『秦所以急圍趙者，前與齊湣王爭強爲帝，已而復歸帝，以齊故。今齊(視)湣王已益弱，方今惟秦雄天下。此必非貪邯鄲，其意欲求爲帝。』趙誠發使尊秦昭王爲帝，秦必喜，罷兵去。魯仲連適遊趙，勸止之。會魏公子無忌救趙擊秦，秦軍引而去。(見趙策三及史記魯仲連列傳)

這三件事相距不過三十一年，都在秦昭王的世裏。當昭王初年，齊國甚強，故昭王自欲爲帝，猶必以東帝送給齊湣王。除齊之外，燕趙亦均不弱，故蘇代勸燕伐齊，即以北帝勸動燕王，而欲他以中帝送給趙，以西帝送給秦。到昭王晚年，秦爲惟一的強國了，故昭王伐趙，求爲帝，而魏王亦勸趙尊秦爲帝。在那時，不必把帝分成東西中北了，寰宇之中只能有一個帝了。

在西元前三世紀的前半世紀中，帝制運動是一件最大的事，因爲帝制定了，就立刻開展一個新局面了。我很疑心五帝之說，帝典之文，都是在這個時代中應時而生的，此事說來話長，暫且按下。

騶衍的時代，正是帝制運動的時代。騶衍的居地，正是東帝(齊)和擬議中的北帝(燕)的國家。騶衍的思想，則是講仁義禮樂的魯文化和夸誕不經的齊文化的混合物。有了這三種環境，於是五德終始說就

產生了！五德終始說沒有別的作用，只在說明如何纔可有真命天子出來，真命天子的根據是些什麼。至騶衍創立此種學說的用意，或在警誡當時國君，以為如果沒有真命天子的根據時，切不可存着于求天位的非分妄想，也未可知。

五德終始說是一種命定論，自是儒家承受傳統思想，重視天命的結果。說「時日曷喪，予及汝皆亡」，說「有夏多罪，天命殛之」（湯誓），說「我生不有命在天」（西伯戡黎），說「有命自天，命此文王」（大明），究竟兩方面的話還是抽象的。惟有五德終始說，卻是一種極具體的天命的律法。要是這一說在墨子的世裏已存在，那麼，非命篇中一定大駁而特駁了。現在沒有，足見這是騶衍憑空想出來的。

他的學說，除了這最有名的五德終始說外，還有「大九州說」也曾發生過大影響。史記孟子荀卿列傳云：

先列中國名山，大川，通谷，禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹……以為儒者所謂「中國」者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州；赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得為州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也；於是有一「裊海」環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃謂一州。如是者九，乃有一「大瀛海」環其外，天地之際也。

這是他大膽的對於世界的想像，他這想像比了我們現在實在知道的世界還要大。大概他生在齊國，那時海上交通必已發達，他聽到一點海外狀況，就「舉一反三」畫出這樣一幅偉大的地圖來。（爾雅釋地及列子



湯問都稱中國爲「齊州」，恐因那時海上交通的中心在齊，故海外民族就以齊州稱全中國。這大九州的名號，史記只記了一個神州，但淮南地形訓全記下了：

東南神州，曰農土。正南次州，曰沃土。西南戎州，曰滔土。正西兗州，曰并土。正中冀州，曰中土。西北台州，曰肥土。正北濟州，曰成土。東北薄州，曰隱土。正東陽州，曰申土。

後漢書張衡列傳中載其所作思立賦，中有句云：「越印州而愉敖，」章懷注引河圖云：東南神州，曰農土。正南印州，曰深土。西南戎州，曰滔土。正西兗州，曰并土。正中冀州，曰白土。西北柱州，曰肥土。北方玄州，曰成土。東北成州，曰隱土。正東揚州，曰信土。

這兩個名單雖文字間有出入，大體還是相同，「神州」都是其中的一州，可信爲騶衍的遺說。所不可解者，正中的冀州，正東的揚州，都是禹貢中的小州，爲什麼也踴在這大九州裏呢？古籍無存，只得存疑。自從他有了這種學說，使得中國人的胸襟爲之擴大了許多，可以說是他的好影響。

他這個人，真是有絕大能力的。談天說地，已使人舌橋而不能下了。然而他還有許多特殊的本領。據書上的材料看來，似乎他對於醫藥和音樂都有成就。漢書劉向傳云：

淮南有枕中鴻寶苑秘書及鄒衍重道延命方，世人莫見。而更生父德治淮南獄，得其書。更生幼而讀誦，以爲奇，獻之言黃金可成。

這重道延命方如果不是一部假託的書，那麼，我們可以說，他是一個兼長方技的人。列子湯問篇說：

鄭師文棄家從師襄游……於是當春而叩商弦，以召南呂，涼風總至，草木成實。及秋而叩角弦，以激夾鐘，溫風徐迴，草木發榮……師襄乃撫心高蹈曰：『微矣子之彈也！』雖師曠之清角，鄒衍之吹律，亡以加之。』

師襄的話當然不真，因為他是孔子同時人，無論如何不能下見鄒衍。但列子的作者或者有所依據。張湛註云：

北方有地美而寒，不生五穀。鄒子吹律煖之而禾黍滋也。

這是同樣地不知其出處的。如果真有這回事，他在音樂上又有奇蹟了。

### 三 騶衍的五德終始說

史記，騶衍傳說：

稱引天地剖判以來，五德轉移治各有宜，而符應若茲……作主運。

這是記載五德轉移說（這裏稱做『轉移』，封禪書及始皇本紀則稱做『終始』）的起點。在那條上，已說明五德轉移說是騶衍創造的。他作的書有主運。這篇書已失傳，幸史記集解引有如淳的註：

今其書有主運，五行相次轉用事，隨方面爲服。

讀此，可知主運即是說明五德轉移之說的。五德，爲得到五行中的某行而成天子者的所據之德。五行以

次循環，以次用事，終而復始，得到五德的天子也跟着它循環，跟着它用事，終而復始。哪一行用事，那時的人所穿的衣服也當跟着這一行的顏色而改變。

史記封禪書又說：

自齊威宣之時，驪子之徒論著終始五德之運。及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。……驪衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術（按，上言燕有宋毋忌等爲方術道，故此與齊之驪衍合言之）不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。

讀了這一段，可知他的學說的結果是很壞的。他的目的原在警誡有國者的淫侈及其對於天子之位的希冀，但反使一般方士可以利用了他的學說以爲阿諛苟合的資料。這是他想不到的。他論著五德終始之運，集解又引如淳曰：

今其書有五德終始，五德各以所勝爲行。

又文選魏都賦注引七略曰：

鄒子有終始五德，從所不勝：土德後木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。

則他的五德說是以「土，木，金，火，水」相次轉移的，其轉移的次序是照着五行相勝的原理規定的。因爲木克土，故木繼土後；金克木，故金繼木後……換言之，新朝之起必因前朝之德衰，新朝所據之德必爲前朝所不勝之德。這是他的中心思想。

戰國時的人本來常在豫備新王的出世。墨家鼓吹尙賢和尙同，就是希望天下道德最好的人作地位最高的人。孟子汲汲勸時王行仁義，施王政，就是要時王實現孟子的理想去取得天下。現在騶衍有這個新學說發表，使得時君知道：如要做成天子，定要在五德中得到符應，纔可確實表示其受有天命。這個學說的意義最簡單，最能吸收智識薄弱的人的信仰，所以它的勢力使一日千里了。

騶衍的著作，漢書藝文志上著錄了兩部：

1 鄒子四十九篇；

2 鄒子終始五十六篇。

他的書共有一百零五篇之多，關於這個五德問題的議論必極詳細。可惜從隋書經籍志以下就不著錄了。失傳的緣故，當由讖緯的禁絕。因為讖緯是導源於騶衍一派的思想的，末流既不勝其弊，遂連這位老師的遺書也連根拔去了。他的書雖失傳，猶幸呂氏春秋中保留了一鱗片爪。薄兵篇云：

黃炎故用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與爭矣，遞興廢，勝者用事。

這「遞興廢，勝者用事」一語，就是五德終始說的骨幹。但此文太短，說得較詳盡的是應同篇。文云：

凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。

黃帝之時，天先見大螽大蠓。黃帝曰，「土氣勝！」土氣勝，故其色尙黃，其事則土。

及禹之時，天先見草木秋冬不殺。(語剛按，此句以下文例之，應爲「天先見木，草秋冬不殺」，後人未得其句讀，遂

誤倒爲「草木耳」。

禹曰：「木氣勝」。

木氣勝，故其色尚青，其事則木。

及湯之時，天先見金，刃生於水。

湯曰：「金氣勝」。

金氣勝，故其色尚白，其事則金。

及文王之時，天先見火，亦烏銜丹書集於周社。

文王曰：「火氣勝」。

火氣勝，故其色尚赤，其事

則火。

這一段話，與史記所謂「五德轉移，符應若茲」，如淳注所謂「五行相次轉用事，隨方面爲服」，七略所謂「終始五德，從所不勝，土德後木德繼之……」的話完全符合。故雖錄入呂氏春秋，仍可信其爲騶衍的學說。在這一段話裏，我們可以知道：騶衍的兩種歷史論，第一種是從黃帝推上去的，第二種是從黃帝推下來的；這兩種歷史論雖都爲他所創造，實際上乃不發生關係，他沒有把天地未生至黃帝的前一代加入這五德的組合裏。又他的五德終始說所支配的時代是很短的，夏以上只有黃帝一德（五帝當已盡數納入黃帝的德中），自從黃帝到周，也僅有四代，占了四德。他雖說「五德終始」，但第一次的終始中還缺了一德，哪裏說得到「終而復始」。

這缺着的一德是什麼呢？應同篇又說：

代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尚黑，其事則水。

這是推測未來的天子所據的德運的。因爲周是火德，滅火者水，故代周者必爲水德。他說，水德的符應現在雖尚未顯現，但因代火者必爲水，故天「且」先見水氣勝了；得着這水德的人，其服色是應當尚黑的，其政

治是應當照着水德的方式做的。可惜他所定的五德的政治的方式，現在已看不到了。

騶衍是後於孟子而作燕昭王師的，史記中說他在燕作主運，此說如信，他倡此說時約當西元前二九〇至二八〇間。那時周室尙存，他自當有這般推測。但呂氏春秋作於秦始皇八年（西元前三二九），那時東西周都亡了，火德已銷盡了，滅火者（秦）之爲水德已可確定了，爲什麼這部書裏還只說『代火者必將水』呢？爲什麼水德的符應還不肯出來呢？

這個問題，以我猜測，或有下列的情形。一，呂氏春秋鈔錄鄒子終始之文，未加潤色。二，那時六國未滅，秦雖滅周，尙未成一統之功，那時人對於天子的觀念和商周人不同，一定要統一了所有的土地纔算具備了天子的資格，看禹貢的分列九州五服可知，故呂氏春秋不即以滅周的秦爲水德，亦不爲秦尋出水德的符應。

漢書嚴安傳引鄒子之言曰：

政教文質，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易也。故守一而不變者，未睹治之至也。

這所謂『變』，就是隨着五德之運而流轉。這是他的理論的僅存者。至於『政教文質，所以云救』，更是後來董仲舒司馬遷們常說的話了。

他的五德說，在朝代遞嬗之外還有月令的意義。周禮夏官司燹『掌行火之政令，四時變國火以救時

疾，』鄭玄注云：

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

之火。」

春夏秋冬本來是四時，他別『季夏』於『夏』之外而為五時，足見其用五行說分配。案論語陽貨篇有『鑽燧改火』一語，何晏集解云：

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

馬融雖引周書，說與鄭衍一致。皇侃疏云：

改火之木隨五行之色而變也。榆柳色青，春是木，木色青，故春用榆柳也。棗杏色赤，夏是火，火色赤，故夏用棗杏也。桑柘色黃，季夏是土，土色黃，故季夏用桑柘也。柞櫨色白，秋是金，金色白，故秋用柞櫨也。槐檀色黑，冬是水，水色黑，故冬用槐檀也。

照他所說，五行的意義更明顯。但有一可疑之點，就是他的朝代遞嬗說本來用『土，木，金，火，水』為次的，為什麼到了這段文裏要改用『木，火，土，金，水』為次呢？對於這個問題，賈公彥周禮疏直斥皇侃的話為不成立。他道：

言春取榆柳之等，舊師皆以為取五方之色同，故用之。今按，棗杏雖赤，榆柳不青，槐檀不黑，其義未聞。那麼，鄭衍『更火』之說究竟用的是哪一種五行系統，當然無法斷定。我們只能從鄭衆的引文中知道他曾有這樣的分配而已。

#### 四 秦的符應及始皇的改制

秦始皇二十六年(西元前三二一)秦初并天下，今丞相御史道：

寡人以眇眇之身，賴宗廟之靈，六王咸伏其辜，天下大定。今名號不更，無以稱成功，傳後世。其議帝號！

於是定帝號爲皇帝，天子自稱曰朕，命爲制，令爲詔，除諡法。

秦始皇初做皇帝，高興得很，一切制度都要改變，以建立開國的盛大規模。騶衍的爲真命天子作鼓吹的學說創造了六十餘年，到這時逢着應用的機會了。所以史記封禪書說：

騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。又說：

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

把這兩段文字合看，可見所謂『或曰』即是『齊人』的說話。他的話與呂氏春秋所記載的符應大略相同，試作一比較表如下：



五	德	土	木	金	火
呂氏春秋	帝王	黃帝	禹	湯	文王
符瑞	符瑞	大螾大蠓見	草木秋冬不殺	刃生於水	赤烏銜丹書集於周社
帝王	帝王	黃帝	夏	殷	周
符瑞	符瑞	黃龍地螾見	青龍止於郊，草木暢茂	銀白山溢	赤烏之符

在這個表裏，四代的符應有半數相同。差異得最顯著的，是商的符應，一方面說刃自水生，一方面說銀白山溢。但這沒有什麼大關係。有關係的，乃是黃帝多了一個黃龍，夏多了一個青龍，頗有以龍爲君象，以君之德爲龍之色的樣子。說起了這事，使我們迴憶到易文言傳上的話：

見龍在田，利見大人，君德也。

飛龍在天，乃位乎天德。

它也以龍爲君象，和這些符應自然有些關係。又始皇本紀云：

三十六年，……秋，使者從關東夜過華陰平舒道，有人持璧遮使者曰：『爲我遺瀉池君。』因言曰：『今年祖龍死。』使者問其故，因忽不見。

這個豫言是以『祖龍』暗射『始皇』的，祖等於始，龍等於皇，其以龍爲君象的意義也很顯明。至於五色之龍，墨子貴義篇上也有：

帝以甲乙殺青龍於東方；以丙丁殺赤龍於南方；以庚辛殺白龍於西方；以壬癸殺黑龍於北方。

可見封禪書中齊人所言之符瑞雖和呂氏春秋不同，但在五行的方式上原是應當如此，也沒有什麼奇怪。

可恨我們的頭腦太會懷疑了！我們記得周語一云：

昔夏之興也，融降于崇，山其亡也，回祿信于聆隧。

祝融與回祿都是火神，而終始爲夏的國運的徵兆，那麼禹爲什麼不以火德王呢？我們又記得『湯有七年之旱』這是古書裏最多提起的。大雅雲漢云，『旱既太甚，……赫赫炎炎』又云『旱魃爲虐，如挾如焚』早和火太有關係了，爲什麼湯不爲火德呢？還有周的赤烏固然是火德的符瑞，但墨子非攻下篇不會說嗎？

反商之周，天賜武王黃鳥之旗。(北堂書鈔引國策于文同。)

何以武王不居了土德呢？這樣說來，這些帝王的符瑞不免出於作者的『單相思』了！

最可注意的，乃是說秦的水德之瑞由於秦文公獲黑龍。呂氏春秋裏僅說將來的天子應爲水德，在他

出世的時侯，天必先見水德之瑞。到秦始皇即天子位時，說者根據了這一義而推秦爲水德，又根據了『水色黑』及『龍爲君象』而說其所獲水德之瑞爲黑龍，這都在意想之內。所不可解者，這個水德之瑞乃不爲秦始皇所得而爲秦文公所得。呂氏春秋所記的得着符瑞的人是黃帝，禹，湯，文王，足見五德之瑞即應於

受命之王的本身。

封禪書這段話除了黃帝之外，說夏，說殷，說周，不實指其人，已屬模稜；而於秦乃實指了秦文公，既不舉初封的秦仲，又不舉成大功的始皇，只歸之於一個普通的先公，這件事頗值得研究。

按史記十二諸侯年表，秦文公立於周平王六年（西元前七六五），卒於桓王四年（前七二六），凡享國五十七年，伐南山大梓，豐大特」的話，亦含有神話意味。封禪書中則對於酈時陳寶兩事有較詳的敘述：

秦文公東獵汧渭之間，卜居之而吉。文公夢黃虵自天下屬地，其口止於酈衍。文公問史敦，敦曰：「此上帝之徵，君其祠之！」於是作酈時，用三牲……

作酈時後九年，文公獲若石云，於陳倉北阪城祠之。其神或歲不至，或歲數來；來也常以夜，光輝若流星，從東南來，集於祠城，則若雄雞，其聲殷云，野雞夜雉。以一牢祠，命曰陳寶。

讀此，可見秦文公是很崇信神道的人。他夢見了一條黃蛇就造酈時，拾到了一塊石頭就造陳寶祠，足見他所信仰的宗教還是拜物教。

秦文公造了兩個大廟，又初置史官以紀事（秦本紀），是秦的文化的創造者，故常為後人所記念。這個為酈衍之學的齊人，迎合秦人心理，假借了「秦文公東獵汧渭之間」的一件舊故事，杜造了「出獵獲黑龍」的一件新故事，以見秦的王業之成早有豫兆於周室東遷之際。但這又何以解釋呂氏春秋的「天且先見水氣勝」的「且」字呢？

再有一個理由也是可能的。秦始皇應爲水德，其符瑞應爲黑龍，這在五德終始說是確定了的。但那時實無黑龍出現，實無『天且先見水氣勝』的符瑞爲始皇所得。爲要證明五德終始說的真實，使秦始皇聽了相信，只得把這個符瑞移到前代去了。

這位齊人既把這些有憑有據的符瑞告給始皇，始皇果然很相信，於是就根據了水德的條例，做出一番似『因』而實『創』的事業來。秦始皇本紀說：

始皇推終始五德之傳，以爲周得火德，秦代周，德從所不勝，方今水德之始。改年始朝賀皆自十月朔。衣服旄旌節旗皆上黑。數以六爲紀。符法冠皆六寸；而輿六尺。六尺爲步。乘六馬。更名河曰德水，以爲水德之始。剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合於五德之數。於是急法，久者不赦。

封禪書也說：

於是秦更名河曰德水，以冬十月爲年首，色上黑，度以六爲名，音上大呂，事統上法。這是中國歷史上第一次用了五德終始說而制定的制度。

看了上一段記載，可知在五德的法典裏，注意的是以下幾件事；其受水德支配的是這樣：

從上面一個表裏，我們推知五德法典的大概當如下表：

火	金	木	土	五德	正朔	服色	度數	音律	政術
建子	建丑	建寅	？	？	？	？	？	？	？
上赤	上白	上青	上黃	？	？	？	？	？	？
以七爲紀	以九爲紀	以八爲紀	以五爲紀	？	？	？	？	？	？
上林鍾	上無射	上姑洗	上黃鐘	？	？	？	？	？	？
助天養	助天收	助天生	？	？	？	？	？	？	？

五德法典中的事項 年始，朝賀 衣服，旌，節，旗 數 符，法冠 輿 步 乘 音 (政術)	水德下的制度 十月朔 (以十月爲正月，建亥) 上黑 以六爲紀 六寸 六尺 六尺 六馬 上大呂 剛毅戾深，事皆決於法
--	--

	水	?	上	黑	以六爲紀	上大呂	助天誅
根據書籍	春秋繁露	呂氏春秋	月令	月令	洪範五行傳		

有了這一個方式，每逢新朝起來時就可照此安排了。

又前漢書禮樂志云：

五行舞者，本周舞也，秦始皇二十六年更名曰『五行』也。

後漢書明帝紀永平三年『蒸祭光武廟，初奏文始五行武德之舞』章懷注云：

五行舞者……其舞人冠冕衣服法五行色。

他們的話如果可信，又是秦始皇用了五行說定制度的一個實例。

中庸篇末道：

非天子不議禮，不制度，不考文。今天下車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。……上焉者雖善無徵，無徵不信，不信民弗從。下焉者雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。

騶衍創了五德終始說，把三代的制度用了五德之運來說明，這是『考諸三王而不繆』的。這個學說永遠

可以循環應用，乃是『百世以俟聖人而不惑』的。這個學說給『功過五帝，德侔三皇』的秦始皇帝當着『天下車同軌，書同文，行同倫』的時候用來『議禮，制度，考文』，自然萬民就尊而信之，信而從之了。所以中庸這一段話，可以抵得一篇秦始皇帝改制頌。

## 五 漢爲水德或土德的爭辨

自從秦始皇統一天下之後，不過十五年，就給漢高祖們滅掉了。這水德之運僅有十五年，太短了。就是從周亡算起，也不過四十九年，依舊是太短。秦的據有水德之運的時期既這樣短，算不算呢？

封禪書說：

漢興……二年，東擊項籍而還入關，問『故秦時上帝祠何帝也？』對曰：『四帝有白，青，黃，赤帝之祠。』

高祖曰：『吾聞天有五帝，而有四，何也？』莫知其說。於是高祖曰：『吾知之矣，乃待我而具五也！』

乃立黑帝祠，命曰北時。

漢高祖立了一個黑帝祠之後，歷書說他：

高祖曰：『北時待我而起，』亦自以爲獲水德之瑞。雖明習曆及張蒼等咸以爲然。是時天下初定，

方綱紀大基，高后女主皆未遑，故勢秦正朔服色。

可見漢高祖也自以爲是水德，其符應即是北時待他而起。贊同這一說的有張蒼等。他既自信爲水德，所

以仍舊沿用秦的正朔和服色。一直到高后執政時沒有發生過問題。

這件事可以作兩種解釋：其一，是承認秦爲水德，也承認漢爲水德，兩代的水德不妨並存。其二，承認漢爲水德，但以爲漢是直接繼周的，不承認秦占有五德之運，其理由是秦的年代太短。這兩種解釋不知道他們用的是哪一種。看高祖的『亦自以爲獲水德之瑞』的『亦』字，似乎他用的是第一種。但同德的能不經五德的一度循環而緊緊地承接嗎？這恐怕不爲鄒子終始所許可吧？

因爲這個原故，到文帝時就有人樹起異議來了。第一個是賈誼。史記賈生列傳云：

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

他是承認秦爲水德，又承認漢滅秦，土克水，漢應爲土德的。秦爲水德故尚黑；漢爲土德故尚黃。水德之數以六爲紀；土德之數以五爲紀。他是確遵了五德終始說而議禮的。只有定官名一項，始皇本紀沒有提起，不知曾否根據了五德之數而有所改定；如今賈誼也改作了。

他草具其事儀法之後，本傳云：

孝文帝初即位，謙讓未遑也。諸律令所更定及列侯悉就國，其說皆自賈生發之。於是天子議以爲

賈生任公卿之位。絳（周勃），灌（灌嬰），東陽侯馮敬之屬盡害之，乃短賈生曰：『雒陽之人，年少初學，

專欲擅權紛亂諸事。』於是天子後亦疏之，不用其議，乃以賈生爲長沙王太傅。



他胸中的一大套土德制度，竟以文帝的謙讓和絳灌之屬的嫉妬，沒有施用的機會。過了數年，他就死了。

在這件事上，可見漢初並不以定德改制當作一個重要的問題，所以賈誼的主張不會得着一班民衆做後盾，

而且從絳灌們的眼光看來，這種改制說簡直足以『紛亂諸事』的，於是他只得鬱鬱以沒世了！藝文志陰

陽家有五曹官制五篇，班固注云，『漢制似賈誼所條』，這也許是他的定制度的遺著，可惜現在看不到。

大約是文帝十四年吧（史記孝文本紀及漢書郊祀志說是十四年，封禪書則說爲十二年），又有一個人起來，繼續這

個『改德運動』。封禪書云：

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

朔，易服色，色尚黃。』

他因爲第一個得上德的黃帝，其符應是『黃龍地曠見』的，所以第二次得上德的漢，其符應也該有『黃龍

見』。這個符應雖還沒有出來，但他豫言它是會得顯現的。賈誼僅言漢當爲土德而已，他則更言漢當有

土德的符應，這是他比賈誼進一步的地方，也是他比賈誼膽大的地方，也是他比賈誼能鼓吸引民衆信仰的

地方。

不幸這時候的丞相恰恰是那位主張水德的張蒼，所以他碰了一鼻子的灰。封禪書道：

是時丞相張蒼好律歷，以爲『漢乃水德之始。故河決金堤，其符也。』年始冬十月，色外黑內赤（即歲

日，十一月陰氣在外，故外黑；陽氣尚伏在地，故內赤也。）與德相應。如公孫臣言，非也！罷之。

張蒼不信那未來的土德的符應（黃龍見）而信據這已見的水德的符應（河決金堤）故斥公孫臣說。因為他官居丞相，他勝利了。

但是，公孫臣終於靠了他的幸運（也許靠了他的詭計）戰勝了張蒼。文帝十五年，黃龍真的在成紀（天水郡屬縣）出現了！史記孝文本紀云：

十五年，黃龍見成紀。天子乃復召魯公孫臣，以為博士，申明土德事。於是上乃下詔曰：『有異物之神見於成紀，無害於民，歲以有年。朕親郊祀上帝諸神，禮官議毋諱以勞朕！』有司禮官皆曰：『古者天子夏躬親禮祀上帝於郊，故曰郊。』於是天子始幸雍，郊見五帝，以孟夏四月答禮焉。

又封禪書云：

文帝乃召公孫臣，拜為博士，與諸生草改歷服色事。

又歷書云：

其後黃龍見成紀，張蒼自黜，所欲論著不成。

（按，史記十二諸侯年表序云：『漢相張蒼歷譜五德。』漢書藝文志陰陽家有『張蒼十六篇』，為張蒼論蒼惜不傳。）

又張丞相列傳云：

其後黃龍見成紀，於是文帝召公孫臣以為博士，草土德之歷，制度，更元年。張丞相由此自繼，謝病稱老。

綜合以上幾條看來，可知黃龍出現之後，文帝即幸雍郊祀五帝，拜公孫臣爲博士，與諸生草土德的歷法，服色，制度，張蒼就免職了。

但張丞相列傳所說的「更元年」，卻不與黃龍見爲一事。這件事出在新垣平的手裏。封禪書云：

其明年（十六年），趙人新垣平以望氣見上，言長安東北有神氣成五采，若人冠纓焉……天瑞下，宜立祠上帝以合符應。於是作渭陽五帝廟，同宇，帝一殿，面各五門，各如其帝色……貴平上大，賜累千金。而使博士諸生刺六經中作王制，謀議巡狩封禪事……

其明年，新垣平使人持玉杯，上書闕下獻之。平言上曰：「闕下有寶玉氣來者。」已視之，果有獻玉杯者，刻曰：「人主延壽。」平又言：「臣候日再中。」居頃之，日卻復中。於是始更以十七年爲元年。

讀此，可知文帝的更元年完全因新垣平而不因公孫臣。但新垣平所以這樣做，也可以說是步公孫臣的後塵。他看見公孫臣豫言黃龍見而真的黃龍見，得着天子的寵信，他就變本加厲，想出神氣五采，獻玉杯，日再中……種種花樣來了。他比了公孫臣的胆子更大，欺騙皇帝的次數更多，所以土德的制度尙未頒行，而後元年却先實定了。

土德的制度爲什麼終沒有頒行呢？那可以說，公孫臣受了新垣平的累。歷書云：

新垣平以望氣見，願言正歷服色事，貴幸。後作亂，故孝文帝廢不復問。

封禪書云：

人有上書告新垣平所言氣神事皆詐也。下平吏治，誅夷新垣平。自是之後，文帝怠於改正朔服色神明之事。

可見新垣平也是講改正朔，易服色的，因為他詐欺的事發覺，殺了，文帝遂不高興再辦土德的大典了。公孫臣的『黃龍見』的豫言雖幸得應驗，而漢家終沒有實定爲土德，這未免辜負了他的一番好意。

綜合以上的記敘，我們可以知道：漢高帝惠帝時，漢德已定爲水德；文帝時，賈誼公孫臣等要把水德推翻而建立土德制；自從黃龍見於成紀，這事頗有實現的可能，不幸以新垣平伏誅，又攔下了。這是西元前二〇六至一五七年中的情形。

## 六 漢武帝的改制及三統說的發生

這種改德和改制的運動，在景帝時怎樣，我們沒有找到記載，不敢懸斷。但文帝時既有賈誼、公孫臣、新垣平一班人的宣傳，又有黃龍見及改元年的事實，儒者和方士們一定繼續鼓吹着。雖沒有給景帝提倡，又因新垣平的族誅而銷聲匿跡，但潛伏的勢力總是不可侮的。

到武帝時，這潛伏的勢力又飛躍了。恰好武帝是一位好大喜功之主，又憑藉漢家全盛之業，所以他和秦始皇最相類；他們的贊武窮兵是一樣的，封禪求仙是一樣的，就是定德改制也是一樣的。

封禪書中記他初即位時事道：

今天子初即位，尤敬鬼神之事。元年，漢興已六十餘歲矣，天下艾安，搢紳之屬皆望天子封禪改正度也。而上鄉儒術，招賢良，趙綰、王臧等以文學爲公卿，欲議古立明堂城南，以朝諸侯，草巡狩，封禪，改歷服色事。

可見在漢武帝的初年，改歷服色之事，搢紳之屬已伸長了脖子在望，以文學爲公卿的人又已在討論，在起草，武帝又正心向着他們，這件事運動了三十餘年，成熟了，全國人一致有此要求了。

不幸，那時有道家與儒家之爭，而竇太后是道家的護法者。她看見儒家佔了上風，很不快樂。史記儒林列傳云：

孝文時頗徵用（儒者）。然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者。而竇太后又好黃老之術。故諸博士具官待問，未有進者。及今上（武帝）即位，趙綰、王臧之屬明儒學，而上亦鄉之。於是招方正賢良文學之士。太皇竇太后好老子言，不說儒術，得趙綰、王臧之過以讓上。上因廢明堂事，盡下趙

綰、王臧吏。後皆自殺。

封禪書云：

草巡狩，封禪，改歷服色事，未就。會竇太后治黃老言，不好儒術，使人微伺，得趙綰等姦利事，召案趙綰、臧自殺，諸所興爲皆廢。

於是這個快要實現的制度又打消了！綜計這個改德和改制的運動，賈誼始倡之而阨於絳灌，公孫臣繼倡之而阨於張敖，新垣平繼倡之而見殺於文帝，趙綰王臧繼倡之而見殺於竇太后，真可謂盤根錯節，厄運太多了。

但是，到了這時，已有一班搢紳之屬作後盾，所徵的賢良文學之士雖不用，他們總是豫備繼承着趙綰王臧的事業而努力的。武帝建元六年（前一二五）五月，竇太后崩。元光元年（前一二四）冬十一月（那時

建元故冬十一月即元光元年二月，離六年五月【即八月】竇太后崩僅六個月耳）武帝就令郡國舉孝廉了，夏五月就詔試賢

良了，董仲舒公孫弘一班人就起來了，給竇太后摧殘的儒術又像春草一般地怒茁了。

不過我們在那時的記載上，並不會找到公布改德的事實。這或因記載脫漏，或因改制之事需要長期的豫備，均未可知。

元封元年（前一一〇），有「報德星」的一件事。漢書郊祀志云：

望氣王朔言候獨見填星出如瓜，食頃復入。有司皆曰：「陛下建漢家封禪，天其報德星云。」

按，漢代以五星分配五行，淮南子天文訓及郊祀志王莽請祀六宗奏書中均有記載，其方式如下：

書名	五行	木	火	土	金	水
淮南子	歲星	熒惑星	鎮星	太白星	辰星	
郊祀志	歲星	熒惑星	填星	太白星	辰星	

這五種星，兩書所載全同。『鎮』與『填』雖異字，但此二字在漢代是通用的。例如漢書地理志，『天水郡，

莽曰填我』而原陟傳及後漢書魏器，馬援傳則均作『鎮戎』。又如西域傳烏孫條云『馮夫人上書，願使

烏孫鎮撫星，』鄒善條則云『於是漢遣司馬……以填撫之』。顏師古注云，『填音竹刃反』是『填』

亦音『鎮』。填星出而謂『天報德星』是漢已自承爲土德可知。秦爲水德，改名河爲『德水』，漢爲土德，

因稱填星爲『德星』，這是很相類的事。(此事史記封禪書亦有之，但『填星』二字，阮素隱本及北宋本外均誤作『旗星』，見

張文虎校刊史記札記)填星既爲土星，土色黃，故這星的顏色是黃的。史記天官書云：

填星，其色黃，九芒。

自天報德星之後，元封二年祠秦一，其贊饗之辭即爲：

德星昭衍，厥維休祥。壽星仍出，淵耀光明。信星昭見，皇帝敬拜秦祝之享。(郊祀志)

這可見那時對於此事的重視了。

既有了這件事，再回上去看，則漢武帝所得的土德的禎祥已在十年前具備。元鼎四年(前一三三)：

迎鼎至中山，曠曠有黃雲蓋焉。

又元鼎五年(前一三二)：

郊見秦一，是夜有美光。及晝，黃氣上屬天。(均郊祀志)

這也是黃，那也是黃，可見漢爲土德早爲那時一般人所承認，天報德星只是一種形式的證明罷了。

改制中最困難的是歷法。到太初元年（前104）歷法方面的研究已得到一個結果，所以就正式宣布改制。漢書武帝紀云：

太初元年……夏五月，正歷，以正月爲歲首。色上黃。數用五。定官名。協音律。

又史記封禪書云：

夏，漢改歷，以正月爲歲首。而色上黃。官名更印章以五字。爲太初元年。

又歷書云：

至今上即位，招致方士。唐都分其天部，而巴落下闕運算轉歷，然後日辰之度與夏正同。乃改元，更官號，封泰山。因詔御史曰：『乃者有司言星度之未定也，廣延宣問以理星度，未能得也。蓋聞昔者黃帝合而不死，名察度驗，定清濁，起五部，建氣物分數。然蓋尙矣；書缺樂弛，朕甚闕焉。朕唯未能循明也。細績日分，率應水德之勝。今日順夏至，黃鍾爲宮，林鍾爲徵，太簇爲商，南呂爲羽，姑洗爲角。自是以後，氣復正，羽聲復清，名復正變，以至子日常冬至，則陰陽離合之道行焉。十一月甲子朔旦冬至已詹。其更以七年爲太初元年，年名焉逢攝提格，月名畢聚，日得甲子，夜半朔旦冬至。』

又漢書律歷志云：

……於是遮詔御史曰：『遮者有司言歷未定，廣延宣問以考星度，未能離也。蓋聞古者黃帝合而不死，名察發斂，定清濁，起五部，建氣物分數。然則上矣；書缺樂弛，朕甚難之。依違以惟，未能修明。其



以七年（元月七年）爲元年。遂詔卿（公孫卿）遂（番遂）遷（司馬遷）與侍郎尊大，典星射姓等議造漢歷。迺定東西，立晷儀，下漏刻，以追二十八宿，相距於四方，舉終以定朔晦分至，躔離弦望。迺以前歷上元泰初四千六百一十七歲，至于元封七年，復得闕逢攝提格之歲，中冬十一日甲子朔旦冬至，日月在建星，太歲在子，已得太初，本星度新正。姓等奏不能爲算，願募治歷者更造密度，各自增減，以造漢太初歷。迺選治歷鄧平及長樂司馬可、酒泉候宜君、侍郎尊及與民間治歷者凡二十餘人，方士唐都、巴郡落下閎與焉，都分天部，而闕運算轉歷。其法以律起歷，曰：「律容一龠，積八十一寸，則一日之分也。與長相終，律長九寸，百七十一分而終，復三復而得甲子。夫律，陰陽九六，爻象所從出也。故黃鍾紀元氣之謂律。律，法也，莫不取法焉。與鄧平所治同。於是皆觀新星度，日月行，更以算推如閎平法。法一月之日，二十九日八十一分日之四十三。先藉半日，名曰「陽歷」。不藉，名曰「陰歷」。所謂陽歷者，先朔月生，陰歷者，朔而後月適生。平曰：「陽歷朔皆先月月生，以朝諸侯王羣臣便。」迺詔遷用鄧平所造八十一分律歷，罷廢尤疏遠者十七家。復使校律歷昏明官者淳于陵渠、復覆太初歷，晦朔弦望皆最密，日月如合璧，五星如連珠。陵渠奏狀，遂用鄧平歷，以平爲太史丞。

用了以上的記載，把秦始皇與漢武帝的改制作一比較表，如下：

		改制帝王	
		秦 始皇	
		漢 武帝	
正朔	十月朔(建亥)	正月朔(建寅)	
服色	上黑	上黃	
度數	以六爲紀(例如乘輿符)	以五爲紀(例如官名印章)	
音律	上大呂	上黃鍾	
政術	上法	(未言)	

在這個表裏，服色度數與賈誼們說的一模一樣，確是土德的制度。只有正朔，是分明不依照五德說改的。在漢前之秦既建亥，如以『戌，亥，子，丑，寅』爲次而逆數之（因爲周建子，秦建亥，亦以逆數），則漢應建戌；如以『亥，子，丑，寅，卯』爲次而循環之，則漢應建卯。爲什麼他們不順了五德之數，建戌或建卯，反而建了離亥兩辰的寅呢？

說到這裏，我們應當考一考三統說。

三統說是什麼？在我們看得見的材料中，最早的是董仲舒的三代改制質文篇所舉的：

春秋曰，『王正月。』……何以謂之『王正月』？曰，王者必受命而後王。王者必改正朔，易

服色，制禮樂，一統於天下，所以明易姓非繼人，通以己受之於天也。王者受命而王，制此月以應變，故

作科以奉天地，故謂之『王正月』也。

王者改制作科奈何？曰：當十二色，歷各法而（當作『善』）正色，逆數三面復。緇三之前曰五帝，帝迭首一色，順數五面相復。禮樂各以其法象其宜，順數五面相復。咸作國號，遷宮邑，易官名，制禮，作樂。

故湯受命而王，應天變，夏作殷號，時正白統，親夏，故虞，緇唐謂之帝堯，以神農爲赤帝，作宮邑於下洛之陽，名相官曰尹，作濂樂，制質禮以奉天。

文王受命而王，應天變，殷作周號，時正赤統，親殷，故夏，緇虞謂之帝舜，以軒轅爲黃帝，推神農以爲九皇，作宮邑於豐，名相官曰宰，作武樂，制文禮以奉天。……

故春秋應天作新王之事，時正黑統，王魯，尚黑，緇夏，親周，故宋，樂宜親招武，故以虞錄親，樂制（疑書）宜商，合伯子男爲一等。

這段話的內容很複雜，擬另作三統說下的政治及其歷史一文論之。現在且簡單地一講。

創三統說的，他把朝代的遞嬗歸之於三個統的循環。這三個統的名字是黑統，白統，赤統。得到哪一

個統而爲天子的，那時的禮樂制度就照着哪一個統的定制去辦理。他把本代和前二代列爲『三王』（即

本屆的三統）三王之前的五代列爲『五帝』，五帝之前的一代列爲『九皇』，一共是九代。

所以三王，五帝，九皇，都不是固定的名稱而是推移的名稱，好像親屬之有高祖，曾祖和曾孫，玄孫一樣。

除此之外，又有所謂『四法』。四法之名是夏，商，質，文（夏前不是代名，乃是兩種法制的類名），也是循環的。因為三統以三數循環，四法以四數循環，故必歷了十二代始得一次大循環（例如第一代為黑統法文，第二代為白統法商，……到了第十三代仍為黑統法文）。

我們在明瞭了五德終始說之後再來看這種學說，不消說得，這是從五德說變化出來的。五德說終而復始，它也終而復始，此其一。五德說以顏色分，它也以顏色分，此其二。五德說以五德作禮樂制度的標準，它也以三統四法作禮樂制度的標準，此其三。不過五德說但以五數循環，而它則以三與四為小循環，十二為大循環。可見它起得較後，故能把簡單的五德說改頭換面，變成了複雜的三統說。

現在我們順了代次，把五德說與三統說作一比較表如下：

伏		次		五		德		說		三		統		說		附	
夏前一代	土德	(尚黃)	赤統	法商	此一代，五德說說為黃，三統說說為帝嚳。												
夏	木德	(尚青)	黑統	法夏													
商	金德	(尚白)	白統	法質													
周	火德	(尚赤)	赤統	法文													
周後一代	水德	(尚黑)	黑統	法商	此一代，五德說說為泰（漢初說為漢），三統說說為春秋。												
周後二代	土德	(尚黃)	白統	法夏	此一代，漢文帝以下之五德說說為漢，三統說說為文。												

記

在這個表裏，兩說相同之點顯現得最清楚的是商周及周後一代，顏色完全一樣。商在五德說中尚白，在三統說中亦爲白統。周在五德說中尚赤，在三統說中亦爲赤統。周後一代在五德說中尚黑，在三統說中亦爲黑統。所以我很疑心三統說是割取了五德說的五分之三而造成的。董仲舒在此文中所以只敢從『湯受命而王』說起者，正因這三代所尚之色和五德說一致，凡五德說所擺佈下的符應和制度，大可取作三統說之用而不見其矛盾。若一說到夏，則一邊青，一邊黑，就要惹人疑惑了。例如禮記禮器中說的：

或素或青，夏造殷因。

我們就可知道這是五德說下的產物，和三統說是牴牾的。

董仲舒是春秋家，春秋家說孔子作春秋是制一代之法的，孔子之被稱爲『素王』即因於此。孔子既受命而王，所以他要改正朔，易服色，制禮樂。但不幸他有其德而無其位，終究是一個素王（空王），因此，他只能在春秋一經裏把他手定的制度垂諸空文。董仲舒在這篇中說，孔子作春秋託王於魯，因爲春秋與虞在四法裏都是『法商』，故春秋便『以虞錄親，樂制宜商』了。

在這篇文字中，講改制的方式極詳；今以文繁，只摘其與周後一代相關的兩種鈔出來，其一是黑統，其二是法商：

三正以黑統初。正日月朔於營室；斗建寅。天統氣始通化物，物見萌達。其色黑，故朝正服黑，首服藻黑，正路輿賁黑，馬黑，大節綬纁尚黑，旗黑，大寶玉黑，郊牲黑。犧牲角卵。冠於阼，昏禮迎於庭；

喪禮殯於東階之上。祭牲黑牡，薦尚肝。樂器黑質……親亦統，故日分平明，平明朝正。(以上是黑統的制度)

主天法商而王，其道佚陽，親親而多仁樸。故立嗣子子，篤母弟，妾以子貴。昏冠之禮，字子以父，別眇夫婦對坐而食，喪禮別葬，祭禮先臊，夫妻昭穆別位。制爵三等，祿士二品。制郊宮明堂，其屋高嚴侈員，惟祭器員。玉厚九分，白藻五絲。衣制大上，首服嚴員。鸞輿尊蓋，法天列象，垂四鸞。樂制鼓用錫，儻濫員。先毛血而後用聲。正刑多隱，親戚多諱。封禪於尚位。(以上是法商的制度)

讀此，可知這也是把一代的正朔，服色，禮樂，爵祿，宮室，器物，刑法……一一制定了的。可惜鄒子終始不曾傳下來，可惜史書上記的秦始皇漢武帝的改制太簡單，我們不能把五德說下的制度和這三統說下的制度作一詳細的比較。我們只能說，從這一篇三統說的制度裏，可以推知五德說下的制度亦當爲很瑣細的，不會像史書裏所說的漢武帝改制，數用五，只改了官名的印章爲五字。

他們說，孔子是定了一代的制度而沒有實行的。實行的是誰呢？常然是漢。所以漢人有『孔子爲漢制法』的話。所以說春秋繼周實即是說漢繼周。換句話說，就是把秦踢出了三統之外，不算它是一代。再換句話說，就是周爲赤統，漢繼周後應爲黑統，應當照着上邊開的一個黑統的單子去做。

這不是我有意文致，乃是有實據可查的。史記高祖本紀末，司馬遷的贊裏說：

夏之政，忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以

德，故救僂莫若以忠。三王之道若循環，終而復始。周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不謬乎！故漢興，承敝易變，得天統矣。

這是說，政術是循環的，三代是一次的終始，故夏爲忠，殷爲敬，周爲文；周之後又應當是忠了。秦既承周，乃不知救文敝，反酷刑法，這是它的謬誤，這是它所以不在三統中占得一統的緣故。到漢興，承敝易變，以忠救文，於是就得到了自然的統（天統）了。這是很清楚的三統說，他也把秦踢出了三統之外，司馬遷的春秋學是「聞諸董生」（太史公自序）的，所以我們可以推知董仲舒是主張漢爲黑統的。

他們建立這三統說只是一種玩意兒嗎？不是，那時的社會正有此需要。什麼需要？就是「行夏之時」。在一部左傳中，告訴我們那時有兩種歷法，一是周歷，一是晉歷；周歷是建子的，晉歷是建寅的。因爲晉國即夏虛，故他們的歷法也稱爲「夏時」。這是一個大問題，當在三統說的專篇論文中說明之。現在我們所要提出來的，即是在三統說中，黑統建寅，夏與漢在代次上既俱爲黑統，故俱應建寅。夏之爲寅正，古書中已證明了。漢應爲寅正，在三統說中也確定了，正可照此改造歷法了。三統說的中心主張，不過如此。

三統說何以有「漢應爲寅正」的中心主張呢？這只要看漢書律歷志便知。志中說：

三代既沒，五伯之末，史官喪紀，時人子弟分散，或在夷狄，故其所記有黃帝，顓頊，夏，殷，周及魯歷。戰國擾攘，秦兼天下，未皇暇也；亦頗推五勝，而自以爲獲水德，乃以十月爲正，色上黑。漢興，方綱紀大基，庶事草創，襲秦正朔。以北平侯張蒼言，用顓頊歷。比於六歷，疏闕中最爲微近。然正朔服色未覩其

真。而朔晦月見，弦望滿虧多非是。

讀了這一段，可以知道漢初是歷法最混亂的時候，那時有六種歷法，但都是疏闊得很。顓頊歷在六種歷法中比較最精密，但漢朝聽了張蒼的話用了它，弄得月盡月初見了月亮，到了月望，反而虧了；上下弦時卻又滿了。有了朔晦弦望之名，沒有朔晦弦望之實，這在民生日用之間有怎樣的不便。加以十月爲正，先冬後春，於四時之序又不相應。故這時的改歷運動是全體人民的要求。他們的設想，以用寅正爲最善。但漢代是『必則古昔，稱先王』的時代，一切的行事必須在經典中找出證據，於是有孔子『行夏之時』之言（論語）；有孔子傳夏小正之說（史記漢本紀）；有孔子到杞國訪得夏時之事（禮記禮運）；有孔子應天作新王，作春秋以正黑統之書（春秋繁露）；把這個要求完全推到孔子身上，說漢的該用寅正是孔子主張的。這也是很複雜的一個傳說，待在專文中詳細討論。

可是，改歷並不像改服色的容易，必須有經久的豫備。漢武帝初年雖已有改制之志，而終於遲至三十年之後者，未始不是爲了求得精密的歷法之難。律歷志云：

至武帝元封七年，漢興百二歲矣。大中大夫公孫卿，壺遂，太史令司馬遷等言歷紀壞廢，宜改正朔。

是時御史大夫兒寬明經術，上乃詔寬曰：『與博士共議，今宜何以爲正朔？服色何上？』寬與博士賜等議，皆曰：『帝王必改正朔，易服色，所以明受命於天也。創業變改，制不相復。推傳序文，則今夏時也。』臣愚以爲三統之制，後聖復前聖者，二代在前也。今二代之統絕而不序矣，唯陛下發聖德，



宜考天地四時之極則，順陰陽以定大明之制，爲萬世則。」

在這一段話裏，很明白地說，推三統之制，固然現在該用夏時，但以前的歷法已不可知了，不能遵行古制而必須另外創造新制了。創造了新制，便可「爲萬世則」了。這就是說，現在定的歷法如果精密，將來即使換朝代也不必改了。所以，這新的歷法，是由唐都分天部，落下闈運算轉歷來的。漢行夏時而於前代無所遵循，漢定歷法而後世可以相承不變，這不是把三統說打破了嗎？所以，三統說只是漢用寅正的敲門磚，孔子行夏時等等又只是三統說的護身符，實際上乃與漢家歷法沒有關係，因爲那時所要求的乃是一個精密的歷法，什麼「夏時」，什麼「黑統」，都不過替它戴上的帽子而已。

漢在五德說上是應當尙黃的，在三統說上是應當建寅的，所以漢武帝的改制就「以正月爲歲首，色上黃」，對於這兩方面都顧到了。

說到這裏，該得發問：漢爲黑統，黑統是「朝正服黑，首服藻黑，正路輿質黑，馬黑，大節綬纁尙黑，大寶玉黑，郊牲黑」的，現在服色尙黃，不是衝突了嗎？爲什麼這兩種衝突的學說會得同時應用呢？

這個問題很難回答。最直捷的答語，是漢人的行事本來很滑稽，不能叫他們跟了我們的理性走。宛轉一點，也可說是三統說的詳密的組織僅見於董仲舒書，這或是他的一家之言，未得當時多數人的承認；而三統說的中心問題即在歷法，歷法既改，其餘便不關重要；況五德說的勢力亦正不小，三統說自不能把它全部吞併過來。最重要的一個理由，或在當時改制的幾個中心人物，他們對於這兩種學說都有相當的信仰。

漢書郊祀志贊云：

漢興之初，庶事草創，唯一叔孫生略定朝廷之儀。若乃正朔服色，郊望之事，數世猶未章焉。至於孝文，始以夏郊。而張倉據水德，公孫臣賈誼更以爲土德，卒不能明。孝武之世，文章爲盛。太初改制，而兒寬司馬遷等猶從臣誼之言，服色數度遂順黃德。彼以五德之傳從所不勝，秦在水德，故謂漢據土而克之。

太初改制是兒寬司馬遷主持的。兒寬有書九篇，列於七畧儒家（見漢書藝文志），可惜現在看不到。司馬遷則傳下一部大著作，史記，其中用三統說的，如上舉的高祖本紀贊；用五德說的，如五帝本紀的

有土德之瑞，故號黃帝。

其反對漢用水德的，如張丞相列傳贊：

張蒼文學律歷，爲漢名相，而繼賈生公孫臣等，言正朔服色事而不遵明，用秦之顛覆歷，何哉？

可見他是贊成賈誼公孫臣的主張的，他是以五勝定五德的終始的。他對於三統說和五德說都有信仰。推之兒寬，當亦如此。有了他們主張漢爲黑統兼土德，於是漢的受命之符遂真成爲黑統兼土德了。

我們在這一章裏，可以知道：三統說和五德說各有其正朔和服色，他們除了顏色的偶然相合（如殷爲白統兼金德，周爲赤統兼火德）之外是不相容的。漢武帝時，三統說主張漢應爲黑統，五德說主張漢應爲土德，他們都接受了。接受的方法，是取了三統說中的正朔而去其服色，取了五德說中的服色而去其正朔。這兩種

不相容的學說終於相容了，太初改制就這樣地改了。

### 七 世經的出現

漢的成爲土德，醞釀於文帝時而實現於武帝太初元年，其如上述。照我們想，這事既醞釀了七十餘年，又經國家頒爲法典，已是十分確定的了。自從天地剖判以來，五德終始之序，爲：



已是不可改移的事實了。

可是，事情常有出乎意料之外的，到世經出現，這個系統又完全改變了樣子。世經是西漢末年的一部

書，劉歆三統歷引用之。班固作漢書，他在律歷志裏說：

至孝成世，劉向總六歷，列是非，作五紀論。向子歆究其微眇，作三統歷及譜，以說春秋，推法密要，故述焉。

他明說自己的律歷志是『述』三統歷的。故顏師古注云：

自此以下，皆班氏所述劉歆之說也。

又律歷志首云：

至元始中，王莽秉政，欲耀名譽，徵天下通知鍾律者百餘人，使義和劉歆等典領條奏，言之最詳。故刪其僞辭，取正義著于篇。

可見劉歆們幫助王莽說話的『僞辭』是給他『刪』掉了的。

世經這部書，在別的地方從沒有引用過，只見於劉歆的三統歷。以那時的學風而論，僞書是大批地出現，劉歆又是造僞書的宗師（俱見康長素先生新學僞經考），則此書頗有亦出於劉歆的可能。話說得寬一點，此書也有出於劉歆的學派的可能。

世經中，商湯以上但詳世次，商湯以下則以三統歷說明其年月之數。其文甚多，今專錄其與五德終始說有關係的如下：

春秋昭公十七年，『郊子來朝。』傳曰，『昭子問少昊氏鳥名何故，對曰，「吾祖也，我知之矣！

昔者黃帝氏以雲紀，故爲雲師而雲名。炎帝氏以火紀，故爲火師而火名。共工氏以水紀，故爲水師

而水名。太昊氏以龍紀，故爲龍師而龍名。我高祖少昊摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，爲鳥師而鳥

名。』言郊子據少昊受黃帝，黃帝受炎帝，炎帝受共工，共工受太昊，故先言黃帝，上及太昊。稽之

於易，炮犧神農，黃帝相繼之世可知。

太昊帝：『易曰，『炮犧氏之王天下也。』言炮犧繼天而王，爲百王先首。德始於木，故爲帝太

昊。作罔罟以田漁，取犧牲，故天下號曰炮犧氏。

祭典曰，『共工氏伯九域。』言雖有水德，在火木之間，非其序也。任知刑以彊，故伯而不王。

秦以水德，在周漢木火之間。周人遷其行序，故易不載。

炎帝：易曰，『炮犧氏沒，神農氏作。』言共工伯而不王，雖有水德，非其序也。以火承木，故為

炎帝。教民耕農，故天下號曰神農氏。

黃帝：易曰，『神農氏沒，黃帝氏作。』火生土，故為土德。與炎帝之後戰于阪泉，遂王天下。

始垂衣裳，有軒冕之服，故天下號曰軒轅氏。

少昊帝：考德曰，『少昊曰清。』清者，黃帝之子青陽也。是其子孫名摯立。土生金，故為金

德，天下號曰金天氏。周遷其樂，故易不載，序於行。

顓頊帝：春秋外傳曰，『少昊之衰，九黎亂德，顓頊受之，乃命重黎。』蒼林昌意之子也。金生

水，故為水德。天下號曰高陽氏。周遷其樂，故易不載，序於行。

帝嚳：春秋外傳曰，『顓頊之所建，帝嚳受之。』清陽玄囂之孫也。水生木，故為木德。天下

號曰高辛氏。帝摯繼之，不知世數。周遷其樂，故易不載。周人禘之。

唐帝：帝系曰，『帝嚳四妃，陳豐生帝堯。』封於唐。蓋高辛氏世衰，天下歸之。木生火，故為

火德。天下號曰陶唐氏。讓天下於虞，使子朱處於丹淵，為諸侯。即位七十載。

虞帝：帝系曰，『顓頊生窮蟬，五世而生瞽叟，瞽叟生帝舜。』處虞之嬖，納堯嬪以天下。火

生土，故爲土德。天下號曰有虞氏。讓天下於禹，使于商均爲諸侯。卽位五十載。

伯禹：帝系曰，「顓頊五世而生鯀；鯀生禹。」虞舜嬪以天下。土生金，故爲金德。天下號曰

夏后氏。繼世十七王，四百三十二歲。

成湯：書經湯誓，湯伐夏桀。金生水，故爲水德。天下號曰商；後曰殷。……凡殷世繼嗣三十

一世，六百二十九歲。

……武王：書經牧誓，武王伐商紂。水生木，故爲木德。天下號曰周室。……周凡三十六王，

八百六十七歲。

秦伯：……五世，四十九歲。

漢高祖皇帝：著紀，伐秦繼周。木生火，故爲火德。天下號曰漢。……

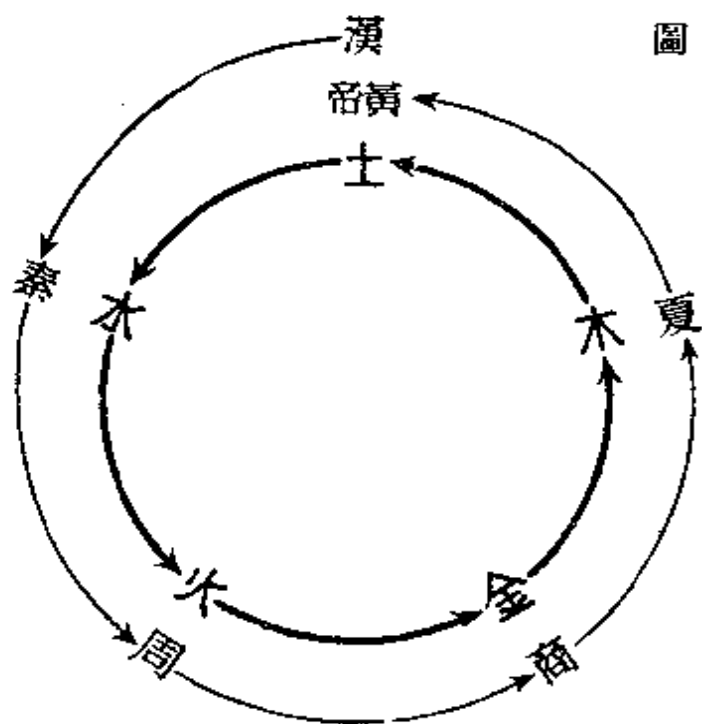
這真是非常奇怪的一篇記載。用了這一篇記載，繪起五德終始的圖來，該成下面這個樣子（乙圖）。這比

了前面說的五德終始（甲圖）差異了多少？

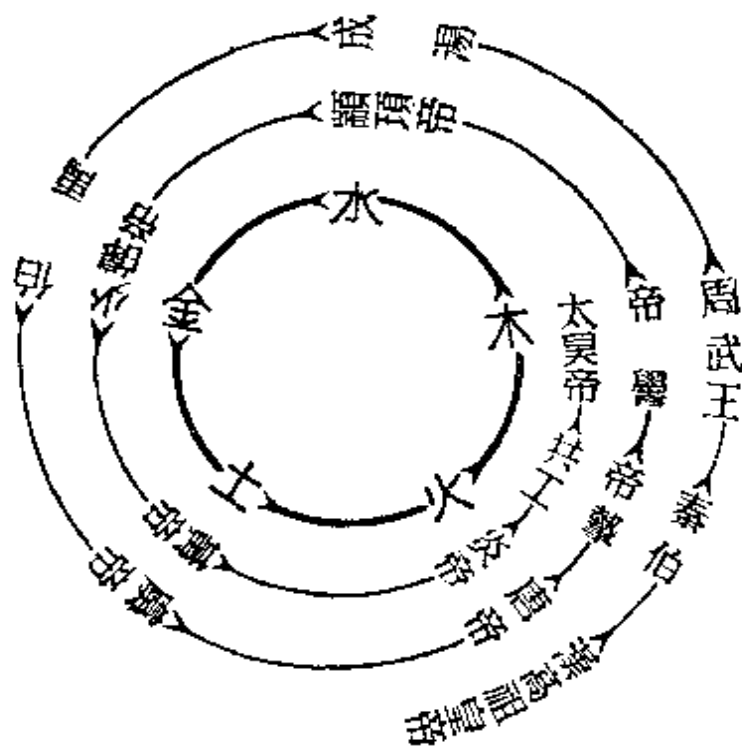
我們比較這兩個圖，可以知道，世經的系統，第一是不遵守五德相勝的次序，第二是把朝代伸展了兩倍。因此，本來以「土，木，金，火，水」爲次的，現在改以「木，火，土，金，水」爲次了；本來到秦代剛湊滿五德之數的，現在到周代已經是第三次終始了。這個系統是從什麼地方出來的呢？大家不知道。然而大家都沿用它，無論作古史的和作通史的都依照着它。我們現在看到的歷史書，從皇甫謐的帝王世紀直到吳承權的綱

鑑易知錄，沒有不這樣寫的，也沒有敢不這樣寫的。它是成了正統了！它是成了偶像了！它是成了大權威者了！

圖甲



圖乙



這個五德系統究竟是怎樣出來的？裏邊自有複雜的原因（因為它的原因太複雜了，所以二千年來的人看不破，

拆不穿，非三言兩語所可道盡。諸君要知道嗎？讓我把這些理由一樁一樁地道來！

## 八 世經以前的古史系統

我們要明白世經的系統，必須先明白了世經以前的古史系統。世經以前的古史系統太多了，我們且從騶衍傳叙起。史記記騶衍的學說，其一是：

先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禋祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。

可見當騶衍之世，『學者所共術』的最古的帝王是黃帝，所以騶衍的推至『天地未生』的學說也只能從黃帝推起。其二是：

稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。

騶衍傳雖沒有明言以『五德轉移』的是哪幾代，但呂氏春秋及封禪書已代它言明了，是黃帝，夏，商，周四代。根據這兩個學說，可以知道騶衍之世所共術及騶衍所自造的古史系統應如下式：

(騶衍所造)

二

(學者所共術)

天地未生 → 天地剖判 → 黃帝 → 夏 → 商 → 周

這實在是很簡單的一個系統。但到了後來，就有『五帝』之說。記載這一說的有以下許多書：



黃帝能成命百物以明民共財；顓頊能修之；帝嚳能序三辰以固民；堯能單均刑法以儀民；舜勤民事而野死。(國語魯語及禮記祭法)

昔黃帝令伶倫作爲律……帝顓頊令飛龍作效八風之音……帝嚳命咸黑作爲聲歌……

帝堯立，乃命質爲樂……帝舜乃令質修九招，六列，六英以明帝德。(呂氏春秋古樂篇)

孔子曰：『黃帝，少典之子也，曰軒轅……顓頊，黃帝之孫，昌意之子也，曰高陽……帝嚳……』

玄囂之孫，蟠極之子也，曰高辛。帝堯……高辛之子也，曰放勳……帝舜……蟠牛之孫，瞽瞍之子也，曰重華……(大戴禮記五帝德；史記五帝本紀略同)

少典產軒轅，是爲黃帝。黃帝產玄囂，玄囂產蟠極，蟠極產高辛，是爲帝嚳。帝嚳產放勳，是爲帝堯。

黃帝產昌意，昌意產高陽，是爲帝顓頊。顓頊產窮蟬，窮蟬產敬康，敬康產句芒，句芒產蟠牛，蟠牛產韓陟，韓陟產重華，是爲帝舜。(大戴禮記帝繫；史記五帝本紀略同)

這種說話是怎樣來的，是不是信實的記載，我們且不必管。(因爲裏邊的情形太複雜，非數言可了，當另作五帝考一文論之，)但我們可以知道，在騶衍以後的古史系統已經放成

黃帝——顓頊——帝嚳——帝舜——夏——商——周

我們如果依了帝繫篇的記載畫成一個『五帝世系表』，應如下式：

黃帝  
(五帝一)

玄囂

蟠極

帝舜

帝堯

(五帝三)

(五帝四)

昌意

顓頊

窮蟬

敬康

句芒

蟠牛

韓叟

帝舜

(五帝二)

(五帝五)

呂氏春秋和封禪書中的齊人所以在五帝之說已起之後仍維持『黃帝夏商周』四代的舊說者，或因五帝出於一族，時代亦極相近，所以把顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜歸併在黃帝的一代中也未可知。(看淮南子齊俗訓列四代禮樂，不稱黃帝而稱虞，當以此故。)

五帝之說，大約是戰國後期起來的。在未有此新系統時，孟子書中但云：

五霸者，三王之罪人也。

等到有了這個新系統，荀子書中即謂：

誥誓不及五帝，盟詛不及三王，交質子不及五霸，

而『五帝——三王——五霸』遂成了一個很長的歷史系統了。

到了戰國之末，這個系統又伸展了。呂氏春秋(西元前三三九年所作)云：

故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，性也。雖神農黃帝，其與衆糾同。(借類)

無訝無慧，一龍一蛇，與時俱化而無肯專爲……此神農黃帝之所法。(必已)

然而以理義新創，神農黃帝猶有可非，微獨舜湯。(離俗覽)

爲天下及國，莫如以德，莫如行義……此神農黃帝之政也。(上德)

神農師悉諸黃帝師大撓……(尊師)

於是黃帝之前又有神農了！又云：

天地大矣，生而弗子，成而弗有……此三皇五帝之德也。(貴公)

夫取于衆，此三皇五帝之所以大立功名也。(用衆)

夫孝，三皇五帝之本務而萬事之紀也。(孝行覽)

於是五帝之前又有三皇了！三皇是哪三個人，神農既在黃帝之前，是否即爲三皇之一，呂氏春秋都沒有說。

呂氏春秋作成了十八年，秦王政削平六國，令丞相御史議帝號。丞相王綰等議道：

昔者五帝地方千里，其外侯服夷服諸侯或朝或否，天子不能制。今陛下興義兵，誅殘賊，平定天下，海

內爲郡縣，法令由一統，自上古已來未嘗有五帝所不及。臣等謹與博士議曰：古有天皇，有地皇，有泰

皇，泰皇最貴。臣等昧死上尊號，王爲「秦皇」。

在這一說裏，可見三皇是天皇，地皇，秦皇。和呂氏春秋合看，則秦時的古史系統，是三王之前爲五帝，五帝之

前爲三皇，而在三皇五帝之間又有一個神農氏。

到了西漢初葉，這個古史系統又有些增益了。淮南王安立於文帝十六年（西元前一六四）死於武帝

元狩元年（前一二二），他的淮南子一書即是作於此四十二年中的。在這一書內說起的古史，我們也可尋

出它的系統：

故不言之令，不視之見，此伏犧神農之所以爲師也。(主術訓)

昔者黃帝治天下……田者不侵畔，漁者不爭隈……鳳凰翔於庭，麒麟游於郊……然猶未及

慮戲氏之道也。(寬冥訓)

至德之世，甘瞑于溷濁之域而徒倚于汗漫之宇……及世之衰也，至伏犧氏……而知乃始昧

昧昧……是故其德煩而不能一。乃至神農黃帝，剖判大宗，竅領天地……是故治而不能和下。

(椒真訓)

在這幾段裏，很明白地在神農黃帝之前又捧出一位伏犧氏來了！

莊子雖是戰國時人，但莊子這部書卻極多漢人的著作，因爲西漢初葉是道家全盛時代，這部書爲那時

的道家的著作所湊集，不帶一部道家叢書。所以莊子的古史系統和淮南子的古史系統極相像。只是又

多出了一些：

古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉……逮德下衰，及燧人伏犧始爲天下，是故順而不一。德

又下衰，及神農黃帝始爲天下，是故安而不順。德又下衰，及唐虞始爲天下，興治化之流，滂淳散朴……

……然後民始惑亂。(繕性)

它固然把伏犧放在神農之上，但又把燧人放到伏犧之前了！

管子，也是一部雜亂的書籍。孟子對公孫丑說，『子誠齊人也，知管仲晏子而已矣！』因為管仲是齊國的中心人物，故為齊人的著作所湊附。西漢時，齊學極發達，我們無論在儒林傳中看儒生，或在封禪書中看方士，齊人皆佔大部分。所以管子這部書，我們可以用了『秦漢間的齊學叢書』的眼光去看它。它裏面有一篇封禪，說道：

桓公既霸，會諸侯於葵丘而欲封禪。管仲曰，『古者封泰山，禪梁父者七十二家，而夷吾所記者十有

二焉。昔無懷氏封泰山，禪云云。慮羲封泰山，禪云云。神農封泰山，禪云云。炎帝封泰山，禪云云。

黃帝封泰山，禪亭亭。顓頊封泰山，禪云云。帝倍封泰山，禪云云。堯封泰山，禪云云。舜封泰山，禪

云云。禹封泰山，禪會稽。湯封泰山，禪云云。周成王封泰山，禪社首。皆受命，然後得封禪。』

(史記封禪書文同)

這是在黃帝以前更加上炎帝，在神農氏以前更加上慮羲和無懷氏的。據它說，必須受命的人（即受天命而為天子的）始得封禪，自上古到周上泰山去封禪的已有七十二家了。可惜管仲只記得十二家而忘記了六十家，否則古史系統要怎樣地放長呢！

到這裏止，黃帝以上已有炎帝，神農，慮羲，燧人，無懷氏五代。但司馬遷作史記，對於這五代概不理會，仍

依五帝德及帝繫之說，從黃帝開頭。炎帝和神農則以與黃帝有關，在黃帝的本紀中帶說了幾句：

軒轅之時，神農氏世衰，諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征，於是軒轅乃習用干戈以征不享，

諸侯咸來賓從。而蚩尤最爲暴，莫能伐。

炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅。軒轅乃修德振兵，……以與炎帝戰於阪泉之野，三戰，然後得其志。

蚩尤作亂，不用帝命，於是黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂擒殺蚩尤。而諸侯咸尊軒轅爲天子，代神農氏。

在這幾段話中，可以知道：(1)神農氏是黃帝以前的天子，但到黃帝時已很衰微，諸侯又橫暴，於是黃帝興勤王之師，使諸侯仍去服從神農氏。(2)炎帝(大約是當時諸侯中的一個)還要想侵陵諸侯，黃帝和他打了三次仗，方把他打敗。(3)蚩尤(大約也是當時諸侯中的一個)又作亂，不用神農氏之命，黃帝又把他擒殺了。(4)黃帝有了這三次武功，於是諸侯歸心，推他爲天子以代神農氏。

這一個記載的來源也不必講(因爲這些事不出一源，講起來複雜得很)，但我們可以知道，在司馬遷作史時，他確認神農氏與黃帝是相承接的兩代，在神農的季世有侵陵諸侯的炎帝和蚩尤而爲黃帝所平定的事。

至於伏羲這人，司馬遷並非不知道，他曾在自序中說，『伏羲至純厚，作易八卦。』不過他作史記時有意確守五帝德的系統，故不肯說到黃帝以前罷了。

伏羲既進了古史系統，於是易繫辭傳中說：

古者包羲氏之王天下也，……始作八卦以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而爲罔罟，以佃

以漁，蓋取諸離。

包犧氏沒，神農氏作。斲木爲耜，揉木爲耒，耨之利以教天下，蓋取諸益……

神農氏沒，黃帝堯舜氏作……垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤……

戰國策也說：

帝王不相襲，何禮之循！宓戲，神農，教而不誅。黃帝，堯，舜，誅而不怒。及至三王，觀時而制法，因事而

制禮。(趙策二)

於是『伏羲——神農——黃帝——堯——舜』的一個新系統又成立了。這一個系統靠了繁辭傳在經

典中的地位，幾有壓倒五帝德的系統的趨勢。

以上諸說，我們可以總列爲『夏以前的帝王表』比較一下：

書名	古	帝	王	名	氏	附記	
國語、禮記祭法				(炎帝) 黃帝	顓頊	帝嚳 堯	未說明「五帝」而與五帝德之五帝合。
五帝德、帝繫				(赤帝) 黃帝	顓頊	帝嚳 帝堯 帝舜	五帝德說明「五帝」。
呂氏春秋	三皇			黃帝	顓頊	帝嚳 帝堯 帝舜	其系統爲三皇、神農、五帝。
秦始皇時王綰等奏	天皇、地皇、秦皇			黃帝			其系統爲三皇、五帝，但未言五帝爲誰。
淮南子			伏羲氏、伏羲、伏羲氏	黃帝	(堯) (舜)		
莊子繕性		燧人	神農	黃帝	唐虞	凡六代。	
管子封禪		無懷氏	神農	黃帝	虞舜	夏以上凡九代。	
史記		(無懷氏)	(伏羲) (神農氏) (炎帝)	黃帝	帝嚳 帝堯 帝舜	五帝本紀與五帝德及帝繫全合。	
易繫辭傳			包犧氏 神農氏	黃帝	堯舜	凡五代。	
戰國策趙策			宓戲 神農	黃帝	堯舜	凡五代。	
總計	三皇 天 地 秦 皇 皇 皇	無懷氏 燧人	伏羲 羲 神農	炎帝 黃帝	顓頊 帝嚳 帝堯 帝舜	三皇三代、三皇以下十代。	

(注一) 凡於名氏上加括弧的，表明此名氏爲本書或本篇所有，但未以之列入古史系統。

(注二) 呂氏春秋十二紀及淮南子時則訓、天文訓，俱有另一種五帝系統，在此種五帝系統中是將炎帝正式列入的。但此系統決不能出現於秦及漢初，下有詳辨，茲故缺之。

(注三) 在此表外，尚有許多古史系統，如韓非子之有巢燧人、淮南子之二皇等，以與本文無甚關係，故略去之；將來當另作文討論。



我們看了這個表，可以知道，在許多古史系統中，只有黃帝、堯、舜是不缺席的。再有二人，就很難定。一派說這二人是顓頊、帝嚳；別一派則說是伏羲、神農。說顓頊、帝嚳的，以黃帝為五帝的首一帝，與魏晉時的史說合，可以稱為『前期五帝說』。說伏羲、神農的，以伏羲為首一帝，黃帝居五帝之中，始是秦以後的史說，可以稱為『後期五帝說』。這兩種學說各有其畛域，不容相混。(國語五帝傳，帝嚳，禹氏春秋，史記為前期說；淮南子，莊子，易傳，戰國策為後期說，當司馬遷作史記時，已常承受後期說了，只為他讀書多，所以違俗而從了前期說。)惟有貪多務博的管子封禪篇，想多拉攏幾位古帝王，撐着『七十二代封禪』的場面，纔把這兩個系統併成了一個系統，連兩系統所俱不收的無懷氏和炎帝也一起拉進了。

我們看了這個表，又可知道，炎帝這人確是常給人家稱道的，但除了封禪篇以外，都再沒有把他放入古史系統的了。所以然之故，只因以前說作他的子孫的國家，如中，呂，如齊，許，都早亡了，沒有人替他爭地位了。而帝嚳後之宋，周，晉，魯，燕，吳，顓頊後之秦，趙，楚，越，田齊，在戰國時，或保持其舊國，或正作新的發展，祖先的地位就靠了苗裔的勢力而不墜，而擴大。黃帝是最早的帝王，兼為顓頊和帝嚳的祖父，又為『百家言』的中心人物，其勢力之大自不消說。堯，舜，靠了『天下之顯學』儒墨二家的鼓吹，使禪讓的大典實現於燕國；舜又是田齊的祖先，齊人是最誇誕的，他們的勢力也止不可一世。在這種環境之下，五帝的座位哪能不請黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜去坐，哪裏再有空位給與炎帝。所以炎帝雖和黃帝同時出生(國語帝嚳云：『昔少典娶于有蟪氏，生黃帝炎帝。』)而竟致落伍了。到了秦漢，許多小民族已團結為一大民族，顓頊、帝嚳也失了人們的需要。那

時道家極盛，他們篤信『世代愈古則人民愈康樂』的歷史律，要找黃帝以上的帝王來壓倒黃帝以下的帝王，恰好那時農家所鼓吹的古帝神農，音樂家所鼓吹的古帝伏羲（楚辭大招云：『伏羲駕辯，楚勢商只。』世本云：『伏羲作琴，伏羲作瑟。』）也正風靡一時，於是伏羲神農便給道家取去，成了道家學說的工具了。他們使用這工具，在罵儒墨的時候，便把伏羲神農請出來，說伏羲神農時是如何好，到黃帝堯舜時便如何如何的墮落。逢了講至道至德的時候，又把伏羲神農請出來，說在至道至德之世是何等好，到伏羲神農之世就如何漸漸地澆漓起來了。因為有了他們的鼓吹，而伏羲神農在黃帝前的系統遂得確立。又因為有了他們的鼓吹，而儒家也把這兩位古帝請進了易的範圍。可是『五帝』是只許容納五個人的，擠進了伏羲神農，只得擠出了顓頊帝嚳，因為他們的地位已經不重要了，有類於戰國以後的炎帝了。

這是兩個五帝系統的來源。因篇幅的限制，說得太簡了，有許多問題簡直沒有講清楚，俟將來作專篇論文時再細談吧。

## 九 漢帝應讓國說及再受命說

騶衍創立五德終始說，給人兩個暗示。第一個暗示是不可妄冀非分，凡無五德之運的決做不成天子。第二個暗示是天命不永存，此德衰而彼德興，則易姓受命之事便立刻顯現。這兩個暗示如果是他創說的本意，則上一事是用以對一般人說法的，下一事是用以對君主說法的。他希望沒有人爭為天子，天子亦不

以『時日易喪』而暴虐天下。

堪笑秦始皇一方面要『至於萬世傳之無窮』一方面卻又聽信了齊人的話，自承爲水德。他不想：倘有土德之帝起來，他的天子之位是不是尚可傳之無窮呢？

五德說既演『五德轉移，天命無常』的道理，三統說是模倣五德說而作的，這中心思想自然一樣。封禪說雖簡單些，但它說泰山是新受命的帝王封禪告天的地方，自古以來已有七十二代的帝王到過泰山封禪，則也是一種革命受命的學說。這幾種學說天天鼓吹，使得一般人深信受了天命的天子是常會被革職的；只要皇帝做得不好，失了上天的撫育黎元的用意，就應當有新的皇帝起來嬪代。那時人看皇帝是上帝的官吏，符應是上帝給與他的除書，封禪是他上任時發的奏書，五德和三統的改制是上任後的一套排場。關於這種情形，我們可以舉出一個適當的例來。當光武帝時，公孫述據蜀稱成帝，移檄中國，徵引圖緯。光武帝報他道：

西狩獲麟識曰：『乙子卯金』即以未歲授劉氏，非西方之守也。『光廢昌帝，立子公孫』即霍光廢昌邑王，立孝宣帝也。黃帝姓公孫，自以土德，君所知也。『漢家九百二十歲，以蒙孫亡，受以承相，其名當塗高』高豈君身耶？（華陽國志公孫述志）

讀此，可知公孫述的檄文中曾引了西狩獲麟識以見處在西方的他具有應運而興的資格，識上說的『立子公孫』也即是他的姓。光武駁他，說西狩獲麟識指的是漢，所謂『乙子卯金』是漢高祖以乙未歲受命所

謂『立子公孫』是皇孫病已嗣位。這都沒有什麼大關係。所奇怪的，乃是他以中興之主的資格，而說漢家將來應亡於蒙孫之手，得國的是丞相當塗高。這種預言自己滅亡的度量，似非前世和後世的君主所能有。

因為那時人相信做天子的也像做官一樣，多少年後須換一新任，故緯書中便有下面的話：

黑帝治八百歲，運極而授木。 蒼帝七百二十歲而授火。（春秋緯保乾圖文選漢高功臣頌注引）

蒼帝之治八百二十歲。…… 白帝之治六十四世。（尚書緯運期授詩大雅正義及御覽晉徵部引）

它把每一德的帝王的世數和年數都明白規定了。（黃帝赤帝的年數世數並非沒有，只因緯書久佚，我們無從尋到）

以上所引，都是東漢初年的材料。我現在要說的是西漢之季的事實，為什麼卻先引了東漢之初的材料呢？

這因西漢中葉以前的歷史，我們有史記漢書兩部書可用；但到西漢中葉以後，只有漢書一部書了，材料太少，不夠說明那時的時代思潮。識緯書固非西漢中葉後所有（七略不錄此類書可證），但這樣大規模的，有組織的迷信思想決不會突然發生，一定積累了多少年而後成就，西漢一代就是識緯書的孕育時期。我們正可從識緯中尋求些西漢人所播下的種子。

在這一章裏，我們要講許多人心厭漢的故事。現在且把西漢的國勢先說一下：

當戰國秦漢之際，疲於戰爭，民生陷於極度的痛苦。到文帝之後，居然太平了數十年，百姓們快樂極了。

故封禪書云：

今天子(武帝)……元年，漢興已六十餘載矣，天下艾安，搢紳之屬皆望天子封禪改正度也。

可見漢武帝的封禪和改制雖出於他的好大喜功，但當時的民衆也確有此種要求，許他如此。不幸武帝處此全盛時代太奢侈了，封禪巡狩之事遂又成了民衆的痛苦。試看成帝初，匡衡等奏言：

承天之序，莫重於郊祀……祭天於南郊，就陽之義也；瘞地於北郊，即陰之象也……今……至雲

陽(秦時所在)，隨陝且百里，汾陰(后土祠所在)，則渡大川，有風波舟楫之危，皆非聖主所宜數乘。郡縣

治道共張，吏民困苦，百官煩費。勞所保之民，行危險之地，難以奉神靈而祈福祐，殆未合於承天子民

之意……甘泉泰畤，河東后土之祠，宜可徙置長安。

其實，在那時，天子只有到甘泉和河東去郊祀了；走得並不遠，而匡衡們還說『吏民困苦，百官煩費』，要把那兩個廟搬到國都中去。那麼，武帝的東至海上，西至隴西，北至朔方，南至彭蠡，且令『郡國各除道，繕治宮館，名山神祠所』(封禪書)的，吏民的困苦要怎樣呢？百官的煩費又要怎樣呢？

然而封禪所費雖多，還遠不及征伐之甚。武帝時的武功自然是彪炳千秋，但耗費的財力也着實可驚。

漢書食貨志云：

武帝因文景之畜，忿胡粵之害，即位數年，嚴助朱買臣等招徠東甌，事兩粵，江淮之間蕭然煩費矣。唐

蒙司馬相如始開西南夷，鑿山通道千餘里，以廣巴蜀，巴蜀之民罷焉。彭吳穿穢貊朝鮮，置滄海郡，則

燕齊之間靡然發動。及王恢謀馬邑，匈奴絕和親，侵擾北邊，天下共其勞，干戈日滋，行者賫，居者送，中

外騷擾相奉，百姓玩敵以巧法，財賂衰耗而不澹。入物者補官，出貨者除罪，選舉陵夷，廉恥相冒……  
興利之臣自此而始。

又漢書西域傳云：

孝武之世，圖制匈奴……遭值文景玄默，養民五世，天下殷富，財力有餘，士馬強盛。故能賂犀布璫瑁，則建珠崖七郡；威枸醬竹杖，則開梓柯越；駕聞天馬葡萄，則通大宛安息……於是廣開上林，穿昆明池，營千門萬戶之宮……天子負黼衣，襲翠被，馮玉几而處其中。設酒池肉林，以饗四夷之客……及賂遺贈送，萬里相奉，師徒之費不可勝計。至於用度不足，迺擿酒酤，鑿鹽鐵，鑄白金，造皮幣，算至車船，租及六畜。民力屈，財用竭，因之以凶年，寇盜並起，道路不通。直指之使始出，衣赭杖斧，斷斬於郡國，然後勝之。是以末年遂棄輪臺之地而下哀痛之詔，豈非仁聖之所悔哉！

這幾段文字，把漢武帝浪費的情形及其傷害民生的結果寫得清楚極了。武帝以前積了五世的休養，財力有餘；給他這樣痛快地一幹，國庫也空了，人民也窮了，寇盜也起來了。武帝真是一個敗家子，把偌大的家產揮霍個乾淨！

因為武帝的功業雖大而陷溺其民者亦甚酷，所以那時的人民對於他的怨毒很深。當宣帝初即位時，令丞相御史議孝武廟樂，下詔道：

孝武皇帝躬仁誼，厲威武，北徵匈奴，單于遠遁；南平氐，羌，昆明，罽賂兩越，東定葳貉，朝鮮，廓池斥境，立郡

縣，百蠻率服，款塞自至……封太山，立明堂，改正朔，易服色……上天報況符瑞並應，寶鼎出，白麟獲……而廟樂未稱，朕甚悼焉。其與列侯二千石博士議。（漢書夏侯勝傳）

長信少府夏侯勝獨說：

武帝……多殺士衆，竭民財力，奢泰亡度，天下虛耗，百姓流離，物故者過半。蝗蟲大起，赤地數千里；或人民相食……亡德澤於民，不宜爲立廟樂！（同上）

天下怨憤之情，於此可見。在這樣怨憤的空氣中，人民對於漢帝的信仰是衰微了，一班五德三統論者就依據了自家的學說而主張易姓受命了。這不是他們好弄術數的玄虛，正是他們在失望之下的新希望。

就我們看得見的材料中，把這個希望公開地向漢帝講說的，第一個是眭弘。漢書本傳云：

眭弘，字孟，魯國蕃人也……從臧公受春秋。（據臧孫傳，臧公是董仲舒的弟子）至符節令。

孝昭元鳳三年（西元前七八）正月，泰山萊蕪山南向，有數千人聲。民視之，有大石自立，高丈五尺，大四十八圍，入地深八尺，三石爲足。石立後，有白鳥數千下集其旁。是時昌邑有枯社木臥復生。又上林苑中大柳樹斷枯臥地，亦自立。有蟲食樹葉成文字，曰「公孫病已立」。

孟推春秋之意，以爲石柳皆陰類，下民之象，而泰山者，岱宗之嶽，王者易姓告代之處。今大石自立，假柳復起，非人力所爲，此常有從匹夫爲天子者。枯社木復生，非故廢之家。公孫氏，當復興者也。

孟意亦不知其所在，即說曰：「先師董仲舒有言，『雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。』」漢

家，堯後，有傳國之運。漢帝宜誰差天下，求索賢人（顏延之孟康曰：誰，問差擇也。問擇天下賢人。）禮以帝

位而退自封百里，如殷周二王後以承順天命。孟使友人內官長賜上此書。

我們倘使單看這一篇，未有不以眭弘爲發狂，亦未有不以春秋家的學說爲誕妄已極的。但我們知道，漢代的學問的基礎本不建築於事實上，它本沒有客觀的真實性；它只是些頭痛醫頭，脚痛醫脚的方案，只是些適應時勢，刻刻改變的理論。它逢了盛世，便作誇揚；逢了亂世，便作怨讟。要是秦山大石自立，上林苑中枯了的大柳樹再生的事實出現在漢武帝時，不知道這班儒生和方士又要如何地說作祥徵，漢武帝將又去封禪且改元了。不幸那時武帝已經享盡榮華而死（自武帝周至此凡九年），人民經了一番大痛苦，創痍未復，他們長在希望易姓受命，有一個新天子出來救濟他們一下，既有這等事情發生，正好爲易姓受命之說張目，哪裏再肯說作祥瑞，討漢家的歡喜。所以秦山大石自立，就是到秦山告易代的象徵。蟲食樹葉成「公孫」字，就是公孫氏要繼漢而興的象徵。石柳爲下民之象，石自立，柳復起，就是「當有從匹夫爲天子者」的象徵。繼體之君（昭帝）雖無失德，但上天既要使另一聖人受命，也只得禪讓了；何況漢是堯後，其應當使用傳國的方式已是前定的事實呢。（漢爲堯後說，下邊再論）這些說話，都不是眭弘一人忽發奇想想出來的，乃是當時的社會上有此要求，有此醞釀，而後他順了這個趨勢說出來的。不過既經據了天位的人，哪肯輕易讓給人家，所以眭弘就以妖言惑衆之罪伏誅了！這真可算得一個民衆革命思潮中的犧牲者。

眭弘身殉之後，民衆對於易代的想望仍未終止。這種宣傳的情形，可惜沒有記載流傳下來，我們不能



知道。但看宣帝神爵二年（西元前六〇）蓋寬饒的奏書道：

韓氏易傳言『五帝官天下，三王家天下。』家以傳子；官以傳賢。若四時之運，功成者去，不得其人，則不居其位。（漢書蓋寬饒傳）

可以知道這種宣傳在眭弘死後並沒有間斷，成了民衆的口頭禪，所以蓋寬饒便很不游移地說出來了。可憐他們感到了社會的不安，想不出解決的方法，只會希望皇帝去複演歷史上的故事而讓位與賢人，這豈非『與虎謀皮』。所以蓋寬饒也犯了『大逆不道』之罪；他不甘下吏，自對於北闕下了。

在這十八年中，眭弘與蓋寬饒兩次請求漢帝禪讓，都做不到。但民間的怨氣自在，他們對於漢帝早已沒有好感了。漢帝失去了信仰，猶居天位而不肯去。人民的膽子又小，自揣沒有得到五德之運，可把漢德勝了，因此也不敢反叛。長此相持，怎麼辦呢？於是許多災異之說起來，想把漢帝嚇倒。（災異的學說在董仲舒時已有，但至此時而大盛。）這種災異說，就是封禪說的反面文章做得最有名的是京房谷永等。劉向在這個時代思潮之中，耿耿忠心，惟恐漢室真爲災異壓倒，又極力以災異說向元成二帝下警告，冀其感動修德，所以他也成了一個災異專家。

京房是一個易學家，他的學說託於孟喜。（見漢書儒林傳）漢書藝文志上有災異孟氏京房六十六篇，即

是他一手造成的學說。元帝中，他曾於召對時言道：

（春秋紀二百四十二年災異，以視萬世之君。今陛下卽位以來，日月失明，星辰逆行，山崩泉涌，地震石

隕，夏霜冬露，春凋秋榮，霜霜不殺，水旱螟蟲，民人飢疫，盜賊不禁，刑人滿市。春秋所記災異盡備。陛

下視今爲治邪亂邪？(漢書京房傳)

說到這等地步，元帝只得自承，『亦極亂耳，尙何道！』如此，漢帝也已自知漢有亡徵了。

谷永，是研究京氏易最密的人，善言災異。成帝初即位，委政元舅大將軍王鳳。是時日食地震，議者多歸咎於他。谷永知道他方在得勢之際，暗底下想靠傍他，就上書道：

(日食地震)……不可歸咎諸舅。此欲以政事過差丞相父子……皆諍說欺天者也……

元年正月，白氣較然，起乎東方。至其四月，黃濁四塞，覆冒京師……白氣起東方，賤人將興之

徵也。黃濁冒京師，王道微絕之應也。夫賤人當起而京師過微，二者已醜。(王先謙補注引臣文彬曰：「言

二者之徵兆已相連比而見也。)陛下誠……急復益納宜子婦人，毋擇好醜，毋避嘗字，無論年齒。推法

言之，陛下得繼嗣於微賤之間，乃反爲福。(漢書谷永傳)

『王道微絕，賤人當興』這是已固定的事實。谷永卻想出禳解的方法，勸成帝多納宜子的婦人，不論貌的

美醜，年的長幼，和曾經生產過沒有，只要使太子出於微賤之間，就可對付了上天的垂象。如此，漢就不可亡

了。不幸成帝生不出兒子，谷永空設下這個計策。

成帝永始二年(西元前一五)，有黑龍見東萊。上使尙書問水，受所欲言。永對曰：

臣聞王天下有國家者，患在上有危亡之事而危亡之言不得上聞。如使危亡之言輒上聞，則商

周不易姓而迭興，三正不變改而更用。夏商之將亡也，行道之人皆知之；晏然自以若天有日，莫能危。是故惡日廣而不自知，大命傾而不寤……

漢家行夏正，夏正色黑，黑龍，同姓之象也……未知同姓有見本朝無繼嗣之慶，多危殆之隙，欲爲擾亂，舉兵而起者邪……

今陛下輕奪民財，不愛民力，聽邪臣之計，去高敞初陵，捐十年功緒，改作昌陵……大興繇役，重增賦歛……百姓財竭力盡，愁恨感天，災異屢降，饑饉仍臻，流散冗食，餓死於道，以百萬數。公家無一年之畜，百姓無旬日之儲，上下俱匱，無以相救……(同上)

這條黑龍若出在文帝前，豈不成了漢的水德的符瑞。就是出在武帝後，也是漢的黑統的符瑞。爲什麼成帝時出來了，不當它是祥瑞而反看成災異呢？爲什麼谷永不勸成帝去封禪，倒說同姓者將起兵呢？至於改造一個昌陵，在全盛時代算得了什麼，而在那時也就要上下俱匱，愁恨感天了。可見那時的漢朝，正像一個衰病的人一樣，處處露出了下半世的光景。

成帝元延元年（西元前一）因災異尤數，上又問谷永。永對曰：

臣聞天生蒸民，不能相治，爲立王者以統理之。方制海內，非爲天子；列土封疆，非爲諸侯；皆以爲民也。垂三統，列三正，去無道，開有德，不私一姓；明天下乃天下之天下，非一人之天下也……

陛下承八世之功業，當陽數之標紀，涉三七之節紀，遭无妄之卦運，直百六之災阨，三難異科，雜焉

同會。建始元年以來，二十載間，彗災大異交錯錄起，多於春秋所書……彗星，極異也，土精所生，流隕之應，出於飢饉之後，兵亂作矣，厥期不久。隆德積善，懼不克濟。(同上)

這實在是呪詛漢朝，說它逢了重重疊疊的厄運，又出了許許多多的災異，是一定亡了，雖隆德積善也怕過不去了。但那時『北無熏粥冒頓之患，南無趙佗呂嘉之難，諸侯無吳楚燕梁之勢』(谷永語)他們所怕的是什麼？爲什麼他們惶惶若不可終日，在臣子的奏書中也把這種很可忌諱的話盡情地講出來呢？

他說的漢的厄運共有五句，但下云『三難異科』可知只有三種。這大約因前兩句都歸併到末一句裏去了。現在逐句解釋於下：

(1) 三七之節紀——從高帝元年(西元前二〇六)到平帝元始四年(西元四)爲二百年。谷永此對在成帝元延元年(前二)離二百十年之數只有十五年了。大約那時災異家言，二百十年是一個大厄運。

(2) 无妄之卦運——易雜卦傳曰：『无妄，災也。』京房說无妄，以爲『大旱之卦，萬物皆死，無所復望』(見周易集解)。顏注引應劭曰：『无妄者，無所望也。萬物無所望於天，災異之最大者也。』王補注引項安世曰：『古「妄」與「望」通。秦漢言无妄，皆無望也。朱英之說黃歇與楊子法言皆然，故太玄以去華无妄。』

(3) 百六之災厄——漢書律歷志引易九之曰：『入元百六，陽九次三百七十四，陰九。』顏注

引孟康曰，『所謂陽九之厄，百六之會者也。……百六與三百七十四（共四百八十），六乘八之數也。』

律曆志又云，『凡四千六百一十七歲，與一元終，經歲四千五百六十，災歲五十七。』可見他們在四

千餘年中定出五十餘個災歲，而第一百零六年是陽九的厄年。在這四百八十年中，以這一年和第

三百七十四年爲重大的災歲。可是從高祖到成帝，已經不止一百零六年了，爲什麼說他『直百六

之災厄？』這個問題很難解釋，所以自來注漢書的人都不注。以我猜想，或者從高祖元年到武帝

太初四年爲一百零六年，他們以爲在這一年上發生的災厄直到成帝時尙未消散；或者他們因成帝

是漢帝的第九代（故云『承八世之功業』）從這『九』字上想到陽九（故云『當陽數之極矣』）又從這陽

九上想到百六之厄（故云『直百六之災厄』）遂有此言，均未可知。

我們在這種話裏可以知道，在那時，大家相信，漢代是大厄當前而且已是無望的了。大家只有靜待着大恐

怖的來臨！

劉向曾集合上古至秦漢的災異，著成洪範五行傳論十一篇，爲災異說中最有系統的記載。此書雖亡，

但班固作漢書五行志，把它收入，我們還能看見。他因元帝起昌陵，制度泰奢，上疏諫道：

王者必通三統，明天命所授者博，非獨一姓也。孔子論詩，至於『殷士膚敏，裸將于京，』喟然歎

曰，『大哉天命，善不可不傳于子孫！是以富貴無常。不如是，則王公其何以戒慎，民萌何以勸勉！』

蓋傷微子之事周而痛殷之亡也。……自古及今，未有不亡之國也。

昔高皇帝既滅秦，將都雒陽，感察劉敬之言，自以德不及周而賢於秦，遂徙都關中，依周之德，因秦之阻。世之長短，以德爲效。故常戰粟不敢諱亡……

陛下……徙昌陵……功費大萬百餘。死者恨於下，生者愁於上。怨氣感動陰陽，因之以饑饉，

物故流離以十萬數。臣甚憐焉。(漢書劉向傳)

這也是很清楚地說，漢室快要亡了。而成帝起昌陵，就是致亡的原因之一。這種話若給漢武帝聽得，豈不  
要大笑他們的眼孔太小。然而若無武帝的大傷元氣於先，成帝的徙昌陵又何至挨那時諸臣的痛罵，以爲這是亡國的舉動呢！

那時人都承認漢運已衰，滅亡在即，但實際上卻沒有新受命的天子起來，滅亡不了，這又使得許多人心焦了。於是在這不生不死的局面之中，他們又創造了一種新學說——漢再受命說。這一說是調和民衆的『漢運已衰，將有新受命的天子出來』的一個觀念和皇室的『漢運雖衰，天命未改』的一個觀念而成的。這就是說：新受命的天子將出來，固然是事實，但這新受命的依然是漢。在我們看來，這種『換湯不換藥』的設想，豈非太滑稽了？

這個新學說的創造者，是甘忠可。漢書李尋傳云：

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

論。  
中壘校尉劉向奏忠可假鬼神罔上惑衆，下獄治服。未斷病死。賀良等坐挾學忠可書，以不敬後賀良等復私以相教。

這不知道是成帝哪一年的事。通鑑載劉向上論王氏封事於陽朔二年（西元前三）漢書劉向傳又以作中壘校尉次於上封事之後，而此云「中壘校尉劉向奏忠可」則此事當在陽朔二年之後。距蓋寬饒之死，已近四十年了。

所可怪者，是劉向奏他罔上惑衆。劉向不是惓惓君國，惟恐漢室之亡的嗎？有了甘忠可的學說，正可向民衆宣傳，使他們對於漢朝懷了新的希望，延長漢的壽命。爲什麼他竟竭力地破壞呢？大約一種運動發生，總是盲目的。惟有盲目的潮流，纔是一種最堅強不可抵禦的勢力。我們現在站在旁觀的地位來看漢代的社會，自然對於他們的行事的是非，學說的因果，和思想演變的系統看得很清楚。但漢代人正在這個大潮流之中，爲潮流所激盪，只會盲目地奔馳，不會有自覺的評判。劉向所信仰的是災異，其所望於漢家的是皇帝的修德行仁以除去其災異；至於再受命說，則是他的書裏所沒有的，其怪妄不經也顯而易見，所以他反對了。他不知道在這個大潮流中，甘忠可正和他在一條路上走，他們原來是同志呢。（這和孟子提倡堯舜禹的禪讓說而反對燕王哈的禪位於子之正相類）

甘忠可雖死，夏賀良仍在。過了些時候，他又起來作這個運動了。李尋傳云：

哀帝初立，司隸校尉解光亦以明經通災異得幸，白賀良等所挾忠可書。事下奉車都尉劉歆。

歆以爲不合五經，不可施行。而李尋亦好之。光曰：「前歆父向奏忠可下獄，歆安肯通此道！」

時郭昌爲長安令，勸尋宜助賀良等。尋遂自賀良等皆待詔黃門。數召見，陳說「漢歷中衰，當更受命。成帝不應天命，故絕嗣。今陛下久疾，變更屢數，天所以譴告人也。宜急改元易號，迺得延年益壽，皇子生，災異息矣。得道不得行，咎殃且亡。不有洪水將出，災火且起，滌盪人民！」

經了他的半利誘，半威劫之後，哀帝遂真的再受命了：

哀帝久寢疾，幾其有益，遂從賀良等議。於是制詔丞相御史：「蓋聞尚書五曰『考終命』，言大運壹終，更紀天元人元，考文正理，推歷定紀，數如甲子也。」

「朕以眇身，入繼太祖，承皇天，總百僚，子元元，未有應天心之效。卽位出入三年，災變數降，日月失度，星辰錯謬，高下貿易，大異連仍，盜賊並起。朕甚懼焉，戰戰兢兢，唯恐陵夷。」

「惟漢興至今二百載，歷紀開元，皇天降非材之右，漢國再獲受命之符。朕之不德，曷敢不通！夫受天之元命，必與天下自新，其大赦天下。以建平二年爲太初元將元年。號曰陳聖劉太平皇帝。」

漏刻以百二十爲度。布告天下，使明知之。」（同上）

這也是受命連改制的。但所改的制只見「漏刻以百二十爲度」一事，不知道還有別的沒有。夏賀良所云「得道不得行，咎殃且亡」此「行」字當作世經之「序于行」的「行」字講，卽指五德之運。但哀帝的詔書上沒有說，不知是否記載的疏漏。



哀帝受命改制，夏賀良等達到了心願，這是何等可喜的事。不幸他們所許給哀帝的利益絲毫沒有着落，而他們一經得勢就忘形起來，弄得不久又失敗了。李尋傳云：

後月餘，上疾自若。賀良等復欲妄變政事，大臣爭以爲不可許。賀良等奏言：『大臣皆不知天命，宜退丞相御史，以解光、李尋輔政。』

上以其言亡驗，遂下賀良等吏，而下詔曰：『……待詔賀良等建言，改元易號，增益漏刻，可以永安國家。朕信道不篤，過聽其言，幾爲百姓獲福，卒無嘉應，久旱爲災。以問賀良等，對當復改制度，皆背經誼，違聖制，不合時宜。……賀良等反道惑衆，姦態當窮竟。』皆下獄。……賀良等皆伏誅。尋及解光滅死一等，徙敦煌郡。(同上)

這一齣再受命的滑稽劇就這樣地完了。這個運動大約有二十年的歷史，有一月餘的得勢。

在這件事情之外，哀帝時尚有一事也是值得一說的。漢書佞幸傳云：

董賢……爲人美麗自喜。哀帝望見，說其儀貌……拜爲黃門郎，由是始幸……賢寵愛日甚，出則參乘，入御左右……常與上臥起……

上勇丁明……爲大司馬，亦任職，頗害賢寵……上寢重賢，欲極其位……遂以賢代明爲大司

馬，册曰：『……往悉爾心，統辟元戎……允執其中……』是時賢年二十二……咸（漢咸）私謂

閔（王閔）曰：『董公爲大司馬，朋文言「允執其中」，此乃堯禪舜之文，非三公故事。長老見者莫不

心懼。此豈家人子所能堪邪！……

後上置酒麒麟殿，賢父子親屬宴飲，王闕……在側。上有酒所，從容視賢笑曰：「吾欲法堯禪舜，

何如？」闕進曰：「天下乃高皇帝天下，非陛下之有也。陛下承宗廟，當傳子孫於無窮。統業至重，

天子無戲言！」上默然不說，左右皆恐。於是遣闕出，後不復侍宴……後數月，哀帝崩。

可見哀帝爲了愛幸董賢，心欲禪讓，既見之於冊文，復出之於口語。眭弘蓋寬饒們所爲流血以求者，至是乃有實現的希望。但因哀帝不久便死，又只成了一句空話。

我們看了這一章，可以知道：自武帝好大喜功，弄得四海困窮之後，人民已不願漢家再居天位。眭弘蓋寬饒提出禪位賢人的辦法，漢帝大怒，他們都被殺了。災異說者從歷數上指出漢家的大厄運，又把一切稍變常態的事物都說成了漢運衰微的徵象，甚至於說漢已無望，想去嚇倒漢帝；但要漢帝自承爲極亂則可，要他退位則不可。民間雖有種種革命受命的流言，但也沒有一個勇夫挺身而起，自居爲新受命的天子而把漢帝趕掉。甘忠可等雖想出調和的辦法，請漢帝再受命，但結果只爭得曇花一現，白送掉幾條性命。哀帝雖有禪位董賢的意思，但天年不永，又未得如願。「漢室將亡，賤人將興」在武帝後九十年中，自庶人以至於天子，已成了共同的信念了，但老不實現。進既不可，退又不能，大家悉在此疆局之下徘徊觀望。

上兩章裏，講世經以前的古史系統，講兩漢之季的人心不安的現象，占了許多篇幅，似乎軼出了五德終

始說的範圍之外。但我們要明白相勝的五德終始說何以會得變成相生的五德終始說，簡單的五德系統何以會得變成複雜的五德系統，實在不可不對於這個題目以外的情形周覽一遍。一件事物是不會無端發生的，必有許多的積因。這些積因日在滋盪之中，一遇到適當的機會就發洩出來。發洩的力量有大有小，小小發洩則把現狀作小改變，大發洩則把現狀作大改變。現在世經之說把騶衍的五德終始說徹底改造，而又為後世所選用，是其所積之因必多，且必醞釀已久，達到成熟的地步，故其發洩之力甚大而維持之力甚強。易傳曰：「臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辨之不早辯也。」就說得這個道理。當騶衍創立五德終始說時，古史系統上至黃帝而止，所以他的五德系統就從黃帝算起。但以後古史系統愈放愈長，而五德系統固定不變，那就不能使人滿意了。只因秦皇漢武已把它用作國典，未可隨了民意改變，沒有法子。然而董仲舒作三代改制質文篇，三代以上就推出八代，已與世經相似。自董仲舒到西漢末約一百年，自然這新的古史系統更確立了，世經的作者即欲不用而亦勢有不可了。

西漢之季，國政不綱，皇位已搖動，羣情也浮動。依照那時的學說，實應有新受命的天子起來，否則漢室也應再受命。但這個問題在五德上作何處置呢？陸弘說：「漢為堯後，有傳國之運，那麼，堯是什麼德呢？這受禪的天子又應為什麼德呢？」甘忠可所得的天帝書是：「赤精子之讖，赤為火德之色，是不是說漢家再受命時應為火德呢？」谷永說：「彗星，土精所生，兵亂作矣，厥期不久，是不是說繼漢而起的應為土德呢？那時的材料傳下來的太少，這些問題固然不能決定，但即在這些零碎話裏已可窺見大家正在猜測新天子

的五德之運，所以有志于求天位的人也要迎合羣衆心理，自居于大家想望的某一德中纔對。

康長素先生（在偽）的新學僞經考，崔譔甫先生（偽）的史記探源，抉出劉歆作僞之迹，使學術界中認識新代的學術及其改變漢學的情狀，自然是巨眼燭照；但他們把這個改變的責任一起歸在劉歆身上，以為都是他想出來，造出來的，未免把他的本領看得太大。劉歆固然得到改變學術的機會與權勢，且實有許多為所窺亂或肌造的文件，但倘使前無所因，則無源之水，其涸也可立而待也。惟其所改變的東西在漢代已醞釀了二百年（如古史系統）或一百年（如漢帝讓國說），大家耳濡目染已久，一旦逢到機會，取而易之，自然不致成為使人疑駭的大問題，故外表雖為突變，而實際則仍為漸變。但劉歆所易，有醞釀成熟的，也有不成熟的，有順從民意的，也有出以獨斷的，所以有許多太新的東西就不能馬上取得一般人的信仰而屢受攻擊了（事實見下數章）。在這一點上，我很佩服錢賓四先生（稿）他的劉向歆父子年譜（燕京學報第七期）尋出許多替新代學術開先路的漢代材料，使我草此文時得到很多的方便。

在上兩章裏，我們已認清世經的歷史系統的山來（世經以前的古史系統）和改變駢衍的五德終始說的動力（漢帝應讓國說及再受命說），於是我們再在下數章裏看編排世經的方式（五行相生說，漢為火德說，漢為炎後說，土葬的白本……）如何。

## 一〇 五行相生說

五行的關係，我們在前邊只講了『相勝』。相勝的意義，我們一想就想得出來。例如拿了一柄斧頭跑到樹林裏砍下一棵樹，這就叫做『金勝木』。又如拿了一盆水澆滅一爐火，這就叫做『水勝火』。這是原始的相勝說。白虎通云：

五行所以相害者，天地之性衆勝寡，故水勝火也。精勝堅，故火勝金。剛勝柔，故金勝木。專勝散，故木勝土。實勝虛，故土勝水也。

這是進步的相勝說，因為已經說得很抽象了。

自從有了五行相勝說，就引起了五德終始說，把五行相勝的原理用之於朝代的遞嬗上。這因下一代『革』上一代的命，正與五行中某一行『勝』某一行相像。

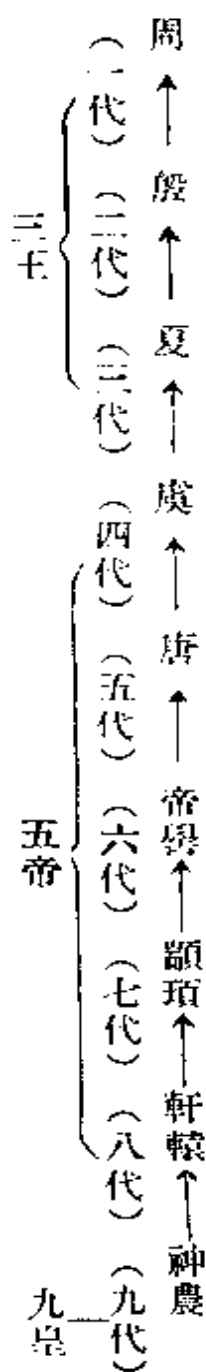
但朝代的遞嬗原有兩種方式，一是革命，一是禪讓；革命如商周，禪讓如虞夏。五行相勝的原理可以適用於商周的革命，但不可適用於虞夏的禪讓。以前的五德終始說，黃帝之後便是夏，這個抵牾還不顯明。但經了西漢人的宣傳，古史的系統既甚伸展，向來說爲一帝的又往往說成一代，那就顯出了支吾的樣子。

例如淮南子中說『神農十七世』，史記中說『神農氏世衰』，即是承認神農爲一代名，在這一代中，首帝稱神農氏，末帝也稱神農氏。又如董仲舒的三代改制質文篇中說，『紂三之前曰五帝，帝迭首一色』，而記湯文王的改制之事云：

〔湯〕紂謂之帝堯，以神農爲赤帝。

「文王」繼虞謂之帝舜，以軒轅爲黃帝，推神農以爲九皇。

是他認堯爲湯之前四代（合本代而言下同），神農爲湯之前八代；舜爲文王之前四代，軒轅爲文王之前八代，神農爲文王之前九代。照他的話，我們可以畫出一個『周代的古史系統表』來：



在這個表中，可見他已把九皇，五帝與三王同等看待。三王爲三代，九皇，五帝即爲六代。這和騶衍時的古史系統，黃帝以後即繼以夏的，大不同了。

軒轅之與神農，照史記說是盡臣節的。後來軒轅作天子，乃出於諸侯的公推，非由革命。顓頊，帝舜，據帝繫等說，是黃帝的孫和曾孫，同一皇族，也不必革命。帝堯是帝嚳的兒子，更不必說。舜受堯的禪讓，禹受舜的禪讓，止有祥和，毫無克伐。所以這個古史系統既立，以前的五德終始說只有倒壞，因爲五德終始說的基礎是建築於五行相勝說之上的，而在這一個系統中，除了殷對夏，周對殷之外，無所用其相勝。這怎麼辦呢？

歷史系統和五行系統不能合拍，在漢代人的眼光看來，是多麼可以發愁的事？不要慌罷！五行系統除了相勝說之外還有相生說，歷史系統何嘗不可改用了相生說以濟相勝說之

窮呢！

五行相生說，始見于董仲舒書（春秋繁露第五十八篇爲五行相勝，第五十九篇爲五行相生）。他道：

天地之氣合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。行者行也，其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也……

東方者木……木生火。南方者火……火生土。中央者土……土生金。西方者金……金生水。北方者水……水生木。

這段話雖明白，但他只言了相生而不言其所以相生，使人讀了不能有很深的認識。五行大義引白虎通云：

木生火者，木性溫暖，伏其中，鑽灼而出，故生火。火生土者，火熱故能焚木，木焚而成灰，灰即土也，故火生土。土生金者，金居石依山津潤而生，聚土成山，山必生石，故土生金。金生水者，少陰之氣溫潤流澤，銷金亦爲水，所以山雲而從潤，故金生水。水生木者，因水潤而能生，故水生木。

這把五行所以相生之故說得很透澈了。

此外，還有易說卦傳中的一章也是用了八卦的方位來說明五行相生的原理的。其文如下：

帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。

萬物出乎震，——震，東方也。齊乎巽，——巽，東南也；齊也者，言萬物之潔齊也。離也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也，——聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。坤也者，地也，萬物皆致養焉，

故曰『致役乎坤。』兌，正秋也，萬物之所說也，故曰『說言乎兌。』戰乎乾，乾，西北之卦也，言陰陽相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，勞卦也，萬物之所歸也，故曰『勞乎坎。』艮，東北之卦也，萬物之所成終而成始也，故曰『成言乎艮。』

讀這一章，很可見出下一段是解釋上一段之文的。只有上段說『帝出乎震』，下段說『萬物出乎震』，其言『出』雖同，而所出之物卻不同。又看它說震爲東方，巽爲東南方，離爲南方，乾爲西北方，坎爲正北方，艮爲東北方，可見作者是把八卦分配四方四隅的。坤和兌雖未說出其方位，但坤爲西南，兌爲正西，循文讀去自然知道。所以這個方位是從正東起，歷東南，正南，西南，正西，西北，正北，而至東北終，很清楚。

易說卦傳是什麼時候著作的呢？據一般人的見解，則十翼爲孔子所作，說卦爲十翼之一，自當出孔子的手筆。但論衡正說篇云：

孝宣皇帝之時，河內女子發老屋，得逸易禮，尚書各一篇，奏之。宣帝下示博士，然後易禮，尚書各益一篇。

在這一段裏，雖沒有說明增益的逸易是哪一篇，而隋書經籍志卻指爲說卦。文云：

及秦焚書，周易獨以卜筮得存，唯失說卦三篇。後河內女子得之。

論衡說是一篇，爲什麼隋書說爲三篇？這因序卦，雜卦文少，合之則與說卦爲一篇，分之則與說卦爲三篇。

(韓康伯注本及唐石經猶以序卦雜卦附說卦卷內)

漢人所說的發屋得古書事凡有三次，伏生一次，魯共王一次，河內



女子一次但俱不可信，說見康長素先生新學僞經考。

今單就宣帝時河內女子發得說卦一事說。康氏云：

法言問神篇，『易損其一也，雖悉知闕焉。』則西漢前易無說卦可知。楊雄王充嘗見西漢舊本故知之。說卦與孟喜卦氣圖合，其出漢時僞託無疑。(僞經考卷三上)

予按，五行與八卦本是兩個不相容的宇宙律。五行家看宇宙間的一切是五種物質及其能力所演成，這五種東西的名字是『水，火，木，金，土』。八卦家則看宇宙間的一切是八種物質及其能力所演成，這八種東西的名字是『乾，坤，震，巽，坎，離，艮，兌』。其具體之物即是『天，地，雷，風，水，火，山，澤』。這如何合得攏來？但說卦傳卻異想天開，把這兩個宇宙律合攏來了！我們只要看說卦傳中這一章的後面所說的：

乾爲金。坤爲地(土)。巽爲木。離爲火。坎爲水。艮爲山(土)。

可見金，木，火，水，土五行已具備於八卦之中。我們若把說卦傳的系統和董仲舒的五行相生的系統合列一表，當如下式：

說卦傳		春秋繁露	
震 (木爲)	東 東南	木	東
離 (火爲)	南	火	南
坤 (地爲)	西南	土	中 央
艮 (山爲)	東北		
兌	西	金	西
乾 (金爲)	西北		
坎 (水爲)	北	水	北

這雖有兩卦(震兌)未言其屬性，但東爲木，南爲火，西爲金，北爲水，在這一點上，五行與八卦已相一致。

唐李

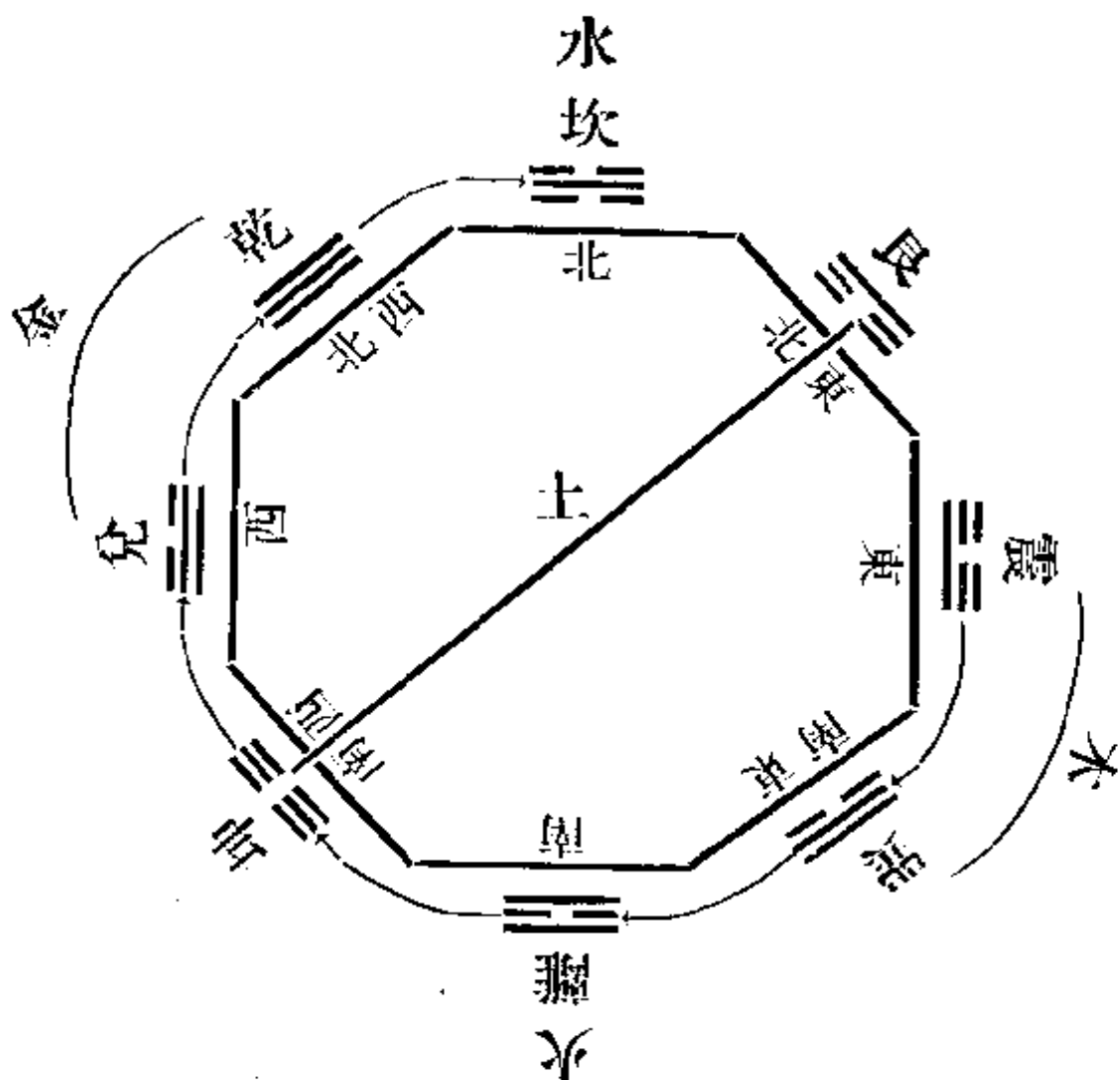
鼎祚周易集解引干寶易注云：

〔震六二震來厲〕干寶曰，六二木爻，震之身也。

則震之爲木可知。火珠林載八卦六位圖云：

乾，屬金。坤，屬土。震，屬木。巽，屬木。坎，屬水。離，屬火。艮，屬土。兌，屬金。

至是而八卦卽是五行了。八卦雖有八個，但以乾兌合爲金，坤艮合爲土，震巽合爲木，也只算是五個了。現在根據以上諸說，總繪一圖，以見它們合爲一家的情狀及其終始的次序：



看了這個圖，我們可以知道，說卦傳上的八卦方位和五行相生說竟是一模一樣的，他們都是：

1 在五行上，以木，火，土，金，水爲次。

2 在方位上，以東，南，中，西，北爲次。

這種易學，把八卦遷就五行到如此地步，一定要在五行學說極昌盛的時候纔能發生。說卦既出於漢宣帝時，恐怕就是漢宣帝時人所作的吧？

自從八卦與五行合爲

一物，而說卦傳上又說『帝出乎震』（這『帝』字，我以為原是『萬物』二字，因為要創造一個新的歷史系統，故改爲此字，以張大之，今姑仍之），於是要把五行相勝說的歷史系統改到五行相生說的下面去的，就可利用這一點了。漢書郊

祀志贊云：

劉向父子以爲『帝出於震』，故包羲氏始受木德。其後以母傳子，終而復始。自神農、黃帝下歷唐、虞，三代而漢得火焉。故高祖始起，神母夜號，著赤帝之符。旌章遂赤，自得天統矣。

又荀悅漢紀一高祖紀云：

及至劉向父子，乃推五行之運，以子承母，始自伏羲以迄於漢，宜爲火德。其序之也，以爲易稱『帝出乎震』，故太皞始出乎震，爲木德，號曰伏羲氏。

他們都明白指出，創造這個新的歷史系統的人是劉向父子，劉向父子所持的理由是易傳上的『帝出乎震』。這比了我們以前知道的五德終始說差異了多少？

漢書律歷志云：

至孝成世，劉向總六曆，列是非，作五紀論。向子徽究其微妙，作三統歷及譜。

可惜五紀論現在不傳，不知道劉向對於這個問題的見解究竟怎樣。三統歷則因班固收入律歷志之故，我們還能看見裏邊所引的世經，證實了班固和荀悅的兩段記載。

我們在這一章裏，可以知道，到了漢代，因古史系統的伸展和所伸展的古史的不適於使用五行相勝的

方式，故駢行的五德終始說必須有一度徹底的改造。這徹底改造的口號是說卦傳上的『帝出乎震』而說卦傳是一篇五行相生化的八卦說。

## 一一 漢爲火德說及秦爲金德說

在班固和荀悅的兩段記載中所引起的問題，別的且放在下面再講，現在先把漢爲火德的問題提出討論。

我們在上邊知道漢高祖以作北時祀黑帝之故而自承爲水德，張蒼亦以河決金堤之故而定漢爲水德。到文帝時，才有賈誼公孫臣們說漢是土德。到武帝時，才依了土德改制。如今卻說：

高祖始祀，神母夜號，著赤帝之符，旌章遂赤，自得天統矣。

豈非太突兀了？要是高祖始祀時已著赤帝之符，旌章已用赤色，則漢之爲火德在開國時已昭著了，已確定了，爲什麼開國之後歷數十年，水德和土德還是一個爭論的問題呢？爲什麼在爭論之際，沒有人舉出神母夜號的故事，說漢之爲火德已前定了呢？爲什麼武帝的改制竟暫定爲土德呢？現在漢初的歷史中全沒有漢爲火德的痕跡，卻待劉向父子尋出了『帝出乎震』的前提，又尋出了『以母傳子』的方式之後，始回想起開國時曾有『神母夜號，著赤帝之符』的事來，這還能哄騙誰？

我們即此可以知道，漢之爲火德，非確有赤帝之符，乃是因爲伏羲始出於震，爲木德，從此排下去，到漢便

是火了。在新的五德終始系統中，漢之不得不爲火，正如在舊的系統中漢之不得不爲土一樣。黃龍見於成紀的符瑞，是公孫臣主張漢爲上德之後纔出現的。那麼，神母夜號的符瑞，自然應當待劉向父子發明了漢爲火德的主張之後才出現，可以無疑了。

這一件神母夜號的故事，我們鈔出來看一遍：

高祖被酒，夜徑澤中，令一人行前。行前者還報曰：『前有大蛇當徑，願還！』高祖醉曰：『壯士行，何畏！』乃前，拔劍斬蛇，分爲兩道，開。行數里，醉困臥。後人來至蛇所，有一老嫗夜哭。人問：『嫗何哭？』嫗曰：『人殺吾子。』人曰：『嫗子何爲見殺？』嫗曰：『吾子，白帝子也，化爲蛇當道。今者赤帝子斬之，故哭。』人乃以嫗爲不誠，欲苦之。嫗因忽不見。後人至高祖，覺告高祖。高祖乃心獨喜，自負諸從者，日益畏之。(漢書高祖紀。史記高祖本紀也有此事，但司馬遷時不能有此故事，必出僞託。)

既經有了這件故事，是於就有了這把寶劍。應劭漢官儀(太平御覽職官部引)云：

侍中左貂右蠟……往來殿中……至東京時，屬少府，亦無員。駕出，則一人負傳國璽，操斬蛇劍(參)乘輿(輿)中官俱止禁中。

也就有了這個地方。唐魏王泰括地志(史記高祖本紀正義引)云：

斬蛇溝源出徐州豐縣中平地，故老云高祖斬蛇處，至縣西五十里入泡水也。

物證這樣地齊全，似乎已不能不信爲實事。但我敢斷然地說：這件故事是爲了改造漢室的受命之符而出

現的，這些物證更在其後。如果不是，爲什麼這些記載不見於西漢之世，甚至連東漢初班固作的漢書百官公卿表序和地理志的豐縣下都沒有記？

關於這件故事，我們又有一個新問題應當討論了。

固無疑義

(因爲從伏羲木排下去，神農火，黃帝土，顓頊金，嚳水，堯木，舜火，夏土，商金，周水，秦木，漢自當爲火)

但爲什麼秦會成了白

帝子呢？

秦不是自居於水德的嗎？

西漢定爲土德，不是也承認秦爲水德的嗎？

水之色黑，爲什麼秦竟成

了白帝子？

白爲金德之色，爲什麼秦是金德？

五行相生之序，生火者爲木，秦既列在漢的火德之前，爲什麼

不改成了木德？

這個緣故很不易解釋。

據我看來，這是仍用五行相勝說的。

因爲秦爲漢滅，火勝金，漢既爲火德，秦自

當爲金德了。

讀者們看了這個解釋，不免要問：漢之爲火德是由相生說來的，在相生說的系統中，如何容得下相勝？

對於這個駁詰，實在無法解答。

我想，這或者是剛在改變五德系統，尙未成爲定論的時候所出；一經沿用，後

來就沒法消滅了。

或者那時曾有一個參用相勝和相生說的系統，看其得國以禪讓則用相生的系統次之，

若其得國以征伐則用相勝的系統次之。

只因那時的五德史說的材料傳下來的太少，我們無從判別。

如果有人說，『白帝子』的『白』字安知非本是『黑』字或他色字，後來傳訛的，你何必過信任它呢？

我說，不對，這確是『白』字，因爲還有他處的文字可以作證：

秦襄公既侯，居西陲，自以爲主少隳之神，作西時，祠白帝。

襍陽雨金，秦獻公自以爲得金瑞，故作畦時，襍陽而祀白帝。

(以上二條俱見漢書郊祀志。史記封禪書也。)

右之，但司馬遷時不能有此說，亦必出僞竄，理由詳下。

秦失金鏡，魚目入珠。(太公御覽八十六引尚書緯考靈樞)

有人雄起戴玉英，祈且失籥，亡其金虎。(太平御覽八十七引尚書緯帝命篇。又引鄭玄注曰：「祈，讀曰「哲」。

白也，謂之秦也。「且失籥」戶將開。「金虎」白獸之長，喻於秦君。」

這些記載中，「西陲」、「西時」、「西」、「雨金」、「金瑞」、「金鏡」、「金虎」的「金」和「白帝」的「白」聯成一個系統，確與五行說十分合拍。但秦襄公在春秋前（西元前七七—七六六）秦獻公亦在戰國初（前三八四—三六一）恐怕那時五行之說還沒有起來呢！而且秦國倘使有了這些故事，秦之爲金德亦甚明白矣，爲什麼還要推本於秦文公的獲黑龍而自居於水德呢？恐怕襄公獻公的「自以爲」就是西漢末年的人的「自以爲」吧？

我說這段話，或者有人不服，以爲秦襄公獻公的作西時畦時而祀白帝，史記封禪書明載之，秦本紀及年表亦明載之。你說「司馬遷時不能有此說，必出僞竄」請拿證據來！我對於這個問題，將答說，證據是有的，就出在封禪書上。按封禪書記秦所祠的上帝，有下列諸條：

秦襄公既侯，居西陲，自以爲主少隳之神，作西時，祠白帝。其牲用騏驎，黃牛，羝羊各一云。



秦文公夢黃虵自天下屬地，其口止于郿衍。文公問史敦。敦曰：「此上帝之徵，君其祠之！」於是作郿時，用三牲，郊祭白帝焉。

秦宣公作密時於渭南，祭青帝。

秦靈公作吳陽上時，祭黃帝；作下時，祭炎帝。

櫟陽雨金，秦獻公自以為得金瑞，故作畦時櫟陽而祀白帝。

照它所說，秦國的上帝祠共有六處，其分配如下：

甲，白帝——1. 西時，襄公作；

2. 郿時，文公作；

3. 畦時，獻公作。

乙，青帝——密時，宣公作。

丙，黃帝——上時，靈公作。

丁，炎帝（即赤帝）——下時，靈公作。

可見青帝，黃帝，炎帝都只一祠，而白帝凡有三祠。及漢高祖起，封禪書記他的事道：

漢興，高祖……二年，東擊項籍而還入關，問：「故秦時上帝祠何帝也？」對曰：「四帝，有白，青，黃，赤之祠。」高祖曰：「吾聞天有五帝，而有四，何也？」莫知其說。於是高祖曰：「吾知之矣，乃待吾而具



到了哪裏去了？又爲什麼獨缺了這兩個呢？僞竄的人也會見到這一層，所以插說：

「秦并天下」……西時畦時祠如其故，上不親往。

「孝文帝」……即位十三年……有司議增雍五時，路車各一乘，駕被具。」西時畦時出車各一乘，出馬四匹，駕被具。

他以爲西時畦時的地位次於其他諸時一等，故上不親往而祭品亦差（「偶」即節偶之「偶」，非真物）。因此之故，就不算在四時或五時之內了。可是，同樣的祭祀上帝之時，爲什麼只有西時畦時的地位低一等呢？西時爲襄公所立，是秦國的第一個時，地位應當獨尊，爲什麼反低了呢？畦時因獻公得金瑞而立，在許多時中它最有符瑞的意味，爲什麼它的地位也低了呢？如果說，秦已并天下，不再偏居西陲了，秦已定水德，不再希罕金瑞了，所以把這兩時看作不重要，那麼，秦文公所立的鄠時也是祠白帝的，在五行的系統上，白帝原是管着西方和金瑞的，爲什麼鄠時的地位不因此而降低一等呢？

再有一個證據也足以證明西畦兩時之爲僞竄。照他門所講，這兩時在漢時是和其他五時一樣地祭祀，不過祭品較差而已。但成帝建始元年（西元前三二）匡衡奏請罷雍五時云：

王者各以其禮制事天地，非因異世所立而繼之。今雍鄠密上下時，本秦侯各以其意所立，非禮之所載術也。漢興之初，儀制未及定，即因秦故祠，復立北時。今既稽古，建立天地之禮，郊見上帝，青赤白黃，黑五方之帝皆畢陳，各有位饌，祭祀備具。諸侯所妄造，王者不當長遵。及北時，未定時所立，不宜

復修 (漢書志記)

他講罷的時，只說秦侯以意所立的郵密，上四時和漢未定天下時所立的北時，放過了西時，畦時。難道他要廢去五時而獨留這兩個時嗎？這大是證明這兩個時本來沒有，所以他不說了。

於此，我們可以明瞭，青黃赤三帝所以只有一時而白帝獨有三時者，這原因就在西畦兩時是西漢末年的人造出來的。他們所以造出這兩個時的緣故，因為漢是火德，被火德所勝的應為金，故秦為金德，故秦有金德的符瑞（鑿馬白金），故秦首祀金德的上帝（少皞之神）。凡秦本紀，十二諸侯年表，六國表，封禪書中關於西畦兩時的記載都是有了「赤帝子斬白帝子」的故事之後插進去的。因為是插進去的，故務求周密，不像密時、上時等，各篇中或載或不載，反不一律了。

郊祀志贊說：「高祖……著赤帝之符，旗章遂亦……這一件事是本紀中所未見的。故顏師古注引鄧展（三國魏志）說云：

向父子雖有此議，時不施行。至光武建武二年，乃用火德，色尚赤耳。

足徵這一說很不能為人所信。但封禪書中都有漢初施行「色尚赤」的記載：

高祖……遂以十月至灊上，與諸侯平咸陽，立為漢王。因以十月為年首，而色尚赤。  
於是夏四月，文帝始郊見雍五時祠，衣皆上赤。

這與下面說的：

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

天子……封太山下東方，如郊祠太一之禮……禪太山下崑崙東北肅然山，如祭后土禮。天子

皆親拜見，衣上黃，而盡用樂焉。（武帝元封元年）

是何等地衝突呵！

漢既以居火德而色尚赤，同樣，秦亦當以居金德而色尚白。是以封禪書云：

秦並天下……三年一郊……通權火，拜於咸陽之旁，而衣上白，其用如經祠云。

## 一一一 漢爲堯後說

夏以前的歷史，我不知道了。若商，在湯之前有契，有相土，有王亥，王恒，有上甲微等。到湯滅夏時，國勢

久已強盛了。周在武王克商以前，有公亶父，有公劉，有太王，有王季，文王，也在岐山之下經營了許多年了。

秦自秦仲立國，訖於始皇成帝業，依史記的記載，已有六百二十三年的歷史。所以漢以前的朝代，都是從小

國變成大國，從大國變成共主，沒有以平民的資格而作天子的。

但平民作天子的傳說，在戰國時卻很流行。例如堯典中寫的舜，起初只是民間的一個鱓夫，後來由西

岳之麓而登庸，終於陞帝位。故孟子說，『匹夫而有天下者，德必若舜，禹。』那時儒墨兩家的主張，誰有最

好的德，誰就應居最高的位。

這種想像到了秦果真實現，漢高祖以平民登帝位了！雖則他的道德是否高出於一切人還是問題，但他開創一個古今未有的局面這是無疑的。

漢高祖以平民作皇帝，不是可羞的事，乃是可誇的。司馬遷於秦漢之際月表序中論之云：

昔虞夏之興，積善累功數十年，德洽百姓，攝行政事，合之於天，然後在位。湯武之王，乃由契后稷修仁行義十餘世……秦起襄公，章於文繆，獻孝之後，稍以蠶食六國，百有餘載，至始皇乃能并冠帶之倫。以德若彼，用力若此，蓋一統若斯之難也。

秦既稱帝，患兵革不休，以有諸侯也，於是無尺土之封……然王跡之興，起於閭巷，合從討伐，軼於三代。鄉秦之禁，適足以資賢者，為驅除難耳……此乃傳之所謂『大聖』乎！豈非天哉！豈非天哉！非大聖孰能當此受命而帝者乎！

這些贊歎之辭，很能代表一般西漢人對於漢高祖的信仰。

因為高祖起於閭巷不足為羞，反可使人深信他是一個天命的大聖，所以他成就了帝業之後不會為自己的門第裝點。司馬遷作高祖本紀時也就直書其事云：

高祖，沛豐邑中陽里人，姓劉氏，字季。父曰太公，母曰劉媪。

他的祖父是誰，已不能知道了，曾祖以上更不必提了。其實就是『父曰太公，母曰劉媪』也何嘗是真的名字。『太公』只是尊稱。例如史記齊太公世家云：

於是周西伯，果遇太公（呂尚）於渭之陽。與語，大說，曰：「自吾先君太公，一當有聖人適周，周以興，子真是邪？」吾太公望子久矣！故號之曰「太公望」，載與俱歸。

這一件事固然不是真的歷史，但是見秦漢時人確有「太公」一個稱謂，故謂齊太公之名是由周文王的太公盼望他而來的（望太公是上聲呼，是太王呼，如晉王季，則太公爲父之尊稱，如指太王，則太公爲祖之尊稱。）至劉媪，則

直是「劉家老太太」的意思，尙不可知其母家的姓（豈非姓是「劉劉氏」）就是高祖字季，實在也是他的排行，並非特地題出來的名（看他的兩兄弟名伯，仲可知）。所以然之故，只因高祖起於貧賤之家，沒有受過貴族文化

的薰陶，一家中不必有像樣的名和字。至於他們家裏的譜牒，不消說得是沒有。所以漢書禮樂志中所載的郊祀歌，房中歌等，宣揚漢德，誇辭甚多，但終不會提起高祖的先人來。一比詩三百篇中的周，魯，商諸頌，各各誇陳其祖德的，真是大不同了。

想不到過了多少年，漢高祖忽地成了名人的子孫了。漢書陸弘傳中說他上給昭帝的書：

先師董仲舒有言：「雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。」漢家，堯後，有傳國之運。漢帝宜謹差天下，求索賢人，禮以帝位，而退自封百里，如殷周二王後，以承順天命。

「漢爲堯後」這真是一句破天荒的話！究竟是當時有此世系呢？還是儒者鼓吹堯舜禪讓太動人了，遂使人懸擬此後之易代應爲禪讓，漢既居於堯的地位，遂聯想爲堯的子孫呢？這種史料存留太少，我們無從猜測。哇，弘是廢公的弟子，廢公是董仲舒的弟子，我們姑且假設在那時的春秋學說中曾有漢爲堯後的主張。

罷。

陸弘既秉承董仲舒們的受命的學說，主張漢帝應效法先祖堯的禪位賢人，自然可認他在春秋學中有所根據。但我們翻看公羊傳及春秋繁露等書，都毫無沒有這件事的痕迹。不過，在左傳裏，關於此事，却確有詳細的記載。其文如下：

晉人患秦人之用士會也……乃使魏壽餘僞以魏叛者以誘士會。執其帑於晉，使夜逸，請自歸於秦。秦伯許之。展士會之足於朝。秦伯師於河西，魏人在東。壽餘曰：「請東人之能與夫二三有司言者，吾與之先。」使士會。士會辭曰：「晉人，虎狼也；若背其言，臣死，妻子為戮，無益於君，不可悔也！」秦伯曰：「若背其言，所不歸爾帑者有如河！」乃行……既濟，魏人譟而還。秦人歸其帑。其處者為劉氏。（文公十三年）

這是說，士會逃在秦國，晉人騙他回來之後，秦人把他的家眷送歸；但還有一部分留在秦國的，就不以士為氏而以劉為氏了。（所以改為劉氏之故，或因「劉」之古文為「劉」，而「劉」而不行，故曰劉。）又：

范宣子曰：「昔句之祖，自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏。」（襄公二十四年）

這是范宣子數自己的氏族系統，說他的家在虞前是陶唐氏，後歷夏，商，周三代均改氏。范宣子是士會之孫；因為士會受封於范，遂以范為氏了。又：



蔡墨……對曰……有夏孔甲擾於有帝，帝賜之乘龍，河漢各二，各有雌雄，孔甲不能食而未獲，蔡龍氏。有陶唐氏既衰，後有劉累，學擾龍於豢龍氏，以事孔甲，能飲食之。夏后嘉之，賜氏曰御龍，以吏豢韋之後。龍一雌死，潛醢以食夏后，夏后饗之。既而使求之，懼而遷於魯縣。范氏其後也。」（昭公

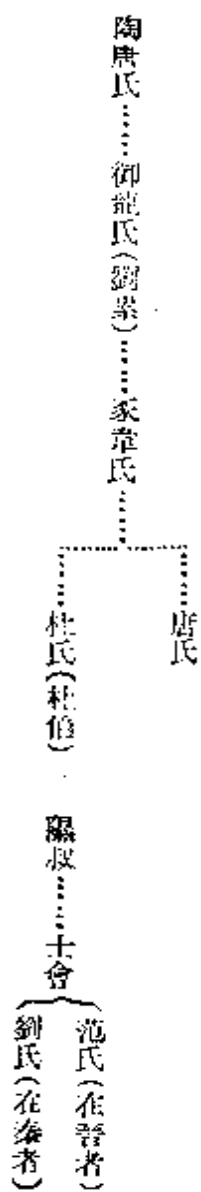
二十八年）

這是可以證實范宣子的話的。陶唐氏之後有劉累，已以劉為氏了。其在夏所以為御龍氏者，就為劉累替孔甲豢龍。其處秦所以為劉氏者，就為復劉累之舊。

杜預左傳注於『在周為唐杜氏』條注云：

唐，杜，二國名。殷末，豕韋國於唐。周成王滅唐，遷之於杜，為杜伯。杜伯之子隰叔奔晉，四世及士會，食邑於范氏。

他所以說『唐，杜，二國名』是根據賈逵注國語所云『武王封堯後為唐杜二國』來的（正義引）。但既分為二國，而乃謂成王滅唐，遷之於杜，則又似為一國，然未詳其實。今姑依賈逵及杜預之說，為左傳中這三段文字列一世系表（凡世數非直接的，用虛線次之）：



這似乎是很尋常的一件事，不備得大驚不怪。但因前端是陶唐氏，陶唐氏爲堯，後端是劉氏，劉氏爲漢，就顯出了『漢爲堯後』的意義來了。自有此說，而漢家世系爲之伸展極長。史記高祖本紀只說高祖爲沛人，其父曰太公而已到了東漢班固作漢書時，便不能那樣簡單了。因此他的高帝紀贊就說：

春秋晉史蔡墨有言，『陶唐氏既衰，其後有劉累，學擾龍，事孔甲，范氏其後也。』而大夫范宣子亦曰，『祖自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲冢韋氏，在周爲唐杜氏，晉主夏盟爲范氏。』范氏爲晉士師，魯文公奔秦，後歸於晉，其處者爲劉氏。

劉向曰，『戰國時，劉氏自秦鑿於魏，秦滅魏，遷大梁，都於豐。故周市說雍齒曰，『豐，故梁徙也。』是以頌高祖云，『漢帝本系，出自唐帝。降及於周，在秦作劉。涉魏而東，遂爲豐公。』豐公，蓋太上皇父，其遷日淺，墳墓在豐，鮮焉。

及高祖即位，置祠祀官，則有秦，晉，梁，荆之巫，世祠天地，終之以祀，豈不信哉！

由是推之，漢承堯運，德祚已盛。斷蛇著符，旗幟上赤，協於火德。自然之應，得天統矣！

在這一贊裏，把左傳中的三段記事融成一片，而又採劉向之說，說明士會留秦的一系從秦轉魏，又遷於豐。高祖之祖爲豐公，也舉出來了。他所以說『高祖即位，置祠祀官，則有秦，晉，梁，荆之巫，』顏師古引應劭注云：先人所在之國，悉致祠巫祝，博求神靈之意也。

又引文頴注云：

巫，掌神之位次者也。范氏世仕於晉，故祀祠有晉巫。范會支庶留秦爲劉氏，故有秦巫。劉氏隨魏都大梁，故有梁巫。後徙豐，豐屬荆，故有荆巫也。

這樣一解釋，於是封禪書中所載的諸國之巫，便都爲漢室先人的神靈所依。漢之世系歷代凡六，其先人所

在跨國凡四，真可謂源遠流長了！可是高祖所置的祠祀官，尙有九天巫，河巫，南山巫，武帝所置的尙有粵巫，爲什麼就和漢的先人不發生關係了呢？

假使左傳所載都爲信史，則司馬遷一時疏漏，賴劉向班固等查明補正，豈非快事。不幸左傳是一部很有問題的書，其出現頗不光明。經清代幾個今文學家研究，確爲劉歆改頭換面之作（詳下春秋左氏傳的著作時代的各家說章）。它的材料固有甚早的，亦有甚後的。故此書之染有濃厚的漢代色彩，自無足怪。

但左傳中漢爲堯後的記載，固已不待清代學者提出今古文問題，而早爲經師所不信。東漢初，賈逵云：五經家皆無以證圖讖，劉氏爲堯後者，而左氏獨有明文。（後漢書賈逵傳）

這就是說：言劉氏爲堯後的，只有左傳和圖讖，五經家則從無是說。左傳編於劉歆之手，圖讖起於哀平之間，這一說的來源也就可想而知。

又孔穎達左傳正義云：

炫（隋劉炫）於『處秦爲劉』謂非丘明之筆，『豕韋唐杜』不信元愷（杜預）之言。已之遠祖數自譏訐。（襄二十四年）

可見劉炫寧可自己失掉堯的子孫的光榮，而必指斥『其處者爲劉氏』一語不是左傳的本文。但孔穎達雖笑劉炫的譏訐遠祖，實在他自己對於這一語也是不信的。他說：

伍員屬其子於齊，便爲王孫氏者，知己將死，豫令改族……士會之帑在秦不顯，於會之身復無所辭，

傳說『處秦爲劉氏』未知何意言此。討尋上下，其文不類，深疑此句或非本旨。蓋以爲漢室初興，

捐棄古學，左氏不顯於世，先儒無以自申。劉氏從秦徙魏，其原本出劉累，插注此辭，將以媚於世。明

帝時，賈逵上疏云，『五經皆無證圖識明劉氏爲堯後者，而左氏獨有明文』。竊謂前世藉此以求道

通，故後引之以爲證耳。(文公十三年)

他的意思，以爲『其處者爲劉氏』一句是本來沒有的。只因漢室初興的時候不重古文學，而左氏爲古文，

遂致不顯於世；先儒插入此句，見得漢爲堯後之文爲左氏所獨有，好使君主見了喜歡，讓左氏出頭。他這個

假設，由我們看來，有一半對。『其處者爲劉氏』之語，插進的痕迹顯然；秦人既歸士會之帑了，爲什麼還有

『處者』爲什麼處者要改氏？孔氏說此句出於先儒插注，這是對的。但古文學却非漢室初興時所有，漢

爲堯後之說亦不能出現於漢初，孔氏這一猜把時代猜早了。

我的意思，以爲左傳中這三段文字，魏壽餘誘士會一段除末句外自是不假；至范句和蔡墨的兩段話則

殊不可信，非漢爲堯後之說已發生時不會出現。

等到緯書起來，漢爲堯後之說早成熟了，所以又有一則新的故事云：

堯之長子監明早死，不得立。監明之子封於劉。（朱又不肖而弗獲嗣。《清世宗實錄》見。）

於是劉累之所以氏劉之故也說明了。不但如此，漢高祖的父親和母親的名字也出現了。（史記高祖本紀

索隱引王符云：

太上皇名嫞。（按今謂漢高祖之父，或謂高祖誤記。）

索隱又云：

皇甫謐云，『嫞蓋姓王氏。』……今近有人云，母溫氏貞。時打得班固泗水亭長古石碑文，其字分

明作『溫』字，云『母溫氏貞。』與賈膺復、徐彥伯、魏奉古等執對，反覆沈默，古人未聞，聊記異見，於

何取實也。

高祖的父名劉嫞，母名溫貞或王氏，就這樣完了嗎？唉，他們講故事的興致還濃得很呢！（春秋緯擢謫云：

劉嫞夢赤鳥如龍，戲已生執嘉。執嘉妻舍始游維池，赤珠上刻曰『玉英，吞此者為王客。』以其年

生劉季為漢王。（史記高祖本紀正義及御覽源流部引。）

大家看啊！高祖的父又名為執嘉，母又名為舍始了！劉嫞不是高祖的母親而是他的祖母了！然則，太公

是他的父親還是他的祖父呢？

綜合以上的記載，我們可以畫出一個『漢為堯後的世系表』來，結束這宗西漢末、東漢初的公案。



論。兄弟據重，宗族弊互。歷上古至秦漢，外戚僭貴未有如王氏者也……

物盛必有非常之變先見，爲其人徵象。

孝昭帝時，冠石立於泰山，仆柳起於上林，而孝宣帝即位。

今王氏先祖墳墓在濟南者，其梓柱生枝葉，扶疏上出屋，根垂地中。雖立石起柳，無以過此之明也。

事勢不兩大，王氏與劉氏亦且不並立……陛下爲人子孫，守持宗廟，而令國祚移於外親，降爲皂隸，

縱不爲身，奈宗廟何！(漢書劉向傳)

漢書中未記此疏年月，但通鑑則載於陽朔二年（前一三）。

如果司馬光是有所據的，那還是成帝即位後十

年內的事呢。在那時，王氏已經是『朋黨比周，宗族弊互』了，已經有『游談者爲之說』且『假周公之論』

了，其祖墓上已有梓柱的祥瑞了，在事勢上已經『與劉氏不並立』而使劉向直言『國祚移於外親』了。

所以王氏的篡漢是前定的事實，所不可知者，是何人行篡位的大典及其篡位的方式將如何而已。

王莽是王太后的姪子，但因他的父親曼早死沒有封侯。那時他的兄弟輩都以與馬聲色佚游相高，他

獨孤貧恭儉，師事沛郡陳參，受禮經，勤身博學，被服如儒生。他的叔父王商覺得他有學行，上書願分戶邑封

他，遂於永始元年（前一六）封爲新都侯，國南陽新野之郡，鄉千五百戶。他爵位愈尊，節操愈謙，名譽極好。

他繼王根爲大司馬二年，成帝崩，無子，以元帝庶孫欣嗣位，是爲哀帝。哀帝即位後，自有他的外家，所以丁傅

諸家起來當權，王莽退處了六年。哀帝崩，王太后即日至未央宮，收取璽綬，遣使者馳召莽，復拜爲大司馬，迎

九歲的中山王爲皇帝，是爲平帝。從此以後，王莽的政權就鞏固了。

王莽二次得權之後，漢書說他：

於是附順者拔擢，忤恨者誅滅。王莽王邑爲腹心。甄豐甄邯主擊斷。平晏領機事。劉歆典文章。

孫建爲爪牙。豐子尋，歆子棻，涿郡崔發，南陽陳崇，皆以材能幸於莽。莽色厲而言方，欲有所爲，微見

風采。黨與承其指意而顯奏之。莽稽首涕泣，固推讓焉。上以惑太后，下用示信於衆庶。

因爲王莽有了這樣一個堅固的團體，所以他能設辦起許多新事業來，使得他的名望日高，得到民衆的熱烈的信仰。

平帝即位的第一年（西元一）他就示意益州塞外蠻夷，自稱越裳氏，重譯到漢廷，獻白雉一，黑雉二。他爲什麼要這樣呢？因爲在尚書大傳裏有下面一段話：

交趾之南有越裳國。周公居攝六年，制禮作樂，天下和平。越裳以三象重譯而獻白雉……成王

以歸周公。公曰：『……吾何以獲此賜也？』其使請曰：『吾受命吾國之黃耆，曰：『久矣天之無別

風淮雨（『烈風淮雨』之誤），意者中國有聖人乎？有則盍往朝之！』（御覽七百八十五引）

他爲要自比於周公，故複演這越裳氏重譯而獻白雉的佳話。於是羣臣盛陳莽功德，致周成白雉之瑞于載

同符。他們說：『周公及身而託號於周莽，宜賜號曰安漢公，益戶疇邑。』王莽謙讓數四，終於受了。這

是他二次得政後的第一次升級。

我們看本篇第九章，可以知道西漢之季是災異說極盛的時代，西漢的國運就被這災異說打擊得奄奄



欲絕。要王莽得政，有祥瑞來了，這是民衆的視聽上的一個極大的改變，足以喚起他們的光明的希望。可是以前的災異說是漢受其殃，現在的祥瑞說却非漢得其利，因為鼓吹這一說的人本只爲自己打算。

平帝二年（西元二）王莽欲耀威德，厚遺黃支國（在南海中，去京師三萬里）王，令遣使貢獻，於是黃支國獻犀牛。他又使使者風匈奴單于，上書慕化，單于從之，上書言：『幸得備藩臣，竊樂太平聖制。』（時莽奏令中國不得二名）臣故名囊知牙斯，今謹更名知。又越嶲郡有黃龍游江中。夏間，王莽奏太后說：『幸賴陛下德澤，聞者風雨時，甘露降，神芝生，蓂莢，朱草，嘉禾，休徵同時並至。』可見那時的祥瑞連綿而來，正同元成間的災異連綿而出一樣。到元始五年（西元五）莽加九命之錫，在太后的策書中說：『天符仍臻，元氣大同，麟鳳龜龍衆祥之瑞七百有餘。』可知那時在幾天之中即會出現一個祥瑞。

王莽一方面博求禱祥，一方面制禮作樂。自宗廟，社稷，封國，車服，刑罰之制，以及吏民養生，送終，嫁娶，奴婢，田宅，器械之品，莫不有所更定。這因他是禮家出身，所以要把所有的禮制都用己意改過，使其成爲極整齊的一大套。這確是一代的大手筆，而他也更像那位『思兼三王以施四事』的周公了。

因爲他的權勢這樣高，功業這樣大，所以稱頌他的功德的人非常多。漢書王莽傳中還保存得一整篇奏書，是張竦爲陳崇（就是上邊所說的『以材諫卒於諫』的陳崇，他那時做大司徒司直）所草的。這篇文字用了許多經書上的詞句來稱美王莽，結論云：

是故成王之於周公也，度百里之限，越九錫之檢，開七百里之宇，兼商奄之民，賜以附庸，殷民六族……  
今陛下既知公有周公功德，不行成王之褒賞，遂聽公之固辭……誠非所以爲國也。臣愚以爲宜俟  
公國，令如周公……

於是王莽的封國有擴大的要求了。

平帝四年（西元四）四月，王莽女立爲皇后。太保王舜（即上邊爲成帝的王莽）等奏言：

春秋列功德之義。太上有立德，其次有立功，其次有立言，惟至德大賢然後能之。其在人臣，則  
生有大賞，終爲宗臣。殷之伊尹，周之周公是也。

又人民上書者八千餘人，咸曰：

伊尹爲阿衡，周公爲太宰。周公享上公之賞，宜如陳崇言。

於是王莽又益封地，稱宰衡，位上公了。這是他二次得政後的第二次升級。

他受了宰衡，辭了封地。因此一辭，又把古代的佳話複演了起來。史記周本紀說：

西伯（周文王）陰行善，諸侯皆來決平。於是虞芮之人有獄不能決，乃如周。入界，耕者皆讓畔，民俗

皆讓長。虞芮之人未見西伯，皆慙，相謂曰：「吾所爭，聞人所聽，何往爲！祇取辱耳。」遂還，俱讓而

去。諸侯聞之，曰：「西伯蓋受命之君！」……詩人道西伯，蓋受命之年稱王而斷虞芮之訟。（按，此指

詩本西伯受命之君，其說或宋王始生西伯句。）

「此又有王莽的奏書：

天下間公不受千乘之士，辭萬金之幣……莫不鄉化。蜀郡男子路建等輟訟慙作而退。雖文王都

虞何以加！宜報告天下！

文王的德化，使得虞之人不訟而去，做了他的受命之徵，則王莽的德化能使路建們輟訟慙作而退，不也是一個受命之徵嗎？

就在這一年（平帝四）王莽奏起明堂，辟雍，靈臺，為學者築舍萬區，作市常滿倉，制度甚盛。羣臣又奏言：

昔周公奉繼體之嗣，據上公之尊，然猶七年制度乃定。夫明堂，辟雍，墮廢千載莫能興。今安漢公起

於第家，輔翼陛下，四年於茲，功德爛然。公以八月載生魄，庚子奉使朝用書，臨賦營築。越若翊辛丑，

諸生庶民大和會，十萬衆竝集。平作二旬，大功畢成。唐虞發舉，成周造業，誠亡以加。宰衡位宜在

諸侯王上！

這幾句話，在經典上也是有根據的。尚書云：

惟三月哉生魄，周公初基，作新大邑于東國洛，四方民大和會，甸，男，邦，采，衛，百工播民和，見士于

周。（康誥篇首錯簡）

……乙卯，周公朝至于洛，則達觀于新邑營……越七日甲子，周公乃朝用書，命庶殷侯，甸，男，邦

伯。厥既命殷庶，庶殷不作。（康誥）

王莽起明堂等新建築的方式即是周公營洛邑的方式，他不但像周公，簡直是周公復生了。

這時，吏民以莽不受新野田而上書者前後四十八萬七千餘人，及諸侯王公列侯宗室見者皆叩頭言：『宜亟加賞於安漢公。』王莽苦辭，願舉制禮作樂之事。但太后下詔不許，令議『九錫』之儀。於是公卿

大夫博士議郎列侯九百二人皆曰：

帝者之盛，莫隆於唐虞，而陛下任之。忠臣茂功，莫著於伊周，而宰衡配之。所謂異時而興，如合符者也。謹以六藝通義經文所見，周官禮記宜於今者，爲九命之錫。臣請命錫！

於是五年夏，太后臨前殿，親錫他綠韞，袞冕，鸞路，龍旂……許多貴重的東西。這是他二次得政後的第三次升級。

王莽這樣一幹，一時天下頓呈昇平的氣象。他因爲西方的羌人還沒有表示，又遣中郎將平憲等多持金幣，驅他們獻地內屬。平憲等去後，果然得到美滿的結果。他們奏言：

羌豪良願等種人口可萬二千人，願爲內臣，獻鮮水海，允谷鹽池，平地美草，皆予漢民，自居險阻處爲藩蔽。問良願等降意，對曰：『太皇太后聖明，安漢公至仁，天下太平，五穀成熟，或禾長丈餘，或一粟三米，或不稱自生，或繭不蠶自成。甘露從天降，醴泉自地出。鳳皇來儀，神爵降集。從四歲以來，羌人無所疾苦，故思樂內屬。』宜以時處業，置屬國領護。

他們所說的『或禾長丈餘，或一粟三米』在經典中也是有根據的。尚書大傳云：

又說序說：  
成王之時，有三苗遺孽，殘虐而生，禹為一德，其大盈車，長縫充箱。民得而上諸成王。(尚書歸禾序正義引)

唐叔得禾，異畝同穎，獻諸天子。王命唐叔歸周公於東，作歸禾。

周公既得命禾，旅天子之命，作嘉禾。

所以這也是王莽和周公下載同符的一件事。自良願等獻地內屬，王莽又立了一個西海郡。他又以經義

正了十二州名。

地說：王莽的勢力和聲望到了這等地步，他不做皇帝再做什麼，所以漢的宗室泉陵侯劉慶上書，就直捷痛快

關戚法若少繼，王莽曰：「周公稱攝，今當當子春，秋直金安漢公行天子事如周公！」

周公行天子事有根據嗎？他們說是有的。其一在大誥。據書序說：

武王崩，三監及淮夷叛，周公相成王，將黜殷，作大誥。

則大誥是周公所作。而這篇的開頭卻說：

王若曰：「猷！大誥爾多邦……」

不說「周公曰」而還說「王若曰」，可見這個「王」即是周公了。其二在康誥。據書序說：

成王既伐管叔、蔡叔，以殷餘民封康叔，作康誥。

康叔封是成王時書。而這篇的開頭說：

惟三月哉生魄，周公初基，作新大邑于東國洛……王若曰：『孟侯，朕其弟，小子封！……』

康叔封是成王的叔父，此間乃云『王若曰，朕其弟』，可見這個『王』必非成王而是周公了。其三在洛誥，篇末說：

惟周公誕保文武受命，惟七年。

可見周公攝政稱王之期凡歷七年。其四在明堂位：

昔者周公朝諸侯于明堂之位，天子負斧依南鄉而立……武王崩，成王幼弱，周公踐天子之位以治

天下。六年，朝諸侯於明堂，制禮作樂，頒度量而天下大服。七年，致政於成王。成王以周公爲有勳

勞於天下，是以封周公於曲阜，地方七百里，革車千乘，命魯公世祀周公以天子之禮樂。

這一段話與洛誥之文對看，即顯出『周公誕保文武受命，惟七年』的意義，而周公的稱王乃得了一個積極的證明。其五在尚書大傳：

周公攝政，一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮作樂，七年致政成王。（《尚書大傳》）

（《尚書大傳正義》）

此文雖沒有踐位稱王之文，但看『攝政』『致政』的話，則其行天子事已甚顯明。自有此文，而周公在這七年間所行的大事乃可屈指而數了。此外的根據當然還有，我們另篇討論吧。（周公的眞事實及其稱王說之由

來當于方作『尚書中的尚初史料』一文中論之。

劉慶既有這等提議，羣臣當然說『宜如慶言』。

然而王莽行了天子事，將置平帝於何地呢？於是平帝就不得不於這年的十二月裏夭亡了。（平帝之

崩漢書本紀及王莽傳俱言其病，但禮義傳中所錄的醫藥文則謂是王莽毒殺。通鑑從之。） 在平帝未死時，漢書說：

平帝疾，莽作策請命於泰畤，戴璧秉圭，願以身代。藏策金縢，置于前殿，敕諸公勿敢言。

這種辦法，也是周公的態度。尚書金縢篇云：

既克商二年，王（武王）有疾弗豫……周公……乃自以為功，為三壇同墀，為壇於南方北面，周公立

焉，植璧秉圭，乃告太王，王季，文王。史乃冊祝曰：『……以且代某之身……』公歸，乃納冊于金縢

之匱中……諸史與百執事對曰：『……公命我勿敢言。』

總而言之，凡是周公的故事，他都學會了而且做盡了。

平帝十四歲死。那時元帝世絕，宣帝曾孫有五十人，玄孫有二十三人，但從王莽的卜相之下，只有玄

孫中最幼的廣戚侯子嬰最吉，所以他就嗣位了。

就在這一月裏，前輝光謝竊奏武功長孟通浚井得白石，上圓下方，有丹書著石，文曰『告安漢公莽為皇

帝』。於是王舜等共令太后下詔曰：

……玄孫年在襁褓（按只有二歲），不得至德君子，孰能安之！安漢公莽輔政三世……遂同殊風，至于

制作，與周公異世同符。今前輝光耀，武功長通，上言丹石之符，朕深思厥意，云『爲皇帝』者，乃攝行皇帝之事也……其令安漢公居攝踐祚，如周公故事……

於是羣臣奏言：

太皇太后聖德昭然，深見天意……禮明堂記曰：『周公朝諸侯於明堂，天子負斧依南面而立，』謂周公踐天子位六年，朝諸侯，制禮作樂，而天下大服也……書逸嘉禾篇曰：『周公奉鬯立于阼階，延登，贊曰：『假王莅政，勤和天下。』』此周公攝政，贊者所稱。成王加元服，周公則致政。書云：『朕復子明辟。』周公常稱王命，專行不報，故言我復子明君也。臣請安漢公居攝踐祚，服天子韞冕，背斧依于戶牖之間，南面朝羣臣，聽政事。車服出入警蹕，民庶稱臣妾，皆如天子之制。郊祀天地，宗祀明堂，共祀宗廟，享祭羣神，贊曰：『假皇帝。』民臣謂之『攝皇帝。』……其朝見太皇太后，帝，皇后，皆復臣節……

太后一一答應了，於是王莽便做了事實上的皇帝了。這是他踏上皇帝位的第一步。

漢的宗室固有勸王莽行天子事的劉慶，但也有怕王莽奪取漢祚的劉崇。他在居攝元年起兵討莽，不幸敗了。羣臣復奏：

劉崇等謀逆者，以莽權輕也，宜尊重以填海內。

權重做了攝皇帝，可謂已經登峰造極了，再要加重應當怎麼辦呢？於是太后詔莽，朝見太后稱『假皇帝。』



本來見了太后是稱『臣』的，現在也稱起『假皇帝』來了。這是他踏上皇帝位的第二步。

居攝二年九月，東郡太守翟義立嚴鄉侯劉信爲天子，移檄郡國，言莽毒殺平帝，欲絕漢室。郡國響應，累十餘萬。這次聲勢浩大，不比劉崇了。所以莽很惶懼，晝夜抱孺子嬰告禱郊廟，放大誥作策。這篇大誥是很可笑的一篇文章，完全脫了尙書裏的大誥的調而寫成的。（因爲那時的經師說大誥是周公伐武庚管蔡時所作，劉信的討王莽正與武庚管蔡的叛周公情形相類。）

原文太長，今摘鈔幾段如下：

惟居攝二年十月甲子，攝皇帝若曰：……然我念孺子若涉淵水，予惟往求朕所濟度，奔走以傅近奉承高皇帝所受命……天降威明，用寧帝室，遣我居攝寶龜。太皇太后以丹石之符，迺紹天明意，詔予即命居攝踐祚，如周公故事……

反虜故東郡太守翟義擅興師動衆，曰：『有大難于西土，西土人亦不靖。』於是動。嚴鄉侯信誕敢犯祖亂宗之序。天降威，遣我寶龜，因知我國有眚災，使民不安，是天反復有我漢國也……

予不敢僭上帝命……太皇太后肇有元城沙鹿之君，陰精女主聖明之祥，配元生成，以興我天下之符，遂獲西王母之應，神靈之徵，以祐我帝室……是以廣立王侯，竝建曾玄，俾屏我京師，綏撫宇內，博徵儒生，講道于廷，論序乖謬，制禮作樂，同律度量，混一風俗，正天地之位，昭郊宗之禮，定五時廟祫，成秩無文，建靈臺，立明堂，設辟雍，張太學，尊中宗高宗之號。

昔我高宗崇德建武，克綏西域，以受白虎威勝之瑞。天地判合，乾坤序德，太皇太后臨政，有龜龍

麟鳳之應，五德嘉符相應而備。河圖維書，遠自昆侖，出于靈鑿。古讖著言，肆今享寶。此乃皇天上

帝所以安我帝室，俾我成就洪烈也。烏虜天用威，輔漢始而大大矣……

子永念曰：天惟喪翟義劉信，若齊夫，予曷敢不終予畝…… 故子大以爾東征。命不僭差，卜陳

惟若此！(漢書翟義傳)

他的運氣真好，翟義等又給他打滅了。於是他的氣餒更高，自謂威德日盛，獲天人助。

居攝三年（西元八）他的母親功顯君死了，意不在哀，令太后詔議其服制。少阿義和劉歆（即上面與文

意的劉歆）與博士諸儒七十八人皆曰：

居攝之義，所以統立天功……安輯海內也……伊尹……居攝以與殷道……周公……居攝

以成周道……今太皇太后比遭家之不造……孔子幼少，未能共上下。皇天降瑞，與丹有之符。

是以太皇太后則天明命，詔安漢公居攝踐祚，將以成聖漢之業，與唐虞三代比隆也。

攝皇帝遂開秘府，會羣儒，制禮作樂，卒定庶官，茂成天功。聖心周悉，卓爾獨見，發得周禮以明因

監，則天稽古而損益焉……非聖哲之至，孰能若茲……

今功顯君薨……攝皇帝以聖德承皇天之命，受太后之詔，居攝踐祚，奉漢大宗之後，不得頓私親。

……攝皇帝當為功顯君總綏弁而加麻環，經如天子弔諸侯服，以應聖制。

王莽就照議行了。在這一段裏最重要的一句話，是『發得周禮以明因監』。周禮這部書，大家相信是周

公致太平之迹，然而溯其來源則由于王莽的『發得』。在這樣崇拜周公的高潮之下，在周公的偶像這樣支配現實政治的時候，忽然發得了周禮一書以供他制禮作樂時的『因監』。這部書的出現不是很有可疑嗎？就是這一年（居攝三），廣漢侯劉京言齊郡新井，車騎將軍千人言巴郡石牛，太保屬臧鴻言扶風雍石。這些符瑞的情狀，約略可於王莽奏太后書中見之：

陛下至聖，遭家不造，遇漢十二世三七之配，承天威命，詔臣莽居攝，受孺子之託，任天下之寄。臣莽兢兢業業，懼於不稱。

宗室廣漢侯劉京上書言：『七月中齊郡臨淄縣昌興亭長辛當一暮數夢，曰：『吾天公使也。』天公使我告亭長，曰：『攝皇帝當為真。』即不信我，此亭中當有新井。亭長晨起視亭中，誠有新井，入地且百尺。』

十一月壬子，直建冬至，巴郡石牛，戊午（當是『扶風』之誤）雍石文皆到於未央宮之前殿。臣與太保安陽侯舜等視。天風起，塵冥。風止，得銅符帛圖於石前，文曰：『天告帝符，獻者封侯。承天命，用神令。』騎都尉崔發（即上面以才能幸於莽的崔發）等獻祝。（顏注：『祝，古祝字也。祝，共文而說其意也。』）

及前孝哀皇帝建平二年六月甲子，下詔書，更為太初元將元年。案其本事，甘忠可夏賀良識書臧蘭臺。臣莽以為『元將元年』者，大將居攝改元之文也。於今信矣！

尚書康誥：『王若曰：『孟侯，朕其弟，小子封。』』此周公居攝稱王之文也。春秋，『隱公不言即

位，攝也。」此二經，周公孔子所定，蓋爲後法。孔子曰：「畏天命，畏大人，畏聖人之言。」臣莽敢不承用！

臣請共事神祇，宗廟，奏言太皇太后，孝平皇后，皆稱「假皇帝」，其號令天下，天下奏事，毋言「攝」。以居攝三年爲初始元年，漏刻以百二十爲度。用應天命。臣莽夙夜養育，隆就歸子，令與周之成王比德，宣明太皇太后威德於萬方，期於富而教之。孺子加元服，復子明辟，如周公故事。

這是他根據了齊魯新井等符瑞，甘忠可們的讖書，以及周公孔子的經文而改定的制度。本來他號令天下及天下奏事是稱「攝皇帝」的，現在則直稱「皇帝」了。本來漏刻以百爲度，哀帝再受命，用了甘忠可之說改以百二十爲度，不到兩個月又改回來，他這次的改制又照甘氏說改了。至改居攝爲初始，則是表明他已不是攝皇帝了。這是王莽踏上皇帝位的第三步。

他走了這三步，除他對太后們還稱「假」外，其他一切是真皇帝了，於是有哀章的金匱策書，使他直接受漢高祖的神讓（見下面「王莽的受禪及其改制」章）。

在這一章裏，可以知道王莽從大司馬做到皇帝是極有秩序的，他共升了六次級，費了八年功夫。在這八年中（西元一一八），他費了許多心思定了許多制度，顯現了許多符瑞，用了藝術的手腕把一個愁慘的舊國變成一個昇平的新國。

這一章和五德終始說無關，似乎又出了題外。但我們要明白王莽時的古史系統的改變，不得不先認清了這個所以改變的社會背景以及那時候的歷史觀念的方式。王莽是怎樣一個相信歷史而又喜歡自出心裁的人。他的目的是在做成皇帝，他的手段是在歷史中找出他做皇帝的根據，所以他的一切行動悉以經（古史記載）為標準。但經中所記的古事有限，在實用上一定不夠。為要救濟這個缺憾，所以他只得『發得周禮以明因監』了，而書逸嘉禾篇更是一個應時代需要而發生的顯例。我們知道了這個，則根本改變古史系統的世經，自可知道它是在同一的時代使命之下出現的。

其次，王莽在未作皇帝之前一切模仿周公。他的歷史觀念，只是一個循環論。周公時有了許多文物，又有了許多禎祥，他就可以攝政稱王。那歷王莽只要有了周公的文物和禎祥，當然他也該居攝稱帝了。到做成皇帝之後，他又應一切模倣堯舜，堯典禹貢等老文章就是他的政治的新文章了。這種循環論最與五德終始說相合，所以他對於五德說下的歷史有一種大規模的改定，而他也成了舜的子孫。

又有一件事，我們應當先提一下。讖緯諸書，向來儒者均斥為妖妄。但我們懂得了五德三統諸說，懂得了災異禎祥諸說，則這種妖妄之談正是應有的碩果，絲毫不足駭詫。讖緯書中，五德終始說的材料是很豐富的，我們要整理這種材料，不得不對於造成這種材料的時勢先看一遍。這就是我寫出這一章的宗旨。下面兩章——今古文問題，春秋左氏傳著作時代的各家說——也是和五德終始說雖沒有直接關係而卻為解決新式的五德終始說的先決問題。

## 一四 今古文問題

那位爲王莽典文章的劉歆，曾在過去的學術界中掀起一回鉅大的風潮，即是經書中的今古文之爭。這個問題成爲一個最大的癥結，直到現在還不能澈底解決。

(此問題太大，不能在這篇中詳論，只得約略說一下，讀者諒之。)

劉歆的事蹟，依據漢書本傳及藝文志，大略如下：

他名歆，字子駿（哀帝建平元年改名秀，字穎叔，當以哀帝名歆，與「歆」音同，避嫌名之故。）是劉向的少子。從小就通

詩書，能屬文。成帝時，召見，待詔宦者署，爲黃門郎。那時王莽亦爲黃門郎，他們倆很投契。河平（西元前三

六—三五）中，成帝以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下，詔劉向、歆父子及任宏、尹咸等校定。劉向管的

是經傳，諸子，詩賦三部分。但劉歆很喜博涉，即數術方技之類也無所不究。向死後，哀帝初即位，那時王莽

爲大司馬，舉歆宗室有材行，遷侍中，奉車都尉，使他復領五經，卒父前業。歆於是總羣書而奏七略。這部書

雖已亡，但漢書藝文志是從它出來的，我們還可看得一個大概。

向、歆父子始皆治易。宣帝時，詔向受穀梁春秋，十餘年大明習。及歆校秘書，見古文春秋左氏傳，

大好之。這是「古文」二字的起源，我們不可忽略過。

古文，是對今文而言的。漢代流傳的經書本子，當然用漢代的文字書寫。現在，劉歆從秘府裏尋出來

的一部春秋左氏傳（左氏爲孔子的春秋經所作的傳）則是用古文字書寫的。這因左氏傳在漢代沒有通行，所以還保存得漢以前的原狀。在理論上，本講得過去。經書在孔子時已有了，從孔子到漢約三百年，在這時期中爲經書作傳的人當然很多，也當然不盡在漢代通行。左氏傳幸留在秘府裏，有人把它表章，使得絕了二百年學的統可以復續，這是怎樣一件可喜的事！可是，我們不要忘了漢代是託古改制的時代，尤其是西漢之末，是周禮、逸書等等大批出現的時代（見上章），我們不能對於它作無條件的信任。

他尋出了春秋左氏傳之後，漢書本傳說他：

初，左氏傳多古字古言，學者傳誦故而已。及歐治左氏，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。可見他對於左氏傳是曾經動過一番手的。本傳又說：

歐以爲左丘明好惡與聖人同，親見夫子，而公羊穀梁在七十子後。傳聞之與親見之，其詳略不同。

歐數以難向，向不能非問也，然猶自持其穀梁義。

這可見他們父子對於春秋之學的意見不同，又可見劉向對於左氏傳中的春秋義是不贊成的。本傳又說：

及歐親近，欲建立左氏春秋及毛詩、逸禮、古文尚書，皆列於學官。

這可見他要求立於學官的經傳，在左氏春秋之外，還有毛詩、逸禮和古文尚書三種。

按漢書儒林傳云：

漢興，言湯自淄川田生。言書自濟南伏生。言詩於魯則申培公，於齊則轅固生，燕則韓太傅。言禮，

則魯高堂生。言春秋，於齊則胡毋生，於趙則董仲舒。

這是漢武帝時的情形。那時經學派別寥寥無幾，除詩有三派，春秋有二派外，餘均為一家之言，無異說。到

武帝罷斥百家，獨尊儒術之後，各種新派別都起來了。班固儒林傳贊云：

自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖于元始（平帝年號）百有餘年，傳業者寔盛，

支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋祿利之路然也。

初，書惟有歐陽、禮后、易楊、春秋公羊而已。至孝宣世，復立大、小夏侯尚書；大、小戴禮；施、孟、梁丘易；

穀梁春秋。至元帝世，復立京氏易。

可知宣元之世是經學分列的時代。大約因為『勸以官祿』故學者羣思自立門戶，希冀私學變成官學。

但是他們只在議論上求勝利，想不出什麼新的方法。劉歆從小就受有很好的家學，稍長又博覽秘府藏書，

他也希望自己的學說立於學官，竟被他發明了一個新途徑。秘府中的書當然有用古文寫的，他就從這上

面得到暗示，覺得倘在今文經書之外別出許多古文經書，一定可使經學界中開出一個新面目。所以他在

三家詩之外別出一種毛詩，在歐陽、夏侯書之外別出一種古文尚書，在大、小戴禮之外別出一種逸禮，在公羊、

穀梁春秋之外別出一種左氏春秋，這四種新經和新傳都是以『古文』為標幟的。

他提出這個請求之後，本傳云：

哀帝令歆與五經博士講論其義，諸博士或不肯置對。歆因移書太常博士責讓之。



這一篇移書是今古文問題的第一次辯論，是學術史上的最重要的材料。原書全文錄入本簿，今摘鈔如下：

夫子沒而微言絕，七十子終而大義乖。重遭戰國棄，邊豆之禮，理軍旅之陳，孔氏之道，抑而孫吳之術興。陵夷至於暴秦，燔經書，殺儒士，設挾書之法，行是古之罪，道術由是遂滅。

漢興，去聖帝明王遐遠，仲尼之道又絕，法度無所因襲。時獨有一叔孫通，略定禮儀。天下唯有易卜，未有他書。至孝惠之世，乃除挾書之律。然公卿大臣絳灌之屬，咸介冑武夫，莫以爲意。至孝

文帝，始使掌故朝錯從伏生受尚書。尚書初出於屋壁，朽折散絕。今其書見在，時師傳讀而已。

詩始萌芽。天下衆書往往頗出，皆諸子傳說，猶廣立于學官，爲置博士。在漢朝之儒，唯賈生而已。

至孝武皇帝，然後鄒魯、梁、趙頗有詩禮，春秋先師，皆起于建元之間。當此之時，一人不能獨盡其

經，或爲雅，或爲趙，相合而成。秦書後得，博士集而讀之。故詔書稱曰：『禮壞樂崩，書缺簡脫，朕甚闕

焉！』時漢興已七八十年，雖於全經固已遠矣。

這是說孔子所定的六經，在他死後，經過了學者們的改變，戰國的兵亂，秦的燬燒，已經散失的不像樣子。漢

興之後，還不把這件事放在心上，六經只有周易流傳，此外惟叔孫通略定了些禮儀。直到文帝時，朝錯始

從伏生受尚書，但尚書只是朽折散絕的一堆竹簡。詩經是萌芽於文帝時，合成於武帝時的。春秋的先師，

也到武帝建元之間剛有。所以現在（西漢之季）所有的六經，是漢興七八十年後東拼西湊而成的，已經不是

當初的原本了。這段話雖非完全真實（例如武帝詔書，史記儒林列傳所載的『禮廢樂崩，朕甚闕焉』，此間卻說『禮壞樂

崩，書缺簡脫，朕甚閔焉。」他爲要證明六經的不完全，不惜杜造了「書缺簡脫」一語增加進去。但當漢初創痍未復之際，不能馬上聞揚文化，以致經學的發達遲了數十年，加以道家壓抑儒家，六經的地位不高，學習的人不多，這是當然的現象，所以我覺得這些話大體是可信的。下面說：

及魯恭王壞孔子宅，欲以爲宮，而得古文於壞壁之中，逸禮有三十九，書十六篇。天漢之後，孔安國獻之。遭巫蠱倉卒之難，未及施行。及春秋左氏，丘明所修，皆古文舊書，多者二十餘通，藏於秘府，伏而未發。

孝成皇帝閱學殘文缺，稍離其真，乃陳發祕藏，校理舊文。得此三事，以考學官所傳，經或脫簡，傳或間編。傳問民間，則有魯國柏公，趙國貫公，膠東庸生之道學，與此同，抑而未施。

這是說魯恭王在孔子舊宅牆壁中發得了逸禮和逸書五十五篇，都是用古文字寫的，孔安國把它獻給武帝，因巫蠱之難而未及施行。還有一部春秋左氏，數量很多，也是用古文字書寫的，一樣地擱在祕府裏。直到成帝詔劉向、歆等校書，方得發見。拿這三部書去校對學官的本子，有的「經」是脫了簡的（缺了），有的「傳」是間了編的（亂了）。到民間去訪問，纔知道有柏公、貫公、庸生的學說，與此相同，但都不會得到政府的認可。在這裏，他沒有說到毛詩的來源。

這一段話很不可信。其一，史記魯共王世家無壞孔子壁得古文經事，司馬遷是尊信六藝的，他也曾講業齊魯之都，使有此事，不應不載。其二，司馬遷作孔子世家，云：「安國爲今皇帝博士……早卒。」那麼，當他

作史記時，安國已死了；司馬遷且不及見巫蠱之難，而謂孔安國能看見嗎？其三，魯共王死于武帝元朔元年（西元前一二八）到征和二年（前九一）巫蠱事起，已歷三十六年了；漢武帝時很崇獎經學，如有此事發生，爲什麼要延遲到三十年後而始獻上呢？（還有許多批釋處，見新學偽經考卷三上。）因爲他所說的話，時代與事實均

不相合，而且上文說他治左氏時已經自己動過一番手，所以這一段話很可斷爲他的謊話。下面又說：

往者繼學之士不思廢絕之闕，苟因陋就寡……信口說而背傳記，是末師而非往古。至於國家將有大事，若立辟雍，封禪，巡狩之儀，則幽冥而莫知其原。猶欲保殘守缺，挾恐見破之私意，而無從善服意之公心。或懷嫉妬，不考情實，雷同相從，隨聲是非。抑此三學，以尚書爲備，謂左氏爲不傳春秋，豈不哀哉！

今聖上……下明詔，試左氏可立不……將以輔弱扶微……今則不然，深閉固距而不肯試，猥以不誦絕之欲，以杜塞餘道，絕滅微學……若必專己守殘，黨同門，妒道真，違明詔，失聖意，以陷于文吏之誅，甚爲二三君子不取也！

這是痛罵那時的博士，只知道抱守家學的殘書，聽信末師的口說，就以爲真理盡在於是。一到國家舉行大典，問他們儀制如何，就不知道怎麼回答。有什麼好東西出來，反要懷了嫉妬之心，結了朋黨，把它壓抑下去。所以尚書二十八篇明明不是全本，他們却說是完全的；左氏明明的是春秋傳，他們却說是不傳春秋的。

這是劉歆的一面之辭，對方的話可惜沒有整篇傳下來。今把漢書本傳及儒林傳王莽傳所載的幾條

錄下：

其言甚切，諸儒皆怨恨。是時名儒光祿大夫龔勝以劾移書，上疏深自罪責，願乞骸骨罷。及儒者師丹爲大司空，亦大怒，奏劾改亂舊章，非毀先帝所立……  
龔由是忤執政大臣，爲衆儒所訕懼，誅求出補吏，爲河內太守。(本傳)

龔白左氏可立，哀帝納之。以問諸儒，皆不對。龔於是數見丞相孔光，爲言左氏以求助；光卒不肯。(儒林傳)

莽召問羣臣禽賊方略……故左將軍公孫祿徵來與議。祿曰：「……國師嘉新公（劉歆）頗倒五經，毀師法，令學士疑惑……宜誅……以慰天下。」(王莽傳)

要立幾部逸經傳於學官，使得大家對於孔子之道多明白些，這是好事。即使他太露鋒鏘，激起諸儒的妒忌，亦何至爲他們所怨恨，必欲把他置於死地而後快。這可見他的學說在經學上所起的變動必甚劇烈，其勢將把以前的經學家的地盤盡數打破，所以他們要和他拚命了。

哀帝既死，王莽復柄政。劉歆的同志既成了最有勢力的人，而且他自己又爲這最有勢力的人『典文章』於是他再不怕諸博士的反對了。班固儒林傳贊云：

平帝時，又立左氏春秋，毛詩，逸禮，古文尚書。

這雖不知道是哪一年的事，但那時已達到了劉歆的志願，把這四種書一齊立於學官了。這是漢代學術的

一個大改變

平帝四年，王莽奏起明堂，辟雍，靈臺，爲學者築舍萬區。劉歆那時官義和，京兆尹。王莽使他治明堂，辟雍；有功，封紅休侯。又使他典儒林史卜之官，考定律歷。這時候，劉歆已成爲文化事業的中心人物，他可以用了自己的理想構成一個文化的系統。他決不會因已立了四種古文學的經傳就滿足的。

於是那時有一個大規模的學術運動發生。王莽傳說：

立樂經。益博士員，經各五人。徵天下通一藝，教授十一人以上，及有逸禮，古書，毛詩，周官，爾雅，天文，圖讖，鍾律，月令，兵法，史籍文字，通知其意者，皆詣公車。網羅天下異能之士。至者前後千數。皆令記說廷中，將令正乖謬，壹異說云。

又平帝紀云：

徵天下通知逸經，古記，天文，歷算，鍾律，小學，史籍，方術，本草，及以五經，論語，孝經，爾雅教授者，在所爲駕一封軺傳，遣詣京師。至者數千人。

這一件事，王莽傳載于元始四年，平帝紀則載于五年，大約此事非一時可辦，四年徵造，五年數千人集京師，乃令記說廷中耳。這件事情，手段非常毒辣，一方面把古文學的種子散播到民間，一方面又令今文學增加許多敵人，凡古文學家的眼光中感到的『乖謬』和『異說』都掃空了。這是用了利祿的引誘來統一學術思想。從此以後，今文學的勢力有減無增，古文學的勢力也就有增無減了。

在這兩段記載裏，我們可以知道那時除了劉歆傳中的四部經傳外，又立了樂經，周官，爾雅等書於學官。  
(這兩段中雖只說徵求通國官爾雅等的人，並沒有說把周官爾雅等立學，但藝文志在周官經六籍下已注明：王莽時，劉歆置博士，推之爾雅等當亦如是。)

王莽傳說『史籍文字』平帝紀說『小學史籍』關於此事，許慎說文序中有一點記載：

孝平皇帝時，徵禮（沛人，說禮）等百餘人，令說文字未央廷中，以禮爲小學元士。黃門侍郎楊雄采以作訓纂篇，凡倉頡以下十四篇，凡五千三百四十字。篆書所載，略存之矣。

可見訓纂篇是這次文字方面的『正乖謬，壹異說』的結果。推之其它方面，亦當如此。惜已無從覓得材料。說文序又云：

及亡新居攝，使大司空甄豐等校文書之部，自以爲應制作，故頗改定古文。時有六書：一曰古文，

孔子壁中書也。二曰奇字，即古文而異者也。三曰篆書，即小篆，秦始皇帝使下杜人程邈所作也。

四曰左書，即秦隸書。五曰繆篆，所以摹印也。六曰鳥蟲書，所以書幡信也。

這是王莽的第二次審定文字。第一次是審定當時通用文字的總數，第二次是審定各種字體。因爲他注重古文，所以把它列在第一。又以古文專屬之孔子壁中書，見得壁中書占有獨尊的地位。這都是劉歆宿目的主張，藉王莽的權力而實現的。這真是一個『古文』與『古文經』的大運動！

因爲有了這樣一個大運動，所以今古文的界限就確實建立，所有的經書都分成今學和古學了。其實

所謂古學何嘗是真的古學，只不過是王莽所需要之學，劉歆所認為應行提倡之學而已。康長素先生以『新學偽經』名書，這是很不錯的。今依據漢書藝文志列一『今古文總表』。(藝文志是出於七略的，七略是劉歆在哀帝時所奏的，似乎不能記及王莽時新出的古文學書籍。但古代的書並無刻本，隨時可以增加。只要看王莽新發得的周禮、藝文志中也有，就可知道七略雖係哀帝時所奏，而亦不少王莽時新增入的材料了。)

經名	今文	古文
易	施、孟、梁丘三家經十二篇	古文易經，民間費氏經與之同
書	大、小夏侯經二十九卷，歐陽經二十二卷	古文經四十六卷(五十七篇)
詩	齊、魯、韓三家經二十八卷	毛詩二十九卷
禮	后、戴經七十篇，記百三十一篇	古經五十六卷，周官經六篇
春秋	公羊、穀梁經十一卷，公羊傳十一卷，穀梁傳十一卷	古經十二篇，左氏傳三十卷
論語	齊二十二篇，魯二十篇	古二十一篇
孝經	長孫、江、后、翼經一篇，十八章	古孔氏一篇，二十二章

這一個表所錄的古文經，比了上面的記載，又添出了易經、論語、孝經三種。自從添出了這三種，而後所有的

經書便完全具備了古文了。

這三種裏，易經頗奇怪，只見於敘錄而不見於篇目中。敘錄云：『劉向以中古文易經校施孟梁丘經，或脫去「无咎」、「悔亡」，惟費氏經與古文同。』可見古文的易經與今文的易經所差只在幾處脫字，其餘全同。至於和古文相同的費氏經，也但見于敘錄而不見于篇目。深疑此經的古文或尙無賈造之本，不過空寫幾個名詞而已。右論語注云：『出孔子壁中。』孝經敘錄云：『唯孔氏壁中古文爲異。』到說文序云：

壁中書者，魯共王壞孔子宅而得禮記、尚書、春秋、論語、孝經。

劉歆在移讓太常博士書中只說魯共王壞壁得逸禮和逸書，其七畧又多出了古論語和孝經。到這裏，又多出了春秋了。要不是許慎杜撰，也許仍是劉歆說的。古文經日有增益，孔家壁中的古簡冊也就口出而不窮，這是多麼滑稽的事情！

古文經既是這樣地整齊而且完備，但傳經的系統不完全，也是一個缺憾。所以他們又爲它造出許多傳授的源流來。漢書儒林傳云：

費直，字長翁，東萊人也。治易爲郎，……長於卦筮。亡章句，徒以象、象、系辭十篇文言解說上，下經。邲邪、王璜、平仲能傳之。璜又傳古文尚書。

孔氏有古文尚書。孔安國以今文字讀之，因以起其家，逸書得十餘篇，蓋尚書滋多於是矣。……



安國爲諫大夫，授都尉朝。而司馬遷亦從安國同故，遷書載堯典，禹貢，洪範，微子，金縢諸篇多古文說。

都尉朝授膠東傭生。傭生授清河胡常少子……又傳左氏。常授魏徐敖……又傳毛詩授王璜，平

陵塗暉子真。子真授河南桑欽君長。

毛公，涇人也，治詩，爲河間獻王博士，授同國貫長卿。長卿授解延年。延年……授徐敖。敖授

九江陳俠，爲上莽講學大夫。

漢興，北平侯張蒼及梁太傅賈誼，京兆尹張敞，太中大夫劉公子皆修春秋左氏傳。誼爲左氏傳

訓故，授趙人貫公，爲河間獻王博士。子長卿……授清河張禹少子。禹……授丹更始。更始傳子

咸及翟方進，胡常。常授黎陽賈護季君……授蒼梧陳欽子佚，以左氏授上莽，至將軍。而劉歆從丹

咸及翟方進受。由是言左氏者本之賈護，劉歆。

照這樣講，古文學派的淵源至長，學者甚衆，且有兩種是河間獻王已立博士的，它簡直是個『顯學』，爲什麼

劉歆竟小視它而稱它爲『微學』？再說春秋左氏傳，自張蒼賈誼以來傳授不絕，河間獻王且爲立博士，何

以傳了二百年，博士們還說它不傳春秋。劉歆左氏之學是從丹咸們傳來的，師承歷歷可數，爲什麼本傳中

說他因領校秘書而發見此書，又爲什麼說他始引傳文以解經？又張蒼修左氏傳，爲什麼史記本傳中不說，

但云『好書律術』？賈誼作左氏傳訓故，爲什麼史記本傳中也不提一字，但謂其『能誦詩書』？連七畧裏

也不載這部著作……對於這些記載，實在可提出的疑問太多了！

自清代學者重提出了今古文問題之後，作最嚴正的系統的批評的，首推康長素先生的新學僞經考。他自述其澈悟此問題之由來，有下列一段話，今錄之以終此章：

自劉中受、魏默深、龔定盦以來，疑攻劉歆之作僞多矣，吾猶疑於心久矣。吾居西樵山之北……讀書澹如之樓……碧陰茂對，籐床偃息……拾取史記……偶得河間獻王傳，魯共王傳讀之，乃無得古文經一事，大驚疑。乃取漢書河間獻王傳、魯共王傳對較史記讀之，又取史記漢書兩儒林傳對讀之，則漢書詳言古文事，與史記大反，乃益大驚大疑。

又取太史公自序讀之，子長自稱「天下郡國羣書皆寫副，集于太史公，太史公仍世父子纂其業，乃緡金匱石室之藏，厥協六經異傳，整齊百家雜語。」則子長於中秘之書，郡國人問之藏，蓋無所不見。其生又當河間獻王、魯共王之後，有獻書問壁事更無所不知。子長對此孔經大事更無所不紀。然而史記無之，則爲劉歆之僞竄無疑也……

於是以史記爲主，徧考漢書而辨之。以今文爲主，徧考古文而辨之。徧考周秦西漢諸書，無不合者。雖間有廢亂，或儒學以外雜書有之，則劉歆採摭之所自出也。於是渙然冰釋，怡然理順，萬理千條，縱橫皆合矣。吾憂天下學者窮經之入迷途而苦難也，乃先撰僞經考，粗發其大端。

(後序)

我深信一個人的真理即是大家的真理。僞經考這書，議論或有錯誤，但是這個中心思想及其考證的方法

是不錯的。他雖沒有完工，但已指示我們一條繼續工作的路。讀者諸君如不信，不妨把他所說的各篇，照班馬異同的辦法，鈔出比較，看它們是不是在兩個時代潮流中對於聖人的經典的派別和數量有很衝突的記載。

## 一五 春秋左氏傳著作時代的各家說

在劉歆本傳及其移書中，我們可以知道，他雖舉出了逸禮、古文尚書、春秋左氏三部書，但在這三部書中，他是側重春秋左氏的。(1) 特言「欲治左氏，引傳文以解經。」 2. 他以為左丘明好惡與聖人同，親見夫子，不似公羊、穀梁之得於傳

聞。 3. 哀帝下詔，試左氏可立否。 4. 傳中說他要立左氏，毛詩、逸禮、古文尚書四種，移書中只說逸禮、漢書、左氏三種，博士所駁只說古文尚書、左氏二種。

我們現在研究五德終始說，也是以左氏為最有關係。所以先把左氏一書的來歷說明一下：

左氏這個人名，最早見於史記。(論語中亦有之，詳見後) 太史公自序云：

昔西伯、拘美里、演周易、孔子、厄陳蔡，作春秋、屈原、放逐，著離騷、左丘、失明，厥有國語、孫子、臆脚，而論兵法、不韋、遷蜀、世傳、呂覽、韓非、囚秦，說難、孤憤、詩三百篇，大抵賢聖發憤之所為作也。此人皆意有所鬱結，不得通其道也。

此等話之可信與否是另一問題，但他認左丘因失明的憤鬱而作一部書以發其憤，這一部書名為國語這是一件很清楚的事實。又他排列次序把左丘放在屈原之後，則也承認他是一個戰國時人。漢書司馬遷傳

引他的報任安書，書中也有這一段話，說到左丘的仍是『左丘失明，厥有國語』一語。但下文還說：

及如左丘明無目，孫子斷足，終不可用，退論書策以舒其憤，思垂空文以自見。

則左丘爲氏而明爲名，如壺丘子林，吾丘壽王，梁丘賀之類，是以地爲氏的。又史記十二諸侯年表序云：

於是譜十二諸侯，自共和訖孔子，表見春秋國語，學者所譏盛衰大指著于篇。

又漢書司馬遷傳贊云：

司馬遷據左氏國語，采世本，戰國策，述楚漢春秋，接其後事，訖于大(天)漢。

可見司馬遷作的史記是根據左丘明的國語的，左丘明做的只是國語。

但十二諸侯年表序中還有一段說：

孔子明王道，……西觀周室，論史記舊聞，興於魯而次春秋……七十子之徒口受其傳指，爲有

所刺譏褒諱挹損之文辭，不可以書見也。

魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記具論其語，成左氏春秋。

然則左丘明竟是孔子同時人，或稍後于孔子的人。他作的書，名爲左氏春秋。他作書的宗旨，是因孔子作

春秋時沒有把他的指意寫出來，只以口說給弟子傳下，他恐怕弟子口傳失真，所以具論其語。照這樣說，左

丘明作左氏春秋的用意是專爲輔翼孔子的春秋的。

又漢書司馬遷傳贊也說：

孔子因魯史記而作春秋，而左丘明論輯其本事以爲之傳，又纂異同爲國語。又嚴氏春秋引觀周篇云：

孔子將修春秋，與左丘明乘如周，觀書於周史。歸而修春秋之經，丘明爲之傳，其爲表裏。(左傳序正義引)

則左丘明所做的又非左氏春秋，乃是孔子的春秋的傳了。他是孔子同時人，孔子的春秋經和他的春秋傳是同時做成的。至于國語這書，不過是作春秋傳時賸下來的一堆材料，爲備稽考異同之用而已。

他們既把左丘明與孔子的關係說得這樣密切，於是論語公治長篇的一段話對於春秋經也就發生了意義：

子曰：『巧言，令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。』

劉歆所謂『左丘明好惡與聖人同，親見夫子』根據在此。既然左丘明與孔子的好惡相同，自然他們二人所作的春秋經和傳，其意旨是十分符合的了。這比公羊、穀梁之出于七子後的，其價值高了多少？

照這樣說，現在流傳的春秋左氏傳，的確是左丘明在孔子時作的。一千九百年來，大多數人對於這個斷案毫不發生問題。但也有一小部分人在懷疑着。今無暇細檢，只就朱彝尊的經義考（卷一六九）中鈔出若干條看一下：

王接（晉人）曰：『左氏辭義瞻富，自是一家書，不主爲經發。』

啖助(唐人)曰：「左氏傳自周晉齊宋楚鄭等國之事最詳。晉則每出一師，具列將佐；宋則每因興廢，備舉六卿。故知史策之文，每國各異。左氏得此數國之史，以授門人，義則口傳，未形竹帛。後代學者乃演而通之，總而合之，編次年月以爲傳記。」

王愷(宋人)曰：「左氏……雖附經而作，然於經外自成一書，故有貪惑異說，采掇過當。至於聖人微旨，頗亦疏略。」

程子曰：「左傳非丘明作。一虞不臘矣。及一庶長。皆秦官秦語。」

劉安世(宋人)曰：「左氏傳於春秋所有者或不解，春秋所無者或自爲傳。讀左氏者當經自爲經，傳自爲傳，不可合而一也，然後通矣。」

林栗(宋人)曰：「左傳凡言『君子曰』，是劉歆之辭。」

羅璧(宋人)曰：「左傳春秋初各一書。後劉歆治左傳，始取傳文解經。晉杜預注左傳，復分經之年與傳之年相附。於是春秋及左傳二書合爲一。」

呂大圭(宋人)曰：「宗左氏者，以爲丘明受經於仲尼，好惡與聖人同。觀孔子謂『左丘明恥之，丘亦恥之』，乃『竊比老彭』之意，則其人當在孔子之前。而左氏傳春秋，其事終於智伯，乃在孔子之後。」

羅喻義(明人)曰：「左氏原自爲一書。後人分附附經……宜還其舊。」

尤侗(清人)曰：『左氏之爲丘明，自遷固以下皆信之，獨啖助趙匡立說以破其非。而王介甫斷左氏爲六國時人者有十一事。據左傳紀韓魏智伯之事及趙襄子之謚，計自獲麟至襄子卒已八十年。夫子謂「左丘明恥之，丘亦恥之。」則丘明必夫子前輩。豈有仲尼沒後七八十年，丘明猶能著書者乎！』

從以上這些零碎話看來，可知自從西漢博士說了『左氏不傳春秋』之後，雖是古文學派佔了勝利，使得『左氏竟傳春秋』，但總遏不住有思想的學者的反對。歸納以上許多人的說話，得下列諸點：

1. 春秋經所有的，左傳中或沒有。左傳中所有的，春秋經也多沒有。可見這是各不相關的兩部書。

2. 左氏中最後的證法命于獲麟後八十年，又用秦官秦語，作傳的人必不能與孔子同時，必非論語中所見的左丘明。

3. 左傳中記事，以周，晉，齊，宋，楚，鄭等國爲最詳，可見左氏所得的是這幾國的史策。至於加以演通，總合編次年月以爲傳，這是後代學者的事情。

4. 取左氏解春秋，始於劉歆。(書中的『君子曰』都是劉歆的話) 至分經之年與傳之年相附，則始於杜預。不傳春秋的左氏經過這兩回的安置，遂與春秋合爲一物。

這幾點的觀察都很銳利，但可惜沒有一個人起來作系統的研究，說明作者的時代及此書的由來與其演變。

的。(王安石雖有斷左氏爲六國時人的十一事，似乎是一篇有系統的論文，但也失傳了。)直到清代中葉，劉逢祿作左氏春秋

考證，始在左傳裏抉出許多劉歆的作僞的事實；有的本爲一篇，給他拆成兩篇；有的原書裏本來沒有，給他添了出來；有的本來一連多少年沒有記載，他卻把不相干的事情敷衍過去；有的爲了要維持『凡例』的信用，杜造出什麼事情來證明。(他的書只是國文評說，沒有系統的敘述。我原想把他的論證鈔些出來，可是這樣一寫又要占許多篇幅，這章文字嫌太長了。好在下面所敘的張宙諸家是有系統的敘述的，劉氏的話也被引不少，故亦不妨缺去。)自從經過了他的一

番分析的研究之後，左氏一書就不得復成爲春秋的傳了。可是爲了十二諸侯年表序中有『左氏春秋』之名，他依然相信左丘明的書名應爲左氏春秋。他道：

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

他對於論語中的左丘明的解釋，以爲他和作左氏春秋的是同名的兩個人。他道：

爲左氏春秋者，則當時夫子弟子傳說已異，且魯悼已稱諡，必非論語之左丘；其好惡亦大異聖人，知爲失明之丘明。猶光武諱秀，歆亦可名秀……也。(卷下)

自從劉氏做了這部考證之後，約莫過了九十年，康長素先生在他的新學僞經考裏重把這個問題提出。他以爲不但春秋左氏傳之名是僞造的，即左氏春秋之名亦爲僞造，左丘明只做得國語。他道：

按史記儒林傳，春秋祇有公羊穀梁二家，無左氏。河間獻王世家無得左氏春秋立博士事。馬



遷作史多採左氏。若左丘明誠傳春秋，史遷安得不知。儒林傳述六藝之學，彰明較著，可爲鐵案。

漢書司馬遷傳稱司馬遷據左氏國語……史記太史公自序及報任安書……凡三言左丘明，俱稱國語。然則左丘明所作，史遷所據，國語而已，無所謂春秋傳也。

欲以其非博之學，欲奪孔子之經，而自立新說以惑天下……求之古書，得國語，與春秋同時，可以改易竄附，於是毅然削去平王以前事，依春秋以編年，比附經文，分國語以釋經，而爲左氏傳……託之河間，張蒼，賈誼，張敞，名臣通學，以張其名，亂之史記，以實其書……凡公穀釋經之義，彼則有之；至其叙事繁博，則公穀所無。遭逢莽篡，更潤色其文，以媚莽，因藉莽力，貴顯天下，通其學者，以尊其書。證據符合，黨衆繁盛，雖有龔勝、帥丹、公孫祿、范升之徒，無能搖撼。

蓋國語藏於秘府，自馬遷劉向外罕得見者……欲故得肆其改竄。『舊繡移曲折，顛倒在短褐』，幾於無迹可尋。此今學所以攻之不得其源。今以史記劉向新序說苑列女傳所述春秋時事較之，如少昊嗣黃帝之妄，后羿寒浞篡統，少康中興之誣，宣公之夫人爲夷姜而非烝……隱母聲子爲賤妾而非繼室，仲子非桓母，是皆欲誣古悖父，竄易國語而證成其說者。(劉逢祿左氏春秋考證其詳)且國語行文舊體，如惠之二十四年則在春秋前，悼之四年則在獲麟後，皆與春秋不相比附。雖經改竄爲傳，遺跡可考。史記五帝本紀，十二諸侯年表皆云『春秋國語』，蓋史公僅採此二書，無左氏傳也……

或據史記十二諸侯年表云：『魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記，具論其語，成左氏春秋』以相難。則亦欲所竄入者，辨見前。(按前云：『考文翁孔廟圖，史記仲尼弟子列傳無』

左丘明名。且左傳稱悼四年……則丘明在孔子後遠矣。豈七十子學成德尊所存者不足據，而非弟子之丘明反足據乎！

『安意失真』之說與七略同，其爲故言無疑義矣。見史記經說足證僞經考。

國語僅一書而志(漢書藝文志)以爲二種，可異一也。其一，二十一篇，即今傳本也；其二，劉向所分之新國語五十四篇，同一國語，何篇數相去數倍，可異二也。劉向之書皆傳於後漢，而五十四篇之新國語，後漢人無及之者，可異三也。蓋五十四篇，左丘明之原本也。欲既分其大半凡三十篇以爲春秋傳，於是留其殘廢，撮拾雜書，加以附益，而爲今本之國語，故僅得二十一篇也。考今本國語：周語，晉語，鄭語多春秋前事。魯語則大半敬姜一婦人語。齊語則全取管子小匡篇。吳語，越語筆墨不同，不知掇自何書。然則其爲左傳之殘餘而欲補綴爲之至明。欲以國語原本五十四篇，天下人或有知之者，故復分一書以當之，又託之劉向所分，非原本，以滅其迹。其作僞之情可見……

劉申受左氏春秋考證知左氏之僞，攻辨甚明，而謂『左氏春秋，猶晏子春秋，呂氏春秋……』蓋尙爲欲竄亂之十二諸侯年表所惑，不知其即國語所改……然……謂『楚屈瑕篇年月無考，固知

左氏體例與國語相似，不必比附春秋年月也』是明指左傳與國語相似矣……隱公篇『紀子帛莒子盟于密』證曰：『如此年，左氏本文盡闕』……桓公篇……『冬，曲沃伯誘晉小子侯殺之』

證曰：『即有此事，亦不必在此年。是年左氏文闕。』……  
莊公篇『元年』證曰：『此以下七年文闕；  
楚荆尸篇，伐申篇年月亦無考。』昭公篇『冬十一月，晉魏舒韓不信如京師』證曰：『此篇重定元  
年，僞者比附經文而失檢耳。』又觀各條，劉申受雖未悟左傳之據於國語，亦知由他書所采附，亦幾  
幾知爲國語矣。(漢書藝文志辨僞上)

至於論語中的左丘明，康先生也以爲是劉歆加進去的。他說：

『歆造古文以徧僞諸經，無使一經有缺。至於論語，孝經，亦復不遺。……自鄭康成雜合古今，則今  
本論語必有僞文。如『巧言令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。……』一章，必歆僞竄。

又何晏論語集解雜采古今，采孔馬(古)之注則改包周(今)之本，用包周之說又易孔馬之經。  
今『巧言令色』一章，集解正引僞孔安國注，其爲古文論語尤爲明確。

歆以左丘明親見聖人，好惡與同，以仲尼弟子無左丘明，故竄入論語以實之。

這些都是很重要的創見。康先生本想把左傳拆散，歸還國語，成國語原本一書，已見于萬木草堂叢書目錄；  
但遺稿中竟沒有，這是一件很可惜的事。

用了這副眼光去看關於左丘明的史料，則僅有太史公自序及報任安書中所說的爲可信；其他如十二  
諸侯年表序，論語公冶長篇所言，皆出僞竄，其僞竄之故是爲裝點左傳的來歷，抬高左傳的地位。劉歆『始  
引傳文以解經』既明見于本傳，『左丘明好惡與聖人同』又出于他的口述，他爲爭立左氏傳又這等出力，

當時儒者又因此事恨之刺骨，是見他對於左氏傳的成立有極大關係，我們把改變國語爲左傳的責任歸到他身上，實在算不得冤枉。

崔驥甫先生(隨)是繼續康先生的工作的人。他著有春秋復始，又著有史記探源。著春秋復始的宗旨，是要根據公羊傳，春秋繁露，及何休解詁等尋出孔子作春秋的原意；凡穀梁傳，左氏傳的經義和紀事盡從刊落。他以為穀梁亦是古文學，是劉歆先作了，爲左氏傳作驅除的，凡漢書裏所說的武帝宣帝時穀梁傳授的系統及其立學的經過，皆出偽造。(這又是一個新聞，但與本篇無其關係，恕我不談了)他說，公羊傳原名是春秋傳，是真正的，惟一的春秋傳；自從有了穀梁，左氏，劉歆才替它加上公羊傳的名字。所以現在應當以真正的春秋傳來治春秋之學，來恢復春秋的原始狀態。他對於左氏傳等的總批評是：

傳(公羊傳)於『紀子伯』、『宋子哀』皆曰『無聞焉爾』以明不發經之義。是凡有傳者皆塙有所據，此真春秋之信史也。此可雪『口說流行』之誣矣。(七略詁傳爲口說流行)左丘明乃三家分晉後人，博采異聞，不擇信否而雜錄之，此真口說流行者也，本不與春秋之事相比附。其相比附者，多與古史記相刺謬。如『齊仲孫』是廢父而非湫；『秦伯罃』是穆公，非康公；宣公是文公弟，非文公；繆姜是戚夫人，非宣夫人；……季札讓國，非讓謁與夷昧，乃不受乎闔閭；晉靈公即位，自能用將，漏言殺陽處父，則非在母抱之時；令狐之役，秦自伐晉，非送公子雍，趙盾無欲立公子雍之事……左氏國語反是，是固周末之異聞，非春秋之信史也。

劉歆得之，以爲事實既不相同，義理更可立異，而復雜取傳記，附以臆說，偽造左穀二傳，藉以破壞春秋，爲莽飾非，爲己文過之詭計。凡與公羊傳義略同者，率其常義，傳之精義，穀梁削除之，以孤其援。左氏反對之以篡其統。如王氏世卿，故左穀盡去譏世卿之文。新室篡漢，故左穀始終不見一篡字。此歆之爲莽飾非也。春秋崇正，則擅造醜語以誣之，如穀梁詆隱公探先君之邪志，左氏誣孔父以詭妻賈禍之類。春秋惡諛，則多陳陰謀以矯之，如穀梁誣公子友給殺莒挈，左氏謂先軫請執宛春以怒楚，欒枝使輿柴僞道之類。此歆之爲己文過也。好聖人之所惡，惡聖人之所好，願謂好惡與聖人同，幾以隻手掩天下之目者，二千年，甚矣其禍經也！

這種話是站在今文學家的地位上說的，他先承認了公羊傳所記的全是真確的事實，而後以左氏傳等校之，凡不合於公羊傳者皆視爲非信史。我們則不能這樣，公羊傳一書無論是否孔子的真傳，我們只能把它放在傳說的地位，與左氏傳等作同等的研究，而後定其可信的程度。所以崔先生的這種簡易的建設的工作，我們不能認爲滿意。但是他在破壞一方面，則我覺得可信的很多。如公羊傳譏世卿而左穀不譏，公羊傳言篡而左穀無一篡字，分明有兩股不同的時代潮流在激盪，造成了涇渭之判。

春秋復始的末一卷是專辨左氏傳所記於春秋中無所繫屬的，與先秦古書相刺謬的，及其自相矛盾的，分爲『繫空』、『誤析一事爲二事』、『分野』、『互體』四章。除『誤析一事爲二事』或是國語原文之誤外，其餘都是劉歆的竄亂。

崔先生著史記探源的宗旨，在刪去史記中的竄亂之文，回復它的真相。史記是一部「厥協六經異傳，整齊百家雜語」的書，是古書的一個總匯。劉歆當漢末新初，既經把古書古學重新整理，作大規模的改變，則這個總匯羣書的史記也不由得不隨着改變。所以史記的受竄亂也不亞於國語等。他立志澄清這些東西，故細心研讀史記，把其中有新學的色彩的指出刪掉。其卷一爲序證，先列出幾個去取的標準，如下：

甲，春秋——史記之文，凡與左氏傳同，有真出自左丘明者，列國世系及政事典章之屬是也。其出自劉歆的有下五類：(一)終始五德，(二)十二分野，(三)變象互體，(四)告則書，(五)官失之。

乙，尚書——劉歆偽造古文尚書，本與今文尚書別行，自馬融鄭玄用古文之學而釋今文之經，皆出古文又偽造二十五篇，其書獨傳，於是今文尚書不復可見。幸而史記作在未有古文經的時代，還保存得許多真今文的經和經說，雖則漢書儒林傳竊杜它說，「司馬遷從安國問故，遷載堯典……諸篇多古文說」，惟百篇書序則是劉歆偽造而闖入的，如爲符瑞作的嘉禾，爲禪讓作的舜典，都是跟着王莽時代的要求而出現的。

丙，漢書——漢書作於史記之後，當然有許多鈔錄史記之文。但有許多反是史記倒轉來鈔錄漢書的，這或因補缺，或因繪窟。司馬遷自序本說他所敘的事，「至於麟止」，即指武帝元狩元年的獲麟。故凡元狩元年以後之事，悉據漢書補入。

丁，補缺——史記本有亡缺，元成間褚少孫補了幾篇，別人也有妄續的。

以上四項，丙丁與劉歆無關，乙與本章亦無關，今所應注意的是甲。他說：

史記儒林傳曰：『言春秋於齊魯自胡毋生，於趙自董仲舒。』太史公自序曰：『昔孔子何爲而作春秋哉？余聞之董生』云云。是太史公之於春秋，一本於董生，即一本於公羊。其取之左氏，乃國語也。自序曰：『左丘失明，厥有國語』可證是時無所謂左傳也。

劉歆破散國語，並自造誕妄之辭與釋經之語，編入春秋逐年之下，託之出自中秘書，命曰春秋古文，亦曰春秋左氏傳。今案其體有四：一曰『無經之傳』。姑即隱公篇言之，如三年冬『鄭伯之車憤於濟』是也。夫傳以釋經，無經則非傳也，是國語也。二曰『有經而不釋經之傳』。凡傳以釋經義，非述其事也。如五年九月『初獻六羽』，公羊傳曰：『何以書？譏始僭諸公也』是釋其義也。左傳但述羽數，此與經同述一事耳，豈似傳體？以上錄自國語居多……三曰『釋不書於經之傳』。如元年四月『費伯帥師城郟』，不書，非公命也。夫不釋經而釋不書於經，則傳書者不當釋黃帝何以無典，傳詩者不當釋吳楚何以無風乎！彼傳不然，則此非傳也。四曰『釋經之傳務與公羊氏、董氏、司馬氏、劉向之說相反而已』。如隱三年書『尹氏卒』，譏世卿，爲昭二十三年立王子朝張本也。宣十年書『齊崔氏出奔』，譏世卿，爲襄二十五年弑其君光張本也……左氏改『尹』爲『君』，謂之隱公之母；於崔氏之出奔曰『非其罪也』。凡以避世卿之譏，袒庇王氏而已。此皆劉歆所改竄。故公孫祿劾其『顛倒五經，毀師法』，班固曰『歆治左氏傳，其春秋意已乖』也。

這段話非常的精當。他已把劉歆強國語就春秋及其杜撰春秋和左傳的義例的方法和類別告給我們，我們正可繼續加功，使得全部左氏傳都經過這一番分析，而把這兩個主人——左丘明和劉歆——的東西還給這兩個主人。

他指出劉歆增竄的五事，其一為終始五德。這是和本篇最有關係的一段文字。其中的主張雖有為我所不敢贊同的（如說終始五德之說為劉歆所造，託始於鄭衝），但大部分的意思我都承受。下面討論世經時，將本其意以為說。至於這段文字，擬留在本篇之末『批評五德終始說者的見解』一章中詳論之，茲不贅。

距今四年前（一九二六）瑞典高本漢先生（Bernhard Karlgren）所作的論左氏傳之真偽及其性質一書在瑞典哥敦保大學出版。不久，即由陸侃如衛聚賢兩位先生譯成漢文，名左傳真偽考，三年前在新月書店出版。書首冠有胡適之先生的提要與批評。

這部書分為上下兩篇，上篇從歷史證據上討論左傳的真偽，下篇從助詞的文法分析上研究左傳的性質。歷史的證據，因為今古文問題及經義異同問題太複雜了，材料的真偽也太難定了，所以從我們看來不能十分滿意。文法的分析，則是中國古書上破天荒的工作，創獲非常多，大足指示我們今後努力的方向。

高先生對於康先生的話頗不信任，以為他是一個政客而兼傳教的人，其主張有點新聞紙的味兒。這種態度，與崔先生認左傳所記事與公羊傳不同的即為晚周異聞而非信史頗相類。我們以為劉歆與康有為的功過應當分開看。劉歆為適應時代的需要而造偽書是一件事；他取了真古史作他造偽書的材料又



是一件事。康有爲爲適應時代需要而提倡孔教，以爲自己的變法說的護符，是一件事。他站在學術史的立場上打破新代出現的偽經傳又是一件事。我們不能從他們的兩件政治性的工作——篡位與變法——上面否定他們的兩件學術性的工作——表章古史和打破偽書。學問的目的與手段，本來可有兩種不同的成就，例如星占術爲了迷信的需要而發生，結果卻造成了純科學的天文學。康有爲果然是個政客，但前於他的劉逢祿，後於他的崔適，則明明都是學者，他們爲什麼要說同樣的話呢？所以康先生在研究今古文問題上，乃是一個上承劉氏而下開崔氏的人，與他的從政和傳教沒有關係。

這書的下篇分爲三部分：

1. 從文法上證明左傳不是魯國人做的：

2. 用書經、詩經、莊子、國語等比較左傳文法，證明左傳自有特殊的文法組織，不是作偽者所能憑虛構成的。

3. 用左傳的文法來比較前三世紀的標準文言，證明左傳是前四五世紀的作品。

適之先生對於這三部分的批評，以爲第三部分含有感情作用，他希望把此書拾到前四五世紀去，所以因了它和前三世紀的標準文言的不同而有此斷語。然而言語除了時代性之外還有地方性。孟子是前三世紀的人，但孟子一書及是用魯國方言寫的而不是前三世紀的標準文言，他也承認。何以見得左傳的作者不能在前三世紀仍用他自己的方言著書呢？第二部分，因爲尚書、詩經等都不是可以攏統地算作一種

單純的作品，所以他認它們爲自成文法系統的作品是一個錯誤。但他比較研究的結果，說道：

在周秦和漢初書內，沒有一種有和左傳完全相同的文法組織的。最近接的是國語，此外便沒有第二部書在文法上和左傳這麼相近的了。

這是大可幫助今文家的主張的。今文家說劉歆割裂國語，造爲春秋左氏傳，今本的國語只是劉歆割裂的殘餘；如今他從文法的比較上證明這『兩部書的文法組織很是相同』，豈非添了一個有力的證據。第一部分把左傳的語言假定作『左語』又把論語孟子的語言假定作『魯語』，選了七種助詞作爲比較的標準：(1)『若』與『如』(2)『斯』字作『則』字解(3)『斯』字作『此』字解(4)『於』字作『於』字解(5)『與』字作『疑』字解(6)『及』與『與』(7)『於』與『于』，結果是都不同，左傳的語言決不是魯語。這是他的最大的成功。(爲節省篇幅起見，照我對王、適之先生之文不引原文，只作概括的敘述)

在這方面的研究上，可以完全打破史記十二諸侯年表中偽寫的『魯君子左丘明』一句話。這句話看似平常其實春秋左氏傳一個名詞的基礎就建築在上邊。左丘明因爲是魯人，故與孔子相接近。孔子的春秋因爲口授於弟子，弟子們將安其意而失真，故左丘明要『因孔子史記(春秋)』而成左氏春秋(春秋左氏傳)。這顯而易見與劉歆所謂『左丘明好惡與聖人同』是一鼻孔出氣的。只因它不說左氏傳而說左氏春秋，所以還能騙人。如今把這『魯』字去掉了，左丘明已決不是魯人了，這句話也就失其存在的理由了。

高先生雖因今古文問題的糾纏，在審擇歷史材料上有些太寬泛的地方，但其證明左傳是焚書以前存在的，而不主張此書從孔門產出及其與魯國有何關係，則甚可把傳統的記載打破，而與今文家的說話互相印證。

總上所說我以為左傳與春秋的應該分家已是確定了的事實。惟如何從左傳中析出其與春秋併家的時代所增入的部分，使得它可以回復為一部古史，則有待於我們的努力者尚多。本篇之作，就是想從歷史方面提出一個在左丘明作書時所不會有的問題而在現今的左傳中卻有豐富的材料，用了漢新閭的時勢來證明這些材料的由來。

## 一六 王莽的自本

禮記郊特牲有云：

諸侯不敢祖天子，大夫不敢祖諸侯。而公廟之設於私家，非禮也，由三桓始也。

這是儒家的階級思想，他們要使天子，諸侯，大夫……的階級分明。因為這樣，所以諸侯的祖只能推到始封者，而不能推到始封者之父（天子）；大夫的祖只能推到始命者，而不能推到始命者之父（諸侯）。

王莽固然是禮家出身，不過他想做皇帝，便顧不得這些了。於是他打破禮教的束縛而發表他的自本。

（顏師古注「自本」曰：「述其本系」，不知當時書名是不是這兩個字，如其是，則當由世本所脫化。）  
漢書元后傳云：

莽自謂黃帝之後，其自本曰：「黃帝姓姚氏，八世生虞舜。舜起婚汭，以婚爲姓。至周武王，封舜後，婚滿於陳，是爲胡公。十三世生完，完字敬仲，奔齊，齊桓公以爲卿，姓田氏。十一世，田和有齊國。三世稱王。至王建，爲秦所滅。項羽起，封建孫安爲濟北王。至漢興，安失國，齊人謂之王家，因以爲氏。」

「文景間，安孫遂，字伯紀，處東平陵。生賀，字翁孺，爲武帝繡衣御史，遂捕魏郡羣盜……翁孺皆縱不誅，它部御史……至斬萬餘人……翁孺以奉使不稱，免。嘆曰：「吾開活千人，有封子孫。吾所活者萬餘人，後世其興乎！」」

「翁孺既免，而與東平陵終氏爲怨，迺徙魏郡元城委粟里，爲三老。魏郡人德之。元城建公曰：「昔春秋沙麓崩，晉史卜之曰：『陰爲陽雄，上火相乘，故有沙麓崩。』後六百四十五年，宜有聖女興其齊田乎？」今王翁孺徙，正直其地，日月當之。元城郭東有五鹿之墟，即沙麓地也。後八十年，當有貴女興天下云。」

在這一篇文字裏，我們可以知道幾件事實：

1. 王莽有兩個祖先是古帝（黃帝、舜）又有幾世是周代的諸侯（陳）又有幾世是戰國時的王（齊）直至漢興，始爲平民。他是一個極久遠的貴族。

2. 王賀捕盜，所活萬餘人，有興兆。

3. 王賀徙居元城，即春秋時沙麓故地；而春秋時沙麓崩，晉史在占卜上已知道六百四十五年之後將有田氏聖女興的事。

王莽有了這樣一個高貴的世系，又有兩個興盛的豫兆，他就被證明為有做皇帝的資格了。

於是，我們試把這篇話研究一下：

其一，他說『黃帝姓姚氏』這是我們以前所沒有聽見過的。我們以前只從國語裏知道黃帝姓姬：

昔少典娶于有嬌氏，生黃帝、炎帝。黃帝以姬水成，炎帝以姜水成；成而異德，故黃帝為姬，炎帝為

姜。（國語四）

黃帝之子二十五人，其同姓者二人而已……惟蒼林氏同于黃帝，故皆為姬姓。（同上）

又從史記中知道黃帝姓公孫：

黃帝者，少典之子，姓公孫。（五帝本紀）

可是現在他又姓了姚，他便有了三個姓了。

其二，他說『黃帝……八世生虞舜』這確與帝繫所謂：

黃帝產昌意。昌意產高陽，是為帝顓頊。顓頊產窮蟬。窮蟬產敬康。敬康產句芒。句芒產蟠牛。

蟠牛產贅腹。贅腹產重華——是為帝舜——及產象、放。

相合。但國語（包左傳）中卻尚有一個幕：

有虞氏禘黃帝而祖顓頊……  
[幕]能帥顓頊者也，有虞氏報焉。(魯語上)

[陳]顓頊之族也……  
自幕至於瞽瞍無逸命，舜重之以明德。(左傳昭八年)

如果把幕插入帝繫的世系裏，豈不成了九世嗎？

其三，他說「舜起媯汭，以媯爲姓。」這是又有問題的。堯典中固說「釐降二女子于媯汭，嬪于虞，」似乎

舜有姓媯的可能。但楚辭中說：

舜閔在家，父何以縲？堯不姚告，二女何親？(天問)

[左傳]也說：

少康……逃奔有虞……虞思於是妻之以二姚而邑諸綸。(哀公三年)

[史記]也說：

帝舜曰：「咨爾費，贊禹功……爾後嗣將大出！」乃妻之姚姓之玉女。(秦本紀)

可見戰國秦漢間人都以爲舜姓姚。現在舜的姚姓送與黃帝，而自己則改姓爲媯了，這豈非一件奇突的事。

但他所以這樣說，也有他的道理。[史記]云：

[陳]胡公滿者，虞帝舜之後也。昔舜爲庶人時，堯妻之二女，居於媯汭，其後因爲氏姓，姓媯氏。(陳世

家)

這可見司馬遷以爲舜後即改姓爲媯的。又左傳云：

舜重之以明德，實德於遠，遂世守之。及胡公不淫，故周賜之姓，使祀虞帝。(昭八年)

可見左傳的作者以爲周初封胡公時是賜姓爲嬀的。王莽以爲嬀後之陳既可姓嬀，則舜亦自可姓嬀了。

其四，自胡公至田安，時代較近，有史書可憑，沒有問題。惟王氏是否濟北王之後，還有一點小疑問。王

符潛夫論云：

周室衰微，吳楚僭號，下歷七國，咸各稱王。故王氏，王孫氏，公孫氏……國自有之。(志氏姓)

周靈王之太子晉……其嗣避周難於晉，家於平陽，因氏王氏。(同上)

然則王氏的來源並非單元，凡是王國之後都可姓王。王莽不姓田氏而姓王氏，固有出於田齊的可能性，卻

無出於田齊的必然性。潛夫論又云：

漢高祖徙諸田關中……及莽，自謂本田安之後，以王家，故更氏云。(同上)

加上『自謂』二字，言下也頗有不信任的意思。

其五，他以春秋時沙麓崩爲王氏將興之兆，這是顯然的謬言。按春秋僖公十四年：

秋八月辛卯，沙麓崩。

它沒有說明在哪一國。公羊傳云，『沙麓者何？河上之邑也。』『河上』占的地方太廣了，究竟是哪裏

呢？穀梁傳云，『林屬於山爲鹿，沙，山名也。』說得更空洞了。可知公穀二傳的作者實在沒有知道它在哪

裏。到了左傳，始說：

秋八月辛卯，沙鹿崩。晉卜偃曰：『期年將有大咎，幾亡國。』

這纔指定沙鹿爲晉國之地，晉當承其咎了。所謂『期年將有大咎』，蓋指僖十五年晉惠公與秦戰於韓被獲的事。疑左傳的作者看了下一年之經而定爲晉的咎徵，因以沙鹿爲晉地的。在這裏，也沒有齊田之聖女將興的卜說。（或曰，康氏定左傳爲劉歆改國語而成，你已相信他的話了。但康氏又說劉歆的改作左傳，主助葬葬。現在王莽以沙鹿崩爲王氏之瑞，而左傳無之，可見左傳不是助葬葬位的書了。它既不是助葬葬位的書，則必不出於劉歆的改作了。我對於此間的答說，

是左傳的出現由於劉歆，這是我相信的。但左傳的材料，性質甚爲複雜，有的是國語原文，有的是他種古書之文而爲劉歆所採，有的是劉歆所增，有的是劉歆以後的人所增，原不可一概而論。即劉歆所增者，有的是爲解釋經文而增，有的是爲發揮他自己意見而增，有的是爲適應漢末新初的時勢而增，也不可一概而論。且劉歆所增的，或因不合於東漢時的功令，或因不適於東漢人的脾胃，以致被刪或被改，也是有的事。此等事實有待於我們的詳細考核。康氏的話，只可作一個提議或一個發凡，完上的日子正遠着呢。所以我們現在對於左傳的話，不可用了一種簡單的標準去下評判。本篇中有的取它，有的駁它，並非漫無標準，乃是希望以不同的評判尋出多種的標準。至於研究的精密，自非今日之事。）這大約是王莽因自己的家住在沙鹿，故就春秋經文附會爲此。

綜上所說，可知自本中晉史之言，曰『陰爲陽雉』，曰『宜有聖女興』，明是王太后握了政權之後所造。曰『土火相乘』，也明是漢爲火德之說已與之後所造。曰『後六百四十五年』，按魯僖公十四年當西元前六百四十六年，至漢哀帝末年（西元前一）恰當此數。這一年，即是『王太后至未央宮收取璽綬，遣使者馳召莽，拜爲大司馬，與議立嗣，太后臨朝稱制，委政於莽』之年，王氏代漢的局面到這時可謂已成就了。



王莽的本本，我們審查之後，它的真意義可以宣布了。此書的主要之點凡三。一，他爲黃帝之後，黃帝的土德是表現在他的名號上的，永遠不變的，故他亦應據有土德。二，他爲舜後，漢爲堯後，舜是受堯的禪讓的，所以他們應把這禪讓的故事復演一回。三，陰爲陽雄，故他應藉了姑母的力量而得國。『土火相乘』，故他應以土德代漢的火德。禪讓的次序這樣定了，五德和生的次序又這樣定了，他尙能不做皇帝嗎？他不做皇帝，是上天所不許的了！於是世經系統中的人物就一一跳躍而出，各各坐在他的新座位上，古代的歷史就爲之作全部的改觀了！

### 一七 『炎帝神農氏』

上面講過，陸孟曾說『漢爲堯後，有傳國之運』，劉向父子又因說卦傳之文而尋出漢爲火德的道理。我們姑且承認這是昭帝和成帝時的眞事實吧。把他們所說的合起來，應如下式：

(火) 堯——漢

現在又出現了王莽的一個系統，說他自己是土德，又是黃帝和舜的苗裔。把這一說與上一式合攏來，應如下式：

(火) 堯——漢

(土) 黃帝——舜——王莽

這是何等合適的事情！火生土，是固定的了。堯禪舜，又是固定了的。那麼，漢的禪讓給莽，自然也是前定的事了。所感到的缺陷，只是王莽的祖先有黃帝和舜在五德終始中兩次輪到土德，連自己共有三次，而漢的祖先則只有一堯，其在五德終始中輪到的火德，連了自己只有兩次。所以堯的前邊，應當補上一位纔是。說到這裏，就有一個疑問起來了。帝繫篇及史記中所寫的古帝王的世系，是：

黃帝——支焉——驪極——帝嚳——帝堯  
——昌意——顓頊——窮蟬——敬康——句芒——驪牛——咎繇——帝舜

舜固是黃帝之後，堯亦何嘗不是黃帝之後呢！舜以黃帝之後而與黃帝同為土德，何以堯為黃帝之後而要另成為火德呢？這是王莽所沒法解答的。我猜想，他所以請黃帝不姓姬而姓姚，或者存心把黃帝拉到舜一邊來，使得堯與舜不同祖，而成為：

(?姓) ?——堯——漢

(姚姓) 黃帝——舜——王莽

的局面。他也許要把姬姓送給堯的祖呵！

王莽前的朝代是漢，虞舜前的朝代是唐，那是無疑問的。黃帝以前的朝代是什麼呢？照驪衍的原始的五德終始說，黃帝已在天地剖判之際了，黃帝以前更沒有帝了。但據驪衍以後的記載，若呂氏春秋，若淮南子，若春秋繁露，若易繫辭傳……則黃帝之前尚有神農氏。既經這樣，漢的系統就可照了王莽的系統而

寫爲：

(火) 神農氏——堯——漢

了。可是神農氏之爲火德，遠不及黃帝之爲土德的旗幟鮮明，未免不像，這將怎麼辦？於是他們又想到了炎帝。炎帝的火德，寫在字面上，比黃帝的土德還要清楚。只是以前人都說黃帝炎帝爲同父昆弟，他們是同時人，並不能劃分兩個時代。如何可以把表示黃帝前一代的『神農氏』和表示火德的『炎帝』兼而有之呢？於是勇於造僞史的漢人就把這兩位漠不相關的古人生生地合起來了，『炎帝神農氏』一名就出現了，戰國秦漢間陸續出現的神農事蹟全給炎帝收受了！這時的炎帝，再不是國語中的炎帝，再不是淮南子中的炎帝，也不再是史記中的炎帝了。

『炎帝神農氏』一名不太長嗎？他們（王莽及助王莽造僞史以篡位的人）說，不妨。舜爲有虞氏，已見於檀弓等書了。堯爲陶唐氏，也見於左傳及史記了。黃帝名曰軒轅，五帝德及史記也寫明了。用了這些名氏來配『炎帝神農氏』，就可不嫌此名之特長，且可泯滅其拼湊的痕迹。於是劉王兩家的世系再經一次的透寫，而成爲：

(火) 炎帝神農氏——帝堯陶唐氏——漢

(土) 黃帝軒轅氏——帝舜有虞氏——新（王莽以新都侯起，故國號曰新）

這是何等地整齊好看！漢之所以必禪新，新之所以必繼漢，看了這一個世系表及其五德之連，再有什麼理

由可以反對的！

千餘年來，大家對於『炎帝神農氏』一名安之若素，所有的歷史書上都這樣寫了。但是這種偷天換日的手段固然可以欺騙一班庸衆，終於騙不了一二思考精密的學者。三國時，譙周作古史考，就以爲炎帝與神農各是一人（左傳正義引）。可惜這書已佚，無從知道他的理由。到清代中葉，崔述作補上古考信錄，很痛快地說：

史記五帝本紀曰，『軒轅氏之時，神農氏世衰，諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。』又曰，『炎帝欲侵陵諸侯，軒轅乃修德振兵，以與炎帝戰於阪泉之野。三戰，然後得其志。』夫神農氏既不能征諸侯矣，又安能侵陵諸侯？既云世衰矣，又何待三戰然後得志乎？且前文言衰弱，凡兩稱神農氏，皆不言炎帝。後文言征戰，凡兩稱炎帝，皆不言神農氏。然則與黃帝戰者自炎帝，與神農氏無涉也。其後又云，『諸侯咸尊軒轅爲天子，代神農氏。』又不言炎帝。然則帝於黃帝之前者自神農氏，與炎帝無涉也。

封禪書云，『古者封泰山，禪梁父者七十二家，而夷吾所記者十有二焉。神農封泰山，禪云云。炎帝封泰山，禪云云。』夫十有二家之中既有神農，復有炎帝，其爲二人明甚，烏得以炎帝爲神農氏也哉！……

要之，自司馬遷以前未有言炎帝之爲神農者，而自劉歆以後始有之。

這真是一個理直氣壯的駁詰，可惜不能起劉歆於地下面而質之。

### 一八 全史五德終始表的二個難題

火德與土德既具備了這三次終始中的帝統，於是全部的歷史應當一切依照了這個方式而配置在三次終始裏了。

以前我們曾引班固郊祀志贊和荀悅漢紀，說劉向父子從說卦傳的『帝出乎震』一句話上尋出一個新的歷史系統，這個系統是『包羲氏始受木德，其後以母傳子，終而復始；自神農，黃帝，下歷唐虞，三代而漢得火。』我們姑且相信，這是劉向生存時和他的兒子劉歆所共倡的學說。照這一說排下去，應為：

(第一次終始) (第二次終始) (第三次終始)

(木)	伏羲	堯	秦
(火)	神農	舜	漢
(土)	黃帝	夏	
(金)	顓頊	商	
(水)	帝嚳	周	

如此從伏羲的木德開頭，依次循環，到漢而為火德，本也說得過去。可是，這個系統對於王莽的自本是不合

適的。試抽出火土二德，作一表以比較之：

假定的劉向終始說	從王莽的自本排列的漢新世系
(火) 神農——舜——漢	(火) 炎帝神農氏——堯——漢
(土) 黃帝——夏	(土) 黃帝——舜——新

然則照了前一說，漢雖火德，其所承之連乃舜而非堯；新雖土德，其連乃不能承舜而須承夏了。這和後一說太打格了！

所以爲王莽設想，一定要捨去這個簡易的『全史五德終始表』而別創一個，使得可與他的自本之說相合。他們那時所規擬的草稿，我們雖無從看見，但不妨試擬一個：

(第一次終始)

(第二次終始)

(第三次終始)

(木)	1. ?	6. ?	11. ?
(火)	2. 炎帝神農氏	7. 堯	12. 漢
(土)	3. 黃帝	8. 舜	13. 新
(金)	4. ?	9. ?	
(水)	5. ?	10. ?	

這樣一排，立刻有許多問題起來：

其一，炎帝以前尙空一位，請誰坐？

其二，自黃帝至堯，尙空三位，請誰坐？

其三，自舜至漢，中空三位，請誰坐？

這又須他們大大地費一番考慮的功夫了！

第一問題似乎最易解決。炎帝既與神農合爲一人，那麼儘可請神農以前的天子作炎帝以前的天子。神農以前的天子，誰呢？這是一想就想得出來的，是伏羲，因爲在莊子，淮南子，封禪書，戰國策，易繫辭傳等書裏都早已告知我們了。所以這第一位就請伏羲氏坐了下去。但是伏羲氏只是伏羲氏，他沒有復沓的稱號。如何可以照「炎帝神農氏」的辦法，加上兩字，還是一個未決的問題。

第二問題就困難了。從祭法裏，從五帝德和帝繫裏，從管子封禪篇和史記五帝本紀裏看五帝的系統，從黃帝到堯，中間只有顓頊和帝嚳兩代。這兩個人如何可以坐滿三個位子？這是一個極難解決的問題。第三問題也不容易解決。自舜至漢的中間，實際上有夏，商，周，秦四代，但只有三個位子。前面一個問題正嫌位子太多，這一個卻嫌太少了。能擠一個過去嗎？不行，有王莽的自本在中間擋着。

第一問題缺少一個尊號，第二問題多出一個位子，第三問題缺少一個位子，這是王莽們重定五德終始表時所苦心焦思的三個難題。

## 一九 夏商周的新德及秦的罔統問題

現在，我們先從第三問題講起吧。

自虞至漢的中間，實際上有四代，但只留得三個位子，豈不是要『二桃殺三士』了嗎？好在這是請坐的而不是搶坐的，權在請坐的人的手裏，由得他進退。所以他們仍用張蒼和董仲舒的老法子，把秦剔了出去。這樣一來，第九位爲夏，第十位爲商，第十一位爲周，就指定了：夏爲金德，商爲水德，周爲木德，也分配好了。可是，以前講五德的人都說夏爲木德，商爲金德，周爲火德；其符瑞有青龍，銀山，赤鳥等等。現在因湊付五德系統而使夏的木德變成了金德，商的金德變成了水德，周的火德變成了木德，人家若問他們有什麼佐證時將何以回答呢？因爲這樣，所以有替他們各各造出些新符瑞的需要。

不幸那時的書亡佚太多，我們不能直接看見他們替夏商周造出的新符瑞。

（世經中引有考德，顏師古注謂

是考五帝德之書，其中對於五德之運乃有不少新說，可惜失傳了。）

猶幸讖緯書中頗有這一類的話。

讖緯是發源於西漢

末而盛行於東漢的，把王莽們手造的歷史保存在裏邊是很可能的事。現在鈔出幾條看一：

禹，自帝精，以星感。

修紀山行見流星，意感栗然，生奴或文禹。

（太平御覽卷八十二引尚書緯帝命驗）

周文王爲西伯。季秋之月甲子，赤雀銜丹書入豐，止於昌戶，乃拜稽首受取，曰：『姬昌，蒼帝子。

亡殷者紂也。』（太平御覽卷二十四引尚書中候）



夏，白帝之子。殷，黑帝之子。周，蒼帝之子。

(禮記大傳正義引春秋元命苞)

照這樣講，夏商周的五德之運便適應於五行相生的系統了。(他們於周的符號所以選青龍亦在，者因為那時今文秦書列於尚書，其中明言赤烏，豈沒不了，故姑存之，列之於不重要的地位。)

夏金，殷水，周木，既已定了，可是秦的水德的證據也太多，始皇本紀有之，封禪書有之，歷書有之，要完全推翻這件事實倒也不便。於是想出一個『閔位』的辦法來，說秦雖水德，但是他的水德是介於周木和漢火之間的，失了他的固有的行次，所以不久敗滅。又說他是『任知刑以強』的，只能算『伯(纘)』而不能算『王』。於是秦的一代就不爲正統而爲閔統，不爲『秦王』而爲『秦伯』了。

閔統的辦法有沒有先例呢？他們看國語，有這樣一段：

昔共工氏棄此道也……欲壅防百川，墮高墮庫以害天下……禍亂並興，共工用滅。(國語下)  
看淮南子，又有這樣兩段：

昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕……地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。

(天文訓)

昔共工之力，觸不周之山，使地東南傾，與高辛爭爲帝，遂潛於淵，宗族殘滅，繼嗣絕祀。(原道訓)

他們想：共工和水既是這等有關係，自該把他算做水德了。他的氣力可以觸不周之山而使地東南傾，其任力而不任德也可知了。他與顓頊或高辛爭爲帝，以致宗族殘滅，可見他的帝業是沒有成功的。這三個條

件都與秦相符合，自然可把共工作爲秦的先例。但『木火之間』從天地剖判以來共有三次：秦已坐定第三次了，共工應該放在第一次或第二次呢？第二次在堯前，他們或者以爲堯典中的共工是堯的臣子，爲堯所流，又無叛逆的憑據，不應與國語和淮南子中的共工混同。（漢書古今人表就分作兩人）所以把這爭帝不成的共工放到第一次去。但如此，他的時代又遠在顓頊和高辛之前，不能與他們爭爲帝了。好在這是小節，不妨歸之於古史傳說的紛歧。至於有大關係的五德次序，是定得妥當了。

然而，秦是統一天下的，共工若從沒有做過帝王，將不足與秦相配，所以也須把他說成一個統一天下的君主。但若竟把他說成『王天下』，那又違背了閔統的決定了。必得把他說成似王非王，然後可與『秦伯』對舉。於是他們創造些新證據，如下：

共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土。（魯語上）

共工氏有子曰句龍，爲后土。（左傳昭公二十九年）

共工氏以水紀，故爲水師而水名。（左傳昭公十七年）

如此，則共工氏自身是『伯九有』的，與秦極似。其子句龍又是『能平九土』的，多少與統一天下有些關係。至於『爲水師而水名』，其開國規模又已定了，其爲水德是無疑的事了。所差的，不過只成了『伯』而已。（此數條何以爲偽竄，當於下邊『令中的五帝五神一章中詳論之。』）

第一次五德終始的木火之間，有以水德居閔統的共工。第三次，又有秦伯。第二次呢？世經中沒有

說明。但我把它細讀幾遍，纔知道作者並沒有忘記。世經云：

帝嚳……爲木德。帝摯繼之，不知世數……帝堯……爲火德。

可見它是把帝摯算作第二次終始中的閔統的。帝摯這人，古書中說起得很少。帝繫云：

帝嚳卜其四妃之子而皆有天下。上妃……曰姜嫄氏，產后稷。次妃……曰簡狄氏，產契。次妃曰

陳鋒氏，產帝堯。次妃曰陳豐氏，產帝摯。

史記五帝本紀云：

帝嚳崩而摯代立。帝摯立不善，崩，而弟放勳立。

帝繫的堯前而摯後，與史記的摯前而堯後雖有些不同，但都把摯與堯看作帝統的三傳。現在世經卻說

『帝摯繼之，不知世數』，直以帝摯自有其若干世，可以當得一代。帝摯在摯木堯火之間爲閔統，豈不是與

共工和秦其相類嗎？（所差的，只是沒有說明他是水德）

這三次五德終始中的閔統都定了，我們可以畫出一個表來了：

正統與閔統終始之次		第一次	第二次	第三次
木	伏羲氏	帝嚳	周	
閔水	共工	帝摯(水?)	秦	
火	炎帝神農氏	帝堯	漢	

其實，什麼共工和帝嚳，都不過作秦的陪客而已；而秦之所以爲閏統，也不過被王莽的日本所擠，致虞之後，漢之前，只留三個位子，不够兼容四代，逼得用了閏統之名來敷衍它一下而已。

## 二一〇 『少昊金天氏』

第三問題患在地位之寡，他們想出閏統的辦法把秦安頓了。第二問題患在地位之有餘，既不能把一個人拆做兩個人（兩個人併作一個人則可，如炎帝神農氏），只得補一位進來。但這補進來的一位應當是誰呢？

他們於是翻出帝繫籍一瞧（這是我的猜想），知道顓頊是黃帝之孫，帝嚳是黃帝之曾孫，堯是黃帝之玄孫，從黃帝到堯共有五代，卻只有四帝，大可補入『黃帝之子』一帝來填滿這個空白，而成爲：

(土) 黃帝

全史五德終始表中 第三位

(金) 黃帝之子（未定其人）

第四位

(水) 顓頊

第五位

(木) 帝嚳

第六位

(火) 堯

第七位

這樣一安排，就開了兩種新紀錄。其一，顓頊與嚳，向來都附屬於黃帝土德之內的，現在一爲水德，一爲木德，都自占了五德之運。其二，新添了一個金德的天子，在黃帝之後，顓頊之前。

但，黃帝之子，國語中說有二十五人，其知名的有夷鼓，青陽，蒼林氏三人；上帝繫所記，又有玄囂，昌意二人。就算用了司馬遷的「其一曰玄囂，是爲青陽」的說法，其知名的尙有四人。這帝位應當送給誰呢？他們在高文典冊中找來找去（也是我的猜想）結果在周書（今稱逸周書）「晉麥解」裏找得一段文字：

昔天之初，誕作二后，乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤於宇，少昊以臨四方，司□□上天未成之慶。蚩尤乃逐帝，爭於涿鹿之河，九隅無遺。赤帝大懼，乃說於黃帝，執蚩尤，殺之於中冀。……乃命少昊，清司馬鳥師以正五帝之官，故名曰質，天用大成，至於今不亂。

他們想，少昊名清，又當黃帝之時，或者就是黃帝之子青陽吧？他有「天用大成，至於今不亂」的大功，也可說是具備了爲帝的資格了。他們又在國語（今在左傳）裏找到一段文字：

昔帝鴻氏有不才子，掩義隱賊，好行凶德，……天下之民謂之渾敦。少皞氏有不才子，毀信廢忠，崇飾惡言，……天下之民謂之窮奇。顓頊氏有不才子，不可教訓，不知話言，……天下之民謂之檇杌。此三族也，世濟其凶，增其惡名，以至於堯，堯不能去。（左傳文公十八年）

他們想，少皞氏列於帝鴻氏和顓頊氏的中間，如果帝鴻氏可以解爲黃帝（後來賈逵鄭玄和杜預都釋帝鴻爲黃帝，但我們在山海經中知道帝鴻爲帝俊之子，非黃帝），則少皞氏在黃帝與顓頊的中間，非有天下之主而何，非後於黃帝而先於顓頊的有天下之主而何！於是這第四位就給少昊氏（「昊」與「皓」通）坐定，他現成地享有了金德之述。他們既經請了少昊插入五帝的組合裏而有成爲「六帝」的趨勢，在古史界中是怎樣一件大事。可

是關於少昊的材料太少，他既沒有給戰國人鼓吹過，也沒有經秦漢人的宣傳，這個地位如何可以站得住？於是他們的偷天換日的手段又施展了。

第一，他們在國語裏插進了一段顓頊受帝位於少皞的故事。在鈔錄這一段文字之前，我們先須讀一讀史記的太史公自序：

昔在顓頊，命南正重以司天，北正黎以司地。唐虞之際，紹重黎之後，使復興典之，至於夏商，故重黎氏世序天地。其在周，程伯休甫其後也。當周宣王時，失其守而爲司馬氏。司馬氏世典周史。

這原是司馬遷自叙其世系，誇揚其門第之言。但給劉歆一班人瞧見了，就把這段文字改頭換面，寫成了下面一段文字：

昭王問於觀射父曰：『周書所謂「重黎實使天地不通」者，何也？若無然，民將能登天乎？』對曰：『非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不攜貳者……則明神降之，在男曰覲，在女曰巫，是使制神之處位次主而爲之牲器時服。而後使先望之後之有光烈而能知山川之號，高祖之主，宗廟之事，……而敬恭明神者以爲之祝。使名姓之後能知四時之生，犧牲之物……上下之神，民姓之出，而心率舊典者爲之宗。於是乎有天地神民類物之官，是謂五官，各司其事，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德……』

『及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物；夫人作享，家爲巫史……禍災荐臻，莫盡其氣。』

顯頊受之，乃命南正司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂「絕地天通」。

其後三苗復九黎之德，堯復育重黎之後，不忘舊者，使復典之，以至於夏商，故重黎氏世叙天地而別其分主者也。

「其在周，程伯休父其後也。當宣王時，失其官守而爲司馬氏，寵神其祖以取威於民，曰「重實上天，黎實下地。」遭世之亂而莫之能禦也……」（楚語下）

這一大段文字的來源共有三處。其一是尚書呂刑，抽取了裏邊的「乃命重黎絕地天通」一語而大做文章。其二是史記自序，整段地鈔進去，可謂熟讀司馬氏家譜。其三是山海經的大荒西經，摘了「帝令重獻上天，令黎叩下地」一語，說是出於司馬氏的宣傳。其他巫呵，覲呵，祝呵，宗呵，說得非常透澈，這是因爲劉歆在王莽持政時做了「義和」又「治明堂」又「典儒林史卜之官」這些典制是他很熟諳的緣故。他主張「絕地天通」，或者他有感於王莽時圖讖之盛，競作符命封侯，以致人心不安，覺得「神人雜糅」的不及「絕地天通」的好，也未可知。

我們何以知道這一段文字是假造的呢？這有幾種理由。太史公自序之言如果是司馬遷鈔自國語，則九黎亂德，重黎正之，三苗亂德，重黎之後又正之，這正是司馬氏先代的兩件最光榮的功績，自序裏爲何忘了？重上天，黎下地，也是司馬氏家傳的兩件神聖的故事，自序裏爲何也忘了？這還不奇，顯頊之王天下，受自少皞，國語之文明白如此，何以五帝本紀裏竟缺了少皞一代？這還不奇，巫覲祝宗這些制度，國語裏口口

聲聲說是古代確定的。故前云『各司其序，不相亂也』，下即云『少皞之衰，九黎亂德』，亂，即亂此巫覡祝宗所司之序也。下又云『三苗復九黎之德』，則又亂此矣。下又云『堯復育重黎之後，不忘舊者，使復興之』，(史記無『不忘舊者』四字)則又復此矣。這樣的一個自古以來確定的制度，這樣的一個亂了兩回又復了兩回的舊典，在古代宗教史上是何等重要材料，為什麼司馬遷作封禪書時卻不錄一字呢？為什麼班固作郊祀志時又完全收進了呢？此無它，司馬遷在劉歆前，還不知道有這些事，而班固生於劉歆之後，耳濡目染已久，就不自覺地上了他的老當罷了。(崔譔甫先生因疑五德終始說出於劉歆所造，故以封禪書爲『妄人錄漢書郊祀志』。其實五德終始說源遠流長，證據繁多，其變遷之跡亦自可尋，必不能把它一起卸在劉歆的肩上。至封禪書不錄郊祀志，則這一條乃是一個確證。歷書中有這段話，自然是僞託的了。)

第二，他們在左傳裏又加進了一段鄭子說祖德的故事。在鈔錄這一段文字之前，我們也應把左傳中的幾段零碎話先讀一下：

任，宿，須，句，顓，臾，風，姓也，實司太皞與有濟之祀。(僖二十一年)

武王克商，成王定之，選建明德以藩屏周。……分魯公以大路、大旂，……因商奄之民，命以伯禽，

而封於少皞之虛。(定四年)

任國在今濟寧縣，宿與須、句都在今東平縣，顓臾在今費縣（據春秋大事表），距魯都（今曲阜縣）均不逾二百里。看左傳此文，這幾個小國的先祖有名太皞的，有名有濟的。成王封伯禽爲魯公，其地爲少皞的舊址。少皞



與太皞名義相承，也有爲東方小民族的一個先祖的可能。所以劉歆們又在左傳中插入一段：

秋，鄭子來朝，公與之宴。昭子問焉曰：『少皞氏烏名官，何故也？』鄭子曰：『吾祖也，我知之！昔者

黃帝氏以雲紀，故爲雲師而雲名。炎帝氏以火紀，故爲火師而火名。共工氏以水紀，故爲水師而水

名……我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，爲鳥師而鳥名。鳳鳥氏，歷正也。玄鳥氏，司分

者也。伯趙氏，(伯趙)司至者也。青鳥氏，司啟者也。丹鳥氏，司閉者也。祝鳩氏，司徒也。鵙鳩氏，

司馬也。鴈鳩氏，司空也。爽鳩氏，司寇也。鶡鳩氏，司事也。五鳩，鳩民者也。五雉，爲五工正，利器

用，正度量，夷民者也。九扈，(青雀)爲九農正，扈民無淫者也。自顓頊以來不能紀遠，乃紀於近，爲民

師而命以民事，則不能故也。』(昭公十七年)

鄭國在今鄆城縣，離曲阜二百餘里。曲阜如真爲少皞之墟，鄭子也未嘗沒有爲少皞子孫的可能。可是這

一段話，實在不能使人相信。他說少皞立於黃炎之後，可見他確認少皞是有天下者的一代。下面又說『

自顓頊以來，』可見他又以少皞置於顓頊之上，和國語中的『顓頊受之』有同樣的意義。總之，他實定少

皞爲黃炎以後，顓頊以前的一代，在這段文字中已明白寫出；這在劉歆之前是沒有人主張過的。至於一大

批『烏官』以掌歷法的爲獨多，且其地位也特高，大概因爲劉歆自己通明歷法，且任羲和之官，借以自重吧？

這段文字的根據在哪裏？我以爲也出在晉鑿解。那篇說：『乃命少昊清司馬鳥師以正五帝之官，』

即是『以鳥名官』一事的來源。那篇說『故名曰質』，質之去聲爲摯，也即是『少皞摯』一名的來源。

自從國語中有了『及少皞之衰也……顓頊受之』的一段紀載，左傳中又有了『少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥……自顓頊以來，不能紀遠』的一段紀載，而後少皞之爲顓頊以前的天子，乃得了堅實的基礎。

但是，漢人雖愚，歷史的系統裏忽然跑進了一個嶄新的『古帝』，也不會立時信奉的，所以東漢初年的賈逵（他的父賈徽是劉歆的弟子，他傳父業，故爲古文學專家）對章帝說：

五經家皆言顓頊代黃帝，而堯不得爲火德。左氏以爲少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宣也。如今堯不得爲火，則漢不得爲赤。其所發明，補益實多。（後漢書卷三十六本傳）

即此可知當時的經學家還不肯承認黃帝顓頊之間會有少皞一代，賈逵們想要維持這個偶像，猶須借重於圖讖中不同名的帝，更須借了『堯不得爲火，則漢不得爲赤』的威嚇的話來，聳動漢帝的聽聞。又可見賈逵所云『其所發明，補益實多』者，即左傳中『發明』了『漢爲堯後』和『顓頊繼少昊後』諸說之後，其補益於漢家的五運歷數者，乃甚多也。

到了東漢的中葉，這個新古帝的偶像依然沒有得到普遍的承認。所以張衡於順帝時會條上司馬遷班固所叙與典籍不合者十餘事，其一事云：

帝系，『黃帝產青陽昌意』。周書曰，『乃命少皞行清』，清即青陽也。今宜實定之。（後漢書卷五十九

本傳章懷太子注引衡奏）

可知少皞即青陽這一件事，經劉歆學派宣傳了一百餘年，還不會得到『實定』。

自從古文學派戰勝了今文學派，把今文家的遺說剷除略盡，然後這個新古帝的偶像在初成立時所受的各方攻擊的痕迹看不見了。自從通學者起來，雜糅今古，亂攪一陣，然後這個新古帝的來源也弄糊塗了。攻擊的痕迹既看不見，來源又弄糊塗，於是這件事纔『實定』了！幾個作史的人和無數讀史的人習非成是，以爲這是固有的事實，再沒有懷疑的聲浪了！這樣平安地把人騙了一千七百餘年，直到康長素先生作新學僞經考，始發其覆，他道：

考五帝無少皞之說……按〔逸周書嘗麥解〕蚩尤爲古之諸侯，而少皞與蚩尤爲二卿，同受帝命，則少皞亦古之諸侯，與蚩尤同，非五帝，更非黃帝之子甚明。

劉歆欲臆造三皇，變亂五帝之說，以與今文家爲難，因躋黃帝於三皇而以少皞補之……又懼其說異於前人，不足取信，於是竄入左傳國語之中……而不知其猶有逸周書遺文不能彌縫也。夫出於一己者則較若畫一，偶見他書者輒判然不同，其爲己所私造尙待辨耶！

歆又竄之史記歷書中曰：『少皞氏之衰也，』即國語楚語之文。史記紀五帝用大戴禮世本之說；若左傳國語有少皞事，史公於二書素所引用，何以遺之？其爲僞竄，益無疑矣。如謂本紀據大戴不兼他書，則八愷等說固兼左傳矣。如左國有少皞，斷無不兼及也。〔文十八年〕少皞氏有不才子，與緄

雲氏並稱。緄雲氏非青天子，則少皞未可據以爲天子，殆即逸周書所稱之類。五帝本紀亦有此語，今皆不必斷爲僞竄。〔史記

經說足證偽經考)

劉歆如果看見這篇駁文，他應當痛悔當時疏忽，忘記把帝繫、五帝德和五帝本紀一起改竄了！(也許他曾想到改竄只爲「五帝」之名所限，不便改成六帝，因而縮手，亦未可知)

黃帝的氏爲軒轅，帝堯的氏爲陶唐，上面已說過了。顓頊和帝嚳的氏是什麼呢？五帝德說：『顓頊……

……曰高陽……帝嚳……曰高辛。』帝繫說：『蟠極產高辛，是爲帝嚳……曰意產高陽，是爲帝顓頊。』則

顓頊當爲高陽氏，帝嚳當爲高辛氏可知。(雖然是否爲高陽，帝嚳是否爲高辛，這是很有關的。但這不是世經所應負的責

任，因爲在世經之前早已這樣說了。這些問題將來作五帝德及帝繫姓考時當詳細討論，今不及。)自黃帝至帝堯五代中，別人都

有了氏號，惟獨少昊沒有。這也須替他配上一個才好。

要尋一個『□□氏』來配少昊，古書裏多得很，僅僅莊子一書已可找出二十個來，要湊湊場面原不爲

難。但少昊的得居於古帝中第四位，以金德王，事出偶然，毫無的據，容易給人窺破。他們感到應當替他找

出『以金德王』的根據的需要，所以不在古書裏檢出一『□□氏』，而逕自杜撰了一個『金天氏』，使得

他的金德可以直接從名氏上表現出來，像炎帝黃帝的從帝號上表現出他們的火德土德一樣，於是『少昊

金天氏』一個名字就成立了！(他們尙爲他想像許多金德的證據，下邊再詳敘)

這個整齊的名字造成了之後，如何插入古書裏呢？好在左傳是他們的勢力範圍，可以隨意增訂的，他

便便在昭元年傳內淡淡地着了一筆：

昔金天氏有裔子曰昧，爲玄冥師。

又在昭二十九年傳中寫道：

少皞氏有四叔，曰重，曰該，曰修，曰熙，實能金木及水。使……修及熙爲玄冥。世不失職，遂濟窮桑。

讓這兩段文字以『玄冥』一名的聯絡，『世不失職』一事的呼應，見出『少皞氏』就是『金天氏』而金天氏一名在古文籍中也就得到了根據。至於玄冥這名，我想當是由魯語（上）的『冥勤其官而水死』來的。

這個譯名一直沿用下去，沒有被人戳穿。到崔述作補上古考信錄，始略略指出其破綻：

金天氏之名見於春秋傳，但云『裔子爲玄冥師』而已，未言爲少皞也……少皞氏之子雖嘗爲玄冥，然烈山氏之子柱爲稷，周棄亦爲稷；顓頊氏之子黎爲火正，高辛氏之子閻伯亦爲火正；則玄冥一官亦不必少皞氏之子孫而後可爲也。

因爲他沒有抓住這件事情的中心問題（這個中心問題必待清末幾個研究今古文問題的人出來纔會明白），所以他的駁詰的力量只能打在這一說的表面。

## 一一一 『太昊伏羲氏』

第三，第二問題都解決了。第一問題本已解決了一半（神農氏前爲伏羲氏），現在要找補一半也不算困

難。

他們想，少皞之外不是還有一個太皞嗎？就從這個名字上看，已可知其在少皞之前。少皞既作了天子，他也未便向隅。既經伏羲氏上面缺着一個尊號，只要請他去頂補就是了。於是『太皞伏羲氏』一個名號又成立了！

但他們想，『庖犧氏之王天下』，繫辭傳中早已寫明，至太皞則但爲任宿諸國的祖先，書本上還沒有他作天子的明文；馬上推戴，似乎嫌鹵莽些。於是又在郊子的『烏名官』一答內加了一句：

太皞氏以龍紀，故爲龍師而龍名。

見得他是和黃帝們一樣地有天下的；而且太皞紀龍，少皞紀鳳，亦正遙遙相應。至於太皞和伏羲兩名的連絡，也就在這『龍』字上生發。試看：

易曰：『天垂象，見吉凶，聖人象之。』河出圖，雒出書，聖人則之。』劉歆以爲處義氏繼天而王，受

河圖，則而畫之，八卦是也。禹治洪水，賜雒書，法而陳之，洪範是也。 (漢書五行志)

河以通乾出天苞；洛以流坤吐地符。河龍圖發；洛龜書感。 (周易正義引春秋緯)

伏犧氏王天下，龍馬出河，遂則其文以畫八卦，謂之『河圖』。 (魏孔安國尚書經命序)

燧人氏沒，宓犧代之。受龍圖，畫八卦，所謂『河出圖』者也。有景龍之瑞。 (宋書符瑞志上)

伏羲受龍圖而畫八卦，太皞爲龍師而龍名，這是何等地符同呵！可是尋求這一說的源頭，還是出在劉歆

的話裏。劉歆一倡了伏羲受河圖之說，於是緯書，尚書傳，符瑞志等便跟着他宣傳了，太皞與伏羲就合併而不可分了。然而，我們回顧前於劉歆的易繫辭傳，只有說：

包犧氏……仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。何嘗有受河圖，得龍瑞之說！即此可見伏羲時龍馬負圖出河之說是爲證實『太皞氏以龍紀』一事之用的，而太皞氏的以龍名官又是由少皞氏的以鳥名官比例而來的。（劉歆固然只說了『受河圖』，沒有說『龍負河圖』

但漢書引他的說話原是不完全的，且稍後於劉歆的緯書就已說『河龍圖發』了，在他支配之下的左傳也說『太皞氏以龍紀』了，他編入三統歷的世經已把太皞與伏羲合作一人了，則龍負河圖之說當然發於劉歆）

太皞即伏羲，自從有了此說之後，似乎也沒有人懷疑過。惟崔述以爲應當分作兩人，他在左傳郊子的話中指出太皞列於黃炎之後，與伏羲列在黃炎之前者不同。但左傳這一段，世經已說明是『逆數』，且它以太皞，少皞，共工，炎帝入於歷史系統，除了世經之外更無是說，這段文字與世經相爲表裏甚是明顯，實不足以駁世經。除此之外，崔氏再有一個較爲可信的理由：

蓋自史記以前，未有言庖羲風姓，爲龍師者，亦未有言太皞畫八卦，作網罟者。然則庖羲之非太皞也明矣。（補上古考信錄卷下）

## 一一一 『全史五德終始表』的定本

三個難題都解決了，古史系統已用了五行系統排列好了，古帝王的名氏也已在一個模型裏製造出來了，於是他們的『全史五德終始表』可以寫定了。

(木)	1. 太皞伏羲氏	6. 帝嚳高辛氏	11. 周
(火)	2. 炎帝神農氏	7. 帝堯陶唐氏	12. 漢
(土)	3. 黃帝軒轅氏	8. 帝舜有虞氏	13. 新
(金)	4. 少皞金天氏	9. 伯禹夏后氏	
(水)	5. 顓頊高陽氏	10. 商	
		共工	秦
		帝桀	

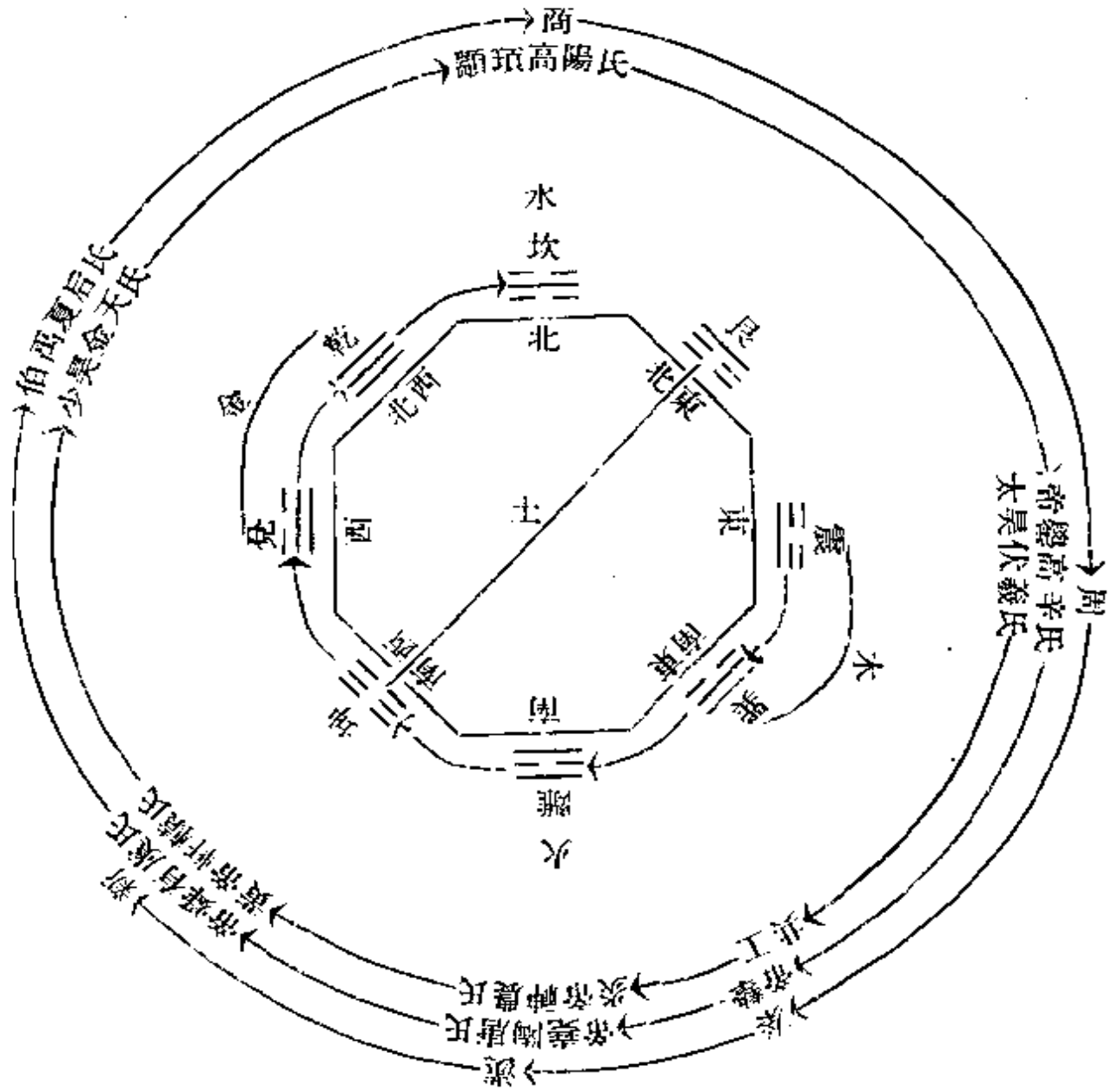
上面說過，漢書郊祀志贊以為這個新的五德終始系統是劉向父子排成的，其所持的理由是說卦傳

上的一句話。贊云：

劉向父子以為『帝出於震』故庖羲氏始受木德；其後以母傳子，終而復始。自神農，黃帝，下歷唐，虞，三代，而漢得火焉。……昔共工氏以水德間於木火，與秦同運，非其次序，故皆不永。

現在我們既知道八卦的方位及其在五行上的分配，又知道世經的『全史五德終始表』的排列式，於是我們可以替這一段贊語補繪一個圖，如下：





這就是歷史系統在陰陽和五行上的根據！所謂『天統』，所謂『自然之應』，就是這件東西！

這一個圖，他們造成成功的時候，一定拊掌稱快道，『新室的代漢有了歷史的根據了，證明得千真萬確了！誰敢反抗的，即是『威侮五行』，『應當』『恭行天罰，勦絕其命！』』

於是他們宣布他們所作的『世經』。

不過，這個『西洋鏡』已給我們拆穿了；我們知道它構造的層次，我們認識它拚合的痕迹，我們領會它創立的宗旨。我們也有一個圖，現在就跟着他們的圖一起宣布了罷！

相生的五德終始	木	閏水	火	土	金	水	木	閏水	火	土	金	水	木	閏水	火	土
新的系統				黃帝						帝舜						新
漢的系統			炎帝						帝堯						漢	
漢成五德相生的系統	伏羲氏		神農氏	少皞	顓頊	帝皞										
漢成古帝的複名	太皞			軒轅氏	金天氏	高陽氏	高辛氏		陶唐氏	有虞氏						
夏以後的次序												夏	商	周		
共工閏統的來源		共工							帝皞						秦	

- 【說明】
1. 紅綫圈，表示舊有的系統。
  2. //，表示本相聯合的兩個系統。
  3. 藍綫圈，表示假定國語（左傳的前身）所本有的。
  4. 黃綫圈，表示閏統。

## 一三三 對於世經的評判

世經中的五德終始的系統的來源，我們既已明瞭，就可進而評判它的全文。

這一篇裏，有的是引用人家的話，有的是作者自己說的話。我們固然知道它所引的話半是自說自證，但也不妨開出一個單子，看它所依據的書籍共有多少種：

### 1. 春秋左氏傳

### 2. 易繫辭傳

### 3. 祭典 (即小戴禮記中的祭法)

### 4. 考德 (顏師古注：「考德，考五帝德之書也。」) 此書大約東漢時已佚，故其它書中不見徵引。按漢周書第四十二篇

爲香德，但序云：「武王秉天下論古施口而口位以官，作考德。」如序又不誤，則篇題之「香德」應爲「考德」之誤。這一篇未

知是否卽世經所本，可惜也。亡了，無從實證。

### 5. 春秋外傳 (卽國語)

### 6. 帝系 (卽大戴禮記中的帝繫)

### 7. 書經

### 8. 書序

9. 周書 (即逸周書)

10. 禮記

11. 春秋

12. 史記 (自書序至此五書，因與五德終始說無甚關繫，本編未錄。)

13. 著紀 (漢書藝文志有漢著紀百九十卷，顏師古注：「若今之起居注。」)

此外關於歷法的引用書籍，有殷歷，春秋歷，三統歷等。(尚有四分歷。按四分歷爲漢章帝時李梵等所造，當是班固作律歷

志時所增入的。)

世經的作者取漢的世系於著紀；取商周秦的世系於書經，書序，周書，禮記，春秋，史記；取唐虞夏的世系於帝系；取唐以上的世系於左傳，國語，易傳，祭典，考德。其自己說的，則是五行相生的次序，及何以此書有而彼書無的解釋。

現在，我們單把它的唐以上的世系所根據的材料審查一下。繫辭傳中「庖犧氏之王天下也」一章，說的是觀了卦象而制器的故事。但這一章的學說的基礎，建築於說卦傳的物象上和九家易的互體和卦變上。說卦傳爲漢宣帝時所出，已見上文。九家易則是京房一派的易學。必須用了這些學說來講，纔能把這一章的故事講通。所以我很疑心這是京房學派所作，插入繫辭傳的。(我曾作「論繫辭傳中觀象制器的故事」一文，登燕大月刊第六卷第三期及古史辨第三册)在那時，後期五帝說正流行着，所以作者就採取了這一個歷史

系統作爲易學系統。左傳、國語爲劉歆一輩人所僞竄，尤其是世經所引的『少皞之立也』和『少皞之衰，顓頊受之』這兩章，爲要湊成新的五德終始系統而造作，上面也已說過了。祭法一篇，本是鈔襲魯語而成（理由詳見崔述解傳禮記通考），其所謂『共工氏伯九域』即用魯語的話。那時春秋內外傳（他們曰左傳爲春秋內傳，國語爲春秋外傳）全在劉歆的掌握之中，要怎樣增改就怎樣增改。其工之所以得列入古史系統，只因他曾有爭爲帝的傳說，恰與秦相近似，可以作爲閏統的先例。故秦既爲水，他亦只得爲水；秦既爲伯，他亦只得爲伯。故『爲水師』及『伯而不王』諸說必出於重排五德終始表之後。國語之文是劉歆改的，祭法之文本是鈔襲論祭海鳥一章的，他改了國語這一章（實際上不是改，是增加。只要把『非是族也，不在祀典』之句直接『黃帝能明民共財』刪去，有烈山氏和共工氏一段就是原本的樣子。當於下邊月令中的五帝五神一章中詳論之），併把祭法改了，是很容易的事。考德一書，除了這裏所引的一語之外，別處再也沒有見過。這書既考五帝之德而又特著少皞，與舊說不同，足徵其亦出於王莽劉歆們的手筆。總此而論，世經中唐以上的世系所根據的五部書是沒有一部可靠的，這些材料是都出於西漢木葉的。

世經中，可以提出的問題尙多。今把上面所鈔的世經文字逐段寫出，加以評判：

春秋昭公十七年，『鄭子來朝』。傳曰：『昭子問少昊氏名何故對曰：「吾祖也，我知之矣。昔者黃帝氏以雲紀，故爲雲師而雲』

名。炎帝氏以火紀，故爲火師而火名。其工氏以水紀，故爲水師而水名。太昊氏以龍紀，故爲龍師而龍名。我高祖少皞之

立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，爲鳥師而鳥名。』言鄭子據少昊受黃帝，黃帝受炎帝，炎帝受共工，共工受太昊，故先言黃帝，上及太昊。

稽之於易，地精神農，黃帝相繼之世可知。

這一段話頗迷蒙了許多人的眼。以崔述那樣精密的人，亦信左傳爲實錄而以世經爲曲解。他以爲它們是兩個系統：

(左傳的系統) 黃帝——炎帝——共工——太昊——少昊，

(世經的系統) 太昊——共工——炎帝——黃帝——少昊。

他又以爲就太昊少昊兩個名字看，就可知道是時代相銜接的兩帝。(補上古考信錄云：「太昊少昊不同姓，若其時又不相及，則何爲皆以『皞』名，而太皞祀官爲龍，少皞祀官爲鳳，亦似相比然。」)這單就左傳和世經的文字上着眼固然如此：

但我們知道了世經的系統的構成的經過，知道了少皞是爲填滿一個空位用的，太皞是爲補成伏羲氏的尊號用的，又知道了共工的開統和水德以及其介於木火之間是爲作秦的先例用的，則左傳這段文字實與世經一鼻孔出氣，必非較早的材料。太昊與少昊的不相銜接，並非他們不該銜接，乃是給五德系統所牽制而無法銜接。至於左傳何以要用逆數，則少昊共工二代的出現以及太昊與伏羲氏台名的出現甚不光明，倘也照了世經寫了，或者更要起人懷疑，所以偷偷摸摸，在左傳中插下這種「似非而是」的材料，來惑亂學者的耳目。就使有人出來打破世經的系統，也不能連帶打破左傳的系統。左傳的系統不破，則太昊少昊和共工還是列於古帝王的系統中，世經的歷史還能保持其一部分的信用。這是他們作僞技術的高超！

鄒子所說的五種紀官法，大約只有黃帝一種是較早的傳說，史記中說黃帝「官名皆以雲命，爲雲師」

左傳中也有稽雲氏。(史記集解引應劭說黃帝的夏官爲稽雲)至炎帝的火官由他的火德來，共工的水官由他的

水德來，本極顯明。太昊的龍官，由於伏羲氏得龍負的河圖而畫八卦來，上面已說明了。少昊的鳳，也正與

太德的龍相輝映。故此四種官中，水火爲五德，龍鳳爲符瑞。

太昊帝：易曰：『炮犧氏之王天下也。』言炮犧繼天而王，爲百王先首。德始於木，故爲帝太昊。作罔罟以田漁，取犧牲，故天下

號曰炮犧氏。

這除了『太昊帝』一名之外，幾乎完全取自繫辭傳。以前把無懷氏或燧人氏放在伏羲氏之前的系統，他

一概不睬，好像司馬遷作五帝本紀不睬黃帝以前似的。但司馬遷雖不睬黃帝以前，還說黃帝繼神農氏爲

天子，承認黃帝以前尚有帝王。他則說『炮犧繼天而王，爲百王先首』直認伏羲爲開天闢地的人了。司馬

遷作史，以五帝德的系統爲其系統，劉歆們作史，以繫辭傳的系統爲其系統，不使古史伸展過長，這都算得他

們的斷制謹嚴。

祭典曰：『共工氏伯九域。』言雖有水德，在火木之間，非其序也。任知刑以弼，故伯而不王。秦以水德，在周漢木火之間。周人

遷其行序，故易不載。

這幾句話，實已把共工氏的閭統由秦比例而來的意思說明了。繫辭傳中只說觀象制器的故事，共工如未

制器，傳中本應無名。此云『周人遷其行序，故易不載』可見作者看繫辭傳爲正則的古史，凡繫辭傳所沒

有的必爲尋出其所以缺去的理由，這真可謂『牛頭不對馬嘴』。(但即此可知，繫辭傳中這一章文字在那時是極有勢

力的。至『周人遷其行序』怎樣遷法，他沒有說，這又使得我們心癢難爬了！

共工這一名，後來都以世經關係分作兩人，一說在炎帝前，一說在堯時。我以為只是一個。堯典說：

帝曰：『疇咨若予采？』驩兜曰：『都，共工方鳩僝功。』帝曰：『吁，靜言庸違，象恭滔天。』

帝曰：『咨，四岳，湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂？』僉曰：『於，鯀哉！』

……帝曰：『往欽哉！』九載，績用弗成。

這兩段文字，以前的人都分開講：治洪水者只是鯀而共工不與。然則『共工方鳩僝功』鳩的是什麼功呢？他們也說不出來。按周語說：

昔共工棄此道也……欲壅防百川，墮高堙庠以害天下……禍亂並興，共工用滅。其在有虞，有崇伯鯀播其淫心，稱遂共工之過，堯用殛之於羽山。

可見在那時的傳說中，共工的工作也是治水，他的治水的方法是墮山以壅川；後來鯀治水時又用他的方法，所以事業不成，給堯殛了。把這一段話與堯典所說的合看，似堯典中的『方鳩僝功』即指『墮高堙庠』之事。故堯說他『象恭滔天』與下文的『浩浩滔天』正相應。疑堯典的作者本說共工治水不成而致洪水滔天之禍，堯乃詢四岳以治水之人而得鯀，終於一樣地失敗；但以文義較晦，不易看清楚耳。

因為共工爲鯀前治水的人，民間對於他有一種水的傳說，故淮南子天文訓說他與顓頊爭爲帝，『地維絕地不滿東南，故水滲歸焉』（此與天問所云『康回憑壑，地何故以東南傾』者類同）。又原道訓中說他與高辛爭



爲帝，『遂潛於淵』（此與左傳所云『孫化爲黃熊，其神入於羽淵』者類同）至本經訓則云：

舜之時，其工振滔洪水以薄空桑，龍門未開，呂梁未發，江淮通流，四海溟滓，民皆上丘陵，赴樹木。舜乃使禹疏三江五湖，……鴻水漏，九州乾。

直以洪水之災爲其工所發出。其工既與水的關係這樣深，於是劉歆們派他爲水德，闢入太昊與炎帝之間，又在左傳鄭子的話中埋伏了偽證，算作古帝王的一代，而與堯典中的其工分了家。但他在治水或開水的傳說中雖有勞力，而在帝王系統中則除了左傳和世經之外卻再沒有憑藉，他在這一點上是找不到民衆的傳說作後盾的，所以後來編古史的人對於他的霸統就常常忘記或刪卻了。

炎帝：易曰，『地養民，而農氏作』。言其工伯而不王，雖有水德，非其序也。以火承木，故爲炎帝。教民耕農，故天下號曰神農氏。

這條中關於神農氏（炎帝）的材料也都取自繫辭傳。因爲繫辭傳中把神農氏緊接炮犧氏，劉歆們恐人誤會，故對於其工的間統復作一次解釋。

黃帝：易曰，『神農氏沒，黃帝氏作』。火生上，故爲上德。與炎帝之後戰於阪泉，遂王天下。始垂衣裳，有軒冕之服，故天下號曰

軒轅氏。

這一條把繫辭傳的『垂衣裳』與『軒轅』的名詞作一個八股文的搭題。又把史記的『與炎帝戰於阪泉』改作『與炎帝之後戰於阪泉』。這『之後』二字大可注意，因爲炎帝已從一個人變成了一代了！

（史記言『神農氏世衰』，此文當即由此而來，但史記中的炎帝與神農氏本非一人，詳前。）

少昊帝。考德曰：少昊曰清，清者黃帝之子清陽也。是其子孫名摯立。土生金，故為金德。天下號曰金天氏。周遷其樂，故易不載，序於行。

這段話說得非常蹊蹺。既說『少昊曰清，清者黃帝之子清陽』，是少昊為黃帝之子無疑；乃又說『是其子孫名摯立』，那麼，王天下的少昊又是清陽的子孫而非黃帝之子了。前後兩句話中，為什麼會得這樣衝突？我想，這至少有兩個理由。其一，是要把一個人名變成一個代名，因為一個人在五德中占有一德，似乎這五德之運轉得太快了。他要使得少昊一名，自黃帝之子以至清陽的子孫都用為稱號，有如炎帝或神農氏一樣。其二，黃帝之子清陽，向不說為有天下，一旦令其繼黃帝即位，難免給人破壞；所以油滑一點，說得模稜兩可。倘使有人出來反對，便可分辨道：『我只說清陽的子孫作天子，本沒有說是黃帝之子呵！』

顓頊帝。春秋外傳曰：少昊之衰，九黎亂德，顓頊代之，乃命重黎。昔林昌意之子也。金生水，故為水德。天下號曰高陽氏。周遷其樂，故易不載，序於行。

這一條裏，把顓頊說為『蒼林昌意之子』，也是一個創聞。黃帝的兒子，國語中有夷鼓，青陽，蒼林氏，帝繫中有玄囂，昌意，它們說的本來各不相關。自史記說『玄囂是為青陽』，而玄囂與青陽併作了一人。這裏說『蒼林昌意之子』，而蒼林氏與昌意又併成了一個。假使依照『炎帝神農氏』的辦法，顓頊的父親大可被稱為『昌意蒼林氏』了。只可憐，下一個夷鼓，不再有弟兄和他併家了！

帝繫。春秋外傳曰：顓頊之所建，帝繫及之。清陽玄囂之孫也。永生，本故為水德。天下號曰高辛氏。帝繫繼之，不知世數。

「遷其樂，故易不載。」  
「周人禘之。」

世經對於上古史的系統，一以易繫辭傳為主，凡爲繫辭傳所沒有的，必爲尋出其所以不載的原因。其以水德介於木火之間，非其次序，故云「周人遷其行序，故易不載。」少昊，顓頊，帝嚳，於五行之序沒有差錯了，而繫辭傳也沒有，則云「周遷其樂，故易不載。」但繫辭傳所記只是觀象制器的故事，與行序和樂有什麼關係？而且遷了行序和樂，難道就可革掉他們的世次，不承認他們曾經王天下嗎？「周人禘嚳，魯語和祭法都說了，這裏也說了。」嚳爲周之自出，用了最尊重的祭禮去祭他，然而竟革掉他的世次，消滅他在歷史上的地位，這是什麼道理？願劉歆有以語我來！

這一條於帝嚳之下寫「帝嚳繼之，不知世數。」似乎作者特別慎重，多聞闕疑。其實不然。從前把古代看得很短，故騶衍們排五德符應，夏以前只共占一德；而帝繫中排帝王世次，自五帝的首一代至末一代，總共不過九世。但經過西漢二百年的醞釀，這古史系統定須放長了。劉歆們既有了重定古史系統的責任，不得不實現此放長的一義。放長的辦法有二，一以一德拆成數德，一以一世拆成數世；如此，便可顯出其占有的時間之長。爲了一德拆成數德，故自黃帝至堯舜，雖在一族，亦各有其五德之運。爲了一世拆成數世，故此篇於黃帝則云「與炎帝之後戰於阪泉，見得炎帝傳了若干世，繼到黃帝。」於少昊則云「黃帝之子清陽，是其子孫名摯立，見得黃帝傳了若干世，繼到少昊。」於顓頊則云「少昊之衰，顓頊受之，見得少昊傳了若干世，繼到顓頊。」於帝嚳則云「帝嚳繼之，不知世數，見得帝嚳傳了若干世，繼到帝嚳。」

（下條於帝

堯云：「高辛氏世衰，天下歸之。」亦即此意。可是，漏洞總是掩蓋不了的。顓頊既爲蒼林昌意之子，無論蒼林昌意是不是一個人，顓頊總是黃帝之孫。從黃帝到少昊已歷若干世了，少昊之後又歷若干世，而顓頊始得即天子之位，他何以這樣老壽，眼看他的姪子，姪孫，曾姪孫，玄姪孫……一世一世地過去呢？既曰帝繫繼帝嚳不知世數了，既曰高辛氏世衰，天下歸堯了，那麼，堯之距嚳亦甚遠矣，爲什麼又云：「帝嚳四妃，陳豐生帝堯，」堯還是嚳的兒子呢？故即用世經之文自相對勘，也是七穿八洞的。於此可見製造假古董實在不是一件容易的事，雖以劉歆的才能也不能不露出破綻來。

世經自堯以下，除了五德的次序以外，大都沿用舊史，用不着在本篇中批評了。（夏商周的年數仍有問題，但這是三統歷的問題，將來當於三統說下的政治和歷史中詳論之）

這篇文章，是中國上古史材料中最重要的一件。二千年來的傳統的上古史記載以及一班人的上古史觀念，誰能不受它的支配！雖是從我們的眼光裏看出來是七穿八洞的，但要是我們生早了若干年，我們便未必能看出就使看出了也未必敢這樣說。這便叫作權威，叫作偶像！

世經，我說是劉歆作，或者有人要不信，以爲這是劉歆的三統歷所引，如何便把創作的責任也歸給了他。但五行相生的五德終始說下的歷史系統，班固的漢書，荀悅的漢紀，都說爲「劉向父子」所立。劉向有三個兒子，長子伋，中子賜，少子歆，汲和賜在政治和學術上都不占地位。劉向固然可以創立相生的五德終始說，但決不能創立世經的歷史系統。因爲世經的歷史系統是從王莽的自本上出發的，其基礎實建築於王

氏代劉氏上。劉向對於王鳳等的擅權已經痛哭流涕了，如何肯幫助王莽去取得代漢的符應！何況成帝末年，向已死了（見漢書禮樂志），他又怎能豫爲王莽留下這代漢的符應！所以用了相生的五德終始說作成世經的歷史系統，這是劉向所不知道的，想不到的。劉向既不能作，假和賜在政治和學術上也都不占他位，賜又早卒，然則只有爲王莽典文章的劉歆是有著作的資格了。何況左傳之文與此書相爲表裏，左傳乃是經過劉歆的筆削的，正可作爲旁證呢。至班固們對於此書的著作人，何以不說爲劉歆而說爲『劉向父子』，我以為他們是上了劉歆的當。劉歆因爲他的父親是當時學術界的碩望，所以他發表自己的主張時要利用他的父親的牌子做擋箭牌。並且這樣一來，使世經的歷史系統的出現提前了若干年，也可騙人相信王之代劉實爲前定之事，並不是王莽作了攝皇帝之後而始爲即真之謀了。

或者又有人要駁我，說班固們所說的『劉向父子』只是說他們創立相生的五德終始說下的歷史系統而已，何曾說他們所創立的乃是世經的歷史系統。如有此駁，我將答說：班固所謂劉向父子所創立的新學說實即是世經的歷史系統。試列表以明之：

漢書郊祀志贊	世經
包羲氏始受木德。	炮犧氏……爲百王先首，德始於木。

<p>其後以母傳子，終而復始。</p>	<p>自神農黃帝下歷唐虞三代而漢得火焉。</p> <p>昔共工氏以水德間於木火，與秦同運，非其次序，故皆不永。</p>
<p>以火承木，故為炎帝。黃帝為土德。少昊為金德。顓頊為水德。帝舜為木德。帝堯為火德。</p>	<p>漢高祖皇帝……繼周。木生火，故為火德。</p> <p>共工……雖有水德，在火木之間，非其序也……故伯而不王。秦以水德，在周漢木火之間。</p>

即此可知，班固作郊祀志時所舉的劉向父子的新學說確指世經而言。我們既知道劉向必不能立世經的系統，其長子和次子又沒有創立此新學說之可能，則世經的著作人不是劉歆再有什麼人呢？

#### 二四 王莽的受禪及其改制

古帝王的系統定了，世經公佈了，於是王莽就動手收拾漢家的天下了。漢書王莽傳說：

梓潼人哀章學問長安，素無行，好爲大言。見莽居攝，卽作銅匱爲兩檢，署其一曰「天帝行璽金匱圖」，其一署曰「赤帝行璽某傳子黃帝金策書」。某者，高皇帝名也。書言王莽爲真天子，皇太后如天命。圖書皆書莽大臣八人，又取令名王興、王盛、章，因自竄姓名，凡爲十一人，皆署官爵爲輔佐……昏時，衣黃衣，持匱至高廟，以付僕射。僕射以聞。

戊辰，莽至高廟，拜受金匱神寶。御王冠，謁太后。還坐未央宮前殿，下書曰：「予以不德，託於皇初祖考黃帝之後，皇始祖考虞帝之苗裔，而太皇太后之末屬。皇天上帝降顯大佑，成命統序，符契圖文，金匱策書，神明詔告，屬予以天下兆民。赤帝漢氏高皇帝之靈承天命，傳國金策之書。予甚祇畏，敢不欽受！以戊辰直定，御王冠，卽真天子位，定有天下之號曰新。其改正朔，易服色，變犧牲，殊徽幟，異器制，以十二月朔癸酉爲建國元年正月之朔。以雞鳴爲時。服色配德上黃。犧牲應正用白。使節之旌旆皆純黃。其署曰「新使五威節」，以承皇天上帝威命也。」

那時漢與新的禪讓，並非孺子嬰傳授與王莽，乃是漢高祖傳授與王莽，也即是赤帝傳授與黃帝。故哀章所作之銅匱，題爲「赤帝行璽某傳子黃帝金策書」，莽受姬後所下書，亦云「赤帝漢氏高皇帝之靈承天命，傳國金策之書」。又云「子復親受金策於漢高皇帝之靈」。這或者因禪讓之事須由漢高祖承天命爲之，方見鄭重，或因孺子嬰太幼，不足行禪讓之事，或因哀章的銅匱上這樣署了便這樣幹，皆未可知。我們在這條上，可以知道當時人的信仰，凡以火德王的都可稱爲赤帝，以土德王的都可稱爲黃帝，而五德相生，帝王的嬗

讓是以『圖書』爲其信物的。  
(這與『河圖洛書』很有關係，詳下『讀緯書山的受命』章)

王莽得國之後，第一件事就是改制。他的改制的方式，和漢武帝一樣：是把三統說與五德說混合用的。他在三統說中自居於白統，在五德說中自居於土德。他爲要自居於土德，費了很大的氣力，把古史系統完全改變，已見上文。至於白統，則是承接漢的黑統而來，他完全收受傳統的見解，絲毫不曾費力。我們可以列出一個表來，顯明他的改制的意義：

		三統說		五德說	
白統的事項		王莽的改制		土德的事項	
正朔	歷正月朔於虛斗建丑。 <small>(繁露)</small>	以十二月朔癸酉爲建國元年正月之朔。	服色	尚黃。 <small>(呂氏春秋)</small>	服色配德上黃。
朝正	親黑統，故日分鳴晨，鳴晨朝正。 <small>(繁露)</small>	以鷄鳴爲時。	徽幟	(以始皇爲水德，其旄旌節旗皆上黑比例之，則土德之旄旌節旗當上黃)	使節之旄幡皆純黃。
犧牲	郊牲白。 <small>(繁露)</small>	犧牲應正用白。			

這可謂最守法度的改制，也是在歷史上最根據的改制了。



他的第二件事，是封國和命官。王莽傳云：

始建國元年正月朔，……順符命去漢號焉……莽乃策命孺子曰：『咨爾嬰！昔皇天右乃太祖，歷世十二，享國二百一十載，歷數在於予躬。詩不云乎：『侯服於周，天命靡常。』封爾爲定安公，永爲新室賓。往踐乃位，毋廢予命！』又曰：『其以平原、安德、涿、陰、南、重丘凡戶萬，地方百里，爲定安公國，立漢祖宗之廟於其國，與周後並行其正朔服色，世世以事其祖宗……』讀策畢，莽親執孺子手流涕歎曰：『昔周公攝政，終得『復子明辟。』今予獨迫皇天威命，不得如意！』哀嘆良久。

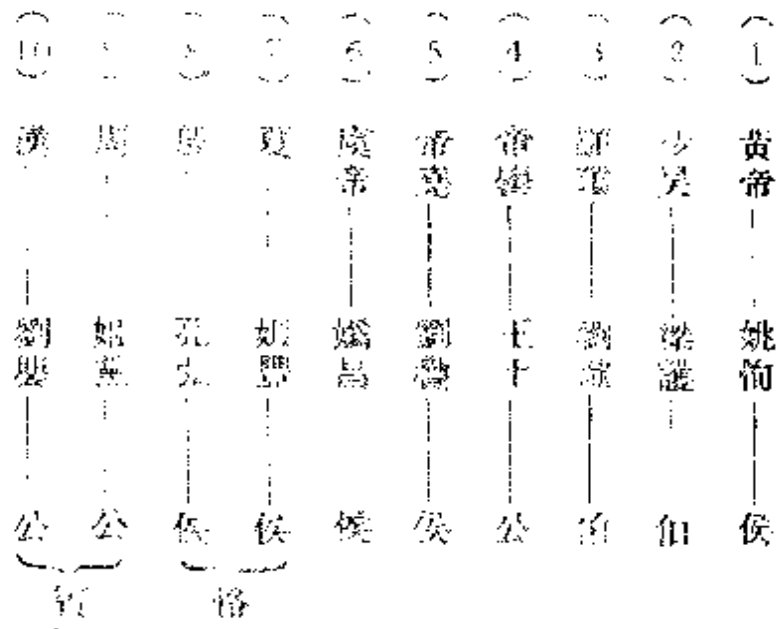
(中敘封四輔、三公、四將軍、文多不錄。在這十一人中，劉歆的官將是國師，竇新公，哀章是國將，美新八。)

策曰：『……帝王之道，相因而通，盛德之祚，百世享祀。予惟黃帝、帝少昊、帝顓頊、帝嚳、帝舜、帝夏禹、皇陶、伊尹，咸有聖德，假於皇天，功烈巍巍，光施於遠。予甚嘉之，營求其後，將祚厥祀。惟王氏，虞帝之後也，出自帝嚳；劉氏，堯之後也，出自顓頊。』於是封姚恂爲初陸侯，奉黃帝後。梁護爲脩遠伯，奉少昊後。皇孫功隆公子，奉帝嚳後。劉歆爲祁烈伯，奉顓頊後。國師劉歆子棖爲伊休侯，奉堯後。嬌昌爲始陸侯，奉虞帝後。山遵爲褒謀子，奉皇陶後。伊玄爲褒衡子，奉伊尹後。漢後定安公劉嬰位爲賓。周後衛公姬黨更封爲章平公，亦爲賓。殷後宋公孔弘，運轉次移，更封爲章昭侯，位爲恪。夏後潁西姬豐，封爲章功侯，亦爲恪。四代古宗，宗祀於明堂，以配皇始祖考虞帝。周公後褒魯子姬就，宣尼公後褒成子孔鈞，已前定焉。

這個封爵系統即是世經的歷史系統，少昊一代在詔書裏公布了，而且他也有了後代了。他所謂漢「享國二百一十載」即是谷永說的「涉三七之節紀」。他所謂「予獨迫皇天威命」即是眭弘（？）說的「漢家，堯後，有傳國之運」也即是日本中的晉史說的「上火相乘」。漢命不得不終，新又不得不興，這是五德三統的運行中所必有的事實，他哪裏是篡位呢！

不過，在這一篇詔書裏，又有奇突的問題發生了。從帝繫看，從史記看，堯爲帝嚳之子，舜爲顓頊六世孫，甚明白。就是世經，它雖把年代伸長了許多，但對於帝繫之說還沒有打破。爲什麼王莽的詔書裏卻說「惟王氏，虞帝之後也，出自帝嚳；劉氏，堯之後也，出自顓頊」而以皇孫功隆公，千奉帝嚳後，劉歆爲祁烈伯（這當是另一個劉歆，那個劉歆已封爲嘉新公了；下面封劉歆爲伊休侯，別之曰「國師劉歆子」即因此）奉顓頊後，竟把他們祖孫父子的關係倒了轉來呢？這或者因漢在新前，漢祖堯在新祖舜前，故堯的上代亦應在舜的上代之前，或者要在堯舜禪讓之外更使顓頊帝嚳禪讓一次，以見漢新兩代的祖先無不在禪讓的型式之中，遂有此改定，皆未可知。（這是專屬世系而不屬五德的一個改變）

他的封國是依照三統說的。繁露云，「下存二王之後以大國，使稱客而朝」故他封漢後劉嬰爲定安公，周後姬黨爲章平公，位爲賓。繁露云，「紂王謂之帝，封其後以小國」當新朝時，三王是「新漢，周」周的前一代應爲五帝，其裔孫應封小國了，故他說「殷後宋，公孔弘，運轉次移，更封爲章昭侯」。我們現在可把他所封的古帝王之後列爲一表，總看一下：



宗祀明堂，配虞帝。

在此表內，以近古數代列爲實格，配事虞帝，是應用春秋家的「親故」之義的。其以二王後（周漢）封公，二王以前封侯，最前數代封伯，則是應用春秋家的「親疏」之義的。至於黃帝之後不封伯而封侯，帝嚳之後不封侯而封公，各升一級者，當以黃帝與帝嚳俱爲王莽所自認的直系之祖先之故。如果不升級，則同時應封伯者三，應封侯者五，應封公者二，其中或暗寓了「三皇五帝三王」的意義也未可知。因爲照繁露的說法，漢應以顓頊爲五帝之首，一帝現在運轉次移，帝嚳當然升補顓頊的地位。帝嚳既爲五帝之首，則其前之

黃帝，少昊，顓頊，自應列為三皇了。（周禮及王莽傳中俱有『三皇五帝』之文，但均未列舉其人。這或者因與舊證太不合，未宜布，或宣布之後旋失傳了，均未可知。）

他即位後的第三件事情，是定宗系。王莽傳云：

莽又曰：『予前在攝時，建郊宮，定祫廟，立社稷。神祇報况，或光自上復於下，流為烏，或黃氣熏烝，昭耀

章明，以著黃虞之烈焉。自黃帝至於濟南伯王（顏師古注：『莽之高祖名遂，字伯紀，故謂之伯王。』）而祖世氏

姓有五矣。黃帝二十五子，分賜厥姓，十有二氏，虞帝之先，受姓曰姚，其在陶唐曰媯，在周曰陳，在齊曰

田，在濟南曰王。予伏念皇初祖考黃帝，皇始祖考虞帝，以宗祀於明堂，宜序於祖宗之廟。其立禰廟

五，親廟四，后夫人皆配食。郊祀黃帝以配天，黃后（顏注引孟康曰：『黃帝之后也。』）以配地……姚，媯，陳，

田，王氏，凡五姓者，皆黃虞苗裔，予之同族也……其令天下上此五姓名籍於秩宗，皆以為宗室……

其元城王氏，勿令相嫁娶（顏注：『元城王氏不得與四姓皆娶，以共同祖也。』）以別族理親焉。封陳崇為統

睦侯，奉胡王（顏注引孟康曰：『追王陳胡公。』）後，出豎為世睦侯，奉敬王（孟康曰：『追王陳敬仲。』）後……

遣騎都尉等分治黃帝園，位於上都橋時，虞帝於零陵九疑，胡王於淮陽，陳敬王於齊臨淄，愍王（通鑑

卷三十七云：『莽以濟北王安為濟北愍王。』則此愍王為田安，非齊愍王。——王莽傳於劉快敗死事下，引莽語，稱齊愍王為『濟南

愍王』，則莽亦書齊愍。顏注於本條下引服虔曰：『齊愍王，殊嫌混淆。』於城陽宮，伯王於濟南東平陵，孺王（顏

注：『莽之曾祖名賀，字翁歸，故謂之孺王。』於魏郡元城。



九廟次序		祖廟一	祖廟二	祖廟三	祖廟四	祖廟五 親廟一 親廟二 親廟三 親廟四
奉後者	姚卬	王千	馮昌	陳崇	田豐	
奉後者之封爵	初陸侯	功陸公	始陸侯	統陸侯	世陸侯	

這種開國排場，比了漢高祖時絢爛了多少，闊綽了多少？他何等地具有做皇帝的資格呵！

他的第四件事情，是爲漢立宗廟。王莽傳云：

以漢高祖爲文祖廟。莽曰：『予之皇始祖考虞帝受嬪於唐。漢氏初祖唐帝，世有傳國之象。予復

親受金策於漢高皇帝之靈，惟思褒厚前代，何有忘時。漢氏祖宗有七，以禮立廟於定安國。其園寢

廟在京師者，勿罷，祠薦如故。』

他對待漢室這樣優厚，既可以消弭劉氏的反抗，又可顯出自己的以正得國。堯典中說：

帝曰：『格汝舜！詢事考言，乃言底可績，三載。汝陟帝位！』舜讓于德，弗嗣。正月上日，受終

于文祖。

二十有八載，帝乃殂落。……月正元日，舜格于文祖。

這文祖大約是堯的祖廟（史記五帝本紀云：『文祖者，堯太祖也。』這是「一個較早的解釋」）禪舜的典禮在此舉行，舜正式

卽位的典禮亦在此舉行。王莽既承祖德，以舜自比，所以就稱漢高祖爲文祖，表示其色色符合唐虞。我們現在相信，歷史是不能複演的；但在漢代，尤其在五德終始說之下，若是不能複演，便不成其爲歷史了！

他的第五件事情，是禁止剛卯及金刀。王莽傳中記他的詔書云：

予前在大麓，至於攝假，深惟漢氏三七之阨，赤德氣盡，思索廣求，所以輔劉延期之術，璧所不用。故作金刀之利，幾以濟之……赤世計盡，終不可強濟。皇天明威，黃德常興，隆顯大命，屬予以天下。今

百姓咸言皇天革漢而立新，廢劉而興王。夫「劉」之爲字，「卯金刀」也。正月剛卯，金刀之利，皆不得行。（顏注引服虔曰：「剛卯以正月卯日作，佩之，長三寸，廣一寸，或用玉，或用金，或用桃，著革帶佩之。」金刀，莽所鑄之錢也。）

博謀卿士僉曰：「天人相應，昭然著明。」其去剛卯，莫以爲佩。除刀錢，勿以爲利。承順天心，快百姓意。

他在攝政之時，爲要延長漢的壽命，所以作了金刀錢以厭勝之。不料赤德終盡，黃德終興，無可挽回。現在既已卽位，自應承順天心，把漢家制度一切換過。剛卯的「卯」，金刀的「金刀」，就是漢帝的姓（劉），自然應在除去之列了。

王莽拘牽禁忌，這類的事當然還有。元后傳末記着兩事，即與此爲同性質的。其一曰：「莽更漢家黑貂，著黃貂。」又其一曰：「改漢正朔伏臘日。」

他的第六件事情，是宣傳他的符命於天下。王莽傳云：

秋，遣五威將王奇等十二人班符命四十二篇於天下。——德祥五事，符命二十五，福應十二，凡四十二篇。其德祥言文宣之世，黃龍見於成紀新都，高祖考王伯墓門梓柱生枝葉之屬。符命言井石，金匱之屬。福應言雌雞化爲雉之屬。其文爾雅，依託皆爲作說，大歸言莽當代漢有天下云。

總而說之曰：「帝王受命，必有德祥之符瑞，協成五命。」（顯註：「五命，謂五行之次相承以受命也。」）申以福應，然後能立巍巍之功，傳於子孫，永享無窮之祚。故新室之興也，德祥發於漢三七九世之後。（顯註：引蘇林曰：「二百一十歲，九天子也。」）肇命於新都，受瑞於黃支……申福於十二應。天所以保祐新室者，深矣，固矣！

「武功丹石，出於漢氏平帝末年。火德銷盡，土德當代。皇天奔然，去漢與新，以丹石始命於皇帝。皇帝謙讓，以攝居之，未當天意。故其秋七月，天重以三能文馬。皇帝既謙讓未即位，故三以鐵契，四以石龜，五以虞符，六以文圭，七以玄印，八以茂陵石書，九以玄龍石，十以神井，十一以大神石，十二以銅符帛圖，申命之瑞，寔以顯著，至於十二，以昭告新皇帝。」

「皇帝深惟上天之威，不可不畏，故去攝號，猶尚稱假，改元初始，欲以承蹇天命，克厭上帝之心。然非皇天所以鄭重降符命之意，故是日天復決其以勉書。」（顯註引孟康曰：「哀帝所作策書也。」）然按下文有

「至丙寅暮，漢氏高廟有金匱圖策」之語，則勉書與哀帝所作策書自是二事，王莽傳中不載勉書事，可見這件故事已失傳了。」

又侍郎王野見人衣白布單衣，赤績方領，冠小冠，立於王路殿前，謂野曰：「今日天同色，以天下人民屬



皇帝（顏注曰：同色者言五方天神共齊其謀，同其顏色也。） 行十餘步，人忽不見。至丙寅暮，漢

氏高廟有金匱圖策，高帝承天命，以國傳新皇帝。明旦，宗伯忠孝侯劉宏以聞。乃召公卿議，未決，而

大神石人談曰：「趣新皇帝至高廟受命，毋留！」於是新皇帝立登車，之漢氏高廟受命。受命之日，

丁卯也。丁，火，漢氏之德也。卯，劉姓所以為字也。明漢劉火德盡而傳於新室也。

皇帝謙謙，既備固讓，十二符應迫著，命不可辭，懼然祇畏，莽然闕漢氏之終不可濟，輿塵在左右

之不得從意，為之三夜不御寢，三日不御食。延問公侯卿大夫，僉曰：「宜奉如上天威命。」於是乃

改元定號，海內更始。

「新室既定，神祇歡喜，中以福應，吉瑞累仍。」詩曰：「宜民宜人，受祿於天。」保右命之，自天申之，

此之謂也。

五威將奉符命，齋印綬……乘乾文車，駕坤六馬，背負鸞鳥之毛，服飾甚偉。每一將，各置左右前

後，中帥凡五帥。衣冠車服，駕馬，各如其方面色數。將持節，稱太一之使。帥持幢，稱五帝之使。莽

策命曰：「普天之下，迄於四表，靡所不至。」其東出者至玄菟，樂浪，高句麗，夫餘；南出者逾徼外，歷益

州……西出者至西域……北出者至匈奴庭。

這樣大規模的宣傳，使得新式的五德終始說散播全國，成為共同的信仰。世經的系統所以能成為後世的

正則的歷史，和這一次的宣傳常有甚深的關係。而王莽受皇天的種種壓迫以及他得到許多寶物的符瑞，

也給與後世以甚大的影響。

又有一個笑柄，我們不要忘記。『黃龍見於成紀』本是漢代定爲土德的符瑞。但到這時，漢既改爲火德了，土德給王莽據了，這個符瑞也就被他搶過去了！

此外關於五德說的，再有幾件零碎的事。

其一，始建國二年（西元一〇），他更號平帝后（他的女兒）爲『黃皇室主』。顏師古注云：『莽自謂土德，故云黃皇。』室主，若漢之稱公主。如此，則王莽不但自稱爲黃帝，亦且自稱爲黃皇。

其二，始建國五年（二三），他要東巡狩，下書曰：『歲在壽星，填在明堂，倉龍癸酉，德在中宮。』觀晉掌歲，龜策告從。其以此年二月建寅之節東巡狩，具禮儀調度。顏注引晉灼曰：『莽自謂土也，土行主填星。』癸德在中宮，宮又土也。國語：晉文公以卯出，酉入，過五鹿，得土，歲在壽星……莽欲法之以爲吉祥。因爲他是土德之帝，故出行時當以土德的星象爲其標準。

其三，天鳳元年（二四），太傅平晏從吏過例掖門，僕射苛問不遜，戊曹士收繫僕射。顏注引應劭曰：『莽自以土行，故使太傅置戊曹士，士，椽也。』（按十日中，戊己屬土。）這與左傳中所記的炎帝共工們紀官的方法很相類，我們可以說『王莽氏以土紀，故爲土師而土名』了。

其四，就是這一年，他令天下小學，戊子代甲子爲六旬首，冠以戊子爲元日，昏以戊寅之旬爲忌日。顏注云：『元，善也。』這因戊爲土德之日，土德既王，『戊』自當取『甲』的地位而代之，而冠婚之禮自亦常視

戊日爲定。

其五、天鳳三年(二六)。

長不節西岸崩，苞涇水不流，毀而北行……

羣臣上壽，以爲河圖所謂『以土填

水』，河及涇之祥也。

這河王莽自居土德，匈奴在北方，北爲水屬，故岸崩涇水不流，卽是王莽尅匈奴的象

徵。

其六、天鳳六年(二九)。

他令太史推三萬六千歲歷紀。明年，改元曰地皇，從三萬六千歲歷號也。這『

地皇』卽年號與『黃皇』的名號是一律的，都是表示其爲土德之王。

其七、地皇元年(三〇)。

杜陵（漢高陵）使殿廢藏的乘輿虎文衣出自樹立外堂上，良久乃委地。王莽

知道了，心厭這事，下書曰：『寶貴腐赤，其令郎從官皆衣絳。』顏引服虔曰：『以黃爲寶，自用其行氣也。』

腐赤，馬役屬者皆衣赤，賤漢行也。』他要貴的人穿黃而賤的人穿赤，以表示其貴新而賤漢的意思，這是『

易服色』之一個例。

其八、地皇二年(三一)。

燕橋災。莽惡之，下書曰：

去三皇象春，五帝象夏，三王象秋，五伯象冬。伯者繼空續乏以成歷數，故其道賤……

迺二月癸巳

之夜，甲午之辰，火燒新橋，從東方西行，至甲午夕，橋盡，火滅……其明且即乙未，立春之日也。予以

神明聖祖黃虞道紆受命，至於地皇四年爲十五年，正以三年終冬。絕滅新橋之橋，欲以興成新室，統

壹長存之道也……其地名……新橋爲長存橋。

從霸橋火災上，他曾發出這樣一大篇議論。今分析之，有下列二義：(一)他以霸橋之「霸」釋作五伯之「

伯」，而謂伯者繼空續乏以成歷數，本應在絕滅之列。(這與世經所云「民亡氏的而不王，諸語可相印證。)(二)他

以皇帝，王，霸分配春，夏，秋，冬，霸橋災之翌日正為立春，而地皇三年正是冬之終，故從此以後，霸道可絕而皇道

可興。這些話的意義，與黃皇地皇之號是一致的，可以證明他不安於「王」且不甘於「帝」直要作「皇」

啊！

其九，就是這一年，他為關東歲荒民飢，開山澤之防，下書云：「諸能採取山澤之物而順刀令者，其恣聽之，

勿令出稅，至地皇三十年如故，是王光上戊之六年也。」顏注引孟康曰：「戊，土也，莽所作歷名。」按，王莽

前令太史推三萬六千歲歷紀，六歲一改元，地皇是這個歷紀中的第一個年號，王光上戊是這個歷紀中的第

六個年號，故王光上戊之六年當地皇之三十年。這些豫擬的年號，我們雖只看見兩個，而這兩個都是充滿

着上德的氣息的，其他也可以推知了。

這些故事，都是我們在王莽傳裏尋出來的。其它為本傳所失載而有關於五德終始說的當必不少，將

來自有陸續發見的希望。現在先把王莽所作的嘉量（故宮博物院藏有一器）銘辭鈔出，做一個例：

黃帝初祖，德布于虞。虞帝始祖，德布于新。歲在大梁，能集戊辰，戊辰直定，天命有民。據土德受，正

號即真。改正建丑，長壽隆崇。同律度量，衡稽當前人。龍在己巳，歲次實沈，初班天下，萬國永遵。

子子孫孫，享傳億年。

這是始建國元年(西元九)班行天下的器。在那時，他很快樂地說：初祖黃帝的德循環而至於虞，始祖虞帝的德循環而至於新，他遂以戊辰直定之日據土德受天命而有民了。他既取得這種種做皇帝的資格，所以就正號即真，又改正建丑，又同律度量衡，以『稽當前人』了(前人指虞帝)。這一篇堂皇冠冕的文章，可以看作王莽的自贊。在這篇自贊裏，已包括了本篇第七章至第二十四章的一切。他們的慘淡經營和我們的逐漸推翻，都不知費去了若干心血，卻只爲這寥寥八十個字，真可爲一歎也！

總合以上的記載，可知王莽之所以做得成皇帝及其做了皇帝之後的改制，他共有三種方法：

第一，援引古帝王爲祖先，以見其有作帝王的身分。在這一方法之下，造成了他的自本及其所建立的九廟。

第二，援引唐虞的禪讓爲漢新的禪讓，使得因歷史的複演而成其帝業。在這一方法之下，造成了他爲虞後及其受禪的事實。

第三，援引五行相生說，自居於土德，以承火德之運。在這一方法之下，造成了種種的符瑞及沙麓崩等的故事。

這三個方法反映到漢室，也出了許多新事物：

第一，王氏既有很長的世系，漢氏亦當有很長的世系以相配。於是漢的一個長系統的歷史記

載(左傳中的三段記載及漢出於顓頊之說，管子盛明對於劉之說，高祖之祖爲豐公，父爲執嘉之說……)就於此時出現了。

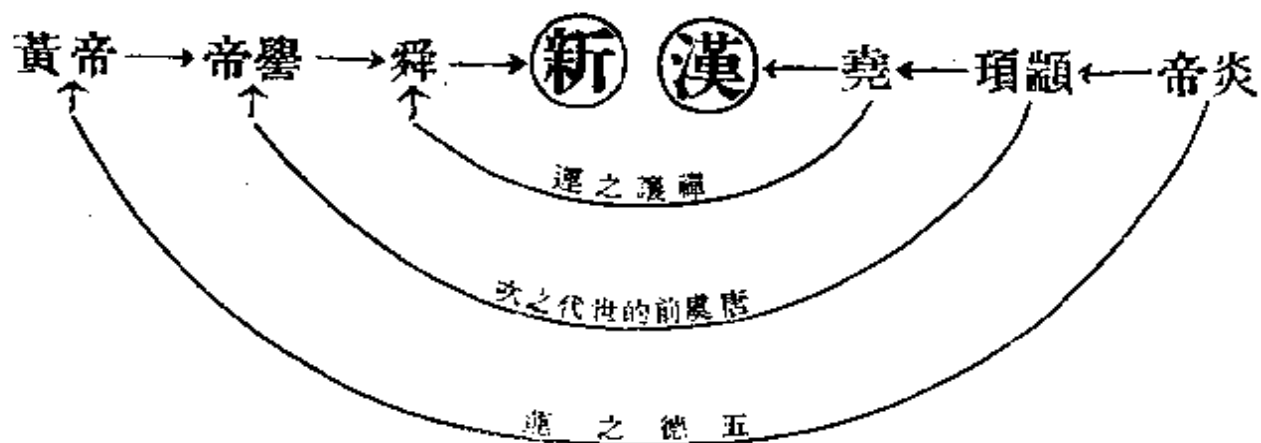
第二，王氏爲虞後，漢氏自當爲堯後。『漢氏初祖唐帝，世有傳國之象』這類話也就出現了。

(我對於哇的話，終究疑它經過後來的潤飾，因爲這句話出在昭帝之世無甚意義，出於王莽時則與『王爲虞後』之說天然合拍。漢書是東漢時作的，說不定這材料已給新宰增改過了。)

第三，王氏既爲土德，漢氏自必改爲火德以合於相生的次序。『漢高祖皇帝伐秦繼周』(不

言繼)以及『赤帝子斬蛇著符』諸說就出現了，『赤帝行墮邦傳子黃帝』的金策書也由天上送下來了。(漢爲火德，在王莽前已有此傾向，例如甘忠可所倡之漢再受命說是託於『赤帝子之讖』的。但若沒有王莽的一番徹底的改造，則必不能成爲確定的事實。)

我們根據以上之說，可以畫出一個簡單的『漢新對當圖』以申明這二代的世系，世系的代次，及其五德歷數的由來，藉作本章的結束：



這篇文字，開頭寫時並不希望寫得很多，因為在我的思想中以為這個題目下的事情是可以一說就明白的。那知寫下去時愈寫愈覺得裏邊的情形複雜；一件材料，如不作多方面的說明，即不能得到真實的瞭解，而要作多方面的說明時，便不得不費了很大的氣力用很多的文字去寫。要不是楊振聲先生屢次催我，並派人來鈔，逼得我不能不寫，在短時間之內我是寫不成的了。我非常感激楊先生的好意，使得我能把這個問題澈底研究一下。

但是，寫到這一章，在全文中只佔得一半，而在我的時間方面，在清華學報的出版方面，都不能允許我再寫下去了。我只得暫止於此。贖下的一半，當慢慢地做去。

現在先把懸擬的目錄發表如下：

- 二五 漢再受命說的復活
- 二六 光武帝的受命及其改制
- 二七 公孫述的受命
- 二八 讖緯的發生時代
- 二九 讖緯中的五帝說
- 三〇 讖緯中的感生說
- 三一 讖緯中的受命說
- 三二 讖緯中的符瑞說



- 三三 袁術的受命。
- 三四 魏蜀吳三國的受命與改國。
- 三五 東漢一代的三皇五帝說。
- 三六 少昊插入五帝系統的大成功。
- 三七 明堂制度的演變。
- 三八 左傳中的社稷五祀。
- 三九 月令中的五帝五神。
- 四〇 淮南子中的五帝五神。
- 四一 海外經中的四神。
- 四二 洪範五行傳中的五帝五神。
- 四三 王莽在長安所立的神祀。
- 四四 光武帝在洛陽所立的神祠。
- 四五 五德終始說的餘波。
- 四六 五德終始說的年表。
- 四七 歷來批評五德終始說者的見解。

四八 自序。

本期中發表的文字及這個目錄，都請讀者們嚴格地批評。這是中國歷史上的一個很大的問題，必不是我一個人用了幾個月的力量所能研究完成的。

又，這期發表的文字不能稱爲上篇，因爲自第七章「世經的出現」起，必須到三十六章「少昊插入五帝系統的大成功」止，始可告一段落。將來全文告成，當爲重定次第，以原始的五德說爲上篇（如三統說亦加入，則以五德說爲上篇之上，三統說爲上篇之下）；劉歆改定的五德說爲中篇之上，五帝五神爲中篇之下，年表等爲下篇。

又本篇初着手時原擬寫得簡單些，故對於「五行說的來源」一個大問題未作詳細的探討；近來日本學者關於此問題研究甚詳，亦未採錄。將來得暇，當改作。

十九年五月十日，顧剛記。

## 二六六 評顧頡剛五德終始說下的政治和歷史

錢 穆

(二十四、三十三、大公報文學副刊第一百七十期)

顧頡剛先生屢次要我批評他的近著五德終始說下的政治和歷史，爲我在他那文以前，曾有一篇劉向歆王莽年譜，（歲燕京學報第七期）和他的議論正好相反，我讀了他的文章，自應有一些異同的見解。只爲久無暇，未能着筆，最近始草此篇，以答顧先生之雅意。惟此問題牽涉極廣，顧先生原文篇幅甚長，茲所評說

祇及大體，簡率處請顧先生及讀者原諒。

曾記梁任公在清代學術概論裏有一番話，大意是說，（手邊無其書，不能直引，）清代一代學術，以復古為解放；最後到今文學家上，復西漢之古來解放，東漢鄭許之學，譬如高山下石，不達不止，為學術思想上必有之一境。其說良是。惟尙不免自站在今文學家一面，專為清代學術立說，其實所謂以復古為解放者，至於晚清今文學派，尙未達到最後之一境。自今以往，正該復先秦七國之古來解放，西漢，再復東周春秋之古來解放，七國，復西周之古來解放，東周，復殷商之古來解放，西周，復虞夏之古來解放，殷商，溯源尋根，把中國從來的文化學術思想從頭整理一過，給與一種較為新鮮而近真的認識，對於將來新文化新思想的發展上定有極大的幫助。而且這種趨勢，正如梁氏所謂高山下石，不達不止，若從西漢以上一段古史，還是渾混模糊，繚繞不清，無論其是喜新或篤舊的學者，總覺是一件不痛快而急待解決的事。我想整理古代文化學術思想，雖則文獻無徵，有許多困難存在，而或者還認為是不急之務，然而在此學術思想新舊交替劇變的時代，又恰承着清儒那種以復古為解放的未竟之餘波，讓一幫合宜做古史考辨的學者，粗枝大葉地，先整理出一個中國古代文化學術思想的較近真的面相來，為此後新文化萌芽生機的一個旁助，實是件至要的事。而或者因種種緣力，在最近五十年百年之間能達到此種期望，也未可知。

顧先生的古史辨，不用說是一個應着上述的趨勢和需要而產生的可寶貴的新芽。在他刊行古史辨第一第二兩集裏，便可看出近時一輩學者對此問題的興趣和肯出力討論的情形；至於顧先生自己的見解，

有胡適之先生一段話說來最清楚。(古史討論的讀後感，見收古史辨第一集) 他說：

顧先生的層累地造成的古史觀的見解，真是今日史學界一大貢獻。顧先生自己說：『層累地造成的古史有三個意思：(一)可以說明時代愈後，傳說的古史期愈長。(二)可以說明時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大。(三)我們在這裏，即不能知道某一件事的真確狀況，也可以知道某一件事在傳說中的最早狀況。』這三層意思，都是治古史的重要工具。顧先生這個見解，我想叫他剝皮主義，這個見解起於崔述。崔述剝古史的皮，僅剝到『經』為止，還不算徹底，顧先生還要進一步，不剝的更深，並且還要研究那一層一層的皮是怎樣地堆砌起來的。他說：『我們看史跡的整理還輕，而看傳說的經歷却重。凡是一件史事，應看他最先是怎樣，以後逐步的變遷是怎樣。』這種見解，重在每一種傳說的經歷和演進，這是用歷史演進的見解來觀察歷史上的傳說，這是顧先生這次討論古史的根本見解，也就是他的根本方法。

胡先生的說話如此。我對這個見解和方法，也抱着相當的贊同，不過在此並不想批評這個見解和方法之是非，及其使用的際限，我只預備根據胡先生這一番話來認辨顧先生的古史辨和晚清今文學的異同。

上面已說過，古史辨也是一種以復古為解放的運動，沿襲清代今文學的趨勢而來，可是其間也確有幾許相異。當乾嘉考證學發展到最高潮的時候，盛極而衰，接着就發現很多反抗的思想，尤著的像章實齋方植之之類，而名物訓詁的疆土也已墾闢垂盡，於是有一部分人變而考論公羊之所謂微言大義，又值外患逼

來，變法改制之說興，遂成晚清之所謂今文學。今文學的完成，一面承襲着乾嘉經學的舊觀念，要保持孔子和經籍的尊嚴，一面採納了一輩反對派的見解，略於名物訓詁之瑣碎考據，而注重到大義的會通，一面又受了敵國外患的逼使，急圖變法維新，却把舊的經學來勉強裝點門面。今文學是如此般完成的。至於顧先生的古史辨，所處時代早已和晚清的今文學家不同，他一面接受西洋新文化的刺戟，要回頭來辨認本國舊文化的真相，而爲一種尋根究源之追討，一面又採取了近代西洋史學界上種種新起的科學的見解和方法，來整理本國的舊史料，自然和晚清的今文學未可一概而論。即如胡適之先生所指顧先生討論古史裏那個根本的見解和方法，是重在傳說的經歷和演進，而康有爲一輩人所主張的今文學，却說是孔子托古改制，六經爲儒家偽造，此後又經劉歆王莽一番偽造，而成所謂新學偽經。偽造與傳說，其間究是兩樣。傳說是演進生長的，而偽造却可以一氣呵成，一手創立。傳說是社會上共同的有意無意——而無意爲多——的一種演進生長，而偽造却專是一人或一派人的特意製造。傳說是自然的，而偽造是人爲的。傳說是連續的，而偽造是改換的。傳說漸變，而偽造突異。我們把顧先生的傳說演進的見解，和康有爲爲孔子改制新學偽經等說法兩兩比較，似覺康氏之說有些粗糙武斷，不合情理，不如傳說演進的說法較近實際。而且胡適之先生還說：崔述的古史剝皮，僅剝到『經』爲止，還不徹底，而今文學家却在『經』的裏面，牢牢守着今文古文的一重關界，較之崔述之不徹底，只有增，沒有減。顧先生的古史剝皮，比崔述還要深進一步，決不肯再受今文學那重關界的阻礙，自無待言。

不過顧先生傳說演進的古史觀，一時新起，自不免有幾許罅漏，自不免要招幾許懷疑和批評。顧先生在此上，對晚清今文學家那種辨僞疑古的態度和精神，自不免要引為知己同調。所以古史辨和今文學，雖則儘不妨分為兩事，而在一般的見解，常認其為一流，而顧先生也時時不免根據今文學派的態度和議論來為自己的古史觀張目。這一點，似乎在古史辨發展的途程上，要橫添許多無謂的不必的迂迴和歧迷。

五德終始說下的政治和歷史那篇論文，便是一個例子。無論政治和學說，在我看來，從漢武到王莽，從董仲舒到劉歆，也只是一線的演進和生長，而今文學家的見解，則認為其間定有一番盛大的偽造和突異的改換。顧先生那篇文裏，蒙其採納我劉向歆王莽年譜裏不少的取材和意見，而同時顧先生和今文學家同樣主張歆莽一切的作偽。下面想就顧先生原文，略略提出幾點商榷，敬請教於顧先生，及當代注意此問題的學者。

## 第一 五帝之傳說

五帝的傳說確是發生在戰國晚期，然而當時關於五帝傳說似乎沒有公認的一致。至於鄒衍的五德終始之運，當時好像本沒有把五帝按德分配，這一層顧先生已說過。淮南子齊俗訓也可為顧先生說作證。而同時另有一種像如淳所謂『五行相次轉用事，隨方面為服』的五帝說，為呂覽十二紀及月令所載，並不與五德終始相同。（鄒衍書本有兩種，如淳此注指主運，不指終始，原文將如顧注運注誤解終始，似誤。）五德終始，是『五

德之次從所不勝』的，所以說『虞土，夏木，殷金，周火』（見淮南齊俗訓高誘注）而『五行相次轉用事隨方面爲服』是東方木，南方火，中央土，西方金，北方水，春夏秋冬相次用事的，如呂紀月令及淮南天文訓及魏相奏議所說。照次序排列，五行始木，而火，而土，而金，而水，恰恰是五行相生，與終始的相勝說正屬相反。而且一年的春夏秋冬，天子所服，應該隨時不同，也和終始的虞土尚黃，夏木尚青，殷金尚白，周火尚赤全異。一說注重在時月的政令，而一說則注重在帝德的運移，兩說本不同。顧先生原文，好似只着眼在五德終始一派，沒有理會另一派的所謂『五行相次轉用事』。顧先生雖說：

呂氏春秋十二紀及淮南子時則訓天文訓，俱有另一種五帝系統，但此系統決不能出現於秦及漢初。下有詳辨，茲故缺之。（附表注二）

但在顧先生的詳辨未及發表以前，我們只覺顧先生是先否認了上面的呂覽淮南才興起下面的辨論。故如少皞在『五行相次轉用事』說的諸家裏早有，而顧先生認其爲劉歆偽造，因而不信『五行相次轉用事』說的諸家。

史記三代世表說：『余讀諜記，黃帝以來皆有年數，稽其歷譜，終始五德之傳，古文咸不同，乖異』可徵史公所見先秦古文論終始五德之傳，也已成不同乖異，非止一說了。在史公的五帝本紀裏寫定了黃帝顯顛帝嚳舜五人，不能說以前沒有其他與此不同的傳說。最難說的是國語裏也有少昊。今文學家既說劉歆割裂國語偽造春秋左氏傳，顧先生又說『國語裏的少昊，也是劉歆偽造』，劉歆何不屢諸左傳，偏又屢入

割裂所餘之國語，此層極難說明。今文學家遇到要證成劉歆作偽而難說明處，則謂此乃劉歆之巧，或遇過分矛盾不像作偽處，便說是劉歆之疏或拙，恐不能據此以爲定讞。

以上是說鄒衍的五德終始並不分列五帝，而除史記五帝本紀外，不能斷定更沒有他種五帝的說法，繼此我們也不能說在鄒衍以前的古史傳說沒有超過黃帝以上。

顧先生的世經前古史系統，只從史記鄒衍傳叙起，他根據史記定一鄒衍之世所共術及鄒衍自造的古史系統如下：

鄒衍所造 二 學者共術

天地未生——↓天地剖判——↓黃帝——↓夏——↓商——↓周

其實史記所謂「先序今以上至黃帝，學者所共術」是史公語，非鄒衍語，黃帝爲學者所共術，只是史公加注的他自己的見解，不能據此斷定在鄒衍以前沒有黃帝上面的種種古史傳說。荀子是鄒衍前的人，早已說五帝，又說太皞燧人（正論篇），說伏羲（成相篇），孟子更在前，有爲神農之言的許行，秦策蘇秦說秦惠王，亦稱神農在黃帝前；莊子的人間世大宗師也都說到伏羲，應帝王說秦氏，成玄英謂即太皞，這些都在內篇七篇裏，也不在鄒衍之後。（原文於此諸條均未引及。至於趙策引必義神農黃帝燧人，原文已見。）所以說鄒衍以前古史傳說只至黃帝爲止，也恐未必。



## 第二 五行相勝及五行相生

宋書符瑞志說：『五德遞王，有二家之說，鄒衍以相勝立體，劉向以相生爲義。』其實五行相生，是上舉『五行相次轉用事』的說法，他們本只說時月改令，並不是說五德遞王；用五行相生來配搭上五德遞王的，在董仲舒的春秋繁露裏有過，以前有否不可考。春秋繁露第五十八爲五行相勝，第五十九即爲五行相生。五行相生篇裏說：東方木，南方火，中央土，西方金，北方水，天地之氣，判爲四時，列爲五行，這些話是承呂覽淮南而來的，便是『五行相次轉用事』的說法。而三代改制質文篇裏則把相生相勝兩說一併採用。他說：

王者改制作科，常十二色，歷各法其正色，逆數三而復。緇三之前曰五帝，帝迭首一色，順數五而相復。逆數三而復者，如黑統之前爲赤統，赤統之前爲白統，白統之前仍爲黑統，黑赤白其三統，黑屬水，白屬金，赤屬火，水克火，火克金，是逆數相勝的。至於順數五而復，則如赤帝神農之後爲黃帝，赤帝屬火，黃帝屬土，火生土，是相生的。可徵時則月令的相生說，和五德帝運的相勝說，在董仲舒的書裏是混并爲一的了。董仲舒的三統說在『行夏之時』的需要裏造成，顧先生已明白指出，然而三統說從周後一代上推至周，更由周上推至商，還恰恰合於五行相勝的次序，而從商上推至夏，便已不合，爲這上不得不使主張三統說的人別尋其他的說法，而且黃帝土德，似乎已是固定的事，難於改動，因此主張三統說的人，不得不旁採『五行相次轉用事』說裏的五行相生來彌縫其闕，因此要分爲三五五帝，說逆數三而復，緇三爲五，五數順而復了。這一來早已把時則月令一派的五行相生和帝德運移的相勝說離合，全不是五德終始本來的舊觀了。

據上所說，五行相生的排列法，在董仲舒的書裏早已採用，不俟到劉向，更何論於劉歆王莽。

五行始末的議論，在繁露的五行始末，五行對，五行之義幾篇裏也屢次提到。五德終始說從土數起，而

呂覽淮南的時則月令則從木數起。（洪範五行，一水，二火，三木，四金，五土，又存不同。）董仲舒書裏講五行，無甯說是

呂覽淮南一路的氣味多些。五德終始說的改造，似乎不用到劉歆時才發動。

## 第二 漢爲火德及堯後

漢初尙赤一層，顧先生疑爲劉歆偽造。其實淮陰侯列傳「拔趙幟立漢赤幟」一語，是漢初旗章尙赤

之的證，不能說這是劉歆偽造的本領強，所以在「拔趙幟立漢幟」一語裏，又偷偷暗加了一赤字。本來把

方位配五行顏色之說，在戰國時早已盛行，所以秦襄公自以居西陲而祠白帝，漢高祖起兵，自稱赤帝子殺白

帝子，民間只知秦在西方是白帝子，楚在南方是赤帝子，不知道朝廷禮制早是改尙水德。顧先生因疑漢初

尙赤是劉歆偽造，遂疑及秦本紀，十二諸侯年表，六國表，封禪書秦祠白帝的話，全是作偽插入。若果如此，史

記各處秦祠白帝的話，全是劉歆插入，何以造全史五德終始表的定本，又定秦爲闔水，這又是自造矛盾。劉

歆在淮陰侯列傳裏的偽造太精密，而在秦本紀，十二諸侯年表，六國表，封禪書裏的偽造，不免又太拙劣罷。

正爲今文學家先存一個劉歆偽造的主觀見解，一見劉歆主張漢應火德，便疑心到漢初尙赤是劉歆的偽造，

再推論到秦人初祠白帝也是劉歆偽造了；又見劉歆說五帝有少昊，便疑心到凡說到少昊的書盡是劉歆偽

造，便從此推及左傳、國語、呂覽、淮南、史記全靠不住了。今文學家本承著乾嘉、正統經學而來，他們要講家法，他們要上復漢經師專門名家的風氣，他們因此擺脫不了門戶之見，也尚不失為經學家一種本色，至於顧先生治古史，卻不當再走上這條路。

現在綜括說來，漢廷五德服色之議，前後凡四變：漢初尚赤，只是倉猝起事，承用民間南方赤帝西方白帝的傳說。（東陽少年的異軍蒼頭特起，便是要另組織東方蒼色軍，不和南方赤色軍合作。）到後正位稱帝，因「天下初定，方網紀大基，」未遑改制，實在也因沒有相當的學者來幹這麻煩的事，故襲秦正朔服色而主水德。這是一變。至漢武帝太初改曆，用夏正建寅，而服尚黃，主土德，因為秦為水德，土克水，漢承秦後，用五行相勝之說自應尚黃。這是再變。然而從此以後，又有一輩學者出來主張漢為火德的，直到王莽篡漢，自居上德，火生土，已改用了五行相生說，是為三變。前後共成四變。何以漢武以後一輩學者又要翻新說漢為火德呢？這裏也有一種原因。

上面說過，董仲舒「緝三為五，五數順而復」的學說，把五帝編配入五德，而又改用了相生說，早和本來的五德終始不同。史記五帝本紀斷自黃帝，恐也多少受董仲舒的影響。黃帝之前為神農，便是董仲舒自周起算，上推為九皇的。照五行相生順數，黃帝土德，其前神農火生土，神農自該屬火德，故說以神農為赤帝。史記五帝紀裏的炎帝，明是董子繁露裏的赤帝，顧先生卻把炎帝和神農分開，說神農是黃帝以前的天子，而炎帝大約是當時諸侯中的一個。然而若是諸侯中的一個，便不該稱炎帝。顧先生的辨論本於崔述，上古

考信錄謂：『要之自司馬遷以前，未有言炎帝之爲神農者，而自劉歆以後始有之。』顧先生說：『這是一個理直氣壯的駁詰，可惜不能起劉歆於地下而問之。』炎帝是否神農，我們暫勿詳論，然我們不能不懷疑炎帝之即赤帝，秦祠白帝青帝黃帝炎帝而獨缺一黑帝，似乎炎帝准卽是赤帝了。而以神農爲赤帝，董仲舒春秋繁露早先司馬遷言之。在炎帝決非赤帝的論證未確立以前，崔述的駁詰，劉歆暫可勿負其責。

這是旁枝，再及正文。董仲舒於五帝轉移，早采取五行相生之說，而三王循環，仍主逆數，只因爲遷就子丑寅三正，主張漢該行夏時之故，上面也說及。一到太初改歷以後，歷法的爭議既決，對五行轉移的系統上，無所用其順逆兩數之並行，所以一輩學者自然而然地走上采取一致順數的路了。因爲董仲舒的書裏，也早已似偏向於五行相生的順數一邊，上面也說過。既然采取五行相生順數的一邊，呂覽淮南之說自當爲一輩學者所引據，而伏羲少皞自然要加入古史系統裏來。漢書郊祀志說：『劉向父子以爲帝出於震，故包羲氏始受木德，其後以母傳子，終而復始，自神農黃帝下歷唐虞三代而漢得火。』荀悅漢紀也說：『劉向父子推五行之運，以子承母，始自伏羲，迄於漢，宜爲火德。』這是一致采取相生順數的主張。五行始木，從呂覽淮南到董仲舒，是一路的；至於漢爲火德，當時甘忠可谷永一輩人似都這樣說。谷永的奏議有云：『彗星土精所生，兵亂作矣。』五行相生，火生土，彗星土精，正是代漢而起之象，故谷永推爲兵亂作，可證谷永推五行也主相生說。據此在當時據五行相生說而定漢屬火德的，決不止劉向歆父子一家私議，更不是劉歆一人僞造。

此外還有漢為堯後之說，昭帝時，陸弘上書明說「漢為堯後，有傳國之運。」漢是否堯後，自為另一問題，然在昭帝時已有此說，決非以後劉歆偽造，也可斷然無疑了。總述上論，

1. 五德轉移改取相生說，不取相勝說，遠在劉向前。
2. 重新主張漢為火德說，在劉向前同時稍前。
3. 漢為堯後說，也起劉向前。

而五行相生，取諸呂覽淮南一派。既取呂覽淮南，自可有伏羲少皞。現在為之排列如下式：

木 (伏羲)	火 (神農)	土 (黃帝)	金 (少昊)	水 (顓頊)
(帝堯)	(堯)	(舜)	(夏)	(商)
(周)	(漢)			

可見承認上三點，則少昊插入五帝裏已是必然的了。至於漢人不認秦承周而漢承秦，所以秦人不能佔一德位，這也是董仲舒以下幾乎可說是公認的理論。何以今文學家定要說劉向云云盡是劉歆假托，而把劉向以前的一切證據一概抹殺，要歸納成劉歆一人的罪狀呢？遵守今文家法的人如此說，考辨古史真相的為何也要隨着如此說呢？

顧先生也說，漢為赤帝子，在新的五德終始系統裏，應當如此，因為

- 伏羲木
- 神農火
- 黃帝土
- 顓頊金
- 帝舜水
- 堯木
- 舜火
- 夏土
- 商金

周水 秦太 漢自當爲火

這也恐錯了。秦爲木德，漢人絕少說及，並且和漢爲堯後一說不能貫通。

以上推論，只說明少昊插入五德終始裏決不是到劉歆時無端僞造出來，不過在劉歆手裏才正式大規模地寫定一遍，正如史記的五帝本紀，也只是到司馬遷手裏把以前傳說正式像模像樣地寫定一遍，却不能說這全是司馬遷僞造。

現在再綜述上陳意見：

1. 五帝傳說雖出戰國晚期，然鄒衍以前，古史上的傳說早有遠在黃帝以前的，不能說黃帝前的古史傳說盡出行後。

2. 鄒衍五德終始與呂覽月令等所說五行相次用事並不同，不能并爲一談。

3. 黃帝以下的古帝傳統，先秦古文頗有乖異，不能即據史記一家否認其他的傳說。

4. 秦襄公祠白帝，漢高祖稱赤帝子，乃據五方色帝的傳說，與始終五德說無涉。

5. 秦尚水德，漢尚土德，始是根據五德終始以相勝爲受的說法。

6. 董仲舒春秋繁露裏並采五行相勝相生兩說，而五帝分配五德，早取相生說，已與五德終始說不同。

7. 太初改歷後，學者多趨嚮改用五行相生說的一邊，乃承董仲舒而來，並非劉向創始。

8. 五行相生說自呂覽淮南五方色帝而來，本有少皞，並非劉歆在後橫添。

9. 以漢爲堯後，爲火德，及主五行相生三說互推，知少昊加入古史系統決不俟劉歆始，劉歆祇把當時已有的傳說和意見加以寫定。（或可說加以利用）

10. 劉歆王莽一切說法皆有沿襲，並非無端僞造。

若根據上列見解，顧先生原文所引各種史料及疑點，均可用歷史演進的原則和傳說的流變來加以說明，不必用今文家說把大規模的作僞及急劇的改換來歸罪於劉歆一人。

臨了讓我引一節顧先生自己的說話作結。顧先生在古史辨第二集的自序裏說：

我承認我的工作是在清代學者把今古文問題討論了百餘年後所應有的工作，就是說，我們現在的工作應比清代的今文家更進一步。從前葉德輝說：『有漢學之攘宋，必有西漢之攘東漢，吾恐異日必更有以戰國諸子之學攘西漢者矣。』我真想拿戰國之學來打破西漢之學，還拿了戰國以前的材料來打破戰國之學，攻進這最後兩道防線，完成清代學者所未完之工。

這一篇簡率的批評，並不想爲劉歆王莽做辨護，更不想爲東漢古文學燃死灰，也只想比西漢的今文家更進一步，本著戰國之學來打破西漢之學（其實還是晚清今文家的西漢之學），也只想爲顧先生助攻那西漢今文學家的一道防線（其實還是晚清今文學家的防線），好讓古史辨的勝利再展進一步。至於顧先生原文幾許積極的貢獻，本篇不想再逐一的稱譽。

## 二六七 跋錢穆評『五德終始說下的政治和歷史』

顧頡剛

(二十四，二十，大公報文學副刊一百七十一期)

錢賓四先生寫好了這篇文章，承他的厚意，先送給我讀，至感。

他在這篇文章中勸我研究古史不要引用

今文家的學說，意思自然很好，但我對於清代的今文家的話，並非無條件的信仰，也不是相信他們所謂的微言大義，乃是相信他們的歷史考證。他們的歷史考證，固然有些地方受了家派的束縛，流于牽強武斷，但他

們揭發西漢末年一段騙案，這是不錯的。孔壁發得古文經傳，爲什麼史記沒有而漢書有？爲什麼起初甚

少而後來逐漸增多？春秋左氏傳是孔子時就有的，爲什麼漢書裏說劉歆『引傳文以解經，轉相發明，由是

章句義理備焉？』漢高祖爲赤帝子，旗章尚赤，爲什麼西漢人只爭漢爲水德或土德，而直到劉向父子始『

以爲帝出于震，故包羲氏始受木德，其後以母傳子，終而復始，自神農黃帝下歷唐虞三代而漢得火？』宇宙

間的種種事物，有漸變，也有突變。古史的傳說和古文籍的本子當然也不能例外。我們只要看王莽傳中

所說的『徵天下通一藝……及有逸禮，古書，毛詩，周官，爾雅，月令，史篇文字，通知其意者，皆詣公車……至者

前後千數，皆令記說廷中，將令正乖謬，壹異說云，』便可明白西漢末年的學術所以突變的原因。劉歆一個

人，年壽有限，精力有限，要他偽造許多書自然不可能，但這個古文學運動是他于校書後開始提倡的（見本傳）

是他于當權後竭力推行的（見王莽傳），這是極明顯的事實。在這個利祿誘引之下，自然收得許多黨徒，造成



一種新風氣，自然他們所目爲乖謬的都得正，所目爲異說的都得壹，而學術於是乎大變。所以劉歆雖不是三頭六臂的神人，但他確是改變學術的領袖，這個改變的責任終究應歸他担負。清代今文家在這一方面，議論雖有些流于苛刻，而大體自是不誤。

去年接于鶴年先生來信，囑我研究古史不必再走經學家的老路，勸勉之意與賈四先生相同，我一樣地感謝。我現在敢向陳先生說，我決不想做今文家，不但想做，而且凡是今文家自己所建立的學說，我一樣地要把它打破。只是西漢末的一幕今古文之爭，我們必得弄清楚，否則不但上古史和古文籍受其糾纏而弄不清楚，即研究經學史和文學史的也要被它連累而弄不清楚了。這種難關是逃避不了的。清代今文學家的工作既沒有完了，我們現在何妨起來繼續討論呢！我以為我們現在正常各認其是，向前走去，看討論了多少年之後得到什麼樣的結論。

關於清代今文學家攻擊漢代古文學家的最精當的議論，我久有心把它理出一個頭緒來，只是困于人事，尚未動筆。今年暑假中如有些空閒，當寫出請教，並使大家知道我們研究古史所以不能不採取他們攷訂文籍的學說的理由。

賈四先生在這篇文章提出三點：(一)五帝之傳說，(二)五行相勝及五行相生，(三)漢爲火德及堯後。

他所提出的問題有許多早就豫備在五德終始說下的政治和歷史的下半篇中討論的（見本文末的目錄預告），惟因將作遠行，倚裝匆匆，無暇詳答，爲歉。今略將鄙見陳述于左：

戰國書裏的許多古帝王，除了伏羲神農之外尚有人，如莊子天籟篇中即有十餘個。但這種是否聯成一個系統，像後來的路史一般實有疑問。如果當年的傳說已有路史式的排列，則騶衍的五德終始早可循環了許多次，何至連一次的終始尚湊不滿呢？

賓四先生舉出春秋繁露之文，謂『五帝順數五而相復』及『以神農爲赤帝』即是五行相生的帝系說，固甚巧合。但不幸董仲舒所說『以神農爲赤帝』的乃是湯。他說『湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統，親夏故虞』可見他以虞夏殷爲殷代的三王。他又說『絀唐謂之帝堯，以神農爲赤帝』可見他以神農至帝堯爲殷代的五帝。自神農至帝堯，據五帝德及帝繫姓，中間三人是黃帝，顓頊，帝嚳，如何容得五行相生的系統中的少皞？若依月令之說，在黃帝顓頊間插入少皞，則湯受命而王時，便應『以軒轅爲赤帝，推神農以爲九皇』了。這對不對呢？

把方位配五行顏色之說，如在戰國時早已盛行，則秦的上帝就不應缺黑帝。至秦居西方，自以爲主少皞之神，祠白帝，固與方位說一致，但這話靠得住嗎？照今本封禪書所說，秦祀青帝的爲密時，祀黃帝的爲上時，祀炎帝的爲下時，祀白帝的卻有西時，鄗時，畦時三處；到漢高祖入關，添了一個祀黑帝的北時。是秦地的上帝時，在秦時有六，在漢時有七。何以封禪書中又說『秦并天下……唯雍四時上帝爲尊』，秦只有四時而沒有六時呢？何以封禪書中又說文帝時『有司議增雍五時車各一乘』，『黃龍見成紀……文帝始郊見雍五時祠』，又說武帝時『郊雍，獲一角獸，若麟然……於是以前五時，漢只有五時而沒有七時呢？

秦當有六而減爲四，漢當有七而減爲五，再有兩個到了哪裏去了？這兩個又是什麼時呢？這個問題的解決，漢書郊祀志早已告與我們，它說成帝時，匡衡奏道：『雍都密上下時，本秦院各以其意所立……及北時未定時所立，』可見那時人只數祀白帝的黔時，祀青帝的密時，祀黃帝的上時，祀炎帝的下時，以及後來加入的祀黑帝的北時，而不數祀白帝的西時和時時。西時是什麼呢？今本封禪書說是秦襄公因居西陲而作的。時時是什麼呢？今本封禪書說是秦獻公因得金瑞而作的。居西陲，得金瑞，祠白帝，這確實是把五方配合五行和五色的把戲。這樣適合漢人胃口的東西，爲什麼獨不爲漢人所關注呢？因爲秦爲金德的事情這樣踳踳，它和漢爲火德的事情同樣的踳踳，所以我敢說『赤帝子斬白帝子』的傳說是後起的。至這說起于何人，我在本文中尙存疑，並未斷定劉歆，因爲他是主張漢爲火德，秦爲閩水的，與這一說的一半不合。自此文發表後，我纔覺得這一說應是東漢初出現的。赤帝子斬白帝子，即是光武帝滅公孫述的反映。因爲公孫述居西方而自號白帝，所以以前居西方而稱帝的秦也要主少皞，得金瑞了。因爲中興而受赤伏符的光武帝是赤帝子，所以創業而爲秦後的漢高祖也應當是赤帝子了。在東漢初年崇信讖緯神道設教的常見，造出一個斬蛇的故事以作宣傳天命的憑藉，是很可能的。史記內也儘有東漢的材料，如秦始皇本紀之錄考明皇帝文，司馬相如傳之錄班固贊都是。所以這一個斬蛇的故事，兩漢之間的兩個劉秀各應當負一半的責任。

賓四先生又錄出我文，說我有秦爲木德的排列。這只因此文寫到此處，已以相生說排帝系，而少皞一

名尙未出現，故不得不這樣寫。在這上，更可見少皞一代出現之晚，加入之難。如果連少皞也加入，秦就要成火德了。閔水之說，非得已也。我又很疑太皞少皞即是太陽少陽之義，只是方位之名而非人名，容續考。

數小時後我就起程了，一切待還來時再談。

顧頡剛。二十，四，三。

顧先生的跋文裏，提出兩個較重要的論點，容我乘便加一簡單的附注。(一)秦祠白帝有三時，我不認爲僞，有詳說見近著周官著作年代考，容後續布。(二)少皞插入終始五德，我文中並不說在董仲舒時，只說在劉歆前，跋文只說董仲舒時還未插入少皞，於我說並無碍。(錢穆)

顧剛案，錢先生在周官著作時代考（燕京學報第十一期）中論秦祠白帝有三時，首證古無五方帝，續申之云：

春秋時，魯國會稽行郊天之禮。然魯國當時似乎只是郊祀上帝，並不會祀五帝，也並非在五帝裏祀了任何一帝。魯

國如此，秦國亦然。我想秦襄公當時，亦只是稽行郊禮而祀上帝，和魯國一般。所以史記又說，「太史公讀秦記，以爲秦雜

戎翟之俗，作西時，用事上帝，僭端見矣。位在藩臣而隳于郊祀，君子懼焉。」明白說他是用事上帝，隳于郊祀。可見秦襄公

西時所祀也，只是當時惟一的上帝。而史記又說其「居西垂，自以爲主少皞之神，作西時，祠白帝。」這是以後人東方青帝

西方白帝的觀念來追寫前代的史迹。其實前人只知道祭的是上帝，並沒有說祭的是五帝中的白帝。秦文公翻時所祀，

也和漢公一說。所以史說說：「此上帝之徵，君其祠之。」其為祀上帝明矣。且文公因夢黃蛇而作郊祀，若依後世五德

符瑞之說，夢黃蛇應該祀黃帝。正緣當時尚無此等見解，故史說只是上帝之徵。而史記粗心也為他下了「祀白帝」

一語。秦宣公渭南密時，秦繆公吳陽上下時，依例類推，盡只是祀上帝，並不是祀青帝和黃帝、炎帝。

大抵五方色帝之說，起于戰國晚世。及秦帝而燕齊之方士奉其說。始皇採用之，遂祀五帝。因以前鄭時之舊祀白

帝，固以前密時之舊祀青帝，固以前吳陽上下時分祀炎帝、黃帝。四時皆是舊有，而所祀遂為青、黃、赤、白四帝，與以前只祀上

帝者不同。秦人何以只祀青、黃、赤、白四帝而獨缺黑帝，這一層殊難解說。何源以為是「秦自以水德當其一」，此說較有理，

現在也更無別說可多。然而即此可見秦人始祀五帝，本且只有四個。至于西時時，在秦人當時本只是祀上帝，而漢人

則自高祖入關，因維四時增祀黑帝，是成五帝祀之後，一時只知有五方色帝，不復知有原先的上帝。所以誤認雍四時所

祀在先即是分祀青、黃、赤、白四帝，而於西時時兩處，卻把秦人處西垂，主少皞之神的觀念，強說他所祀的是白帝。此如說

魯處東方，主太皞之神，其春秋時僭行郊禮，所祀乃是青帝，豈不大誤？（雍四時是鄭時密時，吳陽上下時四個。據史記秦

本紀正義引括地志。西時、咄時，不在其列。史記封禪書索隱誤入咄時，出鄭時，不可信。）

## 二六八 論秦時及周官書

胡適

賓四先生：

你這頗剛討論五德終始的文字，我都讀過了。關於這個問題，我想做一篇文字來參加你們的討論。我以為廖季平的今古學攷的態度還可算是平允，但康有為的偽經考便走上了偏激的成見一路。崔繹甫的史記探源更偏激了。

現在應該回到廖平的原來主張，看看他『創為今古學之分以復西京之舊』是否可以成立。不先決此大問題，便是日日討論枝葉而忘却本根了。

至于秦祠白帝之三時，以民俗學眼光去看，絕無可疑。西時在秦民族東徙之前，其牲用馬，沈欽韓指為『舊武王之俗』，其為民族之神甚明顯。討論書俱說『居西』而不能指為何地，但必不在秦則甚明。東徙以後，西時似廢了。

畦時在櫟陽，漢陰左馮翊。秦西時皆在秦，漢屬右扶風。地相去甚遠，故舉『秦西時』自不包雍以外的二時。况白帝已有兩時，自不必並存餘二時了。

白帝有三時，正可證白帝本是這民族的大神。少昊之神自無可疑。太昊是傲少昊而作的，乃是後起的。崔繹甫作繭自縛，語剛也不免大上其當。

實則崔氏已不得自圓其說。他見淮南時則訓無少暉等五帝，則信為真；見天文訓有此五帝，則說是『後人竄入』。他說：『不然，何以此篇（時訓）與之異？』其實這全是成見作怪。我們何不問他：『何以後人竄入？』

入天文訓而不竄入時訓？此等論斷，全憑主觀，毫無學者治學方法，不知語剛何以會上他的大當？

以上所說，不過偶述我要作的文字的一點節目。今天寫信，意不在此。

我看見你的跋中說你有周官著作年代攷，引起了我的一个问题。我有一篇雜記，也討論周官問題，因頡剛遠行，故未寫寄你們請教。現在鈔了一份送上，請你指教。頡剛回來時，也請他指教。

胡適。

二一，四，二一。

## 周官

史記封禪書有兩處提及周官。其一處說：

上(武帝)與公卿諸生議封禪。封禪用希曠絕，莫知其儀禮。

而羣儒采封禪尚書周官，王制之望祀

射牛事。

又一處在封禪書敘述商朝宗教之後說：

周官曰：冬日至，祀天於南郊，迎長日之至。夏日至，祭地祇，皆用樂舞，而神乃可得而禮也。

這一段文字，今本周禮無有。只有春官之末段說：

凡以神仕者，掌三辰之法，以猶鬼神示之居，辨其名物。以冬日至致天神人鬼，以夏日至致地示物，

以諭國之凶荒，民之札喪。

這一段中有幾句話頗接近封禪書所引，但也不相同。最可注意的是漢書郊祀志全採封禪書，却沒有引『

周官曰」的一段文字。近人說封禪書是劉歆等「錄漢書郊祀志而去其昭宣以下」的（韻通是「探源卷四」）那麼，爲什麼這一段引周官的話獨不見於郊祀志呢？何以所引周官獨不見於周禮呢？

我假設一個解釋：大概司馬遷的時候有一部周官，是當時的偽古書的一種，其性質與文帝令博士所作王制差不多，同是一種託古的建國大綱。依封禪書所引看來，那部周官的文字似很淺近，不很像一部古書。後來便有兩種周官改本出現。一部是節本周官，即是古文尚書裏的周官篇，也是一部簡單的建國大綱。一部即是後來王莽立于學官的周官經六篇，我們叫做周禮。

周禮屢說祀五帝，其爲漢人所作之書似無可疑。其中制度似是依據王制而大加改定的。劉歆等曾頌王莽「發得周禮」書中用古文字，也很像王莽的做古風格。我們說周禮是王莽用史遷所見的周官來放大改作的，似乎不算十分武斷。但我們不能因此便說劉歆徧僞羣經。

二十四，一夜。

## 一六九 論今古學書

劉 節

顏剛先生：

承賜大笈五德終始說下之政治和歷史，頃已拜讀，敬佩敬佩。

我國學術界爲陰陽五行災異讖緯之說



所踳躪者將二千年，先生巨眼燭照，揭此迷濛，豈不大快。弟前曾與朋輩談今古學，深知其根本癥結在陰陽五行災異讖緯說之不同，其次為制度名物之異，至于文字詁訓之乖違，其實皆同聲假借之故，無所謂今古文之分也。吾人尚論漢代學術，以此為出發點而求得其相因之跡，必可大放一異采。今讀大作，可謂先得我心。唯古史之問題太多，其間皆有連帶之關係。大作中不能解決之問題，實即我輩治此學者共同所不決之問題。其一，春秋戰國間之歷譜未確定，則我人所欲言者將無所措手足。其二，重要古籍如國語、戰國策、周書、孟子、莊子、墨子之著作年代不確定，則吾人所論者舉不能穩固。他如古代地理今釋，種族之分布，文法之變遷，猶其次焉者也。弟類思用力於斯，但年來為生計所迫，乾乾終日，皆為人之學。此間昨已放假，本想到平少住，而為俗務所纏，不能分身，頗為憾事。近閱報，知道之先生移居北京，把晤之頃，乞代致候。肅此，即問著安。

弟劉師頓首。

一九二一年一月二十二日。

## 二七〇

### 與頡剛論五行說的起原

范文瀾

(二十八燕京大學史學年報第三期)

直到現在，任何中國人把他頭腦解剖一下，量的多少固沒有定，『五行毒』這個東西，却無疑地總可以找出來。頤剛說：『五行是中國人的思想律，是中國人對於宇宙系統的信仰；二千年來，它有極強固的勢力。』這幾句話的確是至理名言，因為無論是誰，不管頭腦洗滌怎樣乾淨，在某種機緣中，有意或無意地，很容易流露出一抹淡影，雖然剎那間散沒了。正如孫悟空儘着努力，依然跳不出如來佛的手掌一般。

凡是一種思想，到了能支配社會心理的威權地位，被支配者自然心悅誠服，絕不敢懷疑，而且要盡量加以塗澤補充的工夫，使它愈看愈可信。這種自欺的心理，實在人類最卑劣劣性之一。我忽然想起個比喻來，有個老妖物，兩頰蒼皺，紋理橫豎，至少十條以上，偏不肯認醜，粉抹得極厚，唇點得極紅，在黃昏時候，混進人叢裡，東飛一眼，西摩一眉，把許多癡兒弄得更癡了。驀地招惱了性如烈火的魯男子，跳上去劈頭揪住，順手在路旁舀盆水，水嘩嘩地給她大洗特洗，大擦特擦，抬起腿，踢出三丈之外。呵！何等勇猛！何等爽利！

好！五行老妖物，今天可倒運了，被頤剛揪住洗剝得多痛快。我想，讀過五德終始說下的政治和歷史的，沒有不感覺到這樣心情罷。我對於這本書的理論，是根本贊成的，不過在五行說的起源一節裏，多少意見有些出入。本想應頤剛的雅囑，利用了假期做篇文章彼此討論，不幸最近發生一件事，須到南方去走一騙，不能細寫，只好把很粗陋的幾層意見隨筆錄在下面。

1. 陰陽與五行不是一件事，陰陽發生在前。最野蠻社會裏，人除了找些果實和野獸充腹，相等重要的就是男女之間那個事，他們看人有男女，類而推之，有天地，日月，晝夜，人鬼，等等，於是『陰陽』成爲解釋一切

事物的原則。在易經裏可以探求不少的消息。——現在的周易雖經後人增飾，但原始陰陽說却也保存着。——社會逐漸進步了，頭腦比較複雜了，他們裏面有智者出，另外造出一種五行說，即水火木金土五物。因為這五物為民生所行用，所以在傳裏公二十七年說「天生五材，民並用之。」本來就是極平常的話頭，並不含神祕性質。文化極度卑劣的民族，他們計數比打一隻老虎還難，先止能數一二，不知道經過多少年，才會數一二三五，這還借着天生五個指頭的光呢。從原始陰陽說到原始五行說，其間經過的歲月一定也不少。從五行到九疇，又得經過若干年，所以洪範的九疇，與五行亦有前後的程序，九疇是根據五行而擴充的學說。我此地假設陰陽說發生在夏以前的社會裏，五行說發生在所謂夏代的社會裏，九疇說發生在殷代的社會裏。

占卜是野蠻人一切活動的指南針，現在我們看殷墟龜甲的數量，真是多得可驚。不過究竟怎樣卜法，很難斷定。我想，大概是卜者各有口耳相傳的辭句——繇辭——其含義在似隱非隱，可懂不可懂之間，好似神廟裏籤條相像。從甲骨上的兆文，合到他們的繇辭，於是吉凶判出來了。用陰陽的符號來占卜，是起於殷周之際，是占卜法的新舊革命。春秋時代卜卦，不全用周易，大概舊法和新法隨意用的緣故。周易卦辭爻辭本極簡單，經過十翼的大發揮，陰陽學說才進展到最高點。凡是一種學說，發展到極盛地步，不久就要衰退或蛻變，自然，某部分還是保存着的。「陰陽」它的風頭十足的時期在孔子以後，鄒衍以前罷。

鄒衍的確是一位偉大的附會家——在他以前還有孟子，說見下第三條——他覺得單拿陰陽做工具，

不足以聳動聽聞，於是打開古董箱，恰恰天字第二號的寶貝是五行。——天字第一號的陰陽，已經給殷周之際以及做十翼的老師們利用了。——他拿出來大加雕飾，盡量使它神化，再把老牌陰陽混和在一起，成立他的陰陽五行說。大抵創造一個新說，必得要於古有之，才能使人相信；更要說得天花亂墜，玄而又玄，才能把這新說擴大而有勢力。戰國諸子沒有不如此的。頡剛疑心五行說如早存在，何以到鄒衍始發達起來。這果然可疑，不過很有許多例證，可以證明各種事物差不多都有它的來源。我們拿文學史來做例罷。王粲在漢宣帝時做一篇聖主得賢臣頌，到東漢末期駢體發達起來；六朝駢體發達到極點，而姚察蘇綽在南北朝各做散文，到唐後半期散體發達起來；陸機演連珠，徐庾以後四六發達起來；陳思王受梵唄的影響，作太子頌頡頏，到齊梁時四聲八病發達起來；梁武帝做西洲曲，沈約作六億詩，到唐末詞發達起來；齊梁人備四聲八病，唐朝四六律賦律詩發達起來；趙德麟作元微之崔鶯鶯商調蝶戀花詞，元代戲曲發達起來。當然，說明一種文學的起原，並不這樣容易，有甲原因，有乙原因，原因又各有其原因，不像我們在紙面上那樣簡單明顯，可是甲原於乙，乙原於丙，這個公式是可以存在的。造丙的想不到會有乙，造乙的想不到會有甲，而甲之於乙，乙之於丙，同的僅小部分，新變花樣却佔了重要位置。所以陰陽發達時期，五行不妨存在；等陰陽說盛極而衰，五行起來代替它的地位。在我們看，五行在夏殷已下了種子，何以不快快長育起來；其實因為陰陽的種子比它下得更在前，按順序說，也得讓陰陽先長育，才輪到五行出頭。

本節的總意，是先有原始陰陽說，後有原始五行說。原始陰陽說在殷周之際發育而逐漸盛大，接着五

行說經鄒衍一番附會擴充，與舊有之陰陽合併而成其新的神化的陰陽五行學說。

2. 洪範一篇，舊說相傳，沒有什麼可疑的地方。鄒節先生的洪範疏證我未見過，不敢妄議。不過我以為原始的五行說與鄒衍的神化五行說無妨先後並存，似乎不必費力把洪範搬開去，因為它並不妨礙我們說話。甘誓所記的事，有說是啟，有說是禹，有說是桀，不待是誰，先秦所傳都說是夏書。今按裏面有『怠棄三正』的話，照後儒解釋作三建，豈非大有可疑？三正既有問題，那威侮五行當然也可疑。不過我覺得三正——三建——之說，是鄒衍以後一班陰陽五行先生的誤解，而甘誓的三正却是另外一件事。先說三正罷。我探求古歷學的結果，知道所謂三正也者完全是胡說。歷法與農業有極密切的關係，夏代——借用夏殷等名號，為說話方便計，其實所謂夏殷，不過那時候一個大部落一家老酋長而已——農業進步到某個階段，他們根據自然界種種現象，造成歷法，以天氣漸變和變調，一以為歲首。這可以叫作原始歷，也就是最幼稚的歷。以後推步術漸進，覺得一歲的計算應該以月為知，於是將年——換句話說，就是漸知探求冬至點所在——自然，他們的測景術非常拙劣，又夾着閏月在那裏搗亂，弄得沒法，只好把歲首大概置在孟春前的一個月。這不必奇怪，我們看春秋前半期所載正月，應該是建子的了，實際却多是建丑，這就是冬至點不能確定的緣故。後來測景術更進步，知道冬至在孟春前兩個月，即以含冬至之月為正月。話雖如此，他們雖有這些進步的知識，歲首還有時準確，有時不準確，何嘗有什麼建寅建丑建子那套把戲。戰國時人依據他們的歷學知識硬造出三建來，於是改正朔易服色成為換朝代的大事，豈知三代歲首不同，完全由於歷術進步

自然的結果呢。

那末，甘誓的三正究竟是什麼？我想，左傳文七年都缺引夏書有所謂九歌，其解釋是『九功之德，皆可歌也，謂之九歌。六府三事，謂之九功。水、火、金、木、土、穀，謂之六府。正德、利用、厚生，謂之三事。』九歌九辨見於屈原賦及山海經，先秦有此傳說。左傳的真偽此可不辨，不過左傳裏面一定有古史包含着，不能全部抹殺，都缺的話可以說是**有根源的**。六府是五行加一穀，因為民以食爲天，穀又是五行所化生的，所以總稱爲六府；三事是做國君的大道理。六府三事大概是夏代的政治大綱領，好像洪範爲殷代政治的大綱一般。做甘誓的那一位，去征伐有扈氏，當然要拿大帽子去壓他。所謂威侮五行，等於說你不重六府，就是說你不能養活百姓，所謂怠棄三正，等於說你不好好做三事，也就是說你不配做國君。本沒有什麼奧義精旨。自從給陰陽五行先生一說，弄得支離破碎，站不住腳。總之，甘誓是否夏書，要是有旁的方法證明其非是，我們再來商量，如以三正爲三建而疑其非夏書，則我似乎有些期期以爲未可。

本節的總意是甘誓三正即都缺所說的三事，與三建不可併爲一談。

3. 鄒衍是孟子一派的儒者，我在十五年做一部諸子略義，已經是這樣想。不過鄒衍與孟子似乎不能說荀卿亞當爲一個人。孔子以來，魯成了儒家的根據地，鄒本魯邑，儒學發達，至與魯並稱，這大概是從孟子起的——莊子天下篇是莊子後人所做，也就是孟子之後人所做。至於齊地的學者，在孟子書中記着許多被孟子親親的話，在孟子看起來，他們是『外汙派』，不足道的。孟子的學生很多是齊人，齊有儒學，受孟子

影響一定不小。荀子非十二子篇指子思孟軻爲五行造說者，顏剛疑心把鄒衍當作孟軻，或是荀卿傳聞之誤，我想荀子無論怎樣胡塗，決不至胡塗到如此。他也是齊稷下出身，距孟子時代不遠，不應該連孟子鄒衍都鬧不清楚。我們試翻孟子七篇，很看到些氣運終始的痕迹，如：

孟子去齊，充虞路問曰：夫子若有不豫色然……曰：彼一時也，此一時也。五百年必有王者興，其間必有命世者。由周以來，七百有餘歲矣，以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也！

孟子曰：由堯舜至於湯五百有餘歲……由湯至於文王五百有餘歲……由文王至於孔子五百有餘歲，……由孔子而來至於今百有餘歲。去聖人之世，考此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也。

這兩條明明是推氣運的意味。而且陰陽五行家在他那一套推運工夫外，還懂得科學的歷法和迷信的占星兩種本領。在孟子書裏，有

千歲之日至，可坐而致也

的話，是孟子懂歷法的又說

天時不如地利，

天時是時日支干五行旺和孤虛之屬。孟子雖說天時不如地利，地利不如人和，不過他承認天時是戰勝的一個條件，是無疑的了。孟子的舌頭圓活，真可以，如：

沈同以其私問曰：燕可伐與？孟子曰：可。齊人伐燕。或問曰：勸齊伐燕有諸？曰：未也。沈同問燕可伐與，吾應之曰：可，彼然而伐之也。彼如曰：孰可以伐之，則將應之曰：爲天吏則可以伐之。……

照這段話看來，孟子實在有點不合。假如有個暴徒偷偷來問殺人行不行，你能隨便答應他說可以的麼？等到人家來質問了，不說自己不說明白，反說人家不問明白，難道孟子這樣聰明人不知道沈同的來意麼？我推想鄒衍的學說是與孟子同派的，他把五行組織成一個系統，更鼓之以廣長舌，說得生龍活虎一般，看史記所載他的種種赫奕的聲勢，比了孟子後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，利害得多多。原始的五行說，經孟子推闡之下，已是栩栩欲活；接着鄒衍大鼓吹起來，成了正式的神化五行，來源很明白，似乎不必說孟軻和鄒衍誤會成一人才通得過去。

荀子和孟子學派不同。荀子的弟子多傳授經學，有樸實保守的風氣，孟子鄒衍一派則頗能簧鼓唇舌，聳動聽聞。秦朝的丞相是荀子的高足李斯，而儒生們——儒與方士分不清楚，總稱爲儒生——却大說其火德水德，以十月爲歲首，以黃河爲德水，足見其深結主心，勢力着實不小。這種本領，就是孟子鄒衍的心傳。後來驪山一坑，是先哄他們去議論冬天生瓜的事。荀卿一派學者，連天都不信，那裏會去議論這樣的無聊事，坑儒慘劇恐怕還有李斯一幫人的陰謀在內，他們的學派本是世仇呵！趙岐說：「逮至亡秦，焚滅經術，坑戮儒生，孟子徒黨盡矣。」足見這班五行先生是孟子的徒黨。究竟他們有這套闊大不經，眩人耳目的本領，雖說吃了這樣大虧，並不絕根，到了漢初，經學立博士的多是荀卿徒黨，而漢文帝却特別給孟子立博士，荀卿



則無聞焉爾，這不是很怪的事麼？因為文帝甚信方士式的儒生，也就是孟子的徒黨，所以孟子居然得立於博士了。

本節的總意是：孟子是神化五行說的創造者，鄒衍是發揚光大五行說的老師父，荀子非十二子篇所記是可信的。

我做這篇小文，足足費了兩天了，恕不再繁徵博引，就此做個結束罷。對於五行說起原的問題，我和顏剛不同之點是：

顏剛以為五行說是起於鄒衍，他以前沒有五行說，凡古書所記關於五行的話都可以懷疑。我的意見是無論什麼學術思想或文學種種，一定有個來源，起始是很簡單的，很平常的，到後來因有適宜的條件，它才發達起來。自A變B，自B變C，……每變一次，對於舊者要保留一部分，新的方面則增加一部分；跟着變下去，離本來面目愈遠，甚而至於完全不像，然其起原却不能完全抹殺。根據這個式子，所以我對於五行起原說是這樣：

- A, 原始陰陽說 夏以前。 B, 神化陰陽說 分二期：殷周之際為闡發期；孔子以下為光大期。
- C, 原始五行說 分二期：夏為創始期；殷為擴充期。 D, 神化五行說 分二期：孟子為闡發期；鄒衍為光大期。

## 二七一 寫在『五德終始說下的政治和歷史』之後

陳 槃

一、老子中有無五行的色采？

二、陰陽消息與道德哲學

三、雜術學說之流變

四、神話和傳說中之史料

五德終始說下的政治和歷史是顧先生思深體大，成一家言的著作；同時也是近年來中國史學界研究五行學說的第一部著作。書中分析陰陽五行的原流影響和檢舉劉歆之竄亂故籍，處處深切著明，發前人所未發。先生叫我讀後，寫些感想出來。先生總是這樣虛懷謙衷，循循善誘的。我很感激而又慚愧，我止能寫出下面二點無關宏旨的話：

第一，先生說老子中無五行的色采。按，道德經第十二章云：

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽。

五色，五音，五味就是五行的一套。左傳云：

齊侯至自田，晏子侍于遯臺，子猶馳而造焉。公曰：「唯據與我和夫！」晏子對曰：「據亦同也，焉得

爲和。公曰：『和與同，異乎？』對曰：『異。和如羹焉，水火醯醢梅以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可；君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否。是以政平而不干，民無爭心。……先王之濟五味，和五聲也，以平其心，成其政也。聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也。清濁，小火，……出入，周疏以相濟也。君子聽之，以平其心。……今（梁丘）據不然，君所謂可據亦曰可，君所謂否據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專一，誰能聽之？同之不可也。』（昭二十年傳）

以火濟水這水可喫，以水濟水這水不可喫，因爲前者是『湯』了，後者還是本來的水，沒有經過物理的變化。陰陽五行的關係正是如此：陽以陰成，陰以陽成。物極必反，無往不復。以陽濟陽，以陰濟陰，是變化不出什麼新東西的。同理所謂五音，如果沒有清濁，大小，長短，疾遲的錯綜變化，也是不足以成其音樂的。這但藉『五音』、『五味』和五行陰陽之理，比喻以臣事君的道理。國語的鄭語中有周大史伯對鄭桓公問的一段，和左傳的辯証理論差不多：

夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長，而物生之。若以同禪同，書乃棄矣。故先王以土與金木水火雜，以成百物；是以和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心。……聲一無聽，物一無文，味一無果，物一不講。

但史伯從金木水火土一氣貫串說到『成百物』，『和五味以調口』，『和六律以悅耳』，這明明比晏子的

話說得更透澈了。左傳中的話有類於是者，如昭元年：

天有六氣，降生五味，發爲五色，徵爲五聲……六氣曰陰，陽，風，雨，晦，明也，分爲四時，序爲五節。（昭元年傳）

五。味。五。色。五。聲。生。于。六。氣。六。氣。爲。陰。陽。風。雨。晦。明。氣。雖。有。六。要。只。是。陰。陽。的。道。理。在。那。裏。支。配。變。化。又昭廿五年傳云：

夫禮，天之經也……天地之性，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行，氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。

因爲有五行，所以有配它的『五聲』、『五色』、『五味』。老子中的『五』與國語左傳中的『五』是一樣的貨色。所少異者，老子之五音，國語作六律，左傳作五聲而已。

復次，『陰陽消息』的話，在老子中也是屢見不一的。四十二章云『萬物負陰而抱陽』，固既明言『陰陽』。所謂陰陽消息者，即莊子所謂『盈虛消息』，亦即易經的『日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息』。

易謂盈則消損，虛則增益，爲天道循環之理。老子亦云：物或損之而益，或益之而損。（四十二章）

又云：

天之道其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道損有餘而補不足。

這不就是在那里演說『天道盈虛』的『消息』嗎？

復次，我認爲老子有爲無爲的哲學，全是用這種陰陽消息來說明的。陰陽有時他直捷呼之爲『牝牡』或『雌雄』。陰陽者，道之體，而『有無』、『剛柔』、『歛張』、『取與』、『生死』、『上下』等則是道之用。近人推原宗教謂由于生殖器的崇拜，我們雖不必以道德經比附教義，但實際上，他的哲學確是由兩性的『物』中『格』出來的。

請先驗小物，六十一章云：

牝常以靜勝牡。

何以靜能勝牡，因爲一動一靜，客主的形勢不同，所以二十六章云：

重爲輕根，靜爲躁母。

重不能勝輕，猶之躁不能勝靜，所以主張無求無欲。五十五章云：

未知牝牡之合而全作，精之至也。

因爲無物以損其精，所以無物以損其德，這就是老子的根本思想了。

但，人是天地間萬物之一，有天地才有人，人的道理自然不能逃于天地之間。而人與天地間的存在，則有這樣的關係：

人法地，地法天，天法道，道法自然。(二十五章)

究竟天地之性和人之性是不是一樣呢？老子說一點也不錯。第六章云：

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。

人類中有女陰，而天地萬物也莫不有女陰，其中山谷就是這象徵之一。這怎說是「天地根」呢？十一章云：

天門開闔，能無雌乎？

天門的開闔爲陰狀，所以天地是「玄牝之門」。人是一個小的宇宙，天地就是人的擴大範圍。人分陰陽，天

地也有陰陽。在人類中陰常以靜勝陽，而天地中則代表女陰的天門也是這樣的。「緜緜若存，用之不勤，」有取之無窮，用之不竭的好處。

本來，所謂陰者，因爲他有容能受物，如「江海不擇細流，故能成其大」。若是充盈的湯，則滿招損，受不了什麼益處了。老子最反對的就是這種持盈的態度，如云：

持而盈之，不如其已。揣而棖之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。(九章)

夫唯不盈，故能蔽不新成。(十五章)

甚愛必大費，多藏必厚亡。(四十四章)

一個人貪多務得，功成不退，跟着就是失敗。養生處世固然是這樣，治國平天下更是這樣。他有一個很好的譬喻，第十一章云：

三十幅共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其有無，器之用。鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故，有之以爲利，無之以爲用。

『無』就是器物中間的空。器所以能受物，因爲他有空。難道修身治國就不知道這樣效法嗎？

老子哲學的核心是道。這道，看似玄虛，其實卑之無甚高論。三十二章云：

譬道之在天下，猶川谷之於江海。

老子的道是這樣兼容並包的。第四章云：

道，沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。

又二十一章云：

道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，

其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。

道所以能長久不去者，爲其能深微奧妙，不見盡藏。這種道德，正是陰性的特徵。所以能學陰性的長處，即

能庶幾于道。

聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭。生而不有，爲而不恃，功成而弗居。夫惟弗居，是以

不去。(二章)

老子已推出大地事物之原理，於是更把這理應用到政教上去，所以要不尚賢，排斥戰爭，不貴難得之貨，和『

去甚，去奢，去泰。」

老子哲學本有二個概念：一者積極，二者消極，積極屬陽，消極屬陰。推而言之，凡一切違反本性，矯揉造作的都是陽，凡一切清淨無爲的都是陰。他要效法嬰孩，要回復到『小國寡民』的原始社會，自然是他的——貫哲學了。

陰的哲學，老子已說明白了。但，譬如人單有陰是不能生育的，所以同時他提出陽的功用。第五章云：天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。

『動』是積極的名詞，故屬陽。橐籥之物，中間虛空，自然屬陰。相須爲利，故動而愈出。四十章云：反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。

萬事萬物皆是從有無中間，動靜中間生出來的，猶之小孩是從父母生出來的。所以又說：無名天下之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。（一章）

從這裏也可以說老子的宇宙觀是主張陰陽二元的。但，陰陽之主宰爲道，所以又不妨說他是道的一元論者。

因爲有二元論，同時就有種種的『相對論』。如第二章云：

天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故，有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音



聲相和，前後相隨。

第二十七章云：

善人者不善人之師，不善人者善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷。

第七十八章云：

聖人云，受國之垢，是爲社稷主；受國不祥，是爲天下王。正言若反。

凡物以比較見長，猶陰陽盈虛之道。一生一滅，一滅一生。沒有惡則雖有美無從表現，沒有惡人則善人無所取鑑。沒有一去就沒有一來。『陰陽錯而致用，四時違而成歲』這道理是容易明白的。

老子把這些消息看得很清楚，所以他的手段最爲老奸巨猾。第三十六章云：

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。是謂微明。

語云，尺蠖以屈而伸，龍蛇以蟄而動。因爲要伸，不能不屈。因爲要動，不能不靜。天地陰陽，興廢生滅的道理，確是如此。所以老子的深謀遠慮，也不過替天說道而已。

由此，我們可以曉得老子所謂『一生二，二生三，三生萬物』者，一卽是道，道者一有二無。無者，陰也；有者，陽也。陰陽具備，第三者然後藉此得生。更由此生不息，故云『三生萬物』。

沒有陰陽消息的關係就沒有老子的哲學，我們已經明白了。但老子的哲學和騷衍的哲學是否完全一致呢？我說他們的目的相同，但他們的手段完全二樣。

他○的○目○的○同○在○什○麼○地○方○呢○？ 在○從○所○不○勝○以○取○天○下○。 史記孟子荀卿列傳云：

騶衍睹有國者益淫侈不尙德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大竝世盛衰，因載其禳祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。……然要其歸必止乎仁義節儉，君臣上下，六親之施，始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。

騶衍的目的是教在上的人要修德於天下，一方面昭示人以五德轉移，有德瑞的就可以應運而興。老子也屢屢致意于如何託天下（十三章），如何得志于天下（三十一章）和『不欲以靜，天下將自定』（三十七章）等等。

但，老子除教人如何取得天下外，還教人修煉長生（老子全書十餘萬言已佚留下的一鱗半爪自不足以代表他的思想的全部，究竟他有無這種思想，無法推知了）。第七章云：『不自生，故能長生』。五十九章有所謂『長生久視之道』。

又有所謂攝生的道果，說是『陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵，兕無所投其角，虎無所措其爪牙，兵無所容其刃』（五十章）。凡此都是十足的道士神仙氣味。先生說老子中無出家思想，我也不敢贊成。

說起來，最不同的地方，是他們教人如何取得天下。騶衍本是儒家，所以『曲終而奏雅』，儘管學說是『怪迂之變』，然他的歸根是要人『必止乎仁義節儉，君臣上下，六親之施』的。老子在這一方面是全相

反的：他教人用權術的手段欲取姑與，用消極的方法以退爲進，『以天下之至柔馳騁天下之至堅』（四十三章）。說好一點就是：『其言仁與義不能自用，必待道以用之』（注編注老子的話）。

他們的理論體系比較起來若合符節，但在應用上竟有如此歧異，我想，或者騶衍之說已行以後，依附他的學說的人很多，改造他的學說而成爲新面目的，當然不在少數。秦漢之交，齊東野人之語很流行，齊國的方士風靡一時。史記封禪書云：

自齊威宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之……騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術不能通。然則，怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。

塗附騶子學說實行誑騙時，主以取榮祿的大有人在，老子書也是受過騶說很大影響的。但，究竟他的目的比燕齊方士純潔，這是可以斷言的。

老學在秦漢時和齊學結不解緣，這一點也很可以。我們想像到老學出于騶衍的蛛絲馬跡。但，究竟這問題太大，不是片言可以了結的。

關於老子的話，就此帶住。

第二，先生說左傳裏頭鄭子朝魯演說的一大批鳥官和掌歷法的話獨多，這是劉秀之通明歷法且任羲和之官借以自重。愚見以爲，這材料頗有來歷，因爲話裏的文章極有歷史的意義，這個僞是不容易作的。

原文是這樣：

秋，郟子來朝，公與之宴。昭子問焉，曰：「少皞氏烏名官，何故也？」郟子曰：「吾祖也，我知之。昔者，黃帝氏以雲紀，故爲雲師而雲名；炎帝氏以火紀，故爲火師而火名；共工氏以水紀，故爲水師而水名；太皞氏以龍紀，故爲龍師而龍名。我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，爲鳥師而鳥名；鳳鳥氏歷正也，玄鳥氏司分者也，伯勞氏司至者也，青鳥氏司啟者也，丹鳥氏司閉者也，祝鳩氏司徒者也，鷓鴣氏司馬也，鳴鳩氏司空也，爽鳩氏司寇也，鶉鳩氏司事也。五鳩，鳩民者也。五雉爲五工正，利器用，正度量，夷民者也。九扈爲九農正，扈民無浮者也。自顓頊以來不能紀遠，乃紀於近，爲民師而命以民事，則不能故也。」仲尼聞之，見于郟子而學之，既而告人曰：「吾聞之，天子失官，學在四夷，猶信。」（昭十六年傳）

孔子說「天子失官，學在四夷」，就是說中國我不出這種史事的記載，幸虧四夷往往還保存了一點。可見這是地方性的神話和傳說。但神話儘管神話，傳說儘管傳說，它有很豐富的歷史的因素在裏頭。郟子說自顓頊以來不能紀遠，乃紀于近，爲民師而命以民事，則不能故也。

社會進化史告訴我們：古代人類是穴居野處，茹毛飲血，與木石居，與鹿豕遊。他們耳目間見，生活需要，不外乎就是這些魚蟲，鳥獸，草木，風雲，雨露。『名者實之資』用最眼前的事物來崇拜，來紀官，自然是『不能紀遠，乃紀于近』了。近人魏覺鐘曼遊南洋英暹，荷各屬及東印度諸島，調查所得，着了一本南荒民族，據說荷屬加雅人（巴布亞生番之一）的命名，皆直接取動植物名爲之。我想，中國古代的人物和爵號離奇古怪，

不倫不類的帝典中有賢人君子『朱虎熊羆』(朱爲植物，餘皆獸類)又有『擊石拊石，百獸率舞』之音樂家變龍。左傳中有四凶：渾沌，窮奇，檮杌，饕餮(檮杌爲斷木，渾沌等則凶獸名)。五帝本紀中有『黃帝教熊羆貔貅，虎以與炎帝戰于阪泉之野』。諸如此類，用今人的眼光看起來，這樣取名的，確可笑。但從這裏正可以幫助我們憶及於彼時的人類生活是何等渾樸，何等接近自然。偽古史的產生，固然脫不了時代色彩和個人意向的好惡遷就，然而這歷史的暗示，史前史事的遺傳，也是不可忽畧的。

左傳的材料，很多是後人離亂的，尤其劉歆是改竄左傳的罪魁，那是無可諱言的。但古代的史料，左傳中也保存了不少給我們，有待于我們淘沙鍊金，把他整理出來，庶不致于把真的和假的都埋沒了。我想，在左傳裏頭很多神話和傳說的古史中，鄭子演說的一段，是值得我們鄭重討論的。不審先生以爲如何？

我的話說完了。我很抱歉，本書的好處我沒有把他一一介紹出來，三句話不離本行，竟嘮嘮叨叨說了這麼一大篇廢話。

二〇，五，初稿于中大。

## 二七二 五行說起源的討論

童書業

——評顧頡剛先生五德終始說下的政治和歷史——

顧頡剛先生近年來做了一篇五德終始說下的政治和歷史，這篇文章，是當代古史學界一篇最偉大的

作品，他把從戰國到新代因現實政治造成的各種偽古史系統，和由偽古史說造成的現實政治，整盤清理了一下，詳細地說明牠發生和經過的情形，其搜証的嚴密，論斷的精確，在在足以表見作者頭腦的清晰和目光的銳利。這種大文章本來不是學問淺薄如我的人所能妄評，但是承夏定域先生將這篇大文介紹給我，叫我仔細論評一下，我讀了這篇文章以後，只覺得牠的偉大，要想尋牠的短處，很不容易，比較起來，祇有開首第一節『五行說的起源』一段，我覺得還有些隙漏可尋，而古史系統方面也還有些話可說，所以我就不揣淺陋，向這兩方面着手批評。然而古史系統方面，有一個大問題還不能解決，便是月令篇的著作時代問題。月令這篇東西，我起初認為確是呂不韋時代的文字，最近看了顧先生的古史講義，覺得他懷疑月令的時代很有理由，在還沒有充分的証據可以證明月令是較早時代的作品以前，關於此文古史系統方面，便不好論評，所以本文已草創成的下半段（批評古史系統部分）便全部刪棄，而本文也改題為今題。（本文原題為『評顧剛五德終始說下的政治和歷史——文五行說的起源及五德終始說下所造成的古史系統部份』）

顧先生說：『五行說起于戰國的後期，鄒衍是始創五行說的人。』關於這個結論，我以為很有可以討論的地方；五行說見於甘誓、洪範和墨子，這三種書，顧先生都認為戰國末期以後的作品，現在先討論墨子。

案墨子一書，除了首三篇（開頭二篇是儒家曾子一派的書混入的，所染篇是後人依據呂氏春秋的文字補做的），非儒一篇（後人雜湊成的）和墨辨六篇（戰國末墨家的後學做的），兵法十一篇（秦漢人偽撰的）以外，其餘三十二篇（法儀至非命，耕柱至公輸，法儀至三辯四篇，與耕柱等五篇當本為一部，後人以章節長者置於前，章節短者置於後，而以公輸篇為全書之序篇，共篇名

蓋皆後人所題，內容是一貫的，其中的古史說和思想，在在可以證明牠是戰國早期的產品（漢書的著作時代約在孟子出世前後，墨子此三十二篇的著作時代更在漢書之前），尤其是古史說方面，分証如下：

（一）堯舜 墨子中屢稱堯舜，禹湯文武，可見墨子書的作者是見堯舜為古聖王，其時代在禹以前的；墨

子中尚無帝堯帝舜之稱，可証堯舜在彼時尚無帝號（墨子中之帝皆為上帝）。尚賢下說：『舜耕於歷山，陶於河

澗，漁於雷澤，販於常陽（本文所引墨子的文字多從各家校改為行文便利計，不贅註明）。堯得之服澤之陽，立為天子，』可

証墨子書作時，舜起微賤，和堯舜禪讓的傳說已經成立。（堯舜禪讓的傳說蓋即起于墨家，說詳拙作《堯舜禪讓》）但是在

墨子中，四岳薦舜，和堯妻舜以二女，歷試諸難等傳說，還沒有出現。墨子中堯舜的事迹還很空洞，墨家這樣

崇拜堯舜，又最喜稱說古事，當時若有詳盡的堯舜故事，決沒有不加入的道理。

（二）禹 魯問篇說：『禹湯文武，百里之諸侯也，說忠行義取天下，』非攻下云：『昔者三苗大亂，』高

陽乃命禹於玄宮，……以征有苗，……禹既已克有三苗，焉歷為山川（『歷為山川』即《山治水》，七卷篇引《書》曰：『禹

七年水，』可證治水事本與堯舜無關），別物上下，鄉制四極，而神民不遠，』又說：『昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此

皆立為聖王，』據此，是禹之出身為百里諸侯，其得天下由征有苗也。（古傳說大約謂舜之後有苗作亂，禹征滅之，遂為

天子。）尚賢上謂：『堯舉舜於服澤之陽，』禹舉益於陰方之中，』而不言舜舉禹，可証墨子書作時尚無舜

舉禹之說。（尚賢下雖云：『堯有舜，舜有禹，禹有皋陶，』但只可證明堯舜禹有君臣之關係耳。）高陽乃命禹於玄宮，』下接

云：『禹親把天之瑞令，以征有苗，』參以呂刑之文，則高陽當是天帝，並非指舜也。（又墨子中禹和九州還沒有發

正密切的關係，就墨子看來，九州反與益的傳說較為接近，益即是伯夷，伯夷是姜姓民族的始祖，九州本是姜姓民族區域中的一個地名，這裏透出一個隱微的古史消息。

(三) 皋陶益

尙賢中云：『若天之所使能者誰也？曰：『若昔者禹稷皋陶』是也，先王之書呂刑道之曰：

「……乃名(命)三后，恤功于民，伯夷降典，哲(折)民惟刑，禹平水土，主名山川，稷降(降)播種，農殖嘉穀，三后成功，惟假(假)于民。」據此，是皋陶即伯夷也。(參看拙作四書考，禹貢半月刊第二卷第三期)

尙賢中又以禹舉益與堯

舉舜對稱，尙賢下以禹有皋陶與堯有舜，舜有禹連文，據此益似即皋陶也。(參看拙作虞書疏證第二章第十二節，

表「陶」「益」古音皆同紐)

耕柱篇云：『夏后開(啓)……是使益斲(斲)已卜於白若之龜』

可見墨子書作時

『益于啟位』(見竹書紀年，此當時一種較早的傳說)

及『啟代益作后』(見天問，天問據我考証，是戰國末的作品)的傳

說還沒有成立。

(四) 鯀

尙賢中說：『昔者伯鯀，帝之元子，廢帝之德庸，既乃刑之於羽之郊，乃照無有及也，帝亦不愛，』

據舊說鯀乃顓頊之子，顓頊即高陽。(高陽即高辛，陽，天也，辛，亦大也，易賁之六二曰：『其人天且劓』釋文引馬云：『劓擊其額曰

天』辛，爲施戮之器。郭沐若先生云：『天當即帝之假借』)

而高陽即上帝，此與洪範之說相近，當是一種較古的傳說。

(墨子此節之文列舉「當貴爲貴，身得貴者」、「當貧爲貧，以得罰者」、「親而不善，以得罰者」、「天之所使能者」而於四者之上總論曰：「

雖天亦不辨貧富貴賤，遠細親疏，賢者舉而尙之，不肖者抑而廢之。」可証此處之所謂帝，確指上帝。又墨子書之作者似尙未以禹爲鯀之子。



(五)苗 非攻下云：『昔者三苗大亂，天命殛之……高陽乃命禹於玄宮……以征有苗』此傳說直接呂刑，與虞書孟子之說相異矣。

以上所舉墨子中之古史說，皆非後人所能妄造，亦多非後世所注意者。又如耕柱篇謂夏后開鑄九鼎，與諸書謂禹鑄者異；墨子中更無丹朱商均尚賢下言『王公大人骨肉之親……使不知辯德行之厚，若禹湯文武不加得也』而不引堯黜丹朱，舜黜商均之說，皆可証此書時代之早。又墨子中引古書甚多，而不引虞書(非命下稱『虞夏商周之記』此虞記非虞書說見拙作虞書疏證)禹貢稱說孔子，而不及老聃，亦可見其時代之早。非攻下又有『昔者楚熊麗始封此睢山之間，越王繫虧出自有遽，始邦於越，唐叔與呂尚邦齊晉……今以并國之故，四分天下而有之』之語，更可証墨子書為越未亡，秦未興以前的作品。又尚賢等篇之思想異常幼稚，遠非墨辨諸篇之伴較之孟荀老莊諸子之精深，亦顯然為哲學草創時代之書也。

顧先生所舉墨子晚出的証據，其尤要者兩項：(其他兩項更無問題) (一)墨子書尚賢等篇各有三篇，當是墨分爲三以後的作品；案墨子書固是墨分爲三後之作，(三墨之書或本出一源而分傳有歧)但墨分爲三，按情理當是墨子死後數十年中之事。(韓非子亦言『自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。』)此層並不足以證明墨子書為戰國末或西漢初之作。(二)尚賢等篇立篇題作文，書有篇題是荀子以後的事；案書有篇題不必始於荀子以後，如周書無逸立政等篇亦可說為有篇題者；墨家思想最富條理，焉知其戰國早期不能產生有條理之論文耶？(篇名或是後人所加)至墨辨六篇，則確是戰國末期的作品，其中有『五行無常』

勝』之言，當是彼時墨家駁鄒衍一派之論也。

次說洪範一篇。洪範當亦是戰國初期的作品，其証有六：

(一) 鯀尚是獨立的人物，他們的興殞都由於天帝，（或謂洪範但言『鯀則殛死』並未言鯀為天所殛，但洪範上文明言『帝乃震怒』豈震怒僅不異洪範九疇而『耶』）這是很早的史說的表現。

(二) 洪範中所述的主人是禹，但沒有九州說而有九疇說，九疇似乎就是九州（實際的九州）的前身；九州說始起于戰國初期（越滅吳後，三家分晉前），大盛於戰國中世以後。

(三) 思想的神治化和威福化。洪範是綜合西周以來神治主義與制度的第一篇有系統的大文章（與易經，周書其他各篇及詩經等節節相通），與戰國中世以後德治主義的文章有不可逾越的鴻溝。在洪範裏面，我們尋得出一句戰國初期以後的說話麼？

(四) 『爾』(而) 『汝』 『乃』的文法，洪範中用『汝』若今語之『你』，用『爾』 『乃』若今語之『你的』，用『汝』之處可用『爾』，用『爾』 『乃』之處絕不用『汝』。其例如下：

『惟時厥庶民于汝(你)極(極乃動詞) 錫汝(你)保極……汝(你)則念之……而(你)康而(你的)色……汝(你)則錫之福……而(你的)邦其昌……汝(你)弗能使有好于而(你的)家，……汝(你)雖錫之福，其作汝(你)用咎……其害于而(你的)家，凶于而(你的)國……汝(你)則有大疑，謀及乃(你的)心……汝(你)則從……汝(你)則從……汝(你)則逆……汝(你)則逆……』



洪範中有執中主義，執中主義已見於金文（牧殷）酒誥盤庚呂刑論語至洪範始大暢其說耳。（其與虞書之執中主義不同者，一為神治主義卜之執中論，一為德治主義卜之執中論。）

次再說甘誓一篇。甘誓當是春秋末或戰國初之作（說另詳拙作五誓考）墨子明鬼下已引甘誓，（稱為禹誓，

但墨子中另有禹誓，此「禹」字或是「甘」字之誤。）

可証其成立在墨子書以前，篇中思想尙是威力的而非德化的，神

治的而非人治的，其文體簡短古拙，亦不類戰國中葉以後之作。又甘誓中的王的說話，很少以上伐下的意

味，更不類大一統思想發展後的作品。案有扈與有苗當是一傳說的分化，湯伐桀而有天下，書經中代表這

役的有湯誓；武王伐紂而有天下，書經中代表這役的有牧誓；禹代有苗而有天下，代表此役的則有禹誓。

（禹誓引另篇禹誓），甘誓禹誓亡而甘誓存，即排除一說，確立一說之徵；甘誓所表示夏代開國之事既與後來傳

說大異，則其時代自不能過晚。至顧先生所舉甘誓晚出的證據：（一）秦漢間甘誓所代表的傳說尙未一定；

這是因為甘誓中的王沒有表明是誰，而夏代歷史本來是很渺茫的，以致傳說分歧。（二）威侮五行，怠棄

三正的三正，與漢人的三統說相近；案張治中先生解甘誓的三正為天地人三政，天政是歷象，地政

是分畫地域制度，人政是指農事，這都是傳說上夏代的要政，並非指建子，建丑，建寅的三正。（我近

來又有一說：甘誓的三正，或者是指在位的耆老而言，詩經「擇三有事」事即政「正」也。）甘誓的五行說為鄒衍所探，建

為五德終始說，三正說為漢人所探，建為三統說，這是甘誓的不幸呵！（如顧先生說，甘誓的作者未免太荒謬了，何至于

拿商周的正朔一齊歸給夏，而強迫有扈氏遵守三正正朔呢？）

附志一

甘誓「子則罔斃汝」湯誓亦有「子則罔斃汝」語句相同；甘誓「王曰：『嗟！六事之人，予誓告汝。』」牧誓亦謂「王曰：『嗟！我友邦冢君，……子其誓。』」甘誓「有馭氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命，今予惟恭行天之罰。」湯誓亦謂「有夏多罪，天命殛之……予畏上帝，不敢不正。」牧誓亦謂「今爾王受惟婦言是用……今予發惟恭行天之罰。」語意皆絕相類。墨子所引禹誓有「濟濟有衆，咸聽朕言，非惟小子敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰」之語，與湯誓「格爾衆庶，悉聽朕言，非台小子敢行稱亂，有夏多罪，天命殛之」之言一律也。

附志二

甘誓之「汝」爲多數的「你」，此爲東方系統之文法，與爾雅（除盤庚下皆宋人作）費誓（魯人作）同，不得謂爲其晚出之証。

墨子、洪範、甘誓既皆是戰國早期以前的作品，則五行說非始於戰國末期可知。案五行說實爲一種甚幼稚的物理哲學，而三五數目又是原始人的一種數學上規範觀念，則五行說之產生或甚早也。（五德終始說與五行說本是兩件事，顧先生混而同之，以致錯誤影響到他「五行說的起源」一節的結論。）又鄒衍的五德終始說甚爲完備，倘無草創的五行說爲其基礎，他似也不能創造如此。

荀子非十二子篇說，子思孟軻「案往舊造說，謂之五行」，子思孟軻所案的往舊，當是原始的五行說；顧先生懷疑今傳子思孟軻書說中無五行思想，以爲荀子所罵的「子思孟軻」當是鄒衍的傳誤。今案漢志兵陰陽家有孟子一篇，兵陰陽與五行說深有關係（陰陽說與五行說至

有關係，鄒衍蓋就爲陰陽家，史記載鄒衍「深觀陰陽消息而作怪迂之說，終始大聖之篇」，顧先生本文沒有提及陰陽說，也是一項缺點）或孟

子後學有發揮五行說者，荀子不察，遂以歸之孟子；又表記相傳爲子思學派之書，中亦見有五行說之痕迹，說

見把作禮記考，或子思學派亦確曾提倡五行說也。

二十三、十六，改定。

## 二七三 儒家和五行的關係

徐文珊

(二十八，燕京大學史學年報第三期)

在現存的所謂五經裏，我們時常看見五行的字樣和五行的思想，再看歷代經學大師的註解，更很少不用五行來解經的；到底儒家和五行是一家，是兩家，或是有一種相當的關係呢？爲探求兩家真面目起見，應當把這問題討論一下，免得冤枉了兩家的學理而欺騙了兩家的信徒。

但是這個問題很大，那裏是不學的文叻用一兩個月的功夫所能得其究竟！不過很願意將一得之愚寫出來作個引子，以引起學者的注意。所以一方面希望讀者原諒，一方面希望讀者指教！

在討論本題之先，有個先決問題，就是儒家的宗師和領土。

儒家所信守奉行的經典是五經，這是誰都承認的。這幾部經雖然殘缺不完，並且迭有變更，但是大體我們還能看的見。五經之外，還有解經的傳和註；不過這些傳和註則大有問題，不能不審慎採用了。

至於儒家宗師，則第一個開山老祖自然是孔子。孔子以後，宗派甚多，師法亦異；若嚴格論起來則真正儒家實在不多。現在只好寬泛一點，以宗師孔子而和經學有關係的學者作個範圍。

最大的缺憾就是五行家書籍散亡，不能見其原始面目；師傳也沒有系統的承受，這實在是沒辦法的事！

爲便利起見，要略將兩家的關係分成下列四個時期：

- 一、五行與儒家思想共同孕育時期，孔子以前。
- 二、五行與儒家分途發展時期，孔子——戰國。
- 三、五行與儒家糅雜時期，戰國末期——西漢中葉。
- 四、儒家五行化，而五行更另在思想史上繼續佔有重要位置時期，西漢以後。

現在先要聲明以下三點：第一，因爲苦於書籍散亡，證據不夠，所以只好疑者存疑；上列的標題不過是不得已而退一步假設的最低限度。（五行思想源出於儒家的問題。）第二，時代的劃分原沒有清楚的界限；上列分期不過是從大體上要略的區分，不能拘泥。第三，五行和道家有比較更深的關係，爲縮小範圍起見，暫置不談。

現在先說第一期——五行與儒家思想共同孕育時期：第一期第一步的工作就是找他們兩家共同的

思想。  
史記孟子荀卿列傳：

騶衍賂有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣，乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬言。

讀此，我們知道騶衍是深觀陰陽消息而作的所謂終始五德之論，同時我們知道儒家最神秘的經典是易經，而易經則全部專講的是陰陽消息，那麼這所謂「陰陽」當然是兩家共同發源的思想了。

說到這裏，一定有人要質問：陰陽和五行，與所謂五德，都不是一個東西，不能混為一談。這個質問，我不接受，並且也同樣的主張。不過若說他們三個名詞各有各的含義則可，名詞成立的早晚不同亦可；若說彼此全無關係則不可！

這個問題很複雜，容下面詳細討論。但是至少根據上抄一段史記，證明五行與陰陽有關係，我想這是不成問題的。

以上是關於「陰陽」的，可以算第一點。  
易者，變也，陰陽相錯而變化無窮，這是易道的奧妙。五行相生或相勝也是變，變化不已而天道成，萬物生。

以上是關於「變化」的，可以算是第二點。

「終始循環」也是兩家最初思想共同之點。我們先讀易經：



履霜堅冰至。坤卦初六爻辭

含章可貞，或從王事，无成有終。坤卦六三爻辭

不永所事，小有言，終吉。訟卦初六爻辭

復自道，何其咎，吉。小畜卦初九爻辭

无平不陂，无往不復。艱貞无咎，勿恤其孚，于食有福。泰卦九三爻辭

謙亨，君子有終。謙卦卦辭

復亨，出入无疾，朋來无咎，反復其道，七日來復，利有攸往。復卦卦辭

不遠復，休復吉，頻復厲无咎，中行獨復，敦復无悔，迷復。復卦爻辭

解，利西南，无所往，其來復吉，有攸往，夙吉。解卦卦辭

讀了這些，可以知道易經中已經有『終而復始』的道理。易經如此，若看易傳和禮記，這種思想更多。不

過他們的著作時代比較太後了。

禮記是西漢儒者集合戰國時代之單篇文字所成。

二者皆非原始時代的產物，所以不引它。

以上是關於『終而復始』的，算是第三點。

此外兩家思想相同之點甚多，不過這些思想起自何時，大有問題；不敢斷為第一期的思想，並且究竟是

某家抄襲某家的，或是不謀而同的，全很難判斷；所以寧可冤枉它們一點列入第二期了。

在易經著作以前，兩家的思想都早就在胚胎醞釀，不過均未成形。據上面的討論，在初期兩家實有出自一源的共同思想，所以名之爲兩家思想共同孕育時期。因爲儒家成形始於孔子，所以時代斷自孔子以前。

至于五行原始思想之起原尙早，不過文獻上既不可考，只據數千年後理想的推測，這只能作爲假設的假設，所以不另分期。

現在再說第二期——五行與儒家分途發展時期

范文瀾先生說：

無論什麼學術思想或文學種種，一定有個來源，起始是很簡單的，很平常的；到後來因有適宜的條件，它才發達起來，自A變B，自B變C，……每變一次，對於舊者要保留一部分，新的方面則增加一部分。跟着變下去，離本來面目愈遠，甚而至於完全不像，然其起原却不能一筆抹殺。（與馮剛論五行說的起原）

這個道理我很同意。同是一個孔子，七十子所傳受的不一樣，（據韓非子說：儒分爲八，墨離爲三）再傳到子思，又是一個面目；再到孟子，又是一個面目；由子夏而荀子，又是一個面目；由荀子而李斯韓非，則竟成了『無書簡之文，以法爲教』、『焚詩書，坑儒生』的法家，其去孔子又有幾何遠！這不是同出一源而結果完全不像了嗎？

所以我很贊成范先生這個理論。五行與儒家雖不像儒法相差之甚，但是也頗可以沿用這個道理。

在孔子以前，以及當孔子時，『五行』的觀念早已胚胎，不過尚無具體的理論，也未成一家之言。孔子或者就未曾慮到五行會成一個學派，會和他的學說發生偌大關係。如果五行說當時已經成爲一個學派，

他再慮到此點，我想他一定有以是正之。

一部論語沒有五行的蹤影。（案論語有魯論齊論，今見之本爲魯論，齊論中也許有此一，也未可定，可惜齊論不傳了！）並且

說『不語怪力亂神』，只是開口呼『天』，合口呼『天』。（論語中言天的處處皆是，人人知道，不必抄了，）並且說『未

能事人，焉能事鬼』，『未知生，焉知死』。這一方面是他的滑頭，一方面是含有神秘的宗教性。五行的

名辭當時也許有了，（案左傳昭十九年有五行之官，）據我的推想，無證據可舉——但是因爲屬於怪力亂神的範圍，故意不說，也是有的。

（案左傳昭十九年有五行之官，）並且說問卦不定，大正，永正，主正。不過左傳之出現，爲在西漢末而不在先秦，真偽也成問題。所

謂五行之官是否可靠，不得而知，同其本文不引。

在第二期的時代，兩家從上面幾個共同思想分途發展，到了孔子，儒家成形；五行的思想也在民間思想史上漸漸演進，漸漸成熟，到了戰國正式成形，較儒家稍遲一二百年。

兩家成形是成形了，究竟他們是一個，是兩個，還是有一種相當的關係，實在是一筆算不清的賬。

據荀子說：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之『五行』。甚僻遠而無類，幽隱

而無說，閉約而無解；案飾其辭而祇敬之，曰：『此真先君子之言也！』子思唱之，孟軻和之，世俗之溝，猶存儒噬噬，然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲厚於世，是則子思孟軻之罪也！

荀子一口咬定是子思孟軻之造說，現在再石史記：

騶衍略，有國者益淫侈，不尙德……乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始大聖之籍十餘萬言。

司馬遷又說是騶衍作終始大聖之籍，和甚麼五德轉移說；可是又把孟荀騶同列一傳，可見他的意思是：

1 五德終始說是騶衍造的。

2 騶衍是個儒家。

顧頡剛先生疑騶衍是儒家，（見清華學報第六卷一期五德終始說下的政治和歷史），有四個理由。此論甚是，不過

騶衍是儒家的別一派就是了（儒家本來有許多派）。

照此說來，五行和儒家的關係算攪不開了，說是儒家造成儒家的另一派也可，說五行根本就是儒家的思想也無不可，不過它成形以後則自成其一家言，且另有它獨特的勢力就是了。

至于荀子所說『子思唱之，孟軻和之』一節，容下面詳細討論。

可是我們若再一讀漢書藝文志，則又有問題了：

陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也；及拘者爲之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。

五行者，五常之星氣也。書云：初一日五行，次二曰着用五事，言進用五事以順五行也。貌言視聽思心失，而五行之序亂，五星之變作，皆出於律歷之數而分爲一者也。其法亦起五德終始，推其極則無不至；而小數家因此以爲吉凶，而行於世，寔以相亂。

再反回來看儒家者流的界說：

儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也。

把上面三段文字的意思歸納起來：

1 陰陽家和儒家名雖異而宗旨實同。所謂『敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，』是堯典的話，同時也就是儒家的話。儒家順陰陽，明教化，正是與陰陽家互相發明，相依爲用。

2 五行是從五德終始生出來的。

3 五德終始與陰陽家是一件事。鄒子四十九篇，鄒子終始五十九篇……皆列入陰陽家。

按他的意思是，陰陽與五德是一件事；與儒家，若嚴格一點說，是分不開家的兩家，若寬泛一點說呢，則也未嘗不可說是一而二，二而一者也。這樣若用數學公式証起來則：

甲——乙      乙——丙      丙——甲

總而言之，儒家和陰陽，五德，五行，都有血統的關係，和誰也分不開。

現在所贖的問題，就是五德和五行了。

顧頡剛先生在上引一文中將五行和五德混爲一談，並未分開，意思當然是承認五德就是五行，五行就是五德。

現在把我個人對於陰陽，五德，五行的解釋提出來討論一下：

陰陽是人類最初對於宇宙的一種認識。說文，陽作『昜』從『日』在『一』上，從『勿』陰作『霽』從『雲』，『今』聲，古文作『会』從『雲』省，雲覆日也。意思是日在地上爲陽，有雲則日不見而爲陰。日出則暖，屬於陽；有雲則天陰而寒，屬於陰。寒暖交錯而萬物生，天道成，這是人類對於自然界認識的第一步。

陰陽交錯而生萬物的作用是發明了，所生的事物又是些甚麼呢？

最顯著的事物是宇宙間的金，木，水，火，土五種。這五種東西還能彼此相生。

五者之中，根本的一種是土，土就是地。平平的地，會長出大的山來；山裏面好好的又會流出水來；小的種籽得了水又會長成大的木；把木來燒着，又會變成灰土；這是何等玄妙！何等神祕！除了萬能的天，誰有這種本領！

把他的次序排起來：

上↓金↓水↓木↓火↓土……這是最初相生的五行次序。此外的相生次序，都起的很晚；相勝說更晚！

郭沫若中國古代社會研究說：

五行和印度四大說（水，火，風，土）相似，這可以說科學方法的起原。（頁一五〇）

我的意見和郭先生正相反，我以為這正是宗教的起源——至少中國如此——因為不是本題範圍，不多說了。

這種觀念有發源甚早的可能，並且不會是一兩個人的發明，而是羣衆心理自然的發見。郭沫若先生在同書曾說：

五行在甘誓中也有所謂『有扈氏威侮五行』。甘誓在上面已經討論過，那當是殷代的文字，或者也就是周人假造的。甘誓的五行雖不曾說明就是『金、木、水、火、土』，但從那有非常神聖的性質看來，大約也就是這『金、木、水、火、土』的五行罷？這種觀念的起源應該是起於殷代『五方』或『五示』的崇拜，這當然是一種自然發生的理論，不能歸之於任何人的發明，就是後來相生相尅的學說，也不知創始於何人。那大概也是一種自然發生的理論。（原書頁一五〇）

郭先生說五行說應該是起於殷代五方或五示的崇拜，這一點雖然沒有心得，不敢盲從；但是足可以爲上面五行說起源甚早的佐證。

原始五行說，郭先生歸之羣衆心理之自然的發明，此論實可欽佩。至於說相生相尅的五行說也不是一個人的發明，則又不敢苟同了。相生相勝的原理或者也發源較早，（當然在原始五行說以後）但是成功一個學說也歸之於自然發生，則似乎覺得太牽強了！大約一種學說之成立，是由一個大思想家把當時已成熟及未成熟的斷片思想綜合而研究之，再加上自己的主觀見解，才能成一種有系統的學說。這五行相生相

尅的學說不能歸之於自然！

五行是這樣，那麼五德呢？

燕大同學齊思和先生說：五德是五行的德，不是五行；我想這個假設很有道理。史記孝文本紀案隱說：

五行之德，帝王相承傳易，終而復始，故云『終始傳五德之事』。『傳』、『轉』也。

這可以算是有力的證據了。史記封禪書說：

黃帝得土德，黃龍地螾見；夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂；殷得金德，銀自山溢；周得火德，有赤鳥之符；

今秦變周，水德之時。

所轉移的是『德』，德各有色，各有其實物的象徵；這是五德轉移的作用，是有了五行以後的發明。

班固說五行之法亦起於五德終始，推其極則無不至。是又別五行於五德之外，那麼五德到底是不是

五行的德呢？騶衍所講又是不是五行呢？這又全成問題了。

我們再回來看史記封禪書，騶衍所講的五德明明是土德、木德、金德、火德、水德；正是五行之德。再看封

禪書史記集解引如淳的話：

今其書有主運，五行相次轉用事，隨方面爲服。

漢書藝文志，陰陽家，黃帝泰素二十篇下曾引劉向別錄云：

或言韓諸公孫之所作也，言陰陽五行以爲黃帝之道也，故曰泰素。



劉向如淳都是見過騶衍原書的，這兩段話當然千真萬確再也沒有問題了！若再拿史記歷書校一下呢：

太史公曰：『神農以前尙矣！蓋黃帝考定星歷，建立五行，起消息，正閏餘。』

看這一段，則五行的來源又早到不可考的黃帝去了；到底我們遵從那一說呢？

太史公說：『神農以前尙矣！』（荒遠不可考而敬重之，所以說『尙矣』）如今說起來，應當再降下一格來說，『

黃帝以前尙矣！』的確不可考了。我們還是遵從郭沫若先生的五行起源說罷，不要再上被五行家託古運動騙了的太史公的當了！

那麼班固的說呢？原來班固所說起于五德終始的五行家是九流十家以外後起的別一派，專講五行災變，不雜儒術和那些房中、書龜、雜占等等的數術相提並論的。即使這個推論錯誤，也不是爲五行發源後于騶衍之証；因爲無論如何，據劉向和如淳的話說騶衍的時候還沒有五行是說不過去的！

再按他本條原文讀，他說：『五行者，五常之星氣也。』五常是儒家的名辭；書云：『初一日五行，』尚書洪範又是儒家的經典；『貌言視聽思心失，而五行之序亂，五星之變作；皆出於律歷之數而分爲一者也。』這又是西漢儒者的奧妙；『因此以爲吉凶而行於世。』又是西漢儒者的本色。這樣說來，即使他所說是陰陽家以外的另一派，而此派反與儒家有更顯明的關係。總之，無論怎樣，五行與儒家的關係是脫不開的了。

現在所賸的問題就是班固何以從五德終始說中又另闢五行一家？我想這一點應作下列的解釋：騶衍站在儒家的立場，把往舊五行說發揚光大，造成所謂陰陽五行說；此後這一派思想在民間的勢力

比儒家大，於是有一般非儒家的投機分子，遂來偷襲了儒家的五行義而造成獨立的單純五行家，專講災變，自成一家言。關於此點，有兩個證據：

1 秦以前寫字用竹簡，所以書稱若干『篇』；西漢以後才發明用帛，所以此後的書稱若干『卷』。這是很明顯的一個證明。（辨別古書的真偽，這是一個例證。同時我們看漢志著錄的國語，是二十一篇，或五十四篇；而左傳則稱『三十

卷』因此有人疑惑左傳不是先秦原著。

看藝文志十家九流中陰陽家著錄的書籍，皆稱若干『篇』；後面數術欄裏

五行家著錄的書皆稱若干『卷』；不已經證明這些作品全是西漢的產物嗎？這些作者不也全是西漢專言災變的五行家嗎？

2 古人著書立說最喜歡託古，和歷史的觀念一樣；託的時代越古，越顯高明。（顧頡剛先生說騎行的歷史觀是寶塔式的。）我們再看上述兩項的書名，前者到黃帝為止；後者則展到神農，猶以為不足，又展到秦一和些荒杳無稽，莫明其妙是人名還是神名的奇奇怪怪的名辭，顯得他的學說發源更古，更高明。

### 第三期——兩家思想糅雜時期

這一期又可分為兩段：

1 儒家與原始陰陽五行說思想上之接近。

2 儒家與後起之五行家之有意識的糅雜。

一種學說成立之後，流傳演進，漸漸就要改變面目，范先生已經說過。儒家自孔子大成以後，變化更多，到現在不知已經變了多少次的面目！即自春秋而戰國，已經大大的不同。其他無關本題的不去管牠，現在只檢與五行接近的思想抄一點出來，看看他們的交誼是久而彌篤呢，還是日久而疏呢？

現在該抄易傳了：

大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。

乾卦象辭

坤道其順乎！承天而時行。

坤卦文言

謙亨，天道下濟而光明，地道卑而上行。

謙卦象辭

蠱元亨，而天下治也。利涉大川，往有事也。先甲三日，後甲三日，終則有始，天行也。

蠱卦象辭

不利有攸往，小人長也。順止之，觀前也。君子尚消息盈虛，天行也。

剝卦象辭

水流而不盈，行險而不失其信。

坎卦象辭

恒，久也。剛上而柔下，雷風相與，巽而動，剛柔皆應，恒。

恒卦象辭

恒亨无咎利貞，久于其道也。天地之道，恒久而不已也。

恒卦象辭

利有攸往，終則有始也。

恒卦象辭

日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道而天下化成。觀其所恒，而天地萬物之情可見矣。

恒卦象辭

良，止也。時止則止，時行則行；動靜不失其時，其道光明。（復卦象辭）

歸妹，天地之大義也，天地不交而萬物不興。歸妹，人之終始也。（歸妹象辭）

日中則昃，月盈則食；天地盈虛，與時消息，而況于人乎？況于鬼神乎？（豐卦象辭）

好了！現在的材料多起來了。把上面所抄的歸納起來，他們共同之點有：『終而復始』、『消息盈虛』、『及時而信』、『變化無窮』、『陰陽交泰而萬物生』。

這幾點究竟是自然的接近呢？還是有意識的某家抄襲某家呢？或是于不知不覺中受了某家影響而然呢？現在全很難說；無論如何，以之證明兩家思想之接近是可以的。

以上抄的是象傳，象傳，文言，若再看繫辭，說卦，序卦，雜卦，則更覺顯明，隨處流露，不勝其抄；並且它們的著作時代也比較更後了，所以不再抄它。

最有趣的一點是『五』的觀念。

### 繫辭上傳說

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

二以象兩。掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏，五歲再閏，故再扚而後掛。（第九章）

參伍以變，錯綜其數；通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象；非天下之至變，其孰能與於此！（第

『天數奇，地數偶』是由卦爻一一來的。『天數五，地數五，五位相得，與天數二十有五，地數三十，(全是五的倍數)凡天地之數五十有五』、『五歲再閏』、『參伍以變』何以全是『五』呢？竟自這等巧，豈不奇怪！

不要忙，這還不奇，請容我把儒家典籍中習見的『五』來統計一下：

五瑞	尚書堯典	五典	尚書皋陶謨
五禮	同	五惇	同
五載一巡狩	同	五章	同
五刑	同	五用	同
五品	同	五采	同
五教	同	五色	同
五服	同	五言	同
五流	同	五聲	同
五宅	同	五玉	同
五辰	尚書皋陶謨	五長	同

五行 五邦 五事 五紀 五福 五辭 五罰 五過 五極 五美 五穀 五達道 五音 五霸 五禁

尚書甘誓 尚書盤庚 尚書洪範 同 同 同 尚書呂刑 同 同 同 論語下 同 同 同 中庸哀公問 孟子離婁 孟子告子 同

五技 五味 五帝 五種 五兵 五疾 五卜 五棊 五權 五無 五官 五祀 五聽 五泰 五儀

荀子勸學 同 荀子非相 荀子儒效 同 荀子王制 同 荀子王霸 荀子議兵 同 荀子天論 荀子正論 荀子成相 荀子賦篇 荀子哀公篇

五器

荀子哀公篇

五戎

禮記月令

五獄

禮記王制

五經

禮記祭統

五方

同

五端

春秋繁露

五廟

禮記曾子問

五科

同

五更(三老五更)

禮記文王世子

五藏

同

五獻

同

五等

五具

禮記喪大記

五倫

五庫

禮記月令

附記 重出的不舉與他數並舉的不舉，不成一個術語的不舉，非儒家典籍不舉，茲僥就近日讀書所見的集成上列數目，排

漏甚多，不能備舉，請讀者原諒！

理。  
够了！不必再抄了！可用的數目多的很，單單要用這不多不少的『五』，竟用到這樣多！其中一定有個道理。

記得有一段前清的故事，大可以在此述說一遍，或者於這個問題有點關聯。

乾隆皇帝多材多藝，到處施展，這是人人知道的。有一次鄉試，這位乾隆皇帝變姓名，改裝東，去替一個舉子下了考場，考畢揭曉，取錄第三名。乾隆此時又恢復到皇帝位，便召主考官來問，說：我看第三名的卷子

實在比第一二兩名好，何以取在後面？主考官說：此文好是很好，不過太富貴氣，所以降了兩名。後來此謎揭穿，就有神經過敏的人來解釋道：帝王必須有輔弼，這第三名正在前五名的中間，以前後四個人作左輔右弼，不正是帝王的象徵嗎！

故事的可靠不可靠，與曲爲此說的無聊不無聊，先不必問，可是他已告訴了我們下列一件事：

『五』的數目，原來是前兩個，後兩個，中間夾着一個『中』。這個『中』很尊貴，很神秘，並且是五個中的主宰。

讀者或者要笑我的穿鑿附會，區區一段故事造說者不過借此拍拍皇帝的馬屁，那裏有這些奧妙？

不錯，這話的確很對；可是我們要把他無心的話有心聽了，那他未嘗不是受過儒家洗禮而被儒家氣浸透了的自然流露。不信，請看下面的證據：

是故先王本之情形，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懣，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也；然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚，律小大之稱，比終始之序，以象事行，使親疏貴賤長幼男女皆形於樂，故曰樂觀其深矣！  
禮記樂記

太平御覽引樂記曰：（案御覽所引此段不見于今本小戴記）

春生夏長，秋收冬藏，土所以不名時者，地土之別名也；比於五行最尊，故不自居部職也。  
（卷十七時序部）

五行條



這不是很明顯的證據嗎？若論『中庸』則是儒家的中心理論，這是不成問題的。中庸上關於這種話多的很，像『致中和，天地位焉，萬物育焉』，『執其兩端，而用其中於民』，『人皆曰子知，擇乎中庸而不能期月守也』，『天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也』。若論他的歸結，則所謂『與天地並立而爲參』，這是儒家的教義，何等尊嚴！何等神秘！『五』字用的這樣多，未嘗不是根于儒家這個『中』的道理。事事有個中道，都要合乎中庸。君有左輔右弼，和『執其兩端而用其中於民』不是很相像嗎？

自然界的事物合于五數的固然很好，不然的話，儘可以湊一湊呀。例如四方是四，恰好缺一個，於是乎加上一個『中』，而曰東西南北中，改名曰『五方』。（見禮記王制）那麼天然固定而不容增減的呢？也偏要強湊，如四時。

天氣變化一年只有四次，名曰四時，這明明白白的四時實在遮不住人的眼目，怎好添改？怎麼辦呢？於是神通廣大的儒者想出辦法來了，請看禮記禮運：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。故天秉陽垂日星；地秉陰竅於山川；播五行

於四時，和而後月生也。是以三五而盈，三五而缺也。

這可難煞人了！五行是五，四時是四，這五行和四時怎能合併呢？照數學的最小公倍法，也必須二十才能周轉的過來；這不可更易的四時和合合適適的五行怎能併爲一談？這播五行於四時可是怎樣的播法？不是自己找病嗎！

不要緊，他們有辦法。上面所抄太平御覽引的樂記不是說嗎？『春生夏長，秋收冬藏；土所以不名時者，地上之別名也，比於五行最尊，故不自居部職也。』原來是五行的前四行已經把四時佔滿，這中間的土是超出儕輩，不屑與羣僚爲伍，所以不自居部職。

但是時間上不比空間的四方可以居中而御衆，究竟這土是佔在甚麼時候以御這四時呢？還是懸空着無地盤可佔哪！

禮記月令說：

某日立春，盛德在木…… 某日立夏，盛德在火…… 中央土，其日戊己，其帝黃帝，其神后土，其蟲倮；其音宮，律中黃鍾之宮，其數五，其味甘，其臭香，其祀中霽，祭先心，天子居太廟太室，乘大路，駕黃駟，載黃旂，衣黃衣，服黃玉，食稷與牛，其器圓以閏…… 某日立秋，盛德在金…… 某日立冬，盛德在水…… 仲冬之月，命有司曰：『土事毋作，慎毋發，蓋毋發室屋，及起大衆，以固而閉！』

月令把四季中間夾了一個中央土，事事皆得中正，天子亦坐了太廟太室的正座，冠冕堂皇，猗歟盛哉！但是贊揚了半天，到底土德佔的是哪幾月，哪幾日呢？原文裏有一句『其日戊己』，戊己是天干中間兩個。再看四季下所分配的，也正是順着次序排的很整齊，春是甲乙，夏是丙丁，中央戊己，秋是庚辛，冬是壬癸。好了！正好一頂帽子一個人，（其實是一人兩頂帽子）分均了。若再追問一句，一年中的戊己多的很，到底是哪個戊，哪個己呢？我們還不能明白。陳澧集說解釋道：

土寄旺於四時，各十八日，共七十二日；除此則木、火、金、水，亦各七十二日矣。土於四時無乎不在，故無定位，無專氣，而寄旺於辰戌丑未之末。未日在火金之間，又居一歲之中，故特揭『中央土』一令於此，以成五行之序也。

這就明白了，原來土是沒有准地方，寄旺於四時，他估的日子全是戊巳日。那麼戊巳日每十天裏有兩天，一季九十天，應當有他二九十八天；一年四季，共是七十二天；其餘四德也各佔七十二天。因為他的德特別高尚，（分明是沒處放，沒辦法了），所以分旺於四時中的戊巳日。

這樣說來，則土既散在四時，何以月令把他整整齊齊的放在四季的正中間呢？孔穎達的疏說的好：

正義曰：夫四時五行，同是天地所生，而四時是氣，五行是物，氣是輕靈，所以麗天；物體質得，所以屬地。四時係天，年有三百六十日；則春夏秋冬各分居九十日。五行分配四時，布於三百六十日間，以木配春，以火配夏，以金配秋，以水配冬，以上則每時輒寄十八日也。雖每分寄，而位本未宜處於季夏之末，金火之間，故在此陳之也。

這已經實實地自己招認了，說土德寄於四時本不當放在此地，不過實在沒處放，所以姑且放在金火之間——它的本位上。

安置是安置好了，名稱怎樣稱呼呢？這也是問題。

上面引的一段月令後面有『上事毋作』的話。再看史記天官書：

太白黃圖，和解有土事有年。

漢書揚雄傳：

土事不節，木土不雕。

崔靈恩三禮義宗：

天子諸侯宮寢之制，若春氣三日之中居正寢，退息之時，常居東北之寢；三月之末，土王之日，則居中寢；夏之三月，則居東南之寢；秋之三月，則居西南之寢；冬之三月，則居西北之寢；此三時後土王之日，亦各居中寢以從時氣。（太平御覽十八卷引）

祠令：

季夏土王日，祀黃帝於南郊；帝軒轅，配后土從之。（太平御覽十八卷引）

再看淮南子，也有下列一段記載：

甲子受制，木用事，火焰青七十二日；丙子受制，火用事，火煙赤七十二日；戊子受制，土用事，火焰黃七十二日；庚子受制，金用事，火焰白七十二日；壬子受制，水用事，火焰黑七十二日而歲終……甲乙寅卯，木也；丙丁巳午，火也；戊己四季土也；庚辛申酉，金也；壬癸亥子，水也。

上面這些話告訴我們幾件事：

土可以稱王。

戊巳日土用事。

土事(所謂土木工程)不能攪動。

由這幾件事和幾個名辭一歸納，便成了如今黃曆上的『土王用事』，這是播五行於四時的大成功！

復案以上各條，隨處流露出『中』的觀念和作用，給前面討論『五』的一段添了很多有力的證據。

現在要說尚書甘誓和洪範了：

甘誓只有『五行』之名而未講到內容，且與三正對舉，據顧頡剛先生考証是與墨子同時代的作品——

不在戰國末即在西漢初。(見五德終始說下的政治和歷史)

洪範，據書序說是周初的作品，是箕子答覆武王的天道論與所謂洪範九疇。據劉節先生的洪範疏證

說：洪範是戰國末的作品；據汪震先生的尚書洪範考說是漢初的作品。(見廿年一月廿日北平晨報)梁任公又承

認他是真的箕子的話；這三說中，一個稍早，一個太晚，以劉先生說為最可信，因為五行在周初還未成形，造不

出那樣有系統的學說來。汪先生說又太晚了。關於汪先生說擬另作文討論。

顧先生又說：甘誓與洪範二篇雖都講到五行，但均不足為五行起原甚早之証。此論甚是，但是我以為

還須加上一句：二篇雖不足為五行起原甚早之証，但也不足為五行起原不早之反証。

甘誓只有五行之名而無詳細的申論，並且時代也有問題，實無從研究其內容，姑暫置不問。

洪範既在戰國末期出現，自是時代的產兒；對於五行有條理系統的說明。收入儒家經典——尚書——

以後，即爲後世經師大儒昌言五行的光明正大的根據。

現在再抄禮記：

月令一篇，抄自呂氏春秋，全篇講的是播五行於四時的播法與意義，是五行的實際化。原文太長，不去抄它。

禮運：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。……五行之動，迭相竭也；五行四時十二月，還相爲本也；五聲六律十二管，還相爲宮也；五味六和十二食，還相爲質也；五色六章十二衣，還相爲質也；故人者，天地之心也，五行之端也，食味別聲，被色而生者也。故聖人作則，必以天地爲本，以陰陽爲端，以四時爲柄，以日星爲紀，月以爲量，鬼神以爲徒，五行以爲質，禮義以爲器，人情以爲田，四靈以爲畜。以天地爲本，故物可舉也；以陰陽爲端，故情可睹也；以四時爲柄，故事可勸也；……五行以爲質，故事可復也。

讀了這一大段，我們能說五行與儒家沒有關係嗎？能說這不是五行化了的儒家嗎？此外，禮記裡找相類的證據實在多的很，不過以禮運、月令和上舉的樂記爲最顯明深切，所以就它們作個代表，不再抄了。

此外，戰國以來的儒家典籍還有孟子、荀子、中庸等等。

在孟子七篇中，找不到五行的踪跡，只是孟子的政治哲學反來覆去總說，『不違農時，五穀不可勝用也；

斧斤以時入山林，材木不可勝用也。『百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣。……』這可見『不違其時』是他的政治哲學的心理論。此外，也有一點終始循環的觀念，如：

萬章篇下：

孔子之謂集大成者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖人之事也。

錢賓四先生在本校講課，曾說：『孟子『及時』的觀念即為與五行通氣的證據。但是我以為要祇就這一點便定孟子為五行家——或退一步說他有五行思想——未免證據薄弱一點，即使把上引關於終始循環的一條加上，也嫌不夠，所以現在只好暫時判他一個嫌疑犯。』

范文瀾先生在上引一文中根據『五百年必有王者興』一點就把孟子判定為五行家，我以為也不能這樣輕易判斷。

中庸裏『中』的觀念與五行的『中』也有關聯，上面已經說過；但是由此也斷定他有五行思想，更嫌證據薄弱，也只好暫時列入嫌疑犯。

再看荀子，他本身固然有較為明顯與五行相合的理論，如：

以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也；全是而天下以競矣！天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。為之，貫之，積重之，致好之，君子之始也，故天地生君子，君子理天地。

君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也；無君子則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂亂亂。君臣，父子，兄弟，夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。故喪祭，朝聘，師旅，一也；貴賤，殺生，與奪，一也……

(王制篇)

這種天人合作終始循環的理論，不是更近於五行嗎？但是他不但不自認五行家；並且痛罵五行，而把五行創始的大罪一口咬定在子思孟軻身上！看他非十二子篇論五行的一段：

略法先生而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行，其僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解；案飾其辭而祇敬之曰：『此真先君子之言也！』子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶魯儒，嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲厚於世；是則子思孟軻之罪也。

這段文章大有反覆玩味的價值。法先王是孔孟的主張，聞見雜博是通儒，案往舊造說是把以前散在民間的五行斷片思想造成有系統，有組織的學說，僻違幽隱，閉約，總而言之是『荒謬』；先君子是指的孔子，是他的子孫的稱謂（旁人恐怕不肯如此稱呼）；他們假託的是孔子，世俗鄙儒不察是非，盲從之，傳受之（五行勢力之不可想而知）；歸結起來，造說的是子思，贊成的是孟子。

顧頤剛先生說荀子是錯怪了人，他罵的原是鄒衍，因爲他那些批評若給史記孟荀傳裏的鄒衍加上，很合適；而荀子却並未提出這大五行家鄒衍來批評，可知他所批評的就是鄒衍，不是子思孟子。給子思孟子洗白了。



這個問題我看好像還有討論的餘地。

第一，荀子是當時大儒，曾在齊國的稷下去講學，如果不是書籍的傳寫錯誤，或者有人改竄，荀子決不致於這樣糊塗，這樣荒謬，連大名鼎鼎的子思、孟子、鄒衍三個人弄不清楚！

第二，「先君子」的稱呼，是子孫稱自己父祖之稱，要是鄒衍，他決不肯稱「先君子」。

第三，有創始者唱之於前，有贊成者繼之於後，是始作俑者已經被他痛罵，至於鄒儒的附和盲從，以至於傳而受之，已經不成問題，攙統起來，罵一句「世俗之溝猶瞽儒嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之」也就夠了。況且又焉知道這部儒之中沒有鄒衍的數呢？或者就是鄒衍獨當其衝呢？再看「受而傳之」四字，尤其是像指的騷衍，因為前此子思、孟軻雖然一唱一和，或是口頭的宣傳，或是在他們的專書裏附帶一點五行理論，全沒有專書講五行，使之流傳後世，一到騷衍，則專為五行而著作，以傳受之了。

第四，中庸的作者固然有問題，姑按舊說假設為子思所作，我們抄一段看看：

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

要給這一段文字加上甚麼「僻遠」「幽隱」「閉約」的批評，能說冤枉他嗎？兩漢儒者昌言天人相應，符瑞災異，未嘗不是導源於此！

此外還有很多五行思想和五行理論，不過沒有明顯的具體論證就是了！

第五，據漢書藝文志錄子思二十三篇，在儒家，今皆不傳；孟子十一篇，亦在儒家，然今之傳本則僅七篇，非佚其四篇，則是另有十一篇的孟子。至我們看不見的這些書裏，能斷定他沒有五行的踪影嗎？並且同時漢志又著錄孟子一篇，在陰陽家，不著人名，這個孟子是不是孟軻？也是疑問。

所以我以為現在如不能証荀子之真偽，再無其他証據可以証明子思孟子確無五行氣息，則寧可存疑，不必為他們洗白，因為儒家原來葫蘆裏賣的就是這個藥！

就是孔子能洗得乾淨麼？我們打開孔子最神秘的經典——春秋——來看，五行的字樣是沒有，但是能說他沒有陰陽嗎？沒有災變嗎？這種陰陽災變不是和五行有一脈相通的血統關係嗎？

孔子自己雖不言五行，（或者說了我們看不見），可是後世的經學大師儘管在替他發揮表彰。

董仲舒不是西漢專精春秋而自認為最得孔子之旨的大儒嗎？他的春秋繁露是專門闡發春秋的微言大義的著作。原書太多，不勝其抄（可以說全書一律），且把他的目錄選抄幾個看看吧：

符瑞第十六

五行逆順第六十

五行對第三十八

治水五行第六十一

五行之義第四十二

治亂五行第六十二

陰陽位第四十七

五行變救第六十三

陰陽終始第四十八

五行五事第六十四

陰陽義第四十九

求雨第七十四

陰陽出入第五十

止雨第七十五

五行相生第五十八

循天之道第七十七

五行相勝第五十九

天地陰陽第八十一

啊！原來孔子之旨就是這些東西呀！不禁令我贊美一句：孔子之微言大義董氏得之矣！

再看東漢馬融鄭玄的五經注，不也是五行長，五行短的吗？經註之多要使人望之生長，不要抄他佔篇幅了。朱子有一段話，倒可以代表宋代的經學：

氣之精英者爲神，金木水火土非神，所以爲金木水火土者是神。在人則爲禮，所以爲仁義禮智信是也。

王臨川也有很神妙的五行論：

五行一曰……五行之生數也，以奇生者成而偶；以偶生者成而奇。其成之者皆五；五者，天數之中也。著中者，所以成物也。道立於兩，成于三，變於五，而天數具爲十也。

孔子家語也有這麼一段：

季康子問於孔子曰……昔丘也聞諸老聃曰：天有五行，水火木金土，分時化育，以成萬物。其神謂之『五帝』，古之帝王易代而改號，取法五行。五行更王，終始相生，亦象其義，故其生爲明王者，死而配

五行是以太皞配木……

今本孔子家語是王肅作品，已無問題。他替孔子發揮，倒也難怪；連老子也牽連上，可見五行和道家也有相當的血統關係。

以上是第三期上半期，現在再說下半期：

儒家與五行在先秦既有上述的關係，然而五行却單獨在民間另外有它極深刻的勢力，遠勝於滿口仁義道德的儒家！

第一個證據就是呂氏春秋，此書是儒家領域以外雜湊的總集，很可以代表時代思潮；它的年代很清楚，也沒人證明它受過任何摧殘，自然是比較最可信的戰國末期的書籍。

此書以十二紀爲全書綱領，然而十二紀的內容不全是講的五行嗎？

月令是全篇抄襲十二紀，上面已經說過，儒家就拿他作明堂制的底本，這是五行的實用化。以冠冕堂皇的儒家，偷偷地盜取一點所謂雜家（雜家名稱欠斟酌）言，作爲自己的經典，這足可以證明當時五行勢力之大！

第二個證據是史記封禪書：

秦始皇既并天下而帝，或曰黃帝得土德，黃龍地螾見；夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂；殷得金德，銀自

山濬周得火德，有赤鳥之符；今秦變周，水德之時……於是秦史命河曰德水，以冬十月爲年首，色上黑，度以六爲名，音上大吉，事統上法。

這是應用五行而實行改制的第一次。

第三個證據，淮南子也是很可靠的書，年代也很清楚；可是讀它的時候，更到處是五行——特別是大文訓和時則訓幾篇——在此書中勢力最大的是道家，其次就是五行，孔墨更在其次。這是漢初再看漢武帝時呢，則史記日者列傳有下列一段很有趣的故事：

褚先生曰：孝武帝時聚會占家，問之某日可取婦乎？五行家曰：可。堪輿家曰：不可。建除家曰：不吉。叢辰家曰：大凶。歷家曰：小凶。天人家曰：小吉。太一家曰：大吉。辯訟不決，以狀聞。制曰：避諸死忌，以五行爲主人取於五行者也。

這是多麼有趣的事呀！一件事情七家聚訟，結果一家一樣，全不相同；到底信從那一家呢？大臣們已經沒了辦法，不得不以狀聞了！虧了武帝的眼明，認准了五行，鄭重地說道：『以五行爲主人取於五行者也。』這時候的五行家那番揚眉吐氣，得意洋洋的光景，不是大文學家恐怕描寫不出來！由此一看，五行在當時的勢力還了得嗎？真是壓倒一切了！

究竟五行何以這樣估勢力呢？我想他是靠儒家的光了。武帝粉飾太平，又是起造明堂，又是封禪山川，又是表彰六經，五行要和儒家沒有關係，那裏得這樣的聖主隆恩呢！

五行思想在秦漢民間思想史上已佔有極強固的勢力，所以有些個非儒家的投機分子混入壁壘，盜取了儒家的五行義而別成一派，也著書立說，並且假託甚麼『太一』、『神農』、『黃帝』和杏不可考的神名，這就是上面所說漢志著錄專言災變的五行家。武帝決事所特別推崇的也就是這一派。

這一派既有偌大勢力，儒家反被所掩，于是有洩氣的儒家爲下求祿位起見，或爲保持儒家壁壘起見，又與這些五行家合作，與他們妥協。夏曾佑中國歷史說：

禮家封禪，申公、公玉帶之倫，莫能定其爲儒生，爲方士，更無論焉。（史記封禪書，漢書郊祀志） 蓋漢儒之與方士不可分矣。

又，夏君在本文末自注曰：『五行災異之語，是孔子本有，不得謂變相。』

馬幼漁先生在本校講課時也曾說：西漢博士無不雜陰陽家言，尤以言易言春秋的爲最。現在我可以替馬先生舉兩個足以作代表的證據：

言春秋的大師是董仲舒，上面我們已經抄過他一部分書目，讓他代表春秋家是很合格的。言易的呢？漢書儒林傳有這麼一段：

孟喜，字長卿…… 迺使喜從田王孫受易，喜好自稱譽，得易家候陰陽災變書，詐言師田生且死時，枕喜鄭，獨傳喜諸儒以此耀之。

田王孫和孟喜，是西漢易學大師，這件事可靠不可靠我們且不必問，可是孟喜所講所傳的易我們已經認清

楚了。

這次兩家携手，說是彼此利用也可，說是儒家發揮教義，重整旗鼓也可，因為儒家本有此義。（據上文和曾佈的自注）

最可憐的是董仲舒，他的面目我們已經知道。據漢書本傳，他不是會求雨止雨嗎？他不是深明陰陽災變，天人相應的奧妙嗎？他不是主張尊崇儒術，罷黜百家的始作俑者嗎？他不是還因為要講遼東高廟的災異，幾乎被他的弟子呂步舒送了性命嗎？他不是遭了這次大險之後，就閉口不復言災異了嗎？這樣神通廣大的儒者何以自己的災異也未嘗推一推，躲避躲避？真是疏忽的厲害！

若論董仲舒之為人，與他的為學，既謹飭又勤懇，三年不窺園的功夫是真可欽佩；可惜就是上了當時五行家的當了！

到了西漢末年，由兩家糅合而成的學派，再加上其他的數術的雜亂思想，融會貫通，遂產生一組大著作——與經書縱橫為用，互相發明的緯書。

好了！五行與儒家的關係我們認清楚了，他們是始而合，繼而分，（並不是完全分開，乃是分別成了學派，）終則復合。最後合併之後，交情永遠繼續維持着，一直到現在也未嘗絕交。

附註：子思始造五行說一點，因為證據還嫌不夠，所以姑且存疑。

第四期 儒家五行化，而五行更另在思想史上繼續佔有重要位置時期

漢文帝時，有張蒼、公孫臣等，爲漢得土德，水德的問題爭辯甚烈，鬧了兩次改制。（見史記封禪書）到了西漢末，世經出現，五行又有一次大活動，翻來覆去，把些古帝王火德土德的顛倒個不休，這是利用五行來驅人的大手段。

自從東漢和唐宋的經師用五行解經之後（經書本身到處是五行，自然難怪這些註家）五行與儒家更分不開家了，一直到現在。

不過五行在附入儒家之外，在思想史上永遠有他深強的獨特勢力佔據在民間，而實際化，普遍化了；甚至無事無物不與五行發生關係。我們且看下列一段：

主幼臣攝政何法？法上用事於季孟之間也。子復離何法？土勝水，水勝火也。子順父，臣順君，妻順夫，何法？法地順天也。男不離父母何法？火不離木也。女離父母何法？水流去金也。妻妻親迎何法？法日入陽下陰也。君讓臣何法？法月三十名其功也。善稱君，過稱己何法？法陰陽其叙分生：陽名生，陰名煞。臣有功歸於君何法？法歸明於日也。……（古今圖書集成，五行類）

此段甚長，不便全錄，以下則事更細，更不離陰陽五行，如『子諫父』、『君子遠子近孫』、『父爲子隱，子爲父隱』、『長幼』、『朋友』、『君一娶九女』、『子喪父母』、『人有五藏六府』、『人目』等等無不法於五行。這還不夠，我們翻開歷代史書裏面的五行志，天文志，律歷志，封禪書等等來看，恐怕比這還要燦爛可觀！



並且時代愈後愈玄妙，愈詳盡，愈普遍，愈神奇！一直到了現在，隨便到鄉下找一位『葛天氏之民』和他作個長夜之談，至少有下列幾件事在五行的圈子裏圈着：天文，地理，歲時，國家政典，社稷興亡，性命，休咎，醫卜，星相，堪輿，房屋，墳墓，相貌……像這樣事數不勝數。若再翻開黃歷一看，則上至天文之大，下至人事日常生活之微末小節，無不在五行的範圍中！顧頡剛先生說：五行，是中國人的思想律。這真是至理名言！

其中之屬於儒家範圍的，固然仍自相依爲用；但是五行決不是儒家所能賅括。他的勢力之所以大，固然未始不是由依傍儒家而發揚起來的；可是到了後來，則青出於藍而勝於藍了。

民二十三月杪，在燕人。

## 二七四 思孟五行攷

譚戒甫

(廿二國史劄記大學文哲季刊第二卷第三號)

思孟五行，疑已廿餘年，茲乘寒假之暇，遍考各書，勉爲董理，敬希明達教之。庚午臘月。

荀子非十二子篇譏責一十二個學者，分作六組，一組剛有兩個。最後一組，譏責子思孟軻；本來二子早已死了，引不起甚麼回聲。但在後世看來，其中的『五行』二字却很成爲問題。於今日把他所非的話，抄在下面：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行。甚僻遠而無類，幽隱而無說；閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：『此真先君子之言也。』子思唱之，孟軻和之。世俗之溝壑，猶警備，嘯然不知其所非也；遂受而傳之，以為仲尼子游為茲厚於後世。是則子思孟軻之罪也。

唐人楊倞為荀子作注說：

案前古之事而自造其說，謂之五行。五行，五常。仁，義，禮，智，信是也。

章太炎先生駁楊注說：

五常之義舊矣，雖子思始唱之亦無損，荀卿何譏焉？尋子思作中庸，其發端曰：『天命之謂性。』注曰：

『木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信。』孝經說略同此。汪制注義引：『是子思之遺說也。』

沈約曰：『表記取子思子。』今尋表記云：『今父之親子也，親賢而下無能；母之親子也，賢則親之，無能則憐之。』

母親而不尊，父尊而不親。水之於民也，親而不尊；火尊而不親。土之於民也，親而不尊；天尊而不親。命之於民也，親而不尊；鬼尊而不親。』此以水火土比父母於子，猶董生以五行比臣子事君。

父。古者鴻範九疇，舉五行傳人事，義未彰著；子思始善傳會。旁有燕齊怪迂之士，侈摭其說以為神奇，

耀世誣人，自子思始。宜哉荀卿以為譏也。太炎文錄初編子思孟軻五行說

章先生的話，較之楊倞，似乎近理；然仍有不可通者，今當分說。 (一) 屬於五常的仁義禮智信五個字，論語雖

習見，固未嘗同時聯舉。漢志載『子思二十三篇』，現已不傳；史記謂『子思作中庸』，又沈約謂『中庸表

習見，固未嘗同時聯舉。漢志載『子思二十三篇』，現已不傳；史記謂『子思作中庸』，又沈約謂『中庸表

記坊記，緇衣皆取子思子。

各篇是否可據見後。

今遍考各篇，皆無五者並舉之文，亦無五常五行之目。

至孟子

始連用仁義禮智四字，名爲『四端』，亦未嘗言五。他說：

君子所性，仁義禮智根於心。蓋心上

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶

其有四體也。公孫丑上

惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。

告子上

此外雖嘗舉過五事，而於仁義禮智以外，亦不言『信』而言『樂』與『聖人』。如：

仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二

者。離婁上

仁之於父子也；義之於君臣也；禮之於賓主也；智之於賢者也；聖人之於天道也。盡心下

(關於五常之說，予別有詳考。)

據右所列，無論子思五行無從考見，即孟子書在，亦無此等名目。然則楊氏以仁義禮智信爲五常即五行，章

氏謂『五常義舊』之說，皆無可據了。(一)屬於五行的，章氏謂五行起於鴻範，按甘誓有『有扈氏威侮五行』的話，

甘誓爲戰國末年假託，別有證明，子思始善傳會，然論語載書有孔子所雅言，何以孔子及七十子皆無所述，獨至子思

始傳會爲之？其疑一。表記的話，我曾考得就是漢儒所假託。此書另詳，章先生取來比附，無異認賊作子。

至中庸鄭注，乃經過漢代五行說極盛之後的話，更不足據。其疑二。案往舊造說，謂之五行，似謂子思以前

尙無五行之名，惟有類此的雜說罷了。所以「案往舊」意謂祇據前人之言，「造說」才是別有改作，「謂

之五行」是謂造說既成，始給他一個五行的名號。今考鴻範五行，造說業已完備；此又謂子思造說，豈不矛

盾？其疑三。近人劉節先生纂有鴻範疏證。見東方雜誌第二十五卷第二號。謂鴻範作於戰國末年，又顧頡剛先

生作有五德終始說下的政治和歷史一文。見清華學報第六卷第一期。證明五行說起於戰國的後期，理據都甚堅

強。然則子思縱能造說，必不可說他案往舊了。其疑四。子思既無往舊可案，怎麼偏要說他案了呢？那

末，荀子豈不是無的放矢嗎？今考荀子的話，明明明白白，毫無疑義。則子思的案往舊，必定有個舊說在；而他

的造說，必定有根據舊的造成新的。今查論語沒有這話，中庸本文也沒有，而表記又多漢儒假託；然則荀子

不是錯怪了人嗎？其疑五。荀子又說子思唱之，孟軻和之；在今孟子七篇具存，全無五行氣味。至於外書

四篇，趙岐注七篇時已經見過，知非本真。見孟子題辭。即有五行之說，亦屬依託。其疑六。有此六疑，則章氏

之說亦難成立了。這個疑案，迷霧已千餘年，着實奈何不得；所以惱了劉顧二先生，索性想出一個釜底抽薪

之法，把來解決。如劉先生說：

節案今所傳子思孟軻之書

如以中庸爲子思作，

未有言及陰陽五行者。

中庸注之說及王制正義所引，安

知非出於燕齊怪迂之士，何以必知出於子思孟軻哉？戰國時，齊魯之學，以孟氏爲盛；而五行之說，盛

唱於騶衍輩，亦在齊魯之間，或與孟氏之學有關，故荀子譏之也。鴻範疏證

此說既出，實則以前亦間有涉及者。顧先生又加以總括的研究，徑謂荀子傳譌，那唱五行說的就是騶衍。茲摘

錄其文如次：

荀子五行說的疑案，我以為可用史記孟荀列傳所記騶衍的事實來解決。『騶衍略有國者益淫侈，不尚德，乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十餘萬言。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施；始也濫耳。』在這一段裏，陰陽消息五德轉移的字樣出現了。騶衍是荀子以前人，他的學說在當時是很流行的，是以陰陽五行作基礎的，是濫，是怪迂，是闕大不經，有類于僻違幽隱閉約的，為什麼非十二子篇不一提他的名字呢？我很疑騶衍亦儒家，此下原列有四證，茲不錄。案鹽鐵論論儒篇云：『鄒子以儒術干世主不用，即以變化始終之論，卒以顯名。』則明言鄒衍為儒家，原引，如果推論不錯，我敢作一假設：非十二子中所罵的子思孟軻即是騶衍的傳誤，五行說當即騶衍所造。戰國時，鄒魯之間為儒學中心，魯學風被於齊，齊遂成為儒學大支；故西漢有魯詩，又有齊詩，有魯論語，又有齊論語。我們研究戰國文化，當把魯鄒齊看作一個集團。孟子是騶同鄉人，騶衍以騶為氏，當也是騶人。史記言騶衍後孟子，或騶衍聞孟子之風而悅之，刺取其說以立自己的主張，觀其言仁義言六親可知。不過那時的齊國人說話是很浪漫的，騶衍是齊彩色的儒家，他把儒家的仁義加上齊國的怪誕，遂成了這一個新學派。給人傳訛，即以騶衍之說為孟子之說，因以騶衍的五行說為孟子

的五行說。又因孟子受業子思之門人，遂又以孟子的五行說爲子思的五行說。於是荀子遂有子思唱之孟軻和之的話。在當時，口說之力甚強，筆札之用頗弱；孟子與騶衍因地方的接近和思想的一部分類同，在傳說中誤合爲一人也是很可能的。五行說的起源，即前引文中的一章。

劉顧二先生這個大膽的假設，可惜太轉灣了。並且荀子是多聞博學素來謹慎的人，未必就荒謬至此！戰國末年，五行之說纔出並作，援引的皆不說及子思；孟子若常時果有傳訛，又何止出諸荀卿一人之口？然則這個五行的名稱，到底怎麼一回事呢？若據鄙見，這五行的來源，說來話長，其中本有子思、孟軻的五行，又有子思後學的五行，又有騶衍的五行，又有漢儒的五行；相沿變化，極爲複雜。現在爲本題所限，且先把思孟的五行挨次叙出罷了。

我們首先要知道的，思孟的五行並非『金木水火土』，却就是後世所謂五倫，這在中庸、孟子二書都可尋出根據。中庸說：

天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也；五者天下之達道也。知，仁，勇三者，天下之達德也，所以行之者也。原作『所以行之者一也』，『一』字涉下文衍，茲據史記、漢書、兩公孫弘傳刪正。

達道有五，達德卽所以行之有三，意謂道五而行三，故曰五行，這就是荀子『謂之五行』的話。但何以不謂之五德，或道三，或五三，或三五呢？我們不知道。不過據我個人的意見，如果把兩個恰當的字眼去包括這個『五達道』和『三達德』，卽『所以行之者三』的全部命意，而旁邊又假使沒有陰陽家五行的異義發

生，那末最好還是這個五行二字恰當極了。這個交互取名的法子，古人本常有的。比方呂覽孝行篇引曾子曰：『身者父母之遺體也，行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不篤，非孝也；戰陳無勇，非孝也。』五行不遂，災及乎親，敢不敬乎？這就是說，做兒子的要『行』，父母之遺體，而犯了『五』不孝者，叫做『五行』不遂，正是交互取名的例證。至於五倫的條理，各盡其職，起初不叫做倫而叫做行，戰國諸子好像是常有的。如莊子天道篇說：『君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長先而少從。』此言朋友，男先而女從。此言朋友夫婦皆可。夫先而婦從。夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。天尊地卑，神明之位也；春夏先，秋冬後，四時之序也。夫天地至神，而有尊卑先後之序，而況人道乎？今按莊子這篇，時代較晚，故五行已變作六行，並說尊卑先後，乃是取象於天地之『行』的。但在子思時代，確叫五倫爲五行，本以知仁勇爲所以行之，一到戰國晚年，才又加以新的解釋了。現在試將子思的五行列表於次：

……行……			三 達 德	五 道
之行以所				
勇	仁	知	君臣	五
勇	仁	知	父子	
勇	仁	知	夫婦	
勇	仁	知	昆弟	
勇	仁	知	朋友	

惟有疑者，子思稱引先祖的舊說，應該和論語記載先師的舊說一樣，荀子又何必單要非他呢？又中庸這文，本是說孔子答『哀公問政』的話，然考論語載問政於孔子的不下八九處，都是言簡而意賅。獨這次長篇闊論，似乎不是孔子自出心裁，還是他的孫子矯飾的罷；或至多亦是孫子推行先祖的話，藉以自重的罷。我往日嘗把中庸查考過，看出孔子祖孫二人學說的傳承，以及子思矯飾或推行的痕迹，做了一篇中庸源流考；見得荀子所謂五行由子思唱之的話，實在沒有錯怪他的。因文太長，不便寫出，只好留待下次發表罷。

中庸裏面既有這重黑幕，我們就不能不根究論語一下。現在查考論語，因知孔子及七十子所言人倫，都沒有同時連舉過君臣父子夫婦昆弟朋友五項的。茲引數例於次：

齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』顏淵

子曰：『朋友切切偲偲，兄弟怡怡。』子路

子夏曰：『賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信。』學而

子路之於荷篠丈人曰：『長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身而亂大倫。』微子

觀右所引四例，大抵以君臣父子對舉，或朋友兄弟對舉，或君臣父子對舉，或君臣父子對舉，其他分別論列，觸目皆是；所謂君臣父子兄弟朋友四項，皆即子路所謂『大倫』。但這個大倫，總沒有一個連舉，也沒有成立過什麼四倫的名號。更怪的那論語二十篇中，從沒有明白講過夫婦關係。他們忘記了嗎？沒有的事。或者孔門時代尚沒有感覺到這一層嗎？或者別有原因，不肯說及嗎？但一到子思時代，便已



大不相同了。他竟整個成立了四倫，還要加上夫婦。於今且把他所引孔子的話列在後面：

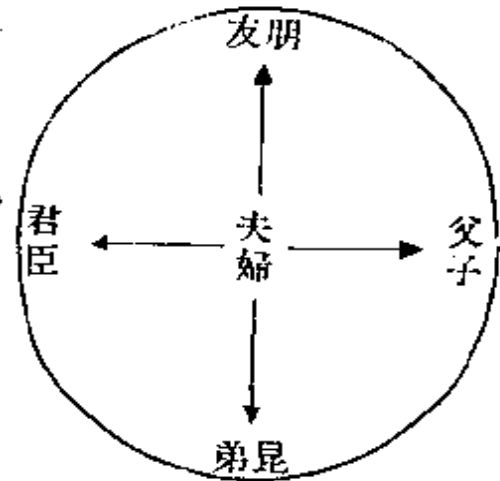
君子之道四，丘未能一焉。所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。

這完全成立父子君臣兄弟朋友四倫了。他並提出先祖的名諱來，矯飾說謙恭話，「丘未能一」。這正是荀子所非的「案飾其辭而祗敬之曰，此真先君子之言也」。說的一點不差。因為他把先祖尚未成立的四倫，整齊成立，這個叫做「案往舊」；他一方面成立四倫，別方面又新加上一倫夫婦，合成五數，這才叫做「造說」哪。

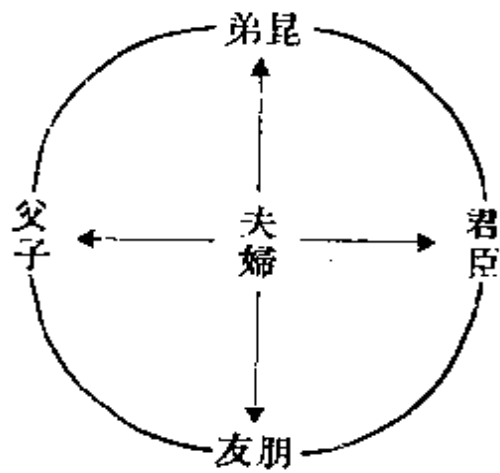
本來人倫成立以後，那每一倫間彼此相對的關係，理該有個特別的術語，把來應用才好。然孔門時代，似乎沒有甚麼規定。如孔子說「君君，臣臣，父父，子子」大約是兩者之間，不過要如其分際而止；亦即是孟子離婁上「欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道」的意思。至論語裏面所見的零星術語，除了上頭所列四項外，如說「弟子入則孝，出則弟」學而；「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉」子路；孝弟二字大概是確定的了。但父母對於兒子的術語，就感缺乏。如孔子答孟武伯，只說「父母唯其疾之憂」爲政；答季康子的「孝慈則忠」爲政，包咸解作「上孝於親，下慈於民」都不是父母對子的規定。坊記有「父母在不稱老，言孝不言慈，君子以此坊民，民猶有譚於孝而厚於慈」的話，這恐是後人迴護造成的呵。其他如說「所謂大臣者以道事君」先進；「事君盡禮」八佾；又說「君使臣以禮，臣事君以忠」八佾；又說「爲人謀而不忠乎」學而；「與人忠」子路。像這樣一套

話，都是不能確定的了。然至子思，頗復奇異。他要把人類最高的品德『知仁勇』三者來作『所以行之』的條件，那是值得注意的。孔子嘗連舉過『知者不惑，仁者不愛，勇者不懼』；然又說『君子道者三，我無焉』。應問：足見這三項是難能可貴的了。但子思不然，他却把君臣父子夫婦昆弟朋友作爲五達道，同時又把知仁勇三者作爲三達德。他說，『好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。』若照他這樣說，不過是把三者作爲一個最終的目標，而起初祇做相近的功夫就得了。又如達道達德，孔門也沒有這樣大的區別；若在後世看來，道就是體，德就是用了。我看他的造說，體用兼賅，界畫明白，那却確是戰國初期五倫叫做五行的第一次大組織呵。

他對於五行的次序排列，似乎也曾研究過，不是隨便的。他攬引先祖的四行，還是父子君臣兄弟朋友，恍惚要由親而疏的樣子。然兄弟是二親，何以又放在君臣之下呢？這個答案，就是因爲時勢的關係。春秋五伯都尊周室，所以他的先祖提倡孝父母，又主張尊王，才把君臣一行放在第二；好像表示『父之親，君之尊』是同等的關係。這個辦法，大約還是他要滿先祖的原意，才是如此斟酌的。至於他自己的排列呢，却放君臣第一，父子第二，夫婦第三，昆弟第四，朋友第五了。然而這個辦法，汝以爲他更加要尊王嗎？那却不然。他這個排列法，是革新的，是神秘的，是把夫婦作了中心一行的。若把他的意義表示出來，當如下圖：



或作



這要算是子思的『五行圖』。他以為左右上下四行都含有夫婦之道，所以才把夫婦作了五行的中心。

因此，他對於夫婦一行別有極深的認識，生過甚大的意義；現在我們且看他的夫婦哲學罷。他說：

詩云，『鸞飛戾天，魚躍于淵。』言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。按二察

字皆當讀如際。

君子之道，辟如行遠，必自邇；辟如登高，必自卑。詩曰，『妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和樂且耽；宜爾

室家，樂爾妻帑。』子曰，『父母其順矣乎！』

這就是子思的政治哲學。他的治天下國家，主張由近及遠，自卑至高，所以開始治家，尤必先從夫婦作起。

待到夫婦好合，兄弟也和，父母也順，一家得宜；假令人人如是，那國與天下自然不成問題了。所以他的君子之道要以夫婦爲造端，幾乎把夫婦看作哲學的二元；說到極處，連天地都可包括在內。本來那夫婦二元，是充塞宇宙的神祕呵。此即後來陰陽說的發端。這個理論，他就叫做『君子之道』或單叫做『道』。他說：

道之不行也，我知之矣；知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣；賢者過之，不肖者不及也。

夫婦之愚，可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。疑本作『可以行能焉』

行者且也將也；及其至也，雖聖人亦有所不能焉。

夫婦作了道的中心，若失了中，道就不行，那是由于智者明之過晰，如道家而愚者不及明的原故，所以道不行；又道之不明也是由于賢者行之過勇，如墨家而不肖者不及行的原故，所以道不明。但這個智愚賢不肖，還是一種比較的話；因爲太過的人，以爲智爲賢不及的人，以爲愚爲不肖罷了。所以又說夫婦之愚，夫婦之不肖，愚和不肖仍是不及的意思。至於夫婦二字，他却是把來當作單位的。他說這個『道』，無論人類最低限度的單位，那怕才智不夠，還是知的能的。此即後來孟子所謂『良知良能』若推開去，雖聖人亦有所不知，有所不能。所以他把夫婦看作一個最小的單位。他說：

故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。

他這個話，簡直和惠施的『大一』『小一』有點相同了。他由這個夫婦小一，可以發生父子兄弟，可以發生君臣朋友，乃至於上天下地。他這個夫婦的單位，是天下莫能破的小，是一切物的造端，當然是神祕的。

所以他自己也說：

君子之道，費而隱。

釋文，「費」本一作「弗」，鄭注，「費猶能也」。

夫婦本是『庸德之行，庸言之謹』，現在却變成神祕的哲學，試看何等費，何等隱呵！荀子是一位務實的人，毋怪他要罵子思『甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解』了。

(這個問題，我另外有『陰陽五行說與子思的關係及其進化』一文，說得較詳。)

寫到這裏，我不能不很替子思打量一回：怎麼子思承繼孔子及七十子純樸厚重的學風，竟會異想天開，造出這種費而隱的道呢？怎麼他還要把這個道當作中庸呢？我著實一想，才知道他是有特別用意的，是主張一夫一妻制的；如婦不能成配可以虛位的。他把婦位的身分提得最高，竟於無意之間發生一種夫婦哲學來了。但我們如欲知道他發生此說的原因，又不可不先明子思以前的時代背景，今且略說大概於此。記得商君書開塞篇說，

天地設而民生之，當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私；親則別愛，私則阻險，民衆而以別險爲務，則有亂。據王時潤校改本

我以為這個想像，本是太古社會的實在情形。迨後人民越多，鬧得不成樣子，才想出婚姻的辦法；但直到殷商時代，似還是掠奪的風尚。據近來學者的研究，周易卦爻辭的一部份確是周初史巫所作，材料多有可信的。於今且引屯卦爻辭於次：

六二：屯如！邇如！乘馬班如！匪寇。婚媾。

六四：乘馬班如！求婚媾。

上六：乘馬班如！泣血漣如！

這完全是描寫古代婚姻掠奪的一段事實呵。現在總計上文一看，我們就可推得出幾件事來。一，太古之時，乃是『女統』時代，子不識父，所以姓字『從女生』如姚姬姜，媾，羸諸姓，都從女旁，可以想見。二，後來到了婚姻成俗，已屬『男統』時代，然仍不免掠奪情事。三，屯爻辭的男子是個壯漢，騎上雄馬，好像強盜；他却是在求婚的。四，壯漢求婚，女家不允，他竟劫了女子，女子哭出血來了。五，這種劫掠，未必先是正式求婚，或還是獵色的行爲罷。合觀五項，掠婚雖已脫了禽獸世界，然風俗仍極野蠻，像他們劫了弱民的女子來填強者的慾壑，那社會總是不寧的。所以經過若干年，又索性定出一宗制度，即叫做『媵』。易經歸妹卦的初九爻辭說，『歸妹以娣』。歸妹就是嫁女，嫁女須把女弟陪嫁，或用姪娣；士昏禮鄭注說，『古者嫁女必姪娣從之，謂之媵』。這都是男統想出來的媵慾辦法，把來代替劫掠的。所以田鳩謂『秦伯嫁女於晉，爲之飾裝，從文衣之媵七十人』。見韓非子外儲說左下。又如詩大雅韓奕篇說，『韓侯取妻，汾王之甥，蹇父之子；韓侯迎止，于蹇之里。百兩彭彭，八鸞鏘鏘，不顯其光。諸娣從之，祁祁如雲；韓侯顧之，爛其盈門』。試看韓家的諸娣都是陪嫁作媵的，滿門吉慶，何等熱鬧呵！然而這個制度，起初本是爲調劑大人先生們的慾壑而設；及到慾壑填滿，却又不上軌道了。汝看春秋時代，那班君公王侯，不獨幹了下淫的勾當，還要弄出上蒸的玩意，

似乎又要回到禽獸世界去；世風日下，戰國必更厲害，這是何等可怕哪！孔子修春秋，想把『書法』去制止他們，却沒有其大的效果。所以子思就造出這一套夫婦造端的學說，想來轉移人心，使他們知道這個婦權極大，與夫同等，欲從根本上解決，庶幾可以救正一些罷。所以子思的見解雖和先祖的宗旨略同，而他的手

段却和先祖大異了。檀弓說：

伯魚之母死，期而猶哭。夫子聞之，曰：『誰與哭者？』門人曰：『鯉也。』夫子曰：『嘻！其甚也。』

伯魚聞之，遂除之。

子思之母死於衛，赴於子思，子思哭於廟門。人至，曰：『庶氏之母死，何爲哭於孔氏之廟乎？』子思

曰：『吾過矣！吾過矣！』遂哭於他家。

子思之母死而不喪，門人問諸子思，曰：『昔者子之先君子喪出母乎？』曰：『然。』『子之不使白

也喪之，何也？』子思曰：『昔者吾先君子無所失道，道隆則從而隆，道污則從而污。』倣則安能爲

倣也？妻者是爲白也，母不爲倣也，妻者是不爲白也，母。故孔氏之不喪出母，自子思始也。

從上三章一看，可見孔氏三世都是離過婚的，究竟爲何事離婚，我們無從查考。他們對於出母死後的哭禮

與喪禮，大有研究。孔子只許伯魚行期之喪，所以令他過期不再哭；子思初哭廟門，殆認爲有喪的，及發現錯

誤，就不喪了，後來子思之母死亦不喪，可以概見。這就是他祖孫二人意見的不同處。子思的理由，即可由

他的話裏，見得出他並不是甚麼忘情，却是要正妻的名。他以為妻既被出，婦位已虛，因而母名亦不成立，又

何必爲他服喪呢？這就是子思『夫婦哲學』的消極方面，自己在人倫上已經實行過的了。

子思的五行哲學，太神秘了。孟子也是一位比較務實的人，如何耐得？所以他的人倫話頭，就想託古，大概也是嫌子思的話沒有根據罷。他說：

后稷教民稼穡，樹藝五穀；五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有向又變之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。滕文公

現在我們看他的託古辦法，也不過是表面上的話；實則他的人倫，一方面承襲孔門，一方面還是採用子思的。不過他當然也有自己的見解。朋友有信，孔門常說的；長幼之節，君臣之義，是子路的話；除了節字之外，他都照樣。至於父子一倫，論語多說子孝，他却說要有『親』，連父母一方面也顧到了。又夫婦一倫，他也照用，並說要有『別』。他說：

男女居室，人之大倫也。禮記

男女居室，即夫婦；他對於夫婦有別的理由，就是那樣。他說這個人倫，惟有聖人能夠充分做到；所以我們要學聖人，好比畫方圓要有規矩一樣。他說：

規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。禮記

他的夫婦觀念既和子思不同，因而他的次序排列也就把君臣移到第二，是從上向下一直順讀的。但



他何以必定要把君臣移在第二呢？這當然也有他的理由。他說：

親親而仁民，仁民而愛物。盡心上

民爲貴，社稷次之，君爲輕。盡心下

君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如

寇讎。離婁下

賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。梁惠下

他這種思想也是受時勢的影響，所以他說君臣要有義，君臣完全是相對的，無所謂尊不尊，沒有義是不行的。君的身分既經貶落下來，自然配不上子對父那樣天性的親愛了。然而孟子却仍是貫徹他的主張，他以爲單獨的超過行動，必難永久維持的，所以他把五倫都看作一宗相對的場合，那怕是父子之間。他決定每一倫間要有一個彼此共同遵守的條件作規矩，就是親義別序信五個術語。於今日把他們的關係表現出來如次：

人	父子	君臣	夫婦	長幼	朋友	倫
親	義	別	序	信		

這五個術語，在論語時代未曾完備，而中庸尤甚。一到孟子，才定出一套齊整的人倫術語來，把他應用在國家社會，權利義務確是平等極了。這要算是戰國時代五行的第二次大進步罷。

五行本是子思的造說，孟子本是子思的再傳弟子，又是一個不肯背師的信徒。看他對陳相的話可知，而孔學更是一脈相傳的家數，何以孟子一講到人倫，不去承接太老師子思的教條，却要遠攀到孔子的始祖司徒契呢？究竟司徒契果曾施行過這一套教條嗎？我看孟子還是信子思不牢，所以不去採用他的新說，恰好那個時代，已經說契是一位『敬敷五教』的老祖，誰敢反對呵！他因乘了那次對於陳相宣傳『不並耕』的機會，就提出人倫是由契開始施行的了。但是，契的敬敷五教，相傳是有的，究竟孟子的話可有根據呢？那末，我們暫且去找尚書堯典罷。堯典說：

帝指舜曰：『棄！黎民阻飢，汝后稷，播時百穀。』

帝曰：『契！百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬。』

據上文看來，好像孟子確是根據堯典，並且錦上添花，說得格外熱鬧；而五品五教，他却指實是父子君臣夫婦長幼朋友的人倫，想來沒有反對的了。但子思的話，他自己雖提出孔子，而我們查得，竟是他增飾之辭。

然則孟子對於五教的解釋，究也確實嗎？他姑不論，我以為孟子含了眼前的證明，去找老遠的根據——孔子的先人司徒契，必定別有有意思的。或者孟子想要壓倒子思的造說，以圖一新世人的耳目，正和後來班固說『伏羲因夫婦，正五行，始定人道』見白虎通篇，把個五行即五倫更提上去若干年，想要壓倒孟子的傳

說，其用心如出一轍。不知孔子雖曾說過『舜有臣五人而天下治』（漆伯的話，但五品五教却始終沒有提過，也不知是一回什麼事。像這樣推波助瀾，一呼一應，毋怪荀子要說『子思唱之，孟軻和之』了。

本來孟子是一個自詡『知言』的人，又說『好辯爲不得已』，所以每到遞辭知窮的時候，就不免要搬出二帝三王，造說來撐塞人口的。像此次對於契的五品五教，又何嘗是父子君臣夫婦長幼朋友呢？況且這個五品五教本又名爲五典，據說堯在位時，舜已經行過的。如堯典說：

帝指堯曰，『欽哉！慎徽五典。』五典克從。

史記把他譯成漢語說：

堯乃使舜慎和五典，五典能從。

鄭玄即根據堯典上的話說：

五典，五教也。蓋試以司徒之職。

五品，父母兄弟子也。

孔安國的尙書僞傳也說：

徵，美也。五典，五常之教：父義，母慈，兄友，弟恭，子孝。舜慎美篤行斯道，舉八元，使布之於四方；五教能

從，無違命。

看到他們的解釋，就得發生一個疑問：鄭康成是漢人，何以不依契的闢大五倫，而反用一個範圍狹小的『父

母兄弟子』呢？那末，於今我們又可去找左氏傳罷。左氏文公十八年傳說：

舜臣堯，……舉八元，使布五教於四方：父義，母慈，兄友，弟共，子孝。內平外成。

在這裏的正義，是孔穎達做的，更加說得淋漓盡致。他說：

製作司徒，五教在寬，故知契在八元之中。

一家之內，父母兄弟子，尊卑有五品。父不義，母不慈，兄不友，弟不共，子不孝，是五品不遜順也。故使

契爲司徒，布五教於四方；教父以義，教母以慈，教兄以友，教弟以共，教子以孝，是之謂五教；此五教可常

行，又謂之五典也。……所云五典克從，即此內平外成之謂也。他把五典解作五教可常行，可見五行二字的意義。

堯典左傳諸書，據現在學者的研究，其成立時代已有疑問的。但於今退一步說，司徒契果然是敷過五教了；

然無論如何，總還是一個『父母兄弟子』。斷沒有像子思那樣造說，孟子那樣託古，一個把孔門未定的大

倫變成先祖的五達道，一個把契的父母兄弟子變成父子君臣夫婦長幼朋友，不免要疑惑後學呵。毋怪荀

卿要譏諷他倆爲『略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，……甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約

而無解』了。按荀子成相篇只說『得后稷，五穀殖，契爲司徒，民知孝弟尊有德』，亦沒有象孟子的說法。

孟子以後，這個人倫，算是局面略定；儒者後學共相傳授，可想而知。然而奇怪，正當荀子稍前，又生出一

派孔子的說話：他們却代替孔子找出一個衣鉢弟子子游，因又造出孔子與子游遊觀的一段故事。試看禮

記裏的禮運篇，中有關於人倫的話，也是荀子所認為不忠實的了。禮運說：

昔者仲尼與於蜡賓，事畢，出遊於觀之上，喟然而嘆。仲尼之嘆，蓋嘆魯也。言假在側，曰：『君子何嘆？』

孔子曰：『大道之行也，天下爲公，選賢與能。』鄭玄注：『公猶共也，舉位授聖不家之。』按此當就君臣一行說。講信修睦。

睦。按此就交際言，當即朋友一行。故人不獨親其親，不獨子其子。按此父子一行。使老有所終，壯有所用，幼有所

長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。按此當賅長幼一行。男有分，女有歸。按此當即夫婦一行。

今大道既隱，天下爲家，……禮義以爲紀。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，……以賢勇知按

此略當朋友一行。

上第一項，不獨五行備具，而範圍更加擴大，要算是子思以來五行的第三次進步。然而他們的次序却是亂

的，到底看不出甚麼偏重的主張。第二項雖排列明白，總算是承襲前人的態度，似乎也沒有特殊的見解；不

過那班術語，完全兩樣罷了。我想這班儒者後學，對於人倫的作用上生出這個大道行與隱的非常界限，已

是驚人之談；而他們却要再變三變。他們的胆子比子思孟軻還大，思想還要格外解放。他們也要託古改

制，什麼五典五品五教人倫的字樣還覺得陳舊；他們要把人倫改作『人義』。本來義即儀字，儀倫是同意的。五行

改作『十義』也，冒稱是孔子答子游的話。所以說：

何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫義，婦聽，長惠，幼順。這是朋友一行。君仁，臣忠，十者謂之人義。……故

聖人之所以……修十義，……舍禮何以治之？……故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之

秀氣也。

他們說修十義要用禮，恍惚禮是他們齊家治國的大政方針；那却確是孔子的舊思想。不過他們的十義術語更來得整齊，比孟子要多一倍，規定還要嚴密，這真是再進化沒有的了。今列表於左：

		父	子	十
1	慈	孝	良	
2	弟	義	聽	
3	惠	順	仁	
4	忠	君	臣	
5				義

至於十義的排列，忽然是父子，兄弟，夫婦，長幼，君臣，確是一種由家而社會而國的樣子；然而最大的變動要算是君臣一行。君臣這一行，經過了好幾百年，素來是數一數二，毫無問題的；那怕孟子。但到了這個時代，一眼就可以看得出是經過了孟子『君爲輕』及『惠施』『去尊』那些學說大盛之後，才有這種理想的。他們把五行展作十義，心還不足；他們浪漫起來，把人看作一個『天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣』，以爲必須『兼此氣性純』。此係鄭注，然後能明禮以爲治。以後更造成陰陽五行一大套的話，至少有十之七八是不可理解的。他們的路越走越曲，他們的話也愈演愈奇；荀子聽見了，何得不會生氣？怪不得他要說『世俗之溝猶沓，嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲厚於後世』咧。啊！他們

弄到這步田地，不可收拾；如果返本窮源，要追出那個作俑的人來，正名定罪，又何常不是子思孟軻呢？所以荀子敢這樣說，『是則子思孟軻之罪也。』

我寫到這裏，當然有人出來問我：荀子也是儒家，他的書中必定講到人倫，他是什麼主張呢？我答：荀子當然講到人倫，但是確實沒有五行，不過會說四行，要比論語具體些了。惟荀子爲人，癖氣來得特別奇怪，他一生似乎交不到幾位好朋友。他在書中，一味罵人已死的，指他們的名字罵；在世的，指他們的學說罵。所以他在本地趙國，立足不穩，柄柄皇皇，老死於楚國的蘭陵去了。因此之故，他的書中頗難得到論交友的極好格言。（大略篇有一節頗好，然未可信。）他在齊國做了三次祭酒，因而喜歡論『師』；他說『學莫使乎近其人』，勸學篇語，就是要人從師了。所以他論師比論友的地方要多而好；不像孔子常說朋友，精義多着咧。荀子既不感覺友的興味，所以他正式舉出的人倫，獨缺朋友一行；而夫婦一行，他却承認。他說：

夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別；故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮；禮莫大於聖王。（非相篇）

男女之合，夫婦之分，婚姻媾內，送逆無禮；如是則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者爲之分也。

富國篇

辨字分字，就是孟子別字的意思。夫婦無別，或弄到爭色失合的結果，這於人類是有憂患的；所以荀子也看

重夫婦一行了。現在且把他的四行抄在下面：

君臣，父子，兄弟，夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬物同久。夫是之謂大本。王制篇

請問爲人君？曰，以禮分施，均徧而不偏。請問爲人臣？曰，以禮待君，忠順而不懈。請問爲人父？

曰，寬惠而有禮。請問爲人子？曰，敬愛而致文。請問爲人兄？曰，慈愛而見友。請問爲人弟？曰，

敬詘而不苟。請問爲人夫？曰，致功而不流，致臨而有辨。請問爲人妻？曰，夫有禮，則柔從聽侍；夫

無禮，則恐懼而自竦也。此道也，偏立而亂，俱立而治，其足以稽矣。請問兼能之奈何？曰，審之禮也。

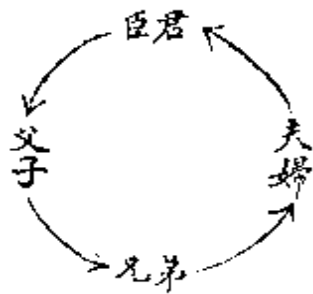
君道篇

君臣不得不尊；父子不得不親；兄弟不得不順；夫婦不得不驩；少者以長，老者以養。故天地生之，聖人

成之。富國篇，按原有脫文，茲據大略竊改正。

荀子全書所舉整個的四行，僅此三次。他以四行爲人生大本，是「始則終，終則始，若環之無端」，所以能夠

「與天地同理，與萬物同久」。若欲表現出來，當如下圖：





荀子這話雖是倫理哲學，但比子思現實多了。他的倫理條件也是相對的，故說『偏立而亂，俱立而治』。然而又總括一個『禮』，雖說是上接孔子，却和儒者後學一樣了。他的四行術語，簡的極簡，繁的極繁，從他裏面即可辨出他的排列次序來。他把君臣列在第一，似乎完全是爲尊君起見；夫婦列在末尾，也像含有妻要卑屈的意味。他說的話本可彼此救濟，但若單看『君臣不得不尊』、『夫無禮則恐懼而自竦』兩句，那末，會不免要失去俱立的精神呵！他這種夫婦觀念，和子思反對君臣觀念，和孟子反對所以耍痛罵他們。總而言之，荀子四行，獨缺朋友，亦與孔子的宗旨不合；那末，『道不同不相爲謀』，『四行五行，有何分別？』然而荀子必欲非之者，恐怕仍是他的乖復性質的表現，對於朋友情感特別淺薄的原故罷。

民國二十二年春，印於國立武漢大學。

## 二七五 田駢和騶衍

謝扶雅

(廿三四，廣州嶺南大學嶺南學報第三卷第二期)

戰國時齊道家底兩派

### 一 緒說

#### 1. 所謂『道家』

在古代東周底末葉，中國呈一紛崩倣擾底局面。爲欲挽救時亂，思想家應時而興，各陳己見：這就是素來歷史上所稱的『先秦諸子』。那時的思想派別雖極五光十色之致（註一），然所謂諸子百家，實可概括爲儒墨道三大派。胡適氏說得很對：『先秦顯學本只有儒墨道三家』（註二）。不過『道家』一名稱，自漢以後纔有，非比儒和墨兩派在戰國時各已軒然自成一派。『儒者』、『墨者』之稱，屢見於先秦各種著述，但獨無『道者』或『道家』字樣。這因爲那時期的道家大都屬隱君子之流，富具個人主義的興趣，逍遙散漫，絕無派別的意識，或『植黨』（如墨家那樣）的企嚮。然我們不必因了先秦無『道家』之稱，而遂說先秦沒有道家（註三）。當研究先秦思想史，見到有若干思想家，其主要的旨趣相同，其哲學的原理相同，其理想的歸宿亦相同，雖然他們自己並不意識地自命爲代表某家某派，或繼承某家某派，而我們爲論列底便利起見，就把他們歸類爲某一家，亦無不可。

原始的道家，似乎應請老聃作代表。雖然現在有許多人懷疑老聃爲道家之始祖（註四），甚或否定其人之存在（註五），然從思想演進律而論：先秦數百年的哲學，得分爲（1）政治及社會思想期（Social and political period），（2）心理及形上學思想期（Psychological and metaphysical period），（3）名理及知識論時期（Logical and epistemological period）三階段。第一期約在春秋末葉，儒有孔丘（主仁及德治），墨有墨翟（主兼愛尚同），老聃亦應在這時期出現。不過他的思想頗爲平淡普通，不曾引起人們的注意，故不在社會上占大勢力（註六）。第二期約在戰國初年，儒底代表人物是孟軻（主性善及浩然之氣），墨有宗教色彩的

『鉅子』和宋鈞（以忍辱的心理釋兼愛）等。楊朱（全性保真的心理學派的個人主義）應是這時期的人物，主靜底關尹，主虛底列禦寇，大約和楊朱差不多時候，都可以歸類為第二期的道家。第三期即為戰國後期，儒有荀卿（略後），墨有惠施，公孫龍及『別墨』等。道家則有慎到，環淵，接子，田駢，彭蒙，騶衍，騶奭，淳于髡一流人。統在齊國底稷下，皆可目為第三期初葉的道家。其中似又可分為兩小派：一以田駢為代表，一以騶衍為領袖。這就是本文所要討論的對象。後來莊周使集此兩派之大成，而為先秦道家底壓陣大將。

## 2. 齊的稷下

田駢和騶衍都是齊人。齊是周朝太公望底封邑；它雖與魯接壤比鄰，而風氣人心根本差異。周禮斐郁的魯，宜乎其為儒家的策源地，而儒家思想在齊是無由生長發育的。齊在春秋之世，曾出了一個大政治家管仲，輔佐齊桓公九合諸侯，一匡天下，開拓了『霸』底偉業。其後雖無甚發展，但到了戰國時代，又有威王、宣王（註七），繼續執政，勵精圖治，國勢又臻繁蔚。且廣徵天下的學者，隆禮優待，聚論研究（註八），使齊都成為人才薈萃文化炳爛底一個中心區域。齊都臨淄，本是那時一個很有名的富庶繁華的大城市，人口七萬戶，『其民無不吹竽鼓笙，擊築彈琴，……車穀擊，人肩摩，連袂成幃，揮汗成雨，家敦而富，志高而揚』（註九）。這所都城，周圍五十里，開十三門，其南曰稷門——因門外遙對稷山，故有此稱，當時一般議論風生的『學士』們便都住在這稷門之下，史上『稷下』之名即由於此。這六七十年中，儒家（如荀卿）墨家（如宋鈞、尹文）都曾陸續到過這個盛地（註十），道家更麇集在此。但原始的道家思想，自與這裏的新環境接

觸後，便演化爲一種特別的道家。老聃本是楚人，其思想因受南方環境及心理底影響，原已含有玄虛的詩的色彩，不似北方的實踐性人倫性，但究竟還算質直簡樸。老聃思想一到了齊國，便大不同了（註十二）。齊就地域而言，雖屬於北方系統，但齊東北皆濱海，那時中國的經濟背景已由小農社會漸趨爲商業資本。齊民航海甚多，交通貿易，養成活潑放宕底習慣。以前的我們中國一向是大陸文化，由中央亞細亞東下，統是平原浩浩，文化具平凡性及實踐性。迨東進至黃河一帶，仍甚單調而無變化。直到了齊的東海，目擊波譎雲詭變幻萬狀底奇景，心理上受了無限的激盪，遂發生該怪宏肆底思想。所謂『齊東野語』（註十二）即由於此。南方道家思想被移植於這樣的新土地之上，便更闢大玄誕起來，而成爲中國特有的浪漫哲學。田駘和騶衍就是這種新哲學底代表。他倆大約同時（註十三），都是典型的齊的產物，都是闢大化了的道家。但他倆又各有各的特徵：前者冥會了『道』底靜的方面，後者擱住了『道』底動的方面。茲爲討論底便利計，姑名前者曰齊一派，後者曰陰陽派。

## 二 田駘 齊一派

### 1. 生平及其學說之基本觀念

田駘底生平已無可考。大體上，他的性情也和當時所謂道家者流相似，不肯事諸侯，干卿相。他提倡不做官主義（註十四），以與『三月無君則皇皇如也』的儒家爲敵。但是他的學問名聲大起來了，門徒們也

多起來了，齊王加以異常的隆遇，給他『資養千鍾』。所以他在那時着實鬧過一回。不過他畢竟是道家式的性格，經了一次被人譏諷之後，便把這些養養之祿統統辭却了（註十五）。他有著作二十五篇（註十六），可惜早就亡佚（註十七）。我們現在已無由窺其學說之全豹，但從秦漢時別種書籍彙證起來，可以決定他的哲學主旨，要不外乎『齊』之一字。下列三條都同聲一致地幫助我們達到這個結論：

(1) 『田子貴均』——尸子

(2) 『陳駢貴齊』——呂氏春秋不二篇（註十八）

(3) 『……彭蒙田駢，慎到聞其風而悅之，齊萬物以爲首。』——莊子天下篇

爲什麼田駢會生出『齊』的思想來呢？滑稽地回答說：如果中國因了『中國』底緣故而遂產生『中』（中庸）的哲學，或者田駢也因了『齊國』底緣故而遂產生『齊』的哲學吧。

## 2. 齊一哲學底淵源

原始的（即第二期）道家，以柔遜質樸爲『道』。第二期的道家，進一步把牠內心化，深刻化，而以『虛』、『靜』或『清』解釋道底真態。第三期的道家，如田駢，便再進一步，用名學的同一律證明道底恆久不變，道卽是『齊』。他的大作二十五篇必有精到堅確的名理，可惜不會流傳下來，或者莊子齊物論多少就從田駢底書幕出，亦未可知。田駢『齊』底思想，顯然承接着『虛』底哲學。由虛入齊，只是一步之轉。其扭轉點（turning point）便是名學。從名學的立場，可由三點去闡明虛就是齊底道理——

(1) 把虛看作類名 名學上的『類』(genus) 係對於『種』(species) 而言。種是類中的從屬單位；類包含至少兩個以上的從屬的種。例如『人』是類，孔子，孫中山，蘇格拉底，馬克思……是種。所以種是個體名詞，是單獨事物；而類是普遍名詞，是一羣事物底共性。種，着眼於其數量；類，着眼於其性質。所以種是具體的——即『實』的；類是抽象的——即『虛』的。如上例的『人』乃指人底特徵，即凡『使人能別於普通動物』之性質，或更簡單地說：即是人格（人底格式）。現在我們拿『生於曲阜』、『爲魯司寇』、『有弟子七十人』、『訂詩書禮樂』等等事實填入這『人』底空格中，便成爲一個具體的『孔子』。所以『孔子』是實名，而『人』是虛名。一切實名，參差千萬，決不能齊，如孔子與孫中山，與蘇格拉底，與馬克思等等，千般面目，萬般形狀，決無可『齊』之理。然若抽去了孔孫蘇馬……具體的事實，剩下他們的空格，即就孔是人，孫是人，蘇是人，馬是人……而論，便是齊一而無殊異了。然人還只是相對的齊，因它雖然一『類』，却不是『最高類』。它在哺乳動物一『類』之下，仍可爲『種』。田駢知道最高類 (Summum genus) 是道（註十九），道是最虛沒有的了，所以道是絕對的『齊』。

(2) 把虛看作概念 名學上的概念 (concept) 係對於感覺 (percept) 而言，感覺是感性的對象，概念是理性的對象。前者可以說是由吾人直接經驗而得之事物，故是『實』的；後者則是思惟底構造，不妨說是虛格。前者是散漫雜異的個體，各占相當的時間與空間；後者則將多數事實勒成爲一種關係與聯絡之原則。例如引力定律是概念，而蘋果落地，天體運行，潮汐漲退等都是感覺。感覺是殊異，概念是齊一。

墜地的蘋果決不就是運行的天體，運行的天體決不就是漲退的潮汐，但它們都齊一於引力定律之下。換言之，感覺是具體的事實，概念則是抽象的原理。概念底抽象性又有程度的差異，抽象程度愈深，則該概念亦愈『虛』。『人』是虛的概念，因我們不能指出它所對照的實體。但『人』雖無直接感覺所得之對象，猶與我們感覺甚為接近，因它比『動物』一概念底抽象程度為淺。『動物』比『人』為虛，『生物』更比『動物』為虛。『平等』、『正義』、『精神』、『宇宙』等概念都有很深的抽象性，而從道家的眼光來看，『道』是具有最深度的抽象性，道是最高概念，所以道是絕對的齊。

(3) 把虛看作包含。歸納法大家穆勒約翰 (J.S. Mill) 曾用包含 (connotation) 與指示 (denotation) 兩字，區別一名詞底內包與外延。指示是指稱一名詞所代表之物；包含是說明一名詞所含有的若干性質。我們現在不妨用『虛』代替包含，用『實』代替指示。例如金星，木星，水星……皆是實物；而『凡在天空依橢圓軌道繞日運動者』是個思惟底對象，並無一定可指的實體，故可以說是『虛』的。名學上便稱金木水火等星為指示，而『凡在天空依橢圓軌道繞日運動者』為包含。虎，豹，狼，獅……是指示名詞，『肉食動物』是包含名詞。印度人，日本人，英人，德人……是指示名詞，『人』是包含名詞。包含作用愈多，即指示作用愈少，而差別性亦愈減。因為愈包含便愈統一，所以最『虛』便是最『齊』。道具有最大的包含作用，它是最高的虛，所以它也就是絕對的齊。

這樣看來，出群的齊一哲學可以說是『虛』的名學化。從『實』的方面去觀察，萬物是雜而不齊；從

『虛』的方面去觀察，萬物就齊而不雜。齊與不齊之分，只決於虛與實之互異。所以我們若參透了萬物的虛象，便會發見萬物的齊等。田駢是深切地透解了『虛』的人，試請讀下面的一段故事：

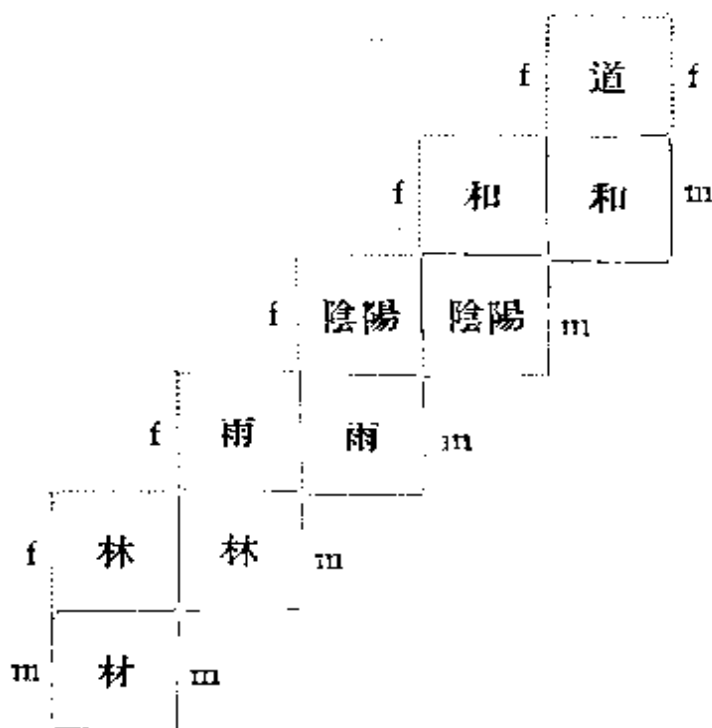
田駢以道術說齊王。王應之曰：『寡人所有者，齊國也；道術難以除患。願聞齊國之政。』田駢對曰：『臣之言無政而可以爲政。譬之若林木：無材而可以爲材……此老聃之所謂『無狀之狀，無物之象』者也。若王之所問者齊也，田駢所稱者材也。材不及林，林不及雨，雨不及陰陽，陰陽不及和，和不及道。』(註二十)

先拿林和材來講：材是這一顆，那一顆，長的，短的，粗的，細的……個殊的具體的樹，最爲參差不齊，但皆同屬於林。林是『齊』的，材是不齊的。好比馬占山將軍，丁玲女士，蔡元培先生，林語堂夫人和她家裏的女媽……真所謂人心之不同各如其面；但它們都是中華民國人，都『齊』於中華民國人之下。然林底『齊』，只是相對的，不是絕對的；因爲它的齊只對於材而言。若推上一階層，則林亦是不齊之物；因這一處的林和那一處的林，這一山的林和那一山的林，各各不同。然從其遍濶雨澤和立場來看，又皆『齊』於『雨』之下了。若更推上一層，雨還是相對的齊，陰陽亦還是相對的齊，和亦還是相對的齊，直至道，纔是絕對的齊。道是宇宙至高的稱謂，支配着萬物一切。何以呢？因爲它是萬齊之齊，萬虛之虛(註廿二)。有它，萬物方有歸依；無它，萬物失所憑託。好像中華民國少了一個馬占山，仍不失爲中華民國，而馬占山少了中華民國，怕不能成爲如此如此的馬占山了。所以林是支配着材，而材是受林的支配。故曰：『材不及林。』推而上之，



林不及雨，……和不及道，都是一樣的邏輯。

用西洋亞里士多德 (Aristoteles) 的質料 (μάτη, matter) 和法式 (εἶδος, form) 逐層推進論來比擬：  
擬材是林的質料，林是材的法式；  
林又是雨的質料，雨是林的法式；  
雨又是陰陽的質料，陰陽是雨的法式；  
陰陽又是和的質料，和是陰陽的法式；  
和則是道的質料，而道是和的法式。  
這樣，我們可用圖來表示如下：



照亞里士多德的邏輯，最高一法式稱為純粹法式 (τοῦ τῆς οὐσίας εἶδος) 因它再不做他物的資料底緣故。而這純粹法式便是亞里士多德的上帝。果爾，則『道』也就是田駢的上帝了。

如果上帝表示造化的主宰，其創造萬物的歷程是採辨証的階層的開展。那麼老子書中的

道生一，一生二，二生三，三生萬物（註廿二）

可以說是直接取自田駢的

道——和——陰陽——雨——林（註廿三）

層展系統。和（union）自然就是一；陰陽不消說就是二；雨何以是三？雖頗費解，但上接和與陰陽，下連萬物，除三以外，亦更無別個數字可以象徵。萬物者，言其衆多，言其林林總總；『林』是萬物，確切不移。同樣，老子書中的

萬物生於有，有生於無（註廿四）

也可以說是從田駢的

地（林）——天（雨，陰陽和）——道（虛）

那個公式化生出來。老子一書原是秦漢前二、三百年來道家思想的集成品。其中自含有不少田駢的東西，上列兩條或者就屬於田駢的。老子書中論『道』與『無』諸處，倘明白了田駢由虛入齊底思想進程，便可恍然於其媒介溝通底關係（註廿五）。

### 三 騫衍——陰陽派

1. 生平及其學說之基本觀念

騶(鄭同)衍後於孟子，與公孫龍同時(註廿六)，正是所謂『橫議』達最高潮的時代。他的閎論雄辨，轟動天下，到處受王公崇拜，煥赫不可以一世。司馬遷軒昂激越地寫道：

『是以騶子重於齊。適梁，梁惠王郊迎執賓主之禮。適趙，平原君他行徹席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之。其游諸侯見尊禮如此，豈與仲尼菜色陳蔡，孟軻困於齊梁同哉乎！』(註廿七)

楊維亦提及過他的闢氣(註廿八)。他的著作，據司馬遷說：『……乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬言』(註廿九)。漢書藝文志陰陽家有鄒子四十九篇，騶子終始五十六篇，但隋唐志皆不著錄，亡佚已久。清馬國翰從別書所引，輯錄鄒子一卷，編入他的玉函山房叢書。騶衍思想的基本觀念，正如上文司馬遷所述的『怪迂之變』底一個『變』字，恰與田駢的『齊』字相頡頏。而變底原理，即是所謂『陰陽』，司馬遷亦屢屢說及：

『騶衍以陰陽主運顯於諸侯』(史記封禪書)

『騶衍睹有國者益淫侈不能尙德……乃深觀陰陽消息而作怪迂之變……』(史記孟荀列傳)

漢人把他看作陰陽家者以此。就廣義言，陰陽家實即是道家(註三十)。因為道是從本質言，陰陽是從歷程言；道是玄學上所謂本體論(ontology)，陰陽是玄學上所謂宇宙論(cosmology)。上段講過道的開展

永久是辨証式的，即一正(陽)一反(陰)的。道……經理地講來，雖是絕對寧靜，但決非一死物；它——實際地講來，必然地要開展，而這開展又必然地爲一正一反的辨証。所以道離開陰陽，使無道之可言，不妨說陰陽就是道底魂魄。騶衍底慧眼，獨能對於道窺破其奧妙之所在，故司馬遷稱他『深觀陰陽消息』的是一針見血之評。

## 2. 騶衍的名學方法

騶衍雖是道家，但與原始的道家不同之點爲：(1)原始道家重理想不重方法；(2)原始道家重實踐不重辯證。到了騶衍的時代，正所謂『以三寸之舌強於百萬之師』的詭辯時期。政治舞台上爭爲縱橫捭闔，思想舞台上競相摩自異同。騶衍處此時潮之下，不能不用他所認爲最有效的名學方法，以與當時諸家學說相周旋。儒家所用的方法，向來是演繹法，即取古聖王的行蹟與傳統的格言爲大前提；堯舜是這樣那樣，文武周公是這樣那樣，不容批判或置疑，絕似西洋中古的經院哲學，史家稱爲武斷派 (dogmatism) 的便是。騶衍痛斥他們爲愚守成見，坐井觀天 (註世一)。至於墨家：初期所用的方法爲實用主義 (pragmatism)，後期 (即別墨) 傾向於辨証法。但實用主義太偏於主觀的，人本的，知識範圍給弄窄了許多，所以騶衍譏笑它爲小局面 (註世二)。公孫龍一派的辨証法，則又煩文飾辭，虧蝕大道，亦爲騶衍所非難 (註世三)。騶衍自己所提出的方法是比較科學的——即所謂類推法 (analogical)。由已知推及未知，由直接經驗的事物推知不能直接經驗的事物，漸推漸遠，以至於我們想像力所能及的限界；這就是司馬遷所說他的『必

先驗小物，推而大之，至於無垠。」（註卅四）譬如我們知道孔子死了，蘇格拉底死了，徐志摩死了，某某等都已死了，由此我們便可推定史大林必死，胡適必死等等。類推法需要當心的地方便在「類推」底「類」。即未知的事件必須與已知的事件同屬一類，方可行使推理，否則巧飾混淆，必歸絀繆。胡適、史大林等等必死之有效，由於胡史等與孔蘇徐等皆屬於「人」的一類。你決不能說「黃河必死」、「泰山必死」，因秦山、黃河不與孔蘇徐同類。這就是駱衍所謂「別殊類使不相害。」（註卅五）又，我們若應用甲是乙，乙是丙，故甲是丙底公式，而冒昧推論孫中山是孫科的父親，孫科是孫治平的父親，故孫中山是孫治平的父親，便會陷於錯誤。我們應當把這些材料（Data）序列起來：

甲——乙——丙

甲不是丙

孫中山——孫科——孫治平——孫中山不是孫治平的父親

庶可明其不能傳遞，不致於亂推。這就是駱衍所謂「序異端使不相亂。」（註卅六）

駱衍把這類推法應用在歷史地理學上，使當時思想界擴大了智識與眼光，明白了時間與空間底無限綫延與悠久。他的目的其實在欲闡示「道」底真實性。就時間論，道已老早存在於天地未生不可考之前（註卅七）就空間論，道又沙漠地延擴及於大瀛海之外，至天地之無涯（註卅八）。所謂道家的共通點之一，便是超越人間底出世態度。駱衍對於當時一般君王，皆欲曉以此義，其用心正與田駢相同。田駢不答齊王所問的齊政，而把它擴充到無政之政——「無物之物，無象之象」，即所謂「道」。駱衍也是一樣。這種

道術，在當時一般人看來，實在太「闕大不經」，太「怪迂」，而惟有咋舌却走吧了。史記所載「王公大人初見其術，懼然顛化，其後不能行之」（註冊九）自是實在情形。

### 3. 陰陽學的歷史觀

其實騷術的學說並沒有那樣闊遠而不可把握。「道」雖十分玄虛，但第一它必須謀具體的表現，而且必表現為時間。換言之，道即歷史。他說：

「政教文質者，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易也。故守一而不變者，未睹治之至也。」

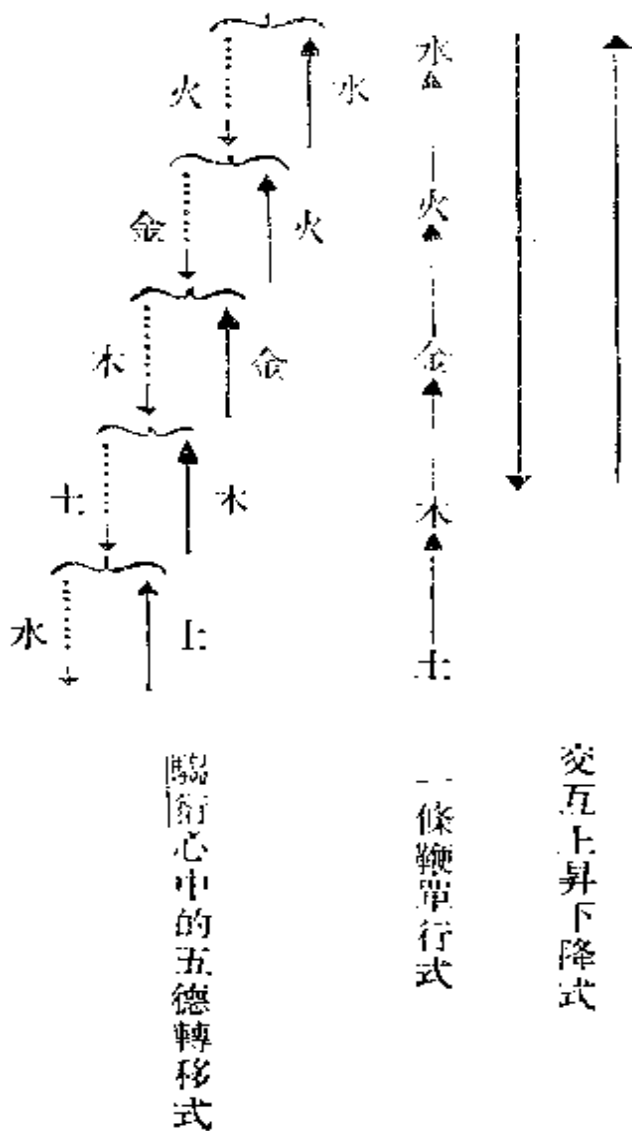
（註四十一）

這種道即歷史底觀念，恐即是後代道家把易經拿來「道」化底出發點。第二，道的表現，又必受一定公律底支配；這公律，騷術叫它做「陰陽」。近代學者解釋歷史，據美國社會學家班思（H. I. Barnes）的研究，以為可分八派：（1）偉人史觀，（2）經濟（或唯物）史觀，（3）地理（或環境）史觀，（4）精神（或唯心）史觀，（5）科學史觀，（6）人類學史觀，（7）社會學史觀，（8）羣衆心理史觀（註四十二）。但我們的騷術却提出一種可以稱做陰陽學的史觀。他

「稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲」（註四十三）。

向來我們對於這段文，總注意在「五德」——即金木水火土底五行說，其實騷術更有深刻的史律在他心中，即是我們所常忽略過的上文「轉移」兩字。這兩字，在史記始皇本紀及封禪書中均作「終始」，而騷

衍所著的書名亦使用陰陽終始。所謂終始，即是『消長』底意思。歷史的演化皆取一消一長底途徑。當黃帝的時代，土氣長而水氣消；進至夏禹的時代，則土氣消而木氣長；再進至商湯的時代，木氣又消而金氣代長；再進至周的時代，金氣又消而火氣代長；周以後的一代，必然地會看到水氣復長而火氣又消（註四十二）。其消長的過程是兩種勢力作上昇下降式而互為交替的（如下圖），而並非一條鞭的單行式。



駢衍以為歷史老是一消一長的轉移，譬如在周，自文王至赧王之間，金德漸虧而至完全消滅，火德漸盛而至極頂發展。但盛之極即衰之始，此時水德必漸肇興，而火德遂漸微弱。這種上下雙軌乃是轉移的必

要條件；若只單個的一條鞭，便無由發生轉移底事實。一切歷史現象皆成於『動』與『反動』底摩擦，這就所謂『陽』與『陰』。所以歷史底本質即是陰陽，而陰陽即是道。道，陰陽，歷史，是駢衍的三位一體（註四十四）。

這裏必須順帶道及的駢衍五德說底淵原，雖爲抓取當時一班辨士所普遍應用的材料（金木水火土五行常在墨者口中，如言『五行無常勝，說在宜』。大概那時金木水火土與馬，白馬，雞卵，石，手指等等皆爲辨士所常用的辨材，）而實接受着原始道家底遺產。『貴柔』的老聘，以『嬰兒』爲人生理想底象徵（註四十五）；嬰兒是最柔弱而最『不爭』的。但嬰兒還會哭，還能掙扎，還有知覺，水更比嬰兒可做我們的最高模範了（註四十六）。這種『水』的哲學，由楚傳到齊來聰明的駢衍，深深領會之結果，便利用當時辨士所習用的金木水火土五行，即將其中的『水』作爲此後我們社會政治底理想目標。你們這班有志氣有野心的君王吓，如果你們真想取周室而代之，周是以火德王，那你們非即效法於我輩道家的法寶——『水』不可。因爲只有『水』可以勝火的啊。

#### 四 餘論

田駢和駢衍——這兩個人的學說，我們不想在這裏批評，只願意指出他們的思想相差不多同時的西洋哲學十分類似，實在是一個很有趣的對照。古希臘約在元前五六世紀的時候，出了兩大派的哲學家：一



是巴門尼地斯 (Parmenides) 一是海拉克利圖斯 (Heraclitus)。前者主張世界常住不變，後者主張世界流變無常。巴氏的弟子齊諾 (Zeno) 更用堅強的名學爲「一」與「靜」辨護，將「多」與「動」的學說攻駁得體無完膚。使阿駢而得聞知此輩，必將以爲「吾道不孤」。主「變」的海氏，則進而闡明「爭爲萬物之父」(κέντρον δὲ ἀσθενῶν) 的公律。必須有敵對的勢力作相反方向的運動，纔能成爲萬有。世界底全景是火與萬物底交流，火向下流 (ὄσος κέρω) 變成萬物，萬物向上流 (ὄσος ἄνω) 又變成火。火是最輕清靈活的，而萬物則是重濁的。如果代以騶衍的術語，必即以爲火即是陽，萬物即是陰；陰陽交流，成爲我們的世界。這個把戲，本甚簡易易明。然騶衍的學說在當時爲一般王公大人所駭怪，連太史公亦尙稱其爲「怪迂之變」，而海氏哲學在希臘，亦因其深遽難解，被綽號爲「晦暗的哲人」(the dark philosopher) 這真可謂一對曲高和寡同病相憐的難兄難弟了。

大家都知道：西洋文化是胚胎於希臘。而希臘思想，又肇始於自然哲學。自然哲學分兩方面發展：一爲本體論 (ontology)，即在研究世界底根源是「一」或是「多」——而遂有一元論，二元論，多元論；其一則爲宇宙論 (cosmology)，即在研究世界底程序是「定」或是「變」——巴門尼地斯及海拉克利圖斯即是這兩派的代表。我們讀世界思想史，不能不奇怪何以西洋產生自然哲學，印度產生宗教哲學，而中國產生人倫哲學。或者因爲希臘面地中海，其人民驚奇於海景底波濤雲詭，遂發生窮究自然底興趣，因而創出自然哲學，後更演進爲自然科學。果此可成爲一臆說，則東北濱海的齊人亦自會發生「定」與「

變」底問題，而產出田騶與騶術的學說了。如果世界觀可大別爲三型：一自然派（Naturalism），二人本派（Humanism），三超神派（Theism），則先秦的道家自可屬於第一派，而儒家可屬於第二派，墨家可屬於第三派。道家在中國文化的發展上，本可作甚有希望的貢獻，以晉與西洋科學文化媲美；可惜田騶而後，繼起者稀，且轉落於『法術』（Magic）的邪徑，司馬遷亦已慨嘆着：「……而燕齊方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也！」（註四十七）這真是我國思想史上一大可扼腕的事！

### 附 騶術是道家而非儒家辨

漢書藝文志列騶術爲陰陽家，這本不錯。他發明陰陽的歷史觀，陰陽的宇宙觀，說他是陰陽學派，自最確切，我們若假定先秦主要學派只有三大類：儒，墨，道，則騶術應併入於道家，因爲陰陽原是道底動相。騶術以陰陽解釋『道』，可說是新道家，以別於原始的道家。但近來顧頡剛氏有騶術是儒家說：

「我很疑騶術亦儒家。他的學說歸本於「仁義節儉，君臣上下六親之施」，此其一。史記平原君傳集解引劉向別錄，有騶術論「辯」一節，適之先生以爲完全是儒家的口吻，與荀子論辯的話相同（中國哲學史大綱卷上頁三六〇），此其二。史記以他與孟子荀卿合傳，此其三。西漢儒者如董仲舒劉向等的學說，與他極相像，此其四。」（註四十八）

顧氏所舉的四個理由似皆非充實。第一點轉到下段再說。第二點已見本篇上文：騶術論「辯」係從他

的類推法出發，與儒家站在演繹法的上面者不同。第三點：史記孟荀列傳中不僅有騶衍一人，更包含了騶忌，騶奭，淳于髡，且順及慎到，環淵，田駢，接子等，又殿以墨翟。難道這些人都可以算做儒家？第四點：董仲舒向董仲舒的學說自然已受到黃老思想底影響，亦還可以說受着騶衍底影響，故與騶學相似（註四十九）。但若以董之五行災異類騶，而遂證騶為儒家，則執董之「天復育萬物，化生而養成之，……天常以愛利為意，以養為事」諸論甚似墨翟，而豈亦可躋墨翟於儒者之林乎？

騶衍不是儒家，即可就其平日非難儒家底論調規知之。他駁斥儒家的眼光小，氣量狹，識見短淺。儒者斤斤於中國一隅，以為天下盡於此；騶衍揭示空間底無限，而中國只是天下之八十分之一。儒者拘拘於堯舜之治，以為他們是唯一的模範；騶衍揭示歷史底轉移性，而堯舜只是某一時期底「適宜」而已。在騶衍眼光中的儒家，真無異抱殘守闕，坐井觀天，其實「道」大得很哩！所以桓寬、鹽鐵論都籍有這樣的話：「鄒子疾晚世之臨學不知天地之弘，昭曠之道，將一曲而欲道九折，守一隅而欲知萬方，猶無準平而欲知天下，無規矩而欲知方圓也。」

不過騶衍既在孔孟之後，受儒家之影響而吸收其學說之一部分，容或有之。大凡反對某種學說，往往無形中本人已吸收相反者之若干思想。如孟子反對楊墨，却受楊墨底暗示甚多，非全拘守孔子之說。司馬遷誤解騶衍之仁義節儉，以為這是他所歸宿，實則這些東西僅是騶學中的枝葉而非其本根。騶學之「要其歸」仍在陰陽變動中的大道（註五上）。其時稷下一般道家方盛辨道底體用問題，動靜問題，道與萬物底關

係問題。騶衍的陰陽觀，正與『道生一，一生二，二生三，三生萬物』及『雨不及陰陽，陰陽不及和，和不及道』底論辨相頡頏而翁應。西洋二千四百年前『爭爲萬物之父』底原則，恐亦同時躍發於騶衍的心中。世界萬物由陰陽兩相反元素擊盪交替而成底洞見，遂別開道家底新局面，而將老聃們的『道』開始辨証化。騶衍又從老聃們之後，承認『水』爲人理想之象徵。老聃着眼在水的『柔』方面，關尹着眼在水的『清』方面，列禦寇着眼在水的『虛靜』方面，而騶衍則着眼於水之『尅火』方面，遂擬周代於火，推而擬彼周所勝之商爲金，擬彼商所勝之夏爲木，擬彼夏所勝之黃帝爲上，而今日欲代周室而繼興者必爲具有『水』樣的德性，方可出人頭地而主治天下。這是騶衍承襲道家底遺緒而更將它現代化之處。這種五行相對，二氣交爭底思路，富其所謂『magic』(法術)的氣味，正是『齊東』心理底產物。所以騶衍與其說是『齊彩色的儒家』(顧頡剛氏斷語)，毋寧說正是『齊彩色的道家』。

一九三三，一二三，南華小注抽印。

本文承楊壽昌先生及容肇祖先生審閱一過，並荷指正，合附誌感。

(一) 莊子天下篇作者舉成數稱『百家』之學。漢書藝文志列舉諸子一百八十九家。

(二) 胡適中國哲學史大綱卷上附錄(商務本)頁四。其先吳曾佑在其中國歷史教科書(現改稱中國古代史，商務本)中

亦有相類似的意見。

(三) 有人以爲先秦諸子皆無不自道家，例如蔣維喬氏在因秦諸子的分派一文（新中華一卷二十一期）中說：『可知道家本來是統括一切學術的』、『海內的學者沒有不歸宿到道家的』、『……儒法名陰陽四家直接間接都與老聃有淵原的』。這個亦欠允。儒墨與道，頗有主要的差別，道與儒兩家底抵觸點尤多，決不能說回歸一轍。

(四) 如顧頡剛氏（從呂氏春秋推測老子成書年代）馮友蘭氏（中國哲學史上卷）滋圖氏（中國政治思想史評）載北平圖書館讀書月刊二卷二號）等。

(五) 如孫次舟氏（跋古史辨四冊並論老子之有無一文）戴圖書評論一卷十二期）

(六) 當然老子，書不能說代表老聃思想。此書爲秦漢之際的集成品，差不多已成定讞。不過書中有若干條，容或是老聃所說而經後人展轉傳下來的，亦有可能。如八章：『水善利萬物而不爭』九章：『金玉滿堂，莫之能守，富貴而驕，自遺其咎』十、二章：『五色令人目盲，五聲令人耳聾……』六十七章：『我有三寶：一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先』四十三章：『天下之至柔，馳聘天下之至堅』八十章：『小國寡民……』等句，與答孔丘之『君子盛德容貌若愚』去子之驕氣與多欲，秦色與淫志』語意相符，亦合於呂氏春秋不三篇『老聃貴柔』之旨。莊子天下篇評老聃：『以濶弱謙爲表，以空虛不毀萬物爲實』荀子評『老子有見於詭，無見於信』云云，皆出一轍。認老聃爲晚出或竟無其人，之最大證據，在孟子等及第二期的墨家竟皆不提及。後知老聃的恂謙謙和原不能吸引許多從者，且其思想大體上亦不與儒墨立於正面衝突地位，決不似後來楊朱之立異鳴高而顯與儒墨爲敵也。最近張覺人氏有老子年代考一文，載學藝第十二卷第九期，亦頗有與愚說互相發處。

(七) 威王在位的年期爲公元前 357—319，宣王在位的年期爲公元前 319—300。

(八) 史記田(敬仲)完世家載：「宣王喜文學游說之士，自騫衍、淳于髡、田騫、接子、慎到、環淵之徒皆賜列第爲上大夫，不治而議論。」

(九) 具見戰國策齊策蘇秦以合從說齊篇。

(十) 史記荀卿本傳：「年五十，始來遊學于齊。」漢書藝文志尹文子下註云：「說齊宣王。師古引劉向云：與宋鉞俱游稷下。」

(十一) 楚產的老學何時、由誰和怎樣被輸入於齊國，是一個歷史上待考的問題。環淵是頗可疑的一人，他是由楚入齊的一

個道家。史記孟荀列傳稱：「環淵，楚人，學黃老術，因發明序其指意……著上下篇。」又漢書藝文志道家有緇子十三篇。

自注：「名淵，楚人，老黃老。」  
騫，古道環。緇子即環子。

(十二) 此語初見孟子，足見孟子時，齊人思想的特徵已播聞於中國了。

(十三) 兩人的生卒年月皆不可考，大約都在前四世紀的下半期；這時正是辯士輩出，論戰縱橫，即屬於如上所述的第三思想期。

「名理及知識論期。」生在這個時代潮流之下，欲嶄然露頭角，立一新說，非有精練的辯才，堅強的名學方法，決不能應付

萬歧，辯護「我見」的。田騫和騫衍，恰恰都是口若懸河，舌鋒犀利的雄辯家。「天白」是田騫的綽號（見漢書藝文志

田子修注）。騫衍被稱爲「談天衍」（見史記孟荀列傳）。這皆可表明他備是時代的雙生兒。

(十四) 「齊人見田騫曰：聞先生高議，設爲不定……」見戰國策齊策齊人譏田騫篇。

(十五) 見同上。

(十六) 見漢書藝文志道家類。

(十七) 隋志以後便不見著錄。清馬國翰從古氏春秋輯傳佚說三段，訂為田子一卷，入其玉函山房叢書。

(十八) 古田與陳通，陳辭自田辭。

(十九) 此「最高類」在西洋名學中即為 *genus* (存在) 一詞。此詞括盡一切事物，更不能為他詞所包括，故是「最高類」。

惠施所說的「至大無外，謂之大一」(莊子天下篇)，大一即是最高類，亦即是道。故惠施或受到田辭的影響亦未可知。

(二十) 且見淮南子道應訓，呂氏春秋執一篇亦有相似之引載。

(二十一) 後來宋儒張橫渠的「太虛」說，大抵淵源於此。

(二十二) 老子四十二章。

(二十三) ↓符號表示創生統率，支配底意思。下做此。

(二十四) 老子第四十章。

(二十五) 有幾個日本學者及李石岑氏釋「無」為「道」之體，「道」為「無」之用(見李著人生哲學)，蓋未悟及田辭思想的與其在

道家的地位，而仍囿於老子書在先，田辭在後的傳統史說也。

(二十六) 具見史記孟子荀卿列傳。

(二十七) 見同書。這裏所說的梁惠燕昭及平原君，皆不同時，其生卒互差甚遠。但我們不必要拿這一段拘拘地作史實看，

只算為騷當時到處備受歡迎底大概情形，自無不可。

(二十六) 論商以誦元而取世資。見楊雄解嘲文。

(二十九) 史記孟荀列傳。

(三十) 竊衛思想系統屬於道家，另見本篇附錄。

(三十一) 鄒子疾晚世之儒，守一國而欲知萬方。見桓寬臆錄論鄒篇。

(三十二) 見同上。

(三十三) 史記平原君列傳，姜嫄集解引劉向別錄曰：齊使騶衍過趙，平原君見公孫龍及其徒秦毋子之屬，論白馬非馬之辯，以問騶衍。騶子曰：不可。彼天下之辯，有五勝三至，而辯正爲下。辯者，別殊類使不相害，序異端使不相亂，得意通指，明其

論謂，使人與知者，不務相迷焉。……及至類文以相似，飾辭以相眩，巧言以相移，引人營便，不得及其意，如此害大道。

(三十四) 見史記孟荀列傳。

(三十五) 見註三十三。

(三十六) 見註三十三。

(三十七) 先序今以上于黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禮祥度制，推而遠之，至天地未生，竊冥不可考而原也。見史記

孟荀列傳。

孟荀列傳。

(三十八) 以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內有九州，禹之序九州

是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有所裨瀛環之。人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃爲一



州如此者九乃有大瀛海環其外天地之際焉」見同上。此種世界像可與西洋中古杜來美亞里士多德式天文學(Aristo-

totale-ptolemaic world scheme) 相比擬。杜亞式世界像是地球居正中，其最混濁，為人類所居，諸行星環繞而行，最

外層為天體，如清淨琉璃，乃天使及神所居。編行似亦認為包圍地球之大瀛海之外是道。

(三十九) 孟希列傳內。

(四十) 漢書嚴安傳引樂府詩。

(四十一) Burnes: New History and Social Studies, p. 31ff.

(四十二) 史記孟荀列傳。又劉歆七略亦謂：「輔子終始五德，從丹子勝。土德後，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」見

文選左思魏都賦李善注引。

(四十三) 呂氏春秋應同篇載：「凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大鯨大蠶。黃帝曰：『土氣勝，土氣

勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺。禹曰：『木氣勝，木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，

天先見金刃生於水。湯曰：『金氣勝，金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社。文

王曰：『火氣勝，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必且水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣

至而不知數備，勝徙於土。」這當是繼行陰陽終始書中的一段而被編入於呂氏春秋中者。

(四十四) 老子書中『萬物負陰而抱陽』(四十三章)或即是繼行的話亦未可知。易繫辭中『一陰一陽之謂道』想亦是繼

衍或其後輩所常說及的。

(四十五) 老子書十章：專氣致柔，能嬰兒乎？二十章：我獨泊兮其未兆，若嬰兒之未孩。五十五章：含德之厚，比於赤子。

(四十六) 老子書八章：上善若水，水善利萬物而不爭。二十章：澹兮其若海。六十六章：江海所以能爲百谷王者，以其善下之。

七十八章：天下柔弱莫過於水，而攻堅強者莫之能勝。

(四十七) 見史記封禪書。

(四十八) 見顧者五德終始說下的政治和歷史（清華學報六卷一期單行本，又載入古史辨第五冊）。

(四十九) 當然漢學與騷學根本上仍不相同。黃濤頭便說：「天不變，道亦不變。」而騷則主變。

(五十) 史記平原君列傳稱：「騷衍過趙，言至道。」又騷衍斥當時一班辯士舞文巧譬，謂其：「書大道。」（史記集解引劉向

別錄）是見騷衍的大題目仍歸結到「道」字。儒家等固亦言道，但他們的「道」是倫常的，政治的，如堯舜之道，父道，子

道，君道等等；而道家之道乃是宇宙論的，玄學的。兩者固根本上不相同也。

古 史 辨

五

顧頡剛 編著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路272號)

長沙書局上海發行所發行 上海大統印刷廠印刷

開本850×1156 1/32 插頁3 印張26.25

1982年9月第1版 1982年9月第1次印刷

印數:1—10,000

統一書號: 11186·35 定價: 3.55元

K207/21

史辨

# 古史辨

羅根澤 編著

上海古籍出版社

六

首都师范大学图书馆



20887913



887913

古史辨 第六冊

羅振澤編

沈兼士題

周衰文弊，諸子爭鳴，蓋在夫子既沒，微言絕而

固將以其所帶道者，爭天下之莫可知，而語

而不為識別者，幼官弟子之篇，月令十方

辨其言行，不必盡其身所論述者，管仲

議是也。莊子讓王漁父之篇，蘇氏

所附益爾。晏子春秋，柳氏以為

者，述晏子事以名其書，猶孟子之

春秋，先儒與淮南鴻烈之解，同稱

命專家，斯固然矣。然呂氏淮南

所長，以為已有也。二家固以裁定

於一律。呂氏將為一代之典要，劉安託於道

諸子之奮起，由於道術既裂，而各以聰明

欲以之易天下。其持之有故，而言之成理

顯其術而立其宗，而援述於前，與附衍於後者，

世

謂孔

老同時非

也。孟子闢楊

墨而不及老，荀子非

墨老而不及楊，莊子先

六經，而墨宋慎次之，闢老又

次之，惠莊終焉，其闢楊

之後，墨荀之間乎

陳師道後山

集卷二十

二理

定

大義之已乖也。然而諸子思以其學易天下，

言文字未嘗私其所出也。先民舊章，存錄

之訓是也。（管子地員淮南地形皆土訓之遺）

之述其身死後事，韓非之載其李斯駁

謂之偽託，非偽託也，為莊氏之學者

墨者之言，非以晏子為墨，為墨學

以告子萬章名其篇也。呂氏

蓋謂集眾賓客而為之，不能自

未嘗以集眾為諱，如後世之掩人

之權，自命家言，故其宗旨未嘗不約

斯又出於賓客之所不與也。

才力之所偏，每有得於大道之一端，而遂

者，故將推衍其學術而傳之其徒焉。苟足

未嘗分居立言之功也。（章學誠文史通義言公上）

# 馮序

我曾說過中國現在之史學界有三種趨勢，即信古、疑古及釋古。就中信古一派，與其說是一種趨勢，毋寧說是一種抱殘守缺的人的殘餘勢力，大概不久即要消滅；即不消滅，對於中國將來的史學也是沒有什麼影響的。真正的史學家對於史料，沒有不加以審查而即直信其票面價值的。

疑古一派的人所作的工夫即是審查史料。釋古一派的人所作的工夫，即是將史料融會貫通。就整個的史學說，一個歷史的完成，必須經過審查史料及融會貫通兩階段，而且必須到融會貫通的階段，歷史方能完成。但就一個歷史家的工作說，他儘可只作此兩級段中之任何階段，或任何階段中之任何部分。任何一種的學問，對於一個人，都是太大了。一個人只能作任何事的一部分。分工合作在任何事都須如此。由此觀點看，無論疑古釋古，都是中國史學所需要的，這其間無所謂孰輕孰重。

古史辨是中國近來疑古文獻的大成。現值第六冊出版之際，因當時頗有人以爲疑古已不合潮流者，故略述所見，希望疑古一派的人仍繼續努力，作他們的審查史料的工作。

馮友蘭二十六年一月





# 張序

羅雨亭先生編著的古史辨第四冊，彙集近人考證諸子的文章爲一編，使研究諸子的人們感到很大的便利；這一次他繼續着編著古史辨第六冊，以考據諸子者爲上編，考據老子者爲下編，所收近年考證諸子的文章又將近五十萬言。在他去年開始編這一冊的時候，約好我來寫一篇序，自覺學識謏陋，本不打算來多饒舌，不過近來我稍有一點感想，只好乘此機會來略一陳述。

這一冊的下編是專收考據老子的文章，據羅先生說：『關於考據老子年代的文章，止第四冊及此冊所收，就有三十五六萬言。』這個問題在近多少年來真可以說是一個聚訟不決的問題。本來學術上的懸案，到現在還沒有解決的，正不知有多少。我因此聯想到僞古文尚書一案，從宋到清，七百多年的時間，經過多少人的考證，好像大家認爲有了定讞，毫不遲疑地說是僞古文，其實擁護僞古文的也正大有人在。明末清初的陳第、毛奇齡，且不說他。只在毛氏以後，如江昱的尚書私學，王劭的尚書後案，駁正，張崇蘭的古文尚書私議，趙翼的陔餘叢考，林春溥的開卷偶得，洪良品的古文尚書四種，吳光耀的古文尚書正辭，王照的表章先正正論，以及方苞、齊召南、翁方綱、王植諸家，都是擁護僞古文的。我曾遇見過贊成洪良品之說的人；錢玄同先生也說有一位「三湘人士」是相信僞古文的。看來這一案，在一方面固可說是有了定讞，在另一方面也可以說還是懸案。『證老子之僞，其事不如證僞古文尚書之易』，在現在就想有一致的意見，大家認爲

解決，這自是不容易的事情。

問題的癥結自然是在有無真憑實據。攻偽古文者因為獲得真憑實據，所以比較得到大多數的同情。毛奇齡洪良品那樣為偽古文鳴冤，因為沒有駁倒那些真憑實據，所以信從之者畢竟沒有多少人。現在考證老子年代問題，在主張老在孔後者，自然還需要重新提出真憑實據；在主張老在孔前者，亦未嘗不可將懷疑老子年代的所舉的證據一一駁倒，問題自有水落石出的一日。

據我所知，現在主張老在孔後者，真憑實據也未完全舉出。即就音韻一項而論，我曾提出老子書中『難』與『知』韻為晚出之現象。(見民一四三月學燈拙作古書辨偽方法，又見國故學討論集第二集)我不是專門研究

音韻學的，亦未敢以自信。後來聽得錢玄同先生說：『即老子書中所用韻例，亦足證其書之晚出』。(參看本書頁五五七)吾友劉盼遂先生也說：『就老子書中用韻看來，頗有晚出的嫌疑』。(參看本書頁四一六)但是從音韻上考老子的專文，至今尚未提出。此外當然還可以找出一些可靠的證據來供人們裁判，壁壘愈堅，自不易為人攻破。

反之，在主張老在孔前的，儘可以將懷疑老子的所舉的證據一個一個地駁倒。例如從前梁任公先生提出『仁義』是孟子底專賣品。但『仁義』二字在左傳中對舉的已經不少；左傳寫定時期固有疑問，在與孟子同時而未受孟子若何影響之莊子亦說：『仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辨』。(齊物論)可見『仁義』並非孟子底專賣品，在別人也會說的。梁先生又曾提出用『王侯』、『侯王』、『王公』來為老在

「孔後之證」在易繫上九有「不事王侯」則說「王侯」侯王「王公」實不足為老在孔後的確證。這種反證一經指出，自然可以令人信服。但在現在實在還有一些是應更加以反駁的。例如梁先生所提出的「道乘之主」一證，在主張老子書為老聃遺言的也還在引用，以為「這顯然不是春秋末年所有的」（參看本書頁六〇六）。這當更進一步提出反駁以免再為人所引用，這樣子才可以釋羣疑而息眾喙。

（張）——不過我們所要注意的是：在提出一個證據與反駁一個證據的時候，最好是盡量地檢查自己所提出的證據然後再來應用，以免增加許多無謂的糾紛。「思想線索」、「文字文體」、「時代術語」都要盡量地檢查，已經站不住的「仁義」、「侯王」等證再不要提出來了。有的所依據的材料在本身上有問題，如兩戴記的一些篇——「曾子問」、「郊特牲」之類，在沒有確定其時代以前，也當謹慎地用。有的話頭，在表面看來好像相同而其含義未必相同的，例如「社會」二字，在宋儒所用的含義與現在所用的含義並不相同，不要等量齊觀。更希望的是：一方面不要立異以為高，一方面不要什麼也「特殊」實事求是地做去，不惟老子年代的問題，可以早有一個水落石出的日子，即如考證其他諸子，也可省去一些糾纏。

（序）——羅先生在古史辨第四冊中收了我的一篇「尸子考證」，一篇陸賈新語辨偽。前者是我在民十四年發表的，後來將他附入拙著梁真偽考，本來很想加以修正，因為當時匆匆南下，未得更張，以至於今。羅先生的大著出版以後，在圖書評論第二卷第三期中繼續讀孫次舟先生的再評古史辨第四冊一文，內容是論尸子與

新語的，恰好與我的兩篇文章都有關係。孫先生的意見也是懷疑尸子與新語，與我對於這兩書懷疑的態度正相似，不過立論不大相同，又有一些誤會拙文的地方。孫先生的這一篇文章，羅先生已收入本冊，現在因為本冊作序，不容不再略述拙見。

孫先生的這一篇的第一部份是論尸子的真偽，其（一）關於尸子人的考定，孫先生以為「尸子似有二」，這與我所說的「其實拿文字時代來作證，商君的先師的尸子，與儒家的後輩的尸子，很容易見出是兩人的」（第四冊頁六六九）結論是一樣的。不過我是依據輯本尸子本文來作證，孫先生則說：

以意推之，尸子之年輩後于穀梁赤，故穀梁後學著穀梁傳於竹帛時，而以其言與穀梁相次也。……穀梁魯人也，尸子亦當為魯人。其名不可知，著書與否不可詳。此一尸子也。至于史記，別錄，暨漢書所載，當為另一人，即商鞅之師尸佼也——非穀梁傳中之尸子。

孫先生在下文更申述其理由曰：

何以知之？考史記通例，凡古人之有著作大行于漢代者，列傳中率不論其書。……今尸子之書既在司馬遷「不論」之列，則彼漢書藝文志雜家所著錄之尸子二十篇，即為司馬遷所不論之書，明矣。漢志本諸劉氏錄略，則史遷所不論之尸子書，亦即劉向別錄中所著錄者矣。由此以言，則史記孟荀列傳，劉向別錄，漢書古今人表，以及藝文志所言之尸子，實為一人，即商鞅之師尸佼是也。

孫先生以為「尸子似有二人」這意見是對的。不過依我的拙見看來，孫先生對於穀梁傳中之尸子是「

以意推之，』而斷其爲『此一尸子，』我覺得仍不如依本證來說，似比『以意推之，』稍覺妥當。孫先生以爲尸子之書在司馬遷『不論』之列，故斷定孟荀列傳，劉向別錄，漢書古今人表，以及藝文志所言之尸子，實爲一人。殊不知漢志不必與史記盡相脗合，淳于髡書亦在史遷不論之列，而漢志竟未著錄，即其一例。孫先生即據史遷『不論』而斷定孟荀列傳所言之尸子決非孫先生所謂『著書與否不可詳』之尸子，我覺得也不如依本證來說，似比專據史遷較爲妥當。最奇怪的是，孫先生在前面既說：

尸子之見于記載者，以穀梁傳爲最朔；其次爲史記，別錄，與漢書。而又說：

夫穀梁傳之著竹帛也，既甚晚矣，而其所言之尸子，徒有其姓，則與史記諸書所言之尸子，當非一人。一方面以『尸子之見于記載者，以穀梁傳爲最朔』一方面又說『夫穀梁傳之著竹帛也，既甚晚矣』而及即以記載之早晚判定其『當非一人』，孫先生這樣子的說法，更是我所不得其解的。不過，我總覺得關于人的考定，還是不如依據本書來作判斷。

其(二)尸子書的流傳，孫先生對於拙文評道：『今張西堂氏以爲輯本尸子中有儒家思想，遂斷其非商鞅之師所作，又以其有貶損尸子之辭，則又疑其頗似商鞅之師之語，而結論更謂其中尚有穀梁傳尸子之思想，是殆忘却尸子之爲雜家歟？』其實我曾說：『尸子本列雜家，但我們不可以這尸子是雜家，就認爲儒家後輩的尸子就可以非聖經孔了』(第四冊頁六五〇)我並非忘却尸子之爲雜家，但我以爲如果就儒家後輩

的尸子來看，他是不當如此說的。我的原文本甚顯明，只是孫先生沒有注意到而已。最可惜的是，孫先生一面說我忘却尸子之爲雜家，一面仍然踏了我的覆轍，也說：

夫尸子既與公孫龍子等書同科，「非先王之法，不循孔氏之術」，而今輯本尸子多有祖述仲尼，憲章堯舜之辭，何也？

設尸復其人，果如今輯本之祖述仲尼，憲章堯舜者，恐商鞅不能與之共事也。

孫先生明知尸子爲雜家，且說「所謂雜家……其書固有儒家之言」，而仍不免踏我之覆轍，亦以「今輯本尸子多有祖述仲尼，憲章堯舜之辭」爲疑，豈孫先生亦「殆忘却尸子之爲雜家歟」？

其(二)論輯本尸子，孫先生列舉輯本尸子之「尤乖謬者」共爲八證，「以見其非尸後之舊」。其第七第八兩證明引「張西堂曰」，是用的拙見。第一證就是踏我之覆轍以輯本尸子中有儒家思想而斷其非商鞅之師所作，也是同于拙見的。其他孫先生所舉的五證，在我細按起來，覺其(3)(4)兩證頗有問題。

孫先生的第(3)證說：

爾雅成書，當在漢初。然今輯本尸子廣澤篇曰：「天帝、皇后、辟公、弘、廊、宏、溥、介、純、夏、懔、家、賡、販，皆大也，

」辭出爾雅釋詁。尸後著書，何由濫入爾雅之辭？

「爾雅成書，當在漢初」，這話已很難說，這裏也不必說。即就尸子廣澤篇論，實恐爾雅是抄尸子。爾雅釋詁的原文是：「林、烝、天、帝、皇、王、后、辟、公、侯、君、也。弘、廊、宏、溥、介、純、夏、懔、家、賡、販、不、奕、洪、誕、戎、駿、假、京、頤、灌、訐、宇、穹、

壬、路、淫、甫、景、廢、壯、冢、簡、筓、販、吟、將、業、席、大也。」如係偽造尸子者抄爾雅，不應將詰爲「君」的「天帝、皇后、辟、

公」改屬「大」且爾雅說「大」的不止十餘名，而輯本尸子乃說「十有餘名而實一也」好像未見過爾雅似的。必說辭出爾雅，其實甚有疑問。在本冊中收有金德建先生尸子作者與爾雅一文，是專就尸子作者

與爾雅的關係立論的，以爲「宜即爾雅采自前此尸子」（頁三〇九），其立論正與孫先生相反。我們固知尸子不是尸佼所作，然據爾雅以證尸子，則在證據本身上還有問題的。孫先生的第（4）證說：

「仁義」之說，倡於孔孟。……梁啟超謂「義」爲孟子之專賣品，非籟言也。今尸佼乃商鞅之師，其年

輩先於孟子，而書中乃「仁義」並重，何哉？

「仁義」本非孟子之專賣品，以此爲證，亦有問題。此在前面已爲申述，茲不復贅。

孫先生第（2）證與第（6）證也並非無研究的餘地的。因爲第（2）證是就「曾子之成書既晚，必非尸

佼所克見」而言，孫先生以爲「設先秦已有曾子書，史遷不能不言」。故斷定「其成書必甚晚」。但我

們知道呂氏春秋勸學孝行兩篇並引曾子，我們實不好說「先秦古籍無道及者」。如就大戴記曾子十篇

而言，兩戴記中的各篇多半是頗有問題，必須詳加考證乃能確定其時代的。孫先生謂：

今輯本尸子勸學篇引曾子曰：「父母愛之，喜而不忘；父母惡之，懼而無咎。」蓋出大戴禮大孝篇（懼而

無咎，大孝篇作「懼而無怨」）……又大戴禮曾子立事篇曰：「臨事而懼者，鮮不濟矣。」乃撰曾子者剽竊

論語述而篇孔子語……今輯本尸子發蒙篇孔子曰：「臨事而懼，希不濟。」又易曾子語爲孔子語

矣。抄襲譌誤，足證其偽。

尸子的『懼而無咎』大載作『懼而無怨』比較進步。尸子發蒙篇的下文是『易曰：「若履虎尾」終之吉。』正恐其上文『孔子曰：「臨事而懼」』希不濟。上句爲引孔子語，下句乃尸子之語；與左傳莊八年的『書曰：「皋陶邁種德」德乃降』上句爲引書語，下句爲魯莊語，情形相同。纂載記者，不明此種引書之例，乃誤爲會子語。在未確定載記著作時代以前，其與尸子之關係，實當慎重地論定。至于第(6)證謂：

荀子倡『性惡』之說，又以『心』爲人之主宰。……尸子貴言篇……『故曰：心者，身之君也』當即引荀子『心者，形之君』尤非尸佼書之所克有也。

這是很合理的懷疑。尸子中像這樣可疑的地方正多，如分篇之極端重『分』發蒙之言『名』『分』『是非』都可以說是有晚出的嫌疑，但這些不是顛撲不破的證據。因爲這些是就『思想線索』而言，『是一把兩面鋒的劍可以兩面割的』，必須與別的強有力的證據連起來，才能決定向那一面割去的。這第(6)證雖是很有理由的懷疑，但在自身上並非不可動搖的。

孫先生的第(5)證確是很好的證據。在所舉五證之中，以這一個爲最佳，但這一證仍不如第七第八兩證之不怕『特殊』的解釋。孫先生在第(7)證中引拙文後加以按語曰：

按張氏誤認現行尸子中有穀梁傳尸子之思想在內，誠屬非是，而此處之疑現行尸子非尸佼所著，尙足稱爲有識，故取以佐證焉。



我覺得孫先生獲得一個可靠的憑據，說我『立論尙欠堅確』，『亦欠正確結論』，倒不打緊；而一則說我『結論更謂其中有殺梁尸子之思想』，再則說我『誤認現行尸子中有殺梁傳尸子之思想在內』，未免有一點『深文周內』。我的原文是說：『我承認殺梁傳上的尸子，在當日或確有其人，不過他決不是尸佼這人現行的尸子上面，或者至少有他的學說思想在內。現在的尸子或者至少又有後人的依託部分在內』。在拙文草就之時，並未斷言殺梁之偽，自不敢斷言殺梁中之尸子爲無其人，亦不敢謂確有其人，故連用『或』或者，以示審慎之意，何嘗斷言其有？孫先生的文章作在拙著殺梁真偽考行世之後，且非不贊同拙考，亦說：

殺梁魯人也，尸子亦當爲魯人，其名不可知，著書與否不可詳。

亦未斷言殺梁傳中之尸子未曾著書。既不能斷言其未曾著書，則我在當日說或者有其思想在內，這一種審慎的態度，我以爲我們是可以有的。

孫先生的文章論陸賈新語部分，亦以新語爲僞，與拙見略相近，我是很願意見到孫先生所舉的例證之比我所舉的較多的。因爲所牽涉者非止拙文，我想在這裏不再多說了。

總之，考證老子也好，考證其他諸子也好，我想我們應當注意的是：盡量地檢查自己所提出的證據，以免增加許多無謂的糾纏。不要立異以爲高，不要什麼也『特殊』，『問題總可比較早一點兒解決。』



# 自序

—(自)—

我在民國二十一年，編有諸子叢考一書，承顧頡剛先生的好意，列爲古史辨第四冊。顧先生所編的古史辨第五冊於二十四年出版，所以這本諸子叢考便列爲古史辨第六冊。第四冊因印刷上的關係，止收印了通考及考據儒墨道法四家的文字。所以擬議中的第六冊，以第四冊出版以後的通考及考據儒墨道法四家的文字爲上編，考據名家以下的文字爲下編。那知擬議不能預合事實，書出至今，雖止短短的三四年，而這三四年中的考據諸子的文字，竟有意外的收穫。特別是老子年代的考據，以余所知，言之成理而持之有故者，至有二十萬言之多。這樣不能不變更計劃，以通考及考據諸子者爲上編，考據老子者爲下編。上編先諸子通考，次各家分考，而同考一人一書者，則以論文的發表年代爲序。下編先方法論，次老聃考，次老子書考，次老聃及老子書合考。

—(序)—

關於研究諸子的計劃，已詳第四冊序文，茲不再贅。關於考據老子年代的文章，止第四冊及此冊所收，就有三十五六萬言，真是有點小題大作。不要說旁觀者望而却步，當事者也見而生畏。但老子的年代問題，究竟是需要解決的，除非將先秦的學術束之高閣，否則這個問題如不解決，一切都發生障礙。現在這個問題應當解決了，止是我便遽下斷語，因爲我也是當事人之一。但我總希望能使讀者得到一個大體的輪廓，庶可據作他方面的研究。所以趁此搜集古今人的考據成績，提要鉤玄，略述於左；自己的一點愚見，也

附帶提叙。俾讀者可以參校比觀，抽取合理的解說。

本來這個問題在西漢初年便已有了，司馬遷（前一二六—八六）在他的史記裏，輯集了道家、史家，以及老氏家譜或老子後人的傳說，寫成了一篇老子傳。道家謂孔子曾經向老子請教；史家則記孔子卒後百二十九年，太史儵即老子到秦國見秦獻公；老氏家譜或老子後人的傳說又謂老子的七世孫假仕於漢孝文帝，八世孫解爲膠西王邛太傅。如此叢脞參差的材料，使以『整齊百家雜語』自命的司馬遷，無法整齊，只好並存諸說。老子的年代，遂成了上爲孔子老師，下見獻公論霸的『蓋百有六十餘歲，或言二百餘歲』了。

這樣矛盾共存的維持了一千二百多年，中間惟有北魏崔浩（？—四五〇）曾經懷疑，可惜其說已佚，止見於宋王十朋問策說：『至如疑五千言非老子所作，有如崔浩、梅溪先生文集卷十三。』此外，唐韓愈（七六八—八二四）作原道說：『老者曰：孔子，吾師之弟子也。……爲孔子者，習聞其說，樂其誕而自小也，亦曰：『吾師亦嘗師之云爾。』』但衛道有心，論辨無據。到宋代才在懷疑辨偽的空氣裏，有人起來研究者辨。以我所知，最早的要算陳師道（一〇五三—一一〇一）在他的理究裏說：

世謂孔老同時，非也。孟子闢楊墨而不及老，荀子非墨老而不及楊，莊子先六經而墨宋次之，關老又次之，惠莊終焉，其關楊之後，墨荀之間乎？

次之，葉適（一一五〇—一二二二）在他的習學記言卷十五裏說：

言老子所自出，莫著於孔子家語、世家、曾子問、老子列傳。蓋二載記孔子從老聃祭於巷黨云云，史佚子死，下殯，有墓，禮家儒者所傳也。司馬遷記孔子見老聃，嘆其猶龍。道周藏史，至關。關令尹喜強之著書，乃著上下篇，言道德之意，非禮家儒者所傳也。以莊周言考之，謂關尹老聃古之博大真人，亦言孔子贊其為龍，則是為黃老學者，借孔子以重其師之辭也。二說皆塗引巷授，非有明據。然遷謂世之學老子則繼儒學，儒學亦繼老子。稱指必類，乃好惡之實情，烏得舉其所譏而亦謂孔子聞之哉？且使聃果為周藏史，嘗教孔子以故記，雖心所不然而欲自明其說，則今所著者，豈無緒言一二辨析於其間，而故為巖居川游素隱特出之語，何耶？然則教孔子者必非著書之老子，而為此書者必非禮家所謂老聃，妄人訛而合之爾。

又卷二十說史記老子傳

序老子頗似鬼物，隱見不常，而其子孫乃有名數至漢可考，何也？

再次，黃震（寶祐四年，即西元一二五六年進士）在他的黃氏日鈔卷五十五裏說：

老子之書，必隱士嫉亂世而思無事者為之。異端之士私相推尊，過為誣誕。

陳師道據各書的稱引，定其年代在「關楊之後，墨荀之間」最有見地。葉適雖謂儒道兩家所述的孔老關係，

「皆塗引巷授，非有明據。」但又說：「教孔子者必非著書之老子，而為此書者必非禮家之老聃。」則似

認為有兩位老子，一是教孔子的儒家之老子，一是著書的道家之老子。蓋一則炫惑於老子的「隱見不常，

而其子孫乃有名數至漢可考；二則對儒道兩家所述的老子，希望找到合理的調和。結果祇有將一位老子，分爲兩位老子；而老子的問題，依然不能解決。至黃震並沒有舉出證據，止是籠統的懷疑而已。

認爲有兩位老子的，在宋代似乎還有人在。可惜姓名及文章皆佚，止在吳子良林下偶談的反駁裏，透露一些殘存的論證：

孔子適周問禮於老子，老子曰：『吾聞良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。夫子之虛氣與多慾，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子者，若是而矣。』夫孔子以禮問聃，則聃非不知禮者，而聃之言如此，亦豈非禮之意，然而獨諱言禮，顧以爲禮者，忠信之薄而亂之首也。蓋聃之於禮，尙其意不尙其文。然使文而可廢，則意亦不能以獨立矣。此老子鑑文之弊，而矯妄過正之言也。或謂有二老子，絕滅禮樂之老子，與孔子問禮之老子不同。兼太史公老子傳多疑詞，既稱莫知其所終，又稱百六十餘歲，或二百餘歲；既稱太史儋即老子，又稱非也，世莫知其然否。意者有二老子，而太史公不能斷耶？余謂老子所答問禮之言，即是道德五千言之旨，其論理之意則是，其廢禮之文則非耳。太史公雖不能斷，然亦卒斷之曰：老子隱君子也。既曰隱，其年莫得詳亦宜矣。且太史公去周近，尙不能斷，後二千餘年，將何所據而斷耶？

這段文字，前半指出老子書的非禮，與孔子的問禮衝突；後半指出『絕滅禮樂之老子，與孔子問禮之老子不同』。關於前者，吳子良的反駁謂老聃對於禮，『尙其意，不尙其文。』惟其尙禮之意，所以以禮告孔子。

惟其不尚禮之文，所以有「鑑文之弊，而矯枉過正」的反禮的言論。關於後者，吳子良的反駁謂「老子所答問禮之言，即是道德經之旨」。換言之，答孔子問禮的老子，就是著道德經五千言的老子。前後兩說，應當同出一人。惟吳子良述後說之前，冠以「或謂」二字，又有出於二人的可能。果爾，懷疑老子年代者，可知大不乏人。

吳子良對前後兩說，雖都有反駁，但並沒有堅固不拔的見解，止是覺得「太史公去周近，尙不能斷，後二千餘年，將何所據而斷耶？」然則他的反駁的論證，不過是爲了坐實不能據斷而已！

此外，李觀（二〇〇九—一〇五九）策問說：「韓退之有言：『老者曰：孔子，吾師之弟子也。佛者曰：孔子，吾師之弟子也。』」

佛之說不詳。曾子問：老子

列傳則有問禮之事。史未足信，禮記經之屬也，亦有妄乎？明辨之，無牽舊說」（直講李先生文集卷二十九）雖

似以禮記爲經，不容有妄，但望對者「無牽舊說」顯係對舊說懷疑。王十朋（一一一二—一一七二）策問也說：「

夫子之始末，莫詳於世家。抑嘗讀之矣，而未免乎疑，庸可以不辨？子嘗適周矣，及其施（蓋旋之誤）也，老子以

言送之曰：「聰明深察而近於死者，好議人者也；博辯廣大而危其身者，好發人之惡者也。」老子之言，似不

徒發，必有以箴夫子之失。使夫子果有此失，豈足爲聖人乎？此不免乎疑也」（梅溪先生文集卷十四）朱熹（

一一三〇—一二〇〇）策問也說：「禮經記孔子之言，有得於老聃者，亦與今道德上下篇絕不相似，而莊生之言，則

實近之，皆不可曉。敢請問於諸君焉」（朱文公文集卷七十四）王十朋懷疑孔子的問禮老聃，朱熹懷疑老聃

的教訓孔子。李、王、朱三人既都以此策問孔子，可見老子年代及與孔子的關係，在當時亦由懷疑而成了學術界的重要問題了。

不過，李覲、王十朋與朱熹都沒有明文論次陳師道的論證極簡，葉適與佚名者的分爲兩位老子，又很難得到學術界的同情。反之，吳子良所說的「太史公去周近，尙不能斷，後二千餘年，將何所據而斷耶？」却正合一般人的懶於探討問題，主張「存而不論」的心理。由是老子的年代問題，遂又矛盾共存的維持了八九百年（中間也許有人懷疑，知後補錄）。到清代才又在考古求是的空氣裏，有人起來研究考辨。以余所知：

（一）畢沅（二七三〇—二七九九）在乾隆四十六年（二七八一）作老子道德經考異序，據說文「聃，耳曼也」「聃，垂耳也」「聃，耳大垂也」。又說文「南方聃耳之國」大荒北經，呂覽俱作聃耳，淮南王書作聃耳。斷定聃，儋，耽，三字相同，故並用之。這當然是在證明「儋即老子」。但又引莊子云：「孔子西藏書於周室，往見老聃。」孔子南之沛，見老聃。據謂「是孔子問禮之老子，即著道德經之老子，不得以其或在沛或在周而疑之」。則雖謂太史儋即老子，而又承認孔子的問禮老聃，或者真的相信老子活了二百餘歲，亦未可知。

（二）汪中（一七四四—一七九九）的述學補遺中有老子考異一篇，說老子有可疑者三點：一、孔子問禮於老子，而老子書說「禮者，忠信之薄而亂之首也」。二、周楚聲教中稱，楚人仕周頗可疑。三、身爲王官，不得稱



隱君子。由是進而說老子的年代很晚。證據是：一、與關尹同時的列子被殺於孔子沒後八十二年，為關尹著書的老子年世可知。二、文子精誠篇引老子以秦、楚、燕、魏並稱，燕終春秋之世，不通盟會，魏之建國距孔子之歿凡七十五年。三、列子黃帝篇載老子教楊朱事，楊朱篇述子貢之世的端木叔，說苑政理篇又稱楊朱見梁王，楊朱為老子弟子，而及見子貢之孫之死，及見梁之稱王，則老子不能與孔子同時。四、函谷關置於獻公之世，老子之子宗當秦昭王時，知遂去至關的老子是秦獻公時人。本傳說太史儋即老子，其言極是。注中與畢沅同樣主張太史儋就是老子，但畢沅相信孔子的問禮老子，江中否認老子的與孔子同時。所以畢沅說是將老子的年歲拉長，江中是將老子的時代拉後。

（二）崔述（一七四〇—一八一六）在他的洙泗考信錄卷一裏，力辯孔子問禮於老子之說。他認為此說的來源，由於戰國之時，楊墨並起，皆託古人以自尊其說。儒者方崇孔子，為楊氏說者因託諸老聃以誣孔子。他的證據是：一、孔子並不「驕氣與多慾，態色與淫志」，知「謂老聃告孔子以如是云云者妄也」。二、「孔子稱述古之賢人及當時卿大夫，論語所載詳矣」，並沒有稱及老聃，知「謂孔子稱老聃以如是云云者妄也」。三、昭公二十四年，孟僖子始卒，敬叔在衰絰中，且年僅十三，不應亦不能從孔子適周。明年孔子已不在魯，已無君可請，知「謂敬叔從孔子適周而魯君與之車馬者，亦妄也」。至道德經五千言，「其文亦似戰國諸子，與論語春秋傳之文絕不類」，要必楊朱之徒所偽託。但對老聃的年代，他仍信在春秋末年，所以說「老聃在楊墨前」。



大概是基於上述的考據老子年代的證據貧乏，同時也是由於舊說的入人者深，所以老子仍能安然的做孔子的老師，安然的享受先秦各家都出於道家，即都出於老子的榮譽。民國八年，胡適之先生作中國哲學史大綱，仍依舊說。至十一年，梁任公先生作評胡適之中國哲學史大綱，始提出六條證據，斷定老子書的著作時代在戰國之末。老子的八代孫，與孔子的十三代孫同時，是第一件可疑。孔墨孟都沒有稱及老子，是第二件可疑。曾子問所載老子的談禮，和老子書相反，是第三件可疑。史記老子傳本於莊子，莊子是寓言，不能看作歷史譚，是第四件可疑。老子有許多太激烈太自由的話，不像春秋時人說的，是第五件可疑。老子書的「王侯」、「侯王」、「王公」、「萬乘之君」、「取天下」、「仁義」等字樣，也不像春秋時所有，是第六件可疑。

梁先生的名望既高，所舉的證據又確鑿，所批評的又是胡先生的名著，所以其說一出，學術界大為震動。梁先生的文章發表在十一年十一月十三至十七日的晨報副刊，隨後便有張怡蓀先生（總）的梁任公提議老子時代一案判決書，在同年同月的二十二至二十四日的同一副刊發表。針對梁先生的文章，逐條反駁：一、自孔子至漢景帝四百一十年，老子縱不是活了幾百年，但總在百年左右。百年左右的老子之子孫歷世九代，可有四百年。孔子二十歲生伯魚，其後十三代皆不永年，定皆早年得子。所以老子八傳至解與孔子十三代孫同時，並不奇怪。二、論語中的「竊比於我老彭」，老即老子。又「以德報怨」此文見於老子。三、以尼采做例，曾子問的老聃，拘謹守禮，有何問題。四、未駁。五、認為可不置駁。六、在對老子原文或改竄

未下改訂以前，不能以文字定時代。結果判決「梁任公所提各節，實不能絲毫證明老子一書有戰國產品嫌疑」。

但有人反駁，也有人贊成。最早是顧頡剛先生在十二年二月二十五日與錢玄同先生書云：「老子決當如梁任公先生說，是戰國末年的書。」於梁先生舉的證據外，又舉出兩個證據：其一，老子是「經」體，同於墨家的墨經，荀子所引的道經，韓非子內外儲說之經，戰國前期，不會有此類著作。其二，老子痛恨聖智，實在因為戰國後期，社會上受游士的損害重極了，才有這種呼聲。在春秋末年及戰國初期，也是不會有的（見古史辨第一冊頁五三）。同年夏秋間，錢賓四先生（應）作關於老子成書年代之一種考察，就老子開宗明義的「道」與「名」二字論其思想系統。關於「道」一方面，「論語言道，僅言人事，『墨子言義不言道』，至莊子論道，乃與老有同樣之見解。」然有的道字，「與論語素樸之義為近，與老子深遠之旨為遠。則莊生言道，明為孔墨與老子之過渡。」關於「名」一方面，「孔子首言正名，然其所指不過君臣父子間之名分。」「墨辯論名，乃指凡名實之名。」至「莊子則謂名字言說均不足以言真理。」其意「不過為儒墨兩家作一調人。」「至老子則息爭之事匪急，而認道之心方真……故曰『道隱無名』。」所以「老子後於莊子」（見燕京學報第八期）。至十六年，張仁父先生（壽林）也徵引了舉、汪中、崔述諸人的考訂，及衛聚賢先生的「于」「於」用作介詞統計表，寫了一篇老子道德經出於儒後考，斷定「老子著作之時代，當在孔子之後，約在孟子之前後也。」十八年六月，劉澤民先生（後蘇）出版周秦諸子考，說教孔子者是老聃，輯老子者是李耳。老聃「說了許多

格言，却沒有書行世。至戰國的李耳始編輯成書，所以就帶了戰國時代的色彩。史記混爲一人，就成了千古疑案。

(1) ————

至我自己也是相信老在孔後的，並且認爲老子就是太史儋。在孔子後百餘年，老子書的被推在孔前，由於老子人的被推在孔前，所以考據老子不能只是考書，更應進而考人。十六年，草戰國前無私家著作說，對老子的成爲孔子之師，考知是道家的推崇本宗，排軼儒家。正同於後來佛家盛行，道家造老子化胡經，說釋迦是老子的弟子。實則老子就是太史儋。除畢沅、汪中所舉的證據外，還有三個證據：一、老聃爲周柱下史，太史儋也是周之史官。二、老子出函谷關，太史儋入秦也必出函谷關。三、老子八代孫不能與孔子十三代孫同時，太史儋的八代孫則正可與孔子十三代孫同時。十八年，到河南大學講諸子概論，又本此說，進而分析史記老子傳的來源，知載孔子請教老子，取材於道家；太史儋見秦獻公，取材於舊史；老子世系取材於老氏家譜或老子後人的傳說。證明「或曰儋即老子」是舊史或老氏後人之說；「或曰非也」是道家之說。二者相比，當然前者可信，而後者是道家的把戲。二十一年，編印古史辨第四冊，附了一點關於老子書是專著的考訂，題名老子及老子書的問題，收印在內。

主張老子晚出的文章既多，主張老子在前的文章也隨之產生。一是唐立先生（蘭）的老聃的姓名和時代考，一是黃方剛先生的老子年代考。唐先生的文章發表在十八年十二月及十九年一月的天津商報文學周刊，說曾子問屬於儒家，而所載「老聃對孔子的語氣和莊子相合」，知確是「老聃比孔子長，孔

子曾學於老聃。』莊子天下篇和韓非子內儲下六微所引老聃的話，都見於道德經，知『老聃就是道德經的著者，至少是其中一部份的傳授者。』『道德經是老聃的遺言。』至史記的老子世系是假的，至少也是有錯誤的。老子書中的非禮與曾子問的談禮，是『思想變換。』

黃先生的文章發表在十九年七月出版的哲學評論第二卷第二期。據孔子家語、列子、戰國策、呂氏春秋、淮南鴻烈、韓非子及莊子所引老子語，考訂老子書之年，至遲當於莊子生時已傳於世。至作者，則據戰國策、韓非子、呂氏春秋、淮南鴻烈及賈子新書，知是老聃。老聃是老彭，不是李耳；史記本傳不能據考年代，其年代可由論語求之。所以老子長於孔子，老子書成於孔子存時。

考據老子年代晚出的文章雖不少，證佐亦泰半確鑿，但止是單篇論文。我所作雖放在我所寫的諸子概論，且大膽的先叙以孔子爲首的儒家，次叙以墨子爲首的墨家，然後再叙以老子爲首的道家，但沒有出版單篇論文每被視爲意見，不視爲結論，所以不能成爲嚴重問題。成爲嚴重問題，要始於馮芝生先生（友蘭）的中國哲學史的將老子放在孔、墨、孟之後。馮先生一方面採劉澤民先生之說，分老聃與李耳爲二人，一方面以一則孔子前無私人著述，二則老子非問答體，應在論孟後，三則老子爲簡明之『經』體，可見爲戰國作品。又說：『此三端及前人所已舉之證據，若只任舉其一，則不免有邏輯上所謂「丐詞」(Begging the question)之嫌，但合而觀之，則老子之文體、學說，及各方面之旁證，皆指明其爲戰國時之作品，此則必非偶然。』

矣。

馮先生的名著，最早用作清華大學講義，二十年二月由神州國光社出版（後又改在商務出版）。此書一出，

又燃起辯論的火線。同年五月二十五日的大公報文學副刊上便載有素癡先生的批評。首據英人翟

理斯（H. A. Giles）之說，謂老子的寫定時代在淮南子之後。次謂老學產生於莊子之前，亦即孟子之前。

又次謂老學的創始人不可考，他大抵託老聃之名著書。至李耳則與老學無關，止是謬攀老聃作祖宗而已。

六月八日的該副刊上又載有胡適之先生的批評與馮芝生先生的答辯。胡先生對馮先生所提三點，謂第

一點，叔孫豹已以「立言」為三不朽之一。第二點，「非問答體之書應在問答體之後」的通則無據。第三點，

簡明之「經」體不可解，論語何嘗沒有簡明之「經」體？並附帶的略駁梁任公先生的六條證據。馮先生則

一面重申各證單舉有巧詞之嫌，合觀則必非偶然。一面對胡先生的駁梁先生說，亦逐條反駁。同時張季

同先生作關於老子成書年代的一假定，亦繼續發表於該副刊的六月二十九日，七月六日，十三日各期。就

老子、老子書、老子思想，分別考察。認為老子書像是戰國初期的產品，其文體與申子、孫子相類。老子思想

在孔墨之後，楊朱、慎到、申不害、孟子及莊子之前。老子人原在孔子之後，因與老彭混淆而在孔子之前。後

來我給張先生一封信，贊成張先生所考據的年代，並告以我主張老子就是太史儋。張先生又作附識一篇，

覺得老子實頗有是太史儋的可能。第一時代相同，第二老子即太史儋是很古的傳說。我也寫一附跋，提

出「以『儒』名家的學派應在各家之前」，「由天道觀念的轉變知老在孔墨之後」的兩條證據。

至二十一年六月，顧頌剛先生在史學年報第四期上，發表了一篇四萬餘言的從呂氏春秋推測老子之成書年代的偉著，統計『呂氏春秋的作者……簡直把五千言的三分之二都吸收進去了，但始終不曾吐出這是取材於老子的。』『在呂氏春秋一書中，雖到處碰見和老子相類的詞句，但尋不出一點它的引用老子的痕跡。於是作一個大膽的假設：在呂氏春秋著作時代，還沒有今本老子存在。』『至淮南子中，則老聃的獨尊的地位已確立。老子的成書時代必在此二書之間。』但『非一人之言，亦非一時之作。』『上自春秋時的『以德報怨』，下至戰國末的『絕聖棄智』，大約有三百年的歷史。』『所包涵的學說甚複雜，自楊朱的貴生，宋鈞的非儒，老聃的柔弱，關尹的清虛，慎到莊周的稟知齊己，戰國末年的重農愚民思想，以及兒良的兵家言，都有。』至老聃則是『楊朱宋鈞後的人，已當戰國的中葉。他以學徒的宣傳，使孔子為其弟子，而他的生年遂移前；又使黃帝與之同道，而他的學術地位遂益高。』

馮書顧文的發表在二十年及二十一年，錢文雖作於十三年但發表於十九年。至二十二年，胡適之先生遂在哲學論叢第一集裏發表一篇評論近人考據老子年代的方法。對馮先生所提三證，認為都是巧詞，巧詞不是證據。其次將梁、顧、錢諸先生的證據，分為兩大組。第一組是『思想系統』或『思想線索』，那是『一把兩面鋒的劍，可以兩邊割的。』第二組是文字、術語、文體，那『(1)我們不容易確定某種文體或術語，起於何時；(2)一種文體往往經過很長期的歷史，而我們也許只知道這歷史的某一部分；(3)文體的評判往往不免夾有主觀的成見，容易錯誤。』其次專駁顧先生文說：『著書的人隨筆引用記憶的句子，



不列舉出處，這一點本不足引起什麼疑問，至少不够引我們到「那時還沒有今本老子」的結論。」最後說：『我不反對把老子移後，也不反對其他懷疑老子之說，但我總覺得這些懷疑學者都不曾舉出充分的證據。』由是主張「延長偵查的時期，展緩判決的日子。」

胡先生一面作此文，以破老子晚出說；一面又作說儒（中央研究院歷史語言研究所集刊第四本第三分），以立老子早出說。首說：『儒是殷民族的教士；他們的衣服是殷服，他們的宗教是殷禮，他們的人生觀是亡國遺民的柔遜的人生觀。』又以先秦止有儒墨兩家，道家之名始見於史記，『乃是一個「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」的混合學派。』斷定「老子也是儒。儒的本義爲柔，而老子書中的教義正是一種「寬柔以教，不報無道」的柔道。……老子的教義正代表儒的本義。』論語載或曰：『以德報怨，何如？』子曰：『何以報德？——以直報怨，以德報德。』這種討論可以證明孔子時確有那種過情的柔道人生觀。信老子之書者，可以認爲當時已有老子之書或老子之教的證據。即有尙懷疑老子之書者，他門若平心想，也決不能否認當時實有「犯而不校」的柔道，又實有「以德報怨」的更進一層的柔道。』至孔子見老子的傳說，其次序是：（1）禮記曾子問，（2）史記孔子世家，（3）史記老莊申韓列傳，（4）莊子。在曾子問裏，老子是一位喪禮大師；在孔子世家裏，已不信老子是古禮專家；到了老莊列傳，就大不同了；至莊子離古更遠，老子便成了一個倨傲謾罵的人。所以「古傳說裏記載着孔子問禮於老子，這個傳說在我們看來，絲毫沒有可怪可疑之說。……至老子的說『禮者忠信之薄而亂之首』同於孔子的主張『禮後』因爲『深知禮意』

所以能『知道禮之本』不在禮文上。

哲學論叢裏還有馬夷初先生（敘論）的辨老子非戰國後期之作品，也爲舊說辯護。（一）以呂氏春秋下賢篇載子產見壺丘子林，莊子應帝王篇載列子見壺子，達生篇載列子問於關尹子，而關尹子即老子爲著五千言者，證明『以年代考知老子作於戰國後期之非是』。（二）以莊子、戰國策等書引老子，證明『以古書引用老子之文或學說，考知老子作於戰國後期之非是』。（三）以老子本不分章，獨以簡明而近於詩歌式之辭，說明義理，大抵一方與易之爻辭，詩之雅頌，一方與論語爲類，證明『以老子文體及春秋時私人著述已多，考知老子作於戰國後期之非是』。

在這裏我們要提前敘述馮先生對於胡先生的答辯。馮先生在二十三年十一月五日出版的大公報世界思潮上寫了一篇讀『評論近人考據老子年代的方法』答胡適之先生，以醫生診病爲譬，說明『一件一件不充分的證據，合起來也未嘗不能成爲一個很充分的證據。我們不能因爲證據一件一件看時不充分，而即斷定合起來也一定不充分』。對於說儒，馮先生也作原儒墨（清華學報第十卷第二期）原儒墨補（同上第四期）說『儒之起是起於貴族政治崩壞之後，所謂「官失其守」之時』並非起於殷民族的教士。

回頭我們再看哲學論叢裏雖有胡馬兩先生的反駁老子晚出之說，但也有主張晚出的兩篇文章，一是錢賓四先生的再論老子成書年代，一是熊偉先生的從先秦學術思想變遷大勢觀測老子年代。熊文是根據錢先生的講演寫成的，同時又是饒文的前導，所以也可看作是饒先生的意見，而儘先介紹。此文首先說

明「春秋時還只是宗法社會，封建貴族正在崩潰的時期，戰國時却完全是軍國主義的空氣佈滿了。」次說明貴族以禮為政治，而未必習禮，由是庶人之中產生靠講禮吃飯的術士，就是儒家。後來儒家「漸得進身於貴族之列。但這些學儒的庶人中，有一班出身微賤的，自己實在講不起那麼繁華的禮，同時又覺儒家講的禮實在太駭人，於是激起相反的態度，便成了墨家。」所以「我們……可承認春秋的時勢世變，可以生出儒家與墨家，但還應知道那時的時勢世變，只能生出儒家與墨家。」次說明儒墨皆反對貴族階級，儒家左派的子夏一班人更提倡君禮賢下士，士立節不屈。浸而至於戰國末年，是「平民階級學者階級最得勢的時期。」但「污穢得極不像話，如縱橫術數者流，稷下先生和四公子的食客輩，都成了飯桶騙子的特殊階級。在此種背景之下，中心思想遂漸傾向於統一學術界的企圖，漸漸的都想走那以政治來統一學術界的路。這其間出了三個極重要的代表人物，便是老子、荀子和韓非。」老子的年代應該擱在這裏，然後他的思想的來縱去跡，才講得通。」

錢文從三方面考證。一、「據老子書推測其所論政治社會之背景」老子中，「在上惟聖人，在下惟百姓，與聖人分治天下者為官長。此乃封建制已破，貴族世襲制已壞，遊士得勢，尚賢之說方盛，乃有之。」同時春秋時無論內亂外患，「大率貴族階級內部自身事，非由庶人也。」而老子則言民之難治，由於尚智多慾，好動，輕死，「固非春秋時平民社會所有事也。」二、「以學術思想之系統言之，『先秦顯學，惟儒與墨。』」儒墨初期，其議論歸於反抗貴族階級之驕僭而思加以改革。儒家緩和，可稱右派，墨家激進，可稱左派。墨主

兼愛，其底裏則反對貴族階級之特權。『墨子兼愛之說，一變而爲惠施之萬物一體論。惠施之萬物一體論，復轉化而爲莊周之物化論，及公孫龍之惟名論。莊周與公孫龍之說合併而成老子之虛無論。』墨學之別支爲宋研，造人心欲寡不欲多諸說，而老子書皆有之。故『疑老子書出宋研公孫龍同時或稍後之說也。』三、以文字文句及著書之大體言，文字文句，時襲莊子。最明顯者『天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗』的『芻狗』二字，出莊子天運篇。『詩史論之三者，殆爲文學進化自然之三級。至於老子書，其文體屬論之尤進。而結句成章，又間之以韻，此可論韻化之論文。其體頗見於莊子，而荀子益多有，老子則竟體以韻化的論文成書也。』

錢先生謂老子書成於宋研公孫龍同時或稍後，至作者則大概是詹何。二十四年七月，錢先生以他及熊先生的三篇文章，附老子雜辨一篇，統名老子辨，交由大華書局出版。在老子雜辨裏謂孔子所見之老子爲老萊子。萊者除草之稱，卽論語之荷蓀丈人。道德經五千言出何人之手，已無可確指……必『尋其作者，則詹何或庶幾近之。』因爲『其年粗合。』又詹何屢見於晚周人之稱述，而漢志獨無詹子書。便娟與詹何齊名，而漢人稱環淵師老子。然則必不得已而求今道德五千言之作者，與其歸之孔子時之丈人，與秦獻公時之周史，無寧以與之公子牟、楚襄王同時之詹何爲得矣。』（又見先秦諸子繫年攷辨）

同樣主張老在莊後的還有張西堂先生，在學文第一卷第四期的補白上，刊佈了『老莊先後的問題』一則，檢舉老子中的『玄』、『天門』、『玄化』一類的名詞，不見莊子內篇，而見淮南子、文子、列子等書，『焉』字用

爲句首而當作「乃」字講的不見莊子內篇，亦不見於詩書論語。又謂「法令滋彰」的句頭，也非莊子以前所應有。（因張先生尙擬專文考證，故本書未收）

錢先生考據老子成書年代的意見，張季善先生（編慶）頗不贊同，作對錢穆先生「從文章的體裁和修辭上考察老子成書年代」的意見一文，稱「二兩方面的證據，已有胡適之先生的反駁，所以他止駁第三方面的證據。他說：『文體演進的歷史過程是先有記事體，而後有記言體，而後有歌頌體，而後有議論體。』

又說：『論語誠然是記言體，但老子亦應看作格言式的記言體，因爲他的文字太簡單了，太質樸了。』所以『老子成書的年代依然當在論語成書年代的或先或後。』至「芻狗」二字，是「當時通行的術語，莊子可以用他，老子也可以用他……絕不能說他們相互間有因襲仿效或引用的關係。」

二十三年有兩篇重要的文章，一是高晉生先生（寧）的史記老子傳箋證，發表於北強月刊第一卷第一、二兩期；一是唐立先生的老子時代新考，發表於學文月刊第一期。（此學文與刊載張西堂先生研究老莊先後預告

的學文不同，彼創刊於十九年十一月，此創刊於二十三年五月）高文力爲舊說辯證，唐文則謀折中的解決。高文據禮記

曾子問篇，莊子天地、天道、天運、田子方、知北遊等篇，呂氏春秋樂染篇，證明「孔子問禮老聃，必有其事。」又

據莊子達生篇，呂氏春秋審己篇，證明列子關尹同時。據莊子德充符，田子方，列禦寇等篇，呂氏春秋下賢篇，

淮南子精神篇，展轉證明列子子產同時。子產卒於孔子前，關尹強老子著書，其時代正同。至「老子之子

名宗」乃是太史儋之子，而「太史儋者老聃之後」，蓋老聃爲周史老而免官，去周適秦。古者官以世及

其子慎爲周史，一傳或再三傳，歷百許年，至儋爲周太史，又去周適秦。因其爲一家人，姓同，官同，行縱又同，聯儋音又近，故後世傳爲一人也。

唐文首論老子的作者，據莊子天下篇，韓非子六反篇，內儲說下六微，所引老聃的話，俱見今本老子，說『天下篇的作者和韓子都以爲老子裏的話是老聃所說』。次論老聃的時代，據禮記曾子問篇，莊子德充符，天道，天運等篇，呂氏春秋當染篇所載孔老的問題與關係，說『至少可以證明老聃和孔子同時，見過面，而年輩比孔子長的一個事實』。再次論老子的撰成時代，據老子說到『萬乘之主』又把『仁義』二字連用，而墨孟有相類的話，說『老子的撰成，應當在墨子孟子撰成的時期』。而以論語例老子，說論語『已經記到曾子的死，顯然是戰國初期曾子思學派盛行時所撰集。那末老子雖是代表老聃學說，老聃雖和孔子同時，而老子的撰成，却無妨遠在比戰國時還遲些的墨子撰成期』。本來唐先生舊作老聃的姓名和時代考，即主張『道德經是老聃的遺言』。此文更一方面確定前說，一方面進而考據老子的撰成時期。

我的編印古史辨第四冊諸子叢考，也相當的助長了老子年代的研究，最明顯的要算二十四年的幾篇文章。一是葉晉先生的從方法上評老子考，發表於三月十日出版的文化建設月刊第一卷第六期。二是郭沫若先生的老聃·關尹·環淵，發表於四月十日的新文學創刊號。三是孫次舟先生的跋古史辨第四冊並論老子之有無，發表於八月一日的圖書評論第一卷第十二期。四是譚戒甫先生的二老研究，發表於文

自 ) —

葉郭兩先生都是以辯證法唯物論著稱的學者。葉先生一手拉着辯證法，一手拉着報紙上的特別高壽與奇怪現象的記載，說：『在一般考老子的人，除張煦和馬叙倫外，所謂情理都是習見的事實，即所謂必然、一般、常態者。他們不知道還有偶然、特殊、變態之存在的。因此，由老子的年歲和世系生出種種懷疑，以致穿鑿附會，造出許多似是而非的證據來把老子往戰國時移，甚至否認其人著書。現在我們從方法上指出其機械的物質論之非，同時又給予以經歷的事實，證明舊說之可信。這是要請考證家注意的。』並且進而說習用的『他人稱述』、『思想線索』、『時代術語』、『文字體裁』的『考證方法全為這種機械的物質論所浸漬』。不過老子假使真是『偶然、特殊、變態』的活了二百餘歲，則他的前半世雖是春秋時人，後半世實在是戰國時人了。

— ( 序 ) —

郭先生雖是辯證法唯物論的老前輩，却沒有很輕便的以『特殊』二字解決老子的年代，而不憚煩的尋找老子年代的證據。他是贊成唐立厂先生的說法的。他據莊子、韓非子、呂氏春秋所述孔老的關係，斷定老子確曾為孔子之師。又據史記老子傳說『老子乃著書上下篇』。孟荀傳說『環淵……學黃老道德之術，因發明序其旨意……著上下篇』。將兩個上下篇都書上書名號，說環淵所著上下篇，就是道德經的上下篇。結論謂『老子書是老聃的語錄，就和論語是孔子的語錄，墨子是墨翟的語錄一樣。』而集成這部語錄的是環淵。『環淵集成道德經時沒有孔門弟子那樣質實，他用自己的文筆來潤色了先師的遺說，』

故爾飽和着他自己的時代色彩。『環淵就是關尹，亦即荀子非十二子篇的它黨。』關環淵尹均一聲之轉。它黨，韓詩外傳作范雎，據知荀子原文必作「范眾」或「范娟」，便是環淵，因字壞，錄書者便誤成「它黨」。至他的年代大約與孟子同時。

孫先生的跋古史辨第四冊並論老子之有無，是乾脆否認老子的存在的。他說：『老子本無其人，乃莊固之徒所捏造，藉敵孔丘者也。』證據是一論墨、孟都沒有稱及老子，至莊子始忽有老子。二、莊子內篇言老子者，有養生主、德充符、應帝王三篇。德充符述無趾老子對語，稱孔子學於老聃。『後世關於老聃之種種演化，皆基於此。』不知『無趾者，無足也；老聃者，大耳也。』『莊子將自樹一幟，以與之（孔子）抗，恐不足以堅人之信，故不得不虛造人物，以詆仲尼，以見仲尼並未見道也。』至老子書的產生，則由於『莊周後學一面虛造老子之事實，一面復收莊周以還研究所得之精理妙義，著之篇章，題為老子，以實其人也。』三、史記老子傳，妄誕不可信。

譚先生發表了二老研究之後，又約取其意，寫了一篇史記老子傳考證，登在同一刊物的第五卷第二期。二文皆在證明『老萊子和老彭為一人，老聃和太史儋為一人。』因為萊，從艸，來聲。來，釐古音通用。老萊之萊，正當讀釐。釐，家福也。彭，當是省借為繫，門內祭先祖所旁皇也。門內祭先祖，神來歆饗，報以介福，這名為繫，正和釐字解為家福的意義相應。老聃和太史儋為一人的證據，除畢沅所舉者外，譚先生又舉出老子『周守藏室之史也』，『守藏室之史即徵藏史。』周禮春官『大史：凡邦國都鄙及萬民之有約劑者藏焉，



以貳六官，六官之所登。若約劑亂，則辟濫不信者刑之。」此守藏之藏當即約劑之藏，藏蓋即闕藏，亦即闕法，所謂闕闕藏以考驗約劑然否之意。這個史既屬於大史職，或者有時也可以稱爲大史。所以老聃本爲守藏室之史，乃稱徵藏史，亦稱大史。史記說「自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公。」謀釋卷三邊韶老子銘作大史。大太二字互用，所以周太史儋即是周守藏室的徵藏史老聃了。至曾子問及莊子各篇所載教孔子的老聃，譚先生認爲都是老萊的傳譌。

最後要說到我的再論老子及老子書的問題。我是主張老聃就是太史儋，老子書就是太史儋所著的。前作老子及老子書的問題一文時，以爲老子書的晚出已爲大多數人所公認，無庸再來饒舌，所以止重在人的考證。那知舊說的反攻甚烈，不得不又作此文以兼重書的考證。舊說的證據雖多，大別可分爲兩類。一據莊子，呂氏春秋，禮記，曾子問，說老子確在孔子前，爲孔子的老師。一則否認，主新說者所提出的「思想線索」，「時代術語」，「文字體裁」，「他人稱述」的證據。如胡適之先生說是「一把兩面鋒的劍，可以兩邊割的。」葉青先生說一般之中有特殊，老子正是特殊的，不能以一般的現象爲論斷。前者的癥結在莊子；至呂氏春秋與曾子問都在莊子之後，都是由莊子演化而來。後者的癥結在方法論及社會本質的探討。莊子所載孔老關係的不可信，我舉出三種證據：一、莊子所述人物有三類，即寓言、實有、與實有而年代懸殊。孔老的關係正屬第三類。二、老子的弟子多，孔子的老師多，他既不實，此亦難信。三、莊子既載老子教孔子，又載老子教楊朱，既教楊朱，不能又教孔子。方法論的問題，我是贊同馮芝生先生的說法的。單是一兩個

證據，固可以兩邊割，今就人而言，從孔老世系，史記本傳，老子籍貫，老子子孫各方面，皆可以考知老在孔後；就書而言，從『思想線索』、『時代術語』、『文字修辭』、『著述體裁』、『他人稱述』各方面，也皆可以考知老在孔後，則割那一邊，不難決定。至辯證法的一般之中有特殊，我則指出原則極是，而適用則應有限度。社會本質的探討，我也從經濟組織與意識形態兩方面指出反尚賢，反禮教的老子不能前於孔子。此外在人的方面，也從老子的籍貫與老子的子孫，考知必是戰國人，不是春秋時人。結果仍同於舊作老子及老子書的問題的意見——老子即太史儋，老子書即太史儋所著。

不嫌重複，將上述諸人的見解，表列於後：

- (一) 陳師道：老子在關楊後，墨荀間。
- (二) 葉適：著書之老子，非孔子問禮之老子。
- (三) 黃震：老子書作於隱士，嫉亂世而思無事者。
- (四) 宋佚名：同於葉適。
- (五) 吳子良：著書之老子，即孔子問禮之老子。
- (六) 畢沅：孔子問禮之老子，即太史儋。
- (七) 汪中：老子即太史儋，在孔子後。

(八) 崔述：春秋時有老聃，但孔子並沒有向他問禮；老子書是楊朱之徒所偽託。

(九) 牟廷相：老子在周稱伯陽父，在春秋稱老聃，至戰國稱太史儋；老子書作於戰國。

(十) 康有為：老子書在孔子後。

(十一) 梁任公先生：老子書作於戰國之末。

(十二) 張怡孫先生：老子書無產於戰國嫌疑。

(十三) 唐立厂先生：老聃確長於孔子；老子書是老聃的遺言，撰成在墨孟撰成的時期。

(十四) 劉澤民先生：教孔子者是老聃，輯老聃格言為老子書者是李耳。

(十五) 張仁父先生：老子著作時代在孟子前後。

(十六) 錢賓四先生：老子成書於宋鉏公孫龍同時或稍後，作者大概是詹何。至孔子問禮的老子是

老萊子，即荷蓧丈人。

(十七) 張西堂先生：老子書成於莊子內篇後。

(十八) 黃方剛先生：老子長於孔子；老子書成於孔子存時。

(十九) 馮芝生先生：老聃與李耳非一人；老子書在孔墨孟之後。

(二十) 張季同先生：老子書是戰國初期的產品，老子思想在孔墨之後，楊朱、慎到、申不害、孟子、莊子之

前。老子有是太史儋的可能。

(二十一) 顧頡剛先生：老聃是楊朱末研以後人；老子書成於呂氏春秋與淮南子之間。

(二十二) 胡適之先生：孔子確曾向老子問禮，老子書確是老子所作。

(二十三) 馬夷初先生：老子非戰國後期作品。

(二十四) 張季善先生：同於胡適之先生。

(二十五) 高晉生先生：同於胡適之先生。

(二十六) 葉青先生：同於胡適之先生。

(二十七) 郭沫若先生：老聃確是孔子之師；老子書是關尹即環淵所記老聃語錄。

(二十八) 譚戒甫先生：孔子問禮之老子爲老萊子，即老彭；著書之老子爲老聃，即太史儋。

(二十九) 羅根澤：老聃即太史儋；老子書即太史儋所著。

右列諸人之說，宋代五家，原文照錄；清代五家，也詳列佐證；近人十九家，除劉澤民先生說見所著周秦諸子考，錢賓四先生說須參考所著老子辨或先秦諸子繫年考辨，胡適之先生的說，見中央研究院歷史語言研究所集刊第四本第三分及胡適論學近著，馮芝生先生的原儒墨及原儒墨補，見清華學報第十卷第二期，第四期及中國哲學史補外，其餘各家所作，都分載於本書此冊及第四冊。讀者取而比觀之，或可得到適當的解決。否則推陳出新，另有解決的途徑，亦根澤所馨香祝禱者也。顧頡剛先生惠題封面，馮芝生張西堂兩先生作序揄揚，謹并誌謝。

羅根澤記。

二十五年十二月。

# 古史辨第六册 (諸子續考) 目錄

卷頭語

馮友蘭先生序

張西堂先生序

自序

上編 (起民國十五年六月，迄廿五年七月)

一七六 晚周諸子反古考 (廿四，十二) .....

問題之旨趣 .....

墨子反古考 .....

荀子反古考 .....

商君書反古考 .....

韓非子反古考 .....

呂氏春秋反古考 .....

著者 葉數  
羅根澤 .....

一

二

七

一七

三一

四五

二七七	先秦諸子繫年攷辨自序(廿四,十二)	錢穆	五〇
二七八	諸子生卒年世先後一覽表(廿四,十二)	錢穆	七三
二七九	跋古史辨第四冊並論老子之有無(廿四,八,一)	孫次舟	七四
	(一) 論老子不見稱於諸子		七六
	(二) 論莊子書與老子人老子書之關係及老子人老子書之產生		八〇
	(三) 論史記老子傳之妄誕無稽		九三
	(四) 結論		一〇〇
二八〇	再評古史辨第四冊(廿四,十一,一)	孫次舟	一〇一
	(上) 論尸子的真偽		一〇一
	(下) 論陸賈新語的真偽		一一二
二八一	今文孝經成書年代考	蔡汝璽	一二二
二八二	孟子傳論自序(廿一,十一)	羅根澤	一二九
二八三	關於荀子本書的考證(廿,十)	楊筠如	一三〇
	(一) 前人對於荀子書的態度		一三〇
	(二) 荀子書的偽證		一三二

二八四	荀子勸學篇宛詞(廿五,六,十八,又廿八)	張西堂	一四七
	(一) 荀子各篇真偽之假定		一四八
	(二) 天論性惡等篇之再探		一五〇
	(三) 勸學與外傳戴記之關係		一五五
	(四) 由天論等篇證論勸學		一五九
二八五	墨子書分經辯論三部考辨(十五,六)	黃建中	一六二
二八六	墨子書之傳本源流與篇什次第(廿,三)	樂調甫	一六六
二八七	墨子備城門以下數篇之真偽問題(廿二,七,一)	孫次舟	一八八
二八八	許行是否爲墨家的問題(廿二,七,一)	孫次舟	一八九
二八九	兼論本莊子天下篇跋尾(廿四,八,十六)	孫道昇	一九一
二九〇	巫馬子與楊朱學派的關係(廿三,五,廿四)	孫道昇	一九三
二九一	鄧析子探源(廿,夏)	羅根澤	一九七
二九二	鄧析子偽書考	孫次舟	二〇七

二九三	尹文和尹文子(十六,六)	唐鉞	二二〇
	(一) 尹文的學派,國籍,年代		二二〇
	(二) 尹文子的書		二三四
二九四	尹文子探源(廿五,七,廿)	羅根澤	二四四
	(一) 研究之因緣		二四四
	(二) 尹文子辨僞		二四五
	(三) 序文與本書同出一人考		二五四
	(四) 序文及本書著作年代考		二五五
二九五	惠施傳略(廿,八)	錢穆	二五七
二九六	惠施年表(廿,八)	錢穆	二六四
二九七	公孫龍考(十六,一,廿)	鄧賓子	二六七
二九八	公孫龍子事輯(十七,十二)	王琯	二七六
二九九	讀公孫龍子叙錄(十七,十二)	王琯	二八一
三〇〇	公孫龍傳略(廿,八)	錢穆	二八五
三〇一	公孫龍年表(廿,八)	錢穆	二九一



(附) 公孫龍年表跋(廿，八)……………錢穆……………二九三

三〇二 商君書探源(廿四，一，二月)……………羅根澤……………二九五

(一) 論商君書非商鞅作……………二九九

(二) 商君書之著作年代……………二九九

(三) 商君書之作者及其與商鞅之關係……………三〇四

三〇三 尸子作者與爾雅(廿二，十，及十一)……………金德建……………三〇六

三〇四 慎懋賞本慎子疏證自序(廿三，十一)……………方國瑜……………三一三

三〇五 呂氏春秋中古書軼佚(廿，六)……………李峻之……………三二一

(一) 儒家……………三二五

(二) 道家……………三二八

(三) 陰陽家……………三三三

(四) 法家……………三三四

(五) 名家……………三三六

(六) 墨家……………三三八

(七) 縱橫家……………三三八

三〇七	燕丹子真偽年代之舊說與新考(十八, 四, 廿四)	羅根澤	三五八
	兵家		三五六
(十)	小說家		三五六
(九)	農家		三五五
(八)	縱橫家		三五四
(七)	陰陽家		三五三
(六)	名家		三五三
(五)	法家		三五〇
(四)	墨家		三四八
(三)	道家		三四五
(二)	儒家		三四〇
(一)	呂氏春秋之分析	劉汝霖	三四〇
三〇六	雜家(缺)		三三八
	農家		三三九
(十)	小說家(缺)		三三九

	(一)	舊說	三五九
	(二)	新考	三六二
三〇八		子莫考(十七,十一)	羅根澤 三六五
	(一)	子莫魏牟非一考	三六五
	(二)	子莫即顓孫子莫考	三六七
三〇九		子莫執中考(廿,五)	孫人和 三六九
三一〇		莊周即子莫說	王樹榮 三七一
三一—		戰國策作者之推測(廿一,十二)	金德建 三七二
三一二		跋金德建先生戰國策作者之推測	羅根澤 三七九
	一	牟默人的考訂	三八〇
	二	戰國策中的縱橫思想	三八二
	三	辨主父偃不是戰國策的作者	三八三
	四	劉向補入戰國策的材料	三八四

下編(起民國廿二年五月,迄廿五年十二月)

三一三	評論近人考據老子年代的方法(廿二,五)	胡適	三八七
三一四	讀評論近人考據老子年代的方法答胡適之先生(廿三,十一,十五)	馮友蘭	四一〇
三一五	從方法上評老子考(廿四,三,十)	葉青	四一七
	引言		四一八
	(一) 一般與特殊		四一九
	(二) 整齊與參差		四三一
	(三) 形式與本質		四三四
	(四) 片面與整體		四三七
	結論		四三九
三一六	史記老子傳箋證(廿三,四,一,又六,一)	高亨	四四一
三一七	二老研究(廿四)	譚戒甫	四七三
三一八	史記老子傳考正(廿五)	譚戒甫	五一六
三一九	辨老子非戰國後期之作品(廿二,五)	馬叙倫	五二六
三二〇	再論老子成書年代(廿二,五)	錢穆	五三三
三二一	對錢穆先生『從文章的體裁和修辭上考察老子成書年代』的意見	張福慶	五五八

三二二	從先秦學術思想變遷大勢觀測老子的年代(廿二,五)	熊偉	五六六
三二三	老子時代新考(廿三,五,一)	唐蘭	五九七
(一)	引言		五九九
(二)	老子的作者		五九九
(三)	老聃的時代		六〇一
(A)	老聃和孔子的關係		六〇一
(B)	老聃和陽子居的關係		六〇二
(C)	史記裏的老子傳		六〇三
(四)	老子的撰成時代		六〇六
(五)	老子學說的構成		六〇八
(A)	老子所受古說的影響		六〇八
(B)	老子裏所反映的社會		六一〇
(C)	春秋時所謂『道』		六一三
(D)	老子學說的核心——道		六一五
(六)	老子學說的影響		六一七

(A)	老子學說和孔子學說的關係	六一七
(B)	楊朱學說	六一九
(C)	南北學派的衝突	六二〇
(D)	楊朱後的新老子派——彭蒙田駢慎到——莊周——接子環淵——魯何—— 它黨魏牟	六二二
(E)	爲託的黃帝書	六二五
(F)	『黃老』和『道家』	六二七
(七)	結論	六二八
	三二四 老聃·關尹·環淵(廿四,四,十)..... 郭沫若..... 六三一	
	三二五 再論老子及老子書的問題(廿五,十二,一)..... 羅根澤..... 六四三	
(一)	致語	六四三
(二)	由老子籍貫考老子年代	六四五
(三)	由老子子孫考老子年代	六四八
(四)	由尚賢政治考老子年代	六五〇
(1)	尚賢說的提出與反對	六五〇

- (2) 尚賢政治的產生……………六五一
- (3) 尚賢與士人階級的成立……………六五七
- (五) 由禮教觀念考老子年代……………六六〇
- (1) 春秋的用禮與戰國的棄禮……………六六〇
- (2) 對於禮的擁護與反對……………六六二
- (3) 時代意識與特殊現象……………六六四
- (六) 由諸書引老考老子年代……………六六六
- (1) 孔老被徵論的先後比較……………六六六
- (2) 莊子書中的孔老關係及老陽關係……………六六八
- (3) 莊子引人的態度……………六六九
- (4) 老子究竟是孔子的老師抑是楊朱的老師……………六七一
- (5) 莊子書中的老子弟子與孔子老師……………六七四
- (6) 莊子中的老子書……………六七七
- (7) 其他先秦書中的老子及老子書……………六七八
- (8) 曾子問中的老子……………六七九

最後一頁——譚戒甫先生來信	(七)	總結……………	六八三
	(9)	史記的老子傳……………	六八二



# 古史辨第六册上編

——諸子叢考續編——

## 二七六 晚周諸子反古考

羅根澤

(廿四，十二，師大月刊第二十二期，茲略有增改)

### 一 問題之旨趣

距今三十八年(一八九七)南海康長素先生刊所著孔子改制考，謂諸子皆託古改制，而孔子實首開其端。世人或謂康先生所以爲此說者，非僅爲考辯歷史而作也，蓋亦用爲變法根據，用以摧毀古文家說。斯感然也。然譏厲荒謬之僞史，由此而失其憑依；周秦諸子著書之方，與立言之意，亦由此而大明於世。開古史學與諸子學之新紀元，示治古史與諸子者以新途徑，其考辯歷史之功，固不因其用爲變法根據與用以摧毀古文家說，而少損其價值也。惟既有託古，則必激起反古，始合於歷史之辯證法則。覈之晚周諸子，亦確多反古之言。謹仿康先生書，先列諸子原文，然後略加申說，爲晚周諸子反古考一文。如能以一得之愚，補康先生千慮之失，則根澤所食時代之賜多矣。

二十四年七月十五日

## 二 墨子反古考

非儒下：「儒者曰：『君子必古言服。』然後仁。」應之曰：「所謂古之言服者，皆嘗新矣，而古人言之服之，則非君子也。然則必服非君子之服，言非君子之言而後仁乎？」

公孟篇：「公孟子曰：『君子必古言服然後仁。』」子墨子曰：「昔者商王紂、卿士費仲爲天下之暴人，箕子、微子爲天下之聖人，此同言而或仁或不仁也。周公旦爲天下之聖人，關叔爲天下之暴人，此同服而或仁或不仁。然則不在古服與古言矣。且子法周而未法夏也，子之古非古也。」

首起改制者爲孔子，繼之者即墨子，若老子乃後出者也。孔子所改之制爲恢復周制。論語

八佾篇曰：

「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也；足則吾能徵之矣。」

又曰：

「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」

惟其欲從周，所以欲將西周之禮制，重演於東周，謂：

「如有用我者，吾其爲「東周」乎？」

畏於匡，則謂：「文王既沒，文不在茲乎？」（子罕篇）自歎其衰，則謂：「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公。」

( 述 前 實 ) 亦皆恢復周制之憧憬也。

孔子所計劃恢復之周制，其詳不可得而聞矣；其略蓋即所謂『天下有道，則禮樂征伐自天子出』

( 季氏篇 ) 蓋即所謂『君君，臣臣，父父，子子』( 顏淵篇 )。其為封建制度無疑。此種制度，是否周代之舊

抑孔子所擬，願借此略事研索。因康先生謂孔子純為託古改制，余則謂孔子實復古改制也。左傳閔

元年齊桓公問：『可魯取乎？』仲孫湫對曰：『不可。猶秉周禮，周禮所以本也。……魯不棄周禮，未

可動也。』又昭二年，韓宣子聘於魯，觀書於太史氏，見易象與魯春秋，曰：『周禮盡在魯矣，吾乃今知周

公之德與周之所以王也。』是孔子所在之魯國，對周禮確有相當之保存。左傳魏子謂成鱗曰：『武

王克商，光有天下，兄弟之國十有五人，姬姓之國四十人。』荀子儒效篇謂周公『立七十一國，姬姓獨

居五十三人。』呂氏春秋先識覽觀世篇：『周之所封四百餘，服國八百餘。』史記漢興以來諸侯年表：

『武王滅康所封數百，而同姓五十五。』又高祖功臣侯年表：『蓋周封八百。』知周代確行封建制度。

但周代所行之封建制度，至春秋即逐漸崩壞。外之禮樂征伐不自天子出，而自諸侯出，甚或自

大夫出。春秋所記二百四十二年之間，侵六十一，伐二百十二，戰二十三，圍四十四，入二十七，取帥三，

襲一，追一，結果滅者三十，取者十六，遷者十。又據韓非子有度篇：『荆莊公并國二十六，齊桓公并國三

十，秦穆公兼國十二。』內之政逮於大夫，陪臣執國命，臣弑其君，子弑其父。反映於孔子目中，以為凡

此禍亂，皆由於舊制——即周代封建制度——之衰微，故倡言從周，設法使西周封建制度復活於東

周。所以其自言謂「述而不作，信而好古」。所以余以爲與其謂孔子託古改制，不如謂其復古改制爲比較得其實也。但孔子之恢復古制——即恢復周制——自予以相當新意義，所以在孔子雖是恢復古制，而後來之託古改制，則導源於此。蓋孔子實春秋戰國間之過渡人物，其他不論，止就改制而言：孔子以前，各國制度皆純任其自然演變；孔子而後，則諸子皆託古改制；孔子，則思恢復古制（周制）以改革今制者也。故孔子實改制之第一人，惟爲復古改制，非託古改制耳。

至託古改制之第一人則爲墨子。『墨子學儒者之業，受孔子之術。以爲其禮煩擾而不悅，厚葬糜財而貧民，久服傷生而害事』（淮南子要略）。故思改革孔子所計劃恢復之周制，而代以節用尚

儉之樸素制度。惟一則「世俗之人，多尊古而賤今，故爲道者必託之於神農黃帝而後能入說」（淮南子修務訓）。所以必託之於古。二則儒家既以恢復近古之周制相號召，則墨子必謂其所言之制，較

周更古，始能壓抑儒家，張彼聲勢。由是「背周道而用夏政」（淮南子要略）。由是其「稱道曰：昔禹之湮洪水」云云（莊子天下篇）。由是傲然語儒家公孟子曰：「子法周而未法夏也，子之古非古也。」

墨子建立自己之說，雖託之較周更古之夏，而摧毀儒家之說，則因儒家以恢復近古之周制相號召，不能不反古。所以謂：「古之言服者，皆筭新矣，而古人言之服之，則非君子也。然則必服非君子之服，言非君子之言，而後仁乎！」所以舉商王紂，費仲與箕子，微子同時，周公旦與關叔同時，而或聖或暴爲證，謂「然則不在古服與古言矣」。孔子爲復古改制之第一人，其以前不惟無人託古改制，

亦無人復古改制，故止提倡『信而好古』，不必別為復古之說。至墨子以已有孔子之復古制在先，欲改孔子之制而代以新制，不能不託古以建自己之制，復古以破孔子之制。故墨子為託古改制之第一人，同時亦為復古之第一人。

非儒下：『儒者……又曰：『君子循而不作。』應之曰：『古者羿作弓，仔作甲，奚仲作車，巧倕作舟，然則今之匏函車匠皆君子也，而羿仔奚仲巧倕皆小人邪？且所以循，人必或作之，然則其所循皆小人道也。』

耕柱篇：『公孟子曰：『君子不作術（同述）而已。』子墨子曰：『不然。人之甚④不君子者，古之善者不誅（通述）⑤，今之⑥善者不作。其次不君子者不遂⑦，已有善則作之，欲善之自己出也。今誅而不作，是無所異於不好遂而作者矣。吾以為古之善者則誅之，今之善者則作之，欲善之益多也。』

『述而不作』與『信而好古』原為一事故，反對『述而不作』亦即等於反對『信而好古』。孔子主『述而不作』，所以計劃恢復周制。墨子主『古之善者則誅之，今之善者則作之』，而所言之制，皆謂出於古聖王。（詳孔子改制考卷四諸子改制託古考）益知孔子為復古改制，墨子始為託古改制。

耕柱篇：『巫馬子謂子墨子曰：『舍今之人而學先王，是譽枯骨也。譬若匠人然，智（同知）槁木也，而不智生木。』子墨子曰：『天下之所以生者，以先王之道也；今譽先王，是譽天下之所以生也。可譽而不譽，非仁也。』

蘇輿云：『巫馬子，儒者也，疑即孔子弟子巫馬期，否則其後。』孫詒讓云：『案史記孔子弟子傳云：『巫馬施少孔子三十餘歲，』計其年齒當長墨子五六十歲，未必相得問答，此或其子姓耳。』今

案無論是否巫馬期或其子姓，要之爲儒家無疑。儒者謂「君子必古言服然後仁」，墨子則曰：「所謂古之言服者，皆嘗新矣，而古人言之服之，則非君子也。然則必服非君子之服，言非君子之言而後仁乎？」儒者謂「舍今之人而譽先王，是譽枯骨也。」墨子則曰：「天下之所以生者，以先王之道也；今譽先王，是譽天下之所以生也。」益知墨子之反古，乃所以破儒家之說；至立自己之說，則仍託之先王。孔子主「述而不作，信而好古」，而弟子後學反謂「舍今人而譽先王，是譽枯骨也。譬若匠人然，知槁木而不知生木。」亦以與墨家對抗，墨家託之古先聖王，求所以摧毀其說，遂詆其「舍今之人而譽先王，是譽枯骨也。」至建立自己說，亦仍謂「君子必古言服然後仁。」故墨子以託古建立墨家說，以反古摧毀儒家說；孔子以後之儒家，亦以託古建立儒家說，以反古摧毀墨家說。

節葬下：「今逮至昔者三代聖王既沒，天下失義，後世之君子，或以厚葬久喪以爲仁也，義也，孝子之事也；或以厚葬久喪以爲非仁義，非孝子之事也。曰：二子者言則相非，行即相反，皆曰吾上祖述堯舜禹湯文武之道者也，而言即相非，行即相反於此乎？後世之君子，皆疑惑乎二子者言也。」

墨子之提倡薄葬短喪也，謂「古聖王制爲葬埋之法：棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆惡。以其葬也，下毋及泉，上毋通臭，壟若參耕之畝，則止矣。死則既以葬矣，生者必無久哭，而疾從事人爲……此聖王之法也。」其非厚葬久喪也，舉堯舜禹三聖之薄葬短喪爲證，謂「若以此三聖王者觀之，則厚葬久喪果非聖王之道」（俱見節葬下）。是其本身之節葬說，即託之古聖王，今反詆主厚葬久喪與

非厚葬久喪者之『皆曰吾上祖述堯舜禹湯文武之道也』亦以墨子託古聖王以提倡薄葬短喪，孔子以後之儒家亦託古聖王以提倡厚葬久喪，爲摧毀儒家說，所以不能不反對其所『祖述之堯舜禹湯文武之道也』

(一) 原作『君子必服古言然後仁』依王念孫校改。

(二) 舊謂老子先於孔子，非，請參拙編古史辨第四册所收老辨老子各文。

(三) 原作其依孫詒讓引蘇說校改。

(四) 畢沅謂誅當爲述，俞樾謂當爲誅之誤，衡與誅並連異字。

(五) 原作也，依孫詒讓校改。

(六) 畢沅云：『疑當爲述，月令以述爲述。』

### 三 荀子反古考

儒教篇：『逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書，其衣冠行僞已同於世俗矣，然而不知惡者，其言議談說已無以異於墨子矣，然而明不能別，呼先王以欺愚者而求衣食焉，得委積足以揜其口，則揚揚如也……是俗儒者也。法後王，一制度，隆禮義，而殺詩書，其言行已有大法矣，然而明不能齊，法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也；知之曰知之，不知曰不知，內不自

以誣，外不自以欺，以是尊賢畏法而不忘傲，是雅儒者也。法後王，統禮義，一制度，以淺持博，以今持古，以一持萬，苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別黑白，倚物怪變所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所僂，張法而度之，則曉然若合符節，是大儒者也。

荀子謂法先王之儒爲俗儒，法後王而不能類推者爲雅儒，法後王而能以今持古者爲大儒，反古之意顯然。其反法先王，與提倡法後王之論旨，俟後詳述。茲應特別提出者，其反對法先王也，詆爲「呼先王以欺愚者」，可謂一語破的。自孔子復古改制而後，墨子道夏禹，孟子言必稱堯舜，許行則爲神農之言，莊子更意造古聖先王之說，其他託古著書者，所在多有，不勝枚舉。實則諸家所言，皆自己之說，與其所託之古聖先王無與也。間或有相當事實者，但其附會，亦殊屬可驚。利用世人之昧於往古與迷信往古，任意造說，而皆謂「古之有也，非吾有也」(莊子人間世)。詆爲「呼先王以欺愚者」，非誣也；而荀子之堅決反古，亦於此可見矣。

非相篇：「夫妄人曰：『古今異情，其所以治亂者異道，』而衆人惑焉。彼衆人者，愚而無說，陋而無度者，其所見焉，猶可欺也，而況於千世之傳乎？妄人者，門庭之間，猶可誣也，而況於千世之上乎？聖人何以不可欺？曰：聖人者，以己度者也；故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類不悖，雖久同理；故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。」

此與儒效篇所謂「呼先王以欺愚者」之意略同；惟彼爲譏罵託古者，此則告人以不眩於託古。



之方耳。此方爲何即「類不悖，雖久同理。」

今人是人，古人亦是人；今人無超人入神之言行體制，

古人亦無超人入神之言行體制，故違反今人人情之古說，皆「呼先王以欺愚者」也。解蔽篇謂：「

遠爲蔽，近爲蔽……古爲蔽，今爲蔽。」希望人「無近，無遠……無古，無今，兼陳萬物，而中縣衡焉。」

又謂：「不慕往，不閔來。」亦皆有意告人以解遠古之蔽也。

荀子根據「類不悖，雖久同理」之定律，對於託古之說，諸多辯正，

如正論篇載世俗之爲說者

曰：「治古無肉刑，而有象刑，共艾畢，非對履，殺赭衣而不純。」治古如是。」荀子駁之曰：

「是不然。以爲治邪？則人固莫觸罪，非獨不用肉刑，亦不用象刑矣；以爲人或觸罪矣，而直輕其

刑，然則是殺人者不死，傷人者不刑也，罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣，亂莫大焉。凡刑人之本，禁

暴惡，而徵（讀如懲）其未也。殺人者不死，而傷人者不刑，是謂惠暴而寬賊也，非惡惡也。故象刑

殆非生於治古，竝起於亂今也。」（楊注：今之亂世，妄爲此說）

又載世俗之爲說者曰：「太古薄葬，棺厚三寸，衣衾三領，葬田不妨田，故不掘也。亂今厚葬飾棺，故掘

也。」荀子駁之曰：

「是不及知治道，而不察於掘不掘者之所言也。凡人之盜也，必以有爲，不以備不足，則以重

有餘也。而聖王之生民也，皆使富厚優猶，知足而不得以有餘過度，故盜不竊，賊不刺……夫

曰：「太古薄葬，故不掘也，亂今厚葬，故掘也。」是特姦人之談於亂說，以欺愚者而潮陷之以偷取

利焉。夫是之謂大姦。」

所持以駁治古無肉刑者，尙比較合理；所持以駁太古薄葬故不棺者，則鄰於詭矣。荀子固承認人性惡者也，如「以人度人，以情度情，以類度類……古今一也。」個人不能使「盜不竊，賊不刺」，古人亦未必能使「盜不竊，賊不刺」也。雖然，理論不健全，固不礙其反託古之存在也。且「類不悖，雖久同理」之理論不誤；誤者，謂聖王之世，「盜不竊，賊不刺」耳。

謂治古無肉刑者爲何人，今不可考；謂太古薄葬故不棺者爲墨子，以墨子書節葬節用等篇證之，毫無疑義。墨子之提倡薄葬短喪也，託之古先聖王，而以儒家之提倡厚葬短喪也，亦託之古先聖王，

由是致疑於儒家所祖述之堯舜禹湯文武之道。今荀子又駁斥墨子所稱之太古薄葬之說矣！

儒效篇：「客有道曰：『孔子曰：周公其盛乎，身貴而愈恭，家富而愈儉，勝敵而愈戒。』」應之曰：「是殆非周

公之行，非孔子之言也……」

正論篇：「世俗之爲說者曰：『桀紂有天下，湯武篡而奪之。』」是不然。以桀紂爲常（同書）有天下之

籍則然，親有天下之籍則不然。天下謂在桀紂則不然……」

又：「世俗之爲說者曰：『湯武不能禁令是何也？曰：楚越不受制。』」是不然。湯武者，至天下之善禁

令者也。湯居亳，武王居鄗，皆百里之地也，天下爲一，諸侯爲臣，通達之屬，莫不振動從服，以化順之，曷爲楚越

獨不受制也……」

又：「世俗之爲說者曰：『堯舜擅(同讓)讓，一是不然。天子者，勞位至尊，無敵於天下，夫有(同又)誰與讓矣？道德純備，智惠甚明，南面而聽天下，生民之屬，莫不振動從服，以化順之，天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也，夫有惡擅天下矣？」

「曰：『死而擅之。』是又不然。聖王在上，圖(一本作決)德而定次，量能而授官，皆使民載其事，而各得其宜。不能以義制利，不能以僞飾性，則兼以爲民。聖王已沒，天下無聖，即固莫足以擅天下矣。天下有聖而在後者，則天下不離。朝不易位，國不更制，天下厭然，與鄉無以異也。以堯繼堯，夫又何變之有矣？」

「曰：『老衰而擅。』是又不然。血氣筋力則有衰，若夫智慮取舍則無衰，老者不堪其勞而休也，是又畏事者之議也。……故曰：諸侯有老，天子無老，有擅國，無擅天下，古今一也。」

「夫曰：『堯舜擅讓，』是虛言也，是淺者之傳，隨者之說也，不知逆順之理，小大至不至之變者也，未可與及天下之大理者也。」

又：「世俗之爲說者曰：『堯舜不能教化是何也？曰：宋像不化。』是不然也。堯舜至天下之善教化者也，南面而聽天下，生民之屬，莫不振動從服，以化順之。然而宋像不化，是非堯舜之過，宋像之罪也。宋像者，天下之兪，一時之瑣也。今世俗之爲說者，不怪宋像而非堯舜，豈不過甚矣哉？夫是之謂鬼說。」

右所辯正世俗言古之非，雖不能盡與反古同論，而反古本爲託古之反響，則揭正託古之非，即可指示反古之路也。其辯正之理論，仍以情理爲基點。駁堯舜禪讓之言，略引如上，其他論旨，與此相

仿，故不一一列舉。大體言之，情理「古今一也」，但「萬物異，則莫不爲蔽」，故難免「蔽於一曲，而闕於大理」。(俱荀子解蔽篇語)世俗之爲說者，固誤，荀子所辯正者，亦未必盡是也。

駁世俗託古說之不合情理，不始於荀子，而始於孟子。孟子弟子萬章問曰：「人有言，伊尹以割烹要湯，有諸？」孟子曰：

「否，不然。伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也，繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。湯使人以幣聘之，孑孑然

曰：「我何以湯之聘幣爲哉？我豈若處畎畝之中，由是以樂堯舜之道哉？」湯三使往聘之，旣而

幡然改曰：「與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君爲堯舜之君哉？吾豈若使是民

爲堯舜之民哉？吾豈若於吾身親見之哉？天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予

天民之先覺者也，予將以斯道覺斯民也，非予覺之而誰也？」思天下之民，匹夫匹婦有不被堯舜

之澤者，若已推而內之溝中。其自任以天下之重如此，故就湯而說之以伐夏救民。吾未聞枉己

而正人者也，況辱己以正天下者乎？聖人之行不同也，或遠或近，或去或不去，歸潔其身而已矣。

吾聞其以堯舜之道要湯，未聞以割烹也。伊訓曰：「天誅造攻自牧宮，朕載自亳。」

萬章又問曰：「或謂孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環，有諸？」又問曰：「或曰：百里奚自鬻於秦，秦

牲者五羊之皮，食牛以要秦繆公信乎？」孟子亦俱答以「否，不然，好事者爲之也。」其不然之故

亦皆以情理爲言，文長不俱引（俱見孟子萬章篇）。故孟子雖託古，言必稱堯舜，而其破別家之說，亦往

往駁其所託古事古言之非，惟未如荀子之鮮明反古耳。

孟子不惟往往駁正別家所託古事古言之非，且謂：『盡信書，則不如無書。吾於武成，取二三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也！』以現在眼光視之，孟子所疑者，

蓋已不成問題。然謂『盡信書，則不如無書』與孔子所謂『述而不作，信而好古』者，顯然不同，則於託古之中，已胚胎疑古反古之意矣。此所以至荀子則進而反先王，法後王也。

不苟篇：『君子位尊而志恭，心小而道大，所聽視者近，而所聞者遠。是何邪？則操術然也。故千人萬人之情，一人之情也；天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議；推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之衆，若使一人。故操彌約，而事彌大，五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下堂室，而海內之情舉積此者，則操術然也。』

非相篇：『夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。聖王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮而極。故曰：欲觀聖王之跡，則於其榮然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也；舍後王而道上古，是猶舍己之君而事人之君也。故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道；欲知周道，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。』

又：『五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也；五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。傳者久則論略，近則論詳；略則舉大，詳則舉小。愚者聞其略而不知其詳，聞其詳而不知其大也。』是以文久而滅，節族久而絕。

儒效篇：『君子言有壇宇，行有防表，道有一隆。言道德之求，不下於安存；言志意之求，不下於士；言道德之求，不二後王。道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅。高之下，小之，巨⑤之，不外是矣。故君子之所以聘志意於壇宇宮庭也。故諸侯問政，不及安存，則不告也；匹夫問學，不及爲士，則不教也。百家之說，不及後王，則不聽也。夫是之謂君子言有壇宇，行有防表也。』

王制篇：『王者之制，道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。衣服有制，宮室有度，人徒有數，喪祭械用皆有等宜。聲則凡非雅聲者舉廢，色則凡非舊文者舉息，械用則凡非舊器者舉毀。夫是之謂復古，是王者之制也。』

成相篇：『凡成相，辦法方，至治之極，復後王。復⑥。慎⑦。季⑧。惠⑨。百家之說，誠不詳。』

荀子所法之後王爲何？楊倞於不苟篇注云：『當今之王。』於成相篇注亦云：『當時之王。』但

於非相篇注則云：『近時之王也。』於儒效篇注又云：『後世之王。』劉台拱曰：『後王謂文武也。楊

注非。』王念孫曰：『後王二字，本篇（非相篇）一見，不苟篇一見，儒效篇二見，王制篇一見，正名篇三

見。』澤案正名篇所言與法後王無關。成相篇一見，皆指文武言。楊注皆誤。今案非相篇謂『欲知上世，則

審周道。』又曰：『禹湯有傳政而不若周之察也。』則所法後王之制確爲周道周制，而其人則當

然爲文武，故楊注非，劉王說是。孔子法周而稱贊先王，荀子亦法周，則稱之爲後王；孔子法周而自謂「信而好古」，荀子亦法周，反斥人之「呼先王以欺愚者」。此其原因：一以孔子之時，雖有唐虞夏商，而周尙不失爲先王；至荀子之時，則以諸子之託古改制，使周以前之先王甚多，而周遂降爲後王矣。二以孔子主復古改制，故稱所取法之周爲先王；荀子主反古（反諸子所託之古）改制，故稱所取法之周爲後王。

荀子書中亦常稱先王，如勸學篇曰：「不聞先王之遺言，不知學問之大也。」榮辱篇曰：「況夫先王之道，仁義之統，詩書禮樂之分乎？彼固天下之大慮也，將爲天下生民之屬，長慮顧後而保萬世也。其汜（古流字）長矣，其溫厚矣，其功盛姚遠矣。」他尙多不備列。但遇有與後王並舉，則必反先王，法後王；知反先王，法後王爲其根本主張。而以其所法之周王對更古之先王言，因爲後王對時君而言，則亦爲先王。故祇稱先王者，實亦指周王。所以知者，解蔽篇曰：「孔子仁知且不蔽，故學亂術足以爲先王者也，一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王竝。」又禮論樂論二篇稱先王最多，其言如有相當歷史根據，亦惟有周初爲近之。故知單稱之先王，亦即周王，亦即與先王對稱之後王。

墨子雖爲反古之第一人，但一面反古，一面更厲行託古，所以同時又爲託古之第一人，所以非真正反古者。真正反古者，實自荀子始。荀子以前，墨孟莊許（行）以及三鄰子，皆託古改制；荀子以後，

韓非及商君書，呂氏春秋，皆反古變法；荀子則法後王。所謂後王，既非遠古之先王，亦非當時之君主，乃較近之周王。惟其如此，所以一方面非毀法先王之俗儒，一方面亦不贊成僅知當時之雅儒，而其所以自詡之大儒，則『法後王，統禮義，一制度，以淺持博，以今持古，以一持萬』。故荀子實由託古改制至反古變法之過渡人物也。

至荀子反先王，法後王之論證，兩言以蔽之，曰：先王無傳世之政，而諸子所言者皆妄也。彼以爲文久而息，節族久而絕，守法數之有司極禮而褫。故『五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也；五帝之中無傳政，非無善政也，久故也；禹湯有傳政而不若罔之察也，非無善政也，久故也。』蓋繼承孔子謂殷文獻不足徵，罔則邠邠乎文之意，而加以推闡者也。故彼非謂先王原無可法之政，乃謂其政已亡，無從取法也。又以先王之政既亡，由是諸子任意僞造先王之政以欺愚者，此種僞政，在荀子視之，毫無可取，所以謂『道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅』。然則荀子之反古，非謂上古榛莽荒穢，根本無燦然之政，乃謂有燦然之政而因久散失，非反歷史之真古，乃反諸子依託之僞古。故僞古之非，彼已知之；真古之陋，彼則未究。至商君書，韓非子，始進而從歷史進化階段，揭出真古之僻僂無可法矣。

(一) 原作先，依楊注校改。

(二) 原作以古持今，依楊注校改。



(三)原無可字，依王念孫校增。

(四)一下原有度字，依王念孫校刪。

(五)劉台拱云：「共當作宮，非當作荆，殺當如字讀，言犯暴諒之罪者以草纒代之，宮罪以艾畢代之，刑罪以紉履代之，殺罪以縶衣不純代之。」

(六)則上原有足字，依盧文弨校刪。

(七)宮原作當，依王念孫校改。

(八)潮，盧文弨謂當作淖。

(九)則不然，上引之謂當作則然。

(十)王念孫曰：「聞其詳，本作聞其小略與詳對，小與大對。據楊注云：「惟聖賢乃能以略知詳，以小知大。」則本作聞其小而不知其大明矣。今本小作詳，涉上句詳字而誤。外傳作聞其細不知其大，細亦小也。」今案原文「聞其略而不知其詳」上為「傳者久則論略，近則論詳，略則舉大，詳則舉小」。則略指久，詳指近，意謂知久而不知近。然則下句應作「知其大而不知其小」，因大指久，小指近也。原文固誤，王校亦未必得之。惜無佐證，未敢遽改，記此以俟博考。

(十一)巨，原作臣，依楊注校改。

(十二)復字疑涉上文復後王而行，楊注未釋，或所見無此字。

#### 四 商君書反古考

更法篇：「孝公平書，公孫鞅甘龍杜羆三大夫御於君，慮世事之變，討正法之本，求使民之道。君曰：「代

立不忘社稷，君之道也；錯法務民主張，臣之行也。今吾欲變法以治，更禮以教百姓，恐天下之議我也。」公係鞅曰：「臣聞之，疑行無成，疑事無功，君亟定變法之慮，殆無顧天下之議之也。且夫有高人之行者，固見負於世；有獨知之慮者，必見詘於民。語曰：『愚者闇於成事，知者見於未萌。』民不可與樂始，而可與樂成。」郭偃之法曰：「論至患者不和於俗，成大功者不謀於衆。法者所以愛民也，禮者所以便事也。是以聖人苟可以強國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。」孝公曰：「善。」甘龍曰：「不然。臣聞之，聖人不易民而教，知者不變法而治。因民而教者，不勞而功成；據法而治者，吏習而民安。今若變法，不循秦國之故，更吏以教民，臣恐天下之議君，願孰察之。」公係鞅曰：「子之所言，世俗之言也。夫常人安於故習，學者溺於所聞，此兩者所以居官而守法，非所與論法之外也。三代不同禮而王，五霸不同法而霸，故知者作法，而愚者制焉；賢者更禮，而不肖者拘焉。拘禮之人不足與言事，制法之人不足與論變。君無疑矣。」杜摯曰：「臣聞之，利不百不變法，功不十不易器。臣聞法古無過，循禮無邪。君其圖之！」公係鞅曰：「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲神農教而不誅，黃帝堯舜誅而不怒，及至文武，各當時而立法，因時而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備，各便其用。臣故曰：治世不一道，便國不必法古。湯武之王也，不修古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未必可非，循禮者未足多是也。」孝公曰：「善。」吾聞窮巷多怪，曲學多辨。愚者笑之，智者哀焉；狂夫之樂，賢者器焉。拘世以議，寡人不之疑矣。」於是遂出變革令。

壹言篇：「今世主皆欲治民，而助之以亂；非樂以爲亂也，安其故而不闕於時也。——是上法古而得其

塞，下修今而不時移，而不明世俗之變，不察治民之情。……故多賞以致刑，輕刑以去賞。……故聖人之爲國也，不法古，不修今，因世而爲之治，度俗而爲之法。故法不察民之情而立之，則不成，治宜於時而行之，則不干。故聖王之治也，慎爲察務，歸心於壹而已矣。」

商鞅之時代雖與孟子相先後，商君書之著作則在戰國末年。書中言及長平之戰（後民篇），據史記秦本紀及六國年表，在秦昭襄王四十七年，即周赧王五十五年，西前二六〇年，是其成書必在二六〇年之後。韓非子曾引及此書（五蠹、南面等篇），則必先於韓非子。韓非子之著作年代不可考。

據史記秦始皇本紀，非死於始皇十四年，即西前二三三年，則韓非子必成於此年之前，而商君書更早於此年可知。（余別有商君書探源，見國立北平圖書館館刊九卷一號）故約略言之，商君書蓋成於二六〇至

二三三年之間，純爲戰國末期矣。（但商君書中保藏商鞅之思想甚多）

戰國初期以至中期，皆託古改制；戰國末期則反古變法。不惟商君書爲然，傳世戰國末期書如韓非子、呂氏春秋，莫不如此。俟後分述，茲不預及。止就商君書言之，更法篇謂「苟可以彊國，不法其故，苟可以利民，不循其禮。」謂「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？」謂「治世不一道，便國不必法古。」謂「反古者未必可非，循禮者未足多是也。」壹言篇更謂「今世主欲治民而助之以亂」者，由於「上法古而得其塞，下修今而不時移，而不明世俗之變，不察治民之情。」其非託古改制，而爲反古變法，毫無疑義。

不惟商君書之言變法也。謂「使國不必法古。」反古者未必可非。趙武靈王之爲胡服也，亦斥

趙文趙造等曰：「古今不同俗，何古之法？帝王不相襲，何禮之循？宓戲神農，教而不誅；黃帝堯舜，誅

而不怒；及至三王，觀時而制法，因事而制禮。法度制令，各順其宜；衣服器械，各便其用。故禮（一作理）

世不必一其道，便國不必法古。聖人之興也，不相襲而王；夏殷之衰也，不易禮而滅。然則反古未必

可非，而循禮未足多也。」（戰國策趙策二，又見史記趙世家）此言與商君書更法篇，幾於全同，就文章而言，

非此襲彼，即彼襲此。但文雖相襲，而其事則不因此而僞。因趙武靈王之胡服，與商鞅之變法，皆戰

國史上之大事，不容僞造也。史記六國年表繫此事於周赧王八年，當西前三〇七年，知自戰國中期

以後，反古之空氣甚濃，不僅商鞅韓非爲然矣。

算地篇：「故神農教耕而王天下，師其知也；湯武致疆而征諸侯，服其力也。今世巧而民淫，方倣湯武之

時，而行神農之事，以隨世禁，故千乘惑亂，此其所加務者過也。」

開塞篇：「天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私。親親則別，愛私則

險，民衆而以別險爲務，則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟，訟而無正，則莫得其性也。

故賢者立中正，設無私而民說仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛爲務，而賢者以相出爲道，民衆

而無制，久而相出爲道，則有（通文）亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。分定而無制不可，故立禁。禁

立而莫之司不可，故立官。官設而莫之一不可，故立君。既立君，則上賢廢而貴貴立矣。然則上世親親而

愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢者，以道相出也，而立君者，使賢無用也；親親者，以私爲道也，而中正者，使私無行也。此三者，非事相反也，民道弊而所重易也，世事變而行道異也。故曰：王道有繩。夫王道一端，而臣道亦一端，所道則異，而所繩則一也。故曰：民愚則知可以王，世知則力可以王；民愚則力有餘而知不足，世知則巧有餘而力不足。民之生，不知則學，力盡而服。故神農教耕而王天下，師其知也；湯武致強而征諸侯，服其力也。夫民愚不懷知而問，世知無餘力而服，故以王天下者，并刑，力征諸侯者，退德。聖人不法古，不修今，法古則後於時，修今則塞於勢。罔不法商，夏不法虞，三代異勢，而皆可以王。故興王有道，而持之異理。武王逆取而貴順，爭天下而上讓，其取之以力，持之以義。今世疆國事兼并，弱國務力守，上不及虞夏之時，而下不修湯武。湯武塞，故萬乘莫不戰，千乘莫不守。此道之塞久矣，而世主莫之能廢也。故三代不四，非明主莫有能聽也。今日顯啟之以效：古之民樸以厚，今之民巧以僞，故效於古者先德而治，效於今者前刑而法，此俗之所惑也。

徠民篇：『且古有堯舜，當時而見稱；中世有湯武，在位而民服。此三王者，萬世之所稱也，以爲聖王也，然其道猶不能取用於後。今復之三世，而三晉之民可盡也，是非王賢立今時，而使後世爲王用乎？』

畫策篇：『昔者吳英之世，以伐木殺獸，人民少而木獸多。黃帝之世，不講不卵，官無供備之民，死不得用槨。事不同皆王者，時異也。神農之世，男耕而食，婦織而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。神農既沒，以強勝弱，以衆暴寡，故黃帝作爲君臣上下之義，父子兄弟之禮，夫婦配匹之合，內行刀鋸，外用甲兵，故時變也。』

君臣篇：「古者未有君臣上下之時，民亂而不治，是以聖人列貴賤，制爵位，立名號，以別君臣上下之義。地廣民衆萬物多，故分五官而守之；民衆而姦邪生，故立法制爲度量以禁之。是故有君臣之義，五官之分，法制之禁，不可不慎也。」

康長素先生據上引畫策篇一段，前所引更法篇：「伏羲神農教而不誅，黃帝堯舜誅而不怒，及至文武，各當時而立法，因事而制禮。」及徠民篇：「地方百里者，山陵處什一，藪澤處什一，谿谷流水處什一，都邑蹊道處什一，惡田處什二，良田處什四，以此食作夫五萬，其山陵谿谷藪澤可以給其材，都邑谿谷足以處其民，先王制民分土之律也。」證明商君託古。以今視之，所引徠民篇言，尙可勉強稱爲託古；所引更法畫策兩篇言，乃由歷代政治不同，證明「時異」「時變」，故應「當時而立法，因事而制禮」，不惟非託古，且直爲復古。請以近事爲喻：胡適之先生之倡導文學革命也，作有中國文學改良芻議一文，標舉「八事」，其二曰「不摹仿古文，而發端即言」；「文學者，隨時代而變遷者也。」一時代有一時代之文學，固秦有固秦之文學，漢魏有漢魏之文學，唐宋元明有唐宋元明之文學。」吾人能謂之爲託古乎？以彼例此，非託古可知。

康先生所引徠民篇一段，似爲託古，然吾人所引「且古有堯舜」一段，謂堯舜湯武，「萬世之所稱也，以爲聖王也，然其道猶不能取用於後」，又純爲復古之論。稽之他篇，復古者所在多有，託古者則極少，則此泛稱先王者，蓋基於語言文字之一種方便，猶今之極端維新者，亦不免偶爾有則古稱先

之言也。否則以在託古之後，爲託古空氣所包圍，雖立志反古，亦不免偶爾託古。上論古人者，應綜觀全書，抽繹其旨趣所在，倘或摭摭隻言片語，以詹臆懸斷，往往可得與全書相反之結論。如謂孔子主公產，莊子主進化，皆是也。此古人所以忌以偶概常也。

抑商君書所言之古帝先王，實較儒墨兩家爲更古，儒墨所稱，皆上至堯舜而止。

(荀子除外詳韓非)

(子反古考節) 商君書則言及堯舜以前之伏羲、神農、吳英、黃帝，似確爲託古改制。惟余意此諸古帝先下之有無姑不論，而託之以改制者，非商君書，乃農家道家及陰陽方士。商君書第予以歷史之排比耳。謂之惑於諸家之說，則可謂之託此古帝先王以改制則不可。農家所託之以改制者，僅有神農一帝，其餘善皆源於道家及陰陽方士。孟子滕文公篇：「有爲神農之言者許行。」謂「賢者與民並耕而食，糞殮而治。」漢書藝文志(以下省稱漢志)未著許行書，然既主君民並耕，當然爲農家；既「爲神農之言」，當然託神農以立說。又漢志諸子略農家者流著神農二十篇，班固自注云：「六國時諸子疾時怠於農業，道耕農時，託之神農。」亦農家託神農以立說改制之證也。

儒家善言人事，不語怪力亂神；墨家雖有天志明鬼，然天鬼皆墨家所置立。其歸結固仍在人事；道家及陰陽家，則喜爲宇宙原始之探討。儒墨兩家既言人事，故雖改制託古，而所託之古極簡略，充其量不過依附於堯舜禹湯文武周公而已。道家及陰陽家既喜爲宇宙原始之探討，則口碑傳流之遠古故事，自可引起彼等注意，由是採摭拾附益爲說。莊子天下篇稱莊子「以謏悠之說，荒唐之

言無端，無辭，時恣縱而不儼，不以騎見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語。以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。何謂卮言，重言，寓言。寓言篇曰：『寓言十九，藉外論之；親父不爲其子謀，親父譽之，不若非其父者也。……重言十七，所以已言也，是爲善文。……卮言日出，和以天倪，因以曼衍。』

由寓言重言，知莊子最喜託古，由『卮言日出，因以曼衍』，知其所言不厭荒唐謬悠。

至陰陽家書，雖今已全佚，未由質正，然史記孟子荀卿列傳云：

『騶衍賾有國者，益淫侈，不尙德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠，先序今，以上

至黃帝，學者所共述，大竝世盛衰，因載其禮祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。

先列中國名山、大川、通谷、禽獸、水土、所殖、物類、所珍，因而推之及海外，人之所不能睹。稱引天地

剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。……』

知陰陽家言，『其語闕大不經』。而其『闕大不經』者，一爲地理觀之『推之及海外，人之所不能

睹』；一爲歷史觀之『推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也』。則不惟彼之大九州說，超過普

通人之地理知識；其五德轉移下之歷史，亦超過普通人之歷史知識。顧頡剛先生謂中國古史爲層

層而上者，其說極是。然余意層疊而上之古史，經儒墨兩家所進無幾，至道家陰陽家始突飛猛進，增

益實多。而物極必返，由是荀子（由儒至法之過渡人物）及法家者流，遂起而辨爲反古。雖爲時無幾，至



漢代學者，又銳意託古，而此輩之在前後託古之中，獨以反古爲說，則歷史事實，不容不表而出之者也。

余所以謂層疊而上之古史階段，至道家陰陽家而突飛猛進者，非僅以兩家之好爲荒唐之言，與閔大不經之語也，尙有事實之證據在。即如商君書中所言及之黃帝，據秦漢間書早於堯舜數世，故由堯舜而忽言黃帝，不能不謂之突飛猛進。而論語無之，墨孟兩書亦未言及，以今所知，最早見於莊子。莊子大宗師曰：『黃帝得之，以登雲天。』又曰：『黃帝之亡其知。』又齊物論曰：『是皇帝之聽也。』陸德明云：『皇本又作黃。』大宗師及齊物論皆在公認爲莊周所作之內篇。至晚出道家所作之外雜篇言黃帝者，更指不勝屈。如在宥篇曰：『昔者黃帝始以仁義櫻人之心。』天地篇曰：『黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，遺其玄珠。』天運篇載黃帝與北成門問答，知北遊篇載黃帝與狂屈問答，其他甚多，不備舉。陰陽家書雖佚，而史記謂陽符『先序今，以上至黃帝』，則其稱及黃帝可知。呂氏春秋有應同篇，說者謂爲鄒子佚文。其言曰：『黃帝之時，天先見大嶺大螻，黃帝曰：『土氣勝。』』則鄒子書中，必言黃帝矣。

再考之漢書藝文志，儒墨名法各家，皆無黃帝書，道家則有黃帝四經四篇，黃帝銘六篇，黃帝君臣十篇，雜黃帝五十八篇。班固於黃帝君臣下注云：『起六國時，與老子相似也。』於雜黃帝下注云：『六國時賢者所作。』黃帝四經及黃帝銘，雖無班固自注，然亦大抵出於六國時之道家。此外又有力牧二十二篇，班固注云：『六國時所作，託之力牧。』力牧，黃帝相。陰陽家有黃帝泰素二十篇。

班固注云：『六國時，韓諸公子所作。』顏師古引劉向別錄云：『或言韓諸公子之所作也，言陰陽五行，以爲黃帝之道也，故曰秦素。』又有容成子十四篇，班固無注，考世本及呂氏春秋勿躬篇皆言：『黃帝使容成作調歷。』史記亦言容成亦黃帝之臣，而陰陽家亦託之以立言矣。

又小說家有黃帝說四十篇。所謂小說，本不能自成一家，劉班以其『街談巷語，道聽途說』，致遠恐泥，故特標而出之，以別於其他九家。漢志所著十五家千三百八十篇，今皆不傳，其略可考見者，如宋鉞，實近於墨家，所以荀子非十二子篇以墨翟宋鉞爲一派。由此知小說家非他，乃諸家之近於『街談巷語，道聽途說』者也；而黃帝說四十篇者，則蓋爲道家或陰陽家言也。

又兵書略兵陰陽亦有黃帝十六篇，又有封胡五篇，風后十三篇，力牧十五篇，鬼容區三篇，班固並注云：『黃帝，依託也。』所謂兵陰陽，乃以陰陽之術，用於兵事，其源出陰陽家無疑；而託之黃帝君臣，亦可見陰陽家與黃帝之關係矣。

又數術略中，天文類有黃帝雜子氣三十三篇，五行類有黃帝陰陽二十五卷，黃帝雜子論陰陽二十五卷，風后孤虛二十五卷，雜占類有黃帝長柳占夢十一卷。方技略中，經方類有秦始皇扁鵲俞拊方二十三卷，神農黃帝食禁七卷，房中類有黃帝三王養陽方二十卷，容成陽道二十六卷，神僊類有黃帝雜子步引十二卷，黃帝岐伯按摩十卷，黃帝雜子芝蘭十八卷，黃帝雜子十九家方二十一卷。數術方技，固直接源於陰陽家，而間接源於道家者也。

所有著錄於漢志道家陰陽家及數術方技兩路之黃帝書，雖有漢代之作，然出於戰國者實多，所以班固每注云六國時。是就漢志所載，亦可知託黃帝者爲道家及陰陽家。則商君書所言黃帝如非歷史之真，蓋即惑於道家及陰陽家說。而謂黃帝之政，不宜於當今，則其爲復古變法，非託黃帝以改制，彰彰明矣。

以今所知，伏羲亦始見於莊子。內篇人間世曰：「伏羲几蘧之所行路，而況散焉者乎？」又大宗師曰：「伏羲得之以襲氣母。」外篇田子方曰：「古之真人，知者不得說，美人不得鬻，盜人不得規，伏戲黃帝不得友。」胾篇稱至德之世，亦數及伏羲氏。莊子以外，周易繫辭下曰：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情，作結繩而爲罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。」又曰：「包犧氏沒，神農氏作。」歷代易學者，皆謂包犧即伏羲，惟繫辭下決非孔子作，其產生時代尙在莊子後也。

神農雖爲農家所託，而道家亦每每稱道。莊子胾篇言至德之世，伏羲之下，即爲神農。又山木篇曰：「無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專爲，一上一下，以和爲量，浮游乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累邪？」此神農黃帝之法則也。」知北遊篇曰：「柯荷甘與神農同學於老龍，吉神農隱几闔戶晝眠，柯荷甘日中參戶而入曰：『老龍死矣！』神農隱几擁杖而起，喟然放杖而笑曰：『天知予佞陋慢訑，故棄予而死，已矣。夫子無所發予之狂言而死矣夫！』」盜跖篇曰：「神農之世，臥

則居居，起則于于，民不知其母，不知其父，與麋鹿共處，耕而食，織而衣，而無相害之心，此至德之隆也。純爲道家之旨，除所謂耕食織衣而外，與農家所言之神農迥然異趣，然固皆謂爲神農之言行也。

據上所考，商君書中所稱及較諸墨所言堯舜更古之神農黃帝，皆源始道家及陰陽家，伏羲亦源始道家，惟吳英無可考。逸周書書麥解篇有少昊，漢書律歷志引考德（逸周書篇名）載少昊曰：「清清者，黃帝子青陽也。」荀子正論篇有太皞，皆不知與吳英有無關係。漢志所載戰國時書，什九亡佚，故不能僅就現存書，遽謂吳英爲商君書作者所託也。託古改制與反古變法，皆言及古帝先王，然有一根本差異，即託古改制者，稱託古制之美於今制，反古變法者，歷言古制之不適於當今，託古改制者，植基於「道喪世矣，世喪道矣」之退化論，反古變法者，則基於「世異則事異，事異則備變」之變革說。商君書謂吳英黃帝神農「事不同而皆王者，時異也」，純由歷史之變革，證明今應變革，其所稱古帝先王，即或出於諸家所託，而非歷史之真，亦不能謂其非反古變法，而爲託古改制也。

吳英一帝，雖於古無徵，然亦疑其源始道家或陰陽家。戰國之陰陽家書雖佚，然據漢志所載，知其喜託黃帝，就史記所言，知「其語闕大不經」。至漢代陰陽家所言之古帝先王，就顧頡剛先生五德終始說下的政治和歷史一文觀之，其數實屬可驚。以漢代例戰國，其所言之古帝先王，亦當然不少。道家書亡者亦甚多，姑就莊子書言之，除伏羲神農黃帝及堯舜禹湯而外，大宗師及知北遊有稀韋氏，天運篇有有姦氏，則陽篇有冉相氏。盜跖篇曰：「古者禽獸多而人少，於是民皆巢居以避之，晝

拾橡栗，採柞木，故命之曰有巢之民。」籒章有姦冉相維不能確定爲古帝先王，有巢之民，則與所謂有巢氏當然有關。又天運篇曰：「夫三皇五帝之禮義法度，不於同而於治，故譬三皇五帝之禮義法度，其猶粗梨橘柚邪，其味相反，皆可於口。」又曰：「三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中墮四時之施。」是不惟言及五帝，且言及三皇矣。至胠篋篇稱至德之世，有「容成氏，大庭氏，伯皇氏，中央氏，栗陸氏，壺畜氏，軒轅氏，赫胥氏，尊盧氏，祝融氏，伏羲氏，神農氏。」其古帝之多，實非儒墨各家所能夢見者也。故古帝先王，雖各家有增加，而源出道家與陰陽家者特多，則吳英之是否出於二家，雖不敢妄斷，而各家書既皆不見，則二家實有極深之嫌疑也。

荀子能破遠古之古，而眩於近古之古，故法後王。其破遠古也，謂遠古非無善政，然以年久失傳，故無可法；而學人所稱道者，又率皆「呼先王以欺愚者」，依僞不真，故不足法。商君書及韓非，則不惟非遠古，亦非近古，故反古變法。其反古也，以歷史進化階段，證明古適於古，而不適於今。如就「歷史學」而言，則荀子之功在辨僞，商韓之功在建立歷史哲學。韓非之說，俟後論述，茲僅就商君書言之。上所引商君書開塞篇謂自生民至當時（商君書作時），分爲上中下三世：「上世親親而愛私，中世上賢而悅仁，下世貴貴而尊官。」此所言雖未必與歷史一一符合，然大體不其相遠。夏以前尚矣，商代蓋爲氏族社會，周代則爲封建社會。氏族社會以氏族爲單位，其爲親親政治無疑。封建社

會下之封建諸侯，以天子之同姓及功臣爲主，世襲侯土，無間賢愚，亦當然爲親親政治。至春秋戰國之交，一因封建諸侯自身之腐潰爭鬪，二因新興地主階級與知識階級之逐漸滋長，使世襲貴族不能應付時艱，由是各國皆招賢納士，延攬賓客，其或借材異地。所謂士亦砥礪學行，以康濟時艱，自任由是造成戰國時代之上賢政治。一得士者昌，失士者亡，各國君主皆悚懼耳。及至戰國末年，士人過多，一各以相出爲道，民衆而無制，久而相出爲道則有亂。一由是又逐漸壓抑士人，統制言論，遂自上賢政治，變爲貴貴政治矣。親親政治有親親政治之時代，與背景上賢政治有上賢之時代，與背景當今時代既殊，背景亦異，自不能仍襲親親或上賢政治，而應改爲貴貴政治。故居今之世，而一方徵湯武之時，而行神農之事，以隨世禁，故千乘惑亂，此其所加務者過也。一故須變法反古。

託古改制者，其所提出之制度雖不同，然率思以上賢政治代親親政治，反古變法者，其所提出之法亦不盡同，然率思以貴貴政治代上賢政治。故前者勸學重士，後者則毀學賤士。商君書農戰篇曰：『詩書禮樂善修仁廉辯慧，國有十者……敵至必削，不至必貧；國去此十者，敵不敢至，雖至必却。興兵而伐必取，按兵不伐必富。』外內篇又以『爲辯知者貴，游宦者任，文學私名顯』爲淫道。韓非子五蠹篇謂：『明主之國，無書簡之文，以法爲教，無先王之語，以吏爲師。』顯學篇亦極力反對『藏書策，習談論，聚徒役，服文學，而議說世主』。此類言論，在二書中舉不勝舉。由此知彼之目的，在反上賢政治，而主上貴政治者，每託之遠古，故不能不先反古。故託古者，以託古爲手段，以改制爲目。

的；反古者，亦以反古為手段，以變法為目的。至所以變法以反上賢政治者，則如商君書開塞篇所言：

『凡仁者以愛為務，而賢者以相出為道，民衆而無所制，久而相出為道則又亂。』故不得不變革耳。

(一) 墨子天志下曰：『故子墨子設立天之以為儀法。』可見天志乃墨子所置立，故天志與墨子之志極相吻合。以天例鬼。

鬼亦墨子所置立，故明鬼之義歸結於『今若使天下之人皆若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？』(明鬼下)

(二) 如帝繫云：『黃帝產昌，昌產高陽，是為帝顓頊，顓頊產窮蟬，窮蟬產敬康，敬康產句芒，句芒產蠶牛，蠶牛產鸞，鸞產重華，是為帝舜。』

(三) 馬國翰玉函山房輯佚書即主此說。

### 五 韓非子反古考

顯學篇：『孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？殷周七

百餘歲，虞夏二千餘歲，而不能定儒墨之真，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！無參驗而必之者，愚也，弗能必而振之者，諱也。故明據先王，必定堯舜者，非愚則諱也。愚諱之學，雜反之行，明主弗受也。』

外儲說左上篇：『人主於說也，皆如燕王學道也；而長說者，皆如邴人爭年也。是以言有纖察微難而非

務也。故季、惠、宋、墨皆畫策也。論有注、深、閔、大、非、用也。故魏、處、瞻、陳皆狀也。鬼魅也。（右經）

「鄒人有相與爭年者，一人曰：『吾與堯同年。』其一人曰：『我與黃帝之兄同年。』訟此而不決，以後息者爲勝耳。」

「客有爲周君畫筭者，三年而成，君觀之，與操筭者同狀。周君大怒，畫筭者曰：『築十版之牆，鑿八尺之牖，而以日始出時，加之其上而觀。』周君爲之，望見其狀，盡成龍蛇禽獸車馬萬物之狀備具。周君大悅。此筭之功，非不微難也，其用與素、繇筭同。」

「客有爲齊王畫者，齊王曰：『畫孰最難？』曰：『犬馬最難。』「孰者易？」曰：『鬼魅最易。』夫犬馬人知也，且暮罄於前，不可類之，故難；鬼魅無形者，不罄於前，故易之也。」

「顯學篇言託古非真，外儲左上篇言託古甚易。儒家法周，墨子詆其法周而未法夏，其古非古，故墨子所以法夏者無他，以其古更古也。墨子以後之法神農，法黃帝者亦無他，以夏之古不若神農、黃帝之更古也。韓非謂長說者，皆如鄒人爭年，一人曰：『吾與堯同年。』其一人即曰：『吾與黃帝之兄同年。』實則皆僞古耳。從託古而言，去今愈遠，愈無從質證，猶之畫鬼魅者，可以任意塗抹。從實用而言，稱譽僞古，無補於當今，猶之畫策之功，其用與素、繇筭同也。——然則韓非之反對託古，可以知之矣。」

外儲說左上篇：『先王之言，有所爲小而世意之大者，有所爲大而世意之小者，未可必知也。說在宋人之解書與梁人之讀記也。故先王有郢書，而後世多燕說。夫不適國事而謀先王，皆歸取度者也。（右經）』



「書曰：「紳之束之。」宋人有治者，因重帶自紳束也。人曰：「是何也？」對曰：「書言之固然。」

「記◎曰：「既雕既琢，還歸其樸。」梁人有治者，動作言學，舉事於文，日◎難之，顧失其實。人曰：「是何也？」對曰：「記言之固然。」

「鄆人有遺燕相國書者，夜書，火不明，因謂持燭者曰：「舉燭。」而誤書「舉燭」；「舉燭」非書意也。燕相國受書而說之，曰：「舉燭者，尚明也；尚明也者，舉賢而任之。」燕相白王，王大悅，國以治。治則治矣，非書意也。——今世學者多似此類。

「鄭人有欲買履者，先自度其足，而置之其坐（同座），至之市而忘操之，已得履，乃曰：「吾忘持度。」反歸取之。及反，市罷，遂不得履。人曰：「何不試之以足？」曰：「寧信度，無自信也。」

前者言託古之偽與託古之易，此言附古之妄與泥古之愚。無而爲有者託古也；曲解古書者附古也。關於託古之義例，康長素先生言之詳矣。附古則自墨孟書中已屢見不鮮。墨子引詩者十一則，重複一則，實十則。在此寥寥十則中，不見今本詩經者至有四則之多，其餘與今本次序不同者三則，字句不同者二則，大致從同者，止一則而已。引書者三十四則，重複五則，實二十九則。在此二十九則中，篇名文字俱不見今古文尚書者至有十則之多，其餘篇名文字與今古文尚書不同者一則，文字不見今古文尚書者六則，引泰誓而不見今本者二則，與今本有出入者二則，引詩書不明而可附於書者一則，亦不見於今古文尚書，與今古文尚書大致相同者祇有引呂刑三則。反讀孟荀書，其所引詩書

雖亦與今本有懸殊，而遠不若墨子之甚。知歸墨兩家，皆增損詩書，曲解詩書，以著書立說。最有趣

者，墨子明鬼，下引禽艾之道之曰：『得璣無小，滅宗無大。』蘇輿云：『禽艾，蓋逸書篇名。』呂覽報更

篇云：『此書之所謂德幾無小者也。』得璣與德幾古字通用。孫詒讓曰：『案蘇說是也。』說苑復

恩篇云：『此書之所謂德無小者也。』疑即本此。今書偽古文伊訓亦云：『惟德罔小。』今案，謂禽艾

為逸書篇名是也，以『德幾』釋『得璣』非也。畢沅云：『此即璣祥字。』檢此文『得璣無小』與

『滅宗無大』相對成文，則『得』如字，乃動詞，不能以抽象名詞之『德』字釋也。墨家明天鬼，則所引

書文為『得璣無小』。儒家明道德，則所引書文為『德幾無小』。非歸墨兩家，增損詩書，曲解詩書，以

著書立說之明例乎。（詳古史辨第四冊，拙撰由墨子引經推測歸墨兩家與經書之關係）

再就儒家書觀之，齊宣王言『寡人有疾，寡人好貨』。孟子即舉詩云：『乃積乃倉，乃裹餼糧，於寮

於糞，思戡用光，弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啟行』為證，謂『昔者公劉好貨』。並謂：『故居者有積倉，

行者有裹糧也，然後可以爰方啟行。王如好貨，與百姓同之，於王何有？』齊宣王又言：『寡人有疾，

寡人好色。』孟子即又舉詩云：『古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至於岐下；爰及姜女，聿來胥宇』為

證，謂『昔者大王好色，愛厥妃』。並謂『當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於

王何有？』（並舉燕王篇）孟子謂說詩者，貴『以意逆志』（萬章篇）。然以『爰及姜女，聿來胥宇』證

『大王好色，愛厥妃』，尚可謂『當是時也，內無怨女，外無曠夫』，不知何所據而云然。斯雖非『鄧

書，「然確爲『燕說』矣。」

此僅就歸墨兩家書之稱引詩書言之。至就諸子稱引古人物行歷言之，若遠古帝王，如莊子、胠篋篇所謂「容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏」之類，蓋出於託古；若堯舜禹湯文武周公，則蓋實有其人，其行歷亦實有傳說遺後。然荀子已謂「五帝之內無傳政」，而諸子書中所載堯舜之政，則至纖至悉。其各書所引，互相馳舛者，自依僞不足信；其大致從同者，即使實有其事，亦必經各家增損（大概增多損少），所以韓非謂「先王之言，有所爲小而世意之大者，有所爲大而世意之小者」，而韓非之反對附古，抑又可知矣。

飾邪篇：「無地無民，堯舜不能以王，三代不能以強。人主又以過予，人臣又以徒取，舍法律而言先王，以明古之功者，上任之以國。臣故曰：是願古之功，以古之賞，賞今之人也。主以是過予，而臣以此徒取矣。」

外儲說左上篇：「夫嬰兒相戲也，以塵爲飯，以塗爲羹，以木爲莖，至日晚歸饑者，糜飯塗羹，可以戲而不可食也。夫稱上古之傳頌，辯而不慙，道先王之仁義，而不能正國，此亦可以戲而不可以爲治也。」

顯學篇：「故善毛嬙西施之美，無益吾面，用脂澤粉黛，則倍其初。言先王之仁義，無益吾治，明吾法度，必吾賞罰者，亦國之脂澤粉黛也。故明主急其助，而緩其頌，故不道仁義。今巫祝之祝人曰：『使若千歲萬歲。』千歲萬歲之聲聒耳，而一日之壽無徵於人，此人所以簡巫祝也。今世儒之說人主者，不言今之所以治，而語已治之功，不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳，譽先王之成功。儒者飾辭曰：『聽吾言，則可以霸。」

王。」

此說者之巫祝，有度之主不受也。故明主舉實事，去無用，不道仁義者<sup>⑤</sup>，故不聽學者之言。」

此言古無用於今，「道上古之傳，譽先王之成功，」無補於今之敗亂，故當講求「今之所以治，」

不必言古人「已治之功。」——則韓非不惟反對託古附古，即稱譽真古，亦在反對之例矣。

姦劫弑臣篇：「且夫世之愚學，皆不知治亂之情，講諛及誦先古之書，以亂當世之治。智慮不足以避竄

井之陷，又妄非有術之世。聽其言者危，用其計者亂，此亦愚之至大而患之至甚者也。」

說疑篇：「昔者有澠氏有失度，譚兜氏有孤男，三苗有成駒，桀有侯侈，紂有崇侯虎，晉有優施，此六人者，亡

國之臣也。言是如非，言非如是，內險以賊其外，小謹以徵其善，稱道往古，使良事沮善，禪<sup>⑥</sup>其主以集精微，亂

之以其所好，此夫郎中左右之類者也。」

五蠹篇：「是故亂國之俗，其學者則稱先王之道，以稱仁義，盛容服，而飾辯說，以疑當世之法，而貳人主之

心。」

此言稱道往古，反足以爲害當時。戰國初期以至中期之託古改制，其所改之制雖不同，然率思

推翻世襲封建之親親政治，而代以布衣卿相之上賢政治，於述商君書反古時已略述之矣。上賢政

治之弊，一以真賢難得，僞賢易進，所以名爲上賢政治，實則爲政客政治——即縱橫家政治。二以如

商君書所言，「凡仁者以愛爲務，而賢者以相出爲道，民衆而無治，久而相出爲道，則有亂。」所以至

商君書韓非之時，又逐漸由上賢政治變爲貴貴政治。上賢政治之執政者爲所謂賢人，其所以爲治

者，爲仁義禮教，爲兼愛交利。貴貴政治之執政者則爲新權貴，奉法之吏不必賢，能守吾法而已；其所以爲治者則爲法令度數。既勵行貴貴政治，則稱道往古，侈言改制之言論，皆爲時政之絕大阻力。韓非子問辯篇曰：「主上有令，而民以文學非之；官府有法，民以私行矯之。人主順漸其法令，而尊學者之智行，此世之所以多文學也。」詭使篇亦極力排舐二心私學，謂：「道私者亂，道法者治。上無其道，則智者有私詞，賢者有私意，上有私惠，下有私欲，聖智成羣，造言作辭，以非法措於上④。上不不禁，又從而尊之，是教下不聽上，不從法也。」五蠹篇亦謂：「儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。」又曰：「故行仁義者非所譽，譽之則害功；工文學者非所用，用之則亂法。」良以學說紛歧，思想複雜，對上而言，足以「貳人主之心」；對下而言，足以「疑當世之法」。故不能不排斥私學，而私學率託古附古，故又不能不進而反古也。

託古議法之私學，足以「貳人主之心，疑當世之法」，此尙就間接之利害言也；若就直接之利害言，則足以減少生產力及戰鬥力。所以商君書農戰篇曰：

「今境內之民，務學詩書，隨從外權，上可以得顯（疑書一官字），下可以求官爵，要廉事商賈，爲技藝，皆以避農戰，具備國之危也。」

又曰：

「詩書禮樂善修仁廉辯慧，國有十者，上無使守戰。國以十者治，敵至必削，不至必貧。國去此

十者，敵不敢至，雖至必却，興兵而伐必取，按兵不伐必富。」

韓非子五蠹篇亦曰：

「今人主之於言也，說其辯而不求其當焉；其用於行也，美其聲而不責其功焉。是以天下之衆，

其談言者務爲辯而不周於用，故舉先王言仁義者盈廷，而不免於亂；行身者競於高而不合於功，故

智士退處巖穴，歸祿不受，而兵不免於弱，政不免於亂。此其故何也？民之所譽，上之所禮，亂國之

術也。今境內之民皆言治，藏商管之法者家有之，而國愈貧；言耕者衆，執耒者寡也。境內皆言兵，

藏孫吳之書者家有之，而兵愈弱；言戰者多，被甲者少也。」

然則託古者乃尊士重言，反古者則抑士遏言，斯亦戰國史上之絕大轉變，當別爲一文，詳論之，茲

不能詳也。

南面篇：「不知治者必曰：『無變古，無易常。』變與不變，聖人不聽，正治而已。然則古之無變，常之無易，

在常古之可與不可。伊尹母變殷，太公母變周，則湯武不王矣；管仲母易齊，郭偃母易晉，則桓文不霸矣。凡

人難變古者，憚易民之安也。夫不變古者，襲亂之迹，適民心者，恣姦之行也。民愚而不知亂，上懦而不能更

是治之失也。人主者，明能知治，嚴必行之，故雖拂於民心，究其志，說在商君之內外，而鐵受重盾而豫戒也。」

此言爲治必變古易常。

八說篇：「古人亟於德，中世遂於智，當今爭於力。古者事寡而備簡，樸陋而不盡，故有珣銚而推車，

者。古者人寡而相親，物多而輕利易讓，故有揖讓而傳天下者。然則行揖讓，高慈惠而道仁厚，皆推政也。處多事之時，用寡事之器，非智者之備也。當大爭之世，而循揖讓之軌，非聖人之治也。故智者不乘推車，聖人不行推政也。」

五蠹篇：「上古競於道德，中古逐於智謀，當今爭於氣力。」

此與商君書所謂「上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官」略同。惟彼雖言三者世變道異而未鮮明適用進化觀點，此謂「古者事寡而備簡樸陋而不盡，故有瑣銜而推車者，古者人寡而相親，物多而輕利相讓，故有揖讓而傳天下者。」則純以進化觀點說明古代簡陋之政之不足以適應後世繁雜之事也。故五蠹篇亦云：

「古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子不爲多，子又有五子，大父未死而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免亂。」

所言雖未必與歷史一一符合，然謂古簡今繁古者民少，仰賴自然而已足；後世人衆，經營爭奪而不給，按之社會進化程序固無大謬也。託古者欲託古以改制，故謂今不如古；反古者欲變古以立法，故謂古不如今。就對歷史之認識而言，反古之說謬矣。然其目的固不在研究歷史，而在推毀各家學說，以勵行貴貴政治，反古是一種策略，歷史進化觀則是策略之策略也。

五蠹篇：『上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木爲巢，以避羣害，而民悅之，使天下號之曰有巢氏。民食果蕪鱗蛤，腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民悅之，使天下號之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀決瀆；近古之世，桀紂暴亂，而湯武征伐。今有構木鑽燧於夏后之世者，必爲鯀笑矣；有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣；然則有美堯舜湯武禹之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。宋人有耕者，田中有株，兔走觸株折頸而死，因釋其耒而守株，冀復得兔，兔不可得而身爲宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。』

又：『故事因於世，而備適於事。古者文王處豐鎬之間，地方百里，行仁義而懷西戎，遂王天下。徐偃王處漢東，地方五百里，行仁義，割地而朝者三十有六國，荆文王恐其害己也，舉兵伐徐，遂滅之。故文王行仁義而王天下，偃王行仁義而喪其國，是仁義用於古而不用於今也。故曰：世異則事異。當舜之時，有苗不服，禹將伐之，舜曰：『不可，上德不厚而行武，非道也。』乃修教三年，執干戚舞，有苗乃服。共工之戰，鐵錐短者及乎敵，鎧甲不堅者傷乎體，是干戚用於古而不用於今也。故曰：事異則備變。』

又：『夫古今異俗，新故異備，如欲以寬緩之政，治急世之民，猶無辮策而御驛馬，此不知之患也。』

此由中古之世不用上古之政，近古之世不用中古之政，證明當今之世不應美堯舜湯武禹之道，而應『論世之事，因爲之備。』故『世異則事異……事異則備變。』如居今之世，而行古之政，必



致如徐偃王之行仁義而喪其國也。

篇中言及有巢氏燧人氏其時代當甚古。然據本爲巢與鑽燧取火當爲原始社會之兩大階段。故此種故事未必全僞。即使全僞亦不出於韓非。莊子盜跖篇已言及有巢之民（引見前書反古考節）。自蘇軾以來學者率謂盜跖篇爲後人依託。按非莊周作固也。然史記老莊申韓列傳已稱之。知必在太史公以前。篇中謂「天與地無窮人死者有時操有時之具而託於無窮之間忽焉無異騏驎之過隙也，不能說其志意，養其壽命者，皆非通道者也。」純爲享樂主義之頹廢思想，似爲戰國末年產品，而非漢代產品。又唾罵孔子亦與漢代之學術思想不相應。故盜跖篇疑爲戰國末年人所作。而有巢氏故事不始於韓非子明矣。即使盜跖篇作於西漢，有巢氏故事之不始於韓非子亦尚有他書證明。如逸周書史記篇已云：「昔者有巢氏有亂臣而貴任之以國，假之以權，擅國而主斷。君已而奪之，臣怒而生變，有巢以亡。」至燧人氏尸子已言：「燧人之世，天下多水，故教民以漁」（引見廣雅九魚初學記二十二御覽八百三十三書鈔十）又曰：「燧人上觀星辰，下察五木以爲火」（引見釋史）荀子正論篇亦曰：「何世而無蒐，何時而無墮，自太皞燧人莫不有也。」則有巢燧人即或非真亦非韓非所僞託也。

康長素先生謂韓非亦託古，其所舉證據：

（一）舉五蠹篇稱堯之王天下也，茅茨不翦，禹之王天下也，身執耒耨一段，謂「此墨子之所託韓

非引之。」又據十過篇有天下，飯於土筮一段；史記李斯列傳二世責問李斯所引韓非謂堯有天下堂高三尺，采椽不斲一段，謂「凡韓非所傳皆墨學也」。今按既爲墨子所託，既所傳爲墨學，則非韓非所託矣。韓非子雖復古，然在託古之後，古人古事古言，已由託古者所製造煊染，習爲成真，積非成是，專門辯僞者亦未必不爲彼所惑，況韓非本以變法爲目的，復古特其手段，則有礙變法之古，固必廓而清之，無礙變法之古，不妨存而不論。諸子皆哲學家，非史學家，託古改制者，其目的在改制而不在託古；復古變法者，其目的亦在變法而不在復古。然哲學家著書，亦不能徒託空言，而有時仰賴於史事之證明。託古改制者，其託古之最大原因，固在利用人類貴遠賤近之心理，而苦於無史事作證，不能不僞造附會，亦其一也。復古變法者，以託古著書者譽古非今，使法不得行，故起而復古。然復古者之著書，亦不能不取證於史事，故雖銳意復古，亦不免誤用他家所依託之古事古言也。五蠹十過及史記李斯傳所言，證之墨子書，知爲墨子所託，而韓非引之，他不知出何家所託，而韓非引之者尙甚多，不能據此謂韓非託古也。

(二)爲黃帝言行。(1)據楊雄篇載黃帝有言曰：「上下一日百戰，下匿其私，用試其上，上操度量，以割其下。」言：「韓非本法家者流，尊上抑下，刻酷少恩，故所稱引如此。」(2)據十過篇「昔者黃帝合鬼神於泰山之上，駕象車而六蛟龍，畢方並籍，崑崙居前，風伯進掃，雨師灑道，虎狼在前，鬼神在後，騰蛇伏地，鳳皇覆上，大合鬼神，作爲清角。」言：「方士多託黃帝，多言鬼神，韓非引之，環奇詭異，

與佛稱諸天時修羅乾闥婆緊那羅等。」前者出於何書不可考，然道家與陰陽家之喜託黃帝，於商君書反古考已詳言之，則此未必始於韓非。至後者之爲方士所託，葉先生已知之，則雖「瓊奇詭異」乃方士所造，韓非子特未加考辨，遽爾援引而已。

(二)舉說林篇曰：「堯以天下讓許由，許由逃之，舍於家人，家人藏其皮冠。夫棄天下而家人藏其皮冠，是不知許由者也。」又舉外儲說右曰：「堯欲傳天下於舜，舜諫曰：『不祥哉，孰以天下而傳之於匹夫乎？』堯不聽，舉兵而誅殺舜於羽山之郊。共工又諫曰：『孰以天下而傳之於匹夫乎？』堯不聽，又舉兵而流共工於幽州之都。於是天下莫敢言無傳天下於舜。仲尼聞之曰：『堯之知舜之賢，非其難者也；夫至乎誅諫者必傳之舜，乃其難也。』」一曰：「不以其疑，敗其所察，則難也。」康先生對前者無說，對後者謂：「此必韓非託古，並託爲孔子之言，以自成其說。」今按堯以天下讓許由故事，戰國各書之記載甚多，非韓非所託。後者既引一曰云云，知其所聞異辭，故並列之，非韓非所依託甚明。韓非子中內外儲說，說林等篇，蓋皆臆舉傳說，往往將不同之文，並列篇內，故曰「儲說」，故曰「說林」。其中故事，真者少而僞者多，但僞者非韓非耳。

(四)舉外儲說右曰：「方吾子曰：『吾聞之古禮，行不與同服者同車，不與同族者共家。』」謂：「韓非是荀學，故知儒禮。」是荀學知儒禮是一事，託古與否又爲一事，是荀學知儒禮，並不足以證明託古。且既標爲方吾子曰，則爲韓非引方吾子說，非源始於韓非也。

(五)舉入說篇：「古人重於德，中世遂於智，當今爭於力」一段。今按此純為反古之言，非託古之論也。

惟所舉節邪篇曰：「昔者舜使吏決洪水，先令有功，而舜殺之；禹朝諸侯之君，會稽之上，防風之君後至，而禹斬之。以此觀之，先令者殺，後令者斬，則古者先貴如令矣。」謂：「韓非以法為法，故附會古舉，非蓋法家者流也。」似有託古意味。但舜禹故事，戰國之傳聞極多，韓非利用之而證成其「先令者殺，後令者斬」之說，非源出韓非所託也。

(一)原作李頤廣折曰：「當作季季良惠施，宋鉅墨翟也。」

(二)原作長斐瞻車狀皆，頤廣折曰：「長當作塊，塊字也。聲近誤。張當作處。處何，莊子讓王篇釋文，讓字，賢人也。淮南作

詹。車當作陳，陳駢也，形近誤。狀皆當作皆狀。

(三)原作莢，依盧文昭校改，下同。莢，策同。

(四)原作書，依王先謙校改，下同。

(五)原作曰，依頤廣折校改。

(六)餘燧謂者通諸，猶之也。

(七)王先謙曰：「禮與擅通。」

(八)頤廣折曰：「藏本同，今本措作令。」王先謙曰：「按句有誤。」按作令是，則上似是下之誤。

(九)原作意事按此句與下文「人宜而相親，相對知應作事宜。」

(十)原作推，依盧文弨校改，下同。

## 六 呂氏春秋反古考

長見篇：『智所以相過，以其長見與短見也。今之於古也，猶古之於後世也；今之於後世，亦猶今之於古也。故審知今，則可知古；知古則可知後，古今前後一也。故聖人上知千歲，下知千歲也。』

察今篇：『上胡不法先王之法，非不賢也，爲其不可得而法。先王之法，經乎上世而來者也，人或益之，人或損之，胡可得而法？雖人弗損益，猶若不可得而法。東夏之命，古今之法，言異而典殊，故古之命多不通乎今之言者，今之法多不合乎古之法者。殊俗之民，有似於此，其所爲欲同，其所爲異。口借之命不愉，若舟車衣冠滋味聲色之不同，人以自是，反以相誹。天下之學者，多辯言利辭，倒不求其實務，以相毀以勝爲故。先王之法，胡可得而法？雖可得，猶若不可法。凡先王之法，有要於時也，時不與法俱至，法雖今而至，猶若不可法。故擇先王之成法，而法其所以爲法。先王之所以爲法者何也？先王之所以爲法者人也，而已亦人也。故察己則可以知人，察今則可以知古，古今一也，人與我同耳。有道之士，貴以近知遠，以今知古，以益（意林無益字）所見，知所不見。故審堂下之陰，而知日月之行，陰陽之變，見瓶水之冰，而知天下之寒，魚鼈之藏也；嘗一臠肉，而知一饈之味，一鼎之調。荆人欲襲宋，使人先表澠水，澠水暴益，荆人弗知，循表而夜涉，溺死

者千有餘人，軍驚而壞都舍。需其先表之時可導也，今水已變而益多矣，荆人尚猶循表而導之，此其所以敗也。今世之主，法先王之法也，有似於此，其時已與先王之法虧矣，而曰此先王之法也，而法之以爲治，豈不悲哉！故治國無法則亂，守法而弗變則悖，悖亂不可以持國，世易時移，變法宜矣。譬之若良醫，病萬變藥亦萬變，病變而藥不變，需之壽民，今爲傷子矣。故凡舉事，必循法以動，變法者，因時而化，若此論則無過務矣。夫不敢議法者衆庶也，以死守者有司也，因時變法者賢主也。是故有天下七十一理，其法皆不同，非務相反也，時勢異也。故曰：良劍期乎斷，不期乎鏤；良馬期乎千里，不期乎驥騫。夫成功名者，此先王之千里也。楚人有涉江者，其劍自舟中墜於水，遽契其舟曰：是吾劍之所從墜。舟止，從其所契者入水求之。舟已行矣，而劍不行，求劍若此，不亦惑乎！以此故法爲其國，與此同時已徙矣，而法不徙，以此爲治，豈不難哉！有過於江上者，見人方引嬰兒而欲投之江中，嬰兒啼，人問其故，曰：此其父善游。其父雖善游，其子豈遽善游哉！此任物亦必悖矣。荆國之爲政，有似於此。」

呂氏春秋之意，以爲爲政者，應當察今，不應當法先王。所以然者：一、先王之法，由上世而來，經各家之附會依託，已失其真，故不可得而法。二、即使可得而法，亦不可取法，因先王之法，適於古而不適於今也。由此觀之，其爲反古無疑。

然序意篇曰：「維秦八年，歲在清澣，秋甲子朔朔之日，良人請問十二紀，文信侯曰：『嘗得黃帝之所以誨顓頊矣，爰有大圖在上，大矩在下，汝能法之，爲民父母。』」此爲十二紀之序，而託黃帝誨顓頊。

之說，似又爲託古。不惟此也，先己篇曰：『五帝先道而後德，故德莫盛焉；三王先教而後殺，故事莫功焉；五伯先事而後兵，故兵莫彊焉。當今之世，巧謀並行，詐術遞用，攻戰不休，亡國辱主愈衆，所事者未也。』託古者謂古勝於今，反古者謂今勝於古，今先己篇所言，謂今不如古，則又爲託古明矣。（請參孔子改制考卷四諸子改制託古考）

呂氏春秋之所以一面反古，一面託古者，何也？非以其爲兼儒墨，合名法之雜家也。蓋戰國初期以至中期，皆託古改制，東西兩漢亦皆託古改制，惟居間之戰國末期，獨樹反古之幟。由戰國初期之中期之託古，變爲末期之反古，以荀子爲樞紐。由戰國末期之反古，又變爲兩漢之託古，以呂氏春秋爲樞紐，故於反古之中，已胎育託古之意也。

至戰國初中期及兩漢之所以託古，戰國末期之所以反古者，以託古之目的，在不滿意於當時統治者之政治，由是稱託古制，以訕謗並改造今制；反古之目的，則在擁護當時統治者之政治，由是反古察今，以摧毀議政之私學。自周初以來所完成之封建社會，至春秋戰國之間，由自身之內在矛盾及地主階級之興起，使其日趨崩潰，不可收拾。由是社會走入一新階段。社會組織既異，所需要之文化自然不同，故原有封建社會之文物制度，已失其作用與信仰，而新文化、新制度、新思想之出而解決各種社會問題，遂形成社會之普遍企待。由是王官失守，諸子之學勃興。所謂『諸子不同，皆所以救世之弊』也。蓋諸子非沒落之貴族，即新興地主階級中之知識份子。沒落貴族，自然擁護舊制

度，然舊制之至春秋戰國，已失其典型，故擁護舊制度者，必提出宗周之典型封建制度，藉以修改春秋戰國間之破碎封建制度。故對當時政治制度而言，是一種修正論。至新興地主階級中之知識份子，乃封建社會之正面敵人，其思想毀封建制度，毫無疑義。故對當時政治制度而言，是一種革命論。無論修正論或革命論，必提出一種具體之政治制度，始能內以自立，外以服人。而貴遠賤近，又為心理上不易祛除之錯覺，故不能不依託往古，或附會往古，以著書立說，以改革制度，以解決社會問題。此戰國初期以至中期所以託古之故也。

託古著書之諸子，其所代表之社會層不同，其提倡之學說亦不同，然除代表封建侯王思想之老子外，却有一最大同點，即以上賢政治，代親親政治。所以商君書開塞篇曰：「上世親親而愛私，中世上賢而說仁。」此其原因，以諸子皆非侯王，欲建立自己政治，非推翻侯王不可，所以無論修正派或革命派，皆鼓吹上賢。上賢非他，即以諸子所代表之新興知識份子，代侯王執政也。堯舜禪讓說，即由此而起。於時各國侯王，亦以國際社會之各種問題甚多，非招賢納士，不能以應付時艱。最甚者如燕王噲竟效堯舜禪讓禮位子之。然知識份子，其階級性頗游移，其取得之政治地位，充其量不出於政客身分，上不能與貴族密切合作，下亦不能領導農民革命。其在各國，雖受國君之卑詞禮聘，然始終居於客位。老於卿相者無論矣，即如子之之得南面行王事者，亦甫及三年，而國大亂，百姓惶恐，將軍市被與太子平謀，將攻子之（史記燕召公世家）。可見當時之知識份子，為政客則可，權國



稱王則不能。既不能進爲侯王，又造不利侯王之學說，作不利侯王之鼓吹。戰國初中期，以諸侯並爭，各國侯王，不能不權借其力。至晚期因侵伐征討之結果，強併弱，大吞小，由分而合，漸呈統一趨勢。天下一統，彼輩無用。不惟無用，而且主上有令，彼等以文學非之；官府有法，彼等以私行矯之。就統治者而言，純爲一種障礙。故代表統治階級之荀韓商呂，皆反對著書立說之私學，思用政治力量，驅之殺之。就中如商鞅韓非，更不惟反對私學，且反對上賢政治，提倡貴貴政治。又以賢者之私學，其著書立說，率依託往古，附會往古。故又由反私學進而反古。故託古者以託古爲手段，以改革當時統治者之政治爲目的；反古者亦以反古爲手段，以樹立當時統治者之政治爲目的。至漢代儒生，又託古議今，如陸弘、蓋寬饒、京房、谷永，竟請帝效堯舜禮讓（俱見漢書各本傳），其原因亦可深長思也。呂氏春秋編著之時，正貴貴政治由鼓吹而實現之時，故仍然反古。而實現之後，缺陷立生，故又於反古之中，微露託古議今之意矣。

(一)淮南子尚徽有反古論調，如修務訓曰：「世俗之人，多尊古而賤今，故爲道者必託之神農黃帝而後能入說。」此後則全趨於託古改制，直至東漢之末，始又激起反古學說，當別爲一文論之。

## 二七七 先秦諸子繫年攷辨自序

錢穆

(廿四，十二，商務印書館出版本書)

余草諸子繫年，始自民國十二年秋。積四五載，得攷辨百六十篇，垂三十萬言。一篇之成，或歷旬月，或經寒暑。少者三四易，多者十餘易，而後稿定。自以創闢之言，非有十分之見，則不敢輕於示人也。藏之篋笥者，又有年，雖時有增訂，而見聞之陋，亦無以大勝乎其前。茲當刊佈，因加序說，粗見凡例。

蓋昔人考論諸子年世，率不免於三病。各治一家，未能通貫，一也。詳其著顯，略其晦沉，二也。依據史籍，未加細勘，三也。惟其各治一家，未能通貫，故治墨者不能通於孟，治孟者不能通於荀。自爲起迄，若若可據，比而觀之，乖戾自見。余之此書，上溯孔子生年，下逮李斯卒歲。前後二百年，排比聯絡，一以貫之。如常山之蛇，擊其首則尾應，擊其尾則首應，擊其中則首尾皆應。以諸子之年證成一子，一子有錯，諸子皆搖。用力較勤，所得較實。此差勝於昔人者一也。惟其詳於著顯，略於晦沉，故於孔墨孟荀則考論不厭其密，於其他諸子則推求每嫌其疏。不悟疏者不實，則實者皆虛。余之此書，一反其弊。凡先秦學人，無不一一詳考。若魏文之諸賢，稷下之學士，一時風會之所聚，與夫隱淪假托，其名姓在若存若亡之間者，無不爲之緝逸證際，辨僞發覆。參伍錯綜，曲暢旁達，而後其生平出處師友淵源學術流變之跡，無不粲然條貫，秩然就緒。著眼

較廣，用智較真。此差勝於昔人者二也。而其精力所注，尤在最後一事。前人爲諸子論年，每多依據史記六國表，而即以諸子年事實繫之。如據魏世家六國表，魏文稱侯之年推子夏年壽，據宋世家及六國表，宋偃稱王之年定孟子遊宋，是也。不悟史記實多錯誤，未可盡據。余之此書，於先秦列國世系，多所考核，別有通表，明其先後。前史之誤，頗有糾正。而後諸子年世，亦若網在綱，條貫秩如矣。尋源探本，自無踵誤襲繆之弊。此差勝於昔人者三也。

太史公序六國表曰：『秦旣得意，燒天下詩書，諸侯史記尤甚，爲其有所刺譏也。其後詩書復見，而史記獨藏周室，以故滅。獨有秦記，又不載日月，其文略不具，然亦有可頗采者。余因秦記，踵春秋之後，起周元王，表六國時事。』此史公自著其爲六國表之所本也。秦記旣略，又自孝公以前，僻在雍州，不與中國諸侯之會盟，中國諸侯以夷翟遇之，故其時秦記載諸侯事當尤忽。今六國表自秦孝公以前最疏脫不具者以此。幸其時諸侯史記，猶得有遺留後世者，厥爲魏家紀年。晉太康時，汲縣人發古冢，得竹書七十五車，中有紀年十三篇。自杜預諸儒，皆定其爲魏襄王時魏國之史記。然今世所行，復非原書之真。而唐司馬貞爲史記索隱，時采其文以著異同，可資比準。惟貞自謂『紀年之書，多是譌謬，聊記異耳。』又曰『辭即難憑，時參異說。』因亦未能悉心參校，以救史記之失，良可惜也。

原昔人多不信紀年者，亦有故。一則魏家原書，久逸於兩宋之際。今本爲後人蒐輯，多有改亂，舛誤缺略，面目全非。學者不深辨，遂謂汲冢紀年不可信，一也。再則其書言三代事，多與相傳諸家舊說違異。如

益爲啟誅，太甲殺伊尹之類。儒者斥其荒誕，遂不依引，二也。又謂其書記春秋時事，如魯隱公及邾莊公盟于姑蔑，晉獻公會虞師伐虢，滅下陽，周襄王會諸侯于河陽，明係春秋後人，約左傳之文，倣往例而爲之，與身爲國史承告據實書者不同。因遂忽視，三也。夫紀年乃戰國魏史，其於春秋前事，容采他書以成。至言戰國事，則端可信據。如魏世家索隱引紀年曰：『二十九年五月，齊田盼伐我東鄙。九月，秦衛鞅伐我西鄙。十月，邯鄲伐我北鄙。王攻衛鞅，我師敗績。』此非當時史官據實書事之例乎？至益爲啟誅，太甲殺伊尹，則戰國雜說，其與儒家異者多矣。紀年亦本當時傳說書之，孰信孰否，今且未能遽斷，要足爲考古者備一說。不當姝姝於一先生之言而深斥之也。自清以來三百年，學者治其書，不下十數家。至於最近海寧王國維本嘉定朱右曾書，爲古本輯校，又爲今本疏證，然後紀年之真偽始劃然明辨。而猶惜其考證未詳，古本紀年可信之價值，終亦未爲大顯於世也。

史記載春秋後事最疎失者，在三家分晉，田氏篡齊之際。其記諸國世系錯誤最甚者，爲田齊、魏、宋三國。莊子曰：『田成子弑齊君，而十二世有齊國。』鬼谷子亦云然。今史記自成子至王建之滅，祇十代。紀年則多悼子及侯剡兩世，凡十二代，與莊子、鬼谷子說合。又齊伐燕，據孟子及國策爲宣王，非湣王。而史記於齊系前缺兩世，威宣之年誤移而上，遂以伐燕爲湣王，與孟子、國策皆背。昔人譏孟子者，於宣、湣年世爭不能決。若依紀年增悼子及侯剡，排比而下，威宣之年均當移後，乃與孟子、國策冥符。此紀年勝史記明證一也。史記梁惠王三十六年卒，襄王立十六年卒，并惠、襄爲五十二年。魏齊會徐州相王，在襄王元年。是惠、王在

世未稱王，孟子書何乃預稱惠王爲王？又史記梁予秦河西地，在襄王五年，盡入上郡於秦，在襄王七年，楚敗魏襄陵，在襄王十二年，皆惠王身後事。而惠王告孟子，乃云西喪地於秦七百里，南辱於楚，一何能預知而預言之？若依紀年，惠王三十六年改元，後元十六年而卒，則魏濟會徐州相王，正惠王改元稱王之年也。然後孟子書皆可通。又與呂覽諸書所載盡合。此紀年勝史記，明證二也。史記魏文侯三十八年，魏武侯十六年，而紀年文侯五十年，武侯二十六年，相錯二十二年。昔人疑子夏爲文侯師，已踰百歲。今依紀年，則文侯元當移前二十二年，子夏之年初無可疑。而李克吳起之徒，其年輩行事，皆可確指。此紀年勝史記，明證三也。史記魏惠王三十一年，徙都大梁，而紀年在惠成王九年。閱若璠本此論紀年不可信。然細覈之，惠王十八年，魏閼郟鄆，齊師救趙，直走大梁。三十年魏伐韓，齊田忌救韓，亦直走大梁。又秦孝公十年，即魏惠王十九年，衛陝圍魏安邑降之。此皆魏都自惠王九年已自安邑徙大梁之證。據紀年則史記之說皆可通。專據史記，則自相乖違，不得其解。此紀年勝史記，明證四也。三家分晉，田氏篡齊，爲春秋至戰國一大變。其後魏齊會徐州相王，秦亦稱王，宋亦稱王，趙燕中山韓魏五國又相約稱王，爲戰國中局一大變。史記於此，年事多誤，未能條貫。今據紀年，證以先秦他書，爲之發明，而當時情實，猶可推見。此紀年勝史記，明證五也。其他不勝縷舉。要之紀年乃魏史，魏在戰國初年，爲東方霸主，握中國樞紐，其載秦孝公前東方史實，自當遠勝史記六國表。待以年十一於千百，不明不備，不爲學者所重。羅塞千年，未觀豁關之期。余粗爲此論，而積古疑晦，頗資發達，則其書之非不信可知也。

史記之誤不一端，而有可以類比件附，以例說之者。如誤以一王改元之年爲後王之元年，一也。梁襄王元年，實梁惠王稱王改元之年。魏文侯元年，實魏文稱侯之年。宋王偃元年，亦宋偃稱王之元年。齊威王卒年，實齊威稱王之年。此其例一也。有一王兩諡，而誤分以爲兩人者。如梁襄哀王一人兩諡，史記誤分爲襄王、哀王。趙烈侯又諡武侯，史亦分爲兩侯。楚頃襄王又稱莊王，史公不知，遂誤以莊王爲春秋時莊王之苗裔。此其例二也。有一王之年，誤而移之於他人者。如魏文伐秦，在周威烈王十七年，史誤以爲即魏文之十七年。齊宣王五年，與騶忌田忌謀救韓伐燕，史誤以爲魏桓公五年。逢澤之會，在梁惠王二十七年，史誤以爲周顯王之二十七年。齊魏戰馬陵，本梁惠王二十八年，史誤以爲乃周顯王之二十八年。又如齊康公二十一年，乃田侯剗立，史誤以爲桓公午立。此其例三也。亦有一人之事，誤而移之於他人者。如梁惠王會諸侯於逢澤，史誤以爲秦孝公。宋剔成逐桓侯自立，史誤以爲宋王偃逐剔成自立。此其例四也。有誤於一王之年，而未誤其並世之時者。如魏文滅中山，史稱在文侯十七年，實誤。而繁之周威烈王十八年癸酉，則不誤。齊魏相王於徐州，史以爲齊宣王、梁襄王，皆誤。而繁之周顯王二十五年丁亥，實不誤。又如齊封田嬰於薛，應在威王時，史表在潛王三年，誤。而繁之周顯王四十八年庚子，較紀年僅後一年，亦不爲誤。此由史公自據秦紀，於周秦之年即得之，於東方諸侯世次，則略而未能盡明。此誤其年，未誤其世之例，五也。有其事本不誤，以誤於彼而遂若其誤於此者。如楚世家簡王八年，魏文侯韓武子趙桓子始列爲諸侯，與年表周本紀魏韓趙世家均不合。且既稱韓武子趙桓子，其非稱侯，顯矣。即其自語亦不合。今考紀

年，魏文移前二十二年，是歲實魏文始侯之年，則楚世家此語雖誤，而實有其不誤者在也。又如魏世家魏武侯九年，使吳起伐齊至靈邱，而年表是時楚悼王已死三年，吳起與楚悼王同死，豈能重爲魏將？據紀年魏武年代移前，則魏武九年，吳起尙在魏。魏世家此語固非誤。此由史公博採傳記，未加考定，雖有錯互，而轉得證成史實之真。其誤在彼而不在此之例，六也。亦有似有據而實無據者。如年表魏文侯十八年，受經于夏，持以前年滅中山，有子擊下車避田子方事，遂連類書其事於此。春申君列傳春申君爲相八年，以荀卿爲蘭陵令，特以蘭陵魯地，是年楚取魯，故姑推以爲說。本無確據，而後人輕信，轉滋惑誤，其例七也。有史本有據，而輕率致誤者。如左傳昭公七年，記及孟釐子卒，史遂誤爲釐子卒，是在是年。孔子世家因云孔子年十七，孟釐子卒。戰國雜說有酒子免說齊威王以隱，威王感悟，國乃大治，威行三十六年，史公採之，因謂威王在位三十六年。其實威王前後三十九年，威行三十六年者，除其不飛不鳴之三年言之也。此史自有據，而輕率致誤之例，八也。亦有史本無據，而勉強爲說以致誤者。如魏文侯本魏桓子之子，史記移文侯之年於後，遂謂文侯乃桓子孫，然亦不能說桓子子爲何人。年表文侯二十五年，太子榮生，本爲太子擊生。史公既誤移魏文滅中山之年在，前因疑子擊不應轉生在後，率改子擊爲子榮。不悟榮在文侯時不得稱太子。又田齊世家齊桓公五年，聽鄒忌田臣思謀，起兵擊燕。田臣思即田忌也。此本齊宣王事，史公既誤以伐燕歸之潛王，桓宣字相近，乃以意移此於桓公。遂至鄒忌田忌皆已預列桓公之朝，史公亦無以自解。此皆勉強彌縫，而不能自掩其誤之例，九也。亦有史公博採，所據異本，未能論定以歸一是者。如上舉楚世家簡王八年

三晉始列爲諸侯，與年表周本紀魏韓趙世家定在楚聲王五年者不同。秦紀與秦始皇本紀列秦諸君年數不同之類。皆史公各據異本，自造矛盾之誤之例，十也。亦有史本不誤，由後人率改妄竄以致誤者。如孔子世家及十二諸侯年表載孔子往返衛宋陳蔡各節，及魯世家六國表載魯哀公以下諸君年數，牴牾顯見，尤難理說。此必後人竄易，致誤之例，又一也。復有史本非誤，由後人誤讀妄說以致誤者。如史記孔子世家載孟僖子死在孔子十七年下，水經注因謂孔子十七適周之類，是也。斯二者與前舉十例誤不同科。而要之凡史之誤，必有其所以誤。尋其所以誤者，而後其爲誤之證益顯。而其所以誤之故，亦每每有例可括。粗舉數端，不能盡備。讀吾書者，循此意而求之，可自得也。

且不僅於史記之多誤也。今所資以相比勘而知史記之誤者，有索隱諸家所引紀年而諸家之文正亦多誤。讀史者愛其文，往往忽其事。史雖多誤而莫辨。注文樸率，尤懶循者。遂有傳鈔失真而致誤者。

如魏文侯初立在晉敬公六年，而晉世家索隱引紀年誤爲十八年。十八實六字之訛，此以形近而誤也。齊

宣公四十五年田莊子卒，而齊世家索隱引紀年誤爲十五年，脫一四字，此以脫落而誤也。秦本紀集解徐

廣曰：『汲冢紀年云：魏哀王二十四年，改宜陽曰河雍，改向曰高平。』考紀年終今王二十年，今王即哀王，烏

得有哀王之二十四年？按之趙世家徐廣所引，知係四年之誤。蘇秦傳正義引竹書紀年：『梁惠王二十年，

齊閔王築防以爲長城。』今考紀年梁惠王十三年，當齊桓公十八年，後威王始見。豈得梁惠王二十年，遽

有齊閔王？按以水經汶水注，則無潘王字。此皆以增衍而誤也。周本紀集解『婁駟案汲冢紀年，自武王



滅殷，以至幽王，凡二百五十七年。而按魯世家，魯公以下至孝公十四年，宣王崩，幽王立，凡二百一十六年。

無魯公伯禽年。三統歷成王元年，命伯禽侯魯，伯禽即位四十六年。上加周公攝政七年，武王克商後六年，

凡五十九年。并下二百一十六年，統為二百七十五年，此作二百五十七，是七十五為五十七，以顛倒而誤也。

（如此期紀年與魯世家年數本符。今偽紀年云：武王滅殷後二十四年，定鼎洛邑，至幽王二百五十七年。）果如其說，自成王定鼎起算，幾彌何

得云白武上滅殷乎？此條辨說，據朱右曾汲冢紀年存真。又有竄易妄改以增誤者。韓威侯與韓宣王為一人。今韓世

家案隱引紀年鄭昭侯處以下一節，支離錯亂，全不可解，此經後人改易而誤也。孔子世家案隱云：「按系家

潛公十六年，孔子適陳，十三年亦在陳。」既云十六年適陳，不得十三年先在。若十三年在陳，適陳不待十

六年。案隱語先後顛倒，乖誤可知。蓋案隱本云孔子以陳潛公十年適陳，而經後人妄竄一六字。此經後

人竄亂而誤也。又田敬仲世家：「明年復會甄，魏惠王卒。」案隱曰：「按紀年，梁惠王乃是齊潛王為東帝，

秦昭王為西帝時。此時梁惠王改元稱一年，未卒也。而系家及其後即為魏襄王之年，又以此文當齊宣王

時，實所不能詳考。」今按案隱此條，梁惠王乃是云云，惠王下當脫一卒字。惟據紀年終今王二十年，其時

乃周赧王十六年，秦昭襄八年，齊湣王始二年。年表齊秦為東西帝，尚在其後十一年。時惠王已死三十七

年。且紀年亦不及載齊秦為東西帝事。案隱何從按紀年謂惠王卒乃是齊潛王為東帝，秦昭王為西帝時

乎？此必有誤，而特不知其所以誤。後人專據此等處，疑案隱所引全不可信。不知此已為後人竄亂，定非

案隱之真也。（朱氏存真，王氏錄校此條均未錄。）又諸家之文，短澀簡質，雖列異同，未加剖辨。後人間或依信引為

論據復有失其義解而誤者。如王國維古本竹書輯校采錄索隱甚備，雖論校未密，然已多失原解。如魏世家索隱引紀年：「惠王二十八年，與齊田盼戰馬陵。又上二年，魏敗韓，桂陵。十八年，趙又敗韓，馬陵。」此以二年十八年皆在二十八年前，故云上。上即前也。而王氏以爲上二年，乃即二十八年之前二年，因謂即二十六年，是誤解索隱原文也。又索隱引紀年亦自有例。如晉世家索隱引紀年，自出公以下諸公年數，皆列其與史異者以相勘。則其不著幽公、敬公、烈公，正見其年數之同於史。梁氏志疑不明此例，又誤混於今本僞紀年，遂致錯淆。又索隱引紀年列國君年數，自魏君外，或據其始立之年數之。古者君主以翌年改元，紀年魏史，惟魏君著年數，他國僅記君立，索隱循其立年數之，則與史記以改元計者相差一歲。後人不明此例，比論亦遂多歧。至其君卒歲，若以改元計，與始立計，亦每有一歲之差。此均由未得其例而致誤音，亦有索隱本無其例，而後人爲之曲說，如王氏古本竹書輯校謂索隱引紀年皆改夏正爲周正，而細覈實無之。此又致誤之一端也。

史文既多誤，首有賴於諸家之注，而注文復多誤，其事又可舉一例以爲說者。史記六國時事，多本秦紀，固已苦其不載日月文略不具矣，然其於秦事固宜信也。乃自宣公以上，史皆失其名，不能詳。索隱按世本古史，考得繆公名任好，以爲之補。其他可以想矣。（今史文任好字，文係後人據索隱增入）而其記秦列君年數尤多歧。秦始皇本紀後序列秦之先君立年及葬處，索隱謂其「皆當據秦紀爲說」。又云「其與正史小有不同，然亦未能定其是非。蓋史公亦自不能決，故取異說備列之也」。文云：「秦自襄公至二世，六百一十

歲。正義云：『秦本紀自襄公至二世，五百七十六年矣，年表自襄公至二世，五百六十一年，三說並不同，未知孰是。』又秦本紀索隱引始皇本紀云：『秦自襄公至二世，凡六百一十七歲。』然則言秦年者，自襄公至二世，已有四說：

一、秦始皇本紀原文，六百一十歲。

二、正義計秦本紀年數，五百七十六歲。

三、正義計年表，五百六十一歲。

四、索隱引秦始皇本紀，六百一十七歲。

今爲細數，史記記秦襄公以下列君年數，本有三歧：

一、秦始皇本紀，實得五百七十二歲。

二、秦本紀，實得五百七十七歲。

三、年表，則爲五百七十一歲。

合之以上四條，凡得七說之異。梁氏史記志疑云：『案年表自襄公元年至二世三年，實五百七十一歲。』

秦本紀原文實誤，索隱正義所說年數亦誤。此記是秦史官所錄，史公采以作史記者，何以誤端疊見。蓋篆

隸遞變，簡素屢更，傳寫乖謬，非秦記之舊矣。此史文多誤之一例也。惟以余論之，其多誤之故，實有不僅

梁氏所謂『篆隸遞變，簡素屢更，傳寫乖謬』而已者。請仍據秦始皇本紀爲說。紀云：『九年乙酉，王冠。』

集解徐廣曰：『年二十二。』

正義：『按，年二十一也。』

史記載始皇年極明備，可以無歧。然集解正義為說，又自不同。且觀其相為校正，決非傳寫之乖謬也。

殿本考證抗世駁釋之云：『徐廣云二十二者，以踰年改元計也。正義云二十一者，以當年改元計也。徐廣

以是年為二十二，故三十七年崩時，注云年五十。如正義之說，則崩年止四十九。六國表周赧王五十九年，

秦昭王五十一年，徐廣曰乙巳，則始皇生年當是壬寅。十三歲時，當是甲寅。項羽本紀注徐廣曰：項王以始

皇十五年乙巳歲生，則始皇元年當是乙卯。此處自當以踰年改元計，作二十二歲為是。但秦本紀云：獻公

立二十四年卒，子孝公立。徐廣曰：獻公元年丁酉，孝公元年庚申，則獻之末即孝之初，又不拘踰年改元之說

矣。今按抗氏此辨，分別集解正義得失甚是。蓋其所以為計者不同，而遂致相差，其事初非關於傳寫之

乖謬也。而其論獻公年則又有說者。考秦始皇本紀：『獻公享國二十三年。』而秦本紀云：『獻公立二十四

年卒。』兩說自不同。抗氏謂獻之末即孝之初，不拘踰年改元之例，其實非也。不踰年而改元，古人自有其

事。然大率前君被弑，後君以篡逆得國，不自居於承前君之統緒，則往往即以前君見殺之年，改稱篡立者之

元年，不復踰年而改元。此在春秋時不多見，而戰國屢有之。若孝公則非篡立，獻公亦非被弑，何為亦當年

改元哉？據秦紀，獻公前承出子，出子二年，庶長改迎獻公於河西而立之，殺出子及其母，沈諸淵。其事亦見

不韋春秋當賞篇。（出子，春秋作小主，庶長改，春秋作南改。）蓋獻公實弑君自立，故未踰年而改元。出子之末，即獻

公之初。元丙申卒己未，得二十四年。今年表於出公二年後始列獻公元年，則為元丁酉，當得二十三年。始皇本紀與年表同，徐廣亦本年表為說。杭氏不能詳辨，誤以徐廣本年表之說，推論秦紀二十四年之文，遂誤為孝公不踰年而改元也。

余又考秦始皇本紀載秦列君年數，與秦本紀異者凡五人：

- 一悼公，秦本紀十四年，年表同秦紀。
- 二靈公，秦始皇本紀十年，秦本紀十三年，年表同始皇本紀。
- 三簡公，秦始皇本紀十五年，秦本紀十六年，年表同始皇本紀。
- 四獻公，秦始皇本紀二十三年，秦本紀二十四年，年表同始皇本紀。
- 五莊襄王，秦始皇本紀三年，秦本紀四年，年表同始皇本紀。

而年表與秦始皇本紀同者，自靈公以下凡四人，其事皆可本前例以為說者。

一靈公

秦始皇本紀「肅靈公享國十年」，案隱云：「紀年及系本無肅字句。立十年，表同句。紀十二年句。」

然今秦紀作靈公十三年，三說相歧。余考秦紀靈公前懷公為諸臣所圍，自殺。靈公承之，蓋亦不踰年而改元，故前後共得十一年。年表則於懷公四年見殺之明年，再書靈公元年，故為十年。今秦紀作十三年，案隱引秦紀作十二年，皆為十一年之字訛。

二簡公

秦始皇本紀「簡公享國十五年」年表同。秦本紀簡公十六年。余考簡公前承靈公，靈公卒，子獻公不得立，簡公乃靈公季父，為懷公之子。靈公既承讓公之弑而自立，不踰年而改元。今簡公亦篡獻公之統，上溯其父懷公之緒，則亦不俟踰年而改元矣。年表始皇紀作十五年，仍依踰年改元之常例計之也。秦紀作十六年，本當時不踰年而改元之變例計之也。

三獻公

已具前論。惟秦始皇本紀獻公享國二十三年下，索隱云：「系本稱元獻公。」立二十二年，表同。紀二十四年。今按：索隱此條，文義頗晦，而有誤字。其句讀當如前引肅靈公條之例。

肅靈公

索隱：「紀年及系本無肅字句。」

立十年讀，表同句。

紀十二年句。

獻公

索隱：「系本稱元獻公句。」

立二十二年讀，表同句。

紀二十四年句。

均謂秦始皇本紀立十年，立二十二年，與年表相同，而與秦紀則異也。至引系本及紀年，僅舉其無肅字，有元字之異，並不與下文立十年立二十二年語相涉。句讀之例既明，知獻公條索隱立二十二年，實立二十三年之誤。以今年表明作二十三年，秦始皇本紀亦明作二十三年也。否則不辨句讀，不訂謬字，將又疑世本別有獻公二十二年一說矣。

四莊襄王

秦始皇本紀「莊襄王享國三年」年表亦同。秦本紀莊襄王得四年。余考秦紀莊襄王承孝文王後。孝文王除喪十月己亥即位，三日辛丑卒，子莊襄王立。秦以十月爲歲首，孝文王蓋以去年即位，以今年歲首除喪稱元，前後三日而卒。莊襄王處此變例，雖非弑君自立之比，而即以是年稱元，不復以先王三日之位，而虛一年之號，亦自在情理之中。秦本紀據當時變禮實況計之，故爲四年。始皇紀及年表依常例，仍定孝文王在位一年，則莊襄王自祇三年也。孝文之事，闕若嚳尚書古文疏證亦復論及，其言曰：「秦本紀昭襄王四十二年，先書十月宣太后薨，繼書九月穰侯出之陶。四十八年，先書十月韓獻垣雍，繼書正月兵罷。似已用十月爲歲首。秦自昭襄以後，莊襄以前，既首十月，則孝文王之事，有可得而論者。秦本紀五十六年秋，昭襄王卒，子孝文王立，尊唐八子爲唐太后，而合葬於先王。韓王衰絰來弔祠，諸侯皆使將相來視喪事。孝文王元年，赦罪人，修先王功臣，褒厚親戚，弛苑囿。孝文王除喪十月己亥即位，三日辛丑卒。子莊襄王立。蓋昭襄王五十六年庚戌秋，去孝文王元年辛亥冬月，僅二三月，此二三月竣喪葬之事，明年新君改元，方大施恩禮，至秋期年之喪畢，然後書孝文王除喪，猶勝既葬而除者多矣，猶爲近古。然其失禮處，亦不可不知。秦既用建亥月爲歲首，孝文王元年，應有十月，今于除喪後又書十月，分明是孝文王已踰二年矣。豈享國一年者乎？故予以莊襄王元年壬子，原孝文王之二年。但秦之臣子，以孝文甫即位三日，不仍之爲二年，遂改爲莊襄之元年。觀書于莊襄王立下無事，可知。崩年改元，厥由於此。一年二君，固已非終始之義。況又革先君餘年，以爲己之元年乎？失禮莫大焉！惜千載讀史者，俱未推究及此。余特摘出，以正通鑑孝文王元年書十月

己亥王即位三日薨之誤。今按閻氏此辨，精矣而未盡也。其謂秦自昭襄以下，莊襄以前，既首十月，則誠然矣。而定孝文在位已踰兩年，則又失之。孝文亦既葬而除喪耳。昭襄王以庚戌之秋卒，二三月間，竣喪葬之事，孝文以歲首十月正改元之位，三日而薨，前後不踰五月。若以歲首正月計，則尚在昭襄三十六年庚戌，烏得有二年之久？徒以孝文之立，年已五十有三，非孺子君比。又親莊襄之父，雖不幸即位三日而死，而秦之君臣，不忍沒其先君在位之年。又孝文固已踰年而改元，又不當上侵昭襄畢世之歲。故以孝文繼體嗣位之數月，仍屬之於昭襄之三十六年，而所謂孝文在位一年者，其實則自踰年改元，僅得三日之數。其子在襄王若仍以踰年改元，則爲壬子。而辛亥一歲，實亦莊襄享國之日。戰國季世，何嘗有所謂三年之喪？更亦何嘗有所謂三年喪畢而正踐祚之位之禮？三月而喪畢，踰年而改元，此其常耳。至於秦者，尤不當以東方儒生所唱古禮律之。正惟孝文在位不出五月，故史乃無事可紀，特曰「赦罪人，修先王功臣，褒厚親戚，弛園囿」爲循例虛美之詞。而莊襄王享國之期，實有四年。今年表既上割其元以爲孝文之歲，故秦紀莊襄四年事，年表僅得三年。蒙驁擊趙榆次新城，狼孟得三十七城，紀在三年，表在二年。王騎擊上黨，初置太原郡，及五國攻秦，紀在四年，表在三年。而蒙驁攻趙，定太原，紀在二年，表則無之。依上例推校，此當書於莊襄之元年。而蒙驁取城阜，呂不韋取東周，紀在元年，表亦同在元年者，其實應上移孝文元年格中，乃始符耳。今閻氏又下奪莊襄之年，以上予孝文，則於秦始皇本紀及年表與秦本紀異同，皆無以通其說，此乃其考覈之未盡也。又按秦本紀：「昭襄王四十二年十月，宣太后薨。九月，懷侯出之陶。」乃秦人已以十月爲歲首之證，既如上述。而「四十



八年十月，韓獻桓、秦軍伐趙武安，正月兵罷，復守上黨。其十月，五大夫攻趙邯鄲。張文虎謂：自此年以後，僅用夏正，故書其十月云。

遂不以爲歲首。今按：張說誤。此年先書十月卒，又書十月，以白起傳校之，秦使王陵攻邯鄲，乃九月，則秦紀此年，其十月，實其九月，之

謂文也。又「四十九年正月，益發卒佐陵，其十月將軍張唐攻魏，五十年十月，武安君白起有罪，爲士伍，遷陰密，十二月，武安君白起有罪死。」

張文虎謂：「此年先書正月，後書其十月，文甚明白，爲秦改復夏正之證。」然再校之，白起傳：「四十九年正月，陵攻邯鄲，少利，秦益發兵佐陵，

又使王陵代陵將。八九月，邯鄲不能拔，張起武安君，武安君稱病篤。於是免武安君爲士伍，遷之陰密。自正月以下，歷八九月而武安

君以罪免，適爲五十年之十月，則其時秦仍以十月爲歲首甚明。正月後八九月，即九月，及明年之首十月也。白起傳又云：「居三月，諸侯攻

秦軍急，秦王乃使人遺白起，不得留咸陽中，又使使者賜之劍，白起。」十月罪免，居三月賜死，正合本紀十二月武安君有罪死之文。而起傳

又云：以秦昭王五十年「十一月」死，知是「十二月」字譌。據此推之，秦紀「四十九年其十月將軍張唐攻魏」一語，必亦字誤，而張氏遷

謂秦以其年復用夏正，是亦考之未詳也。

綜上四君，秦本紀秦始皇本紀及年表所記年數之差，皆可以不踰年而改元之一例爲說。而史文及注，

亦頗有譌字。至悼公一君，年表秦紀皆作十四年，而秦始皇本紀作十五年，與下四例不符。(下四例皆年表與

秦始皇本紀同，與秦本紀異，此例獨反之，知不可以一例論秦。亦無說以處，則當爲始皇本紀之字譌也。

凡上所論，足證史公博采，所據異本，未經論定，以歸一是，遂若相矛盾，而其實史固不誤。後來注家，未能

爲之發明，又問以傳鈔之誤，紛亂乃不可理。梁氏志疑僅以「篆隸遞變，簡素屢更，傳寫乖譌」之一事說之，

固未當於情實也。

又按秦本紀「始皇帝五十一年而崩」，杭世駿考證云：「始皇十三年而立，立三十七年而崩，當得四十九年。」夫杭氏既辨集解正義得失，而云當以踰年改元計者爲是，則始皇十三年而立，踰年十四歲改稱元年，至三十七年固得五十年，非四十九年也。同屬一人之考證，又考證同一之事，先後一卷書之隔耳，乃其是非相乖已如此。然則史文記載年數之多誤，又不盡於傳寫之乖誤，與夫所以爲計之不同，而人之不能盡其心，以輕心掉之，忽而多誤，又其一因矣。輾轉之忽，誤乃益滋。如亡羊於歧途，歧之中又有其歧焉，而乃至於不反。此又後人考年之一難也。

古人云：『失之毫釐，差以千里。』此言夫毫釐之不可忽也。又云：『寸寸而量之，至丈必差，銖銖而較之，至兩必失。』此言夫銖寸之不可泥也。考年之事，將爲毫釐之不可忽乎？抑將爲寸寸之不可較乎？曰：善用之則皆是也，不善用之則皆非也。夫古人之年，運而往矣。後之論者，曰孔子生於魯襄公二十一年某月某日，曰非也，孔子生魯公二十二年某月某日。其爭歷二千年而不可解。甲曰孔子年七十二，乙曰孔子年七十三，其爭歷二千年不能決。此何爲者？故謂孔子年七十二與年七十三，必有一失，否則俱失之，不能俱得也。然而今人之智力，無以大踰乎昔之人，則孔子之年，終不可定，將以後息者爲勝。謂生魯襄公二十二年可也，謂生魯襄公二十一年亦無不可也。孔子或壽七十二，或壽七十三，孔子則既死矣，一歲之壽，於孔子何與？於後世亦何與？於考孔子之年者，又無與也。何者？自一歲之爭以外，他無可以異同也。此丈量既得，不必較之以寸之說也。非固不可較，不能較而必爲之較焉，非闕疑之道，又且自陷於愚誣之嫌也。

史公曰：『墨子與孔子同時，或曰在其後，』同時之與在其後，相差則既遠矣。其傳老子曰：『蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲。』百六十之與二百，相異則既甚矣。今之學者，爲古人考年，率好爲辜較之辭，曰某生至早在某歲，某卒至晚在某年，然而有不可者。以某生至早之歲，上承某卒至晚之年，父子祖孫可以爲友矣。今易其辭，曰某生至晚在某歲，某卒至早在某年，以某卒至早之年，下接某生至晚之歲，則友可以爲父子祖孫矣。此又毫釐之辨，之不可以不謹也。其實非毫釐也。考年者不精審熟察，不能確據史實，約略以推之，強古人以就我，則宜其有千里之差也。

或曰：古人之年，運而往矣，九原不可作，則凡所以考古人之生卒行事者，將惟書冊是徵。而先秦古籍，傳者亦渺矣。記事莫備於史記，史記既多誤，而所載尤以諸子爲略，名姓不一見者多有之，詳者惟孔老孟荀，然而孔子世家之種紙而蠟繆，與夫老子之儼恍而難憑，孟荀之闕略而不備，則既盡人疑之矣。子將較毫釐，衡銖寸，重定古人之年，則何籍以考於古？又何術以信於後耶？曰：此難矣，而實非難也。無方術以處之則難，有方術以處之則易。君不知夫樹木之有年輪乎？橫截一樹，而數其輪，可以得其年，不必尋其樹之始植者而證之也。此毫釐可謹之說也。又不知夫地層之有化石乎？推而論之，可以識萬紀以前之地史，不必有文字之記載也。此丈石可量之說也。自孔子以往迄於秦，雖史文茫昧，地層之化石，樹木之年輪，尙多有之。有可以得其生卒之年壽者，有可以推其交游出處之情節者。片言隻字，冥心眇慮，曲證旁推，即地層之化石也，即樹木之年輪也。曰：何以信？曰：信於四達而無悟，一貫而可通。

夫人之用心，患其忠慮之不精，又患其考證之不廣。先秦遺文，六國之際，於今可考者，可以縷指而計之，程年以盡之。考證之不廣，非難也。然後謹記其異同，推排其得失，次其先後，定其從違，必有當者，可以確指，則用心之不精，又非患也。然而自古迄今，六國之年既多誤，諸子事蹟尤不備。塵晦而不彰，羸弱而莫明，猶有待於今日之推尋者，則何歟？曰：此非古人之知不及此，亦其時則不至此也。古人不知考年之可重，則亦無怪於其用心之不精，求證之不廣矣。夫史記之誤易見，捨史記而求是則難尋。紀年之佚文，散見於集解，索隱諸家之注，以及水經注諸書者，其與史記異同，一一可按。然碎文單辭，知其異於史者，無以定其是。而史之異於紀年者，亦無以定其非。今六國表及諸世家，記事明備，一按可得。紀年遺佚散亂，荒晦難尋。學者既不以考年爲重，好易惡難，習常疑怪，則亦誰爲考證詳定其是非者耶？夫判兩家之異同，貴乎參伍以爲驗。求定紀年史記之得失，不得不參伍以驗之於諸子。而昔人治史，往往不信諸子，掩目捕雀，宜其無得。是用心之不精，考證之不廣，所以爲論年之難，而其端在夫不知論年考世之重。此乃時緣之未至，非聰明智力之不及也。

且有非考年之事，而爲考年之所待以成者二端焉：曰擄逸，曰辨僞。夫事之不詳，何論其年？故考年者必先尋實事。實事有證，而其年自定，此易知之說也。爲諸子考年者，當先定六國表，而後有所依據，固也。其次莫大於爲諸子擄逸。何言乎爲諸子擄逸也？史記惟孔子有世家，孔子弟子及老莊申韓孫吳孟荀有列傳，其他則闕。墨子則曰「宋之大夫，善守禦，爲節用，或曰並孔子時，或曰在其後」得二十許字。許行陳

仲惠施魏牟之徒無其名者不可勝計。其略既如此，而略之中復有其不可信者焉。然而其旁見於他書者，雖片鱗一爪，可以推尋而得其大體者至多也。昔人治史，率不信諸子。夫諸子托古，其言黃帝羲農，則信可疑矣。至於管仲晏嬰相問答，莊周魯哀相唯諾，寓言無實，亦有然者。至其述當世之事，記近古之變，目所親身所歷，無意於托古，無取於寓言。率口而出，隨心而道，片言隻語，轉多可珍。故吳起有涇水之戰，此韓非劉向之文也，而史記無其事。余拾其際，以定吳起仕魏之年。公孫龍有空羅之對，此不章春秋之說也，而戰國無其地。余訂其譌，以證公孫來趙之歲。荀卿之見燕噲，韓非言之。兒說之事宋王，呂覽記之。余循之爲推，可以說名家之傳，可以次孟荀之世。考莊列魏牟公孫龍發中山之秘史。據荀韓楚莊王莊躄，定巴滇之逸乘。其他如以呂覽許犯證孟子許行之師承，采韓非田仲補孟子陳仲之論議。推季梁以定楊朱之生卒，傳匡章以闡孟柯之遊踪，本呂覽白圭惠施應對，定兩人在梁之先後，據鹽鐵論論儒證稷下諸賢之聚散。即以諸子之書，還考諸子之事。爲之羅往跡，推年歲，參伍以求，錯綜以觀，萬縷千緒，絲絲入扣，朗若列眉，料可尋指。夫而後滯者決而散者綜，紛者理而闇者覩。先秦學人往事，猶可考見，無病乎史文之逸失也。

何言乎爲諸子辨僞也。夫諸子往跡行事，雖散見於諸子之書，然而多有其誤者焉，又多有其僞者焉。僞誤之不辨，而撻撻諸子之遺聞佚記，以駟博而馳說，是治亂絲而益紛也。蓋嘗論之，有僞其人者，有僞其世者，有僞其年者，有僞其事者，有僞其地者，有僞其書者，有僞其說者，有僞之於多方者。僞之途不一端，非一一而辨之，則不足以考其年。將一一而辨之，則辨僞之事無竟，而考年之書不可作。此固考年之事之所待以

成也。何言乎僞其人？吳有孫武子，僞其人也。何言乎僞其世？尉繚見於惠王，僞其世也。何言乎僞其年？孟子遊梁，當惠王之三十五年，此僞其年也。何言乎僞其事？孔子與南宮敬叔適周，問禮於老子，此僞其事也。何言乎僞其地？孔子畏匡，公孫龍對空雒，此僞其地也。何言乎僞其書？列禦寇有列子，子思有中庸，此僞其書也。何言乎僞其說？孔子老而繫易，孔門六經有傳統，此僞其說也。何言乎僞之於多方？凡僞其人者，必僞其事焉，僞其時焉，僞其書焉，僞其說焉，而後可以掩其人之僞。僞其事，僞其時，僞其書，僞其說者，亦然。非僞之於多方，則其僞不立。諸子之僞不勝辨，其不能盡著於篇者，將別爲書以發之，此不能備也。

夫言有定於此，而後可以見於彼者，亦有定於彼，而後可以見於此者，此相與爲功，有待而成之說也。爲諸子考年者，有待於撝逸，爲諸子撝逸者，又有待於辨僞。然而辨僞撝逸之功，亦有待於考年焉。夫必易繫決非孔子作，而後孔子無繫易之年之辨可定。夫必孔子無繫易之年，而後無商瞿傳易之人之辨可定。夫必無商瞿傳易之人，而後孔門無六經傳統之說之辨可定。反而言之，以六經傳統之可疑，而疑及於商瞿之傳易。以商瞿傳易之可疑，而疑及於孔子之繫易焉。其事如循環之無端也。夫孔子繫易之年，與夫商瞿之年，以及夫經師先後授受之年，則信可疑矣。然則商瞿梁鱣年長無子之逸記可以滅，繫辭十傳之爲僞書可以定。此又考年之功之有裨於撝逸辨僞者也。

且撝逸辨僞考年之相待以有成，其事有不盡於此者。蓋事有非逸而無異於已逸。語有不僞而有其於本僞。則以考年之未精，遂相率以俱僞。及其既僞，遂轉以爲考年之障者有之矣。請據孟子以爲說。

夫孟子七篇，盡人所誦，歷二千年，至精至熟也。其事則非逸也。其語亦非僞也。考孟子之年者，非不之及也。然而爲孟子考年者，類以史記繩孟子，而不知史年之有誤。即有本孟子疑史年者，亦不能定史年之真是也。然後孟書之非逸者，無異於逸。孟書之不僞者，轉致於僞。人異其說，而皆無當於是焉。余以紀年校史記，知齊梁世系之誤，重定齊威宣梁惠襄之先後，而後知孟子初遊齊，當齊威王時，遊梁，見惠王襄王，返齊，見宣王。以此求之，則匡章不孝，孟子與遊之事，情節復顯。余又以史記魯世家與六國表互覈，知魯表之誤，而世家之可信，重定魯平之元。以此求之，然後樂克進辭，臧倉沮見之事，理勢乃符。凡此皆學人之所研慮，先儒之所極論，縱橫反覆，紛紜莫定，一朝發難，雲破天朗。其事則同，而所以說其事者不同。此非擄逸也，而有似於擄逸。非擄僞也，而有類乎擄僞。蓋亦與考年之功相待以有成者也。

且夫後世之積謬，非有足爲考年繫世之障者，又豈僅於時君世系之錯亂，諸子往迹之晦沉而已耶？蓋自劉班著錄，判爲九流，平章學術，分別淵源，其說相沿，亦幾二千載於茲矣。習非成是，積僞爲主，則亦莫之疑而難以辨也。曰百家原於道，則老稱之年無以破。曰申韓本於老，則吳起李克之統無以立。不知農之原於墨，則我許行即許犯之說不足信。不知法之導於儒，則我商鞅本魏學李韓乃苟術之論不能成。非破碎陳說，融會以求，則魏文西河齊威宣繆下諸賢之考皆無以通其意。吾嘗沉沉以思，昧昧以求，潛精於諸子之故籍，遊神於百家之散記，而深疑夫舊說之有誤，而習見之不可以爲定也。積疑有年，一朝開豁，而後知先秦學術，惟儒墨兩派。墨啟於儒，儒原於故史。其他諸家，皆從儒墨生。要而言之，法原於儒，而道啟於墨。

農家爲墨道作介，陰陽爲儒道通徇。名家乃墨之支裔，小說又名之別派。而諸家之學，交互融洽，又莫不有其旁通，有其曲達。分家而尋，不如別世而觀。尋宗爲說，不如分區爲論。反覆顛倒，縱橫雜出，皆有以通其源流，得其旨趣，萬變紛紜而不失其宗。然後反以求之，先秦之史實，並世學者師友交游之淵源，與夫帝王賢豪號召羅致之盛衰興替，而風會之變，潮流之趨，如合符節，如對契印。證之實者，有以融之虛，丈而量者，重以寸而比，乃然後自信吾說而確乎其不自惑也。夫爲辨有破有立，破人有餘，立己不足，此非能破之勝也。夫爲學有積有統，積說多端，整統未建，此非能積之優也。余之此書，定列國之世系，考諸子之生卒，事有甚碎，辨有甚詳，蓋考據之幽微，爲學者之畏途，有使人讀而生厭，不終卷而廢者。然而陳說未破，則己旨不立，積緒無多，則整統不富，徬徨瞻顧，雖曰未能，竊有志於是也。

嘗試論之，晚周先秦之際，三家分晉，田氏篡齊，爲一變。徐州相王，五國繼之，爲再變。齊秦分帝，逮乎一統，爲三變。此言夫其世局也。學術之盛衰，不能不歸於時君世主之提抑。魏文西河爲一起，轉而之於齊，臧宣穆下爲再起，散而之於秦趙，平原養賢，不世招客爲三起。此言夫其學風也。書分四卷，首卷盡於孔門，相宰之祿，懸爲士志，故史之記，流爲儒業，則先秦學術之萌芽期也。次卷當三家分晉，田氏篡齊，起墨子，終吳起。儒墨已分，九流未判，養士之風初開，游談之習日起，魏文一朝主其樞紐，此先秦學術之蘊釀期也。三卷起商君入秦，迄屈子沉湘。大梁之霸，燄方熄，海濱之文，運猶起。學者盛於齊魏，祿勢握於游仕。於是有白圭惠施之相業，有涓子田駢之優遊，有孟軻宋牼之歷駕，有張儀犀首之縱橫，有許陳之抗節，有莊周之高隱，風



發雲湧，得時而駕，乃先秦學術之磅礴期也。四卷始春申平原，迄不韋韓李。稷下既散，公子養客，時君之祿，入於卿相之手，中原之化，遍於遠裔之邦。趙秦崛起，楚燕扶翼。然而爛漫之餘，漸歸老謝，紛披已甚，主於斬伐。荀卿爲之倡，韓非爲之應。在野有老聃之書，在朝有李斯之政。而鄒衍之韻，顏、呂章之收攬，皆有汗漫兼容之勢，森羅並蓄之象，然猶不敵夫老荀非斯之嚴毅而肅殺。此亦時運之爲之。則先秦學術之歸宿期也。四卷之書，因事名題，因題成篇，自爲起迄，各明一意。遂若破人者多，立己者少，積緒者繁，統緒者緝。則體勢所限，有不獲已。至於發揮引伸，極論學術，則所俟於通論，非此之得詳矣。

且著書成學，不徒有其外緣，而又不能不自止於限極焉。吾書之成，其爲之緣者，則既論之矣。至於其限極，亦有可得而略陳者。蓋首卷考訂孔子行事，前賢論者已詳，折衷取捨，擇善而從，其爲已說者最夥。至於次卷墨子吳起之世，史文荒失。於此不理，則荆棘未斬，取途無從。而欲加闡治，又徒手空指，利斧難覓。董路盤樓，艱苦惟倍。凡所論列，雖已疎闊，而史料既滅，文獻不足，則亦無以爲增。至於三卷，如理亂、異說、紛學、諸端並列，條貫則難，尋證則富。四卷諸篇，以當時諸子著書，往跡頗詳，親歷轉略。秦廷、楚坑，學術中絕。而汲冢紀年亦盡於魏襄王，以下惟有史記，無可互勘。如春申、不韋之死，荀卿之老，鄒衍之遊，皆有可疑，無以詳說。其他亦幽晦。較之墨翟、吳起之世，則顯較之惠施、孟軻之世，則略。此亦史料所限，無可爲力者也。若夫見聞之未周，思慮之未詳，智慧之所不至，功力之所未盡，進而教之，俟乎方聞君子。

# 二七九 跋古史辨第四册並論老子之有無

孫次丹

北平景山書社發行

羅根澤編著

民國二十二年三月初版

丙種定價二元四角

（廿四，八，一，圖書評論第一卷第十二期）

古史辨之第四冊，改由羅根澤先生編述，體例一同前書，約分十有九部：（一）通論，以胡適諸子不出於王官論，羅氏戰國前無私家著作說為佳；（二）論孔子，以錢穆孔子年表為佳；（三）論荀卿，以錢穆荀卿考，羅氏荀卿遊歷考為佳；（四）論孝經，大學，中庸，以王正己孝經今考為佳；（五）論孔叢子，以羅氏孔叢子探源為佳；（六）論新語，以張西堂陸賈新語辨偽為佳；（七）論新書，以余嘉錫四庫提要辨證——新書為佳；（八）論新序，說苑，列女傳；（九）論墨子，以梁啟超墨子年代考為佳；（十）論老子，以梁啟超論老子書作於戰國之末，張壽林老子道德經出於仙後考，錢穆關於老子成書年代之一種考察，顧頡剛從呂氏春秋推測老子之成書年代為佳；（十一）論列子，以馬叙倫列子偽書考為佳；（十二）論楊朱，以唐鉞論楊朱為佳；（十三）論魏牟，田駢，接子；（十四）論管子；（十五）論慎到，以羅氏慎懋賞本慎子辨偽為佳；（十六）論尸子；（十七）論韓非，以容肇祖韓非的著作考為佳；（十八）論論衡；（十九）論戰國策。此是編討論範圍之大略也。

余讀是編，竟覺有美中不足者二事：一曰收羅之疏；二曰編輯之雜。關於前者，自不能謂為限於篇幅，因有第五六……冊繼焉。關於後者，似亦無辭自解。蓋學術公器，理當待之以忠實，決不能因碍於情面，而將

不够標準之文字選入也。

至此十九部中，若第六、第十、十六諸部，均欠正確結論，而以第十部論老子者爲尤甚。梁啟超氏嘗舉六證以明現行老子書乃戰國時物，非與孔子同時之老聃所作。斯論一出，學術界之耳目爲之一新。十年以還，繼梁氏而考老子書之時代者，大有人在。雖方法不同，結論互異，而以老子一書爲戰國時物，則大抵無異詞也。是編所列諸文，雖弗完備，亦可見其一斑。惟對老子書懷疑者有之矣！而懷疑老子其人者，則未之前聞。以胡適之勇於疑古，而尙爲老子作傳略，其他則有何說？故余讀是編竟，覺其可爲發揮補充者無窮，而無過於討論老子之有無其人。

司馬遷作史記，爲老子立傳，諸子著書，亦往往道及老子。自漢以還，二千年來，學者論古無不以老子爲實有其人，且與孔子同時也。今老子書幾經考論，定爲戰國時物矣，與史記所記老聃著書事正相舛謬。則其人爲誰，亦一大疑問也。

予讀史記老子傳，見其記老子始末頗爲恍惚。太史公去古未遠，而老子又『道家』之始祖，何其事跡在西漢初年，已飄渺如是邪？況老子之學，西漢大盛，讀其書，不能不知其人，何以傳其學者之衆，而其行事竟無可考也？且司馬談『習道論於黃子』，司馬遷『先黃老而後六經』，父子繼爲史官，踵研黃老，而遷尤『博物洽聞』，何其爲史記，乃於喧赫當世，素所服膺之老子，而竟不得其詳邪？解答無由，疑竇縈懷，因覺老子人之有無，且將成一問題矣！

老子之名，初見於莊子，但他無佐證。莊子書多寓言，焉知老子之非『畏累亢秦之空語無事實』類也？幾度研討，始知老子本無其人，乃莊周之徒所捏造，藉敵孔丘者也。史記為老子立傳，殆為莊周之徒所愚。現行老子書，乃傳世學者所假託者。茲分論於次，願與當世之治諸子學者商榷焉。

### 一 論老子不見稱於諸子

養生主曰：『老聃死，秦失弔之。』老子之見於莊子，此為最明。而天運諸篇又記孔子問道老子事，是莊子所記之老子，乃與孔子同時者也。史記列傳又言：『老子著書上下篇，言道德之意五千言。』是老子既與孔子同時，又有著書矣。何自墨翟孟軻以還，諸子互相詆呵，而無片言及於老子？現行道德經多攻擊儒家之辭，何以孟軻之『好辯』，而無片言駁之？若謂現行道德經非與孔子同時之老聃所作，而為戰國時物，則莊子明記老子與孔子同時，天下篇又以老聃與墨翟諸人並論。是老聃於其時，亦足成一學派矣，何諸子無片言道及耶？此老子其人之有無，寧不使人懷疑乎？

論語述而篇曰：『述而不作，信而好古，竊比於我老彭。』包咸注曰：『老彭，殷賢大夫也，好述古事。我

若老彭，祖述之耳。』(論語集解) 鄭玄注曰：『老老聃，彭彭祖。』(論語釋文引) 案論語記孔子事，涉及老聃者，

惟此而已。然以老為老聃，乃後漢人說，論語並未明言。若鄭玄者，殆為莊周之徒所愚歟？況鄭解老為老聃，彭為彭祖，而彭祖乃以壽著者，何有所謂『述而不作，信而好古』事耶？其附會孰甚焉！(呂氏春秋執一編)

「彭祖以壽終」高誘注曰：「彭祖殷家大夫，治性命壽七百。」論語曰：「龜比於我老彭。」是高誘又直以老彭為彭祖矣，實為無稽。總之

孔子所謂老彭，其人乃述而不作，信而好古者，事實年代均不可知。至陳頡論語古訓，復載老彭即老聃，蓋本高誘呂覽注也。

江璩讀子厄言，馬敘倫老子覈詰（附老子老萊子周太史詹老彭是非一人攷），亦主此論，是並為莊周之徒所愚，而不自

覺，亦可怪矣！要之，老彭自老彭，老聃自老聃，非一人也。老彭乃「述而不作，信而好古」者；老聃乃「以本

為精，以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居」者（天下篇）。二人之不相同如此，奚嘗聞有「述而不作，信

而好古」之老聃耶？天運篇曰：「孔子謂老聃曰：『丘治詩書禮樂易春秋六經，自以為久矣，孰知其故矣！以好

七十二君，論先王之道，而明周召之迹，一君无所鈎用，甚矣夫人之難說也，道之難明邪。』老子曰：『幸矣子之不

遇治世之君也。夫六經，先王之陳迹也，豈所以述哉？今子之所言，猶迹也。夫迹，履之所出，而迹豈履哉？』

設老子而誠有其人，則老子且護孔子之「信而好古」矣！自己焉能「信而好古」耶？況墨子非儒篇曾

駁孔子之「述而不作」，設老彭為老聃，墨子何不並及之耶？然則老彭之非老子，彰彰明矣。天運篇曰：「

孔子見老聃歸，三日不談。弟子問曰：『夫子見老聃，亦將何規哉？』孔子曰：『吾乃今於是乎見龍，龍合而成體，散

而成章。乘乎雲氣，而養乎陰陽。予口張而不能言，予又何規老聃哉？』云云。史記老子傳復粉飾其辭曰：

「孔子去，謂弟子曰：『鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以

為矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪？』孔子見老子後，既羨嘆至此，何無一語自述此事耶？論語於孔子周遊天下所遇之隱士，若楚狂接輿，若長沮桀溺，若荷蓀丈人，並記之加詳，奚

獨不及孔子所欽羨無地之老子？此豈不大可疑乎？

墨子後於老子——此自孫詒讓梁啟超胡適以還，層累考證，已無可疑。現行墨子，雖爲墨子弟子所記，非墨子自著，然其所記墨子之言論主張，當無舛誤。今墨子書，攻「儒」而未及「老」一節，非篇有非儒家制禮之詞；非樂篇有攻儒家作樂之詞；非命篇有譏儒家信命之詞；非儒篇則不惟痛詆孔氏之學，且貶孔氏其人，甚至於視孔丘爲詐僞之士，其術且禍天下後世。案墨子攻擊儒家之辭甚夥，凡讀墨子者，頗能道之。設孔子時果有所謂老子，其學又若今所傳書，則與墨子之主張大相舛悖，墨子之詆之也，恐將其於非儒！夫墨子爲「摩頂放踵，利天下爲之」者，而老子乃「人皆求福，己獨求全」者也；墨子爲富有創造性者，欲以人力代天，而老子乃任順自然，輕視人爲者也。人之不相同而相反也如此！設與孔子同時，果有老子其人者，墨子胡爲而不非之邪？周末諸子，大抵各有成見，見立言之異於我者，皆以爲邪說異端，攻擊之不遺餘力。此即荀子之所謂「求正而自以爲是」者也。故墨子非儒，孟子闢楊墨，寔而同爲儒家，而荀卿又非子思，孟子軻矣！夫老子之說，與墨子大相背謬，前已略論之，今復以周末諸子互相排擊之例繩之，則知老子若有其人者，墨子斷不默然聽其「喪天下」也。

孟子尊崇孔子，達於極度。若曰：「不同道，非其君不事，非其民不使，治則進，亂則退，伯夷也；何事非君，何使非民，治亦進，亂亦進，伊尹也；可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也——皆古聖人也，吾未能有行焉，乃所願則學孔子也。」……自生民以來，未有孔子也。」（公孫丑篇上）足見其推崇孔子之甚。

夫老子既爲孔子之「龍」則孟子之於老子必更尊重。何細釋孟子七篇對於老子竟無片言。孟子言仁

義其書中論仁義者不勝纒舉。若有人焉膽敢昌言……仁義愔然乃憤吾心亂莫大焉(天運)則恐孟子

不能無辯。何無一言以答。蓋孟子固非容忍異己者其書中痛闢楊墨之辭屢見不鮮。滕文公篇下曰：「

……楊氏爲我是無君也；墨氏兼愛是無父也；無父無君是禽獸也。」盡心篇上曰：「楊子取爲我拔一毛而

利天下不爲也；墨子兼愛摩頂放踵利天下爲之。」盡心篇下曰：「逃墨必歸於楊；逃楊必歸於儒；歸斯受之

而已。今之與楊墨辨者如追放豚既入其筥又從而招之。」孟子之闢楊墨也如此。誠有所謂老子其人

孟子豈不悻悻。蓋孟子所闢不惟楊墨而已。滕文公上闢許行盡心篇上闢子莫以其亦足自成一派也。何

獨寬於老子。若曰老子超然物外以退爲進因其學無害於世故孟子不闢則亦大不盡然。因據莊子所記

老子固已成一學派(天下篇)且有徒黨者(著庚桑楚者甚)其政治主張清靜無爲返乎自然尤爲危險見諸實行

將無建設可言。孟子以前果有老子其人老子其說老子之政治主張則其禍天下而絕聖人也必較楊朱墨

翟許行子莫爲尤甚。孟子胡爲而無一語詆斥。此於老子人之有無不能不使人愈懷疑也。

據莊子書老子與孔子同時孔子曾問道於老子而論語墨子孟子諸書皆未提及老子。故予頗疑老子

然自荀卿韓非以還其書中常言老子。荀子天論篇曰：「老子有見於詘無見於信。……有誦而無信則貴

賤不分。」韓非子內儲說下曰：「權勢不可以借人上失其一臣以爲百。故臣得借則力多力多則內外爲

用；內外爲用則人主寡其說在老聃之言失魚也。」(按即指老子三十六章「魚不可脫於淵國之利器不可以示人」也)

又六反篇曰：「老聃有言曰：知足不辱，知止不殆。夫以殆辱之故而不求於足之外者，老聃也。今以為足民

而可以治，是以為民皆如老聃也。」韓非子復有解老論老二篇，專釋道德經語。然荀卿韓非雖言老子，不

過以道德經為老子所著。其於老子之行事年代，尙未道及。至呂氏春秋與禮記曾子問，始記孔子嘗見老

子。其為莊子之徒所愚，蓋尤甚矣。呂氏春秋當染篇曰：「孔子學於老聃，孟蘇、靈靖叔。」（按墨子所染篇與呂

覽當染大體相屬，而無孔子學於老聃之語，足證墨子時猶無所謂老聃其人也。論者謂墨子所染，乃後人依託。余據此點，斷其實為墨子之

徒所作也。）禮記曾子問曰：「……吾（孔子）聞諸老聃曰：天子崩，國君薨，則祝取羣廟之主，而藏諸祖廟，禮也……

老聃云。」又曰：「……孔子曰：昔者吾從老聃助葬於巷黨……老聃曰：丘……反葬，而丘問之曰……老聃

曰……吾問諸老聃云。」又曰：「……孔子曰：吾聞諸老聃曰：昔者史佚有子而死，下殤也……」又曰：

「……孔子曰：吾聞諸老聃曰：昔者魯公伯禽有為為之也。今以三年之喪，從其利者，吾弗知也。」是在呂

不韋時，固已公認孔子學於老子。而秦漢人作曾子問，惑於斯說，遂至說禮亦託孔子問諸老子。究其本源，

則皆為莊周之徒所欺也。蓋莊周之徒，恨當時儒家之盛，無術以摧之，以儒家惟孔子為大師，遂虛撰孔子問

道于老子，及老子譏孔子事，附之於莊周之書。一面復以莊周以還繼續研究所獲之妙義，著之篇簡，而目題

老子所著，俾與所捏造之老子事實相應，以與儒家抗衡。此老子人與老子書之所以產生也。請復於次節

證之。

## 二 論莊子書與老子人老子書之關係及老子人老子書之產生



余以論語、墨子、孟子不言老子，故謂孔子時實無老子。又以現行之老子，實成於戰國時，至荀卿韓非始以老子爲老子所著，故謂老子與老子，皆由莊周之徒捏造之。余之假設如此，詳論如次：

(甲)莊子之言老子有矛盾——今本莊子有內外雜篇之分。而漢書藝文志著錄莊子五十六篇，無此殊別。然齊物論『大道未始有封』章，釋文云：『崔云，齊物七章，此章連上章，而莊固說在外篇。』釋文所據，雖所未聞，而莊子書分內外篇者，爲劉班舊次，可知矣。劉班之次，或即莊周後學編輯此書之舊次也。胡適中國哲學史大綱曰：

莊子書，漢書藝文志說有五十二篇，如今所存，只有三十三篇。共分內篇七，外篇十五，雜篇十一。其中內七篇，大致都可信。但也有後人加入的話。外篇和雜篇，便更靠不住了。即如胠篋篇說出成

子十二世有齊國，自田成到齊亡時，僅得十二世。可見此篇決不是莊子自己做的。(按俞樾諸子平議謂：莊

子原文本作『世世有齊國』，十二爲世字之誤。俞氏蓋誤信胠篋篇爲莊周所自作，故有是說也)至於讓王說劍盜跖漁父諸

篇，文筆極劣，全是假託。(按此四篇，宋蘇軾莊子編堂記已疑之，洪邁容齋筆乘卷十六稱之。然此乃莊周後學之淺陋者所作，

非有偽也。史記莊子傳已舉其目)這二十六篇中，至少有十分之九是假造的。大抵秋水庚桑楚寓言三篇，

最多可靠的材料。天下篇是一篇絕妙的後序，却決不是莊子自己作的。其餘的許多篇，大概都是後

人雜湊和假造的了。

胡氏斯論，較爲允當。蓋今本莊子書，內七篇當出於莊周之手，絕無可疑。惟其每篇之末，或有弟子所

附益。至外雜各篇，則盡出其弟子或再傳弟子之手，亦無可疑。至胡適謂秋水庚桑楚寓言三篇，尙爲可靠，則仍有未得。觀書未有天下篇以爲之叙，於莊子盛有所推崇，則今本莊子書之爲傳莊學者所編輯，必無疑也。夫既認莊子內篇爲莊所作，而外雜各篇爲其弟子所作矣，則足據此以考老子人之有無矣。莊子內篇言老聃事者，只有三則：

(a) 老聃死，秦失弔之，三號而出，弟子曰：非夫子之友耶？曰：然。然則弔焉若此可乎？曰：然。始

也，吾以爲其人也，而今非也。向吾人而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不斲言而言，不斲哭而哭者。是懸天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來夫子時也，適去夫子順也，安時而處順，哀樂不能入也。古者謂之帝之縣解。(養生主)

(b) ……孔子曰：丘則陋矣！夫子胡不入乎？請講以所聞。无趾出，孔子曰：弟子勉之，夫无趾兀者也，猶務學以補前行之惡，而況全德之人乎？无趾語老聃曰：孔子立之於至人，其未耶？彼何實實以學子爲？彼且斲以諷詭幻怪之名聞，不知至人之以是爲己桎梏邪？老聃曰：胡不直使彼以死生爲一條，以不可爲一貫者，解其桎梏，其可乎？无趾曰：天刑之，安可解。(德充符)

(c) 陽子居見老聃，…老聃曰：明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於无有者也。(應帝王)

細釋內篇所言老聃事，與後世所言者大異。據(a)條，老聃尙非爲至人。觀其死也，「老者哭之，如哭其子」

少者哭之，如哭其母，則老聃尙不能化其左右，使『哀樂不能入』也。(郭慶藩莊子集釋會辨哭老聃者非老聃弟子，

以其『凡情執滯妄見死生』也。老聃有弟子與否，莊子內篇並未明言，不得而知。但人之死也，除父母兄弟妻子友生哀之最痛外，尙有何人

乎？老聃之死，哭之者非其親屬，即其友生也。郭說非是。復觀(b)條，不過借老聃以折孔丘而已。其言孔丘賓賓學

老聃者，乃謂孔丘喜摸擬老聃，借成『詭譎幻怪』之名耳，非必言從老聃學也。觀孔丘已有弟子，及老聃對

无趾曰：『胡不直使彼以死生爲一條，以不可爲一貫者，解其桎梏，其可乎？』及无趾曰：『天刑之，安可解？』

諸文，則孔丘雖借摸擬老聃以求名，但猶未從老聃學。故老聃聞无趾語，而欲使无趾致意于孔丘，使解其桎

梏也。至(c)條，只借陽子居之間，發揮『無爲而治』之旨而已，無關緊要。

總茲三事，惟(b)爲最重要。後世關於老聃之種種演化，皆基于此。然細釋莊子所舉之人物曰：秦失

曰无趾，曰陽子居，曰老聃。若秦失无趾陽子居者，乃實有其人乎？其爲莊周之寓言人物，殆無可疑。夫諸

人者，既爲寓言人物，焉見老聃之爲實有其人也。(或言陽子居即楊朱，非是。近儒已有辨正。)況(b)條以无趾老

聃對語，以折孔丘。无趾者，无足也。(說文曰：止，下基也。象艸木出有趾，故以止爲足。案：許書無趾字，止即趾也。)老聃者，大耳

也。(說文考考也。漢書郊祀注曰：考考也。說文曰：聃，耳曼也。大耳者必壽長。)取義頗相類。若以老聃爲有其人矣，將何以

爲无趾地也？莊子天下篇論莊周曰：『以謬悠之說，荒唐之言，无端崖之辭，時恣縱而不儻，不以簡見之也。』

以天下爲沈濁，不可與莊語。以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。』是莊周後學，已言其師以重言爲

真，寓言爲廣矣。而後人乃信其所言者爲實，豈不大可哀乎？蓋當莊周之時，孔丘之徒，蔓延天下，無不聚徒

講學明仲尼之術。莊子將白樹一幟，以與之抗，恐不足以堅人之信，故不得不虛造人物，以誑仲尼，以見仲尼並未見道也。又不得不虛造人物，以述其教義，以見凡余所說，非杜撰也。古之人已如是言之矣。此即莊子天下篇所謂「寓言」、「重言」類也。若果信以為實，有其人實有其事者，非愚則誣矣！老子為莊周之寓言人物，殆無可疑。如以予言為不信，請觀莊子內篇之言孔丘者。

莊子內篇言孔丘處，除前所列（下）條外，尚多有之。然亦有借重于孔丘以明其教義者。是其於孔丘之毀譽，亦非一致也。蓋其毀孔丘者，所以見吾道之尊也。其借孔丘以明其教義者，所以見孔丘亦吾道人也。大抵在誘天下學士，去儒而歸我也。其借重孔丘以明教義者，都凡三則：

（子）顏回見仲尼，請行。曰：奚之？曰：將之衛。……仲尼曰：古之至人，先存諸己而後存諸人，所存於己者未定，何暇至於暴人之所行。且若亦知夫德之所蕩，而知之為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭，名也者，相軋也。知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且夫德厚信矜，未達人氣，名聞不爭，未達人心，而強以仁義繩墨之言，術暴人之前者，是以人惡其有美也。命之曰菑人。菑人者，人必反菑之。若殆為菑人矣。……（人間世）

（丑）葉公子高將使於齊，問於仲尼。……仲尼曰：夫言者風波也，行者實喪也，風波易以動，實喪易以危。故忿設無由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息弗然，於是並生心厲。尅核大至，則必有不肖之心應之，而不知其然也。苟為不知其然也，孰知其所終。故法言曰：「无遷令，无勸成。」過度益也，遷

令勸成殆事。美成在久惡成不及改，可不慎與。且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。何作為報也。莫若為致命，此其難者。(全前)

(寅)魯哀公問於仲尼曰：衛有惡人焉，曰良貽它。……仲尼曰：……今良貽它未言而信，无功而親，使人授己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。

哀公曰：何謂才全？仲尼曰：死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽飢渴寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府，使之和豫。通而不失於兌，使日夜无郤，而與物為春。是接而生時於心者也。是之謂才全。

……哀公異日以告闕子曰：始也吾以南面而君天下，而執民之紀，而憂其死，吾自以為至通矣。今聞至人之言，恐吾無其實，輕用吾身，而亡其國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。(德充符)

其誠毀孔丘者，都凡六則：

(1) 涖鵠子問於長梧子曰：吾聞諸夫子(論語曰：夫子謂孔子)……長梧子曰：是黃帝之所聽發也，而丘也何足以知之也。……丘也與汝皆夢也，予謂汝夢亦夢也。是其言也，其名為弔詭。萬世之後，而一遇大聖知其解者，是且暮遇之也。……(齊物論)

(2) 孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：鳳兮鳳兮，何如德之衰也。來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉。天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載。禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德。殆乎殆乎，畫地而趨。迷陽迷陽，尤傷吾行，吾行卻曲，无傷吾足。(人間世)

其誠毀孔丘者，都凡六則：

(1) 涖鵠子問於長梧子曰：吾聞諸夫子(論語曰：夫子謂孔子)……長梧子曰：是黃帝之所聽發也，而

丘也何足以知之也。……丘也與汝皆夢也，予謂汝夢亦夢也。是其言也，其名為弔詭。萬世之後，而

一遇大聖知其解者，是且暮遇之也。……(齊物論)

(2) 孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：鳳兮鳳兮，何如德之衰也。來世不可待，往世不可追也。天下

有道，聖人成焉。天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載。禍重乎地，莫之知

避。已乎已乎，臨人以德。殆乎殆乎，畫地而趨。迷陽迷陽，尤傷吾行，吾行卻曲，无傷吾足。(人間世)

(3) 魯有兀者，王驢從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：王驢兀者也，從之遊者，與夫子中分，魯立不教，坐不議，虛而往，實而歸，固有不言之教，无形而心成者邪？是何人邪？仲尼曰：夫人，樂人也。丘也，直轡而來往耳。丘將以爲師，而況不如丘者乎？奚假魯國，丘將引天下而與從。……(德充符)

(4) 子桑戶、孟子反子琴張三人相與友。……而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：嗟乎桑戶乎，嗟乎桑戶乎，而已反其真，而我猶爲人猗。……子貢反，告孔子曰：彼何人者邪？孔子曰：彼游方之外者也，而丘游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。……丘天之戮民也。……(大宗師)

(5) 顏回問仲尼曰：孟孫才其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。无是三者，以善處喪蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？回壹怪之。仲尼曰：夫孟孫氏盡之矣，進於知矣，唯簡之而不得，夫已有所簡矣。……吾特與汝，其夢未始覺者邪！……(全前)

(6) 顏回曰：回益矣。……曰：回坐忘矣。仲尼蹴然曰：何謂坐忘？顏回曰：墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。仲尼曰：同則无好也，化則无常也，而其賢乎丘也，請從而後也！……(全前)

今就莊子內篇之借重孔子與詆毀孔子者觀之，則其毀也，譽也，並非一致。其爲「空言無事實」必矣。(寅) 條已推孔子爲「至人」矣，而(1)條乃云「丘也何足以知」，至(6)條則直以孔子爲將反師顏回矣。其任性毀譽，而無所折中也如此，能必其言之足信乎？凡莊子詆毀孔子之事，讀書明理者皆知其非事實。何

獨於其言及老聃誡孔子事反盡信以為真邪？亦可怪矣！前所舉莊子內篇言老聃事三則之（b）條，試廓

清成見，放大眼光，與所舉莊子內篇誡孔子之六則，比較觀之，有何異乎？（b）條但借老聃无趾以誡孔子，與

（1）條長梧子之誡孔子何異？與（3）（4）（5）（6）諸條，假孔子以誡孔子何異？若以（b）條所載之老

聃為實有其人，則瞿鵠子、長梧子，亦當實有其人矣。元者王駘、子桑戶、孟子反、子琴張、孟孫才，亦當實有其人

矣。不然，老聃富與瞿鵠子等，同屬寓言人物。而後人乃指以為實，何邪？

由前所論，莊周著書時所言之老聃，亦不過一寓言人物而已，非實有其人也。然後人言老聃，乃以為實

有其人，此何故也？曰：此乃莊周之徒所捏造，非莊周之本意也。蓋莊周死後，其後學見儒家之勢益厚，其本

派之被排斥益甚。（按觀墨子非儒篇，韓非子顯學篇，可見儒家之盛。觀荀子解蔽篇之誡莊子，恐當日儒家之排莊學者，非只荀卿一人）

故不得不更捏造事實，以禦外侮。因見莊周所著七篇中有孔子模擬老聃之寓言，遂取而發揮之，以抑儒家。

故孔子問道于老子之事生焉，孔子學於老子之事生焉，發假而老子有著書矣，而老子成一學派矣，而老子有

列傳矣，而老子為『道家』之始祖矣，而老子與黃帝並稱矣。顧頡剛謂中國古史乃層累造成，時代愈後，所言

愈詳。今就老子之演變觀之，愈覺其言之親切有味矣。茲舉莊子外篇之言老聃而及孔子者於次，藉考其

捏造之迹：

（一）夫子問於老聃曰：有人治道，若相放，不可，然不然。辯者有言曰：離騷白若縣寓。若是則可

謂聖人乎？老聃曰：是吾易技係，勞形憊心者也。執留之狗成思，猿狙之便，白山林來。丘，子告若而所

不聞與而所不能言。(天地篇)

(二) 孔子西藏書於周。子路謀曰：由聞周之徵藏史有老聃者，免而歸居。夫子欲藏書，則試往因焉。孔子曰：善，往見老聃。而老聃不許。於是繙十二經以說。老聃中其說曰：大謾！願聞其要。孔子曰：要在仁義。老聃曰：請聞仁義人之性耶？……噫！夫子亂人之性也。(天道篇)

(三) 孔子行年五十有一，而不聞道，乃南之沛見老聃。老子曰：子來乎！吾聞子北方之賢者也，子亦得道乎？孔子曰：未得也。……(天運篇)

(四) 孔子見老聃而語仁義。老聃曰：夫播糠眯目，則天地四方易位矣；蚊虻嚙膚，則通昔不寐矣。夫仁義儂然，乃憤吾心，亂莫大焉。……(全前)

(五) 孔子見老聃歸，三日不談。弟子問曰：夫子見老聃，亦將何規哉？孔子曰：吾今於是乎見龍：龍合而成體，散而成章，乘乎雲氣，而養乎陰陽。予口張而不能嚼。予又何規老聃哉？子貢……遂以孔子聲見老聃。……老聃曰：小子少進，余語汝三皇五帝之治天下。……是以天下大駭，儒墨皆起。……(全前)

(六) 孔子謂老聃曰：丘治詩書禮樂易春秋六經，……甚矣夫人之難說也，道之難明邪！老子曰：幸矣，子之不遇治世之君也。夫六經，先王之陳迹也，豈其所以迹哉？今子之所言，猶迹也。夫迹履之所出，而迹豈履哉？……(全前)

出，而迹豈履哉？……(全前)

……(全前)

……(全前)

……(全前)

……(全前)

……(全前)



(七) 孔子見老聃。老聃新沐。……孔子曰：夫子德配天地，猶假至言以修心。古之君子，孰能脫焉？老聃曰：不然。夫水之於汨也，無爲而才自然矣。至人之於德也，不修而物不能離焉。若天之自高地之自厚，日月之自明，夫何修焉？孔子出，以告顏回曰：丘之於道也，其猶斲雞與？微夫子之發吾覆也，吾不知天地之大全。(田子方)

(八) 孔子問於老聃曰：今日晏問，敢問至道。老聃曰：汝齋戒，疏瀹而心，澡雪而精神，搃擊而知。夫道杳然難言哉！……(知北遊)

細釋莊子外篇所言孔子問道於老子者八事，其由內篇孔子實實以學老子一事演化而出，殆無可疑。其事之爲『子虛』『烏有』，雖三尺童子亦將知之。姑無論其(二)(四)兩條之言仁義，(五)條之言儒墨與時代矛盾也。然老子本爲寓言人物，至此已似實有其人矣。至莊子雜篇則又有弟子矣，成一學派矣。其爲莊周後學所虛造，尙待言乎？不然，則何時代愈後而所言愈詳耶？雜篇庚桑楚篇曰：『老聃之役，有庚桑楚者。』則陽篇曰：『柏矩學於老聃。』是老子有徒屬矣。天下篇以老聃與墨翟，禽滑釐，宋餅，尹文，彭蒙，田駢，慎到，莊周，惠施相峙，並論曰：

以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，闕尹老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。……老聃曰：知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其黑，爲天下谷。人皆取先，己獨取後。曰：受天下之垢。人皆取實，己獨取

虛。无藏也故有餘，巍然而有餘。其行身也，徐而不費，无爲也而笑巧。人皆求福，己獨求全。曰：苟免於咎。以深爲根，以約爲紀。曰：堅則毀矣，銳則拙矣。常寬容於物，不削於人，可謂至極。關尹老聃乎，古之博大真人哉！

是老子已自成一學派矣。復以老子一人，稍涉寂寞，又虛造關尹其人，以爲儔匹。關尹，人其年代行事，俱不可

知，不見稱於諸子也。其爲莊周後學所虛造，亦無可疑。觀關尹之言與莊子內篇應帝王篇所云，頗相類似，足證其人之子虛矣。至漢書

藝文志著錄關尹子九篇，注曰：「一名喜，爲關吏。老子過關，喜去吏而從之。」觀其注語，當爲漢初人所依託。蓋漢初黃老盛行，或見莊子天下

篇以關尹老聃並稱，而關尹無書，因爲書以顯其名也。至現行關尹子一卷，係宋人偽書，文非漢志之舊矣。而後世盲目讀書者，遂爲

所欺，以爲老聃實有其人，可憫也已。故予乃詳論老子人之發生，與其演變之迹，欲爲世之讀古書者，開其康

莊也。

(乙)老子書之產生——予前論老聃其人本爲莊周之寓言，而爲莊周後學所演繹，因以爲實。而讀吾文者，恐將瞠目搖舌，搖首不信也。何者？若老聃果無其人，何乃有著書邪？既有老子之書，必有老子其人。果疑此者，請復爲詳論老子書之產生以釋之。

古人著書，往往借重於人。或其本人未嘗著書，而乃有其書焉。若山海經之託大禹，晏子之託晏嬰，管

子之託管仲，商子之託商鞅，鄧析子之託鄧析是已。又或其人本甚恍惚，只有著書。若文子，鬼谷子，鶻冠子，

關尹子，黃石公素書等，及漢書藝文志所著錄黃帝神農等書，而云其「出自依託」者，並是已。老聃之有著

書亦在其人恍惚而有著書之類。豈可以有老子書，遂謂必有老子其人耶？若果謂有其書必有其人，則若文子也，鬼谷子也，鵝冠子也，關尹子也，能必實有其人乎？吾知稍具科學眼光者，稍治古史者，稍讀近儒著述者，將必知其誣矣！

老子既無其人，其書何由產生？曰：此不難知也。蓋莊周後學一面虛造老子之事實，一面復收輯莊周以還研究所得之精理妙義，著之篇章，題為老子，以實其人也。觀編輯莊子書者，於其後叙（天下篇）以老子為一學派，推為『古之博大真人』，及外篇雜篇多引老子書語，足證老子人與老子書，同時並造矣。然則將何以明之？曰：以莊子內篇弗引老子書語，足以證明之矣。莊子內篇出於莊周之手——此治諸子學者所共認也。今莊子內篇不引老子書語，不惟不引其語，且絕少老子書之思想在內。蓋莊周時尙無老子書也。莊周為詆儒家，不得已而虛造老聃，瞿鵠子，長梧子，兀者，王骀，子桑戶，孟子反，子琴張，孟孫才諸人。欲明其道，不得已而復借重於仲尼，而兩引法言。（人間世篇法言曰：『傳其常情，无傳其益者，則幾乎全。』又曰：『无遷令，无勸成。』』設莊周前已有老子，則以老子見道之精深，莊周焉能不引？（按就莊子內篇觀之，莊周學說，只一出世主義而已。至老子書出，所函教誨較莊子內篇精博多矣。故余以為老子書絕非莊周所得見，其書亦絕非一人一時所克成也。）至莊子外篇雜篇，始多引老子語，並雜入老子之思想。（若外篇騞拇、馬蹄、胠箠、在宥四篇，多稱老子之義是——本蘇與說。）是證老子書大部成于莊周後學之手，借以實老子其人也。茲錄莊子外篇雜篇所引老子語如下：

（一）胠箠篇：故曰，魚不可脫於淵，國之利器，不可以示人。——老子三十六章。

(二)又故曰，大巧若拙。——老子四十五章。

(三)又：當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死不相往來。——老子八十章。

(四)在宥籍曰：故貴以身於為天下，則可以託天下。愛以身於為天下，則可以寄天下。——老子十三章。

(五)又故曰，絕聖棄知，而天下大治。——老子十九章。

(六)天地篇曰：且夫性有五：一曰，五色亂目，使目不明；二曰，五聲亂耳，使耳不聰；三曰，五臭薰鼻，困悞中；四曰，五味濁口，使口厲爽；五曰，趣舍滑心，使性飛揚。——老子十二章略同。

(七)達生篇曰：是謂為而不恃，長而不宰。——老子十章。

(八)知北遊篇曰：夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。——老子二章，五十六章。

(九)又故曰，失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。——老子三十八章。

(十)又故曰，為道者日損，損之又損之，以至於無為。無為而無不為也。——老子四十八章。

(十一)寓言篇：老子曰，而睢睢盱盱，而誰與居？大白若辱，盛德若不足。——老子四十一章。

(十二)天下篇：老聃曰，知其雄，守其雌，為天下谷；知其白，守其辱，為天下谷。人皆取先，己獨取後。——

老子二十八章。

綜觀莊子內篇，以老聃為寓言人物，而不引老子書語。

(按內篇但稱老聃，不稱老子，亦足以證明莊周時無老子書。)

外

篇雜篇則以老聃爲實有其人，而多引老子書語，足見老聃已由寓言而演爲實人，而又有著書。此蓋並出於莊周後學之手也。千載迷局，揭於一旦，寧非快事！予頗望世之治諸子學者留意焉。

### 三 論史記老子傳之妄誕無稽

或者以爲史記已有老子傳，司馬遷去古未遠，若老子果無其人者，遷胡不知，而乃爲之立傳耶？殊不知司馬遷亦拾莊周後學之牙慧者也。非獨司馬遷然也，即以荀卿韓非之善疑古，尙爲所欺，遑論時代愈後之司馬遷耶？誠以其既造老子人於莊子書，又造老子書，相輔而行，實難逃其欺也。至史記老子傳言老子事，有錄自莊子者，有以意附會者，有得諸傳聞者，亦有後人所附益者。茲徵其文，疏證如次，以見司馬遷所爲老子傳，實亦誕謾無稽，不足信也。

**老子者，楚苦縣厲鄉曲里人也。**

按史記言老子爲楚苦縣厲鄉曲里人者，乃後人所附益。史

記原文，本作「老子楚人也」，無苦縣以下七字。蓋史記言漢以前人籍貫，無詳其里者。若顏回魯人，孟軻鄒

人，張儀魏人，言國而不地。若莊子蒙人，申不害京人，言地而不國。若蘇秦東周洛陽人，李斯楚上蔡人，國與

地並言而不邑。若孔子生魯昌平鄉陬邑，言國言鄉言邑而不里。曾無如老子傳之國地鄉里俱言者。其

爲後人所附益，尙待言乎。梁玉繩曰：「四書釋地又續曰：苦縣屬陳。老子生時，地尙未爲楚有。陳滅於楚

惠王，在春秋撥麟後三年，孔子已卒，况老聃乎？史冠楚於苦縣上，以老子爲楚人者，非也。余因攷葛洪神仙

傳，謂苦縣人。邊留老子銘謂楚相縣人。春秋之後，相縣荒虛。今屬苦縣者，並仍史記之誤。惟皇甫謐高

士傳云陳人。經典釋文序錄云，陳國苦縣人，固未嘗誤。然禮會子問疏引史記作陳國苦縣，豈據別本乎？

（史記志疑）得此，愈足證明苦縣以下七字為後人所加也。不然則司馬遷既認老子為與孔子同時之人矣，

豈有不知老子生時，苦尚屬陳耶？至司馬遷以老子為楚人者，乃由莊子所記而附會也。莊子天運篇曰：

孔子南之沛，見老聃，老聃曰：子來乎？吾聞子北方之賢者也。庚桑楚篇曰：老聃之役，有庚桑楚者，徧得老聃

之道，以北居畏壘之山。又曰：子胡不南見老子。南榮越篇曰：七日七夜，至老子之所。寓言篇曰：陽

子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。司馬遷以為莊子凡記見老子者，俱須南行，則老子

必為南方人矣。而沛又近楚，南榮越之見老子，行七日七夜，始達老子所，與墨子之自魯赴楚，行十日十夜始

抵郢者，又頗相似。（墨子公輸篇）楚又最為南國，因定以為楚人矣。噫！老子本無其人，何來籍貫？史記莊子

傳言莊子書：大抵率寓言也。又言：畏壘虛，九桑子之屬，皆空言無事實。夫既知莊子率寓言，何復信以為

實耶？既知畏壘虛為空語無事實，畏壘乃老聃弟子也，焉知老聃之非為空言無事實耶？可謂自相矛盾矣！

姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃。按老子姓李，名耳，乃秦漢人附會之辭，而司馬遷取之也。高亭老

子正誥前記曰：古有老姓，而無李姓。世本顯頤有子老童。風俗通義：老氏顯頤，帝子老童之後。左氏威

公十五年傳：宋有司馬老佐，又昭公十四年傳：魯有司徒老邾。老佐、老邾，蓋皆以老為姓。雖不必出於老童，

然古有老姓，可以論定。故摘之老彭、楚之老萊，余疑其原姓老也。春秋二百四十年間，無姓李者。惟左氏

閔公二年傳晉有里克；昭公十八年傳鄭有里析。魯語魯有里革。然皆作里不作李。戰國策始有李悝，李

克，李談，李牧。韓非子始有李克，李史。是李姓之起甚晚。老子之世未聞有之。然則老子原姓老，明矣。

又曰：『古人姓氏多無本字，借同音字為之。所借各異，故一姓往往歧為數姓。如晉語所記黃帝子十二姓。

其已姓則歧為姬姓，為允姓；其任姓則歧為姚姓，為南姓；其依姓則歧為假姓，為羸姓。』（原註本劉師增說） 若是

之類，不可歷舉。至荀卿亦作孫卿，田仲亦作陳仲，鄒衍亦作騶衍，惠子亦作慧子，更無論矣。故老之變李，亦

語轉而然，與此例同。按高氏謂老子姓老，音轉為李。老子本無其人，何來姓氏？但後人有老子姓李之

說者，則似老字之音轉也。史記索隱曰：『許慎云，聃耳漫也。故名耳字聃。』蓋後人因老字音轉，遂謂老

聃姓李矣。因聃耳之義相近，遂謂老聃名耳矣。其為附會之說，昭然易見。司馬遷採之，足見其謬。至傳

言『字伯陽，諡曰聃』者，則非史記原文，當為漢後人所附益。王念孫讀書記曰：『史記原文本作名耳字

聃，姓李氏。今本姓李氏，在名耳之上，字聃作字伯陽，諡曰聃。』是後人取神仙家書改竄之耳。索隱本書名

耳字聃，姓李氏七字，注云案許慎云聃耳漫也，故名耳字聃，有本字伯陽，非正也。老子號伯陽父，此不稱也。

據此，則唐時本已有作伯陽者，而小司馬引說文以正之。又案經典序錄曰：老子者，姓李名耳字伯陽。史記

云字聃。文選征西官屬送於涉陽侯詩注，引史記曰：老子字聃。遊天台山賦注，及後漢書桓帝記注，並引史

記曰：老子名耳字聃，姓李氏。則陸及二李所見本，蓋與小司馬本同。而今本云云，為後人所改竄明矣。又

案文選反招隱詩注，引史記曰：老子名耳字聃。又引列仙傳曰：李耳字伯陽。然則字伯陽，乃列仙傳文，若史

公以老子爲周之伯陽父，則不當列之於管仲之後矣。  
王氏攷訂甚確。史記原文本作名耳字聃，姓李氏，無字伯陽，諡曰聃之文也。

周守藏室之史也。按此錄自莊子者也。莊子天道篇曰：『孔子西藏書於周，子路謀曰：由聞周之

微藏史有老聃者，免而歸居。夫子欲藏書，則試往因焉。』司馬遷已爲莊周後學所欺矣，而後世復有老聃爲

周之太史。禮記曾子問正義引論語鄭註：『老子爲周柱下史，轉爲守藏史。』劉向列仙傳之說，益妄誕無稽矣。

孔子適周，將問禮於老子。老子曰：子所言者，其人與骨，皆已朽矣，獨其言在耳。

且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之良賈深藏若虛，君子盛德容貌

若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而

已。孔子去，謂弟子曰：鳥吾知其能飛，魚吾知其能游，獸吾知其能走，走者可以爲

罔游者可以爲綸，飛者可以爲矰。其於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見

老子，其猶龍邪。按此就莊子所言老子事而連綴附會者也。莊子天運篇曰：『孔子謂老聃曰：丘治

詩書禮樂易春秋六經，自以爲久矣，孰知其故矣，以奸者七十二君。說先王之道，而明周召之迹，一君无所鉤

用。甚矣夫人之難說也，道之難明耶！老子曰：幸矣子之不遇治世之君也。夫六經先王之陳迹也，豈其所

以述哉。今子之所言，猶迹也。夫迹履之所出，而迹豈履哉。』云云。史記約爲一子之所言，其人與骨皆已朽矣。數語。知北遊篇曰：『孔子問於老聃曰：今日晏問，敢問至道。老聃曰：汝齋戒，疏瀹而心，澡雪而精神，搃



擊而知，夫道窅然難言哉。」外物篇曰：「老萊子曰：是丘也，召而來。仲尼至。曰：丘，去汝躬衿，與汝容知，斯爲君子矣。」史記合而約爲「君子得時則駕」至「是無益於子之身」數語。天運篇曰：「孔子見老聃，三日不談。弟子問曰：夫子見老聃，亦何規哉？」孔子曰：吾乃今於是乎見龍。龍合而成體，散而成章，乘乎雲氣，而養乎陰陽，予又何規老聃？」史記因演爲猶龍一段。然莊子言孔子問道於老子時，老子已不爲周之徵藏史矣（天道篇），而史記於孔子問禮於老子時，老子尙爲守藏室史，其誤一。「去子之驕氣與多欲」據莊子乃老萊子成孔子之語（外物篇），而史記以老子老萊子併爲一談，其誤二。夫同馬遷採綴莊子之文，以爲老子傳，尙疏略如此，宜其以老子爲實有其人，而被欺於莊周之徒也。又莊子只記孔子問道於老聃，無問禮事，而史記乃云：「孔子適周，將問禮於老聃。」是又誤爲秦漢間人所爲之曾子問有孔子問禮事，因易問道爲問禮矣。究之，並爲莊周之徒所愚而已。韓退之原道曰：「老者曰：孔子吾師之弟子也；佛者曰：孔子吾師之弟子也。」爲孔子者，習聞其說，樂其誕而自小也，亦曰：吾師亦常師之云爾。不惟舉之於其口，而又筆之於其書。噫！後之人雖欲聞仁義道德之說，其孰從而求之。甚矣，人之好怪也，不求其端，不訊其末，惟怪之欲聞。」  
是呂黎已不信孔子有師老聃之事矣。然惡知老聃之本無其人乎？

### 老子脩道德，其學以自隱無名爲務。

按此據老子書言也。老子一章曰：「道可道，非常道，名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」又三十八章曰：「上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲。」

是以無德。上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲。」殊不知老子書乃莊周後學所撰也！

居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：子將隱矣，彊爲我著書。於是老

子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去。莫知其所終。按此乃司馬遷採秦漢間人

傳說也。蓋自莊周後，學將老子人與老子書造成，公布於世後，世人以莊子達生篇記列子問道於關尹，而天

下篇又以關尹與老子並論，遂附會老子著書之始末，而以關尹爲關門令尹，又以喜爲其名矣。司馬遷採之，

正見其疏。至史記言老子莫知其所終，尤與莊子背謬。莊子養生主篇明言「老聃死，秦失弔之，一即信老

聃爲實有其人，亦非莫知其所終也。然據此一端，足見秦漢之間，關於老聃之傳說，已詭怪離奇，不可言狀。

故司馬遷據莊子爲老子傳，而仍不克盡依莊子所記。觀下文之游蕩無定，更足徵其惑於傳說，而無所適

從矣。

或曰：老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。按此亦遷採秦漢

間傳說也。蓋或見莊子外物篇記有仲尼見老萊子一事，因疑老萊子或即老子也。寢而老萊子亦有著書

矣。藝文志著錄老萊子十六篇，注云：「楚人，與孔子同時。」其書今亡。老萊子亦與蘧伯玉、晏平仲並論矣。大戴禮衛將軍文字

篇，是並由莊子寓言附會而成事實者也。司馬遷採或說，正見其於老子始末，亦眩惑而不得其要領也。

蓋老子百六十餘歲，或言二百歲，以其修道而養壽也。按此亦司馬遷採秦漢間神仙家

附會之言也。漢書藝文志曰：「神仙者，所以保性命之真，而遊於其外者也。」而神仙家所著錄之書，託諸

黃帝者爲多。漢初黃老並稱，大行於世。愚當日神仙家中，不能無老子也。

自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：始秦與周合而離，離五百歲而復合，合七十歲而霸王者出焉。或曰：儋即老子，或曰：非也。世莫知其然否。

老子隱君子也。按此亦神曲家附會之辭，而同馬遷採之，蓋欲見老子年壽之長也。然同馬遷亦覺其

言不可信，故斷云：莫知其然否也。梁玉繩史記志疑曰：史公既疑老萊子即老子，又疑太史儋即老子，史

以傳信，奈何恍惚以惑後世哉？傳中載其國邑鄉里，姓名字號，官守出處，以及其子孫，則非異類矣，而曰：一莫

知所終，曰：一莫知然否，一將所謂子孫，聃耶？案耶？儋耶？梁氏所疑甚是。蓋老子本無其人，而遷誤信莊

子及秦漢間傳說，以為之傳，宜其不合也。

老子之子名宗，為魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢文帝朝。

而假之子解，為膠西王卬太傅，因家於齊焉。按此乃自認祖宗者也。老子本無其人，何來子孫？

蓋漢初老學盛行，無恥之輩，遂自稱為老子之後，以自矜異焉。不然，老子既有子孫矣，則亦猶人耳，何其行事

乃恍惚如是耶？況遷記老子子孫事詳細如是，或得識其子孫也，何不從以叩老子始末耶？老子本無其人，

恐冒為子孫者，亦難得其詳也。王莽時之起兵者，皆稱漢後。宋人有勸狄青認狄仁傑為祖先者，而明人

有自稱為林和靖後者。近代俗間族譜，往往以古代名人為其所自出。因知自認祖宗，並非奇事也。

世之學老子者，則緇儒家，儒學亦緇老子。道不同不相為謀，豈謂是耶？李耳無

為自化，清靜自正。按此為儒道二家解紛也。攷同馬談頗喜老子之術，而同馬遷承其家學，亦頗好之。

故班固有「論大道，先黃老而後六經」之譏焉。惟遷篤信老子術，故老子事雖恍惚如是，而不敢疑，亦盡著之於簡策也。

#### 四 結論

就前所論，老子不見稱於論語墨子孟子，至荀卿韓非始言老子。莊子內篇言老聃不言老子，至外篇雜篇始以老子爲一學派，復多引老子語。因斷老子並無其人，乃莊周後學所捏造。老子書，亦出於莊周後學之手，似無可疑矣。總前所論，爲結論曰：

- (一) 老子無其人。
- (二) 老子其人乃莊周後學所捏造。
- (三) 老子書亦莊周後學所撰，藉實老子其人。
- (四) 荀卿韓非以還，並爲莊周後學所欺。
- (五) 老子人與老子書之造成，約在孟子之後，荀卿之前。
- (六) 史記老子傳，妄誕不可信。
- (七) 道家始祖，當推莊周。

右係余讀古史辨第四冊後，對其第十部論老子者提出之問題。所論各節，是非誠難預定。甚願借圖

書評論刊布於世，就實於海內宏博。

## 二八〇 再評古史辨第四冊

孫次舟

——(論尸子與新語)——

(廿二，十一，二，圖書評論第二卷第三期，茲由孫先生略事刪改)

前跋本書，限於篇幅，只對老子人之有無略加討論，就實世人（請參看本刊第一卷第十二期）。今觀本書第六部論新語，第十六部論尸子，亦欠正確結論，不揣冒昧，試為重加考證。

### 上 論尸子的真偽

張西堂尸子考證中疑現行輯本尸子非尸佼之舊，發贖振聳，厥功甚偉。惟其立論，尚欠堅確。故予將重加稽索，以補張氏之闕。

(一)關於尸子人的考定 尸子之見於記載者，以穀梁傳為最溯；其次為史記，別錄，與漢書。茲並錄其紀述如下：

(1)穀梁傳隱五年引尸子曰：「魏夏自天子至諸侯皆用八佾。初獻六羽，始厲樂矣。」桓九年

傳又引尸子曰：「夫已多乎道。」

(2) 史記孟荀列傳曰：「楚有尸子長廬阿之吁子焉。自如孟子至於吁子，世多有其書，故不論。」

(3) 劉向別錄曰：「楚有尸子，疑謂其在蜀。今案尸子書：晉人也，名佼，秦相衛鞅客也。衛鞅商君

謀事畫計，立法理民，未嘗不與佼規也。商君被刑，佼恐并誅，乃亡逃入蜀。自爲造此二十篇書，凡六

萬餘言，卒因鞅蜀。」(史記集解引)

(4) 漢書古今人表尸子品列中，與北宮子、魯子、公扈子、捷子、鄒衍、田駢相次。藝文志諸子略，雜

家尸子二十篇，班固自注曰：「名佼，魯人，秦相商鞅師之。鞅死，佼逃入蜀。」

古籍之言尸子事者，視此而已。然細釋所記，則尸子似有二人。何以言之？殺梁隱五年傳，引尸子語於殺

梁語之後，則尸子當爲殺梁之徒。經學重師法，若尸子非殺梁之徒，則必不能載其言於傳。以意推之，尸子

之年輩後於殺梁赤，故殺梁後學著殺梁傳於竹帛時，而以其言與殺梁相次也。(按殺梁之著竹帛，蓋在公羊後。)

公羊傳乃其五世弟子胡毋生於漢景帝時著於竹帛書。殺梁魯人也，尸子亦當爲魯人。其名不可知，著書與否不可詳。

此一尸子也。至於史記別錄，暨漢書所載，當爲另一人，則商鞅之師尸佼也。非殺梁傳中之尸子。何以

知之？攷史記通例，凡古人之有著作大行於漢代者，列傳中率不論其書。若其書稍隱僻，則錄其要旨。例

如管晏列傳曰：

吾讀管氏牧民，山高乘馬，輕重九府，及晏子春秋，詳哉其言之也！既見其書，欲觀其行事，故次其傳。

至其書，世多有之，是以不論論其軼事。

司馬穰苴列傳曰：

世既多司馬兵法，以故不論著穰苴之列傳焉。

孫子吳起列傳曰：

世俗所稱師旅，皆道孫子十三篇，吳起兵法，世多有，故弗論。

今孟荀列傳亦曰：

楚有尸子長廬阿之吁子焉。自如孟子至於吁子，世多有其書，故不論。

可見尸子之書亦必喧赫於當時。凡諸子書之通行於漢代而為太史公所不論者，漢書藝文志並著錄之。

若道家著錄筌子八十六篇；儒家著錄晏子十八篇；六藝略著錄軍禮司馬法百五十五篇；兵書略著錄孫子兵

法八十二篇；吳起四十八篇；儒家著錄孟子十一篇；孫卿子三十三篇；芋子（按即吁子）十八篇；陰陽家著錄鄒子

四十二篇；鄒爽子十二篇；道家著錄蜎子十三篇；長廬子九篇；田子二十五篇；捷子二篇；法家著錄慎子四十二

篇；處子九篇；李子三十二篇；名家著錄公孫龍子十四篇，並是也。（按孟荀列傳所舉自孟子至吁子諸人，漢書並有其書，惟

淳于髡書闕如。）今尸子之書既在司馬遷『不論』之列，則彼漢書藝文志雜家所著錄之尸子二十篇，即為司馬

遷所不論之書，明矣。漢志本諸劉氏錄略，則史遷所不論之尸子書，亦即劉向別錄中所著錄者矣。由此以

言，則史記孟荀列傳，劉向別錄，漢書古今人表，以及藝文志所言之尸子，實為一人，即商鞅之師尸佼是也。夫

穀梁傳之著竹帛也，既甚晚矣，而其所言之尸子，徒有其姓，則與史記諸書所言之尸子，當非一人。然誣者往往誤穀梁傳之尸子爲尸佼，張冠李戴，混淆耳目，故不得不略爲說明也。

據史記孟荀列傳，尸佼楚人，而劉向別錄謂爲晉人，漢書藝文志自注謂爲魯人。其籍貫之參差也如此，將何所從乎？予意尸佼籍貫，當以晉人爲是，以劉向乃按尸子而知者也。史記以爲楚人者，當以其曾逃亡在蜀故。漢志以爲魯人者，汪繼培以爲「晉」「魯」形近而誤，理或近是。至梁玉繩史記志疑人表攷謂「魯後屬楚，故云魯」，殆不足信。蓋尸佼本爲晉人，秦相商鞅會師之。佼因助鞅謀事，盡計立法理民，逮鞅被戮，恐被并誅，逃亡入蜀，著書二十篇，六萬餘言，卒因葬於蜀焉。此其行事之所可考者也。

(二) 尸子書的流傳 漢書藝文志雜家著錄尸子二十篇。所謂雜家，乃「兼儒墨，合名法」者也。其書固有儒家之言，亦有墨家之言，名家之言，法家之言，甚且有道家之言，兵家之言，乃至農家之言。試釋呂氏春秋淮南子諸書，當知予言之不謬也。今張西堂氏以爲輯本尸子中有儒家思想，遂斷其非商鞅之師所作；又以其有貶損孔子之辭，則又疑其頗似商鞅之師之語，而結論更謂其中尙有穀梁尸子之思想。是殆忘却尸子之爲雜家者歟。

漢志著錄尸子二十篇，而隋書經籍志，舊唐書經籍志，新唐書藝文志，並云「尸子二十卷，一實與漢志同，因漢志固常以篇爲卷」。然亦有大可注意者，隋志曰：

尸子二十卷，目一卷，梁十九卷，秦相商鞅客尸佼撰。其九篇亡，魏黃初中續。



是尸子二十篇者，曾於魏前亡其九篇也。然所謂「魏黃初中續」者，豈復得其所亡九篇以續之乎？抑黃初時人補作九篇，以足其數乎？二者必居其一，而隋志言之不詳，頗費揣測也。

隋志中言尸子曾亡九篇，魏黃初中續，已使人疑，而漢唐人之論尸子者，復言各不同，愈使人惑。劉向荀

子叙曰：

楚有尸子，長盧子，芋子，皆著書，然非先王之法也，皆不循孔氏之術。惟孟軻荀卿為能尊仲尼。

劉勰文心雕龍諸子篇曰：

尸佼兼總於雜術……尸佼尉繚術通而文純。

李賢後漢書宦者呂強傳注曰：

尸子，晉人也，名佼，秦相衛陝客也。諛謀計，未嘗不與佼規也。商君被刑，恐并誅，乃亡逃入蜀。作

書二十篇，十九篇陳道德仁義之紀，一篇言九州險阻水泉所起也。

足見李賢所見之尸子，已與劉向有異。是唐代所傳之尸子，異於漢時者矣，尤為可疑。予嘗懸揣其故，以為

尸子原書本屬雜家，誠如劉向所云「非先王之法，不循孔氏之術」者。但自漢景帝後，穀梁傳著於竹帛，

流行民間，至宣帝時立於學官。（漢書儒林傳贊曰：「初，春秋公羊而已，孝宣世立穀梁。」）投機學者遂據穀梁傳中兩引尸

子之語，偽造尸子一書，而將原書毀滅，以增穀梁傳之價值。或尸子原書自行亡滅，習穀梁者遂據漢志之目，

偽造二十篇，以為儒家之書焉。斯二者，必居其一。是雖儒生尊經之陋習，而其動因亦在誤以穀梁傳中之

尸子爲即尸佼也。

至僞尸子產生之年代雖難確定，而要當在東漢之季。後漢書呂強傳：「強於靈帝時上疏陳事，有『穀梁傳曰：『財盡則怨，力盡則懣。』尸子曰：『君如杆，民如水，杆方則水方，杆圓則水圓』之辭。引尸子於穀梁傳後，足證彼所見者，已屬僞本矣。」又元和姓纂卷十引尸子曰：「穀梁傲，字元始，魯人，傳春秋十五卷。」穀梁之著竹帛，在漢景後，其名穀梁者，乃後學之題其本師，尸佼烏得預知？是亦足證杜撰僞尸子者，誤以尸佼爲即穀梁後學之尸子。自漢武帝罷黜百家，尊崇儒術以遠，凡臣下上書，學士著書，無不緣飾經義，尊崇儒術，諸子雜家，鮮見徵引。今裴松之三國志魏文帝傳注，載許芝勸曹丕受禪表，有云：「周公反政，尸子以爲孔子非之，以爲周公不盛，不爲兆民也。」禮記樂記疏云：「聖徵論引尸子及家語難鄭。」若是時尸子非儒家書，而爲『非先王之法』、『不循孔氏之術』者，恐許芝王肅必不克持以爲說也。足見東漢之季，尸佼原書已亡，而儒士僞造之書，則已大行於世。隋志云：「尸子九篇亡，魏漢初中續。」所亡者，已爲東漢之僞書；而所續者，則又僞中之僞矣。

僞尸子十一篇與續僞尸子九篇，於唐尙存，故舊新唐書，俱著於錄。通志藝文略亦著錄尸子二十卷，是北宋時尙完好也。攷其亡佚，當在南宋。王應麟漢書藝文志攷證曰：「尸子，李淑書目存四卷，館閣書目止存二篇，合爲一卷。」而馬端臨文獻通攷經籍攷，尸子無錄，足證其書南宋時已亡。

(三) 論輯本尸子 僞尸子二十卷者，亡於南宋，而清儒多有輯本。若任兆麟、章宗源、孫星衍、汪繼培等，

並曾按其逸文輯以爲書。而輯本之中，尤以汪輯爲最完備。故今論尸子，即以汪輯爲依據。

汪輯本分上下二卷。羣書治要所載者爲上卷，不載治要而散見羣書者爲下卷。其徵引違錯，及各本誤收者，別爲存疑，以附於後。汪氏自言其所以爲書如是也。惟汪氏不知尸子出自僞託，故有存疑之作，疑其爲後人所誤引，非尸子原文。殊不知治要諸書所引，亦僞書也。汪氏何此之疑而彼之信？故今論尸子書，凡汪氏置諸存疑者，不復引爲佐證，惟論其信爲尸子原文者焉。

細繹汪氏尸子輯本上下卷，其文多雷同於諸子。若呂氏春秋、淮南子、韓詩外傳，及說苑諸書，並見剽竊。其異於諸子者，十無二三焉。周末子書，斷無是體，其僞僞書，不辯可知。今惟取其尤乖謬者，論之於次，以見其非尸後之舊。借書爲輯本，次序舛亂，何者爲漢末人僞，何者爲魏時人續，不克爲之分別矣。

(一)劉向荀子叙曰：「趙亦有公孫龍，爲堅白同異之辭，處子之言。魏有李悝，盡地力之教。楚有尸子，長廬子，芋子，皆著書。然非先王之法也，皆不循孔氏之術。」是尸子乃與公孫龍子，處子，李子，長廬子，芋子同科，爲「非先生之法，不循孔氏之術」者也。處子，李子，長廬子，芋子，於今雖亡，然就公孫龍書觀之，亦足見戰國諸子著書立言之精神。夫尸子既與公孫龍子等書同科，「非先王之法，不循孔氏之術」，而今輯本尸子多有祖述仲尼，憲章堯舜之辭，何也？尸後爲商鞅師，又與鞅「謀事畫計，立法理民」，是其所學，必與商鞅相同也。而商鞅亦「非先王之法，不循孔氏之術」者也。觀其主張變法時之言曰：「三代不同禮而王，五伯不同法而霸；智者作法，愚者制焉；賢者更禮，不肖者拘焉。」又曰：「治事不一道，便國不法古，故湯

武不循古而王，夏殷不易禮而亡。反古者不可非，而循禮者不足多。(此出史記商君傳)可概見矣。設尸佼其人，果如今輯本之祖述仲尼，憲章堯舜者，恐商鞅不能與之共事也。

(2) 漢書藝文志著錄曾子十八篇。其書今已不存。而大戴禮中有曾子十篇，說者謂即曾子之舊，而為戴氏採錄者也。然大小戴記所輯各篇，盡出於秦漢人手，有識之士，所共認者。故大戴記所載曾子十篇，所出亦當甚晚。不然則何先秦古籍無道及者，而司馬遷之史記亦未言也。(史記仲尼弟子傳記曾子作孝經死於魯)

設先秦已有曾子書，史遷不能不言。復考先秦著述通例，凡題某子者，多出於後學之手，而題其本師。曾子一書亦在此例，故其成書必甚晚。

曾子之成書既晚，必非尸佼所克見。今輯本尸子勸學篇引曾子曰：『父母愛之，喜而不忘；父母惡之，懼而無

咎。』蓋出大戴禮大孝篇，懼而無咎，大孝篇作懼而無怨。尸佼與商鞅同時，烏得徵引晚出之曾子乎？又大

戴禮曾子立事篇曰：『臨事而懼者，鮮不濟矣。』乃撰曾子者，剽竊論語述而篇孔子語——『必也臨事而懼，

好謀而成。』——誤以為曾子言也。今輯本尸子發蒙篇孔子曰：『臨事而懼，希不濟。』又易曾子語為孔子語

矣。抄襲譌誤，足證其偽。

(3) 漢志著錄爾雅三卷二十篇。其書蓋亦漢初人撰輯。四庫提要曰：

大戴禮孔子三朝記，稱孔子教魯哀公學爾雅，則爾雅之來遠矣。然不云爾雅為誰作。據張揖進

廣雅表，稱周公著爾雅一篇。今俗所傳三篇，或言仲尼所增，或言子夏所益，或言叔孫通所補，或言沛郡

梁文所攷，皆解家所說，疑莫能明也。於作書之人，亦無確指。其餘諸家所說，小異大同。今參互而攷

之郭璞爾雅注序稱「豹鼠既辨其業亦顯」邢昺疏以為漢武帝時終軍事。上錄載擬為文學爾雅

注三卷。陸德明經典釋文以為漢武帝時人則其書在武帝以前。曹粹中放齋詩說曰「爾雅毛公以

前其文猶略至鄭康成時則加詳。如「學有緝熙於光明」毛公云「光廣也」康成則以為「學於有

光明」者而爾雅曰「緝熙光明也」。又「齊子豈弟」康成以為猶言發夕也而爾雅曰「豈弟發也」

「薄言觀者」毛公無訓。『振古如茲』毛公云「振自也」康成則以觀為多以振為古其說皆本於

爾雅。使爾雅成書在毛公前願得為異哉。則其書在毛亨以後。大抵小學家綴舊文遞相增益。周公

孔子皆依託之詞。

提要所論甚為實確。爾雅成書當在漢初。然今輯本尸子廣釋篇曰「天帝皇后辟公弘廓宏博介鍾貞樞

蒙腔版皆大也」辭出爾雅釋詁。尸倭著書何由濫入爾雅之辭。

(4)「仁義」之說倡於孔孟。然孔子重「仁」而薄「義」至孟子出始「仁義」並重。梁啟超謂「義」

為孟子之專賣品非實言也。今尸倭乃商鞅之師其年輩先於孟子而書中乃「仁義」並重何哉。輯本尸子

卷上勸學篇曰「商賈比財烈士比義」。按此語出尸子「君子喻於義小人喻於利」。又曰「夫德義也者視之弗見

聽之弗聞」。貴言篇曰「教之以仁義孝悌則終身無患」。按此語出孟子「未有仁而遺其親者也未有義而後其君者

也」。又曰「益天下以財為仁勞天下以力為義」。四儀篇曰「一曰志動不忘仁二曰智用不忘義」。分篇

曰「曰仁施得分曰義慮得分」。神明篇曰「仁義聖智參天地天若不覆民將何待何望」。卷下曰「仁則人

親之義則人尊之，智則人用之也。」又曰：「樹德非者，擇之則審。仁義亦不可不擇也。」又曰：「夫義者，萬事之將也。國之所以立者，義也。人之所以生者，亦義也。」又曰：「衆以虧形爲辱，君子以虧義爲辱。」

(按出說苑，衆人以毀形爲恥，君子以毀義爲辱。)其言「仁義」也如此，於義尤爲推崇，實非孟子以前所克有也。

同馬遷叙尸子於孟荀列傳中。史遷叙孟子事，於其抱道不遇，感慨係之。故以荀卿與孟子合傳，以見惟荀卿足與孟子相匹也。設孟子前已有所謂尸佼者，著書言仁義如此，恐史遷將表揚之不遺餘力，焉能僅記其姓名於荀卿傳後，以與公孫龍等並列乎？吾意史遷所見之尸子書，必與今本異也。

(5)輯本尸子卷下曰：「有醫跖者，秦之良醫也，爲宣王割痤，爲惠王治痔，皆愈。」考尸佼之逃蜀著書，在商鞅被誅後。鞅之被誅，在秦孝公二十四年，次歲即惠王元年。惠王在位二十七年，豈尸佼著書乃在入蜀後二十七年耶？不然則何得言惠王之諡？後爲鞅師，鞅於孝公元年入秦，三年變法，而佼佐之理民。度其年歲，亦當五十餘矣。自孝公元年，計至惠王之卒，又五十一年，則尸佼年當百餘歲矣。豈有百歲之老翁而猶著書者乎？

(6)荀子倡「性惡」之說，又以「心」爲人之主宰。正論篇曰：「性之好惡喜怒哀樂謂之情，情然而心爲之擇，謂之慮，慮而能爲之動，謂之爲。」又曰：「欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。天性有欲，心爲之制節。」又曰：「心也者，道之工宰也。」解蔽篇曰：「心者，形之君而神明之主也。出令而無所受令。」蓋荀子謂人性本惡，情欲乃與生俱生，善修身者，不必去情逐欲，但以

「心」爲主宰，權衡善惡，自可節制清欲，而不使過也。夫以心制欲，並以心爲道之主宰，此荀子所創之學說也。而今輯本尸子貴言篇曰：「目之所美，心以爲不義，弗敢視也；口之所甘，心以爲不義，弗敢食也；耳之所樂，心以爲不義，弗敢聽也；身之所安，心以爲不義，弗敢服也。然則令於天下而行，禁焉而止者，心也。故曰：心者身之君也。天子以天下受令於心，心不當則天下禍。諸侯以國受令於心，心不當則國亡。匹夫以身受令於心，心不當則身爲戮矣。」其說頗與荀子相近。尸佼之時何來是論乎？至「故曰：心者，身之君也。」當即引荀子「心者，形之君，尤非尸佼書之所克有也。」

(7) 張西堂曰：「尸子說：『墨子貴兼，孔子貴公，田子貴均，料子貴別，其學之相非也數世矣，而已皆畀於私也。』」這一段話，有幾處很可疑的，足證尸子決不能是商君之師的尸佼。第一：田子貴均，當然是指田駢。田駢又叫陳駢，呂氏春秋不二篇說「陳駢貴齊」。田陳古通，均齊義同，這是一個旁證。莊子天下篇說：「慎到田駢彭蒙……齊萬物以爲首。」這也是可以證「田子貴均」的田子是田駢。田駢的時代，大概是西曆前三世紀的初年。田駢學說之成熟，大概是前三世紀的初半。然而尸佼是於西曆前三三八年，商君被刑後入蜀的。這和田駢的學說之成熟，相距至少有四五十年。尸佼是商君之師，如何能活得那樣長久？如何能知道「田子貴均」呢？最可疑的，是第二：「其學之相非也數世矣」這一句。尸子能知道田駢的學說，和別的學說「相非」，至於數世嗎？第三：「料子貴別，田」這話也可疑。「別，田」是宋銜尹文一派的思想，在田駢之後。尸佼能知道這學派的產生嗎？能說他們相非數世嗎？合這三個疑點看來，現行

尸子未必是尸俊的罷！按張氏誤認現行尸子中有穀梁傳尸子之思想在內，誠屬非是，而此處之疑現行尸子非尸俊所著，尙足稱爲有識，故取以爲佐證焉。

(3) 張西堂曰：「現行尸子上有這一句話：『赤縣州者，實爲崑崙之墟。』」赤縣神州，是騶衍的新創。騶衍約和平原君同時。史記平原君傳且說騶衍在信陵君破秦存趙之後，約在西曆前三五七年。尸俊前三三八年入蜀，他能知道這六七十年以後的學說嗎？他能知道「赤縣州」這個名詞嗎？尸俊如若果是商君之師，我以爲他說不出這話來。按張氏此說，亦可持證予論。騶衍後於尸俊數十年，尸俊焉克知其赤縣神州一說耶？王繼路氏反爲之強辯曰：「史記孟子荀卿列傳作中國名曰赤縣神州，此所稱赤縣州，與騶衍說不同。」殊不知尸子本僞書，其所言「赤縣州」正竊自騶衍者也。由前所論，足見輯本尸子書，實非尸俊之舊，當卽漢末人所僞撰，而已散佚者也。

### 下 論陸賈新語的真僞

現行陸賈新語十二篇，亦僞書也。疑其僞者，前有四庫提要，今有梁啟超張西堂二氏。但梁氏只在其中國歷史研究中，輕輕提及，並無佐證。即提要與張氏所疑，亦單薄不足服人也。提要曰：

漢書司馬遷傳稱遷取戰國策，楚漢春秋，陸賈新語，作史記。楚漢春秋，張守節作正義猶引之，今佚不可收。戰國策取九十三事，皆與今本合。惟是書之文，悉不見史記。王充論衡本姓篇引陸賈曰：



天地生人也。以禮義之性。人能察己所以受命則順。順謂之道。今本亦無其文。又穀梁傳至武帝時

始出。而道基篇乃引穀梁傳曰。時代抵牾。其殆後人依託。非賈原本歟。

提要所見。要為卓卓。惟其佐證尙嫌單薄。不足鉗議者之口。故多有起而非難者。唐晏新語跋曰：

陸氏作書。去秦焚書纔六年耳。其所讀者。未焚之穀梁傳也。但武帝則為再出矣。故所引者。今本

無之也。

嚴可均鐵橋漫稿新語跋曰：

至論衡本性籍引陸賈曰。天地生人也。以禮義之性。人能察己所以受命則順。順謂之道。今十二

篇無此文。論衡但引陸賈。不云新語。或當在漢志之二十三篇中。又穀梁傳孝武時始立學官。非陸賈

所預見。今此書道基篇引穀梁傳曰。仁者以治親。義者以利尊。乃是穀梁舊傳。故今無此文。因知

瑕丘江公所受於魯申公者。其本復經改造。非穀梁赤之舊也。

唐嚴二氏乃對提要所引論衡穀梁傳一證。加以辯護。以見提要所論之非。二氏所辨。是否可信。此暫不論。

然自二家之說出。遂使後之學者。持為口實。於提要之論。根本懷疑。若胡適本唐說而作陸賈新語考。羅根澤

本嚴說而作陸賈新語考證。是也。胡適復將提要所引漢書論衡二證。痛加辨正。其詞曰：

提要所列三事。其第二點不足辨。因為漢書藝文志有陸賈二十七篇。按漢志儒家著錄陸賈二十三篇。

此言二十七篇者。當係筆誤。王充所引。或出於陸賈的他書。故此條不足推翻新語。按嚴可均亦有此說。見前

所引。胡氏舉此文時當未見此文也。

又曰：

今按提要之第一點，全是無的放矢。提要的作者，實誤記漢書司馬遷傳原文。原文並未提及陸

賈，亦並未提及新語。遷傳贊中說：「司馬遷據左氏國語，采世本戰國策，述楚漢春秋，接其後事，訖於天

漢。」此文中何嘗有據陸賈新語作史記的話？我推想提要作者所以訛說之由，大概由於楚漢春秋

一書。藝文志說：「楚漢春秋九篇，陸賈所記。」四庫館臣因聯想作用，一時誤記陸賈楚漢春秋之外，

另有陸賈新語，又偷懶不檢原文，遂據誤記之書，以定新語出於後人依託。豈非大冤枉嗎？

胡氏所論，對於提要所列漢書論衡二證，確可根本推翻。但於提要結論，新語出於依託之說，仍難動搖。何

則？提要之辨新語之出自依託者，恃有三證。其漢書論衡二證，雖爲胡氏所推翻矣，但其穀梁傳一證，唐晏

嚴可均辨正之說，尚不足以使之發生動搖。即余嘉錫刊布其四庫提要辨證中論新語一文，雜引東漢人傳

聞之詞，以明陸賈有讀穀梁傳之可能，仍無絲毫有損於此證之堅牢也。余今於提要所舉佐證之外，復獲若

干事，並足證明現行新語之屬僞書。

一事：漢書藝文志諸子略儒家著錄陸賈二十三篇，而史記陸賈本傳言：「陸生祖述存亡之徵，凡著十二

篇；每奏一篇，高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，號其書曰新語。」太史公贊亦云：「余讀陸賈新語書十二篇，固當

世之辨士。」而史記張守節正義引劉向七錄又云：「新語二卷，陸賈撰也。」按史記七錄俱言新語，或云

十二篇，或云二卷，與漢志著錄有異，為可疑焉。竊嘗考之，班固漢書藝文志盡本劉氏略錄，其藝文志序自言之矣。但亦稍有出入，所謂「今刪其要，以備篇籍」是也。凡班固於錄略有出入者，率注曰：「入若干家。」

或「出若干家」例如是也。今漢志諸子略儒家之末注曰：「入揚雄一家，三十八篇。」是諸子略儒家，班固

盡依錄略之舊，惟增揚雄一家而已。然則所著錄之陸賈二十三篇，其則為劉向別錄之新語二卷，殆無疑矣。

蓋陸賈初惟著書十二篇，上於高帝，高帝善之，號曰新語。——太史公所讀者是也。至漢成帝時，劉向奉詔校

書，復益陸生他著十一篇於新語後，雖為二卷，新語十二篇為上卷，他著十一篇為下卷。遵古人以首篇名書

之例，故仍題曰新語也。（按古人著書，有以首篇名書之例。若春秋繁露，原本繁露篇居首，因以名書。屈原賦，賦篇居首，因以名書。）

（按古人著書，有以首篇名書之例。若春秋繁露，原本繁露篇居首，因以名書。屈原賦，賦篇居首，因以名書。）

略而為藝文志，遂易七錄之新語二卷為陸賈二十三篇。此漢志七錄著錄陸賈書，名異實同之大略也。夫

陸生他著十一篇，既與新語合為一書矣，班固以還，當無分離。何至唐人徵引，若馬總意林，魏徵羣書治要，李

善文選注，但及今本新語，而不及他著十一篇耶。（見四庫提要與嚴氏新語敘所舉）以言散佚，則何一書之內，乃只

散佚他著十一篇而新語十二篇反獨完好耶。揆諸情勢，彌增疑竇。

二事漢志陸賈二十三篇，即劉向七錄之新語二卷，前已證明之矣。而隋書經籍志舊新唐書藝文志著

錄陸賈書，並云「新語二卷，陸賈撰」與七錄同，為可疑焉。（甲）漢書陸賈傳曰：「凡著十二篇，每奏一篇，高

帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，稱其書曰新語。」（乙）顏師古注曰：「其書今見存。」夫顏氏謂「其書今見存」則

唐時所存新語當爲十二篇矣。隋唐二志所著錄之新語二卷，恐即師古所謂見存之書，而非劉向七錄所著二卷二十三篇者也。(乙)王應麟之漢書藝文志考證謂新語於宋只有道基、術事、輔政、無爲、資賢、至德、懷慮七篇。魏徵草書治要載新語八篇，於王氏所見篇目外，復多辨惑、本行、明誠、思務四篇。而黃震日抄卷五十六，盡錄新語十二篇目錄，及其篇義，又盡與王氏及羣書治要之目合。(按惟資賢作資賢)至明李廷梧刻十二篇足本於桐鄉，即今通行本也。今據羣書治要所載新語八篇，除多出者外，其餘盡與王氏考證、黃氏日抄合。而李廷梧所刻十二篇足本，其篇目亦盡與王氏考證、黃氏日抄、羣書治要合。復勘以顏師古「其書見存」之注，嚴可均文選注所引新語，今本並有之說，足證今本新語於唐尙全。至宋乃有二本：一爲完本，一爲七篇本，並傳於後。洎明李氏得完本而刻之，因至於今。今本新語十二篇，當即唐代舊書，爲顏師古所言馬氏意林、羣書治要文選注所引隋唐二志所著錄者。夫劉向七錄著錄新語二卷，實乃二十三篇也。今隋唐二志著錄新語二卷，左右參證，乃止十有二篇。然則陸生他著十一篇者，乃何往耶？其書之亡佚，在何時耶？隋唐二志顏師古註，或言其書見存，或著錄與七錄同，而仍爲十二篇，又何故耶？此尤使人疑竇滿懷者也。

三事：現行新語之屬僞託，四庫提要所見要爲卓識。而其穀梁傳一證，尤爲質確。新語道基篇引穀梁傳曰：「仁者以治親，義者以利尊。」考公羊穀梁之說春秋，皆口頭流傳，未有著書。今之二傳，乃傳其學者所記，題其先師。而穀梁之著竹帛，又在公羊後。四庫總目春秋穀梁傳提要曰：

徐彥公羊傳疏又稱公羊高五世相授，至胡毋生乃著竹帛，題其親師，故曰公羊傳。穀梁亦是著竹

帛者顯其親師，故曰穀梁傳，則當爲傳其學者所作。案公羊傳定公即位一條，引子沈子曰：「何休解詁，以爲後師。」此傳定公即位一條，亦稱沈子。公羊穀梁既同師，子夏不應及見後師。又初獻六羽一條，稱穀梁子曰：「傳既穀梁自作，不應自引己說。」且此條又引尸子曰：「尸佼，商鞅之師，鞅既誅，佼逃於蜀，其人亦在穀梁後，不應預爲引據。」疑徐彥之言，爲得其實。但誰著於竹帛，則不可攷耳。

此公穀二傳爲傳其學者所作之證。陳禮東塾讀書記曰：

鄭君云：「穀梁近孔子，公羊正當六國之亡。」釋文序錄則云：「公羊高受之於子夏，穀梁赤乃後

代傳聞。」禮案宣十五年公羊傳云：「多乎什一，大桀小桀，寡乎什一，大貉小貉。」此用孟子語。公羊

當六國之亡，此其證也。僖二十二年穀梁傳云：「故曰，禮人而不答，則反其敬；愛人而不親，則反其仁；治

人而不治，則反其智。」此亦用孟子語。則不得先於公羊也。且穀梁不但不在公羊之先，實在公羊

之後，釋文序錄之言是也。莊二年，公子慶父帥師伐於餘丘，公羊云：「糶婁之邑也。」曷爲不繫乎糶婁

國之也。曷爲國之？君存焉耳！穀梁云：「公子，貴矣；師，重矣；而敵人之邑，公子病矣。」其一曰：君在而

重之也。劉原父權衡云：「此似晚見公羊之說，而附益之。」禮案更有可證者。文十二年，子叔姬卒，

公羊云：「此未適人，何以卒？許嫁矣。」穀梁云：「其曰子叔姬，貴也，公之母姊妹也。」其一傳曰：許嫁

以卒之也。此所謂其一傳，明是公羊傳矣。宣十五年，初稅畝，冬，蠶生。穀梁云：「蠶非災也。」其曰

蠶，非稅畝之災也。此穀梁駁公羊之說也。公羊以爲宣公稅畝，應是而有天災。穀梁以爲不然，故

曰「非災也」駁其為天災也。又云：「其曰蠶，非稅畝之災也，駁其以為應稅畝而有此災也。其在公羊之後，更無疑矣。」

此設梁後於公羊之證。公羊至漢景帝時始著竹帛，穀梁尤在其後。今陸賈於高帝初年作新語，乃克徵引

穀梁傳，豈非怪事乎？且不惟道基篇引之，至德篇末論魯莊公事曰：「故春秋穀」其下文缺，當亦引春秋穀

梁傳也。他如辨惑篇論魯定公與齊侯會頰谷事，至德篇論魯莊公以三時興築作之役，並與穀梁傳相合。

夫穀梁傳至漢景帝後始有其書，高帝時並無其目。設現行新語果為陸賈原書，烏得徵引之乎？（按經書源流

愈後愈詳。若穀梁一傳，史記儒林傳只言：「瑕丘江生為穀梁春秋，自公孫弘得用，皆集比其義。」云云。至漢書儒林傳則加詳云：「瑕丘江生受

穀梁春秋及詩於魯申公，傳子至孫，為博士。武帝時，江公與董仲舒並。」云云。但就史記觀之，穀梁之產生實在景帝後也。唐晏謂新語

所稱，乃未焚之穀梁傳，不知穀梁傳本口頭流傳，舊無成書也。疑可均謂係穀梁舊傳，亦鑿空無稽。鍾文蒸

謂係漢志所稱穀梁外傳（穀梁補注）。不知穀梁本傳，至漢景帝後始著竹帛，度其外傳，尤當在後。陸賈著書時

亦必不獲觀也。余嘉錫謂穀梁傳久已流傳世間，說出附會，勿用置辨。余故曰：四庫提要辨新語出自依託，

其穀梁傳一證，尤為質確。按穀梁傳多因襲公羊之處，其屬後出，昭然如揭。自嚴適春秋復始，疑其係偽書，而張西堂又著穀梁偽

書考，大舉攻擊，愈足證明穀梁之晚出也。至張氏偽書考附記辨新語諸端，亦足助余張目。）

四事：史記陸賈傳曰：「陸生時時前說詩書，高帝罵之曰：「迺公居馬上而得之，安事詩書？」陸生曰：「

居馬上得之，寧可以馬上治之乎？且湯武逆取而順守之，文武並用，長久之術也。昔者吳王夫差，智伯，極武

而亡。秦任刑法不變，卒滅趙氏。鄉使秦已并天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之。高帝不憚，而有慚色。適謂陸生曰：「試爲我著秦所以失天下，吾所以得之者，何及古成敗之國。」陸生乃粗述存亡之徵，凡著十二篇。每奏一篇，高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，號其書曰新語。據此，則陸賈之作新語，係奉高帝命也。度其爲書，當爲奏議之體，作臣下對君之詞，必無異也。而現行新語十二篇，既非奏議體裁，又非臣下對君語氣，只汎論得失，侈言成敗，至其文體，則與劉子新論相似。揆諸史記，有所不合。況其思務篇曰：「孔子曰：一行復之時，乘殷之略，服周之冕，樂則韶舞，放鄭聲，遠佞人。」口口口道而行之於世，雖非堯舜之君，則亦堯舜也。今之爲君者，則不然，治不法口口口口，而曰「今之世，不可以道德治也。」爲臣者，不師稷契周公之政，則曰「今之民，不可以口口口口。」爲子者，不執曾閔之賢，朝夕不休，盡節不倦，則曰「家人不教也。」學者無口口口口，晝夜不懈，循禮而動，則曰「世所不行也。」自人君至於庶人，未有法聖人口口口口，爲善者寡，爲惡者衆。」云云，尤非賈對高帝之所宜言。考陸賈之奉命作新語，在高帝得天下之後。(據陸賈傳推之，當在六年。)所謂「今之爲君者」，即高帝也。豈有高帝命陸賈著「秦所以失天下，漢之所以得天下，與古成敗之國」，而陸賈乃斥今之爲君者耶。揆之情理，必不如是。若云「自人君至於庶人，未有法聖人爲善者寡，爲惡者衆」，是直悍然詆訾矣。以臣對君，必不敢如是。設誠如是，恐高帝必不能稱善，而左右亦難呼萬歲矣。此現行新語之尤足令人懷疑者也。

五事：漢書藝文志列陸賈書於儒家，其序曰：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君，順陰陽，明教化者也。」

游文於六經之中，留意於仁義之際。爾述堯舜憲章，文賦宗師仲尼，以重其言。於道爲最高。班固之以陸贄書列諸儒家者，殆以此矣。然今本新語有無爲一篇，「無爲」者，道家之說也。陸贄書中，惡得有此？司馬談論六家要指曰：「道家無爲，又曰無不爲。其實易行，其辭難知。其術以虛無爲本，以因循爲用。無成勢，無常形。」史記老莊申韓列傳曰：「老子所貴道，虛無因應，變化於無爲。」是「無爲」實道家之所貴也。今本新語既有無爲篇，而篇中所論，亦盡道家變化於無爲之意。若曰：「故無爲也」(舊注曰有誤)乃無爲也，一恐係「故無爲也，乃無不爲也」之誤，即司馬談所謂「道家無爲，又曰無不爲也」。夫新語儒書也，而有道家之言，詎不令人眩惑乎？況儒家重「仁義」，而道家尚「道德」。孔氏重仁不重義，至子輿氏始「仁義」並稱。道家卑薄「仁義」，尊重「道德」。若老子曰：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。」莊子曰：「毀道德以爲仁義，聖人之過也。」「道德」「仁義」，儒道之所異也。今現行新語書，不惟無爲篇多道家之旨，即其他諸篇亦多言道德，不滋令人生疑乎？道基篇曰：「是以君子握道而治，口德而行，席仁而坐，杖義而彊，虛無寂寞，通動無量。」術事篇曰：「立事者不離道德，調絃者不失宮商。」本行篇曰：「故聖人卑宮室而高道德，口口服而備仁義。」新語本儒家書，烏得有此。況其輔政篇曰：「故杖聖者帝，杖賢者王，杖仁者新，杖義者強。」術事篇曰：「故制事者因其則，服藥者因其良。書不必起仲尼之門，藥不必出扁鵲之方。」是直以「仁義」爲備足霜強，而仲尼之書亦不必可貴。此與儒家「留意仁義」，宗師仲尼之例，大相遠矣。奚有稱說詩書者，而克作此言也？現行新語之屬僞託，此尤顯然者矣。



運篇：

六事：孔子刪定六經之說，最初見於史記孔子世家。至以詩書禮樂易春秋稱六經者，最早見於莊子天

運篇：孔子謂老聃曰：『丘治詩書禮樂易春秋六經，自以爲久矣。』

六經之稱，此爲最溯。孔子六經，在炎漢以前並無他稱。炎劉定鼎，名稱始繁。或曰六藝，若史記孔子世家所稱者是也。或曰六籍，若張衡思玄賦曰：『近信而遠疑兮，六籍闕而不書。』是也。或曰六學，春秋繁露玉杯篇曰：『是故簡六藝以贍養之。』詩書序其志，禮樂純其美，易春秋明其知。六學者皆大而各有所長，一是一也。或曰六術，賈誼新書六術篇曰：『詩書易春秋禮樂六者之術，以爲天義，謂之六藝。』是也。此孔子刪定六經，與兩漢六經稱謂之大略也。漢代復有五經之稱，乃至武帝時始有，漢初無是也。蓋自秦皇焚書，篇籍消亡，至武帝廣求詩書，六藝差全，惟缺樂經，故有五經之目焉。漢書武帝本紀曰：『建元五年，置五經博士。』五經之目，此爲最溯。下應麟困學紀聞曰：

六經始見於莊子天運篇。以禮樂詩書易春秋爲六藝，始見於太史公滑稽列傳。或云七經，或以

六經六緯爲十二經，或以五經五緯爲十經，或云九經。樂經既亡，而有五經。自武帝立博士始也。

足證五經之稱，始自武帝。現有新語道基篇曰：『於是後聖乃定五經，明六藝。』術事篇曰：『校修五經之本末，道德之真僞。』凡兩言五經。致陸賈之作新語，在高帝六年。是時六經之存亡，皆不可知。若承前之稱，只有六經，並無五經也。新語之屬依託，此亦其皎然者矣。

綜茲六證，並甚確實。新語之爲僞書，當可無疑。蓋陸賈新語，亡於東漢之季。王充論衡，多引陸賈語。若本性篇：「天地生人也，以禮義之性。人能察己，所以受命則順，順謂之道。」書虛篇：「雜婁之明，不能察帷簿之內，師曠之聰，不能聞百里之外。」其文並不見於現行新語，當即新語原文之僅存者矣。今本新語，當作於魏晉之際，正當老莊盛行之時。胡適中國哲學史大綱專言，謂審定史料之真僞，當就五方面觀察：一、史事，二、文字，三、文體，四、思想，五、旁證。余辨現行新語之屬僞託，已有其四。言文字，陸賈之時，無五經之稱，一也。言文體，西漢之初，無此等對偶文，二也。言思想，新語本儒家書，而今本多道家說，三也。言旁證，劉向七錄，班固漢志著錄陸賈書，其篇數與隋唐志有異，四也。故余明目張膽，敢斥今本新語之爲贗鼎也。

二十二年九月五日，於臨沂。

## 二八一 今文孝經成書年代考

(孝經通考第二章第二節)

蔡汝壁

欲知孝經成書之年代，宜用探源之方法，察其所由，究其始末，益以客觀之分析，與夫精確之考證，如此所得結論，或可免於觀念上與論證上之錯誤矣。

孝經一書，呂覽曾已引及，故先秦已有是書。呂覽察微篇：

『孝經曰：「高而不危，所以常守貴也；滿而不溢，所以常守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷，

而和其民人。」

此段與孝經諸侯章自「高而不危」至「而和其民人」文字全同。呂覽並明謂引自孝經。又孝行篇：

「故愛其親不敢惡人，敬其親不敢慢人，愛敬盡於事親，光耀加於百姓，究於四海，此天子之孝也。」

此段與孝經天子章文字上略有出入。孝經文如左：

「愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海，蓋天子之

孝也。」

吾人由上觀之，可知第一段確係呂覽引自孝經，而第二段則係孝經抄自呂覽者。惟察微所引孝經文

字，陳昌齊謂原係注語，久後誤入正文，近人衛聚賢尤力主之，其大意如下：

察微文體，乃前舉例文，後加斷語，如：

「楚之邊邑曰卑梁，其處女與吳邊邑處女桑於境上……實為難父之戰。凡持國，太上知始，其次

知終，其次知中，三者不能，國必危，身必窮。孝經曰：「高而不危……而和其民人。」楚不能之也。」

「鄭公子歸生率師伐宋……宋師敗績，華元虜。夫弩機差以米則不發，戰大機也……知彼知己，

然後可也。」

「魯季氏與郈氏鬪雞……」

前者以「凡持國……」為斷；後者以「夫弩機差以米則不發……」為斷。後斷語中不引書為證，而前

者當亦不引書，是前斷語爲其贅文也。況此所引孝經，係正文之「國必危，身必窮」三語。若其引孝經以

爲斷，則與前者事實不符，故知其爲注文誤入正文者也。呂覽以注文列入正文，本有其事，如當務之一「夫妄

意，關內中藏聖也」一句，畢沅校云：「案「妄意關內」於文已足，不當復有「中藏」字……」高誘之注呂覽，本

常引孝經以爲佐釋，故此亦當爲注文。（以上皆諸家經說，詳衛先生所作十三經概論）

綜上所述，似是而實非，因爲於一篇文章內，豈能因前例斷語未引書，而後例斷語即不能引書。況引孝

經文後有「楚不能之也」數字，適與前例遙相呼應，文義既順，文氣又佳，何得謂爲注語？至於畢沅所校，亦非

定論，即使其說爲是，亦不必此與彼同。高誘生當後漢，對孝經素有研究（著有孝經解失傳），其注呂覽，豈可引孝

經語以爲注釋。但高誘注引孝經，並不妨碍呂覽亦引孝經也。王念孫曰：「孝行篇，故愛其親不敢惡人，以

下八句，亦與孝經同，則似非注語。」注中曰：「孝行章微二篇，並引孝經，則孝經爲先秦古籍明。」並引見詳維

遜呂氏春秋集傳卷十六。由此可知先秦確有孝經。惟後因某關係失傳，遂於漢初備者，概古籍之佚亡，遂據呂

覽而鈔錄察微所引原文，並益孝行之「故愛其親不敢惡人……此天子之孝也」數句（惟多二「於」字，此可爲

孝經抄呂覽之佐證），又暗襲孝行全篇大意，雜採先秦各書，採合爲一，以成今本孝經。如孝行篇曰：

「曾子曰：『身者，父母之遺體也……能全支體，以守宗廟，可謂孝矣。』」

孝經開宗明義章亦曰：

「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」

孝行篇又曰：

「父母既沒，敬行其身，無違父母惡名，可謂終也。」

孝經開宗明義章亦曰：

「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」

又孝行引「商書曰：『刑三百，罪莫重於不孝。』」而孝經五刑章則云「子曰：『五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。』」易商書爲子曰，更三百爲三千，鈔襲之迹顯然。故綜其文義，其爲暗襲孝行篇大意而成者，毫無疑義。

且孝經非只出於呂覽，他如孟子詩經左傳禮記荀子韓詩外傳等書，皆爲孝經之淵源。茲分述之於下：

荀子子道篇曰：

「魯哀公問於孔子曰：『子從父命孝乎？』臣從君命貞乎？」三問孔子不對。孔子趨出以語子

貢曰：『鄉者君問丘曰：『子從父命孝乎？』臣從君命貞乎？』三問而丘不對。賜以爲何如？」子貢

曰：『子從父命孝矣，臣從君命貞矣，夫子有命矣。』奚對焉？」孔子曰：『小人哉，賜不識也。昔萬乘之國，有

爭臣四人，則封疆不削；千乘之國，有爭臣三人，則社稷不危；百乘之家，有爭臣二人，則宗廟不毀；父有爭子，

不行無禮；士有爭友，不行無義。故子從父奚子孝，臣從君奚臣貞，審其所以從之謂孝，之謂貞也。」

此段與孝經諫諍章大意相同，不過文字略有更易而已。孝經諫諍章：

『曾』曰：「……敢問從父之令，可謂孝乎？」子曰：「是何言與！是何言與！昔者天子有爭臣七人，雖無道不失其天下；諸侯有爭臣五人，雖無道不失其國；大夫有爭臣三人，雖無道不失其家；士有爭友，則身不離於令名；父有爭子，則身不陷於不義。故當不義則爭之，從父之令，又焉得為孝乎？」

去『貞』取『孝』，益知為孝經襲荀子。

左傳昭公二十五年：

『吉也聞大夫子產曰：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也；天地之經而民實則之，則天之明，因地之性。……」』

此段與孝經三才章相同，不過易『禮』字為『孝』字，張冠李戴，襲左傳之跡，即此已明。

孝經三才章：

『子曰：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也；天地之經而民是則之，則天之明，因地之利。……」』

又左傳宣公十二年：

『秋，晉師歸……士貞子諫曰：「不可……林父之事君也，進思進忠，退思補過，社稷之衛也。」』

此段恰與孝經事君章意義相同，文字略異。

孝經事君章：

子曰：「君子之事上也，進思進忠，退思補過……」

又聖治章「不在於善，而皆在於凶德。」與左傳史克語同。「容止可觀，進退可度。」等句，與左傳北宮文

子語同。

孝經之襲孟子大意等處，除王正己先生所述五條外（見古史辨第四冊孝經今攷），今復得數條於下：

孟子：

「孟子曰：『吾今而後知殺人之重也。殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄……』」

孝經：

「禮者，敬而已矣。故敬其父則子悅，敬其兄則弟悅，敬其君則臣悅。……」

意反而文序相同。又孟子：

「孟子曰：『身不行道，不行於妻子；使人不以道，不能使於妻子。』」

孝經：

「治家者，不敢失於臣妾，而況於妻子乎？」又「妻子臣妾，猶為百姓役也。」

意義全同。又孟子：

「孟子曰：『孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養；為天子父，尊之至也。』」

孝經：

「人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父；嚴父莫大於配天，則周公其人也。」  
意義相同。又孟子：

「孟子曰：『道在邇而求諸遠，事在易而求諸難，人人親其親，長其長，而天下平。』」  
孝經：

「君子之教以孝也，非家至而日見之也，教以孝，所以教天下之爲父者也；教以悌，所以教天下之爲兄者也。」

孝經擴大大孟子之意。

韓詩外傳第十四章：

「天子有爭臣七人，雖無道不失其天下；……諸侯有爭臣五人，雖無道不失其國；……大夫有爭臣三人，雖無道不失其家。……」（凡……乃孝經無者）

此段與孝經諫諍章文亦同。然則孝經之文，來自荀子者乎？抑來自韓詩者乎？此則似無多大關係，無庸討論。惟孝經章末每以引詩爲斷，與韓詩之體例相同，不無暗襲韓詩之嫌疑也。

禮記喪服四制：

「資於事父以事君而敬同，……資於事父以事母而愛同。」

此與孝經士章之「資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同」文字相同，句序互異。



至於孝經抄自詩經者，即每章之引詩云等等，如詩云與孝經文義相合，尚可資爲佐證，今則文意不同，風馬牛無關，雖強爲後盾，亦難免因辭傷意，此適與列女傳之引詩同一無味也。此外，孝經之文，尚有二病：

1. 辭句格格不順，文氣上下不接——如此爲左傳語氣，彼爲荀子孟子等語氣，足見雜襲成書，非若獨出己見者之通且順也。

2. 論孝毫不親切，內容多所予盾——因其只襲取某書上之某幾句，或只篡改某句之某幾字，張冠李戴，豈能適切？至其內容之矛盾處，朱熹言之甚明，恕不贅述矣。

吾人由上觀之，則知現存之今文孝經，乃漢代陋儒纂裝各書而成，至其時在漢初漢中，抑在漢末，則以漢初爲是因爲漢代著作多有引及孝經文字者。此點可參看丁晏孝經徵文注解，茲不多及。

總之，孝經一書，先秦定已有之，後因故失傳，今所存者，則爲漢初陋儒，慨古籍之佚亡，因而纂裝各書，雜錄而成者也。

## 二八二 孟子傳論自序

羅根澤

（廿一，十一，商務印書館出版本）

史公于孔子爲世家詳紀言行，于孟子則僅與諸子共傳，寥寥百餘言，略而且誤。趙氏題辭，亦未詳叙。

後儒紛紛稽討，或爲年譜，或爲考略，或爲傳纂，于是其行實略歷，彙可考見。然孟子生卒，古籍不載，確定年月，勢不可能，年譜之作，亦云罕矣。考略之流，又病割裂。傳纂善矣，而今所傳者，多載外書荒謬之言，列女韓詩附會之說。至其道術政論，游仕大端，反闕焉。斯所謂倒植者也。根澤幸生後世，得窺魁儒碩士之所考訂，參驗比較，曲直見而史實出焉。愚不自揣，以暇時草爲傳論。于其學術思想，則提要鉤玄，撮論其根核所在，淵源所自，與夫枝幹之演化，後世之影響。于其出處行歷，則依據孟子，參以諸儒之考證，信而有徵者書之，荒謬懷疑者不錄。冀使世人無論習孟子與否，竊此文，即能略悉孟子之人格學問及行事之大概。惟立說所自，不標出處，去取微意，弗事說明，易滋疑囿，且隣掠美。故凡所引書，降格書之；考案之語，又復降焉。庶讀者遇有懷疑，有所稽覽云。根澤齒稚學疏，誤謬難免，匡正指教，敢望于賜讀諸君也。

中華民國十七年三月二十八日，羅根澤記。

## 二八三 關於荀子本書的考證

楊筠如

(廿，十，商務印書館出版荀子研究第一章第二節)

### 一 前人對於荀子書的態度

荀子一書，其內容非常雜亂，從楊倞以來，已經發生疑竇。不過他們不敢懷疑荀子書是後人雜纂而成，於是只得竭力彌縫，將一部分的名義歸給荀卿的弟子。例如：

一、大略篇目下楊注：此篇蓋弟子雜錄荀卿之語，皆略舉其要，不可以一事名篇，故總謂之大略也。（註

一）

二、宥坐篇目下楊注：此以下皆荀卿及弟子所引記傳雜事，故總推之於末。（指宥坐子道法行哀公幾問各篇）

（註二）

三、堯問篇末楊注：自爲說者以下，荀卿弟子之辭。（註三）

再有許多仍然不能解釋的地方，乃不得不歸於傳寫的錯誤。例如：

一、君子篇目下楊注：凡篇名多用初發之語名之，此篇皆論人君之事，即君子當爲天子，恐傳寫誤也？

（註四）

二、臣道篇「得衆動天」四句下，王引神懿行說：按四句一韻，文如箴銘，而與上下頗不相蒙，疑或它篇之誤脫。（註五）

三、王制篇末段下王引盧文弨說：篇末自「具具而王」至此，文義淺雜，當是殘脫之餘，故不注耳。（註六）

以外非相臣道二篇，盧文弨也說是有錯簡。這裏不能再多舉例，不過這僅是承認字句段落間的錯亂，

對於全書還沒有大的關係。等到王先謙在王制篇序官一節下纔敢比較大膽的說：

按樂論篇云：其在序官也，曰：「脩憲命，審誅賞，禁淫聲，以時順修，使夷俗邪音不敢亂雅，太師之事也。」則序官是篇名，上文王者之人，王者之制等語，及各篇分段首句類此者，疑皆篇名，應與下文離析，經傳寫雜亂，不可考矣。(註七)

對於荀子的全書，這纔逐漸發生動搖，因為已經不僅是承認章句的錯亂，並且承認連篇名湮沒的已經不少了。胡適的中國哲學史大綱對於荀子也有一段考證，他說：

漢書孫卿子三十二篇，又有賦十篇，今本荀子三十二篇，連賦五篇，詩兩篇在內，大概今本乃係後人雜湊成的？其中有許多篇，如大略宥坐子道法行等，全是東拉西扯拿來湊數的。還有許多篇的分段，全無道理，如非相篇後兩章，全與非相無干。又如天論篇的末段，也和天論無干。又有許多篇，如今都在大戴小戴的書中（如禮論樂論勸學等篇）或在韓詩外傳之中，究竟不知是誰鈔誰。大概天論解蔽

正名性惡四篇，全是荀卿的精華所在，其餘的二十餘篇，即使真不是他的，也無關緊要了。(註八)

胡氏雖然沒有發現多少新的證據，他却敢說荀子是後人雜湊成的，比較前人的見解，當然是已經大有進步。不過他僅是提出一種意見，並未會深為考究，所以荀子本書的問題，到現在仍然未能解決。

## 一一 荀子書的偽證

荀子書為後人雜湊成功，固然不錯。但是雜湊的證據是甚麼？前人所說都嫌過於籠統，不足以打破

一般守舊的心理。我以爲荀子書是雜湊的證據，大致可有左列的四點：

一、體裁的差異。我這裏所說的體裁，包含兩類：一類是題篇的體裁，一類是行文的體裁。古書的題篇，大概只有兩種辦法：第一種辦法是取篇首兩個字，或是第一句中兩個主要的字眼來做篇名。這種書大概是後人或門弟子所編纂，其篇名也是編纂的人所題。比如論語、孟子都屬於這一類。就他原始的意義來說，可以稱爲語錄體。第二種辦法是取一篇的大意來做篇名。這一類的書，也有自作的，也有後人編述的。大致是先有主意，然後作文，也可說是先有篇題而後有文章。就廣泛的意義，可以叫着論文體。比如莊子內篇，和墨子、韓非子中間的一部分較爲可靠的各篇大致都屬這一類。假使一書之中，有了這兩種辦法，可以決定不是一個時代的作品。比如莊子的內篇，是屬第二種辦法；而外篇以下都屬第一種辦法。可以決定內篇和外篇成立的時期，完全不同。現在荀子中天論、禮論、富國、性惡等篇，都是用第二種辦法；而哀公、仲尼、堯問、宥坐等篇，却都是用第一種辦法。這種體裁的差異，顯然表示有一部分是屬於偽作。這是最淺近最明白的證據。講到行文的體裁，荀子中也顯有差異。前段勸學行所學的「得衆動天」四句韻語，便是一例。又如樂論中也夾有一段韻文，也是很可注目的。現在引之如下：

竊本極變，樂之情也。著誠去僞，禮之經也。墨子非之，幾遇刑也。明王已沒，莫之正也。愚者學之，危其身也。君子明樂，乃斯聽也。(從勸學校改)也。亂世惡善，不此聽也。於乎哀哉，不得成也。弟

子勉學，無所營也。(註九)

其非荀子原書，顯然可知。禮論篇末段(註十)也是用韻文，都與荀子行文的體裁不合。最奇怪的是雖有成相賦篇全篇的有韻之文，賦篇附在荀子末尾，雖另見於漢書藝文志(註十一)還可拿互著之說來解釋。成相一篇，舊次在第八，爲甚麼會用韻文？這明明已是漢書藝文志中間漢人的成相雜辭，與荀子毫不相干的東西。這都是可由行文體裁的差異證明荀子中間有許多不是原書。思想的矛盾。荀子書中思想矛盾的地方很多，最顯然的比如天論前面說：

強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貲，則天不能禍。(註十二)

這裏表示一種激烈的反對天命的精神。但是天論的後段却又說「故人之命在天」(註十三)。而脩身篇又說：

人有此三行，雖有大禍，天其不遂乎。(註十四)

這種依賴天命的思想，和前者大相反對，可以斷定不是一個人的說話。又如性惡篇說：

人之性惡，其善者，僞也。……可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。……凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。(註十五)

這裏所謂僞，是人爲之義。一切禮義，都生於僞。而樂論篇却說：

窮本極變，樂之情也。著誠去僞，禮之經也。(註十六)

把偽變爲詐。偽之偽，而反以去偽爲禮之經了。這裏所謂偽，固然與性惡篇矛盾，也與正名篇的「心虛而能動謂之偽。慮積焉，能習焉而後成，謂之偽」(註十七)。大相反對，明明是把荀子變爲中虛派的「唯天下至誠爲能盡其性」了(註十八)。還能認爲一個人的著作嗎？又如陳登元君對於下列兩條，也很懷疑。

一、非十二子篇忍情性，綦谿利歧，苟以分異人爲高，不足以合大衆，定大分……是陣仲史鱗也。

二、大略篇義與利者，人之所同有也。(註十九)

他覺得與性惡論的思想不對，其實這也可認爲思想矛盾的例證。

三、篇章的雜亂。荀子一書篇章的雜亂，前面所舉，已經不少。實際除了正名解蔽兩篇，略爲完全以外，幾於沒有一篇沒有雜湊的痕迹。比如天論是大家所公認爲真書的，但是天論的後半篇，就不可信。「雲而雨」與「星隊木鳴」兩段，與韓詩外傳相同，韓詩引作「傳曰」，大概就不是荀子的原文(註二十)。再後一節是

在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義……故人之命

在天，國之命在禮。君人者隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而亡矣。(註

二十一)

這一段在上既無所承，與下文也不相接，既不是論天，而且與前文的思想矛盾。大概也是由韓詩外

傳混入，或是與外傳同出一書，因為有兩個天字，就將他湊入了這篇之中（註二十三）。其餘篇末的兩段，胡適已經知道與天論無干了。再如性惡一篇，也是人所公認為真書的。但是在「塗之人可以爲禹」一段以後，忽然接以

有聖人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者……

有上勇者，有中勇者，有下勇者……（註二十三）

兩段，全然與性惡沒有關係，似乎可以斷定爲雜湊的文字。並且後面就是主張習慣論的一大段。

夫人雖有性質美而心辨知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。……身日進於仁義而不自知也

者，靡使然也。今與不善人處……身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。傳曰：「不知其子，視其

友，不知其君，視其左右。」靡而已矣，靡而已矣。（註二十四）

這與他的性惡論根本上是衝突的。雖然有人說荀子外面是主張性惡，實際是主張習慣論的。我

覺得就思想的矛盾，和篇章的錯亂兩種現象總合來考查，這段文字似爲後人修正荀子的學說而作。

大概是雜湊在篇末，並不是原來所有。再如樂論在荀子書中也要算重要一篇，但是前面的兩大段，

都與禮記的樂記大略相同，而第一段在樂記裏列於最後，託爲孔子與賓牟賈的談話（註二十五）。樂

記本爲十一篇混雜而成，今樂論第一段與第二段論樂的次序完全相同，也明爲雜湊。成功。其後半

更爲雜亂，除前面所舉的一段韻文以外，又有「吾觀於鄉而知王道之易易也」一段（註二十六）是取



的鄉飲酒義(註二十七)禮記託爲孔子所說，固然未必可信，但是也不能認爲荀子的話。因爲他確是論鄉飲酒義，不是論樂，後人因有閒歌合樂幾個字，就把他雜湊在樂論的後面，這是顯而易見的。以外爲篇幅所限，不能多舉，但是有了這三個例，也可以推見一斑了。

四、其他的旁證。王先謙因爲樂論有引王制篇「其在序官也」一段，疑序官本爲篇名，其實古人著書，並沒有引用自己的文章的例子，可以斷定序官和樂論，決不是一時一人所作。這是很明白的證據。公羊傳的著於竹帛，在漢景帝時候，穀梁更比公羊爲遲，這是人所共知的事實。但是荀子大略籍已經引了穀梁傳「誥誓不及五帝，盟詛不及三王，交質子不及五伯」的話(註二十八)。又說「春秋賢

穆公以爲能變也。」是取的文十二年公羊傳：

秦伯使遂來聘。遂者何？秦大夫也。秦無大夫，此何以書？賢繆公也。何賢乎繆公？以爲能

變也。(註二十九)

又說「故春秋善晉命」也是取的桓三年公羊傳：

齊侯衛侯皆命於蒲。皆命者何？相命也。何言乎相命？近正也。(註三十)

這都可以做荀子書有許多晚出的材料的旁證。我們如果要概認爲荀子的著作，豈不是一個極大的錯誤？

### 三 荀子與禮記詩傳的關係

前節已經講到荀子和禮記詩傳外傳有許多關連的地方，就我的意見，似乎不是禮記詩傳取自荀子，或竟是後人將禮記詩傳混入荀子之中。這個假定是否可以成立，我們須得更精密的考察一番。現在且把荀子與大小戴記相同的作一表：

荀子禮論	……	小戴三年問
	……	大戴禮三本
荀子樂論	……	小戴樂記
	……	鄉飲酒義
荀子法行	……	小戴聘義
荀子哀公	……	大戴哀公問五義
荀子修身	……	大戴曾子立事
大略	……	
荀子勸學	……	大戴勸學
宥坐	……	

再將荀子與禮記詩傳外傳相同的也作一表：

荀子不苟……外傳二、三、四、六、（共五次）

修身……外傳一、二、四、五、（共四次）

王制……外傳三、三、五	(共四次)	君道……外傳四、五、五、六、	(共四次)
儒效……外傳三、五、五、七、	(共四次)	宥坐……外傳三、三、八、十、	(共四次)
堯問……外傳三、六、七、七、	(共四次)	臣道……外傳四、五、六、	(共三次)
天論……外傳一、二、五、	(共三次)	哀公……外傳二、四、四、	(共三次)
議兵……外傳三、四、	(共二次)	非相……外傳三、五、	(共二次)
子道……外傳三、九、	(共二次)	法行……外傳二、四、	(共二次)
非十二子……外傳四、六、	(共二次)	勸學……外傳四、八、	(共二次)
強國……外傳六、	(共一次)	富國……外傳六、	(共一次)
大略……外傳四、	(共一次)		

就上面兩個表來觀察荀子和大小戴記韓詩外傳的關係非常密切。舊說多認禮記詩傳係取自荀子且以史記的禮書樂書也取於荀子為證。其實史記的禮樂兩書除第一段或為史公原文以外其餘同於荀書的大部都為贗鼎不能和禮記詩傳相比。我以為荀子的同於禮記詩傳大概是禮記詩傳混入荀子因為荀子一書的篇次和內容都是由劉向一手整理的其時已經在戴韓以後。不過我們還要注意一點就是西漢一代學術界的情形。大致從戰國末年專尚功利主義的法家得勢以後社會上已有一種蔑視儒術的趨向。我們看韓非為五蠹之一(注三千二)李斯的建議焚書坑儒尤其是漢高祖的憎惡儒生。史記酈食其傳

高祖部下的騎士說：

沛公不好儒，諸客冠儒冠來者，沛公輒解其冠，溲溺其中。

與人言，常大罵，未可以儒生說也。(註三十)

二)

所以他時常罵魯生爲齋儒(註三十三)，叔孫通也罵魯兩生爲鄙儒(註三十四)。高祖罵陸賈也說「迺公居馬上得之，安事詩書」(註三十五)？所以當時的儒術，非常頹敗，而一般儒生，乃專作人格卑鄙的事情，以求阿主

用事。太史公所稱爲漢代儒宗的叔孫通(註三十六)便是一個好例。

史記叔孫通傳：叔孫通儒服，漢王憎之，迺變其服，……短衣楚製。……於是叔孫通使徵魯諸生三十

餘人。魯有兩生不肯行。曰：「公所事者且十主，皆面諛以得親貴。……」(註三十七)

在這種空氣之下，又經過長久的兵亂，儒術的荒廢，古書的殘缺，都是當然的結果。當時一般儒生學識的淺

陋，也就怪可憐的。比如世爲禮官大夫的徐生，却不能通禮經。世在樂官的制氏，却不能言樂義(註三十八)。

世治尚書的伏生之孫，對於經文也不能明定(註三十九)。其餘可以推見。可知史記儒林傳說：「六藝從此

缺焉」(註四十)。漢書藝文志說：「書缺簡脫，禮壞樂崩」(註四十一)，大致是當時的事實。後來因爲天下安

定了，纔逐漸想利用儒術來粉飾太平。漢志所說：「於是建藏書之策，置寫書之官，下及諸子傳說，皆充祕府」

(註四十二)，便是這種政策。但是因爲「廣開獻書之路」，偽書也就層見疊出，比如張霸的偽造百兩篇尚書，

當時既已明知爲偽，而不當周敞等仍然勸成帝存在祕府(註四十三)。可知當時的祕府，大概是一個雜字筵。

而當時人的態度，也是兼收並蓄，並沒有嚴正治學的精神。劉向的新序說苑，正是這一條路上的東西，所以劉向所校定之書，也不見得全可信任。荀子與禮記詩傳的混合，雖不始於劉向，而劉向將這種雜亂的簡策，不加考證任意的編次，也不能不負一部分的責任。但是開始混合荀子和禮記詩傳的是誰呢？據我的推測，大概與孟卿很有密切的關係。漢書儒林傳說：

孟喜，字長卿，東海蘭陵人也。父號孟卿，善爲禮春秋。授后蒼疏廣，世所傳后氏禮疏氏春秋，皆出孟

卿。(註四十四)

孟卿是荀子的同鄉，父子都字爲卿。這正是劉向荀子敘錄所說的「蘭陵人喜字爲卿，蓋以法孫卿也。」其對於荀子的崇拜，可以想見。大小兩戴記都出於后蒼，也就是都出於孟卿。他和荀子混合的關鍵，便在這一個地方。並且孟卿又是一個傳春秋的學者，據藝文志說：

齊轅固、燕韓生皆爲之傳，或取春秋采雜說，咸非其本義。(註四十五)

現在的韓詩外傳比較漢志多了四卷（漢志六卷今十卷），雖然不能就定爲韓生的原書，或者內容還相差不遠。他同荀子的混合，大概也是孟卿和韓生同取一種春秋雜說的原因。西漢一代古書殘缺和偽託古人或大師的風氣非常之盛，前面已經略爲敘及。現在且再舉孟卿的兒子孟喜爲例：

漢書儒林傳孟喜從田王孫受易，好自稱譽，得易家候陰陽災變書，詐言師田生，且死時枕喜膝獨傳，諸儒以此耀之。同門梁丘賀疏通證明之曰：田生絕於施讎手中，時喜歸東海，安得此事？(註四十六)

大概荀子本已殘缺，於是孟卿將他的禮說春秋說都假託荀子爲名，將他和荀子原書混爲一起，後來傳入祕府以後，劉向就將他馬馬虎虎的排比一下，便算是荀子的本書了。或者竟不是孟卿的假託，只是祕府中人以孟卿與荀卿學派相近，摺在一處，後來偶然混合，因爲殘脫的關係，遂致不能分別。我覺得我這個假設，大致可以成立。現在且把我的理由，總合的舉在下面，來做這一段的結論。

一、韓詩外傳引荀子有五條明稱「傳曰」，（註四十七）却沒有一條稱荀子曰的，他所謂傳，當然就是指的春秋雜說之類，這可以證明不是韓詩取的荀子，是將春秋雜說混入荀子書中了。

二、樂記引「吾觀于鄉而知王道之易易也」一段，禮記明說是孔子之言，並且這段文章，與鄉飲酒義切合，與樂論的體裁，既不相合，上下文義，也不相接。明是將記文混入荀子，不是記取荀子。

三、今本荀子書中哀公有坐子道堯問各篇，與禮記詩傳相同的地方很多，而且這些篇都是雜記孔子的言行，與荀子本書體裁不合，應當本爲禮記或詩傳的文字，不是荀子的原書。

四、前節所舉天論樂論各篇思想矛盾的文字，非這樣不能解釋。而且這種假設，在西漢那種情形之下，確有可能。

至於混入荀子中的禮記詩傳，與現在的禮記詩傳，章句篇段，不能全同，這是因爲經過多少次數不同的整理和排比，理由非常明顯，絕用不着懷疑。

#### 四 荀子與劉向揚偉的關係

荀子與劉向的關係，前段已經說得很多了，這裏自然不必重敘。但是我們還有點補充的證據，就是劉向的荀子敍錄上說：

孫卿書凡三百二十二篇，以相校除復重二百九十篇，定著三十二篇。(註四十八)

當時祕府中書簡混雜的情形，由此可以想見。太史公對於荀子書既沒有說明篇數，荀子本為幾多篇，大概漢人也不知道。這裏三十二篇，只是劉向整理這一堆亂簡的結果，自然有混入他書的可能。劉氏又說「孫卿善為詩禮易春秋」(註四十九)，那麼劉向的心目中的荀子，已經是與禮記詩傳春秋說都有關係，這固然已經是他看見禮記詩傳與荀子相同的結果，但是這裏也更可以證明孟卿的禮說春秋說有很容易混入荀子的可能。因為太史公只知道他是一個「推闡墨道德之行事」的學者，而劉向却把他變為一個善為詩禮易春秋的經生了。因為荀子是幾種書混合排比而成，所以差不多每篇都有錯簡。這種錯亂的地方固然有許多不是荀子本書，不過也有荀子本書而係排比時錯亂的。所以對於荀子一書真偽的問題，也不能全以篇為單位，這是我們現在最感困難的一件事情。並且荀子一書，在劉向整理以後，還經過唐時楊偉的一次整理。據楊序說：

獨荀子未有注解，亦復編簡爛脫，傳寫謬誤。雖好事者時亦覽之，至於文義不通，屢掩卷焉。(註五十)

可見劉向以後，仍然時有錯亂脫誤的情形。今楊倬本與劉向本不僅是篇次的移動，似乎內容也有不同的地方？現在且舉幾個疑點，以求讀者諸君的指教！

一、漢書藝文志孫卿賦十篇，現在賦篇僅有賦五篇，詩兩篇。漢志是本於劉歆的七略，可知劉向時候孫卿的賦還完全存在，不應賦篇會不全。似乎現在賦篇已經與劉向校定本不同了？

二、今荀子君子篇全言天子之事，內容與篇題不類，疑為君道篇的錯簡？楊倬疑君子當為天子，似也不確？

我疑君子篇的本文，已經錯入不苟篇。因為不苟篇每段都以君子兩字起首，而不苟篇本義是說「中庸之道」，但是也有許多段與中庸的意義沒有關係。且就文義上看，也明為錯簡。這種錯亂，大概起

在劉向以後？最初劉氏校定時那種情形，似乎不致會有篇題與內容完全無關的一篇。

三、現在的成相篇楊倬說：「漢書藝文志謂之成相雜辭，蓋亦賦之流也。」（註五十二）楊氏承認成相就是

漢人的成相雜辭，這是很對的。不過劉向將賦篇置在末後，將成相次為第八，似乎那時的成相不是賦的體裁？我疑原來是說人主用相的事，比如君道說：「在慎取相，道莫徑是矣。」（註五十三）王肅篇說：

「然則強固榮辱，在於取相矣。」（註五十三）荀子主張人治政治，所以很重視宰相的得人，大概是原篇

已亡，後人拿成相雜辭來補充的。

四、今堯問篇末有為說者曰：「孫卿不及孔子」一段，宋本特別提高一格。楊倬認為荀子弟子之辭，這是錯的。我們看他直稱孫卿，便不是荀卿的弟子。並且他說：



今之學者，得孫卿之遺言餘教，足以爲天下法式表儀，所存者神，所過者化。(註五十四)

明明是後代人的口吻。汪中說：

劉向所編堯問第三十，其下仍有君子賦二篇，然堯問末附荀卿弟子之辭，則爲末篇無疑，當以楊倞改訂爲是。(註五十五)

殊不知這段文字，劉向並未曾夢見。楊倞的篇次，始於勸學，終於堯問，確實是倣論語。這段文字，似爲楊氏所加，假託荀卿弟子之名，想以表章荀子。所以說「觀其善行，孔子弗過。」就不是楊氏假託之辭，也是劉向以後的人所加的。

上面關於荀子一書的考證，已經講得過多。現在且說我個人處置荀子一書的態度。我們既知道荀子書是混雜的東西，除了成相以下八篇，明知與荀子無關以外，其餘各篇，都不免有魚目混珠的現象。用一般的觀察，大致以正名解蔽富國天論性惡正論禮論(起首一段)幾篇，真的成分較多。所以我主張(一)與大小戴記詩外博相同的文字，暫時只得割愛。(二)與前面所舉幾篇中主要思想相矛盾的地方，也最好不采。(三)凡是稱孫卿子的各條，爲慎重起見，也最好不要用爲荀子學說的資料。

(註一) 荀子集解卷十九第一頁。

(註四) 同，卷十七，第七頁。

(註二) 同，卷二十，第一頁。

(註五) 同，卷九，第六頁。

(註三) 同，卷二十，第十四頁。

(註六) 同，卷五，第十一頁。

(註七) 同，卷五，第七頁。

(註八) 中國哲學史大綱卷上第三百六頁。

(註九) 荀子集解卷十四，第二頁。

(註十) 同，卷十三，第十二頁。

(註十一) 漢書卷三十，第十八頁。

(註十二) 荀子集解卷十一，第七頁。

(註十三) 同，卷十一，第十一頁。

(註十四) 同，卷一，第十三頁。

(註十五) 同，第十七，第一——二頁。

(註十六) 同，卷十四，第二頁。

(註十七) 同，卷十六，第一頁。

(註十八) 十三經注疏禮記卷五十三，第三頁。

(註十九) 荀子哲學第一六二——一六三頁。

(註二十) 韓詩外傳卷二，第四——五頁，涵芬樓本。

(註二十一) 荀子集解卷十一，第十一——十一頁。

(註二十二) 韓詩外傳卷一，第三頁。

(註二十三) 荀子集解卷十七，第五——六頁。

(註二十四) 同，卷十七，第七頁。

(註二十五) 十三經注疏禮記卷三十九，第二十頁。

(註二十六) 荀子集解卷十四，第三頁。

(註二十七) 十三經注疏禮記卷六十三，第十八——十九頁。

(註二十八) 荀子集解卷十九，第十二頁。

(註二十九) 十三經注疏公羊傳卷十四，第三——四頁。

(註三十) 同，卷四，第九頁。

(註三十一) 韓非子卷十九，第五頁。

(註三十二) 史記卷九十七，第一頁。

(註三十三) 同右。

(註三十四) 同，卷九十九，第三頁。

(註三十五) 同，卷九十七，第三頁。

(註三十六) 同，卷九十九，第四頁。

(註三十七) 同，第三頁。

(註三十八) 同，卷百二十一第四頁，又漢書卷三十，第四頁。

(註三十九) 同，卷百二十一，第四頁。

(註四十) 同，第一頁。

(註四十一) 漢書卷三十，第一頁。

(註四十二) 同右。

(註四十三) 同，卷八十八，第七頁。

(註四十四) 同，第四頁。

(註四十五) 同，卷三十，第三頁。

(註四十六) 同，卷八十八，第四頁。

(註四十七) 韓詩外傳卷一第三頁，又第六頁，又卷二第四頁，

又卷三第三頁，又第二十頁。

(註四十八) 荀子集解卷二十，第十五頁。

(註四十九) 同右。

(註五十) 同，卷首，第二十九頁。

(註五十一) 同，卷十八，第一頁。

(註五十二) 同，卷八，第五頁。

(註五十三) 同，卷七，第三頁。

(註五十四) 同，卷二十，第十四卷。

(註五十五) 述學補遺第六頁，四部叢刊本。

## 二八四 荀子勸學篇冤詞

(廿五，六，十八，廿八，北平晨報思辨第四十，四十一期。)

張西堂

在寒假中，做過關於討論荀子各篇冤詞的一篇文章，預備在暑假中修正全稿，然後公諸同好。現在謹將關於勸學篇的先行提出，揭之以原名曰荀子勸學篇冤詞，用以見吾人之辨偽，並非是對千什麼書都說他是假的，想愛好古書者當不至于不願見此「冤詞」之

說也 六八一—九三六

## 一 荀子各篇真偽之假定

現行的荀子三十二篇，有的是很雜亂地湊成的。楊倞的荀子注說大略篇是「弟子雜錄荀卿之語」，宥坐、子道、法行、哀公、堯問，各篇是「荀卿及弟子所引記傳雜事」。在堯問篇末更說「自「爲說者」以下，荀卿弟子之辭」。這是認定大略等六篇不是真的荀卿所作。在他以後，如宋濂的諸子辨，胡應麟的四部正譌，鮑際恒的古今僞書考，都沒有提出新的意見，其他校注荀子的人也沒有對於荀子的真偽發出什麼議論。近來對於荀子懷疑的人則比較多，例如胡適中國哲學史大綱說：

漢書係卿子三十二篇，又有賦十篇，今本荀子三十二篇，連賦五篇，詩兩篇在內。大概今本乃係後人雜湊成的。其中有許多篇，如大略、宥坐、子道、法行等，全是東拉西扯拿來湊數的，還有許多篇的分段全無道理，如非相後兩章，全與非相無干；又如天論篇的末段，也和天論無干。又有許多篇，如今都在大戴小戴的書中（如禮論樂論勸學諸篇），或在韓詩外傳之中。究竟不知是誰鈔誰。大概天論、解蔽、正名、性惡四篇全是荀卿的精華所在。其餘的二十篇，即使真不是他的，也無關緊要了。

這裏只認天論、解蔽、正名、性惡四篇是真的，實在是一種嚴格的主張，而說「其餘的二十餘篇，即使真不是他的，」雖未嘗即以爲僞，而懷疑這些篇數，實在比較前人進步得多了。後來梁任公要籍解題及其讀法也說：

今案讀全書，其中大部分固可推定爲卿自著，然如儒效篇，議兵篇，強國篇，皆稱「孫卿子」，一似出門弟子記錄。內中如堯問篇末一段，純屬批評荀子之語，其爲他人所述，尤爲顯然。……然則非全書悉出卿手甚明。

一方面說「大部分固可推定爲卿自著」，一方面說「然則非全書悉出卿手甚明」，然而沒有詳細的推定，則那些是真是僞，當然還是疑莫能明。他對荀子與戴記的關係則說：

凡此皆當認爲禮記采荀子，不能謂荀子襲禮記，蓋禮記本漢儒所哀集之叢編，雜采各家著述耳。然因此可推見兩戴記中其摭拾荀卿緒論而不著其名者或尚不少。而荀子書中，亦難保無荀卿以外之著作攙入。蓋荀子亦由漢儒各自傳寫，諸本共得三百餘篇，未必本本從同，劉向將諸本治爲一爐，但刪其重複，其曾否懸何標準以鑑別真僞，則向所未言也。

這裏雖說不能「謂荀子襲禮記」，而說「亦難保無荀卿以外著作攙入」，荀子一書除了「宥坐以下六篇宜認爲漢儒所雜錄，非荀子之舊」，其餘二十六篇，有無竄亂或缺損，則尙待細勘。荀子全書的真僞，確是

有待于細勘的。我個人對於荀子的各篇，是以爲當分爲六組來看。

第一組：勸學，修身，不苟，非十二子，王制，富國，王霸，天論，正論，禮論，樂論，解蔽，正名，性惡，共十四篇。這十四篇都可信爲真荀子文，有的間有一段或由他篇錯入。

第二組：榮辱，非相，君道，臣道，共四篇。這四篇有幾段可信爲真荀子文，但在這四篇之中却有幾段很

可疑爲不是荀子所作的。

第三組：儒效，議兵，疆國共三篇。

這三篇非荀子文，應是荀卿弟子所撰述的。

第四組：仲尼，致仕，君子共三篇。

這三篇非荀子文，其思想與文字都極可疑。

第五組：成相，賦共二篇。

這兩篇本與儒家的孫卿子無關。

第六組：大略以下六篇。

這六篇宜認爲漢儒所雜錄之辭。

在第一組中，自然天論，解蔽，正名，性惡最爲可靠，其餘十篇正可由此四篇推證其爲真荀子所作。在第二組中的四篇大約只有一半可信，故與第一組稍覺不同。第三組三篇是從梁先生的意見。第四組三篇是我個人的假定。其餘的兩組則舊來有說。不過要證明以上的假定，對於天論，解蔽，正名，性惡還需要作一番推證，以見其必爲荀子之作，而且對於荀子與大小戴記與韓詩外傳相同的地方亦須略爲比照而後才能判定其孰真孰僞。

## 二 天論性惡等篇之再探

荀子天論與解蔽，性惡，正名，在胡適之先生是以爲全是荀子的精華所在，認爲沒有真僞問題的，我們由荀子所生的時代看來，天論篇所述的「戡天主教」這種思想的發生確可以認爲荀子時代才有的。在王制篇說：

王者之法，等賦政事，所以財萬物，養萬民也。田野什一，關市幾而不征，山林澤梁，以時禁發而不稅，相地而衰政，理道之遠近而致貢，通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也。四海之內若一家，故近者不隱其能，遠者不疾其勞，無幽閒隱僻之國，莫不趨使而安樂之。夫是之謂人師，是王者之法也。

據這一段看來，如云「四海之內若一家，無幽閒隱僻之國，莫不趨使而安樂之」以及東西南北的出產中國都可以利用，澤居的人不會缺乏燃料，山居的人不至于有食無魚之嘆（見王制篇）這都足以表示荀子所生的時代是一個疆域比較擴大，交通比較利便，物產比較豐富的時代。王霸篇又說：

關市幾而不征，質律禁止而不徧，如是則商賈莫不敦懇而無詐矣。百工將時斬伐，佻其期日，而利其巧任，如是則百姓莫不忠信而不搭矣。……商賈敦懇無詐，則商旅安，財貨通而國求給矣；百工忠信而不搭，則器用巧便而財不匱矣。

這一段不惟足見工商業的發達，而且主張依「財貨通而國求給，器用巧便而財不匱」荀子所生的時代，正是物質文明比較從前進步，有了使用利器的工業可以使生產「佻其期日」有了遠征的商旅的來往可以使貨財相通，他不必要像墨子那樣「憂天下之不足」這明明的告訴他人力可以征服自然，一切的事情不當聽天委命，而要發出：

天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用則天不能貧，養備而動時則天不能病……

的主張以爲『錯人而思天，則失萬物之情；』主張參天役物而說：

天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。合其所以參，而順其所參，則惑矣。

聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，發其天情，以全其天功，如是則知其所爲，知其所不爲矣。

則天地官而萬物役矣。

荀子天論篇的思想正是由于當時社會所造成，可以說是極其顯明。在孟子時，雖感覺到『機變之巧』而未說到器用巧便可使生產加速；在韓非子，雖說『當今爭于氣力』，則又完全相信『力』之高于一切，故不重禮而重法。荀子略後于孟子，而較早于韓非，他只主張參天役物，這種思想的發生，由孟子與韓非看來，與其時代也正相合，所以他要一反『由天謂之道盡因矣』的道家思想。天論這一篇是確可無疑爲荀子的作品的。

荀子性惡篇是有人以爲不是荀子所作，而且講荀子的往往講成荀子主張性善，講孟子的往往又講得與荀子性惡相去不遠；例如戴震孟子字義疏證本是發揮孟子之說，而程瑤田論學小記則說他『不能不與荀子性惡篇相表裏』。焦循孟子正義直認『孟子以人能改過爲善，決其爲性善，伏羲之前，人同禽獸，其貪淫爭奪，思之可見』。只是『乃若其情（實），則可以爲善也』。其實與荀子的化性起偽相去不遠了。孟子性善性惡之分，就他們對於天道的觀念看來，他決不會相同的。孟子說：

萬物皆備于我，反身而誠，樂莫大焉。



盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。

孟子以爲『萬物皆備于我，反身而誠，樂莫大焉。』天道既是善的，人性當然是善的，所謂『道大而善小，善大而性小。』(『王夫之語』)只須擴充盡才，就能盡心知性，不是改變本性才能善的。荀子的天論是要以人力來征服自然，所以對於性也主張化性起僞，不能認爲原來是善的了。故說：

故必將有師法之化，禮義之道，然後出于辭讓，合于文理，而歸于治。今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無師法則偏險而不正，無禮義則悖亂而不治。

他們所處的時代也略不同，孟子雖然也生在戰國之世，『爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城。』但他還未感覺到長平之戰一陷降卒至于四十餘萬之多，由孟子書中看來，似乎他也未感覺到當日詭辯家種種的詭辯，沒有像荀子那樣批評當日名墨之『用名以亂名』，『用實以亂名』，『用名以亂實』。孟子還可說人性是善。到了荀子，他真要感覺戰禍之烈，慘酷已極；名墨之爭，詭辯多端，他還可以像孟子一樣說人性是善了！他的性惡的主張，也可以說是因時勢而產生。

荀子既以爲『禮義者是生于聖人之僞，非故生于人之性』，『凡所貴，堯禹君子者，能化性，能起僞』，『今人之性固無禮義，故強學而有之也，性不知禮義，故思慮而求知之也』，所以他是極注意『聖』、『知』、『禮』、『學』的。在解蔽篇說：

夫何以知？曰：心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道……何以知道？曰：心。心何以知之？

曰：虛一而靜。

又說：

故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。……不好辭讓，不敬禮節，而好相推擠，此亂世姦人之說也。

這一篇的大旨正是注重『聖』『知』『禮』『學』的。正名篇說：

生之所以然謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好惡喜怒哀樂謂之情，情然而心爲之擇謂之慮，心慮而能爲之動謂之爲，慮積焉能習焉而後成謂之僞。

又謂：

性者，天之就也；情者，性之應也；欲者，情之應也。

其意見與性惡解蔽兩篇所說大略相同。解蔽正名兩篇，由性惡篇推證起來，也都可以認爲是荀子作的。我們從荀子所生的時代，來證明他的天論性惡之決非贗品，而由天論性惡中的理論，來推證解蔽正名之決非僞造，這樣子才可以決定其他各篇之孰真孰僞。荀子這四篇與大小戴記並無相同之處，沒有誰鈔誰的嫌疑。性惡解蔽正名三篇也無與外傳相同的處所，天論雖有三處與外傳相同的地方，而是外傳襲天論的（例證從略）。所以這四篇從理論上文字上看來，實是沒有真僞問題的。

現在試以此四篇來推證勸學之真僞。

### 三 勸學與外傳戴記之關係

勸學篇與外傳文字相同的共有三處，與大戴記勸學也有一大段相同。要討論這一篇的真偽，我們無妨先將那些相同的地方，對照一下，然後再用性惡解蔽等篇來推證。勸學篇與外傳相同的三處，其一是：

荀子：昔者瓠巴鼓瑟而流魚出聽，伯牙鼓琴而六馬仰秣，故聲無小而不聞，行無隱而不形，玉在山而草木潤，淵生珠而崖不枯，爲善不積邪？安有不聞者乎？

外傳：孟子說齊宣王而不說，淳于髡侍，孟子曰：「今日說公之君，公之君不悅，意者其未知善之爲善乎？」淳于髡曰：「夫子亦誠無善耳！昔者瓠巴鼓瑟而潛魚出聽，伯牙鼓琴而六馬仰秣，魚馬猶知善之爲善，而況君人者也？」孟子曰：「夫雷電之起也，破竹折木，震驚天下，而不能使聾者卒有聞；日月之明，徧照天下，而不能使盲者卒有見，今公之君若此也。」淳于髡曰：「昔者揖封生高商，齊人好歌；杞梁之妻悲哭，而人稱詠。夫聲無細而不聞，行無隱而不形，夫子苟賢，居魯而魯國之削何也？」孟子曰：「不用賢，削何有也？」吞舟之魚，不居潛澤；度量之士，不居汙世。夫莖，冬至必彫，吾亦時矣。」詩曰：不自我先，不自我後，非遭彫世歟？（卷六）

這裏外傳與荀子相同的四句，似乎難以辨別誰鈔誰的。但在荀子以聲無小而不聞，承上文「瓠巴鼓瑟而流魚出聽，伯牙鼓琴而六馬仰秣」之言，聲而引起下文「行無隱而不形，玉在山而草木潤，淵生珠而崖不枯」

「之連用比譬而結以『安有不聞者乎』」文氣是一貫的。外傳以『瓠巴鼓瑟而潛魚出聽，伯牙鼓琴而六馬仰秣』說『魚馬猶知善之爲善，而況人君乎』這種譬喻是很好的。而以『聲無細而不聞，行無隱而不形』說『夫子苟賢，居魯而魯國之削何也』以『聞』形『喻』削，『這種比擬就不甚合。』只可以說夫子苟賢，居魯而魯人必知之，乃至子齊宣王必知之。若說到魯國之削，牽涉得太遠了。外傳這一段在意義上也不貫串，漢志說它本是『或取春秋採雜說，咸非其本義』依這一段看來，只有是外傳采荀子，而非荀子襲外傳。其二是：

荀子：君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，蠕而動，一可以爲法則。小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間，則四寸耳，何足以美七尺之軀哉？古之學者爲己，今之學者爲人，君子之學也，也以美其身，小人之學也，也以爲禽犢。

外傳：傳曰：君子之聞道，入之于耳，藏之于心，察之以仁，守之以信，行之以義，出之以遜，故人無不虛心而聽也。小人之聞道，入之于耳，出之于口，苟言而已，譬如飽食而輒之，其不惟肌膚無益，而于志亦戾矣。（卷九）

這一段是外傳演繹荀子而成，在荀子是以爲己爲人爲君子小人之別，其界限極分明，而外傳以『人無不虛心而聽也』說君子而藏之于心，並非爲己了。荀子『端而言，蠕而動』這兩句比較不好懂，外傳則省略去，文字比較顯明，尤足爲外傳抄荀子之證。其三是：

荀子：問者勿告也，告者勿問也，說者勿聽也，有爭氣者勿與辨也，故必由其道至然後接之，非其道則避之。故禮恭而後可與言道之方，辭順而後可與言道之理，色從而後可與言道之致。故未可與言而言謂之傲，可與言而不與言謂之隱，不觀氣色而言謂之瞽。故君子不傲不隱不瞽，謹順其身。

外傳：問者不告，告者勿問，有爭氣者勿與論。必由其道至然後接之，非其道則避之，故禮恭然後可與言道之方，辭順然後可與言道之理，色從而後可與言道之極。故未可與言而言謂之瞽，可與言而不與之言謂之隱，君子不瞽言，謹慎其序。

荀子的「未可與言而與之言謂之傲」是比較難懂的，外傳改作「瞽」字，就比較顯明了。又刪去「不觀氣色而言謂之瞽，使未可與言而與之言，可與之言而不與之言」兩兩相對，比較整齊，這都足以證明外傳之抄荀子。

至于這一篇與大戴勸學的關係，則大戴與荀子相同的只由篇首至「玉在山而草木潤，淵生珠而崖不枯，爲善而不積乎，豈有不至哉」這幾句止。大戴在以下說：

孔子曰：「野哉！君子不可以不學，見人不可以不飾，不飾無貌，無貌不敬，不敬無禮，無禮不立。夫遠而有光者飾也，近而逾明者學也。譬之于滂邪，水潦瀦焉，菀蒲生焉，從上觀之，誰知其非源泉也？」珠者，陰之陽也，故勝火；玉者，陽之陰也，故勝水，其化如神。故天子藏珠玉，諸侯藏金石，大夫畜犬馬，百

姓藏布帛。不然，則強者能守之，知者能秉之，賤其所貴，而貴其所賤。不然，矜寡孤獨，不得焉。

子貢曰：『君子見大川必觀，何也？』孔子曰：『夫水者，君子比德焉。偏與之而無私，似德；所及者生，而不  
及者死，似仁；其流行卑下，俯仰皆循其理，似義；其赴百仞之谿不疑，似勇；淺者流行深淵不測，似智；弱約  
危通，似察；受惡不讓，似貞；苞裹不清以入，鮮潔以出，似善；化必出，量必平，似正；盈不求概，似厲；折必以東  
西，似意。』是以見大川必觀焉。

大戴在這三段所說的與勸學愈來愈沒有關係。說『天子藏珠玉』與『見大川必觀』兩段各不相謀，顯  
見得大戴這一篇完全是『雜采各家著述』。然則其第一段自篇首至『爲善而不積乎，豈有不至哉』當然  
是採取荀子的。即就與荀子相同的文字來看，大戴采荀子文字也較淺近，如『水水爲之』改作『水則爲  
冰』，『強自取柱』改作『強自取折』，『質的張而弓矢至』改作『正鶴張而弓矢至』，『驚馬十駕』改作『驚馬  
無極』，『蟹六跪而二螯』改作『蟹二螯八足』，『無冥冥之志』改作『無憤憤之志』，『無惛惛之事』改作『無絲絲  
之事』，『註』都比較地易懂。只有荀子的『而日參者乎已』大戴作『如日參乎已』，比較晦澀，但大戴一本  
也作『而日參者乎已』，則兩書的原文究竟如何在現在頗難以判明。荀子的『蘭槐之根是爲芷』大戴  
作『蘭氏之根，懷氏之苞』，依孔廣森大戴禮記補注：『氏語詞，懷讀爲槐，爾雅曰：『檟，槐；大葉而黑。』苞，本也。』  
則大戴是有意分別地說，使其意義比較顯明，不過氏爲語助，懷檟通假，在現在覺着難懂而已。如此看來，大  
戴記之抄襲荀子，其痕迹極顯然。如荀子襲戴記，不會難懂的反多些。

〔註〕案《家範》卷第，楊氏謂：「皆專默精誠之謂也。」《學文》訓：「王氏集解從之，非是。」荀子上文謂：「鑽而不舍，朽木不折，鑽而舍之，

金石可鏤。」實謂學當能勉。《家範》卷第，「實即此勉之意。」《實》通《變》聲，古字通用。左傳定公四年：「大隊直轄其既。」《既》

即《既》也。戰國策《填函塞之防》以《既》為之塞。《漢書》《蘇武傳》：「蘇武既歸，即左氏傳《既》地也。」《既》通《既》聲，古字通用。爾雅釋詁：「既，強也。」

《書》《庚》：「不登作。」《既》注：「勉也。」並足證。大戴記《勸學》：「不知荀子。」《家範》：「世滯」之意，故改為「慎慎」，「既」然實不及荀子也。

#### 四 由天論等篇推證勸學

(1) 荀子在天論、解蔽、正名、性惡四篇，主張參天役物，化性起偽，隆禮義，重師法，荀子是不得不重學的。在這一篇如云：「木受繩則直，金就礪則利，『教使之然也。』正是化性起偽的說法，開宗明義，就可見出是荀子的思想，其證一。

(2) 這一篇說：「學惡乎始，惡乎終？」曰：「其數則始乎誦經，終乎讀禮。其義則始乎為士，終乎為聖

人，其積力久則入，學至沒而後止也。」與解蔽篇所說：

「故學也者，固學止之也。惡乎止之？」曰：「止諸至足。」曷謂至足？」曰：「聖。」

重一「止」字，重一「聖」字，兩篇意見完全相同，其證二。

(3) 勸學篇極重「積」字，如云：「真積力久則入。」如云：「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善

成德，而神明自得，聖心循焉。」與正名篇所說：

慮積焉，能習焉，而後成，謂之僞。

性惡篇所說：

化師法，積文學，導禮義，爲君子。

聖人積思慮習僞，故以生禮義而起法度。

今使塗之人伏術爲學，專心一志，思索就察，加日縣久，積善而不息，則通于神明，參于天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。

注重積僞的意義相同，其證三。

(4) 勸學篇說：『螻無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹六跪而二螯，非蛇蟻之穴，無可寄託者，用心躁也。……目不能兩見而明，耳不能兩聽而聰。……故君子結于一也。』與解蔽所說：

何以知道？曰：心。心何以知之？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。

自古及今，未嘗有兩而能精者也。

意見正相符合，都是注重專一的，其證四。

(5) 勸學篇說：『將原先王，本仁義，則禮正其經緯，蹊徑也；若挈裘領，誦五指而頓之，頓者不可勝數也。不道禮憲，以詩書爲之，譬之猶以指測河也；以戈春黍也；以錐殫壺也。』重禮過于詩書，與性惡篇所謂：

今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法則偏險而不正，無禮義則悖亂而不治。



古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，使皆出于治合于道者也。

特意地重視禮法，其意見也正相符合，其證五。

(6) 勸學篇以為『君子生非異也，善假于物也。』歷舉所繫者然，所立者然，所漸者然，以明君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻，而近中正也。對環境極其重視。故說『學莫便乎近其人，學之經莫速乎好其人。』在性惡篇說：

夫人雖有性質美而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也。得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也，身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。

這正是近其人，好其人的辦法。旨意相合，其證六。

(7) 勸學篇所用的文字也多與解蔽等篇相同，如云：『安特將學雜誌』與解蔽篇：

案直將治怪說，玩奇辭……

『安特將』與『案直將』文法是一樣的。又如勸學篇說『故誦數以貫之』而在正名篇亦有：

則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。

『誦數』也是荀子常用的。勸學與解蔽等篇自當出于一手，其證七。

(8) 最重要的是勸學篇說五經而不及易，足為其文字成立甚早的確證。勸學提到五經的有兩處：

(a) 禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。

(b) 禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速。

這裏絕不談到易經，而說是『在天地之間者畢矣』彷彿不知道天壤間有所謂易經也者，可以作為儒家的經典的。這尤其應當是荀卿時代的作品的明證。若非相末段與大略篇中間竟說到易，荀子為知易者，則不當說『在天地之間者畢矣』。若此篇為其弟子或漢儒所作，也不當如此說法了！所以據這一點來看，不需要解蔽性惡的證明，也可以斷定勸學為荀子時代的產物，決非由外傳載記混入的，然則懷疑這一篇之誰鈔誰的，而以為荀子與外傳載記相同，最好不要信為荀子所作，我們真要替荀子大鳴其冤了！呂氏春秋勸學等篇中之教育思想，較荀子此篇進步，亦其一證。茲姑從略。

## 二八五 墨子書分經辯論三部考辨

黃建中

(十五，六，學術第五十四期)

墨經之名，見莊子天下篇；墨辯之名，見晉書魯勝傳；而黃東發日鈔宋晉谿諸子辯又有經論之分。莊子云：『相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲已齒鄒陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相訾，以觴偶不侔之辭相應。』蓋兩派各以墨家正宗自命，此謂彼為別墨，彼謂此為別墨，要皆誦習

墨經，即本之以爲辯，而經與辯實有別也。

(今人見遠西有新柏拉圖派，新康德派，遂以爲別墨即新墨，譯作 Neo-mohism 至

謂兩派皆自相稱爲別墨，似與莊子文義不合)

魯勝云：「墨子著書，作辯經以立名本。」

又云：「墨辯有上下經，經各

有說，凡四篇，與其書衆篇連第，故獨存。」

則經辯誤混爲一矣。

(今人用魯勝之名詞統稱上下經說大取小取六篇爲墨

辯，以別於墨經，謂六篇皆別墨所作，非出自墨子。

不悟勝固明云墨子作辯經，而上下經說實非墨辯也)

黃氏云：「墨子之書凡二，其

後以論稱者多衍複，其前以經稱者善文法。」

宋氏云：「上卷七篇號曰經，中卷下卷六篇號曰論，共十三篇。」

則親士以下七篇，誤號爲經矣。

亦墨子書，於漢書藝文志爲七十一篇，於宋中興館閣書目爲六十一篇，今本

則篇闕其八，目亡其十，存者五十三篇，而黃宋二氏所見自親士至上同之十三篇本，即館閣書目別本。

竊以

爲今本如親士，修身，所染，法儀，七患，辭過，三辯，非儒八篇，皆後人僞作。

(孫詒讓墨子問語於親士以下七篇，已辯其僞)

按非儒多公孟篇之餘論，殆以依託者爲之)

其餘四十五篇，或爲墨翟所自著，或爲門人所記述，概當分隸經、辯、論三部

如下：

(一) 墨經……經上下，經說上下四篇。

(二) 墨辯……大取，小取兩篇。

(三) 墨論(甲)對衆講論之語……自尙賢至非命凡二十三篇。

(乙)與人談論之語……耕柱，貴義，公孟，魯問，公輸五篇，及備城門以下十一篇。

「墨經」者，翟所自著，而無「子墨子」及「墨者」之稱者也。經上下，經說上下，既無「子墨子」及「墨

者」之稱，而又以經名，其爲翟所自著，殆無疑義。茲四篇者乃語言之常經，故墨家自稱爲「語經」。

（見大取篇）而莊子則命之曰「墨經」。所謂經者，祇此而已。魯勝知此四篇出自墨翟，故云「墨子著書，作辯

經以立名本」特辯經常易爲語經耳。（孫詒讓墨子問詁序云：「經說上下篇與莊周所述惠施之論及公孫龍書相出入，似原

出墨子，而諸經子以其說續益之。」又經上注云：「據莊子所言，則似戰國之時，墨家別傳之學，不盡墨子之本指。」按孫氏此說，即今之言別墨

者所本，然一則曰原出墨子，再則曰不盡墨子之本指，猶未遽以爲四篇全出於所謂別墨也。）宋人題親士以下七篇曰經（親士修身

雖亦無子墨子及墨者之稱，要皆緣師儒言者爲之。舉沉以此二篇與上下經說併釋，似過泥。今人號兼愛非攻諸篇曰經，均非是。

「墨辯」者，翟之門人所演述而有「子墨子」及「墨者」之稱者也。大取篇「子墨子」一見（一稱

「天下無人子墨子之言也」）而於「語經」下言志功爲辯，小取篇「墨者」兩見（兩稱「墨者有此而非之」）而首言

「夫辯者將以明是非之分」云云，據此則魯勝所謂「墨辯」正當移以指此，不當與經殺混。蓋經所以明

其理，辯所以達其用，門人刺取經旨，施諸辯說，乃有此二篇之作焉。孫詒讓曰：「墨經即墨辯，今書經說四篇

及大取小取二篇，蓋即相里子鄒陵子之倫所傳誦而論說者也。（墨學傳授考案證）予謂經說四篇，或即相里子

鄒陵子之倫所傳誦，大取小取二篇，或即若輩所論說，經與辯當分別言之，乃云墨經即墨辯，殆亦爲魯勝「辯

經」一名所誤耳。

「墨論」者，翟之門人所記錄，而有「子墨子言曰」或「子墨子曰」者也。自尚賢至非命凡二十三篇

（尚七篇）多以「子墨子言曰」冠首，大抵皆墨子對衆講論之語。惟尚同中節用中篇首作「子墨子曰」無「言」

字，殆傳寫者脫之；兼愛上，節用上，篇首則並此四字而無之，殆記者之疏也。魯問篇稱「子墨子遊魏越曰：『既得見四方之君子，則將先語。』」子墨子曰：「凡入國必擇務而從事焉，國家昏亂則語之尚賢尚同，國家貧則語之節用節葬，國家蕙音淇漚則語之非樂非命，國家淫僻無禮則語之尊天事鬼，國家務奪侵凌則語之兼愛非攻。」是尚賢尚同兼愛非攻節用節葬天志明鬼非樂非命十日之義，夙爲魏國所習聞，故問將孰先語也。由今考之，節用兩篇闕下篇，非樂一篇闕中下，節葬明鬼各一篇並闕上中，而尚賢尚同兼愛非攻天志明鬼皆無闕，則此十日者，實各爲三篇。蓋墨子有弟子禽滑釐等三百人（見公輸若），不居嘗聚衆講是十義，羣弟子各記所聞，互有詳略，乃每目擇三篇而存之。故篇分上中下，而辭意往往衍複，篇首冠以「子墨子曰」而復加一「言」字者，正著其爲對於衆人之演說也。黃東發所謂論多衍複，專指尚賢尚同六篇而言，不及其餘諸篇者，則以所見墨子書僅十三篇故耳。今人以尚賢尚同等篇爲墨者演墨子之學說所作，亦未覈也。復次，耕柱貴義，公孟魯問，公輸五篇及備城門以下十一篇，多有「子墨子曰」而無「言」字，大抵皆墨子與人談論之語。公羊隱十一年何休注云：「稱子冠氏上者，著其爲師也；其不冠子者，他師。」列子天瑞篇張注云：「載子于姓上者，首章是弟子之所記故也。」備高備梯等篇於禽滑釐皆子之，而耕柱篇且稱子禽子，則其語有錄自翟之再傳弟子者矣。要之前二十三篇爲演講之筆記，此十六篇爲問答之語錄，皆論也。他如所染七患，辯過，三辯四篇，雖亦有「子墨子曰」云云，實皆出自依託，不得概以論目之。

墨經爲辯若論之綱領，其言名理者多與大取小取兩篇相應，其釋字義者間與尚賢貴義等篇相應（如仁

義禮行忠孝任勇等字之界說皆是。其談形學力學者亦復與備城門以下諸篇有關。至其堅白之辯，同異之論，固往

往與公孫龍書及莊子所述惠施之言相出入，此則惠施公孫龍取諸墨經，非必上下經說作於惠施公孫龍時

也。若徒拘泥時代，以為推斷，則經上所謂「聞知說知親知」即因明之「聲量比量現量」，經下所謂「徧有徧

無有」即因明之「同品定有性異品徧無性」不當又云上下經說作於因明學輸入中土以後邪（參看胡適

中國哲學史大綱第八篇第二章）墨子有言曰：「能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成」（見耕

柱篇）論蓋出於說書之墨者半，出於從事之墨者半，辯則出於談辯之墨，而經實出於墨翟也。相里子鄧陵

子聿，其談辯之墨乎？禽滑釐魏越輩其從事之墨乎？隨巢子胡非子輩其說書之墨乎？（漢志有隨巢子六篇，胡

非子三篇）是三墨者，暇當更詳考焉。

## 二八六 墨子書之傳本源流與篇什次第

（廿，三，山東省立圖書館季刊第一集第一期）

樂調甫

墨家自墨子首始著書，以行其學。後之鉅子大師，莫不踵繼其業，有所著述。其篇籍傳之於世者，據漢

書藝文志所記，秦火之後，漢秘所藏，猶具六家，可謂富矣。今則散佚之餘，惟傳墨子一家。其書原本七十一

篇，今亦僅存五十三篇。就此五十三篇言之，中有墨子自著及其門人墨者所記之書。蓋由後人集合所成，

非一人一時之作也。

所以然者：因古人著書，皆著之於簡。一書既成，集合衆簡，編之成冊，是謂一篇。成篇之後，總掣其義，爲之標題，是謂篇名。其初諸篇各自爲書，不相連屬。逮經後人依類集合，次其篇第，以成一部，是謂一家。以今言之，簡猶葉，篇猶部，家則叢書全集之類也。如今之叢書全集，不必盡爲一人之作，則可以明七十一篇之墨子之爲衆手所成。蓋吾考先秦子書，無不如此，非惟墨子一書爲然也。

治先秦子書，先明乎此，然後可以考見書中諸篇作者先後，而其學說源流得失，亦有以明。今先論墨子書傳本源流。

墨子原本爲竹書，故有七十一篇之目。漢人轉錄於帛，故有十五卷之分。至宋以後，始有刊本，篇卷次第，猶存其舊，故可據以考見傳本之源流。

一竹書本 按漢書藝文志著錄之墨子七十一篇，乃漢秘府所藏之竹簡故書，故志以篇言也。竹書之簡，長當古尺二尺四寸（合今尺一尺三寸強），廣約數分。每簡繕寫一行字，其字數則不一律。以墨子書言之，大約在三十五字以上，至四十餘字。如辭過篇「役修其城郭」以下四十字，原本錯在一百六字後（原本已更正）。尚賢下篇「而天下和」三十七字，原本錯在「得此莫不勸學」四十五字後。尚同中篇

「上者天鬼有厚乎」三十八字，原本錯在「天鬼之福可得也」四十三字後，而「出誅勝者」三十八字，又錯在此四十三字前（同語均據汪校更正）。經下篇「臨鑑而立」三十七字，原本錯在「不學白說在」六

十八字前(說見余墨辯討論旁行釋惑)。皆山竹書錯簡致誤，故其字數有如此也。然此仍爲一篇中之錯簡，不難按其文義校正之。若備城門篇以下，尙有各篇互錯者。如備城門篇中「爲之奈何」以下二十四字，乃備穴篇之文(聞話已據比校正)。逸篇如備鈎備衡之文，似有錯入現存諸篇之內者，尤難爲之校理也。至竹書之有錯簡，乃因貯藏日久，編簡脫爛，後人爲之整理重編，失其原次，前後誤置，遂成錯簡，此猶今書之有錯頁也。

二卷書本 按隋書經籍志著錄之墨子十五卷，即卷書也。然墨子之有卷書，實起於漢。蓋漢秘所藏「秘書之副」皆寫書之官繕寫於帛之副本。墨子書蓋又自班斿所得秘副，而復傳於世者。以本再證之，卦柱篇之復后開，即復后啟。漢景帝諱啟，漢人避啟以開。其於古人名如啟子啓、秦雅啟、史記均改作開。則今書之復后開，亦漢人寫書者所改，自無容疑。又漢人祇避本朝之諱，避啓爲開，出於前漢，亦墨子書傳自秘副之一證。更以今書有逸篇而無缺卷考之，其十八篇之亡，亦當在漢世也。

三魏晉分章本 按今書經上下篇諸章之文，前後不甚連接，其與經說上下篇之章次，亦不相合。詳考其故，乃因古卷分章作兩重排列寫之，古兩重文，其章次皆旁行(音枕)及之。宋人刻書，以刊板之行間短，不容寫作兩重，改作連文書之。然宋人不知古兩重旁行之例，順行直下寫之，故其章次皆間一相承，而失其舊也。今重考定經上下篇古卷兩重文寫法，並推得其字數，當在三十五字以上。唐卷行間既短，漢人又不治墨，故疑分章兩重之古卷，出魏晉人手。蓋魏晉清談，頗尙尺捶連環之爭，學者尤好採



撫名家之辭，以談微理。經上下篇既爲辯辭之淵海，晉司馬彪、張湛嘗引其言以注莊列，魯勝墨辯注又爲專家，則一時風尚，當不乏有治墨之人也。其分章者，殆亦因經文簡古難讀，而爲之分章，以便初學。

四唐人寫經本 墨家漢初已微，鄒魯之間，雖有傳者，以其術不爲世主所好，故西京文學開達之士無談墨者。自方士倡言黃白變化之術，流而爲道家之燒煉，以其源出墨子，故葛洪列之於神仙傳，其書亦由是入道藏，得以流傳於世也。逮至唐室並重佛老，二氏競勝，各挾其藏以自重。道士以輯藏爲職志，貴流以寫經爲功德，故墨子書遂有唐寫之本。今書正寫作缶，爲唐武后所製字，即其明證也。

五宋刊本 雕板印書起自隋，至宋而刻書之舉始盛。故墨子書之有刊本，當始於宋也。以本書考之，魯問篇「外匡其邪」句，明道藏本與唐堯臣本均闕匡字，而注云「太祖廟諱上字」。匡爲宋太祖諱，避者自屬宋人，其本宋刊可知也。經上下篇章次綜錯爲出宋刊，說已見前。又據公孟篇「人哉」以下二百數十字，當在一福爲善者福之」二百數十字後，疑即宋本之錯頁。今據唐堯臣本錄之於後，並校正之。

唐堯臣本卷十二（第十四頁第七行第五字起，至第十六頁第四行第十二字止）。

入哉（本篇第十八章之末二字）。

有遊於子墨子之門者，身體強良，思慮徇通，欲使隨而學。子墨子曰：

「姑學乎？吾將仕子。」

勸於善言而學，其年而責仕於子墨子。

子墨子曰：「不仕子。子亦聞夫魯

語乎？魯有昆弟五人者，其父死，其長子嗜酒而不葬，其四弟曰：「子與我葬，當為子沽酒。」勸於

善言而葬，已葬而責酒於其四弟。四弟曰：「吾未予子酒矣。」子葬其父，我葬其父，豈獨吾父哉？

子不葬則人將笑子，故勸子葬也。一 今子為義，我亦為義，豈獨我義也哉？子不學，則人將笑子，故

勸子於學。」（第十九章） 有游於子墨子之門者，子墨子曰：「盍學乎？」對曰：「吾族人無學者。」子

墨子曰：「不然。夫好美者，豈曰吾族人莫之好，故不好哉？夫欲富貴者，豈曰吾族人莫之欲，故不欲

哉？好好美欲富貴者，不視人猶強為之。」（第二十章，接下文「夫義，天下之大器也，何以視人必強為之」十六字

為一章。按以上二百三十八字，連脫文十字，共二百四十八字，為宋本之一頁，而誤置於前。） 「福為善者福之，國暴者

禍之。今吾事先生久矣，而福不至，意者先生之言有不善乎？鬼神不明乎？我何故不得福也？」

子墨子曰：「雖子不得福，吾言何遽不善，而鬼神何遽不明？子亦聞乎桀、徒之刑之有刑乎？」對

曰：「未得之聞也。」子墨子曰：「今有人於此，什子，子能十譽之而一自譽乎？」對曰：「不能。」

「有人於此，百子，子能終身譽其善而無一乎？」對曰：「不能。」子墨子曰：「匿一人者猶有罪，

今子所匿者若此，其多將有厚罪者也，何福之求？」（第十七章，上接「有游於子墨子之門者，謂子墨子曰：『先生

以鬼神為明，智能為禍。』」二十五字為一章。） 子墨子有疾，跌鼻進而問曰：「先生以鬼神為明，能為禍福，為

善者賞之，為暴者罰之。今先生聖人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不知乎？」

子墨子曰：「雖使我有病，吾言何遽不善，而鬼神何遽不明？人之所得於病者多方，有得之勞苦，百

門而圖一門焉，則盜何遽無從？  
（第十八章連脫入後）爲一章。按以上二百六十三字，連脫文十三，共二百七十六字，爲宋本之一百，而誤置於後者。）

據右所校，可以考見原本四章之次第，與明本致誤之由。而畢校之據一本移置其文，以致第十七十八章與第十九二十章前後倒置者，亦可藉此以正之。又按宋世墨子傳本有二：一爲三卷本，一爲十五卷本。三卷本自親士至尙同下計十三篇。據宋晁公武郡齋讀書記云：舊與鶻冠子及漢後人之書，合爲鶻冠子八卷本。則當爲別一古卷之殘本，而誤合之於鶻冠子者。晁氏刪存鶻冠子三卷之墨子，遂以別行。若中興館閣書目著錄之又二本十三篇，殆亦自三卷本錄出者也。清黃丕烈有鈔本，謂其文字與十五卷本頗有異同，足裨校勘。黃氏藏本，後歸聊城楊氏，楊氏藏書經匪劫後頗多散失，不知其尙在人間否耶。

六明正統道藏本 明正統十年刊，蓋即宋諸道藏本也。書中脫文譌字，在在而是，幾不可以句讀。然宋巽巖李氏已云傳本多脫誤，或次第混亂，章句顛倒，往往斷爛，不可復讀，是宋本已如此矣。今商務印書館有景印道藏本，列在道藏舉要第五類中。又按明刊墨子十五卷本，一出內府本，一出道藏本。據清黃丕烈所考，明吳寬手抄本，與明陸稔本皆出內府本。黃氏有景寫吳抄本，後歸錢塘丁氏。陸本即世所謂明監印銅活字本，今藏聊城楊氏，其文亦與道藏本微有異同。

七明唐堯臣本 明嘉靖三十二年南昌唐堯臣刊，前有吳興陸稔叙，謂於友人家覓內府本讀之，又

云別駕唐公訪余於山堂，得墨原本，將歸而梓之。似唐刊之本，得之於陸。然黃丕烈則謂唐本出道藏，以兩本對勘，每行皆十七字，字句亦盡同，實說固不誣也。疑陸得內府本叙而刻之，唐又復刻道藏本，假陸叙以行其書，添置別駕一段文字耳。今商務印書館有景印本，列入四部叢刊。

八清畢秋帆校注本。清乾隆四十八年畢秋帆校刊，即世稱之經訓堂本也。自序云：「本存道藏中，缺宋諱字，知即宋本。」古今算學書錄則謂：「經訓堂校唐堯臣本。」蓋唐堯臣本出道藏，畢據以校之，謂本存道藏中，固無害也。以兩本對勘，凡畢云「舊作某者」，唐堯臣本皆如之。間有一二字不同，及畢云「一本作某」，轉與唐堯臣本同者。疑皆爲畢意改，或先校唐堯臣本，而後據別本改之者。今以墨子書明本皆因循宋刊，句字訛脫，多不可讀。唐樂臺注三卷本，今既不傳，宋李氏校十五卷本，亦僅十得一二。自畢氏繼蹤樂李爲之校注，書始可讀，亦因以復顯於世。論畢氏之於墨子，誠不爲無功。然其人本非劬學之士，亦不甚明曉校勘家法。校刊抄錄，又概委之幕客鈔胥之手，衍文脫字，亦不復爲之檢尋。致有原書本非誤字，轉因校刊而至不可復正者，此實畢校之失也。經訓堂本近日尙不乏見。

浙江書局翻刻本亦佳。

九清孫仲容墨子問詁本。問詁本有二：一爲清光緒二十年活字本，一爲清宣統二年刊本，刊本則孫氏之重定本也。按問詁爲孫氏積二十年之力而成，搜集清代諸家校注，至十數種，在近世墨子注中，爲最詳備之作。故治墨學者均極重其書，至有謂爲結賬式之著作者。其實孫氏識斷甚劣，其於墨子

學說，亦無甚深得。其書僅知鈔撮諸家校語，排比成之，並未能裁奪得失，判定一說也。即以校勘而論，孫氏既據畢本校之，乃不詳畢本所自出，又不知畢校之好以意改原書。徒據諸家校語，爲之增刪，致有原本不誤，轉因增改而誤者。亦有原本之誤，尙易辨識，轉因增改而其誤遂不復正者。校書如此，亦可謂創痛之災矣。又定本刊於孫氏身後，校者不甚忠於其事，脫文譌字，隨在而是，遺誤初學，更甚於注。故余謂問詁之爲書，僅可用爲學者之參考，不當視爲結賬式著作，致屏舊本於不顧也。

以上九部，爲墨子書上自竹書，下至今日流傳本之源流。前五部由史志及本書文字，推想而得。後四部則原本俱在不難取而證之。至論墨子書而考其傳本源流者，因古書歷經繕寫鈔刻，而有譌衍脫誤之失，必待爲之校理，然後可讀。若校者能見今本所從出，與其篇卷繕刻之變，自易辨其孰出竹書錯簡，孰出刊本錯自。即其譌字脫文，亦不難以求其致誤之由。前人校書，不甚注重傳本源流，僅知搜集宋元舊刊撫本對等，或憑胸臆循文校字而已。夫古書固時賴其校讐而能讀，然亦時因誤校，致陷本文於可解不可解之間。世之讀古書爲之縟眉蹙額廢然而去者，豈無因哉。姑就諸家校注及近人談墨之作，略舉數事，以見讀古書之不可不考傳本之源流。

一 耕柱篇「鼎成四足而方」及「楚四竟之田」之兩「四」字，道藏本與唐堯臣本均誤作三。蓋由竹書古文四字，積畫作三，與三形近而誤。古書中此例甚多，如儀禮觀禮篇「四享皆束帛加璧」之「四」字，鄭玄注云：「四當作三，古書作三四字或皆積畫，此篇又多四字，字相似由此誤也。」即其證。復

就道藏及唐堯臣本考之餘篇「四」字均作今文四，當由後人所改。而耕柱篇之兩「四」字，一由習聞鼎三足之說，一由四境之境字，僞譌作意，致無意義，故仍其誤而不之改也。畢本既改「三意」爲四竟，王念孫又據藝文類聚廣川書跋玉海各書所引，以證三足當作四足，其說固極確鑿可據。然而問詁是其說，卒不爲之改正者，豈非不知傳本源流，而有悚於輕改古書之戒乎。蓋據藝文類聚所引，唐人寫本尙存古文，其誤自出於宋也。

二 經說下：「或不非牛而非牛也可」句，問詁定本「也」下脫可字（活字本有），上下文義，致不可解。近日景唐堯臣本出，梁任公據以校補，胡適之遂歎爲首始用以校墨子者，爲前人所未見。不知唐堯臣本出自道藏，而畢本又據唐堯臣本校者。道藏本固爲校勘家所經見，唐堯臣本即汪中墨子序所謂「明陸稔所叙刻，視他本爲完者」亦清儒所及見也。胡謂首始用以校墨子，豈非不知傳本源流乎。

三 經說下：「辨也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也」句，畢本「當」下衍「也」字，文遂難通。

問詁據道藏本景寫吳鈔本刪之，是矣。章行巖乃謂道藏本妄刪去，而讀「當也」作「當他」爲著名學他辯一文，豈非不知傳本源流，而至囁語成夢耶。

由此三事觀之，校勘古書，董理舊學，雖能羅列宋元刊本，爲之校讐，旁參百家以究其義，而不考其傳本之源流，終不免爲膚似影響之談也。嘗告學者：居今之世，欲知上古文化之究竟，不得不求之於古書。古書又不能無譌衍脫誤之失，則爲之董理者，必先之以校勘。以言校勘，必先考其傳本源流，然後爲之沿波討源，以

求致誤之由。使之文順理解，乃可以言董理。此實爲研讀古書之正途，未可輕忽視之者也。

復就以上所考墨子書傳本之源流，論其抑廢千餘年，而卒能流傳於今日，則亦有可以說者焉。蓋自秦滅六國而成一統，燒詩書百家語，以崇實制。諸子之學，雖有博士具官守策，墨家之書，以質樸不文，自難與之同列。據鹽鐵論所謂「鄒魯儒墨，聚於江淮」七十一篇之墨子，蓋亦藏在民間也。漢武帝徵求天下遺書，藏之秘府，以諸子多陰謀權詐，密而不布。成帝時，班固以外戚受詔讀羣書，得賜秘書之副。班氏既有賜書，故游子嗣貴老莊之術，而桓譚聞之欲借其書，好古之士莫不遠造其門。世傳莊子復有班固異本，是子書之復出入間，皆自班氏之秘副始也。東漢王充游洛陽市肆，閱所賣書，遂通衆流百家之言。故所著論衡稱引墨子所記杜伯之事，以述薄葬之議，此墨子書已見流行之徵也。魏晉之間，若魯勝引說就經爲墨辯注，司馬彪、張湛援墨子以說千鈞鳥影之辯，是墨子書流行時期也。然自漢李少君談黃白變化，淮南王錄枕中秘記，左慈、鄭君傳五行變化記，墨子一書，遂得列入道藏。故魏晉以後，遞經世變，羣書散亡，五十三篇之書，卒賴道家保守而獲存。唐宋以來，雖有樂臺之注，李氏之校。然其時崇尚尚文，墨爲樸學，學者弗習，遂多訛誤。明人評刊子書，亦僅欣賞文章，未能有所校理，此墨子書銷沈時期也。自清儒稽古治經之外，旁涉諸子，於是有畢沅、汪中、盧文弨係星衍之校墨子。乾嘉以後，科學東來，士尙徵實有用之學，於是有鄒伯奇、陳蘭甫設家備馮頤初之解墨經。蓋至最近二十年中，歷經學者提倡，幾於家傳戶誦，其書乃復大顯於世矣。

前論先秦子書，謂其篇各爲書，自成一部。逮經集合之後，次以篇第，題以號名，成爲一家者，書之體制也。

若夫書中之篇什次第，尙有宜論者。蓋諸子由集合而成書，其集合所次之篇第，當必具有意義可說。以儒家六經言之，易十二篇，以經傳先後爲之次，春秋十二公，以時代先後爲之次（此指左氏古文經十二篇）。尙書雖依三代世次爲序，而於總持諸篇，號名爲書外，復分之爲夏書商書周書三部（見本書明鬼篇）。是號名之中，別爲大目以分持其篇也。詩之號名，細目尤多。總三百篇，而名曰詩，分之則風雅頌三者爲大目，大目之中，又別細目，風之國，雅頌之什是也。以論語二十篇證之：『詩三百』號名也，『雅頌各得其所』大目也，『女爲周南召南矣乎』別目也，『關雎之亂』篇名也。夫詩之立此四端，有若網之條絡綱紘。聖則衆條咸舉，理則一目爲張。此實孔門之編定盡善，非諸子書所能及也。蓋諸子書率由漢人爲之編定，雖能依類次其篇第，而於諸篇作者之時代，漫無考查，作品之真僞，亦無以辨，固難以與孔門六經並論。但在諸子書中，論其篇目次第較有條理者，又惟墨子一書爲巨擘也。向疑漢秘所藏墨子七十一篇爲先秦墨家所傳之竹簡故書，而其篇第爲墨者之所定者，亦因其書雖無大目之標題，隱具區部之畫分也。近人治墨者，如胡適之五組分法，梁任公五類表，頗得諸篇次第之意，而微嫌其未盡。爰依原書篇第分爲六部，各起名號以爲之目。復據諸篇所記之事，稽考時代先後，總其大要而爲之說。至於舊本卷第分合，乃出後世繕錄者之手，無關原書部次之義，置而不論。論其大目篇題於左：

第一部 雜論

親士第一

修身第二

所染第三

法儀第四

七患第五



辭過第六

三辯第七

雜論七篇，皆有意義之篇題，爲後世墨者之書，非一人一時之作也。親士篇記吳起之裂，事在楚悼

王末年。呂氏春秋（上德篇）載吳起死時，墨家已有鉅子孟勝。鉅子爲承繼墨子之業者，則墨子之沒已

久，其出後世墨者可知。清汪中嘗謂錯入道家言二條，與前後不類。今按篇中有云「太上無敗」又云

「太盛難守」殆指是耶？惜汪所定墨子及其表微弗傳，無以辨其當否也。近者胡適之推本汪說，以親

士修身所染三篇，全無墨家口氣，斷爲僞作。則其爲說，頗有可議。夫論子家之學，固宜準乎本源，以嘉

其後學循規蹈矩之美。然因流行成變，亦不能必無放漫背馳之失。當孟子時，墨爲天下之顯學。墨

家貴薄葬，墨者夷之葬其親，獨厚，揆諸宗義，寧得謂之墨乎。然夷之之墨，不以此而僞，則三篇之作，亦未

便以無墨家口氣，斷之爲僞也。況其所謂三篇，又不盡無墨家口氣者乎。墨子以尚賢爲政之本，而謂

國家有賢良之士衆，則國家之治厚，賢良之士寡，則國家之治薄，故其務在於衆賢。今以「親士」題篇，而

謂入國而不存其士，則亡國，見賢而不急，則緩其君，固合於墨子尚賢之旨也。修身篇云：「貧則見廉，富

則見義。」此「義」字即經上「義利也」之義。墨子以利爲義者，乃有智以教人，有財以分人，有力以

勞人，皆所以利人也。夫利與所利，不過彼我之分，而利之實由所利而顯。故墨者之義，必待富而始見。

更就墨者之義言之，教人分人勞人之謂義，則其不教不分不勞者，即爲之不義。故其言又曰：「據財不

能以分人者，不足與友。」由是而論，可不謂之墨家口氣乎。且先秦諸子之言義者，不墨則儒，儒者

如孟子之言，則曰「非其所有而取之，非義也。」非其所有而取爲不義，反之即取其所有謂之義。取其所有，貧者亦優爲之，又奚待富而始見耶。更就其所爲不義言之，富者優於財，非其所有而不屑取，時亦能爲之。然則儒家之義，必待貧而後不取非所有，乃爲可貴，故孟子又稱「貧不失義」也。今以儒墨二家之義證之，其合於墨而違於儒，已明顯如此，更容疑其僞乎。所染篇乃作者本墨子見染絲之言，而伸其義者也。世見其文與呂氏春秋當染篇相同，因疑爲後人轉錄當染篇文以入墨子，遂斷爲僞作，是不明先秦諸子異書同篇之故矣。按先秦子書傳於後代者，每有一篇之文，兩書互見，而其字句相似，或雷同者，求其異書同篇之故，固有爲後人轉錄作僞，或由集者誤入以致並見者。然欲辨其孰真孰僞，必先詳察兩書之性質，細爲推校虛實以辨證之，非可貿然斷之也。墨子爲墨者一家之書，無論書中各篇，爲晚作與否，其爲說固不能盡違於墨。而呂氏春秋則秦相呂不韋集其門客之作，以成書者也。史記云：呂不韋使其客人人著所聞，集論以爲八覽六論十二紀二十餘萬言。曰：「人人」明其非出一家，曰「著所聞」明其有所從受。然則秦相之門，不守一先生之言，集論成書，亦非子家濶門之業者可比矣。復以兩篇之文言之，所染篇「非獨國亦有染也」下接「士亦有染」一段。而以所染之當與不當作兩大股，與前之四王五君各爲兩股者相應。士染以下，更起「詩曰」一段，收束全篇，文氣完足，已可證其爲原作之篇。而當染篇之文，則不及此矣。其於國染以下，祇舉孔墨以及其後之學者，以明士染之當，不與四王五君之文相應，已屬文之下乘。而以兩篇篇名論之，其曰所染，已於染之當與不當，二義

並攝。此有意義之篇名，所以總持全篇之義也。若曰當染，亦僅染之當耳。於篇中桀紂幽厲四王及范氏中行氏吳王中山智伯宋王六君之染，已不復相涉矣。然則當染一篇，爲由秦相之客轉錄墨子所染之文以成者，又奚疑哉。其下四篇，則法儀爲墨子天志之說，七患辭過二篇，皆釋節用節葬之義，三辯記程繁問樂，程繁即公孟篇之程子，乃儒而與墨辯者。然篇名三辯，今祇問樂一事，疑其本爲辯樂命及厚葬三事，而今僅存其篇首數節耳。

第二部 十論

尙賢上第八	尙賢中第九	尙賢下第十	尙同上第十一
尙同中第十二	尙同下第十三	兼愛上第十四	兼愛中第十五
兼愛下第十六	非攻上第十七	非攻中第十八	非攻下第十九
節用上第二十	節用中第二十一	節用下第二十二	節葬上第二十三
節葬中第二十四	節葬下第二十五	天志上第二十六	天志中第二十七
天志下第二十八	明鬼上第二十九	明鬼中第三十	明鬼下第三十一
非樂上第三十二	非樂中第三十三	非樂下第三十四	非命上第三十五
非命中第三十六	非命下第三十七		

十論三十篇，今存二十三篇，皆有意義之篇題，爲墨子上說下教之言，而其徒記述者也。魯問篇云：

「子墨子遊魏越，曰：既得見四方之君子，則將先語。」子墨子曰：「入國必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢尚同；國家貧，則語之節用節葬；國家意音湛酒，則語之非樂非命；國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼；國家務尊侵凌，則語之兼愛非攻。」然則十論皆墨子治國救蔽之術，而墨之所以爲學者亦在是矣。十論各具上中下三篇，其文雖有詳略之異，而辭句頗多相同，義旨亦無甚出入。在先秦子書中，實爲別裁新體。蓋考諸子之篇，其文皆自爲起訖，不相連屬。周易老子之上下篇，乃因篇辭繁多，或由卦體分隔，不得不爲之區分兩篇，而以上下繫之。雖其爲篇有二，實則仍無異於一篇之書也。十論三篇之文，既各爲起訖，不相承接。義又同抒論旨，無所歧異。擬之史傳，班固之叙漢事，三論之載孔子家語，可以知其同爲述聞之作，而各自爲書者也。清俞樾嘗謂此乃相里相夫鄧陵三家相傳之本，後人合以成書，其說最爲得之。蓋墨子歿後，墨離爲三，各有大師掌其教義。十論既爲墨子上說下教之道，其在墨家自爲人所必習之業。故其傳誦聖言，能於大義無虧。逮至後來，各本師傳，著於竹帛，詳略異同，則又事之必然者也。證之儒生傳經，自出孔子手定，齊魯經師，即生異同。所傳三家論語，章次篇第，前後多寡，亦各不同。特今論語以經張禹參合齊魯，鄭玄考之古論，乃得廢置三家，獨存一本。墨子十論具存三篇，蓋因集合墨子書者，去古較遠，三墨所傳之本，詳略異同，互有出入，難以定奪得失。其於三墨之篇，既未能專所棄取，以著一家。而十論之文，又通篇一氣呵成，非若三家論語之爲短篇雜記，可以刪除煩重，定著一本。故不得已依類相次，以上中下題篇而並存之。漢之劉向校讐管子，合中外五家之書，校除複

重，集定一本。而書中幼官與幼官圖兩篇，僅以章次微異，得以並存。斯古人集書之謹慎，而益信此書爲不移也。

### 第三部 非儒

非儒上第三十八 非儒下第三十九

非儒上下兩篇，今存一篇，爲有意義之篇題。中無「子墨子言曰」等字，知其爲後世墨者之作也。其非儒者喪服法古及述而不作，不扣不鳴諸說，已見墨語四篇中，所誅難之語，則與之異。論孔子行事之失，見今本墨子春秋，而謂親與白公之亂，則與左傳異。以陽虎佛勝爲孔子弟子，與傳記所載者亦弗合。蓋作者其人，習聞墨子非儒之言，又親見儒者闢墨之辭，不覺奮其怨怒之心，多其譏諷之口，探摭野語，橫陳誹議，而不自顧其說之若何也。然此亦戰國中葉之世，野語流行，儒墨交競之所致耳。若復辯難往復，至於瞋目揚臂，肆口詆罵，不知其醜者，亦學術末流之蔽，而古今之所同慨也歟。

### 第四部 墨辯

經上第四十

經下第四十一

經說上第四十二

經說下第四十三

大取第四十四

小取第四十五

墨辯六篇，皆有意義之篇題，爲墨子及其後墨者之作。其作者時代，可分爲四期：經上及經下兩篇，爲墨子所手著。其以經題篇之義，蓋謂篇中所載，皆墨家根本教義，與其所謂宇宙是非之辯，在墨家爲

永立不敗之道，有如織絲之經，一張而不易也。迨後儒家六藝，循之稱經，世遂稱之爲墨經。莊子天下篇云：「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲、已齒、鄒陵子之屬，俱誦墨經」者是也。上篇前半釋名之義，後半釋名謂及同異之分。下篇則皆明是之說，爭非之辯，爲當時墨子與儒楊兩派學者往復之辯說也。經說上及經說下兩篇，爲墨子後學所作，即經之注也。其文皆依經爲次，而於每章之首，舉經文一二字爲標目，此古人經傳異籍之體例也。其說或解釋經文，或分析其義。如分經上之故，爲大故、小故，窮爲有窮無窮，盈爲有盈無盈。而止以久章之分，不止爲有久與無久二者，更較經義爲細密。又窮知章以下，如已成亡各章，及經下諸辯與說，亦非經說無以明其義也。二篇作者之時代，據文字句法及其學說考之，似在墨子後百餘年。如經文知智二字均作知，經說則多作智。又經說下：「下者之人也，高者之人也，下」句，爲「之」字倒裝句法。正言之當云人之下者高，人之高者下。與大取篇：「指之人也，與首之人也」之句法同，而經無是。經說上：「當馬非馬」，疑即公孫龍白馬論，而公孫龍在墨子後百年也。又「若樞免瑟」句，據淮南子說林訓：瑟當爲蠶之異名。此義不見字書，始爲淮楚方言，而其出於南方之墨者鄒陵子之手歟？大取一篇，文句譎脫，頗不易讀。題篇之義，亦所未詳。但以篇中有「子墨子之言也」句，知其出於墨子之後學耳。篇中分析同異，如重同具同連同，及同類同名之同，皆與經說合。而論居運，與舉量數，及形貌不可形貌命諸條，又足補經說之所未及。謂辯以故生理長類行，及其類在十三事，義尤精深。惜其文辭簡略，尙未能盡解。但以其論辯之精言之，似在經說作者

之後也。小取一篇，乃專言辯之書。其謂辯者別同異，明是非，已視經上爭彼之義爲廣泛。而所分名辭說三部，立有諸無諸二例，以及假或二辭，周不周之辨，益見條理分明，義例具足。蓋墨子後學，以治辯之勤，故能完成其辯學。而莊周所謂別墨俱誦墨經，豈僅以訾詆爲事者哉。又按篇中云：「殺盜非殺人，……墨者有此而非之。」似指荀子正名篇所謂「惑於用名以亂名」者。若然，則小取篇作者，當在荀卿後矣。

第五部 墨語

耕柱第四十六

貴義第四十七

公孟第四十八

魯問第四十九

墨語四篇，皆無意義之篇題，爲墨者記述墨子應答其門弟子及時人之語，猶儒家論語爲記孔氏一家之語者也。按篇中稱墨子弟子爲子，惟禽子稱子禽子。據公羊傳何休注云：「稱子冠氏上者，著其爲師也，其不冠子者他師。」則此四篇，當出禽子門弟子之手。而墨子乃首創家學之師，墨家之徒，固宜冠子以稱之者也。又按篇中記墨子稱其弟子曰子，弟子則稱之曰夫子，與論語記孔子與弟子汝之稱不同，亦春秋戰國稱謂之變，余別著釋夫子一篇詳之。

第六部 備守

公輸第五十 案此篇記墨子止楚攻宋事，與墨語所記者弗合。耕柱篇云：「子墨子謂魯陽文君

曰：楚四境之田，曠蕪而不可勝辟，評靈數千，不可勝人，見宋鄭之間邑，則還然竊之，此與彼異乎？」魯陽文

君曰：是猶彼也，寔有竊疾也。」魯問篇云：「公輸子謂子墨子曰：吾未得見之時，我欲得宋，自我得見之後，

予我宋而不義，我不爲。」據此而言，墨子之止楚攻宋，寔由墨子能以義服魯陽文君與公輸子二人耳。

若如篇中所記墨子持守以細公輸子之攻，因以止其攻宋之謀，則無以見墨子之義。且九攻九距，亦類

峯山道士之降妖闢法，而不近乎事實也。又貴義篇云：「子墨子南遊於楚，見楚獻惠王，獻惠王以老辭，

使穆賀見子墨子。」而渚宮舊事亦謂：「墨子將辭王而歸……魯陽文君言於王曰：墨子北方賢聖人，

君王不見，又不爲禮，毋乃失士？」是墨子至楚及去始終未見楚王。今篇乃謂墨子因公輸子見王，而

其說王之辭，又即耕柱篇見魯陽文君之語，蓋即本魯陽文君事而傳之楚王也。嘗謂此篇行文，不脫小

說家氣，且爲無義意之篇題。當由後人摭拾野語，傳會成篇，弁諸備守，以起其義者。

口口第五十一 篇目亡，無考。

備城門第五十二

備高臨第五十三

口口第五十四 孫仲容曰：依備城門篇所列攻具十有二，臨第一，鈎第二，則此篇疑當爲備鈎。



口口第五十五 係仲容曰：備城門篇十二攻具，衝第三，則此篇疑當為備衝。  
詩大雅皇矣，孔疏引有備衝篇，蓋唐初尚未佚也。

備梯第五十六

口口第五十七 係仲容曰：十二攻具，梯第四，堙第五，則此篇疑當為備堙。

備水第五十八

口口第五十九

口口第六十

備突第六十一

備穴第六十二

備蛾傳第六十三

口口第六十四 按備城門篇十二攻具之次，水第六，穴第七，突第八，空洞第九，蟻傳第十，輶輻第十一，軒

車第十二，則備穴當為第五十九，備突第六十，備空洞第六十一，備蛾傳第六十二，備輶輻第六十三，備軒車第

六十四。今書篇第不合，或由後人質亂。然第五十九第六十第六十四三篇之闕目，當為備空洞，備輶輻，備

軒車，則無疑也。

口口第六十五 篇目亡，無考。

口口第六十六 篇目亡，無考。

口口第六十七 篇目亡，無考。

迎敵祠第六十八

旗幟第六十九

號令第七十

雜守第七十一

備守二十二篇，今存十二篇。公輸篇外，餘十一篇，皆有意義之篇題，爲墨者記述墨子備守之術也。按漢書藝文志兵書類之兵技巧十三家，班氏自注云：「省墨子重」疑即此備守諸篇也。蓋漢志凡注云省重，皆劉歆七略所著錄，班固以其重出而省之者也。今就漢志所注省重考之，凡兵書五十三家注云：「省十家，二百七十一篇重。」而兵權謀十三家注云：「省伊尹，太公，管子，孫卿子，鬻冠子，蘇子，蒯通，陸賈，淮南王，二百五十九篇重。」則凡兵書所省之十家，即指所省兵權謀九家與兵技巧之墨子一家而言。而以所省之凡兵書十家二百七十一篇，去兵權謀之九家二百五十九篇，餘十二篇當爲兵技巧所省墨子一家之篇數也。又按七略之兵書略，乃任宏本楊僕兵錄所論次者。漢志稱「漢興張良韓信序次兵法……定著三十五家。諸呂用事，盜取之。武帝時，軍政楊僕据撫遺逸，紀奏兵錄。」所謂据撫遺逸者，即自諸子書析取其論兵之篇而爲之者。復以班固所省之兵權謀九家，就今所存之子書

考之，如管子之兵法篇，荀子之議兵篇，淮南子之兵略訓，皆其所謂守國用兵，先計後戰之權謀也。然則兵技巧之墨子十二篇，亦當爲析自墨子書者。今備守存十二篇，據詩孔疏云：「墨子有備衝之篇」，似唐時尚存十三篇。或不列公輸篇，而以餘十二篇入兵技巧歟？若然，則餘篇之散亡，當更在其前矣。以上分墨子全書爲六部，其類次時代，大略可見。學者依次研究其書，不但可以考見諸篇得失，以定所去取，即於墨學究竟，亦不難得之。嘗謂前人治諸子書，每忽於全書之篇第，以爲無意義。甚至憑其私臆，更動篇第，以致古人集定之意弗明，而於諸篇之真偽得失，亦無以考。例如汪中定墨子爲內外二篇，又以其徒之所附著爲雜篇。汪書未傳，以其所爲墨子序考之，所謂其徒附著，當即其所指錯入道家言及宋康亡國吳起之裂爲在墨子後者。汪固不知諸篇皆出墨子後學，而非墨子之作也。王國維並經與經說爲二篇，又分大取語經以下別爲語經一篇。其割裂並奏，已極乖離。而尹桐陽復本宋人經論及汪中雜篇之分，以親士修身與非儒墨辯諸篇爲墨經，所染以下五篇與十論爲墨論，耕柱以下諸篇爲雜篇。其於經論之義，不但全無所解，即其統類紊雜，亦徒增人猶惑。此輩率爾操筆著書，真不知其何所用心也。然而世之傳孔子讖云：「董仲舒亂我書。」又焉知書之亂於後世者，不惟仲舒一人也哉。

爲中引書，往往未加標點，茲以己意標點之，以符本書格式。當否祈疑先生及讀者指教。 根澤出。

## 二八七 墨子備城門以下數篇之真偽問題

孫次舟

(廿二，七，一，圖書評論第一卷第十一期，發刊著墨子之第二節)

備城門以下十一篇，胡梁諸先生並不言其偽，一曰「於哲學沒什麼關係」一曰「可緩讀」而已。而錢穆先生乃取朱希祖說，謂此十一篇者，乃漢人僞書。此實未然。朱氏文見清華週刊三十卷九期，鄉教讀，莫由取按。今只就錢先生所徵引者，略道其誤。朱氏疑僞篇凡有四證：(一)多漢代官名；(二)有漢代刑法制度；(三)多襲戰國末及秦漢諸子；(四)多言鐵器，與墨子時代不符。竊嘗取墨子細繹之，覺備城門以下十一篇，文體並不一律。號令雜守二篇，與前九篇相較，既無殘缺，又甚平易，且多漢代官名與制度，如朱氏言。愚意朱氏以此二篇爲「漢代應趙諸侯王備邊塞時所作守城書，而託之墨子」者，當無間言。若並前九篇而疑之，則大不可也。(一)前九篇無漢代官名。若朱氏所舉之城門司馬，城司馬，城門侯，都司空，執盾，中涓，曹，關內侯，五大夫，公乘，二百石之吏，三百石之吏等，並在號令篇。(二)前九篇無漢代刑法制度。若朱氏所舉之城且，蘭石等，號令雜守兩篇並有之。(三)備城門篇雖有與管子九變略同之處，然細較之，墨子所言者十四，管子所言者九，墨子文古朴參差，管子文平易凝整，顯係管子襲墨子，非墨子襲管子也。管子非出于管仲之手，學者之所共認。且其書非一時產物，乃代有附益。在今日，于管子各篇之著作人，管子各篇之時代，與夫彙集諸篇而成今管子之年歲，並無確切考證，而竟均以管仲時物目之，持斷諸子之真偽，實不足以鉗議者之口。(四)備城門諸篇，多言鐵器，朱氏以爲與墨子時代不符，此尤不足恃。墨子之年代，

據錢先生考證，蓋在春秋戰國之間，而春秋戰國之交，正中國使用鐵器之時代。左傳僖公十八年傳曰：「故以鑄三鐵。」孟子滕文公上曰：「以鐵耕乎？」並足爲證。宋氏以管子九變文略同墨子，遂謂係襲自管子，而管子海王篇與輕重篇並言鐵，何復以墨子之言鐵爲疑耶？龔讀章鴻鈞中國銅器時代考（附石雅）李泰榮中國史綱（未有文字以前之略史）郭沫若中國古代社會研究（二〇四頁）等書，並主春秋戰國間爲中國之銅鐵交互時期。然則備城門諸篇多言鐵，奚足以疑？至迎敵祠言「公素服誓于太廟」云云，言「公」而不言「王」，與號令篇異。又雜守篇開端，顯係襲備高臨篇文，並足爲備城門九篇不僞之證也。

按宋希祖先生有墨子備城門以下二十篇係漢人僞者說，見清華週刊第三十卷第九期，又見古史辨第四册頁二六——二七。

根據記。

## 二二八八 許行是否爲墨家的問題

孫次舟

（廿二，七，一，圖書評論第一卷第十一期，錢穆著墨子之第二節）

錢穆先生以孟子所言之許行爲南方之墨者，謂即許犯。其證曰：「春秋時，晉有狐突，字伯行，齊有陳逆，字子行。」晉語章昭注：「犯，逆也。」小爾雅廣言：「犯，突也。」把狐突陳逆名「突」「逆」字「行」之例，就曉得許行是名犯字行了。案此證殊不成立。以字意相近，遂斷二人爲一人，與以聲近而斷莊周楊朱爲

一人者，有同樣之誤謬也。曩嘗讀孟子書，見彼于楊墨兩家，排斥特甚。若曰『楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也』（滕文公下）何其嚴厲！設許行果係墨家，則孟子斥陳相棄簡學，就許行，適可痛詆墨道之『無父』，何乃無一語及墨耶？而開端乃言『有爲神農之言者許行』。墨家法禹，亦不法神農也。就孟子本書證之，許行非墨，彰彰甚明。昔江瑛讀子，詁論農家非言農事書，未嘗不服其博辯而惜其未盡。問考之，戰國農家書，今雖亡佚，然于諸子所徵引者，尙可窺農家之崖岸。其較爲可據之資料，一爲孟子許行篇，一爲呂覽上農，任地，辯土，審時四篇。据此諸記，可知戰國農家，共分兩派。一派託始于神農，即孟子所謂『有爲神農之言者許行』是也。此派主張『與民並耕而食，饗殮而治』，似于農家耕稼之事，不甚講求。一派託始于后稷。上農篇曰：『古先聖王之所以導其民者，先務于農。民農非徒爲地利也，貴其志也。民農則樸，樸則易用，易用則邊境安，主位尊。民農則重，重則少私義，少私義則公法立，力專一。民農則其產復，其產復則重徙，重徙則死其處而無二慮。』又曰：『后稷曰：所以務耕織者，以爲本教也。』是故天子親率諸侯，耕帝籍田，大夫士皆有功業。是故當時之務農，不見于國，以教民尊地產也。』任地篇曰：『后稷曰：子能以望爲突乎？子能藏其惡而掛之以陰乎？子能使吾土靖而剛，浴土乎？子能使保溼安地而處乎？子能使蠶數節而莖堅乎？子能使穗大而堅均乎？子能使粟園而薄糲乎？子能使米多沃而食之彊乎？』是此派之尙農宗旨，在乎安民，在乎使民朴而易用，略帶法家之意。于耕稼之術亦甚講求。若土地之肥饒，種割之遲早，均所注意也。此與許行一派，判然不同。論農家者，所當分別觀之者也。茲以由

來言戰國農家者，鮮或及此，故摶發其志，以見江氏所見之隘。至錢先生之以許行為墨家者，尤為失真也。

按古史辨第四冊頁三〇〇、三〇一，有錢賓四先生（穆）所作許行為墨子再傳弟子攷。根澤記。

## 二八九 鎌倉本莊子天下篇跋尾

孫道昇

（廿四，八，十六，正風半月刊第一卷第廿六期，莊子天下篇的作者問題之一段，錄下標此題。）

日本鎌倉時代高山寺鈔本莊子（以下稱釋鎌倉本）數卷，近經影印行世（劉叔雅先生購有一份，國立北平圖書館亦購有一份），其中天下篇頗與中國通行本不同，篇末較通行本多二百零四字，其文云：

「夫學者尚以成性易知為德，不以能政異端為貴也。然莊子閔才命世，誠多英文偉詞，正言若反，故一曲之士，不能暢其弘旨，而妄竄奇說；若闕亦意修之首，尾言遊易子胥之篇，凡諸巧雜，若此之數，十分有三。或牽之令近，或迂之令誕，或似山海經，或似占夢書，或出淮南，或辯形名而參之高韻，龍蛇並御，且辭氣鄙背，竟無深澳，而徒難知，以困後蒙，令沉滯失乎流，豈所求莊子之意哉？故皆略而不存。今唯哉取長達致全乎大體者焉（疑有誤），為三十二篇者。太史公曰：莊子者名周，守（疑為宋）蒙縣人也。曾為

漆園吏，與魏惠齊宣楚威王同時者也。」

予按此郭象之文也。洪邁容齋續筆卷十二王應麟困學紀聞卷十及漢書藝文志攷證，陸德明莊子釋

文叙錄等書所引郭子玄(學)語，即見於此。洪邁容齋續筆卷十二東坡論莊子條下注云：

「……予按列子書第二篇內首載禦寇餽漿事數百言，即綴以楊朱爭席一節……陸德明釋文郭子玄云：「一曲之才，妄竄奇說，若闕奕意修之首，危言游鬼子胥之篇，凡諸巧雜，十分有三。」……闕奕游見諸篇，今無復存矣。」

王應麟困學紀聞卷十莊子逸篇條下注云：

「陸德明敘錄曰：莊生宏才命世……故郭子玄云：「一曲之才，妄竄奇說，若闕奕意修之首，危言游鬼子胥之篇，凡諸巧雜，十分有三。」」

又漢書藝文志攷證莊子五十二篇條下注云：

「郭象注三十三篇，內篇七，外篇十五，雜篇十一。陸德明敘錄云：莊生宏才命世……故郭子玄云：「一曲之才，妄竄奇說，若闕奕意修之首，危言游鬼子胥之篇，凡諸巧雜，十分有三。」……文選注太平御覽引莊子闕奕游鬼之語。」

覽引莊子闕奕游鬼之語。」

上引洪王二氏之書，均取材於陸德明釋文叙錄，不能算是直接證據，能作直接證據的則當推陸氏叙錄。陸

氏叙錄云：

「莊子者，姓莊名周，梁國蒙縣人也。六國時，為梁漆園吏，與魏惠王、齊宣王、楚威王同時。齊楚嘗聘以為相，不應。時人皆尚遊說，莊生獨高尚其事，優遊自得，依老氏之旨，著書十餘萬言，以逍遙自然無



爲齊物而已。大抵皆寓言，歸之於理，不可按文責也。

然莊生因才命世，辭趣華深，正言若反，故莫能暢其弘致。後人增足，漸失其真。故郭子玄云：「一曲之才，妄竄奇說，若闕奕意修之首，危言避臆子胥之篇，凡諸巧雜，十分有三。」

漢書藝文志莊子五十二篇，即司馬彪孟氏所注是也。言多詭誕，或似山海經，或類占夢書，故注者以意去取。其內篇衆家並同，自餘或有外而無雜，唯子玄所注，特會莊生之旨，故爲世所貴。徐仙民李弘範作音，皆依郭本。今以郭爲主。

陸德明既把錄倉本天下篇末段的話，認爲郭象的話，可見錄倉本天下篇末段逸文是郭象的著作了。如果那段逸文不是郭象的著作，則陸氏便是說謊；如果陸氏不是說謊，則那段逸文便必須是郭象的著作。我因爲有這樣一個鐵一般的證據，所以要毅然決然斷定錄倉本天下篇末段所多的二百零四字爲郭象的著作。

## 二九〇 巫馬子與楊朱學派的關係

孫道昇

(廿三，五，廿四，楊朱的著作及其學派考第四節，錄下標此類)

巫馬子的思想，只有墨子一書記之，共有五條，俱見耕柱篇。其文云：

「巫馬子謂子墨子曰：「鬼神孰與聖人明智？」子墨子曰：「鬼神之明智於聖人，猶聵耳明目之與聾聲也。」……」

「巫馬子謂子墨子曰：「子兼愛天下，未云利也；我不愛天下，未云賊也。功皆未至，子何獨自是而非我哉？」……巫馬子曰：「我是彼奉水者之意，而非夫搯火者之意也。」……」

「巫馬子謂子墨子曰：「子之爲義也，人不見而耶（鬼）鬼而不見而富，而子爲之有狂疾。」……巫

馬子曰：「我貴其見我亦從事，不見我亦從事者。」

「巫馬子曰：「舍今之人而譽先王，是譽槁骨也。譬若匠人然，智槁木也，而不知生木。」

「巫馬子謂子墨子曰：「我與子異，我不能兼愛。我愛鄰人於國人，愛魯人於鄰人，愛我鄉人於魯人，

愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以爲近我也。擊我則疾，擊彼則不疾於我。我何故

疾者之不排，而不疾者之排。故有我。有殺彼以我，無殺我以利。」子墨子曰：「子之義將匿邪？意將

以告人乎？」巫馬子曰：「我何故匿我義，吾將以告人。」……」

「孫詒讓墨子問詁引蘇時學云：「巫馬子儒者也，疑即孔子弟子巫馬期，否則其後。」我以爲謂巫馬子

爲巫馬期後則可，若謂其爲儒者則不可。儒家雖不講愛無差等，仍要講博施濟衆。較巫馬子不愛人之主

張，相去奚啻天淵。若以爲儒，則儒者之仁義掃地矣。蘇說大悖，不足爲訓。然則巫馬子果屬何派？我以爲

他也是楊朱學派的學者。其證有六：

a. 巫馬子說：「鬼神孰與聖人明智。」又說：「鬼而不見而富。」對於墨子說的鬼神賞善罰惡懷疑，與楊朱反對墨子右鬼的思想正合，足證其爲楊朱後學也一。

b. 巫馬子批評墨子說：「舍今之人而學先王，是學朽木也。」與楊朱反對墨子的尚賢的思想又合，足證其爲楊朱後學也二。

c. 巫馬子謂子墨子曰：「子兼愛天下，未去利也。」云云，與楊朱反對墨子的兼愛的思想更合，此足證其爲楊朱後學也三。

d. 巫馬子說：「故有我，有殺彼以我，無殺我以利。」此等極端的自私自利主義，切合於楊朱爲我，拔一毛而利天下不爲。此足證其爲楊朱的後學也四。

e. 巫馬子以與自己的遠近，定自己之愛不愛，與楊朱的自我中心的倫列主義相同，此足證其爲楊朱後學也五。

f. 孟子說當時哲學界只有儒墨楊三派，巫馬子非墨非儒，則其必爲楊也可知。此足證巫馬子爲楊朱後學也六。

根據以上六證，我們可堅決的主張巫馬子爲楊朱學派的學者，爲楊朱的及門弟子。

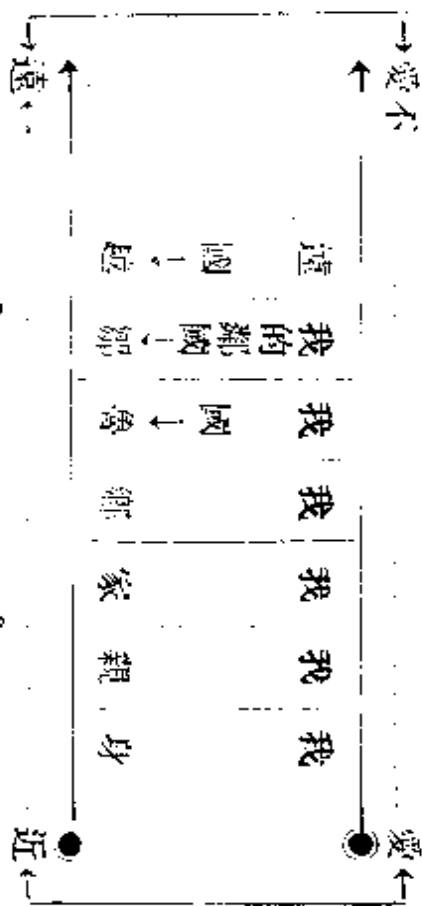
巫馬子魯人，有他自己說的「愛魯人於鄰人」一語可證。年代略同於告子，壽數當無告子長久。學

於楊朱，與告子同窗。宗爲我說，與墨子辯。若以楊朱比康有爲，則告子爲梁啟超，而巫馬子陳千秋之流也。

畢馬子的思想，最激烈而最簡單。約有兩點：一是自我中心的倫列論，一是自私自利的爲我論。

他的自我中心的倫列論，最爲明白而具體。他說他愛他自己比愛他父母厚；愛他父母比愛他家中別的人厚；愛他自己的家，比愛鄉人厚；愛他自己的鄉，比愛國厚；愛他自己的國，比愛別人的國厚；他的標準，完全以與自己的關係的遠近而定。近則愛之，遠則不愛。故說「因近吾故也」。圖示如下：

圖列倫子馬畢



他的自私自利的爲我論，則最極端而最透關。他說人何故要自私自利呢？因爲不自私自利就不能生存。別人的痛癢，對我無關，而我的困苦，則與別人無涉。別人看着我的困苦不肯援救，那我何必去援

救人呢？他說：

『擊我則疾，擊彼則不疾於我，我何故疾者之不拂，而不疾者之拂。』

就是這個道理。因爲如此，所以他主張：

「故有我。有殺彼以我，無殺我以利。」

蘇時學校改有殺彼以我二句爲「有殺彼以利我，無殺我以利彼」甚是。由此看來，可見巫馬子就是二千年的以前的曹操了。他竟要明日張膽主張「寧叫我負天下人，莫使天下人負我」了。這樣極端的自私自利的爲我主義，恐怕要比楊朱的「全性葆真不以物累形」更進一步哩！有人說爲我主義，結果必至流爲自私自利主義。由巫馬子之言看來，足證此說不謬。

巫馬子這種自我中心的倫列論，曾遭墨子的特別反對，有耕柱篇墨子反駁巫馬子的話可證。但巫馬子這種思想，全與大取篇的倫列論相同；據此，一方面可證大取篇絕非墨家的典籍，一方面又可證巫馬子必是楊朱的後學。

根據以上的考證，我們可得如下的結論：巫馬子是楊朱的及門學生，仰信楊朱的爲我主義，代表楊朱學派中的自私自利一派。

## 二九一 鄧析子探源

羅根澤

(廿，夏，河北大學文學叢刊第五期，原名鄧析子之真偽及年代，茲增訂改標此題。)

鄧析子爲書也，而前人無疑者。惟晁公武郡齋讀書志、王應麟漢書藝文志攷證並云：「其間鈔同他書，

頗駁雜不倫，豈後人附益之歟？  
紀曉嵐等四庫全書提要云：『其文節次不相屬似亦掇拾之本也。』……

至于「聖人不死，大盜不止」一條，其文與莊子同，析遠在莊子以前，不應預有勸說，而莊子所載，又不云「鄧析之言，或當章殘闕，後人據莊子以足之歟？」以余謫陋，竊疑鄧析之書，散佚蓋久，今本二篇，出于晉人之手，半由掇拾羣書，半由偽造附會。厥證有八：

(一) 荀子不苟篇曰：『山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有須，卵有毛，是說之難持者也，而惠施鄧析能之。』惠施之書雖佚，而就莊子天下篇所載觀之，確似如此，知荀子所言，始據二家之書，非盡誣妄。檢今本鄧析子，絕無此等言論，其非先秦之舊無疑。

(二) 漢書藝文志：『以下名稱漢志』名家著鄧析二篇，劉向鄧析子書錄云：『鄧析好刑名，操兩可之說，設無窮之辭。』此數句並引見楊倞荀子不苟篇注。……其論無厚者言之異同，與公孫龍同類。今本鄧析子亦兩篇，首

為無厚篇，發端即曰：『天於人無厚也，君於民無厚也，父於子無厚也，兄於弟無厚也。』以下釋天於人，君於民，父於子，兄於弟無厚之說，皆以恩情厚薄而言，鄰於道家『天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗』之說。漢志著公孫龍子十四篇，今止餘六篇，其論無厚之說，已不可考。然惠施歷物之意曰：『無厚不可積也，其大千里。』(莊子天下篇) 墨經上曰：『厚，有所大也。』經說上曰：『厚，唯無所大。』荀子修身篇曰：『

夫堅白同異，有厚無厚之察。』韓非子問辯篇曰：『堅白無厚之辭，張而憲令之法息。』厚與積連舉，指物之厚薄而言，幾何所謂『體』也。『厚』之問題，當時名家討論甚詳，形成社會常識，非名家亦能略悉其義。莊子

養生主篇云：「彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。」固亦不背名家義也。鄒析既為名家，其論無厚既與公孫龍同類，亦當略同此義。何得以恩情厚薄為言？蓋作偽者知鄒析為名家，又知「無厚」為名家術語，見劉向有鄒析「論無厚」之言，故首論「無厚」且以「無厚」名篇。惜於「無厚」之指，茫然未察，詮釋大謬，而偽蹟暴露矣。

(二)無厚篇第九節曰：「推辯說非所聽也，虛言向（向字疑誤）非所聽也，無益之辭（之辭原作亂，依孫詒讓校改）非所舉也。故談者別殊類使不相害，序異端使不相亂，論志通意，非務相乖也。若飾詞以相亂，匿詞以相亂，移（亂疑衍）非古之辯也。」第十五節又曰：「所謂大辯者，別天下之行，具天下之物，選善退惡，時措其宜，而功立德至矣。小辯則不然，別言異道，以言相射，以行相伐，使民不知其要，無他故焉，故淺知也。」（故淺之故疑衍）

此荀子正名非辯之義也，非「操兩可之說，設無窮之辭」之鄒析所宜有也。考荀子非十二子篇曰：「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以為治綱紀。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施、鄒析也。」又儒效篇曰：「不恤是非，然而無用，君

子非說辯，而提倡君子之辯與聖人之辯，見非正名等篇。

若鄒析而果如此，荀子因稱頌之不暇，烏能斥其「辯而無用」

而大加排軋也？

荀子敵視鄒析，其指摘之語，尚可謂其故加詆譏，實則並不如此。再考之呂氏春秋離謂篇載：「子產治

鄧析務難之，與民之有獄者約大獄一衣，小獄襦袴。民之獄衣襦袴而學訟者，不可勝數。以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勢，所欲罪因罪。鄧國大亂，民口謹譁。亦與荀子所言相應，而與今本鄧析子相反，則今本之非鄧析之舊，彰彰明矣。

《係詒讓》云：「別殊類使不相害」以下七句，與劉向別錄引鄒子及韓詩外傳文略同。《札運卷五》按別錄引鄒子曰：「彼天下之辯有五勝三至，而辭正爲下。辯者別殊類使不相害，序異端使不相亂，抒意通指，明其所謂，使人與知焉，不務相逢也。」（引見史記平原君傳解）韓詩外傳之言，與鄒子文幾於全同，蓋襲鄒子者，不啓引。然則「辯者別殊類」云云，源出鄒子，而造僞之人據以竄入者也。

（四）無厚篇第九節及第十五節既言談者應當「別殊類使不相害，序異端使不相亂」矣；既言大辯者應當「別天下之行，具天下之物」矣。而第三節又曰：「異同之不可別，是非之不可定，白黑之不可分，清濁之不可理，久矣。」異同，是非，白黑，清濁，非殊類乎？非異端乎？何以又謂其不可分別也？前後矛盾，自相抵牾，鄧析之言，必不如此。良以造僞者讀鄒荀之說，心折其議，以爲勝於詭辯者流，而又知鄧析「操兩可之說」，兩義並陳，設阱自陷，且於異同是非不可別不可定之理，不能以微言析其義，定非鄧析言也。

（五）無厚篇曰：「楚之不泝流，陳之不束塵，長廬之不止，呂子之蒙恥。」楚與陳不知何指。長廬，楚人。史記孟子荀卿列傳曰：「楚有尸子長廬。」漢書藝文志諸子略道家著長廬子九篇，注云：「楚人。」史記以長廬與公孫龍劇子李悝諸戰國人並列，知長廬亦戰國時人。左傳定公九年載：「鄧黜欲殺鄧析而用其



竹刑』。則其卒尙在春秋末年烏能論及戰國之長虛？至呂子蓋即呂不韋，去鄧析尤遠矣。

(六)漢志攷證云：『其間鈔同他書，頗駁難不倫。』茲參校各書，列其鈔同他書之已經考知者如下：

(1)四庫提要謂『舉人不死，大盜不止』一條，其文與莊子同。今案此為轉辭篇第二節，與莊子狀  
儼篇文同。

(2)王弼州鄧析子序云：『轉辭篇』與智者言依于辯，數語同。鬼谷子，豈後人傳會其旨，苟益其辭也耶？今案此數語在轉辭篇為第一節，原文云：『與智者言依於博，與博者言依於辯，與辯者言依於安（鬼谷作要），與貴者言依於勢，與富者言依於榮（鬼谷作高），與貧者言依於利，與勇者言依於敢，與愚者言依於說。』此言之術也。』（鬼谷作此其術也）。與鬼谷子權篇同，惟彼多『與賤者言依於謙……與過者言依於銳』二語。

(3)鈔鬼谷子者尙有四節，一為無厚篇第十七節之鈔同鬼谷子內捷篇：

故遠而親者，志相應也；近而疏者，志不合也；就而不用者，策不得也；去而反求者，無遠行也；近而不御者，心相乖也；遠而相思者，合其謀也。

（無厚篇）

篇）

二為轉辭篇第四節前半之鈔同鬼谷子本經陰符七篇。彼文云：『心欲安靜，慮欲深遠。心安靜則神明榮，慮深遠則計謀成。』此文『神明榮』作『心策生』，『除』全同。

三爲轉辭篇第七節之鈔同鬼谷子權篇

夫人情發言欲勝，舉事欲成。故明者不以其短疾人之長，不以其拙病人之工。言有善者則賞之，言有非者則罰之。

(轉辭篇)

(權篇)

人之情，出言則欲聽，舉事則欲成。故智者不用其所短，而用愚人之所長；不用其所拙，而用愚人之所工。故不困也。言其有利者，從其所長也；言其有害者，避其所短也。

四爲轉辭篇第九節之鈔同鬼谷子摩篇

夫謀莫難於必聽，事莫難於必成。故謀莫難於周密，說莫難於悉聽，事莫難於必成。此三者然後能之。成必合於數，能必合於情。故謀必欲周密，必擇其所與通者說也。故曰或結而無隙也。夫事成故施薪加火，鑠者必先燃；平地注水，溼者必先濡。故曰動之聽。故物屬類，抱薪趨火，燥者先燃；平地注水，溼者先濡。此物類相應，以其類，安有不應者？獨行之於勢，譬猶是也。此言內符之應外摩也如是。故曰摩之以其類，焉術也。(轉辭篇)

水流溼，火就燥之喻，古書用者甚多。(如易乾卦，荀子大略篇，呂氏春秋應同篇皆有此類比喻)所以獨謂其鈔鬼谷子

者，以此喻前後之語，皆與鬼谷子相同，而不與他書相同也。至所以謂此鈔鬼谷子，非鬼谷子鈔此書者，以在

鬼谷子頗晦澀，在此則極明晰故也。

(十)轉辭篇第三節自『夫治之法』至『此治國之道也』共七八十字，據藝文類聚五十四，太平御覽六百三十八，爲慎子文。唯曰『立君而尊愚』，君立而愚者不爭，『愚』字彼皆作『賢』，玩其義，纔作賢爲是。此與慎子勢治主義恰相脗合，與詭辯家之鄧析則毫不相涉，知爲僞鄧析子之人據以鈔入者也。

(5)無厚篇第十一節，十四節，十五節，十六節，皆鈔同淮南子主術訓。

夫水濁則無淖尾之魚，政苛則無安樂之士。  
夫水濁則魚噉，政苛則民亂。(二句又見韓詩外傳)……

故令煩則民詐，政擾則民不定。不治其本，而  
是以上多故則下多詐，上多事則下多態，上煩擾則下

務其末，如拯溺鍾之以石，救火投之以薪。(無  
不定，上多求則下交爭。不直之於本，而事之於末，譬

猶揚堞而引塵，拖薪以救火也。(主術訓)

夫舟浮於水，車轉於陸，此自然道也。有不治  
夫舟浮於水，車轉於陸，此勢之自然也。木擊折轉，水

者，知不豫焉。(無厚篇第十四節)  
戾破舟，不怨木石，而罪巧拙者，知故不載焉。是故道

夫木擊折轉，水戾破舟，不怨木石，而罪巧拙者，  
有智則惑，德有心則險，心有目則眩。兵莫憚於志，而

不載焉。故有知則惑，有心則險，有目則眩。  
莫邪爲下，寇莫大於陰陽，而抱鼓爲小。今夫權衡規

是以規矩一而不易，不爲秦楚變節，不爲胡越  
矩一定而不易，不爲秦楚變節，不爲胡越改容，常一而

改容，一而不邪，方行而不流，一日形之，萬世傳  
不邪，方行而不流，一日刑之，萬世傳之，而以無爲爲之

之，無爲爲之也。(無厚篇第十五節)  
(主術訓)

夫自見之明，借人見之，闇也。自聞之聰，借人聞之，聾也。夫疾呼不過聞百步，志之所在，踰于千里。冬日之聾也。明君知此，則去就之分定矣。爲君當若冬日之陽，夏日之陰，萬物自歸，莫之使也。恬臥而郢人無所害其鋒，市南宜遼弄丸而兩家之難臥而功自成，優游而政自治。豈在振目盪腕，手無所關其辭。鞅韜鐵鎧，瞋目扼緊，其於以御兵刃，據鞭扑而後爲治歟。(無厚篇第十六節)

縣矣(主術訓)

此外如轉辭第七節曰：「今之爲君，無堯舜之才，而慕堯舜之治，故終顛殞乎混冥之中，而事不覺于昭明之術。」與淮南子要略所謂：「今學者無聖人之才，而不爲詳說，故終身顛頓乎混冥之中，而不知覺寤乎昭明之術矣。」亦略同。又第十節曰：「明君立法之後，中程者賞，缺繩者誅。」亦見淮南子主術訓。惟「明君立法之後」彼作「法定之後」，雖韓非子難一有「中程者賞，弗中程者誅」二語，然此似鈔同淮南子，因此書鈔淮南子者甚多，而此云「缺繩者誅」又完全相同也。

(6) 轉辭篇第八節曰：「忠怠(原作忠，依意林改)於官(原作官，依意林改)，成病始於少瘳，禍生於懈慢，孝衰於妻子，此四者慎終如始也。」此見說苑敬慎篇及韓詩外傳卷八，惟「忠」彼皆作「官」，「少瘳」說苑作「少愈」，韓詩外傳作「小愈」，「慢」彼皆作「惰」，「如」說苑同，韓詩外傳作「有」。說苑韓詩外傳皆堆積故事之書，故不妨相襲，鄧析子爲名家專門書，何能亦與相襲？

統觀全書，無厚轉辭兩篇，不過三十節三千餘言，鈔同他書者，至有如是之多，真鄧析書，惡能如此？斯亦

晚出偽書之證也。

(七)轉辭篇第六節曰：『衆口鑠金，三人成虎，不可不察也。』衆口鑠金之故事出於國語周語，尙可勉強

謂鄧析可以見知，三人成虎之說，出於戰國策魏策，則鄧析絕不能見也。魏策二曰：『龐葱與太子質於邯鄲，

謂魏王曰：『今一人言市有虎，王信之乎？』王曰：『否。』二人言市有虎，王信之乎？』王曰：『寡人疑之矣。』

『三人言市有虎，王信之乎？』王曰：『寡人信之矣。』龐葱曰：『夫市之無虎明矣，然而三人言而成虎。

今邯鄲去大梁也遠於市，而議臣者過於三人矣，願王察之矣。』據此三人成虎之說，爲龐葱之創喻，鄧析爲

春秋時人，焉能引用？且此喻雖出於戰國之龐葱，而戰國策則作於西漢之蒯通，尤非鄧析所能見也。

(八)楊慎鄧析子序：『昔人謂東方曼倩學不純師，余於鄧析子亦云：從來虛無則老莊同化，刑名則商韓

執契，經濟則敬仲持筴，飛箝捭闔則鬼谷導機，蓋悉有專門，各不相借，凜凜乎如畫界而守也。今觀是書，則經

緯相類，元黃互陳，宮商迭奏，初無定質。其言神不可見，幽不可見，智者寂於是，非明者寂於去就，則鬼谷子家

言也。其言百官有司，各務其刑，循名責實，察法立威，則商韓氏意也。其言達道者無知之道，無能之道，聖人

以死，大盜不起，則漆園語也。其言心欲安靜，慮欲深遠，尊貴無以高人，聰明無以籠人，資給無以先人，剛勇無

以上人，則柱下史知雄守雌之教也。至云藏形匿影，羣下無私，明君視民而出政，又云民一於君，事斷於法，君

人者不能自專而好任下，則智日困而數日窮，則又皆管大夫不失政柄，君臣明法之旨也。』此論今本鄧析

子之駁難不純，可謂確評。竊嘗以謂雜家之學，必起於諸家有相當成立之後，以諸家未成，無可供其糳採以

成其博瞻龐雜之說也。鄧析之生，先於鬼谷漆園及商韓諸人，何能預勸其說？故凡先秦諸子，人在前而  
其書雜者，皆偽書也。

有此八證，知其必偽，而僞於何時，殊費考索。意林所載，全見今本。所不同者，惟無厚篇第三節。安得  
不危？下。意林尚有「輪敗策折，馬奔輿覆，則載者亦傾矣。」想係今本殘缺，非意林別有所本。據柳伯存意  
林序，梁朝 庾仲容有子抄三帙，「馬總精好前志，務存簡要，又因庾仲容之抄，略存六卷，題曰意林。」意林所  
載，既為今本，則子抄所據亦即今本；而今本之僞作年代不能晚於梁代可知。再考晉 魯勝 墨辯叙云：「自鄧  
析至秦時，名家者，世有篇籍，率頗難知，後世莫復傳習，於今五百餘歲，遂亡絕。」引見晉書卷九十四隱逸傳中之魯勝傳。  
則古本之亡在魯勝之先，而今本之作必在魯勝之後。魯勝於元康初遷建康令（見晉書本傳），知為西晉初人。  
東西兩漢，經學盛而諸子衰，物極必返，至魏晉遂成為子學之復興。下迄宋齊 梁陳，則又由于學復興，而轉於  
佛學大盛。故古諸子之整理與僞造，多在魏晉，至宋齊即漸衰矣。然則鄧析子或亦晉代之作乎？

（一）戰國策舊題劉向撰，詳古史辨第四册拙作 戰國策作於劉通考及戰國策作於劉通考補證。如依舊說為劉向所作，

其時代更晚，其距離鄧析更遠。

（二）請參拙作 尹文子探源見文哲月刊第八期。

（三）同上。

# 二九二 鄧析子偽書攷

孫次舟

鄧析子偽書也。而世人或信之，或疑之，或斥其然而言之不詳。何也？信鄧析子爲真者，爲四庫提要；疑爲而不克自決者，爲近儒顧實。斥其偽而言之不詳者，爲馬叙倫氏。四庫提要之言曰：

其書漢志作二篇，今本仍分無厚轉辭二篇，而併爲一卷。然其文節次不相屬，似亦接拾之本也。其言如「天於人無厚，君於民無厚，父於子無厚，兄於弟無厚，與勢者君之興，威者君之策」，則其旨同於申韓。如「令煩則民詐，政擾則民不定，心欲安靜，慮欲深遠」，則其旨同於黃老。然其大旨主於勢，統於尊，事繫於實，於法家爲近，故竹刑爲鄧所用也。至於「聖人不死，大盜不止」一條，其文與莊子同，斯遠在辟子以前，不應自有勸說，而莊子所載又不云鄧析子言，或篇章殘闕，後人撫莊子以足之歟？

韻實漢書藝文志講疏曰：

荀子曰：『山淵平天地比，齊秦襲入乎其耳，出乎口，鈎有鬚，卵有毛，是說之難持者也。而惠施、鄧析能之。』

淮南子曰：『公孫榮於辭而質名，鄧析巧辯而亂法。』劉向曰：『鄧析好刑名，操兩可之說，設無窮之辭。』

是鄧析書與公孫龍惠施相似，今不然也。惟韓非子曰：『堅白無厚之詞章，而憲令之法息。』

故王應麟曰：『鄧析書無厚轉辭二篇，其論無厚者，言之異同，與公孫龍同類。』蓋堅白無厚

者，堅白異同之別語，龍析可同者，祇此耳。然莊子言：『以無厚入有間，』是析之術，亦師於黃老。無厚者，至薄之別名。此刑名之所以慘澹也。晁公武曰：『析書大旨，評而刻，真其言也。其間時勦取他書，頗駁雜不倫，豈後人附益之與？』議可均曰：『崇文總目言劉歆校爲二篇，今本二篇，即歆所分，而前有割向奏，稱除復重爲一篇者。蓋歆冠以向奏，唐本相承如此也。知者，意林及楊倞注荀子皆云：『向，不云歆也。』因據各書引見，改補五十餘事，疑者闕之。舊三十二章，今合並爲三十一章，節次或不相屬，而詞旨完具。各書徵用，鮮出此外。惟御覽八十符子引鄧析言曰：『古詩云：『堯舜至聖，身如脯腊；桀紂無道，肌膚二尺。』』今本無之，當是佚脫。』由嚴之說，則是今本猶仍唐人所見本也。

馬叙倫鄧析子校錄後序曰：

鄧析，周秦人，頗以與惠施、公孫龍並稱，然施與龍所論『無厚』之旨，即莊子天下篇所謂『無厚不可積也，其大千里。』其見於荀卿、韓非之書及呂氏春秋者亦然，與此無厚篇義殊。春秋左氏傳言鄧析作竹刑，又數難子產之治，及呂氏春秋離謂篇載鄧析事，知荀卿以與惠施同類，有由然矣。今是書其所明義，尚法而不能堅，治名而不能精，於韓非慎到之旨，時或一中；又雜而不醇，勝家言亦往往存焉，其辭不類出春秋時人，又復駁裂似聚斂衆書爲之者。昔晁公武讀是書，謂其『大旨評而刻，真其言無可疑者，而其間時勦取他書，頗駁雜不倫，豈其有後人附益之？』余以謂晉初魯勝注墨辯而爲之序，其言自鄧析至秦時名家者，世有篇籍，率頗難知，後學莫復傳習，于今五百餘歲，遂亡絕。然則漢



志所錄二篇，魯勝既不得見，此爲後之妄人掇拾殘文，僞託於舊傳，故不徒勦取之失，抑且甚失其義。

不然，何以與周秦人所稱，並不合哉？以序錄及中所勦取於諸書者觀之，或且出僞列子、鬼谷子後也。

四庫提要謂鄧析子雖爲掇拾之本，而要爲漢志之舊，顧實氏雖列諸存疑，而揣其辭意，仍信其近真；馬叙倫氏雖昌言其僞矣，而語焉不詳。予憫四庫提要與顧氏漢書藝文志講疏，皆初治目錄學者喜讀之書，而其言乃譌誤游蕩若是，將使初學何所依据耶？馬氏之論不惟語焉不詳，且亦不足鉗人之口，而成定論。故予復有鄧析子僞書攷之作，蓋所以訂四庫提要之誤，解顧實氏之惑，而廣馬叙倫氏之意焉。

一

由來攷鄧析子者，多詳於書而略於人，殊不知鄧析人之糾紛，殆與其書相埒，故將攷鄧析書，當先攷鄧析人也。鄧析之見於載記者，以左氏春秋傳爲最溯。左定九年傳曰：

鄧駟獸殺鄧析而用其竹刑，君子謂子然於是不忠，苟有可以加於國家者，棄其邪可也。靜女之三章，取彤管焉，竿旄何以告之，取其忠也。故用其道，不棄其人。詩云：「蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所茇。」思其人，猶愛其樹，況用其道而不恤其人乎！子然無以勸能矣！

据此，可知鄧析爲鄭人，死于魯定公九年（即周敬王十九年，西紀前五〇一年）。其生得與子產相接，而與孔子同時也。惟攷鄧析者，傳以爲駟獸，而諸子多言爲子產，爲可疑焉。荀子宥坐篇曰：

是以湯誅尹諧，文王誅潘止，周公誅管叔，太公誅華仕，管仲誅付里乙，子產誅鄧析，史付：此七子者，皆異世同心，不可不誅者也。

呂氏春秋離謂篇曰：

鄧國多相縣以書者，子產令無縣書，鄧析致之；子產令無致書，鄧析倚之；令無窮，則鄧析應之亦無窮矣。是可不不可無辨也。……涪水甚大，鄧之富人有溺者，人得其死者，富人請贖之，其人求金甚多，以告鄧析。

鄧析曰：『安之，人必莫之賣矣。』得死者患之，以告鄧析，鄧析又答之曰：『安之，此必無所更買矣。』

……子產治鄧，鄧析雠之，與民有獄者約大獄一衣，小獄襦袴；民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數，以非爲是，以是爲非，是非無變，而可與不可日變，所欲勝因勝，所欲罪因罪。鄧國大亂，民口譁譁。子產患之，於是殺鄧析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。今世之人，多欲治其國而莫之誅鄧析之類。

淮南子汜論訓曰：

孔子誅少正卯，而魯國之邪塞；子產誅鄧析，而鄧國之姦禁。

劉向新序曰：

子產決鄧析教民之難，約大獄袍衣，小獄襦袴；民之獻袍衣襦袴者，不可勝數，以非爲是，以是爲非。鄧

國大亂，民口譁譁。子產患之，於是討鄧析而繆之，民乃服，是非乃定。

（按此荀子正名篇楊倞注引，今本新序

缺此文。）

說苑指武篇曰：

昔堯誅四凶以懲惡，周公殺管蔡以弭亂，子產殺鄧析以威侈，孔子斬少正卯以變衆，佞賊之人而不誅，亂之道也。

又曰：

昔者湯誅爛沐，太公誅潘趾，管仲誅史附里，子產誅鄧析，此五子未有不誅也，所謂誅之者，非爲其書則攻盜，卷則穿窬也，皆傾覆之徒也。

諸書並記殺鄧析者爲子產，與左傳歧異，將奚所信從也？考左氏傳，子產卒於魯昭公二十年（即周景王

二十三年，西紀前五二二年），其言馴獸殺鄧析在定公九年，相距二十有一年，豈將信左傳之言邪？抑將信諸子之言

邪？予又嘗細繹諸子所記，其言子產誅鄧析，與孔子誅少正卯並論者，乃本諸荀子宥坐，其言鄧析教訟以難

子產者，乃本諸呂覽離謂。然荀子宥坐篇出於荀卿弟子之手（楊倞宥坐篇注曰：「此以下皆荀卿及弟子所引記傳雜

事，故總推之於末），呂覽乃呂不韋門客所雜撰，二者之成書，皆在戰國末年，則其所言，必非本諸載記，而出於傳說，

無疑也。故予以左傳之說爲近真也。設謹慎言之，以左傳諸子所記，或孤文單證，或出自傳聞，並不足堅吾

之信。然謂鄧析之年代，當與子產相接，而與孔子同時，其人老於刑法，巧於辯論，爲鄧之執政者所殺，庶無語

病。不然，則左傳不克有作竹刑之記，而呂覽亦不克有教人獄訟之事也。左傳雖有後人所竄改，諸子雖亦

多鑿空之說，然此之所言，必非絕無踪影，而出自胸臆也。故予於鄧析之死，不敢妄斷其死於子產或馴獸，然

總觀諸書所記，其得與子產相接，而與孔子同時，爲鄧之執政者所殺，絕無可疑。故予斷其年代，當生存於周

景王元年，至元王元年，七十年之間也。（西紀前五四四……四七五）鄧析年代，既約略推定矣，次於鄧析之著書，當

加研討。漢書藝文志名家著錄鄧析二篇，自注曰：「鄧人與子產並時。」此所著之鄧析二篇者，其果爲鄧

析所著，抑非也，吾人不當漠然視之，而不加攷索也。左傳只言鄧析爲竹刑，並未言其著他書。復就呂覽諸

書所記鄧析事觀之，則鄧析不過如今之訟師，熟於法律，巧於訴訟而已。設鄧析於竹刑之外，尙有他書，恐必

爲法家言，如韓非說難之流，而漢志乃著其書於名家，寧非可疑？況左傳言鄧析之死，爲造竹刑，呂覽言鄧析

之死，爲妄議法律，設二者克出於一，則鄧析雖有著書，亦當爲鄧之執政者所毀滅，萬無使其流傳之理。故予

於漢志名家所著錄之鄧析書，疑其非出於鄧析之手，而爲後人所依託也。何以言之？

（一）名家之興，始於戰國。戰國策趙策二曰：「夫刑名之家，皆曰白馬非馬也。如白馬實馬，乃使有白

馬之爲也，此臣之所患也。」（按胡適之先生謂古無名家，恐非其究。）名家之見於載記，此爲最朔。蓋其學源淵於別

異。（莊子天下篇曰：『南方之墨者，若慢已商鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍謫不同，相謂別墨。』以堅白同異之辯相譽，以臍偶不侔之辭相應。）

而成於惠施公孫龍也。莊子天下篇稱名家爲「辯者」，若曰：「惠施以此爲大觀於天下，而曉辯者，天下之

辯者，相與樂之。」又曰：「辯者以此與惠施相應，終身無窮。」桓團公孫龍之徒，飾人之心，易人之意，能勝人

之口，不能服人之心，辯者之圍也。」是也。夫名家之興，始於戰國，春秋之時，烏得有此？此於漢志所著鄧析

書，不能無疑也。

書，不能無疑也。

(二)鄧析與孔子同時，設其實爲名家之祖，而隋書經籍志又稱其爲鄒大夫，則孔子對鄧之大夫，若禮記世叔子羽子產子西之流，並有褒貶（論語憲問篇）何於鄧析而無一語及之乎？即孟子闢楊墨子莫許行，亦不及鄧析，而莊子天下篇歷論當時辯者，若惠施桓闢公孫龍之徒，並見稱述，而獨不及鄧析，惡得數典而忘祖？此尤不能使人於漢志所著鄧析書弗懷疑也。

(三)鄧析之見稱諸子，而以名家目之者，始於荀子。荀子不苟篇曰：『山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有須，卵有毛，是說之難持者也，而惠施鄧析能之。』又非十二子篇曰：『不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不急（據王念孫改原作惠）辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀。』然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施鄧析也。』又儒效篇曰：『不恤是非，然不然之情，以相薦擢，以相恥忤，君子不若惠施鄧析。』若夫講德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，慎墨不得進其談，惠施鄧析不敢竄其察。』淮南子詮言訓曰：『公孫龍榮於辭而質名，鄧析巧辯而亂法。』案自荀子以還，忽以鄧析與惠施公孫龍並論，爲可疑焉。荀子以前，無以鄧析爲名家者，何至荀子，乃以與惠施之流並論邪？觀左傳呂覽所記鄧析事，則鄧析不過一名訟師耳，與惠施公孫龍之行事，大相逕庭，何至荀子以還，乃列諸名家，以與惠施公孫龍並論邪？此實使人大惑不解也。

就前三端，細加尋繹，竊謂鄧析本爲鄒之一大訟師，並非名家之祖。漢志所著錄之鄧析書，乃戰國後期，辯學大盛，辯者之徒，欲顯其學之源遠而流長，以鄧析以教誨名於世，遂依託而爲其書焉。故自荀子以還，多

以鄧析與惠施公孫龍並論也。不然，鄧析與惠施公孫龍，年代行事，並風馬牛不相及，焉得相提並論邪？馮  
友蘭曰：『荀子以惠施鄧析並舉，然據呂氏春秋所說，鄧析只以教人訟為事，蓋古代一有名之訟師也。大約  
其人，以詭辯得名，故後來言及辯者多及之，其實辯者雖尙辯，而不必即尙詭也。』（中國哲學史二二五頁）  
馮氏  
所見，殆與予同，足見鄧析本無著書之事，其書乃辯者所依託，其產生當在惠施之後，荀卿之前也。

一一

前論漢書藝文志所著錄之鄧析二篇，本非鄧析所著，乃戰國辯者所依託，已無可疑矣。茲當復論現行  
鄧析書，蓋現行之鄧析子二篇，已非戰國之舊物矣。乃戰國之書亡，後人據漢志之目，又依託以為之者也。  
茲舉五證，以實吾說：

（一）漢書藝文志著錄鄧析二篇，隋書經籍志舊新唐志並著錄鄧析子一卷，不言其篇數，今本鄧析子為  
一卷二篇，當即隋唐志所著錄者矣。惟現行鄧析子，載有叙錄一篇，未著作者姓氏，宋崇文總目、清四庫提要  
並謂其為劉歆所作。  
按四庫提要曰：『高似孫子略誤以此奏為劉向，今據書錄解題改正。』按今本書錄解題，無此語。而嚴可

均又辨其出自劉向。  
嚴氏鐵橋漫稿曰：『崇文總目、劉歆校為二篇，今本二篇，即歆所分，而前有劉向奏，稱復重為一篇者，蓋歆冠以向

奏，唐本相承如是也。知者，章林及楊倬注荀子皆云向不云歆也。』按鄧析子叙錄有云：『除復重為一篇，皆定殺而書可繕寫也。』一篇

當作二篇，王應麟漢書藝文志攷證引作二篇，可證也。崇文總目曰：『鄧析子，漢志二篇。初析著書四篇，劉歆有目，有一篇凡五，歆復校為二

篇。即攝敘錄而言也。

嚴氏殆不知敘錄作一篇者爲誤，而崇文總目所言，即本諸敘錄也。至崇文總目以敘錄爲劉歆作者，當以其所言

除復重爲二篇者，與漢志合也。然以予觀之，鄧析子敘錄，無論其出於劉向或劉歆，要與劉氏父子之文不相類。

何以言之？攷鄧析子敘錄，通篇劉竊僞列子力命篇，與左氏定九年傳文以成，揆諸劉向他敘錄，頗相乖刺，此

其一。漢成帝時，劉向奉命校書，羣書敘錄多出向手，今所存者，若管子晏子荀子戰國策諸書敘錄，並有「謹

左都水使者光祿大夫臣向言」一語居首，即山海經劉歆序，僞列子劉向序，亦並首標作序者之名。今鄧析

子敘錄不標作者之名，與劉氏他敘歧異，此其二。鄧析子敘錄曰：「其論無厚者言之異同與公孫龍同類，」

今按鄧析書絕無與公孫龍有相同之處，此其三。故予頗疑鄧析子敘錄，非漢人之舊也。就敘錄以律其書，

不言而知其同揆也。

(二)荀子不苟篇論惠施鄧析之學曰：「山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鈎有須，卵有毛，是說之難

持者也，而惠施鄧析能之。」所謂「山淵平，天地比」者，無高下也。「齊秦襲」者，無遠近也。「入乎耳，出乎

口」者，言聽者言者皆人類，無人我也。「鈎有須」者，鈎是鉤之段字，即姬也（本論擬說），姬而有須，無男女

也。「卵有毛」者，無壽夭也。蓋鄧析原書，本戰國辯者所依託，故其說與惠施相類也。莊子天下篇曰：「惠

施多方，其書五車，其道舛駁，其言不中。歷物之意曰：至大無外謂之大一，至小無內謂之小一，无厚不可積也，

其大千里，天與地卑，山與澤平，日方中方睨，物方生方死，大同而與小同異，此之謂小同異，萬物畢同畢異，此之

謂大同異，南方無窮而有窮，今日適越而昔來，連環可解也，我知天下之中央，燕之北，越之南也，汜愛萬物，天地

一體也。惠施以此爲大觀於天下，而曉辯者。天下之辯者，相與樂之。卵有毛，雞三足，郢有天下，犬可以爲羊，馬有卵，丁子有尾，火不熱，山出口，輪不輾地，目不見，指不至，物不絕，龜長於蛇，矩不方，規不可以爲圓，鑿不圍柄，飛鳥之景，求嘗動也，鏃矢之疾，而有不行不止之時，狗非犬，黃馬驪牛，白狗黑，孤駒未嘗有母，一尺之捶，日取其半，萬世不竭。辯者以此與惠施相應，終身無窮。莊子所記惠施之說，多與荀子同，則鄧析書所言者，亦當與惠施之說相似也。夫鄧析書，既爲戰國辯者所依託，而荀子又以與惠施並論，則其書中所言者，定當與惠施相同矣。而今本鄧析書，乃與惠施之說大不類，斯何故也。況莊子天下篇言：『无厚不可積也，其大千里。』无厚者，薄之至也，无厚至不可積算，其大仍爲千里，蓋言物無大小也。是无厚者，亦名家所喜辯論者也。荀子修身篇曰：『堅白同異，有厚無厚之察，非不察也，然而君子不辯，止之也。』呂氏春秋君守篇曰：『堅白之察，無厚之辯，外矣。』韓非子問辯篇曰：『堅白無厚之詞章，而憲令之法息。』是名家無厚之辯，乃與堅白之辯相同也。夫无厚之辯，既與堅白之辯相同，而現行鄧析書有『无厚』一篇，而其所謂無厚者，乃爲一天於人無厚也，君於民無厚也，父於子無厚也，兄於弟無厚也。何以言之，天不能解勃阨之氣，全天折之人，使爲善之民必壽，此於民無厚也。凡民有穿窬爲盜者，有詐僞相迷者，此皆生於不足，起於貧窮，而君必執法誅之，此於民無厚也。堯舜位爲天子，而丹朱商均爲布衣，此於子無厚也。周公誅管蔡，此於弟無厚也。惟此言之，何厚之有。與先秦諸子所言名家之論無厚者大異，故予頗疑今本鄧析書，非先秦舊物也。

(三) 史記孟荀列傳曰：『楚有尸子長盧。』漢書藝文志道家，著錄長盧子九篇，自注曰：『楚人。』但長



盧子爲何時人，則不得而詳矣。先秦諸子，鮮有言長盧子者。惟太平御覽三十七引呂氏春秋逸文有云：「長

盧子曰：山嶽而海水金石火木，此積形成乎地者也。」外此則渺不可見矣。雖列子天瑞篇有長盧子問而

笑之曰云云之記，而列子爲晉人僞書，不足據也。（參馮敘倫天馬山房叢書列子僞書攷）夫長盧子之年代，既不克

知，而其逸文，又惟見于呂氏春秋。今鄧析子無厚篇曰：「楚之不泝流，陳之不東應，長盧之不止，呂子之蒙恥，

彼所言之長盧呂子者，當指長盧子與呂不韋矣。以言長盧，則其不仕之說，他無取證；以言不韋，則不韋之蒙

恥，又非戰國辯者撰鄧析書時之所克知。此其顯然以呂氏春秋有記長盧子事者，連類所及，因以長盧與不

韋連舉，而忘其年代之不相及矣。現行鄧析子之屬僞書，此一證也。

（四）荀子非十二子篇曰：「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而不用，多事而寡功，

不可爲治綱紀，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施鄧析也。」夫荀子謂鄧析「不法先王，

不是禮義，而好治怪說，玩琦辭」，何今本鄧析書，乃頗鮮怪說琦辭耶？鄧析子無厚篇曰：「夫游而不見敬，不

恭也；居而不見愛，不仁也；言而不見用，不信也；求而不能得，無始也；謀而不見喜，無理也；計而不見從，遺道也。」

又曰：「死生自命，富貴自時，怨天折者，不知命也；怨貧賤者，不知時也。故臨難不懼，知天命也；貧窮無備，達時

序也。」轉辭篇曰：「治世之禮，簡而易行；亂世之禮，繁而難遵；上古之樂，質而不悲；當今之樂，邪而爲淫；上古

之民，質而敦朴；今世之民，詐而多行。上古象刑而民不犯，教有墨劓，不以爲恥，斯民所以亂多治少也。」

欲諫之鼓，立非謗之木，湯有司直之人，武有成慎之鞞，此四君者，聖人也，而猶若此之勤。」細玩今本鄧析書

之辭，何乃不易近人而復頌說先王如是耶？若其『游而不見敬，不恭也』云云，與孟子『禮人不答，反其敬』之義何異？其『死生自命，富貴自時』云云，又頗與孔子之『死生有命，富貴在天』莊子之『知其不可奈何，而安之若命』相似，豈一好治怪說，玩琦辭者，而肯爲是言耶？今本鄧析書之非戰國舊物，益彰彰矣。

(五) 韓非子問辯篇曰：『擊白無厚之詞章，而憲令之法息。』淮南子詮言篇曰：『公孫榮於辭而質名，鄧析巧辯而亂法。』是所謂鄧析者，實當如爲列子力命篇所謂『操兩可之說，設無窮之辭』者也。司馬談論六家要指曰：『名家苛察繳繞，使人不得反其意，剝決於名，時失人情。故曰：使人儉而善失真。』漢書藝文志曰：『名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。』孔子曰：『必也正名乎！名不正，則言不順，言不順，則事不成。』此其所長也。及警者爲之，則苟鉤鉅析亂而已。』所謂『使人儉而善失真』，所謂『鉤鉅析亂而已』，當即指惠施公孫龍之流矣。鄧析子乃戰國辯者所依託，則其書亦當『操兩可之說』，『鉤鉅析亂』矣。而今本鄧析書，反發於循名責寔，此何故也？鄧析子無厚籍曰：『循名責寔，君之事也。』又曰：『以名取士，二累也。』又曰：『循名責實，察法立威，是明王也。』又曰：『治世，位不可越，職不可亂，有官有司，各務其刑，上循名以督責，下奉教而不達，所美觀其所終，所惡計其所窮，喜不以賞，怒不以罰，可謂治世。』又曰：『推辯說，非所聽也；虛詞（原在言向，後馬敘倫校改）非所應也；無益之辭，非所舉也。故談者別殊類，使不相害，序異端，使不相亂，諭志通意，非務相乖也。若飾詞以相亂，匿詞以相移，非古之辯也。』又曰：『故見其象，致其形，循其理，正其名，得其端，知其情。若此，何往不復，何事不成？』轉辭篇曰：『循名責實，實之極也；按實定名，名之

極也；參以相平，轉而相成，故得之形名。」又曰：「夫治之法，莫大於使私（原文無使字，據朱希祖校補）不行，君之功，莫大於使民不爭。今也，立法而行私與法爭，其亂也甚於無法；立君而會賢與君爭，其亂也甚於無君。故有道之國，法立則私善不行，君立而賢者不尊，民一於君，事斷于法，此國之道也。明君之督大臣，緣身而責名，緣名而責形，緣形而責實，臣懼其重誅之至，於是不敢行其私矣。」凡此所言，豈克出于辯者之口邪？若云：「飾詞以相亂，匿詞以相移，非古之辯也。」又云：「立法而行私與法爭，其亂也甚於無法。」尤非「巧辯亂法」者之所克信也。鄧析子之屬依託，又一證也。

總茲五事，今本鄧析子非漢志著錄之舊，較然明矣。至其割裂文句，割竊章書，出自己者，十不逮一。先秦

舊籍，實無此體。若其一舉人以死，大盜不起，一節，盡錄莊子肱篋篇文。肱篋篇有田成子十二世有齊國

之語，則其出必甚晚。戰國樂者作鄧析書時，當不克觀。四庫提要雖為之辯護，亦枉然也。他如荀子韓非

子呂氏春秋韓詩外傳淮南子說苑鬼谷子諸書，並見剽竊，明眼者自克知之。茲不贅舉。（按欲知鄧析子所剽各書，

可參馬叙倫鄧析子校錄。）至其作僞年代，馬叙倫氏據魯勝墨辯序，謂其書晉初已亡，今所傳者，當出於僞列子鬼

谷子後，厥論頗是也。而予復攷之，轉辭篇曰：「栗陸氏殺東里子，宿沙氏戮箕文，桀誅龍逢，紂劊比干。」其宿

沙氏戮箕文一事，惟見於皇甫謐帝王世紀，他書無之。（帝王世紀原書已逸，有宋翔鳳輯本可據。）則今本鄧析子者，恐

亦晉人所僞撰者矣。

## 二九三 尹文和尹文子

唐 鑑

(十六，六 清華學報第四卷第一期，及中國史的新頁；此從中國史的新頁)

尹文，據莊子天下篇所述，是與宋鉞合成一家的。前漢書藝文志把『尹文子一篇』歸入名家裏頭。

集聖賢羣輔錄認宋鉞和尹文爲三墨的一支(注一)是以尹文爲墨者。到了近代，陳澧認尹文是名家而兼法家(注二)；胡適也多少採取這說，稱『尹文是中國古代法理大家』(注三)。這些異說之中，羣輔錄顯然是誤讀莊子天下篇的文字，把論宋鉞，尹文那一段認做論墨翟，禽滑釐那一段的一部份；孫詒讓在他的墨子閒話內已經指出它的疏謬。漢志列尹文子做名家，大約是根據那一篇書的內容。但劉歆，班固所見的尹文子恐怕不是現行的尹文子。周氏涉筆(注四)說『劉向謂其學本莊老；其書先自道以至名，自名以至法，以名爲根，以法爲柄』。如劉向真有此論，那末，劉歆，班固所見的尹文子的內容，與現行本多少相同。陳胡兩人的說都是根據現行本的。

### 一 尹文的學派，國籍，年代。

尹文的學派，——我們於下文將要指出周氏涉筆所稱劉向之說和現行本的尹文子是靠不住的。因此，這裏不能設把『尹文子』做討論尹文的學派的材料。現在先將古書中關於尹文的紀載，爲我所注意到的列下：

不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忤於衆，顯天下之安寧以活民命，人我之養，畢足而止，以此白心。古之道術有在於是者，宋鉏、尹文聞其風而悅之，作爲華山之冠以自表，接萬物以別宥爲始。語心之容，命之曰心之行，以聃合驩，以調海內。請欲置之以爲主，「見侮不辱，」救民之闕，「禁攻寢兵，」救世之戰；以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聃而不含者也。故曰：「上下見厭而強見也。」雖然，其爲人太多，其自爲太少，曰：「請欲固置；五升之飯足矣。」先生恐不得飽。弟子雖飢，不忘天下，「日夜不休，」曰：「我必得活哉，圖傲乎？」救世之士哉！曰：「君子不爲苛察，不以身假物，」以爲無益於天下者，明之不如已也。以「禁攻寢兵」爲外，以情欲寡淺爲內，其小大構粗，其行適至是而止。莊子卷八

天下篇

齊潘王是以知說士而不知所謂士也。故尹文問其故而王無以應。……尹文見齊王。齊王謂尹

文曰：「寡人甚好士。」尹文曰：「願聞何謂士？」王未有以應。尹文曰：「今有人於此，事親則孝，

事君則忠，交友則信，居鄉則悌，有此四行者，可謂士乎？」齊王曰：「此真所謂士已。」尹文曰：「王得若

人，肯以爲臣乎？」王曰：「所願而不能得也。」尹文曰：「使若人於廟朝，深見侮而不鬪，王將以爲臣

乎？」王曰：「否。」大夫見侮而不鬪，則是辱也。墨子云：「大夫疑有「大」字，「註五」，辱則寡人弗以臣矣。」

尹文曰：「雖見侮而不鬪，未失其四行也。未失其四行者，是未失其所以爲士一矣。未失其所以爲

士一而王以爲臣，失其所以爲士一而王不以爲臣。論語云：「而王以爲臣，失其所以爲士一」十二字，衍「註六」，則

鸞之所謂士者，乃上乎！王無以應。尹文曰：『今有人於此，將治其國，民有非則非之，民無非則非

之，民有罪則罰之，民無罪則罰之，而惡民之難治，可乎？』王曰：『不可。』尹文曰：『竊觀下吏之治

齊也，方若此也。』王曰：『使寡人治信若是，則民雖不治，寡人弗怨也。意者未至然乎？』尹文曰：

『言之不敢無說，請言其說。』王之令曰：『殺人者死，傷人者刑。』民有畏王之令，深見侮而不敢鬪

者，是全王之令也。而王曰：『見侮而不敢鬪，是辱也。』夫謂之辱者，非此之謂也；以為臣，不以為

臣者，罪之也。此無罪而王罰之也。齊王無以應。（呂氏春秋卷十六先識覽第四正名篇）

齊宣王謂尹文曰：『人君之事何如？』尹文對曰：『人君之事，無為而能容下。夫事寡易從，法省易

因，故民不以政獲罪也。大道容衆，大德容下，聖人寡為而天下理矣。書曰：『睿作聖。』詩人曰：『岐

有夷之行，子孫其保之。』宣王曰：『善。』（劉向說苑卷第一君道篇）

〔尹文子〕與宋鑄俱游稷下。（顏師古前漢書藝文志名家「尹文子一篇」註引劉向）

尹文子一篇。說齊宣王先公孫龍。（前漢書藝文志名家）

老成子學幻於尹文先生，三年不告。老成子請其過而求退。尹文先生揖而進之於室，屏左右而與

之言曰：『昔老聃之徂西也，順而告予曰：『有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者

謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者謂之化，謂之幻。造物者其巧妙，其功深，固難窮難終。因形

者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。』知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。吾與汝亦幻也，奚須學哉！

「老成子歸，用尹文先生之言，深思三月，遂能存亡自在，播校四時，冬起雷，夏造冰，飛者走，走者飛，終身不著其術，故世莫傳焉。」（列子卷三，周穆王第三）

尹文課名實之符。（梁劉勰文心雕龍諸子第十七）

尹文子二卷。（隋書藝文志，名家）

尹文子二卷。（唐書藝文志，名家）

以上所引（註七）除列子一段是魏晉間模仿莊子並參雜佛說而編成，而且尹文先生是虛擬的人物，不能作為史料外，其餘多少都須加以考慮。莊子說尹文是與宋鉞一家。先秦書中有好些述宋鉞的主張，都與莊子的說相合。在討論尹文的學說之先，應該先把這些紀載列出，以供參證。

宋將將之楚。孟子遇於石丘，曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之。」

王不悅，我將見秦王說而罷之。二王我將有所遇焉。」曰：「軻也請無問其詳，願聞其指。」說之將

何如？」曰：「我將言其不利也。」曰：「先生之志則大矣，先生之說則不可。」……（孟子告子下）

宋子有見於少，無見於多。（荀子卷十一，天論篇。楊倞註「宋子名鉞」）

子宋子曰：「明見侮之不辱，使人不鬪。人皆以見侮為辱，故鬪也。知見侮之為不辱，則不鬪矣。」

澹之曰：「然則亦以人之情為不惡侮乎？」曰：「惡而不辱也。」曰：「若是則必不得所求焉。凡

人之鬪也，必以其惡之為說，非以其辱之為說也。……」（荀子卷十二，正論篇）

子宋子曰：一人之情欲寡而皆以己之情欲爲多，是過也。故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡也。應之曰：「然則亦以人之情爲欲目不欲羣色耳，不欲羣聲，口不欲羣味，鼻不欲羣臭，形不欲羣佚，此五羣者，亦以人之情爲不欲乎？」曰：「人之情欲是已。」曰：「若是則說必不行矣。以人之情爲欲此五羣者而不欲多，譬之是猶以人之情爲欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。古之人爲之，不然，以人之情爲欲多而不欲寡。」……」（荀子卷十二正論篇）

宋子蔽於欲而不知得。（荀子卷十五解蔽篇）

漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯，世主以爲廉而禮之。宋榮子之議，設不

鬪爭，取不隨仇，不羞囹圄，「見侮不辱」，世主以爲寬而禮之。夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也。是

宋榮之寬，將非漆雕之暴也。……韓非子卷十九顯學篇

……故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。（莊子卷一內篇逍遙遊第一）

俞樾莊子人名考（註八）說宋榮子即宋鉞，亦即宋程。這是對的。因爲（1）把莊子天下篇，荀子正論

篇，韓非子顯學篇的紀載對照，宋鉞與宋榮子的學說相同；（2）并且「鉞」「榮」周韻同在耕青部，聲紐都屬羣紐（與「榮」字諧聲相同之「榮」字，廣韻還讀羣母）字音相同；又（3）莊子逍遙遊所謂「定乎內外之分」即天下



篇之「以「禁攻寢兵」爲外，以情欲寡淺爲內」所謂「辨乎榮辱之境」即荀子正論篇所述「知見侮之爲不辱」(郭註云「內我而外物，榮已而辱人」非是)這可以證宋榮子即宋鉞。再把孟子說宋經處與這三部書

的紀載比較，就知道宋經也就是宋鉞。因爲(1)「禁攻寢兵」救世之戰」的宗旨相同。(2)「經」「鉞」同韻同在耕青部，而「經」屬溪紐，「鉞」屬羣紐，它們的音幾乎相同，是容易轉變的，據楊倞荀子非十二子篇注「經」「鉞」同「口莖」反，則是完全同音。(3)孟子載宋經「將言其不利」的話正與荀子非十二子說宋鉞「上功用」的主張相合。所以宋鉞，宋經，宋鏘，宋榮是一個人。

我們要決定尹文的學派，最好把最有系統的紀載——莊子天下篇的敘述——爲骨子，而將旁的材料補充它。由孟子，荀子，韓非子所說宋鉞的主張，我們知道天下篇所說宋鉞的學說是十分可信的。再由呂氏春秋正名篇看來，尹文也確有「見侮不辱」的學說，所以天下篇認宋鉞，尹文爲一家，也是十分可信。所以根據天下篇以推測尹文的學派是十分靠得住的方法。

天下篇述尹文的學說那段文字，有一些地方的文字和舊傳的句讀法有錯誤。「不苟於人」羣輔錄作「不尊於名」。羣輔錄既有許多疏謬，那末，這一句大約也是誤抄，并且「不苟於人」(註九)義也較好。

「請欲置之以爲主」一句與上下文都不聯絡。我的淺見以爲「請欲置之」四字是「情欲寡少」(註十)的傳寫錯誤。「情」誤爲「請」，「少」誤爲「之」，是很容易的。「寡」先誤爲「真」，後又寫作音義相近的字，即「愷」也是極自然的事。下文「請欲固置」當是「情固欲寡」的誤文。「情」「寡」的錯誤已經解釋。

『固欲』顛倒，也是會有的事。假如容納我的這個假定，那末，這兩處說不通的文字就成爲極明顯的話。『情欲寡少以爲主，』見侮不辱，』救民之關，』禁攻寢兵，』救世之戰，』把尹文，宋鉞學說的精髓說完。『情欲寡，五升之飯足矣』也成爲一句自明的話。『圖傲乎』三字舊說連下讀，極難解釋。淺見以爲應連上讀。『我必得活哉，圖傲乎？』意思是說我們是求生活，並不是定要以富修驕人，所以享用欲寡不欲多。『人我之養畢足而止。』

由天下篇看來，尹文的學說——也就是宋鉞的學說——有五個要點：

- (1) 『接萬物以別宥爲始；』
- (2) 『情欲寡淺；』
- (3) 『見侮不辱；』
- (4) 『禁攻寢兵；』
- (5) 『願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止。』

第五點希望天下太平，各人都可以養活自己，是他的改良社會的實際目的。其餘都是手段，但有本末的不同。要天下安寧不得不先『禁攻寢兵』。要『寢兵』不得不先把發生戰鬪的原因除掉。尹文以爲戰鬪的主因，是由於人類認見欺侮爲卑辱，和誤信自己的情性對於各種享用是要越多越好，因而起互相爭奪的事情；所以他極力宣傳『見侮不辱』、『情欲寡淺』之說。

「見侮不辱」是尹文一派的重要標語。所以莊子荀子韓非子呂氏春秋都沿用這四個字。荀子正論篇駁見侮不辱，使人不鬪之說，以為人見侮而鬪是由於感見侮，不必由於以見侮為辱，所以雖是信見侮不辱，但因為不喜歡見侮，還是要戰鬥。荀子未載宋鉗對於此論的答覆。但宋子「惡而不辱」的話並不是全無理由。因為感或者是自個兒心裏有些不受用，但辱有關於面子。許多人不是因為實際所受的不快而和人爭鬪，而是因為要保全面子去爭氣，在上位而操宣戰的權的人尤其是這樣。所以宣傳「見侮不辱」總可算是「養兵」的手段的一種。

荀子正論篇「情欲為多」，「情欲之寡」，由下文看來，應該作「情為欲多」，「情之欲寡」。「欲」在這裏是動詞。「情欲寡淺」意思說人類的本性是要少不要多的。這當然是一種奇怪的論調。荀子的駁論顯然是合理的。但我們要知道人類雖是口欲羶色，耳欲羶聲，目欲羶味……但一來在一時內，所能實在享用的極為有限，二來「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽……」享用太多，無益反損。假如一個人知道這個道理，他大約不一定要多。尹文說人情欲寡，當然是矯枉過正之論。看「人我之養，畢足而止」的話，似乎他的正意不過各人的享用都到恰纔滿足而止，不求贏餘罷了。

但是，就是「見侮不辱」，「情欲寡淺」，真是人性如此，然而假如人人被社會的習俗或個人的偏見所拘囿，他們就始終不能體會。所以尹文宋鉗的學說的出發點是一接萬物以別宥為始。「別宥」的意義，可以由呂氏春秋卷十六先識覽第四去宥篇看出。

鄰父有與人鄰者，有枯梧樹。其鄰之父言梧樹之不善也，鄰人遂伐之。鄰父因請而以爲薪。其人  
不說曰：『鄰者若此其險也，豈可爲之鄰哉！』此有所宥也。夫請以爲薪與弗請，此不可以疑枯梧  
樹之善與不善也。齊人有欲得金者，清旦被衣冠往鬻金者之所，見人操金，攫而奪之。吏搏而束縛  
之，問曰：『人皆在焉，子攫人之金，何故？』對吏曰：『殊不見人，徒見金耳。』此真大有所宥也。夫人  
有所宥者，固以晝爲昏，以白爲黑，以堯爲桀，宥之爲敗亦大矣。亡國之主，其皆甚有所宥邪？故凡人  
必別宥然後知。別宥則能全其天矣。

『此有所宥也。』高註云：『宥，利也。又云，爲也。』畢沅新校正說：『註頗難通。疑「宥」與「罔」

同，謂有所拘礙而識不廣也。以下文觀之，猶言「蔽」耳。』畢氏的解釋是對的。爾雅釋詁：「宥，大也。」

下疏：「子云：『料子貴別罔。』料子（註一二）不見別的書。我疑心本來是『宋子貴別罔』。後人註『罔』於『宋』字右旁，輾轉漫漶，

誤作『料子』。這裏所謂『罔』就是莊子卷四外篇秋水（第十七）所謂『拘於虛』，『篤於時』，『束於教』之類。

去宥篇：『凡人必別宥然後知。』意思是人必定能看透自己由地域時代政教風俗以及其他來源所養成的  
偏見，纔能知道事物的真相。推測尹、宋二氏的意思，似乎以爲時人見侮就覺得受辱，消費就定要極多，都是  
由於有所罔。假如能够識別這些罔，就知道見侮並不是卑辱，消費並不須極多。能設了悟這兩個道理，就  
沒有競爭戰鬪，天下就可以太平，人民就可以安閒過活。所以別宥是尹、宋派最抽象的主張，但却是最先的  
要務。

尹文和墨家的關係——羣輔錄認尹文爲墨者，固然是誤會；但近人又有以爲尹文的學說有一節近於墨家，就認他爲墨家的一支的（註三）。惟是先秦載籍中間實沒有說過尹文與墨家有什麼關係。他的同派的宋鉞和墨家似乎比較接近。荀子卷三非十二子篇（第六）內說：

不知壹天下，建國家之權稱，上功用，大儉約而僂差等，曾不足以容辨異，縣君臣，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是墨翟、宋鉞也。

韓非子顯學篇大半是攻擊儒、墨兩家，也把宋榮（即宋鉞）和八儒之一，漆雕氏對比（文見上引），似乎是認宋氏爲墨者。然而假如我們再看荀子卷十一天論篇（第十七）內說：

慎子有見於後，無見於先；老子有見於訕，無見於信；墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多。荀子卷十五解蔽篇（第二十一）內又說：

墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。

是荀子認宋鉞自成一家，和墨子、慎子、惠子等抗衡。韓非子顯學篇止說『自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨』。假如宋子真是墨者，而他的學說又有異彩，似乎韓非應該把他加入，作爲四墨。並且韓非論宋子後就說『愚誣之學，雜反之辭』，『雜反之學』，『雜學繆行』等語，是顯學篇所論不一定專在闕墨。並且據莊子天下篇所述，宋鉞和墨家的共同點不過『禁攻寢兵』，據荀子非十二子篇所

非，他和墨翟的共同點不過「上功用，大儉約。」我們設想宋鈞的「養……足而止」的主張，大約是不求贏餘的意思，不見得和墨子那樣「生不歌，死不服」(天下篇)的極端地「瘠墨」。所以天下篇對於這一點止罵墨子，不罵宋子。

並且崇儉，非攻也不是墨家的專賣品。崇儉之說，孔子已常常說起(註一四)。春秋時宋向戌已發起弭兵，儉正變以為墨學是宋學之一支派(註一五)。可見對於非攻一點，墨翟和宋鈞是同為宋學之支流，並非宋鈞出於墨。而況墨子以為「亂何有起？起不相愛」(註一六)，因此主張兼愛；宋子則以為戰亂之起由於人認見侮為辱，因此主張「見侮不辱」。這是兩家根本極不相同的學說。所以宋鈞不是墨家的別派。宋鈞既然不是墨者，那末，由更強的理由，我們可以斷定尹文不是墨者；因為宋鈞還有是墨者的「嫌疑」(上文已釋消除)。尹文則絕對沒有的。至於他們倆曾受墨家的影響，那是不用說的。但是這種影響，不能作為他們是墨者的理由。淮南子卷二十一要略內說：

墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，(久)(註一七)服傷生而害事，故背周道而用夏政。(註一八)

並且論語載孔子盛稱禹之節用，但我們不能因此而說墨翟是儒家。

尹文與名法道家的關係——先秦書中沒有說過尹文和名家法家或道家有任何關係。漢志以「尹文子」一篇列入名家，但這並不能證明尹文和惠施、公孫龍是一家。漢志分家，不是根據那個人的根本學

說，乃是根據當時所傳著作的內容的要點。本志以「宋子十八篇」歸小說家，原註云：「孫卿道宋子，其言黃老意。」（註一九）荀子所稱宋子，正有一個宋鉞；其言黃老意，乃指「情欲寡淺」之說，勢最近似。使民無知無欲之言，是宋子十八篇，漢志定為宋鉞的作品。然而還把它列入小說家的緣故，並非認宋鉞是小說家，乃認他的書是小說家之言罷了。設使當時韓非子止剩解老，喻老兩篇，那末，它一定要被列入道家；假如止有說林上下兩篇，一定被列入小說家。這樣看來，尹文子所以歸入名家，也不過當時所傳一篇，大部是說名理的。設使當時荀子止剩解蔽，正名兩篇，它也必定歸入名家。所以漢志的分類並不含有尹文是名家的意義。文心雕龍和隋志，唐志之說，不過是沿襲漢志，不必另辨。劉子新論（註二〇）卷十九流篇云：「名者宋鉞，尹文，惠施，公孫捷，當作『龍』之類也……」乃是糅雜漢志莊子天下篇本文及郭崔二氏的註而成，不足據。

說苑述尹文說君道有「大道容衆，大德容下，聖人寡爲而天下理矣」的話。但（1）這至多也不過一節和道家相似。（2）並且說苑往往以道家思想歸入別人的口中，敬慎篇所錄尤是這樣。這大約由於西漢黃老盛行的緣故。所以這是否尹文的話還很難說。（3）漢志因荀子說宋子明人情欲寡不欲多及「見侮

不辱」就說他的話有「黃老意」。然而也不過他稍含道家之意而已，不說他就是道家。並且荀子明說（天論篇）宋子和老子各自一家，可見宋鉞不是道家。由這種理由，可以斷尹文也不是道家。

據我所注意到的，比較古些的書並沒有尹文和法家有關的痕跡。周氏涉筆說劉向認尹文兼道，名法

三家容齋續筆論尹文子說劉歆云其學本於黃老，但向歆到底曾這樣說過沒有，大可懷疑。黃叔琳文心雕龍諸子篇註引劉向別錄，對於涉筆（註二）所引，又加「凡二卷，僅五千言」的話。按漢志顏註引劉向的話止是「與宋研俱游稷下」並且現行本五千言外還有逸文，何以劉向會說尹文子僅五千言。淺見以為劉氏父子謂尹文子學本道家的傳說是混合幾個來源而成（1）漢志「尹文子」下顏註「劉向云「與宋研俱游稷下」（2）因此而聯想到漢志「宋子」下註「其言黃老意」因以為尹文子也有黃老意（3）現行尹文子序因此就以爲「劉向亦以其學本於黃老」（4）此外又加上尹文子（現行本）裏頭東扯西拉的話，結果就弄成這個傳說。馬總意林說「尹文子二卷，劉歆註」（註二二）或者唐代所行的尹文子，有偽託劉歆注本；容齋續筆所引劉歆云云，或者就是出於這偽註的序錄。四庫全書總目提要子部十雜家類尹文子提要內說「周氏涉筆謂其「自道以至名，自名以至法」是把周氏說是劉向的話當做周氏自己的話，似乎已經不信劉向有這話。文心雕龍廣註本來有許多靠不住，玉函山房輯佚書內七略別錄「尹文子」下也沒有引「劉向」這個話。所以這些唐以後書所稱劉氏父子的話百分之九十九是靠不住的。所以尹文是否兼法家，要看尹文子的內容。下文將要提出理由以證明唐以後所傳的尹文子，即現行本，是偽撰的。這樣看來，由可靠的史料推測，尹文並不是法家，當然也不是「法理大家」。

以上把尹文的學派討論完了，現在再論他的國籍與時代。

〔尹文子〕說齊宣王先公孫龍（前漢書藝文志名家尹文子下原註）



尹文，齊人。作名書一篇。在公孫龍前，公孫龍稱之。（呂氏春秋卷十七先識覽正名篇，尹文見齊王下高誘註。）

尹文，齊宣王時人。著書一篇。（陸德明經典釋文，莊子天下篇音義引推讓註。）

尹文的國籍，除高註外，我還沒看見別處提起。高氏到底是僅由他游稷下而推測他是齊人，或是別有所本，現在不能說定，但不妨姑且暫取此說。崔氏定尹文爲齊宣王時人，似是根據說苑和漢志。但呂氏春秋明載他與潛王問答，是尹文又與潛王同時。宣王當國係由西紀前三三三年至三二二四年；潛王由前三二三年至二八四年。假定宣王即位時，尹文已經三十歲，又假定尹文活七十歲，那末，尹文大約生於西紀前三六二年，死於西紀前二九三年。我想這樣的估計與實際相差應該不至很大。

尹文與宋鉞的國籍和時代關係怎樣呢？

宋攄，宋人，名攄。（趙岐孟子告子下注。）（註二二）

宋榮子，宋國人也。（陸德明經典釋文，莊子逍遙遊篇音義引司馬彪及李頤莊子注。）（註二四）

宋鉞，宋人，與孟子，尹文子，彭蒙，慎到同時。孟子作『宋攄』，『攄』與『鉞』同音，『口莖反』。（荀子非十二子）

（稿楊倞注。）（註二五）

宋子，名鉞，宋人也。與孟子同時。（荀子天論篇楊倞註。）（註二六）

宋子，蓋尹文弟子。（荀子正論篇楊倞註。）（註二七）

宋鉞爲宋人，像韓非爲韓人，都是以國爲氏之例，大約可信。楊氏以爲宋鉞是尹文的弟子，不過是「想

當然耳。但宋鉞確比尹文稍爲後進。荀子正論篇記荀況駁宋鉞的話末了有「二三子之善於子宋子者，始不若止之，恐將傷其體也。」是荀況倡說時，宋鉞還在。荀況的年代大約是西紀前三一〇年至二三年（註二八）。據林存溥所考，宋鉞遇孟軻時，孟軻正六十一歲，這大致可信（註二九）。據孟子及荀子的記載，宋鉞上及見孟軻，下及見荀況。假定宋鉞遇孟軻的時候他約三十歲，那末，宋鉞大約生於西紀前三四一年；他六十五歲時，荀況三十四歲；荀況的正論大約發表於這個時候。又假定宋鉞活七十五歲，那末，他大約死於西紀前二六七年。假如這揣測沒有大差，那末，宋鉞大約比尹文少二十一歲。胡適中國哲學史大綱（第三四七頁）說，「宋鉞是紀元前三六〇至二九〇年，尹文是紀元前三五〇至二七〇年，一是尹文反是宋鉞的後輩，恐怕先後有點倒置。」

## 二 尹文子的書

現行的尹文子上下兩篇，可以懷疑的點甚多。

甲、1. 這部書的來歷，據卷首「山陽仲長氏」序內說「余黃初末始到京師，繆熙伯以此書見示，意甚玩之，而多說誤，聊試條次，撰定爲上下篇。」晁公武郡齋讀書志尹文子下說「李獻可云，「仲長氏，統也；熙伯，繆襲字也。」傳稱統卒於獻帝遜位之年，而此云黃初末到京師，豈史之誤乎？」四庫全書總目提要尹文子下以爲撰序之山陽仲長氏未必是統，而謂「晁公武因此而疑史誤，未免附會。」按魏志卷二十一劉

勸傳云「繆燮亦有才學，多所述叙……（註引『文章志』曰「繆字熙伯」）」燮友人山陽仲長統，漢末爲尚書郎。……」這樣看來，撰序的人是故作狡獪，影射仲長統。惟未會細考仲長統的年代以至露出破綻。周廣業意林註以爲「恐是序出僞託，非史之誤」（湖海樓刻本尹文子序注引），誠然。

2. 這篇序還有可疑的。內中說尹文與宋銓、彭蒙、田駢同學於公孫龍。上文已經說尹文約生存於西紀前三六二至二九三年。再考公孫龍的事蹟，周赧王五十八年信陵君破秦救趙時，公孫龍還在（註三〇）。就是假定公孫龍已經很老，姑說七十歲，他的生年，至早也不過前三二六年。是尹文大公孫龍在三十六歲左右。除非先秦專會出仲尼師項梁那種花樣，我們很難相信尹文是公孫龍的弟子，何況公孫龍十幾歲時，尹文早已蜚聲稷下呢？並且漢志和呂氏春秋高註明明說尹文先公孫龍呢？

這一篇短序中有兩個這麼大的誤點，使我們不能不信這序是後人僞撰的。這部書本是出於作序者的撰定，序既是僞，此書就「來歷不明」了！

但這還可以說序僞而書不僞。我們且看看本書的內容，就不難看出以下各點：  
乙、引用古書而故意掩晦來源。

3. 下篇「語」曰：「惡紫之奪朱，惡利口之覆邦家。」這是孔子的話，見論語「陽貨篇」。  
4. 上篇「彭蒙」曰：「雉兔在野，衆人逐之，分未定也；雞豕滿市，莫有志者，分定故也。」這是刪削 呂氏春秋「慎勢篇」所引慎子的話。

5·上篇『古語曰：「不知無害爲君子，知之無損爲小人，工匠不能無善於巧，君子不知無害於治。」』這是荀子儒效篇荀子自己的話。

明明用孔子的話而故意改作古語，並且尹文是荀子的前輩而認荀子的話爲古語，豈非奇談！

丙、用秦以後的詞語。

6·先秦沒有『韻』字，但尹文上篇有『我愛白而憎黑，韻商而舍徵』和『愛憎韻舍』等語。

7·『儒墨名法』之『名法』到漢纔有這種稱呼。上篇用『名法』三次。

丁、文體不像先秦的書。如8·『趨利之情，不肖特厚；廉恥之情，仁賢偏多』、『特厚』、『偏多』對得工

整，不是先秦文法。又9·下篇：

故仁者所以博施於物，亦所以生偏私；義者所以立節行，亦所以成華僞；禮者所以行恭謹，亦所以生惰慢；樂者所以和情志，亦所以生淫放；名者所以正尊卑，亦所以生矜篡；法者所以生衆異，亦所以生乖分；刑者所以威不服，亦所以生陵暴；賞者所以勸忠能，亦所以生鄙爭。

諸子書中固然有疊句，但似此連疊八長句，而字數整齊的，恐怕魏晉以前沒有的。

戊、剿襲別書的大段文字。

10·上篇『宣王好射……自以爲九石』一段共六十九字，與呂氏春秋卷二十三貴直論（第三）墜塞篇文字幾完全相同。

11. 下篇『孔丘攝魯相七日而誅少正卯……小人成羣，斯足畏也』一大段，共二百多字，與荀子宥坐篇文相同，幾於不改一字。

12. 下篇『鄙人謂玉未理者璞……因謝不取』一段五十字，抄戰國策卷五秦策(三)應侯語。

13. 逸文(御覽四百九十四引)『虎求百獸食之……以爲畏狐也』共八十三字，抄戰國策卷十四楚策(一)江乙對荆宣王語。

這些地方，固然不能絕對斷定誰抄誰。但一來戰國策兩段都有說話者的主名，二來這些文字在荀子呂氏春秋戰國策與其除是一色文字，在尹文子則不大相合。十之九是尹文子抄其他兩書。此外還有剽襲他書的，不必一一檢舉。

己襲用古書而疏謬。

14. 上篇『接萬物使分別，海內使不雜』。這明是誤解天下篇『接萬物以別宥爲始』的話。

15. 上篇『見侮不辱』見推不矜；『禁暴息兵』救世之闕。按莊子天下篇『見侮不辱，救民之闕；禁攻寢兵，救世之戰』。意思在分開說：以『見侮不辱』止個人間的鬪狠，以『禁攻寢兵』止國家間的戰爭。今乃忽插入『見推不矜』，止管裁對，而大失原意。

16. 上篇『苟違於人，俗所不與；苟忤於衆，俗所共去。故人心皆殊而爲行若一，所好各異而資用必同。此俗之所齊，物之所飾。……故俗苟沴，必爲法以矯之；物苟溢，必立制以檢之。累於俗，飾於物者，不可與爲

治矣。」這是暗用莊子天下篇「不異於俗，不飾於物，不苟於人，不忤於衆」四語的字面。但那裏首一語是指「別宥」中二語是表「情欲寡淺」後一語是表「見侮不辱」。釋尹文子一變而成爲以法制整齊羣下的意思，不能不說是錯誤。

17 上篇引田駢云云緊接即有彭蒙云云 下篇又有

田子讀書曰：「堯時太平。」宋子曰：「聖人之治以致此乎？」彭蒙在側，越次答曰：「聖法之治以

致此，非聖人之治也。」……田子曰：「蒙之言然。」

這是搬弄天下篇中幾個脚色不知道(1)田駢、彭蒙本另是一家，作者誤將論兩家的文字連讀，以致把

宋子與田子彭蒙起了纏繞。(2)天下篇明說「田駢……學於彭蒙」豈有弟子呼先生之名的道理！這可見僞撰者之陋。

庚，一篇之中自相矛盾。18 上篇才說：

「有名者未必有形。」止過了一點又說：

「萬名具列，不以形應之則乖。」

既然「有名者未必有形」那末總有許多名不能「以形應之」。這是理之當然，何「乖」之有！

辛，書中沒有尹文子的主張。19 漢志列尹文子爲名家，那末照理尹文書中不是說名理，就應該是說他的「別宥」、「情欲寡淺」、「見侮不辱」等學說。但現行尹文子書中說名理的部份極有限，其餘止有

「見侮不辱，見推不矜，禁暴息兵，救世之圖。」

四語，強把「見推不矜」加入，并且上下文對於「見侮不辱，禁攻寢兵」都沒有發揮；而內容的大部都是講法術權勢，豈不可怪。

壬、書中有些話與尹文子的主張相反。20 下篇說：

老子曰……以奇用兵……奇者權術是也。以權術用兵，萬物所不能敵。

主張「禁攻寢兵，救世之圖」的尹文而有這樣鼓勵「兵不厭詐」的話，這是我們所不能了解的。

癸、書中的錯誤與序中的錯誤相同。21 我們已經指出書中以宋鉞、彭蒙、田駢攪做一堆，是由誤會天下籍而起。這個錯誤序中剛剛相同。序中說尹文子「與宋鉞、彭蒙、田駢同學於公孫龍」。書與序誤點相同到這樣，可見這部書就是作序者所撰。序既然是偽託，那末，書也是偽託了。

或者有人說說苑述、尹文子的話有近於道家「無爲」的主張，而且周氏筆引劉向、容齋續筆引劉歆的話，都說尹文子意本老子。這些話似乎與今本尹文子的內容相合。但上文已經說過這些材料十分靠不住。并且縱使極端讓步，認這些話是真的，至多不過可以說偽撰尹文子的人多少受了劉氏父子的暗示罷了；決不能發推翻上列的許多有力的證據。

或者又有人說今本尹文子裏頭有些話很有精采，如馬總、意林、陳澧、東塾讀書記、胡適、中國哲學史大綱所引的，似乎這部書不是偽撰。但這個話是不對的。一來，偽撰者當然要擇摭古書中名家法家的思想夾

在文中，以堅讀者的信心；二來，後人僞撰古人的文字，固然不免露出文體上或年代上的破綻，但不能說後人絕不會說比得上古人的有精采的話。并且尹文子文中有許多淺陋的話，如上篇說：

老子曰，『道者萬物之奧，善人之寶，不善人之所寶。』是道治者謂之善人，藉名法儒墨者謂之不善人。

假如稍微有點精采的話，就說它不是僞撰，那末，像這類可笑的話，不更可以證明它是僞撰嗎！

又有疑今本尹文子是後人補輯的（註三），這說也難成立。一來，假如這本書是補輯的，何以不把呂氏春秋和說苑所引尹文子的話收入。二來——更嚴重的理由——何以誤會莊子天下篇的話到那步田地。三來，假如是補輯的，那末，內容總是古書所認為尹文子的話，不應於兩篇之中而含許多時代錯誤及其他的破綻。可見此書是僞撰的，不是補輯的。

由以上所說許多證據看來，今本尹文子是僞書，沒有疑義。魏徵羣書治要所錄，除下篇標題作『聖人』，不作『大道下』，和書中文字有極小的差異外，與現行本相同。馬總意林卷二所引尹文子序中語及本文，也都與今本相合。楊倞荀子正論篇注引尹文子『見侮不辱，見推不矜，禁暴息兵，救世之闕，此人君之德，可以為王矣。』今本除『人君』作『仁君』，『王』作『主』兩個形聲訛異外，完全一樣。洪邁容齋續筆卷十四尹文子條所引，和黃震黃氏日鈔卷五十五讀尹文子說它『造好牛好馬之說，復撥拾名實相亂之事以證之』也與今本上篇的文相合。可見唐宋人所見就是今本。文心雕龍諸子篇說『辭約而精，尹文得其要。』



今本尹文子在善鑒別的劉勰的眼中，恐怕不能得這樣的美稱。他所欣賞的尹文子，大約不是今本。這樣說，唐初到今日所流行的尹文子，大約是陳隋間人的偽託。漢志尹文子一篇，到了隋志變爲二卷，大抵隋志所錄已經是今本上下兩篇的書，故分作二卷。錢熙祚守山閣叢書尹文子校勘記識語說：『唐人引尹文子，多今本所無，反覆尋繹，疑脫簡並在下篇，惜割裂太甚，零章剩句，無可位置。』唐人所引尹文子的逸文，到底是由古書間接引來，或是由偽尹文子引來，固然不容易決定。但如上文所示，逸文中一大段，也是剽襲國策的，大約第二個推測更爲合理。

姚際恒古今僞書考（註三三）也疑今本尹文子是僞書，但並不會提出什麼證據。淺見以爲本文下半所列舉的理由可以證明尹文子確是僞書。所以我們要研究尹文子的學說，不能設拿今本尹文子做根據。

統合本文上下兩大段來看，我們可以說尹文（和宋銜）是自成一家的，與墨家、名家、法家、道家雖於思想上免不了有一點交互的影響，但於學派上沒有什麼關係。假如我們要簡單地表尹文的學說，像『楊氏爲我』、『墨氏兼愛』等話一樣，那末，我們可以說尹文是『見侮不辱』而且『情欲寡淺』的。（註三三）

註一 四部叢刊本陶淵明集內集聖賢羣輔錄下第十頁（上）三墨條云：『不累於俗，不飾於物，不尊於名，不伐於衆，此宋劍尹文之

墨。』『劍與劍通。』係詒讓墨子閒話墨子後語上（第三一頁上）墨學傳授考內說『羣輔錄本依託，不出淵明，而此條尤疏

謬。』

註二 陳思東集讀書記卷一二諸子考一九頁上（清光緒七年刻本）

註三 胡適中國哲學史大綱卷上，初版三五頁，商務印書館印。

註四 馬端臨文獻通考卷二二二，經籍考，子類名家尹文子下引。

註五 呂氏春秋畢氏新校正。清光緒二三年文瑞樓據畢氏靈巖山館排印本，第二册第一八頁下。

註六 諸子平議卷二三，呂氏春秋二，（民國十一年雙流李氏刻本第一七頁上）。

註七 現行尹文子序說尹文子學於公孫龍，這是捏造（理由見下段第一節），不足據。

註八 春在堂全書齋樓雜纂莊子人名考云：「荀子……天論篇……楊倞註曰：『宋子名鉞，宋人也，與孟子同時。』」則以為即孟子書

之宋鉞矣。「鉞」與「鉞」聲固相近，「榮」與「鉞」聲亦相近。且令「唐草爲營」呂覽淮南並作「妍」，「榮」之爲「鉞」猶「榮」之

爲「妍」也。然則宋榮即宋鉞，宋鉞即宋鉞矣。

註九 劉師培莊子校補云：「荀當作荷，」下云「君子不爲苛察」皆與不苛適符。見國學專刊第一卷第三期。按此校亦通。

註十 據荀子卷十六正名篇宋二氏的標語止是「情欲寡」三字。莊子天下篇作「情欲寡少」，「情欲寡淡」不過取此句調而已。

「淺」亦「少」也。賈誼過秦論「享國日淺」用法同。

註一一 胡適中國哲學史大綱第三四八頁曾引去宥篇去解釋天下篇「別宥」的意思。

註一二 賈誼前館光緒丁亥，十三經註疏，爾雅疏上，第二頁下。

註一三 見胡適中國哲學史大綱卷上，第三四九頁。

註一四 論語八佾篇「禮與其奢也寧儉，與其易也寧戚。」泰伯篇「禹，吾無間然矣，非飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，

卑宮室而盡力乎溝洫，禹吾無間然矣。」

註一五 癸巳類稿卷一四墨學論。道光一六年求日益齋版卷一四，第三三頁以下。

註一六 墨子卷四兼愛上第一四。

註一七 「久」字據王念孫讀書雜誌九之二「服傷生而害事」條補入。

註一八 劉書集成局光緒辛酉年鉛印本，卷二一，第三八頁（下）。

註一九 涵芬樓影印武英殿本，前漢書第三〇卷，三〇頁（上）。

註二十 這書的作者或說劉歆，或說劉向，或說劉孝標，或定為劉晝。有唐袁孝政註本。四庫提要疑即孝政所偽作而自爲之註。

無論如何，這書的九流篇與文心雕龍諸子篇有創見而且提及漢志未錄的書如鬼谷子的完全不同，必不是劉向所作。

註二一 文心雕龍輯註初版卷四，第一一頁（下）。

註二二 馬禮意林，涵芬樓影印本卷二，第一八頁（上）。

註二三 脈望仙館十三經註疏，孟子註疏，卷一上，第八頁（上）。

註二四 清嘉慶甲子聚文堂十子全書本，莊子卷一，第五頁（上）。

註二五 同上本，卷三，第一一頁（上）。

註二六 同上本，卷一，第一八頁（下）。

註二七 同上本，卷一二，第一四頁（上）。

註二八 梁啓超要解題及其讀法（清華週刊叢書之二）第六七至第七七頁。

註二九 林春溥竹柏山房十五種（嘉慶丙子竹柏山房版）內孟子時事年表九頁（下）及孟子時事年表後識第六至第七頁。  
林

氏所考孟子生年，與別家所考相同。

註三十 戰國策卷二〇趙策第三：「秦攻趙，平原君使人請救於魏」條。時西紀前二五七年。

註三一 陸懋德周秦哲學史第六五頁（下）。

註三二 周秦緘校刊本，第二一頁（上）。

註三三 本篇曾由清華學報第四卷第一期發表。

## 二九四 尹文子探源

（廿五，七，廿，文哲月刊第八期）

羅根澤

### 一 研究的因緣

十六年秋，余草尹文子之真僞及年代一文，所得結論如下：

一、作序之仲長氏非仲長統。

二、今本尹文子非晚周尹文舊作。

三、序與書同出一人偽造。

四、作偽之年代在魏晉。

脫稿未及數日，見清華學報第四卷第一期刊有唐肇黃（誠）先生所作尹文和尹文子，其結論與余幾於全同；所不同者，彼以爲偽於陳隋，余以爲偽於魏晉。不禁喜唐先生先得我心，而余說之可以立也。然以既與唐先生文大致從同，故置之篋笥，未付剞劂。前年編印古史辨第四冊，重理舊稿，將同於唐先生者刪汰之，異於唐先生者存而修正之，擬附唐先生文後，一併刊布。並函商唐先生，復書謂：『我前年曾草愼刻本愼子證偽，後來看見先生在燕京學報的大作，也就不再作了。這與先生對於尹文子的稿子，竟是一例，不可謂非湊巧得很。』後以份量關係，僅收考訂儒墨道法四家之文，尹文子隸名家，故未編入。茲本刊徵稿於余，謹再增補潤色，奉刊以與治尹文之學者商兌焉。

廿五，三，廿二，在北平。

## 二 尹文子辨僞

今本尹文子分大道上、大道下二篇，魏山陽仲長氏序曰：『尹文子者，蓋出於周之尹氏，齊宣王時遊稷下，與宋彭蒙田駢同學於公孫龍。』又曰：『余黃初末始到京師，繆熙伯以此書見示，意甚玩之，而多脫誤，聊』

試條次撰定爲上下篇，亦未能究其詳也。」

尹文先公孫龍不能從龍學，晁公武讀書記、高似孫子略、陳振孫

書錄解題、姚際恒古今僞書考、論之甚詳。

仲長氏、李淑邯鄲書目以爲即仲長統、馬總意林、晁公武讀書記、宋

譚諸子辯、紀昀等四庫全書提要皆謂：「史載統卒於獻帝遜位之年，與所云黃初者不合。」然則蓋非統也。

嗚呼！尹文豈特不能學於公孫龍，亦不能作此書。仲長氏豈獨一撰定。此書直此書之作僞者，特未必非

託姓耳。茲刺取僞蹟，略爲疏證於下。

(1) 與古本不同

七略及漢書藝文志皆著錄尹文子一篇，今本二篇，殊不相合。解者固可謂所以成功二篇者，以分爲大

道上，大道下故也。如合之則仍一篇。但七略漢志所著錄之一篇，名爲名書，並不名爲大道。呂氏春秋正名

篇載尹文見齊王，高誘注云：「尹文，齊人，作名書一篇。」在公孫龍前，公孫龍稱之。一篇數既異，篇名亦殊，其

非僞製，有何疑義。考洪邁容齋續筆卷十四有尹文子條，所論即爲今本。然謂「又別一書曰尹文子，五卷

共十九篇，其言論膚淺，多及釋氏，蓋晉宋時禪人所作，非此之謂也。」晉宋時既有僞書，則真書已亡可知。真

書既亡，則今本亦當然爲僞書矣。

(2) 誤解尹文學說

(a) 莊子天下篇稱尹文之學曰：「以禁攻殺兵爲外，以情欲寡淺爲內。」今大道上曰：「私不行非無

欲，由分明故無所措其欲。然則心欲人人有之，而得同於無心無欲者，制之有道也。」寡欲制欲，其義迥殊。

寡欲者，以爲人之情欲原自寡淺，無須豐富之供給，故莊子稱其言曰：「請欲固置，五升之飯足矣。」寡欲者，以爲人之情欲與生俱來，欲其閑於軌道，以謀社會之安寧，必須施以節制。寡欲之說，倡自宋、鉅、尹、文、荀子，以爲不合人情，故爲制欲之說以矯之。（見荀子正論篇）  
立，遂棄之而從人之說耶？

「莊子天下篇又曰：『不累於俗，不飾於物，不苟（劉師培謂爲奇之誤）於人，不忤於衆，願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，以此白心。』古之道術有在於是者，宋、鉅、尹、文聞其風而悅之，作爲華山之冠，以自表（郭云華山上下均平）。接萬物以別宥爲始。語心之容，命之曰『心之行』。以聯合壻，以調海內，請欲置之

以爲主。（梁任公先生莊子天下篇釋義云：『請欲當爲情欲，卽下文情欲寡淺之情欲也。』見侮、不、辱、救、民、之、聞、禁、攻、寢、兵、救

世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。故曰：『上下見厭而強見也。』雖然，其爲

人太多，其自爲太少。曰：『請欲固置，五升之飯足矣。』先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。日夜不休，曰：

「我必得活哉。」圖徵乎救世之士哉。曰：『君子不爲苛察，不以身假物。』以爲『無益於天下者，明之不

如已也。』以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。其大小精粗，其行適至是而止。公孫龍子跡府籍，呂氏

春秋正名篇亦言尹、文稱『見侮不辱』之義。其學說如何，略可概見。而今本尹、文子，殊不如此。篇中雖

時有莊子論述之語，而味其意與莊子所言不合。大道上曰：『苟枝於衆，俗所共去。』莊所謂『不忤於衆』

與上『不苛於人』並舉，知爲就己而言，就主動而言。此冠『俗所共去』則就人而言，就被動而言也。又

曰：『累於俗，飾於物者，不可與爲治矣。』莊係狀其立人之精神，此言『不可與爲治』亦不相合。凡此皆

似斷章取義之引書，不似闢發自己之思想。皆似故引莊論，以示書之真實，不似毫無虛僞，發抒內心之義理。

最顯痕跡者，莫如大道上曰：『接萬物使分，別海內使不雜，見侮不辱，見推不矜，禁暴息兵，救世之關，此人君之

德，可以爲主矣。』數語，割裂牽置，畢露斧鑿之痕，擷取東鄰繁花，強飾我家老幹，有目者知其不類也。『接

萬物使分，別海內使不雜』乃蛻化於『接萬物以別宥爲始』一語。不知莊子所稱述之意，謂接視萬物，第一

先別別宥蔽，否則不能一視萬物也。此易爲『接萬物使分，別海內使不雜』，則正法家嚴階級，別物我之主

張，與尹文之意正相反。至單以此爲『人君之德』，更背於尹文之意。莊子稱其說曰：『見侮不辱，救民之

關。』荀子引宋子之言曰：『明見侮之不辱，使民不關。』（正論篇）尹文與宋子主義略同，故莊子以二人並論。

其義何曾僅限於人君？今本尹文子，於『可以爲主矣』下，又云如何如何，爲『居下之節』，可以爲人矣。』則當然以此義僅限於人

君。全書主旨，與尹文不合，冀牽綴莊子論述尹文之語，以掩天下之目，塞後世之口，用心良苦，而草蛇灰線，未

能盡滅，適以自曝其僞。前驥毛以飾驢曰，此驢也，人豈信哉？故吾人論書，若其全書與古人所稱略同，雖無

古人稱論之語，亦認爲不僞；反之，與古人所稱不合，而烟雲鱗爪，時有其稱論語之一二，亦認爲僞，以古人論人

之學，多述其意，未必摘錄其詞也。（此節所用證據雖有與唐同者，而解釋則不同，故存之）

（c）莊子天下篇既稱尹文：『見侮不辱，救民之關，禁攻寢兵，救世之戰。』以此周行天下，上說下教，雖天

下不取，強聒而不舍者也。知其厭惡戰爭，反對戰爭，當不致教戰。而羣書治要引尹文子曰：『……稷下



先生曰：「……君之使臣，求不私愛於己，求顯忠於己而居官者，必能臨軍者必勇。……語曰：祿薄者不可與經亂，賞輕者不可與入難。此處上者所宜慎者也。」文選東京賦注引尹文字曰：「將戰，有司讀誥誓，三令五申，既畢，然後即敵。」唐人所見，已爲今本，而與尹文主張，抵牾至此，其非尹文之舊，無疑。

(3) 論及尹文以後學說

(a) 大抵批評某種學術，必於某種學術成立之後，萬不能於其未成立未產生之時，已先有批評。先秦各家學術，最早者爲儒家，次之爲墨家，次之爲道家。

法家之萌芽，雖遠溯於春秋，而成立則確在戰國之末。(老子及老子書，皆在孔墨後，詳古史辨第四冊，捕攔老子及老子書的問題。詳梁任公先生中國法理學發達史論，及拙撰管子探源第二

章) 至名家，其成立蓋與道家相先後。然之數家者，實雖成立，名則未標，惟墨子韓非子時稱儒者，莊子韓非

子呂氏春秋常並舉儒墨名法之稱，則未之前聞，各書之被徵引者，率稱其人或其書，未聞有「名家」云云。「法

家」云云，或「名者曰法者曰」之語。至司馬遷史記自序，始於儒墨之外，益以陰陽名法道四家，而於道家

又稱道德家，知其名尙未確定。劉向纂七略，又益以農縱橫小說三家。班固依之爲藝文志，九流十家，皆有

鮮明之派名，於道家亦不兼稱道德家矣。今尹文子大道上曰：「大道治者則名法儒墨自廢，以名法儒墨治

者，則不得離道。」又曰：「是道治者，謂之善人，藉名法儒墨者，謂之不善人。」則此書不但作於儒墨道名

法成家之後，而且作於儒墨道名法名定之後。尹文先於莊子，莊子稱之於名法未完成之時，即先有確定之

名稱，寧能有此？不然，使尹文時已有鮮明之學派及名稱，莊荀之論諸子，何爲不憚煩雜而論人不論派？尹文

時法家已成立，莊何爲不一及之？下迄西漢，淮南子要略，尙無派別之分立，尹文生數百年前，即已有成功之學術分派及名稱，不亦謬乎？

(b) 大道上又曰：「道不足以治則用法，法不足以治則用術，術不足以治則用權，權不足以治則用勢；勢用則反權，權用則反術，術用則反法，法用則反道，道用則無爲而自治。」又曰：「道行於世，則貧賤者不怨，富貴者不驕，愚弱者不懼，智勇者不陵，定於分也。法行於世，則貧賤者不敢怨富貴，富貴者不敢陵貧賤，愚弱者不敢冀智勇，智勇者不敢鄙愚弱，此法之不及道也。」對於衆說之兼取分用，抑何明察而的當也！韓非子定法篇謂申不害言術，公孫鞅言法，難勢篇謂慎子主勢，道治蓋始道家，權治則今不知爲何人之主張矣。法治術治，勢治之得失，至韓非始漸有討論，而其最排厭者，厥惟勢治，術治並不厚非，故定法篇曰：「徒法而無術，徒術而無法，不可。」則法治術治，韓非尙未大分；道治權治，更無論列。而謂尹文能分治術爲道治，法治，術治，權治，勢治五種，量其得失長短之效，以爲先後施行之序，韓非疑妄。

(c) 大道上又曰：「名有三種，法有四學：一曰命物之名，方圓白黑是也。二曰毀譽之名，善惡貴賤是也。三曰況謂之名，賢愚愛憎是也。一曰不變之法，君臣上下是也。二曰齊俗之法，能鄙同異是也。三曰治衆之法，慶賞刑罰是也，四曰平准之法，律度權衡是也。」於名於法，皆有此嚴密而概括之分類，非名家法家有相當發達之後，何克有此？荀子後尹文數十年，其論名也，艱苦拮据，累千餘言，僅能於名之宜否邪正，略有說明，類族辨物，少有區分（見荀子正名篇）。韓非又後荀子數十年，爲先秦法家巨擘，其論法也，尙無詳細之分類。

竊嘗以謂凡一學說，無不創始者擣腸嘔心，始能少有發明，承傳者從容游樂，即亦造成大功；創始之學，艱重渾實，爲整個者，承傳之學，輕易條理，爲分析者。僞尹子文者，生於諸子百家之後，故能無滲淡經營之苦，而擷其菁華，去其糠粃，董理條貫，分別部居，成一不朽之著作也。其最令人懷疑者，「平准」二字，不見周秦古書。惟

管子國蓄篇曰：「凡輕重之大利，以重射輕，以賤泄平，萬物之滿虛，藉財准平而不變，衡絕則重。」人君知其然，故守之以准平。」然國蓄屬輕重十八篇，余頗疑其爲漢武昭時人所作（見拙撰管子探源）。即或不然，固曰

「准平」非曰「平准」。至漢大司農有「平准令丞」，由是「平准」二字，成功一詞，太史公作平准書，而「平准」之名，益復煊赫。此曰：「平准之法，律度權衡是也。」無乃非尹文所能夢見之言乎？

(d) 大道上又曰：「君子非樂有言，有益於治，不得不言；君子非樂有爲，有益於事，不得不爲。故所言者不出於名法權術所爲者，不出於農稼軍陣，周務而已。故明主不爲治外之理，小人必言事外之能。小人亦知言損於治，而不能不言；小人亦知能損於事，而不能不爲。」此種言語，少讀子書者，知必出於老莊之後，不能出於老莊之前。莊子謂至治無治，至言不言；一或有治，即爲戕性，一落言詮，即爲害道（約取其意言之）。雖言之成理，持之有故，而偏急偏蕩，不足以治世，見譏後儒，宜也。然必「無爲」「不言」之說出，而後糾正匡補之言興，決不能於其言未出之先，已有爲之折衷其議者也。今此書謂君子小人非不知「有爲」「有言」之損於事，損於治，而不得不爲，不得不言，以施治行事，並劃出君子小人「言」「爲」之界限，明係鑒於老莊之說，有片面真理，而不能全部實行，故斟酌其議以爲說。理則密矣，議則切矣，然非先於莊子之尹文所能有也。

(無爲說完成於老子，不言之教，則完成於莊子。)

(c) 大道上又曰：『故所言者極於儒墨是非之辯，所爲者極於堅僞偏抗之行，求名而已，故明主誅之。

古語曰：『不知無害於君子，知之無損於小人，工匠不能無害於巧，君子不知無害於治。』此荀子儒效篇語

也。彼無古語曰，此有古語曰，知此引彼，非彼引此。尹文先於莊子，於時儒墨之爭，發端才起，烏有古語評論

良以僞此書者晚於荀子，引荀子而曰古語云云也。所以不稱荀子曰者，知荀子在尹文後，避露僞跡也。(此

證唐先生已言之，但用以爲證之意義不同。)

(f) 大道下曰：『仁義禮樂，名法刑賞，凡此八者，五帝三王治世之術也。故仁以導之，義以宜之，禮以行

之，樂以和之，名以正之，法以齊之，刑以威之，賞以勸之。故仁者所以博施於物，亦所以生偏私；義者所以立節

行，亦所以成華僞；禮者所以行恭謹，亦所以生惰慢；樂者所以和性情，亦所以生淫放；名者所以正尊卑，亦所以

生矜篡；法者所以齊衆異，亦所以乖名分；刑者所以威不服，亦所以生陵暴；賞者所以勸忠能，亦所以生鄙爭。』

萃儒墨道名法諸家自立之說與駁人之論，提要鉤玄，納於百餘言中，誠大觀矣，奈非尹文時所能有何？就中

最露僞跡者，謂仁生偏私，義生華僞，禮生惰慢，樂生淫放，其爲撥拾墨莊之言，毫無可疑。墨容先於尹莊，則後

尹者也。

(g) 論語作於孔子再傳弟子之手，自柳宗元即持此說。老子之成書年代，雖言人人殊，然在孔墨之後，

則漸成定論。今尹文子大道上引仲尼曰：『必也正名乎。』名不正，則言不順。見論語子路篇。引老子曰：

「道者，萬物之奧，善人之寶，不善人之所寶。」見老子第六十二章。大道下引老子曰：「以政治國，以奇用兵，以無事取天下。」見老子第五十七章。又引老子曰：「民不畏死，奈何以死懼之？」見老子第七十四章。孟子、莊子及其他戰國中世書，亦時引孔子、老子之言，然未有字字與論語、老子相符如此者，一以於時二書尚無定本，一以問秦人引書不似後世之拘拘於字句。今尹文子所引獨與二書全同，此亦今本尹文子晚出偽書之一證也。

(b) 晁公武讀書志曰：「今讀其書（指尹文子），雖專言刑名，然亦宗六藝，數稱仲尼，其叛道者蓋鮮，豈若龍（案指公孫龍）之不宗賢聖，好怪妄言哉？」高似孫子略曰：「班固藝文志名家者流，錄尹文子。其書言大道，

又言名分，又言仁義禮樂，又言法術權衡，大略則學老氏而雜申韓也。其曰：「民不畏死，由過於刑罰者也。刑罰中則民畏死，畏死則知生可樂，知生之樂，故可以死懼之。」此有希於老氏者也。又有「不變之法，理衆之法，平準之法。」此有合於申韓。然則其學雜矣，其學淆矣，非純乎道者也。」洪邁容齋續筆卷十四

曰：「尹文子僅五千言，議論亦非純本黃老者……詳味其言，頗流而入於兼愛。」今本尹文子如斯淆雜，故四庫列之雜家。雜家之學，兼儒墨，合名法，刺取衆說以成書，在諸家最為晚出，以諸家之說未出，則彼無從刺取。故先出之書，多成一家之言；後出之書，每為衆說之總匯。尹文生於莊子之前，安有衆說供其刺取，而成「又言大道，又言名分，又言仁義禮樂，又言法術權衡」之集大成之書乎？吾意真尹文子，必自為一家之言，而不如此之淆混複雜；若如此之淆混複雜，則班氏亦當置之雜家，而不置之名家也。至其「宗六藝，稱仲尼，叛道

者鮮，不若公孫龍之「不宗賢聖，好怪妄言。」更爲晚出之證。後世視之，孔子大聖也，諸子異端也。而在當時，則孔子一家之言也，諸子亦各爲一家之言也，何肯稱仲尼哉？故先秦舊籍，除儒家外，稱仲尼者絕少；有之則駁斥者也，嘲謔者也。國自爲政，人自爲說，奇義怪論，言之無忤，曝之世而無罪。自漢武罷黜百家，獨尊儒術，諸子之學微，儒家之說盛，優游浸漬，人皆習於儒家中庸之義，不敢放言高論，尹文子之「宗六藝，稱仲尼，不好怪妄言，正其所以爲晚出者也。」

### 三 序文與本書同出一人考

馮總意林來據諸子辨，辨際謂古今爲書考，皆謂序爲依託。今按若謂爲仲長統作，則固爲依託；然彼僅署仲長氏，未署仲長統，謂其故意依託仲長統，乃想然而非必然。作者雖未必姓仲長，然亦未必不姓仲長。約之，無論仲長氏爲真姓或託姓，其不惟爲序文作者，亦即本書作者，何以言之？

(a) 屍公武讀書志，高似孫子略，陳振孫書錄解題，辨際謂古今爲書考，皆謂尹文先公孫龍，不能從龍學。其實不惟尹文不能從龍學，序文謂「尹文子……與宋鉏、彭蒙、田駢，同學於公孫龍」亦有時代錯誤。尹文、宋鉏、彭蒙、田駢，皆莊子以前顯學者，至少亦長於莊子，故莊子稱之，而公孫龍則莊子晚輩，彼四人者，烏能從之學耶？是作此序文者，對於先秦諸子之時代先後，無明確之認識。大道下曰：「田子讀書曰：『堯時太平。』」宋子曰：「聖人之治，以致此乎？」彭蒙在側，越次答曰：「聖人之治，以至此，非聖人之治也。」……質於田子，田

子曰：「蒙之言然。」詳其語氣，似以彭蒙爲田子（莊子）之弟子或後學。考莊子天下篇曰：「田駢……學於彭蒙，得不教焉。」則不惟彭蒙非田駢弟子，而田駢反爲彭蒙弟子。其非尹文之僞，得此益驗。而不明先秦諸子之年代先後，與序文同，誠與序文同出一手之重要證據也。

(b) 僞書者每內自慮，恐人不信，由是或自撰序文，或託爲他人序文，或倩其友朋爲序文，以明其來有自。但又不肯完全埋沒自己，由是於序文中標出其參校編次之功。如僞列子有張湛序，稱列子八篇，乃其先君錄自外舅王氏藏書。顧至江南，僅存楊朱說符、目錄三篇，後又在劉正輿家得四卷，王輔嗣婿道季家得六卷，湛一參校有無，始得全備。其他僞書，有類此序文者極多，不必一一贅引。今尹文子序亦稱「余黃初末，始到京師，楊熙伯以此書見示，意甚玩之。」此記書之來源也。記書之來源，其目的在告世人以此書可信。但止此則爲作之功全泯，由是續曰：「而多脫誤，聊試條次，撰定爲上下篇。」以標舉自己之功。然則僞書與作序者之同出一手明矣。

#### 四 序文及本書著作年代考

然則書及序文成於何時，吾以爲當在魏晉；而魏晉兩朝，又以在晉代之成分爲多。其證據：

(a) 自漢武罷黜百家，獨崇詩書六藝，墨、道名法習者漸少；在中國學術史上，可稱之爲「經學時代」。至魏晉，社會變而學風亦隨之變，由是山經學之反動，而道德名法之學，應運復生。近於道家者，則有王弼、何晏、

寫洪，而僞列子，僞關尹子，亦作於是時。至研究或宗仰老莊者，更指不勝屈。近於名法者，則有阮武劉劭，而魯勝之墨辯注，亦皈依墨家，近於形名。此舉其彰彰較著者，其實此時代之學風，大體皆趨向此途。所以劉劭師培於中古文學史第四課謂此時文學，約分兩派：一為王弼何晏之文，清峻簡約，文質兼備，雖闡發道家之緒，實與名法家言為近者也。……一為嵇康阮籍之文，文章壯麗，總采騁辭，雖闡發道家之緒，實與縱橫家為近者也。故在學術史上，可稱之為『子學復活時代』。至宋齊以降，則佛學盛興，在學術史上，可稱之為『佛學時代』。此書於兼儒墨，合名法道德之中，似獨崇道家，所以謂：『大道治者，則名法儒墨自廢；以名法儒墨治者，則不得雖道。』又曰：『是道治者，謂之善人，藉名法儒墨者，謂之不善人。』（見大道上）上與兩漢時代不合，下與宋齊以降不合，而惟與魏晉時代相合。西漢王莽之末，長安起兵，宮室圖書，概付焚燬。東漢獻帝徙都，吏人取圖書，縑帛以為帷囊，收而西者，才七十餘乘。旋西京大亂，又遭播蕩。向歆校讐之書，經此二厄，消亡殆盡。詩書經傳，尙能以人之誦習而散見民間，諸子百家，習者鮮，藏者自稀，故官書亡而私家亦無繼矣。魏晉羣學蔚起，需書孔亟，投機之士，應時僞書，此魏晉所以僞書叢出，而尹文子亦應運而生矣。然託言繆熙伯以此書見示，則似在繆熙伯卒後，故以在晉代之成分為多也。

(b) 馬總意林卷二著尹文子二卷，既為二卷，當然非尹文名書一篇本，而為今大道上，大道下二篇本。察其所採，亦確為今本。柳伯存序謂：『子書……部帙繁廣，尋覽頗難。梁朝庾仲容抄成三帙。……扶風馬總，精好前志，務於簡要，又因庾仲容之抄，略存為六卷，題曰意林。』高似孫子略亦曰：『仲容子鈔，每家或取』



數句，或一二百言。馬總意林，一遵厥目，多者十餘句，少者一二言，比子鈔更為取之嚴，錄之精。則庾仲容所見已為今本，其著作年代當然在梁朝以前。

(c) 此書偽則偽矣，然其書言尚意豐，文簡理富，聚百家而治之，合萬流而一之，折衷羣說，兼攬衆長，雖無可議，而大體固亦整齊博瞻之書。所以四庫提要極推重固氏涉筆「自道以至於名，自名以至於法」之說，而謂「讀其文者，取其博辨闕肆足矣。」文心雕龍諸子篇謂：「辭約而精，尹文得其要。」蓋即指今本而言，則其年代不能後於劉勰也。

## 二九五 惠施傳略

(廿，八，商務印書館國學小叢書惠施公孫龍)

錢穆

惠施，宋人。與莊子友善。其學多方。其書五車，歷物之意曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一；無厚不可積也，其大千里；天與地卑，山與澤平；日方中方睨，物方生方死；大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異；南方無窮而有窮，今日適越而昔來，連環可解也；我知天下之中央，燕之北越之南是也；汜愛萬物，天地一體也。」施以此為大觀於天下，而曉辯者，天下之辯者，相與樂之，與施相應，而施之口談自以為最賢，曰：「天地其壯乎！施存雄而無術。」南方有倚人焉，曰黃繚，問天地所以不墜不陷。

風雨雷霆之故，施不辭而應，不虛而對，徧為萬物說，說而不休，多而無已，猶以為寡，然其言反人，與衆不適，衆惟以善辯名之。<sup>①</sup> 雖莊子亦不謂然也，曰：「子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑，天選子之形，子以堅白鳴。」<sup>②</sup> 又曰：「非所明而明之，以堅白之味終。」<sup>③</sup> 以此為施深惜。然莊子極重施，施卒，莊子過其墓，顧嘆謂從者曰：「自夫子之死也，吾無可與言者矣。」<sup>④</sup> 其見推如此。今其書均不傳，漢書藝文志名家有惠子一篇，今亦似觀其歷物之意，淵源蓋自墨者也。

①見高誘注呂氏春秋，辭又成之矣，莊子疏。

②只下一節均見莊子天下篇。

③此舉施自言惟天地之壯大，雖欲勝之而無術也。

④以上均見莊子天下篇。所以見惠施學說大體，故備錄之。亦間有誤論失實處，則加刪補焉。

⑤見莊子德充符。

⑥見莊子齊物論。

⑦見莊子徐無鬼。

施遊梁，見白圭，說之以強，白圭無以應，施出，白圭告人曰：「新婦至，宜安矜，煙視媚行，今惠子之遇我，尚新其說，我有太甚者。」施聞之曰：「不然！」詩曰：「愷悌君子，民之父母。」父母之教子也，不待久，何乃比我於新婦乎？」<sup>⑧</sup> 白圭因短之於梁惠王，曰：「惠施之言雖美，無所可用。」<sup>⑨</sup> 施為惠王定法，示諸先生<sup>⑩</sup>，諸先生

皆善之，獻諸王，王亦善之，以示翟翦④。翟翦曰：「善而不可行。」⑤然王益信施。客有謂王曰：「施之言

事也善，王使無臂，則不能言矣。」王曰：「諾。」明日謂施曰：「願先生言事則直言耳，無臂也。」施曰：

「今有不知彈者，曰：彈之狀何若？」應曰：「彈之狀如彈，則喻乎？」王曰：「未喻也。」於是更應曰：「彈之狀如

弓而以竹爲弦，則知乎？」王曰：「可知矣。」施曰：「夫說者固以其所知喻其所不知而使人知之。今王

曰無臂，則不可矣。」王曰：「善。」⑥

○見呂氏春秋不慮篇，自注蓋當事於魏，而惠子爲新進，然其氣概，則已凌厲無前也。

○見呂氏春秋應言篇。

○呂氏春秋汧辭篇作示諸良人，舊校云：「一本作良人。」余極云：「序意爲良人請問，高注良人君子也。淮南作示諸先生，良人即

先生也。」今按惠子雖漸見用事，猶爲新進，故以示諸先生也。

○御覽六二四引淮南作翟璜，璜乃在文侯朝，御覽誤也。

○見呂氏春秋汧辭篇，又淮南道應訓。

○見說苑善說篇。說苑記載多疏謬，而此事於理爲可有。惠施歷物，言辯弔說，皆彈狀加弓而以竹爲弦……喻也。以可見惠施

立言大旨，故採之。

施既見親信，而梁惠王敗於齊，太子申見殺⑦，王召施而問焉，曰：「夫齊，寡人之讎也，怨之至死不忘，國

雖小，吾常欲悉起兵而攻之，何如？」施對曰：「不可。」臣聞之，王者得度而竊者知計，今王所以告臣者，疏於

度而遠於計，王固先屬怨於趙，而後與齊戰，今戰不勝，國無守戰之備，王又欲悉起而攻齊，此非臣之所謂也。

王不如因變服折節而朝齊。」王曰：「善。」乃使人報於齊，願臣畜而朝，出嬰遂內魏王而與之並朝，齊侯

再三①。至梁，惠王後元元年，梁齊會徐州相王②，惠施為主謀，遂開六國稱王之局。齊人匡章責之曰：

「公之學去尊，今又王齊，何也？」施曰：「今有人於此，欲必擊其愛子之頭，而石可以代之，今王齊而壽黔首

之命，免民之死，是以石代愛子頭也。」③時惠施既相梁④，梁王請令問太史，更著其名⑤。比於管

仲，名曰仲父⑥。且欲傳國焉，曰：「上世之有國，必賢者也。今寡人實不若先生，願得傳國！」施辭，王又

固請⑦。其尊寵施益甚，匡章毀施於王前曰：「螟蝗農夫得而殺之，奚故？為其害稼也。今惠施出從者

數百乘，步者數百人，少者數十乘，步者數十人，此無耕而食者，其害稼甚矣！」王謂施曰：「子亦言其志。」施

曰：「使工女化而為絲，不能治絲；使大匠化而為木，不能治木；使聖人化而為農夫，不能治農夫；施治農夫者也，

何事比於滕螟哉？」⑧惠王信之，終不輟。嘗令施之楚，令犀首之齊，施因令人先之楚，言曰：「魏王令二

子者出，將以測交也。」楚王聞之，郊迎施⑨，施又為韓魏交，令太子鳴質於齊⑩。

①按此在惠王之二十七年，詳余諸子年表。

②見魏策二，本文云：「惠子謂惠王曰：王若欲報齊，則不如因變服折節而朝齊，楚王必怒，王游入而合其國，則楚必伐齊，是王以楚毀

齊也。」今按惠施從徒，主假兵犯齊，恐不為此縱橫變詐之術。徐州相王之翌年，楚遂伐齊，犀首謂梁王曰：「何不陽與齊而陰結

於楚，二國侍王，齊楚必戰，齊勝楚而上乘之，必取方城之外，楚勝齊而與乘之，則太子之歸報。」見魏策一。據此則齊楚徐州之

役，本非梁之游入合國，茲故削去不著。

① 史記六國年表誤作義王元年，茲據紀年，詳全諸子年表。

② 見呂氏春秋愛類篇。

③ 說苑雜言篇梁相死，惠施渡河而溺云云，又莊子秋水篇惠子相梁，莊子往見之，惠子搜於國中三日云云，皆類聞卷編人之談，均不足信。

④ 見呂氏春秋不屈篇。

⑤ 見呂氏春秋不屈篇注。

⑥ 見呂氏春秋不屈篇。不曉正事信否，然當時需者竭力推惠也，燕王遂直傳國於相子之，則其時自有此一種風氣也。

⑦ 見呂氏春秋不屈篇。知惠子與治梁道，其生活濶與墨翟迥不同矣。

⑧ 見魏策二。周季編略列此事於魏襄王元年五國攻齊之後，按其說無據。此云將以測交，當在惠王時，齊楚徐州相爭之後也。

⑨ 見魏策二。按史記孟嘗君列傳，田嬰使於韓魏，韓魏服於齊，嬰與韓昭侯魏惠王會齊宣王東阿南，據案應引紀年，是年乃惠王後

元十一年，當齊威王時，作平阿。與魏策宋會請讓嬰子曰：魏王年長矣，今有疾，不如歸太子以德之云云，情事正合。其明年又會陳。

在齊田嬰主之，在魏惠施主之，惠子蓋始終主親齊也。

其後張儀至梁，欲以秦韓與魏之勢伐齊，而惠施欲以齊制偃兵，羣臣左右，皆為張儀言，王果聽張儀。

施見逐之，楚王受之。馮郝曰：「逐惠子者，張儀也；今王受之，是欺儀也。宋王之賢惠子，天下莫不知，王

不，如秦、惠子而納之宋<sup>①</sup>。楚王曰：「善。」乃奉施而納之宋<sup>②</sup>。時梁、惠王之後元十三年也<sup>③</sup>。遂與莊子交遊。

① 見魏、莊，又莊、莊子內諸說上。周季編略列此於魏、莊王元年，且云魏、莊、施、莊皆不合於年，均誤。

② 見楚、策三。

③ 周季編略列惠、施見遂於魏、莊王九年非。呂氏春秋不屬魏、莊云：「惠、莊王布冠而拘手、施、莊王幾弗受，惠、莊子易衣變冠乘輿而走，

幾不出乎魏境。」是謂惠、莊子去魏，在魏、莊會隱之後也。隱會據史記在徐、州、相、王之前一年，然如呂氏之說，惠、莊施為齊見遂，無緣明

年即有惠、莊主謀兩國會徐、州、相、王之事。今考會隱在惠、莊王後元十三年（見孟、嘗、若、傳、索、隱、引、紀、年），魏、齊自為好會，無布冠而拘

之事，惠、莊子正以主親齊而見排於魏、莊，亦非見遂於齊也。

又不屬魏、莊云：「惠、莊子之治魏，當惠、莊王之時，五十戰而二十敗，大將愛、子為禽，大衛之患，為天下笑，得舉其謀，乃請令周、太、史、更、著、其、名。」

周、邰、邰三年而弗能取，天下之兵四至，討於邰，更德其謀，遂獲乃存。云云。八傳、惠、莊十七年周、邰、邰為惠、莊相隱後事，細按其說，亦

非也。惠、莊子為相，年亦當踰三十，上至周、教、王元年，齊破燕，惠、莊子為魏、莊他道，凡四十年，惠、莊子之壽當踰八十，未必再為魏、莊奔走，可疑一

也。且據原篇敘惠、莊見白、圭事，則惠、莊施用事當在白、圭之後，六國年表惠、莊王二十七年丹封金、疑、丹即白、圭，若然，則其時白、圭正當路

惠、莊不應先十年便已為相，可疑二也。謂恐天下笑之而令周、太、史、更、著、其、名，無此情理，可疑三也。惠、莊子繼往，常主假兵，馬、陵之後，

魏、莊折節而朝齊，且曰王、周先屬恨於魏、莊云云（見魏、莊、詳、上、引），見伐、周、非、出、惠、莊子可疑四也。惠、莊子見遂在惠、莊王後元十三年，其至

魏、莊當在惠、莊王二十七八年馬、陵敗後，或即在徐、州、會、前、一、二年，前後約得十五六年，較為近情。若依呂氏說，惠、莊施在魏，為政治上之活動

者三十年，魏既迭經敗衄，而惠王與相終始，尊信之不稍衰，有驗後世漢先主宋神宗遠其可疑五也。呂氏書成於衆手，不屬一鱗，蓋毀惠施，因謂惠王之世，五十戰而二十敗，盡以為惠施之罪，吾竊疑其誣也。

一 惠王薨，子襄王立，張儀去，惠施重至魏。① 將葬惠王，天大雨雪，羣臣諫太子莫能得，以告施，施駕而見太子，太子為之弛期，更日焉。② 其明年，五國伐秦，不勝，魏欲和，使施至楚。③ 其後四年，當魏襄王之五年，齊破燕，楚魏憎之，施復與淳滑使至趙。④ 時田需貴於王，施告之曰：『必善左右！』今子雖自樹於王，而欲去子者衆，則子必危矣。⑤ 是後施遂卒，不復見。⑥

① 史記魏世家襄王卒，子哀王立，張儀復歸秦，哀王元年，五國共攻秦。按襄王卒乃惠王，哀王立乃襄王，則張儀於惠王之死即去魏，故明年魏即與五國攻秦也。惠施重至魏，當在惠王卒年張儀去後。張儀傳云：襄王卒，哀王立，張儀復說哀王，哀王不聽，於是張儀遂令秦伐魏，與世家年表相并，蓋誤。周季編略據儀傳，因謂魏信惠施，故不聽張儀。遂下移惠施見逐於魏，襄九年，今據魏世家更定。

② 見魏策二，又呂氏春秋開春論。詳二書云：羣臣皆不敢言，而以告犀首，犀首曰：『吾未有以言之也，是其惟惠子乎？』請告惠子，知惠子其時不為魏相也。

③ 見楚策三，策文明云五國伐秦，周季編略謂是趙韓魏，誤也。若誠為三國伐秦，杜赫何以謂「凡為伐秦者楚也」之云哉？

④ 見趙策三。

⑤ 見魏策二，周季編略列出需公孫衍相傾，田文相視於周顯王四十五年，即魏惠王之後九十一年，今按其時惠施猶用事，田嬰封薛

猶在二年後（詳余諸子年表）  
豈有田文相魏事哉？

②魏世家，哀王（實襄王）九年與秦會臨晉，張儀歸于魏，信田需死，楚相昭魚曰：「吾恐張儀犀首薛公，有一人相魏者也。」昭魚

之言，不及惠施，以惠施在魏地位而言，猶高於三人，則疑其時已先卒也。然則惠施卒年，殆在魏襄五年使趙之後，魏襄九年田需卒

前也。周季編略列惠施見逐於魏襄之九年，以魏世家田需犯事殺之，即知其誤。又於其後敘惠施莊周交遊事，亦失之。惠莊交

遊，當在襄王未立之先。

論曰：惠施雖篤學，其政事亦可觀，能行其意，相惠王，主親齊楚以偃兵；梁惠晚節，多賴匡輔，王亦排衆議而信施，不可謂非賢王也。卒聽張儀，君臣隙末，昔哉！時宋襄王行仁義，重好惠施，顯施不安於宋，其殆如孟軻之於滕君耶？襄王雖長主，未能用賢，犀首田文相進退，觀施之告田需，知其憂魏者深矣。要爲異於三晉權詐之士也。史遷既不詳其事，後人於施多譏評，余故列表其志節焉。至其論學之意，余當別著，茲不論

## 二九六 惠施年表

（廿，八，商務印書館國學小叢書惠施公係龍）

錢穆

余既爲惠施傳略，重撮其時事，爲年表，與史記六國年表頗異，亦多增益，說詳余諸子繫年考辯卷二，茲不著。



同 (七)	同 (六)	同 (五)	同 (三)	同 (二)	同後元 (三七)	同 (三四)	同 (三三)	同 (三二)	同 (二八)	同 (二七)	同 (二〇)	梁惠王 (一七)
張儀相秦 宋偃(十一年)稱王孟子遊宋或稍前	楚威王卒(莊子與威王同時威王聘莊子為相莊子却之未詳何年)	獻河西地於秦	齊魏伐趙蘇秦去趙適燕	楚圍齊徐州	與齊會徐州相王 蘇秦至燕	韓相申不害卒	秦孝公卒商鞅死尸俊逃蜀 宋偃王元年	楚威王元年鐸椒為傅為鐸氏徵	齊敗魏馬陵太子申見殺	丹封於滄丹魏大臣(於滄二字史表作「名會」依志疑改丹或即白圭也)	歸趙邯鄲 申不害相韓	伐趙邯鄲李梁諫(梁楊朱友先朱死)
					惠施以其時用事			惠施當以是時至梁或稍後				

同 (一〇)	秦初稱王 趙武靈王元年	
同 (一一)	與齊韓會平阿	
同 (一二)	魏趙韓燕中山五國相王 犀首主其事	
同 (一三)	會齊威王於鄆 張儀相 齊封田嬰於薛 孟子自宋之薛歸鄆之滕	惠施去魏之楚遂之宋
同 (一四)	田嬰來朝	
同 (一五)	孟子遊梁 齊威王卒 燕王噲元年	
同 (一六)	王卒張儀去 孟子遊齊	惠施重至魏
襄王(元)	五國共擊秦不勝而還	施惠使楚
同 (二)	張儀復相秦	
同 (三)	燕王噲讓國於相子之 魯平公元年	
同 (五)	齊伐燕章子爲將	惠施使趙請伐齊存燕 (惠施事蹟止此)

同 (九)	與秦會臨晉張儀來 相田需死	惠施當卒於是年前徐州相王之歲 凡二十五年惠施壽蓋在六十左右也
同 (七)	秦敗楚師取漢中 孟子遇宋牼於石邱	

## 二九七 公孫龍考

鄭賓于

(十六, 一, 廿, 國學月刊一卷四號)

據史記漢志呂覽淮南……等書所載, 以及古今學者所說, 則公孫龍似已有兩個: 其一是名家的公孫龍; 其二便是孔仲尼的弟子。

以公孫龍為名家的, 便說他是趙人, 與孔穿平原君等同時; 以公孫龍為孔子弟子的, 便說他是衛人, 楚人或魏人, 與冉有子貢等弟子同時。

所以史記孟子荀卿列傳既已叙說了公孫龍, 而仲尼弟子列傳又列着他底名字, 漢書古今人表, 便也照樣地把他記錄了。因此, 後世的學者都必要咬斷鐵釘地說公孫龍是兩個人。

歷史上遺留下來的書籍關於公孫龍事蹟的記載很少，縱有，亦不過止于寥寥數語而已，並沒有詳細地敘述。然則時至今日，我們要來討論公孫龍究竟是一人或二人的問題，豈不是一件不可能的事嗎？

但是，細核呂氏春秋等書所記的結果，不禁使我對於「公孫龍是仲尼弟子」之說懷疑起來。其唯一的理由是：諸書所載公孫龍的事蹟學術都是名家底人物，絲毫沒有與仲尼弟子有相關的記載。假如果然七十子中實有公孫龍其人者，仲尼爲什麼絕口不道？即謂雖然論語中也不盡有七十子之名，而同時的記載爲甚麼也從不之及？

今日將諸家說及公孫龍之學術與其時地，商訂之于左：

1. 謂公孫龍爲言「學白同異」之辨者：

呂氏春秋淫辭云：孔穿公孫龍相與論于平原君所，深而辯，至於藏三牙（或云牙當作耳），公孫龍言藏之三牙甚辨，孔穿不應，少選辭而出。明日，孔穿朝平原君，謂孔穿曰：「昔者，公孫龍之言甚辨。」孔穿曰：「然，幾能令藏三牙矣，雖然難，願得有問於君，謂藏三牙甚難，而實非也，謂藏兩牙甚易，而實是也。不知君將從易而是者乎？將從難而非者乎？」平原君不應。明日，謂公孫龍曰：「公無與孔穿辯。」

高誘注曰：「公孫龍孔穿皆辯士也，論相易奪也。」

同篇又云：空雄之遇，秦趙相與約，約曰：「自今以來，秦之所欲爲，趙助之；趙之所欲爲，秦助之。」居無幾何，秦舉兵攻魏，趙欲救之，秦王不說。使人讓趙王曰：約曰：「秦之所欲爲，趙助之；趙之所欲爲，秦助之。」

今秦欲攻魏而趙因欲救之，此非約也。趙王以告平原君，平原君以告公孫龍，公孫龍曰：「亦可以發使而讓秦王曰：趙欲救之，今秦王獨不助趙，此非約也。」

淮南論言訓云：「公孫龍榮於辭而質名。」許慎注云：「公孫龍以白馬非馬，水不寒，炭不熱為論，故曰質也。」

又齊俗訓云：「公孫龍折（劉家立作析）辨抗辭，別同異離堅白，不可與眾同道也。」天下云：「桓團公孫龍辨者之徒。」

史記孟子荀子列傳云：「而趙亦有公孫龍為堅白同異之辨。」平原君傳云：「公孫龍善為堅白

之辨。」其記公孫龍之辨也曰：「虞卿欲以信陵君之存邯鄲為平原君請封，公孫龍聞之，夜駕見平原

君曰：「龍聞虞卿欲以信陵君之存邯鄲為君請封，有之乎？」平原君曰：「然。」龍曰：「此甚不可！

且下舉君而相趙者，非以君之智能為趙國無有也；割東武城而封君者，非以君為有功也；而以國無勳，乃以君為親戚故也。君受相印，不辭無能；割地，不言無攻者，亦以自為親戚故也。今信陵君存邯鄲而請

封，是親戚受城，而國人計功也，此甚不可！且虞卿操其兩權，事成，操右券以責；事不成，以虛名德君，君必勿聽也。」平原君遂不聽虞卿。」

劉向別錄曰：齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒，慕母子之溺，論白馬非馬之辨，以問鄒子。鄒子曰：「不可！彼天下之辨，有五勝三至，而辭正為下。辨者別殊類，使不相害，序異端，使不相亂，抒異通指，

明其所謂，使人與知焉，不務相迷也。故勝者不失其所守，不勝者得其所求。若是，故辨可爲也。及至煩文以相假，飾辭以相悖，巧譬以相移，引人聲使不得及其意，如此，害大道。夫繳紛爭言而競後息，不能無害君子。」坐皆稱善。

2. 以公孫龍爲偃兵主義者：

呂氏春秋應言云：公孫龍說燕昭王以偃兵，昭王曰：「甚然，寡人與客計之。」公孫龍曰：「竊意大王之弗爲也。」王曰：「何故？」公孫龍曰：「日者，大王欲破齊，諸天下之士，其欲破齊者，大王盡養之；知齊之險阻要塞，君臣之際者，大王盡養之；雖知而弗欲破者，大王猶若弗養；其卒，果破齊以爲功，今大王曰：『我甚取偃兵。』諸侯之上，在大王之本朝者，盡善用兵者也，臣是以知大王之弗爲也。」王無以應。又聽言云：公孫龍之說燕昭王以偃兵及應空洛之遇也，孔穿之議公孫龍，翟翦之難惠子之法，此四士者之議，皆多故矣，不可不獨論。

又審應覽云：隨惠王謂公孫龍曰：「寡人事偃兵十餘年矣，而不成；兵不可偃乎？」孫公龍對曰：「偃兵之意，兼愛天下之心也；兼愛天下，不可以虛名爲也；必有其實。今陶離石入秦，而王綰素出總東，攻齊得城，而王加膳置酒。秦得地而王出總，齊亡地而王加膳，所非兼愛之心也，此偃兵之所以不成也。今有人於此，無禮慢易而求敬，阿黨不公而求令，煩號數變而求靜，暴戾貪得而求定，雖黃帝猶若困。」

3. 以公孫龍爲好材能者：

淮南道應云：昔者公孫龍在趙之時，謂弟子曰：『人而無能者，龍不能與遊。』有客衣褐帶索而見

曰：『臣能呼。』公孫龍顧謂弟子曰：『門下故有能呼者乎？』對曰：『無有。』公孫龍曰：『與之弟

子之籍。』後數日，往說燕王，至於河上，而航在一汜。許注：汜，水涯也。使善呼者呼之，一呼而航來。

上列(2)(3)兩項，其細別雖然與(1)似有不同，然而從大體上說，則同是主辯，于是他『辯者』的根本

學術並不牴牾。尤其是沒雜有儒家的學術在內，所以不能說他是孔子的弟子。

然則從前的人們為甚麼要說他是孔子的弟子呢？此其故，一誤於司馬遷之誤認了莊子之文，而鄭玄

班固……之流，又踵司馬氏而附和之，相沿成了風尚，遂便以為實有兩個公孫龍耳。

考莊子秋水篇曰：公孫龍問於魏牟曰：『龍少學先王之道，長而明仁義之行，合同異，離堅白，然不然，可不

可，困百家之知，窮衆口之辨，吾自以為至達已。』百家之學，惟有儒家才稱先王，惟有儒家才倡導仁義，今公

孫龍自己說他，『少學先王之道，長而明仁義之行』，則是他的（讀入聲）確曾經學過儒家之學，毫無疑義；不過

因為他後來的思想改變了，好為堅白同異之辯，遂把從前的學於儒家的先王之道，所明的仁義之行等都『

一古兒』丟在腦後，所以他的學術思想前後判若兩人，其實這完全與淮南要略說：『墨子學儒者之術，受孔

子之業，以為其禮煩擾而不敝，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故悖周道而用夏正』的事實全同。乃同

馬遷不從時間上着想，不從他的學術思想變遷上着想，遂以謂學先王之道明仁義之行者為儒家底公孫龍，

尚堅白同異之辯者為名家之公孫龍，班固以下諸人，又復漫不加考，譁然從而和之，于是乎以疑似之辭，遂成

爲定讞底事實，歷時乃至二千餘年！

顧前人對於公孫龍的籍貫問題，頗多異說，不僅析其時代與學術也；茲略述之：

1. 謂公孫龍是趙人而爲堅白同異之說者。許叔重注淮南子齊俗訓云：「公孫龍，趙人，好分析詭異之言，以『白』『馬』不得合爲一物，離而爲二也。」

2. 謂公孫龍爲魏人者。高誘注呂氏春秋樵言云：「龍，魏人也。」

3. 謂公孫龍是楚人者。史記仲尼弟子列傳裴駢集解鄭玄曰：「楚人。」

4. 謂公孫龍是衛人者。說見王肅孔子家語。

5. 以堅白同異之辯之公孫龍即仲尼弟子列傳之公孫龍者。史記孟子荀卿列傳：「而趙亦有公孫龍爲堅白同異之辯。」司馬貞索隱云：「龍即仲尼弟子也，此云趙人，弟子傳作衛人，鄭玄云楚人，各不能知其真；又下文云：『並孔子同時，或云在其後，』所以知非別人也。」

上來五說，雖然各不相能，但皆以意立言，並不能有精審的論斷，使我們有明白了解。

班固漢書藝文志諸子略名家類有「公孫龍子十四篇」自注云：「趙人。」顏師古注云：「即爲堅白之辯者。」王先謙漢書補注引王應麟曰：「史記趙有公孫龍，爲堅白同異之辯。」列子釋文，龍字子秉，趙人。

莊子謂惠子曰：「儒墨楊乘四，與夫子爲五，果孰是耶？」乘，公孫龍也。淮南鴻烈曰：「公孫龍榮於辭而質名。」錢大昭曰：「張守節云與鄭衍同時。」而古今人表第四等（即中上）列有子石其人者，王先謙補注云：「



錢大昭曰：「即公孫龍。」梁玉繩曰：「在平原門之公孫龍與子思玄孫孔穿同時，非此人。」先謙曰：見弟子

傳。是一公孫龍，而或以爲「名」或以爲「儒」者矣。然而牠（古今人表）的第六等（節中下）中又列有公孫龍

矣！王先謙補注引梁玉繩云：「見孟荀傳，趙策，列子仲尼篇，莊子秋水，天下篇。」則是又與第四等之子石

有同者矣。若以公孫龍是兩個，當然是應該兩等分列了，何以都不列舉其名，而乃「名」字彼此錯出？

氏有此糊塗，所以後人便也任意瞎解。若謂公孫龍只是一個，也不該拆其「名」字而彼此分列。

梁玉繩史記志疑卷二十八，公孫龍字子石條辨云：「案索隱曰：『家語或作龍，又云磐。』案字子石，則

磐或非謬。攷龍龍古通，而各處無作磐者，疑相承譌脫，抑省文通借，白水碑作公孫龍石矣。」鄭云楚人，家語

作衛人，唐宋封爵從鄭氏，至索隱正義，以趙人譏堅白者當之，則誤甚。趙公孫龍在平原君門，與子思玄孫孔

穿同時，安得以爲孔子弟子？蓋自以公孫磐爲公孫龍，致有李代桃僵之說耳。」

顧炎武日知錄卷二十六云：「仲尼弟子傳，公孫龍，字子石，少孔子五十三歲。按漢書注，公孫龍，趙人。

爲堅白同異之說者，與平原君同時，去夫子近二百年，殆非也。且云少孔子五十三歲，則當田常伐魯之年僅

十三四歲耳。而曰：「子張子石請行，豈甘羅外黃舍人兒之比乎？」

朱彝尊曝書亭集孔子弟子考曰：「楚公孫子龍，字子石，少孔子五十三歲，唐贈黃伯，宋贈枝江侯。按家

語稱龍衛人，然唐宋追封皆楚地，蓋從北海鄭氏之說。若爲堅白異同之論者，乃趙人，樂正子輿謂其「行無

師，學無友，非孔子弟子可知。」

崔暉甫（通）史記探源卷七孟子荀卿列傳條云：「案趙亦有公孫龍者，別於仲尼弟子列傳之公孫龍也。彼傳不言爲堅白同異之辯，此傳不言字子石，則非一人明矣。」案錢誤謂一人以篇末「或曰並孔子時」爲證。不思又云「或曰在其後」，不仍非一人之證乎？且此二句上承自孟子至吁子而言，孟子梁惠齊宣時人，公孫龍與鄒衍同時，李偃仕魏文侯，尸子係衛鞅客，劉子長盧吁子墨翟皆可類推，太史公豈有謂其並孔子時之理？此二句必是後人旁記誤入正文耳，當刪之。

從以上諸說推論下來，我的斷定是：公孫龍一定是趙人。孟子荀子列傳之說是可信的，他絕對不是孔子的弟子，因爲他們的年代太不相及了，與平原君孔穿等人同時亦是萬不會有錯誤的。現在姑以梁玉繩之說爲斷，則在仲尼弟子列傳者應作公孫龍，字子石。而爲堅白同異之論者，應該是公孫龍，字子乘。

莊子徐無鬼篇曰：「墨楊乘四，與夫子爲五。」列子仲尼篇釋文曰：「公孫龍，字子乘。」王應麟困學紀聞曰：「乘謂公孫龍也。」前人往往以乘與諸家並稱，可見他必是在諸家之外另一學派；若他竟是儒家，則實無相提並論之可能。所以釋文說公孫龍字子乘，王應麟說乘即是公孫龍，都要算是確當之論了。

且也，呂氏春秋有度云：「孔墨（並舉）之弟子徒屬充滿天下，皆以仁義之術教導於天下。」今公孫龍用以行於世之學術乃是堅白同異之辯，而非是以「仁義」則其不爲仲尼弟子益可知矣。

前既言之矣，自誤認莊子秋水之言，而諸家乖舛之說，紛然代興。至有或以爲魏人，或以爲兩人，或以爲楚人，或以爲趙人。同是一人也，或以爲仲尼弟子，或以爲是辯者之徒。此文只注意在求名家的公孫龍爲

何如人，所以於此等說都概不置辯。

楊簡在曰：『仲尼弟子傳多不可據。』我願意討論此問題的人千萬勿泥於司馬氏也。（簡在名字，江陰人，說

見日知錄卷二十六注引）

## 附錄

因為韓非子顯學篇儒分爲八，有「有公孫氏之儒」之語，所以有些人或以公孫段當之，或以公孫尼當之。然此說之於公孫龍似已頗有瓜葛，故我採摘關於此一說之辨論的文字作爲附錄。

又：漢志儒家既有公孫尼子二十八篇，而雜家又有公孫尼一篇，楊樹達於雜家公孫尼一篇下云：「樹達按此別一公孫尼，與儒家公孫尼別，此蓋漢人。」予竊疑皆只一公孫尼耳，不過因班固見其篇中所論顯有以異於前列儒家之二十八篇，所以把牠提出來置之雜家。此與諸子略中既已有了荀子，而詩賦略中又復列着荀卿的賦一樣，並沒有旁的特別。

### 1. 朱竹垞曝書亭集孔子弟子考公孫段條

韓非曰：孔子之後，儒分爲八：有子張氏，子思氏，顏氏，孟氏，漆雕氏，仲良氏，公孫氏，樂正氏之儒。陶潛曰：「顏氏傳詩爲道，爲諷諫之儒；孟氏傳書爲道，爲疎通致遠之儒；漆雕氏傳禮爲道，爲恭儉莊敬之儒；仲良氏傳樂爲道，以和陰陽，爲移風易俗之儒；樂正氏傳春秋爲道，爲屬辭比事之儒；公孫氏傳易爲道，爲潔淨精微之儒。」按儒分爲八，其一公孫氏，傳易者也，羣輔錄有明徵，而未詳其名。考晉書太康二年，汲郡人不準發魏冢，得

行書易五篇，公孫段與邵陟論易二篇，此則公孫氏之易矣。或疑公孫氏爲龍，龍字子石，雖在七十子之列，不聞傳易。若趙人名龍者，字子秉，故莊子謂惠子曰：「儒墨楊秉四與夫子爲五，果孰是耶？」所云秉者，龍也。詭辭數萬，騁堅白同異之辯，初非孔子弟子。小司馬史記索隱誤認爲一人。今考定傳易者爲公孫段，若鄒大夫字白石者，又一人也。

2. 楊樹達漢書藝文志補注補正公孫尼子二十八篇條

樹達按春秋繁露循天之道篇引公孫之養氣曰：「震藏泰實，則氣不通；泰虛，則氣不足；熱甚，則氣口寒甚；則氣口泰勞，則氣不入；泰逸，則氣宛至；怒，則氣高喜；則氣散憂，則氣狂懼；則氣懾，凡此十者，氣之害也。而皆生於不中和。故君子怒，則反中自說以和喜；則反中而攻之以正憂；則反中而舒之以意懼；則反中而實之以精。」  
孫詒讓據御覽四百六十七引定爲公孫尼子文是也。又按莊非子顯學篇云：「孔子死後，儒分爲八……有公孫氏之儒，蓋即尼子。」

十五年，十月，六日，力疾作於福州協和大學。

二九八 公孫龍子事輯

王 培

(十七，十二，中華書局出版公孫龍子懸解)

莊子徐無鬼篇謂惠施曰：『嘗聞楊朱四，與夫子為五；』朱即公孫龍也。當時儒墨宗風，振靡天下，公孫掉臂其間，造成對峙之局；其學

衡價值，概可臆見。司馬遷史記，摭採極博，於此一代大師，不為立傳，非有所疎漏也。其孟荀列傳曰：『趙有公孫龍，為擊白同異之辯，

劇子之言，魏有李悝，盡地方之教，楚有尸子，長虛，阿之吁子焉。自如孟子，至於吁子，世多有其書，故不論其傳云。』是史公之意，以公

孫著述，流傳已久，誦者知人，固無勞別傳也。世代綿遠，遙聞散佚，今所著書，已闕不完；綜厥生平，舉難徵討。但就羣籍記載，知其曾

勸燕昭王偃兵，有大王欲攻齊，卒破齊以為功之數語，可證陳諫之時，已在破齊以後。（按胡適之中國哲學史大綱，以燕昭王在破

齊以前，似為未審。）其破齊為昭王二十八年，即周赧王三十一年，距昭王歿時，只有五年，當在此五年間也。又嘗客平原君家。邯

鄲存趙之役，曾進規言。時為趙孝成王九年，即周赧王五十八年。今考赧王在位，共為五十九年，公孫所處時代，當與略相終始，其前

後長短年壽，及生卒歲祀，均不可攷矣。大抵姬諷名類，若老墨、孟荀、莊楊諸子出處之際，故書推記，率多不備，更非獨公孫然也。讀瓶

討典冊，其叙及公孫言行者，略師理、初愈氏之傳易安、仲容、孫氏之傳墨子，其其先後，為事輯一首，得史漫之闕，而資學者以借鏡。同

時他家論述，有關實錄者，雖屬詳辭，亦間附及學術詳難，固勿庸諱避也。

公孫龍，字子秉（莊子徐無鬼篇，列子釋文）趙人（列子仲尼篇，史記孟子有卿列傳，莊子秋水篇司馬彪註）祖述辯經，以

正別名顯於世。（魯勝墨辯註序。按：別名一作『刑名』，非是，寧行嚴名墨當應論別者別墨，見莊子天下篇，正者正墨。龍與他家

辯爭，必自謂正墨，而以別墨歸之他家，他家與辯亦爾。其說甚審，可參看。）疾名實之散亂，因資材之所長，假物取譬，為守白

之論。（本書跡府篇）

嘗度關（劉向別錄，初學記卷七引）關司禁曰：『馬不得過。』龍曰：『我馬白，非馬。』遂過。（桓譚新論，羅振玉

古語彙編唐寫本古類書第一種白馬註

適燕說昭王以假兵。昭王曰：「甚善，寡人願與客計之。」龍曰：「竊意大王之弗為也。」王曰：「何

故？」曰：「日者大王欲攻齊，備天下之士，其欲破齊者，大王盡養之，知齊之險阻要塞，君臣之際者，大王盡養

之。雖知而弗欲破者，大王猶若弗養。其卒果破齊以為功。今大王曰：「我甚取假兵。」諸侯之士，在大

王之本朝，盡善用兵者也，臣是以知大王之弗為也。」王無以應。（呂氏春秋書應覽七）

適趙與其徒毛公基子等游平原君趙勝家。（別錄史記平原君虞卿列傳集解引漢書藝文志註）虞卿欲以信陵

君之存邯鄲為平原君請封。龍聞之，夜駕見平原君曰：「龍聞虞卿欲以信陵君之存邯鄲為君請封，有之乎？」

平原君曰：「然。」龍曰：「此甚不可。且王舉君而相趙者，非以君之智能為趙國無有也；割東城為君封者，

非以君為有功也，而以國人無勳，乃以君為親戚故也。君受相印不辭，無能割地，不言無功，亦自以為親戚故

也。今信陵君存邯鄲而請封，是親戚受城，而國人計功也，此甚不可。且虞卿操其兩權，事成操右券以責事，

不成以虛名德君，君必勿聽也。」平原君遂不聽虞卿，厚待龍。（史記平原君列傳。國策亦載此節，辭旨略異。）

空維（據爭秋帆校本改）之遇秦趙相與約曰：「自今以來，秦之所欲為，趙助之；趙之所欲為，秦助之。」居

無幾何，秦與兵攻魏。趙欲救之。秦王不悅，使人讓趙王曰：「約曰：『秦之所欲為，趙助之；趙之所欲為，秦

助之。』今秦欲攻魏，而趙因欲救之，此非約也。」趙王以告平原君，平原君以告龍。龍曰：「亦可以發使

而讓秦王曰：「趙欲救之，今秦王獨不助趙，此非約也。」（呂氏春秋書應覽五）

趙惠王謂龍曰：「寡人事假兵十餘年矣，而不成；兵不可假乎？」對曰：「假兵之意，兼愛天下之心也。」

兼愛天下，不可以虛名爲也，必有其實。今幽離石入秦，而王縞素布總，東攻齊得城，而王加膳置酒，秦得地，而王布總，齊亡地，而王加膳，此非（據學校本改）兼愛之心也。此假兵之所以不成也。今有人於此，無禮漫易而求敬，阿黨不公而求令，煩號數變而求靜，暴戾貪得而求定，雖黃帝猶若困。」（呂氏春秋審應覽五）

嘗與孔穿會平原君家。穿曰：「素聞先生高誼，願爲弟子久，但不取先生以白馬爲非馬耳。請去此術。」

則穿請爲弟子。龍曰：「先生之言悖。龍之所以爲名者，乃以白馬之論爾。今使龍去之，則無以教焉。且欲師之者，以智與學不如也，今使龍去之，此先教而後師之也；先教而後師之者，悖。且白馬非馬，乃仲尼之所取。」

龍聞楚王張繁弱之弓，載忘歸之矢，以射蛟兕於雲夢之圃，而喪其弓。左右請求之。王曰：「止。」楚王遣弓，楚人得之，又可求乎？」

仲尼聞之曰：「楚王仁義而未遂也。亦曰：人亡弓，人得之而已，何必楚？」若此，仲尼異楚人於所謂人，夫是仲尼異楚人於所謂人，而非龍異白馬於所謂馬，悖。先王修儒術，而非仲尼之所取，欲學而使龍去所教，則雖百龍，固不能當前矣。」

孔穿無以應焉。（本書跡府篇。原文下，尙有龍論齊王好士一段，意旨相同，從略。）

又嘗深辯至於藏三牙。藏三牙，孔叢子作「藏三耳，應校爲「藏三耳」。春秋輒曰：「藏，古字通用，羊也。」此作藏，尤誤。

其說甚確，今仍呂覽原文。龍言藏之三牙甚辯，孔穿不應，少選辭而出，明日，孔穿朝平原君，謂孔穿曰：「昔者公孫龍之言甚辯。」孔穿曰：「然。幾能令藏三牙矣。雖然，難。願

日，孔穿朝平原君，謂孔穿曰：「昔者公孫龍之言甚辯。」孔穿曰：「然。幾能令藏三牙矣。雖然，難。願

日，孔穿朝平原君，謂孔穿曰：「昔者公孫龍之言甚辯。」孔穿曰：「然。幾能令藏三牙矣。雖然，難。願

日，孔穿朝平原君，謂孔穿曰：「昔者公孫龍之言甚辯。」孔穿曰：「然。幾能令藏三牙矣。雖然，難。願

日，孔穿朝平原君，謂孔穿曰：「昔者公孫龍之言甚辯。」孔穿曰：「然。幾能令藏三牙矣。雖然，難。願

得有問於君，謂藏三牙甚難，而實非也；謂藏兩牙甚易，而實是也；不知君將從易而是者乎？（據華校改）將從難而非者乎？平原君不應。明日謂龍曰：「公無與孔穿辯。」呂氏春秋審慶覽五。按上述孔穿與龍論辯諸端，孔輩

均載其文，仲穿繼，詞旨與此微異。孔蓋偽書，出於漢晉之間。論衡書曰：以為孔氏子孫所作，自必欲伸其祖說。今按原書公孫龍，謂

龍好刑名，以白馬為非白馬。其「刑名」，非白馬。二辭，已失公孫立說真諦。又孔穿與平原君論白馬一義，引春秋六經退飛之說，亦似漢

晉說經者偽造。原書既多失實，茲皆從略焉。

騶衍適趙（史記孟子列傳）過平原君。見龍及琴母子等，論白馬非馬之辯，以問騶子。騶子曰：「不

可。彼天下之辯，有五勝三至，而辭正為下。辯者別殊類，使不相害；序異端，使不相亂；抒意通指，明其所為，使

人與知焉，不務相迷也。故勝者不失其所守，不勝者得其所求，若是，故辯可為也。及至煩文以相假，飾辭以

相悖，巧譬以相移，引人聲使不得及其意，如此害大道。夫繳紛爭言，而競後息，不能無害君子。」坐皆稱善。

（別錄史記平原君虞卿列傳集解引）

中山公子牟者，魏國之賢公子也。好與賢人遊，悅公孫龍。樂正子輿之徒笑之。公子牟曰：「子何笑

牟之悅公孫龍也？」子輿曰：「公孫龍之為人，行無師，學無友，佞給而不中，漫衍而無家，好怪而妄言，欲惑人

之心，屈人之口，與韓廩等肆之。」公子牟變容曰：「何子狀公孫龍之過歟？」子輿曰：「吾笑

龍之詭孔穿言，善射者，能令後鏃中前括，發發相及，矢矢相屬。前矢造準，而無絕落；後矢之括，猶銜莖，視之若

一焉。孔穿駭之。龍曰：「此未其好者。」逢蒙之弟子曰鴻，怒其妻而怖之。引烏號之弓，綦衛之箭，射其



目。矢來注眸子，而睚不睫；矢墜地，而塵不揚。」是豈智者之言歟？」公子牟曰：「智者之言，固非愚者之所

曉。後鏃中前括，鈞後於前；矢注眸子，而睚不睫，盡矢之勢，子何疑焉？」樂正子輿曰：「子龍之徒，焉得不飾

其闕。吾又言其尤者：龍誑魏王曰：「有意不心，有指不至，有動不盡，有欲不移。髮引千鈞，白馬非

馬。孤犢未嘗有母。」其負類反倫，不可勝言也。」公子牟曰：「子不諱至言，而以爲尤也，尤其在子矣。夫

無意則心同，無指則皆至。盡物者常有，影不移者，說在改也。髮引千鈞，勢至等也。白馬非馬，形名離

也。孤犢未嘗有母，非孤犢也。」樂正子輿曰：「子以公孫龍之鳴，皆條也。設令發於餘覈，子亦將承之。」

公子牟默然。良久，造退曰：「請待餘日，更謁子論。」（列子仲尼篇）

嘗與辯者桓闢之徒（桓闢按即前文韓檀，見列子仲尼篇。張湛注音相轉也。）以二十一事相響應（莊子天下篇）。

著書十四篇，名公孫龍子（漢書藝文志）。持論雄贍，讀之初覺詭異，而實不詭異也。（清四庫全書總目提要）

## 二九九 讀公孫龍子叙錄

王 瑄

（十七，十二，中華書局出版公孫龍子懸解，此節錄）

清姚際恆古今僞書考以本書漢志所載，隋志無之，定爲後人僞作。其言似是實非，最當審辯。按漢志

公孫龍子十四篇，今存六篇。楊子法言稱龍誑辭數萬，似當時完本，爲字甚富。三國志鄧艾傳注引荀綽冀

州記，謂爰俞辯於論義，採公孫龍之辭，以談微理。晉張湛列子注亦引原書白馬論（見仲尼篇），稱此論現存云云。劉孝標廣絕交論曰：『縱碧雞之雄辨。』『碧雞』一義，即出本書，可證魏梁之間，原著猶存。隋書經籍志無公孫龍子書名，但載守白論一卷。據汪馥炎君堅白盤離辯（見東方雜誌）謂：『今本公孫龍子原名守白論，至唐人作註，始改今名。』不知隋志之守白論是否即汪君所指者？若為公孫原著，是隋志固有其書，當時並未散佚也。（按本書跡府稱公孫龍疾名實散亂為守白之論。汪君守白論一詞，當或本是。但以爲本書原名，未詳所據。）但鄙意對此，含有下列疑問：

（一）隋志守白論，不載作者姓名，是否公孫所著，或爲他人述作，而書名偶同，均不可考。

（二）公孫原本名承，隋志守白論列在道家，名道兩家，根本抵觸，繼以原書論旨，亦無攔入道家餘地。據此，或守白論另爲其他之道者所著，亦未可定。

（三）汪君稱公孫龍子原名守白論，唐人作註，始改今名。考之漢書藝文志，固明載公孫龍子十四篇，何言唐人始改？且考漢書諸志及鄭樵所錄，統爲公孫龍子，並無守白論一名，均似可疑。

總之，隋志守白論，現即無相當證據，定爲公孫原著，最少亦當付諸疑似之列，不能謂隋志絕無其書也。道石晉劉昫等纂修舊唐書，始明載公孫龍子三卷，並置大禮陳詞古註各一卷。賈爲武后時人，本書既經釋註，當爲此書存在之確據。楊倞註荀子，其正名一篇，亦引堅白論證之。汪容甫定楊爲唐武宗時人，蓋是時已通行於世矣。宋史藝文志載公孫龍子一卷，鄭樵通志亦載一卷，亡八篇，是本書完本，至宋始殘。茲就上述沿

革歸納爲左列數義：

(一) 由周至梁，本書完全無缺。

(二) 隋唐之際，本書佚存未定。

(三) 唐武后時，重見著錄，仍爲完本。

(四) 宋紹興前，亡八篇，贖六篇，爲今本。

按本書謝希深序稱「今閱所著書六篇」，謝爲英宗時人，是此八篇在英宗之時，已經佚去，但謝序真偽未定——參看下文——暫仍鄭志，定如上文。

綜上四項，本書前後嬗變之迹，昭然可見。世亂兵燹，典冊播蕩，即有晦顯之遭，寧爲真偽之界，姚說至此，可不

能攻自破矣。(按近人李笠對姚說曾爲駁論曰：「古書有晦於前代而現於後人者，即如敦煌石室書，豈宋明人所及見耶？私家秘籍，偶然

發現，亦不能概以偽書屏之也。即如內經太素，載於隋志而不見於後來書目，豈非偶然傳於異域，豈可言其作偽哉？古代典籍聚於公家，史

臣亦祇就官有者而著錄之，其散入民間者，未必如近代之窮搜博訪也，故往往晦於一時耳。」其說亦尤，見所著國學用書提要。

—— 詩 愈 子 龍 孫 公 讀 ) ——  
(中略)

周秦之間有兩公孫龍，一爲仲尼弟子，字子石，少孔子五十三歲，春秋時人。見家語及史記仲尼弟子列

傳。一爲本書著者之公孫龍，字子秉，戰國時人。二者年代懸殊。史記正義以前一公孫龍引莊子之說，謂

爲堅白之談。(見仲尼弟子列傳) 案隱又以後一公孫龍爲仲尼弟子。(見孟子荀卿列傳) 交相舛誤，殊堪發矇。

孔子卒時爲周敬王四十一年。公孫子石既少孔子五十三歲，是年應爲二十歲。其去赧王五十八年，即卅

鄆破秦，公孫子乘食客平原之時，相距二百十九年，若爲一人，壽算至此，已逾二百數十餘紀，可一笑解矣。  
 與公孫同時大師，有孟軻、惠施、莊周、騶衍、荀卿諸子。孟惠年代稍前，荀卿較後，莊騶則前後略等。茲就其言行時地，可資稽證者，編蒐羣籍，爲表於左，以明彼此出處之先後。

時代	孟	軻	惠	施	莊	周	騶	衍	公	孫	龍	荀	卿
周烈王	四年四月四日生。 (孟子譜，呂元善)	聖門傳)											
周顯王	游 <u>東齊</u> 宣王，宣王不能用，適 <u>梁</u> ， <u>梁惠</u> 王不果所言。(史記孟子荀卿列傳)		三十五年齊 <u>梁</u> 會於 <u>徐州</u> ，爲 <u>虛</u> 獻會。 (呂氏春秋)	與 <u>齊宣王</u> 、 <u>梁惠王</u> 同時。(史記老莊申韓列傳)									
周懷觀王			二年， <u>梁惠王</u> 卒， <u>施</u> 尚在。(戰國策)	<u>惠</u> 卒後， <u>周</u> 尙存。(莊子)									
													<u>齊</u> 湣王時遊學於 <u>齊</u> 。(史記孟子荀卿列傳，汪容甫荀卿子年表)

周赧王

二十六年十月十

五日卒。(孟子譏

呂元善聖門條)

秦始皇帝

適燕，燕昭王擁拜

三十一年前，曾勸

與秦昭王，陳侯問

先驅。(史記孟子

燕昭王假兵。(呂

答(荀卿儲效篇，

荀卿列傳)五十

氏春秋)

魏國篇)與臨武

八年，邯鄲破秦後

五十八年，勸平原

君議兵。(荀子議

行過趙，平原君側

君勿受封。(史記

兵篇)

行撤席。(史記平

平原君列傳)

楚考烈王八年，荀

原君列傳，孟子荀

卿為獨發令。(汪

容甫荀卿子年表)

卿列傳)

九年楚殺春申君，

荀卿廢。(史記六

國表，孟子荀卿列

傳)

# 三〇〇 公孫龍傳略

(廿，八，商務印書館國學小叢書惠應公孫龍)

錢穆

公孫龍趙人②或云魏人③又云字子秉④未詳其信否。

①見史記孟荀列傳又漢書藝文志班固注及列子釋文。

②見高誘注呂氏春秋應言篇。

③見列子釋文。莊子徐無鬼莊子謂惠子曰：「信墨楊兼西與夫子為五果孰是邪？」成玄英疏云：「兼者公孫龍字也。」然惠

施之卒公孫龍猶在童年（詳後）豈得與臨淄楊而為四哉？

燕昭王二十八年既破齊而公孫龍遊燕說昭王以假兵昭王曰：「甚善。」龍曰：「竊意大王之弗為也。」

王曰：「何故？」曰：「日者大王欲破齊諸天下之士其欲破齊者大王盡養之其卒破齊以為功今大王曰：『

我甚欲假兵』士之在大王朝者盡善用兵者也臣是以知大王之弗為也。」王無以應。

④見呂氏春秋應言篇。燕昭王以二十八年破齊至三十三年而卒。龍之說燕昭當在其時。

龍既不得志於燕而返趙趙惠王問曰：「寡人事假兵十餘年矣而不成兵不可假乎？」龍對曰：「假兵

之意兼愛天下之心也兼愛天下不可以虛名為也必有其實。今蘭離石人秦而王綺素布總東攻齊得城而

王加勝置酒是非兼愛之心也。此假兵之所以不成也。」⑤

⑤見呂氏春秋應言篇。今按此明為惠文即位十餘年後語。史記六國年表惠文十五年取齊濟陽十七年秦拔趙兩城十八年秦

拔趙石城。通鑑胡注謂即陝西河之離石縣高誘注呂覽亦謂蘭離石。縣今屬西河則龍語係指此。年事又甚明。漢氏史記

志疑疑是世家肅侯二十二年秦取代蘭離石之語疑何待是時始拔然致同篇武靈王十三年亦云：「秦拔我蘭。」已復復出況惠

文時乎。趙策，秦攻趙，蘭離石社，拔趙，請納焦黎牛狐三城以易之，已而背之。秦惠令衛胡傷伐趙，攻蘭與趙，會敗之。年表蘭與

之役，在趙惠文王二十九年。秦本紀在昭王三十八年，較年表後一年。合之趙策，是其中由蘭離石起，則亦惠文時秦拔趙蘭離石

之的證也。文西周策蘇厲謂周君曰：「敗韓魏，殺犀武，攻趙，取蘭離石，郭者皆自起。」高注：「殺犀武於伊闕。」按年表在秦昭

王十四年，前攻趙拔蘭城十一年，然則兩城者，蘭與郭也。云蘭離石者是兼言兩年事。此亦秦拔蘭離石當趙惠文時之的證也。

則公孫龍之語，必在趙惠文十八年以後明甚。燕昭王死於趙惠文王二十年，其破齊在惠文王十五年，然則龍蓋先說燕昭，後對

趙惠也。故逕定其先後如此。

時平原君為相，好士。龍客平原君所，平原君加敬禮。空雒之遇，秦趙相與約，曰：「秦之所欲為，趙助之；

趙之所欲為，秦助之。」居無幾何，秦攻魏，趙欲救之，秦使人讓趙，曰：「約曰：『秦之所欲為，趙助之；趙之所欲

為，秦助之。』今秦欲攻魏，而趙因欲救之，非約也。」趙王以告平原君，平原君以告公孫龍，龍曰：「此亦可

以發使而讓秦，曰：『趙欲救之，秦獨不助，此非約也。』」

因見呂氏春秋淫辭篇。高注：「趙上，趙惠上也。」梁云：「空雒，言齊作空洛，此疑本是空雒，寫者誤耳。」其事未詳在何年。

其後秦圍邯鄲，虞卿欲以信陵君之存邯鄲為平原君請封。公孫龍聞之，夜駕見平原君，曰：「龍聞虞卿

欲為君請封，有之乎？」平原君曰：「然。」龍曰：「此甚不可。且王舉君而相趙者，非以君之智能為趙國無

有也，割東武城而封君者，非以君為有功也，乃以君為親戚故也。君受相印不辭無能，割地不言無功者，亦自

以親戚故也。今信陵君存邯鄲，而君請封，是親戚受城而國人計功也，此甚不可。」平原君曰：「諾。」遂

不聽虞卿之言<sup>⑤</sup>，而益厚待公孫龍。

<sup>⑤</sup>見史記平原君列傳。

龍有口善辨，持白馬非馬之論，魯人孔穿適趙，與龍會平原君家，穿曰：「素聞先生高誼，願為弟子久，但不取以白馬謂非馬耳，請去此術，穿則請為弟子。」龍曰：「先生之言悖。」龍之學正以白馬非馬，去之則無以

教。夫學於龍者，以智與學不逮也，今教龍去白馬非馬，是先教也。且白馬非馬，乃子先君仲尼之所取也。

龍聞楚王張繁弱之弓，載忘歸之矢，以射蛟兕於雲夢之囿，而喪其弓，左右請求之，王曰：「止！」楚人遺弓，楚人得之，又何求乎？」仲尼聞之曰：「楚王仁義而未遂也，亦曰人忘弓人得之而已矣，何必楚乎？」是仲尼異

楚人於所謂人。夫是仲尼之異楚人於所謂人，而非龍之異白馬於所謂馬，悖也。<sup>⑥</sup>

<sup>⑥</sup>見孔叢子公孫龍篇，又見公孫龍子跡府篇。惟跡府文字，似後人刪動孔叢而成。公孫龍論白馬非馬，而孔叢子謂白馬非白馬，則誤。當據跡府篇改。

則誤。當據跡府篇改。

公孫龍論白馬非馬，而孔叢子謂白馬非白馬，

孔穿又與公孫龍論於平原君所，深辯至於臧三耳。公孫龍言臧之三耳甚辯，孔穿不應。少選辭而出。

明日，孔穿朝平原君，謂孔穿曰：「昔者公孫龍之言辯。」曰：「然，幾能令臧三耳矣。雖然，謂臧三耳甚難而實非也，謂臧兩耳甚易而實是也，不知君將從易而是者乎？抑從難而非者乎？」平原君不應。明日，謂公

孫龍曰：「公無與孔穿辯矣！」<sup>⑦</sup>

<sup>⑦</sup>見呂氏春秋淫辭篇，又孔叢子公孫龍篇。呂氏「臧三耳」作「臧三牙」，蓋係字誤，虞文昭云：「作「三耳」是也。」龍意兩耳形

<sup>⑦</sup>見呂氏春秋淫辭篇，又孔叢子公孫龍篇。

呂氏「臧三耳」作「臧三牙」，蓋係字誤，虞文昭云：「作「三耳」是也。」

龍意兩耳形



也。又有一司聽者以君之故爲三耳。俱此下文言馬齒，則此書似是作「三牙」。

今按下文刺柱國莊伯令其父視日，意在知時

早晚，其父曰：「日在天。」則所答非所問矣。莊伯曰：「視其奚如！」此尤云：「夜何其！」仍欲其視秀朝，其父曰：「正圓。」則仍

不得所問。莊伯又曰：「視其時！」此則叮嚀至顯矣，而其父對曰：「當今。」則終失其所以爲對也。莊伯令謁者，謁者不悟，傳

命於御人，而應對曰：「無馬。」樽令涓人，涓人亦弗悟，則取所司冠滿上。莊伯因問馬齒，馬齒者，馬之老幼，而涓人又曰：「齒十二

與牙三十。」凡此皆不得其意而對。非不聞其言，而不聞其所以言，故曰：「駭三耳。」言爲駭擾者，當善體主人之意。盧氏既得

其解，又談謂此書似是作三牙何也。至畢沅謂：「駭，古字通，謂羊也。」強以「羊三耳」比附於「駭三耳」，亦失之。

及齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒，蔡母子之屬，論白馬非馬之辯，以問鄒子。鄒子曰：「不可！

彼天下之辯有五勝三至，而辯正爲下。辯者，別殊類使不相害，序異端使不相亂，抒意通指，明其所謂，使人與

知焉。不務相迷也，故勝者不失其所守，不勝者得其所求，若是故辯可爲也。及至煩文以相假，飾辭以相悖，

巧譬以相移，引人聲使不得及其意，如此害大道。」坐皆稱善。公孫龍由是見絀。

引卷

①見史記平原君列傳。

同時趙有處士毛公，藏於博徒，信陵君至趙，聞其賢士，往從之游。遂顯名，與公孫龍並游平原君家。

②亦論堅白同異，以謂可以治天下。③有書九篇，言其意。④

①②見史記信陵君傳。

③④見漢書藝文志班氏自注。

⑤⑥見漢書藝文志顏師古注引劉向別錄。

⑦⑧見漢書藝文志名家。

魏有公子牟，亦與公孫龍善。有書四篇，爲道家言。①②

①②見漢書藝文志道家班氏自注云：『先莊子，莊子稱之。』今莊子秋水篇有公子牟稱莊子言以折公孫龍，則二人同時，在莊子後

也。秋水篇語，自出莊氏門人耳。列子仲尼篇稱公子牟盛悅公孫龍，列子僞書，未曉何據。

又有桓團，與公孫龍齊名，皆悅惠施之風，而以巧譬善辯。其言如卵有毛，鰻三足，推此類論之，能勝人之

口，不能服人之心也。③④

③④見莊子天下篇，桓團列子仲尼篇作轉檀成玄英疏莊子亦謂是桓人，客遊平原君家，未詳何據。

又傳公孫龍見魏王，告以七說，曰：『有意不心，有指不至，有物不盡，有影不移，髮引千鈞，白馬非馬，孤駒未

嘗有母。』一時怪之，不能明其指意之所在也。⑤⑥

⑤⑥見列子仲尼篇，未審所據。或採自公孫龍子十四篇中，今已殘佚，無可考矣。

龍著書十四篇⑦⑧，至唐時而殘⑨⑩，今存白馬指物通變堅白名實凡五篇。篇首有跡府一篇，疑非原

書也⑪⑫。其論似惠施，與墨經相出入，蓋亦源自兼愛之旨，爲墨學旁枝，余當別論其意，茲不著。

①見漢書藝文志名家。

②公孫龍書，隋志不著錄，舊唐志三卷，與今道藏本卷數同，則殘於唐也。新解序詳見余公孫龍子。

③跡府一篇，文同孔叢子，四庫提要謂龍口著書，欲伸己說，孔叢為本，出於漢晉之間，今按非也。以文而論，蓋後人襲孔叢書而刪節以冠之龍書者耳。

論曰：公孫龍說燕趙以假兵，諫平原君以讓封，諒哉其為樂道慕義之君子也。其友如魏牟、毛公，皆言行卓然，可信於後世。龍之恂恂退讓，不溺仕宦，而篤志於文學，可謂賢士矣。至其持論精微，世俗不深曉，多致譏評，未足為龍損也。鄒衍騁怪迂之辯，燕齊遂有神仙方士，人主方醉心，過趙而龍遂見黜，一進一退之間，豈不宜也哉！後人於此，可以規當時學術興衰之機矣。

### 三〇一 公孫龍年表

(廿，八，商務印書館國學小叢書惠施公孫龍)

錢穆

公孫龍事跡可考者，最先說燕昭王以假兵，在昭王二十八年破齊後；其時上距惠施為魏使趙，請伐齊存燕，凡三十年（西曆紀元前三一四——二八四），是為惠施事跡可考最後之年。又自燕昭王破齊下推至平原君卒，凡三十四年（二八四——二五一），龍之卒當亦在是時前後。據此計之，則龍之生年，當在燕噲齊宣時，其時

惠施已老，施死於魏襄王九年前，龍蓋未能踰十齡也。則龍壽當在六十七十間。其時學者自邵衍魏牟外，有荀卿，蓋亦與公孫龍同時。卿之遊趙，亦在孝成王朝，或應與公孫龍相見，惜無可考矣。卿著書力詆公孫龍之辯，有以也。余著公孫龍年表，粗記其起迄，於並時學者行事考證，均詳於諸子繫年，此未能盡著也。

趙惠文王(一五)	取齊昔陽 燕昭王(二十八年)擊齊入臨淄	公孫龍遊燕說昭王以假兵當在此時或稍後
同 (一七)	秦拔趙兩城	公孫龍與趙惠文王論假兵當在此時稍後
同 (一八)	秦拔趙石城 與秦會灑池 燕昭王薨	
同 (二〇)	齊重修稷下列大夫之缺荀卿反齊為祭酒當在此時稍後 田駢之屬皆已死 莊周卒至晚在此時或前十年間	呂氏春秋空洛之遇空洛疑灑池字譌
同 (二二)	秦拔魏兩城	呂氏春秋空洛之遇後無幾時秦欲攻魏公孫龍教趙讓其非約疑即指此
同 (二八)	藺相如攻齊至平邑	
同 (二九)	秦攻關與趙奢擊秦大敗之	
同 (三三)	惠文王薨	
趙孝成王(元)	平原君相 (平原先相惠文上此為再相也)	

文獻卷之十一

同 (一)	齊王建(元) 荀卿去齊遊秦約在此時	
同 (六)	秦破趙長平	
同 (九)	秦國邯鄲魏來救 荀卿已先在趙與趙孝成王論兵當在此時稍後	公孫龍說平原君勿受封在此時其後鄒衍來龍遂見細
同 (一五)	平原君卒	公孫龍之卒當亦在此時前後

### (附)公孫龍年表跋

錢 穆

廿，八，商務印書館國學小叢書惠施公孫龍

余考定公孫龍年表既竟，得讀梁任公莊子天下篇釋義，論施龍年代有云：「魏惠王死，惠施確尚在，信陵救趙破秦時，公孫龍尚在，假令龍以魏惠王死之年生，是年不過六十三歲。」(西曆紀元前三一九——二五七)假令龍得壽八十以上，則惠王死時，龍年二十，並不為奇；又假令魏惠王死後十年，惠施尚在，則龍年三十，惠施尚在，亦不為奇；莊周及見惠施之死，年輩當較施略晚，則上與惠施為友，而下及見公孫龍之辯，更何足怪？今按梁氏推論施龍卒歲，似與余表無大出入，以較有事實為憑故也。至論公孫龍年壽，余謂龍年在六十七十間，則惠施死，龍尚童年；梁氏謂龍壽或踰八十，則施死，龍已年壯，可以相友；此若同屬臆測，無可證定。且龍或與

施相友與否，與二人學術大體亦無關，固可勿論。惟姑就梁說細勘之，則自見其難安者。施死當在惠王死後九年前（說見余惠施年表），不能至十年後尙存也；龍死亦在信陵救趙破秦後，不必即以是年死也；若是則自惠施之死，至信陵存趙，最少亦已五十二年（三〇——三五七）。龍與鄒衍辯難往復，當猶在此後，而龍與惠施交游，又或在惠施死前一二三年，則龍壽且及九十，以近死高年寄食權門，與人爭一日口舌之利鈍，龍何老健不憚煩如是耶？以余考定，龍之卒年雖不可知，而其在平原君門與鄒衍相辨而終以見絀，當在信陵存趙後，其年當在六十六左右，至多亦在七十前，似較近理。今即以最晚之可能推算，謂龍於信陵存趙時年已七十，則上推至施死之年，龍最長亦不踰十七齡耳。施龍之年輩不相及其未能相交游，亦已明矣。余故謂施死之歲，龍年未能過十齡者，以龍當信陵存趙時年在六十六左右計也。

且據莊子天下篇：「惠施以此爲大，觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之，以與惠施相應，終身無窮，桓團公孫龍辯者之徒。」云云，推其文義，桓團公孫龍自是辯者之後起，莊子原文亦並不謂桓團公孫龍親與惠施相辨也。此層胡適中國哲學史大綱已先辨之。則又何必牽綴施龍年代務使相及爲哉？

至於莊周之於公孫龍，則姑即周却楚威王聘一事推論，楚威王卒歲（三二九）莊周最少亦年三十，下推至惠施卒歲，莊周最少年四十九，其時公孫龍不出十歲。若周年七十，龍亦三十壯年矣。則龍或接見於周，未可知也。至胡適中國哲學史大綱謂：「莊周死時當在西曆紀元前二七五年左右，正當惠施公孫龍兩人之間，」則莊周其時最少亦八十五齡矣（其時公孫龍亦踰四十，燕昭王已死四年也）。然余謂莊周年壽容可以踰八

十，而其卒年似不得如是之晚，以考訂古人年壽者，當尋其可能之中數，不當據其最先與最後之年限，此亦致謬之一道也。

繼此而論莊周書中之涉及公孫龍事者，則是非真偽，昭然可判矣。秋水篇云：『公孫龍問於魏牟曰：『龍少學先王之道，長而明仁義之行，合同異，離堅白，然不然，不可，困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達，今吾聞莊子之言，茫焉異之。』云云，是公孫龍爲莊周之後輩，接聞高年緒論，或可信也。徐无鬼篇：『莊子謂惠子曰：『儒墨楊秉四，與夫子爲五。』云云，秉爲公孫龍之字，此或可信；而惠施生年，龍爲稚子，決不能名駕施前，與儒墨楊而爲四，此或戰國晚年以後人妄造，斷無可信之理也。至天下篇雖言及公孫龍，本不謂其與惠施相辯，而梁氏以施龍可以相及爲天下篇出莊子自著之證。見梁氏釋義，胡氏以施龍不相及爲天下篇決出戰國晚年之證。見胡氏史綱，以余觀之，皆非也。莊子既可以下見公孫龍，則謂『公孫龍辯者之徒』云云，未嘗不可出莊子之口，而亦何必牽綴施龍，以謂二人之猶及相交游哉？故余謂天下篇之真偽，不當於此事論之也。

## 三〇二 商君書探源

羅根澤

(廿四，一，二月，國立北平圖書館刊第九卷第一號)

一 論商君書非商鞅作

漢志法家著商君二十九篇，陳振孫直齋書錄解題云：「漢志二十九篇，今二十八篇，已亡其一。」屍公

武郡齋讀書志則謂：「本二十九篇，今亡者三篇。」四庫提要云：「讀書志成於紹興二十一年，既云已缺三

篇，書錄解題成於宋末，乃反較屍本多二篇，蓋兩家所錄各據所見之本，故多寡不同歟。」按今本自更法至

定分，凡二十六篇，似即屍氏所見本。然刑約第十六，有目無書；第二十一，並篇題已亡；則視屍本又亡二篇矣。

此書除無理山泥古者外，率以為後世依託。黃震黃氏日鈔卷五十曰：

「商子者，公孫鞅之書也。始於魏章督民耕戰。其文繁碎，不可以句。至今千載之下，猶為心目紊

亂，況當時身被其禍者乎？……或疑鞅亦法吏之有才者，其書不應繁亂至此，真偽殆未可知。

馬端臨文獻通考卷二百十二經籍考三十九子部法家引周氏涉筆曰：

「商鞅書亦多附會後事，擬取他辭，本非所論著也。其精確切要處，史記列傳包括已盡，今所存大抵

汎濫淫辭，無足觀者。『蓋有地不憂貧，有民不憂弱。』凡此等語，殆無幾也。此書專以誘督戰為根本。

今云「使商無得糴，農無得糶。農無糶，則窳惰之農勉；商無糶，則多歲不加樂。」夫積而不糶，則耕者

困矣，力田者何利哉？「暴露如丘山，不時焚燒，無所用之。」管子謂「積多而食寡，則民不力。」不知

當時何以為除粟地也？「貴酒肉價，重其租，令十倍其樸，則商估少而民不酖。」然則酒肉之用廢矣，凡

史記所不載，往往為書者所附會，而未嘗通行者也。秦方興時，朝廷官爵，豈有以貨財取者，而賣權者以



求貨，下官者以冀遷，豈孝公前事耶！

四庫全書總目提要卷一百一子部法家類四曰：

「今考史記稱秦孝公卒，太子立，公子虔之徒，告鞅欲反，惠王乃車裂鞅以徇，則孝公卒後，鞅即逃死，不暇安得著書。如爲平日所著，則必在孝公之世，又安得開卷第一篇即稱孝公之諡。殆法家者流，撥鞅餘論，以成是編，猶管子卒於齊桓前，而書中稱桓公耳。」

今按黃氏之言，純爲主觀之印象，遍讀今存之二十四篇，皆以耕戰爲本，而以法推行之，何煩亂之有（詳拙編諸子概論）。周氏以書中多附會後事，斷定非鞅所作，確爲鐵證。但所謂後事爲何，未能詳舉，則亦空談耳。四庫總目以稱孝公諡爲證，書中稱孝公諡者，只更法第一，猶可解爲此篇爲輯書者所附入，他篇固皆真商君書。今考陳氏第十五曰：

「今三晉不勝秦四世矣。自魏襄以來，野戰不勝，守城必拔，小大之戰，三晉所亡於秦者，不可勝數也。」

據史記商君傳及六國年表，商鞅卒於秦孝公二十四年，即周顯王三十一年，西前三三八年。而六國年表載魏襄王立於秦惠文王四年，即周顯王三十五年，西前三三四年。上距商鞅之死已四年。再據古本竹書紀年，魏惠王三十六年後改元從一年起，又十六年而卒。說者謂史記不知惠王改元，誤以後元十六年爲襄王之年，又於襄王之後，多出哀王一世。果爾，魏襄王之立，在秦惠文王改元後七年，即周慎王三年，西前三一八年。距商鞅之死且二十年矣。文曰「自魏襄以來，且稱魏襄之諡，則必書於魏襄卒後。魏襄卒年，史

記雖繫於周慎魏王二年，秦惠王改元後六年。但據竹書記年，知此為魏惠王卒年，而所謂哀王始為襄王。哀王卒，據六國表在周赧王十九年，秦昭王十一年，即西前二九六年。則其距商鞅之死，最低五十二年矣。篇中又曰：

又曰：『周軍之勝，華軍之勝，秦斬首而東之，東之無益明矣。』

『且周軍之勝，華軍之勝，長平之勝，秦所亡民者幾何，民客之兵不得事本者幾何，臣竊以為不可數矣。』  
周軍之勝，不知何指；華軍之勝，當指華陽之戰。史記秦本紀：『昭襄王三十三年，客卿胡傷攻魏，卷蔡陽，長社，取之，擊芒卯，華陽，破之，斬首十五萬。』魏入南陽以和。至長平之戰，秦本紀言：『昭襄王四十七年，秦攻韓，上黨，上黨降趙，秦因攻趙，趙發兵擊秦，相距。』秦使武安君白起擊，大破趙於長平，四十餘萬，盡殺之。』  
六國表亦繫在昭襄王四十七年。『昭襄王四十七年，為周赧王五十五年，當西前二六〇年。』上距商鞅之死，且八十年矣。又弱民第二十曰：

『楚國之民，齊疾而均，速若飄風；死鉅銖，利若蜂蠆；脅蛟犀兕，堅若金石；江漢以為池，汝潁以為限，隱以鄧林，緣以方城。』  
秦師至鄧，鄧舉若振槁，唐蔑死於垂沙，莊躋發於內，楚分為五。』

據史記秦本紀言：『昭襄王二十八年，大良造白起攻楚，取鄧，赦罪人，遷之。』二十九年，大良造白起攻楚，取鄧，為南郡。』  
昭襄王二十八年，為周赧王三十七年，當西前二七八年。距商鞅之死，已六十年矣。又定

分篇曰：

「公問於公孫鞅曰：『法令以當時立之者，明日欲得天下之吏民皆明知而用之，如一而無私，奈何？』」  
此下接以「公孫鞅曰」云云。稱公孫鞅，則非公孫鞅作明矣。

### 一 商君書之著作年代

但雖非商鞅所作，亦非如周氏涉筆所言：『凡史記所不載，往往為書者所附會；』以依周氏之言，書當成於史記之後，而其實則成於戰國末年。何以言之？

(一) 史記商君列傳贊曰：『余讀商君開塞耕戰書，與其人行事相類。』開塞今為第七篇，耕戰當即指農戰，今為第三篇。史記中已引及此書，則其成書當然在史記之前。

(二) 史記商君列傳所載『定變法之令：令民為什伍，而相收司連坐。不告姦者腰斬，告姦與斬首同賞，匿姦與降敵同罰。民有二男以上不分異者，倍其賦。有軍功者各以率受上爵，為私鬪者各以輕重被刑。大小戮力本業，耕織致粟帛多者復其身，事末利及怠而貧者舉以收為孥。宗室非有軍功，論不得為屬籍。明尊卑爵秩等級，各以差次，名田宅，臣妾衣服以家次。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。』據此知商君之大政方針為農戰政策，而所以勵行農戰政策者，則為連坐、告姦、明尊卑賞罰、提倡公戰、刑戮私鬪。返讀商君書，與此極相脗合。其農戰政策，為全書之中心思想，俯拾即是，例不勝舉（亦詳拙編諸子概論）。

言告姦者，

如開塞第七曰：

『刑不能去姦，而賞不能止過者必亂。故王者刑用於將過，則大邪不生；賞施於告姦，則細過不失。』  
言明賞罰者，亦俯拾即是，不備列；略列明賞罰以督機戰者於下。如壹言第八曰：

『夫聖人之立法化俗，而使民朝夕從事於農也，不可不知也。夫民之從事死制也，以上之設榮名置賞罰之明也，不用辨說私鬪而功立矣，故民之喜農而樂戰也。』

提倡公戰，刑戮私鬪者，如戰法第十曰：

『凡戰法必本於政勝，則其民不爭，不爭則無以私意，以上爲意。故王者之政，使民怯於邑鬪，而勇於

寇戰。』

此種賸合，可以有二種推測：一，如周氏涉筆所言，則當出僞商君書者影附史記。二，司馬遷作商君列傳，其材料係取之此書。三，商君列傳別有所本，然却與此書相合。僞者影附古書，往往不能彌縫無間，如尹文子影附莊子天下篇，其痕跡顯明（詳拙作尹文子探源），今商君書並無割裂鏡置之蹟，自非僞者影附史記。且史記已引及耕戰開塞書，可證此書成於史記之前。史記商君列傳未言所本，而大略與此書更法篇相仿，則容或本於此書。不然別有所本，而與此書相賸合，更可以證此書不惟爲周秦舊文，且必得商君之傳者所爲也。

（三）韓非子五蠹篇曰：『今境內之民皆言治，藏商管之法者家有之，而國貧。』其所謂商君之法，似即指此書。何以言之，因其言及商君之法，皆同此書。如和氏篇曰：

『商君教秦孝公以連什伍，設告坐之過，燔詩書而明法令，塞私門之請而尊公家之勞，禁游宦之民而顯耕戰之士。』

姦規弑臣篇亦曰：

『古秦之俗，君臣廢法而服私，是以國亂民弱而主卑。商君說秦孝公以變法易俗，而明公道，賞告姦，

困末作，而利本事。』

南面篇亦曰：

『人主者，明能知治，綏必行之，故雖拂於民心，立其治。說在「商君」之「內外」而鐵父重盾而豫

戒也。』

定法篇曰：

『申不害言術而公孫鞅言法。……公孫鞅之治秦也，設告坐而責其實，連什伍而同其罪，賞厚而信，

刑重而必。』

又曰：

『商君之法曰：斬一首者爵一級，欲爲官者爲五十石之官；斬二首者爵二級，欲爲官者爲百石之官。

官爵之遷，與斬首之功相稱也。』

凡所言皆合於商君書，尤以南面篇所謂：『說見「商君」之「內外」，今商君書有外內篇（第二十二篇）。其所

指爲『說在「商君」之「內外」』者，爲『人主者，明能知治，嚴必行之，故雖拂於民心，立其治。』商君書

外內篇曰：『民之外事莫難於戰，故輕法不可以使之。』……故欲戰其民者，必以重法，賞則必多，威則必嚴。

……民之內事莫苦於農，故輕治不可以使之。』與彼所言相應，知所謂『商君』之『內外』者，即商君書外

內篇也。韓非子已引及此書，則其成書當在韓非之前，決非附會史記以成者也。

(四)淮南子要略云：『秦國之俗，貧狠強力寡義而趨利，可威以刑，而不可化以善，可勸以賞，而不可勸以

名。被險而帶河，四塞以爲固，地形形便，蓄積殷富。孝公欲以虎狼之勢而吞諸侯，故商鞅之法生焉。』又

秦族訓云：『今商鞅之開塞，申子之三符，韓非之孤憤。』『啟塞』蓋即『開塞』，後人避諱改。劉安之招致賓

客方術之士作淮南子，蓋在紀元前一四〇年（據胡適之先生淮南子書）同馬遷之作史記，則經始紀元前一〇四

年（據王靜安先生太史公繫年考略）則其成書在司馬遷前，非後人影附史記以僞造者，明矣。

(五)書中所顯示之時代背景，確非戰國不可。如農戰第三曰：『人君不能服強敵，破大國也，則修守備，

使地利，搏民力以待外事，然後忠可以去，而王可致也。』去強第四曰：『千乘之國，守千物者削。』算地

第六曰：『今世主有地方千里，食不足以待役實食，而兵爲隣敵，臣故爲世主患之。』開塞第七曰：『今世強

國事兼并，弱國務力守。』……故萬乘莫不戰，千乘莫不守。』兵法第十二曰：『四戰之國貴守戰，負海之國

貴攻戰。』賞刑第十七曰：『萬乘之國，不敢蘇其兵中原，千乘之國，不敢程城。』他若此甚多，不必一一枚

舉。若出秦漢以後，則已非此等局勢矣。

(六)書中反對仁義禮樂詩書慈慧等等儒家學說，此亦隨處皆是，最鮮明者，如說民第五曰：「辨慧亂之

賢也；禮樂淫佚之徵也；慈仁過之母也；任舉姦之氣也。」書策第十八曰：「仁者能仁於人，而不能使人仁；義

者能愛於人，而不能使人愛；是以知仁義之不足以治天下也。」至新令第十三謂國弱兵敗，由於六蠹，所謂

六蠹：「曰禮樂，曰詩書，曰修善，曰孝弟，曰誠信，曰貞廉，曰仁義，曰非兵，曰羞戰。」（此不祇六種，不知何以稱六蠹。）就

中對義之反對尤烈。如開塞第七曰：「今世之所謂義者，將立民之所好，而廢其所惡；世之所謂不義者，將立

民之所惡，而廢其所樂也。二者名實實易，不可不察也。立民之所樂，則民傷其所惡；立民之所惡，則民安其

所樂。何以知其然也？夫民憂則思，思則出度；樂則淫，淫則生佚。故以刑治民則威，民威則無姦，無姦則民

安其所樂；以義教民則縱，民縱則亂，亂則民傷其所惡。」又反對尚賢，如禁使第二十四曰：「道賢去知，治之

數也。」慎法第二十五曰：「夫舉賢能，世之所治也，而治之所以亂。」漢代為儒家獨尊時代，當然無此種

言論。而戰國晚期則以早期儒家發達之故，激動反響，道法兩家皆反對仁義禮樂，反對尚賢。故此書當作

於戰國晚年，非漢人或漢以後人所作。就其非義之急烈而言，蓋在孟子之後，而孟子學說有勢力之時也。

(七)新令第十三，秦四麟本作飭。考韓非子亦有飭令篇，其文與此大同小異。篇中暢論六蠹之害，謂

國貧而務戰，毒生於敵，無六蠹必強；國富而不戰，偷生於內，有六蠹必弱。」又曰：「法已定矣，而好用六蠹者

亡。」又曰：「六蠹不用，則兵民畢兢勦，而樂為王用。」又曰：「六蠹成羣，則民不用。」此為商君書之說，而

韓非子中不見者也。雖韓非子飭令篇無此諸語，而此諸語之在此篇，並無舛置之蹟。又提倡農戰，言：「農

弛姦勝，則國必削」(韓非子勸令篇亦有之)。「修容而以言，恥食以上交，以避機戰，外交以備，國之危也」(韓非

子勸令篇無)亦皆商君書之說，故疑韓非子襲此，非此襲韓非子。韓非子此篇雖未必出於韓非，然當出戰國

之末，則商君書——最低商君書中此篇，更當稍前於戰國末年矣。

有上七證，則其爲戰國末年之書，而非漢或漢以後人之僞，彰彰明矣。書中言及之事，最後者爲長平之戰，當西前二六〇年，則必作於二六〇年以後。韓非子已引及此書，則其成書最晚不能後於韓非。史記秦始皇本紀云：「十四年……韓非使秦，秦用李斯謀留非，非死雲陽。」始皇十四年，當西前二三三年，然則此書成於西前二六〇至二三三年之間乎？

### 三 商君書之作者及其與商鞅之關係

據上所考，知成於戰國之末。至何人所作，雖無從確考，然必作於秦人或客卿爲秦謀者之手。

(一)更法第一稱「孝公平書」，不稱「秦孝公平書」。定分第二十六曰：「公問於公孫鞅。」不惟不標秦，抑且不標明某公。若作於六國或漢代，則應當書秦孝公矣。

(二)書中逐處皆爲秦而言，略舉一二以示例。更法第一、定分第二十六所叙孝公與商鞅言法者，無論矣。此外如徠民第十五曰：「秦之所與隣者，三晉也；所欲用兵者，韓魏也。彼土狹而民衆，其宅參居而并處，其寡(弱也)萌賈息，民上無通名，下不出宅，而恃姦務末，作以處人之復陰陽澤水者過半。」(嚴蕭里校云：「案復陰陽



未詳，疑亦有誤。』此其土之不足以生其民也。必此而民不西者，秦土賊而民苦也。』定分第二十六曰：『諸侯郡縣皆各為置一法官及吏，皆比。』（原作此，依孫詒讓校改）秦一法官。無不以秦為主，其作於秦可知。

（二）書中所言官爵，率皆秦制。如境內第十九曰：『其有爵者，乞無爵者，以為庶子，級乞一人。』又曰：

『軍爵自一級以下至小夫，命曰校徒操，出公爵，自二級以上至不更，命曰卒。』又曰：『故爵公士也，就為上造也；故爵上造，就為簪褭，就為不更，故爵為大夫，爵吏而為縣尉，則賜虜，六加五千六百。』（六次加秩，可至五千六百石）爵

大夫而為國治。』（王時潤商君書解詁曰：『國治當為國尉。』就為大夫。朱師嶽商君書解詁曰：『就為大夫，當作就為官大夫。』故爵大

夫。』（朱師嶽云：『當作就為官大夫。』就為公大夫，就為公乘，就為五大夫，則稅邑三百家，故爵五大夫，皆有賜邑三百

家有賜稅三百家，爵五大夫，有稅邑六百家者受客。』（孫詒讓札述云：『受當為就音近而誤，客下疑當有勿字。』）大將御參

皆賜爵三級，故客卿相論盈，就正卿，就為大庶長，故大庶長，就為左更，故小更也，就為大良造。』據漢書百官

公卿表云：『爵一級曰公士，二上造，三簪褭，四不更，五大夫，六官大夫，七公大夫，八公乘，九五大夫，十左庶長，十

一右庶長，十二左更，十三中更，十四右更，十五小上造，十六大上造，十七驪車庶長，十八大庶長，十九關內侯，二十

十徹侯，皆秦制，以賞功勞。』境內第十九又云：『千石之令，短兵百人；八百之令，短兵八十人；七百之令，短兵

七十八人；六百之令，短兵六十人。國封尉。』（俞樾謂封字衍文）短兵千人。』又曰：『其攻城圍邑也，國司空管莫城之

廣厚之數，國尉分地，以徒校分積尺而攻之。』禁使第二十四曰：『官立承監。』據漢書百官表云：『中尉

秦官，掌徼循京師，有兩丞。』又云：『詹事，秦官，掌皇后太子家，有丞。』又云：『監御史，秦官，掌監郡，漢省。』

所言皆秦爵秦官，其作於秦人或客卿之爲秦謀者可知。

其成書時代，既約在西前二六〇至二三三年之間，是其上距商鞅之死，約百年上下。詳觀全書，確如同馬遷所云：『與其人行事相類。』史記本傳言：『商君既復入秦，走商邑，與其徒屬發邑兵，北擊鄰。』但既相距百年，則其直接之徒屬已死，自亦不出其直接徒屬之手，或者作於其間接徒屬，否則贊成商君之說者，採撫其遺言遺教而加以闡發以成者也。

### 三〇三 尸子作者與爾雅

金德建

(廿二，十，又十一，廈門圖書館館覽二卷六、七期，茲由著者略加潤色。)

歷來尸子著錄：

漢志雜家尸子二十篇。班注云：『名佼，魯人，秦相商君師之，鞅死，佼逃入蜀。』

隋志尸子二十卷，目一卷。注云：『梁十九卷，秦相衛鞅上客尸佼撰。其九篇亡，魏黃初中續。』

新舊唐志並有尸子二十卷。

宋志尸子一卷。

隋志的二十卷，應該就是漢志的二十篇。王應麟漢志考證也說過：『二十篇，凡六萬餘言。』則每篇篇

幅大約很長，所以能够把一篇來當作一卷。不過隋志的注却又說：『其九篇亡，魏黃初中續。』這一點就未免有問題，亡佚了之後再續，豈不是無異於造偽。隋志二十卷中有目一卷，故注云：『梁十九卷，十九卷之中再有九篇是亡佚之後所續的，則可信的照理只有十篇。』那末漢志的真本二十篇，到隋志時候亡佚之餘剛剛只剩一半，另一半乃是魏黃初時候的偽物了。雖然這偽的篇名已經無從再稽考，而隋志尸子的真偽成份，大致可作如此的估定。

說：隋志尸子中已經有黃初時代偽物，隋志之後恐怕也還有些疑問。唐章懷太子後漢書官者呂強傳注

尸子書二十篇，十九篇陳道德仁義之紀，一篇言九州險阻水泉之所起。

章懷所見的本子，又和隋志所記的兩樣了。隋志尸子的篇幅內容是十九篇之外加上了目一卷，而章

懷所見的本子是十九篇之外再加一篇『言九州險阻水泉之所起』二者不同。這一篇講地形的，說不定又是隋志以後的人所偽增的亦未可知。這一篇的篇目名稱雖則難以考出來，如果單就呂強傳注所說過『九州險阻水泉之所起』這句話之中的意義而論，則輯本中零星可見的，應即下列幾則。指九州的，如：

赤縣州者，實爲崑崙之墟，其東則瀟水，島山，左右蓬萊，玉紅之草生焉，食其一實而醉，以三百歲而後寤。

(注輯御覽引)

指水泉的，如：

凡水其方折者有玉，其圓折者有珠，清水有黃金，龍淵有玉英。(汪輯類聚御覽文選注，山海經注，穆天子傳引)

類此大概都應該原來在所謂講地形這一篇之中的。隋書爲魏徵等貞觀三年奉敕所撰，十年之後乃成，章懷爲高宗六子，上距貞觀不過數十年光景，地形一篇的著作年代，推測起來必定產生在這一時期的。後來新舊唐書所記的二十卷，就是這隋志而後章懷所見的真偽相雜之本。

這真偽相雜之本的亡佚，大概在宋末。北宋鄭樵通志藝文略還有尸子二十卷，則其時尚未亡。至宋末陳直齋書錄解題不記尸子，宋末元初馬端臨文獻通考也沒有宋末王應麟漢志考證云：「李淑書目存四卷，館閣書目止存二卷，合爲一卷。」可見宋末時的尸子已若存若亡，陳振孫馬端臨輩號爲博洽，已經不及見王應麟見的也只剩一卷。再後托克托撰宋志，尸子著錄僅一卷。但前此歷來各藝文志都把尸子列在雜家，宋志竟把他列在儒家，可見這一卷中已經不能見尸子的真相了。

輯佚尸子者有很多家，其中尤以汪繼培輯本比較最完備(在湖海樓叢書)。但是從漢志之後以至宋代，已經有了這許多疑問發生，而且可以發生問題的時間上推考起來最早還遠在漢代，那末所輯得的佚存材料，雖不能說完全不可靠，其中可疑之處却是不免的。

至於漢志以前的尸子是否真本，仍然還有疑問。因爲尸子中有不少訓詁學的成分在內，這絕對不是漢前所應有。漢代注意訓詁學的，除了東漢年代著作爾雅的一班古文家之外，便要推西漢時揚雄一派的奇字學家了。奇字淵源於古代西土的文字(另詳拙著漢代今古文字考第三章)。揚雄是西土蜀人，根據漢書揚

雄傳，他是『不爲章句，訓詁通而已。』他著方言的原因，也是爲了要通訓詁。揚雄答劉歆書上說過：

『雖少不師章句，亦於五經之訓所不解，嘗聞先代輶軒之使，奏籍之書，皆藏於周秦之室，及其破也，遺棄無見之者，獨蜀人有嚴君平，臨邛人林閭翁孺，深好訓詁，猶見輶軒之使所奏言。』

奏籍之書就是訓詁書，在古代藏於周秦之室，地點屬於西土；在漢代研究訓詁，和揚雄同道研究的是：

嚴君平——蜀人；

林閭翁孺——臨邛人。

蜀人臨邛人也都是西土蜀地人物。訓詁學與西土既有如此關係，而傳說上尸佼正屬西土人物：

班固說：『名佼，魯人，秦相商君師之，鞅死，佼逃入蜀。』

劉向別錄說：『楚有尸子，疑謂其在蜀。』

因此尸子書中固然含有很多訓詁學的成份。如仁意篇：

燭於玉燭，欽於醴泉，暢於永風。春爲青陽，夏爲朱明，秋爲白藏，冬爲玄英，四時和正光照，此之謂玉燭。

甘雨時降，萬物以嘉，高者不少，下者不多，此之謂醴泉。其風春爲發生，夏爲長贏，秋爲方盛，冬爲安靜，

四時和爲通正，此之謂永風。(爾雅釋天疏引)

此段與爾雅釋天文字完全相同，宜即爾雅采自前此尸子。又如廣澤篇：

天帝皇后辟公弘廓宏溥介純夏樵冢陞阪皆大也，十有餘名，而實一也。

這種訓詁的文體，與爾雅完全相同。其他如：

大牛爲犇七尺，大羊爲羝六尺，大豕爲豨五尺。(爾雅釋畜疏引)

五尺犬爲獬。(顏氏家訓書證補引)

卵生曰珣，胎生曰乳。(文選東征賦注引)

地中有犬曰地狼，有人名曰無傷。(搜神記十二引)

木之精爲必方。(類聚八十八引)

木之奇神者爲若。(山海經二注引)

春華秋英，其名曰桂。(初學記三引)

鄭人謂玉未理者爲璞。(文選演連珠注引)

天地四方曰宇，古往今來曰宙。(世說排調篇注引)

日五色至陽之精，象君德也。(御覽三引)

春爲忠，東方爲春，春動也，是故鳥獸孕穉，草木華生，萬物咸遂，忠之至也。夏爲樂，南方爲夏，夏興也，南任也，是故萬物莫不任興，蕃殖充盈，樂之至也。秋爲禮，西方爲秋，秋肅也，萬物莫不肅敬，禮之至也。冬爲信，北方爲冬，冬終也，北伏方也，是故萬物至冬皆伏，貴賤若一，美惡不減，信之至也。(類聚三及御覽廿七引)

虹霓爲析翳。(文選西都賦注引)

慧星爲機槍。(開元占經五引)

類此屢見不窮，可見訓話學的成份在尸子中是多麼濃厚，這些在漢前是不會有的。就此可以推測，這一部分的尸子必出於西漢時蜀地的訓話家如揚雄、林闕、翁孺一派之中的人所僞竄也。未可知。因了蜀人所竄，而且訓話學根本是漢代的蜀學，於是在楚人尸子(見史記孟荀列傳)身上，遂致加添了一種傳說所謂「尸佼逃入蜀」。

此外西漢竄加的痕跡，還有幾處可尋。如：

黃帝時公玉帶造合宮明堂。(元和姓纂通志氏族略均引)

根據史記封禪書，乃漢武帝時有濟南人公玉帶上黃帝明堂圖，尸子云：「黃帝時公玉帶」已謬；而其實發生在武帝時候，則尸子此段的著作時期，必定出於武帝以後無疑。又如勸學篇云：

曾子曰：父母愛之，喜而不忘；父母惡之，懼而無咎。

明稱曾子，其爲引曾子大孝等篇辭無疑；大孝等篇作期恐怕在秦末漢初，不會再前(余別有文詳論)。則尸子此段必出漢代。又如：

曾子每讀喪禮，泣下霑襟。(文選恨賦注引)

士喪禮疑亦漢代作品，則尸子此段亦出漢代。又如：

殺梁淑字元始，魯人，傳春秋十五卷。（元和姓纂引）

殺梁傳武帝時始出，則尸子此段必出武帝以後。又隱五年殺梁傳引：『尸子曰：舞夏自天子至諸侯，皆用八佾，初獻六羽，始厲樂矣。』此段文同殺梁傳云：『殺梁子曰：舞夏天子八佾，諸公六佾，諸侯四佾，初獻六羽，始僭樂矣。』又桓九年殺梁傳亦引：『尸子曰：夫已多乎道。』義亦同殺梁。凡此尸子殺梁相似，皆為尸子中有一部份漢代所作之疑。此外綽子籍記南風歌辭云：

舜曰：南風之薰兮，可以解吾民之愠兮。舜不歌禽獸而歌民。  
按鄭玄注樂記有云：

南風長養之風也，以言父母之長養也，其辭未聞也。

鄭云南風歌『其辭未聞』，可見鄭玄時候還只有南風歌名而尚未聞其辭，那末前此的尸子安得記載歌辭，可證尸子這一段能記南風歌辭，則必定出於鄭玄以後無疑。在鄭玄以前的別種書上所載，也都是僅有南風歌之名而未見其辭。例如：

韓非子外儲說左上：『有若曰：昔者舜鼓五絃，歌南風之詩，而天下治。』

韓詩外傳四：『傳曰：舜彈五絃之琴，以歌南風，而天下治。』

淮南子詮言訓：『舜彈五絃之琴，而歌南風之詩，以治天下。』

又秦族訓：『舜為天子，彈五絃之琴，歌南風之詩，而天下治。』



越絕書十三：『范子曰：『舜彈五絃之琴，歌南風之詩，而天下治。』

新語無爲篇：『昔舜治天下也，彈五絃之琴，歌南風之詩。』

風俗通聲音篇：『尚書舜彈五絃之琴，歌南風之詩，而天下治。』

據此，不但鄭玄，連兩漢學者都未聞其辭。這一段尸子的偽作時期，和前面我們所引幾段又有不同，應該很晚，大約魏黃初中所竄入的了。如是，則如王肅的聖證論（見樂記疏引）反引尸子家語以難鄭玄，以爲『鄭云未聞，失其義也』者，亦可知王肅說的無稽，家語偽書固然不足爲證，而尸子此段偽出時間在鄭玄之後，也不足爲憑的。

二十年七月，重寫於廈門。

### 三〇四 慎懋賞本慎子疏證自序

方國瑜

（廿三，十一，金陵學報第四卷第二期）

史記孟子荀卿列傳云：『慎到，趙人，著十二論。』（按十二或爲四十二，審四字）漢書藝文志法家：『慎子四十

二篇。』按呂覽慎勢篇高注，史記集解引徐廣荀子天論篇楊注，並作四十二篇。秦火以後所見之本如此也。隋志作十卷（按

新舊唐志及史記正義並同）當即四十二篇之舊，而分卷者，馬總意林稱『十二卷』，蓋所見之本，分卷不同耳。則自

漢迄唐，慎子書固完全無缺也。

崇文總目云：『慎子一卷，慎到撰，三十七篇』。（按錢嗣本）惟鄭樵通志藝文略：『慎子，隋唐分作十卷四

十二篇，今亡九卷三十七篇』。陳振孫直齋書錄解題：『慎子一卷，麻沙本纔五篇，固非全書也』。王應麟漢書

藝文志考證：『館閣書目一卷，案漢志四十二篇，今三十七篇亡，惟有威德，因循，民雜，德立，君人五篇，（按錢嗣本）疑即上氏所見之本』。黃氏日鈔：『慎子者，真

到書也』。（按慎字宋孝宗諱）始於威德，終於人君說五篇。趙希弁讀書附志：宋史藝文志亦僅一卷，是其書在南

宋亡十之九，已無人得見十卷四十二篇之本也。且通志及漢志考證並曰：『亡三十七篇』。何以崇文總目

所存適如後來所亡之數。故周中孚鄭堂讀書記謂：『崇又目爲陳氏所引，當有脫字，斷不止曰三十七篇』。

按三十七篇上，蓋脫『亡』字，然則慎子一書，終宋之世，所傳之本，皆只一卷五篇耳。

宋濂作諸子辨，載慎子五篇之名，與漢志考證同。焦竑國史經籍志亦曰：『慎子五篇』。考文淵閣書目卷

七，有慎子二部，注云：『一冊完全』。張萱內閣書目云：『慎子一冊，全鈔本』。書只一冊，而曰『全』者，蓋五篇之

本，無所殘缺耳。明內閣藏書，多宋元舊刻，而此書僅有鈔本，是即南宋麻沙本，在明初已不易得也。此後，如

先泰諸子合篇，子愛諸刻，皆只五篇。四庫全書總目卷一百十七，據明刻本著錄，提要云：『此本雖亦分五篇，

而文多刪削，又非陳振孫之所見，蓋明人拮拾殘剩，重爲編次，如曰：孝子不生慈父之家，忠臣不生聖君之下，二

句，前後兩見，知爲雜錄而成，失除重複矣』。然則，明刻并非南宋之舊，內閣鈔本既亡，清代諸藏書家著錄，皆明

句，前後兩見，知爲雜錄而成，失除重複矣』。然則，明刻并非南宋之舊，內閣鈔本既亡，清代諸藏書家著錄，皆明

篇蓋不獨四十二篇者不可復見，即五篇之本，亦無完書也久矣。

嘉慶時，烏程嚴可均，別有慎子輯本，鐵橋漫稿卷五載其序云：「今從草書治要寫出七篇，有注，其多出之篇，曰知忠，曰君臣，其威德又多出二百五十三字，雖亦節本，視陳振孫所見之本爲勝，因取各書引見之文，校補謬脫，其遺文短斷，不能成篇者，凡四十四事，附於後。」嚴氏自云「已刻」。（按見漫稿卷三答徐星伯書）惟今未見其印本。道光時，金山錢熙祚，刻守山閣叢書，中有慎子，亦據草書治要校勘，輯逸文四十四事，並與嚴氏所說同。故書目答問直題嚴可均校輯，蓋自南宋以來，所傳慎子，莫備於此本也。光緒間，安化陶懋曾，輯慎子逸文二十七事，藏靈華館叢稿卷三，惟陶氏蓋未見錢熙祚本，故有已載錢本而未收者。

近人張君衡，忽得明萬曆間吳人慎懋賞刻本慎子，以爲「高出各本之上，而各藏書目亦未著錄」。（按慎子書目著錄此書）載入適園藏書志卷八，江陰繆氏亦藏鈔本，嘆爲「驚人秘笈」。（見慈風堂文滙存卷四）顧芬樓

假繆氏本刻入四部叢刊，附係疏修跋，稱「慎子善本，當推此也」。（中國學會又影慎刻本入慎子合帙）（按慎刻本有注，鈔本無注，又慎刻本七事，爲鈔本所無，鈔本三事，亦不見於慎刻本）

懋賞此書，已廣其傳也，世之讀者，咸以此本所錄最多，目爲各最好之書。（如顧寶重考古今僞書考，金受申釋下士研究等書）然慎懋賞自言「因此書闕略頗多，奔走四方，自書肆以及士大夫藏書之家，索之甚勤，全書卒不可得，故輯其可知者」。（見慎子考）書凡九十餘事，王錫爵爲之條次，定爲內外篇（見慎子序），以成此本，注解行世。夫先秦諸子，存者蓋寡，慎子見於史記，著於漢志，與

管商申韓並重，而傳世之本，殘缺過甚，所存不及十之一二，慎氏所刻，多於各本，使果出原書，俾後人見所未見，

則零圭斷壁，罔非瑣寶，寧非快事？第自北宋以來，皆僅五篇，源流粲然可考；即羣書治要所錄，亦不過文句較詳，及多出不完之兩篇耳。慎氏既言『全書卒不可得』，則所謂『輯其可知者』，果孰從而得之，而『高出各本之上』耶？故四部叢刊本甫出，梁任公先生即詆言其偽（見古書真偽及其年代卷一），而羅雨亭先生又作辨偽一篇，摘取其文，加以抨擊，印入燕京學報第六期，慎本之出於依託，殆成定論。雖然，羅君因欲便於行文，不過刺取其聲華大者如干條，於全書未暇一一疏通而證明之也。

國瑜課暇讀周秦以下諸子百家之書，見其文與此本合者，輒隨手記諸簡端，久之，日益多，乃復繕寫清本，題曰疏證，一一求慎氏所錄之源，雖所摘即爲慎氏所取否，不敢自必，而懋賞之所剽竊，與其意爲增損，未能盡發其覆而糾其謬者，亦或往往而有，然固已得十之八九矣，其於所不知，蓋闕如也。此書初疑仿孫志祖孔子家語疏證之例，概括言之；然就其文以證其事，則多爲諸子百家常語，難於質言；而懋賞拙於作偽，直錄諸子之文，間有附益刪節而已；故具載慎本原文，而錄其所出者於下，條舉而件繫之，一一注明所據版本之卷葉，以便覆案，其間音字異同，覽者自能知之，不待一一校讎，至鈔襲他書而文過長，且其書爲習見者，則於疏證中頗加刪略，惟校異文而已；若逐處攻慎氏之謬妄，則不必多費唇舌也。此書草成，時經三載，承吾師錢疑古先生、黎劭西先生、吳檢齋先生、陳援菴先生、高闡仙先生、余季豫先生指教，高余吳三師，且爲之詳閱，至可感激！然疏漏之處，自知不免，尤希世之明達者補正焉！

二十一年四月二十一日國瑜記。

米

米

米

考懸賞此書之輯成者，約有數端，茲姑舉例言之：

一曰鈔明世所傳慎子書：

(甲)通行本五篇，載於內篇之首。

(乙)舊本所謂『出文獻通考』之慎子逸文數條，散見內外篇。(按舊本未見，據錢熙祚說。)

二曰輯諸書所引之慎子逸文：

如：內篇六事『飛龍乘雲……』見韓非子引。三十事『昔者天子手能衣……』見太平御覽引。

外篇二十二事『毛嬙西施……』見藝文類聚引。二十七事『夫道所以使賢……』見李善文選

注引。四十事『匠人知爲門……』見淮南子引。

三曰輯慎子逸文，並鈔他書附益之：

(甲)附益法家書者：

如：內篇七事『法之功……』見類聚引慎子而首增『愛多者……』爲韓非子文。八事『故治國

……』類聚引慎子而首增『虜戲神農……』爲商君書文。十四事『廊廟之材……』文選注引

慎子而未增『以天下之目視……』爲管子文。

(乙)附益儒家書者：

如：內篇十事『藏甲之國……』見意林引慎子而未增『明主之誅也……』爲大戴禮文。十六事

『有權衡者……』意林引慎子末增『王者有易政……』為賈誼新書文。十二事『詩往志也……』

……意林引慎子末增『若必義氏……』為易繫辭文又增『文王重易……』為漢書藝文志文。

(丙)附益墨家書者

如：內篇三十六事『小人食於力……』見意林引慎子末增『故常欲耕……』為墨子文。

(丁)附益古史者

如：內篇九事『孝子不生慈父之家……』見意林引慎子首增『君明臣直……』為戰國策文。

(戊)附益其他子書者

如：內篇二十一事『愛赤子者……』意林引慎子首增『孔子謂子夏曰……』見顧聚引尸子。

(己)附益已見者

如：內篇十一事『衆之勝寡必也』文選注引慎子而『富之勝貧強之勝弱……』則以意增。

凡此皆就慎子文而增益他書或已見為一事者也。

四曰全鈔他書

(甲)鈔法家書者

如：內篇十七事『民富則易治……』全文見管子。外篇一事『古之全大體者……』全文見韓非

子。五事『夫耕之用力也勞……』亦見韓非子。五十五事『齊桓公謂管仲曰……』亦見管子。

(乙)鈔名家書者

如：內篇二十三事『道行於世……』全文見尹文子。二十五事『仁義禮樂……』亦見尹文子。  
外篇二十事『老子曰民不畏死……』亦見尹文子。

(丙)鈔墨家書者

如：外篇六事『古之民未知爲宮室時……』全文見墨子。三十三事『墨翟曰衛小國也……』亦見墨子。三十六事『和氏之璧……』四十八事『公輸子削木以爲鶴……』亦並墨子文。

(丁)鈔道家書者

如：外篇三事『抑高而舉下……』全文見文子。十五事『聖人在上……』見嚮子。五十六事『仲尼曰凡人心險於山川……』見莊子。

(戊)鈔儒家書者

如：內篇二十四事『君子恥不修……』全文見荀子。二十六事『天地大也……』亦見荀子。三十八事『慎子仕魯……』見孟子。三十九事『鄒忌以鼓琴見齊王……』見新序。外篇十七事『孟子與說齊宣王……』見韓詩外傳。三十一事『許犯曰敢問昔聖帝明王巡狩之禮……』見孔叢子。三十八事『受人者……』見孔子家語。五十一事『榮啓期者……』見說苑。五十四事『周成王問鬻子……』見賈誼新書。

(己)鈔古史者：

如：內篇二十二事『天有四殃……』見汲冢周書。三十七事『慎子仕楚……』見戰國策。四十事『鄒同北見趙王……』亦戰國策。外篇四十五事『商容有疾……』見聖賢高士傳。四十六事『公父文伯之母……』見國語。四十七事『公父文伯退朝……』亦國語。五十事『文王在鎬……』見汲冢周書。

(庚)鈔雜家書者：

如：外篇二事『行高者則人妬之……』見淮南子。三十四事『樂之所由來者尚也……』見呂氏春秋。三十七事『心者五臟之主也……』亦見淮南子。

(辛)輯諸書逸文而鈔入者：

如：外篇九事『君之所徵者令……』見北堂書鈔引申子。三十九事『搔讖者……』見太平御覽引袁子正書。四十二事『鷺鳥之擊也……』見子略引鶡子。五十二事『舜一徙成邑……』見藝文類聚引尸子。五十三事『湯放桀……』見御覽引尚書大傳。

(壬)鈔宋人王柏書者：

如：外篇十八事『天地既判……』十九事『氣之肇歛而有質者為陰……』並王柏天地造化論文。五曰：取諸家文而參錯者：



如：內篇十三事『夫王公大人之為政於國家者……』見墨子尚賢上；『今王公大人有一衣裳不能制也……』兩節並尚賢中。外篇二十六事『海不辭水……』見管子形勢篇；『黃帝立明堂……』見桓公問。外篇十六事『堯以天下讓許由……』見莊子；『禹讓天下於奇子……』見符子。二十八事『萬物所異者生也……』見列子；『人上壽百歲……』見莊子。三十二事『雀物之淫者也……』見埤雅；『驚性耿介……』見釋名；『飾鼎以饗饗……』見呂氏春秋。

凡此取他書數文，以意為一事者。

舉此五端示例，慎氏作偽之用心，亦可知也。語云『拿賊拿賊，賊證確鑿，慎氏復生對簿，不能不服吾判也。』慎本卷首錄諸家慎子評語十數事，錯誤更可笑者，如周敦頤曰一條，為周氏涉筆文；陳淵曰一條，為直齋書錄解題文；朱熹曰一條，為東坡文集子思論文；其張冠李戴若此，勿怪乎諸子百家之書，『輯其可知者』而歸之於慎到也。梁任公云『四部叢刊本慎子，顯系慎懋賞偽造，為同姓人張目』可謂一語道破也。

### 三〇五 呂氏春秋中古書輯佚

(廿，六，李峻之遺著)

李峻之

漢書藝文志載呂氏春秋二十六篇，今本凡十二紀，八覽，六論，紀凡六十一篇，覽凡六十三篇，史論凡三十

六篇，實一百六十篇。漢志所謂二十六篇者，蓋就其綱而言。史記呂氏不韋列傳云：『以爲八覽，六論，十二紀。』與今本所傳紀覽論之次第，略有出入。考書中每紀皆附四篇，而季冬紀獨五篇，末一篇標識年月，題曰序意，似不當置於書之中間。若依本傳所列次第，則此篇適在全書之尾，與普通著書體例正合。故今本篇第疑經後人竄編，非原形也。四庫全書總目提要云：『殆所謂紀者，猶內篇，而覽與論者，爲外篇雜篇歟？』唐劉知幾作史通內外篇，而自序一篇，亦在內篇之末，外篇之前，蓋其例也。直是臆測，不足徵信。

此書舊本題秦呂不韋撰，考史記本傳云：『乃使其客人人著所聞，集論以爲八覽，六論，十二紀，二十餘萬言，以爲備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。』而太史公自序又稱『不韋遷蜀，世傳呂覽』。按季冬紀序意篇云：『維秦八年，歲在涒灘』。是時不韋未遷蜀，故自高誘以下，皆不用後說，咸信其爲集衆客所作，即班氏所謂『輯智略士作』也。考其內容，九流並列，百家雜揉，不可一派而論，既非一家之言，則不成於一人之手，可想而知，史記自序蓋史公駁文耳。

是書於先秦各派，兼容並包，無一貫之思想，故自漢志以下，均列之爲雜家，在哲學上不占若何地位，又以其著者爲千古唾罵之呂不韋，故咸不重視其書。直至近世，梁任公先生始推崇備至，謂『此書經二千年無殘缺，無竄亂，且有高誘之佳注，實古書中之最完好而易讀者。』（見古書真偽及其年代，未刊稿）然今本篇數雖

與漢志所著錄者相同，而細繹本文，蛛絲馬跡，有不能令吾人直信其毫無竄亂者。茲就鄙見所及，舉出兩點：（一）有始覽八篇，結構最爲奇特，其每篇之末，均有『解在乎……』之句，而所指故事，往往在數篇之後，

似本篇所述，全爲此種故事之抽象道理者。依史記所列呂書次第，則有始覽居全書之首（即依今本所傳，此數篇亦均在所述故事之前），衡以著書體例，似無此種辦法。又自應同以下七篇，所謂「解在乎……」的故事，均可尋其出處，惟有始篇云：「解在乎天地之所以形，雷霆之所以生，陰陽材物之精，人民禽獸之所安平。」獨不詳其所出，故私疑其頗有竄亂散亡。

（二）卷十三諡大篇與卷二六務大篇，卷十三謹聽篇與卷十六觀世篇各重文三分之一。呂氏春秋雖非一人所寫，然當時必經過統一嚴密的編定，不然咸陽市門之金，早被人輦而走矣。故此種重複之處，設認其爲一人所作，則普通著書，無是體例；設認其爲出於衆手，則天下事又決無如此之巧合。疑爲後人竄亂，或不致誤。茲將四篇重文，列之於左：

### 諡大篇

季子曰：燕雀爭善處於一室之下，子母相哺也，媯媯焉相樂也，自以爲安矣。竈突決則火上焚棟，燕雀顏色不變，是何也？乃不知禍之將及己也。爲人臣免于燕雀之智者寡矣。夫爲人臣者，進其爵祿富貴，父子兄弟相與比同于一國，媯媯焉相樂也，以危其社稷，其爲竈突近也，而終不知也，其與燕雀之智不異矣。故曰：天下大亂，無有安國，一國盡亂，無有安家，一家皆亂，無有安身，此之謂也。故小之定也，必恃大，大之安也，必恃小，小大貴賤，交相爲恃，然後皆得其樂。

### 務大篇

孔子曰：燕爵爭善處於一屋之下，母子相哺也，區區焉相樂也，自以爲安矣。竈突決，上棟焚，燕爵顏色不變，是何也？不知禍之將及之也，不亦愚乎？爲人臣而免於燕爵之智者寡矣。夫爲人臣者，進其爵祿富貴，父子兄弟相與比周於一國，區區焉相樂也，而以危其社稷，其爲竈突近矣，而終不知也，其與燕爵之智不異。故曰：天下大亂，無有安國，一國盡亂，無有安家，一家盡亂，無有安身，此之謂也。故細之安，必待大之安，必待小細大賤貴交相爲贊，然後皆得其所樂。

謹聽篇

主賢世治，則賢者在土，主不肖世亂，則賢者在下。今周室既滅，而天子已絕，亂莫大於無天子。無天子則疆者勝弱，衆者暴寡，以兵相殘，不得休息，今之世當之矣。故當今之世，求有道之士，則於四海之內，山谷之中，僻遠幽閒之所。若此則幸於得之矣。得之則何欲而不得，何爲而不成？太公釣於滋泉，遭紂之世也，故文王得之而王。文王千乘也，紂天子也，天子失之而千乘得之，知之與不知也。諸衆齊民，不待知而使，不待禮而令。若夫有道之士，必禮必知，然後其智能可盡。

觀世篇

主賢世治，則賢者在土，主不肖世亂，則賢者在下。今周室既滅，天子既廢，亂莫大於無天子。無天子則疆者勝弱，衆者暴寡，以兵相割，不得休息，而佞進，今之世當之矣。故欲求有道之士，則於江海之上，山谷之中，僻遠幽閒之所，若此則幸於得之矣。太公釣於滋泉，遭紂之世也，故文王得之。文王千乘

也。紂天子也，天子失之而下乘得之，知之與不知也。諸衆齊民，不待知而使，不待禮而令。若夫有道之上，必禮必知，然後其智能可盡也。

就以上比較，除論大篇作『季子曰』、『務大篇作』、『孔子曰』之外，餘均無大出入。所可怪者，設爲一人所作，斷無一事而誤作二人之理，則除認其爲出於後人之竄亂外，復有何說？尤異者，論大謹聽兩篇，適在吾人最所致疑之有始覽中。如此巧遇，益令讀者惶惑不解矣。至於各覽皆八篇，惟第一覽（即有始覽）僅七篇，則盧文昭已早疑之，說詳呂氏春秋中附考中，茲不贅。

雖然，呂氏之書，猶有其不可磨滅之價值在。蓋漢志著錄，十亡八九，先秦舊籍，散亡殆盡。是書雖經竄亂，然其大部，尙可相信其爲戰國舊說，較之後世僞託僞造之書，猶爲可信。故以書中所引，輯而存之，不特吉光片羽，古書得保持於一線，而參互比較，亦可證一般僞品之臆託。歷城馬國翰輯有玉函山房輯佚書，於呂氏春秋取材頗多，惜其疏漏不完，臆斷誤解之處，間有不免，其與鄙見不同者，特私正焉。

（附注：本篇所輯，僅以漢書藝文志諸子略所收諸書爲斷限。）

## 一 儒家

四庫全書總目提要（以下簡稱四庫提要）『呂氏春秋大抵以儒爲主，而參以道家墨家，故儒家議論幾於書中俯拾皆是，茲不贅錄。僅將漢志所收儒家之書，而今已亡佚，猶幸保存於此書中者，輯抄之。』

(1) 宓子

漢志宓子十六篇，其書隋唐志已不著錄，散佚已久。馬氏曾輯為一卷。

卷十八具備篇：『宓子賤治賣父……宓子必行此術於賣父也。』

卷二十一察賢篇：『宓子賤治賣父……任力者放勞，任人者放逸。』

按：此段馬氏屬之景子，蓋緣於班氏謂『說宓子語，似其弟子。』然此段全不涉景子事，而景子之書，隋以前已亡，其說為何不得而詳，衡以馬氏所輯宓子，可謂不當。

(2) 子思

漢志子思二十三篇，隋唐志皆有子思子七卷，太平御覽三百八十六、四百三、五百十五，皆引其文，是書之佚，在宋以後。

卷十八審應篇：『孔思請行……則烏曷為舉矣。』

(3) 曾子

漢志曾子十八篇，隋唐志皆著錄二卷。(後人輯其佚說者，有宋汪暉、趙海瀾、劉子澄、章樞、宋鳴梧、胡曾承業、戴良、隋馮雲翹、王定安)今佚。大戴禮記有曾子立事、本孝、立孝、大孝、立父母、制言上、制言中、制言下、疾病、天圓等十篇。

(朱熹不信其為曾子之書，而由禮記中摘出大學篇而改定之，分為經傳，並為之作集注，以頌論孟中庸合為四書。及清攷據之學

盛行，遂不服朱子之所考，重新尊信大戴記中之曾子十篇，而表彰尤力，則為阮元)其見於呂氏春秋中者，凡五段，三

段均與大戴禮合，其餘二段正可補大戴之缺也。又緯書謂孔子以孝經授曾子，其言雖誣，然就大戴所收十篇及呂氏所引多為言孝之事，則以曾子為發揮孔子孝之學說者，猶或可信。

卷四勸學篇：『曾子曰，君子行於道路，其有父者可知也，其有師者可知也。』又記曾子之行事曰：『曾點使曾參過期而不至，人皆見曾點曰，無乃畏邪？曾點曰，彼雖畏，我存，夫安敢畏？』

卷十四孝行篇：『曾子曰，身者父母之遺體也……戰陳無勇非孝也。』又：『曾子曰，先王之所治天下者五，貴德，貴貴，貴老，敬長，慈幼，此五者先王之所以定天下也。』又：『曾子曰，父母生之……余忘孝道，是以憂。』

(4) 魏文侯

漢志，魏文侯六篇，隋志已不著錄。章實齋疑魏文侯平原君之徒，皆無著書，疑漢志所載，或係他人著書之篇名，如孟子書中梁惠王之類。馬氏輯為一卷。

卷十五下賢篇：『魏文侯見段干木，立倦而不敢息……又責吾禮，無乃難乎？』

卷十六樂成篇：『魏攻中山……一寸而亡矣。』

卷二二期賢篇：『魏文侯過段干木之閭而賦之……不敢攻之。』

卷二四自知篇：『魏文侯燕飲……終座以為上客。』

(5) 李克

漢志李克七篇，隋志已不著錄。史記貨殖列傳：「李克務盡地力。」梁任公曰：「克」疑「慳」之誤。班氏謂「子夏弟子為魏文侯相。」但經典釋文叙毛詩傳授源流云：「子夏傳曾申，曾申傳李克。」則克又為子夏之再傳弟子矣。佚文，馬氏輯為一卷。

卷十九適威篇：「魏武侯」（根澤案：原作文侯，呂氏春秋原文作武侯，畢沅校云：「韓詩外傳十，新序雜事五，俱作魏文侯。」）之居中山也……此夫差之所以自沒於干隧也。

卷十九舉難篇：「魏文侯弟曰季成……故相季成。」按：「李克」誤作「季充」。

(6) 甯越

漢志甯越一篇，隋志已不著錄。馬氏輯其佚文為一卷。

卷十五不廣篇：「齊攻廩丘……是之謂重攻之。」

卷二四博志篇：「甯越，中牟之鄙人也……十五歲而周威公師之。」

右輯出者凡六書。又，勿躬篇有「李子曰……」馬氏據之輯為儒家之李氏春秋一卷。按：漢志體例，

本甚駁雜，以晏子春秋屬之儒家，唐柳宗元已加非議。此李氏春秋之究為何書，隋前已佚，莫得而詳。然就

勿躬篇之思想而論，明為君主御臣下之說，故以之屬諸儒家，勿寧屬諸法家李悝之猶為愈也。

二 道家



(1) 伊尹

漢志道家伊尹五十一篇，小說家伊尹說二十七篇，二書均早佚，隋志已不著錄。伊尹時代當無著書之事，孟子中所引伊尹言論，想係當時遊士所述之伊尹書，班氏所著錄者，要即此也。考伊尹出處，史記股本紀謂其「負鼎俎以滋味說湯」，孟子則力辯其耕於有莘之野，「湯三使往聘之」始出。而呂氏春秋一則曰「伊尹嘗居於庖廚矣」(卷十八具備篇)，再則曰「伊尹庖廚之臣也」(卷三二求人篇)。復觀本味篇所述，又皆鹽梅和羹之事，則伊尹為庖人，或有其事，孟子辭而闕之，要不過為抬高士之身價而發耳。關於伊尹與湯謀伐夏事，呂氏春秋卷十五慎大篇，卷十九離俗篇均載之，茲不贅。馬氏輯有伊尹書一卷。

卷十四本味篇：『湯得伊尹……豈越越多業哉。』按：本篇之首述伊尹生空桑之事甚詳。

卷三先己篇：『湯問於伊尹曰……為天下者不於天下於身。』

(2) 公子牟

漢志公子牟四篇，隋志已不著錄。高誘司馬彪楊倞皆謂即魏牟。荀子非十二子篇謂它魯魏牟。

『安情性，縱恣睢，禽獸之行。』與子華子同為當世之縱欲派。馬氏輯有公子牟子一卷。

卷二一審為篇：『中山公子牟謂然子曰……重傷之人，無壽賴矣。』

附輯子華子

子華子不見於漢志，則劉向校書時已亡佚矣。呂氏春秋屢引其說，觀其言，似與公子牟同屬縱欲之

一派。至今本子華子乃北宋人偽造，四庫提要已辨之詳矣。

卷二貴生篇：『子華子曰：全生爲上……尊生者非迫生之謂也。』（根澤案：此原在墨徒，書全文似依呂氏春秋前後

排列故爲移於此）

卷三先己篇：『子華子曰：丘陵成而穴者安矣，大水深淵成而魚鼈安矣，松柏成而澆之人已蔭矣。』

卷四誣徒篇：『子華子曰：王者樂其所以王，亡者亦樂其所以亡。』

卷六明理篇：『子華子曰：夫亂世之民……不聞至樂，其樂不樂。』

卷十七知度篇：『子華子曰：厚而不博……唯彼天符，不周而周。』

卷二十一審爲篇：『韓魏相與爭侵地，子華子見昭釐侯……未嘗得聞此言也。』

(3) 田子

漢志田子二十五篇，今佚，隋志已不著錄。其遺說唯呂氏春秋中尙保存一部分。（淮南子道應訓所引與就

一篇大致同）亦可謂不幸中之萬幸也。田子爲戰國時一大思想家，荀子非十二子篇謂其『尙法而無

法，下脩而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，及糾察之，則倜然無所歸宿，不可以經國

定分。』莊子天下篇稱其『學於彭蒙，得不教焉。』不二篇謂『陳騁貴齊』亦即尸子謂其『貴

均』之義也。馬氏輯爲一卷。

卷四用衆篇：『田駢謂齊王曰……得之衆也。』  
(根澤案：此原在執一篇後。)

卷十七執一篇：『田駢以道術說齊……神農以鴻。』  
(根澤案：遺著本作「此者聊之所謂實狀之狀，無物之象者也。」)

茲據呂書改。

卷二六士容篇：『客有見田駢者……而心甚素樸。』

(4) 黃帝書

漢志：道家有黃帝四經四篇，黃帝銘六篇，黃帝君臣十篇，雜黃帝五十八篇，陰陽家有黃帝秦素二十篇，小說家有黃帝說四十篇，隋志均不著錄。其書雖非黃帝所作，然要為戰國時百家所言之黃帝也。

今於呂氏春秋園道篇同去私遇合審時數篇中，尙可考見一二，茲輯錄之。

卷一去私篇：『黃帝曰：聲禁重，色禁重，衣禁重，香禁重，味禁重，室禁重。』  
(根澤案：原在應同篇後。)

卷三園道篇：『黃帝曰：帝無常處也，有處者乃無處也。』

卷十三應同篇：『黃帝之時，天先見大蠟，大蠟，黃帝曰：土氣勝，土氣勝故其色尙黃，其事則土。』

卷十四遇合篇：『黃帝曰：厲女德而弗忘，與女正而弗衰，雖惡奚傷。』

卷二六審時篇：『黃帝曰：四時之不正也，正五穀而已矣。』

按：卷十四必己篇云：『若夫道德則不然，無訐無讐，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專爲，一上一下，以禾爲量，而浮游乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累，此神農黃帝之所法。』此與園道篇所云均

道家所言之黃帝也；應同篇陰陽家所言之黃帝也；去私篇楊朱一派所言之黃帝也；審時篇農家所言之黃帝也；遇合篇及本味篇所謂「黃帝立四面」則又持尚賢論（儒法墨三派均主之）者所言之黃帝也。

### 附輯楊朱書

楊朱爲戰國時代一大思想家，孟子所謂「楊朱墨翟之說盈天下，天下不歸於楊，則歸於墨」是也。顧其說不傳。今本列子雖有楊朱一篇，然列子之爲書，自柳宗元以來，學者多疑之。及馬叙倫先生著列子僞書考，臆舉證據十六，證列子出於王弼之徒所僞造，此案幾成定讞。日本武內義雄爲列子冤詞以駁之，其言雖辨，猶未足以服人也。（列子問題，他日當另爲文以論之。） 列子爲書，既成疑問，則其所

述之楊朱學說，當然啟人疑竇。按淮南子曰：「兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也；而楊子非之；全性保真，不以物累形，楊子之所立也；而孟子非之。」所謂「全性保真，不以物累形」即呂氏春秋不二篇「陽生貴己」之意。決不如楊朱籍所述，以之爲縱恣肉慾，仰企桀紂，此非「爲我」亦非「貴己」，乃「戕我」害己」也。若然，呂氏春秋之本生重己（卷一）、貴生情欲（卷二）、盡數（卷三）、五篇，或即楊朱之原書歟？

右輯道家六書，見於漢志者凡四（伊尹、公子牟、田子、黃帝書）不見於漢志者凡二（子華子、楊子）。

### 三 陰陽家

竊疑陰陽家者，乃初民社會「祭祀」之支流，因其掌宗教上的義務，故關於天文歷象，拘於符應禁忌，班氏謂「陰陽家者流，蓋出於羲和之官」者是也。漢志著錄陰陽二十一家，三百六十九篇，隋以前均佚。然其遺說之可攷見者，則有洪範與月令。洪範出於戰國時代陰陽家，其說見馮芝生先生中國哲學史。月令即呂氏春秋中之十二紀，作者爲誰，不得而詳。鄭康成以爲呂氏所作，馮端臨以爲乃周公之書，甚而有人謂係淮南所著者，要皆罔誣之辭，不足徵信。若視爲戰國時陰陽家一派之書，則或可無大過焉。又卷六音律篇所言與十二紀相類，如云：「黃鍾之月，土事無作，慎無發蓋，以固天閉地，陽氣且泄……審民所終。」想亦係陰陽家之言。

#### (一) 宋司星子章

漢志，宋司星子章三篇，今佚。餘說可見者有淮南子道應訓，劉向新序雜事篇，而與制樂篇字句大同小異。馬氏輯之爲一卷。

卷六制樂篇：『宋景公之時，災惑在心……是夕，災惑果徙三舍。』

#### 卷六明理篇

卷十三有始篇

按：以上兩篇，前者講災異，後者講星野，疑亦爲宋司星子章三篇之書，馬氏所輯，闕而未列，猶未妥。

(2) 鄒子

漢志，鄒子四十九篇，鄒子終始五十六篇，其書今皆不傳。馬氏輯其佚文爲一卷。其見於呂氏春秋者，則有：

卷十三應同篇：『凡帝王之將興也……數備將徙於七。』

按：此文雖未明言係鄒衍之說，然李善引七略云：『鄒子終始五德，從所不勝，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。』（文選左思魏都賦注引）李善又引鄒子云：『五德從所不勝，虞土，夏水，殷金，周火。』（文選

沈休文故安陸昭王碑文注引）司馬遷亦謂鄒子『稱引天地剖以來五德轉移，治各有宜。』（史記孟子荀卿

列傳）故知其爲『談天雕龍』之說也。

右輯陰陽家兩書。

四 法家

呂氏春秋中所收法家學說甚多，如當道（卷三）審分，君守，任數，勿躬，知度，慎勞，不二，執一（卷十七）當賞

（卷二四）有度，分職（根澤案原置慎小後，注卷二十六誤，蓋據呂氏春秋爲釋於此）處方，慎小（卷二五）皆法家思想也。而其

要在申『君至經賢』（根澤案疑作『君主行賢』）無爲而治』之義。然呂氏書中反法家之處亦甚多，如上德，用民，

適威(卷十九)長利(卷二十)根澤案原與前三篇同標卷十九茲依呂書(皆鄙刑罰而主德禮者也。至於察今篇(卷十五)力申『因時變法』之義更顯係商君韓非一流之思想。漢志著錄法家十家今存者唯商君慎子韓非三家而已。其遺說之見於呂氏春秋中者則有李悝申不害二家。

(1) 申子

漢志申子六篇隋志云『梁有申子三卷』新舊唐志仍著錄三卷至宋晁公武郡齋讀書志陳振孫直齋書錄解題以下皆不著錄。馬氏輯其佚說為一卷。

卷十七任數篇：『韓昭釐侯視所以祠廟之牲……故曰：君道無知無為，而賢於有知有為，則得之矣。』

(2) 李子

漢志李子三十二篇今佚隋志已不著錄。漢書食貨志謂『李悝為魏文侯作盡地力之教』又相傳法經為其所作云。

卷十七勿躬篇：『李子曰：非狗不得兔，兔化而狗，則不為兔。』按：馬氏以此李子為作李氏春秋之李子，鄙意李子之名既不得而詳，而其所舉兔化為狗之含義又不得而悉，指為某人皆屬臆斷。然與其謂為李氏春秋之作者無寧視本篇之下文而定為法家之李悝也。

卷二十驕恣篇：『魏武侯謀事而當……武侯曰善。』

右輯法家二書。

### 五 名家

漢志著錄名家七家，其中成公生五篇，惠子一篇，黃公四篇，毛公九篇，均早亡，已不見於隋志。鄧析子尹文子雖有傳本，然其內容與先秦諸子所述二家學說，絕然不同，故可斷其為後人偽作。茲將鄧析尹文惠施三家學說之見於呂氏春秋者，輯之如左：

#### (一) 鄧析子

漢志，鄧析子二篇。今本無厚篇云：『天之於人無厚也，君之於民無厚也，父之於子無厚也，兄之於弟無厚也。』顯係不解『無厚』望文生義。又云：『異同之不可別，是非之不可定久矣。』鄧析為名家，似不應作如是語，其為後人偽造，益信。（此段採梁任公先生說。）呂氏春秋有鄧析教富人之一段故事，

並謂鄧析之死，殺於子產，並見離謂篇。師古曰：『據左傳昭公二十年子產卒，定公九年，駟黶殺鄧析，而用其竹刑，則非子產所殺也。』若然，『咸陽市門之金，固可載而歸也。』（高誘語）

卷十八離謂篇：『洧水甚大……此必無所更買矣。』下云：『子產治鄭，鄧析務難之，與民之有獄者約，大獄一衣，小獄襦袴。民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數，以非為是，以是為非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。鄭國大亂，民口謹譁。子產患之，於是殺鄧析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。』



(2) 尹文子

漢志尹文子一篇，今存二篇。（魏黃初末山陽仲長氏析爲上下篇）然其與莊子天下篇所述尹文學說迥不相同。天下篇曰：『君子不爲苛察，不以身假物，以爲無益於天下者明之不如己也。以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。』而今本所傳尹文多爲苛察繳繞，討論名實之名學問題，而於『禁攻寢兵，情欲寡淺』反略而不談，故疑出於後人僞託。（梁任公以其書不僞而嫁名尹文者）返觀呂氏春秋所載尹文學說，全與天下篇『見侮不辱』之意相合，故其可信程度，反較今本尹文子爲高焉。

卷十六正名篇：『尹文見齊王……齊王無以應。』

(3) 惠子

漢志惠子一篇，今佚，隋志已不著錄。呂氏春秋述及惠施之處甚多。馬氏輯有惠子一卷。

卷十八不肖篇：『魏惠王謂惠子曰……此其止貧爭之心愈甚也。』又：『匡章謂惠子於魏王之前曰……公何事比施於滕螟乎？』又：『白圭新與惠子相見也……詩豈曰「愷悌新婦」哉？』

卷十八應言篇：『白圭謂魏王曰……則莫宜之此鼎矣。』

卷二一開春篇：『魏惠王死……更擇葬日。』

卷二一愛類篇：『匡章謂惠子曰……當其時而已矣。』

按：卷十八淫辭篇記有惠子爲魏惠王爲法，而律弱謂其不可行之事。

右輯名家三書。

### 六 墨家

不二篇云，『墨翟貴廉。』其他記墨子及墨家之處尚多，如墨子救宋事見於愛類，慎大篇，辭越事見於高義篇，哭岐路事見於疑以篇，見染絲而歎事見於當染篇。墨家之非攻論則見於聽言，應言篇，節喪薄葬之說則見於節喪，安死篇。至於墨家之見於呂氏春秋中者，則有孟勝，田襄子（見上德篇），謝子，唐姑果（見去宥篇），田鳩（見首時篇）。

按：漢志著錄田俛子三篇，隋志云『梁有田俛子一卷，亡。』唐志以後不著錄。馬驥梁玉繩以鳩俛音近，認田鳩即田俛子。然首時篇所記者為鳩見秦惠王事，係他人追述之辭，恐非田俛子原書也。故馬國翰以之列田俛子附考中，而不入正文。

### 七 縱橫家

呂氏春秋中雖見蘇秦，張儀（報更篇），顧皆記其行事，恐非漢志所著錄蘇子三十一篇，張子十篇之舊文，故從缺。

### 八 雜家（缺）

### 九 農家

神農書

漢志農家，神農二十篇，注曰：『六國時諸子疾時怠於農業，道耕農事，託之神農。』故所謂神農書者，原始即係擬託之作品。呂氏春秋中屢見神農之名，必已篇云：『若夫道德則不然，無訝無營，一龍一蛇，與時具化而無肯專爲，一上一下，以禾爲量，而浮游乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累，此神農黃帝之所法。』慎勢篇云：『神農十七世有天下，與天下同之也。』用民篇云：『夙沙之民，自攻其君而歸神農。』要皆非農家祖述之神農。其合乎漢志之注者，則有下數篇。

卷二一愛類篇：『神農之教曰……故身親耕，妻親織。』按此即『有爲神農之言者許行』所言之神農。

卷二六上農，任地，辯土，審時篇。

按以上四篇，皆未明標爲神農之言，然所述皆爲農事，疑即班注『道耕農事』之書也。

### 十 小說家(缺)

右輯出者凡六家，共二十書，計儒家六，道家六，法家二，陰陽家二，名家三，農家一。

按李陵之遺著本，錯誤極多，今依學校本呂氏春秋一一校改，前後移動或整句撥改者，各注明於下，單文隻字者不注。如有校改之

錯，根澤當負其責也。根澤校也。

## 三〇六 呂氏春秋之分析

劉汝霖

（呂氏春秋研究下篇）

呂氏春秋是經衆手作成的漢書藝文志諸子略將此書列於雜家。雜家的特色是「兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫。」<sup>①</sup> 可以知道雜家是兼採各家而取其長的。呂氏春秋也必包羅各家。所以我們可以分析各篇的性質，各歸其類，再參照漢志所載戰國時代各學派的性質一比較，那藝書中的蘊藏便可完全呈露在我們眼前了。

### 一 儒家

漢書藝文志說：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。孔子曰：『如有所譽，其有所試。』」<sup>②</sup> 唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之業，已試之效者也。然惑者既失精微，而辟者又隨時抑揚，違離道本，苟以譁衆取寵。後進循之，是以五經乖析，儒學寢衰，此辟儒之患。」<sup>③</sup>

(A) 政治 儒家是主張賢人政治的，對於君主的行爲，非常注意。以爲君主的品行好，自然會將國家治好，所以說『修其身而天下平』。但是一人的力量終嫌不足，所以又主張『尊賢使能，俊傑在位』以幫助君主。

(1) 恃君(恃君覽) 儒家對於君權，非常重視，所以荀子富國篇說：『羣衆未縣，則君臣未立也。無君以制臣，無上以制下，天下皆生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。』本篇也說：『少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，以盡其類。聖人深見此患也，故爲天下長慮，莫如置天子也。爲一國長慮，莫如置君也。』這都是極言君主的需要。

(2) 貴信(離俗覽) 儒家主張君主一定要守信用，不可欺騙人民。所以孔子說：『自古皆有死，民無信不立。』本篇也是講這種道理。又引魯圖齊桓公的故事作例，這段故事又見於春秋公羊傳，很稱讚齊桓公。所以也可證明是儒家所傳。

(3) 慎大(慎大覽) 本篇大意說，君主雖然作事順利，也不可有驕恣的意思。春秋公羊傳公九年傳，葵丘之會，桓公虛而矜之，叛者九國。就是爲警告人君的驕恣而發。所以慎大也是儒家的思想。

(4) 達鬱(恃君覽) 本篇大意說，君主應當盡量納諫，以便得知自己的過失而補其所不足。所引衛巫監謗一段事情，又見國語，文中說：『天子聽政，使公卿列士正諫，好學博聞，獻詩，矇箴，師誦，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，而後王斟酌焉。』大戴禮保傅篇也載諫正之事，『有諱謗之木，有敢諫之鼓，鼓史誦詩，』

工誦正諫，士傳民語。……」所以知道此篇也是儒家思想。

(5) 舉難(難俗覽) 本篇大意說爲人君的應當注意引用賢才。但人各有所偏，引用人才，只要用得其才就可以不必求全。所以孔子稱贊衛靈公能用人才，雖然無道，也不至於失位。孔子又說：「君人之使人也器之，小人之使人也求備焉。」可見這也是儒家所重視的一件事。

(6) 權勳(慎大覽) 用人固不必求全，但小忠小利和大忠大利之分，不可不知道。不然的話，必要因小失大。本篇就是發揮這個意思。再看論語孔子也說過：「無欲速，無見小利。」可知這是儒家的思想。

(7) 爲欲(難俗覽) 儒家是不主張遏止情慾的，所以說：「飲食男女，人之大欲存焉。」荀子禮論篇說：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。」所以治國之人，必須利用人的情欲。本篇也是這種主張，更說人若是無情的生物，國家一切的辦法，便無所可施了。

(8) 義賞(孝行覽) 本篇講人主行賞罰的標準。城濮之役，晉文公用咎犯的話，打敗楚國，行賞的時候，却以雍季爲首功。因爲商議戰事的時候，雍季的話比咎犯來的漂亮。趙襄子當晉陽解圍的時候，封賞功臣，無功的高赫受上賞。就因爲他在圍城之中不失君臣之禮。兩事都引孔子稱讚的話，可以知道這是儒家認爲最滿意的辦法。但是法家若行賞罰，決不會這樣辦的。

(B) 教育 儒家學派所以較別家爲盛者，就因爲他們對於「教」學之事，非常重視。對於教育學說，

也有成統系的說明。本書勸學尊師誣徒用衆實在可以和學記互相發明。分別敘述如下：

(1) 勸學(孟夏紀) 本篇大意講學之重要，說學可以使人榮顯，可以使人成爲魁士名人，所以不可以不學。

(2) 尊師(全上) 本篇歷陳諸名人師生之關係，以說明尊師之重要。末又引孔子的話作證。

(3) 誣徒(全上) 本篇大旨，在說明不能學之患。

(4) 用衆(全上) 本篇大旨，在說明好學的人，可以取衆人之長，補自己之短。

(C) 制樂 制禮作樂是儒家認爲治國的要政。案漢書藝文志有樂記二十三篇，現在小戴記中的樂記是二十三篇中的十一篇相合而成的。本書的適音篇又略見樂記，大概樂記的編纂者，旁採各書，與呂覽所得，或者同出一源，而互有去取。所以這幾篇文也必是六藝的遺文。分叙如下：

(1) 大樂(仲夏紀) 本篇大旨，在說明樂之由來。

(2) 侈樂(全上) 本篇大旨，在說明作樂本是人的一種娛樂，若漫無節制，反倒傷損人的情性。

(3) 適音(全上) 本篇大旨，在說明樂之爲用，不僅在娛樂，更能調和人的性情，含有教育的作用。

(4) 古樂(全上) 本篇述古代帝王作樂之原因及情形。

(5) 音律(季夏紀) 本篇論音律。

(6) 音初(全上) 本篇論古樂音。





(5) 觀表(持君覽) 本篇大旨說賢人論事,當有先見之明,這就是孔子所謂『知者』所謂『先覺』。

(6) 知分(全上) 本篇大旨,在說明賢者應達乎死生之分,以免遇到倉卒之變而亂方寸,而屈節。這就是孔子所說的『殺身成仁』。

## 二 道家

漢書藝文志說:『道家者流,蓋出於史官。歷記成敗存亡禍福古今之道,然後知秉要執本,清虛以自守,卑弱以自持,此君人南面之術也。合於堯之克讓,易之嗛嗛,一謙而四益,此其所長也。及放者爲之,則欲絕去禮學,兼棄仁義。』曰獨任清虛,可以爲治。

(A) 政治 道家的政治思想,與儒家不同,儒家是主張賢人政治的,道家則主張清淨無爲而民自化。他們以爲天地間自有一種法則,若干涉人民,他們自會按照天然的法則活動。一加干涉,便是個人與天爭職,雖有一時的巧合,但種種弊端,由此生出了。

(1) 君守(畫分覽) 本篇講爲君之道,貴得道術,而不在于技巧。所以說:『得道者必靜,靜者無知,知乃無知,可以言君道也。』又引老子的話爲證。

(2) 貴公(孟春紀) 本篇主旨,在乎貴公。因爲貴公,所以均內外,齊賢愚。篇中引老聃的故事,說明大公之義。又引管仲相賢的故事,說齊國的賢相,不是清廉潔直善惡分明的鮑叔牙,而是不聞不見的隰

朋 (案此事又見莊子徐無鬼篇)

(3) 重言 (審應覽) 本篇在說明聖人之治聽於無聲，視於無形。篇末推重老聃，可知是道家的話。

(4) 首時 (孝行覽) 本篇大旨，在說明聖人對於國事，貴乎看時機，時機不利，雖有才能，也不中用。所以

莊子秋水篇說：『昔者堯舜讓而帝，之噲讓而絕；湯武爭而王，白公爭而滅。由是觀之，爭讓之禮，饒桀之行，貴賤有時，未可以爲常也。』也是這種道理。

(5) 別類 (似順論) 本篇大旨，在說明治國貴乎任大知不任小知，完全發揮老子『知不知上』之義。

(6) 先己 (季春紀) 本篇引伊尹的話，講取天下之方，和兵權謀一類的話很相近。但其中講『腴理』

『精氣』『真人』種種的話，又近於老莊。考七略兵權謀有伊尹書，漢書藝文志移於道家，可以知道這書的性質，必在兵權謀及道家之間。本篇所載，或者就是自伊尹書中採下，我們將牠看作道家的一派就可以了。

(B) 處世 道家對於個人的修養，主張全其天性。因爲要全其天性，所以必需避免各種斷喪。一方面主張出世，一方面主張養生。分叙如下：

(1) 本生 (孟春紀) 本篇主旨，在講明人當全其本性，不要爲聲色貨利所迷惑。和老子第十二章『五色令人目盲，五音令人耳聾……』莊子天地篇的『五色亂目，五聲亂耳……』的語調相似。

(2) 重己 (全上) 本篇也是講養生之旨，和本生篇的意思，大略相同。

(3) 貴生(仲春紀) 本篇大半採自莊子讓王篇,也是講全生之旨。

(4) 情欲(全上) 本篇大旨,說人的情欲是與生俱來,自堯舜以至桀紂都是一樣的。但是聖人與旁人不同的,在乎修節以止欲,所以人的動作,應當以貴生爲中心,才算合於道。建功立業,是國家所看重的,但自有道者看來,是個人最不幸的。

(5) 盡數(季春紀) 本篇講善養生的對於『寒暑』『五味』『五情』等都應當注意,疾病才不至侵入,可以畢其天年。

(6) 必己(孝行覽) 本篇大意,說有道法的,能浮遊乎萬物之外,無譽無訾,所以能免禍而全身。大半鈔自莊子外物 and 山木篇。

(7) 慎人(孝行覽) 本篇大意,說富貴有時不可強求,貧賤之中,自有樂趣,不可因爲跂求富貴,以失目前之樂。大半採自莊子讓王篇。

(8) 誠廉(季冬紀) 本篇說養生之極,往往把生命看輕。道家養生之旨,已有漸漸轉變方向的趨勢了。全篇都是採莊子讓王篇。

(C) 精神 道家講出世,出世的生活,自然是精神生活。所以道家對於精神方面的研究,頗有特見。分叙如下:

(1) 精論(善應覽) 本篇說:『至言去言,至爲無爲。』完全是老莊的話。又引莊子田子方篇孔子見

溫伯雪子一段故事，大意是志趣相同的人，可以精神互相感應，不必完全用言語傳達意思。

(2) 精通(季秋紀) 本篇大意是，精誠所結，不但感動到人，並且可以感動無生命的木石。

(3) 去尤(有始覽) 本篇大旨，說人的精神，很容易受感情的蒙蔽。一受蒙蔽，則對外面的觀察和行動，便不能正確了。篇中又引莊子達生篇中的話作證。

### 三 墨家

漢書藝文志說：「墨家者流，蓋出於清廟之守。茅屋采椽，是以貴儉。養三老五更，是以兼愛。選士大射，是以尚賢。宗祀嚴父，是以右鬼。順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以上同。及蔽者爲之，見儉之利，因以非禮，推兼愛之意，而不知別親疏。」

(A) 尚賢 尚賢是墨家對於社會組織的主張之一。墨子書中，有尚賢之篇，主張國家當用賢人爲政。所以說：『智者爲政乎，愚者則治，愚者爲政乎，智者則亂。』和儒家有幾分相像。

(1) 當染(仲春紀) 本篇係採自墨子書所染篇。大意說，爲人應當親近賢人，不該親近壞人。若是親近壞人，一定會染上惡習，鬧到身敗名裂的地步。

(2) 召類(侍君覽) 本篇言得賢臣之益，又兼言非攻節儉之事，其爲墨家思想可知。

(B) 節喪 墨家的節喪，是針對儒家而發的。因爲儒家主張厚葬久喪，弊病很多，所以墨家主張喪葬

之禮，當從事於儉略。

(1) 節喪(孟冬紀) 本篇主旨，在說明喪葬之禮當從節儉，完全發揮墨子節葬之意。

(2) 安死(全上) 本篇主旨，與前篇大略相同，也是發揮節葬之意。

(C) 非攻 墨家根據兼愛的原則，所以對於戰爭極端反對。墨子書中，有非攻三篇，後來遂有偃兵之

說。

(1) 聽言(有始覽) 本篇首段，取墨子非攻篇之義，可知出於墨子後學之手。

(2) 愛類(問春論) 本篇發揮兼愛非攻之旨，首段取墨子公輸篇墨子救宋的故事，又引大禹治水的故

事(案此子天下篇說墨子稱述大禹治水勞苦的狀況，以勉勵弟子。此事今不見墨子書，想必在佚篇中。) 可以知道也是出於

墨者之手。

(D) 貴義 墨家貴義，只要合於義的事，犧牲性命，視為常事。所以孟子批評墨子道：『墨子兼愛，摩頂

放踵利天下為之。』這可以見出墨家積極救世的精神。

(1) 離俗(離俗覽) 本篇所說，以愛利為本，以萬民為義，和死義的精神，可以看出是出於墨家之手。

(2) 長利(恃君覽) 本篇講士人慮天下之長利，又講士人以必死見其義，很充滿墨家的精神，所以看出

是出於墨家之手。

(3) 高義(離俗覽) 本篇極力稱贊墨子之高義，又載石渚的事情，很像去私篇所載墨者鉅子腹辭的精

神，也可知道是出於墨家之手。

(4) 上德 (全上) 本篇講行法義，又極力描寫墨者鉅子事，足證出於墨家。

## 四 法家

漢書藝文志說：『法家者流，蓋出於理官。信賞必罰，以輔禮制。易曰：先王以明罰飭法。此其所長也。及刻者爲之，則無教化，去仁愛，專任刑法，而欲以致治。至於殘害至親，傷恩薄厚。』淮南子要略說：『申子者，韓昭釐之佐。韓，晉別國也，地墮民險，而介於大國之間。晉國之故禮未滅，韓國之新法重出；先君之令未收，後君之令又下。新故相反，前後相繆，百官背亂，不知所用，故刑名之書出焉。秦國之俗，貪狠強力，寡義而趨利，可威以刑，而不可化以善；可勸以賞，而不可厲以名。被險而帶河，四塞以爲固，地形形便，畜積殷富。孝公欲以虎狼之勢，而吞諸侯，故商鞅之法生焉。』法家的派別，又有不同，主張也各有所偏重。大抵商鞅一派偏重『法』，申不害一派偏重『術』，慎到一派偏重『勢』。分叙如下：

(A) 遠見 法家主張治國之事，是需要一種專門知識，非局外人所能知道。人民可與樂成，難與慮始，所以行法之初，難免結怨於民。但這是不緊要的，等到成功之後，人民的論調，自然就會轉變過來了。

(1) 長見 (仲冬紀) 本篇大意，說知者的見解，往往先於衆人。但在事前說出話來，人多不信。到後來事情已經實現，雖然後悔，但是無法挽回了。所以說：『悖者之患，固以不悖爲悖。』

(2) 知接(先謙覽) 本篇大意和長見篇大略相同，講賢臣的話，人君並不是不肯聽從，但因為知力不及，不能見到後來的事情，所以不大注意，以致日後發生意外之變。

(3) 樂成(全上) 本篇大意說國家要建立非常的事業，必需賢臣有計畫，君主有決心，二者相合，不顧一切的非難，才能大功告成。

(B) 求實 法家主張實事求是，不尚空談。不但對於講「堅白同異」之辯，「非攻寢兵」之事，都認為不急之務，即便講孫武之術，管仲之法等，都認為是無用之事，應當排斥。

(1) 離謂(審應覽) 本篇大意說詭辯亂法，無益於治。為人主的，應當自立法度，排除亂法之人，國事才可順利進行。

(2) 當務(仲冬紀) 本篇大意說明國家所需要的是切於實際的事情。一切不切實際的事情，無論理由如何充滿，行為如何勇敢，都不如無有，應當排除。

(3) 察今(慎大覽) 本篇大意說立法之時，所以不法先王的原因，並不是覺得先王之法不善，實在因為時代已遠，沒有法子效法。況且先王之法，雖然良善，也是有時間性的，即便可以拿來應用，到現在也決不會適宜。所以最需要的，還是因事制宜。

(4) 不二(審分覽) 本篇大意說諸學者議論紛紜，莫衷一是，無法聽從的，只有畫一法令以為諸人的標準。

(5) 有度(似順論) 本篇大旨，說人主應當有法度。按照法度聽政，旁人便不能欺騙他了。

(C) 任勢 慎到一派人，是信任『勢』一方面的。他們主張君主有治理全國的權柄，君主必須具有這種權柄，不要失掉，才有力量。治國的計劃，才能實現。旁人無論才能如何高超，但得不到權柄，就一籌莫展。

(1) 慎勢(審分覽) 本篇大旨，說治國之勢不可失，失勢則人主危。所以說：『位尊者其教受，威立者其姦止。』又說：『失之乎勢，求之乎國，危。』

(2) 具備(審應覽) 本篇大旨，說治國之人，必要有充足的權，才可順利進行，不然的話，必不會得到完滿結果的。

(D) 任數 申不害一派人是信任『術』一方面的，他們主張君主應當有一種方術，以治理國家，駕馭臣下，發覺姦邪。

(1) 任數(審分覽) 本篇首言任數的辦法，後又說得道術勝於得人。知人本不是一件容易事，但有道術的人，却能燭見姦邪。

(2) 勿躬(全上) 本篇意思，和前篇大略相同。說有道術的人主，並不要本身直接辦理許多事情，全在他能任用人才，使各稱其職。

(3) 知度(全上) 本篇大旨，說有道術之主，並不是一定要徧見萬物，在知道他應作的事情，也不一定



要自己親身去作事，全在乎能任用百官。能任用百官，就能事省國治。

## 五 名家

漢書藝文志說：『名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。孔子曰：『必也正名乎。名不正則言不順，言不順則事不成。』此其所長也。及警者爲之，則苟鉤鈇析亂而已。』名家史料，在呂氏春秋中不多。大概是呂不韋門下這種人才缺乏的原故。

(1) 正名(先議覽) 本篇說名正則治，名喪則亂，是名家的話。籍中又引尹文子對齊湣王的話。考尹文子在漢書藝文志列入名家，那麼此篇也必是出於名家之手。

(2) 審分(審分覽) 本篇也是發揮因名責實，必須正名之義。

(3) 審應(審應覽) 此篇多引名家與旁人之辯難。

(4) 不屆(全上) 本篇記載名家人物之事蹟。

(5) 應言(全上) 本篇首段引名家大師惠施公孫龍假兵的主張。

## 六 陰陽家

漢書藝文志說：『陰陽家者流，蓋出於羲和之官。敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及

拘者爲之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而事鬼神。陰陽家的材料，在呂氏春秋內也不多，大概因爲此派盛行於燕齊一帶，在秦國不盛的緣故。

(1) 有始(有始覽) 本篇講天地之始，九州分野，以及山水物產等等，和史記孟柯荀卿列傳所載鄒衍的學說相同，所以知道這是陰陽家的話。

(2) 應同(全上) 本篇講『五帝』『五德』和史記所說相同，所以也知道是陰陽家之言。

## 七 縱橫家

漢書藝文志說：『縱橫家者流，蓋出於行人之官。孔子曰：『誦詩三百，使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲！』又曰：『使乎使乎！』言其當權事制宜，受命而不受辭，此其所長也。及邪人爲之，則上詐諛而棄其信。』縱橫家本是以說人主取富貴爲主要目的，但是秦國此時的國勢，已有併吞各國的力量，連橫合縱全用不着，有到秦國去的，不過勸他們重用士人而已。

(1) 知士(季秋紀) 本篇大旨，言得士之益，又見戰國齊策。

(2) 審己(季秋紀) 本篇言用士當審慎，真士可以存國，譏諂阿諛之人，則可亡國。

(3) 至忠(仲冬紀) 本篇言士以忠心事主，雖受禍而不辭，以見士之可貴。

(4) 忠廉(全上) 本篇言士有高尚的人格，人主應當極端尊敬，方可得其死力。

(5) 士節(季冬紀) 本篇說節義之士，有視死如歸的精神，人主想立大功名，不可不求這樣人。

(6) 介立(全上) 本篇說士人對於取與之間，毫不苟且，人主以為以富貴加人，便可得士，實是大錯。

(7) 不侵(全上) 本篇大義說，賢士可貴而難得，人主應當以得士為榮。

(8) 下賢(慎大覽) 本篇大義說，有道之士，往往自高身價，態度倨傲，但人主還是應當屈就他，因為得一

士人是利益無窮的。

(9) 報更(全上) 本篇說明得士之報。

(10) 順說(全上) 本篇敘說客之所長。

## 八 農家

漢書藝文志說：『農家者流，蓋出於農稷之官。播百穀，勸耕桑，以足民食。故八政一曰食，二曰貨。』

子曰：所重民食。此其所長也。及鄙者為之，以為無所事，墾王欲使君臣並耕，詩上下之序。關中是利於

農業的地方，所以自商鞅變法以來，對於農事，都非常重視。這派學術，在當時的秦國，自然是最需要的學術。

(1) 上農(玉容論) 本篇大旨講農民對於國家關係之重要，所以君主對於農業，應當盡力提倡。

(2) 任地(全上) 本篇講利用地利和天時的方法，全篇引后稷的話。似乎當時有這樣一種書，本篇

自是書中錄下。

(3) 辯土(全上) 本篇講耕種與土壤的關係。

(4) 審時(全上) 本篇講天時和收成的關係。

## 九 小說家

漢書藝文志說：「小說家者流，蓋出於稗官。街談巷語，道聽塗說者之所造也。孔子曰：『雖小道必有可觀者焉，致遠恐泥，是以君子弗爲也。』」然亦弗滅也。閭里小知者之所及，亦使縵而不忘。如或一言可採，此亦芻蕘狂夫之議也。」

本味(孝行覽) 小說家的書，現在不傳，所以本書中何者爲小說家的話，我們因爲無可參照，不能知道。

惟有本篇全引伊尹說湯以至味的事情，語近於瑣屑，和漢書藝文志所說小說家的情形相像；並且漢志小說家類有伊尹說二十七篇，此篇當即採自伊尹書也。

## 十 兵家

秦國是一個尙武的國家，談兵之士，自必很多。呂不韋門下，當然不免有兵家在內，所以本書內談兵的事情不一而足，分叙如下：

(A) 重兵 這類題目，在說明武力是立國必須有的條件，伐暴禁亂，非兵不可。因此反當時假兵的學

說。

(1) 蕩兵(孟秋紀) 本篇大意說：戰爭是人類的天性，人不能無爭，所以不能無兵，兵之當有是毫無疑問的。兵只可談義不義，不能談當有不當有。義兵能伐暴禁亂，是對於民衆有利益的。一般一味主張禁攻寢兵的，都是不合實際，無異於幫助桀紂，非薄湯武。

(2) 振亂(全上) 本篇大意與蕩兵相同。

(3) 禁塞(全上) 本篇大意說：惟有義兵，才可攻伐，才可救守。若不管義不義，一味攻伐救守，就不免幫助暴君爲天下的大害。

(4) 懷寵(全上) 本篇大意說：義兵是民衆所歡迎的，因爲他們能消滅民之讐敵，行天之道。

(B) 練兵 軍隊能否戰勝，全看平時的操練如何。儒家也主張「以不教民戰，是爲棄之」。兵家常然更在這方面注意了。

(1) 論威(仲秋紀) 本篇大意說：平時練兵須要注意賞伐分明。軍心固，軍容整，到了臨陣之際，才可以有把握。

(2) 簡選(全上) 本篇大意說：兵貴精，不貴多。

(3) 愛士(全上) 本篇大意說：用兵的，必須平時與士卒同甘苦，臨時才可得其死力。

(C) 決策 軍隊雖然教養有素，但到了臨陣的時候，還在乎調度有方，才不致有意外的慘敗。

(1) 決勝(仲秋紀) 本篇大意說：未戰之先，須詳審敵我的情形，才可籌畫制勝的方法。

(2) 順民(季秋紀) 本篇大意說：未戰之先，須要觀察敵我兩方得民心的程度如何，才可決勝。

(3) 長攻(孝行覽) 本篇大意說：善戰之人，能利用時機。

(4) 貴卒(開春論) 教養有素，佈置有方，還不敢說一定可以戰勝。因為用兵之事，千變萬化，一旦有倉卒之變發生，難免因為一着走錯，全盤皆輸。所以還該有急智以應付非常。

(D) 舉事 用兵的事情，關係非常重大，一有不慎，國之存亡隨之。不但事前不應當輕舉妄動，即便動而得勝，也應當有善後的方法。

(1) 行論(傳君覽) 本篇大意說：用兵之事，時機不利，千萬不可輕舉妄動，以致失敗。

(2) 貴因(慎大覽) 本篇大意，講準備完成然後舉事，成功才有把握。

(3) 不廣(全上) 本篇大意講未動之先，回應計畫周密；成功之後，更須籌善後之方。

(4) 悔過(先謙覽) 本篇講輕舉妄動之失敗。

(5) 原亂(賈直論) 本篇講國亂後之善後。

## 三〇七 燕丹子真偽年代之舊說與新考

羅根澤

十八，四，廿四，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第七集第七十八期，原名燕丹子真偽年代考。

### 一 舊說

燕丹子三卷，周氏涉筆謂為史記刺客傳刺軻事本；

馬端臨文獻通考經籍考子部小說家燕丹子下引周氏涉筆曰：「燕丹刺軻事既卓偉，傳記所載亦甚

崛奇。今觀燕丹子三篇，與史記所載皆相合，似是史記事本也。然烏頭白，馬生角，機橋不發，史記則

以怪誕削之；進金擲，胎千里馬肝，截美人手，史記則以過當削之；聽琴雖得隱語，史記則以微所聞削

之；司馬遷不獨文字雄深，至於識見高明，超出戰國以後。其書芟削百家誣謬，亦豈可勝計哉！」

宋濂謂作於秦漢間人；

宋學士集雜著諸子辯：「燕丹子三卷。丹，燕王喜太子；此書載其事為最詳。其辭氣頗類吳越春秋，

越絕書，決為秦漢間人所作無疑。考其事與司馬遷史記往往皆合，獨烏頭白，馬生角，機橋不發，進金

擲，胎千里馬肝，截美人手，聽琴，得隱語等事，皆不之載。周氏謂芟削而去之理或然也。」

馬驢謂為偽作；

釋史卷一四八注：「燕丹子書偽作也，尤多訛脫。」

四庫提要謂為割裂雜綴而成；

子部小說家類存目一：「燕丹子三卷，不著撰人名氏，所載皆燕太子丹事。漢志法家有燕十事十篇，註曰：「不知作者。」荆軻論五篇，註曰：「司馬相如等論荆軻事。」無燕丹子之名。至隋書經籍志始著錄於小說家，唐李善註文選始援引其文，是其書在唐以前。又史記刺客傳曰：「世言荆軻其稱太子之命，天雨粟，馬生角也，太過。」其文見此書中。而裴駟集解不引此書。司馬貞索隱曰：「風俗通及論衡皆有此說，仍云廐門木鳥生肉是也。」亦不引此書。註家引書以在前者爲據，知此書在應劭王充後矣。史記正義引田光論夏扶宋意秦舞陽事，又引秦王乞聽琴事，均作燕太子；索隱引進金丸，膾馬肝事，亦作燕太子；始傳寫異文歟？……其文實割裂諸書燕丹荆軻事雜綴而成，其可信者已見史記，其他多鄙誕不可信，殊無足探。」

孫星衍則謂出六國游士（胡中孚《鄭堂讀書記同此說）

問經堂叢書本燕丹子係孫星衍叙。《燕丹子三卷，世無傳本，余初入詞館，紀大宗伯昉以此相授，云錄自永樂大典，核之史記索隱宋人類書所載，其詞略同，審非僞本。當由六國游士哀太子之志，綜其事迹，加之緣飾，故有仰天，果烏白頭，馬生角，秦王乞聽琴語而死之語，實不近情，史遷爲文削之，甚當。然是先秦古書，繫於辭令，其學在縱橫小說之間，較之子華尹文蹈襲舊文，三墳陰符濫觴僞作，又不侔矣。此書本有劉向敘錄，一見史記注裴駟引劉向別錄云：「督亢，膏腴之地。」一見索隱引劉向云：「丹，燕王之太子。」



又謂丹沒後，賓客記錄遺事；

天津館叢書本燕丹子孫星衍叙：「……燕丹子之著錄，始自隋書經籍志，蓋本阮氏七錄。然裴駰注史記引劉向別錄云：「督亢膏腴之地。」司馬貞索隱引劉向云：「丹，燕王之太子。」則劉向七略有此書，不可以藝文志不載而疑其後出。藝文志法家有燕十事十篇，雜家有荆軻論五篇，據注言司馬相如等論荆軻事，則俱非燕丹子也。古之愛士者，率有傳書，由身沒之後，賓客記錄遺事，報其知遇，如管晏呂氏春秋，皆不必其人自著，則此書題燕太子丹撰者，傳書之誤，亦不得以此疑其僞也。其書長於敘事，嫻於詞令，審是先秦古書，亦略與左氏國策相似，學在縱橫小說兩家之間。且多古字古義，云：「太子劍，一以劍爲鉞也。」畢事子前，「國策作「畢使」，豈古文使，亦事字，見說文汗簡也。「右手樞其胸，」蓋借樞爲戟，說文「戟，刺也。」史記索隱引徐廣云：「一作抗，」抗又抗字之誤，說文「深擊也。」史記及玉篇「樞」从手，誤矣。「拔七首擗之，」說文以擗爲投，玉篇擗同擗，又作擗，古假借字也。國策史記取此爲文，削其烏頭白，馬生角，及乞聽琴聲之事，而增徐夫人七首，復無且藥囊，足證此書作在史遷劉向之前，或以爲後人割裂諸書雜綴成之，未必然矣。」

譚獻更謂非由僞造。

半 尸 叢 書 復 堂 日 記 五：「問 燕 丹 子，文 古 而 麗 密，非 由 僞 造。」

## 二 新考

以根澤攷之，則確爲晚出，其時代蓋在蕭齊，四庫謂割裂雜綴而成，不誤也。今先則尊信此書者，一一指其紕謬：

(1) 以所載與史記皆合，謂爲史記事本(周氏，宋漢)。案作僞者依據史記，參之他書，加以附益，所載自與史記相合，不得以此謂爲史記事本。先秦古書。且與史記亦不盡合。烏白頭，馬生角，機橋不發，進金擲壺，膾千里馬肝，截美人好手，聽姬琴得隱語，此有而史無也。徐夫人七首，夏無且藥囊，此無而史有也。考史記傳荆軻事，自言『始公孫季功董生與夏無且游，具知其事，爲余道之如是』。(史記刺客傳贊)不言本之燕丹子。其闕『天雨粟，馬生角』謂『世言荆軻』云云，亦不言燕丹子。則史公必未見此書，安得據爲事本。再考論衡感虛篇謂『傳書言燕太子丹朝於秦，不得去，從秦王求歸，秦王執留之，與之誓曰：『使日再中，天雨粟，令烏白頭，馬生角，廚門木象生肉足，乃得歸。』』風俗通義正失篇謂『燕太子丹天爲雨粟，烏白頭，馬生角，厨人生害足，并上株木跳度濱。』亦皆不言燕丹子。且三書所言亦與燕丹子不合。知史遷、應劭、王充皆未見此書。然則此書與史記合者，本之史記也，非史記本此也。

(2) 以其關於詞令，氣息頗古，多古字古義，謂爲先秦之書。(宋漢，孫星衍，國獻)案此書採之史記，參之國策，詞氣自然甚古。至所用古字古義，孫氏舉『劍』，使『棋』，『擲』，四字爲證。攷『畢使於前』之『使』字，今

本燕丹子作「辭」，意林所引作「事」，作「使」者，燕策史記也。孫氏謂「曼古文使，亦事字」，則燕策史記

所用爲古字古義，燕丹子所用爲今字今義，益見作僞者不明古義，故改「使」爲「事」也。「拔匕首擲之」之

「擲」，史記亦作「擲」。史記非本此書，已以史公自述語證明，成爲鐵案，則此書愈同史記，愈見其採之史

記也。「太子劍袂」，孫氏謂以「劍」爲「斂」，古無所見，當爲形誤。「右手褰其胸」，「褰」，國策史記，玉篇

俱作「推」。孫氏謂作「推」誤，「褰」爲「斂」之借。考「褰」古無通「斂」者，而集韻寢韻「斂」，刺也，或從手。

案斂動詞，從手甚合造字之義，則作「推」爲是，此書作「褰」者，亦形誤。不得據此臆定爲先秦古書也。

(3) 以史記裴綱集解引劉向別錄云：「晉元，晉朕之地。」司馬貞索隱引劉向云：「丹，燕王熹之太子。」謂

燕丹子雖不載於漢志，而七略則確有此書。孫星衍案漢志法家有燕十事十篇，雜家有荆軻論五篇。荆軻

與燕丹有連帶關係，叙荆軻必及燕丹，史記刺客傳是其例。燕十事叙及燕丹，更意中事。孫氏謂「二書俱非

燕丹子，是也；然不能謂中無燕丹事。劉向別錄非如漢志之祇列書目，班固稱其「每一書已，向輒條其篇目，

撮其指意，錄而奏之」。藝文志。就今所存者視之，略與四庫提要相仿。今所存戰國策敘錄，孫卿新敘錄等篇，皆別

錄遺文，詳圖書館學季刊第三卷第三期拙撰別錄闕微。則裴綱司馬貞所引，當爲奏上燕十事或荆軻論中語。攷漢志

據七略爲書，雖自謂「刪其要以備篇籍」，然凡與七略有出入者，必須注明。如六藝略書類注云：「入劉向

稽疑一篇。」顏師古曰：「此凡言入者，謂七略之外，班氏新入之也；其云出者與此同。」云出者如樂類注

曰：「出淮南劉向等琴頌七篇。」檢諸子略各家均未注「出燕丹子」，則七略無此書無疑。

尊信者之說既不能成立，則其晚出已無疑，抑余猶釋燕丹子，又得內證二事：

(1) 史記刺客傳載荆軻初見燕丹，丹語曰：「今秦已虜韓王，盡納其地，又舉兵南伐楚，北臨趙，王翦將數十萬之衆距漳鄴。」(國策同)。攷史記秦始皇本紀，虜韓王在始皇十七年(六國表同)，王翦伐趙在始皇十八年，則丹軻之遇在始皇十八年，韓王已虜，王翦方伐趙時也。荆軻刺秦在始皇二十年，秦始皇本紀及六國表皆同，則軻見丹後二年即刺秦死矣。今燕丹子卷下曰：「軻從容曰：『荆侍太子三年於斯矣。』」又謂「居五月，太子恐軻悔。」前後相加，至少三年又五月，時間豈能容也？且卷中謂丹舍田光上館，三月即怪其無說，則太子之急於報秦可知，何以於荆軻則遲三年之久，尚不怪其無說？前後情事若出兩人，甯有此理？至於謂金丸擲腹，膾千里馬肝，截美人好手，更非荆軻所宜出。此所謂欲益反損，而適暴其僞也。最奇者，秦皇在危急存亡之際，尚乞聽琴而死；荆軻於可得而甘心之後，竟能慨與寬假，何物琴姬，又能示以隱語？其爲僞者，欲護荆軻之失敗，而故爲枝節明矣。

(2) 齊太公殺華上子產殺鄒析，孔子誅少正卯，題目罪名手段大致全同，爲理所未有，後人已據之而疑爲子虛，(見滄海遺珠考信錄卷二，梁任公先生古史真僞及其年代卷一)。今燕丹子卷上載燕丹之逃秦也，謂「夜到關，關門未開，丹爲雞鳴，衆雞皆鳴，遂得逃歸。」與國策所叙孟嘗君逃秦全同，何秦上自君臣，下至守關之吏，不知懲前毖後，至於斯也？顯係作僞者欲爲燕丹增技增色，故摹孟嘗君行事使燕丹重演也。

據此，知爲晚出僞作無疑。而因何而僞？僞於何時？尙俟攷索。宋裴駟爲史記集解，從未徵引，知宋時尙

無此書。梁陳仲容子鈔載有燕丹子三卷。子鈔雖亡，然高似孫子略目謂馬總意林一遵陳目。攷意林所

採與今本同，則梁時已有矣。然則其時代上不過宋，下不過梁，蓋在蕭齊之世。四庫提要謂在漢後唐前，雖

不誤，抑太泛矣。攷隋志不著作者，宋人楓窗小錄亦謂「惜無作者姓名」。(問經堂本燕丹子附錄)意作者蓋

哀燕丹之志，憫荊軻之勇，而技不得售，信史昭載，於是採為本事，加以緣飾以迴護丹軻之失，而寓惋惜之意，本

非有意偽託古人，祇以稗官小說，不欲署名，或署名而旋失，後人以其述燕丹事，遂謂為丹賓客或戰國遊士作，

辨於先秦著作之林。至舊唐書題燕丹子撰，更為誣妄，前人已能言之，無庸鄙人之嗟嘆矣。十七年十月二十日。

### 三〇八 子莫考

羅根澤

(十七，十一，國學論叢第一卷第四號，原名子莫魏牟非一考。)

#### 一 子莫魏牟非一考

孫仲容籀高述 林子莫學說考曰：「孟子告子篇以子莫執中與楊墨同列。(根澤案係盡心篇，非告子篇。)則子

莫必戰國時人，碩士能以學說自名其家。然自來無有能知其入者。趙岐注則云：「子莫魯之賢人也，其

性中和專一者也。」其說殊無義據。余博徵之先秦諸子遺說而以聲義推合之竊意其即魏公子牟也。

牟莫聲類同。方言云，「侔莫強也，北燕之外郊凡勞而相勉若言努力者謂之侔莫，一是牟侔與莫一聲之轉。

疑子莫即子牟之異文，抑或牟字子莫，要近是一人矣。」

古人書姓名固有依聲假借之例，然竊疑子莫公子牟則非一名之異文，而原為兩人也。趙邵卿去孟子

總五百歲，先秦舊說存者尙夥，當兩漢古文之餘，諸儒詰經之後，少涉典籍，老嗜稽古，述己所聞，證以經傳以注

孟子（註一）謂子莫為魯人，當有義據。且魏公子牟者，魏國公子名牟者也，非名或字為子牟也。故古書所載

或曰魏牟（莊子秋水篇，荀子非十二子篇，戰國策趙策）或曰公子牟（莊子秋水篇，戰國策趙策，漢書藝文志）或曰魏公子牟（說

苑敬慎篇）或以封於中山，曰中山公子牟（莊子讓王篇，呂氏春秋齊俗篇，淮南子道應訓）迄無名之曰子牟者。惟高誘

呂氏春秋訓解曰，「子牟，魏公子也。……魏伐得中山公，以邑子牟，因曰中山公子牟。」信如高氏所云，何

以解祇書公子牟者哉？名衛公子鞅曰子鞅，燕太子丹曰子丹，其可乎哉？高氏強割公字以屬上，謂魏伐得

中山公，以邑子牟，則中山公三字指中山之君也，何能以中山之君邑子牟耶？呂氏春秋訓解，淮南子註，均出

高氏之手，而彼祇曰，「中山，鮮虞之國。」亦不以中山公三字連讀。莊子司馬彪註曰，「魏之公子，封中山，名

牟。」荀子揚倮註曰，「牟，魏公子，封於中山。」斯得之矣。高氏生於東漢，其說與古不合者，未可遽信，況

其自相矛盾者乎？今孫氏以為子莫即子牟之異文，子牟既非其名字，何能有子莫之異文？至謂「抑或牟字子莫，真『殊無義據』矣。」

荀子非十二子篇謂魏牟『縱性情，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治』。莊子秋水篇載其以『埴井之龜，不知東海之樂』。譏公孫龍所見者小。說苑敬慎篇又述其勸穰侯『重生遠罪』之言。孫氏亦謂公孫牟『殆樂生玩世，純任自然，而放浪形骸之外，若子桑伯子之羸處，所謂同人道於禽獸，蓋已開魏晉王何稽阮之先』。而又謂其『持論調和，不拘一隅，故於爲我兼愛兩無所取，而孟子又謂其執中無權，明其與儒家時中之道，亦舛馳不合』。嗚乎，何其牽強附會而自相牴牾也！孟子既謂其『執一無權』，則其人必拘泥一說，不通權變，與純任自然放浪形骸者遠矣。於爲我兼愛兩無所取，亦未必不拘一隅，蓋惟取執中而不知權變，則所執之中即其拘守之一隅，所以孟子謂『執中無權，猶執一也』。孫氏爲自圓其說，不惜違反事實，謂其『不拘一隅』，以使合『純任自然，放浪形骸』之義，不亦妄哉！孫氏又以爲莊荀等書『雖未揭明執中之義，然漢志列其書於道家，莊子載其與公孫龍相雉，列子又有申公孫龍之說，則其學說當在道家名家之間，無所偏主』。今就莊荀所稱，漢志所列，紬繹其旨，當爲道家。列子乃晉人僞書（註二），何足爲據？孫氏自知其說未能精當，至託於無可稽可之佚書曰『西漢時其書尙存，執中之說，容有見於其中者』，斯所謂遁辭者也。

## 二 子莫卽顓孫子莫考

余竊鉤稽載籍，離比義理，知子莫乃說苑所謂顓孫子莫，與公子牟風牛馬不相及也。說苑修文篇曰：

「公孟子高見顯孫子莫曰：「敢問君子之禮何如？」顯孫子莫曰：「去爾外屬與爾內（疑有脫文，據下或爲折字）色勝而心自取之，去三者斯可矣。」公孟子高不知，以告曾子，曾子愀然逡巡曰：「大哉言乎！夫外屬者必內折，色勝而心自取之者，必爲人役。是故君子德成而容不知，聞讖博而辭不爭，知虛微達而能不愚。」規焉拘謹已極，與孟子執一無權之說，相照合矣。

不特此也，梁章鉅論語旁證（爲政篇）引錢大昕之說曰：「史記以子張爲陳人，而呂氏春秋云子張魯之鄰家也，學於孔子（根澤案見章師稿），或陳或魯，二說皆是。按春秋傳陳公子完與顯孫奔齊，顯孫自齊來奔，子張當是顯孫之後，以字爲氏者，故稱陳人子張。既從孔子遊，而其子申詳爲魯繆公臣，則居於魯非一世矣。」說苑雖未明載顯孫子莫爲魯人，然顯孫氏得氏日淺，人士未繁，戰國之初，當未散居各國，即顯孫子莫於時已徙居他邦，而顯孫氏既出於魯，謂之魯人，亦不爲過。孟子所稱子莫，趙氏謂爲魯之賢者，不得謂之無據，而與顯孫子莫要爲一人矣。且以時考之，依說苑所載與曾子同時，曾子小孔子四十六歲（本史記仲尼弟子列傳），孟子以子莫與楊墨並稱，當爲楊墨同時，或時相先後之顯學者。墨子之生後孔子約十歲（本梁任公先生墨子年代考），孔子卒年七十三（本史記孔子世家），七十三去四十六爲二十七，加十年爲三十七，即假定子莫與曾子同年，纔大墨子三十七歲。況子莫未必不小於曾子乎？設非一人，同一國也，同一時也，而有兩子莫之能以學說自名其家，其學說復大致相同，亦事之罕有者也。然則子莫爲顯孫子莫無疑。孫仲容學博古今，不無千慮一失，探討糾正，後學職責，非敢故爲新說以立異也。



(註一)趙岐孟子題辭曰：『孟子以來，五百餘載。』又曰：『余生西京，世尊不祗，有白來矣。』少靈義方，訓涉典文。』又曰：『或有溫古知新，雅德君子，矜我勗察，隨我皓首，訪論稽古，愍以大道。』又曰：『儒家惟有孟子闡遺微妙，紹奧難見，宜在條理之科，於是乃所聞，證以經傳，為之章句。』

(註二)列子為晉人偽作，近已漸成定讞，欲知其說，可看黃定黃氏日鈔，高似孫子略，陸際恆古今僞書考，馬敘倫天馬山房叢書列子偽書考。此文又見古史辨第四冊。等書。雖莊子等書，亦雜贗品，而終為先秦真說。漢王篇雖有人疑為晚出，而所言煉平事，發見呂氏春秋惟爾子，則亦秦漢之遺聞也。

### 三〇九 子莫執中考

(廿，五，國學叢編第一期第一冊)

孫人和

孟子盡心篇，『子莫執中。』趙岐注：『子莫魯之賢人也，其性中和專一者也。』孫詒讓辨之曰：『趙說殊無義據，竊意其即魏公子牟也。荀子非十二子篇，『縱情性，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它器魏牟也。』殆樂生玩世，純任自然，而放浪形骸，若子桑伯子之羸處，所謂同人道於禽獸者，蓋已開魏晉王何稽阮之先。其持論調和，聊合不拘一隅，故於為我兼愛兩無所取，而孟子又謂其執中無權，明與儒家時中之道，亦舛馳不合。』(以上皆孫說)

按漢書藝文志道家公子牟四篇自注，『魏之公子也，先莊子，莊子稱之。』荀子非十二子篇楊注謂與

莊子同時，又引說苑，『公子牟東行，穰侯送之。』列子仲尼篇張注，『文侯子。』是公子牟時代，頗有參差。

且『縱情性，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治』數語，亦不能強定為執中之旨。『係說似未可信。』考說苑修

文篇云：『公孟子高見顓孫子莫曰，「敢問君子之禮何如？」顓孫子莫曰，「去爾外厲與爾內（據下文當脫折

字），色勝而心自取之，去三者而可矣。」公孟不知，以告曾子，曾子愀然逡巡曰，「大哉言乎！夫外厲者必內

折，色勝而心自取之者，必為人役。是故君子德行成而容不知，聞讒博而辭不爭，知慮微達而能不愚。」此

似近於執中之旨。又陳顓孫於莊公二十二年奔齊，復奔魯（見左氏傳），子孫因以為氏，子張亦其後嗣。史記

仲尼弟子傳，『子張，陳人，』而呂氏春秋尊師篇則云，『子張，魯之郕家。』子莫之為魯人，亦可以此證之。

又與趙注相合。或即據此為言，以駁係氏，然未揭明執中之義，故亦未敢定也。

余謂爾雅釋詁疏引尸子廣澤篇云，『皇子貴衷。』貴衷當即執中，皇子亦即子莫，皇蓋莫之異文。（疑本

作子皇，涉上蓋子孔子下田子料子而誤。）古牙音曉紐之字，可通唇音明紐之字，如海讀呼改切，實從每聲，鄭讀虛昌

切，實從無聲。漢書楊惲傳，『董生不云乎，「明明求仁義，常恐不能化民者，卿大夫之意也；明明求財利，常恐

困乏者，庶人之事也。」師古曰，『仲舒傳作皇皇也。』皇之與明，不獨韻同，而紐亦相近。方言卷六云，『南

楚潁淮之間，母謂之媼。』尤可證明皇字古亦可讀為唇音也。是皇與莫音正相近，人名及其學說，竝相合矣。

### 三二〇 莊周即子莫說

王樹榮

史記言莊周，齊宣王梁惠王時人，與孟子同時。而兩人著書，概無一語涉及，讀者疑之。蔡子民謂莊周即楊朱，楊莊同韻，朱周聲近，猶之荀卿亦稱孫卿。未免武斷。且莊子肱篋篇言曾史楊墨，徐無鬼篇言樵墨楊乘，則莊周非即楊朱明甚。近人陳此生作楊朱論，已糾正之。吾謂莊周非楊朱，即孟子所稱之子莫也。周訓普徧，莫訓廣漠無垠。莊子齊物論：『子有大樹，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野？』名周，字子莫，固意義相生也。小說家謂莊子，字子休，不知出何典記。莫沐同音，或假作子沐，又以形近譌作子休耳。五代史有休休人名。休姓不經見，當是沐休，涉下休字而誤。此沐誤作休之證。太玄經云：『細雨溟沐』，即漢漠也，莫為漠之本字。此莫沐相通之證。史記謂莊子為蒙人。裴駟集解云：『地理志，蒙縣屬梁國。』小司馬索隱又引劉向別錄云：『宋之蒙人。』莫宗一是。朱注云：『子莫，魯之賢人也。』詩云：『奄有龜蒙。』論語云：『夫顯與，昔者先王以為東蒙主。』莊子書中屢稱道仲尼顏淵之說，然則莊子乃魯之蒙人也。王厚齋云：『莊子曰：『為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。』』又曰：『吾將處夫才與不才之間。』此子莫之執中也。是僅知莊子之說同於子莫之執中，尙未悟子莫即莊周之字也。孟子此章於楊墨但稱楊子墨子，而於子莫獨稱字，蓋尊之也。但莊子執楊墨之中而宗老，孟子願學孔子，故謂其『執中無權』爾。然曰

「執中爲近之」則於中行之道特未達一間耳。惜乎兩不相值，使如孔程之傾蓋，定當把臂入林矣。

### 三二一 戰國策作者之推測

金德建

(廿一)，十一，廈門圖書館館聲第十一期，茲由著者略加潤色。

戰國策的作者是誰一向所不明瞭的也很少有人提出來討論過。

班固說起司馬遷作史記時曾採戰國策，但是史記中却没有提起過所謂戰國策的名目。史記中記了

許多司馬遷所見過的書，何況這是曾經採用過的呢！不過戰國策的名稱屬於劉向所定（見劉向戰國策序）。

在較前的史記時候當然還沒有產生。如是使得發生一個問題：司馬遷見過的戰國策，在當時稱爲什麼名

稱。依我的假設，即蘇通書。

一

先從史記看起，史記的僖列傳說：

甚矣蒯通之謀亂齊，驕淮陰，其卒亡此二人。蒯通者，善爲長短說，論戰國之權變，爲八十一首。

劉向以前的戰國策本來還沒有定出確當的名稱，現在史記這段話中蒯通著書是有的，有沒有定出書的名稱也還是疑問，司馬遷只是混說蒯通的書有八十一首，說不出書名來，這情形戰國策與蒯通書是符合的。後面推測戰國策的作者問題，便是用史記這一段話爲出發點。

## 二

史記田儼列傳說：「蒯通者，善爲長短說。」這「長短說」很可注意。主父假傳說：「學長短縱橫之術。」張湯傳說：「邊通學長短。」據此可見長短說的內容是講縱橫的說數，蒯通善爲長短說，他無疑的是長短說的創始者，而主父假輩乃是後來的「學長短」。但是再看到漢書案隱上說：「戰國策亦名長短書。」所謂「長短書」者，原來就是戰國策的別名，這就可想見戰國策原本是蒯通他們的書了。

## 三

戰國策的篇數根據劉校及漢志均屬三十三篇。至於漢志所記蒯通僅止五篇，然而漢志所記主父假亦有二十八篇，以二十八篇加上了五篇剛巧也是三十三篇。蒯通主父假與戰國策的關係既如前述，而他們的書的篇數加起來竟然又與戰國策的篇數相等，這篇數的符合，更足以使我們相信蒯通主父假的書

原即是戰國策無疑。漢志上蒯通主父偃二家的書並不曾亡逸，實際就是一部戰國策。在漢代有時候分析爲二書。

戰國策的著者原來不止一人。劉向序說：『書本號，或曰國策，或曰國事，或曰短長，或曰事語，或曰長書，或曰修書。』書名如此的不統一，則其著者爲非一人可知。大概蒯通先成五篇，而其餘二十八篇主父偃續，說不定還不止主父偃一人。總之，續的篇數是二十八篇。劉向見了這許多雜亂的書，而內容却都是記戰國縱橫的事情，於是併成一書，號曰戰國策。

至於漢志春秋家已有戰國策三十三篇，而縱橫家復有蒯通主父偃者，這重複並不足爲蒯子等不是戰國策之證，因爲漢志體裁本有這互著的一例。章實舉說，可以彼此著錄的。春秋家是劉定本新的戰國策，而縱橫家的蒯子等乃是未定以前的舊戰國策。

#### 四

史記稱別種的書的數目都稱幾『篇』或幾『章』，獨有蒯通書稱之爲八十一首。這首字很可玩味。章或篇指長篇文字，首就不一定長篇，或數十字或多至數百字，八十一首，照我們現在的說法就是八十一小節。這樣稱之爲『首』，也與戰國策相符，戰國策的體例確是將許多短節的記事合成的。而且現在的國策有分篇，在當初史記時候還沒有給劉向編定成篇，所以稱之爲『首』。

現在的戰國策每篇約十餘首，蒯通書漢志有五篇，以每篇十餘首計之，則與史記所云蒯通書八十一首亦合。

因為蒯通是長短說的創始者，是戰國策最早一個的著者，所以蒯通的八十一首史記已經見到，而主父偃的書在史記中就沒有說起了。主父偃雖與司馬遷並時，大概著書或為主父偃以後的一派人所著。史記中採用戰國策大約有八九十事。姚寬云：太史公所採九十三事內不同者五。黃丕烈云：今數之多不合。與他僅見的蒯通八十一首的數目相差不多，這也是蒯通書即是戰國策而被史記採取的明證。

## 五

論衡超奇篇云：

高祖讀陸賈之書，歎稱萬歲。徐樂主父偃上疏徵拜郎中……陸賈之書未奏。徐樂主父之策未聞……稱主父偃的「策」似乎也很可注意。雖然這策字有時候會作「上策」的策字解，但是此處上面稱陸賈之書，陸賈有楚漢春秋，則主父偃的策大約應當也是一部書。稱書名為策的，或許又很像指戰國策亦未可知。並且上面說陸賈的楚漢春秋接上去就說主父偃的戰國策，也很合配，因為戰國策與楚漢春秋都是史書，時間又相接，很有併在一起說的可能。

## 六

《通齊國人》所以戰國策中紀事亦以齊爲最多。今本三十三篇的分法，雖爲劉向所定，但是其中屬於齊國的已經占有六篇，比較各國爲最多；這也可看出是齊人蒯通所作，所以紀事偏重於齊國。

## 七

漢書蒯通傳記載蒯通說徐公，說韓信，說曹相國的幾篇文字，其中文辭的誇誕好辯以及文法的組織，都與戰國策毫無二致。可知蒯通的才能，確也有著戰國策的可能。所以黃奭發也說：「蒯通口辯，不在儀秦下。」其實不但儀秦的口辯是出於蒯通所描寫，即全部戰國策也都是蒯通他們所作的。說苑引主父偃曰：「人而無辭，安所用之？」昔子產修其辭而趙武致其敬，主孫滿明其言而楚莊以漸，主父偃也是重言與辭，同蒯通一樣。

## 八

通常以爲戰國策是先秦書，大約是根據二點：

1. 劉向說過：「戰國時游士輔所用之國，爲之策謀，宜爲戰國策。」
2. 漢志早已著錄此書，班固且謂史記曾採及之，後人就以爲是很古的書，含含糊糊當他是先秦書了。

此外再想不出什麼別的理由了。即以這二點論起來，也是很有問題的。史記的確曾經採及過戰國



策的，然而西漢司馬遷所採及，却並不能就此說戰國策便是先秦書。漢志固然已經著錄戰國策了，然而漢志著錄各書，更不是每部都是先秦書。劉向序以爲是戰國策士的戰國策，這句話似乎可爲戰國策是先秦書的根據了，但是劉向却並沒有說出這些策謀游說的紀事，即屬於戰國時候游士親自所記載。所以當作戰國策係先秦書，根據是非常薄弱。

秦代焚書的唯一動機，是因爲策士的游說議政，以古非今（見始皇本紀）。假定戰國策是先秦書，那末就內容論，剛巧是燒書的目的所在，當然在必燒之列的。而且燒書的結果，六藝並不會亡，諸子百家不亡，秦紀不亡，所亡的只有諸侯史記。這戰國策的一宗史料，正合所謂諸侯史記，假定他是先秦書，又要必亡的。所以戰國策既然已經被史記採取，而史記的六國表序又說過：「秦既得意，燒天下詩書，諸侯史記尤甚，詩書所以復見者，多藏人家，而史記獨藏周室，以故滅。」可見司馬遷自己口中判定秦代以前的諸侯史記早已都給始皇燒去，那末戰國策必定作於漢代，不會是燒書以前的作品，他無異早已告訴我們了。

戰國策作於秦代以前的理由不能成立，作於秦後的理由照前面說來約略可以確定了。如是，必定是始皇焚書以後所作，即西曆紀元前二一三年以後所作。

## 九

但淮南王劉安已及見此書。淮南子要略云：

故縱橫修短生焉。

在敘述晏子管子等書中間加了一種縱橫修短，這種縱橫修短必定是指戰國策無疑。淮南子時還沒有戰國策的名稱，「修短」也就是劉向所稱戰國策的別名或曰短長，可見淮南王時已經有戰國策這部書了。如是規定戰國策的產生時期，是在燒書以後至淮南王安以前的不滿百年之中，在這時期間也只有其時的蒯通剛剛不前不後纔有著這部書的可能。他著書固然不會後至淮南王末年那樣晚的時候，大概是在燒書之後不多幾年罷！

以上把戰國策的作者和作期約略估定了。其中一部份司馬遷所採及的，是秦漢之交的蒯通所作，其餘的，是蒯通主父假以後，他們的一派人所作，其作期最後也不得過劉向時。

### 後記三則

一、趙冀以爲史記中記載蒯通一段係後人竄入之文，他的二十二史札記云：「史記田儼傳贊忽言蒯通辯士著書八十一篇，項羽欲封之而不受，此事與儼何涉而贊及之。」案趙說不確。史公草創史記，體例上本有些未純之處。不涉而贊其實乃史記中常見的筆法，不僅田儼傳一處而已。況且田儼等見第三人據史記云是「賓客慕義而從橫死，豈非至賢」而蒯通是「項羽欲封蒯通安期生，而二人終不肯受」，事跡本相近，皆表豪傑之士義節的態度，把蒯通附贊在田儼傳上，也許史公大義所在亦未可知。

二·史記採取戰國策而改正其差誤之處很多。試舉二例，如：(1)秦策魏鞅亡魏入秦節曰：「孝公行之八年，疾且不起。」按史記云：「孝公曰善。以魏鞅爲左庶長，卒定變法之令，行之十年，秦民大悅……商君相秦十年，趙良見商君……商君勿從，後五月而秦孝公卒。」史記以孝公之疾不起的年數，在行變法之十年以後。史記又曰：「公子虔杜門不出，已八年矣。」夫當變法之初年，公子虔未必即杜門不出，商鞅變法已十年，公子虔杜門不出已八年，史記書中，此二年數，先後程序，均不至誤，則策曰：「孝公行之八年，疾且不起」者，始以公子虔杜門不出之年誤以爲孝公行政之年矣。(2)秦策楚絕齊節曰：「謂楚懷王使陳軫西謀於秦。」按史記謂：「陳軫適秦，惠王問救韓魏。」則陳軫非有懷王之命。況懷王既不聽陳軫，必不復信而使之，是微國策誤而又史記改正之也。

三·戰國策高誘注的真偽也有問題。高誘注書皆有序冠首，而此書無之。此其一。呂氏春秋序曰：「誘正孟子章句，作淮南孝經解。」語亦不及此書。此其二。畢沅云：「世所傳誘注國策，亦非真本。」畢說的根據大概也就在此。十八年五月葬於錫山旅次，二十一年十一月重訂於鷓鴣島。

### 三三二 跋金德建先生戰國策作者之推測

羅根澤

## 一 牟默人的考訂

我在民十八年秋寫了一篇戰國策作於蒯通考（見古史辨第四冊頁二二九—二三二）二十二年元旦又寫了一篇戰國策作於蒯通考補證（前書頁六九六—六九八）斷定一戰國策的作給者是蒯通。二增補並重編者是劉向。三唐司馬貞所見是否即劉向重編本不可知，今本則已有了殘闕。後來間接地聽見友人許駿齋先生（維通）說，請牟默人氏已有考訂，其結論與余略同。教讀少暇，未遑索閱。稍後金德建先生自廈門圖書館寄示所作戰國策作者之推測，也認為蒯通是作者之一。這可見歷史上的確證，無論古人今人都可以見得到，說得出也。日前函許先生借閱牟氏文，辱承鈔示，謹錄如左：

戰國策中書本號，或曰國策，或曰國事，或曰短長，或曰事語，或曰長書，或曰脩書。自劉向校書始名爲戰國策，除重複得三十三篇。是本書不名戰國策，又不止三十三篇也。史記田完列傳曰：「蒯通善爲長短說，論戰國之權變爲八十一首。」漢書蒯通傳亦曰：「通論戰國時說士權變，亦自序其說，凡八十一首，號曰雋永。」史記淮陰侯列傳載蒯通以相人說韓信，而索隱以爲漢書及戰國策皆有此文，是則唐時戰國策尚有蒯通說信之說，唐以後人始刪去之也。戰國策而有蒯通之說，疑即通傳所謂「論戰國權變，亦自序其說」者也。其書號曰雋永，與中書本號長書脩書者亦相似，脩長皆永之義也。史記名爲長短說，亦即中書本號或曰短長者是也。以此言之，戰國策即蒯通所作八十一首其

明。劉向校中書餘卷，錯亂相糅，因除去四十八首爲三十三篇耳。藝文志縱橫家有騶子五篇，亦通之所作，然非此八十一首之書也。此書以論戰國時事，故繼春秋之後，不入縱橫家也。又按劉向校戰國策叙錄曰：「其事繼春秋以後，訖漢楚之起，二百四十五年間之事，皆定以殺書，可繕寫。」然則戰國策有韓信、蒯通之事，證驗分明，蓋無可疑。（鈔本雪泥書屋雜志卷之二）

獸人名廷相，後更名宦，字陌人，獸人其號也。山東棲霞人。清乾隆乙卯（一七九五）科優貢生，官觀城縣訓

導。著述甚富，大半是疏辨真偽，考究原委之作，許穀齋先生稱其可與鄭樵、朱彝尊、崔東壁、康南海、相伯仲（樓霞

季默人先生著述考，見清華學報第九卷第二期）。此文考辨詳明，識斷卓越。但謂戰國策的三十三篇，是劉向就蒯通

的八十一首除去四十八首而成，雖亦可通，而尙有疑問。劉向校書所除去者，大概是復重的篇章。如管子

「凡中外書五百六十四，以校除復重四百八十四篇，定著八十六篇」（管子書錄）。孫卿書「凡三百二十三篇，

以相校除復重二百九十篇，定著三十二篇」（孫卿書錄）。各書的重複之篇，是鈔藏的重複，不是著作的重複。

今論戰國權變的八十一首，既都是蒯通一人所作，當然不會重複，因此劉向也不會大事校除。劉向戰國策

書錄云：「所校中戰國策書，中書餘卷錯亂相糅。」又有國別者八篇，少不足。臣向因國別者，將以時次之，

分別不以序者，以相補除復重，得三十三篇。」知他所見到的有兩種或兩種以上的本子，一是有國別的八

篇，一是中書餘卷錯亂相糅的，是否一種或數種不可知。他合起來，「以相補除復重，得三十三篇。」並沒

有將八十一首刪爲三十三篇。古代所謂篇，有兩種用法：一是著論之篇，篇中雖有節段，而無另起的章首，如

墨莊荀韓諸書的各篇是也。二是編輯之篇，篇中包含或相關聯，或不相關聯的若干章首，如論孟及諸記事書之所謂篇是也。戰國策的三十三篇，屬於第二種，每篇含十數章首，而蒯通的八十一首想也在內，並非除去四十八首爲三十三篇也。不過現存的戰國策已有殘缺，則八十一首者也未必無佚失，如司馬貞所見戰國策載蒯通說韓信自立，即在八十一首之中（詳戰國策在於蒯通考補遺），但今本已經見不到了。

## 二 戰國策中的縱橫家思想

今案戰國策之非作始於劉向，還有一個證據。劉向是儒家，其戰國策書錄，首言周文武的崇道德，隆禮義，次述春秋時的猶以義相支持，然後始述及戰國的兵革不休，詐僞並起，縱橫短長，左右傾側。故其對戰國的權變之說，雖謂其可以「救急」，終以爲「不可以臨國教化」。但書中則推崇不遺餘力，如秦策一稱贊蘇秦曰：

當此之時，天下之大，萬民之衆，王侯之威，謀臣之權，皆欲決蘇秦之策。不費斗糧，未煩一兵，未戰一士，未絕一絃，未折一矢，諸侯相親，賢於兄弟。夫賢人在而天下服，一人用而天下從。故曰：式於政，不式於勇；式於廊廟之內，不式於四境之外。

齊策三稱贊淳于髡曰：

善說者陳其勢，言其方，人之急也，若自在隘窘之中，豈用強力哉？

前者稱說士之功，後者言陳說之方，知作者是縱橫家，決不能出於儒家的劉向。蒯通既善爲長短說，漢志列其書於縱橫家，與此種思想極相脗合。自然止此並不足爲作於蒯通之證，但作於蒯通既有各種證據，則此亦一輔證也。

### 三 辨主父偃不是戰國策的作者

現在要說到金先生的大作了。金先生的援引考辨，都較牟氏尤爲詳明。牟氏說蒯通論戰國權變的八十一首，不即是縱橫家的蒯子五篇，金先生說即是一書。我原先是同於牟氏的（見戰國策作於蒯通考，後來見到漢書蒯通傳及史記淮陰侯列傳案隱，始知確即一書（見戰國策作於蒯通考補證），由是改同於金先生了。惟金先生謂戰國策三十三篇爲蒯子五篇，主父偃二十八篇之合，則未敢苟同。

（一）固然五篇加二十八篇剛好是三十三篇。但戰國策的三十三篇出劉向所釐定，原本是否三十三篇，頗有問題；其有國別者，便止有八篇。『劉』向因國別者，略以時次之，分別不以序者，以相補除復重。』由是『得三十三篇』。蒯子五篇，主父偃二十八篇，大約也經過劉向的編校。但假設共爲戰國策的三十三篇，則必須是蒯通所論述的是某幾國之策，主父偃所論述的是別幾國之策，合起來，恰是劉向釐定的東周策一篇，西周策一篇，秦策五篇，齊策六篇，楚策四篇，趙策四篇，魏策四篇，韓策三篇，燕策三篇，宋衛策一篇，中山策一篇。蒯通所論者，主父偃未論，主父偃所論者，蒯通未論，除非兩個人分工合作，不會這樣巧合。然而蒯通是高帝

時人主父偃是武帝時人當然不會分工合作。

(一)金先生謂司馬遷作史記所採的戰國策八九十事都出於蒯通的八十一首，主父偃所續的司馬遷沒有說起，也沒有採錄。不錯，史記主父偃傳沒有提到主父偃的著作，司馬遷作史記也沒有採及主父偃的書。但蒯通所論止有八十一首，司馬遷能就中採用八九十事，（按說接九十三事）未免不合情理。且依金先生說，止有五篇是蒯通所作，而史公所採實在散見各篇也不相合。

(二)漢書主父偃傳所載主父偃的上書四篇，馬國翰認為是漢志所載主父偃二十八篇之遺，或者不錯。賈誼傳所載的賈誼上書，就是賈誼新書的文章，以彼例此，主父偃傳所載，也就是主父偃書的文章，頗合情理。論衡超奇篇說：「徐樂主父偃之策未聞，其上有徐樂主父偃上疏，微拜郎中」云云，知其策是上策之策，不是戰國策之策。如是戰國策之策，則戰國策不止是蒯通主父偃所作，而且有徐樂所作了。史記主父偃傳說偃「學長短縱橫之術」，但止此並不足為主父偃作戰國策之證。張湯傳也說：「邊通學短長」我們能說邊通也作戰國策嗎？至蒯通之知為戰國策作始者，不止是因為「善為長短說」而且基於他曾「論戰國權變為八十一首」也。

依據上述三證，我認為主父偃並不是戰國策的作者，他的二十八篇書並不是戰國策的一部份。

#### 四 劉向補入戰國策的材料



不過假設主父假二十八篇，不是戰國策的一部份，問題便又來了。戰國策三十三篇共三百零四首。

（百數之分，各本不詳，我，但所差無幾。） 據索隱，劉向說韓信語，也載在戰國策中，今本不見，知已有殘闕。（戰國策在於

通考補遺） 果爾，原本不止三百零四首了。劉向所作止有八十一首，相去遠甚。所以我據戰國策書錄說

劉向不懂重編，且有增補（同上）。金先生所以將主父假二十八篇拉入者，大概也是爲了彌補這個缺陷。依

前邊的考證，知主父假與戰國策無關，那劉向所據補的材料出於何書，又成爲問題。雖以書闕有間，說至

現在，還找不到圓滿的解答。但漢志載蘇子三十一篇，張子十篇，龐煖二篇……固然其書久佚，末由收案，而

以彌子載劉向說韓信語，賈誼新書載賈誼奏議例之蘇張諸書，亦應載蘇張諸人的遊談之說。今戰國策各

篇正散載蘇張諸人之遊說甚詳。劉向書錄云：「又有國別者八篇，少不足。臣向因國別者，將以時次之分

別不以序者，以相補除復重，得三十三篇。」或者有國別者是荆楚論戰國權變之說，其無國別者，乃指蘇張

諸人之書。（蘇張諸人的遊談之說，蓋皆零篇散說，所謂蘇子三十一篇，張子十篇者，疑出於門下士或後人編集。） 蘇張諸人之書，

以人爲單位，所以不按國度分篇。其內容也都是戰國的權變之說，所以劉向據以補入戰國策，也未可知。

不過一時找不到確證，所以未敢遽然斷定，記此以待後日博考。



# 古史辨第六冊下編

諸子叢考續編

## 三三三 評論近人考據老子年代的方法

胡適

（廿二，五，哲學論叢第一集，文胡適論學近著第一集上。）

近十年來有好幾位我最敬愛的學者很懷疑老子這個人和那部名爲「老子」的書的時代。我並不反對這種懷疑的態度；我只盼望懷疑的人能舉出充分的證據來，使我們心悅誠服的把老子移後，或把老子書移後。但至今日，我還不能承認他們提出了什麼充分的證據。馮友蘭先生說的最明白：

不過我的主要的意思是要指明一點：就是現在所有的以老子之書是晚出之諸證據，若只舉其一，則皆不免有邏輯上所謂「丐辭」之嫌。但合而觀之，則老子一書之文體，學說，及各方面之旁證，皆可以說

老子是晚出，此則必非偶然也。（二十年六月八日大公報）

這就是等於一個法官對階下的被告說：

現在所有原告方面舉出的諸證據，若逐件分開來看，都「不免有邏輯上所謂『巧辭』之嫌」。但是「合而觀之」，這許多證據都說你是有罪的，「此則必非偶然也」。所以本法庭現在判決你是有罪的。積聚了許多「邏輯上所謂『巧辭』」居然可以成爲定案的證據，這種考據方法，我不能不替老子和老子書喊一聲「青天大老爺，小的有冤杆上訴！」聚蚊可以成雷，但究竟是蚊不是雷；證人自己已承認的「巧辭」究竟是「巧辭」不是證據。

二

我現在先要看馮友蘭先生說的那些「巧辭」是不是「巧辭」。在論理學上，往往有人把尙待證明的結論預先包含在前提之中，只要你承認了那前提，你自然不能不承認那結論了；這種論證叫做巧辭。譬如有人說：「靈魂是不滅的，因爲靈魂是一種不可分析的簡單物質。」這是一種巧辭，因爲他還沒有證明（1）凡不可分析的簡單物質都是不滅的，（2）靈魂確是一種不可分析的簡單物質。

又如我的朋友錢玄同先生曾說過：「凡過了四十歲的人都該殺。」假如有人來對我說：「你今年四十一歲了，你該自殺了。」這也就成了一種巧辭，因爲那人得先證明（1）凡過了四十歲的人在社會上都無益而有害，（2）凡於社會無益而有害的人都該殺。

巧辭只是巧求你先承認那前提；你若接受那巧求的前提，就不能不接受他的結論了。

馮友蘭先生提出了三個證據，沒有一個不是這樣的巧辭。

(一)『孔子以前無私人著述之事』，所以老子書是孔子以後的作品。你若承認孔子以前果然無私人著述之事，自然不能不承認老子書是晚出的了。但是馮先生應該先證明老子確是出於孔子之後，然後可以得『孔子以前無私人著述』的前提。不然，我就可以說『孔子以前無私人著述，老子之書是什麼呢？』

(二)『老子非問答體，故應在論語孟子後』，這更是巧辭了。這裏所巧求的是我們應該先承認『一切非問答體的書都應在論語孟子之後』一個大前提。左傳所引的史佚周任軍志的話，論語所引周任的話，是不是問答體呢？論語本身的大部分，是不是問答體呢？（論語第一篇共十六章，問答只有兩章；第四篇共二十六章，問答只有一章；第七篇共三十七章，問答只有七章。其餘各篇也是非問答體居多數。）周易與詩三百篇似乎也得改在論語孟子之後了。

(三)『老子之文爲簡明之「經」體，可見其爲戰國時之作品』，這更是巧辭了。這裏所巧求的是我們先得承認『凡一切簡明之「經」體都是戰國時的作品』一個大前提。至於什麼是簡明的『經』體，更不容易說了。『道可道，非常道；名可名，非常名』是『經』體。那麼，『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格』，這就不是『簡明之經體』了嗎？所以這裏還有一個巧辭，就是我們還得先承認『論語雖簡明而不是「經」體；左傳所引軍志周任的話雖簡明而不是「經」體；只有老子一類的簡明

文體是戰國時產生的「經」體。我們能不能承認呢？

### 三

還有許多所謂證據，在邏輯上看來，他們的地位也和上文所引的幾條差不多。我現在把他們總括作幾個大組。

第一組是從「思想系統」上或「思想線索」上證明老子之書不能出於春秋時代，應該移在戰國晚期。梁啟超，錢穆，顧頡剛諸先生都曾有這種論證。這種方法可以說是我自己「始作俑」的，所以我自己應該負一部分的責任。我現在很誠懇的對我的朋友們說：這個方法是很有危險性的，是不能免除主觀的成見的，是一把兩面鋒的劍可以兩邊割的。你的成見偏向東，這個方法可以幫助你向東；你的成見偏向西，這個方法可以幫助你向西。如果沒有嚴格的自覺的批評，這個方法的使用決不會有證據的價值。

我舉一個最明顯的例。論語裏有孔子頌贊「無為而治」的話，最明白無疑的是：

無為而治者，其舜也歟？夫何為哉？恭己正南面而已矣。（論語十五）

這段話大概是梁錢顧諸先生和我一致承認為可靠的。用這段話作出發點，可以得這樣相反的兩種結論：

（1）論語書中這樣推崇「無為而治」可以證明孔子受了老子的影響。——這就是說，老子和老子

書在孔子之前。(胡適中國哲學史大綱頁七九注)

(2) 顧頡剛先生却得着恰相反的結論：「論語的話儘有甚似老子的。如顏淵篇中季康子的三問」

按：這不知引衛靈公篇的「無爲而治」一章，這與老子上的「以正治國」……「我無爲而民自化」……

「民之難治，以其上之有爲，是以難治」何等相像！……若不是老子的作者承襲孔子的見解，就

是他們的思想偶然相合。(史學年報第四期，頁二八)

同樣的用孔子說「無爲」和老子說「無爲」相比較，可以證老子在孔子之前，也可以證老子的作者在三百年後承襲孔子！所以我說，這種所謂「思想線索」的論證法是一把兩面鋒的劍，可以兩邊割的。

錢穆先生的「關於老子成書年代之一種考察」(燕京學報第七期)，完全是用這種論證法。我曾指出

他的方法的不精密。(清華週刊卷三七，第九十期，頁一〇九四—一〇九五)，如他說：

以思想發展之進程言，則孔墨當在前，老莊當在後。否則老已先發道爲帝先之論，孔墨不應重爲天

命天志之說。何者？思想上之線索不如此也。

我對他說：

依此推斷，老莊出世之後，便不應有人重爲天命天志之說了嗎？難道這二千年中之天命天志之說，

自董仲舒班彪以下，都應該排在老莊以前嗎？這樣的推斷，何異於說，「幾千年來人皆說老在莊前，

錢穆先生不應說老在莊後。何者？思想上之線索不如此也。」

思想線索是最不容易捉摸的。如王充在一千八百多年前，已有了很有力的無鬼之論；而一千八百年來，信有鬼論者何其多也！如荀卿已說『天行有常，不為堯存，不為桀亡』，而西漢的儒家大師斤斤爭說災異，舉世風靡，不以為妄。又如詩經的小序，宋儒的攻擊，久已失其信用，而幾百年後的清朝經學大師又都信奉毛傳及序，不復懷疑。這種史事，以思想線索來看，豈不都是奇事？說的更大一點，中國古代的先秦思想已達到很開明的境界，而西漢一代忽然又陷入幼稚迷信的狀態；希臘的思想已達到了很高明的境界，而中古的歐洲忽然又長期陷入黑暗的狀態；印度佛教也達到了很高明的境界，而大乘的末流居然淪入很黑暗的迷霧裏。我們不可以用後來的幼稚來懷疑古代的高明，也不可以用古代的高明來懷疑後世的墮落。

最奇怪的是一個人自身的思想也往往不一致，不能依一定的線索去尋求。十餘年前，我自己曾說老子書裏不應有『天地相合以降甘露』一類的話，因為這種思想『不合老子的哲學』（哲學史頁六一註）；我也曾懷疑論語裏不應有『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！』一類的話。十幾年來，我稍稍閱歷世事，深知天下事不是這樣簡單。現代科學大家如洛賓（Sir Oliver Lodge）也會深信有鬼，哲學大家如詹姆士（W. James）也會深信宗教。人各有最明白的地方，也各有最懵懂的地方；在甲點上他是新時代的先驅者，在乙點上他也許還是舊思想的產兒。所以梭格拉底（Socrates）一生因懷疑舊信仰而受死刑，他臨死時最後一句話却是托他的弟子向醫藥之神厄斯克勒比（Asclepias）還一隻鷄的許願。

我們明白了這點很淺近的世故，就應該對於這種思想線索的論證稍稍存一點謹慎的態度。尋一個



人的思想綫素，尚且不容易，何況用思想線素來考證時代的先後呢？

#### 四

第二組是用文字、術語、文體等等來證明老子是戰國晚期的作品。這個方法，自然是很有用的，孔子時代的采桑女子不應該會做七言絕句，關羽不應該會吟七言律詩，這自然是無可疑的。又如羅尹子裏有些語句太像佛經了，決不是佛教輸入以前的作品。但這個方法也是很危險的，因為（1）我們不容易確定某種文體或術語起於何時；（2）一種文體往往經過很長期的歷史，而我們也許只知道這歷史的某一部分；（3）文體的評判往往不免夾有主觀的成見，容易錯誤。試舉例子說明如下：

梁啓超先生曾辨牟子理惑論爲偽書，他說：

此書文體，一望而知爲兩晉六朝鄉曲人不善屬文者所作，漢賢決無此手筆，稍明文章流別者自能辨之。（梁任公近著第一輯，中卷，頁二二二）

然而牟子一書，經國叔迦先生（牟子遺稿）和我（論牟子書，北平圖書館刊五卷四號）的考證，證明是漢末的作品，決無可疑。即以文體而論，我沒有梁先生的聰明，不能「一望而知」，但我細讀此書，才知道此書的「文字甚明暢謹嚴，時時作有韻之文，也都沒有俗氣。此書在漢魏之間可算是好文字。」同是一篇文字，梁啓超先生和我兩人可以得這樣絕相反的結論，這一件事不應該使我們對於文體的考證價值稍稍存一點敬

慎的態度嗎？

梁先生論李子的話，最可以表明一般學者輕易用文體作考證標準的危險。他們預先存了一種主觀的謬見，以為『漢賢』應該有何種『手筆』，『兩晉』人應該作何種佳文，『六朝』人應該有何種文體，都可以預先定出標準來。這是根本的錯誤。我們同一時代的人可以有百十等級的『手筆』，同作古文，同作白話，其中都可以有能文不能文的絕大等差。每一個時代各有同樣的百十等級的『手筆』。班固與王充同時代，然而論衡與漢書何等不同！論衡裏面也偶有有韻之文，比起兩都賦，又何等不同！所謂『漢賢手筆』究竟用什麼作標準呢？老實說來，這種標準完全是主觀的。完全是梁先生或胡某人讀了某個某個作家而懸想的標準。這種標準是沒有多大可靠性的。

假如我舉出這兩句詩：

歷覽前賢國與家，成由勤儉敗由奢。

你們試猜，這是什麼時代的詩？多數人一定猜是明末的歷史演義小說裏的開場詩。不知道此詩的人決不會猜這是李商隱的詩句。又如寒山拾得的白話詩，向來都說是初唐的作品，我在十年前不信此說，以為這種詩體應該出在晚唐。但後來發見了王梵志的白話詩，又考出了王梵志是隋唐間人，我才不敢堅持把寒山拾得移到晚唐的主張了（見白話文學史上頁二四二—二四九）。近年敦煌石窟所藏的古寫本書的出現，使我們對於文體的觀念起一個根本的變化。有好些俗文體，不常認為後起的，敦煌的寫本裏都有很早出的鐵

證。如敦煌殘本季布歌中有這樣的句子：

季布驚憂而問曰：

只今天使是何人？

周氏報言官御史，

姓朱名解受皇恩。

如敦煌殘本昭君出塞有這樣的句子：

昭軍（君）昨夜子時亡，

突厥今朝發使忙。

三邊走馬傳胡命，

萬里非（飛）書奏漢王。

這種文體，若無敦煌寫本作證，誰不「一望而知」，決不是「唐賢手筆」。

總而言之，同一個時代的作者有巧拙的不同，有雅俗的不同，有拘謹與豪放的不同，還有地方環境（如方言之類）的不同，決不能由我們單憑個人所見材料，懸想某一個時代的文體是應該怎樣的。同時記梭格拉

底的死，而柏拉圖記的何等生動細緻，齊諾芬（Xenophon）記的何等樸素簡拙！我們不能拿柏拉圖來疑

齊諾芬，也不能拿齊諾芬來疑柏拉圖。

閑話少說，言歸老子。馮友蘭先生說老子的文體是「簡明之經體」，故應該是戰國時作品（說見上）。

但顧頡剛先生說「老子一書是用賦體寫出的；然而賦體固是戰國之末的新興文體呵！」（史學年報第四期，頁

二四，參看頁一九。）同是一部書，馮先生側重那些格言式的簡明語句，就說他是「經體」；顧先生側重那些有

韻的描寫形容的文字，就可以說他是「用賦體寫出的」。單看這兩種不同的看法，我們就可以明白這種

文體標準的危險性了。

我們可以先看看顧先生說的「賦體」是個什麼樣子。他舉荀卿的賦篇（荀子第二十六）作例，賦篇現

存五篇，其題為禮、知、雲、箴、箴。總觀此五篇，我們可以明白當時所謂「賦」只是一種有韻的形容描寫，其體

略似後世的詠物詩詞，其劣者略似後世的笨謎。顧先生舉荀卿的雲賦作例，他舉的語句如下：

忽兮其極之遠也，盪兮其相逐而反也，卬卬兮天下之咸塞也。德厚而不捐，五采備而成文。往來悒

懣，通於大神。出入甚極，莫知其門。天下失之則滅，得之則存。

這是荀子的「賦體」。顧先生說：

此等文辭實與老子同其型式。

他舉老子第十五章和二十章作例：

豫焉（河上公本作與兮）若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容（河上公本作客），渙兮若冰之將釋，敦兮其

若樸，曠兮其若谷，渾兮其若濁（老子十五）。

我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩；儻儻兮若無所歸。……濔兮其若海，颺兮若無止。……(老子二十)

這是老子的「賦體」。

顧先生又說，老子這兩章的文體又很像呂氏春秋的士容和下賢兩篇，我們也摘鈔那兩篇的一部分：

故君子之容，……淳淳乎謹慎畏化而不肯自足，乾乾乎取舍不悅而心甚素樸。(士容)

得道之人，猥乎其誠自有也，覺乎其不疑有以也，桀乎其必不渝移也，循乎其與陰陽化也，愬愬乎其心之堅固也，空空乎其不爲巧故也，……昏乎其深而不測也。……(下賢)

這是呂氏春秋的「賦體」。

顧先生說：

這四段文字，不但意義差同，即文體亦甚相同，形容詞及其形容的姿態亦甚相同，惟助詞則老子用「兮」，呂書用「乎」爲異。大約這是方言的關係。

我們看了顧先生的議論，可以說：他所謂「文體」或「型式」上的相同，大概不外乎下列幾點：

(1) 同是形容描寫的文字。

(2) 同用有「兮」字或「乎」字語尾的形容詞。

(3) 「形容詞及其形容的姿態亦甚相同」。

依我看來，這些標準都不能考定某篇文字的時代。用這種帶「兮」字或「乎」字的形容詞來描寫人物，無論

是韻文或散體，起源都很早。最早的如春秋早期的鄘風君子偕老詩，衛風碩人詩，齊風猗嗟詩，都是很發達的有韻的描寫形容。在論語裏，我們也可以見着這種形容描畫的散文：

子曰，大哉堯之爲君也！巍巍乎，惟天爲大，惟堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎，其有成功也。

煥乎，其有文章。（論語八）

子曰，巍巍乎，舜禹之有天下也，而不與焉。（論語八）

我們試用這種語句來比荀子的賦篇和呂氏春秋的土容下賢兩篇，也可以得到『形容詞及其形容的姿態亦甚相同』的結論。你瞧：

（論語）巍巍乎，惟天爲大，唯堯則之。

蕩蕩乎，民無能名焉。

巍巍乎，其有成功也。

煥乎，其有文章。

（老子）淡兮若冰之將釋。

儼儼兮若無所歸。

淡乎其無味。（三十五章。文子道德篇引此句作『淡兮』）

（荀子）忽兮其極之遠也。

印印兮天下之咸蹇也。

(呂覽) 淳淳乎謹慎畏化而不肯自足。

乾乾乎取舍不悅而心共素樸。

覺乎其不疑有以也。

桀乎其必不渝移也。

恩恩乎其心之堅固也。

空空乎其不爲巧故也。

昏乎其深而不測也。

這些形容詞及其形容的姿態，何等相同！何等相似！其中論語與呂覽同用「平」字，更相像了。

如果這等標準可以考定老子成書的年代，那麼，我們也可以說論語成書也該移在呂不韋時代或更在其後了！

文體標準的不可靠，大率如此。這種例證應該可以使我們對於這種例證存一點特別戒懼的態度。



至於摭拾一二個名詞或術語來做考證年代的標準，那種方法更多漏洞，更多危險。顧頡剛先生與梁

啟超先生都曾用此法。如顧先生說：

更就其所用名詞及仿語觀之，「公」這一個字，古書中只用作制度的名詞（如公侯，公田等），沒有用作道德的名詞的（如公忠，公義等）。呂氏春秋有貴公篇，又有清淨以公等句，足見這是戰國時新成立的

道德名詞。荀子與呂書同其時代，故書中言「公」的也很多。可見此種道德在荀子時最重視。老

子言「容乃公，公乃王」（十六章），正與此同。（史學年報四頁二五）

然而論語裏確曾把「公」字作道德名詞用：

「寬則得衆，信則民任焉，敏則有功，公則悅。」（論語二十）

老子書中有「公」字，就應該減壽三百年。論語也有「公」字，也應該減壽三百年，照在荀卿與呂不韋的時代了。

任公曾指出「仁義」對舉彷彿是孟子的專賣品。然而他忘了左傳裏用仁義對舉已不止一了（如

莊二十二年，如僖十四年）。任公又曾說老子在春秋時不應該說「侯王」「王公」「王侯」「取天下」「萬乘之主」

等等名詞。然而周易蠱卦已有「不事王侯」坎卦象辭與離卦象辭都有「王公」了。論語常用「天下」字樣，

如「管仲一匡天下」如「禹稷躬稼而有天下」如「秦伯三以天下讓」。其實稷何嘗有天下？秦伯又那有

「天下」可讓？老子書中有「取天下」也不過此種泛稱，有何可怪？「天下」「王」等名詞既可用，爲什麼獨

不可用「萬乘之主」？論語可以泛說「道千乘之國」老子何以獨不可泛說「萬乘之主」呢？（河上公注：萬

乘之主謂王。）凡持此種論證者，胸中往往先有一個「時代意識」的成見。此種成見最爲害事，孔子時代正



是諸侯力征之時，豈可以高談「無爲」？然而孔子竟歌頌「無爲而治」，提倡「居敬而行簡」之政治，時代意識又在那裏呢？

## 五

最後，我要討論顧頡剛先生的「從呂氏春秋推測老子之成書年代」（史學年報四頁一三四六）的考據方法。此文的一部分，我在上節已討論過了。現在我要討論的是他用呂氏春秋引書的「例」來證明呂不韋著書時老子還不曾成書。

顧先生此文的主要論證是這樣的：

第一，呂氏春秋所引的書是不憚舉出它的名目的。所以書中引的詩和書甚多，易也有，孝經也有，商箴、周箴也有，皆列舉其書名。又神農黃帝的話，孔子墨子的話……亦皆列舉其人名。這是顧先生說的呂書「引書例」。

第二，然而「呂氏春秋的作者用了老子的文詞和大義這等多，簡直把五千言的三分之二都吸收進去了，但始終不曾吐出這是取材於老子的。」

因此顧先生下了一個假設：「在呂氏春秋著作的時代，還沒有今本老子存在。」

我對於顧先生的這種考據方法，不能不表示很深的懷疑。我現在把我的懷疑寫出來供他的考慮。

第一替古人的著作做『凡例』那是很危險的事業。我想是勞而無功的工作。古人引書，因為沒有印本書，沒有現代人檢查的便利；又因為沒有後世學者謹嚴的訓練，錯落幾個字不算什麼大罪過，不舉出書名和作者也不算什麼大罪過，所以沒有什麼引書的律例可說。如孟子引孔子的話，其與論語可以相對勘的幾條之中，有絕對謹嚴不異一字的（如卷三『果仁爲美，擇不處仁，焉得曾？』）有稍稍不同的（如卷五『大哉堯之爲君！』）有自由更動了的（如卷五『右幾聽于家室』一章，又卷六『陽貨欲見孔子』一章，又卷十四『孔子在陳』一章）也有明明記意錯誤的。（如卷三『天子擗夫乎』一段，對話的人論語作公西華，孟子作子貢，文字也稍不同。又如卷五『生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮』論語作孔子告樊遲的話，而孟子作曾子說的話。）我們若試作孟子引書凡例，將從何處作起？

即以呂氏春秋引用孝經的兩處來看，就有絕對不同的義例：

(1) 察微篇(卷十六)

孝經曰：高而不危，所以長守貴也。滿而不溢，所以長守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷而和其民人。(孝經諸侯章)

(2) 孝行覽(卷十四)

故愛其親不敢惡人，敬其親不敢慢人。愛敬盡於事親，光耀加於百姓，究於四海。此天子之孝也。

(孝經天子章)

前者明舉『孝經曰』而後者不明說是引孝經，呂氏春秋的『引書例』究竟在那裏？

第二，顧先生說呂氏春秋「簡直把老子五千言的三分之二都吸收進去了」，這是駭人聽聞的控訴！我也曾熟讀五千言，但我讀呂氏春秋時，從不感覺「到處碰見」老子，所以我們不能不檢查顧先生引用的材料是不是真贗實據。

顧先生引了五十三條呂氏春秋，其中共分幾等：

甲、他認為與老子書「同」的十五條。

乙、他認為與老子書「義合」的或「意義差同」的三十五條。

丙、他認為與老子書「甚相似」的二條。

丁、他認為與老子書「相近」的一條。

最可怪的是那絕大多數的乙項「義合」三十五條。「義合」只是意義相合，或相近，試舉幾個例：

(1)「老」為道日損，損之又損，以至於無為。(四八)

〔呂〕故至言去言，至為無為。(精論)

(2)「老」不自見故明。(二二) 自見者不明。(二四)

〔呂〕去聽無以聞則聰。去視無以見則明。(任數)

(3)「老」重為輕根。……是以聖人終日行不離輕重。(二六)

〔呂〕以重使輕，從。(橫藝)

這種斷章收義的辦法，在一部一百六十篇的大著作裏，挑出這種零碎句子，指出某句與某書『義合』，已經是犯了『有意周內』的毛病了。如第(3)例，原文爲

故以大畜小，吉；以小畜大，滅。以重使輕，從；以輕使重，凶。

試讀全篇(慎勢篇)乃是說，『欲定一世，安黔首之命，其勢不厭尊，其實不厭多。』國愈大，勢愈尊，實力愈多，然後成大業愈易。所以滕、費、小國不如都魯，都魯不如宋鄭，宋鄭不如齊楚。『所用彌大，所欲彌易。』

此篇的根本觀念，和老子書中的『小國寡民』的理想可說是絕對相反。顧先生豈不能明白此篇的用意？不幸他被成見所蔽，不顧全篇的『義反』，只尋求五個字的『義合』，所以成了『斷章取義』了！他若平心細讀全篇，就可以知道『以重使輕，從』一句和老子的『重爲輕根，靜爲躁君』一章決無一點『義合』之處了。

其他三十多條『義合』絕大多數是這樣的斷章取義，強爲牽合。用這種牽合之法，在那一百六十篇的呂氏春秋之內，我們無論要牽合何人何書，都可以尋出五六十條『義合』的句子。因爲呂氏春秋是一部集合各派思想的雜家之言。無論是莊子、荀子、墨子、慎到、韓非，是的，甚至於韓非！都可以在這裏面尋求『義合』之句。即如上文所舉第(1)例的兩話句，上句『至言去言』何妨說是『義合』於論語的『予欲無言』一章？下句『至爲無爲』何妨說是『義合』於論語的『無爲而治』一章？

所以我說，『義合』的三十多條，都不够證明什麼，都不够用作證據。至多只可說有幾條的單辭隻字近於今本老子而已。

再看看顧先生所謂「同」或「甚相似」的十幾條。這裏有三條確可以說是「同」於老子的。這三條是：

(4) 大智不形，大器晚成，大音希聲。(呂樂成篇)

大器晚成，大音希聲，大象無形。(老四一章)

(5) 故禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。聖人所獨見，衆人焉知其極？(呂制樂篇)

禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？(老五八章)

(6) 故曰：不出戶而知天下，不窺於牖而知天道。其出彌遠者其知彌少。(呂君守篇)

太上反諸己，其次求諸人，其索之彌遠者其推之彌疏，其求之彌強者失之彌遠。(呂論人篇)

不出於門戶而天下治者，其惟知反於己身者乎？(呂先己篇)

不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。(老四七章)

除了這三條之外，沒有一條可說是「同」於老子的了。試再舉幾條顧先生所謂「同」於老子的例子來看：  
看：

(7) 道也者，視之不見，聽之不聞，不可爲狀。有知不見之見，不聞之聞，無狀之狀者，則幾於知之矣。道

也者，至精也，不可爲形，不可爲名。彊爲之謂之太一。(呂大樂篇)

視之不見，名曰夷，聽之不聞，名曰希，搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不曠，

其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象。是謂惚恍。……(老十四章)

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。(老二五章)

(8) 天地大矣，生而弗子，成而弗有，萬物皆被其利而莫知其所由始。(呂氏公論)

全乎萬物而不宰，澤被天下而莫知其所自始。(呂氏公論)

萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃。(老二十二章)

生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰。(老二十二章)

大道汜兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主。(老三十四章)

(9) 天下重物也，而不以害其生，又況於它物乎？惟不以天下害其生者，也可以託天下。(呂氏生論)

故貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下。(老十三章)

(適按：老子此章以有身爲大患，以無身爲無患，與貴生篇義正相反。但呂氏不徒諱也，曾說：「天下輕於身，而上以身爲人。」

爲人者如此其重也！必須有此一轉語，呂書之意方可明瞭。

這幾條至多只可以說是每條有幾個字眼頗像今本老子罷了。此外的十多條都是這樣的單辭隻字的近

似，絕無一條可說是『同』於老子，或『甚相似』。如行論篇說：

詩曰：『將欲毀之，必重累之。將欲踏之，必高舉之。』其此之謂乎？

顧先生說：『這兩句詩實在和老子三十六章太吻合了。』老子三十六章說：

將欲歛之，必固張之。將欲弱之，必固強之。將欲廢之，必固興之。將欲奪之，必固與之。是謂微明。

兩段文字中的動詞，沒有一個相同的，我們可以說是「吻合」嗎？呂書明明引「詩曰」高誘注也只說是「逸詩」這本不成問題。顏剛說：

若認為取自老子，那是犯了以後證前的成見。（史學年報四頁二三）

這是顏剛自己作繭自縛。從高誘以來，本無人「認為取自老子」的。

又如呂氏春秋任數篇引申不害批評韓昭侯的話：

何以知其聾？以其耳之聰也。何以知其盲？以其目之明也。何以知其狂？以其言之當也。

這是當時論虛君政治的普通主張，教人主不要信任一己的小聰明。此篇的前一篇（君守）也有同樣的語句：

故有以知君之狂也，以其言之當也。有以知君之惑也，以其言之得也。君也者，以無當為當，以無得為得者也。故善為君者無識，其次無事。有識則有不備矣。有事則有不恢矣。

若以呂書引申不害為可信，我們至多可以說：君守篇的一段是用任數篇中不害的話，而稍稍變動其文字，引伸其意義。然而顏剛說：

這一個腔調與老子十二章所云「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發

狂，甚相似。

這幾段文字那有一點相似？難道老子書中有了目盲耳聾，別人就不會再說目盲耳聾了嗎？說了目盲耳聾，就成了老子聾調了嗎？

這樣看來，韻剛說的老子五千言有三分之二被吸收在呂氏春秋裏，是不能成立的。依我的檢查，呂氏春秋的語句只有三條可算是與老子很相同的（『大器晚成』條，『禍兮福之所倚』條，『君守當』不出戶而知天下』條）。此外，那四十多條，至多不過有一兩個字眼的相同，都沒有用作證據的價值。

第三，我們要問：呂氏春秋裏有這三條與老子很相同的文字，還偶有一些很像套用老子字眼的語句，但都沒有明說是引用老子——從這一點上，我們能得到何種結論嗎？

我的答案是：

（1）呂氏春秋既沒有什麼『引書例』，那三條與今本老子很相合的文字，又都是有韻之文，又都有排比的節奏，最容易記憶，著書的人隨筆引用記憶的句子，不列舉出處，這一點本不足引起什麼疑問，至少不夠引我們到『那時還沒有今本老子』的結論。因為我們必須先證明『那時確沒有今本老子』，然後可以證明『呂氏春秋中的那三段文字確不是引用老子』。不然，那就又成了『巧辭』了。

（2）至於那些偶有一句半句或一兩個字眼近似老子的文字，更不够證明什麼了。韻剛自己也曾指出淮南子的原道訓『把老子的文辭，成語，和主義融化在作者自己的文章之中，而不一稱『老子曰』』。然而





我已說過，我不反對把老子移後，也不反對其他懷疑老子之說。但我總覺得這些懷疑的學者都不會舉出充分的證據。我這篇文章只是討論他們的證據的價值，並且評論他們的方法的危險性。中古基督教會的神學者，每立一論，必須另請一人提出駁論，要使所立之論因反駁而更完備。這個反駁的人就叫做「魔的辯護士」(Advocatus diaboli)。我今天的責任就是要給我所最敬愛的幾個學者做一個「魔的辯護士」。魔高一尺，希望道高一丈。我攻擊他們的方法，是希望他們的方法更精密；我批評他們的證據，是希望他們提出更有力的證據來。

至於我自己對於老子年代問題的主張，我今天不能細說了。我只能說：我至今還不曾尋得老子這個人或老子這部書有必須移到戰國或戰國後期的充分證據。在尋得這種證據之前，我們只能延長偵查的時期，展緩判決的日子。

懷疑的態度是值得提倡的，但在證據不充分時肯展緩判斷(Suspension of Judgment)的氣度是更值得提倡的。一九三三年元旦改稿

### 三二四 讀評論近人考據老子年代的方法答胡適之先生

馮友蘭

（廿三，十一，十五）大公報世界思潮第八十五期）

胡適之先生近來寫了一篇評論近人考據老子年代的方法，在北大哲學會哲學論叢裏發表。在這篇論文裏，胡先生對錢穆、顧頡剛二位先生及我，三個人，都有很嚴重的批評。胡先生批評錢穆二先生的幾點，自有錢穆二先生負責答辯。我現在只討論胡先生對於我的批評。

哲學論叢恐怕有些讀者不容易看到。爲討論方便起見，我把胡先生對於我的批評抄在下面。胡先生說：

「近十年來，有好幾位我最敬愛的學者很懷疑老子這個人和那部名爲「老子」的書的時代。我並不反對這種懷疑的態度；我只盼望懷疑的人能舉出充分的證據來，使我們心悅誠服的把老子移後，或把老子書移後。但至今日，我還不能承認他們提出了什麼充分的證據。馮友蘭先生說的最明白：不過我的主要的意思是要指明一點：就是現在所有的以老子之書是晚出之諸證據，若只舉其一，則皆不免有邏輯上所謂巧辭之嫌。但合而觀之，則老子一書之文、語、學說，及各方面之旁證，皆可以說老子是晚出，此則必非偶然也。」

二十年六月八日大公報。

友蘭按：原文亦見我的中國哲學史第一編第八章第一節。

這就是等於一個法官對於階下的被告說：

現在所有原告方面舉出的諸證據，若逐件分開來看，都「不免有邏輯上所謂巧辭之嫌。」但是合

而觀之，這許多證據都說你是有罪的，「此則必非偶然也。」所以本法庭現在判決你是有罪的。

積聚了許多「邏輯上所謂巧辭」居然可以成爲定案的證據，這種考證方法，我不能不替老子和老子書喊一聲「青天大老爺，小的有冤杆上訴」！聚蚊可以成雷，但究竟是蚊不是雷；證人自己已承認的巧辭，究竟是巧辭不是證據。」

下面胡先生證明我所舉的證明老子後出的證據都是巧辭，我不再抄了。因爲關於這一點，胡先生的意見與我的意見並沒有什麼大不同。我本來就說它們「都不免有巧辭之嫌」，我與胡先生不同的就是：我以為這些證據若只舉其一，則不免有巧辭之嫌，但合而觀之，則不然了。胡先生以爲這樣主張，這種考證方法是錯誤的。至於爲甚麼是錯誤的，胡先生並未說明，只舉了一個譬喻。好像這種錯誤甚多，人都可以看得出來，所以不必細說。實則以文學的譬喻，替代邏輯的辯論，是很危險的。如果我也可以舉譬喻的話，我想胡先生關於這一點的辯論，就如說：第一個人舉不起一百斤，第二個人舉不起一百斤，第三個人也舉不起一百斤。既然三人分開來都舉不起一百斤，所以他們合起來也一定舉不起一百斤。又如說：第一根竹竿站不起來，第二根竹竿站不起來，第三根竹竿也站不起來。既然三根竹竿分開來都站不起來，所以三根聯起來搭成架子以後，也一定站不起來。

我們首先要注意的，就是一個辯論，若是有了邏輯上的錯誤，它的結論並不一定就是妄，不過它的結論專靠這些前提，不能充分證明。譬如一個病人有了病，他肚痛嘔吐，並有甲、乙、丙等現象。一位醫生來了，醫

生說：『凡得了盲腸炎的人肚痛，他肚痛，他得了盲腸炎。』這個推論，就其本身看起來，顯然有邏輯上所謂『肯定後承』的錯誤。肚痛的原因很多，得盲腸炎是肚痛的充足而非必要的原因。得盲腸炎一定肚痛，但肚痛不必一定因為盲腸炎。醫生又說了：『凡得了盲腸炎的人嘔吐，他嘔吐，他得了盲腸炎。』這個推論，就其本身看起來，與上有同樣的錯誤。但我們要注意的，就是這兩個辯論，雖都有邏輯上的錯誤，但它的結論不一定就是妄。病人不一定就不是得盲腸炎。他肚痛雖不足以充分證明他是得盲腸炎，但是可以表示他有得盲腸炎的或然性。上面兩個辯論，分而觀之，這個或然性很小，但是合而觀之，其或然性就大了。假使病人又有甲、乙、丙等現象，醫生又可以說：『凡得了盲腸炎的人都有甲，他有甲，他得了盲腸炎。』『凡得了盲腸炎的人都有乙，他有乙，他得了盲腸炎。』『凡得了盲腸炎的人都有丙，他有丙，他得了盲腸炎。』醫生又總結說：『以上這些推論，要分別看起來，都不免有邏輯上所謂『肯定後承』之嫌，但合而觀之，這病人又肚痛，又嘔吐，又有甲，又有乙，又有丙，各方面之病狀，都可以說是他得了盲腸炎，此則必非偶然也。』我們醫生這樣的推論，我們能說他錯嗎？我們能說因為這些證據，一件一件的看是不充分，所以合起來也一定不充分嗎？

像我們醫生這樣的推論，在我們日用思想及自然科學方面，是很常見的。要說這樣推論是錯誤的，那不錯的推論就很少了。

以上所舉的例，胡先生或以為不適當。但我的意思只是要說明：一件一件不充分的證據合起來，也未

嘗不能成爲一個很充分的證據。我們不能因爲證據一件一件看時不充分，而即斷定它們合起來也一定不充分。這一點照上面的例看起來，似乎是不容易否認的。若這一點不容易否認，則胡先生對於我的批評，似乎可以撤消了。

說到巧辭，話又可以多說了。很早就有人說三段論式的推論，都不免有巧辭之嫌。例如我們說：『凡人皆有死，孔子是人，所以孔子有死。』這是普通人所認爲不錯的推論。但是它『不免有巧辭之嫌』。因爲『凡人皆有死』之是真，也要靠『孔子有死』之是真。如果『孔子有死』是妄，『凡人有死』也是妄。於是在這個推論裏，『凡人皆有死』之是真，靠『孔子有死』之是真。這不是巧辭是什麼？但在這一點有幾種說法，可以說這種推論不是巧辭。一種是理性論的說法。照這種說法，『凡人皆有死』。這個大前提，是述說人之要素，其是真並不靠『孔子有死』。一種是惟名論的說法。照這種說法，『凡人皆有死』。這個大前提是述說人之界說。我們所謂人就是有死的。如果有個『人』不死，我們就不叫它作『人』。我們叫它作『神』或『妖怪』了。所以『凡人皆有死』之是真，並不靠『孔子有死』。一種是經驗論的說法。照這種說法，我們所以得知『凡人皆有死』，是觀察堯、舜、文王、周公，以及甲乙丙丁等等之有死而得。到一個推廣的結論。我們得這個結論的時候，是把『孔子有死』除外的。所以再應用這個結論到『孔子有死』就不算巧辭。

以上三種說法，第一第二兩種不能應用於歷史學，因爲歷史上講的多是個體。所以多數歷史上的推

論，只可以拿上面第三種的說法來解釋。而且這一種說法也是胡先生所主張的。如果根據這種說法，則我們所舉以證明老子一書晚出諸證據似乎可以說不是巧辭。關於這一點，我們可以「孔子以前無私人著述之事」之一點作例。「孔子以前無私人著述之事」這個話本來並不是我說的。不過這一點對於我特別重要。因為這句話雖不是我說的，而用這一點證明老子一書晚出，似乎別人沒有說過。再則我的哲學史的結構，是根據這一點作的。我重新提出這一句話之後，有位羅根澤先生曾作一篇詳細考據，可以說用完全歸納法，證實了這句話。這個工作在羅先生所作管子探源（中華書局出版）裏可以找着（又見古史辨第四冊）。我們看羅先生這篇考據之時，只須把老子一書暫時提出不論。（若之我們證明凡人皆有死的時候，先撇開孔子不論）等到我們得到結論以後，再應用於老子一書。這樣可以說我們的推論不是巧辭。所以我只說它不免有巧辭之嫌。

既然說它不是巧辭，為什麼還說它「不免有巧辭之嫌」呢？其原因是我們說「凡人皆有死」的時候，除孔子外我們可以舉無限多的例以證明之。我們說「孔子以前無私人著述之事」的時候，除老子一書外，我們只能舉有限的例。這並不是我們的方法不精密，如胡先生所說，這是由於材料上的限制。所以我說以「孔子以前無私人著述之事」證老子晚出也「不免有巧辭之嫌」。那就是說，專靠這一點，不足以證明老子一書是晚出。我們的別的證據，就其本身也是「不免有巧辭之嫌」。也就是說，專靠其本身，不足以證明老子一書是晚出。

但是我們爲什麼要專靠一個證據呢？專靠『孔子以前無私人著述之事』不足以證明老子一書是晚出。我們再看就思想方面是不是也可以說老子一書是晚出。如果不能說我們只得放棄『孔子以前無私人著述』的意見；如果可以說這個意見馬上就增加了力量。胡適之先生也承認就思想方面老子一書也可以說在前，也可以說在後。『一把刀可以兩面割的。』但是我們割那一方面呢？專從思想來說，無論向那方面割，『都不免有巧辭之嫌』，但與別的方面自身雖不充足的證據，連起來，這把刀應該向那方面割，就可以看出來了。

再就文體方面就音韻方面（劉盼遂先生考老子書中所用韻，證明它是晚出）都有理由可以證它是晚出。這些證據分開看雖各不充分，但合起來就構成一個系統，有『左右逢源』，『豁然貫通』之概了。一件一件不充分的證據，合起來成了一個系統，就成一個很強有力的證據。

以上是我對於胡先生對於我的批評的解答。我並非考據家對於老子是否晚出的問題，我如果有貢獻，我的貢獻就是指出現在所有證老子一書晚出的證據，若一一看起來，都是不充分的證據。但合起來，却是很強有力的證據。前一段是我與胡先生相同的；後一段是我與胡先生相異的。

胡先生的論文結論是：『我已說過，我不反對把老子移後，也不反對其它懷疑老子之說，但我總覺這些懷疑的學者都不曾舉出充分的證據。……我攻擊他們的方法，是希望他們的方法更精密；我批評他們的證據，是希望他們尋出更有力的證據來。……在尋出這種證據之前，我們只能延長偵查的時期，展緩判決。』



的日子。懷疑的態度是值得提倡的，但在證據不充分時肯展緩判斷的氣度，是更值得提倡的。」

胡先生說我們的證據不充分，更要充分的證據，但我以為這些不充分的證據合起來就成了一個很強有力的證據。我們對於自然界及人事界的知識，大部分都靠把這些分開來不充分的證據「參伍錯綜」而得的結論。一個專靠它自己就充分的證據，大概是不容易得到（如果可能得到），而且不是必要的。即如關於老子是否晚出的問題，胡先生如果必定要專靠自己即充分的證據，我不知別人能舉出不能，就我個人說，除非考古學方面有重大的發現，我不能舉。這不是由於我們的方法不精密，這是由於材料的限制。

胡先生可以說：「你們可以等新材料的發現呀。爲什麼不展緩判斷呢？」所說展緩判斷的氣度，話可以如此說，但我們不能如此行。譬如我寫哲學史，我總要把老子放在一個地方。如果把老子一書放在孔子以前，我覺得所需要的說明，比把它放在孔子以後還要多。因爲現在我們對於先秦歷史的認識，與以前大不相同。就現在我們對於先秦歷史的認識，把老子放在孔子以後，是最說得通的辦法。

有一點要聲明的就是我所討論的只是老子一書的時代。至於在孔子以前或同時有沒有名老聃的一個人，我認爲無關重要。總之老子一書是出在孔子以後的。

### 三一五 從方法上評老子考

葉青

## 引言

中國現在對於古史的研究是很熱烈的。大抵分三方面進行：即發掘、考證、說明。除前者為方法中之蒐集一項的實施，不再充分需要方法外，中者偏於技術的考核，後者偏於理論的思維。因為這樣，所以現時的考證，純粹是立足於盲目的實證論之上。這當然很不正確。

並且從實際上看，沒有不憑藉任何理論的方法。運用方法的是頭腦，思維必然作用其間。而思維是演繹性的，總要以先人的觀念去推論未知。所以盲目的實證論乃是不以明確的和高級的理論作嚮導，以致暗中陷入於平庸的理論思維中而不自知的認識形式。這我們可以從老子考上得着證明。

老子考是現在古史考證的研究中很熱烈的一個問題。自從梁啟超提出老子來歷不明而指其書為戰國時期之著作後，這個問題便在輸入科學方法的情形下開始了。以後馮友蘭著中國哲學史簡直把老子看成戰國時人，又延長了討論。這時直至達於否認老子，謂其書為秦漢間綜合作品，非一人一派一時之作的地步。

參加這個討論的，有梁啟超、張煦、張壽林、唐蘭、高亨、黃方剛、錢穆、馮友蘭、胡適、秦癸、張季同、羅根澤、顧頡剛、馬敘倫、陳清泉、孫次舟、王先進等。為時有十二年之久。方法則可以說是盡了考證之能事。

在意見方面，很不統一。除少數人維持舊說外，有把老子往戰國移的，有說他是太史儼的，有否認其人的，有謂他的書爲戰國作品的。有認爲秦漢之間纂集的，有謂人在春秋，書在戰國的，有以人和書皆爲莊子及其徒所假造的。但移後和否認兩派，最佔勢力。老子又走到從前考證中的馮的命運了。

因此我想把老子考作爲古史的考證研究中一個例子，來說明簡單的實證論方法之不足，指出理論的思維對於技術的考核之必要，爲考證家提供一個方法論的意見。

## 一 一般與特殊

最令人懷疑老子的是史記載他活了「百有六十餘歲或言二百餘歲」的事。梁啓超說：這是「神話」。馮友蘭說：是的，這是「神話」。羅振澤因此要把老子年代移後，說是「太史儼」。孫次舟以爲司馬遷採了秦漢問神仙家附會之言。的確，一般人祇只活幾十歲，所以常言道得好：「人生七十古來稀。」世上曾無百歲人。「一百六十餘歲或二百餘歲之說，是何等不合情理啊！」錢穆說：「試問古今中外，除老子而外，我們還看見有那一個真實的人活了一百六十餘歲？」

因此，就是反對上說，維持老子年代的人，對於這個問題，幾乎全都不能承認。胡適說：史記的話大概是「後人加的」。老子即享高壽，至多不過活九十多歲罷了。」黃方剛亦只敢承認九十多歲。勇敢的張煦倒「斷定他享高壽在百歲左右，或竟在百歲以上。」孫綏論疑的說：「似年百六十歲之說非妄，」可是沒

有堅強的事實使人心服，都只是一些揣測、推論。

其實這完全是固於一般的常態情形使然，一點也不知道一般之中有特殊這個辯證的見解。只有堯時十日並出，射去其九，杞梁氏之妻哭夫，城爲之崩……這類事實總絕不能有。若活百幾十歲的人，則可能有，不過稀少而已。這是有事實作證明的。意大利的列托列活一百歲（註一），德意志的瑪麗·休勃爾活一百另六歲（註二），西班牙的波茲諾活一百一十歲（註三），北平的于子衡也活一百一十歲（註四），南斯拉夫的齊列福和滿達活一百十六歲（註五），波蘭的墨而夫人活一百三十八歲（註六），土耳其的查維亞（Zavia）活一百五十七歲（註七），天津某老人活二百餘歲（註八），四川的李奇雲活二百五十歲（註九）。這是我一年多以來所蒐集的事實（註一〇）。若假以時日，多看些報，爲數當不止此。而且西洋記載上也不少其人（註一一）。所以老子活一百六十餘歲或二百餘歲之說，是可能有的。把他的學說和生活整個的看，也很可信。他是主張不爭不剛，去驕去欲，以無爲自化，清靜自正的。同時亦不勞神苦思於經世濟民之行爲，而乃一飄然世外的隱君子，和博大真人。所以司馬遷以確信的語氣說：『蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲』並爲解釋道：『以其修道而養壽也』。這不是後人給他附會以神仙故事的原因麼？

那末老子九十幾歲生子，他的八代孫和孔子十三代孫同時，也不可信的吧。梁啟超說：『這是一件可疑的事。』『未免不合情理』了。錢穆說：『試問古今中外除老子外……還看見有那一個真實的人到九十幾歲纔生兒子呢？』曹蘭說：『要承認史記的世系，就得說老子在孔子後，反之要承認老子長於孔子，那

末就不能承認那世系。」黃方剛亦說：「若老子之子孫既知其先代如是其詳，何以猶不能辯之於老萊子及太史儋？」馮友蘭說：「孔李二氏輩數之差若妻說明，則要假定孔氏的人都短壽而李氏的人都長壽。這個假定不一定是合情理的。」因此，素癡、孫次舟、王先進都以為老子世系說是漢初的冒名頂姓。

第一，我們先看九十幾歲的人是否還有生殖能力。並且李宗為魏將，不一定要老子九十幾歲纔生他。五六十歲時生出，亦合事實（註二二）。人在五六十歲或八九十歲還有生殖能力一事，科學認為可能。因為舉丸有抵抗變衰細胞的能力，「所以直到老了還能生精蟲。」（記載上說九四、九六，甚至一〇三歲的老人，精液中還有活動的精蟲」（註二三）。這並且有很多事實可以推知。江蘇毛祖胤六十八歲，身健若四十許歲人，再行結婚（註二四）。英國有一〇八歲老人，精力與四十歲同（註二五）。武清縣老人七十歲因乏嗣，續續（註二六）。英國老婦統計在一年中，八十歲以上之男女結婚者，共九十四人，屬於初婚者，男子五人，女子二人（註二七）。墨西哥七十老嫗生子（註二八）。德意志七十三歲老翁好淫（註二九）。清浦七十九老翁通姦，娶妻（註三〇）。南斯拉夫百十六歲老人有新婚意（註三一）。這都是年老能生育的證明。那末何疑乎老子生宗之比一般人晚呢？

第二，兩個同時代人世系差五輩，則屬常事。鄉間宗族，同一父母之子孫常常有差四五輩，五六輩的。例如梁啟超和胡適之所自述的（註二二）即是。按諸實際，孔子的子孫，每輩壽數都短，史記有明白的記載（註二三），當然不是假定老子的子孫，則每輩人都享高壽。把這個家族的壽數情形證明以今天的遺傳學，優

生學，並不足怪。倘若以今人壽歲說，則孔子世系爲一般，老子世系爲特殊。如以古人壽歲說，按諸左傳疏稱古者上壽一百二十歲，中壽百歲，下壽八十歲，莊子謂上壽百歲，中壽八十，下壽六十，淮南子亦以七十歲爲中壽。這些說法，則老子世系爲一般，孔子世系爲特殊。張煦引左傳明授春秋傳七傳至漢文帝時之賈誼以證老子八傳至解，確是合乎「情理」。若以老子後人不能確知其祖先爲反於實事，那末有幾多人能記憶其八世祖的事跡？我可以說知其世數及歷代之名的爲多，知其七八世祖之行的非常的少。所以「簡恍迷離的祖先下……有……清楚的世系」。那末，又何獨疑乎老子之說？

總之，一般以外有特殊，不僅年歲、生殖、世系爲然，一切皆然。例如湖南的怪胎（註二四）蘇州的人產猴（註二五）上海的人產葡萄（註二六）繫經的母狗生人（註二七）常人狂於所見，科學注重必然，所以對於不經見之事，認爲烏有。這種情形，在科學輸入後尤其。科學原是經驗論的，把常態看作必然。遇事就以這種常見的事實去推論。由此養成了一種機械的物質論觀點，承認必然，否認偶然。殊不知必然並不排斥偶然。偶然對於一般的必然講來，固是偶然；可是其自身仍有原因，乃屬必然。常人上壽八九十歲，是一般的情形。但這決不害於老子之活百六十餘歲，他自己是有活這樣多歲的原因的，常人八九十歲即無生殖能力，但在特殊的情形中，也偶有還能生殖之人。活百六十餘歲的老子，却有其能够生殖的必然性存在。

在一般考老子的人，除張煦和馬叙倫外，所謂情理都是習見的事實，即所謂必然一般，常態者。他們是不知道還有偶然、特殊、變態之存在的。因此，由老子的年歲和世系生出種種懷疑，以致穿鑿附會，造出許多

似是而非的證據來把老子往戰國時移，甚至否認其人其書。現在我們從方法上指出其機械的物質論之非，同時又給與以經驗的事實證明舊說之可信。這是要請考證家注意的。

這裏，我要進一步指明那支配老子考證的方法全爲這種機械的物質論所浸漬一事。上面的年歲和世系，只是一個例子。試就習用的「他人稱述」、「思想線索」、「時代術語」、「文字體裁」四種求證法來看吧。

就「他人稱述」而論，須知有種種情形可加注意：(一)與老子同時的孔子和後於老子而又好非難的墨子和孟子，其書多喪失，當然不能說殘存的篇幅上沒有提到老子，遂斷爲無。而況已存論語在人在學上都

有提到呢？(二)老子爲「隱君子」，不如孔墨孟之衆徒講學，謁者求用，因此在莊子前不是顯學，如何會惹人注意？(三)人固有癖習成見，以否認病對待某些論敵者，何可一概而論？這在現今，事例很多(註二八)，那裏可以看作定律？

就「思想線索」而論，他們把各派思想看成絕無相同的體系去了。依錢穆，尙賢是墨子的主張，所以他以前就不該有人道及。一說道進化，便是直綫的上升，退化和復歸就不可想像了。原子論是道爾頓的，所以德謨克里特並不存在。……

就「時代術語」而論，則不知道一術語流行之前，也有偶見於某書的事，如果有了，那本書就必在其後。要流行於時代的，纔是真實的。真實的意義就是流行。

就「文字體裁」而論，馮友蘭說孔子以前無私人著述之事。所謂無私人著述之事，就是一個人都沒有。如果有了一個人，必須把他移在孔子後。『孔子固天縱之將聖，又多能也。』所以歷史走到他面前，可以突然出現很多的著作。依張壽林，在用「于」字作介詞時代，絕不能有用「於」字的。我所見到一個朋友把衆人用的「原來」、「還原」寫成「元來」、「還元」，將來的考證家必然要把他逐出現時代之外吧。一切都是必然的，如刀切斧斫，必然之中沒有偶然。如果有了，那是不合情理的，否認否認。這不證明了考證方法的理論基礎之當更換麼？機械的物質論是不够了，必須要採用辯證法。在今天要它纔能夠給我們以正確的觀點。它叫我們不要因爲一般就忽略特殊，特殊和一般並不相反，而是可以統一的。假如三千多年中沒有一個年歲和世系都出常態外的人，在幾百年的時代中思想、術語、文字毫無點例外，那豈不纔可怪麼？

(註一)見時事新報，一九三四年五月二十五日，『世界珍聞』四，『三百家族齊聚一堂』。其全文是：『意大利巴台亞地方有

一位叫里西格諾拉·布里基達·列托列的，本年三月爲其百歲生日。那一天他的子孫曾孫，都齊集一堂，數了一數，一共在三百人以上。……』

(註二)見時事新報本年八月念九日『德老婦逝世』一則新聞。中云：『德國曼淳二十七日電：德國最老之病人瑪麗·休勃爾於本日在巴登省之蘭克斯區地方逝世。老婦生於一八一八年六月，享年一百零六歲。有三子，現在病榻側送終。其子之年齡，一爲八十歲，一爲七十七歲，最幼者爲七十二歲云。』



(註三)見時事新報本年十月十三日「百歲翁壽終曾孫百餘人」一則新聞。中云：「哈瓦斯西班牙高學業城電：此間有一百十歲老翁波茲者，本日逝世。波氏有子女十八人，孫曾孫及彌孫輩部百（此處原字不明，大約是百字——音）餘人，翁為大族，長孫年七十，亦已兒孫繞膝矣。」

(註四)見大公報本年十一月二十六日「平市敬老會昨在城內再度舉行」一則新聞。中載「昨日到會老翁，最老者為于子衡，達百十齡。白髮飄洒，而身體異常健康，精神矍鑠，猶如壯年。記者趨前叩詢生活狀況，老人耳已聾，而言詞和藹。據稱現寓於德勝門裏西塔胡同，孤身獨居，妻亦早亡。平生養育三女，早已出嫁，外孫年亦二十餘矣。現生活並不感覺痛苦，只覺一身無絲毫牽掛，異常輕鬆，生活亦安。雖已年老如斯，而每餐仍能食麵十二兩，燒酒亦能飲半斤，而無疾病。生活費用現由侄夫婦八人輪流探視，予以補助云。最後記者詢問其確切年歲，則云八十二。但附近鄰居均謂，于老在三十餘年前，即稱八十二。所算至今，恐已超過百十齡。但確切年歲，則無人知曉云。」

(註五)見時事新報一九三三年十一月二十八日「路透社貝爾格勒通訊」全文如次：「南斯拉夫有老人名齊爾福者，頃適慶祝其百十六歲生辰。齊氏自稱曾經九婚，曾娶五婦，曾易牙五次，而新牙仍時時生焉。渠自信為波斯尼亞最老之人。今日猶日行五哩，以保其健康。……與齊氏堪為匹者，有較其年輕一歲之老婦滿達氏。氏於距今未久，始罷其田中勞作。今仍能日行十餘哩，而不覺倦。其子孫除曾孫一人外，皆死於歐戰中。渠初與此曾孫同居，因與曾孫之婦不睦，現跋涉返其故里，因無火車費故也。其故里之市政局，已允贖養之云。」

(註六)見時事新報本年十一月十八日「長壽婦人」一則新聞。中云：「波蘭克里西尼村中，有一婦人，名叫墨而夫人，現在已活到一百

三十八歲。她對人家說，她曾親見法國拿破侖率領軍隊出發到莫斯科，以及戰敗後，又親見他被俄國哥塞克兵追逐回來。這婦人平常以養畜牲為生活，現在還很健康，而且一點也不懈怠云。」

(註七)見北平晨報，一九三三年，(前報時寫得不明白，但可斷定是此年)五月十六日，「英倫布洛克倫十四日合衆社電。」全文如次：「土耳其人查羅亞(Narighe)自言為世界上最老之人，現年一百五十七歲，近擬習飛行術。亞氏遊美後，乃轉來英倫，本星期在布洛克倫第一次試坐飛機，留空中約半小時。亞氏乘機後語人云：「此次試驗，極為欣快，飛行一事，誠與齊例也。」亞氏有妻十人，子、孫、曾孫、玄孫等極衆，惟其記憶力仍極強，能分別認識其後裔。」

(註八)見時事新報本年九月二十五日「二百餘歲老人」一則新聞。中謂「申時天津二十四日電：陝西漢宅，有一老人，年二百餘歲，傳其人擅長國術。」

(註九)四川開縣老人李青堂有二百五十歲。數年前(大約係一九二九年)成都報紙載之甚詳。是時，二十軍軍長楊森駐開縣，曾召入軍部問其延年之道。此種報紙記載有兩次，一次載楊森召見，一次載其死，我都親眼見到。當時覺得沒有需用它的地方，不曾抄下，及打算寫此文時，乃問開縣友人，確知有此事，人莫知其年歲。雖二百五十歲為其自己的話，但他知太平天國時事甚詳云。此外，他亦知道得不詳細，但其他二三友人，全都見過那個消息。有一個還見着報上有像片，說懸難甚長，年幾為二百五十六。大致死時，還要大兩歲。一個朋友說他的一祖輩，即活過百零幾歲。的確，活到百零幾歲以上的人很多。

(註一〇)這種關於年歲的材料，和以後關於老子生殞的材料，都是去年有寫此文之決心以後纔開始蒐集，時間不長。而且我看的報紙不多。北平晨報只有幾個月。若假以時日，多看些報，相信特殊也是一種一般，偶然也是一種必然呢。

(註一)英國馬賽爾(Francis H. A. Marshall)說：『在記載上有許多人極長壽，大概多嗎司·柏爾(Thomas Parr)的例可信。這是哈佛說明在皇家學院的 Philosophical Transactions 中的。他的死說是因為生活方法的改變，因從士洛普轉耳移住到倫敦，他在那裏多量的吃，大量的飲美酒。』他死在九個王子之後，第十個王子的第十歲，年紀一百五十二歲又九個月。』

(見周建人譯『進化與退化』一九三〇年初版，光華，一二〇頁。)

(註二)參看我的『胡適批判』上，一九三三年初版，辛慧，一三八頁。

(註三)英國馬賽爾語，見周建人譯『進化與退化』一二五頁和一一七頁。

(註四)見大公報一九三四年三月九日載出之江浦六日通信。該通信云：『本色著名富商毛祖康，現年六十八歲，身體堪健，若四十許歲人，近年因喪偶，深感寂寞，四處求凰，鮮有富意。日前經某君介紹，卒於六合縣境覓得一六十三歲之老婦為偶。於日昨迎接來城，寓於縣城西門大街之陶姓旅館，定今晚為花燭之夜。一時鬧動全城，男女老幼爭看白頭新郎新婦。記者聞訊，亦往觀探。蓋新婦鬢髮雖已絲絲作白，而精神矍鑠，一如其夫。有好事者，詢以對新郎君感想如何，但笑而不答云。』

(註五)見大公報本年十一月十九日『英一零八歲老人尋找工作』一則新聞。中謂：『倫敦十八日電：昨日晨報登一尋找工作之廣告，謂一百零八歲之老人，精力與四十歲人同。尋找工作，曾受高等教育，精通數國語言云。』

(註六)見大公報本年九月三日『七十老翁續弦人財兩空』一則新聞。中謂：『本市特訊武清縣人李澤奎，年七十一歲。原籍滄有田產，家道小康。妻早病逝，時以年衰乏嗣為恨，遂謀續弦以主中饋。乃於日前來津，住於河北小王莊李家店內，託在津鄉友代為物色。會有同鄉任四者，本無賴之徒，以為有機可乘，遂自薦願為冰人，財禮僅需洋十八元。李澤奎當如數交款。河北五馬路齊

仁里住有張玉堂者，張開株守，以致生活漸危。妻王氏，年四十四歲，願為人傭工，以謀維持生計。任四興張風檢，謂已為寬浦工之處。

於昨日督王氏至河北小王莊李家店與李晤面。在王氏猶以為至傭工之所，但李澤奎則以為老嫗良辰。當於昨日下午四時，督王氏

至新車站，擬乘平瀆二次車赴北平返回原籍。迨至車站，王氏始知欲赴它鄉，不肯時天露露，驚駭萬狀，急奪步欲去。李澤奎見王氏欲

逃，以為跡近放廢，因財禮關係，不能輕縱其去，當加阻撓，以致發生爭端。遂由車站警察將雙方帶歸北平路局警務段，轉送地方法院檢

察處訊辦。

(註一七)見時事新報一九三四年五月十三日「英國老嫗的統計」。該則新聞云：「在英格蘭和威爾斯，據結婚註冊處統計，一九

三二年之中，八十歲以上的男人，結婚者，共有八十四人，內中有五個還是第一次做新郎。同時八十歲以上的女人，結婚一共十人，內

中第一次做新娘的有二人。一九三二年總共結婚者有七〇九、八四對，內中年齡自七十五歲至七十九歲的，有四百二十九對。」

(註一八)見大公報一九三四年五月二十五日「生理奇談」。這則新聞載云：「墨西哥曾提里二十三日合衆社電，此間有七十老

翁葉奈者，今日舉雙生子一對。醫士稱，母子三人均極安好。一般聞訊者，紛紛向應致賀云。」

(註一九)見時事新報一九三四年(前報時疏忽了寫出年月，可斷定是今年不誤)三月九日哈瓦斯柏林八日電，標題為「古稀

老翁施宮刑」。此新聞云：「四列集省某地，有年已七十三歲之老翁，曾以妨害風化罪，處刑至七次之多。本日該地法院，以老翁情惡

不俊，乃令施以宮刑。」

(註二〇)見時事新報一九三四年一月十六日，「八旬老翁食色有性，娶妻年方二十八，兼有再娶一妾之釋言，青浦富翁沈鴻喜喜

劇」。其詳細記載為：「青浦富翁沈鴻喜，現年七十九歲，擁有良田二千畝，現金三十萬。二子，一在當地經商，一在海上銀行界服務。

其長媳亦已五十許。惟翁妻已去世多年，故業將家資交子媳掌管，而另築一宅，與孀居之生女同居。乃因與一傭婦發生苟且，爲長媳將該傭婦斥逐。翁怒，誓娶一妻一妾。遂收回家產之半。於三日前，在蘇州通道街大德運禮堂，與一住蘇城曹胡徐巷徐姓之念八歲女子結婚。一時茶坊酒樓，傳爲美談。徐女爲現任吳縣商會主席施筠清之表妹，世業紗緞。至其妾，則現已在物色論購中云。

(註二)時事新報一九三三年十一月二十八日，路透社貝爾勒通訊新聞題標爲「百歲壽星說謊話，舉生五易妻，猶思易妻」。其詳云：「南斯拉夫有老人名齊列樞者，頃適慶祝其百十六歲生辰。……齊氏之子今存者六。據稱，渠不知其後裔共有幾何。渠前曾於故鄉充衛兵，故享養老金已五十六年矣。渠婚年九十，殊現老狀。故齊氏曰：它日歸死，余將續娶一年青貌美之婦云。」

(註三)古史辨第四冊，一九三三年初版，景山書社，四一九頁。

(註四)見史記的孔子世家。我的胡適批判即引出此事。它是發表於一九三一年十一月一日出版的二十世紀第一卷第五期上的。

(註二四)「長沙特約通訊近數日來，此間有一轟動社會之事件，即茶陵怪婦懷孕十二年，尙未分娩，胎兒在腹內能言語，跳動是也。此事早年本已有傳聞，惟因該婦在茶陵居住，未來長沙，故耳之所聞，究不如目見較爲確切。此次該婦來省訪親，寓居本市小吳門外湯公廟第四十三號其表姊陳姓家中。省垣七女，聞此希奇之事，前往觀看者，踵趾相接於途。據聞該婦姓譚，胡氏女，生於光緒四年，現年五十六歲。其夫譚桂林，經營商業，長伊五六歲，於民國十六年物故。生子四女，現存一人，且已舉孫，女亦健在。其子現仍經營家業，亦填自給。至懷孕時期爲民國十年五月，已足有十二年。因在家煩鬱，特來長沙親戚家中一遊。該婦年近花甲，食有兼人之量，體質豐腴，腹部膨脹如羅，狼狽彈動，似有三胎。有時並可言語，以示其母之一切。記者以此誠屬人間怪事，特於昨日之晨，偕同友人馳赴

該婦寓所，探問究竟，以報告其中真相。至則怪孕婦胡氏正與其長姊胡陳氏同棹用餐。其體質丰度，飲食起居，並無異狀。迨飯畢，乃招至房中，密觀情形。該婦慨然允諾。始則解衣袒腹，腹如五石之瓠。以手捫之，不見何物。繼該婦呼曰：「一起起！」果有物自腹左隆然噴起，向上衝動。已而腹之中部，右部，均相繼衝動如前狀。此時該婦則倚壁而坐，每一動彈，似不勝其痛苦，必向後呼呼吸。旋該婦嚙之坐下，果見腹內有物按次向下衝動如前。記者以手承其腹部，覺其震動之力甚為強大，確似塊然有物，並不像運氣裝為之舉。據其語曰：「渠體原孱弱，自民十至此胎後，經病五載，體日肥胖。平時並無若何痛苦。如不呼喚，腹中之物殊鎮靜。同亦作人語，惟僅本人聞之。據胎內云，須滿足十五年，始能分娩，計時尚有兩年。胎兒喜食連和雞蛋。每次可食一二十枚。惟先食之三四枚，胎兒常嘔果我（婦自稱）腹。餘則按左、中、右、依次接食。前經主所錄平及陳師長光中等，均曾蒞舍探視，並攝影而去。」旋詢其家庭生活狀況，答稱：「子孫繞膝，衣食溫飽。平居除佛外，無它嗜好。胎兒頗解人意。有人勸往醫院診治，必頻頻跳躍不安，加以撫慰始已。凡飲食淨物若未經人嘗，則本人食之，不得下咽。」云。時圍觀者極眾，記者亦遂辭出……（十一月二十五日素子）——（北平晨報一九三三年，十二月三日。）

（註二五）『蘇州通訊：離車坊鎮西面四里李家地，顧民浦姓家，其婦現年三十九歲，懷有身孕。前（念七）夜十時，忽產生小兒五頭。迄今生存，婦亦無恙。附近認為奇事，咸往觀看。該管區公所聞訊，派員調查屬實，已於昨（念八）午電話縣府報告云。』——時事新報一九三四年三月一日。『蘇州西鄉人產猴。』

（註二六）『四月二十四日愛文義路八一二號葉錫泉所設之愛文印務局有貓為老鼠乳孃之怪事。而最近霞飛路賢坊十號陳啓親家，又有形似葡萄之怪胎一具。上海之大，可謂無奇不有矣。本埠宋氏婦，年已四十餘歲，久未生育，不料本年三月間，宋婦月經

忽然停止，當時始知受孕，不疑有它。而至前日下午三時許，該婦腹痛如絞。家人疑其小產，故小心從事，以防不測。詎至五時許，忽墜下一物，視之，形似葡萄，其重量與小孩產生前相同。家人噴噴稱怪，宋婦以其為不祥之物，乃棄之於地。而該胎葡萄形之氣泡因此縮小。嗣為陳啓銳所聞，乃藏於瓶中，灌以火酒，以防腐爛。陳君乃以怪胎與贈中醫……記者聞如上述，以供醫學家及科學家之研究。

云。——時事新報一九三四年五月十三日「怪胎，宋婦產葡萄」。（原有怪胎像片一張，被人家給我弄遺失了，可惜之至！——青）

（註二七）『羌江社榮經通訊：此兩西區山後壩翁姓家，畜一母犬。昨日產一嬰兒，呱呱啼哭，亦婦類似孩啼。縣人聞之，羣趨往視，大有途塞之勢。翁姓家人以其母犬生人，將來必非凡種，故特製成衣以御之，但著上，母犬即為之咬。現仍由母犬飼育，主人料理甚殷。特錄之以供生理學家之研究云。』——新新新聞（成都）一九三四年五月二日。

（註二八）胡適與馮友蘭、錢穆、顧頡剛等討論老子，但對於系統的分析其全部著作的我，不加回答。『胡適批判』上册以論文形式發表已將四年了，用書的形式已一年有多。又如張東蓀與馮友蘭的素談討論，而不答覆我對他之系統的批評。文字發出已三年，書亦出版且寄他了，他不予答覆。我在『新中華』上指名批評他的，他最近的答覆亦以匿名泛答之方式，而且採取自動說話的形態。回我的公開信亦不寫我的名字。那末考證家不是也要根據他們來否認我之有其人，並寫過若干論文和一些書麼？

## 二 整齊與參差

物質論告訴我們，一切都是規律的，非常整齊而有秩序。各時代有各時代的情形，所以各時代有各時代的意識。因之，思想、術語、文字，全都有時代性。這是合科學的見解，很對。

但在應用上，我們就要知道這種情形在社會現象上是大體的，不能十分整齊。個別性的作用很大。即使整個的環境相同，然而大同之中有小異，總不可一概而論。我以為把這種規律性的見地，用於社會，比用於個人要準確些。在個人，雖各有其所遵循的法則，然而合多人以觀，那就有如不均律之所示，我們只能取其中間數，說大體是這樣的，斷不能說個個人都這樣，中間數之兩端差異極大。

譬如社會物質論的命題之一，同於管子書中的『倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱』。若就社會法則說，那是必然的。一個社會的生產不發達，根本不會有文化教育的事。社會的物質論自是社會法則。但若用於個人，那就只有大多數人纔這樣，不是個個人都這樣了。孟子說：『無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產因無恆心。』其實，這種情形，在士方面和民方面都只就大體而言，不可一概。沒有飯吃就去依附權勢，為虎作倀的士，無時沒有。而民之安貧若素的，也很有其人。

因此，把規律性的見地應用於老子考，就必須注意這點。但很多人都是機械的使用。因為莊子說道：『所以老子中的『道可道，非常道』就是『莊子之說』。因為公孫龍說名，所以老子中的『名可名，非常名』就是『公孫龍之說』。如果有違異的，那便是老子『牽合為說』。這不是把道的思想和名的思想看成莊周和公孫龍的專有物麼？而且這種思想是只有後繼沒有先驅的。更沒有散亂的存在於相隔較遠之著作中的可能。所謂規律性，是刀切斧斫的形式，沒有一點參差。

不獨『思想線索』如此，『時代術語』亦然。仁義對舉，固是孟子的特殊術語。然斷不能說他以前就



絕對沒有人使用過。張煦駿、梁啟超曾舉出很多的例子。「王侯」等詞亦然。而且這裏，我們不要忘記

老子中有注語竄入和後人添加的事吧。又如顧頡剛的「公」字，認為春秋時沒有作道德用的，為戰國時的新名詞。胡適却指出論語中「彼則有功，公則悅」來。譬如「文學」一術語，在現今非常流行，我們不能說論語因此一定要移到二千多年以後纔對。又如「社會」一術語，雖為今天所專有，然而我們不能否認前人之曾使用，二程全書就是使用過了的。所以「嚴穆的」「大」「法」「自然」等術語，都沒有證據的價值。

不獨時代術語有參差性，「文字體裁」也是一樣的。王先進以為「格言」必是由許多散文鍛鍊而成，故格言的成立，必在散文以後。老子文章簡鍊，有類格言，所以出於莊子後。殊不知有出在散文後的格言，也有出在散文前的格言，並且也有出在散文中的格言，格言在文字中是最為參差的。把論語比之墨子、孟子等，不是簡鍊類格言麼？

總之，一切有時代性的東西，不是突然出現的，有其先驅。及其失時代性以後，仍有繼承它的殘餘存在。所以一種東西都有其發生、發展和衰滅的過程。執其中端之發展一段而否認其前後之發生和衰滅的過程，完全是沒有發展觀點的機械的物質論態度。所以整齊與參差是統一的。因整齊而拒絕參差，把參差排出整齊之外，都是機械的物質論者的錯誤。這種人儘管開口事實，閉口事實，而實不知其所謂事實之為口頭的事實並非實際的事實。

最後，我們要特別指出的，就是這種整齊的規律性之失於機械，為歸納法缺陷的一暴露。凡鳥都是有

嘴的，要獸纔生齒。但始祖鳥却是有嘴有齒。所以研究發展的進化論和發生學，就指出規律是時間性的。空間性的規律，只是發展歷程之一斷片。於是參差並不妨害整齊，參差是就空間性的規律而言。站在發展立場上，參差自身就是規律。同時，歷史研究之需要動的邏輯，在這裏更顯示得非常明瞭。歸納法不是足了，要辯證法纔能予以幫助。

### 三 形式與本質

凡比較一種東西，總須從其本質上着眼，而不可斤斤於形式。不然，驟看起來，似乎很有道理，而其實則只是一些浮光掠影之談，外觀似而實質非。

在老子考中，錢穆的『社會情形』本有高明過人的地方。可是離開本質而談形式的，亦在所不免。若仔細檢查起來，事例非常豐富。

他根據日知錄，把春秋看成承平的貴族制度時代，以（一）禮重信（二）宗周（三）祭祀聘享（四）宗姓氏族（五）宴會賦詩一等為特徵，老子書中的話是針對戰國情形的，而不知盜賊多有，法令滋彰，民亂難治，民間尚智好動，游仕成風，尚賢為口頭習語之已為春秋事實。

如果不然，照錢穆的邏輯，論語中許多話也就不可解了。

（一）『季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』』君子有勇而無義，為亂；小人

有勇而無義，爲盜。』『色厲而內荏，譬諸小人，其無穿窬之盜也與。』  
如果春秋不盜賊多有，這些話有甚麼意義？

(二)『道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。』『片言可以折獄者，其由也與。』『聽訟吾猶人也，必以無訟乎。』『子爲政，焉用殺？』『其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。』  
如果春秋不法令滋彰，這些話有甚麼意義？提倡德智又有甚麼意義？

(三)『天下有道，則庶人不議。』『民可使由之，不可使知之。』『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』『其爲人也孝弟而好犯上者，鮮矣；不好犯上而好作亂者，未之有也。』  
如果春秋不民亂難治，民間尙智好動，這些話有甚麼意義？

(四)『子使漆雕開仕。』『子路使子羔爲魯宰。』  
孔子說：『由可治千乘之國，求可爲千室之邑，百乘之家的宰官，亦可束帶立於朝。』『學而優則仕，仕而優則學。』『事君能致其身。』  
弟子紛紛向政。如果春秋不游仕成風，這些記載和討論有甚麼意義？

(五)子游爲武城宰，子曰：『女得人焉爾乎？』  
『犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？』  
仲弓爲季氏宰，問政。子曰：『……舉賢才。』曰：『焉知賢才而舉之？』曰：『舉爾所知，爾所不知，人其舍諸？』  
『舉直錯諸枉。』  
『賢賢易色。』  
『舉善而教不能。』  
如果春秋不尙賢，這些話有甚麼意義？

所以春秋的尊禮重信、宗周祭祀聘享、宗姓氏族、宴會賦詩，都是表面，實則戰爭弑亂，不絕於史。  
司馬遷

在藏有儒書，猶秉周禮之典型國家——魯——的紀事後說：「余聞孔子稱曰：『甚矣魯道之衰也！洙泗之間，斷斷如也。』」觀變父及叔牙，周公之際，何其亂也！隱桓之事，襄仲殺嫡立庶。三家北面爲臣，親攻昭公，昭公以奔。至其揖讓之禮則從矣，而行事何其戾也！」（註一）實則春秋爲封建時代，經濟是區域的，政治是割據，國家林立，戰爭頻仍，社會混亂。所以有人把春秋稱爲相斫書。是爲這個時代的本質。錢穆不從這裏去理解那時的社會情形，而以其形式上的貴族外觀來與『老子』書對照，不很錯誤嗎？

在『文字體裁』一方面，馮友蘭和顧頡剛都可作把握形式而忽略本質的代表人。馮友蘭以爲老子文字屬於戰國時的經體。不知就現有之諸子而論，只是墨子纔有經解，此外並沒有所謂經。而墨經體裁與老子迥然不同，連類似之迹都沒有。這簡直是望文生義的說法。顧頡剛把老子與呂氏春秋相比，無論在文體上和思想上，都不外是斷章取義，任意割裂，牽強附會。胡適所指摘，是有道理的。

至於把老子看成纂集之作的，尤其是從枝節上說，絲毫沒有從基礎上看。的確，在任何書中都可挑出若干零碎句子來指明他與某書語合，與某書義合。同時，對於任何系統學者的學說，亦可挑出若干條款出來說它某些與甲派相合，某些與乙派相合，某些與丙派相合，而斷定其爲由各派纂集而成之說。一切質的差別不原是由量造成的嗎？

這些都是蔽於形式而不知本質的。蔽於形式而不知本質，是機械的物質論方法。機械的物質論根本立足於形式邏輯之上，當然不能把握實質的基礎的東西。它只滿足於外觀上枝節的割裂、摘取、配合，而

忽略其本質上的內在的聯繫。

(註一)史記的魯周公世家。

#### 四 片面與整體

站在必然性的立場，我們是可以由部份去推知全般的。知道了弧就可知道圓周，知道了頭骨就可知道全身。一切事物都以其規律性和相關共變律而成爲一個系統。這是科學所允許的。但有一個問題，即所謂知，乃是真確的知，而不是模糊、附會和割裂的知。這在古史的考究上，却不容易。材料往往欠充分，很難有所謂真確的知。

因此，在老子考中，這種由部份推知全般的方法，殊少成果。反之我們倒看見了不少的固執事物之一面性的錯誤，鬧出很多笑話，簡直至於把方法都惡化了。這在胡適，是見到了的，所以他說『思想線索』、『時代術語』、『文字體裁』等方法，都有『危險性』。

的確，只要我們提出一般之外有特殊這種見解，那些建立在一般性上的方法，都可以被推翻。同時我們又極易發見其固執一面的機械性。然而除開『他人稱述』、『社會情形』、『思想線索』、『時代術語』、『文字體裁』等外，幾乎可以說沒有方法考證了。那末怎樣呢？

胡適在這裏，却沒有答覆。他的意思，是把這種『危險性』歸之於一般原則。無論如何，這些方法總

要先成立一個一般原則纔能使用。而這一般原則就是成見，將導入迷途。不用一般原則而作純實證的考據就好了。可是有甚麼純實證的考據呢？我們已經說過，沒有不用思維的方法，而凡思維都是演繹性的，就是歸納推理亦然。歸納與演繹只有相對的分離。因此，我的答案，是明顯的用理論於思維。以全般來推知部份，反可獲得安全。

所謂理論，即方法的一般原則。這裏是需要有正確的把握的。我以為考證古史，首先要懂得進化法則。所謂進化，不是直綫的上昇，而應是辯證的上升，以正反合三段式的歷程為其軌道。繼後是社會法則，即物質論的社會觀。要明白社會是如何構成一個相關共變性的系統。再次是社會進化法則，一個具體的社會史型。這是使我們明白社會進化的模式階段的。最後是哲學進化法則，即哲學史型。考證哲學家的老子，必須理解它。

要明白了這些，然後『社會情形』有所確定，『思想線索』不致變為『兩面鋒的劍』，『時代術語』有精確性，『文字體裁』得以捉摸。而凡是這些方法生出的斷章取義之有意周內，牽強附會，反後為前，都不會有。假使我們知道哲學的進化是由宇宙論而人生論而宇宙人生合一論的，那末照錢穆的『思想線索』，老子就可以在孔子前而不必在莊子後。

同時，在運用這些嚮導原理中，再注意於事物的偶然性和本質之把握，那末錯誤必可減少，真相就不難發現了。

所謂以全般來推知部份，就是說，各種方法都可以用，但只有一定限度。在全般的構成中使用它，不用任何一方面的考證去斷定全般。老子考須要在「社會情形」、「思想線索」、「時代術語」、「文字體裁」各方面構成一個合法則的系統時，纔可以下判斷。於是方法的機械性除去了，而事物片面性的固執，亦得避免。胡適知道考證方法的絕對性和片面性之「危險」，而不知道貫注以辯證性之重要；知道錯誤的一般原則之非，而不知道求得正確的一般原則之必需，反進而否認了一般原則。其實，在考證領域亦如在探究領域，機械的物質論不夠用了，那能以盲目的實證論為方法？此時非採取理論的思維不可。這個理論的思維，是從觀念論顛倒過來的黑格爾（Hegel）的論理學——辯證法。只有它纔可以克服考證方法的絕對性片面性和形式觀點。

### 結論

最後我要說的，就是辯證法優於科學這一回事。因為科學在今天，依然是局限於機械的物質論意識下的。所以它只叫我們注重一般和整齊，而未曾叫我們注重特殊和參差，更不曾叫我們把它統一起來，於是就把我們幽囚於片面的固執和形式的歸納之下，不能把握整體和本質了。辯證法却一反於此。

十幾年來的老子考，在方法上雖是科學的，然而却是機械的物質論的，沒有運用過優於科學的辯證法。因此，考證的方法不外乎是牽強附會，割裂斷取；而考證的成果，只是外觀上有二十幾萬字罷了，至少半屬謬





### 三二六 史記老子傳箋證

高 亨

（廿三，四，一，北條第一卷第一期；六，一，第二期。茲由著者略加訂補）

可馬遷老子傳敘事簡，措辭猶豫。蓋其時方策淪寢，條流闕闕，無從質定，祇可傳疑。此正史遷之慎也。自遷而後，附會闕憾。

老於之外，遠與彭祖史將而上，溯檢伯陽。錫言千歲之壽，齊之百神之靈。說既又玄，紛更難解。非老子之幸，乃老子之不幸也。

清代鴻生，始加攷證。於是雲霧稍開，衣錦漸去。今猶探討，益臻瑩密。崇徵藏史之佚蹤，瀛道德經之疑竇，瑋論風發，固辭泉騰，蔚

然可觀。然或竟以其人爲子虛，自其身爲履鼎，則爲之已甚者矣。字告誦老書，謬誤諸解，今取此篇，滋爲箋證。旁綴衆籍，參附管

見，有陳說，釋成新貫，無決疑之偉議，發覆之鴻緒，特供好友之瀏覽而已。

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。

孔頴達禮記會子問疏引史記云：「老聃，陳國苦縣厲鄉曲仁里人也。」（人字原提，據校勘記說補。）是史

記一書，已楚陳異字，厲賴殊文。又陸德明老子音義：「老子，史記云：字聃。」又云：「仁里人。」又云：「陳

國相人也。」似史記又作「陳國相人」者。故馬叙倫老子考曰：「遷之所記，蓋曰相人也。與莊子

蒙人，申不害京人者一例。陸氏於史記云字聃下，又有「又云仁里人，又云陳國相人也。」依陸所見史

記，本文作陳國相人。雖陳國之詞，史記無此例，而其本作相人則可證也。惟依所引史記既曰仁里人，

又曰陳國相人，相是大名，仁里是小名，可以并舉，何煩別舉而複人字？余疑今之陸書，蓋有譌矣。其本文當曰：「史記云，名耳，字聃，相人也。」（簡舉原文） 亭按陸氏經典釋文叙錄曰：「老子，史記云：「字聃。」

又云：「曲里人。」一云：「陳國相人。」以叙錄與音義相勘，則叙錄曲下挽仁字，音義仁上挽曲字，音義

又曰陳國相人，當從叙錄作一曰陳國相人。一曰者，又有此說，非承史記曰言之。（陸氏一曰陳國相人六

字，即據通語老子銘而加） 馬氏不察，欲據音義改史記，洵為紕繆。故余謂史記此句，祇有作楚作厲與作陳

作賴之異。

劉向列仙傳（他人偽託）曰：「老子，陳人。」老子音義引河上云：「老子，陳國苦縣西鄉人。」邊韶老

子銘曰：「老子，楚相縣人也。」葛洪神仙傳曰：「老子，楚國苦縣瀨鄉曲仁里人也。」張守節正義引宋縉

玉札與神仙傳文同。皇甫謐高士傳曰：「老子，陳人。」經典釋文叙錄曰：「老子，陳國苦縣西鄉人也。

一曰，陳國相人也。」綜辭諸說，神仙傳、玉札云楚人，與史記今本合。列仙傳、河上公說、老子銘、高士傳，

經典釋文叙錄云陳國人，與史記別本合。是老子之國籍，祇有二說。裴駰集解曰：「苦縣屬陳國。」

司馬貞索隱曰：「苦縣本屬陳，春秋時楚滅陳，而苦又屬楚，故云楚苦縣。至高帝十一年立淮陽國，陳縣

苦縣皆屬焉。」此二說俱行之因也。閻若璩四書釋地又續曰：「苦縣屬陳，老子生時，地楚尚未有。

陳滅於楚，惠王在春秋獲麟後三年，孔子已卒，況老聃乎！史冠楚於苦縣上，以老子為楚人，非也。」此

主舍楚取陳者也。亭按遷書於此，例本不謹嚴。下文曰：「老萊子，亦楚人也。」亦字即承此而言。

則史記原本作楚不作陳決矣。況老聃之死，在孔子死之前或後，在楚滅陳之前或後，不可確知，故謂老子爲楚人，未可以非。特是老子生於陳，仕於周，老死於秦，謂之陳人較爲差勝耳。

其次史記河上公說神仙傳，玉札經典釋文叙錄皆云「苦縣」。老子銘云「相縣」。經典釋文叙錄

又謂「一曰相人」。是老子之縣籍又有二說。老子銘又曰「春秋之後，相縣虛荒，今屬苦」。故城猶在，在相鄉之東。過水處其陽。然則謂老子爲相縣人，探古以爲言也。謂老子爲苦縣人，據今以爲言也。二說雖異，兩地則一。史記所記老子鄉里，誠詳且博。更以他書證之，張守節正義引括地志云「苦

縣在亳州谷陽縣界，有老子宅及廟，廟中有九井尚存」。又引晉太康地記云「苦縣城東有瀨鄉祠，老

子所生地也」。漢書地理志「淮陽國苦縣」。顏師古注引晉太康地記曰「城東有瀨鄉祠，老子所生地也」。

(與陽所引當是一書，而文小異) 後漢書郡國志「陳國苦，春秋時曰相，有瀨鄉」。注引伏滔北征記曰「有老

子廟」。又引古史考曰「有曲仁里，老子里也」。水經注卷二十三曰「谷水又東，逕瀨鄉故城南，俗

水自此東入過水。過水又北，逕老子廟。永興元年(永興漢桓帝年號)，譙令長沙王阜立碑云「老子生於

曲過間」。過水又東，逕相縣故城南。是老子鄉里，古人皆言之鑿鑿。姚鼐老子章義序稱老子宋

人，馬叙倫老子考謂老子宋之相人，非陳之相人，其說可不攻而自破也。

復次：史記厲鄉，曾子問疏引作瀨鄉；老子銘，漢書地理志顏注引晉太康地記，後漢書郡國志，水經注亦

皆作瀨鄉；神仙傳，史記正義引晉太康地記又皆作瀨鄉者，厲瀨瀨古通用，俞樾詩平議亦既證明，茲不詳

述。

老子生於陳，爲南方學派之宗師。禮記中庸：「寬柔以教，不報無道，南方之強也。衽金革，死而不厭，北方之強也。」孟子滕文公上：「陳良，楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國，北方之學者，未能或先之也。」莊子天運：「孔子行年五十一，而不聞道，乃南之沛見老聃，老聃曰：『吾聞子北方之賢者也。』」又庚桑楚：「庚桑子曰：『子胡不南見老子？』」南榮遂廬榘，七日七夜至老子之所。」又寓言：「陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。」據此可論定三事：周秦間北方學派與南方學派已有畛界，一事也。周秦間已目孔子爲北方學派，老子爲南方學派，二事也。老子曾居沛，三事也。姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃。

王念孫史記雜誌曰：「史公原文本作「名耳，字聃，姓李氏。」今本「姓李氏」在「名耳」之上，「字聃」作「字伯陽，諡曰聃」，此後人取神仙家書改竄之耳。案案本「名耳，字聃，姓李氏」七字，注云：「案許慎云，聃，耳曼也，故名耳字聃。有本字伯陽，非正也。老子號伯陽父，此傳不稱也。」據此則唐時本已有作字伯陽者，而小司馬引說文以正之，取古人名字相配之義，而不從俗本，其識卓矣。又案經典釋文敘錄曰：「老子者，姓李，名耳，字伯陽。史記云，字聃。」文選征西官屬送於陟陽侯詩注引史記曰：「老子，字聃。」遊天台山賦注及後漢書桓帝紀注並引史記曰：「老子，名耳，字聃，姓李氏。」則陸及二李所見本，並與小司馬本同，而今本云云，爲後人所改竄明矣。又案文選反招隱詩注引史記曰：「老子

名耳，字聃。一 又引列仙傳曰：「李耳，字伯陽。」然則字伯陽，乃列仙傳文，非史記文也。若史公以老子爲周之伯陽父，則不當列於管仲之後矣。一 序按王說是，武英殿本史記作名耳，字曰聃。

茲論李耳何以稱老子。鄭玄禮記曾子問注曰：「老聃，古壽考者之號也。」葛玄道德經序曰：「生

而皓首，故稱老子。」張守節正義引張君相曰：「老子者，是號非名。老考也，子孳也，考教衆理，達成聖孳，

乃孳生萬物，善化濟物無遺也。」姚信老子章義序曰：「莊子載孔子陽子居皆南之沛見老聃。沛者

宋地，而宋有老氏，老子者宋人，子姓老其氏。子之爲李，語轉而然。」江璩讀子扈言曰：「老子老而隱，故

自稱老子，而號曰聃，人更合而稱之曰老聃。」胡適老子傳略曰：「老或是字，本名耳，字聃，一字老。老

或是姓，姓老而氏李。」（見哲學史大綱）綜此七說，均不允洽。序按老李一聲之轉，老子原姓老，後以音

同變爲李，非有二也。請列四證以明之。周秦舊籍，若莊荀韓非呂覽禮記國策等，於孔墨大師，皆舉其

姓，獨於老子，則稱老聃而不稱李聃，稱老子而不稱李子，明見老子原姓老矣。其證一也。古有老姓而

無李姓。世本，顯頊子有老童。風俗通義，老氏顯帝子老童之後。左氏成公十五年傳，宋有司馬老佐。

又昭公十四年傳，魯有司徒老祁。老佐老祁蓋皆以老爲姓，雖不必出於老童，然古有老姓，可以論定。

故商之老彭，楚之老萊，余亦疑其原姓老也。春秋二百四十年間無姓李者，惟左氏閔公二年傳，晉有里

克。（呂覽先己篇注引作李克，乃後人改里爲李耳。）昭公十八年傳，鄭有里析，魯語魯有里革，然皆作里不作李。

（史記循吏傳）李離者，晉文公之理也，左傳作士離，不作李。戰國策始有李悝，李克，李談，李牧，韓非子始有李克，李

史。是李姓之起甚晚，老子之世，未聞有之。然則老子原姓老，明矣。其證二也。古人姓氏多無本字，借同音字爲之。所借各異，故一姓往往歧爲數姓。如晉語所記黃帝子十一姓，其己姓則歧爲妣姓，爲允姓；其任姓則歧爲媵姓，爲南姓；其依姓則歧爲假姓爲贏姓（本劉師培說）。若是之類，不可歷舉。至荀卿亦作孫卿，田仲亦作陳仲，鄒衍亦作騶衍，惠子亦作慧子，更無論矣。故老之變李，亦語轉而然，與此同例。其證三也。古韵老屬幽部，李屬之部，二部音近，古或不分。此事於老子本書，即足以明之。二章曰：『聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃。』教屬幽部，事辭有恃屬之部，此二部通諧之一驗也。九章曰：『持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可常保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道。』保守咎道屬幽部，已屬之部，此二部通諧之二驗也。十四章曰：『迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。』首後道屬幽部，有始紀屬之部，此二部通諧之三驗也。三十三章曰：『知足者富，強行者有志，不失其所者久，死而不亡者壽。』壽屬幽部，富志久屬之部，此二部通諧之四驗也。之幽通諧，在老子書，無處不然，蓋其時其地，二部必未分也。老李二字，其聲皆屬來紐，其韵又屬一部，然則其音相同甚明。唯其音同，故由老而變爲李。其證四也。（又按教屬宵部，後屬侯部，余亦以幽部概之者，因幽宵侯三部相近。）由斯觀之，老李本一，蓋無疑問矣。

（此說見拙著老子正詁，今爲省覽便利計，遂錄於此。）

又按漢書藝文志：『老子鄭氏經傳四篇。』

班固自注：『姓

李，名耳，鄰氏傳其學。』

言老子姓李，名耳者，殆自漢人始。

次論老子之名字。漢書藝文志班固自注亦謂：「老子名耳。」司馬貞索隱曰：「許慎云：『聃耳

漫也。』（按說文作耳曼也）故名耳字聃。」然則名耳字聃，迥合名字相因之義，故王念孫春秋名字解詰選

采索隱之說，以釋老子之名字也。又按呂氏春秋不二：「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列

子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。」重言：「故聖人聽於無聲，視於無形，曾何

田子方老聃是也。」皆作老聃。而當染：「孔子師老聃。」又作聃，與禮記莊子韓非子戰國策等書同。

其聃聃異作者，說文：「聃，耳大聃也。」聃聃義相近，古音亦相近，疑古本一字也。又列仙傳及老子銘

並謂老子字伯陽。老子音義引河上公說及神仙傳並謂老子名重耳字伯陽。索隱曰：「今作字伯陽，

非正也。老子號伯陽父，此傳不稱也。」重耳之說，不知何據。伯陽之號，則屬附會。知者，國語周語：

「幽王二年，西周三川皆震，伯陽父曰：『周將亡矣。』」是西周有伯陽也。墨子所染：「舜染於許由

伯陽。」御覽八十一引尸子：「舜事親養老，為天下法，其遊也得六人，曰維陶、方回、續耳、伯陽、東不識、秦

不空。」呂氏春秋本味：「堯舜得伯陽續耳然後成。」韓非子說疑：「若夫許由、續牙（牙當作耳）、晉伯

陽、秦顛頤、衛矯如、狐不群、重明、董不識、卜筮、務光、伯夷、叔齊，此十二人者，皆上見利不喜，下臨難不恐。」

是唐虞又有伯陽也。漢書古今人表列伯陽於帝舜之世，列伯陽於周厲之世，明知其名雖同，其人則二

也。蓋漢世道家者流及道教之徒，欲以老子之神奇，眩耀世人，故造老子字伯陽之說，以附于西周之伯

陽及唐虞之伯陽。高誘呂氏春秋重言注曰：「老聃學於無為而貴道德，周史伯陽也。三川竭，知周將

亡，孔子師之也。」此以老子附于西周伯陽起于漢世之證也。又注當染曰：「伯陽蓋老子也，舜時師之者也。」此以老子附于唐虞伯陽起於漢世之證也。然不附於他人而附伯陽者，亦自有故。高注呂氏春秋謂伯陽周史。蓋漢人見伯陽為周史，而老子亦為周史，故合二人而一之。西周伯陽與唐虞伯陽同名，故又合三人而一之。三人市虎，所以大儒高誘亦為其所蔽矣。

周守藏室之史也。

莊子天道：「孔子西藏書於周室，子路謀曰：『由聞周之微藏史有老聃者，免而歸居，夫子欲藏書，則試往因焉。』」孔子曰：「善。」往見老聃，而老聃不許。」殆史遷所本。然莊子作微藏史，而史記作守藏室之史，何也？考陸德明莊子音義曰：「司馬云，微藏，藏名也。一云微典也。」詰微曰典，較為允當。廣雅釋詁：「典，主也。」爾雅釋言：「典，掌也。」主掌與守同意。故史遷易微為守，又加室字。此謂老子為周之微藏史，一說也。索隱曰：「藏室史乃周藏書室之史也。張湯傳，老子為柱下史，即藏室之柱下，因以為官名。」錢大昕說史記無此文。曾子問疏引史記云：「老聃為周柱下史，或為守藏史。」足證史記原有老子為周柱下史之說，而今本脫去。虞世南北堂書鈔設官部引漢官儀云：「侍御史，周曰柱下史，老聃為之，秦改為御史。」史記張蒼傳：「張丞相蒼者，秦時為御史，主柱下方書。」索隱云：「周秦皆有柱下史，謂御史也。所掌及侍立，恒在殿柱之下，故老子為周柱下史。」殆皆本於史記。此謂老子為周柱下史，二說也。曾子問疏引鄭玄曰：「老聃，周之大史。」三說也。列仙傳曰：「老子為周柱下史，



轉爲守藏史。』經典釋文叙錄曰：『衆家皆云先爲柱下史，轉爲守藏史。』四說也。亭按老子爲徵藏史，出於莊子，殆屬可信。柱下史即徵藏史。謂老子爲太史，在先秦書中無徵，姑付闕如。謂先爲柱下史轉爲守藏史，則以不知徵藏史柱下史爲一官，調和二說，作想當然之辭耳。

柱下史即徵藏史，可以其職掌明之。據莊子所記，徵藏史者職掌官書。故司馬貞曰：『藏室史者，周藏書室之史也。』此殆可信者也。柱下史之職掌在先秦書中無徵，據張蒼傳及漢官儀，周之柱下史即秦之御史，主柱下方書，所以周世稱柱下史。方書者，裴駰張蒼傳集解曰：『如淳曰：方版也，謂書事在版者也。或曰四方文書。』亭按儀禮聘禮記云：『百名以上書於策，不及百名書於方。』禮記中庸云：『文武之道，未墜於地，布在方策。』方書之方即方策之方。方書二字足抵四方文書，不必又解方爲四方也。是柱下史之職掌爲方書，方書存于藏書室。主方書者，主藏書室者，不容有二官。則柱下史即徵藏史，明矣。徵藏史之名義，上文已釋之。又名柱下史者，張蒼傳云：『主柱下方書。』方書在柱下，必藏書室在柱下，是柱下史者，自藏書室之所在名之也。司馬貞索隱於本傳云：『即藏室之柱下。』於張蒼傳云：『所掌及侍立恒在殿柱之下。』其說自相歧異。余謂乃柱下之藏室，非藏室之柱下，乃所掌在殿柱之下，非侍立在殿柱之下也。由斯言之，老子者，東周國立圖書館長也。特是書缺簡脫，先秦舊籍中，徵藏史僅見於莊子，柱下史絕未之見，無從質定，實憾事也。

孔子適周將問禮於老子，老子曰：『子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其

時，則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去謂弟子曰：「烏吾知其能飛，魚吾知其能游，獸吾知其能走，走者可以爲罔，游者可以爲綸，飛者可以爲矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今見老子，其猶龍邪。」

孔子世家：「孔子年十七，魯大夫孟釐子病且死，誡其嗣懿子曰：『孔丘年少好禮，吾即死，若必師之。』及釐子卒，懿子與魯人南宮敬叔往學禮焉。是歲季武子卒，平子代立。孔子貧且賤。及長，爲季氏史料量平，書爲司職吏，而畜蕃息，由是爲司空。已而去魯，反乎齊，遂乎宋，衛，困於陳蔡之間，於是反魯。孔子長九尺有六寸，人皆謂之長人而異之，魯復善待，由是反魯。魯南宮敬叔言魯君曰：『請與孔子適周。』魯君與之一乘車，兩馬，一豎子，俱適周問禮，蓋見老子云。辭去，而老子送之曰：『吾聞富貴者送人以財，仁人者送人以言。吾不能富貴，竊仁人之號，送子以言。』曰：聰明深察而近於死者，好議人者也。博辯廣大危其身者，發人之惡者也。爲人子者，毋以有己。爲人臣者，毋以有己。』孔子自周反于魯，弟子稍益進焉。是時也，晉平公淫，六卿擅權，東伐諸侯，楚靈王兵彊，陵轢中國，齊大而近於魯，魯小弱，附於楚則晉怒，附於晉則楚東伐，不備於齊，齊師侵魯。魯昭公之二十年，而孔子蓋年三十矣。」史遷所記老子告孔子之語，孔子世家與老子傳不同，均不知其所本。莊子外物：「孔子見老聃歸，三日不談，弟子問曰：『夫子見老聃，亦將何規哉？』」孔子曰：「吾乃今於是乎見龍。龍合而成體，散而成章，乘雲氣而養乎陰陽，予口張而不能噲。予又何規老聃哉？」又天運：「老萊子之弟子出薪，遇仲尼，反以告，老萊子曰：『召

而來！仲尼至，曰：「丘！去汝躬矜與汝容知，斯爲君子矣。」今人劉汝霖作周秦諸子考以爲去子之驕態與多欲云云，本於天運，老子猶龍云云，本於外物。吾友羅雨亭先生亦主此說。亨按史記採取古書，以見存古書驗之，率大同而小異。今老子傳與天運外物則小同而大異。至孔子世家所記，更無可比附。則史遷別有所本明矣。古書亡佚甚多，不宜因他書無徵，見某書有小同之處，遽曰此出於某書也。

孔子問禮老聃，其事有無，近人之議，亦頗紛紜，聯篇累簡，茲不具引。亨按孔子曾見老子，史記而外，更有三證。禮記曾子問載孔子述老聃講禮之言四事。其二事曰：「孔子曰：昔者吾從老聃助葬于巷黨，及壙，日有食之。老聃曰：『丘！止柩就道右，止哭以聽變。』」云云。此孔子曾見老子之一證也。莊子天道天運田子方並稱孔子見老聃。天地知北遊亦記孔子老子相問答。莊子雖多寓言，然必有孔子見老聃之事，故莊子屢稱之。此孔子曾見老聃之二證也。呂氏春秋當染，「孔子學於老聃，蘇鑿，靖叔。」孔子之學於老聃，殆指問禮而言，如問官郊子，訪樂袁宏，學琴師襄之類。此孔子曾見老聃之三證也。由斯觀之，孔子問禮老聃，必有其事。

孔子見老聃於何地，亦可分析言之。莊子天道：「孔子藏書於周室。」子路謀曰：「由聞周之微藏史有老聃者，免而歸居，夫子欲藏書，則試往因焉。」孔子曰：「善！」往見老聃，而老聃不許。」因讀孟子時子因陳子之因，謂請老聃爲之介紹，而老聃不許也。所謂免而歸居，其仍居於周與？抑歸於陳與？

實不可知。唯史記載孔子西適周見老聃，此一說也。莊子天運：「孔子行年五十有一，而不聞道，乃南之沛，見南聃。」此二說也。莊子德充符：「魯有兀者，叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹前，既犯患若是矣。雖今來，何及矣。」無趾曰：「吾唯不知務，而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有餘足者存。吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也。」孔子曰：「丘則陋矣。夫子胡不入乎？請講以所聞。」無趾出。孔子曰：「弟子勉之！夫無趾兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎？」無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？彼且斲以諛詭幻怪之名聞，不知至人之以是為已桎梏邪？」老聃曰：「胡不直使彼以生死為一條，以不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」無趾曰：「天刑之，安可解？」由此文測之，老聃曾至於魯，故無趾見之。蓋無趾兀者，決不能西適周南之沛也。又劉汝霖說：「曾子問卷黨不冠以國，必是魯地，因孔子曾子皆魯人也。」論語子罕達巷黨人曰：「大哉孔子！博學而無所成名。」案康有為讀法，達字連上章，此章只餘巷黨人曰四字，由此可知孔子問禮之地在魯國。此說與德充符相符。莊子多寓言，無趾見老聃議孔子，其人其事，未必實有。然王朝大夫至魯者，春秋所記非一二人，則孔子在魯見老聃，亦可能事。此三說也。孔子世家謂孔子適周，蓋見老聃云，蓋為疑詞，是孔子見老聃，是否在周，史遷不能定。莊子天道天運德充符所記，又不可目為實錄。則孔子見老聃究在何地，抑或見非一次，地非一地，仍為疑案也。

孔子見老聃在何時，此事論者亦頗歧異。孔子世家列孔子適周見老聃於年十七與三十之間，未

質言何年。老子銘水經注渭水注益言孔子年十七適周問禮於老子，此一說也。梁玉繩史記志疑曰：

「敬叔生於昭公十一年，當昭公七年孔子年十七時，不但敬叔未從遊，且未生也。」然則此說自難成立，

閻若璩四書釋地續曰：「曾子問：『孔子曰，昔者吾從老聃助葬於巷黨，及塹，日有食之。』惟昭公二十有

四年夏五月乙未朔日有食之，見春秋，此即孔子從老聃問禮時也。」按是年孔子年三十四，此二說也。

馮景解春集曰：「春秋昭公世凡七日食，不止二十四年，且二十四年二月孟僖子卒，五月日食，則此時僖

子甫葬，敬叔方在虞祭卒哭之時，焉能與孔子適周？」梁玉繩曰：「昭公二十四年，孔子年三十四時，不

但僖子方卒，敬叔未能出門從師，且生才十四歲，恐亦未能見於君，未能至周。」然則此說亦難成立。

莊子天運篇：「孔子五十有一南之沛見老子。」梁玉繩曰：「適周問禮，不知何時，必欲求其年，則莊子

五十一之說，庶幾近之。」此三說也。閻若璩曰：「孔子年五十一，是爲定公九年，不日食。」崔適史

記探源曰：「孔子年五十一，正爲中都宰之年，何暇南見老聃？」然則此說似亦難成立。特是馬叔倫

老子考曰：「前儒考定孔子生於魯襄公二十一年，則定公八年，孔子當爲五十一歲，而九年陽虎奔齊，孔

子以是年爲中都宰，則五十二歲也。左傳雖不叙孔子爲中都宰事，而定公十年與齊平，書孔丘相，則

孔子已仕於魯朝可知。然則孔子以五十一歲見老聃，較爲有據。」黃方剛老子年代之考證曰：「天

運篇言孔子見老子而語仁義，老聃乃與以一番教訓，孔子出而讚老子爲翁龍。於是子貢亦往見老子，

而請教焉。據史記仲尼弟子列傳，子貢少孔子三十一歲，則是時當爲二十歲，故老子呼之曰小子。此

與上言孔子五十一歲見老子相合。然則五十一之說，似又可以成立者。黃方剛又曰：「若依莊子

孔子五十一歲見老子，則是年是地並無日食之事。意者孔子五十一後復見老子而於彼時遇日食耶？

按春秋魯定公十五年（孔子年五十七）孔子去衛適宋，是年見日食，然則孔子若復見老子，殆於是年也。

老子居沛，莊子屢言之，沛爲宋地，孔子是年適至宋，因而復見老子，頗合情理。駁之莊子天運篇末所載，

更覺可能。天運篇末載孔子謂老聃曰：「丘治詩書禮樂易春秋六經，自以爲久矣，孰知其故矣，以奸七

十二君。」夫七十二君，固屬大言，然其證孔子已嘗遊列國則無疑。按孔子五十五歲始去魯適衛，六

十八歲而自衛返魯。豈孔子於此十三年內復見老子耶？此又以孔子年五十七復見老子，四說也。

亭按史記所載孔子西適周見老聃，與莊子所載孔子南之沛見老聃，與禮記所載孔子從老聃助葬於巷

黨，遇日食，均不可併爲一談，而定其年代。因適周之沛，顯然二事，而巷黨爲何國地，尤不能確定故也。

至莊子書中，本多寓言，黃氏據以奸七十二君之言，斷定孔子周遊列國之後又見老子，實不可從。余謂

孔子見老子一次或數次，某次在某次時，仍爲疑案也。

老子修道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，迺遂去，至闕，闕令尹喜曰：「子將隱矣，彊爲我著書。」

於是老子迺著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去，莫知其所終。

史遷記此事，不知何據。今先攷老聃闕尹是否同時。莊子天下「以本爲精，以物爲粗，以有積爲

不足澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹老聃聞其風而悅之。」又曰：「關尹老聃乎，古之博大真人哉。」關尹列前，老聃列後。此篇墨翟禽滑釐並舉，宋鈃尹文並舉，彭蒙田駢慎到並舉，皆年長者列前，據此則關尹年蓋長於老子。呂氏春秋不二：「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。」其次第亦若依年代之先後，據此則關尹年蓋後於老子。劉汝霖說，不二將關尹列在墨子之後，列子之前。墨子以後之關尹，絕不能得見老子。呂氏春秋審己，莊子達生，皆載列禦寇關尹相問答，似乎二人有師徒之關係。莊子讓王稱列子得見鄭殺關子陽，此事在周安王四年，上距孔子之死，已八十三年，所以無論如何關尹絕不能與孔子同時，亦不能強老子著書。關尹列子與關子陽同時，其說發自汪中老子考異。此否認史遷所記者也。亭按莊子達生，呂氏春秋審己皆記列子與關尹子相問答，則關尹與列子同時明矣。今攷列子與子產同時，莊子德充符：「申徒嘉兀者也，而與子產同師於伯昏無人。」田子方：「列禦寇爲伯昏無人射。」列禦寇：「列禦寇之齊，中道而反，遇伯昏無人。」此列子與子產同時，一證也。呂氏春秋下賢：「子產相鄭，往見壺邱子林，與其弟子坐，必以年，是倚其相於門也。」莊子應帝王：「鄭有神巫曰季咸，列子見之而心醉，以告壺子。壺子曰：嘗試與求，以予示之。」云云。淮南子精神記此事作壺子林。是莊子之壺子即呂氏春秋之壺丘子林，此列子與子產同時，二證也。子產與孔子同時，卒在孔子先。子產列子關尹既皆同時，則關尹能見老聃決矣。又劉汝霖謂鄭殺關子陽在周安王四年者，本於史記。史記六國表：「周安王

四年，鄭殺其相駟子陽。六年，鄭相子陽之徒殺其君繻公。鄭世家：「繻公二十五年，鄭公殺其相子

陽。二十七年，子陽之黨共弑繻公。」詎知列子所見之子陽，決非史記之子陽。請證明之。莊子讓

王：「子列子窮，容貌有飢色，客有言之於鄭子陽者，曰：『列禦寇蓋有道之士也，居君之國而窮，君无乃為不

好士乎？』鄭子陽既令官遺之粟，子列子見使者再拜而辭。使者去，子列子入，其妻望之而附心曰：

『妾聞為有道者之妻子皆得佚樂，今有飢色，君過而遺先生食，先生不受，豈不命邪？』子列子笑謂之曰：『君

非自知我也。以人之言而遺我粟，至其罪我也，又且以人之言。此吾所以不受也。其卒，民果作難而

殺子陽。」呂氏春秋觀世文略同。細觀此文，列子妻對列子言稱子陽為君。列子對其妻言，亦稱子

陽為君，則子陽為鄭君，明矣。且史記之駟子陽，史記明言為鄭君所殺，子陽之黨又殺鄭君以報之。莊

子之子陽，明言民作難而殺之，則非一人，亦明矣。其證一。呂氏春秋首時：「鄭子陽之難，剗狗潰之。

齊高國之難，失牛潰之。衆因之以殺子陽高國。」又適威：「子陽極也，好嚴。有過而折弓者，恐必死，

遂應剗狗而弑子陽，極也。」呂書之子陽，正莊子之子陽，而非史記之駟子陽也。其證二。淮南子汜

論：「鄭子陽剛毅而好罰，其於罰也，執而無赦，舍人有折弓者，畏罪而恐誅，則因剗狗之驚，以殺子陽。此

剛猛之所致也。」淮南之子陽亦莊子之子陽，而非史記之駟子陽也。其證三。高誘注呂覽首時曰：

「子陽鄭相，或曰鄭君。」注適威曰：「子陽鄭君也，一曰鄭相也。」注淮南汜論曰：「子陽鄭君也，一

曰鄭相。」說莊子所記，則子陽鄭君也。而劉乃以子陽為鄭駟子陽，據以斷定關尹列子之年代，豈不



謬哉。余故曰，關尹與老子同時，有相見之可能。

次論關尹之姓名。莊子達生，天下，呂氏春秋不二，審己（列子僞書故不與）皆稱關尹。似姓關名尹。

或字尹者。漢書藝文志「關尹子九篇」。班固自注「名喜，爲關吏。老子過關，喜去吏而從之。」劉向

別錄曰：「關尹子名喜，號關尹子，或曰關令子。」（嚴可均全漢文編曰：關尹子敘錄，疑宋人依託。又襄平李贄尙史諸子傳

引劉向別錄曰：關尹子名喜，嘉始喜字之譌。）列仙傳：「關令尹喜者，周大夫也。著書九篇，名關令子。」呂氏春

秋審己高注曰：「關尹喜，師老子也。」不二高注曰：「關尹，關正也，名喜，作道書九篇。」莊子達生釋文：

「關尹，李云，關令尹喜也。」天下釋文：「關尹，關令尹喜也，或曰尹喜字公度。」右列諸說，皆以關尹爲

官名，喜爲人名，其姓則無人道及。至關令子者，則取史記關令尹之令字以爲稱。字公度一說，尤爲無

根。劉汝霖說，史記所載關尹之名甚可疑。一先秦諸子書中，只稱關尹，或稱關尹子，並無關令尹或關

令尹喜之稱謂。二令尹乃楚國官名，周秦無之。且令尹乃重要官職，斷無使令尹守關之理。史記原

本必無令字，只作「關尹喜曰」，其意則關尹喜悅而發言也。後人誤以尹字爲官名，以喜字爲人名，而史

記原意失。又有妄人以令尹二字常見於史記尹字上加一令字，關尹姓名，於是隱晦。由先秦記載觀

之，可知關爲姓，尹爲名。厚按史記關令尹喜四字，當是關令爲一詞，官名也。尹喜爲一詞，人名也。列

仙傳，莊子達生，李注天下釋文皆如是讀。而劉以關令尹三字爲一詞，實誤。但劉讀史記原無令字則

甚是。國語周語「周之秩官有之，曰敵國賓至，關尹以告，行理以節逆之。」是周之關吏名關尹，則史

記不常有令字，明矣。一證也。漢志別錄，呂覽注皆云關尹名喜而不云姓尹，則史記不常有令字又明矣。二證也。至偽作列仙傳者，始言關令尹喜，而後人多從之，誤矣。又知關尹為其人之姓名而非官名者，因為關尹者非一人，如祇以關尹二字名其人，又何以別於他人之為關尹者哉。

次論老子所至關為何關。索隱：「李尤函谷關銘云，尹喜要老子，留作二篇，而崔浩以尹喜又為散

關令是也。」正義：「抱朴子云，老子西遊，遇關令尹喜於散關，為著道德經一卷，謂之老子。或以為函

谷關。」是關有函谷關散關二說。亭按解為函谷關者是也。蓋秦末漢初關字用為專名，通斥函谷

關。以國策證之。秦策：「故蘇秦相於趙而關不通。」又：「甘茂亡秦且之齊，出關遇蘇子。」又：「范雎

曰，大王之國，北有甘泉谷口，南帶涇渭，右瀾蜀，左關阪。」趙策：「秦攻齊，則楚絕其後，韓守成皋，魏塞平道，

趙涉河漳博關，燕出銳師以佐之。」魏策：「宋郭曰，欲使五國約，閉秦關者臣也。」諸關字皆謂函谷關

也。再以史記證之。秦始皇本紀：「常以十倍之地，百萬之衆，叩關而攻秦，秦人開關延敵。」賈誼過秦論：「

項羽本紀：「秦吏卒多竊言曰，章將軍等詐吾屬降諸侯，今能入關破秦，大善。」高祖本紀：「令沛公西

略地入關。」諸關字亦皆謂函谷關也。然則此關為函谷關，明矣。

又次論老子是否莫知其所終。馬驥釋史曰：「莊子養生主篇曰：『老聃死，秦佚弔之。』則老子未

嘗不死，而「入關化胡，不知所終」之說，皆妄矣。」梁玉繩史記志疑曰：「據莊子載老聃死，秦佚弔之，則老

子非長生神變莫知其所終者。釋道宣廣弘明集辨惑篇序曰：「李叟生於厲鄉，死於槐里，莊生可為實

錄，秦侯誠非妄論。一 又道宣跋孫盛老子疑問反訊曰：「老子遁於西裔，行及秦境，死於扶風，葬於槐里。」水經注十九言：「就水出南山，就谷，北經大陵西，世謂之老子陵。」路史後紀七注：「鄠縣柳谷水西有老子墓。」由斯觀之，老子殆死於秦矣。

又次論道德經是否老聃所作。此事論者亦多，莫衷一是。序按道德經決爲老聃所作。請舉五證以明之。莊子胠篋：「故曰：魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。」見道德經二十六章。又「故曰：大巧若拙。」見道德經四十五章。知北遊：「故曰：失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，禮者道之華而亂之首也。」見道德經三十八章。又「故曰：爲道者日損，損之又損之，以至於無爲，無爲而无不爲也。」見道德經四十八章。古人引書往往不著書名或人名，而冠以「故曰」二字，意謂此古人之言也。則上舉諸語暗用道德經，其跡甚顯。然猶可曰：此本非老子之言，所以莊子不作「老子曰」或「老聃曰」而作「故曰」，逮作道德經者采入之，不足以爲證也。又攷寓言：「老子曰：大白若辱，盛德若不足。」見道德經四十一章。天下：「老聃曰：知其雄，守其雌，爲天下竊；知其白，守其辱，爲天下谷。」見道德經二十八章。此二處運作「老子曰」「老聃曰」矣。天下一篇，絕無寓言，最爲可信。以一反三，知上舉諸語，亦本於道德經也。莊子書中屢記孔子、老子相詰答，已認爲孔老同時，毫無疑義。而最可信之天下篇，直引老聃之言，其言即在今道德經中，則道德經爲與孔子同時之老聃所作，決矣。其證一也。荀子天論：「慎子有見於後，無見於先，老子有見於詘，無見於信，墨子有見於齊，無見於畸，宋子有見

於少無見於多。荀子此言，都非無據。今展編老籍，有見於訓無見於信之論，可指論之，則荀卿曾見道德經明矣。其證二也。韓非子有解老喻老兩篇，引老子言甚多，具見今道德經中，然猶可曰：此乃老子之言，非老聃之言，老子非老聃也。又攷六微經曰：其說在老聃之言失魚也。說曰：勢重者人主之淵也，臣者勢重之魚也，魚失於淵而不可復得也，人主失其勢重於臣而不可復收也。……故曰：國之利器，不可以示人。見道德經三十六章。六反：『老聃有言曰：知足不辱，知止不殆。』見道德經四十四章。難三：『老子曰：以智治國國之賊。』見道德經六十五章。由此觀之，所解所喻者即老聃所作之書，亦即今之道德經也。其書韓非曾深加探討焉。其證三也。呂氏春秋君守：故曰不出於戶而知天下，不窺於牖而知天道，其出彌遠者，其知彌少。見道德經四十七章。暗用老聃之言，其跡亦甚顯。然今人顧頡剛先生作從呂氏春秋推測老子之成書年代一文，以呂覽樂用老子語或老子意者多條，而無一條明著老子曰或老聃曰，遂斷定老子書成於呂覽之後。則君守所云不足以爲證矣。更攷呂書不二：『老聃貴柔。』呂氏此言，必非無據。察老聃貴柔之旨，具在道德經中，則發此評者，蓋嘗見道德經矣。呂書去尤重言貴公，當梁諸篇，皆稱老聃，而當染曰：『孔子師老聃』，則道德經爲與孔子同時之老聃所作，決矣。其證四也。戰國策齊策：『顏觸曰：老子曰：雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基，是以侯王稱孤寡不穀，是其賤之本與非。』(曾本無非字，疑當作非與)見道德經三十九章。魏策：『老子曰：聖人無積，蓋以爲人已愈有，既以與人已愈多。』見道德經八十一章。羅雨亭先生攷定戰國策爲蒯通所撰。

其言果然，刪作此書，亦必憑據故籍而次理之，固先秦之史料也。顏厲當齊宣王時，是道德經作於孟莊之前，明矣。其證五也。上列五證以第一證第三證爲最有力，餘三證者輔此二證則有餘，獨立作證則不足。然即此二證已足斷定道德經爲老聃所作。至淮南子引道德經尤多，因其時稍後，概不采焉。特是道德經一書，流傳既久，後人附益，良爲不尠，雖難別擇，然有可以鑒定者，茲不詳述。總之謂道德經悉爲老聃之言，是勇於信古；謂道德經悉非老聃之言，是勇於疑古；謂道德經爲戰國末年之書，老聃爲戰國末年之人，是疑其書，因及其人，皆過激之論也。

或曰：老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。

正義：『太史公疑老子或是老萊子，故書之。』按張說非也。仲尼弟子列傳序曰：『孔子之所嚴

事，於周則老子，於楚則老萊子。』據此史本以老聃老萊子爲二人，此處非又疑其爲一人，決矣。其證

一。史遷云：『老子述著上下篇，言道德之意，五千餘言。』又云：『老萊子著書十五篇，言道家之用。』漢

世，老聃老萊子之書具在，故史遷明確言之。則史遷非疑其爲一人，又決矣。其證二。此處書之，祇是附

見之耳，與慎到、田駢、接子、環淵、公孫龍、墨翟等附見於孟子荀卿列傳同意。張謂太史公疑老子或是老

萊子故書之，誤矣。又冠以或曰二字者，蓋老萊子是否楚人，是否與孔子同時，史公所不能詳，故據傳述者

之辭書之。孟子荀卿列傳曰：『蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，爲節用。』或曰，並孔子時。或曰，在其後。』

正同一筆法也。

路史：「老子邑於苦之賴，賴乃萊也，故又曰老萊子。」字按老子與老萊子非一人，畢元道德經攷

異序，注中老子攷異，梁玉繩史記志疑，沈欽韓漢書疏證，洪亮吉曉讀書齋二錄，洪頤煊讀書叢錄，馬叙倫

老子考，於嘗言之，而都無條理。今試申而證之。大戴禮術將軍文子：「孔子曰，德恭而行信，終日言不

在尤之內，貧而樂也，蓋老萊子之行也。」而老聃則見於禮記曾子問，大小戴禮記同出一源，要皆七

十子後學者所記。是戴氏禮記中，老聃自老聃，老萊自老萊，不以為一人，證一。莊子外物：「老萊子之

弟子出遊，遇仲尼，反以告曰：「有人於彼，脩上而趨下，末僂而後耳，視若營四海，不知其誰氏之子。」老萊

子曰：「是丘也，召而來。」仲尼至曰：「丘，去汝躬衿，與汝容知，斯為君子矣。」……而老聃則散見各

篇，不一而足。是莊子中老聃自老聃，老萊自老萊，不以為一人，證二。戰國策楚策：「或謂黃齊曰：「公

不聞老萊子之教孔子事君乎，示之其齒，曰：齒之堅也，六十而盡，相靡也。」（白簡二字據一本補。）而老子則

見於齊策魏策。是戰國策中，老子自老子，老萊自老萊，不以為一人，證三。漢書藝文志：「老子鄰氏

經傳四篇。」班固自注：「姓李，名耳，鄰氏傳其學。」又「老萊子十六篇。」班固自注：「楚人，與孔子同

時。」是漢書中老子自老子，老萊自老萊，不以為一人，證四。餘如尸子：「老萊子曰，人生於天地之間

寄也，寄者固歸也。」列女傳，高士傳，越載老萊子逃楚王事，孔叢子載老萊子語子思事（即老萊子以鬻聖

之說教孔子事，國策為是，孔叢子偽書不足據）高士傳，孝子傳，並載老萊子戲彩娛親事（孝子傳，師學授撰，御覽四百十三

引）劉向別錄亦曰：「老萊子，古之壽者。」（文選天台山賦注引）足證歷代儒生皆以老萊子為別一人也。

次論老萊子之姓名、鄉籍、及其時代。畢沅曰：『老萊子，楚人。古有萊氏，故左傳有萊駒。老萊子應是萊子而稱老，如列禦寇師老商氏，以商氏而稱老，義同』（道德經攷異序）。馬叙倫曰：『畢氏以老萊子本爲萊子，而以壽考稱老萊子，其說最可信。春秋僖三十三年左傳，萊駒爲晉襄公戎右。哀二十四年左傳，齊有大夫萊章。昭四年左傳，魯有萊書。萊蓋以國爲氏者，春秋襄六年，齊侯滅萊。』左傳曰：『遷萊於郟。』杜預注曰：『遷萊子於郟國。』杜預春秋釋例土地名曰：『郟，小郟二名。』又世族譜曰：『小郟國，郟挾之後也。……春秋後六世，而楚滅之。』則萊之後亦入於楚矣。司馬遷以老萊爲楚人者，蓋以其子孫居楚而言之也。』享按畢馬之說非也。大戴禮，莊子戰國策，尸子皆稱老萊子而不稱萊子，足證其姓老名萊，或字萊，而非姓萊也。如謂因其壽考而姓老，則古之壽考者多矣，何以不盡稱老乎？如因古有萊姓，遂謂老萊子姓萊，則古有周姓，何以不謂莊周姓周乎？古有翟姓，何以不謂墨翟姓翟乎？（江瓌已如此說，妄也。）古有秦姓，何以不謂蘇秦姓秦乎？至於老商，亦姓老名商。如畢氏說，則孔子弟子有卜商，何以不曰姓商，因其業卜而稱卜商乎？莊子則陽篇有女商，何以不曰姓商，因其爲女而稱女商乎？列禦寇篇，『宋人有曹商者，』何以不曰姓商，因其曾家於曹，或仕於曹，而稱曹商乎？由斯可知畢馬之說之謬也。老萊子之鄉籍，在先秦書中，無可推測。史記、漢書、列女傳、高士傳、孝子傳，皆曰楚人，殆有所本矣。老萊子之時代，尙可論定，大戴禮載孔子論老萊子之行。莊子載孔子見老萊子。則史記、漢書俱云與孔子同時，殆不虛矣。又老萊子九篇，見於漢志，今已亡佚，馬國翰有輯本，然所得祇四節而

已。

蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也。

老子生於何年，卒於何年，享壽若干，今不可攷，僅知其年稍長於孔子而已。孔子生於周靈王二十

一年，即西曆紀元前五百五十一年也。卒於周敬王四十一年，即西曆紀元前四百七十九年也。古人

壽逾百歲者，往往有之，則老聃壽百餘歲，亦可能之事也。

自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：『始秦與周合而離，離五百歲而復合，合七十歲而霸王者出焉。』或曰儋即老子，或曰非也。世莫知其然否。

周本紀：『烈王二年，周太史儋見秦獻公曰，始周與秦國合而別，別五百載復合，合十七歲而霸王者出焉。』秦本紀：『獻公十一年，周太史儋見獻公曰，周故與秦國合而別，別五百載復合，合七十七歲而霸王出。』三篇文略同，唯七十歲、七十七歲為異。本傳索隱曰：『周秦二本紀並云，始周與秦國合，

合而別，別五百載又合，合七十歲而霸王者出。』是司馬貞所見周秦二紀，俱作七十歲矣。然周本紀集

解引徐廣曰：『從此後十七年而秦昭王立。』是徐廣所見周本紀作十七歲矣。又周本紀索隱曰：『霸王謂始皇也，自周以邑入秦至始皇初立，政由太后嫪毐，至九年誅毐，正十七年。』是司馬貞所見周本紀

又作十七歲矣。其歧悟有如此者。但斯年雖異，無涉宏旨，姑置弗論，且攷其它。本傳曰：『自孔子死之後百二十九年。』云云，集解引徐廣曰：『實百一十九年。』按六國表，周烈王二年，正秦獻公十一年。



是周秦二紀所記相合，即西歷紀元前三百七十四年也。去孔子之死實百零五年，非百二十九年，亦非百一十九年也。孔子死後百十九年爲周顯王九年，秦孝公二年。孔子死後百二十九年爲周顯王十九年，秦孝公十二年，其時秦獻公已死。然則太史儋見秦獻公之年代，當以周秦二紀爲是，本傳及徐廣說均誤矣。

畢沅道德經攷異，汪中老子攷異皆云，老子即太史儋。今人羅雨亭先生亦主此說。其論據一聃儋音同通用；二聃爲周柱下史，儋亦周之史官；三老子有西出關之故事，太史儋見秦獻公亦必西出關；四史記老子傳言老子之子名宗，宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝，而孔子世家謂孔子十世孫襄爲孝惠博士，何以老子先孔子，反八世已至孝文？若謂老子即太史儋，則俱妥貼矣。亭按聃儋字通，未必一人之名，仕周爲史未必一人之事，出關入秦未必一人之蹟，繼之前三論據，俱非確徵。唯老子世系，誠有可議，詳在後文，茲不預論。太史儋既後孔子百餘年，則欲合老聃與太史儋爲一人，且以道德經爲儋所作，必須立下列之前提而後可。一孔子時無老聃，秦獻公時始有老聃，即太史儋作道德經者也。二孔子時有老聃，未作書，秦獻公時另有老聃，即太史儋作道德經者也。然孔子時有老聃，道德經爲孔子時之老聃所作，俱既證明，故此二前提皆不能成立。因此知老聃與太史儋決非一人也。

老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注。注子宮。宮玄孫假。假仕於漢孝文帝。而假之子解爲膠西王邛太傅，因家於齊焉。

先師梁任公先生始發此世系之疑，略謂：「魏列於諸侯，在孔子卒後六十七年，老子既長於孔子，其子能爲魏將，已是奇事。再察孔子世家，孔子十代孫榮爲漢高祖將，封蓼侯，十三代孫安國當漢景武

時。老子八代孫與孔子十三代孫同時，不合情理。」自後論辯錄發，張煦（梁任公提訴老子時代一案判決書）

胡適之（與馮友蘭先生論老子問題書）則以先師之言爲非，馮友蘭（老子年代問題）羅雨亭（老子及老子書的問題）則

以先師之言爲是。其文具在羅雨亭先生所編諸子叢攷中，姑弗徵引。亭按諸家之說，皆以情理爲斷，

而非以古籍爲憑，故可以並存，亦可以並廢。今考宗決非老聃之子，乃老聃之後裔也。茲將老聃之先

代世系及後代世系分別論之。

一 論老聃之先代世系。

老聃之先代世系，舊有三說。林寶元和姓纂曰：「顓頊生大業，大業生女莘，女莘生咎繇，爲堯理官，

子孫因姓理氏。裔孫理微，得罪於紂，其子利貞，逃難伊侯之墟，食木子得全，因變姓李氏。利貞十一代

孫老君，名耳，字伯陽，居苦縣潁鄉曲仁里。」羅泌路史曰：「皋陶爲理，有理氏。至紂時，理微爲鬻肆中吳

伯，弗合以死。取契和氏，逋難伊墟，爲李氏。李與理通，周語「行理以節逆之」，孔晁本作行李。昔晉文

公命李離爲李，以爲皋陶之後，並其證也。老子爲皋陶之後，而唐書乃云老子生於李下，而以爲姓，或云，

因亂食苦李，而得姓，或又以爲飢餓木子而姓之，均是妄誕」（後紀七及發揮三）。此以老子爲皋陶之後，一說

也。姚鼐曰：「莊子載孔子陽子居皆南之沛，見老聃，沛爲宋地，而宋有老氏，老子者宋人，子姓，老其氏。子

之爲李，語轉而然，猶如姓之或爲弋姓也。」此以老子爲商湯之後，一說也。江瓌讀子卮言曰：「老子者，

世爲楚人，姓李，名耳，字曰聃，自號老子，因稱曰老聃，曰老儋。出古大彭國，爲堯時彭祖之後。

在殷時之祖父曰錢鏗，亦曰彭祖，故老聃亦稱老彭。由堯時以迄於東周，皆世爲史官，亦皆沿襲彭祖之

名，故有堯時進雉羹之彭祖，有商時爲守藏史之彭祖，有周時柱下史之彭祖。至老聃而隱身不仕，改姓

李，其後子孫皆以李爲氏。」（卷二論老子之姓氏名字）此以老子爲彭祖之後，三說也。亨按尚書舜典：「皋

陶作士。」孟子：「皋陶爲士。」史記五帝紀曰：「皋陶爲大理。」管子法法篇：「皋陶爲李。」是獄官之名，

由士變理，又由理變李也。信如林羅之說，則老子初當姓士，士變爲老，老變爲李。（史記循吏傳：「李離者，晉文

公之理也。」李離不見春秋內外傳。馬叙倫老子姓氏考曰：「疑李離卽士離也。」此士姓變李姓之徵。）然老子姓士，於古無

徵，故以老子爲皋陶之後，不可信也。又按左成十五年傳：「宋有司馬老佐。」杜注：「老佐，戴公五世孫。」

姚伯始以老佐姓子，推斷老聃亦姓子。信如姚說，則老子初當姓子，子變爲老，老變爲李。然老子非宋

人，願劭風俗通義謂老氏顓帝子老童之後。左昭十四年傳，魯又有司徒老邴。老子是否出於宋之老

氏，殊難論定。故以老子爲商湯之後，亦不可信也。江瓌之說，略爲近之。余疑老聃之先世，顓頊時爲

老童，唐虞時爲彭祖，殷湯時爲老彭。欲明此事，須先攷彭祖，老彭是否一人。按國語鄭語：「大彭豕韋

爲商伯矣。」又曰：「彭姓彭祖，豕韋諸稽，則商滅之矣。」（章解彭祖，大彭也。）大戴禮五帝德：「堯舉彭祖而

任之。」帝繫：「陸終娶於鬼方氏產六子，其三曰錢，是爲彭祖。」莊子逍遙遊：「而彭祖乃今以久特聞。」

大宗師『彭祖得之上及有虞，下及五伯。』荀子修身『扁鵲之度，以治氣養生，則後彭祖。』呂氏春秋

執一『彭祖以壽。』為欲『彭祖至壽也。』史記五帝本紀『而禹、皋陶、契、后稷、伯夷、夔龍、垂、益、彭祖，自

堯時而皆舉用，未有分職。』楚世家陸終生子六人，三曰彭祖。』又曰『彭祖氏，殷之時嘗為侯伯，殷之

末世，滅彭祖氏。』此言彭祖者也。楚辭天問『彭鏗樹雉，帝何憐。』此言彭鏗者也。大戴禮虞戴德

『公曰，教他人則如何？』子曰，否，丘則不能。昔商老彭及仲傀，政之教大夫，官之教士，技之教庶人，揚則抑，

抑則揚，經以德行，不任以言。』論語『子曰，述而不作，信而好古，竊比於我老彭。』此言老彭者也。由斯

觀之，彭祖老彭為二人，昭然無疑。故漢書古今人表列彭祖於高辛之世，列老彭於殷商之世，分別甚明。

乃呂氏春秋執一高誘注云『彭祖，殷賢大夫，治性壽益七百。』論語曰，竊比於我老彭，此之謂也。』論語

皇侃疏云，老彭，彭祖也，年八百歲，故曰老彭。老彭亦有德無位。以老彭為彭祖，誤矣。又彭鏗是否老

彭亦當攷之。按天問王逸注云『謂彭祖以雉羹進堯，而堯饗之也。』以彭鏗為彭祖，殆本於世本。史

記楚世家索隱引系本云『三曰鏗，是為彭祖。』莊子逍遙遊釋文『彭祖，世本云，姓鏗，名鏗。』爾雅世

本考證以釋文所引為宋忠注文是也。斟雉故事，今已不傳。彭祖姓彭，著在國語。張以大戴禮天問，彭為姓，鏗

為名。而世本云鏗鏗者，傳寫之訛。蓋彭祖名鏗，或亦作鏗，鏗者並記之，遂作鏗鏗。史記楚世家集解

引虞翻曰『名鏗，為彭姓。』鏗鏗同在古韵寒部，古通用。詩甘棠『勿剪勿伐。』釋文引韓詩剪作剗。

儀禮既夕『緇翦。』注『今文翦作淺。』禮記文王世子『不翦其類也。』周禮甸師司灋注引翦作

踐。 翦之通錢，猶翦之通幣，通錢也。 則錢亦足名審矣。 鏐在古韵眞部與錢窮一等之轉。 則鏐亦爲一名之異文審矣。 大戴禮遂作『其二曰鏐』，尤其明證。 故知天問之彭鏐即彭祖也。 彭祖久壽，見於莊子，荀子，呂氏春秋，此古代之傳說。 孔廣森嚴可均於謂『彭祖國名，唐虞封國，傳數十世，八百歲而滅於商。 彭祖八百，猶言夏四百，商六百，周八百矣。』 其說良是。 然古時何以不言夏禹四百，商湯六百，周文武八百，而獨言彭祖八百乎？ 是亦有故。 蓋其人姓名曰彭鏐，國名曰彭祖，二彭字相同。 又彭祖似人名，不似國名，後世遂以彭祖爲人名，而有壽八百之說也。 又大戴禮之老彭與論語之老彭，是非一人，亦當攷之。 按陸德明論語釋文引鄭玄曰：『老，老聃，彭，彭祖。』 邢昺疏引王弼曰：『老，是老聃，彭是彭祖。』 此以論語之老彭爲一人，一說也。 何晏集解引包咸曰：『老彭，殷大夫。』 此以論語之老彭即大戴禮之老彭，二說也。 王夫之四書稗疏曰：『聃，彭音蓋相近，老彭即問禮之老子也。』 馬叙倫老子老萊子周太史儋老彭是非一人考曰：『彭之與聃，證之音讀，自可通假。 彭聲陽類，聃聲談類，談陽之通，若國策更嬴虛發而鳥下，僞列子湯問篇更作甘，而說文誠重文作誌，詩桑柔瞻相臧腸狂協音，並其證矣。 然則老子之字聃，而論語作彭者，弟子以其方言記之耳。』 此以論語之老彭爲老聃，三說也。 亭按大戴禮孔子稱老彭善教人。 而論語孔子自謂學而不厭，誨人不倦，述而不作，信而好古，亦言教學之事，則孔子竊比之老彭即善教人之老彭矣。 故余謂論語之老彭即大戴禮之老彭也。 彭祖老彭既均論竟，今述老彭之祖先。 大戴禮帝繫『顓頊娶於滕奔氏，滕奔氏之子，謂之女祿氏，產老童。 老童娶於啇水

氏，竭水氏之子，謂之高緝氏，產重黎及吳回。吳回氏產陸終。陸終氏娶於鬼方氏，鬼方氏之妹，謂之女隤氏，產六子。其一曰樊，是爲昆吾。其二曰惠連，是爲參胡。其三曰籛，是爲彭祖。其四曰萊言，是爲鄩人。其五曰安，是爲曹姓。其六曰季連，是爲芊姓。世本：『顓頊娶於滕墳氏，謂之女祿，產老童。老童娶於根水氏，謂之驩，產重黎及吳回。吳回產陸終。陸終娶鬼方之妹，謂之女嬭，產子六人。其一曰樊，是爲昆吾。其二曰惠連，是爲參胡。其三曰籛，是爲彭祖。其四曰求言，是爲鄩人。其五曰安，是爲曹姓。其六曰季連，是爲芊姓。』山海經大荒西經：『顓頊生老童，老童生祝融（郭注即重黎也）。祝融生太子長琴。』又：『顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重獻上天，令黎叩下地。』史記楚世家：『高陽生稱，稱生卷章，卷章生重黎。重黎爲帝，高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝命曰祝融。共工氏作亂，帝使重黎誅之而不盡，帝乃以庚寅日誅重黎，而以其弟吳回爲重黎後，復居火正，爲祝融。吳回生陸終。陸終生子六人，其長一曰昆吾，二曰參胡，三曰彭祖，四曰鄩人，五曰曹姓，六曰季連，芊姓，楚其後也。』集解引譙周曰：『老童即卷章。』據此史記以老童爲顓頊之孫，而大戴禮、世本、山海經皆以老童爲顓頊之子，姑舍勿論。而彭祖爲老童之曾孫，則各家說悉同也。

風俗通義言老氏，顓帝子老童之後，老聃本姓老，故余疑老童爲老聃之始祖，而彭籛亦老聃之先人也。楚世家集解引世本曰：『彭祖者，彭城是也。』（當是宋忠注文。）正義引括地志云：『彭城，古彭祖國也。』蓋籛封於彭，而亦姓彭。其裔復有姓老者，取其始祖老童之老字也。彭城，春秋時屬宋，而老聃爲陳人。

宋陳地相近，則彭祖爲老聃之先人，以地論之，亦相合也。又老彭本姓老名彭，疑亦老童之裔，彭鏗之胄，而老聃之先人也。彭祖之國，封於唐虞，滅於殷末。老彭爲彭鏗之後世，彭國爲商湯之諸侯，其以諸侯而仕於王朝，抑以諸侯之族而仕於王朝，固不可知，然其爲老童之裔，彭鏗之胄，則可由其姓老推之也。總之，余疑老聃之先世爲老童，彭祖、老彭，率以姓老爲根據。抑有進者，莊子逍遙遊釋文：「彭祖，李云：名鏗，堯臣，封于彭城，歷虞夏至商，年七百歲。」世本云：「姓鏗，名鏗，在商爲守藏史，在周爲柱下史，年八百歲。」鏗音翳。一云即老子也。」所引世本當是宋忠注文，足見合彭祖、老彭、老聃爲一人，由來甚古。凡附會之說，皆在「事出有因，察無實據」之列。合彭祖、老彭、老聃爲一人者，殆即因此三賢爲一家人耳，此亦一左證也。又唐虞時有伯陽，西周末有伯陽父，世亦謂老聃字伯陽，以附會之。伯陽父之姓不傳，然伯陽父爲周史，老聃亦爲周史，古者官以世及，疑伯陽父亦老聃之先世。至唐虞伯陽是否老童之後，則無跡可尋矣。又前文稱老萊子，世亦謂老萊子即老聃，以附會之。老萊子本姓老，楚人。楚與彭同出老童，地亦相近，老萊爲楚之支派，抑彭之支派，不可攷。然自其姓老，楚人推之，殆亦老童之後，故余疑老萊子亦老聃之族也。

## 二 論老聃之後代世系

史遷所記老聃之後代世系，不知何據，殆自老子八代孫解詢問而得者。但以余攷之，宗決非老子之子也。史記魏世家：「安釐王四年，秦破我及韓趙，殺十五萬人，走我將芒卯。」魏將段干子請予秦南

陽以和。蘇代謂魏王曰：「欲壘者段干子也，欲地者秦也。今王使欲地者制壘，使欲壘者制地，魏氏地不盡，則不知已。且夫以地事秦，譬猶抱薪救火，薪不盡，火不滅。」王曰：「是則然也。雖然，事始已行，不可更矣。」對曰：「王獨不見夫博之所以貴梟者，便則食，不便則止矣。」今王曰：「事始已行，不可更，是何王之用智不如用梟也。」戰國策魏策：「華陽軍之戰（陽字據本補），魏不勝秦。明年將使段干崇割地而講，孫臣謂魏王曰：『且夫欲壘者段干子也，王因使之割地。欲地者秦也，而王因使之受壘。夫欲壘者制地，而欲地者制壘，其勢必無魏矣。且夫姦臣皆欲以地事秦。以地事秦，譬猶抱薪救火也，薪不盡，則火不止。今王之地有盡，而秦之求無窮，是薪火之說也。』魏王曰：『善。雖然，吾已許秦矣，不可以革也。』對曰：『王獨不見夫博者之用梟邪，欲食則食，欲握則握。今君規於羣臣而許秦，因曰不可革，何用智之不若梟也。』魏王曰：『善。』乃案其行。」史記之文本於國策，一望即知。更攷史記六國表：『秦昭王三十四年，即魏安釐王四年，白起擊華陽軍，甲卯走得三晉將，斬首十五萬，魏與秦南陽以和。』六國表所云白起擊華陽軍，即魏策所云華陽軍之戰，則魏世家與魏策所記爲一事，毫無疑義。至割地講和事，史記繫於華陽戰之當年，國策謂華陽戰之明年，說魏王者，史記作蘇代，國策作孫臣，乃史遷之偶疏，當以國策爲實也。由斯觀之，魏世家之魏將段干子，即魏策之段干崇，決矣。宗崇古音同通用。書牧誓『是崇是長』，漢書谷永傳引作『是宗是長』，即其證。木傳云：『老子之子名宗。』宗爲魏將，封於段干。則宗因封於段干而稱段干宗，即魏世家之魏將段干子，魏策之段干崇，又決矣。攷六國



長華陽之戰，在周赧王四十二年（秦昭王三十四年，魏安釐王四年），即西歷紀元前二百七十三年，去孔子之死已二百零六年，則宗非老聃之子又決矣。宗即段干崇，注中老子攷異已略言之。故余疑太史儋者老聃之後，而宗者太史儋之子也。蓋老聃為周史，老而免官，去周適秦。古者官以世及，其子庶為周史，一傳或再三傳歷百許年，至儋為周太史，又去周適秦。因其為一家人，姓同，官同，行蹤又同，聃儋音又相近，故後世傳為一人也。太史儋入秦在周烈王二年，即西歷紀元前三百七十四年，至宗為魏將時（指華陽戰之年，凡一百零一年。設太史儋年三十而入秦，六十而生宗，則宗為魏將時年七十一，事實甚可能也。因儋為聃後，本姓老亦稱老子，世又傳說聃儋為一人，其子孫遂謂老子之子名宗。史遷聞而書之，而不知宗乃太史儋之子非老聃之子也。又據魏策，孫臏斥段干崇為姦臣，稱其欲以地事秦，殆太史儋入秦，因家於秦，宗本儋子為秦人，故忠於秦而姦于魏歟。綜之，余疑太史儋者老聃之後，宗者太史儋之子也。然則先師梁任公先生謂此世系可疑，其識卓矣。

世之學老子者，則細儒學，儒學亦細老子，道不同不相為謀，豈謂是邪。李耳無為自化，清靜自正。

李耳以下十字，太史公自序亦有之。道德經五十七章曰：『我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。』史遷之所本也。但如此裁措，頗為失當。

(廿四，文哲季刊第四卷第四期，茲由著者略加增刪)

今時所謂司馬遷作的史記裏面有一篇老子傳，說得迷離恍惚，遂成了後來學術界一個很爭辯的目標。但至今足已有二千年了，這位老夫子看起來還是一條「龍」在空中飛舞着，從沒有墮地現過原形，真是一件奇怪的事！民國八年春，胡適之先生的中國哲學史大綱出來，中有論老子之處。他承襲舊說，謂孔老同時；但他把老子看成一個很激烈的革命家，在當時要算是時髦的新說了。由是一班論老子的，尤而效之，引而申之，都說他是革命家，甚至說是無政府黨。我現在要說這是胡派，或是舊左派。直到十一年冬，梁任公先生評論胡的哲學史，他說史記所謂老子簡直成了神話化，他的書或者身分很晚，到底在莊周前後，還有商量餘地，這越發是嶄新的時髦。由是一班論老子的，尤而效之，引而申之，都說他常在戰國中葉或晚年了。更有一些大膽的先生們，竟說莊子假造老子之書與人，或有說老子並無其人的。我現在要說這是梁派，或是新左派。像這些形形色色的論著，以我個人的疏陋，本來見不到許多；幸而二十二年春，古史辨的第四冊下卷諸子叢攷裏面抄印很多出來，免得我們去尋找，這實是一種嘉惠學子的事。

叢攷所有關於老子的論文，從舊左派的老子傳略起，一直到新左派的從呂氏春秋推測老子之成書年代止，總共十五篇，為時前後計十四年。在這麼一個長時間中，區區十五篇，可見學術界對於這個問題還沒有十分努力。但好像編者不免有所顧忌，或有所選擇，因為「人云亦云」的論文，本可不必重錄了。顧頡

剛先生的從呂氏春秋推測老子之成書年代一文，於二十一年六月印在史學年報，並有單行本。張西堂先

生在那年八月由北平回武大，他轉送我一本，並說：「我在顧先生處會談及你，所以送你。」我本沒會見顧先生，因此很感慕他，不久就冒昧致函道謝，函中也曾說及老子問題，茲照原文錄出於後：

弟於老書，自成童後，即移錄嚴幼陵批老一書，歎為未有。然終不欲深治，以其形猶畫龍，玄渺無體，見仁見智，注家可以任意為言，似非忠實肄習之法，故不及也。數年以來，因茲時會，適執教鞭，專任子席，老氏之學，不能獨外，遂欲恣意原其終始，以為澈底澄清之計。嘗略據舊說，假定老子有二人：一為老萊子，即老彭，孔子所師也；一為老聃，即太史儋，死而秦失弔之者也。今存道德經，為淮南諸客所定；韓非解喻所據者，殆莊子以後人所輯也。今經中有二老之說，有其私淑者之說，有戰國末年各家之雜說，有淮南賓客之解說。正在分別鈔寫，熟思結論。會人事會猝，作輟不恆，迄未成就。

這兩我有底稿（稿上已添改三數字，不能復辨），就是二十一年十月十二日由武昌發的，但至今沒得覆信也未退還。我曉得顧先生忙無暇晷，常在古史辨序裏聲明過，所以我認為他會接到的了。我那個假定，本

已經過幾年研究的，如果至終證得不錯，那假定就是我的結論；否則尚須大加改正。但近兩年總沒有閒功夫去研究，仍然是那個假定擺在着，實在自愧極了。記得去歲秋間，天津大公報世界思潮，載有馮友蘭先生

「讀評論近人考據老子年代的方法答胡適之先生」一文，說及北大出了一部哲學論叢，未幾，即函託北大學生李振邦君購寄一冊，裏面論老子問題的有四篇，佔了全書一半，我曉得這個問題，近又掀起壯闊的波瀾了。今值寒假，因檢出舊稿，加以改正，準備捲入漩渦去呢。

文選孫綽遊天台山賦有『躡二老之玄蹤』的話，李善注，『二老：老子；老萊子也。』注中又引及史記，得知老子即指老聃。我現在在所謂二老就是用着那賦的名目。我以為研究老子，須把人與書分開。今本道德經，正可看作他只是部道家的經，並不看作他是一部老子的書；我們如果要引他的學說，才到道德經裏面去尋，猶之引宋鉅學說，要到諸子裏面去尋一樣。我的研究，本是先從人起，就是這篇，可作上編；俟下編再研究他的學術。因為一種學說，連主名都弄不定，那不管說得條條是道，總是搔不着癢處的。所以我前頭那個假定，先把四人合為兩人，即老萊子和老彭為一人，老聃和太史儋為一人，這也原是舊話，不過我的證明加詳罷了。我這個辦法，在此刻說來，公公道道把一個加入舊左派，把一個加入新左派，也好像是胡梁兩造的一種調停。我不知道究竟對不對，不過有些地方，好像容易說得出關係來，還是要請大家同來研究完成才好。

怎麼老萊子和老彭是一人呢？這個話以前似乎少有人講，即有亦沒說出甚麼理由來，如秋子奇論語

質疑說，『楊龜山以老彭為老聃，或更以為老萊子，具非』。按陽說見龜山集卷十四，係胡德輝問『老氏之

書，果述而不作者乎？』楊答，『老氏以自然為宗，謂之不作可也。』故秋略引其意如此。至所謂『或更

以為，』究不知是何人，亦不知是如何說法，大概無甚理由，莫怪秋氏要否認了。我現在把古來說老彭的歸

納起來，約有六說。（一）謂即彭祖者，如包咸說，『老彭，殷賢大夫』（何晏論語集解引）。高誘說同（呂氏春秋執一

舊注）。皇侃說，『老彭，彭祖也，年八百歲，故曰老彭』（見論語義疏）。（二）謂為彭祖之裔者，如梁玉繩說，『彭

祖乃彭姓之祖，與老彭為二人，老者尊稱，蓋其裔也；故表列彭祖二等，老彭三等。（清白士集人表攷二）（三）謂

即老聃彭祖者，如鄭玄說，『老，老聃；彭，彭祖』（論語釋文引）王弼說同（論語正義引）（四）謂即老聃者，如葛

洪說，『老子既兼綜禮教而又久視，故仲尼有竊比之歎』（抱朴子明本篇）王夫之也說，『子曰：我老彭』

按老聃亦曰太史儋，聃儋彭音蓋相近，老彭即問禮之老子也。（四書傳疏一）（五）謂由彭城而為氏者，如姚

節說，『孔子南之沛，見老子，沛者宋地。彭城近沛，意聃嘗居之，故曰老彭，猶展禽稱柳下也，皆時人尊有道而

氏之。晉穆帝名聃，字彭子』（情抱軒集老子章義序）（六）謂為在老之旁者，如孫奕說，『大有卦，匪其彭，陸

音步郎反，子夏作旁。老彭當讀如匪其彭之彭，音旁，側也。欲自比於老子之側，蓋謙詞也』（履齋示兒編五）

綜觀右列六說，大抵主張第四說的為最多，其餘各說，主張的較少。但我對於六說都不贊成，我以為老彭即

是老萊。老萊是名，彭是字。王引之春秋名字解詁序說，『名之與字，義相比附。夫詁訓之要在聲音

不在文字。聲之相同相近者，義每不甚相遠，故名字相沿，不必皆其本字。其所假借，今約復多異音。取古

音相近之字以為解，雖今亡其訓，猶將罕譬而喻，依聲託義焉。』王氏對於春秋時人的名字，引證極多，立說

極確，所以他又考義類而定『五體』，因五體而測『六例』，現在我不暇舉，祇利用那些體例來證明萊彭二字

的意義確是比傳印合罷了。說文，『萊，從艸，來聲。』又云，『來，周所受瑞麥來麩。』詩曰，『貽我來麩。』許

氏所引詩語，見於周頌思文篇，漢書劉向傳引作『貽我釐麩』，一注，『釐，又讀與來同。』來釐古音通用，所以

儀禮少牢饋食禮，『來女老孫』，鄭玄注，『來，讀曰釐。』因為萊從來聲，來可讀釐，則萊亦可通釐了。所以

周禮地官山虞說：『若大田獵，則萊山田之野。』而天官獸人鄭注：『虞中，謂虞人麓所用之野。』又釋文：『萊，首來，本亦作萊。』然則萊麓二字，音義都可相通了。我以為老萊之萊，正當讀麓。國語魯語下，齊有大夫晏萊，左傳襄公二十三年作晏釐（亦作萊），實爲同例。說文：『釐，家福也。』段玉裁注：『家福者，家居獲祐也。』本來許氏謂來是瑞麥，當是受福之意；然則來萊二字的本意，也可解作家福了。其次，彭當是省借爲繫。說文：『繫，門內祭，先祖所旁阜也；從示，彭聲。』詩曰：『祝祭於繫。』禘，繫或從方（據段校本）。此處許氏引詩，是小雅楚茨篇語，正用禘字。詩全文說：『濟濟跄跄，絜以牛羊，以往烝嘗；或剝或亨，或肆或將，祝祭于禘。』祀事孔明，先祖是臯，神保是饗，孝孫有慶，報以介福，萬壽無疆。』毛傳：『禘，門內也。』禘爲門內，故字亦作[禘]；爾雅釋宮：『閼謂之門。』（疑作閼謂門內）。門內祭先祖，神來欲饗，報以介福，這名爲繫，正和釐字解爲家福的意義相應。然則老氏名釐字繫，實即王引之所謂五禮中的『連類』，而萊假爲釐，彭假爲繫，又即王氏六例中的『通作』無疑了。

至於老萊氏的話，古今來有許多人都這樣說，但大抵不外謂老子出於顓頊之子老童。如大戴禮帝繫篇：『顓頊娶于滕奔氏，滕奔氏之子謂之女祿氏，產老童。』（據見曾本，但原誤，茲正）。山海經大荒西經注：『太平御覽一百三十五所引略同。但史記楚世家却大異，他說：『楚之先祖，出自帝顓頊高陽。高陽生稱，稱生卷章。』左傳昭公二十五年疏所引世本正同。裴駰史記集解引譙周說：『老童即卷章。』我以為老與卷，童與章，都是字形相似的錯誤。不過誰是誰非，那就不可考了。且有一事更奇：據帝繫，老童是顓頊之子；

據史記，卷章却是顓頊之孫。中間相差一代，不能暗合。所以羅泌路史後紀八說，「勝奔氏曰姁，生伯稱，卷章季禹三人。」然則稱和卷章又是見弟了。梁玉繩人表攷二說，「顓頊傳二十世，則高陽是一代通號，老童乃顓頊後世子孫名稱者所生。」那末，稱和卷章仍是父子，不過是顓頊的後世子孫所生罷了。總而言之，事屬荒古，無從判明。又山海經西山經說，「魏山，神蒼童居之。」郭璞注，「蒼童，老童，顓頊之子。」文選舉賦，「慕老童於魏隅。」若據此說，老童乃是古來的山神，更加不為真要。惟姚鼐說，「夫老子，老其氏也。宋國有老氏，然則老子其宋人，子姓耶？」（老子章義序）我以為姚說很對，因為春秋之世，以老為氏的，實出於宋，恰和孔子同祖，可參看下面孔老世系譜。這譜大概是依據春秋三傳史記世本（輯本）及杜注左傳作的，但也參考他書不少。若論到真確一層，實在難說，只要大體上不錯，比較可以應用罷了。茲且先說孔氏。

左傳昭公七年載魯孟僖子臨終時（按此事在昭公二十四年）曾對他的大夫說，「孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何，以有宋而授厲公。及正考父，佐戴武宣。」孔穎達正義引家語木姓篇說，「考父生孔父嘉，其後以孔為氏也。防叔辟華氏之偪而奔魯。」但杜預注，「孔子六代祖孔父嘉為宋督所殺，其子奔魯。」羅泌路史後紀十，「孔父子木金父通魯，為孔氏。」又唐書世系表七十五下，「畢夷以王父字為氏。」嘗攷春秋時，以王父字為氏的極多，但也有以父字為氏的（說詳毛奇齡經問卷四）。孔氏或始於木金父，或始於畢夷父，現今已不知誰是。至家語謂防叔始奔魯，杜羅謂木金父即已奔魯，似以後說為近於事實。又正考父至仲尼共八世，而戴公至景公共十三世，歷十六公，好像遲速太不相稱。但正考父佐戴武宣三公，孔父嘉亦

# 孔老世系譜

微子啓

微仲衍 — 宋公稽 — 丁公申 — 閔公共

煬公熙

弗父何 — 宋父周 — 世子勝

厲公鮒紀 — 懿公擧 — 惠公廋 — 哀公

王考父

孔父嘉

木金父

季夷父

防叔

伯夏

叔梁紇

孔子

戴公白

武公司空

宣公力

癸公與夷

穆公和

莊公馮

湣公捷

公子游

桓公御說 — 廢公茲由 — 成公子臣

昭公杵白

嬰

文公鮑革 — 共公瑕 — 平公成 — 元公佐 — 景公頭曼

好父說

華父督

世子家

華季老男

老佐

老彭

樂父衍

後爲樂氏

□□□

華椒

華御事

司徒鄭

華喜

華元

華閱

華臣

皇父充石

後爲皇氏



佐穆蕩二公，可以二人與五公相並；那末，孔氏傳世遲緩，自不足怪。史記宋世家載：「景公二十五年，孔子過宋，桓魋欲殺孔子。」其時適當魯哀公三年，孔子正六十歲（卒於宋景公三十八年），所以世系譜上列在景公一排，略為表示同時罷了。其次說老氏。左傳桓公元年，正義引世本說：「華父督，宋戴公之孫，好父說之子。」因為督字華父，到他的孫就稱華氏，這正合於以王父字為氏的通例。又成公十五年，正義所引世本說：「督生世子家，家生季老。」（季原誤作秀，茲據阮本）。而鄭樵通志氏族略四，部名世古今姓氏書辨證二十九，都引世

本說：「宋華氏有華季老，子孫氏焉。」季老分明是字，他的名呢？攷王符潛夫論志氏姓篇載宋後有「季

老男氏。」路史後紀九下載宋後有「季老氏，老男氏。」又有「季老男氏。」羅莘注：「三字姓。」我以為

他們都是誤會意思的。男，當是季老的名，正是名字相應。說文：「男，丈夫也。」廣雅釋詁一：「男，君也。」

後漢書明帝紀章懷注：「男子者謂戶內之長也。」丈夫和君，都有長字之義，所以字老名男。春秋時，以老

為名字的都有。如左傳襄公十四年，魯有叔老；哀公十七年，楚有左史老。又成公十八年，晉有長老，即國語

晉語八的張孟。韋昭注：「孟，張老字。」按說文：「孟，長也。」然則名老字孟，正和名男字老相同了。又

昭公十四年，魯有司徒老祁。正義引服虔說：「司徒，姓也；老祁，字也。」我以為當是字老名祁，這本是古人

連言名字，皆先字後名的通例。老祁，也是名字相應。小爾雅廣詁：「祁，大也。」大，即長字之義。並且祁

與耆亦可同音通假，所以字老名祁了。至於世本謂「華季老子孫氏焉」的話，攷左傳成公十五年：「華元使

老佐為司馬。」杜注：「老佐，戴公五世孫。」我們試看世系譜，若以戴公為主，數他的孫，那末，從好父說下

推至老佐，恰爲五世；猶之孔父嘉爲仲尼六世祖，若以仲尼爲主，數他的祖，亦從叔梁紇上推至孔父嘉，恰爲六世一樣。老佐爲季老之子，本是以父字爲氏的通例。但前人多半忽略了，如顧棟高的春秋大事表，可算是一種專門研究，而他的姓氏表說『老氏，出戴公』。這話還說得出；他又把華樂皇老爲戴四姓，却認老氏直接出自戴公，便失考了。（此等語本發自前人，但他不知考正。）據史記及左傳，其公在位十三年卒，平公立，華元爲右師；平亂後，使老佐爲司馬。平公三年，老佐卒於彭城軍次。自此以後，終春秋之世，宋國再沒有見到一位氏老的；惟昭公十二年，周有老陽子，我也疑是由宋適周的老氏，那是後話。但老佐既以父字爲氏，開派分支，應當有子孫存在宋國。因此，我以爲老萊即老彭，就是老佐之子，或孫。因爲春秋時代，老氏出世很晚，除老陽子外，他國再沒有氏老的；如果老彭不是宋人，那就覺得無根。若認定他是宋人，那末，說他是老佐之子或孫，當近事實（詳後）。老彭既是宋人，和孔子都是宋閔公的後裔，所以孔子要說『我老彭』。這個我字，王船山說是『親之之詞』，實在不錯。又前說彭是字的話，也因爲孔子對於老彭，決不會稱他的名，這本是古人稱謂的一種禮節。如論語載孔子稱他生平所仰慕尊敬的人，如魯之臧文仲、柳下惠、鄭之子產、衛之寧武子、蘧伯玉、齊之管仲、晏平仲，都是稱諡稱字，決沒有稱名的；那末，他對於『竊比』的同姓老夫子，當然是稱字了。所以我認定彭是字，萊是名。但漢書藝文志諸子略何以又稱老萊子呢？按論語學而篇邢昺疏，『經傳凡敵者相謂，皆言吾子，或直言子，稱師亦曰子』。嘗考先秦百家，多不親自撰述，口耳相傳，後學輟輯，因而署名某子。有子上加以姓氏的，如孟子、荀子、有子，字放在姓（或氏）名之下的，如公孫尼子、魯仲連子、公孫龍子、鄒

子田、隸子等皆是。老萊下所加子字，正與第二類同例。但到後來，這個子字却成爲書，如文心雕龍諸子篇說：「博明萬事爲子，適辨一理爲論。」又說：「諸子者入道見志之書。」此話說得不錯，所以漢志載「老萊子十六篇」，意謂老萊之書十六篇了。昔畢沅說：「古有萊氏，故左傳有萊駒，老萊子應是萊子而稱老，如列禦寇師老商氏，以商氏而稱老，義同。」（老子道德經考異序）按畢氏未能深考，故其說甚謬。

老彭是宋人，我復有一種推想。說文繫字或作勗方，即旁之古文，所以彭方旁三字古皆通用。廣韻卷二，第十四清，引世本說：「宋有大夫老成方。」通志氏族略亦有「老成氏」注：「古賢人老成子之裔孫也。」

老成方爲宋大夫，著書十篇，言黃老之道。我現在假定老成方即老彭，其中成字或是門人所奉的諡號，乃是表示他們夫子「道理成就」之意。莊子齊物論篇有「顏成子游」，釋文引李頤說：「姓顏，名假，諡成，字子游。」這老成方當是氏老，諡成，字方（同彭），正與同例。廣韻舉出很多有成字的，說是複姓，所以有老成

氏。實則自古以來，只有一個老成方，再沒見第二個老成某。然則他們因看錯老成方爲複姓，才發生老成氏；猶之華季老男，路史把他分作季老氏，老男氏，季老男氏，豈非笑話！由此看來，老方即老彭，正是宋人了。

至於說他是宋大夫，這却和史記孟荀傳末說墨翟是「宋之大夫」一樣可疑，殆難證實（梁任公曾說墨翟始終是個平民）。但史記說「老萊子，著書十五篇」，漢志載「老萊子十六篇」及「老成子十八篇」，通志又說「老成

方著書十篇」實在混淆。我以爲史記老萊書十五篇，最先出世，當是原本；漢志十六篇，當是中外書增多一

篇，或者連劉向的敘錄一篇在內。若老成子十八篇，疑是老萊子的別本，司馬遷尙未見過，想是出於遷後向

前。且依古人尊稱的通例，老成方自可稱老成子，如左傳，魯有叔孫成子不救，郟成子磨；齊有陳成子桓（史作田成子常）；晉有趙成子衰，郟成子缺；衛有石成子稷，孔成子孫祖；都同樣的。老萊本是一位「述而不作」的人；他的結論，給多人展轉傳述，遂弄成兩種本子。那署名老成子的，用他的語，似乎表示特別尊敬；大約裏面神奇之事增多，如列子周穆王篇所載的一學幻，「適合漢人迷信的脾胃，以致通行，所以劉向也照錄了。蓋一稱老彭，一稱老方，那是由於方言的不同；若一稱老萊子，一稱老成子，完全是由於師傅之各異。劉向校讎通例，重篇本可互見；況且書名既歧，內容又雜，何得不可並存呢？至於道志說是十篇，大概即是老成子的殘本罷了。

老萊的國籍和祖先既經考索出來，神奇就得減去多少。但他的生卒地，也是一個很大的秘窟，須得再行偵察揭開才好。史記說：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。」又說：「老萊子亦楚人也。」我們知道，在史記裏面，老聃的籍貫算是開得最詳；而老萊只帶說是楚人，似乎太簡。但自來問老子籍貫的還不是這樣簡單，綜計起來，約有十餘種（妄誕者不計）。茲列成一表於次：

援引出處		記載同異			
		國	縣	鄉	里
1	史記老子傳	楚	苦縣	厲鄉	曲仁里
2	淮南修務篇高誘注	楚	苦縣	賴鄉	曲里

17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3
陸德明老子道德經音義叙引史記又云	釋文叙錄引史記又云	莊子天運篇釋文引司馬彪說	經典釋文叙錄引史記一云	後漢書郡國志	廣宏明集釋法琳十喻篇引高士傳	邊韶老子銘	段成式酉陽雜俎玉格篇	陸德明經典釋文叙錄	譙周古史考劉昭注	漢地理志淮陽國顏師古注引管太康地記	皇甫謐高士傳	劉向列仙傳	禮記曾子問疏引史記	史記正義引 <small>朱韜玉札</small> <small>葛洪神仙傳</small>
		陳國	陳國	陳國	楚	楚	陳國	陳國			陳	陳	陳國	楚國
		相 <small>今屬苦縣與沛相近</small>	相	苦 <small>春秋時曰相</small>	相	相縣	苦縣	苦縣	苦	苦			苦縣	苦縣
				賴鄉			賴鄉	厲鄉		東城賴鄉祠			賴鄉	瀨鄉
仁里	曲里								曲仁里				曲仁里	曲仁里

庚午年

我們試看右表，多麼複雜麻煩呵！但古事傳譌，並不是無風生浪，多少總有幾分原因。我們如要將表內的楚與陳，苦與相，辨個明白，就得首先考究那些原因從何而有，還要問他何以這樣發生。因為如此，所以須要知道三件事情：即（一）地理沿革；（二）郡縣制度；（三）史記體例。所謂地理沿革者，就是要指實苦縣究竟何屬。春秋時，楚、陳本是鄰封。周封母後，胡公於陳，即今河南淮陽縣。左傳：「哀公十七年，楚公孫朝帥師滅陳。」迨後秦盡併楚，史記楚世家末謂：「名為楚郡，實是錯的。惟王翳、秦郡考大致謂陳涉世家稱「陳守令」因知秦之末年又置有陳郡，甚是。又陳涉世家說：「葛嬰攻鉅、鄆、苦、柘、譙皆下之。」集解引徐廣說：「苦、柘屬陳，餘皆在沛也。」按徐氏的話，係謂苦、柘屬秦之陳嗎？考春秋時不見苦之地名。據顧棟高說，柘是宋地。據左傳，譙（本作譙）是陳地。然則徐氏不是指春秋時說的。陳涉發難，五地本屬秦縣，然則徐氏謂苦、柘屬秦之陳郡嗎？考漢書地理志：「淮陽國，高帝十一年置，縣九。」國下轄有陳、苦、柘、治、陳。又「沛郡，故秦泗水郡，高帝更名，縣三十七。」郡下轄有鉅、鄆、譙、治、相。如徐氏謂苦、柘屬秦之陳郡，尚說得出，若謂餘皆在沛，而秦無沛郡，則不合。若謂徐氏就前漢制度言，鉅、鄆、譙屬沛固可合，而陳、苦、柘皆屬淮陽國，則又不合。復考後漢書和帝紀：「章和二年三月，改淮陽為陳國。」又郡國志載陳國所轄陳、苦、柘及沛國所轄鉅、鄆、譙，皆與前志同。由是可知，徐乃晉末人，係依據後漢和帝以後的制度言了。現在我們試看表內的491013四行，都說老子是陳國、苦縣人，那分明是後漢中年人的「地理今釋」，可見老子這個籍貫，確是漢以後人加入史記呵（詳後）。

其次：所謂郡縣制度者，就是要看楚與陳究竟有苦縣沒有。史記秦始皇本

紀說：『今陛下平定天下，海內爲郡縣。』郡縣制度爲秦所首創，常人都知道的。但我以爲郡制確從秦惠

王起（王氏秦郡考謂惠文君十年秦始皇有上郡）而縣却不始自惠王，且在春秋之初。秦本紀載「武公十年，伐邽

戎，初縣之。」時當魯莊公六年，故秦有縣極早。考周制，王居國中，分命大夫所居曰都鄙。國外雖有所謂

家稍，邦縣，邦都，但還是統名都鄙（此姚鼐說）。秦起西垂，伐得戎地稱縣，或襲周名，諒取「懸繫」意義，却擴

大了。又中原侯服，國多地小，下級分治者爲邑，春秋末猶然，如論語公治長篇說十室千室之邑，可見邑是很

小的。楚爲荆蠻，蠶食小國，雖「疆以戎索」而取法他邦，必亦不少。所以楚之有縣，當因國邑二級制不使

統治，乃改爲國縣邑三級制，或沿周秦舊名，究和時勢有些關係。如楚世家載莊王十六年，破陳，即縣之，嗣因

申叔時言，乃復國陳。靈王八年，使公子弃疾將兵滅陳，事見左昭九年，使穿封戌爲縣公，然平王元年，又復陳

地。及惠王十一年，滅陳而縣之，事見左哀十七年，使子國爲令尹。這因陳本小國，既滅之後，固不可仍名陳

國，又不可稱爲陳邑，正夾在國邑二者之間，很需要一個承上係下的名目，所以非采縣制不行了。由是看來，

陳國既改爲楚之陳縣，則縣下所轄之苦，決不可同稱爲縣。然則當時祇有楚國陳縣苦地，萬不可說楚苦縣，

或楚國苦縣了。若說是陳國苦縣，縣制非陳所有，更談不上。又正義說：『案年表云：『淮陽國，景帝三年廢。』

至天漢脩史之時，楚節王純都彭城，相近，疑苦此時屬楚國，故太史公書之。按史記楚元王世家：『高祖六

年，已禽楚王韓信於陳，乃以弟交爲楚王，都彭城。』案隱引漢書說：『楚王，王薛郡東海彭城三十六縣也。』

漢景帝平楚，更立楚王，仍王故地。苦縣遠隔在西，既不屬元王之楚，何得屬節王之楚。我以爲表內的12

3 三行，比前說更後，所以高誘注淮南，即在漢末。此因後漢中年人說陳國苦縣，有些冒昧人看作春秋陳國，所以索隱說『苦縣本屬陳，春秋時楚滅陳，而苦又屬楚，故云楚苦縣』。這雖承襲漢末舊話，但所說楚國苦縣的來源，實在太誤會了。再次若據史記體例看，覺得老子這個籍貫，也是魯莽。太史公叙前人生地，所載鄉里固少，即用邑字亦少。如孔子世家謂『孔子生魯昌平鄉陬邑』，算是很詳。但我總疑陬邑二字或是後人所加，因當時尊孔，知道陬邑的多，所以免載。否則也須把陬邑放在昌平鄉之上，才得合於地名的大小先後。像老子這個籍貫，已是一無二，在史記裏面決沒有如此體例哩。這個意見，馬夷初先生的老子叢話，曾附有老子鄉里一篇，他的結論說，『老子，宋之相人，非陳之相人』。他這個結論頗對，不過他把宋之相人的老子，說是老聃，又把老子是苦地厲鄉人的事實，完全抹殺，我却不敢贊同。我以為史記說老聃，是固守藏室之史，原極確實，那是後話。至於在苦地瀨鄉曲里的老子，實是老萊。老萊本生在宋都睢陽而長於相地；他後來還耕於蒙山之陽，其地在沛，但終竟又遷於苦地瀨鄉，度他的殘年去了。

何以知道老萊生在宋都睢陽而長於相地呢？麗道元的水經注卷二十四（據王先謙校本以後所引都同）說，

『睢水又東，逕相縣故城南，宋共公之所都也。』按微子封宋，即商邱，世本謂『宋更曰睢陽』，因為在睢水

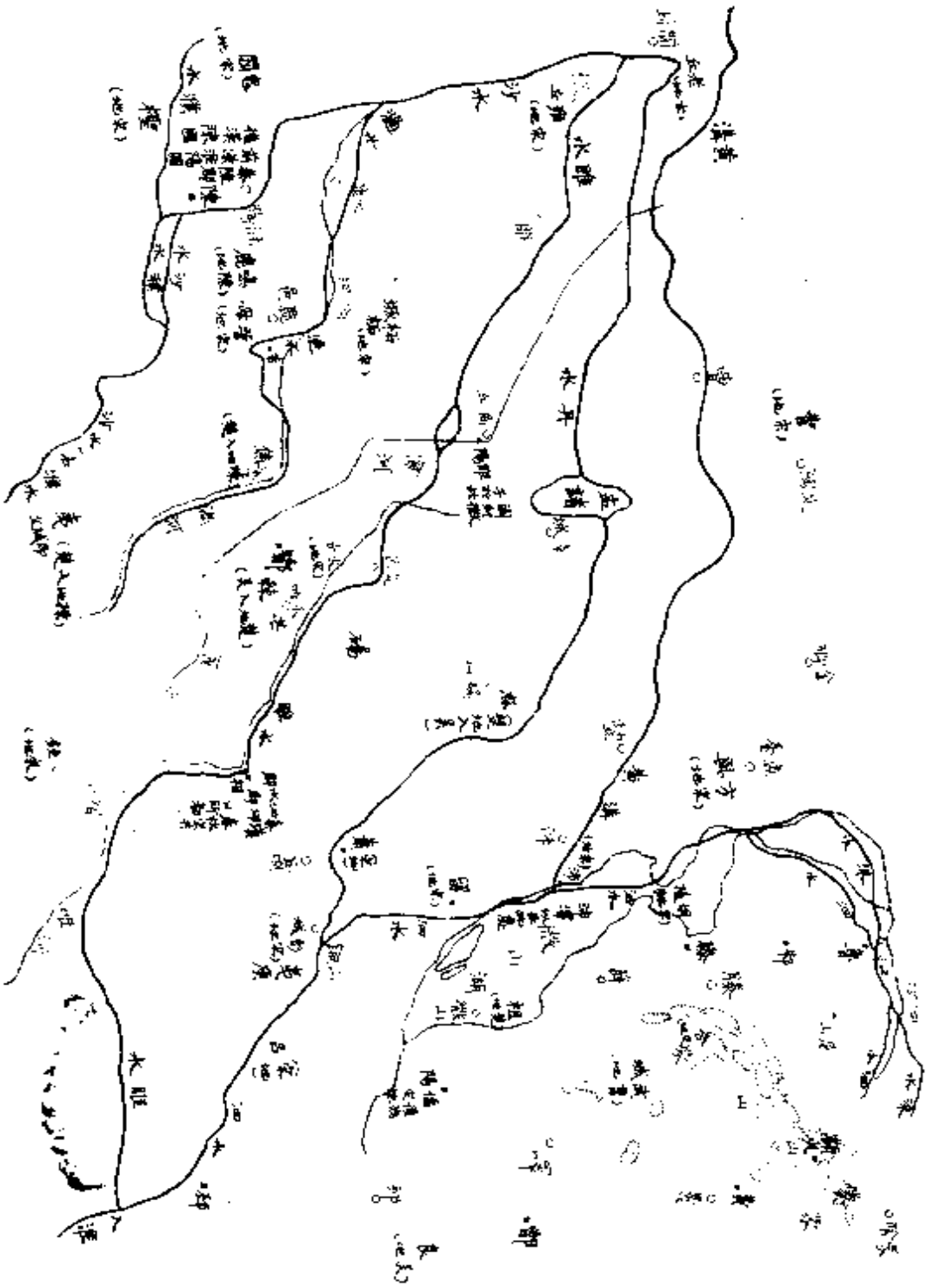
之北。相在睢水下流，去商邱本不甚遠，故共公徙都於此（可參看下面地圖）。此事宋世家雖不載，似非虛文。

考左傳，宣公十四五年，即宋文公十六七年，楚莊王圍宋計共九月，宋城中至於『易子而食，析骸以爨』。迨後五年，文公卒，共公立。時楚極強盛，晉伯宗謂『天方授楚，未可與爭』，竟至坐視不救，所以共公要遷都以



本圖係略據楊守敬之春秋戰國水經注三圖所成，而既未劃一，而希諛體所尤為斟酌，蓋高略具維形，俾閱者醒時，目而已。幸希諛體所

——(究)——



——(究)——

# 老萊生卒行蹤圖

本圖係略據楊守敬之春秋戰國水經注三圖所成，而既未劃一，而希諛體所尤為斟酌，蓋高略具維形，俾閱者醒時，目而已。幸希諛體所

避之了。(後來休公近東遷彭城，予別有考) 據前世系譜，老佐與共公是同時人。共公卒，平公立，當仍在相，而老佐

為司馬。平公三年，老佐卒，他的子孫當仍留在相都。今計宋君在位年數，文公二十二，共公十三，平公四十

四，元公十五，景公四十八(原略誤，今正)。當景公三十八年，即魯哀公十六年，孔子卒。自文公十二年，至孔子

卒之歲，共凡一百二十年。孔子壽七十三歲，如果老萊比孔子約長四五十歲，當生於文公十餘年時，那末，老

佐之卒，老萊已逾弱冠。由此看來，老萊生在宋都睢陽而長於相地，應是事實了。(老萊卒年見後，又別詳我的史

記老子傳考正)

何以知道老萊耕於蒙山之陽，其地在沛呢？劉向列仙傳說，「老萊子，楚人，當時世亂，逃世，耕於蒙山之

陽。芟藎為牆，蓬蒿為室，杖木為牀，蓍艾為席，菹菜為食，壘山播種五穀。」(史記正義引，亦見列女傳，其文略異) 又

元和郡縣志河南道七，「沂州費縣：蒙山在縣西北八十里，楚老萊子所耕處。」按漢書地理志，「泰山郡，蒙陰

禹貢蒙山在西南。」明蒙陰人公館作有蒙山辨，謂「蒙山高峯數處，俗以在西者為龜蒙，中央者為雲蒙，在

東者為東蒙，其實一山，未嘗中斷。」蓋蒙山極大，其地多屬魯國，若就山勢說，實已蜿蜒到了今之滕縣。滕

縣即春秋時滕國之地，南部和宋國的沛毗連。考水經注二十五，「泗水又東，(趙本作南)過沛縣東，昔許

由隱於沛澤，即是縣也，縣蓋取澤為名。」準以現在地望，這沛澤似即今沛縣以東之微山湖，當時或不是湖，

只是澤罷。(今豐沛間，古有大澤，即漢高祖夜醉所徑處，不知卽是此澤否) 左傳昭公二十年，「齊侯田於沛。」杜注，「沛

澤名。」按史記齊世家，「景公二十六年，獵魯郊，因入魯，與晏嬰俱問魯禮。」又魯世家，「昭公二十年，齊

景公與晏子狩竟，因入魯問禮。我以為當是魯之君臣邀齊景公蒐於沛澤；澤是宋地，所以他們獵狩當在澤的北境。這好比文公十年，『陳侯鄭伯會楚子于息，冬，遂及蔡侯次于厥貉，將以伐宋。宋華御事，乃逆楚子，勞且聽命，遂道以田孟諸。』杜注：『孟諸，宋大數也。』其事略同。竊意沛澤有古隱者遺跡，其地必佳；所以老萊逃世耕田，就在這個沛地。因為沛地位在蒙山之南，所以說他耕於蒙山之陽。書武成篇：『歸馬于華山之陽。』僞孔傳：『山南曰陽。』然則此處所謂蒙山之陽，意只在蒙山之南，不必定在山麓才為陽了。我說老萊耕於蒙山之陽，其地在沛，就是如此。

相是共公所都，老萊住在都內，何以要避到沛地去耕田呢？我們試讀左傳：『昭公二十年春，王正月己丑，日南至。梓慎望氛，曰：『今茲（猶云今年）宋有亂，國幾亡，三年而後弭。』叔孫昭子曰：『然，則戴桓也，汰侈無禮已甚，亂所在也。』杜注：『戴族，華氏；桓族，向氏。』這本是陰陽家觀天文所得到的預言，不幸那年果

然因『宋元公（據史記在十年）無信多私而惡華向，遂致內鬪，詐殺諸公子大夫。後來華向敗了，全體出奔；

僅使少司寇華恮回來，得任原職。老氏一支本出戴族，又是華氏別支，當着這個斬殺無常的風潮，或者老萊

就在這一次逃難出外了。太平御覽卷五百六引皇甫謐高士傳，謂老萊因楚公室亂而逃世；楚字雖是宋字

的傳譌，至因公室亂而逃世，確是事實。但他本沒有甚麼罪，所以也逃得不遠；如果他比孔子要大四五十歲，

那時他已是將近八十歲的老人了。

莊子天運篇說：『孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛見老聃。老聃曰：『子來乎！吾聞子北方之

賢者也，子亦得道乎？」孔子曰：「未得也。」二 這段故事後頭的話雖未必盡信，然內中有好幾點頗似事實，萬不可把他看作寓言，一概抹殺了。考史記孔子世家：「定公九年，是時孔子年五十，定公以孔子爲中都宰，由中都宰爲司空，由司空爲大司寇。」然則孔子年五十一，正在魯作官，何暇南見老子？但有人因這年孔子無暇，遂說天運全無此事，那却不然。我以為「孔子行年五十有一」五字應是三字的形誤，而老聃也當是老彭的聲轉。記得論語爲政篇載着孔子自己說：「吾十有五而志於學，三十而立。」他所學的，據論語看，大抵不外乎孝弟忠信，詩書禮樂一類的東西。又左傳昭公十七年：「鄭子來朝，公與之宴。」昭子問焉，曰：「少時氏烏名官，何故也？」鄭子曰：「吾祖也，我知之。」……仲尼聞之，見於鄭子而學之。」又論語八佾篇：「子入太廟，每事問。」或曰：「就謂鄭人之子知禮乎？」入太廟，每事問。」子問之曰：「是禮也。」我們曉得孔子學於鄭子，年方二十有七。至於入廟問事，雖不知在何年，然或人呼他爲鄭人之子，可見那時他的年紀並不大。竊謂孔子生平精於禮事，自幼即知注重。如世家說：「孔子爲兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。」又說：「魯昭公之二十年，而孔子蓋年三十矣；齊景公與晏嬰來適魯，景公問孔子：『若由齊魯世家看，景公所問的是禮。』而論語亦常記着孔子說：『執禮（述而）約之以禮（雍也）立於禮（季伯）不學禮，無以立（季氏）不知禮，無以立也（堯曰）。』」足見他三十歲時所立的，原是禮了。然他三十以後，學禮之心，仍未少衰。我們由上文知道老萊至浦，正在昭公二十年，是時孔子蓋年三十。因爲那時老萊年紀已高，道行極大，名望甚隆，孔子是一個博學好問的人，何得不會要南之浦去請教他呢？

據此以觀，則孔子初見老子，不是老聃而是老萊；所見之地，不在周而在宋之沛；所見的年紀，不是十七或五十一而是三十一了。（有說三十歲的，究亦措辭不同。）又禮記曾子問篇記着孔子曰：「昔者吾從老聃助葬於巷黨，及頃，日有食之。」這老聃也是老彭的聲轉。據闔若璣推算，昭公二十四年夏五月乙未朔巳時，日恰入食限。

（見四書釋地續）

然則孔子從老萊助葬，正當三十四歲。但不知他自三十一歲即留在沛呢？抑第二次或第

三次陸續至沛呢？若不然，或老萊曾經至魯，孔子曾從他遊呢？這些都不可攷。惟巷黨，我以為即和論語

子罕篇「達巷黨人」（前人把達巷黨三字看作一個地名，那是錯的）是一個地方。若據憲問篇「闕黨童子」荀子

儒效篇謂「仲尼居於闕黨」則巷黨或也是魯地。但鄉黨之制，恐怕不止魯國獨有，宋國也會有的。如巷

黨果是沛地的話，那末，孔子住沛，必有一個長久的時間。因為曾子問篇所載的事共有四節，當是孔子留沛

時所聞，而巷黨的那位達，還說「孔子博學而無所成名」，孔子就對門弟子說「執御」的話（論語此節我別有說），

可見不是他一個人一個短時間在沛了。據這樣看，孔子自三十一至三十四，雖不見得常川在沛；然他因要

學禮學道，我想他必定是頻頻往來，不甚間斷的了。他到三十五，因為魯國有亂，追而適齊；或者這個時候，還

是為着老萊亦已不在沛地咧。

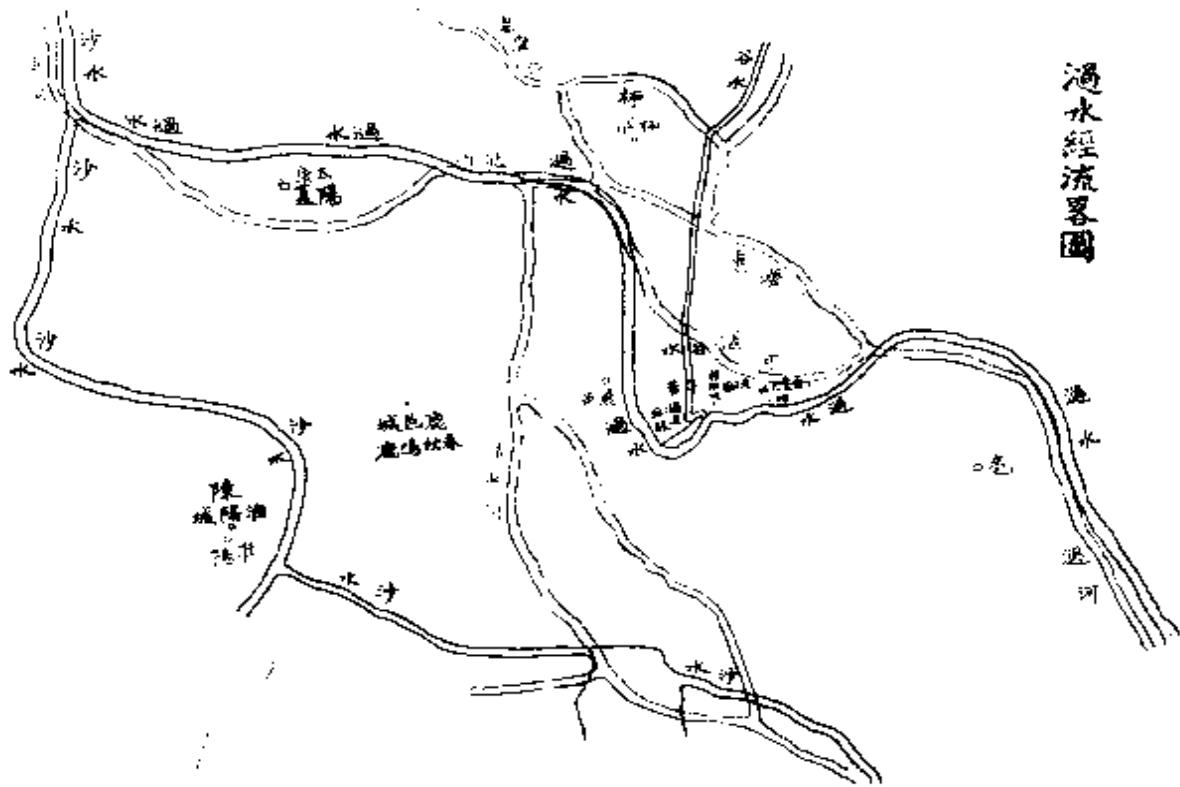
老萊住在沛地纔只四五年，何以就說他已不在沛地呢？且說他是遷到苦地瀨鄉度殘年呢？這個疑

問，也是從一個故事裏面看出蹤影來的；故事本不真，蹤影我以為是真的了。劉向列女傳說：「人或言之楚

王曰：「老萊，賢士也；王欲聘以璧帛，恐不來。」楚王於是駕至萊子之門，萊子方織舂。王曰：「寡人愚陋，獨守

宗廟，先生幸臨之。」老萊子曰：「僕山野之人，不足守政。」王復曰：「守國之孤，願變先生之志。」老萊子曰：「諾。」王去，其妻載春萊挾薪樵而來，曰：「何車迹之衆也？」老萊子曰：「楚王欲使吾守國之政。」妻曰：「許之乎？」曰：「然。」妻曰：「妾聞之，可食以酒肉者，可隨以糲糧；可擬以官祿者，可隨以鈇鉞。今先生食人酒肉，受人官祿，爲人所制也，能免於患乎？妾不能爲人所制。」投其春萊而去。老萊子曰：「子還，吾爲子更慮。」遂（同連）行不顧，至江南（按高士傳作河南）而止，曰：「鳥獸之解毛可績而衣之，據其遺粒足以食也。」老萊子乃隨其妻而居之，民從而家者，一年成落，三年成聚。君子謂老萊子妻果於從善。」

這個故事矛盾很多，當然不真，可無容辯。但顧棟高說：「徐州府沛縣爲春秋時偃陽國。襄十年，晉悼公滅之以與宋，通吳晉往來之道。又楚租地亦在沛縣境，是年會吳于楨，遂滅偃陽，是也。」（卷六之中）。蓋當時的沛地和偃陽接近，確是一個南北交通的孔道；而老萊年高德邵，名望日尊，自然會傳播到大人先生們的耳朵裏去。在這種環境之下，難道硬沒有人想薦用他嗎？我以爲總會有的，不過不一定是楚王罷了。租是楚地和沛接近，楚國本有請他出仕的可能。但當時楚都於郢，相隔數千里，楚王未必有此濠舉。或者即是租的守土官逼他出來，他才遠走高飛哩。後來作故事的人，利用這種蹤影，附會一切，就說楚王有此一回事了。惟傳說他至江南而止，究竟是甚麼地方呢？據前圖，睢水東北是泗水，西南是瀟水。他生長在睢水流域，徙居泗水流域；現在他又回南了。他爲免去麻煩起見，竟越過睢水，在瀟水流域的迴灣裏覓得一個不良之地，以便貫澈他的隱士主張，正和許由隱於沛澤，堯欲讓給他，他就去到箕山之下，潁水之陽，耕而食（見呂氏春



過水經流畧圖

秋乘人篇) 一樣。然則所謂江南，即是睢水之南，並非後世的大江之南了。這些話本是我個人的一種假想，然而頗近事實。試看酈道元的水經注過水所經一節說：

過水又東逕苦縣西南，分爲二水；枝流東北注于賴城入谷，謂死過也。過水又東南屈，逕苦縣故城南。過水又東北屈，至賴鄉（原有西字在此，茲據楊守敬刪）谷水注之。谷水又東，逕苦縣故城中；水泛則四周隍墜，耗則孤津獨逝。谷水又東，逕賴鄉城南。谷水自此東入過水。過水又北，逕老子廟東。（廟前有二碑，在南門外。漢桓帝遣中官管霸祠老子，命陳相邊韶撰文。碑北有雙石闕，其整頓。石闕南側，魏文帝黃初三年經譙所勒。闕北東側有孔子廟，廟前有一碑，西面，是陳相魯國孔熹建和三年立。北則老君廟，廟東院中有九井焉。又北過水之側，

又有李仲頤，廟在老子廟北。廟前有李母家。家東有碑，是水興元年縣令長沙王阜所立。碑云：「老子生於曲澗。」過水又

屈，東遷和縣故城南。（其城卑小，實中。漢昭老子碑文云：「老子楚相縣人也。」相縣虛荒，今廢。故城猶存，在頓鄉之東。

過水處其陽。」疑卽此城也，自是無郭以應之。）過水又東，逕譙縣故城北。

右列的情形，我也略依楊守敬的水經注圖，畫了一個大概的沿革圖，列在上面。試閱圖形，好像過水這段河流，因為港汊回環曲折，是不十分通利的。他的支流有一條死過，而谷水入於苦城，頗有水盛則溢水少則涸之患，大概也是河床太淺的原故。管子小匡篇：「辨其功苦。」尹知章注：「苦，謂濫惡。」這個地方名苦，或是切着濫惡的意思，或者就是涸字的音譌，皆未可定。又賴原是瀨之省文，說文：「瀨，水流沙上也。」此處河淺沙多，故水流沙上，所以名爲瀨鄉。史記作瀨，和瀨音相近，本可假用，但就義說，亦自可通。因為瀨亦可說是瀨之省文，說文：「瀨，履石渡水也。」河水甚淺，故可履石渡水。所以或名瀨鄉，或名瀨鄉，音義都是一樣的。至於曲仁里，據陸德明所引史記，一作曲里，一作仁里，而高誘也作曲里，王阜碑文謂在曲澗，似乎曲里爲是。

老萊是魯昭公二十年至沛，若假設他卒在定公八年（見後），則自遷沛以至於考終，剛爲二十整年。前頭說他在沛只四五年，那末他在苦必是十五六年罷了。這個時候，他大概仍是過的耕稼生活，也有一些弟子們跟着他。如莊子外物篇說：「老萊子之弟子出薪，遇仲尼，反以告曰：『有人於彼，修上而趨下，末僂而後耳，視若營四海，不知其誰氏之子。』」老萊子曰：「是丘也，召而來。」仲尼至曰：「丘，去汝躬矜與汝容知，



斯爲君子矣……」 莊子這一全章的記載，我認爲句句都是真的。以前說過，孔子年三十五適齊，然自

來對於他此次返魯以後的出處，皆很模糊。因爲世家載他年三十五時，魯之三桓攻昭公，公奔齊，齊處公於

乾侯（當據左傳作乾）。孔子因亂適齊，自聞留，答問政，以至於景公不能用，遂行返魯，下乃忽接以「孔子年四

十二，魯昭公卒於乾侯，定公立……」覺得文氣過於兀突。考昭公二十五年奔齊，三十二年卒，中間經過七

年，魯季平子爲政，孔子既未入仕，似乎那時他已去齊而亦不常在魯。然則彼時他往何處去呢？史文闕佚，

已不可知。但據先儒鉤稽常時情事，以爲這幾年中，孔子不過遊仕齊魯間罷了。我以爲遊仕齊魯間，本無

可疑；惟可疑者，恐不止齊魯二國。本來處此亂世，孔子求用的情緒很強，或者他還遊到邾滕曹衛宋陳各國，

也說不定；因爲這幾個國，路途便利，往返不難的原故。如禮記儒行篇載孔子答魯哀公說，「丘少居魯，衣逢

掖之衣，長居宋，冠章甫之冠」所謂長居宋，疑是他四十歲以前的事。不過他此時年紀還輕，而自負太高，

身分過重，往來奔波，終於未能得志。論語憲問篇載「微生啟謂孔子曰，「丘！何爲是栖栖者與？無乃爲

依乎？」孔子曰，「非敢爲依也，疾固也。」這因那時的避世之士，大都固執不肯出仕，而孔子急欲救世，故

疾惡他們；然自己却不敢枉道爲依，所以弄得進退兩難，莫怪隱者們要譏他是「知其不可而爲之」了。大

約孔子此時居宋，因到苦地，又想請教老萊。不料早被他的弟子碰着，說他「視若營四海」眼力真算不錯；

又說「不知其誰氏之子」而萊與畝都直呼其名曰丘，可見孔子當時年不甚大，還沒有四十歲罷。他這樣

輕的年紀，志大言大，一味要求仕以救世；在老萊看來，真是笑話。所以他警告孔子，說他「不忍一世之傷而

驚萬世之患，要他『去躬於與容知』這和微生畝疑他爲佞的話，實是對症下藥。後又開曉他道，『聖人躊躇以興事，以每（同敏）成功』勸他不要太性急，又要算是語重心長呵。

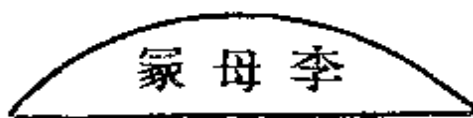
話又說回來了，前表內1 2 3三行，我曾說是後漢末年人的話，至於4 9 10 13四行，也說是後漢中年人的『地理今釋』現在更加恍然大悟。嘗攷後漢書祭祀志說，『桓帝即位十八年，好神僂事。延熹八年，初使中常侍之陳國苦縣祠老子。』又桓帝紀也說，『延熹八年，正月，遣中常侍左伯之苦縣祠老子。十一月，使中常侍管霸之苦縣祠老子。』志所謂陳國苦縣，乃在和帝已改淮陽國爲陳國之後，自然是指桓帝時的地名。且據史記封禪書，前書郊祀志，西漢諸帝，幾乎無神不祠，惟陳國苦縣祠老子，桓帝以前，確沒有使人舉行過，所以直到延熹八年才是『初使』。那末，史記的老子籍貫，實到桓帝時才整整齊齊的定出來，不料後人竟借尸還魂了。這一層極關重要，但學者們多半忽略，因之不免更加迷惑咧。

孔老在漢初，本有相等的地位。孔子葬魯城北泗上，自高帝過魯，即以太牢祠之，以後就未嘗間斷。此苦位在陳譙之間，也是四通五達之郊，何以漢代諸帝不早去祠呢？我現在照前引水經注的廟碑情形，畫成一圖（如下）；想把廟碑建立的先後，略爲分別出來，或可藉此推得一些線索。竊意老萊卒在苦地，他是一個年高德邵的隱士，門弟子輩替他建一座廟，立碑紀念他，如圖1 2，那是應有的事實。他生平本不務名，卒後自然是銷聲匿跡；迨過數十年，漠然徒見山高而水清，無人知道，那也是事實。所以怎管漢文帝竇太后及景帝崇奉老子，怎管漢代講老學的先生們那變衆多，也並沒有發現這個廟和碑去表示尊敬。這因本處沒有

苦縣廟碑圖



8

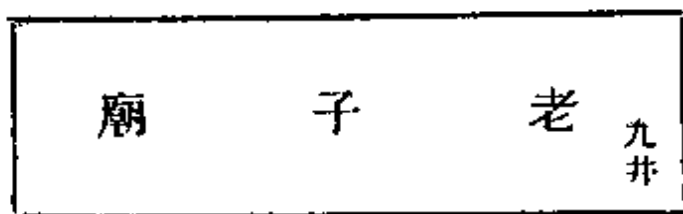


7



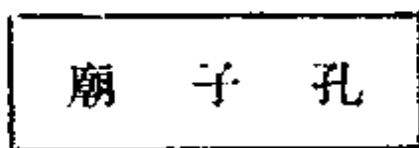
5

碑

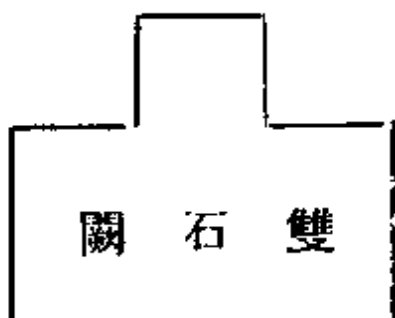


九井

1



3



9



碑



碑

2



碑

6

經過名人介紹宣傳，所以雖有若無了。直到後漢中年，老萊久已併合為一老聃，而老聃又已變為真人神僊之屬（子另有老子變化攷）及桓帝時，更加特別崇奉，上有所好，下必甚焉，於是建和（桓帝第一次紀元）三年，魯人孔疇時為陳相，觸在眼簾，立刻認識，因而發現。他是孔氏子孫，念及先祖問禮之事，因在那裏加立一個孔子

廟及碑，如圖 3 4。再過四年，即永興（第四次紀元）元年，長沙人王阜作讎令時，又爲老子的母立了一碑，如圖 5。這兩位官，一相一令，都是名人；經得他們一傳，風聲所及，自然就有多人知道。然而天高皇帝遠，又過了十二年之久，即延熹（第六次紀元）八年，桓帝才遣中官到苦縣，祠老子，並命陳相邊韻撰文立碑，如圖 6（此合典 2 不能確定，特假設如此）。祭祀志謂「之陳國苦縣」，高誘注淮南脩務篇，也說「今陳國東瀨鄉有祠存」，只個今字，已甚明白；但後人竟誤會改作楚國苦縣，真是顛倒。還有一些先生，如表內 5 6 只說是陳人，7 8 只說是苦人（此本可用），都是懷疑而不能洞澈的一種表現呵。但有人復有一種懷疑，以爲老子的學說，在戰國及西漢，已經開得名聲很大了，何以三四百年，沒有知道此事，獨至孔疇才發現呢？而且所發現的分明說是老聃生地，並有李母冢廟呢？我說，這本是一個難於指證的問題。不過我也要反問：老子是隱君子，當然可以有廟，有廟是常事，何得一定爲外人所重視呢？如劉向班固，博聞廣見，未曾說及老子這些，足見苦地的廟碑，自來沒人知道，直到孔疇才得發現；難道發現遲了，就定是假的嗎？若說老子生卒都在相地，爲何他的廟不在相縣發現呢？如果他生長在相地，卒在沛地，爲何他的廟不在沛縣發現呢？如果生卒皆在苦地，爲何子史記載，紛紛雜糅，不合條理至此呢？至說這苦本是老聃的生地，並有李母冢廟爲證，那却不然。因爲秦漢之際，二老相混，老萊幾乎湮沒無聞；於是世俗傳者，竟以老萊的卒地而誤爲老聃的生地，後頭我再說老聃生卒時，方更明白。若酈道元說李母廟前有李母冢，冢東有碑，是王阜所立，實是後來約略之詞。嘗考太平御覽卷一引有王阜老子聖母碑文一段，可見李母冢東之碑，原來實名老子聖母碑；那末，李母冢呢，原來本沒有定

名，不過後人是這麼一個稱呼罷了。但我以為李母冢廟，如圖 7 8，根本上就疑是桓帝使人祠後才指定建立，然大概總在魏文帝立雙石闕（如圖 9）之前了。

且更有一證，王阜說「老子生于曲澗間」而邊韶又說是「楚相縣人」何以二碑立在同一地方，竟又兩說參差呢？嘗考春秋時相地，不見經傳（此本楊守敬說）戰國末年却有之。如秦策四載楚黃歇說秦昭王道，「魏氏將出兵而攻留方與銜胡陵，傷蕭相，故宋必盡。」高誘注，「七邑，宋邑也。」宋，戰國時屬楚，故言故宋必盡也。」邾末，春秋時相地，原是屬宋，必不致誤。然則老萊居相日久，謂為宋之相人，已可確定。所以

我說老萊當是生在睢陽，長於相，徙居沛澤，卒在苦地。王阜謂生於曲澗，固是臆測的話，而邊韶謂楚相縣

人，一方面係據漢制相縣說，又一方面因為宋之相後屬於楚，故台稱為楚相縣人了。這個說法，本是周章不能自全之詞。但附會者如表內 13，謂「陳國苦，春秋時曰相」則認苦相本為一地，今古異名，由是 14 15 便直

捷說「陳國相人」了。然又不解於相與沛近之說，於是 15 便又掩飾其詞道，「相，今屬苦縣，與沛相近。」其不顧事實如此！道邾氏注水經，知道不是空談所能濟事，於是硬尋出邊韶的虛荒故城來，在賴鄉之東，指是相縣，要算有現證了。究竟邾氏不敢自信，遂又說，「疑即此城也，自是無郭以應之。」因為除此以外，再沒

有故城可以當此相縣，恐怕即是這個虛荒的故城罷！着一疑字，還是他的矜慎處，然而相地決不在此，也就暴露出來了。

以上是我個人對於老萊的氏族名字及生卒旅寓種種意見，雖稍嫌過繁，然尙刪節不少。因為這個問

題，迷霧過久，內容極雜，非逐件加以剖析，不足以清眉目，所以說來就累贅了。但這樣一來，對於老聃那面的問題，無形中已省去多少膠輻，算是一宗可以自慰之事。

米

米

米

米

米

史記說，「老子者名耳，字聃，姓李氏，周守藏室之史也。」（此據王金孫校本）據這話看，老子是以李為氏的。那末，史記此段若是原文，司馬遷已不知道春秋時老氏之所從出了。老氏出於宋戴公四世孫華季老，

前有世系譜可證，各國原沒有氏老的；這老聃若亦以老為氏，當然也是出於宋了。春秋時，一班為政治生活的人，大都是世族，我們讀內外傳可以知道。孔子是春秋頂末的人，還說「民可使由之，不可使知之」（論語

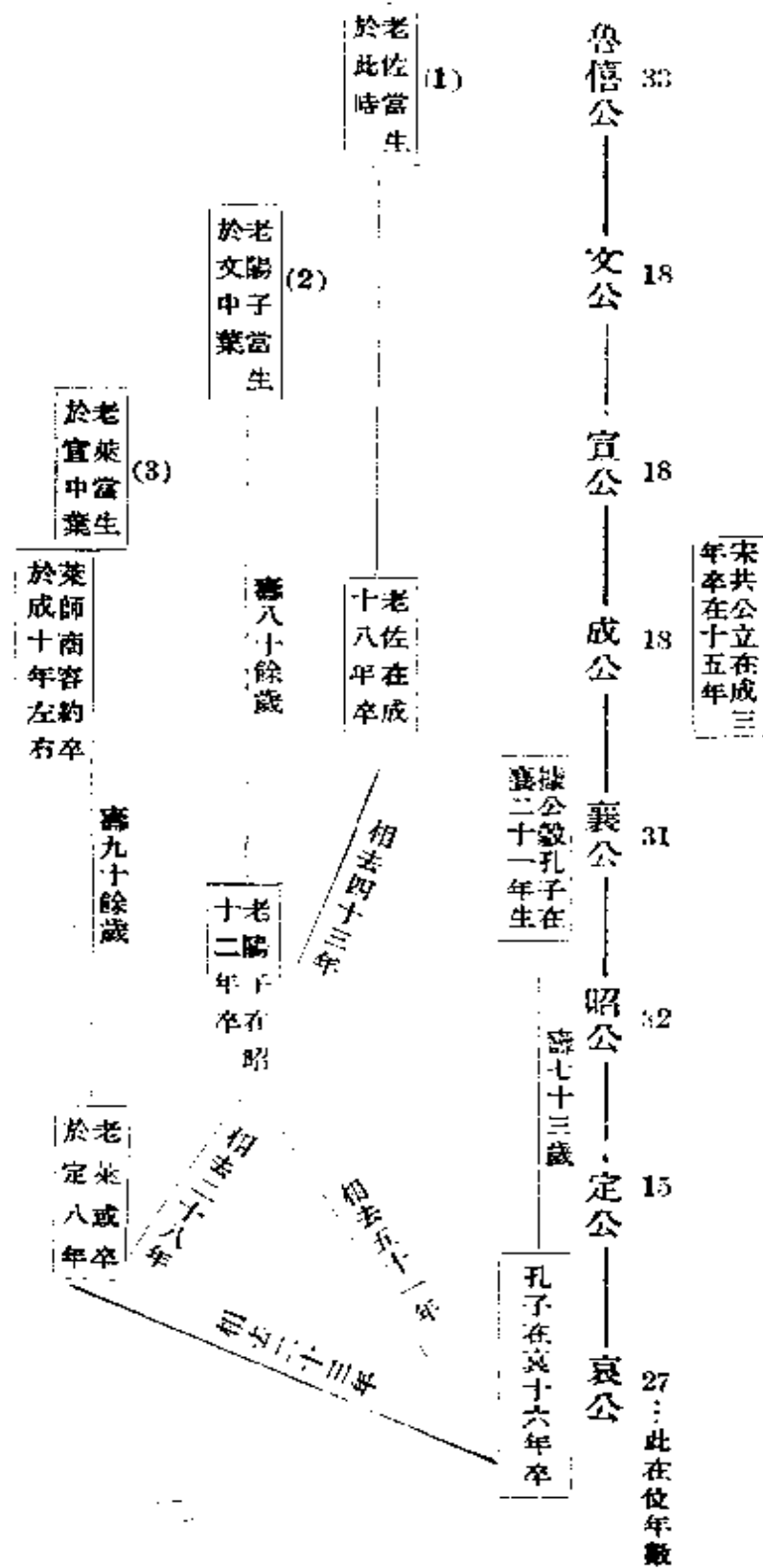
季伯篇），就可推得當時的情形，勞力者總是被治於人了。但列國有一個通例，凡出奔異國的世族，即可在那國入仕；如史記楚世家說，「成王三十九年，齊桓公七子皆奔楚，楚盡以為上大夫」（亦見左傳二十六年）這正

是一個好例。所以本國有難，逃往鄰國，每因流寓而入仕；直到後來，子孫繁衍，發迹較大的，甚至可以專政或篡國，並不稀奇。言歸正傳，左傳昭公十二年，周因甘過之難，殺了一位老陽子。嘗考周世族中，並無老氏，這

老陽子疑是由宋投奔的人。據杜注說，「老陽子，周大夫，甘悼公（即過）之黨。」我以為老陽子若出於宋，當是避難至周，因流寓而入仕的。若就宋國老氏的輩行說，恐怕這位老陽子還是老佐的子姪輩，亦即老萊

的兄弟行或伯叔行哩（因為老萊是老佐之子或孫）。據左傳，老佐、老陽子的卒年是知道的，據下文，老萊或卒於魯定八年，所以我作了一個三老生卒比例表，可以略示他們的關係，似乎老陽子比老萊約大二十來歲。如果

三老生卒比例表



此說可靠，則老陽子往周，略可證明。前頭說過，宋共公因畏楚之強盛，遷都於相，我疑其即在初立之時；因共公九年（即左成十二年），『華元兩盟晉楚』，大難稍紓，却又無須遷都了。共公初立，老陽子年並不大；如其壽考，當生於魯文公中葉，則為三十餘歲。那個時候，他大約未隨共公遷相，竟往周去了。他壯年往周，及為

大夫，年已老了；不幸因黨於甘族，竟至殺身。汪中謂「列國之產，惟晉悼嘗仕于周，其他無聞」（述學老子考異）。蓋書缺有間，不可盡攷，汪氏何由盡知？老陽子既爲周大夫，即此入了周籍，子孫在周，自無可疑。由此看來，老聃當是老陽子的後裔（或是孫抑是曾孫均不得知），而生長於周能。然則老聃者，氏老，名耳，字聃。說文「聃，耳聃也」也是名字相應。

老聃既以老爲氏，何以史遷又說他「姓李氏」呢？姚鼐說「老子其宋人，子姓耶？子之爲李，語轉而然，猶姬姓之或以爲弋也」（老子章義序）。按姚說甚辨，我初亦以爲是；但仔細想來，恐怕沒有這樣簡單的事罷。馬夷初先生作有老子姓氏與老子仕宦二篇，詳哉其言，但和我的意見相左。我以爲老子稱爲李耳的關鍵，全在下面「周守藏室之史也」一句。古人讀書，每因不求甚解，致失原意。如周守藏室之史，他們多半只着重一個史字，以爲史是「史官，歷記成敗存亡禍福古今之道」。這些歷記的書，都藏在史室，史官守之，并肄習之，由是他就造成一個無所不包通的超人了。我的意見，此處應當着重守藏室三字，頂要緊的，還是一個藏字。莊子天道篇說「孔子西藏書於周室，子路謀曰，由聞周之徵藏史有老聃者」。這個故事雖假得可笑，而徵藏史三字却真，因爲徵藏史和守藏室之史，意義恰好互爲證明的。後人對於徵藏史，以爲就是藏書周室的異名，所以史記索隱說「按藏室史，乃周藏書室之史也」。正坐這個毛病。不知守藏室之史即徵藏史，這名字實非常重要。如果糊塗過去，那末，不獨李耳的所以氏李不得其解，即老聃全部學說也就無從深究了。嘗攷周禮春官，「大史：凡邦國都鄙及萬民之有約劑者藏焉，以貳六官，六官之所登。若約劑



亂則辟濫，不信者刑之。」鄭玄注，「約劑，要盟之載辭及券書也。貳，猶副也。藏法與約劑之書以爲六官

之副；其有後事，六官又登焉。」辟濫者，考案讀其然不。」又秋官「司約掌邦國及萬民之約劑。凡大約劑

書于宗彝，小約劑書于丹圖。若有訟者，則珥（讀耳）而辟藏，其不信者服墨刑；若大亂則六官辟藏，其不信者

殺。」按大史司約本爲官聯。此守藏之藏當即約劑之藏，徵藏蓋即闕藏，亦即闕法，所謂闕闕藏室以考驗

約劑然否之意。雖周官制度，後人多疑其不實，然此等刑官之職，春秋時確是有的。如國語晉語七載大夫

對悼公說「君鎮撫羣臣而大庇廢之，無乃不堪君訓而陷於大戮，以煩刑史。」王引之說「刑史，謂刑官之史，

老掌刑書以贊治者。馬官刑官之屬，鄉士，遂士，史皆十有二人。王制曰「成獄辭，史以獄成告于正。」鄭注

曰「史，司寇吏也。」陷於大戮，則刑官之史得書其罪，故曰以煩刑史。（經義述聞）我看晉的刑史，王說極

是；然亦即周官大史職下「史八人」之史及司約之史。因此職關於闕藏考驗約劑，別有守藏室，自有專史

掌管，故名徵藏史。這個史既屬於大史職，或者有時也可以稱爲大史。所以老聃本爲守藏室之史，乃稱徵

藏史，亦稱大史。如史記說「自孔子死之後百二十九年，而史記周太史（蘇釋卷三載邊韶老子銘作大史）儋見

秦獻公。或曰儋即老子，或曰非也；世莫知其然否。」漢初有人說大史儋即老聃，於今我也仍以爲然。畢

沅說「按古儋聃字通。說文解字有聃字，云「耳曼也。」又有聃字，云「垂耳也，南方瞻耳之國。」大荒

北經，呂覽，瞻耳字並作儋。又呂覽老聃字，淮南王書瞻耳字，皆作聃。說文解字又有聃字，云「耳大垂也。」

蓋三字聲義相同，故並借用之。」（道德經考異序）按畢說甚是。因爲聃儋字通，所以儋確是老聃，又因大太

二字互用，所以周太史儋即是周守藏室的徵藏史老聃了。

老聃既爲徵藏史，專掌闢藏，若是約劑不信，輕則墨刑，重則殺戮，都是要他徵攷然否，書罪定罰的。他之所爲，實等於鄭玄所謂「司寇吏」，在古名爲理官，中古名爲獄官，在今名爲法官，然名目實不一致。月令說，「孟秋，乃命大理。」鄭玄注，「有虞曰士，夏曰大理，周曰大司寇。」如史記五帝本紀，「舉陶作士。」集解引馬融說，「獄官之長。」士又名理，如晉語八載營祈對范宣子說，「昔隰叔子違周難於晉國，生子輿爲理。」韋昭注，「子輿，士爲之字。理，士官也。」士官即獄官，故管子小匡篇，「弦子旗爲理。」尹知章注，「理，獄官。」理又作李，如管子大匡篇，「國子爲李。」尹注，「李，獄官也。」所以韓詩外傳二說，「晉文侯使李離爲理。」而史記循吏傳說，「李離者晉文公之理也。」至云大理，如前外傳亦作「李離爲大理。」又呂覽勿躬篇載管仲對桓公說，「決獄折中，不殺不辜，不誣無罪，臣不若弦章，請置以爲大理。」高誘注，「大理，治獄官。」我以為大理當是獄官之長，即後世的大理卿，民國初年的大理院長。但大理與理仍可互稱，猶之史可稱大史一樣。據這樣看，徵藏史本是大理的分職，固然可以稱理。蓋古時世官宿業，多可以官爲氏。所以凡世業士理的，後裔就可氏之爲士，如前士蔦或氏之爲李，如前李離。此老聃本氏老，他因世業周之李官，故又以李爲氏，猶如士蔦之孫士會，初受封隨，因呼隨會，後受封范，又呼范會，其例略同。惟理亦通用里，如左傳閔公二年，晉有大夫里克，呂覽先己篇高注謂「晉惠公殺李克之黨」則里克李克爲一人，里亦官氏了。至史記魏世家載文侯武侯時之李克（亦見呂覽廣威篇）蓋即李悝。又魯語上有里革，韋昭注，

『魯太史克也。』此里克以大史而氏爲里尤與老聃以大史而氏爲李一樣。梁玉繩謂『李出嬴姓，爲伯

益子恩成之胄』(人表攷四)恐不足信。以上所言氏里氏李的人，大都出於官氏；然老聃之呼李耳，我却又有

一說。因爲古時常有一種稱謂，或因擅長某事，或因專居某業，或因特具流品，都可把那些加在名字上稱呼，

如巫咸、史佚、祝鮓、師曠、醫緩、奕秋、直躬、優孟等皆是。老聃爲人，所任爲理官之職，所司爲李法(二字見漢書胡建

傳所引)之條；他本名耳，人固可以李耳呼之阿。(曲禮「君之前臣名」此或是上對下的稱呼)司馬遷把李耳和韓

非合傳；由今看來，除莊周外，老聃韓非確是一流人物；可見司馬氏的見解不是偶然，還是因襲了多少傳說裏

的蹤影罷。

李耳既爲周之理官，何以要西去見秦獻公呢？我以為他本是一個大才大識，懷抱不凡的人。史記說，

『居周久之，見周之衰，迺遂去。』這是真話。因爲東周王室衰弱不堪，實在比不上一個小諸侯。這個微藏

史，到了戰國，久已成了末路，有名無實了。他屈居下僚，位同閒散，何得不想外圖進取呢？況且自春秋末以

至於戰國，時代變更，世族階級打破，已有許多暴發戶跳上政治舞臺，幹出轟轟烈烈的事業不少了。他自見

各大國日肆干戈，兵連禍結，徒使人民困苦流離，告訴無所。他目見那班窮奢極慾的國君，橫征暴斂，苛虐無

已，害得人民餓殍載途，挺而走險。他目見戰爭利器越造得精，國家的禍亂越大；國君宣言愛民救國，言論的

忌諱越多。他目見法令比以前更加立得詳細了，却是輕死犯法的百姓們更加難治，牢獄裏更加滿滿的關

着哩。他有一腔子的悲憤要發洩，他有一吐皮的經綸要施行，現在非去不可了。他對於關藏的職務，刑殺

的勾當，此時已認爲是一宗危險的事業，猶之代替大匠去斫木，會要割傷手的。他覺得此時的忠信仁義，都是空談；尤其是所謂禮教，更加虛僞，實在是禍亂之首。他以爲天道好像還有點憑藉，試看那班惡貫滿盈的大盜，『常有司殺者殺』，報應不爽。他以爲周的氣數快完了，統一天下的霸王出在西方了，所以他臨去時慷慨的說道：

周故與秦國合(諷刺)

而別。

別五百歲復合。

合十七歲(原作七十七歲，茲據周紀刪上七字)而霸王出。

(此據秦紀，而周紀及目禪書語句大同，惟老子傳甚誤。)

這就是他觀察時勢的『先見之明』，也就是他要去周適秦的一個主要動機。

去周適秦的太史儋既是老聃，他的年代就可攷了。據秦本紀，他見獻公在十一年，亦即周烈王二年，距

孔子卒已一百零六年。老子傳說此事在『孔子死之後百二十九年』，我以為此孔子當是老子的謬字，因

爲老萊在事實上可卒於周敬王十八年(即齊定八年)，那末，距儋見秦恰合一百二十九年之數(另詳史記老子傳

考正)。但他往見獻公的年數雖有可憑，而他自己的生卒却仍無據。史記說，『老子之子名宗，宗爲魏將，封

於段干』。考魏世家，『安釐王四年，秦破芒卯，魏將段干子請予秦南陽以和』。戰國魏策三說，『華軍之

戰，魏不勝秦，明年，將使段干崇割地而講』。姚範說，『崇，即宗也』(按鶴堂筆記)。按史記六國表，『秦昭王三

十四年，自起擊魏華陽軍。計自獻公十一年下至昭襄王三十四年，凡一百零三年。今考魏君年數，計文

侯三十八，武侯十六，惠王前三十六，後一十六，襄王二十三，昭王十九，安釐王三十四。(魏年代有誤，茲據各家正)

若自安釐王四年上推一百零三年，則僖(即勝)見秦獻公當在魏武侯十三年。今假設崇即歿於講和後二

年，而壽至八十四，則當生於魏惠王十六年，距僖見秦約二十年。又設僖六十歲生崇，則他見秦為四十歲。

這個假設，似與當時的情狀不能甚合。梁玉繩說：『唐表以宗為勝之後，較史為實』(史記志疑)。按李唐以老

聃與孔子同時，年代最不相及，因謂宗為勝之後，固無怪其然。茲綜合各說看來，那宗確是崇，崇封段干，集解

謂『段干應是魏邑名』，然則此與文侯時段干木無涉。汪中謂『宗(即崇)為僖之子無疑』(老子考異)我

以為崇似非僖之子，疑是僖之孫，或孫字爛去一個系旁了。此說若確，竊意老聃入秦，亦不在晚年。因為魏

安釐王四年華下軍敗，至武侯十三年老聃見秦，為年一百零一。設崇生於惠王後元初年，約當周顯王三十

零年，則年將六十，距聃見秦亦已四十年。今假設聃子四十餘歲生崇，則聃子當生於周安王末年。又假設

聃五十生子，則聃當生於周考王末年，距孔子卒亦已五十年了。由此以觀，聃見秦獻公，年僅五十餘歲。因

此，頗疑老聃未必如自來相傳的那樣壽考，他至多不過七十餘歲，當卒於周顯王十年左右罷。(別見下文)

據梁任公所攷定，墨子生於周定王初年，卒於周安王中葉(墨子學案)，大致不差。則老聃約後生於墨子二

十餘年。據昔賢所攷定，孟子生於周烈王四年，去僖見秦僅二年，則孟子當後生於老聃五十餘年。據馬夷

初先生莊子年表，謂『周之生或在魏文侯武侯之世，最晚當在惠王初年』。其年表始惠王二年，我以後說

爲長。然則莊子生後於老聃亦五十餘年，與孟子不相上下。又列子生卒頗難確知。今本列子有劉向敘說，「列子者鄭人也，與鄭繆公同時。」文選琴賦注所引正同。宋葉大慶據蘇子由古史列子傳及呂東萊大事記皆引莊子讓王篇，以證列子與鄭子陽同時，乃儒公時人（攷古質疑卷三）。嘗考史記鄭世家，「繆公二十五年，鄭君殺其相子陽。」二十七年，子陽之黨共弑繆公。集解「繆或作繆」。梁玉繩謂繆繆「皆諡法所無，疑是繆字之譌」（人表攷八）。按梁說極是。考周書諡法篇，「名與實爽曰繆」。繆爲惡諡，蓋子陽之黨極恨公，故弑之，而又加以惡諡了。茲計鄭君在位年數：繆公三十七，哀公八，共公三十一，幽公一，繆公二十七。繆公二十二年，即周敬王四十一年，孔子卒，至子陽被殺爲周安王四年，正八十整年。今假設列子卒在子陽後將近四十年（因子陽死非正命，或未盡其天年故），而又老壽，則或生於周考王初年，在老聃前十餘歲。又列子時有關尹子，今本列子黃帝篇載有二子問答一章，與莊子達生篇爲文同，說符篇亦載有二章，其後一章與呂氏春秋審己篇文同。今本列子，據馬夷初先生列子僞書考，本剽掠周秦漢魏各書所成，茲不多論。但黃帝篇「列子問關尹」，達生篇作「子列子問關尹」。說符篇前章作「關尹請子列子」。後章「列子學射中矣，請於關尹子」，審己篇作「子列子常射中矣，請之於關尹子」。又各篇所記列子餘事，亦多稱「列子」。竊謂凡稱「子列子」之文，諒係學列子者所記，其事雖不必真，要爲周秦相傳舊說，其中蹤影未必全僞。今詳三章問答語氣，二子不必曾爲師徒，而其生年先後，亦無從攷索，大約不相上下。昔汪中考老子年世，即據列子問答三章及列子與鄭子陽同時爲證（見老子考異）。現在我也照樣，我係利用列老年世的不相上下，

以證史記所載老子尹年世，確是不相上下似的。所以史記記老子入秦說，「至關，關令尹喜（按令字當衍）曰：『子將隱矣，彊爲我著書。』」於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。」這個話已經證明老子尹同時，那是對的；至其他幾樣，乃是根據一些蹤影所作，並非事實。但何以知道非事實呢？

（一）老子沒有自己著書，現存道德經上下篇，非爲關尹所作（見後）。（二）老子本爲用世行道而入秦，並非爲隱而入秦，無所謂『子將隱矣。』（三）老子不用於秦，才有消極思想，迫不得已才隱居。（四）老子確是

死在秦地，無所謂『去，莫知其所終。』然蹤影確實是存在着，附會者就可推行起來造作故事哩。蹤影是甚麼？（一）老子本有入秦過關之事。（二）老子入關，本有和關尹喜會見並友好之事。（三）老子晚年隱居，不免把思想學問發抒出來，遂有門徒記載言行之事。（四）老子本有在秦隱居並壽終之事。這四宗事

都是真的，後人牽合爲一，說來就很像一回事了。於今待我把這些事分開說來：

（一）老子由函谷關入秦。史記索隱說，「李尤函谷關銘云，『尹喜娶老子，（按藝文類聚卷六引作尹從李老）

留作二篇。』而崔浩以『尹喜又爲散關令』是也。」正義說，『抱朴子云，『老子西遊，過關令尹喜於散

關。』或以爲函谷關。』注中說，『按散關，遠在岐州。秦函谷關在靈寶縣，正當周適秦之道。關尹又與

鄭之列子相接，則以函谷爲是。函谷之置，書無明文。當孔子之世，二嶠猶爲晉地，桃林之塞，魯瑕實守之。

惟賈誼新書過秦篇云，『秦孝公據崤函之固，』則是舊有其地矣。秦自躁懷以後，數世中衰，至獻公而始大。

故本紀，『獻公二十一年，與晉戰于石門，斬首六萬；二十三年，與魏晉戰少梁，虜其將公孫痤。』然則是關之

置，實在獻公之世矣。(老子考異)按汪說甚是。老子由函谷關入秦，在獻公十一年，疑函谷置於獻公初年；然則喜爲關尹，爲時實不甚久能。

(二)關尹喜疑卽秦失。莊子天下篇以關尹老聃並稱，知二子學術本同。作天下篇者(此篇非莊子自作，予別有考證)必曾目驗二子學說，又嘗深知二子生平，故列關尹先，老聃後，並不是隨意的，因爲篇內排列其他諸子先後都爲可信。然二子雖有先後，當無師徒名分。呂覽不二篇高注，「關尹，關正也，名喜。」正卽是長，則喜卽爲函谷關的守關之長。函谷屬秦，則喜爲秦人無疑。藝文類聚卷六引劉向列仙傳，太平御覽卷五百九引嵇康高士傳，都說喜是周大夫，恐因老聃爲周守藏室史入關而誤。又莊子養生主篇說「老聃死，秦失弔之。」釋文，「失，本又作佚，音逸。」我以為安佚喜悅，其義相應，或關尹卽名喜字佚；因爲上句稱聃是字，所以下句稱佚或也是字。戰國時，把國號加在名字上稱呼的不少。如公孫鞅爲衛之諸庶孽子，因呼衛鞅；公子非爲韓之諸公子，因呼韓非。這個佚，或他本是秦之世族而稱秦佚呢？或因聃是周人，佚是秦人；記事者要分別佚不是周人，才稱秦佚呢？這些都不可考；但關尹喜卽是秦佚，似可成爲事實。事實若真的話；那末，試看養生主的記載，他們二人雖是友好，而老聃的門人怪他去弔沒有哀哭得，疑他非夫子之友，實在不甚高明。並且我們既知關尹生在老聃之前，現又知他確是死在老聃之後；我前頭說老聃未必如自來相傳的那樣壽考，就是這個原因。

(三)老子的言行記載不名道德經。史記謂「老子著書上下篇，言道德之意五千餘言。」這是司馬遷



所目見的道德經，並不是老子的古本如是。前頭說過，老萊固是述而不作，即老聃亦沒有自己著書。且門

弟子們有言行的記載，像論語一類的書，那是希有的。若戰國晚年，拉雜混合，如二老傳謬，更多淆亂，那就是

所謂老子的原本。漢書景十三王傳謂「獻王所得書，皆古文先秦舊書，周官尚書禮禮記孟子老子之屬。」

這一部古文老子，就是秦以前所寫的本子。既有古文老子，自然當時通行的都是今文老子。但今文老子

沒有這個名目，我以為即是當時的『黃子老子』。（此與黃帝老子號為黃老者不同，我別有說。）考史記太史公自序

稱司馬談習道論於黃子，即儒林傳的黃生。而唐釋道世法苑珠林卷六十八引吳書記闕澤對孫權勅問說，

老 『漢景帝以『黃子老子』義體尤深，改子為經，始立道學，勅令朝野悉誦之。』又廣宏明集卷十四釋法

琳辨正論注引漢官儀說，『景帝以來，於國學內立道館，以教學徒，不許人間別立館舍。』蓋先秦古文老子

傳至漢初，內容當已漸次增改；及經過文帝竇太后的愛好，黃生的肄習講論，我想那時的老子，大約和現存的

老子相差也有限了。老子有了這樣的豐富圓滿，自然是水到渠成，何況再遇着一位酷嗜的景帝，怕不會立

道學，設道館，改去子部，升到經部裏去嗎？但改為經的話，並不是名為老經，又不是名為老子經，乃是名為道

德經呵。然則現存的老子，應當要奉景帝的道德經為祖本了。（此當別詳）

（四）老聃卒於秦地。水經注卷十九說，『渭水又東北逕黃山宮南，就水注之，水出南山，就谷，北逕大陵

西，世謂之老子陵。（昔李耳為周柱下史，以世衰入戎，子此有家，事非經證。然莊周著書，云『老聃死，秦失用之，三號而出』，是非不死

之言。』田溪水又北逕盤屋縣故城西。渭水又東逕槐里縣故城南。縣，古大邱邑也，周懿王都之。』按老

子有陵，鄭氏謂事非經證，誠哉其言。但養生主篇所載此章，極合事實，不似偽造；雖老子家墓不必在此，然亦不可必其定不在此了。廣宏明集辨惑篇序謂「李叟死于槐里」，太平寰宇記謂「藍屋縣有老子陵」，這因就水東有老子陵而後作此說，可不深考。總而言之，老子卒於秦地，確有其事。後來他的兒子或孫子宗又東徙到魏國，而宗竟至作了魏將，封於段干；可見老聃的思想言論，大約還是他的子孫帶到中原來的了。

米

米

米

米

米

史記說，「老子修道德，其學以自隱無名為務。」這個話，據老子傳的文法講，當然指老聃說；而二千年來，也大都承認老聃的品學應是這樣的。但我却不見得；我以為老聃似乎沒有這樣深造的功夫，而老萊確是當之無愧。老萊處在世族時代，重保守，敦禮教；而當時宋國本是一個文化區域，土地平坦，交通便利，常有師友琢磨，所以他竟成了偉大人物。孔子算是聖人，多才博學，成就極大；然生平得力於老萊之處，實在不少。老萊因自隱無名，及身就少稱譽，但亦不見非毀。孔子不然，栖栖皇皇，席不暇暖，所以質難譏笑的常有，而尊仰贊歎的亦最多。司馬遷嘗說，「使孔子名布揚於天下者，子貢先後之也。」（見貨殖傳）。老萊弟子或不多，而又沒有子貢一樣的人替他延譽，宜乎百年之間，名不甚傳了。老聃所處的時代，正當戰國中葉，富國強兵，確為一班君相的需要；縱橫捭闔的政客們，到處投機，恬不為怪。尤其是戰勝攻取的強秦，值得時人羨慕。老聃入秦，依他的歌詞看，也許和這一流人相近。但據秦本紀，他見秦獻公，却沒有下文。我以為他好像沒有得見；或者見了以後，並不投機，他就更加憤慨，完全走入消極一路了。他原是一個聰明過度感覺過敏的

人，既已擅長刑名法術，又深通術數陰陽（老子錄有「老子以陰陽之事譬喻時王」的話），應該大用於世；而竟不得其志者，說是言詞過於激烈，政策過於陳舊罷。但他的學說，不利於上，却流於下；不便於行，却快於言；這恐怕就是他得名的原因了。況且他又有孫子宗做大官，博得封地，更加容易著名呢。他的大名一出，呼為老子，而老萊本也稱爲老子，由是傳誦起來，混合爲一。傳誦是一件展轉推衍變化無迹的趨勢；迨久而久之，經過若干年，史實缺佚，充其量，很可以把原來的真事埋沒，謬說流行。我對於二老的混淆，正懷着這種感想。但二

老雖混淆，當時習者似亦不盛；直到戰國之末，並未成爲顯學。如韓子和呂氏春秋皆成於始皇之時；其於老氏，每不與孔墨相提並論，可以概見。是以韓子顯學篇說：「世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。」呂氏春秋順說篇說：「孔丘墨翟，無地爲君，無官爲長。」又當染篇說：「此二士者，無爵位以顯人，無貨祿以利人；舉天下之顯榮者，必稱此二士也。皆死久矣，從屬彌衆，弟子彌豐，充滿天下。王公大人從而顯之，有愛子弟者隨而學焉，無時之絕。」孔墨之後學顯榮於天下者衆矣，不可勝數。」據此看來，平常好談周季三大學派曰孔老墨的，並有說儒墨還是從道家生出的，恐怕是沒有十分留意這些的原故罷。

（我還有幾篇和這問題相關聯的文章，會合一書，才可全部明瞭。）

民國二十四年二月十四日，成於武昌文昌閣人十已千歲。

### 三二八 史記老子傳考正 (據殿本)

譚戒甫

(廿五，文哲季刊第五卷第二期)

老子疑案，千古莫辨。今史記本傳依違其辭，實不足以昭示來世。曩嘗深求其故，頗疑遷書原多缺佚，而本傳殆亦同然。蓋異說多起東京，或魏晉間人承其流風，妄事增竄者，常擬疏明，輒少條理。近八年來，購授子部，知老學所關甚大，急思求得一當以爲要歸，而援據過奢，縱索尤雜，神疲力竭，卒未有以成也。今歲初春，勉作二老研究一篇，每施假設，藉尋擘緒，遲慮肆幽，將信復疑。然中有真者，可爲定論，亦多未達，仍待甄明。思紛如縷，神旨難通，愚公移山，將恃乎無窮之資而已。茲所考正，仍多取材前篇，然較之簡明，或亦同道所不棄歟。紀元二十四年十二月二十日，記於武昌落伽山宮廬。

老子者：

春秋老氏，相傳出於嶺項之子老童，荒古無據。按世本曰：『宋華氏有華季老，子孫氏焉。』左成

十五年杜注：『老佐，諡公五世孫。』然則老佐爲華季老之子，蓋以父字爲氏者也。春秋時以老爲氏者，他國無之，其出於宋無疑。子者男子之通稱，古稱師亦曰子，則老子猶云孔子耳。

先秦稱老子者有二：一老萊，一老聃。據史遷自序，本傳實叙老聃，老萊其附傳也。然今本必非史

公原文，則終無從論斷。予嘗假設老萊即孔子所師之老彭，氏老，名萊，假爲釐，字彭，假爲鬃，名字相應。

老萊似即老佐之子或孫，約生於宋文公時，卒於景公時也。次老聃即大史儋，爲戰國中年人，與孔子時

不相及。考周有老陽子，初亦宋人，自共公東遷時奔周入仕，後殉甘悼公之難，子孫遂藉於周，疑老聃即其後也。

楚苦縣屬鄉曲仁里人也；

禮記曾子問正義引史記云：『老聃，陳國苦縣賴鄉曲仁里。』阮元謂浦鍾校有人字，竊謂本作曲里人後誤倒耳。

也。按陸德明釋文叙錄正同；又斐翹集解亦據地理志以證苦縣屬陳國；知原文當如是。司馬貞索隱

駁斐云：『地理志誤也。苦縣本屬陳；春秋時楚滅陳，而苦又屬楚，故云楚苦縣。至高帝十一年，立滎陽

國，陳縣苦縣皆屬焉。斐氏所引不明，見苦縣在陳縣下，因云苦屬陳。今檢地理志，苦縣實屬滎陽郡。』

似此，則小司馬作楚苦縣者，或別有所據，抑即憑己見，改舊文歟？但斐氏實引後漢書郡國志以證陳

國苦縣之非虛，惟偶誤記作地理志；而小司馬竟未細考，且先人有苦縣本屬春秋陳，陳後屬楚之成見，致

誤駁耳。況和帝紀明載『章和二年三月，改滎陽爲陳國。』又祭祀志：『桓帝延熹八年，初使中常侍之

陳國苦縣祠老子。』則陳國苦縣，後漢始建，遷作史時，安得有此？其爲魏晉間爲造增入無疑。至春

秋陳制，國下無縣。楚世家載惠王十一年，滅陳而縣之，亦見左哀十七年，則楚既縣陳，何再縣苦？然則

陳國苦縣，祇可視爲後漢郡國之制；若云春秋陳國苦縣，或楚苦縣，皆失據矣。

此語爲造，固無與於老聃，然亦尙非羌無故實者可比；蓋老易於傳譌，此苦本爲老萊之卒地，因桓

帝使人往祠，竟混認爲老聃之生地耳。予嘗考知老萊生於睢陽，長於相都，後隱沛澤，而卒於苦之瀛鄉。

此苦位在潯水東北，準以春秋地望，疑爲宋地，與陳接壤，故老萊得徙居於此也。然則謂爲陳之苦縣，更不相涉。

姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃。

王念孫曰：『史公原文本作「名耳，字聃，姓李氏」。今本「姓李氏」在「名耳」之上，「字聃」作「字伯陽，諡曰聃」。此後八取神僊家書改竄之耳。案索隱本出「名耳，字聃，姓李氏」七字，注云：「案許慎云：聃，耳曼也，故名耳，字聃；有本字伯陽，非正也。老子號伯陽父，此傳不稱也。」據此，則唐時本已有作「字伯陽」者；而小司馬引說文以正之，取古人名字相配之義而不從俗本，其識卓矣。又案文選遊天台山賦注及後漢書桓帝紀注並引史記曰：「老子，名耳，字聃，姓李氏。」則二李所見本，並與小司馬本同；而今本云云，爲後人所改竄明矣。又案文選反招隱詩注引史記曰：「老子，名耳，字聃。」又引列僊傳曰：「李耳，字伯陽。」然則「字伯陽」乃列僊傳文，非史記文也。按王校極是，當據改正。  
周守藏室之史也。

索隱曰：『案藏室史，乃周藏書室之史也。』按守藏室三字當連文，非止云藏室，且此室亦非專爲藏書設也。莊子天道篇謂「周之徵藏史有老聃者」；然則聃實周守藏室之徵藏史，此云守藏室之史者省辭耳。此史本周官大史之分職，所謂「約劑亂則辟濫，不信者刑之」，鄭玄謂「辟濫者考案讀其然不」是也。秋官司約又作「辟藏」，尤與此應。因此職所掌爲闢藏考驗約劑，實即理官之事。理，通作李；故

老聃又以世業理官而氏為李焉。

孔子適周，將問禮於老子。

按孔子世家云：『魯南宮敬叔言魯君曰：『請與孔子適周。』魯君與之一乘車，兩馬，一豎子，俱適周；

問禮，蓋見老子云。』此事先儒多辯其偽，不待贅引。即今有之，其適周承上文所請為一事，而問禮見

老子又當別為一事也。且蓋字云字，疑之又疑，乃本傳竟割裂牽合，其妄逾甚。然問禮老子，自亦有故。

蓋孔子問禮於老聃，實由禮記曾子問出，因老聃為周史，遂謂孔子適周，竟連為一事矣。不知曾子問之

老聃，實即老彭之聲轉，而老彭所言，正與『述而不作，信而好古』之旨合（別詳古事傳譌考），然則孔子問禮

所竊比者乃老萊也。蓋老萊嘗於魯昭公二十年，避公室亂而至沛，其明年孔子年三十一，乃往見之，得

聞禮言。如莊子天運篇所載『孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃』者，老聃亦老彭之聲

轉，五又三字之形誤耳。由是以觀，本文若作『孔子適沛，將問禮於老子，老子曰』云云，固無不合；惟老

子當指老彭，非老聃也。

老子曰：『子所言者，其人與骨皆已朽矣；獨其言在耳。且君子得其時，則駕；不得其時，則蓬累而行。

案隱曰：『說者云：頭戴物，兩手扶之而行，謂之蓬累也。蓬，蓋也；累，隨也。以言若得明君，則駕車服

冕；不遭時，則自覆蓋相攜隨而去也。』按如小司馬說，則蓬累當假為僕累。管子地員篇：『五壤之狀，累

然如僕累。』山海經中山經：『埤涿是多僕累。』郭璞注：『僕累，蝸牛也。』爾雅釋魚作蝸，郭注：『蝸

誠如蝸牛也。一 蚶僕蓬，一絲之轉。又張守節正義曰：「蓬，沙磧上轉蓬也。累轉行貌也。言君子得明

主，則駕車而事；不遭時，則若蓬轉流移而行，可止則止也。」按如張說，則蓬累之義，又似與蚶螺為近。

莊子大宗師篇：「然彷徨乎塵垢之外。」釋文：「塵垢，崔本作塚坳，云：「塚，音塚，坳，同。」

塵為塚環。」此蓋謂不得其時，則僕僕風塵而行，正與上文駕字相對成義。

吾聞之：「良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。」去子之驕氣與多欲，熊色與淫志，——是皆無益於子之身。

吾所以告子，若是而已。」

按驕氣與多欲，熊色與淫志，與猶以也，見王氏釋詞：淫者大也，見爾雅釋詁（正義解作淫慾之志甚誤）。

蓋驕氣與熊色對文，多欲與淫志亦對文。考莊子外物篇載老萊謂仲尼曰：「丘，去汝躬矜與汝容知（謂

為智故之智），斯為君子矣。」此驕氣以多欲（謂因多欲而氣驕），正彼所謂躬矜也；熊色以淫志（謂因大志而色慢）。

正彼所謂容知也。然則本節實乃老萊告孔子之辭，特傳聞略異耳。

按孔子世家載孔子辭去，而老子送之曰：「吾聞富貴者送人以財，仁人者送人以言。吾不能富

貴，竊仁人之號，送子以言。曰：聰明深察而近於死者，好議人者也；博辯廣大危其身者，發人之惡者也。

為人子者，毋以有己為人臣者，毋以有己。」按墨子春秋內篇雜上及荀子大略篇皆有墨子贈曾子之

言，頗與此近，疑此即襲用彼文，且與本傳歧出，尤為虛偽。

孔子去，謂弟子曰：「鳥吾知其能飛，魚吾知其能游，獸吾知其能走，走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以



爲辯。至於龍吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！」

考莊子天運篇載云：「孔子見老聃，歸三日不談。弟子問曰：『夫子見老聃，亦將何規哉？』」孔子曰：「吾

乃今於是乎見龍。龍合而成體，散而成章，乘乎雲氣而養乎陰陽。」（劉師培謂養借爲翔。）予曰：張而不能

瞻，予又何規老聃哉？」按此老聃亦老彭之聲轉，皆即後人所流傳孔子見老萊之贊語而又略異者也。

老子修道德，其學以自隱無名爲務。

按此老子亦當指老萊言方合。

居周久之，見周之衰，迺遂去。

按此言老聃當緊接前「周守藏室之史也」句。時周衰微，微藏之職，虛有其名，故聃去之也。

至闕，闕令尹喜曰：「子將隱矣，彊爲我著書。」於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。

所終。

按索隱正義皆引舊說以爲函谷闕，又謂散闕不定。汪中曰：「秦函谷關在靈寶縣，正當周適秦之

道則以函谷爲是。是闕之置實在獻公之世。」（述學老子考異。）按汪說是。呂覽不一篇高注：「關尹

關，正也，名喜。」按正者長也，喜爲函關之長耳，疑令字衍文。又莊子養生主篇：「老聃死，秦失弔之。」

釋文：「失，本又作佚，音逸。」竊謂安佚喜說義相應合，或闕尹即以秦爲氏，名喜，字佚，則名字正相配歟？

至今存老子上下篇，乃漢初增補之書，並非聃所手著，聃即有書，亦後來編綴者，如韓子解詁所引，當不若

是多也。且今本中，老萊遺說，亦往往而在，亦非一人之言矣。若謂莫知所終，乃神僊家傳合之詞，莊子明言拊死，足徵其妄。

或曰：『老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。』

按前『楚苦縣』既譌，則此『亦楚』二字非史公原文可知。老萊即老彭，本宋人，孔子嘗竊比之。禮記又記其問禮四節，雖在同時，然長於孔子約五十歲也。弟子列傳謂『孔子之所嚴事，於周則老子；於楚，老萊子。』蓋師老萊實是，而師老聃則非矣。著書十五篇，今漢書藝文志道家作十六篇，疑多劉向敘錄一篇。但老萊既述而不作，則其著書亦後人編綴者耳。

蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。

索隱曰：『此前古好事者，據外傳以老子生年至孔子時，故百六十歲；或言二百餘歲者，即以周太史儋爲老子，故二百餘歲。』梁玉繩曰：『廣宏明集卷一有姜斌者，言老子生當周定王三年，不可信也。』史公妄疑太史儋爲老子，儋見秦獻公在烈王二年，逆推至定王三年，凡二百三十一年，故曰二百餘歲；而史以孔子年十七問禮在景王十年，順數至烈王二年，凡百六十二年，故曰百六十餘歲；何足據哉？（史記志疑卷二十七）按梁據小司馬說推算如是，但不盡然。予嘗考知老萊壽至九十餘歲，老聃僅七十餘歲；或者本文實據傳說，原意係以二老合計爲一百六十餘歲邪？又考知老萊約生於周定王八年左右，而老聃約卒於顯王十年左右，自定至顯，約二百三四十歲；或者本文所謂二百餘歲，乃由老萊生年起計至老聃

卒年之總數邪？惟此必非史公原文，大氏出諸二老傳，以爲以後而不能確定時代，致有此疑年耳。

自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：「始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王者出焉。」或曰：「儋即老子。」或曰：「非也。」世莫知其然否。

集解引徐廣曰：「實百一十九年。」梁玉繩曰：「案孔子卒於敬王四十一年，至烈王二年，乃百有六

年，此誤。」按秦本紀載儋見獻公在十一年，即周烈王二年，逆數至孔子卒爲百有六年，誠如梁說。惟

原文不曰百二十餘年，又不作百三十年整數，必非偶然，似百二十九年，確爲實數也。若此，本文當與孔

子年代不合，竊意孔子或爲老子二字之譌，亦未可定。予嘗由烈王二年逆推至敬王十八年，即爲百二

十九年之數。乃假定老萊卒於敬王十八年（即魯定八年），再逆推而上九十餘歲，約當定王七八年之頃，

作爲老萊生年。此因宋有商容，其強仕之年，齊桓公會命處於宋，及其老也，老萊嘗師之，而又於其卒時

得受遺教（見古事傳譌考）。故老萊若生於定王七八年，商容若卒於簡王四五年，則老萊其時方在弱冠，

年代尙能相及。又約後三十歲爲靈王二十年，而孔子始生，至敬王四十一年，孔子壽七十三歲而卒，故

老萊若卒於敬王十八年，壽九十餘歲，先孔子卒已二十三年，頗覺與情事相合也。然則此老字譌作孔

者，疑因史公常引孔子生卒出處，以定春秋諸國大事之年代，後人誤視本文亦同，故改老爲孔，不知本文

原以老氏前後相承爲言，固無涉於孔子也。史記者謂秦史所記也。周太史儋，太當作大，二字本通用，

然在此意似略異。儋，或謂即老聃，甚是。畢沅曰：「按古聃儋字通。說文有聃字，云：「耳曼也。」又有聃

字，云「垂耳也，南方聾耳之國。」大荒北經曰：聾耳字並作聾。又呂覽老聃字，淮南王書聾耳字，皆作聾。說文又有聾字，云「耳大垂也。」蓋三字聲義相同，故並借用之。《道德經考異序》按畢說極確。

聾稱周大史者，徵藏史雖屬大史之分職，而亦可通稱，猶之理亦可稱大理耳。曰下各詞，亦見秦紀周紀及封禪書，語句大同，惟本傳甚異。秦紀云：「周故與秦國合，而別。別五百歲復合。合七。」此字應據周紀

刪去十七歲而當王出。各句協約，當為原文。索隱謂：「與此傳離合正反。」不知此已經後人改竄者

也。細察詞意，雖似陰陽家南公一流，形同讖語，然五百歲有王出，又似孟子「五百年必有王者興，其間必有名世者」之同一情緒（此當別詳）。蓋老聃才大，嘗有用世之志，四顧靡騁，西去之秦，此詞特其有感而發，以證其去周之故，初非見獻公時為此言也。史不載見時及見後之事，疑當時實未獲見，則見而亦未能用焉。

老子，隱君子也。

獻公不能用，故老聃聞靈於秦，莊子載聃死，秦佚弔之，其亦卒於秦矣。

老子之子名宗，宗為魏將，封於段干。

集解曰：「案此云封於段干，段干應是魏邑名。本蓋因邑為姓，左傳所謂「邑亦如之」是也。」姚

範曰：「戰國策：「垂下之戰，魏不勝秦，明年將使段干崇割地而講。」崇，疑即宗也。計崇之年，似不為老

子之子。」按姚說最得，予嘗疑崇為聃之孫，或此孫字脫去，系旁而誤為子耳。蓋老聃見秦，

考知在魏武侯十三年，華下軍敗，據魏世家，在安釐王四年前後相去計年一百有一。若假設崇生於周顯王三十餘年，則講和時年將六十，距聘見秦已四十年。又設聘子四十餘歲生崇，則聘子當生於安王末年。設聘五十生子，則聘當生於考王末年，距孔子卒已五十年。然則老聃去周適秦，年僅五十餘歲，正在服官有為之時也。但前言老聃卒於秦地，茲其孫崇竟為魏將，必聃子或崇復又東徙矣。

際子注：注子宮宮玄孫假。

索隱：「假，音古雅反。」正義：「作取，音霞。」梁玉繩曰：「神伯傳引史官作言，假作取。」

假仕於漢孝文帝，而假之子解為膠西王卬太傅，因家於齊焉。

按漢書景十三王傳祇載膠西王卬，孝景前三年立，四十七年薨，無子，國除，地入于漢，為膠西郡。並無王卬之名，不可考矣。

世之學老子者，則緇儒學，儒學亦緇老子。道不同不相為謀，豈謂是邪？

按世則今世，史公就當時言也。儒林傳曰：「孝文帝本好刑名之言，及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。及今上（武帝）即位，趙綰、王臧之屬明儒學，而上亦鄉之，於是招方正賢良文學之士。」及竇太后崩，武安侯田蚡為丞相，緇黃老刑名百家之言，延文學儒者數百人，而公孫弘以春秋白衣為天子三公，封以平津侯。天下之學士，靡然鄉風矣。」又曰：「綰、臧請天子，欲立明堂以朝諸侯，不能就其事，乃言師申公，天子使迎申公，舍魯邸，議明堂事。太皇竇太后好老子言，不說

明堂以朝諸侯，不能就其事，乃言師申公，天子使迎申公，舍魯邸，議明堂事。太皇竇太后好老子言，不說

儒術得趙綰王臧之過以讓上。上因廢明堂事，盡下趙綰王臧，後皆自殺，申公亦疾免以歸。」又曰，

「懷固生以治詩，孝景時為博士，與黃生爭論景帝前。懷太后好老子書，召懷固生問老子書，固曰：「此

是家人言耳。」太后怒曰：「安得司空城旦書乎？」據此，當時儒老二學，互為消長，而爭持頗烈，羣伺

上意為向背，又太史談習道論於黃子，凡此皆史公所不敢擅為軒輊者，故引孔子「道不同不相為謀」

（論語衛靈公篇）之言以為解耳。

李耳無為自化，清靜自正。

索隱曰：「此太史公因其行事，於當篇之末結以此言，亦是贊也。」梁玉繩曰：「案杭太史疏證引

南昌萬承蒼云：「此二句是叙傳中語，誤入于此。」按萬說是，據此亦可見本傳之淆亂。

### 三一九 辯老子非戰國後期之作品

馬叙倫

（廿二，五，哲學論叢第一集）

余於中華民國十三年，曾為老子殿話一書，因而并及老子稱經及其篇章，老子與老萊子問太史儋老彭是否一人，老子姓名字號，里仕宦生卒諸端，皆略為之考訂，附在殿話中。雖所見疏陋，或有更精實之徵據未及採引，然大略具矣。乃七八年來，時賢對於老

子之疑問甚。其重要者，謂老子乃戰國後期之作品。不獨國人然，日本人研究老子者亦然。國人且每對日本人之議論而引申之。余因此復爲此篇，雖仍不敢自信其必當，然從事實上證明者多，理論的推測者少，或亦異乎妄測武斷者爾。

老子爲中國古代哲學家中之較有價值者。今其書且經歐洲人之傳譯，亦共承認其價值。乃老子時代之疑問，忽大變於論壇。

雖於老子本身之價值並無減損，然在哲學史之地位觀之，時代之問題，因爲一宜先決定之問題。因其影響於學術之各方面，固甚多也。老子之時代如無較爲可信之決定，則探衡周季之學術大爲周章矣。此又余所以有此篇之作之意也。

北京大學哲學會欲出刊物，屢屬余爲文，許以此稿應之。然以所知時賢之著作尙有待於搜求者，故久而未定。今以哲學會之促，乃先付以未定之草，俟異日更筆削也。廿一年五月廿四日馬敘倫。

余於老子即老聃，道德五千言即老聃所作，及道德五千言即今所傳老子之原則下，爲左之考定。

（一）以年代考知老子作於戰國後期之非是。戰國者，昔人於歷史上爲便於討論而劃定之一時期，且

以承接春秋時期者也。故其始爲周敬王之四十二年，即魯哀公十七年，訖東周君七年，即秦襄王元年，東周

爲秦所滅，爲二百三十年。再訖秦王政二十六年滅六國，共爲二百五十八年。假定前後期各一百二十九

年，則周顯王二十年至秦王政二十六年爲後期。周顯王二十年距韓趙魏分晉後二十八年，史記老子傳言

老子之子宗爲魏將，似與此正合。然周威烈王二十三年，韓趙魏已列爲諸侯，在顯王二十年前五十五年。

而魏文侯立在威烈王元年，又前二十二年矣。老子之子宗爲魏將，可以在魏文侯之初立時。即曰是時魏

未被命爲諸侯，則亦可以在威烈王二十三年後，時距戰國前期之初，即周敬王四十二年，僅七十餘年。使宗

以四十歲為魏將，則老子以周貞定王末年或考玉初年生，宗是老子於春秋後四十年間猶在。以余前謂老

子生於周定王簡王之世者推之，假定生於簡王元年，則老子已一百五十歲左右。史記本傳言老子一百六

十餘歲，使以一百五十歲左右生宗，以生理言之，或不相應。然使宗以魏文侯初立時即為魏將，其年仍為四

十歲，則當減去二十二三年。使宗為將時已六十餘，則以百六十餘歲之老子而九十左右生宗，未為不可也。

然則老子一百六十餘歲之說果可信耶？檢自周簡王元年至威烈王元年，即魏文侯元年，正一百六十年，似

年百六十餘歲之說非妄也。使老子生於周簡王之初年，莊子德充符篇謂申屠嘉與子產同師於伯昏無人。

田子方篇謂：『列禦寇為伯昏無人射。』呂氏春秋下賢篇謂：『子產相鄭往見壺丘子林，與其弟子坐必以

年，是倚其相與門也。』莊子應帝王篇謂：『列子見之而心醉，歸以告壺子。』壺子即壺丘子林，是子產與列

禦寇同師壺丘子林。莊子達生篇謂列子問於關尹子。關尹子即老子為之著道德五千言者。班固謂老

子弟子陳尹子以官為名，是亦伯昏無人或壺丘子林，固未可斷。然子產與列子同時，固無可疑。傳言孔

子見事子產，子產之師承為老子，則老子年必略長於子產，或與子產相等。史記鄭世家：『鄭簡公十二年，諡

相子產而以子產為卿。』按鄭簡公十二年為周靈王十八年，孔子未生。魯公五年為

敬王二十四年，孔子五十五歲。然則子產為卿時必已三十以上，其卒時當近九十歲。使子產老子年相

等，則老子亦當生於簡王初年，此較為可信之推算。至若周顯王元年，已為宋公剔成二年，此時莊子或已生

（詳余所撰莊子年表）顯王二十年為宋剔成二十一年，為梁惠王二十二年，齊宣王前七年，楚威王前十年。史





品明矣。

(二)以古書引用老子之文或學說考知老子作於戰國後期之非是。古書中引用老子之文者，以莊子爲最多。莊子固不必出於莊子手撰，其間亦不能免有漢成帝求書以前治莊學者所爲而屬於內者。然決不如或謂盡出於漢人所爲，有識者固極易辯也。莊子引老子有用其文而不標明「老子曰」者，如胠篋篇「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人」及「絕聖棄智」又「民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其業，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來」。在宥篇「故貴以身於爲天下，則可以託天下；愛以身於爲天下，則可以寄天下」。『萬物云云，各復其根』。『天道篇』「知者不言，言者不知」。『至樂篇』「至樂無聲」。『達生篇』「爲而不恃，長而不宰」。『山木篇』「少私而寡欲」及「自伐者無功」。『田子方篇』「既以與人已愈有」。『知北遊篇』「夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教」。又「終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得」。『寓言篇』「大白若辱，盛德若不足」皆是也。其不標明「老子曰」而標明爲引辭者，如知北遊篇「故曰：失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，禮者，道之華而亂之首也。故曰：爲道者日損，損之又損之，以至於無爲，無爲而無不爲也」是已。『至天下篇』則明引「老聃曰：知其雄，守其雌，爲天下谿；知其白，守其雌，爲天下谷。曰：受天下之垢」。『庚桑楚篇』「老子謂南榮越曰：兒子終日號而噓不嗶」亦見今老子。其不引老子之文，而用其學說者，固不勝枚舉。若應帝王篇，老聃答陽子居曰：「明王之治，功蓋天下，而似不自己；化貸萬物，而民弗恃」。此即「生而不有，爲而不恃」之義，固其顯然者也。『莊子生於周顯王二十

年前後而其書已用其義，且引其文，則老子必不作於戰國後期明矣。或謂莊子所引老子文具在外篇雜篇，前人謂外雜蓋出於莊子之後法莊學者所爲，自許得引用之，不足以爲老子非戰國後期之證。然既無解於應帝王老聃答陽子居之說，而戰國策齊策顏觸對齊宣王已明引「老子曰：雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基，是以侯王稱孤寡不殺，是其賤之本與。」宣王立於周顯王三十七年，正所謂戰國後期之初，而顏觸已見老子書，則老子必不作於戰國後期又明矣。戰國策魏策記公叔嚭事，而引老子稱之曰：「故老子曰：聖人無積，既以爲人已愈有，既以予人已愈多。」戰國策之本身，固亦有問題；然使當時人所以稱公叔嚭而記者述之，則公叔嚭爲魏惠王時人，魏惠王之立前於周顯王二年，是戰國前期之末或後期之初，已有引用老子之文者，則其書作於何時，抑尤可明矣。即以爲此非當時人所引，戰國策作於秦，不可據以證老子不作於戰國後期。然尸子處道篇曰：「不出於戶而知天下。」與呂氏春秋君守篇引老子文同，是亦用老子文也。神明篇曰：「是故不言而信，不怒而威，不施而仁。」此與文子上仁篇引老子語同。今文子非漢書藝文志著錄之原書，此三語亦不見今老子；然許原本自有之，抑或老子文而今失之。以此相證，尸子得見老子書。尸子爲秦孝公相商鞅客，當周顯王八年以後，爲戰國前期之末。文子據藝文志班固自注曰：「老子弟子，與孔子同時，而稱周平王間，似依託者也。」則漢志之書，班固已不信之。蓋其書或出漢人集淮南王書文爲之，因今文子文殆盡見於淮南王故也。然固有其人也。今檢其書第五卷有「平王問於老子曰：吾子學道於老聃。」「平王」上無「周」字，按之當是楚平王，自是班固失之。文子與楚平王同時而師老子，則老子生於春秋之

末，而其書不作於戰國後期又明矣。

(三)以老子文體及春秋時私人著述已多考知老子作於戰國後期之非是。或謂老子之書稱道德經，書以『經』名，戰國後始有之。檢墨子有經，說者以墨經爲戰國時治墨學所爲。世謂孔子所述六藝之文爲經，而六藝之文初無經名。莊子天運篇始引孔子曰：『丘治詩書禮樂易春秋六經。』天道篇亦有孔子緝十二經以說老聃之記。書以經名始於戰國者，其言略可信；然老子書在漢初尙直名老子。見余所爲老子稱經及篇章考。韓非有解老喻老，亦以『老』爲老子書名。是戰國之末老子亦無『經』名。是據後世稱老子爲道德經，而謂老子爲戰國後期作品者，固無足辯。以文體言，戰國之書，如墨子、莊子、荀子、韓非，雖不盡同，而大體方式一致，即孟子亦未離其宗也。而老子獨不然。其書本無八十一章之分，獨以簡明而近於詩歌式之辭，說明義理，大抵一方與易之爻辭、詩之雅頌爲類，一方與論語爲類。夫古無紙墨，可以傳寫，契於簡冊，故文貴簡，又多以口傳，故率有韻。老子書文與此二條件皆相符合，則非戰國後期之作品易明也。況戰國後期之初，已有引其文者乎？若謂私文著述始於孔子，以定老子必爲孔子以後作品，此未詳檢漢書藝文志者也。漢志所錄儒家始晏子。晏子與孔子同時，而行輩略先，故亦有孔子見事之說。其書今傳者，非漢志之舊本，且所載皆爲『著其行事及諫諍之言』。即使原書如此，亦歷史的性質，不可方倫。然道家老子之前有始伊尹以訖管子凡五家。墨家首有尹佚，班固自注曰：『周臣在成康時也。』惟伊尹、太公辛甲、鬻子、管子、尹佚皆爲王者師佐，其書今又不存，無可徵據。或疑非空陳理論，不與老子爲類；然周、秦、古書所引伊尹之說，如

出伊尹五十一篇中，則亦與老子類矣。名家姑鄆析，班固自注曰：「鄆人，與子產並時。」顧師古曰：「左傳昭公二十年，子產卒。定公九年，駟黈殺鄆析而用其竹刑。」則析是春秋末人，與子產同時是也。今傳鄆析二篇，亦非漢志之原書（詳余所為鄆析子校錄）。左傳言用其竹刑，則析所為書或即「竹刑」，然未可定耳。以韓非言「堅白無厚之詞章而憲令之法息」，淮南王言「鄆析巧辯而亂法」，則析書自與戰國諸子類矣。由此言之，謂私人著述始於春秋時，說尙可立；謂始於孔子，則鄆析年輩不後孔子也。春秋時既開私人著述之風，則老子作品不必後於孔子矣。余於老子文中獨其用韻方面，未加考覈，不知其與春秋戰國之際諸作品，有無同異，可於此發見其必為戰國後期作品否耳。

右先舉三端考之，尙有關於老子思想方面及時人所舉老子中連用「仁」「義」及以「忠」「孝」對舉證為戰國後期作品者，當再為考論。

### 三三〇 再論老子成書年代

（廿二，五：哲學論叢第一集）

錢穆

老子事可論者，一其人事蹟之真偽，一其書著作之先後。余疑史記所傳老子姓氏已里事業及其子孫，頗不可信，別詳於諸子繫年。此篇則專就老子成書年代加以詳究。余先有「關於老子成書年代之一種

考察」一文，曾刊燕京學報第八期。又余著國學概論第二章先泰諸子，亦以老子思想歸入荀況韓非一期，共同論列。此篇仍本夙見，亦有上舉所已詳者，重加論次，以請教益於並世研考老子年代之諸賢。

今先就老子書中對政治社會所發種種理論而推測其當時之背景，則其書頗似戰國晚年之作品。老子言：「不尚賢，使民不爭。」尚賢乃墨家主張。此緣墨子時貴族世襲制以次崩壞，弊害昭顯，墨子遂鍼對時病，發揮尚賢理論。其先孔子時，雖亦有意矯正當時貴族政治之弊害，而僅及正名，惟求君君臣臣父父子子，重返於往昔貴族統治安寧期之狀態，尙未能破棄血統親親之舊觀念，而主張尚賢也。墨子承孔子而益激，因倡尚賢。然墨子時政治實況仍是貴族血統世襲局面，未臻理想上尚賢之境。及戰國中期而學者尚賢的理論，一變而為政治上真實的情況。及尚賢制亦見弊害，乃有鍼對時病而發為不尚賢之教。此則應在戰國中期以後。若春秋之際，列國行政本不以尚賢為體，老子何乃遽倡不尚賢之理論？（此層顧頡剛先生古史辨已先余論及，惟已忘其卷頁。）

然老子書雖明倡不尚賢，而無意中仍不脫尚賢觀念，則以老子成書時，正值尚賢思想濃厚之際也。老子書中每以聖人為理想中的最高統治者，此即戰國中晚期尚賢思想濃厚之表示也。考其先「聖人」特為多知通識之稱。左傳襄二十二年：「臧武仲如晉，雨過御叔。御叔曰：『焉用聖人？吾將飲酒而已。』雨行何以坐為？」是當時稱臧武仲為聖，御叔以武仲行遇雨，疑其非聖。論語以臧武仲為智，是聖智通稱之證也。故子貢問夫子聖矣乎，孔子以「學不厭，教不倦」對。此所謂「予非生而知之，好古敏以求之。」又曰：「若

聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」老子亦曰：「絕聖棄智。」然智愚與貴賤有別。若曰「內聖外王」，此則戰國中晚以後乃有之耳。今老子書中言及聖人者幾三十處，什之七八皆指政治上最高統治者而言。天子之子爲天子，諸侯之子爲諸侯，貴賤定於血統。古人初未以聖人與天子爲聯想也。自孟子莊子後，尙賢理論愈唱愈高。老子書受其影響於不自覺，故雖曰不尙賢，而理想上的最高統治者則歸之聖人，是尙賢之極致矣，烏得云不尙賢？故老子之理想，乃由一最賢的統治者，而發爲不尙賢之治也。

尙賢理想之推頹至極，則最高的統治者必歸於聖人。然聖人之子不必復爲聖人也，於是而有禪讓論。禪讓論之起，應在墨家尙賢主義之後。梁惠王欲讓位於惠施，燕王喻竟傳國於子之，其時則讓賢論最盛行。故萬章問孟子，人言至於禹而德衰，以不傳於賢而傳子也。傳賢傳子之爭，正是尙賢與親親之爭矣。今考老子書，不僅以聖人爲理想上最高的統治者，並亦有讓賢傳天下之思想。故曰：「貴以身爲天下，若可寄天下，愛以身爲天下，若可託天下。」此在莊子外篇在宥亦有之曰：「貴以身於爲天下，則可以託天下；愛以身於爲天下，則可以寄天下。」此所謂託天下寄天下者，即讓賢禪位之義也。王弼所謂「然後乃可以天下付之」其說是矣。夫古人固有堯舜禪讓與否，此暫勿論；而春秋以來，則殊無言傳賢讓國者。論語曾子曰：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也。君子人與？君子人也。」何以謂「託六尺之孤」？以古者貴族世襲，父死子繼，先君臨崩，孤子方幼，則以託之，不聞舉君位而讓也。何以謂「寄百里之命」？

古者封建，公侯百里爲大國。百里之命，極言其任重而勢大；不聞舉天下而傳也。會子一言，而其所處時代之爲封建的貴族世襲者皆顯。今據以推老莊，則老莊同爲晚周時人，固無疑。

余謂老子書中言政治，無意中不脫尚賢觀念者，不僅於以聖人爲最高的統治者一層爲然。即老子書中凡言及從政者，亦均不似貴族世襲之制也。故曰：『持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保；金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道。』夫曰『功遂身退』，此非春秋貴族世襲制未破時人語也。左傳成公十七年：『晉范文子反自鄆陵，使其祝宗祈死，曰：「君驕侈而克敵，是天益其疾也，雖將作矣，愛我者惟祝我速死，無及於難，范氏之福也。」』遂以自殺。〔此據杜注〕若其時可以功成身退，士燮之智，何不及此？良以貴族世襲，不比後世尚賢，遊士得勢，朝可進而暮可退。賢臣憂懼國難，及早自殺，則縱身事外，而一族之地位可保。昭公二十五年魯叔孫昭子以昭公之難使祝宗祈死自殺，事出一例。其他如魯宣公十七年：『晉郤獻子聘齊歸，而怒，欲伐齊。』范武子退自朝，告其子燮曰：『郤子之怒甚矣，不逞於齊，必發諸晉國。』不逞於齊，何以逞怒？余將致政焉以成其怒，爾勉從二三子以承君命惟敬。』乃請老，郤獻子爲政。』此則父老子繼，班序尙新，自不得驟膺執政，非謂可潔然引身而去也。貴族世襲之制未破，既不俟功立而始進，亦不以功成而許退。事理顯白，無煩詳論。及春秋之末，遊士漸興，吳有伍胥，越有種蠡，皆以羈旅建功業，而不獲善終。自此以來，如楚之吳起，秦之商鞅，雖以羈仕得志，莫能長保，驟失故主，大禍隨之。孤危之士，乃始有功遂身退之想。其議暢發於蔡澤之說范雎。其言曰：『四時之序，成功者去。』又曰：『功成不去，禍至於身。』



又引書曰『成功之下，不可久處。』老子書特本此爲說耳。老子又言之曰：『功成而弗居。夫惟弗居，是以不去。』又曰：『功成而不處，其不欲見賢。』此皆老子自就其時情況說之，謂賢士建功而不自見其賢，乃能久處不去，故又曰：『不自伐，故有功，不自矜，故長。』又曰：『自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰：『餘食贅行，物或惡之，故有道者不處。』此等語皆出戰國中晚遊士升沈之際，非往昔貴族世襲時代之所有也。

當春秋時，周室封建之制猶未全壞。一天子在上，衆諸侯在下。故天子稱『天王』，位號與諸侯迥絕。及七國相王，而『侯王』、『王侯』之稱，代『公侯』、『侯伯』而起。老子書屢言『侯侯王』，已非春秋時人語。

而春秋時諸侯卿大夫各自治其封邑，天子政令不能直接及於天下之衆民。故孔子曰：『天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。』此所謂禮樂征伐者，蓋天子、諸侯、大夫、胥貴族階級內部自身事，不爲小民庶人也。齊景公問治國，孔子對曰：『君君，臣臣，父父子子。』此君臣父子者，亦天子、諸侯、大夫、貴族階級內部自身事，不及小民庶人也。記言國之大事，在祀與戎。祀者祭祀，所以整齊國內嫡庶承襲之位。戎者兵戎，所以捍衛四封疆圉彼此之固。此亦天子、諸侯、大夫、貴族階級內部自身事，不涉小民庶人也。一部春秋二百四十年亡國亂家，其事盡於君不君，臣不臣，父不父，子不子。無論其爲內亂，爲外患，亦大率貴族階級內部自身事，非由小民庶人也。披讀左傳，絕少以民亂難治爲患者。當時封建之勢猶未全破，貴族世襲統治之權猶未全壞，民之爲民，平居則耕田納稅，有事則陳力就

役。庶民不成爲政治重要的對象也。庶民之初起而成爲政治家一對象，則曰盜賊。盜賊在春秋中晚已屢見。然政治對象之中心，則仍在貴族階級之內部自身，與全民無預也。(此層余著周官著作年代考論之較詳刊載於燕京學報第十一期)

論語言爲政，頗重民事。然亦僅言道千乘之國。當魯昭公八年苑于紅，已革車千乘。千乘之國在孔子時，並不爲大國。而論語未嘗言治天下，更無言治天下而以民事爲歸者。言治天下而以民事爲歸，則置諸侯卿大夫貴族階級於何地？及孟子乃有『王天下』『一天下』之說，然言治則猶在一國，未及言治天下也。老子書乃多言治天下，少言治國。言治天下又以民事爲歸。一聖人在上，百姓在下，若不復知有諸侯卿大夫陪臣種種貴族階級之隔閡其間者。其言曰：

『不尚賢使民不爭，不貴難得之貨使民不爲盜，不見可欲使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲。』

『聖人不仁，以百姓爲芻狗。』

『聖人無常心，以百姓心爲心。……聖人在天下(此在宥天下之在天下也)，歛歛爲天下渾其心。』

『故聖人云：「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。……是以聖人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。』

『是以欲上民必以言下之，欲先民必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。』

夫一聖人居天下之上，而衆民居一聖人之下；而此一聖人在上者，又有待於天下衆民之樂推而不厭焉。

——此固非天子諸侯大夫封建制未破，貴族世襲制未壞，禮樂征伐，惟視與戎之際所能與知也。

老子不言聖人，則言侯王，故曰：

『侯王若能守之，萬物將自賓。』

『侯王若能守之，萬物將自化。』

『侯王得一以爲天下貞。』

此孟子所謂『保民而王，莫之能禦。』一侯王施政如此，而天下百姓響應如彼。此決非齊桓晉文合

諸侯，霸諸侯，而謂禮樂征伐自諸侯出，十世希不失者所能與知也。

在上者曰聖人，曰侯王，又曰人主，曰萬乘之主。『主』乃春秋時卿大夫之稱。及三家分晉，田氏篡齊，

『主』稱乃侈及於大國之君，而有所謂萬乘之主。今日『萬乘之主而以身輕天下』，又曰『以道佐人主

者，不以兵強天下』，則亦主與天下對稱。亦以其時有王天下，一天下，無合諸侯，霸諸侯也。

自聖人，侯王，人主而下，則曰『官長』。曰：『樸散則爲器，聖人用之則爲官長。』此在論語有之，曰：『君

子不器。』器者官之用。曾子所謂『籩豆之事，則有司存也。』鄭注士冠禮：『有司，羣吏有事者。謂主

人之吏所自辟除府史以下。』賈疏：『按周禮三百六十官之下，皆有府史胥徒，不待君命，主人自辟除。去

賦役補置之是也。』胡氏儀禮釋官謂：『凡事有專主之者謂之有司。』仲弓爲季氏宰，問政，子曰：『先有

司。』則爲家臣邑宰者已得總成，不爲有司器使矣。何論諸侯卿大夫，各有封邑，則各有臣屬，故動容貌，正顏色，出辭氣，貴乎道而不器也。今日樸散則爲器，聖人用之則爲官長，則此諸大夫各得封邑與諸侯天子同守宗廟同傳百世者又何在？又曰：『不敢爲天下先，故能成器長。』器長即最高的統治者，即聖人也。在上惟聖人，在下惟百姓，與聖人分治天下者爲官長。此乃封建制已破，貴族世襲制已壞，遊士得勢，尚賢之說方盛，乃有之。樸散爲器則爲官長，與論語君子不器之意遠不同。正猶老子云寄天下託天下，而論語則謂寄百里之命，託六尺之孤也。

老子言治人者曰聖人，曰官長，而被治者則曰百姓。其言百姓之待治者又何也？首則曰好智。故曰：

『愛民治國能無知乎？』曰：『古之善爲道者，非以明民，將以愚之。』『民之難治，以其智之多。』故以智

治國，國之賊；不以智治國，國之福。』次曰多欲。『聖人之治，常使民無知無欲。』其次則曰好動。尚智

多欲則好動。故曰：『使民重死而不遠徙。』曰：『我好治而民自正。』又次曰不畏死。故曰：『民不

畏死，奈何以死懼之？』又曰：『民之輕死，以其求生之厚，是故厚殺。』凡此種種，所謂尚智，多欲，好動，輕死；

老子認爲民之難治，而爲聖人之治所先者，在春秋時似曾無此現象。左傳所記春秋二百四十年事，大抵以

貴族階級內部自身之動亂爲主。百官之學流散入於民間而有諸子。最先出者爲儒。然孔子弟子七十

人，惟在魯南諸邦，未見民間之尚智而好動也。孔子曰：『士而懷居，不足以爲士矣。』所以重獎之。而莊子

外篇胠篋則曰：

「至德之世……民結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治矣。今遂至使民延頸舉踵曰：『某所有賢者，贏糧而趣之。』則內棄其親，而外去其主之事。足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外，則是上好知之過也。」

此其說乃與老子至似。然此乃戰國中晚期以下乃有之現象，戰國初期當不至此。老子所深斥民間之尙智好動，捨莊子胠篋之言，而求之於左傳論語，則渺不可得。故知老子書之晚出也。

老子言民間之多欲則曰：「大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛。服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸，非道也哉！」夫曰朝甚除而田甚蕪，則是在朝者尙賢好智，故在野者樂耕耘而謀仕宦。故除於朝則蕪於野。服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，此輩皆來自民間，故曰野甚蕪而倉甚虛。凡此亦戰國晚期遊士食客之風既盛，乃有之耳。當孔子時，陪臣執國命極矣。子張學干祿，子曰：「學而優則仕。」孔子曰：「三年學，不志於穀，不易得也。」然子華使於齊，冉子爲其母請粟，子曰：「與之釜。」詩益曰：「與之庾。」

冉子與之粟五秉。子曰：「赤之適齊也，乘肥馬，衣輕裘。吾聞之也，君子周急不繼富。」原思爲之宰，與之粟九百。辭，子曰：「毋，以與爾鄰里鄉黨乎？」孔子弟子得附驥尾，其在當時，最煥赫矣。當孔子前，遊宦之士極少見。晉有靈輿，餓於桑下，曰：「宦三年未知母之存否，趙盾與之箪食與肉焉。」春秋之世，固不見有所謂服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，若老子所譏者。有之，在孟嘗、春申、信陵、平原四君之門矣。

民間之尙智而好動，其所得則曰財貨有餘，富貴而得志，則曰金玉滿堂。老子之所以教之，則曰：「不貴

難得之貨，使民不爲盜。』曰：『身與貨孰多？』又曰：『人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。』當春秋時，列國君卿大夫相贈賂，大率則以東錦加璧，兵車文馬，歌鐘寶鼎，以至於獻女納妾則止矣；無所謂難得之貨，更無所謂滿堂之金玉也。黃金之用始見於戰國，貨幣亦自戰國時始盛。今老子所言，則民間行可以尚智好動而得此。故曰：『民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。』此固非春秋時平民社會所有事也。

老子又言之曰：『民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而爲奇者，吾得執而殺之，孰敢？』此即所謂『人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有』也。春秋『鄆子滅聚鶴冠，鄆伯聞而惡之，使盜誘殺子臧。』君子曰：『服之不衷，身之災也。』然當戰國時，鶴冠遂爲僞服。是春秋時貴族卿大夫服之而見爲不衷者，戰國則爲民間尚智好動者之常服也。又春秋鄆析爲竹刑，鄆駟用之而殺鄆析，然鄆析固是鄆之大夫。至戰國而造爲鄆析種種怪說者遽起。所謂民間之爲奇者，其固在春秋之世乎？抑將起於戰國乎？春秋時貴族世襲之制猶未破，故曰：『刑不上大夫，禮不下庶人。』當時治國者有禮有刑，不知所謂法也。法令之起，則亦在戰國矣。（此層詳余周官著作年代考）

凡此皆據老子書推測其所論政治社會之背景而其書似有晚出之嫌疑也。其次復以學術思想之系統言之。

先秦學，惟儒與墨。法家源於儒。農家，名家，道家源於墨。陰陽家則兼融儒道，最爲晚起。（此處論證略見余國學概論第二章先秦諸子，詳論散見諸子繫年。）  
儒墨初期，其議論歸於反抗貴族階級之驕僭而思加以改革。

儒家緩和，可稱右派。墨家激進，則為左派。墨主兼愛，其底裏則反對貴族階級之特權，所以證成其兼愛之說者曰天志。此為墨家之初期，可稱為「宗教的兼愛論」。天志之說既衰，繼起者曰「萬物一體論」，主之者為惠施。萬物一體代天志而起，皆所以證成墨家兼愛之說也，可稱為「自然哲學的兼愛論」。〔余有墨海探源一書論此較詳，刊載東方雜誌二十卷八期〕而惠施所以證成其萬物一體之說者，則在名數觀念之綜合與

分析。其說可徵之於墨經：

〔經下〕數物一體也。說在俱一惟是。

〔說〕數俱一。若牛馬四足，惟是。當牛馬數，牛數馬則牛馬二；數牛馬則牛馬一。若數指，指五而五

一。

蓋自名數的觀念論之，愈分析愈見其異，愈綜合愈見其同。故分之則為『萬』，為『畢異』；合之則為

『一』，為『畢同』。惠施麻物稱『萬物畢同畢異』，又稱『大一小一』，皆自名數立論也。此其說可稱為

『名數的萬物一體論』。〔惠施學說詳見余著惠施公孫龍一書，由商務印書館出版〕

莊子則承認惠施萬物一體論之見解，而反對其以名數觀念為證成之方法。故曰：『天地與我並生，萬

物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。故自無

適有，以至於三。而況自有適有乎？〔齊物論〕『天地與我並生，萬物與我為一』者，此即惠施萬物一體論

之見解也。以下云云，則反駁惠施以名數觀念證成萬物一體之理論也。莊子所以證成其萬物一體之見

解者，則不在思辨而在觀察，不在名數的綜析而在萬物實體之遷化。故曰：「凡物無成與毀，復通爲一。」  
「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。物視其所一而不見其所異。」又曰：「假於異物，託於同體。」此假於異物託於同體之變化，莊子謂之「物化」。物化之細者，莊子名之曰「氣」。故曰：「與造物者爲一，而遊乎天地之一氣。」凡所謂物之成毀，皆假於異物託於同體之變化也。精而論之，則皆一氣之運行也。若是言之，亦足證成萬物之一體。此可稱爲「物化的萬物一體論」或「氣化的萬物一體論」。其所以證成萬物一體者，似較惠施爲切實而進步矣。而莊子所以名其天地萬物一氣之運行者則曰「道」。故曰：「道，神鬼神帝，生天生地」也。蓋關墨初期之爲論者，皆推本於天志而歸極於人事。不僅墨子然，孔子亦然也，即其後之孟子亦無不然也。惠施所以發明萬物一體之說者，在別求一理以證成墨家之兼愛。莊子得惠施萬物一體之意而深觀乎物化，於是乃有所謂「生天生地，神鬼神帝」之「道」，乃有所謂「自本自根，未有天地，自古以固存」之「道」。此「道」字之觀念既立，而往者天帝創造萬物之觀念遂破。此則莊子學說最有價值之貢獻也。墨子思想最大之貢獻，在提出平民階級與貴族階級之一體平等。惠施之貢獻，則在超出人類而曠觀乎萬物，求其平等之一體。莊子即繼惠施而打破天神創世之思想。故自墨子出，而後所謂「愛」者絕非昔人之所謂愛。自惠施出，而後所謂「物」者絕非昔人之所謂物。自莊子出，而後所謂「道」者絕非昔人之所謂道也。

老子言道，則近莊子，故曰：「有物混成，先天地生，……吾不知其名字之曰『道』。」又曰：「道淵兮似萬



物之宗，吾不知其誰之子，象帝之先。」又曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」夫然後確指所謂天地萬

物之一氣者，又有陰陽之兩性。此則為莊子所未及也。（莊子內篇齊物論，又言有陰陽之患，知其時尚未確立氣分陰陽

的觀念。外篇則否。）此可稱為「陰陽的萬物一體論」，其意發於易傳。

惠施之後有公孫龍，其學亦承惠施，然不談萬物一體，而辨名實。惠施論萬物一體，其所以證成之者有

兩途：一則分析萬物名數，達於畢異之小；一則綜合萬物名數，而達於畢同之大。公孫龍則更進一步，并

不認有物與名數之辨。故曰：「物莫非指，而指非指。」指為名數，常識以為所以別物。而物則實體，常識

謂與名數不同。公孫龍則不認有此分別也。故曰：「堅白石不可二，不可三。」又曰：「白馬非馬。」其結論

則曰：「彼彼止於彼，此此止於此。」一名止於一實，一實亦止於一名，其精神重在分析，故曰：「離也者，天下

故獨而正。」（公孫龍學說詳余著惠施公孫龍，此處限於篇幅，敘述頗未明暢。）蓋莊子取惠施之結論而變換其證法，公

孫龍則增衍惠施之證法而又別出其結論也。自公孫龍之說出，而後名字的含义遂有哲學上最高的地位。

故公孫龍之所謂名，與以前所謂名者絕不同。猶之莊子之所謂道，與以前所謂道者絕不同也。

今考莊子內篇言名實者凡數見。曰：「我將為名乎？名者實之賓也。」又曰：「名實未虧，而喜怒為

用。」又曰：「是皆求名實者也。名實者，聖人之所不能勝也。」又曰：「德薄乎名，知出乎爭。」又曰：「名

實不人而機發乎馳。」又曰：「無為名尸，無為謀府。」是莊子言名實，皆守舊說，非有新說。及老子書而

名字含義與莊突異，蓋老子兼採公孫龍思想也。故曰：「道可道，非常道。名可名，非常名。」謂天地萬物

蓋於道，此莊子之說也；謂天地萬物盡於名，此公孫龍之說也。二說者絕不同，而老子乃混而言之。老子繼是而曰：『無名萬物之始，有名萬物之母。』今本或作『無名天地之始，有名萬物之母。』或云當於『有』無字逗。然考史記日者列傳：『無名者，萬物之始也。』王弼注：『凡有皆始於無，故未形無名之時，則爲萬物之始。及其有形有名之時，則長之育之亨之壽之，爲其母也。』是王本兩句皆作『萬物』與史記所引合。而老子原文本以『有名』無名』斷句，亦據史記可知。以『無名』爲萬物之始，以『有名』爲萬物之母。此種理論，明出名家，與前所謂名數的萬物一體論者相通，而與莊子所倡物化的萬物一體論遠異。而老子則牽合爲說，故曰：『道常無名樸。』推老子之意，則當萬物無名之際，乃所謂道。及其有名，則已非道而是器矣。則是道在器先也。若據莊周爲說，則萬物遷化，莫非天地之一氣；而此一氣之運行，即所謂道。則萬物遷化，即已是道；非在萬物遷化以前別有道。故莊子曰：『道行之而成，物謂之而然。』天地萬物，只是一氣之運行，運行本身即是道。從而加以名謂識別，則曰物。並不謂道在名謂識別之先，一經名謂識別，即非道也。齊物論通篇以『道』言對舉，曰：『道惡乎往而有真偽？言惡乎存而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。』蓋道指真實，言指辨論。故曰：『是非之彰也，道之所以虧也。』又曰：『道未始有封，言未始有常。』又曰：『大道不稱，大辯不言。』凡齊物論一篇，道言並舉，言字所指，細則彼我之識別，大則是非之爭論。並不謂萬物從名言而起，亦不謂捨名言即無萬物也。惠施麻物之意，說萬物之畢同畢異，以爲有大一小一之別，而曰天地一體。莊子深不喜其說，以爲萬物一體之見

解，應從觀化中得之，不當從言辨上取信。故曰：『天地與我並生，萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎？故自無適有，以致於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。』此乃駁詰惠施麻物所證『天地一體』之說而發。當知從言辨而證天地萬物之一體，則言辨本相即已非一。若果是一，更無言辨。則更烏從於言辨中可得萬物一體之真理？故莊子曰：『忘言而齊物矣。』故論萬物一體者，以道觀，則不必更論名。以名辨，則無事更求道。惠施與莊周畢生議論不合，正在此處。而老子書中則開宗明義即以『道』與『名』二者兼舉。此非莊周惠施各得老子精義之一偏，乃老子自匯兩家而合說也。然兩家各有特詣，合說乃成兩損。老子曰：『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』此語極含糊。道生一者『一』是何？一生二，二生三，此『二』與『三』者又是何？在道與萬物之間，別有所謂一，二，三，三者係屬何等，殊難指說。王弼說之曰：『萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無。已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二爲何？有一有二，遂生乎三。——從無之有，數盡乎斯。過此以往，非道之流。』此解道生一，一生二，二生三，爲據莊子。王弼此解，後人莫易，然今比觀莊老兩書，其爲莊周發揮老子之義乎？抑老子承襲莊周之說乎？善讀書者，不難微辨而得。且莊周乃是反駁之說，而老子轉爲肯認之辭。今試問道生萬物，何以中間定要橫梗此一二三三層？此所謂一二三者既是名言，則無異於謂道生名言，名言生萬物，其爲不通，盡人可知。且老子書其下明云『萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和』，則萬物只是一氣。一氣

運行即所謂道。萬物之遷化不居便是道。道即是萬物之遷化不居。如此爲說，豈不直捷？豈不切近？何必再作迂回，乃謂道生一，一生二，二生三，三生萬物，爲此不明不實之說乎？王弼勉強解說，宜無是處，乃曰：從無之有，數盡於斯，過此以往，非道之流，則莊生所謂「道無乎往而不存」者非矣！

故從莊周之說，則萬物之遷化者便是道，而不論於物體之生死。從公孫龍之說，則萬物之異同者盡是名，而不論於物質之虛實。依常識言，馬爲實體，白則虛名，故白馬是馬。依公孫龍說，則不問世間果有物質與否，一名止於一實，一實止於一名。「馬」爲一名，即是一實，「白」亦一名亦是一實。故曰：「白馬者，馬與白也。」則白馬者非馬。故莊周從物之成毀生死言，公孫龍從物之異同虛實言，兩說判然各別。老子書則混爲一談。既稱道爲萬物之宗，又稱「無名萬物之始，有名萬物之母」。故老子書中言道，其含義與莊周不得不別。舉其大者有二：一曰老子以「一」言道，曰：「道之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，……」王弼云：「一，數之始而物之極也。」蓋老子此文即是模倣莊子「絳韋氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以襲氣母」云云也。則老子此處「一」字即指「道」字無疑。然王弼謂「一，數之始而物之極」其解亦確。蓋老子自以名數的萬物一體論與氣化的萬物一體論相混，故遂以一爲道，因其皆爲物之最先發源處。至於莊子則即以萬物遷化，所謂「萬不同處」者爲道，故曰：「舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。」並非謂先從一處生出此莛與楹，厲與西施之萬不同也。一曰老子以「無」言道，曰：「天地萬物生於有，有生於無。」既謂道生天地萬物，則道即是無也。莊子內篇則絕無此論。

（參看余關於老子成書年代之一種考證）

論中論「有無」二條。蓋莊子曰「因是」因是者當境如如而即是，故曰：「道無乎不在。」又曰：「道行之而成。」並非先有一道，由是再生萬物，若曰先有一道，由道再生萬物，則此道惟一無對，故得以一調道。既得惟一無對，則亦無可別識，無可名言，故得以無調道。然既曰無可別識，無可名言，則即已是別識名言矣；此仍是「既已爲一矣，且得有言乎；既已謂之一矣，且得無言乎？」一番老論也。然當知此番理論，乃莊子反駁惠施名數的萬物一體論而設，不謂後人（老子）乃即取此以言萬物之生成也！

故老莊理論，其顯然不同處，有可得而略說者。在莊子則即「萬物之遷化」而認其是道，在老子則推尋萬物生成之本質而名之曰道，其異一也。故在莊子則當境即是，因是而已，即物化，即道體；而在老子則道生萬物，其間尚有層次。其言之驚警者則曰：「道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。」然後道與物之間，別有所謂「象」之一級，此義亦暢發於易傳，遂有古聖人製器尚象之論。「象」字於哲學上有地位，則自老子易傳始。老子所以必於道物之間增此「恍兮惚兮其中有象」一級者，因欲牽合於「無名萬物之始」爲說也。此又老莊之相異二也。

以上論老子書中論萬物原始，混并莊周公孫龍兩派爲說，故既主以陰陽爲本，又主以名言爲別，含義往往有衝突，次及老子書中之人生論，則其說似又別有據，而與其所謂宇宙論不相脗貫也。

墨子兼愛之說，一變而爲惠施之萬物一體論。惠施之萬物一體論，復轉化而爲莊周之物化論，及公孫龍之惟名論，莊周與公孫龍之說合併而成老子之虛無論，其說略如上舉。然墨學本尙實行，非禮非樂。節

用節葬，苦行自刻，為墨學基點，而助之以兼愛之妙辨，兼愛論之發展而有惠施公孫鴻為名家。其苦行自刻之精神，則專而為農家，如許行是也。(許行為隱徒，詳余諸子繫年。)然墨子之道，『生勤死薄，其道大毅，使人憂，

使人悲，其行難為；反天下之心，天下不堪。』於是有起而別為之說者曰宋鉞。故兼愛之理論，視人之父若其

父，人人之所難信也，於是而有惠施起而造為萬物一體之說。苦行自刻，生勤死薄，又人人所難守也，於是而

有宋鉞起而造為人心欲寡不欲多之說。荀子以墨宋兼稱，宋鉞亦墨學晚起一大師也。余觀老子書，其言

人生涉世之道，大抵從宋鉞來。宋鉞著書雖已佚，而其說猶有可徵者。

漢書藝文志小說家宋子十八篇，班固云：『孫卿道宋子，其言黃老意。』則老子書與宋鉞相通，昔人固已

言之。今考荀子稱：『子宋子曰：人之情慾寡，而皆以己之情欲為多，是過也。』(正論篇)又曰：『宋子蔽於欲而

不知得。』(解蔽篇)『宋子有見於少，無見於多。』(天論)莊子天下篇亦言之曰：『宋鉞情欲寡。』(今本誤作請欲

置之)以為主。』又曰：『以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內。』是宋鉞始倡情欲寡淺之義也。然今老子書固

亦力持情欲寡淺之說者，故曰：『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁收獵令人心發狂，難得之

貨令人行妨。』又曰：『少私寡欲，絕學無憂。』又曰：『少則得，多則惑，餘食贅行，有道不處，禍莫大於不知足，咎

莫大於欲得，為道日損，欲不欲。』此皆發明人情欲寡不欲多之義也。荀子又稱：『子宋子曰：明見侮之不辱，

使人不關。』(正論)韓非亦言之曰：『宋榮子之議，設不鬪爭，取不隨仇，不羞固圜，見侮不辱。』莊子亦稱之曰：

『宋榮子舉世譽之不加勸，舉世非之不加沮，定乎外內之分，辨乎榮辱之竟。』(逍遙遊)此宋鉞提倡墨家非

鬪，而別創爲榮辱之新界說，故常人認爲辱者，宋子不以爲辱；常人所以爲榮者，宋子正以爲榮也。(關於此

家非闕一義，余別有詳論，此不能盡。)老子書中類此說者亦極多，故曰：『強大處下，柔弱處上，弱之勝強，柔之勝剛，天

下莫不知，莫能行。聖人之道爲而不爭，以其不爭，故天下莫能與之爭。』又曰：『報怨以德。勇於敢則殺，

勇於不敢則活。強梁者不得其死，吾將以爲教父。』此皆以不鬪爭爲教也。又曰：『大直若屈，大白若顛；知

其雄，守其雌，知其榮，守其辱，處衆人之所惡，而受國之垢。』此皆辨乎榮辱之說也。莊子天下篇稱宋子又曰：

『宋子語心之容，名之曰心之行。』韓非亦言之曰：『是漆雕之廉，將非宋榮之恕；是宋子之寬，將非漆雕之

暴。』寬與恕皆心之能容也。宋鉞以心能寬恕，能容受，爲心之自然的功能。故曰語心之容，名之曰心之

行。蓋宋鉞一方提倡情欲寡淺之說，使人無多欲求；一方另定榮辱之界，使人無出於鬪爭。而歸其說於人

心之能容，能容則自無爭，無爭則欲求自減。人能明乎此則苦行自刻，安之若性，而墨家兼愛之精神推行不

難矣。是人心能容之說，亦宋鉞所特創也。然今老子書亦言『容』。故曰：『知常容，容乃公，公乃王，王乃

天，天乃道，道乃久。』特提容字，即宋鉞語心之容也。自孔墨孟莊言人之德性，皆不及『容』。惟洪範亦云：

『思曰容。』(今本作容)洪範言五行，亦起戰國晚世，殆亦受宋鉞影響也。宋鉞立論三大綱，一曰情欲少不欲

多，一曰見侮不辱，一曰容爲心行，此皆當時認爲宋鉞之創說者，而老子書皆有之。莊周號爲能傳老子之學

者，然今內篇卜篇論人生涉世之道，則又並不類此，是何說也？夫求學術思想系統，而明其流變，本難明定確

說。今若謂老子書定在前，而孔墨以下皆後起，則莊周見老子書而得其論道之一端，公孫龍得其論名，宋鉞

得其論心論情欲，孔子傳易而得其論陰陽論象之說，之數子者，各得老子書之一偏，不能相通貫，而老子最深遠，爲後來九流百家所自出。縱橫家得其『欲歛固張，欲弱固強』之意，兵家得其『不得已而用，恬淡爲上』之旨。墨子兼愛，取其慈儉之教，孟子『不嗜殺人者得天下』，乃竊其『樂殺人者不可以得志於天下』之句。老子五千言如大海，諸子百家如鼷鼠之飲河，各飽其腹而去，亦何不可？若謂史記傳老聃未盡可信，老子五千言不必定出春秋孔子前，則今老子書中思想，明與莊周公孫龍宋研諸家相涉，其書似可出諸家後，乃有兼采諸家以成書之嫌疑也。

以上自學術思想之流變言之，疑老子書出宋研公孫龍同時或稍後之說也。

昔清儒辨僞古文尚書，一一爲之搜其出處，明其剽竊之所自，而僞古文尚書之案遂定。然老子非僞古文尚書比，老子五千言潔淨精微，言無枝葉，本不求剽竊見信，亦何從以剽竊證僞？故欲自文字文句求之，而證老子之僞出，其事不如證僞古文尚書者之易。然老子書若果晚出，則文字文句之間，其爲晚出之迹，自有不可掩者。即如前舉『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，其語本莊子。『愛以身於爲天下，可以寄天下；貴以身於爲天下，可以託天下』，其語似論語『可以託六尺之孤，可以寄百里之命』，而時代顯屬晚出。『樂殺人者不可以得志於天下矣』，其語與孟子『不嗜殺人者能一之』相似，亦戰國人語，非春秋前所有。此等處皆已不可掩其後出之迹。而余觀老子書，專就其文字文句求之，有確可斷其晚出者，尚不盡於上舉。老子云：『天地不仁，以萬物爲芻狗。聖人不仁，以百姓爲芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈』



出。』此處『芻狗』兩字極可疑。王弼云：『天地任自然，無爲無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有爲。造立施化則物失其真；有恩有爲，則物不具存，物不具存則不足以備載矣。地不爲獸生芻而獸食芻，不爲人生狗而人食狗。無爲於萬物，而萬物各適其所用，則莫不瞻矣。若慧由己樹，未足任也。聖人與天地合其德，以百姓比芻狗也。』王氏此解極牽強。謂『地不爲獸生芻而獸食芻，不爲人生狗而人食狗』已不免增字詰經，未足起信。其謂『聖人以百姓比芻狗』語更含糊，未有的解。且汪意以爲天地自然，無爲無造，而下文則云虛而不屈，動而愈出，明屬不同。故王氏又說之云：『無情無爲，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。』必爲之補充理論，別生牽搭，始能條貫。疑老子本意或不如是。其實『芻狗』真義，明在莊子天運篇。謂『芻狗之未陳也，盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齋戒而將之。及其已陳也，行者踐其首脊，蘇者取而爨之而已。』天地之間，虛而不屈，動而愈出。有弟而兄啼，時一過往，全成陳迹，全化腐臭。故曰天地不仁，以萬物爲芻狗。聖人與化爲人，則以百姓爲芻狗也。以莊子爲說，文義極顯白，不必如王弼之迂回。然王弼非不見莊子，必捨結芻爲狗之說而別自生訓者，由老子書在前，莊子書在後，萬不能老子運用莊子文句爲典故，故雖知有莊子『芻狗』之說而不敢用也。且天運列莊子外篇，其文尙出莊子後，而老子用語似襲天運，則其書之晚可知。

老子又云：『天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間。』莊子養生主則云：『彼節者有間，而刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。』是謂以無厚入有間也。今老子謂以無有入無間，亦

疑襲莊子意而加深一層爲說。

莊子人間世有云：『絕迹易，無行地難。』老子曰：『善行無轍迹。』亦莊意而語加潔。

老子曰：『多言數窮，不如守中。』王弼注頗有脫誤，極難明解。其說似亦出莊子。齊物論『彼是莫

得其偶，謂之道樞。樞始得其環中以應無窮。』老子倒言之，故曰『多言數窮，不如守中』矣。然莊子道

樞『樞』字又見墨經。

(經上) 彼不可兩，不可也。(梁氏校釋謂『兩』下『不可』二字衍，亦通)

(說) 彼，凡牛樞非牛也。兩也。無以非也。

此條在『辨爭彼也』一條前，先界說『彼』字。『彼』是一物(實)，只當一名。故曰：『彼不可兩。』

今有一物，或謂之牛，或謂之馬，本無不可。然既已約定俗成，相謂之『牛』矣，則不當又別謂之『馬』。故

謂之『馬』者不可，所以不可者，乃在『彼』之不可兩也。故曰：『彼不可兩，不可也。』此乃先說所以有不

可之故。辨者即辨其可與不可，故有當否勝負也。『凡牛樞非牛者』樞乃戶樞。管子有樞言篇，注『樞

者居中。』淮南原道訓『經營四隅，還反於樞。』然則樞常居中而轉動。今謂此物名『牛』，即有『非

牛』一名與爲對偶。牛名只一，非牛之名無窮，如『羊』如『馬』皆是。而『非牛』之名自『牛』名生。故

『牛』名爲主。今以『牛』名爲中樞，『非牛』之名爲外環。如下圖。



故曰：『凡牛，樞非牛兩也。』以牛爲樞，則凡其四環皆非牛也。以馬爲樞，則其四環皆爲非馬。故自牛言之，牛爲樞而馬爲環，馬則非矣。牛則是矣。自馬言之，則馬爲樞而牛爲環，牛則非矣。馬則是矣。故曰：『是亦一無窮，非亦一無窮。』『道樞』者，知馬之可以爲樞，而牛亦可以爲樞，是之謂『兩行』，是之謂『因是』，是之謂『彼是莫得其偶』，是之謂『可以應無窮』。今老子謂『多言數窮，不如守中』，所守係何等之中乎？王弼云：『若棗籥有意於爲聲，則不足以供吹者之求。』是據上文『天地之間其猶棗籥乎』爲說，則老子『守中』乃成『守虛』之義。然此兩句是否連續上文，從來有爭議。且以『中』訓『虛』，其說亦迂回，似不如以『環中』爲說，較近情實也。

又老子『益生曰祥，心使氣曰強』。『益生』見莊子德充符曰：『不以好惡內傷其身，常因自然而不益生。』『心使氣』見莊子人間世曰：『一若心，無聽之以耳而聽之以心。無聽之以心而聽之以氣。氣者虛而待物者也。』故老子因之曰：『益生曰祥，祥者不祥。』又曰：『心使氣則僇』矣。『強』當作『彊』，即

『僇』借字也。（此據馮敘倫老子釋）不引莊子之說，則其義不顯，行與上引諸條一例。

又老子『服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸』。說者不得『盜夸』之解。韓非解老作『盜

竽，疑是本字。然解老云：「竽也者，五聲之長也。故竽先則鐘瑟皆隨，竽唱則諸樂皆和。今大姦作則俗之民唱，俗之民唱則小盜必和。故服文采，帶利劍，服飲食而資貨有餘者，是之謂盜竽矣。」其說亦迂回。疑解老所云乃得其字而失其義者。「盜竽」之解亦見韓非書。說林「齊宣王使吹竽必三百人。南郭處士請爲王吹竽。宣王悅之，廩食以數百人。宣王死，湣王立，好一一聽之，處士逃。」此乃當時齊人調侃遊士食客者所造說，雖見韓非書，而傳述常在韓非前。余疑老子書出於齊（別有論詳諸子繫年），殆據時人口述故事而曰「謂之盜竽」猶今人之云「濫竽」也。（吹竽事文屬韓昭侯，亦見韓非書，足證其傳說之流行也。）

此據文字文句之間求之，雖事若瑣碎，亦似老子書頗可有晚出嫌疑也。再次以著書之大體言之。

春秋之際，士官之學未盡墜，學術不及於民間。私家以著述自傳者殆無見。老子果爲王官與否，清江中所辨，義據極堅明。儒家始播王官六藝變爲家學。然孔子春秋末之魯史，訂禮正樂，亦不出王官六藝之範圍。論語出諸後世，記言記事，仍是往者史官載筆舊式。下逮孟子七篇，議辨縱橫，亦不脫記事記言陳法也。莊子號荒唐矣，然寓言十九，雖有妙論，仍困於往昔記言記事之故式；文體因循，猶未全變。而已能裁篇命題，如道遙遊齊物論之類，較之梁惠王公孫丑遠勝。惠施五車，其書惜不傳，不審其體例。墨子最先當是貴義公孟諸篇體類論孟者先傳。其書如天志尚同兼愛尚賢，一義一題，雖有「子曰」不拘對話，決不出孟莊之前。至公孫龍荀子書，乃有嚴正之論體，超脫對話行迹，空所依傍，獨抒理見。然荀書如議兵諸篇，尚守舊規。老子則潔淨精微，語經凝練，既非對話，亦異論辨，乃運思既熟，融鑄而出。有類格言，可備誦記。頗異

乎諸家之例矣。若老子著書早在前，令人不得不疑後起諸家之拙，與文運之久滯而不進也。

又老子得用韻語，或者以為乃韻文例先散文之證。然韻文例先散文，以言詩歌之先官吏，則有之耳。

其先播之於樂則為詩歌，其次載之於冊則為官吏，又其次流而散於私家，則有師弟子之『論語』。官吏之與『論語』則屬散文。此謂韻文晚出於散文可也。散文之先為史，史必晚於詩。史之繼而有論，論又晚於史。詩，史，論，之三者，始為文學進化自然之三級。至於老子書其文體屬論之尤進。而結句成章，又間之以韻，此可謂韻化之論文。其體頗見於莊子，而荀子益多有，老子則竟體以韻化的論文成書也。此其書決不能先於論語一類對話之體矣。論語已為官吏之解放，官吏則為雅頌之解放，而孟莊著書則為論語之解放，荀況公孫龍又為孟莊之解放。老子文體，列之荀公孫之時則合，推之論語之前似未妥。易大傳似老子，均為散體論文之韻化，不得援與詩歌同視，謂其用韻即證為古作也。開錢玄同先生言，即老子書中所用韻例，亦是證其書之晚出。

余觀漢書藝文志著錄諸子，大率盡出戰國以下，而往往託之春秋之前。此在劉向父子已多辨析。後

人為諸子證偽，亦頗有片言折獄者。惟老子書之晚出，雖辨者已多，而爭論猶烈。此緣其書誦習既熟，愛玩者多，故雖有確證，未易取信。近人辨老子始梁任公，所舉諸證，皆屬堅強，優足以資定論。繼此辨者，新義絡繹。余茲所陳，或已幾於買菜之求益，而會粹成文，猶憾未盡。要自別開蹊徑，足補梁氏諸人未竟之緒也。

近人亦頗有疑老子書雖晚出而當在莊子之前者。然即以老子書屢稱『侯王王侯』一端言之，齊魏會徐

州相王爲六國稱王開端，其時已當惠施、莊周之世（六國稱王事參徐子繁年有考）。老子書至早亦不在莊周前明矣。又莊周內篇與外雜諸篇時代有先後，亦爲辨老子成書年代者連帶必及之問題。此亦未能詳論。更端爲籍，姑俟他日。

### 三三二 對錢穆先生『從文章的體裁和修辭上考察老子成書』

#### 年代」的意見

張福慶

（張季善遺著）

關於老子的年代問題，近十數年來在學術界裏發生了很大的爭論，有的主張維持舊說，承認老子在先，秦諸子書中是最早的一部；有的對於舊有的記載和傳說，加以根本的懷疑與否認，以爲老子是戰國時代甚至戰國時代以後的作品。前者以胡適之先生及張煦先生爲代表，後者則以梁任公先生及馮友蘭先生爲代表。這個爭論，近一二年似乎來得更起勁些，主張老子晚出的人一天一天的加多，由這種形勢視來，似乎這個問題不久就會得到合理的解決，並且主張老子晚出的這一派似乎要得到最後的勝利。但實際並不是這樣。實際在目前主張老子晚出者所提出的證據中，還找不出一件是十分可靠的證據，那些以爲老子晚出的說法不久就會成爲定論的人們，未免過於樂觀了！

在這裏我應該把我個人的態度預先表白一下。實在我對於老子的年代問題，並沒有固執的成見，把老子從春秋時代打後到戰國時代甚至西漢，我都不反對，祇要主張的人有確實可靠的證據。記得去年胡適之先生在北大中國哲學史的課堂中，也會表明他對於老子年代問題的態度，他說：『本來把老子往前擱幾十年或往後擱幾十年，都不干我的事，祇要說老子晚出的人拿出可靠的證據來，我並不一定要固執我的成見，祇可惜他們的證據沒有一件是真正可靠的，沒有一件能使我心服。』這一段話我聽了很同情。我現在也正和胡先生一樣的在說着，祇可惜他們的證據沒有一件是真正可靠的，沒有一件能使我心服。

我本想寫一篇規模較大一點的文章，把所有的主張老子晚出的學者們所提出的證據，都拿出來作一個總的討論。但後來想到張煦先生既有梁任公提訴老子時代問題一案判決書於前，胡適之先生又有駁馮友蘭先生的文字於後（載於二十年六月八日的大公報文學副刊中），那變關於梁任公先生和馮友蘭先生所提出的證據，似乎不必再費唇舌。梁馮二先生外，在目前主張老子晚出最力的學者祇有錢穆先生了（註一）。

錢先生所提出的證據，據他在北大中國上古史課堂中所講的，大概可以從方法上分爲三方面：第一是政治及社會背景方面的證據，第二是哲學思想系統方面的證據，第三是文章的體裁和修辭方面的證據。但是，錢先生第一方面的證據，實在就是十數年前梁任公先生所提出的證據。第二方面的證據，曾載於燕京學報第八期中，題爲關於老子成書年代之一種考察，則又被胡適之先生評爲「其中根本立場甚難成立」見清華週刊文史專號內，題爲與錢穆先生論老子問題書。祇有第三方面的證據是錢先生新近提出來的，並

且還不曾有人批評過（註二）。在此老子年代問題爭論不決的當兒，我們對於錢先生所提出的新證據是應當特別注意的，因此我便單把我對於這一點對錢穆先生『從文章的體裁和修辭上考察老子成書年代』的意見寫出來，以供大家的商榷。

註一：此文草成於本年十二月廿一日（五月中，當時尚未見到我師顧頡剛先生的從呂氏春秋推測老子成書年代一文，見史學年報第四

期故云爾爾。至我對於顧師此文，因研究尙乏心得，一時不敢貿然發表意見，但覺其中確有許多令人一見心折的地方，譬如說，我

甚疑老子一書，非一人之言，亦非一時之作，而由於若干時代的積累而成。又說，漢代的道家即是老聃，關尹，慎到，田駢，列禦寇，莊周，

一班小派醜態而成的，老子一書即是這班小派的主義和格言的集合體。又說，我們可以說，老子一書中包括的時代甚長，上自作

春秋的『以德報怨』，下至戰國末的『絕聖棄智』，大約有三百年的歷史。這種看法，這種見地，確是超人一等，尤其是關於『老子

一書非一人之言，亦非一時之作，而由於若干時代的積累而成』這一點，在原則上，我更佩服爲堅確不拔之論。又顧師對於老子偶

和其他書中相同或類似的地方，都認爲是自然的趨勢，主張不必一定說誰勸誘誰，這種態度，亦與鄙見相同，我之所以對錢先生從

文章的修辭上所考察出來的證據表示不滿者，主要的理由也就是在這個地方。此外我對於顧師文中所論同意者尙復不少，但

亦頗有認爲應待商榷者，俟研究成熟，當再爲文論之。

註二：錢先生這方面的證據除在北京大學中國上古史課堂中講演外，復擬在北大哲學季刊中發表，但迄今未見該刊出版，殊爲憾事。

至本篇所論則完全照作者的聽講筆記，此項筆記曾經錢先生核閱認爲大意無訛。

我對於錢穆先生『從文章的體裁和修辭上考察老子成書年代』的意見，可分兩方面來敘述：



第一關於錢先生從文章的體裁上的考察。在這裏，錢先生的意思以爲文體演進的歷史過程，是依照看(1)歌頌體，(2)記言記事體，(3)辨論體的次序的。古籍中詩三百是歌頌體，春秋、士喪禮、論語、孟子，甚至莊子，都不出記言或記事體；墨子、荀子是辨論體，老子則是辨論體之精者。所以老子成書的年代不但不應在春秋、士喪禮、論語、墨、孟諸書之前，而且還不應在莊、荀之前。

我對於錢先生這樣的斷論，是不能同意的。因爲：

(一)文體演進的階段的區分在時間上是參差不齊的，同一時間內每每會有兩種以上通行的文體；在界限上又是模糊不清的，同一的作品每每因各人看法的不同，而獲得兩種以上的文體的徽號；所以用這種方法去考察某種著作的時代，祇是一種約略的估計，決不會得到精確的結論。用這種方法去鑑別兩種作品的先後，其可能性之大小與這兩種作品距離年代之久暫爲正比。距離年代愈久則可能性愈大，愈暫則愈小。然老子年代與論語、墨、孟、莊、荀諸書年代相距，無論那一方面說，都至多不過百餘年少則數十年或數十年耳。試問在這樣數十年或百餘年的短時間內，文體會有多大的變化呢？又試問對此相距不過數十年或十數年的作品，怎麼會從文體上鑑別出時代的先後呢？所以用這種方法來解決老子成書年代早晚的爭論，我根本疑惑他的可能性。錢先生忽略了這一層，所以他應得的結論中，竟有墨子晚於莊子的一個怪物。因爲錢先生說，莊子的文章還是記言體，而墨子的文章則已進爲辨論體的原故，這樣誰能相信呢！

這是我不能同意的第一點。再說：

(二)文體演進的歷史過程，並不如錢先生所說的是依照着(1)歌頌體，(2)記言記事體，(3)辨論體的次序的。實在文體演進的歷史過程是先有記事體，而後有記言體（記事體和記言體在發生的時代上先後相參，應分開），而後有歌頌體，而後有議論體的。我的證據是：

(1)殷虛發現的甲骨文，便完全是記事體。

(2)在原始人類的需要上，記事遠過於記言。未有文字的民族，便已先有記事的方法了，如結繩。

(3)現在最早的古籍，不是詩三百而是尚書。尚書成爲現在樣式的定本，爲時雖晚，但其中的大部份如商書的盤庚，西伯戡黎，微子，周書的牧誓，金縢，大誥，康誥等篇，無問題的是歌頌體詩三百以前的東西。但尚書便是記言，所謂『左史記言，右史記動』之記言體，所以記言體應在歌頌體之前。歌頌體的文字，注意不是口頭的謠歌，在需要上較記言體的文字爲小，在技術上又較記言體的文字爲難。所以歌頌體的文字當是記言體的文字發達了以後的產物。

由以上三證看來，則錢先生所定的文體演進的歷史過程，無論如何，不能不說他是錯誤了吧！從文體的演進上去論斷古人著作的年代，則文體演進的歷史過程自然是這論斷的大前提，大前提既錯，那裏還有可靠的結論，這是我不能同意的第二點。

(三)錢先生對於論語，墨子，孟莊，荀子及老子諸書的文體的分類也是有問題的，我以爲：

(1)記言體的範圍，似乎應以簡單的記錄式，如有謂『左史記言』之記言體的記載，與格言式，如左傳

所稱之「某某有言曰」之記言體的記載爲限。這種記載在春秋時代以前爲數當不在少。至如孟子、莊子的文章都是發的議論，離開了記言體的範圍已經很遠，決不能說它還不出記言體的範圍。孟子的文章在組織和結構上已經很進步了，例如牠開頭的一章中從「王何必曰利，亦有仁義而已矣」起，至「王亦曰仁義而已矣，何必曰利」止，其間起承轉合，前呼後應，無不俱備。這樣的文章，我們能以其首冠有「對曰」或「孟子曰」一類的字樣，便說他還不出記言體的範圍麼？孟子的文章已是這樣，莊子的文章更不必論了。

(2) 辨論體一名詞，似乎不如說是議論體來得妥當些。墨、孟、莊、荀諸書的文章，實在都是議論體；其不同處，乃作者的個性、習慣與好的使然，並非時代差異的原故。

(3) 論語誠然是記言體，但老子亦應看作格言式的記言體，因爲他的文字太簡單了，太質樸了，牠和左傳中的「某某有言曰」或先秦其他書中的「故曰」、「吾聞之曰」、「傳有之曰」等的體裁太相似了。

這樣看來，如果從文章體裁上去考察老子成書年代的方法是可靠的話，則老子成書的年代依然當在論語成書年代的或先或後。錢先生不作如此觀，硬把記言體的老子，認作辨論體；而且說是辨論體之精者，硬把文體簡單質樸的老子放在那長篇大論富麗堂皇的莊、荀時代之後，以圖證實他的老子晚出的主張。這種削足適履的辦法是我不能同意的又一點。

根據以上的理由，可得結論如下：

(一) 錢先生所用的方法根本難靠，用這種方法去考察老子成書的年代決不會得到正確的結論。

(二) 即便退一步承認這方法是可靠的，但錢先生的結論仍然是靠不住的，因為錢先生對於文體演變的歷史過程與論語、墨、孟、莊、荀及老子諸書的文體分類都弄錯了的原故。

以上是我對於錢先生從文章的體裁上考察老子成書年代的意見。

(三) 莊子的天運篇明明是晚於老子的東西，證據是在共有八大段的莊子天運篇中，就有四大段是關於孔子和老子問答的記載。載有『芻狗』的一段，也是關於孔子遊衛時，顏淵與師金的問答，請問老子的作者，怎麼會引用他時代以後的典故呢！

不過錢先生一定會爲自己辯護着說，天運篇中老子不一定是老子的著者，老子一書也儘可以和老聃沒有關係，或者還會學梁任公先生或汪容甫說『莊子寓言十九不足爲據』的話來維護，但這仍然是無用的，因爲：

(1) 莊子天運篇的老子(聃)雖然可以說他不一定是老子的作者，但也不一定就不是老子的作者。

老子一書，雖然不妨說儘和老聃沒有關係，但錢先生又有什麼證據，能證明老子一書確和老聃沒有關係呢？況且：

(2) 天運篇關於孔子和老聃問答的大意，和老子思想的內容是相符的，其實莊子的外篇都是這樣，如果天運篇的時代在老子以前，何以會有這樣的思想呢？難道思想的表現，也可以用『莊子十九不足爲

據」的話來抹殺麼？又況：

(3) 錢先生在『從哲學思想的系統上考察老子成書年代』的講演中，也會謂『莊子外篇的哲學思想，和老子很相接近』，並謂『莊子外篇都是後人假造的』。如果這兩句話我沒有記錯——我相信確沒有記錯——那便是先生已經承認莊子外篇是老子以後的作品了，那與是先生自己又和自己矛盾了。

所以我對於先生第一個例證，認為是不能成立的。

第二，關於從文章的修辭上考察出來的證據。

在這一方面，錢先生共舉了十個例證，但在這十個例證中，錢先生最得意的，認為是十分之見的，却只有第一個；此外，其餘的九個例證，就是錢先生自己也以為是可東可西的附屬證據，不能單獨成立的。因此我們現在的討論，就不妨把注意力集中在這第一個例證上。

錢先生第一個例證是什麼呢？簡單的說，便是以老子第五章『天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗』兩句的『芻狗』二字，爲老子作者引用的典故，並且認定這典故出於莊子的天運篇，因此得到了老子晚於莊子的結論。

我對於先生的這個證據，是認為不能成立的。爲什麼呢？因爲：

(一)『芻狗』在老莊二書外，雖然找不出來，但據莊子天運篇所云，可知以『芻狗』供祭祀，是古代通行的制度和習慣，『芻狗』二字的意義，是當時盡人皆知的，用『芻狗』二字去作比喻，也是盡人皆能的，『芻

狗」二字已然成了當時通行的術語。莊子可以用他，老子也可以用他，莊子以外的書也可以隨便的用他。同時老子中的「芻狗」和莊子中的「芻狗」以及老莊以外的書中的「芻狗」絕不能說他們相互間有因襲仿效或引用的關係，因為「芻狗」在當時是社會共有的術語，而不是什麼私人的專利品的原故。譬如「革命」是現在社會共有的通行術語，錢先生的文章中有「革命」二字，我的文章中也有「革命」二字，那麼你能說我是在引用你的文章上的典故麼？這是第一點，但這還不算，最重要的是——

前面已經說過，這第一個例證是錢先生認為滿意的，是十分之見的例證，現在這條例證既然不能成立，則其餘的原屬可東可西的附屬的九個例證自然隨着不能成立。實際這樣的例證還多着呢。譬如莊子法藝篇的「子獨不知至德之世乎，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民至老死而不相往來。」與老子第八十三章中之「使民復結繩而用之，至治之極，民各甘其食，美其服，安其俗，樂其業，鄰國相望，雞狗之聲相聞，使民至老死而不相往來。」古本完全相同。又「毀絕鈎繩，而棄規距，擯工倕之指，而天下始人有其巧矣。」故曰：「大巧若拙。」更似解釋老子第四十五章中之「大巧若拙」者然。又孟子：「故善戰者服上刑，」也可說是似據老子三十一章之「戰勝者則以喪禮處之」而云者，又老子第六十八章亦用「善戰者」的術語。這類話觸目皆是，不可勝舉，自然不能成立了。

### 三三二二 從先秦學術思想變遷大勢觀測老子的年代

熊偉

(廿二，五，哲學論叢第一集)

這篇文章幾乎不是一篇文章而是一篇筆記。因為大部分是根據錢穆教授的講演寫成的，其中也有一部分材料是我加進去的，但那只是按圖案添作例證的填補，於全文的原則與理論初無改變。因為是根據錢先生的教材寫的，也許不很適於說『掠美』的話？不過就說掠美罷，還有更要緊的是我應當聲明我，尤其對於這個問題，並沒有獨立發表文章的力量。那就是說，如果讓我

一個人去獨立說話，那麼我現在是既不敢說老子前，也不敢說老子後。一個人力本未逮而假裝善會寫文章，依我的愚見，恐怕是一件不很好而且危險的事。此文與錢先生的再論老子成書年代，同為錢先生在北大史學系講演的題材，而此篇適為彼篇的前導。兩文合觀，可以互為補證。若單看此篇，則尤其於老子部分推論恐有粗疏之嫌；此為應聲明者一。篇中材料除可散見於錢先生在他報所刊各文外，其精詳論證其見錢先生精心結構諸子學年考辨，可惜此書尚未出版；應聲明者二。本文情形既如上述，如有辯難，記者當與錢先生共負責任。至若原則或理論以外的其他佚談或脫漏，則記者應負全責；錢先生無與其咎；應聲明者三。此文承錢先生親自仔細校閱三次，並以諸子學年原稿相信供參考，記者萬分感謝。

——

魯哀公十四年，即周敬王三十九年，『春秋狩獲麟』，孔子作春秋遂於此年絕筆。後十四年至魯哀公

二十七年，即貞定王元年，至魯哀公死，左傳亦終。自此以後，相隔六十五年，直至三晉列為諸侯的威烈王二

十三年，才是資治通鑑的起頭。這六十五年間中國沒有歷史。再看威烈王二十三年以後，又是至周顯王

三十五年六國以次稱王，而中國歷史才大詳。故實際自貞定王二年，至顯王三十五年凡一百三十三年間

中國只有極模糊的歷史。顧亭林日知錄便說在此期間，『史文闕軼，考古者為之茫昧』。

但這一百三十三年却是中國古代史的一大關鍵。

此時期以前爲春秋，以後爲戰國。春秋時還只是宗法社會封建貴族制度正在崩潰的時期，戰國時却完全是軍國主義的空氣充滿了。

春秋時猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣；春秋時猶宗周王，而七國則絕不言王矣；春秋時猶嚴祭祀重聘享，而七國則無其事矣；春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之矣；春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣；春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。——日知錄卷十三

尊禮重信的春秋，穿過這一百三十年却完全改頭換面成了一邦無定交，士無定主的戰國；這我們應當弄清楚。要弄清楚，然後才能理會爲什麼要戰國末年才會生出老子。

這(一)尊禮重信(二)宗周(三)祭祀聘享(四)宗姓氏族(五)宴會賦詩(六)赴告策書，都是當時儒家所講的詩書禮樂一類宗法貴族社會的東西。儒家在當時只是社會上的一種流品，並沒有成立什麼學派，真正成立學派名叫「儒家」，那還是後來的事。

他們爲什麼要學詩書禮樂呢？

說文：儒者，柔也；術士之稱。『柔』是第一解，『術士之稱』是第二解，後人以『柔』義去解釋儒家，大誤；儒家

其實就是「術士之稱」。列子周穆王：『魯之君子多術藝。』魯之君子，自然是指儒家；儒家多術藝，這術

藝雖不知是什麼，但此處「術」與「藝」混在一起，却大可注意。禮記鄉飲酒義：『古之學術道者。』注：「術，



猶藝也。」可見儒家之所謂術士，其實就是「藝士」。

「稱藝士者，由其嫻習六藝。周禮地官司徒：「保氏養國子以道，教之六藝六儀。六藝者：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五御，五曰六書，六曰九數。」禮樂射御書數六者，乃貴族之學，亦儒士進身於貴族之學也。習禮樂所以爲相，習射御所以爲將，習書數所以爲宰。故曰：「三年學，不志於穀，不

易得。」又曰：「學也祿在其中矣。」蓋其先儒士之習六藝，皆所以進身於貴族而得穀祿也。其後又遂以稱經籍。禮王制以詩書禮樂爲四術，即四藝也。」——錢穆諸子繫年考辨卷二之三二

又據漢書儒林傳：「古之儒者博學乎六藝之文。」注：「六藝者，王教之典籍，先王所以明天道，正人倫，邦治之成法也。」史記儒林傳也說：「秦之季世，焚詩書，坑術士，六藝從此缺焉。」由上諸說，可見儒家貫通六藝，而且六藝就是傳於儒家。

一部春秋二百四十年的歷史，其實只是一般宗法社會的貴族們唱的戲，那些蚩蚩之氓的老百姓們在其時還不能成爲角色。那時的平民只是貴族階級的私產。那時的國家大事，惟祀與戎；小之，則爲狩、獵、朝、聘、盟、會、宴、享等等，總不外是貴族階級的事，老百姓們是沒有分的；老百姓們只配替貴族們做那耕田納稅攬甲從戎的牛馬。（二十五，二十五，大公報文學副刊一七六期素凝評馮友蘭中國哲學史文中講農奴制時舉得有一條證據，可以參考）

「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」但總之還是貴族階級的事，和老百姓們無干。那時始終還是個「民可使由之，不可使知之，『天下有道，則庶人不議』」的時代。

當時一般貴族階級間互相交往酬應的生活習慣，便是當時的歷史，也便是當時的政治。這種種的生活習慣漸漸流於比較固定的方式，便是禮，這是『禮』的比較恰當的定義（參看胡適中國哲學史大綱頁一百三十五）。一部春秋二百四十年的歷史和政治，可以包括在一個禮字之中。

六藝本為貴族官家之學，但貴族們未必盡通六藝；禮本為貴族階級的生活方式，但貴族們也未必盡能習禮。這其間恰好在那些『庶人』中出了一些茂材異等，居然能『法先王，道堯舜，講詩書』，那自然正投這一班養尊處優的貴族們的口味，要請他們幫忙。可見當時的儒家，只是一種靠講禮喫飯的術士；他們是靠六藝喫飯，故要通詩書禮樂。他們只是當時社會上的一種渣滓，很像希臘早期的詭辯學派。他們雖則漸漸在當時社會形成一種特殊階級，但他們並未成立學派號稱『儒家』。

貴族階級的堆事增華，遂使禮日愈繁衍。漸漸的，禮遂變為極難講的東西。漸漸的，遂有了誰知禮誰不知禮的問題。或問『管仲知禮乎？』孔子答應他說：

『邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？』

——論語八佾

陳司敗問孔子『昭公知禮乎？』孔子答應他『知禮。』答應錯了；他還到巫馬期那裏去發了一大

篇牢騷說：

『吾聞君子不黨；君子亦黨乎？君取於吳為同姓，謂之『吳孟子』；君而知禮，孰不知禮？』——述而

國去學禮。

孟僖子到楚魯二國時，便不知禮；回國以後，自己深覺得不知禮，無以立，故他臨死時還囑他的兒子到魯

就是老行家的孔子，也還要：

「入太廟，每事問。」或曰：「孰謂鄒人之子知禮乎？」——入太廟，每事問！——子聞之曰：「是禮

也！——八佾

林放問禮之本，孔子答應他：「禮與其奢也，寧儉。」所以孔子後來又說：

「麻冕，禮也，今也純儉，吾從衆。」拜下，禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下。」——子罕

禮本身已經磅礴萬殊，講禮的人更要善於通權衡變；可見禮到此時真是難講極了。

貴族們往往「不知禮」，貴族的親屬們也未必會知禮，於是不得不向民間去找懂禮的人來做他們的所謂宰相。宰相們所要有的本事，就是禮樂射御書數等所謂六藝，要懂得「禮」。當時貴族階級間的交往酬應，既是當日的歷史和政治，宰相們替他們管理，便即是替他們管政治。政治既等於貴族們的交際，宰相便即等於貴族們的「管家」。因為「國」就是貴族們的私產。

禮樂射御書數既都成了儒術，六藝之書便都成了儒書。這些儒書都在那裏？左傳哀公三年：

「司鐸火。火踰宮，桓楹災……南宮敬叔至命國人。」注：司，同典藉之官。出御書侯於宮……子服

景伯至，命宰人出禮書……季桓子至……命藏象魏，曰：舊章不可忘也。」

可見魯國有周典籍的『禮書』。又據哀公二十一年，齊人責魯不答稽首，歌道：『唯其儒書，以為二國憂。』定公四年，祝佗談伯禽封於魯時，分得『備物典策』。閔公元年，仲孫湫說過『魯秉周禮』。中庸，孔子對魯哀公也說過：『文武之道，布在方策。』禮運也記孔子的話：『吾觀周道，幽厲傷之，吾舍魯何適矣。』韓宣子在晉國未見儒書，到魯國才見易象與春秋，故說：『周禮盡在魯矣。』可見當時不特有儒書在魯國，而且幾乎全部儒書都在魯國。

儒書既是魯國的國粹，儒者當然也就是魯國的特產。大概當時魯國之出儒生，很像清末紹興之出刑名師爺。

『儒家』之起，必是後來在這些儒生中出了一兩個特出之士，特創的，超脫了專業的觀念，專門來研究禮；從職業化變成學術化，漸漸成為學派。此又似希臘極端的詭辯學派，當初硬是以詭辯為業，靠教人詭辯喫飯。後來出了一個特出的普羅太哥拉斯，更出了一個反動的蘇格拉底，完全超脫職業觀念作純粹研究，遂由行業轉為學術。

這特出的儒士中第一個最偉大的便是孔子。孔子是當時頂懂得禮的；他眼見當時真是去古日遠，社會上滿充著舍本逐末的現象，不禁歎道：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』（陽貨）因此，他總想對當代『約之以禮』，總想把當時錯誤的禮規復到古代的真禮去。所以：

『子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」——八佾

但無論孔子是如何的提倡古禮，一般人還是「臣弑其君者有之，子弑其父者有之。」大家還是不講禮。所以「三家者，以雍徹。」孔子便不高興，說：「相維辟公，天子穆穆。」奚取於三家之堂？」季氏八佾舞於庭，

孔子更氣，說：「是可忍也，孰不可忍也！」——均見八佾

他真是忍無可忍，所以要求追尋一個根本的解決，以圖挽救「臣弑其君，子弑其父」的現象。追尋的結果，是要來講詩，講禮，講樂；更窮追下去，還要講什麼「仁」和正名主義等等。但就根本上說，只是要講一個「禮」。君不君，臣不臣，父不父，子不子，都不是禮，都不是為政之道，所以應當「君君臣臣父父子子」。他總想要人人做到那「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」的地步。

孔子的全部中心思想，其實是從一個「禮」字出發。他後來也許可以研究到與禮無干的問題，但他的出發點終歸是要反對當時的禮，恢復古代的禮。這又極像蘇格拉底從反對當時極端破壞的懷疑主義出發，以批評啟蒙為立足點，進而研究概念，知識，道德；因而以其特殊人格造成時代的中心人物。（參考文得而）  
（上古哲學史英譯本頁二二三以下）我們如今講孔子的學說，如果竟把禮字撇在一邊，倒把講禮當作講正名主義的結果而非動機，似乎是一種絕大的疏忽罷。

孔子超脫職業觀念，從禮出發建立學說，後來的儒生便衣鉢有據，這才是真正「儒家」成立的開始。孔子處處對貴族提倡禮，他自己也真幹那處處講禮的做人之道；他死後，弟子們講的禮更可驚。所以以前原是「禮不下庶人」的，到此時庶人中至少有一部分儒生也可以有禮了。禮記雜記：「恤由之喪，哀公使

「禮之孔子學士喪禮，士喪禮於是乎書。」——這士喪禮的書我們雖未得見，但我們曉得此時不特士本身可以有禮，而且簡直可以書了。故儒家的成立還包含著一種意義，便是「士禮」的產生。這是禮的第一變。士禮一經成立，儒家便形成特殊階級，漸得進身於貴族之列。但在這些學儒的庶人中，有一班出身微賤的，自己實在講不起那變繁華的禮，同時又覺儒家講的禮實在太駭人，於是激起相反的態度，便成了墨家。淮南子要略：

「墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬糜財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政……」

這話前半大致是真相，後半說了一大篇墨子用夏政的話，還有許多人相信墨道真是從夏禹傳下來的，其實不然。照莊子天下說：

「墨子稱道曰：昔者禹之灑洪水，決江河而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操耒耜，而九雜天下之川，腴無胈，脰無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹，大聖也，而形勞天下也如此！」

這話的意思分明是說，大禹尚且這般勞苦，我們這些人那裏還能不苦呢？所以下文：

「使後世之隱者多以裘褐為衣，以跣躄為服，日夜不休，以自苦為極。曰：不能如此，非禹之道也，不足為墨。」

這只是墨子把偶像搬出來了之後拿來駭人激人的話。當時儒家處處稱文武周公之道；墨子要創立

新義，如果不擡出一個比文武周公還要厲害的偶像來，還有誰信他的話呢？在此種意義之下，墨子也未嘗不可說是『託古改制』。

墨家與儒家同為當時社會的流品，皆屬庶人。不過儒家雖反對貴族，但作了『君子』，卻終成貴族。墨子卻始終是做庶人。

墨子不姓墨，見江表讀子扈言。但『墨』是什麼？墨是古代五刑之一。墨，劓，腓，宮，大辟，是古代的五刑（自唐通五刑）。尚書，周禮，漢書，孝經諸注疏，均以墨為黥罪，是在臉上刺紋填墨。墨家的行徑，的確像個刑徒。

古代犯罪的人便降為奴隸。鄭司農注周官：『今之奴婢，即古之罪人也。』左傳：『欒郤胥原狐續麇伯降為皂隸』是其例。這些奴隸，大體可分三種：（一）外國俘虜，（二）本國犯人（政治的），（三）本國土產的。以貨賣的民奴（經濟的）。大約墨家提倡的都是些奴隸之道，一切行徑和黥罪刑徒差不多，人遂呼之為『墨』，彼亦自承為『墨』。

但尤是這裏假定還不行，還得找證據。

孟子盡心：『墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。』趙岐注：『摩突其頂。』荀子非相：『係叔敖突秃。』

楊涼注：『突謂頂髮可凌突人者。』焦循孟子正義謂突秃聲轉，突就是秃。可見摩頂就是秃頂，就是秃頭。史記田叔列傳記田叔孟舒自髡鉗隨張敖稱家奴，可見當時做奴才一定非髡鉗不可。又草木不生的山，可以叫做濯濯童山，童本有山無草木義，大約童奴正是髡鉗無髮，所以才稱童。

周禮：『髡者使守積。』漢書：『當

踈者髡鉗爲城旦舂。可見刑徒也非髡鉗不可。墨子們正是提倡奴隸之道，故都是禿頭的。

墨子原是孟子所最焦心著急，見不惜放不下心的，他把墨子和楊子一併罵做邪說橫議的禽獸（見滕文

公），他處處想把楊墨一齊剷除，所以在他那段話裏，上半段說「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。」固然

是在罵楊子，但下半段說「墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。」也決不是在恭維墨子。他的意思其實是說：

「一個拔一根毛都不幹，一個又要禿著頭去利天下——其實都不是東西！」孟子無意中拿楊墨對比起

罵，卻想不到從這「摩頂」與「拔一毛」對舉之中就把墨子是禿頭的消息洩漏與我們了。

依古代人的禮服禮制，是把頭髮裝在頭頂的冠裏，但墨子們不要講禮，故是禿頭。史記滑稽列傳記淳

于兒是「齊之贅婿也。」贅，質也，抵押之品。漢書上有「贅妻質子」一句話，大概當時把自己抵押給人

家做奴隸，又給人家生產奴隸，便是贅婿；後來的「入贅」意思是誰了。淳于兒的兒字正表示他是一種刑

奴，至少他是髡鉗奴的表徵，決不是他的名字。史記黥布是姓英，黥乃是他所受的刑，孫臏的臏也是受的

膞刑，不是名字。可見墨翟的墨必不是姓，乃是一種刑，乃是墨派的人倡爲奴隸的記號。

「放踵」又是什麼？莊子天下記墨者「以跣躡爲服，」則跣躡必是墨家的特殊打扮。經典釋文：「

李云：麻曰屨，木曰屨，屨與跣同，屨與躡同，一云鞋類也。」可見墨家專穿麻或木做的鞋。史記虞卿傳寫虞

卿「躡躡擔簦以見趙孝成王。」因爲他那時還是個窮措大，故只配穿草屨，戴草笠。孟嘗君傳：「馮驩聞孟

嘗君好客，躡屣（亦作躡）而見之。」馮更窮得厲害，故只能躡屣。太史公特別寫出他們穿的鞋，正是在形容



他們窮，不合禮。可見跣躄決不是君子以上的階級穿的。宋書謝靈運傳：『常著木屐，上山則去前齒，下山則去後齒。』躄是草鞋，晴天穿的，不能踐泥，跣是木鞋，雨天穿的，可以踐泥（見劉熙釋名）。古代的君子出門都是坐車，沒有走路的規矩，故穿的都是厚底鞋，沒有著跣躄的。墨子們平常都著跣躄，出門不坐車子，楚人伐宋，墨子到楚去勸息戰，一氣跑了十天十夜，鞋都跑破了，『足重繭而不休息，裂裳裹足，至於郢見楚王。』

（淮南子修務訓，又見呂氏春秋愛類及墨子公輸若開誌）這不是放踵是什麼？

儒家動輒要講禮。論語鄉黨記孔子禮記儀禮記曾子子游一班孔門弟子，此外還有各種先秦古籍，都可以看出儒家的衣服飲食起居動作言論，無一樣不要講禮，無一樣不是士君子以上貴族階級的情形。鄉鄰有鬪，披髮纓冠而救之，孟子還要以為惑。子路在戰場上打仗，也要結纓然後才死。他們講禮真講得有點莫名其妙，和墨子們的摩頂放踵真是差得太遠。

墨子至楚，穆賀見墨子說：『子之言則誠善矣，而吾王，天下之大王也，毋乃曰賤人之所發而不用乎？』

太平御覽引墨子佚文便有一句墨子的話說：『賤人何可謂薄也？』墨子在當時提倡奴隸之道，人家竟罵他是賤人之所為，故他才說這句話來分辨。墨徒公尚過為越王迎墨子，墨子說：『若越王聽吾言，用吾道，袒度身而衣，量腹而食，比於賓萌，未敢求仕。』許行至滕時也說過『願受一廩而為氓』的話。賓萌與氓，都是指四鄙之民，墨子們提倡的是奴隸之道，要的價錢比儒家低的多，故自願比於賓萌與氓則已足。禽滑釐事墨子三年，『手足胼胝，面目黧黑，役身給使，不敢問欲。』——他們並沒有作假，確是身體力行的在過那

刑奴生活！

儒家處處要講禮，「禮只是一個序」（論語陽貨朱熹集註引）禮只是要「分」（見荀子禮論）要分才有序。因為要分，所以：

「有天下者事十世，有一國者事五世，有五乘之地者事三世，有三乘之地者事二世，持手而食者不得立宗廟。」——禮論

因為要分，所以季氏八佾舞於庭和管氏有反坫都非禮；因為要分，所以應當貴貴親親，所以應當「君子以德，小人以力」（荀子富國篇）。從孔子以下一切儒家，他們講禮都是從分講起，從序講起。

但這恰是墨家頂討厭的繁文縟禮！

「刑除罪人之喪，不得合族黨，獨屬妻子。棺槨三寸，衣衾三領，不得飾棺，不得畫行。以昏殮，凡緣而往埋之。反，無哭泣之節，無衰麻之望，無親疏月數之等。各反其平，各復其始。已葬埋，若無喪者而止。夫是之謂至辱。」——禮論

這卻是墨家的本色。他們只要提倡「桐棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆惡」的不傷生害事的禮。他們要打倒儒家，非從儒墨的禮下手不可，所以儒家處處要分，他們卻處處却要不分。因為不分，所以無論是天，是諸侯，大夫，修士，朋友，庶人，或刑餘罪人，都是桐棺三寸，衣衾三領，服喪三日，都應該節葬。一切不分，所以要兼愛，要尚賢，要非攻非命；於是才假定「天志」，才要尚同，才要明鬼。

可見儒家是要分，墨家是不分；儒家要講禮，墨家要非禮。這是儒墨的根本差別。儒家根本是替士君子派的貴族階級說話，墨家根本是替奴隸化的平民階級說話。他們也有一個相同之點，是反對貴族——儒家反對貴族們不講禮，墨家反對貴族們講禮。

墨家原是庶民階級，原是不配講禮的。但如今他們起來講禮了。他們講的禮是什麼禮？是「非禮」。非禮的禮就是墨禮。禮不是貴族階級的生活方式嗎？但自儒家首倡士禮，人們才知士階級也該有他們的生活方式，而那種生活方式也該有意義，而且還是極嚴正極重大的意義。如今墨家起來，又來重新改造「生活方式」，人們又才知庶人奴隸階級也該有他們的生活方式，而那種生活方式也該有意義，而且還是極嚴正極重大的意義。墨禮的產生，是春秋以來禮的第二變。

以前是「禮不下庶人，刑不上大夫」的，要大夫以上的貴族階級才有所謂生活方式；庶民階級只有受刑的義務，沒有講禮的權利，只配糊裏糊塗的過日子。儒家出來反對貴族，士君子階級才得講禮；墨家出來反對貴族，奴隸階級也才得講禮；這是他們「生活的自覺」！無論儒家與墨家，都是要向統治的貴族階級「要求生活」！因為要求生活，才求法先王，道堯舜，講詩書。

認清儒墨是這樣的背景，然後才知道諸子的來源。春秋時的時勢世變，固然可以使諸子應時，應世，而生出種種思想的反動（見胡適諸子不出於王官論及哲學史頁四十二），但我們更當記清那時的諸子還只是配受刑而不配講禮，不配參與「生活方式」的庶人。在他們要高談「應時」與「應世」以前，他們還須先爭取一個

「人」的地位，還須先爭取一種「生活」的權利。非然者，他們便還設不上談什麼救時救世的。我們雖可承認春秋的時勢世變可以生出儒家與墨家，但還應知道那時的時勢世變只能生出儒家與墨家。

果然，韓非子顯學便說：

『世之顯學，儒墨也。』

韓非子爲什麼把鼎鼎大名的老子都漏掉了呢？莊子書中稱學派也只稱儒墨。『法先王，道堯舜，講詩書，』都只是儒墨兩家，其他皆不講。因爲儒墨是老派，法先王其他都是新派，所以才法後王。可見直到戰國末年，學術界都只有儒墨二家，還沒有道家，還沒有老子。

二

儒家既是魯國的土產，故孔門弟子大多數是魯國人。（見崔東壁《漢書考信錄》）孔門弟子可分前後兩輩：前輩如宰我、仲弓、子貢、子路、顏淵、公西華等，後輩如子張、子游、曾子、子夏等。兩輩人的年歲差得很遠。孔子死，前輩門生也多死，傳授衣鉢都靠後輩。孔子生時和他的前輩門生都是從事政治活動的；他死後，因政治活動都未成功，後輩門生便都去從事文學和喪葬末節的禮去了。這又是很自然的事。只看希臘的畢達哥拉斯派，當初本據南意大利的克羅托納創立盟社，藉宗教勢力從事貴族專權的政治活動，後反爲風靡各地的『德謨克拉西』所敗，大本營慘遭焚燬，畢達哥拉本人死之。徒黨菲羅勞斯別西輩逃回希臘，遂不復以

政治活動爲目的，專從事其數的哲學。兩方情形非常相似，其實是一個道理。

孔墨一班人都是要鼓吹新潮流，反對貴族階級；貴族階級當然不能俯首聽命。他們政治活動的失敗，勢所必至，理有固然。故孔門弟子勢力不出魯衛兄弟之國，有個宰我在齊還被齊人殺了，偏偏有個子夏回到故鄉魏國去還交了好運。

魏文侯是先秦政治界一大怪傑。他在三晉之中，勢力最大，但比起當日齊秦楚諸大國來，還不算什麼。於是他要出出風頭，居然來歡迎一般貴族所深惡的儒道。果然魏國文物政教煥然一新，而文侯由此得譽於諸侯（史記魏世家）。一百三十年的茫昧時代中，文侯實爲春秋轉變戰國的一大關鍵。

文侯手下有子貢弟子田子方，子夏及其弟子李克、段干木，又曾子子申的弟子吳起等。曾子子游有子等登在精弱的魯國，只好講些儀文小節的禮，幸虧得李克、吳起等在魏從事政治活動，始將儒道發揚光大。故孔子死後，儒家形成魯魏兩派。

魏國的儒派也有很多的儒書，最要緊的如左傳。左傳大概是吳起作的。因吳起是魏國的「左氏人也」，故名左氏春秋，後劉歆爲文博士，始改名春秋左氏傳（詳見錢謙先生考證，在諸子繫年中）。此外如竹書紀年，

逸周書、周官、毛詩、孝經、爾雅、易經等書，恐怕都是出在魏國（亦見錢先生考證）。魏國有這麼多的儒書，怪不得能在魯國之外另成一個儒派。河間獻王得書，多與魏有關。後來的今文學出於齊魯，古文學則出於魏。齊魯講古文學，魏則重歷史與政治。

魏文侯與儒家結下這麼深的緣，在文化上有了這些貢獻，怪不得春秋歷史一經魏文侯而變色了。

孔子倡的君君臣臣父父子子的古禮，他死後，到此時再也行不下去了，故曾子子游們只好退化來講冠婚喪祭，儀文小節。左派的子夏們却跑到魏國去適應新環境起來提倡君禮賢下士，士立節不屈的禮，這才

是士禮的大定。此種風氣，自魏文侯時便種下來；故魏文侯去看段干木，他却從窗戶裏逃跑了，這和孔子「鳳鳥不至，河不出圖」的可憐模樣已經大異。魏文侯對子夏段干木等人都異常恭敬。有了這種禮，於是大家都學著對人君擺架子了，故子思孟子們講的也都是這種要對人君擺架子的士禮了。

魏文侯的虛懷得到極可驚的代價。據史記：吳起避仕在魯，母死，未得志，故不歸，曾子便罵他不孝，於是他在魯國站不住，被趕了。但據先秦諸書所記的吳起，確像一個儒家。文侯見解稍異，故仍器重吳起。

但吳起生平得意時期實在仕楚時代，其貢獻於魏猶少。魏之強盛，實多得力於李克。李克實即李悝

（史記和漢書藝文志中的李克，和漢書食貨志中的李悝其實是一個人。）

李克吳起在楚魏幹的第一件大事便是「盡地力之教」。這盡地力之教，商鞅拿了去，便成在秦國實行的廢井田，開阡陌等所謂新法。關於此點，論證太多，錢穆先生近著周官著作時代考（燕京學報第十一期）頗有詳論，茲從略。

吳起之在楚，商鞅之在秦，其實都是走魏國的老路子，並不算得行新法。吳商二人尤多相似之點。如商在秦徙木立信，吳在魏也有「債表」的故事。吳在魏「令貴人實虛廢之地」與商在秦開阡陌後去找

三晉人來耕地的情形亦同。更重要的是官制的整頓。整頓的目標有二：(一)廢公族，(二)獎軍功。史記孫吳列傳記吳起相楚：『明法審令，捐不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬪之士；要在強兵，破馳說之言縱橫者。』淮南子道應訓也記吳起的話：『將袁楚國之爵而平其制，損其有餘而綏其不足，砥礪甲兵，時爭利於天下。』可見吳起實想把貴族制度打倒，改革成軍國制度，和商鞅在秦所爲如出一轍。正因如此，貴族們人人自危，所以崑山一倒，吳商兩人終歸同死在貴族們手裏。

李克、吳起、商鞅，其實同是魏國新派儒家夾袋裏的人物。他們走到那裏，做到那裏。三人處處相同：同是軍事家，同是政治家，同重農業，同講變法，其實都因同是魏國新派的儒家。後人只認商鞅是先秦最出風頭的政治家，固然大錯；而太史公把吳起擺在孫吳列傳裏，李克則並一傳而無之，更屬不通之極。

馮友蘭中國哲學史謂：

『所謂井田制度之崩壞，亦當時之普通趨勢，不過商鞅特以國家之力，對之作有意識的，大規模的破壞而已。』(頁三十三)

誠然，當時已有這麼一種普通趨勢，譬如左傳襄二十五年楚蔣掩所爲，襄三十年鄭子產所爲，又宣十五年魯國的『初稅畝』和哀十二年的『用田賦』等，實早已開其端；不過他們都是無意識的，無自覺的，在那裏改革，要商鞅的特以國家之力大規模的破壞才是有意識的改革。可是我們應當知道：『以國家之力有意識的大規模的破壞與改革，』並不是秦之商鞅爲先，乃是魏之李克、吳起爲先。而且所謂普通趨勢，決不

止井田制度之崩壞一種封建之崩壞，貴族之崩壞，阡陌之廢，采邑之廢，郡縣之設立，食祿之創制，何一非普通趨勢？只因魏文正當一百三十年茫昧時代，太史公所據史料，以秦獨富（其他各國史皆燬於秦），後世遂跟著太史公的路子忽略了魏文時代的功業；其實商鞅還是學李克興起的。

自李、吳、商諸人從無意識的改革推進到有意識的改革，而當時社會陷於飄搖鼎沸之中。在昔之可以禮不下庶人，刑不上大夫者，一則有經濟情況為之背景，二則一般庶民皆尙無階級的意識。今則時勢丕變，貴族淪為皂隸，庶人富累鉅萬者，所在皆是。貴族之未沈淪而極其誇奢淫佚者，率為平民階級所不容；而庶民階級，則無間貧富，通通有了生活的自覺。這可說是平民階級躍起的時代，而平民躍起的第一關鍵，便是盜賊的興起。左傳所記春秋初期，全是貴族的世界，末期便有了盜賊。（本節可參考顧頡剛古史辨第二冊頁一七三—一八三及馮友蘭哲學史頁二九—三六。）

此風至戰國初年愈厲。春秋時，季康子問孔子多盜有什麼辦法，孔子也沒辦法，只說「政者正也。」他的辦法還是要講禮。左傳昭公六年，鄒子產鑄刑書，叔向還貽書怪他違反「先王議事以制，不為刑辟」的原則；他說刑書定了以後，「民知爭端矣。」將棄禮而徵於書；錐刀之末，將盡爭之。」叔向雖這麼說，到昭公二十九年，晉國自己却也鑄刑鼎了。鑄了之後，孔子便批評說：「民在鼎矣！」叔向和孔子都是頂熟歷史的人，對此事都反對，可見以前一定沒有這種辦法，對平民要殺便殺，沒有問題發生；到此時平民興起，定刑却成了不得不然的趨勢。



相沿至戰國，在潮愈發不可遏制。故以前雖定刑而僅端在鼎上或書上，此時更有所謂公布刑務的辦法了。發明公佈法令的，第一個是吳起，第二個是商鞅，商乃是學吳。從此以後，「信賞必罰」了。信賞就是禮下庶人，必罰就是刑上大夫。這便是所謂「法」。法的產生，是吳起商鞅一班人推動歷史，從無意識的潮流進化到有意識的潮流的自然趨勢。這個趨勢的產兒，便是所謂法家。

漢書藝文志法家有李克二十三篇。晉書刑法志講李克：「以爲王者之政，莫急於盜賊。」這是當時的特殊現象，這個話是說得不錯的。又說：「故其律始於盜賊。」可見李悝講刑律的第一對象便是盜賊。「盜賊須劾捕，故著網捕二篇。」晉書的材料大概是今人所未見的，想不至不可靠。

李悝的法經六篇，商君受之以相秦；秦的舊法已不可知，但商鞅變的新法根據却在此。商鞅拿了法去，更放出法家的本領來，故太子犯法，雖則講了一回「君嗣」的面子，可是還「刑其傅公子虔，黥其師公孫賈」以示懲戒，其嚴峻如此。果然「行之十年，秦民大說。道不拾遺，山無盜賊……」這是法家的大功績！盜賊不是當時社會上最大的問題嗎？却被法家解決了。

商鞅的「什伍相收司連坐」正是網捕的辦法。前人多說周公管仲已講什伍相收司連坐，好像周管當時已有網捕的辦法似的。其實，周管時代，只有貴族階級的問題，只用得著禮，那裏會有網捕？網捕一定要戰國才會有，乃是法家的新事業，遠在周管當時，故決不會有網捕這麼完善的法；緊隨周管之後，也決不會有「法令滋彰，盜賊多有」的議論！

法家乃是從儒家出來的。儒家在初時只講禮。只講政治活動，到後來曾子等人却退化來講儀文小節。在荀子變儒家的一派，却依然從事政治活動，遂把儒家原來的宗旨發揚光大。通常總認曾子孟子一派為後來儒家的正宗；其實就儒家的本旨論，法家母算是儒家的正宗，曾子孟子等在魯國的一支反而是別派。古代貴族的禮一變成了儒家的士禮，再變成了墨家的墨禮，三變便成了法家的法。

### 三

大體說來，法家一經成立，任憑你是什麼樣的國家，都非起來適應新環境不可；適者生存，不適者淪亡。於是內政的改革，成了當時各國間的風氣。可惜這個可讚美的時期的史料太少了。太史公所記，半出推測，半出杜撰，舛誤固屬當然。當時改革內政適應環境的急先鋒即魏國，他的幾件大事，如梁惠王稱王，遷都大梁，滅趙，滅邯鄲，又梁惠王的年代等等，太史公所記無一不誤。此在錢穆先生有極精闢之考證，本籍茲從略。

惟可得而言者，自茲以後，君禮賢下士成了一時風氣，法家固是此中最得意的人物；但得意之極，又不免放肆出很卑下的結果來。如後來的申不害，只是看韓昭侯的心理喜歡什麼，便獻什麼策，他自己並不會出過什麼樣的高見。像申不害這種派頭，只能算做「術數」，不配稱法家。還有一班講「縱橫捭闔」的，却是分布在各國互通聲氣，相約起對各國人君投機，也公然頂了法家的招牌。其實從儒家講術藝起，到李悝、

商諸人止，都是有氣骨，有偉大的抱負，真想從事政治活動爲國出力的。到這班人出來却一樣都說不上，無非是在投機作自私自利之詞而已。這簡直是法家的墮落。他們那裏配稱法家？申不害那裏配與商鞅並列？

再看當時儒墨兩家的態度。墨家如許行，即許犯，動輒自稱『氓』和孟子等自稱『士』就截然不同。許行的根本精神亦如墨子，是反對貴族，不過他的重心更偏在人人自食其力的主張上面。他提倡『並耕而食，夔殫而治』。還有陳仲子，也是一個不恃人而食主義的急先鋒。孟子記他：『兄戴，蓋錄萬鍾。以兄之祿爲不義之祿而不食也，以兄之室爲不義之室而不居也，避兄離母，處於於陵。』可見許行陳仲子都是跟著墨子思想一路下來，以不恃人而食的自苦主張來反對貴族，尤其是反對貴族的禮樂生活。他們其實也未必一定主張無政府，他們其實也還是承認可以有政治。

故孟子出來駁許行，便說，如果是那樣，那麼大家都去耕田去了，還有誰來管政治呢？孟子根本主張有勞心階級與勞力階級之分，君子勞心，小人勞力。亦猶柏拉圖之認一個健全國家裏應分三階級：(一)哲學者做的統治階級，(二)武士階級，(三)農工商階級，各級人都是天生的那副才幹與運命。(見邁勒哲學史頁七一七二)孟子亦主張勞心者不特須由勞力者供給生活需要，而且是統治他們的。

許行陳仲子，在當時社會是轟動一時極有權威的。如齊國的匡章便極佩服陳仲子。趙威后更注意陳仲子，問齊國爲什麼讓這麼一個『上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯』的人存在，爲什麼還不殺掉他？

因爲他們提倡的是一種不仕不特人而食不做官主義，更能以極偉大的人格來感化，故能風靡一時，成了一種時髦。首先受此時髦催眠的便是稷下先生們。如田駢便講不仕主義，淳于髡等也來號稱講不仕主義。

但人類的劣根性總是不易擺脫的。不仕主義到稷下先生們手裏，已非廬山真面。許行陳仲子們說到那裏，做到那裏，是真幹，像稷下先生們說是不做官，又要享貴族生活，便是冒牌的假貨了。

孟子講「士不見於諸侯，士不託於諸侯，」分明是罵稷下先生們的。他以為：做官，食祿，是應該的；既不做官，又受諸侯供養，那就不該。喫了祿，便應做事；非然者，則爲不恭。孟子一面主張不做官不食祿，另一面却主張不應當不做官；不做官則天下事誰去作？孟子主張能做官最好，否則也不必去耕田，只須「尚志」尚志便是不託於諸侯，不見於諸侯，以不餓死爲度。

可見孟子們儒家一派的做官說，是有精神的。他們做官有做官的辦法，不做官有不做官的辦法，正是表現儒家中庸之道。許行們墨家一派的不仕說，也是有精神的，他們既不做官，亦不託於諸侯，也是一種一刀兩斷的痛快辦法。只有淳于髡稷下先生一派才是最無精神，頂無足取。

我們可以把當時人的態度分爲四大派：一爲許行等左傾的不做官派，二爲稷下先生等右傾的不做官派，三爲孟子等右傾的做官派，四爲術數縱橫一派左傾的做官派。這第四的縱橫術數一派便是不管三七二十一，總之就是要做官，和孟子們那「可以仕則仕」的態度又是兩樣。

可見當時無論那一派，都不外是在討論一個中心問題，就是我們是否應該來參加政治生活。貴族生

活？此外還有一個中心問題，便是人與人之間是不是不等的？

對於第二問題的答案，大體上說，大家都承認是不等的。在此中，莊子是最激烈最澈底的一派。他以為一切皆平等，無貴賤，無是非，所以他反宗教反教育反知識反政治；他的全部書成立於這一大段理論上。但莊子自己是一個吃不得苦，不願吃苦的；不像許行陳仲子那變能苦修行。故他雖提倡「樸」，却不願做一個勞農。因此他所擬的理想人格者，乃是一種超世的神人。

莊子畢竟是個哲學家！老子便不同，老子還是個政治家。老子自己是個知識階級，他由知識中認清了一切，於是在政治上主張把大家一齊趕回無知無識的原始狀態中去，做勞農，這已有政治的意味，與莊子大別。

#### 四

由上述可見戰國末年真是從來平民階級學者階級最得勢的時期。此時期他們批評討論的已不是對人君對社會應當怎樣，而乃是對自己應當怎樣了。

如今再來看風氣養成之後，有名的四公子和客的情形。

四公子中，孟嘗君最為重要。孟嘗君前輩做過齊威、宣、湣諸王相，他自己做過秦昭、齊湣王相，故其家世地位真了不得。太史公記他：「招致天下任俠奸人入朝中，蓋六萬餘家矣。」可見薛這地方就不小。當時各

國政治犯逃到他的幕下，他都收留，無分貴賤，待遇一律平等。且看他手下有什麼人，國策記：『孟嘗君奉夏侯章以四馬百人之食，遇之甚寵。』但夏侯章却一見人就罵孟。人間他，他說：『我恭維他，人家倒不覺他好了，正因他待我好，我還罵他，正顯得他好了。』大概這就是所謂『任俠奸人』，可代表當時下級社會的風氣。

孟嘗君的一位客人和他的太太私通，孟不特不責備他，倒說：『賤貌而相悅者，人之情也。』可見孟待客的態度真是難得；而他那些客倒不是好惹的。有一回孟嘗君『待客夜食，有一人蔽火光，客怒，以飯不等，輟食辭去。』孟嘗君起，自持其飯比之，客慙自剄。』可見這一班食客，除了真有任俠奸人之風而外，其實都不是什麼大學問家。王安石罵：

『孟嘗君特雞鳴狗盜之雄耳，豈足以言得士？』——讀孟嘗君傳  
這話不錯。

平原君手下稍勝一點。如公孫龍、鄒衍、虞卿都在過他的門下。有一個躄者汲水過路，平原君家樓上有美人大笑之，那躄者便去質問平原君不是貴士嗎？爲什麼還有女人笑他？他『願得笑臣者頭』。平原君初以爲過分，殊竟因此食客散了大半，終歸還是『殺美人頭自造門以謝躄者』。然則這跛子也號稱士了。就是那自薦的毛遂，其實也沒有多了不得。故平原君門下雖比較好一點，其實也還是飯桶居多。

信陵君門下有個侯生，但那只是太史公的文章寫得好，其實並無多大出息。此外只有一個朱亥。春申君門下，那簡直舉不出一個出色的人來了。

總之，四公子的饗客，動輒就是兩三千，其實是因為他們「後宮蹈綺縠，僕妾餘粱肉」，他們太闊得受不了，所以來趕時髦，自從儒士們極力鼓吹君禮賢下士，士立節不屈以來，至今已成極高雅的風氣，故四公子也情願來磕頭作揖請士老爺們喫閉飯。只可惜這些士們太不爭氣了。像夏侯章一流人，在人人面前罵你，其實他倒是在對你反拍馬屁！這分明是種極俏皮的矯詐，然而已可算這些士中的頭等角色了。再次一點的，便什麼都不會——倒是至少也還會擺那士的臭架子了。

這種風氣的激浪，真是把當時的整個社會捲入其中。如先王王斗見齊宣王，要齊宣王趨而迎之於門，然後才入，入了還大訓齊宣王一頓說他不好士。顏觸與齊宣王辯論，明說「士貴王不貴」。燕王噲讓國於子之，那更了不得。燕昭王以「黃金之臺」來待郭隗。范雎在極無聊的境況中逃到秦國，秦昭王竟「長跪而請」。可見當時士們的氣焰真是太高而且太普遍了。

這時貴族們極端好士，士們的運氣真是太好了。但這些所謂士的骨子裏實在太不像話。他們除了一種俠烈的風度而外，幾乎全是一些飯桶。所謂禮賢下士成了這樣的結果，污濁的內幕終歸會被人看穿的。漸漸的，自尊一點的士們當然會想改頭換面，以再喫這一路飯為恥，於是生出反動來，在士中便生出對士本身的反動來，這便是戰國末年反文化反知識的態度。

這種反文化反知識的思想，在戰國初是沒有的。戰國初只有反禮反貴族生活的思想，墨子即其代表。就是孔子一派，也只是主張「天下有道，則庶人不議」。他們至多只是批評政治罷了。

戰國中期的中心討論却已是什與否的問題，士本身出處進退的問題。對於這個問題的態度，大體說來，至少可以分爲前述的四派。這許多門派各行所是，沿至戰國末有污糟得極不像話的。如縱橫術數者，流穉下先生和四公子的食客輩，都成了飯桶騙子的特殊階級。在此種背景之下，中心思想遂漸傾向於統一學術界的企圖，漸漸的都想去走那以政治來統一學術的路。

這其間出了三個極重要的代表人物，便是老子、荀子和韓非。

老子便首先出來提倡反對文化反對知識的歸農思想，要大家都返回戰國以前不知政治不問政治的原始風氣裏面去，要想以歸真返樸的無爲來統一知識界。（詳論見錢先生文）

荀子呢，他把當時的現象分析得異常清楚，他從禮講起，說：

「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不損於欲；兩者相持而長，是禮之所起也。」

禮是從欲上來的。又要有養，又要有分，兩者相持而進，那麼欲便不會超過物給，物給也不會加於欲望，這便不會亂，這便是禮。荀子講禮到這地步，真是孔子的時代再也不能夢見的了。

荀子又說：「分均則不偏，勢齊則不一，衆齊則不使。」大概墨家許行一班人是極力提倡平等的，荀子便發這篇議論，以爲應該有分別。若無分別，便不好辦。故說：「勢位齊而欲惡同，物不能贍，則必爭。」荀子



還是階級主義的議論。他主張物質與欲望應相調劑。他的「不齊」便是「分」，「有分者，天下之大禮也。」但什麼人來分呢？他說：「人君爲分之樞機。」顯然是主張以政治力量來畫分階級。

孔子的階級分法，諸侯就是諸侯，大夫就是大夫，荀子却不一樣。他在儒教中分三階級：（一）衆人，（二）小儒，（三）大儒。荀子論性惡，惡又分爲私、污、愚三種。衆人們自己分明是私、污、愚的，却偏要人家承認是公、修、知。小儒也是私的，但他們有一套出色的本領是能「忍」而爲公，雖愚而「好問」，故算小儒。大儒却不是忍而竟能「安」了，更厲害的是還「知通統類」，故曰大儒。

「大儒者，天子三公也；小儒者，諸侯大夫士也；衆人者，工農商賈也。」——儒效

儼然又是柏拉圖的三階級論，和孔子的世襲的天子，世襲的諸侯論不同。

此外還有兩種人：一種人是不安分的衆人作的盜賊，一種是思想惡化的「奸人」。奸人是既不願做衆人亦不願做小儒，你和他說好話他是不聽的。因爲他自有他的主張和見解，你要勸他也是勸不回頭的你和他理論，他又能言之成理，持之有故，故名奸人。譬如近人碰到政見不同的人，勸又勸不轉他，駁又駁不倒他，於是動輒給他一個「反動份子」的徽號。這「反動份子」實是荀子所謂奸人的最適切的今譯。在荀子心目中，墨子便屬這等好人。故奸人是荀子認爲頂要想法收拾收拾的。

但這是知識上社會上一個極大的問題。知識上原來總是公說公有理，婆說婆有理的。孔子有孔子的理，墨子也有墨子的理，是非是不易斷定的。莊子出來，便主張不去計較這些長短，你也對，我也對。老子

出來，便主張什麼都不要管，一齊回去耕田。荀子贊成孔子的理論，又駁墨子不倒，於是罵他是奸人而主張奸人都應抓去砍頭。

這都是表明一種統一知識界的企圖。荀子主張先知的大儒發明方策，後知的小儒附從，不知的衆人服從，奸人則砍頭。故聖王應當合一，這便是所謂『內聖外王』和老子的主張一樣，都代表統一知識界的趨勢。

韓非却是站在貴族階級替貴族階級說話。他在詭使中發明一條『下之所欲，常與上之所以爲治相反』。他看破被治階級與統治階級總是衝突的，可是奇怪：

『夫立名號，所以爲尊也；今有賤名輕實者，世謂高。設爵位，所以爲賤貴基也；而簡上不求見者，世謂之賢。威利，所以行令也；而無利輕威者，謂之重。法令，所以爲治也；而不從法令爲私善者，世謂之忠。官爵，所以勸民也；而好名義不進仕者，世謂之烈士。刑罰，所以損威也；而輕法不避刑戮死亡之衆者，

世謂之勇。』——詭使

韓非子以爲當時的統治階級真是糊塗到極點。被治階級的所謂高、賢、重、忠、烈士、勇等等，念起好聽，其實件件都是和統治階級利益相反的，他們倒去獎勵。他們獎勵的全是反對他們自己的人物和事業。

韓非子是諸子中唯一出身貴族而又替貴族說話的人。正式出身貴族的，韓非而外，只有一個陳仲子，但陳是替平民階級說話，與韓非相反。韓非完全是替貴族階級說話，故他主張以利、威、名三者來管轄社會，

再不要談什麼仁義一類好聽騙人的名詞。他那篇五蠹真是寫得漂亮極了。他說：如果要講仁義嗎？除非國王皆孔子，百姓皆七十二弟子，便行；否則只是些假仁假義。仁義云云，都只是被治階級拿來騙統治階級的話。以前的人，都是替平民階級說話，幫著平民來騙貴族，才把平民階級的氣餒鼓動得萬丈般高。韓非子要來替貴族階級挽回頹運，他看破了平民階級的詭計，放出來警告貴族們不要再上當了。他跟著荀子性惡之說，根本不相信人類會有所謂高尚的性格；故他只要人家不做壞人，並不希望人家做好人；故他只講法講勢，並不講仁義。韓非子當然也是代表二百年來時代潮流的反動。

老子、荀子、韓非三人的根本出發點是一致的。他們有一共同的根本精神便是反對特殊階級的遊士，這是戰國末年的一般現象。他們主張雖不同，方案雖異，但他們的時代背景是同一的。要這樣背景才能出這樣的思想。老子的年代應該擱在這裏，然後他的思想的來蹤去跡才講得通。如果戰國以前中國思想界開天闢地便有這麼一個老子，那麼這個老子只有是『從天上掉下來的』。至於老子是如何組成他的思想，具見錢先生文，茲不復論。

關於這個問題，我們的態度是異常讓步的。我們承認老子的問題，如今還沒有到下顛撲不破的決論的時候。在清儒的『樸學』聲中，要推翻幾千年相沿的前人舊說，動輒舉上一百條以上的證據，把對方所可依據的論證條條駁倒，使其沒有一點可以立足之地，那真是極可讚美！如今對老子年代，顯然分主前主後的兩派對壘；我們主張後，但我們自認還沒有像閔若曦古文尚書疏證那麼完備的軍實，我們還不敢期望

對方一定俯首帖耳以從吾命。老實說，如今對於老子的各種說法，都還只能算一種『見解』，比起『成見』來實在還強不很多的。所以才會以同一的論證，而竟兩方都徵引，引去之後，竟會同時並立兩種相反的觀感！舉例說，史記記：『老子之子名宗，宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。』從老子至假爲八世。主張老子年代前的，可以相信在四百幾十年之間傳八世，可以相信老子活了一百六十餘歲，可以相信老子在九十幾歲生宗，而且自宗以後直至假的父親七世人都起碼要四十歲以上才生子。但在主張老子年代後的人看來，當然也可以毫不承認，一筆勾消。試問古今中外，除老子而外，我們還看見有那一個真實的人活了一百六十幾歲？還看見有一個真實的人到九十幾歲才生兒子？我們索性承認中國的整部上古史，至少就今日說，大部分的論證都只能算是比成見強不很多的見解，還不能算牢不可破的決論。在此情勢之下，我們豈但不期望對方的俯首從命，而且不期望觀衆的貿然盲信。我們所期望的，只是公正的公衆的理智裁判。

本文早經寫好。頃聞胡適教授的評論近人考據老子年代的方法交到，細讀一過，對於那裏面『一把兩面鋒的劍』，把兩面鋒的劍可以兩邊割』的妙喻，禁不住要提一提。真的，史記所記老子世系正是『一把兩面鋒的劍』。但一把兩面鋒的劍的『兩邊割』，有時候是可以評個鈍銳優劣的。四百幾十年之間傳八世，你的成見偏向老子前，便不得不把老子生宗提到九十幾歲去，牽合原數；你的成見偏向老子後，却可免去這個困難。我們如今本來是處在不能下定論的時代，除非不說話；倘然說話，則除去考

一考這兩面鋒的兩邊割，那一邊鈍點，那一邊銳點而外，還有什麼更好的辦法呢？

一九三三，一，二十，校讀後記。

## 三三三三 老子時代新考

唐蘭

(廿三，五，一，學文月刊第一卷第一期)

### 一 引言

老子一書時代，在近十幾年裏，很引起了學者間的爭論，一直到現在，似乎還沒有定論。

考據的方法，應注重事實，而避免推想，這是一般學者都知道的；但是，往往不能做到。我覺得有許多學者一講到老子書的時代，總是先用推想方法，組織成一個系統，然後把事實來附會上去。自然我並不是詆毀推想方法，因為在做哲學史或文學史一類的工作時，是需要推想的——歷史所遺留的都是片段的記載，只有用推想方法，才可以組成一個系統，看出一切演變——但是推想出來的材料，決不是歷史。歷史所記載，是死的，呆板的事實，只有找出真確的史料，才可以改正舊時的謬誤記載。用推想方法，有時雖可提出疑問，但最後的決定，還是需要事實證明。

歷史學者用各種史料，互相比勘，找出最近真實的事實來，和哲學家或文學家利用歷史來做哲學或文

學史，這本是兩件事。歷史學者的眼光是客觀的，而哲學史或文學史的作者，總是主觀的。例如歷史學者可以說孔子以柔女自侍，只要確有這一回事，而崇拜孔子的哲學家不見得肯赤裸裸地描寫。所以我們雖則很願意哲學家文學家系統地做出一部哲學史或文學史來；但對於史料的考訂，却還需要着史學家的嚴肅公正的態度和精密謹嚴的方法。

許多學者對於這種界限沒有分別清楚。一個哲學家可以把哲學講得很好，但是講哲學史的時候，應該受史料的限制，把確定的事實去推想出一個系統，而不應該把自己推想出來的系統裏面未確定的事實來改變歷史。然而學者們總是很容易地把自己所假定的事實，當做真的事實，來和別的真事實混和，組成一個系統；因為系統的組成，就忘却了那件事實只是假定的，即使發見其他證據和自己的假定衝突，也因為不願推翻自己所組成的系統而不肯注意。這都是方法不精密的錯誤。

我們要考老子一書的時代，第一要知道這書是誰做的，第二要知道做這書的人是什麼時代，第三要知道這書是什麼時代做成的，第四要知道這書裏的學說是什麼時代構成的，第五要知道在那時代受過這種學說的影響，這五件都是歷史上的事實。史學家所應做的事情只是把這五個問題，用最真確的材料答了出來，不用別發議論。史學家像法官一樣，只要把人證物證搜齊，就可加以判決，最重要的是『無微不信』。但很可奇怪的是學者們輕忽了許多重要證據，却只像兩造律師一樣，各各申述他們個人的意見，於是就成為永遠打不完的筆墨官司了。

我寫這篇文字的動機，是在糾正上邊所說的錯誤，所以我所最注重的只是事實。學者們的許多意見，雖是值得討論，但事實是沒法更變的。

## 二 老子的作者

老子的作者是誰呢？

莊子天下篇說：

以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者。關尹、老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以大，以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。關尹曰：『在己無居，形物自著。』

其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清，同焉者和，得焉者失，未嘗先人而常隨人。『老

聃曰：『知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。』人皆取先，己獨取後，曰：『受天下之

垢。』人皆取實，己獨取虛，無藏也故有餘，歸然而有餘。其行身也徐而不費，無爲也而笑巧。人皆

求福，己獨曲全，曰：『苟免於咎。』以深爲根，以約爲紀，曰：『堅者毀矣，銳者挫矣。』常寬容於物，不

剛於人，可謂至極。關尹、老聃乎，古之博大真人哉！

所引老聃的話，在今本老子的二十八章（注一）

韓子六反篇說：

老聃有言曰：「知足不辱，知止不殆。」夫以殆辱之故而不求於足之外者，老聃也。今以爲足民而可以治，是以民爲皆老聃也。

所引老聃的話，在今本老子的四十四章。

又內儲說下六微說：

其說在老聃之言「失魚」也。

勢重者人主之淵也，臣者勢重之魚也。魚失於淵而不可復得也，人主失其勢重於臣而不可復收也。古之人難正言，故託之於魚。賞罰者利器也，君操之以制臣，臣得之以擁主，故君先見所賞，則臣嚮之以爲德，君先見所罰，則臣嚮之以爲威，故曰：「國之利器不可以示人。」

所引老聃的話，在今本老子的三十六章。

韓子裏有解老和喻老，所解所喻的老和今本老子大致差不多。喻老裏有一節文字解釋「魚不可脫於深淵，邦之利器，不可以示人」和上面所引內儲說略同。

根據上面的材料，可以知道天下篇的作者和韓子都以爲老子裏的話是老聃所說，天下篇的作者是誰，現在雖難斷定（注二），但總是和莊周惠施都接近，而文裏面又提到公孫龍，可以證明是平原君時代的作品（注三）。那末，在孔子卒後二百年左右，有一本業已流傳的著作和今本老子差不多，當時人以爲是老聃的語錄，這大概是很真確的事實了。



### 三 老聃的時代

#### A 老聃和孔子的關係

關於老聃的時代，先秦古書裏是一致的，他和孔子是同時人。

曾子問裏，孔子答曾子的喪禮，有四處引老聃的話，他總是說：『我聞諸老聃曰。』當曾子問到日食變禮時，他說：

昔者吾從老聃助葬於巷黨，及塋，日有食之。老聃曰：『丘，止柩就道右，止哭以聽變。』既明反而後

行，曰：『禮也。』反葬而丘問之，曰：『夫柩不可以反者也，日有食之，不知其已之遲速，則豈如行哉？』

老聃曰：『諸侯朝天子見日而行，逮日而舍奠。大夫使，見日而行，逮日而舍。夫柩，不早出，不奠宿。

見星而行者，唯罪人與奔父母之喪者乎。日有食之，安知其不見星也。且君子行禮，不以人之親戚

患。』我聞諸老聃云。

從這問答裏，我們知道孔子曾經從老聃問過禮。

莊子裏的老子和孔子的關係的記載，有九處（注四）。內篇的德充符，說魯國有個兀者叫叔山無趾對

老聃說：

「孔丘之於至人，其未耶？彼何賓賓以學子爲？

外篇的天道說：

孔子西藏書於周室。子路謀曰：『由問周之徵藏史，有老聃者，免而歸居，夫子欲藏書，則試往因焉。』

孔子曰：『善。』往見老聃而老聃不許。

天運說：

孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃。

從這些記載裏，我們可以知道老聃是周室的徵藏史，住在沛的地方，孔子會從他去學道。

呂氏春秋當染說：

孔子學於老聃，孟蘇，嬰靖叔。

也可以證明老聃在孔子前，孔子曾跟他學過。

根據上邊的材料，至少可以證明老聃和孔子同時，見過面，而年輩比孔子長的一個事實。因為孔子的時代是確定的，所以老聃的時代，也可以證明了。

### B 老聃和陽子居的關係

莊子裏說到老聃的同時人，像秦失，叔山無趾，崔瞿，庚桑楚，南榮越，柏矩等，現在都無考。應帝王有陽子

居見老聃一節，寓言說：

陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。老子中道仰天而歎曰：『始以汝為可教，今

不可也。」陽子居不答。至舍，進盥漱巾櫛，脫屣戶外，膝行而前。曰：「向者弟子欲請夫子，夫子行不問，是以不敢。今聞矣，請問其過。」老子曰：「而唯唯盱盱，而誰與居。大白若辱，盛德若不足。」陽子居蹴然變容曰：「敬聞命矣。」其往也，舍者迎將，其家公執席，妻執巾櫛，舍者避席，揚者避竈。其反也，舍者與之爭席矣。

釋文說：「姓楊，名朱，字子居。」又山木篇有「陽子之宋」的故事，釋文引司馬彪說是「楊朱也。」

應帝王釋文引李頤說：「居名也，子男子通稱。」和司馬及陸說不同，但也不能說李頤以為陽子居不是楊朱。

在孟子時候，「楊朱墨翟之徒盈天下。」莊子駢拇和天地都並稱「楊墨」，胠篋說：「楊墨曾史，」徐

無鬼說：「嚮墨楊康。」從這幾點，可以看出楊朱墨翟時代相近，到孟莊時代，已是「徒盈天下。」楊墨和

曾子時代相當（注五）。那末，老聃的弟子陽子居即是楊朱，是可能的。楊朱的「爲我」，「貴己」和「全性

葆真」，縱說不是莊周所崇拜，至少也是同志，但是莊子裏除了並稱「楊墨」對於他的徒黨的「駢於辨」

毀毀了一番以外，別無關於楊朱的文字。假使陽子居不是楊朱的話，倒成了怪事了。

根據上面的材料，可以知道老聃和孔子並時是可能的。老聃是住在沛，後來又遊過秦。

### C 史記裏的老子傳

司馬遷天生是一個文章家，他做一篇列傳，只是做一篇文章，而沒有想做信史。他喜歡網羅舊聞而不擅於攷訂，所以史記裏的記事十之二三是不可盡信的。我們且看他的老子傳。

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃。(注六)周守藏室之史也。

孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「子所言者，其人與骨，皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去，謂弟子曰：「烏吾知其能飛，魚吾知其能游，獸吾知其能走，走者可以爲罔，游者可以爲綸，飛者可以爲矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍耶？」

老子脩道德，其學以自隱無名爲務。居周。久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊爲我著書。」於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。或曰：老子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也。

自孔子死之後，百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公，曰：「始秦與周合而離，離五百歲而復合，合七十歲而霸王者出焉。」或曰：儋即老子。或曰：非也。世莫如其然否。

老子隱君子也。老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注。注子宮。宮玄孫假。假仕於漢孝文帝，而假之子解爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。

世之學老子者，則緇詭學，誣學亦緇老子，道不同不相爲謀，豈謂是耶？

他雜湊了許多材料，並沒有加考辨。這文裏雜湊的痕跡，是很顯然的。

不過他究竟是做文章的好手。他看清楚老子的時代，抓住了老子和孔子同時這一點；所以他亂則撫捨了許多漢代黃老流行時的傳說，却一則說：『與孔子同時云』，再則說『自孔子死之後』，以表明他是深信老子和孔子是同時的。

可是他究竟失敗了。他受了漢代自稱為老子後裔的欺騙。『老子之子名宗』的話，顯然是根據『解』和『解』傳出來的家譜，但家譜記遠世，十之八九是不可信的，何況在崇信黃老的時代。魏策三有段干崇，史記作魏將段干子，這段干崇大概就是封在段干的宗（注七）。段干崇是『予秦南陽以和』的主角，這事

發生在魏安釐王四年，在孟子莊子以後。但是和他同時的天下篇已經說：『關尹老聃乎，古之博大真人哉！』韓子引老聃的話，也說是『古之人』，可見在戰國晚期，老聃早已成了古人了。莊子裏記載孔子的同時人和莊周的同時人，大抵各有一定的聯繫。老子和孔子的關係，是莊子裏描寫的核心，假使老孔本不同時而應該是老莊同時，他們為什麼不把老子和惠施同樣看待，而要撇這不用撇——也是不容許撇——的謊呢？那末，段干崇是老子之子的話是不可信的。這單文孤證，而且是秦以後的傳說，是不能把來做證據的。

在司馬遷是有法彌縫這種錯誤的。他說老子活百六十餘歲，或二百餘歲，那末，不管是太史儵也得是段干崇的父親也得，老子總能和孔子同時的。

無論如何，司馬遷是深信老子和孔子同時的，我們可以替他下這樣一個斷語。

#### 四 老子的撰成時代

老子是老聃的語錄，老聃是春秋末年的人，我們已經知道了。但老子一書的形成時期，却另是一事。

老子裏說到『萬乘之主』，又常把『仁義』兩字連用，這顯然不是春秋末年所有的。像論語裏就只有千乘之國，只說仁而不說義。但是在墨子裏就有相類的話了。非攻說：

今萬乘之國，虛數以千，不勝而入，廣衍數於萬，不勝而辟。

今欲爲仁義，求爲上士。

孟子裏也有相類的話了。梁惠王說：

萬乘之國，弑其君者，必千乘之家。

亦曰仁義而已矣。

那末，老子書的撰成，應當在墨子孟子撰成的時期。

老子的文體，是狠奇特的。牠雖是簡短，文勢却狠酣暢，和戰國中葉後的經體的簡鍊，預備學者揣摩用的，迥乎不同。像下面所比較的：

老子

墨子經

韓子內儲說裏的經

天下皆知美之爲美，斯惡矣。皆知善之爲善，故所得而後。主之所用也七術，所察也六微。七術：

斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相較，成也。

高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處

無爲之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生

而不有，爲而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是

以不去。

一曰，衆端參觀。二曰，必罰明威。三

曰，信賞盡能。四曰，一聽責下。五曰，

疑詔詭使。六曰，挾知而問。七曰，倒

言反事。此七者，主之所用也。

是很容易區別的。老子的文體，既不是問答體，又不是經體，牠雖簡短，却把一個道理，說得反復詳盡，像是一篇小小的論文。實在說來，和墨子的『尚賢』『尚同』等篇，倒差不多。只是不像墨子有篇名，又在每篇中題『子墨子曰』罷了。

雖則，老子的文字簡賅，而墨子文字却很冗長，但牠們似乎同有所本。周初的無逸，是一篇將近七百字的文章，而所講的只是一個觀念。大雅的抑，是近乎格言的詩，也有四百七十多字。此外還有許多周任史佚等遺言。這大概是老子這一類文體所從出的。

老子裏幾乎沒有用到『也』字，——有人以爲老子裏僅有的幾個『也』字都是後來添的，——這是很重要的事。大概是戰國初年，『也』字已在齊魯盛行，而南方却未普遍的緣故。但到楚辭和荀子的賦篇裏，『也』字却已普遍。由此可見老子的撰成，決不在戰國中葉以後。

老子裏常用『兮』字，這大概是地域的關係。春秋末年，『兮』字在齊魯一帶雖然少用，却還在楚地

流行。論語記楚狂接輿有『鳳兮』一歌，孟子裏記孔子聽到的滄浪歌也用『兮』字——滄浪歌後來引在楚辭，大概是楚歌——都可以證明在楚辭以前，不妨已有用『兮』的文體。

本來，許多大師的著作，都不是自己撰集的。即以論語說，已經記到曾子的死，顯然是戰國初期，曾子思學派盛行時所撰集。那末老子雖是代表老聃學說，老聃雖和孔子同時，而老子的撰成，却無妨遠在戰國時，比論語還要遲些的墨子撰成時期。

## 五 老子學說的構成

### A. 老子所受古說的影響

老子裏引用的古說，像：

古之所謂『曲則全』者，豈虛言哉（二十二章）

故聖人云：『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自畜，我無欲而民自樸。』（五十七章）

是以聖人云：『愛國之垢，是謂社稷主。受國不祥，是謂天下王。』（七十八章）

用兵有言：『我不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺。』（六十九章）

是以侯王自謂『孤』，寡，『不穀』。——（三十九章，又四十二章云：『人之所惡，唯孤寡，不穀，而王侯以爲稱。』）

這裏引了兵家的話，但左傳昭二十一年已引了軍志：『先人有奪人之心，後人有待其衰。』可見這種學說在



春秋時已流行了。

老子裏引用舊說而沒有指出的很多，像下面所列的可見大概。

將欲敗之，必姑輔之。 將欲取之，必姑予之。（韓子說林） 將欲歛之，必固張之。 將欲弱之，必固強之。

上及魏策一引周書。 將欲毀之，必重累之。 將欲踏之， 將欲誅之，必固興之。 將欲取之，必固與之。

必高舉之。（呂氏春秋行論引詩）

（三十六章）

皇天無親，惟德是輔。（左傳五年引周書）

天道無親，惟與善人。（七十九章）

慎始而敬終，終以不困。（左傳二十五年引周書）

慎終如始，則無敗事。（六十四章）

這都是老子襲周書無疑。那末，老子裏承用古來的詩書，以及周任史佚一類的格言，一定很多，只是我們不能完全找出來罷了。

在周易裏，對列了許多相反的觀念，像和復，吉和泰，損和益之類。老子裏把這個方法，弄得燦爛，像：

『有無，三大小，三多少，三……到處皆是。』四十二章裏說：

故物或損之而益，或益之而損。

又七十七章裏說：

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之。有餘者損之，不足者補之。天之道損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以補有餘。孰能有餘以奉天下，唯有道者。

這種思想，無疑地是受到周易的影響的。

B. 老子裏所反映的社會

老子裏所反映的是春秋末年到戰國初年的社會。像：

以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。師之所處，荆棘生焉。(三十章)

這是春秋時『相斫』所生的反響，所以到春秋末年，秉政者早有『弭兵』的提議，孔子不肯對衛靈公的問陳。而且由夫差和智伯的亡滅，墨子非攻就說：

今師徒唯母興起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏爲者也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂，今唯無廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者不可勝數。……與其道塗之修遠，糧食輟絕而不繼，百姓死者不可勝數也。與其居處之不安，食飯之不時，飢飽之不節，百姓之道疾病而死者不可勝數。殺人多必數於萬，寡必數於千，然後三里之城，七里之郭，且可得也。

老子和孔子固然都非戰，但是沒有實力，戰爭還是在進行着。於是墨子宋鉞都努力去消滅戰事了。

老子說：

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。(七十五章)

這是各國加稅的反響。

老子又說：

不貴難得之貨，使民不爲盜。(三章)

難得之貨，令人行妨。(十二章)

是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。(六十四章)

這是貴族奢靡的反響。老子罵這班貴族說：

朝甚除，田甚蕪，倉甚虛。服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸。(五十三章)

貴族們自己是這樣奢靡，而對於小民却想用嚴刑峻法。老子說：

天下多忌諱而民廣貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。(五十七章)

又說：

民不畏死，奈何以死懼之。(七十四章)

而他的理想辦法是：

絕巧棄利，盜賊無有。(十九章)

這些話都是從春秋時代的背景來的。春秋時貴族們愛好珍玩，而公輸般等又做奇器。一方面盜賊叢起，

像左傳所說『存符之盜』，論語所說『季康子患盜』，拳彌把甯侯輒的寶盜了，陽虎把魯的寶玉大弓竊了。

這種情形，單靠刑法是沒有用的，所以孔子對季康子也只說：

苟子之不欲，雖賞之不竊。

在春秋時，煩瑣的禮儀，是指紳先生們的時髦裝飾。老子自己是嫻熟於禮的，因之他深知講『禮』的害處。他攻擊這種風氣說：

夫禮者忠信之薄而節之首。

孔子雖也反對專講『鐘鼓玉帛』的禮樂，但是他的門徒們，還是只講求儀節，而且特別注重喪禮，因此引出墨子的節葬和非樂的學說。可見老子裏所受的影響，確在墨子前。

春秋末，學問的煩瑣，引起了學者間一種反抗，提創起『絕學』來。左昭十八年傳說：

秋葬曹平公。往者見原伯魯焉。與之語，不說學。歸以語閔子馬。閔子馬曰：『周其亂乎？夫必

多有是說，而後及其大人。大人患失而惑。又曰：可以無學，無學不害。不害而不學，則苟而可。於

是乎？下陵上替，能無亂乎？夫學殖也，不學將落。原氏其亡乎？

可見反對學的人，在周是很多的。老子說：

絕學無憂（二十章）

正是這一派的代表。

老子裏有『不尚賢』的思想，『賢』是春秋末所推崇的，像論語裏可見。老子反抗這種思想。墨子

尚賢說：『將欲親述，遠隔隔湯之遠，將不可以不尚賢』。可見墨子時已有『不尚賢』的學說。

老子裏又常有『功成身退』的思想和范蠡的思想差不多，這大概也是春秋末很普遍的思想。

C. 春秋時所謂「道」

詩書裏幾乎沒有帶哲學意味的「道」字。詩書裏只有「德」字，三百篇裏有六十多個「德」字，今文書二十八篇裏有一百多個「德」字，可見「德」的名詞，在古代哲學，佔着最重要的位置。

依訓詁看法，「德」就是「得」，而照現在說法，「德」和「性格」差不多。性格可以由鍛鍊而改變，所以要「修德」。好的性格是「美德」，惡的性格是「凶德」或「爽德」。德的本身是無所謂善惡的，但因習慣的關係，「德」也就專指善良的德。

大概是周初吧，在哲學名詞裏添出一個「則」字來，像：

天生烝民，有物有則。

不僮不忒，鮮不爲則。

不識不知，順帝之則。

聖作則。

「則」是法則，有自然的法則，像「有物有則」和「帝之則」；有人爲的法則，像「聖作則」。『德』是人的德性，要力行才能獲得，『則』是普遍的、客觀的法則，可學而能。

『道』是道路，詩書裏大都只當這樣講。但顧命裏的『道揚末命』，似乎當解釋做稱道。康王之誥裏的『皇天用訓厥道，付畀四方』，似乎已是道德的『道』了。

春秋時，哲學意義的『道』字，風行一時。牠的用法也很多。像左傳上：

故詩曰：『陳錫載周，能施也。率是道也，其何不濟。』（宣十五年）

夫以彊取，不義而克，不以爲道，道以淫虐，勿可久已矣。（昭元年）

國家之敗，失之道也，則禍亂興。（昭五年）

哀死事生，以待天命。非我生亂，立者從之。先人之道也。（昭二十七年）

子蒲曰：『吾未知吳道。』使楚人先與吳人戰，而自稷會之。（定五年）

這些『道』字的意義，是很廣泛的，和方法差不多，所以善的是『道』，不義的也是『道』。

『道』字和『德』字一樣，可以專指善的『道』。像：

匡聞小之能敵大也，小道大淫。所謂道，忠於民而信於神也。（桓六年）

救災恤憐，道也。行道有福。（僖十三年）

大德滅小怨，道也。（定五年）

這些『道』差不多是人爲的法則。不是這樣就是『不道』和『無道』。

還有講『天道』的。像：

川澤納汙，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，國君含垢，天之道也。（宣十五年）

天道不諂，不貳其黨。（昭廿六年）

叔孫氏懼禍之濫，而自同於季氏，天之道也。(昭廿年)

盈必毀，天之道也。(哀公十一年)

『天道』和自然的法則差不多。

但在春秋時，有一班術士也喜歡講『天道』像：

宋災，於是乎知有天道。……商主大火。宋人聞其禍敗之變，必始於火，是以曰知其有天道也。

(襄九年)

董叔曰：『天道多在西北，南師不時，必無功。』(襄十八年)

歲五及鶉火而復，陳卒亡。楚克有之，天之道也。(昭九年)

歲及大梁，蔡復楚凶，天之道也。(昭十一年)

子產曰：『天道遠，人道邇，非所及也，何以知之。竈焉知天道，是亦多言矣，豈不或信。』(昭十八年)

這種用占星望氣來講『天道』像子產一流人，當然是不會相信的。

#### D 老子學說的核心——道

老子裏顯然受着春秋時的影響。他常說『天道』像：

功遂，身退，天之道。(九章)

不闕牖，見天道。(四十七章)

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繩然而善謀。(七十二章)

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下，唯有道者。(七十七章)

天道無親，常與善人。(七十九章)

天之道，利而不害，聖人之道，爲而不爭。(八十一章)

這種話和春秋時所講「天道」一致。所謂「不國備」也很像反映着占星望氣的人所講的天道。

春秋時人說：

國君含垢，天之道也。

在老子裏也說：

受國之垢，是謂社稷主。(七十八章)

春秋時人說：

盈必毀，天之道也。

老子也說：

爲此道者不欲盈。(十五章)

從這種地方，也可見老子裏受春秋時人所講「道」的影響很多。



一部老子的中心，是道。但是這裏所謂『道』已經不是上面所引春秋時所說的那樣簡單。牠已經不是某一條原則，而是一切事物的總原則。他已經把春秋時所講的『道』建設出一個系統。這是哲學史上的一個大進步。

胡適之先生說的好。他說：

老子書中論『道』尚有『吾不知其名，字之曰道，強爲之名，曰大』的話，是其書早出最強有力之證。這明明說他初得着這個偉大的見解，而沒有相當的名字，只好勉強叫牠做一種歷程——道——或形容牠叫做大。

這個觀念，本不易得多數人的了解，故直到戰國晚期，才成爲思想界一部分人的中心見解。但到此時期——如莊子書中——這種見解，已成爲一個武斷的原則，不是那強爲之名的解釋了。（與錢穆先

生論老子問題書）

由此可知老莊學說裏的『道』實是老子首創的，而老子又是承春秋時的學說而加以擴大的。因此可以知道，老子的文字，雖然較晚，相當於墨子撰成時期；但是牠裏面的思想，還是春秋末年所產生的。

## 六 老子學說的影響

### A 老子學說和孔子學說的關係

孔子雖和老聃見過面，但在曾子問裏只記載他們的論辯。莊子裏雖然說孔子跟老聃學道，但莊子愛推崇他們一派的人物，所以不一定可信。

孔子是不喜歡講『性與天道』的，所以論語裏只有一處講到『性』。春秋時人好講的『天道』簡直沒有提到過。孔子學說的核心是仁，他所講是君子之道，所以說：

君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。

他所主張的『道』是人爲的，是他強以行的。但老子的講『道』却是『天道』，他把一般人所說的『天道』推到『先天地生』，他又說：

天法道，道法自然。

他是把一切的自然變化，看得很清楚，而不願意用人力去強爲。他去爲的時候，都是順水推舟，趁火打劫的辦法。

所以即使是老聃會而時老聃向孔子發揮他的道，孔子對待他，也不過像長沮桀溺一流人一樣。老子和孔子的哲學，完全是兩個系統，所以除了瑣屑的禮儀方面，孔子沒有徵引過老聃的話。正像程頤受業於周茂叔，但也絕少提到他的老夫子。

但是，孔子多少總受過老子學說的影響。像論語裏所記：

或曰：『以德報怨，何如？』子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德。』

這個或人顯然是老子一派的。老子說：

報怨以德（六十三章）

和或人所說正同可證。

### B 楊朱學說

楊朱學說，沒有完整的記載。但是從僅有的少數斷片裏面，似乎還可以找得出一個輪廓。我們且看下面的幾條。

陽子之宋，宿於逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人惡，惡者貴而美者賤。陽子問其故。逆

旅小子對曰：『其美者自美，吾不知其美也。其惡者自惡，吾不知其惡也。』陽子曰：『弟子記之。』行

賢而去自賢之行，安往而不愛哉！——莊子山木

楊朱之弟楊布，衣素衣而出。天雨，解素衣，緇衣而反。其狗不知而吠之。楊布怒，將擊之，楊朱曰：

『子毋擊也！子亦猶是。曩者使女狗白而往，黑而來，子豈能毋怪哉！』——韓子說林下

楊朱哭衢塗。曰：『此夫過舉踵步而覺跌千里者夫。』哀哭之。——荀子王霸

楊子見塗路而哭之，爲其可以南，可以北。——淮南子說林

楊子曰：『事之可以之貧，可以之富者，其傷行者也。事之可以之生，可以之死者，其傷勇者也。』僕子

曰：『楊子智而不知命，故其知多疑。』語曰：『知命者不惑，』是嬰是也。——說苑權謀

這裏雖都是零碎材料，却有一個共同的觀念。

老子學說是『以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實』。老子看出弱勝剛的道理，因爲他是一個他經世故而歸隱，可以不做什麼事情，所以只要『濡弱謙下』。但揚子本來是『嚮疾強梁』的人，他雖然承受老子的學說，而衷心却是想進取的，所以產生了一種矛盾的觀念。貧富、生死、美惡、貴賤、賢不賢、愛不愛、知不知，都是一個人常常繚繞的問題。走到了歧路上，到底要南往還是要北來，常是費考慮的。因爲揚子是好勝的性格，他自命爲智者，他不願意走錯路再折回，他又不能像老子一樣，把利害看得十分清楚。所以揚子的主義，只是一切不管；假使一條路可以上南，又可以上北，他就什麼地方都不去，免得瞎廢腦筋。他把這樣當做『全性葆真』，他只是『爲我』，只是『貴己』，假使有人叫他『拔一毛而利天下』，他就會想到這是可以利也可以害的，他當然就不肯幹了。他就是這樣地一個懷疑學者。

戰國初期，時代在劇變着。一部分人正在徬徨迷惑，因此，楊朱學說，就能盛極一時，和墨抗爭，而老子學說，反被掩住了。

### C 南北學派的衝突

春秋末年到戰國中葉，南方和北方的文化由接近而起衝突。莊子天運載孔子的見老聃，老聃說：

子來乎？吾聞子北方之賢者也。

孟子滕文公說：

陳良楚產也。悅周公仲尼之道，北學於中國，北方之學者，未能或之先也。

莊子天下說：

相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦瓠、已齒、鄧陵子之屬。

可見那時候的學者，有南北之別。但在孟子罵陳相時說：

我聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。

又說：

今也南蠻駘舌之人，非先王之道，子倍子之師而學之。

他對於南方之學者，未免太悻悻然了。

南方的文化，本比北方低。像孔子對葉公的話，往往要無意中流露出輕視的態度。但也正因這樣，南方的學派，才能自由的發展。北方的學派，是守舊的；孔子『祖述堯舜，憲章文武』，『墨子治』，『禹之道』，他們的徒弟們，『言必稱師』，所以徒黨一天比一天廣。南方的老子學派，却只講聖人，他們是革新的哲學家，他們常常變動，喜歡有新的學說。所以一傳到楊朱，就把老子的面目改了。

在戰國初期，曾子等傳布孔子的學說，同時，墨子非儒，楊朱也把老子的學說介紹到北方來。後來，孟子是繼承曾子子思一派，所以攻擊楊墨；莊子裏則把楊墨曾也一齊攻擊。可以看見那時儒和楊墨是三學派，又後却只有儒墨兩大派，一直到戰國末年還如此。楊朱墨翟之徒雖然同是『盈天下』，但是楊朱學說不

久就變做歷史上的陳迹了。

這是南方學派的特點。楊朱學說雖然不時髦了，但牠並沒有消滅。只是另有修正的新學說起來替牠拋罷了。

D 楊朱後的新老子派——彭蒙田駢慎到——莊周——接子環淵——恃何——它霖魏牟  
天下篇說：

公而不當，易而無私，決然無主，趣物而不兩。不顧於虛，不謀於知，於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙、田駢、慎到聞其風而悅之。齊萬物以爲首，曰：天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。知萬物皆有所可，有所不可，故曰：選則不偏，教則不至，道則無遺者矣。是故慎到棄知去己而緣不得已，冷汰於物，以爲道理。曰：知不知，將薄知而後鄰傷之者也。讓諫無任，而笑天下之尙賢也。縱脫無行，而非天下之大聖。推拍輪斷，與物宛轉。舍是與非，苟可以免。不師知慮，不知前後，巍然而已矣。推而後行，曳而後往。若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪，是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：至於若無知之物而已，無用賢聖。夫塊不失道。豪桀相與笑之曰：慎到之道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉。田駢亦然，學於彭蒙，得不教焉。彭蒙之師曰：古之道人，至於莫之是莫之非而已矣。其風竄然，惡可而言，常反人不見觀，而不免於魘斷。其所謂道非道，而所言之辯，不免

於非。彭蒙、田駢、慎到不知道，雖然，槩乎皆嘗有聞者也。

慎到一派所說的「道」大概是從楊朱學說裏規化出來的。楊朱因為知而多疑，所以「爲我」。

到却要「不師知慮」，至於若無知之物。」楊朱「貴己」而慎到却「棄知去己」。

史記孟荀列傳說：

自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主。

又說：

慎到，趙人。田駢，接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論。

環淵著上下篇，而田駢、接子皆有所論焉。

這一班老子派的稷下先生，大概和孟子、莊子同時。

天下篇又說：

芴漠無形，變化無常。死與？生與？天地並與？神明往與？芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以

歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣從而不懈，

不以簡見之也。以天下爲沈濁不可與莊語，以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。獨與天地精

神往來而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌璋而連朴無傷也。其辭雖參差而諷

詭可觀。彼其充實，不可以已。上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友。其於本也，弘大而辟，深閔而肆。其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎。未之盡者。

楊朱的『爲我』到了莊子便要『上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友』，獨與天地精神往來。他是一個達觀的哲學家，他只做些假詭可觀的文辭。

呂氏春秋重言說：

故聖人聽於無聲，視於無形，詹何、田子方、老聃是也。

詹何和公子牟同派。審爲篇說：

中山公子牟謂詹子曰：『身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？』詹子曰：『重生。重生則輕利。』

中山公子牟曰：『雖知之，猶不能自勝也。』詹子曰：『不能自勝則縱之，縱之神無惡乎。不能自勝而』

強不縱者，此之謂重傷。重傷之人無壽類矣。』

楊朱的『爲我』，尙有自制的的能力。到詹何變成『重生』在『不能自勝』的時候，就不妨放縱情欲。所以荀子非十二子篇說

縱情性，安恣睢，禽獸之性，不足以合文通治……是它魏牟也。



莊子秋水篇裏魏牟答公孫龍的話，極推崇莊子，可見莊子魏牟的學說也本差不多。但莊子大概是天生活淡的人，而魏牟却是比較多欲的人，所以也微有不同。

老子學說，到孟莊時代，變成楊朱學派，到天下篇時代，變成彭蒙、田駢、慎到學派和莊子學派，到荀子時代，又變成慎到、田駢和它鶯、魏牟的兩派。他們的學說隨時變易，所以孟子裏沒有批評過老子，天下篇和荀子非十二子也沒有提到楊朱。(註九)

在上邊所說的學者以外，申、韓和老子也有相當關係。史記老莊申韓列傳說：

申子之學，本於黃老而主刑名。

又說：

韓非……喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。

老子裏所謂『道』，本來是兼養生和治天下兩方面，但從楊朱到它鶯、魏牟，都只注重養生的一方面。申子却注重到另一方面——六國時人所謂『術』。但是由老子學說的眼光評判起來，實在是舍本逐末了。

#### E 偽託的黃帝書

當戰國中葉，很有一些好古的風氣，因此引出許多投機家來，像爲神農之說的許行，序今以上至黃帝的都衍，都是。老子學說——即楊朱學派——在那時雖是盛極，但以後無從再創新的學說了。一班講『道』的

人，想干世主又怕世主不信仰他們，於是，不能不製造出一個偶像來，——這個偶像便是黃帝。

漢書藝文志有『黃帝四經四篇，黃帝銘六篇，黃帝君臣十篇，雜黃帝五十八篇』。——現在已亡佚。

見於呂氏春秋的像：

黃帝曰：『聲禁重，色禁重，香禁重，味禁重，室禁重。』（去私）

黃帝曰：『帝無常處也，有處乃無處也。』（圖道）

嘗得學黃帝所以誨顯頌矣，『爰有大圖在上，大矩在下，汝能法之，爲民父母。』（序意）

黃帝曰：『芒芒昧昧，因天之威，與元同氣。』（應同）

嫫母執乎黃帝，黃帝曰：『厲女德而勿忘，與女正而勿衰，雖惡奚傷！』（適合）

黃帝曰：『四時之不正也，正五穀而已矣。』（審時）

此外韓子裏也引黃帝語，說苑裏還有一篇金人銘，據皇覽是『黃帝之誠』。這一類書都是把老子學說改頭換面，雜湊起來。淮南脩務說：

世俗之人，多尊古而賤今，故爲道者必託之於神農黃帝而後能入說。亂世闇主高遠其所從來，因而貴之。爲學者蔽於論而尊其所聞，相與危坐而稱之，正領而誦之。

把這層看得極清楚。但是戰國末造，却因這種偽書的出現，把老子學說反而掩住了。

呂氏春秋的作者，把詹何當做聖人，又常稱引子華子。子華子見過韓昭釐侯，和詹何時代大概相近（注

上)。那末，呂氏春秋所代表的是戰國晚期的思想，無怪這樣愛引偽託的黃帝說了。

F 『黃老』和『道家』

老子一派的學說，在戰國末，雖然被偽黃帝書所掩，但偽書的淺薄，是容易發覺的。大概偽黃帝書偽老子書之類，採取老子最多，所以老子復活了，在黃帝的旗幟下，並稱做『黃老』。老子雖然開了講『道』的宗派，却從來沒有被人認過宗主，到現在也稱做『經』了。漢初盛行『黃老』之說。史記樂毅傳贊說：

樂臣公學黃帝老子，其本帝號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翁公，毛翁公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公。蓋公教於齊高密膠西，爲曹相國師。

陳平傳才有『道家』的名，司馬談論六家要指『道家』才是六家之一。

漢初雖並稱『黃老』，但黃帝的偽託，漢代學者認得很清楚，所以只有老子占勢力。到魏晉以後，才添上莊子，合稱『老莊』，而『道家』的名字，却又被五斗米道和神仙家等所占據了。

關於老子的書，漢書藝文志有：

老子鄰氏經傳四篇

老子傅氏經說三十七篇

老子徐氏經說六十篇

劉向說老子六十篇

而隋書經籍志還有

漢文帝時河上公注

又引梁七錄有

戰國時河上丈人注二卷

漢長陵三老母丘望之注二卷

隱士嚴遵注二卷

這樣本子除了號稱爲河上公注的一本以外，現在完全失傳。但即就現行的各本，在字句間也顯有很大的出人。

屍說之跋王弼本說：

『弼知『佳兵者不祥之器』至於『戰勝以喪禮處之』非老子之言。乃不知『常善救人，故無棄人』常善救物，故無棄物』獨得諸河上公而古本無有也。賴傅燮能辨之爾。然弼題是書曰道德經，不析乎道德而上下之猶近於古歟？』

由此可以看見今本老子，一定有許多不是老子的本文而是秦漢以後的黃老家或道家的話屢雜進去的。

## 七 結論

把上文的要點總結起來，是：

- (一) 據孔子卒後，約二百年的天下篇和韓子，知道那時已流行的老子是老聃的語錄。
- (二) 據曾子問、莊子和呂氏春秋知道老聃和孔子同時。
- (三) 據老子裏的文字和墨子同，知道老子形成的時期，相當於墨子形成的時期，——即戰國早期。
- (四) 老子裏所引用的舊說和所反映的社會，都在春秋末年。牠的重要思想，所謂『道』，實是把春秋時的『道』，生展成一個系統。

(五) 孔子已受老子學說的影響。老子學說最先衍出楊朱一派，其次衍出慎到、田駢一派，它與魏牟一派，到戰國末年，被偽託為黃帝說。到漢時稱『黃老』，後來成為『道家』。

從這五點看來，老子是記載春秋末老聃學說的語錄，牠的撰成當在戰國早期，而牠的內容的構成，却還在春秋末年，所以孔子已受老子學說的影響。

曾子問記老聃和孔子論禮，是這個問題中最重要的一點。許多學者想把老聃搬後若干年，但他們並不想提出證據去證明曾子問所說的不確，這真是怪事。

有人說：曾子問篇就有大破綻，牠說「昔者衛靈公適魯，遭季桓子之喪，照春秋靈公死在季孫之前一年，假如是孔門二三傳弟子所記，不會那樣錯誤，可見曾子問是戰國末年或漢初做的。」這種考據的方法，未免太虛莽滅裂了。凡是人名地名由記憶或傳說寫下來的最易弄錯。譬如史記魏豹彭越傳說：

『廷尉王恬開奏請族之』。史記志疑訂正牠說：

案彭越之族在高帝十一年，而公卿表十年是廷尉宣義，十二年廷尉育，則非王恬開。此時恬開恐尙爲郎中令也。

這種錯誤在史書裏是常見的。我們能因此就說整部史記是靠不住嗎？說史記是東漢人所做嗎？

時代很近的記載裏，未必盡是完全真確的史料。反之，如其是真的史料，晚出又有什麼關係？殷代的先公先王，記載在漢代的史記裏，我們能說是全靠不住嗎？所以即使曾子問的撰成遲到戰國後，我們也不能說老孔會見的故事是靠不住的。何況還沒有理由可以說曾子問是撰在戰國以後呢。

老聃和孔子的關係，是這樣顯然的。但學者問有因天下篇的次序而發生疑問的，這又未免太鑿方眼了。文章裏稱引歷史，不一定有次序。說『禹湯』固然對，說『湯禹』也不會有人說錯。天下篇固然把關尹、老聃列在慎到等後，荀子的非十二子篇又何嘗沒有拿『它翥、魏牟』放在『陳仲、史鯨』和『墨翟、宋鈜』的前面。那末，這種次序那能當做強有力的證據呢？

最後，我還是要重複申述我的主張。過去的歷史事實不能把理想去改變的，——即使湊合若干條的理想而組成一個系統，也還只是理想而不是事實。如果要修正舊時記載的錯誤，唯一的方法，是『拿真確的證據來』。

注一 與今本老子稍有不同，據高亨先生老子止詁裏的考訂，當從莊子所引。

注二 我疑是魂牟所做。

注三 這是錢賓四先生的意見。

注四 德充符，天地，田子方，知北遊，各一事。天運篇凡四事。

注五 有人據說苑政理說楊朱曾見梁王，但說苑此節純是偽託，所以有「治天下如運諸掌然，先王有一妻一妾不能治，三敵之

圖不能去」等語。不足為證。又有據呂氏春秋不二所說：

老聃貴柔。孔子貴仁。墨翟貴廉。關尹貴清。子列子貴虛。陳骈貴齊。陽生貴已。孫臏貴勢。王廖貴先。兒良貴後。

以為楊朱在田駢後。不知呂氏此節，本不按時代次序。假如承認老在孔前，那末，和老聃同輩而又名列于老師的關係，如何

會在墨翟後。假如說老在孔後，那末，此節又明在孔前。所以這節是不能據來考時代的。

注六 據索隱本。

注七 汪中老子考異也有此說。

注八 田駢的老，藝文志有二十五篇。呂氏春秋不二作陳駢。接子又見莊子則園說：「季真之莫為，接子之或使。」藝文志作捷

子二篇。環淵漢書作關子十三篇。校乘七發作便出，李善注引淮南子作關環，宋玉集作玄淵，七略作關淵。

注九 至於天下篇有老聃關尹一派，那是因為作者要把莊子一派認為老關聃的緣故。

注十 了寧子思想很雜，不是一個高明的哲學家。但從姓上冠子字看來，呂氏春秋的作者，或是他的從黨。

### 三三四 老聃 · 關尹 · 環淵

郭沫若

道德經成書甚晚的一個問題，近年由梁任公提出，經過多數學者的討論，雖然還沒有達到最終的結論，但成書的年代約略在戰國中葉，是為多數的人所一致的（注一）。本來這個問題在漢朝的初葉便是有的，並非首發於梁任公；我們試把史記的老莊中韓列傳來研究，便可以知道這個問題的古遠的歷史。

「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃，周守藏室之史也。孔子適周問禮於老子。……老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：

「子將隱矣，強為我著書。」於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。或

曰：「老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。」蓋老子百有六十餘歲，或言二百

餘歲，以其修道而養壽也。自孔子死之後百二十九年而史記（注二）周太史儋見秦獻公。……或

曰：「儋即老子，」或曰「非也。」世莫知其然否。老子隱君子也。老子之子，名宗，宗為魏將，封於段干。

宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝，而假之子解為膠西王卬太傅，因家於齊焉。」

這兒所節錄的一些文字，關於老子的鄉里和姓字是經過後人所改竄的，已經有人論定（注三），在這兒不願多生枝節。在這兒所成為問題的，便是老子這個人的存在和他的年代。關於老子的存在，司馬遷竟



提出了三種解說來，一個是老聃，一個是老萊子，一個是太史儋。而關於老子的年代，則前兩說以爲是和孔子同時，後一說則直在孔子死後百二十九年。看他引了好幾個「或曰」便可以知道這些問題在漢時是怎樣的異說紛紜莫衷一是的。司馬遷很想把三種主張都調和起來，故爾加上了一句「蓋老子百有六十餘歲」的蓋然的推測；又謂「或言二百餘歲」可見在司馬遷之外也還有主張調和說的人。在三種異說之外更加上這種調和說，關於老子的存在和年代可算有四種異說。然而調和說也並不曾把問題解決，看司馬遷在自己的推測上加上一個「蓋」字便够明白了。但是問題還要進一境。漢初距春秋戰國時並不甚遠，何以關於老子這個人竟生出了這樣多的疑問來？這豈不是在漢時的學者看見老子書中所用的筆調以及所含的內容的確是滿呈着戰國時的風味，故才生出懷疑而提出新的解說的嗎？

細考老子即是老聃，略先於孔子，曾經教導過孔子，在秦漢以前的人本來是沒有問題的。莊子、韓非子、呂氏春秋是絕好的證人。

莊子天下篇裏說：

「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以大一，以懦弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。」關尹曰：「在己無居，形物

自著，其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清，同焉者和，得焉者失，未嘗先人而常隨人。」

老聃曰：「知其雄，守其雌，爲天下籙。知其白，守其辱，爲天下谷。」人皆取先，己獨取後，曰「受天下

之垢。」人皆取實，已獨取虛，無藏也，故有餘，巋然而有餘。其行身也徐而不費，無爲也而笑巧。人皆求福，已獨曲全，曰「苟免於咎」。以深爲根，以約爲紀，曰「堅者毀矣，銳者挫矣」。常寬容於物，不削於人，可謂至極。關尹考聘乎古之博大真人哉！」

這兒所引的老聃的話，「知其雄，守其雌」云云，在今存老子的二十八章，其他所撮述的大意也散見於老子書中，這是表明着老聃便是老子。而老子和孔子有過師徒的關係，則散見於德充符、天道、天運諸篇。除掉德充符之外，雖然不盡是莊子的手筆，但都是秦漢以前人的。

呂氏春秋一書言老聃者凡五見：

(一) 荆人有遺弓者，曰「荆人遺之，荆人得之，又何索焉？」孔子聞之曰「去其荆而可矣。」老聃聞之曰「去其人而可矣。」故老聃則至公矣。(晉公)

(二) 「孔子學於老聃，孟蘇、嬰靖叔。」(魯桑)

(三) 「老聃則得之矣，若植木而立。」(去尤)

(四) 「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳騭貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，倪

良貴後。」(不二)

(五) 「聖人聽於無聲，視於無形，詹何、田子方、老聃(即老聃)是也。」(重耳)

由後三則看來，所說的「若植木而立」、「貴柔」、「聽於無聲，視於無形」都是道德經中所表現的老子，而由前

二則看來，則老子分明與孔子同時，且曾爲孔子之師。

韓非子有解老論老諸篇，所解所論均和今本老子無甚出入。而六反篇裏說老聃有言曰：「知足不辱，知止不殆。」見今本老子第四十四章。內儲說下六微裏說「權勢不可以借人……其說在老聃之言「失魚」也。」下面的說明引出「國之利器不可以示人。」見今本老子第六十三章；論老篇裏也有一條同解這一章的言語。可見在韓非子眼中老聃和老子並不是兩人。

由上三種秦漢以前的典籍，可知老子即是老聃，曾爲孔子之師，在秦漢以前人並不會發生過問題。然而一落到漢人手裏便生出了問題來。我們須得考察這所以發生了問題的原故。答案在這兒是很明顯的，便是老子一書，其文筆和內容——如並言「仁義」如言「萬乘之主」等——的確是非春秋末年人所能有，因知其書必係晚出。漢人蓋早見及此，故或則疑老子非老聃，而以老萊子或太史儋爲解，或則言老子長壽，至戰國中葉猶存，這便結果成爲了司馬遷的那篇支離滅裂的列傳。司馬遷那篇文章僅僅提出了一些對於問題的答案，而沒有提出發生問題的原因，後來的人一直模糊了下去，直到梁任公又才把問題重新提了出來。故我說問題不是由梁任公所首發的。

埋沒了二千年的問題又重見了日光之後，經大家討論的結果，老子成書甚晚的這個事實大抵是爲一般人所認定了。但由這個事實所派演出來的問題，仍然是漢初的問題之重演，便是老子這個人的存在和其年代。

有人說老子即是太史儋，如此則成書之年代與史記言老子後人的一節均相合無間。主張這一說的可以羅根澤為代表。（注四）

有人說老子固是老聃，但老聃年代當在楊朱宋鈃之後，經其學徒們的宣傳使之為孔子之師，而老子之成書或尚在秦漢間。主張這一說的可以顧頡剛為代表。（注五）

又有人說老子即是孔子之師老聃，老子書是老聃的語錄，其成書年代當與墨子同時。至於老子後裔的一段插話是漢人假造的家譜。主張這一說的可以唐蘭為代表。（注六）

在這兒我不妨先說出我自己所得到的結論。我的見解是以唐說為近是。老子確是孔子之師老聃，老子書也確是老聃的語錄，就和論語是孔子的語錄，墨子是墨翟的語錄一樣。特集成老子這部語錄的是楚人環淵。環淵集成這部語錄時，沒有孔門弟子那樣質實，他用自己的文筆來潤色了先師的遺說，故爾鮑和着他自己的時代色彩。這種態度在墨家弟子中也未能免。真正的墨翟遺說只有今存墨子中分成了上中下三篇尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命的那幾篇，那是墨家三派所分別著諸竹帛的（注七），但我們請把那幾篇來比較一下，便可以知道那詳略是怎樣的。論語雖然不是孔子的手筆，墨子雖然不是墨翟的手筆，但其中的主要思想我們不能不說是孔子和墨子的東西。同這一樣，老子雖然不是老聃的手筆，但其中的主要思想，仍然是老聃的創見。秦漢以前的人都是我們的證人，漢人所提出來的老子和太史儋實在是不能冒牌的。

孔子曾以老子爲師，除上述莊子及呂氏春秋之外，在儒家典籍中已是自行承認的。禮記的曾子問裏面有四處引到老聃的話，都是孔子自己說「吾聞諸老聃」。論語的述而篇言「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」，老彭即老聃，已由馬叙倫考之甚詳（注八）。足見孔子及其弟子們並不以孔子師事老聃爲恥辱，我們用不着採取後儒的狹隘的門戶之見，要把老子的存在來抹殺。其實老子做孔子的先生是毫無愧色的，而老子有過孔子那樣的一個弟子在秦漢以前也並不見得是怎樣的光榮，道家一派用不着自充「儒家一派也用不着隱諱。韓愈原道上所說的「老者曰「孔子吾師之弟子也。」……爲孔子者習聞其說，樂其誕而自小也，亦曰「吾師亦嘗師之云爾」，不惟舉之於其口，而又筆之於其書，」這樣無微而必的翻案文字，真可以說是絕頂的偏見。

老子的時代本是還沒有著書的風氣的，就是他的後輩孔子墨子所有的書，也不是他們自己所作。但是老子是有弟子的人，孔子正是他的不甚得意的弟子之一。老子既有弟子，其弟子之傑出者如楊朱，在戰國初年與儒墨之徒曾三分天下，誰能斷定說他沒有像孔墨那樣有微言大義流傳？並誰能斷定他的微言大義不能像論語和墨子一樣，由他的再傳弟子或三傳弟子筆錄出來？老子書是老子的語錄這種說法實在是在是盡情盡理的。但我們要更進一步說老子是作成於環淵，也正有我的根據。

史記的孟荀列傳上說：

『自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書，言治亂之事，以于世主。

……慎到，趙人。田駢，接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其旨意。故慎到著十

二論，環淵著上下篇。而田駢接子皆有所論焉。』

這裏把關於環淵的話摘錄出來，便是：

『環淵楚人。學黃老道德之術，因發明序其旨意，著上下篇。』

這所著的上下篇不就是道德經的上下篇嗎？太史公所錄的這些史事當是有藍本的，其藍本當是齊國的

史乘，太史公把它照錄出來，在他自己似乎都不曾明白這『上下篇』就是道德經，故爾他在老子傳裏又另

外錄出了一筆關於上下篇的傳說。不嫌重複，再把那一段話摘錄在下面：

『老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，

強爲我著書。』於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。』

這段文字不用說完全是後起的傳說，而這傳說之起且當在漢初。這兒所說的『關令尹』就是莊子

天下篇和呂氏不二的關尹。關尹即是環淵，關環淵尹均一聲之轉。天下篇中與關尹並列的是墨翟、禽滑

釐、宋鈃、尹文、彭蒙、田駢、慎到、老聃、莊周、惠施、公孫龍，不二篇中與關尹並列的是老聃、孔子、墨翟、子列子、陳駢、陽

生、孫臏、王廖、兒良，都是直稱人的姓名，或存其姓而加以尊稱，斷不至於關尹獨稱其官職。只因環淵別書爲

關尹，漢人望文生訓，便說爲『關令尹』。又因上下篇本爲環淵即關尹所著錄，故又詭造爲老子過關爲關令尹著書的傳說。造這傳說的人大約是主張太史儋一說的人，因爲太史儋由周入秦路必經關，故混淆史實與誤解與推測而成此莫須有的一場公案。到了漢書藝文志更說出了關尹名喜的話來，這又是誤解了史記的『關令尹喜曰』一句話弄出來的玄虛。其實史記的『喜』字是動詞，是說『關令尹』歡喜，並非關令尹名喜也。故環淵著上下篇是史實，而老子爲關尹著上下篇之說是謠傳，但謠傳亦多少有其根據，所根據者即是環淵著上下篇的那個史實。這存老子道德經是環淵所著錄，由史實與謠傳兩方都算得到了它的證明。

三

環淵這個人是有很多的異稱的。

漢書藝文志道家有『蜎子十三篇』，班固自註云『名淵，老子弟子』。這蜎淵自然就是史記的環

淵，蜎環亦一音之轉。但史記說他『著上下篇』，此說『蜎子十三篇』，似乎又相矛盾。取巧的人或者又會說『上下篇』即『十三篇』之字誤，但這矛盾是容易解決的，用不着去兜圈子，因爲上下篇是他所錄的師說，而十三篇則是他自己的作品，史記上也明說過他『著書言治亂之事以干世主』，述與作是並行不悖的。可惜的是那十三篇書已經亡了。

藝文志又有『關尹子九篇』。班固自註云：『名喜爲關吏，老子過關，喜去吏而從之。』我們現在知道

關尹就是環淵，這九篇書則當是漢初人的依託。漢人所依託的已亡，今存的關尹子更是唐以後人所僞託。

環淵在淮南原道訓上又稱娟嬛。

『臨江而釣，曠日而不能盈羅，雖有鈎箴茫距，微綸芳餌，加之以詹何娟嬛之數，猶不能與網罟爭得也。』

在文選所錄的枚乘七發上又稱爲便娟。

『莊周、魏牟、楊朱、墨翟、便娟、詹何之倫。』

李善註云：

『淮南子曰：『雖有鈎箴芳餌，加以詹何娟嬛之數，猶不能與網罟爭得也。』高誘曰：『娟嬛，白公時

人。』宋玉集：『宋玉與登徒子偕受釣於玄淵。』七略曰：『娟子名淵，楚人也。』

在這註中又添出了娟嬛玄淵兩種異稱。而同是文選所錄的應璩與從弟君苗書亦云：

『弋下高雲之鳥，餌出深淵之魚，蒲且譚善，便嬛稱妙。』

李註：

『淮南子曰：『雖有鈎箴芳餌，加以便嬛詹何之妙，猶不能與網罟爭得也。』高誘曰：『便嬛，白翁時

人也。』七發曰：『娟嬛詹何之倫。』

李註兩引淮南子而一作娟嬛，一作便嬛，而後註又云七發作娟嬛，可知李實隨文取便，不主淮南，而今本文選



七發作『便蛸』殆是後人所改。

以上環淵之名有關尹、玄淵、蛸淵、蛸蟻、蛸蟻、便蛸、便蛸的各種異稱，然而其變幻之烈尙不備此。

荀子非十二子篇有言：

『縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它蠶魏牟也。』

它蠶自來無考。但在韓詩外傳上有一段非斥十子的言論：

『夫當世之愚飾邪說，文姦言，以亂天下，欺惑衆愚，使混然不知是非治亂之所存者，則范睢、魏牟、田文、莊周、慎到、田駢、墨翟、宋鈜、鄒衍、惠施之徒也。』

通體抄襲荀子，只是除掉了子思和孟軻把莊周來代替了史豮，田文當即非十二子篇的陳仲，則范睢自是它蠶。但它蠶與魏牟並舉而有『縱情性，安恣睢，禽獸行』的品評，可知必是道家者流，而范睢自來無道家之稱。據我的推察，荀子的本文必然作『范蠡』或『范蠡』，即是便蠶若便蛸亦即是環淵，因字壞，後錄書者便誤成『它蠶』。韓嬰所見尙非誤本，因不知有范蠡若范蛸其人，故又改校爲名字熟悉的『范睢』，遂與荀子的原文了不相屬，此所謂書經三轉者也。

環淵的異名由音變及傳譌多到了十種以上，這真是一件驚人的事體。但我們這裏也應該以秦爲分水嶺而判別出它們的孰正孰譌。大抵玄淵、關尹、范蠡、范蛸（荀子它蠶所由誤）是秦前的，而環淵、蛸淵以下則

是秦後的，距今愈遠者則變化愈烈。玄淵見宋玉集，同是屬於楚國的人。大率以這個名字爲正，其它均是譌變。

再來檢查環淵的年代也是異說紛紜的。宋玉集言「宋玉與登徒子受釣於玄淵」則玄淵似乎與宋玉同時而先於宋玉，但文係託辭，不能據爲典要。班固說淵子爲老子弟子，又關尹亦與老子同時，高誘以爲白公時人，但這些都是秦以後的人的說法，同一不足據。最可靠的怕還是史記孟荀列傳，環淵與田駢，慎到等同爲齊國的稷下先生，大約與孟子是同一時代的人物，這由他所著錄的上下篇的文體和內容既可以得到一個內證。而由先秦諸家序錄如莊子、荀子、呂氏等亦可以得到一些旁證。呂氏序關尹於墨翟之次，列子、陳駢、陽生（此人說者多以爲陽朱，余疑是莊生）之前。荀子序它靠於魏牟之上，則它靠自先於荀子與魏牟而冠於「假今之世」云云，知相去並不甚遠。莊子所叙列者爲墨翟、禽滑釐、宋鈃、尹文、彭蒙、田駢、慎到、關尹、老聃、莊周、惠施、公孫龍，除老聃爲例外而外，都是戰國時人，而年代亦顯有次第。惟莊子序關尹以老聃之上，於行文似欠嚴密，蓋因老聃之書本由關尹所輯錄，故作下篇的人先出之以示異。至其稱爲「古之博大真人」者，「古之」乃形容「博大真人」之語，六字當聯爲一辭，非謂關尹、老聃乃古人也。

余之所欲論者，意已盡以此，今更撮述其要點如次：

一 老子上下篇乃環淵所錄老聃之遺訓，唯文經潤色，多有失真之處，考古者須得加甄別。

二 環淵即關尹，它靠因音變與字誤而成爲數人。

三 環淵生於楚而遊於齊，大率與孟子同時，蓋老聃之再傳或三傳弟子。

（一九三四年十二月二十五日）

〔附註〕

- 一 關於此問題的討論可參看羅根澤編著的古史辨第四冊。
- 二 這史記的兩個字人多誤解為書名，其實「記」字是動詞，是說史籍或史官記載着這樣的事。
- 三 參看馬敘倫著老子叢話卷首所附「老子姓氏名字鳳里仕宦生卒考」。
- 四 參看古史辨第四冊羅根澤著「老子及老子書的問題」。
- 五 同上顧頡剛著「從呂氏春秋推測老子之成書年代」。
- 六 參看唐蘭著「老子時代新考」。
- 七 墨子問語卷首龍鍾序中有此說。
- 八 前書老子叢話「老子老聃子周太史儋老彭是非一人考」。

三二五 再論老子及老子書的問題

羅根澤

一 致語

老子年代之成爲問題，雖遠在西漢，但掀起學術界的討論，則實始於民國十一年，梁任公先生在許胡適之中國哲學史大綱一文裏，主張「老子這部書的著作年代，是在戰國之末。」其所提出的六條證據，都極確鑿。雖有人奮起爲老子辯護，但老子成書年代的在孔墨之後，差不多已經得到學術界的大多數人的公認。惟梁先生所提出的證據，雖不限於書，亦及於人，但結論則止斷定書的身分很晚，對人的年代，未下斷語。其他主張老在孔後的，亦多捨人論書。依我看，老子書既自古認爲是老子所作，則人如在前，書亦聯帶在前。所以爲老子辯護者，多以人在前爲惟一的證據。實則老子就是太史儋，在孔子後百餘年。這並不是我們的妄測，或者說是畢沅（老子道德經攷異序）汪中（老子攷異）等的謬說，在西漢已有人這樣主張。自然也有人反對，但那是炫於道家書中的老子教訓，孔子之說。惟其如此，所以我在戰國前無私家著作說及諸子概論講義中，止列舉了幾條「儋即老子」的佐證；至老子書的在孔墨之後，則以已經有了梁先生及其他學者的考據，不用再來詞費。廿二年，編印古史辨第四冊，亦止以此題爲老子及老子書的問題，附印在各位學者的討論老子文的後面。

論老子書的部份，在證明老子是專書，不是纂輯，並未涉及成書年代。

不料書出之後，關於老子年代問題的文章，更因之風起雲湧；而且主老在孔前者，大有反攻告成之勢。知此問題，並未解決，還要繼續研究。但在我的信念上，則初衷未變，始終認爲老子就是太史儋。他的年代，在孔子後百餘年。假使與先秦的其他顯學者敘齒，則在孔墨之後，孟莊之前。老子書就是太史儋——即老子所著，所以同樣在墨孟之間。茲將他人及前文未提及的證據，臚舉於左，以與研究老子年代問題的學

者討論。又從天道觀念及諸子稱家的名謂與歷史上，亦可以考知老在孔後，已詳於跋張季同先生關於老子年代的一假定一文，茲不再贅。

## 二 由老子籍貫考老子年代

(廿五，十，九，北平晨報，思辨第五十六期)

史記老莊申韓列傳云：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。」但陸德明經典釋文序錄引史記又云：「陳國相人也。」孔穎達禮記曾子問疏也引史記云：「陳國苦縣賴鄉曲仁里人也。」然則史記原文關於老子國籍，有楚陳之異，縣籍有苦相之異，鄉籍有厲賴之異。厲賴古通用（說見俞樾詩平議），沒有問題；有問題的，是國籍及縣籍。

茲先討論國籍的楚陳之異。有許多學者主張史記原作陳國。如梁玉繩史記志疑卷二十七云：「四書釋地又續曰：『苦縣屬陳。老子生時，地尚楚未有。陳滅於楚惠王，在春秋獲麟後三年，孔子已卒，況老聃乎。』」史冠楚於苦縣上，以老子爲楚人者，非也。」余因考葛洪神仙傳謂苦縣人，邊韶老子銘謂楚相縣人，春秋之後，相縣荒墟，今屬苦者，並仍史記之誤。惟皇甫謐高士傳云陳人，經典釋文序錄云陳國苦縣人，固未嘗誤。然禮記曾子問疏引史記作陳國苦縣，豈據別本乎？

實則史記原文，一定作楚國。高晉生先生（見）史記老子傳箋證云：「下文云：『老萊子亦楚人也。』」

亦即承此而言，則史記原本作楚，不作陳決矣。這真是無法推翻的鐵證。假使原文不作楚而作陳，則『亦』字沒有着落了。曾子問疏及釋文序錄所以引作陳者，蓋涉他書作陳而誤。僞劉向列仙傳，邊韶老子銘，皇甫謐高士傳，老子音義引河上公說，俱云陳國人。這些人或書，不是東漢末年的，便是魏晉時代的。考漢書地理志：『淮陽國（高帝十一年置）縣九：陳、苦、陽夏、寧平、扶溝、固始、潁、新平、柘。』後漢書和帝紀：『章和二年三月，改淮陽爲陳國。』郡國志載陳國所轄縣有苦，稱『春秋時曰相，有潁鄉。』知他們說老子是陳國人者，是就當時的郡國名而言，不是就春秋時的侯國名而言。不過東漢的陳國，與春秋時的陳國，名字既同，地方也同，加上老子又傳說是春秋時人，很容易使人由後漢的陳國，誤會爲春秋的陳國。所以後人便有意無意的將史記『老子楚國人也』傳爲『陳國人也』。其實史記的原文，千真萬確的是說老子楚國人。

本來陳滅於楚，說老子是陳國人或楚國人，對他的地理上的籍貫，並不發生問題；但對他的歷史上的籍貫，則有極大關係。史記陳杞世家，昭公六年，『楚惠王復國，以兵北伐，殺陳湣公，遂滅陳而有之。是歲孔子卒。』假使真的孔子曾經問禮於老子，老子是孔子的老前輩，楚滅陳時，孔子活了七十三歲，就是在是年死去，老子也應當早已死了。自然我沒有忘記史記說：『蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲。』又說他『莫知所終。』但那是解釋老子出告禮孔子至西見秦獻公的做長的神話（詳古史辨第四冊拙作老子及老子書的問題），不是真的事實。司馬遷也沒有信爲真的事實，所以加一個『蓋』字。

老子若是孔子的老前輩，死在楚滅陳前，應當說是陳國人。反之，若是生長於楚滅陳後，則應當說是楚

國人。今史記既明明說他是楚國人，可見他的確生長在楚滅陳後，最低在楚滅陳後還活了若干年。否則

說他是楚國人，豈非一個大大的笑話。也許有人說陳滅於楚，國名雖更，地理未改，陳國時代的人，說是楚國

人也未為不可。這却不然。司馬遷作史記的時候，苦縣屬淮陽國。老子若是未被楚滅時的陳國人，則徵

古而言，應當說是陳國人，據今而言，應當說淮陽國人，決不能說他是不古不今的楚國人。考史記所書之國，

無一不是傳主生存時的國名。如說：『孔子生魯昌平鄉陬邑』（孔子世家）。『孫子武者，齊人也』。『吳起者，

衛人也』（孫子吳起列傳）。『伍子胥者，楚人也』（伍子胥列傳）。『顏回者，魯人也』。『端木賜，衛人』。『言偃，

吳人』。『顓孫係師，陳人』。『商瞿，魯人』（仲尼弟子列傳）。『蘇秦者，東周雒陽人也』（蘇秦列傳）。『張儀者，魏人

也』（張儀列傳）。『孟軻，鄒人也』。『淳于髡，齊人也』。『慎到，趙人。田駢，接子，齊人。環淵，楚人』。『荀卿，趙

人』（孟子荀卿列傳）。『范雎者，魏人也』。『蔡澤者，燕人』（范雎蔡澤列傳）。『魯仲連者，齊人也』（魯仲連鄒陽列

傳）。『李斯者，楚上蔡人也』（李斯列傳）。沒有一個不是其人生存的國名，而是死後的國名。然則老子

既生於苦縣，而冠以楚國，當然是楚滅陳以後的人物了。

其次縣籍的苦相之異也有問題。史記各本作苦，釋文序錄引作相，書闕有問，是非莫定。但釋文序錄

引作陳國人既誤，則引作相人亦未必是也。史記以外，作苦者，有淮南子修務訓高誘注，後漢書郡國志，河上

公說，神仙傳，玉札（引見史記正義），晉太康地記（引見漢書地理志淮陽國潁師古注），釋文序錄等書，作相者，除釋文序

錄，引史記外，惟有邊韶老子銘，皇甫謐高士傳（引見廣宏明集法琳十喻篇），司馬彪說（引見釋文序錄）而已。在這

多少的比較上看來，也似乎是史記原作苦縣的成分多些。假使真作苦縣，而老子又真是苦縣人，則他似乎應當是戰國時人，而非春秋時人。後漢書郡國志陳國下云：「苦，春秋時曰相。」邊韶老子銘亦云：「春秋之後，相縣虛荒，今屬苦。」可見相苦原是一地，春秋時名曰相，春秋以後名曰苦。老子既是苦人，當然不是春秋時人，而是戰國時人了。

### 三 由老子子孫考老子年代

(廿五，十，廿三，北平長報，思辨第五十八期)

史記老莊申韓列傳云：「老子之子名宗。宗爲魏將，封於段干。宗子注。注子宮。宮玄孫假，假仕於

漢孝文帝。而假之子解爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。」梁任公先生會據以與孔子世家相比較，見彼載

孔子十三代孫安國當漢景武時，謂「前輩的老子八代孫和後輩的孔子的十三代孫同時，未免不合情理。」

今案宗就是戰國策魏策三的段干崇。策載：「華軍之戰，魏不勝秦。明年，使段干崇割地而講。」史記魏

世家亦載：「安釐王四年，秦破我及韓趙，殺十五萬人，走我將芒卯。魏將段干子請予秦南陽以和。」姚範

援鶴堂筆記云：「崇即宗也。」高晉生先生(傳)史記老子傳箋證亦云：「宗崇古音同通用。書牧誓：『是

崇是長。』漢書谷永傳引作『是宗是長』，即其證。本傳云：『老子之子名宗。宗爲魏將，封於段干。』則宗

因封於段干而稱段干宗，即魏世家之魏將段干子，魏策之段干崇，又決矣。」



考史記六國年表，魏安釐王四年，即周赧王四十二年，當西前二七五年。老子的兒子在西前二七三年爲魏將，則老子的卒年不應早於三七〇年左右。孔子卒於四七九年，距三七〇年早一〇九年，可見老子決不是孔子的老前輩，而較孔子反倒約後百餘年。

畢沅的老子道德經攷異序和汪中的老子攷異，都說老子就是太史儋，我在老子及老子書的問題一文裏（見古史辨第四冊）列舉了各方面的證據，證成畢沅、汪二氏之說。今就宗以推測老子年代，亦恰與太史儋相應。

史記本傳說：『自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公』。集解引徐廣云：『實百一十九年』。

考周本紀：『烈王二年，周太史儋見秦獻公曰：「始周與秦國合而別，別五百載復合，合十七歲而霸王者出焉。」』秦本紀亦載：『獻公十一年，周太史儋見秦獻公曰：「周故與秦國合而別，別五百載復合，合七十

七歲而霸王出。」』周烈王二年，就是秦獻公十一年，當西前三七四年，距孔子卒年實一〇五年，非百二十九

年，亦非百一十九年。由西前三七四年，下數至宗爲魏將的二七三年，共一〇一年。假使太史儋三十歲時

見秦獻公，後二三十年而生宗，則宗爲魏將時爲七八十歲，既合情理，亦合史實。這種巧合，絕不是偶然的。

史記明載着『或曰儋即老子』。今老子的兒子，又恰好與傳說的老子年代不合，與太史儋的年代相合，這愈

發可以加強『儋即老子』之說。同時老子——即太史儋的生年，也可以推知在孔子卒後三幾十年，即周

貞定王二十年左右，西前四五〇左右。卒的年代不可考，但既在見秦獻公後二三十年生子宗，則其享壽當

在五六十年以上，其卒年當在三九〇或四〇〇以後。

梁任公先生謂墨子約生於西前四六八至四五九年，

卒於三九〇至三八二年（墨子年代考，較早一二十年。余舊作孟子傳論（商務印書館出版）考知孟子生年約在西前三七〇左右，卒年約在二九〇左右，較後七八十年。莊子生年與孟子蓋相先後（余別有考），所以也較後七八十年。那末，老子——即太史儋的年代，當在孔墨之後，孟莊之前，與其學術思想所應佔的時代恰相符合（詳後）。

高晉生先生的史記老子傳箋證亦謂宗為太史儋之子。但他說『因儋為聘後，本姓老亦稱老子，世又傳說聘儋為一人，其子孫遂謂老子之子名宗。』我想第一，太史儋是老聘之後，苦於無法證明。第二，太史儋不是老子而亦名老子，也無法證明。史記明說『老子之子名宗』而宗的年代，又恰合為太史儋子，則『或曰儋即老子，或曰非也』的公案，益有斷定前說為是的證據了。

#### 四 由尚賢政治考老子年代

（廿五，十一，二，北平晨報，北晨學園第一〇三五期）

##### (1) 尚賢說的提出與反對

凡是反對一種學說，必在這種學說的產生之後，否則無從反對。尚賢說的產生，以我所知，似始於孔子。孔子以前，據左傳所載，各國的君卿大大士以至於陪臣，都是世襲的父死子繼，從沒有聽見過所謂舉賢尚賢的言論與舉動。就是有其所舉之賢也，止限於封建集團的大夫卿士。如晉文公問守原於寺人勃鞞，勃鞞

以趙衰對左傳二十五年，又作三軍，謀元帥於趙衰，趙衰以卻縠對同上二十七年，趙衰卻縠都是晉國的大夫。孔子所謂舉賢，便與此不同了。論語子路篇：「仲弓爲季氏宰，問政。子曰：「先有司，赦小過，舉賢才。」曰：「焉知賢才而舉之？」曰：「舉爾所知，爾所不知，人其舍諸。」仲弓爲季氏的家臣，其自身就是官僚身分，而不是封建領主，孔子所告知的舉賢才，更當然不是指的封建集團的人物，而是指的新興知識階級中的優秀份子。

繼孔子而起的墨子，更特別的提倡尚賢，所以墨子書中有尚賢上中下三篇。這是盡人皆知的，無庸贅述。所應當特別申述的，是孔子以前沒有尚賢說，孔子首先說出而未以全力提倡，以全力提倡的是墨子。今傳說在孔子以前的老子，則反對尚賢。他說：

不尚賢，使民不爭。（老子第三章）

由「不尚賢」可以「使民不爭」看來，知所反對的尚賢，不是指的從大夫中選賢，而是指的從民人之知識份子中選賢。假使老子真在孔子之前，則是反尚賢在先，倡尚賢在後，真是歷史的奇蹟了。實則歷史是有必然性的，絕沒有奇蹟；有了便是人造的歷史，不是真的歷史。所以就老子的反尚賢，可以確定他不在孔子之前，而在孔子之後，甚或在墨子之後。

## (2) 尚賢政治的產生

止就孔子的提出舉賢與老子的反對尚賢的言論，以確定老在孔後，舊考據家大半可以承認，新考據家

就是用唯物史觀辯證法的考據家，必有一部份人說是離開本質，止談形式。世形式是伴着本質的，形式如此，本質也不會異樣。我們且進而考察本質。

商君書開塞篇說：「上世親親而愛私，中世上賢而悅仁，下世貴貴而尊官。」據社會史學者的研究，商代是氏族社會，以血統的氏族為單位，其政治當然以親親為原則。周代是封建社會，上天子，下至諸侯公卿大夫陪臣的封建集團，都是世襲的，其政治也當然以親親為原則。由親親政治而變為上賢政治，基於封建社會的崩潰，與前資本主義社會的成長。那末，封建社會的崩潰與前資本主義社會的成長在什麼時候呢？自然封建社會的時代，已胎育了前資本主義社會。但由漸變而至突變，則在春秋戰國之交。顧炎武日知錄卷十三論周末風俗云：

顯王三十五年丁亥之歲（西前三三四）六國以次稱王，蘇秦為從長。自此之後，事乃可得而紀。自左傳之終，以至此，凡一百三十三年，史文闕載，考古者為之茫昧。如春秋時猶尊重禮信，而七國則絕不言禮與信矣；春秋時猶尊稱周王，而七國則絕不言王矣；春秋時猶嚴祭祀重聘享，而七國則絕無其事矣；春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之矣；春秋時猶宴會賦詩，而七國則不開矣；春秋時猶赴告策書，而七國則無有矣；邦無定交，士無定主，此皆變於一百三十三年之間，史之闕文，而後人可以意推者也。

(一) 尊重禮信，(二) 尊稱周王，(三) 嚴祭祀重聘享，(四) 論宗姓氏族，(五) 宴會賦詩，(六) 赴告策書，都是封建

領主的必須事件，春秋有而戰國無，知春秋還是封建社會，戰國便由封建社會變為前資本主義社會。

至其原因，雖千條萬緒，而主要者不外（一）封建集團的自身矛盾；（二）社會生產的發達。

由封建集團的自身矛盾，產生各領主間的混戰。這種混戰的開始，我們不很清楚。可以知道的，春秋時代已經很劇烈。春秋所記二百四十二年之間，侵六十，伐二百十二，戰二十三，圍四十四，入二十七，取帥三，襲一，追一，結果滅者三十，取者十六，遷者十。再據韓非子有度篇：『制莊公并國二十六，開地三千里。……齊桓公并國三十，啓地三千里。……秦穆公……兼國十二，開地千里。』由是周初的無數封建領主，至春秋便直接間接地統轄於所謂十二諸侯——魯、齊、晉、秦、楚、宋、衛、陳、蔡、曹、鄭、燕。至末年而南方新興的吳、越，亦頗有勢力。——而此十二諸侯，其實亦止所謂五霸者，各統轄一時，其餘不過等於『附庸』而已。至戰國更止贖了所謂七雄，而七雄之中，若韓、趙、魏本不是周朝的封國，齊亦由姜姓變為田姓，秦、楚是不是周朝的封國，也頗有問題。所以我們應當視為新興國家，而不能視為周朝的封國。由此知周朝所建立的封建社會，至此便已崩潰了。

社會生產的發達可由農業及商業兩方面言之。茲先言農業。農耕起源於商周之際，但最古的農具如耒耜是木製品。稍後用鐵鍬、鐮、鋤等器，是銅製品。至戰國則用鐵製品。鐵的最早文獻，見於禹貢稱

『梁州……厥貢璆銀鏤』。但禹貢是戰國時的作品，已經顧頡剛先生的研究，而漸成定讞。左傳昭二十九年載晉趙鞅『一鼓鐵以鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書焉。』知春秋後期，已經用鐵。不過止用於寶貴

的刑鼎，未用於普通的器具。用於普通的器具，似始於戰國。就農具而言，孟子滕文公篇便有『以鐵耕』的

記載，可作確證。

生產工具進步，生產方法也隨着改良。古代不知道施肥的方法，由是有所謂萊田，就是休耕地。有的

將土地劃為二區，每年輪流着種一區，荒一區，西洋名之曰二田經濟。有的將土地劃為三區，每年輪流着春

種一區，秋種一區，荒一區，西洋名之曰三田經濟。至戰國則發明了施肥的糞種法，除了僻在兩荒的『楚越

土地地廣人稀，或火耕而水耨』（史記貨殖傳）以外，大概都由二田經濟，三田經濟，而改爲一田經濟。所以孟

子滕文公上有『凶年糞其田而不足』的文句，老子四十六章也說：『天下有道，卻走馬以糞。』自然我們

沒忘記周禮地官草人有『糞種』的方法，但周禮是僞古文，不足憑信。所以糞種是戰國時代隨着『以鐵

耕』而產生的新興方法。

再有因爲『以鐵耕』的方便，由是既可深耕，又可多耕。關於前者，如孟子梁惠王上說：『深耕易耨』

莊子則陽篇說：『深耕而熟耨之，其禾繁以滋。』管子小匡篇說：『深耕均種疾耨。』（管子非當仲作，詳拙稿管

子探源，中華書局出版。關於後者，如商鞅的開阡陌，李悝的盡地利。同時農業的講求，也突飛猛進。漢書藝

文志諸子略特闢農家一家，首著神農二十篇，班固自注：『六國時，諸子疾時怠於農業，道耕農事，託之神農。』

次著野老十七篇，班固自注：『六國時，在齊楚間。』應劭云：『老年在田野，相民耕種，故號野老。』孟子滕

文公篇也載有爲神農之言者許行，提倡君民並耕。漢書食貨志也稱李悝爲魏文侯作盡地利之教，畝益三

斗，(原作升，依法改) 在在足以證明耕種的工具與方法，都較春秋以前有長足的進步。因之生產力也必較春秋以前有極大的增多。

至商業的發達，可由正面的商人勢力的雄厚與反面的政治上及學術上的反對商人，得到十足的證明。春秋時代，衛文公的中興政策，雖有『通商，惠工』(見左傳閔二年) 晉文公的圖霸諸侯，也要『輕關，易道，通商』(國語晉語四) 但於時的商人，除鄰國的弦高以外，還見不着有多大的力量。至春秋末戰國初，則商人的勢力便不可一世了。依史記貨殖傳所載：

范蠡……之陶爲朱公。朱公以爲陶天下之中，諸侯四通，貨物所交易也。乃治產積居，與時逐，而不責於人。……十九年之中，三致千金。……後年衰老而聽子孫，子孫修業而息之，遂至巨萬。故言富者，皆稱陶朱公。

子貢既學於仲尼，退而仕於衛，廢著鬻財於曹魯之間。七十子之徒，賜最爲饒益。……結駟連騎，束帛之幣，以騁享諸侯，所至，國君無不分庭與之抗禮。夫使孔子名布揚於天下者，子貢先後之也，此所謂得勢而益彰者乎！

隨着商業的發達，產生了商業經濟學。如貨殖傳載計然曰：

知鬪則修備，時用則知物，二者形，則萬貨之情可得而觀已。故歲在金，穰，水毀，木饑，火旱，旱則資舟，水則資車，物之理也。……積蓄之理，務完物，無息幣，以物相貿易，腐敗而食之貨勿留，無敢居貴。論其

有餘不足，則知貴賤；貴上極則反賤，賤下極則反貴。貴出如糞土，賤出如珠玉。……

又載「白圭問人也。當魏文侯時，李克務盡地利，而白圭樂觀時變。」其法：

人棄我取，人取我與。夫歲熟取穀，予之絲漆，豐凶取布絮，與之食。……能薄飲食，忍嗜欲，節衣服，與用事僮僕同苦樂，趨時若猛獸，擊鳥之發。

又述白圭的話說：

吾治生產，猶伊尹呂尚之謀，孫臏用兵，商鞅行法是也。是故其智不足與權變，勇不足以決斷，仁不能以取予，矜不能有所守，雖欲學吾術，終不告之矣。

商業經濟學是隨着商業的發達而發達的，故由商業經濟學的發達，益可以證明商業的發達。

衛文公和晉文公的政策，都努力通商，正反映着商業的不景氣。而戰國學者及政治家的抑制商人，則正反映着商業的發達。反商言論，以今所知，最早見於莊子德充符篇說：「不貸，惠用商。」抑商的政治，

則商君治秦，已明文規定：「繆力本業，耕織致粟帛多者，復其身；事末作及怠而貧者，舉以為收孥。」（史記商君列傳）索隱云：「末利謂工商也。蓋農桑為本，故上云本業耕織也。以農桑為本，以工商為末，正是壓抑

工商的一種表現。關於這，我在古代經濟學中之本農末商學說一文中（見管子探源附錄）曾有較詳的討論，這裏恕不再贅。這裏所要說明的，是由反商的學說與政策中，可以窺知商業的發達。

農業與商業的發達，使前資本主義社會逐漸成立，同時封建社會則自然要逐漸崩壞。封建社會的執



政者是封建集團，旁人絕沒有插足的餘地。所以是親親政治，不是上賢政治。前資本主義社會的執政者是新興資產階級中的優秀份子，他們的身分是官僚，而不是世襲的領主。所以是上賢政治，不是親親政治。封建社會的崩潰與前資本主義社會的成長，既在春秋戰國之交，則由親親政治而變為上賢政治，也必是春秋戰國之交的政治轉變。孔子墨子的提倡尚賢尚賢，正是這種社會政治的交響曲。至於反尚賢的論調，則無論如何，應當比較晚。而老子的年代，也由他的反尚賢，知不能在春秋時代，而要在戰國時代。

### (3) 尚賢與士人階級的成立

還有伴着封建社會的崩潰，前資本主義社會的成長而發生的，是士人階級的逐漸成立。在封建社會的時代，書譜為貴族所專有，除了貴族，那有讀書的士人。馮芝生先生說士之階級為孔子所創立，至少亦為

孔子所發揮光大者。(見古史辨第二冊孔子在中國史中之地位，又中國哲學史第一編第四章)我又據之而加以考訂，知

孔子以前所謂士不外：(一)指男子而言。如詩鄭風溱洧云：「士與女方秉蘭兮。」左傳文十四年云：「公子

商人驟施於國，而多聚士。」(二)指卿士而言。如書牧野云：「是以為大夫卿士。」左傳定元年云：「若

立君，則卿士大夫與守龜在。」(三)指理官而言。如書堯典云：「汝作士。」孟子盡心篇也載：「皋陶為

士。」(四)指軍士而言。如國語齊語「下鄉十五」章昭注：「此士，軍士也。」左傳哀十一年云：「士兵

之。」杜預集解：「以兵擊萊人。」(詳拙撰戰國前無私家著作說，見管子探源附錄，文言史辨第四冊)惟左傳昭二十六

年載易子云：「民不濫，農不移，工賈不變，士不濫，官不滔。」似指士農工商的士人而言。但「士不濫」下，

接以「官不汙」，杜預集解，「士不濫，謂不失職」，則也是指在職的卿士，非士農工商之士。

不過用爲指男子而言的士字，有時指有才能的男子而言，如詩大雅文王說：「濟濟多士，文王以寧。」書

多士說：「爾殷多士，弗弔旻天，降喪于殷。」由是至孔子時代，便以之名四民之首的人物。論語載孔子說：

士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。（里仁篇）

士而懷居，不足以爲士矣。（憲問篇）

志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。（衛靈公篇）

這種志於道而行於仁的士，既不是農工商賈，又不是大夫卿士，是一種新興的人物。孔門弟子雖本身就

是這種人物，但以其與過去的任何人物不同，所以每由疑發問。子貢問：「何如斯可謂之士矣？」孔子

說：「行己有恥，使於四方，不辱君命。」

子貢說：「敢問其次。」孔子說：

宗族稱孝焉，鄉黨稱悌焉。

子貢又問其次，孔子說：

言必信，行必果，硜硜然小人也，抑亦可以爲次矣。（子路篇）

子路也不大明了什麼是士，所以也問孔子「何如斯可謂之士矣？」

孔子說：

切切，惓惓，怡怡如也。朋友切切惓惓，兄弟怡怡如也。(同上)

據知七，居官則可以使於四方，不辱君命；處家庭朋友則孝悌，切切，惓惓，怡怡如也。本來士雖不是卿士大夫，但失勢固講學傳道，得勢亦可為官治民。所以子夏說：『仕而優則學，學而優則仕』(《論語子張篇》)。孟子也說：『士之仕也，猶農夫之耕也』。『士之失位也，猶諸侯之失國也』(《滕文公下》)。

仕是由士而為官治民，與世襲的卿大夫不同。卿大夫是父死子繼的當然的封建領主。士之仕也，則不惟不是世襲的，而且今天入仕，明天仍可以退休，是官僚身分。封建社會的時代，諸侯卿大夫，是當然的世襲治民的貴族；庶人商工皂隸，是當然的世襲被治的奴隸，或者說是平民。(《左傳襄九年》：『其庶人力於農穡，商工棄

隸，不知遷業。』絕對沒有仕不仕的問題發生。仕是伴着封建社會的崩潰而來的新興的治民者。古代的仕

字，很少指仕宦而言。詩四月：『盡瘁以仕』。鄭箋：『仕，事也』。文王有聲：『武王豈不仕』。毛傳也說：

『仕，事也』。節南山：『弗問弗仕』。鄭箋：『仕，察也』。至孔子所謂仕，則率指仕宦。如論語公冶長篇

說：『子使漆雕開仕』。衛靈公篇說：『邦有道則仕，邦無道則可卷而藏之』。微子篇說：『不仕無義，長幼

之節不可廢也。……君子之仕也，行其義也』(此字路語)。同時孔子弟子子張也亟亟的『學干祿』(《為政篇》)。

孔子也歎息着說：『三年學，不至於穀，不易得也』(《泰伯篇》)。又說：『天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且

賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也』(同上)。也都是是在討論仕之方法，與仕不仕的態度。孔子以後的各派

學者，更喜歡談仕不仕，或作仕的活動(最甚者是縱橫家)。由是由封建世襲之制，變為布衣卿相之局。

就此我們可以知道孔子以前，沒有士人階級，也沒有官僚身分的仕宦。至少，士人階級及官僚身分的仕宦，在孔子以前還不多見，而孔子以後則逐漸發達。所謂選賢，是選拔士人中的賢者使之入仕而輔助行政；所謂尚賢，更是以士之賢者，握掌政權。所以墨子倡尚賢，而謂「國有賢良之士衆，則國家之治厚；賢良之士寡，則國家之治薄」（尚賢上）。又說：「得士則謀不困，體不勞，名立而功成，美章而惡不生」（同上）。然則在士人階級沒有成立，官僚身分的仕宦沒有產生之前，當然不能有選賢尚賢的言論。至反對尚賢，更無從談起。而反對尚賢的老子，當然是孔子乃至墨子以後的人物了。

## 五 由禮教觀念考老子年代

（廿五，十二，一，北平崑崙，學園第一〇五二號）

### (1) 春秋的用禮與戰國的棄禮

我在民國十六年，因為管子探源，而寫了一篇戰國前無私家著作說（見管子探源附錄，及古史辨第四冊）曾說春秋二百四十年的期間，君臣士大夫言及政治人生，無不以禮為準繩。至戰國則除了儒家以外，絕少言禮，有之便是反對的論調。關於春秋時的以禮為準繩，文裏列舉了左傳所載最末的定、哀二代的言禮由禮之言為證；關於戰國時的漠視禮，可以取證於記載戰國史的戰國策。

戰國策共三十三篇，約有十二三萬言，但「禮」字不過二十幾個。試舉於下：

范雎至秦，王庭迎謂范雎曰：「……敬執賓主之禮。」(秦三)

莊謂王稽曰：「……不如賜軍吏而禮之。」(同上)

謂秦王曰：「……吳王夫差……無禮於宋，遂與勾踐禽死於干涖。」(秦五)

王有所幸臣九人……相與語王曰：「……且安平君之與王也，君臣無禮，而上下無別。……」異日

而王曰：「召相單來……子無罪於寡人，子爲子之臣禮，吾爲吾之君禮而已矣。」(齊六)

太史敫：「……終身不覩君王后，君王后(原無，依別本增)賢，不以不覩之故，失人子之禮也。」(同上)

魯仲連曰：「……彼秦者，棄禮義而上首功之國也。」又曰：「……然且欲行天子之禮於鄒魯之臣。」

(趙三)

建信侯曰：「……文信侯之於僕也，甚無禮也。」又曰：「……文信侯之於僕也，甚矣其無禮也。」(同上)

朱已謂魏王曰：「……不識禮義德行。」(魏三)

這十二個「禮」字，差不多都是指的人情禮節之禮，與春秋時爲一切倫理政治準繩之禮，截然不同。左傳

昭二十五年，趙簡子問揖讓周旋之禮，子大叔說：「是儀也，非禮也。」……問諸先大夫子產曰：「夫禮，天之經

也，地之義也，民之行也。」上述戰國策上所謂禮，以子大叔看來，大半都是儀。惟趙策二載趙武靈王胡

服騎射，以教百姓。公子成謂中國爲「詩書禮樂之所用也。」諫王不可「襲遠方之服，變古之教，易古之

道。」王說：「……服者所以使用也，禮者所以便事也。是以聖人觀其鄉而順宜，因其事而制禮，所以利其

民而厚其國也。……禮服不同，其便一也。是以鄉異而用變，事異而禮易。苟可以利其民，不一其用；果可以便其事，不同其禮。儒者一師而禮異，中國同俗而教離，又況山谷之便乎？趙文也拘於『當世輔民，古之道也；衣服有常，禮之制也；修法無愆，民之職也』。顧王不可輕於改革。王說：……勢與俗化，而禮與變具。……知學之人，能與聞遷；達禮之變，能與時化。趙造也認為胡服，非所以教民而成禮也。謂『循法無過，修禮無邪』。王說：『古今不同俗，何古之法？帝王不相襲，何禮之循？宓戲、神農教而不誅，黃帝、堯舜誅而不怒，及至三王，各觀時而制法，因事而制禮。……故禮（應從一本作理）世不必一其（應依一本無其字）道，便國不必法古。聖人之興也，不相襲而王；夏、殷之衰也，不易禮而滅。然則反古未可非，而循禮未足多也。』所討論的禮，大概是政治上的體制，不是人情間的禮節。但拚命的攻擊歷史上的禮，而改以應時適便的禮，則就舊禮而言，是破壞而不是遵從，與春秋時代的觀念，更是完全相反了。

爲什麼春秋時遵循古禮，一切以禮爲準繩，戰國時便對禮這樣漠視乃至於攻擊呢？這我們要知道禮是封建社會的法典，所以封建社會開始於周初，而禮的制定，則正出於文王之子，武王之弟，而成王之叔的周公。春秋時代是封建社會，所以一切以禮爲準繩。至戰國，則周代所建立的封建社會，差不多完全崩潰，用爲封建社會法典的禮，也當然要爲新社會所揚棄了。

(2) 對於禮的擁護與反對

不過從歷史的領導而言，禮已統制了幾百年的時間，乍然爲社會所揚棄，自有止見形式，忽略本質的學

者，起來扶持擁護，希望繼續用以維繫社會。從社會的現狀而言，封建社會雖然崩潰了，但封建的殘餘勢力仍有部份的存在。代表這種勢力的人物，也必要起來大聲疾呼的擁護禮，冀以復興封建社會。這種意識的代表者就是儒家。儒家的祖師是孔子。他的階級是由貴族降而為士，他的時代是封建社會還未完全崩潰的春秋末年，他的籍貫是保存周禮最多的魯國。有此三種原因，所以他擁護周禮；他所領導的儒家，也擁護周禮。(別詳拙編諸子概論卷中第一篇第二章論孔子各節)

但周禮依存於周代的封建社會，封建社會既已崩潰，則禮失其憑依。而儒家偏偏的為他鼓吹，為他維護，自然要引起社會的反對。當時社會上的學術思想，儒家外有墨、道、法三家。墨家罵儒者「繁飾禮樂以淫人」，又說孔子「盛容修飾以盡世，鼓歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀衆……」(墨子非儒下)。「以為其禮煩擾而不悅，厚葬糜財而貧民，久服傷生而害事。故背周道而用夏政」(淮南子要略)。道家除老子外，就是莊子及載於莊子外雜篇的道家言。莊子對於禮的言論不多，有之惟大宗師篇說「以禮為儀者，所以行於世也」。大概指的人情禮節之禮。外雜篇所載的道家言，則對禮的攻擊，十倍於墨家。如辨攝篇說「屈折禮樂，喻仁義，以慰天下之心者，失其當然也」。馬蹄篇說「及至聖人，鑿鑿為仁，蹉跎為義，而天下始疑矣；瀆漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣」。法家說「三代不同禮而王，五霸不同法而霸。故知者作法，而愚者制焉；賢者更禮，不肖者拘焉。拘禮之人不足與言事，制法之人不足與論變」，又說「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲、神農教而不誅，黃帝、堯、舜誅而不怒，及至文武，各當時而

立法，因事而制禮，禮法以時而定，制令各順其宜。」

(新君書更法篇，又見史記商君列傳)

文字與戰國策載趙武靈王語相

襲，但一事皆可信。

就此知反對禮的言論，是戰國時的產物，而春秋時代則無從產生。

本來禮之在西周以至春秋，是一切倫理政治的準繩，公共的信仰，不是某一人某一家的主張。但諸家

的反對禮，攻擊禮，則認為是儒家之說。

墨家明明白白的以非儒反禮，並為一談，用不着再來申說。

道家謂

禮產生於所謂聖人，而所謂聖人正是儒家的人物

(詳燕京學報第十九期，拙作莊子外雜篇探源)

法家謂禮的不易

改革，由於『學者溺於所聞。』

所謂學者，既非墨家，亦非道家，更不是法家，當然是儒家。

這是因為自春秋

以前的公共信仰之禮，已隨着封建社會的崩潰而崩潰，用不着再來反對，再來攻擊。惹起反對攻擊者，由於

儒家的擁護提倡。

所以反禮的言論，不惟產生於禮壞之後，且產生於儒家的倡禮之後。倡禮是正，反禮是

反；正先於反，不能反先於正。

老子第三十八章說：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫

禮者，忠信之薄而亂之首。』

對於禮的攻擊反對，較墨、法尤甚——最低不下於墨、法，知必在孔子之後，不能

在孔子之前。

如在孔子之前，則是先有反而後有正了！

### (3) 時代意識與特殊現象

有的人或者要說，就時代意識而言，禮的被遺棄與攻擊，固開始於戰國，但老子是楚國人，本是蠻夷之邦，

對禮早已輕視。

這却不然。

就左傳所載，定、哀二代，雖看不見楚人的重禮的言行，但稍前的昭公二十三年，

便載有楚沈尹筮曰：

『……守其交禮，不儻不貪，不懦不奢，完其守備，以待不虞，又何畏矣？』

至昭公以前，更



舉不勝舉。可見春秋時的楚國，一樣的尊信禮教。

且老子的家鄉是苦縣，原屬陳國。至陳湣公二十三年，即周敬王四十一年，西前四七九年，為楚所滅，始屬楚國。陳為舜後，也是周之封國，頗重禮教。我在戰國前無私家著作說一文裏所列舉的定哀二代的魯重禮教的言行，便有出於陳人的極重要的一條，文云：『楚子西，子期伐吳，及桐汭，陳侯使公孫貞子弔焉。及良卒，將以尸入。吳子使太宰嚭勞且辭。』（《左傳》）『半尹蓋（陳大夫，即公孫貞子）曰：『……臣聞之，事死如事生，禮也。於是乎有朝而終以尸將事之禮，又有朝聘而遭喪之禮。若不以尸將命，是遭喪而還也，無乃不可乎？以禮防民，猶或踰之。』今大夫曰，死而棄之，是棄禮也，其何以爲諸侯主？』（《左傳》十五年）可見老子如是前於孔子的春秋時人，則其國爲陳，陳國是重禮的，尤不宜有激烈的攻擊禮的言論。

自然我們雖鼓着我們的拙笨的能力，客觀的搜集了可能搜集的材料，又客觀的將這些材料順着歷史排列；結果知道禮是春秋時的一切倫理政治的準繩，至戰國則隨着封建社會的崩潰而崩潰，由是產生了儒家的擁護與他家的攻擊。但反對我們者自可以很輕淡的說『時代意識』是不可靠的，甲時不妨有乙時的意識，乙時也不妨有甲時的意識，所以不能據時代意識，以考老子年代。或者更打出冒牌的辯證唯物論的旗子，說這止是一般的現象，一般之中有特殊，春秋晚期的一般的意識雖尊信禮教，老子却不妨在那時攻擊禮教。是的，這都是很便利而又無法詰辯的駁人的利器。但如前者所說，則歷史的演變，無法探討。如後者所說，則辯證唯物論的歷史法則，也要根本推翻。不錯，一般之中有特殊，但特殊有相當的限度，且有特

殊的社會條件。譬如反對工商的言論，必在工商業資本社會相當發達之後，不能在工商業資本社會未產生之前；如或有了，這種文獻必出於後人的僞竄。但假設無限度的適用一般與特殊的原理，也可以說工商業資本社會發達以後的反工商的言論是一般，工商業資本社會未產生以前的反工商的言論是特殊。這不僅是不負責任的極端的意志無定論，而且要將歷史送到宗教式的神秘之宮了！

## 六 由諸書引老考老子年代

(廿五，十二，十，人生評論第一卷第三期。)

### (1) 孔老被徵論的先後比較

一個偉大人物的產生之後，必有人贊成或反對；一部偉大著作的出世之後，必有人徵引或批評。所以就諸書的徵論或記述老子，也可以考知老子的年代。

孔子的被人徵論是很早的。以今所知，墨子書便有爲反對孔子及其所領導的儒家而作的非儒上下兩篇。上篇亡，止就下篇觀之，其評論孔子的地方便舉不勝舉。墨子書雖不是墨子所作，但尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命及非儒，是三墨所記的墨子的言行。猶之論語不作於孔子，但可以代表孔子的思想。所以墨子曾批評孔子，是千真萬確的，也是盡人皆知的。墨子之後，若莊子書裏對孔子更有極多的徵引評論或藉以立說，也是盡人皆知的。這都是別家的書，至儒家書及史書的徵引孔子言行，更多

至無從統計。

被認作孔子所尊爲『猶龍』的師傅老子，則不惟記載孔子言行的論語沒有提及，墨子書裏也沒有提及，記載春秋史的春秋及三傳也沒有提及。他之被人提及，最早見於孔子卒（西前四七九）後百餘年纔生的莊周（約西前三七〇——二九〇）所作的莊子內篇及晚出道家所作的莊子外雜篇。有人說這是由於老子的隱居無名。但第一苦於無法證明。第二還有相反的證據就是老子本是周朝的柱下史，他的書中也充滿着侯王貴族思想（參高晉生先生老子正誥）。老年也許曾經歸隱，壯年則不遠數千里，自楚國來至周朝做官，可見也不是很甘寂寞的人。且有五千言的著作，爲道家的祖始，萬世的學者，那能在同時及歿後百餘年，從沒有人理會，無論是贊成或反對。

自然我沒有忘記論語述而篇載孔子說：『述而不作，信而好古，竊比於我老彭。』但儘管後世的注家有的說老彭就是老子，如葛洪抱朴子明本篇，王夫之四書稗疏；有的說老指老子，彭指彭祖，如論語釋文引鄭玄說。可是我們如不願陷於拾經求傳的誤謬，則對於孔子所竊比的，應當信論語作老彭，不能信傳注作老聃。況注家的釋爲老聃，明明是宥於孔子問禮老聃的先入爲主的成見，然後附會爲說。所以抱朴子明本篇說：『老子既兼綜禮教，而又久視，故仲尼有竊比之歎。』四書稗疏也說：『子曰我老彭……老彭即問禮之老子也。』不知他們將何解於老子三十八章的罵禮是『忠信之薄而亂之首』呢？

論語中既沒有老子的消息，則憲問篇的『以德報怨』，衛靈公篇的『無爲而治』，不能作爲孔子受了

老子影響的證據。胡適之先生說的好：「同樣的用孔子說『無爲』和老子說『無爲』可以證老子在孔子之前，也可以證老子的作者在三百年後承襲孔子，所以我說這種所謂『思想線索』的證法是一把兩面鋒的劍，可以兩面割的。」（近人考據老子的方法）

據此斷定孔子確受了老子的影響。

(2) 莊子書中的孔老關係及老陽關係

莊子書的徵引老子內篇中有三條，一見養生主篇說：

老聃死，秦失弔之，三號而出……

一見德充符篇說：

無趾見老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪？彼何寶寶以學子爲？彼且蘄以詭詭幻怪之名聞，不知至

人之以是爲己桎梏邪？」老聃曰：「胡不直使彼以死生爲一條，以不可爲一貫者，解其桎梏，其可

乎？」無趾曰：「天刑之，安可解？」

一見於應帝王篇說：

子居見老聃曰：「有人於此，嚮疾張梁，物徹疏明，學道不勸。如是者，可比明王乎？」老聃曰：「是

於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也，虎豹之文來田，猿狙之便，執簾之狗來藉。如是者，可比明

王乎？」陽子居蹙然曰：「敢問明王之治。」老聃曰：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物

而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊乎無有者也。」

外雜篇言及老子的有在宥、天地、天運、田子方、知北遊、庚桑楚、則陽、寓言、天下等篇。天地、天道、天運、田子方、知北遊五篇，都載着孔子被老子所教訓。在天地篇他倆談及「離堅白，若縣寓」。在天地篇他倆談及

『緜十二經』。在天運篇他倆談及『儒墨舉起』又談及『詩、書、禮、樂、易、春秋六經』。寓言篇則載『陽子居

南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。老子中道仰天而歎曰：『始以汝爲可教，今不可也。』陽

子居不答。至舍，進盥漱巾櫛，脫履戶外，膝行而前。曰：『向者弟子欲請，夫子行不問，是以不敢，今閒矣，請問

其過。』老子曰：『而唯唯盱盱，而誰與居？大白若辱，盛德若不足。』陽子居蹙然變容曰：『敬聞命矣。』

在內篇裏止載着孔子學老子，陽子居請教老子。在外雜篇裏則名分漸定，陽子居是老聃弟子無疑，孔

子雖沒有明言以老子爲師，但屢次的恭恭敬敬的向老子請教請訓，也當然是弟子行了。

### (3) 莊子引人的態度

莊子在孔子後一百幾十年，晚出的道家更不必談。但所述孔老的關係如可信，則老子仍可以泰然的

做孔子的老前輩，泰然的做孔子的老師。胡適之先生說從『思想系統』上或『思想線索』上考老子年

代『是一把兩面鋒的劍可以兩面割的』。莊子書中的老子，不惟可以兩面割，而且可以三面割。主老在

孔前的，自然要舉此爲惟一的證據，說莊子書明明有孔子請教老子的許多文獻，當然老子是孔子的老前輩，

甚或是老業師。主孔在老前的，則說這是莊子的寓言，或道家的故意抬高老子，以壓抑儒家，壓抑儒家的祖

至根本懷疑老子的，別說老聃同於無趾，無趾就是無足，老聃就是大耳，與畏累亢桑同樣『空語無事實』。

但我們究竟怎麼割呢，先決問題要研究莊子引人的態度。寓言篇說：

寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外論之。親父不爲其子謀，親父譽之，不若非其父者。……重言十七，所以已言也。是謂善艾。……卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。

天下篇也說莊周，

以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不羈，不以騎見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語。以

卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。

孔老的言論與關係，是寓言，重言，或卮言不可知，但如三者居其一，則所述的言論與關係，即是有作用的偽造，不是真的事實。尊信者可以說所言所論不是事實，最明顯的如『儒墨舉起』，『堅白縣寔』，『六經』，『十二經』，『都是孔子死後的事情』。但孔老的關係，則是可信的。不錯，莊子書裏有很多的引證是人真言偽的。如人間世等篇所載仲尼顏回相問答的言論不可信，而仲尼顏回則絕對的實有其人，他倆的互相問答，也絕對的可能。不過年代不相及而硬拉在一起的也有。如應帝王篇載『肩吾見狂接輿』，則肩吾如不是寓言人物，便是狂接輿的同時人。而田子方篇又載『肩吾問於孫叔敖曰：『子三爲令尹而不榮華，三已之而無憂色。吾始也疑，今視子之真間栩栩然。子之用心獨奈何？』』又徐無鬼篇說『仲尼之徒，楚王觴之，孫叔

敬執爵而立，市南宜僚受酒而祭。」時代絕不相及。所以陸德明釋文說：「按左傳，孫叔敖是楚莊王相，孔子未生。哀公十六年，仲尼卒後，白公爲亂，宜僚未事楚。又宣十二年傳，楚有熊相宜僚，則與叔敖同時，去孔子甚遠。蓋寄言也。」又田子方篇說：「莊子見魯哀公」論駢，時代也不相及。陸德明釋文引司馬云：「莊子與魏惠王、齊威王同時，在哀公後百二十年。」至「空語無事實」的寓言人物，更不勝枚舉，這是盡人皆知的，不用我來詞費了。

(4) 老子究竟是孔子的老師抑是楊朱的老師

然則由莊子的引人的態度看來，說老子真是孔子的前輩或老師也可；說老原在孔後，被莊子隨意的拉爲孔子的老前輩，如孫叔敖可以爲孔子執爵，莊子可以見魯哀公者然，也可；說老子根本是寓言人物，也可。不過我們研究老子年代者，不能並信三說，而必須割二存一。至何割何存，我採取折中的說法，認爲老子實有其人，但不是孔子的前輩或老師。

何以說老子不是孔子的前輩或老師，可從兩方面考證：一是老子方面，一是孔子方面。

從老子方面考證的方法甚多，如史記老子傳的迷離惝恍，老子世系與孔子世系的年代懸殊，皆可以證明老子很晚。不過擁護老在孔前的，可以說老子傳不可信，不足爲據。現在我們且就莊子書中的老子考

證。莊子書一面說孔子向老子請教，一面又說陽子居是老子的弟子。實則如是陽子居的老師，則孔子無從請教；孔子如能請教，則必不能做陽子居的老師。

陸德明釋文說陽子居就是楊朱，朱爲名，子居爲字。後人然否參半。依我看是對的。第一孟子滕文公篇說：『陽氏爲我，是無君也。』盡心篇也說：『楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。』呂氏春秋不三篇却說：『楊生貴已。』貴已就是爲我，可見陽生就是楊朱。第二高誘注不三篇說：『孟子曰：『楊子拔一毛以利天下，弗爲也。』』不作楊，而作湯。第三莊子山木篇說：『陽子之宋，宿於逆旅。』韓非子說林上作楊子。第四楊朱的『爲我』是一種學說，自然要一面自已實研，一面對人宣傳。所以孟子滕文公篇說：『聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。』莊子駢拇篇也說：『駢於辯者，絜瓦結繩，竄句游心於堅白同異之間，而敝跣譽無用之言，非乎，而楊墨是已。』韓非子六反篇也說：『楊朱墨翟天下之所察也。』而莊子應帝王篇述陽子居見老聃說：『有人於此，嚮疾驅梁，物徹疏明，學道不勤，如是者可比明王乎？』如或可信，其自道之辭正是『天下之察也。』(此條採高晉生先生說見古史辨第四冊頁五八四)第五揚雄的姓原本亦作楊，後來誤作揚，遂謂揚揚是兩姓，實在是錯的。王念孫漢書雜詁卷十三引段名鵬說：『廣雅揚字注不言姓，楊字注則云姓，出宏農天水二望。本自周宣王子尚父，陶王邑諸揚，號曰楊侯。後並於晉，因爲氏。然則姓有楊而無揚甚明。』楊朱的姓作陽，或者正同於楊雄的姓作揚。莊子山木篇：『陽子之宋。』成玄英疏：『姓楊名朱，字子居，秦人也。』荀子王霸篇：『楊子哭衢塗。』楊倞注：『衢塗，歧路也。』秦谷以兩爲衢。可見楊朱有是秦人的傳說，天水正是秦地。這也有陽子居就是楊朱的暗示。

汪中老子考異說：『列子楊朱篇禽子曰：『以子之言問老聃，關尹，則子言當矣；以吾言問大禹，墨翟，則吾』





兼愛，楊氏爲我，他倆的學說根本相反。依歷史的辯證法則而言，不是墨子由反楊子爲我而倡兼愛，則是楊子由反墨子兼愛而倡爲我。楊子的書雖已亡佚，墨子的書則至今健在。有非儒篇，無非楊籍；有反對孔子的言論，無反對楊子的言論。可見淮南子說：「兼愛尚賢，右鬼，非命，墨子之所立也，而楊子非之。」不是無根之談。墨子二三已死後十餘年，楊子之生當然更晚，則孔子的老師，那能又教楊子呢。

固然這也是一可以兩面看的，一不妨依據他是孔子的老師，否認他是楊子的老師。但二說既皆出莊子，則無論割那一面，莊子記述人物的真實性，也必隨之動搖，而孔子師老聃的最古文獻，不能遽然信從了。

(5) 莊子書中的老子弟子與孔子老師

在魏晉六朝的時候，佛道爭霸，道家有「老子西入化胡，佛時以充侍者」(清通鑑道士姜瓖語，見廣弘明集卷二)之說，而且製造了大批的老子化胡經一類的著作。惟以時代較近，未能一手掩盡天下目，所以近人都知是道家的拾高本宗，壓抑佛家的把戲。戰國儒道爭霸的時候，道家書的莊子中，首有老聃教訓孔子的記載。這是否與老子化胡之說同一作用，以莊子書的時代甚早，不使遽下斷語。但莊子書裏有一奇異現象，不能不請大家注意，就是老子的弟子多，孔子的老師多。

老子的弟子，除了孔子、楊朱以外，還有：

(一) 七成綺——天道篇：「七成綺見老子而問曰：『吾聞夫子聖人也，吾固不辭遠而來。』」

(二) 庚桑楚——庚桑楚篇：「老聃之役，有康桑楚者。」

（三）南榮越——同上。『庚桑子曰：「……子南榮越，胡不南見老子？」』南榮越嬴糧，七日七夜，至老子之所。』

（四）柏矩——則陽篇：『柏矩學於老聃。』

詞馬遷謂庚桑楚『空語無事實』（老莊申韓列傳），其餘三人也未必不是『烏有先生』。

通常以為莊子書裏載明孔子師老子，實則止載着老子的教訓孔子，與孔子的效法老子，恭維老子，並沒有明說孔子受業於老聃之門。教訓孔子為孔子所恭維效法的，在莊子書裏大有人在：

（一）兀者王骀——德充符篇：『仲尼曰：「夫子（或玄冥疏：『宣尼呼王骀為夫子）聖人也，丘也直後而未往耳。丘將以為師，而況不若丘者乎？」』

（二）兀者叔山無趾——同上：『魯有兀者，叔山無趾，踵見仲尼。……仲尼曰：「丘則陋矣。」夫子胡不入乎，請講以聞。』

（三）子桑扈——山木篇：『孔子問子桑扈曰：「吾再逐於魯，伐樹於宋，削迹於衛，窮於南周，圍於陳蔡之間。吾犯此數患，親交益疏，徒友益散，何與？」子桑扈曰：「子獨不聞假人之亡歟。林回棄千金之璧，負赤子而趨。或曰：為其布與，赤子之布寡矣；為其累與，赤子之累多矣。棄千金之璧，負赤子而趨，何也？」林回曰：

彼以利合，此以天屬也。夫以利合者，迫窮禍患，相棄也；以天屬者，迫窮禍患，相收也。夫相收之與相棄，亦遠矣。且君子之交淡如水，小人之交甘若醴；君子淡以親，小人甘以絕。彼無故以合者，則無故以離。』

孔子曰：「敬聞命矣。」徐行翔佯而歸，絕學捐書，弟子無挹於前，其愛益加進。」

(四)溫伯雪子——田子方篇：「仲尼見之(溫伯雪子)而不言。子路曰：『吾子欲見溫伯雪子久矣，見之而不言何邪？』」仲尼曰：「目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。」

(五)老萊子——外物篇：「老萊子之弟子出薪，遇仲尼，反以告。……老萊子曰：『是丘也，召而來。』」仲尼至。曰：「丘！去汝躬矜與汝容知，斯爲君子矣。」仲尼揖而退，蹙然改容而問曰：「業可得進乎？」老萊子曰：「夫不忍一世之傷，而驚萬世之患，抑固窶邪？亡其略弗及邪？惠以歡爲齋，終身之醜。中民之行進焉耳，相引以名，相結以隱，與其譽堯而非桀，不如兩忘而閉其所譽。反無非傷也，動無非邪也。聖人躊躇以興事，以每成功，奈何哉，其或焉終矜爾。」

這些人無論是寓言或實有，其言行都是十足的道家一派。他們的教訓孔子而得到孔子的恭維取法，與老子並無二樣。不知爲什麼，除老萊子外，都被人認爲是道家的有意的譁謔孔子。就是老萊子的話，也不無問題。戰國策楚策四：「或謂黃齊曰：『……公不聞老萊子之教孔子事君乎？』示之以其齒。」一本下有「曰齒」二字。之堅，六十而盡靡也。」與此所言完全不同。與此所言略同者，有史記老子傳，但被教者雖同爲孔子，主教者則彼爲老子。戰國策的話，孔叢子抗志篇以爲老萊子語子思，說苑敬慎篇以爲常縱語老子。衆說紛紜，疑不能定。實則來源同，教訓孔子同，被孔子所崇拜亦同，信則全信，疑則全疑，或信或疑，未免有點進退失據吧。

(5) 莊子中的老子書

就上述教訓孔子的人看來，除了子桑處和老萊子，大概都是「烏有先生」。不妨以彼例比，說老子也是「烏有先生」。而且「老聃」就是大耳，與「無趾」、「長臂」之類也頗相像。那麼爲什麼說老子實有其人呢？我以為爲考古者，應當採用互證法，不應當採用單證法。就老子而言，止用莊子所引的姓名人物的單證，可以說老在孔前，也可以說孔在老前，還可以說老子並無其人，在前面已經提過了。但老子是有書的，而且他的書也被莊子外雜篇及先秦的其他書中引過。莊子篇說：

故曰：魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。

見老子第三十六章。又說：

故曰：大巧若拙。

見老子第四十五章。知北遊篇說：

故曰：失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華而亂之首也。

見老子第三十八章。又說：

故曰：爲道日損，損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲也。

見老子第四十八章。

不過引作故曰，不引作老聃曰，還可以說是胠篋知北遊等篇別有所本，而後人又據以作老子。還有引

作老聃曰的，如寓言篇說。

老子曰：大白若辱，盛德若不足。

見老子第四十一章。又天下篇說：

老聃曰：知其雄，守其雌，爲天下谿；知其白，守其辱，爲天下谷。

見老子第二十八章。據此知莊子外雜篇著作的時候，已有老聃的書籍。既有書籍，可見不是『烏有先生』。

外雜篇大半是晚出的道家所作，但天下篇則顯有是莊子自序的可能。（但詳細作莊子外雜篇探源，見燕京學報第十

九期。）果爾，老子成書必在莊子之前，與老子是莊子以前人，正相符合。

(7) 其他先秦書中的老子及老子書

莊子以後的先秦書中引及老子及老子書的，有荀子、韓非子及呂氏春秋。楚漢之交時的劉通所作的

戰國策中，也有徵引，姑也附在這裏提論。

荀子天論篇說：『老子有見於詘，無見於信。』與老子書的思想相合，知荀子大概見過老子書。

韓非子有解老、喻老兩篇，所解所喻，俱見老子書。六反篇說：『老聃有言曰：知足不辱，知止不殆。』見

老子第四十四章。內儲下六微裏說：『真說在老聃之言失魚也。……故曰：國之利器不可以示人。』與

老子第三十六章說：『魚不可脫於淵，國之利器不可示人』正相同。喻老篇也有一段在喻這一章。難三

篇說：『老子曰：以正治國，國之賊。』見老子第六十五章。知韓非也見過老子書，並認老子書是老聃所作。

呂氏春秋說到老子者有五篇，但沒有引過老子書。去尤篇說：『老聃則得之矣，若植木而立。』在討論老子年代的課題之下，沒有用處。此外不二篇將老子列在孔子之上，說：『老聃貴柔，孔子貴仁。』重言篇將老子列在詹何、田子方之下，說：『聖人聽於無聲，視於無形，詹何、田子方、老聃是也。』或上或下，也不足以考老子的年代。足以考老子年代的是當染篇說：『孔子學於老聃，孟憲、慶靖叔。』又貴公篇說：『荆人有遺弓者，曰：『荆人遺之，荆人得之，又何索焉？』孔子聞之曰：『去其荆而可矣。』老聃聞之曰：『去其人而可矣。』故老聃則至公矣。』孔子學於老聃之說，當然是受了道家如莊子書的影響。以老子爲至公而小孔子，也必出於道家。所以假設莊子所載，不能據考老子的年代，據定孔老的關係，則此亦不能據考老子的年代，據定孔老的關係。

戰國策齊策四載顏闕引老子曰：『雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基，是以侯王稱孤寡不穀。』見老子第三十九章。魏策一譚公叔痤引老子曰：『聖人無積，既以爲人已愈有，既以語人已愈多。』見老子第八章。顏闕是齊宣王時人，與莊子同時。這也可見老子前於莊子，老子書也前於莊子。老子不是『烏有先生』，而是著有老子書的一位學者。但就此止能證明在莊子前，不能證明在孔子前。且孔子同時及稍後的書籍與人物，從未徵引，徵引始於莊子及其同時的顏闕，也可以推考老子是莊子以前人，但不是孔子以前人了。

(8)

曾子問中的老子

漢戴聖所編的禮記中有曾子問篇，載有孔子自述問禮於老子的故事四則：

(一)吾聞諸老聃曰：「天子崩，國君薨，則祝取羣廟之主而藏諸祖廟，禮也。卒哭成禮，而后主各反其

廟，君去其國，大宰取羣廟之主以從，禮也。諡祭於祖，則祝迎四廟之主，主出廟入廟，必蹕。」老聃云。

(二)昔者吾從老聃助葬於巷黨，及塋，日有食之。老聃曰：「丘！止柩就道右，止哭以聽變。」既明，

反而後行，曰：「禮也。」反葬而丘問之曰：「夫柩不可以反者也。日有食之，不知其已之遲速，則豈

如行哉？」老聃曰：「諸侯朝天子，見日而行，逮日而舍奠。大夫使，見日而行，逮日而舍。夫柩不蚤

出，不莫宿。見星而行者，惟罪人與奔父母之喪者乎！日有食之，安知其不見星也？且君子行禮，不

以人之親瘠患。」吾聞諸老聃云。

(三)吾聞諸老聃曰：「昔者史佚有子而死，下殤也，墓遠。召公謂之曰：「何以不棺斂於宮中？」史

佚曰：「吾敢乎哉？」召公言於閔公，閔公曰：「豈不可？」史佚行之。下殤用棺衣棺，自史佚始

也。」

(四)吾聞諸老聃曰：「昔者魯伯禽有爲爲之也。今以三年之喪，從其利者，吾弗知也。」

這雖是儒家之書，但有不可信者四點：

(一)「它說：『昔者衛靈公適魯，遭季桓子之喪。……』案春秋經哀公二年：『夏四月，衛侯元卒，冬十

月葬衛靈公。』又三年：『秋七月，季孫斯卒。』則靈公卒於桓子之前，此所說都失實。」(張季同先生關於



老子年代的一假定，見古史辨第四冊頁四三六。可見不是真出於孔曾的問答，其中所轉述的老聃的話，也當然不足信了。

(二)老子極端的反對禮，說：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首』(老子第三十八章)。此所述則正是繁碎之禮。此而可信，則老子書必非；老子書不非，則此不可信。所以自宋代即有人主張『絕滅禮樂之老子，與孔子問禮之老子不同』(吳子夏林下偶談卷二)。周秦兩漢書言孔子者甚多，我們不能遽信爲孔子之真，因爲往往與記述孔子言行的論語衝突。同樣與老子自著的老子書相衝突的言論，我們也不能信爲老子之真。固然也可以說惟其知禮，所以非禮。但這種說法是很難證明的。

(三)問禮之說如可信，則依史記孔子世家，孔子是適周問禮。但此說『從老聃助葬於巷黨』似在巷黨問禮。翟灝四書考異疑此巷黨，即論語子罕篇的巷黨。(原文『達巷黨人』，說或甫先生謂達人名，巷黨地名)。論語憲問篇稱『闕黨童子』。荀子儒效篇稱『仲尼居於闕黨』。譚戒甫先生據此謂『則巷黨或也是魯地。』但又說巷黨在宋國的沛地。(老研究)無論是在魯地宋地，都與適周問禮不合。

(四)問禮之說如可信，則史記孔子世家：『魯南宮敬叔言魯君曰：「請與孔子適周。」魯君與之一乘車，兩馬，一豎子，共適周，問禮，蓋見老子云：「亦可信。但史載孔子適周見老聃于十七歲後，三十歲前。邊韶老子碑及水經渭水注，皆說孔子年十七，問禮老子，俱承史也。是歲魯昭公七年，南宮敬叔未生。於是闕若

據尚書疏證，四書釋地，依皇王大紀，定爲魯昭二十四年，孔子三十四時事。是歲二月，孟僖子卒，虞祭卒，敬叔未能出門從師，且齡甫十四，恐未見於君，未能至周。說詳於崔氏洙泗考信錄，鄭氏孔子世家考，梁氏志疑，索隱依莊子天運篇爲魯定九年，孔子五十一時事。是歲孔子爲中都宰，何暇南見老聃？說詳於崔氏探源。——(日人關西書院史記會注考證)

史記的問禮說既不可靠，則此問禮說亦當然隨之動搖。那麼此說是怎樣造成的？我想第一由於道家已將老子捧成孔子的老師，儒家也真爲莫辨，所以也從而師之。韓愈原道說：「老者曰：『孔子，吾師之弟子也。』」佛者曰：「孔子，吾師之弟子也。」爲孔子者，樂其誕而自小也，亦曰：「吾師亦嘗師之云爾。」不惟舉之於其口，而又筆之於其書。——依我看，不是「樂其誕而自小」，實以偶道已造成「孔子，吾師之弟子」之說，儒家無從推翻，不得不隨着說，「吾師亦嘗師之云爾」。第二或者由於反抗道家的非禮，造孔子問禮之說，以謂你們道家的祖始原是講禮的。所以莊子書中所載老子教訓孔子的話，都合於道家之義，而儒家書所載孔子問於老子的，則是儒家所提倡的禮。無論如何，曾子問不能前於莊子，則孔老的師徒關係，不始於曾子問，而始於莊子；而莊子的不能據爲信史，前邊已經說過了。

(9) 史記的老子傳

此外稱老子而涉及年代者，爲史記老子傳及孔子世家，皆載着孔子請教老子。關於孔子世家部份，已辨正如上；關於老子傳部份，我在老子及老子書的問題一文裏，曾分析他的史料來源爲：

(一)自『罔守藏室之史也』至『獨其言在耳』本於莊子天道篇。

(二)自『君子得其時則駕』至『如是而已』本於莊子外物篇。

(三)自『孔子云』至『其猶龍乎』本於莊子天運篇。

(四)自『老子修道德』至『莫知其所終』疑本於古本關尹子。

(五)自『孔子死之後百二十九年』至『霸王者出焉』本於舊史記。

(六)自『老子之子名宗』至『因家於齊焉』疑本於老氏家譜或老子後人所述。

(七)『或曰儋即老子』是舊史或老氏家譜抑老子後人之說。『或非也』是道家之說。

(八)『蓋老子百有六十餘歲』是司馬遷所下的揉雜各種材料的調和說。又『或言二百餘歲』可

見主調和說者，司馬遷外，還有人在。(此條據郭沫若先生說，對舊作略加修正。)

結果認為『儋即老子』之說為是。望讀者取閱，茲不詳贅。

## 七 總結

據上所考，可得總結如下：

(一)就老子的籍貫看來，應當是戰國時人，不是春秋時人。

(二)就他的子孫看來，也應當是戰國時人，不是春秋時人。其年代正與太史儋相當。

(三)就他的反尚賢看來，應當在孔、墨之後。

(四)就他的反禮教看來，應當在儒家的擁護禮教之後。

(五)莊子以前的書籍，止引及孔子，未引及老子。

(六)莊子始佔在道家的立場，以寓言、重言、卮言的文章，載着老子教訓孔子，而得到孔子崇拜的故事。

(七)就莊子所載，老聃既是楊朱的老師，不能也是孔子的老師。

(八)就莊子所載，老聃的弟子多，孔子的老師多，顯係有意的抬高道家的老子，壓抑儒家的孔子。

(九)莊子以後，儒書及其他書中，也有了孔子請教老子的故事，但顯係受了莊子的影響。

(十)就莊子及其他先秦書所引老子語大半見於老子書，知其著作年代在莊子之前，和老子是莊子以

前的戰國時人正相合。

(十一)史記老子傳透露了老子後人或史家認為老子即太史儋的消息，可知老子就是太史儋，後孔子百餘年。

全部寫於廿五、十二。

最後一頁——譚戒甫先生來函

雨亭先生纂席：

大著古史辨第六冊前云暑期後可印出，未知能如時告竣否？先觀爲快，企望無已。散作史記老子傳考正內所釋膠西王邛一條，謬誤殊甚，愧恨之至。茲特重新考定，別紙抄呈，敬希照改，至爲厚幸。如萬一業已印就，亦請將敝函及考定之條，藏諸書尾爲荷。此頌  
秋安。

弟譚戒甫謹上。十月七日。

假仕於漢孝文帝，而假之子解爲膠西王邛太傅，因家於齊焉。

據漢書文景二紀及高五王傳，高祖徵時外婦曹夫人生子肥，於帝六年立，是爲齊悼惠王。文帝四年，盡封悼惠王諸子七人爲列侯。十六年，帝憐悼惠王適嗣之絕，乃分齊爲六國，盡立前所封悼惠王子列侯。見在者六人爲王，膠西王邛以平昌侯立。孝景三年，吳楚反，膠西發兵應之，及敗，王伏誅，國除。按膠西王邛立於文帝十六年（文帝在位二十三年），亡於景帝三年，則解爲太傅，必在文景之際約十年間無疑矣。

按譚先生改正之文，見本冊下編頁五二五。根澤記。



古 史 辨  
六

羅根澤 編著

上海古籍出版社出版

(上海南京路 372 號)

新华書店上海發行所發行 上海大統印刷廠印刷

開本 850 × 1136 1/32 插頁 2 印張 23.25

1982 年 11 月第 1 版 1982 年 11 月第 1 次印刷

印數：1— 8,900

統一書號：11186·36 定價：3.05 元

K207/21

155.3 D4 7612

吕思勉  
童书业

編著

# 古史辨

上海古籍出版社

七(上)

首都师范大学图书馆



20886330

886330





古史辨

第七冊 上編

呂思勉  
童書業 編著

蔣維喬題端



## 一個懷疑神話的神話

進士張生善鼓琴，好讀孟軻書。下第遊蒲關，入舜城。日將暮，乃排闥爭進，因而馬蹶，頃之馬斃。生無所投足，遂詣廟吏，求止一夕。吏指齋廡下曰：「捨此無所詣矣！」遂止。初夜方寢，見絳衣者二人前，言曰：「帝召書生。」生遽往。帝問曰：「業何道藝之人？」生對曰：「臣儒家子，常習孔孟書。」帝曰：「孔，聖人也，朕知久矣；孟是何人，得與孔同科而語？」生曰：「孟亦傳聖人意也；祖尙仁義，設禮樂而施教化。」帝曰：「著書乎？」生曰：「著書七千二百章，蓋與孔門之徒難疑答問，及魯論齊論俱善言也。」帝曰：「記其文乎？」曰：「非獨曉其文，抑亦深其義。」帝乃令生朗念，傾耳聽之。念「萬章問：「舜往于田，號泣于旻天，何爲其號泣也？」孟子曰：「怨慕也。」萬章問曰：「父母愛之，喜而不忘；父母惡之，勞而不怨；然則舜怨乎？」答曰：「長息問於公明高曰：「舜往于田，則吾旣得聞命矣；號泣于旻天，于父母，則吾不知也。」……」帝止生之詞，憮然嘆曰：「蓋有不知而作之者，亦此之謂矣！朕捨天下千八百二十載，暴秦竊位，毒痛四海，焚我典籍，泯我帝國，蒙蔽羣言，逕恣私欲；百代之後，經史差謬，辭意相反，鄰於談諧。常聞贊唐堯之美，曰：「垂衣裳而天下理，」蓋明無事也；然則「平章百姓，協和萬邦，」至於「滔天懷山襄陵，下民其咨，」夫如是，則與垂衣之義乖矣。亦聞贊朕之美，曰：「無爲而治，」乃載於典，則云：「竇四門，」「齊七政，」

「類上帝，」「種六宗，」「望山川，」「徧羣神，」「流共工，」「放驩兜，」「殛鯀，」「竄三苗，」夫如是，與無爲之道遠矣。今又聞「號泣于旻天，」「怨慕也，」非朕之所行。夫莫之爲而爲之者，天也；莫之致而致之者，命也；朕泣者，怨己之命不合於父母，而訴於旻天也。何萬章之問孟軻不知其對，傳聖人之意，豈宜如是乎？嗟不能已。久之，謂生曰，「學琴乎？」曰，「嗜之而不善。」帝乃顧左右取琴曰，「不聞鼓五絃歌南風，奚足以光其歸路。」乃鼓琴以歌之曰，「南風薰薰兮，草芊芊；妙有之音兮，歸清絃；蕩蕩之教兮，由自然；熙熙之化兮，吾道全；薰薰兮，思何傳？」歌訖，鼓琴爲南風弄，音韻清暢，爽朗心骨。生因發言曰，「妙哉！」乃遂驚悟。

——宋李致善異記張生——

# 紀念錢玄同先生

柳存仁

古史辨自從第一冊出版以來，經過差不多二十個年頭，現在已經出到第七冊了。在這第七冊出版結集的時候，有一位值得全國學者景仰的提倡疑古的健將，也可以說是開古史辨的風氣之先的老前輩錢玄同先生，卻因為國難頻仍，水深火熱，幾年來蟄居在北平籠城裏，憂愁鬱悶，日甚一日，就在本書出版的前一年春天，悄悄的離開我們逝世了。

這真是我們學術界上的一個鉅大的損失！特別是在我們喜歡研究古史的朋友們，有不少的人，過去是直接的或間接的受到錢先生的影響或鼓勵的，我們的心裏都蘊藏着一種莫名的悲痛！

錢先生並不是專門研究古史的學者。錢先生對於學術界的重大的貢獻，範圍極廣，成就極大，像文字學聲韻學的科學方法研究的提倡，國語運動的普遍推動，他老人家幾十年來所下過的苦功，幾十年來所出過的血汗，都足夠使更後幾十年間的學者們，循着他已經成熟了的主張和途徑去開創發掘，去爬梳剔取，不至於歧道亡羊，更不至於求魚緣木。然而，在我們這十幾年所主張的建設新的古史，辨證舊的偽料的新運動裏面，錢先生又何嘗不曾有過同樣的成績呢？錢先生又何嘗不熱烈的討論和熱烈的鼓吹呢？

我們要想追溯錢先生過去對於古史研究的功績，我們同時也就不能夠不想到錢先生本身所接受的，和錢先生所貢獻給後來的人的影響。我們綜觀錢先生一生所發表的辨偽的文字，可以看到其中最顯明

的一點，就是錢先生可以算是承襲着清代道咸間今文家極盛的餘緒，而又啓發了現代的用科學的治學方法來擴大辨偽運動的第一個人。

我們都知道清代是研究漢學極盛的時期。到了道咸之際，漢學本身的發展，一方面依照着乾嘉諸老所開創的考據精詳的風氣，一方面跟隨着外來的時勢的變化，都醞釀着發生了一種新的變更。這種新的變更，從博蒐精究的精神發展下去，就變成宗派的分別愈細，問題的考核愈深，不但分別了漢宋的不同說法，並且分別了今古文的不同學派。又跟着感受外來的震盪的時勢的影響，牠在爲學問而學問的研究態度上，又加了一種迎合時勢，注重經世致用的色彩。處在這個時代裏的著名的學者，前有莊存與、劉逢祿、宋翔鳳，後有龔自珍、魏源，到了清末，還有康有爲、崔適、廖平諸人。玄同先生的辨偽的主張，有一部分就是承接着這些位學者的精到的研究而來的。在古史辨的第一冊裏，他有許多篇文字，都相當的推崇魏默深的詩古微，書古微，更提起時代更早然而思想卓然自立的一家的崔東壁。

可惜今文家的末流的主張，雖然辨別今古的方法能夠更精，進取的精神能夠更強，然而在治學方面，往往自立新解，附會經說，甚至於有思想過於奇特，見解日趨神祕，不容易叫人家相信的了。康有爲所創的孔子改制的議論，對於思想的擴展上雖是一個大的革命，可是在考據的方法上卻很難站得住脚。並且歐西的學說東漸以來，中國文化的本質已因着外來的新影響而無口不在鼓盪之中，自然推演的結果，今文家的炫奇的新說，又敵不過科學方法研究整理學問的切實周到。當西學最初輸入的時候，國人還只是標榜着

體用的主張去採取和應用，尙未能認識科學的真價值。可是近二十年來，大家漸漸明瞭科學方法的長處，一切的學問的探討研究，即使內容材料，還多相像之處，牠的結論，多少和從前的舊說，判然不同了。古史辨最初的出版，累層式的古史觀念的揭發，都是建築在這時代精神上的。錢先生卻承襲了今文家改革進取的精神，又認識清楚了新的時代，新的治學精神的動向，自然而然的願意參加古史問題的熱烈的辯論，精細的研討，自然而然的發表出許多石破天驚的偉論了。

——（念）——

自從錢先生和其他的「辨偽」的學者們的努力提倡研究古史以來，十餘年間，古史的研究，因着參加者的進行方法和實際工作的不同，已經轉變過好幾次了，轉變的途徑是很自然的，就是我們最初都是疑古的，由疑古進而釋古，又由釋古進而考古。錢先生在古史運動初期的時候，最能夠發揮疑古的精神，這是一般人士都公認的。我們現在想到古史辨出版到了第七冊了，國內外其他的書籍刊物商討中國古史的新著作，匯集起來，也有好幾百種，正是釋古的風氣極盛，考古的發掘萌芽的時代。回憶起一向對我們處在先進的領導的地位的錢先生，卻正在這最重要的關頭，永離了我們長逝了，我們雖然仍要步趨着錢先生的勇敢的精神，向遼闊的古史範疇裏去開闢鑽求，勤勤懇懇的工作着，不敢落後，可是我們瞻望着震憾着前人偉大的成就，又處在這深恐「中原文物自茲而斬」的苦撐的艱局，我們即使不再在形式上對錢先生有什麼更大的紀念表現，又怎樣禁得住我們心裏面的深潛的痛苦的追思呢。

## 楊序

—(楊)—

古史辨發展到了現階段，我們認爲已有了飛躍的進步，在長夜漫漫中已找到了曙光。可是社會上一般人士對此還不能十分了解：性急的人，嫌他進步得太遲緩了，往往聽得有人說：『你們研究古史，各有各的說法，至今還得不到一個系統的結論來，不免要使人頭昏了。』拘篤的人，又因此而以爲古史是不可究詰的東西，往往聽得有人說：『古史傳說紊如亂絲，你說可信吧，確乎有許多不能使人相信的地方，你說不可信吧，似乎也有可信的地方；必須等待新史料的發現，然後可以研究。』更有那些自大的人，以爲古史的辨論，根本沒有真是非，往往聽得有人說：『古史的材料太少了，逃不出幾本古書，而傳說又是那麼紊亂，不是很容易信口亂說的麼？』這樣的說法，至今還到處嚷着。誠然！有些人正在那裏拿着古史來玩把戲，天天挖空心思，信口亂說，真不免要令人頭昏，這確乎是我國史學界的病態！但是我們如果能平心靜氣，埋頭把古史傳說分析一下，整理一下，知道這紊如亂絲的東西，未嘗沒有頭緒可尋，決不是不可究詰的，也不是可以信口亂說的（那些信口亂說的，我們只當他們是在玩把戲，那裏是在研究學問）。

在最近的將來，一定會得到一個系統的結論。大家讀過了這冊古史辨，一定會相信我這句話是不錯的。

董不繩先生這古史辨第七冊的結集，乃是這幾年來從事古史學研究者研究夏以前古史傳說的總成績。顧頡剛先生在第二冊古史辨自序上曾這樣地說過：

「從前葉德輝說：『有漢之攘宋，必有西漢之攘東漢，吾恐異日必更有以戰國諸子之學攘西漢者矣。』」（與戴宣題校官書，漢教義編卷七）想不到他的話竟實現在我的身上了！我真想拿戰國之學來

打破西漢之學，還拿了戰國以前的材料來打破戰國之學，攻進這最後兩道防線，完成清代學者所未完之工。」

這冊古史辨正是研究古史的急先鋒，我們的敵人——偽古史的有意無意創作者——所設的西漢戰國這最後兩道防線上重要的據點，已給我們突破了，古史辨的最後勝利，確乎已不在遠。

童先生編這冊古史辨，承蒙他把拙作中國上古史導論全部收入，佔了全書四分之一的篇幅。我這部導論的見解，固然是幾年來胸中久已積蓄着的，可是寫來非常草率，因為這是在廣西教書的半年內編成的講義。我很感謝呂師誠之及童先生各替我校閱修訂一過。而蔣大沂先生，又蒙他來函討論，也已收入了這冊古史辨。我這部導論，目的也就在利用新的武器——神話學——對西漢戰國這最後兩道防綫，作一次突擊，好讓古史辨的勝利再進展一程的。我此後還想繼續的向這方面推進，非達到最後勝利的目的，決不停止。

當這冊古史辨校印快要完竣的時候，蒙孟先生的好意，叫我再做篇序文，因此就把一時所要說的話，拉雜寫在下面。

夏以前的古史傳說的前身是神話，這一點我絕對堅持的。最明顯的，便是有那許多鳥獸的神話摻入



在中間。有許多古史傳說中的人物，其前身不過是神話裏的鳥獸罷了。

舜的弟弟象，他的前身便是神話中的一頭象（據說陶一多先生也已看到了這一點。）

象的封地據孟子說在

有庠，可是其他的書多作有鼻：

『舜封象於有鼻，死不爲置後。』（漢書武五子昌邑哀王傳）

『象傲終受有鼻之封。』（後漢書袁紹傳）

『昔象之爲虐至甚，而大舜猶侯之有鼻。』（三國志魏書樂陵王茂傳）

史記五帝本紀集解還說：『孟子曰：「封之有庠，」音鼻；漢書鄒陽傳「封之於有卑，」注也載「師古曰：音

鼻，」可知「有庠」「有卑」都是「有鼻」的假借字。象的特徵是鼻，而舜的弟弟象的封地就叫做「有

鼻，」天下何以會有這等巧事呢？據後漢書注，有鼻「在今永州營道縣北」的鼻亭；括地志說：「鼻亭神

在營道縣北六十里，故老傳云：舜葬九疑，象來至此，後人立祠，名爲鼻亭神。」（見史記五帝本紀正義引）鼻亭原

來是因「舜葬九疑，象來至此」而得名的。論衡書虛篇也說：「傳書言：舜葬於蒼梧下，象爲之耕；禹葬會稽，

鳥爲之田。」那麼，這鼻亭是因爲象來而得名的，同時又因爲舜的弟弟象封在那裏而得名的，天下何以會

有這等巧事呢？在古代，商人原有「服象」的事業，畜象本來是亞洲人特有的本領，至今印度一帶還是如

此。呂氏春秋古樂篇上不是明明的說：「商人服象，爲虐於東夷，周公以師逐之，至於江南」嗎？象爲虐於

東夷，而三國志又說：「昔象之爲虐至甚，」舜的弟弟象，原來和商人所服的象，又是一樣的「爲虐。」商人

本來把「服象」當作重要的事業，所以「爲」字甲骨文就像一手牽象的樣子。舜是商人的祖先神（即帝嚳帝俊），商人服象，而據楚辭天問，舜也在「服弟」呢。天問道：「舜服厥弟，終然爲害；何肆犬豕，而厥身不危敗？」大約在神話裏，舜的弟弟就是一頭象，所以天問上會說出「舜服厥弟」的話來，「服厥弟」就是「服象」呵！天問似乎在說：舜服役着他的弟弟那頭象，終是闖禍害人，爲何害到了犬豕，而舜本身卻沒有一點危險呢？

還有秦國的祖先神叫伯益的，原本也只是神話裏的一隻燕子。「益」古或寫作「苾」（見漢書）就是「噙」的古文（見說文）和「燕」字古作「𪚩」本是一字。燕古或稱「乙」或「𪚩」，燕字像燕的形狀，「乙」字像燕子叫的聲音，因爲燕子叫起來「乙乙」或「燕燕」，所以古人稱燕往往重言之。據呂氏春秋音初篇上說，燕子又是「鳴若噙噙」的，「噙噙」也就是「乙乙」或「燕燕」，那麼「噙」和「燕」原本當然就是一字了。燕古又稱玄鳥，殷人東夷自以爲他們的祖先就是玄鳥所降生。玄鳥是殷人東夷的祖先神，秦嬴姓，即盈姓，本也是東夷之族，而秦的祖先神就叫做益，而且益在傳說裏又是管理草木鳥獸的，益的後代還多是些「鳥身人言」的怪物（見秦本紀）。那麼，益不就是玄鳥或燕子麼？玄鳥本也稱鳳鳥，神話裏又稱爲五彩之鳥。（證均詳尋而）  
山海經大荒東經上說：

「有五采之鳥，相鄉棄沙，惟帝俊下友。帝下兩壇，采鳥是司。」

帝俊就是上帝（證詳尋而），上帝旁邊有「采鳥」司事。西山經上說：

「西南四百里曰昆侖之丘，是實維帝之下都，神陸吾司之，有鳥焉，名曰鶉鳥，是司帝之百服。」上帝那裏有鶉鳥管着帝的百服，據郝懿行的箋疏，鶉鳥也就是鳳。

「鶉鳥，鳳也，海內西經云昆侖開明西北皆鳳皇，此是也。埤雅引師曠禽經曰：「赤鳳謂之鶉。」

玄鳥鳳鳥原是上帝那裏服役的神物呵！益就是玄鳥鳳鳥，是服侍上帝的，所以上帝（即舜）要叫他來管理『上下草木鳥獸』，而益還謙讓，要讓給朱、虎、熊、鵲去管理（見《堯典》）。朱、虎、熊、鵲原也是鳥獸中的佼佼者，在神

話裏也是替上帝服役的，據說趙簡子病中上天去，在上帝那裏確曾看見過熊、鵲呢（見《史記論衡》等書）。  
說： 山海經

「務隅之山，帝顓頊葬於陽，九嬪葬於陰。一曰：爰有熊、鵲、文虎、離朱、鳴久、視肉。」（《海外北經》）

「附禺之山，帝顓頊與九嬪葬焉，爰有鳴久、文貝、離俞（即離朱）、鸞鳥、皇鳥、大物、小物、有青鳥、琅鳥、玄鳥、黃鳥、虎、豹、熊、鵲、黃蛇、視肉。」（《大荒北經》）

「狄山，帝堯葬於陽，帝嚳葬於陰，爰有熊、鵲、文虎、雉、豹、離朱、視肉、吁咽……一曰：爰有熊、鵲、文虎、雉、豹、離朱、鳴久、視肉、庫交。」（《海外南經》）

「帝堯、帝嚳、帝舜葬於岳山，爰有文貝、離俞、鳴久、鷹、延維、視肉、熊、鵲、虎、豹、朱木、赤枝、青華、玄質。」

（《大荒南經》）

帝顓頊、帝堯、帝嚳、帝舜的葬地都有熊、鵲、虎、豹、離朱之類，這便是堯典傳說的來源，也和舜葬地旁有象一般。

帝顓頊等原來無非是上帝呵！從此也可知堯典上益要讓的朱虎，熊，鵠中的朱就是離朱了。離朱據山海

經郭注，『今圖作赤鳥。』大戴禮和史記都說黃帝教熊，貔，貅，虎和炎帝打仗，黃帝也就是皇天上帝呵！

（詳導論）左傳文公十八年說：

『高辛氏有八子：伯翳，仲堪，叔獻，季仲，伯虎，仲熊，叔豹，季狸，忠肅共懿，宣慈惠和，天下之民，謂之八元……舉八元，使布五教於四方：父義，母慈，兄友，弟恭，子孝，內平外成。』

山海經海內經說：

『帝俊生晏龍，晏龍是爲琴瑟；帝俊有子八人，是始爲歌舞。』

帝俊的八子，也就是高辛氏的八子，（玉函雜說）左傳高辛氏八子中有伯虎，仲熊，叔豹，季狸，漢書古今人表作

柏虎，仲熊，叔豹，季熊，『季熊』當是『季熊』之誤，注：『師古曰：即左傳所謂季狸者也。』伯虎，仲熊，叔豹，季

狸或季熊，是始爲歌舞，不就是堯典上所謂『百獸率舞』和呂氏春秋古樂篇所說『以致舞百獸』麼？

在神話裏，做上帝樂師的，都是些野獸。呂氏春秋古樂篇說：

『帝顓頊生自若水，實處空桑，乃登爲帝，惟天之合，正風乃行，其音若熙熙，淒淒，鏘鏘。』帝顓頊好

其音，乃令飛龍作效八風之音，命之曰承雲，以祭上帝。乃令鰓先爲樂倡，鰓乃偃寢，以其尾鼓其腹，其

音英英。』

這是說帝顓頊在登極之後，覺得風『熙熙淒淒鏘鏘』地吹得很好聽，就叫飛龍仿效了風的聲音造出一種

樂曲來，叫做承雲，來祭祀上帝。又命鱣來作樂人，鱣就翻身睡下，拿牠的尾巴來敲牠的肚子，『英英』地也成一種樂曲。原來顛頊的樂師是一條飛龍和一隻鱣！還有堯舜的樂師叫做夔，夔在神話裏是一種一隻脚的野獸，『狀如牛，蒼身而無角，一足……其聲如雷，黃帝以其皮爲鼓，槩以雷獸之骨，聲聞五百里』。(山海經)

(大荒東經) 夔是一足獸，而堯舜的樂師夔也相傳是『一足』的。那麼，樂師的夔，不就是一足獸的夔嗎？古人對此早就發生了疑問，幸虧有那些自作聰明的讀書人解釋得好：他們說夔因獨通於音樂，一個人就夠了，是『一而足也』並不是真的『一足』。(見韓非子、呂氏春秋等書) 這西洋鏡在那時雖沒被拆穿，可是只要

我們仔細一考究，這西洋鏡在現代就會被拆穿了。堯舜和顛頊，原本都是上帝。(詳導論) 夔和飛龍及鱣，也不過是些野獸之類罷了。

大戴禮五帝德篇說：『龍夔教舞，堯典也以夔龍並稱，荀子成相篇又說：『夔爲樂正，鳥獸服，夔龍不很明顯就是鳥獸中歌舞的領導者麼？山海經說晏龍是爲琴瑟，呂氏春秋古樂篇說飛龍作效八風之音，察傳篇也說夔『以通八風』，龍和夔一樣是個野獸樂師。所以國語魯語上說：

—(序

『仲尼……對曰：『丘聞之……木石之怪曰夔、罔、螭，水之怪曰龍、罔、象，土之怪曰羗、羊』』

原來夔是木石之怪，龍是水之怪，牠們原是神國裏的怪物！夔作樂起來，『擊石拊石』，怕因爲牠本是木石之怪的緣故吧！案原始的野蠻人，往往學着鳥獸的叫聲來作歌唱，這一點美洲的印第安人最顯著。鳥獸是自然界天然的樂師，所以在古神話裏就成爲上帝的樂師了。

此外，禹和句龍原也同是社神的分化，顧童二先生的鯀禹的傳說和拙作導論，已有很詳盡的論證。山

海經裏還有個叫應龍的，他是奉着黃帝的命令殺掉蚩尤的（見大荒東經、大荒北經）。在呂刑上看來，伐蚩尤和

滅苗民，原是一件事，都是上帝所執行的，山海經說黃帝命應龍殺蚩尤，而墨子非攻下篇說高陽命禹征有苗，

黃帝和高陽原都是上帝的稱號，殺蚩尤和征有苗原也是一件事，那麼，上帝所命的禹和應龍，該也是一神

分化了。禹和句龍既是一神，禹與應龍又是一神，那麼，應龍和句龍當然也是一樣的東西了。禹和句龍的

功績在治水，而應龍也能蓄水。（見大荒北經）楚辭天問上說：『應龍何畫？河海何歷？』也就是在說應龍

的治水。王逸注說：『或曰：禹治洪水時，有神龍以尾畫導水，經所當決者，因而治之。』其實神龍就是禹的

本身呀！禹在神話裏本是從上天降到下土來的，應龍也一樣的從上天降到下土，本來天地有着相通的道

路，神人可以來往的，自從給重黎『絕地天通』之後，禹始終在下土做社神，做着『恤功於民』的事業（見

呂刑）應龍的『不得復上』（見大荒東經）怕也是這個緣由吧！

更有個古人叫蜚廉的，也作飛廉，有的說是夏后啓的臣子，『採金於山川而陶鑄之於昆吾』（見墨子耕

柱篇）有的說是紂的臣子（見史記秦本紀）可是離騷說：

『前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬；鸞皇爲余先戒兮，雷師告余以未具。』

遠游又說：

『歷大浩以右轉兮，前飛廉以啓路。』

據此，飛廉是個奔騰啓路的東西。淮南子俶真篇說：

「若夫真人，則動溶於至虛，而游於滅亡之野，騎蜚廉而從敦圜，馳於方外，休乎宇內，燭十日而使

風雨……」

注：「蜚廉，獸名，長毛有翼。」如此說來，蜚廉原本又是神話裏一隻有翼的野獸了。因為牠有翼，所以叫牠奔騰啓路；因為他能奔騰啓路，所以史記秦本紀說：「蜚廉善走。」

至於古史傳說裏的製器故事，也很多是出於神話的演變。山海經海內經上說叔均是始作牛耕，因為

叔均就是商均，本是社神田祖（見通論），所以神話裏會說牛耕是他發明的了。海內經又說：

「吉光是始以木爲車。」

吉光原是一種馬的名稱。逸周書王會篇說：「犬戎文馬，赤鬣縞身，目若黃金，名吉黃之乘。」吉黃又作吉

皇，海內北經又誤作吉量。抱朴子作吉光，抱朴子博喻篇說：「吉光飢渴於冰霜之野。」「黃」「皇」「光」

古本通用。因為馬是拖車子的，在神話裏就說車子是犬戎名馬吉光所發明的了。

以上把古史傳說裏摻入的鳥獸神話，約略的舉了出來，此外沒有給我們揭發出來的，或許還多着呢。

上面我們所揭發的，大部已由神話演變而爲人話，已由鳥獸演化而爲人物。在古史傳說裏也有依然保存

着鳥獸神話的原樣而不會變的，這必須要在文化比較落後的民族的傳說裏纔能找得到。秦本紀所以還

保留着鳥獸神話的影子，正因為秦國文化落後的緣故。呂氏春秋古樂篇保存着野獸作樂的神話，也因為這

是秦國的作品，左傳昭公十七年記載邾子的一席話：

「我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，爲鳥師而鳥名，鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏（伯勞）司至者也；青鳥氏，司啓者也；丹鳥氏，司閉者也。祝鳩氏，司徒也；鵲鳩氏，司馬也；鳴鳩氏，司空也；爽鳩氏，司寇也；鶡鳩氏，司事也；五鳩，鳩民者也。五雉爲五工正，利器用，正度量，夷民者也。九扈（即九鳳）爲九農正，扈民無淫者也。」

少皞就是契，世本上有明文。「天命玄鳥，降而生商。」和「少皞摯之立也，鳳鳥適至。」原是出於同一神話的。少皞是玄鳥或鳳鳥所降生，所以他手下的官也都是一羣鳥。邾子是東夷，文化比較落後，所以能隨口說出一大套的鳥獸神話，使「孔子聞之，見於邾子而學之，既而告人曰：吾聞之，天子失官，學在四夷，猶信」（並見左傳）。大加贊賞不止！因爲這等神話在中原早已漸次變成了人話，不能聽得到，偶而在東夷人的嘴裏聽到了，反而當作是新聞了。

在古神話裏，神和鳥獸都是人格化的，所以那些神和鳥獸就很容易的變成古史傳說裏的人物。可是也有些鳥獸沒有完全變成人，牠的形狀一半是鳥獸，一半是人的。

句芒和益原都是玄鳥鳳鳥的化身，（詳導論）可是益已化成了人（雖然他的子孫還有鳥身人首的），而句芒依然是那鳥首人身的怪東西（見電子明鬼下）。

祝融就是朱明昭明丹朱驩兜（見導論）本是日神，楚辭招魂：「朱明承夜兮，時不可淹。」注：「朱明，日也。」



漢書禮樂志郊祀歌：「朱明盛長，勇與萬物。」朱明也指太陽。傳說裏離朱離婁是黃帝時明目的人（見

莊子天地篇等。

離婁那樣的巨眼燭照，其實也只是太陽神的分化，漢書揚雄傳說：「離婁燭千里之隅。」這是

明證。離朱既然也就是祝融丹朱驩兜，我疑心丹朱驩兜狸姓釐姓的說法，就由此推演而出，「離」「狸」

「釐」聲同。重黎也就是祝融（「重黎」之或爲一人，或爲二人，猶「羲和」之或爲一人，或爲數人）。「重」便是「祝」

「融」二字的合音（原不釋先生說）祝融名黎的說法，怕也就由「離朱」一名而來，有時有人把祝融黎合稱起

來，就或了重黎了。離朱據山海經郭注，「今圖作赤鳥」也就是朱虎熊羆的朱，前已證明了。朱其實也就

是鷦，山海經南山經說：

「南次二經之首曰柀山……有鳥焉，其狀如鷗而人手，其音如痺，其名曰鷦，其名自號也，見則其

縣有放士。」

郝懿行箋疏說：

「陶潛讀山海經詩云：「鷦鷯見城邑，其國有放士。」或云鷦鷯當爲鷦鷯，一云當爲鷦鷯。」

離朱和丹朱本都是日神，離朱是一頭鳥，而鷦鷯也是一頭鳥，那麼，日神原就是一頭赤鳥了。鷦鷯也就是鷦

咬（咬古或作味）韓愈遠游聯句：「開弓射鷦咬」鷦咬可以開弓來射，不很明顯是一種鳥麼？「鷦咬」原

是「驩兜」的異文（見漢碑及尚書大傳注）那麼驩兜也就是一頭鳥了。山海經說：

「驩頭國在其（畢方鳥）南，其爲人，人面有翼鳥喙，方捕魚。一曰：在畢方東。或曰：驩朱國。」

「有人焉，鳥喙，有翼，方捕魚於海。大荒之中，有人名曰驩頭，……人面，鳥喙，有翼，食海中魚，杖翼而行。」（大荒南經）

驩頭就是驩兜，（見郭注。「頭」「兜」古通。漢書古今人表宋景公兜驩，史記宋世家十二諸侯年表作頭曼，可證。）驩兜在神話

裏人面有翼鳥喙，也還保存着半鳥半人的樣子。在神話裏，日中本有踰鳥之說，淮南子精神篇說：「日中有

踰鳥，」天問說：「羿焉彈日？鳥焉解羽？」山海經大荒東經說：「日方至，一日方出，皆載於鳥。」踰鳥

也就是赤鳥，呂氏春秋應同篇說：「及又王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集於周社。」封禪書說：「周得火德，有

赤鳥之符。」從天上降火下來，本是祝融的事，（見墨子非攻下篇）同時天先見火，則赤鳥銜丹書，這是因為赤鳥

就是祝融，本即日神火神之故。五德終始的說法，我以為原也出於神話的組合。山海經鍾山之神燭龍也

就是祝融，也就是鍾山之子鼓（詳導論）而鼓也「化為鷦鳥，其狀如鴟，赤足而直喙，黃文而白首，其音如鷦」

（見西山經）鷦鳥實在也就是鷦，所以鷦「其狀如鴟」而鷦鳥也是「其狀如鴟」。大概古人把一種赤鳥

當作了日神，這種赤鳥叫做鷦或朱或離朱，也叫做鷦，所以會有「日中有踰鳥」的神話。鷦是南方的鳥，見

於南山經，驩兜也記在海外南經大荒南經，相傳放於崇山，「以變南蠻」（見大荒禮五帝德）祝融於月令也

屬南方。相傳南方的神鳥叫鷦明（見廣韻等書）楚辭遠游說：「鴛鴦鳳以上遊兮，從玄鶴與鷦明。」

「朱」「鶴」是一聲之轉，(山海經焦德國魏書東夷傳作朱鶴，可證) 鶴明也就是朱明呵！

古史傳說中的蓐收，我疑心那就是虎。國語上說蓐收是「人面虎爪白尾執鉞」的，是一個半虎半人的怪東西。怕就是昆侖山上的陸吾。西山經說：

「西南四百里曰昆侖之丘，是實維帝之下都，神陸吾司之，其神狀虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿時。」

大荒西經又說：

「黑水之前有大山，名曰昆侖之丘，有神人面虎身有文，有尾皆白處之。」

大荒西經昆侖之丘的神，當然也就是西山經昆侖之丘的陸吾。蓐收人面虎爪，而陸吾也人面虎身虎爪；蓐收為主耕蓐收穫及遊牧之神，而陸吾也司帝之囿時；蓐收為秋季之神，於月令顏色屬白，所以白尾，而陸吾也「有尾皆白處之。」那麼，陸吾和蓐收是一神的分化，很可假定了。其原始怕也就是神話裏的一頭虎。

想要說的話很多，以上只是把古史傳說裏的鳥獸神話申說了一番。古史傳說裏有鳥獸神話可以無疑了麼？這些鳥獸神話，儘你怎樣把它解釋，也不能彌縫得起來。例如蒙文通先生古史甄微七上古文化上有一段說：

「后羿再興秦族其誅豳，殺猥，殺封豕，斷修蛇。封豕為樂正后夔之子伯封，則修蛇之儔，將

亦人也。舜命九官，而夔、龍、朱、虎、熊、鰲並在朝列，豈亦此類乎？

左傳昭公二十八年，「樂正后夔之子伯封，實有豕心，貪惓無厭，忿類無期。謂之封豕，羿滅之。」伯封是封豕神話的人化，而蒙先生卻說：「修蛇之儔，將亦人也。」是不是古人有把「封豕」「修蛇」等等來作人名的呢？  
淮南子本經篇說：

「逮至堯之時……獫狁，鑿齒，九嬰，大風，封豨，修蛇，皆爲民害。堯乃使羿誅鑿齒於鳴華之野，殺九嬰於凶水之上，繳大風於青邱之澤，上射十日而下殺獫狁，斷修蛇於洞庭，禽封豨於桑林，萬民皆喜，置堯以爲天子，於是天下廣狹險易遠近，始有道里。」

大風就是大鳳（古鳳風同字，下辭可證），所以要用「繳」矢來射，修蛇是長蛇，所以要「斷」纔能死，據高注，鑿齒是「齒長三尺，其狀如鑿」的獸，九嬰是「水火之怪」，封豨就是「大豕」，獫狁據爾雅是「類獮」的獸，所以要「誅」「殺」「擒」。因爲這類巨蛇猛獸都被除了，所以天下「始有道里」。蒙先生把封豨，長蛇和夔，龍，朱，虎，熊，鰲，認是同類，確是不錯，可是都要把它們說成人，真所謂「欲蓋彌彰」了！

楊寬。

二十九年四月序於上海。

# 自序一

童君丕繩，撰次古史辨第七册既竟，而于役淮南，屬思勉終其校讎之役。疑古之說初出，世人大共非訾，然迄於今日，其理卒有不可誣者。蓋吾國古籍，著之竹帛者，大率自東周以來。其所稱述夏殷西周之事，蓋荀子所謂官人百吏父子相傳以持王公，以取祿秩者。閱世長遠，郡邑屢遷，方策散佚，豈必其創制顯庸之舊？

後世文物，無數十百年不遷變者，而故書述三代制度，大率斟酌盡一，有是理與？自孔子已言杞宋文獻不足，明其非故物也。堯舜禹身相接，古人億度，以爲其治法與夏無殊，故尙書虞夏同科，而堯典列於虞書。世

言孔子刪書斷自唐虞，非孔子有意爲是限斷，書之存者，固止於是也。抑執筆者追述，不能甚遠，自此以前，不

知其果嘗有書焉否也？莊周鄒衍之倫，緬懷皇古，不以三代之治爲已足，乃盛稱容成、大庭諸君，又謂自黃帝

已降，五德轉移，治各有宜焉。蓋述散無友紀之事者，往往以意爲之連綴，若貫珠然，後世史家之於慎者，不免

況於古人之輕事重言者乎？古史之傳於今者，探其原，蓋有神話焉，有十口相傳之辭焉，有方策之遺文焉，有

學者所擬議焉，且有寓言無實者焉。其物本燮然淆亂，而由今觀之，抑若略有條貫者，皆節經損益潤飾而成。

其人不必要相謀，而其事一若相續，此顧君頤剛所由謂古史爲層累造成。抑又未嘗無逐漸剝蝕，前人所能

詳，而後人不能舉其事者，此其所以益不易董理也。先秦古籍既如此，其傳於今者，又皆漢人所爲。西京中

葉以前，其同然稱述，不求其審，蓋一如先秦人。及其末葉，乃有病舊說之淆亂，欲求其真者。然既不知求是

之法，而措辭又不審諦，以意是正古事，不曰我以為當如是也，而輒有所定，一若古事本如是者，則治絲而益棼之矣。魏晉以降，儒者多病篤謹，徒為馬鄭賈服作功臣。彌縫匡救，於理或不可通。宋儒病之，據其所謂理者以為說，去古既遠，揣度彌艱。其摧破舊說處，或能妙解人頤，其所立說，則亦不足信也。清世儒者又病之，稍比古事而求其真。後人讀之，頗覺其犖然有當。何也，言皆有徵，則理若可信也。然徒能剖析漢宋同異，更進則剖析漢人同異而已，未能舉先秦舊說，一一審正之也。今之所謂疑古者，特更進一步，辨析及於先秦而已。泝流者必窮其原，理固宜然，抑亦勢所必至，且亦循前人之途轍而更進而已，又奚足怪？

武進呂思勉識。

民國三十年三月九日。

## 自序二

一 (白) 從康有爲發表新學僞經考和孔子改制考到這第七册古史辨的結集，在時間上已有了將近半世紀的年月。這幾十年中，學術隨着時勢而進展，『疑古』的學風更是前進得飛快；由懷疑古文經學到懷疑羣經諸子，由懷疑儒家傳說到懷疑夏以前的整個古史系統；這都是科學思想發展的自然趨勢，雖有有力的反動者，也是無法加以遏止的。

時到現在，誰都知道古代史有問題，誰都知道古代史的一部分乃是神話，並非事實。甚至有人著中國通史，不敢提到古史隻字。這樣看來，『疑古』的成績確已相當可觀了。但是不提古史，到底是消極的態度，決不是澈底解決的辦法；我們治古史的人，正應當細細兒的分析，慢慢地考究，用『先之勞之』和『無倦』的精神來解決這最難解決的問題！

二 (一) 最近的疑古大師，誰都知道是顧頡剛先生。他自從出版了他的名著古史辨第一册以後，繼續努力不怠，到了今天，著述愈積愈富，發明愈來愈多，同志愈聚愈衆，聲名也已從毀譽參半到了譽多毀少的地步。他真是實行了論語第一章『學而時習之，不亦說乎；有朋自遠方來，不亦樂乎；人不知而不慍，不亦君子乎』的教訓。

當古史辨前幾册出版的時候，常聽得有人說：『古史辨是騙人上當的東西；牠是一部永遠沒有結論的

著作。」這句話到了現在，已證明牠的不確。

古史辨決不是騙人上當的東西，牠到底是有結論的著作。

古史辨的結論究竟是怎樣呢？我們的回答是絕對的結論在現在還不能有，凡是一種接近科學的學問，是不會在很短的時期得到絕對的結論的；除非是武斷。但是相對的結論卻已確實有了。古史辨的相對的結論大致是這樣：

「三皇」「五帝」的名稱系統和史迹，大部分是後人有意或無意假造或譌傳的。「皇」「帝」

的名號本屬於天神，「三」「五」的數字乃是一種幼稚的數學的範疇，「三皇」「五帝」和古代哲學與神話是有密切的聯繫的。大約盤古，天皇，地皇，泰皇（或人皇），決無其人；燧人，有巢，伏羲，神農，

也至多是些社會進化的符號。至於黃帝，顓頊，帝嚳，堯，舜，禹等，確實有無其人雖不可知，但他們的

身上附有很多的神話，卻是事實。把這些神話傳說剝去，他們的真相也就所剩無幾了。至啓以下

的夏史，神話傳說的成分也是很重，但比較接近於歷史了。到商以後，纔有真實的歷史可考。總而

言之，夏以前的古史十分之七八是與神話傳說打成一片的，牠的可信的成分貧薄到了極點！

以上便是古史辨發展到了現階段的大略結論，我想讀過這七大册古史辨的人，無論如何，是應當相當承認的。

顧頡剛先生以後，集「疑古」的古史學大成的人，我以為當推中國上古史導論的著者楊寬正先生。

雖然他倆在古史上的見解有着很多的不同點。楊先生的古史學，一言以蔽之，是一種民族神話史觀。他



以爲夏以前的古史傳說全出各民族的神話，是自然演變成的，不是有什麼人在那裏有意作偽。這種見解，實是混合傅孟真先生一派的民族史說和顧頡剛先生一派的古史神話學而構成的。他的見解，雖然有些地方我們還嫌簡單，或不能完全同意，但他確代表了「疑古」的古史觀的最高峯。

楊先生的最厲害的武器，是神話演變分化說。這種說法的一部分，是顧先生早已提倡過的（演變說），其他一部分，則是到楊先生纔應用到純熟的地步的（分化說）。關於顧先生已經提倡過的神話演變說，早已深入人心，無庸我們多提；我在這裏想特別替楊先生的神話分化說介紹一下。

所謂神話分化說者，就是主張古史上的人物和故事，會得在大衆的傳述中由一化二化三以至於無數。例如：一個上帝會得分化成黃帝，顓頊，帝嚳，堯，舜等好幾個人；一個水神會得分化成鯀，共工，玄冥，馮夷等好幾個人；一個火神也會得分化成丹朱，驩兜，朱明，祝融等好幾個人；一件上帝「遏絕苗民」的故事會得分化成黃帝伐蚩尤和堯舜，禹竄三苗的好幾件故事；一件社神治水的故事也會得分化成女媧，顓頊，鯀，禹等治水的好幾件故事。這種神話傳說分化的例子，實在多到不可勝舉，不過從前人不曾看出來，一經楊先生的揭發，便無不令人驚佩了。

關於神話傳說分化的例子，愈到後代的書上，便愈顯明，例如蜀國開國的神話，據揚雄蜀王本紀載：

有一男子名杜宇，從天墮止朱提，有一女子名利，從江源井中出，爲杜宇妻。宇自立爲蜀王，號曰望帝，治汶山下邑曰郫。化民往往復出。望帝積百餘歲，荆有一人名鼈靈，其尸亡去，荆人求之不得。

龍靈尸隨江水上至郟，遂活，與望帝相見。望帝以龍靈為和，時玉山出水，若堯之洪水，望帝不能治，使

龍靈決玉山，民得安處。龍靈治水去後，望帝與其妻通，漸愧，自以德薄不如龍靈，乃委國授之而去，如

堯之禪舜。龍靈即位，號曰開明帝……望帝去時子規鳴，故蜀人悲子規而思望帝……

這段故事顯然是雜採中原神話編造成的，所謂「杜宇」我以為就是禹。「宇」字古或寫作「禹」，杜者，

土也。（「相土」之「土」古或作「杜」）詩經篇，「白土沮漆」漢書地理志引齊詩「土」作「杜」，土便是社，（詩經篇，「乃

立家土」毛傳，「家土，大社也」）「杜宇」即是「社禹」，（也即是「土宇」）禹為社神，明見淮南子等書，詩商頌長

發，「洪水芒芒，禹敷下土方」楚辭天問：「禹之力獻功，降省下土四方」可見禹是從天降下來的，而杜宇也

是「從天墮止」的。華陽國志云：「後有王曰杜宇，教民務農，一號杜主，」杜宇「教民務農，」禹也會「躬

稼而有天下」（論語述問）和「盡力乎溝洫」（論語泰伯）杜宇一號「杜主」杜主者，社主也，案社神稱

「主」說文，「社，地主也」論語「哀公問社於宰我，」魯論「社」作「主」書呂刑，「禹平水土，主名山川，」

大戴禮記五帝德及史記並稱禹為神主，「神主」（神之主）之說殆從「主名山川」（為名山川之主，即為山川

之主神）變來，禹為社神而「主名山川，」杜宇亦因為社神而號「杜主」兩者又極相似。又揚雄蜀都賦云，

「昔天地降生杜鄩密促之君，」杜鄩之「鄩」疑從禹，生於石（見淮南子等書，石即社主）之傳說來，「鄩」

或謂石隙也。「密促」之「密」或從禹字高密來，這也都是「杜宇」之名為禹所分化的證據。又「有

一女子名利，從江源井中出，為杜宇妻」的故事也疑從塗山女的傳說來，即所謂「焉得彼塗山女而通之於

一女子名利，從江源井中出，為杜宇妻」的故事也疑從塗山女的傳說來，即所謂「焉得彼塗山女而通之於

「台桑」(天問)者是也。呂氏春秋音初篇載：「禹行功，見塗山之女，禹未之遇而巡省南土，塗山氏之女乃令其妾候禹於塗山之陽，女乃作歌……」云云。而揚雄蜀都賦於杜宇事後亦云：「厥女作歌。」這又是一個顯明的證據。再禹有生於西羌之說，揚雄蜀王本紀云：「禹本汶山郡廣柔縣人也，生於石紐。」而杜宇也是「治汶山下邑曰郫」的，這豈不又是一個堅強的證據！

至於鼈，我以為便是鯀。案國語等書都記鯀殞於羽山，「其神化為黃能，以入于羽淵。」舊注說「能」是一種「三足鼈」，「蓋『鼈』即『能』，『靈』即『神』也。」楚辭天問說鯀「化為黃能，巫何活焉？」可見鯀也有復活的傳說的。至「玉山出水」和鼈靈治水，望帝委國等事，自然都由堯舜禹治水和禪讓的故事變來，這更是明顯了。（「望帝去時子規鳴」的故事似又從舜去，如泣湘水落而成「湘妃竹」的故事變來，須知子規是能啼血的。）

此外，近代民間流傳的傳奇小說和故事等，像這類分化演變的例子更多，如薛平貴就是薛仁貴的分化，伍雲召（見說唐傳及京劇南陽關等戲）就是伍員的分化，其人姓名故事大體符合，但略有小變而已。（這正與蘇洪、江傳說的分化演變的例子相類。）又如水滸傳裏的盧俊義和林沖，武松和石秀，潘金蓮和潘巧雲等，他們的故事也都有分化演變的痕迹：一定要懂得民俗學，纔能研究古史傳說！

古史辨有名的貢獻是「累層地造成的古史觀」，一般人已承認牠的價值了，其實這個觀念還有應補充的在。因為所謂「累層地造成的古史觀」乃是一種積漸造偽的古史觀，我們知道古史傳說固然一大

部分不可信，但是有意造作古史的人究竟不多，那末古史傳說怎樣會「累層」起來的呢？我以為這得用分化演變說去補充牠。因為古史傳說愈分化愈多，愈演變愈繁，這繁的多的，那裏去安插呢？於是就「累層」起來了。舉個例子來說：春秋以前歷史上最高最古的人物是上帝和禹，到了春秋戰國間，禹之上又出來了堯舜，這堯舜便是上帝的分化演變，並不是隨意假造的。到了戰國時，堯舜之上又出來了黃帝，顓頊，帝嚳等人，這些人又都是堯舜等的分化演變，也並不是隨意偽造的。到了戰國的末年，五帝之上又出來了三皇，這三皇的傳說又都是黃帝等上帝傳說和哲理中的名詞的演變分化，也並不是完全偽造的。大約演化出現愈後的人物，他們的地位也便愈高愈古，這便產生了一「累層地造成」的現象。所以有了分化說，「累層地造成的古史觀」的真實性便越發顯著。分化說是累層說的因果層說則是分化說的果！

我受顧頡剛師的委託開始擔任這册古史辨的編著工作，是在民國二十六年的春天。文章剛剛集齊，七七事變便發生了，我與顧師分奔東西，一年逃難，兩年教學，把我整個的時間差不多都消磨了。直到去年暑假中，我接得顧師從昆明寄來的信，仍命我繼續編著這册書，於是便在這百難的環境中，從新搜集材料，編輯成書，交給開明書店出版。這册書雖則不愜意處仍是很多，但已超過六十萬言，成了古史辨出版以來最厚的一册。

這册古史辨本還收有其他的幾篇論文，但因戰事的關係，原稿遺失不少，印本也多尋不着了。結果只得刪去了許多篇，例如孫道昇先生的評三皇考，陳夢家先生的鯀與共工，和我自己的漢代的社稷神等篇都

是因無處尋訪而放棄的。

但這册古史辨在上海出版，也得到了許多意外的助力，如史學界前輩呂誠之先生（思勉）幫助我們的，地方實在不少，使我們的工作大為增光。呂先生在經學方面，是一位今文學的大師；在史學方面，又是劉知幾的後勁；在思想方面，更是一位傾向社會主義的前進者。他的討論古史的著作雖然不多，卻篇篇沈着深銳，超出並時人研究之上。現在既蒙他把全部講古史的論文送入這册古史辨中刊登，同時又蒙他允諾作本書的領銜編著者，這真使我們欣幸無已！

這册古史辨有三分之一以上是呂先生獨力校閱的，其他三分之二是我和呂楊二先生合校的。我雖然叨為原編者，其實在這册書上所用的時力，並不比呂楊二先生加多。此外，持志學院教授蔣煥章先生（大沂）光華大學同學汪樹滋先生和巢心誠女士也曾為本書校對，而開明書店的幾位先生，也化了許多力氣，使這册書的錯誤，減低到很少的限度，我們在這裏應得深深向各位道謝！

童書業記於上海。

中華民國二十九年八月三十日。

# 古史辨第七冊目錄

卷頭語（一個懷疑神話的神話）

紀念錢玄同先生（柳存仁）

楊寬先生序

自序一（呂思勉）

自序二（童書業）

目錄

上編（起民國二十四年九月迄二十七年一月）

三二六 戰國秦漢間人的造偽與辨偽（二四，九）……………顧頡剛……………一

一……………一

二……………五

三……………七

四……………九

頁數

五	.....	一一
六	.....	一七
七	.....	二四
八	.....	三〇
九	.....	三六
一〇	.....	三九
一一	.....	四九
一二	.....	五六
一三	.....	六二
附言	.....	六三
三二七	中國上古史導論 (二七, 一) .....	六五
	楊寬 .....	六五
自序	.....	六五
第一篇 古文傳說探源論	.....	七〇
一 論託古改制說	.....	七六
二 論鄒魯、晉、楚三方傳說本於民情說	.....	八八

三 論層累造成說……………九七

第二篇 論古史傳說演變之規律性……………一二〇

一 殷周之宗教觀念與古史傳說……………一二〇

二 神祇稱號祖先廟號與古史傳說中之人君稱號……………一三〇

三 古史傳說中之朝代系統……………一四六

四 東西民族神話之融合與古史傳說系統之組成……………一四八

第三篇 盤古槃瓠與犬戎犬封……………一五六

一 序說……………一五六

二 盤古與槃瓠……………一六〇

三 犬戎犬封與槃瓠……………一六四

四 南方民族中槃瓠盤古之傳說與信仰……………一六八

第四篇 三皇傳說之起源及其演變……………一七五

一 三皇之本始與三一……………一七五

二 三皇傳說之演變……………一八二

三 古帝與三皇之配合……………一八五



第五篇	黃帝與皇帝	一八九
一	序說	一八九
二	黃帝與皇帝及上帝	一九五
三	涿鹿之戰與阪泉之戰	一九九
附論	蚩尤與舜收	二〇六
四	論黃帝之制器故事	二〇七
五	論黃帝之世系傳說	二〇七
第六篇	堯與顓頊	二一〇
一	序說	二一〇
二	堯與顓頊	二一四
三	論顓頊堯爲西方民族之上帝	二二〇
第七篇	舜與帝俊帝嚳大皞	二二三
一	帝俊與帝嚳	二二三
二	舜與帝俊帝嚳	二三二
三	大皞與帝嚳帝舜	二三八

四 論帝俊帝嚳帝舜等爲殷人東夷之上帝……………二三九

五 帝俊之世系傳說……………二四五

第八篇 五帝傳說之起源與組合……………二四六

一 五帝與五色天帝……………二四六

二 古帝與五帝之組合……………二五四

三 三皇五帝說後起之糾紛……………二六五

第九篇 『陶唐』與『高陽』……………二六九

一 自來關於『陶唐』之解釋……………二六九

二 論陶唐卽高辛高陽……………二七四

三 論唐虞連稱……………二七六

第十篇 說夏……………二七七

一 自來關於『夏』一名之解釋……………二七七

二 『夏國族之有無問題』……………二八〇

三 『夏后』解……………二八一

四 『有夏』解……………二八六

附函	二九〇
附錄「說夏」補	二九二
一「夏后解」補	二九二
二「有夏解」補	二九五
三下都與夏都	二九七
四夏宮夏臺與下臺	二九八
五姒姓與姬姓	二九九
第十一篇 丹朱驩兜與朱明祝融	三〇二
一丹朱與驩兜	三〇二
二丹朱驩兜與朱明祝融	三〇七
三關伯與昭明祝融	三一
四祝融與燭龍	三一四
五陸終與祝融	三一六
附錄一 劉爲堯後說探源	三一九
附錄二 說驩兜所放之崇山	三二六
重書業	三二六
楊寬	三一九

第十二篇	蘇共工與玄冥馮夷	三二九
一	蘇與共工	三二九
二	蘇共工與實沈臺駘玄冥馮夷	三三六
第十三篇	許由皐陶與伯夷四嶽	三四五
一	許由與伯夷	三四五
二	許由與皐陶	三四八
三	伯夷與皐陶	三五〇
第十四篇	禹句龍與夏后后土	三五三
一	引言	三五三
二	禹與句龍	三五七
三	禹生於石與娶塗山女之說	三五九
四	禹征有苗	三六二
五	餘論	三六四
第十五篇	夷羿與商契	三六五
一	夷羿與商契商均	三六五

二	羿契傳說之轉變	三七一
第十六篇	啓太康與王亥辟收	三七三
一	啓與太康	三七三
二	啓與王亥	三七六
第十七篇	伯益句芒與九鳳玄鳥	三八〇
一	益與燕	三八一
二	玄鳥鳳鳥九鳳與句芒及益	三八五
三	伯益與百儀伯夷	三八九
附論	伯益與伯翳	三九二
第十八篇	綜論	三九三
一	古史傳說與神話	三九三
二	古代神話與歷史背景	四〇一
附錄	劉歆冤詞	四〇五

# 古史辨第七册上編

——古史傳說統論——

## 三三六 戰國秦漢間人的造偽與辨偽

顧頡剛

(二四九, 燕京大學史學年報第二卷第二期)

### (一)

研究歷史, 第一步工作是審查史料。有了正確的史料做基礎, 方可希望有正確的歷史著作出現。史料很多, 大概可以分成三類: 一類是實物, 一類是記載, 再有一類是傳說。這三類裏, 都有可用的和不可用的, 也有不可用於此而可用於彼的。作嚴密的審查, 不使它假冒, 也不使它冤枉, 這便是我們研究歷史學的人的任務。

所謂偽, 固有有意的作偽, 但也有無意的成偽。我們知道作偽和成偽都有他們的環境的誘惑和壓迫, 所以只須認清他們的環境, 辨偽的工作便已做了一半。

我們研究學問的先決問題, 第一是瞭解從前人的工作的結果, 第二是認識我們今日所負的責任。現

在許多人都在研究中國史，而中國的史料不可信的甚多，尤其是古史，又不曾經過整部的嚴密的審查，其中待我們努力解決的問題不知有多少。爲了鼓勵大家的工作興趣，擔負起時代所賦予的責任，所以我略略搜集戰國秦漢間人的造偽與辨偽的事實，作成這一篇，希望讀者認識這兩種對抗的勢力，以及批評精神與辨偽工作的演進，好藉此明白自己所應處的地位。

在述說這問題之前，我們該得知道，所謂「歷史觀念」在現在看來雖是很平常的一種心理，但其發展的艱難卻遠過於我們的想像。「致用觀念」在石器時代已有了，否則人類就不會製造出這些器具。這個觀念從此發達下去，成就了今日的精緻和奇偉的物質文明。但歷史觀念超出現實，它的利益不是一般人所能瞭解，所以非文化開展到了相當程度，決不會存在於人們的頭腦裏。將來不可知；截至現在止，它還只限於少數人的使用。古代當然更不必說。這少數人既已有了這個觀念，一定忍不住，要發之於言行；然而敵不過多數人的懵懂，於是終被他們的宗教信仰或致用觀念所打倒。這是無可奈何的悲劇！若要這種悲劇不發生，只有兩條路。其一，大家達到一件事情，就肯想一想，不儘跟人家跑。其二，看到不如己意的議論和著作肯寬容，不要黨同伐異。能設這樣，歷史觀念的發達自然一日千里，而無用之用也定必超過致用觀念所收穫的實惠了。

只爲古人缺乏了歷史觀念，所以最不爱惜史料，因而寫不成一部可靠的歷史。很古的時代如何，我們的智識不夠，無從提起。且從武王克商說起罷。當他成功之後，史記上說他「命南宮括史佚展九鼎寶玉」

「封諸侯，班賜宗彝，作分殷之器物」(周本紀)逸周書上說他「俘商舊寶玉萬四千，佩玉億有八萬」以及麋，鹿，麇，豕等約一萬頭(世俘)他掠奪的只是些鼎彝寶玉，牲畜，而不是殷商的歷史材料。固然這種傳記百家之言也許是靠不住的，武王也許肯不注重實利；可是現有的證據已足夠證明這些記載了。安陽的殷墟，在三十年中發現了四五萬片的甲骨卜辭，近年經中央研究院大舉發掘，連宗廟宮室陵墓的遺址也找出來了。然而地下挖出的遺物只有大量的甲骨和瓦片，而銅器和玉器乃至少。這不是銅器和玉器已被搶光了嗎？因為周人有致用觀念，所以把凡是值錢的東西都帶走了。又因為他們沒有歷史觀念，所以想不到開辦一個「故宮博物院」。他們看盤庚以來二百餘年卜用的甲骨，正如我們看一大堆廢紙似的。說到這兒，真令我暗暗地叫一聲慚愧。十餘年前，北平的歷史博物館嫌明清內閣大庫的檔案堆積得太多了，又占房屋，又費功夫，覺得討厭，所以就把它其中不整齊的裝了八千麻袋，賣給紙廠，作為造還魂紙的原料。司法部中藏有明朝的刑部老檔，某一位總長看它是過時貨，下令燒了。七年前，國都南遷，蒙藏院的檔案無人保管，全數散出，賣給攤販包花生糖果。究竟甲骨的用處不如紙張，不能製造還魂紙，也不能包裹糖果，周武王覺得不能獲利，扔下了。後來康叔封于衛，他也許嫌這種東西討厭，但它又不像紙張的容易燒燬，只得留下了。誰想過了三千年，這種廢紙竟沾了人們的歷史觀念的光，忽然發生了用處，害得許多考古家和古董商費了全副的精力去搜求，騰起很高的行市！又誰想現在人們的歷史觀念，只會應用於數千年前的檔案(甲骨)，而不會應用於數百年中的檔案！唉，人類的進步是這樣慢的。



因為古人太沒有歷史觀念了，所以中國號稱有五千年的歷史，但只留下微乎其微的史料。現在再講一個故事。曹植做了鄴城侯，那邊有一座舊殿，是漢武帝的行宮，也拆毀了。因為有人假借了神話來反對，他就下令道：

昔湯之陸也，則夏館無餘跡。武之興也，則殷臺無遺基。周之亡也，則伊洛無隻椽。秦之滅也，則阿房無尺椽。漢道衰則建章撤；靈帝崩則兩宮燬。……況漢氏絕業，大魏龍興，隻入尺土，非復漢有。是以咸陽則魏之西都，伊洛為魏之東京，故夷朱雀而樹閭闔，半建陽而建泰極。況下縣腐殿，為

狐狸之窟藏者乎！……（文選詞林六九五引）

他的話說得多麼爽快，有了新朝就該把舊朝的東西完全摧毀了！看了這文，誰還敢說中國人好古！在這種觀念之下，只有時行的留存與不時行的銷滅兩件事。然而不幸，歷史所記是十分之九屬於不時行的呵！凡是沒有史料做基礎的歷史，當然只得收容許多傳說。這種傳說有真的，也有假的；會自由流行，也會自由改變。改變的緣故，有無意的，也有有意的。中國的歷史，就結集於這樣的交互錯綜的狀態之中。你說它是假的罷，別人就會舉出真的來塞住你的嘴。你說它是某種主義家的宣傳罷，別人也會從這些話中找出不是宣傳的證據。你說它都是真的罷，只要你有點理性，你就受不住良心上的責備。你要逐事逐物去分析它們的真或假罷，古代的史料傳下來的太少了，不夠做比較的工作。所以這是研究歷史者所不能不過而又極不易過的一個難關。既經研究了歷史，誰不希望得到真事實？既經做了研究工作，誰不希望

早日完工？可是古人給我們的難題太多了，這個回答不好的責任是應當由古人擔負的，我們只有使盡自己的力量以求無愧於心而已。

(二)

我們在前面既知道古人沒有歷史觀念，不愛惜史料了，但從別方面看，則中國民族又有一種癖性，是喜歡保留古代的語言方式。我們現在尙關白話與文言之爭，好古者還想拿西元前數百年的白話作爲二十世紀的通用文字。古代也是如此。我們在左傳裏讀到周王的說話，就知道他和春秋時一般人的口語有別。例如僖十二年，齊桓公使管夷吾平戎於王，王說：

舅氏！余嘉乃勳，應乃懿德，謂督不忘，往踐乃職，無逆朕命！

又如哀十六年，衛莊公使鄒武子告嗣位於周，王說：

朕以嘉命來告余一人。往謂叔父：余嘉乃成世，復爾祿次。敬之哉，方天之休！弗敬弗休，悔其

可道！

雖然文氣卑弱，必不能像殷周間文字的樸茂，但春秋時有摹倣古文字的風氣，即此可以推知。文既倣古，當然有僞造古書的。孟子萬章篇上有一段話：

象曰：『謨蓋都君，咸我績。牛羊父母，倉廩父母。干戈朕，琴瑟朕，張朕，二嫂使治朕棲。』象往入

舜宮，舜在牀琴。象曰：「鬱陶思君爾！」 忸怩。舜曰：「惟茲臣庶，汝其于予治！」

此文易「謀」爲「謨」，易「皆」爲「咸」，易「功」爲「績」，又省去許多動詞，如「牛羊父母」，「舜在牀琴」等句，顯見作者要表示其爲唐虞的真傳，所以有意不循戰國的語法。其他孟子中所引堯舜事，又有「祇載見替腹」，「替腹底豫」，「舜尙見帝」等句，也都用了古字易去今字。在這種空氣之下，帝典就出現了，選古的名人也都有著作傳下來了。作者沒有新發見的史料，也沒有時代的觀念，只憑了個人的腦子去想，而且用了貌似古人的文體寫出，拿來欺騙世人。戰國秦漢之間，這種東西不知出了多少。其後賴做古而成名的甚多，揚雄的太玄和法言最能表現這個特徵。又如司馬相如作封禪文，把「揆其所始，至於所終」寫作「揆厥所元，終都攸卒」，把「大道於是成」寫作「大行越成」，把「深恩廣大」寫作「滿恩麗鴻」，把「化蠻夷爲文明」寫作「曖昧昭晰」，簡直不講文法，專堆生字，到了畫符念咒的地步。

他們既已爲了沒有歷史觀念，失去許多好史料，又爲了沒有歷史觀念，喜歡用古文字來作文，引出許多偽書。在這雙重的搗亂之下，弄得中國的古書和古史觸處成了問題。從前君主時代，君主的權力的基礎建築在經書上，於是「非聖無法」可以判死罪（例如程康以「非聖典讀」而受誅），大家死心塌地，不敢去想，倒也能了。現在呢，君主是倒了。從前人沒有學術史的眼光，以爲最古的人是最聰明的（例如黃帝發明了幾十種東西，做了幾百卷書），什麼事情都是老早就規定妥當，不必由我們去想，倒也能了。現在呢，知道智識由於積累，後人的本分是應追過前人了。我們在這種環境之下，哪能不起來問，哪能不起來幹。如果不這樣，我們

簡直辜負了這時代。何況，在從前極束縛的環境之下，尙有起來問，起來幹的，我們如果在這大解放的日子，還作無懷葛天之民，試問有什麼面目對着他們？

(三)

中國的文化中心，大家都知道是六經和孔子。六經的問題複雜，我們先來看孔子。記載孔子言行的論語，是有史以來第一部私家著作。我們可以在論語中看出孔子對於歷史的見解。

孔子雖是儒家的開創者，但這原是後來的儒家推尊他爲始祖而已，他並沒有創立一種主義，也沒有定出什麼具體的政治計畫來。他雖常提起夏殷，但夏殷的歷史差不多沒有說到。八佾篇云：

子曰：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也。殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣！」

他說夏殷之禮的「不足徵」由於他們後裔杞宋二國的「文獻不足」，似乎很能注意到史料上。但爲什麼對於夏殷之禮又兩云「吾能言之」呢？既已沒有史料，他怎麼去講歷史呢？這不般人疑惑？由我猜想，恐怕那時人對於夏殷的故事都隨便說，孔子也不能免。所謂「不足徵」的是史料。所謂「吾能言之」的，是傳說。照這樣講，孔子口裏的夏殷之禮就有問題了。

他又說，「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕」（衛靈公）。又說，「周監于二代，郁郁乎文哉！吾從周」（八佾）。

在這兩句話裏，可見他的心目中的夏殷的禮對於周代人的效用只在「留備擇取」的一點。他只拿了致用觀念來看夏殷，而不拿歷史觀念來看夏殷，這個意思表示得非常清楚。（要是他用了我們的態度，就得問「夏殷的禮究竟是怎樣的？」「夏殷的禮是怎樣構成的？」）在這種觀念之下，與周有關的尚可僅憑傳說，而與周無關的自

然更不妨讓它漸滅了。

制度既已只備擇取，史事當然只備勸懲。在論語裏，可以看出孔子和弟子們說話時稱引的人，只是把類人的性質品行分成數類，每類舉出幾個最有力量的代表。例如做人君的要無爲如堯舜，勤儉如禹稷，知人如舜湯；做人臣的，要能幹如周公管仲，忠直如史魚柳下惠，識見如伯夷蘧伯玉。他提起古人，不是傳授歷史知識，乃是教人去效法或警戒。這種觀念原是當時人所通有的。因爲日久流行在口頭的緣故，所以好人會儘量好，壞人會儘量壞。其實豈但當時人，就是現在，除掉研究歷史的專家以外，提到古人，誰不只記得幾個特別好的和特別壞的。你隨便走進一個戲園或評書館，就可以聽得能幹的姜太公和諸葛亮，勇敢的薛仁貴和楊繼業，奸詐的曹操和秦檜，方正的包龍圖和海瑞；以及武松黃天霸等義士，李太白唐伯虎等才子，楊貴妃崔鶯鶯等美人，姐己潘金蓮等淫婦。這些演員和聽衆，並不要知道這班古人的年代先後和他們的特殊環境，只覺得古來的人，或善或惡，其翹然特出於人羣的，不過這幾個而已。有了這幾個，他們說話或唱戲時就儘夠引用了，要尋一個人物作自己的模範時也有所取資了。當時子貢究竟是一個智識分子，他聽了抑揚過甚的傳說不免引起了懷疑。他道：「紂之不善不如是之甚也，是以君子惡居下流，天下之惡

皆歸焉」(子張) 這句話的反面，就是說，「周公之才之美，不如是之甚也！是以居上流者，天下之善皆歸焉。」也就是說，「中流者非無善惡也，天下之善惡皆不歸焉。」這實在是一句聰明話，是我們的辨偽史中的第一句話。

古時只有代表人物而沒有史。今日則既有留存於民衆心目間的代表人物，又有爲學者們所保存研究的歷史材料。這是古今的一大區別。古時雖以孔子之聖知，也曾起過「文獻不足」的感歎，但究竟受時代的束縛，惟有宛轉牽就於致用的觀念之下而已。

#### (四)

孔子的思想最爲平實，他不願講「怪力亂神」，所以我們翻開論語來，除了「鳳鳥不至，河不出圖」二語以外，毫無神話色彩（這二語本是很可疑的）。其實那時的社會最多神話。試看左傳，神降於莘，賜號公土田

（莊二十二年），太子申生縊死之後，狐突白日見他（昭十年），河神向楚子玉強索瓊弁玉纓（昭二十八年），夏

后相奪衛康叔之享（昭三十一年），真可謂「民神雜糅」。歷史傳說是社會情狀的反映，所以那時的古史可以斷定一半是神話，可惜沒有系統的著作流傳下來。流傳下來的，以楚辭中的天問爲最能表現那時人的歷史觀，但已是戰國初期的了（此文必非屈原著）。

天問是一篇史詩，用了一百八十餘個問題來敘述當時所有的上下古今的智識。篇中先問宇宙的着

落，再問日月的運行，這就是所謂開闢的故事。於是問到人了，第一個是鯀，問他爲什麼治洪水時要聽鳴鳧的話，爲什麼上帝把他永遠監禁在羽山。第二個就是禹，問他在極深的洪水中怎樣的填起土來，應龍又怎樣的幫他治水。第三個是康回，就是共工，問他怎樣一怒，土地就塌陷了東南一角。於是問到地方，東西南北哪邊長，太陽哪裏照不到，崑崙黑水在何方。從此順了次序問起夏商周的歷史故事，其中也很多大可怪異的傳說，爲儒家的典籍裏所沒有的。

在天問中，禹是一個上天下地，移山倒海的神人，鯀是給上帝禁壓在山裏的。洪水是開闢時所有；平治水土不是人的力量，乃是神和怪物合作的成績。有了這個瞭解，再去看詩書，那麼，玄鳥生商的故事，履帝武生稷的故事，「洪水芒芒，禹敷下土方」之句，「殤鯀於羽山」之文，均不必曲爲解釋而自然發現了它們的真相。

不但如此。史記秦本紀說秦祖女修吞卵生子，中衍爲身人言，也可信爲當時確有的史說。山經記陝西西部至甘肅一帶是一個上帝的國家，而黃帝便是那邊的上帝，即此可知秦祀黃帝的緣故，又可知黃帝陵所以在橋山的緣故。其它如書中的「高宗彤日，越有雉雉」，金縢的「天乃雨，反風，禾則盡起」以及趙世家中的秦讖，大宛列傳中的禹本紀，拿那時人的眼光看來，正是家常使飯，無所用其疑怪。

我們可以說：在戰國以前，古史的性質是宗教的，其主要的論題是奇蹟說。我們不能爲了孔子等少數人的清徹的理性，便把那時的真相埋沒了。

(五)

到了戰國，情形就大變。戰國以前整個社會建築在階級制度上。左傳上說「人有十等」(昭十年)。

士以上爲四等，阜以下爲六等，爲的是要使他們「服事其上而下無覬覦」(桓二年)。但後來因交通的便利，商業的發達，庶民就有了獨立的地位。又因諸侯的吞併，地力的開發，大國益增富強，管理國家的事不是

幾個精神衰老過慣舒服日子的世家大族所能爲，庶民中的賢者就起而擠倒了世官。大家要奪政權，就大家要有智識。這樣的社會組織的大變動，當然對於思想學術有劇烈的影響，古史傳說遂更換了一種面目。

學術界中第一個起來順應時勢的，是墨子。他有堅定的主義，有具體的政治主張。他的第一個主張是「尚賢」，他說：「雖在農與工肆之人，有能則舉之；故官無常貴而民無終賤。」他的第二個主張是「尚同」，他說：「選擇天下賢良聖知辨慧之人，立以爲天子；選擇天下贊聞賢良聖知辨慧之人，置以爲三公。」

這樣說來，一切封建制度，貴族階級，他們是準備全部打倒的；誰有本領誰做官，哪一個最有本領就請哪一個做天子。這等堅決的主張當然會博得民衆的多數同情，所以就是和他勢不兩立的儒家，也不能不採取

他的學說。大學裏說的「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」，中庸裏說的「德爲聖人，尊爲

天子，富有四海之內」，以及堯典的「克明峻德」一章，皋陶謨的「日宣三德」一章，都是儒家承受墨家學說的證據。



但當時人最沒有時代的自覺，他們不肯說「現在的社會這樣，所以我們要這樣」；只肯說「古時的社會本來是這樣的，所以我們要恢復古代的原樣。」然而，戰國的時勢是從古未有的創局，如何在古代找出相同的事例來呢？這在我們研究歷史的人看來，是絕對沒有辦法的事。但他們有小說家創作的手腕，有外交家說謊的天才，所以容易得很。他們說：舜是從畎畝之中舉起來的，伊尹是從庖廚之中拔出來的，傅說是從版築之間解放出來的，膠鬲是從魚鹽的商場中挑選得來的，所以農夫也可以做天子，廚子，囚徒，魚販們也可以做大臣。他們又說：堯把天子讓與舜，舜把天子傳與禹，所以天子之位不是世襲的，一個天子老了就應當在他的臣民中選擇一個最有本領的人，把天下交給他管。這就是所謂「禪讓說」。一定要先有了墨子的尚賢主義，然後會發生堯舜的禪讓故事。這些故事也都從墨家中流傳到儒家，而我們小時就在四書中熟讀，認為至真至實的古代史了。

不過，儒家究竟和墨家不同。墨家講兼愛，儒家則講親親。墨家主張澈底尚賢，儒家還要保全貴族的世祿。所以從墨家的平等眼光看來，除了舉賢無第二法；從儒家的等差眼光看來，傅子比了舉賢還重要。因此，禪讓的故事，儒家雖因時勢的鼓盪而不得不受，但總想改變其意義。這一個苦衷，我們若小心讀孟子就可明白。

當禪讓說極盛的時候，燕王噲聽得着了迷，一心想追踪堯舜，就把國政完全交給他的相子之。有人對他說，「禹本來是傳天下與益的，但因他的兒子啓在政治上也有權力，他糾集黨羽攻益，把天下奪回來了。」

照這樣看，禹在表面上傳天下於益，其實是令啓自己奪取。現在你雖把國家交給子之，然而官吏大都是太子手下的人，實在還是太子用事呵！——燕王噲是真心效法堯舜的，就把官員的印一起收了，交給子之，由他任用。子之南面行王事，燕王噲反做了他的臣。這樣三年，燕國大亂，將軍市被和太子平合謀，起兵攻子之；

齊宣王又從外邊打進去，把子之打掉，燕王噲也死了。(事見戰國策一及史記燕世家)這是一個很美麗的故事之下的大犧牲。當燕國亂時，有人詢問孟子的意見，他答道：「子噲不得與人燕，子之不得受燕於子噲。」

有仕於此而子悅之，不告於王而私與之，則可乎！(公孫丑下)以一個「言必稱堯舜」的人而對於熱心模仿堯舜的子噲子之反持這種冷酷的態度，實在令人無從索解。倘使他用了同樣的句法，說「堯不得以天下與舜，舜不得受天下於堯，禪讓的偶像豈不是就此打碎了嗎？」

有一次，萬章問他：「堯把天下傳給舜，有這件事嗎？」他用了批評燕事的態度回答道：「沒有，天子是不能把天下送給別人的。」話說得這樣斬釘截鐵，當然把這件故事推翻了。於是萬章再問道：「舜的天下是誰給他的呢？」他回答一句空洞的話：「是天給他的。」萬章這人真利害，又反問他一句道：「天把天下給他的時候是明明白白的對他說話嗎？」這話要是問在西周時，那時的人當然回答說：是的，因為大雅裏就有「有命自天，命此文王」(大明)，以及「帝謂文王，「予懷明德」」(皇矣)等句，天和直接談話的事是很尋常的。但孟子的時代和他的學說已不容他這樣神道設教了，所以他答說：「天是不說話的，但借了人事來表現他的意思而已。」萬章再逼進一層，說：「怎麼借了人事來表現呢？」問到這樣，他再

沒有什麼辦法，只得用了墨子的手段杜造出一段故事來，說道：「舜相堯有二十八年之久，這是天意。堯崩，三年之喪完了，舜避到南河的南面，好讓堯子繼承了天子之位，然而朝覲的諸侯不到堯子那邊去而到舜這邊來，打官司的也不到堯子那邊去而到舜這邊來，歌頌功德的又不歌堯子而歌舜。舜被臣民愛戴到這樣，他不做天子也不成了。這就是從人事上表現之天意。」（萬章上）這些話雖然講的是堯舜，其實是針對燕王的讓國說的。倘使子之能相子噲二十餘年，噲死之後他也離去燕都，燕的臣民也不戴太子平而戴他，那就是孟子理想中的禪讓了。然而這和堯典所謂「朕在位七十載，汝能庸命罷朕位」，「格汝舜，詢事考言，乃言底可績，三載，汝陟帝位。」，「正月上日受終于文祖」諸文能相合嗎？堯典中分明說堯直接讓位於舜，而孟子偏說舜是由臣民擁戴起來的，與堯無干，這不夠矛盾嗎？這樣看來，孟子所說的是儒家的堯舜，而堯典所記的竟是墨家的堯舜了！

豈但孟子反對禪讓，荀子的態度更要激烈。他在正論篇裏大聲疾呼道：

世俗之爲說者曰：堯舜擅讓。是不然！天子者，勢位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣！

曰：死而擅之。是又不然！聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖而在後者，

則天下不離，朝不易位，國不更制，天下厭然，與鄉（向）無以異也。聖不在後子而在三公，則天下

如歸，猶復而振之也；天下厭然，與鄉無以異也。故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次；死則

能任天下者必有之矣。夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉！

曰：老衰而擅。是又不然！血氣筋力則有衰，若夫智慮取舍則無衰。曰：老者不堪其勞而休也。

是又畏事者之議也！天子者，勢至重而形至佚，心至愉而志無所詘，形不爲勞，曾無上矣。……老者

休也，休猶有安樂恬愉如是乎？故曰：諸侯有老，天子無老；有擅國，無擅天下；古今一也！

夫曰堯舜擅讓，是虛言也！是淺者之傳，陋者之說也！不知逆順之理，小大至不至之變也！未

可與及天下之大理者也！

他的話說得何等決絕，徑斷禪讓說是「虛言」，是「淺者之傳，陋者之說。」比了孟子一方面說唐虞不是

禪，一方面又說「唐虞禪」的扭扭捏捏，藏藏躲躲的態度，高明了多少？再拿荀子的話來和堯典比較，則「朕

在位七十載，汝能庸命巽朕位，」豈不是「老衰而擅」？「帝乃殂落，……月正元日，舜格于文祖，」豈不是「死

而擅之」？而「正月上日，受終于文祖，」又豈不是「堯舜擅讓」呢？堯典所言竟沒有一句不是荀子所反

對的。堪笑後世讀書人都自居於儒家，而對於孟荀二大師之說似乎不曾看見，確認禪讓是唐虞之事，這是

粗心呢，還是不敢提出這問題呢？

孟荀二氏都不願意聽禪讓之說，然而想不到從根本上解決，所以他們的反對不能成功。倘使他們能

找出這傳說的源頭，說「這是墨家爲了宣傳主義而造出來的，我們儒家不該盲從，」豈不就連根剷去了？

推求他們所以不說這話的理由，就因爲他們沒有歷史觀念，自身又被包圍於這樣的空氣之中，所以雖覺得

這些話不對，而竟找不出辨僞的方法來。

由墨家的主義下所造成的故事，除此之外，可以推測的還有二端。

其一，「命」本是古人所最信仰的，到墨子始因激厲人們奮鬥的勇氣，主張非命。但現在尚書中，湯誓載桀之言曰：「時日易喪，予及汝皆亡。」西伯戡黎載紂之言曰：「我生不有命在天。」那麼，這兩位亡國之君都是主張信命而被人打倒的。固然這也許是周代史官的垂誡之作，但也大有從非命之說出來的可能。看非命上篇說：「於仲虺之告曰：『我聞於夏人，矯天命，布命于下；帝伐之惡，喪厥師。』此言湯之所以非桀之執有命也。」於太誓曰：「紂夷處不肯事上帝鬼神，乃曰『吾民有命。』」此言武王所以非紂執有命也。」可見他確把桀紂當做定命論者的偶像，而作為他的攻擊的目標的。

其二，墨子提倡尚賢，又注重實利與節儉，所以他把各種器物都定為聖人或聖王所作，見得當時創造的艱難，現在使用的人應當鄭重。節用中篇說：「古者聖王制為節用之法：古者聖王制為飲食之法；古者聖王制為衣服之法；古者聖人為猛禽狡獸暴人害民，於是教民以兵行；古者聖王為大川廣谷之不可濟，於是利為舟楫；古者聖王制為節葬之法；聖王：為宮室之法。」把百姓日用的東西一起歸於明王聖人的德惠。其他辭過非儒諸篇中也都有同樣的制作說。這原是他矯正世俗侈靡的好意。但是自從有了這個提示，創造事物的傳說就覺得有整理編排的必要，世本的作篇應時而興，把任何事物都確定了一個創始者。主張改制說的人見了，又利用這一套話作為改制的根據，表示任何時代都可創造新事物；這就是淮南子汜論訓上的一段話。易學專家見了，也想把這一說應用到周易上，恰好易傳中有「以制器者尚其象」

之文，就選取了十三卦分配制作，而有庖犧氏取離作網罟等等的故事。

墨子是創造理論以順應戰國時勢的第一人，因為他鼓吹的最早，所以由這一學派發生的故事最為深入而有力，一般人也忘記了這是墨家所創造的了。

## (六)

在戰國的時勢中又有一個大運動，其性質的重要或者還超過了階級的破壞，這是種族的混合。本來「諸夏」和「蠻夷」的界限分得很嚴。所謂諸夏，是夏商之後，和由西方入主中原的姬姜兩大族。在這四族以外的，都被看作蠻夷。雖有很高的文化的楚國，奄有西周舊畿的秦國，中原人還是用了蠻夷的眼光看他們，而他們也自居於蠻夷。吳國，中原人都已承認他們為泰伯之後了，然而春秋經還稱其王為「吳子」和赤狄的路子一例。燕國，分明是召公奭之後，但因離中原稍遠，與鮮虞山戎比鄰，故當張儀說燕王時，燕王還說，「寡人蠻夷僻處，雖大男子裁如嬰兒」(燕策一)。可見除了種族的關係以外，還有地域的關係。那時的中原是何等的狹小，諸夏是何等的稀少呵！

其實，就是諸夏的基本團體，夏商姬姜四族，他們也何嘗出於一家。夏的一族的來源固不可知，但商族是自以為「天命玄鳥」降下來的(商頌)，周族是自以為上帝憑依了姜嫄而生下來的(大雅及魯頌)。這些事情的真不真是另一問題，但他們對於自己的祖先，都以為由於上帝的命令而出現，這個觀念的存在是鐵

一般的事實。因爲有了這種觀念，所以他們不承認始祖的前一代是人，他們不承認本族和別族有共同的祖先。至於姜姓的人，他們自己說是四嶽之後，而四嶽是共工的從孫，也不會和其他三族認做本家。

當春秋時，居今河北省南部的有白狄，居今山西省南部的有赤狄（這是說一個大概，白狄也有在陝西的，赤狄也有在河北的。）其他以戎爲名的，陝西有犬戎，隴戎，大戎，河北有山戎，湖北有盧戎，河南有陸渾之戎及揚拒泉皋

伊雒之戎。以夷爲名的，山東有萊夷，江蘇與安徽間有淮夷。淮夷或者是一個總名。那時江淮之間，種族

部落至複雜。姓嬴的有江黃，徐諸國。姓偃的有六，蓼，桐，英氏及舒蓼，舒庸，舒鳩諸國。不詳其姓的又有州

來，鍾離，鍾吾諸國。更往南行，又有葷蠻和百濮。這些部落各有其歷史的文化，不幸他們不是諸夏，而我們

現在所有的古史乃是諸夏傳下來的，所以找不到材料，似乎沒有什麼問題。其實那時的部族是說不盡的

交錯複雜，問題之多乃遠過於我們的想像呢。

但是過了春秋，越滅了吳，就統一了東南部；楚東向滅越，又南越洞庭，西越巫山，就統一了淮水和長江兩

流域。秦滅義渠和蜀，就統一了西北和西南兩部。齊向海上開拓，燕向東北開拓，趙向北部開拓，又統一了

許多異族的地域。賡下韓魏，雖困居腹地，不得發展，也能融化中原諸戎狄。他們各爲求富強，打了無數回

仗。戰爭的結果，他們開闢了無數地方，這些地方是向不受中原文化的浸潤的；他們併合了無數部族，這些

部族是向居於諸夏之外的。這樣地工作了二百餘年，於是春秋時的許多小國家和小部族全不見了。再

經秦漢的統一，於是他們真做了一家人了。

現在我們的鄰邦要用最刻毒的手段來消滅我們的民族，然而嘴裏唱的還是「同文同種，共存共榮」一類甜蜜的口號。戰國時的帝國主義者何嘗不是如此。他們爲要消滅許多小部族，就利用了同種的話來打破各方面的種族觀念。本來楚的祖是祝融，到這時改爲帝高陽（後人說他就是顓頊）了。本來秦是玄鳥隕卵，女修吞而生子的，到這時也是顓頊的苗裔了。趙祖非子，非子也是女修之後，秦和趙就同祖了。本來越是純粹南方部族，和諸夏沒有絲毫關係的，到這時也是禹的子孫了。本來匈奴在極北，越在極南，無論如何聯不起來的，到這時都成了夏禹的後裔了。禹是被稱爲顓頊之孫的，那麼越和匈奴也就同祖了。田齊自稱舜後而舜是顓頊的六世孫，他們也就與秦趙楚越匈奴爲一個系統下的分支了。這幾個有名的國家如此，許多被併的小民族當然都鎔化於一爐了。

以上說的是顓頊一系，還有帝嚳一系。自從甲骨卜辭發現以來，從裏邊尋得了「高祖夔」和「夔于夔」諸文，研究的結果知道夔即是帝俊，也就是帝嚳（王靜安先生說），而帝嚳即是命玄鳥下凡的上帝，簡狄乃是下界的女子，二者有神和人的區別。天問裏說，「簡狄在臺，嚳何宜？玄鳥致貽，女何喜？」即是說的這事。帝嚳爲商族的宗神，可無疑義。但周族是興于西方的，從初興到滅商也不過十數代，比了商的世系有四五十代的，歷史的長短相去懸殊。而且他們的文化有種種差異，顯然是兩個很不同的種族。周的始祖后稷雖也說是上帝之胤，但那時的上帝是很多的（看山海經可知），商的宗神當然不即是周的宗神。然而到了種族混合大運動的時候，這兩個仇讐的種族忽然結成了親兄弟了。他們說：帝嚳是一位人王，他的元



妃是姜嫄，產了后稷；他的次妃是簡狄，產了契。不但如此，他還有一個次妃，叫做慶都，產了帝堯。在這幾句話裏，埋着不知多少的矛盾，只消細心讀書便沒有不覺得的。

據他們說，自古以來的朝代只有唐虞夏商周五個。照這樣分配，虞夏屬於顓頊系，唐商周屬於帝嚳系，似乎組織民族史的任務已告終了。但他們還覺得不滿意，以為這兩枝必須併到一幹上纔好。黃帝本是一個最有權力的上帝，於是他們就把他從天上拉下來了。他們說：黃帝生昌意，昌意生顓頊，這是一支；黃帝生玄囂，玄囂生蟠極，蟠極生帝嚳，這是一支。靠了這一句話，顓頊和帝嚳就成了同氣連枝的叔姪。二千餘年來，大家都自以為是黃帝的子孫，原因就在這裏。可惜逝者已矣；若能把戰國以前人從地下喚了起來，問他們這件事，他們一定摸不着頭腦呢。

記載這樣的世系的，有五帝德、帝繫、姓諸篇，今在大戴禮記中。司馬遷雖說這二篇『儒者或不傳』，但他自己畢竟相信，所以全載入史記的本紀和世家中。

他們豈僅把上帝拉做了人王，使神的系統變作了人的系統；而且把四方小種族的祖先排列起來，使橫的系統變成了縱的系統。如伯夷，本是姜姓一族的祖先；皋陶，本是偃姓一族的祖先；益（或伯翳）本是嬴姓一族的祖先（見左傳及國語）；他們都請來放在堯典裏，使得他們和夏祖禹、商祖契、周祖稷成了同寅，於是這一班人的時代整齊劃一了。太皞，是任、宿、須、句、顓、頊諸國的祖先；少皞，是邾國的祖先；共工，是齊國的祖先；大庭氏，是原住在魯國之地的（見左傳及國語）；他們取來一齊說為古帝王，於是顓頊、帝嚳之前又堆上了許多的王

者了。這樣一來，任何異種族異文化的古人都聯串到諸夏民族與中原文化的系統裏，直把「地圖」寫成了「年表」。

又不但此也，因種族的融合而使古代的疆域也隨着發展。本來所謂中原，不出黃河下流及濟水流域。夏商周千數百年間的都城，只有西周因舊國所在，建都於渭水流域，其它哪一個不是在黃河下流。勢力所及，西不度隴，南不越淮水荆山。所以商頌雖誇言武功，而說到邦畿，只有「千里」。孟子以王道爲其理想中的最高成就，他說到古代疆域，也不過是「夏后殷周之盛，地未有過千里者也」。荀子強國篇中又說：「古者百王之一天下，臣諸侯也，未有過封內千里者也。今秦南乃有沙羨與俱，是乃江南也；北與胡貉爲鄰；西有巴戎；東在楚者乃界於齊，在韓者隴常山，乃有臨慮，在魏者乃據圍津，去大梁百有二十里耳，其在趙者剡然有荅而據松柏之塞，負西海而固常山，是地偏天下也。……此所謂「廣大乎舜禹」也。」

這裏說的是秦末滅六國時的疆域，把現今的地方來編排，除了陝西四川兩省較爲整齊外，其餘在湖北（陝）、河南（陝）、山東（圍津）、河北（荅）的都是些零星小塊，然而荀子已詫歎爲「廣大乎舜禹」，可見到戰國之末還不會把古代的地域放大。其後始皇二十六年成了統一的功業，丞相王綰等上帝號議云：

昔者五帝地方千里，其外侯服夷服諸侯或朝或否，天子不能制。今陛下興義兵，誅殘賊，海內爲郡縣，法令由一統，自上古以來未嘗有五帝所不及。

到三十四年置酒咸陽宮，優射周青臣進頌道：

他時秦地不過千里，賴陛下神靈明聖，平定海內，放逐蠻夷，日月所照，莫不賓服。以諸侯爲郡縣，人人自安樂，自上古不及陛下威德。

這都是說五帝的地方不及秦始皇的大，當時爲「諸侯」而今日爲「郡縣」，當時「不能制」而今日「由一統」。這是秦代公認的事實，還不會改變舊日的地理觀念。所以琅邪刻石云：

普天之下，搏心揖志，器械一量，同書文字。日月所照，舟輿所載，皆終其命，莫不得意。……六合之內，皇帝之士，西涉流沙，南盡北戶，東有東海，北過大夏，人跡所至，無不臣者。……

這不是誇口，是事實。哪裏知道，古代的疆域竟因始皇的赫赫之功而改變了！

我們先看淮南子罷。他說古代的聖王是：

昔者神農之治天下也，……其地南至交趾，北至幽都，東至暘谷，西至三危，莫不聽從。 ( 主術訓 )

他說古代的暴君，又是：

紂之地，左東海，右流沙，前交趾，後幽都。 ( 秦族訓 ) 夏桀殷紂之盛也，人迹所至，舟車所通，莫不

爲郡縣。 ( 汜論訓 )

在這種思想之下，於是凡秦臣向始皇進的頌辭都成了「古已有之」的了。說淮南不足信吧，再看五帝德：  
顓頊……北至于幽陵，南至于交趾，西濟于流沙，東至于蟠木，動靜之物，大小之神，日月所照，莫不砥

礙。

帝嚳：執中而獲天下；日月所照，風雨所至，莫不從順。

禹：巡九州，通九道，陂九澤，度九山；據四海，平九州，戴九天；四海之內，舟車所至，莫不賓服。

這不是把琅邪刻石之文吞活剝了嗎？大約齊魯儒生對於始皇的功業看得眼紅了，不忍不把這一套話套在古聖王的頭上，好使五帝的地方不止千里，五帝的威德也追得上始皇。倘對此說還有疑惑，試想一想堯典和禹貢就更明白了。我們不必管九州和十二州的大規模的地方制，只須看『同律度量衡』不是『器械一量』嗎？『東漸于海，西被于流沙』不是『西涉流沙，東有東海』嗎？假使始皇之世已有了堯典禹貢，這些『不師古』的君臣爲什麼偏要鈔寫古帝王的老賬？

禹在古代的傳說中，本是平地成天的一個神人。到了這時，既由始皇統一的反映，逼得古帝王的土地必須和他一樣廣，於是禹的偶像遂重新喚起，而有禹貢一篇的著作，把當時的境域分做九州，硬叫禹擔此分州的責任。其後爾雅有釋地等四篇，不管裏面的話和禹貢有無衝突，亦於篇末記云，『從釋地以下至九河，皆禹所名也。』即此可見，戰國秦漢之間，造成了兩個大偶像：種族的偶像是黃帝，疆域的偶像是禹。這是使中國之所以爲中國的；這是使中國人之所以爲中國人的。二千餘年來，中國的種族和疆域所以沒有多大的變化，就因這兩個大偶像已規定了一個型式。除了外族進來混合在中國人的集團裏之外，中國人總不願把這個舊型式有所改變。所以雖不會很縮小，也不會很擴張了。

(七)

戰國是一個儘想升級的時代，平民要求高升做官，諸侯也要求高升做王。到字內有了八九個王時，王位又不行了，就再進一步稱帝了。在這種情形之下，舊制度已崩壞，新制度又急待創造，這是很費經營籌畫的一件事。加以史料散失，更有無從取材之苦。例如孟子，北宮錡問他，周朝的爵祿是怎樣排列的，他答道：其詳不可得聞也。諸侯惡其害己也而皆去其籍。

這原是很老實的話。當時的諸侯爲要適應時勢，創立新制，而苦於守舊的人的反對，所以先把古代傳下來的文籍消滅了。在歷史觀念沒有發達之際，受了致用觀念的壓迫，出此殘暴的手段，也在情理之中。孟子既已看不到古籍，自己承認不知道，也就完了。但他又說：

然而軻也嘗聞其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等也。……天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里，凡四等。……（萬章下）

他所說的制度是從哪裏出來的呢？我們知道，他根據的是春秋。在春秋經裏，宋稱公，齊，魯，衛，陳等稱侯，鄭，曹，秦，燕等稱伯，楚，邾，郟，鄒，吳等稱子，許和宿稱男，非常的固定，使人一看就可知道周王封建時所定的等次是如此的。春秋稱爲孔子所作，還在諸侯去籍之前，當然是真事實。所以二千餘年來，大家對於孟子的話從不覺得有可疑之點。不幸得很，這幾年來金文研究發達，在彝器裏找出來的五等爵的材料，或者是和春秋不

合的如燕稱侯，秦稱公，郟稱伯，許稱子，或者是亂稱一起的，如燕稱公又稱侯，邢稱伯又稱侯，芮稱公又稱伯，邾稱伯又稱子。這就把人們對於春秋經的信仰動搖了。不但如此，大孟鼎說「般邊侯田」，新出土的大令方彝說「眾諸侯侯田男」，這就令人想起了康誥裏的「侯甸男邦采衛」。加以研究，纔知道尚書裏的「侯甸男」就是脫掉了侯字的重文，當時大國稱侯，小國稱侯甸男或簡稱為男，而公為通稱，伯是長義，子是國君之子或是還有問題的國君（如蠻夷酋長）這些名詞並不和侯與君同列在一個系統。（說卦傳斯年先生論所謂五等爵）至於采，衛，乃是疏遠之封，所以鄭語引史伯之言曰：「妘姓郟，郟，路，偃，陽，曹，姓，郟，莒，皆為采。」即此可知「公，侯，伯，子，男」的五等爵，不是傳訛，便是作春秋的人有意定出來的階級，與真正的古制不合。春秋一書本和孔子沒有關係，所以論語中一字不提。大約到了戰國的中期，一班儒家受了時勢的薰陶，要想替將來的天子定下制度，他們在魯國的史官處找到一堆斷爛的記事竹簡，就來「筆則筆，削則削」寄託他們的政理想，騙人道：「這是孔子作的，孔子行的是天子之事。」

從春秋的著作看來，可知那時的儒家是怎樣的為這大時代打算。他們對於未來的憧憬是借了過去的事實來表示的，所以他們口裏的古史就是他們對於政治的具體主張，所謂「祖述堯舜，憲章文武」乃是水中的倒影。當齊宣王問孟子子王政的時候，他答道：

昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤，此四者天下之窮民而無告者，文王發政施仁，必先斯四者。

文王的史料流傳到戰國的怕也只有詩書中的一點，但詩書中的文王哪會有這種事。這分明是孟子自己的王道政策，拉了文王下來擔承這個名義而已。

你們不信孟子會做這種事情嗎？請聽我說下去。孔孟二人雖然相去只一百多年，孟又自承是私淑孔的，但因為這一百多年中社會變動得太劇烈了，個人當然不能跳出社會而獨立，所以他們的見解就無法一致。孔子只到過幾個諸侯之國（和周的話是不可信的，就使到了周，而那時的周王已淪夷得像諸侯一樣了。）他心目中的模範政治家是幫齊桓公成就霸業的管仲，所以說『如其仁，如其仁』。又說『民到於今受其賜；微管仲，吾其披髮左衽矣！』把他捧舉得簡直成了救世主。不過孔子的階級思想很深，他看『邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君有反坫，管氏亦有反坫』對於其不知禮與不儉表示反感而已。一到孟子，就不然了。他那時，富強的諸侯都自立爲王了，他自己所提倡的也是王道了。管仲雖有本領，但他究沒有使齊桓公升爲王，所以孟子就瞧不起他。當齊宣王問他『桓文之事』時，他竟敢當面撒謊，說『仲尼之徒無道桓文之事者，是以後世無傳焉，臣未之聞也。』如果齊宣王當場把論語翻給他看，不知他有什麼話說？他既把『桓文之事』壓了下去，於是接着說，『無已，則王乎！』這一抑一揚之間就擡高了他自己的王道。他說，『諸侯行文王之政者，七年之內必爲政於天下矣。』這是他向各國君主寫的包票。他又說，『我非堯舜之道不敢以陳於王前，』這是他自己門面上掛的牌子。因此，堯舜文王的歷史就成了他的王道主義下的歷史。爲他陳義太高，齊宣王不敢接受，推託自己有好勇的毛病，他立刻舉出文王武王的好勇的故事，說這樣正可以

走上王業的路；宣王再推託自己有好貨的毛病，他又舉出公劉好貨的故事；宣王更推託自己有好色的毛病，他又舉出古公亶父好色的故事——他處處證明了那時的王者有實現他的王道的可能。梁惠王有一座園囿，他就勸他「與民偕樂」，效法文王的囿囿。滕文公對付不了大國的誅求，他就勸他「君子不以養人者害人」，效法太王的遷國。經他這樣一講，於是古代的王公都有了「聖聖傳心」的事實。在孔子的說話中，只把歷來名人的性格加以批評，雖有傳聞之誤，卻不致有何裝點。孟子呢，他簡直不管古代的事實究竟如何，（例如古公亶父是否好色，梁園是否文王所築）只盡力把古代的王公硬裝到他的王道的模型裏去，好借着他的牌子做他宣傳自己學說的手段。我們讀了他的書，所以深深的印着古聖王都十分相似的形象，那就是他把一副板子上印出來的東西填上了不同的人名而送給我們的效果。

孟子最喜說古事，但他卻最沒有地理歷史的常識。他最喜引詩書，但他所引的詩書滿不是那麼一回事。正如蘇篇，不過說古公亶父到了岐下，娶姜女以立家室而已，他就斷章取義作爲他好色的證據，然則不好色者難道就絕了夫婦之倫嗎？因他的說話太隨便了，所以「戎狄是膺，荆舒是懲」之句，詩上已說明是贊美「周公之孫，莊公之子」的僖公的，他偏會歸給周公。淮水是入海的，泗水是入淮的，他偏會說「排淮泗而注之江」。這種事由我們看來，他本是一個志在救世的政治家而不是一個歷史學者，他的話說錯了是可以原諒的，我們只要取其理論而捨其引證，也就買到他的真珠了。不幸後世讀書的人拜倒於聖賢的名義之下，捧住了他的話當作古代的眞事實，於是就發生了許多的偽史。例如他說「王者之迹息而詩



亡詩亡然後春秋作，」這也不過隨口講講而已，他原不會做過一番時代的考據。但後人咬定了這句話，以為詩確是春秋前的東西了。毛公釋詩有「平王之孫」的召南也說為周初詩，而云「平，正也，武王女。」有「赫赫宗周，褒姒威之」的小雅也說為西周詩，而云「詩人知其必滅周。」這些曲解是怎麼來的？就來在孟老先生沒有歷史的知識而偏做了歷史的權威上。

孔子雖慨歎夏殷文獻無徵，還喜歡把三代制度作比較。到孟子時，古文獻更無徵了，但他一樣的會比較，而且比得更詳細。例如滕文公問為國時，他就說：

夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。

設為庠序學校以養之。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之。

三代間的變遷之迹，他舉得這樣清楚。但我們早已知道，他表面上雖說的是古事，實際則是發表自己的政見，所以在他敘述了三代田制和學制之後，就說，「有王者起，必來取法，是為王者師也。」仍是寫包票的辦法。

三代的制度，就在這種情形之下愈講愈多。試看禮記明堂位所記的禮器，說到車，則是：

鸞車，有虞氏之路也；鉤車，夏后氏之路也；大路，殷路也；乘路，周路也。

說到旌旗，則是：

有虞氏之旗；夏后氏之綏；殷之大白；周之大赤。

說到馬，則是：

說到尊，則是：

夏后氏駱馬黑鬣；殷人白馬黑首；周人黃馬蒼鬣。

說到爵，則是：

泰，有虞氏之尊也；山，夏后氏之尊也；著，殷尊也；犧象，周尊也。

說到勺，則是：

夏后氏以琖；殷以斝；周以爵。

說到黍稷器，則是：

夏后氏以龍勺；殷以疏勺；周以蒲勺。

說到俎，則是：

有虞氏之兩敦；夏后氏之四璉；殷之六瑚；周之八簋。

說到豆，則是：

有虞氏以梲；夏后氏以楨；殷以棋；周以房俎。

夏后氏以楛豆；殷玉豆；周獻豆。

這樣那樣，一件一件地搬了出來，好像那時真有一個歷史博物院，保存着四代的器物，所以會說得如數家珍。但倘使果真這樣了，孔子又何必與「文獻無徵」之歎呢？

(八)

上面所講的禮樂制度，我固然說它出于戰國秦漢間人之口，很不可信；但我也敢作保證：這是不會全假的。我們前邊提起過許多古代的帝王，分析的結果知道只是把各族的祖先歸到一條線上，把原有的橫的系統變成了縱的系統。這種禮樂制度正與相類，他們把各地不同的器具禮法，依了他們的想像，再加上一點杜造，分配到虞夏商周去，算作四代的不同制度。這樣做去，固然也很隨心，但終須費一番搜集材料的工夫；在這大規模的創立制度的時代，那些「爲王者師」的野心勃勃的人物還耐不住這麻煩。於是有一種學說順應這需要而起，使得改制的人只須懂得了這種方式，便可不必操心而自然千變萬化。這就是陰陽五行說！

這種學說，是從陰陽的觀點，把世界上的萬事萬物分列爲陰性和陽性兩類；又從五行的觀點，把金、木、水、火、土五種物質及其物性分配了世界上的萬事萬物。陰陽五行的本身既交互錯綜，陰陽與五行又交互錯綜，就引起了許多的變化。他們用了這種變化，說明自然界的狀態，更進而說明社會的狀態。他們以爲這是天和人的一致的規律，是宇宙間的最高的原理，於是，計畫政治制度時就要使用這原理，編排歷史系統時又要使用這原理。

陰陽五行說始於何時，尙難斷定。看論語記孔子的話這等多，而始終不曾提起過這個問題，可知在孔

子時還沒有這一說；就算已有，那班至少在孔子時大家還看得不重要。荀子非十二子篇云：

案往偽造說，謂之五行，甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解。……子思唱之，孟軻和之；世俗之溝猶瞽瞍；遂受而傳之。

從這條看，五行之說是子思造出來的；子思是戰國初期的人，似可決定此說的發生年代。但那時何以沒有發生什麼影響，孟子書中何以全未提及此事，這些疑問沒有消除時，此說終是很可疑的。

這種學說的占有勢力，始於鄒衍。史記孟子荀卿列傳裏說他看許多國君不講德行，專喜奢侈，於是細的研究陰陽消息之理，著了十餘萬言的書，說的話很奇怪；王公大人聽了害怕，自願歸向到仁義節儉。他的學說中的一種是五德終始說，大意是帝王將興時先會有豫兆。所以黃帝爲土德，在他那時就有大螾大螻的祥瑞；禹是木德，草木暢茂；湯是金德，銀山山溢；周文王是火德，赤烏銜丹書從天而下（見呂氏春秋應同及史記封禪書）。他把五行支配帝王，所以朝代迭易，五行也就依次旋轉下去。五行的次序是講「相勝」的，木剋土，所以夏繼五帝；金剋木，所以商繼夏。但鄒衍時的歷史系統還未放得很長，所以雖說終而復始，而第一回的五德的輪子尚沒有轉完。後來秦始皇做了皇帝，就依據了他的學說改定制度。因爲剋火的是水，所以他繼周而自居於水德；水色爲黑，所以衣服，旄，旌，節，旗都上黑；水數爲六，所以符和法冠都是六寸，與和步都是六尺，乘是六馬（見史記秦始皇本紀）。用了他的說法，簡直從始有人類到人類滅絕，一切不用費心，因爲什麼事情都是命定的，你只要隨着它轉去，照辦它應有的事情就好了。

不知何時，這五德說分了一支叫做三統說。這一說也是循環的，不過把範圍縮小了些。他們說，帝王遞嬗是依了三個統的次序：這三個是黑統，白統，赤統。夏為黑統，殷為白統，周為赤統，繼周者又為黑統。禮記檀弓篇說：

夏后氏尚黑，大事斂用昏，戎事乘驪，牲用玄。殷人尚白，大事斂用日中，戎事乘翰，牲用白。周人尚赤，大事斂用日出，戎事乘騂，牲用騂。

這是很清楚的三統說：夏時什麼都黑，商時什麼都白，周時什麼都赤。在董仲舒的春秋繁露三代改制質文篇中，有這一說的詳細記載：

三正以黑統初，正日月朔于營室，斗建寅。天統氣始通化物，物見萌達。其色黑，故朝正服黑，首服藻黑，正路輿質黑，馬黑，大節綬幘尚黑，旗黑，大寶玉黑，郊牲黑。冠于阼，昏禮迎于庭，喪禮殯于東郊之上。祭牲黑，薦尚肝。樂器黑質。親赤統，故口分平明，平明朝正。

正白統者，歷正日月朔于虛，斗建丑。天統氣始蛻化物，物始芽。其色白，故朝正服白，首服藻白，正路輿質白，馬白，大節綬幘尚白，旗白，大寶玉白。冠于堂，昏禮迎于堂，喪禮殯于楹柱之間。祭牲白，薦尚肝。樂器白質。親黑統，故口分鳴晨，鳴晨朝正。

正赤統者，歷日月朔于牽牛，斗建子。天統氣始施化物，物始動。其色赤，故朝正服赤，首服藻赤，正路輿質赤，馬赤，大節綬幘尚赤，旗赤，大寶玉赤，郊牲騂。冠于房，昏禮逆于戶，喪禮殯于西階之上。

祭牲騂牡，薦尚心。樂器赤質。：親白統，故日分夜半，夜半朝正。

董仲舒說，繼周的應該是黑統，所以孔子作春秋，把這一部書當作一個新的王朝，一切按照了黑統的規律去訂立政治制度。漢不繼秦而繼周，所以春秋是假想的黑統而漢則是現實的黑統。因此，孔子作春秋就是爲漢制法，這班春秋學家也就自居了漢朝的立法院委員的資格。在董氏的書裏，什麼三統，什麼四法，講得天花亂墜，真使人覺得陰陽五行永遠地那麼轉轉，又覺得我們所有的一切全可從這些公式裏推排出來。可惜我們不是漢代人，這二十世紀已不容再作如此的信仰，否則我們真可以委心任運了！

制度既可這樣推出，歷史當然也不會成例外。董氏這篇書中，說「文王受命而王，應天變殷作周號，時正赤統，親殷，故夏，黜虞謂之帝舜，以軒轅爲黃帝，推神農以爲九皇」就表示從周到神農共歷九代。周是本代；殷是前一代，應當「親」的；夏是前二代，應當「故」的；這是「三代」。虞是殷所「故」的，到周時就推出了三代以外，改稱爲帝；從此推上去，自堯、嚳、顓頊、黃帝，合爲「五帝」。神農是黃帝的前一代，稱爲「九皇」。九是代數，皇是稱號。爲什麼有王帝皇之別呢？他說，「遠者號尊，近者號卑」。所以周是稱王的，但經過了兩個別的朝代，他就改號爲帝了；再過了五個朝代，他就改號爲皇了。在這種議論上，證明了歷史事實是永遠在變動，只有做這變動的原理的循環說是不變的。

到了西漢的末葉，劉歆作世經，又另創了一種五德終始說，從伏羲的木德爲始，以五行相生說爲次：木生火，故炎帝以火德繼；火生土，故黃帝以土德繼；土生金，故少皞以金德繼；金生水，故顓頊以水德繼；水又生木，故

帝嘗以木德繼木又生火，故帝堯以火德繼火又生土，故帝舜以土德繼土；這樣排下去，從伏羲到漢，這五德的系統共轉了兩次半，比較鄒衍的原說，內容豐富多了（文見漢書律曆志）。因為中國一切學問都是到東漢時纔凝固的，所以他的話非常占勢力，所有講古史的書不提伏羲則已，一提到則未有不說他「以木德王」的。直到這四十年中，康有為提出少皞本不列帝王位次之說（見新學偽經考），崔適又提出「劉歆欲明新之代漢猶舜之繼堯」之說（見史記探源），我們方纔明白這一說的出現是有作用的。因為漢代的五行思想太濃重了，所以王莽就變了這一套把戲來奪取漢的天下。他的意思是，「我是黃帝的子孫，也是舜的子孫，這兩位都是「以土德王」的，所以我也有一「以土德王」的資格。漢是火德，他的祖帝堯也是火德。火德的堯是禪位與舜的，所以火德的漢也應禪位與我。」這原是一個有計畫的騙局，王莽為主謀而劉歆為助謀。但從黃帝到堯，以前的史說，中間只有顓頊和帝嚳兩代，用相生說的「土、金、水、木、火」的次序排來，黃帝為土則堯只能為木，堯如為火則黃帝將為金，無法印合於漢新禪讓的前定說。所以他們毅然決然，在黃帝顓頊之間插下一個少皞，使他居於金德的地位，於是王莽的戲法就變成成功了！至於他的戲法為什麼不跟他的政權一齊失敗呢？這是因為光武帝利用了他所說的漢為火德的話，將錯就錯，自稱以赤伏符受命，東漢的國命既明定為火德，如果不用他的歷史系統即無法把漢排列在火德之下，所以只得承受了。

王莽只有把漢新的世系往上推，其它的世系還沒有提起。想不到到了東漢時，王符做了一部潜夫論，他把同德的帝王一起說作祖孫，更加密了他們的關係。鈔在下面，讓大家看看五德終始說下的歷史是這

樣整齊的：

大人迹出雷澤，華胥履之，生伏羲，世號太皞，其德木。後嗣帝嚳代顓頊氏。後嗣姜嫄

履大人迹，生姬棄。太姘夢長人感己，生文王。

有神如龍首出常羊，感任姒，生赤帝魁隗，身號炎帝，世號神農，代伏羲氏，其德火紀。後嗣舜都

與龍合婚，生伊堯，代高辛氏。龍感女媧，劉季與。

大雷繞樞炤野，感符寶，生黃帝軒轅，代炎帝氏，其德土行。後嗣握登見大虹，意感生重華虞

舜，堯乃禪位，世號有虞。

大星如虹，下流華渚，女節夢接，生白帝摯青陽，世號少皞，代黃帝氏，其德金行。後嗣修紀見

流星，意感生白帝文命戎禹，舜乃禪位，世號夏后。

搖光如月正白，感女樞幽防之宮，生黑帝顓頊，身號高陽，世號共工，代少皞氏，其德水行。城

簡吞燕卵，生子契。扶都見白氣貫月，意感生黑帝子履，身號湯，世號殷。(五德志)

你們看，他排列得多麼整齊：(1)帝王禪代，是依着五德次序的；(2)帝王世系，是後五德承接着前五德的；

(3)然而受命而王的天子卻又來自天上的。他把每個帝王說成有三個父親：其一是感生之父，如伏羲之

大人迹；其二是母所承之帝，如堯出於神農後嗣的慶都；其三是名義上的父，如文王的「以王季爲父」。一

定要在這三個系統中都做了兒子，方有做帝王的資格，帝王真神祕得不可思議了！



這種話如果只當笑話講，倒也有趣。可惜直到現在，還有人不願意把它當作笑話！

(九)

以上紛紛擾擾的，都是墨家和儒家的主張；現在還留下一個——道家。

道家和墨一樣，提倡復古，復他們理想中的古。墨家以為從古尚賢，儒家以為從古就有一定的制度，道家則以為從古就是無爲的。他們的理想說得最簡單而清楚的，是老子中的幾句話：

小國寡民。使有什佰之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之。雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。

雖然這一段話裏有很顯著的衝突，一方面破壞物質文明（使有什佰之器而不用），一方面又要享受物質文明（甘其食，美其服），但他已捉住了戰國時的痛苦的根源。戰國時，因為交通太便利了，所以發展的慾望日高，弱者對於強者的經濟侵略和武力侵略都無法避免，不論相隔得怎麼遠。他恨透了，所以寧可回復到閉國的時代，把器械，舟車，甲兵，文字全取消了。取消了這種東西之後，他以為必能再過甘食美衣和安居樂俗的生活。他暗示古代人過的日子是這樣的快樂。

因為有了這一個暗示，所以後來的道家就一味造出具體的事實來證明這個理論。莊子（這是一部從

論國到漢的遺家的遺書裏面也許有幾篇莊周的觀錄，但非莊周作的一定比它多得多。——繕性篇說：

古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，羣生不夭；人雖有知，無所用之；此之謂「至一」。當是時也，莫之爲而常自然。逮德下衰，及燧人伏羲始爲天下，是故順而不。德又下衰，及神農黃帝始爲天下，是故安而不順。德又下衰，及唐虞始爲天下，興治化之流，蕩淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心，心與意識，知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博，文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。

這作者對於古代的觀念表示得何等清楚：古人本來是最快樂的，因燧人伏羲變「無爲」爲「有爲」，「德就衰了；神農黃帝之世更衰了，唐虞之世簡直是胡幹了。這真是俗語說的「一蟹不如一蟹」呵！

淮南王書是漢文景時至武帝初結集的，那時正是道家學說獨霸的時代，所以本經訓裏有洋洋一大篇痛罵物質文明和政治組織的文字，闡明了社會進化就是痛苦增加這一個意義。這原是大亂以後的一種憤激之談，是對於戰國人信任知力和技巧的一種大反動。他們形容古代的快樂，甚至於說：

昔容成氏之時，道路雁行列處，託嬰兒於巢上，置餘糧於晦首，虎豹可尾，虺蛇可觸，而不知其所由然。  
(本經前)

於是就一代一代的衰敗下去了：

至伏羲氏，其道昧昧芒芒然，吟德懷和，被施頗烈，而知乃始昧昧，皆欲離其童蒙之心而覺視

於天地之間，是故其德煩而不能一。及至神農黃帝，剖判大宗，竅領天地，枝解葉貫，萬物百族，使各有經紀條貫，於此萬民睚眦肝肝然莫不鍊身而載聽視，是故治而不能和下。棲遲至於昆吾夏后之世，嗜欲迷於物，聰明誘於外，而性命失其得。施及周室之衰，澆淳散樸，雜道以偽，儉德以行，而巧故萌生。周室衰而王道廢，儒墨乃始列道而議，分徒而訟，於是博學以疑聖，華誣以脅衆，弦歌鼓舞，緣飾詩書，以買名譽於天下；繁登降之禮，飾絳冕之服，聚衆不足以極其變，積財不足以贍其費，於是萬民乃始備離跂，各欲行其知偽以求鑿柄於世，而錯擇名利。夫世之所以喪性命，有衰漸以然，所由來者久矣！是故聖人之學也，欲以返性於初而游心於虛也。（綴微詞）

在這一段裏，把他們自己的意思說得很清楚了。他們因為提倡一種「返性於初而游心於虛」之學，所以要說出許多古初的事情作為修養的目標。他們因為要證明「世之所以喪性命，有衰漸以然，所由來者久矣」這一個見解，所以一定要說成「代不如一代，從至德之世到伏羲神農時道德如何的低落，從伏羲神農到堯舜時道德又低落了多少。其實，他們何嘗真知道古初，也何嘗定要戲侮黃帝堯舜，他們只想向「博學以疑聖，華誣以脅衆」的儒墨之徒作一個致命的攻擊。他們看儒墨之徒都喜歡「託古改制」而結果鬧得一團糟，所以他們起來「託古改人生觀」把對方的古制譏笑得一錢不值。這兩方面所鼓吹的「古」都曾經迷蒙了許多時候的人們的眼。大家讀了儒墨的書，堯舜的禪讓為的是愛民，湯武的征誅也為的是愛民，感覺到愛民是古帝王的一行不變的主義。回過頭來讀道家的書，神農之世是「臥則居居，起則于于」

的，秦氏之世又是『其臥徐徐，其覺于于』的，古帝王的一成不變的主義乃是無思無爲。究竟哪一種是眞事實呢？以前的史家只會兼容並包，說頭上幾個帝王是無思無爲的，後來就變成勤政愛民了。這沒有別的原因，只爲儒墨的古史系統短（當儒墨起來時，古史系統只有這一點），道家的古史系統長（道家起來時，古史系統已放長了）逼得古史家於前段採用道家說，於後段採用儒墨說。二千年來，一班士流一想到皇古，誰沒有一個莊子和淮南所寫的幻影立在目前，於是義皇時人的生活就成了他們追求的目標，今古而古樂的觀念也就成了正統的古史觀。到現在，我們纔清楚地知道，他們和儒墨的主張都是受的時代的影響，都是當時救弊的方術，但他們所說的古人古事則與儒墨同樣的不可信。

(一〇)

戰國秦漢四百餘年中，爲了階級的破壞，種族的混合，地域的擴張，大一統制度的規畫，陰陽五行原理的信仰，以及對於這大時代的擾亂的厭倦，立了許多應時的學說，就生出了許多爲證實這些學說而杜造的史事。曲禮上說，『毋勦說，毋雷同；必則古昔，稱先王。』這幾句話真是說盡了那時人說話的態度。你們想，古昔先王的事情如果都有客觀的真實，那麼他們的說話正和我們做考據文字一樣，應當無一字無來歷，如何能不勦說與不雷同呢？既不雷同而又『必』則古昔，這不是創造是什麼？但我們不像崔東壁先生那樣，罵百家之言爲要不得的異端邪說。我們站在歷史的立場上，看出這些說話雖是最不真實的上古史，然而

確是最真實的戰國秦漢史，我們正可以利用了這些材料來捉住戰國秦漢人的真思想和真要求，就此在戰國秦漢史上提出幾個中心問題。這真是歷史的境界的開拓！一般人對於我們常起誤會，以爲我們要把古代什麼東西都去推翻，願他們能平心靜氣想一想這個道理。

可是無論如何，這些最不真實的上古史，當時和後世一班庸衆畢竟受了他們的欺騙，錯認爲最真實的上古史。他們的學說既紛歧而混亂，所以我們的上古史也隨着它而紛歧而混亂。於是一班比較有理性的人時時舉出其懷疑之點，雖然在「信而好古」的空氣之中，雖然在「非聖無法」的禁制之下。

現在我們要問的，就是戰國秦漢的學者杜造了這些古史，當時曾發生了什麼反應？在歷史觀念極不發達時，當然對於他們的話只有「好，不好」的感覺，而沒有「真，不真」的分析。所以淮南子的脩務訓裏說：

世俗之人多尊古而賤今，故爲道者必託之於神農黃帝而後能入說。亂世關主高遠其所從來，因而貴之。爲學者蔽於論而尊其所聞，相與危坐而聽之，正領而誦之。

這描寫當時的情形何等活現！爲了要動聽，所以託之神農黃帝。爲了來路遠，所以看得重。爲了盲目的信仰，所以留神地聽，用心地念。僞史就這樣地流傳下去了。脩務訓又道：

今取新聖人書，名之孔墨，則弟子句指而受者必衆矣。

其實是新出的文章，爲了希望讀的人多，只得冒充是孔墨所作，一說了孔墨馬上震動了學術界，僞書就這樣地傳下去了。

但是戰國時未嘗沒有聰明人，所以就有人表示堅決的不信。例如荀子，他在非相篇裏說：

五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也。五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。禹湯有傳政而

不若周之察也，非無善政也，久故也。傳者久則論略，近則論詳，略則舉大，詳則舉小。……是以文久而

滅，節族久而絕。

他主張不法先王，為的是那時的典章制度已不可知了，不如法那有「粲然之迹」的後王。其實，在他那時，

五帝之外的傳人出來了不知多少，例如無懷，葛天，風后，力牧。五帝之中的傳政也出來了不知多少，例如封

禪，巡狩，授時，分州。禹湯的傳政和周一樣多，為的是在五德三統說之下早已替三代分配得一樣齊整。但

他偏不承認五帝時有歷史傳下來，夏商時有詳細的歷史傳下來，這真強悍得出奇。他在正論篇裏反對禪

讓之說，已見上引；這一篇中還有一段反對象刑之說的，是：

世俗之為說者曰：「治古無肉刑而有象刑。」是不然！以為治邪，則人固莫觸罪，非獨不用

肉刑，亦不用象刑矣。以為人或觸罪矣而直輕其刑，然則是殺人者不死，傷人者不刑也。……殺人者

不死而傷人者不刑，是謂惠暴而寬賊也，非惡惡也。故象刑殆非生於治古，並起於亂今也！

戰國人描寫古代的安樂情形，以為當時只用特別的衣服冠履來表示罪人所受的刑罰；他堅決反對，以為這

是「起於亂今」的「世俗之說」。若把這話擴而充之，簡直可以把當時口頭流傳的古史一筆鈎銷了。

同時，韓非在他的顯學篇中也對於儒墨二家建設的古史根本破壞。他道：

孔子墨子俱道堯舜而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將使誰定儒墨之誠乎？殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲，而不能定儒墨之真，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者，愚也。弗能必而據之者，誣也。故明舉先王，必定堯舜者，非愚則誣也！

他把『言必稱堯舜』的人定爲『非愚即誣』，斷得何等痛快。堯舜尙且如此，堯舜以前的許多古帝王當然更無存在的價值了。在戰國的怒濤激浪之中，竟有這樣獨立批評的議論，真不能不令人欽服。

淮南王安集合了一班聰明的門客，著了一部書，裏邊雖也把古史講得天花亂墜，畢竟有些拆自己壁腳的聰明話。繆稱訓云：

三代之稱，千歲之積譽也。桀紂之謗，千歲之積毀也。

又汜論訓云：

今夫圖工好畫鬼魅而憎圖狗馬者，何也？鬼魅不世出而狗馬可日見也。夫存危治亂，非智不

能；而道先稱古，雖愚有餘。

他把『道先稱古』譬之『畫鬼魅』，真是把當時的古史傳說一推打碎了。卽此可見那時人的頭腦也很清醒的，只是少數的清醒敵不過多數的糊塗而已。

除了正面反對之外，還有因神話傳說的不合理而強辭以解釋的。例如戰國時傳說『黃帝四面』，這當然說他一個脖子上長着四張臉。因爲這是神話，就有人替它解釋：

子貢問於孔子曰：「古者黃帝四面，信乎？」孔子曰：「黃帝取合己者四人，使治四方，不謀而親，不約而成，大有成功，此之謂『四面』也。」（太平御覽七十九引尹子）

經此一解，「四面」的神話就成了「四人治四方」的人事了！又如那時傳說，云「黃帝三百年」，這當然說他活了三百歲或做了三百年的皇帝。又有人覺它不合理，替它解釋道：

宰我問於孔子曰：「昔者子聞諸榮伊，言黃帝三百年。請問黃帝者人邪，抑非人邪？何以至於三百年乎？」孔子曰：「生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰『三百年』。」（大戴禮記五帝德）

經此一解，「三百年」就成了「發生三百年的影響」了。又如那時傳說，有一種獸名爲夔，「狀如牛，蒼身而無角，一足，其聲如雷，黃帝得之，以其皮爲鼓，楸以雷獸之骨，聲聞五百里。」（山海經大荒東經）因爲有這雷聲鼓的傳說，於是訛傳夔爲樂官（左傳昭二十一年，仍說這位樂官是一足。有人覺得它不合理，替它解釋道：

魯哀公問於孔子曰：「樂正夔一足，信乎？」孔子曰：「昔者舜欲以樂傳教於天下，乃令重黎舉夔於草莽之中而進之，舜以爲樂正。夔於是正六律，和五聲，以通八風，而天下大服。重黎又欲益求人，舜曰：『夫樂，天地之精也，得失之節也，故唯聖人爲能和樂之本也。夔能和之以平天下，若夔者一而足矣。』故曰『夔一足』，非一足也。」（呂氏春秋察傳）

經此一解，「一隻腳」就成了「一個就夠了」。從這三個例上，我們可以知道，當時人的智力已不能再信



神話，他們和我們的懷疑正在同一點上出發。不過他們的膽子小，不敢明說它假，於是替它設法解釋，而又因膽子小，不敢自己負解釋的責任，於是把這些解釋的話推託在孔子的身上。因此，出發點雖在辨偽，但是結果則反而成了造偽：造了孔子的假話和古代的偽史來破除神話。不過這樣總比胡亂信仰的好一點，因為他已經有了別擇真偽的萌芽了。

自從秦始皇焚詩書百家語，戰國文化受了一次大摧殘。漢惠帝時，始除挾書之律。文帝時，剛想到尙書，尋得了伏生，傳下二十八篇。武帝時，廣開獻書之路。成帝時，又使謁者陳農求遺書於天下，令劉向任宏等共同編校。西漢的皇室用了二百年的力量，把許多古籍和當代著述作一次大結集。漢人本是最缺乏歷史觀念的，只因校書的人看見的東西多了，不由得不因比較而生判斷，於是許多書籍就被定爲偽書。今將漢書藝文志所記的錄下：

太公二百三十七篇——近世又以爲太公術者所增加也。

文子九篇——與孔子並時而稱周平王問，似依託者也。

周訓十四篇——人問小書，其言俗薄。（韻注引別錄）

黃帝君臣十篇——起六國時，與老子相似也。

雜黃帝五十八篇——六國時賢者所作。

力牧二十二篇——六國時所作，託之力牧。力牧，黃帝相。

黃帝泰素二十篇——六國時韓諸公子所作。(顏注引別錄云「或言韓諸公孫之所作也。言臨臨五行，以爲黃帝之道也。」)

孔甲盤盂二十六篇——黃帝之史，或曰夏帝孔甲，似皆非。

大命三十七篇——傳言禹所作，其文似後世語。

神農二十篇——六國時諸子疾時忘於農桑，道耕農事，託之神農。

伊尹說二十七篇——其語淺薄，似依託也。

鬻子說十九篇——後世所加。

師曠六篇——見春秋，其言淺薄，本與此同，似因託也。

務成子十一篇——稽察問，非古語。

天乙三篇——天乙謂湯，其時非殷時，皆依託也。

黃帝說四十篇——狂誕依託。

封胡五篇——黃帝臣，依託也。

風后十三篇——黃帝臣，依託也。

力牧十五篇——黃帝臣，依託也。

鬼容區三篇——黃帝臣，依託。

這樣的舉發它們的依託和增加，明定它們的時代和作者，更和今日的我們的態度相像。不過他們批評的範圍只限于諸子百家語，而我們今日則要擴而充之以至于詩書而已。

最有辨偽的眼光，且已把戰國時的偽史作一番大淘汰的工作的，是司馬遷。他生值漢家全盛時代，又有很好的家學，又居了全國文化中心的官職（太史公自序：『天下遺聞古事，雖不畢集太史公。』）再加以好游歷的習性，親見過許多歷史遺蹟，民情風俗，於是『網羅天下放失舊聞』寫成了一部空前的著作——史記。這是中國第一部『究天人之際，通古今之變』的整個歷史記載。他對於上古的事情都不勉強充做知道，把覺得可疑的都刪去了。他的審查古史料的標準，曾在伯夷列傳上宣布出來：

夫學者載籍極博，猶考信於六藝。詩書雖缺，然虞夏之文可知也。堯將遜位，讓于虞舜，舜禹之間，岳牧咸薦，乃試之於位，典職數十年，功用既興，然後授政，示天下重器，王者大統，傳天下若斯之難也。而說者曰：『堯讓天下於許由，許由不受，恥之逃隱。及夏之時，有卞隨務光者。』此何以稱焉？

太史公曰：余登箕山，其上蓋有許由冢云。孔子序列古之仁聖賢人，如吳太伯伯夷之倫，詳矣。余以所聞由光義至高，其文辭不少概見，何哉？

許由不受堯禪，這個傳說自戰國至漢流傳得普遍極了，司馬遷並且親在箕山上見到他的墳墓，論理真不應不信。但是他決定不為立傳，原因是爲有了三個負面的理由：（一）此事不見於虞書，禪讓事也不該這等草率；（二）孔子列舉讓國的聖賢太伯伯夷等，但不及於許由；（三）許由沒有文辭傳下來。因爲他已不

信逃堯禪的許由，所以就聯帶及於逃湯禪的卞隨務光。從我們看來，他的思想固然還不及荀子澈底，但其敢於打破傳統信仰的膽量已大足使人欽服。試看後來，哪部高士傳中沒有許由們，誰不信他們的逃隱是眞事實？卽此一端，可見司馬遷的眼光是怎樣的卓絕。誠然，史記這部書也常被人批評爲不謹慎，但他的「載籍極博，猶考信於六藝」這個標準，在考古學沒有發達的時候，實在不失爲一種有效的方法，尤其是在戰國秦漢間百家異說雜然並起的時候，因爲六藝中的史料比較還算純粹，著作時代也是比較的早呵。

六藝中的尙書是始於堯舜的；還有禮家雜記的五帝德和帝繫，雖然「儒者或不傳」，究竟還爲一部份的儒者所信，這兩篇中的歷史系統是從黃帝開始的。司馬遷在他自己所立的標準之下，根據了這些材料來寫史，所以他的書也起於黃帝。黃帝以前，他已在傳說中知道有神農氏（五帝本紀）、伏羲（自序）、無懷氏和泰帝（封禪書），但他毅然以黃帝爲斷限，黃帝以前的一切付之不聞不問。這件事看似容易，其實甚難；我們只要看唐司馬貞忍不住替他補作三皇本紀，就可知道他在方士和陰陽家極活動的空氣之中排斥許多古帝王是怎樣的有眼光與有勇氣了。

他雖承認有黃帝，而好些黃帝的記載他都不信。所以他說：

予嘗讀諫記，黃帝以來皆有年數。（三代世表）

似乎可以在他自己書中排出一個綜合的年表來了，然而他決絕地說：

稽其曆譜，終始五德之傳，咸不同乖異。夫子之弗論次其年月，豈虛哉！（同上）

他因爲把各種年表比較的結果沒有一種相同，覺得與其任意選取一種，不如乾脆缺着，所以共和以前但記世數。我們只要看史記以後講古史的書有哪幾種是沒有共和以前的年數的，就可以知道他的裁斷精神是怎樣的嚴厲和確定了。

他既定下了這樣的標準，就隨處把它使用。我們在史記裏，可以看到以下的許多話：

學者多稱五帝，尙矣。然尙書獨載堯以來，而百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。（五帝本紀）

（本紀）

五帝三代之記，尙矣。自殷以前，諸侯不可得而譜，周以來乃頗可著。（三代世表）

神農以前，尙矣。蓋黃帝考定星曆，建立五行，起消息，正閏餘。（曆書）

農工商交易之路通，而龜貝金錢刀布之幣興焉，所從來久遠。自高辛氏之前尙矣，靡得而記云。

故書道唐虞之際，詩述殷周之世，以禮義防於利。（平準書）

故言九州山川，尙書近之矣。至禹本紀，山海經所有怪物，余不敢言之也。（大宛列傳）

自古帝王將建國受命，興動事業，何嘗不寶卜筮以助善。唐虞以上，不可記已。自三代之興，各

據禎祥。（龜策列傳）

夫神農以前，吾不知已。至若詩書所述虞夏以來，使俗之漸民久矣。（食鹽列傳）

維三代尙矣，年紀不可考，蓋取之譜牒舊聞本于茲。（自序）

他一說到上古，就歎一聲「尙矣，」於是接着說，這「不可記」了，「不可考」了，「吾不知」了，「余不敢言」了。這種老實承認不知道的態度，試問比了一班儒者自以爲萬事萬物都能明白，雖是文獻無徵之世也可用了排列法來排出它的制度的，要光明磊落了多少？

司馬遷以前講古史的人多極了。三代以前固然是「尙矣，」但正因它「尙矣，」所以纔有話說，纔有說不盡的話。我們只要一看漢書藝文志，便可知在司馬遷之世是時代愈古則材料愈多的。但他竟決意把歷史範圍最小的六藝做標準，合於這個標準的收進來，不合於這個標準的打出去，於是這一大堆燦爛奪目的古代材料都成了歷史的異端外道。他不肯收受這時代給與他的聰明，而只會讀平凡的書，使無數瑰瑋的故事失去了歷史的地位，這不是他的大魄力是什麼！

(一一)

上面說的，是戰國秦漢間人的辨僞；在這一方面，司馬遷應爲功首。下面說的，是兩漢的儒生和經師因整理材料而造僞；在這一方面，司馬遷固非罪魁，但也應當擔負一部分的責任。

「考信於六藝」固然不失爲一個審查史料的標準，但倘使沒有別的附加條件，這標準也會嫌太簡單的。他所謂六藝，是包括經和傳而言的，然而這些文字來路非一，時代又非一，經和傳已常相抵牾，經和經又自相抵牾；在這種情形之下，他應取怎樣的態度呢？何況經傳的材料不夠用，他畢竟要登用諸子百家之言，

又要採取傳說；這裏邊矛盾衝突之處當然不知有多少。他倘使沒有別的辦法去解決這些問題，那麼，他雖是志在「考信」而依然無濟於事。

不幸，他爲時代所限，不能得着很好的方法。他在自序裏說，「厥協六經異傳，整齊百家雜語。」這就是他的方法。六經的異傳，他要調和；百家的雜語，他要整齊。他不能把記述一事而互相差異的材料，斷定這一個真，那個僞；他只能說這個那個一齊對，把那些雜異之處想法安插的得當。這種「整齊故事」的方法，是漢代的儒生和經師的基本方法，其結果不知爲學術界中纏上了多少葛藤，真所謂「治絲而棼之」。例如三代的天子本皆稱王，所以合稱則爲「三王」，這本是無疑的事實。但司馬遷也許爲了想不出舜把帝位禪禹，爲什麼禹要改稱爲王，也許因看見商代的王有帝甲，帝乙，帝辛，就覺得夏商之君的階位亦當爲帝，所以他就一個一個地代他們加上尊號爲帝某某，甚至於「夏后啓」一名已有「后」字表明了他的階位，而亦重牀疊屋地稱之爲「夏后帝啓」。到了周代，他看見文王，武王，成王，康王都直稱爲王，不好再稱他們爲「帝某某」了，於是在殷本紀的末尾記上一筆，「周武王爲天子，其後世貶帝號，號爲王。」照他所說，三代中只有一代稱王，云何而稱爲「三王」？又爲什麼虞夏商秦均爲帝，只有夾在中間的周貶稱爲王？這不是因整齊故事而造出的僞史嗎？又如周人稱王自太王始，其後爲王季文王，原是詩書中很明顯的事實。但他相信了當時詩經學家的話，以爲「詩人道西伯，蓋受命之年稱王。」於是稱王自文王始，而太王王季俱爲追尊。既爲追尊則當時不得稱王，所以他稱太王爲「古公」，王季爲「公季」。「古公」二字還算有根據，

「公季」則直是杜撰之名。這又不是爲了整齊故事而造出的偽史嗎？其他如左傳中的「四凶族」和堯

典的「四罪」明明是一事的異說，但他爲要厥協整齊，遂載四凶族於舜本紀歷試時，而載四罪咸服於堯本紀舜攝政時，逼着舜重演了一回。又如魯世家中，既已從金縢之說，說武王病時，周公請以身代，又從雜說，說成王少時病，周公在神前自己認罪，好像他老是自願替死似的。又如孔子世家中，既從論語說孔子「不語怪力亂神」，而又集錄國語中的許多關於孔子的神怪之談，好像他真有二重人格似的。這都是他碰到了衝突抵牾的材料時，不懂得別擇而只懂得整齊的成績。這樣做去，舊問題還沒有解決，新問題又出來了。

他雖不是有心造偽，而只緣他所用的方法會隨時引誘他造偽，所以他傳給我們的因果並不比戰國人減少。東漢之世，學者們的智慧羣趨於訓詁一途，論理應當作些客觀的研究。但因當時的歷史觀念不夠，所以訓詁的方式不是隨文敷義，就是附會曲解。他們的目標在於貫通羣經，而實際則是張冠李戴，錯配鴛鴦，弄得一場糊塗。訓詁中最有權威的是鄭玄，他曾徧注羣經，學問最博，而留下的新問題也最多。六經奧論中六經注疏辨會批評他道：

大抵鄭氏學長於禮而深於經制，故先注禮而後箋詩；至於訓詁，又欲一一求合於周禮，此其所以失也。如注定之方中「騾牝三千」，則舉天子之制十有二閑。如注采芣「其車三千」，則舉司馬法兵車之數。如注甫田「歲取十千」，則舉井田一成之制。如注械模「六師及之」，則曰「殷末之制，未有周禮」。如此之類，則束縛太過，不知詩人一時之言，不可一一牽合也。康成長於禮，以禮



言詩過矣。

他爲什麼要這樣？只因他與司馬遷抱着同樣的心思。後漢書載鄭玄的戒子書云：「但念先聖之玄意，思整百家之不齊，亦庶幾以竭吾才。」可見他一生的才力全用在「思整不齊」上了。他不想想：「物之不齊，物之情也。」爲什麼老要這樣的削足適履呢？

他的經注，可駁的實在太多了，現在只舉詩書首篇中數事以見其大概。

堯典開頭說：「日若稽古帝堯。」足見作者承認自己遠在堯後，並不想冒充唐虞時代的著作。但鄭玄一定要認爲唐虞時作，而又礙於這樣明顯的證據，於是異想天開，說：

稽，同也；古，天也；言堯上同於天也。

這樣一來，也就混過去了。堯典就真成了唐虞時的著作了。周禮有天地春夏秋冬六官；堯典中則有九官，又有四岳，又有義和和周禮不合。他一心要打通這個隔閡，好使周公的制度即是堯舜的制度，如此一方面可以擡高周禮的地位，一方面又見聖聖傳心的事實。於是他說：

堯既分陰陽爲四時，命羲仲和仲羲叔和叔等爲之官，又主方岳之事，是爲四岳。

這樣一來，「義和」就和「四岳」合而爲一了。他又說：

此命羲和者，命爲天地之官。

這樣一來，「義和」又卽是「天官地官」了。他又說：

蓋春爲秩宗，夏爲司馬，秋爲士，冬爲共工，通稷與司徒，是六官之名見也。

於是伯夷爲『春官』，皋陶爲『秋官』，垂爲『冬官』，合上義和便是六官了。後世編輯唐虞官制的人，根據了他的說法，就可徑把周禮六官寫上去了。這是不是又新添了一筆僞史？固然從我輩看來，堯典的本身已僞，所載的官制必不可信，但這總還不失爲堯典作者的一個獨立理想。獨奈何把絕不相干的周禮硬配上去，逼得它成爲非驢非馬的一種東西呢？而且堯典命皋陶既誅勳，寇賊姦宄，又制止『蠻夷猾夏』，若依周禮來說，他乃兼任夏秋二官，然而他的官名只有一個『士』字。鄭玄既把士定爲秋官了，然則夏官又在堯典的哪裏呢？所以，卽此硬配的工作，他也未能做好。

提到詩經的第一篇關雎，那更可笑。『窈窕淑女，君子好逑』用我們的話說來，『美好的女子，是公子哥兒們所喜歡追求的』原是一句很尋常的話。毛傳說『幽閒貞專之善女，宜爲君子之好匹』把動詞的『好』解作形容詞，把無限動詞的『逑』解作名詞，已嫌牽強，但還勉強說得過去。一到鄭玄的箋，他說：

怨耦曰仇。言后妃之德和諧，則幽閒處深宮貞專之善女，能爲君子和好衆妾之怨者。言皆化

后妃之德不嫉妬，謂三夫人以下。

這簡直令人墮入五里霧中，莫名其妙！站在那一邊的還是君子；但站在這一邊的有后妃，有善女（三夫人以下），又有衆妾之怨者，真不知道這一大羣女子是從哪裏來的？於是下面的『參差荇菜，左右流之』就成了：

后妃將共（世）荇菜之蕀，必有助而求之者，言三夫人九嬪以下皆樂后妃之事。

而『寤寐求之』也就成了：

后妃覺寐則常求此賢女，欲與之共已職也。

求了來怎樣呢？

賢女之助后妃共荐菜，其情意乃與琴瑟之志同。：琴瑟在堂，鐘鼓在庭，言共荐菜之時，上下之樂皆作，盛其禮也。

本來是一首男女慕悅的詩，現在慕悅者成了后妃，被慕悅者成了助后妃祭祀的賢女，中間又插入了和好兼妾之怨的三夫人。這是不是空中樓閣？依照他的詩譜，這是文王時詩，這位后妃豈不成了太姬？後世作周史的人根據了他的話，自然太姬要做夢求賢，求了來要共供荐菜，要上下之樂皆作以盛其禮了。這是不

是又添上了一筆偽史？

像這樣的胡鬧話，一部十三經注疏裏不知有多少。經書是地下實物沒有進入學術界以前的惟一古史材料；注疏，又是國家頒行的正則的解釋。一班讀書人，誰不受他們的影響。二千年來學術界的所以烏煙瘴氣，他們不能不擔負着絕大的責任。讀者不要以為我們有意指摘他們，我只望具有一點現代的理性的人們去把他們的書讀一下。寫到這裏，正和同學們共讀爾雅釋地，就把這篇中的『九州』舉來做個例罷：

九州之制，尙書中的禹貢和周禮中的職方各有一個而不相同。禹貢既言禹，照前人之說當然是虞夏時事。職方既在周禮，照前人之說當然是周時事。這兩篇所說的九州不同，當然是夏制和周制的不同。

商呢，書上沒有提起。所以班固在漢書地理志的敘論上說，「殷因於夏，亡所變改。」可見到了東漢的初年，學術界中還承認商的九州即是夏的九州。當王莽之世，出了一部爾雅，其中釋地一篇多半鈔襲呂氏春秋和淮南王書而成。因此，其中的九州之名和呂氏有始覽全同，只有一個州名不同：呂覽說「東方爲青州，齊也。」爾雅說「齊曰營州。」然而青州營州之名雖異，而它對象的齊則相同。齊沒有二國，所以營州即是青州——不過從五行上定名，東方爲青色，齊在東，故曰青州；從都邑上定名，齊都營丘，故曰營州而已。呂覽的九州既沒有指出是哪一代的制度，爾雅之說當然和它一樣。不幸爾雅是六藝的附庸，誦讀的人既多，附會之說就起。東漢時，李巡作爾雅注，就直斷這九州爲殷制（經典釋文引）。所以然之故，當然因爲它和夏制和周制都不同。「既不是夏，又不是周，那不是殷嗎？」這是他的感覺。從此以後，孫炎、郭璞繼續繩繩，都說是殷制，這件故事就這樣地實定了。這是一件。

堯典中有「肇十有二州」之語；這十二州的名目，書上沒有寫，所以在西漢人的解釋中都不曾具體指出。就是班固的地理志，也只說「堯遭洪水，天下分絕爲十二州。」舉不出十二個州名來。自從爾雅在學術界上占了地位，於是馬融首先說：

舜以冀州之北廣大，分置并州；燕齊遼遠，分燕置幽州，分齊爲營州；於是爲十二州。（史記五帝本紀

集解引）

他的根據，第一是禹貢上的「冀，青，徐，揚，荆，豫，梁，雍」第二是職方增出的「幽，并」第三是爾雅異名的「營。」

他說，禹定的本是九州，舜嫌冀州太大，分爲冀并二州，又嫌東方遼遠，更在冀、兗、青間分出幽、營二州，九州加了三州，恰成十二，這不是奇巧的事嗎！從此以後，鄭玄、偽孔依聲學舌，舜的十二州名就這樣地實定了！這是又一件。

爾雅作者嫌「青」的一名不固定（山東半島因以居東方而名青，山東南部和江蘇北部的徐州也在東方，何嘗不可名青），所以援用冀雍的辦法，以邑名爲州名而改爲營。想不到就爲這一個「營」字，竟注定了殷的九州名和舜的十二州名！這不但是虞夏商周的人想不到，就是爾雅的作者也何曾想到。然而唐宋以來，講地理沿革史的人又哪一個敢違背了這些東漢人所決定的事實？因此，我們所看見的歷史地圖，就儘多了虞舜十二州圖和爾雅般制圖。「俗語不實，流爲丹青」，經學家給我們上的當，我們已是夠受的了！

(一一一)

在這漫天的烏煙瘴氣之中，我們的學術史是不是已墮入了黑暗時代？那也不盡然。「跛者不忘履，瞽者不忘視」，這辨僞的一線曙光總是存在的。現在隨便舉幾個例。

秦誓，戰國時本來有的，所以諸子書中屢屢引到。不幸伏生的尚書沒有這一篇，直到武帝之世方說在河內發現。當時的儒生把伏生的二十八篇上配二十八宿，把秦誓一篇當作了北斗（論衡正說），可見此篇地位之高。但最善附會的馬融忽然理性發現，批評道：

秦誓後得，案其文似若淺露。又云「八百諸侯不召自來，不期同時，不謀同辭」及「火復于上，至于王屋，流爲鵬，五至，以穀俱來，舉火」神怪得無在子所不語中乎？又春秋引秦誓曰「民之所欲，天必從之。」國語引秦誓曰「朕夢協朕卜，襲于休祥，戎商必克。」孟子引秦誓曰「我武惟揚，于之疆，取彼凶殘，殺伐用張，于湯用光。」孫卿引秦誓曰「獨夫受。」禮記引秦誓曰「子克受，非予武，惟朕文考無罪，受克于，非朕文考有罪，惟予小子無良。」今文秦誓皆無此語。吾見書傳多矣，所引秦誓而不在秦誓者甚多，弗復悉記。略舉五事以明之，亦可知矣。（尙書正義秦誓篇首引馬融書序）

這一段文字有見解，有證據，宛然閻若璩尙書古文疏證的縮影，幾乎使我不信爲漢人文字。他的話說得這樣有力，所以後來僞造古文尙書的人重作秦誓時就把他所反對的神怪之語一齊刪削，又把他所提出的古書中所引的秦誓一齊收入了。

月令爲天子居明堂的大政，由戰國至西漢醞釀了數百年而撰成的大文字（我不信爲呂氏春秋所原有理由太長，俟別論），在東漢時占有極大的勢力。因此這篇東西既錄入逸周書，又錄入小戴記。事情真奇怪，那位最長于拉扯牽合的鄭玄偏會提出異議。他道：

月令本呂氏春秋十二月紀之首章也，以禮家好事鈔合之，後人因題之名曰禮記，言周公所作。其中官名時事多不合周法。（禮記正義月令篇首引鄭玄三禮目錄）

他又道：

凡此車馬衣服，非周制也。周禮，朝，祀，戎，獵，車服各以其事，不以四時爲異。又玉藻曰：「天子龍衮以祭，玄端而朝日，皮弁以日視朝。」與此皆殊。(五春「衣青衣，服倉玉」下注)

三王之官，有司馬，無太尉。秦官則有太尉。今俗人皆云周公作月令，未通于古。(孟夏「命太尉」下注)

話說得這樣決絕，也迥異於他的「思整不齊」的常態。推原其故，就爲他熟讀了周禮，拿所謂周公作的周禮和又一所謂周公作的月令相較，就呈露了很多的抵牾；他既決認周禮爲周公作，只得反對月令爲周公作了。可見一個學者只要肯把多種材料作比較的研究而不想穿鑿附會，他自然會得走上了辨僞的一條路。其他，如盧植的疑王制，溫頌的疑周禮，何休的疑左氏和穀梁，都是東漢時的佼佼者。至于王充論衡，對于古籍和傳說無所不疑，爲中國思想史上的一部偉大著作，那更不用我介紹了。

我現在想特別介紹的是兩部書，一是許慎的五經異義，一是王肅的孔子家語。讀者要疑我舉得太不儉不類了嗎？請聽我講下去。後漢書許慎傳云：

慎以五經傳說，臧否不同，於是撰爲五經異義。

可見他著書的着眼點在於比較同異。本來白虎通德論也是由比較同異來的。(東漢章帝建初四年，詔諸儒於白虎殿考論五經同異，作白虎通德論，見後漢書楊終傳及班固傳)但那書在比較之後作主觀的取捨，乃是求取信仰的正鵠；而這書將各家同異之點一一臚陳，目的乃在顯示他們的真相。固然在顯示了真相之後也要加以別擇，但

這就是批評的態度而不是信仰的態度了。可惜這書已亡，雖經清代學者細心搜集，總不能完全。不然，我們研究漢代學術史時不知便利了多少呢。

這裏不便詳引，摘寫數條以見其方法：

今尚書歐陽說：春曰「昊天」，夏曰「蒼天」，秋曰「旻天」，冬曰「上天」，總爲「皇天」。爾雅亦然。古尚書說云：天有五號，各用所宜稱之。尊而君之則曰「皇天」，元氣廣大則稱「昊天」，仁覆愍下則稱「旻天」，自上監下則稱「上天」，據遠視之蒼蒼然則稱「蒼天」。謹按尚書堯命羲和「欽若昊天」，總勅四時，知「昊天」不獨春。春秋左氏曰：「夏四月己丑，孔子卒。」稱「旻天不弔」，時非秋天。(周禮大宗伯疏等引)

公羊說：「譏二名，」謂二字作名若魏曼多也。左氏說：二名者，楚公子棄疾弑其君，卽位之後改爲熊居，是爲二名。許慎講案：文武賢臣有故宜生，蘇忿生，則公羊之說非也。(禮記曲禮上正義引)

詩齊魯韓，春秋公羊說：聖人皆無父，感天而生。左氏說：聖人皆有父。謹按堯典「以親九族」卽堯母慶都感赤龍而生堯，堯安得九族而親之？禮記云：「唐五廟，」知不感天而生。(毛詩生民正義引)

這樣的先敍今文學說，次述古文學說，再提出證據，加以批評，實在是一種有組織的辨僞著作，以前所沒有見過的。固然，他也許挾了家派的成見，站在古文學的立場上來駁今文，也許他的證據很薄弱，批評很陳腐，但無論如何，這種方式和態度確是值得稱讚的。尤其在東漢的烏烟瘴氣的時代，他能有這種分析的頭腦，我



們不該不尊敬。

孔子家語，不但是一部偽書，而且是一部雜湊書，我現在把它列在辨偽類裏，似乎是笑話。但讀者須知，這是王肅的造偽以辨偽的手段。在王肅的時代，鄭玄的學說正極昌盛，王肅眼見他的說話有許多錯誤，然而一班學者把他捧作教主，有什麼法子可以打倒他？他只得假託聖言，造此一書。既作此書，遂作聖證論，拿聖人的證據來壓倒鄭玄。固然裏邊夾着許多好勝的私見，但也未嘗沒有公義。

鄭玄是最信讖緯的，他常用讖緯之說來注經，把幾部經書染上了很濃重的神話色彩。例如禮記大傳裏有兩句話：

禮：不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。

固然「祖」和「祖之所自出」的分別是一個含糊的問題，但並沒有涉及神怪。鄭玄作注，就說：

凡大祭曰禘。……大祭其先祖所由生，謂郊祀天也。王者之先祖皆感太微五帝之精以生，——蒼則靈威仰，赤則赤熛怒，黃則含樞紐，白則白招拒，黑則汁光紀，——皆用正歲之正月郊祭之，蓋特尊焉。

這種迂怪之談，使得理智較強的王肅忍受不下。所以他在家語的五帝篇裏寫道：

天有五行：木、火、金、水、土，分時化育以成萬物，其神謂之五帝。

又自己作注釋道：

五帝，五行之神，代天生物者。後世讖緯皆爲之名字，亦爲妖怪妄言。這就把靈威仰，赤熛怒等的奇怪名字掃除了。又寫道：

古之王者易代而改號，取法五行。五行更王，終始相生，亦象其義。故其爲明王者而死配五行，是以太皞配木，炎帝配火，黃帝配土，少皞配金，顓頊配水。：五行佐成上帝而稱五帝；太皞之屬配焉，亦云帝，從其號。

又自法道：

法五行更王，終始相生。：而諸說乃謂五精之帝下生王者，其爲蔽惑無可言者也。

這又把鄭玄的「王者之先祖皆感太微五帝之精以生」的說話打破了。鄭氏說王者的祖先是天上的五帝，上帝們把自己的血統降到世上，就成了人間的五帝；王氏說五行之神爲五帝，和人間的明王本沒有聯屬的關係，人間的明王死了之後，後人把他們上配五帝，他們方發生了關係；這是二家的根本歧異之點。五行是自然界的現象，並非怪物；明王死了纔配五行之神，也沒有什麼神祕；明王既非感五帝之精以生，當然有他們的人世的祖先；這是王氏的一貫的見解。因此，他在聖證論裏就有下面一段話：（聖證論已佚，這是禮記正義作者所引的。）

（祭法，「有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。」）

案聖證論以此「禘黃帝」是宗廟五年祭之名，故小

記云，「王者禘其祖之所自出，以其祖配之。」謂虞氏之祖出自黃帝，以祖顓頊配黃帝而祭，故云「以

其祖配之。」依五帝本紀，黃帝爲虞氏九世祖；黃帝生昌意，昌意生顓頊，虞氏七世祖。以顓頊配黃帝而祭，是「禘其祖之所自出，以其祖配之也。」

這種話看似平常，而骨子裏則是對於讖緯的大反動，不知肅清了多少迷信。清代的經學家因爲尊重鄭玄的緣故，把王肅做了攻擊的目標。我在這兒，敢平心地說一聲：王肅的見解實在遠出於鄭玄之上。

### （一三）

上面所說的戰國秦漢間的造僞和辨僞的事實固嫌太略，但大致也可以看出一個趨勢來。戰國是一個大時代，什麼都須創新，然而「創新」的事業卻掩護在「復古」的口號之下，所以那時無論什麼制度和思想都會反映到古代去，好像水上樓臺的倒影，於是戰國的燦爛成爲古代的燦爛，戰國的矛盾衝突成爲古代的矛盾衝突。到了秦，他們雖不唱復古的口號，但秦漢間的好古的學者們仍把秦的制度和思想往上推，一直推到了皇古，逼得「事不師古」的始皇竟處處追踪了古人。漢代承襲秦制，創新不多，所以除了王莽一朝之外，僞託的古也不多；但因那時是消化古文化的時候，而歷史觀念不發達，一班學者沒有學得整理的技能，偏任了頭一批整理的工作，遂把古代文籍史事弄得一場糊塗，要待我們將來費了不知多少力氣之後才有恢復原狀的希望。所以我們可以說：戰國大都是有意的作僞，而漢代則多半是無意的成僞。我們對於他們一概原諒，我們決不說，「這是假的，要不得！」我們只要把戰國的僞古史不放在上古史裏而放在

戰國史裏，把漢代的偽古史也不放在上古史裏而放在漢代史裏。這樣的結果，便可使這些材料達到不僭冒和不冤枉的地步而得着適如其分的安插。這便是我們今日所應負的責任。

### 附言：

這篇文字原是崔東壁先生遺著序的一部分。東壁遺書是民國十年以來所標點的，到十四年本已完工；不幸我好求完備的習性，除不了，總覺得應當加些新材料進去。繼續搜訪，到今年，新材料居然加進不少，而書則至今未能出版，無以慰一般愛讀者的期望，歉仄已極。去年春夏間，適着自已做一篇序文，要把二三十年中造偽和辨偽的兩種對抗的勢力作一度鳥瞰，使讀者們明白東壁先生在辨偽史中的地位，從此明白我們今日所應負的責任。不幸人事太多，找不到整段的時間作此長文，旋作旋輟，只寫成了戰國秦漢間的一段，而很重要的識緯則尚未波及（在這一年中，必作為專文發表）。其後西北旅行，盤桓逾月，家母病逝，喪居一年，始終沒有能續寫。今春在蘇州，頗想動筆，而一切材料都不在手邊，空中樓閣搭不起來，只得把整理東壁遺書的經過寫一短序，送遞付印，這篇未完之稿就擱下來了。這次回平，承史學報索稿，因把此序略加修飾，易為本題發表。將來倘有時間，許我續作，那麼這篇『造偽和辨偽史』自必做完，因為漢以下的材料我已收集了些，其中的問題不多，只要有時間總是可以寫下去的。

年來頗少作議論文字，此篇直是破例；而且因涉及太廣，以致有的地方太粗淺，有的地方有罅漏，自己也覺得不能滿意。請讀者諸君千萬當作談話看而不要當作論文看，使我可以淺釋一點罪戾！

我想借着這個機會發表我的兩種牢騷；如果讀者們不厭其煩，請看下去。其一，我這幾年真太忙了，不但想作的文不能作，就有想讀的書也不能讀。固然也緣我自己好事，這樣那樣都想做，但社會上加給我的負擔實在太重了，使得我不喜歡做的這樣那樣也只得做，我有些支持不下了！如果讀者們是真實的愛我而希望我在這一生中完成了我所應做的工作的，那麼，凡是可以不壓在我肩上的事情還是不再送給我罷！其二，五六年來，時時看見這片我的文字，固然我很願意虛懷接受，也有許多簡直是不該接受的。我有時也很想回答，稍後彼

此琢磨之意，可憐我再沒有時間作此等事，也就擱下來了。現在把我的意見寫幾句在下面，算做總答覆。以前中國的上古史材料只限於舊本的記載，記得我在幼時就把馬融經史看作上古史的全部，恐怕那時存這心理的不止我一個人吧。我開始辨古史在民國十年，那時中國的考古工作只有地質調查所做了一點，社會上還不會理會到這種事，當然不知道史料可從地底下挖出來的。那時唯物史觀也尚未流傳到中國來，誰想到研究歷史是應當分析社會的。我在那時，根據六經諸子，要推翻偽古史而建設真古史，我自己既覺得這個責任擔當得重，就是社會上一般人也都這般的承認我，期望我。從現在看來，固然可笑，但論世知人，知道了那時的環境是怎樣的，也就不必對於我作過分的責備。其後考古學的成績一日千里，唯物史觀又像怒潮一樣奔騰而入，我雖因職務的束縛，未得多讀這方面的著作，但我深知這事體大，必非一手一足之烈所克負荷，所以馬上縮短陣線，把精力集中在殷周古書上。我常常說：我只想做一個中古期的上古史說的專門家，我只望盡我一生的力量把幾篇古書考出一個結果。我決不敢說，也決不敢想：中國的上古史可由我一手包辦。事實具在，只要一看古史辨第二冊以下的自序便知。我以為各人有各人的道路可走，而我所走的路是審查書本上的史料別方面的成績我也應略略知道，以備研究時的參考，我決不願阻擋別人的走路。我自視只是全部古史工作中的某一部分的一員，並不會想奪取別人的領導權而指揮全部的工作。我的工作全部工作的應有的一部分，決沒有廢棄的道理；如果這一部分廢棄了，無論是研究考古學或唯物史觀的，也必然感到不便。建築一所屋子，倘其應當有的人運磚，有的人舂土，有的人斲木，有的人砌牆，必須這樣幹了方可有成功的日子。各人執業的不同，乃是一件大工作下面必有的分工，何嘗是相反相拒的勾當！若以為工作既異，便應相打，心眼兒如此窄隘，只配去三家村裏做小手工業，那可到大都市辦大工廠！所以除非說考證古文籍的工作是不該做的，才可使顧頡剛的工作根本失其存在的理由；倘使不這樣說，那麼這項工作就決沒有推翻的可能，至多只有在某一考證問題上應當駁正，某一考證材料上應當訂補而已。我深信，在考證中國古文籍方面不知尚有多少工作可做，盡我們的一生也不過開了一個頭而決不能終其事。這條路遙遠得很，個人的生命終嫌太短，沒有恆心的人和急功的人不必來走，不來走的人也不必對我們乾生氣。我更希望人們彼此應當知道學術領域之大而自己能力之小，不要像河伯一般，看見涇酒之間不辨牛馬，就自以為「天下之美為盡在己」。能够這樣，彼此纔有合作的可能，而中國的學術界也纔有了發揚光大的日子！

廿四，七，廿六，顧頡剛記。

# 三二七 中國上古史導論

楊寬

(二七, 一, 改定)

## 自序

近人分我國古史學之派別爲四：曰信古，曰疑古，曰考古，曰釋古。主信古者動謂戰國秦漢之書近古，所記傳說必有所本，一切皆爲實錄，未可輕疑；主疑古者以古書既有真僞，所傳古史又不免失實，苟無精密之考證批判，未可輕信；主考古者，輒病於傳說之紛繁，莫由遵循，又鑒於近人爭辨古史，立論絕異而均不出故紙堆之範圍，乃謂但有紙上之材料無用，非有待於鋤頭考古學之發掘不爲功。主釋古者，則以古人十口之相傳，一事出有因，一必有史實之殘影存乎其間，未容一概抹殺，苟據新史觀加以歸納推理，卽爲可信之古史。此四說者，除信古一派外，無不持之有故，言之成理。

原夫史學之研究，基於史料，無史料，斯無史學也。史學之方法，必先之以史料之搜羅，咨訪與考證批判，考證批判之工作，本不能增加固有之史料，僅能淘汰虛妄之傳說；本不能增加已有之觀念，僅能肅清錯誤之成見，故其所得之成績，多屬破壞而不建設。史料本爲間接之知識，史學方法本亦間接之推理，記錄爲撰人工作之終點，而爲吾人工作之起點；事實爲撰人工作之起點，而爲吾人工作之終點；上溯史料之來源以探

求事實之真相乃治史者最先必經之步驟此疑古之說之所以尙也。史料之爲物，以內容分，或屬原始，或屬華生；以形式分，有屬實物，有屬傳說。（華生，口傳，書傳）以來源分，有無意傳世者，有有意傳世者。傳說之史料，多屬華生，相傳愈久，訛謬愈多，演變亦愈甚，且皆形諸筆墨，又多有意傳世，不免有造作虛僞之處。地下實物之史料，多屬原始，又多無意傳世者，自較紙上之史料爲可靠。然古器物在當時本爲應付人生之需要者，類多無意傳世，欲據少數器物以推論前人活動之全部，實非易事。必有極豐富之實物，比較其大量異同而探求其演化之跡，然後能得梗概，此考古發掘之所以尙也。歷史家之任務，本在研究具體之歷史，既得真實之史料，自當據科學史觀或整個歷史過程學說以爲概括之解釋，此釋古之說之所以尙也。吾人必先『疑古』而後終之以『釋古』，然後史家之能事盡矣。

自王國維創二重論證之說，以地下之史料參證紙上之史料，學者無不據之以爲金科玉律，誠哉其金科玉律也！然此二重論證之方法，惟殷史因殷墟卜辭之出土乃得爲之。（但卜辭多斷片，若干文字之研究至今猶多未能論定，仍不得廣爲證明）夏以上則病未能。近人或以山西西陰村之發現爲夏民族之遺址。（如陳銀凡中國古代

藝術上的圖樣，刊現代史學二卷三期；丁山三代都邑論其民族文化，刊中央研究院史言所集刊五本一分）或以仰韶之彩陶文化

爲夏民族所遺留，（徐中舒再論仰韶與小屯，刊安陽發掘報告第三期）皆證據薄弱，僅因與夏民族之地域傳說相合而

謂卽夏民族之遺址，實近武斷！至若因彩陶文化遺物分布於中國北部遼寧山西河南陝西甘肅各地，黑陶文化遺物分布於河南東部及山東全境，遂臆斷虞夏爲彩陶文化期，太皞有濟少皞爲黑陶文化期，（徐中舒油

陳侯因齊鐘銘黃帝論五帝附記）更屬比擬不倫。蓋據後岡下層之彩陶以與仰韶村西陰村相比較，陶質可相比

美，而形制則較安特生於甘肅發現之六期彩陶皆簡單，陶業又較幼稚，可知其文化實較仰韶爲早。以後岡

中層龍山文化層之寫物與後岡下層仰韶文化層相較，除鼎類三實足之陶器外，無有相類者，但以與仰韶村

出土物相比，則相似處至多，可知仰韶文化實較後岡之仰韶層爲晚，仰韶之文化實由後岡傳往，非由仰韶傳

來。（見梁思永小屯龍山與仰韶）殷墟文化既非承接仰韶，仰韶亦非夏民族文化，要可斷言。已發現之遺址，既不

足以證古史傳說，亦有主發掘古蹟以證古史傳說者，如陸懋德之主掘大禹陵是。（詳顧頡剛古史辨）然吾人稽

之易繫辭傳稱古之葬者「不封不樹」，禮記檀弓及漢書劉向傳並稱孔子葬母於防，稱古墓而不墳，蓋遠古

冢墓，不封不樹，無有丘壟，吾國於殷及周初尚無丘壟之制，此可由安陽殷代古墓與濬縣辛村古墓判知之，今

大禹陵丘壟甚高，實不待發掘而明其僞也。古史傳說中之古墓，本多後人造作，山海經海外南經郭注謂古

墓每多「絕域殊俗之人，聞天子崩，各自立坐而祭，酸哭泣，起土爲冢。」實則今所傳之遠古冢墓，亦多由傳

說而附會者，如漢書武帝紀曰：「北巡朔方，還祭黃帝冢橋山上，曰：『吾聞黃帝不死，今有冢何也？』」對曰：

「黃帝已仙上天，羣臣葬其衣冠。」武帝據神話以疑附會之冢墓，亦可謂偉識矣。

自科學史觀傳入我國，羣以社會形式解釋古史傳說，於是有社會史之論戰，諸說紛紜，多至不可勝辨。

有以盤古有巢氏燧人氏女媧氏爲舊石器時代，五帝爲新石器時代初期氏族社會者（胡秋原說）有以神農

以前爲原始共產社會，神農至陶唐爲村落共產社會者（熊康生說）有以五帝爲野合的雜交時代或血族羣



婚的母系社會者（郭沫若說）；有以五帝爲初期封建國家，唐虞爲次期封建國家者（某人說）；有以堯舜禹爲女騰社會，唐虞爲原始共產主義的生產方法時代，夏爲亞細亞的生產方法時代者（李季說）；有以堯舜禹爲女性中心的氏族社會時代，啓爲由女系本位轉入男系本位的時代者（呂振羽說）；此類古史傳說之解釋，最流行者莫若圖騰社會一說，無非以古帝王之名號有與動植物有關者，卽據以釋爲圖騰而已。如黃帝之號有熊，蚩尤之「蚩」從「虫」，舜之爲植物，帝俊帝嚳之爲變，鯀從魚，禹爲蟲，近人多據以爲圖騰之名號。次則母系社會之說，近人亦頗樂道，或據孟子記象之欲「二嫂使治朕棲」以爲舜象乃娥皇女英之公夫；或據古史傳說中父子兄弟之不同姓，謂卽母系時代之證；其篤信傳說之處，蓋與信古者無以異；彼輩既篤信傳說，其終極自亦必與信古者同途，故李季著中國社會史論批判，乃一反諸家用史前社會解釋古史傳說之方法，竟以爲唐虞之世已入有史時代，已有文字，已有鐵器，已以男性爲本位，已有私有財產，及夏代而有專制政府，帝王世襲，農業發達，一如尚書史記之所載矣。

余之治古史學，本無家派之成見存於心，僅依據一般史學方法之步驟以從事而已，初唯取先秦古籍有關古史之材料，類而輯之，而比察其異同，久之乃知夏以上之古史傳說類多不可信，又久之而後曉知傳說之來源出於神話，顧前人罕有暢論之者。明知吾說若發表，長者見之，必斥以爲非常異義可怪之論，「非聖無法」之罪將無可道，而猶必嘖嘖不已者，蓋求真之心人之所同具耳。余之立意草創中國上古史，在二十二年春，時正求學於光華大學，課餘讀書，偶有所見，輒隨筆錄之，尙未暇作系統之整理也；是年秋，光華大學半月

刊徵文及余，乃擇古史傳說中最不經之盤古傳說而論之。成盤古傳說試探一文，刊於二卷二期，其於黃帝堯舜禹等古聖賢王者，猶不敢露佈其懷疑之意。及二十四年冬，鄭師許先生約余合編華文大美晚報歷史週刊，一時無暇草專篇，因將舊作隨筆札記，陸續刊布。二十六年夏間，禹貢半月刊徵文及余，又成說夏說虞二文以應之，然猶未有組織系統之決心也。秋間避地粵西，執教於廣東省立勸勤大學，爲諸生講『中國上古史』，因將昔日所論略加補訂，編爲講義，於是關於夏以上古史傳說之論述，系統粗具，而於古史傳說出於神話演變分化之說，自信益堅。蓋史料具在，有不容熟視無覩者也。

考辨傳說之演變分化，首貴客觀之態度及史學常識，苟不審慎從事，即不免流於穿鑿附會。如法人某，有『拿破侖有此人否』一書，論證拿破侖之無其人，以爲莫斯科等役無非希臘神話之演變。則荒誕之譏，又豈能免。

吾人今茲所論，據古史傳說之史料及史學常識以比較推斷，其漸次演變分化牽合之跡，實有規律可尋，循環論證，無有不可得其會通者。其非偶合明矣！吾人爲培植新古史學之基礎，即不能不於古史傳說之紛紜繚繞作一番澄清之開導工作，以探索傳說演變分化之系統，爲古史傳說還其本來面目。非云破壞古史，實爲建設古史耳。蓋三皇五帝堯舜禹等之出於神話，具有明確之直接證據，苟將前後之史料排列比較，已甚了然，初不待辨而自明，惜乎世人囿於成見之深也。不得已乃爲此書以明辨之，此非吾人之巨眼卓識，亦時代潮流使之然也。

吾人證夏以上古史傳說之出於神話，非謂古帝王盡爲神而非人也。蓋古史傳說固多出於神話，而神話之來源有純出幻想者，亦有真實歷史爲之背景者。吾國古史傳說，如盤古之出於犬戎傳說之訛變，秦皇天皇地皇之出於「太一」與天地陰陽之哲理，黃帝出於「皇帝」之音變，本爲上帝之通名，此皆純出虛構。至若帝俊帝嚳大皞帝舜之爲殷人東夷之上帝及祖先神話，少皞羿契之爲殷人東夷之后土及祖先神話，益句芒之爲東夷之鳥神及祖先神話，鯀共工亥之爲殷人東夷之河伯神話，朱明昭明祝融丹朱驩之爲殷人東夷之火正神話，王亥之爲殷人東夷之畜牧神話；又若顓頊堯之爲周人西戎之上帝及祖先神話，禹句龍之爲西戎之后土及祖先神話；則皆由於原始神話分化演變而成者，固不免有原始社會之史影存乎其間。然此類亦僅爲殷周東西兩氏族原始社會之史影而已，烏有所謂三皇五帝唐虞夏等朝代之古史系統哉？

## 第一篇 古史傳說探源論

「秀才不出門，能知天下事。」

天下事從何而知之？有傳聞而知之者，有推論而知之者，有親歷而知之者。天下之大，時間之久，非能事事而親歷親見也，出諸傳聞者爲多。傳聞有直接聞之者，有展轉間接而聞之者，天下之大，時間之久，非能事事直接親聞也，出諸展轉傳聞者爲多。以人事之繁複，親歷傳聞亦多未能事事而親歷傳聞其全境也，多局部

而已矣，世人於其所不知者，又往往以意推論之。傳聞者可信乎？推論者又可信乎？天下之大，非能人人皆誠實且聰明也，況增巧飾美，又夫人之常情，舌生於人之口，莫之捫也，筆操於人之手，莫之掣也，惟其意之所欲言欲書而已，亦何所不至者！即其人誠實且聰明矣，偶不經意，猶不免傳聞失實，況有意之增飾乎？

是故傳聞不可以不察也，一人之事，兩人分言之，有不能悉符矣！一人之言，數人遞傳之，有失其本意矣！數傳而白爲黑，黑爲白，故狗似猿，猿似母猴，母猴似人，人之與狗則遠矣！（用呂氏春秋察傳篇語） 呂氏春秋察傳篇云：

「宋之丁氏家無井，而出溉汲，常一人居外；及其家穿井，（喜而）告人曰：（「喜而」二字從太平御覽一八九引及風俗通增）

「穿井得一人」

有聞而傳之者曰：

「丁氏穿井得一人」

國人道之，聞之於宋君，宋君令人問之於丁氏……」

本無其事，展轉訛傳，傳之愈廣，而信者益衆，一若真有其事矣。當鴉片戰爭前，國人所傳西人之情況，往往如

山海經，有福建舉人王惠田呈平夷策略云：「逆夷由海放桅而來，日食乾糧，不敢然火，其地黑暗，須半月日

始出口。」駱秉章奏又稱：「該逆兵目以象皮銅兵包護其身，刀刃不能傷，粵省義民，以長槌俯擊其足，應手

而倒。」雖自稱深悉外夷之林，則徐亦奏稱：「況茶葉大黃，外夷若不得此，卽無以爲命。」又稱：「且夷人除槍砲之外，擊刺步伐，俱非所嫻，而其腿足纏束緊密，屈伸皆所不便，若至岸上，更無能者。」蓋時人見洋商採辦茶葉大黃最多，遂臆斷其「不得此卽無以爲命。」又見其軍隊足纏綁腿，遂臆斷其屈伸不便耳。余幼時，聞鄉里人言洋人無膝，不可屈曲，下跌不能自起，言之鑿鑿，一若洋人真無膝者。蓋時人見其西裝褲直挺，遂臆斷其無膝耳。苟西人此時猶不大批東來，此等傳說必至此時猶不稍息，此「無膝國」上可與山海經之貫胸國奇股國一臂國玄股國……先後比美矣。雖近人述近事，其可哂笑尙如此，況千古以上之傳聞，吾人據何而信之？

是故傳聞不可以不察也，論衡奇怪篇云：

「世好奇怪，古今同情，不見奇怪，謂德不異……世間誠信，因以爲然，聖人重疑，因不復定；世士淺論，因不復辨；儒生是古，因生其說。」

故奇怪巧美，世俗之所好也，「言事者好增巧美……百與千數之大也，實欲十則言百，百則言千矣。」（用論衡

儒增篇語）

非特言事者好增飾，卽聽聞傳佈者亦然，論衡藝增篇云：

「俗人好奇，不奇，言不用也。故譽人不增其美，則聞者不快其意；毀人不益其惡，則聽者不愜於

心；聞一以爲十，見百益以爲千，使夫純樸之事，十剖百判，審然之語，千反萬畔。」

當義和團之役，時人傳義和團之神話，有如封神榜。時值大旱，有諺曰：「殺了洋鬼頭，猛雨往下流。」洋鬼頭

不知與雨何涉，必殺之而後下流。而人多信之。及義和團既起，民間又紛傳其神技。唐晏庚子西行記事稱：「義和團焚鐵路，火時並不見人，但鐵路自生火耳，自此傳聞者衆。有傳義和拳常戰時，人馬高丈餘，刀若門扇，絕無可敵之理。又謂不畏火器，衣服爲砲子所擊，斑如雨點，而身無少損，談者津津，聞者慄慄。」義和團之技，傾本屬欺人，傳者好奇，競相誇耀，傳聞愈廣而信者愈衆，雖朝廷大臣如端王載漪、莊親王載勳、輔國公載瀾等無不信奉，拳匪有若神明，國事遂不可爲。原夫愚民之仇視洋人，半亦受虛僞傳說之影響，慈麻於拳匪亂後，尚信西洋教士挖眼取心以配藥劑之說。蓋入之情，好以己度人，國內既有方士煉丹采補，攝取人精之事，淺人遂妄爲此說。時人又信教士竊取嬰兒腦髓室女紅丸，蓋見教會收養嬰孩，男女信徒同在禮拜堂祈禱，故又妄爲此說耳。雖近人傳近事，猶妄誕如此，況千古以上之傳聞，吾人據何而信之？

述三皇五帝虞夏之事者，無非戰國秦漢時書，以戰國秦漢之人而侈談三皇五帝虞夏之事，可信乎？不可信乎？

昔儒尊經衛道，動謂六經爲聖人之道，其言皆有所據；近世迂淺之士，猶尊之宗之，見有駁其失者，必攘臂而爭之，此無他，惑於漢儒之迂言，囿於成見，實未嘗細究其書也。夫尚書之虞夏書，本非虞夏時之製作，堯典

而宗明義，即曰「曰若稽古帝堯」，既爲「稽古」而作，明爲後世傳說，而學者必以爲堯舜時實錄，何哉？（註一）

自來無三皇五帝虞夏之書傳世，詩書除虞書外，亦無及堯舜者，時人蓋不知有唐虞，何論三皇五帝。「言必稱堯舜」，戰國諸子始有此風習耳。五帝之稱，荀子始有，三皇之號，秦時乃見，而學者必以爲古代信史，又

何哉？蓋二千年來學者披藝就學，卽誦習經史，先入內心，積習生常，此戰國秦漢之謬言，所以蒙蔽千載而不可破也！

清儒崔述著補上古考信錄，嘗疑羲農以前之古史，曰：

「羲農以前，未有書契，所謂三皇十紀帝王之名號，後人何由知之？」

有文字而後有歷史之記載，無文字斯無歷史記述，古籍如易傳等，既稱伏羲結繩作八卦，黃帝堯舜作，然後易之以書契，羲農以前，未有書契，豈其史蹟憑十口之相傳以留於後世耶？據近今民俗學者對於野蠻民族之研究，野蠻人記憶本不甚強，則其史蹟又不能憑十口之相傳以留於後世也。楚辭天問篇云：

「遂古之初，誰傳道之？」

偽列子楊朱篇亦云：

「太古滅矣，孰志之哉？」

蓋古人已有見及此者矣！邇年吾國考古之學，已由試探工作而進於研究，殷商文字已得實物之證明，中央研究院歷史語言研究所累年發掘殷墟，所獲甲骨文字至夥，而虞夏之文字迄今未有發現，殷商以前爲先史時代，已爲國內外一般史學家所公認，是不特三皇十紀之古史傳說來源爲可疑，卽五帝虞夏之古史傳說，亦同爲可疑矣！朱育仁虞初小說序說云：

「帝舜之賢，則行爲大孝，德爲聖人；帝舜之才，則自耕稼陶漁，所在成都成邑。其初遭遇之阨，則

不得於親，至於捐階掩井；其後遭遇之隆，則先得于君，至于登庸在位。妃匹之愛，則二妃皆帝女，風雲之會，則五臣皆聖賢。成治水之大功，符蒼梧而仙去。實古今中外環球五洲空前絕後所絕無僅有，說部家所窮思極想而萬難虛構者，乃於帝之實事得之。

然則古史傳說之與傳奇宛相去幾何耶？

古史傳說何自來乎？何由而造成乎？  
論語子張篇曰：

「子貢曰：『紂之不善，不如是之甚也！是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉！』」

荀子非相篇正論篇皆云：

「古者桀紂……身死國亡，爲天下大僂，後世言惡則必稽焉。」

淮南子繆稱篇亦云：

「三代之稱，千載之積譽也；桀紂之謗，千歲之積毀也。」

是古史傳說之造成，由於「皆歸」，由於「必稽」，由於「積譽」，「積毀」。古史傳說之多增飾，古人已多見及之矣！  
晚近學者探討古史傳說之來源者，要不外三說：

(1) 託古改制說

(2) 層累造成說

(3) 鄭魯晉楚三方傳說本於民情說



託古改制之說，晚清今文家廖平、康有爲之主之，晚近錢玄同等又張之不遺餘力。層累造成之說，劉恕、崔述引其緒，而顧頡剛張其軍。三方傳說本於民情說，近蒙文通證成之。三說觀點既殊，其所論斷亦自不同。主託古改制者，謂古史盡出諸子臆說；主層累造成者，乃謂古史皆由傳說者展轉演變；主三方傳說本於民情者，又悉以地域之不同判之。驟觀之，三說若冰炭之不相入，實則本相成而不相害也。口說流傳，本因時因地因人而異，固不獨古史傳說爲然也。託古改制之說，此言因人而異；層累造成之說，此言因時而異；三方傳說相殊之說，此言因地而異；皆所見一偏耳。治古史傳說者，能運用此三說而不囿於一偏之見，循環通證，斯爲得之！

### 一 論託古改制說

託古改制之說，發自廖平、康有爲。廖平著知聖篇，已略啓其端，及康有爲著孔子改制考，益暢論之。康氏先論上古茫昧無稽曰：

「杞宋無徵說，凡三見。（按即論語八佾，禮記中庸，禮運）且著於論語，中庸，引於史記世家，白虎通，並

非僻書，則孔子時，夏殷之道，夏殷之禮，不可得考至明。

「五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也；五帝之中無傳政，非無傳政也，久故也。」（奇子非相）

後世一代之興，名賢名士，傳述充棟，功績典章，志略彌滿，而五帝時人與政無一傳者，可見茫昧極矣。

「五經以前，至於天地始開，帝王初立者，主名爲誰？儒生又不知也。」（論衡附錄）太古茫昧，

孔子無從杜撰，(案康氏主五經為孔子作，故云然。) 儒生安得而知？

孔子時已不能明考夏殷之禮，荀子時猶不能明考五帝之傳政與五帝以外之傳人，王充時猶不知天地始開帝王初立者為誰，何時代愈前而於古史愈不明？其茫昧無稽，固斷斷也！康氏因謂：

「六經以前，無復書記；夏殷無徵，周籍已去。」(孟子：「北宮錡問曰：『周室班爵祿也，如之何？』」孟子曰：「其詳不

可得聞也，諸侯惡其害己也，而皆去其籍。」) 共和以前，不可年識；秦漢以後，乃得詳記。而譙周蘇轍胡宏羅

泌之流，乃敢於考古，實其荒誕。崔東壁 (述) 乃為考信錄以傳信之，豈不謬哉？

此可謂直截了當者！孔子已歎夏殷之禮不足徵，何後此載籍反甚詳備？自殷墟發現甲骨文，字經三十年

來學者之研求，殷商之禮已可得而徵，此固吾人有勝於孔子者。虞夏以前之為傳說時代，晚近史家已多公

認，吾人試觀周初之多士多方立政諸篇，雖皆以夏殷相提並論，於殷較詳，而於夏則空洞無史蹟，更觀無逸君

誥，絳商史頗詳而於夏史則絕口未提，於此亦可見夏史在周初尙未有若何之傳說。多士謂「惟殷先人有

册有典」，蓋惟殷人有文獻，殷以前但傳說而已。

墨子節葬下篇云：

「二子者言則相非，行則相反，皆曰吾上祖述堯舜禹湯文武之道者也。」

韓非子顯學篇亦云：

「孔子墨子俱道堯舜而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？」

康氏據此因斷言先秦諸子無非託古改制，堯舜之道僅爲孔子寄託之軌則耳。

「同是堯舜而孔墨稱道不同，韓非當日著說猶未敢以爲據，非託而何？不能定堯舜之真，則諸子皆託以立教，可無疑矣！」

「皆曰吾上祖述堯舜禹湯文武」云云，則當時諸子紛紛託古矣，然同託於堯舜禹湯文武而相反若是與？韓非顯學所謂「……皆自謂真堯舜……」可知當日同爲託古，彼此互知以相難。

「合比兩書觀之，藉仇家之口，以明事實，可知六經中之堯舜文王，皆孔子民主君主之所寄託，所謂盡君道盡臣道，事君治民，止孝止慈，以爲軌則，不必其爲堯舜文王之事實也。」

廖平書經大統凡例更謂堯舜禹湯文武周公成康不知有此人否？

「書中帝王年號，如傀儡登場，不過裝飾儀表，借以立名。」

韓非顯學篇言：「孔（指子思）墨俱道

堯舜而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，誰定儒墨之是非。」

由儒墨（儒家之堯舜美備，墨家之堯舜

質野）

推之諸子：道家之堯舜天神，農家之堯舜並耕，兵家之堯舜戰爭，法家之堯舜明察，各執一偏，言

人人殊，皆非真堯舜也。善夫曾文正之言曰：「漢高祖不知有是人否？」茲爲增轉一語曰：「書中

堯舜禹湯文武周公成康，不知有是人否？」故學說中之皇帝王伯，皆如六書假借之例，不宜以迹象

拘之也。」

廖氏竟疑及文武周公成康，實不免變本加厲。

康氏之說，既以諸子論史爲改制託古，而諸子中孔子尤爲魁

首，於是乃謂六經皆孔子之所制作，此亦不免變本加厲，未爲常也！

法國漢學家沙畹 (Edouard Chavannes) 譯史記第一卷，其序論亦以堯舜禹爲模範人王之傳說，謂古史之形式不應整齊劃一至此。又以堯舜事蹟不見於詩經爲可怪。日本白鳥庫吉於一九〇九年（明治四十二年）在東洋協會演講『中國古傳說之研究』一題，其筆記刊載同年八月該會所發行之東洋時報第一三一號，創言堯舜禹爲儒家思想之產物，乃本於天地人三才之說而造成者。後一九一二年四月，白鳥氏又刊尙書之高等批判一文於東亞研究，重申前說。其大要謂：

『堯典專叙天文曆日之事。舜典將關於制度政治巡狩祭祀等人君治民之一切事業，殆全加於舜之事蹟中，且以人道中最大之孝道爲舜之特性，由此可知舜典之事蹟爲關於人事者。至於禹則治洪水，定禹域，爲關於地之事蹟，禹之事業之特性即在關於地之一點。由此點觀之，作者乃以天地人三才之思想爲背景而創作者。』  
（據田崎仁義中國古代經濟思想及制度錄白鳥一九一二年二月二十二日漢學研究會演講辭）

後橋本增吉氏著書經之研究，（東洋學報二卷二號三卷三號四卷一號四號）亦信從白鳥之說。白鳥氏又嘗著東

洋史概說一書，以三皇爲三才思想之反映，五帝係陰陽五行家學說思想之反映，三皇五帝皆架空理想的人物，不必實有其人，無非假託古帝王爲教祖，以誇耀其學說所自出。津田左右吉著太一說，（白鳥博士遺曆紀念

東洋史論叢）又以泰皇本於『太一』。近吾國錢玄同亦以堯舜爲理想的人格之名稱。

「堯，高也，舜借爲俊也。」(山海經的大荒東經作帝俊)堯舜底意義，就和聖人賢人英雄豪傑一樣，只是

理想的人格之名稱而已。」(古史辨第一冊)

蒙文通著古史甄微，亦謂五帝之說起於騷子五運之義。繆鳳林著中國通史綱要，雖力言三皇五帝之爲人

干，然亦謂「三皇之說，蓋起於道家理想之世之具體化。」

衡以情理，傳說中因人而異之成分較少，展轉訛傳者爲多，以一人一派之力而欲僞撰古史，以欺天下，天

下何易欺？此託古改制之說所以不能盡通。古人好古亦誠有之，墨子公孟篇云：「墨子謂公孟子曰：『子

法周而未法夏也，子之古非古也。』」其爭附好古之情，躍然紙上。故古人立言託之古聖賢古帝王者，亦

誠有之。如孟子稱有爲神農之言者許行。淮南子修務篇亦云：

「世俗之人多尊古而賤今，故爲道者必託之於神農黃帝而後能入說，亂世關主，高遠其所從來，

因而貴之，爲學者蔽於論而尊其所聞，相與危坐而聽之，正頌而誦之。」

其寫古人託古立說之情，又躍然紙上。諸子意在立說求用，其引據古史傳說，無非欲以發據己意，以申其說，

其取舍有不同，亦誠有之。若莊子等固或虛造故事，所謂寓言十九是也。唯孔子自謂「述而不作」論語

八佾篇云：

「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣！」

論語雖常提及夏殷，而語焉不詳。此謂夏殷之禮文獻不足徵，又曰：「吾能言之。」能言之者蓋傳說耳。孔

子又嘗謂『周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周！』其於古史材料取去之審慎，於此可見。今必謂其偽造古史以託古改制，吾人所不敢信。苟孔子既偽造古史以託古改制，而又謂夏殷之禮不足徵，以自破其託古之根基，何孔子不敏至此？故晚近顧頡剛乃開脫孔子之罪，而以墨子爲託古改制之魁首。

顧頡剛著戰國秦漢間人的造僞和辨僞（刊史學年報二卷二期）以爲墨家之託古改制有三事：

（1）墨家尙資，因生堯舜禪讓說。

（2）墨家非命，因以桀紂爲命定論者。

（3）墨家節用，事物之創制歸之『古者聖王』，因生古聖創制事物之傳說。

尙賢節用之說，墨家首發之，有關尙賢節用之故事傳說，又突發於墨子書，墨家託古改制之嫌疑，固無可遁逃。

然此等傳說疑亦非絕無素地者。墨家本平民貧賤者之集團，墨子自稱其書爲『賤者之所爲』（且子

貴義篇）蓋貧賤之集團，目擊社會貴賤貧富之不均，富貴者驕侈無度，貧賤者痛苦不堪，故大呼其尙賢兼愛節

用之口號，尙賢兼愛節用之思想，本平民貧賤階級所固有，其鉅子制度疑本亦貧賤階級所固有，猶今日下層

社會之所謂『老頭子』也，一切皆不自墨子始發之，惟墨子始爲之發揮光大耳。此等有關尙賢節用之傳

說，或非僅起於墨子之託古改制，而民間早有此等傳說之醞釀。趙貞信評顧頡剛先生禪讓傳說起於墨家

考（此文尙未刊）嘗舉書無逸云：

『其在高宗時，舊勞于外，爰暨小人。……其在祖甲，不義惟王，僞爲小人，作其卽位，爰知小人之

依。」

齊侯鑄云：

「饒賊成唐(湯)，又(有)殿在帝所，塙受天命，剗(剪)伐蹟(履)，司敗畢靈師，伊小臣佳補(補)。」

以證周以前已有小人登王位，小人登相位之傳說。

(天問稱伊尹爲小臣，墨子何賢下：「湯有小臣。」呂氏春秋尊賢篇：「湯

師小臣，小臣亦皆指伊尹。)

而西伯勸黎曰：

「王曰：嗚呼，我生不有命在天！」

多方曰：

「以爾多方大淫圖天之命，曆有辭。」

墨子非命上篇亦引仲虺之告與太誓，此等書遠在墨子前，命定論當非出於墨家之託古。器物創制之傳說，

或亦不必起自墨家，人情本有推源之欲，故民間至今不乏「推原論」之故事也。

近人又羣以孟子爲託古改制之健將，以孟子證孟子，每多自相違反，蒙文通古史甄微自序嘗列舉之。

孟子既以伊尹爲耕於莘野之人，乃又曰：「伊尹五就湯，五就桀。」孟子既以百里奚自鬻於秦之說爲「好

事者爲之」，乃又曰：「百里奚舉於市。」其任情臆說，固所不免，然其說又非絕無根源者，其說與墨子固往往

而同，蒙氏亦已證之，故蒙氏斷爲三方傳說之源流本相殊。

諸子託古改制之說，吾人頗首肯之，但必非諸子之嚮壁虛造，無中生有也。

康有爲著孔子改制考，既謂孔子編造六經，諸子編造古史以託古改制，康氏著新學僞經考，又謂劉歆編僞羣經，徧僞古史，以助新莽竊篡。『三皇之事與少昊之事出，五帝之號變，』無非出之歆手，左傳鄭子之少皞其工等說，既無非歆之僞竄，國語楚語觀射父之論及少皞，又無非歆之竄入，羿促代夏之事，亦『歆入之於左傳，並竄之於史記，』（皆見僞經考）『其實少昊羿促率多僞造，儒生不必知也。』（此見徵辨考）崔適著史記探源春秋復始，亦從康說，惟於羿促代夏事不言歆之僞造，謂『此寓言，非實事。』康氏『以史記爲主，徧考漢書而辨之，以今文爲主，徧考古文而辨之，』全用主觀，顯非科學方法，康氏以今文『徧考周秦西漢之書，』見有相合，遂證今文爲孔門相傳之旨，亦即劉歆作僞古文經之證，遇有羣書與古文合者，則曰『間有竄亂，或儒家以外雜史有之，則劉歆探摭之所自出也。』（僞經考後序語）意爲進退，初無證據，吾人無取焉。康氏既據史記五帝本紀夏本紀以證少皞羿促之無其人，又謂吳世家之羿促出歆之竄入，崔氏亦謂史記封禪書之祀少皞事出歆之僞竄，意爲進退，初無證據，吾人亦無取焉。崔適既以呂氏春秋十二紀禮記月令之五帝爲歆所增入，史記封禪書又本『爲三統曆與郊祀志而後人削爲封禪書者，』左傳鄭子之言亦歆僞造，鄒衍五德終始之義，又『歆爲莽典文章』而造者，然按之漢書律曆志所載劉歆之世經，與左傳鄭子之言既不合，鄭子言共工水紀而世經在木火之間，與封禪書亦不類，封禪書秦金德，漢水德，而世經則秦在木火之間，漢爲火德，鄒衍五德終始說一派，又以秦爲水德。夫世經五德之推移，欲以明新之代，漢迫於皇天威命，非人力所能辭讓者，此爲莽典文章之要義，而故輩同時所僞之左傳等書，竟自相擊柝若是，豈非自亂其典據，將何以取信



於人 而崔適則曰：此乃『不出一手，國師公不及親覽，故不能畫一焉。』其他不能畫一尙不足怪，其首要之典據，而偽者竟不能畫一以堅人之信，則劉歆之徧偽羣經，固何爲哉？崔氏以古籍之與劉歆說合者，謂此固歆之所爲，其與劉歆說首要之義，絕不相容者，又謂此必歆之偽竄，曰：此乃『其罅隙終不可掩』。意爲進退，初無證據，吾人亦無取焉。

經學中今古文之問題，本非一言可決，晚清今文家必以古文說一切皆歸之劉歆作偽，則實失之武斷。

近陳寅恪著武曌與佛教（刊中央歷史語言研究所集刊五本二分）以古文經比之武曌頒行之大雲經，新舊唐書稱

乃出偽撰以陳符命者，今幸得敦煌發現殘卷而辨其誣枉。（註二）按新莽之所爲，固不盡偽託，例如度量，據

『新嘉量』以校洛陽金村出土周銅尺（西漢銅尺）與商鞅量皆合，即此一端，已足見莽政之不盡無據。（註

三）惟劉歆之爭立古文經與武曌之頒大雲經不類，武曌頒大雲經在卽帝位後，而歆之爭左氏春秋等四

博士在莽竊篡前十年，時莽猶無竊篡之隙也，歆豈得預知莽之將篡，預偽羣經以待莽篡而媚之？歆於漢哀

帝時以爭立古文爲博士諸儒所憎惡，出京爲郡守，及平帝時王莽柄政，歆卒賴莽之力以立左傳於學官，謂歆

藉莽力以表章古文可，謂歆爲古文以媚莽，則非其實也。疑少皞爲偽託，劉爲堯後說爲漢人媚世之說，此隋

唐時已有人在，隋劉炫於左傳范氏處秦爲劉之說，『謂非丘明之筆』（左傳二十四年傳正義引）唐孔穎達又謂

『尋討上下，其文不類』，漢人『插注此辭，將以媚於世』（文十三年正義）又謂『月令』『秋其帝少暱』者，

直以五行在金，唯託記之耳。（祭法正義）然皆臆說，初無實證。及晚清今文家乃一切謂爲莽歆所偽造。

徐中舒陳侯四器考釋云：

「今文家乃以己所不喜，或與己說抵觸之論證，一切謂爲莽歆所僞造，此在邏輯上本不能成立，何況經典上問題至爲繁複，亦非欲莽僞造一語所能解決……當別尋解決而不能一概指爲莽歆所僞造或竄亂。」（中央研究院史言所集刊三本四分）

此言誠然！惟徐氏因陳侯因齊鐘稱「高祖黃帝」與左傳國語以陳爲舜後，帝繫五帝本紀以舜爲黃帝後之說合，遂謂「觀此一證，可見王莽並不能臆造何說，卽其自本亦有依據。」此又未審。世經自本之說，以

漢爲堯後有傳國之運，罔災異家之成說，眭弘於昭帝時已有此論。（漢書眭弘傳）但其以共工帝擊秦居木火

間之問位，由顓頊水而下，嚳木堯火舜土夏金殷水周木，漢復爲火，新復爲土，既不合左傳鄭子之所言，（鄭子言

共工水紀，次第亦不同。）又不同秦漢人之舊說。（史記封禪書記秦爲金德，漢高祖劉黑帝，與世經不同。）更相異於鄭衍五德

終始之義，（鄭衍以漢土夏木殷金周火，而鄭衍之後又以陳爲水德，與世經亦異。）非臆造而何？世經以大皞炎帝黃帝少

皞顓頊爲次，實出於呂氏春秋十二紀禮記月令等之五帝說，然又不言據呂紀月令，必曰據左傳，但左傳鄭子

明以黃帝炎帝共工大皞少皞顓頊相次，與呂紀月令之說不合，而世經乃謂鄭子之言乃逆數，果爲逆數，又何

不由顓頊逆數至於大皞？乃先言黃帝炎帝，次逆數大皞，又次順數少皞顓頊，有是文理哉？崔述補上古考

信錄辨之曰：

「且大皞少皞二帝不同姓，若其時又不相及，則何爲皆以「皞」名？而太皞紀官爲龍，少皞紀

官爲鳳，亦似相比然者，然則少皞氏固當繼太皞而帝，左傳非逆數。」

是劉歆世經曲說左傳明甚！世經不特曲說左傳，且又以易繫辭傳之包羲神農強與左傳之大皞炎帝相牽合，以包犧卽大皞，炎帝卽神農，亦歆之妄作新說爾，古無是也。崔述亦嘗明辨之。然則歆之曲說左傳，牽合易傳，意固何在？實無非欲藉以表章左傳，故牽合易傳以壯左傳聲勢耳。左傳邾子之言，以黃帝雲紀，炎帝火紀，共工水紀，大皞龍紀，少皞鳥紀，此實出於東夷神話，本不涉於五行。不然，以水以火可矣，以雲龍鳥，何說焉？

劉歆欲表章左傳，強加比附，此真「其罅隙終不可掩」也。左傳一書，原本當著作於戰國之世，據高本漢

(Karlson)之推斷，在紀元前四世紀；據新城新藏之推斷，在紀元前三百四十五十年間，其所載古史傳說本

甚駁雜，有屬原始神話者，如昭公七年傳子產述歸化黃熊事，亦有出於後世訛傳誤說者，如襄公四年傳及哀

公元年傳，皆促代夏，少康中興事。康有爲僞經者，既以左傳羿促少康事爲歆所僞竄，然天問離騷亦述及羿

促少康事，康氏乃謂：「恐歆校詩賦，並離騷亦歆所竄入，不然，何此一事彼至十二句邪？」惟不知歆僞撰羿

「代夏政，」「淫遊，」「解終，」而少康「能布其德，」「以收夏衆，」「復禹之績，」固何爲哉？羿竊篡夏

政而身爲家衆殺烹，子死而妻爲人奪，竊國者遭遇之慘痛，一至於此！少康生於異國，寄人籬下，以一旅之衆，

一舉而復國，誠可使失國者發奮！歆之僞造此事，其又將懲莽之竊篡而斯漢之復國耶？必不然矣！故晚

近顧頡剛童書業二氏乃擺脫劉歆之罪而以少康中興事爲出於光武中興以後人所僞造。

顧頡剛童書業二氏著夏史三論（史學年報一卷三期）疏證左傳少康中興事多出誤解與牽合天問離騷

之說，周詳明晰，有如捕賊之搜得賊贓然！然誤解與牽合者未必爲東漢人，戰國時非不能有此誤解牽合之說。顧 董 二氏據華陽國志引光武與公孫述書：『吾自繼祖而興，不稱受命，』後漢書竇融傳稱張玄說竇融背漢，謂『一姓不再興，』以證前此無少康一姓中興事。然西漢甘忠可夏賀良固已有『漢有再受命』

之符之說，哀帝且嘗從之以改號陳聖劉太平皇帝。西漢災異家之言，雖獲罪於當時，而多見用於後世，哇弘『劉爲堯後，有傳國之運』之說，雖以罪死，而新莽之竊篡，卽用其說。甘夏之流，雖亦以反道惑衆之罪死，而光武之中興，時人又用其說，贊爲博物道術之士。（見寶鼎傳）西漢災異家說本紛然雜陳，後世取其利於己

者以爲符命，一姓得再興與否，本無定說也。少康中興事，固不爲西漢以前人所稱道，然東漢時亦未見有表章者，及曹魏之高貴鄉公始出表章之，當以少康中興事僅見於左傳，左傳初不顯於世，不爲世人所注意，東漢左傳雖大行，治史者猶沿襲舊說未及注意於此耳！不然，果出東漢人之僞造，何東漢人未見有表章之者？造此固何爲哉？

童書業復史三論後記謂光武中興之事已過去，故不爲人稱道，插入左傳者乃『增加材料，以求適合於東漢人的胃口而已。』亦或因古書殘缺，表章少康中興事不爲吾人所見。然少康中興事既爲光武中興之護符，何光武中興之際，亦未見人稱道之者？竇融部下既稱光武有再受命之符，而不舉少康中興之護符，此又何故？苟少康中興之護符，非出光武中興之際而出光武中興之後，則『時代已過去，』作此又何用？若謂『以適東漢人的胃口，』何東漢人對此佳點又未見有如何適合胃口之贊美？若謂

『古書殘缺，』吾人因此不得見東漢人表章之語，則吾人亦可謂『古書殘缺，』故戰國秦漢人之表章少康

中興語，吾人並不得而見之也！

吾人不欲爲左傳古史作辯護士，左傳一書今所傳者本非初相，惟此不僅左傳然，戰國時之著作無不皆然。若謂左傳古史有出敵之僞竄如晚清今文家所言者，要非吾人所敢信！別詳劉歆詞。（見附錄）

## 二 論鄒魯、晉、楚三方傳說本於民情說

古代交通不便，各地之思想傳說往往不相協調。傳說因地而異之成份自較多。然則蒙文通氏所創

鄒魯、晉、楚三方傳說各本民情之說，固不容忽視也！蒙氏古史甄微云：

「魯人宿敦禮義，故說湯武俱爲聖賢；晉人宿學功利，故說舜禹皆同篡竊；楚人宿好鬼神，故稱虞

夏極其靈怪；三者所稱述之史說不同，蓋原於其思想之異。」

其說甚中肯綮，但蒙氏又謂：

「三晉之學，史學實其正宗，則六經天問所陳，反不免於理想虛構。」

此說未然！非難堯舜禪讓之說者，首見荀子正論篇，正論篇云：

「夫曰堯舜擅讓，是虛言也；是淺者之傳，陋者之說也。不知道順之理，小大至不至之變也。」

是不過以理論非難之耳，猶未言篡竊也。及乎韓非子說疑篇乃曰：

「舜、禹、湯、放、桀、武王伐紂。」

韓非子既以舜禹等爲僞伐，則古無禪讓美事矣，乃忽又承認堯舜嘗讓天下，且從而以功利之見釋之。五蠹

篇云：

「堯之王天下也，茅茨不剪，采椽不斲；禹之王天下也，身執耒耜，以爲民先。……夫古之讓天下者，是去監門之養而離臣庶之勞也。」

蒙氏以孟子證孟子，或自相違反；今以韓非子證韓非子，亦自相違反也。蓋韓非子以舜禹爲偏伐者，出於學派之反宣傳，以禪讓之說與其功利性惡之說不相容，故作此反宣傳以託古改制耳。韓非子疑儒墨所道之堯舜非真，實則儒墨兩家所道古史不甚相遠，惟韓非子所論，則與儒墨絕不類，殆韓非子既自爲託古，遂亦力詆儒墨之託古，實無異韓非之自作供狀耳！

— (論 導 史 古 上 綱 中) —

蒙氏嘗列舉十有四證，以明鄒魯、晉、楚三方傳說之不同，而斷定三晉、韓非一派爲有徵。其第一證曰：

「萬章問曰：『人有言，伊尹以割烹要湯，有諸？』孟子曰：『否！不然！伊尹耕於有莘之野，而樂

堯舜之道焉。湯使人往聘之，故就湯而說之，以伐夏救民。』孟子所陳與萬章所問各異，而韓非難

言：『湯至聖也，伊尹至智也，夫以至智說至聖，然且七十說而不受，身執鼎俎爲庖宰，昵近習親，湯乃僅

知其賢而用之。』則韓非之說，足證萬章之非誣，固別一說也。若天問說伊尹之事，又自不同。其

曰：『成湯東巡，有莘爰極，何乞彼小臣，而吉妃是得？水濱之木，得彼小子，夫何惡之，賤有莘之婦？』

說既荒唐，異於孟子、韓非所論。墨子「湯將往見伊尹，令彭氏之子御，彭氏之子曰：『伊尹天下之賤

人也，君欲見之，亦令召問焉，彼受賜多矣。』則孟子之說，惟墨翟與合，豈以鄒魯所傳自相同，而與

晉楚之說各異耶？孟子言：「伊尹五就湯，五就桀，一則非耕於莘野之人也。治亦進，亂亦進，聖之任者，墨子亦言「成湯舉伊尹於庖廚」，則割烹之說，反若可信。以孟子證孟子，則韓非之說有徵，而孟子之說可疑也。」

蒙氏爲井研廖平高弟，廖平著今古學考，論經學以魯齊古爲鄉土異學。今蒙氏據此以治史，別古史傳說，以鄒魯、晉楚爲鄉土異學。其說似矣！然猶非探本窮源之論！茲就其所舉第一例證論之：案墨子尚賢中篇云：

「伊摯有莘氏女之私臣，親爲庖人。」

尚賢下篇云：

「昔伊尹爲莘氏女師僕，使爲庖人。」

皆已謂伊尹爲有莘氏女之僕庖。天問謂：

「成湯東巡，有莘爰極，何乞彼小臣而吉妃是得？」（王逸注：「小臣謂伊尹也。」）

是湯之得吉妃由乞伊尹。而呂氏春秋本味篇稱伊尹欲歸湯，故有侏氏以伊尹媵女，史記謂阿衡欲干湯無由，乃爲有莘氏媵臣。正與天問相反。墨子尚義篇又云：

「昔者湯欲往見伊尹……彭氏之子曰：「伊尹，天下之賤人也，君欲見之，亦令召問焉，彼受賜多矣！」」

是伊尹固賤人，固由成湯先求伊尹，非伊尹以割烹要湯也。墨子謂伊尹舉於庖廚之中，亦猶謂「傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中」耳。功利主義者見此傳說，遂又謂伊尹以割烹要湯，非初相矣。以孟子證孟子，孟子「伊尹耕於有莘之野」之說誠可疑，而韓非子難言篇難一篇難二篇之言伊尹為庖宰干湯，亦非可信。伊尹之傳說，在諸子中要以墨子之說為初相，三晉人士執其為庖人之說而虛造干湯事，孟子蓋又執湯往見之說而增飾耕于莘野事。三方傳說固不同，亦自有其相因演變之跡。余故曰：蒙氏之說，猶非探本窮源之論也。劉師培伊尹為庖說又云：

「及考呂氏春秋本味篇……蓋本古伊尹書，故應劭引「箕山之東」數語，均以伊尹書為稱，然

觀呂書所載，則尹有媵女及說湯至味事，無身為庖人之事也。因思尹為媵臣，墨子稱為女師僕，女師

僕即阿保，古人訓保為養，故養育嬰兒者謂之保，而女師亦為保，列女傳卷四言伯姬待保傅，後漢書崔

定傳注云：「阿保謂傅母，」均即女師之保也。伊尹以媵臣為女師，故稱保人，嗣稱阿衡，「阿」亦

「阿保」之「阿」，「阿」正字作「嬰」，說文引杜林說云：「女師也，」尹為湯相，仍沿阿保之稱，故周

書君奭篇稱保衡，後世因之，遂以保為三公之稱，「保」「包」二音之字，古籍互通，音聲區別，觀「葆」

訓艸盛，（說文）「泡」亦訓盛，（方言二）「苞」訓為本，（小爾雅廣義）「葆」訓亦同，（廣雅釋詁二）

「𦉳」或作「孚」，與「保」均從「孚」聲，此其徵矣。古崇口說，「包」「保」音同，故為「保」為

「包」，書無定字。諸子著書，習聞伊尹說湯至味事，遂以「保」為「庖廚」之「庖」而負鼎執刀之



說興，墨子史記並載媵女爲庖二事，亦以「保」「庖」書無定事，故兩著其詞。若呂書「令焯人養之」「焯」亦「保」字，此卽養育嬰兒之保也。孚保古通，與左傳莊六年衛俘公穀作「寶」繁露作「葆」者同例，高注以「庖人」爲訓，則由伊尹爲庖事遂及之，不足信也。循此例而遞推之，則知古說互歧，恆由語憑口說，易由同音之字橫生殊解，明於聲轉，則疑義豁然通矣。」（左傳集卷五）

劉氏據呂氏春秋本味篇無伊尹爲庖事，以證爲庖之說後起，未是。其據君奭稱伊尹爲保衡，以證「庖」爲「保」之訛轉，殆通疑義，殊爲卓見。然則墨子之伊尹傳說猶非初相矣。鄒魯、晉、楚三方傳說之不同，非機械的相互並立，實亦同其源流而相互演變者。伊尹之由「保衡」而訛爲「庖人」，在墨子以前當早有此訛傳，據此亦可見墨子所傳之古史不盡託古。

然則因地而殊之傳說，吾人果不能據此以比較而窺其端倪乎？是又不然！韓非之說晚出，多功利主義者，臆度古人之說，固無足取。然鄒魯、淮楚與秦之載籍，固甚多遠古相傳之說，鄒魯之所傳多爲周人西戎之神話傳說，而淮楚與秦之所傳乃能保存殷人東夷之神話傳說。吾國古代民族，大別之實不外東西二大系，其神話傳說，實亦不外東西二系：

(1) 東系民族：殷、東夷、淮夷、徐、戎、楚、鄒、秦、趙……

殷爲東系民族，在中國史學界已成定論。徐中舒著從古書中推測殷周民族（清華大學國

學論叢）以殷周爲不同系之民族，傅斯年著東北史綱及夷夏東西說（慶祝發元培六十五歲紀念論文集）

更詳考殷之爲東系民族，如殷神話謂「天命玄鳥，降而生商」，而東北民族神話中祖先之朱明，亦由鳥卵產生。近陳夢家著商代的神話與巫術（燕京學報二十期）更謂朱明即殷祖先之昭明，「朱」

「昭」聲之轉。姜亮夫著夏殷民族考（見民族雜誌一卷十一及十二期，二卷一及二期）更明證「殷」即

「夷」之分化字。古書於殷本多稱夷，如左傳昭二十年引太誓曰：「紂有億兆夷人，離心離德。」墨子天志上引太誓又曰：「紂夷處不肯事上帝。」此皆直以夷稱殷人之證。「夷」金文作「𠄎」，「殷」金文作「𠄎」，俱象射形，「殷」在殷韻，「夷」在脂韻，爲陰陽對轉字。

淮夷徐戎 淮夷徐戎等皆東夷民族，本居東土沿海，後漢書東夷傳謂東夷於武乙以後「分遷淮岱，漸居中土。」

楚郟 楚本亦東夷，亦與殷商同族。卜辭有云：「……辛卯帝楚。」（見善齋遺拓本）楚爲商王田

獵所及之地，令殷云：「佳王于伐楚伯，在炎。」炎即春秋「郟子來朝」之郟，郟爲東夷，楚與郟當爲相鄰之國。春秋時更有地名楚丘者，一在山東曹縣，一在河南滑縣，當皆楚之故土。呂氏春秋古樂篇云：

「商人服象，爲虐於東夷，周公乃以師逐之，至於江之南。」蓋楚民族本居中土，於殷周之際爲周人所逐而南者。胡厚宣著楚民族起源於東方考（北京大學清社史學論叢第一冊）考之甚詳。（註四）

秦趙 秦趙本亦東夷而遷居西土者，史記秦本紀稱其祖先之後有郟氏，徐氏，嬴氏，是郟，徐戎俱與秦爲同族。殷人東夷有玄鳥降生之神話，秦本紀亦謂「女修織，玄鳥隕卵，女修吞之，生子大業。」

逸周書作雒籍稱「周公立相天子三叔及般東徐奄及熊盈以畔……凡所征熊盈族十有七國。」

熊為楚氏，盈即嬴，為秦姓氏，蓋秦楚本亦同族。劉師培著假姓即嬴姓說（太玄集）以熊盈假嬴為

一姓之分化，「盈」「嬴」古通，如鷲字伯盈，呂氏春秋作伯盈，「熊者盈字之轉音也，如左傳

夫人嬴氏，公穀作熊氏，是熊盈均與嬴同。」漢書地理志以皇陶後為假姓，曹大家列女傳注以伯

益為皇陶子，（潛夫論志氏姓篇同）而史記秦本紀則言舜以嬴姓賜伯翳，伯翳即益，蓋假即嬴也。」

「嬴」姓轉「假」，猶舜妹女嬃作女媧，左傳敗郝于假，公羊作纓也，潛夫論姓氏篇謂秦趙皆嬴姓

及梁葛江黃徐莒蓼六英皆皇陶之後，（下文所舉假姓又列六國）世本又以六蓼為假姓，（史記陳杞世家索隱

引）則「嬴」「假」同字明矣。」又按左昭元年傳云「周有徐奄」杜注云「二國皆嬴姓」漢

書地理志「臨淮郡徐縣」自注「故國嬴姓」是嬴姓固即盈姓。又韋舒亦即徐，「舒」即「郟」

之訛，（徐中舒有說）而世本云「假姓，舒庸舒蓼舒鳩舒鮑舒龔。」是嬴姓固又即假姓也。吾

人於諸國姓氏傳說，皆可明證其同出一族。尤有進者，殷古或作鄩，讀如衣，（見呂氏春秋慎大篇高注）中

庸「壹戎衣」亦即殫戎般，可證。周語言黃帝之後有依姓，依姓疑由此出。劉師培又謂「依隱假

古通，疑即假姓。」按「依」與「隱」古通，書無逸「則知小人之依」，謂知小人之隱也，「隱」與

「般」通，「如有隱憂」，韓詩作「如有般憂」可證，「隱」與「假」古又相通，古今人表徐假王作徐

隱王，是其證。據此，不特熊盈嬴假為一姓之分化，即殷假依亦無非一姓之分化，蓋皆東系之族耳。

(2) 西系民族：周羌戎蜀……

姜姓本西方羌戎之族，章炳麟序種姓云：「羌者，姜也。」傅斯年姜原（中央研究院史學所集刊二本

一分）亦謂「羌」「姜」本一字，「地望從人爲一羌一字，女子從女爲「姜」一字，」猶卜辭「鬼方」

之「鬼」或從「人」或從「女」。姜姓傳爲太嶽之後，（左莊二十年傳）或四嶽之後，（國語周語下）

姜戎亦「謂我諸戎是四嶽之裔也。」案姜戎卽陸渾戎。范宣子謂姜戎「昔秦人迫逐乃祖吾離

于瓜州。」（左襄十四年傳）左僖二十二年傳又謂「秦晉遷陸渾之戎於伊川。」陸渾之戎又稱九

州戎。左昭二十二年傳杜注「九州戎，陸渾戎。」九州戎亦卽鬼方，禮記鬼侯，史記殷本紀作九侯，是

其明證。鬼方爲西方羌戎之族，本無疑義。姬姓與姜姓，實亦一族，孟子謂「文王西夷之人也，」是周

亦西戎。傅斯年云：「詩大雅生民，厥初生民，實爲姜姬。」詩魯頌「赫赫姜姬，其德不回，」周以姬

姓而用姜姓之神話，則姬周當是姜姓的一個支族，或者是一大族之兩支。」郭沫若又舉賈卣「王

姜令作賈安夷伯，」賈尊「君令余作册賈安夷伯，」以證周本姜姓。（殷周青銅器銘文研究分卷令殷與其他

諸器物之綜合研究）左定四年傳，武王克商，伯禽封於少皞之虛，康叔封於殷墟，「皆啓以商政，疆以周

索，」而唐叔封於夏墟，則「啓以夏政，疆以戎索，」何晉地不疆以周索而疆戎索，當以周與戎本同族

耳。又牧誓稱庸蜀羌髳微盧彭濮人皆從武王伐紂，此八族本皆西南夷，八族中蜀羌微濮皆見卜辭，

皆爲殷之敵國，尤以羌爲勁敵，時當在殷之西，決不若今日之漢處邊陲。「蜀」與「戎」亦一聲之

轉春秋時齊人邴邴左文公十八年傳國語楚語漢書古今人表俱作邴邴史記衛世家亦同而齊世家作丙戎是其例證。

東西二系民族分辨既明，則古史傳說之紛紜繳繞，乃亦可得而理。左傳記郟子盛稱高祖少皞，史記封

禪書記秦主少皞之祠，呂氏春秋十二紀又有大少皞之五帝說，國語楚語觀射父亦稱少皞，蓋秦楚與郟，無非東夷之族。山海經記及大少皞者，蓋山海經亦淮楚之作，是大少皞爲東夷傳說中之人物，則郟魯（周系）載籍不見少皞之說又何足怪？晚清今文家必以諸書少皞之說爲劉歆僞竄，蓋未辨其本末耳。山海經爲淮

楚地帶之作品，故盛稱帝俊，帝俊卽卜辭中之高祖，亦卽帝嚳大皞帝舜，近王國維郭沫若吳其昌陳夢家等已次第明證之。孟子亦謂：「舜，東夷之人也。」又山海經海內經稱：「帝俊賜羿彤弓素旌，以扶下國，羿是

始去恤下地之百艱。」帝俊既爲東夷之帝，其屬神羿自亦東夷之神，故楚辭天問亦曰：「帝降夷羿，革孽夏民

（下民）」左襄公四年傳引虞人之箴作帝夷羿，海內西經稱仁羿，「仁」卽「夷」之借字，「夷」之重文古作「彳」，

與「仁」音形並近。羿爲東夷之神，故稱夷羿。楚淮盛稱羿善，謂其「扶下國」，「恤下地」，「革孽下民」，而郟魯

之傳說乃力加詆毀，謂「不得其死然！」（論語憲問篇）民族激憤之情，蓋隱約可見，而殷周東西民族神話傳

說之初相，亦不難於此推知也。潛夫論五德志稱禹爲戎禹，尙書緯帝命驗稱爲媯戎文命禹，史記六國表吳

越春秋後漢書戴良傳新語術事篇又稱禹出西羌，史記集解引皇甫謐云：「孟子稱禹生石紐，西夷之人也。」

禹與九州關係最密，徐中舒再論小屯與仰韶（安陽發掘報告第三冊）以傳說中之九州卽九州戎之九州，願

顏剛著九州之戎與戎禹(禹貢半月刊古代地理專號)以禹乃戎之宗神，九州本為戎地，故禹有治九州之說，其說

卓矣！馬培棠著三代民族東遷考略（亦見禹貢古代地理專號）謂「吾華南北二系種族，皆出鬼戎，又皆遠祖

大禹，」雖未審，然以鬼方祖大禹，殊為有見，(馬氏訓別有考，恨未得見)鬼方即九方，亦即九州戎，其地名九州也。

吳越春秋又以禹所生之西羌為石紐，在蜀，蜀本亦西戎之族。周人盛稱禹德者，周人亦西戎之族也。東夷

盛稱夷羿之善，西戎又盛稱戎禹之德，此東西二系民族原始固有之神話意識有以致之。雖觀察戰國秦漢

之傳說，猶能得其大較也。古史傳說之初相，無不可據此以為探索；古史傳說之紛紜繚繞，又無不可據此以

明辨之。得此繩準，庶可以撥雲霧而見青天乎！

各民族皆自有其神話傳說，及民族相混，神話傳說亦漸相雜，又各以民情之不同，而分別演化，若據鄒

魯、晉楚分別演化之傳說，謂即初相，則又未免過於近視矣！

### 三 論層累造成說

層累造成之古史觀，最為近人所稱道，然此說不自今日發之，先儒已多有見及者。

淮南子繆稱篇云：「三代之善，千歲之積譽也；桀紂之謗，千歲之積毀也。」此云「積」者，非所謂「層

累」乎？是漢人已略啓其端矣。至宋劉恕通鑑外紀云：

「六經惟春秋及易象繫辭文言說卦序卦雜卦，仲尼所作，詩書仲尼刊定，皆不稱三皇五帝三

王。……故知六經稱三皇，周禮稱三皇五帝，及管子書，皆雜孔子後人之語，校其歲月，非本書也。先

秦之書存於今者，周書老子曾子董子慎子鄧析子尹文子孫子吳子尉僚子，皆不言三皇五帝三王，論語墨子稱三代，左氏傳國語商子孟子司馬法韓非子燕丹子稱三王，穀梁傳荀卿子鬼谷子亢倉子稱五帝……惟文子列子莊子呂氏春秋五經緯始稱三皇，鶡冠子稱九皇，案文子稱墨子，而列子稱魏文侯，墨子稱吳起，皆周安王時人，去孔子沒百年矣。藝文志鶡冠子一篇，楚人居深山以鶡爲冠，唐世嘗辨此書後出，非古鶡冠子，今書三卷十五篇，稱劇辛，似與呂不韋皆秦始皇時人，其文淺意陋，非七國時書。藝文志云：文子老子弟子，孔子並時，非也。莊子又在列子後，與文列皆寓言，誕妄不可爲據，秦漢學者宗其文詞富美，論議辨博，故競稱三皇五帝，而不究古無其人，仲尼未嘗道也。……秦初併六國，丞相等議帝號曰：「古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴，臣等上尊號，王爲泰皇。」王曰：「去『泰』著『皇』，采上古帝位號，號曰皇帝。」乃知秦以前諸儒或言五帝，獨不及三皇，後代不考始皇本紀，乃曰兼三皇五帝，號曰皇帝，誤也！

亦曰：劉氏以三皇五帝古無其人，仲尼所不道，秦以前或言五帝，猶不及三皇。其識甚卓！歐陽修帝王世次圖序

「以孔子之學，上述前世，止於堯舜，著其大略，而不道其前，遷遠出孔子後，而乃上述黃帝以來，又悉詳其世次，其不量力而務勝，宜其失之多也！」

尚書論語第及堯舜，不應遠出孔子之後之太史公乃上述黃帝。歐陽修此言亦與劉恕同見。

及乎清代，崔述著考信錄，益暢言斯旨。其補上古考信錄云：

「夫尚書但始於唐虞，及司馬遷作史記，乃起於黃帝，譙周皇甫謐又推之以至於伏羲氏，而徐整以後諸家遂上溯於開闢之初，豈非以其識愈下，則其稱引愈遠，其世愈後，則其傳聞愈繁乎？」

其考信錄提要又曰：

「大抵古人多貴精，後人多尚博，世益古，則其取舍益慎，世益晚，則其采擇益雜，故孔子序書，斷自唐虞，而司馬遷作史記，乃始於黃帝，然猶刪其不雅馴者，近世以來，所作綱目、前編、綱鑑、捷錄等書，乃始於堯、舜、禹、湯、文、武，甚至有始於開闢之初，盤古氏者，且亦有不雅馴者而亦載之。」

崔氏以古籍於古史所以層累增加者，一則謂由於「其世愈後則其傳聞愈繁」，一則歸於「世益晚則其采擇益雜」，然則究由於傳聞愈繁抑采擇益雜乎？蓋二者兼有之。歐陽修、帝王世次圖序亦已云：「至有傳學好奇之士，務多聞以爲勝者，於是盡集諸說而論次。」此卽采擇益雜之說也。

至「其世愈後，傳聞愈繁」一點，則其故甚多：古者書籍，皆屬竹帛，卷帙繁重，學者不從大師，無從受讀，不如後世刻本流行，挾巨金而之市，則細載萬卷，羣書咸備也。故古人有所論說著述，倉卒之間，皆憑記憶，豈能

一一不失本真？近代治神話學者，原有語言學派（Philological School）人類學派（Anthropological

School）之別，語言學派以爲神話傳說有起於語言之訛傳者（Theory of Disease of Language）近人頗非議之，然此實神話演變分化之主要關鍵也。古者崇尚口說，以聲載義，名辭尤可同音通假，相傳既久，



傳者不復知其通假，於是二人化爲兩人，一事化爲兩事。如毛宗澄鄒漢勛等之證瓠卽丹朱，崔適之證黃帝卽皇帝，宋翔鳳之證許由卽伯夷，章炳麟之證許由卽皋陶，蘇時學、夏曾佑之證盤古卽盤瓠，蓋無非以語音之訛轉爲傳說分化之關鍵。不特名辭之演變若此，卽故事之演變亦多以音轉而橫生異說，如劉師培證伊尹爲庖之說，乃出「保衡」之「保」音轉爲「庖」。劉氏云：「知古說之互岐，恆由語憑口說，易由同音之字，橫生殊解，明於聲轉，則疑義豁通矣！」此誠通人之通說也。傳說亦有因人名之偶同而訛傳者，如說苑敬慎篇云：

「昔者殷王帝辛之時，爵生烏於城之隅，卜人占之，曰：凡小以生巨，國家必祉，王名必倍。帝辛喜爵之德，不治國家，亢暴無極，外寇乃至，遂亡殷國。」

而賈誼新書春秋篇新序雜事四又以爲宋康王時事。新序雜事四云：

「宋康王時，有爵生鷓於城之陬，使史占之，曰：小而生巨，（賈誼新書春秋篇「巨」作「大」）必霸天下。（新書作「必伯於天下」） 康王大喜，於是滅滕伐薛，（新書作「伐諸侯」）取淮北之地，乃愈自信，欲霸之。

（新書「斬」作「伐」） 剖區者之背，鏗朝涉之脛。（新書「鏗」作「剖」） 頤成，故射天笞地，斬社稷而焚之。

帝辛爲殷亡國之君，而康王爲宋亡國之君，其所處地位既似，瑞應又全同。故陳逢衡竹書紀年集證嘗疑之云：

「劉向新序雜事篇云：「宋康王……」此直與紂相符合，真不可解，然說苑敬慎篇又云：「昔者

殷王辛之時……不幾與新序兩相矛盾歟？然自是新序之誤。余按呂氏春秋載射天事，亦謂宋王，不引武乙，豈真紀載之誤歟？抑事適相類，而紀事者因各舉其說歟？何前殷後宋之適相符也？噫異矣！

顧頡剛著宋王偃的紹述先德，（語絲第六期及古史辨第二冊）亦以二射天事相比擬，云：

「宋王偃所紹述之祖德，不但他的二十六世從祖紂而已，更有他的二十九世祖武乙。」

敗國亡家之君王，瑞應既同，行動亦多相類，結果又甚似，天下事有若是巧合者乎？顧氏疑宋王偃之紹述先

德，乃出齊王之宣傳，余意與其謂出於一人以至數人之宣傳，不若謂其出於大衆之誤傳與牽合之爲得。何

則？一二人有意宣傳之力有限，衆人無意之誤傳與牽合，其勢最大也。又湯禱之傳說，見於墨子荀子尸子

呂氏春秋淮南子及說苑論衡等書。墨子兼愛下篇云：

「……雖湯說卽亦猶是也。湯曰：「……萬方有罪，卽當朕身；朕身有罪，無及萬方。」卽此言

湯貴爲天子，富有天下，然且不憚以身爲犧牲，以祠說于上帝鬼神。」

文選思玄賦注引淮南子云：

「湯時大旱七年，卜用人祀天，湯曰：「我本卜祭爲民，豈乎？自當之。」……火將燃，卽降大雨。」

太平御覽八十三引帝王世紀亦云：

「殷史卜曰：「當以人禱。」湯曰：「吾所爲諸雨者民也，若必以人禱，吾請自當。」……言未已，

而大雨至數千里。」

而藝文類聚六十六亦引莊子云：

「昔宋景公時，大旱，(類聚二作「大旱三年」)卜之，必以人祠乃雨，(類聚二作「用人祠乃雨」)景公

下堂頓首曰：「吾所以求雨，為民也，今必使吾以人祠乃雨，將自當之。」言未卒而大雨。(類聚二「而

大雨」作「天下大雨方千里」)

不特兩傳說之內容絕類，而「商湯」之與「宋景」古音又相近。王國維說商云：「余疑宋與商聲相近，初

本名商，後人以別於有天下之商，故謂之宋耳。」其說甚是。「宋」古從「木」聲，而「木」古有「桑」

音。孫志祖讀書臆錄卷七「木有桑音」條云：「古「木」字有「桑」音，列子湯問篇「越之東有輒木之

國」注音木字為又康反。山海經東山經「南望幼海，東望樽木」注扶桑二音是也。字書「木」字失載

「桑」音，人多如字讀之，誤矣。」其論至確。案海外東經云：「湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北，有大木，

居水中，九日居下枝，一日居上枝，」而大荒東經云：「湯谷上有扶木，一日方至，一日方出。」呂氏春秋求人

篇云：「禹東至樽木之地，日出九津。」皆足證「扶木」「樽木」即「扶桑」。淮南子時則篇：「東至日

出之次，樽木之地。」注：「樽木，樽桑。」此皆「木」有「桑」音之證。「湯」「景」古聲亦同「唐」

部，前商後宋之傳說互相牽合有如此！其牽合訛傳之故，無非以名辭之音同耳。吾人彙集先後之傳說，比

較其異同，並由語音以求其分合之關鍵，則紛然雜陳之古史傳說，可以澄清見底矣！

不僅口說流傳傳聞多歧誤，亦有因古今字體變遷而傳寫錯誤，於是望文生訓，穿鑿附會而全失本意義。例如殷商銅器，「僅在自名，自勒其私人之名或圖記，以示其所有。」（內郭沫若周代彝銘通化觀證）其最詳

者亦僅銘「某時某人因某事爲某作器」而已。殷商銅器銘文既類多人名，而大學所引湯之盤銘曰「苟

日新，日日新，又日新。」實屬破例。近郭沫若著湯盤孔鼎之揚摧（徐文叢考）據商勾刀銘：

(1) 大祖日己，祖日丁，祖日乙，祖日庚，祖日丁，祖日己，祖日己。

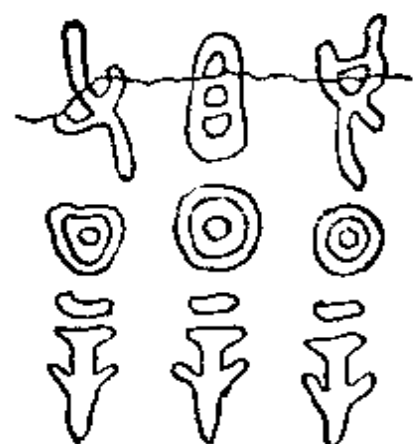
(2) 大兄日乙，兄日戊，兄日壬，兄日癸，兄日癸，兄日丙。

(3) 祖日乙，大父日癸，大父日癸，仲父日癸，父日癸，父日辛，父日己。

因疑湯之盤銘本作

「兄日辛，祖日辛，父日辛。」

郭氏云：



「今依銘文例書之，當如圖，銘蓋右行，先父，次祖，次兄，讀之故成今次。」

銘之上端，當稍有泐損，形如圖中曲線所界，故又誤「兄」爲「苟」，誤「且」

（古文祖）爲「日」，誤「父」爲「又」，「求之不得其解，遂傳會其意，讀「辛」

爲「新」，故成爲今之「苟日新，日日新，又日新」也。「父」字缺上，與

「又」形近，「且」字缺上，與「日」形近，均無可說。「兄」之誤「苟」

亦因形近而然。「苟」字之見於金文者……字作𠄎……更有省作「苟」者……鼎文作𠄎，殷文作𠄎，均「苟」之省。「口」作案，乃象形之文，蓋狗之初字也。……知此，於「兄」字誤「苟」之由，可以恍然也。」

其說誠巨眼卓識！因古銘文人名之殘缺，一變而爲有哲理之文句。古書文句類此而附會者，定不在少！傳說安得不紛繁哉？

書曰：

近人治古史者，多追羅維述，昌言「層累地造成的古史觀」，顧頡剛倡之最先，其與錢玄同先生論古史……自從秦靈公於吳陽作上時，祭黃帝，經過了方士的鼓吹，於是黃帝立在堯舜之前了。自從許行輩擡出了神農，於是神農又立在黃帝之前了。自從易繫辭擡出了庖犧氏，於是庖犧氏又立在神農之前了。自從李斯一輩人說「有天皇，有地皇，有秦皇，秦皇最貴。」於是天皇、地皇、秦皇更立在庖犧氏之前了。……自從漢代交通了苗族，把苗族的始祖傳了過來，於是盤古成了開天闢地的人，更在天皇之前了。時代越後，知道的古史越前，文籍越無徵，知道的古史越多。汲黯說「譬如積薪，後來居上。」這是造史很好的比喻。」（古史辨第一冊）

此說頗多疏略，亦且傳說之演變不如是之簡單。顧氏尙書研究講義第一冊又云：

「按戰國時人每以堯舜包於三代之中，故孟子惟稱三王，稱三王卽兼有堯舜也。墨子中其證尤多，如「若昔三代聖王堯舜禹湯文武者是也。」（天志中）「凡言凡動合於三代聖王堯舜禹湯文武者爲之。」（貴義）……至漢乃以三代廣爲四代，大戴禮記中遂有四代之篇。」

此說亦疏略。如墨子明鬼下篇卽云：「且惟昔虞夏商周三代之聖王，非命下篇云：「子胡不尙考之乎商周虞夏之記，」皆明於夏商周外，多一虞氏，實已有四代。既有四代而仍稱「三代」者，蓋時人慣用「三代」之名，墨子初增四代，一時不便改口，仍混稱爲「三代」耳。是不特古帝王之傳說爲層累地造成，卽朝代之傳說，亦因時而俱增也。

顧氏又嘗謂古史傳說之層累，由於各民族互相併吞之結果。其古史辨第四册自序云：

「在左傳上說：「任宿須句顓臾，風姓也，實司大皞與有濟之祀。」則大皞與有濟是任宿諸國的祖先。又說：「陳顓頊之族也，」則顓頊是陳國的祖先。至於率祀的神，各民族亦各有其特殊的。

如左傳上說蘇爲夏郊。又如史記封禪書上說秦靈公於吳陽作上時，祭黃帝；作下時，祭炎帝。這原是各說各的，不是一條綫上的人物。到了戰國時，許多小國被併吞的結果，成了幾個極大的國；後來秦始皇又成了統一的事業。但各民族間的種族觀念是向來極深的……於是聰明人起來，把祖先和神靈的橫的系統改成了縱的系統……他們起來喊道：「咱們都是黃帝的子孫……」

徐中舒著陳侯四器考釋

（中央研究院史言所集刊三本四分）

據陳寅恪彰所知論與蒙古源流之論蒙古史之構

成，亦謂：

「鑄爲黃帝後，黃帝卽鑄民族所構成之傳說，此猶之后稷之於周，契之於商，禹之於夏，舜之於陳，少皞之於鄭，太皞之於風姓，盤古（即盤瓠之音轉）之於南蠻，原皆各民族之傳說。中國歷史自商周

以來始用文字寫定，同時此民族乃由黃河流域漸次同化其鄰近不同之民族，因此鄰近民族固有之傳說，乃隨其同化之先後，而滲入中國文化中，使之漸次構成一荒遠古史系統。其同化愈後者，其在古史系統中之年代，轉愈高而愈遠，故中國商周以前之古史，實卽一部古代民族史。吾人如由商周上溯，夏民族當最先同化，陳民族次之，鄭及風姓民族又次之，最後南方之蠻族，至東漢時乃漸次同化於中國。故盤古之傳說，最初乃見於東漢應劭之風俗通。（此據路史發揮所述，今風俗通已佚）

中國古史之構成，在長期演進中，固不免融合他民族之神話。然亦不必如顧徐二氏所云。盤古傳說初非由南蠻傳入，乃由犬戎傳說之演變，鐵案如山，余嘗列舉其證。（見下盤古盤瓠篇）大皞卽帝嚳高祖俊，陳夢家已言之；少皞卽契，舜亦卽帝嚳高祖俊，郭沫若已證之；皆無非商民族神話之演化。中國古史傳說醞釀與寫定，在商周之世，蓋無非東西二系神話之分化與融合而成。

考辨古史傳說之方法，貴乎比較其先後異同，異中見同，同中見異，究其分化融合之經歷，然後古史傳說之真相可得而明。論衡語增篇云：

「天下之事，不可增損。考察前後，效驗自列。」

鄭玄亦云：

「天下之事，以前驗後，何可悉信？是故悉信亦非，不信亦非。」（詩生民疏）

「考察前後，」以前驗後，即治理古史傳說之不二法門也。胡適嘗分別考辨古史傳說演變之方法爲四步驟：

(1) 將每一事之種種傳說，依先後出現次第排比。

(2) 研究此一事在每一時代有如何之傳說。

(3) 探索此一事漸次演變之跡象。

(4) 遇可能時，解釋其每次演變之原因。

其方法偏重於時間性之探討而略於地方性之注意，猶爲未達一間！胡氏又嘗分析古史傳說之來源與演

變之程序：

(1) 由簡單變爲複雜。

(2) 由地方的變爲全國的。

(3) 由神話變爲史實，由附野變爲雅馴。

(4) 由寓言變爲事實。



就中古史傳說以神話變爲史實一例最爲普遍，古史傳說之初相幾無非爲神話也。廖平世界哲學進化退化演說，黃鎔箋釋云：

『三皇五帝三王五伯之說，由來舊矣。假令中國古史果有三皇，則史公作史，奚爲嚆矢五帝？』

厥後班氏人表，略增名號；皇甫謐作帝王世紀，徐肇作三五曆，至唐小司馬乃補三皇本紀；（多采緯說）

後儒撰通鑑前紀外紀者，纂輯益多，相沿博洽，不知書始唐虞，大戴因詳五帝，邁命義和五節，綜統六宗

爲皇道，伏傳緯書乃說三皇，（天皇地皇人皇即由三王三正推而大之者也。）董子謂之尙推，周禮外史乃掌三

皇五帝之書，經立其綱，傳詳其目，由春秋而上溯，莫非孔經託古之文。（……此孔經先小後大之標本傳記，由

經而生，非上古即有三皇五帝也。）……故古之皇帝，疆域愈廣，將以立後世之楷模。……太史公曰：百家

言黃帝，文不雅馴，此真古史之帝也；擇言尤雅，著爲本紀，所謂孔子所傳也。……』

黃氏此說實已洞悉古史之爲層累地造成，且爲不雅馴神話之潤色，可謂偉識！

西方學者如夏德（E. Hirth）於一九〇八年刊中國古代史（*The Ancient History of China*,

1908）已以堯舜等傳說爲神話之幻影。近馬伯樂（Henri Maspero）著尙書中的神話（*Legendes*

*Mythologiques dans le Chou King*, *Journal Asiatique* CCIV, 1924）亦考論尙書中羲和洪水等神

話之演變。（馮沅君已有譯本）格拉勒（M. Marcel Granet）著古中國的跳舞與神秘故事（*Danses et Jea-*

*gendes de la Chine ancienne*）又以禹或爲銅匠們的神話人物。日本高木敏雄比較神話學以炎帝

神農氏爲保護農業之神。田崎仁義中國古代經濟思想及制度又以大皞炎帝等五帝爲天之五行神。小

川琢治著大地開闢及洪水傳說(支那歷史地理研究)亦認堯舜全爲天上之神，禹啓舜爲降自天上以治下土

之后(地神)我國學者顧頡剛亦以禹爲社神，堯舜有天神性，郭沫若亦以帝舜帝舜帝俊卽殷人之上帝，雖

論證猶多未充，結論有待修正，而古史初爲神話之說實不可移易(註五)。康有爲孔子改制考嘗云：

「吾讀書自虞書外，未嘗有言堯舜者，召誥……多方……立政……皆夏殷並舉，無及唐虞者，蓋

古者大朝惟有夏殷而已，故開口輒引以爲鑒，堯舜在洪水未治之前，中國未闢，故周書不稱之……呂

刑有三后矣，「皇帝清問下民，」古人主無稱皇帝者，蓋上帝也，則亦無稱堯舜者。若虞書堯典之盛

爲孔子手作，觀論衡所述「欽明文思」以下爲孔子作，臯陶有「蠻夷猾夏」之辭，堯舜時安得有夏？

其爲孔子所作至明矣！」

堯典等非孔子所作，然其書固晚出，周書但舉夏殷而不及唐虞，周書又但舉上帝而不及堯舜，堯舜之傳說實

卽出上帝神話之轉變耳。周書言伯夷禹稷三后爲上帝所命，而後世傳說乃一變而爲堯舜之所命矣。因

知古史之層累造成，實由於神話之層累轉變，非出僞託也。墨子非攻下篇稱「三苗大亂，天命殛之。」又曰：

「高陽命禹於玄宮，以征有苗。」高陽卽天帝也，而後世傳說乃一變而爲堯舜之

事矣。墨子尚賢中篇又云：「雖天亦不辯貧富貴賤遠邇親疏，賢者舉而尙之，不肖者抑而廢之……然則親

而不善以得其罰者誰也？」曰：若昔者伯鯀，帝之元子，廢帝之德庸(堯)，既乃刑之于羽之郊……帝亦不愛，

則此親而不善以得其罰者也。」此所謂帝自指天帝，鯀爲天帝之子而爲天帝所刑耳。國語晉語八曰：

「昔者鯀違帝命，殛之於羽山，化爲黃熊，以入於羽淵，實爲夏郊。」此與山海經西山經「鍾山其子曰鼓……」

是與欽鴉殺漢江於崑崙之陽，帝乃戮之於鍾山之東，曰嵯崖，欽鴉化爲大鴉……」不尤相類似乎？海內經

云：「洪水滔天，鯀竊帝之息壤以湮洪水，不待帝命，帝令祝融殺鯀於羽郊。」鯀復（腹）生禹，帝乃命禹卒布土，

以定九州。」朱熹楚辭辨證云：「詳其文意，所謂帝者，似指上帝。」蓋古書中之「帝」本皆指上帝者，鯀

禹本爲上帝之屬神，後乃變而爲堯舜之屬臣也。堯舜禹鯀之事，初爲神話，不爲人話可知矣。墨子楚辭天

問、山海經等所載，乃傳說之初相，儒家所陳，轉多潤色之辭。然而世之學者，往往惑焉。何也？一則心粗氣

浮，不知考其本末；一則尊信太過，先有成見在心，卽有可疑，亦必曲爲之釋也。

由神話潤色而爲古史，其潤色之跡，吾人尙多可尋。如大戴禮五帝德篇云：

「宰我問於孔子曰：『昔者予聞堯伊言黃帝三百年，請問黃帝者人邪，非人邪，何以至於三百年

乎？』孔子曰：『……生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年。』

是黃帝之非人，早有人疑之，初不自今日始。此稱孔子釋三百年爲「生」「死」「亡」影響三百年，以爲

古人紀年，不以生卒，而以名勢之所及。其潤色神話之跡顯然也。賈誼新書數寧篇云：

「古者五帝，皆齡百歲，以此言之，因生爲明帝，沒則爲明神。」

實則本爲明神耳。又如呂氏春秋本味篇曰：

「賢主求有道之士，無不以也……故黃帝立四面。」

蓋黃帝本有人首四面之神話，儒者又從而潤色之也。太平御覽七九又三六五引尸子曰：

「子貢問於孔子曰：『古者黃帝四面，信乎？』孔子曰：『黃帝取合己者四人，使治四方，不謀而

親，不約而成，大有成功，此謂四面也。』

此言孔子釋「四面」為「四人使治四方」，正儒者潤色四面神話之鐵證。淮南子說林篇「黃帝生陰陽」

高誘注云：

「黃帝古天神也，始造人之時，化生陰陽。」

是黃帝之為天神，早有人言之，亦初不自今日始也。論衡實知篇云：

「黃帝生而神靈，弱而能言，帝嚳生而自言其名……黃帝帝嚳雖有神靈之驗，亦皆早成之才也。」

也。」

此亦王充無法為之潤色，乃曲解為「早成之才」耳。王充論衡於神怪傳說，往往以人事釋之，此實儒家固

有之慣技也。又如山海經大荒東經云：

「東海中有流波山……其上有獸，狀如牛，蒼身而無角，一足，出入水則必風雨，其光如日月，其聲

如雷，其名曰夔。黃帝得之，以其皮為鼓，楛以雷獸之骨，聲聞五百里，以威天下。」

此當為夔神話之初相。而韓非子外儲說左下篇曰：

「魯哀公問於孔子曰：『吾聞古者有夔一足，其果信有一足乎？』孔子對曰：『不也，夔非一足也，夔者忿戾惡心，人多不說喜也，雖然，其所以得免於人害者，以其信也。人皆曰獨此一足矣，夔非一足也，一而足也。』哀公曰：『審而是固足矣。』一曰：哀公問於孔子曰：『吾聞夔一足，信乎？』曰：『夔，人也，何故一足？彼其無他異，而獨通於聲，堯曰：夔一而足矣，使爲樂正，故君子曰：夔有一足，非一足也。』」

呂氏春秋察傳篇論衡書虛篇亦同此說。此等潤色神話之說，皆稱「孔子曰」者，益足證其爲儒家潤色之辭也。考莊子秋水篇云：

「夔謂蚘曰：吾以一足蛤蹕而行，予無如矣！」

國語韋注又云：「夔一足，越人謂之山繅，或作猱，富陽有之，人面猴身能言。」是南方固有一足獸夔之傳說也。又呂氏春秋古樂篇云：

「帝顓頊好其音，乃令鱗先爲樂倡，鱗乃偃寢，以其尾鼓其腹，其音英英。」

是古神話中本有帝令獸作樂之說，此則潤色之未盡者耳。

左昭元年傳云：

「晉侯有疾，鄭伯使公孫僑如晉，聘且問疾。叔向問焉，曰：『寡君之疾病，卜人曰：『實沈臺駘爲祟，』史莫之知，敢問此何神也？』子產曰：『昔高辛氏有二子，……季曰實沈，……遷……于大夏，主

參……由是觀之，則實沈參神也。昔金天氏有裔子曰昧……生……臺駘……封諸汾川……由是觀之，則臺駘汾神也。……若君身則亦出入飲食哀樂之事也。山川星辰之神，又何爲焉……

叔向曰：「善哉！胙未之聞也……晉侯聞子產之言曰：『博物君子也！』」

據此，實沈臺駘等初爲山川星辰之神，卜人言之而「史莫之知」，叔向「未之聞也」，而子產又詳知之。神話之漸化而爲古史，蓋無不由「博物君子」之務博而潤色傳布耳。

古者南方文化較低，又宿好鬼神，神話怪說在中原已潤色爲人話史說者，而南方猶能保存其原樣。淮

楚本與殷人同族，殷民族固有之神話多保存於南方，前已論之。楚辭天問與山海經淮南子等所述昔人視

爲荒誕不經者，今日始知其爲探索古史傳說之瓊寶也。諸子中墨子著作較先，墨家實實，又主天志明鬼，故

於神話之初相，亦每得保存。國語左傳等書，取材本雜，間亦有足以探索神話初相之材料。吾人當以此等

古籍爲依據，參驗旁通，以求其演變之跡象，則古史傳說問題之解決，可以縱一轅之所如矣！

要之，古史傳說之來源，本多由於殷周東西二系民族神話之分化與融合。及戰國諸子，各自立說，亦各

自有其歷史哲學，其徵引古史，無非欲以發據己意，故又不免於託古改制。如荀子之性惡論實本於墨子，墨

子主張聖賢治世論，以爲亂之所自起，由於自愛不相愛，故墨子以爲「古者民始生未有刑政之時，天下大

亂，如禽獸然。」（尚同上）而韓非子主功利，又主歷史進化論，以爲「古者……人民少而財有餘，故民不爭。

是以厚賞不行，刑罰不用而民自治。然則上古之民大亂如禽獸乎？抑不爭而自治乎？孟子主歷史退化論，云：「五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也。」（告子下）故盛稱堯舜之道。荀子創歷史不變論，以為「古今一度也，類不悖，雖久同理。」（非相）故云：「天子者，勢位至尊，而以堯舜禪讓為淺者之傳。」韓非子又主歷史變化論，云：「世異則事異。」故謂「輕辭古之天子，難去今之縣令，薄厚之實異也。」（五蠹）然則堯舜禪讓之事，果可信乎，不可信乎？可稱乎，不足稱乎？古人非絕無古史之知識，上古質野，殆為戰國時人所共知，墨子稱古人「就陵阜而居，穴而處下。」（辭過）孟子稱「上世嘗有不葬其親者。」韓非子稱古有構木為巢之有巢氏，鑽燧取火之燧人氏。（五蠹）呂氏春秋稱「昔太古嘗無君矣，其民聚生羣處，知母不知父。」（恃君）此等歷史進化觀，疑皆得之邊裔民族之觀察。秦晉淮楚之間，夷狄雜處，所見文化程度不一，其進化之跡顯然，故莊子稱太古為至德之世，山木篇又謂：「南越有邑焉，名為至德之國。」此其明證。據近今社會學者之研究，上古野蠻之世，未發明火食居室時，尚無國家之組織，安得有有巢氏燧人氏等人君？顧名思義亦可知其出於僞託。高木敏雄比較神話學謂：「大抵依其名而示其性，所謂天皇地皇人皇有巢燧人庖犧等，無一不然。」蓋無一非出於意造。吾人治古史，於此等假說之說，首當權陷而廓清之，不能因其有合歷史進化之論，遂從而信之也！

自顧頡剛斷言禹之傳說為神話，國人之治古史者，乃多主自啓始入歷史時代。如楊筠如中國史前文

化的推測（暨南文學院集刊第二集）云：

「據我個人的見解，中國的有史時代，應從夏代爲始。我的理由，約有下列幾點：

(一) 據較早史料——詩經和書經裏面承認夏在殷朝之前的，有蕩篇長發召誥多士多方立政湯誓七處，(與夏書不計)雖然只講到一個夏桀，但夏這一個部落和夏曾爲一時各部落的霸者，這是無可疑的。

(二) 史記所載商代世系，經甲骨文的證明，大致不算錯誤，知史公所記，大略根據古代譜牒，那麼夏代的世系，也不能認爲全僞，並且夏之季世的君主，有孔甲和履癸，或者就是殷人十干爲名的先聲，也可說是與商民族接觸的結果。

(三) 周書裏召自稱爲有夏，周頌也自稱時夏，都以代表中國，好像後來以秦漢唐代表中國一樣，大概夏是一個最早在中國有文化的民族，比較旁邊各部落文化勢力都大，就此相襲爲中國之稱。不過夏代的首王——禹，是神話中的人物，不見實有其人。……禹之成爲夏代的首王，也正因爲從夏代以來才有史可考。所以把開天闢地傳說中的禹就做了一個起點。」

按王國維殷周制度論亦嘗謂：「夏之季世，若胤甲，若孔甲，若履癸，始以日爲名，而殷人承之矣。」至因殷本紀與卜辭相合，以推論夏本紀可靠，丁文江亦云：「既在同一書有同等之夏代帝王世系，當不盡神話。總之，

吾人不用懷疑夏代之存在。」(How China Acquired her Civilization P. 10) 錢穆崔東壁遺書

序亦同有此說。至以禹爲不可信而以啓以下爲可信之說，傅斯年亦主之。傅氏東夏西說 (慶祝蔡元培



先生六十五歲論文集》云

「啓」之一字，蓋有始祖之意，漢避景帝諱改爲「開」，足徵「啓」字之話，其母系出于塗山氏，顯見其以上所蒙禹若虛懸者，蓋禹是一神道，卽中國之<sup>○SIN</sup>……然則我們現在排比夏跡，對於涉禹者，應一律除去，以後啓以下爲限，以免誤以宗教範圍作爲國族之分布。」

然近日顧頡剛童書業著夏史三論，已明證啓羿亦爲神而非人，太康又爲啓之分化。陳夢家著商代的神話與巫術（燕京學報二十期）又明證夏史中不乏商神話及歷史之成份。殷商與夏代密接，殷墟卜辭歷年發得數萬片，又絕未見夏代之踪跡；古器物出土至夥，又絕未有夏后氏之古物。是故郭沫若先秦天道觀之進展云：

「照現在由地底發掘及古器物古文字學上所得來的智識而論，大抵殷商以前，只還是石器時代，究竟已經有沒有文字，還是問題。周書上周初的幾篇文章，如多士，如多方，如立政……夏代只是籠統地說一個大概，商代則進論它的比較詳細的事蹟，尤其是無逸與君奭兩篇，殷代的史事，頗爲詳盡，而於夏代則絕口不提，可見夏朝在周初時都是傳說時代，殷朝纔是有史時代。多士上周公的一句話也說得很明白，便是「惟殷先人有冊有典」，典冊便是文獻，便是用文字寫出來的史錄，只有殷的先人纔有，是見殷以前是沒有了。單是根據這項周人的記錄，我們要斷定夏代還是傳說時代，可說是不成問題的。斷定夏代爲傳說時代，並不是說夏代沒有。有是有的，不過不會有多麼高的

文化，有的只是一點口頭傳下來的史影。」

郭氏雖方言夏爲傳說時代，仍斷言夏代之存在，然吾人於此猶不能無疑。殷以前既爲石器時代，自無國家

組織之可言，更何來朝代與國王？  
墨子稱禹爲高陽或天所命，洪範稱禹爲天帝所興，天問離騷山海經又皆

言啓上于天得九辯九歌以下，天問山海經又稱羿爲天帝所降之人物，呂刑又謂禹伯夷稷同爲上帝所命，

夏史既多出神話演變而成，安知「有夏」「夏后」二名必非出於神話乎？

吾人今日論有史時代之歷史，自當斷自殷墟物證。殷以前之古史傳說，自在神話之範圍，此非曲士之

拘篤，史料之批判已優足爲證。王國維古史新證云：「傳說與史實相混而不分，史實之中，固不免有緣飾，而

傳說之中，亦往往有史實爲之素地。」近人治古史者，無不以此爲金科玉律，誠哉其金科玉律也！蓋以地

下之史料參證紙上之史料，此二重論證之方法，至王氏始成立之。惟王氏又謂：「雖古書未得證明者，不能

加以否定，」爲學誠當如王氏之審慎，然據史料以批判古史傳說之全出殷周東西民族神話之分化與融合，

已鐵案如山，無可動搖。至世人之信堯舜禹等而不之疑者，以其見於尚書也，然虞夏書既非堯舜時實錄，尙

書除虞書外又無及堯舜者，詩經中亦絕無堯舜之踪跡，後世以伯夷禹稷爲堯舜之屬臣，而呂刑乃以爲上帝

之屬神，爲上帝所命，則堯舜伯夷禹稷非皆出神話而何？呂刑稱皇帝遇絕苗民蚩尤，而後世傳說乃以爲黃

帝伐蚩尤，堯舜實苗民。洪範稱鯀禹爲天帝所殛所興，而後世傳說乃以鯀禹爲堯舜所殛所興，則黃帝堯舜

又非出於天帝之神話而何？詩玄鳥稱「天命玄鳥，降而生商，」長發又稱「帝立子生商，」是商人爲天帝

所降生，而後世傳說乃以爲帝嚳生商契，則帝嚳又非出於天帝之神話而何？此吾人據詩書已可證堯舜禹等必爲神話中人物也。傳世古書惟詩書爲最古，其可稽考者若是。諸子書中論語墨子較先，孔子不語怪力亂神，故論語絕不及神話；墨子非攻下篇則稱禹受天帝高陽命而征有苗，後世傳說乃以禹爲堯舜所命，子尙賢中篇稱鯀爲天帝之元子，爲天帝所刑，而後世傳說乃以鯀爲顓頊之子，爲堯舜所殛，則顓頊堯舜禹又非出神話而何？堯舜禹等之由神話演變爲人話，墨子中亦瞭如指掌。近人猶信堯舜禹爲真有者，蓋習熟見聞，積習生常，實未嘗於古史之史料好爲整理批判耳。

(註一) 元鄒季友書傳音釋已因虞書「曰若稽古帝堯」斷爲夏曆以後史官追記。勒奇 (James Legge) 著 Chinese Classics vol. III, London) 亦謂堯典篇首「曰若稽古」乃後世傳說之說。

(註二) 陳寅恪著武曌與佛教，說武曌之母楊氏爲隋家室，魏王姁弟始安侯婁之女，當唐初，楊氏雖爲亡國遺裔，其當日之政治地位已失，而其世代遺傳之宗教信仰仰因繼承弗替，此於唐釋教實集古今佛道論衡實錄南宋僧徒志磐佛祖統記等書有徵。武曌幼受其家庭環境佛教之薰習，且以女身而爲帝王，於儒家典籍中不能求得其義，其欲革唐爲周，自不得不假託佛教之符籙。考佛教原始教義，本亦輕女，惟大乘道比尼經中，乃有以女身受記爲轉輪聖成佛之教義，故武曌所頒行天下以爲受命符籙之大雲經，即爲大乘急進派之經典。舊唐書則天皇皇后本紀稱「載初元年有沙門十人僞撰大雲經」，又薛懷義傳稱「懷義與法明等造大雲經，陳符命」。新唐書后妃傳所紀略同。而贊寧僧史略則謂「此經晉代已譯，舊本即曰女王」。志啓佛祖統記則稱武后敕沙門法朗九人重譯。此說史學上一大公案。今幸敦煌已發見大雲經殘卷（見羅福颐沙州文錄補）卷中所引經目及經記，均見後涼曇無讖所譯大方等無想經，亦即於法念所譯大雲無想經，皆無甚差異，故王國維大雲經疏跋（亦見沙州文錄補）斷爲「經文但稍加飾飾，不盡僞託」。此疏之成，蓋與僞經同頌天下。王氏以此書之外別有僞經，實不盡然。陳寅恪氏據曇無讖譯大方等無想經與敦煌殘本比勘，知即當時

頒行天下以爲受命符讖之原本。可證武王作周浮提主等說，非出偽造，其稱金輪皇帝，亦本轉輪王之說，不獨舊唐書等偽撰之說爲誣枉，卽志惡重譯之說亦非事實。陳氏嘗以之與古文經事相比攷，其言曰：「此等佛經典，若爲新譯或偽造，則必假託譯主，或別攢經，其事既不甚易作，其書更難取信於人，仍不如卽取前代舊譯之原本，而爲比附，較之偽造或重譯者，猶事半功倍。」由此觀之，近世學者往往以新莽竄漢之故，輒謂古文諸經及太史公書等悉爲劉歆所偽造或竄改者，其說殆不盡然。實情不敢觀三代兩漢之書，固不足以判決其是非……但武王之頒行大雲經與王莽之班符命四十二篇，其事正復相類，自可取與並論。」

(註三) 新嘉坡原藏坤寧宮，今存故宮博物院，共五景，皆有銘，劉復著故宮所存新嘉坡之較量與推算（見日本考古學論叢）據以考定莽尺長標準公尺○·二三〇八八六四。合肥後心銘尺最嚴而有商尺，唐蘭著商鞅尺與商鞅尺（見北京大學國學季刊五卷四期）實測之證商鞅所用尺元與莽尺同。民國二十年洛陽命村韓君墓出土周銅尺，今據福開森氏（John O. Ferguson）處，福開森著有得周尺記（大公报藝術週刊第四十期）校量之亦與莽尺同，是見莽尺復古，此尺實有所據。余別有中國歷代尺度考（商務出版）。

(註四) 胡厚宣著楚民族起於東方考，分一緒言，二甲骨文字中之楚民族，二中國古地理上，四中國古地理中，五中國古地理下，六楚民族源於黃河流域之推測，七楚民族源於東方之推測，八以楚民族之祖先證之，九以楚丘之地證之，十以昆吾之地證之，十一以命文化證之，十二以甲骨文之記載證之，十三以殷楚之文化禮制證之，十四以象之南遷證之，十五楚民族南遷原因一，十六楚民族南遷原因二上，十七楚民族南遷原因二下，十八結論。

(註五) 國人之古神話學者，如沈雁冰中國神話研究 A B C，馮承鈞中國古神話研究（見國聞週報）等無不以爲古史傳說出於神話之演變。近來國內史學者，信古史傳說出於神話者亦漸衆，如姜亮夫夏商民族考以禹爲夏之宗神，舜爲殷之宗神，近人著中國社會與中國革命者又云：「商有水土之神爲禹，周有農神爲后稷，秦有物神白帝黃帝炎帝及青帝，東夷有戰神稱爲蚩尤。」

## 第二篇 論古史傳說演變之規律性

### 一 殷周之宗教觀念與古史傳說

古史傳說起於神話之演變，神話爲宗教觀念所產生，而宗教觀念則又爲當時社會生活環境中之產物。故宗教之觀念因社會生活環境而異，而神話之性質又因宗教觀念而異，至古史傳說則又因神話而演變不同者也。

原始部落，生活艱難，於自然力量既多畏懼，於死亡亦多顧忌，不能了解其所以然之故，因生萬物有靈論，以爲脫離肉體之靈魂尙得獨立存在。古人既以死者有靈魂，自然有主宰，故於患難時欲求其幫助，祭祀於以產生，因崇拜靈魂之威力，又生神話。宗教有多神教一神教之別，大抵皆由多神演進爲一神，此亦古代社會進步之反映。原始部落衆多，酋長不一，地上之領袖不一，於是天上神國之領袖亦不一，而演爲多神教。及後種族漸合爲一，地上之領袖漸次合并，於是天上之領袖亦合并爲一，乃演成一神教。但普通之一神教亦非僅一神而已，其下尙有衆神，蓋神之境界雖出幻想，而實爲當時社會環境之反映。天上神國之景象既由地下人間之景象所推演，故神之行動，亦一如人之行動，能飲食，有情慾，所謂人格神也。地上人間既有階級，且諸事各有專司，於是天上神國乃亦有階級，諸神各有專職。「神」既本爲「人」化，此所以神話得演變而爲古史傳說也。

殷代已有國家之組織，由一人王統治一切，故此時之宗教，已進為衆神之神教，已有上帝主宰宇宙之觀念。且殷人已進入農業社會，故對自然力之崇拜甚盛。卜辭中屢見崇拜上帝之辭：

『今二月帝不令雨！』 (《鐵雲一三三》)

『帝令雨足年？帝令雨弗其足年？』 (《前編一五一》)

『庚戌卜貞帝其降奠(嘆)！』 (《前編三二四》)

『王曰邑，帝若！』 (《下編一六、一七》)

『我其已(祀)旁，乍(則)帝降若我勿已(祀)旁，乍(則)帝降不若。』 (《論七、三八、一》)

『貞卯帝其降丹(禍)十月。』 (《佚存三六》)

殷人蓋以天帝為降災禍賜福佑之主宰，此所謂禍，亦指天災，卜辭中常有風雨霾為禍之文，如『風不作禍，』 (《鐵一八八、一》) 『今日風禍，』 (《上三一、二四》) 『今辛未大風不佳禍，』 (《論八、二四、一》) 『貞霾其出禍，』 『貞霾亡禍，』 (《前六、四八、七》) 皆其明證。所謂不若，亦無非指天災，卜辭常以『不雨』與『不若』並稱，可證是殷人意識形態中之上帝，其威力以天象垂示為多。

周初人之宗教思想幾與殷人無以異，例如周書中較早諸篇所云：

『子惟小子，不敢替上帝命。』 (《大誥》)

『亦惟十人迪知上帝命。』 (《同上》)

「聞於上帝，帝休。」 (康誥)

「皇天上帝，改厥元子，茲大國殷之命。」 (召誥)

「昊天大降喪于殷，我有周佑命，將天<sup>明</sup>威，致王<sup>罰</sup>，勅<sup>殷</sup>命，終于帝……今惟我周王，丕靈承帝

事，有命曰割殷，告勅于帝。」 (多士)

「我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威。」 (君奭)

「不釐上帝之耿命，乃用三有宅。」 (立政)

此等崇拜天帝之觀念實較殷墟卜辭尤甚。殷墟卜辭中之帝僅能主天象之禍福而已，周初之天帝，且能直

接命人之行動也。蓋周代已確立農業社會，其於自然神之崇拜，實較商代有過之無不及。如周銅器亦云：

「王祀于天帝降，天亡尤王。衣<sup>殷</sup>祀于王不<sup>丕</sup>顯，考文王，事喜<sup>善</sup>上帝，文王監在上。」 (大豐殷)

「佳皇上帝百神，保余小子。」 (宗周鐘)

可見「事喜上帝」即周王至德之所在也。惟書大誥康誥君奭及詩大雅文王等篇，似於天又頗有所疑，如

云：「越天<sup>棗</sup>非<sup>忱</sup>，爾時罔敢易法<sup>定</sup>。」 (大誥) 「天畏<sup>威</sup>棗<sup>非</sup>忱，民情大可見，小民難保。」 (……) 惟

命不于常。」 (康誥) 「天不可信。」 (君奭) 「天命靡常。」 (大雅文王) 郭沫若先秦天道觀之進展據

此斷定凡尊天之說乃對殷或殷舊時之屬國而言，而懷疑天之說則由周人自發之。周人本疑天，其尊天者為  
愚民政策。其說非也。詩書中關於「天」「帝」之語，不外敬畏稱頌與呼號怨憤，如詩大雅板篇亦云：「上

帝板板，下民卒瘁，』蓋於怨恨憤激之時，不免作怨天疑天之辭，非於天道觀念有突變也。亦猶今日民間頗不乏怨天恨命之言，而其尊天尙命之觀念實未嘗稍變。蓋以天帝有思想人格，故怨之，怨之尊之，言行雖相反，而其天道觀初無不同也。

又吾人考辨先秦之天道觀，應將智識階級與一般社會分別觀之。論語老子之否認天神之威權及意識，蓋因其為智識階級所作，智識既高，於鬼神自不能信。然孔子於怨天尤人之際，猶不免以天為有意識，如：

『顏淵死，子哭之慟，曰：天喪予！天喪予！』（先進） 『知我者其天乎！』（憲問） 郭沫若以此孔子所謂

『天』即『自然』，實屬迂回無當。蓋天之有意識，本當時一般之見解，故於悲憤之際，無意中以一般之見

解出之耳。墨子本多平民之思想，其兼愛尙賢節用節葬，本為平民階級之呼聲，故荀子指為『役夫之道』

（王霸篇）王充指為『雖得愚民之欲，不合知者之心。』（論衡薄葬篇）故其天志之說，本民間固有之一般思

想。天志上云：『夫天不可為林谷幽門無人，明必見之。』明鬼下云：『鬼神能賞賢而罰暴……鬼神之所

賞，無小必賞之；鬼神之所罰，無大必罰之。』此仍為殷周傳統之宗教觀念耳。徐中舒金文叢辭釋例（中央

研究院史言所集刊六本一分）云：

『天與祖先之觀念，在殷周之世頗有隆替。商書盤庚篇以為人之禍福，概由祖先主持，故殷人

對於祖先之敬事，較之事天尤為隆重。兩周之世，此種觀念漸有轉變。其見於禮辭者，凡西周之器，

所虔敬祭享祈禱之對方，仍為祖先（有亦亦為天神），至東周之世，則於祖先之外兼及天神，或僅向天神



有所祈求（自其語意論之，知其爲天神而非其祖先）蓋周人以爲祖先僅能作福，而天與神則兼擅禍福之權。

故時代愈後，則事天之觀念益隆，而事祖之觀念轉薄。此種轉變，於儒墨兩家之說，頗有相當之影響。

前者疑卽墨子尊天右鬼說所淵源，後者卽儒家親親之義所山起。

此以時代愈後事天之觀念益隆，與郭沫若之說適相反。其實郭徐二氏所見皆屬一偏，徐據金文而忽卜辭，郭氏則又忽於金文，吾人兼據二者，以爲殷商時一般尊天之觀念固未嘗薄於尊祖先之觀念，而周代時尊天之觀念又必隆重於往昔。徐氏又謂：

「金文凡言「永命」者，多西周器；言「壽命」者，多春秋時器；言「嘉命」者，僅一見，乃春秋晚期器；（春秋時器亦有言「永命」「壽命」者，如陳逆簋，但不多見。）據此知春秋時對於天神或祖先之觀念，已

不如前此隆重。蓋「永命」有不可一時或離之意，而「壽命」「嘉命」則無此意。言「永命」則人必依天神或祖先而生存，言「壽命」「嘉命」則人僅須神之善命卽足，不必永久監臨在上也。

實則「永命」「壽命」僅各時代用詞習慣之不同，非觀念之有輕重。金文言「壽命」「嘉命」者如：

「虞其涇涇」（照照）萬年無疆，壽冬壽命。」（殷虛）

「用旂眉壽，壽命難老。」（齊夷鐘，大字歸父盜同，惟「用」作「以」。）

「壽命無期。」（穆公孫琚鐘）

「用氣嘉命，用旂眉壽，萬年無疆，用御爾使。」（江子孟姜卣）

其所祈之壽命嘉命，亦求其『萬年無疆』、『難老』、『無期』，非一時之善命即足也。

周人以天神祖先俱有降命於人之權，故金文祈求永命之辭，亦多言『降』或『受』：

「受茲永命，無疆屯右。」（伯康殷）

「皇祖考其敷敷，降克多福，眉壽永命，眈眈天子。」（克盃）

「皇考其嚴在上，敷敷稷，降余魯多福亡疆，唯康右屯魯，用廣啓士父身，勗于永命。」（士父鐘）

「作朕皇祖幽大叔尊，其□□（嚴在）上，降余多福繁釐，廣啓禹身，勗于永命。」（叔向父鐘）

「不（丕）顯朕皇祖受天命，鼎宅禹賁（額）」（秦公殷）

「不（丕）顯朕皇祖受天命，龜有下國。」（秦公鐘）

— (論 導 史 古 上 國 中) —

是周人以人之生死禍福，無不出於天神祖先之命令。故詩大雅皇矣：『有命自天，命此文王。』『帝謂文王，

予懷明德。』墨子非攻下篇稱：『昔者三苗大亂，天命殛之。……高陽乃命禹於玄宮。……遷至乎夏王桀，天有

駘命。……天乃命湯於鑊宮。……遷至乎商王紂，天不序其德。……天命周王伐殷有國。』此以國之興亡，亦

由天之命令。蓋古代社會中宗教之勢力本至大，宗教為學術，巫祝即為學者，神話即為歷史。及人本主義

既興，此等宗教觀念在知識社會中乃漸失其權威，不雅馴之神話，亦為縉紳先生所排擊。當春秋之世，貴族

階級中已漸有學者興起，如魯大夫臧文仲之能立言垂世，其孫武仲又以多智而被目為聖人，晉大夫叔向，齊

大夫晏嬰，吳大夫公子季札，鄭大夫子產，俱已有人本主義之思想。及乎戰國，人本主義之思想益盛，神話乃

益不爲人所信。如孟子萬章上云：

「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』孟子曰：『否！天子不能以天下與人。』」然則舜有天  
下也，孰與之？曰：『天與之。』「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：『否！……天不言，以行與事示  
之而已矣！』」

是古代天命之說，至此已不爲人所深信，萬章謂『天與之者，諄諄然命之乎？』使孟子無以應對，孟子雖答以  
「以行與事示之」亦遁辭耳。

天神在殷周人之觀念中，本爲有意識之人格神，能發號司令，及春秋戰國文化漸進，此等觀念既不能爲  
智識階級所信，智識階級乃去神話之不雅馴而漸次潤色爲人話。於是天帝乃悉變爲人王。神話之得演  
變爲古史，乃出天道觀之轉變與夫智識階級之潤色。智識階級潤色神話之跡象，尙多可尋，前已論之。此  
固神話演化爲人話主因之一也。

殷周人於天帝之崇拜外，尙有社神之崇拜。社神與國家最有密切之關係，墨子明鬼下篇云：

「昔者虞夏商周三代之聖王，其始建國營都日，必擇國之正壇，置以爲宗廟，必擇林木之修茂者，  
立以爲叢社。」

殷墟卜辭中之「土」卽「社」，例如：

「貞，賚于土，三小宰，卯二牛，沈十牛。」

(前編一，二四，三。又七，二五，一。)

「癸亥卜，又土賚羊一小宰。」 (《禮記》二一)

「其賚于土。」 (同上，二二)

「辛□夙，沈於土宰。」 (《禮記》二四，三)

「貞求年于土，□□牛。」 (同上五，二一六，一)

「貞勿賚于土。」 (同上六，二二八，一)

「壬午卜，賚土，攸。」 (《五鳳》一，一)

「壬戌卜，隄貞既出，狗賚于土宰。」 (《續》二，五)

「貞賚于土，一牛，俎宰。」 (《禮記》三，二四)

「貞勿葬年于邦土。」 (《前編》四，一七)

王國維釋「邦土」為「邦社」甚是。其以「土」為相土，則無當也。傅斯年以邦社即相土，亦非。「相

土」本僅名「相」，「相土」之名乃由於誤讀詩「相土烈烈，海外有截」之語。蓋所謂「相土烈烈」猶言

「般土茫茫」，「土」本非人名，後人誤以「相土」為一名，而史記等書又誤從之耳。此點陳夢家氏商代的

神話與巫術 (《燕京學報》第二十期) 已明辨之。吳其昌丁山以相土即后土，益無是處。邦社王國維謂「即祭

法之國社，漢人諱「邦」，改為國社，古當稱邦社。」般人祭社用賚，用卯，用沈，用鬯 (《禮記》) 尚有用豕 (《禮記》) 者，

吳其昌著有殷代人祭考，詳考之。在古史傳說中，湯本有以身禱於桑林祈雨之說，見墨子尸子呂氏春秋

等書；莊子佚文又有宋景公人禱傳說；左傳十九年傳載：「夏，宋公（襄公）使邾文公用鄆子于次睢之社，欲以魯東夷。」左昭十年傳云：「平子伐莒，取郟，獻俘，始用人於亳社。」宋爲商後，魯本商地，胡適說儒因謂：「用人祭社，似是殷舊俗。」不惜殺人，以媚社神，其於社神崇拜之熱烈，可以想見。

古之社，今之城隍土地也，民間無大小事，皆往祈求祭祀，春秋時似已有祈神賽會之舉，大抵以一定之佳節爲社祭之辰，社祭時男女遊樂無忌。

墨子明鬼下篇有云：「燕之有祖，當齊之社稷，宋之桑林，楚之雲夢也，此男女所屬而觀也。」春秋莊公二十年公如齊觀社，穀梁傳云：「以是尸女也。」注言主爲女往，謂爲娶哀

姜；公羊傳則謂越境淫於民間，魯語云：「齊乘太公之法而觀民於社。」由此可見齊國社祭之盛況，實不下於今日之城隍土地賽會。

社神與人民關係之密，實勝於上帝多多。古於社祭時有音樂，桑林爲宋之社，而桑林之樂相傳最動聽。

淮南子精神篇云：「今天窮鄙之社也，叩盆拊瓠，相和而歌，自以爲樂矣。」是漢時猶然。

古禴亦以社，日食大水必以社，左傳莊公二十五年：「六月辛未朔，日有食之，鼓用牲於社。」昭公十七年：

「夏六月甲戌朔，日有食之，祝史請所用幣，昭子曰：日有食之，天子不舉，伐鼓於社，諸侯用幣於社，伐鼓於朝，儀也。」

昭十九年傳：「鄭子產爲火，故大爲社，祓禳於四方，振除火災，禮也。」諸侯踐位亦或禱於社，管子小

問篇云：「桓公踐位，令豐社寒禱，一國有軍事亦禱於社，定四年傳：「君以軍行，設社，設鼓，祝奉以從，於是乎出

境。」又閔公二年：「帥師者受命於廟，受賑於社。」又成公十三年：「國之大事在祀與戎，祀有執燔，戎有受賑，

神之大事也。」於此可見古人對於社神崇拜之熱烈。

社，說文云：「地主也。」禮記郊特牲疏引五經異義今孝經說：「社者土地之主。」蓋古人以社神爲一  
地之主，猶諸侯之爲一地之主也。古凡立國封國必建叢社，如逸周書作雒篇云：「封人社壇，諸侯受於周，乃  
建大社於國中。」人間既有此國，又有國君，於是神間亦有此社主矣，故古人往往以社稷代表國家。社神  
爲一國之神，有領土，有民衆，有主宰一地之權能，實與入國之人君無異，此所以社神得最先演變而爲古史中  
之人主也。周時周天子之勢力僅限畿內之地，王室所封諸侯皆各自爲政，及春秋五霸代興，以尊王攘夷和  
號召，聯合諸侯，以成一集團，各國又各自招土，小國漸次被併，秦楚晉齊等國又有郡縣制之創設，封建制既日  
趨崩潰，而秦漢大一統之局已早有此趨勢，故思想家亦漸有統一之思想。堯舜等古帝傳說本爲上帝神話  
之演變，初見於論語，又頗空泛，近人更疑其出後人附益。墨子孟子始「言必稱堯舜」，而一統之政論亦初  
見於墨子孟子中，墨子乃「順天意」之和平統一主義者，欲「選擇天下之賢可者，立以爲天子」，「天  
子發政於天下之百姓」，「上同而不下比」。(墨子尚同上)孟子亦爲「一定于一」之王道統一主義者，是  
古史傳說中「帝」之傳說，蓋與統一之政治思想俱來。戰國諸子因鑒於列國之紛爭，感於統一天下之需  
要，力倡一統之政論，但大一統之局爲前此所未見，古人又多尊古而賤今，苟無古史爲據，將何以堅人之信  
大一統之局雖不見於古史，而神話中有之，古時神話與傳說本多混淆不清，神話中之上帝，爲世間惟一之主  
宰，實合於諸子理想中一統天下之帝王，因而盛稱之，競相表章，堯舜等古帝乃由神話中之上帝毅然下降而  
爲古史中之人主矣。吾人以爲諸子之託古改制，蓋在此而不在彼，乃出潤色神話，非自博覽虛造也。

二 神祇稱號、祖先廟號與古史傳說中之人君稱號

古人之古史系統概念爲：

三皇↓五帝↓三王↓五霸

此古史系統之概念，亦即古人政治哲學之口號也。孟子告子上云：

「五霸者，三王之罪人也。」

孟子始別王霸之道，以王道爲自然之統一主義，霸道爲強力之統一主義。五帝之說見於荀子莊子及呂氏春秋。荀子大略篇云：

「誥誓不及五帝，盟詛不及三王，交質子不及五霸。」

此於王上又添出帝，帝之德更高於「王」。呂氏春秋先己篇云：

「五帝先道而後德，故德莫盛焉；三王先德而後事，故事莫功焉；五伯先事而後兵，故兵莫強焉。」

此以德、事、兵三者分別帝王，三級之政治。勿躬篇禮記及莊子秋水篇亦稱五帝三王。他如戰國策秦策亦云：

「雖古五帝三王五霸明主賢君，常欲坐而致之，其勢不能。」

三皇之說首見於呂氏春秋禁塞篇云：

「上稱三皇五帝之業，以愉其意；下稱五伯名士之謀，以信其事。」

貴公篇用衆篇孝行篇亦稱三皇五帝。孟子但稱三王五霸，荀子乃言五帝，荀子非相篇又謂：「五帝之外無

傳人，』『五帝之中無傳政，』猶不知有三皇也。及呂氏春秋於是知有三皇矣，而三皇之德更高於五帝。何哉？筆者其世愈晚而其知愈遠，古帝王爲時愈古而爲德愈高也。

——(論 專 史 古 上 國 中)——

西周或春秋以上之著作，如書之召誥多方多士立政呂刑及詩大小雅魯頌商頌，其涉及前代之事，僅及於夏與禹而止；春秋時之銅器如秦公殷秦公鐘齊侯罇，其涉及前代之事亦至於禹與夏而止，唐虞堯舜非所及也。及論語墨子孟子則上溯至於堯舜，韓非子顯學篇稱：『孔子墨子俱道堯舜，』黃帝仍非所及也。駟衍爲闕大不經之言，『稱引天地剖判以來，五德轉移，』『先序今以上至黃帝，爲學者所共誦，』三皇猶非所知也。是其世愈早而傳聞愈近也！六經以前，無復書記，孔子已歎夏殷之文獻不足徵，荀子亦歎五帝之外無傳人，五帝之中無傳政，而後世所傳，既遠出夏殷以前，更遠出五帝以前，孔子不足徵者，不知後人又何以能徵之？荀子以爲無傳人傳政者，不知後人又何以得傳之？古人未有考古發掘之學也，何處得來如許新史料耶？若謂純出偽造，何作僞能手之層見疊出也？故一言以蔽之，三皇五帝之古史系統，實出神話傳說之展轉演變，遂至相生無窮耳。其展轉演變相生之層次與規律，吾人由古史帝王之稱號與祖先廟號神祇稱號之關係中探索之，則有如漫漫長夜中乍睹晨曦也。

『皇』『帝』『王』『霸』之稱謂，在古人之政治哲學中本爲權威道德高下之等級，前已論之。如

呂氏春秋論大篇云：

『昔舜欲旗古今而不成，既足以成帝矣；禹欲帝而不成，既足以正殊俗矣；……五伯欲繼三王而



不成，既足以爲諸侯長矣。」

又務大篇云：

「昔有舜欲服海外而不成，既足以成帝矣；禹欲帝而不成，既足以王海內矣；湯武欲繼禹而不成，既足以王通達矣；五伯欲繼湯武而不成，既足以爲諸侯長矣。」

賈誼新書威不信篇云：

「苟舟車之所達，人迹之所至，莫不率服，而後云天子；德厚焉，澤溥焉，而後稱帝；又加美焉，而後稱皇。」

古人之以「皇」「帝」「王」「伯」等名稱爲權威道德之等級，亦有所從來。蓋「帝」與「皇」本皆天神之稱號。梁啓超志三代宗教禮學（飲冰室合集專集之四）云：

「詩書所記，言必稱天，或冠以形容之語，曰皇天，以表其博大；曰上天，以表其崇高；曰昊天，以表其潔白；曰旻天，以表其森嚴。亦曰帝，曰上帝，曰皇帝，曰皇，曰后帝。天帝一也，而有二名者，以天示抽象觀念，以帝示具象觀念。」

郭沫若著周禮銘中之傳統思想考（余文叢考第一）亦云：

宇宙之上有至上神主宰，曰天，

大豐殷：「王祀於天帝降，天亡尤王。」

大盂鼎：「故天翼臨子，濶保先王。」

曰皇天，

大克鼎：「肆克（友，讀爲佑）於皇天。」

毛公鼎：「不（丕）顯文武，皇天弘厥<sub>畢</sub>德，配我有周，應受大命。」

又：「肆皇天亡<sub>吳</sub>（無效）臨保我有周，不<sub>玃</sub>（丕）先王配命。」

又：「用<sub>印</sub>邵皇天，<sub>繡</sub>（綱）大命。」

郟王義楚鐘：「用高于皇天。」

曰皇天王；

宗周鐘：「我作司配皇天王，對作宗周寶鐘。」

亦曰帝，

猶鐘：「先王其嚴在帝左右。」

曰上帝，

大豐毀：「衣（服）祀於王。不（丕）顯考文王，事喜（嘉）上帝。」

曰皇帝，

師匭毀：「肆皇帝亡<sub>吳</sub>，臨保我有周。」

曰皇帝。

宗周鐘：「佳皇上帝百神，保余小子。」

要之，「帝」之見於詩書易及甲金文者，無非指上帝，如詩玄鳥篇亦云：「古帝命武湯，」易益云：「王用享于帝，」(書中證據更多，不備舉) 皆謂天帝，非指人王也。

「皇帝」之名，本亦指上帝，如師匱殷云：「緯皇帝亡，」(敦) 臨保我乎，(是) 周，(與) 三(四) 方。『毛公鼎云：「緯皇天亡，」(敦) 臨保我有周，」文例正與師匱殷同，是皇帝猶言皇天也。』書呂刑云：

「皇帝哀矜庶戮之不辜。」

「皇帝清問下民。」

「皇帝」亦指天帝也。「皇」本「帝」之形容字，如書召誥云：「皇天上帝，」詩大雅云：「皇矣上帝，」小雅十月云：「有皇上帝，」魯頌閟宮云：「皇皇后帝，」宗周鐘亦云：「佳皇上帝，」「皇帝」本為天神之稱號，初非人王之稱，蓋斷斷也！

「皇」金文作「望」(毛公鼎) 作「望」(宗周鐘) 像「王」著冠冕形，(註一) 「皇」為人王之冠冕，富麗堂皇，故引伸之為形容贊美之詞，用以狀偉大之神與人者。金文中之「皇」字皆形容「祖」「考」「妣」「母」「上帝」「天王」「天」「君」「后」之詞，如：

「中辛父作朕皇且」(祖) 日丁皇考日癸隣殷。」(中辛父殷)

「叔角父作朕皇考宥公尊設。」 (叔角父設)

「爰作皇妣罔君中妃祭器。」 (鄭侯設)

「辛中姬皇母作罔 (尊) 鼎。」 (辛中姬鼎)

「禘克享于皇天。」 (克鼎)

「其夙夜用享孝于皇后。」 (叔鄫父設)

「對凱皇尹不顯休。」 (史獸作父庚鼎)

其見於詩書中者，亦多爲「帝」「天」「后」「王」「祖」「考」之形容詞，如：

「皇帝清問下民。」 (漢呂刑)

「皇天上帝，改厥元子。」 (書召誥)

「皇后馮玉几。」 (書顧命)

「皇王惟辟，皇王烝哉。」 (詩大雅文王有聲)

「是剝是蒞，獻之皇祖。」 (詩大雅信南山)

「休矣皇考，以保明其身。」 (詩周頌閔予小子)

間亦有作動詞用者，絕未見作名詞用，換言之，即春秋以前，「皇」字無訓「王」「君」者。惟清洪範曰：

「惟皇作極。」「皇則受之。」皆作「王」字解。劉節洪範疏證 (東方雜誌二十五卷二號，又古史辨第五冊) 因證洪

絕非春秋以前之作。然考史記尙書大傳均引作「王」不作「皇」。今本作「皇」當出後人妄改，非其本真也。崔述補上古考信錄亦謂：

「皇」爲尊大之稱，「王」「侯」「祖」「考」皆可知之，非「帝」「王」之外，別有所謂「皇」也。」

王國維說文講義亦曰：

「三皇五帝之稱頗晚，乃戰國時後起之義，皇祖皇考之稱亦大義。」（見劉師《漢籍考》）

五帝因爲「戰國後起之義」，「三皇猶在其後也。」廖平經語甲編並云：

「皇」字從「王」得聲，本爲「王」後字，三皇之世，文字未立，稱王而已，春秋以後乃有皇帝之說，本朝稱王，以皇加古帝。」

此猶臆說耳。「皇」字在戰國時尙爲天神名，如釋名云：

「擊蛟龍以梁津兮，詔西皇使涉子。」

「皇覽撥余于初度兮，肇錫余以嘉名。」

「皇刻刻其揚靈兮，告余以吉故。」

「涉陸皇之赫戲兮，忽臨睨夫僊鄉。」

九歌東皇太一云：

「吉日兮辰良，穠蔭揄兮上皇」

九章橘頌云：

「后皇嘉樹，橘徠服兮，受命不遷，生南國兮」

其云東皇西皇上皇，無非指天神，上皇猶言上帝，后皇猶言后帝也。「皇」之得由神名而爲古史帝王之稱號者，亦猶「帝」與「皇帝」之演變爲古史傳說中之古帝與黃帝也。殆戰國之世，「帝」已成爲古史中之帝王，「皇帝」又音轉而爲古史中之黃帝，一時無以稱天神，卽以此贊天神之詞「皇」字轉名之，至戰國末及秦代此「皇」字又繼「帝」字演化而爲古史中之三皇矣。

「后」本亦神之稱謂。「后帝」古往往連稱，如楚辭云：「后帝是饗」，「后帝不若」，左昭元年傳云：「后帝不減」，言后帝不若不減，亦同上辭稱「帝不若」之例。墨子兼愛下篇引書湯說云：「敢用玄牡，告於上天后」，上天后亦卽上帝也。然「后」初非上帝之稱謂，「后」與「土」蓋本皆社神之稱，詳言之曰「后土」，簡言之，或曰「后」，或曰「土」，書呂刑稱「皇帝清問下民」，「乃命三后，恤功于民」，皇帝既爲上帝，則所命之三后自爲羣神。呂刑又謂：「羣后之隸在下，明明棗（非）常」，益足證在上者稱帝，在下者稱后。故后疑爲社神之稱也。卜辭中有「毓」字，卽「育」字，從「女」從「臼」，或從「母」從「臼」，像產子之形，王國維謂卽「后」字，甚是。蓋帝爲上天之神，上天處高陽，故天帝又稱高陽（見墨子非攻下篇）后爲下土之神，下土處卑陰，故借「后」字以名之。后帝本皆神名，故可連稱，或稱上帝爲「上天后」，蓋對文

則別，散文或通也。

『后』『帝』『皇帝』『皇』既本皆神祇稱號，何故而得先後演變為古史中之帝王稱號耶？其關鍵又在古人於祖先廟號襲用神祇稱號一點。蓋古人神視其祖先，遂以天神稱之。如曲禮云：

『措之廟，立之主，曰帝。』

譙周有夏殷廟號為帝之論，而梁玉繩史記志疑斥之曰：

『孔仲達引崔靈恩云：『古者帝王生死同稱，生稱帝，死亦稱帝，生稱王，死亦稱王。』斯言極為精覈。觀盤庚三篇可見。若果稱廟稱帝，則盤庚何以稱先王先后而不稱先帝乎？曲禮漢儒所記，必周末變禮，如秦昭齊閔忽王忽帝，或追尊其祖而題帝于木主，或卒哭祔廟而子孫題稱為帝，違經背制，何所不有，記者特以著禮之變，烏得例諸夏殷哉？戰國策稱趙襄子為王，稱秦趙之先王為先帝，夫大夫也而謂之王，諸侯也而謂之帝，豈非周亂禮入廟稱帝之的證歟？』

梁氏以廟號稱帝為周末亂禮之制。又謂：『周易尚書屢稱帝乙，與帝乙乃其名，不得錯誤為號。』『國語衛彪儻以祖甲為帝甲，祭公謀父以紂為帝辛，並屬載筆之失，不可為訓。』此說殊非。殷王之稱甲乙丙丁，本以紀忌日，乃先王之廟號，死而後有，非生時之名。古籍往往以帝與甲乙丙丁廟號連稱，正足見帝為廟主之稱。易歸妹云：『帝乙歸妹，其君之袂，不如其娣之袂良。』書酒誥云：『自成湯咸至於帝乙。』多士亦云：『自成湯至于帝乙。』左哀九年傳云：『微子啓，帝乙之元子也，若帝乙之元子歸妹而有吉祿，我安得吉焉。』

『自成湯至于帝乙。』左哀九年傳云：『微子啓，帝乙之元子也，若帝乙之元子歸妹而有吉祿，我安得吉焉。』

左文二年傳亦曰：『宋祖帝乙。』今本竹書紀年以帝乙名羨，不知何據，惟帝乙爲廟號，乃死後之稱，謂要可

斷言，亦猶紂死而稱帝辛也。國語周語云：『帝甲亂之，七世而殞。』以殷本紀世系推之，祖甲至紂七世，是

祖甲亦或稱帝甲，蓋死而後稱帝也。卜辭中稱殷王爲帝者二見，一作『文武帝』，郭沫若斷爲帝乙對其父

文丁之追稱，又『己卯卜，覓貞，帝甲毖□其衆祖丁。』王國維謂『按祖丁之前一帝爲沃甲，則帝甲卽沃甲。』

惟疑殷商時『帝』爲廟主之稱，應用猶未廣，卜辭於今王稱王，於先王則多稱后。卜辭中『自上甲至於

多后』一語最慣見，周初之載籍亦稱先王爲后，盤庚三篇不必爲殷人所著，要爲周初之作，亦屢稱先王爲后：

『古我前后罔不惟民之承。』

『汝曷弗念我古后之聞。』

『予念我先神后之勞爾先。』

『高后不乃崇降罪疾曰……』

『古我先后既勞乃祖乃父。』

其他尙有稱『高后』、『先后』者多處，無非神視先王之稱，故曰『先神后』也。詩商頌玄鳥篇云：

『古帝命武湯，正域彼四方，方命厥后，奄有九有，商之先后受命不殆，在武丁孫子。』

周頌昊天有成命篇云：

『昊天有成命，二后受之。』



大雅下武篇云

『下武維周，世有哲王，三后在天，王配於京。』

梁玉繩史記志疑據之，謂是『商周亦稱后，不獨夏稱之，其義一矣。』非是也。殷王生前無稱『后』者，『后』

本廟號而非王號，此在下辭中清斷可辨也。周人亦無稱在世之王爲『帝』者，周公殷云：『克奔走上下帝，

無終命于有周。』郭沫若讀『上下帝』爲句，以爲周人有上帝下帝之分，于省吾非之，讀『克奔走上下』爲

句，『帝無終命于有周』爲句，是也。蓋周人雖神視先王，初多僅以地祇相比擬，猶不敢常以上帝尊稱之也。

郭沫若中國古代社會研究，以『后』本母權時代之稱謂，其言曰：

『余謂字（毓）乃母權時代之子遺，母權時代宗長爲王母，故以母之最高屬之生育以尊稱之，字

在古常即讀『后』，父權逐漸成立，則此字逐漸廢棄，故假借爲『先後』之『後』，其讀『育』而固

定爲『毓』，一當係後來之音變，然卜辭於今王稱王，僅於先王稱爲毓，則女酋長之事，似已退下了中國

政治之舞臺，而相距當亦不甚遠。』

郭氏以殷商爲母權時代，唐蘭森谷克已等俱已駁斥之。（見唐蘭卜辭時代的文學和卜辭文學，森谷克已中國社會經濟史）

卜辭之稱『后』僅用於先王，此正爲『后』爲廟主之證。卜辭中祀上甲至武乙或多后者，皆屬第五期物，

（帝乙帝辛之世）所祀多后，自亦指上甲至武乙之先公先王，武丁祖庚祖甲廩辛康丁武乙之世，卜辭於今王無

不稱王，及帝乙帝辛之世，於祭祀乃稱武乙等爲多后，豈武乙等生時爲男性，死後則爲女酋長乎？此必不可

通之說也！

「后」初爲廟主之稱，盛行於殷周二代，後亦漸變爲人王之稱，如墨子尚同中篇引書相年曰：「夫建國設都，后王君公……」，「后」在「王」上，其地位高於「王」，亦猶後世以「帝」爲人間最尊之稱，駕乎「王」之上也。「帝」之爲廟主之稱，雖曾一度見之殷代末年，入周以後，則未見盛行，及周末此制始盛，如戰國策稱秦趙之先王爲先帝，是其例。「后」之廟號盛行於前，「帝」之廟號盛行於後，古史傳說亦先見「后」之傳說而後見「帝」之傳說，由此可見先王廟號與神祇稱號之混同實爲神話演變爲古史之最要關鍵。在殷周之際，先王既多稱「后」，與社神之稱后相混同，此所以神「后」之神話淆混而爲先王。及春秋戰國之世，先王又多稱「帝」，與上帝之稱「帝」相混同，此所以上帝神話又淆混而爲先王也。卜辭於上帝但稱「帝」，雖亦有一例稱「上帝」者。（卜辭通纂二六八）然文字殘缺不能明其義，或出僞造，亦未可知。尚書多方皆稱「帝」，多士稱「帝」者七，稱「上帝」者二，立政稱「帝」者一，稱「上帝」者三，呂刑稱「上帝」者二，稱「皇帝」者亦二，大誥稱「上帝」者二，君奭稱「上帝」者四，盤庚稱「上帝」者一，康誥稱「上帝」者一，召誥稱「皇天上帝」者一，多方多士著作年代本較早而多稱「帝」，多方且皆稱「帝」，是上帝稱「帝」較先，而稱「上帝」「皇帝」較晚，後之所以不單稱「帝」而慣用「上帝」「皇帝」者，或以別於先王廟主之稱耳。及「皇帝」音轉而爲黃帝，成爲古史傳說中之古帝，於是上帝又變名爲「上帝」或「秦皇」「太帝」等，因此而起三皇之說，亦轉演而爲古史傳說中之人帝矣。上帝之神話屢演爲

古史中之人帝，上帝之稱號屢變，而古史傳說中之人帝亦累增，此所以古史傳說時代愈後者，轉愈高而愈遠也。「后」本下土之神之通稱，爲「帝」之對待名詞。「夏后」亦卽「下后」，「古」「夏」「下」音同通用，如楚辭天問云：「帝降夷羿，革孽夏民。」卽海內經稱羿「去下地之百艱」義。「夏民」亦卽「下民」是其例證。當殷周之際，「下后」既由社神演而爲古史傳說中之「夏后」，於是社神後亦變名爲「后土」，左傳國語稱共工之子曰勾龍，爲后土，共工卽鯀，乃音之急緩，勾龍卽禹，乃義之引伸，禹本下后（卽社神），故勾龍亦爲「后土」，蓋禹既演而爲古史傳說中之「夏后氏」，而社神乃不得不留禹之化身勾龍爲之，勾龍乃始終未見盛傳於古史傳說中也。鯀卽玄冥，亦卽馮夷，「鯀」「玄」「馮」古音俱近。（詳鯀共工篇）本段人東夷河伯之神，鯀與玄冥既皆入於古史傳說，乃獨使馮夷留爲河伯，優遊於大川之上，受人崇祀，此亦遭遇之異耳。

禹在國語周語逸周書嘗麥篇等書中皆稱伯禹，而史記稱爲帝禹，荀子議兵篇亦云：「是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝二王，皆以仁義之兵行於天下也。」

古以夏商周並稱三王，此以文武爲二王而以堯舜禹湯爲四帝，荀子議兵篇本屬晚出也。啓在墨子耕柱篇山海經海外西經大荒西經等書中皆稱爲夏后啓或夏后開，呂氏春秋先己篇又稱夏后伯啓，史記則亦稱爲夏后帝啓。羿在天問稱夷羿，左傳稱有窮后羿，左傳引虞箴又稱帝夷羿，揚雄上林苑合箴亦稱帝羿。相在

左傳中稱夏后相，史記並稱爲帝相。

少康在天問離騷左傳中但稱少康，而史記乃稱爲帝少康。蓋本皆

「后」「伯」後乃進而「帝」矣。後人已不解「后」「伯」之義也。國語稱夏「賜姓曰姁，氏曰有夏」

及史記乃曰：「國號曰夏后，姓姁氏。」司馬遷以「夏后」爲夏之國號，故又於「夏后」外加稱爲「帝」而

不知「后」之本爲君主之稱號也。後人既尊夏后爲帝，亦尊殷爲帝，故荀子議兵篇稱禹湯俱爲帝，史記於

殷王亦多稱帝，與孟子等書之以夏殷周並稱爲三王者絕異。史記殷本紀且爲之解釋曰：「周武王爲天子，其

後世貶稱帝號，號爲王。」近郭沫若著中國古代社會研究且從而據以解釋社會形態之轉變，其言曰：

「這可見古人把第一次社會革命的時期，也看做殷周之際的時候的，這種見解，據我們最近的

研究，可以說是得着實物的佐證，便是由原始共產制到奴隸制的轉變，到殷周之際，才真正的完成。」

此外附會：夏殷二代古無稱帝之說，貶號之說乃出漢人臆造。梁玉繩史記志疑已明辨之，其言曰：

「自三皇五帝三王之遞嬗異稱，遂若因世會而有高下之殊，於是皇與帝之號容有互稱，而三代

之稱王一定不易。歷稽經傳，無稱三王爲帝者。司馬光稽古錄稱夏殷爲王是也。既不稱帝，尙何貶號，

史公之說奚據乎？索隱乃順非而爲之詞，云：「夏殷天子皆稱帝代，以德薄不及五帝，始貶爲王，故本

紀皆帝而後總曰王。」雋唐書沈既濟傳云：「夏殷爲帝，周名之曰王。」何其誕也！若以周初貶之，則

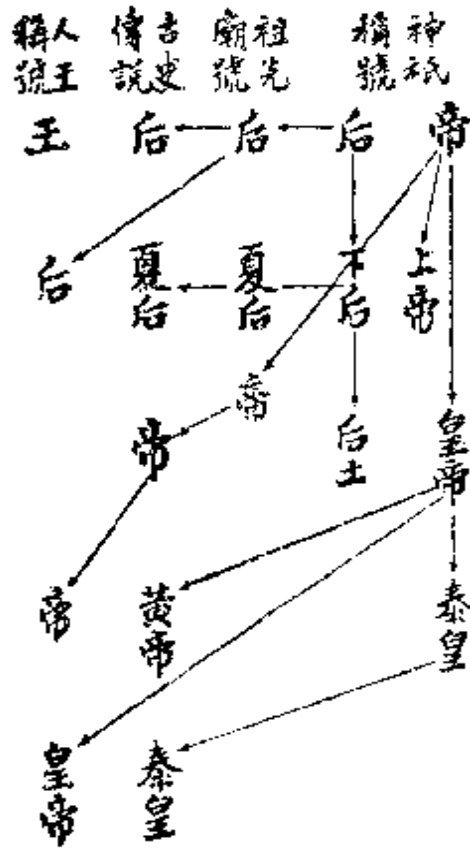
武王不過卑以自牧，如夏稱后之比，改帝爲王而已，安得貶及夏殷？若以周末貶之，則戰國齊秦猶帝，

更不應貶及先代，且即云後世貶之，則如甘誓「王曰：六事之人。」此真夏書也，其誰貶？湯誓「王曰

格爾衆，夏王率邊衆力，盤庚三篇，王凡十一見，高宗彤日篇王三見，勸黎篇王五見，微子一舉，「先王」三呼「王子」，此真商書也。玄鳥之詩曰：「武王靡不勝。」長發曰：「玄王桓撥，武王載旆，實左右商王。」一般武曰：「莫敢不來王。」此商頌也，又誰貶之？

甘誓、湯誓、商頌等篇本非夏殷之作，猶且稱王不稱帝，足證漢儒之妄！董仲舒春秋繁露三代改制辨言春秋作新主之事，黜夏以號禹謂之帝。此亦漢儒之臆說耳。夏之由「后」「伯」而稱「帝」，殷之由「王」而稱「帝」，此出於戰國末季或秦漢之世。蓋此時帝號既盛行，遂併夏殷亦加尊之。古史傳說之因時而演變，此亦可見。當「后」號盛行時，「后」之神話俱演而爲古史，當「帝」號盛行時，「帝」之神話亦俱演而爲古史；後且於已演爲古史之「后」亦附加「帝」號，吾人由其名號之展轉演變，亦可見古史傳說演變之規律性矣。

古史傳說之演變規律，吾人由人王稱號之變亦可見之。自來人間尊號至於稱「王」而止，春秋之世，惟蠻夷之邾、吳、越稱王，中原霸主無僭稱王號者。及魏惠王始首稱干號。及秦昭王乃以干猶不足尊，自爲西帝，畏齊之強，而致東帝於齊湣王，未幾，湣王欲天下愛齊，憎秦，去帝號，昭王因亦去之。閱二年，齊湣王伐宋，蘇代見齊強，勸燕王乘機復仇，推秦爲西帝，趙爲中帝，燕爲北帝，合力攻齊，齊湣王果爲所逐，未幾，「帝」號又作罷。後秦圍趙，欲趙王尊秦王爲帝，而魯仲連義不帝秦。此等「帝」制運動一再出現於戰國時者，蓋此時「帝」號已由神稱廟號演爲古史中人王最古之稱號矣。及秦始皇平定天下，海內爲郡縣，法令由一



統，於是始皇「采上古帝位號，號曰皇帝。」丞相王綰等上「秦皇」尊號而始皇不用者，蓋「秦皇」在此時猶有神話性，而「皇帝」即「黃帝」固上古帝位號，為人間最尊之稱，故用之，亦猶戰國時諸侯但欲稱「帝」，尚無自稱「皇帝」者，殆由「皇帝」之稱在戰國時猶富神話性也。及乎新莽，更稱其女兒為「黃皇室主」，顏師古云：「莽自謂土德，故謂之黃皇室主，若漢之稱公主。」天鳳六年（西元一十九年）王莽令太史推三萬六千歲曆紀，明年，即據以改元為地皇，此改年號為地皇，與自稱黃皇之事正相應。地皇三年，勃瀾失火，下詔釋「薪橋」之「薪」，即「王伯」之「伯」，謂其應在絕滅之列，又以皇帝王霸分配春夏秋冬，謂「瀾」失火之翌日正為立春，地皇三年正是冬之終，即此可證薪道可滅而「皇」道可興，莽之不甘稱「帝」而徑欲稱「皇」，此亦可見。古史傳說由「王」而「帝」而「黃帝」而「皇」，古人王之稱號亦由「王」而「帝」而「皇帝」而「皇」，其轉相層累演進之跡，灼然可見也！

三 古史傳說中之朝代系統

尙書除虞夏書晚出外，召誥多方多士立政諸篇皆夏殷並舉，無及唐虞者。詩大雅薄篇商頌長發以及左傳昭公二十六年所引詩，亦上溯夏殷而止。論語雖或述及堯舜，亦僅夏殷周三代並舉，故康有爲孔子改制考謂：『蓋古者大朝惟有夏殷而已，故開口輒引以爲鑒。』詩書雖述及有夏，但多空泛語，夏代之王，亦僅立政一見桀，長發一見夏桀，雖春秋時銅器秦公殷齊侯及詩大雅信南山文王有肇商頌殷武魯頌閟宮與書呂刑洪範等皆及禹，猶不免有神話性，呂刑稱禹爲皇帝（上帝）所命，乃降恤下民之『三后』之一，洪範稱天以洪範九疇錫禹，禹之有神性猶甚顯然。論語雖稱堯舜，然亦空泛無史實。及墨子，乃盛稱堯舜事蹟，而虞之一代亦開始出現，墨子明鬼下篇云：

『且惟昔者虞夏商周三代之聖王，』

又曰：

『若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者，足以爲法乎？』

尚賢中節葬下天志中天志下以及貴義諸篇，皆稱『三代聖王堯舜禹湯文武』，虞夏商周明有四代而云三代，堯舜明在『三代』之外，而亦稱在『三代聖王』中，蓋時人慣稱『三代』，雖增虞一代，一時不便改口，故猶混稱『四代』爲『三代』耳。墨子既言虞夏商周三代之聖王，又言三代之聖王爲堯舜禹湯文武，明以堯舜同屬虞代，蓋墨子著者尙未知有陶唐一代也。案淮南子齊俗篇高注引鄒子云：

『五德之次從所不勝，故漢土，夏木，殷金，周火。』

呂氏春秋應同篇述五德終始之說，謂黃帝之時土氣勝，禹之時木氣勝，湯之時金氣勝，文王之時火氣勝。禹湯文王爲夏商周之始王，則黃帝亦虞之始帝，是不僅堯舜同屬虞代，即黃帝以下，舜以上無非屬於虞代也。

墨子稱高陽，（即陶唐，詳下）高陽即高高在上之天帝。左傳國語等書始稱陶唐氏，左傳哀公六年引夏

書云：

『惟彼陶唐，帥彼天常，有此冀方，今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。』

夏書稱彼陶唐今以失行而滅亡，明陶唐爲夏前之一代，此夏書見引於左傳，其製作年代當較左傳爲早，當與虞爲夏前一代之說同時並行者。左襄二十四年傳及晉語又稱：

『昔句之祖，自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲豕韋氏，在周爲唐杜氏。』

此謂自虞以上爲陶唐氏，至夏而始變爲御龍氏，明陶唐氏不特虞以上有之，即虞時亦有之，是陶唐氏爲虞前及虞時之一諸侯，此則牽合虞與陶唐氏之說而爲之調和者，猶不確以陶唐氏爲虞前之一代也。論語泰伯

篇稱『唐虞之際』，孟子萬章上稱『唐虞禪』，皆僅一見，除此以外之先秦古籍，未有連稱唐虞者，當出後人附益。以陶唐氏爲虞前之一代，此說當起於戰國末季。

『夏后』即『下后』，『夏』『下』古通，『有夏』即『下國』，『有』『囿』與『國』『域』古音相通轉，禹羿等本爲『下后』，『夏后』（即社神），故其所處爲『下國』，『有夏』（詳說夏篇），『陶唐』



卽「高陽」堯舜等本爲「上帝」「皇帝」故其所處爲「高陽」(證詳陶唐高陽篇)「夏后」神話既演變而爲古史傳說中之人王，故「有夏」乃亦演變而爲古史傳說中之一國一代；及「上帝」神話既演變而爲古史傳說中之人帝，「陶唐」乃亦演變而爲傳說中之一國一代，後人見「陶唐」與「有虞」同爲夏前一代，說相衝突，因復以陶唐爲有虞之前一代矣！

古史傳說之先後發生，自有其層累，亦自有其演變發展之規律，非出嚮壁虛造，廟號與神祇稱號之混淆，實爲神話轉變爲古史之主要動力，此多出自然之演變；智識階級之潤色與增飾，特其次要者耳。古史傳說之產生與演變，由於無意自然者多，出於有意杜撰者少，出於時代潮流之漸變者多，出於超時代之突變者少，視大衆意識而轉變者多，出於一二人之改變者少。持託古改制之說者，竟謂少數諸子之力足以徧僞古史，此未免誇大其辭矣！

#### 四 東西民族神話之融合與古史傳說系統之組成

中國上古民族文化不外東西二系，在史前期，彩陶文化由西來，黑陶文化由東往，以兩文化之交流融合，乃生殷墟之高度文化。入於有史時代，其形勢猶然。殷本東夷，與外族最大之戰爭，莫過高宗伐鬼方之役，鬼方與種鬻豸狁昆夷犬戎並一族之變名，乃西戎之大族；周本亦羌戎之族，書牧誓稱庸蜀羌鬻微盧彭濮人皆從武王伐紂，皆西方民族也。左昭四年傳云：「商紂爲黎之蒐，東夷叛之。」又昭十一年傳云：「紂克東夷而隕其身；東夷與殷爲同族，是殷之得失天下視其同族之能否團結爲斷也。及周公立，相天子，三叔及殷

東徐奄及熊(即麇)盈(即濛等)以畔,殷東徐奄熊盈皆東方民族,此時又聯合以抗周。以東方民族之衆多,鎮撫殷民,實爲一嚴重問題,故周雖克殷而仍立武庚,武庚既敗而猶保留一宋國(商宋乃聖之轉)皆周人懷輯東人之策也。左定四年傳稱周公分魯公以殷民六族,分康叔以殷民七族,康叔封於殷墟而仍其舊名曰衛。

衛本卽殷字,殷古或作郭, (見呂氏春秋慎大篇) 而鄭與衛同。殷遺民除宋魯衛外尙有齊,齊地殷末有薄

姑氏(薄卽者也) (漢書地理志) (註二) 周時齊魯衛一帶,統治者爲周系之西方民族,而國民則多爲殷系

之東方民族,東方民族之文化習俗猶得相當保存,例如三年之喪爲殷制而非周制,故滕國卿大夫稱魯滕先

君莫之行,而論語則謂「天下之通喪也。」 (見毛奇齡四書原旨四書改錯傅斯年周東封與殷遺民) 又如陳宋淮楚

秦「元」「寒」「桓」諸韻皆轉入「歌」「戈」「麻」 (見林語堂陳宋淮楚歐寒轉考,刊慶觀蔡元培先生六十

五歲論文集) 常亦東方民族之方言。 (註三) 吾華民族文化既有兩大系之分,宗教自不相同。神話起於宗

教,東西民族之宗教觀念既殊,其神話自亦不同,由神話而演變爲古史傳說自更不同也。本文前後已論之。

周人稱殷人爲夷爲戎,無非民族意識之表現,殷周之際之史料,其出於當世者,如周書所載,既爲周人一

面之辭,頗多詭厲詆譭,其出後世傳說者,亦咸謂大王王季文武周公積德累行,弔民伐罪。殷人國亡後,其史

料多不得傳,商紂身死國亡,爲天下大謬。殷周興亡本東西民族勢力之消長,至此一變而爲革命之運動。

周人於殷民,初本用高壓政策,昔日之統治階級,此時乃淪爲臣僕,一是使職事于魯,以昭周公之明德, (左定

四年傳) 觀乎書中多上多方等篇告誡殷民,措詞之嚴厲,可想見殷人亡國之慘狀。一書多士篇殷族言湯

用夏族迪簡于庭而周不然多方篤周公許殷邑皆伯大小多正以有服在大僚而卒不用。周以下戈定天下，勝國之臣不得蒙也。」（金正鑿癸巳類稿鄉興實能論）

周人於政治上既加壓迫，於經濟亦然，「周公遷殷民於成周，或周居四方之中，可耕之土田少，又壓迫於異族之下，力耕不足資生存，故多轉而為商賈，商賈之名，疑即由殷民而起。」（說詳徐中舒從古書中推測之殷周民族刊國學論叢一卷一號）

周人對殷人，不特於政治經濟加以壓迫，即於宗教亦然，古時之宗教觀念，各地有各地之神，各神各有其地域，亦各有其族類，此等觀念至春秋時猶然，如左傳三十一年傳寧武子曰：「鬼神非其族類，不歆其祀。」左傳十年傳狐突曰：「臣聞之神不歆非類，民不祀非族。」此當為當時成語。古時社稷之祀與國同興亡，故古人每以社稷代表國家之稱謂，周既克殷，殷人社稷之祀，自必受嚴重之打擊。周本小國，並嘗受封於殷，及國力既盛，乃並其宗主之國而滅之，此明為侵略之行為，而周人諱言侵略，乃對殷人力加詆誣，其數商之罪曰：

「今商王受，惟婦言是用，昏棄厥肆祀弗答，昏棄厥遺王父母弟不迪，乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以為大夫卿士，俾暴虐于百姓，以姦宄于商邑。」（詩牧誓）

「在今後廟王，誕罔顯于天，矧曰其有聽念于先王勤家，誕淫厥泆，罔顧于天顯民，祇。」（書多方）

「乃惟爾辟，以爾多方大淫圖天之命，眉有辭。」（書多方）

「在今後嗣王，酣身厥命罔顯于民，祇保越怨不易，誕惟厥縱淫泆，于非彝，用燕喪威儀，民罔不讒傷心，惟荒腆于酒，不惟自息乃逸，厥心疾很，不克畏死，辜在商邑。」（書酒誥）

崔述商考信錄歸納言之曰：

「蓋惟迷於酒色，是以不復畏天念祖，以至忠直逆耳，讒人倖進。」

周人於殷王之詆誣如此，而於殷神之詆誣，亦復相類。羿與少皞及摯皆爲東夷之社神，（詳后羿與商啓篇）天

問稱夷羿「革孽夏民」（下民）。『山海經稱羿「扶下國」』。『始去恤下地之百艱』。蓋天問山海經本淮楚之

作，所載猶存東夷民族神話之真相，未經周人之竄亂，故盛稱羿之善，而論語謂其「不得其死然」。『離騷亦謂

其「淫遊以佚畋」』。『亂流而鮮終』。（離騷之出較晚，蓋已滲入周人傳說）。史記又謂摯「不善」。啓本亦東

夷之神，（詳啓篇）。『山海經稱啓「上三嬪於天」』。『焉得始歌九招』。而墨子非樂篇引書武觀則謂啓「淫溢

康樂」』。『滿濁于酒』。『萬舞翼翼，天用弗式』。『蘇共工即玄冥馮夷，本殷之河伯』。（詳蘇共工篇）。『天問稱蘇

之順欲成功』。『山海經稱「蘇禹是始布土，均定九州」』。而墨子尚賢中篇謂蘇「廢帝之德庸，既乃刑之於羽

之郊」』。『洪範又謂「蘇陞洪水，帝乃震怒」』。『蘇則殛死』。『國語周語下又謂共工「虞於湛樂，淫失其身，欲壅

防百川」』。『皇天弗福』。『共工用滅』。『丹朱驩兜閼伯祝融即朱明昭明，爲殷人東夷神話中之火正』。（詳丹

朱驩兜篇）。而堯典謂丹朱「監訟」。『皋陶謨謂丹朱「惟慢遊是好，傲虐是作」』。『用殄厥世』。『孟子堯典謂驩

兜爲四凶之一，左傳謂閼伯「日尋于戈，以相征討，后帝不臧，遷閼伯於商丘」』。『史記楚世家又謂「帝乃以庚

寅日誅重黎」』。（即祝融）。『總其罪狀，亦不外淫佚酒色，傲慢昏庸而已，與周人數殷王之罪，如同一轍，此蓋周

人既克殷，於殷王既力加詆誣，於殷神亦同其毀謗，既詆誣其人間之領袖，又詆誣其神國之領袖也。『淫溢康

樂，本古人心目中亡國之君之惡德，如呂氏春秋先識篇云：「中山之俗，以晝爲日，以夜繼日，男女切倚，固無休息，康樂歌謠好悲，其主弗知惡，此亡國之風也。」（淮南子齊俗篇說苑樞謀篇同，說苑「康樂」上有「望昏」二字。）人

國既亡，於是神國與之偕亡，人國之主以淫溢康樂而亡，神國之主乃亦以淫溢康樂而亡，神國之命運隨人國而興廢，何神人感應之捷若此？至周人於殷人東夷之上帝——帝俊帝嚳帝舜等絕未見有詆諆之辭者，蓋時人之宗教觀念，以社爲邦土之神，以國分上帝唯一，初無邦域之別也。

周人雖能以力服殷人東夷，然文化則非所能勝。（註四）東西民族雜處既久，其文化漸相融合，於是神話傳說自亦漸相合併。天問一篇，實多因東西二系神話之衝突矛盾而發之疑問。如云：

「鴟龜曳銜，鯀何聽焉？順欲成功，帝何刑焉？」

「順欲成功」謂鯀順帝之欲而成治水之功；山海經海內經淮南子修務篇以鯀禹之功並稱，乃殷神話；「帝何刑焉」則指墨子尚賢中晉語洪範刑於羽郊之說，當爲周人詆諆之辭。天問又云：

「啓棘賓商，九辯九歌，何勤子屠母而死分竟墜？」（集地）

「啓棘賓商，九辯九歌」即山海經大荒西經「開上三嬪於天，得九辯九歌以下」乃殷神話；「何勤子屠母而死分竟墜」當不外如書武觀所云「天用弗式」一類之事，乃周人詆諆之辭。天問又云：

「帝降夷羿，革孽夏民（下民）胡射夫河伯而妻彼雒嬪？瑤珠利決，封豨是射，何獻蒸肉之膏而

后帝不若？」

「帝降夷羿，革孽夏民。」即山海經海內經「帝俊賜羿彤弓素矰，以扶下國。」乃殷神話；「胡射夫河伯而妻彼雒嬪。」即楚辭王逸注羿射河伯眇其左目之說，乃又爲周人詆諆之辭。「瑯玕利決，封豨是射。」即淮南子本經篇羿擒封豨於桑林爲民除害之說，乃殷人東夷神話；「何獻蒸肉之膏而后帝不若。」當又爲周人詆諆之辭矣。此皆據殷人東夷固有之神話以疑周人詆諆之辭耳。由此可見東西神話相雜之情形與夫殷人神話之擡頭。

— (中) —

堯與顓頊 (一帝) 本爲周人西戎之上帝 (詳堯顓頊篇) 舜與帝嚳大皞帝俊 (亦一帝) 本殷人東夷之上

帝 (詳舜帝俊篇) 東西神話既相混雜，於是皇天上帝有二，上帝不能有二，因生堯舜禪讓之說；堯舜禪讓本爲

神國之故事耳。及後又有五帝之說，以大皞炎帝黃帝少皞顓頊爲五帝者，初見於呂氏春秋十二紀，呂紀乃

秦相呂不韋集賓客所作，秦本東夷，此蓋東夷系之五帝說；以黃帝顓頊帝嚳堯舜爲五帝者，初見於大戴禮五

帝德，此蓋西戎系之五帝說；蓋既有五帝之說，東西人氏又各據其神話以意組合之者，故東系五帝以大皞置

炎帝黃帝上，以少皞置顓頊上，而西系五帝則以黃帝顓頊置帝嚳上，以堯置舜上也。帝系傳說，亦無非東西

神話相互錯亂牽合而成。帝俊帝嚳本東系之上帝，后稷本西系之下后，而大荒西經乃曰：「帝俊生后稷。」

世本大戴禮亦謂帝嚳產稷，堯本西系之上帝，而世本大戴禮又以堯爲帝嚳之子，國語魯語且云：

「商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。」

此竟以周人所禘之上帝爲帝嚳。殷人雖遭亡國之痛，而殷人之上帝反得周人之禘祭，何其幸也！丹采本

卽朱明昭明，爲東系之下后，周人嘗加以詆譏者，堯爲西系之上帝，而孟子等書乃以丹朱爲堯之不肖子，禹爲西系之下后，而啓爲東系之下后，周人嘗加以詆譏者，而孟子等書乃以啓爲禹之子，且謂「啓賢，能敬承繼禹之道。」蘇卽玄冥，爲東系之河伯，周人嘗加以詆譏者，禹本西系之下后，而國語左傳等書乃謂禹爲蘇之子。顓頊卽堯，爲西系之上帝，而世本大戴禮又以蘇爲顓頊之子。祝融亦卽朱明昭明，爲東系之火正，而左傳等書乃以黎卽祝融，爲顓頊之子。此等錯綜之世系傳說，無非東西神話混雜之結果也。陳秦楚本皆東夷，而後世俱以爲顓頊之後，如左昭八年傳云：「陳，顓頊之族也。」史記楚世家云：「楚之先祖，出自帝顓頊。」秦本紀亦云：「秦之先，帝顓頊之苗裔。」又衛處殷墟，而左昭十七年傳乃云：「衛，顓頊之虛也，故爲帝邱。」世本亦謂「相徙帝邱，本顓頊之虛。」凡此亦無非東西民族融合過程中之產物。古史傳說中之五帝傳說本東西上帝神話由分化而組合，夏史傳說則又由東西下后神話之分化與組合。地上之東西民族既相融合，於是天上之東西神國亦相併合矣！

書業案：楊先生以舜帝嚳太皞帝俊等爲般人東夷之上帝，誠是。惟以顓頊與堯爲周人西戎之上帝，殊有問題。案堯之傳說初在東方，如史記貨殖傳稱：「堯作遊成陽。」劉向謂堯葬濟陰，漢書地理志稱：「濟陰城陽有堯冢」是也。以堯在西方，蓋因以河東之唐爲堯後裔而起，其實堯與唐初無關係也。顓頊爲陳秦楚之先，皆東夷之族。墨子乃宋裔，而墨子書亦以高陽爲上帝，高陽卽顓頊，亦卽堯，是顓

項與堯亦東方之上帝。惟黃炎二帝為西方之上帝，蓋諸上帝皆「皇帝」之分化，非僅黃帝為然也。關於此點，當別為專文討論，姑略述其要。

(註一)「皇」字據金文編所選錄，有皇（毛公鼎）皇（宗周鐘）皇（叔角父毀）皇（齊鐘）皇（沈兒鐘）

皇（王孫鐘）皇（齊陳曼鐘）皇（師楚殷）汪榮寶釋皇（北京大學國學季刊一卷二期）以為皇之訓是其本義，并小篆作皇，上形作皇，與古文「皇」上形極似，明其同出一源。徐中舒王皇三字之探源（中央研究院史言所集刊

四本四分）更據漢書中成王之冠作皇形以證之至是。

(註二)左昭二十年傳晏子對齊侯曰：「昔爽鳩氏始居此地，季則因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而後太公因之。」按左昭十

七年傳鄭子稱其高祖少皞為鳥師而鳥名，爽鳩氏為司徒……鄭為東夷，爽鳩氏本東夷傳說中人物，此亦足證齊地之多東夷族。

(註三)林語堂陳宋淮楚歌考證陳宋淮楚之方言，以「元」「寒」「桓」轉入「歌」「戈」「麻」甚詳。漢書尹賞

傳注引如淳曰：「陳宋之俗，言桓如和，今猶謂之和表。」廣韻「何」字下云：「韓滅子孫分數，江淮間以韓為何，字隨音轉，遂為何氏。」皆其明證。陳宋淮楚本皆東夷族。又林氏以為最可疑者，惟常山郡漢書清，史記蘇秦傳「據皆

善」六國表「秦拔我鄙善」秦隱「音婆又音盤」余謂此實歌塞對轉為東。民族方言之絕好證據秦風姓之族亦東夷也。左定四年傳殷民七族有繁氏，注云：「步何反」當亦有所本者。卜辭有記「夷于河」者，

殷墟洹水最近，疑「河」本亦出於河一語根，蓋殷人亦讀元寒利轉入歌戈麻也。古代方言，無由詳考，姑意測如此。

(註四)周人文化本不高，成王以前之銅器尙少發現，殷周為東西不同之族，而周初銅器與銘文全與殷同，周人本無多大文化，於

此可見，周人原本有無文字，尙不可知。周初銅器之製作，疑猶出殷遺民之手，左定四年傳云：「分之土田陪敦，視宗卜史



禮物典策，官司彝器，因商奄之民，命以伯禽而封於少皞之虛。以殷之視宗卜史而分配之，周初人嘗利用殷遺民之知識份子，於此可見。殷代銅器銘文末有圖形文字之簽名，而周初銅器猶然，此即出於殷遺民之說。

### 第三篇 盤古槃瓠與犬戎犬封

#### 一 序 說

盤古氏開天闢地之傳說，三國以前未正式出現。論衡謝短篇云：

「五經以前，至於天地始開，帝王初立者，主名爲誰？儒生又不知也。」

是漢儒固不知天地初開時之帝王也。及三國徐整著三五歷記始稱盤古。藝文類聚卷一及太平御覽卷

二引三五歷記云：

「天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清爲天，陰濁爲地；盤古在其中，一日九

變，神於天，聖於地；天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古

極長。後乃有三皇。數起於一，立於三，成於五，盛於七，處於九，故天去地九萬里。」

釋史引五運歷年紀云：

「元氣濛濛，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤，啓陰感陽，分布元氣，乃孕中和，是爲人也。首生盤古，

垂死化身，氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液爲江河，筋脈爲地理，肌

肉爲田土，髮鬣爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金石，精髓爲金玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎  
眡。」

其後述異記亦云：

「昔盤古之死也，頭爲四岳，目爲日月，脂膏爲江海，毛髮爲草木。

秦漢間俗說：盤古頭爲東岳，腸爲中岳，左臂爲南岳，右臂爲北岳，足爲西岳。

先儒說：盤古泣爲江河，氣爲風，聲爲雷，目瞳爲電。

古說：盤古氏喜爲晴，怒爲陰。

吳楚間說：盤古氏夫妻，陰陽之始也。今南海有盤古氏墓，互三百里，俗云後人追葬盤古之魂也。

桂林有盤古祠，今人祝祀。南海中有盤古國，今人皆以盤古爲姓。

昉按：盤古氏，天地萬物之祖也，然則生物始於盤古。」（註一）

及乎晚近論盤古傳說之來源者，多主外來，約有二說：

(1) 傳自苗民說 此說蘇時學、夏曾佑等主之。夏說見其所著中國歷史教科書（即今大學叢書之中

國古代史）蘇說見其所著爻山筆話，皆據後漢書南蠻傳之盤瓠傳說，以爲「盤古」乃「槃瓠」

之音轉。夏曾佑云：「今按盤古之名，古籍不見，疑非漢族舊有之說，或盤古、槃瓠音近，槃瓠爲南

蠻之祖……故南海獨有盤古墓，桂林又有盤古祠。不然，吾族古皇並在北方，何盤古獨居南荒」

哉？蘇時學又謂今西粵土音讀「瓠」字音與「古」同，搖崗中往往有盤古廟，猿人猶多姓盤者，以此徵之可信。李慈銘越縕堂日記乙集盛稱此說，謂足破千古之惑。

(2) 傳自印度說 此說由來已舊，明馬漱瀛 滄海勝覽中之「錫蘭國」條已云：「王居之側，有一大山 (Adam's Peak) 侵雲高聳，山頂有人腳跡一箇，入石深二尺，長八尺餘，云人祖阿聯 (Adam) 聖人，卽盤古之足跡也。」後主中華民族西來說者亦主之。我國學者如屠孝實等皆主此說，屠氏著漢族西來說考證（見學藝叢刊國學論叢）以爲盤古傳說本於印度最古之聖詩黎俱吠陀

(The Rig Veda) 之犧牲崩化神話。黎俱吠陀第九十篇第十二、十三、十四章曰：

「其嘴爲婆羅門，其兩臂爲武士，其兩腿爲平民，從其兩足生奴隸。」

「自其心生日，自其日生日，自其口生因陀羅 (Indra) ——雷神，及阿耆尼 (Agni) ——火神，

自其氣生伐由 (Vayu) ——風神。」

「自其臍生空氣，自其頭天乃轉變，自其二足生地，自其耳生四方，如是彼輩造成此世界。」

按印度確有此等化生神話，如摩登伽經亦云：「自在以頭爲天，足爲地，目爲日月，腹爲虛空，髮爲草木，流淚爲河，衆骨爲山，大小便利爲海。」又外道小乘涅槃論亦云：「本無日月星辰，虛空及地，惟有大水。時大安荼 (Adam) 生，形如雞子，周匝金色，時熟破爲二段，一段在上作天，一段在下作地。」又厄秦梨雅優婆尼

沙曇 (Altareya Upanishad) 並云：

「太古有阿德摩 (Adam) 先造世界，世界既成，後造人。此人有口，始有言，有言乃有火。此人有鼻，始有息，有息乃有風。此人有目，始有視，有視乃有日。此人有耳，始有聽，有聽乃有空。此人有膚，始有毛髮，乃有植物。此人有心，始有念，有念乃有月。此人有臍，始有出氣，乃有死。此人有陰陽，始有精，有精乃有水。」

然此等「巨人屍體化生說」在世界大陸國民天地開闢神話中幾無不有之，不特印度爲然也。北歐神話

亦謂最初宇宙無天，無河海，惟有神蒲利 (Buri) 與霜巨人 (Frost Giant) 伊麥 (Ymir)，蒲利有三

子，曰奧定 (Odin) (精神) 曰尼利 (Vili) (意志) 曰凡 (Ve) (神聖) 奧定等殺霜巨人伊麥，以其肉造

成土地，血造成海，骨骼造成山，齒造成崖石，頭髮造成樹木花草與一切菜蔬，髑髏造成天，腦子造成雲。北美

伊羅瓜族 (Iroquois) 亦有巨人四肢骨血造成宇宙萬物之說。近人之治「比較神話學」者，本有獨立

起源說 (Theory of Independent Origin) 與神話傳播說 (Theory of Mythic Diffusion) 之別，又

有主「人心作用同似說」者，(Theory of Similarity of Mental Working) 此開天地之神話，疑非

出於傳播，乃由各民族社會意識之相類。北歐北美與中國皆相距遙遠，未必能流播也。且吾國神話之實

庫山海經中，亦已有相類於盤古之傳說，海外北經有云：

「鍾山之神，名曰燭陰，視爲晝，瞑爲夜，吹爲冬，呼爲夏，不食，不飲，不息，息爲風，身長千里。」

大荒北經又云：

「西北海之外，赤水之北，有章尾山，有神人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其視乃明，不食，不寢，不息，風雨是謁，是燭九陰，是謂燭龍。」

太平御覽九二九引淮南子墜形篇許注亦云：

「不見日，故龍以日照之，蓋長千里，視爲晝，瞑爲夜，吹爲冬，呼爲夏。」

又御覽引括地志亦同。此燭龍之神力與盤古絕類，由此可知盤古神話未必由外傳入也。至於主中華民族西來說者，如丁謙中國人種從來考，以盤古爲最初遷來之祖，黃節種源篇又以巴比倫巴克族(Bab)之名巴克，即盤古之音轉，其附會穿鑿，不待深辨。(註二)

蘇時學夏曾佑以「盤古」爲出「槃瓠」之音轉，其說雖近是，然其傳自苗民之說亦不盡然。案路史發揮以盤瓠爲犬戎國之神，日本松村武雄著狗人國試論(民衆教育季刊三卷一號)則謂此乃解釋犬戎國之推原論故事，而未能證成之。其言曰：

「用槃瓠的一大來說明犬戎的由來的那種企圖發生了的事情，也不可不說是自然的歸趣起來，盤瓠故事是可視爲關於叫做犬戎的蠻族的一種推原論的故事。」

此說甚是，下文當明證之。盤瓠傳說既爲犬戎推原論之故事，則傳自苗民之說，亦可不待辨而自明其不盡然矣。

## 二 盤古與槃瓠

盤瓠傳說，見於搜神記後漢書三才圖會玄中記魏略晉紀等，路史發揮又稱：「應劭書遂以高辛氏之犬名曰盤瓠。」日本小柳司氣太著文化史上所見之古代楚國（刊東方學報東京第一册）因謂後漢書本於風俗通，今本此文已佚，然則盤瓠之傳說已早存在於中原。

搜神記云：

「昔高辛氏有房王作亂，憂國危亡，帝乃召羣臣，有得房氏首者賜千金，分賞美女。羣臣見房氏兵強馬壯，難以獲之。帝辛有犬名曰盤瓠，其毛五色，常隨帝出入，其日忽失此犬，經三日以上，不知所往，帝甚怪之。其犬走投房王，房王見之大悅，謂左右曰：「辛氏其喪乎！犬猶棄王投吾，吾必與也。」

房氏乃大張宴會，爲犬作樂。其夜房氏飲酒而臥，盤瓠咬王首而還。辛氏見犬銜房首大悅，厚與肉糜飼之，竟不食，經一日，帝呼犬亦不起。帝曰：「如何不食，呼不來，莫是恨朕不賞乎？今當依召募賞汝物，得否？」盤瓠聞帝此言，卽起跳躍，帝乃封盤瓠爲桂林侯（一作會稽侯）美女五人，桂林郡（一作

會稽郡）一千戶。後生三男六女，其男當生之時，雖似人形，猶有犬尾。其後子孫昌益，號爲犬戎之國。周幽王爲犬戎所殺，只今土番，乃盤瓠之孕也。」

盤古之與盤瓠，不特音近，其相傳之地位亦同，述異記言盤古國與慕在南海，盤古祠在桂林，此搜神記亦謂盤瓠封於桂林爲桂林侯，玄中記稱流之會稽東南二萬一千里，廣博物志又曰：「南海去會稽三千里有狗國，」亦皆謂在南方。路史注謂：「湘鄉有盤古保，雲都有盤古祠，荆湖南北以十月六日爲盤古生日，元豐九域志：

廣陵有盤古家廟。他如廣東高要附近亦有盤古廟。無不在南方。今苗所禮拜者爲槃瓠，亦卽盤古。古今圖書集成卷一四一〇稱獠人「嫌犬名不雅，改爲盤，且冒稱盤古之裔。」實則盤古本槃瓠之音轉，本同一傳說，非冒稱也。新錫蕃嶺表紀贊亦謂：

「盤古爲一般獠族所虔祀，稱之爲盤王，獠人以爲人之生死壽夭貧賤，皆盤王主之……天旱禱盤王，昇王遊田間。」

盤古爲獠族所祀，爲人之生死壽夭貧賤之主，與述異記五運歷年記以盤古能主天地萬物傳說亦同。盤古之卽槃瓠，誠確不可易。搜神記以犬戎爲槃瓠後裔，蓋盤古傳說由於槃瓠傳說，槃瓠傳說爲犬戎推原論之故事也。

後漢書南蠻傳云：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴而征伐不尅，乃訪募天下有能得犬戎之將吳將軍頭者，贈黃金千鎰，邑萬家，又妻以少女。時帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠，下令之後，槃瓠遂銜人頭造闕下，牽臣怪而診之，乃吳將軍首也。帝大喜，而計槃瓠不可妻之以女，又無封爵之道，議欲有報，而未知所宜。女聞之，以爲帝皇下令不可違信，因請行，帝不得已，乃以女配槃瓠，槃瓠得女，負而走入南山，止石室中，所處險絕，人跡不至，於是解去衣裳，爲僕隸（懸）之結，著獨力之衣。帝悲思之，遣使尋求，輒遇風雨震晦，使者不得進。經三年，生子一十二人，六男六女，槃瓠死後，因自相夫妻，織績木皮，染以草實，好五

色衣服，製裁皆有尾形。其母後歸，以狀白帝，於是使迎致諸子，衣裳斑蘭，語言侏離，好入山壑，不樂平曠，帝順其意，賜以名山廣澤，其後滋蔓，號曰變夷。外擬內黠，安土重舊，以先父之功，母帝之女，田(四)作賈販，無關梁符傳租稅之賦，有邑君長皆賜印綬，冠用獾皮，名渠帥曰精夫，相呼為婁徒，今長沙武陵蠻是也。」

三才圖會與後漢書略同。三才圖會云：

「槃瓠者，帝嚳高辛氏宮中老婦，有耳疾，挑之有物如繭，以瓠離盛之，以盤覆之，有頃化為犬，五色，因名瓠犬。時有犬戎之寇，寡能得吳將軍者妻以女，瓠犬俄銜人頭詣闕下，乃吳將軍之首也。帝大喜，欲報之事，未知所宜，女聞帝下令，不可違信，因請行，帝不得已以女妻之。瓠犬負女入南山石室中，三年生六男六女，其母以狀白帝，於是迎諸子，言語侏離，帝賜以名山大澤，其後滋蔓，長沙武陵蠻是也。」其稱槃瓠由老婦耳物盛瓠覆盤而化者，則又槃瓠一名之推原論故事也。章懷太子注後漢書引魏略亦曰：「高辛氏有老婦，居王室，得耳疾，挑之乃得物，大如繭，婦人盛瓠中，覆之以槃，俄頃化為犬，其文五色，因名槃瓠。」

三才圖會蓋本此也。

後漢書等與搜神記二系之槃瓠傳說，其最大異點，即搜神記以槃瓠之後裔為犬戎，而後漢書則以槃瓠國為犬戎。松村武雄狗人國試論云：



「但是這樣的解釋上，不可忘卻有一大難點存着，因為以犬戎爲槃瓠的後裔，是只有搜神記一書的記述；而後漢書南蠻傳、三才圖會、玄中記、太平御覽、藝文類聚等的記述，都一致地以犬戎爲槃瓠的君主高辛的寇敵，槃瓠替君主取得了犬戎的一個將軍的首級。換言之，不把犬戎作爲槃瓠的後裔，而以爲牠是在槃瓠之前就存在了的一種蠻族，這是槃瓠故事的普通的内容形式。從這樣的事，情推想起來，認這種故事是說明犬戎的由來的那種假說，不是不完全失了可能了。」

今按搜神記所載較爲初相，民間傳說每多荒唐，及縉紳先生言之，乃加文飾改變，後漢書不曰「房王作亂」而稱「犬戎之寇」者，或因高辛氏時未聞有房王，而犬戎則歷代爲邊患之故。三才圖會等書背搜神記而從後漢書者，蓋因後漢書爲正史，爲人所經見也。槃瓠故事本爲犬戎推原論之神話，乃一變而爲南蠻之推原論神話矣。至於古今圖書集成卷一四一云：

「南越王有大名槃瓠，王被擒，其母傳令有能脫王歸者，當以王女妻之，槃瓠聞言，欣然往，竊負而逃，遂妻以女，槃瓠納諸石谷，與之交媾，生子數人，曰獐，曰猪，曰獠，曰狼，曰狔，曰狗，各成一族，自爲部落，不相往來，故獠人多姓槃，嫌犬名不雅，改爲盤，且冒稱盤古之裔，其實非也。」

此謂南越王自身被擒而槃瓠往救脫之，又傳說之另一轉變，益非初相。

### 三 犬戎 犬封 與 槃瓠

山海經海內北經云：

「其（西王母）東有大封國，犬封國曰犬戎國，狀如犬，有一女子方跪進杯食。有文馬，縞身朱鬣，目若黃金，名曰吉量之乘，（一作良）壽千歲。」

此云「犬封國曰犬戎國，」明犬封即犬戎。山海經本因山海經圖而作，當為山海經圖繪有犬戎之像，有一女子方跪進杯食之狀，故經云然。郭璞注云：

「昔槃瓠殺戎王，高辛氏以美女妻之，不可以訓，乃浮之會稽海中，得三百里封之，生男為狗，女為美人，是為狗封之國也。」

于粵著古女考（手稿本）因云：

「按記（指玄中記）與傳（指南蠻傳）略殊，但謂犬戎為亂而槃瓠之後實為犬封氏。據山海經

海內北經云：「犬封國，一曰犬戎國，」則犬封即犬戎也。故干寶搜神記以作亂者為房氏而犬戎則

槃瓠之後云。（註三）

此說至是，郭注以槃瓠傳說釋犬封，則槃瓠傳說之由於犬封傳說之推演又明甚。其流變之跡，歷歷可見也。故盤古傳說非傳自苗裔，苗裔乃由西方或中原所傳入耳。至謂「狀如犬」者，蓋以犬戎為犬之後裔，

此則出於名詞字義之附會並民族之歧視心，猶傳言交趾謂人脚趾相交也。犬戎亦即獯鬻，獯鬻，昆夷，匈奴，

詳王國維鬼方獯鬻猺狁昆夷考，古「獯鬻」「猺狁」之合音為「昆」，而古「犬」「昆」音近。史記匈奴

列傳云：「父死，妻其後母，兄弟死，皆取其妻妻之，」其俗卑女而尊男，海內北經云有一女子方跪進杯食，正

寫其女子侍奉男子之態，亦以其男尊女卑也。槃瓠傳說稱所生子孫，男爲狗，女爲人，蓋以槃瓠爲狗而所配爲女人，其稱槃瓠爲狗，所配爲女人者，疑亦由此海內北經『狀如犬』及『有一女子』之傳說推演而成者。

山海經大荒北經云：

『大荒之中，有山名曰融父山，頑水入焉，有人名曰犬戎。黃帝生苗龍，苗龍生融吾，融吾生弄

明（一作下明）弄明生白犬，白犬有牝牡，是爲犬戎。肉食。』

此言犬戎爲牝牡之白犬。按玄中記亦載有犬封國：

『封狗氏（路史引作犬封）者，昔高辛氏有美女未嫁，犬戎爲亂，帝言曰：『有討之者，妻以美女，封三百戶。』帝之狗槃護亡三月而殺犬戎，以其首來，帝以爲不可訓，乃妻以女，流之會稽東南二萬一千里，得海中土方三十里（路史引作三百里）而封之，生男爲狗，生女爲美人，封爲狗民國。』

五代史四夷附錄第二云：

『室韋……又北狗國，人身狗首，長毛不衣，手搏猛獸，語爲犬鳴，其妻皆人，能漢語，生男爲狗，女爲人，自相婚嫁，穴居食生而妻女人食。云嘗有中國人至其國，其妻憐之，使逃歸，與其筋十餘隻，教其每走十餘里遺一筋，狗夫追之，見其家物必銜而歸，則不能追矣。』

三才圖會亦云：

『狗國人身狗首，長毛不衣，語若犬鳴，其妻皆人，能漢語，衣貂鼠皮，居穴食生，妻女食熟，自相婚娶。』

昔有中國人至其國，妻使逃歸，與筋十餘隻，教其每走十餘里，遺一筋，狗見其家物必銜歸，其人乃脫，則追不及矣。至應天府行二年二個月。」

南史扶桑傳云：

『天監六年，有晉安人渡海，爲風所飄，至一島登岸，有人居止。女則如中國而言語不可曉，男則人身而狗頭，其聲如吠。其食有小豆，其衣如布，築土爲牆，其形圓，其戶如竇。』

此類自皆爲傳說，不得視爲實錄。近人考證山海經中諸怪國，有稽東西各國遊記而徵實其方位者，皆附會穿鑿而已。如希勒格 (C. Sollog) 著中國史乘中未詳諸國考證 (馮承鈞譯) 卽是其例。此狗封國男

爲狗，女爲人，自相婚嫁云云，當亦爲山海經犬戎傳說之推演。大荒北經『白犬有牝牡』郭注亦曰：『自相配合也。』

山海經一書，本皆民間傳說漸次結集而成。五藏山經最早，海外海內大荒諸經，無非以次續成，吾人於

此書前後，頗可窺其傳說演變之跡象，如顛頊之墓，海外北經云在務隅山，海內東經云在鱗魚山，大荒北經云在附魚山，『務隅』、『鱗魚』、『附魚』皆一音之轉，而所在之地則有海外、海內、大荒之不同。大抵文化稍

進，見聞漸廣，神怪之傳說已不容說在附近地帶，於是不得不運至海外，搬至大荒，而成此海外奇談也。南山

經稱青丘之山有獸如狐而九尾，而海外東經大荒東經乃俱有『其狐九尾』之青丘國，山變而爲國，在南方者亦變而爲在海外大荒矣。古傳說之演變，此亦一例。山海經海內北經置犬戎於西北，地望甚不誤，而大

荒北經乃移向西北海外，而稱：『西北海之外……有犬戎之國，有神人面獸身，名曰犬戎。』後世狗國之期望，頗紛紛無定說，逸周書王會篇云：『正西崑崙狗國，崑崙固古代傳說中之西方神秘區也。』有主在北方者，如賈誼新書修政語上篇云：『是故堯教化……北中幽都及狗國，與人身而鳥面及焦僂。』又如五代史以狗國在室韋附近。有主在南方者，如玄中記廣博物志等所記皆是。諸說中惟南方獨有海，而此傳說又為南方民族所深信，故南方之說得最後之勝利，後演為盤古傳說，亦傳在南海中也。

山海經犬封之傳說，後世推演乃如此其繁，大抵在地理方面，演成狗民國，（玄中記藝文類聚太平御覽）或狗國（逸周書淮南子五代史三才圖會）等。在歷史方面乃演成槃瓠（搜神記後漢書）槃護或瓠犬，終演化而成盤古。

槃瓠本為犬戎推原論故事，後一變而為南蠻推原論故事，終則推演而成全人類之推原論故事，而又融合獨龍燭陰之神話與說易家之理論也。論衡談天篇云：

「人皇之時，天如蓋乎？說易者曰：天氣未分，渾沌為一，儒書又言溟滓濛濛，氣未分之類也。及其分離，清者為天，濁者為地。」

此與三五歷記所云：『天地渾沌如雞子……天地開闢，陽清為天，陰濁為地。』五運歷年記所云：『元氣濛濛，萌芽始生，遂分天地，肇立乾坤』等，文義皆同。但論衡謂在人皇之時，蓋猶未知有盤古，盤古傳說既興，於是又以此等理論附會之耳。

#### 四 南方民族中槃瓠盤古之傳說與信仰

古代之中原文化較高，漸次不容神怪傳說之存在，而南方文化較低，中土固有之傳說，往往由其保存。

由犬戎而生犬封之說，以犬戎之祖，再傳而為槃瓠之說，三變而為南蠻之祖。南方苗獠畬族皆信以為真，於是自認為犬之後裔，競相傳述，且從而禮拜之。且苗獠所戴之笠，下裝高聳之布耳，謂乃像其祖先盤瓠犬之兩耳。彼苗獠者，誠不料其祖之傳說乃出於犬戎傳說之說變也！

章懷太子注後漢書云：

「黃閣武陵記曰：山高可萬仞，山半有槃瓠石室，可容數萬人，中有石牀，槃瓠行跡。今案山窟前有石羊石獸古跡，奇異尤多。望石窟大如三間屋，遙見一石，仍似狗形，蠻俗相傳云是槃瓠像也。」

又引十寶晉紀云：

「武陵長沙廬江郡夷，槃瓠之後也，雜處五溪之內，槃瓠憑山阻險，每每常為害，糝雜魚肉，叩槽而號，以祭槃瓠，俗稱赤脾橫裙，即其子孫。」

路史注引辰州圖經亦云：

「石窟如三間屋，一石狗形，蠻俗云槃瓠之像。」

陸次雲峒谿織志云：

「苗人，槃瓠之種也。帝壽高辛氏以槃瓠有獺溪蠻之功，封其地，妻以女，生六男六女而為諸苗祖。晝夜郎境多有之。……以十月朔為大節，歲首祭盤瓠，揉魚肉於木槽，扣槽羣號以為禮。」

劉介苗荒小紀云：

一狗頭豬祀狗。據苗人所謂，猪之始祖父犬而母人，或曰女爲高辛氏公主，生子四，及長挈犬出獵，犬老憊不能工作，子怒推諸河死焉。及歸，其母問犬，子以告，母大慟，以實語子，子亟赴河負犬屍還，犬時口流鮮血，沿子胸部而下，子哀之，自後縫衣必緋紅線兩條，交叉於胸，所以爲紀念也。按此說本屬不經，然曾見於古籍，而猪衣服今猶相沿不變，且每年夏曆正朔，猪人必負犬繞行墟燈三匝，然後舉家拜之，謂必如此，然後家運乃隆。

劉錫蕃嶺表紀變云：

「盤古爲一般猪族所虔祀，稱之爲盤王，猪人以爲人之生死壽夭貧賤，皆盤王主之，故家家供其木主，片肉卮酒，必享王而後食。天旱禱盤王，旱王遊田間，禱禾稼，雖然日如火，不敢御傘，冀王之憐而降雨也。」昭平縣志：「猪人祀盤古，三年一醮會，招族類，設道場，行七獻之禮，男女歌舞，稱盛一時，數月而後散，三年內所蓄雞犬盡於此會。」由此以觀，其熱烈可知矣。……狗王惟狗猪祀之，每值正朔，家人負狗環行墟籠三匝，然後舉家男女向狗膜拜，是日就餐，必扣槽蹲地而食，以爲盡禮。」

他如桂海虞衡志云：「猪本五溪槃瓠之後。」粵西偶記亦云：「狼人者亦古槃瓠之苗裔，粵西諸郡，處處有之。」兩粵方志所載苗猪之族，亦多涉及槃瓠。

今苗猪之族，仍按例有大節則祭槃瓠於石室，其傳說猶多與後漢書等相類，盛衰子湖南苗猪問題考述

云：

「今苗獠中亦有此項神話，湘獠僅將所謂高辛氏女改爲黃帝之公主，犬戎改爲遂匪，槃瓠改爲盤扈，並云所生五子，卽苗獠諸人。」（新亞細亞十卷五期）

畚民亦有隆重之典禮以祭此祖，每一姓均刻有一龍犬之頭，卽槃瓠首像，每逢子孫祭祖，則供龍犬頭羅拜之。遇有婚喪事，亦懸此祖像於堂中，羣皆圍此以歌拜。當祭祖時，大抵後懸槃瓠傳說之圖像一列，祭者身穿道袍，手執一鈴，口中念念有詞云：「畚民今日仍多口傳之槃瓠傳說，謂：

『在上古的時代，高辛王元后耳痛，三年後從耳中取出一蟲，形像如蠶，育於盤中，忽而變了一隻龍犬，毫光顯現，遍身錦繡。高辛氏見之大喜，賜名龍期，號稱槃瓠。那時犬戎入寇，國家異常危急，高辛氏就下詔求賢，謂有能斬犬戎將軍的頭來獻的，必把公主嫁給他。龍期便挺身而往敵國，啣了犬戎將軍的頭報命，欲求高辛王踐他的前言。高辛王嫌其不類，頗有難色。龍期忽作人聲曰：「你將我放在金鐘內，七天七夜，就可變成人。」到了第六天，公主怕他餓死，打開金鐘一看，則全身變成人形，只留一頭未變。於是槃瓠着上大衣，公主戴了大頭冠，倆相結婚了。槃瓠娶入山居住，生三男一女，長姓槃，名叫自能；次姓藍，名叫光輝；三姓雷，名叫巨佑。女婿姓鐘，名叫智深。」（見沈作堯畚民調查記）

刊東方二十一卷七號，又聯華畚民的調查記，刊民族學研究集刊第一期）

畚民又有口唱之狗皇歌，與此事蹟略同，歌曰：



「當初出朝高辛王，

出來遊嬉看田場；

皇后耳痛三年在，

醫出金蟲三寸長。

醫出金蟲三寸長，

便價金盤拿來養；

一日三時望領大，

變成龍狗長二丈。

變成龍狗長二丈，

五色花斑盡成行；

五色花斑生的好，

皇帝聖旨叫金龍。

收服番王是僧人，

愛討皇帝女結親；

第三宮女生價願，

金鐘內裏去變身。

金鐘內裏去變身，

斷定七日變成人；

六日皇后開來看，

奈是頭未變成人。

頭是龍狗身是人，

愛討皇帝女結親；

皇帝聖旨話難改，

開基藍雷盤祖宗。

親生三子甚端正，

皇帝殿裏去討姓；

大子盤張姓盤字，

第二藍裝便姓藍；

第三小子正一歲，

皇帝殿裏拿名來；

雷公雲頭響得好，

紙筆記來便姓雷。

當初出朝在廣東，

親生三子在一宮；

招得軍丁爲其婦，

女婿名字身姓鐘。」

奮民多能隨口誦此歌，其傳說內容，較古書所記，重要之處僅多出金鐘變身一節；至若槃藍雷鐘爲槃瓠子婿云云，則又爲奮民槃藍雷鐘四姓之「推原論」故事。彼奮民者，誠不料其祖先之傳說乃出於犬戎傳說之訛變也！

(註一) 槃藍記舊題梁任昉撰，乃後人偽託，四庫全書提要已辨之。

(註二) 舊魏志中國人種考云：「今人有云：『吾漢族之初興於帕米爾高原，西人稱爲巴克民族，巴克即中國之盤古。』」(註上數語見上海聲鐘日報一百十六號論中國對外思想之變遷題文……又於思想題又亦主巴枯即盤古一音之轉……)

按是說也，分兩言之，無可相難，合而讀之，不免有誤者也。……何則？帕米爾地名巴克亦地名，蓋以地名爲人種之名者，

而帕米爾之與巴克，其地遠不相及。帕米爾爲著名之地，無待論列。今裏海之西南隅有地名巴克者……於古代屬迦

勒底東北方之地，率之巴克民族之地，蓋混合。蓋巴克自巴克，而帕米爾自帕米爾，今混而爲一，一若西人稱巴克民族即

指帕米爾而言者，是即所謂合而觀之，不免有誤者也。夫盤古事既遠茫，世史類編述其記皆云生於大荒，莫知所始，今所

傳盤古項者，殆不免後人之附會，而不能不付之闕疑之列。」

〔註三〕于也，號香，詩未甫國人，著有香，香校書已刊印，其未刊之手稿本甚多，藏後裔于今我氏。二十六年夏間上海市政府舉

辦上海文獻展覽會，其手稿本均皆陳列，古女考即其一，共上下二冊，全書排比關於古女之史料而加以案斷，精義不多，而

此條最為有見。余嘗於當時大公報所發刊之上海文獻展覽會特刊中論之。

### 第四篇 三皇傳說之起源及其演變

#### 一 三皇之本始與三一

三皇之總名，初見於呂氏春秋，三皇之分名，則見之李斯等之奏議。史記始皇本紀云：

「始皇二十六年，秦初并天下，令丞相御史曰：『……天下大定，今名號不更，無以稱成功，傳後世，

其議帝號。』丞相（王）縮御史大夫（馮）劫廷尉（李）斯等皆曰：『……臣等謹與博士議曰：古有天

皇，有地皇，有秦皇，秦皇最貴，臣等昧死上尊號，王為秦皇。……』

是三皇乃天皇地皇秦皇而秦皇最貴。

案莊子應帝王篇云：

「有虞氏不及秦氏，有虞氏其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人。秦氏其臥徐徐，其覺

于于，一以己為馬，一以己為牛，其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」

莊子以秦氏置有虞氏之上，當即指秦皇。又淮南子墜形篇云：

「昆侖之丘或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死。或上倍之，是謂懸圃，登之乃靈，能使風雨。」

或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居。扶木在陽州，日之所曠；建木在都廣，衆帝所自上下。此言昆侖上三倍之，乃登天上，是謂太帝之居，其下又有衆帝，據此太帝之卽上帝明甚。(淮南子注：「太帝，天帝。」)

太帝蓋亦卽秦皇也。又封禪書載武帝時公卿大夫議奏中兩稱秦帝，其一記元鼎四年事，有司皆言：

「聞昔秦帝與神鼎一，一者一統，天地萬物所繫終也。黃帝作寶鼎三，像天地人。禹收九牧之金，鑄九鼎，象九州。皆嘗臚享上帝鬼神，有德則興。」

其一記元鼎六年事，或曰：

「秦帝使素女鼓五十絃瑟。帝禁不止，故破其瑟爲二十五絃。」

顏師古漢書注因公卿以秦帝置黃帝上，斷言「秦帝者卽秦昊伏羲氏也。」其說無確據。羅莘路史注云：

「秦帝者秦皇氏也。」其說至是：秦帝秦皇同稱爲「秦」，且同爲最貴最上者也。沈欽韓漢書疏證則謂卽黃帝，其證有二：

(1) 韓非子十過篇云：「黃帝合鬼神於秦山之上，作爲清角。」淮南子覽冥篇云：「昔者師曠(廣

帝臣)奏白雪之音而神物爲之下降。」注：「白雪，太乙五十絃樂名也。」

(2) 抱朴子極言篇云：「黃帝論道養則質玄素二女。」既云使素女鼓之，則黃帝也。

王先謙漢書補注又嘗補舉二證：

(3) 世本云：「庖羲瑟五十絃，黃帝損之爲二十五絃。」

(4) 王嘉拾遺記云：「黃帝使素女鼓庖羲之瑟，滿席悲不能已。後破爲七尺二寸，二十五絃。」則爲黃帝不疑。

說皆甚是。余又嘗爲補舉二證：

(5) 淮南子墜形篇稱昆侖上三倍爲太帝之居，而莊子至樂篇則稱崑崙之墟，黃帝之所休；穆天子傳亦云：「天子升昆侖之邱，以觀黃帝之宮。」此亦太帝即黃帝之證。

(6) 李斯等博士議，秦皇最貴，秦皇之下有天皇地皇，而淮南子說林篇亦云：「黃帝生陰陽。」陰陽即天地二儀也。

惟顧頡剛楊向奎二氏著三皇考，據秦帝與神鼎黃帝作寶鼎事，以爲絕無合併之理，僅時人以秦帝位高而黃帝傳說正盛行，因而強相拼湊。其說非是。黃帝本即「皇帝」之音轉，原亦上帝神話之演變。(詳漢帝與皇)

秦帝亦本爲上帝，則自有合併之可能。山海經海內西經云：

「海內昆侖之虛在西北，帝之下都……百神之所在。」

此言昆侖爲上帝之居，又言有百神，正同淮南子以昆侖上爲太帝之居，又言有乘帝也。至於素女，疑在最初神話中亦爲上帝之女，山海經海內經有云：

「西南黑水之閩，有都廣之野，后稷葬焉，其城方三百里，蓋天下之中，素女所出也。」

淮南子亦以「建木在都廣，乘帝所自上下，日中無景，呼而無響，蓋天地之中也。」蓋太帝與其下之乘帝及

素女俱在天下之中也。呂氏春秋十二紀等亦以黃帝居於四方之中，殆「皇帝」既音轉爲黃帝，成爲古史傳說中之帝王，天帝之稱號卽用太帝或秦皇以代之，而傳說之內容猶未大變耳。

淮南子又載有「二皇」，繆稱篇云：

「昔二皇風至於庭，三代至乎門，周室至乎澤，德彌遠，德彌精，所至彌近。」  
是「二皇」爲三代前之人王也。但原道篇所稱之二皇，仍不脫神性：

「太古二皇，得道之柄，立於中央，神與化游，以撫四方。是故能天運地滯，輪轉而無廢，水流而不止，與萬物終始。風興雲蒸，事無不應，雷聲雨降，並應無窮……」

精神篇又稱有二神，與此所稱之二皇無二致：

「古未有天地之時，惟象無形，窈窕冥冥，芒芟漠闕，瀕濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極。剛柔相成，萬物乃形，煩氣爲蟲，精氣爲人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。」

「二皇」路史稱「二靈」，馬驢釋史云：「天皇地皇稱爲二靈，是太古二皇也。注謂伏羲神農者非。」

本飯鳥忠夫著三皇五帝說（見史潮第一年）亦以二皇卽外秦皇而言，指天地二皇。說皆甚是。二皇「能天運地滯」，二神亦「經天營地」。蓋秦漢人神話中，以天皇地皇二神乃開天闢地者，猶未知有盤古也。秦漢人神話之以秦皇高於天地二皇，而二皇別爲陰陽，創造天地，形成萬物。蓋由於太一生陰陽之宇宙論之神

話化。  
呂氏春秋大樂篇云：

「太一出兩儀，兩儀出陰陽。」

「萬物所出，造於太一，化於陰陽。」

而淮南子亦以「二皇」、「二神」能「別為陰陽」、「萬物乃形」、「與萬物終始」可為明證。  
莊子秋水

篇云：

「且彼方趾黃泉而登大皇。」

「大皇」與「黃泉」相對稱，且云「登大皇」知為最上最高處，即天庭也。  
淮南子精神篇又云：

「若夫至人，量腹而食，度形而衣，容身而游，適情而行，餘天下而不貪，委萬物而不利，處大廓之宇，

游無極之野，登太皇，憑太一，玩天地於掌握之中，夫豈為貧富肥臞哉！」

「登太皇」而可「玩天地於掌握之中」足見「太皇」之駕於天地之上。蓋「太皇」又由神名而演為

高於天地之處所，則泰皇、天皇、地皇之說，其由於太一出陰陽（即天地）之宇宙論之神話化，可無疑也！

謂泰皇出於「太一」吾國顧頡剛著書業蒙文通楊向奎及日本津田左右吉等同有此說。「太一」

本為形而上學之名辭，含本體一元之意，後乃展轉變為一元主宰之神名。楚辭九歌有東皇太一，詞中稱為

「上皇」其為最上之神顯然。又文選十九載宋玉高唐賦云：

「有方之士，羨門高羨，上成鬱林，公樂聚斂，進純嘏，禱璇室，醮諸神，禮太一，傳祝已具，言辭已畢。」



此以「太一」與「諸神」相對待，亦猶淮南子以「太帝」與「衆帝」相並提，太一本爲最上最貴之神也。唯「太一」既爲最上最貴之神，何九歌又稱之曰「東皇」？黃書業三皇考序云：

「東方於五行屬木，四時中屬春，行次皆最先，所謂「帝出於震」，在五行說支配下之宗教，東皇太一焉得不成天神中的最貴者？」

亦或其稱「東皇」者，以東方居陽之故。漢書郊祀志載「秦人謬忌奏祠秦一，云：『古者天子以春秋祭秦一東南郊。』」及成帝時，翼奉匡衡張譚等因秦時立甘泉，在長安北，猶抗議遷移。其所以欲置秦一於東方，亦以東方居陽之故，因居東方，故稱「東皇」耳。

至秦帝之即「太一」，吾人讀封禪書「秦帝與神鼎一，一者一統，天地萬物所繫終也」之語，已可了然。漢書王莽傳天鳳六年下書引紫閣圖云：

「太一黃帝皆仙上天，張樂崑崙虛山之上。」

證以淮南子以昆侖之上爲太帝之居，封禪書以秦帝位於黃帝上，則秦帝之即太一，益可明矣。秦皇即秦帝，而秦帝即太一，則秦皇之即太一又明甚也。

史記封禪書及漢書郊祀志載武帝元朔五年亳人謬忌奏祠秦一，曰：「天神貴者秦一，秦一佐曰五帝。」其後又有人上書請祠三一，天一，地一，秦一。蒙文通嘗據之以爲三皇本於三一，其說非是，當爲三一，本於

三皇也。繆鳳林已嘗駁斥之（見三皇五帝說探源）云：

「漢世泰一三一之祠，於古無徵，疑皆由三皇之說而出。武帝迷信神祇，而海上燕齊怪迂之方士，多更來言神事，以漢祀五帝而三皇在五帝前，秦人又謂秦皇最貴也，故謬忌秦祀泰一方曰：『天神貴者泰一，泰一佐曰五帝』矣。謬忌僅取秦皇言泰一，而不言天皇地皇也，故其後人上書言古者天子三年一用太牢祠三一，天一地一泰一矣；是則三一之說本于三皇，泰一之說出自泰皇。」

繆氏以泰一出於秦皇，無當；然以三一本於三皇，則甚是。天一地一之名，前無所見，當因三皇之說仿太一之名而巧立者。

封禪書又記齊奉八神，爲天主地主兵主陰主陽主月主日主四時主。繆鳳林初疑天皇地皇或由天主地主轉變，繼又自斥其說曰：

「繼思神以天爲尊，三皇苟爲神，當曰天皇最貴，而秦博士言秦皇最貴，又上秦王尊號爲泰皇，故知其爲人而非神矣。」

而讀書業乃力主天皇地皇由天主地主轉變而來，並爲之答辨曰：

「這個質問，我們可以分兩層答復：第一是泰皇之說當出於東皇太一……第二，太一是『道』的化身，『道』觀『天』『地』……泰皇的高於天地二皇，猶太極的高於陰陽兩儀。何況『太』字又本是一個崇高尊貴的稱號呢！」

童說至是。泰皇之高於天地二皇，猶太一之高於陰陽二儀。淮南子精神篇以『登太皇』與『憑太一』

並稱，又謂「玩天地於掌握之中」尤爲顯證。惟董氏必以天皇地皇與天主地主發生關係，以爲

(1) 燕齊方士本活躍於秦漢間，五德之運，亦齊人奏之，而始皇始用。

(2) 漢武帝時之泰一，亦從東方來。

此二者皆旁證耳。泰皇之說既由「太一」之說來，則天地二皇自必沿陰陽二儀來，固何必由八神中取其二以實之耶？

## 二 三皇傳說之演變

李斯等奏稱三皇爲天皇地皇泰皇，而緯書如春秋緯命歷序等乃以天皇地皇人皇爲三皇，以人皇奪泰皇之位，後世多從之，此三皇說之一變。

人皇既奪泰皇之位，其勢漸盛，然無解於秦博士之稱「泰皇最貴」也。宋羅莘路史注云：「按孔衍春

秋後語，泰皇乃人皇。」並爲之解釋曰：

「秦丞相縮曰：「古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。」貴者非貴於二皇也，以其阜民物，備君

臣政治之足貴也。……張晏云：「人皇九首。」韓勅孔廟碑云：「前開九頭，以叶言教」是也。泰皇

卽九頭紀，舊記不之知爾。真源賦云：「人皇厭倦，乃授籙於五姓。」知爲九頭紀也。」

其解「泰皇最貴」非貴於二皇，爲說殊迂，蓋本於周禮正義序云：「政教君臣，起自人皇之世」耳。其因人皇有九首之說，乃必謂泰皇卽九頭紀，既無所據，乃強謂「舊記不之知爾」其持論之悍如此！

漢儒董仲舒著春秋繁露立「九皇」之名以爲三王五帝九皇之異號，非有定位，由代次之不同而異，每一代無不由王而帝而皇。然吳章昭則云：

「人皇九人，所謂九皇。」（皇路史前紀卷二引）

人皇乃由一而變爲九，卽爲九皇矣。清馬驢釋史又折衷章昭羅萃之言云：

「秦博士稱「古有天皇地皇泰皇，泰皇最貴，」卽人皇也，亦號九皇。」

至此秦皇人皇九皇，三位確成一體，牽合彌縫愈密而失真亦愈甚。

日本星野按三皇五帝考（史學雜誌第二十編第五號）仍以秦皇卽人皇，由字源立說：謂古「泰」「太」

「大」三字通用，而「大」古文像人形，說文云：「天大，地大，人亦大焉，象人形，古文人也。」近翁獨健三皇

考跋從之，其解釋有二：

（1）天地人三者連繫思想戰國時已流行，如易繫辭傳云：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；

立人之道，曰仁與義。」老子云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」孟子曰：「天時不如地

利，地利不如人和。」呂氏春秋本生篇云：「始生之者天地，養成之者人也。」

（2）古籍說人貴的很不少，如孝經聖治章云：「天地之性人爲貴。」列子天瑞篇云：「榮啓期曰：天

生萬物，惟人爲貴，而吾得爲人，是一樂也。」

其第（1）理由甚是，其第（2）理由則頗無力，孝經列子等書皆出秦後，且二書但言人於萬物中爲貴，非謂貴

於天地也。

顧頡剛楊向奎二氏以此天皇地皇人皇之說，由於劉歆之新三統說，即天統、地統、人統是也。司馬貞補

三皇紀引河圖及三五歷云：

「天地初立，有天皇氏十二頭，淡泊無所施爲而俗自化。木德王。歲起攝提，兄弟十二人，立各一萬八千歲。」

地皇十一頭，火德王。一姓十一人興于熊耳龍門等山，亦各萬八千歲。

人皇九頭，乘雲車，駕六羽，出谷口，分長九州，各立城邑，凡一百五十世，合四萬五千萬年。」

又太平御覽三九六又一三五引命歷序云：

「人皇出於提地之國，九男，九兄弟相似，別長九國。雖良地精女出，爲之后。」

又黃奭逸書考引命歷序云：

「人皇出焉，駕六羽，乘雲谷口，兄弟九人，相象以別，分治九州。人皇治中輔，號曰握元。共治四

萬一千六百歲。」

顧楊二氏三皇考斷之曰：

「天皇以木德王，地皇以火德王，與相生的五德系統恰合。人皇以何德王，緯書雖沒說，但依這次序應以土德王，所以他是生於提地之國，又分九州而以地精女爲后了。這和劉歆的新三統說與

五德說何等相合，顯見得這三皇是從劉歆的學說裏推演出來的。」  
說雖近理，疑仍未是。按之論衡論死篇云：

「天地開闢，人皇以來，隨壽而死，中年夭亡，以億萬數計。」

談天篇又云：

「人皇最先，人皇之時，天如蓋乎？」說易者曰：天地未分，渾沌爲一；儒者又言溟滓濛濛氣未分之類也。」

上 李斯等奏言「秦皇最貴」而論衡亦謂「人皇最先」又謂「天地開闢，人皇以來」則人皇之位固足以當  
百 秦皇，而人皇之說固所以代秦皇者；秦人從太一說以天皇地皇秦皇連稱，而漢人慣聞天地人連繫之說，遂改  
史 「秦皇」爲「人皇」仍稱之爲「最先」耳。

### 三 古帝與三皇之配合

古籍所載，五帝之上尙有古帝；而天皇地皇秦皇與人皇，雅言所未嘗見；漢儒於是漸捨天皇地皇秦皇人皇之號，別以五帝以外之古帝配合三皇，其說有四：

(1) 伏羲女媧神農 見風俗通義皇霸篇引春秋緯運斗樞，曲禮正義引運斗樞，文選東都賦注引春秋緯元命苞，呂氏春秋用乘篇孝行篇注及水經渭水注等。

(2) 伏羲神農燧人 見尚書大傳，白虎通德論風俗通義引禮緯含文嘉，曲禮正義引甄耀度及譙周

古史考等。

(3) 伏羲神農祝融 見白虎通德論，風俗通義引禮號證記及樂記正義引孝經緯鉤命決等。

(4) 伏羲神農共工 見劉恕通鑑外紀引或說。

三皇中之有伏羲神農為各家之所同，而其另一人，則紛紜無定說。按易繫辭傳云：

「包犧氏沒，神農氏作……神農氏沒，黃帝堯舜氏作……」

戰國策趙策云：

「宓犧神農教而不誅，黃帝堯舜誅而不怒。」

呂氏春秋尊師篇亦以神農置黃帝上，是伏羲神農固黃帝堯舜以上之古帝，誠可入之於三皇中。至(1)說

以女媧入三皇者，當據淮南子覽冥篇云：

「伏羲女媧不設法度而以至德遺於後世，何則，至虛無純一而不一嚶喋苛事也。」

其以女媧與伏羲相次，又稱女媧「補蒼天」，「立四極」，「功烈上際九天，下契黃墟」，而風俗通義又稱「俗

說天地開闢，未有人民，女媧搏黃土作人，劇務力不暇供，乃引繩於泥中，舉以為人。」據此，女媧亦固有入三

皇之資歷也。

(2) 說以燧人入三皇者，蓋本於荀子莊子荀子正論篇云：

「何世而無嵬，何時而無瑣，自太皞燧人莫不有也。」

此以大皞燧人相次。又莊子繕性篇云：

「及燧人伏羲始爲天下，是故順而不一；德又下衰，及神農黃帝始爲天下，是故安而不順；德又下衰，及唐虞始爲天下，興治化之流，瀟淳散朴。」

此又以燧人伏羲相次。至樂篇又云：

「吾恐回與齊侯言堯舜黃帝之道，而重以燧人神農之言。」

此更以燧人神農相次。據此，可見莊子之古史系統，燧人伏羲神農三人固在黃帝堯舜之上，以之附合三皇，亦頗允審也。

(3) 說以祝融列三皇者，疑本於書呂刑及山海經大荒西經絕地天通之說：

「乃命重黎絕地天通，罔有降格，羣后之逮在下，明明棗常，緜寡無蓋。」 (書呂刑)

「帝令重獻上天，令黎印下地。」 (大荒西經)

黎卽黎，亦卽祝融，(見鄭語等) 祝融既爲絕地天通分人神之界者，自可列入三皇之中。且莊子胠篋篇列古帝稱號，亦以祝融氏與伏羲氏神農氏連稱也。

(4) 說以共工入三皇者，童書業氏三皇考序云：

「這一說似是從劉歆世經的古史系統來的。世經以伏羲爲木德神農爲火德，而廁一閩水的共工於其間，作「三皇」第四說的人，他感覺三皇本來只有二皇，他想那一皇怕是閩統罷，所以便把



「竊九有」的共工氏給湊上了數。」

或者後人見左傳昭公十七年以炎帝火紀共工水紀大皞龍紀連稱，既誤從世經以炎帝即神農，大皞即伏羲，神農伏羲得列三皇，遂又以共工附合之耳。

上述四說，皆各據所本以相配合，故無定說。尚書大傳且以燧人伏羲神農隱合天皇人皇地皇之說，風俗通義皇竊篇太平御覽七十七又七十八引尚書大傳云：

「遂人爲遂皇，伏羲爲戲皇，神農爲農皇也。遂人以火紀，火，太陽也，陽尊，故託遂皇於天。伏羲以人事紀，故託戲皇於人。蓋天非人不因，人非天不成也。神農悉地力種稟疏，故託農皇於地。天，地，人道備而三五之運興矣。」

此以遂人伏羲神農隱合天皇人皇地皇之說，乃又徑稱爲遂皇戲皇農皇矣。御覽七十八引鉤命決又稱伏羲爲皇犧，引命歷序稱神農爲皇神農。風俗通義亦力主(2)說而斥(1)(3)說云：

「謹按易稱「古者伏羲氏之王天下也……伏羲氏沒，神農氏作……」惟獨敘三皇，不及遂人。遂人功重於祝融女媧，文明大見。大傳之義，斯近之矣。」

蓋贊同大傳之說義者。惟大傳以燧人託於天，而世本乃以伏羲爲天皇。(案，大傳世本之文，疑皆非原本所有)其  
氏姓篇云：

「女氏，天皇封弟瑀於汝水之陽，後爲天子，因稱女皇。」

此蓋主(1)說，故又徑稱女媧爲女皇。此云媧爲天皇弟，證以後世傳說，女媧爲伏羲女弟，則天皇伏羲也。此二說又各以意相牽合，爲說更紛歧矣。

### 第五篇 黃帝與皇帝

#### 一 序 說

春秋以前之著作，如書之多方多士立政等篇及詩之大小雅周頌魯頌商頌等，其涉及前代之事，僅上溯及禹稷等而止。春秋時之銅器，如秦公殷有「鼎宅禹賚」之語，齊侯鐘有「處禹之堵」之語，其上溯之人物，與詩書同。皆止以禹爲最高最古之帝王，黃帝堯舜非所及也。論語墨子孟子，亦惟盛稱堯舜禹稷之道，黃帝亦尙非所及也。

黃帝首見於竹書紀年，竹書紀年所載史事，迄於魏襄王之二十年，(元前二九八年)舊說均謂爲當時魏之國史。史記魏世家集解引荀勗曰：

「和嶠云：紀年起自黃帝，終於魏之今王。」

證以山海經郭注、隋書律曆志、北堂書鈔、太平御覽、通鑑外紀等所引古本竹書紀年，荀勗所引和嶠之言，似若可信。然據晉書束皙傳稱「其紀年十三篇記夏以來」，杜預春秋經傳集解後敘亦云「其紀年篇起自夏殷周，皆三代王事」，是其書實亦不載夏以前事。集解所引荀勗語，不知何據。崔述竹書紀年辨偽云：

「杜氏之序與春秋經傳並傳，不容有誤。和嶠之言，特出於荀勗之口，荀勗之言又僅見於魏世家注所引，遞相傳述，安知其不失真……今書之起黃帝，其非原書之文，顯然可見。」（見遺書）

此說甚是。崔氏以此辨今本竹書紀年之偽，吾人更可據此進而辨諸家所引古本之失真。且荀勗和嶠皆首次奉敕論次汲冢書，紀年當亦為勗所親見，何勞更引和嶠之說？集解所引其不足信甚顯。今本紀年固出趙宋以後偽作，即趙宋以前人所引，如朱右曾汲冢紀年存真、王國維古本竹書紀年輯校之所輯錄者，亦未必能存其真，其出後人附益者正多，其所紀黃帝事尤不足憑信也。（案吾師呂誠之先生極疑竹書紀年，此亦竹書有竄亂之一證。）

世本亦載黃帝事，漢書藝文志稱為古史官所記，意林引楊泉物理論謂乃楚漢之際好事者所作，隋書經籍志謂劉向撰，要其來源出於晚周列國史記，已經劉向之重編，亦非原始之史料也。

黃帝之名，始見於陳侯因齊鐘。其銘有云：

其惟<sup>(世)</sup>因齊<sup>(揚)</sup>鬻<sup>(揚)</sup>皇考<sup>(昭)</sup>，即<sup>(紹)</sup>練<sup>(練)</sup>高且<sup>(祖)</sup>，黃<sup>(黃)</sup>帝<sup>(帝)</sup>，休<sup>(休)</sup>茲<sup>(嗣)</sup>桓文。

鐘銘，黃<sup>(黃)</sup>帝<sup>(帝)</sup>。據古錄釋「勳庸」，孫詒讓古籀餘論審其不類，改釋「黃帝」云：「其義未詳。」郭沫若

兩周金文辭大系謂即「瑾嫡」借字，但經籍亦鮮見「瑾嫡」連文。徐中舒陳侯四器考釋丁山由陳侯因齊

鐘銘黃帝論五帝（均見中央研究院史學所集刊第三本第四分）俱釋為「黃帝」。案「帝」字，「帝」「帝」

古同，買 殷 云：「用追孝於朕皇祖帝。」亦借「帝」為「帝」是其例證。近郭沫若著兩周金文辭大系考

釋亦已改從徐說。陳侯因齊鐘稱黃帝為其高祖，高祖即遠祖始祖，卜辭曰高祖亥高祖乙均遠祖或

始祖太祖之稱，書盤庚「肆上帝將復我高祖之德，亂越我家。」高祖謂湯亦太祖也。陳氏以黃帝為其高祖

者於古籍亦有徵。世本帝繫篇大戴禮帝繫姓篇五帝德篇均以虞舜出於黃帝，大戴禮帝繫姓篇云：

「黃帝產昌意，昌意產高陽是為帝，顓頊。顓頊產窮蟬，窮蟬產敬康，敬康產句芒，句芒產嬌牛，嬌

牛產瞽叟，瞽叟產重華，是為帝，舜。」

是舜為黃帝之八世孫，而國語魯語左昭八年傳又皆以陳氏為虞舜後：

「昔武王克商，肅慎氏貢楛矢石磐，其長尺有咫，以分大姬，配虞胡公而封諸陳。」（魯語）

「楚公子葉疾帥師……滅陳……晉侯問於史趙曰：「陳其遂亡乎？」對曰：「未也。」公曰：

「何故？」對曰：「陳，顓頊之族也，歲在鶉火，是以卒滅，陳將如之。今在析木之津，猶將復由。且陳

氏得政于齊而後陳卒亡。自幕至于瞽叟無違命，舜重之以明德，實德于遂，遂世守之。及胡公不淫，

故周賜之姓，使祀虞帝。」（左昭公八年傳）

史記陳杞世家田敬仲世家，更有較詳之世系。丁山謂陳侯因齊即威王，威王本名因齊，「齊」古或作「齊」，

後乃省作「齊」，而日本高田忠學古發凡謂威王因齊之名，乃取得齊國之義，本字當作「因齊」，「齊」乃「齊」

之異文，疑高田忠之說是也。因齊乃陳完十二世孫，陳胡公之廿三世孫。黃帝及其世系之傳說，今既得載

國銅器銘文爲之佐證，則此等傳說大體戰國時已有之。

不寧惟是，漢書王莽傳及新嘉景銘載莽自述世系，亦以虞舜爲黃帝後。王莽傳云：

「予以不德，託於皇初祖考黃帝之後，皇始祖考虞帝之苗裔。」

新嘉景銘云：

「黃帝初祖，德而于虞，虞帝始祖，德而於新。」

潛夫論五德志亦以虞舜出於黃帝，皆與陳侯因齊鐘相合。徐中舒陳侯四器考釋嘗云：「觀此一證，可見王莽並不能臆造何說，即其自本，亦有依據，故經典種種問題當別尋解決，而不能一概指爲莽歛所偽造或竄亂。」其說是矣！惟王莽自本，本後出之說，萬不能因此一端之同而遽信之。

黃帝之傳說，實常以陳侯因齊鐘所見爲最早。再次則鄒衍之終始五德說。鄒衍齊人，其年代據史記

當齊威宣之時，與陳侯因齊鐘之年代相當或稍後。史記孟子荀卿列傳稱鄒衍作終始大聖之篇十餘萬言，

「先序今以上至黃帝，學者所共術。」文選魏都賦注引七略云：

「鄒子有終始五德，從所不勝土德後木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」

證以呂氏春秋應同篇史記封禪書所述，鄒衍之五德終始說，確以土德爲始，以黃帝爲先。黃帝之傳說，乃初見於戰國時齊器及齊人之著作。最可異者，史記稱鄒衍序黃帝爲學，而荀子生當戰國末季，其成相篇歷述古帝王亦以堯舜爲首，間亦上及堯舜以前之帝王，僅成相篇一見伏戲，（「文選之道同伏戲」）正論

篇一見大皞燧人，（「何世而無鬼，何世而無璋，自大皞燧人莫不有也。」）黃帝仍非所及。此何故耶？徐中舒因疑黃

帝本出齊國之傳說，並舉武王伐紂，封黃帝後於鑄之說，以為佐證。案呂氏春秋慎大篇云：

「武王勝殷，入殷，未下纆命，封黃帝之後於鑄，封帝堯之後於黎。」

史記周本紀云：

「武王追思先聖王，乃襲封……黃帝之後於祝，帝堯之後於薊。」

舊傳黃帝之後封於鑄或祝，「鑄」「祝」乃聲之轉。考鑄公籒云：

「鑄公作孟，好車，母勝籒。」

鑄之所在，舊說以濟北國蛇丘縣當之，見左襄公二十三年傳「臧宣叔取於鑄」語下之杜注。後漢書郡國

志亦云：

「濟北國蛇丘縣有鑄鄉城。」

鑄器之鑄公籒出於齊東，鑄子叔黑臣所作鼎籒出於青州，戰國時皆為齊地。黃帝之傳說初見於齊人之著

作，所傳黃帝後之鑄亦在齊地，則黃帝傳說必嘗盛傳於齊國，故其事多近於齊東野語耳。

唯考史記封禪書稱秦文公已祠黃帝，則黃帝傳說似戰國以前已有之，但為天神而非人王，及戰國而盛

傳於齊，始由天神而演為人王也。

陳夢家著商代的神話與巫術，又以黃帝為禹之化身。其證有三：


(1) 大荒北經黃帝令應龍攻蚩尤，大興風雨，而大荒南經「禹攻雲雨」，大荒西經「有禹攻共工國山。」

(2) 黃帝號軒轅氏，郭沫若說軒轅即是天龍，金文如獻鼎皆署「天龍」二字以為族徽，案龍與龍同類，左昭七年傳「鯀殛羽山，其神化為黃熊，入于羽淵」，述異記作「化為黃龍」，爾雅釋魚「鼈三足，能」而漢書武帝紀顏注引淮南子「禹治鴻水，通轅轅山，化為熊」，「熊」亦「能」之誤。

(3) 黃帝號有熊氏，而禹鯀皆有化熊之事。且所謂黃者，乃黃能之黃變化而來，而黃與玄色常相關及，如鯀為黃熊，又化為玄魚，拾遺記「黃帝號軒轅，軒轅即天龍，天龍即玄龍，又玄冥玄王」詩經「黃龍」皆治水而有玄色，疑玄黃乃龍色，呂覽行論「鯀化為黃龍」是魚若能，亦可名龍，易「龍戰于野，其血玄黃」是龍色為玄黃，是以黃帝鯀契冥等，皆為龍屬（水蟲）之名，故皆稱玄若黃也。天問「焉有糾龍，負熊以遊」毛奇齡徐文靖並以爲黃帝事，其實亦可謂之禹事鯀事。

按陳說殊非。茲亦分三端駁之。

(1) 共工與蚩尤非一神之分化，黃帝攻蚩尤事與禹攻共工事，亦非一事之分化。

(2) 郭沫若殷虛中圖形文字之一解（殷周青銅器銘文研究）云：「其」字余則以為

當讀「天龍」，蓋古之軒轅氏也。余近證得古十二歲名本即黃道周天之十二宮，寅之攝提格為大角，其次為卯之單闕當於軒轅，（西方之獅子座）單闕一稱天龍，是則軒轅單闕均天龍之香變

也。軒轅不必即黃帝，蓋古有此氏姓，迄周初猶存而後已消滅，故後人遂附益之以爲黃帝耳。

是郭氏以黃帝號軒轅出後人附益。且郭氏釋此圖形文字爲天龍，本屬臆斷，謂「天龍」即「軒轅」尤無實證。天龍是否即能，益難言也。（此類圖形文字，余別有詳考，此不暇深論。）

(3) 陳氏既主禹、鯀化能說，此乃又云皆化熊事。至於「玄魚」之說，蓋「鯀」一作「鯀」，附會其字而衍出。其說晚出。至呂覽「黃龍」之說，則又「黃能」之誤。龍色不必皆玄黃，墨子貴

義篇稱龍有青赤白黑四色。（鯀化黃熊、黃龍、黃龍之說，當從王引之以黃熊說爲是。）

## 二 黃帝與皇帝及上帝

黃帝傳說既非出於禹傳說之分化，然則何自來乎？曰：「黃帝」實出「皇帝」之變字。易繫辭傳云：

「黃帝堯舜垂衣裳而天下治。」

而風俗通聲音篇云：

「皇帝堯舜垂衣裳而天下治。」

又春秋繁露三代改制質文篇亦以軒轅爲皇帝：

「周人之王，尙推神農爲九皇，而改號軒轅，是爲皇帝。」

崔適據以證黃帝即皇帝，謂呂刑皇帝「遏絕苗民」實即黃帝與炎帝戰於阪泉之事，此說甚是。「黃」

「皇」古本通用，如國語晉語苗、夢、皇、左傳宣公十七年成、公十六年苗、賁、皇，而說苑善說篇作皇、益、黃，又逸



周書王會篇吉黃之乘，說文馬部作吉皇之乘，是其例證。呂氏春秋貴公篇：「醜不若黃帝，」畢沅校正云

『黃帝劉本（按指明劉如龍本）作「皇帝」，「皇」「黃」古通用。』

此皆可證黃帝之即皇帝。

古「皇帝」本指上帝，師劄錄云：「緯皇帝亡哭（敷）陽保我民（是）周孽（與）三（四）方，」呂刑以「皇帝」

「上帝」為互文，均可證。（廣有為已見及此，按人馬伯樂亦云然。）東西民族之上帝本有專名，及春秋戰國之世，既

皆一變而為人世之古帝，上帝無專名以稱之，於是泛稱為皇帝，後乃字變而作「黃帝」，亦轉演而為人間之古帝矣。

黃帝傳說之出於上帝神話，史記封禪書已明言之。封禪書云：

「秦襄公既侯，居西陲，自以為主少皞之神，作西時，祠白帝。……秦文公夢黃蛇自天下屬地，其

口止于鄜衍，文公問史敫，敫曰：「此上帝之徵，若其祠之。」於是作鄜時，用三牲，郊祭白帝焉。秦宣

公作密時於渭南，祭青帝。秦靈公作吳陽上時，祭黃帝；作下時，祭炎帝。」

此足證黃帝與白帝青帝炎帝皆無非上帝也。莊子至樂篇云：「崑崙之虛，黃帝之所休。」天地篇又云：「黃帝

游乎赤水之北，登乎崑崙之丘。」穆天子傳亦云：「吉日辛酉，天子升於崑崙之丘，以觀黃帝之宮。」而山

海經西山經則云：「崑崙之丘，實惟帝之下都，神陸吾司之。」郭注云：「天帝都邑之在下者也。」海內西

經同。崑崙為黃帝所處，而天帝亦都於此，此可見黃帝本即天帝也。西山經又云：「是生玉膏……黃帝是

食是饗……黃帝乃取崑山之玉榮，而投之鍾山之陽，瑾瑜之玉爲良……天地鬼神是食是饗。此文有韻，疑本民間歌謠，既曰「黃帝是食是饗」，又曰「天地鬼神是食是饗」，黃帝居天地鬼神之首席，非上帝莫屬也。大荒北經既稱「黃帝女魃」，又云「黃帝乃下天女曰魃」，是亦足證黃帝之本爲天帝也。（法人馬伯樂著尙書中的神話亦云：「至於黃帝，雖然人們不會明確的說他來自天上，但既然「天女」是「黃帝女魃」，其來自天上，也極顯然。」）

呂氏春秋十二紀禮記月令均以黃帝爲中央之帝，其神后土，淮南子時則篇云：「中央之極，自崑崙東絕兩陔山……以息壤壅洪水之州，東至於碣石，黃帝后土之所司者。」后土卽地祇，后土本爲皇天之對待詞，古人常以皇天后土連稱，此以黃帝后土相連，益足見黃帝之卽皇天上帝也。淮南子說林篇云：「黃帝生陰陽，高誘注云：「黃帝古天神也，始造人之時，化生陰陽，」則黃帝非皇天上帝而何？

黃帝既本卽皇天上帝，而三皇中之泰皇本亦爲上帝，故秦皇與黃帝之神話皆息息相通（見前三皇篇）。黃帝既卽皇天上帝，此又黃帝之神話，於殷周東西民族之諸上帝神話，無所不包之故也。

逸周書嘗麥篇云：「昔天之初，誕作二后，乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤字於少昊，以臨四方……赤帝大暭，乃說於黃帝，執蚩尤……乃命少昊清司馬鳥師，以正五帝之官，故名曰質，天用大成，至於今不亂。」

是少昊質爲黃帝之臣，而呂氏春秋古樂篇云：「帝堯立，乃命質爲樂，質乃效山林谿谷之音以歌……」是質又爲堯之臣，可知黃帝卽堯。山海經大荒東經云：「東海中有流波山……其上有獸……其名曰夔，黃帝得之以其皮爲鼓。」而堯典等書乃以夔爲堯舜之樂正，此亦可見黃帝傳說之同乎堯舜傳說，堯舜本卽上

帝，(詳下) 黃帝猶上帝也。楚辭遠遊云：「張咸池奏承雲兮，二女御九韶歌。」王注云：「黃帝與唐堯也，咸池，堯樂也；承雲，卽雲門，黃帝樂也。」王逸以咸池爲堯樂，而莊子天運篇亦稱黃帝「張咸池之樂於洞庭之野。」是亦黃帝卽堯之證，實則咸池承雲九韶在神話中無非上帝之樂耳。

山海經海內經云：「帝俊生禺虢，」而大荒東經云：「黃帝生禺虢，」朱起鳳辭通云：「虢乃一號」之訛，然則帝俊卽黃帝之別名矣。(本初鑿行山海經編統) 此說是也。案大荒東經云：「禺虢生禺京，禺京處北海。」郭注：「卽禺強也。」海外北經又云：「禺虢子食穀，北海之渚，中有神……名曰禺強。」「京」強」乃擊之侈鼻，禺京卽禺強，則禺虢亦卽禺強，而黃帝亦卽帝俊也。帝俊本爲殷之上帝，亦卽舜，郭沫若已明證之，則黃帝之卽上帝與舜又審矣。

路史注稱董氏錢譜引世本言「少昊，黃帝之子，名契。」按左昭十七年傳「我高祖少皞之立也」是少皞又名皞，皞契本亦皞之轉。(從郭沫若說) 皞契據史記五帝本紀殷本紀皆帝嚳所生，而世本書等又謂黃帝之子，是黃帝又卽帝嚳，帝嚳卽帝俊，本殷之上帝也。

國語鄭語謂黎爲高辛氏火正，曰祝融，楚語又謂顓頊「命火正黎司地以屬民，」而管子五行篇云：「黃帝得祝融而辨於南方，」是黃帝又卽高辛或顓頊，蓋皆出於青呂刑皇帝上帝命重黎絕地天通之傳說，無非上帝之神話耳。

黃帝之傳說出於「皇帝」之字變，初爲上帝之通名，不爲專名，故東西民族之上帝——帝俊帝嚳顓頊

——(中)——  
幾舜——神話，無不滲入於其間。黃帝傳說其出較晚，故古書所載黃帝尙不脫神話性，如莊子大宗師篇云：「夫道……黃帝得之，以登雲天。」左昭十七年傳亦云：「昔者黃帝氏以雲紀，故爲雲師而雲名。」韓非子十過篇亦謂：「昔者黃帝合鬼神於西泰山之上……蚩尤居前，風伯進掃，雨師灑道，虎狼在前，鬼神在後。」  
大戴禮五帝德並云：「時播百穀草木，故教化淳鳥獸昆蟲。」(史記作「淳化鳥獸昆蟲」)歷離日月星辰，(歷離「史記作「旁羅」，「離」即「羅」之假。)極田土石金玉。(「極田」史記作「水波」)如非上帝，夫誰能歷羅日月星辰耶？

### 三 涿鹿之戰與阪泉之戰

——(上)——  
黃帝傳說最著者，莫若戰蚩尤於涿鹿一事，如戰國策秦策蘇秦曰：「黃帝伐涿鹿而禽蚩尤。」此實皇帝伐蚩尤神話之演變。書呂刑云：

「若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及于平民，罔不寇賊……以覆誼盟，虐威庶戮，方告無辜於上……」

皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。」

此爲黃帝卽「皇帝」之顯證。山海經大荒北經云：

「大荒之中，有山名曰不旬，海水入焉。有倮昆之山，有共工之臺，射者不敢北嚮。有人衣青衣

名曰黃帝女魃。蚩尤作兵，伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野，應龍蓄水，蚩尤請風伯雨師，縱大風

雨，黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤，魃不得復上，所至不雨。叔均言之帝，後置之赤水之北，叔均乃

爲田祖，魃時亡之。」

大荒東經云：

「大荒東北隅，中有山名曰凶犁土丘，應龍處南極，殺蚩尤與夸父，魃不得復上，故下數旱，旱則爲應龍之狀，乃得大雨。」

此黃帝伐蚩尤之神話疑較近初相，應龍蓄水，旱魃肆旱，皆黃帝伐平蚩尤之功神，黃帝能下上天之應龍旱魃，蚩尤亦能請風伯雨師，其戰爭之工具爲水火，故呂氏春秋蕩兵篇云：

「兵所自來久矣，黃炎故用水火矣。」

蓋黃帝伐蚩尤之故事，實出於上帝伐惡神之神話耳。

黃帝之神話，最著者除與蚩尤涿鹿之戰外，尙有與炎帝阪泉之戰。左僖二十五年傳云：

「卜偃卜之曰：吉，遇黃帝戰於阪泉之兆。」

此但云戰於阪泉，未言與誰戰也。大戴禮五帝德篇乃云：

「黃帝，少典之子也，曰軒轅，撫萬民，度四方，教熊羆貔豹虎以與赤帝戰於阪泉之野，三戰而得行其志。」

是阪泉之戰所戰者爲赤帝（炎帝）也。而逸周書嘗麥篇云：

「昔天之初，誕作二后，乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤守於少昊，以臨四方，司百工。蚩尤乃

遷帝，爭於涿鹿之阿，九隅無遺，赤帝大慍，乃說於黃帝，執蚩尤，殺之於中冀，名之曰絕讎之野。

據此，是蚩尤爲赤帝之臣也。

至史記五帝本紀則云：

「軒轅之時，神農氏世衰，諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。於是軒轅乃習用干戈，以征不享。諸侯咸來賓從，而蚩尤最爲暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅，軒轅乃修德振

兵……教熊羆貅貔虎，以與炎帝戰於阪泉之野，三戰然後得其志。蚩尤作亂，不用帝命，於是黃帝乃

徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂禽殺蚩尤，而諸侯咸尊軒轅爲天子，代神農氏，是爲黃帝。」

古 舊說炎帝卽神農，然何「同茲炎帝而或僅守府，或輒耀兵？同茲黃帝而忽則翼君，忽又犯上？」「神農既

史 不能征諸侯矣，又安能侵陵諸侯？既云世衰矣，又何待三戰然後得志乎？」釋此者，凡有二說，一說謂炎帝

專 與神農本非一人，如崔述補上古考信錄云：

「前文言衰弱，凡兩稱神農，皆不言炎帝；後文言征戰，凡兩稱炎帝，皆不言神農也。」

論 此說至是。以炎帝神農爲一者，本劉歆之妄說，世經以前無此說也。一說謂阪泉之戰卽涿鹿之戰，如梁玉

繩史記志疑舉逸周書史記篇稱蚩尤爲阪泉氏爲證，以「炎帝」皆「蚩尤」之誤。其言曰：

「由前言之，帝室衰而藩國暴；由後言之，共主虐而列辟離；半幅之內，遽相牴牾；同茲炎帝而或僅

守府，或輒耀兵；同茲黃帝，而忽則翼君，忽又犯上；頓成矛盾，莫識所從。炎帝其楡罔乎！雖典籍無徵，

未必若桀紂，安得侵凌羣后而制之？軒轅固聖帝也，何至日尋干戈，習用軍旅？孔子繫易稱黃帝堯

舜垂衣裳而天下治，倘依史所載，則征伐而得天下，當自黃帝始矣。考逸周書嘗參解「赤帝命蚩尤

宇少昊以臨四方，蚩尤攻逐帝于涿鹿，黃帝乃執蚩尤殺之。」左傳信廿五年黃帝伐阪泉之兆，亦指蚩

尤，然則阪泉之戰即涿鹿之戰，是軒轅勤王之師而非有兩事，故逸周書史記解蚩尤曰阪泉氏，斯為確

證。始緣炎帝世衰，諸侯不享，軒轅征之而來賓，為炎帝征也；既因蚩尤謀逆，炎帝蒙塵，軒轅徵師以誅

之，為炎帝誅也；而天與人歸，尊為天子，烏知非炎帝讓德遜位哉？蓋紀中兩「炎帝」字，俱「蚩尤」

之誤。（路史後紀云：蚩尤姜姓炎帝之裔，遂帝自立，借號為帝，實是因此致誤。）其初三戰于阪泉而後勝之，猶作亂

不用命，繼戰於涿鹿而乃殺之耳。或問國語胥臣言炎帝黃帝異德，用師相濟，大戴禮孔子言黃帝與

赤帝戰，二書乃史公所本，故論云春秋國語發明五帝德及帝繫姓此類是也。如子所說，豈皆不足據

歟？曰國語多舛，未可全憑；大戴禮更雜，不免偽託，而謂炎帝赤帝者，疑即指蚩尤；宋羅萃路史後紀注

曾引大戴禮諸書辨之。」

梁氏以阪泉之戰即涿鹿之戰，甚是。考逸周書史記篇云：

「武不止者亡，昔阪泉氏用兵無已，誅戰不休，并兼無親，文無所立，智士寒心，徒居至于獨鹿，諸侯

畔之，阪泉以亡。」

寫本北堂書鈔百十三引六韜亦云：

「昔阪泉氏（「阪泉」舊作「煩厚」訛。）用兵無已，誅戰不休，兼并所立，（孫詒讓《周書集解》云：「此立當作止。」）

即上文武不止之義，六編與此書文不必同也。」至于涿鹿之野，諸侯叛之，阪泉氏以亡。」

獨鹿即涿鹿，阪泉氏而亡於涿鹿，是涿鹿之戰與阪泉之戰必為一事也。且涿鹿與阪泉亦本為一地，史記正

義引晉太康地理志云：

「涿鹿城東一里有阪泉，上有黃帝祠。」

路史注引魏土地記亦云：

「濟城南東六十里，有涿鹿城，城東一里有阪泉，泉上有黃帝祠。」

正義又引括地志云：

「阪泉今名黃帝泉，在媯州懷戎縣東五十六里，出五里至涿鹿。」

皆其明證。蔣觀雲《中國人種考》因云：

「今考黃帝之戰炎帝，戰蚩尤，最可異者，其戰場祇出一地。括地志云……晉太康地理志

云……又皇甫謐曰：「阪泉在上谷。」張晏曰：「涿鹿在上谷。」地理志：「上谷有涿鹿縣。」據此阪泉

之與涿鹿，距離甚近，同屬一區之內。夫黃帝之戰炎帝，戰蚩尤，於史蓋有兩事，然則以何因由，而炎帝

之與蚩尤，乃出於同一之地域，而與黃帝開戰爭之事乎？此其不可解者也。……是何也？曰：炎帝

之末世，為蚩尤所滅，而蚩尤實襲用炎帝之號。所謂黃帝與炎帝戰，即與蚩尤戰，三戰皆黃帝與蚩尤



戰之事。

蚩尤逐炎帝榆罔於阪泉涿鹿之間，黃帝進攻蚩尤，故開戰即在其地。

逸周書史記解曰：

「蚩尤逐帝榆罔而自立，號炎帝，亦曰阪泉氏。」

應劭亦云：「蚩尤古天子。」

然則蚩尤當日已滅炎

帝，登天子位，而襲用炎帝之稱號矣。

所謂三戰，今據事迹之可考者，初阪泉，次涿鹿。

涿鹿之戰亦未

能勝蚩尤，故黃帝本行記曰：

「帝與蚩尤大戰於涿鹿之野，帝戰未克。」

至最後勝蚩尤者，爲中冀之

戰。

古史述當時之戰事，山海經：「大荒東北隅，有山名曰凶犁土邱，應龍處南極，殺蚩尤與夸父。」

又云：「黃帝令應龍攻蚩尤於冀州之野，遂殺蚩尤。」

汲冢周書：「黃帝執蚩尤，殺之於中冀。」……

是戰也，應龍實爲元帥，蚩尤以是滅，故曰：三戰然後得其志。

當日炎帝榆罔避蚩尤之兵，棄其故都曲

阜而走空桑，又走涿鹿。

蚩尤之兵屢勝，遂滅炎帝於阪泉，即天子位，稱真而號炎帝焉，故亦曰阪泉氏。

蚩尤當日，師在阪泉，黃帝進攻，戰鬪開始，故初戰於阪泉，雖未能即勝蚩尤，而蚩尤之兵遇此強敵，傷

損必多，遂不能久據阪泉，陣地移動，乃進而戰涿鹿，戰中冀，三戰卒擒蚩尤，故歸藏啓筮云：「蚩尤出自

羊水，登九淖，以伐空桑，黃帝殺之於青邱。」伐空桑，爲蚩尤攻炎帝榆罔之事。據此則蚩尤攻炎帝榆

罔，黃帝乃進攻蚩尤，其間自無黃帝更與炎帝榆罔相戰爭者。

……蚩尤既稱炎帝，故古史或稱其號，

則曰炎帝，或稱其名，則曰蚩尤。

後人不知，以爲炎帝自炎帝，蚩尤自蚩尤，遂至羣書互證，彼此違異，一

篇所載，先後齟差。

（如史記）

試以此觀之，庶可以得其所會通矣。」

蔣氏以蚩尤襲炎帝之號，而梁玉繩以「炎帝」爲「蚩尤」之誤，尙無確證。

至以三戰爲阪泉涿鹿中冀，又未

免近於懸空。案淮南子兵略篇云：「炎帝爲火災，故黃帝擒之。」史記律書又云：「黃帝有涿鹿之戰，以定

火災。」是黃帝與炎帝之戰亦在涿鹿。賈誼新書制不定篇更明云：「炎帝者，黃帝同父母弟也，各有天下

之半，黃帝行道而炎帝不聽，故戰於涿鹿之野，血流漂杵。」益壤篇又云：「炎帝無道，黃帝伐之，涿鹿之野，血

流漂杵，誅炎帝而兼有其地，天下乃治。」此與莊子盜跖篇稱：「黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血

百里」者同。據此，黃帝炎帝之戰與黃帝蚩尤之戰，固一事之分化明甚。沈括夢溪筆談云：

「解州鹽澤方百二十里，久雨，四山之水悉注其中，未嘗溢，大旱未嘗涸，滷色正赤，在阪泉之下，俚

俗謂之蚩尤血。」

蚩尤血而在阪泉之下，則阪泉之戰與涿鹿之戰，二者僅一事之分化也。

涿鹿之戰既即阪泉之戰，而司馬遷作史記兩載之者，蓋已不知其爲一事，因而連綴言之。黃帝傳說之

最著者，惟此涿鹿之戰與阪泉之戰，阪泉之戰既即涿鹿之戰，而戰蚩尤於涿鹿之說，乃又由皇帝伐蚩尤之神

話演變而出。然則黃帝傳說之出於皇帝神話，蓋斷斷矣！

後漢書張衡傳有云：

「凡讖皆云黃帝伐蚩尤，而詩讖獨以爲蚩尤敗，然後堯受命。」

是伐蚩尤後受命爲帝者，或以爲黃帝，或以爲堯，漢時猶無定說也。北齊邢多等造象記亦云：

「堯（唐）堯至聖，尙致阪泉之師。」

是戰於阪泉者，又或謂堯，至六朝時猶有此異說。蓋書呂刑僅言皇帝（上帝）討蚩尤，而後世或傳爲黃帝，或轉而爲堯，黃帝爲「皇帝」之變字，堯亦上帝之化身也。平定蚩尤之亂與遏絕苗民，在呂刑中本同屬皇帝（上帝）之事，而後世傳說乃以伐蚩尤者爲黃帝，竄三苗者爲堯舜，漸成定論，不相殺亂，學者習聞其說，因不復辨，而不知其出於一源也。鄙野如詩讖造象記者，反得存其異說，透露其真情，由此可見鄙野之說，不爲儒生所重，不出於儒生之口者，亦不無表示傳說之一面也。

呂刑之皇帝本卽上帝，所命三后伯夷禹稷及絕地天通之重黎，本皆上帝之屬神，而後世傳說乃以伯夷禹稷爲堯舜之臣，以重黎爲顓頊等之臣，漸成定論，而又不知其出於一源也。蓋黃帝顓頊帝嚳與堯舜等無非出於皇帝（上帝）神話之分化耳。

附論 蚩尤與蓐收

蚩尤與炎帝之傳說雖有相混處，但其不混處尙多，疑非一神之分化，蓋一時之誤合也。蚩尤之傳

說與蓐收之神話實最相類：蓐收與日令屬西方，而蚩尤與苗民亦在西方。（三苗竄於三危，三危之山在西方，古書

無異詞。）

蓐收於月令屬金，而蚩尤亦有作金之傳說。蓐收國語謂乃「天之刑神」，而蚩尤苗民亦有

作五虐之刑之說，呂刑且舉以爲訓。國語稱蓐收人面白毛虎爪執鉞，馬縞中華古今注亦謂蚩尤兄弟

八十一人，並獸身，銅頭鐵額，食砂石子，造立兵杖刀戟大弩。蚩尤與蓐收之相類如此，不敢臆斷爲一神

之分化，惟蚩尤之爲刑神可無疑也。山海經大荒南經云：「蚩尤所棄其桎梏，是謂楓木。」亦蚩尤爲刑

神之證，故其所乘桎梏，在神話中得變爲楓木也。

#### 四 論黃帝之制器故事

世本所舉黃帝之制作，有井、火、食、旃、冕、制樂等。世本又謂：「黃帝使羲和占日，常儀占月，史區占星氣，伶倫造律呂，大撓作甲子，隸首作算數，容成綜六律而著調曆。」（史記曆書索隱引）皆黃帝之臣擅創作之功。管子輕重戊篇亦云：「黃帝作鑽燧生火。」呂氏春秋古樂篇亦謂黃帝令伶倫作律。易繫辭傳云：

上 國 中 ) —  
「黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤；剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙；服牛乘馬，引重致遠以利天下，蓋取諸隨；重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫；斷木爲杵，掘地爲臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過；弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸睽……」

黃帝之所以成爲制器傳說之中心人物，蓋因其本由上帝神話所演變，上帝本爲造物者，其爲制器傳說之中心人物固宜。黃帝之天神傳說與其制器傳說，蓋爲合流之演變。近人齊思和謂乃因黃帝爲古代傳說之中心，制器傳說遂亦集中於黃帝。又謂自韓非倡古聖王以制器而爲人民舉爲天子之說，於是聖王制器之故事遂作，皆非其實。制器傳說亦爲神話之演變，非出諸子之託古也。黃帝本由上帝神話演變而出，故世本易傳等書紛載黃帝制器故事，亦猶帝俊爲東方民族之上帝，山海經等書乃紛載帝俊子孫制器之故事也。

#### 五 論黃帝之世系傳說

原始人民不明自己之來源，往往自稱爲天神之後裔。例如非洲布須曼人 (Bushman) 崇拜之神名

卡隱 (Cain) 乃自稱卡隱之子孫。吾國古人亦然，自謂天帝之苗裔，以祖先為上帝所生，適自以其祖契為

『天命玄鳥』所降生，『帝』（即上帝）立子生商，（見神玄鳥長發）周亦以其祖后稷乃姜姬『履帝』（即

上帝）武敏歆』而生育，（見詩生民）呂申諸氏族亦自謂『維嶽降神，生甫及申。』（見詩崧高）離騷亦自

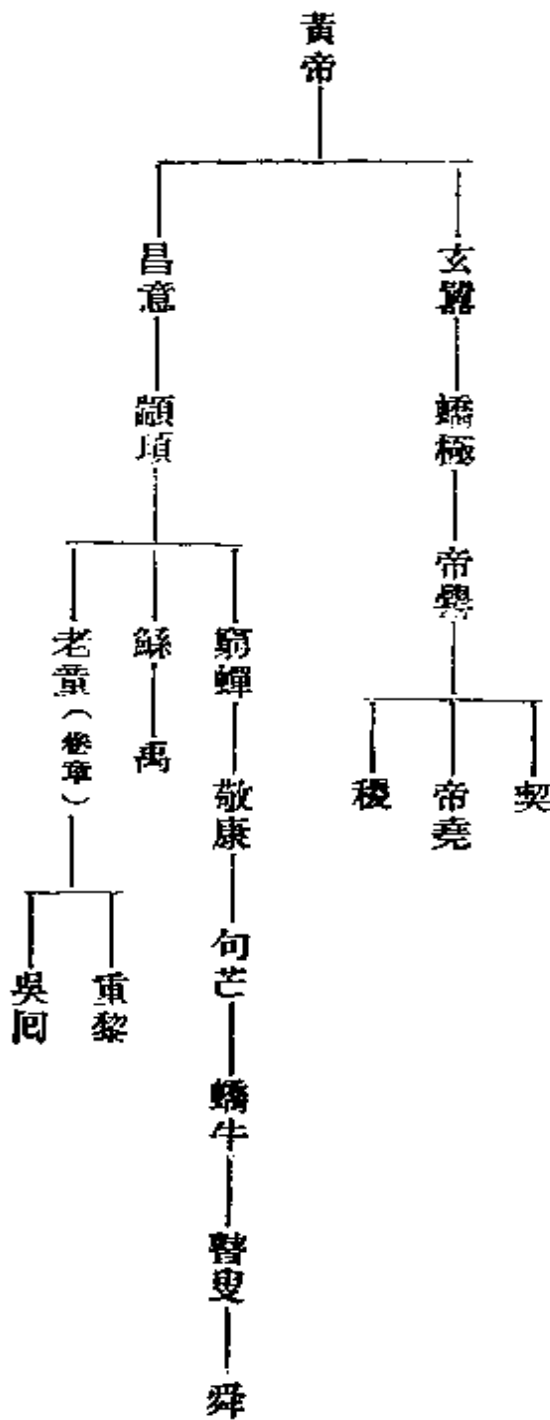
謂帝高陽之苗裔，高陽亦即上帝。墨子非攻下稱高陽命禹征有苗，又稱天命，最為明證。古史中氏族所以

一切皆為黃帝之子孫者，蓋因黃帝本為皇天上帝也。國語晉語云：『少典娶於有嬌氏，生黃帝炎帝，黃帝以

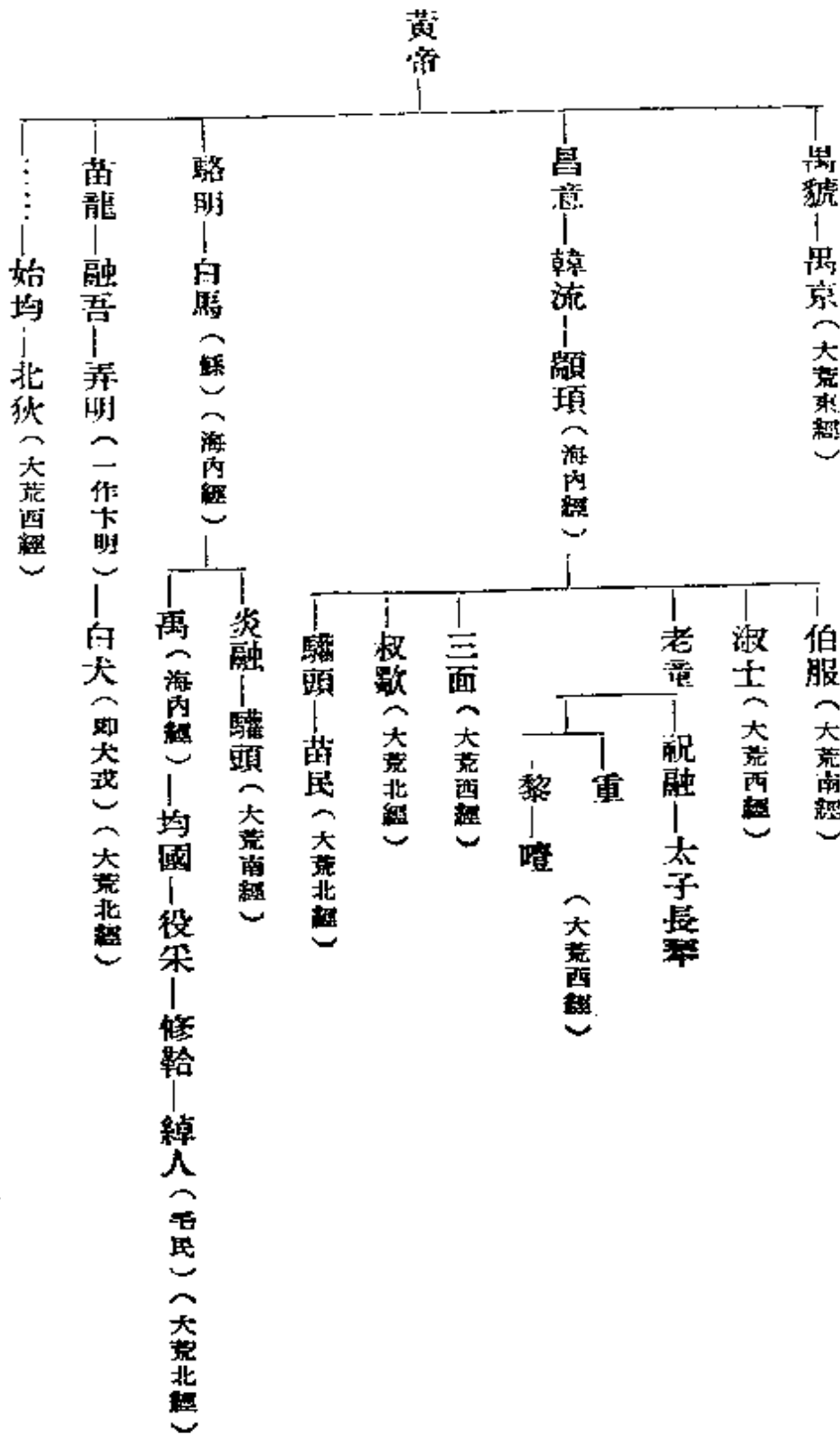
姬水成，炎帝以姜水成，成而異德，故黃帝為姬，炎帝為姜，二帝用師以相濟也，異德之故也。』皇帝（上帝）之

神話，轉變而為黃帝之神話，再變而為黃帝之傳說，周人姬姓，自謂為黃帝之苗裔，故亦以黃帝為姓姬也。按

世本帝繫篇大戴記帝繫姓五帝德及史記五帝本紀，其黃帝之世系，略如下表：



是古帝王無非黃帝之子孫矣。又之稽山海經大荒經海內經等，黃帝之世系傳說益為紛繁：



是不特古帝王為黃帝子孫，即大戎北狄苗民毛民等亦無莫不然。此果何故？一言以蔽之，由黃帝本上帝之化身，故為天下之所共祖耳。山海經之古帝世系，以黃帝帝俊二系為最繁，蓋帝俊亦東方民族之上帝也。

## 第六篇 堯與顓頊

### 一 序說

堯舜禹爲心法相傳之三聖，自先秦儒墨兩家倡道以來，雖一度爲韓非所疑難，然其聖王之地位未嘗稍動。及康有爲著孔子改制考，以堯舜僅爲孔子假託以爲軌則者，於是世人崇拜堯舜之心理爲之一變。及乎民國十二年，顧頡剛於努力週報附刊讀書雜誌發表其堯舜禹爲天神之說後，雖當時有劉揆黎胡董人輩紛起責難，而堯舜禹之偶像，至此乃漸不爲人所重。逮郭沫若撰中國古代社會研究，明證帝嚳帝舜皆卽殷墟卜辭之高祖，又以詩玄鳥長發生民諸篇契稷感天帝而生之說，與世本大戴禮契稷爲帝嚳子之說對比，以證帝嚳帝舜皆爲神話中之上帝，於是顧氏堯舜爲天神之說，遂得有力之實證。郭氏後又著卜辭通纂等書，更據殷墟卜辭上甲以上祀典之差異，自高祖爻下至王亥王恆，但有分別賚祭之占，不見列於殷祀之典，而其殷祀始自上甲，以證上甲以上至高祖爻皆爲神話，於是堯舜爲天神之說，又得卜辭爲之證實矣。雖晚近陳夢家著商代的神話與巫術（燕京學報二十期）猶力言高祖爻之非神；丁山著由陳侯因齊鐘銘黃帝論五帝（中央研究院史學研究所集刊三本四分）又力言五帝之有其人。然其論據並不足信也。

日本辨難堯舜之問題尙遠在國人之前，白鳥庫吉初於東洋協會評議員會上作演說，批評堯舜禹之史蹟，其全文刊一九〇九年八月東洋時報一二一號，題爲中國古傳說之研究，抹殺堯舜禹之史實，先後有後藤

朝太郎著關於堯舜禹之抹殺論 (東洋時報一二九號) 井上哲次郎著中國古代之研究 (漢學一編五號六號) 以

駁難白鳥之說。林泰輔並舉堯典『四中星』之說，據天文學以證堯典爲實錄。而白鳥弟子橋本增吉於一

九一二年二月東洋史談話會上，復發表關於虞書之演說詞，指出堯典『四中星』之記事純出僞作。白鳥

復於日本學會例會發表儒教之源流，於漢學研究會發表尙書之高等批評，以駁復林氏，斷言堯典已有陰陽

之思想，其『四中星』記事已不待天文學之研究而明其僞作。林氏亦先後成再談堯舜禹之抹殺論 (東

亞研究二卷九號) 讀儒教之源流 (東亞之光七卷九號) 對於白鳥再加駁難。白鳥又於一九二九年十月十一日

史學會例會演講中國古代史，復於一九三〇年五月起在東洋文庫連續演講中國古代史之批判，先後重提

『夏殷周三代抹殺論』論據，其爭辨亦至今未已也。

考古人論堯舜之事迹，多以堯典爲據，然堯典開首卽曰『曰若稽古帝堯』，既爲稽古而作，明非當時實

錄。惟孟子答成丘蒙問，已引堯典曰『二十有八載，放勳乃徂落，百姓如喪考妣，三年四海遏密八音』 (漢章

注) 似其書當出於孟子前，然考妣連文戰國之世始有之，『妣』本與『祖』對文，卽牝牡之初字，春秋時猶多

如此，(見郭沫若釋妣) 則堯典之出必在戰國之世，或較孟子稍前耳。以孟子所紀堯舜事與今本堯典對比，

又多見其矛盾，如孟子稱『當堯之時』，『洪水橫流』，『五穀不登』，『蛟龍居之』，『禽獸逼人』，『民無定所』，

(滕文公上下) 困厄一至於此，而堯典乃稱其『克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎

民於變時雍』，又安和若是。孟子稱『舜居深山之中』 (盡心上) 『帝使其子九男二女，百官牛羊倉廩備，以



事舜於畎畝之中。」(萬章上)「自耕稼陶漁以至爲帝。」(公孫丑下)而堯典乃云：「有鯀在下曰虞舜……」

釐降二女于媯汭，嬪于虞。」則舜當堯降二女時，已居虞之地，有虞之號，必非耕稼陶漁而居深山中者也。孟

子稱：「父母使舜完廩，捐階，瞽叟焚廩，使浚井，出從而揜之。」象曰：「……一嫂使治朕棲。」是堯妻舜

以二女之後，舜猶不得於親，險遭殺身之禍。而堯典則稱其「鯀在下」之時，「父頑，母嚚，象傲，克諧以孝，烝

烝乂，不格姦。」是舜之德已能感其父母兄弟，使不至於姦，何以至帝女下降之後，復不能感其父母使不殺已

耶？且舜妻帝之二女，既已見舉，將惟日之不足，何暇閒居家中而完廩浚井也？孟子與堯典竟矛盾至此。

崔述唐虞考信錄謂：「蓋孟子一書，亦出於門人所記……不無過當。」乃「遞述而遞甚其詞者。」此則格於

尊經衛道之見耳。而顧頡剛尚書研究講義據此以證孟子所見堯典多言家庭事與今本絕異。考孟子明

引書者，除萬章上引堯典外，又引：

「書曰：『祇載見，瞽瞍，夔夔齊栗，瞽瞍亦允若。』是爲父不得而子也。」

焦循孟子正義云：「允，誠也；若，善也。舜敬事瞽瞍，見之必敬慎戰栗，瞽瞍化之，亦誠實而善，所謂蒸蒸乂，不格姦

也。」崔述唐虞考信錄亦云然。是則孟子所引書其意與今本堯典正同，亦與其言舜家庭事者相矛盾。

孟子所言堯舜事當別有傳說，未必本于堯典，未必孟子所見堯典與今本絕異也。惟最可異者，荀子強國篇

稱秦未滅六國時之疆域，已「威強乎湯武，廣大乎舜禹。」秦未滅六國時，地固不小，然以始皇統一後版圖較

之，猶不足五之一，而荀子已託其「廣大乎舜禹。」始皇建號而李斯等奏曰：「昔者五帝地方千里，其外侯服

夷服諸侯或朝或否，天子不能制。今陛下……平定天下……自上古以來未嘗有，五帝所不及。倘是時已有今本堯典，則堯舜時疆域之大，初不減於秦統一之後。何荀子於秦未滅六國時，已詫異其地之大，李斯等又復誇大至此？荀子非相篇稱「五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。」又言「帝堯長，帝舜短。」堯舜既爲五帝之二矣，若荀子已見今本堯典，豈應稱其無傳政？堯典稱「象以典刑」，而荀子正論篇乃力詆古有象刑爲世俗之說；堯典極頌堯舜禪讓，而正論篇乃詆爲「淺者之傳，陋者之說」，倘是時尙書中已有今本堯典，荀子當不致有此等論說。自古但聞有九州之說，如齊侯罇云「咸有九州，處禹之堵」，左襄四年傳引虞人之箴云「芒芒禹迹，畫爲九州」，呂氏春秋有始覽亦云「地有九州」，鄒衍大九州小九州之說，亦無非九州說之推演；堯典十二州之說，古籍所未見，其出自較晚。惟堯典之文，孟子既已引及，堯典以堯直接傳位於舜，與墨子同，與孟子堯崩舜避而受諸侯朝覲者異；堯典載堯舜禪讓而不及舜禹禪讓事，墨子亦以禹乃征有苗而有天下，非出禪讓，皆與孟子之說異。堯典之原本，自當作於墨子孟子間，今本堯典「咨汝二十有一人」語，與上詢四岳，咨十有二牧，命九官之人數不合，蓋「十有二牧」本作九牧，九加四加九正二十二，此足見堯典原本作「九州」，後人竄改爲十二州，於「九牧」既改爲「十有二牧」，而總數仍未改，此則偶未照應而不覺露其本來面目。故堯典原本雖作於戰國，而今本已爲秦漢人大加竄改矣，固非原始之史料也。

尙書中除堯典臯陶謨外，絕無言及堯舜者，言堯舜蓋自論語始。然論語稱述堯舜之文，近人亦或疑其爲後人所竄入。論語論禮，皆以夏殷周三代並稱，（見爲政八佾）論社論爲邦，亦以夏殷周三代並舉，（八佾）

〔靈公〕八佾又云：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」孔子若嘗盛稱堯舜，何故其言周僅監二代而不及「煥乎其有文章」之唐堯虞舜乎？（關於此問題，聞趙貞信氏有十萬字之詳考。）

堯舜之歷史傳說初見於戰國時，而堯舜之神話實為殷周二民族所固有，惟至戰國初始由神話潤色為人話，而見於載籍耳。

顓頊之史迹亦初見於戰國時書，以前不聞有此古帝也。卜辭中有「圖」字，（前編六六七）余永梁殷

虛文字考釋（清華研究院國學論叢）嘗釋為「堯」、「堯」一堯一固古今字，然其辭殘泐，隻字單證，何足據信？

瓊瓊籀有「瓊」字，丁山又斷為顓頊之本字，並謂即「瓊」字之演變。其言曰：

之變也，毛公鼎作「瓊」，番生殷華乳作「瓊」，瓊瓊籀作「瓊」，從函從夏

當即顓頊之古文，「瓊」從玉從夏當即「項」之古文，顓頊之名字皆從頁，頗疑頁即「瓊」之省變；

「瓊」即顓頊本字。顓頊一名亦「瓊」所演變。由「瓊」一名，一省而為「瓊」，再變而

為「瓊」三譌而為舜，是舜即變也。由「瓊」一變而為「瓊」，華乳而為「瓊」，復演而為

「顓頊」是顓頊亦變也。」

其說除掇拾一二古文字，以字形相比附外，他無實證，亦何足以據信？實則顓頊與堯本為一帝之分化，初本

周人西戎所崇奉之上帝，此於古史料已優足為證，決非般人之所宜知，絕不能出現于卜辭中也。

二 堯與顓頊

古史傳說以顓頊帝嚳帝堯帝舜相次。周語云：「……星與日辰之位皆在北維，顓頊之所建也，帝嚳受

之。」顓頊爲建立北維星與日辰之位者，其傳說出於上帝神話無疑。顓頊之授位於帝嚳，亦猶堯之授位於

舜，帝嚳與舜旣爲一帝之分化，(詳齊篇)則顓頊之與堯亦必爲一帝之分化矣。詳證有八：

(1) 舊傳帝堯爲陶唐氏，顓頊爲高陽氏，「陶」「高」音近，「唐」「陽」古聲同通用，春秋高偃納北燕伯于陽，左傳作于唐，是其例證。陶唐氏旣卽高陽氏，則堯之卽顓頊明甚。(詳陶唐篇)

(2) 書呂刑云：

「蚩尤惟始作亂，延及于平民，罔不寇賊……以覆詛盟，虐威庶戮，方告無辜於上……皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。」

是征伐苗民者爲上帝。而墨子兼愛下篇引禹誓曰：

「禹曰：濟濟有衆，咸聽朕言！非惟小子敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰。若予旣率爾羣對，(詩)諸萃(君)，以征有苗。」

亦以征有苗爲「用天之罰」。墨子非攻下篇云：

「昔者三苗大亂，天命殛之……高陽乃命禹於玄宮……以征有苗……禹旣已克有三苗，焉磨(歷)爲山川，別物上下，卿(卷)制四極，而神民不違。」

隨巢子亦云：

「昔三苗大亂，天命殛之，夏后受於玄宮……四方歸之，禹乃克三苗，而神民不遠，闢土以王。」（據墨子開詰附輯本）

孫詒讓墨子開詰云：「案藝文類聚符命部引隨巢子云：「天命夏禹於玄宮……」云云，則非高陽所命也。」其說非是。既曰「天命」，又曰「高陽命」，則「高陽」者高高在上之天帝也。舊傳顓頊爲高陽氏，而國語楚語云：

「少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物，夫人作享，家爲巫史，無有要質，民墮于祀，而不知其禍。……顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂「絕地天通。」其後三苗復九黎之德，堯復育重黎之後，不忘舊者，使復典之，以至於夏商。」

是顓頊固嘗平定九黎及苗民，但他書又盛稱堯之竄三苗，如大戴禮五帝德篇稱帝堯「殺三苗於三危，以變西戎。」實則顓頊與堯竄定苗民事，無非上帝征伐苗民傳說之演化，顓頊與堯本卽周人西戎之上帝。楚語旣言顓頊平九黎，又言堯平三苗者，蓋楚語作者已不知其爲一事之分化，因而連綴言之。

(3) 墨子尙賢中篇云：

「昔者伯鯨，帝之元子，廢帝之德庸，旣乃刑之於羽之郊，乃熱照無有及也，帝亦不愛。」

「帝」亦指上帝，蓋墨子引以證其「雖天亦不辨貧富貴賤遠邇親疏，賢者舉而尚之，不肖者抑而廢之」之說者，是鯀為上帝之子而為上帝所刑。書洪範亦稱「鯀湮洪水……帝乃震怒……鯀則殛死。」天問亦云：「鵩龜曳衡，鯀何聽焉？順欲成功，帝何刑焉？」晉語並云：「鯀違帝命，殛之於羽山。」海內經亦云：「洪水滔天，鯀竊帝之息壤，以湮洪水，不待帝命，帝令祝融殺鯀於羽郊。」均以鯀為帝所殛。鯀既為上帝之子而又為上帝所殛，古史傳說中則以鯀為項之子，如世本及大戴禮帝繫篇云：「顓頊產鯀，山海經郭注引古本竹書紀年亦云：「顓頊產伯鯀，是維若陽。」則顓頊即上帝也。然大戴禮五帝德篇稱帝堯「殛鯀於羽山，以變東夷。」左昭七年傳並云：「堯殛鯀於羽山。」則堯亦即上帝也。據此可證堯與顓頊確為一帝之分化。

(4) 不特墨子單稱堯與顓頊為「帝」，即孟子書中亦單稱堯為「帝」，如萬章上篇云：

「帝使其子九男二女，百官牛羊倉廩備，以事舜於畎畝之中，天下之士多就之者，帝將胥天下而遷之焉。」

孟子之單稱堯為「帝」者，蓋亦由堯本出於上帝之神話也。然左傳稱：「衛，顓頊之虛也，故為帝丘。」顓頊之虛稱帝丘，則可見顓頊亦出於上帝之神話，與堯一同也。論語泰伯篇云：「唯天為大，唯堯則之。」蓋堯本為天帝，故論語以天與堯並提，亦猶呂氏春秋古樂篇之稱顓頊「乃登為帝，惟天之合」耳。

(5) 驩兜與丹朱本爲一神，「驩」與「丹」古音相近，故驩兜古或作鵬咬，「兜」與「頭」「朱」均一聲之轉。海外南經云：「驩頭國……或曰驩朱國。」可證其傳說亦多雷同。(詳丹朱篇)

丹朱爲堯之子，而大荒北經云：「顓頊生驩頭。」是驩兜爲顓頊之子，驩兜丹朱既爲一神，則顓頊與堯之爲一帝又審矣。

(6) 周語以堯子丹朱爲狸姓，而大荒北經云：

「顓頊生驩頭，驩頭生苗民，蓋姓。」

丹朱既卽驩兜，則狸姓亦卽蓋姓。(劉師培已云然) 丹朱驩兜之傳說實又出祝融黎之神話。(詳

丹朱篇) 而風俗通義云：「顓頊有子曰黎爲苗民。」正與大荒經之文相證。左昭二十九年傳云：

「顓頊氏有子曰黎爲祝融。」

黎亦卽黎也。丹朱又本卽朱明。(詳丹朱篇) 丹朱本名朱，古本竹書紀年漢書律曆志稱其處於

丹水爲諸侯，是丹朱之丹本爲封地名。實則朱明(卽祝融)爲楚人最所崇拜之宗神，楚初處丹

水，故朱明之神國亦在丹水耳。丹朱既卽朱明(祝融)則丹朱狸姓之說當卽由祝融名黎之說

推演而出。丹朱爲堯子，祝融爲顓頊子，丹朱祝融爲一，則堯之卽顓頊又可知矣。又呂氏春秋

慎大篇云：

「武王勝殷……封帝堯之後於黎……」

黎太平御覽引作黎，顓頊之後名黎或釐姓，而堯之後狸姓或封於黎，則顓頊與堯之爲一帝之分化，確無疑也。考重黎之傳說初見於書呂刑，呂刑稱皇帝（上帝）因蚩尤苗民作亂，命重黎「絕地天通」，於是「明明棗常，繇寡無蓋」，顓頊後裔爲重黎與命重黎之說，實皆導源於此。大荒西經云：「顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重獻上天，令黎卬下地。」楚語亦云：「顓頊命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。」此甚足證顓頊之卽上帝。大荒西經上稱顓頊，下稱帝，尤爲顯見。

(7) 淮南子天文篇云：「昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，天柱坼，地維絕……地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。」堯亦有流共工之說，大戴禮五帝德云：「帝堯……流共工於幽州，以變北狄。」顓頊與共工爭於不周山，而堯流共工於幽州，不特共工爲一，卽不周與幽，亦音之急緩；淮南子地形篇云：「西北方曰不周之山，曰幽都之門。」可知二事本一事之分化，則堯與顓頊，非亦一帝之分化而何？

(8) 山海經大荒經備載古帝世系，顓頊在此等世系中之地位頗高，而堯竟未及，甚可異也。堯雖不見於其世系傳說，而墓臺之傳說則又屢稱之，如海外南經云：「狄山，帝堯葬于陽，帝嚳葬于陰。」海內北經云：「帝堯臺，帝嚳臺，帝丹朱臺，帝舜臺，各二臺，臺各四方，在昆侖東北。」大荒南經云：「帝堯帝嚳帝舜葬于岳山。」其稱帝堯者又不及顓頊。尤可異者，其帝堯皆置於帝嚳之



上，與世本大戴禮之以堯爲帝，墨子者不同，蓋帝堯本顓頊之分化也。

有此八證，堯與顓頊本爲上帝神話之分化，彰彰明甚。左襄公九年傳云：

「陶唐氏之火正闕伯居商丘，祀大火，而火紀時焉。」

而昭公元年傳則云：

「高辛氏有二子，伯曰闕伯，季曰實沈，居於曠林，不相能也，日尋干戈，以相征討。后帝不減，遷闕

伯於商丘，主辰。」

崔述唐虞考信錄釋昭元年傳云：「此以上條證之，其爲堯事無疑，故杜氏云：『后帝，堯也。』」郭沫若先秦

天道觀之進展亦謂：「可知陶唐氏卽是后帝」（后帝卽上帝）。案昭元年傳又云：

「臺駘能業其官，宣汾洙，障大澤，以處大原，帝用嘉之，封諸汾川，沈妣蓐黃，實守其祀。」

崔述因又謂：「此帝，杜氏以爲顓頊，余按經傳徒稱帝者多謂堯，況上文之帝方謂堯，此文之帝又謂顓頊，殊爲不類，恐亦堯時事耳。」實則左傳之所謂「帝」，既卽堯，又卽顓頊耳。書呂刑之皇帝本卽天帝，書呂刑

「方告無辜於上」論衡變動篇引「上」作「天帝」甚是。呂刑「皇帝哀矜庶戮之不辜」皇帝鄭謂顓

頊，又呂刑「皇帝清問下民」鄭則以爲帝堯，蓋見三后傳爲堯臣而云然耳。孟子趙注引此無「皇」字，謂

帝爲天，實則顓頊與堯本皆由天帝神話演化也。

### 三 論顓頊堯爲西方民族之上帝

顓頊與堯之爲上帝傳說之分化前已證之。傅斯年夷夏東西說據史記秦本紀稱「秦之先帝顓頊之

苗裔」符書一〇八「虜以大棘城卽帝顓頊之墟也」以證顓頊爲東北部落之宗神，實則顓頊與堯本西北

羌戎之上帝耳。何以言之？呂刑之皇帝上帝，平定蚩尤，遏絕苗民，命重黎絕地天通，又命三后，伯夷，禹，稷，恤

功于民。案之後世傳說，則黃帝伐蚩尤，顓頊與堯平九黎，三苗，顓頊命重黎絕地天通，堯有臣伯夷，禹，稷，黃帝

卽皇帝，顓頊與堯亦由皇帝演變而出，其爲一帝之分化，斷斷無疑也。呂姜姓，本西北羌戎之族，則顓頊與堯

之爲西北羌戎之上帝亦可知矣。墨子尚賢中篇稱伯繇爲上帝之元子，又爲上帝刑之於羽之郊，洪範稱帝

舜，此卽繇爲顓頊子，堯，舜等說之所從出。墨子洪範皆周人之書，其所稱帝乃指顓頊與堯，此亦可見顓

頊與堯之爲西系民族之上帝也。鄭語稱「黎爲高辛氏火正」高辛氏本亦指顓頊，淮南子原道篇謂共工

與高辛爭爲帝，天文篇又謂共工與顓頊爭爲帝，可證。至呂氏春秋察傳篇始又以重黎爲舜臣，史記楚世家

始以重黎爲帝，舜臣，其說皆晚出。舜者本亦指堯，而亦傳爲舜，蓋堯，舜亦皆出於上帝神話，因而相牽合也。

周語謂「星與日辰之位皆在北維，顓頊之所建也」此明爲北方民族之神話。呂氏春秋古樂篇云：

「帝顓頊生自若水，實處空桑，乃登爲帝，惟天之合。」

此實西戎東進之反映。山海經郭注引世本云：

「顓頊母濁山氏之子名昌僕。」

大戴禮帝繫篇云：

「昌意娶於蜀山氏之子，謂之昌僕氏，產顓頊。」又云：「昌意降居若水。」

山海經郭注引古本竹書紀年同。又論衡解除篇云：

「昔顓頊氏有子三人，生而皆亡，一居江水，為虐鬼；一居若水，為翹魍；一居歐隅之間，主疫病。」

續漢書禮儀志注引漢舊儀亦云：

「顓頊氏有三子，生而亡去為疫鬼，一居江水，一居若水，一居人宮室區隅。」

蔡邕獨斷亦同。若水在西蜀，古史傳說稱顓頊生於蜀，子又居於蜀者，亦猶古史傳說稱禹生於蜀也。蜀本

武王伐紂時所率西戎八國之一（牧誓）與周羌同為西戎，故亦有顓頊之神話。

又顓頊傳為蜀山氏女所生，蜀山實即涿鹿，涿鹿古或作獨鹿（見逸周書史記篇）亦或作濁鹿（見史記索隱）

蜀山氏又或作濁山氏（見世本）是「涿」「蜀」古通「鹿」蓋「麓」之假，逸周書嘗麥篇云：「蚩尤乃逐

帝，爭于涿鹿之阿。」史記又稱黃帝「邑於涿鹿之阿」涿鹿之阿即涿麓之阿，「麓之阿」猶言「山之阿」

也。神話中之神本居山麓，故戰爭亦在山麓。莊子盜跖篇淮南子兵略篇及史記等謂黃帝蚩尤戰於涿鹿

之野，此後出之人話耳。黃帝伐蚩尤於涿鹿，與堯殺三苗於三危，本為一事，涿鹿自必為西北之地名。（涿鹿屬

山麓即殷時蜀國所在地，後乃遷往西南者。）黃帝居涿鹿而戰涿鹿，顓頊傳為蜀山氏女所生，蜀山既即涿鹿，黃帝與

顓頊亦同為西方之上帝耳。

舊傳堯為陶唐氏。劉為堯後之說，既即左傳陶唐氏後有劉累之說，亦即顓頊之子犁為祝融之說，顓頊

之子驩兜、釐姓之說，及堯之子丹朱、鯀姓之說。(詳下編堯舜禹湯說探源)

據左傳引夏書，陶唐本有冀方，為夏所

滅，則陶唐在神話傳說中，其地亦在西北，此亦顓頊與堯為西北民族之神之證也。

東夷之秦，雖有其先為顓頊之說，但僅見於史記等書。東夷之楚，雖亦有其先為顓頊之說，亦僅見於史

記及離騷。離騷雖楚辭，實已雜有西方傳說，其詆毀夷羿最為顯見。此皆由周人西戎得勢後傳說混雜之故。

左傳雖有衛為顓頊虛之說，陳為顓頊族之說，此亦皆東西神話混雜所致；猶後世傳周之祖先後稷為帝俊

帝嚳所生也。

## 第七篇 舜與帝俊帝嚳大皞

### 一 帝俊與帝嚳

山海經中帝俊之傳說至繁，凡十六見：

(1) 「大荒之中……有中容之國。帝俊生中容，中容人食獸，木實，使四鳥：豹、虎、熊、羆。」

(2) 「有司幽之國。帝俊生晏龍，晏龍生司幽，司幽生思士，不妻，思女，不夫。食黍，食獸，是使四鳥。」

(3) 「有白民之國。帝俊生帝鴻，帝鴻生白民，銷姓，黍食，使四鳥：虎、豹、熊、羆。」

(4) 「有黑齒之國。帝俊生黑齒，姜姓，黍食，使四鳥。」

(5) 「有神，人面犬耳獸身，珥兩青蛇，名曰奢比尸。有五采之鳥，相鄉樂沙，惟帝俊下友。帝下兩壇，

采鳥是司。」(以上見大荒東經)

(6) 「大荒之中，有不庭之山，榮水窮焉。有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之國，姚姓，黍食，使四鳥。」

(7) 「又有重陰之山，有人食獸曰季釐。帝俊生季釐，故曰季釐之國。」

(8) 「東南海之外，甘水之間，有羲和之國。有女子名曰羲和，方浴日於甘淵。羲和者帝俊之妻，生十日。」(以上見大荒南經)

(9) 「有西周之國，姬姓，食穀，有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百穀。稷之弟曰台，釐，生叔均；叔均是代其父及稷播百穀，始作耕。」

(10) 「有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。」(以上見大荒西經)

(11) 「(儵子山) 邱方員三百里，邱南帝俊竹林在焉，大可爲舟。」(以上見大荒北經)

(12) 「帝俊生禺號，禺號生淫梁，淫梁生番禺，是始爲舟……」

(13) 「帝俊賜羿彤弓素矰，以扶下國，羿是始去恤下地之百艱。」

(14) 「帝俊生晏龍，晏龍是爲琴瑟。」

(15) 「帝俊有子八人，是始爲歌舞。」

(16) 「帝俊生三身，三身生義均……」(以上見海內經)

據此以觀，帝俊實在古史神話中佔有至高之地位。郭璞於大荒東經「帝俊生中容」下注云：

「俊」亦「舜」字，假借音也。」

而於大荒西經「帝俊生后稷」下注云：

「俊」宜爲「譽」，「譽第二妃生后稷也。」

畢沅山海經新校正則主帝譽說，其語有三：

(1)「帝王世紀云：『帝譽生而神異，自言其名曰俊。』見初學記。」

(按五帝本紀案：應引皇甫謚曰「帝譽名俊」，太平御覽八〇引作「遂」，史記正義引作「炭」，「遂」爲異文，「炭」則謚字。)

(2)「帝王世紀云：『帝譽次妃，嬀嘗氏女曰常儀，生帝譽。』見史記正義。又合於此經「帝俊妻常儀」

之說也。」

(註一)

(3)「大荒西經云：『帝俊生后稷。』郭氏亦曰：『俊疑爲譽，譽第二妃生后稷也。』則帝俊是譽無疑。

而曰「俊」亦「舜」字，假借音，何所據矣！」

案稷爲譽子，世本及大戴禮帝繫姓俱有明文，合以大荒西經云：「帝俊生后稷。」帝俊之卽帝譽固明甚。至

於郝懿行山海經箋疏則遊離其辭而無定說。章炳麟檢論卷二尊史亦以山海經所稱帝俊非一，其言曰：

「帝俊生中容，高陽也；帝俊生帝鴻，則少典也；帝俊生黑齒，姜姓，則神農也；帝俊妻娥皇，則虞舜也；

帝俊生季釐，后稷，則高辛也。」

蓋章氏見左傳高陽氏八才子中亦有中容，遂斷帝俊卽高陽；又從賈逵鄭玄杜預之說，以帝鴻卽黃帝，遂斷帝

俊卽少典，又見帝俊所生黑齒姜姓，遂斷帝俊卽神農耳。其說無當也。

考殷卜辭中有名「俊」(公羊)者：

「貞，俊于俊。」(前編六，一八。)

「于俊，俊六牛。」(羅振玉藏拓本。)

「又于俊。」(後編下，一四。)

「俊于俊六牛。」(前編七，二〇。)

「貞，奉年于俊，九牛。」(羅振玉藏拓本。)

「癸巳，貞于高祖俊。」(羅振玉藏拓本。)

「甲子，卜俊，豐……。」(精華一〇，二二。)

「丙戌，卜，貞，俊，不，俊。」(前編六，一八一。)

「貞，俊于俊。」(同上，二。)

「壬申，貞，求禾于俊。」(後編二，二二四。)

「□□又于俊。」(同上，二四五。)

「庚辰，至貞自俊……。」(殷虛四，二二。)

「從……俊……馬……。」(五鳳一，三三。)

「賈勿來爰」 (禮記三二二)

「甲子卜貞爰于爰」 (同上二)


王國維於殷卜辭中先公先王考嘗證高祖爰帝俊與帝嚳之爲一，除畢沅所提證據外，並加舉三證：




(4) 「又帝俊之子中容季釐，即左氏傳之仲熊季狸，所謂高辛氏之才子也。」「有子八人」又左氏傳所謂「高辛氏有才子八人」也。


(5) 「曰義和，曰娥皇，皆常義一語之變。三占從二，知郭注以帝俊爲帝舜，不如皇甫謐以爰爲嚳名之當矣。」

(6) 「嚳爲契父，乃商人所自出之帝，故商人祀之。」魯語曰：「殷人禘舜」(傳注：「舜當爲嚳字之誤也。')而祖契，「祭法亦曰：「殷人禘嚳而郊冥。」

後王氏又釋爲高祖夔，(見殷先公先王考附注及古史新證) 其古史新證云：

 象人首手足之形。說文夙部「夔貪獸也，一曰母猴，似人，從頁，巳，止，夂其手足。」毛公

鼎「我弗作先王羞」之「羞」作「」，克鼎「柔遠能猷」之「柔」作「」，番生敵作「」，皆是字也。

薛氏款識盪和鐘之「柔變百邦」，晉姜鼎之「用康柔綏懷遠邇」，「柔」並作「」，皆是字也。

「夔」「羞」「柔」三字，古音同部，故互相通假。此稱高祖夔，案卜辭惟王亥稱高祖王亥(後編上

二二) 或云高祖亥(後編上) 大乙稱高祖乙(後編上三) 則夔必爲殷先祖之最顯赫者，以聲類求之，



蓋卽帝嚳也。帝嚳之名已見逸書。書序「自契至於成湯，八遷，湯始居亳，從先王居，作帝嚳。」史記

殷本紀「告」作「佶」，索隱曰：「一作佶。」案史記三代世表封禪書管子侈靡篇皆以「佶」爲

「嚳」。僞孔傳亦云：「契父帝嚳，都亳，湯自商邱遷亳，故曰從先王居。」若書序之說可信，則帝嚳

之名已見商初之書矣。諸書「嚳」作「佶」者，與「嚳」字聲相近；其或作「佶」者，則又「嚳」

字之譌也。

王氏之改釋爲「嚳」者，殆以「矣」與「嚳」聲不類，而「嚳」與「嚳」音同部，遂釋此字爲「嚳」，以爲音變而爲「嚳」爲「佶」形誤而爲「矣」爲「俊」爲「遂」也。案帝俊與帝嚳之傳說既絕類，除畢沅

王國維所舉者，吾人尙可得二證：

(7) 詩玄鳥云：「天命玄鳥，降而生商。」楚辭天問云：「簡狄在臺，嚳何宜？玄鳥致貽，女何喜？」離

騷云：「望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。……鳳皇既受詒兮，恐高辛之先我。」是玄鳥卽鳳。

而大荒東經云：「有五采之鳥，相鄉棄沙，惟帝俊下友。」五采之鳥亦卽鳳。南山經云：「丹穴

之山有鳥焉，其狀如雞，五彩而文，名曰鳳皇。」可證。帝嚳所命下降之玄鳥卽鳳，而帝俊之下友

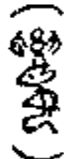

亦鳳，於此亦可見帝俊之卽帝嚳也。

(8) 海內經云：「帝俊賜羿彤弓素矰。」而說文云：「焉，帝嚳射官。」此又足證帝俊之卽帝嚳。

帝俊與帝嚳之傳說密合若是，其爲一帝之分化無疑。卜辭之「𠄎」古音必讀如「告」，後世或譌寫作

「發」故或稱為帝俊，或稱為帝嚳，帝侁，未必本為「夔」字也。


吳其昌著卜辭所見殷先公先王三續考（燕京學報第十四期）以為卜辭之「娥」（）「夔」（）

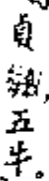
（）「夔」（）亦「發」字之變體，作「娥」字者如：


貞娥，。（前編六，一八三。）

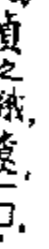
貞子娥，。（同上，六，一八五。）

貞子娥，。（同上，六，一八六。）

貞：娥于朕，。（同上，六，一九三。）

貞娥，五牛。。（後編一，二四一。）

貞樂一牛，娥樂二牛。。（同上，二，四九。）

貞之娥，。（同上，二，四九。）

作「夔」者如：


「壬子貞，作夔，不征，月。」（前編六，一九二。）

作「夔」者如：

「……作夔，不征。」（同上，六，一九一。）

吳氏據此，以為「譽」之從「與」亦自甲骨文文字中來，以為「其字本從「與」而「發」聲，後「發」聲又

轉誤作「告」聲故甲骨文中從「鳥」從「夂」作「𪚩」而經典羣籍則從「鳳」從「告」作「𪚩」也。

然其說徒據字形立論，猶無實證。吳氏又以下辭之「𪚩」為鳥頭人身之狀， (五風二三三)

其鳥喙形尤為顯著，謂「商既為夂所生，而詩商頌玄鳥篇云：『天命玄鳥，降而生商。』是詩又以商為玄鳥所

生，故鄭箋云：『天使胤下而生商。』故玄鳥即夂也。夂為玄鳥，宜夂狀為鳥喙人身矣。」說亦穿鑿無據。

案楚辭天問云：『簡狄在臺，嚳何宜，玄鳥致貽，女何喜。』離騷云：『望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女……鳳皇

既受詒兮，恐高辛之先我。』據此「玄鳥」「鳳鳥」與帝嚳高辛已為二物。呂氏春秋音初篇云：

「有娥氏有二佚女，為之九成之臺，飲食必以鼓，帝令燕往視之，鳴若嗑嗑，二女愛而爭搏之，覆以

玉筐，少選，發而視之，燕遺二卵，北飛，遂不反。」


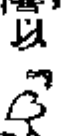
「九成之臺」即天問之「臺」，離騷之「瑤臺」，「帝令燕往視之」即玄鳥「天命玄鳥」，「燕遺二卵」


即天問「玄鳥致貽」與離騷「鳳皇既受貽」，「二女愛而爭搏之」即天問「女何喜」，可知帝嚳即天帝，


非即玄鳥也。吳氏又以下辭「𪚩」字或作 (前編六二九三)「但存下半，則必有誤釋為


「立」者矣，詩商頌長發「有娥方將，帝立子生商」，商即契也。契者帝夂之子，是長發以帝夂為帝立，其誤


點之癥結，或即在此。以帝立為帝名，益失之鑿空矣。


近丁山於山陳侯因齊鐘銘黃帝論五帝一文中，又以下辭數見之 為帝嚳，以 為契。

蓋卜辭中有 字者，如：

「癸酉卜貞，賚于 ，三小牢，卯三牢。」（前編七，二〇）

「丙子卜貞，酒 ，三小牢，卯三牛。」（同上）



「甲子卜，四貞之手 。」（續要藏書三三四）

「辛亥卜，又賚于 。」（續要九）

「貞率于 。」（前編一五）


「丁氏之證 ，即 ，其證有二：

（1）「倍，諸聲皆諧告聲，自當以書序作「告」者為得古意。「告」卜辭所見者亦從牛從口，與篆

文相同。」  
 字孫詒讓契文學例釋「岳」云：「說文山部，嶽古文作 ，象高形，此上從

 卽象高形，下從  卽象形山字。」羅振玉殷虛書契考釋則疑為「羔」字。而 

之變也，有作 （前編六，四九）者，有作 （前編六，六七）者，以「牢」本從「牛」卜


辭或易以「羊」例，則  與  形既相近，亦可讀為「告」。告羔一聲之轉，告岳


古音同部，以聲音論之，岳羔固皆可轉為告，則  可讀告，謂卜辭賚於告，率年於告，告卽帝倍，

亦卽帝響，可無疑也。」

（2）「帝響為變父，亦可於卜辭徵之：「庚午賚於 ，有從才兩。」（續編上，三二）「壬申貞率年於

」（同上版）庚日賚 ，壬日率 ，先父而後子，變為響子，見於同一卜骨之上，

消極的可證嚳絕非一人，積極的則可證  卽帝嚳。

此說殊謬：丁氏亦釋  爲「俊」，信俊卽舜之說，而不信俊卽帝嚳，將何說於帝俊帝嚳之傳說相雷同耶？丁氏既以帝嚳帝舜於卜辭中各爲一人，又何解於帝嚳帝舜之妻相混同耶？丁氏云：「由舜妃娥皇名同帝嚳妃常羲，於是帝嚳與舜混而無別。」娥皇與常羲，豈偶而名同耶？必不然也！

郭沫若以下辭之「葵」卽娥皇，亦卽羲和，而吳其昌以娥皇之說乃由卜辭之「娥」「蠡」後世見「我」在「俊」旁，與甲骨文中先公先王名下旁加妣某同例，因誤認以爲祖俊之妣爲「我」，有妣亦卽「娥」字之形譌。其說雖不必皆允，惟吳氏以有妣與娥皇爲一傳說之分化，則至是。詩長發云：「有妣方將，帝立子生商。」有妣爲帝嚳之妃，娥皇爲帝俊之妃，帝俊與帝嚳爲一帝之分化，則「娥」「蠡」形近，有妣娥皇亦爲一妃之分化矣。

## 二 舜與帝俊帝嚳

帝俊本亦卽帝舜，郭璞以俊爲舜字者，蓋見大荒南經稱帝俊生三身之國，姚姓，而舜在古傳說中爲姚姓耳。郭沫若著中國古代社會研究，甲骨文研究，卜辭通纂，先秦天道觀之進展等書，乃以舜與帝俊帝嚳爲一。

其證有三（註一）

(1) 「堯」釐降二女于鴻，嬪于虞；列女傳云：「二女長曰娥皇，次曰女英；大戴禮五帝德云：「依于倪皇」又帝繫云：「帝舜娶于帝堯之子，謂之女嬭氏」系本作女嬭，古今人表作嬭，娥皇

倪皇自即帝俊所妻之娥皇義和，女媭即女英，女嬃或營，乃女英之音變；女英女媭當即常義常儀之音變；古音「英」「常」同在陽部，而「媭」與「義」「儀」則歌元陰陽對轉；是則帝俊與帝舜當為一人。

(2) 『知帝俊為帝舜，則帝舜實即帝嚳，故禮記祭法「殷人禘嚳而郊冥，祖契而宗湯」，而魯語則云：「殷人禘舜而祖契。」』

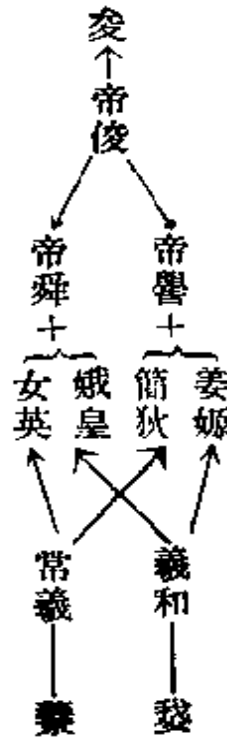
(3) 『楚辭天問篇敘舜事於夏桀之後，於殷先公先王之前，曰：「舜閔在家，父何以饑？堯不姚告，二女何親？厥萌在初，何所意焉？璜臺十成，誰所極焉？登立為帝，執道尚之？女媧有體，孰制匠之？舜服厥弟，終然為害，何肆犬豕而厥身不危敗？」於二女之下復言璜臺，璜臺則當是簡狄事，離騷云：「望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。」言簡狄之下復言女媧，而均繫于舜事，蓋傳聞異辭，淆混不分，有時為二人，有時為一人，故此一並敘述而質問。象事又敘於殷之先王先公間，下文於上甲微之次成湯之前，復夾以象事四句：「眩弟並淫，危害厥兄，何變化以作詐而後嗣逢長？」』

王逸楚辭章句以此為象事而王國維疑之，以為所敘一當亦記上甲事，書闕有間，不敢妄為之說，「然知舜即帝嚳，則象事敘於此正得其當。且此言「後嗣逢長」，蓋承上有扈，若有狄而言，有扈即有狄，王氏已言之，有扈屢與殷人為仇，至上甲微之世始剪滅之。有扈殆象之後嗣，即象所封之有庠，（見孟子）古庠扈雙聲，（古經音考與重唇音無別）而庠狄疊韻，（古音同在支部）是庠字

兼有「扈」「狄」二音，其音必較「扈」「狄」二字為更確。」  
(此據中國古代社會研究)

郭說甚是！惟郭氏以「眩弟並淫」為象事，疑非。郭氏以下辭中之「藝」即娥皇，亦即義和，例如「卯卜，敵貞，求季，于妣乙」(龜甲書文三·二一)。郭云：「于猶與也，求年娥于妣乙，猶言求年于娥與妣乙也。」

郭氏又以下辭中之「藝」為常義常儀之合書：「古義義儀均讀我音，同在歌部，京常同在陽部。」郭氏復為表疏其分合之迹：



其說近矣！惟卜辭之「藝」「藝」是否即義和常義，吾人猶未敢深信。案，舜妻之名初見於尸子，藝文類聚——太平御覽八一引尸子曰：「堯……於是妻之以媼，媼之以娥。」路史後紀一二引尸子曰：「妻以娥，媼以皇，娥皇，衆女之英。」則娥皇本為二人，而「女英」又非一名，(御覽一三五引尸子曰：「堯妻以娥皇，媼之以女英。」疑出後人臆改。)豈娥皇女英二名又為後起耶？苟娥皇女英二名為後起，則舜妻娥皇（二人）與帝俊妻娥皇，(二人)更可見其同出一源也。

「舜」與「俊」「俊」古音同部，章炳麟文始云：「舜，秦謂之董，舜可讀如俊，董亦可讀如洵，毛詩「吁嗟洵兮」韓詩作「董」，「舜」「俊」音近，故義亦相通。禮記中庸「其斯以為舜乎」鄭注：「舜之為

言允也」(「允」本作「充」朱駿聲說文通訓定聲云：「按充者允之誤字」)「允」「發」古音義俱同，洪範「俊民

用章」史記宋世家引作「峻」孟鼎「眈正厥民」秦公毀「眈寔在天」眈即「峻」發說文云：「行

發發也，從夕，允聲。」中庸鄭注言「舜之爲言允」猶謂「舜之爲言發」也說文「發行發發也」發發

猶言「儻儻」白虎通云：「舜猶儻儻也，言能推行堯道而行之。」又說文「發推也」廣雅釋詁三：「舜推

也」風俗通皇極篇引書大傳「舜者推也。」方言十二：「逸，循也」風俗通皇極篇云：「舜者循也。」

帝俊帝嚳帝舜之爲一帝之分化，除郭氏所舉證外，其可證者尙多：

(4) 山海經大荒南經云：「蒼梧之野，舜與叔均之所葬也。」郭注：「叔均，商均也。」是叔均即商均，

「叔」「商」蓋一音之轉。大荒西經云：「有人方耕，名曰叔均，帝俊生后稷，稷之弟曰台，暨生

叔均」而海內經又云：「后稷是播百穀，稷之孫曰叔均，是始作牛耕」又海內經云：「帝俊生三

身，三身生義均」義均亦即商均，今本竹書紀年云：「義均封于商，是謂商均」當有所據。要之，

據山海經商均爲帝俊之後，而國語楚語等又以商均爲舜之子，是帝俊與舜本一帝之分化也。

(5) 孟子云：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。」殷本東夷，此以舜爲東夷之人，實則

東夷之帝(指上帝)耳。高祖爰爲殷人所最崇祀，帝俊爲淮楚作品山海經所稱頌，(帝舜爲東夷

之帝，殷人淮楚本皆東夷)此亦可證高祖爰帝俊與帝舜之爲一。呂氏春秋簡選篇云：「殷湯登自

鳴條，乃入巢門」淮南子主術篇云：「湯因桀鳴條，禽之焦門」修務篇云：「湯整兵鳴條，困夏南



巢，誰以其過，放之歷山。」鳴條爲殷人之發祥地，而舜又卒於是，其關鍵之密切，頗爲顯見。

(6) 鄭語云：「黎爲高辛氏火正。」史記楚世家云：「重黎爲高辛氏火正，帝嚳命曰祝融。」而呂氏春秋察傳篇云：「昔者舜欲以樂傳教於天下，乃令重黎舉夔於草莽之中。」是重黎兼爲樂舜之臣，據此亦可見帝舜之卽帝嚳也。

帝俊帝嚳爲殷人所崇祀之帝，殷本東夷，孟子亦稱舜爲東夷之人，舜之傳說，本無不與東夷有關。韓非子難一篇云：

「歷山之農者侵畔，舜往耕焉，期年，剛畝正，河濱之漁者爭坻，舜往漁焉，期年而讓長，東夷之陶者器苦窳，舜往陶焉，期年而器牢。」

此以東夷與歷山河濱並列，歷山河濱亦必爲東夷之地無疑。墨子尚賢中篇云：

「古者舜耕歷山，陶河瀕，漁雷澤，堯得之服澤之陽，舉以爲天子，與接天下之政，治天下之民。」

尚賢下篇多「反於常陽」句，尙書大傳作「販於頓丘，就時負夏。」史記五帝本紀云：

「舜耕歷山，漁雷澤，陶河濱，作什器於壽丘，就時於負夏。」

雷澤依集解引鄭玄說爲兗州澤，正義引括地志謂在濮州雷澤縣。河濱依集解引皇甫謐說在定陶。壽丘

謂在魯東門北。負夏依集解引鄭玄說爲衛地，諸地皆在今山東一帶。惟集解引鄭玄說以歷山在河東，相

去至遠，非是也。案會叢齊州二堂說云：

「以子考之，耕稼陶漁皆舜之初，當同時，則其地不宜相遠。……圖記皆謂齊之南山為歷山，舜所耕處，故其城名歷城，蓋信然也。」

陳為舜後，陳在今河南淮陽縣地，蓋亦本東夷之一。墨子尚賢篇稱：「堯得之服澤之陽。」畢沅注云：「服與蒲，音之緩急，或作蒲澤，今蒲州府。」（水經沁水注元和郡縣志太平寰宇記引墨子並作履澤。）朱起鳳辭通則以「服澤」

即「負夏」，其言曰：「負服古讀同聲，「澤」字古文作「臭」，「夏」為「臭」之誤字，趙岐於「諸馮負夏」皆地名，下而申言之曰「負海」，是則「負夏」即「服澤」，可以了然矣。」至於舜都蒲阪之說，疑即由

此附會而出，乃以春秋之虞臆度虞舜之虞，漢書地理志列漢澤於蒲阪之後，其牽合之跡顯然。  
商人有服象之事，呂氏春秋古樂篇云：

「商人服象，為虐于東夷，周公遂以師逐之，至於江之南，乃為三象以嘉其德。」

而舜亦有服象事，論衡書虛篇云：「傳書言舜葬于蒼梧下，象為之耕。」太平御覽引帝王世紀亦云：「舜葬蒼梧九疑山之陽，是為零陵，謂之紀市，在今營道下，有羣象為之耕。」案天問云：

「舜服厥弟，終然為害，何肆犬豕而厥身不危敗？」

象為舜弟，而「舜服厥弟」，服弟即服象也。孟子「象至不仁，封之有庖」，史記五帝本紀集解云：「孟子曰封之有庖，音鼻。」路史國名記又謂：「有庖，象國，孟子作鼻。」漢書武五子昌邑哀王傳正云：「舜封象於

有鼻。」後漢書袁紹傳亦云：「象傲終受有鼻之封。」水經湘水注亦作有鼻，「言象所封也。」徐中舒

著般人服象及象之南遷 (中央研究院史言所集刊二本一分) 謂「象與鼻有顯著之聯想關係，疑此傳說即由服

象之事附會而起。」其說至是！舜之父瞽瞍姓媯，(史記五帝本紀引書傳) 其先世姓媯，(漢書元后傳王莽傳)

舜後陳亦姓媯，(法昭八年傳注) 蓋堯「釐降二女于媯汭」，(堯典史記陳杞世家) 舜居媯處，(世本漢書地理志)

故以媯為姓氏。「媯」字從女從為，為卜辭作  像手取象之形，此亦當由服象傳說推演而出。

舜又為姚姓，天問云：「舜閔在家，父何以鱓？」堯不姚告，二女何親？左哀公元年傳云：「少康……逃奔有

虞……虞思於是妻之以二姚而邑諸綸。」史記秦本紀亦云：「帝舜曰：「咨爾費，贊禹功……爾後嗣將大

出，乃妻之姚姓之玉女。」蓋「媯」「姚」古音同通用古「謔言」「訛言」或作「浮言」「流言」

「澆訛」亦作「澆浮」，(後漢書黨錮傳序：「叔末澆訛」魏書逸士傳云：「自叔世澆浮」)「浮」字吹唇讀之，音與「媯」

近。流言浮言亦作謔言，「流」「浮」與「謔」乃雙聲。又從彘從兆之字聲亦相同古，「遙遠」或作「姚

遠」，(荀子榮辱篇：「其功盛姚遠矣」)此可證「媯」與「姚」通。般人有服象事，而舜之傳說與服象相關若

是，則謂舜即帝俊帝嚳，本為般人東夷之帝，益彰彰有據矣！

又相傳舜之子為商均，國語楚語云：「堯有丹朱，舜有商均。」史記五帝本紀又云：「舜子商均亦不肖。」

正義引譙周古史考云：「或云封舜子均於商，故號商均也。」章昭國語注云：「均，舜子，封于商。」據此則商

均似為商人之祖，而為舜之所出，古傳說皆以帝嚳生商契為商人之祖，則謂舜即帝俊帝嚳又審矣！

三 大皞與帝嚳帝舜

大皞初不與伏犧氏有關，至劉歆輩始以易繫辭傳之炮犧神農比附於左傳之太昊炎帝，（見漢書律曆志引世經）蓋歆欲借易傳以壯左傳之聲勢耳。大皞實亦帝嚳帝舜之分化，其證有四：

(1) 「皞」古或作「皓」（見上）從告聲；太皞或作太皓，如楚辭遠遊云：「歷太皓以右轉兮」亦作太浩，如淮南子覽冥篇云：「得清淨之道，太浩之和也」亦從告聲。「皞」與「皞」乃同音通假；稱帝嚳為大皞者，猶孟子稱帝舜為大舜，（見萬章上）尊之也。（書業案：大皞之「大」讀如「太」非即「大」字，然「大」「太」字本通。）

(2) 帝俊帝嚳帝舜為殷人東夷之帝，大皞少皞亦東夷之傳說，左昭公十七年傳鄭子曰：「大皞為龍師而龍紀，一邾即今山東邾城，本亦東夷。」左傳二十一年傳云：「任宿須句顓臾，風姓也，實司大皞與有濟之祀。」任在今濟寧縣，宿與須句在今東平縣，顓臾在今費縣，皆相距不遠，並東夷也。

(3) 國語魯語左昭八年傳皆以陳氏為虞舜後，魯語云：「昔武王克商，肅慎氏貢楛矢石磬，其長尺有咫，以分大姬，配虞胡公而封諸陳。」陳為舜後，而左昭公二十七年傳云：「陳，太皞之虛也。」

(4) 少皞即契，世本「少昊，黃帝之子，名契。」（說詳契篇）少皞當為大皞之後，故名少皞。（崔遠已有此說）而契亦傳為帝嚳之子，此亦足證大皞之即帝嚳也。（以上略據陳夢家之說。）

#### 四 論帝俊帝嚳帝舜等為殷人東夷之上帝

卜辭之高祖夔，殷人尊之特甚，山海經之帝俊，在神話中之地位亦至高，大荒南經稱十日為帝俊所生，大

荒西經又稱十二月為帝俊所生，郭沫若謂「實即天帝」甚是，非上帝安得有此？惜郭氏未嘗廣為證明，今為詳證之如次：

(1) 殷史傳說，上甲以上本為神話，其證有二：

1. 祀典之不同 卜辭所紀，自高祖癸，以至王亥王恆，但有分別齋祭之占，不見列於殷祀之典，其殷祀皆自上甲始。如：

「庚辰卜，貞：翌辛巳，三彫彤，自上甲衣至于多后，亡尤。」 (明義士二九)

「癸丑卜，貞：王賓，自上甲至多后，衣，亡尤。」 (前編二二五)

「丁酉卜，貞：王賓，自上甲至于武乙，衣，亡尤。」 (後編上二〇)

卜辭中「自上甲衣至于多后」一語頗習見，衣祀即殷祀，書康誥「殪戎殷」中庸作「壹戎衣」

鄭注：「齊人言殷聲如衣。」呂氏春秋慎大篇「親鄰如夏」高注：「郭讀如衣，今兗州人讀殷氏曰衣。」

王國維殷禮徵文以殷為大合祭之名，至是。卜辭中又多「自上甲廿示」「自上甲十示又三」「自上

甲……十示」等語，新年祈雨等祀典亦多起自上甲，郭沫若卜辭通纂：「殷之先世大抵自上甲以下

入於有史時代，自上甲以上則為神話時代，此在殷時已然，觀其祀典之有差異，即可判知。」其說是。

2. 名號之有異 殷史傳說，自上甲以下皆以甲乙丙丁為廟號，而上甲以上不然。帝嚳契昭明相

昌若曹圉冥王亥等，皆無甲乙之廟號。王國維以王亥乃以辰為名，並舉卜辭中有王亥之祭日

皆作辛亥爲證，然何故殷王多用日爲號而王亥獨用辰？記王亥之下辭，就今刊行之書已二十

見，惟三條祭日爲辛亥，餘則作乙未、乙巳、甲辰、壬午、庚申、庚午、癸卯。(見吳其昌殷卜辭所見殷先公先王

三續考)故王氏王亥用辰爲名之說實無據。王氏又謂：『自契以下若昭明，若昌若，皆含朝暮明

晦之意，而王亥之名亦取象於月弦。是以時爲名或號，乃殷俗也。』此等實亦無非表示其爲

神話中之人物耳。又上甲以下，廟號上皆冠有一祭祀之字，上甲卜辭作囙，報乙報丙報丁卜辭

作囙，其外圍之口亡，王國維謂卽『報』，魯語云：『上甲微能帥契者也，商人報焉。』孔叢子

引逸書亦曰：『高宗報上甲微。』又主壬主癸卜辭作示壬示癸，示卽宗也，卜辭自上甲以下有

多示之稱，又有大示小示元示二示三示四示之類，蓋殷人宗法本自上甲始。宗法所自，必其祖

宗所始，然則殷人之真正世系起自上甲，上甲以上必爲神話無疑也。

(2) 海內經云：『帝俊賜羿彤弓素矰，以扶下國，羿是始去恤下地之百艱。』而天問云：『帝降夷羿，革

孽夏民。』(下民)『可見帝俊卽帝，本上帝也。』

(3) 詩玄鳥篇云：『天命玄鳥，降而生商。』長發篇云：『有娥方將，帝立子生商。』呂氏春秋音初篇云：

『有娥氏有二佚女，……帝令燕往視之，……燕遺二卵，……是生商，契者因爲上帝，而世本大

戴禮史記殷本紀稱帝嚳產契，可知帝嚳初本上帝也。

(4) 詩生民篇云：『厥初生民，時維姜嫄，……履帝武敏歆，……載震載夙，載生載育，時維后稷。』是后

稷固亦上帝所生而世本大戴禮史記周本紀稱帝嚳產稷益可證帝嚳本即上帝矣。(后稷爲周之祖先神其原始神話決非東夷上帝帝俊或帝嚳所生蓋亦東西神話淆亂後之錯誤傳說。惟仍足爲帝俊帝嚳係上帝之證。)

(5) 天問云「啓棘賓商九歌九辨」商朱熹讀爲「帝」「棘」郝懿行讀爲「亟」「劉師培亦

云「棘讀若亟與敬同商卽上也賓商卽賓天」(左傳集說文巫以舞降神釋) 離騷云「啓九辨與

九歌兮夏(下)康娛以自縱」大荒西經云「開(即啓)上三嬪(實)于天得九辨與九歌以下……

開焉得始歌九招」可知九辨九歌卽九招皆天帝之樂而爲啓所得以下者而呂氏春秋古樂篇

則云「帝嚳命咸黑作爲聲歌九招六列六英……帝舜乃令質修九招六列六英」淮南子汜論

篇云「舜九韶」獨斷云「舜曰大招」曰大招」大招亦卽九招「大」與「九」形似而譌漢

書禮樂志亦云「陳舜之後招樂存焉」據此九招亦爲帝嚳帝舜之樂是亦足見帝嚳帝舜之

本爲上帝矣。

(6) 書呂刑云「皇帝哀矜庶戮之不辜報虐以威遏絕苗民無世在下乃命重黎絕地天通罔有降

格羣后之逮在下明明棗常繅寡無蓋」大荒西經亦云「帝令重獻上天令黎叩下地」是

重黎本爲上帝之屬神而後世傳說又以重黎爲帝嚳或帝舜之臣則帝嚳帝舜非上帝而何(重

黎初見於書呂刑亦傳爲顓頊之子成臣與東夷之火神祝融是否爲一尙不無疑問未敢臆斷。重黎所以傳爲顓頊或帝嚳帝

舜之臣者蓋帝嚳帝舜與顓頊同爲上帝故其傳說混淆耳)

(7) 古史傳帝嚳曰高辛，而左昭公元年傳云：「高辛氏有二子，伯曰關伯，季曰實沈……后帝不臧，遷關伯於商丘……」上曰高辛氏，下曰后帝，可見高辛氏即后帝，后帝亦即上帝，如天問云：「馮珧利決，封豨是射，何獻蒸肉之膏，而后帝不若？」是其例證。

(8) 大戴禮五帝德云：「帝舜……使禹敷土，主名山川，以利於民；使后稷播種，務勤嘉穀；羲和掌曆，敬授民時；使益行火，以辟山萊；伯夷主禮，以節天下；夔作樂，以歌籥舞，和以鐘鼓；臯陶作士，忠信疏通，知民之情，契作司徒，教民孝友，敬政率經。」此實亦由上帝神話推演而出，書呂刑云：


「皇帝……乃命三后，恤功于民；伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播種，農殖嘉穀。三后成功，惟殷于民。」

呂刑之皇帝本指上帝，上文云：「上帝監民，罔有馨香德。」下文云：「上帝不譴，降咎于苗。」義相一貫。大戴禮禹稷伯夷爲舜所使之說實本呂刑上帝命三后之說；大戴禮「使禹敷土，主名山川」即呂刑「禹平水土，主名山川」；大戴禮「使后稷播種，務勤嘉穀」即呂刑「稷降播種，農殖嘉穀」；大戴禮「伯夷主禮，以節天下」即呂刑「伯夷降典，折民惟刑」。又太平御覽八十一引尸子云：「舜舉三后而四死除。」此謂舜舉三后，亦即呂刑上帝命三后之說，舜之初爲上帝神話，此又其實證矣。

(呂刑之皇帝本指黃帝顓頊，尸子大戴禮等以舜釋皇帝，當出後世東西上帝神話混淆之後，然此仍足證舜之爲上帝。)



得此八證，帝俊帝嚳帝舜等之本爲上帝，可以判知。魯語又嘗云：「帝嚳能序三辰以固民。」帝嚳本爲上帝，故能序日月星辰，不然，誰人能序日月星辰耶？

近惟陳夢家以下辭之高祖  非「夔」而謂卽「夏」，以爲其字象人首手足之形，而說文夔訓貪獸，一曰母猴似人，其義不合。「夔」「譽」收聲雖同，發聲相異，云：

「說文一夏，中國之人也，從夂從頁從白，白兩手，又兩足也。」其形與卜辭之  相肖，稽

異者爲夏兩手而卜辭一手。廣均禱部「夏，胡雅切。」上一字「胡」字與「誥」（古到切）「譽」

（苦沃切）之上一字「古」「苦」皆從「古」聲，是其發聲同；詩經用韻，麻與魚模通協，故宛丘「夏」

與「鼓」爲韻，「鼓」與「譽」同均，是其收聲同。」

案，陳說無當。說文「夏」訓中國之人，像人形之說，本非確話。（詳說夏篇）陳氏又以卜辭中之上帝與祖

先有分野，高祖夔「在卜辭中僅爲求雨求年的對象而從無降暎施雨的權力，他實是人王而非天帝。」按

卜辭以帝爲唯一降暎令雨之主宰，而所有求雨祈年之對象則爲先公先王先妣與社神河嶽之神，粗視若帝

與祖先確有分野者，然殷人既以天象降令之權由帝執之，乃其祈求不向有權者而必向無權者，殷人雖愚，何

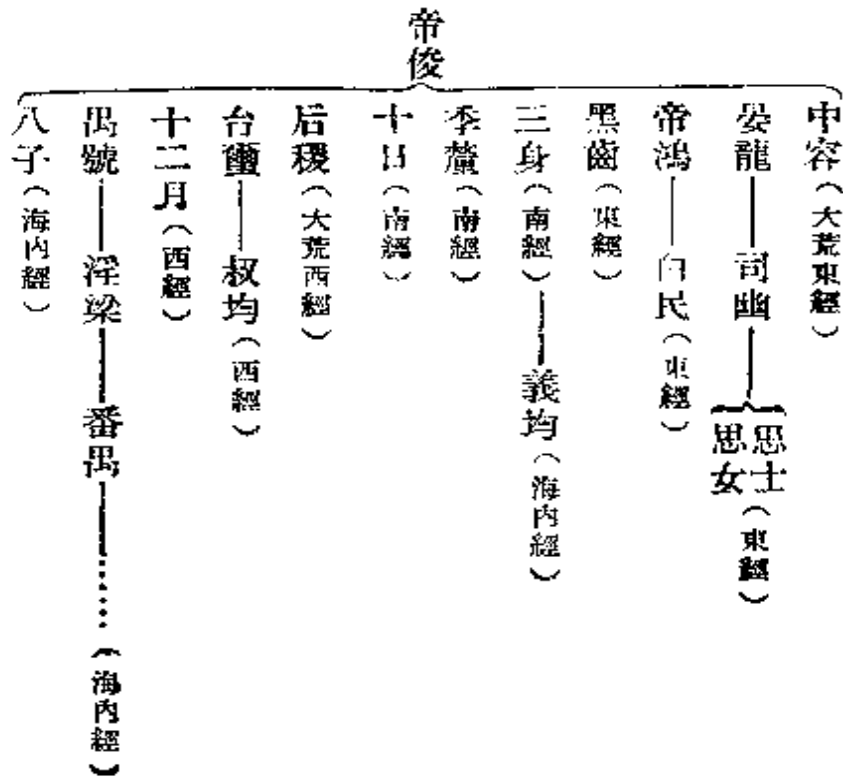
一愚至此？上帝既有降令天象保佑戰爭等威權，於卜辭中竟絕無享祭，此又何故？實則帝爲通名，猶今言

天爰爲帝之專名；於祭祀祈禱時，有專一之對象，自稱其專名；於普通占卜之時，自不必稱以專名；此所以卜辭

稱帝者絕無享祭，而求雨祈年又專於高祖夔等；此乃應用時稱謂之不同，非二者確有分野也。

五 帝俊之世系傳說

山海經大荒經海內經之帝俊世系傳說，今立爲一表如次：



山海經之世系傳說，除黃帝外，帝俊亦一大宗，蓋帝俊本亦殷人東夷之上帝，故與西方之上帝黃帝有同等之地位也。

世本大戴禮等復以帝嚳帝舜爲黃帝後裔者，此又後世人之牽合也。

〔註一〕王國維殷卜辭中所見先公先王考自注云：「案詩大雅生民篇引大戴禮帝繫篇曰：『帝嚳下妃歐陽之女曰常儀，生摯。』」

家語世本其文亦然。然今本大戴禮及藝文類聚十五太平御覽一百三十五所引世本，但云：「次妃曰歐陽氏，產帝嚳。」

無「日常儀」三字。惟史記正義及類聚十一御覽八十引帝王世紀乃有「日常儀」三字，故今據世紀。

〔註二〕王國維既主帝俊即帝嚳說，而斥帝舜說云：「大荒經自有帝舜，不應前後互異。」郭沫若卜辭通纂答辨之曰：「實則大荒經中亦有帝嚳，大荒南經云：『帝嚳帝嚳帝舜葬於岳山。』與帝俊亦正前後互異。蓋山海經之輯錄者本異辭之傳聞，誤以帝俊帝嚳帝舜為三人也。」郭說至是！

### 第八篇 五帝傳說之起源與組合

#### 一 五帝與五色天帝

五帝傳說之來源，近人多謂本於鄒衍之五德終始說，其說殊不然。文選魏都賦注引七略云：

「鄒子有終始五德，從所不勝，土德後木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」

史記封禪書云：

「騶子之徒著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。」又云：

「秦始皇既并天下而帝，或曰：『黃帝得土德，黃龍地螾見。』夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。

殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤鳥之符。今秦變周，水德之時。昔秦文公出獵，獲黑龍，此中水

德之瑞。」

終始五德之說，秦帝而齊人奏之，始皇採用之，則所謂「或曰」云云，當即齊人所奏之說。案呂氏春秋應同篇云：

「凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民：黃帝之時，天先見大鱗大螭。黃帝曰：「土氣勝！」  
土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺。禹曰：「木氣勝！」木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水。湯曰：「金氣勝！」金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社。文王曰：「火氣勝！」火氣勝，故其色尚赤，其事則火。」

—(中)國—

此與史記封禪書齊人奏始皇者甚合，故馬國翰等皆謂此即鄒子文抄入呂氏春秋者。據此是鄒衍之帝王系統爲：

黃帝——禹——湯——文王

—(論)導

史記孟子荀卿列傳亦稱鄒衍「先序今以上至黃帝。」而淮南子齊俗篇「虞社用土，夏社用松，殷社用石，周社用栗。」高注引鄒子曰：

「五德之次，從所不勝，故虞土、夏木、殷金、周火。」

據此鄒衍之朝代系統又爲：

虞——夏——商——周

是其所謂五德轉移，包三王而言，且僅四代，尙不及五數。鄒衍之朝代系統既由虞而夏而商而周，其帝王系統又由黃帝而禹而湯而文王，禹湯文王爲夏商周之始王，則鄒衍蓋以黃帝爲虞之始帝，以堯舜等帝皆納入虞代中；是五帝之傳說初不與鄒衍相涉，此其明證。而蒙文通必以五帝說與鄒衍五運相關，謂：

「騶子并黃帝夏殷周以言五運，知騶子據三王以言五帝……先五帝而以夏商周三王屬於後外三王而言五帝，後起之訛說也。」（古史甄微）

其說甚非。考荀子非相篇云：

「五帝之中無傳政，非無善政也，久故也；禹湯有傳政，不若周之察也。」

是古人之所謂五帝外三王而言，荀子之說又爲明證。

五帝說之有組織者，莫若呂氏春秋十二紀及禮記月令與淮南子天文篇等所載。而騶子除終始五十六篇外，史記騶衍傳尙稱其有主運其書，集解引如淳云：「今其書有主運，五行相次轉用事，隨方面爲服。」錢穆謂如淳之所云，卽爲呂覽十二紀及月令所載之五帝說，但無明證，或如淳所云，亦指五德轉移之終始說耳。抑鄒子之五德轉移說，尙與所謂「方面」有關也。又周禮夏官司籩人注云：

「鄒司農說以鄒（同「鄒」）子曰：春取榆柳之火，夏取棗杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞櫨之火，冬取槐檀之火。」

是鄒子固有關於月令之說也。論語陽貨篇何晏集解所載馬融所引周書月令有「更火」之文，與鄒說絕

類豈『周』『鄭』以音近而誤耶？考鄭衍之五德終始以『土、木、金、火、水』爲次，用相勝說；而月令以『木、火、土、金、水』爲次，又爲相生說，兩說絕然不同。即此可知月令之五行與五帝絕不與鄭衍相關也。〔五行相生之說，董仲舒已採用之。淮南子墜形篇亦云：『位有五材，是故鍊土生木，鍊木生火，鍊火生雲，鍊雲生水，鍊水反土。』此亦近相生說。可證月令非僞。〕

五帝之說當起於五方帝五色帝之祠。近人或謂殷卜辭中『方帝』『帝方』之文即指五方帝之祀。例如：

『今丁酉夕，賚豕方帝。』〔殷契佚存五〇八版〕

『方帝，勿方帝。』〔龜甲獸骨文字一，一一〇〕

『口中，帝方。』〔殷契佚存二二六版〕


『甲寅卜，其帝方，一羊，一牛，九犬。』〔燕京大學殷虛卜辭七一八版〕

卜辭中又有稱賚於東或西北者，如：

『己巳卜，王賚於東。』〔殷契書契前編四，一五〕

『貞賚於東。』〔殷契佚存四九五版〕

『貞賚於西。』〔殷虛書契後編上，二四〕

『乙巳卜，西。』〔後編下，二六〕

「乙巳卜，雨北。」(後編下，二六)

「貞於於北。」(殷契佚存五七五版)

王國維增訂殷墟書契考釋云：

「曰「貞方帝卯一牛之南」，曰「貞於於東」，曰「己巳卜王於於東」，曰「於於西」，

曰「貞癸酉卜中貞三牛」，曰「方帝」，曰「東」，曰「西」，曰「中」，疑卽五方帝之祀矣。」(下六〇)

郭沫若金文所無考駁之曰：

「余曩亦頗是認此說，然細審實依稀髣髴之論也。卜辭多假帝爲禱，「貞方帝」者貞方禱也。

又卜辭云「卜口貞」之例至多，卜貞間之一字或爲賓，或爲旅，或爲輶，或爲輿，或爲𠄎，或爲𠄎，義均

不明；此「卜中貞」亦其一例；中字非必卽中央土德王之黃帝也。」(金文叢考)

其說甚辨！卜辭中有否五方帝之祀，今猶無實證也。是五方帝遠源殷商之說，尙不足信！

然五方帝五色帝之祠，最遲當春秋時已有。史記封禪書云：

「自周幽王爲犬戎所敗，東徙雒邑，秦襄公攻戎救周，始列爲諸侯。襄公既侯，居西垂，自以爲主

少隲之神，作西時祠白帝。其後秦文公獵汧渭之間，卜居之吉。文公夢黃虵自天下屬地，其口止於

鄜衍。文公問史敦，敦曰：此上帝之徵，君其祠之。於是作鄜時，用三牲，郊祭白帝焉。其後，秦宣公作

密時於渭南，祭青帝。秦靈公作吳陽上時，祭黃帝；作下時，祭炎帝。樸陽雨金，秦獻公自以爲得金瑞，

故作畦時，櫟陽而祀白帝。高祖入關，問故秦時上帝祠何帝也？對曰：四帝有白、青、黃、赤帝之祠。高祖曰：吾聞天有五帝而有四，何也？吾知之矣。乃待我而具五也。乃立黑帝祠，命曰北時。」

封禪書載秦襄公祀白帝，文公夢黃地作鄜時，又祀白帝，宣公作密祠，祭青帝；靈公作上時，祭黃帝；作下時，祭炎帝；獻公作畦時，復祭白帝。計祠青帝、黃帝、炎帝各一，而白帝凡三，終秦亡而五帝之祠未備，其所以三祠白帝少矣，當以白帝是其西方之帝，其所以不立黑帝祠，豈以黑與白相反之故耶？及漢高祖乃立北時而祀黑帝。封禪書稱高祖曰：「吾聞天有五帝而有四，何也？」又曰：「吾知之矣！乃待我而具五也。」漢高祖知天有五帝，秦始皇豈不知之？豈真必待高祖而五？當別有原因在也。終秦之亡五帝之祠未備，而呂覽十二紀首章固備載之，亦足見五帝之說在秦本早有成說。

顧頡剛云：

「自從秦靈公於吳陽作上時，祭黃帝，經過方士的鼓吹，於是黃帝立在堯舜之前了。」

顧氏謂五帝之說由於五色天帝之神話，實確當不可易。五色天帝五方天帝之神話，疑即由「皇帝」之字變為「黃帝」而起。「皇帝」既字變為「黃帝」，世人遂以為天帝由彩色方位而分，五色天帝五方天帝之說，乃因之而起矣。考五方本為神話界慣用之聲配法，如山海經之五藏山，經即以東南西北中分配也。

童書業氏亦力謂五帝之說起於五方帝，云：

「墨子貴義篇云：「帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬



癸殺黑龍於北方。」此必非後世所能偽造之語，則至遲戰國初年已有五行說矣。墨子文中所謂

青赤白黑四色之龍，疑卽青赤白黑四色之帝，而墨子文中所謂帝疑卽黃帝，帝殺四龍卽所謂「黃帝

勝四帝」(孫子)也。此四帝與黃帝卽五方帝，亦卽最早之五帝說。(見三皇考附錄二案語)

其見甚卓！案莊子應帝王篇云：

「南海之帝爲儵，北海之帝曰忽，中央之帝爲渾沌，儵與忽相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善，儵與

忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之，日鑿一竅，七日而渾沌死。」

此雖喻言，然戰國時人以帝有地方性，於此亦可見。五方天帝之說，本爲一橫剖面之神話，言天上東南西北

中並立有青炎白黑黃五帝，各主一隅也。影響所及，於是演於天上之故事，幾又出演於地上，秦昭王竟自爲

西帝，致東帝於齊潁王，蘇代又推秦爲西帝，趙爲中帝，而燕爲北帝。顧頡剛楊向奎三皇考以爲五帝系統與

帝典文字，皆在此帝制運動下一一出現，疑不免倒果爲因。史記稱秦丞相王綰，御史大夫馮劫，廷尉李斯等

奏秦始皇謂：「古者五帝地方千里，其外侯服，夷服諸侯或朝或否，天子不能制。」此與呂氏春秋務大篇云：

「昔有舜欲服海外而不成，旣足以成帝矣」之語印合。是此時五帝雖已由上帝演變而爲人王，尙非大一

統之君也。惟呂氏春秋蕩兵篇云：「五帝固相與爭矣，遞興遞廢，勝者用事。」似五帝早已由橫的排列變

而爲縱的系統矣！

五色天帝之神話，不僅見之於秦，亦見之於楚齊。如晏子春秋云：

「楚巫見景公曰：『請致五帝以明君德。』景公再拜稽首。楚巫曰：『請巡國郊以覲帝位。』至於牛山而不敢登，曰：『五帝之位在于國南，請齋而後登之。』」

晏子書雖假託，此事或不虛也。漢書郊祀志又稱「漢興，晉巫祠五帝，漢既興而晉巫猶祠五帝者，或晉舊亦會祠五帝耳。是秦之外，楚晉齊並已祠五帝矣！五帝之神話，疑不特秦晉楚齊東南西北四方所有，即中原亦有之。」墨子貴義篇帝殺青赤白黑四色龍之說，既即黃帝勝四帝之說，而非攻下篇又云：

「高陽乃命禹於玄宮。」

案莊子大宗師篇云：

「夫道……黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮。」

其以高陽顓頊處玄宮，實即顓頊爲玄帝（即黑帝）之說。墨子稱高陽命禹於玄宮，以征有苗；天命湯於鏹宮，以征有夏；天命周文王伐殷，而管子幼官篇謂齊桓公「一會諸侯，令曰：非玄帝之命，毋有一日之帥。」殆亦以高陽爲玄帝也。國語周語云：「星與日辰之位皆在北維，顓頊之所建也。」蓋亦由於顓頊處北方故云然，其說皆與呂氏春秋月令之說同。

五色天帝神話之中心爲黃帝，黃帝初見於陳侯因咨鐸終始五德國語左傳田倅子莊子山海經世本韓非子等書，而莊子山海經尤多關於黃帝之神話。蓋黃帝之神話在中原已轉變而爲人帝，而偏方之所傳尙具有神話性，故司馬遷謂「百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。」蓋偏方文化較低於中原，中原不能

存存之神話，在四裔轉得而保存之；亦猶槃瓠之傳說久已不存在於中原，而彼苗民僮民轉能保存而信仰之也。

## 二 古帝與五帝之組合

五帝傳說之配合，於古有二大系：

(1) 太皞 炎帝 黃帝 少皞 顓頊 此呂氏春秋十二紀及月令淮南天文篇主之，漢書魏相傳載魏相所

奏亦同。如呂氏春秋十二紀月令云：

「(春月) 其帝太皞，其神句芒。天子居青陽，立春之日，迎神於東郊。

(夏月) 其帝炎帝，其神祝融。天子居明堂，立夏之日，迎夏於南郊。

(季夏) 其帝黃帝，其神后土。天子居太室。

(秋月) 其帝少皞，其神蓐收。天子居總章，立秋之日，迎秋於西郊。

(冬月) 其帝顓頊，其神玄冥。天子居玄堂，立冬之日，迎冬於北郊。」

(2) 黃帝 顓頊 帝嚳 堯 舜 此大戴禮記五帝德及史記五帝本紀主之，呂氏春秋高注五帝本紀正義

引譙周 應劭 宋均說皆同。

崔述 補上古考信錄論此二大系之淵源曰：

「春秋傳云：「黃帝氏以雲紀，炎帝氏以火紀，共工氏以水紀，太皞氏以龍紀，少皞之立也，鳳鳥

適至，故紀於鳥；自顓頊以來，不能紀遠，乃紀於近。」此但歷敘古帝紀官之不同耳，初無五帝之名，亦

無五德之說也。呂氏緣此遂刪共工氏，而以五德分屬之，失傳之本意矣。國語云：「黃帝能成名百

物，以明民共財；顓頊能修之；帝嚳能序三辰以固民；堯能單均刑法以儀民；舜勤民事而野死。」但序

此五人之功，爲下禘帝張本耳，亦不稱爲五帝，而謂五帝必限以五也。大戴記遂又取此爲五帝，而他

不與焉，亦非國語意也。」

其說近是！此二系之五帝說，因皆出於後人各據所本以配合而成。然余尤有進者，余意此二大系實乃東

西民族各以其神話傳說配合而成者。大皞卽帝嚳帝俊，初爲殷與東夷之上帝；少皞卽契，初爲殷與東夷之

下后；黃帝乃西方上帝「皇帝」之字變；顓頊卽堯，亦爲西土民族之上帝；呂氏十二紀與月令以太皞置黃帝

上，少皞置顓頊上，此明爲東夷民族所造之說。五帝德等書以黃帝顓頊置帝嚳上，堯置舜上，此又明爲西土

民族所組合之說。蓋五色天帝之傳說，由於皇帝之字假爲「黃帝」而起，故黃帝爲五色天帝神話之中心，

而其餘四帝無有着落，東西二系民族各自組織系統，於是兩相分歧。

呂紀月令一系之五帝說，頗爲晚清今文家所疑，晚清今文家必以大戴禮史記五帝本紀之五帝說爲今

文說，謂得孔門相傳之旨，而力攻呂紀月令等五帝說，謂出劉歆僞作，然大少皞之說不僅見於月令，既無以自

鑿其說，乃並左傳郊子楚語觀射父談及大少皞之語，一併歸之歆僞，甚至以史記封禪書稱秦襄公祠白帝少

皞者亦出僞竄。持論既悍，說又不可通，已別爲劉歆冤詞以明辨之。蓋呂紀月令一系之五帝說，本出殷人

東夷之所傳故與大戴禮所傳周人一系之五帝說有不同，非若者爲正說，若者爲僞說也。考左昭十七年傳云：

「秋，鄭子來朝，公與之宴。昭子問焉，曰：「少皞氏以鳥名官，何故也？」鄭子曰：「吾祖也，我知

之。黃帝氏以雲紀，故爲雲師而雲名；炎帝以火紀，故爲火師而火名；共工氏以水紀，故爲水師而水名；大皞氏以龍紀，故爲龍師而龍名；我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，爲鳥師而鳥名……自顓頊以來，不能紀遠，乃紀於近，爲民師而命以民事，則不能故也。」仲尼聞之，見于鄭子而學之，既而告人

曰：「吾聞之：天子失官，學在四夷，猶信！」

大少皞之說，中原人所不知，而東夷知之。是則二系五帝說之不同，實由民族傳說之異，於此可見。鄭子以

大皞少皞置於顓頊之上，與月令同，月令亦爲東夷系之傳說也。又山海經西山經云：「長流之山，其神白帝

少昊居之。」又大荒東經云：「少昊孺帝顓頊於此。」大荒南經云：「少昊生倍伐，倍伐降處緡淵。」又

海內經云：「少皞生般，般是始爲弓矢。」山海經爲淮楚之作品，淮夷本由東海而南遷者，楚亦本東夷，由黃

河流域而南遷，故南方之說往往與東夷同，而與周人之說異。國語楚語下云：

「昭王問於觀射父曰：「周書所謂重黎寔使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？」對

曰：「非此之謂也！古者民神不雜……及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物……顓頊受之，

乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通……」

據此亦可見少皞之說確有保存於南方之楚國者。秦與淮夷同爲嬴姓之國，蓋亦由東土而遷往西方者故

其五帝之說亦同於東夷而有少皞之祀。呂氏春秋作於秦相呂不韋之賓客，故有大小少皞之說。又太平御

覽三事類賦注路史後紀七注天中記一海錄碎事一引尸子曰：「少昊金天氏，邑於窮桑，日五色互照。」按

史記孟子荀卿列傳云：「楚有尸子。」集解引劉向別錄謂疑在蜀。班固漢書藝文志自注云：「名佼，魯人。」

王應麟漢書藝文志考證以尸佼爲晉人。余疑楚人之說近古而可信，故其書亦有少昊之說。

大皞卽殷人東夷之上帝帝嚳，前已證之。(詳前篇)少皞實亦契之分化，世本嘗明言之。近郭沫若中

國古代社會研究亦主張之，左昭十七年傳云：「我高祖少皞摯之立也。」是少皞名摯，郭氏云：

「古「摯」「契」同部，摯之母常儀，契之母簡狄，實卽一人。」

近陳夢家亦主此說，其證得三：

(1) 路史注曰：黃氏錢譜引世本：「少昊，黃帝之子，名契，字青陽，黃帝沒，契立。」路史後紀七：「少昊

名質，是爲摯。」注曰：「「摯」本作「契」，乃契刻字，故年代歷云：「少昊名契，或云名契。」

(2) 契爲帝嚳之子，摯亦傳爲帝嚳之子。五帝本紀：「帝嚳娶嬀訾氏生摯。」索隱引皇甫謐曰：「女

名常儀也。」世本及大戴禮帝系篇(據生民疏引)：「帝嚳下妃嬀訾氏之女曰常儀，生摯。」此

皆以摯爲帝嚳常儀所生。拾遺記：「及皇娥生少昊，號爲窮桑氏，亦曰桑丘氏。」皇娥當卽娥

皇，娥皇本常儀之化身耳。



之所爲瑟……」

尊師篇亦云：

「神農師悉諸。」

黃帝師大撓，帝顓頊師伯夷父，帝嚳師伯招，帝堯師子州支父，帝舜師許由。禹

師大臣贊，湯師小臣。」

其於黃帝至舜稱帝，黃帝以上，疑以下皆不稱帝，此皆明爲西方系之五帝說。論大篇務大篇分別舜禹帝王

之號，亦有明畫之界限，前已論之。蓋呂氏春秋之作者以月令之五帝爲神帝，而黃帝至舜之五帝爲人帝，故

一書並存之；於月令言大皞等五帝，於月令外則舉黃帝至舜之五帝而於大皞等五帝乃絕不道及。繆鳳林

三皇五帝說探源云：

「今知呂覽于太皞等五帝外，復言黃帝等五帝，前者神帝，說本遠遊；後者人帝，又爲大戴史公所

本。」

其說近是。惟繆氏又謂：

「諸言人之五帝者，若管子莊子荀子，不言神帝；言神之五帝者，若晏子屈原，不言人帝；周官呂覽

雖兼言之，其義各別；則二五之起，或因先民數字尙五之故；非人源于神，或神源于人也。」

此以自古卽有神帝人帝二系，各不相關，非是也。人五帝之說原本於神五帝，蓋中原文化較高，中原人已潤

色神話爲人話，而東夷宿好鬼神，則始終保存其神話性之傳說耳。



丁山由陳侯因音鐘銘黃帝論五帝一文，亦力言五帝之有其人。其證有四：（以下四證，節錄丁氏原文。）

(1) 陳侯因音鐘云：「紹種高祖黃帝。」此黃帝之爲陳侯因音高祖，（即遠祖）於古籍亦有徵。史記陳杞世家用敬仲世家以陳爲舜後。國語魯語亦云：「昔武王克商……配虞胡公而封諸陳。」左昭八年傳云：「自幕至於瞽瞍無違命，舜重之以明德……及胡公不淫，故周賜之姓，使祀虞帝。」是陳爲舜後。而舜之爲黃帝後，則詳於大戴禮帝繫。邾公鈞鐘云：「陸鍾之孫邾公鈞。」王國維邾公鐘跋釋云：「鍾字从虺聲，以聲類求之，當是鍾字，陸鍾即陸終也。」與帝繫以邾爲陸終之後說合。郭沫若金文所無考謂：「求之聲類，當以融字爲近；陸祝古同幽部，終融古同冬部，疑陸終即祝融，鄭語不言陸終。」此邾公鈞鐘亦既證帝繫之陸終祝融實有其人，則帝繫所傳舜爲黃帝八世孫者，縱有文字舛誤，大體亦必可信。陳侯因音鐘銘之尊黃帝爲高祖，縱非本於帝繫，亦必本於齊春秋或陳史記。齊春秋始黃帝，晉魏春秋（即竹書紀年）亦始黃帝，則黃帝之爲人，更不得疑其子虛烏有，謂非古帝王矣。

(2) 左傳二十五年傳：「晉侯將納王，使卜偃卜之，曰吉。遇黃帝戰於阪泉之兆。公曰：吾不堪也。」狐偃對曰：「周禮未改，今之王，古之帝也。」是王古或稱帝也。其在禮記曲禮：「天王崩，告喪曰：天王登假，措之廟，立之主，曰帝。」是帝爲王者廟主之稱。王者廟主稱帝，周雖無徵，殷人則班班可考。殷王之名甲乙丙丁皆先王廟號。帝辛亦紂死後之廟號。易歸妹左哀九年傳文二年傳有

帝乙，帝乙亦死而後稱帝也。周語有帝甲，卽祖甲，祖甲死亦稱帝也。卜辭「己卯卜貞，帝甲

其眾祖丁。」(殷虛書契後編上第四葉)帝甲在祖丁前，由紀年祖甲稱帝祖甲例之，則卜辭

帝甲卽帝開甲，是開甲死亦稱帝也。帝之古義不盡爲皇天上帝之稱，則黃帝之帝自非皇天上

帝，亦「措之廟立之主」之名，蓋其後世子孫所追尊。充類言之，歷史相傳之五帝，亦何莫非古

之人王，晚周諸侯措廟立主，尊祖配天，始追尊爲帝哉！

(3) 如封禪書說，秦主少皞之神，秦爲少皞之虛矣。而左定公四年傳則云：「周公相王室，以尹天下，

分魯公以殷民六族，因商奄之民，命以伯禽，而封於少皞之虛。」奄，矢令殷作「炎」卽邾子國，

證以邾子尊少皞爲高祖，則謂魯邾之郊卽少皞之虛，實無可疑。左傳又謂：「宋，大辰之虛也；陳，

太皞之虛也；鄭，祝融之虛也；衛，顓頊之虛也。」由今地望審之，衛在河南滑縣境，鄭卽河南新鄭，

陳在河南西華境，宋卽河南商邱。若以商邱爲中央，則魯邾在東，西華偏南，新鄭在西，滑縣偏北。

若以方位論五帝，則少皞，東帝也；太皞，南帝也；祝融，西方神也；惟顓頊之虛在北，合於楚辭呂覽

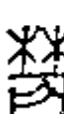
所謂北帝耳。秦襄公「自以爲主少皞之神，作西時祠白帝」與史實不合，乃無知妄作；呂氏春

秋十二紀明堂五帝以少皞爲西帝，亦沿其誤。其餘則割裂國語世本帝繫之聖王賢臣名號而

來，是神帝之名襲取人帝，非黃帝顓頊等先爲神帝，變爲人帝也。

(4) 明堂五神出於左傳五官，左昭公二十九年傳曰：「木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰

玄冥，土正曰后土。……少皞氏有四叔，曰重，曰該，曰修，曰熙，實能金木及水。使重爲句芒，該爲

蓐收，脩及熙爲玄冥。禮記祭法謂稷本名農，農卜辭作  從林，辰聲，與蓐之從艸從辱

者，字形不過繁簡之別，頗疑蓐收古農官之名，與稷亦不過名稱之異，烈山氏之子柱爲稷，周棄亦

爲稷，稷官不變，其人屢易，又何疑該爲蓐收卽爲田正乎？該以字形言，與「亥」可謂之今古文，

該爲少皞四叔，今雖無考，王亥則見於卜辭，見於紀年及楚辭天問，頗疑該卽王亥，王亥嘗爲夏后

氏田正矣。不獨該爲可疑，卽玄冥后土，亦重可疑其爲殷先王季相土。卜辭常見喪於土，求

年於土，土，王國維謂卽相土。卜辭「求年於土」前編卷四第十七葉。土，王國維謂卽邦社。

土爲相土，相土卽邦社，亦卽后土矣。天問：「該秉季德，厥父是臧，胡終弊於有扈，牧夫牛羊？」

又曰：「恆秉季德，焉得夫朴牛？」卜辭已證明該卽王亥，恆卽王恆，王亥之父，卜辭及天問俱

稱其名爲季，但殷本紀則謂之冥。魯語及禮記祭法皆云：「冥勤其官而水死，」與「水正曰玄

冥，」密合無間，則玄冥爲殷之王季，可以斷言。句芒疑卽夏后氏帝芒。帝芒御覽書鈔引竹書

紀年俱作后芒。后者君也，其名本當曰芒，長言之自可謂之句芒。紀年：「后芒卽位元年，以玄

珪賓於河，命九東狩於海，獲大鳥。」后芒曾東狩於海，與明堂祀句芒東堂之說合。明堂五神

出於左傳，五官，五官既集，列國先王之名號以成，自非神而爲人。知明堂五神之本爲人也，則明

堂五帝更不得謂其神帝非人帝。

案，丁說至謬！其四證實皆難成立，何以故？（1）證實由於丁氏迷信銅器銘文太甚。夫銅器銘文之所述

固必當時實錄，然祇可用以證明當時人之觀念而已，由陳侯因咨鐘之銘高祖黃帝，亦祇可以用以證明陳侯自

認爲黃帝之後裔耳。蓋黃帝之神話至戰國之世固已漸轉變而爲人話，陳侯因咨鐘之銘黃帝，實不足怪。

古人多自認其祖先爲天帝之子孫，往往尊天神爲高祖。如詩玄鳥長發以商契爲帝所生，而卜辭尊契之父

帝嚳曰高祖。邾公鈞鐘自以爲乃陸終之孫，亦正同此理，未必陸終眞爲古人王也。（2）證以帝或爲

人王死後廟主之稱，甚是。然帝本天帝之義，後世於人王死後稱帝者，亦神視之耳。帝辛帝乙等固本爲人

王，死而後稱帝，但又何以見黃帝之號亦必爲子孫所追尊者耶？（3）證根據左傳等書所載五帝故墟以證

秦襄公所主及呂氏春秋明堂五帝之方位不合，謂必秦襄公及呂氏賓客妄作。實則春秋戰國時，殷周民族

雜處已久，其神話傳說已多牽混，然亦非絕無根由者，大皞少皞本東夷之傳說，陳奄本亦東夷之居處，此即左

傳故墟傳說之由來，而秦本亦東夷，故亦自以爲主少皞之神，此即呂氏十二紀傳說之所本。此則秦民族徙

遷之結果，非秦襄公懼之妄作也。（4）證多屬臆說。句芒祝融蓐收玄冥后土本皆神名，由其名詞之抽象

即可知之。卜辭所紀，自高祖爻以下至於王亥王恆，但分別有賚祭之占，不見列於殷祀之典，而其殷祀皆始

上甲。蓋上甲以上本皆天神，上甲以下始爲人王。祝融既即昭明朱明，其爲神而非人，可以斷言。周語上

云：「昔夏之興也，融降於崇山。」墨子非攻下篇亦云：「天命融隆（通降）火于夏之城間西北之隅。」此亦可

見祝融之爲神也。丁氏以蓐收卽王亥，疑是。蓐收本耕耨收藏之義，（爾雅釋天所謂「秋爲白藏，與秋爲收成」）

穡爲秋季之神。王亥服牛，本亦與農耕之傳說有關。后土，丁氏謂卽相土，非是。殷之先祖本名相，其云

「相土」者乃出後人誤傳，其所以誤傳者，蓋由誤讀詩長發篇「相土烈烈，海外有截」之文，以玄鳥篇「宅

殷土芒芒」之文例之，「相土」之土亦猶「殷土」之土，相爲人名，土非人名也。詩生民篇云「誕后稷之

穡，有相之道」。傅斯年云：「今如以相爲人名，不特文從字順，且於經典正有證。國語云：「昔共工棄此道

也。」正與此同其文法，特一用名詞，一用代名詞而已。」此實卽殷先公之相，謂后稷有相之道，亦猶言后稷

能續禹之緒也。又大豐殷云：「不顯王，不顯王，不顯王，不克三，殷，王，祀。」陳夢家謂「乍」通「則」

「不顯王，相」卽「有相之道」意，相卽卜辭中之饗。王國維以卜辭之「土」釋「相土」，既誤，丁氏又

謂卽「后土」，益無當也。至於「句芒」，丁氏謂卽「后芒」，更非。句芒確爲春季之神，「句芒」本一聯

語，「句芒」與「句萌」古通，月令云：「句者畢出，萌者盡達。」白虎通五行篇云：「句芒者，物之始生。」

句芒蓋屈曲生長之義，故釣漁具因其屈曲，亦曰鈎芒或筴。（淮南子道應篇云：「年八十矣而不失鈎芒。」易林震之訟

云：「捕魚河海，筴多得。」）墨子明鬼下篇云：

「昔者秦穆公（舊作鄭穆公，從孫詒讓據山海經注、玉篇、廣雅及論衡校正。）當晝日中處乎廟，有神入門而左，

鳥身，素服三絕，面狀正方。秦穆公見之，乃恐懼奔。神曰：「無懼，帝享女明德，使子錫女壽十年有九，

使若國家蕃昌，子孫茂，毋失秦。」秦穆公再拜稽首曰：「敢問神名。」曰：「子爲句芒。」

是句芒之神不特主草木動物之生長，卽人類年壽之延長彼亦主之。於此可見句芒確有生長之義，本爲神

而非人也。至於玄冥，誠如丁氏所云，即殷世系中之冥。冥與玄冥本為水神，兼為冬季之神，亦猶昭明與祝融之本為火神，兼為夏季之神，非本為人死而後為神者。「水死」之說，亦解釋冥為神之「推原論」神話耳。

蓐收既即王亥，祝融既即昭明，玄冥既即冥，句芒既即益，亦即玄鳥（見益篇）則月令之五神實無非東夷系之神話也。句芒、祝融、蓐收、玄冥既為東夷傳說中人物，故左傳稱句芒、蓐收、玄冥為少皞氏之四叔，則少皞之為東夷人物，此又可證。月令之五神既出東夷神話，則月令之五帝亦必為東夷人所組合無疑也。

### 三 三皇五帝說後起之糾紛

古帝與五帝之配合，先有東西二大系之不同，古帝與三皇之配合，先後更有四說之多，後儒無不苦於無所適從，羣思如何調停其說。東系之五帝說為太皞、炎帝、黃帝、少皞、顓頊，西系之五帝說為黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜，兩相比較，黃帝、顓頊為兩所共有，其異者一有帝嚳、堯、舜，一有太皞、炎帝、少皞耳。劉歆既造大皞即伏羲，炎帝即神農之說，伏羲、神農固可納入三皇中，是東系之五帝說可以取消，惟少皞則苦於無所安放也。東漢大儒鄭玄欲兩全其美，不忍割愛，於是創五帝六人之說，以少皞插入西系之五帝說中。其注尚書中候勅省圖云：

「德合北辰者皆稱「皇」，運斗樞「伏羲、女媧、神農為三皇也。」德合五帝、星者稱「帝」，則黃帝、金天氏、高陽氏、高辛氏、陶唐氏、有虞氏是也。實六人而稱五者，以其俱合五帝、星也。」（詩

譜疏書序疏引）

其無以解六人而稱五之說，因創「德合北辰者稱皇，德合五帝座星者皆稱帝」之說，用心亦良苦！然六人稱五，終難爲人取信耳！孔穎達尙書正義嘗斥之云：

「若六帝，何有五座？而皇指大帝，所謂耀魄寶，止一而已，本自無三皇，何云三皇？豈可三皇數人，五帝數座？二文互舛，自相乖阻也。」

後人鑒於三皇中有伏羲神農爲各家所同，其一爲女媧爲燧人爲祝融爲共工又苦無定說，因將五帝中六人之首席黃帝升入三皇中。偽孔安國尙書傳序云：

「伏羲神農黃帝之書，謂之三墳，言大道也。少昊顓頊高辛唐虞之書，謂之五典，言常道也。」

皇甫謐帝王世紀乃直云：

「伏羲神農黃帝爲三皇，少昊高陽高辛唐虞爲五帝。」  
(史記五帝本紀案據正義引)

孫氏注世本亦云然。禮緯稽命徵並云：

「三皇三正伏羲建寅，神農建丑，黃帝建子。」  
(古微書引)

此說因見於經書，故其勢甚盛。然女媧等何故不得入三皇？黃帝明稱帝，又何以可入三皇耶？孔穎達尙

書正義於此二點嘗作詳盡之解釋：

(1)伏羲神農見於易繫辭，女媧燧人祝融皆不見於易。說者謂燧人在伏羲前，然易言古者制作莫

先於伏羲。又祝融乃顓頊以前火官之號，五經無云爲皇者。

(2) 「黃帝是皇，今言帝不云皇者，以皇亦帝也，別其美名耳。」大昊為皇，月令亦曰：「其帝太昊。」易

曰：「帝出於震」是也。又軒轅之稱黃帝，猶神農之云炎帝，神農於月令為炎帝，不怪炎帝為皇，

何怪軒轅稱帝！

孔氏據易繫辭以斥女媧燧人祝融為皇之說，又據劉歆說以伏羲即大昊，神農即炎帝，以證稱帝無害為皇，殊不知歆說既強為牽合，伏羲神農之為皇，亦後人據易繫辭以意作合耳。孔氏又書為偽孔說提供二證：

(1) 「月令春曰太昊，夏曰炎帝，中央曰黃帝，依次以為三皇。」月令秋曰少昊，冬曰顓頊，自此為五帝。」

(2) 「又依繫辭，先包犧氏王，沒，神農氏作；又沒，黃帝氏作；亦文相次，皆制作見於易，此三皇之明文也。」

孔氏據月令繫辭以證偽孔說。然月令所載明為五帝，而孔氏必謂上三者為三皇，下二者為五帝，強加割裂，穿鑿而已！

南朝梁武帝又嘗創一新說，不升黃帝為三皇，而以舜下降，與三王為四代。尚書序正義引梁主云：

「書起軒轅，同以燧人為皇。其五帝自黃帝至堯而止。知帝不可過五，故曰舜非三王，亦非五帝，與三王為四代而已。」

劉恕通鑑外紀亦引此說。案道藏洞神部譜錄類混元聖紀按語云：



「梁武帝以伏羲神農燧人爲三皇，以黃帝少昊帝嚳帝堯爲五帝，謂舜非三王，亦非五帝，與三王爲四代。」

武帝所修通史六百二十卷，今既不傳，此說亦不甚見人稱述，蓋未爲學人所注意也。（案其去顯顛入帝嚳亦不知何據，至以舜與三王爲四代，則據禮記等書「虞夏商周」四代之說耳）

清儒於此亦頗有異議，如梁玉繩史記志疑承宋人臆說以義農黃帝堯舜爲五帝，其言曰：

「若義農實與黃帝堯舜爲五帝，安得遺之？繫辭而外，如左傳國語禮記月令漢書律曆志均號

義農爲帝，（封禪書秦帝即伏羲）正足表先秦未嘗以義農黃帝爲三皇而實與黃帝堯舜爲五帝。有疑

繫辭統皇與帝言之者，殊未確。後漢張衡傳：「衡表奏司馬遷所敘不合事，請專據繫辭并錄義農。」（潛

夫論五德志依易繫記伏羲以來，共求厥真，宋胡宏皇王大紀從之，誠卓識也。畫卦名官教耕嘗藥，即

此四端，德業愈絕，非少昊顯譽之能幾矣。」

此但據傳說中之德業以意配合，豈有當耶？又如廖平著尚書弘道篇，又以顯顛帝嚳堯舜禹爲五帝，其於帝

典第二「帝堯」下注云：

「大戴五帝德黃帝帝顛項帝嚳帝堯帝舜帝禹共六名，數驗乎五；董子以先證者尚推爲皇，後證

者下移爲帝；鄭君以天五帝爲星辰，今用左國說，人帝以顯顛爲斷，五帝東高陽，西高辛，北堯，南舜，夏禹

居中。書始於堯，以二高爲二帝後，尊賢不過二代也。墨子說堯北教乎八狄，舜南教乎七戎，故堯爲

北海之帝，舜為南海之帝。禹則中央之帝。如莊子所謂倏忽混沌。」

此亦但據左傳鄒子語「自顓頊以來……為民師而命以民事」而謂人帝以顓頊斷，因去大戴禮五帝德之黃帝，以禹納入五帝中，亦豈為允審。禹之稱帝其說晚出，禹本在三王中，不列五帝，呂氏春秋等書已明言之。

### 第九篇 『陶唐』與『高陽』

一 自來關於『陶唐』之解釋

自來無不認陶唐為堯之國號，世本帝繫篇已云：

『帝堯為陶唐氏。』(清正義引)

陶唐舊說乃堯之封地，漢書律曆志載世經引帝系曰：

『帝嚳四妃陳豐生帝堯，封於唐。』

論衡正說篇云：

『唐虞夏殷周者，土地之名，堯以唐侯嗣位，舜以虞地得達，皆本不忘始，故以為號，若人之有姓

矣。』

又云：

『說尚書者，唐虞夏殷周者，功德之名，隆盛之意也。其立義美也，然而違其正質，失其初意，唐虞

夏殷周，猶秦之爲秦，漢之爲漢，秦起於秦，漢興於漢中。

然堯既封於唐，何以不稱有唐氏而曰陶唐氏？其說有四：

(1) 韋昭以陶唐爲二國名，書正義引韋昭云：「陶唐皆國名，猶湯稱殷商也。」

(2) 漢書臣瓚注則謂「堯初居唐後居陶，故曰陶唐。」書蔡傳亦謂堯初爲唐侯，後爲天子都陶，故曰陶唐。

(3) 顏師古注則以堯先居陶後居唐，云：「許慎說文解字云：陶，丘再成也，在濟陰。夏書曰東至陶丘，

陶丘有堯城，堯嘗居之，後居於唐，故堯號陶唐氏。」

(4) 左襄公二十四年傳疏又以陶唐與唐爲名之單複，其說云：「歷檢書傳，未聞帝堯居陶而以陶冠唐，蓋地以二字爲名，所稱或單或複也。」

其實此四者皆臆說無據也。清儒閻若璩尚書古文疏證從師古說，武億羣經義證從臣瓚說。武氏云：

「案說文「陶邱有堯城，堯嘗居之，故堯號陶唐氏。」及郡古文堯帝十八年「帝作游宮於陶，

九十年帝游居於陶。」又云：「一百年帝涉於陶。」然則堯初居唐，及陟則居陶，故舉其終始而稱之

曰陶唐氏。」

此據今本竹書紀年以爲說，更不足信矣。堯都陶之說，見於說文。劉向謂堯葬濟陰。又後漢書郡國志亦云：濟陰定陶縣古唐堯所居。此等說當爲附會陶唐氏之名而起，並不足信。

所謂唐究在何地，亦未聞有確說。左定公四年傳曰：

「封唐叔以大路……命以唐誥，而封于夏虛。」

昭公元年傳云：

「遷實沈于大夏，主參，唐人是因，以服事夏商，其季世曰唐叔虞。……及成王滅唐而封大叔焉，

故參爲晉星……」

後人據此，俱以晉即故唐地。漢書地理志以來，俱以太原郡晉陽縣當之。漢志於太原晉陽縣云：「故詩唐國，

周成王滅唐，封弟叔虞，晉水所出。」漢志又云：「河東本唐堯所居。」應劭注云：「平陽，堯都也，在平河之

陽。」魏土地記云：「平陽城東十里，汾水東原有小臺，臺上有堯神屋石碑。」然則唐都究在平陽抑晉陽

乎？鄭康成詩譜云：「唐者帝堯舊都，今日大原晉陽，是堯始居此，後乃遷河東平陽。」而近人丁山由三代

都邑論其民族文化則又謂平陽即晉陽，其言曰：

「平陽依應劭說，以平水得名。按水經汾水注：「平水出平陽西壺口山，尚書所謂壺口治梁及

岐也。其水東逕狐谷亭北，又東逕平陽城南，東入汾，俗以爲晉水，非也。」考魏書地形志云：「平陽

有晉水，」則俗名晉水，蓋由習俗相沿，或勝于後世史家之牽附，晉水之名必較平水爲古，是春秋戰國

間所稱平陽實即古晉陽。」

說亦甚辨。然此唐國得服事夏商，及周而滅，是否即爲陶唐氏，實屬疑問。左哀六年傳引夏書云：「惟彼陶

唐帥彼天常，有此冀方。」後人據此，或以堯故國在冀地。漢書地理志中山國唐縣注云：「堯山在南。」注應劭曰：「故堯國也。」而史記五帝本紀正義引括地志云：「故堯城在濮州鄆城縣東北十五里。」紛紛無定說，無非胸臆推測耳。

近顧頡剛乃謂唐虞本爲二國，初不與堯舜相關，其討論古史答劉胡二先生一文云：

「唐虞之號不知何自來。……在左傳上舜沒有姚姓，虞亦不言舜胤，堯沒有唐號，唐亦不言堯後；或猶保存一點唐虞二國的本相。我尋求禹和夏，堯和唐，舜和虞所以發生關係之故，以爲這是戰國僞史家維持信用的長技。他們覺得堯舜禹都是冥漠中獨立的個人，非各裝在一個着實的地方不足以使得他們的地位鞏固，於是這些假人經由僞史家的作合，就招贅到幾個真國度裏做主人了！」（古史辨第一冊頁二一八）

童書業著帝堯陶唐氏名號溯源卽本此旨，以爲堯與唐之結合，早則戰國，遲或漢代。並推求其所以結合之故曰：

「到後來，堯舜禪讓說經墨家的鼓吹，漸漸成熟，流入了儒家的學說中，儒家本來是富於整齊增飾故事的本領的，他們添出舜禹禪讓的故事來，於是堯舜禹成爲禪讓故事中的三尊偶像。舜禹是虞夏異代的，那末堯舜也應當分屬於兩代，這個故事才能整齊。他們費盡了心思，查見虞夏時有個大國叫做陶唐……他們覺得陶字同堯字的聲音很相近，（此顧頡剛先生說）而陶唐氏又曾成爲一個古

帝的名號，(襄公九年左傳，呂氏春秋古樂篇) 他們又查見晉的始祖叫做唐叔虞，(據昭公元年的左傳唐國

季世之君也叫做唐叔虞) 他們覺得唐叔虞這個名字恰巧把唐虞二字包含在內，很能引起唐虞連屬的

一個觀念，於是他們便放大了膽子，偷天換日地把虞夏的國家，黃帝以前的古帝名號的唐，改做虞夏

前的一個朝代的唐。於是堯的國號有了，陶唐和唐的代表者也確實了，而堯舜也就正名定分地分

為兩家了。」

其以唐所以為堯號，乃儒家之偷天換日，以儒家不以他名牽合於堯而以陶唐牽合於堯者，因陶堯音近，又有

人名唐叔虞之故，此臆說耳。童氏又疑唐即豕章，亦無確證也。(書案案，此即據左襄二十四年傳為說) 陶唐之名，始

見於國語左傳，晉語稱：「自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕章氏，在周為唐杜氏。」似陶唐為虞時

之國。左襄六年傳引夏書曰：

「惟彼陶唐，帥彼天常，有此冀方；今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。」

是陶唐先夏而有冀方中土，為夏所滅，陶唐固夏以前一國族之名。然陶唐與堯實非絕無淵源者：「陶唐」

本「高陽」之音轉，初為「上帝」之義，堯本神話中之上帝，以高陽為上帝之國號，實皆本之神話傳說耳。

郭沫若先秦天演觀之進展云：

「又左傳襄九年還有一段關於閼伯的說話，便是「陶唐氏之火止，閼伯居商丘，祀大火，而火紀

時焉。和土因之，故商主大火。」此以閼伯為陶唐氏之火正，參照昭元年傳文，(昭元年傳「后帝不臧，

遷關伯於商丘，主辰。」可知陶唐卽是后帝。」

此說甚是。惜猶未能辨其本末耳。

## 二 論陶唐卽高辛高陽

余疑陶唐卽高辛高陽，而爲高陽之音轉。童書業亦嘗疑陶唐高辛高陽之爲一，惟謂高辛氏卽高陽氏，高陽氏卽陶唐氏，則失之倒果爲因。今先論陶唐之卽高辛，凡有二證：

(1) 左襄九年傳云：「陶唐氏之火正闕伯居商丘，祀大火，而火紀時焉；相土因之，故商主大火。」而昭元年傳云：「高辛氏有二子，伯曰闕伯，季曰實沈……后帝不臧，遷闕伯於商丘，主辰；商人是因，故辰爲商星。」據此，一謂闕伯爲陶唐氏之火正而居商丘，而一又謂闕伯爲高辛氏之子，因高辛氏不臧而遷商丘，明陶唐之卽高辛也。

(2) 晉語及左襄二十四年傳云：「昔句之祖，自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲豕韋氏，在周爲唐杜氏。」左昭二十九年傳云：「有陶唐氏既衰，其後有劉累，學擾龍於豢龍氏，以事孔甲，能飲食之，夏后嘉之，賜氏曰御龍，以更豕韋之後。」是夏之御龍商之豕韋皆陶唐之後，而鄭語云：「夫黎爲高辛氏火正……故命之曰祝融……祝融……其後八姓……薰姓饒夷豢龍則夏滅之矣，彭姓彭祖豕韋諸稽則商滅之矣。」黎者高陽之後，高陽卽高辛，(詳下)豢龍疑卽御龍，是御龍豕韋又爲高辛之後，明陶唐之卽高辛也。

陶唐既卽高辛，高辛實亦卽高陽。世本大戴禮帝繫篇皆謂顓頊爲高陽氏；墨子非攻下篇云：「高陽乃命禹於玄宮。」而莊子大宗師篇云：「顓頊得之以處玄宮。」墨子非攻下篇稱高陽命禹征有苗，而國語楚語下云：「九黎（即苗）亂德……顓頊受之……使復舊常。」是顓頊固爲高陽氏。顓頊既爲高陽氏，亦卽高辛氏，其證有二：

(1) 鄭語云：「黎爲高辛氏火正。」而楚語云：「顓頊命火正黎司地。」是顓頊又爲高辛也。

(2) 淮南子原道篇云：「昔共工之力觸不周之山，使地東南傾，與高辛爭爲帝，遂潛於淵。」而天文篇又曰：「昔者共工與顓頊爭爲帝，觸不周之山。」兵略篇亦云：「顓頊嘗與共工爭矣。」是顓頊又爲高辛也。

顓頊既爲高陽氏，又爲高辛氏，而陶唐又卽高辛，則陶唐之卽高陽又明甚。陶唐之爲高陽，又有二證：

(1) 陶與高音近，唐與陽亦音近。湯卜辭作唐，說文云：「嗚古文唐，從口易。」春秋高偃納北燕伯于陽，左傳作于唐，杜注云：「陽卽唐，燕別邑，中山有唐縣。」皆其證。

(2) 舊說顓頊爲高陽氏，堯爲陶唐氏，堯之卽顓頊前已證之，則陶唐亦卽高陽也。

顓頊剛童書業二氏以陶唐初不與堯有關，亦猶崔述之疑高陽顓頊爲二，非是也。左襄九年傳云：「陶唐

氏之火正闕伯居商丘。」而左襄二十五年傳云：「昔虞闕父爲周陶正。」闕父當卽闕伯，（書業案此說甚有問題）

莊子讓王篇堯以天下讓於子州支父，又稱舜讓天下於子州支伯，俞樾諸子平議謂漢書古今人表有子州支



父，無支伯，則支父支伯是一人，是其例證，父伯蓋同魚類。陶唐氏之火正闕伯既即虞闕父，或陶唐氏亦有爲虞帝之傳說。堯本亦有爲虞帝之說，童書業已明證之；堯爲虞帝，而陶唐氏又或爲虞帝，故二者固非絕不相關者。舊說以堯爲陶唐氏，實非無端牽合也。卽漢時劉爲堯後之說，與左傳陶唐氏之後有劉累之說，亦同出一源。晚清今文家必以此爲出劉歆之僞造，實甚武斷，別詳劉爲堯後說探源。

高陽高辛之卽上天天帝之義，前已論之，陶唐既卽高陽之音轉，是亦上天天帝之義耳。堯與顓頊之卽上帝，前亦已論之，堯與顓頊既卽上帝，而高陽高辛陶唐又卽上天上帝之義，則顓頊之稱高陽高辛，堯之稱陶唐，固其所宜。夏史之演成，實由於殷周等民族之下后（卽后土，社神）神話所組合，而有夏又卽下國之音轉，下文另章論之。下后本爲上帝之對待名詞，而有夏又本爲高陽上天之對待名詞。下后既相率爲人王，有夏乃得爲殷商前一代之名。此時殷周之天帝亦追踵而爲人之古帝，高陽乃又音轉爲陶唐，演爲古帝古國之名，又演而爲有夏前一代之名。陶唐初爲有夏前之一代，左傳可爲明證。

童書業氏帝堯陶唐氏名號溯源，從『新學僞經』之說，必以左傳之陶唐氏爲出劉歆輩之僞竄，非是也。左傳以陶唐氏爲夏前之一代，與後世以唐爲虞前一代者不同，其非漢人之所僞，固彰彰也。

### 三 論唐虞連稱

唐虞連稱名詞之出現，唐爲虞前之一代，此更後起。疑高陽氏陶唐氏本西方上帝之稱號，後在西方之古史傳說中爲夏前之一代，而有虞氏本東方上帝之稱號，後在東方之古史傳說中爲夏前之一代。因東西

民族傳說之相混，堯舜與陶唐氏有虞氏之稱號乃淆亂不濟。及堯舜禪讓之說起，堯舜已各爲一代，於是確定舜專有虞稱，堯專有陶唐之稱，而陶唐遂儼然爲虞前之一代矣。陶唐與虞不易連稱，於是陶唐簡稱唐而連稱唐虞，唐虞之連稱，始自此始。

案論語泰伯篇云：

「孔子曰：才難，不其然乎！唐虞之際，於斯爲盛，有婦人焉，九人而已。」

童書業帝堯陶唐氏名號溯源疑此節爲漢人所附加，甚是。陶唐之名不見於論語，而陶唐之簡稱唐反見於論語，論語中多以夏殷周三代並稱，除此章外，皆未及唐虞。論語八佾篇又明云：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」此與左昭二十六年傳引詩曰：「我無所監，夏后及商」同，亦未嘗上及「煥乎其有文章」之唐虞也。又孟子萬章篇云：

「孔子曰：唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」

此節疑亦晚出，孟子亦除此章外，皆但言三代而未及唐虞之號。

## 第十篇 說

夏

(此篇曾刊萬貫半月刊古代地理專號)

一 自來關於「夏」一名之解釋

國語周語下云：

『有崇伯鯀播其淫心，稱遂其工之過。……其後伯禹念前之非度，……其之從孫四嶽佐之，……

合通四海。……皇天嘉之，祚以天下，賜姓曰「姒」，氏曰「有夏」，謂其能以嘉祉，殷富生物也。』

此謂夏為皇天所賜之氏，特戰國時人之妄說耳。論「夏」之起源者，自來諸說紛紜，今約略舉之如下：








(一)「夏」像中國人說 說文云：「夏，中國之人也；从夂，从頁，从白，白兩手，夂兩足也。」

(二)「夏」像舞容說 徐灝曰：「戴侗亦曰：「夏，舞也，白象舞者手容，夂象舞者足容。」是也。夏時

夷狄始入中國，因謂中國人為夏人。」

(三)「夏」像禹治水說 說文疑疑曰：「从白，手有所持也；从夂，足有所躡也；象農夫之夏日治畦也。」

夏者，禹有天下之號也；从白，手有所持也；从夂，足有所躡也；象神禹之八年治水也。」

(四)「夏」像蟬或爬蟲為圖騰族徵說 卜辭中有字作        諸形，葉玉

森氏殷契鈎沈甲卷以為「並像蟬之綫首翼足形，蟬為夏蟲，聞其聲即知其夏，故先哲假蟬形以表之。」姜

亮夫氏作夏殷民族考（見民族雜誌）則謂像爬蟲，云：「夏民族的傳說，是以禹為宗神，冀為生息地，禹冀亦即

龍蛇龜鼈一屬的東西，因而也命其族為爬蟲子孫，與漢家自命為龍種，作用全同。從他的文字系統上看來，

這一定是種水中的怪蟲。」（註一）

(五)「夏」以夏水得名說 章炳麟氏中華民國解云：「夏之名實因夏水而得，是水或謂之夏，或謂

之漢。……地在雍梁之際，因水以為族名，猶生姬水者之氏姬，生姜水者之氏姜也。」

五說中，(一)說謂夏像首及兩手兩足爲中國之人，實不可通。葉玉森斥之曰：「一若外國之人首及

手足與中國異數者然，誠強索解矣。」(二)說是舞容，其誤與(一)說同，無不必中國獨有，亦不必中國

之特長。(三)說謂像禹治水，更屬臆說，不值一辨！(四)說以文字學及社會學解釋，亦未爲定論。禹

之傳說固多與龍魚有關，然在傳說初相未明前，但憑後世之傳說，以社會學解釋，未見其當。姜氏舉北方一

帶所發現之爬蟲化石，謂卽夏民族所崇拜之對象，我人亦未敢遽信之。(且此等大爬蟲產於皇古，決非夏代人民所能

見。)(五)說謂夏以夏水漢水得名，較爲近理，然亦無當。近人已駁難。蒙文通華夏考云：

「左傳楚莊王討陳夏氏，鄉取一人以歸，謂之夏州。盛宏之言夏州首尾七百餘里，孔穎達云大

江中州是也。狄之奇言其在江陵者，謂之夏水口，乃夏水之首，江之汜也。亦名夏者，離騷所云過夏

首而西浮也。在漢陽者謂之賸口，乃夏水之尾，江之沱也，亦名夏浦，離騷所云背夏浦而西思也。蓋

漢水自今江陵縣至今漢陽縣，通謂之夏。江永曰：夏州地近漢水，於是漢水遂有夏名，故知漢水名夏，

楚莊王以後事也。」

漢水有夏水名，既在楚莊之後，則夏非以夏水得名可知矣。近人或疑大夏爲夏民族，王國維氏作西胡考，嘗

列舉逸周書王會篇、伊尹獻令、史記封禪書、呂氏春秋古樂篇等，以證大夏之由東西遷。徐中舒氏作再論小

屯與仰韶，乃徑謂大夏卽夏人西遷後之稱號。程憬、姜亮夫兩氏皆從之。(附有夏民族考，見大陸雜誌一卷六期。)

而董書業氏作蠻夏考 (頁二卷八期) 則以大夏在極西之地，蓋夏民族之發源地。夏民族本頗渺茫，是否

與大夏有關，至難言也。夏代之「夏」與大夏之「夏」我人但能認其名稱偶合而已。「夏」代一名之來源，我人實無確切適當之說以解釋之，至今猶爲疑問也。

## 二 夏國族之有無問題

晚近治古史學者如顧頡剛氏等，於堯舜禹諸帝已深疑其虛偽，而於陶唐虞夏等，雖不信爲朝代之名，然仍以爲真有其國，惟僞史家妄爲作合耳。(見古史辨第一冊頁一一八)實則堯與顓頊皆卽「高陽」而「高

陽」則又卽「天帝」至「陶唐」則又「高陽」之聲轉也。陶唐之國，既爲傳說展轉演變而成者，非真有其國。唐虞古國之名，詩書中尙未見。(如「唐風」之「唐」及「虞芮實厥成」之「虞」決非後世所稱之唐虞，此唐蓋爲商末小國，「虞」蓋卽大伯所封之吳也)其爲虛僞必然。至「有夏」之名，雖見於詩書，然亦頗有可疑之處。

夏代之有無，本屬疑問，吾人尙無實物以明證其必有。書中之夏書，如禹貢近人羣疑其僞，甘誓亦出戰國人手。夏殷二代密接，而卜辭中迄未發見夏代之踪跡。卜辭中有土方者，乃殷人西北方之強敵，郭沫若氏斷爲猺之一部落，云「不豷豷有一馭方猺」詩言「城彼朔方」朔，御，土，古音同部，當卽同是一族，其說似矣。而郭氏又以「土」「夏」古音同部，謂卽有夏，其說無當。郭氏以詩「禹敷下土方」「土方」卽卜辭之土方，然又何解乎天問所云「禹之力獻功，降省下土四方」乎？程憬夏民族考因謂「四」字衍文，其持論之悍乃如此！殷革夏命，必夏族無法抵抗而爲其所革，不應在殷末猶時時爲患，且猶爲強敵也。程憬云「我們因知夏民族自爲商所擊敗之後，其族一部仍留東方，而一部則已退至西北……藉其餘威，仍

不失其爲西北的一強梁的部落，」此曲說耳。夏代之器物文字，至今未有發現，殷以前之爲先史時代，近人已多公認。據摩爾根 (Morgan) 古代社會及野蠻高級始發明文字，始有國家之形成，國家之組織爲文明時代之產物，「夏」固爲先史時代，其不得有國家形態，要可斷言，則夏國與夏代之有無，實成問題。

夏代傳說之確立，至早在殷周之際。夏史大部爲周人依據東西神話展轉演述而成者，故周人盛稱之，而殷人則不知，亦無怪乎卜辭之不見其踪跡矣。禹本爲社神，前顧頡剛氏已明證之。近顧頡剛童書業二氏復作夏史考 (其夏史三論已刊史學年報二卷三期) 明證夏史之皆屬虛無，無不由於神話傳說展轉演變。夏史既出神話演變而成，則「夏」之一名又安見其非神話演變而成乎？

### 三 「夏后」解

古籍稱夏代多曰「夏后氏」，如詩大雅蕩云：

「殷鑒不遠，在夏后之世。」

左昭二十三年傳引詩曰：

「我無所監，夏后及商，用亂之故，民卒流亡。」

論語八佾篇云：

「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。」

國語魯語云：

「有虞氏禘黃帝而祖顓頊，……夏后氏禘黃帝而祖顓頊，……商人禘舜而祖契，……周人禘嚳而郊稷，……」

禮記中以有虞氏、夏后氏、殷人並稱者至多。嘗怪夏既爲一代之稱，何故曰「夏后」？舊說夏制稱帝王曰后，然則「夏后」之「后」既非氏族，又何故曰「夏后氏」而不曰「有夏氏」？是「夏后」必爲一聯語，有極密切之關係在也。因疑「夏后」卽「下后」爲「上帝」之對待名稱，而夏代之名卽由此出。

「夏」一「下」古本通用，左僖公二年傳虞帥晉師滅下陽，公穀並作夏陽，宋下邑或作夏邑，皆其例證。離騷：

「啓九辨與九歌兮，夏康娛以自縱。」前人俱以夏爲朝代名，王引之以山海經大荒西經「開上三嬪于天，得九辨九歌以下」比勘之，知「夏康娛」乃「下康娛」也。天問云：「帝降夷羿，革孽夏民。」前人俱以「夏民」爲夏國之民，然以山海經海內經「帝俊賜羿彤弓素矰以扶下國，羿是始去恤下地之百艱」比勘之，知

「夏民」卽「下民」也。「夏民」卽「下民」則「夏后」之卽「下后」可知矣。

夏史中之人物，在傳說中太多與天帝對待。如墨子尚賢中稱鯀爲帝之元子而帝刑之于羽郊。天問，晉語，海內經皆以鯀爲帝殛，此乃傳說之初相。鯀爲顓頊之子，堯殛鯀與流共工，顓頊與共工爭帝等說，皆由此出。又墨子非攻下云：

「昔者三苗大亂，天命殛之，……高陽乃命禹於玄宮。」

而藝文類聚八八二引隨巢子曰：

「昔者三苗大亂，天命殛之，夏后受於玄宮。」

此逕以「夏后」與「天」相對待。顓頊與堯本從天帝化出，余前已明證之。帝俊帝侏帝舜又即一人，亦為天帝。郭沫若氏亦已明證之，而禹為社神，顧頡剛氏已明證之。「夏后」即「下后」，即社神之義也。古史傳說中堯舜命禹等事，無非此「上帝」命「下后」神話之演變耳。

洪範云：

「鯀陟洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，舜倫攸敷，鯀則殛死，禹乃嗣興。」

此亦以鯀禹為帝之下屬（呂刑亦以伯夷禹稷為上帝所命之「后」）又如秦公毀云：「不（丕）顯朕（朕）皇，且（且）」

受天命，鼎宅禹賚（積）十又二公，在帝之坏，是亦以「禹賚」「帝坏」並舉。國語魯語上云：

「共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以為社。」

禮記祭法略同。左昭二十九年傳云：

「共工氏有子曰勾龍，為后土。」

山海經海內經云：

「共工生后土。」

共工與鯀為聲音急緩之轉，勾龍即禹義之引伸。禹稱勾龍而又為后土（即社）。「后土」與「夏后」當亦

一語之轉變。「下」「土」「夏」古音近，詩苑丘「下」「夏」相協，北山「下」「土」相協，秦瓊瑯臺



刻石「土」「夏」相協。左僖二年傳虞師晉師滅「下陽」公羊穀梁皆作「夏陽」周禮校人注引世

本作篇云：「相土作乘馬，」呂氏春秋勿躬篇云：「乘雅作駕，」而「雅」「夏」聲同。皆其例證。

又啓之傳說，謂亦自天而下，山海經大荒西經云：

「有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。開上三嬪于天，得九辯九歌以下，此大穆之野高二千仞，

開焉得始歌九招。」

又離騷云：

「啓九辨與九歌兮，夏康娛以自縱，不顧難以圖後兮，五子用失乎家巷。」

王引之讀「夏」爲「下」，證以山海經，甚是也。又羿之傳說亦謂自天而降下國，山海經海內經云：

「帝俊賜羿彤弓素矰，以扶下國，羿是始去恤下地之百艱。」

而天問云：

「帝降夷羿，革孽夏民。」

「夏」亦常讀「下」，「夏民」卽「下民」，周人本有此成語。（如呂刑云：「皇帝清問下民，鯀竊有辭于苗。」）「革

孽夏民」卽海內經之「扶下國」及「去恤下地之百艱」也。

「帝」與「后」本相對待，書立政云：

「古之人迪惟有夏，乃有室大競，籲俊尊上帝，迪知忱恂于九德之行，乃敢告教厥后，曰：拜手稽首，

后矣！

此可見「夏后」之「后」確對「上帝」而言。又如商頌玄鳥云：

「古帝命武湯，正域彼四方，方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孫子。」

此足見后爲受帝之命爲帝之下屬而有九有者。「九有」卽「九州」卽「下土」之義，墨子非樂上引湯之官刑，非命下引太誓皆曰：「上帝弗常，九有以亡。」「九有」亦爲「上天」之對待名辭。

周頌昊天曰：

「昊天有成命，二后受之。」

大雅下武云：

「下武維周，世有哲王，三后在天，王配于京。」

是可見古人尊先王亦曰后。書盤庚曰：「古我前后，」曰「我古后，」曰「我先神后，」曰「高后，」曰「先

后，」皆尊先王之稱謂。卜辭中屢稱「自上甲至多毓，」王國維氏謂古「毓」「育」「后」乃一字，則卜

辭上甲以下之先公先王亦均稱后也。其尊先王爲后者，亦猶後世尊先王爲帝耳。帝后雖爲對待稱謂，其

義蓋近，故古書或「后帝」連文，如天問云：「何獻烝肉之膏而后帝不若，」左昭元年傳云：「后帝不臧，」皆

可爲證。「帝」「后」義既相類，故上天亦或稱后，如墨子兼愛下引湯說曰：「敢用玄牡，告於上天后。」

「帝」初爲上天之神，「后」初爲下土之神，確有明證。如呂刑云：

「苗民弗用靈……方告無辜於上，上帝監民，罔有馨香，德刑發聞，惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重黎，絕地天通，罔有降格。羣后之逮在下，明明棗常，繆寡無蓋。皇帝清問下民，繆寡有辭于苗，德威惟畏，德明惟明。乃命三后，恤功于民：伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川，稷降播種，農殖嘉穀；三后成功，惟般於民。」

此「后」明與「帝」相對，此云「羣后之逮在下」，益足證在上者稱帝，在下者稱后也。

墨子尙同中云：

「先王之書相年之道曰：『夫建國設都，乃作后王君公……』則此語古者上帝鬼神之建國設都立正長也，非高其爵，厚其祿，富貴游佚而錯之也。」

是可知后王君公皆上帝鬼神所立下土正長之首也。

卜辭「后」字從女從邑，或從母從邑。帝爲上天之神，上帝處高陽，故天帝卽稱高陽。后爲下土之神，或人王，下后處下陰，故借此「后」字以名之。後世尊王曰帝，尊妃曰后，者卽沿此義也。郭沫若氏誤以母系時代之情形相附會，謂后初本爲母系時代女性酋長之稱，謂殊無當矣！

「夏后」卽「下后」，本爲下土之神，或人王之通名，而下土之神最著者莫如鯀禹啓等，于是「夏后」一名乃展轉而爲鯀禹啓等之通名，夏史之系統遂亦因此而組合矣。

#### 四 「有夏」解

古籍中「夏后」得稱「夏后氏」而「有夏」未見作「有夏氏」者，蓋「夏后」指人，「有夏」指國也。古「有」「或」音轉義通，（詳王引之經傳釋詞）「或」「城」「國」古本同字，有夏即夏國，實即下國耳。

「下后」之所降所有者即為下土。商頌長發云：

「洪水芒芒，禹敷下土方。」

楚辭天問云：

「禹之力獻功，降省下土四方。」

是禹之所降所治者固為「下土」也。

又按秦公毀云：

「秦公曰：不（丕）顯（朕）皇且（祖）受天命，鼎宅禹賚（績）。十又二公才（在）帝之坏，嚴（恭）黃天

命保（使）嬰（使）秦，競（使）夏……」

而秦公鐘則云：

「秦公曰：不（丕）顯（朕）皇且（祖）受天命，龜又（在）下國，十又二公不（在）下，嚴（恭）黃天

命，保（使）嬰（使）秦，競（使）夏。」

兩者文義全同，惟一稱「禹績」，一稱「下國」。蓋禹績即下國也。

山海經海內經云：

「帝俊賜羿彤弓素矰，以扶下國，羿是始去恤下地之百艱。」

羿為「因夏民以代夏政」之人，而其所扶所恤者亦固為「下國」「下地」也。

周書中周人亦自稱「有夏」，舊釋為「有此諸夏」「有華夏」，固屬牽強。童書業氏云：

「蓋周本西方夷族，冒夏之名，逮為中原宗主後，始漸以夏為中原民族之通稱。」

姜亮夫則舉為周亦夏民族之證。謂其「冒夏之名」，謂其亦夏民族，亦甚覺迂回。實則「有夏」本周人

慣用之詞，即「下土」之義耳。案書君奭云：

「公曰：君奭！在昔上帝割申勸寧王之德，其集大命于厥躬。惟文王尚克修和我有夏……」

「下土」本為與「上天」對待之辭，此「有夏」亦與「上帝」對待。立政云：

「帝欽罰之，乃俾我有夏，式商受命，奄甸萬姓。」

詩周頌思文云：

「帝命率育，無此疆爾界，陳常于時夏。」

古「時」「是」通用，「時夏」即「是夏」，「時夏」亦與天帝相對待。書康誥曰：

「惟乃丕顯考文王克明德慎罰……用肇造我區夏，越我一二邦以修，我西土惟時估冒，聞于上

帝，帝休。」

此「我區夏」與「我西土」爲互文，亦皆與上帝相對也。

「下土」「下國」本亦周人之成語，如魯頌閟宮云：

「是生后稷，降之百福，黍稷重穰，稊稷薿麥，奄有下國，俾民稼穡。有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，

續禹之緒。」

后稷續禹之緒而奄有「下國」「下土」，故周人亦自稱「夏后」與「有夏」也。大雅下武云：

「成王之孚，下土之式。」

又如「明明上天，照臨下土。」墨子天志中引天明不解曰：「明尊維天，臨君下土。」是周人亦自稱其所

居者曰下土也。「下土」之辭通行於西東周，戰國以後乃慣用「天下」一詞，「有夏」一語遂不爲通名

矣。然論語云：

「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」

左傳二十一年傳云：

「……實司大禱，與有濟之祀，以服事諸夏。」

蓋中原人自以爲天之下民，其地乃天之下土也。

又墨子天志下引大雅皇矣篇，大雅作大夏。按「夏」「雅」聲同，荀子儒效篇云：「居楚而楚，居越而

越，居夏而夏。」又樂府詩集云：「越人安越，楚人安楚，君子安雅。」可知「夏」固可稱「雅」。詩中十五國風

三頌皆以地域稱，大小雅當亦地域之稱謂。周詩而稱雅，荀子稱君子居雅者，程棊謂：「蓋所以明周地乃夏之舊，或周之霸業乃繼承夏之舊統。」說亦牽強。實則「雅」「夏」皆「下土」之義，蓋亦周人自謂宅天之下土耳。

「下土」「有夏」本爲周人成語，且初爲自稱之辭，則夏史傳說之由周人展轉演變造成，蓋亦可見矣。「禹」神話之初相，實爲一受命於上帝之「下后」所降所有者爲「下土」「下國」亦稱「九有」「平九有」亦卽「敷下土」又展轉而成治水之傳說。而禹爲堯舜臣等傳說，亦上帝命下后神話之推演耳。

二十六年三月十七日，楊寬記於上海市博物館。

### 附函

丕繩我兄：

屢蒙吾兄爲禹貢索稿，因一時忙不過來，不能詳細翻檢書籍，故遲遲不能應命，至媿至歉！前夜興來，乃窮半夜之力，成一說夏一文，武斷臆說，自知無當也。頃剛先生與我兄正用力於夏史考，想定多高見，區區恐未當於高明之旨。頃讀尙書又得一證，乞爲補入（三）夏后解後：

書顧命云：

「昔君文王武王宣重光，奠麗陳教則肆，肆不違，用克達殷集大命；在後之嗣，敬迓天威，嗣守文武大訓，無敢昏逾。」

考說文「誦」字下云：「共也，周書曰：『在夏后之誦。』」可見今本脫「夏」字而又轉改「后」字作「後」。「夏后」實即「下后」言敬迎天之威命，皆下后之所同（「何」疑即「同」，蓋子經上云：「何，異而俱之於一也。」）據此亦可知「夏后」初爲通名，不爲專名也。

此文任情妄說，敬乞明教！

又詩書中「禹」皆不連稱「夏禹」，而桀則已連稱「夏桀」，疑「夏桀」之「夏」初亦「下」義，離騷尙有明證。離騷云：

「夏桀之常違兮，乃遂焉而逢殃！」

后辛之菹醢兮，殷宗用而不長！」

「夏桀」與「后辛」相對，足見「夏」亦即「下」與「后」義同。「常違」之「常」亦即是「上」，「下桀」之上違兮，「下」與「上」正相對。詩書於夏代僅舉一桀者，豈「夏桀」之連稱

發生最早之故歟？並乞教正！

專此，即頌撰安！弟楊寬再拜。三月二十三日。

讀剛案：楊寬正先生用研究神話之態度以觀察古史傳說，立說創闢，久所企仰。其懷疑唐虞之代名與吾人意見差同，而否認夏代之存在又不期同於陳夢家先生所論（陳說見其所著商代的神話與巫術，燕京

學報第二十期）

陳先生主夏史全從商史分出，因而不認有夏之一代，取徑雖與楊先生有異，而結論則



全同。按商之於夏，時代若是其近，顧甲骨文發得若干萬片，始終未見有關於夏代之記載，則二先生之疑誠不爲無理。惟周書召誥等篇屢稱「有夏」或古代確有夏之一族，與周人同居西土，故周人自稱爲夏乎？吾人雖無確據以證夏代之必有，似亦未易斷言其必無也。楊先生此文最大之貢獻，在指出「夏國」之傳說與「下國」之傳說有關係，或禹啓等人物與夏之代名合流之由來，卽緣「下后」而傳說者乎？以材料之缺乏，未敢臆斷，姑識於此以質當世之博雅君子，並望參加討論古史之諸家對楊先生此文予以深切之注意也。

民國二十六年五月二十一日附記。

### 附錄 「說夏」補

拙作說夏一文原刊禹貢半月刊古代地理專號，證明傳說中之「夏國」實由於神話中之「下國」所演成，傳說中之「夏后」實出於神話中之「下后」所演成。「下國」爲「上天」之對待詞，「下后」爲「上帝」之對待詞，夏史中之人物在傳說中多與天帝對待，其所降居者又無非「下國」「下土」「下地」皆可明證其爲神人。自此文發表後，頗有贊同之者，亦有非議之者，因再草此篇以補前作之所不及。

#### 一 「夏后解」補

「夏后氏」一名前人未有確解。依舊說，夏爲一代之名，后爲帝王之號，氏爲族類之意，何故不曰有夏

氏而必曰夏后氏？  
徐中舒再論小屯與仰韶（安陽發掘報告第三册）云：

「夏后」為連稱之詞，與史記五帝本紀的葷粥、句奴、傳的渾庾（漢書作渾葷）趙世家的休溲。

賈誼新書的灌隘，並是「九州」的對音。

此但憑字音以為斷，孤證不足取信也。傅斯年夷夏東西說則云：

「意者諸夏之部落本甚多，而有一族為諸夏之盟長，此族遂號夏后氏。」

此亦近於臆說。余疑「夏后」即「下后」，初為上帝之對待名詞，即后土社神。「后」初為神號，故卜辭

今王稱王，於先王稱后，詩書亦尊先王為后。又卜辭有常見祖先名下乙者，其祭典甚隆重，能「降若」，「授

祿」於時王，其神力幾與上帝相等。（「下乙弗若」見續一四六三。「下乙弗又（祐）」見續一〇五九）當即殷代中興

之主祖乙，卜辭稱為「中宗祖乙」，又稱「后祖乙」。（乙卯卜，即貞，王賓后祖乙父丁歲亡尤，見續二八）卜辭又有名

帝甲者，「帝甲」𠩺。其累祖乙，「此帝甲王國維謂即沃甲，郭沫若謂即祖甲，余疑此帝甲實乃上甲，殷

人合祭，多從上甲始，「上甲至於某某」一語，卜辭屢見，可證。卜辭於祖乙稱「下乙」，又稱「后祖乙」，於上甲又稱

「帝甲」，蓋殷人特尊上甲，比之於上帝，故廟號為上甲，又或稱帝甲，殷人又尊祖乙，比之於下后，故又稱之為「下乙」，

又稱為「后祖乙」也。此亦在上者之神稱帝，在下者之神稱后之證。近讀日人小川琢治天地開闢及洪水傳

說（收支那歷史地理研究）亦云：

「所謂帝，即上帝、天帝；「啓代益作后」，「何后益作革」（天問）之后，及「后帝是饗」，「后帝不

若」（天問）等，乃對天神上帝之「后土」，亦即地神，與君或王不同。觀乎商書等「后」與「王」

之用法有不同一則曰「夏王有罪」一則曰「有夏先后」「惟明明后」「后」乃用於神視之王。

呂刑謂蚩尤作亂，作五虐之刑，殺戮無辜，爲虐威而遭庶戮者，告無辜於上，上帝命重黎絕地天通，不使天神降地，乃命伯夷禹稷三后，伯夷定典刑，禹平水土，主名山川，稷降播種，興農耕，有「羣后之逮在下」等語。總之，在天間中，禹啓羿皆受上天之命，自天下降，平治天下者。

小川氏謂禹啓羿本爲降自上天以治下土之后，可謂先得吾心。禹啓羿既本爲降自上天之下后，而傳說又以禹啓羿爲夏史中之夏后，則「夏后」之卽「下后」，蓋斷斷矣！可知考據之學，無論中外，苟能旁證博討，究必歸於一是也。

論語八佾篇宰我論社：夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。淮南子齊俗篇亦云：

「社祀有虞氏用土，夏后氏用松，殷人用石，周人用栗。」

初學記引尚書大傳云：

「太社惟松，東社惟柏，南社惟梓，西社惟栗，北社惟槐。」

周爲西方民族，故周人西社皆用栗，殷爲東方民族，故殷人東社皆用柏，太社乃羣姓之社，禮記祭法云：「王爲羣姓立社曰大社，王自爲立社曰王社。」蔡邕獨斷云：「天子之宗社曰太社，天子爲羣姓立社也；天子之社曰王社，曰帝社。」太社爲羣姓之社，太社以松，而傳夏后氏亦以松，蓋「夏后」卽「下后」，本社神之通稱耳。

「夏后」即「下后」本即下土之神，殷周人神視先王，尊先王為「后」或「夏后」，「后」與「夏后」

因此漸為人王之稱號。周人既自尊其國，以為乃天之下土，故周書君奭立政等篇自稱為「我有夏」，周人

又尊其王，視若天之下后，故周書顧命自稱為「夏后」。書顧命「在後之侗」，說文引作「在夏后之侗」，

（徐鼎臣李仁甫本如此，徐楚金本脫「夏」字）

江聲尚書集註音疏王鳴盛尚書後案孫星衍尚書今古文注疏皆據

以刊正，至是。（惟段玉裁古文尚書撰異反以說文為誤衍，殊非。）

蓋前人不解周人何以自稱「夏后」，因刪去「夏」

字耳。惟江王孫諸氏俱釋「夏」為「中國」，猶是曲解耳。

二 「有夏解」補

墨子兼愛中云：

「昔者武王將事泰山隧，傳曰：『泰山有道，曾孫周王有事，大事既獲，仁人尚作，以祇商夏，暨夷醜」

貉。」

此云商夏，夏疑亦周人自稱之辭。「有夏」為「下國」之音轉，故周人自稱為有夏。秦公鼓秦公鐘自稱

其地為「禹蹟」，「下國」，故亦有夏稱。左傳載吳季札聘魯觀樂，至秦，曰：「此之謂夏聲。」國語左傳中尚

有東夏之名，無非東土之意。如楚語云：

「析公奔晉，晉人用之，實讒敗楚，使不規東夏。」

章注：「東夏，沈蔡也。」左傳襄公二十六年則稱為華夏，云：「楚失華夏，則析公之為也。」又左傳襄公二

十二年云：

「晉人徵朝于鄭，鄭人使少正公孫僑對曰……聞二年，聞君將靖東夏。」

定公四年云：

「分唐叔以大路，密須之鼓，闕鞶沽洗，懷(魏)姓九宗，職官五正，命以唐誥，而封于夏墟。」

又昭公元年云：

「昔高辛氏有二子……遷實沈於大夏，主參，唐人是因，以服事夏商。」

晉本主參，是晉亦稱為大夏夏墟。晉語云：

「若晉以男戎勝戎，而戎亦必以女戎勝晉……諸夏從戎，非敗而何？」

是亦以晉為夏。是何稱夏者之多也？或謂此乃展轉徙流之跡，亦未必然。蓋各國皆自以為天下之民，其

地乃天之下土，故各自稱為夏，夏之一名，殆無非「下土」之音轉耳。

中原人皆自謂天之下民，故多夏稱。因稱夏之多，乃合名為「諸夏」。論語云：「夷狄之有君，不如諸

夏之亡也。」左傳閔公元年云：「戎狄豺狼，不可厭也；諸夏親暱，不可棄也。」晉語云：「諸夏從戎，非敗而

何？」皆以諸夏為蠻夷戎狄之對文。左傳僖公二十一年云：「任宿須句顓臾，風姓也，實司大隸，與有濟之

祀，以服事諸夏。」風姓本東夷之族也。諸夏為中原諸國之合稱，其義實與中國同。齊語云：「築五鹿，中牟，蓋

與、杜丘，以衛諸夏之地，所以示權於中國也。」蓋就對上天言之，謂之「夏」，實即「下」對四裔言之，則謂

之中國也。

三 下都與夏都

山海經西山經云：

「崑崙之丘，是實維帝之下都。」

海內西經云：

「海內崑崙之墟在西北，帝之下都……百神之所在，在八隅之廢，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。」

「下都」為百神之所在，羿又為神話中平治下土之后，亦為夏史傳說中之人物，則「下都」疑即「夏都」所謂「非仁羿莫能上岡之巖」疑亦后羿代夏傳說之所本也。

章炳麟神權時代居山說（文錄一官制索隱）云：

「夏禹所居曰嵩山，夏都陽城，即嵩山所在，古無「嵩」字，但以「崇」字為之，故周語稱緜為崇伯緜，逸周書稱禹為崇禹。」

其檢論二辨樂亦云：

「世本言禹都陽城，趙岐孟子注云：「陽城在嵩山下，」故因山以名其國。」

又漢書武帝紀云：「元封元年登禮中嶽，見夏后啓母石。」是啓母亦生啓於嵩山。按爾雅釋丘云：「三成曰

崑崙丘』又釋山云：『山大而高曰崧。』『崧』卽『嵩』或『崇。』崑崙與崇嵩，本蓋俱爲高山之通名，崑崙在神話中爲帝之下都，而嵩山在傳說中亦爲夏都，『夏都』之由『下都』神話所演變，於此可見。

#### 四 夏宮夏臺與下臺

太平御覽八二引尸子曰：

『桀爲璇室瑤臺，象廊玉牀，權天下，虐百姓，於是湯乃以革車三百乘伐於南巢，放之夏宮。』

淮南子本經篇亦云：

『湯以革車三百乘伐桀於南巢，放之夏臺。』

是夏宮卽夏臺也。淮南子汜論篇云：

『桀囚於焦門……而悔不殺湯於夏臺。』

論衡感虛篇亦云：『湯困夏臺。』史記夏本紀並云：『桀乃召湯而囚之夏臺。』桀困湯於夏臺而湯亦放桀

於夏臺，是夏臺必爲夏代囚人之所。案白虎通云：

『三王始有獄，夏曰夏臺，殷曰牖里，周曰囹圄。』

意林四引風俗通亦云：

『自三王制肉刑，始有獄，夏曰下臺，周曰囹圄。』

是『夏臺』又卽『下臺。』夏代之獄名夏臺，而『夏臺』又卽『下臺』，則『有夏』之卽『下國』又何

疑乎

### 五 姒姓與姬姓

夏史傳說本爲周人「下后」神話演變而成，周人起於西戎，故夏亦相傳與於西土。禹興於西羌，史記六國表後漢書戴良傳新語術事篇等俱有明文，論衡謂：「桀無道，兩日並照，在東者將起，在西者將滅，費昌問馮夷曰：『何者爲殷，何者爲夏？』馮夷曰：『西，夏也；東，夷也。』於是費昌徙族歸殷。」夏於傳說中在西方，其證甚多。（註二）

周語下稱皇天祚禹以天下，「賜姓曰姒，氏曰有夏。」姒姓之說，實亦出於周故土有郃之傳說。案

「姒」字從「目」，「郃」字從「台」，「目」、「台」本皆卽「耜」，「目」甲金文作「𠄎」爲「耜」之像形字；「目」、「台」古同字，金文「目」或以「台」爲之，如陳侯因齊鐘王孫鐘邾公華鐘歸父盤是也。

金文「姒」或以「始」爲之，如頌鼎是也。「目」爲農具，爲日常所用，故「以」字訓「用」。周人本爲

一農耕民族，其祖先神爲后稷，后稷爲農神，故其所在之地稱有郃，「郃」亦以農具得名也。「姒」、「郃」

二字本出同源，一則於傳說中爲姓，故從「女」作「姒」；一則於傳說中爲地名，故從「邑」爲「郃」，亦猶

「媯」、「豫」本出同源，因爲姓而作「媯」，又因爲地名而訛作「豫」。亦猶「姜」、「羌」之本出同源，

因爲姓而作「姜」，又因爲族名而作「羌」。「姒」、「郃」既本同源，則夏史傳說出於周民族之相傳，又

可知矣。



傳說中夏餘妘姓之國，有杞郟莘甸奴等，(越爲禹後之說後起)實本皆西戎，與周爲同族。杞郟後雖立國山東，其舊土實皆在西方。史記夏本紀正義引括地志云：「汴州雍丘縣古杞國也，武王封禹後，號東樓公也。」

史記周本紀正義引括地志云：「緡縣在沂州承縣，古侯國。」雍丘在今河南杞縣，承縣在今嶧縣東，然疑

此並非其本土。晉語云：「申人繒人召西戎以伐周。」鄭語云：「申繒西戎方強，王室方騷。」又云：「繒與西

戎方將德申，申呂方強。」申姜姓，本羌種，與西戎爲同族，繒與申西戎爲伍，蓋本亦西戎。申繒同攻幽王，其地必

與申國鎬京相近，本在西土也。左傳襄公三十年傳云：「杞夏餘也而即東夷。」明杞後雖遷東土而實非東

夷。又左傳僖公十年云：「邾文公用郟子于次睢之社，欲以鴈東夷。」宋人使邾文公殺郟子祭社，欲以取款

東夷，明郟後雖遷東土而實非東夷同族，杞郟本皆西戎耳。莘本亦在西方，(天問「成湯東巡，有莘愛極」乃另一莘

國)史記正義引括地志云：「古甄國在同州河西縣南二十里。」左傳莊公三十二年「有神降於莘」古

號之莘地在舊陝州硤石鎮西十五里，或即因古莘國而得名。甸奴昆夷獯鬻粥即古鬼方，王國維氏已證

之，世本言鬼方隕姓，亦即赤狄之隗姓，本亦西戎。夏餘妘姓之國本皆西戎，與周爲同族，則夏史傳說之起於

周人西戎之所傳，又可知矣。

劉師培妘姓釋云：

「鄭語敘祝融裔以己爲姓，有昆吾蘇顧溫董；祝融祖高陽，是己姓兼出顓頊，與青陽夷鼓之己不

同。……夏代亦祖顓頊，夏爲妘姓，妘姓不見晉語，疑亦己姓異文。「妘」從「目」聲，古或作「媯」

（漢劉夫人傳）「己」「言」古通。（廣雅：己似也。說文：己，言也，又云：己，用也，從反己。）故「姬」「己」同文。

漢書人表顏注以昆吾爲姬姓國，則祝融後裔之「己」古亦作「姬」。竊疑昆吾顧溫勤于輔夏，由於世系相同，「己」「姬」二姓由同而分，猶「陳」「田」古通，復分爲「陳」耳。觀「己」爲少昊之姓，昧爲少昊裔子生允格臺駘，而臺駘之後復有姬國，則「允」「姬」二字亦均「己」殊文，以彼例此，其證益昭。又杞爲夏裔，「杞」亦「姬」字異文，猶堯爲劉姓，其後封黎也。杞卽今本說文「相」字，唐本說文正作「杞」，此其確證。後人不見從木從己之杞，乃以枸杞況其音，而顯頊後裔之己姓，亦有以字之音和況者，誤矣。

— (論 導 史 古 上 國 中) —

劉氏以「己」「允」與「姬」姓同源，疑是。據此允姓之戎與姬姓之夏實本一族。尤有進者，周人姓姬，

「姬」疑亦「媯」字之音變，猶「媯」之音變爲「姚」也。古從「台」從「臣」之字本可通用，如「頤

養」「宦養」或作「怡養」「台養」「胎養」「治養」。（詳辭源卷十五，二十二至四三頁）文選左思吳都賦

云：「魴鮪鯨鮓。」注云：「狀如科斗，大者尺餘，性有毒在肝。」廣雅釋魚云：「鯨鮪，鮪也。」玉篇下魚部

「鯨鮪，鮪也，食其肝，殺人。」「鮪」或作「鯨」亦其例證。「姬」「媯」兩字古本音同通用，如左傳哀

公五年云：「齊燕姬生子，不成而死，諸子鬻媯之子荼嬖。」而史記齊世家云：「五十八年夏，景公夫人燕姬適

子死，景公寵妾芮姬生子荼。」同爲景公妾，一作芮姬，一作鬻媯，「鬻」「芮」蓋形近而訛，「姬」「媯」

則音同通用也。章炳麟新方言三亦云：

「說文」：「妣，婦官也。」漢有鉤弋夫人，「弋」即「妣」字。春秋「妣氏」，公羊經皆作「弋」，則「妣」即妣姓之「妣」。漢亦謂妾為姬，蓋貴者後宮取備百姓，故「弋」「姬」皆為妾稱。漢書文帝紀母曰薄姬，如淳曰：「姬音怡，衆妾之總稱。」「妣」轉平聲亦為「怡」。今人謂妾曰姬娘，音正如怡。」

「妣」「姬」音既相近，義又相通，則姬姓妣姓為一姓之分化可知。周人既自稱有夏，夏后，而周人姬姓又即夏之妣姓，則謂夏史為周人神話傳說之所演成，其證益昭矣！

(註一)卜辭妣字於辭中每與「今」字連用，必為時間之稱，秦玉森殷契比謂像婦形，斷為「夏」字，以為小篆「妣」乃出於「夏」，說文「妣」字，故妣為「夏」之古文。重作卜辭中所見之殷層（見安陽發掘報告第三册）從之。惟近唐蘭氏著古文小學導論則又斷為「秋」字，以為古「秋」字或作「妣」，「妣」即「秋」之變。各據字形以為斷，令人不能無疑也。

(註二)傅斯年著夷夏東西說，列舉夏居西土之證甚多。傅氏據各書所載夏代地望，推定夏之區域包括今山西省南半，即汾水流域，今河南省之西部中部，即伊洛嵩一帶，東不為平漢線，西有陝西一部份，即渭水下流，東方界線，則其盛時曾有濟水上流至于商邱。而楊向李氏著夏民族起於東方考（禹貢半月刊古代地理專號）又以夏民族起於東方，論證多出穿鑿，未足據也。

## 第十一篇 丹朱驩兜與朱明祝融

### 一 丹朱與驩兜

堯典云：

「帝曰：『嚳咨若時登庸。』放齊曰：『胤子朱啓明。』帝曰：『吁！嚳訟可乎？』」

此放齊所稱之「朱啓明」，史記作「丹朱開明」。後人頗有疑之者。孔疏謂「求官而薦太子，太子下愚，以爲

「啓明」揆之人情，必不然矣！」又臯陶謨云：

「無若丹朱傲，惟慢遊是好，傲虐是作，罔晝夜頹頹，罔水行舟，朋淫于家，用殄厥世。」

考說文系部曰：

「絀，純赤也。漢書：『丹朱』如此。」

此說亦頗啓人疑。馬國翰目耕帖因云：

「丹朱作「絀」似又非堯之子丹朱。如云堯子，此方曰「用殄厥世」，下乃曰「虞賓在位」，

語意不倫。尚書逸篇云：「封之丹淵爲諸侯」亦非殄世也。考呂氏春秋召類篇：「堯戰於丹水之

浦，以服南蠻。」丹水鄆道元水經注亦引之。意者丹絀及稟皆堯時南蠻酋長，脅權作亂而堯征滅之，故

引以爲戒與？」

馬氏以爲臯陶謨之丹朱非堯子，乃堯時南蠻酋長而爲堯所滅者，其說甚奇。詰經精舍經學文鈔載毛

宗澄氏說，則更進而以丹朱爲卽驩兜，其言曰：

「說文「絀」下引漢書「丹朱」如此，則知臯陶謨之丹朱必本作「丹絀」，與堯典「胤子朱」

之朱異。說文不言「允子朱」。如此而言虞書丹朱如此，則知堯子朱必不作朱；不然，則「允子朱」在前，說文何反引其在後者乎？且堯子丹朱雖不肖，亦不過不能肖堯，非必其甚不賢；且封於丹淵，備位諸侯，下文明言「虞賓在位」，亦不得謂「殄厥世」，即此以推，而丹朱之非丹朱明甚！然則丹朱果何人也？曰：丹朱與稊並，論語稊與羿對文，則疑當時諸侯之有權力者，今已無考，然有可以存參者。按驩兜國古作驩朱國，又周禮饗饗氏注，「四夷之樂，西方曰朱離」，亦作「兜離」，是「兜」「朱」二字本可通用；而尙書古文考驩兜又作鵬啜，「鵬」字從「丹」而「兜」「朱」又可通用；「朱」與「絲」又音同義近，或者丹朱其即驩兜乎？又呂氏春秋召類篇「堯戰丹水之浦，以服南蠻」，或者南蠻之君，其有名為絲者乎？

鄒漢勛讀書偶記亦云：

「驩兜（舜共孟子）驩頭驩朱（山海經）鵬啜（尙書大傳）丹朱（堯稊）五者一也，古字通用。」

皆以丹朱即驩兜，議論創闢，至為卓見。又廖平尙書弘道篇帝謨第三「丹朱」下注亦云：

「當為「驩兜」音之誤，說詳俞氏變。」

稱「說詳俞氏變」未明何指。按尙書大傳鄭注「驩兜」作「鵬啜」，鄭季宣殘碑亦云：「虞放鵬□」，韓

愈遠游聯句「開弓射鵬啜」，孫注「史記「鵬啜」即「驩兜」字，古文尙書亦作「驩兜」為「鵬啜」。

今史記無「鵬啜」字，古文尙書後人偽作，不足為據，惟鄭注及殘碑確作「鵬啜」或「鵬」，當漢時確有

此異文（『鵠』字說文所無，惟沈子真云：『朕考乃鵠沈子，』已有『鵠』字。）管子修廉篇云：『鵠然若謫之靜，』舊注：

『鵠然和順貌，』亦正用作『鵠』。『鵠』古或作『味』，見廣韻。錢大昕十駕齋養新錄云：『古讀味如

關，詩「不需其味」釋文「味，陟救反。」『兜』『朱』古本音轉通用，後漢書班固傳東都賦：『伶侏兜

離，罔不具傳。』注引鄭玄注周禮云：『四夷之樂，東方曰鞀，南方曰任，西方曰株離，北方曰禁。』是『伶』

即『任』，『侏』即『鞀』，『兜離』即『株離』。後漢書陳禪傳：『四夷之樂舞於門，故詩曰：以雅以南，鞀

任朱離。』是『兜離』亦作『朱離』。又蠻夷語聲亦曰『兜離』或『侏離』。後漢書列女董祀妻傳

云：『言兜離分狀錫停，』韓愈與孟尚書書云：『向無孟氏，則皆服左衽而言侏離矣。』此皆『兜』『朱』

通用之證。據此『鵠兜』之與『丹朱』聲固相通，可無疑也。諸家以皋陶謨之丹朱與堯子丹朱不類，因

疑皋陶謨之丹朱爲鵠兜，實則鵠兜與丹朱二者本出一傳說之分化耳。（淮南子卷族篇云：『堯治天下……四岳舉舜

而薦之，堯乃妻以二女以觀其內……乃屬以九子，贈以昭華之玉而傳天下焉，以爲雖有法度，而舜不能統也。』注：『株，堯子也。』可證

丹朱古或作株，非別有一人也。）及晚近童書業著丹朱與鵠兜（浙江圖書館館刊四卷五期）乃徑斷丹朱與鵠兜爲一傳說之分化（開唐蘭亦

主此說）其證得四：

（1）丹朱讀兜音近鵠兜古文尙書作鵠，（神異經引書亦作鵠。韓愈詩：『開弓射鵠。』）『鵠』字從

鳥，『丹』聲，或作杳，或作株（廣韻）從口，朱聲，皆可爲丹朱可讀爲鵠兜之證。

(2) 古本竹書紀年云：『放帝丹朱於丹水。』漢書律曆志云：『堯讓天下於虞，使子朱處丹淵，為諸侯。』(原注：尚書逸篇晚出，故引此。)是丹朱被放處丹水也。荀子云：『堯伐驩兜。』(秦策同)呂氏

春秋云：『堯戰于丹水之浦，以服南蠻。』五帝德云：『放驩兜于崇山，以變南蠻。』(史記引之)

是驩兜被放居南蠻，亦處丹水也。墨冠子云：『堯伐有唐，』舊說唐為丹朱之封國，有唐即驩兜

也。韓非子說疑云：『其在記曰：堯有丹朱，舜有商均，啓有五觀，商有太甲，武王有管蔡，此五王之

所誅者，皆父子兄弟之親也。』莊子盜跖云：『堯殺長子。』漢書鄒陽傳云：『不合則骨肉為仇

敵，管蔡朱象是已。』是堯亦有誅丹朱之說。然則丹朱非驩兜，即南蠻會長而何？

(3) 國語周語有神降於莘，惠王問內史過，內史過以為丹朱之神，『請使太宰以祝史帥狸，姓奉犧牲

粢盛往焉。』韋注：『狸，姓，丹朱之後也。』山海經大荒北經云：『驩兜生苗民，苗民蠻姓。』狸

釐同聲通假，是丹朱即驩兜之證據，隱伏於古書者又一也。

(4) 左傳：『昔帝鴻氏有不才子，掩義隱賊，好行凶德，醜類惡物，頑嚚不友，是與比周，天下之民，謂之渾

敦。』帝鴻疑即堯，渾敦即驩兜。(杜預蒙已明之)亦即丹朱，渾敦之掩義隱賊，好行凶德，即丹朱

之傲虐是作也。渾敦之頑嚚不友，是與比周，即丹朱與傲。(古文作謙，即象)之朋淫于家也。頑

嚚又即丹朱之歸訟也。

四證中除第四證不必確切外，餘均確不可易。荀子議兵篇謂：『堯伐驩兜。』呂氏春秋召類篇云：『堯戰於

丹水之浦，以服南蠻；論衡儒增篇亦云：「堯伐丹水。」驩兜為堯伐於丹水，丹朱亦為堯放於丹水。國語楚

語韓非子說疑篇皆謂堯誅丹朱，驩兜亦有被放之說。其傳說之相類如此也。除童氏所舉四證外，吾人尙

可補舉二證：

(5) 山海經云：「顓頊生驩頭，驩頭生苗民，蓋姓。」顓頊即堯，余書列舉明證。丹朱為堯之子，而驩兜

又為顓頊之子，堯既即顓頊，則丹朱之即驩兜，又可見矣。

(6) 臯陶謨云：「無若丹朱傲。」說文「慕」下引虞書「若丹朱慕」，是傲即慕。史記夏本紀云：

「若丹朱敖。」漢書楚元王傳劉向引書「無若丹朱敖」，房喬注云：「敖，堯子丹朱。」又管子

宙合篇云：「若覺臥，若晦明，若敖之在堯也。」是敖與丹朱同為一神，因丹朱相傳傲狠，因以為

號。宋人吳斗南清儒孔廣森（經學危言）俞正燮（癸巳類稿）趙翼（陔餘叢考）俱以丹朱與慕

為二，非是也。論語「慕盪舟」，臯陶謨亦稱丹朱傲，罔晝夜頡頏，罔水行舟，「無水猶且行舟，

其好在水中盪舟可見。是丹朱所過為水上生活，而海外南經云：「謹頭國……人面，有翼，鳥喙，

方捕魚。」大荒南經亦云：「驩頭人面，鳥喙，有翼，食海中魚，杖翼而行。」是驩兜亦有海上生活之

神話也。

## 二 丹朱驩兜與朱明昭明祝融

丹朱驩兜為同一傳說之分化，既已證之，而丹朱驩兜之傳說實又出於朱明昭明祝融之神話。



殷祖昭明之傳說與東北民族朱明之傳說及楚民族之祝融傳說之為同一神話，至為明顯。朱明論衡

吉驗篇後漢書扶餘傳作東明，魏書高句麗傳三國史記高句麗紀朝鮮實錄本紀均作東蒙，此與昭明祝融俱

音轉相通。『昭』『朱』『祝』『明』『蒙』『融』俱一聲之轉。呂氏春秋十二紀禮記月令之五帝五

神說，本殷人東夷系神話之組合。呂紀為秦相呂不韋集賓客編纂而成，秦嬴姓，卽盈姓，本亦東夷。五帝中大

皞少皞卽帝嚳與契，（近人陳夢家已證之，別詳舜太皞及少皞契篇）五神中若蓐收之卽王亥（別詳王亥篇）玄冥之

卽冥（別詳蘇篇）俱殷人之神話，則祝融亦本為殷人東夷之神，似甚可能。史記楚世家稱楚遠祖為祝融，近

而為鸞熊，鸞熊亦卽祝融。（顧頡剛氏已言之）楚以祝融為宗神者，楚本亦東夷，近人已有所證。楚又處南方，故

自以為祝融之後，亦猶秦處西陲，自以為主少皞之祠也。殷人東夷與秦楚之有朱明昭明祝融等神話傳說，

良非偶然聲音之巧合。呂紀於夏紀云：『其帝炎帝，其神祝融。』而淮南子天文篇云：『南方火也，其帝炎帝，

其佐朱明。』高誘注云：『舊說云祝融。』開元占經三十引許慎淮南天文問話又正作『其佐祝融。』是

高誘所見本作朱明而許慎本作祝融。羣書治要引尸子仁意篇及爾雅釋天皆云：『夏為朱明。』又楚辭九

歌云：『絕廣都以直指兮，歷祝融于朱冥。』『朱冥』亦卽『朱明』，『祝融』之卽朱明，此其明證。（書業案，文選張景

陽七命，『丹冥投烽』注：『丹冥，南方朱冥也。』似可證朱冥卽丹朱。）

祝融之卽朱明昭明，既聞之矣。然則丹朱驩兜之卽朱明昭明祝融又何以言之。曰：其證有八：

(1) 朱明昭明祝融本為殷人東夷之神話，丹朱亦然。山海經海內北經云：『帝堯臺帝丹朱臺帝舜

臺，各二方，臺四方，在昆侖東北。」山海經稱丹朱爲帝丹朱，又以帝丹朱臺與帝堯臺帝舜臺並稱，尊之特甚，蓋丹朱本爲東夷之神話，而山海經本淮楚之作耳。海內南經云：「蒼梧之山，帝舜葬于陽，帝丹朱葬于陰。」帝舜爲殷人東夷之帝，此以帝丹朱與帝舜同葬于蒼梧，尤足證丹朱之爲東夷神話也。鄭語云：「夫黎爲高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融。」又云：「祝融亦能昭顯天地之光明。」祝融之稱「祝融」者，以其能昭明天地也。周語上云：「昔昭王娶於房曰房后，實有爽德，協於丹朱，丹朱憑身以儀之，生穆王焉，是實臨昭周之子孫……其丹朱之神乎！」祝融丹朱同爲東夷神話，又同有臨昭之能，其爲一神之分化，固甚可能。

(2) 史記正義引鄭玄曰：「帝堯胤嗣之子名曰丹朱開明。」是鄭氏以堯典「胤子朱啓明」之「朱啓明」三字爲一名詞，此說雖奇，實非絕無根由者，蓋「朱啓明」之說即因朱明而起。尙書中候云：「堯之長子監明，死不得立。」莊子盜跖篇云：「堯殺長子。」釋文引崔氏云：「長子考監明。」而國語楚語韓非子說疑篇又謂堯誅丹朱。丹朱狸姓而尙書中候稱「監明之子封於劉」，「劉」「狸」實一聲之轉。劉師培釋釐姓上云：「實則劉與狸同，如莊子天地篇「執留之狗」，一本作「狸」，漢驅劉之祭即驅狸之祭是也。」是知丹朱即監明。蓋丹朱即朱明，而監明又朱明之訛變也。

(3) 丹朱驩兜有爲堯誅放之說。朱明東明朱蒙亦有爲「王欲殺」之說。論衡吉驗篇云：「東明善射，王恐奪其國，欲殺之。」祝融亦有見誅之說。史記楚世家謂：「共工氏作亂，帝嚳使重黎（即祝融）誅之而不盡，帝乃以庚寅日誅重黎。」

(4) 朱明於東北民族傳說中或以爲天帝之子，或以爲口之子。魏書高句麗傳云：「朱蒙告水曰：我是日子，河伯外孫。」（廣雅等書亦以「日」釋朱明。書案，祝融亦爲日神，東西學者有主之者，余別有詳考。）三國

史記高句麗紀謂：「告水曰：我是天帝子，河伯外孫。」丹朱於古傳說爲堯之子，驩兜於古傳說爲顓頊之子，左昭二十九年傳又云：「顓頊氏有子曰犁，爲祝融。」顓頊與堯本亦神話中之上帝，詳堯與顓頊篇。據此又足證朱明祝融與丹朱驩兜之爲一。

(5) 風俗通義云：「顓頊有子曰黎，爲苗民。」證以大荒北經：「顓頊生驩頭，驩頭生苗民，釐姓。」驩兜爲顓頊之子而釐姓，其後爲苗民，祝融亦爲顓頊之子而名黎或犁，其後亦爲苗民，則驩兜之即祝融可知。釐姓狸姓劉姓等說無非出於「黎」或「犁」之音轉。

(6) 祝融於月令爲夏季南方之神。管子五行篇云：「黃帝得祝融而辨於南方。」越絕書亦云：「祝融治南方，僕程佐之。」而大戴禮五帝德又謂：「放驩兜于崇山，以變南蠻。」（史記同。）丹朱放於丹水，呂氏春秋又謂：「堯戰丹水之浦，以服南蠻。」是傳說中祝融與丹朱驩兜並在南方也。

(7) 孟子堯典稱舜「放驩兜于崇山。」大戴禮五帝德莊子在宥篇亦謂堯「放驩兜于崇山。」而國

語周語下謂「昔夏之興也，融降於崇山」是在傳說中祝融驩兜俱在崇山。

(8) 呂氏春秋慎大篇云：「武王勝殷，入殷未下，纆命封黃帝之後於鑄，封帝堯之後於黎。」史記周

本紀云：「武王追思先聖王，乃褒封……黃帝之後於祝，帝堯之後於藟。」「鑄」「祝」「堯之

轉，「黎」「藟」亦音近。堯之後丹朱狸姓，而堯之後又封於黎，明爲同一傳說之分化。此尤

足證丹朱狸姓說之出於祝融名黎也。而禮記樂記篇韓詩外傳皆云：「封黃帝之後於藟，封帝

堯之後於祝。」又傳堯後封於祝或鑄者，當又出祝融之神話。「祝」或作「鑄」則「朱明」

「丹朱」之名「朱」與「祝融」之「祝」爲聲轉，又可知矣。

丹朱驩兜之卽朱明祝融，又旣聞之矣，然則朱明祝融又何以得稱丹朱驩兜乎？曰：是亦有故：楚本東夷，

於周世西南遷，立國於丹陽，楚世家稱「當周成王之時……封熊繹於楚蠻，封以子男之田，姓芈氏，居丹陽」

楚居丹水流域，在丹浙二水入漢之處，宋翔鳳有楚熊繹居丹陽武王徙郢者，見過庭錄。祝融朱明本楚之宗

神，或簡稱融，（見漢子非攻下及周語下）或簡稱朱，（如楚典云：「風于朱啓明」）以其爲丹水流域楚民族之宗神，乃

又稱丹朱，古本竹書紀年云：「放帝丹朱於丹水。」漢書律曆志云：「使子朱處丹淵爲諸侯。」云放於丹水，處

丹淵爲諸侯者，以人事釋之耳。海內南經郭注又云：「今丹陽復有丹朱家也。」益足證丹朱之爲楚民族傳

說中人物，而丹朱之名「丹」固因其處於丹水丹陽之故，至驩兜則又丹朱之音變也。

### 三 關伯與昭明祝融

火正之神話，除祝融外尚有闕伯，實亦出於一傳說之分化，茲亦舉三證以明之：

- (1) 左昭元年傳云：「高辛氏有二子：伯曰闕伯，季曰實沈，居於曠林，不相能也，日尋干戈，以相征討；后帝不臧，遷闕伯於商邱，證以襄九年傳云：「陶唐氏之火正闕伯居商邱，」則闕伯爲陶唐氏或高辛氏之火正。鄭語云：「夫黎爲高辛氏火正……故命之曰祝融。」楚語又謂顓頊「命火正黎司地以屬民」，是祝融亦爲高辛氏或顓頊之火正。顓頊舊說爲高陽氏，亦卽高辛氏，而「高陽」與「陶唐」又聲之轉，別詳陶唐與高陽篇。闕伯與祝融並爲高辛氏及陶唐氏之火正，則闕伯頗似卽祝融。

- (2) 荀子成相篇云：「契玄王，生昭明，居于砥石，遷于商，」而左昭元年傳謂「遷闕伯於商丘」，左襄九年傳云：「陶唐氏之火正闕伯居商丘，祀大火而火紀時焉，相土因之，故商主大火。」昭明遷于商，而闕伯遷于商丘，商丘與商本爲一地。史記殷本紀云：「昭明卒，子相土立，」而左傳稱闕伯之後「相土因之」，然則闕伯之卽昭明，誠鐵案矣！

- (3) 荀子稱昭明遷於商，左傳稱闕伯遷居於商丘。祝融降於崇山，驩兜亦爲堯或舜放於崇山。「崇」借爲「嵩」，王念孫讀書雜志舉證極多，「嵩」「商」一聲之轉，猶商之後音變爲宋也。「丹朱」卽朱明，祝融，闕伯又卽昭明，祝融，則闕伯卽丹朱也。臯陶謨謂丹朱「朋淫於家」，漢書鄒陽傳云：「不合則骨肉爲仇敵，管蔡朱象是已。」象與管蔡俱有兄弟鬩牆事，則丹朱或亦有兄弟鬩牆事。丹朱

而有兄弟鬩牆事也。則左昭元年傳所謂閼伯實沈兄弟「不相能也，日尋干戈，以相征討。」或亦當出於同一傳說之分化。尤有進者，左傳稱實沈遷於大夏。又稱鯀殛於羽山，化爲黃熊，潛入於淵，實爲夏郊。實沈當卽鯀之分化。閼伯卽祝融，實沈卽鯀，而海內經云：「帝令祝融殺鯀于羽郊。」祝融殺鯀之說，倘卽閼伯實沈相征之說乎？此則未敢臆斷矣！

（中）  
閼伯之卽昭明祝融，丹朱又既闞之矣，然則丹朱、驩兜、閼伯、昭明、祝融，既爲一神之分化，何以傳說謂丹朱、虞丹水、閼伯、昭明、處商或商丘、祝融、驩兜又處于崇山，皆不在一處乎？曰：是亦有故。蓋此等人本皆東方民族之火正神，東北民族與楚民族及殷人東夷俱爲一民族之分化遷殖，故朱明在東北神話中爲其神聖之始祀，而祝融於楚神話中亦爲其宗神與遠祖，昭明亦爲殷神話中之祖先，朱明、祝融、昭明無非一音之變也。丹朱卽朱明、祝融、楚居丹水，丹朱爲楚之宗神，故有放居丹水之說。閼伯卽昭明，商卽商丘，閼伯、昭明爲商之火神，故有遷居商丘之說。至祝融、驩兜、降處崇山之說，則出商丘說之訛變，可不具論矣。神話傳說之分化演變，於民族之遷移分化實有最密切之關係，人國既遷，神國亦與之俱遷；神話傳說中神物遷徙之說，雖非史實，然亦有民族遷徙之史影存於其間。古者各民族有各民族之宗神，初不相雜，所謂「鬼神非其族類，不欲其祀」。且古時社稷等神與國同興亡，周既克殷，與東夷之神國自必遭嚴重之打擊。周人於殷王既盡，詆諆之能事，乃於殷神亦然，如夷羿、本殷人東夷之社神（別詳祭禮）山海經稱其有「扶下國」之功，而論語則謂其「不得其死然」，鯀與共工亦本殷人東夷之河伯（詳鯀與共工篇）而諸書俱詆其造成水災爲

帝所殛。此祝融等人爲殺人東夷之火神，自亦不免遭周人之誅毀，故驩兜、丹朱、閼伯、祝融等無非爲人流放誅殺者。

丹朱、驩兜、閼伯與朱明、昭明、祝融，無非一神之分化，後人見其名號各別，遂各判爲一人；迨後之人習熟見聞，因不復辨，祝融有暹，將笑世人之糊塗矣！

四 祝融與燭龍

書呂刑云：

「蚩尤惟始作亂，……皇帝哀矜庶戮之不辜，……遏絕苗民，無世在下。乃命重黎，絕地天通，罔有降格。」

此謂皇天上帝因蚩尤作亂而遏絕苗民，乃又命重黎將天地之通路絕斷，此卽較原始之開天闢地之神話。

山海經大荒西經云：

「大荒之中，有山名曰日月山，天樞也。吳姬天門，日月所入，有神人面無臂，兩足反屬于頭山。」

（上）名曰燭。顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重獻上天，令黎印下地，下地是生噤，（疑「噤」字之誤）

處於西極，以行日月星辰之行次。」

山海經謂重黎在日月山，黎之子噤（噤）又能行日月星辰之行次。案白虎通云：「炎帝者太陽也，其神祝融。」則祝融重黎之爲日神可知。祝融爲日神，故鄭語云：「黎爲高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四

融。」則祝融重黎之爲日神可知。祝融爲日神，故鄭語云：「黎爲高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四

海，故命之曰祝融。」非日神夫誰能「光照四海」耶？此亦神話之潤飾未盡者也。日為陽火之精，（淮南子）

故曰神亦兼火神。世本謂「祝融作市。」蓋以「日中為市。」而祝融為日神，因謂祝融作市耳。

《山海經中又有燭龍燭陰之神話，海外北經云：

「鍾山之神，名曰燭陰，視為晝，瞑為夜，吹為冬，呼為夏，不食，不飲，不息，息為風，身長千里。」

《大荒北經又云：

「西北海之外，赤水之北，有章尾山，有神人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其視乃明，不食，不寢，

不息，風雨是謁，是燭九陰，是為燭龍。」

是燭陰即燭龍。「燭龍」與「祝融」音近，又同有燭照之能。祝融有開天闢地之神話，而燭龍之傳說，亦與

盤古之神話有相同處。然則燭龍與祝融疑亦同一神話之分化耳。國語周語下謂：「昔夏之興也，融降於

崇山。」祝融在崇山，而燭龍在鍾山。「崇」「鍾」似亦一聲之轉。《西山經云：

「又（崇山）西北四百二十里曰鍾山，其子曰鼓，其狀如人面而龍身，是與欽、鴉、殺、葆、江（「葆」或

作「和」）於昆侖之陽，帝乃戮之鍾山之東，曰瑤崖。……鼓亦化為鳩，其狀如鴟，赤足而直喙，黃文

而白首，其音如鵠，長即其邑大旱。」

《張衡思玄賦亦云：「過鍾山而中休，瞰瑤瑤之赤岸，羊祖江之見劉。」鍾山之子鼓，龍身，當即鍾山之神燭龍；

《雁江當為江河之神，疑即鯀或共工。燭龍既即祝融，則鼓殺雁江之說，疑即祝融殺鯀於羽山之說。帝戮鼓之



說，又疑卽帝嚳誅重黎之說。鼓卽獨龍祝融，爲日神，故見則其邑大旱；鼓死而化爲鷓鴣鳥，又疑卽淮南子精神篇「日中有陵鳥」之說也。

五 陸終與祝融

郭沫若金文叢考金文所無者，以爲陸終卽祝融，其證得三：

(1) 邾公鉞鐘云：「陸終之孫邾公鉞。」王國維邾公鐘跋云：「『贛』字從『虺』，『寧』聲，（『寧』

古「贛」字）以聲類求之，當是「蠡」字。陸蠡卽陸終也。大戴禮帝繫篇陸終娶鬼方氏，鬼方

氏之妹謂之女隤氏，產六子，其五曰安，是爲曹姓。曹姓邾氏也。史記楚世家同，蓋同出於世本。

此邾器而云「陸蠡之孫」，其爲陸終無疑也。按「贛」字從「虺」「寧」求之聲類，當

以「融」字爲近。陸終疑卽祝融。

(2) 楚世家云：「高陽生稱，稱生卷章（帝繫作「老童」二者形近必有一訛）卷章生重黎，重黎爲帝嚳高辛

居火正，甚有功能，光融天下，帝嚳命曰祝融。共工氏作亂，帝嚳使重黎誅之而不盡，帝乃以庚寅

日誅重黎，而以其弟吳回爲重黎後，復居火正，爲祝融，吳回生陸終」云云。帝繫則僅言「老童

產重黎及吳回，吳回氏產陸終，無重黎爲祝融事。國語鄭語：「黎爲高辛氏火正，以淳耀敦大，

天明地德，光照四海，故命之曰祝融，其後八姓」云云，與陸終六子大同小異，而不言陸終。

(3) 「陸」「祝」古同幽部，「終」「融」古同冬部，其字當如邾公鉞鐘書作「陸蠡」「陸」一

書爲「祝」，「陸」一書爲「終」，陸終祝融遂判爲二人也。

郭說近是，可備一說也。馬敘倫莊子義證齊物論篇則又以陸終爲共工，其言曰：

「山海經海內經曰：「祝融生共工。」大戴禮記帝繫篇曰：「吳回氏產陸終。」史記楚世家

曰：「帝譽誅重黎，以其弟吳回爲重黎後，復居火正爲祝融。」潛夫論志姓氏曰：「黎，顓頊氏裔子吳

回也。」高誘淮南注曰：「祝融，顓頊之孫，老童之子吳回也，一名黎，爲高辛氏火正，號爲祝融。」漢

書古今人表陸終，祝融子，是祝融即吳回，而陸終即共工。」

馬氏以海內經之祝融即吳回，故共工即陸終，單據孤證，未足憑信。

祝融本爲日神火神，玄冥本爲河伯水神，（詳下縣共工與玄冥兩篇）五行之說實本導源於神話。左傳鄭

子雲紀火紀水紀龍紀鳥紀之說實本殷人東夷原始之神話。五行相勝之說疑本亦出之神話。淮南子兵

略篇云：「炎帝爲火災，故黃帝擒之。」史記律書云：「黃帝有涿鹿之戰以定火災。」淮南子本經篇云：「舜之

時，共工振滔洪水，以薄空桑。」律書又云：「顓頊有共工之陣，以平水害。」山海經記黃帝令應龍魃而蚩尤請

風伯雨師以相戰，此皆神話耳。呂氏春秋蕩兵篇云：「兵所自來者久矣，黃炎故用水火也。」古非真用水火

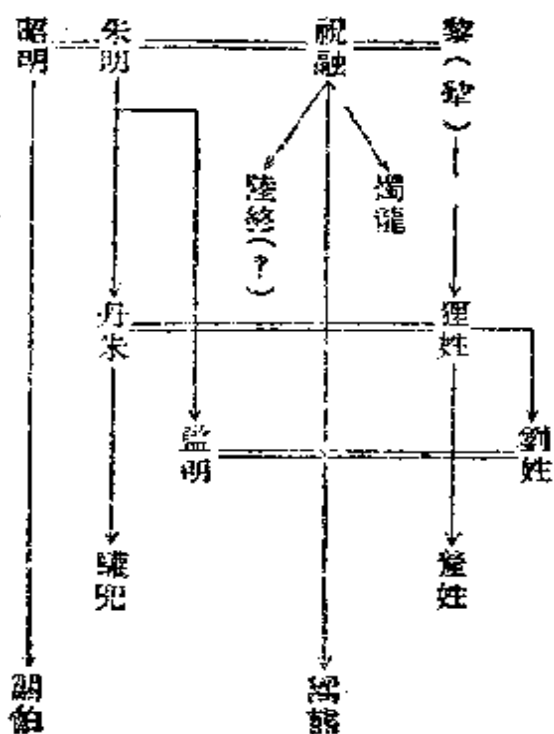
以戰，水火乃諸神之法寶也。而郭沫若則以火正之說爲後起。其言曰：

「火正之說，乃後人所傳會，其事當在五行之說盛行以後，蓋以楚居南國，故以其先世司火也。」

然楚之先實居淮水下流，與奄人徐人等同屬東國，逸周書作雒篇：「周公立，相天子，三叔及殷東徐奄

及熊盈以叛；……二年作師旅臨衛政（征）殷；……凡所征熊盈族十有七國；熊盈當即鬻熊，「盈」  
 「鬻」一聲之轉。熊盈族為周人所壓迫，始南下至江，為江所阻，復西上至鄂，至鄂而與周人之沿漢  
 水而東下相衝突，左氏傳所謂「漢上諸姬，楚實盡之」者，是也。火正之說當起於南，其為傳會，為事  
 甚明矣。（見金文所無考）

郭說實非。祝融即朱明昭明，本殷人東夷之日神火神，楚本亦殷人東夷之族，及其南遷，遂自以為火正祝融  
 之後，亦猶秦本東夷，及其西遷，遂亦自以為主西方少皞之祠也。吳其昌著卜辭所見殷先公先王三續考以  
 「昭明」「冥」「昏微」等不見於卜辭，斷為戰國末葉或秦漢間人偽造以搭配「昌若」者，更屬臆說耳。



# 附錄一 劉爲堯後說探源

楊寬

新莽以漢劉氏爲堯後，有傳國之象，遂自居舜後以圖篡竊。劉爲堯後之說既爲新莽篡竊之典據，而稱劉爲堯後者，左傳獨有明文，左傳爲劉歆所表章，後人因疑左傳劉爲堯後之說乃歆輩所僞竄，以媚莽助篡者，鑿觀之，其說似甚有理，細按之，知實誣枉也。

案左襄公二十四年傳稱范宣子曰：

「昔句之祖，自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲冢宰氏，在周爲唐杜氏，晉主夏盟爲范氏。」

又昭公二十九年傳稱蔡墨曰：

「有夏孔甲，擾於有帝，帝賜之乘龍，河漢各二，各有雌雄，孔甲不能食而未獲豢龍氏。有陶唐氏既衰，其後有劉累，學擾龍於豢龍氏，以事孔甲，能飲食之。夏后嘉之，賜氏曰御龍，以更豢宰之後。龍一雌死，潛醢以食夏后，夏后饗之。既而使求之，懼而遷於魯縣。范氏其後也。」

此亦與范宣子之言合。范宣子乃士會之孫，士會曾逃亡於秦，文公十三年傳云：

「晉人患秦之用士會也……乃使魏壽餘僞以魏叛者以誘士會，執其帑於晉，使夜逸，請自歸於秦，秦伯許之……秦伯師於河西，魏人在東……使士會，士會辭曰：「晉人，虎狼也，若背其言，臣死，妻」

子爲戮，無益於君，不可悔也！」秦伯曰：「若背其言，所不歸爾幣者有如河！」乃行。……既濟，魏人譟而還，秦人歸其幣。其處者爲劉氏。」

士會歸晉，而其幣留秦者則爲劉氏，其在晉者則以士會受封於范而爲范氏。據左傳其世系常爲：

陶唐氏……劉累……御龍氏……豕韋氏……唐杜氏……士會  
范氏（在晉者）  
劉氏（在秦者）

疑此世系者殆自隋劉炫始，孔穎達左襄二十四年傳正義云：

「炫於『處秦爲劉』謂非丘明之筆，『豕韋唐杜』不信元愷之言。己之遠祖，數自譏訐。」

劉炫本作僞老手，開皇中購求所得古文孝經二十二章，當時即以爲劉炫僞作，今本舜典首二十八字亦開皇初劉炫所上，經典釋文稱姚方興本僅有首十二字，故臧琳經義雜記王鳴盛尙書後案俱以下十六字爲劉炫所僞。劉炫爲作僞老手，以已度人，因謂『處秦爲劉』之說亦出後人僞竄。孔氏雖謂劉炫譏訐遠祖，但亦以此辭爲出後人插注。其左文十三年傳正義云：

「士會之幣在秦不顯，於會之身復無所辟，傳說『處秦爲劉氏』未知何意言此。討尋上下，其文不類，深疑此句或非本旨。蓋以爲漢至初興，捐棄古學，左氏不顯於世，先儒無以自申，劉氏從秦徙魏，其源本出劉累，插注此辭，將以媚於世。明帝時，賈逵上疏云：『五經皆無證圖讖，則劉氏爲堯後者，而左氏獨有明文。』竊謂前世藉此以求道通，故後引之以爲證耳。」

孔氏以「其處者爲劉氏」一辭出漢初人插注以媚世者，此已開晚清今文家以左傳有偽竄說之先河。晚清今文家既創劉歆徧爲羣經之說，乃亦以此爲出歆之偽造。夫左傳所載，固屬後世傳說，謂「夏后變之，既而使求之，懼而遷於魯縣，范氏其後也。」稱遷魯縣，必有郡縣制以後之傳說；但必謂出歆輩偽竄，無當也。

顧頌剛春秋時代的縣，(馮貢古代地理專號)稱晉語與左襄二十四年傳有不可掩之錯誤，故必爲劉歆所偽竄，其言曰：

「按詩商頌說「章顧既伐，昆吾夏桀」，章便是豕章，被商湯所滅，那麼這定是夏代的國，不會到商纔存在的。何況從昭二十九年傳看，豕章氏是劉累豶龍後所更替，豕章在前，御龍在後，爲什麼這裏竟倒了過來？又左傳昭元年說：「遷實沈于大夏……唐人是因，以服事夏商……及成王滅唐而封太叔焉。」是唐也是夏商時的國家，到周已滅。至于杜，是周的畿內之國，墨子等書中記周宣王殺杜伯事可證，如何可與唐合爲「唐杜氏」？杜預也知道其中有矛盾，強爲調和，說道：「周成王滅唐，遷之於杜，爲杜伯。」(襄二十四年)但他沒有想，如果確是這樣，那麼該說「在商爲唐氏，在周爲杜氏」才對，爲什麼要說「在周爲唐杜氏」呢？」

按豕章究於商初已亡否，傳說本不一致，鄭語即謂豕章爲商伯。據商頌等以證此節文之有訛傳則可，據此以證其爲劉歆偽竄，猶嫌證據薄弱。

考劉氏爲堯後之說，實出「狸」「釐」「黎」「犁」之音轉。國語周語章注謂「狸姓，丹朱之後也。」

周語稱有神降於莘，內史過既謂此為丹朱之神，又請太宰以祝史帥狸姓奉獻。則狸姓為丹朱之後當確為古時之一傳說。丹朱為堯後，是狸姓亦堯後也。

又大荒北經云：

「顓頊生驩頭，驩頭生苗民，釐姓。」

按顓頊即堯，驩頭即丹朱，余已證之。驩即兜，既即丹朱，是釐姓亦即狸姓，狸姓釐姓皆為堯後也。

又呂氏春秋慎大篇云：

「武王勝殷，入殷未下纜，命封黃帝之後於鑄，封帝堯之後於黎，封帝舜之後於陳……」

「黎」御覽二〇一引作「犁」，「黎」「犁」古通。「犁」即顓頊之子祝融，亦與丹朱傳說有關。

周本紀云：

「武王追思先聖王，乃廢封……黃帝之後於祝，帝堯之後於藪。」

「藪」與「黎」聲亦相近。「黎」「犁」「藪」並與「狸」「釐」音通。

章炳麟文始八云：

「丹朱狸姓，其後有劉，明「狸」「劉」同。」

劉師培釋釐姓上云：

「堯後又有劉姓，實則劉與狸同。（如莊子天地篇「執留之狗」一本作「狸」，漢書劉之祭即狸之祭是也。）

「劉」「狸」二字一聲之轉，猶詩「留離之子」，留離為雙聲之名也。雖狸出丹朱，劉出監明，

書中候曰「監明之子封於劉。」然均係帝堯之後，古字本同，均「釐」字轉音，厥後字有異文，始析「狸」

「劉」為二姓，（潛夫論堯後有劉氏，「狸」即「狸」之誤，蓋亦據後世所分，以「劉」「狸」為二姓，非二姓析自

古初也。又呂氏春秋慎大覽云：「封黃帝之後于鑄，封帝堯之後于黎，」御覽作犁，其文雖與樂記殊，

然「黎」「犁」二字均與「釐」同，亦「狸」「劉」一音之轉，蓋亦堯裔所居之地封之也。」（左

宣集卷五）

案章劉之說至是，堯後狸姓釐姓劉姓及封黎之說，實又導源於重黎傳說。書呂刑稱皇帝命重黎絕地天

通，於是「明明棗常，繅寡無蓋。」鄭語云：

「夫黎為高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融。」

左昭二十九年傳亦云：

「顓頊氏有子曰犁，為祝融。」

楚語亦謂顓頊「命火正黎司地以屬民。」而風俗通義又云：「顓頊有子曰黎，為苗之民。」證以大荒北

經「顓頊生驩頭，驩頭生苗民，釐姓。」蓋姓之說起於重黎之說明甚。堯即顓頊，亦已論之，則堯後狸姓釐

姓及封於黎或犁之說，當即由此推演而出。劉累之說，則亦黎之音轉耳。古書徵引尚書中候云：

「堯之長子監明，死不得立，監明之子封於劉，朱又不肖而弗獲嗣。」



考莊子盜跖篇云「堯殺長子」釋文引崔云「長子考監明」章炳麟文始八云

「緯書說監明爲劉姓，堯子有監明未知所出，不可信。推其誣亂，或因尙書「胤子朱啓明」之

文譌爲人名，又誤「啓」爲「監」以爲朱之兄也。」

實則堯典曉出，丹朱卽朱明，「胤子朱啓明」一語，正由「朱明」一名附會而出，監明實本朱明之訛變耳。

又左傳稱劉累能象龍，此說亦非絕無根由者。丹朱本卽朱明，朱明東明，朱蒙於東北民族傳說中有牧

馬之說。論衡吉驗篇云：

「北夷橐離國王侍婢有娠，……王疑以爲天子，令其母奴畜之，名東明，令牧牛馬，東明善射，王恐奪其國也，欲殺之，東明走。」

魏書高句麗傳云：

「夫餘人以朱蒙非人所生，將有異志，請除之，命之養馬。朱蒙每私試，知有善惡，駭者減食令瘦，

駭者善養令肥，夫餘王以肥者自乘，以瘦者給朱蒙。……夫餘之臣，又謀殺之。……朱蒙乃與烏引

烏達等二人棄夫餘東南走。……朱蒙遂至晉述水，遇見三人，……與朱蒙至紇升骨城，遂居焉，號曰

高句麗，因以爲氏焉。」

三國史記高句麗紀云：

「……王不聽，使之養馬。朱蒙知其駭者而減食令瘦，駭者善養令肥，王以肥者自乘，瘦者給朱

蒙……」

朝鮮實錄本紀云：

「……王使朱蒙牧馬，欲試其意。朱蒙內懷恨，謂母曰：『我是天帝之孫，為人牧馬，生不如死，欲

往南土造國家，母在不敢自專。』云云。其母曰：『此吾之所以日夜腐心也。』「吾聞士之涉長途者，

須憑駿足，吾能擇馬矣。」遂往牧馬，即以長鞭亂捶，羣馬皆驚走，一驛馬跳過二丈之欄。朱蒙知馬

駿逸，潛以針捶馬舌，痛不食水草，其馬瘦悴，王巡行馬牧，見羣馬悉肥，大喜，乃以瘦賜朱蒙。朱蒙得之，

拔其針加餒云……」

— ( 中 ) —

東北民族本與般人同為東夷，其傳說當亦遠有所承。朱明東明朱蒙，亦即昭明祝融，此言朱明養馬，與劉累

象龍之說本出同源。馬古人或稱龍，如呂氏春秋本味篇云：

「馬之美者，青龍之匹。」

呂氏春秋十二紀春紀「駕倉龍」，例以夏紀「駕赤駟」，秋紀「駕白駟」，冬紀「駕鐵驢」，則倉龍亦應為

馬名。月令鄭注云：「馬八尺以上為龍。」呂氏春秋本味篇高注又云：「七尺以上為龍。」王引之經義述

聞謂「龍當讀為驢，說卦傳「震為龍」，虞翻「龍」作「驢」，云「驢蒼色，震東方，故為驢。」史記匈奴傳

曰：「其西方盡白馬，東方盡青驢，北方盡烏驢，南方盡驛馬。」藝文類聚獸部上引此「青驢」作「青龍。」

據此馬稱驢，或可轉為龍。山海經海外南經云：「南方祝融，獸身人面，乘兩龍。」劉累既即祝融黎，則劉累

參龍之說當卽出祝融乘龍之神話。朱明養馬之說當又出參龍說之潤色演變。左傳以劉累置之夏后之世者，當以黎爲帝之下后，大荒西經稱帝「令黎印下地」，楚語亦稱顓頊命黎司地。此亦下后神話轉變爲夏后傳說之一例。左傳又稱在商爲采韋氏者，豕韋亦祝融後，鄭語云「祝融……其後八姓……大彭豕韋爲商伯矣。」

如右論列，則劉累爲御龍氏之說實本祝融乘龍之神話，豈出鸞壁虛造？其非劉歆所僞竄，蓋斷斷也！

## 附錄二 說驩兜所放之崇山

童書業

(錄禹貢半月刊第四卷第五期)

尙書堯典云：「放驩兜于崇山。」此崇山之所在地，自漢迄清解釋頗紛紜。

大戴禮記五帝德曰：「放驩兜于崇山，以變南蠻。」史記五帝本紀引此文。是崇山之地在南方也。

馬融曰：「崇山，南裔也。」(史記集解引) 淮南子脩務訓：「放驩兜於崇山。」注：「崇山，南極之山。」

僞孔傳並云：「崇山，南裔。」莊子在宥：「堯於是放驩兜於崇山。」釋文：「崇山，南裔也。」是唐以前解釋

崇山者多祇謂其在南方，而並不確指其處也。

書正義云：「幽州在北裔，雍州三危在西裔，徐州羽山在東裔，三方旣明，知崇山在南裔也。」是所以知

崇山在南裔者，亦祇以幽州、三危、羽山三地方推而知之耳。正義又云：「禹貢無崇山，不知其處，蓋在衡嶺之

南也。」彼一面既自云不知崇山之處，一面又云蓋在衡嶺之南，蓋從南裔中推出較確定之地點矣。

太平御覽引盛宏之荆州記曰：「書云：『放驩兜于崇山。』崇山在澧陽縣南七十五里。」此真所謂霹

靂一聲，崇山從此有確實之地點矣。盛氏劉宋時人，其所作荆州記蓋多得之耳目所見聞（通典云：「……盛宏

之荆州記之類皆自述鄉國……」）其當時所謂澧陽縣有一崇山之地與。然此崇山不見古籍，或如江西之崇義

縣亦有崇山，本名旗山，明王守仁改曰獨秀峯，後又改今名也（見縣志）。通典云：「澧陽縣有崇山，卽放驩兜

之所，」從盛說也。

唐沈佺期有從崇山向越裳詩，序云：「峯九真圖，崇山至越裳四十里，杉谷起古崇山。」其詩云：「朝發

崇山下，暮坐越裳陰。」又云：「杉谷古崇岑。」通志云：「以此驗之，崇山乃在交廣之間爲是。」案隋唐

於安南北部置驩州，沈佺期又有從驩州解宅移住山間水亭贈蘇使君詩，其末句云：「古來堯禪舜，何必罪驩

兜？」蓋隋唐時交廣之間又有崇山之地名，故於其處置所謂驩州也（驩州之名又從咸驩一讀一來）。清一統

志從通志說，以爲尙書疏謂崇山在衡嶺南，又有唐沈佺期詩爲證，尙書之崇山當在交廣之間。此復以尙書

疏之虛說徵成沈佺期之實記矣。

通志又云：「驩兜崇山，今以爲湖廣之慈利縣，非也。」朱子云：「崇山或云在澧州慈利縣。」是又謂

崇山在慈利縣。書蔡傳云：「崇山，南裔之山，在今澧州。」蓋渾淪其詞，以折衷於諸說也。（澧陽慈利皆澧州領

其說上所關澧陽慈利畫一地也。）

至清蔣廷錫作尚書地理今釋，乃云：「崇山在今湖廣永定衛西，大庸所東。」蓋行蔡傳之說，而細定崇山在當時之地點也。

查古今圖書集成職方典岳州府部彙考建置沿革考慈利縣下云：「唐虞本崇山地，放驩兜于崇山，卽此。

……南北朝置北衡州，隋更爲崇州（漢史方輿紀要云：「隋置崇州，蓋以山名。」）置崇義縣，又更慈利。」疆域考

形勝慈利縣下云：「天門峙其左，崇山拱其右」（案崇山亦有天門）。永定衛下云：「前倚天門，大庸所下云：

「擁蔽崇山。」山川考大庸所下云：「崇山在所城東，山勢巖巖，與天門相連」（案天門山卽古嵩梁山，嵩梁字古通，

此或梁山一名所由來與。水經注澧水有嵩梁山，無崇山）。……最上巨壘云驩兜墓，人不易見，見多不祥。」又古蹟考

澧州下云：「繫馬樹在州南四十里，相傳隋建驩兜廟，石室左立石野人三，謂繫馬樹」（案崇山亦有繫馬樹）。

蓋崇山之正統解釋在澧州慈利縣一帶，故此等處有所謂驩兜墓驩兜廟之古蹟也。

尚書崇山之真正地望，今已不可明。觀漢書王莽傳云：「迺流棗于幽州，放尋于三危」（案上云「放」下不

云「崇山」而云「三危」可異），殛隆于羽山，「四罪地名已見其三，獨無崇山，可見當時已不知崇山之實在地，故

有罪者無從放之也。

疑驩兜傳說中之崇山本係河南之嵩山，後以此名被取與幽州三危羽山相配，遂逸在南裔，致後人迷其

地點。嵩高古稱崇高（古籍中證據甚多）國語周語云：「昔夏之興也，融降于崇山。」章注：「崇，崇高山也；夏居

陽城，崇高所近。」山海經大荒南經云：「緜婁士敬，士敬子曰炎融，生驩頭。」緜，夏祖；炎融當卽國語之融

地點。

(即祝融) 驩頭為炎融所出，故亦有放于崇山之傳說也。

觀自漢迄清對於驩兜所放崇山一地之解釋，乃無可信據。

(司馬相如大人賦云：「西欲往乎南越，歷唐堯於崇山兮，

過虞舜于九疑。」

此崇山若指為即驩兜所放之崇山，則與不得已，壽陽縣說為近之；

且世愈後而其說彌詳，即此亦足覘傳說

演變之實例矣。

## 第十二篇 鯀共工與玄冥馮夷

### 一 鯀與共工

鯀在古傳說中以堙洪水而為帝所刑殛，如墨子尚賢中篇云：

「昔者伯鯀，帝之元子，廢帝之德庸（堯）既乃刑之於羽之郊。」

書洪範云：

「其子乃言曰：我聞在昔，鯀堙洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁，鯀則殛死，禹

乃嗣興。」

國語晉語八云：

「昔者鯀違帝命，殛之於羽山，化為黃熊，以入於羽淵，實為夏郊，三代舉之。」

魯語上亦云：

「繇障洪水而殛死。」

山海經海內經云：

「洪水滔天，繇竊帝之息壤，以堙洪水，不待帝命，帝令祝融殺繇於羽郊。」

繇以湮洪水而遭刑殛，其工亦然。如國語周語下云：

「昔共工棄此道也，虞於滿樂，淫失其身，欲壅防百川，墮高墮庫，以害天下，皇天弗福，庶民弗助，禍

亂並興，共工用滅。」

繇「廢帝之德庸」(考)「竊帝之息壤，以堙洪水」而「共工亦「壅防百川，墮高墮庫」。且繇有築城之說，疑

亦由「壅防百川之說」推行而成。(呂氏春秋君守篇云：「夏，蘇作城。」淮南子原道篇亦云：「昔者伯蘇作三仞之城，諸侯背之，海外有

狡心。」吳越春秋又云：「蘇築城以衛君，造郭以守民，此城郭之始也。」) 繇為帝所震怒，共工亦「皇天弗福」，繇「彝倫

攸斃。」共工亦「庶民弗助，禍亂並興」，「共工用滅」而「繇則殛死」。殛，繇者本為上帝。(詳堯典與稟預篇)

滅共工者亦為皇天，二者傳說之印合，有如此也。

繇與共工相類之點，請再詳陳其要案堯典云：

「帝曰：『疇咨若予采？』」驩兜曰：『都，共工方鳩僝功。』」帝曰：『吁，靜言庸違，象恭滔天。』」

帝曰：『咨，四岳！湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂？』」兪曰：『於，繇哉！』」

帝曰：『吁，嚳哉！方命圯族。』……九載，績用弗成。」

徐文靖管城碩記謂「象恭滔天」蓋帝謂其象貌恭順而洪水乃致「滔天」與下「浩浩滔天」同義。徐氏此說，雖不免有字為解，然「滔天」之義，上下文相同，理或然也。淮南子本經篇云：

「舜之時，共工振滔洪水，以薄空桑……」

古史傳說以洪水之災為共工振滔而成，又以為鯀壅洪水而致大災，其相同者一。

殛鯀者或謂堯，或謂舜，左昭七年傳云：

「堯殛鯀於羽山。」

呂氏春秋開春論云：

「堯之刑也殛鯀。」

而晉語云：

「舜之刑也殛鯀。」

左傳二十三年傳亦云：

「舜之罪也殛鯀。」

孟子萬章上並云：

「舜……殛鯀於羽山。」

而流誅共工者，亦或謂堯，或謂舜。如韓非子外儲說右上方篇謂堯「舉兵而誅共工於幽州之都。」孟子云：



『舜流共工於幽州。』逸周書史記篇又云：『昔有共工自賢，自以無臣，久空大官，下官交亂，民無所附，唐氏（陳）伐之，共工以亡。』其相同者二。

逸周書言『共工自賢』而呂氏春秋行論篇謂鯀自以為得地之道，可為三公，其相同者三。

山海經海內經謂『帝令祝融殺鯀於羽郊』而史記楚世家云：

『共工氏作亂，帝饗使重黎誅之而不養。』

舊說重黎即祝融，楚世家云：『重黎為帝饗高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝饗命曰祝融。』殺鯀者為祝融，誅共工者又為祝融，其相同者四。

鯀有化黃熊之神話，天問云：

『化為黃熊，巫何活焉？……何由并投而鯀疾脩盈？』

晉語八云：

『鄭簡公使公孫僑來聘。平公有疾……問君疾，對曰：『……今夢黃熊入於寢門，不知人煞乎？』』

抑厲鬼耶？子產曰：『……僑聞之，昔者鯀違帝命，殛之於羽山，化為黃熊，以入于羽淵，實為夏郊，』

三代舉之。』

左昭七年傳論衛死僞篇說苑辨物篇等均略同，而談史注引汲冢瑣語則云：

『晉平公夢朱熊窺其屏，惡之而疾，問於子產。對曰：『昔者共工之卿浮遊，敗于顛頊，自沈于』

淮……」

太平御覽九〇六引「朱熊」作「赤熊」，「自沈于淮」作「自沒沈淮之淵」。史通雜說上篇云「尋汲

冢瑣語，即乘之流耶？其晉春秋篇云「平公疾，夢朱熊窺屏」，是此節見之瑣語晉春秋篇。此二事同為

晉平公有疾而問子產，一夢黃熊，一夢朱熊，所說鯀與共工，即浮遊化熊入淵事，又絕類，明為一傳說之分化。

淮南子以為與顓頊爭而沈淵者，非共工之卿浮遊，而即為共工本身。天文篇云：

「昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕，天傾西北……地不滿東南……」

原道篇又云：

「昔共工之力，觸不周之山，使地東南傾。案：天問：『康回馮怒，墜何故以東南傾？』王逸注：『康回，共工名也。』

與高辛爭為帝，遂潛於淵，宗族殘滅，繼嗣絕祀。」

此鯀與共工傳說相同者五。又堯典謂鯀「方命圯族」，而此淮南子則謂共工「與顓頊爭，宗族殘滅」，此

鯀與共工傳說相同者六。

國語魯語上云：

「共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九州。（祭法作九州）故祀以為社。」

禮記祭法略同。左昭二十九年傳亦云：

「共工氏有子曰句龍，為后土。……后土為社。」

鯀稱「伯鯀」有子禹能平九州，死而爲社。共工伯九有，有子句龍，能平九土，亦爲社。此其傳說相同者七。案，淮南子汜論篇云：

「禹勞天下死而爲社。」

禹爲社而句龍爲后土，「禹」字秦公諡作「武」，疑卽從「重」從「九」，九卽蚪龍之本字，「蚪龍」與

「句龍」音義俱同（詳禹句龍篇）

句龍卽是禹，則共工之爲鯀可無疑矣。

鯀既卽共工矣，然共工又有爲禹所伐之說，荀子議兵篇戰國策秦策並云：

「禹伐共工。」

荀子成相篇亦云：

「禹有功，抑下鴻，辟除民害，逐共工。」

山海經大荒西經稱西北海之外有禹攻共工之山，海外北經大荒北經謂水患由於共工之臣相柳，而禹殺之。

（海外北經作相柳，大荒北經作相鯀）

共工與鯀既爲一人，則禹伐共工，是子伐其父矣。按鯀逐羽山，漢書地理志

續漢書郡國志皆云：

「東海郡祝其縣禹貢羽山在南，鯀所殛。」

劉昭注引博物記云：

「縣東北獨居山，南有淵水，卽羽泉，俗謂此爲懲父山。」

元和志同。俗謂羽山爲懲父山，當必先有禹懲鯀之傳說。禹既有伐共工說，又有懲父之說，是鯀與共工傳說相同者八。

呂氏春秋行論篇云：

「堯以天下讓舜，鯀爲諸侯，怒於堯曰：『得天之道者爲帝，得地之道者爲三公，今我得地之道，而不以我爲三公，』以堯爲失論。欲得三公，怒甚（當作其）。猛獸欲以爲亂，比獸之角，能以爲城，舉其尾，能以爲旌。召之不來，仿佯於野，以患帝，舜於是殛之於羽山，副之以吳刀。」

論衡率性篇略同。此傳說演化爲兩支，韓非子外儲說右上篇云：

「堯欲傳天下於舜，鯀諫曰：『不祥哉！孰以天下而傳之於匹夫乎？』堯不聽，舉兵而誅殺鯀

於羽山之郊。共工又諫曰：『孰以天下而傳之於匹夫乎？』堯不聽，又舉兵而誅共工於幽州之

部。」

是堯傳天下於舜，鯀與共工同因進諫不聽而被誅。諫語且相同。是其傳說相同者九。

合上九證，鯀卽共工之說已優足成立。蓋「鯀」與「共工」聲音相同，因言之急緩而有別，急言之爲

「鯀」，「長言之爲「共工」也。

案：鯀卽共工之說最早爲新寧張以誠（弟中）所提出，但未有專文發表。其後友人董丕繩（啓

）於古史辨第五册五行說起源的討論一文中曾提及之。稍後，余卽有略論鯀與共工之傳說，再

論鯀與共工之傳說二專文，載於大美晚報歷史周刊。更後，顧頡剛陳夢家並從此說，顧說見鯀禹的傳說（一），陳說聞而未見。又聞閻一多氏講義中亦有此說，未悉論據又如何也。

二 鯀共工與實沈臺駘玄冥馮夷

古史中一人之傳說往往有極端相反者，或以為善，或以為惡，蓋出民族間愛仇之心理；本民族擁護其宗神及酋長，異民族則互相詆毀其宗神及酋長，故古代東方人（楚亦本東夷）盛稱羿啓之功，淫佚之說，蓋周人詆毀殷神之辭耳。鯀共工等之傳說亦然。天問云：

「鴟龜曳銜，鯀何聽焉？順欲成功，帝何刑焉？」

「順欲成功」蓋本東夷神話，鯀在淮楚東方傳說中本非罪大惡極者，如海內經云：「禹鯀是始布土，均定九州。」（韓非子五蠹篇云：「中古之世，天下大水，而鯀決壅。」當本此說。）淮南子修務篇亦云：「聽其自流……則鯀禹之功不立。」國語吳語云：「今王既變鯀禹之功。」魯語亦云：「禹能以德修鯀之功。」是鯀與禹同為有

功於治水者。「帝何刑焉」即指殛鯀於羽山之說，則又周人詆毀之辭，蓋天問作者據東方人舊說以質西方人之謗言耳。（晚出之離騷云：「鯀辨直以亡身兮，終然歎乎羽之野。」九章云：「行婞直而不諫兮，鯀功用而不就。」亦皆不免有憐惜之意。）

其工本亦東夷神話中人物，如左昭十七年傳郟子特曾共工，以共工與黃帝炎帝大臨，少皞並稱郟子本東夷也。書顧命云：「垂之竹矢，」汲冢瑣語稱共工之卿曰浮游，而荀子解蔽篇云：「倮作弓，浮游作矢，」射

東夷也。書顧命云：「垂之竹矢，」汲冢瑣語稱共工之卿曰浮游，而荀子解蔽篇云：「倮作弓，浮游作矢，」射

本東夷之所長也。墨子非儒篇謂羿作弓，海內經稱「少昊生般，般是始為弓矢。」羿少昊無非東夷之人，僅

即商均，海內經謂「義均（即般均一商均）是始為巧倕。」亦本般人東夷之傳說，則其工浮游亦必東夷之神也。

左昭七年傳載晉平公有疾，子產斷為鯀作祟，而昭元年傳則云：

「晉侯有疾，鄭伯使公孫僑如晉聘，且問疾。叔向問焉，曰：「寡君之疾病，卜人曰：『實沈臺駘為

祟，』史莫之知，敢問此何神也？」子產曰：「昔高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰實沈，……遷實沈於大

夏。……昔金天氏有裔子曰昧，為玄冥師，生允格臺駘，臺駘能業其官，宣汾洙，障大澤，以處大原，帝用

嘉之，封諸汾川，沈姒麇黃，實守其祀。今晉主汾而滅之矣。……」

劉逢祿斷二事為一傳說之分化。一稱鯀為祟，一稱實沈臺駘為祟，鯀沈于淵，而實沈名曰「沈」，鯀為夏郊，

而實沈遷於大夏。（書案，鯀為顓頊子，實沈為高辛氏子，高辛亦即顓頊，見淮南子等書。）鯀障洪水，而臺駘「障大澤」，鯀為

姒姓之先，而姒姓守臺駘之祀，是實沈臺駘殆亦即鯀之化身也。臺駘能業玄冥之官，鯀與共工既為東夷神

話，則鯀或即般人東夷之水神玄冥。案，「鯀」字古作「鯀」，「玄」本讀若「昆」，說文「阮」字注「讀

若昆」，呂氏春秋古樂篇，「伶倫自大夏之西，乃至阮隃」，（舊作「隃」，從僉聲改）之陰。「阮隃」漢書地

理志作「昆侖」，皆其例證。蓋玄冥或簡稱冥，亦或簡稱玄，又寫作「鯀」或「鯀」耳。（「玄」所以加「魚」

旁作「鯀」者，或即因其為水神之故。）月令冬季「其帝顓頊，其神玄冥」，冬於五行屬水，故左昭二十九年傳云：

「水正曰玄冥。」又左昭十八年傳記鄭大火，云「祝史禳火于玄冥」，于玄冥禳火，亦以玄冥為水神也。鯀

共工與玄冥音既相近，又嘗有治水而死之說，國語魯語禮記祭法並云：「冥勤其官而水死。」豈非一神之分化乎？玄冥爲冬季之神，於五行屬北方，越絕書亦云：「玄冥治北方，白辯佐之。」共工所流之幽都，所觸之不周山，相傳亦俱在北方，墨子節用中篇稱堯「北際幽都」，荀子王霸篇楊注引尸子稱堯「北懷幽都」，韓非子十過篇稱堯「北至幽都」，賈誼新書修政篇稱堯「北中幽都」，山海經海內經亦云：「北海之內，有山名曰幽都之山。」西山經云：「又西北三百七十里曰不周之山。」大荒西經亦云：「西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周負子。」淮南子墜形篇並云：「西北方曰不周之山，曰幽都之門。」此皆足證幽都不周之在北方。玄冥處北方，共工亦在北方，當非偶合也。且淮南子墜形篇高誘注云：「幽，闇也；都，聚也；玄冥將始用事，順陰而聚，故曰幽都之門。」是幽都固玄冥用事之處也。共工處幽都而玄冥亦用事幽都，則二者爲一傳說之分化，不尤顯乎？又左昭二十九年傳云：「少皞氏有四叔……使……修及熙爲玄冥，世不失職，遂濟窮桑。」而淮南子謂：「共工振滔洪水，以薄空桑。」空桑亦即窮桑，此並足證共工之卽玄冥。

「玄冥」本爲黑暗幽冥之義，莊子秋水篇云：「無東無西，始於玄冥，反于大通。」淮南子俶真篇云：「處玄冥而不謂。」兵略篇云：「與玄明（卽玄冥）通，莫知其門。」「玄冥」爲黑暗不通之處，亦卽「混冥」，淮南子要略篇云：「今學者無聖人之才而不爲詳說，則終身顛顛于混冥之中，而不知覺寤乎昭明之術矣。」

「玄冥」「混冥」與「昭明」爲對待詞。考山海經中山經云：「又東十里，曰青要之山，實維帝之密都……禹父之所化。」蘇所化之密都，當卽共工所流之幽都。楚辭招魂云：

「魂兮歸來君無上天些……」

「魂兮歸來君無下此幽都些」

「七伯九約其角鬻鬻些」

「敦脈血掩逐人駭駭些」

——(論 考 史 古 上 國 中)——

「九約」之「土伯」疑即指河伯。河伯處幽都與共工流幽都疑亦為同一神話之分化。此文「下此幽

都」與「上天」為對文則幽都為地下之冥國無疑。王逸注云：「地下幽冥故稱幽都。」「玄冥」為黑

暗幽冥之處而稱水正為玄冥者蓋就其所處以為神號猶火正之稱昭明也。左傳稱「昧為玄冥師」昧

亦「玄冥」之義。玄冥處於黑暗幽冥之處其工亦流於幽冥之幽都而鮮所刑之羽山墨子尚賢篇亦稱其

「乃熱（即一日一）」照無有及也。一則鮮共工之即玄冥此又明證矣。羽山當即委羽之山淮南子陸形篇

云：「北方曰積冰曰委羽。」注云：「北方寒冰所積因以為名委羽山在北極之陰不見日也。」陸形篇又云：

「蠲龍在雁門北蔽委羽之山不見日。」注云：「龍銜燭以照太陰。」委羽之山不見日而羽山亦「熱照

無有及」是委羽之山即羽山明甚。羽山與幽都實亦異名而同實。山海經海內經云：

「北海之內有山名曰幽都之山黑水出焉其上有玄鳥玄蛇玄豹玄虎玄狐蓬尾。有大玄之山

有玄丘之民有大幽之國。」

幽都所有之山水國民動物無非作玄黑色猶希臘神話謂冥國之陰慘無光。幽都為玄色神物之集中地故



玄色之水神亦居於此

又左昭二十九年傳云：

『少皞氏有四叔：曰重，曰該，曰修，曰熙，實能金木及水，使重爲句芒，該爲蓐收，脩及熙爲玄冥。』

是玄冥之名爲修及熙。案天問謂『鯀疾脩益』，史記索隱引帝王世紀云：『鯀，帝顓頊之子，字熙。』舊說

又謂共工氏名戲。大荒東經云：『河念有易，有易潛出爲國，于獸方食之，名曰搖民。』是搖民爲河伯所潛

立之國，而大荒東經云：『帝舜生戲，戲生搖民。』戲疑卽河伯之名。鯀爲帝之元子，而河伯亦爲帝舜之子，鯀

名熙而河伯共工亦名戲。『熙』『戲』音近義通，淮南子墜形篇：『雷澤有神，龍身人頭，鼓其腹而熙。』注：

『熙，戲也。』是鯀共工玄冥河伯名字並同，其爲一神之分化，又斷然矣。風俗通又謂：『共工之子曰修，好

遠遊，故祀以爲祖神。』共工氏之子修好遠遊，疑卽汲冢瑣語所記共工之卿浮游，亦卽玄冥之神，以其好浮游

於水，故又名浮游也。

參神實沈，汾神臺駘，與鯀共工之爲玄冥神話之分化，既已證之矣，而玄冥實又卽河伯馮夷。馮夷蓋亦

東夷之水神，馮夷之稱夷，亦猶夷羿之稱夷也。莊子大宗師篇云：

『夫道……馮夷得之，以遊大川。』

山海經海內北經作『冰夷』云：

『從極之淵，深三百仞，維冰夷恆都焉。冰夷人面，乘兩龍。』

『中極』或作『忠』之淵。

穆天子傳又作「無夷」云。

「戊寅，天子西征，至於陽紆之山，河伯無夷之所都居，是維河宗氏。」

海內北經云：「陽紆之山，河出其中。」蓋河出陽紆，故河伯亦處陽紆。淮南子修務篇云：「禹之治水，以身解

於陽盱之河。」三國志蜀書郤正傳云：「陽盱請而洪災息。」蓋水災由河伯造成，河伯處陽盱，故欲平治洪水，

必於陽盱求之也。陽紆本秦地，淮南子墜形篇云：「秦之陽紆。」爾雅釋地十藪云：「秦有陽隋。」呂氏春秋

有始覽作「秦之陽華」，「紆」「隋」「華」俱聲近通轉。秦嬴姓，卽盈姓，與邾夷徐戎同族，本亦東夷。

又楚辭九歌河伯云：「與汝遊兮九河，衝風起兮橫波，乘水車兮荷蓋，駕兩龍兮驂騑。」此與海內北經冰夷乘

兩龍之說同。莊子楚辭山海經本皆淮楚之作，淮楚民族本爲東夷，則馮夷之爲東夷神話可知。般人東夷

本重親河伯，卜辭中「寮于河」「埋于河」「紡于河」之祭祀，屢見不鮮，如：

「□□卜賓貞寮於河。」（中央研究院四·〇〇〇五七）

「甲午卜般貞乎羸先御寮于河。」（中央四·二·〇〇〇七）

「寮于河，一宰，埋一宰。」（前編一三二六）

「埋于河二宰，三月。」（後編上三二二〇）

「辛酉卜賓貞奉年於河。」（續編二二六一）

「紡于河彭。」（續編九六四）

『辛巳貞王骸上甲饗于河。』 (佚存八八八)

於此足見殷人於河伯之崇拜。(在古神話中河伯之神力幾與上帝相等，大荒北經：『修務殺神人，帝念之，潛爲之國，是此生毛民。』)

大荒東經：『河念有易，有易潛出爲國……名曰修民。』是河伯與帝同具使人『潛出爲國』之神力。大荒東經云：『王亥託』

于有易，河伯僕牛。』郭注引古本竹書紀年云：『殷主甲微假師于河伯，以伐有易。』魏書高句驪傳稱其祖朱

蒙曰：『我是日子，河伯外孫。』又朝鮮舊三國史東明王本紀記夫餘王娶青河河伯女生朱蒙，河伯爲殷人東

夷所崇祀之神，故東夷盛傳之，其爲商人神話中之祖，當卽河伯。『緜共工與馮夷之』馮，蓋亦一聲之轉。

山海經西山經云：

『又(長沙之山)西北三百七十里，曰不周之山，北望諸毗之山，臨彼嶽崇之山，東望渤澤，河水所潛

也，其原渾渾泡泡。』

不周山附近有渤澤，爲河水所潛。河水所潛之處，當亦卽河伯所潛之處。共工觸不周山，河伯亦潛在不周

山附近，則共工之卽河伯明甚。緜與共工既本爲河伯，故有治水沈淵之說；且在古人神話迷信中，水神最能

作祟，如左昭六年傳：『卜曰河爲祟。』史記始皇本紀：『卜曰涇水爲祟。』晉語左昭七年傳載晉平公有疾，子

產謂緜作祟，左昭元年傳亦載晉侯有疾，卜人曰：『實沈臺駘爲祟。』緜等之爲河伯之神蓋可推也。又緜共

工等有入淵之說，冥有水死之說，而抱朴子亦謂『馮夷以上庚溺死，天帝署爲河伯。』其傳說更相同矣。

緜與共工爲河伯，故傳說中猶稱緜爲伯緜，稱共工伯九州。古者祭河皆以『沈』，如卜辭『乙巳卜夔貞爇

于河，五牛，沈十牛。」（前編二九三）  
左傳昭公廿四年：「王子綏以成周之寶珪湛于河。」定公三年：「蔡侯歸，

及漢，執玉而沈。」所以用「沈」者，蓋以河伯之神潛於淵也，故鯀與共工皆有潛於淵之說。拾遺記云：

「堯命夏鯀治水，九載無績，鯀自沈于羽淵，化為玄魚，時揚鬚振鱗修陂之上，見者謂為河精，羽淵

與河海通源也。海民於羽山之中，修立鯀廟，四時以致祭祀，常見玄魚與蛟龍跳躍而出。」

是鯀為河神之明證也。

臺駘之名實亦馮夷之訛變。按古有地名臺駘者，禮記檀弓篇云：

「魯婦人之鬢而弔也，自敗於臺駘始也。」

淮南子墜形篇云：

「時酒沂出臺駘術。」

而左襄四年傳云：

「邾人莒人伐邾，魯滅紇救邾，敗于孤駘。」

臺駘即孤駘，「孤」蓋「壺」之假，「壺」「臺」形似而誤。檀弓鄭玄注云：「敗於臺駘，魯襄四年秋也。」

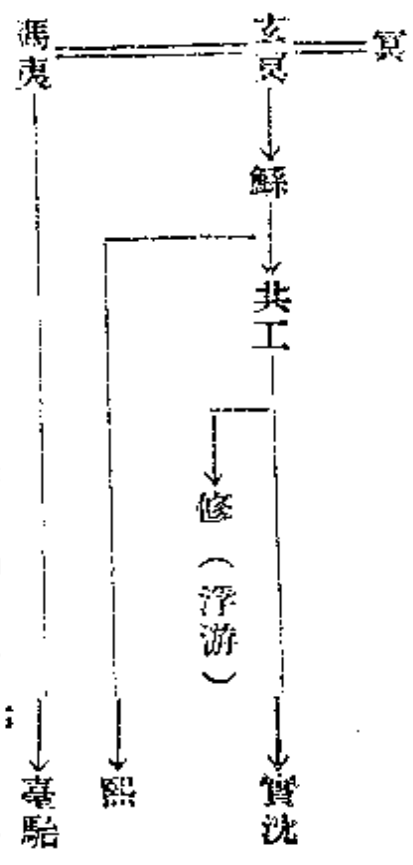
「臺」當為「壺」字之誤也。春秋傳作「孤駘」。左傳杜注云：「孤駘，邾地，魯國蕃縣東南有目台」

亭；續漢書郡國志魯國蕃縣下劉昭注引作「目台山」，是孤駘又作目台。路史國名記云：「今徐之滕東

有目夷亭，是目台又作目夷。「臺」「壺」形近，「孤」「目」音近，「駘」「台」「夷」亦音

同。馮夷穆天子傳作無夷，「無」與「虛」「孤」「目」古音亦近，則為玄冥之臺駘為馮夷之訛變，又可  
知矣。

總上所論，東方民族水神傳說之分化，有如下表：



鯀共工玄冥馮夷等本皆殷人東夷河伯神話之分化，鯀與共工遭遇周人之詆毀，稱其壅振洪水而誅死，  
為天下之大儆。冥在傳說中猶得稱「勤其官而水死」(案此亦東方傳說)而馮夷獨得優遊於大川之上，受  
人崇祀，亦有幸有不幸矣！

至於章炳麟新方言則以「鯀」即「根」，猶今言光根之義。其言曰：

「方言「矜謂之杖」尋古音矜如傑，今人謂杖為根，即矜字之變矣。又謂凶人為光根，諱說文

「構柁(亦作椳)斷木也。」古謂凶人曰構，今謂凶人曰光根，其義同也。左傳構，杜解以為即鯀，

古人即名表德，堯舜桀紂皆是。然則鯀之言根，即古矜字矣。楚辭云：「鯀婞直以亡身」，婞直亦與

於同義。……又今人亦謂無室家者為光棍。則正無妻為於之義，訓詁聲音皆同。  
章氏但據字義以釋蘇之傳說，不能探本窮源，未見其當也。

### 第十三篇 許由臯陶與伯夷四嶽

#### 一 許由與伯夷

莊子逍遙游稱「堯讓天下於許由……許由曰：庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」徐無鬼篇云：「醫缺遇許由，曰：『子將奚之？』曰：『將逃堯。』」外物篇云：「堯以天下讓許由，許由不受。」此許由辭讓天下之說，為前此載籍所不見。莊子寓言十九，論者因或以此為寓言，非事實。司馬遷且疑之，史記伯夷列傳云：

「夫學者載籍極博，猶考信於六藝，詩書雖缺，然虞夏之文可知也。堯將遜位，讓於虞舜，舜禹之間，岳牧咸薦，乃試之於位，典職數十年，功用既興，然後授政，示天下重器，王者大統，傳天下者斯其難也。而說者曰：堯讓天下於許由，許由不受，恥之，逃隱；及夏之時，有卞隨務光者，此何以稱焉？太史公曰：余登箕山，其上蓋有許由冢云。孔子序列古之仁聖賢人，如吳太伯、伯夷之倫，詳矣！余以所聞，由光義至高，其文辭不少概見，何哉？」

案，伯夷與許由之事絕類，而經傳但見伯夷而不及許由。此史公論伯夷而深慨許由之欲考信而無從，是許

由與伯夷之爲同一傳說之分化，史公已揭其隱矣。(案殷周之際之伯夷，即唐虞間之伯夷，並非二人，顧諱剛已主此說，蓋二伯夷之傳說相同之點甚多，余別有考。)

湯師中曰：

「堯始讓四岳，四岳舉舜，乃讓於舜，左傳曰：『夫許太岳之後。』杜注曰：『堯四岳，一則太岳非由乎？』(據馬敘倫莊子義疏引)

宋翔鳳尚書略說云：

「云八伯者，尚書大傳稱陽伯儀伯夏伯羲伯秋伯和伯冬伯，其一闕焉。鄭注以爲陽伯爲伯夷

掌之。……春秋左氏隱十一年『夫許太岳之胤也』，申呂齊許同祖，故呂侯訓刑稱伯夷禹稷爲三

后，知太岳定是伯夷也。墨子所染篇呂氏春秋常染篇並云：『舜染於許由伯陽。』『由』與『夷』

「夷」與「陽」並聲之轉。大傳之陽伯，墨呂之許由伯陽，與書之伯夷，正是一人。伯夷封許，故曰

許由。史記堯讓天下於許由，(本莊子)正傳會「咨四岳罷朕位」之語，百家之言，自有所出。」

伯夷固即太岳四岳，四岳有不受堯讓國事，許由亦有不受堯讓國事，而許又爲太岳之後，『由』『夷』又音

近，則許由固即伯夷。惟墨子呂子言『舜染於許由伯陽』，證上下文例，許由與伯陽當爲兩人，太平御覽八

一引尸子曰：『舜得六人，曰：雒陶、方回、續耳、伯陽、東不識、秦不空，皆一國之賢者也。』是固別有伯陽，非即許

由矣。(書案：此說殊未必然。堯典等書稱堯流共工于幽州，下文即言殛鯀于羽山，鯀與共工既爲一人，則許由伯陽亦有爲一人之可能。)

也。蓋傳說之存在既久，人即不復辨矣。

國語鄭語云：

「姜，伯夷之後也。」

左莊公二十二年傳則云：

「姜，太嶽之後也。」

山海經海內經云：

「北海之外……伯夷父生西岳，西岳生先龍，先龍是生氐羌。」

左襄公十四年傳又稱姜戎子駒支曰：

「惠公蠲其大德，謂我諸戎是四嶽之裔胄也。」

「姜」之與「羌」字出一源，西羌與姜姓民族本亦同族，故傳說皆伯夷太嶽四嶽之後。案姜戎爲九州戎

之一支，（詳顧頡剛九州之戎與戎異）而左昭四年傳云：

「四嶽三塗陽城大室荆山中南九州之險也。」

伯夷本姜姓民族之宗神，呂姜姓，呂刑所稱三后伯夷禹稷，無非姜姓民族之宗神，或稱伯夷爲四嶽太岳者，就

其所在言之，四嶽乃九州之險也。而許由在陽城附近，則各書均無異辭。莊子讓王篇呂氏春秋慎大篇俱

云：



「許由娛於潁陽。」

呂氏春秋求人篇云：

「昔者堯朝許由於沛澤之中，請屬天下，許由辭，遂之箕山之下，潁水之陽，耕而食。」

當染篇高誘注云：「許由陽城人，堯聘之不至。」淮南子原道篇汜論篇高注亦云然。水經潁水注云：

「馮敬通顯志賦曰：『遇許由於負黍。』京相璠曰：『負黍在潁川陽城縣西南二十七里，世謂之

黃城也。』

許由在陽城，陽城亦九州之險也。伯夷爲九州西羌姜姓民族之宗神，傳在九州之四嶽，而許由相傳亦在九

州之陽城，則謂許由卽伯夷，非臆斷矣！

二 許由與臯陶

章炳麟又有許由卽臯陶之說，其言曰：

「余以許由卽咎繇，古今人表作許繇，正與咎繇同字。夏本紀曰：『封臯陶之後於英，六或在

許。』（臯陶卽咎繇）古者多以後嗣封邑逆稱其先人，以其子姓封許而因稱咎繇曰許繇，亦猶契曰殷

契，棄曰周棄。（見殷本紀及魯世家）夏本紀言：『禹立而薦臯陶，薦之，且授政焉，而臯陶卒。』後乃展轉

誤遷以爲堯讓。伯夷列傳曰：『余登箕山，其上蓋有許由冢。』夏本紀言：『益讓帝禹之子啓，而避居

箕山之陽。』蓋固咎繇子也。高注呂氏春秋當染篇以許由爲陽城人，箕山者，下臨陽城。（括地志）

城在箕山北十三里。由冢在是，歸葬故里也。益避在是，誓守父墓也。亦猶禹避商均於陽城，陽城以北

爲崇伯之國，將守故封而示終身不奸天室之政矣。（夏本紀正義「陽城縣在箕山南二十三里」案當本作崇，即崇

伯縣所封邑和縣，時分南北耳。）或曰：墨呂既著舜染許由之文，又云禹染皋陶伯益，誠使許由皋陶爲一人，

何故變名更舉？則堯讓之謗名，遠起三季，墨呂固習聞焉而不察其爲異稱也。」

章說至是！「許」古讀如虎，虎古通作「阜」左莊公十年傳云：「蒙阜比而先犯之。」杜注：「阜比，虎皮，」

是其證。「繇」「由」「陶」聲並幽類，漢書古今人表第二等上中「許繇」顏注：「卽許由也。」許由

或作許繇，皋陶亦或作咎繇，漢書古今人表第二等上中百官公卿表序刑法志路溫舒傳揚雄傳後漢書張衡

傳皆作咎繇，漢書武帝紀暹錯傳又作咎繇。書疏云：「皋陶，顏師古注漢書，李賢注後漢書，李善注文選俱引

作咎繇，是唐以前本，知此「皋陶」字後人所改。」「陶」「繇」古本相通，禮記檀弓：「人喜則斯陶，」

「陶」亦借爲「噍」此其例證。「繇」「由」古亦一字，史記孔子弟子傳顏無繇，索隱引家語作顏由，韓

非子十過篇呂氏春秋不苟篇由余，古今人表作繇余。韓非子說林下：「智伯將伐仇由，」呂氏春秋權勳篇

作「公繇。」「陶」「由」古亦相通，詩小雅鼓鐘：「憂心且妯，」說文引詩「妯」作「由」一切經音義

十二引作「憂心且陶。」是其例證。此證之字音，可知皋陶許由之爲一神也。

呂氏春秋求人篇稱：「許由辭，遂之箕山之下，潁水之陽。」呂氏春秋慎大篇莊子讓王篇云：「許由娛

於潁陽，」史傳許由爲陽城人，葬箕山之巔，史記稱「余登箕山，其上蓋有許由冢，」水經潁水注稱「山下又

有許由廟，碑闕尚在。」漢書鮑宣傳注：「張晏曰：許由隱於箕山，在陽城，有許由祠。」後漢書馮衍傳「過

許由於負黍。」注：「負黍亭名，在洛州陽城縣西南，許由墓在其南。」許由之傳說古蹟，無不在陽城與箕山，

呂氏春秋求人篇高注云：「箕山在潁川陽城之西，水北曰陽也。」又太平御覽卷一七七引戴延之西征記

云：

「許昌城本許由所居，大城東北九里，有許由臺，高六丈，廣三十步，長六十步，由恥聞堯讓，而登此

山，邑人慕德，故立此臺。」

許縣與陽城本同屬潁川郡。(見續漢書郡國志)

史記夏本紀云封皐陶之後，或在許，索隱云：「許在潁川。」

此證之地望，可知皐陶許由不為二神也。

### 三 伯夷與皐陶

許由之即伯夷，又即皐陶，既證之矣，則伯夷亦即皐陶也。(註一) 此於古籍更有明顯之鐵證。墨子尙

賢中篇云：

「若天之所使能者誰也？曰：若昔者禹稷皐陶是也。何以知其然也？先王之書呂刑道之曰：

「……乃名(命)三后，恤功于民；伯夷降典，哲(折)民惟刑；禹平水土，主名山川；稷隆(穰)播種，農殖嘉

穀；三后成功，惟假(假)于民。」

墨子舉禹稷皐陶爲譬，而引呂刑之三后伯夷禹稷，叢書業著五行說起源的討論(古史辨第五輯)據此以證皐

陶即伯夷，甚是。案史記殷本紀引湯誥云：

「古禹皐陶久勞於外，其有功乎民，民乃有安。東爲江，北爲濟，西爲河，南爲淮，四瀆已修，萬民乃

有居。后稷降播，農殖百穀。三公咸有功於民，故后有立。」

文義與呂刑相同，此云三公，當即呂刑之三后，此以禹皐陶后稷爲三公，亦足證皐陶之即伯夷也。

「由」「夷」雙聲字，古本通轉。淮南子修務篇「治由笑」「治由」笑貌，亦作「治夷」，文選木華

海賦「眇眇冶夷」，李注：「冶夷，妖媚之貌。」是其例證。呂刑云：「伯夷降典，折民惟刑」，而詩魯頌泂水

則云：「淑問如皐陶，在泂獻囚。」堯典云：「帝曰：『皐陶，蠻夷猾夏，寇賊姦宄，汝作士！』」大戴禮五帝德

亦云：「皐陶作士」，淮南子主術篇又謂：「故皐陶濬而爲大理，天下無虐刑，有貴于言者也。」此證之職司，

可知伯夷皐陶爲一神也。堯典舜命皐陶作士之辭，曰：「蠻夷猾夏，寇賊姦宄」，比之呂刑所傳伯夷傳說，亦

爲同一故事之演變分化。皐陶即伯夷，蠻夷即苗民，「苗」「蠻」乃聲之轉，今之苗族，唐以前典籍皆稱蠻，

可證。「夏」亦「下」之音轉（詳說夏篇）。康有爲孔子改制考云：「皐陶有「蠻夷猾夏」之辭，堯舜時

安得有夏？」堯典誠晚出，然於堯典而述及夏，作者當不致疏忽至此。蠻夷猾夏者，謂苗民猾下也，呂刑云：

「皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。」神話中之苗民，本由上天下降以虐於下者，猾下

之說，即本於此。堯典云：「寇賊姦宄」，亦本呂刑，呂刑云：「蚩尤惟始作亂，延及于平民，罔不「寇賊」，「鷓羹

「姦宄」，此甚顯見者也。呂刑云：「苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑，曰法，殺戮無辜」，墨子尚同中亦

云「逮至有苗之制刑以亂天下」是苗民猶下乃以五虐之刑，平治之法，首在校正刑法而已，故呂刑稱「恤功于民」之三后，首推伯夷。呂刑云「伯夷降典，折民惟刑」又云「士制百姓于刑之中，以教祇德」是伯夷之功在校正五虐之刑而為士。而漢書百官公卿表序云「各陶作士，正五刑」淮南子主術篇亦稱皋陶為大理，天下無虐刑。是則皋陶為伯夷之分化，斷斷無疑矣！

伯夷為姜姓之宗神，鄭語「姜，伯夷之後也。」伯夷亦稱四嶽，周語云「祚，四嶽國，命以侯伯，賜姓曰姜，氏曰有呂……申，呂雖衰，齊許猶在。」四嶽又作太嶽，左隱公十一年傳云「夫許，太岳之胤也。」左莊二十二年傳云「姜，太嶽之後也。」伯夷之稱四嶽，太嶽者，蓋又因伯夷本為西羌及姜姓民族之嶽神耳。詩大雅崧高云：

「崧高維嶽，駿極于天，維嶽降神，生甫及申。」

嶽即太嶽，姜姓申，呂齊許為伯夷，太嶽後之說當即本嶽神生甫（即甫）申之說。伯夷為嶽神而羣書稱其餓死首陽山者，亦猶玄冥為河伯而傳為水死。至嶽神而主刑獄者，殆以「嶽」「獄」音同附會而起也。

（註一）馬敘倫莊子義說云：「稷，許，申，甫，陶，是也。」許「稷」「申」「甫」音同為稷。……惟稷與陶，致因遷為陶，則陶說較長矣。（按指掌師中說）稷可均引莊齊說，申，呂齊許，皆四岳後，稷，陶許由，即其一也。汝能斷命，是讓許由之實。鄭鳴亦謂四岳即許由，故曰許，太岳之後。論說文記古文「四」作「兕」與古文「大」形近易誤，左傳之太，當為四岳，稷，陶許由，非莊子假託，古，稷之誤傳矣。」馬氏通雅說皆信，惜猶未敢徑斷許由皋陶，四岳三神之為一。

# 第十四篇 禹句龍與夏后后土

## 一 引言

（中）——莊子齊物論篇云：「無爲有爲，雖有神禹，且不能知。」禹而得稱神禹，其有神性可知。禹之有無神性之問題，由顧頡剛氏最先提出。民國十二年顧氏於努力週報附刊讀書雜誌第九期刊布其與錢玄同先生論古史書，倡言「層累地造成之古史觀」，並據商頌長發「洪水芒芒，禹敷下土方……帝立子生商」之文，以爲「看這詩的意思，似乎在洪水芒芒之中，上帝叫禹下來布土而建商國，然則禹是上帝派下來的神，不是人。」其後顧氏於討論古史答劉胡二先生文中，更列舉詩書中言「禹」之文，以證禹之有天神性。詩信南山：「信彼南山，維禹甸之。」文王有聲：「豐水束注，維禹之績。」韓奕：「奕奕梁山，維禹甸之。」書呂刑：「禹平水土，主名山川。」顧氏據此云：

「我們看詩書上「敷」字的用法，不出二種：長發的「敷奏其勇」，康誥的「往敷求於殷先哲王」，爲普遍義；顧命的「敷重蔑席」，小旻的「旻天疾威，敷於下土」，長發的「敷政優優」，爲鋪放義。解作普遍義的爲副詞或形容詞，解作鋪放義的爲動詞。又古無輕唇音，「敷」與「鋪」二字音義均同，故可通用。如周頌的「敷時釋思」，左傳引作「鋪時釋思」，（宣十二年）毛詩的「鋪彼淮濱」，韓詩作「敷彼淮濱」，（釋文引）均可證。長發的「禹敷下土方」，「敷」是動詞，當然是鋪放之意。

……天問言禹治水有「洪泉極深，何以真之」的問，「真」與「填」同，這一句的意思……正可與長發所言對照。……鄭玄周禮注云：「句讀與『維禹敷之』之『敷』同。」（滄人）可見漢時詩經有不作「甸」而作「敷」的。「甸」「敷」同音，「敷」即「陳」，為「軍陣」之「陣」的本字，乃是排列分布之意。……我意「陳山」正與「鋪土」相連，土為禹所鋪，山亦為禹所陳。……詩經中說「豐水東注，維禹之績」，「績」當即是「迹」。照了上條所說，那時人看得土是禹鋪的，山是禹陳的，則水道自然也是禹所排列的了。……若禹確是人而非神，則我們看了他的事業，真不免要駭昏了。……至於禹的神職是什麼，我以為可在呂刑看出。呂刑說：「禹平水土，主名山川」……左傳道：「……名山名川，羣神羣祀……」（襄十一年傳）……可見所謂「名山川」是「名山名川」，「名」是形容詞，不是動詞，所謂「主名山川」乃是主領名山川，為名山川之神，主是動詞，不是副詞。漢書郊祀志謂始皇東遊海上，行禮祠名山大川及八神，八神為天主地主等。「主名山川」為名山川之主，義甚顯然。我常疑周代以後稷配享上帝，上帝以下最尊者莫如稷，何以又禹稷連稱，若甚有關者？……魯語道：「……共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以為社。」……社之為禹，國語雖無明文，而看其「能平九土」之語，實即是禹。……闕宮與論語所說，恐即由社神與田祖的傳說上來。大小雅皆宣王前後詩，則禹為社神之說，起於西周後期可知了。

此誠巨眼卓識。至劉挾蓼氏之質難，（有討論古史再質顧先生一文）實多所未審，不值為之一辯。劉氏以「豐

水東注維禹之績，「績」當如傳訓「業」箋訓「功」。按秦公設云：「罪宅禹賚」，「禹賚」之賚當即「維禹之績」之「績」亦即「設都于禹之蹟」，「陟禹之迹」之「蹟」，「迹」。王國維古史新證亦云：「禹賚」言「宅」則「賚」當是「蹟」之借字。劉氏又以「敷」當訓「治」，山海經海內經「禹鯀是始布土」，「布」亦當訓「治」，舉廣雅釋詁三：「列，布也」，「列，治也」為證，如此展轉相訓，決非本義，山海經作「布土」實「敷」為分布義之明證。淮南子墜形篇云：「禹乃以息土填洪水，以為名山，掘崑崙墟以為下地」，正是「洪水茫茫，禹敷下土方」之注解。至禹為社神之說，顧氏於其古史辨第一冊自序中，更嘗補舉數證：

「……但近來收得的幾條新證據，則頗足以助成我的主張：

「……故炎帝於火而死為竈，禹勞天下而死為社，后稷作稼穡而死為稷，辟除天下之害

而死為宗布。此鬼神之所以立。」（淮南子汜論篇）

「自禹興而修社祀，后稷稼穡故有稷祠，郊社所從來尚矣。」（史記封禪書）

「聖漢興，禮儀稍定，已有官社，未立官稷，遂於官社後立官稷。以夏禹配食官社，后稷配

食官稷。」（漢書郊祀志引王莽奏文）

「漢初，除秦社稷，立漢社稷。其後又立官社，配以夏禹。」（三輔黃圖卷五）

上面所舉，前二條明白說禹為社，可見漢代人確以禹為社；後二條又說禹配食官社，可見漢代人確以



禹爲社神。讀者不要以爲這些話全是後起之說，須知越是配享越見得是先前的正祀。左傳上不說嗎？

「共工氏有子曰句龍，爲后土……后土爲社。……周棄……爲稷。」

可是到了後來就不然了：

「後魏天興二年，置太社太稷……句龍配社，周棄配稷。」（通典卷四十五）

「仲春仲秋上戊，祀太社太稷，配以后土句龍氏，后稷氏，以祈報。」（大清會典卷五十三）

太社太稷姓甚名誰，沒有人能回答；但以前正任社稷的句龍和周棄卻退而爲配享了，這是很顯然的。

……這種「新鬼大而故鬼小」的現象，實亦適用古史系統的成例，是積薪般層累起來的。禹既

在漢配社，當然是漢以前的社神，（說不定即是句龍）惟其他是社神，所以土地所在就是他的權力所在，

南山梁山是他所句，豐水是他所注，洪水是他所灑，宋國人說下土是他所敷，秦國人說宅居所在是他

的蹟，魯國人說后稷奄有下土是續他的緒，齊國人說成湯咸有九州是處在他的堵，王朝人說方行天

下至於海表，都是陟他的迹。……我們只要把詩書和彝器銘辭的話放在一邊，把戰國諸子和史書

的話放在另一邊，比較看看，自可明白這些歷史性質的故事乃是後起的。」

此誠卓見！及顧頡剛書業二氏合著繇禹的傳說，於禹爲社神之說，論證益見周詳，並舉大戴禮記五帝德

「禹……爲神主」史記夏本紀「禹……爲山川神主」以詩呂刑禹「主名山川」之說，真不易之論也。

二 禹與勾龍

國語魯語上云：

「共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以為社。」

蓋后土者土后也，土后即社神，「社」古文作「土」，詩大雅縣「酒立冢土」，毛傳云：「冢土，大社也。」

「后」本「神」稱。（證詳說文等篇）后土即社神，毫無疑義。說文云：「社，地主也。」論語「哀公問社於宰

我」，魯論「社」作「土」，社神乃一地之神主，故神話中有平治水土之功。

左傳文公十八年云：

「舜臣堯，舉八愷，使主后土，以揆百事，莫不時序，地平天成。」

「主后土」猶說文云「地主」也。（注意「主」字）在古代神話中，除上帝外，神力最大者首推后土，蓋上帝

者上天羣神之主，后土者下土羣神之主。月令以黃帝后土居中，黃帝即皇天上帝，后土即社神也。左傳昭

公二十九年云：

「社稷五祀，是尊是奉；木正曰勾芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。」

此以土正后土殿後，亦尊視之意也。國語鄭語云：

「故先王以土與金、木、水、火，雜以成百物，四支、五畀、六律、七體。」

此以「土」居首席，亦尊視之意。蓋后土者五神中之首領也。左傳昭公二十九年又云：

「共工氏有子曰句龍，爲后土……后土爲社。」

后土爲共工之子，名句龍。共工卽鯀，乃音之急緩，前已證之。故顧頡剛童書業以句龍卽禹，其說至是。禹說

文以爲從九，云「蟲也」。考之金文，叔向毀作「疋」。秦公毀作「疋」。姜亮夫詩騷聯綿字考以爲從虫從九，

疑是。姜氏以「九」甲金文作「九」，斷爲「蚪」之本字，疑亦是。說文「蚪，龍子有角者，從虫，引聲」。廣雅

釋魚：「有鱗曰蛟龍，有角曰龍龍。」「禹」從「九」從「虫」，九蟲實卽句龍蚪龍也。「句」「蚪」「九」

本音近義通。淮南子墜形篇「句嬰之民」。高注：「句」讀爲「九」。北方之國也。可證。禹在傳說中安

錯九州，故齊侯鐘云「咸有九州，處禹之堵」。徐中舒著再論小屯與仰韶，（安陽發掘報告第三冊）以夏所居

九州，卽鬼方所在，亦卽陸渾戎所遷之九州，本爲一地之專名。徐氏云：「禮記鬼侯，史記殷本紀作九侯，是鬼侯

卽九侯，鬼方卽九方，括地志說：（見殷本紀正義引）「洛州洛陽城西南五十里有九侯城，亦名鬼侯城，蓋殷時九

侯城也。」九侯城在洛陽城西南五十里，其地又名九州，九侯卽九州侯的省稱。左傳昭四年：「四嶽三塗

陽城大室荆山中南，九州之險也，是不一姓。」……左傳昭二十二年：「晉籍談荀躒帥九州之戎……以納

王於王城。」（註：「九州戎，陸渾戎。」）國語鄭語：「謝西之九州。」禮記祭法：「共工之霸九州也。」此諸九

州，皆指北至太行，南至三塗，東至陽城大室，西至荆山中南的九州。其地爲夏人所居，共工所霸，陸渾所遷，故

左傳說：「是不一姓。」傅斯年著姜原亦以羌族姜姓之大原，實在許謫迤西大山所謂九州者之中。顧

頡剛著九州之戎與禹更以禹爲九州戎之宗神。禹本有起於西羌之說，史記六國表云：

「禹興于西羌」

吳越春秋越王無余外傳亦謂蘇禹「家於西羌」後漢書戴良傳云「大禹出西羌」新語術事籍云「大禹出於西羌」史記集解引皇甫謐更云：

「孟子稱禹生石紐，西夷之人也。傳曰：『禹生自西羌。』」

禹又有戎禹之稱，潛夫論五德志云「修紀……生白帝文命戎禹」太平御覽八十三引尚書緯帝命驗云：

「修紀……生戎文命禹。」傳說以禹為西羌之人，亦猶孟子謂舜為東夷之人，傳說稱禹為戎禹，亦猶天

間等書稱羿為夷羿，吾人由此可見禹確為西方民族之宗神也。禹為西羌之宗神，西羌亦與鬼方九州戎為

同族，羌之一部處於九州，而禹亦有處九州平九州之說，句龍亦有平九土之能，是禹即句龍，本為西方民族之

后土，可無疑義也。后土「能平九土」禹亦平治九州，后土之職「以揆百事」左傳「堯典」亦謂舜命禹「宅

百揆」左傳云「以揆百事，莫不時序」即堯典所謂「納於百揆，百揆時序」社為下土羣神之主，大戴禮稱禹「為神

主」史記稱禹「為山川神主」墨子明鬼下又云「察山川鬼神之所以莫敢不寧者，以佐謀禹也」山川鬼

神佐謀禹，亦以禹為山川神主也，則禹之為后土，又可見矣。禹在夏史傳說中為首王，居於夏后氏之首席，

「夏后」即「下后」亦即「后土」社神，靜前說夏篇則禹之為社神之長（后土）其證益昭矣。禹既本

為后土，故「禹」字古或從「土」作「壘」（見齊侯鐘）也。

三 禹生於石與娶塗山女之說

禹之傳說最怪者莫若生於石之說。太平御覽卷五十一引隨巢子曰：

「禹產於碨石，啓生於石。」

淮南子修務篇亦云：「禹生於石。」此等怪說之來，疑亦出於社神之神話。古者祀社神或用石，淮南子齊

俗篇云：

「社祀有虞氏用上，夏后氏用松，殷人用石，周人用栗。」

又古有高禰之祠，亦即社祠，周禮地官「媒氏」曰：

「中春之月，令會男女，於是時也，奔者不禁。若無故而不用令者，罰之。司男女之無夫家者而會

之。……凡男女之陰訟，聽之于勝國之社。」

墨子明鬼下篇云：

「燕之有禰，當齊之社稷，宋之桑林，楚之雲夢也。此男女之所屬而觀也。」

郭沫若著禰祖妣（甲骨文字研究）以此與高禰祀相合，因謂社稷桑林雲夢即諸國之高禰，甚是。春秋莊公

三十三年：「公如齊觀社。」三傳皆以為非禮，而穀梁傳云：「以是為尸女也。」尸說文云：「陳也，像臥之形。」

尸女或即通淫之義，可知齊之社稷即齊高禰之祀。齊姜姓，本羌族，齊之社稷即齊之高禰，則羌之社祭亦即

羌之高禰，禹為羌之社神，則禹亦羌之高禰神也。

古者社用石，高禰亦用石，孫作雲著中國古代的靈石崇拜（漢學雜誌五卷一期）舉說文「禰，宗廟主也。」

周禮有郊宗石室。一曰大夫以石為主，從示石，石亦聲。」生，宗廟室祔也。從宀主聲。」以證古者神主

用石，並引漢魏晉宋之高禪用石為旁證。(見通典撰神記隋書文獻通考)至是。禹為社神兼高禪神，古皆用石，則

禹生於石之說出於社神高禪神之神話明甚。禹又有生石紐之說，史記集解引皇甫謐曰：

「孟子稱禹生石紐，西夷人也。」

太平御覽卷八十二引揚雄蜀王本紀云：

「禹本汶山郡廣柔縣人，生於石紐，其地名列兒畔。禹母吞珠孕禹，拆副而生於塗山。」

吳越春秋越王無余外傳云：

「蘇娶於有莘氏之女，名曰女嬉，年壯未辜，嬉於砥山，得薏苡而吞之，意若為人所感，因而妊孕，剖

脅而生高密，家於西羌，地曰石紐，石紐在蜀西川也。」

禹又有處石夷之說，易林卷十六云：

「舜升大禹，石夷之野。徵諸王闕，拜治水土。」

疑石紐石夷之說即由禹生於石之說推演而出也。

史記夏本紀索隱引世本云：

「蘇娶有莘氏女，謂之女志，是生高密。」

吳越春秋等書亦以禹字高密。聞一多著高唐神女傳說之分析（清華學報十卷四期）以「高密」即「高禪」

之音變。至是禹又有與塗山女相通之說。呂氏春秋音初篇云：

「禹行功，見塗山之女，禹未之遇而巡省南土，塗山之女令其妾候禹于塗山之陽。」

禹既見塗山女而又云「未之遇」則「遇」字當爲通淫之意。天問云：

「焉得彼姁山女而通之於台桑？」

吳越春秋越王無余外傳云：

「禹三十未娶，行到塗山，恐時之暮，失其度制，……因取塗山，謂之女媯。」

案塗山即會稽，當即三塗，在今河南嵩縣，本亦九州之險也。（太岳會稽名由姜氏族攢至山東，越之會稽，其名當更由山

傳往者。）禹有與塗山女通淫之說，故呂氏春秋當務篇云：

「禹有淫湎之意。」

此當亦出於高禘神之神話。古者祭社於山澤叢林，蓋古人以山澤爲神怪之地，羣神皆居於此。（如祭法云：

「山林川谷丘陵，能出雲爲風雨，是怪物皆曰神。」）北方多山，神社多設於山林；南方多水，神社多設於水澤，故宋之社

爲桑林。（即桑山之林，淮南子修務篇云：「謝苦旱，以身禱於桑山之林，」可證。）而楚之社在水澤雲夢。社神本兼高禘神，

故巫山女亦傳在雲夢。

#### 四 禹征有苗

禹在墨子隨巢子等書中爲征服有苗而有天下者。墨子非攻下篇云：

「昔者三苗大亂，天命殛之。日妖宵出，雨血三朝，龍生於廟，犬哭乎市，夏冰，地坼及泉，五穀變化，民

乃大振；高陽乃命禹於玄宮，(原脫「命禹」二字，據開詰引王念孫說補)禹親祀天之瑞命，以征有苗。雷電諱

(勃)振(震) (原作「四雷諱」據開詰說改) 有神人面鳥身，奉珪以待，(「奉珪」原作「若珪」從開詰說改)

搃矢有苗之將，(原作詳，從開詰說改)苗師大亂，後乃遂殺。禹既克有三苗，焉歷(原作「曆」從開詰引王說

改歷，難也)爲山川，別物上下，鄉制四極(原作「鄉制大極」從開詰說改)而神民不遠，天下乃靜。」

太平御覽卷八八二引隨巢子云：

「昔三苗大亂，天命殛之。夏后受於玄宮，有大神人面鳥身而福之，司祿益食而民不飢，司金益

富而國家實，司命益年而民不夭，四方歸之。禹乃克三苗而神民不遠，闢土以王。」

呂刑稱皇天上帝「遏絕苗民」，而此則稱禹克三苗。蓋此本羌族姜姓克服苗民之神話。古者出征時必

求上帝保佑(卜辭中不乏其例)，戰勝後自必將功績歸之上帝，故呂刑(周本姜姓)稱上帝「遏絕苗民」。後世

出征又多祭祀於社，(春秋戰國時尙多如此)戰勝後自又必將功績歸之於社神，禹本羌族之社神，故墨子隨巢

子又稱禹克三苗而有天下。羌族必曾征服三苗，佔有其地，入國之主「闢土以王」，而神國之主乃亦「闢

土以王」。據墨子禹之賴以克有苗者由於「有神人面鳥身，奉珪以侍，搃矢有苗之將」，隨巢子亦謂由於

「有大神人面鳥身降而福之，司祿益食而民不飢，司金益富而國家實，司命益年而民不夭」。此人面鳥身

之神疑卽益，亦卽句芒。孫詒讓墨子開詰云：「人面鳥身之神，卽明鬼下篇秦穆公所見之句芒也。」至是



(說下益句芒與九服之自稱)

禹爲后土，故須受高陽（上帝）之命，后土爲下土羣神之主，故禹得有句芒之助。句芒能助成禹克有苗而有天下，而益卽句芒，故墨子尚賢上篇又云：

「禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。」

此則已由神話而演變爲人話矣。

五 餘論

禹爲西方羌族之社神，前已論之矣。然則詩何以又云：「豐水東注，維禹之績。」信彼南山，維禹句之。」

「奕奕梁山，維禹句之。」曰：是亦有說。

詩文王有聲云：「豐水東注，維禹之績。」又曰：「文王受命，有此武功，既伐于崇，作邑于豐，文王烝哉。」

「豐水有芑，武王豈不仕，詒厥孫謀，以燕翼子，武王烝哉。」文選西都賦注引世本云：「武王在豐鎬，豐爲

周人京都所在，豐之地名，當又以水名而得。左昭公四年傳云：「康有鄠宮之朝。」括地志云：「鄠縣東三十

五里，有文王鄠宮。」豐水及豐，爲周人克崇後三分天下有其二時定居之地，而周人稱其地「維禹之績。」

終南山，元和郡縣志亦謂「在鄠縣東南二十里。」亦近豐，而詩信南山乃云：「信彼南山，維禹句之。」周人

歌頌南山豐水爲禹之蹟，爲禹所句，而南山豐水又爲周人京都所在，是禹又爲周民族神話中人物可知。蓋

周本亦西戎之族耳。戰國策云：「昔王季歷葬于楚山之尾，樂水爲其墓。」吳甫論云：「楚山一名潘山，鄠縣之南山也。」括地

志又云：『終南山一名橫山，一名楚山。』可證所謂南山確在那裏。

詩韓奕云：『奕奕梁山，維禹甸之。』梁山本在秦晉之間，爾雅釋山云：『梁山，晉望也。』漢書地理志云：

『左馮翊夏陽，梁山在其北。』王應麟困學紀聞云：

『夏陽故少梁，秦地也。左傳文十年：『晉人伐秦，取少梁。』梁山由是入晉；成五年梁山崩，晉侯

所以問伯宗而行降服徹樂之禮。下逮戰國，少梁猶屬魏。』

梁山卽少梁，亦卽夏陽，秦晉之間本羌戎所在地，而梁山又爲禹所甸，其本爲羌戎之神話傳說又可知也。

### 第十五篇 夷羿與商契

#### 一 夷羿與商契商均

世以羿爲一淫遊佚敗竊篡之主，而其原始之神話殊不然。天問云：

『帝降夷羿，革孽夏民。』胡射夫河伯而妻彼雒嫫，馮珖利決，封豨是射，何獻蒸肉之膏而

后帝不若？浞娶純狐，眩妻爰謀，何羿之射革而交吞揆之？阻窮西征，巖何越焉？……安得夫良藥

不能固賊（竊）？』

按帝卽帝俊，海內經云：

『帝俊賜羿彤弓素矰，以扶下國，羿是始去恤下地之百艱。』

帝俊即高祖，帝嚳，帝舜，爲殷人東夷之大帝，此以羿爲帝俊之屬神，說文弓部又以羿爲帝嚳射官，是羿爲殷人東夷之神，可無疑也。天問稱羿爲夷羿，呂氏春秋勿躬篇亦云：「夷羿作弓。」左襄公四年傳引虞人之箴稱帝夷羿，海內西經又稱仁羿，「仁」亦「夷」字之變。是羿固殷人東夷之神明也。左襄公四年傳云：「有夏之方衰也，后羿自鉅遷于窮石，因夏民以代夏政。」而後漢書東夷傳乃云：「夏后太康失德，夷人始畔，是羿於人化之後，猶爲東夷之人也。」又淮南子覽冥篇云：

「羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月，悵然有喪，無以續之。」

姮娥卽常羲，於傳說中本爲帝俊帝嚳之妻，此亦足見其爲殷人東夷之神話。天問云：「安得良藥，不能固臧。」卽指此事。水經河水注云：「大河故瀆，西流逕平原高縣故城西，地理志曰高津，故有窮后羿國也。」應劭曰：「高偃姓，咎繇後。」他書亦謂羿偃姓，偃本東夷之姓，據此亦可見羿爲東夷神話中人物也。

論語憲問篇云：

「南宮适問於孔子曰：『羿善射，奭盪舟，俱不得其死然，禹稷躬稼而有天下。』」

此雖以羿奭不得其死，而禹稷有天下，但其以羿奭與禹稷相提並論，則羿奭亦當爲神話中之大人物。荀子君道篇云：

「羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。」

亦以羿禹相對待。淮南子本經篇云：

「逮至堯之時，十日並出，焦禾稼，殺草木，而民無所食；饗猶、擊齒、九嬰、大風、封豨、修蛇，皆為民害。

堯乃使羿誅擊齒於疇華之野，殺九嬰於凶水之上，繳大風于青邱之澤，上射十日而下殺饗猶，斷修蛇於洞庭，禽封豨於桑林，萬民皆喜，置堯以為天子，于是天下廣狹險易遠近，始有道里。舜之時，共工振滔洪水……舜乃使禹疏三江五湖，闢伊闕，導廛閭，平通溝陸，流注東海，鴻水漏，九州乾，萬民皆寧其性。是以稱堯舜以為聖。」

羿禹之功，皆在平治下土，為民除害。疑殷人東夷本近海濱，古有封豨修蛇之害，故有夷羿殺封豨斷修蛇等

神話。山海經海外南經云：

「羿與擊齒戰於疇華之野，羿射殺之。」

大荒南經云：

「大荒之中，有山名曰融天，海水南入焉，有人名擊齒，羿殺之。」

此亦當為除害神話之一部。羿「上射十日而下殺饗猶」等凶物，「是始去恤下地之百艱」，「以扶下國」，其功績與禹之「平水土」「敷下土方」等同，均為「地平天成」之業。蓋禹為羌族之后土（社神），而羿則夷族之后土也。山海經海內西經云：

「海內昆侖之虛在西北，帝之下都。昆侖之虛方八百里，非仁羿（即夷羿）莫能上岡之巖。」

蓋羿為夷族之下后（即后土），故居於帝之下都。上帝為上天羣神之主，下后為下土羣神之主，羿為下后，故

下都唯羿能上，所謂「非仁得莫能上岡之般」也。羿本后土，故亦稱后羿。(如在昭公二十八年傳襄公四年傳)

羿稱后羿者，由其神職言之；稱夷羿者，由其族類言之。東夷與般人同族，其神話亦同源，如大皞之即帝俊，帝嚳帝舜，少皞之即契，近人已得明證。然則羿又即誰耶？曰：疑即契也。契與禹，在古傳說中之地位本相埒。國語魯語上云：

「杼能帥禹者也，夏后氏報焉；上甲微能帥契者也，商人報焉。」

禹在傳說中為夏代之首王，契在傳說中為商代之首王，實出於羌夷二族之社神神話。禹為周人西羌之社神，前已證之；契之為般人東夷之社神，亦有明證。詩商頌玄鳥篇云：

「天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。」

商契為天命玄鳥所降生，而「宅殷土芒芒」，史記三代世表引作「殷社芒芒」。是契之為般人東夷之社神甚明。

堯典云：

「帝曰：契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教。」(「五教」二字從孫星衍據後漢書注等校增)在寬。」

孟子滕文公上云：

「使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」

大戴禮五帝德篇云：

「契作司徒，教民孝友，敬政率輕，其言不惑，其德不隱，舉賢而天下平。」

國語魯語上亦云：「契爲司徒而民輯。」孟子滕文公上歷舉舜臣禹后稷契皋陶，獨言契爲司徒之官，餘均

不言爲何官；魯語上歷舉古帝王事蹟，又獨於契稱「爲司徒。」堯典晚出，頗疑虞廷九官契爲司徒之說最

先出，其餘則漸次推演而出者。「司徒」古作「司土」，（古金文如此）契於古史傳說中爲司土之官，其原

始神話必爲后土社神也。大戴禮稱契「舉賢而天下平」，蓋契亦原有地平天成之業，是契之爲殷之社神，

似可無疑也。

夷羿爲東夷之社神，商契爲殷人之社神，東夷與殷人本爲同族，其神話又出一源，羿與契字形頗近，二者

自當出一傳說之分化。夷羿爲天帝（即帝俊）所降，天問云：「帝降夷羿，」海內經又云：「帝俊賜羿彤弓素

矰，」而商契亦爲天帝（即帝俊）所降生，玄鳥云：「天命玄鳥，降而生商。」長發云：「帝立子生商，」帝俊之即

帝嚳，前已證之，（帝俊帝嚳篇）是其所出者又同。羿「革孽下民，」是始去恤下地之百類，而「商契能

合和五教以保于百姓者也。」（鄭語）是其事又略同。羿以善射著稱，蓋羿爲東夷社神，東夷本以善射著

著。墨子非儒篇呂氏春秋勿躬篇皆稱羿作弓，而山海經海內經云：

「少皞生般，般是始爲弓矢。」

少皞即契，是其所作又同。其名近，其事近，其所作又同，非一傳說之分化而何？

尤有進者，陳夢家以商均亦即商契，疑是。商契為帝嚳之子，商均為帝舜之子，帝嚳帝舜本為一帝之分

化，則商契與商均自亦為一神之分化也。海內經云：「義均是始為巧倕。」義均即商均。（見今本竹書紀年）義

均又即巧倕，是商均又即倕，書顧命云：「垂之竹矢。」荀子解蔽篇云：「倕作弓。」是商均古亦有作弓矢之傳

說，與斧少皞並同。大荒北經云：

……黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨，叔均言之帝，後置之赤水之

北，叔均乃為田祖。魃時亡之，所欲逐之者，令曰：神北行，先除水道，決通溝瀆。」

叔均即商均，「叔」「商」乃聲之轉。（大荒西經：「有人方耕，名曰叔均。」海內經：「叔均是始作牛耕。」蓋時人以叔均為田祖，遂

附會之耳。）田祖即社神，詩甫田曰：「以我齊明，與我犧羊，以社以方。我田既臧，農夫之慶。琴瑟擊鼓，以御田祖，

以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。」詩大田云：「田祖有神，秉畀炎火，有渰萋萋，興雨祁祁，雨我公田，遂及

我私。」是古人觀念中，社神有調節水旱之能。此言商均為田祖，能逐魃而決通溝瀆，是商均為社神顯然。

商均即商契，則商契之為社神，此又可證。按逸周書嘗麥篇云：

「赤帝大暭，乃說黃帝，執蚩尤，殺之於中冀。……乃命少昊清司馬鳥師以正五帝之官，故名曰廣，

天用大成，至於今不亂。」

呂刑稱皇帝遏絕蚩尤苗民後，命伯夷禹稷，恤功於民，辦理善後，此蓋西羌一派之傳說。山海經稱蚩尤殺後，

由叔均為田祖，辦理善後，逸周書稱蚩尤殺後，由少昊正五帝之官而「天用大成，至於今不亂。」蓋又東夷

一滅之傳說。少昊即契，亦即商均，無非東夷之后土神話耳。商均因「魃不得復上，所居不雨」而欲逐之，羿亦因「十日並出，焦禾稼，殺草木」而欲射之，其事亦復相類。商均之出「先除水道，決通溝瀆」，羿除民害而「天下廣狹險易遠近，始有道里」。少昊正五帝之官而「天用大成，至於今不亂」，羿亦「去恤下地之百艱」。於此益可見羿契與少昊商均四者，同爲殷人東夷后土一神之分化，或即老社之神也。

## 二 羿契傳說之轉變

漢羿在原始神話中本爲社神，有「地平天成」之功，而論語南宮括乃謂羿稟不得其死然。雖騷云：

「羿淫遊以佚畋兮，又好射夫封禱；（「虞、魯作「狐」，從聞「多疑辭對補校正」）固亂流其鮮終兮，泥

又貪夫厥家。澆身被服強罔兮，縱欲而不忍，日康娛而自忘兮，厥首用夫顛隕。」

是羿乃一淫遊佚畋之人，當出於周人之詆毀。左襄四年傳亦稱羿「恃其射也，不修民事，而淫于原獸。」

又引虞人之箴曰：

「在帝夷羿，冒于原獸，忘其國恤，而思其麇牡。」

左傳本爲西方之作品，故於東夷神話中羿蘇之類多所詆毀。古者「神不歆非類，民不祀非族」，因民族之歧視而產生歧異之神話。古史傳說中矛盾相反之現象，殆非此不足以解釋之。天問一篇本多據東夷舊傳之神話以疑周人詆毀之辭者，前已言之，茲不再贅。夏史本多「夏后」（即下后）神話之所組合，前亦已論之，羿既卽下后，故亦得爲夏史中之人物，然夏史本周人所構成，故羿在夏史中爲竊篡之君也。



孟子離婁下篇云：「逢蒙學射於羿，盡羿之道，思天下唯羿為愈已，於是殺羿。」逢蒙疑即東明朱明朱蒙。在古史傳說中，善射者唯羿與逢蒙如。

「羿，蓬門者，天下之善射者也。」（荀子正論篇）

「羿，蓬門者，善服射者也。……故人主欲得善射，射遠中微，則莫若羿蓬門矣。」（荀子王霸篇）

東明朱明朱蒙亦以善射著，論衡吉驗篇云：「東明善射。」後漢書扶餘傳云：「東明長而善射。」魏書高句麗

傳曰：「其俗言朱蒙者，善射也。」三國史記高句麗紀亦云：「扶餘俗語善射為朱蒙，故以明之。」朝鮮實

錄本紀亦云：「生未經月，言語並實，謂母曰：『葦蠅嚼目，不能睡，母為我作弓矢。』其母以篳作弓矢與之，自射

紡車上繩，發矢即中。」扶餘謂善射曰朱蒙。朱蒙與逢蒙，名既相近，又同善射，或為一神話之分化。逢蒙

即朱蒙朱明，亦即祝融。孟子謂逢蒙殺羿，亦猶山海經海內經謂祝融殺鯀於羽郊也。左襄四年傳又謂伯明

氏之讒子弟寒浞取羿之國家，使其家衆殺而食之。或者伯明氏亦即朱明東明乎？此則未敢臆斷矣。

夷羿與商契少皞商均，本同為夷族社神，夷羿被詆為淫遊佚敗而國亡身死。少皞名摯（左昭十七年傳）

而史記五帝本紀亦云：「帝摯立，不善崩。」商均亦不肯，獨商契猶傳「能合和五教以保于百姓。」此亦

有幸有不幸矣。然商契本為后土，傳為「司土」之官，所掌當為土地與人民，而今契之功德僅在治人民而

不及乎治水土，蓋東西傳說既融合，禹既有平治水土之功，因將契平水土之功削去，獨存治人民之功。唯山

海經猶稱商均「決通溝瀆。」史記殷本紀亦云：「契長而佐禹治水有功。」不無保存古神話之鱗爪也。

# 第十六篇 啓太康與王亥葷收

## 一 啓與太康

夏史傳說，在啓之後，有太康失國，少康中興諸事。史記夏本紀記夏之世系曰：「夏后啓崩，子帝太康立。」

……太康崩，弟中康立，是爲帝中康。……中康崩，子帝相立。帝相崩，子帝少康立。帝少康崩，子帝予

立。」太康中康少康之名號甚怪，同名爲「康」，而以「太」「仲」「少」別之，古帝唯太皞少皞與之相

類，他所罕見也。崔述著夏考信錄，嘗致疑於此，其言曰：

「按禹之後嗣見於傳記者曰啓曰相曰紆曰杼曰潔，皆其名也。上古質樸，故皆以名著，無可異者。」

惟太康少康則不似名而似號，不知二后何故獨以號顯。且太康失國，少康中興，賢否不同，世代亦隔，

又不知何以同稱爲「康」也。仲康見於史記，當亦不謬，何故亦沿「康」號而以「仲」別之？」

此誠不可解也！論者或以之比諸商之大乙小乙太丁中丁太甲小甲，以爲此卽商代廟號之所本，殊不然。

商以忌日甲乙丙丁爲廟號，爲區別計，乃又於甲乙丙丁之上加以「大」「小」等區別字。太康仲康少康

之「康」既非忌日而又相次，與商代之廟號殊不類也。案墨子非樂上篇云：

「先王之書湯之官刑有之，曰：『其侮舞于宮，是爲巫風，其刑君子出絲二衛，小人否似二伯黃徑。』

乃言曰：『嗚乎！萬舞洋洋，黃言孔章，上帝弗常，九有以亡，上帝不順，降之百殍，其家必壞喪。』」察九

有之所以亡者，徒縱飾樂也。於武觀曰：「啓乃淫溢康樂，野于飲食，將將銘苴磬以力，淇濁于酒，滌食于野，萬舞翼翼，章聞於天，天用弗式。」

孟子稱啓賢而武觀謂「啓乃淫溢康樂」，惠棟因謂「啓乃」當作「啓子」，江聲亦云「啓子，五觀也。」

啓是賢王，何至淫佚，故知此文當爲「啓子」，「乃」字誤也。俞正燮亦謂「……知非樂引武觀而文」

冠以「啓」，更有脫漏，言太康不法禹啓也。諸家俱以武觀「啓乃」爲「啓子」之誤。而孫詒讓墨子

閒詁則以爲不誤，云：

「此即指啓晚年失德之事，一乃」非「子」之誤也。竹書紀年及山海經皆盛言啓作樂，楚辭

離騷亦云：「啓九辨與九歌兮，夏康娛以自縱；不顧難以圖後兮，五子用失乎家巷。」並古書言啓淫

佚康樂之事。淫佚康樂，即離騷所謂「康娛自縱」也。

孫氏之證，高出諸家之上。離騷「夏康娛以自縱」，王逸注云：「夏康，啓子太康也。」王引之以「夏」爲

「下」之假，證以下文「日康娛以自縱」，知其說是也。而畢沅、墨子注乃又以「夏康」「太康」之名即

出於武觀「淫溢康樂」一語，云：

「海外西經云：『大樂之野，夏后啓于此舞九代。』大荒西經云：『夏后開上三嬪於天，得九辨九

歌以下。』據此則指啓盤於遊田。書序「太康尸位」，（案書序云：「太康失國」）及楚辭「夏康娛」

云云，疑「太康」「夏康」即此云「淫溢康樂」，「淫」之訓「大」，然則「太康」疑非人名，而孔

傳以爲啓子，不可奪也。」

「夏康」本非人名，前已論之。而畢氏又以「太康」卽由「淫溢康樂」一語演出，是則太康傳說卽由啓之傳說推演而出也。此說奇確。晚近顧頡剛童書業張治中等並主之。雖騷云：「啓九辨與九歌兮，夏康

娛以自縱，不顧難以圖後兮，五子用失乎家巷。」而揚雄宗正箴云：「昔在夏時，太康不恭，有仍二女，五子家降。」啓「康娛以自縱」太康亦「不恭」啓「五子用失家巷」而太康亦「五子家降」。又潛夫

論云：「啓子太康仲康更立，兄弟五人皆有昏德，不堪帝事，降須洛汭，是爲五觀。」太康兄弟五人皆有昏德，亦卽「淫溢康樂」。書序云：「太康失邦，昆弟五人，須于洛汭，作五子之歌。」太康失邦之說當又由「五

子用失乎家巷」之說推演也。據此，太康傳說之由啓傳說分化推演，可斷言也。按啓之五子，實卽五觀，亦卽扈觀、武觀。命正變云：

「春秋昭公元年左傳趙孟云：「夏有觀扈。」觀與扈同是叛國也。楚語士靈云：「堯有丹朱，舜有商均，啓有五觀，湯有太甲，文王有管蔡，此五王者皆元德也而有姦子。」韓非子說疑篇云：「堯有

丹朱，舜有商均，啓有五觀，商有太甲，武王有管蔡，此五王之所誅者，皆有父子兄弟之親也。」……是五觀終非實。漢書地理志東郡有畔觀縣，續漢郡國志東郡云：「衛公國本觀故國，姚姓。」水經河

水注云：「衛國故城南古觀。」巨洋水注云：「五觀蓋其名，所處之邑名曰觀也。」淇水注：「頓邱古文尚書以爲觀地。」時河北行鄭古文，此鄭序注說也，謂五子爲五觀。」

楚語「啓有五觀」韋注云：「啓子，太康昆弟也。」漢書古今人表云：「太康，啓子，昆弟五人，號五觀。」是

五子固即五觀。左昭公元年傳云：「虞有三苗，夏有觀扈，商有姚姒，周有徐奄。」五觀實觀扈之倒也。扈

即有扈，呂氏春秋先己篇等書稱夏后伯啓與有扈戰於甘澤，觀扈即啓之五子，故傳說又以有扈爲夏之同族。

二 啓與王亥

山海經海外西經云：

「大樂之野，夏后啓於此儷九代。」

大荒西經云：

「有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。開上三嬪于天，得九辨九歌以下，此天穆之野高二千仞，

開焉得始歌九招。」

是啓乃自天得九辨九歌以下者。天問云：「啓棘賓商，九辨九歌。」離騷亦云：「啓九辨與九歌兮。」山

海經郭注引古本竹書紀年云：「夏后開舞九招，九辨九歌即九代，亦即九招。」墨子三辨篇云：

「湯放桀於大水……因先王之樂，又自作樂，命曰護，又修九招。」

呂氏春秋古樂篇云：

「帝嚳命咸黑作爲聲，歌九招六列六英。……帝舜乃令質修九招六列六英，以明帝德。……

湯乃命伊尹，作爲大護，歌晨露，修九招六列六英。」（此節甚多說誤，詳拙作呂氏春秋叢校。）

據此，九招本帝嚳所作樂，舜與湯皆修之，其爲殷人東夷之樂明甚。帝嚳帝舜本殷人東夷之上帝，啓上三嬪于天，於上帝嚳帝舜處得九招以下也。於此，足見啓本殷人東夷神話中之人物也。

陳夢家著商代的神話與巫術，以爲啓卽契之分化，其言曰：

「啓契古音相通，大荒西經「啓」作「開」，漢人稱啓母爲開母，而契亦有開義，大雅絲「爰契我龜」，傳：「契，開也。」啓作九辨九歌而賓（即掌即契）爲樂師，啓淫佚康樂，而擊商均均有不善之名。」

其說疑非。契爲殷人之后土，與后羿爲同一傳說之分化，與啓當無涉。頗疑啓卽王亥傳說之分化，而未敢懸斷，姑存其疑於此。案「啓」「開」「亥」聲俱相近。海外西經云：

「大樂之野，夏后啓於此儻九代，乘兩龍，雲蓋三層，左手操翳，右手操環，佩玉璜，在大運山北。」

曰大遺之野。」

大荒西經云：

「有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。」

按山海經所載之神，唯四方之主神皆稱乘兩龍，如海外南經稱南方祝融「乘兩龍」，海外西經稱西方蓐收

「左耳有蛇，乘兩龍」，海外北經稱北方禺強「珥兩青蛇，踐兩青蛇」（一本作乘兩龍），海外東經稱東方句芒

「乘兩龍」，其他唯海內北經稱冰夷「乘兩龍」，蓋冰夷馮夷卽北方之玄冥（前已證之），亦卽禺強也。此

海外西經大荒西經皆稱啓乘兩龍者，或即西方之蓐收。左傳謂少皞氏之四叔，該爲蓐收。該即王亥，該爲蓐收而啓亦或爲蓐收，由此可見啓爲王亥傳說之分化頗可能也。

王亥見於殷墟卜辭，或稱高祖亥，(《殷墟卜辭》一、四)或稱高祖王亥，(《後編》二、一三) 王亥在商史傳說中爲

上甲微前之一代。世本作核，古今人表作垓，天問作該，古本竹書紀年(見大荒東經郭注引)稱殷王子亥，史記

殷本紀誤作「振」，呂氏春秋勿躬篇誤作王冰。關於王亥之傳說，王國維殷卜辭中所見先公先王考，(《滄

堂集林) 顧頡剛周易卦爻辭中的故事，(《燕京學報》六期) 吳其昌卜辭中所見殷先公先王三續考，(《燕京學報》十

四期) 已有詳考。山海經大荒東經云：  
「有困民國，句姓而食，有人曰王亥，兩手操鳥，方食其頭。王亥託于有易，河伯僕牛，有易殺王亥，

取服牛。」

郭注引古本竹書紀年云：

「殷王子亥賓于有易而淫焉，有易之君緜臣殺而放之。是故殷主甲微假師于河伯，以伐有易，

克之，遂殺其君緜臣也。」

又易爻辭云：

「喪羊於易，无悔。」(《易大壯》六五)

「烏焚其巢，旅人先笑後號咷，喪牛于易，凶。」(《旅》上九爻辭)

是王亥嘗爲有易所殺。而天問云：

『該秉季德，厥父是臧，胡終弊于有扈，牧夫牛羊？干協時舞，何以懷之？平脅曼膚，何以肥之？有扈牧豎，云何而逢？擊牀先出，其命何從？』

是有易天問作有扈。吳其昌以爲『易』『扈』本出一字：『易』字可作『𠄎』，在古文書之，則『𠄎』

字可作『𠄎』，適或其無足輕重之二點偶然脫去，則其字必作『𠄎』，與小篆『扈』字作『扈』者，又何以異乎？王亥有爲有扈所殺之說，啓亦有與有扈相爭之說。呂氏春秋先己篇云：

『夏后伯啓（舊作『夏后相』，據注及御覽校正）與有扈戰於甘澤而不勝，六卿請復之，夏后伯啓曰：

『不可！吾地不淺，吾民不寡，戰而不勝，是吾德薄而教不善也。』於是乎處不重席，食不貳味，琴瑟

不張，鐘鼓不修，子女不飭，親親長長，尊賢使能，期年而有扈氏服。』

是啓與有扈戰初亦不勝。淮南子齊俗篇云：『昔有扈氏爲義而亡，知義而不知宜也。』注云：『有扈，夏啓

之庶兄也，以堯舜舉賞，禹獨舉子，故伐啓，啓亡之。』由其與有扈相爭之說，亦可見啓與王亥爲一傳說之分化也。

不寧惟是，啓『淫溢康樂』，『萬舞翼翼』，『夏（下）康娛以自縱』，而天問稱該亦云：『干協時舞，何

以懷之？平脅曼膚，何以肥之？』古本竹書紀年亦云：『殷王子亥賓于有易而淫焉，易爻辭亦謂：『旅人

先笑後號咷。』是啓與王亥之好淫樂又一致也。海內北經云：



「王子夜之尸，兩手兩股，皆斷異處。」

日本小川琢治謂「夜」卽「亥」之誤。(穆天子傳地名考)而天問云：

「啓棘賓商，九辨九歌，何勤子屠母而死分竟墜？」(墜地)

「死」古與「尸」通，啓之尸分境地，豈卽亥之尸斷異處耶？啓「五子用失乎家巷」(問)「五子卽五觀，

亦卽扈觀，啓既與扈有關係，而亥亦爲有易(卽有扈)所殺放，啓以「淫溢康樂」而「天用弗式」，亥亦以淫

於有易而爲所殺放，王亥服牛，「兩手操鳥，方食其頭」，而啓亦「野于飲食」，「淪食于野」，該爲蓐收，蓐收

本爲金神，啓亦有使人折金於山之說。墨子耕柱篇云：

「昔者夏后開使蜚廉折金於山，以鑄鼎於昆吾。」

蓐收本又爲刑神，國語晉語云：「虢公夢有神人面白毛虎爪執鉞，史歸曰：「蓐收也，天之刑神也。」」啓亦有

臣爲斷訟者。海內南經云：

「夏后啓之臣曰孟涂，是司神於巴，巴人請訟於孟涂之所，其衣有血者乃執之，是請生居山上，在

丹山西。」

據此，啓之與亥，固有同一傳說分化之可能也。

### 第十七篇 伯益句芒與九鳳玄鳥

一 益與燕

史記秦本紀云：

「秦之先，帝項顓之苗裔孫，曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵，女脩吞之，生子大業。大業取少典之子

曰女華，女華生大費，與禹平水土。已成，帝賜玄珪。禹受珪。禹受曰：「非子能成，亦大費爲輔。」

帝舜曰：「咨爾費，贊禹功，其賜爾皂游，爾後嗣將大出！」乃妻之姚姓之玉女。大費拜受，佐舜調

馴鳥獸，鳥獸多馴服，是爲柏翳。舜賜姓嬴氏。大費生子二人：一曰大廉，實鳥俗氏；二曰若木，實費氏。

……大廉玄孫曰孟戲中衍，鳥身人言。」

柏翳當卽伯益，前人論之詳矣。伯益在傳說中爲玄鳥之後裔，本人又能調馴鳥獸，其後裔又有鳥俗氏而鳥

身人言。其與鳥之關係若是其密切也！堯典亦云：

「帝曰：『疇若予上下草木鳥獸？』」 兪曰：「益哉！」 帝曰：「兪！咨益，汝作朕虞。」

漢書地理志並云：

「伯益知禽獸。」

而後漢書蔡邕傳云：

「伯翳綜聲於鳥語。」

是益不僅能調馴與知鳥獸而已，且能綜聲於鳥語也。孟子滕文公上篇云：

「舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。」

孟子言益焚山澤，驅禽獸，與諸書言益調馴鳥獸者雖不同，而其職在治理鳥獸則一也。何伯益之與鳥獸，關係若是其密切耶？

按漢書百官公卿表云：

「益作朕虞。」

應劭曰：「蘇伯益也。」顏師古曰：「益，古益字也。」偽古文尚書「益」作「益」，即本此。而說文云：

「益，籀文作益。」

據此，益古或寫作「益」，「益」與「咽」聲同，說文：「益，咽也。」爾雅郭注：「江東名咽為益。」而咽燕古又同音，「益」或作「胭脂」，可證。是「益」「燕」不僅聲同，實本一字。「益」古作「益」，「燕」古作「燕」，字形亦全同。「益古或作「益」者，王筠說文釋例云：「伯益之名，或本取益義而借用益字也。」（註）「益名古本取益義而借用益字，「益」與「燕」則本為一字。「益」之傳說既多與鳥有關，又為玄鳥之後，所謂玄鳥又即燕。何益之與燕關係又若是其密切耶？案詩玄鳥云：

「天命玄鳥，降而生商。」

長發云：

「有娥方將，帝立子生商。」

而呂氏春秋音初篇云：

「有娥氏有二佚女，爲之九成之臺，飲食必以鼓。帝令燕往視之，鳴若嗑嗑。」

此從玉燭寶典改正。二女愛而爭搏之，覆以玉筐，少選發而視之，遺二卵北飛，遂不反。二女作歌一終，曰：

「燕燕往飛，實始作北音。」

玄鳥卽燕，而鳴若嗑嗑。據此益足證「嗑」「燕」本同字，「燕」字像其形，「嗑」字則後出之形聲字耳。

玄鳥又名乙，亦作𠄎，說文云：

「乙乙，玄鳥也，齊魯之間謂之乙，取其鳴自呼。」

燕「取其鳴自呼」則爲「乙乙」，「乙乙」當卽「嗑嗑」。燕卽乙乙，「乙乙」又卽「嗑嗑」，而益又作

「嗑」，則益之卽燕，又可證也。

呂氏春秋勿躬篇云：

「義和作占日，尙儀作占月，后益作占歲。」

而山海經謂：

「義和者帝俊之妻，生十日。」（大荒西經）

「帝俊妻常羲，生月十有二。」（同上）

「共工生后土，后土生噎鳴，噎鳴生歲十有二。」（海內經）

顧頡剛尚書研究講義因云：

「從羲和之生十日而作占日，常儀之生十二月而作占月之例推之，則后益即噎鳴，不與柏翳爲一人也。」(成種之四)

顧氏以后益非柏翳未是，以后益即噎鳴，則實爲卓見。后益何以得稱「噎鳴」耶？曰：「噎」「噉」乃聲之轉，揚雄方言云：「噉，噉也，楚曰噉，秦晉或曰噉，又曰噉。」「噉鳴」即取義於燕之「鳴若噉噉」也。然則「益」之與「燕」二而一，一而二，益之傳說蓋即出於「燕」之神話耳。

益之傳說出於「燕」之神話，故其祖先爲玄鳥，(其妻姚姁之王女，當亦即有城之佚女。)其後裔爲鳥俗氏而鳥身人言。不僅此也，即堯典云：

「帝曰：『兪！咨益，汝作朕虞。』益拜稽首，讓于朱、虎、熊、黿。」

朱、虎、熊、黿，本皆禽獸中之佼佼者。(朱當即離朱，山海經海外南經云：「秋山帝舜葬於陽，帝樂葬於陰，爰有熊、黿、文虎、離朱。」)

海外北經云：「務隅之山，帝顓頊葬於陽，九嬪葬於陰，一曰爰有熊、黿、文虎、離朱……」益即燕，亦即玄鳥，玄鳥本東方民所崇拜

之神鳥，在神話中爲鳥獸之長，(詳下。玄鳥亦即鳳鳥，大戴禮：「羽蟲三百六十，鳳爲之長。」)故上帝(即堯舜)命其治理鳥獸，而燕(即益)乃謙遜，竟欲讓給其他鳥獸中之佼佼者朱、虎、熊、黿之類。其原始本爲一幕神話之趣劇也。

墨子耕柱篇云：

「昔者夏后開(即啓)使蜚廉折金於山川，而陶鑄於昆吾，是使翁難乙卜於白若之龜，曰：『鼎

成三足而方，不炊而自烹，不舉而自臧，不遷而自行，以祭於昆吾之虛，上饗。乙又言兆之由（畢沅云）

「舊脫乙字，又字作人，據文類聚玉海改。」曰：「饗矣！逢逢白雲，一南一北，一西一東……」

此本亦東方神話，蜚廉為中衍之玄孫，亦見於秦本紀。乙當亦卽益，乙能卜，而呂氏春秋亦云「后益作占歲」

可證也。（「翁維乙」一語不可解，初學記文類聚俱作「翁維乙」，而玉海引作「翁維維乙」。孫詒讓以「翁」當作「賽」云：「說

文口部嗇籀文作賽，經典或假為益字，漢書百官公卿表「蘇作朕」是也。蘇與翁形近，節非下篇「哭泣不秩聲嗇」，「益亦誤作「翁」

是其證。」又以「維」當作「新」，「新維」猶言「新維」，謂殺維也。更以「乙」當作「巳」，「巳」與「以」同音。孫氏校「乙」

為「以」，但下文云「乙又言兆之由」，則「乙」明為人名。因疑「維」即「維」之訛，玉海不知其訛，據他本校增「維」字。「翁」為

「益」字之訛，或即「翁」之訛。「益」「翁」即「乙」，其字蓋後人旁注移入者。原文當為「維乙」二字，「維乙」即「益」或「乙」也。）

### 二 玄鳥鳳鳥九鳳與句芒及益

玄鳥，古人或釋為燕，或代以鳳。楚辭天問云：

「簡狄在臺，鸞何宜？玄鳥致貽，女何喜？」（「喜」一作「嘉」，續漢書禮儀志注引正作「嘉」，柳宗元天對亦云：

「胡乙殼之食而怪焉以嘉」當以「嘉」為是。）

而離騷則云：

「望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。……鳳鳥既受詒兮，恐高辛之先我。」

「鳳鳥受詒」當卽「玄鳥致貽」，則玄鳥卽鳳鳥也。山海經大荒東經云：

『有五彩之鳥，相鄉（向）棄沙，惟帝俊下友。帝下兩壇，彩鳥是司。』  
此五彩之鳥亦即鳳鳥，南山經云：

『又（禮過之山）東五百里曰丹穴之山，其上多金玉，丹水出焉，而南流注入勃海。有鳥焉，其狀如雞，五采而文，名曰鳳皇。……是鳥也，飲食自然，自歌自舞，見出天下安寧。』

大荒西經云：

『有五彩鳥三名，一曰皇鳥，一曰鸞鳥，一曰鳳鳥。』

玄鳥為帝嚳之所命，而五彩之鳳鳥乃帝俊所下友，帝嚳既即帝俊，則玄鳥之即鳳鳥可見。在傳說中，鳳在丹穴之山與丹水，而鳳卵亦相傳產在丹山。呂氏春秋本味篇云：

『流沙之西，丹山之南，有鳳之丸，（高誘注：『丸古卵字也。』）沃民所食。』

大荒西經云：

『有沃之國，沃民是處，沃之野，鳳鳥之卵是食。』

鳳卵之傳說當亦出於燕遺二卵之說。玄鳥本為東方民族所崇拜者，呂氏春秋仲春紀及禮記月令云：

『是月也，玄鳥至，至之日，以太牢祀于高禘。』  
禮記月令疏云：『絺簡狄吞鳳子，鳳子即鳳卵也。商民族在神話中，為玄鳥遺卵而生，故後世以為媒官。』

呂氏春秋古樂篇云：

「昔為天氏之樂，三人操牛尾，投足以歌八闕，一曰載民，二曰玄鳥，三曰遂草木，四曰奮五穀，五曰

敬天常，六曰建帝功，七曰依地德，八曰總禽獸之極。」

先歌載民而再歌玄鳥，當亦以玄鳥為生民之始也。（書業案其「三」以下蓋皆指玄鳥之功，亦益之事。） 鳳鳥當即為

玄鳥之神話化者，故後人盛稱之，往往因「鳳鳥不至」而興歎。（論語「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」） 殊不知鳳

鳥即玄鳥，仲春之月，玄鳥未嘗不至，第以鳳鳥已神話化，變而為五彩之鳥，世人遂無由得見之矣。（燕色本玄，神

話化之鳳變為五彩，亦猶龜本鳥色，而說苑等書又謂靈龜五色也。） 又鳳鳥古亦稱翳鳥，（山海經

郭注引作「翳」） 王注：「鳳皇別名，鳳為五彩之鳥，翳即鳳，故亦為五彩之鳥。」（山海經海內經云：「北海之

內，有蛇山者，蛇水出焉，東入于海，有五采之鳥，飛蔽一鄉，名曰翳鳥。」

燕即乙，亦即鳳，又即翳，而伯益又稱伯

翳或乙，則益之即燕，可無疑矣！  
鳳之神話化者，更有謂其狀人面鳥身者。（大荒北經云：

「大荒之中，有山名曰北極天櫃，海水北注焉，有神九首人面鳥身，名曰九鳳。」

案古神中人面鳥身最著者為句芒。（海外東經云：

「東方句芒，鳥身人面，乘兩龍。」

墨子明鬼下篇云：

「昔者秦穆公（舊作鄭穆公，從保論讀據山海經郭注及玉燭寶典引文與論衡虛篇無形篇校正）當晝日中處



於廟，有神入門而左，鳥身，素服三絕，面狀正方，秦穆公見之，乃恐懼。神曰：「無懼！帝享女明德，使子錫女壽，十年有九，使若國家蕃昌，子孫茂，毋失。」秦穆公再拜稽首曰：「敢問神名！」曰：「予爲句芒。」

按呂氏春秋十二紀及禮記月令等，春月「其帝太皞，其神句芒」，句芒爲春神，主生長，故能錫壽而使國家蕃昌，子孫茂也。秦穆公於其宗廟得見句芒，則其人或爲秦之祖先神。然則句芒爲誰何？當卽九鳳。九鳳

與句芒同爲鳥身人面之神。「九」與「句」、「鳳」與「芒」又一聲之轉。（或「句芒」爲草木生長之義，以句芒

主生長，故名）九鳳爲鳳或玄鳥之神，句芒在月令爲春神，而玄鳥亦以春分至，句芒或亦卽玄鳥之神。玄鳥爲

生民之始，故句芒亦主人壽耳。鳳鳥既卽玄鳥，玄鳥卽燕，燕又卽益，則句芒亦卽益。然則益亦鳥身人面之

神乎？曰：誠然！

墨子非攻下篇云：

「昔者三苗大亂，天命殛之……高陽乃命禹於玄宮，禹親把天之瑞令，以征有苗……有神人

而鳥身，若瑾以侍，搃矢有苗之祥，苗師大亂，後乃遂幾。禹既已克有三苗，焉歷爲山川，別物上下，鄉制

四極，而神民不違，天下乃靜。」

隨巢子亦云：

「昔三苗大亂，天命殛之，夏后受於玄宮。」（類聚無「殛之」及「后」字，「受」作「屬」，御覽八百八十二無

「於玄宮」三字，海錄碎事引作「天命夏禹於玄宮。」）有大神，人面鳥身，降而福之。（御覽八十二作「輔之」，八百

八十二作「富之」

司祿益食而民不飢，司金益富而國家實，（御覽作「實」）司命益年而民不夭，（御覽

碎事並無「益食而民不飢司金」八字，御覽八十二無「司祿」「益食」二句。）四方歸之，禹乃克三苗，而神民不遠，

（御覽無此句）關士以王。（類聚十引至「神民不遠」，御覽八十二又八百八十二引至「四方歸之」。）

據此，是人面鳥身之神，實為禹之唯一助手。因人面鳥身神之「搃矢」而使「苗師大亂」。又因人面鳥身神之降福而得「益食」「益富」「益年」「四方歸之」之結果。此人面鳥身之神為誰何？曰：益是也。在墨子中，益本為禹唯一之助手。尚賢上篇云

「堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平；禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。」

此言禹因益而「九州成」。（晉益佐禹治天下者甚多，如秦本紀稱「與禹平水土」。史記自序云：「維秦之先，伯翳佐禹。」論衡

逢遇篇云：「禹王天下，伯益輔治。」

而彼言禹因人面鳥身神而「四方歸之」，則人面鳥身神之為益，彰彰明甚。

蓋一為神話，一已變為人話也。且人面鳥身神之功能，在乎「搃矢」「益食」「益富」「益年」，則人

面鳥身神之為益，尤可見矣。益即燕，亦即鳳鳥，鳳又即句芒，句芒能錫壽，而人面鳥身神亦能「益年」，則句

芒之即益，亦甚明顯。呂氏春秋謂后益作占歲，山海經謂噎鳴生歲十有二，墨子謂句芒賜壽，三者實亦同一

神話之分化演變耳。

### 三 伯益與百儀伯夷

伯益或作伯翳，（國語鄭語及史記秦始自本紀等）亦作柏翳，（史記秦本紀）柏益，（漢書古今人表）伯翳，（史

肥鄉世家) 亦有誤作化益,更有作百儀伯夷者。漢書敘傳云:

「贏取威於百儀兮。」

注:

「應劭曰:「贏,秦姓也,伯益之後也。伯益爲虞,有儀鳥獸百物之功,秦所由取威於六國也。」

(劉奉世曰:「百儀則柏野也,語訛耳。」)

是百儀卽伯益之字變。又文選班固幽通賦云:

「贏取威於伯夷兮。」

注「夷一作儀」是伯夷又百儀之音轉。百儀既卽伯益之音轉,則伯益「取儀百物」之說,當又爲附會其名而起可知。

伯益本東方民族之祖先,乃或作伯夷,而路史亦以山海經之噎鴟卽伯夷。蓋益、翳、噎俱與夷音近。西

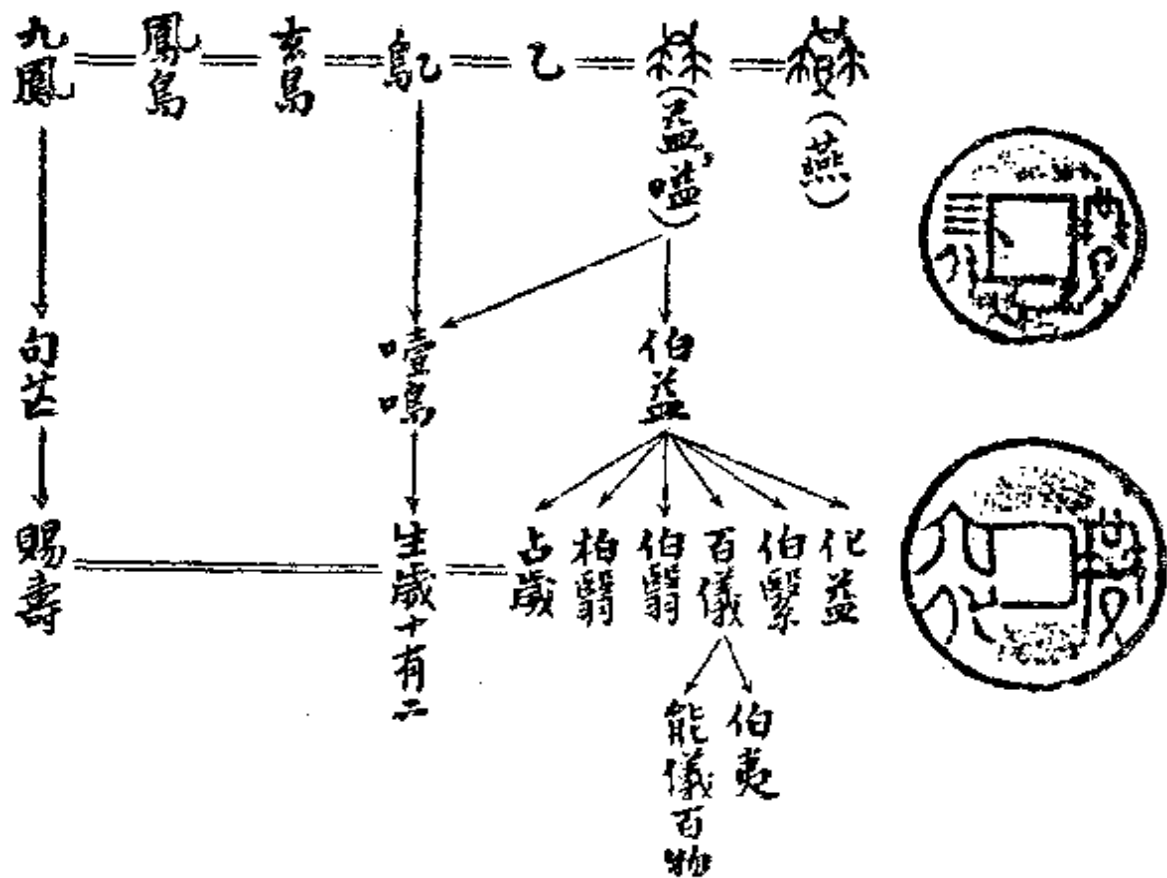
羌民族之祖先伯夷卽皐陶,本爲嶽神,與伯益之爲鳥神者絕不同,乃以音近而相淆混。左傳文公五年:









「滅文仲間六與蓼滅,曰:「皐陶庭堅,不祀忽諸!德之不建,民之無援,哀哉!」」

皐陶本卽伯夷,乃羌族姜姓之祖;六蓼爲東夷,六蓼之滅,何致皐陶不祀?蓋皐陶伯夷與伯益傳說之淆混,由

來舊矣。至於伯益爲皐陶子之說(曹大家高誘鄭康成俱有此說)皐陶爲假姓之說,當亦由傳說淆混而起也。

(註)按化益,馬氏布文子考王莽化益初後繼之比較,爲「燕」。馬氏云:「按燕兼文作廿,按古遺文作廿,此作燕。」



从又即又之省文，从益，益古遺文作，說文作，是爲咽字之古文，(燕因聲通，屬脂通作燕脂)會其聲意，顯然是燕字。」王氏云：「燕於六書爲象形，藩口故以甘像之，布鼓故以林像之，枝尾與魚尾同，又固宛然魚也，燕者燕之古籀文，惜乎許君當時未採用之。」而諸可費古泉說，探始謂開大泉實貨考則釋爲「益」。諸氏據說文嗜古文作，漢書百官公卿表作作股虞，注古文益，「四環讀爲「貝化四益」「貝化六益。」(見古泉雜詠引) 孫氏云：「諸審其文，實當爲噬字，說文口部噬咽也，籀文作燕，上象口，下象頸脈理也。經典或假爲益字，故漢書百官公卿表述書「益作股虞，」益字作，顏師古注云：「燕古益字，」蓋書隸古定以噬爲益也。此泉譜家所得又有於下者「三」「六」等字者，其字則皆同，是當讀爲益化，非實貨也。」今按「噬」「燕」實本一字，咽字有聲如「燕」，故假用「燕」字，「噬」則後出之形聲字耳。上象口下象頸之論，實爲臆說。

余本有伯益即句芒之說，附論於禹與句龍篇中。前日廣科學書店之宴會，席間與丕繩兄談古史與神話，縱論及益之傳說，丕繩兄提出益爲鳥神之見解，余因悟及益即「鳴若

「豎豎」之無，猶推論說，益知其說之不可易。因補作此章，以實於中國上古史導論中。二十八年十二月七日附記。

附論 伯益與伯翳

史記秦本紀云：「秦之先，帝顓頊之苗裔孫曰女脩。女脩織玄鳥隕卵，女脩吞之，生子大業。大業取少典之子曰女華，女華生大費，與禹平水土。已成，帝錫玄圭，禹受曰：「非予能成，亦大費爲輔。」帝舜曰：「咨爾費，贊禹功。其賜爾阜游。爾後嗣將大出。」乃妻之姚姓之玉女。大費拜受，佐舜調馴鳥獸，鳥獸多馴服，是爲伯翳。」正義云：「列女傳云：「陶子生五歲而佐禹。」曹大家注云：「陶子者，皐陶之子伯益也。」

按此，即知大業是皐陶。」索隱云：「尋檢史記上下諸文，伯翳與伯益是一人不疑。而陳杞系家即敘伯翳與伯益爲二。未知太史公疑而未決邪？抑亦謬誤耶？」陳杞世家敘唐虞之際有功德之臣十一人曰：舜，曰禹，曰契，曰后稷，曰皐陶，曰伯夷，曰伯翳，曰垂，益，夔，龍。」索隱云：「秦祖伯翳，解者以翳益則爲一人。今言十一人，敘伯翳而又別言垂益，則是二人也。且按舜本紀敘十人，無翳，而有彭祖。彭祖亦增典不載，未知太史公意如何，恐多是誤。然據秦本紀敘翳之功，云佐舜馴調鳥獸，與舜典命益作虞，若子上下草木鳥獸文同，則爲一人必矣。今未詳其所以。」伯益伯翳自是一人，國語鄭語云：「胤，伯翳之後也。」漢書地理志序亦云：「胤，伯益之後也。」鄭語云：「伯翳，能儀百物以佐舜者也。」地理志序亦云：「伯益能儀百物以佐舜。」論衡談天篇亦云：「禹主治水，益主記物……」別通篇亦云：「禹益並治洪水，禹主治水，益主記異物。」堯典以益作朕虞，掌上下草木鳥獸，地理志序亦曰：「伯益知禽獸。」潛夫論志氏姓亦云：「伯翳佐舜禹，授訓鳥獸。」

獸；『史記秦本紀亦云：』大費佐舜，調訓鳥獸，鳥獸多馴服，是為伯翳。』後漢書蔡邕傳亦云：『伯翳綜辨於鳥語。』論衡逢遇篇云：『禹王天下，伯益輔治。』史記自序亦云：『維秦之先，伯翳佐禹。』此皆伯益伯翳為一人之證。崔述必以益與伯翳為二，謂『乃漢書因聲近誤合而為一人，』無當也。因附論於此。

### 第十八篇 綜論

#### 一 古史傳說與神話

古史傳說之紛紜繳繞，據吾人之考辨，知其無不出於神話。古史傳說中之聖帝賢王，一經吾人分析，知其原形無非為上天下土之神物。神物之原形既顯，則古代之神話可明，神話明則古史傳說之紛紜繳繞，乃得有頭緒可理焉。

古帝之有天神性，昔人已早啓其疑，如大戴禮宰我問於孔子曰：『請問黃帝者人耶？非人耶？何以至三百年乎？』淮南子說林篇『黃帝生陰陽。』高誘注乃云：『黃帝古天神也。』是黃帝之為天神，昔人已敢言之。黃帝堯舜等古史傳說之出於上帝神話，本書已論之詳矣，舉凡古帝之一舉一動，無不由上帝神話中推演而出。如在神話中，上帝以崑崙山為下都，山海經西山經云：

『（桃江之山）西南四百里曰昆侖之丘，是實惟帝之下都，神陸吾司之，其神狀虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿時。』

昆崙爲「帝」之下都，神陸吾司之，其所司者乃爲「天」之九部與「帝」之囿時，則所謂「帝」者必爲天  
帝，而陸吾則其屬神也。郭璞注釋「帝」爲「天帝」至是，而畢沅新校正非之，曰：

「郭云帝，天帝，非也。帝者黃帝，竹書穆天子傳云：『天子升于昆崙之丘，以觀黃帝之宮。』莊子

云：『黃帝遊于赤水之北，昆崙之丘』是也。」

實則「帝」者既爲「天帝」，又卽黃帝也。又如書呂刑云：

「皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。」

又云：「上帝不譴，降咎于苗。」以本文證本文，皇帝固卽上帝也。墨子尚賢中篇云：

「然則天之所使能者誰也？曰：若昔者禹稷臯陶是也。何以知其然也？先王之書呂刑道之，

曰：『皇帝清問下民，有辭于苗……乃名（命）三后，恤功於民，伯夷降典，哲（折）民維利，禹平水土，

主名山川，稷隆（降）播種，農殖嘉穀……』

是則皇帝所命之三后卽「天之所使能者」，此以墨子證之，可知皇帝本天帝也。又孟子盡心下「盡信書

不如無書」趙注云：

「若康誥曰：『冒聞于上帝，』甫刑曰：『皇帝清問下民，』人不能聞天，天不能問于民，豈可案文

而皆信之？」

是證以孟子趙注，皇帝之爲天帝無疑。而鄭玄乃以「皇帝哀矜庶戮之不辜」以下爲說顛頊之事，「皇帝

清問下民』以下為說堯事。鄭氏以『皇帝哀矜庶戮之不辜』以下為說顓頊事者，蓋據楚語，楚語嘗明謂

『九黎亂德』而顓頊命重黎以絕地天通也。鄭氏以『皇帝清問下民』以下為堯事者，蓋所命三后伯夷

禹稷在傳說中俱堯臣也。實則皇帝者既本天帝，亦即顓頊與堯耳。據此可知呂刑之皇帝神話，實為黃帝

顓頊與堯三傳說所同出，三人者同為上帝之化身，本同源而異流者也。天問云：

『稷惟元子，帝何竺之？投之于冰上，鳥何燠之？』

王逸注云：『帝謂天帝也，』證以詩『履帝武敏歆』，可知王說不誤。而後人或以帝俊帝嚳釋之，蓋據山海

經『帝俊生后稷』，世本『帝嚳產后稷』之說而云然，近人如劉盼遂天問校箋（清華大學國學論叢二卷一號）

猶云：『帝謂帝嚳，』實則帝者天帝，亦即帝俊帝嚳耳。又書多士云：

『我聞曰：上帝引逸，有夏不適逸，則惟帝降格，嚳于時夏。』

此明云上帝，而論衡語增篇猶云：

『經曰：「上帝引逸，」謂虞舜也，舜承安繼治，任賢使能，恭己無為而天下治。』

自然篇亦云：

『天無為，至德之人稟天氣多故，則天自然無為，周公曰：「上帝引逸，」謂舜禹也。』

『上帝』為上天之帝，而王充猶必以為『至德之人』，謂即虞舜。實則『上帝』者固明為上天之帝，而

亦即虞舜也。王充以虞舜釋『上帝』，雖以之為『至德之人』，然必淵源有自。古帝傳說之由上帝神話



演化潤色而成，此非明證歟？從此又可知論語「無爲而治者，其舜也與」之說，雖不必爲論語原文，當非出後人僞撰，必本此「上帝引逸」一語而來也。五帝之爲上帝，吾人僅就各家對於古書「帝」「皇帝」「上帝」之解釋而比勘之，已足明證之而有餘。

五帝之傳說既由上帝神話演變分化而成，而三皇之傳說亦由上帝之神話哲理化演成者。秦皇本卽秦帝，亦卽上帝，上帝以昆侖爲下都，而淮南子墜形篇以昆侖上三倍爲太帝之居，最爲明證。既有秦皇之說，更由於「太一生兩儀」之哲理推論，於是生秦皇、天皇、地皇之三皇說。淮南子精神篇謂「登太皇，馮太一，玩天地於掌握之中，」太皇、太一之駕於天地之上，其出於太一生兩儀之哲理，至顯見也。至於天皇、地皇、人皇之說，則又因天地人三才之思想而轉變者。

古史傳說中除「皇」「帝」爲上帝神話所演化外，古帝之臣屬，又無非上帝之屬神，吾人由其演變分化之跡象探求之，知其無非土地山川水火鳥獸之神。姑舉堯典中之人物論之，禹契本社神，稷本稷神，四岳伯夷、皋陶本嶽神，鯀共工本河伯水神，驩兜丹朱本日神、火神，無非土地山川水火之神。唯益、夔、龍、朱、虎、熊、黿，則本屬神話中之禽獸耳。如夔本一足之獸，山海經謂其皮製鼓，聲震五百里，乃演而爲「典樂」之樂正；龍有吞雲吐霧之能，乃演而爲「出納朕命」之納言；熊、黿本亦上帝處服役者，論衡奇怪篇云：

「或曰：趙簡子病五日，不知人，覺言我之帝所，有熊來，帝命我射之，中熊，熊死，有黿來，我射之，中黿，黿死。後問當道之鬼，鬼曰：「熊、黿，皆二卿之先祖也。」熊、黿，物也，與人異類，何以施類於人而爲二卿祖？」

王充以熊羆與人異類，不得爲二卿祖，然在古人實確信之。吾人今日以爲迷信者，古人則以之爲科學，吾人今日以爲神怪者，古人則信以爲實事。古人確信人類爲天神之後裔，故上帝旁之熊羆得爲人間二卿之祖。

在古神話中，上帝旁有熊羆之屬，今堯典稱堯舜之下屬亦有熊羆，堯舜既本上帝，則熊羆之爲獸類無疑。

大戴禮五帝德篇謂黃帝「教熊羆貔豹虎以與赤帝戰」，據此既足證熊羆在神話中本屬獸類，而黃帝之卽上帝，此亦可證矣。又商人服象，舜爲商之宗神而其弟爲象，象封有庫，或作有鼻，象之特徵在鼻，而其封地稱有鼻，天問又稱「舜服厥弟」，則舜弟象在神話中本爲獸類，又可無疑。

夏史之傳說本亦「下土之神」之神話組合而成，有夏本卽下國，夏后本卽下后，亦卽后土社神。伯禹

爲西羌后土之神，故於傳說中有平水土之功，后羿爲東夷后土之神，故於傳說中亦有扶下土之功。啓本亦

東夷之神，或卽王亥。至於太康則又啓傳說之分化也。古史傳說中神話與歷史之區別，吾人得一鴻溝焉，

凡稱「氏」者皆屬神話，夏以前之傳說多屬神話而皆稱「氏」，夏后氏有窮氏以下，卽不見稱「氏」者，殷

商爲信史時代，卽不聞有稱有商氏或有殷氏者。此或古人稱謂之習慣使然，古人於神多數稱「氏」也。

吾人分析「下土之神」，又得一區別焉，大抵周人西羌之神多屬善良，而殷人東夷之神多屬淫佚，此當由民

族岐視之心理使然，蓋周代爲周人西羌統治之天下，因於殷人東夷之神，詆諆不遺餘力。幸殷人東夷系之

神話多載於天問山海經淮南子等書，猶能約略保存其原形，吾人尙得辨析之，否則永無翻身之日矣。吾人

由商頌天問山海經淮南子等書，可探知殷人東夷之原有神話，由呂刑墨子等書則可探知周人西羌之原有

神話；左傳國語呂氏春秋等書取材本雜，聞亦有足為探究原始神話之線索者，貴乎能精細辨析之耳。

據吾人之考辨，古史傳說之來源有如下表：

<p>(三皇)</p> <p>泰皇 (上帝) 天皇 (太一生兩儀之哲)</p> <p>地皇 (地皇理演化)</p> <p>天皇 (三才說)</p> <p>地皇 (三才說)</p> <p>人皇 (之演化)</p>			
<p>(五帝)</p> <p>大皞 (東方上帝)</p> <p>帝嚳 (東方上帝)</p> <p>黃帝 (西方上帝)</p> <p>顓頊 (西方上帝)</p> <p>炎帝 (西方火神)</p> <p>少皞 (東方社神) (即契)</p>		<p>(唐虞之世)</p> <p>堯 (西方上帝)</p> <p>舜 (東方上帝)</p> <p>禹 (西方社神)</p> <p>稷 (西方稷神)</p> <p>四岳 (西方社神)</p> <p>伯夷 (西方社神)</p> <p>皋陶 (西方社神)</p> <p>許由 (西方社神)</p> <p>商均 (東方社神)</p> <p>契 (東方社神)</p> <p>鯀 (東方水神)</p> <p>共工 (東方水神)</p> <p>丹朱 (東方火神)</p> <p>驩兜 (東方火神)</p> <p>關伯 (東方火神)</p>	
<p>(夏代)</p> <p>禹 (西方社神)</p> <p>啓 (東方社神?)</p> <p>太康 (東方社神?)</p> <p>后羿 (東方社神)</p>			

吾人歸納言之，則古史中之聖帝賢臣，其原形如下：

龍 熊 虎 朱 龍 夔 象 益

(鳥獸之神)

(1) 本爲上帝者：帝俊 帝嚳 帝舜 大皞 顓頊 帝堯 黃帝 泰皇

(2) 本爲社神者：禹 句龍 契 少皞 后羿

(3) 本爲稷神者：后稷

(4) 本爲日神火神者：炎帝 (赤帝) 朱明 昭明 祝融 丹朱 驩 兜 閼伯

(5) 本爲河伯水神者：玄冥 (冥) 馮夷 鯀 共工 實沈 臺駘

(6) 本爲嶽神者：四岳 (太嶽) 伯夷 許由 皐陶

(7) 本爲金神刑神或收神者：王亥 蓐收 啓 太康

(8) 本爲鳥獸草木之神者：句芒 益 象 夔 龍 朱 虎 熊 龍



## 二 古代神話與歷史背景

史學之研究，首貴乎史料之批判。吾人除搜集史料外，必須對史料分析綜合，辨其偽而求其真，然後史學之能事盡也。夏以前之古史傳說，其原形本出神話，經吾人若是之探討，可無疑義，然吾人尙須由其原始神話而檢討其歷史背景，以恢復其史料上原有之價值，然後古史學之能事盡也。本書所論，僅將古史傳說還原爲神話，特初步之研究耳，故命名爲導論。

近人如聞一多、陳夢家二氏，頗有意用力於古神話之探究，惜其於古代原始神話，似猶未探明，故其論斷難免有誤。郭沫若著釋祖妣（甲骨文字研究），以社卽高禘，陳夢家更有高禘卽社說（清華學報十二卷三期高禘）

郊社祖廟通考附錄一）所論甚當，其說可信。郭氏又以「高唐」爲「郊社」之音變，聞一多著高唐神女傳說之

分析（清華學報十卷四期）從之，乃謂古代各民族所祀之高禘，卽各該民族之先妣，楚之先妣爲高唐，與其祖先

高陽實爲一人，自母系社會轉變爲父系之後，先妣亦隨之由女性變爲男性，高唐高陽因別爲二。聞氏又著

五帝爲女性說（見高禘郊社祖廟通考跋中所引），以爲五帝皆女性，更以伏羲卽「祕戲」。聞氏以爲「治我國

古代文化史者，當以「社」爲核心，「社」卽高禘，高陽又卽高唐，於是古史上之帝王無一非神女矣。其致

誤之由，實由於誤信郭氏「高唐」爲「郊社」之說，又誤以高陽卽高唐女。實則「高唐」爲「高陽」之

音轉，「高陽」本爲天帝之義，墨子有明證，高唐女卽帝女耳。高唐在神話中本爲地名，文選高唐賦云：

「昔者楚襄王與宋玉遊于雲夢之臺，望高唐之館，其上獨有雲氣，崑崙直上，忽兮改容，須臾之間，

變化無窮。……王曰：「昔我先王嘗遊高唐，怠而晝寢，夢見一婦人曰：妾巫山之女也，為高唐之客，聞君遊高唐，願薦枕席。」王因幸之。」

是高唐女即巫山女。高唐賦又云：

「妾在巫山之陽，高丘之岨，旦為朝雲，暮為行雨，朝朝暮暮，陽臺之下。」

是巫山之陽亦即高邱之岨，巫山相傳多雲雨，而高唐之館亦然，據此高唐巫山高邱三者一也。文選別賦注

引高唐賦云：

「我帝之季女，名曰瑤姬，未行而亡，封於巫山之臺，精魂為草，實曰靈芝。」

潛宮舊事三引襄陽耆舊傳所載略同。案山海經中山經云：

「姑媯之山，帝女死焉，其名曰女尸，化菘草，其葉胥同，其華黃，其實如兔邱，服者媚於人。」

博物志云：

「古香山（舊「古」作「右」，「香」作「詹」，從博雅沉黃丕烈校正）帝女化為香草，其葉鬱茂，其華黃，實如

豆，服者媚於人。」

搜神記一四云：

「舌堦山，帝之女死，化為怪草，其葉鬱茂，其華黃色，其實如兔絲，故服怪草者，恆媚於人焉。」

孫作雲九歌山鬼考（清華學報十一卷四期）以「舌堦」為「古瑤」之誤，甚是。姑媯山之帝女名姑媯，巫山

之帝女亦名娥姬，而有娥女所處者亦為瑤臺，離騷云：「望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。」望瑤臺殆與望高唐之館為同一傳說。據此，高唐與姑媯山瑤臺又一也。顧天九以九歌「山鬼」即巫山神女，（四庫提要集）郭芬辭類存目）孫作雲從之，辨證甚晰，山鬼處「山之阿」高唐女亦在「高丘之岵」則「高唐」為「高陽」之音轉，本為「高邱」「臺」及「山」之義，可無疑也。蓋古人以神帝居於高處，故云然耳。高唐既為「高陽」之音轉，本為「高邱」「臺」及「山」之義，則郭沫若「高唐」為「郊社」音變之說，可不攻而自破，聞氏以高陽氏顓頊等為女性之說，益不能成立矣。

據吾人之考辨，東方之原始神話，主要者實僅六神：（一）上帝高祖，𡗗（二）后土（契）（三）句芒，（盜）（四）祝融（或朱明昭明）（五）蓐收（王）（六）玄冥（冥）。西方之原始神話，主要者實僅五神：（一）上帝（顓頊）（二）后土（禹）（三）后稷（四）太岳（五）炎帝。（至於「黃帝」乃「皇帝」之音轉，「泰皇」乃「大帝」之訛化，已非原始神話。）此等比較原始之神，其歷史背景如何，吾人實難一言而決。或謂此等神原本為圖騰者，如郭沫若是。郭氏先秦天道觀之進展云：

「𡗗（𡗗）字本來是動物的名稱，說文說：「𡗗，貪獸也，一曰母猴，似人。」母猴一稱獼猴，又一稱沐猴，大約就是猩猩（Orang-outan）。殷人稱這種動物為他們的「高祖」，可見得這種動物在初一定是殷人的圖騰。殷人待與巴比倫文化相接觸，得到了榮字的觀念，他們把帝字來對譯了之後，讓它成為「高祖𡗗」的專稱，把自己的圖騰動物移到天上去，成為了天上的至上神。」



郭氏從鮑爾 (O. J. Pall) 之說，以般人稱帝受巴比倫影響，論據不足，吾人所不敢信。惟由混合圖騰而轉變為一地之神，此在古代社會中非不能有。微萊嘗云：「有許多混合的圖騰，如鶴或黑狗，幻成人形，而仍

具有鶴或黑狗之頭，這便成為一地方的保護神，名為「託德」(Thot) 或「倭虞比」(Anubis)。(見胡

愈之圖騰主義) 若然，則  或亦一鳥首人身之混合圖騰乎？(吳其昌卜辭中所見殷先公先王三續考(燕京學報第

十四期)據卜辭此形斷為鳥首人身之狀。然吾人以史料之不足，猶未敢斷然判定也。近人之治中國古代社

會史者，每好以圖騰解釋一切，其意至善，惜多臆斷，無法憑信耳。

近人或又謂此等古帝名號全出理想之虛構，如錢玄同是。錢氏以為「堯高也，舜借為俊」此說實亦

可能。堯與顓頊本為一帝之分化，余已嘗證之。顓頊為高陽氏而「堯高也」豈即取義於「高高在上」之意

乎？山海經海內經「韓流攢首謹耳，人面豕喙，鱗身，渠股豚止，取淖子曰阿女，生帝顓頊。」畢沅新校正云：

「說文云：「顓頊，尊尊謹也。」此文云云，疑顓頊所以名，以似其父與。」

按「顓頊」於古為「謹貌」義，說文云：「顓頊，顓頊謹貌，頊頭頊頊謹貌。」章炳麟新方言二云：「今浙西

嘉興謂人迂謹曰顓頊。」豈古人以上帝高高在上，因名高陽氏或堯，因其謹嚴莊重，又名之為顓頊乎？

以史料之不足，亦未敢斷然判定也。

古代神話之原形如何，及其歷史背景如何，尙有待於吾人之深考，得暇擬別為中國古神話研究一書以

細論之。

## 附錄 劉歆冤詞

今古文之問題，乃我國學術界之一大公案。晚清今文學者，自劉逢祿以迄康有為、崔適，無不疑古文經爲僞，康有為爲新學僞經考，崔適史記探源二書，集百年來今文學者考辨之大成，持其說最備。以爲古文作僞自劉歆，傳於通學，成於鄭玄。歆之僞古文，發源於左傳，成於周官，又僞羣經爲之佐證，竊奪孔學，獎翼莽，中）

「內獎闔干以成其富貴之謀，外藉威柄以行其矯僞之學，上承名父之業，加以絕人之才，故能徧僞諸經，旁及天文圖讖鍾律月令兵法，莫不僞置，作爲爾雅八體六技之書，以及鐘鼎以輔其古文體；於是學者咸惑，鬱蒨千上，年皆古文之爲也。」歆「上爲聖經之篡賊，下爲國家之鴆毒，變亂先聖之典文，惑易後儒之耳目。」其罪乃不勝誅！

漢書莽傳稱發得周禮，以明因監。今文學者據此，謂乃歆欲附成莽業而僞此書，以爲莽居攝踐祚，比於周公，明堂位載周公始攝而居天子之位，莫不與莽事相應，歆僞周官爾雅，事事稱周公，蓋以揣合莽意，獎翼莽事。左傳經說，每多貴媚權臣而抑公室，此亦歆借經說以佐新莽之篡。左傳隱公元年，「不書即位，攝也。」莽之居攝，名義亦由於此，是歆之僞周禮左傳，似若明證昭昭。然古文諸經，互有徵驗，謂左氏周官僞，不得不謂歆僞羣經，然史漢與古文經應合者尙多，謂古文經盡僞，又不得不謂歆僞羣書。七略出於劉歆，漢書本劉歆作，班固所不取，不過二萬許言。史記亦出歆，處處設誇，使人深入其部，目迷五色而不之覺。」

「凡後人所考證無非歆說徵應四布。」條理精密，何歆之欺人至於此耶！

今文學者謂歆偽古文經，將以媚莽助篡，然歆之偽左氏，在成哀之世，偽逸禮，偽古文書，偽毛詩，次第爲之，時莽未有篡之隙也，歆爭立左傳逸禮古文書毛詩時，王莽已去職，歆豈得預知莽之將篡而偽之哉？康氏謂

蓋「歆之畜志慕孔學久矣，遭逢莽篡，因點竄其偽經以迎媚之。」於是「陽以周公居攝佐莽之篡，而陰以周公抑孔子之學。」歆以其非博之學，欲奪孔子之經而自立新說，以惑天下，知孔子制作之學首在春秋，春秋

之傳在公穀，「於是思所以奪公穀者。」「求之古書，得國語與春秋同時可以改易竄附。」歆又以「漢世春秋之學最盛，歆思自樹一學，校書得左氏國語，以爲可借之釋經以售其奸，」遭逢莽篡，更潤色其文以

媚莽，「是歆之偽古文經，初不在媚莽，遭逢莽篡，更爲點竄潤色，歆竟一偽而更偽，是何天下之易欺也？」

不僅古文經多出歆偽也，今文學者以古文字亦出歆偽，不僅古文經之古文字出歆偽也，古金文亦出歆

偽。「劉歆歆奪孔子之經，因得間而起，以宗室之英，名父之子，校書之任，多見古物，挾其奧博，搜采奇字異製，加以附會，僞爲鼎彝，或埋藏郊野，而使人掘出，或深瘞山谷，而欺給後世，流布四出，以爲徵應。」「徵應既多，傳授自廣，以奇字而欺人，借古文爲影射。」何歆之欺人，至於此耶？

又不僅古文經古文字爲歆偽也，「歆既盡竄僞經，徧布其中矣，無如僞書突出，師授無人，將皆疑而莫之信也，於是分授私人，依附大儒，爲造師傳，假託名字，彌縫其隙，密之又密。」不寧唯是，莽傳稱莽徵天下通逸

禮古文書毛詩周官爾雅天文圖讖鍾律月令兵法者，詣公車，至者千數。漢書藝文志稱元始中徵天下通小

學者以百數，各令記字於庭中。此又一劉歆工於作偽，故散之於私人，假藉莽力，徵召貴顯之，以愚惑天下。」

作偽書於內，分授私人，而又散私人於天下，甚或僞造師傅，假託名字，何歆之欺人，至於此耶？

信如今文學者之所考辨，劉歆之僞古文經，既多僞造物證，又多僞造人證，「鼓舌搖唇，播弄白黑，隨手抑揚，無所不至。」時儒雖憤攻古文，曾不一露其僞跡，欺紿二千年而無一人發其覆，是何天下之易欺也？

考今文學者以周官爲劉歆作僞，宋胡宏洪邁及清方苞等，俱已有此說，洪邁容齋續筆卷十六「周禮非周公書」一條已云：

「考其實蓋出於劉歆之手。漢書儒林傳，盡載諸經專門師授，此獨無傳。至王莽時，歆爲國師，

始建立周官經以爲周禮，且置博士。而河南杜子春，受業於歆，還家以教門徒，好學之士鄭興及其子

衆往師之，此書遂行。歆之處心積慮，用以濟莽之惡。莽據以毒痛四海，如五均六筭市官除貸諸所

興爲皆是也。公孫祿既已斥歆顛倒六經毀師法矣！」

方苞周官辨僞，亦謂周官出歆承莽意而增竄，姚際恆亦謂明堂位必新莽時人借周公以詔莽者。今文

學者以左傳爲劉歆所僞，其說亦遠有所承，隋劉炫已謂「處秦爲劉，非丘明之筆。」孔穎達正義亦謂劉爲堯

後之說，乃漢儒「插注此辭，將以媚於世。」無非因其與莽政莽典相應合而臆說之，初無實證也。且歆之

爭立古文，與莽之發得周官以明因監，初非一事。歆移書太常，爭立左傳古文書毛詩逸禮，不及周官，而今文

學者必謂歆欲附成莽業而僞此書，又僞羣經以證之，何歆僞羣經以證之在前，而此書之出反在後？抑歆先

偽周官，伏而不發，而先發其證之者耶？

考今文學者之史學方法，最著者即爲史漢對校法，康有爲新學僞經考後序云：

「吾……拾取史記，偶得河間獻王傳魯共王傳讀之，乃無得古文經一事，大驚疑，乃取漢書河間獻王魯共王傳對較史記讀之，又得史記漢書兩儒林傳對讀之，則漢書詳言古文事，與史記大反。乃益大驚大疑。」

案梅鸞尙書考異，考古文尙書時，亦以漢書史記對校，以史記無古文經事爲異。此誠可異！康有爲輩既據史記以斥漢書，乃又謂史記封禪書之稱周官十二諸侯年表之稱左氏春秋，封禪書之稱秦祠少昊，吳世家之稱少康，又出歆之僞竄。故當時朱一新即嘗移書以責康氏曰：

「且足下不用史記則已，用史記而忽引之爲證，忽斥之爲僞，意爲進退，初無證據，是則足下之史

記，非古來相傳之史記矣。」（無邪堂答問）

洪良品答梁啓超論學書亦曰：

「何以貴師必專據此書，但於其中有合己意者，則曰鐵案不可動搖，有不合意者則以爲劉歆所竄入，不知貴師斷爲劉歆竄入者，實有何據？」

皆慨乎言之矣！康氏又嘗據漢書稱左傳出歆之引傳解經，及漢儒之憤攻劉歆，以證歆之僞古文，康氏旣以漢書爲歆作，何又自暴其僞跡若是？崔適乃又謂：「劉歆班固皆有漢書，後人雜之，遂成今之漢書。」亦意

爲進退也。稱周公踐天子位者，不僅明堂位，荀子儒效韓非子，雖二淮南子齊俗汜論禮記文王世子韓詩外傳卷三卷七史記魯周公世家燕召公世家說苑君道曾贊等篇均有之。如今文家言，謂出故之僞託，將此等書無一非欲僞竄乎？康氏僞經考劉向經說足證僞經考採漢書向傳及五行志說苑新序列女傳以證其與故僞經顯相違忤，而說苑又明載周公踐天子位事，於是康氏乃謂此又一改易父書以申己說。康崔輩以書序亦欲僞，而書序稱「周公相成王」，絕無踐阼之意，則又何耶？康崔輩竟自「鼓舌搖唇，播弄白黑，隨手抑揚，無所不至」，欲之不善，不如是之甚也！

近人或以五德終始及五帝傳說爲其論辨之中心，五帝之傳說，於古有二大系：

(1) 太皞炎帝黃帝少皞顓頊 呂氏春秋十二紀禮記月令淮南子天文主之。漢書魏相傳載相奏亦同。

(2) 黃帝顓頊帝嚳堯舜 大戴禮五帝德及史記五帝本紀等主之，呂氏春秋高注五帝本紀正義引譙周應劭宋均說皆同。

今文學者必以後說爲近古，前說則劉歆之僞造，而「少昊之事出，五帝之號變」無非出故手。大皞本即帝嚳，少皞本即契，其說實遠有所本。「嚳」古或作「倍」從告聲，太皞或作太浩，如楚辭遠遊云：「歷太皓以右轉兮」是，亦或作太浩，如淮南子覽冥「得清淨之道，太浩之和也」是，皆從告聲。「嚳」之與「皞」音同通假，稱帝嚳爲大皞者，猶孟子稱帝舜爲大舜（見萬章上）尊之也。世本云：「少昊黃帝之子名契」左昭十七

年傳郊子云：『我高祖少皞摯之立也。』古『摯』、『契』同部，天問云：『簡狄在亳，何宜？』玄鳥致胎，女何嘉？離騷云：『望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。』『鳳凰既受詒兮，恐高辛之先我。』是玄鳥即鳳，契為鳳所降生，而左傳郊子又言：『我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至。』大皞之即帝嚳，少皞之即契，其他例證尚多。

呂氏春秋十二紀月令一系之神話，本出殷人東方之傳說，如五神中之祝融，即朱明，昭明，淮南子 天文篇稱南方『其佐朱明』可證，薛收即王亥，左昭二十九年傳云：『該為蓐收』可證，玄冥即冥，祭法云：『冥勤其官而水死』可證，其他例證亦多。二系五帝說之不同，純出東西民族傳說之異，初無所謂今古文也。大少皞之說見於呂氏春秋十二紀左傳郊子之言與夫國語楚語及山海經。秦嬴姓，亦即盈姓，本亦東夷，史記秦本紀稱其祖之後有郊氏徐氏嬴氏，是秦固與郊為同族。故郊子言其祖為大少皞，呂氏春秋本秦相呂不韋集賓客而作，故有大少皞之說，史記封禪書亦稱秦自以為主少皞之祀。楚熊氏，本亦東夷，即逸周書所謂熊盈之族，熊盈偃蹇為一姓之分化，劉師培著有偃姓即嬴姓說，（左宣集）嘗明證之，楚為東夷，故楚語亦有少皞之說，山海經之說與楚辭天問相類，本亦淮楚人之作，故亦有大少皞之記載。呂紀月令一系之五帝說本東夷之傳說，其不多見於儒家之典籍，本不足怪，烏可一併歸之歛偽耶？

劉逢祿左氏春秋考證謂『左氏春秋國語五帝序少昊與易春秋禮家言俱不合，蓋夫子所不序。』少皞固非孔子所不序，大戴禮之五帝說亦未見其為遠古相傳之說，易繫辭傳所稱包犧神農黃帝堯舜之次，本不與五帝說相涉，初無所謂合不合，且易傳明云『包犧之王天下』其非五帝說甚明。劉氏據此以疑少皞

非是。康有為新學偽經考卷二云：

「考五帝無少皞之說，逸周書嘗麥解云：『昔天之初，誕作二后，乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤於宇，少皞以臨四方。』又云：『乃命少皞清司馬鳥師以正五帝之官，故名曰質。』按蚩尤為古之諸侯，而少皞與蚩尤為二卿，同受帝之命，則少皞亦古之諸侯，與蚩尤同非五帝，更非黃帝之子明甚。劉歆欲臆造三皇，變亂五帝之說，以與今文家為難，因躋黃帝於三皇，而以少皞補之。其造世經，以太皞帝炎帝黃帝少皞帝顓頊帝唐帝虞帝為次，隱濟三皇五帝之說。又懼其說異於前人，不足取信，於是竄入左傳國語中，……又偽作月令，以孟秋為其帝少皞。……史記紀五帝，用大戴禮世本之說，若左傳國語有少皞，史公於二書未所引用，何以遺之？」

康氏於卷六又云：

「今學無三皇名，唯春秋繁露三代改制質文篇云：『故聖王生則稱天子，崩遷則存為三王，緇滅則為五帝，下至附庸繼為九皇，下極其為民。』……史記五帝本紀以黃帝顓頊帝嚳唐虞舜為五帝，實依大戴禮帝繫姓及世本，蓋孔門相傳之說，誰周應劭宋均同之。歆緣易繫辭有伏羲神農事，偽周官偽造外史掌三皇五帝之書，左傳文十八年昭十七年二十九年竄入少皞，漢書律曆志載歡世經……隋書三皇五帝之敘，而月令與世經相應。左傳月令律曆志大行，於是三皇之說興，少昊之事出，五帝之說變。後漢書賈逵傳奏稱：五經家皆言顓頊代黃帝，而堯不得為火德，左氏以少昊代



黃帝，即國讖所謂帝宣也。皆因五德之運證成左學之說。

崔適亦云：「案達此奏，正足與欲意相發明，特達以媚漢，欲以佐新，意旨不同爾。」漢儒於帝系增少昊，意固在證國讖惟康崔以左傳之少昊爲欲所竄入，其說無當。

今文學者以欲輩之偽竄少皞，旨在獎翼莽篡，則其以羿浞篡夏事亦出欲偽，又何說焉？今文學者既以左襄四年羿浞代夏少康中興事爲欲所偽竄，然天問離騷亦述及羿浞少康事，康有爲乃謂「恐欲校詩賦，並離騷亦欲所竄入，不然，何以一事敍至十二句邪？」不知康氏何以知離騷一事必不能敍十二句？后羿竊篡夏政而身爲家衆殺烹，子死而妻爲人奪，竊國者遭遇之慘痛，一至於此！而少康生於異國，寄人籬下，以一旅之衆，一舉而復國，失國者固可待機而中興，欲輩既欲煽莽助篡，乃又僞爲此少康中興事，因何爲哉？將以助漢家滅莽中興乎？何欲之愚拙，又至於此耶？

康有爲以左傳國語之少皞同出割欲偽竄，近顧頡剛著五德終始下的政治和歷史（古史辨第五册下編）

一承康氏之說，亦以左傳國語之少皞乃竄入，又以史記封禪書所載秦襄公祠白帝少皞，「司馬遷時不能有此說，必出僞竄」亦以爲「呂氏春秋十二紀及淮南時則訓天文訓，俱又另一種系統……但此系統決不能出現於秦及漢初。」顧氏以國語此段，乃劉歆等據史記太史公自序「昔在顧頡」一段改頭換面而成。其所持之理由有三：

(1) 國語言九黎三苗亂德，重黎正之，正是司馬氏先代之光榮功績；重上天，黎下地，亦司馬氏之神聖

故事，自序何以忘？

(2) 顯頊王天下，受自少皞，國語有明文，何以五帝本紀竟缺少皞？

(3) 國語載巫覡祝宗制度甚確切，何以封禪書不錄一字？

按此三理由，論證尙薄弱。太史公自序云：

「昔在顯頊，命南正重以司天，北正黎以司地，唐虞之際，紹重黎之後，使復典之，至於夏商，故重黎氏世序天地。其在周，程伯休甫其後也。當周宣王時，失其守而爲司馬氏。司馬氏世典周史。」

此僅在敘其世系之職守，本不在誇揚其先代之功績，且「重上天黎下地」其文不雅馴，本薦紳先生所難言也。至於五帝本紀無少皞之說，亦不足怪，司馬遷既取大戴禮記一系中原之五帝說，自不能兼取月令一系東夷之五帝說。且中原系之五帝說，是時已普遍，太史公雖知尙有東夷系之五帝說，終不能超脫其時代而改從之，亦勢使然也。又況東夷系之五帝說，若郊子與月令所稱，頗具神話性，亦非薦紳先生所敢言。至若「古者民神不雜」、「民神雜糅」等說，言亦不雅馴，故不爲史公所取。後漢書賈逵傳記賈逵具奏章帝曰：

「五經家皆無以證圖讖，明劉氏爲堯後者，而左氏獨有明文。五經家皆言顯頊代黃帝，而堯不得爲火德，左氏以少昊代黃帝，卽圖讖所謂帝宣也。如今堯不得爲火，則漢不得爲赤。」

是漢儒所以於帝系增一少昊者，固欲證圖讖，令堯與漢皆得火德而已。

漢書律曆志引世經云：

「言鄭子據少昊受黃帝，黃帝受炎帝，炎帝受共工，共工受大昊，故先言黃帝，上及太昊。穆之於易，炮，燔，神，農，相，繼，之，世，可，知。」

世，經，據，左，傳，鄭，子，之，言，以，定，古，帝，王，世，次，並，以，易，繫，辭，傳，所，稱，伏，犧，神，農，附，會，於，大，昊，炎，帝。大昊與伏羲，炎帝與神農，本未必是一。崔述已嘗辨之，欲，輩，以，之，附，會，大，昊，炎，帝，者，無，非，欲，借，此，以，為，左，傳，之，旁，證，耳。欲，輩，所，以，欲，依，據，左，傳，附，會，易，傳，參，合，東，西，二，系，之，五，帝，說，而，另，立，一，古，帝，王，世，系，者，蓋，由，顓，頊，水，德，而，下，燔，木，堯，火，舜，土，夏，金，殷，水，周，木，漢，復，為，土，則，新，之，當，受，漢，禪，猶，舜，之，當，受，堯，禪，實，迫，於，皇，天，威，命，也。」（用，崔，述，語）  
新，莽，造，作，此，等，禪，讓，之，符，命，亦，非，突，如，其，來，崔，適，輩，必，謂，其，說，亦，必，自，欲，啓，之。」（秦，秋，漢，始，語）  
說以為篡奪之讖者，實遠起三家分晉時。史記趙世家云：非是也。傳

「趙簡子疾，五日不知人，大夫皆懼。醫扁鵲視之，出，董安于問。扁鵲曰：『血脈治也，而何怪？』」

在昔秦繆公嘗如此，七日而寤，寤之日，公孫支與子輿曰：我之帝所甚樂，吾所以久者，適有學也。帝告我，晉國將大亂，五世不安，其後將霸，未老而死，霸者之子，且令而國男女無別。公孫支書而藏之，秦識於是出矣。獻公之亂，文公之繆，而襄公敗秦師於殽，而歸縱淫，此子之所聞。今主君之疾與之同，不出三日，疾必間，間必有言也。」居二日半，簡子寤，語大夫曰：我之帝所甚樂，與百神游於鈞天，聽樂九奏（辭，齊，作，廣，今，從，論，衡，紀，好，篇，長，正）萬舞，不賴三代之樂，其聲動人心。有一熊欲來援我，帝命我射之，中熊，熊死；又有一熊來，我又射之，中熊，熊死。帝長喜，賜我二笥，皆有副。吾見兒在帝側，帝屬我一

翟犬曰：及而子之壯也，以賜之。帝告我晉國且世衰，七世而亡，嬴姓將大敗周人於范魁之西，而亦不能有也。今余思虞舜之勳，適余將以其冑女孟姚配而七世之孫。」  
董安子受言而書藏之。……

他日，簡子出，有人當道。……當道者曰：「晉國且有大難，主君首之，帝令主君滅二卿，夫熊與鯀皆其祖也。」……簡子乃告諸子曰：「吾藏寶符於常山上，先得者賞。」諸子馳之常山上，求無所得，毋

卹還曰：「已得符矣。」……」

趙氏之讖，自謂當虞舜之勳，而得滅范氏中行氏二卿。而范宣子又自謂陶唐氏之後，左襄二十四年傳云：

「宣子曰：『昔句之祖，自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕章氏，在周為唐杜氏，晉主夏

盟為范氏，其是之謂乎？』

昭二十九年傳又云：

「有陶唐氏既衰，其後有劉累，學擾龍於豢龍氏，……夏后嘉之，賜氏曰御龍，以更豕章之後，……

范氏其後也。」

范氏為陶唐氏後，而趙氏滅范氏，趙讖自謂當虞舜之勳，其欲藉唐虞傳說以為篡奪之助明甚。此讖符當出

於三家分晉後趙國之所偽託。託讖符以篡奪，蓋自此始。此已開新莽比附虞舜之先例。及乎漢代，災異

家之言既盛，讖符之說層見疊出，又竭力以唐虞之世相比附，風氣際會，遂成篡竊之局。

漢書眭弘傳（弘字孟）云：

漢書眭弘傳（弘字孟）云：

「孝昭元鳳三年正月，泰山萊蕪山南旬旬有數千人，民視之，有大石自立，……孟推春秋之意……即說曰：「先師董仲舒有言：雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。漢家堯後，有傳國之運。」

「漢帝宜誰差天下，求索賢人，禮以帝位，而退自封百里，如殷周二王後，以承順天命。」孟使友人內官長賜上此書。……廷尉奏孟妄設妖言惑衆，大逆不道，伏誅。」

弘習公羊，故稱先師董仲舒。(漢書禮志云：「退封百里如二王後，亦公羊家新周故宋之說。」)可知稱漢爲堯後，有傳國之運，非歆輩開其端。哀帝紀云：

「六月，待詔夏賀良等言，赤精之譏，漢家歷運中衰，當再受命，宜改元易號，詔大赦天下，以建平二年爲大初元，將元年，號曰一陳聖劉太平皇帝。」漏刻以百二十爲度。」

漢書李尋傳曰：

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

又云：

「哀帝初立，司隸校尉解光以明經通災異得幸，白賀良等所挾齊人甘忠可書，事下奉車都尉劉歆，歆以爲不合五經，不可施行。而李尋亦好之。光曰：「前歆父向奏忠可下獄，歆安肯通此道？」尋遂白賀良等，皆待詔黃門，數召見，陳說漢歷中衰，當更受命，宜急改元易號。於是制詔丞相御史，以

建平二爲太初元將元年，號曰「陳聖劉太平皇帝。」後月餘，賀良等復欲妄變政事，大臣爭以爲不可。賀良等奏言：「大臣皆不知天命，宜退丞相御史，以解光李尋輔政。」上以其言無驗，遂下賀良等吏，皆伏誅。尋及解光減死一等，徙敦煌郡。

陳傳爲舜後，夏賀良李尋陳說漢歷中衰，當再受命，號曰「陳聖劉太平皇帝」者，嘗以堯後漢歷既中衰，繼起者必舜後之陳，故改號曰「陳聖劉。」夏賀良爲甘忠可之徒，其說與世經之言若合符節。按世經之說，僅

見律曆志，律曆志本據欽之三統曆，且漢書郊祀志贊云：

「劉向父子以爲帝出于震，故包羲氏始受木德，其後以母傳子，終而復始，自神農黃帝下歷唐虞三代而漢得火焉。」

是向欽之說與世經無以異也。劉爲堯後，少昊代黃帝，左傳獨有明文，甘夏之說，固亦與左傳之說合，而「欽以爲不合五經，不可施行。」何哉？欽之爭立左傳，遠在新莽篡竊前，本當不爲篡竊而爭立，少皞等說，本非欽爭立之要義，亦且無人注意及此。及新莽篡竊既成，欽輩欲提高左傳之地位，乃據左傳少皞等說，曲爲比附耳。漢爲堯後，有傳國之運，此本災異家之成說，至以左傳相比附，則欽輩之所爲也。災異家之說，欽初以爲不合五經者，此時忽又舉左傳以相證，亦時勢使然。漢書王莽傳載：「欽怨莽殺其三子，又畏大禍至，遂與涉忠謀，欲發欽曰：『當待太白星出，乃可。』」後事洩，忠被殺，劉欽王涉皆自殺。蓋新莽爲土德，土生金，故必太白

星出乃可舉事。是欽於災異家之言，此時亦已深信無疑矣。

啟輩世經之說，雖據左傳東夷鄭子之言以立說，但欲明漢有傳國之運，故於五德終始之運不得不另爲配置，實自成一系統，與鄒衍五德終始之說既相背，與史記封禪書所載亦不合。鄒衍以夏得木德，而世經以

伯禹爲金德，鄒衍以殷得金德，而世經以成湯爲水德，鄒衍以周得火德，而世經以周武王爲木德，鄒衍之徒以秦其水德之瑞，而世經以秦伯處於木火間之閏位，不當五行之序。史記封禪書稱秦祠白帝，自以爲主少隤

之神，而世經則以少隤與伯禹同屬金德。封禪書稱漢高祖立北時，祠黑帝，而世經以漢高祖皇帝當火德。

此亦足證鄒衍之說，史記封禪書所載，非出啟之僞作。不然，啟輩何必自立異以毀其依據耶？啟輩雖愚，何

一愚至此？而崔適必以此爲「啟爲莽典文章」，謂此乃「其罅隙終不可掩」。此又晚清今文家之史學

方法，見凡古書與啟說同者，必以爲出於啟之僞造，與啟說異者，又以爲出於啟之僞造，謂爲造作之疏，「其罅

隙終不可掩」。此則玄學之考證方法，吾人無取焉。不寧惟是，啟輩比附左傳鄭子之言以立說，實與鄭子

之言亦不密合。鄭子言「共工氏以水紀爲水師而水名」，而世經置之木火間之閏位，不當五行之序。苟

鄭子此言本出啟之僞造，又何以自相矛盾耶？左傳鄭子此言，以黃帝雲紀，炎帝火紀，共工水紀，大皞龍紀，少

皞鳥紀，實本與五行之說不類，啟輩作世經以頒天下，欲使左傳定於一尊，故援引左傳以立說。啟之意仍爲

左傳者多而爲助莽以竊篡者少也。

世經以太皞炎帝黃帝少皞顓頊爲次，實出之呂氏春秋十二紀禮記月令，然又不言據呂紀月令，必曰本

左傳，左傳鄭子明以黃帝炎帝共工太皞少皞顓頊相次，與呂紀月令不合，而世經乃謂鄭子之言乃逆數，但又

左傳，左傳鄭子明以黃帝炎帝共工太皞少皞顓頊相次，與呂紀月令不合，而世經乃謂鄭子之言乃逆數，但又

非純爲逆數，先言黃帝炎帝，次逆數大皞，又次順數少皞顓頊，其序順逆無常，有是文理哉？明爲曲說耳！苟如今文學者所言，左傳此節，並出欽僞，何欽輩不能使之密合無間，而曲說若是？何欽之愚拙，又至於此耶？

月令一系之五帝說，本不與鄒衍五德終始之說相關。騶衍爲齊威宣王時人，而秦襄公文公在春秋前

已祠白帝黃帝，宣公與魯莊公同時，已祠青帝，靈公在姜齊未亡，田齊未興之時，已祠黃帝炎帝。騶衍以秦爲水德，色上黑，而終秦之世，徧祀青赤黃白四帝，獨遺黑帝不祭。月令一系之五帝說，初實不與騶衍相涉，而崔

適必以五帝德之說，全出欽輩僞造，謂「欽爲莽典文章」，既託始於鄒衍，又竄之入漢書郊祀志，史記封禪書。

然何以史漢之說，又與鄒衍五德終始說矛盾若是耶？崔氏無以自圓其說，謂「當由所徵通天文圖讖者

所爲，不出一手，國師公不及親覽，故不能畫一焉。」按欽輩所以有取於五德終始之說，乃欲以明新之代漢，

猶虞之代堯，正合傳國之運，迫於皇天威命，非人力所能辭讓者。此爲莽欽輩竊篡最要之典據。苟鄒衍五

德終始之說爲欽輩所託始，自欽爲莽典文章始，史記封禪書所載，亦爲後人據郊祀志造成者，其所以欲託始，

其所以欲僞竄，當無非欲以證成其說，今反與欽輩世經之說絕異，寧非自毀其論據，將何以取信於人？欽輩

作世經，比附左傳易繫辭傳以立說，而又造作五德終始之說，自相立異，何欽之愚拙，又至於此耶？

晚清今文家既以月令一系之五帝說爲欽僞，不得不謂月令出欽僞。崔氏史記探源云：

「劉欽欲明新之代漢，迫於皇天威命，非人力所能辭讓，乃造爲終始五德之說，託始於鄒衍，說詳

孟荀列傳。又增呂氏春秋十二紀……月令因之。適案淮南時則訓錄自十二紀，無此十句，（天文訓有



之，實是後人竄入，不然，何以此篇與之異？可證呂氏本亦無之，今有者，蓋所竄入也。」

崔氏五經釋要亦以此十句乃歆「竄入呂氏十二紀及天文訓以爲證，而時則訓無之，幸留此隙，得見十句非呂氏原本所有也。」此亦臆說耳。何以後人竄之於天文篇而於與月令相類之時則篇反不之竄。何歆輩之愚拙，又至於此耶？而顧頡剛則更進而以爲呂氏春秋十二紀之首篇，皆後人所僞竄。顧氏中國上古史講義甲編云：

「史紀呂不韋傳云：『呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以爲八覽六論十二紀。』又十二諸侯年表云：『呂不韋亦上觀尙古，刪拾春秋，集六國時事，以爲八覽六論十二紀，爲呂氏春秋。』序意篇云：『凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。』知紀的文字，仍是偏於議論方面，又述黃帝誨顓頊的「大圓在上，大矩在下」，亦紀中圓道篇之旨，它爲什麼對十二紀宗主的月令，不道一字呢？所以我以爲起於有始覽，終於序意，這是呂氏春秋的始末；每一覽爲八篇，每一論爲六篇，每一紀爲四篇，以偶數遞降，這是呂氏春秋的篇目；通部皆議論之文，不雜制度的紀載，這是呂氏春秋的體裁。現在始於孟春紀，以序意置有始覽前，這是失了它的始末，增月令之文，使每紀成爲五篇，獨用奇數，且冠偶數八六之前，這是失了它的篇目，以明堂制度，分析入十二紀，以音律的制度作音律篇，這是失了它的體裁。」

顧氏此論，亦臆說耳。序意云：『十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。』紀者記也，自以記述

爲中而議論則爲附庸。從八覽與六論之篇目偶數不能卽武斷呂氏春秋之篇目皆偶數。季夏紀之音律篇亦據月令而作，苟十二紀之首篇爲後人竄入，則音律篇勢必亦後人所僞竄矣。音律篇既爲僞竄，則季夏紀又少一篇。實則十二紀之首篇與下四篇皆有密切之關係，孫德謙已嘗言之。葉德輝書林續話以十二紀初僅首篇，以下四篇因祇有空白，爲後人所任意妄加，與顧氏同其臆說。春爲生長之始，故孟春仲春季春三紀，如本生貴生盡數重己情欲等篇，所論無非立身養性之道；夏爲成長之時，故夏紀諸篇，所論無非求學作樂之道；秋爲肅殺之時，故秋紀諸篇，所論無非用兵決勝之道；冬爲閉藏之時，故所論無非藏養忠廉之道。十二紀首篇與下四篇，其關係之密切有如是，顧氏乃謂首篇爲後人增益，何增益如此其密耶？

K207/21

14. 3. 93

吕思勉  
童书业

编著

# 古史辨

七(中)

上海古籍出版社

首都师范大学图书馆



20886334

886334



古史辨

第七冊 中編

呂思勉  
童書業 編著

蔣維喬題端



# 古史辨第七冊目錄

中編（起民國二十三年九月訖二十八年四月）

三二八 古史紀年考（二八，四）

呂思勉

頁數

上篇

中篇

下篇

三二九 盤古考（二八，四）

呂思勉

一四

三三〇 三皇考（二五，一）

顧頌剛

二〇

童序

童書業

二二

自序

三皇太一傳說演變略圖

四三

一 引言

五一

二 『皇』字的原義

五二

三 名詞的『皇』的出現

五九

四	『皇』的由神化人……………	六三
五	『皇』爲人王位號的實現……………	六七
六	二皇二神和太帝……………	七〇
七	『九皇』和『民』……………	七三
八	『太一』一名的來源……………	七九
九	『天神貴者太一』及『三一』……………	八二
一〇	太一的勃興及其與后土的並立……………	八三
一一	秦帝的兩件故事……………	九〇
一二	西漢時三皇消沈的原因……………	九三
一三	三皇的復現……………	九四
一四	太一的消失……………	一〇二
一五	人皇的出現……………	一一二
一六	伏羲們和三皇的併家及其糾紛……………	一二一
一七	天皇大帝與太微五帝……………	一三四
一八	盤古的出現與三皇時代的移後……………	一五一

一九	女媧地位的升降	一五五
二〇	三皇名稱確立後對於舊名稱的解釋	一五八
二一	道教中的三皇	一六二
二二	太一的墮落	一八二
二三	太一下行九宮和太一的分化	一八九
二四	太一在道教中的地位	二〇三
二五	太一的死亡	二一五
二六	河圖與洛書	二一九
二七	河圖洛書的倒墜	二三四
二八	三墳與古三墳書	二四〇
二九	近代對於三皇的祭祀和信仰	二五五
	補遺七則	二七〇
	跋	二七五
三三一	三統說的演變(二五、三)	二八二
三三二	潛夫論中的五德系統(二六、四)	二九〇
	翁獨健	二七五
	顧頡剛	二八二
	顧頡剛	二九〇

跋(二六).....  
童書業.....三一二

三三三 三皇五帝說探源(一八,一一).....  
蒙文通.....三一四

一 蒙文通與繆鳳林書.....  
繆鳳林.....三一四

二 繆鳳林復蒙文通書.....  
.....三二二

三三四 三皇五帝考(二八,一).....  
呂思勉.....三三七

一 儒家之三皇五帝說.....  
.....三三七

二 皇帝說探源.....  
.....三四一

三 緯書之三皇說.....  
.....三四五

四 有巢燧人考.....  
.....三四八

五 伏羲考.....  
.....三五〇

六 女媧與共工.....  
.....三五二

七 神農與炎帝大庭.....  
.....三六〇

八 炎黃之爭考.....  
.....三六六

九 少昊考.....  
.....三七二

三三五 黃帝之制器故事(二三,九).....  
齊思和.....三八一



# 古史辨第七册中編

——三皇五帝考——

## 三三一八 古史紀年考

呂思勉

(二八四, 改定)

### (上 篇)

史記三代世表：「太史公曰：一五帝三代之記，尙矣。自殷以前，諸侯不可得而譜，周以來乃頗可著。孔子因史文，次春秋紀元年，正時日月，蓋其詳哉！至於序尙書，則略無年月。或頗有，然多闕，不可錄。故疑則傳疑，蓋其慎也。余讀譜記，黃帝以來，皆有年數。稽其曆譜，終始五德之傳，古文咸不同，乖異。夫子之弗論次其年，豈虛哉？於是以前五帝繫譜尙書，集世紀黃帝以來訖共和，爲世表。」此節所稱古書，凡有五種：記一也。蓋史籍之通名。譜二也。十二諸侯年表云：「於是譜十二諸侯。」索隱引劉杳云：「三代系表，旁行斜上，並效周譜。」（此語本於桓譚，見南史王僧虔傳，史通表歷篇亦引之。）則譜者表之舊體，表者譜之新名。鄭康成作詩譜，亦用旁行斜上之體，後世所謂家譜者，雖非周官小史所職，然其體例，固當沿自先秦，而皆以譜

名，可證也。諜三也。說文言部：「諜，軍中反間也。」義無所取。段懋堂注謂大史公書假諜為牒。案片部：「牒，札也。」亦書籍之通名，非譜錄之專號。竊疑諜與葉同從葉聲，故亦同可假為世字。大史公言繫諜，正猶周官言繫世也。「余讀諜記」蓋言讀世本及史記。「於是五帝繫諜，尙書集世紀黃帝以來訖共和為世表」。「集世紀」之世字，蓋係衍文。觀索隱釋此句云：「按大戴禮有五帝德及帝繫篇，蓋大史公取此二篇之諜及尙書，集而紀黃帝以來為系表」可見。呂不韋列傳云：「使其客人人著所聞，集論以為八覽，六論，十二紀。」集論集紀，語法正同也。曆四也。十二諸侯年表云：「大史公讀春秋，曆，諜。」又曰：「漢相張蒼，曆譜五德。」又曰：「曆人取其年月。」蓋以曆法考古史之年月，即張壽王、劉歆等所用之法也。終始五德之傳，五也。此即十二諸侯年表所謂「數家隆於神運」者。漢書律曆志言安陵栢育治終始，言黃帝以來三千六百二十九歲。蓋治終始者必言帝王嬪代，因亦考究及其年數矣。五家所說，蓋俱不足憑。故孔子序尙書，乘而弗取，而史公亦守其法，紀年斷自共和也。

韓非說難云：「記曰：『周宣王以來，亡國數十，其臣弑君而取國者衆矣。』」獨言宣王以來，知厲王以前，史記存者已少也。故共和當為古史存亡一大界。（詩譜云：『厲，厲以上，歲數不明。』則據大史公書為說也。）

自序云：「維三代尙矣，年紀不可考。蓋取之譜牒舊聞。本於茲，於是略推作三代世表第一。幽厲之後，周室衰微，諸侯專政。春秋有所不紀，而譜牒經略。五霸更盛衰。欲睹周室相先後之意，作十二諸侯年表第二。」可見世表年表之成，有資於譜牒者甚多，而共和以前，年代無考，亦愈可見矣。

晉世家云：「靖侯以來，年紀可推。自唐叔至靖侯五世，無其年數。」漢書律曆志言：「春秋殷曆，皆以殷魯自周昭王以下，無年數，故據周公、伯禽以下為紀。」此即所謂「自殷以前，諸侯不可得而譜，周以來乃頗可著」者。其年代，亦或出共和以前。然史公不為之表者，蓋以可著之國大少，抑秦本紀與年表，既已不同，而始皇本紀後重敘秦先君立年，又相乖異，即一國所傳，其牴牾不可合如此，況衆國哉？史公不為之表，亦所謂疑則傳疑也。

(中 篇)

史家年紀，雖始共和，然自堯舜以降，歷年大略，儒家固猶能言之。孟子公孫丑下篇曰：「五百年，必有王者興。」一由周而來，七百有餘歲矣。盡心下篇曰：「由堯舜至於湯，五百有餘歲。」一由湯至於文王，五百有餘歲。」一由文王至於孔子，五百有餘歲。」一由孔子而來，至於今，百有餘歲。」二說相合。上溯止於堯舜，蓋尚書之傳也。韓非子顯學篇云：「殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲，而不能定儒墨之真，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？」七百餘歲，實但指周，而兼言殷者，古人足句圓文之例。漢書律曆志言：「堯舜在三千歲前者，餘二千，即言三千，亦古人語法如是，抑三當為二，字之誤也。其言堯舜至周，歷年較孟子多長，然上溯固止於堯舜，則知年代可知，略始於此。刪書斷自唐虞，固非無因而然。」

也。

劉歆以曆法推古年歲：唐七十，虞五十，夏四百三十二，殷六百二十九，周八百六十七，凡二千有四十八歲。

後漢安帝時，尚書令忠，嘗其「橫斷年數，損夏益周，考之表紀，差繆數百。」（見續漢書律曆志）杜預，何承

天，亦皆議其術之疏。（見續漢書注）然其數與孟子所言，相去初不甚遠。由其所據皆儒家言也。張壽王

李信治黃帝調曆，言黃帝至元鳳三年六千餘歲，竇長安，單安國，梧育治終始，言黃帝以來三千六百二十九歲

則相去甚遠，不可合矣。漢志言舜王移帝王錄，舜禹年歲不合人年。又言化益為天子，代禹。驪山女亦為

天子，在殷周間。蓋其所據，乃史公所謂言不雅馴者，無怪其與儒書不可合也。然所謂「古文咸不同乖異」

者，則可見一斑矣。

以儒家言與百家言相較，儒家所言，似近信史。然如孟子所言，亦辜較之辭耳，其詳不可得而聞也。帝

王年代，散見尚書者：堯典言堯在位七十載而咨四岳。舉舜之後，二十八載乃殂落。又言「舜生三十徵庸，

二十在位，五十載陟方乃死。」無逸言殷中宗之享國，七十有五年。高宗五十有九年。祖甲三十有三

年。自時厥後，罔或克壽，或十年，或七八年，或五六年，或四三年。文王受命惟中身，厥享國五十年。洛誥言

「惟周公誕保，文武受命，惟七年。」呂刑言穆王享國百年。皆史公所謂「或頗有」者也。史記言堯立

七十年得舜。二十年而老，令舜攝行天子之政，薦之於天。堯辟位凡二十八年而崩。舜年二十以孝聞。

年三十，堯舉之。年五十，攝行天子事。年五十八，堯崩。年六十一，代堯踐帝位。踐帝位三十九年，南巡狩，

崩於蒼梧之野。(五帝本紀) 西伯蓋即位五十年。詩人道西伯：蓋受命之年，稱王而斷虞芮之訟；後七年

而崩。周公行政七年，反政成王。(周本紀) 皆與尚書合，故知史公全用書說。

史記言武王即位，修文王緒業。九年，上祭于畢。東觀兵，至于盟津。還師歸。居二年，東伐紂，克殷。

後二年，問箕子。此即洪範所謂「惟十有三祀，王訪於箕子」者。下云：「武王病，天下未集，羣公懼，稷卜。

周公乃戒齊，自爲質，欲代武王。武王有瘳。後而崩。」此後字，蓋指十四年。則與書「文武受命惟七年」

合，與管子小問：「武王伐殷，克之，七年而崩」亦合。封禪書曰：「武王克殷二年，天下未寧而崩」乃約略之

辭。正不必如疏家曲解，謂武王之七年，乃并文王崩之歲計之也。

古人言語，多舉成數。非必不知其確數，蓋當時語法然也。高宗享國五十有九年，史記魯世家作五十

五，二者必有一誤。若漢石經殘碑作百年，則以成數言之。蓋漢師傳經，於此等處，猶不甚計較也。(後漢書

鄭玄傳注引帝王世紀曰：「高宗受國五十有九年，年百歲也。」則強合二說爲一。生民詩疏云：「中候握河紀云：「堯即政

七十年受河圖。」注云：「或云七十二年。」緯書多用今說，蓋七十年爲經文，七十二年則經說也。

呂覽制樂篇云：「文王在位五十一年。」韓詩外傳卷三云：「文王即位八年而地動，已動之後四十三

年，凡泄國五十一年而終。」說亦必有所本。

古人於帝王年壽，與其在位年數，似不甚分別。書言文王受命惟中身，蓋以其享國年數言之，爲西伯七

年而受命，受命七年而崩。厥享國五十年，則以其年壽言之。武王既克殷，西歸，至於周，告周公曰：「自發未

生於今六十年。」(史記周本紀集解：「徐廣曰：此事出周書及禮記。」案見今周書虞夏篇。)蓋自文王生時起數，然則文王

年不過五十左右；武王伐殷，當年三十餘，其崩亦不過四十。中庸言「武王未受命」亦據其在位之年言之，

非據其年壽言也。周公攝政時，年亦不滿四十。如是，則於登戎殷及東征，情事皆合。若信大戴禮記文王

十五生武王，小戴禮記文王九十七而終，(毛詩亦云文王九十七而終。)武王九十三而終之說，則文王崩時，武王年

八十三，克殷時年八十七，周公爲武王同母弟，武王年九十三而崩，周公極少亦當餘七十，而猶能誅紂伐奄，有

是理乎？無逸歷舉殷先哲王之壽考者，以歆動成王，而於武王之克享遐齡，顯不之及，有是理乎？無逸歷舉

大王，王季，文王，而惟言文王享國五十年，於武王則不之及，明大王王季並壽命不長，武王運祚尤促也。

堯立七十年得舜，蓋亦以其年壽言之，辟位凡二十八年而崩，則堯年九十八。若如中候握河紀之說，言

七十實七十二，則堯年適百歲。舜年六十一踐帝位，踐帝位三十九年而崩，三十九年，蓋自踐帝位之翼年起

計，古人自有此除本計法。如是，舜年亦適百歲。釋史引皇甫謚言伏犧，黃帝，少昊在位皆百年，神農百二十

顯頊七十八，帝嚳七十。未知何據。禮農黃帝少昊皆成數，帝嚳亦可云成數，顯頊獨不然。然史記五帝本

紀集解，藝文類聚九，太平御覽七十九引世紀並同。帝嚳集解，類聚引亦同，御覽八十引作七十五，又引陶弘

景云六十三，路史後紀亦作六十三。七十八加六十三，更加堯九年，凡百五十，蓋合三人爲成數也。大戴記

五帝德：「宰我問於孔子曰：『昔者予聞諸榮伊：黃帝三百年。請問黃帝者，人邪？抑非人邪？何以至於三

百年乎？』孔子曰：『生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年。』文王世

子：「文王謂武王曰：『我百，爾九十，吾與爾三焉。』」皆以其年為本百歲。然則古者帝王在位久者，皆以

百年為言，仍是舉成數之習；特其所謂成數者，乃百而非十，在後世語言中少見，人遂從而怪之耳。尚書之言

堯舜，蓋先億定其年為百歲，然後以事迹分隸之。古者三十而有室，四十曰強仕，過三十即可言四十，故舜以

三十登庸。相堯亦歷一世，中苞居喪二年，則踐位必六十一。除本計之，則在位三十九年，自攝政之初數之

則五十，而堯之舉舜，不得不在七十時矣。然如此，則堯年止九十八，故又有如中候之說，以七十為七十二也。

說雖紛岐，董理之，固可微窺其本。（尚書餘論云：『太平御覽皇王部引帝王世紀：『舜年八十一即薨，八十三而薨，九十五而使禹攝政。攝五年，有苗氏叛，南征，崩於鳴條。』』馬氏經史引世紀：『舜以堯之二十一年甲子生，三十一年甲午徵用，七十九年壬午即薨，百歲。』誕妄無足辨。』案其以某事隸某年不可信，其百歲之說，仍有所據也。）

惟運祚短促者，亦必無百歲之名，則凡有百歲之說者，仍可以是非而決其運祚之非促耳。

殷中宗享國年數，恐亦據其壽命言。何者？中宗，雍己弟，雍己小甲弟，兄弟三人更王，即令兩兄皆短祚，

中宗踐位時，亦必非甚少，更閱七十五年，年必將近百歲。此固非人所無，然古言帝王年壽，與其在位年數，既

多相應，則中宗享國年數，謂係據其年壽，究較近情。祖甲，高宗，享國年數，皆近情實，或真係在位之數也。（祖

甲，今文以為大甲，此與年歲無關，可以勿論。）

周本紀言「穆王即位，春秋已五十矣。」又言「穆王立五十五年崩。」則穆王之年，當百有五。此亦非

人所無。偽孔傳云：「穆王即位，過四十矣。」疏云：「不知出何書。」案偽傳多同王肅，肅說或用今文，此

言亦必有本。然則穆王之年，僅九十餘耳。

(呂刑言幼子登孫，亦可見穆王之老壽。)

又厲王立三十年，用榮夷公，

三十四年，告召公能弭謗。三年而國人相與叛，廢王。此三年，不知并三十四年計之，抑自三十五年起計。

然相差不過一年，總可云有確實年紀者。史事固彌近彌詳也。

文王受命七年而崩，經師無異說也。劉歆鑿空以爲九年。賈逵、馬融、王肅、韋昭、皇甫謐皆從之。(見詩

文王疏)蓋以周書文傳有「文王受命之九年，在鄘召太子發」之語云然。此因文王崩時，武王祕喪伐紂，

後復自諱其事，致後人誤將文王之死，移後二年也。別見惟周公誕保文武受命，惟七年條。

論衡年壽曰：「儒者說曰：『大平之時，人民侗長，百歲左右，氣和之所生也。』」堯典曰：「朕在位七十載，」

求禪得舜。舜徵三十歲。在位，堯退而老，八歲而終。至殂落，九十八載。未及在位之時，必已成人。今計數

百有餘矣。又曰：「舜生三十徵用，二十在位，五十載陟方乃死。」適百歲矣。文王謂武王曰：「我百，爾九十，

吾與爾三焉。」文王九十七而薨，武王九十三而崩。周公，武王之弟也。兄弟相差，不過十年。武王崩，周

公居攝七年，復政退老，出入百歲矣。召公，周公之兄也。至康王之時，尙爲大保，出入百有餘歲矣。聖人稟

和氣，故年命得正數。氣和爲治平，故大平之世多長壽人。百歲之壽，蓋八年之正數也。猶物至秋而死，物

命之正期也。物先秋後秋，則亦如人死或增百歲，或減百也。先秋後秋爲期，增百減百爲數。物或出地而

死，猶人始生而夭也。物或踰秋不死，亦如人年多度百至於三百也。傳稱老子二百餘歲。召公百八十。

高宗享國百年，周穆王享國百年，并未享國之時，皆出百三十四十歲矣。」此節推論，殊未得古代傳說真相，



仲任固多野言。然古人論事，多雜己意，而不求其真，則於此可見。其於人壽，挾一百年為正數之成見，亦於此可見也。

(下 篇)

古人言數，雖不審諦，未有矯誣誇誕之說也。自讖緯興，乃自曆元以後，悉妄造古帝王年代以實之，而不合人年之弊大起矣；然其說又相牴牾，不可不一理而董之也。

廣雅釋天云：『天地闢設，人皇已來，至魯哀公十有四年，積二百七十六萬歲。分爲十紀：曰九頭，五龍，攝

提，合維，連通，序命，德蓋，因提，禪通，流訖。』（善序略云：『廣雅云：自開闢至獲麟，二百七十六萬歲，分爲十紀，則大半一紀二十七萬

六千年。十紀者：九頭一也，五龍二也，攝提三也，合維四也，連通五也，序命六也，德蓋七也，因提八也，禪通九也，流訖十也。』校勘記云：『流訖

毛本改疏化。』案廣雅作流訖，王念孫校改爲疏訖。廣雅注引帝三世紀曰：『自天地闢設，人皇已來，迄魏咸熙二年，凡二百七十二代，積二

百七十六萬七千四百五十五年。』案七百四十五，爲白獲麟之翼年，至咸熙二年年數。司馬貞補三皇本紀云：『春秋緯稱自開

闢至於獲麟，凡三百二十七萬六千歲。分爲十紀：凡世七萬六百年。』（當作紀卅七萬七千六百年。）一曰九頭

紀，二曰五龍紀，三曰攝提紀，四曰合維紀，五曰連通紀，六曰序命紀，七曰脩飛紀，八曰因提紀，九曰禪通紀，十曰

流訖紀。』二說十紀之名相同，而年數互異。案續漢書律曆志載靈帝熹平四年，蔡邕議曆法，謂『元命苞，

乾鑿度，皆以爲開闢至獲麟，二百七十六萬歲。』詩文王疏引乾鑿度，謂『入天元二百七十五萬九千二百八

十歲。」文王以西伯受命，則廣雅實據元命苞，乾鑿度以立言。路史餘論引命曆序，謂「自開闢至獲麟，三百

二十七萬六千歲。」則三皇本紀所本也。漢書王莽傳：「莽改元地皇，從三萬六千歲曆號也。」莽子臨死，

莽賜之諡，策書曰：「符命文：『立臨爲統義場王。』」此言新室卽位三萬六千歲後，爲臨之後者，乃當龍陽而

起。後漢書陳蕃傳：「移檄郡國，言莽『矯託天命，僞作符書，下三萬六千歲之曆，言身當盡此度。』」卽指此。

三百二十七萬六千者，三萬六千與九十一相因之數，則命曆序實據莽所下曆。三皇本紀又云：「天地初

立，有天皇氏，十二頭，立各一萬八千歲。地皇十一頭，亦各萬八千歲。人皇九頭，凡一百五十世，合四萬五千六

百年。」注云：「出河圖及三五曆。」案三統曆以十九年爲章，四章七十六年爲部，二十部千五百二十年

爲紀，三紀四千五百六十年爲元。兩「萬八千」合爲三萬六千，四萬五千六百，則一元十倍之數，蓋一據三

統曆，一據莽所下曆。人皇兄弟九頭，而廣雅年紀，始自人皇十紀之名，一曰九頭，明司馬氏所稱天皇地皇，與

其所稱人皇，原本非一。釋史引三五曆記云：「天地混沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲。天地開闢，陽清

爲天，陰濁爲地。盤古在其中，一日九變。神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此

萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長。」亦合兩「萬八千歲」爲三萬六千，蓋小司馬所稱天皇地皇出

三五曆，人皇本河圖也。參看緯書三皇之說條。

釋史又引春秋元命苞云：「天地開闢，至春秋獲麟之歲，凡二百二十六萬七千年。分爲十紀：其一曰九

頭紀，二曰五龍紀，三曰攝提紀，四曰合雉紀，五曰連通紀，六曰敘命紀，七曰循蜚紀，八曰因提紀，九曰禪通紀，十

頭紀，二曰五龍紀，三曰攝提紀，四曰合雉紀，五曰連通紀，六曰敘命紀，七曰循蜚紀，八曰因提紀，九曰禪通紀，十

曰疏。『紀名與廣雅，三皇本紀同，而年數又異。與續志所載元命苞之言不符，恐不足據。』

三皇本紀云：『蓋流之當黃帝時，制九紀之間。』案禮記祭法正義云：『春秋命曆序：炎帝號曰大庭』

氏，傳八世，合五百二十歲。黃帝，曰帝軒轅，傳十世，二千五百二十歲。次曰帝宣，曰少昊，曰金天氏，則窮

桑氏，傳八世，五百歲。次曰顓頊，則高陽氏，傳二十世，三百五十歲。次是帝嚳，傳十世，四百歲。』（詩生民疏

云：『禮記祭法以命曆序云：『少昊傳八世，顓頊傳九世，帝嚳傳八世。』左氏文公十八年疏云：『顓頊傳九世，帝嚳傳八世。』均與祭法

正義不同，未知孰是。』合僅四千二百九十年。（黃帝傳二千五百二十歲，按禮記云：『二千，國本宋本作一千，』則更少十歲。』

加以帝堯至獲麟，安能盈一紀之數？列子楊朱篇云：『大古至於今日，年數固不可勝紀，但伏犧以來三十餘

萬歲，』其言似有所本。疑命曆序之流，倫紀當以伏犧為始也。

禮記禮運下正義云：『易緯通卦驗云：『天皇之先，與乾曜合元。君有五期，輔有三名。』』注云：『君

之用事，五行代王，（代字從今本通卦驗增）亦有五期，輔有三名，公卿大夫也。』又云：『遂皇始出握機筮。』

注云：『遂入，在伏犧前，始王天下也。』則鄭以天皇為上帝，五期之君為五帝，繼天立治，實始人皇，與廣雅同。

三五齊大皇地皇之說，非其所有也。正義又云：『六藝論云：『遂皇之後，歷六紀九十一代至伏犧。』譙周

古史考：『燧人次有三姓至伏犧。』其文不同，未知孰是。或於三姓而為九十一代也。方叔璣注六藝論云：

『六紀者：九頭紀，五龍紀，攝提紀，合洛紀，連通紀，序命紀，凡六紀也。九十一代者：九頭一，五龍五，攝提七十二，

合洛三，連通六，序命四，凡九十一代也。』但伏犧之前，及伏犧之後，年代參差，所說不一。緯候紛紜，各相乖

背且復煩而無用；今並略之。」如六藝論之說，則自伏犧至獲麟，尙有四紀，凡百十萬四千年，較列子之說更

長矣。謹周之說，見於曲禮正義云：「伏犧以次有三姓，始至女媧。女媧之後五十姓，至神農。神農至炎帝，

一百三十三姓。」（曲禮正義又引六藝論云：「燧人至伏羲一百八十七代。」又與標題下所引不同。又引宋均注文選曰：「女媧

以下至神農七十二姓。」）

書疏引維師謀注云：「數文王受命至魯公末年，三百六十五歲。」又云：「本唯云三百六十耳。學者

多聞周天三百六十五度，因誤而加。徧校諸本，則無五字也。」案乾鑿度謂：「入天元二百七十五萬九千二

百八十歲，而文王受命。」若益三百六十歲，更益春秋二百四十二年，僅得二百七十五萬九千八百八十二年，

較二百七十六萬年，尙少百十八，則維師謀注與乾鑿度不同。依乾鑿度，文王受命，當在春秋前四百七十八

歲也。若依世經，則文王受命九年而崩，武王即位十一年，周公攝政七年，其明年，爲成王元年，命伯禽俾侯於

魯，伯禽至春秋三百八十六年，文王受命，在春秋前四百十三年也。

史記十二諸侯年表集解引徐廣曰：「自共和元年，歲在庚申，訖敬王四十二年，凡三百六十五年。共和

在春秋前一百十九年。」又周本紀集解引徐廣曰：「自周乙巳至元鼎四年戊辰，一百四十四年，漢之九十

四年也，漢武帝元鼎四年封周後也。」案六國表，起周元王，訖秦二世，凡二百七十年，元王元年，至赧王五十

九年乙巳，凡二百二十一年。依史記年表，共和至赧王，凡五百八十六年，至漢武帝天漢四年，則七百四十五

年也。張守節正義論史例云：「大史公作史記，起黃帝，高陽，高辛，唐堯，虞舜，夏殷，周秦，訖於漢武帝天漢四年，

合二千四百一十三年。張氏此言，自共和以後，當以史記本書爲據。共和以前，除舜在位三十九年，見於

本書外，集解引皇甫證『黃帝百，顓頊七十八，啓七十，桀九十八。』又引竹書紀年，謂『夏有王與無王，用

歲四百七十一年。』自湯滅夏，以至於受，用歲四百九十六年。』（正義引竹書曰：『自盤庚徙殷，至紂之滅，七百七十三

年，七百之七，當係誤字。』周自武王滅殷，以至幽王，凡二百五十七年。』正義皆無異說，亦未嘗別有徵引，似

當同之。若依此計算，則自黃帝至周幽王，合一千六百十八年；東周以下，依史記本書計算，至天漢四年，共六

百七十四年，合共二千二百九十二年，較二千四百一十三，尙少一百二十一，未知張氏何所依據也。又水經

注：『謂成陽堯妃祠，有漢建寧五年成陽令符遵所立碑，記堯卽位至永嘉二年，二千七百二十有一載。』

史記表傳，亦錄上歷帝祠。起元寇，終於晉末，凡十六代，一百二十八帝，歷三千二百七十年。』亦

未知其何據。

竹書出於汲冢，所記卽未必信，究爲先秦古書也。然此書真本，恐無傳於後，唐人所據，已爲僞物，更無論

明人所造矣。何也？魏史必出於晉，晉史於靖侯以前，已不能具其年數，顧能詳三代之歷年，豈理也哉？況

晉又何所多之與？受之周與？周何爲祕之，雖魯號稱秉周禮者，亦不得聞，而獨以畀之唐叔也。且韓亦三

晉之一也，何以韓非言唐虞以來年數，其不審諦，亦與孟子同也。豈魏又獨得之晉與？然魏人亦未有能詳

言古代年數者。豈晉史又闕之生人，而獨以藏諸王之冢中與？於情於理，無一可通。故竹書而有共和以

前之紀年，卽知其不可信，更不必問其所紀者如何也。

即就其所紀者論之，其僞仍有顯然可見者。路史引易緯稽覽圖曰：『夏年四百三十一，殷年四百九十

六。』此為造竹書者所本。其改夏年為四百七十一者，僞謂桀之代夏，凡四十年，故云有王與無王也。云

『西周二百五十七年』者，漢書律曆志云：『春秋殷曆，皆以殷魯自周昭王以下亡年數，故據周公伯禽為

紀。』律曆志謂伯禽四十六年。自此以下，依史記魯世家考公四，煬公六，幽公十四，魏公五十，厲公三十七，

獻公三十二，慎公三十，武公九，懿公九，伯御十一，至孝公之二十五年，而犬戎殺幽王，凡二百七十三年。作竹

書者，謂啓殺益，大甲殺伊尹，蓋抹去周公攝政之七年。更益武王二年，則二百七十五。今本作五十七，蓋七

五二字互譌也。輾轉推尋，皆可得其所本，尙可信為真古物哉。

### 三二九 盤古考

呂思勉

(二八四，改定)

今世俗無不知有盤古氏者，叩以盤古事迹，則不能言，蓋其說甚舊，故傳之甚廣，而又甚荒矣。

盤古故事，見於五運歷年記者曰：『元氣濛濛，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤。啓陰感陽，分布元氣，乃孕

中和，是爲人也。首生盤古，垂死化身。氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液

爲江河筋脈爲地，肌肉爲田土，髮髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金石，精髓爲珠玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因

風所感，化爲黎甦。』(據釋史卷一引) 見於述異記者曰：『昔盤古氏之死也，頭爲四岳，目爲日月，脂膏爲江

海，毛髮為草木。秦漢間俗說：「盤古氏頭為東岳，腹為中岳，左臂為南岳，右臂為北岳，足為西岳。」先儒說：

「盤古氏泣為江河，氣為風，聲為雷，目睜為電。」古說：「盤古氏喜為晴，怒為陰。」吳楚間說：「盤古氏夫妻，

陰陽之始也。」今南海有盤古氏墓，互三百餘里，俗云：「後人追葬盤古之魂也。」桂林有盤古氏廟，今人

祝祀。」（據漢魏書本，釋史無末十一字）見於三五曆記者曰：「天地混沌如雞子，盤古生其中，萬八千歲，

天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變。神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日

長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。」（據釋史卷一引）案厄秦梨雅優

婆尼沙曼（Aihuroya Ipanishah）云：「大古有阿德摩（Atman），先造世界。世界既成，後造人。此

古人有口，始有言；有言，乃有火。此人有鼻，始有息；有息，乃有風。此人有目，始有視；有視，乃有日。此人有耳，始

有聽；有聽，乃有空。此人有膚，始有毛髮；有毛髮，乃有植物。此人有心，始有念；有念，乃有月。此人有臍，始有

出氣；有出氣，乃有死。此人有陰陽，始有精；有精，乃有水。」外道小乘涅槃論云：「本無日月星辰，虛空及地，惟

有大水。時大安荼生。形如雞子，周匝金色。時熟破為二段：一段在上作天，一段在下作地。」摩登伽經

云：「自在以頭為天，足為地，目為日月，腹為虛空，髮為草木，流淚為河，衆骨為山，大小便利為海。」五運歷年

記三五曆記之說，蓋皆象教東來之後，雜彼外道之說而成。述異記首數語，即五運歷年記之說。秦漢間俗

說亦同。此說疑不出秦漢間任氏誤也。至其所謂先儒說，古說，吳楚間說者，則皆各自為說，與上諸說不同。

山海經海外北經云：「鍾山之神，名曰燭陰。視為晝，瞑為夜。吹為冬，呼為夏。不飲，不食，不息，息為風。」

身長千里。在無碭之東。其爲物，人面，蛇身，赤色，居鍾山下。大荒北經云：「西北海之外，赤水之北，有

章尾山。有神，人面蛇身而赤。直目正乘。其瞑乃晦，其視乃明。不食，不寢，不息。風雨是謁。是燭九陰。

是謂獨龍。」此二者卽一事，皆謂其身生存，不謂已死，述異記所謂先儒說及古說者蓋如此。路史謂「荆

湖南北，今以十月十六日爲盤古氏生日，以候月之陰晴。」（初三集記）可見述異記所謂古說者流傳之久

矣。至其所謂吳楚閒說者，則盤古氏明有夫妻二人，與一身化爲萬有之說，尤釐然各別。

盤古卽盤瓠之說，始於夏穗卿。（見所作古代史。）予昔亦信之，今乃知其非也。盤瓠事迹，見於後漢書南

蠻傳，其說云：「昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃訪募天下有能得犬戎之將吳將軍頭者，購

黃金萬鎰，邑萬家，又妻以少女。時帝有畜狗，其毛五采，名曰盤瓠。下令之後，盤瓠遂銜人頭造闕下。羣臣

怪而診之，乃吳將軍首也。帝大喜。而計盤瓠不可妻之以女，又無封爵之道，議欲有報，而未知所宜。女聞

之，以爲帝王下令，不可違信，因請行。帝不得已，乃以女配盤瓠。盤瓠得女，負而走。入南山，止石室中。所

處險絕，人跡不至。於是女解去衣裳，爲僕鑿之結，著獨力之衣。帝悲思之，遣使尋求。輒遇風雨震晦，使者

不得進。經三年，生子一十二人，六男六女。盤瓠死後，因自相夫妻。織績木皮，染以草實。好五色衣服，製

裁皆有尾形。其母後歸，以狀白帝。於是使迎致諸子。衣裳斑闌，言語朱離，好入山壑，不樂平曠。帝順其

意，賜以名山廣澤。其後滋蔓，號曰蠻夷。外癡內黠，安土重舊。以先父有功，母帝之女，田作賈販，無關梁符

傳租稅之賦，有邑君長，皆賜印綬，冠用獬皮。其渠帥曰精夫，相呼爲蚺徒。今長沙武陵蠻是也。」（水經注



水注與此說同而辭較略云：「今武陵郡夷，即槃瓠之種落也。」其狗皮毛，適孫世實錄之。夏氏謂吾族古帝，蹤跡多在北方，獨

盤古祠在桂林，墓在南海，疑本苗族神話，而吾族誤襲爲己有。案干寶晉紀，范成大桂海虞衡志，皆謂「蠻族

雜糅魚肉，叩槽而號，以祭槃瓠」。（文獻通考四裔考引）而今粵西嚴峒中，猶有盤古廟，以舊曆六月二日爲盤古

生日，遠近聚集，致祭極虔；此予昔所以信夏氏之說也。由今思之，殊不其然。凡神話傳說，雖今古不同，必有

沿襲轉移之跡，未有若盤古槃瓠之說，絕不相蒙者。後書注云：「今辰州盧溪縣西有武山。黃閔武陵記曰：

「山高可萬仞。山半有槃瓠石室，可容數萬人。中有石牀，槃瓠行跡。」（水經注云：「武水源出武山。水源石上，

有槃瓠迹猶存矣。」）今案山窟前有石羊石獸，古跡奇異尤多。望石窟，大如三間屋。遙見一石，仍似狗形，俗

相傳，云是槃瓠象也。」路史發揮云：「有自辰沅來者，云：「盧溪縣之西百八十里，有武山焉。其崇千仞。

遙望山半，石洞罅啓。一石貌狗，人立乎其旁，是所謂槃瓠者。今縣之西南三十里，有槃瓠祠，棟宇宏壯，信天下

之有奇迹也。」注云：「黃閔武陵記云：「山半石室，可容數萬人，中有石牀，槃瓠行迹。」今山窟前石獸，

石羊，奇迹尤多。」辰州圖經云：「石窟如三間屋。一石狗形，蠻俗云槃瓠之象。今其中種有四：一曰七村

歸明戶，起居飲食類省民，但左衽。二曰施溪武源歸明蠻人。三曰山獠。四曰玃獠。雖自爲區別，而衣服

趨向，大略相似。土俗以歲七月二十五日，種類四集，扶老攜幼，宿於廟下。五日，祠以牛麋酒餼，推鼓踏歌，謂

之樣。樣，蠻語祭也。云容萬人，循俗之妄。」自唐訖宋，遺跡依然，足見後書所謂槃瓠者，實僅指武山一種

落。後書說雖荒唐，中實隱藏實事。（如衣服，居處語言，俗尚及中國待之之寬典等。）獨力僕鑿，蓋其衣結之名。精

夫之精，義雖難解，夫固吾族稱長上之辭，如大夫，千夫是也。媿徒尤確爲華語。其事託之高辛者，楚之先

爲高辛火正。楚與吳世讎，吳將軍蓋本謂吳之將軍，復以槃瓠狗種，稱其人爲犬戎，以冠吳將軍上，遂若吳爲

其人之氏族矣。公羊言「楚王妻媿」，同姓爲昏，楚蓋自有此俗。廣韻濮字注引山海經云：「濮鉛，南極之

夷。尾長數寸。巢居山林。」（今無）後書述哀牢夷，亦云衣著尾。濮之先，固亦在荊豫之域，左氏：「周

使詹桓伯辭於晉，謂巴濮楚鄧吾南土。」又「楚子爲舟師以伐濮」是也。（昭公九年十九年）將軍戰國後

語。金以益計，封以戶數，亦皆秦漢時制。然則槃瓠傳說，蓋起於楚，而經秦漢後人之改易，所指固不甚廣，其

原亦非甚古也。孰與夫盤古之說，東漸吳會，南滌嶺表，且視爲凡生民之始者哉？路史又謂「會昌有盤古

山，湘鄉有盤古堡，粵都有盤古祠，成都，淮安，京兆，皆有廟祀。」又引元豐九域志，謂廣陵有盤古冢廟，與所謂荆

湖南北，以盤古生口候月陰晴者，固與槃瓠渺不相涉。述異記謂「南海中有盤古國，今人皆以盤古爲姓，則

盤古亦自有種落。」此當與南海之盤古墓，桂林之盤古祠有關。吳楚間盤古之說，蓋亦同出一原。惟本

夫妻二人，故有慕若一身，既化爲萬有矣，又何慕之有焉？豈聞創造天地萬物之神，乃待以衣冠爲冢者哉？

然其與槃瓠之說，不可纏而爲一，則又無待再計矣。

路史又云：「玄中記云：高辛氏犬戎爲亂，帝曰：『有討之者，妻以美女，封三百戶。』帝之狗曰槃瓠，去

三月，而殺犬戎，以其首來。帝以女妻之。不可教訓。浮之會稽東海中，得地三百里封之。生男爲狗，女爲

美人。是爲犬封氏。」玄中之書，崇文總目曰：「不知撰人名氏。」然書傳所引，皆云郭氏玄中記，而山海

經

經注狗封氏事，與記所言一同，知為景純。羅氏因謂槃瓠之說，乃因山海經而譌。今案大荒北經云：「有人曰大行伯，把戈。其東有犬封國。」郭注云：「昔槃瓠殺戎王，高辛以美女妻之，不可以訓，乃浮之會稽東海中，得三百里地封之。生男為狗，女為美人。是為狗封之國也。」又曰：「犬封國曰犬戎國。狀如犬。」

有一女子，方跪進杯食。有文馬，縮身朱鬣，目若黃金，名曰吉量。乘之壽千歲。注云：「黃帝之後卜明，生白犬二頭，自相牝牡，遂為此國，言狗國也。周書曰：「犬戎文馬，赤鬣白身，目若黃金，名曰吉黃之乘。」成王時獻之。」六韜曰：「文身朱鬣，眼若黃金，項若雞尾，名曰雞斯之乘。」大傳曰：「駁身朱鬣雞目。」山海經

亦有「吉黃之乘壽千歲者。」雖名有不同，說有小錯，其實一物耳。今博舉之，以廣異聞也。大荒北經云：「大荒之中，有山名曰融父山，順水入焉。有人，名曰犬戎。黃帝生苗龍，苗龍生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是為犬戎。」注云：「言自相配合也。」案郭注海內經之犬戎，即本大荒經為說。書大

傳所云犬戎文馬，即散宜生取之以獻紂者，其為西北之國可知。海內經：「犬封國曰犬戎國。」曰上當有奪字。經本不以犬封犬戎為一，注意尤皎然可明，謂其由一說傳為，似近武斷。會稽海中，不知果有槃瓠傳說否？即使有之，亦武山種落，播越在東，或則東野之言，輾轉傳布，要不容與盤古之說并為一談也。

路史又引地理坤鑑云：「盤古龍首人身。」地理坤鑑，非必可信之書，然小道可觀，其言亦時有所本。魯靈光殿賦曰：「圖畫天地，品類羣生。雜物奇怪，山神海靈，寫載其狀，託之丹青。千變萬化，事各繆形。隨

色象類，曲得其情。上紀開闢，逢古之初。五龍比翼，人皇九頭。伏犧鱗身，女媧蛇軀。」（李善注：「列子曰：

「伏羲，女媧，蛇身而人面。」玄中記曰：「伏羲龍身，女媧蛇身。」畫壁之技，必自古相傳，匪由新創。古帝形貌，皆象龍蛇，則以文明肇啓，實在江海之會也。會稽南海，皆尊盤古，固其宜矣。是其年代，必遠在高辛之前，安得與槃瓠之說并爲一談邪？

### 三三〇 三皇考

顧頡剛  
楊向奎

(二五) 燕京學報專號之八

【童序】

自序

三皇太一傳說演變略圖

一 引言

二 「皇」字的原義

三 名詞的「皇」的出現

四 「皇」的由神化人

五 「皇」爲人王位號的實現

六 「二皇」神和太帝

七 「九皇」和「民」

八 「太一」一名的來源

九 『天神貴者太一』及三一

一〇 太一的勃興及其與后土的地位

一一 秦帝的兩件故事

一二 西漢時三皇消沈的原因

一三 三皇的復現

一四 太一的消失

一五 人皇的出現

一六 伏羲們和三皇的伴家及其糾紛

一七 天皇大帝與太微五帝

一八 盤古的出現與三皇時代的移談

一九 女媧地位的升降

二〇 三皇名稱確立後對於舊名稱的解釋

二一 道教中的三皇

二二 太一的墮落

二三 太一下行九宮和太一的分化

二四 太一在道教中的地位

二五 太一的死亡

二六 何圖與洛書

(1) 龍圖天地未合之數

——(考)

身

三)——

(2) 天地已合之位

(3) 瀛圖天地生成之數

(4) 洛書天地交午之數

(5) 洛書縱橫十五之象

二七 河圖洛書的倒置

二八 三墳與古三墳書

二九 近代對於三皇的祭祀和信仰

補遺七則

論跋

## 童 序

凡是講中國上古史的人，差不多沒有不開口就談「三皇五帝」的；但是「三皇五帝」的問題究竟是怎麼樣，又差不多沒有人能回答得清清楚楚。聰明些的人們至多知道這些名字的不可靠，而勸人們不必去信它就是了。二千年來，竟沒有一個人肯悉心的去尋求出這問題的根柢曲折來，把它整個的託獻給人看。

我們知道要考究一個傳說的來源，必須首先問明白這一個傳說出來的時代，和那時代的社會背景；然後觀察其歷史上的根據，和這傳說本身演變的經過情形。這樣才能把問題澈底解決。我們中國上古史

上的問題，儘有許多只是中古史上的問題，研究上古傳說的人如果只在上古史裏打圈子，那裏會有解決一切問題的希望。所以我們要明白『五帝』問題，必定要先弄清楚戰國秦漢間的政治背景和那時代的學術思想；我們要明白『三皇』問題，也一樣的必定要先弄清楚戰國秦漢以至歷代的政治和宗教上的情形。

『三皇』傳說起來的原因是這樣：戰國本是個託古改制的時代，一般思想家眼看着當時時勢的紛亂和人民的痛苦，大家都要想『撥亂世而反之正』，大家都提出具體的政治主張來救世；然要謀主張的實行，必先得當時的君主和人民的信仰，這本來只是學說上的問題；但是不幸，我們的先民向來有一種迷信古初的病根，以為無論什麼都是愈古的愈好，愈古代便愈是治世，愈到近代便愈亂了。這種病根，在我想來，是敬祖主義的流弊，是宗法制度的結晶。戰國的思想家本來沒有什麼歷史的觀念，又困於這種國民性之下，

便不得不編造些謊話出來騙人了。於是他說他的主張是古者某某聖王之道，你又說你的主張是古者某某聖王曾經實行過的；你說你的主張很古，我又說我的主張比你的更古；你講堯舜，我便講黃帝，他更講神農；思想家的派別愈繁，古史的時代也便愈拉愈長。你把你編造出來的『古』堆在他編造出來的『古』的上面，我更把我編造出來的『古』堆在你編造出來的古的上面；在這樣情形之下，那向來爲人所不知道的『三皇五帝』的一個歷史系統便出現了。

戰國人的編造古史，本來不必尋什麼可靠的材料，只要能拉到的便是；也不管你我的說話會不會衝突，也不管書本上的證據如何；所以這國的祖宗會安在那國的祖宗的上代，甚至於一個人會化身成好幾個人。

他們這嫌這些花樣玩的不夠，更把天上的上帝和神也拉下凡來，湊聖帝賢臣的數。這樣一來，宗教的傳說便變成了真實的歷史，而神便也變成了人。「三皇」的傳說即是這樣起來的。

這篇三皇考是顧頡剛師同楊向奎先生合寫的。這篇長文裏把「三皇」的來源，同它傳說的演變考

證得清清楚楚；同時因問題聯帶的關係，更把「太一」問題也相當的解決了。關於「三皇」的問題，著者

們以為：「皇」字在戰國以前只當它形容詞和副詞用，偶然也用作動詞，或是有人用它作名字，絕沒有用作

一種階位的名詞的（二節）。戰國以後，本來用以稱呼上帝的「帝」字已用作人王的位號，便改用了訓美

訓大而又慣用作天神的形容詞的「皇」字來稱呼上帝了。在楚辭裏我們首先看到「東皇太一」和「上

皇」「西皇」「后皇」等名詞（三節）。到戰國之末，「皇」又化爲人了。呂氏春秋和莊子告訴我們一

個人帝的「三皇」（四節）。秦王政統一天下，命丞相御史等議帝號，臣下奏說「古有天皇，有地皇，有泰皇，

泰皇最貴」這就是我們最先知道的「三皇」的名號。「天皇」之名，就是從「皇天」倒轉來的；「地皇」

之名，就是從「后土」翻譯來的；「泰皇」或許就是楚辭九歌中的「東皇太一」（凡是用「泰」作形容詞的，都

含有最高最貴的意思，所以泰皇最貴）（五節）。到了漢代，淮南子道「二皇」「一皇」是介於人神之間的人物

（淮南子中也有「太皇」是天的異稱，又有「太帝」即是上帝）（六節）。董仲舒道「九皇」「九皇」不是一個固定

的人物，是一個跟着朝代遞嬗的位號（「九皇」後來也變成固定的人物，如易經子文子等書所說）（七節）。西漢時

「三皇」說消沈，其原因：一、西漢是陰陽說極盛的時候，武帝時以泰一爲天的異名，泰皇即可與天皇併家；又



秦一與后土對立，天地之神既定，可以不需要再有別的。二：西漢是極注重曆法的時代，在天象裏有大帝星有五帝星，所以祭祀之神也只能有秦一與五帝，古史中也只能有秦帝與五帝了（一二節）。到西漢的末年，『三皇』說又顯現了。王莽自居於『皇』，所以他又拾起『三皇』這個名詞來應用。（王莽時的一三皇）還保存着董仲舒學說的意義，只是一個順着時代變遷的位號。王莽的『三皇』大約是黃帝少昊顓頊。他在經（周禮）傳（左傳）裏插進了『三皇』說的根據，從此『三皇』這個名詞就長存於天地間了（一三節）。董仲舒的朝代次序的學說只是『黑』『白』『赤』三個統（此外尚有『天統』二字，乃指自然的統緒而言，即是後世所說的『正統』）。到

了劉歆，把它改變成『天統』『地統』『人統』，因有了這新三統說，緯書裏便有天皇地皇人皇的『新三皇』。於是人皇便占據了秦皇的地位了（一五節）。天地人『新三皇』說既出，他們更把伏羲神農燧人女媧祝融等與『三皇』併合起來（伏羲神農為『三皇』之二，是各說俱同的，還有那『皇』各說不同）。自從鄭玄把

少昊正式加入『五帝』中，『五帝』成了『六帝』，偽古文尚書就把本來為『五帝』之首的黃帝升做了『三皇』，『三皇』之說便確定了（一六節）。後人又把秦皇九真人皇等合併成一，天皇地皇與淮南子裏的『二皇』也併了家，於是『後三皇』在西漢前期的書中也各有着落了（二〇節）。在道教的經典中也有『三皇』，它們的說法頗不一致，大體是把『三皇』分化成三個集傳，有『初』『中』『後』，『下』，『三皇』之別（道教中的『三皇』也是天皇地皇人皇，也把伏羲神農黃帝們都合上去）（二二節）。左傳中有『三

墳』之名，周禮裏有『三皇之墳』，鄭玄們把『三墳』來釋『三皇之書』，後人因此便造出了『三墳書』。

古三墳書是易經和書經的混合物(二八節) 到了元代,在異民族統治之下,「三皇」又變做了醫流的祖

師(因為神農有醫藥及作本草的傳說,黃帝有作內經的傳說,神農黃帝是「三皇」之二,爽供更把伏羲也硬拉入了醫界) 自此以後,

「三皇」便從最高無上的統治階級跌成了自由職業者了(二九節)。

關於「太一」問題,著者們以為:道家們叫「道」做「大」做「一」或「太一」,楚辭裏又把「太一」作為神名(漢皇太一),這兩種意義的「太一」來源誰早誰晚雖難確定,但在戰國以前是不見有這個名稱的(八節) 到漢武帝時,又有「天神貴者」的「秦一」出來,稍後更有天神的「三一」——「天一地一秦一」出現。「三一」是「三皇」的化身,「秦一」是「秦皇」的化身(「三一」中也以「秦一」為最貴)(九節)。

本來西漢的上帝是沿秦制祠青白黃赤諸帝的,到武帝時換了秦一五帝降為第二級的上帝了(這是根據

「秦一佐曰五帝」的學說)(一〇節) 武帝時秦帝的故事頗發達(現在我們知道的有兩件) 秦帝是禹和黃帝以

前的人帝,實在也就是秦一的化身(一一節) 自武帝在甘泉立了秦一壇,到成帝時,儒臣提出抗議,天地祀

所三十七年間搬了五次。王莽更定祀典,定上帝的整個稱號為「皇天上帝秦一」,後來簡稱為「皇天上

帝」「太一」一名就漸漸的消失了(一二節) 那時的天文家也在星座裏規定了天皇大帝及五帝的星

辰。緯書興起以後,更給五帝上的這位上帝以「天皇曜魄寶」一個名號。天皇大帝曜魄寶一方面是北

辰星,一方面也就是西漢時「天神貴者秦一」的變相(一七節) 到東晉時,太一墮落成了五帝之佐的同

輩,「六十二神」中的一神。至唐,曜魄寶也跌到了祀典的第三級裏了。推原太一地位降落的緣故,是由

於當時天文學說的轉變，而民間流傳的故事也同樣於他有不利（二三節）。後漢時有一種占卜的方法叫

「九宮」，「九宮」是太帝（太一即北辰之神）的紫宮和他的「四正四維」八個行宮；太帝是要常常出來巡

狩的，就叫做「太一下行九宮」。照後來的說法，「九宮」每一宮內都有一個神，九神同時移動，這就叫做

「九宮神」（九宮太一）。到唐玄宗時，「九宮神」竟一躍而為國家的正式祀典，尊為「九宮貴神」，地位

很高。民間另有一種「太一十神」之說，北宋時又有祀「十神太一」的制度，這「十神太一」的地位更

高（以五屬太一為領袖）。太一幾乎回復了西漢時的地位（二三節）。道教中也有「太一」，道教的神名「太

一」的極多，其中以太一救苦天尊（簡稱太一天尊）的地位為最高。此外太一君和太一五神等都是人身中

的神，還有上上太一，是「道」的父親，又「玄」「元」「始」「三氣」也叫作真「玄」「太一」（道教只為「太一」

無處不在，而各具名稱）（二四節）。周禮中的「昊天上帝」，甘公星經中的「天皇帝」和漢代所祀的「太

一」其地位是相等的，因之而有「三位一體」的說法發生（鄭玄說）。到了唐代，他卻又由一而化為兩了；

唐代別祀昊天上帝與天皇帝，曜魄寶，曜魄寶的地位低於昊天上帝。元代更把天皇帝帝位的祀典取銷，而

太一也只有「十神太一」中最貴的五福太一得到祭祀，地位並不甚高。明清以後，天皇和太一的祀典都

被革除，於是轟轟烈烈的太一就壽終正寢了（二五節）。

此外著者們還有對於「開天闢地人物」和「河圖洛書」等的考證（河圖洛書是「太一下九宮」說的根據

地）。因非本文的主要部分，從略不敘了（著者們對於「開天闢地人物」的考證有一個特別的提議，以為在盤古未出現前，女

（這三皇是開天闢地的人物，這個提議是這裏應當特別提出的。）

我們看了上面的提要，可以知道『三皇』問題與『太一』問題的關係是怎樣的密切，『太一』問題又牽涉到天文數象等學問，所以非常不容易解決。著者們做出這樣偉大的成績來，已是令人五體投地的了。

本文體大思精，本沒有多少可以疵議的地方；但是像這樣長的論文，自然也難免有一二疏忽之點。序者不學，本不配在這裏補充什麼意見，然承頴剛師的好意命我寫這篇序文，我應當盡責的說幾句話。現在就把浮在我腦際的一點膚見拉雜寫出來，請著者和讀者們指教。

第一『三皇』來源的討論。『三皇』中的天地二皇固然是『皇天』『后土』的變相，但他們的關係還是間接的，天皇地皇還有個本生娘家在，那便是史記封禪書中所記『八神』之祀裏的天主地主。我們試把他們的淵源尋出來。封禪書說：

始皇遂東遊海上，行禮祠名山大川及八神。……八神將自古而有之，或曰太公以來作之。齊所以爲齊，以天齊也。其祀絕莫知起時。八神：一曰天主，祠天齊；天齊淵水居臨菑南郊山下者。二曰地主，祠太山梁父。蓋天好陰，祠之必於高山之下，小山之上，命曰時；地貴陽，祭之必於澤中圓丘云。三曰兵主，祠蚩尤；蚩尤在東平陸監鄉，齊之西境也。四曰陰主，祠三山。五曰陽主，祠之罘。六曰月主，祠之萊山。皆在齊北，並勃海。七曰日主，祠成山；成山斗入海，最居齊東北隅，以迎日出云。八曰

四時主，祠琅邪；琅邪在齊東方。蓋歲之所始皆各用一牢具祠，而坐祝所損益非幣雜異焉。……名

山川諸鬼及八神之屬，主過則祠，去則已。（漢書郊祀志文略同）

八神是東方齊國所奉的神，據史公說八神將自古就有，其祀絕莫知起時，而八神又為始皇所祠，可見他們至遲也是戰國以前的產品。這天主地主，封禪書明說就是天地之神，因為其祀偏在東方，所以天子巡狩經過的時候就祠，去就罷了（八神之祀至成帝時始廢）。燕齊方士的勢力本來是活躍於秦漢間的，觀「五德之運」

秦帝後齊人就奏之，始皇也便採用，可見他們把天主地主人化成了天皇地皇，從東方搬到西方去，是很可能的事。況且漢武帝時的泰一也是從東方來的，天一地一更與天主地主相近，而天一地一又就是天皇地皇的化身（因為秦皇復了神，所以天皇地皇也就跟着回復了天神的地位），所以說天皇地皇與天主地主必有相當的關係，決不是隨意武斷的話。封禪書又記武帝時的祀典道：

後人復有上書言古者天子常以春解祠，祠黃帝用一梟破鏡，冥羊用羊，祠馬行用一青牡馬，太一

澤山君地長用牛，武夷君用乾魚，陰陽使者以一牛。令祠官領之如其方，而祠於忌太一壇旁。

這文裏的太一澤山君，不就是天主地主的變相嗎？陰陽使者（漢書注：「孟康曰：陰陽之神也。」）不也就是陰主陽主的化身嗎？

第二：秦一來源的另一段材料。關於秦一問題，本文也濫拉了一段材料，那便是荀子裏所說的「五泰」

荀子賦篇說：

有物於此，儼儼兮，其狀屢化如神……臣愚而不識，請占之五泰，五泰占之曰：……夫是之謂靈理。」(其)

這五泰他書裏沒有見過，或許就是泰一的分化。(道教裏的太一五神和張衡靈寶皇帝世紀裏的五種「太一」的來源，一部分

或即由此。)

楊倞注說：「五泰，五帝也。」案之下節云「臣愚不識，敢請之王，王與帝相對，則釋「五泰」

爲五帝也，還不算錯。(不過他以這五帝爲少昊顓頊高辛唐虞，則是大錯。)

那末泰一非但做過「三皇」，他還曾做過

「五帝」哩。(這裏的五泰是神是人看不清楚。)

又荀子禮論篇也有「太一」，是大道的意思，這與道家所說的

「太一」相近。

第三，燧人祝融列入「三皇」說的來源。

本文質問緯書的作者道：「燧人和有巢本來是聯帶的，爲什

麼只請燧人入「三皇」而把有巢扔在一邊，不理他呢？而且用了什麼理由，知道他的次序應在伏羲之後，

神農之前呢？」(第一六節)

這個問題，我可代緯書的作者答復，便是太皞燧人連稱見於荀子，正論篇說：「何

世而無鬼，何時而無瑣，自太皞燧人莫不有也。」玩其語意，是以太皞燧人爲最古的帝王，他們的地位正與三

皇相當。成相篇說：「文武之道同伏羲。」這是說近如文武，遠如伏羲，他們的道仍是一樣，可見伏羲也是最

古的帝王。在這一點上，太皞很有同伏羲併家的可能。(但是拿太皞同伏羲兩個名詞連起來，稱做什麼「太皞伏羲氏」

那一定是劉歆們搞的鬼。

漢明帝太子晉解也說：「自太皞以下至于堯舜禹，未有一姓而再有天下者。」這篇書不甚可靠，故此處不引作

證。又莊子繕性篇也以燧人伏羲放在神農黃帝之前。

至樂篇並說：「言黃帝堯舜之道，而重以燧人神農之

言』可見燧人是在神農前的。緯書的作者把燧人接伏羲，扔去有巢，而連數神農為『三皇』他們的根據是荀子和莊子。至白虎通等書請祝融坐『三皇』的寶位，著者們也疑它沒有根據，其實這也是有相當的根據的。莊子朕籙篇列容成氏，大庭氏，伯皇氏，中央氏，栗陸氏，驩畜氏，軒轅氏，赫胥氏，尊盧氏，祝融氏，伏羲氏，神農氏為至德之世，在這個太古帝王的系統中，祝融氏居然也得備員其中，位置且在伏羲神農之前，這就是『三皇』裏的祝融氏的來源；可惜他們把祝融伏羲的前後位次顛倒了。

第四有人名的『三皇』的第四說。有人名的『三皇』除(1)伏羲燧人神農，(2)伏羲女媧神農，

(3)伏羲祝融神農三說外還有伏羲共工神農的第四說（這說三皇的次序想來如此）見劉恕通鑑外紀引或說。這一說似是從劉歆世經的古史系統來的。世經以伏羲為木德，神農為火德，而廁一闕水的共工於其間，作『三皇』第四說的人他感覺『三皇』本來只有二皇，他想『那一皇怕是闕統罷』所以便把『竊九有』的共工氏給湊上了數。

第五本文說：『(王肅)有兩個主張：第一是沒有所謂『五精感生』說，第二是不承認五帝之外再有五天帝』（第二七節）。這末了的一句話似稍有語病。因為我們知道王肅以天上的五帝為五行之神，天之輔佐（這仍跳不出禪忘的圈子）稱為『五帝』，明王死而配五行，故亦稱『五帝』，那末他並非不承認有五天帝了。所以這句話若作『不承認有所謂『五天』』似稍妥帖。

第六本文說鶡冠子裏的泰一即是九皇（第七節）這似乎是錯誤的。因為鶡冠子泰鴻篇明明說『泰

『秦一』(注：「秦皇，或九皇之長也」)……又說「秦一」……九皇受傳；『秦錄篇』也說「秦一之道，九皇之傳；」則秦皇即是九皇(或是「九皇」之一)。

九皇是學於秦一的，秦一是九皇的師傅；九皇與秦一是二非一(至所謂「九皇殊制，而政莫不效焉，故曰秦一」，這也是說九皇之政效於秦一，秦一為殊制的九皇所效，所以稱做秦一。這段文義很是顯明)。

第七：莊子天運篇裏的「三皇」似乎是「三王」的誤文(繆鳳林先生說，見中國通史綱要第一冊頁一六三)——

一六四，這附讀剛師從前好像也提出過的。

又天運篇裏又有「上皇」，其文云：「天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶，九洛之事，治成德備，監臨下土，天下戴之，此謂「上皇」。」楚辭裏的神的「上皇」在這裏也被人化了。

第八：左傳「三墳五典」語是劉歆們所竄入，我還有一個證據，便是左史倚相在國語中是個賢人，他能

止司馬子期的以妾為內子的亂倫行為(楚語上)；王孫圉又稱他為楚國之寶(楚語下)；在左傳這節裏他卻變成一個被貶的人物了，他成了這件故事的犧牲品了。

上面把我的一點膚見說完，此下略略敘述「三皇」辨偽的歷史：

『三皇』這三尊偶像，在歷史上說來，本來是不值一駁的東西；所以一班稍有歷史觀念的學者早就對它不信任了。宋代以來，儒者們理智進步，對於「三皇」一名，使有持極端懷疑態度的了。劉恕通鑑外紀

說：



六經惟春秋及易象繫辭文言說卦序卦雜卦仲尼所作詩書仲尼刊定皆不稱「三皇」一五

帝「三王」……六韜稱「三皇」周禮稱「三皇五帝」及管氏書皆雜孔子後人之語校其歲

月非本書也。先秦之書存於今者周書老子曾子董子慎子鄧析子尹文子孫子吳子尉繚子皆不書

「三皇」「五帝」「三王」論語墨子稱「三代」左氏傳國語商子孟子司馬法韓非子燕丹子稱

「三十」穀梁傳荀子鬼谷子亢倉子稱「五帝」亢倉子又稱「明皇聖帝」……惟文子列

子莊子呂氏春秋五經緯始稱「三皇」鷓冠子稱「九皇」案文子稱墨子而列子稱魏文侯墨

子稱吳起皆周安王時人去孔子沒百年矣。藝文志鷓冠子一篇……唐世嘗辨此書後出非古鷓冠

子今書三卷十五篇稱劇辛似與呂不韋皆秦始皇時人其文淺意陋非七國時書。藝文志云文子老

子弟子孔子並時非也。莊子又在列子後與文列皆寓言誕妄不可為據。秦漢學者宗其文詞富美

論議辨博故競稱「三皇五帝」而不究古無其人仲尼未嘗道也。……識緯起於哀平間……名儒

以為妖妄亂中庸之典。司馬遷孔安國皆仕漢武帝遷據穀梁傳荀卿子等稱「五帝」不敢信文列

莊子呂氏春秋稱「三皇」……孔安國為博士考正古文獨見周禮據「外史掌三皇五帝之書」左

傳云左史倚相「能讀三墳五典八索九丘」……安國以周禮為古文而不知周禮經周末秦漢墳

損偽妄尤多故尚書序云伏羲神農黃帝之書謂之三墳少昊顓頊高辛唐虞之書謂之五典。孔穎

達云三墳之書在五典之上數與三皇相當墳又大名與皇義相類故云三皇之書……此皆無所稽據

穿鑿妄說耳！……秦初并六國，丞相議帝號，曰：『古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴，臣等上尊號，

王爲「泰皇」；王曰：『去「泰」著「皇」，采上古帝位號，號曰「皇帝」』乃知秦以前諸儒或言

五帝，猶不及三皇；後代不考始皇本紀，乃曰兼三皇五帝號曰皇帝，誤也！……（卷一）

劉恕是崔述前的一個謹嚴的史學家，他折衷於所謂「仲尼之言」，悍然斷三皇五帝爲古無其人。他把古書清理了一下，悍然斷凡稱「三皇五帝」的都是晚出之書，誕妄之說。他連周禮都割棄了，不能不說他有相當的勇氣。他把三皇的時代移到戰國以後，太古的偶像已被他根本推翻了。在劉恕以前，固然已有懷疑三皇的人，但總沒有像他這樣澈底的；如他同時人司馬光的稽古錄道：

伏羲之前爲天子者，其有無不可知也。如天皇、地皇、人皇，有巢籛人之類，雖於傳記有之，語多迂怪，事不經見。（卷一）

他雖也懷疑伏羲之前的爲天子者，但終不敢斷定地說「古無三皇」，他遠不及劉恕的勇敢。

到了清代，考證學大昌，當一般經師正在迷信漢人的經說，大開倒車之際，卻有一位頭腦極清醒的辨偽大家起來，這個人便是崔述。崔述在他的補上古考信錄裏力闢「三皇」說之謬道：

「三皇五帝」之文見於周官，而其說各不同……後之編古史者各從所信，至今未有定說。余按書云「皇帝哀矜庶戮之不辜，皇帝濟問下民，」是帝亦稱「皇」也。詩云「皇王惟辟，」皇王然哉，」是王亦稱「皇」也。書云「惟皇作極，」又云「皇后憑玉几，」詩云「皇尸載起，」又云

「獻之皇祖」傳云「皇祖文王」又云「皇祖伯父昆吾」離騷云「朕皇考曰伯庸」然則「皇」乃尊大之稱，王侯祖考皆可加之，非帝王之外別有所謂「皇」者也。且經傳述上古皆無「三皇」之號，春秋傳僅溯至黃帝，易傳亦僅至伏羲，則謂羲農以前別有「三皇」者，妄也！燧人不見於傳，祝融乃顓頊氏臣，女媧雖見於記，而又亦不類天子，則以此三人配羲農，以足「三皇」之數者，亦妄也！……偽孔傳書序云「伏羲神農黃帝之書謂之三墳，少皞顓頊帝嚳堯舜之書謂之五典，其意蓋以墳為「皇」書，典為「帝」史，然黃帝以「帝」稱而反為「皇」，一名實逆矣！……蓋「三皇五帝」之名本起於戰國以後，周官後人所撰，是以從而述之。學者不求其始，習於其名，遂若斷不可增減者，雖或覺其不通，亦必別為之說以曲合其數，是以各據傳說互相詆諆。不知古者本無「皇」稱，而「帝」亦不以「五」限，又何必奪彼以與此也哉！（前論）

史記秦本紀云「古者有天皇，有地皇，有秦皇」……河圖及三五曆稱「天皇氏十六頭，……地皇十一頭，……人皇九頭，……」後世序古史者往往采之以余觀之，謬莫甚焉。傳曰「上古結繩而治，後世聖人易之以書契」世又傳倉頡始作書契，然則書契之起於羲農以後，必也。羲農以前未有書契，所謂「三皇」「十紀」帝王之名號，後人何由知之？……夫尚書但始於唐虞，及司馬遷作史記乃起於黃帝，譙周皇甫謚又推之以至於伏羲氏，而徐整以後諸家遂上溯於開闢之初，豈非以其識愈下，則其稱引愈遠，其世愈後，則其傳聞愈繁乎！且左氏春秋傳最好稱引上古事，然黃炎以前事皆不

載其時在焚書之前，不應後人所知，乃反詳於古人如是也。(本文)

他說『皇』本是尊大之稱，非帝王之外別有所謂『皇』。經傳述上古統沒有『三皇』之號，所以說義農以前別有『三皇』，那是妄談！燧人、祝融、女媧們都夠不上『三皇』的地位，所以以此三人配義農以足『三皇』之數，也是謬妄！至偽孔傳書序以黃帝爲『三皇』，名實相連，也不足據。『三皇五帝』之名只是戰國以後人所杜撰，周官是後世的偽書，所以從而述之。況且書契起於義農以後，所謂『三皇』、『十紀』帝王的名號，後人何從知道？後人所知反比古人爲詳，這是『其識愈下則其稱引愈遠，其世愈後則其傳聞愈繁』的一條史學公例。他的話駁得這樣有力，不知當時人何以還不覺悟？

崔述以後辨斥『三皇』之說的有康有爲、崔適等。他們以爲『三皇』之名只是劉歆們臆造出來的，凡是古書上說『三皇』的文字都是劉歆們所竄改。他們的話著者們已引入本文中，加以辨正，現在不贅述了。

在近人中辨『三皇』說的僞最力的人，據我所知道的有三位大師。第一位便是本文的著者顧頡剛先生。顧剛師在他的名著古史辨第一冊裏說：

從戰國到西漢，僞史充分的創造……自從秦靈公於吳陽作土時，祭黃帝……經過了方士的鼓吹，於是黃帝立在堯舜之前了。自從許行一幫人擡出了神農，於是神農又立在黃帝之前了。自從易繁辭擡出了庖犧氏，於是庖犧氏又立在神農之前了。自從李斯一幫人說『有天皇，有地皇，有秦

皇，秦皇最貴，」於是天皇地皇，秦皇更立在庖犧氏之前了。……自從漢代交通了苗族，把苗族的始祖傳了過來，於是盤古成了開天闢地的人，更在天皇之前了。時代越後，知道的古史越前，文籍越無徵，知道的古史越多。汲黯說「譬如積薪，後來居上。」這是造史很好的比喻。（頁六五，與錢玄同先生論）

（山史書）

這就是所謂「層累地造成的中國古史觀」（這觀念是導源於錢玄同的）。三皇是這層累裏的第二層。在此以

後，顧剛師曾編著了一種初中本國史教科書，因為裏面沒有照通常的例敍說「三皇五帝」，犯了維持道統的人的忌，他們用了政治上的力量壓迫顧剛師，把這本書銷滅了。那裏知道不久便有第二第三懷疑三皇

五帝說的人起來，那便是經今文學大師廖季平的高足蒙文通先生，和我們的右翼驍將饒鳳林先生。蒙先

生說：

谷永言「夫周秦之末，三五之隆，」師古曰「三」謂三皇，「五」謂五帝；「則」三皇五帝」

之說起自晚周，漢師固已言之也。郊祀志有梁巫，晉巫，秦巫，荆巫，晉巫，祠五帝；亳人謬忌奏祠秦一方

曰：「天神貴者秦，秦佐日五帝。」是五帝本神祇。……鄭玄以「太一者，北辰之神名。」宋均謂

是「北極神之別名。」是北辰之神一，而五帝之神佐之。武帝時人有上書言：「古者天子三年一用

太牢，祠三：天一，地一，秦一。」是天地之神又並北辰之神而三。秦書上言「古者有天皇，有地皇，有

秦皇，秦皇最貴。」則「三皇」之說本於「三一」五帝祠神祇，三皇亦本神祇，初謂神不謂人也。

他首先探討『三皇』的來源，他以為『三皇』的娘家是『三一』（先有『太一』然後有『三一』），他們本來是神而不是人。他接着說：

撮周秦書之不涉疑僞者而論之，孟子而上皆惟言『三王』，自荀卿以來始言『五帝』，莊子呂氏春秋乃言『三皇』，以陸德明之言考之，則莊子書亦多有非漆園作者雜出其間。則戰國之初惟說『三王』及於中葉乃言『五帝』，及於秦世乃言『三皇』。

這是蒙先生的『層累地造成的中國古史觀』，再看下去，他說：

『五帝』說始見孫子，『三皇』說始見莊子，豈『三五』皆南方之說，騶子取之而別為之釋，乃漸偏於東方北方耶？

他以為『三皇五帝』之說皆起於南方，後乃傳到東方北方的。他的結論是：

帝固獨貴之神，今乃有五，則不能不有尤貴者焉。周官春官司服『王祀昊天上帝則服大裘而冕，祀五帝亦如之』，則『五帝』之外別有『上帝』。『五帝上帝』之說，自三晉始也。（蒙先生以周官為三晉人所作。）又一變而為『泰一』為『三一』為『三皇』，又去古義益遠也。（古史觀微二）

他這個議論雖然有些倒果為因（因為我們知道周禮是王莽的書，五帝上的那位上帝正是泰一的化身，而武帝時的三一也正從

三皇之說脫化而出）但在他以前沒有人像他這樣把『三皇』澈底研究過，所以他的勞績是不能完全湮沒的。

此後他又說『三皇』之說既起，又以古之王者配『三皇』。『三皇』之說未定，而『九皇』之說又起。

『九皇六十四民』在秦本屬雍廟，入漢亦為古之王者（同上古史甄微）。他以『九皇六十四民』本是秦雍廟所祀的神，到漢也變成了古之王者，這個提議，雖然我們還不敢斷定它可靠與否，但也是值得注意的（蒙先生從皮鹿門說讀郊祀志『雍有……九皇六十四民……之屬』的『九皇六十四民』為『九皇之臣』『六十四民之臣』）。

對於『三皇』的起源，與蒙先生持相反的看法，而各得一部分真實的，便是繆鳳林先生。繆先生素來是以『信古』著名的，但他不是一味的迷信古初，他實在受崔述的影響很大，他只是一個儒家正統派的古史學者。他曾說過『其世愈後，傳說愈繁，古史之內容亦愈豐富』、『孔子訂書始下唐虞，傳易則言羲農黃帝時事，然但因事及之，未嘗盛有所稱述也；自餘諸子皆以鋪張上古為事，漢儒雜取其書以為傳記，故伏生董子之書其博古皆非孔子所及，馬遷史記觀其自序亦欲繼儒家之正統者，然所采已雜……蓋自儒者習聞百家異說，采之以益經，流傳既久，學者不復考其所本，以為其事固然，於是儒者……皆不知儒家所傳之史矣』等話（中國通史綱要第一冊頁一五〇及頁一五四）。這都是同崔述一鼻孔出氣的。他確也有些『疑古』的精神（他的中國通史綱要第一冊唐虞以前的古史題為『傳疑時代』『上古之傳說』）。他對於『三皇』說的意思是：

『帝』為上帝之稱，而『皇』初無天帝或帝王之義，以君釋『皇』後起之義。……『三皇』之說蓋起於道家理想之世之具體化。道家不滿現世，冥想古初，（案諸家何獨不然？）老子嘗言『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮』以『道』『德』『仁』『義』觀世之隆污，而

「道」「德」之世有理想而無君。莊子始以容成、大庭、赫胥等氏爲至德至治之世。在宥篇廣成

子曰：「得吾道者，上爲皇而下爲王；又以『皇』爲得道之君之稱號。蓋管子嘗稱：『明一者皇，察

道者帝，通德者王，謀得兵勝者霸；』以『皇』『帝』『王』『霸』代表歷史退化之四時期。古代

尙『五』復尙『三』，『霸』五，『王』三，『帝』又爲五，『皇』之說起，遂亦冠『皇』以『三』。以

周官言『外史掌三皇之書』觀之，其說或興於莊子前。然莊子嘗言『三皇』者，疑皆『三王』誤

文。公羊襄二十九年注又引孔子曰：『三皇設言民不達，五帝畫像世順機；』語出緯書，更不足辨。

呂氏春秋貴公：『天地大矣，生而弗子，成而弗有，萬物皆被其澤，得其利而莫知所由始，此三皇五帝之

德也；』蓋至秦人而『三皇』乃確定，道家理想中之太古爲上古史之首頁矣。

繆先生以爲『三皇』之說起於道家。在老子時還只有一種空洞的太古理想。到莊子時太古史上才有

容成、大庭、赫胥等名號。而帝王之義的『皇』字，也始見於莊子和管子。因爲古代尙『五』復尙『三』，

所以『霸』有五個，『王』有三個，而『帝』又是五個，『皇』說一起，便也不得不冠『皇』以『三』數。

『三皇』之說是確定於秦人的，於是道家理想中的太古，便變成上古史的首頁了。他這段議論很駁實，我

們只能相當的承認。他接着又說：

呂覽不言何者爲『三皇』秦博士則曰『古者有天皇，有地皇，有泰皇』（史記秦始皇本紀）此『天

皇地皇泰皇疑卽呂覽之『三皇』漢書郊祀志（案蒙繆二先生不引史記封禪書，而引漢書郊祀志之文，豈信哉



遠祖之說，以神書爲有可疑，且實錄雖甚可信，卷六之疑未盡。言太一，又言天一，地一，泰一，皆古天神；近人

或言秦皇之說本於泰一，三皇之說本於三一，其始亦爲神，後乃爲人。（參文通等說）考

先秦之神雖有以皇名者，然無三皇之神。周官有人之三皇，而無神之三皇。

祀志記秦一統後祀典最詳，亦無三皇之祀。惟齊有天主、地主等八神，或言天皇、地皇，或由

天主等轉變。然神以天爲尊，三皇苟爲神，當日天皇最貴，而秦博士言秦皇最貴，又上

秦王尊號爲秦皇，故知其爲人而非神矣。秦一之名始見荀子禮論，莊子亦濛言之，與易傳

「太極」義略同，初不謂神。楚人以太一爲神名，亦不謂上帝。日人津田左右吉太一說考之

甚詳。漢世「泰一」「三一」之祠於古無徵，疑皆由「三皇」之說而出。武帝迷信神祇，而海

上燕齊怪誕之方士多進泰言神事，以漢祀五帝，而三皇在五帝前，秦人又謂「秦皇最貴」也，故

「謬忘泰祀泰」方曰「天神貴者泰一，泰一佐曰五帝」矣。謬忘僅取秦皇言泰一而不言天皇、地

皇也，故「其後人上書言「古者天子三年一用太牢祠三一、天一、地一、泰一」」（見郊祀志）矣。

是則「三一」之說本于「三皇」，泰一之說出自秦皇；「三皇」初謂人，不謂神也。（中國通史綱要第一

冊第三章（二）四七節）

繆先生反對「三皇出於三一」之說，他有三項理由：第一個理由是先秦及秦統一後皆無「三皇」之神。

這條理由欠充足，因爲「三皇」固然是人而不是神，但這人儘可由神變化而來。第二個理由是古無上帝

的「泰一」。這一說也不大對，因為楚辭稱東皇太一爲「上皇」，「上皇」就是「上帝」的變文（參看本

文第三節）。況且即使楚辭九歌裏的「太一」不是上帝，同時也儘可有上帝的「太一」存在。第三個理

由是漢世「泰一」「三一」之祠於古無徵。這個理由便比較的站得住了。因爲「三皇」之說若果由

「三一」出，則「三一」之祀當古已有之，爲什麼謬忘奏了一「一」，而忘了那兩「一」，要叫其後人再來補奏呢？這分明是方士們鬪奇爭巧的玩意兒，蒙先生實在被方士們瞞過了也，繆先生的舉發是對的！至

於他反對的或說，以天皇地皇爲由天主等轉變而來（歷史學雜誌所載繆先生三皇五帝說探源一文，知此即繆先生自己

之說）。倒是不錯！繆先生說神以天爲尊，「三皇」苟爲神，當曰「天皇最貴」，不應曰「泰皇最貴」。這

個質問，我們可分兩層答復：第一是泰皇之說當出於東皇太一，東方於五行中屬木，四時中屬春，行次皆最先。

所謂「帝出於震」在五行說支配下的宗教，東皇太一焉得不成爲天神中的最貴者？第二是「太一」

是「道」的化身，「道」駕「天地」，老子說：「有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰「道」……人

法地，地法天，天法道。」又說：「道生一，一生二；這「一」即是「太一」，等於「太極」，「二」等於「兩

儀」，也就是「天地」。（呂氏春秋大樂篇說：「太一田兩儀，兩儀出陰陽。」注：「兩儀，天地也。」）泰皇的高於天地兩皇，

猶之乎「太極」的高於陰陽兩儀。何況「太一」（泰）字又本來是一個崇高尊貴的稱號呢！（本文著者說，見第

五節）

「三皇」問題就這樣結束了。「三皇」的來源問題是蒙文通先生首先提出的。繆鳳林先生補正

蒙先生的意見（史學雜誌第一卷第五期載有蒙先生與穆先生的通信，題目就是『三皇五帝說探源』，這兩封信便是本文所引兩先生論著的前身）

他那段『三皇』略論（中國通史綱要第一冊三皇之傳說與帝皇之混合）簡直就是本文十萬言考證

的縮影；在本文未出世以前，是要讓它獨霸『三皇問題』的論壇的。至著者們的這篇十萬言的論文，詳博

得未曾有，當然無疑地更是本問題的一個最後的大結帳！（本文與五德終始說下的政治和歷史都是由讀剛師的中國

上古史研究講義改編成的。那講義是民國十八年度所編，並記於此。）

二十四，十二，五，俞書業。

## 自序

一提到中國的古史系統，任何人就想到三皇五帝，以後就是三王五霸，實在這個系統已經建設了二千年，深入人們的腦髓了。一般人不覺得其中有問題；少數人知道其中有問題，但因怕鬧麻煩也不敢討論。

如此相安無事，倒也做了六七十代的好夢，夢見三皇五帝的黃金時代。陶淵明高臥北窗下，涼風襲至，自謂

『羲皇上人』就是這個好夢的追求者。

能做梦，本來也好；可惜近幾十年來，受了海通的影響，這個好夢再也做不成了。西洋的學者不安于創

世紀的說法，有的研究地質學，有的研究生物學，有的研究人類學，有的研究社會學，把人類的由來和進化弄得清清楚楚，使人知道古代的真相原來如此。最使人們的古史觀念改變樣子的，是考古學，他們挖出許多

地下遺物，從古人的用器來證明當時的文化，更使人沒法反抗。我們說古時是黃金時代，但他們偏偏把蠻野的古代顯示給我們看，於是原來的古史立刻改變了樣子。

這個觀念傳到了中國，三皇五帝就等着打倒了。放第一聲砲的，是康有為的孔子改制考。改制考的第一篇是上古茫昧無稽考，他在開端的小序上說：『大地人道皆藍瑪於洪水後，然印度婆羅門前歐西希臘前亦已茫然，豈特祕魯之舊劫，墨洲之古事黯焉渺昧，不可識耶？吾中國號稱古名國，文明最先矣，然六經以前無復書記，夏殷無徵，周籍已去，共和以前不可年識，秦漢以後乃得詳記……』這就是他受了新潮流的激盪的證明。第二聲砲是夏會佑的中國歷史教科書，這部書雖然名為教科，其實是他的一家言，他把三皇五帝的時代總稱為『傳疑時期』。在傳統的歷史裏，三皇五帝時的文物制度反而較夏商為整齊完備，怎麼會『傳疑』起來？這兩聲砲都是在清末放的，因為那時人的目標專注在立憲或革命，學問的空氣淡薄，所以大家沒有理會。但是力量是不會白費的，到了五四運動，對上舊思想舊生活作一個總攻擊的時候，這些散發的火星就燃燒起來了。

凡是做成一件事，總是因緣湊合，具備了各種的條件。康夏二氏立說後，為什麼沒人理會呢？政治關係固是一端，而另一端則因沒有考古學的輔助，力量不厚。自從清末發見了殷虛甲骨，到民國初年，羅振玉氏大加鼓吹，集合了許多拓片，著作了許多論文，於是大家認識了商代的文化。本來我們所有的商代歷史的智識是從商書，商頌，史記，殷本紀，及竹書紀年等書裏得到的，想像中的商代，雖沒有周代的『文』，一定

很像個天朝的樣子。哪知拿甲骨文來看，那時的生產只是牧畜、漁獵，那時的文化只是祭祀、占卜，他們的地域是這樣小，他們的社會是這樣簡單！就在這個時候，地質調查所發掘了仰韶遺址，出了不少的彩陶，沒有一個文字，隨着挖出來的沒有一些銅器，這文化是我們在古書裏完全沒有瞧見過的，又是一種面目。大家說，殷虛是銅器時代的初期，而仰韶是石器時代的後期。這樣一再的大發現，就把我們從向日的儒家道家的歷史觀念裏拖了出來，知道書本的記載確是大有問題。豈但『傳疑』，一直是作偽！

商代的文化，我們從殷虛遺物裏窺見一個大略了。夏，我們從種種方面知道商以前確有這一個大國，但究竟是怎樣狀況，因為沒有得到他們的遺物，已經『茫味無稽』。三王尚且如此，何況三王以前的五帝，更何況五帝以前的三皇！我因為自己覺得把這件事實認識的真，所以民國十一年就在努力周刊附刊的讀書雜誌裏對於三王的第一代（禹）和五帝的末二代（堯舜）下一番破壞——其實不是破壞，乃是把關於他們的傳說作一番系統的建設。為什麼獨對於他們三人注意呢？只因他們是儒家所奉的中心人物，是尚書一經中的最大的偶像。那時商務印書館邀我編中學歷史教科書，我不能違背我的信念，所以也學了夏曾佑的辦法，列了一章『傳說中的三皇五帝』。

想不到到了民國十八年，這部教科書竟因沒有承認三皇五帝而被禁了。我打聽禁止的理由，得到的消息是這位主張禁的達官說，『學者的討論是可以的，但不能在教科書上這樣說，否則搖動了民族的自信力，必於國家不利。』我初聽得時，確是佩服這位達官的高見，惴惴慄慄，惟恐自己作了民族的罪人。繼而

想：我們民族的自信力真是建築在三皇五帝上的嗎？最明白的回答，是我們漢族都承認是炎帝黃帝的子孫，如果推翻了炎帝黃帝，我們這一族就團結不起來了。然而使我疑感的，我們口裏常常說是「炎黃神明之旨」，又常常說「炎黃在天之靈實式憑之」，爲什麼我們這漢族老像「一盤散沙」，無論如何團結不起來呢？三皇五帝固然大家承認他們是最古的帝王，固然很少數的士大夫還在做好夢，可是同一班民衆有什麼關聯呢？有哪一個地方影響於他們的生活呢？世界上事，「千虛不敵一實」。以前學者對於三皇五帝，竭盡能力去鋪張，裝了許多金身，畫了許多極樂世界，似乎可以吸收多少位信徒，但結果只落得貌合神離；反不如幾個民族英雄的慷慨悲歌使人感動。如果我們要團結這民族，那麼我們民族經過多少次的磨難，這磨難中的犧牲人物正可喚起全民衆的愛國精神。試看學校裏，戲館中，書場上，每一次講到演到楊繼業，岳飛，文天祥，史可法，林則徐等，便洋洋有生氣，使觀衆爲之泣下。誰曾聽說講演三皇五帝而有同樣的感動呢？至於說到漢族本身，我們可以說是許多小民族的大團結。三代，總算是漢族的核心了罷？但商和夏不是一民族，周和商也不是一民族，周和楚越又不是一民族；經過了千年的融治，春秋時的蠻夷，到戰國時就看不見了，完全同化了。其間固然會感受多少苦痛，但到現在竟真成爲一族了，這一族是拆不開的了。例如我們顧家，本是東越，居於東甌，語言衣服都不與華同，給漢武帝用了武力遷到江淮，經了數百年同化，就是漢族了。到三國時，還有未曾同化的越人，叫做山越，也常常出來虜掠，但經過吳國的努力開發，這些人又同化於漢族了。到現在，有哪一個人出來組織越族同盟，想脫離漢族的？就使有這人出來，也決無人響應。

因爲血統早已混合，分不清了。豈必遠溯秦漢，就是遼金元清各族，凡同化於漢人的也都爲漢族了。既爲一族，則利害所關自然一致，只要我們有方法團結就團結得起來，不必用同出一祖的空言來欺人。倘使藉欺詐而結合，那麼一旦民智大開，欺詐無法行使時，豈不是真把這個民族解散了嗎？

因此，我承認這位遼官抱的是杞憂。我們的民族自信力應當建立於理性上。我們正應當把種種不自然的連絡打斷，從真誠上來結合。三皇五帝既經一定不可信，萬無維持其偶像之理。我要順從學者的討論是可以的。『這一句話』，所以把三皇五帝的成分細細地加以分析，把三皇五帝的演化的歷史詳詳地說明。

自從民國十八年，我由廣州回到北平，即太此志願，搜集材料。在這一年燕京大學的中國上古史講義裏，把東周至東漢的人們對於古史系統的觀念理出一個頭緒。其中五帝一部分，十九年重加修正，發表於清華學報，命題爲五德終始說下的政治和歷史，可惜只寫得半篇，便因病因事沒有續下。三皇一部分，則於

二十一年夏天，在妙峯山金仙庵中增改一過，分出章節，就是這一冊書。因爲三皇太一的問題，自從道教起來之後又增加了多少故實，而道藏分量太多，我的生活已不容我一冊一冊的翻看，所以這冊三皇沒有寫成。到二十二年，我想若着總不是辦法，就請北京大學史學系同學楊拱辰先生（向奎）代我續下。到二十三年春間，他寫成了，便交哈佛燕京學社編入燕京學報專號。那時燕京大學歷史學系同學翁闓健先生正在編輯道藏子目引得，又請他校對了一回。本來此書在這年秋冬間即可出版，不幸我的繼母病逝，我奔喪

南旋，此事遂爾擱置。直至去夏北行，始經改定付印，到現在剛得出版。綜計這書從起草到印出，前後經歷七年，時間不爲不久。然而這七年之中，是我們中華民族處境最艱屯的時候，時時處處受着強烈的刺戟，只要這個人是有感情的，他就沒法安心做事，研究的工作哪裏談得到。所以，這本書還是寫得粗糙。將來倘徽天之幸，我們有安安穩穩坐在學院裏研究古史的一天，我很希望把這本書重新寫過。唉，不知今生今世會不會有這樣的福氣？

我們非常欣幸，得到國立浙江大學教授錢琢如先生（實踪）的合作。錢先生是數學史專家，兼通天文學，著有中國數學史等書。一二八之變，我適省親在杭，江浙道路阻絕，只得留住數月，在這時期中，就常常和錢先生會面。談到三皇太一的問題，彼此有同心之契，我既曾搜集了神話的材料，他也曾搜集了天文的材料。當下我便請他寫一篇太一考，登入燕京學報。去年我因爲母葬南旋，又和他往返了多次。我就把三皇考稿本送去，請他改正，承他答應了。本篇第二十二章太一的墮落，二十三章太一下行九宮及二十六章河圖與洛書，改作的地方尤多。他並且允許我的要求，把太一考作爲本書的附錄。感謝之情，真是非言可表！

童丕繩先生（共鑒）上年來北平，專心研究古史，見到此稿，很高興，說要寫一篇批評，我就請他做序，序中多承指正。他主張把近時人討論這問題的作品一起收入，我們表示贊同，就將蒙文通先生、繆哲虞先生



(風林)的文字彙合編爲附錄，藉便讀者勘證。童先生又轉請馮伯平先生(安鼻)把日本學者三篇三皇研究的文字作爲提要，也編入附錄。三皇考一傳說演變略圖一幅，是楊先生的原稿，經童先生改作的。我們敬謝謝他們諸位的好意！

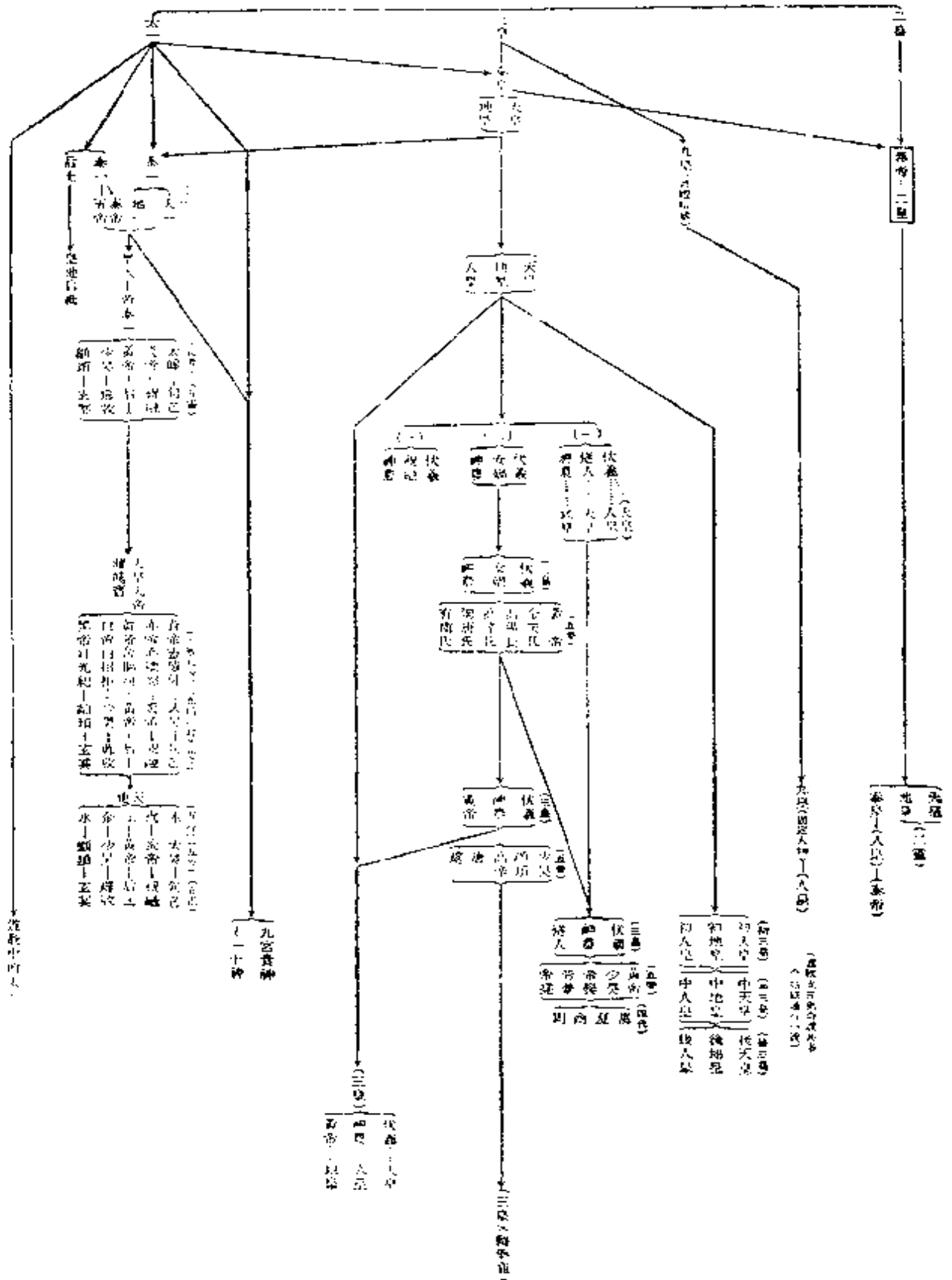
— (三) —

三皇問題，這本書固然沒有寫好，但演變的規模已大略具備，這問題可算是解決了。這問題之所以能解決，全由於這傳說起得晚，讓我們看清楚其中的機構。五帝問題就沒有這樣容易。「五帝」的集合名詞固然起得也不早，但這五位帝王各有其深長的歷史，有的商代已有，有的兩周已有，而且也許一人化作兩人（如農與舜）那時的史料零落不完，無法尋出其演變的系統，所以只能作爲一個懸案。我以前作的五德終始說下的政治和歷史，也只說秦漢間的五帝而沒有說殷周間的五帝。三皇問題與殷周無關，只是秦漢以來宗教史的問題而不是古代史實問題，所以容許我們作這原原本本的說明。這正如偽古文尚書出於魏晉，它所引用的材料大都存在，容易啓人懷疑，因此，雖有經典的權威，終爲明清學者所打倒。可是二十八篇傳於春秋戰國，編定於漢初，可供研究的材料太少了，我們雖有好多地方覺得他可疑，但竟有無從下手之苦。將來如能有大批的新材料出現，解決了二十八篇的問題，還解決了五帝的問題，那纔是史學界的大快事呢！

— (考) —

皇

三皇一傳說演變略圖



## 一 引 言

「三皇五帝」這一個名詞，是大家習熟在口頭的。惟其習熟，所以覺得沒有什麼疑問，他們的偶像就得繼續維持下去。但是不幸得很，到了二十世紀，這思想解放的時代，就是習熟的東西也要問一問了。

凡一種偶像的成立，必有一種或數種學說伏在它背後鼓吹。例如夏商周的稱爲「三王」本來的意義只是連續的三個朝代，是很簡單的；但到他們有了道德和政治的聯絡，而使這一名有了抽象的意義時，就有漢人的「三統說」隱在它們的背後了。「五帝」的起來，如無「五行說」的襯託，就未必能成功。五行說有幾種不同的說法，所以五帝也就跟着它變了幾種不同的式樣。（詳見五德終始說下的政治和歷史，古史辨第五冊下編。）

講到三皇，它的背後也有兩種學說：一種是「太一說」，一種是「三統說」。三皇是戰國末的時勢造成功的，至秦而見於政府的文告，至漢而成爲國家的宗教。他們是介於神與人之間的人物，自初有此說時直至緯書，此義未嘗改變。自從王莽們廟三皇於經（周禮）和傳（左傳）他們的名稱始確立了。

到了今日，古史上當然不該再有他們的地位，但他們在中國宗教史上的地位是不可磨滅的，對於這一方面，我們實在有整理研究的必要。我們是要把他們從古史裏清出去，清到宗教史裏去。這不是侮辱他們，只是要使他們得到一個最適當的地位。

或謂生於今日，自非時代落伍者，誰再信仰三皇五帝，何必加以整理研究。不知信仰是一件事，研究又是一件事。學術界中一切平等，原無時髦與過時之別。既有問題，就當提出；既有材料，就當整理。清代學者研究古史的很多，但對於三皇問題頗少施功者，大概因為這個問題太悠謬難稽了，以為不值得費功夫之故；一半亦因道統所繫，一研究就破產，誰也不敢負這發難的責任。但我們不當如此，我們應使學術界中的懸案少一個好一個。

三皇問題不能單獨解決，有許多地方必須和五帝共同研究。所以本篇中有幾處簡直是五帝考，這是沒法的事情。

## 二 『皇』字的原義

『皇』字，我們看慣了，似乎只是帝和王的異稱，或是高出於帝和王的階位。但在戰國以前的器物和文籍裏，卻毫沒有這個意思，只當它形容詞和副詞用，偶然也用作動詞，或是有人用它作名字，絕沒有用作一種階位的名詞的。所以白虎通義說：『皇，君也，美也，大也，天人之總，美大之稱也。』（見第一卷，通）除了『君也』一解，可以說是對的。

我們現在所看見的中國文字，當以甲骨文為最古了，其中雖沒有發現單獨的『皇』字，卻有『璽』這樣一個字。（殷虛書契後編下第十九頁，第二十六頁）這個字是不認得的，但右旁的『岸』字唐立庵先生（闕）

說就是「皇」字的初形，由文字的演進歷史來看，知道下從「土」的字，往往變為「土」字，所以金文裏的從「土」有從「王」的是錯誤了。它是象太陽剛從地下出來，光燄上射的景象，以後的用法是從這裏演變出來的。今分錄「皇」字各條於下，以見其義。

(1) 金文：

「叔角父作朕皇考容公尊敦，其子孫永寶用。」（叔角父敦，見契式尊據古錄金文卷二之二）

「豐兮日作朕皇考尊敦，日其萬年子 = 孫 = 永寶用享。」（豐兮日敦，見今上卷二之三）

「畢鮮作皇祖益公尊敦，用祈眉壽魯休，鮮其萬年子 = 孫 = 永寶用。」（畢鮮敦，見同上卷二之三）

「郟公誠作旅盥，用追孝于皇祖皇考，用錫眉壽，萬年子 = 孫 = 永寶用。」（郟公盥，見同上卷二之三）

(三)

「中辛父作朕皇且日丁，皇考日癸，癸尊，辛父其萬年無疆，子孫永寶用享。」（中辛父尊，見藤振玉貞松）

（棠集古遺文卷五）

「秦公曰：不顯朕皇且受天命，無宅禹賚，十又二公在帝之矜，嚴禪受天命，保嬰昏秦，誠事繇夏。」

（秦公殷，見同上卷六）

以上以「皇」為「祖」與「考」的形容詞。

「作十又四年，陳厥于台，多考厥日，作皇妣日，妃祭器日，台祭台，保有齊邦，永世毋忘。」

(陳侯午段，見松堂集古遺文卷五)

『用作朕皇考嬖叔，皇母嬖妣寶尊鼎。』 (頤鼎，見松堂集古遺文卷三之三)

『爰作皇妣辰君中妃祭器入，永寶用享。』 (鬲敦，見同上卷三之一)

『辛中姬皇母作臚鼎，其子 = 孫 = 用高孝于宗老。』 (辛中姬鼎，見松堂集古遺文卷三)

『佳正月己亥，禾肇作皇母臚鼎孟姬臚鼎。』 (禾肇彝，見同上卷四)

以上以『皇』爲『妣』與『母』的形容詞。

『叔父作臚姬旅段，其殞夜用高孝于皇君，其萬年永寶用。』 (叔父段，見松堂集古遺文卷五)

『佳皇上帝百神，保余小子……我佳司配皇天王，對作宗周寶鐘。』 (宗周鐘，見松堂集古遺文卷三之二)

『不顯文武，皇天私厭罕德，配我有周，膺受大命……緯皇天亡敦，臨保我有周。』 (毛公鼎，見同上卷三之三)

『緯克喜于皇天。』 (克鼎，劉心源奇觚室吉金文述卷二)

『對凱皇尹不顯休。』 (史獸作父庚鼎，見松堂集古遺文卷三)

以上以『皇』爲『上帝』、『天王』、『天』、『君』等的形容詞。

金文裏看到的『皇』字甚多，全是用作形容詞的；間有用它作名字的，如『函皇父。』 (卷三其古錄有函皇父敦及函皇父匜)

(II) 古籍 (書、詩、禮)

1. 作形容詞用的：

「皇天既付中國民，越厥疆土于先王。」 (書·梓材)

「皇天上帝，改厥元子。……其自時配皇天。」 (書·召誥)

「時則有若伊尹，格于皇天。」 (書·君奭)

「皇天改大邦殷之命。……皇天用訓厥道。」 (書·顧命)

「肆皇天弗尙。」 (詩·大雅·抑)

「燕及皇天。」 (詩·周頌·維)

以上以「皇」爲「天」的形容詞。

「皇帝哀矜庶戮之不辜。……皇帝清問下民。」 (書·呂刑)

「有皇上帝，伊誰云憎。」 (詩·小雅·正月)

「皇矣上帝，臨下有赫。」 (詩·大雅·皇矣)

「皇皇后帝。」 (詩·魯頌·閟宮)

以上以「皇」爲「帝」的形容詞。

「皇后憑玉几。」 (書·顧命)

「皇王惟辟，皇王烝哉。」（詩大雅文王有聲）

「於乎皇王。」（詩周頌閔予小子）

以上以「皇」爲「后」與「王」的形容詞。

「獻之皇祖。」（詩小雅信南山）

「無忝皇祖。」（詩大雅瞻卬）

「念茲皇祖。」（詩周頌閔予小子）

「皇祖后稷。」（詩魯頌閔宮）

「假哉皇考。」（詩周頌維）

「於乎皇考。」……「休矣皇考。」（詩周頌閔予小子）

「某氏來婦，敢奠嘉菜于皇舅某子。」……「某氏來婦，敢告于皇姑某氏。」（儀禮士昏禮）

「孝孫某，孝子某，薦嘉禮于皇祖某甫，皇考某子。」（儀禮聘禮）

「哀子某，哀顯相。」……「敢用絜牲剛鬣。」……「哀薦祿事，適爾皇祖某甫，饗。」

「哀子某，來日某，濟禱某于爾皇祖某甫，尙饗。」女子曰，「皇祖妣某氏。」婦曰，「孫婦于皇

祖姑某氏。」

「孝子某，孝顯相。」……「用尹祭嘉薦。」……「適爾皇祖某甫，以濟禱爾孫某甫，尙饗。」（以上儀禮士虞禮）



「孝孫某筮來日某，諷此某事，適其皇祖某子，尙饗！」

「孝孫某諷此某事，適其皇祖某子，筮某之某爲尸，尙饗！」(以上儀禮特性饋食禮)

「孝孫某，來日丁亥，用薦歲事于皇祖伯某，以某妃配某氏，尙饗！」

「孝孫某，來日丁亥，用薦歲事于皇祖伯某，以某妃配某氏，以某之某爲尸，尙饗！」

「孝孫某，來日丁亥，用薦歲事于皇祖伯某，以某妃配某氏，敢宿！」

「孝孫某敢用柔毛剛鬣，嘉薦普淖，用薦歲事于皇祖伯某，以某妃配某氏，尙饗！」(以上儀禮少牢饋食禮)

【食禮】

以上以「皇」爲「祖」、「考」、「舅」、「姑」與「妣」等的形容詞。

「皇尸載起。」(詩小雅楚茨)

「皇尸卒爵，主人拜，尸答拜。」(儀禮特性饋食禮)

「尸告飽，祝西面于主人之南，獨侑不拜，侑曰：「皇尸未嘗，侑」尸又食。」

「尸執以命祝。卒命祝，祝受以東北面于尸西，以嘏于主人曰：「皇尸命工祝，承致多福無疆于

女孝孫」。」(以上儀禮少牢饋食禮)

以上以「皇」爲「尸」的形容詞。

「皇皇者華。」(詩小雅皇皇者華)

「朱蒂斯皇。」(詩小雅采芣)

「穆穆皇皇。」(詩小雅采芣)

「思皇多士。」(詩大雅文王)

「思皇多祐。」(詩周頌載見)

「皇以間之。」(詩周頌桓)

「有驕有皇。」(詩魯頌廟) (毛傳,「黃白曰皇」朱熹注同)

「烝烝皇皇。」(詩魯頌泂水)

以上以「皇」作「煌」、「美」、「盛」及「黃白」解。

2. 作副詞用的：

「無皇曰，」今日耽樂乃非民攸訓……小人怨汝詈汝，則皇自敬德。」(詩無逸)

「惟截截善謔言，……我皇多有之。」(詩秦誓)

「武人東征，不皇朝矣。……不皇出矣。……不皇他矣。」(詩小雅漸漸之石)

以上以「皇」字作「遽」、「遑」解。

3. 作動詞用的：

「四國是皇。」(詩國風破斧)

『先祖是皇。』(詩小雅楚茨)

『繼序其皇之。』(詩周頌烈文)

『上帝是皇。』(詩周頌執轡)

『賓入門，皇升堂，讓將授志，趨……皇且行，入門主敬，升堂主慎。』(儀禮聘禮)

綜上所記，以形容詞為最多。蓋『皇』有光美之義，故用以狀尊嚴偉大的神和人。孟子曰：『充實之謂美，有光輝之謂大，』即此義。以後習用的『煌煌』正是『皇』的原義。

皇

此外，用『皇』字作人名的如『皇父』(燕齊書錄之函皇父敦，函皇父區，詩小雅十月之交，大雅常武)作地名的如『皇澗』(詩大雅公劉)。正因它是一個形容詞，所以可以隨意用。若照了皇帝的意義來解釋，皇父豈不成了太上皇，皇澗豈不成了皇家的山谷嗎？

尙書中，惟洪範的『皇』字有用作名詞的。但洪範是一篇極有問題的書。它的成書或在戰國的末年，不能拿來作反證的。(說是劉節先生洪範疏證，古史辨第五冊上編。)

### 三 名詞的『皇』的出現

本來人中最貴的是后，神中最貴的也是后，所以在三代最先的一代，夏，就是稱人王作『后』的。對神稱『后帝』、『后土』、『后稷』。稍後稱人王的又有『天子』、『辟君』諸名。其稱『帝』的，只是上帝的

簡稱而『皇』字不過是用以形容人王和天帝的美盛，絕想不到也可以用來作人王和天帝的職位的名稱。及戰國以後，『帝』的意義有些變了也可以作人王的稱位了。孟子是戰國中期的，在他的書裏說到的古史和論語差不多，惟有一些不同，就是多出了『帝』的名詞。上帝的『帝』，孟子裏不作上帝解而解作人王了。他說：

帝使其子九男二女百官牛羊倉廩備，以事舜於畎畝之中。(萬章上)

舜尚見帝，帝館甥于貳室，亦饗舜，迭爲賓主，是天子而友匹夫也。(萬章下)

大舜有大焉，……自耕稼陶漁，以至爲帝，無非取於人者。(公孫丑上)

他稱堯舜都爲帝，可見『帝』是他們的階位了。但這也只古聖先王稱作『帝』而已。

楚本不載周爲共主，春秋時已自稱王。戰國而後的七雄和宋因爲國勢的強大，不甘於公侯，也相繼稱起『王』來。以後有幾國，國勢更強大了，再要升級，升作什麼呢？於是毫不猶豫地又稱作『帝』了。西元前二八八年(依史記)，秦昭王自爲西帝，而致東帝於齊湣王。做不多久，湣王要使天下愛齊憎秦，去帝號；昭王不好意思獨做，也去了。過了二年，齊湣王滅宋，蘇代看齊太強了，便去勸燕昭王乘機復仇，推秦爲西帝，趙爲中帝，燕爲北帝，合起來打齊。齊湣王果然就被他們趕走了。不知爲了何故，三帝的事也沒有實現。到前二五七年，秦的國勢更強了，圍趙，要趙王尊秦王爲帝。那時魯仲連義不帝秦，信陵君又救趙破秦，此事仍未實現。(以上三事見戰國策齊策四，燕策一，趙策三) 這件事情雖終戰國之世沒有成功，可是那時人的心目

中都以為『王』的上一級是『帝』。這個觀念是已確立了。五帝的系統，帝典的文字，就在這帝制運動之下一出現，把當時人的祈求塗在古史上，為古史界添了不少的光彩。可是，天帝位號既經送與人王，天帝將再稱什麼呢？

三) —  
楚辭是一部楚國的詩歌集。是不是屈原宋玉們做的，或是一大部分楚國流行的無名氏的詩歌和一小部分屈原們的作品相糅雜的，這問題還沒有解決。其中最早的一篇，應推天問。天問是很長的一首對於歷史發問的詩，它問了遠古之後，就問到鯀和禹的事；後來雖也說到堯舜，但遠不及說鯀禹的熱鬧，頗有詩經以後，論語以前之風。篇中稱人王曰『后』（『啓代益作后』）『鼓刀揚聲后何喜』稱天帝曰『帝』（『帝降夷羿』）『稷維元子，帝何竺之』亦曰『后帝』（『何厭蒸肉之膏而后帝不若』）『緣認飾玉，后帝是鑿』這也是和詩書相同的稱謂。我們可以信它不會受多大的戰國人歷史觀念的薰染。

可是一到離騷，這『皇』字就成了一個特別的名詞了：

忽吾行此流沙兮，遵赤水而容與。麾蛟龍使梁津兮，詔西皇使涉予。  
（史記淮南衡山列傳伍被言有）

云『汝西皇之使耶？』

又九歌的第一篇是『東皇太一』，其詞云：

吉日兮辰良，穆將愉兮上皇。

它稱了西皇，又稱東皇，又稱東皇為上皇，這種『皇』字的用法是以前所沒有用過的。猜想起來，大約因為

「帝」已用作人王的位號，再拿來稱呼上帝，嫌於惑亂，所以改用了訓「美」訓「大」而又慣用作天神的形容詞的「皇」來稱呼上帝了。至於「上皇」簡直就是「上帝」的變文。上帝只當有一個，爲什麼有東皇和西皇呢？依我揣測，恐即是東帝和西帝的反映。人間既有東西帝，天上就應有東西皇了！

九章的橘頌中也有一個新名詞：

后皇嘉樹，橘徠服兮。受命不遷，生南國兮。

古書上，「皇后」這個名詞是有的（漢顧命「皇后憑玉几」）。「后皇」卻沒有，這因爲「后」是名詞，「皇」是形容詞，形容詞應放在名詞的前邊的緣故。這裏卻倒轉過來用，可見作者確認「皇」字可以替代「帝」字，所以把通常用的「后帝」（例如左傳昭元年的「后帝不威」）改作「后皇」了。（依向來解釋，這后皇是楚王。我們不必問楚王有無稱皇，只看下面一句，「受命不遷，生南國兮」就知道這指的是上帝。試問，人王能命令橘樹永遠生在南國而不遷徙嗎？）

此後於詩賦中乃多見「后皇」一名詞（如漢書禮樂志，張衡西京賦，張華樂歌，歐陽修紅鸞鷓鴣賦，賈次韻周南翁退朝詩）

此外在離騷中，尙有幾處把「皇」字用作名詞的：

皇覽揆余於初度兮，肇錫余以嘉名。（王逸釋爲皇考，朱熹注同。）

皇剡剡其揚靈兮，告余以吉故。（王逸釋爲皇天，朱熹一釋爲百神。）

陟降皇之赫戲兮，忽臨睨夫舊鄉。（王逸釋爲皇天，朱熹注同。）

其他如『恐皇輿之敗績』尙可作形容詞解。

我們讀了楚辭，應當記着：『皇』字用作上帝的稱謂是始見於此的。他們所以不稱『上帝』而稱『上皇』，不稱『后帝』而稱『后皇』的緣故，只因帝名已慣用於人王，嫌神人之無別，所以就換了一個字來專稱上帝了。

#### 四 皇的由神化人

『帝』本來是神，自有戰國的『帝制』運動而化爲人，於是把『皇』字來替代。過了不久，到戰國之末，不知以何因緣，而『皇』又化爲人了。在楚辭裏看，皇有兩個，又不知以何因緣，到那時有所謂三皇出現。

按論語中只說三代，如：

周監于二代。（八佾第三）

夏后氏以松，般人以柏，周人以栗。（同上）

行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。（衛靈公第十五）

孟子說：

五霸者，三王之罪人也。（告子下）

他也只提出春秋時代的五霸和夏商周時代的三王組成的兩個集團；至於三王以前，他便沒有什麼集合的

稱謂。荀子卻不然，他說：

誥誓不及五帝，盟詛不及三王，交質子不及五霸。(大略)

他在三王和五霸之上，更堆上了一座「五帝」了。

呂氏春秋是呂不韋集合了他的門客們作的，著作地點在秦，著作時期在秦始皇八年。在這部書裏，五帝以上已放上一個神農了，如云：

變化應求而皆有意，因性任物而莫不宜當，彭祖以壽，三代以昌，五帝以昭，神農以鴻。(執一)

神農師悉諸，黃帝師大撓，帝顓頊師伯夷，帝嚳師伯招，帝堯師子州支父，帝舜師許由。(尊師)

但還不足，它還給我們一個三皇。我們在孟子書裏，讀到「三王五霸」，在荀子書裏讀到「五帝三王」，現在更進一步，讀到「三皇五帝」了！它一共提了四次：

天地大矣，生而弗子，成而弗有，萬物皆被其澤，得其利，而莫知其所由始，此三皇五帝之德也。(慎)

也。

夫取於衆，此三皇五帝之所以大立功名也。(用衆)

上稱三皇五帝之業以愉其意，下稱五伯名士之謀以信其事。(禁密)

夫孝，三皇五帝之本務而萬事之紀也。(孝行覽)

這三皇會和已化爲人的五帝在一起，會取於衆而大立功名，會以孝道作萬事之紀，當然是人類，當然是五帝



以前的人王。他們爲什麼也像「帝」一樣，從天上跌到地下來呢？三皇是怎樣的三個人，呂氏春秋的作者沒有說；他們既把神農嘗放在五帝之前，是否看他是一皇之一，也沒有說。我們只能空洞地知道「三皇」這一名，和讀荀子時只能空洞的知道「五帝」這一名一樣。

爲什麼古代帝王系統的排列法老是「三五三」？爲什麼一樣的有天下之君，最早的稱「皇」，後來的稱「帝」，更後的又改稱「王」？爲什麼露臉最早的是三王，較後的乃是三帝，最後的倒是一皇？

這種問題，並不是單有我們會發，便是創造時代的戰國人也未嘗不會發。所以呂氏春秋裏頭要說明

皇帝王遞降的緣故，而云：

昔舜欲旗古今而不成，既足以成帝矣。禹欲帝而不成，既足以正殊俗矣。（論大）

昔有舜欲服海外而不成，既足以成帝矣。禹欲帝而不成，既足以王海內矣。（務大）

可見他們的意思，必須「旗古今，服海外」的纔可爲「皇」，否則只可成「帝」，再差一點只可稱「王」了。

管子是一部秦漢間人僞託的書，其中也有關於這事的解說：

明一者皇，察道者帝，通德者王，謀得兵勝者霸。（兵法第十七）

又如莊子外篇在宥說：

得吾道者，上爲皇而下爲王。

這是說明名號的不同由於道德和能力的不同。正如孟子對於「德位合一說」的疑問，說益伊尹周公的不有天下，爲的是繼世有天下的人不像桀紂一般的壞；說仲尼的不有天下，爲的是沒有天子薦之於天；全由於機會不同。在戰國時候，大家聽了這些解釋也就滿意了；可是我們呢？

除此之外，呂氏春秋勿躬篇有一史皇（云「史皇作圖」淮南子修務訓亦云「史皇產而能書」）

莊子胠篋篇有

一柏皇氏，亦以「皇」爲名，好像也是五帝前的人王。但勿躬的主旨是說聖人治天下在於善使用人才而已不勞，史皇既列爲二十官之一，便不能算作古之王者，雖則與容成氏並列。容成氏是堯前之王，見淮南子本經訓，而呂氏春秋與史皇同列，可見史皇亦非臣；然在呂氏春秋中則確以爲臣了。柏皇氏列爲至德之世之一，且在伏羲神農之前，當然有皇的可能；但只是容成氏等十二世之一，亦未必便是三皇中人。要之，戰國之末，是創作古史的全盛時代，既有許多五帝以外的帝（如山海經中帝鴻，帝俊等），當然也可以有三皇以外的皇了。

莊子，通常都看作戰國時書，但其成分甚複雜，固有戰國的，亦有西漢的。（此問題甚複雜，當別爲論。）

天運篇

中也屢次提起「三皇五帝」，如果此篇爲戰國末年所作，則亦可算爲呂氏春秋之說的輔佐。文云：

故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同，而矜於治。故譬三皇五帝之禮義法度，其猶狙梨橘柚耶？

其味相反而皆可於口。

余語女：三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉！三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中

隨四時之施。

看它對於三皇的觀念已含有菲薄的意味，這當然不是剛出現的三皇了。

自從「皇」字成了帝王的名號以後，於是許多人替它想解釋，如白虎通號篇云：

帝王者何？號也。號者功之表也，所以表功明德，號令臣下也。德合天地者稱帝，仁義合者稱

王，別優劣也。皇者何謂也？亦號也……號之爲皇者，煌煌人莫違也。煩一夫，擾一士，以勞天下

者，不爲皇也。不擾匹夫匹婦故爲皇。故黃金棄于山，珠玉捐于淵，巖居穴處，衣皮毛，飲泉液，吮露英，

庸無寥廓，與天地通靈也。

又如應劭風俗通義皇霸篇云：

皇者天不言，四時行焉，百物生焉。三皇垂拱無爲，設言而民不違，道德玄泊，有似皇天，故稱曰

皇。

他們以爲「皇」只能出在沒有物質文明的時代，「帝」只能出在不以仁義號召的時代。這分明取自道家的學說。

五 『皇』爲人王位號的實現

呂氏春秋作成了十八年，秦王政便削平六國，統一天下了。於是他命令丞相、御史等議帝號。丞相王綰，

御史大夫馮劫，廷尉李斯等奏道：

昔者五帝地方千里；其外侯服夷服，諸侯或朝或否，天子不能制。今陛下興義兵，誅殘賊，平定天下，海內爲郡縣，法令由一統，自上古以來未嘗有，五帝所不及。臣等謹與博士議曰：古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。臣等昧死上尊號，王爲「泰皇」。

秦王批道：

去「泰」著「皇」，采上古「帝」位號，號曰「皇帝」。（史記秦始皇本紀）

同時，他又追尊莊襄王爲「太上皇」。（同上）「皇帝」一名的來歷如此，從此「皇」便成了人王的位號了。這原是三皇五帝說鼓吹的結果。

「皇」與「帝」合爲一個名詞，好像項羽的「西楚霸王」，以「王」與「霸」合爲一個名詞。戰國時的四種階位，都給他們兩人占據了。「皇帝」既成爲一個名詞，於是就有人替它作起解釋，董仲舒春秋繁露三代改制質文篇說：

通天地，陰陽，四時，日月，星辰，山川，人倫，德侔天地者稱「皇帝」。

至於我們讀呂氏春秋時所起的「三皇是怎樣的三個人」的疑問也於這裏得到答案了：他們是天皇，地皇和泰皇；沒有神農氏在內。王綰們所說的「五帝地方千里，其外侯服夷服，諸侯或朝或否，天子不能制」，正與呂氏春秋說的「有舜欲服海外而不成，既足以成帝矣」相印合；秦王之所以可稱爲「皇」，只因

他的勢力超過了五帝。

我們對於天皇地皇這兩個名詞好生面善。西周時人常說「皇天上帝」(見尚書)東周時人常說

「皇天，后土」(見左傳)。現在「天皇」之名就是從「皇天」倒轉來的，「地皇」之名就是從「后土」

翻譯來的，恐怕依舊是天地之神罷？秦皇之名，前所未聞；但楚辭九歌中有東皇太一，「泰」和「太」古字

是通的，也許是他。如果這個猜想不錯，則他到這時已由偏安的東皇升作了一統的秦皇了。凡是用「泰」

作形容詞的都含有最高的意思，如周的第一個王是太王，齊的第一個公是太公，東方的最高的山是泰山，兩

儀之上是太極……王綰們說「秦皇最貴」，「秦」確是一個崇高尊貴的稱呼呵！

皇 在秦始皇本紀裏，我們只能知道三皇的權威比五帝爲大，在三皇中以秦皇爲最貴。除此之外，它再沒

有告給我們什麼了。我們自己在先秦諸子中找去，只找到一處似乎與秦皇有些關係的。莊子應帝王篇

云：

有虞氏不及秦氏。有虞氏其猶藏仁以要人，亦得人矣而未始出於非人。秦氏其以徐徐，其覺

于于，一以己爲馬，一以己爲牛，其知情信，其德甚真，而未始入於非人。

秦氏從來注家不知是甚麼人。按呂氏春秋謂「舜欲旗古今而成，既足以成帝矣，」則此條謂「有虞

氏不及秦氏。」此秦氏甚有「皇」的可能，說不定這竟是戰國時關於秦皇傳說的一個僅存的記載。

爾雅相傳爲周公作，康有爲先生說它不見於西漢前，乃是劉歆偽造的(詳見傳經考漢書藝文志辨偽)，實在

只是西漢末的產物。因此，它可以說，『林，然，天，帝，皇，王，后，辟，公，侯，君，也。』（釋詁第一）以後蔡邕獨斷也說『皇，王，后，帝，皆君也。』（淮南子時代較早，尙云）

帝者體太一，王者法陰陽，霸者則四時，君者用六律。（本經訓）

若在後世，定云『皇者效三才，帝者法五行』了。又呂氏春秋云：

五帝先道而後德，故德莫盛焉。（先已）三王先德而後事，故事莫功焉。五霸先事而後兵，故兵莫強焉。

當呂劉作書的時代已有『皇』的傳說，書中亦屢提起，然而說到整個的系統時還時常忘掉，可見其新成立時的狀態。因為還不會用熟，故每每脫漏，以後的緯書及白虎通等就不會這樣了。

## 六 一 皇 二 神 和 太 帝

呂氏春秋和王綰等奏文是代表秦地的傳說，他們都說三皇。（書中亦有三皇，如齊俗訓云『故三皇五帝法無殊方，其

楚辭學家，所以他的書中多維持楚辭的古史系統而道二皇。

得民心均也。』

原道訓云：

太古二皇得道之柄，立於中央，神與化游，以撫四方。是故能天運地滯，輪轉而無廢，水流而不止，

與萬物終始。

話說的玄妙得很，竟捉摸不定他們是人是神。但精神訓云

古未有天地之時，惟象無形，窈窕冥冥，芒芟漠閔，瀕濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，雜爲八極。剛柔相成，萬物乃形；頌氣爲蟲，精氣爲人。

這固然說的是二神，沒有說二皇，但這「二」數是相同的。又（1）二神「經天營地」，而二皇「能天運地」；（2）二神「滔乎莫知其所止息」，而二皇「輪轉而無廢，水流而不止」；（3）二神「萬物乃形」，而二皇「與萬物終始」；其意義皆甚相似，說不定二皇即是二神。看它先說「未有天地，莫知其門」，又說「別爲陰陽，萬物乃形」，則二神竟是開天闢地的神。若二皇即二神，則二皇也是開天闢地的神了，故原道訓云「與萬物終始」。

但繆稱訓中又提到二皇，那就確是人而不是神了：

昔二皇，鳳皇至於庭。三代，至乎門。周室，至乎澤。……德彌精，所至彌近。

是二皇爲三代以前的王者甚明。三代以前的二皇是誰呢？

這二皇，從楚辭看來，很像是東皇和西皇。但高誘因文中有「別爲陰陽，剛柔相成」之語，故於「二皇」注云「指說陰陽」於「二神」注云「陰陽之神也」，這或者確是當初用二數來定名的本意。

淮南子中也曾提到『太皇。』精神訓云。

登太皇，馮太一，玩天地於掌握之中。

這『太皇』言『登』似乎不是王綰等奏書中的『秦皇』。故高誘注云：

太皇，天也。……太一，天之形神也。

那，這句話是說他登上了天，憑依了天的形神，而玩弄天地，這『太皇』和『太一』兩名都是天的稱謂，而不是神名。至於天文訓中的太一，那自然是神名了（詳下章）。

但是，地形訓裏還有一個『太帝』。依楚辭中『后帝』改稱『后皇』之例，則『秦皇』亦未嘗不可改稱為『太帝』。他說：

昆侖之丘，或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死。或上倍之，是謂懸圃，登之乃靈，能使風雨。或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居。扶木在陽州，日之所曠。建木在都廣，衆帝所自上下。

昆侖之丘已經夠高了；再往上去，走三倍的路，就登天了。天上是太帝之居，可見太帝即是上帝。他又說建木是衆帝所自上下之處，把『衆帝』較『太帝』見得太帝是許多天帝中地位最高的一個。這和王綰們奏書中所謂『有天皇，有地皇，有秦皇，秦皇最貴』的話正相合。是不是他們所謂『二皇』即是天皇地皇，所謂『太帝』即是秦皇？是不是太帝的地位在二皇之上？其系統是不是如『易有太極，是生兩儀』一般？材料太少，我們對於這些問題不敢下斷語，但可說似有此趨勢。



淮南子裏的二皇和太帝為神為人，撲朔迷離，不容易分別；或者在那時也想不到應有什麼分別，因為無此需要。二皇的名詞，以後倒也常見，如：

挾三王之趨，軼五帝之長驅，踵二皇之遐武。（文選，張衡西京賦）

若然六器者，猶以二皇聖哲，鞋益。（文選，馬融長笛賦）

二皇稱至化，盛哉唐虞廷。（曹子建集卷六雜詩）

聖帝之創化也，參德乎二皇，齊風乎虞夏。（晉書皇甫謐傳皇甫謐釋論）

其後速二皇之世，演八會之文，為龍鳳之章。（陶弘景真誥卷一）

這些二皇，毫無疑義地是人而不是神。但自此以後，他們卻漸被人忘記而不提起了。

## 七 『九皇』和『民』

較淮南王時代稍後的有董仲舒。他是廣川（今河北省深縣冀縣一帶）人，雖燕齊甚近，容易受到燕齊方

士的影響。他是春秋學家，春秋本來是非常平實的一部書，但他竟會在裏邊找出不平實的『三統說』來。

所謂三統者，他說天地間有黑統，白統，赤統三個統循環當王，每一個新朝代起來，必是占有這裏邊的一統，

且合於這循環的次序的。他說，殷是白統，周是赤統，孔子作春秋以王魯是黑統。他在三代改制質文篇中

說：

王者改制作科奈何？曰當十二色，曆各法而（而當作其）正色，逆數三而復。緇三之前曰五帝，帝迭首一色，順數五而相復。禮樂各以其法象其宜，順數四而相復。咸作國號，遷宮邑，易官名，制禮，作樂。

故湯受命而王，應天變，夏作殷號，時正白統，親夏，故虞，緇唐謂之帝堯，以神農爲赤帝，作宮邑於下洛之陽，名相官曰尹，作護樂，制質禮以奉天。

文王受命而王，應天變，殷作周號，時正赤統，親殷，故夏，緇虞謂之帝舜，以軒轅爲皇帝，（卽黃帝）推神農以爲九皇，作宮邑於豐，命相官曰宰，作武樂，制文禮以奉天。……

故春秋應天作新王之事，時正黑統，王魯，尚黑，緇夏，親周，故宋，樂宜親招武，故以虞錄親，樂制（當作制辭）宜商，合伯子男爲一等。

他的意思，以爲一個新朝起來一定要改制度。改制度的事情有三個格式。第一個格式是「三統」，首建寅，次建丑，又次建子，下一代又是建寅。因爲是把「子，丑，寅」倒轉來數的，故云「逆數三而復」。第二個格式是「五帝」和「九皇」。以前說五帝，三皇，都有固定的人，例如黃帝一定是五帝中的人物，秦皇一定是三皇中的人物。他說這樣不對，帝和皇是應該跟着時代變的；一個新王起來，應把自己的一代，和前一代（親的）更前的一代，（故的）算做「三王」，三王的前五代算做「五帝」，五帝的前一代算做「九皇」。例如文王受命，夏殷周是三代；舜，本來不稱帝的，這時因爲他到三代之前去了，所以稱他爲帝舜；從此排上去，堯，



「法商」而王，所以要「以虞錄親」（立嗣子子，篤母弟，妾以子貴……）「制爵宜商」了。

他的玩意兒多得很，不是本篇所能說明。現在只討論他的第二個格式。他說：

故聖王生則稱「天子」，崩遷則存爲「三王」，繼滅則爲「五帝」；下至附庸，繼爲「九皇」；下

極其爲「民」。

以前總說皇帝，王霸的異號由於道德或勢力的不同，他則說是代次的不同，任你是誰，只要做到「王」，那「帝」和「皇」是逃不了的，只是時間有久暫而已；可是升到了「皇」之後，到了頂了，再換朝代時就要跌作「民」了。再說新王的封國，在三王內的封以大國，五帝的後裔則封以小國，九皇的後裔更小一點，封以附庸；再換朝代時，九皇的子孫就要無立錐之地了。爲什麼要這樣呢？他說：

遠者號尊而地小，近者號卑而地大，親疏之義也。

原來這種制度的基礎建築於儒家的「親親之殺」上。朝代愈古則先王的名號愈尊，而他的子孫的勢力反愈縮小，這原是合於「新鬼大而故鬼小」的原理的呢。

照他的說法，伏羲應是殷的九皇，神農乃是周的九皇，軒轅則是春秋的九皇。依照漢人的見解，孔子作春秋乃是爲漢制法，故軒轅也即是漢的九皇。神農的所以被喚作赤帝，只因他是殷的五帝的首一帝；軒轅的所以被喚作黃帝，也因他是周的五帝的首一帝；赤帝與黃帝是不能同時存在的。若照孔子的制度說來，則神農已落於九皇之外，軒轅已居於九皇的地位而不能復稱爲黃帝，顓頊卻有被喚作白帝的資格了。（依

帝後爲黃帝，是依五行相生說火生土的火帝；土生金，故顛顛應爲白帝。）

這種學說，後世固然忘了，但在當時確曾發生了不小的影響。史記封禪書云：

天子（漢武帝）既聞公孫卿及方士之言……欲放黃帝以上接神仙人蓬萊士，高世比德於九皇，而頗採儒術以文之。

（三）——  
既云『欲放黃帝』，又云『比德於九皇』，可知黃帝卽是九皇，董仲舒的學說已流行於社會了。

漢舊儀云：

聖王……又祭三皇，五帝，九皇，六十四民，皆古帝王，凡八十一姓。  
（太平御覽卷五二六禮儀部五引。孫

皇符碑本漢書漢書補遺卷下云『案民當作氏。』

周禮春官小宗伯鄭玄注云：

鄭司農云：『……三皇，五帝，九皇，六十四氏，咸祀之。』

（考）這些話有錯誤，『三皇』應作『三王』，『氏』當作『民』，這是我們讀了董仲舒書之後可以知道的。至於姓也沒有八十一個，因爲三王，五帝，九皇，包括九代，只有九個姓，加上六十四民，只有七十三姓。六十四民的數目怎樣來的呢？只因封禪說中有下列一段話：

齊桓公既霸，會諸侯於葵丘而欲封禪。管仲曰：『古者封泰山，禪梁父者七十二家，而夷吾所記

者十有二焉……』  
（管子封禪，史記封禪書）

依照董仲舒的學說，到了漢代，軒轅已經『細爲九皇』，神農更『下極其爲民』了。這七十二家是周代的數目，到漢爲七十三家。七十三家中，除去三王三家，五帝五家，九皇一家，卽爲六十四家。這六十四家都是細滅爲民的，故云『六十四民』。這很分明地是從董仲舒的學說下計算出來的。這一種理想的制度，東漢人已不能盡知，故多誤說。

九皇，他書中提起的甚少。依我們所見，只有下列數則：

秦一者，執大同之制，調秦鴻之氣，正神明之位者也。故九皇受傅，以索其然之所生……九皇

殊制而政莫不效焉，故曰秦一。(鶡冠子秦鴻)

秦一之道，九皇之傅，請成於秦始之末。(鶡冠子秦錄)

九皇之制，主不虛王，臣不虛貴，階級尊卑，名號自居。吏民於次者無國歷寵歷錄副，其所付授，與

天人參，相結連鈞考之，具不備也。(路史前紀卷二引文字，鶡冠子)

巍然如九皇，德澤四海沾。(王安石望九華山詩，臨川全集卷十二)

這幾段文字，都看不明白它的真義。但有一點足以指出的，他們看『九皇』並不像董氏所說，是一個遞嬗的階位，乃是一個或數個固定的人物。又鶡冠子說到九皇時必連說太一，且云『九皇殊制而政莫不效焉，故曰秦一』，似乎是九個皇同得秦一之道以治其國，因其道同，故名之曰秦一，則秦一卽是九皇。鶡冠子和文字本來是很有問題的書，這些話說不定是出得很後的，所以對於董仲舒創立此名的原義已經弄不明白。

了。

## 八 『太一』一名的來源

三) —  
大凡一個人能使後人在他的身上有所附會，有所依託，必是這個人的文字或思想上有使後人翻筋斗的餘地。不然，一個平正明白的道理，你儘說它是神奇的了不得，有誰來信你。老子之所以被擁爲道教始祖者以此，孔子之不能成爲教主者亦以此。道教中當然以『道』爲首義，老子卻是提出『道』的問題的第一人。什麼是道呢？

皇

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。(老子第二十五章)

大道汎兮其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主。(第三十四章)

「道」就是天下萬物之母。本來，未有天地之先，應當有些什麼？必有有這天地萬物的原因，必有有這天地萬物的根本；這就是他所說的「道」。你能說出這個「根本」是什麼形相，黑的，白的，長的，短的？這你雖不能說，然而你能說沒有這個「道」麼？所以他說：

道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。(二十一章)

這樣子的一個「道」當然難以給它一個具體的名字，所以叫它做「道」可以，叫它做「大」可以，而叫它做「一」也未嘗不可。

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。（三十九章）

韓非子解老說：

道者，萬物之所然也。……天得之以高，地得之以藏，維斗得以成其威，日月得以恆其光，……軒轅得之以擅四方，赤松得之與天地統，聖人得之以成文章。

老子說得着「一」則皆能如意，韓非子說得着「道」乃無不能成就，可見老子的「一」就是道了。

以後的人們也喜歡用「一」來名「道」，但他們又漸漸地感覺到道「一」字是太平凡了，萬不足以表示這個恍恍惚惚的「道」，於是請來了一頂榮耀的王冠加在它的頭上，名之曰「太一」或「大一」。  
莊子天下篇有云：

以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者。關尹老聃聞其風而悅之，建之以常無有，主之以太一。

「常無有」「太一」就是老子中的「道」和「一」。從此，人們就多用這個加冠的「一」如：萬物所出，造於太一，化爲陰陽。（呂氏春秋大樂）



道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之名，謂之太一。（同上）

帝者體太一，王者法陰陽，霸者則四時，君者用六律。（淮南子本經訓）

洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。（淮南子詮言訓）

是故夫禮必本於大，一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，其降曰命，其官於天地

也。（禮記禮運）

楚辭的第二篇是九歌，王逸的敍說：『九歌者，屈原之所作也。昔楚國南郢之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好神，其祠必作歌樂鼓舞，以樂諸神。』而他們第一個歌的是『東皇太一』，歌首云：

吉日兮辰良，穆將愉兮上皇……

『上皇』就是東皇太一，我們已在哲學家的書裏看到『太一』是『道』的別名，現在又在文學家的詩歌裏看到了這個天神太一了。按文選十九載宋玉的高唐賦云：

有方之士，羨門，高羨，上成，鬱林，公樂，聚毅，進純，犧，禋，璇室，醮諸神，禮太一，傅祝已具，言辭已畢。

劉良注：

諸神，百神也。太一，天神也。

這兩種意義的『太一』的來源誰早誰晚，很難確定；不過，我們總可以說，在戰國以前是不見有這個名稱的。

### 九 『天神貴者太一』及三一

秦始皇的時候，三皇之說甚活躍。但一到西漢就沈寂了。高惠文景之世，沒有人提起過。武帝時，淮

南子多談二皇，春秋繁露則有九皇之說，別方面也不會見到三皇的名字。但到武帝元朔五年（西元前一二

四）忽然有泰一出來（泰一與太一同），稍後又有三一出來。他們雖沒有提起三皇的名稱，但我們在這裏

邊尋得出它們的關係。

漢書郊祀志（史記封禪書文同，但因史記略有脫誤處，故舉此）云：

亳人謬忌奏祠泰一方，曰：『天神貴者泰一，泰一佐曰五帝。古者天子以春秋祭泰一東南郊，日

一太牢，七日爲壇，開八通之鬼道。』於是天子令太祝立其祠長安城東南郊，常奉祀如忌方。

其後人上書言『古者天子三年一用太牢，祠三一：天一，地一，泰一。』天子許之，令太祝領祀之

於忌泰一壇上，如其方……

王綰們奏書中以三皇位五帝之上，而此以泰一位五帝之上；奏書中以天皇地皇泰皇爲三皇，而此以天一地

一泰一爲三一；其名詞和地位的相同如此，足信三一是三皇的化身，泰一是泰皇的化身。本來三皇中『泰

皇最貴』所以在三一中亦以泰一爲最貴了。又云：

後人復有言『古天子常以春解祠，祠黃帝，用一烏破鏡；冥羊，用羊祠；馬行，用一青牡馬；泰一，皋山

山君，用牛；武夷君，用乾魚；陰陽使者，以一牛。令祠官領之，如其方，而祠秦一於忌秦一壇旁。

這一則，封禪書作「秦一澤山君地長用牛。」史記索隱云：「澤山」本紀作「嶧山」，「澤山君地長」

謂祭地於嶧山。同用太牢，故曰「用牛。」如其說，是秦一與嶧山君同祀，一為天神，一為地神，與周人的

皇天后土甚相類。謬忌秦一壇上本已有秦一，又有三一中的秦一，到這時又有與嶧山君同祀的秦一，秦一

的種類真多，秦一的運氣就突然地好起來了！

至元狩三年（西元前一二〇）

文成（齊人少翁拜文成將軍）言「上即與神通，宮室被服非象神，神物不至。」迺作畫雲氣車，及

各以勝日駕車辟惡鬼。又作甘泉宮，中為臺室，畫天地秦一諸鬼神，而致祭具，以致天神。

這一段裏先言天地而後言秦一，頗與天一地一秦一之次相合，不知道他們所畫的是否即是三一。

由以上的數種記載看來，武帝時候的秦一是在三一之中，又在三一之外的。他的地位，總是「天神貴

者。」

### 一〇 太一的勃興及其與后土的並立

我們已在上面知道太一日漸興盛，若向後看去，他的幸福正是無疆呢！漢書郊祀志云：

文成死，明年（元狩五年，西元前一二〇）天子病鼎湖甚……游水發根言，「上郡有巫，病而鬼下

之。』上召置祠之甘泉。及病，使人問神君。神君言曰：『天子無憂病。病少愈，強與我會甘泉。』於是上病愈，遂起幸甘泉，病良已。大赦，置酒壽宮神君。神君最貴者曰太一；其佐曰太禁、司命之屬，皆從之。非可得見；聞其言，言與人音等。時去時來；來則風蕭然，居室帷中。時晝言，然常以夜……神君所言，上使人受書其言，命之曰畫法。其所言，世俗之所知也，無絕殊者；而天子心獨喜。其事祕，世莫知也。

漢武帝固然相信鬼神，多立太一之祀；但以前所立，只是聽了別人的話照辦而已，並沒有特殊的情感。到這時，因為自己的病好了，又親聞了太一們的說話，纔激起他的強烈的信仰。甘泉的太一祠所以終西漢之世而長存，及太一在諸神中取得獨尊的資格，其故都由於此。這條說『神君最貴者曰太一』與王綰們奏書中所說的『秦皇最貴』正相印合。

到元鼎四年（西元前一一三）的秋天，武帝就實定秦一的祭典：

上（幸）雍且郊。或曰：『五帝秦一之佐也，宜立秦一而上親郊之。』上疑未定。齊人公孫卿曰：『今年得寶鼎，其冬辛巳朔旦冬至，與黃帝時等。』卿有札書……因嬖人奏之。上大說……拜卿爲郎，使東候神於太室。上遂郊雍，至隴西，登空桐。幸甘泉，令祠官寬舒等具秦一祠壇。祠壇放亳忌秦一壇，三畝；五帝壇環居其下，各如其方，黃帝西南，除八通鬼道。秦一所用如雍一時物，而加醴棗肺之屬，殺一犛牛以爲俎，豆牢具。而五帝獨有俎，豆醴進。其下四方地爲廩，食羣神從者及北斗

云……祭日以牛，祭月以羊彘特。秦一祝宰則衣紫及繡；五帝各如其方：日赤，月白。

十一月辛巳朔旦冬至，昧爽，天子始郊拜泰一。朝朝日，夕夕月，則揖而見，泰一如雍郊禮。其贊

饗曰：『天始以寶鼎神策授皇帝，朔而又朔，終而復始，皇帝敬拜見焉。』……

公卿言皇帝始郊見泰一雲陽，有司奉瑄玉，嘉牲薦享，是夜有美光及晝，黃氣上屬天。太史令談，

祠官寬舒等曰：『神靈之休，佑福兆祥，宜因此地光域，立泰時壇以明應，令太祝領秋及臘間祠三歲，天

子一郊見。』

自從謬忌勸武帝立了泰一壇以來，十二年了，運動成熟了。本來西漢的上帝是沿秦制祠青白黃赤諸帝的，

到這時換了泰一了，五帝降為第二級的上帝了。謬忌領祀的泰一本在長安城東南郊，三一等的泰一本附

設在謬忌的壇上，自少翁始將泰一們畫在甘泉宮，自上郡坐始請泰一們在甘泉宮裏說話，而泰一遂在甘泉

得一堅固的根據地。到這時，正式的泰一祠壇就設立在甘泉了。至於祝宰等官祠五帝及日月衣青，赤，黃，

白，黑，而祠泰一獨以紫者，則因泰一之居在紫宮裏的緣故。（淮南子天文訓云：『紫宮者，太一之居也。』）

從此以後，有什麼重要的事情發生，就去祭祀泰一。元鼎五年（西元前一一二）的秋天：

為伐南越，告禱泰一。以壯荆書，蟠日月北斗登龍，以象太一三星。為泰一縫旗，命曰靈旗。為

兵禱，則太史奉以指所伐國。

到明年春：

既滅南越，雙臣李延年以好音見。上善之下，公卿議曰：「民間祠有鼓舞樂，今郊祀而無樂，豈稱乎？」公卿曰：「古者祠天地皆有樂，而神祇可得而禮。」……於是塞南越，禱祠秦，后土始用樂舞。

伐南越時要禱秦，滅了南越又要禱秦，以前的五帝時再不提起了。上云「祠天地」，下云「禱秦」，后土，可見當時確認秦為天皇，后土為地皇。（讀記所謂「祭天於秦壇」自是此時之言。）但是這樣之後，秦與天，秦皇與天皇，他們的職權又將如何劃分呢？

元封元年（前一一〇）冬：

上議曰：「古者先振兵釋旅，然後封禪。」乃遂北巡朔方，勒兵十餘萬騎。還……既至甘泉，為且用事泰山，先禱祠秦。

「類」是什麼？書、堯典云：「肆類於上帝，」可見這是祭上帝的專名。

四月，還至率高。上念諸儒及方士言封禪，人殊不經，難施行……至乙卯，令侍中儒者皮弁，緋射牛行事，封泰山下東方，如郊祠秦之禮……丙辰，禱泰山下趾，東北肅然山，如祭后土禮。天子皆親拜見。

武帝因為封禪之儀，講的太紛歧了，所以就用祀秦之禮去封泰山，用祀后土之禮去禱肅然山。封相當於祭天，禱相當於祭地。

元封二年（前一〇九）多：

郊雍五帝，還拜祀祠泰一。贊饗曰：「德星昭衍，厥維休祥。壽星仍出，淵耀光明。信星昭見，皇

帝敬拜泰祝之享！」

他出去一次，回來必祭一次泰一，髣髴泰典上的巡狩四岳而歸「格于藝祖」似的。

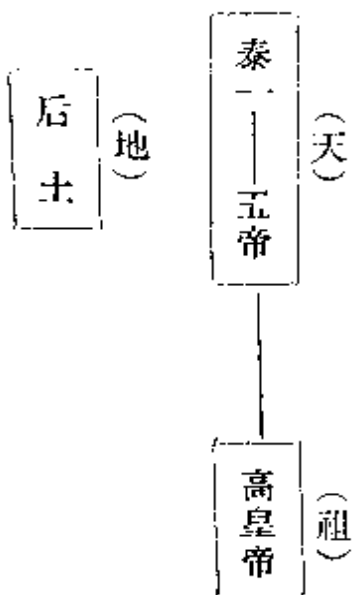
初，天子封泰山，泰山東北陲，古時有明堂處，處險不敵。上欲治明堂，奉高旁，未曉其制度。濟南

人公玉帶上黃帝時明堂圖……於是上令奉高作明堂汶上，如帶圖。及是歲（元封五年，前一〇六）

修封，則祠泰一五帝於明堂上坐，合高皇帝祠坐對之，祠后土於下房，以二十太牢……還幸甘泉，郊

泰時。春（元封六年，前一〇五）幸汾陰，祠后土。

當時的郊祀系統當如下圖：



泰一后土之祀於是施及於泰山。甘泉泰一壇正式稱為「泰時」亦於此始定。

太初元年（前一〇四）

幸泰山。以十一月甲子朔且冬至日，祀上帝於明堂。後每（母）修封。其贊曰：「天增授皇帝泰元神策，周而復始。皇帝敬拜泰一！」

祠上帝而贊饗之辭曰：「皇帝敬拜泰一。」是明以泰一爲上帝了。「泰元」，索隱云：「案黃帝得寶鼎神策，則泰元者古昔上皇創曆之號。」王先謙補注云：

案册府元龜三十六，「開元十三年，封禪禮畢，中書令張說進稱「賜皇帝太一神策，周而復始。」宋史志：「眞宗封禪，攝中書令王旦跪稱曰：「天賜皇帝太一神策，周而復始。」皆依倣漢世爲之。是泰元卽泰一也。

他的說法如果是對的，那麼泰一又得了一個新名了！

此後關於泰一的記載，可惜司馬遷沒有記下，故班固作漢書也無所記。史記封禪書總結武帝一代事曰：

今天子所興祠，太一，后土，三年親郊祠。建漢家封禪，五年一修封。薄忌太一及三一，冥羊，馬行，赤星五，寬舒之祠官以歲時致禮。

郊天，郊的是泰一。封禪，封的是泰一。還有薄忌的太一和三一的太一等。太一自前一二四年露臉，歷十餘年而取得正統的地位，凌駕五帝，統一諸天，更易上帝之名，真是宗教史上一件絕大的事情。這變，變的眞



快呵！

秦之祀是極盛於漢武帝時的，他是天神，是上帝，是統屬五帝和北斗，日，月的。他的地位之高，等於現在的玉皇大帝。

漢書藝文志中錄有秦一的許多著作：

太壹兵法一篇。（兵，陰陽）

秦一雜子星二十八卷。（數術，天文）

秦壹雜子雲雨三十四卷。（數術，天文）

秦壹陰陽二十三卷。（數術，五行）

秦一二十九卷。（數術，五行）

秦壹雜子候歲二十二卷。（數術，雜占）

秦壹雜子十五家方二十二卷。（方技，神僊）

秦壹雜子黃治三十一卷。（方技，神僊）

又所錄天一的著作：

天一兵法三十五篇。（兵，陰陽）

天一六卷。（數術，五行）

天一陰道二十四卷。(方叔房中)

以上泰一凡一百九十卷，天一凡六十五卷。泰一不及黃帝多(黃帝四四九卷)，天一不及神農多(神農九十二卷)；但在古帝王中已占了第二、第四位了。

## 一一 泰帝的兩件故事

淮南子中的「太帝」，我們在上面已看到了。他是住在天上的，我們如能旅行到崑崙丘，儘管走上去，走到最上一層，便可看見他，自己也成了神仙了。這樣說來，太帝豈不是一個純粹的上帝了嗎？這也不然，他是會下凡做人帝的。我們試從卦禪書裏找出兩段泰帝的故事來證明這句話，這兩段故事是武帝時人所說的。

其一，是元鼎四年(前一二三)事：

其夏六月，汾陰巫錦爲民祠，魏雎后土營旁，見地如鉤狀，倍視，得鼎。鼎大，異於衆鼎，文鏤無款

識。……天子使驗問得鼎無姦詐，乃以禮祠，迎鼎至……長安。公卿大夫皆議尊寶鼎……有司

皆言，「聞昔泰帝興神鼎一，一者一統，天地萬物所繫象也。黃帝作寶鼎三，象天地人。禹收九牧之

金，鑄九鼎，象九州。皆嘗鬪享上帝鬼神，有德則興……」

其二，是元鼎六年(前一二二)事：

其春，既滅南越，雙臣李延年以好音見。上善之，下公卿議曰：「民間祠有鼓舞樂，今郊祀而無樂，豈稱乎！」公卿曰：「古者祠天地皆有樂，而神祇可得而禮。」或曰：「秦帝使素女鼓五十絃瑟，悲帝禁不止，故破其瑟為二十五絃。」於是塞南越，禱祠秦一后土，始用樂舞。益召歌兒，作二十五絃，及空候瑟自此起。

這兩件事只相差兩年，而公卿大夫議奏中乃兩稱秦帝，可見那時關於秦帝的事頗發達。（風俗通卷六，瑟，「謹

按世本「必發作，八尺一寸四十五絃。」黃帝書，「秦帝使素女鼓瑟而悲，帝禁不止，故破其瑟為二十五絃。」此云秦帝事出黃帝書，疑為彼等所不。）

看漢公卿之言，秦帝是一個生人，他是在禹和黃帝之前作帝王的，他也曾嚮享過上帝鬼神。然則他究竟是一位怎樣的帝呢？這位帝王為什麼不見於我們的歷史？於是顏師古漢書注云：

秦帝者，即秦吳伏羲氏也。

這大概因為那時公卿們既把秦帝放在黃帝之前，而在黃帝前的秦吳之「秦」與秦帝字同的緣故。但沈欽韓漢書疏證則以為即是黃帝。他的理由是：

(1) 韓非十過，「黃帝合鬼神於泰山之上，作為清角。」淮南覽冥訓，「昔者師曠（黃帝臣）奏白雪之音而神物為之下降。」注，「白雪，太乙五十絃樂名也。」

(2) 抱朴子極言篇，「黃帝論道養則質玄素二女。」既云使素女鼓之，則黃帝也。

王先謙也贊成這一說，於漢書補注中爲他加上兩條證據：

(3) 世本，『庖羲瑟五十絃，黃帝損之爲二十五絃。』

(4) 王嘉拾遺記，『黃帝使素女鼓庖羲之瑟，滿席悲不能已。後破爲七尺二寸，二十五絃。』

則爲黃帝不疑。顏說誤也。

他們的理由固然也算極充足，但鑄一個鼎的時候稱他爲秦帝，鑄三個鼎的時候便稱他爲黃帝，這是什麼道理？如果鑄一個鼎的秦帝可以說爲黃帝，那麼鑄九個鼎的禹亦何嘗不可以說爲黃帝呢？所以在『破瑟爲二十五絃』及『使素女鼓瑟』兩件事上，確可以說秦帝就是黃帝，而在『興神鼎』上則絕沒有併合的道理。

我對於這事的意見，以爲秦帝這個人是臨時由天上拉下來的，這些故事也是臨時拼湊起來的（看漢武

帝於汾陰得鼎之後，齊人公孫卿的私書就會有『黃帝得寶鼎宛狗，仙登於天』的故事，司馬遷作五帝本紀時就採用了，可以推見。『武王

誅紂，以妘己賜周公』的『想當然爾』，使無曹操之間，豈不成爲真事實？那時的人見秦一正交好運，而秦一是一個天神，

總覺得應使他下凡纔好。那時黃帝故事正風行，而秦一的地位在黃帝之上，所以就定他的時代前於黃帝。

漢武帝要議郊祀之樂，就以黃帝的音樂故事算做秦帝的，爲這件故事再鍍一次金。如果漢武帝還活下去，

對於天帝的秦一越尊敬，則人間的天帝故事亦將以應時代的需要而製造不已。到秦一沒有新發展的時候，秦帝的歷史也就停止產生了。

## 一 二 西漢時三皇消沈的原因

我們看了西漢時的學說與其歷史，該得發問：何以呂氏春秋與王綰們的奏書都以三皇列五帝之前，但一到了西漢，在五帝之前的乃是二皇，九皇，太一，太帝，而三皇卻不與其盛？比較近似的，是三一，但何以也不占勢力？

依我們的猜想，這大概有兩種原因：

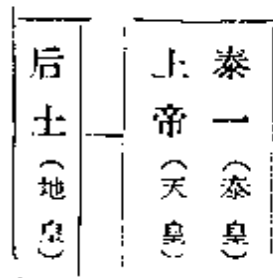
其一，西漢是陰陽說極盛的時候。戰國沒有聽說過有陰陽家，而西漢則司馬談論六家要指即首列陰陽家，地位在儒墨之上。秦皇本來是在天皇地皇之上的，他們的關係好像『太極』之與『兩儀』。但武帝時以秦一為天的異名，秦皇即可與天皇拼家。甘泉秦時與汾陰后土對立，汶上明堂祠秦一五帝於上坐，而祠后土於下房，天地之神既定，可以不需要再有別的。淮南子中的『二皇』說不定即是陰陽二神，故高誘注曰：『指說陰陽』（原濟訓）。

綜此，秦漢人對於天上與人間最高人物的觀念的分別，約如下圖：

秦人的觀念



漢人的觀念



既沒有三皇的需要，三皇之說自然就不發達了。

其二，西漢是極注重天文曆法的時代。在天象裏，有大帝星，有五帝星。甘公星經（五行大義引）云：

天皇大帝……一星在鉤陳口中。又有五帝內座五星，在華蓋下。

又史記天官書云：

中宮，天極星。其一明者，太一常居也。旁三星，三公，或曰子屬。後句四星，末大星正妃。餘三

星，後宮之屬也。環之匡衛十二星，藩臣。皆曰紫宮……

太微，三光之廷。匡衛十二星，藩臣。西將，東相，南四星，執法。中，端門；門左右，掖門。門內六星，諸

侯。其內五星，五帝坐。

可見在紫宮裏有太一（即天皇大帝）在華蓋下有五帝。這座莊嚴的宮殿裏只容得一皇而容不下三皇。

天象中既有一皇與五帝，所以祭祀之神也只能有泰一與五帝，古史中也只能有泰帝與五帝了。

### 一三三 三皇的復現

三皇給西漢的人埋沒了二百年，大家幾乎忘記了。但到了西漢的末年，忽然又顯現了。揚雄賦：

軼五帝之遐迹兮，躡三皇之高蹤。  
（漢書揚雄傳河東賦）

加勞三皇，勛勤五帝，不亦至乎。  
（漢書揚雄傳羽獵賦）

特別是王莽，他似乎酷好這「皇」字。他受漢高祖的禪讓，由於哀章的兩個銅匱，其一匱上署的是「赤帝行璽，邦傳予黃帝金策書」，這就是說：赤帝劉邦傳國與黃帝王莽，王莽即成了黃帝。但他還不满意，想進一步做黃皇，故即真之後把他的女兒（平帝后，孺子嬰時稱皇太后）更號為「黃皇室主」。顏師古注云：「莽自謂土德，故云黃皇。室主，若漢之稱公主。」這樣，足見他已自居於黃皇了。

天鳳六年（西元一九）王莽令太史推三萬六千歲曆紀。明年，就依了這曆紀，改元為地皇。這地皇的年號，和黃皇的名號是一致的，都表示其為土德之王。但地皇這個名字，不但在五德中表示土德，也是秦三皇中的一個呵！

地皇三年（西元二二）竊（竊）橋失火，燒了。王莽心中其實嫌惡這件事，反下一詔書來自己安慰，道：

夫三皇象春，五帝象夏，三王象秋，五伯象冬。伯者，繼空續乏以成曆數，故其道駁……乃二月

癸巳之夜，甲午之辰，火燒竊橋，從東方西行，至甲午夕，橋盡，火滅……其明且即乙未，立春之日也。

予以神明聖祖黃虞遺統受命，至於地皇四年為十五年，正以三年終冬。絕滅竊駁之橋，欲以興盛新

室，統壹長存之道也……其更名竊橋為長存橋。

他以竊橋之「竊」釋作五伯之「伯」，謂其應在絕滅之列；又以皇帝王，竊分配春，夏，秋，冬，謂竊橋失火的翌日正為立春，地皇三年正是冬之終，即此證明以後「竊」道可滅而「皇」道可興。皇是誰呢？當然是他自己。拿這些話與黃皇地皇合看，可知他不但安於王，且不甘於帝，直要作皇咧！

在這一篇詔書裏，『三皇五帝三王五伯』這一個古史系統又出現了。我們將問：他以何人爲三皇，何人爲五帝？關於這一個問題，康有爲以爲劉歆所作的助他篡位的世經裏，把少皞插入黃帝顓頊之間，違背了舊說，是有心以伏羲神農黃帝爲三皇，少皞顓頊帝嚳堯舜爲五帝的。他在新學爲經考裏說：

按，今學無三皇名。惟春秋繁露三代改制質文篇云，『故聖王生則稱天子，崩遷則存爲三王，絀滅則爲五帝；下至附庸，絀爲九皇；下極其爲民。』……史記五帝本紀以黃帝顓頊帝嚳唐堯虞舜爲

五帝，實依大戴禮五帝德，帝繫姓及世本，蓋孔門相傳之說……漢書律曆志載歆世經，以太昊帝炎

帝，黃帝，少昊帝，顓頊帝，帝嚳，唐帝，虞帝爲次，暗寓三皇五帝之序。而月令『孟春盛德在木，其帝太皞；

孟夏盛德在火，其帝炎帝；中央土，其帝黃帝；孟秋盛德在金，其帝少皞；孟冬盛德在水，其帝顓頊。』與世

經相應……月令律曆志大行，於是三皇之說興，少昊之事出，五帝之號變。（卷六）

又史記經說足證偽經考：

劉歆欲臆造三皇，變亂五帝之說，以與今文家爲難，因躋黃帝於三皇而以少皞補之。

這好像也對，因爲從太昊到舜恰恰八人，可以分配這八個位子。但我們細加考慮了一回，覺得不敢表示贊

同。第一，在世經中，這八個人都稱爲『帝』，不稱『皇』；在月令中，其爲五帝而非三皇更顯明。第二，世經中不

見有『三皇』一名，劉歆擅加少昊於帝系中尚不覺得什麼，他要是存心排列這個系統，又何必吝惜於此二

字。第三，他說，『今學無三皇名』，似以三皇一名爲王莽們所恥撰，但呂氏春秋或可竄亂，而始皇本紀則絕



三) —

不出於竄亂，否則始皇帝的「皇」字是從哪裏來的？第四，劉歆既在月令中以太昊、炎帝、黃帝、少昊、顓頊爲五帝，當不至復以伏羲（太昊）、神農（炎帝）、黃帝爲三皇，否則這兩個系統是自相衝突了。我的意思，世經這一個系統是全爲五德終始表的系統而列的，他不曾有分別誰爲三皇，誰爲五帝之意存於其間。至於沒有此意，並非他不要有三皇五帝這個歷史系統，乃是因爲王莽時的三皇五帝還是保存董仲舒的學說的意義，看皇帝，王莽名是順着時代變遷的，所以王莽即真之後，傳云：

策曰：「……帝王之道，相因而通；盛德之祚，百世享祀。予惟黃帝、帝少昊、帝顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜、帝禹……咸有聖德，假於皇天，功烈巍巍，光施於遠。予甚嘉之，營求其後，將祚厥祀。惟王氏、虞帝之祀也，出自帝嚳、劉氏，堯之後也，出自顓頊。」

於是封姚恂爲初睦侯，奉黃帝後。梁護爲脩遠伯，奉少昊後。皇孫功隆公千，奉帝嚳後。劉歆爲祁烈伯，奉顓頊後。國師劉歆子曼爲伊休侯，奉堯後。嬌昌爲始睦侯，奉虞帝後……漢後定安公劉嬰位爲賓。周後衛公姬黨更封爲章平公，亦爲賓。殷後宋公孔弘，運轉次移，更封爲章昭侯，位爲恪。夏後遼西嬖，封爲章功侯，亦爲恪……

把上面所說的列爲一表，應如下式：

- 1. 黃帝——姚恂——初睦侯
- 2. 少昊——梁護——脩遠伯

3. 顓頊——劉歆——祁烈伯
4. 帝嚳——王子——功隆公
5. 帝堯——劉歆——伊休侯
6. 虞帝——姁昌——始睦侯
7. 夏——姁豐——章功侯
8. 殷——孔弘——章昭侯
9. 周——姬黨——章平公
10. 漢——劉嬰——定安公

賓 恪

在這個表裏，王莽的封國制度用三統說是很明白的。董仲舒把新王及上二代之王算作「三王」並云「下存二王之後以大國，使稱客而朝，」故他封漢後劉嬰及周後姬黨皆爲「公」，位爲「賓。」董云，「繼王謂之帝，封其後以小國，」故殷後孔弘本爲「宋公」，現在因「運轉次移」而改封小國，爵爲「侯」了。自殷後推上去，至帝嚳後，凡五代，都應爲侯；惟帝嚳爲王莽自承的太祖，故奉祀他的王子特封爲公（也許因他是皇孫）再上去，照董說是只有一個「九皇」了；但他有顓頊，少昊，黃帝三人。少昊與顓頊後俱封伯，這是爲了世代愈遠，國應當愈小的緣故。至於黃帝之後不封伯而封侯者，因爲黃帝是王莽的「太初祖」，所以把奉祀他的人進了一級。在這上面，可見他對於董氏學說，別的都用，惟九皇說不用。所以然之故，想因用了他的

九皇說，黃帝只能「下極其爲民」了，殊不是敬祖宗的道理。所以他在古書中找出「三皇五帝」說來重新用了。

如果王千姚不困所奉祀的是王莽的祖先而進級，則同時應封伯者三，封侯者五，封公者二，恰合三皇五帝，三王的次序。他的不封太昊炎帝之後，只因他們已在三皇之外了，應當爲「民」了。從此可知王莽的「三皇」是黃帝，少昊，顓頊；他的「五帝」是帝嚳，堯，舜，夏，殷；他的「三王」是周，漢，新。（王莽時有三統說中的五帝，是不固定的，密書至嚴是也。又有五德說中的五帝，是固定的，月令所記是也。）

因爲他有了這樣的一個新制度，所以要在古書裏插下證據，使人相信。周禮是他改制度的大本營，左傳又是劉歆所重編過的，他們就在這一經一傳中確立了「三皇與五帝」的根基。（別詳三墳與古三墳書章中。）雖是他的三皇（黃帝至顓頊）也不久便被人忘記，但「三皇五帝」這個名詞從此就長存於天地間了。

三皇既經復現，於是識緯書中就大講其「三皇五帝」如：

三皇百世計神元書；五帝之世受籙圖。（尚書緯稽攷命，白虎通五經引）

孔子曰：「三皇設言，民不違；五帝畫象，世順機；三王肉刑，揆漸加；應世黠巧，姦僞多。」（孝經緯公）

羊傳義二十九年解詁引

三皇無文，五帝畫象，三王明刑，應世以五。（孝經緯授神契，周禮保氏疏引）

三皇步，五帝驟，三王馳，五伯驚。（孝經緯命法，白虎通五經引）

白虎通講到封禪也說：

三皇禪於繹繹之山，明已成功而去，有德者居之，繹繹者無窮之義也。五帝禪於亭亭之山，亭亭者制度審諦，道德著明也。三王禪於梁甫之山，梁者信也，甫者輔也，信輔天地之道而行之也。

這繹繹之山是爲了三皇特地造出來的。從此「皇帝王」就因了名號的不同而有各個的封禪處了。董仲舒要使皇帝王歸於同，他們則反道而行，要判之使不同。至應劭風俗通義又襲此說而小變之云：

三皇禪于繹繹，明已成功而去，德者居之，繹繹者無所指作也。五帝禪于亭亭，德不及於皇，亭亭名山，其身禪于聖人。三王禪于梁父者，信父者子，言父子相信與也。

康先生的懷疑三皇一名，我又在他的筆記稿上見有一則云：

呂覽孝行覽長攻「豈能跨五湖九江而有吳哉。」說苑國語作「三江。」此作「九江。」知「九皇」之改爲「三皇」者多矣。

他的意思，以爲古書中「三皇」多半是從「九皇」改來的。因爲他是董仲舒的信徒，所以信守了春秋繁露的說話。崔懷瑾先生（適）承其流，在春秋復始的畿甸篇中說：

案大戴記五帝德，「孔子曰，「五帝用記，三王用度。」」

史記本紀始五帝，次夏，次殷，次周。然則稽古至五帝尙已，無所謂三皇也。三皇之日始於周官

外史「掌三皇五帝之書。」鄭君引左氏注之曰，「楚靈王所謂三墳五典。」按，左氏周官皆古文

家言，孰爲三皇，惟見於緯書，亦無定說。王符潜夫論五德志曰：「世傳三皇，多以爲伏羲神農爲二皇；

其一者，或曰燧人，或曰祝融，或曰女媧，其是與非，未可知也。我聞古有天皇，地皇，人皇，以爲或卽此謂，

亦不敢言，其於五經皆無正文。」汪繼培箋於「或曰燧人」曰：「尚書大傳及禮緯合文嘉說，見風

俗通皇野篇。禮記曲禮疏云：「宋均注援神契引甄耀度，數燧人，伏羲神農爲三皇。」於「或曰祝

融」曰：「禮號諡記說，見風俗通，白虎通亦引之。」於「或曰女媧」曰：「春秋運斗樞說。」於「天

皇，地皇，人皇」曰：「初學記九引春秋緯云：「天皇，地皇，人皇兄弟九人，分九州，長天下。」案，緯書

爲古文支流，此孝經緯（即襄二十九年解詁所引孔子說三皇五帝）也，今文家不應闕入。例以大戴記引孔

子之言五帝，上不及三皇，則此文列三皇於五帝之前，必非孔子之言甚明。

我們不必像清末這班今文家一樣，斷定自從有了周官和緯書之後纔有三皇，三皇只存在於古文家的學說，

因爲就本篇的前數章看來，三皇確有出現於戰國之末的事實；而且讖緯的思想實導源於西漢儒者，卽所謂

今文家，只因出在東漢時，爲要依照「漢爲火德」的功令，不得不沿用古文家的五德說的形式，看鄭興賈逵

一班古文家反對讖緯，卽知識緯非古文支流。但三皇一名的加入儒家的經典，由古文家言的左傳、周官及

緯書始，是西漢末和東漢初的事情，這是千真萬確的提示，我們不該不信。

可是，歷史的壓力總是重的。西漢一代，太一的權威何等強大，王莽縱費力立出新系統來，究竟擺脫不

了這個習慣，所以在他的傳中又有下列數事：

五威將乘乾文車，駕坤六馬，背負鷲鳥之毛，服飾甚偉。每一將，各置左、右、前、後、中帥，凡五帥，衣冠、車服、駕馬，各如其方面色數。將持節稱太一之使，帥持幢稱五帝之使。莽策命曰：「普天之下，迄於四表，靡所不至。」（傳中，始建國元年）

六年（天鳳）春，莽見盜賊多，乃令太史推三萬六千歲曆紀，六歲一改元，布天下。下書曰：「紫閣圖曰：『太一黃帝皆僊上天，張樂崑崙度山之上。』」後世聖主得瑞者，當張樂秦終南山之上。」予之不敏，奉行未明，乃今諭矣……（傳下）

七月（地皇元年）大風，毀王路堂。復下書曰：「……昔符命文『立安爲新遷王，臨國維陽，爲統義陽王……伏念紫閣圖文，』『太一黃帝皆得瑞以僊，後世褒主當登終南山。』所謂『新遷王』者，乃太一新遷之後也。『統義陽王』乃用五統，以禮義登陽，上遷之後也……其立安爲新遷王，臨爲統義陽王，幾以保全二子……」（傳下）

這第一則五威將帥的制度即是武帝時秦一壇的制度。第二、三則所述紫閣圖文，謂太一與黃帝皆仙而上天，與武帝時公卿所述秦帝事相近，太一亦人王，且在黃帝前。即此可證秦帝即是太一。而太一的神人之郵，也給紫閣圖打通了。

## 一四 太一的消失

太一和三皇好像是迴避似的。當太一勢力高張時，不聽得有人提起三皇；到王莽時，三皇又擡頭了，太一卻漸漸退讓，終至於隱去了。但這是偶然的一件事，並非太一與三皇有一起一伏的必然關係。要明白它的原因，須把武帝以後的秦時情況先看一下。

漢書郊祀志記宣帝時事云：

十二年（元康四年，西元前六二）乃下詔曰：『蓋聞天子尊事天地，修祀山川，古今通禮也。聞者上

帝之祠闕而不親，十有餘年，朕甚懼焉。朕親飭躬齋戒，親奉祀，為百姓蒙嘉氣，獲豐年焉。』

明年（前六一）正月，上始幸甘泉，郊見泰畤。數有美祥。修武帝故事，盛車服，敬齋祠之禮，頗作

詩歌。其三月，祠后土。

漢書宣帝紀神爵四年（前五八）：

春二月，詔曰：『迺者鳳皇甘露降集京師，嘉瑞並見，修興泰一、五帝、后土之祠，祈為百姓蒙祉福。

……齋戒之暮，神光顯著。薦鬯之夕，神光交錯，或降于天，或登于地，或從四方來集于壇。上帝嘉饗，

海內承福。其赦天下。』

郊祀志又云：

明年（前五七）復幸甘泉，郊泰畤。改元曰五鳳。明年（前五六）幸雍，祠五畤。其明年

春（前五五）幸河東，祠后土。赦天下。

後間歲（前五三）

改元為甘露。

正月，上幸甘泉，郊泰時……

後間歲（前五二）

正月，上郊泰時，

因朝單于於甘泉宮。

後間歲（前四九）

改元為黃龍。

正月，復幸甘泉，郊泰時，又朝單于於甘泉宮。

至冬而崩。

綜計宣帝一朝，於首尾十四年中五郊泰時，兩祠后土，一祠雍五時。

他遵守他的祖父的制度，無所變更。而

每逢改元，必郊泰時，似是表示其隆重。

到元帝時（前四八——三三）

元帝即位，遵舊儀。

間歲正月，一幸甘泉，郊泰時。

又東至河東，祠后土。

西至雍，祠五時。

凡五

奉泰時后土之祠。

亦施恩澤，時所過毋出田租，賜百石牛酒，或賜爵，赦罪人。

他在位十六年，凡五奉泰時之祠，合於「三年一郊」之制。

自武帝在甘泉立了泰壇，到此八十年，這聖地不會變換，也沒有人想到變換。

不料到了成帝即位，儒

臣翼奉、匡衡、張譚等提出抗議來了。

漢書翼奉傳云：

翼奉……治齊詩，與蕭望之、匡衡同師，三人經術皆明，衡為後進。

明年（初元三年，前四五）

夏四月乙未，孝武園白鶴館災……

上復延問以得失。

奉以為祭天地

於雲陽汾陰，及諸寢廟不以親疏迭毀，皆煩費違古制……

酒上疏曰……

漢家郊兆，寢廟，祭祀之

禮多不應古，臣奉誠難竄居而改作，故願陛下遵都正本，衆制皆定……



其後賈馮亦言當定迭毀禮，上遂從之；及匡衡爲丞相，奏徙南北郊，其議皆自秦發之。

翼奉說漢家以先的祭祀制度「皆不應古」都應改作。但他沒有說明應如何的改作和爲什麼「皆不應古」承其後的匡衡等乃有詳細的說明。郊祀志云：

成帝初卽位，丞相衡、御史大夫譚奏言：「帝王之事莫大乎承天之序，承天之序莫重於郊祀，故聖王盡心極慮以建其制。祭天於南郊，就天之義也。瘞地於北郊，卽陰之象也。天之於天子也，因所都而各饗焉。」

「往者孝武皇帝居甘泉宮，卽於雲陽立泰畤，祭於宮南。今常幸長安，郊見皇天反北之。」秦陰，「祠后土反東之。」少陽，「事與古制殊。」又至雲陽，行谿谷中，隄陝且百里，汾陰則渡大川，有風波舟楫之危，皆非聖主所宜數乘。郡縣治道共張，吏民困苦，百官煩費。勞所保之民，行危險之地，難以奉神靈而祈福佑，殆未合於承天子民之意。

「昔者周文武郊於豐，成王郊於維也。由此觀之，天隨王者所居而饗之可見也。甘泉秦時，

河東后土之祠宜可徙置長安，合於古帝王。願與羣臣議定。」奏可。

他們在這篇奏書上，老實說破秦時所以立在甘泉，只爲武帝常住在甘泉宮的緣故。至於在學理上說，「天」是就陽位的，該立在國都的南面，而今反在國都的北面，顛倒了陰陽的次序了。同樣，「地」是就陰位的，應在國都的北面，今反在東面，也不符了。再從事實上說，到甘泉去要走百餘里的山路，到汾陰去要渡過黃河，

既有危險又因所到的地方供張煩費，使百官和吏民都受到困苦。這是不合於天意的。從前周代郊社之禮都在國都附近舉行；現在應當復古，把秦時移到長安南郊，后土移到長安北郊。這是把天地之祭作一番理性的改革。

我們在上邊知道，武帝所以在甘泉立秦時，由於在壽宮中聽得太一的講話；其立后土於汾陰，則是由於他東幸汾陰時，汾旁有光如絳。這些動機都由於信鬼神。現在匡衡們只依陰陽的學說和周代的舊制，全不運會鬼神的權威，可知他們對於秦時后土的觀念已經不是武帝的觀念了。

既定，衡言：「甘泉秦時，紫壇八觚，宣通象八方，五帝壇周環其下，又有羣神之壇，以尚書禮六宗，望山川，徧羣神之義。紫壇有文章，采縷，黼黻之飾，及玉女樂……臣聞……上質不飾，以章天德。紫壇偽飾，女樂，鸞路，駢駒，龍馬，石壇之屬，宜皆勿修。」

本來很講究的一座秦時。現在移到長安時弄得質樸了。我們記得，當武帝滅了南越之後，令公卿議郊祀禮樂以禮神祇，於是述及「秦帝使素女鼓五十絃瑟」的故事，現在這些樂舞也廢除了。不但除去樂舞，連太一乘的鸞路駢駒也不要了。這人格化的上帝，本來要聽音樂，要看文采，要乘車馬，現在一切取消了。匡衡們真有魄力，把這位威靈顯赫的上帝回復到「無聲無臭」。既經無聲無臭，再用得着什麼太一的名號！

郊祀志又說：

明年（建始二，前三一）上始祀南郊。

是歲，衡請復條奏，「……郡國候神方士使者所祠，凡六百八十三所。其二百八所，應禮及疑無

明文，可奉祀如故。其餘四百七十五所，不應禮，或復重，請皆罷。」奏可……孝武薄忌太一，三一

黃帝，哀羊，馬行，泰一，臬山山君，武夷……之屬……皆罷。候神方士，使者，副佐，本草待詔七十餘人皆

歸家。（漢書成帝紀，建始二年，春正月，罷雍五時，辛巳，上始郊祀長安南郊，詔曰，「適者徙秦時后土于南郊，北郊，朕親飭躬，郊祀

上帝，皇天報應，神光並見。三輔長無共服，繇役之勞，教本郊，縣長安，「天郊所在」，長陵，「地郊所在」……」三月，辛丑，上始

祠后土于北郊。

這是對於西漢前期的迷信作一次大破壞。從此以後，所祭祀的只有古禮所本有的，或陰陽的學說下所該

有的，而沒有由神話作背景以興起的了。這是對於漢代宗教的一個淨化運動。這是儒者和方士的一回

大爭戰。

太一，在武帝時何等轟轟烈烈，現在既失去了他的聖地甘泉，就是原始的謬忌領祀的太一，三一中的太

一，與臬山山君同祀的太一，都廢棄了。太一之神從此不靈了吧？但是他還有後運呢。

明年（建始二，前三〇）匡衡因事免官，反對他的都說不應當變動祭祀，又說：

初能甘泉泰畤，作南郊日，大風壞甘泉竹宮，折拔時中樹木十圍以上百餘。

見得太一的憤怒。成帝去問劉向，他是一個守舊的人，對道：

家人尚不欲絕種祠，況於國之神寶舊時！且甘泉汾陰及雍五時始立，皆有神祇感應，然後營之，非苟而已也……易大傳曰：『誣神者殃及三世。』……

但廢舊立新，事已做成了，雖有反對，一時也沒法改回來。再過了十六年，到永始三年（前四）成帝尙無子嗣，疑心是甘泉的太一作怪，遂由皇太后下詔道：

蓋聞王者承事天地，交接泰一，尊莫著於祭祀。孝武皇帝大聖通明，始建上下之祀，營泰時於甘

泉，定后土汾陰，而神祇安之，饗國長久，子孫蕃滋。累世遵業，福流於今。今皇帝寬仁孝順，奉循聖緒，

靡有大愆，而久無繼嗣。思其咎職，殆在徒南北郊，違先帝之制，改神祇舊位，失天地之心，以妨繼祀之

福。春秋六十，未見皇孫……朕甚悼焉。春秋大復古，善順祀，其復甘泉泰時，汾陰后土如故……

於是甘泉的泰時恢復了。可是那時候的儒者實在很盛，匡衡的同志依舊作南北郊的運動。成帝末年

（前三——一〇）王商爲大司馬，衛將軍，輔政。杜鄴說商道：

古者壇場有常處，齋禱有常用，贊見有常禮，犧牲玉帛雖備而財不匱，車輿臣役雖動而用不勞。

是故每舉其禮，助者歡說，大路所歷，黎元不知。今甘泉河東天地郊祀，咸失方位，違陰陽之宜；及雍五

時，皆曠遠……繕治共張，無解已時……宜如異時公卿之議，復還長安南北郊。

他的理由依然和匡衡的一樣：甘泉汾陰之祀，在學理上是失方位，違陰陽；在事實上是使人民繕治供張無已時，太苦了。學理只是那時的一種信仰，事實則是那時人民的切身利害。但卽在此信仰上，可見陰陽方位

的觀念極盛於西漢後期，在武帝時則尚不如是嚴格，所以他每立新的祭祀都不曾想到這一點。

因為常有人作這南北郊運動，所以綏和二年（前七）成帝崩後，郊社之禮仍回復到長安來了。

繼位的哀帝多病，為求神靈的保佑，興復神祠七百餘所。秦時后土亦於建平三年（前四）仍遷回原地。

過了八年，到平帝元始五年（西元五）大司馬王莽與太師孔光等六十七人議，又把秦時后土遷到長安。

總計天地之祀，成帝初年從甘泉汾陰遷到長安，末年又從長安遷回原地，死後又從原地遷到長安；哀帝

又從長安遷回原地；平帝又從原地遷到長安；三十七年之間搬了五次，人和神都勞了。

王莽是有大計畫的人，他把天地及諸神之祀重新整理了一過。大約在居攝間（西元六——八）吧，他奏

皇  
言：

臣前奏徙甘泉秦時汾陰后土皆復於南北郊。謹案周官「兆五帝於四郊，山川各因其方。」

今五帝兆居在雍五時，不合於古。又日月雷風山澤易卦六子之尊氣，所謂「六宗」也；星辰水火溝

瀆，皆六宗之屬也；今或未特祀，或無兆居。謹與太師光，大司徒宮，羲和敞等八十九人議，皆曰：天子父

事天，母事地。今稱天神曰皇，上帝秦一，兆曰秦時；而稱地祇曰后土，與中央黃靈同，又兆北郊，未有

尊稱，宜令地祇稱皇，地后祇，兆曰廣時……分羣神，以類相從，為五部，兆天地之別神。中央（黃）帝，

黃靈后土時，及日廟，北辰，北斗，填星，中宿，中宮，於長安城之未地兆。東方帝太昊，青靈句芒時，及雷公

風伯，燂，歲星，東宿，東宮，於東郊兆。南方炎帝，赤靈祝融時，及熒惑星，南宿，南宮，於南郊兆。西方帝少

白靈，白靈，白靈，收時，及太白星，西宿，西宮，於西郊兆。北方帝顓頊，黑靈，玄冥時，及月廟，雨師廟，辰星，北宿，北宮，於北郊兆。

這是他們用了陰陽五行的系統把古今合理的神祇作一次總清理。本來泰一只叫泰一，現在叫皇天上帝。泰一了。本來后土只叫后土，現在后土一名送給中央黃靈，原有的后土改稱皇地后祇了。本來五帝只是五帝，現在各有一靈以配之了。本來日月雷風雨及諸星是沒有統屬的，現在都由五帝五靈統帥着了。王莽的政治事業雖失敗，但他的文化事業占了勝利，這樣的一個系統永遠支配了中國學術和國家宗教，直等到清亡而後已。

照我們想，「泰一」之上加了「皇天上帝」，他更尊貴了。但事情是有不可測的，他竟因戴這個高帽子而把原有的名字消失了！原因大約有二種。一，這名字太長，念起來不順口，於是縮短為「皇天上帝」，不再連稱為「泰一」。二，自匡衡以來，都要把人格化了的上帝恢復他的無聲無臭的原有狀態，泰一是會有許多猥鄙的故事的，覺得不尊重，然而秦時明明祀泰一，沒法替他洗刷，現在泰一之上既有皇天上帝四字，便可移花接木地把泰一二字棄去不提了。他們為要維持天地的莊嚴，不需有天神地祇的故事和感應，這是西漢末年的儒者「留術數而去鬼神」的公同心理，雖則在攝皇帝的心中未必如此。

可以證實太一的消失的，有月令和周禮。周禮是王莽所發得的，別有論列。月令見於呂氏春秋十二紀，淮南子時則訓及小戴禮記，似乎不是後出。但王莽傳中記元始四年（西元四）

立樂經。益博士員，經各五人。徵天下通一藝，教授十一人以上，及有逸禮、古書、毛詩、周官、爾雅、天文、圖讖、鍾律、月令、兵法、史籍文字，通知其意者，皆詣公車。網羅天下異能之士。至者前後千數，皆令記說廷中，將令正乖謬，壹異說云。

可見月令即使不是王莽時纔出，也是給這一班徵士整理過的，他們認為乖謬的都正了，認為異說的都壹了。因此，月令中的五帝五神，即是居攝時郊祀新制中的五帝五靈。而除了五帝五靈之外，還說：

天子乃以元日祈穀於上帝。

令民無不成出其力以共皇天上帝……以為民祈福。

皇 在五帝之上還有上帝，還有皇天上帝，這不是皇天上帝秦一嗎？然而「秦一」二字是扔下了。

至於周禮，有：

兆五帝於四郊。（春官小宗伯）

四圭有邸，以祀天旅上帝。（春官典瑞）

王大旅上帝則張鼂案，設皇邸；朝日祀五帝則張大次小次，設重幣重案。（天官掌次）

王之吉服，祀昊天上帝則服大裘而冕；祀五帝亦如之。（春官司服）

它把上帝和五帝分開，這上帝豈不是皇天上帝秦一？昊天上帝一名，也只是皇天上帝的小變。這種制度和武帝的泰一壇固有些相像，因為泰一在上面五帝在下。但武帝時何嘗直稱泰一為上帝，他更何嘗兆五

帝於四郊。兆五帝於四郊的乃是王莽時呵！周代固有『皇天上帝』（書召誥）及『昊天上帝』（詩大雅）之名，但又何嘗有五帝，何嘗以上帝與五帝分掌諸天？正名定稱，以五帝分掌五天，而以上帝總領之者，始於王莽，所以周禮不能不說是王莽時的一部書。

王莽時的制度，上帝的整個稱號是『皇天上帝泰一』，然而那時的經（周禮）只稱『上帝』與『昊天上帝』，那時的傳（月令）只稱『上帝』與『皇天上帝』，都不提『泰一』二字。後之學者在經傳裏從不見上帝有泰一之名，便把泰一忘掉了。就是從史書裏看到，也只當他一個普通的天神，不當他是駕於五帝之上的權威最大的天神了。泰一與上帝合名，正似近年的韓日合國，實際上只是他的名號的消失與地位的沒落而已。

從此以後，大家想像中的上帝依然回復到周代的上帝，而忘記了他在西漢時的一段親民的歷史。

## 一五 人皇的出現

董仲舒作三代改制質文篇說：

三正以黑統初，正日月朔於營室，斗建寅。天統氣始通化物，物見萌達。其色黑，故朝正服

黑……

正白統者，歷正日月朔於虛，斗建丑。天統氣始蛻化物，物始芽。其色白，故朝正服白……



正赤統者，歷日月朔於牽牛，斗建子。天統氣始施化物，物始動。其色赤，故朝正服赤……

他的朝代次序的學說，只是『黑，白，赤』三個統。此外，尚有『天統』二字，乃是指自然的統緒而言。故正

黑統的得天統，正白統的得天統，正赤統的也是得天統。司馬遷作高祖本紀贊云：

夏之政『忠』，忠之敝小人以野，故殷人承之以『敬』。敬之敝小人以鬼，故周人承之以『文』。文之敝小人以僂，故救僂莫若以忠。三王之道若循環，終而復始。周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不謬乎！故漢興，承敝易變，使人不倦，得『天統』矣。

他說周的『文』敝了，應常用夏的『忠』去救它，然而秦人不懂得這個道理，所以他們失敗了，只得讓漢去『得天統』了。這『天統』即是董仲舒書裏的『天統』也，即是後世所說的『正統』。

但到了西漢末年，新學說創造得太多了，尤其是劉歆，他是一個創造新學說的大宗師，所以在他的三統曆裏又另有一種三統說。三統曆這書已亡，虧得漢書律曆志把它保存了許多。他說：

夏數得天，得四時之正也。三代各據一統，明三統常合而迭爲首，登降三統之首，周還五行之道也。故三五相包而生。天統之正，始施於子半，日萌色赤。地統受之於丑初，日肇化而黃；至丑半，日

牙化而白。人統受之於寅初，日醱成而黑；至寅半，日生成而青。天施復於子；地化自丑，畢於辰；人生自寅，成於申。故曆數三統，天以甲子，地以甲辰，人以甲申。孟仲季迭用事爲統首。三微之統既著，

而五行自青始，其序亦如之。

他真會變花樣！舊式的三統說，講「黑統，白統，赤統」的，給他一改，變成了「天統，地統，人統」了！正如五德終始說，本來主「相勝說」的，給他一改，便變成了主「相生說」；而本來只有一度的終始的，給他一改，也就變成了三度的終始了！

他在這段文字裏說，夏始自子爲天統，殷始自丑爲地統，周始自寅爲人統。本來，古人說話，常把「天，地，人」合講，例如易繫辭傳說：

立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。

又如孟子說：

天時不如地利，地利不如人和。(公孫丑篇)

卽此可見劉歆要立這個新說也未爲不可，雖則夏爲天統，設爲地統，周爲人統，在古籍中得不到證據。不過他說夏始自子，周始自寅，不但和原始的三統說相衝突，而且也講不過去。依董氏說：

黑統——建寅，平明朝正。(夏春秋)

白統——建丑，鳴晨朝正。(殷)

赤統——建子，夜半朝正。(周)

這個理由很簡單，一年十二個月中的第一月，和一日十二個時中的第一時是應當一致的。黑統以寅正爲正月，故卽以寅時(平明)爲朝正。白統以丑月爲正月，故卽以丑時(鳴晨)爲朝正。赤統以子月爲正月，故

即以子時（夜半）為朝正。現在劉歆卻把他們的次序倒過來了，建寅的夏反要「始施於子半」建子的周反要「受之於寅初」了！  
（只有殷因為它在中間，故無所變更） 這是不是講不通的？

這種不通，當時的人也未嘗不覺得，故春秋緯感精符云：

天統十一月建子，天始施之端也；謂之天統，周以為正。

地統十二月建丑，地助生之端也；謂之地統，商以為正。

人統十三月建寅，物生之端；謂之人統，夏以為正。

（御覽卷二十六，又二十九引）

又三正記云：

十一月之時，陽氣始養根株，黃泉之下，萬物皆赤；赤者盛陽之氣也，故周為天正，色尚赤也。十二

月之時，萬物始芽而白，白者陰氣，故殷為地正，色尚白也。十三月之時，萬物始達，孚甲而出，皆黑，人得

加功，故夏為人正，色尚黑。

（白虎通三正篇引。三正記一書不知作者，觀其所說，必為東漢產物。）

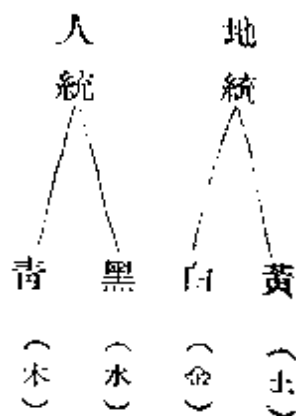
他們感到劉歆所說的不合，所以變換了。他們都使建子的為天統，建寅的為人統（三正記改為天正，人正），而

改周為天統，夏為人統。三正記又云天正色尚赤，地正色尚白，人正色尚黑。如此，既和董仲舒的說法相合，

又收容了劉歆新創的冠冕名詞，真算得「後來居上」！

我們再看，劉歆是把「三統」和「五行」打通了講的，其次序為：

天統——赤（火）



這分明是他用了『五行相生說』把『三統說』整理過的！虧他想得出，拿太陽的顏色來分配這三統。更虧他想得出，把太陽的顏色分成了五行的五色。可是，在子半會有赤色的太陽，到寅初反而變成了黑色，這將怎麼講？所以劉歆的講三統，實在不是講的三統，還是講他的五行相生說；他只要把五行相生說散播到各方面去，使得它無施不宜而已。

不過經他這樣一講，以後講三統說的雖於他的『夏數得天，始於子半』之說還不敢違背了舊說而從之，但終不敢不依他的『天統，地統，人統』之說了。『天皇，地皇，人皇』就跟着這新三統說而起來！

緯書，不知是什麼時候出現的。漢書李尋傳中曾有這樣一段話：

紫宮極樞，通位帝紀。太微四門，廣開大道。五經六緯，尊術顯士。翼張舒布，燭臨四海。少微  
越士，爲比爲輔。故次帝廷，女宮在後。聖人承天，賢賢易色，取法於此。天官上相上將，皆顯面正朝；  
憂責甚重，要在得人。

從來注漢書的都以這『五經六緯』的緯卽是緯書（五廣曰『六緯』，五經與樂緯也。張晏曰，『六緯』，五經及孝經緯也。）

師古曰：『六緯者，五經之緯及樂緯也。』（孟說是也。）倘使果如所言，是李尋的時候（漢成宣間）已有緯書。但緯書中是  
很多講災異的，如果那時已有這類書，何以京房、翼奉、劉向、谷永、李尋這一班好談災異的人竟絕不一引？何  
以劉向歆父子校錄經傳，總章書爲七略，其中乃沒有一部緯書？即此可知西漢是一個醞釀緯書的時代，而  
尙沒有緯書存在。李尋所謂『五經六緯』乃是承上文『太微四門，廣開大道』來的；向南北開的大道謂  
之『經』，向東西的則謂之『緯』。（正如今天津濟甯所開馬路有『經路』和『緯路』）其云『尊術顯士』即堯  
典『淵四門，明四目，達四聰』之後。蓋他述天象，因論天廷的政事，因『女宮在後』而想到『賢賢易色』，  
因『上將上相』而想到『要在得人』，因『太微四門』而想到『五經六緯』與『尊術顯士』，語法正一  
是律。所以我們不能從李尋傳裏推說那時已有緯書。

後漢書八十九張衡傳，記其於順帝時上書斥讖書之妄云：

讖書始出，蓋知之者寡。自漢取秦，用兵力戰，功成業遂，可謂大事；當此之時，莫或稱讖。若夏侯  
勝、眭孟之徒，以道術立名，其所述著，無讖一言。劉向父子領校祕書，闕定九流，亦無錄。成哀之後，乃  
始聞之。

說到成哀之後，已當西漢之末了。自王莽以圖讖得國，光武帝效法了他而致中興，讖的勢力乃大盛，繼是而  
有六緯，與六經方駕。我們對於緯書，用了東漢思想史料的眼光去看它，可以說『雖不中，不遠矣』。

春秋緯中有一部命歷序，是很有系統的古史記載。它把開闢以來分爲十紀：

自開闢至獲麟二百二十七萬六千歲。分爲十紀，每紀爲二十六萬七千年。凡世七萬六百年。

一曰九頭紀；二曰五龍紀；三曰攝提紀；四曰合雜紀；五曰速通紀；六曰序命紀；七曰修飛紀；八曰因提

紀；九曰禪通紀；十曰疏訖紀。(司馬貞補三皇本紀引)

這九頭紀是三皇所占的一紀，所以這書中又說：

天地初立，有天皇氏十二頭，淡泊無所施爲而俗自化。木德王。歲起攝提。兄弟十二人，立各

一萬八千歲。

地皇十一頭，火德王。一姓十一人，興于熊耳龍門等山，亦各萬八千歲。

人皇九頭，乘雲車，駕六羽，出谷口，分長九州，各立城邑，凡一百五十世，合四萬五千六百年。(司馬

貞補三皇本紀引，謂爲河圖及三五歷，非命歷序文。但自來輯錄者均作命歷序文。)

又說：

天地開闢，萬物渾渾，無知無識。陰陽所恣，天體始於北極之野，地形起於崑崙之虛，日月五緯俱

起牽牛。四萬五千年，日月五緯一輪轉。天皇出焉，號曰防五，兄弟十三人繼相治。乘風雨，夾日月

以行。定天之象，法地之儀，作干支以定日月度，共治一萬八千歲。天皇被蹟在桂州崑崙山下。

次後，地皇出，黑色而碧，號曰文悅。兄弟十一人，興於龍門熊耳山。共治一萬九千歲。

次後，人皇出焉，駕六羽，乘雲谷口。兄弟九人，相象以別，分治九州。人皇治中輔，號曰握元。共

治四萬一千六百歲。

九頭紀時，有臣無官位尊卑之別。

（黃麻逸書考引清河郡本命歷序。按「清河郡本」未識何書。）

此外，再有關於人皇的話：

人皇出於提地之國，九男，九兄弟相似，別長九國。離良地精女出，爲之后。（太平御覽卷三九六，一三五引）

三）

五引）

人皇駕六蜚鹿，政三百歲。（釋史卷一注引）

以上幾段話，雖各書同稱引命歷序，但人數、年代多不同，想來一種書裏的文字不會如此衝突，不知以哪種所引爲是；惜原書不可見，無法加以別擇。其不出於（或不注明出於）命歷序的，有以下數段：

天皇，地皇，人皇，兄弟九人，分爲九州長天下。（太平御覽卷七十八引春秋緯）

天皇於是樹元陳樞，以立易威。（路史注引春秋緯保乾圖）

天皇氏之先，與乾曜合德，君有五期，輔有三名。（路史注引易通卦驗）

天皇九翼，提名旋復。（路史注引河圖括地象）

天皇被跡在柱州崑崙山下。地皇興於熊耳龍門山。人皇生於刑馬山提地之國。（釋史卷一注引遁甲開山圖）

注引遁甲開山圖）

人皇氏九頭，駕六羽，乘雲車，出谷口，分九州。（釋史卷一注引尚書璇璣鈴）

天地立，有天皇十三頭，號曰天靈，治萬八千歲。地皇十一頭，治八千歲。人皇九頭，兄弟各三百歲，依山川土地之勢，裁度爲九州，各居其一方，因是而區別。(釋史卷一引項峻始學篇)

這些絕不是原始的神話，而是術數與理性綜合編成的，顯見得是很進步的一種東西了。

在以上許多材料中，可知人皇『九頭』即九頭紀。(依御覽引春秋緯，則天地人三皇兄弟九人，當合爲九頭紀。)而

九頭紀是以九州之說爲其背景的。但命歷序云，『自開闢至獲麟二百二十七萬六千歲，分爲十紀，每紀爲二十六萬七千年。(按二數不合，必有一誤。)』凡世七萬六千年。無論以人皇一代概九頭紀，或以三皇全體概

九頭紀，又無論依哪家的年數推算，相差的年數總是多得很：下看五龍紀等，更不足了。

天皇以木德王，地皇以火德王，與相生的五德系統恰合。人皇以何德王，緯書雖沒說，但依這次序應以土德王，所以他是生於提地之國，又分九州而以地精女爲后了。這和劉歆的新三統說與五德說何等相合，顯見得這三皇是從劉歆的學說裏推演出來的。若說他們先劉歆的說法而存在，何以在他的世經裏卻說

『炮犧繼天而王，爲百王先首，』而不說開闢之初已有這三皇呢？

三皇，無論是秦博士的天皇，地皇，泰皇，或是漢方士的天一，地一，泰一，總有『泰』而無『人』。不料到了緯書裏，竟有『人』而無『泰』了。自此以後，人皇占據了泰皇的地位，泰皇就被淘汰了！因此，元胡一

桂的十七史纂古今通要云

太昊……炎帝……黃帝……秦以前未嘗列之於三皇也。



其三皇之號終不可泯，則仍以秦博士所謂天皇，地皇，人皇者當之，而不必附會其人。

清趙翼的陔餘叢考（卷十六）也說：

秦博士所議，但云天皇，地皇，人皇而已。

三）——他們都把『秦皇』壓根兒忘記了，就是引秦博士的話也改變爲『人皇』了。一代碩學尙且如此，何況僅憑口耳傳聞的普通人呢！於是人皇的寶座是坐穩定了！

## 一六 伏羲們和三皇的併家及其糾紛

皇 不信讖緯書尙易，要不信從讖緯書中流傳出來的歷史卻甚難。東漢時最有學問的張衡，他能不信讖

緯，卻不能不信三皇，所以他條上『司馬遷班固與典籍不合者十餘事』時，其一事云，『史遷獨載五帝，不記三皇；今宜并錄』（後漢書本傳章懷太子注引）。原來到了此時，歷史中不記三皇便是缺典了。他不知道，周官

一（考）中的三皇五帝與讖緯書中的三皇五帝是在同一的時代背景下出現的。至於司馬遷的時代，本來不是讖緯的時代呵！但究竟天地人三皇只流行於下層社會，理智較強的士大夫們不能信，所以東漢時代代表儒家說的白虎通就不肯提到他們。

伏羲氏「繼天而王，爲百王先首」這已是西漢末年人的一種信念。現在天皇氏等起來，搶坐了這百王先首的位子，雖然爲儒者所不道，但在讖書中又如何可以解決這個衝突呢？神農，在呂氏春秋裏已列在

五帝的前面，當然有請作三皇的可能；而且在易繫辭傳裏說包犧神農的「觀象制器，備物致用，立成器以為天下利」確是對於人民有大功的，立爲三皇可說是應當的事。只是三皇僅有他們二人，缺了一位，這怎麼辦？這也是一個難題。於是在緯書中就有了以下的彌縫：

三皇：慮戲，燧人，神農。慮者，別也，變也。戲者，獻也，法也。

慮戲始別八卦以變化天下，天下法則咸服貢獻，故曰「慮戲」也。燧人始鑽木取火，炮生爲熟，令人無復腹疾，有異於禽獸，遂天下之意，故曰「燧人」也。神農神者，信也；農者，濃也。始作耒耜，教民耕種，美其衣食，德濃厚如神，故爲「神農」也。（禮緯合文嘉，風俗通義皇極篇等引）

伏羲，女媧，神農，是三皇也。（春秋緯運斗樞，風俗通皇極篇引）

伏羲，女媧，神農，是三皇也。（春秋緯元命苞，文選東都賦李注引）

他們以伏羲列三皇之首，以神農爲三皇之一，是相同的。其另一人則異：禮緯說是燧人，春秋緯說是女媧。燧人始見於莊子外篇繕性：

及燧人伏戲始爲天下，是故順而不一。

但莊子外篇的時代是頗有問題的。次則見於韓非子五蠹篇：

上古之時，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木爲巢以避羣害，而民悅之，使王

天下，號曰有巢氏。

民食果蔬蟬蛤，腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民悅之，使王

天下，號曰燧人氏。（又世本作燧人出火。）

燧人和有巢本來是聯帶的（一個解決食的問題，一個解決住的問題），爲什麼只請燧人入三皇而把有巢扔在一邊，

不理他呢？而且用了什麼理由，知道他的次序應在伏羲之後，神農之前呢？這都是沒有確據的。燧人還

有一件苦處，就是他只見於諸子而不見於經記，所以雖有教民熟食的大功，但在崇尚經學之世是得不到和

見於易繫辭的伏羲神農的同等地位的。女媧卻比燧人占些便宜，因爲她見於禮記明堂位：

女媧氏之笙簧。（世本作需，女媧作笙簧。）

皇 可是製造笙簧算得了什麼大功，如何可以廁入三皇，且明堂位中以『女媧之笙簧』與『垂之和鐘，叔之離

磬』同列，垂和叔非帝王，女媧那能一定說爲帝王。但在淮南子覽冥訓裏看，則她的大功立見，而且該作帝

王了：

往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火熾炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食羶民，鸞鳥攫

老弱。於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼈足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。蒼天補，

四極正，淫水涸，冀州平，狡蟲死，顛民生……陰陽之所躔沈不通者，竅理之，逆氣戾物傷民厚積者，絕

止之。當此之時，臥倨倨，興眊眊……儻然皆得其和，莫知所由生……當此之時，禽獸螻蛇無不匿

其爪牙，藏其螫毒，無有攫噬之心。考其功烈，上際九天，下契黃壤。

讀上面一段話，女媧氏的功業真是大極了，她補了天，立了地，止了洪水，殺了狡蟲，然後人民方能生活下來，這種功業，遠超於伏羲神農及禹之上，自應列入三皇而無愧色。可是她有了這樣平地成天的大功，何以直到淮南子中方得表章，又何以在天問中盛誇禹績而對於她只淡淡地問了一句「女媧有體，孰制匠之」的無關痛癢的話呢？

女媧何以列在伏羲之次？這在淮南子中也是有證據的。覽冥訓云：

伏羲，女媧不設法度而以至德遺於後世，何則？至虛無純一而不一矇瞶苛事也。

可見她自是伏羲以後的帝王了。這是一位富有天神性的人帝。

把女媧來比燧人，當然她較適宜在三皇之列，所以後來信從春秋緯說的人很不少（詳見後）。然而不

讀諸子的人究竟多，她依然得不到和伏羲神農同等的地位。

到了白虎通德論，又有一種新說：

三皇者，何謂也？謂伏羲，神農，燧人也。或曰，伏羲，神農，祝融也。

古之時未有三綱六紀，民人但知其母，不知其父，能覆前而不能覆後，臥之誥誥，行之吁吁，飢即求食，飽即棄餘，茹毛飲血而衣皮葦。於是伏羲仰觀象於天，俯察法於地，因夫婦，正五行，始定人道，畫八

卦以治下。下伏而化之，故謂之伏羲也。

謂之神農何？古之人民皆食禽獸肉。至於神農，人民衆多，禽獸不足。於是神農因天之時，分

地之利，制耒耜，教民農作，神而化之，使民宜之，故謂之神農也。

謂之燧人何？鑽木燧取火，教民熟食，養人利性，避臭去毒，謂之燧人也。

謂之祝融何？祝者，屬也。融者，續也。言能屬續三皇之道而明之，故謂祝融也。（說文）

又孝經緯鉤命決云：

伏羲樂爲立基，神農樂爲下謀，祝融樂爲祝續。（禮記樂記正義引）

於是三皇問題有了第三說，而祝融亦得備員於其中。可是在月令裏，只說「其帝炎帝，其神祝融。」祝融乃是炎帝的輔佐，五帝尙般不上，如何可以上僭到三皇呢！再看國語，則云：

夫黎爲高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融，其功大矣。（鄭注）

史記楚世家說：

重黎爲帝嚳高辛居火正，甚有功能，光融天下，帝嚳命曰祝融。共工氏作亂，帝嚳使重黎誅之而

不盡，帝乃以庚寅日誅重黎，而以其弟吳回爲重黎後，復居火正爲祝融。

卽左氏傳中也說：

火正曰祝融……顓頊氏有子曰黎，爲祝融。（昭公二十九年）

祝融只是一個官名，而且做這官的重黎及吳回都是帝嚳的臣子，哪有跳到最上層作三皇的可能！海內經

炎帝之妻，赤水之子，聽訖生炎居。炎居生節竝。節竝生戲器。戲器生祝融。

然則祝融乃是炎帝的玄孫，又如何夠得上作三皇！

這第三說不知是怎樣起來的，白虎通也沒有說是誰建立的。

(也許因伏羲木德，神農耕地爲土德，而闕一火德之

祝融於其間)

看風俗通則知這是禮號諡記之說，這恐怕也是緯書之一，其次序是(1)伏羲，(2)祝融，(3)神

農。

尚書大傳雖說是伏生所作，但也不少後來的材料，例如古文尚書的篇名，當是西漢末或東漢時研究尚書的人所續附。其中亦有三皇名，與第一說同而次序則異，當是東漢時的一說。文云：

遂人爲遂皇，伏羲爲戲皇，神農爲農皇也。遂人以火紀，火，太陽也，陽尊，故託遂皇於天。伏羲以

人事紀，故託戲皇於人。蓋天非人不因，人非天不成也。神農悉地力種粟，故託農皇於地。天地，

人道備而三五之運興矣。(風俗通義皇朝第一，太平御覽卷七十七、七十八引)

這「遂皇，戲皇，農皇」是三皇的三個新名，但僅此一見。他以遂人託於天，伏羲託於人，神農託於地，隱然把

天皇，人皇，地皇拍合這三個人。這是在兩種很不相同的三皇系統之下所應有的布置。又以遂人居伏羲

之前，除此與莊子繕性外，尚有春秋緯命曆序。文云：

有人五色長肘，號曰有巢…… 麟溫次之，號曰遂皇。冬則穴居，夏則巢覆，燔物爲食，使民無腹

疾，治五百三十歲。忽彰次之，號曰庖犧。(黃輿逸書考引清河郡本)

而河圖始開圖云：

（伏羲氏）禪於伯牛，錯木作火。天乃大流火，赤爵銜之。（黃帝通書考引清河圖本）

宋均注云：「伯牛，卽燧皇也。」則仍以燧人排在伏羲氏後了。孝經緯鉤命決云：

華胥履跡，怪生皇犧。（太平御覽卷七十八引）

稱伏羲爲「皇犧」也是一個新名詞。春秋緯命曆序云：

有神人名石耳，蒼色大眉……號皇神農。（太平御覽卷七十八引）

這和皇犧之名正相對，足見他們是三皇了。

皇

確是什麼人始稱伏羲爲天皇雖不能知，然而最早記此說的當推世本了。文云：

女氏，天皇封弟瑀於汝水之陽，後爲天子，因稱女皇。其後爲女氏。夏有女艾，商有女鳩，女方，晉

有女寬，皆其後也。（氏姓篇）

這位作者稱女媧爲女皇，易字作「瑀」，說是天皇之弟，以封汝水而得名，定女媧爲男子。（太平御覽一百三十

五引世本帝繫篇云：「瑀取有宜氏子，謂之女皇。」又北堂書鈔卷二十三引時緯合神靈云：「赤龍感女媧。」此與初學記等引合神靈云：「大

電感附寶而生黃帝。」「瑀光感女媧生顓頊」相類，可知女媧爲女性，但不知其所生爲何人。）

女媧的性別問題和我們討論這

問題無關，但其稱伏羲爲天皇則必在伏羲們已與三皇發生糾葛之後，這條文字至早不得超過東漢。因此，

可知世本的材料也不一概早，儘有東漢以來加入的。其帝繫篇的插入少昊，正與此同。

東漢之末，應劭作風俗通義，他贊同尙書大傳之說。他道：

謹按易稱「古者伏羲氏之王天下也……伏羲氏沒，神農氏作……」惟獨敘二皇，不及遂人。

遂人功重於祝融，女媧，文明大見。大傳之義，斯近之矣。（三皇篇）

他主張第一說，也有理由。但他因此疑易傳只記伏羲神農爲缺典，這是他的錯誤；他不曾想，作易傳的時候還想不到把他們送入三皇的組合裏去呢！

高誘也是東漢末年人，他卻贊同第二說。他注呂氏春秋的用衆，孝行中「三皇」都云：

三皇，伏羲，神農，女媧也。

至注淮南子原道裏的「二皇」則云：

二皇，伏羲，神農也。

其後酈道元水經注亦持此說，於渭水篇云：

庖犧之後，有帝女媧焉，與神農爲三皇矣。

至唐司馬貞作補三皇本紀，亦取此說。可見這三說之中，仍以第一，第二說爲有力。至祝融之說，不過禮號

謚記一倡，和白虎通風俗通一引而已，更沒有響應的。又王符潛夫論五德志云：

世傳三皇五帝，多以伏羲神農爲二皇；其一者或曰燧人，或曰祝融，或曰女媧。其是與非，未可知

也。我聞古有天皇，地皇，人皇，以爲或及此謂，尙不敢明。凡斯數（說）其於五經皆無正文。故略



依易繫，記伏羲以來以遺後賢。

他因爲三皇於五經無正文，故闕而不道；他的五德志，全依世經的系統。

鄭玄是東漢末的大經師，他的主張也和高誘相似，但他有一個系統的主張。他注尚書中候敕省圖云：

德合北辰者皆稱「皇」。運斗樞，「伏羲，女媧，神農，爲三皇也。」德合五帝座星者稱「帝」。

則黃帝，金天氏，高陽氏，高辛氏，陶唐氏，有虞氏是也。實六人而稱五者，以其俱合五帝座星也。女媧

修伏羲之道，無所改作。（詳禮疏，書序疏引）

他這段話裏，主張女媧爲三皇還是因仍舊說，至於「德合北辰者皆稱皇，德合五帝座星者皆稱帝」則是他

的創義。本來北辰之位只容得一個人，故有了太一就沒有三皇；現在則以伏羲們三人之德均合北辰而稱

之爲三皇了。本來五帝座之位只容得五個人，所以少昊、金天氏雖經劉歆硬插進五帝的系統裏，但白虎通

風俗通等均爲五數所限，沒法把他收入，現在則凡德合五帝座星的均可稱五帝，少昊也居然擠進去了。這

是五帝說的一個大改變。因此，三皇說也隨了改變。

伏羲，神農，本是固定的黃帝以前的人物。黃帝，則是固定的五帝中的首一帝。所以自有人把伏羲、神農

農安放入三皇的宮殿裏，三皇中即缺着一個位子。如不爲三皇而爲淮南原道中的二皇，則恰如其分，例如

高誘注。不幸是三，這空缺應當怎樣填滿才對？遂人，女媧，祝融這三說，都有些不大妥當，因爲自來對於這

三人不會加以充分的尊敬。

一方面，五帝中正多着二人，又沒法容納。

自從鄭玄大了膽子，把少昊請進五帝座中去，而後五帝成了「六帝」。三皇實止二皇，五帝竟爲六帝，這很足以給人暗示，說把五帝之有餘補了三皇之不足罷！

因此，成於魏晉間的偽古文尙書就想出了一種簡便的解決方法。偽孔安國尙書傳序云：

伏羲，神農，黃帝之書，謂之三墳，言大道也。少昊，顓頊，高辛，唐，虞之書，謂之五典，言常道也。

他雖沒有明白揭出三皇五帝來，但他借着左傳中的「三墳五典」和周禮中的「三皇五帝之書」相應，見得稱三墳的是三皇，稱五典的是五帝。他爽快得很，把遂人，女媧，祝融一概推出了，又把本來爲五帝之首的黃帝升做了三皇，什麼問題都解決了。從此，少昊便據了五帝的首座。

晉代的皇甫謐，他在帝王世紀中也主張這一說：

伏羲，神農，黃帝爲三皇；少昊，高陽，高辛，唐，虞爲五帝。(史記五帝本紀末隱，正義引)

這一說靠了經典的權威，很快地戰勝了前三說。禮緯稽命徵亦云：

三皇三正：伏羲建寅，神農建丑，黃帝建子。(古微書引)

緯書的內容儘有很晚的，宋陳振孫曾指出易緯推陰陽卦直至唐元和中。(直書書錄解題卷三)所以，緯書也滿可以從容接受魏晉間偽孔皇甫謐等人的意見。

到了唐初，孔穎達著尙書正義，對於偽孔尙書傳序作很詳盡的解釋，云：

鄭玄注中候，依蓮斗樞，以伏羲、女媧、神農為三皇；又云，「五帝座：帝鴻、金天、高陽、高辛、唐虞氏。」  
 知不爾者，孔君（魯孔安國）既不依緯，不可以緯難之。又易興作之條不見有女媧，何以輒數……  
 既不數女媧，不可不取黃帝以充三皇耳。

又鄭玄數五帝何以六人？或為之說云，「德協五帝座，不限多少，故六人亦名五帝。」若六帝，何有五座？而皇指大帝，所謂耀魄寶，止一而已；本自無三皇，何云三皇？豈可三皇數人，五帝數座，二文舛互，自相乖阻也！

其諸儒說三皇，或數燧人，或數祝融，以配義農者；其五帝皆自軒轅，不數少昊，斯亦非矣。又燧人，說者以為伏羲之前。據易曰，「帝出于震，震，東方，其帝太昊。」又云，「古者包犧氏之王天下也，言古者制作莫先於伏羲。」何以燧人廁在前乎？又祝融，乃顓頊以前火官之號，金天以上百官之號，以徵五經，無云祝融為皇者。縱有，不過如共工氏。共工有水瑞，乃與犧、農、軒、擊相類，尚云竊其九州；祝融本無此瑞，何可數之乎？左傳曰，「少昊之立，鳳鳥適至。」於月令又在秋享食，所謂白帝之室者也；何為獨非帝乎？故孔君以黃帝上數為皇，少昊為五帝之首耳……

孔君今者意以月令春曰太昊，夏曰炎帝，中央曰黃帝，依次以為三皇。又依繫辭，先包犧氏，王，沒，神農氏作；又沒，黃帝氏作，亦文相次，皆制作見於易，此三皇之明文也。月令秋曰少昊，冬曰顓頊，自此為五帝。然黃帝是皇，今言帝不云皇者，以皇亦帝也，別其美名耳。太昊為皇，月令亦曰「其帝太

吳，『易曰：『帝出于震，』是也。又軒轅之稱黃帝，猶神農之云炎帝，神農於月令爲炎帝，不怪炎帝爲皇，何怪軒轅稱帝！

這一大篇話爲偽孔作解釋，真可謂無微不至。他用了易繫辭的話來駁鄭玄及諸儒之說，以爲把女媧燧人祝融加入三皇是易之所不許的。又駁鄭玄以五帝爲六人之說，以爲如用太微五星來分配五帝，則五星之上只有大帝一星，不能再有三皇，可見三皇五帝之不本於星象。又據月令之文，以爲太昊（伏羲）炎帝（神農）皆稱帝，則黃帝雖名爲帝，又何妨列於三皇。於是黃帝便確爲三皇中人了！（趙翼陔餘叢考卷十六云：『顯雖尊安國，亦未敢竟以黃帝入三皇之內，少昊列五帝之中，而顯與史記相戾也。』蓋其歷度比較客觀，故不堅以爲必是也。）

司馬貞史記五帝本紀索隱云：

此以黃帝爲五帝之首，蓋依大戴禮五帝德。又譙周、宋均亦以爲然。而孔安國、皇甫謐帝王世

紀及孫氏注系本，並以伏羲、神農、黃帝爲三皇，少昊、高陽、高辛、唐、虞爲五帝。

又張守節史記正義亦云：

案太史公依世本，大戴禮，以黃帝、顓頊、帝嚳、唐、虞、虞舜爲五帝。譙周、應劭、宋均皆同。而孔安國

尚書序、皇甫謐帝王世紀、孫氏注世本，並以伏羲、神農、黃帝爲三皇，少昊、顓頊、高辛、唐、虞爲五帝。

秦嘉謨世本輯補（卷二）云：

案孫氏不知何代人，其注亦無引之者。此條語義似與世本本文相辨證，小司馬等但未引其文。

耳。

由此，我們可知東漢以來對於三皇五帝的見解應分兩派：

1. 維持五帝德及五帝本紀說，以黃帝至虞舜爲五帝——應劭，譙周，宋均。
2. 以伏羲至黃帝爲三皇，少昊至虞舜爲五帝——僞孔安國，皇甫謐，孫氏。

三) —

南朝梁武帝是個很有學問的人，梁書武帝本紀說他：

少而篤學，洞達儒玄，雖萬機多務，猶卷不輟手……又造通史，躬製贊序，凡六百卷。

皇 他對於上項問題，又有個新鮮的說法，尙書序正義引云：

梁主云，「書起軒轅，同以燧人爲皇。其五帝自黃帝至堯而止。知帝不可以過五，故曰舜非三王，亦非五帝，與三王爲「四代」而已。」

考 這雖沒有提明是否武帝之說，而道藏洞神部譜錄類混元聖紀按語有云：

梁武帝以伏羲，神農，燧人爲三皇，以黃帝，少昊，帝嚳，帝摯，帝堯爲五帝，謂舜非三王，亦非五帝，與三王爲「四代」。

這可見正義所引確爲武帝的話。這話大概在他的通史中，可惜六百卷書如今一頁也不存在，而這一說也最不占勢力，只有他自己說說而已；不然，使舜在五帝和三王之間不上不下地吊着，這真成了一個畸零人了！

(書彙纂，得爲四代之首，蓋本古稱「虞夏商周」四代之說。)

唐書玄宗本紀，天寶六載：

於京城置三皇五帝廟，以時享祭。

陔餘叢考卷十六「三皇五帝」條云：

唐天寶中祀三皇則伏羲，神農，黃帝；祀五帝則少昊，顓頊，高辛，唐堯，虞舜；蓋用穎達之說。

此未詳其何所本。果爾，則「伏羲，神農，黃帝」之爲三皇，經偽孔的尙書序和孔穎達的尙書疏一鼓吹之後，這件事算是確定了，關於這個問題的爭論算得到一個結束了。所不幸者，諸種異說在書本上依然存在，遂使學者們對於這個問題仍不能建立一致的信仰而已。

### 一七 天皇大帝與太微五帝

當王莽時，上帝是皇天，上帝太一，五帝是太皞，炎帝，黃帝，少皞，顓頊。因此，周官中記祭祀，有「上帝」及「五帝」之別。

在另一方面，研究天文的人也在星座裏規定了「天皇大帝」及「五帝」的星辰。甘公星經云：

天皇大帝一星，在鈞陳口中。又有五帝內座五星，在華蓋下。

到緯書興起之後，一方面接受王莽時的歷史，一方面接受天文家的學說，創出了許多新奇可喜的天帝人帝說。例如：

天皇大帝，北辰星也，含元秉陽，舒精吐光，居紫宮中，制御四方，冠有五彩。（春秋合誠圖，初學記服食部引）

引）

紫宮，天皇耀魄寶之所理也。（春秋佐助期，史記封禪書索隱引）

東方青帝靈威仰，木帝也。南方赤帝赤熛怒，火帝也。中央黃帝含樞紐，土帝也。西方白帝白

招拒，金帝也。北方黑帝汁光紀，水帝也。（河圖五行大義引）

帝者承天立五府，以尊天重象也。蒼曰靈府，赤曰文祖，黃曰神汁，白曰顯矩，黑曰玄紀。（尚書帝命疏，隋書宇文愷傳引）

帝者諦也，象上可承五精之神。五精之神實在太微。（孝經授神契，禮記玉藻正義引）

天子皆五帝之精寶，各有題敘，以次運相據起，必有神靈符記，使開階立隧。（春秋演孔圖，初學記卷九引）

九引）

本來，五帝只有一個判別顏色的名號，到王莽時而把太皞、顓頊等併了上去，又把句芒、玄冥等做了他們的輔佐，五帝的名稱始繁。到這時，帝既有靈威仰、赤熛怒等怪名字，廟又有靈府、文祖諸號，其稱謂愈紛雜了。這種名字，也有有根據的。例如文祖，即由堯典「舜格于文祖」來。因為文祖是堯的祖廟，而堯在西漢之末

作了漢帝的祖先，與漢同居於火德，故即以他的祖廟算做赤帝之廟。至於五帝之上的這位上帝，也給以天皇耀魄寶一個名號了。那時的信仰是天人合一的，看人間的五帝即是天上的五帝，所以王莽以土德王，就自居於黃帝。在緯書中，更充滿了這種氣味，如：

太微宮有五帝座星。蒼帝春起受制，其名靈威仰。赤帝夏起受制，其名赤熛怒。白帝秋起受制，其名白招拒。黑帝冬起受制，其名汁光紀。黃帝季夏六月起受制，其名含樞紐。(春秋緯文耀鉤，周禮)

(禮春官大宗伯疏引)

東宮蒼帝，其精爲青龍。南宮赤帝，其精爲朱鳥。西宮白帝，其精爲白虎。北方黑帝，其精爲玄武。中宮大帝，其尊北極星，含元出氣，流精生一。(春秋緯文耀鉤，史記天官書索隱引)

天有五帝，五星爲之使。(春秋緯元命苞，開元占經引)

歲星帥五精聚於東方七宿，蒼帝以仁良溫讓起。熒惑帥五精聚於南方七宿，赤帝以寬明多智起。填星帥五精聚於中央，黃帝以重厚聖賢起。太白帥五精聚於西地七宿，白帝以勇武誠信起。

五星從辰星聚於北方，黑帝起，以宿占國。(春秋緯運斗樞，開元占經引)

赤熛怒之神爲熒惑，位南方，禮失則罰出。鎮，黃帝含樞紐之精，其體璇璣中宿之分也。(春秋緯)

(文耀鉤，史記天官書索隱引)

蒼帝之爲人，望之廣，視之專，長九尺一寸。赤帝之爲人，視之豐，長八尺七寸。(春秋緯合誠圖，古微)



〔書引〕

赤帝銳頭。黑帝大頭。（樂緯叶圖歌，太平御覽卷三百六十三引）

蒼帝起，蒼雲扶日。赤帝起，赤雲扶日。黃帝起，黃雲扶日。白帝起，白雲扶日。黑帝起，黑雲扶日。

（洛書靈準聽初學記卷一第引）

蒼帝將亡則麒麟見泄。黃帝將亡則黃龍墜。玄帝將亡則靈龜執。白帝將亡則蛇有足，伏如人。

（春秋合誠圖，開元占經引）

赤帝亡，五郡陷。黑帝亡也，狼胡張。黃帝亡也，黃星墜。白帝亡也，五殘出。蒼帝亡也，大禮轉

星出。（尚書緯運期授，開元占經引）

赤帝之滅，日消小。（春秋緯元命苞，開元占經引）

黑帝亡，二日並照。（尚書緯考靈曜，太平御覽卷三引）

黑帝治八百歲，運極而授木。蒼帝七百二十歲而授火。（春秋緯保乾圖，文選漢高功臣頌注引）

蒼帝之始二十八世，滅蒼者翼也；滅翼者斗；滅斗者虛；滅虛者房；五星之精。（春秋緯感精符，春秋公

羊傳宣元年疏引）

蒼帝之治八百二十歲，立戊年節……白帝之治六十四世，其亡也，枉矢射參。（尚書緯運期授，時

文王序正義引）

照前邊說的看來，五帝是天上太微宮中的五座星，不是人王。但是也各有其世數，歲數，以及五德之運，滅亡之徵，似乎又是人王所以然者何？這些緯書的作者是把天神和人王的界限打通了的。他們覺得人間的五帝和天上的五帝（太微宮五星）是一非二：降則在地，神即人也；陟則在天，人即神也。所以他們說的「蒼帝」是歲星，天皇，太皞，帝嚳，周王的一個集合的名詞；他們說的「赤帝」也是熒惑，地皇，炎帝，帝堯，漢皇的一個集合的名詞……而不是某一人的專名。

因為他們有了這種天人合一的信仰，所以就有許多的感生之說出現。但感生之說是發生得很早的，商頌的玄鳥，大雅的生民，把商周兩民族都算做上帝降生的了。就是秦，也有「玄鳥隕卵」的故事，見於史記秦本紀。緯書中的記載，固然不能說是西漢後發生的思想，而其用了五行相生的系統來支配感生說，則確是西漢末年的學說所造成的事實。劉歆們的世經（見漢書律曆志）中所列的五德系統表是這樣的：

- |     |          |          |       |
|-----|----------|----------|-------|
| (木) | 1. 太皞伏羲氏 | 6. 帝嚳高辛氏 | 11. 周 |
| (火) | 2. 炎帝神農氏 | 7. 帝堯陶唐氏 | 12. 漢 |
| (土) | 3. 黃帝軒轅氏 | 8. 帝舜有虞氏 |       |
| (金) | 4. 少皞金天氏 | 9. 伯禹夏后氏 |       |
| (水) | 5. 顓頊高陽氏 | 10. 商    |       |

（緯書起時，新已滅亡，沒有替王莽作宣傳的話，故不書13. 漸）

於是緯書中的感生說，可以照了這個次序排列起來了：

1. 太皞伏羲氏(木)

大跡出雷澤，華胥履之，生宓戲。

(詩緯合神靈，太平御覽卷七八引)

按，說卦傳曰：「帝出乎巽。」巽，雷，故其地爲

雷澤。

華胥履跡，怪生皇機。

(孝經緯鈎命決，太平御覽卷七八引)

2. 炎帝神農氏(火)

少典妃安登遊于華陽，有神龍首感之於常羊，生神農。人面，龍顏，好耕，是謂神農，始爲天子。

(春秋

緯元命苞，路史後紀三注引)

(附) 赤龍感女媧。

(詩緯合神靈，北堂書鈔二二引)

按此條未明言感而生者爲誰，惟春秋緯既以女媧次伏羲之後，

則亦謂女媧爲赤帝，感而生者或即女媧。如其非也，則作者之意當爲赤龍感女媧而生神農也。

3. 黃帝軒轅氏(土)

大電繞北斗樞，照郊野，感附寶而生黃帝。

(詩緯合神靈，初學記卷九引)

附寶出，降大靈，生帝軒。

(孝經緯鈎命決，太平御覽卷七九引)

4. 少皞金天氏(金)

黃帝時大星如虹，下流華渚，女節夢接，意感而生白帝朱宣。

(春秋緯元命苞，文選王命論注引)

按，此雖

未明言少皞，但黃帝時生的白帝，舍少皞外更無他人，故賈逵云：「左氏以爲少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宣也。」

5. 顛頊高陽氏(木)

搖光如蜺，貫月正白，感女樞，生顛頊。

(詩緯合神靈，初學記卷九引。按，水色黑，比云正白，似不合；然澗亦水體，乃

云「扶都見白氣貫月，感黑帝生澗」，此正與之同。他們所以如此，當自有一種解釋，但我們不知之耳。)

6. 帝嚳高辛氏(木)

未見。(按，各帝皆有感生之說，而此獨缺，蓋偶未被引，遂致失傳。)

7. 帝堯陶唐氏(火)

慶都與赤龍合昏，生赤帝伊祁，堯也。(詩緯合神靈，初學記卷九引)

堯母慶都，有名於世，蓋火帝之女，生於斗維之野，常在三河之東南。天大雷電，有血流澗大石之中，生慶都。長大，形像火帝，常有黃雲覆蓋之。夢食，不飢。及年二十，寄迹伊長孺家，無夫。出觀三河之首，常若有神隨之者。有赤龍負圖出，慶都讀之，云「赤受天運」。下有圖，人衣赤光，面八彩，鬚髮長七尺二寸，兌上豐下，署曰「赤帝起誠天下寶」。奄然陰風四合，赤龍與慶都合婚，有娠，龍消不見。既乳堯，貌如圖表。及堯有知，慶都以圖予堯。(春秋緯合誠圖，太平御覽卷八十引)

8. 帝舜有虞氏(土)

姚氏縱華感樞。(尚書緯帝命驗，初學記卷九引。按，此句之義為姚氏感樞星而生重華。)

握登見大虹，意感而生舜于姚墟。(詩緯合神靈，太平御覽八十一引)

9. 伯禹夏后氏

禹，白帝精，以星感。修紀山行，見流星，意感栗然，生姒戎文禹。(尙書緯帝命論，太平御覽卷八十二引)

夏，白帝之子。(春秋緯元命苞，禮記大傳正義引)

命星貫昴，修紀夢接生禹。(孝經緯鈞命決，太平御覽卷八十二引)

10. 商(水)

契母有娥浴于玄丘之水，睇玄鳥銜卵過而墜之。契母得而吞之，遂生契。(詩緯雅度災，古微書引)

玄鳥翔水，遺卵于流。娥簡狄吞之，生契封商。(尙書中候，太平御覽卷八十三引)

扶都見白氣貫月，感黑帝生湯。(詩緯含神霧，太平御覽卷八十三引)

殷，黑帝之子。(春秋緯元命苞，禮記大傳正義引)

11. 周(木)

蒼耀稷生感跡昌。(尙書中候，詩大雅生民正義引)

周本后稷，姜原游闕宮，其地扶桑，履大人跡而生后稷。(春秋緯元命苞，太平御覽卷一百三十五引)

周，蒼帝之子。(春秋緯元命苞，禮記大傳正義引)

姬昌，蒼帝之精，位在房心。(春秋緯元命苞，初學記卷九引)

孔子案錄書，含觀五帝英人，知姬昌爲蒼帝精。(春秋緯感精符，太平御覽卷八十四引)

12. 漢(火)

孔子曰：「扶桑者，日所出，房所立，其耀盛，蒼神用事。」(春秋緯元命苞，太平御覽卷八十四引)

含始吞赤珠，刻曰「玉英生漢皇。」後赤龍感女媧，劉季興。(詩緯合神籍，太平御覽卷八十七引)

庶人爭權，赤帝之精。(春秋緯文耀鉞，太平御覽卷八十七引。宋均注：「庶人，項羽，劉季也。」)

劉媪夢赤鳥如龍，戲己，生執嘉。執嘉妻含始游雒池，赤珠上刻曰：「玉英，吞此者為王客。」以其

年生劉季為漢皇。(春秋緯握誠圖，史記高祖紀正義及太平御覽卷一百三十六引)

(附) 孔子：

孔子母徵在游於大澤之陂，睡，夢黑帝使請己。己往，夢交語曰：「女乳必於空桑之中。」覺則

若感，生丘於空桑之中，故曰玄聖。(春秋緯演孔圖，太平御覽卷三百六十一引)

丘，水精，治法為赤制功。(春秋緯演孔圖，公羊隱元年傳引)

黑龍生為赤，必告示象使知命。(同上)

叔梁紇與徵在禱尼丘山，感黑龍之精以生仲尼。(論語考索，禮檀弓上疏引)

孔子所以會成黑帝之子，並不是把他算做「介於木(周)火(漢)之間」的閏統，乃是從三統說的。當漢武帝時，一班儒者為「夏時」作鼓吹，說夏是黑統，商是白統，周是赤統，三統循環，周後應復為黑統，而孔子作春秋以當新王，用夏時，即他自居於黑統的表徵。「玄聖」之號，大約即於是時發生。他

既為黑統，又號玄聖，約定俗成，匪伊朝夕，故雖在五行相生的感生說中亦只得成為黑帝之子了。何況在這一個新五德說中，殷是黑帝之子，而孔子乃是殷王的後裔呢！

天皇大帝耀魄寶，一方面是北辰星，一方面也就是西漢時「天神貴者太一」的變相，他的輔佐五帝，既然都有了新奇可喜的名字，他當然也得照樣地來一個。但因他和五帝合起來成為「六天」，五行說中安排不下他，所以感生說無論宣傳得多麼起勁，永沒有高攀到他的頭上。

鄭玄是東漢末年的一位經學大師。他是混合今古文的「通學者」，他承受以前的一切，不像古文學家的菲薄緯書了。所以他注禮記云：

（月令）「令民無不成出其力以共皇天上帝」，皇天，北辰耀魄寶，冬至所祭于圓丘也。上帝，

太微五帝。

（又）「天子乃以元日祈穀于上帝」，上帝，太微之帝也。

（又）「天子乃薦鞠衣于先帝」，先帝，太皞之屬。

（又）「其帝太皞，其神勾芒」，此蒼精之君，木官之臣，自古以來，著德立功者也。

（下炎帝等略

同，不再舉）

（明堂位）「魯君孟春……祀帝于郊」，帝，謂蒼帝靈威仰也。昊天上帝，魯不祭。

〔禮器〕魯人將有事於上帝。上帝，周所郊祀之帝，謂蒼帝靈威仰也。魯以周公之故得郊祀上帝，與周同。

〔喪服小記〕王者禘其祖之所自出，以其祖配之。禘，大祭也。始祖感天神靈而生，祭天則以祖配之。

〔大傳〕禮，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。凡大祭曰禘。自由也。大祭

其先祖所由生，謂郊祀天也。王者之先祖皆感太微五帝之精以生，蒼則靈威仰，赤則赤熛怒，黃則含

樞紐，白則白招拒，黑則汁光紀，皆用正歲之正月郊祭之，蓋特尊焉。孝經曰：「郊祀后稷以配天，配

靈威仰也。」宗祀文王於明堂以配上帝，汎配五帝也。

又注周官云：

〔小宗伯〕兆五帝於四郊。兆，為壇之營域。五帝：蒼曰靈威仰，太昊食焉；赤曰赤熛怒，炎帝

食焉；黃曰含樞紐，黃帝食焉；白曰白招拒，少昊食焉；黑曰汁光紀，顓頊食焉。黃帝亦於南郊。

〔大宗伯〕以玉作六器，以禮天地四方。此禮天以冬至，謂天皇大帝在北極者也。禮地以

夏至，謂神在混淪者也。禮東方以立春，謂蒼精之帝，而太昊，句芒食焉。禮南方以立夏，謂赤精之帝，

而炎帝，祝融食焉。禮西方以立秋，謂白精之帝，而少昊，蓐收食焉。禮北方以立冬，謂黑精之帝，而顓

頊，玄冥食焉。



（春官典瑞「四圭有邸，以祀天旅上帝」）祀天，郊天也。上帝，五帝。所郊亦猶五帝，殊言天者，尊異之也。

在這些注裏，充滿了緯書中的太微五帝說和五精感生說。這從現在看來固然不值一笑，但我們在讀了緯書之後再去讀它，則這類思想正是東漢時代的流行病，他可以不自覺攪亂經典的責任。

不過，這些注文又微微把月令及緯書裏的原來樣子改變了。月令中的帝本來只是太皞們，他因有緯書的成見在胸，所以把「上帝」釋為「太微之帝」，而把「先帝」釋作「太皞之屬」。本來合一的人帝和天帝，他則分開了。又「皇天上帝」本來是一個整的名詞，是一個五帝之上的上帝，看王莽所說的「皇天上帝泰一」可知。但他把「皇天」釋作北辰耀魄寶，把「上帝」釋作太微五帝，把這個名詞腰斬了。所以然之故，只因他的心目中有以下的一個圖，作他的注解的骨幹，所以他到處把材料這樣地配合起來：

天皇大帝

太微五精之帝

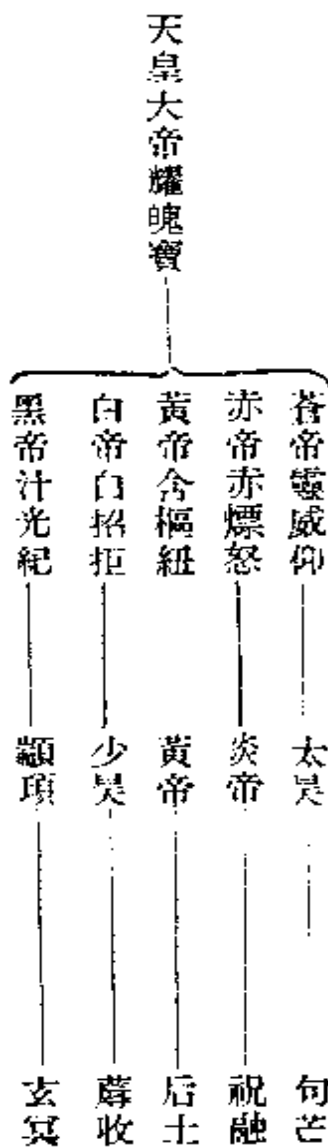
五精之君

五官之臣

（亦稱天，皇天，昊天上帝）

（亦稱帝，天，五帝，上帝）

（亦稱帝，先帝）



在這個圖裏，共有四個階級，月令中的五帝五神的地位跌到第三和第四級裏去了。月令本沒有說五帝之上更有五天帝。緯書雖爲五天帝各立新名，但也沒有說月令的五帝是配食於他們的。現在鄭玄既捨不得緯書，也捨不得月令，把兩個近於重複的系統變成了一個上下相承的系統，遂使正統的五帝僅豫於五帝的配食之列，他不能不負這創立新說的責任。

還有，他把「天」及「皇天」釋作天皇大帝固是可以，但他不應把孝經的「郊祀后稷以配天」的「天」另釋作靈威仰。我們也知道他的意思，周是木德，感蒼帝之精所生，所應郊祀的上帝應是蒼帝，所以后稷所配食的應爲靈威仰。——他還沒有資格配食耀魄寶呢！但同樣的名詞可作異樣的解釋嗎？而且，靈威仰既給后稷配去了，孝經所云「宗祀文王于明堂以配上帝」他釋爲「汎配五帝」是文王所配的上帝，將爲赤熛怒白招拒們而不是他的本德的蒼帝了！這是講得過去的嗎？所以他的學說雖有淵源，而仍不免隨情抑揚之弊。

時代稍後於鄭玄的王肅，他雖也是一個「通學者」，但他的思想比較接近於古文學家。他反對讖緯；他只要抱着幾部經記。對於上面的問題，他有兩個主張：第一是沒有所謂五精感生說，第二是不承認五帝之外再有五天帝。這都是和鄭玄立於反對的地位的。

他的一家之言的聖證論（用孔子話來證明自己的學說，故曰「聖證」）已失傳了。幸而禮記祭法篇的正義裏雜引了他的許多話，我們還能窺見他的學說的一斑：

〔祭法，「有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。」〕按，聖證論以此「禘黃帝」是宗廟五年祭之名，故小記云，「王者禘其祖之所自出，以其祖配之。」謂虞氏之祖出自黃帝，以祖顓頊配黃帝而祭，故云「以其祖配之。」依五帝本紀，黃帝為虞氏九世祖，黃帝生昌意，昌意生顓頊，虞氏七世祖。以顓頊配黃帝而祭，是「禘其祖之所自出，以其祖配之」也。

〔王肅信緯書之說，以為王者之先祖皆感太微五帝之精以生，而禘則為祭此太微五帝的禮。王肅反之，以王者之先祖為人類所生，禘則為祭此先祖以前之祖的禮。雖是很講不通。〕（祖之所自出如人類，則仍應稱祖，如虞氏七世祖顓頊與九世祖黃帝只差兩世，在「祖」的稱謂上不改有分別。為什麼要稱顓頊為祖，而稱黃帝為「祖之所自出」呢？）但在

皇他的理性上不容有靈感仰等荒謬的名詞存在，所以想出另一種解釋來把鄭玄的學說掃除，這一點苦心是我們應當原諒的。再往下看：

故肅難鄭云，「案易「帝出乎震。」震，東方，生萬物之初，故王者制之初以木德王天下，非謂木

精之所生。五帝皆黃帝之子孫，各改號代變而以五行為次焉，何太微之精所生乎？又郊祭，鄭玄云

「祭感生之帝，」唯祭一帝耳，郊特性何得云「郊之祭，大報天而主日？」又天，唯一而已，何得有六

又家語云，「季康子問五帝，孔子曰，「天有五行，木，火，金，水，及土，分時化育以成萬物，其神謂之五帝。」

是五帝，「上天」之佐也。猶三公輔王，三公可得稱王輔，不得稱天王。五帝可得稱天佐，不得稱上

天。而鄭云以五帝為靈感仰之屬，非也……」

這一段話很顯明地排斥鄭玄的感生之說和六天（五天帝加一天皇大帝）之說，很顯明地擡出孔子家語做自己的『聖證』。他主張，人間的五帝都是黃帝的子孫，不是太微五帝之精所生；及其死而爲天上的五帝，則是天的輔佐而不即是天。

孔子家語這部書，名義上是孔子的弟子所記，甚至可說爲論語之所由出。然而王肅的孔子家語解自序上很露出僞作的馬脚。他說：

鄭氏學行五十載矣。自肅成童始志於學而學鄭氏學矣。然尋文責實，考其上下，義理不安，違錯者多，是以奪而易之。然世未明其款情，而謂其苟駁前師以自見異於人。乃喟然而歎曰：『豈好難哉，予不得已也……』孔子二十二世孫有孔猛者，家有其先人之書，昔相從學，頃還家方取以來，與予所論有若重規疊矩……恐其將絕，故特爲解以貽好事之君子。

他因鄭玄之學義理不安，所以自己起來奪而易之，恰好他的弟子孔猛從家裏帶了一部家語來，翻開一看，和自己爲了奪易鄭玄之學而新倡的學說完全一樣，這是何等奇巧的事，他的心如何與聖人之心相印合呵！

可是這樣奇巧的事是不容易給人相信的。所以這書一出來，鄭玄的弟子馬昭就說：

家語王肅增加，非鄭玄所見，肅私定以難鄭玄。（玉海卷四十一引）

其後顏師古注漢書，於藝文志『孔子家語』一條也注道：

非今所有家語。

這個問題，直到清代中葉而完全解決，孫志祖作家語疏證，范家和作家語證偽，就內容研究，尋出每篇每章的根據及其割裂改竄的痕迹，於是這一宗造偽書的案子就判定了。所以，我們對於孔子家語只須當作王肅的學說看便得。

我們既經明白了這宗公案，再來看家語中的五帝篇，就可以明白王肅所以造出這篇的宗旨。本篇云：

注（正文是王肅作，注亦王肅作）云：

一歲三百六十日，五行各主七十二日也。化生長育，一歲之功，萬物莫敢不成。五帝，五行之帝，

代天生物者。後世讖緯皆爲之名字，亦爲妖怪妄言。

這是他打破「六天」之說的。他以為天有五行，自然地運行，自然地化育萬物。五帝只是五行之神，幫助天生長萬物的，並非各占一天。至讖緯書上的靈威仰諸名，自是妖怪妄言，學者所不當信。又云：

古之王者易代而改號，取法五行。五行更王，終始相生，亦象其義。故其爲明王者而死配五行，

是以太皞配木，炎帝配火，黃帝配土，少皞配金，顓頊配水……五行佐成上帝而稱五帝；太皞之屬配焉，亦云帝，從其號。

注云：

法五行更王，終始相生，始以木德王天下。其次以生之行轉相承。而諸說乃謂五精之帝下生

王者，其爲蔽惑無可言者也。

天至尊，物不可以同其號；亦兼稱「上帝」。上得包下，五行佐成天事，謂之「五帝」。以地有五行而其精神在上，故亦爲「上帝」。黃帝之屬故亦稱「帝」，蓋從天五帝之號。故王者雖號稱「帝」而不得稱「天帝」。

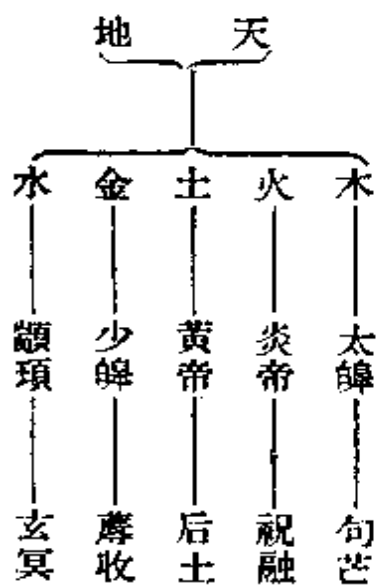
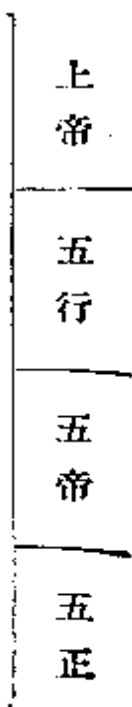
這是他打破成生之說的。他以爲佐成上帝化育之功的是五行；法五行的是明王；明王死了之後配五行五行以佐成天事稱五帝；明王從其號，故亦稱五帝。至於紛紛之說，謂五精之帝下生王者，乃是蔽惑的話，也是不當信的。又云：

康子曰：「陶唐有虞，夏后殷，周獨不得配五帝者，意者德不及上古耶？將有限乎？」孔子曰：「古之平治水土及播殖百穀者衆矣，唯勾龍會食于社，而稟爲稷神，易代奉之，無敢益者，明不可與等。故自太皞以降，逮於顓頊，其應五行而王，數非徒五而配五帝，是以其德不可以多也。」

這一段是說明顓頊之後所以沒有王者再配五帝的緣故，因爲五帝的數目已經滿了，不可增了。依照緯書所說，凡是王者都爲太微五帝所生，都有稱爲某帝的資格。在那時的空氣之下，所以有王莽自稱爲黃帝，公孫述自稱爲白帝，光武帝自稱爲赤帝，華孟自稱爲黑帝（見後漢書靈帝紀）的事實。但到了王肅，他把月令的五帝系統守得謹嚴了，顓頊之後就不許再有新的五帝出現了。

用了王肅的意見，我們也可以畫出一個圖來，表明他的思想的骨幹，並看它與鄭玄的觀念有怎樣的不

同：



這是對於讖緯的大反動！這是「留術數而去鬼神」的大手筆！鄭玄所謂「六天」所謂「德合北辰者稱皇，德合五帝座星者稱帝」他都用了自撰的孔子語言，摧陷而廓清之了！

### 一八 盤古的出現與三皇時代的移後

關於建立宇宙的古帝，秦的三皇既可合為漢的泰帝，自然西漢的泰帝也可分為東漢時的三皇。怪誕到了緯書，依我們想，該是透了頂了；但還是不肯罷休。

緯書中有一種叫做遁甲開山圖，其中所說有巨靈者，他出世最早，本領最大。文云：

有巨靈者，徧得元神之道，故與元氣一時生混沌。(御覽一，又說郛五引)

有巨靈胡者，徧得坤元之道，能造山川，出江河。(文選西京賦李善注引)

巨靈與元氣齊生，爲九元真母。(路史前紀三注引)

照它所講，頗似淮南子中的「二神」，但這裏只有一人。這個傳說似乎沒有發生多大的影響，因爲後來的書裏很少見他。

在山海經裏有兩個神，勢力頗大，也很有做造物主的資格。其一云：

鍾山之神，名曰燭陰，視爲晝，瞑爲夜，吹爲冬，呼爲夏，不食，不飲，不息，息爲風。身長千里，在無臂之

東。其爲物，人面，蛇身，赤色，居鍾山之下。(海外北經)

其二云：

西北海外，赤水之北，有章尾山，有神人面，蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其視乃明，不食，不寢，不息，

風雨是謂，是燭九陰，是謂燭龍。(大荒北經)

這雖然是兩地的神，而其形狀能力完全相同，名字一個叫燭陰，一個叫燭龍，而燭龍能「燭九陰」，所以這兩種傳說實爲一神的小變，只是海外經與大荒經的作者記得不同而已。(海外經和大荒經作者雖不同，而其所根據之圖則爲一物。)但這神的氣魄雖大，不幸也沒有正式成爲開天闢地的大聖。若要此人，還得另請高明呢。

後漢書南蠻西南夷傳中記載一段有趣的南蠻始祖的故事，云：



昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不剋，乃訪募天下有能得犬戎之將吳將軍頭者，購黃金千鎰，邑萬家，又妻以少女。時帝有畜狗，其毛五彩，名曰槃瓠。下令之後，槃瓠遂銜人頭造闕下。羣臣怪而診之，乃吳將軍頭也。……乃以女配槃瓠。槃瓠得女，負而走入南山，止石室中，所處險絕，人跡不至。……經三年，生子一十二人，六男，六女；槃瓠死後，因自相夫妻。……其後滋蔓，號曰蠻夷。

說南蠻的始祖是高辛氏的狗女婿，我想南蠻的文化如果高一些，他們一定要否認這門皇親的。但槃瓠的命運太好了，他竟在無意中變成了開天闢地的人物——盤古。夏曾佑氏的中國歷史教科書（今名中國

活代史）中會說：

今按盤古之名，古籍不見，疑非漢族舊有之說，或盤古槃瓠音近，槃瓠為南蠻之祖，……故南海獨有盤古墓，桂林又有盤古祠。不然，吾族古皇並在北方，何盤古獨居南荒哉？（第一編第一章）

他這個說法是對的，而始記盤古這個人物的，今所見以吳徐整的三五歷紀為最早。這書上說：

天地混沌如雞子，盤古生其中，萬八千歲。天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變。神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。數起於一，成於五，盛於七，處於九，故天去地九萬里。（藝文類聚卷一引）

梁任昉（？）的述異記又說：

生物始於盤古，天地萬物之祖也。其死也頭為五岳，目為日月，脂膏為江海，毛髮為草木。先儒

說盤古泣爲江河，氣爲風，聲爲雷，目瞳爲電，喜爲晴，怒爲陰。秦漢間俗說盤古頭爲東岳，腹爲中岳，左臂爲南岳，右臂爲北岳，足爲西岳。吳楚間說盤古夫妻，陰陽之始也。

這位盤古的形態和山海經中的燭陰（或燭龍）竟會這等相似，大概是把盤古作爲開天闢地的人物之後，乃將燭陰的故事塗附上去的。但不明白的是爲什麼南蠻民族的祖先會得變爲開天闢地的人物？如果直接以燭陰當此鉅艱，也未必不能勝任吧？

此後，連天皇也不是首出御世的聖人，更不必說伏羲了。宋胡宏作皇王大紀，正式把盤古列於三皇之首，說：

盤古生於大荒，莫知其始，明天地之道，達陰陽之變，爲三才首君，於是混茫開矣。

以後元陳極的資治通鑑前編，明王世貞袁黃的綱鑑合編及清吳乘權的綱鑑易知錄等，三皇之前都必先書盤古。三皇的地位於是又低了一層！

宋代的一部偽書，三墳，其中勳襲緯書十紀之言而顛倒其次序，云：

太古之人皆壽盈，易始三男三女，冬聚夏散，食鳥獸，蟲，魚，草，木之實，而男女構精，以女生爲姓，始三頭，謂之合雄紀，生子三世。合雄氏，子孫相傳，記其壽命，謂之敘命紀。通紀四姓，生子二世，男女衆多，羣居連連，從強而行，是謂連通紀。生子一世，通紀五姓，是謂五姓紀。天下羣居，以類相親，男女衆多，分爲九頭，各有居方，故號居方氏。

我們看緯書中說「人皇九頭」又說「兄弟別長九州」則居方氏不即是人皇嗎？人皇之上已有合雄，鉞命，連通，五姓諸紀，依命歷序之言，一紀爲二十六萬七千年，則人皇之起也甚遲了。時代既遲，地位當然不能特高。後之作者，如清林春溥的開闢傳疑，即依此說，而將三皇全放在居方氏之下。他的依據是春秋緯的「天皇，地皇，人皇兄弟九人，分九州，長天下」見得分居九州的不但人皇而已。

### 一九 女媧地位的升降

盤古，自三國至今日一千七百年，已公認爲首出御世的聖王了。但我們不要忘記，在盤古未出的時候，女媧實爲開闢天地的大人物。

女媧的地位在後人的傳說裏雖也不算低下，如鄭玄等便以她爲三皇之一，但究竟和原來的情形不同；即以她的形狀性別而論，本來是蛇身人首，也沒有人說她定是女性，而在以後就成了伏羲的女弟或是伏羲的夫人，漸漸變爲一個美好的女主了。

她的名字，最早在天問裏見到。天問問道：

女媧有體，孰制匠之？

這用白話譯出，就是說，「女媧的身體，是誰作成的呢？」問的好像突兀，爲什麼單問到她的身體的來歷呢？

王逸注說：

傳言女媧人頭蛇身，一日七十化，其體如此，誰所制匠而圖之乎？

因為她有一個多變化的身體，所以發生疑問。然而所謂「一日七十化」者，並不是她自己的身體如此，大約是說她一日而七十化萬物；因為我們在其它的記載裏知道女媧是個奠定天地而創造萬物的人。許慎的說文說：

「媧，古之神聖女，化萬物者也。」

應劭的風俗通義說：

俗說天地開闢，未有人民，女媧搏黃土作人，劇務方不暇供，乃引繩於泥中，舉以為人。故富貴者，

黃土人；貧賤凡庸者，繩人也。（見御覽卷七十八）

當天地初開闢時沒有人類，女媧乃用黃土搏為人類，但這工作太繁重了，於是用了省事的法子，引繩於泥中，一拉起時就造出許多人來，然而又未免流於庸賤了。天問的問話，應當以此二條作注脚乃可，就是說人類是女媧造的，萬物是女媧化的，然而她自己的身體又是哪一個人所作成的呢？這好比反基督教的人說上帝造成人類，上帝又是誰造的呢？

女媧不僅有創造萬物人類的傳說，而且也有補天奠地的傳說。淮南子覽冥訓說：

往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火熾炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顛民，鷲鳥攬老弱，於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼈足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。蒼天補，四

極正。淫水涸，冀州平。狡蟲死，顛民生。背方州，抱圓天。和春，陽夏，殺秋，約冬。枕方寢繩，陰陽之所壅沈不通者，竅理之，逆氣戾物，傷民厚積者，絕止之。當此之時，臥倨倨，興眊眊，一自以為馬，一自以為牛，其行躑躅，其視瞑瞑，佻然皆得其和，莫知所由生，浮游不知所求，魍魎不知所往。當此之時，禽獸媮蛇無不匿其爪牙，藏其螫毒，無有攫噬之心。考其功烈，上際九天，下契黃墟，名聲被後世，光暉重萬物。

(冀州即中國，說詳馬培棠冀州考原，頁半月刊一卷五期)

這一段神話是說當上古的時候，天也壞了，地也裂了，水火傷人，猛獸鷲鳥食人，於是女媧乃鍊石補天，斷鼇足立極，黑龍也殺了，猛獸鷲鳥也死了，善了，而人民乃得安居，無思無慮，如牛如馬的過他們的太平日子。女媧有這樣的功德，安得不『名聲被後世』呢！

風俗通又說：

女媧禱祠神祈而為女媒，因置昏媾。(見釋史卷三引)

是女媧於補天修地造人之後，又創設婚姻制度，從此以後的人類就不須她自己動手製造了。關於她死後的事，山海經又有記載道：

有神十人，名曰女媧之腸，化為神，處栗廣之野。(大荒西經)

統觀以上的記載，我們知道，天由她補，地由她修，人由她造，且死後她的腸子尚能化而為神人，豈不是人類的始祖嗎？她的地位不應在三皇之先而為首出御世的聖王嗎？乃後來的開闢始祖不奉她，另請一位南蠻的

祖宗盤瓠，這是什麼道理？想來也許是因為她被傳說成一個女人，不克擔此重任，然而我們知道，在漢代以前，至少在楚國一帶地方，是奉女媧為開闢天地的人物的。以後的史家以為她既作過修補天地的工作，而又不在開闢的時候，於是替她想出所以修補天地的原因來。記載這原因的，就我們所見，第一是王充論衡。順鼓篇道：

傳又言共工與顓頊爭為天子，不勝，怒而觸不周之山，使天柱折，地維絕。女媧消煉五色石以補蒼天，斷鼉之足以立四極。

司馬貞補三皇本紀也載：

……特舉女媧……而充三皇。當其末年也，諸侯有共工氏，任智刑以強，霸而不王，以水乘木，乃與祝融戰，不勝而怒，乃頭觸不周山，崩天柱，折地維，缺女媧乃鍊五色石以補天，斷鼉足以立四極，聚蘆灰以止滔水，以濟冀州；於是地平天成，不改舊物。

這兩說和淮南子不同的地方，就是淮南說天地是自然缺陷的，而他們則說天地缺陷的原因由於共工觸不周山。其實這本是兩個各不相干的傳說（共工觸不周山之說亦見淮南，然與女媧無關），何必硬拉在一起。但既已硬拉在一起，那麼女媧雖有修補天地的大功，當然不該再算作首出御世的聖王了。

## 二〇〇 三皇名稱確立後對於舊名稱的解釋

三皇爲天皇，地皇，人皇，自有緯書以來，其勢甚盛。但對於泰皇何以改爲人皇，始終無以除掉讀書者的疑惑，應當給它一個解釋纔好。五行大義（第二十論諸神）引帝王世紀道：

天皇大帝，曜魄寶。地皇爲天一。人皇爲太一。

太一天一從此有了着落，可是地一爲什麼不見？要知道這裏所說的天皇大帝，天一，太一是三個星名，他們是拿歷史上的三皇來配天上最有權威的三個星的。在星圖上向來沒有地一星，所以地皇祇好配天一了。

宋羅莘路史注又云：

按孔衍春秋後語，泰皇乃人皇。（前紀卷二）

皇 孔衍之書已亡，不知其如何證明泰皇卽人皇。至羅莘路自己解釋，則云：

秦丞相綰曰：「古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。」貴者非貴於二皇也，以其阜民物，備君臣，

政治之足貴也……張晏云：「人皇九首，韓勅孔廟碑云：『前開九頭，以叶言教』是也。泰皇卽

九頭紀，舊記不之知爾。真源賦云：『人皇厭倦塵事，乃授籙於五姓，』知爲九頭紀也。（前紀卷二）

— (考) 他用下列幾種理由，證明泰皇卽人皇（一）泰皇之所以足貴在其阜民物，備君臣的政治，這就是人道；（二）

真源賦謂人皇授籙於五姓紀，五姓紀前爲九頭紀，人皇爲九頭紀，故知泰皇卽九頭紀。他的第一理由也是

有所本的，周禮正義序云：『政教君臣，起自人皇之世。』惟第二理由則殊苦薄弱，因爲泰皇九頭，從來沒

有這句話，所以羅莘也只能說一聲『舊記不之知爾。』舊記不知，彼果何從而知之？

董仲舒曾說出一個「九皇」的名詞。文子亦云：

九皇之制，主不虛王，臣不虛貴，階級尊卑，名號自居。

(不見於今本文子，路史前紀卷二注引)

吳章昭會說：

人皇九人，所謂「九皇」。

(路史前紀卷二注引)

他把「九皇」一名完全送給人皇了。其後馬驥在釋史中集合章昭羅萃之言，斷之曰：

秦博士稱「古有天皇，地皇，泰皇，泰皇最貴」，即人皇也，亦號九皇。

(卷一)

這泰皇，九皇，人皇三個不同的名號，從此以後就集合於一人之身了。

淮南子裏的「二皇」怎麼辦呢？

路史云：

伯陽父曰：「泰古二皇得道之乘，立乎中央，神與化游，以撫四方，是故能天運地滯而輪轉無廢，水

流不止，而與萬物相終始。」然不曰三皇者，豈非泰皇之世，人道大備，非復二皇之代，故退首乎十紀，

而不遂與二靈參乎？子故從之，別紀二靈，而返泰皇氏於九頭紀。

(前紀卷二)

他把泰皇氏列於九頭紀，而別記天皇地皇在九頭紀之前為二靈。

(他以「泰皇之世，人道大備」亦即泰皇為人皇的

證據) 馬驥乃云：

天皇，地皇，稱為二靈，是泰古二皇也。

注謂伏羲神農者非。

(釋史卷一)

這麼一來，淮南子裏的二皇就拍合了天皇地皇了。

天皇地皇為二皇，人皇為九皇，於是此後天地人三皇在



西漢前期的書中也各各有了着落了。故事愈整齊，其真相愈泯滅，這是一個例子。

他們對於秦皇，二皇，九皇，都有法子作解釋，使其與天地人三皇合爲一體，獨至於秦一，則因他的名下沒有帶一個「皇」字，忘記了，再想不起他是「皇天上帝秦一」了。雖以羅泌的好博逞奇，亦只有錄秦皇氏於九頭紀，而錄秦壹氏於循蜚紀，雜在無名的巫常氏和空桑氏之間。他說：

三)

秦壹氏是爲皇人。(原注：道言「天健皇人者秦壹也」)……昔者神農嘗受事于秦壹小子 (本

經)而黃帝老子皆受要于秦壹元君。蓋范無形，嘗無味，要會久視，操法攬而長存者。有兵法，雜子

陰陽，雲氣，黃治，及秦壹之書……其書言「黃帝謁娥眉，見天眞皇人」(原注：三經云「黃帝游靈臺，成

山結嶽之下，見天眞皇人」)拜之玉堂曰：「敢問何爲三一之道？」皇人曰：「而既已君統矣，又咨三一，

無乃朗抗乎……」黃帝乃終身弗遠而天下治……」(前經卷三)

道書把秦壹只說成一個仙人，羅泌也沒奈何了。三皇經云：

皇人者，秦帝之所使，在娥眉山，黃帝往受真一五牙之法。(見路史卷三注引)

羅萃注云：

秦帝者，秦皇氏也。傳言秦帝與神鼎，說者以爲伏羲，失之。

秦帝是秦皇，也是人皇，就這樣定了。只苦了秦一，卻來給人皇做了個使者！

## 二二 道教中的三皇

緯書是東漢時民間信仰的一個薈萃。這些民間信仰，依附孔子，以孔子作中心。他們似乎要造成孔教，但因有一班儒者的不合作，而且起來破壞他們，所以未能成功。到漢末時，有張道陵的新教起來，依附老子，一時民間信仰就湊集在那裏。適值佛教輸入，就摹仿了佛教的儀式而建立道教，這一次居然成功了。道教中的著作謂之道經，在道經裏也一樣有三皇，一樣有開天闢地的說法。但自魏晉至元明，全是道經的著作時期，所以其中的說法頗不一致，而他們說來全很有趣。

道經太玄部裏有一種叫作雲笈七籤，是一部很有名的道教經典，其中有許多關於開闢以來和三皇的說法。

太上老君開天經（在雲笈七籤內）云：

蓋聞未有天地之間，太清之外不可稱計。虛無之裏，寂寞無表，無天無地，無陰無陽，無日無月。

……唯吾老君獨處空玄寂寥之外，玄虛之中，視之不見，聽之不聞，若言有不見其形，若言無萬物從之而生，……而有洪元。洪元之時亦未有天地，虛空未分，玄虛寂寥之裏，清濁未判。洪元一治，至于

萬劫。洪元既判而有混元；混元一治萬劫，至于百成。百成也八十一萬年而有太初；……太初一治

至于萬劫，人成之初，故曰太初；……太初既沒，而有太始；……置立天下九十一劫，九十一劫者，至于

百成，百成者亦八十一萬年。太始者，萬物之始也，故曰太始。……太始既沒，而有太素。太素之時，老君下降為師，教示太素，以法天下八十一劫，至于百成，亦八十一萬年。……太初以下，太素以來，天生甘露，地生醴泉，人民食之，乃得長生，死不知葬埋，棄屍於遠野，名曰上古。

太初時方纔有人類，太始時方始有萬物。太初以上為混沌，混沌之上為洪元，洪元之上是個虛無寂寥的世界，所有的只是一個「無」。萬物是由陰陽而生的，這時卻連陰陽也沒有，然而已有老君了。老君處在玄虛寂寥的世界裏，看也看不見他的形像，聽也聽不到他的聲音，然而不能說沒有他，因為他是造物主呵！自太初到太素是有人類以來的上古，這是人類的黃金時代，吸甘露，飲醴泉，長生不老。以後呢？又云：

太素既沒而有混沌，……混沌以來始有識名。混沌號生二子：大者胡臣，小者胡靈。胡臣死為

山嶽神，胡靈死為水神。……混沌既沒，而有九宮。……九宮沒後，而有元皇。……元皇之後，次有

太上皇。……太上皇之後，而有地皇。地皇之後，而有人皇。

莊子的應帝王篇說混沌是中央之帝，在這裏他是一位首出御世的帝王，說他「號生二子」不知是怎麼樣的生法？繼之者為九宮，以先我們知道「太一行九宮」的「九宮」乃是古代天文學上的一

個名詞，如今纔曉得古帝王也有叫「九宮」的。而最奇特的卻是「太上皇」了。當秦始皇打平了天下之後，自己稱做「始皇帝」，又尊莊襄王為「太上皇」，以後漢高祖也這樣地模倣了。我們總以為這是秦

始皇的創舉，哪裏知道「太上皇」乃是古代的帝王，秦始皇不過是沿用呢！

人皇之後，而有尊盧。尊盧之後，而有勾襄。勾襄之後，而有赫胥。赫胥之後，而有太連。太連以前，混沌以來，名曰中古。

太連之後，而有伏羲。……自伏羲以前，五經不載，書文不達。……伏羲沒後，而有女媧。女媧

沒後，而有神農。……神農沒後，而有燧人。……燧人沒後，而有祝融。祝融之時，老君下爲師，號廣

壽子，教修三綱，齊七政。三皇修道，人皆不病。……次有高原，高陽，高辛三世。次有蒼頡，仲說，教書

學文。三皇之後，而有軒轅黃帝。

自混沌到太連是中古，伏羲以後是近世的事了。哪幾位是三皇呢？說是伏羲，女媧，神農吧？但軒轅黃帝

又不承接。說是高原，高陽，高辛吧？也不像，在舊說裏，高陽是顓頊，高辛是帝嚳，本來是黃帝以後的帝王。

到底黃帝承自何人，是難以確定的了。

全部道藏的三皇說法，自是頗多歧異，即是在同一部書裏也有許多不同。道藏的著者以道士們爲多，

他們所說的全是湊集來的，先秦諸子，各種緯書以及帝王世紀，三五歷紀等，是他們古史的淵藪，但也沒有融

化成一個系統。再加入些他們的想象，那就是儒者們所稱的荒誕了。

雲笈七籤內有一篇天尊老君名號歷劫經略，是記老君在那一時有那些教化的事。有云：

老君至開冥賢劫之時……號曰無極太上大道君，亦號曰最上至真正一真人，亦號曰無上虛皇

元始天尊……爾時盤古真人因立功德，見召於天中。盤古乃稽首元始虛皇道君，請受靈寶內經

三百七十五卷。時高上虛皇太上道君則授以三皇內經三十六卷，而盤古真人乃法則斯經，運行功用，成立天地，化造萬物……遂有五億五千五百五十億萬重天地焉。十方俱行道德之化後，天皇氏始興焉。

盤古，是很熟習的，「真人」也不眼生，卻想不到盤古也成了真人。他法則了三皇內經而成立天地萬物，以後天下太平，俱行道德之化了，天皇氏方纔繼之而起。天皇氏起後：

老君降三玄天空宮，以天皇內經十四篇授與天皇，以治天下三十六萬歲，乃白日昇仙，上三玄空天宮中。天皇氏後而地皇氏興焉，太極老君又授地皇內經十四篇，地皇氏得此經以治天下三十六萬歲，乃白日升天，上素虛玉皇天宮中，萬歲朝尊。地皇仙後，人皇氏興焉，太極老君又授人皇內經十四篇，人皇得此經以治天下三十六萬歲，於是白日昇仙，上太素虛玉皇天宮，受自然之壽。由是以後，九億九千九百九十九萬歲，方至于五帝興焉。

太極老君的功德大極了，給他們每人一部經，他們本着這部經安穩穩的治理天下三十六萬年然後「白日昇仙」這真是享盡了人間天上之福。以後隔了九億九千九百九十九萬年，五帝纔繼之而起，這個中間是誰來治理呢？文獻無徵，只好缺疑，可是未免嫌它缺疑得太長久了。

五帝各理三萬六千歲，而五帝氏後逮於中皇天皇君出世，而啓太上老君，太極真人下降崑崙之山，又授以天皇內經十四篇。而天皇君得此經以道治世三萬六千歲，白日登仙，上昇太清天中。天

皇君仙後而地皇君興焉。地皇君出世，太上老君太極真人又下降流綱之山，授地皇君地皇內經十四篇。而地皇君得此經以道治世三萬六千歲，白日登仙，上昇太極虛皇天中。而地皇君仙後，而人皇君興焉。人皇君時，太極真人太上老君下降於南霍之山，又授以人皇君內經十四篇。而人皇君得此經，以道治世三萬六千歲，白日登仙于太極南朱上天宮。自中三皇氏後，老君經九萬九千九百九十萬歲，又以法授人皇君子孫，俾治世修道，元始天尊真人皆降焉。

初三皇之後有五帝，五帝後有中三皇君。中三皇君每位治理天下三萬六千年，當初三皇的十分之一。這裏面的五帝也僅僅的知道這麼一個名詞，是哪幾個人呢？人皇君後：

五龍氏興焉。天真皇人太上老君降下開明之國，以靈寶真文三皇內經各十四篇授五龍氏。五龍氏得此經，以道治世萬二千歲，白日登仙。爾時甘露降焉，蒼生則於中化生。是後運動陰陽，作為五行四微世欲生死之業……經于三十六萬歲後，神人氏興焉。神人氏出生，其狀神異，若盤古真人而亦號「盤古」，即是無劫蒼生萬物之所承也。以己形狀類象分別天地，日月星辰，陰陽四時，五行九宮八卦六甲山川河海，不能決定，故以天中元景元年七月一日上登太極天上，上啓元始太上天尊，更授神寶三皇內經，並靈寶五符經，老君下降授神人氏。得斯經下世，則按經圖，分畫天地，名前劫高上真人，更新開乎造化時事，故昧前皇聖人功用，所以於此而為更始。

五龍氏後是神人氏。巧得很，這位神人氏的像貌竟似盤古真人，所以他亦叫做「盤古」了。盤古真人是

成立天地，化造萬物的，這位盤古也是萬物蒼生之所承。世人只知道盤古開天，那裏曉得有前後相像的二人做了兩次開闢的工作！這位盤古想着以他自己的身體作為樣本去分別天地日月萬物萬事，但沒有成功，所以跑到天上去求元始太上天尊再授給他兩部經，於是由太上老君降臨授他。這次按經圖分畫天地，纔成功了。盤古真人雖然已經創造天地萬物，神人氏所為乃是一種更新運動。後世的人無論革命或改制，只是政治或經濟上的改革，他卻要重整宇宙，再列山川，這是何等的魄力！既經又是一番世界，怪不得前皇聖人的功用被他湮沒了！

自斯盤古以道治世萬九千九百九十九載，白日昇仙，上崑崙登太清天中，授號曰元始天王……而盤古真人氏仙後，伏羲氏與而太極天真大神以清濁已分，元年上啓太上老君，以天皇內經十四篇並靈寶圖道德五千文授伏羲……伏羲以道治世六千歲，白日昇天中，號曰天真景星真人。

伏羲氏後而燧人氏興焉……燧人氏以道經治世六千歲，於丹霍之山白日昇仙，登于太極左宮，號曰玉虛真人。

燧人氏後，祝融氏興焉……祝融氏以道德治天下六千歲，白日昇于太極南昌上宮，號大行人。自伏羲燧人各授六百歲，傳子孫得六千歲。

祝融氏後而神農氏興焉。神農以道治天下二百歲，於大室之山白日昇仙，上登太皇之天，號曰

盤古虛皇真人傳世子孫合五百二十二年。後則軒轅氏興。

黃帝以道治世一百二十年，於鼎湖山白日昇天，上登太極宮，號曰中黃真人。

盤古治世萬九千九百九十九年後昇仙，以後是伏羲，燧人，祝融，神農，黃帝，他們全是白日昇仙的。這和太上老君開天經的次序不同，在那裏伏羲傳女媧，以後是神農，燧人，祝融。同一部書內的兩篇書，可以互相歧異如此，真可說是出人意外。今依此篇列一世系表如下：

盤古真人 → 初天皇 → 初地皇 → 初人皇 → 五帝(五人) → 中天皇 →  
中地皇 → 中人皇 → 五龍氏 → 神人氏(盤古) → 伏羲氏 → 燧人氏 →  
祝融氏 → 神農氏 → 軒轅氏

洞神部玉訣類有一種經叫做玄經元旨發揮，其本意是『本玄經著元旨，復徵古史爲發揮。』(見序言)

這裏面也講到人類以前，天地未闢，混沌世界的時候，又和雲笈七籤所說的不同。第一是先天章，所謂『先天』是極渺茫的，是太極以前的無極，是『道生一』之『道』。第二是元始章，此章中有五太，即太易，太初，太始，太素，太極，共經二萬七千年。爲什麼這無知無識的五太也有年數可紀呢？是因爲它們一樣的有理，氣象，數的。第三是開物章，天地萬物自此開始，玄元始三氣相凝合而生盤古氏。我們試看他是何等樣的人物：

天地渾淪如鷄子盤古生其中，一日九變神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一



丈，如此萬八百歲，天極高，地極厚，盤古極長。

其生也神靈，極天之高，極地之厚，宰御形氣，胚臍萬有。其死也，頭爲五嶽，目爲日月，脂膏爲江海，毛髮爲草木，然則盤古萬物之祖也。

頭一段和三五歷紀所說的相同，第二段與述異記所說的相似。這纔是『萬物皆備於我』，所以山川，日月，江海，草木，全出於其一身。我們想一個造物主也應當有這樣的一個偉大軀幹，不然，又如何可以創造這樣一個繁複的世界！據此書的注（著者自注，元杜道堅）說盤古也就是混沌，他說『遠渾沌鑿而盤古死』。莊子的喻言被他現實化了。

第四是太上章，盤古氏沒，初天皇氏生。

初天皇氏，天皇十二頭，元氣肇始，有神人號天皇氏，爲物初生民之主……物初生民與動物同出一氣，分形未清，故有蛇身人首者，有人身牛首者。如天之二十八宿，地之十二宮神，皆以禽獸之名而名，蓋禽獸與人同稟天星地靈而生，故稱人曰『僕靈』焉。則知天皇氏之民，無思無爲，若嬰兒之末孩，澹元飲和，抱道自然……是時人壽千餘歲。子孫相承，歷十五運，合五千四百年。

初天皇氏沒，初地皇氏作……

地皇氏十一頭，繼初天皇氏而王，德合自然，功贊天地。定星辰，分晝夜，調陰陽，制寒暑，四時順序，人民毓，萬木折，萬草萌，鱗介，羽毛，飛潛，動植，各正生成。則知地皇氏之民若嬰兒之既孩，餐霞茹芝，無

飢飽勞役……是時人上壽猶千歲，子孫相承，歷……五千四百年。

初地皇氏沒，初人皇氏作……

人皇九頭，當是時也，生類日衆，如孩已童，天性既墜，人欲漸萌。披木葉，藉草萊，食果飲水，長幼羣居。無爪牙之利，以禦猛獸；無官民之分，以制剛競；強食弱肉，民不堪處。卽山川土地之勢，財度九州，

九頭各居其一而爲之長。人皇居中以制八輔，謂之九頭紀……子孫相承，歷五千四百年，初人皇

氏沒，中天皇氏出……

人和禽獸本皆由一氣所生，而當初天皇之時，分形尙未能清，所以蛇身人首，人身牛首的多有。地皇氏出，纔

有分晝夜，定四時等事業，動植萬物乃各正生成，也許不致有禽獸與人分別不清的現象了。人皇之時，人欲

已萌，不能各安其居，於是九頭各據一州，人皇居於中爲之長，以管理之。所謂九頭者，就是九個人的意思，這

好比說魚幾尾，鳥幾隻一樣。人皇時叫作九頭紀，卻又相當於敍命紀，天皇氏當於五龍紀，地皇氏當於合雄

紀。初三皇子孫相承共治一萬六千二百年，而中三皇繼起。

中天皇號泰皇氏，繼初人皇氏而王……當時之民，如童初冠，生實不足以濟飢餒，取動物之可

食者而飽其腹，恬淡自安，他無營爭，雖有君長之，而民安其故。世代相承，歷五千四百年，中天皇氏沒，

中地皇氏出……

中地皇號有巢氏，繼泰皇氏而王。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁，萬物羣生，連屬其鄉，禽獸成羣，

草木遂長，人民野處，不勝虎狼蛇豕之毒；有巢氏教民構木爲巢，以避羣害，冬則處穴，夏則居巢，寒暑有備，禽獸不傷，然後民安其所，天下九頭咸歸而尊事之。子孫相承，歷五運，凡一千八百年，中地皇氏沒，中人皇氏出……

中人皇號燧人氏，繼有巢氏而王。人民巢居穴處，飲血茹毛，傷害腹胃，漸致天喪；有燧人氏始教民鑽木取火，炮生爲熟，避腥去臭，養人利性，遂天之道，故號燧人氏…… 世代相承，歷一千三百一十年而後天皇氏作。

中天皇相當於連通紀，中地皇相當於五姓紀，中人皇相當於循蜚紀。這裏說中天皇號曰秦皇。秦皇到不面生，他不是秦人所說三皇中最貴的秦皇嗎？自從人皇出世之後，秦皇早被人忘掉，卻跑在這裏作中天皇，真可謂「失之東隅，收之桑榆」。韓非子五蠹篇序有巢氏在燧人氏之先，可是有人擁戴燧人作三皇，有巢氏卻被冷落下來，如今他也時來運轉，做了中地皇了。燧人仍在他的後面做中人皇，也算得地位相當。

第五是三五章，三五章者：

後三皇逮五帝也。

後天皇號伏羲氏，風姓，歲起攝提，始甲寅，以木德王。都太昊之墟，教民伏犧，因以爲號。冶金成器，示民炮食，一號炮犧，仰觀俯察，近取遠求，畫八卦，造書契，作甲曆，結繩而爲網罟，以畋以漁，而聖職教化之道興。當時人民羣處，網常未立，伏羲德合上下，法兩儀以正君臣父子夫婦之義，於是人倫乃正。

繼天而王，爲百王先，尊之曰天皇。太昊在位一百一十六年，傳女媧至無懷通十五代，歷一千三百單七年，而後地皇神農氏作。

後地皇號神農氏，姜姓，起辛丑，以火德王，都魯。當時人民啖茹生疾，陰陽相寇，神農嘗百草製百藥以療之。教民耒耜之利，以播種百穀，民乃粒食。日中爲市，有無相通，使民宜之。諸侯夙沙氏叛不用命，箕文諫而殺之；神農修德，夙沙氏之民自攻其君而歸。其地南通交趾，北接幽都，西距三危，東連暘谷。在位一百四十年。傳臨魁至榆罔八世，歷五百二十六年，而後人皇氏作。

後人皇號軒轅氏，公孫姓，長於姬水，改姬姓。起庚子，以土德王。都軒轅之丘，因號焉。承榆罔之衰，蚩尤不用命，戰于涿鹿，戮于中冀……畫野分州，經土設井，人民不爭，百官無私，市不預賈，相讓以財，四夷賓貢，諸侯咸歸，是爲黃帝。

伏羲相當於因提紀；其下所傳的十五代，據注言，爲女媧氏，大庭氏，柏黃氏，中央氏，栗陸氏，驪連氏，赫胥氏，尊盧氏，混沌氏，皞英氏，有巢氏，朱襄氏，葛天氏，陰康氏，無懷氏。正文中曾以有巢氏爲中地皇，這卻在後天皇之後十一傳；混沌本說即盤古氏，這卻在後天皇之後九傳。不過這種矛盾，他們也自有辦法，他們說這乃是以先的有巢盤古的後嗣。女媧，他們說是伏羲的皇后，是繼伏羲爲君的。神農氏當於禪通紀，以後八世是帝臨魁，帝承，帝明，帝直，帝釐，帝哀，帝榆罔（據注。按此僅七世。）黃帝當於流訖紀。這九紀和春秋緯命曆序所說的十紀前後的次序不同。又如依命曆序每紀爲二十六萬七千年之說，那末，自初天皇到神農氏纔二萬六千

五百多年，還不到一紀的十分之一，卻如何分佔了八紀？好在他們是不理會這些的，閉戶造車，不必管其出門台轍與否。我們看人類的進化也不算慢了，七萬年前尚無人類（據注言自開物至大禹為六萬四千八百年而人民萬物始於開物）三萬年前尚且人獸難分，這是道教的人類學呵！

三皇，我們知道了許多，但我們並不知道他們的父母是誰，他們是如何產生的。元始上真衆仙記（洞真諸譜錄類）說的很詳細，云：

真書曰：「昔二儀未分，溟滓鴻濛，未有成形，天地日月未具，狀如雞子，混沌玄黃，已有盤古真人，天地之精，自號元始天王，遊乎其中。溟滓經四劫，天形如巨蓋，上無所係，下無所根；天地之外，遼屬無端；玄玄太空，無響無聲；元氣浩浩，如水之形。下無山嶽，上無列星，積氣堅剛，大柔服結，天地浮其中，展轉無方，若無此氣，天地不生。天者如龍，旋迴雲中，復經四劫，二儀始分，相去三萬六千里……元始天王在天中心之上，名曰玉京山，山中宮殿並金玉飾之，常仰吸天氣，俯飲地泉。復經二劫，忽生太元玉女，在石澗積血之中，出而能言，人形具足，天姿絕妙，常遊厚地之間，仰吸天元，號曰太元聖母。元始君下遊覓之，乃與通氣結精，招還上宮。」

當天地未分的時候，已有盤古真人遊於其中；又經四劫，天形乃像一個巨蓋在空中懸着；又經四劫，天地始分，相隔了三萬六千里路。盤古真人住在玉京山的宮殿裏，吸天氣，飲地泉，倒也逍遙自在，但又未免太孤寂了。隔了二劫之後，忽然於積血之中生出一個天姿絕妙的女人來，道豈不是「天作之合」？於是他招她到

上宮，到上宮後：

太元母生天皇十三頭，治三萬六千歲，書爲扶桑大帝東王公，號曰元陽父。又生九光玄女，號曰太真西王母，是西漢夫人。天皇受號十三頭，後生地皇，地皇十一頭，地皇生人皇九頭，各治三萬六千歲。

這相當於上面所見的初三皇，但亦有不同（頭數，年數。）我們看了這個，纔知道天皇是盤古的兒子，也就是

東王公；他的妹妹便是西王母；地皇是他兒子，人皇是他孫子。這早就是家天下了，哪裏有什麼禪讓！

這是又一個古史系統，三皇後不是中三皇或五帝，卻是八帝。文云：

次得八帝；大庭氏，庖羲，神農，祝融，五龍氏等是其苗胤也。

八帝後乃有五帝：

太昊氏爲青帝，治岱宗山。顓頊氏爲黑帝，治太恆山。祝融氏爲赤帝，治衡霍山。軒轅氏爲黃

帝，治嵩高山。金天氏爲白帝，治華陰山。

唐堯以下五人乃是上列五帝的輔佐（註音。）「五帝一劫遷，佐者代焉。」他們也治在山上：

堯治熊耳山，舜治積石山，禹治蓋竹山，湯治玄極山，青鳥治長山及馮修山長。

雲笈七籤中也引有三皇八帝的話：

三皇經云，「昔天皇治時，以天經一卷授之；天皇用而治天下二萬八千歲。地皇代之，上天又以

經一卷授之；地皇用而治天下二萬八千歲。人皇代之，上天又以經一卷授之；人皇用而治天下亦二萬八千歲。三皇所授經合三卷，爾時號爲三墳是也，亦名三皇經。又有八帝，治各八千歲，上天又各以經一卷授之，時號爲八索是也。此乃三墳八索根本經也。」（卷四，三皇經說）

三墳是三皇的書，八索是八帝的書，五典當然是五帝的書了，這又是何等適合的事情！可惜他們不會於八帝和五帝之下再造出「九帝」或「九王」來，不然，豈不是連九丘之名也一併有了着落了嗎！

雲笈七籤又引小有經，說三墳八索的用處：

三皇治世，各受一卷，以天下有急，召天上神，地下鬼，皆勅使之，號曰三墳。後有八帝，次三皇而治，又各受一卷，亦以神靈之教治天下；上三卷曰三精，次三卷曰三變，次二卷曰二化；凡八卷，號曰八索。

（卷九）

由此我們知道三墳八索乃是遺將驅神，以神靈之教治天下的文字。

然而到底八帝是些什麼人？太上三皇寶齋神仙上錄經（洞神部方法類）有云：

黃帝曰：「先天有三皇之神，八帝次其治，皆高真爲輔，邪惡不生，災害不作，非世所傳伏羲女媧之時也。其治各一萬三千歲。」

這位絕世聰明的黃帝也只能說八帝不是伏羲女媧等，而不能說是哪幾位，我們自然不必強作解人了。

自從三皇到五帝，雖然奠定了天地，作了許多大事業，然而哪一位不是得到了一部經，纔能成功的。太

上黃籙齋儀卷五十二（洞玄部儀類）記有歷代聖人神仙所授經，是老君授經的總賬。今錄其一段如下：

老君授上三皇玄中大經，

老君授中三皇太素經，

老君授下三皇金闕祕經，

老君授中三皇開元經，

老君授後三皇攝提本經，

老君授伏羲元陽經三十四卷，

老君授神農元陽經三百六十卷，

老君授祝融安神經，

老君授黃帝道德經。

（以下直授到周昭王）

這裏面有五個三皇。兩中三皇不知是一是二？後三皇也不知是否即下三皇？伏羲神農等又不在三皇之數，那麼這三皇是誰？這當然是又一個新古史系統了。

以上所說的無論三皇、九皇，全是古時治理天下有大功的帝王，雖然他們可以不死，可以成仙，但也是從修鍊中得來，當他們修鍊時是頗喫苦的。金瑣流珠引注（太玄部辭字下）記有地皇學道的故事，云：

昔地皇氏不受妄存，忽一旦將軍見，身長九千萬丈，聲似天雷，呼地皇爲地氏之子，「子師何人，攝



呼我身！於是地皇對曰：「臣師是五靈老君。」將軍又曰：「子緣不師於五靈老君，若師老君，我更見身貴子將作何也……」是何山上妄言妄語，殃及子身。容子三年理人，後當代貴子之罪！」於是地皇日夜憂懼恐死，即登山涉水，尋求五靈老君。五靈老君見來，遙知被責，便言曰：「大皇奉道不真，罵（按或罵字誤）道不神，今被天神所責，怨在何人？」於是地皇氏再拜老君，唯稱死罪，「鄙性好道，修求不真，自身本是愚人，今逢愚匠，令某妄修行，天官責罰，敢望人身。伏乞大道大恩，賜納驅使，免得三年之外，天官責罰其罪，恐失人身，何敢更受皇位！」老君即變大神通，閉氣捻訣，西土人謂之「結印」是也。須臾之間，唐李徐三將一時俱下，與地皇氏為保舉，度大道金籙玉籙八十餘階，天皇地皇人皇三皇內文內籙等經四十九卷，修行十四年得道。理世八萬九千年後而昇玄丘之臺。

（卷八）

這位將軍是誰？他姓盤名體，「主管三清之上，大羅之中，巡檢神龍鬼之徒，」他的權威很大。倒壽的地皇受了騙，錯認了老師，以致於修道不真。我們想像當將軍責罰他的時候，聲色俱厲，地皇惶恐顛慄，着口內稱臣，惟恐死罪是如何的可憐！「再容你三年，」他得了赦旨之後，到處去尋老君，尋到了，多虧授以真法，於是皇位得保而昇仙了。

金瑣流珠引又記地皇的家庭狀況：

地皇以土德行世，積土為臺，巖石為柱，築土為穴室，室大號曰宮，宮而為姓也……與徵姓而通

婚生子六人，長子改姓風，二子姓工，三子，四子，五子，六子，以上四姓風也。徵姓妻亡，又再與商姓子通婚，又生六子，長子改姓公孫，二子改姓力，三子改姓飛，四子，五子，六子，總承宮姓。  
 他娶了兩次夫人，生了十二個兒子，家庭是很美滿的。書中又記有人皇行仁德的事：  
 (卷一五)

昔有人皇常行陰德於人……又以每日思身自巡遊天下，檢校人物不平不允之事，抱屈之徒，願令得達入夢中見我，我與之申屈，常以心願如此。以一十四年百姓有不平之事，抱屈之人皆各自夢見，人皇斷之，夢覺各自知罪，彼此兩自責己。數千餘人，往往如此。瓊滿，太上與之長壽，為人皇，壽一萬八千歲，後昇玄丘之仙宮。

有了冤屈的事，如果跑到人皇那裏去告狀，未免費事，如今在睡夢中就能了卻，豈不是大陰德嗎！

別有一種修道人修『三皇法』時所應存想的初中後三皇，與上面所說的完全不同。  
 洞神八帝妙精

經(洞神部本文類)云：

(初)天皇君長九寸，披青錦帔，著青錦裙，戴九天寶冠，執飛仙玉策。



初天皇君



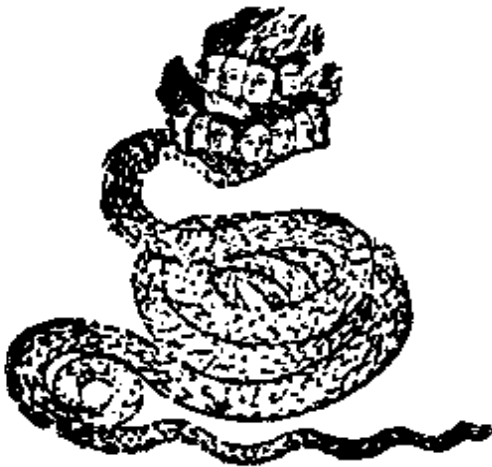
初二天皇君



初三天皇君



中 天 皇 君



中 地 皇 君



中 人 皇 君

這初三皇是「虛無空之變化，應感同人，同而又異，」如果你打算登三清之宮，你就時時存想他們，就會有神降長生之訣；但男女不得混雜，不得履穢穢，如果犯了，是要受罰的。

(初)地皇君長九寸，披白錦帔，著素錦裙，戴三晨玉冠，執元皇定錄之策。

(初)人皇君長九寸，披黃錦帔，著黃錦裙，戴七色寶冠，執上皇保命玉策。

(中)天皇君人面蛇身十三頭，平初元年十一月八日出治，姓望，名獲，字閻，將從青雲中陣兵萬萬九千人，主治雲中百二十魃鬼，千二百遊行鬼賊，萬二千陰邪之魃。

(中)地皇君人面蛇身十一頭，太始元年七月五日出治，姓嶽，名鏗，字紫元，將五嶽嶽兵萬萬九千人，主治八荒四極三河四海山川溪谷龍蛇龜鼈龍鼉老彪為人作精祟者。

(中)人皇君人面龍身九頭，太平元年正月三日出治，姓愷，名胡桃，字文生，將天地水三官兵萬萬九千人，主治一切七世父母，三曾五祖，三鬼五神，內外男女傷死者墮水產乳，惡禽猛獸，木石所殺，刑獄刀兵之鬼為人作精祟者。

這中三皇是『玄元始之應變』，學道之士，存思啓告，請此三皇，他們就率領着兵將，幫助你自己身中的吏兵（他們以爲凡天上所有之官吏，人身中亦具有），收治逆鬼惡吏凶人，一切的精魔全收服了。又可以使神役鬼，應心即驗，你想作什麼，全可以成功的。

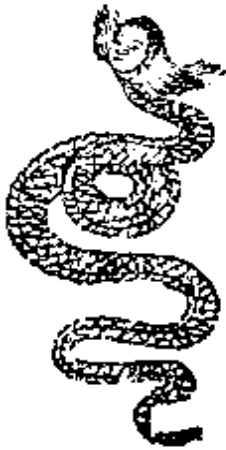
(後)天皇君人面蛇身，姓風，名庖犧，號太昊。

(後)地皇君人面蛇身，姓雲，名女媧，號女皇。

(後)人皇君牛面人身，姓姜，名神農，號炎帝。



天皇君



地皇君



人皇君

如果修道的人修好了這後三皇法，也是可以成「眞聖」的。這三種三皇的階級不相同，學道的人應自後三皇起以至於初三皇，不可躐等而進。

又有一種三皇，我們不曉得他是什麼意義；不僅我們不曉得，連黃帝也須來問人。陰符經三皇玉訣（洞

眞部玉訣類）云：

黃帝曰：「天皇者何也？」廣成子曰：「天皇者，先天之前，五劫開化，混沌之始也。」天皇一氣聖

化萬象，主天聖玉虛聖境明皇之祖炁也。」

黃帝曰：「地皇者何也？」天真皇人曰：「地皇者，天皇一氣下降於地，地炁受之，二炁相合，主生

化金光之炁，乃是洞神眞境眞皇之祖炁也。」

黃帝曰：「人皇者何也？」廣成子曰：「人皇者在天地之間，虛無至理，爲天皇一炁地皇一炁太

空虛中相合化，金木五星爲中宮，合乾坤八卦，保護化神，乃仙境主中元人皇之祖炁也。」

這樣的答復，我們看了還是莫明其妙，但黃帝自然是明白了。

傳授三洞經戒法錄略說（正乙部神字上）裏面的三皇也不是人間的帝王。文云：

三皇者，則三洞之尊神，大有之祖炁。天皇主炁，地皇主神，人皇主生；三合成德，萬物化焉。

這和黃帝所問的三皇相似，他們是尊神，是祖炁，而不是人王。此外我們在太上求仙定錄尺素眞訣玉文

（洞眞部玉訣類）中，見到三皇奇異的名諱，是：

天皇君諱關闕閉闕 四字

地皇君諱關闕閉闕開闕 七字

人皇君諱關闕閉闕 五字

這或係符文，然而害我們越發不知道三皇究竟是些什麼樣的人物了。

## 二二 太一的墮落

太一在西漢是正式的上帝。但到王莽時既改稱皇天上帝太一，後來又單稱皇天上帝或簡稱上帝，便把『太一』忘掉了。如後漢書光武帝紀：

（建武元年）六月己未，即皇帝位，燔燎告天，禮于六宗，望于羣神，其祝文曰，「皇天上帝，后土神祇，眷顧降命，屬秀黎元……」

又如獻帝紀：

建安元年春正月癸酉，郊祀上帝於安邑，大赦天下。秋七月，車駕至洛陽……丁丑，郊祀上帝，大赦天下。

讀此可知那時的天神，最貴的是皇天上帝，而太一的尊嚴已在不知不覺之間漸漸衰落了下去。

到東晉，晉書禮志一云：

明帝太初三年（西元三三五）七月，始詔立北郊，未及建而帝崩。及成帝咸和八年（三三三）正月，追述前旨，於覆舟山南立之天郊，則五帝之佐，日月五星二十八宿，文昌，北斗，三台，司命，軒轅，后土，太一，天一，太微，勾陳，北極，兩師，雷電，司空，風伯，老人，凡六十二神也。

太一這一跌真跌得可以，他只是五帝之佐的同輩了，他只是六十二神中的一神了！從此以後，他就與上帝合不攏來。

後來呢？

隋書禮儀志一云：

梁陳以降，以迄于隋，議者各宗所師（按指鄭玄王肅二家）故郊丘互有變易。梁南郊……用一特

牛祀天上帝之神於其上……五方上帝，五官之神，太一，天一，日月，五星，二十八宿，太微，軒轅，文昌，北

斗，三台，老人，風伯，司空，雷電，兩師皆從祀。

這把太一更顯明地定為「從祀」他的地位還不及五方帝，哪能仰攀皇天上帝咧！

在北朝，太一所受的特遇也差不多。魏書禮志一云：

（太祖）二年（西元三九九）正月，帝親祀上帝于南郊，以始祖神元皇帝配……為壇埽三重。

天位在其上，南面；神元西面……五精帝在壇內，壇內四帝各於其方，一帝在未。日月五星，二

十八宿，天一，太一，北斗，司中，司命，司祿，司民，在中壇內，各因其方。其餘從食者合一千餘神，饌在外壇

內……上帝神元用犢各一；五方帝共用犢一；日月等共用牛一。

他們把天神分成四級：上帝爲第一級，五精帝爲第二級，太一們爲第三級，許多的小神爲第四級。

及至唐，唐書禮樂志一云：

設昊天上帝神座於壇上，北方南向……五方帝，日，月，於壇第一等……五星，十二辰，河

漢……於第二等，十有二陛之間，各依其方……北辰座於東陛之北，曜魄寶於北陛之西，北斗於南陛

之東，天<sup>一</sup>太<sup>一</sup>皆在北斗之東，五帝內座於曜魄寶之東，皆差在前。二十八宿……於第三等……

這比較後魏的制度顯然又有不同。日月本在第三級的，這裏升到第二級了。二十八宿本也在第三級的，

這裏降到第四級了。曜魄寶在鄭玄時代就是皇天上帝，現在也和太一享受同一的命運，落到第三級了。

漢朝人看天上的一粒星做上帝，唐朝人則把上帝升到沒有形像表現的地位，而以「日月」下上帝一等，「星」

下上帝二等，這不能不說是理智的進步。

推原太一的地位所以弄到這樣降落的緣故，我們不能不說是由於當時天文學說的轉變。那時的星

占家也正在順着時代的要求，修改舊有的星圖。甘公星經（路隋書五行大要第二十引）說：

天皇大帝本乘萬神闕，一星在勾陳中，名曜魄寶，五帝之尊祖也。天一，太一，主承神（註，承發侍也，）

有兩星在紫微宮門外，俱侍星天皇大帝。天一主戰鬥，知吉凶……太一主風雨，水旱，兵革，飢疫，災

害，復使十六神遊於九宮。天一，是含養萬物，太一，是察災殃，是爲天帝之臣。

晉書天文志一說：



鉤陳口中一星曰天皇帝，其神曰耀魄寶，主御羣靈，執萬神圖。

天一星在紫宮門右星南，天帝之神也；主戰鬥，知人吉凶者也。太一星在天一南，相近，亦天帝神也；主使十六神，知風雨，水旱，兵革，飢饉，疾疫，災害所在之國也。

晉書天文志係唐李淳風等根據晉武帝時太史令陳卓總甘石，坐成三家所定的星圖而作的，故其記天皇帝，天一，太一等星名和甘公星經同而與史記天官書異。天官書中沒有天皇帝星，其天一也只是陰德三星的別名，不是後來的天一星。天官書說：

天極星，其一明者太一常居也。

這個太一常居的星是北極五星中最赤明的一個，也不是後來的所謂太一星。晉書天文志裏對於北極五星說：

北極，北辰最尊者也。……第一星主日太子也。第二星主口，帝王也，亦太乙之坐，謂最赤明者

也。第三星主五星，庶子也。（卷一）

東漢以後，天皇帝既執行主御羣靈的職務，太一降為臣職，退到紫微宮門外，掌管風雨水旱等事，北極的第二星也就徒擁帝王的虛名，毫無實權了。因此，太一在替代只是郊天時所祀的六十二神之一。他和天，太微，勾陳等星既站在同等的地位，政府舉行南郊時，他就不得不以星官的資格位於從祀之列了！

從晉到唐四五百年，這位消沈的太一總算交了兩回幸運。其一在，陳時隋書禮儀志二云：

陳制……又令太中署常以二月八日於署庭中以太牢祠老人星，兼祠天皇帝太一、日月五星，鉤陳、北極、北斗、三台、二十八宿、大人星、子孫星，都四十六坐。

在祠老人星時，太一得與天皇帝並列，同享太牢，行次也排在日月五星之上，豈不是不幸中之大幸。又一次在唐時，傷唐書肅宗本紀：

(乾元元年西元七五八)六月……己酉，初置太一神壇於圓丘東。是日，命宰相王琬攝行祠事。

這又是一個特典。除此之外，太一天一二星俱只有以內官資格從祀，和當年萬能的上帝相去太遠了！

因為太一只是一個官，所以就有人替他定出俸祿的數額。唐段成式酉陽雜俎云：

太一君，諱臘，天秩萬二千石。(諸景紀上)

這數目也不算小了，抵得過人間的宰相了。他雖說從帝王的地位跌到官吏，還算享有華貴的生活呢。

他的地位的變遷，天文學說固有很大的力量，但民間流傳的故事也一樣於他不利。拾遺記云：

劉向於成帝之末校書天祿閣，專精覃思。夜有老人著黃衣，植青藜杖，登閣而進。見向暗中獨

坐誦書，老父乃吹杖端煙燃，因以見向，說開關已前。向因受五行洪範之文……至曙而去。向請

問姓名，云「我是太一之精，天帝聞卯金之子有博學者，下面觀焉。」(卷六)

看這一說，太一是受天帝的命令而降觀的，當然是天帝的屬僚。又廣異記中有二事。其一云：

唐仇嘉福者，京兆富平人，家在簿臺村，應舉入洛。出京，遇一少年，狀若王者，裘馬僕從甚盛……

乃以後乘見載。數日至華岳廟，謂嘉福曰：「吾非常人，天帝使我案天下鬼神，今須入廟鞠問……」

……嘉福出堂後幕中，開幕外有痛楚聲，扶杖見已婦懸頭在庭樹上，審其必死，心色俱壞。須臾，貴人召還，見嘉福色惡，問其故，具以實對……貴人驚……遂傳教召岳神。神至，問：「何以取簿臺村

仇嘉福婦致楚毒？」……判官自後代對曰：「此事天曹所召，今見書狀，送。」貴人令持案來，左右封印之，至天帝所，當持出，己自白帝。願謂岳神：「可即放還！」因謂嘉福：「……宜速還富平。」

因屈指料行程，云：「四日方至，恐不及事，常以駿馬相借。君後見思，可於淨室焚香，我當必至。」……嘉福上馬，便至其家。家人倉卒悲泣，嘉福直入，去婦面衣候氣，頃之遂活……

後歲餘，嘉福又應舉之都，至華岳祠下，遇鄧州崔司法妻暴亡，哭聲哀甚，惻然憫之，躬往詣崔，令其輟哭，許為料理。崔甚忻悅。嘉福焚香淨室，心念貴人有頃，遂至。歡敘畢，問其故：「此是岳神所為，誠可留也。為君致二百千，先求錢，然後下手。」因書九符，云：「先燒三符，若不愈，更燒六符，當還矣。」言訖，飛去。嘉福以神言告崔，崔不敢違。始燒三符，日晚未愈。又燒其餘，須臾遂活。崔問

其妻：「初入店時，忽見雲母車在階下，健卒數百人各持兵器，羅列左右，傳言：『王使相迎。』倉卒隨去。王見喜。方欲結歡，忽有三人來，云：『太乙神問何以奪生人妻。』」神惶懼，持簿書云：「天配為己妻，非橫取之。」然不肯遣。須臾，有大神五六人持金杵至王庭，徒衆駭散，獨王立樹下，乞宥其命。神遂引還。」嘉福自爾方知是太乙神也……

（見太平廣記卷三〇一仇嘉福條）

神遂引還。」嘉福自爾方知是太乙神也……

太乙神能與生人結交，能為人救還妻子，且能為人索醫治費，覺得他是非常近人情的一個神。他的權力在天帝之下而在岳神之上。其二云：

景雲中，河東南縣尉李某妻王氏有美色，著稱三輔。李朝趨府未歸，王裝梳始畢，焚香閑坐，忽見黃門數人御轎車，自雲中下，至堂所。王氏驚問所以，答曰：「華山府君使來奉迎。」辭不獲，……揮淚而行，死於堦側。俄而綵雲捧車，浮空冉冉，遂滅。李自府還，……撫屍號慟，絕而復蘇者數四。少頃，有人詣門，自言能活夫人。李馨折拜謁，求見衛護。其人坐牀上，覓朱書符。朱未至，因書墨符飛之。須臾，朱至，又飛一符。笑謂李曰：「無苦，尋當活。」有頃，王氏蘇。李拜謝數十，竭力贈遺。人大笑曰：「救災恤患，焉用物乎？」遂出門不見。王氏既悟，云：「初至華山，見王，王甚悅……晏樂畢，方申繯繯，適爾杯酌，忽見一人乘黑雲至，云：『太一令喚王夫人。』」神猶從容，請俟畢會。尋又一人乘赤雲，大怒曰：「太一間華山何以輒取生人婦。」不速送還，當有深譴。」神大惶懼，便令送至家。」（見太平廣記卷三〇〇河東縣尉妻）

華山神老婆搶奪別人的妻子，太一神卻老婆跳出來打抱不平，因為他的地位優越，所以總是他得到勝利。他是把「救災恤患」做主義的。道教中的太乙救苦天尊大約即由此來。

宋代的太一像是很瀟灑的。李公麟會畫太一圖，韓駒題詩云：

太乙真人蓮葉舟，脫巾露髮寒飈颺。輕風爲帆浪爲楫，臥看玉宇浮中流。中流蕩漾翠綃舞，穩

如龍驤萬斛舉。不是峯頭十丈花，世間那得瀟如許。龍眼垂手老人神，尺素幻出眞天人。恍然坐  
我才仙府，蒼煙萬頃波瀾。……（聲世集卷二）

這樣，簡直把太一看做一個落拓不羈的名士，和莊嚴的天帝如何合得攏來！但據許地山先生說，這恐怕是  
從佛教中鈔襲來的。佛教的神有毘紐天（Vishnu）一名徧入天，是保衛世界的神。他睡在龍身上，蓮花  
從他身上攏起，梵天據之而坐。印度人本是崇拜蓮花的，常拿它作宇宙的象徵。太一也是保衛世界的神  
（見下太一在道教中的地位章），所以就把它毘紐天的形相給他借用了。

宋江休復《雜志》中又有記事一則云：

洛陽北有山泉……有廟，即太一之祠，俗號爲「聖王」。近因旱，中使請禱得雨，乃請封爲濟潤  
侯。

可憐得很，太一竟降爲侯爵了！受他管轄的岳神尙且封王，現在他的地位連岳神也不及了！他墮落到這  
樣，決不是稱「皇天上帝泰一」時所能想到的呵！不過，他的運氣還沒有完，他還有一場轟轟烈烈的專業  
在後面咧。

### 二二三 太一下行九宮和太一的分化

我們知道後漢時有一種占下的方法叫「九宮」和「卦候」「風角」等同是很有靈驗的，張衡一班

儒者都相信它。但「九宮」的起源什麼樣，卻因材料缺乏很難查考了。易緯乾鑿度有這樣一段話：

易一陰一陽合而爲十五之謂道。陽變七之九，陰變八之六，亦合之十五，則象變之數若一。陽動而進，變七之九，象其氣之息也。陰動而退，變八之六，象其氣之消也。故太一取其數以行九宮，四

正四維皆合於十五。

鄭玄注「太一取其數以行九宮」道：

太一者，北辰之神名也。居其所曰太帝，行於八卦日辰之間曰天一，或曰太一。出入所遊息於

紫宮之內外，其星因以爲名焉。故星經曰：「天一，太一，主氣之神。」行，猶待也。四正四維以八卦

神所居，故亦名之曰宮。天一下行，猶天子出巡狩，省方岳之事，每卒則復。太一下行八卦之宮，每四

乃還於中央，中央者北辰之所居，故因謂之九宮。

據鄭玄的註解，九宮乃是太帝的紫宮和他的四正四維八個行宮。天上的太帝也和人間皇帝一樣，常常要

巡狩的。在他出來的時候，稱天一，或稱太一。鄭玄又說明太一巡行的次第道：

太一下九宮，從坎宮始。坎，中男始，亦言無適也。自此而從於坤宮，坤，母也。又自此而從震宮；

震，長男也。又自此而從巽宮，巽，長女也。所行者半矣，還息於中央之宮。既又自此而從乾宮，乾，父

也。自此而從兌宮，兌，少女也。又自此而從於艮宮，艮，少男也。又自此從於離宮，離，中女也。行則

周矣，上遊息於天一，太一之宮，而返於紫宮。

如今我們依着易說卦傳的方位，畫一個太一巡行九宮次第圖：

西

坤二 兌七 乾六

南 離九 中央五 坎一 北

巽四 震三 艮八

東

我們看，這不是朱夫子周易本義前面所畫的洛書嗎？這圖內數字的排列非常巧妙。縱，橫，斜徑，三數相加皆得十五。但它們究竟和陰陽消息有什麼關係？何以要說「四正四維皆合於十五」？看了鄭玄的詳細註解，還是不能明白，卻無法追究了。

東漢以後的術數有太一、遁甲、六壬三派，都和這太一行九宮法有關係。神其說者又去託始於黃帝、風后及九天玄女。隋書經籍志子部五行類二百七十二種書大半是屬於太一、遁甲、六壬的。但是述作一多，見解便很難一致。況且「太一行九宮」原是一種莫名其妙的理想，各家儘可按往舊造說，是永不會拆穿的。前章講到在六朝時太一和太帝的分家，那時的術數家對於下行九宮的太一便不能依照鄭玄的說法

了。所以黃帝九宮經（五行大義第二十引）說：

天一之行始於離宮，太一之行始於坎宮。天一主豐瓊，太一主水旱兵饑，合十二神遊行九宮十二位，從少之多。

玄女式經（同上引）云：

六壬所使十二神者：神后主子，水神；大吉主丑，土神；功曹主寅，木神；大衝主卯，木神；天剛主辰，土神；太一主巳，火神；勝先主午，火神；小吉主未，土神；傳送主申，金神；從魁主酉，金神；河魁主戌，金神；微明主亥，水神。

五行大義（同上）

九宮十二神者：天一在離宮，太一在坎宮，天符在中宮，攝提在坤宮，軒轅在震宮，招搖在巽宮，青龍在乾宮，咸池在兌宮，大陰在艮宮……太一行於九宮，一歲一移，九年復位……又別有青龍……

太陰……害氣，合為十二神。

五行大義又載太一十六神，遁甲九神，八使之神等名字，使人一看就要眼花，恕不多抄了。至於太一巡行一次所費的時間，靈樞經說：

太一常以冬至之日居叶蟄之宮四十六日。明日居天留四十六日。明日居倉門四十六日。明日居陰洛四十五日。明日居天宮四十六日。明日居玄委四十六日。明日居倉果四十六日。



明日居新洛四十五日。明日復居叶蟄之宮，日冬至矣。

費了一年的時間巡行了八宮，中央招搖宮未得休息。這樣一年一度的巡行，注重在四正四維的八宮，還和鄭玄乾鑿度注的說法相近。照後來的說法，九宮每一宮內都有一個神，坎宮的神移到坤宮的時候，坤宮的神同時就移到震宮，如此九神同時移動。五行大義裏說「一歲一移，九年復位」是一歲九神移動一次也。

三)

這些民間的迷信醞釀到唐朝，勢力漸漸地濃厚。到玄宗天寶三年（西元七四四）運動成熟了，遁甲九

神竟一躍而為國家的正式祀典。唐書玄宗本紀說：

天寶三載冬十二月癸丑，祀九宮貴神於東郊，大赦。舊唐書禮儀志云：

天寶三年，有術士蘇嘉慶上言，請於京東朝日壇東置九宮貴神壇。其壇三成，成三尺，四階。其

上依位置九壇，壇尺五寸。東南曰招搖，正東曰軒轅，東北曰太陰，正南曰天一，中央曰天符，正北曰太

一西南曰攝提，正西曰咸池，西北曰青龍。五爲中，戴九履一，左三右七，二四爲上，六八爲下，符於遁甲。

四孟月祭。尊爲九宮貴神，禮次昊天上帝，而在太清宮太廟上，用牲牢璧幣類於天地神祇。玄宗

親祀之。如有司行事，卽宰相爲之。（卷四）

據會昌元年檢校尚書左僕射王起等奏議，九宮貴神的位列星座是依據黃帝九宮經和五行大義的，立表如下：

九	八	七	六	五	四	三	二	一	宮 方 隅	神	足	卦	行	色	附 記
南	東北	西	西北	中	東南	東	西南	北	太 一	天 蓬	坎	水	白	白	
天	太 微	咸 池	青 龍	天 符	招 搖	軒 轅	攝 提	天 蓬	天 蓬	內	坤	土	黑	土	
一	天	天	天	天	天	天	天	天	天	天	天	天	天	天	天
天	任	柱	心	禽	輔	衝	內	蓬	蓬	蓬	蓬	蓬	蓬	蓬	蓬
英	良	兌	乾	離	巽	震	坤	坤	坤	坤	坤	坤	坤	坤	坤
離	土	金	金	土	木	木	土	水	水	水	水	水	水	水	水
火	白	赤	白	黃	綠	碧	黑	白	白	白	白	白	白	白	白
宗	土三、白三	金二	金一、白二	雜一、土二	木二	木一	土一	白一	白一	白一	白一	白一	白一	白一	白一
禮二															

看此表，可知他們用八卦來配九宮，隨便複了一次；用五行來配九宮，木金各複了一次，土複了兩次。至於顏色，他們打破五行說的『青，赤，黃，白，黑』五色而成『白，黑，碧，綠，黃，赤，紫』七色，白色複了兩次。

舊唐書肅宗本紀云：

乾元二年（西元七五九）正月，親祀九宮貴神。宿齋於瓊所。

舊唐書禮儀志云：

乾元三年（恐是二年之誤）親祀之（指九宮貴神）。初，九宮貴神四時改位，呼爲『飛位』。乾元

之後不易位。(卷四)

又舊唐書禮儀志記天寶三年敕(在會昌元年中書門下奏內)

九宮貴神實司水旱功佐上帝德庇下人。冀嘉穀歲登，災害不作，每至四時初節，令中書門下往攝祭者。

玄宗於天寶三年，肅宗於乾元二年，皆曾親祀九宮貴神。皇帝不能親到時，也得親署御名，稱臣於貴神之前。

九宮貴神在當時係次於昊天上帝而高於太廟，其祀典之隆重可知。到了文宗時，因有儒臣反對，乃降爲中祀。舊唐書禮儀志說：

太和二年(西元八二八)八月，監察御史舒元輿奏：「七月十八日，祀九宮貴神……伏見祝版九片。臣伏讀既竟，竊見陛下親署御名，及稱臣於九宮之神。臣伏以天子之尊，除祭天地宗廟之外，無合稱臣者。王者父天母地，兄日姊月……此九神於天地猶子男也；於日月猶侯伯也。陛下尊爲天子，豈可反臣於天之子男耶……」詔都省議，皆如元輿之議，乃降爲中祀，祝版稱皇帝，不署。

(卷四)

又新唐書(卷一六〇)崔元式傳附載崔龜從云：

太和初遷太常博士，最明禮家沿革……定……九宮皆列星，不容爲大祠……詔可其議，九宮遂爲

中祀。

這又是儒生戰勝方士的一件故事。

到唐武宗會昌元年（西元八四一）因累年以來，水旱愆候，增重九宮之祀。至二年，左僕射太常卿王起等獻議云：

今九宮貴神既司水旱，降福釀災，人將賴之，追舉舊章，誠為得禮。……伏請自今以後，卻用大祠之禮，誓官備物，無有降差，惟御署祝文，以社稷為本（比）伏緣已稱臣於天帝，無二尊故也。（唐書

禮儀志卷四）

於是太一們又得以水旱之災而恢復玄宗時的地位，所差的只天子不稱臣這一事而已。

不知何時，九宮貴神又降為中祀。宋真宗咸平四年（西元一〇〇一）駕部員外郎杜鎬上言：

按封禪書，「天神貴者太乙，太乙佐曰五帝。」今禮以五帝為大祠，太乙為中祠。況九宮所主

風雨霜雹疾疫之事，唐朝玄宗二宗並嘗親祀。……欲望復為大祀。（文獻通考卷八〇）

真宗是一個篤信道教的人，祀神不厭其敬，就應允了。這也算一回小小的復古。

逐年飛位，是太一行九宮的本義。但自唐肅宗之後，已久不行。宋仁宗景祐二年（西元一〇三五）學士

章得象等上言：

司天監生于淵……請改祀九宮太一，依逐年飛移位次之法。案鄒良遇九宮法有飛棋立成圖，

每歲一移，推九州所主災福事。又唐術士蘇加慶始置九宮神壇……歲祭以四孟，隨歲改位行棋，謂

之飛位。……今于潤等所請合天寶初祭之禮，又合良遇飛棋之圖。……議者或謂不必飛宮，若日

月星辰躔次周流而祭有常所，此則定位之所當從也。若其推數於回復，候神於恍惚，因方弭診，隨氣

考神，則飛位之文固可遵用。請依唐禮，遇祭九宮之時，遣司天監一員詣祠所，隨每年貴神飛棋之方

庭定祭位。仍自天聖己巳入歷，太一在一宮，歲進一位，飛棋巡行，周而復始。（宋史卷一〇三禮志六）

仁宗照准了。我們翻開現在的黃曆，上邊的「貴神方」每年一改，這就是太一飛棋巡行的位次。

九宮貴神的祀典是唐代天寶三年以後根據術士之說所建立而宋代遵行的。但民間對於太一下行

九宮一事，其說不一。道中九神得立為國家祀典，而其他各家說未見重視，亦有幸有不幸耳。唐開元間王

希明奉敕編太一金鏡式經，他說：

自太公張良以下，至李淳風別起「太一新曆」。

在這部書中所載的卻不是天寶間祀祀的九宮貴神，而是：

太一十神：五經，君棋，大遊，小遊，天一，地一，四神，臣棋，民棋，直符，皆天之尊神。行五宮，五行而周。

這十個太一的名字也煞是好玩。天一，地一本與太一並立為三一的，現在則稱為天一，太一，地一，天一

和地一只是太一的冠號了。君棋，臣棋，民棋，一看就知道是理性下的判別。大遊，小遊，大約是從太一飛移

巡行上想出來的。

唐憲宗時，劍南西川節度使劉闢有跋扈之意。新唐書（卷一五八）劉闢傳說：

以術家言五福太一舍於蜀，乃造大樓以祈禱。

此所謂五福太一當係太一金鏡式經中「太一十神」的領袖。太一十神未得享受政府的祀典，卻先受藩鎮的款待了。到了宋代，十神太一交了幸運，他們地位的被人尊敬竟達到九宮貴神之上。遼史太祖本紀說：

九年（西元九二四）君基太一神見，詔圖其像。

這件事沒有詳細的記載，不知其究竟。但太一神上有了「君基」二字，足見其神名又有些更變。

宋史太宗本紀云：

太平興國六年（西元九八一）十月甲午，詔作蘇州太乙宮成。

太平興國八年（西元九八三）五月（按，屬靈東太一宮神銘作三月，文見道藏洞神部記傳類）丁卯，詔作太

一宮於都城南。十一月己未，太一宮（即東太一宮）成。

這太一宮不即是九宮貴神壇，顯見太一神又另有一番活動。自此以後，關於太一宮的事情，史上記載不絕。

（真宗）大中祥符二年（西元一〇〇九）二月己巳，幸上清宮祈雨。戊申，遣使祠太一。（宋史真宗本紀）

（本紀）

（仁宗）天聖二年（西元一〇二四）九月辛卯，祠太一宮。

天聖六年（西元一〇二八）三月壬戌，作西太一宮。九月癸卯，祠西太一宮。十二月癸亥，祠西太

一宮。

天聖九年（西元一〇三一）九月癸亥，祠西太一宮。

慶曆七年（西元一〇四七）三月辛丑，祈雨於西太一宮。（以上俱仁宗本紀）

（神宗）熙寧四年（西元一〇七二）十一月乙亥，作中太一宮。

熙寧六年（西元一〇七三）十一月癸丑，中太一宮成，減天下囚罪一等，流以下釋之。乙卯，親祀太

一宮。（以上俱神宗本紀）

神宗詔改定大祀：太一東以春，西以秋，中以夏，冬增大蜡爲四。（宋史卷九八，禮志一）

（哲宗）紹聖四年（西元一〇九七）九月癸酉，謁中太一宮，爲民祈福。（哲宗本紀）

自從太宗立了東太一宮，仁宗立了西太一宮，神宗又立了中太一宮，太一的祀典可謂絢爛已極。爲什麼到

了北宋，他這樣興盛呢？文獻通考（卷八〇）引宋高宗紹興十八年（西元一一四八）禮官奏云：

太平興國（太宗）初，司天楚芝蘭建言：「太一有十，曰五福、君基、大遊、小遊、天一、臣基、直符、民基、四

神、地一、天之尊神也。五福所在無兵疫，人民豐樂。自雍熙元年入巽宮，吳分蘇州，請建宮都城南蘇

村，以應蘇臺之名。」乃建東太一宮。八年宮成，合千一百區。（按本紀太平興國六年之蘇州太乙宮當即

此宮，而八年都城南之太一宮似亦即此宮，或六年始造，八年完成。）凡十殿，四廊，圖三皇、五帝、九曜、七元、天地水三

官、南斗、三台、二十八宿、天曹、四司、十精、秦一、五嶽、儲副、佐命、十二山神、八卦、六丁、五行、四瀆、本命等神，及

四直靈宮，三十六神將像五百二十四軀。

天聖（五宗）六年，司曆者言泰一入蜀之坤宮，又建西宮於八角鎮，前後東西凡四殿，又建齋殿，塑像自內出，始鑄印給之。

熙寧（神宗）四年十月，司天言甲寅五禋當入中都，又建中宮於集禧觀。

政和（徽宗）間，改龍德宮爲北泰一宮。

今四立日皆望祀太一於惠照設位，宜擇地建宮。

高宗就詔兩浙漕臣照辦了。

據徽宗時所頒政和五禮新儀（宋史禮志六引）有祀十神太一的制度：

立春日祀東太一宮；立夏、夏季、土、壬日祀中太一宮；立秋日祀西太一宮；立冬日祀中太一宮。

宮之真室殿，五福太一在中，啓基太一在東，太遊太一在西，俱南向。延休殿四神太一，承醴殿臣

基太一在東，西向北上。凝祐殿直符太一，臻福殿民基太一在西，東向北上。膺慶殿小游太一在中，

天一太一在東，地一太一在西；靈觀殿太歲在中，太陰在西，俱南向。三皇、五方帝、日、月、五星、二十八宿，

十日、十二辰、天地水三官、五行、九宮、八卦、五嶽、四海、四瀆、十二山神等並爲從祀。東、西太一宮準此。

三皇、五方帝等居然列於從祀，是見這太一確有上帝的派頭，他幾乎回復了西漢時的地位。再九宮亦是配祀，怎麼自己配起自己來了？



六) 云：十神太一的地位並不平等，而以五福太一爲最高。當神宗熙寧四年，司天中官正周琮奏（見宋史志）

太一經推算，七年甲寅歲，太一陽九百六之數，復元之初。故經言太歲有陽九之災，太一有百六之厄，皆在入元之初。終今陽九百六當癸丑甲寅歲，爲災厄之會。然五福太一移入中都，可以消異爲祥。竊詳五福太一自國朝雍熙元年甲申歲入東南巽宮時，修東太一宮；天聖七年己巳歲五福太一入西南坤位，修西太一宮。請稽詳故事，崇建祠宇，迎之京師。

神宗依了他，詔建中太一宮於集禧觀。但關於他們的冠服，曾有一度異議：

太常禮院言：「中秦一宮冠服依東西秦一，而東西秦一惟五福君基冠通天冠，大遊以下皆冠道冠。按史記：「天神貴者秦一，秦一佐者五帝。」又方士言：「十秦一皆天之尊神，請並用通天冠，絳紗袍。」從之。（文獻通考卷八〇）

雖說待遇平等了，而五福終居最尊貴的地位，我們看徽宗時的太一宮，仍是五福居中而南向的。我們若問五福太一何以取得最高的地位，這只要看宋履蒙的東太一宮碑銘（道藏洞神部記傳類）便可知曉。文云：

……又聞諸陰陽家流云：太乙之神其類非一，則有君基臣基之號，大遊小遊之名，或則司水旱之權，或則主兵荒之沴，唯五福太乙上循五宮，下視九土，所至則民皆富壽，所臨則歲必豐穰。詩謂百凶以之而不作，書云五福由之而必臻，蓋七曜之歲星，四時之春令也。則知歷代英主，前朝舊章，尊而祀

之，良有以也……

原來這是一位專降福利的神靈！

那時既有九宮貴神，又有十神太一，不衝突嗎？看新宗元祐七年（西元一〇九二）監察御史安鼎的奏

書（宋史禮志六）則是不衝突的。奏云：

按漢武帝始祠太一一位。唐天寶初，兼祀八宮，謂之九宮貴神。漢祀太一，日用一犢，凡七日而

止。唐祀類於大地。今春秋祀九宮太一，用羊豕，其四立祭太一宮十神，皆無牲，以素饌加酒焉。

載詳星經，太一一星在紫宮門右，天一之南，號曰天之貴神。其佐曰五帝。飛行諸方，躡三能以

上下，以天極星其一明者為常居。主使十六神，知風雨、水旱、兵革、饑饉、疫疾、災害之事。唐書曰：『九

宮貴神實司水旱，太一掌十六神之法度，以輔人極。』國朝會要亦云：『天之尊神及十度、十六度並

主風雨。』由是觀之，十神太一、九宮太一與漢所祀太一共是一神。今十神皆用素饌，而九宮並薦

羊豕，似非禮意。

讀此可以知道，十神太一是喫素的，而九宮貴神是喫葷的。安鼎很會懷疑，以為這兩種神都出於漢的太一，

不當喫不同的祭菜。哲宗便詔禮官詳定。禮官道：

十神、九宮太一各有所主，即非一神。故自唐迄今，皆用牲牢。別無祠壇，用素食禮。（同上）

經這樣一說，似乎這兩種神又應當分開；至於祭菜，喫葷是沿襲唐制，喫素是宋家創制，也並不衝突。太一神

就在這樣矛盾的制度之下生存着。

## 二四 太一在道教中的地位

太一由方士之力起家，賴漢武帝的好神仙，漸漸升到了上帝的地位；不幸，自從王莽們給他加冠之後，反把他的本來名字埋沒了。後來雖由隱復顯，由整而分，究竟沒有回復到原來的身分。然而失於彼者得於此，雖不見容於政治舞臺，卻還有宗教中的出路。

道教中的神名「太一」的，真是多不可計，而其中活動最力，最有大功德於人類的是太一救苦天尊。

太一救苦護身妙經（在洞玄部，本文類）云：

天尊曰：「萬物吾生，萬靈吾化，遭苦遭厄，當須救之……此東方長樂世界有大慈仁者，太一救

苦天尊，化身如恆河沙數，物隨聲應，或住天宮，或降人間，或居地獄，或攝羣邪，或爲童童玉女，或爲帝君

聖人，或爲天尊真人，或爲金剛神王……

元始天尊是很負責的，對於他自己造出的萬物萬靈，看他們（它們）受災受難，覺得很抱歉，所以他想了個補救的辦法，派一個太一救苦天尊去作救護的工作，這位天尊有化身萬億的神通。

老君重奏曰：「此之神威有無量變化，如何得至我師御前？」天尊告老君曰：「汝可舉聲唱太

一之名，使仙官齊詠，自然應現化身。」於是老君衆仙等遵其教旨，齊聲稱誦「太一救苦天尊」之

名，忽見帝君班中有童子一人，步步躡於蓮花，稽首至天尊前奏曰：「臣乃太一，爲我師攝化說法，臣集相聚形，聽宣妙音。中天快樂一時，地下動經萬劫，三界之中，羣生受苦。」高聲叫喚：「苦哉！苦哉！」旋繞天尊，禮拜俯伏，乞下天關。

一個足躡蓮花的童子，便是這位天尊的化身；他以為天上快樂一時，地下已經過了多少災厄，衆生苦極了，怎忍不下天關。天尊應許他道：

汝行願慈悲，衆生受苦，依汝行願，分身救之。

於是：

童子喜笑，再拜而退。衆仙觀見童子化一天尊，足躡蓮花，圓光照耀，手執柳枝淨水，九頭獅子，左右隨從，乘空而去。

這豈不是佛家救苦救難的觀世音菩薩？又是蓮花，又是柳枝，又是淨水。這又作一度的勳業！不知道爲什麼，觀音大士和太一救苦天尊救苦救難了這些年，人間的苦痛還是不會消滅？

靈寶領教濟度金書（在洞玄部，威儀類）卷九十六第三有太一救苦天尊的全副稱呼是：

東極天中長樂宮赤圖光內紫金容大聖，神通廣度沈淪九幽教主，大慈仁者，尋聲赴感應念垂慈

億億劫中度人無量大慈大悲大智大慧太一救苦天尊。

好難記！他的住處，他的功德全具備了。

太一救苦天尊也簡稱太一天尊，而太上洞玄靈寶業報因緣經（洞玄部本文類）說他是太上道君的化身，因此，他在道教中的地位是數一數二的。太極祭法內法儀略（洞玄部方法類）云：

元始以一炁肇造化而生萬物之根，太一導萬物斂造化而還一炁之源。元始天尊開其始，太一

天尊歸其終。論名雖殊，論理則一。以玉皇言之，太一天尊獨運慈悲之化，玉皇雙任生殺之權。太一

天尊之妙則在玉皇之上，其權則在玉皇之下。

太一救苦天尊會同元始稱臣，而此處云與元始有相等的妙處，元始以一氣生萬物，太一復使之返於本源，無元始則萬物莫由生，無太一則將下流而不返。玉皇掌生殺能生能殺，太一則慈悲為懷。似此，他與元始玉皇是鼎足而立的了。

其他的神名叫「太一」的，道藏中偶有皆在地位似皆在太一天尊下，且無其事蹟，今略舉如次：

1. 東方三元太一慶生真君
2. 南方三元太一廣明真君
3. 西方三元太一神虎真君
4. 北方三元太一隱道真君
5. 東北三元太一鬼策真君
6. 東南三元太一本生真君

7. 西南三元太一坤母真君
8. 西北三元太一大老真君
9. 上方三元太一天瓠真君
10. 下方三元太一地齒真君  
(按以上統稱十方三元太一真君)
11. 上元九宮太一真君
12. 中元九宮太一真君
13. 下元九宮太一真君  
(按以上統稱三元九宮太一真君)
14. 上清紫微碧宮太一大天帝  
(洞玄部成儀類靈寶領教濟度金書卷二四七)
15. 太一月孛星君  
(同上卷二五一)
16. 太一玉帝  
(同上卷二九〇)
17. 太一玄生帝君  
(同上卷二九三)
18. 北斗太一玄冥司  
(同上卷三〇七)

靈兵品)

以上十三名見洞真部本文類靈寶無量度人上品妙經卷六，太一神變五福靈國

19. 太一月李真君 (同上卷三一六; 按, 或即太一月李星君)

20. 太一十神真君 (同上卷三一八)

21. 紫微碧玉宮太一大天帝保制劫運天尊 (洞真部或籙類太上靈寶朝天謝罪大懺卷三)

22. 六天洞淵大帝伏魔上上太一天尊 (同上)

23. 太一福神 (太一救苦護身妙經)

24. 太一使者 (金鎖流珠引卷十六)

25. 太一八神使者

26. 下太一

27. 中太一

28. 上太一

29. 太一中臺大使

(以上見太上洞玄靈寶業報四生經卷四百七上下持齋品第七; 太上道君遣三界十方善惡神靈按行人間條)

30. 九星帝君內籙名諱皆冠「太一」二字。(見洞玄部譜籙類上清衆經諸眞聖秘卷一; 惟同書卷五所錄

各內籙名諱皆冠「聖常」二字)

天上有神, 人的身體中也有許多神, 這些神誰來監視着? 就是太一。雲笈七籤卷十八 (太玄部) 云:

經曰：『璇璣者，北斗君也，天之侯干也，主治萬二千神……人亦有之，在臍中；太一君，人之侯王也……太一君有八使者，八卦神也。太一在中央，主總閱諸神，案比定錄，不得通亡。八使者以八節之日上對太一，故臍中名爲太淵，邪戀之府也……』

經曰：『臍者，人之命也，一名中極，一名太淵，一名崑崙，一名特樞，一名五城。五城中有五真人，五城者，五帝也。五城之外有八使者，八卦神也，并太一爲九卿。八卦之外有十二樓者，十二太子，十二大夫也，并三焦神合爲二十七大夫，四支神爲八十一元士。故五城真人主四時上計，八神主八節日上計，十二大夫主十月以晦日上計。月月不得懈怠，即免上計事……故太一常以晦朔八節，日夜半時，五城擊鼓，集召諸神，校定功德……』

臍是人的生命所在，而居人身的中部，所以就做了太一的宮殿。他第一件任務，就是監視着這些神，不使其通亡；第二件是督促他們於一定的時期上計，不使懈怠。所謂「上計」，當然計的是本人的行爲功過；修道的人能得成仙與否，大半在於他們的上計，當五城擊鼓，召開諸神會議的時候，就是你能成仙與否的關鍵。所以說：『當當存念留之，即長生矣。』『存念留之』就是恐怕你忘了諸神在監視着你呢！

其它體內各個重要機關，也全有太一居住。上清衆經諸真聖祕（洞玄部書錄類）有：

第一真法帝君，太一五神，一共混合變爲一大神，在心之內，號曰天精君，字飛生上英。

第二真法帝君，太一合會，五神混化，內變爲一大神，號曰堅玉君，字凝羽珠。



第三眞法帝君，太一五神，號曰元生君，字黃梅子玄。

第四眞法帝君，太一五神在肝中，號曰青明君，字明輪童子。

第五眞法帝君，太一五神在脾中，號曰養光君，字太昌子。

第六眞法帝君，太一五神在肺中，號曰上元素玉君，字梁南中童子。

第七眞法帝君，太一五神混合化爲一大神，在人兩腎中，號曰玄陽君，字冥光先生。

第八眞法帝君，太一五神混合變化爲一大神在膽中，號曰含景君，字北臺玄精。

第九眞法帝君，太一五神混合變化爲一大神在泥丸紫房之中，號曰帝昌上皇君，字先靈元宗。

第二、第三，依本書卷五中央黃老君傳，則知一個（第二）在人骨節中，一個（第三）在人精血中，其餘心、肝、脾、肺、膽、腎、泥丸（兩眉間）全有太一五神居住。所謂五神者，是無英公子、白元尊神、太一、司命、桃康合延，因爲桃康

合延居於兩腎，所以叫做五神。無英公子是肝神，白元尊神是肺神，太一在腦（在腦的太一，據洞真部玉訣類元始

無漢道人注品經注卷三所說亦總衆神，訪務猶收，字陽會昌，又曰太一，證規英，字文化）司命在心。這樣的五神又能合併爲一

大神。而如肺、肝、心等部既然有此大神，又有不混合之一神存在，那麼，他們是怎樣一種關係呢？這是難以

解釋的。這太一五神據說也和天神是一體，不過是天神的「分釋降炁，下入人身之中」而已，仍然是「時

復上遊上清。」

我們知道，先秦諸子們曾經把「太一」用作一種哲學上的名詞，特別是道家喚陰陽未分時的「道」

曰「太一」，道教雖非來自道家，也是託始於老子的，自然，這種「太一，道也」的說法也得收籠來，用以解釋道教中的「道」。雲笈七籤卷十八（六玄部）有云：

經曰：「上上太一者，道之父也，天地之先也。乃在九天之上，太清之中，八冥之外，細微之內。吾不知其名也，元氣是耳。其神，人頭鳥身，狀如雄雞，鳳凰五色，珠衣玄黃……」

老子曰：「道生一」，這卻說上上太一是「道」的父親，雖然是元氣，而代表這元氣的神是人頭鳥身，有文彩的軀體好像一隻公雞或一隻鳳凰。看他還有一個兒子呢：

經曰：「無極太上元君者，道君也，一身九頭，或化為九人……上上太一之子也。非其子也，元氣自然耳……」

道由元氣所生，道君也由元氣所生，所以說無極太上元君是他的兒子。但也不可絕對的說是他的兒子，不過他們的關係相當於父子而已。

玄，元，始三氣也，叫作真一，玄一，太一，靈寶无量度人上品妙經卷二十六第四（洞真部本文類）云：

……道出而為神，神化而為氣。氣者，未有天地陰陽之先，真元萬化之祖，道之妙感也。其氣非色非形，非有非無，不隸陰陽，不屬五行，能生能化，能成能質，為道之神……內凝玉精，造立混沌，下逮

萬類，此氣為始……本名曰一氣，故有真一，玄一，太一，亦曰玄元，始三氣；自建植玉京及於泉戶，鬼神人物莫不由之。

爲什麼叫作真一，玄一，太一呢？太上昇玄三融神變化妙經卷下第二（洞真部本文）云：

……萬法之中唯一是貴……所言玄一，真一，太一三一。玄者是空，空虛玄遠，統上無極，統下

無基，中觀無邊，故名玄一。玄者遠也，體性充實，合藏一切，不碍萬物，故名之爲虛……玄者是一，

者是道，性者是淨。真一者是實，理者是正，故名正一。太者是大，能生萬物，包統一切，故名太一……

三）——道藏中的思想本不統一，論「道」論「氣」亦各有其說法而不相謀，所以我們也只好望文生義地爲它作

解釋，而不必強使相同。這裏說未有天地之時，先有「一氣」，因「一氣」之說，故可以叫作真一，玄一，太一，

又叫做玄，元，始三氣。上至天上的京城（天京），下至人物鬼神，莫不由此「一氣」所造成。因爲它空虛玄

遠，無極無垠，充滿宇宙之間，所以叫做玄一。但空虛無物，何由而生萬物，那麼必有其實者在，又必有其理在，

所以叫做真一（亦作正一，但下文「九一」之中有真一又有正一）因其能生萬物，包統一切，太者大也，故又可以叫

做太一。三氣實一氣，一氣中包有此三德耳。

道教中的「太一」實在太神秘了，不特我們難於洞曉其中的奧義，就是道士們也弄不清楚，所以在太

極祭錄內法議略（洞玄部方法類）內有論「太一」的一段話，以解衆人之惑。文云：

或問太一天尊之義，余曰：禮記禮運曰：「禮本於太一，變而爲陰陽，轉而爲四時。」家語曰：「太一

者，元氣也。」是推造化之源也。史記天官書曰：「中宮天樞星，其一明者，太一常居也。」以其北極中

一星不動，故乃爲衆星之主也。莊子曰：「主之以太一，」亦至理也。內觀經云：「太一帝君在頭曰

泥丸，總衆神也。黃庭經云：『太一流珠安崑崙，乃造化朝元之義也。』度人經云：『太一司命，』生神章云：『太一執符，』太一誦之以其身神，』太一戒觀，』天童經云：『太一執我，』皆神之稱也。非天尊也。如劉向『太一之精，』是亦神也。楚辭『東皇太一，』亦福神也。淮南子云：『太微者，太一之庭，紫宮者，太一之居，』皆星主也。數有太一數，謂數始於一，而一原於太一，故曰太一數。其神則五福十神太一星君，即漢所祠太一也。雷有太一雷，乃月孛也，水之餘炁，水屬一神，其名曰太一。這位作者把古書中的太一整理了一下，說禮運中的太一和家語中的太一是造化的本源；史記天官書中的太一是衆星之主；莊子中的太一是理之至；內觀經中的太一總身中衆神；黃庭經中的太一乃造化返於其本原之謂；度人經、生神章、天童經中的太一皆是神名，而非天尊；劉向說的『太一之精』也是天神；楚辭東皇太一，是福神；淮南子中的太一是星主。又數原於太一，故有太一數。漢所祠的太一乃五福十神之流。此外雷神水神也有喚做太一的。總其所論，仍不外：1. 造化之本源，2. 星辰，3. 天神，4. 人身中之神；此等說法和我們所知的無甚差別。其下又論太一天尊之義云：

諸經諸法諸書『太一』二字極多，不暇盡議，惟太一天尊『太一』兩字尤爲微妙。『太一』者至也，『一』者不二也。苟悟至不二之理，能守其至不二之天，則精神魂魄悉聚而不散離。種種邊非空非色，寂然不動，渾然至真，還我本然天真之一，此一者非一之一也，乃我本然之天也。以一其衆魂不一之妄心，隨心現化，而曰『太一天尊。』人之生也，耳馳於聲，目馳於色，念念之間以萬事分其

天真之一，故衆生死而爲長夜之魂，悟當化還其天真之一，故太一天尊能救幽魂之苦……或曰道

生一太一天尊毋乃幾於數乎？曰：總萬於一，不一於一，而還我之天於太極未兆之前，無形無名，非

同非異，故曰太一。至於是道亦泯矣，況於數乎！應化之真，不得已而有「天尊」之名……唯人人

物物皆具是一，若人一念還一，則十方衆生悉度，故曰爾時救苦天尊徧滿十方界。然則太一天尊非

實居東方也，東方乃天地之生炁，托言東方爲現化之境，以溥生生之恩焉。太一天尊卽道也。

他說太一天尊的「太一」兩字微妙得很，這兩字應當解做「至不二」。「至不二」又是什麼呢？就是

人的天真之一。人如能瞭解這「至不二」的道理而保住這天真之一，則精神魂魄將凝聚而不散離。但

人類自出生以來，日迷於色，且迷於聲，種種妄思妄念使得他漸漸地失去了天真之一。若要再一其不一之

妄心，能隨心而現化，只有仰仗太一天尊的法力，這就是他所以名「太一」天尊之故也。總萬於一，一仍有

數；太一乃還於太極未兆之先，無形無名，非空非色，無所謂道，更不有數，此又在一之先，故乃名之曰「太一」。所

以又加「天尊」二字者，乃緣於不得已，實則太一天尊也就是道的異名呵！

玉清無極總真文昌大洞仙經注（洞真部玉訣類）卷五「太一召天魔」注，也有道士們對於「太一」

的解釋云：

上卷略釋之「太一」乃水精元氣之所化。天地之先，一數生水以成象；人生之前，一炁之精感

化而成形。非水无以立天地，非精炁无以立人身。老子曰：「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，

萬物得一以生。」所以太一爲萬神之宗主，故能執符以召制六天大魔。大洞經中凡言太一者有

十如上卷「太一務命根」、「太一居紫房」中卷「太一召天魔」、「搗提太一真」下卷「太一上

元炁」、「太一儔丘蘭」、「太一揚威明」、「上攜女太一」、「羽節命太一」、「太一景中王」等是。

太一之神於五神中併而爲一，是故五臟皆有太一，亦猶天地之間無處无水也。在大道中謂之「太

一天尊」；諸天謂之「太一帝君」；九天之中謂之「碧玉宮太一天帝」；專主水事，斗中謂之「太

一五福」；諸地謂之「太一尊神」；雌一女真謂之「太一元君」；在人謂之「太一之神」；隨處莫不

皆有。太一居人腦中，人有罪福，小則太一簡閱奏帝，大則三尸奏事，重則三官鼓筆，所以太一乃人神

之領袖也。得一則事畢。孔子曰：「吾道一以貫之。」人得一而生，既已生矣，復能守一，則此道大

明。及至成全，一亦何在？識者宜盡心焉。僧問：「萬法歸一，一歸何處？」丹經云：「既至成時一也

无，」蓋欲人無所執著。欲求魚兔，須藉筌蹄；魚兔既獲，筌蹄可捨。又云：「過河須用筏，到岸不須船。」

釋「應无所住而生其心。」

他說「太一」是天地之先，水精元炁所化，人身之所以成形則又爲精炁感化而成。他的意思是說因水精

元炁而化太一，因太一而人類萬物得以生，所以他又引老子「天得一以清……」等話。太一既爲人類萬

物所由生，故爲萬神之宗主。代表至上的「道」的叫作「太一天尊」，其餘在諸天、九天、諸地，人身中亦莫

不有太一，而各具名稱。佛家說無處無佛，道家也說無處無太一。末了，他說，人既得「一」而生，又能守

「一」則能有所成；等到有所成了，也就無所謂「一」了。這也是免去執著的意思；用它作我們渡河的一條船，達彼岸後就不必再管船了。

太一的作用，大之則無物不賅，小之則無微不入；你作一事，動一念，反正逃不了他。他是怎樣的普遍而又深入呵！

### 二五 太一的死亡

周禮中的昊天上帝，甘公星經中的天皇帝和漢代所祀的太一，其發生的時代和背景雖有不同，而其地位則相等，在後人看起來是沒有多少分別的，因之而有「三位一體」的說法發生。鄭玄注周禮大宗伯

「以禋祀祀昊天上帝」云：

昊天上帝，冬至圓丘所祀天皇帝。

他又注爾雅釋天「北極謂之北辰」云：

天皇，北辰耀魄寶，又云昊天上帝，又名大一常居。以其尊大，故有數名。

（周禮大宗伯正義引）

他說「又名大一常居」是他不明瞭這句話的意義。在史記天官書裏的「太一常居」不過是說某一個星是太一所常住的地方而已；昊天上帝又如何成了他的常居？所以他這個「太一常居」實在就是武帝及其以後所祀的太一。

因為這位天神本沒有一定的名稱，所以以後祭祀他的時候也就隨意命名，例如三國魏叫做「皇皇帝」，西晉叫做「昊天上帝」，梁叫做「天皇帝」。不想到了唐代，他卻由一而化為兩了。唐書禮樂志一云：

設昊天上帝神座於壇上……曜魄寶於北陛之西。

這分明不承認鄭玄的「天皇北辰曜魄寶」又云昊天上帝」之說。所以禮樂志三又云：

至高宗時，禮官以謂太史圓丘祭昊天上帝在壇上，而曜魄寶在壇第一等，則昊天上帝非曜魄寶可知……由是盡黜玄說。

自從唐代立了這種制度，宋代就跟着辦，他們的最高之神仍是昊天上帝而別祀天皇帝。真宗景德三年（西元一〇〇六）鹵簿使王欽若言：

漢以五帝為天神之佐，今在第一龕。天皇帝在第二龕，與六甲、岳瀆之類接席……卑主尊臣，甚未便也……（宋史卷九九禮志二）

這可見那時對於天皇帝太不尊重，且把五帝直看作上帝。到徽宗政和三年（西元一一二二）議禮局上五禮新議：

皇帝祀昊天上帝，太史設神位版。昊天上帝位于壇上，東方南向，席以蒲越。天皇帝，五帝，大明，夜明，北極九位于第一龕。（同上）



天皇帝雖升到第一龜，究竟比昊天上帝低了一等，『三位一體』的說法是不能維持了。本來是一個神，而硬被人們分開，把那一半降了一級，這樣的運命也夠不濟了吧？豈意還有不濟的命運在後頭。元史祭祀志一云：

唐宋以來，壇上既設昊天上帝第一等，復有天皇帝，其五天帝與太一天一等皆不經見。本朝大德九年（西元一二九七）中書圓議，止依周禮祀昊天上帝。

這根本就不理天皇帝了，豈不是那一半的運命越發不濟了嗎？而此時的太一卻也同其運命，只有十神太一中最貴的五福太一得到祭祀。在宋代的煊赫，不想竟成爲臨死時的迴光返照了。元史祭祀志又云：五福太一有壇時，以道流主之。

這是把原有的國家重要祀典隨便交給道士們了。此外，我們所見元代有關太一之事，共如下列：

至元十八年（西元一二八一）十一月乙亥，『召法師劉道真問祀太一法。』（元史世祖紀）

大德元年（一二九七）正月辛卯，『建五福太一神壇。』（成宗紀）

至治三年（一二三三）十一月癸丑，『祭遁甲五福神。』（泰定帝紀）

泰定二年（一二三五）二月戊申，『命道士祭五福太一神。』（同上）

至順元年（一二三〇）九月乙未，『以立冬祀五福十神太一真君。』（成宗紀）

至順二年（一二三一）正月甲辰，『敕每歲四祭五福太一星。』（同上）

祀儀如何，我們不得詳知，但絕不會是隆重的大典。把它和漢代宋代相較，他真有沒落之感了！

明太祖統一後，命李善長、宋濂、劉基等議禮，結果：

釐正祀典，凡天皇、太一、六天、五帝之類，皆爲革除。而諸神封號悉從本稱，一洗矯誣陋習。（明史）

禮志）

五帝是鄭玄所說的『太微五帝』，六天是五帝加上天皇大帝、耀魄寶，他們全認爲不經而革除了。他們的天神仍是吳天上帝，自以爲制度嚴正，可以超越漢唐。自從太一歸道教私有之後，明代的道教並不甚興盛，世宗雖因喜歡長生術和道士們往還，太一的聲威終沒有建立起來。

到了清代，郊祀的制度共分三等，哪一等裏也沒有天皇大帝和太一。今錄清史稿禮志文，如下：

清初定制，凡祭三等。圓丘，方澤，祈穀，太廟，社稷爲大祀。……大祀十有三：正月上辛祈穀，孟夏

常雩，冬至圓丘，皆祭昊天上帝；夏至方澤，祭皇地祇；四孟享太廟；歲暮禘祭；春秋二仲，上戊祭社稷，上丁

祭先師。

中祀十有二：春分朝日，秋分夕月；孟春歲除前一日祭太歲，月將；春仲祭先農，季祭先蠶；春秋仲月祭歷代帝王，關聖，文昌。

羣祀五十有三：季夏祭火神，秋仲祭都城隍，季祭礮神；春冬仲月祭先醫；春秋仲月祭黑龍、白龍、二潯暨各龍神，玉泉山，昆明湖，河神廟，惠濟祠，賢良，昭忠，雙忠，獎忠，褒忠，顯忠，表忠，旌勇，睿忠，親王，定南

武壯王，二格位，宏毅，文襄，勸襄諸公等祠。其北極佑聖真君，東嶽都城隍，萬壽節祭之。亦有因時特舉者，視學釋奠先師，獻功釋奠太學，御經筵祇告傳心殿。其嶽鎮，海濱，帝王陵廟，先師闕里，元聖周公廟，巡幸所莅，或親祭，或否；遇大慶典，遣官致祭而已。（卷一）

天皇大帝既沒有太一二字也絕未提到，轟轟烈烈的太一於是乎『壽終正寢』了！

## 二六 河圖與洛書

讀者們看了關於太一的幾章，或者覺得這完全是方士道士們的荒謬，與我輩儒者不生什麼關係，可以不管。可是『言不可以若是其幾也』我輩儒者的經書本不在一個目的下寫成，它們的來源雜得很，何況

後儒的註釋各挾着時代的沈澱，道教既盛極一時，儒者的經解中又怎能掃盡了荒謬的氛圍氣。現在就從『太一下九宮』的根據地河圖洛書上出發，看一看經說的變遷和道教的關係。

尙書顧命篇裏寫康王即位時的陳設，云：

越玉五重，陳寶，赤刀，大訓，弘璧，琬琰，在西序。大玉，夷玉，天球，河圖，在東序。

這是他們的寶物，或是他們的古董。其中以玉為最多，球，璧，琬，琰都是玉。『河圖』不知是什麼東西，也許是黃河的圖，也許是在河中找出來的一塊玉石，上面有些圖畫的紋理的。

這『河圖』後來便為傳說所湊集。論語記孔子嘆道：

鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！ (子罕)

可見河圖是一種祥瑞。在呂氏春秋應同篇裏又見到一種祥瑞，叫作「丹書」。文云：

凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。……及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集於周社。

這河圖和丹書本來是兩種不相干的東西，一種大約由河而出，一種則是赤鳥所銜；但在淮南子裏竟把它們併在一起，說道：

古者至德之世，賈便其肆，農樂其業，大夫安其職，而處士修其道；當此之時，……洛出丹書，河出綠圖。 (獻異記)

他說「丹書」由洛所出，而河所出的叫作「綠圖」，這真是天然的巧對。稍後，司馬遷作史記孔子世家，所引孔子的話也就變作：

河不出圖，雒不出書，吾已矣夫！

河圖與洛書從此聯合而不可分了。但說到這裏，這圖和書僅僅是些祥瑞而已，究竟它們有什麼功用，或是哪位聖人曾經利用了它們，還全沒有知道。但在易繫辭傳裏，則說：

河出圖，洛出書，聖人則之。

這位聖人是誰？他們說就是伏羲，他畫卦時是取象於河圖洛書的。從此以後，河圖洛書的地位愈加提高了。伏羲畫卦是何等樣的大事業，是一切哲學和人倫的基本，原來他根據的是這兩件好東西，然則它們

是怎樣的神聖呵！禮緯含文嘉云：

伏羲德洽上下，天應以鳥獸文章，地應以河圖洛書。

（周易正義論引）

也說河圖洛書都是伏羲時出現的。河圖洛書全歸給伏羲，有這一經一緯主持，似乎沒有問題了；然而不然，漢書五行志說：

劉歆以爲虞戲氏繼天而王，受河圖，則而畫之，八卦是也。禹治洪水，賜洛書，法而陳之，洪範是也。他把河圖送給伏羲，而把洛書改給了禹。爲什麼他要這樣改變呢？因爲尚書洪範記箕子的話：

我聞在昔，鯀湮洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃

息

錫禹洪範九疇，彝倫攸斁。

既然天錫九疇，應當有一件實物作佐證，恰巧有這「洛書」的新發現，所以就判定是禹的了。這洛書所記載的是什麼？據他們說，也許是洪範九疇全篇文字，也許是洪範開頭的「初一曰五行……」一段綱領。

經過了劉歆的編定，而後河圖屬易，爲八卦；洛書屬書，爲洪範；這件事就確立了。

但是，我們看緯書，關於河圖洛書的種類極多。就我們所知道的河圖，緯有河圖括地象，河圖始開圖等三十七種，洛書，緯有洛書甄曜度，洛書靈華聽等九種，又有老子、孔子的河洛，識各一種，幾占了全數緯的四分之一。所以然之故，因爲河出圖，洛出書，本是一段神話，毫無實物，只要你會海闊天空地瞎講，不論什麼全可以算作河圖洛書的範圍裏的東西。就是在七經正緯中也常有提到河洛出圖書的故事。略記二則，以

—(考)

—(三)—

見大凡

舜以太尉受號，即位為天子。五年二月，東巡狩。至于中月，與三公諸侯臨觀河洛，有黃龍五采，負圖出，置舜前，蠶入水而前去。圖以黃玉為匣，如楮，長三尺，廣八寸，厚一寸，四合而有戶，白玉檢，黃金繩，芝為泥，封兩端，章曰「天黃帝符璽」五字，廣表各三寸，深四分，鳥文。舜與大司空禹臨侯望博等三十人集發。圖玄色而縑狀，可舒卷，長三十二尺，廣九寸，中有七十二帝地形之制，天文位度之差。

(春秋緯運斗樞御覽卷八一引)

天乙在亳，夏桀迷惑，諸鄰國綴負歸德。東觀乎洛，降三分沈璧，退立，榮光不起，黃魚雙躍出，躋于

壇，黑鳥以雄隨，魚亦止，化為黑玉，赤勒曰「玄精天乙受神符」。伐桀，克。(尚書中候洛予命御覽卷八一引)

這是緯書作者的新發明，河圖洛書是帝王受命的必要條件。凡是一個新天子，或將作天子的，一定要「臨

觀河洛」。他們不到泰山去封禪了。(想來泰山離東西漢的國都太遠，不若河洛近便之故。)他們收受圖書的手續如

下：

1. 臨觀河洛，沈璧行禮。
2. 榮光起，某德之色的雲浮至。
3. 某德之色的龍(或鳳皇，或魚，或雀)負圖出(或化圖，或銜書)龍沒而圖在。
4. 圖是用某德之色的玉做匣子的，封泥上面蓋的印章是「天某帝符璽」五字(某帝之某印)

某德之色。

5. 把匣子打開，其中有卷着的圖書，寫着天地的祕密（或是天帝的驗授書，或是天文地理的記載）。

6. 應當禪讓的，於是行禪讓禮；應當征伐的，於是與師征伐。

這可稱爲最有具體表現性的『受命』，而圖書實爲受命的證物。

至於受命以外的事，也可以跟河圖洛書發生關係。例如續漢書祭祀志引的張純泰山刻石文：

維建武三十有二年二月，皇帝東巡狩，至于岱宗……皇帝唯慎河圖雜書正文，是月辛卯，登

封泰山，甲午，禪于梁陰，以承靈瑞，以爲兆民……（卷上）

然則光武帝到泰山封禪，是依着河圖洛書的正文的。即此可知在東漢人的觀念中，河圖洛書是有文字的，而且字數也不少。

我們看了以上的考證，知道最初是以河圖洛書爲一種祥瑞，稍後乃定爲八卦和洪範之所本，及緯書興起，又以爲帝王受命時所接受的天書。從後漢到唐宋七八百年中對於河圖似乎沒有新鮮的見解，也沒有十分討論到上列三種說法的異同。獨對於洛書的解釋則又有新的發展。洪範『天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘』，偽孔安國傳云：

天與禹洛出書，神龜負文而出，列於背，有數至于九。

禹遂因而第之，以成九類，常道所以次敘。

據漢書五行志所載，劉歆以爲「初一日五行」以下六十五字皆雜書本文。此說若確，則禹接受洛書後，不必有「因而第之」的事了。惟其洛書爲龜背上的文字，字數不會很多。隋儒之治古文尚書者，或以爲原來沒有「初一日」等字，只有三十八字，或以爲只有二十字，如下圖所示：

五 紀	五 福 六 極	五 事
八 政	皇 極	稽 疑
庶 徵	五 行	三 德

禹既受了洛書，依照九宮數的次第，排比「九疇」的先後，箕子乃演爲洪範之文。這種說法可算是前面三種說法的調和派。孔穎達尚書正義雖然沒有把這一點來詳細疏解，然而從六朝到清代，僞孔傳究竟博得多數人的信仰。九疇何以要在龜背上這樣排列呢？隨蕭吉五行大義說：

「初一日五行，」位在北方，陽氣之始，萬物將萌。『次二曰敬用五事，』位在西南方，謙虛就德，朝謁嘉慶。『次三曰農用八政，』位在東方，耕種百穀，麻桑蠶桑。『次四曰協用五紀，』位在東南方，日月星辰，雲雨並興。『次五曰建用皇極，』位在中宮，百官立表，政化公卿。『次六曰乂用三德，』位在西北，抑伏強暴，斷制獄訟。『次七曰明用稽疑，』位在西方，決定吉凶，分別所疑。『次八



曰念用庶徵，」位在東北，肅敬德方，狂僭亂行。『次九曰嚮用五福，威用六極，』位在南方，萬物盈實，陰氣宣布，時成歲德，陰陽和調，五行不忒。故黃帝九宮經云，『戴九履一，左三右七，二四為肩，六八為足，五居中宮總御得失。』（卷一，論九宮數）

蕭吉以為九疇常道和它們在龜背上的方位有密切的關係，可以補僞孔傳說法的不足。大戴禮盛德篇講明堂制度，記『九室』的次第為『二九四三五七六一八。』這九個數字究應怎樣讀法？表示什麼意義？實在是數學的謎。但是北周的盧辯知道是『法龜文也，』也是拿九宮數的行列次第來解釋明堂九室的。由此可見洛書『龜文』和術數家的九宮數在六朝時候早已混為一談了。

到了宋代，河圖洛書的說法又有更新的發展，且其五光十色有過於任何時代。以下讓我們看看他們的說法究竟如何。

東都事略儒學傳（九六）云：

陳搏讀易，以數學授穆修，以象學授種放，放授許堅，堅授范諤昌。

陳搏是五代末華山中的一個道士，他不僅鍊丹燒汞，作黃白之術，卻又能讀易，是很難得的了。他傳的『象』

和『數』是些什麼呢？朱震的漢上易傳云：

國朝龍興，異人間出。濮上陳搏以先天圖傳種放，放傳穆修，修傳李之才，之才傳邵雍。放以河

圖洛書傳李溉，溉傳許堅，堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧。修以太極圖傳周敦頤，敦頤傳程頤，程頤是時張

載講學於二程邵雍之間。故雍著皇極經世之書，牧陳天地五十有五之數，敦頤作通書，程頤述易傳，

載造太和三兩等篇，或明其象，或論其數，或傳其辭，或兼而明之。（書首雜書表）

這兩說雖不盡同，然而足見宋代的理學如何與象數有關係。陳搏的勢力大極了，他的學說分成三派：邵雍們傳他的先天圖，劉牧們傳他的河圖洛書，周敦頤們傳他的太極圖。所謂『象』和『數』就是這些圖和書。

其實說陳搏傳下河圖洛書的話本來不甚可靠，因為宋史隱逸傳說他是：

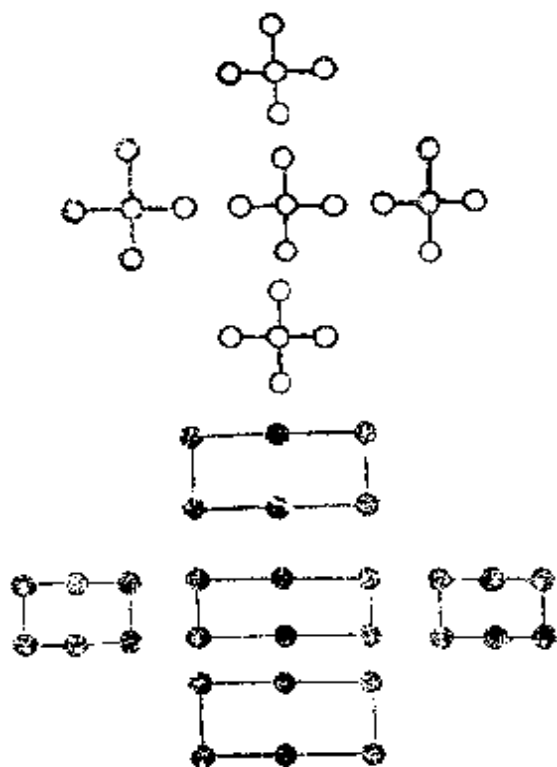
好讀易，手不釋卷，常自號扶搖子，著指玄篇八十一章，言導養及還丹之事。

本沒有提到他傳圖書的話。也許因他『好讀易』，所以纔有這種附會；又因有了這種附會，纔有一種偽書，叫做龍圖，託了他的名字而出現。此書，朱熹已明斥其偽（見語類卷六七）。但書雖不是他作的，時代卻也在北宋之初，所以它的關於圖書之說仍不失為有價值的史料。書現在是失傳了，幸而序文尚保存，可以看得一個大概。序云：

且夫龍馬始負圖出於羲皇之代，在太古之先也。今存已合之位，或疑之，況更陳其未合之數耶！

……龍圖本合，則聖人不得見其象，所以天意先未合而形其象，聖人觀象而明其用。是龍圖者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。始龍圖之未合也，惟五十五數，上二十五，天數也，中貫三五九，外包之十五，盡天三天五天九并十五之用；後形一六無位，又顯二十四之爲用也。茲所謂『天垂

了。龍圖天地未合之數。



之如下：

因為圖是龍馬所負而出，所以叫做『龍圖』。這還是些未合的位數，是伏羲畫卦所本。按着宋末雷思齊的易圖通變所說，龍圖中共有二十餘圖，第一為『龍馬圖』，其餘的全是用易傳天地五十有五之數雜以納甲，貫穿易理而造出的。然而雷氏的書中並沒有載着此項圖象，元張理的易象圖說載有起首的幾個，今錄

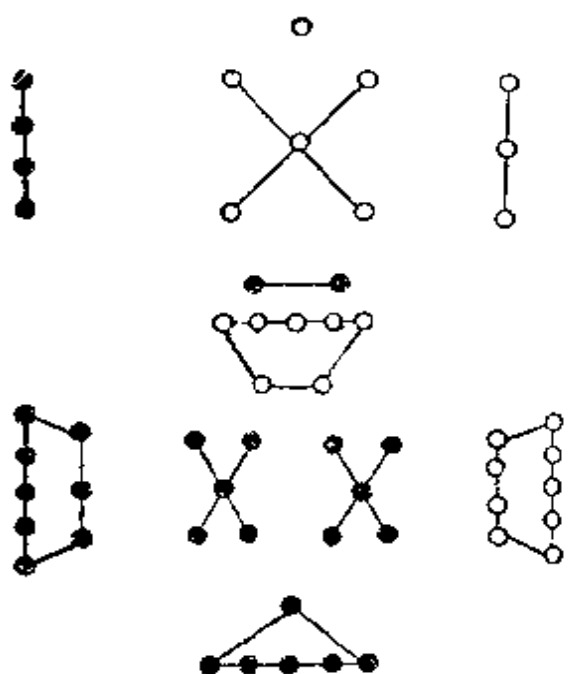
今略述其梗槩焉。（見宋文鑑卷八五）

象』矣。下三十，地數也，亦分五位，皆明五之用也。十分而為六，形坤之象焉，六分而成四象，地六不配在上，則一不用，形二十四；在下，則六不用，亦形二十四。後既合也，天一居上為道之宗，地六居下為氣之本，天三幹地二地四為之用。三者在陽則避孤陰，在陰則避寡陽。大矣哉，龍圖之變，岐分萬途，

張氏對它解釋道：

上位天數也，天數中於五，分為五位，五五二十有五，積一，三，五，七，九，亦得二十五焉。五位縱橫見三，縱橫見五；三位縱橫見九，縱橫見十五。序言『中貫三，五，九，外包之十五』者此也。下位地數也，地數中於六，亦分為五位，五六凡三十，積二，四，六，八，十，亦

2. 天 地 已 合 之 位



得三十焉。序言「十分而為六，形地之象」者此也。(內篇上)

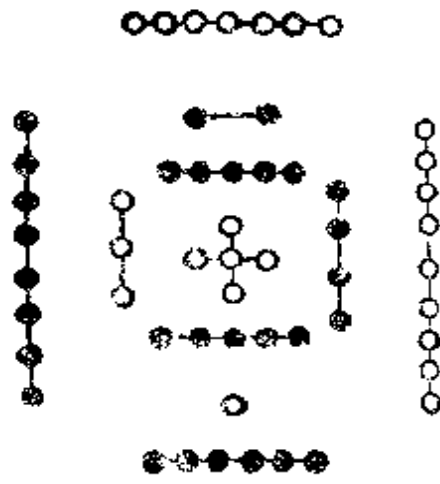
因為易繫辭傳有「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十」的話，所以單數一，三，五，七，九為天；雙數二，四，六，八，十為地。因此，「五」為天的中數，而「六」為地的中數。一，三，五，七，九加起來共為二十五；二，四，六，八，十加起來共為三十；這就是所謂「天地之數五十有五」也。因天數中於五，故分為五位，五五亦二十五；按着全數五位來說，則縱橫可以見三（如○○○），可以見五（如○○○○○），單以其中的三位來說，則可以見九（如○○○○○），可以見十五（如○○○○○○○○○○），地以六做中數，所以五位各作六形，而五六亦得三十。這個是「天地未合之數」下邊的就是「已合之位」了。

上邊的是象，下邊的是形；上邊的中五象為五行，中圈為七，居中以運四方，左上為火，右上為金，左下為木，右下為水；右三圈象三才，左四點象四時。鄭玄注《易》「大衍之數」說：

天地之數五十有五，……天一生水于北，地二生水于南，天三生木于東，地四生金于西，天五生土于中。陽無耦，陰無配，未得相成。地六成水于北與天一并，天七成火于南與地二并，地八

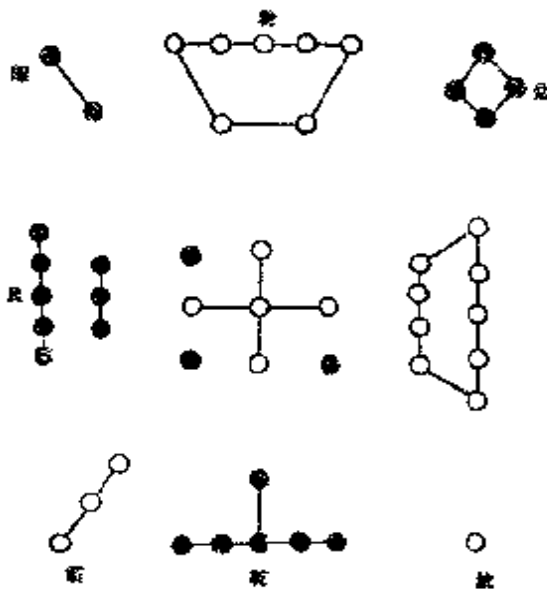
成木于東與天三并，天九成金于西與地四并，地十成土于中與天五并也。  
 所以下位的六，七，八，九，皆為成數，而成數在下又象地。一，二，三，四，象天在上，六，七，八，九，象地在下。上下天地相交，則成為第三圖「天地生成」之數。

數之成生地天國龍 3.



第二圖上邊一，二，三，四動往右移；下邊的六，七，八，九不動而「正位」就成了這樣一與六合在北位，二與七合在南位，三與八合在東位，四與九合在兩位，五與十居中而為天地運行的樞紐。

數之午交地天書洛 4.

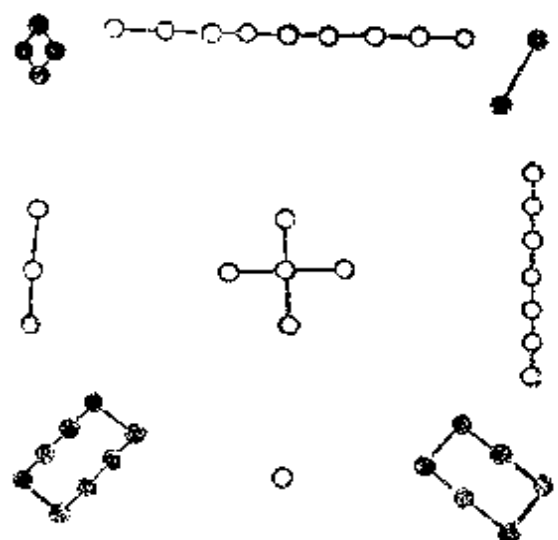


一，二，三，四為生數，為四正，故坎，離，兌為四正，六，七，八，九為成數，為四維，故乾，巽，艮，坤為四維。著策分掛，揲歸四象，皆本於此。則成為第四圖洛書天地交午之數：

至下圖縱數橫數全是十五，故稱「縱橫十五之象」也就是太一巡行九宮次第圖。在圖書之說初起時，二

(禮記月令疏引)

象之五十橫縱書洛 5.



者本無關係，以後乃說爲同是畫卦所本，及劉歆分贈給伏羲，大禹，以成其八卦，洪範，乃成定說；如今，又似乎全送給伏羲了，圖書二物相關相成，分不開了，因之而有『易可通範，範可通易』的說法。

圖書究竟沒有一種實物作憑證，所以它們的解說很可隨意左右，而造成正相反的说法。劉牧是宋仁宗時候的人，據董公武的讀

書志說他有劉氏易解十五卷，如今僅有易數鉤隱圖三卷及遺論九專一卷。他的河圖洛書，恰和張理書中的龍圖說法相反；他的河圖

正是龍圖的『洛書縱橫十五之象』而他的『洛書五行生數』和

『洛書五行成數』相合，正是張氏書中的『龍圖天地生成之數』。他又明白地說河圖洛書全是出於伏羲之世的，伏羲兼則之以畫八卦，但『五行』的象影尙未顯明，所以禹又法之以陳九疇。他說他的學說也是陳搏傳下來的，那麼，爲什麼有兩歧呢？到底是誰的對呢？『堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？』這

是沒法定的了；不過因爲朱熹和蔡元定的說法下同張理的龍圖，又經朱熹置於周易之首，而朱熹注解的書後來成了官家審定的教科書，他的說法成爲定論，不容懷疑，所以他們這一派戰勝，劉牧是失敗了。

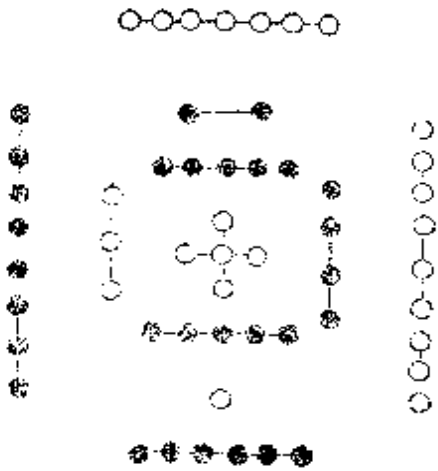
朱熹雖然是蔡元定的老師，而河圖洛書的說法實由蔡氏而定，周易啓蒙的注裏引他的話道：

古今傳記自孔安國，劉向父子，班固，皆以爲河圖授羲，洛書賜禹。關子明，邵康節皆以十爲河圖，

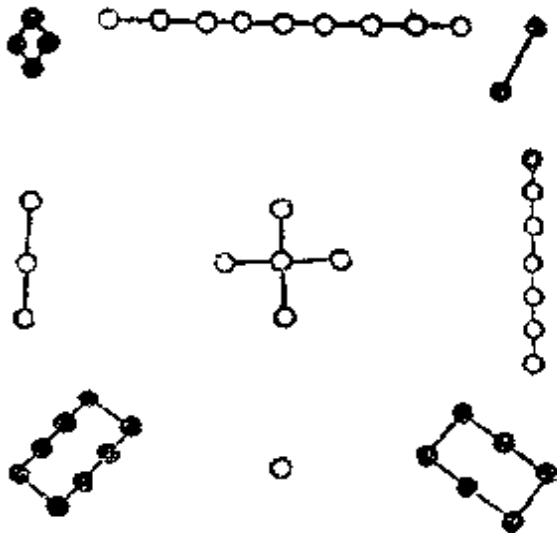
九爲洛書蓋大傳既陳天地五十有五之數，洪範又明言「天乃錫禹洪範九疇」而九宮之數戴九履一，左三右七，二四爲肩，六八爲足，正氣背之象也。惟劉牧意見以九爲河圖，十爲洛書，託言出於希夷，既與諸儒舊說不合，又引大傳以爲二者皆出於伏羲之世。其易置圖書並無明驗，但謂伏羲兼取圖書，則易範之數誠相表裏，爲可疑耳。其實天地之理一而已矣，雖時有古今先後之不同，而其理則不容有二也。故伏羲但據河圖以作易，則不必預見洛書而已逆與之合矣；大禹但據洛書以作範，則不必追考河圖而已暗與之符矣。其所以然者何哉？誠以此理之外無復他理故也。

他們關於圖書的贈與說亦不同，蔡氏主張分贈伏羲大禹，仍是劉牧的說法。他以為圖書的理儘自可通，但伏羲的畫卦正不必預知洛書，而大禹作範亦可不必要追考河圖也。他定的河圖洛書如下：

河圖



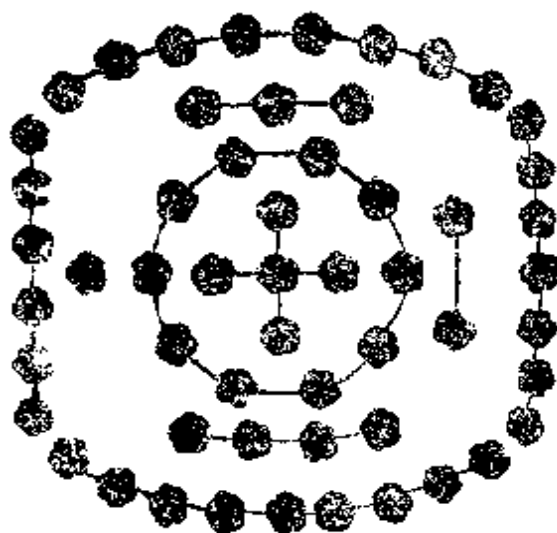
洛書



他的河圖正是張理書中的「龍圖天地生成之數」，洛書是「洛書縱橫十五之象」。他們的說法儘管和劉牧相反，但圖畫的樣子沒有什麼差異，只不過名題的顛倒而已。以後又有一種大不相同的說法見於阮吳激的易纂言說：

「河圖」者，羲皇時河出龍馬背之旋毛，後一六，前二七，左三八，右四九，中五十，以象旋毛如星點而謂之「圖」。義皇則其陽奇陰耦之數以畫卦生蓍。「洛書」者，禹治水時，洛出神龜背之坼文，前九後一，左三右七，中五，前之右二，前之左四，後之右六，後之左八，以其坼文如字畫而謂之「書」。禹則自其一至九之數以紘洪範九疇。（卷五「河山圖洛出書」注）

古 河 圖



古 洛 書

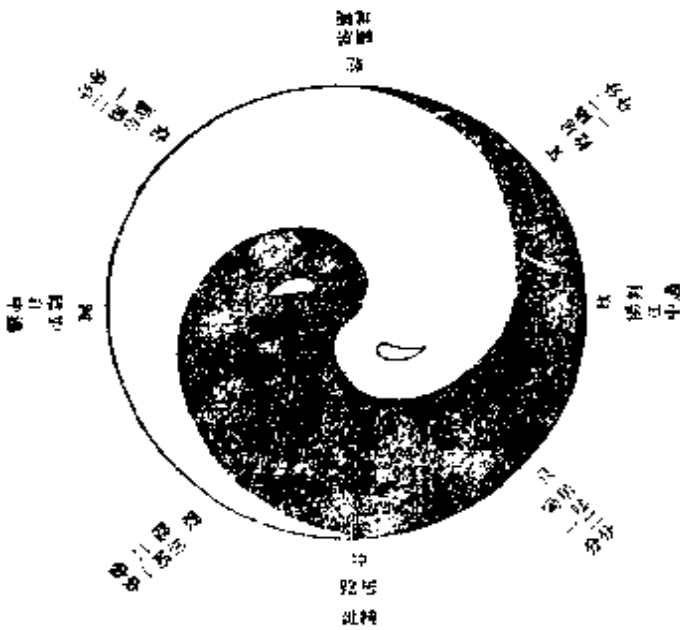




他說『河圖』是河中龍馬背的旋毛，『洛書』是洛中神龜背的坼文，這樣似乎合理化了，免掉龍龜背負的麻煩。他的圖書如上。（此二圖見古今圖書集成經籍典第五十一卷河圖洛書部彙考。按通志堂本易纂言未載，今據集成註文錄入。）

明初趙謙又想出一種新的河圖，其六書本義云：

天地自然之圖，虞戲氏龍馬負圖出於滎河，八卦所由以畫也。易曰：『河出圖聖人則之。』書曰：『河圖在東序』是也。此圖世傳蔡元定得於蜀之隱者，祕而不傳，雖朱子亦莫之見，今得之陳伯敷氏。嘗熟玩之，有太極含陰陽，陰陽函八卦之妙。（見胡渭易圖明辨卷三引）



他說傳自蔡元定，而蔡氏的圖，我們是見過的，和他的大不相同。可見他是沒有什麼根據的。今轉錄其圖如上。（本圖亦見易圖）

明新卷三

又易圖明辨（卷三）引宋濂曰：『新安羅端良願作陰陽相含之象，就其中八分之以爲八卦，謂之河圖。用井文界分九宮，謂之洛書……』又引趙仲全道學正宗之古太極圖，謂即羅端良之河圖。所引趙仲全圖，即如趙謙圖而八分者也。此外新圖書尚多，以其無甚勢力，今不具引了。道教裏固然把太一門一變再變，變個不了，號稱有典有則的儒者也是把河圖洛

書刻刻變化。爲什麼會得這樣？因爲本來大家是捕風捉影。

## 二七 河圖洛書的倒墜

自從宋初造起新的圖書，五光十色，愈來愈奇，至明始停止製造，而反對和推翻的聲浪卻愈來愈高了。其實在北宋時新的說法初起，歐陽修就已經痛詆它了，他說：

「河出圖，洛出書。」「聖人幽贊神明而生蓍。」「兩儀生四象。」若此者非聖人之言。(湯誠問)

「河圖之出也，八卦之文已具乎？」則伏羲受之而已，復何所爲也。八卦之文不具，必須人力爲之，

則不足爲河圖也。其曰觀天地，觀鳥獸，取於身，取於物，然後始作八卦，蓋「始作」者前未有之言也。

考其文義，其創意造始，其勞如此，而後八卦得以成文，則所謂河圖者何與於其間哉！若曰已受河

圖，又須有爲而立卦，則觀於天地鳥獸，取於人物者皆備言之矣，而獨遺其本始所受於天者，不曰取法

於河圖，此豈近於人情乎？(湯子問)

他說河圖如已具八卦之文，則何勞乎伏羲之畫？如無八卦之文，仍須人畫，則又何貴這河圖？若云河圖雖

出，仍須輔以人功而成卦，則何以起始不曰「取法於河圖」？他問的雖這樣理直氣壯，但當時並沒有人信

他，他的門人蘇軾就反對他的話，道：

「河圖洛書，其詳不可得而聞矣。然著於易，見於論語，不可誣也。而今學者或疑焉。山川之出

圖書有時而然也……河圖洛書豈足怪哉！  
（蘇氏易傳卷七）

同時的人雖不信他的話，以後他的同調竟漸漸地多起來了。歸有光人家說他是明代的歐陽文忠公，他們真的有些相像，他也是不信圖書的人，聽他說：

諸經遭秦火之厄，易獨以下筮存，漢儒傳授甚明，雖於大義無所發越，而保殘守缺，惟恐散失，不應此圖交疊環布，遠出姬孔之前，乃棄而不論，而獨流落於方士之家，此豈可據以為信乎！  
（易圖編上）

自漢以來，說易者今雖不多見，然王弼、韓康伯之書尚在，其解前所稱諸章，無有以圖為說者。蓋以圖說易自邵子始。吾怪夫儒者不敢以文王之易為伏羲之易，而乃以伏羲之易為邵子之易，也可以不論。  
（易圖論下）

大傳曰：「包義氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，『夫天地之間何往非圖而何物非書也哉！』」揭圖而示之曰：孰為上下，孰為左右，孰為乾，孰為兌，孰為離，孰為巽，孰為坎，孰為坤，天之告人也何其瀆！因其上下以為上下，因其左右以為左右，因其乾，兌，離，震以為乾，兌，離，震，因其巽，坎，艮，坤以為巽，坎，艮，坤，聖人之效天也何其拘！  
（易圖論後）

你說易有圖，為什麼漢儒不傳？為什麼王韓注易也不提到？圖是那樣的詳細，聖人只是照鈔，又何其拘守！他問的也頭頭是道，足為歐陽公的知己。他又辨洛書道：

洪範之書，起於禹而箕子傳之……漢儒說經多用緯候之書，遂以為天寶有以畀禹。故以洛

書爲九疇者孔安國之說。以「初一」至「六極」六十五字爲洛書者，二劉之說。以「戴九履一」爲洛書者，關朗之說。關朗之說，儒者用之。箕子所言錫禹洪範九疇，何嘗言其出於洛書？禹所第不過言天人之大法有此九章，從一而數之至於九，特其條目之數，「五行」何取於一，而「福極」何取於九也……夫易之道甚明，而儒者以河圖亂之；洪範之義甚明，而儒者以洛書亂之。其始起於緯書，而晚出於養生之家，非聖人語常而不語怪之旨也。（洪範傳）

到了清代，對於圖書的批評和不信任的人越發多了；自此以後，河圖、洛書乃失去了它的權威，而僅僅成爲學術史上的名詞。黃宗羲是清初的大儒，他著有一種易學象數論，是專辨圖書的，他說：

歐陽子言河圖洛書怪妄之尤甚者，自朱子列之本義，家傳戶誦，今有見歐陽子之言者，且以歐陽子爲怪妄矣……後之人徒見圖書之說載在聖經，雖明知其穿鑿傅會，終不敢犯古今之不韙而黜其非……（圖書一）

他的反對圖書，只是反對後人的穿鑿附會的说法；而對於圖書的本身，則並不否認其存在。他說：

「天垂象，見吉凶，聖人象之」者，「仰觀於天」也。「河出圖，洛出書，聖人則之」者，「俯察於地」也。謂之「圖」者，山川險易，南北高深，如後世之「圖經」是也。謂之「書」者，風土剛柔，戶口扼塞，如夏之禹貢，周之職方是也。謂之「河洛」者，河洛爲天下之中，凡四方所上圖書皆以河洛繫其名也。顧命西序之「大訓」猶今之祖訓，東序之「河圖」猶今之黃冊，故與寶玉雜陳。不然，

其所陳者爲龍馬之說與，仰仗義書卦之稿本與？無是理也。孔子之時，世莫宗周列國各自有其人民土地，而河洛之圖書不至，無以知其盈虛消息之數，故嘆河不出圖……若圖書爲畫卦紘之原，則卦畫紘之後，河復出圖，將焉用之？而孔子嘆之者，豈再欲爲畫卦之事耶？

三)——他以爲河圖洛書就是現今地圖方志一類的東西，因爲河洛居天下的中心，所以各地方進呈他們的圖書於中央政府，就叫作『河圖洛書』。孔子的時候，各國多不奉周爲共主，以致圖籍不來，而各國的土地人民也就莫由知其消長了。所以他嘆道：『河不出圖……吾已矣夫！』『河不出圖』者，非『河』不出圖也，各國不上圖也。如果圖是畫卦所本，難道孔子還打算再畫個八卦不成？因爲他把圖書說成了『圖經』一類的東西，所以他於宋元以來的河圖洛書當然一概不能承認，而說它們是方士們的扭合。

宗義的弟宗炎著有易學辨惑一書，也是專辨圖書的。他的敍言說：

河圖洛書之說，因漢世習爲讖緯，遂謂龍馬神龜負獻符瑞，其事略與兩漢之言禎祥者相似。後儒因緣附會，日增月益，至陳圖南鑿定爲一六二七三八四九五十之數，上下左右中之位爲河圖，九宮奇正耦偶之狀爲洛書，云是義卦鴻範之根原。兩相比較，俱似景響，未見有實理存乎其間。歐陽永叔斥爲怪妄，是誠仲尼之徒也……

由此可見他的態度的一斑。於宋人的圖書作逐項的駁辯，黃氏弟兄之外，尙有毛奇齡，胡渭等。

毛奇齡的河圖洛書原外編字數雖不多，而敘述圖書源流外錯甚詳盡。他說其初只有河圖，如尙書顧

命及論語所說淮南子乃以「綠圖」、「丹書」並舉。孔安國劉歆又以河圖歸伏羲，洛書歸大禹。自緯書出後，說涉怪誕，然而終東漢之末也沒有所謂圖書出來。宋初陳搏驟出其河圖洛書，而上無傳人，無出處，惟游其門者傳之。於是有劉牧的圖書，有邵雍蔡元定的圖書。陳搏的圖到底是根據什麼呢？毛氏說他是本於鄭玄注易的「大衍之數」。而「大衍」的註解並非河圖，河圖是另有註解的。鄭玄只作註解並沒有圖，陳搏乃演其註以爲圖，根底曲直全可明白了。至於洛書，毛氏謂爲九宮配卦數所成，乃易緯家所謂「太一下九宮」法。稍後張惠言的易圖條辨也有和毛氏相似的意思。

胡渭的易圖明辨及洪範正論是辨斥圖書最力的兩種書。不過，他也並不是完全否認圖書的，而承認它們只是伏羲觀察中的一事，他說：

渭按，易之爲書，八卦焉而已。卦各具三畫，上畫爲天，下畫爲地，中畫爲人，三才之道也。義皇仰

觀而得天道，俯觀而得地道，中觀於兩間之萬物而得人道……河圖洛書乃仰觀俯察中之一事，後

世專以圖書爲作易之由，非也。（易圖明辨卷一）

他對於宋人的圖書和學說當然不能贊成，所以下面他先辨「天地之數」不得爲河圖，又辨「五行生成之數」不是河圖，又辨「太極」、「兩儀」、「四象」等不是圖書所有。他道：

河圖亡已久，雖老聃叢宏之徒亦未經目覩，故夫子適周，無從訪問，贊易有其名而無其義。所謂「疑者」蓋不言也。若夫天地之數，夫子未嘗指爲河圖，故自漢魏以迄隋唐，言河圖者，或以爲九

宮，或以爲九篇，未有指五十五數爲河圖者……  
授人乎？（同上）

他雖然否認宋人的圖書，但對於易繫辭傳「河出圖，洛出書」的話仍然不敢堅決的否認，而說它們也是畫卦所本的材料之一；二黃毛氏也同有此種論調（宗炎之說與兄宗彝相似，亦主張圖書爲地理書——見易學辨惑）這是他們的不澈底處。至於河圖洛書的領受人問題，他們也不敢多加討論，因爲易書全是聖經，得罪哪個也不好，所以雖明知其中很有衝突，也只得置之不理。胡渭一方面說河圖洛書是伏羲觀察中的一事，一方面又說：

或問洪範九疇果卽是洛書，箕子何以不著其名？曰：禹受洛書作洪範九疇，當時五尺童子無不知之。言「天錫禹」則其爲洛書明矣。故不復著也。（洪範正論卷一）

這樣地兩不開罪的辦法，實非學者應有的態度。不過我們應當原諒他，在他那個時代，如果對於易經書經的來源發生了疑問，豈不犯了「離經叛道」的大罪？清代自然也有爲河圖洛書辨護的，例如江永的河洛精蘊，就是很費心力而著成的一部書，然而可惜他的精力是白用了。如今我們不特否認易書是聖經，並連伏羲大禹是否有其人也問起來，那末，他們畫卦作範的事情自然更屬悠謬難稽，何況怎樣的圖，怎樣的書，這些說法出得更後呢。所以這個問題在今日，已達到了「以不了了之」的地步，再不能引起人們的注意和討論了。

## 二八 三墳與古三墳書

左氏昭十二年傳記楚靈王狩于州來，派蕩侯們圍了徐來恐嚇吳國，自己停在乾谿作後援。靈王靠着自己的武力，驕傲得很，瞎吹了一陣，右尹子革只管將順他。那時有人私下責問子革，「你爲什麼不加匡正呢？」他答道，「你等着吧！」一忽兒，王出來，恰巧左史倚相趨過，王指了他向子革說：

是良史也，子善視之！是能讀三墳，五典，八索，九丘。

子革道，「他不算什麼！我曾問他祈招之詩，他答不出呢！」（祈招一詩是祭公謀父爲了周穆王欲肆其心，要使天下都

有自己的車轍馬跡而作的。）

靈王問他，「你背得出嗎？」子革就背了出來，其中語句暗暗譏諷着這位野心的

靈王，害得他聽了良心發現，好幾天沒有喫飯睡覺。

在這一段故事裏，出來了「三墳」之名，與五典等並列。杜預注謂「皆古書名」，說得很浮泛，究竟是

些什麼古書呢？在他以前的賈逵曾注謂：

三墳，三王之書；五典，五帝之典。（左傳疏引）

許是三王的時代太落後了，所以他的說法沒有得到後人的信任（文選開屠賦註引賈逵作「三皇」，未知與疏引孰是。

書案，宋本注疏「王」亦作「皇」見校勘記。）

馬融注謂：



三墳，三氣，陰陽始生天地人之氣也。五典，五行也。(左傳疏引)

馬說最不通，『三氣』、『五行』，無論怎麼好的史，將怎樣去讀它？什麼事全是後來者居上，可巧周禮春官中有云：

外史……掌三皇五帝之書。

鄭玄注便謂這是『楚靈王所謂三墳五典』。這樣的注解最是完滿的了，拿三墳五典來印合『三皇五帝之書』，豈不是『天衣無縫』？

出在魏晉之間的偽孔安國尚書序根據鄭注，確定地說：

伏羲，神農，黃帝之書，謂之三墳，言大道也。少昊，顓頊，高辛，唐，虞之書，謂之五典，言常道也。至于

夏，商，周之書，雖設教不倫，雅誥與義，其歸一揆。故歷代寶之，以為大訓。

孔穎達為它作了一大篇解釋，已見第十六章所引。三墳為三皇的書，這個問題就這樣地解決了。有了這

一經一傳的互相印證，這項事情似乎再沒有什麼疑問。但我們要知道左傳和周禮是一鼻孔出氣的。康

有為先生的新學偽經考曾說：

……莽傳所謂『發得周禮以明因監』，故與莽所更法立制略同，蓋劉歆所偽撰也。歆欲附成

莽業而為此書。其偽羣經，乃以證周官者。(漢書藝文志辨僞)

錢玄同先生說康氏的話是『一語破的之論』。(重印新學偽經考序)周禮既是劉歆偽造，他更於它經設證，

於是「掌三皇五帝之書」一句的證據就偷偷地埋伏在左傳裏。左傳楚靈王次於乾谿以及向子革誇口的一段話，史記楚世家裏全有，（不過史記裏穀子革爲析父）單單靈王誇獎倚相及子革徵詞託諷的話則一字沒提。在周本紀裏也沒有祭公謀父諫勸穆王的祈招之詩。說是司馬遷的刪削罷，在子革是「曲終奏雅」爲什麼偏偏把雅的刪掉？而且「三墳，五典，八索，九丘」既是古書，是何等重要的古史材料，他又如何忍心刪削？這無疑地是劉歆重編左傳時插下的埋伏，而老實的鄭玄竟落入了他的圈套。

以前我國的讀書人有一個通病，他們總以爲古時是黃金時代，每天夢想過「羲皇之世」，一天到晚只想替古人錦上添花。三皇是古時的聖王，他們的書叫做三墳，既有此名豈可以任它有名而無實，於是古三墳書就出現了。

古三墳書分爲山墳，氣墳，形墳三部分。山墳是天皇伏羲氏的連山易；氣墳是人皇神農氏的歸藏易；形

墳是地皇軒轅氏的乾坤易（長依據鄭樵通志應作坤乾）。我們在前邊（第十六章）知道尚書大傳曾把燧人拍

合天皇，伏羲拍合人皇，神農拍合地皇，現在在這部書裏是根本換過了。我們又知道（同上）偽孔安國尚書

序，皇甫謐帝王世紀，孫氏注世本，是定伏羲，神農，黃帝爲三皇的，如今古三墳書也完全相同。是偽孔們的冥

合於蓬古呢？還是因爲偽孔的書太通行了，逼得三墳也不能不照樣辦呢？這個問題似乎已無待討論。

連山，歸藏之名是有來歷的。周禮春官：

太卜……掌三易之法：一曰連山，二曰歸藏，三曰周易。

周易的『周』字，雖有人說是『易道周普，無所不備』（鄭玄易贊，周易正義序引）但不及說爲『代名也』（鄭玄明經典釋文，朱熹易本義等）的普遍。孔穎達周易正義序更鄭重地說：

周易稱周，取岐陽地名，毛詩云『周原膺膺』是也。文王作易之時，正在姜里，周德未興，猶是殷世也，故題周別於殷。以此文王所演，故謂之周易，其猶周書周禮題周以別餘代。故易緯云『因代以題周』是也。（第三論三代易名）

周易既一定是周的東西，不能再送給任何人了，所以軒轅氏的易只得改稱爲乾坤（周易中的二卦）。倘使依據鄭玄的本子，『乾坤』是『坤乾』之誤，那也是證據的。這證據出在禮記禮運上：

子曰：『我欲觀夏道，是故之杞，而不足徵也，吾得《坤乾》焉。』

可見夏時是夏的遺書而坤乾是殷的遺書。鄭玄注：『得殷陰陽之書也，其書存者有歸藏。』照他所說，坤乾即是歸藏，這大約因鄭玄先讀了周禮，記得這個名詞，所以要化異爲同。周易上既明著了周字，而坤乾上卻無殷字，比較不受朝代的拘束，所以古三墳書中便取來作爲黃帝的易名了。

再說到連山歸藏問題又來了。鄭玄注周禮『三易』引杜子春說云：『連山，虞犧歸藏，黃帝。』在這部三墳中，連山雖仍屬伏羲，但歸藏卻不是黃帝而是神農的，對不對呢？又，孔穎達周易正義序云：

案世譜等羣書，神農一曰連山氏，亦曰列山氏。黃帝一曰歸藏氏。

照此說來，連山又不屬伏羲而是神農的了。這話也不是沒有證據。左昭二十九年傳和國語魯語上都提起烈山氏，說他有子曰柱，爲稷神；禮記祭法之文和魯語大體相同，但此名作厲山氏。鄭玄注祭法云，厲山氏，炎帝也，起于厲山。韋昭註魯語云，烈山氏，炎帝之號也，起于烈山。烈和厲是一聲之轉，自然是一人。現在世譜等書又說神農曰連山氏，亦曰列山氏，連列也卽烈厲的聲轉。因爲炎帝號連山氏，而連山是易的一種，所以皇甫謐帝王世紀就說：

庖羲氏作八卦，神農重之爲六十四卦，黃帝堯舜引而伸之，分爲二易。至夏人因炎帝曰連山，殷人因黃帝曰歸藏；文王廣六十四卦，著九六之爻，謂之周易。（太平御覽卷六〇九引）

他已直捷把連山易派在炎帝名下了。現在這部三墳裏仍將連山歸藏給伏羲，又對不對呢？至于鄭玄易贊所謂夏曰連山，殷曰歸藏（周易正義引）這是學者們一致的信仰。既經是炎黃，又說是夏殷，未免有衝突之嫌，所以皇甫謐有夏人因炎帝曰連山，殷人因黃帝曰歸藏的一說，見得炎黃創其端而夏殷承其緒，本來是一件東西。

古三墳書說伏羲爲連山，神農易爲歸藏，黃帝易爲乾坤（或坤乾）從上面的話看來，簡直是沒有一個沒有問題。這種官司是打不清的，姑且不管它罷！我們且看一看三墳中的易是什麼樣子。

我們知道，周易中有八個卦，重疊起來就化爲六十四。爲了簡便易記，更替每卦定一個象，作爲表徵。例如乾的象爲天，坎的象爲水，那坎下乾上的訟卦，象傳便說它「天與水違行，訟，君子以作事謀始。」倒過

來呢，乾下坎上是需卦，象傳說，『雲（也是水）上於天，需，君子以飲食宴樂。』如今這三皇之易也是這般：

山墳（連山）八卦：——君，臣，民，物，陰，陽，兵，象。

氣墳（歸藏）八卦：——歸，藏，生，動，長，育，止，殺。

形墳（乾坤或坤乾）八卦：——天，地，日，月，山，川，雲，氣。

把這些卦重疊起來，每墳也都有六十四卦。例如臣下君上就是相卦；君下臣上就是侯卦。又如歸下藏上是交卦；藏下歸上是定位卦。這部書裏也有傳，不知道是哪一位聖賢做的。例如『君，臣，——相，』傳曰，

『相位至貴，君之臣也。』又如『君，民，——官，』傳曰，『君臨百官，以為民也。』又如『地，天，——降氣，』

傳曰，『聖人以推中氣正歲年。』這些句法真覺得與周易同聲相應。可惜它的時代太早了，那時還不會

給文王演為三百八十四爻，所以書裏雖已立了『爻卦大象』的題目，卻只有卦而沒有爻。

古三墳書是易經和書經的混合物。這三種墳是易體，還有四篇文章是書體。

山墳中雜有一篇河圖代姓紀，記載開闢以來的事情，它的光怪陸離的地方不亞於緯書和道藏，如云：

有巢氏生太古之先，覺識於天地蟲魚鳥獸，俾人居巢穴，積鳥獸之肉，聚草木之實，天下九頭咸歸

有巢，始君也。……燧人氏，有巢子也，生而神靈，教人炮食，鑽木取火，天下生靈尊事之，始有日中之市，

交易其物，有傳教之臺，有結繩之政。……伏羲氏，燧人子也，因風而生，故姓風。

有巢氏燧人氏雖不在三皇之內，然而竟是天皇伏羲氏的祖和父。這種關係，應感謝它記了下來，在別處找

們是絕未見過的。

天皇伏羲氏策辭也是山墳中的一篇，是策命他的臣下的言語，在起首他說當他的父親燧皇時代，天還沒有降下河圖，生民結繩而無不信。自從他即位以來，人類生聚也多了，而「羣羣蟲聚，欲想吞害，」偏幸老天特別的親善起來，河龍馬負圖而出，於是他畫了八卦，以後自上而下，纔得安居。他的官吏有共工，皇桓，朱襄氏，吳英氏，栗陸氏，赫胥氏等；常他分配職務時，他這樣地說，他的臣子就這樣地答：

皇曰：「咨予上相共工，我惟老極無爲；子惟扶我正道，咨告於民，俾知甲曆歲時自茲始，無或不記，子勿怠！」  
共工曰：「工居君臣之位，無有勞，君其念哉！」

皇曰：「下相皇桓，我惟老極無爲；子惟扶我正道，撫愛下民，同力咨告於民，俾知甲曆日月歲時自茲始，無或不記，子其勿怠！」  
桓曰：「居君臣之位，無有勞，君其念哉！」

原來吳英氏始進甲曆，在這以前，人們只知道草木的一生一殺，所以多少年就叫多少易草木。雖然有了甲曆記歲，而人民是頑固的，不受接受，於是上下兩個宰相的職責就是推行這個新定的曆法。其他有栗陸主養草木，開導泉源，大庭主室屋，昆連主刀斧等等。

氣墳中有人皇神農氏政典，形墳中有地皇軒轅氏政典，是他們的政治原理，今引數段，以見大凡：

政典曰：「惟天生民，惟君奉天，惟食喪祭，衣服教化一歸於正。」

政典曰：「君正一道，二三凶臣正一德，有常吉。時正惟四，亂時不植。氣正惟和，氣亂作癘。官

正惟百，民正惟四，色正惟五，惟質惟良。病正四百四，藥正三百六十五，過數乃亂，而昏而毒。道  
 正常，過政反僻。刑正平，過政反侈。禮正度，過政反僭。樂正和，過政反流。治正簡，過政反亂。喪  
 正哀，過政反遊。干戈正亂，過正反危。市肆正貨，過政反邪。譏禁正非，過政失用。」  
 （以上人與神

農氏政典）

政典曰：「國無邪教，市無淫貨，地無荒土，邑無游民，山不童，澤不涸，其正道至矣。正道至，則官有  
 常職，民有常業，父子不背恩，夫婦不背情，兄弟不去義，禽獸不失長，草木不失生。」

政典曰：「方圓角直，曲斜凹凸，必有形，遠近高下，長短疾緩，必有制，寒暑燥濕，風雨逆順，必有時，金  
 木水火土石羽毛，必有濟，布帛桑麻，筋角齒革，必有用，百工器制，必有制……」  
 （以上地皇軒轅氏政典）

許多人說這些策辭太淺陋了。但如有人要替它辨護，也何嘗不可說三皇在草昧之世，思想朴質，人事簡單，  
 文化甚低，還不得不淺陋呢！

這書的末尾有一篇後序，沒有記下作者的姓名。文云：

傳曰：河圖隱於周初，三墳亡於幽厲，洛書火於亡秦，治世之道不可復見。余自天復中隱於青城  
 之西，因風雨石裂，中有石匣，得古文三篇，皮斷簡脫，皆篆字，乃上古三皇之書也。

從這篇短文裏，可知三墳是和河圖洛書有同等地位的，而不幸這三部書在八百年中竟同遭了淪亡的厄運。

如今河圖洛書由宋人找出來了，三墳又早在唐昭宗天復中（西元九〇一——三）給狂風猛雨在四川的青

城山石縫裏打出來了。在周秦是『天喪斯文』而在唐宋是『天開文運』相形之下，誰敢道今不如古！按青城是仙經中的『第五洞天』（見元和郡縣志卷三蜀州）歷代方士如張道陵、范長生、孫思邈、杜光庭都棲隱其間，那麼初發現這古文字的三墳的人也許是個道士吧！

把這部書表章於世的，是宋代的毛漸。他在序文裏詳述他發現的經過及其對於這書的見解：

春秋左氏傳云：『楚左史倚相能讀三墳、五典、八索、九丘』……漢書藝文志錄古書爲詳，而三

墳之書已不載，豈此書當漢而亡歟？

元豐七年（西元一〇八四）予奉使京西，巡按屬邑，歷唐州之泌陽，道無郵亭，因寓食于民舍。有

題于戶，『三墳書某人借去』。亟呼主人而問之，曰：『古之三墳也，某家實有此書。』因命取而閱

之；三墳各有傳，墳乃古文而傳乃隸書。觀其言簡而理暢，疑非後世之所能爲也。就借而歸錄，間出

以示好事，往往指爲僞書。

然考墳之所以有三，蓋以『山氣形』爲別……與先儒之說『三墳』特異。皆以義類相從，

曲盡天地之理。復有姓紀、皇策、政典之篇，文辭質略，信乎上古之遺書也。胤征引『政典』，一先時

者殺無赦，不及時者殺無赦。』孔氏以謂爲政之典，頗與書合。豈後人之能僞耶！世人徒以此

書漢時已亡，非後世之宜有。且尚書當漢初重購而莫得，武帝時方出於屋壁間，詎可遂爲僞哉……

毛漸既是一位大官，他對於此書又這樣地篤信，經不起他的鼓吹，這部上古遺書就風行於世了。



又過了五十餘年，鄭樵作史記後的第二部通史——通志，開始把三墳中的材料收入歷史。他在三皇紀的序文中說：

三皇者，天皇，地皇，人皇是也。其說不一，無所取證。當取伏羲為天皇，神農為人皇，黃帝為地皇之說為正。（自註：其說田三皇本古書，按三墳） 伏羲作連山，神農作歸藏，黃帝作坤乾。易之始自伏羲。

三易之本自三皇。夏人因連山而作連山，商人因歸藏而作歸藏，周人因坤乾而作周易。經他這樣一說，古三墳書就真成了易的基礎了。伏羲為天皇，神農為人皇，黃帝為地皇，也居然成了歷史的事實了。下面伏羲的紀文：

命子襄為飛龍氏，造六書……命子英為潛龍氏，造甲曆……乃升博教之臺，而以甲曆示民。

命栗陸為水龍氏，「繁滋草木，疏導泉源，毋怠於時！」命混沌為降龍氏，「驅除民害，民安則安，民危則危，毋怠於民命！」命大庭氏主屋廬，為民居處。命陰康氏主水土，為民田里。於是共工為上相，柏皇為下相，朱襄、吳英常居左右……栗陸居北，赫胥居南，昆連居西，葛天居東，陰康居下，分九州之牧而天下化。

這便是把山墳中的代姓紀和皇策辭合起來寫的（原文一部分見下引胡應麟文內）。後人作史，如其根據了通志這段文字，即無異採用了三墳之文了。

毛漸表章三墳，受到許多人的指摘。鄭樵也是如此。所以他在通志藝文略中替它辯護道：

三皇太古書亦謂之三墳……其書漢魏不傳，至元覺中始出於唐州比陽之民家，世疑偽書。

然其文古，其辭質而野，其錯綜有經緯，恐非後人之能爲也。如緯書猶見取於前世，況此乎！且歸藏

至晉始出，連山至唐始出，然則三墳始出於近代亦不爲異事也。（經類，古易）

他們真有勇氣來維持這一部書。尤其奇怪的，是頗有批評精神的鄭樵，他在別的地方最敢疑古惑經，而這一部新鮮的古書居然能吸住了他的信仰。

然而古三墳書究竟出世得太遲了，它不但不能像周禮和古文尚書這樣取得經典的地位，而且也不能像逸周書和穆天子傳一樣取得史籍的地位。自宋至今，信它的人遠比不屑掛齒的人爲少。至於辨駁它的，據我們所見，有以下幾家：

葉夢得是南北宋之間的人，行輩稍後於毛漸。他說：

古三墳書爲古文，奇險不可識，了不可知其爲何語，其妄可知也。（文獻通考卷一七七引）

可見這書一出世，就給人不留餘地的否認了。稍後於葉氏的有晁公武，他在郡齋讀書志中說：

三墳書七卷（韻圖案云七卷者蓋以山氣形三墳爲三卷，代姓紀爲一卷，伏犧泉靈爲一卷，神農軒轅兩政典爲二卷）右

皇朝張商英天覺得之於比陽民家……按七略不載三墳，隋志亦無之。世皆以爲天覺僞撰，蓋以

比李筌陰符經云。（卷四，經解類）

南宋後期的陳振孫，他在直齋書錄解題中說：

古三墳書一卷 元豐中毛漸正仲奉使京西，得之唐州民舍。其辭詭誕不經，蓋偽書也……

蓋自孔子定書，斷自唐虞以下，前乎唐虞，無徵不信，不復采取，於時固以影響不存去之。二千年而其書忽出，何可信也！況皇謂之墳，帝謂之典，皆古史也，不當如毛所錄其偽明甚。人之好奇，有如此其

僻者！（卷二書類）

到元，馬端臨又發表他的反對的議論在文獻通考裏：

按夫子所定之書，其亡於秦火而漢世所不復見者，蓋杳不知其為何語矣。況三墳已見削于夫

子而謂其書忽出於元豐間，其為謬妄可知。夾漈好奇而尊信之，過矣！又況詳孔安國書序所言，則

墳，典書也，蓋百篇之類也；八索，易也，蓋象，象文言之類也。今所謂三墳者，曰山墳，氣墳，形墳，而以為連

山歸藏，坤乾之所由作，而又各有所謂大象六十四卦，則亦是易書，而與百篇之義不類矣，豈得與五典

並稱乎！

這四家的批評，葉夢得只是一種直覺，並未說出它偽的理由；晁公武把漢書隋志不載為抗議，也未能使對方

屈伏，因為佚書的復現本是可能的事，不過這書佚失的時期特別長久則頗為可疑而已。陳馬兩家說三墳

為孔子所刪，不應尚存於世，這理由也不硬，不見逸周書的流傳嗎？但他們還舉出一個理由，說三墳既為三

皇的書，就該與紀載五帝的五典一樣，應當全是記事的體裁，而不應夾入易類之文，這是站得住的駁詰。試

看周禮，三易是太卜掌的，三皇五帝之書是外史掌的，既確認三皇之書是三墳，那麼三墳即非三易。這一點

實爲作者的疏忽，也許他只讀了周易尚書而不會讀過周禮。至於晁氏說是張商英所得，陳氏說是毛漸所得，這個歧異也是一個枝節的問題。大概在這書的初刻本上會有張氏的序文，因此致誤吧？

對於這書作最厲害的攻擊的，要推明代的胡應麟。他在四部正譌（少室山房筆談的一種）中有極暢盡

透澈的議論：

三墳之偽，前人辯之審矣。鄭漁仲以爲『三皇太古書』而尊信爲實然，甚矣鄭之疏略也！余

讀之，蓋諸贗書中至淺陋者。世以隋購三墳，劉炫僞造連山等百餘篇上之，卽此書（韻剛案，此說見明汪

世貞四部稿）然炫在隋號大儒，其學博，其業精，其造連山雖僞妄，必有過人者。今三墳之首，所稱『太

始，太極，太易，太初，太素』皆勦合乾坤鑿度之文而稍增飾之，而乾坤鑿度則又全錄沖虛天瑞之語者

也。至其所列連山，歸藏，乾坤等象，布置錯綜，僅同兒戲。其引物連類，取義稱名，合於義農之世者十

無三四。亡論六代以前卽真出於炫，豈淺陋至是極哉！且伏羲爲『天皇』，似矣；神農而曰『人

皇』，軒轅而曰『地皇』，是故爲異說而罔顧其理之弗根也。『先時者殺，不及時者殺』，夏后所引

是矣，而以出軒轅，是妄意其時而弗知其命之弗順也。又其所言『三十二易草木』等語，皆庸人揣

子所縮臆而不肯言者。是書蓋卽序者毛漸所爲。余故劇論爲光伯（劉炫氏）解紛。若三皇之說，

世自漁仲外無信者，葉夢得馬端臨已極譏鄭之好怪，吾何暇爲辯哉！

天皇氏策辭云，『……皇曰，「子居我水龍之位，主養草木，開道泉源，無或失時；子其弗怠！」陸曰，

「竭力於民，君其念哉！」皇曰：「大庭主我屋室，視民之未居者，喻之，借方同構其居，無或寒凍！」

庭曰：「順民之辭！」皇曰：「陰康子居水上，俾民居處，無或漂流，勤於道，達於下！」康曰：「順君之

辭！」皇曰：「渾沌子居我降龍之位，惟主於民！」皇曰：「昆連子主我刀斧，無俾野獸饕虎之類傷

殘生民，無俾同類大力之徒驅逐微弱，子其伏之！」連曰：「專主兵事，君無念哉！」皇曰：「四方之

君，咸順我辭，則世無害，惟愛於民，則位不危！」皇曰：「子無懷安，惟安於民，民安子安，民危子危，子

其念哉！」案三墳此章全列辭典，而辭意淺陋，始賴村學究語。詎曰：「應穢之代，預規虞世之文哉！」

王長公讀三墳書云：「伏羲書連山而有「民、兵、器、陰、兵、妖、陽、兵、道、兵、

陽、陣、一策辭而曰「主我屋室、主我刀斧、神農歸藏而曰「殺、藏、幕、此皆不知其

時而妄為說者也。」余執此更推之，連山猶或可解，至歸藏，乾坤強半笑資。因備錄後，後之論三墳

者觀此足矣。

歸藏卦爻曰：「歸、動、乘舟、神農之世未有舟楫也。曰：「動、歸、乘軒、神農之世未有

軒蓋也。曰：「藏、止、重門、神農之世未有屋室也。曰：「殺、動、干戈、神農之世未有戈矛

也。曰：「殺、長、戰、曰：「殺、止、亂、而不知征伐兵爭實肇於黃帝。曰：「生、動、勳陽、

（傳云：「聖人自行處錫。」）曰：「正、殺、寬宥、而不知賞慶赦宥實始於唐虞。他若所謂「歸、

殺、降、生、藏、害、皆刺謬之妄談，所謂「長、歸、從、師、長、藏、從、夫、皆經典之翻

謂。曰「地氣」曰「水氣」曰「火氣」曰「風氣」則釋門之四大而曰「殺生」——無忍」曰「動止」——戒」又釋子委談也。曰「金氣」曰「木氣」曰「水氣」曰「火氣」則術士之五行而曰「生殺」——相剋」曰「金氣殺」又術家淺數也。凡歸藏中爻象類若此。至乾坤「天地」——圓丘」等象，尤為捧腹資。鄭漁仲以該洽自信，胡漫然弗考哉！

乾坤卦象曰「雲，天——成陰」曰「雲，地——高林」曰「山，地——險徑」曰「氣，地——下溼」曰「山，口——沈西」曰「天，日——昭明」曰「川，日——流光」曰「日，月——代明」曰「川，月——東浮」曰「日，山——危峯」曰「月，山——曲池」曰「山，雲——疊峯」曰「山，氣——籠煙」曰「川，氣——浮光」曰「雲，氣——流霞」曰「月，天——夜明」曰「川，山——島」曰「雲，山——岫」曰「氣，山——岳」曰「日，川——湖」曰「雲，川——溪」曰「氣，川——泉」曰「山，澗——川」曰「日，川——湖」。右所云地皇氏卦象，大類今世村學塾師教小兒蒙求，總龜又似初習聲偶者詩學大成中字面。夫「高林」，「險徑」，「危峯」，「曲池」，「島」，「岫」，「煙」，「霞」，「川」，「岳」，「溪」，「澗」，皆漢唐六代詞人語；亡論三皇，即六籍四詩固不盡見。而「昭明」，「代明」，「流光」，「成陰」，「下溼」，「沈西」，「東浮」諸語，或勦諸經典，或取諸閭閻，蓋亡一字類三代以上者。故余嘗謂偽書之陋無陋於三墳也！

「皇曰，「岐伯天師……先時者殺，不及時者殺，」此二語與胤征合。夫胤征誓師出衆，言周

應爾；岐伯變理陰陽而首戒以殺，何也？蓋僞者以黃帝首伐蚩尤，故剽胤征二語以實之，又於序中特援爲證，而不知適以愈彰其僞。『心勞日拙，』誠然哉！（卷上）

看了他這許多話，我們不必對於這部書再作批評了。我們可以知道，古三墳書的作者對於三皇的知識和想像是怎樣的空洞淺薄。語云：『畫鬼魅易，畫犬馬難。』因爲犬馬個個人看得見，有一點不像就給人指出來了；而鬼魅是無憑的，可以隨你幻意與畫去，可以不受種種形像的拘束。但我們讀了這部古三墳書，纔知道鬼魅也不是容易畫的，如果你沒有羅兩峯的才情，且不要大膽發表你的鬼趣圖！

## 二九 近代對於三皇的祭祀和信仰

在五帝以前既有三皇御世，而三皇名目依照僞孔尚書傳序是伏羲、神農、黃帝，於是在唐代祭祀前代帝王的祀典裏就有了他們三人的位分了。唐會要云：

（天寶）六載（西元七四七）正月十一日勅：三皇，五帝創物垂範，永言龜鏡，宜有欽崇。三皇：伏

羲（以勾芒配）神農（以祝融配）軒轅（以風后、力牧配）五帝：少昊（以蓐收配）顓頊（以玄冥配）高辛

（以稷配）唐堯（以羲仲和叔配）虞舜（以夔、龍配）其擇日及置廟地，量事營立，其樂器請用宮懸；祭

請用少牢。仍以春秋二時致享，共置令丞，令太常寺檢校。（卷二十二）

可知他們全依僞孔的話辦事的。五代擾攘，祀典多廢，到宋代這三皇專廟的祭祀似已廢弛，如今所見到的

史料裏便沒有這種痕迹了。到了元代，在異民族統治之下，三皇也變了性質；祀三皇的典禮由醫師主辦，而從祀的又是十大名醫，三皇竟成了醫藥之祖了。元史祭祀志記元成宗時事道：

元貞元年（西元一二九五）初命郡縣通祀三皇如宣聖釋奠禮。太皞伏羲氏以勾芒氏之神配。

炎帝神農氏以祝融氏之神配。軒轅黃帝氏以風后氏，力牧氏之神配。黃帝臣僉跗以下十人姓名

載於醫書者從祀兩廡。有司歲春秋二季行事，而以醫師主之。

這是元代的創制而非鈔襲。但他們爲什麼要擺開天立極的聖人限爲醫流之祖呢？元人虞集對此曾有

詳細的說明。他道：

國家之制，自國都至於郡邑，無有違邇，守令有司之所在，皆得建廟通祀三皇，而醫者主之，蓋爲生

民立命之至意也。……世祖皇帝……禮樂刑政，治具畢舉……於是山川之靈，神明之祠，凡可以衛

吾民之生者莫不秩祀。……獨念夫血氣動乎形骸之內，寒暑感乎時序之異，不能無傷沴者焉，則致

意於醫者之學。又慮夫師匠不立，古學鮮絕，遐陬遠邑混于一方一曲相傳之私而不足通其極也，推

而上之，原其所自出，必至於三聖人然後止。是此三聖人之所以惠利生人者不必以醫之一技而求

夫爲醫之道，不上達於三聖人則不足以盡其神聖之能事。（道園學古錄卷三六，澧州路慈利州重建三皇廟記）

三皇廟者，祠伏羲，神農，黃帝之神，自國都至於郡縣皆立諸醫者之學，我國家之制也。……上古

祭神繼天立極，斯民生生之道萬古賴焉。祀典之重，禮亦宜之，而不特專爲醫者之宗。夫求盡民之



生養而地持其生之者，亦聖子也。 醫之為學，舍此將安所宗哉！ (同上，蘇州洛樂安縣新建三皇廟記)

傳曰：「天地之德，曰生。」蓋言乎天地之心生物而已矣。 萬生聖神，代天工以前民用，開物

成務，世以益備…… 猶懼六氣之沴害於外，七情之感傷於內，或不得以全其生也，是以有醫藥砭

焮之事焉。 凡所以因其事而制其變，思盡其道以遂生物之心而已矣…… 我世祖皇帝混一字

內…… 西萬醫生聚之衆，幸瘡痍疾痛不得不以為憂，是以郡縣無間內外，皆設廟學，置師弟子員而教

以其藝，使推本其先聖先師而祀之。 作伏羲神農黃帝之像，南面參坐，而以昔者神明之醫與凡為其

學而著名者，以次列坐配享從祀，略如近代儒學之制…… 天地之為德，聖神之為能，我聖祖之為制

作，思有以遂其心焉。 凡為吾人者，何可不盡其心以求生生之理乎！ 蓋嘗聞之，善養心者莫若理

義…… 是以上古之世無奇袤之疾，不待鑽灼其肌膚，苦毒其腸胃，而泰然委順，登上壽而不衰，此三皇

之所以為盛也。 (同上，崇仁縣重建醫學三皇廟記)

郡縣之祀，境內山川鬼神之在祀典者，有詔令則脩祀焉，有故則禱焉。 其定制通祀，惟社稷與夫

子。 我國朝始建三皇之廟，以祀伏羲神農黃帝，自國都至於郡縣，通祀為三矣。 祭於春秋之季月，

有司守令行事，醫諸生執禮致拜，告享做於儒學，而器服牲幣亦視以為法，我聖朝之制也…… 周

令…… 為政年餘，歲豐民安，粗有餘力，乃徹故祠而新之…… 作開天之殿，以奉三聖人，刻貞木以象

之，容服之飾如京廟所定。 殿有開天之門，外有櫺星之門，殿前有三獻官之次，門左為惠民藥局，右則

守廟者處焉…… 噫，聖人之爲斯民慮者周矣…… 若夫推本於三皇者，蓋欲斯民涵泳於至和之

中，休休焉以安，雍雍焉以居，以樂於無爲而永於天年也。  
(同上，貴州路分官縣新建三皇廟記)

從這四篇文字看來，可知設立三皇廟以供奉醫家的祖師是元世祖統一中原後（西元一二八〇—一九四）的創舉，而普及於成宗時的。他們不受中國的重道輕藝的傳統文化的束縛，爲了注意民生日用，覺得醫術很該重視，所以模仿了儒學來辦醫學，模仿了孔子廟來造三皇廟。因爲出於帝王的命令，所以設立得很普遍，和各縣舊有的社稷壇與孔廟鼎足而三。假使辦得好，未始不可孕育中國科學的萌芽，可惜元代的壽命既很短促，而當時的醫界又沒有傑出的人才，會得利用這優厚的時勢來發展他們共同的事業。這真是辜負了元世祖們的美意！至於醫師何以應奉三皇爲祖，虞集也沒有舉出堅確的理由來。他說：「三聖人之所以惠利生人者不必以醫之一技，而求夫爲醫之道，不上達於三聖人則不足以盡其神聖之能事。」他又說：「祀典之重，禮亦宜之，而不特爲醫者之宗。」又說：「推本於三皇者，蓋欲斯民涵泳於至和之中，休休焉以安，雍雍焉以居。」這些話都是說三皇的規模大得很，醫師雖該祀三皇，但三皇卻不專是醫師之祖，這和木匠的祭魯班，織工的祭嫫祖，性質大大不同。所以然者，因爲虞集本身是個儒者，伏羲神農等原是儒家門中的聖人，他不忍給醫流搶奪了去。他決不能像沒有受過舊文化薰陶的元世祖們一樣，聽得神農氏有嘗藥及作本草的傳說，黃帝有作內經的傳說，而神農黃帝是三皇之二，爽快把伏羲硬拉入醫界，派定三皇是醫流的祖師。文化不同，思想自異，這是不足怪的。

在虞集的文集裏，還有一篇吉安路三皇廟田記，我們可以從這裏見到當時三皇廟的經濟情形。文云：

醫者之學，國朝之制，始遍天下。其初廟祭祀教養率依倣儒學，然而歲以春秋之季修祀事，有司取具而已，或至醜諸醫者，而師弟子之廩稍無所從出。夫國家制爲通祀，有司之重事也……顧無以資其爲學之具，差其全否之食，是故良有司凜然懼無以稱聖朝之意，而爲醫官而不知所重輕者，恆懼不能稱其職焉。吉安之爲郡，土厚而物殷……仍改至元之二年（西元一三三六）其守張侯、浩介其郡人醫愈，部遼陽行省醫學提舉謝縉，以其修理醫學之事來告而請書之，云：……張侯之來，有民鄧明遠請以其所得賞田之半歸諸醫學以備用……計歲租之入得米一百五十石有奇……自是祭祀有備，師徒有舌食矣……（卷三十六）

從這一篇文字裏，可知後來醫學的所以塌臺實由於經濟基礎的沒有穩固。元世祖和成宗發出命令，叫天下都立三皇廟，立固立了，但祭祀時的費用不得不臨時向醫師們拼湊。醫學裏的師生，他們的喫飯問題也無法解決。遠比不上根柢深厚的儒學，祭祀教養都有學田供給。吉安是一個殷富的地方，尙且籌畫不出辦法來。直到元的末帝元順帝時，始有一個鄧明遠捐了若干畝田，年入租米一百五十石，數目雖不多，而大家已經覺得是彌舉，要請這位廣大老特爲此事撰記文了。卽此可見一種新制度的建立原非容易的事，如果根基不曾打好，那麼，它的「其興也勃」也只有反映出「其亡也忽」的結局的悲哀而已。

把三皇定爲醫流的祖師，在元代也不是沒有人反對。元典章中記載元成宗時的一件事：

大德三年（西元一二九九）……太常寺關送博士斤照擬得唐會要所載三皇創物垂範，候言藻鑑，

宜有欽崇，於是伏羲，神農，黃帝俱有廟貌之設，春秋二時致祭，仍以勾芒，祝融，風后，力牧各附配享之位。

稽諸典禮定規，雖百世不易也。況所謂創物垂範，是即開天立極，立法作則之義。今乃援引夫子

廟堂十哲爲例，擬十代名醫，從而配食。果若如此，是以三皇大聖限爲醫流專門之祖，揆之以禮，似涉

太輕；兼十代名醫，考之於史，亦無見焉。合無止令醫者於本科所有書內照勘定擬……（卷三〇，祭

禮，配享三皇體例）

這位博士覺得以三皇之大聖而限爲醫流之祖，似乎太褻瀆了他們，十大名醫僅有傳說而無信史，也不值得尊崇，所以打算令醫者另覓他們的真正的祖師。但這次的擬議並沒有發生效力，因爲在元武宗至大年間祭三皇仍有十大名醫配享，且定爲通例。元典章云：

至大二年（西元一三〇九）正月，行省准中書省咨湖廣行省咨爲祭享三皇事理……咨請定奪回

示。准此，送據禮部呈參詳：三皇開天立極，澤流萬世，有國家者所當崇祀。自唐天寶以來，伏羲以勾

芒配，神農以祝融配，黃帝以風后力牧配……其配享坐次，宜東西相向，以勾芒，祝融居左，風后，力牧

居右。若其相貌冠服，年代遼遠，無從考證，不可妄定，當依古制以木爲主，書曰勾芒氏之神，祝融氏之

神，風后氏之神，力牧氏之神。所謂十大名醫，比依文宣大儒從祀之例，列置兩廡。如此尊卑先後之

序，似爲不紊……合依禮部所擬，定爲通例……（卷三〇，祭禮，三皇配享）

他們的祭禮就這樣確定了。

明太祖得了天下，起初沿用元朝辦法；後來他覺得不對，就改了；但到了他的子孫手裏又改回來了。

史禮志四云：

三皇：明初仍元制，以三月三日，九月九日通祀三皇。洪武元年（西元一三六八）令以太牢祀。

二年，命以勾芒、祝融、鳳后、力牧左右配。俞跗、桐君、僦貸季、少師、雷公、鬼臾區、伯高、岐伯、少俞、高陽十大

名醫從祀，俱同釋奠。四年（一二七一）帝以天下郡邑通祀三皇為瀆。禮臣議：『唐玄宗嘗立三皇

廟於京師，元成宗時乃立三皇廟於府州縣，春秋通祀，而以醫藥主之，甚非禮也。』帝曰：『三皇

繼天立極，開萬世教化之原，汨於藥師，可乎！』命天下郡縣毋得褻祀。正德十一年（一五一六）立

伏羲氏廟於秦州，秦州古成紀地，從巡按御史黃時維奏也。嘉靖間（一五二二）建三皇廟於太醫院

北，名景惠殿，中奉三皇及四配。其從祀，東廡則僦貸季、岐伯、伯高、鬼臾區、俞跗、少師、桐君、雷公、馬師、皇

帝、伊、扁、鵲、淳于意、張機十三人。西廡則華佗、王叔和、皇甫謐、葛洪、巢元方、孫思邈、韋慈藏、王冰、錢乙、朱

肱、李杲、劉完素、張元素、朱彥修十四人。歲仲春秋上甲日，禮部堂上官行禮，太醫院堂上官二員分獻，

其少牢。後建聖濟殿於內，祀先醫，以太醫官主之。二十一年（一五四二）帝以規制湫隘，命拓其廟。

在洪武四年以前祀三皇是和元代相同的；從四年起乃不許以三皇降儕於藥師，禁止天下郡縣通祀他們。

明太祖實錄記四年三月丁未事有較詳的記載：

上諭中書省臣曰：「天下都邑咸有三皇廟，前代帝王大臣皆不親祀，徒委之醫藥之流；且如郡縣通祀，豈不贅乎？至於堯舜禹，皆聖人，有功於天下後世，又不立廟，朕不知何說也。宜令禮部會諸儒詳考以聞。」於是禮部同翰林院太常寺官「考前代聖帝賢王，自唐以來皆祭於陵寢。唐玄宗嘗立三皇五帝廟于京師，至元成宗時乃立三皇廟于府州縣，春秋通祀而以醫藥主之，甚非禮也。」上曰：「三皇繼天立極，以開萬世教化之源，而汨於醫師，其可乎！自今命天下郡縣毋得襲祀，止命有司祭於陵寢。」

這是把三皇和其他先代帝王同等待遇，不另立廟，只祭於陵寢，可算是一件合理的舉動。但世宗嘉靖年間又建三皇廟於太醫院了（景惠殿之建，據明會典爲二十一年，而聖濟殿建於十五年，志記事次序與此異，又東廡祀祀據會典亦爲十四人，較志多少愈一人，似皆以會典爲是。）而且從祀的有二十八位名醫，比元代又多了。此後，終明一代也沒有變更過。

清因明制，沒有多改，不過配享的位次稍微移動了些。大清會典（卷十九）詳細記載道：

景惠殿在太醫院署內之左。正內一龕，太昊伏羲氏正中，炎帝神農氏居左，黃帝軒轅氏居右，均南嚮。蓬豆案三。東配位二龕，首勾芒，次風后，均西嚮。西配位二龕，首祝融，次力牧，均東嚮。簋豆案東西各一。東廡三龕，首儼貸季，天師岐伯，伯高，少師，太乙雷公，次伊尹，倉公，淳于意，華佗，皇甫謐，巢元方，次藥王章慈藏，錢乙，劉元素（按，元當作完）。李杲，均西嚮。蓬豆案三。西廡三龕，首鬼臾區，俞跗，

少俞，桐君，馬師皇，次神應王扁鵲，張機，王叔和，抱朴子，葛洪，真人孫思邈，次啓元子王冰，朱肱，張元素，朱彥修，均東轡。 蓮豆案三。

和明代不同的，只是華陀，皇甫謐，巢元方，韋慈藏，錢乙，劉完素，李杲，鬼臾區，俞附，少俞，桐君，馬師皇，扁鵲，張機等十四人東西廡從祀的位次變換了。（他們都是順着時代的次序，不過明代是先東廡而後西廡，清代則是東西廡相對次的。）

我們在上文看到元成宗元貞年間令天下郡縣通祀三皇，而以醫師主之；我們知道在民間是最容易崇拜偶像的，況且以三皇的大聖而兼任先醫，有了一班病民作擁護者，他們的香火是絕不會冷落的了。如今

隨手取一些地方志看，幾乎每府縣裏都有三皇廟而全是祀作先醫的。舉些例，如山東的濟南府志（王鎮等撰）：「先醫廟在南關黑虎泉東，舊稱三皇廟。」江蘇的江寧府志（光緒八年刊）：「帝王廟在欽天山之陽……

國初廢，別祀伏羲，神農，黃帝於其地，以爲三皇祠，以其爲醫師之祖也。」又有僅祀神農爲藥皇的，如浙江鄞縣志（張恕等修）：有趙存洵撰重修藥皇廟記，云：

炎帝神農氏本草經三卷，始著於梁七錄而漢志無之。或疑爲晚出之書，然散見百家傳記者……夫以帝之功德及民，「斲木爲耜，揉木爲耒，」易有之矣。「以火紀官，故爲火師而火名，」

傳有之矣……所以利濟萬世者，不惟醫藥一端。這明明說的是神農一人而不及伏羲，黃帝。本來三皇之中，依據傳說看來，神農是最有先醫的資格的全把

三皇當作藥皇自易引起人們的懷疑。

章學誠對於藥皇廟祀三皇之故曾有考證道：

丙辰 (嘉慶元年，西元一七九六) 四月二十三日，遊于北城三皇廟，乃藥肆公建，所謂藥皇廟也。

殿有孫端人編修所製碑文，其發端意謂神農本草當祀，而義黃於義無取。下云，「有功於民，皆得通祀。」解釋藥王並祀三皇之義，殊屬勉強。古聖孰非有功於民，必以義農黃帝為醫藥祖耶？按神

農有本草，而黃帝有素問，靈樞，安得謂黃帝於義無取。禮記，「醫不三世，不服其藥。」孔疏引別說云，

「黃帝鍼灸，神農本草，素女脈訣，不習此三世之書，不得服其藥。」杭大宗謂鄭康成以伏羲，神農，黃

帝為三世，不知其何所本。孔氏正義蓋不取針灸，本草之說。杭引鄭說果有出處，則尤足為三皇醫

祖之證矣。然今禮注，鄭氏並無義農，黃帝為三世之說，杭氏不知何所見也。俟考。 (章學誠內辰刻疏

卷堂刊本。按，是年先生在蘇興原籍。)

孫端人以為義黃祀為醫祖，於義無取，遂強為解釋，謂有功於民的可得通祀。章學誠說神農有本草，而黃帝

有素問，靈樞，則祀黃帝也頗有據。伏羲雖似無說，然而禮記「醫不三世」之文如依杭世駿所引鄭玄說，則

伏羲正為三世之首，自亦當祀。

杭世駿的文章在他的道古堂文集裏 (卷二十三) 題為醫三世說。文云：

記曰，「醫不三世，不服其藥。」鄭康成以伏羲，神農，黃帝為「三世。」孔安國序尚書，以「伏

羲，神農，黃帝之書謂之三墳。」杜子春注周禮，「連山，宓戲，歸藏，黃帝。」王歊以三墳為言道，子春



以連山歸藏爲言易，而未有及於醫者。神農嘗百藥，著本草經，而管呂，晁錯所引神農之教亦無有及於醫者。唯王氏注內經，於陰陽應象大論引神農曰：『病勢已成，可得半愈。』高保衡林億等校正內經，於至真要大論引神農曰：『藥有君臣佐使以相宣攝合和，宜用一君二臣三佐五使，又可一君二臣九佐使也。』農之言惟此而已。伏羲無一言傳於世。內經中言『上古』疑指伏羲，言『中古』疑指神農，則伏羲爲一世，神農爲二世也。著至教論，肅公曰：『上通神農，著至教，擬於二皇。』二皇爲羲農，此在黃帝之世，祖述羲農之明證也。

問嘗論之，凡爲醫者其術必有所授而其言必有可徵。何謂術有所授？在自得師。六節藏象

論，帝問何謂氣，岐伯曰：『此上帝所秘，先師傳之。』移精變氣論，『上古使儗貸季理色脈而通神明，』

注引入素經序云：『天師對黃帝曰：『我於儗貸季理色脈已三世矣。』』刺法論，『岐伯曰：『臣聞

夫子言，』注：『夫子者，祖師儗貸季。』夫曰：『三世』則在伏羲之世爲私淑諸人。曰：『聞，』則

相傳有此語而誦而聞之，非親受業也。靈樞經，黃帝言：『余聞先師有所心藏，弗著于方。』岐伯言

『先師之所口傳。』曰：『心藏，』曰：『口傳，』似曾受業而藏之，而傳之矣。不知此『先師』別是

一人而得儗貸季之傳者耶？若是儗貸季，則爲祖師，岐伯不得受業也，而言『必則古昔，稱先王』如

是，何謂言有所徵？靈樞，『帝問岐伯，』『夫子之間學熟乎？』將審察於物而心生之乎？岐伯曰，

『必有明法以起度數，法式檢押，乃後可傳，』是岐伯學之熟也。二皇所遺經論至多，黃帝之世具在。

有曰「上經」其言曰「夫道者上知天文，下知地理，中知人事，可以長久。」氣交變大論引之。有曰「下經」其言曰「胃不和則臥不安。」評熱論引之。又曰「筋痿者，生於肝使內也；肉痿者，得之濕地也；骨痿者，生於大熱也。」痿論引之。又有「經論中」陰陽類論引之，注以爲「上古經之中也。」瘡論，岐伯曰「經言」無刺矯矯之熱，無刺渾渾之脈，無刺漉漉之汗。」又「經言曰，方其盛時必毀，因其衰也，事必大昌。」此又泛言「經」不知其在上下在中也。又有占候靈文，名太始天元冊文，伏羲之時已鑄諸玉版，神農之世鬼臾區十世祖始誦而行之，其言曰「太虛寥廓，肇基化元，萬物資始，五運終天……」鬼臾區述之，見天元紀大論…… 九鍼九篇，岐伯廣之爲八十一篇，見於離合真邪論篇。又有刺法，王冰注「今經亡」評熱論云「在刺法中」……又有脈法，五運行大論引脈法曰「天地之變，無以脈診」(經脈別論注亦引三世脈法)。又有脈要，其言曰「春不沈，夏不弦，秋不數，冬不瀟，是謂四塞。」至真要大論引之……軒岐之世，二皇之經論具在，帝雖生而神靈，岐伯雖審察於物而心生，未嘗師心自用也……故能扳二皇而三之，躋一世於仁壽……

這篇文章證明黃帝以前已有許多的醫術和醫書，而從雷公的「擬于二皇」之言看來，可證伏羲神農俱爲醫學宗祖。可惜這篇文章出在清朝，倘由元人做出，豈不爲世祖成宗添了許多立廟的理由，虞集們作三皇廟記，也不必儘說些空洞之談了。清朝的樸學，那得不使人佩服！不過，我們生在現在時代，觀念又和他不同了；我們首先要問黃帝內經的著作時代。如果黃帝內經確是黃帝時作的，那麼此中所引的醫書醫說當

然可以推到伏羲神農的時代。若不幸而竟是晚出的，那麼杭氏的力量至多不過證明了在這書以前曾有過那些醫書醫說而已，同伏羲神農還是發生不了什麼關係。現在試查一查昔人的批評。宋陳振孫直齋書錄解題說：

黃帝與岐伯問答。三墳之書無傳，尙矣，此固出於後世依託。（卷十三）  
言下已不信爲真書。清姚際恆在古今僞書考中更決絕地說：

漢志有黃帝內經十八卷。隋志始有黃帝素問九卷。唐王劼爲之注。劼以漢志有內經十八卷，以素問九卷，靈樞經九卷，常內經十八卷，實附會也。故後人於素問係以內經者非是。或後人得內經而衍其說爲素問，亦未可知……其書後世宗之，以爲醫家之祖。然其言實多穿鑿，至以爲黃帝與岐伯對問，益屬荒誕。無論隋志之素問，卽漢志所載黃帝內外經並依託也……或謂此書有「失侯失王」之語，秦滅六國，漢諸侯王國除，始有失侯王者。予案，其中言「黔首」，又藏氣發時曰「夜半」，曰「平旦」，曰「日出」，曰「日中」，曰「日昃」，曰「下晡」，不言十二支（古不以地支名時），當是秦人作。又有言「歲甲子」（古不以甲子紀年），言「寅時」，則又漢後人所作。故其中所言有古近之分，未可一概論也。

照他所說，今本黃帝內經並非漢志之舊，其疑同時代直延到唐。書中文字，早的可以到秦，遲則在漢後。這  
個見解是對的。我們看，本病論結（在素問遺篇內）有：

心爲君主之官，神明出焉。神失守位，卽神游上丹田，在帝太一帝君泥丸君下。

這豈不是唐朝人的話！至於素問後面的靈樞經，宋趙公武郡齋讀書志云：

靈樞經九卷，右王歊謂此書卽漢志黃帝內經十八卷之九也。或謂好事者於皇甫謐所集內經

會公論中鈔出之，名爲古書也。未知孰是。（卷五）

就是杭世駿，雖曾用它來證明『醫三世』之說，也不肯信它是真古書。他在靈樞經跋中說：

隋經籍志：『……黃帝九靈十二卷。』……王歊以九靈名靈樞。靈樞之名，不知其何所

本……余觀其文義淺短，與素問岐伯之言不類，又似竊取素問之言而鋪張之，其爲王歊所僞託可

知。自歊改靈樞後，後人莫有傳其書者。唐寶應至宋紹興，錦官史崧乃云家藏舊本靈樞九卷……

是此書至宋中世而始出，未經高保衡林億等校定也，孰能辨其真僞哉！其中『十二經水』一篇，無

論黃帝時無此名，而天下之水何止十二，祇以『十二經水』而以十二水配，任意錯舉，水之大小不

詳計也。堯時作禹貢，九州之水始有名，湖水不見於禹貢，唐時荆湘文物最盛，洞庭一湖屢詠歌於詩

篇，徵引於雜說，歊特據身所見而妄臆度之耳。掛漏不待辨而自明矣。（卷二十六）

這話也是不錯的。靈樞經如其出得早，就不會有九宮八風篇（卷十七）的太一行九宮了。（原文見本篇

第二十三章引）

這書的著作時代既已約略知道，我們可以再問：其中牽涉及伏羲的最堅強的證據是『擬于二皇』一

語，這二皇究竟是誰？關於這一問題，我們已在前面（第六章）討論過，淮南子裏也有二皇這個名詞。我們曾說，從楚辭看來，像是東皇和西皇，但高誘因文中有「別爲陰陽」之語，故以爲陰陽之神。姚際恆批評《經》，以爲其中一部分的材料是秦漢的。它同楚辭和淮南子的時代既相近，當然有使用同樣的名詞的可能。在那時，伏羲神農尙沒有跟「皇」字聯合起來，就是到了高誘的時代也還沒有打統賬，怎能一見這「二皇」字樣就知道是羲農呢？

杭氏又說，「內經中言「上古」疑指伏羲，言「中古」疑指神農，則伏羲爲一世，神農爲二世也。」這句話更說不響了。淮南子裏的「二皇」從羅泌路史以來久說爲天皇地皇（見第二十章），而天皇地皇常有和伏羲神農併家的趨勢（見第十六及二十八章）。杭氏的解釋還算有根據。至於當黃帝的時代，依照傳說，距離羲農之世尙不遠，而他就要把伏羲定爲上古，神農定爲中古，叫他們一個人代表一個長時期，這似乎在道理上總說不過去。不見伏羲之前還有有巢燧人等氏嗎？伏羲已爲上古，他們將稱做什麼古呢？而且

把內經中此類的話搜集起來，也不見得恰和羲農相配。例如：

帝曰：「上古聖人作湯液醪醴，爲而不用，何也？」岐伯曰：「自古聖人之作湯液醪醴者，以爲備耳。夫上古作湯液，故爲而弗服也。中古之世，道德稍衰，邪氣時至，服之萬全。」（湯液醪醴論第十

這哪有羲農的時代界綫存在在裏邊！所以，他想用了黃帝內經的材料來建設三皇都爲醫祖的歷史，這是

不可能的。何況他還謬舉了鄭玄的話來解釋曲禮中『醫不三世』之文呢！

三皇都爲醫流的祖師，這是元代皇帝杜撰的事實，我們不必從古書裏替他們圓謊。至於『醫不三世』這句話，是不是可以用孔疏的別說或杭說去解釋它，我們覺得文義甚明，也不必『道在邇而求諸遠，事在易而求諸難。』

三皇從最高無上的統治階級跌成了自由職業者，也算淪落得盡致了。從今以後，不知他們還要變些什麼樣子；也許同太一一樣，就此沒人理會了吧？我們寫完這篇論文，真不勝升沈之感了！

### 補遺七則

自本文付印之後，時有朋好商量，或亦翻檢有得，覺其頗應增加。可惜已經印成，無法添進。茲當全文刊竣，因集合這些新材料，作此補遺一篇。明知還是掛一漏萬，總算可以少漏一些。他日續有所得，倘本文能再版，必仍補入。南旋省親，即在後天，燈下匆匆，實在也寫不好了！

顧頡剛。  
(二五，一八)

史記淮南衡山列傳記伍被言云：

徐福入海求神異物，還爲僞辭曰：「臣見海中大神言曰：『汝西皇之使耶？』臣答曰：『然。』」  
「汝何求？」曰：「願請延年益壽藥。」神曰：「汝秦王之禮薄……」  
讀此，知當時神仙家以『西皇』稱中國皇帝，或更以『東皇』稱海中的大神呢。

二

太平御覽三百四十八引太公兵法云：

神后加四仲者以爲明堂宮。時天一出遊八極之外，行窈冥之中，日照其前，月照其後。當此之時，天一自持玉弩執法，丞相勅不道者。

這是一則僅存的天一故事。可惜古書失傳的太多，否則本書中必可更寫一章天一和地一了。

三

漢書禮樂志所載郊祀歌，其天馬章曰：

太一況，天馬下。（顏師古注：『言此馬乃太一所賜，故來下也。』）

天地章曰：

合好効歡虞泰一。

揚雄甘泉賦曰：

配帝居之懸圃兮，象泰壹之尊神。

於是欽紫宗祈，燎熏皇天，招繇秦壹。

這些都是西漢詞賦家筆下的太一。

四

馬融尙書注云：

上帝，太一神，在紫微宮，天之最尊者。

(經義釋文引)

可見到東漢之末，尙以太一爲上帝。

五

呂氏春秋察今云：

是故有天下七十一聖，其法皆不同，非務相反也，時勢異也。

又宋人云：

古之有天下也者七十一聖，……其所以得之，所以失之，其術一也。

當呂氏著書的時候，秦尙未統一，故知道『七十一聖』的數目是周時的古代總數。

秦有天下，然後爲第

七十二代。但是史記封禪書中記管仲的話，卻爲：

古者封泰山，禪梁父者七十二家。

卽此可知這是秦人之說，但也說不定是漢人之說，因爲連第七十二代已併入『古者』的數目裏了。到漢



則爲第七十三代，故有『六十四民』之說（見本文卷七章）。周官小宗伯、賈公彥疏云：

案史記云：『九皇氏沒，六十四民興；六十四民沒，三皇興。』

賈氏此語，不但杜撰史記，而次序亦全然顛倒。孫詒讓周禮正義云：

據董子說，九皇卽帝之以遠而遷者……其所云『下極其爲民』，蓋卽謂六十四民也。以此

推之，六十四民當在九皇之前……又管子封禪篇、史記封禪書並云：『古者封泰山，禪梁父者七十

二家。』竊疑六十四民并五帝三王是爲七十二代，皆列於郊號。荀子禮論篇所謂『郊者，并百王於

上天而祭祀之者也。』民亦古帝王之號。鄒坊記註云：『先民，謂上古之君也。』劉恕引作『六十

四氏』，蓋卽管子封禪篇所云無懷氏、莊子胠篋篇所云容成氏、大庭氏之屬。然與董子說不合，恐

不足據也。

孫氏此說能糾正賈疏的倒置，劉恕的誤改，固甚精密，但他把六十四民并五帝三王爲七十二代，則實爲千慮

之一失，他既知『六十四民在九皇之前』，爲什麼在七十二代裏不算進九皇呢？他不知道『六十四民』

乃是漢代的說法，如果『民——皇——帝——王』的系統在周代已有，就應改稱爲『六十二民』了。

### 六

河圖洛書，淵源頗遠，本文所收，墜遺甚多。茲特補之如下：

（一）墨子非攻篇云：『河出綠圖，地出乘黃。』

(二) 管子小匡篇云：「昔人之受命者龍龜假，河出圖，雒出書，地出乘黃。」

(三) 呂氏春秋觀表篇云：「事與國皆有徵，聖人上知千歲，下知千歲，非意之也，蓋有自云也。綠圖幡薄，從此生矣。」

(四) 漢書武帝紀：「元光元年……五月，詔賢良曰：『朕聞昔在唐虞……麟鳳在郊，穀河洛出圖書……』」

(五) 漢書王莽傳錄其大誥曰：「河圖雒書遠自昆侖，出于重嶽。」

按，讀此知戰國時稱河圖曰「綠圖」，這名詞漢以後就漸忘了。（曾一見於淮南子，見本文第二六章引。）至於河圖雒書實物的顯現，則在王莽時。因此想起：

(六) 史記秦本紀：「燕人盧生奏錄圖書曰：『亡秦者胡也。』」

(七) 漢書王莽傳：「有丹書著石，文曰『告安漢公莽為皇帝。』」

(八) 又，「得銅符帛圖於石前。」

(九) 又，「哀章……銅匱……圖書皆書莽大臣八人。」

這種「圖書」即是「河圖雒書」的變相。秦漢時所作的豫言，無論是禎祥抑是妖孽，都用圖畫和文字合璧的方式來表示，然則河圖與雒書應為一物的兩面，正和近世的推背圖一樣。

魏了翁古今考卷一高帝紀條云：

人主自號皇帝，自秦政始，而漢因之，謚曰高皇帝，則亦因始皇帝之陋也。三皇五帝稱號，聖人未

嘗言；雖三王五伯，亦未嘗言。僅見於孟氏書，戴氏禮……俗師強爲差等，矜抗皇號於過高，而妄意

帝稱，羞與王伍。蓋春秋時，吳楚越皆稱王矣；至于戰國，則齊魏韓趙諸君亦稱王。王號既卑，則強者

不得不帝。於是秦昭王稱西帝，齊閔王稱東帝，尋懼而皆去之，復稱王。至秦政二十六年，遂兼皇帝

之號……漢初，大抵襲（？）秦以從民望，而於典章法度，猥襲秦餘，如「皇帝」之稱，最爲固陋，亦因

仍不改……

皇 這一段話，完全與我們的意見相同，可見這個問題在宋人眼光中已當如此說了。

## 跋

去年暑假中，因爲我正在編道藏引得，顧頡剛師便要我替他看一看他和楊向奎君合著的三皇考中和

道教有關係的幾章，有否道藏中應補上的材料。後來他又給我閱讀三皇考全文的機會，並且囑我把讀後

的意見寫出來。我對於這個問題未曾研究過，本來不配說什麼，現在因感顧師的好意，大膽把我讀後的一

些膚淺見解寫在這裏，請顧師和讀者們指正。

三皇和太一的關係從來沒有人特別注意過，更沒有人作過有系統的研究。顧師的三皇考算是第一

次把這問題提出來，並且加以一番整理。顧師以爲三皇之出現在前，太一和三一的出現在後，後者的發生是受了前者的影響。『三一是三皇的化身，泰一是秦皇的化身。本來三皇中一秦皇最貴，一所以三一中亦以泰一爲最貴了。』(九章)

三皇之所以能成立，就是因爲它的背後，除了三統說以外，還有這個太一說的襯託。因爲有了這種關係，三皇和太一便可以打成一片了，便可以說，『三皇是戰國末的時勢造成的，至秦而見於政府的文告，至漢而成爲國家的宗教。』(一章) 對於這個關係的解釋，我有些不同的意見。

我以爲三皇最初在古籍出現的時候已經是古史系統中最高的一級了，它的成立最遲在戰國時，太一是天神，它的具體化最遲在西漢初年。二者表面上雖然有些相似的模樣，雖然有互相影映的可能，雖然後來因爲受人的附會牽合發生了一些糾葛，而實際上二者的發生各有其背景，二者的演進各有其路線。一個在歷史傳說中活動，一個在天神領域裏活動。所以講古史的時候，三皇便被捧出來了；莊子和呂氏春秋中是這樣，秦始皇時是這樣，王莽時也是這樣。講到天神祀奉的時候，太一便出面了；西漢是這樣，後來各代也是這樣。所以『太一和三皇好像是迴避似的，當太一勢力高張時，不聽得有人提起三皇；到王莽時，三皇又擡頭了，太一卻漸漸退讓，終至於隱去了。』(一四章) 這可以證明二者的勢力範圍是分得很清楚的。

然而爲什麼秦始皇時的三皇是天皇，地皇，秦皇，漢武帝時的三一也是天一，地一，太一？『秦皇最貴，太一也是『天神貴者』』這中間到底有沒有關係？有的話，怎樣的關係？沒有的話，怎樣的各自發生？要解答這些問題，我以爲要分兩方面來說。

第一，我們先得研究一下三皇是怎樣出來的。三皇的出來，我以為最少有兩種原因：第一是皇號的成

立。皇字，我們知道，最初多數是作形容詞用的。後來在楚辭中見到用作天神的尊號（東皇西皇）在莊子

和呂氏春秋中見到用作人王的尊號（三皇五帝）。皇字由形容詞變作名詞的過程恐怕是語言文字變用

的一般通則。本來形容詞是用以形容名詞的，但在形容詞與被形容的名詞合成一個名詞的上面，再有別

的約詞（Modifier）的時候，被形容的那個名詞往往可以省去。例如「美人」是形容詞「美」和名詞

「人」合成的一個名詞，但「美人」上面加數詞「三」或「五」的時候，我們往往只說「三美」「五美」

把「人」字省了。「聖人」是形容詞「聖」和名詞「人」合成的一個名詞，「聖人」上面加了「先」

或「後」的時候，我們便也只說「先聖」或「後聖」了。久而久之，這些形容詞便自己成爲名詞了。皇

字的形容詞與名詞合成的名詞，我們所知道的，有「皇祖」、「皇天」、「皇王」等；依據上面所說的通例，那

麼在「皇王」上面假使加了一個「三」字，豈不就成了「三皇」嗎？皇字之所以由形容詞變成名詞，與

「三皇」之所以出現，我想還是很可能的一種過程。然而這還不夠，這最多只能說明「皇」字之成爲名

詞與「三皇」一名出現的原因；三皇在古史系統中地位的確定還得有待於別種因素。戰國是古史創造

極盛的時期，有的稱「三王五霸」，有的進一步稱「五帝三王」，有的更進一步稱「三皇五帝」。大家談

古史總喜歡往上推，你說三王五霸，我就說五帝三王；你說五帝三王，我就說三皇五帝；我說的總要比你說的

古。同時，那個時候社會上大多數的歷史觀念是退化的，越古越好，越近代越不成。所以三皇在當時古史

—(考)

—(三)

系統中便居了最古最理想的階段了。三皇的地位算是確定了，三皇是誰呢？這還有問題。

三皇的名號，我們第一次從李斯等的口裏聽到，原來所謂三皇是天皇，地皇，泰皇，而且泰皇是最貴的。

對於這三個名號，第一第二是很明顯的，比較簡單；第三而又是最貴的泰皇就有問題了。從來對於泰皇的

解釋，普通有兩種說法：一種認泰皇就是太昊，這顯然是望文生義的附會，因為泰皇的泰和太昊的太相同的

緣故。這種說法最少有一點講不通。泰皇假使是太昊，是一個古帝王的固定名稱，為什麼對於其他兩

個不採用同樣的辦法，也用兩個固定名稱，而偏要用那顯然是理想化象徵化的「天」「地」二字？還有

一種說法，認泰皇等於人皇。持此說者有的不說理由，有的所舉的理由不充分（參看第十九章）。我的意

見和這一種說法比較相近，但我不以為泰皇等於人皇；我以為泰皇的「泰」字當初根本就是「人」字，李

斯等所說的就是人皇，並不是泰皇。有兩種解釋可以說得通：第一，天地人三者連繫的思想在戰國時已經

很流行了。那時候人說話說到大道理的時候總喜歡拉上天地人來。在先秦的載籍中可以找到許多例

子來：易繫辭傳：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」老子：「人法地，地法

天，天法道，道法自然。」（二十五章）孟子：「天時不如地利，地利不如人和。」（公孫丑）呂氏春秋：「始生

之者天地，養成之者人也。」（本生）又：「上揆之天，下驗之地，中審之人，若此則是非不可無所遁矣。」

（序意）這些例子可以證明那時候差不多各家的思想中都有天地人連繫的觀念了。有了這種觀念，同

時又有了三皇的古史系統，於是自然的把這天地人三者的觀念套上了三皇這個產生未久的空架子，成

功了所謂天皇、地皇、人皇。本來他們對於古史就是很模糊的，五帝已經有些弄不清了，何況三皇，把天地

人配上這個模糊的三皇，剛剛合式。同時，我們也可以解釋爲什麼人皇（假定秦皇是人皇）最貴。古籍中說

人貴的很不少。孝經：『治章』：『天地之性，人為貴。』書：『惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。』列子

楊朱篇：『人肖天地之類，懷五常之性，有生之最靈者也。』又天瑞篇：『榮啓期曰：『天生萬物，惟人為貴，而

吾得爲人，是一樂也。』人既然是最靈最貴的，那麼「人」所理想化的人皇自然也是最貴的了。但是

史記上明明寫的是「秦」字，何以說就是「人」字呢？道又得有一個解釋：古時「秦」、「太」、「大」三

字是通用的，而「大」字古文像人形，並且有作人字用的。南唐徐鍇說文繫傳：『天大，地大，人亦大焉，

象人形，古文人也。凡大之屬皆從大。臣鍇按：老子：『天大，地大，王亦大也。』古文亦以此爲人字也。特

察反。』清錢坫說文解字繫傳：『繫傳作古文人也，蓋古文尙書亦以大爲人字。』假使這一說果然

靠得住，秦皇的秦很可能是由「大」（古文人）轉「太」由「太」再轉「秦」而成的。秦三皇當初是天

皇，地皇，人皇，不是天皇，地皇，秦皇。這自然只是一個可能的假設而已。

那麼漢武帝時的「天神貴者」太一和天一、地一、太一所合成的三一是從那裏來的？太一這個名稱

早就有了；道家把它用作道的名號；楚辭中發現它是東皇太一；到了漢武帝時便有人稱它爲「天神貴者」。

顧師以爲它之所以爲「天神貴者」是因爲它是最貴的秦皇的化身。但是太一名號的出現在秦三皇

名號出現之前，秦三皇中最貴的又是人皇（假定上面的假定是對的），不是秦皇，太一之所以成爲「天神貴者」。

原因常別有所在。太一本來是道家的最高最理想的道的名號，方士們受了道家的影響，把太一神化了，尊爲天神。在玄學中太一是最高的道，做了天神，自然也得爲『貴者』了。說不定這便是太一之所以爲

『天神貴者』的原因。至於三一，素來人都認它做天一、地一、太一三者所合成的一個名稱。天一、太一在

三一名稱出現的時候，別地方也見過；地一除了當時一提及，直至宋代十神太一出來的時候才再見。三

一後來也少見；在道經中有『三一』這個名詞，但所謂三一是玄一，真一，太一。（道藏，洞真部，本文類，太上昇玄三一）

（融神變化妙經）已經成爲很玄妙的東西，已經不是天一、地一、太一了。我以為漢武帝時的所謂三一的發生

和太一這個名稱有極密切的關係。那時候太一的勢力非常膨脹，地位顯然是確定了；有一部份人眼看這

種情勢，同時又不能忘情於天地，由是便想把太一與天地拉在一起。太一的下一字是『一』字，那麼在

『天一』、『地一』之下也各配一個『一』字，豈不是就有了關係？這樣便成功了很整齊的天一、地一、太一。

太一的『一』有它的特別的歷史背景，但『天一』、『地一』之下的『一』將作何解釋？這顯然是一個盲目的

模仿。三一的產生便是這種盲目模仿的結果。我本來還有一種假設，我以為史記封禪書中關於三一

的幾句應當念作：『古者天子三年壹用太平，祠神三一、天一、地一、太一。』（按，封禪書於此段稍後有『又作甘泉宮，

中爲臺室，畫天地太一諸鬼神。』天地與太一連稱，不作天一、地一，或可爲旁證。）漢書郊祀志把『神』字省了，或脫了，於是

不能不於『三一』下斷句，這樣便鑄成了三一和地一等名稱。但封禪書中別的地方也有三一這個名稱

單獨出現，我的假設自然推翻了。（按，漢書郊祀志大部份是根據史記封禪書寫成的，但今本封禪書，據史記探源，又是錄自郊祀



（志此中糾葛實在無從弄清）

《墨子說：『天神貴者太一，太一佐曰五帝。』戰國時候的人常說三皇五帝。這中間有沒有關係？太

一佐的五帝是否即三皇五帝的五帝？我以為這中間最少沒有直接關係。三皇五帝的五帝是古史中的

五帝，儘管他們的人物沒有確定，而在當時一般人的觀念中，他們是有『禮義法度』和『地方千里』的人

間帝王。他們是三皇以後的帝王，不是三皇的佐。太一佐的五帝是西漢初年所奉祀的五帝，是秦地原有

的白，青，黃，赤四帝再加上漢高祖所補的黑帝而成的。太一未貴以前，五帝很有地位。五帝之所以降作太

一之佐，和當時宗教情形有關係。當時各地方各派別的宗教競爭很厲害。五帝的勢力大半在西方，太一

的勢力大半在東方。東方方士們要替他們的神太一爭地位，便說太一是天神最貴的，五帝不過是太一的

佐而已。方士們勝利了，太一果然升為最貴的天神，五帝只好屈為其佐了。這一次的調動和西漢一代的

國家宗教都有大關係。

（三）  
以上是我們對於秦三皇和西漢太一三一的來源和它們發生經過的假設；至於後來它們各自演變的

過程，和在這過程中它們所發生的關係，三皇考中有很精細的敘述，我沒有什麼意見。但是在它們演變的

過程中有一件特別值得注意的事，那就是它們和道教的發生關係。三皇在道教中，除了花樣更新奇地位

更神祕以外，所關係還比較的小，惟有太一在道教中所占的地位實在太複雜了。它一方面在道教教理中

享最高的地位；一方面在道教神的系統中，處處見得到它的名號。道教裏面最主要的成分是道家以及陰

陽五行的思想理論和中國自古以來的鬼神術數而在這兩方面太一簡直有負起貫通責任的能力。了解太一在道教中的地位，它與各方面的關係，是了解道教的門徑之一。了解道教，它的吸收能力和溶化方式，又是了解中國文化的門徑之一。三皇考引起了這個問題，也許是三皇考自身貢獻以外的一個收穫。

一九三五年一月十五日，於燕大蔚秀園，翁獨健。

### 三三二 三統說的演變

顧頡剛

(廿五，三，浙江省立圖書館文瀾學報第二卷第一期)

古史的系统，在秦漢間如飛地伸展。騶衍的五德說本是從黃帝開頭的，到劉歆的手裏就始於伏羲氏了。(見世經) 五德說既已如此，三統說當然也有同樣的趨勢。

董仲舒在春秋繁露裏講三統，雖說是終而復始，但他只說了：

湯受命而王，……時正白統；

文王受命而王，……時正赤統；

春秋應天作新王之事，時正黑統；

至於夏爲黑統，他尙未說。所以然者何？因爲三統說是影戲了五德說而成立的。在那時的五行相勝的五德說裏定湯爲金德，文王爲火德，繼周者爲水德；所以他便趁口說湯爲白統，文王爲赤統，孔子以春秋繼周

爲黑統，以示與五德說相應合而不相衝突。若一提到夏，則在五德說爲木德，在三統說爲黑統，便不相容了。

這是一種『託古改制』的學說初出來時所應有的遮遮掩掩的態度。

到後來，三統說通行了。大家只記得『夏殷周』爲三代，忘記了原始的三統說是以『殷周春秋』爲三代的，故云：

周人以至日爲正；殷人以日至後三十日爲正；夏人以日至後六十日爲正。（尚書大傳略說）

夏以孟春爲正；殷以季冬爲正；周以仲冬爲正。夏以十三月爲正，色尙黑，以平旦爲朔；殷以十二

月爲正，色尙白，以雞鳴爲朔；周以十一月爲正，色尙赤，以夜半爲朔。（尚書大傳略說）

十一月之時，陽氣始養根株黃泉之下，萬物皆赤，赤者盛陽之氣也，故周爲天正，色尙赤也。十二

月之時，萬物始芽而白，白者陰氣，故殷爲地正，色尙白也。十三月之時，萬物始達，孚甲而出，皆黑，人得

加功，故夏爲人正，色尙黑。（白虎通三正篇引三正說）

這裏就多出了『天正，地正，人正』三個名目，是董仲舒的書裏所沒有的。董仲舒的書裏說：

三正以黑統初……天統氣始通化物，物見萌達。

正白統者……天統氣始蛻化物，物始芽。

正赤統者……天統氣始施化物，物始動。

他特別標出『天統』一個名詞，把這個名詞作爲三統所公有。這個『天』字是『自然』的意思，凡能在

三統中占得一統的，即是得到了自然的統紀了。但到劉歆作三統曆時，便又創立了一個新學說：

夏數得天（這句是左傳的文字，劉歆借了用來證明是天統的）得四時之正也。三代各據一統，明三統

常合而迭爲首，登降三統之首，周還五行之道也。故三五相包而生。天統之正，始施於子半，日萌色

赤。地統受之於丑初，日肇化而黃；至丑半，日牙化而白。人統受之於寅初，日孽而成黑；至寅半，日生

成而青。天施復於子，地化自丑，畢於辰；人生自寅，成於申。故曆數三統，天以甲子，地以甲辰，人以甲

申，孟仲季迭用事爲統首。三微之統既著，而五行自青始，其序亦如之。（漢書律曆志引）

這是說：夏始自子爲天統，殷始自丑爲地統，周始自寅爲人統。我們姑且把天地人之名放下不說，這子丑寅

的次序也分明和原始的三統說相衝突。春秋繁露和尙書大傳都說：

黑統——建寅，平明朝正。（夏，春秋）

白統——建丑，鳴農朝正。（殷）

赤統——建子，夜半朝正。（周）

這個理由很簡單，一年十二月中的第一月和一十二時中的第一時是一致的，故黑統以寅月爲正月，即以

寅時（平明）爲朝正；白統以丑月爲正月，即以丑時（鳴農）爲朝正；赤統以子月爲正月，即以子時（夜半）爲朝

正。現在劉歆卻把他們倒了過來，得天統的夏反要『始施於子半』且『日萌色赤』了。（若以三正說說，

爲人正，則又何以解於『夏數得天』一語？）

再看，他是把三統和五行打通了講的，其次序如下

天統——赤（火）

地統	
白（金）	黃（土）

人統	
青（木）	黑（水）

這可見他已用了五行相生說把三統說整理過了！虧他想得出拿太陽的顏色來分配這三統，更虧他想得出把太陽的顏色分成了五行的五色。可是在子半會有赤色的太陽，到寅初反而變成了黑色，這將怎麼講？所以劉歆的講三統，實在不是講三統，還是講他的五行相生說，他只要把五行相生說散播到各方面去，使得它無施不可而已。

可是，縱他這樣一講，以後講三統說的，雖於他的夏為天統之說還不敢違背舊說而從之，但總不敢不依他的「天統，地統，人統」之說了。天皇，地皇，人皇的傳說的起來，這也是一個大原因。

緯書中，講到三統說的很多，也很有特別的地方。如春秋緯元命苞云：

夏以十三月為正，息卦受泰。殷以十二月為正，息卦受臨。周以十一月為正，息卦受復。（論語

正義等引）

這是因京房們的卦氣圖以六十卦（除了坎離艮兌四正卦）分配十二月中二十四氣及七十二候，復為十一月之卦，臨為十二月之卦，泰為正月之卦的緣故。又如春秋緯感精符云：

天統十一月建子，天始施之端也；謂之天統。周以為正。地統十二月建丑，地助生之端也；謂之地

統。商以為正。人統十三月建寅，物生之端也；謂之人統。夏以為正。（御覽引）

這和三正記所說是大略相同的。

這些話都沒有把古史系統放長。其放長的則有以下這些：

尙書中候云：

高陽氏尙赤，以十一月為正，薦玉以赤繒。高辛氏尙黑，以十三月為正，薦玉以黑繒。陶唐氏尙

白，以十二月為正，薦玉以白繒。有虞氏尙赤，以十一月為正。（通典吉禮篇引）

這已把三統的古史系統越夏商而伸展至高陽氏了。

詩緯推度災云：

軒轅，高辛，夏后氏，漢皆以十三月為正。少昊，有唐，有殷，皆以十二月為正。高陽，有虞，有周，皆以

十一月為正。

這又把三統的古史系統度越高陽氏而伸展至軒轅了。

禮緯稽命徵云：

舜以十一月為正，統尚赤。堯以十二月為正，尚白。高辛氏以十二月為正，尚黑。高陽氏以十一月為正，尚赤。少皞以十二月為正，尚白。黃帝以十二月為正，尚黑。神農以十一月為正，尚赤。女媧以十二月為正，尚白。伏羲以上，未有聞焉。（禮記正義及古禮書引）  
 這又把三統的古史系統度越轉轅而伸展到女媧了。

諸命徵又云：

三皇三正：伏羲建寅，神農建丑，黃帝建子。至禹建寅，宗伏羲商建丑，宗神農周建子，宗黃帝。

所謂「正朔三而改」也。（禮記書引）

這更把三統的古史系統直伸到伏羲齊了頂了。

在禮學是作此舉人，先往後，後往來。他是一個禮學專家，可惜他所著的三禮義宗等書俱已失傳。社

佑通典的古禮篇中引有他的一段話，也是關於這一個問題的：

若以書傳中候文依三正記推之，則三皇五帝之所尚可得而知也。以周人代殷用天正而尚赤，殷人代夏用地正而尚白，夏以人正代舜而尚黑，則知虞氏之王當用天正而尚赤，陶唐氏當用地正而尚白，高辛氏當用人正而尚黑，高陽氏當用地正而尚赤，少皞氏當用地正而尚白，黃帝當用人正而尚黑，炎帝當用地正而尚赤，共工氏當用地正而尚白，太皞氏當用人正而尚黑也。

他到底是學者態度，既肯說「推之」，又肯說「當用」。不像以前諸書把這個三統系統看成了早已固定

的事實。他這個系統，是最遵守劉歆的世經的，所以不但少皞氏加了進去，連共工氏也加進去了。現在把以上五說總列一表，作一比較：

代	伏	女	共	神	黃	少	顓	帝	唐	虞	夏	殷	周	漢
次	羲	媧	工	農	帝	暉	頊	農						
尚書中候							赤	黑	白	赤				
推度					黑	白	赤	黑	白	赤	黑	白	赤	黑
稟							赤	黑	白	赤				
稽命徽(甲)		白		赤	黑	白	赤	黑	白	赤				
稽命徽(乙)	黑			白	赤						黑	白	赤	
崔靈恩說	黑		白	赤	黑	白	赤	黑	白	赤	黑	白	赤	



看這個表，可知這一個歷史系統自少皞以下甚爲整齊。這是因爲夏殷周三代的黑白赤三統之成了定論，從此推上去，當然有此結果。至黃帝以上，所以有些紛歧之故者，乃是被三皇的問題所牽動，三皇既有異說，則編排三統的人自然也要隨着參差了。

謹案：三統說是三皇說的背景，顧剛師在他新著的三皇考裏雖曾提到，但因题目的關係，沒有很詳細的敘述，趁這次文瀾學報索稿的機會，就把三統說的演變詳細的發表一下。承命校讀，並屬補充意見，因將中間所未曾完全序述關於劉歆三統說的來源，謹就管見，補敘於下：

我們知道董仲舒的三統說是截取五德說的下半截造成的，所以名爲三統說，它的背景仍是五行說；而劉歆的三統說則大部份的背景卻是三才說。劉歆的學問是最駁雜的，他不安於今文家的因陋，他所創造的學說的來原往往是多方面的；他的新三統說的來原，我以爲有如下三項：(一) 甘誓的三正。甘誓說：「有扈氏威侮五行，怠棄三正。」這「三正」的解釋，據鄭玄說爲「天地人之正道」，僞孔也用此說；伏生大傳（這傳當然不是伏生所作）同馬融說爲「建子建丑建寅」的「三正」，蔡傳本之。據我的淺見看來，似乎以鄭玄同僞孔的說法爲是，因爲金木水火土五行同天地人三才實在是天地的巧對。三正就是三才，易繫辭傳說：「有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之。」說卦傳說：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義，兼三才而兩之。」又說：「參伍

以變，錯綜其數，通其變，遂成天地之文，極其數，遂定天下之象。」所謂「息棄三正」，就是息棄天地人三才之道。洪範說：「縣陳洪水，相陳其五行。」相陳五行，也就是「威侮五行」。這甘誓的「三正」實在本與「三統」無關，尙書大傳雖把它們發生了關係，劉歆因此造出「天統地統人統」的說法來。(二)左傳的三統說法。左傳昭公十七年梓慎說：「火出於夏爲三月，於商爲四月，於周爲五月，夏數得天。」夏數得天，這句話本來是夏曆得天時之正的意思。(劉歆所謂「得四時之正」這句話本不傳錯)劉歆看見了這句話，以爲同他新的三統說相合，因此把它引了來證明夏得天統。(這句話在左傳裏是發語，或許是劉歆說人的，也未可知)

(三)五行相生說。關於這點，顏剛師文中已敘述明白，劉歆看董仲舒三統說裏的五行不完備，因此替他彌補起來。(所謂「五行與三統相錯」)

童書業附志。二十五年二月二十二日。

### 三三三 潛夫論中的五德系統

顏剛

(廿六，四，國立北平研究院歷史學集刊第三期)

我們的經學和古史學，都是在東漢時凝固的，而東漢一代是世經和讖緯最占勢力的時代，所以這兩種學問都以世經和讖緯爲中心而凝固了。後來的人儘可以不信讖緯，也儘可以不知道有世經這部書，但因爲在凝固時代它們占了中心的地位之故，隨處都受這種材料的包圍，所以每每不自覺地沿用了它們的說

話。要想洗刷清楚，必須從源頭下手。

不必說後來，就看東漢。張衡（生於漢帝建初二年，西元七八，卒於順帝永和四年，一三九）是東漢時最有

學問，最有思想，而且是最多科學上發明的人。他製有渾天儀，滴漏，候風地動儀，指南車等儀，又著有靈憲，算  
圖論，地形圖諸書。他的腦筋是何等清晰！他極不信讖緯，曾於順帝時上疏斥其妄，其言曰：

讖書始出，蓋知之者寡。自漢取秦，用兵方戰，功成業遂，可謂大事。當此之時，莫或稱讖。若夏侯  
勝，孟之徒，以道術立名，其所述著無讖一言。劉向父子領校祕書，闕定九流，亦無讖錄。成哀之後，  
乃始聞之。

尚書，堯使鯀理（「理」當作「治」，疑後人以堯高宗諱改）洪水，九載績用不成，鯀則殛死，禹乃嗣興，而

春秋載六共，王理（治）水。凡讖皆云黃帝伐蚩尤，而詩載獨以爲蚩尤敗，然後堯受命。春秋正命  
包中有公輸若與墨若，事見戰國，非春秋時也。又言別有益州，益州之置在於漢世。其名三輔，諸陵，  
世豈可知。至於圖中，說於成帝。一卷之書，異數事，聖人之言，勢無若是，殆必虛偽之徒，以要世取  
寶。往者侍中，賈逵，德識互異三十餘事，諸言讖者皆不能說。至於王莽篡位，漢世大禍，八十篇何爲  
不載？即知圖載成於成之際也。

……此皆欺世罔俗，以味勢位，禁讖禁緯，莫之糾禁。……宜收藏圖讖，禁絕之，則朱紫無所眩

惑，詭言詭語，罔始矣。（後漢書卷八十九）

照他這樣講他是根本不信識緯的了。但他『條上司馬遷班固所敘與典籍不合者十餘事』其中的兩條是

(1) 易稱『志戲氏王天下，必戲氏沒，神農氏作，神農氏沒，黃帝堯舜氏作。』 史遷獨載五帝不

記三皇。今宜并錄。

(2) 帝系『黃帝產青陽昌意。』 周書曰：『乃命少皞，清，即青陽也。』今宜實定之。(本傳

章懷太子注引)

他不知道周官中的『三皇五帝』與識緯書中的『三皇五帝』是同在一個時代背景中出現的。他又不

知道左傳國語中的『少皞』與世經中的『少皞』及識緯書中的『帝宣』也是同在一個時代背景中出

現的。(說詳讀周所撰五德終始說下的政治和歷史，古史辨第五册及三皇考) 他以為史記中沒有三皇，沒有少皞，是同

馬遷的缺失，可是他不知道司馬遷的時代原不是識緯的時代呵！

即此可知，不信識緯書尚易，而不信識緯書的時代所出現的歷史卻是極難的事。因為給人們提和而

凝固了，不知道是出于識緯的了。識緯既然世經亦然。

如今我要講的，是張衡的一個朋友名喚王符的歷史學說。他隱居不仕，著有一部潛夫論，是批評當時

社會的。雖沒有特別深刻的見解，但總算是能用思想的人。在這部書裏有一篇五德志，記五帝的事實，又

有一篇志氏姓，記姓氏的來源。這兩篇好像大戴禮記中的五帝德和帝繫，我們可以說，他模倣了五帝德而

作五德志，模倣了帝繫而作志氏姓。但他的時代是較後了，學問和方法都豐富了，所以後兩篇的材料多於

前兩篇，後兩篇的系統也整齊於前兩篇。

現在為要分析他的兩篇文章，所以先把本文鈔出逐章批評。他的五德志說：

自古在昔，天地開闢，三皇殊制，各樹號證，以紀其世。天命五代，正朔三復。神明感生，爰與有國；

亡於嬖以(慢易)滅於積惡。神徵精以(以精)天命罔極，或皇馮依，或繼體育。太暉(暉)以前尙

矣；迪斯用來，頗可紀錄。雖一精思，讓而復誤。故撰古訓，著五德志。

世傳三皇五帝，多以伏羲神農為二皇，其一者或曰燧人，或曰祝融，或曰女媧，其是與非，未可知也。

我聞古有天皇，地皇，人皇，以為或及此謂，亦不敢明。凡斯數口，其於五經皆無正文。故略依易繫，記

伏羲以來以遺後賢。雖多未必獲正，然罕可以浮游博觀，共求厥真。(據江陵竹書滯夫論卷，湖海樓叢書本)

看了這一段引言，可知王符作這篇的時候正和司馬遷一樣，是存着『考信於六藝』的一個觀念的。他因

為三皇『於五經皆無正文』故闕而不道。他因為易繫從伏羲講起，故也『記伏羲以來』。所謂『故撰

古訓』所謂『共求厥真』都是他的謹慎的表現。但看下去：

大人迹出雷澤，華胥履之，生伏羲；其相口角。世號太暉。都於隊。其德木。以龍紀，故為龍師

而龍名。作八卦。結繩為網以漁。

後嗣帝嚳代顓頊氏，其相戴干。其號高辛。厥質神靈，德行祇肅。迎送日月，順天之則，能殺三

辰以周民。作樂六英。世有才子八人：伯翳，仲堪，叔獻，季仲，伯虎，仲雄，叔豹，季狸，忠肅恭懿，宣慈惠和，

天下之人謂之『八元』。

後嗣姜嫄履大人迹，生姬棄，厥相披頤。為堯司徒，又主播種，農植嘉穀，堯遭水災，萬民以濟，故舜命曰后稷。初，烈山氏之有天下也，其子曰柱，能植穀，故立以為稷，自夏以上祀之。周之興也，以棄代之，至今祀之。

太姬夢長人感已，生文王，厥相四乳。為西伯，興于岐，斷虞芮之訟而始受命。武王駢齒，勝腹，遏劉，成周道。姬之別封衆多，管，蔡，霍，魯，衛，毛，聃，郇，雍，滕，畢，原，鄆，郇，文之昭也；邢，晉，應，韓，武之穆也；凡，蔣，邢，鄭，邴，祭，周，公之胤也；周，召，號，吳，隨，邠，方，印，息，潘，養，滑，鏡，宮，密，祭，丹，郭，揚，管，唐，韓，楊，蘇，葉，甘，麟，（麟），庚，王，氏，皆姬姓也。

上述的話固然有出於易繫辭傳的（作八卦，結繩為網等）也有出於國語和左傳的（帝繫序，長高辛氏八元，文昭武穆等）也有出於尚書和詩經的（周初之世，豳風，邶風等）也有出於大戴禮五帝德的（姬質神說，印文日月，順天之則等）但還有一大部分是出於識緯的（漢書，卷八，太姬夢長人感已，其相四乳，其相四乳，其相四乳等）實在算不得謹慎。和他的朋友張衡比較起來，張衡的理性比他強的多呢。

而且還有一件極奇怪的事，他把帝嚳和姜嫄都算作伏羲的「後嗣」了。這是他以前任何書中所沒有提起過的。不過我們在讀了識緯書之後，就可明白這不是他的誕妄，乃是他把太極五帝感生的系統當作帝王傳世的系統了。我們知道，在五行和生的五德終始表上，伏羲，帝嚳，周都是木德；在那時人的信條上，

本德之王都是蒼帝所生，所以王符就把這一班先後出世的木王錯認為世代相承的祖孫了！

有神龍百出常羊，感任姒，生赤帝魁隗，身號炎帝，世號神農，代伏羲氏。其德火紀，故為火帥而火名。是始斲木為耜，揉木為耨，日中為市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所。

後嗣慶都，與龍合婚，生伊堯，代高辛氏。其眉八彩。世號唐。作樂大章。始禪位。武王克殷

而封其胃於錄。

含始吞赤珠，魁曰「玉英生漢」。龍威女媧，劉季興。

這也與上邊一樣，把同德的天子算作世代相承的祖孫（原為炎帝後之說源導於世經，參五德終始說下的政治和歷史）

正漢高祖為堯的子孫，也是王莽時代極流行的傳說，這裏雖不明說，但已為當時確定的事實了！

大總統樞密野，感符寶，生黃帝軒轅，代炎帝氏。其相龍顏。其德土行。以雲紀，故為雲帥而雲

名。作樂咸池。是始制衣裳。後嗣握登，見大虹，意感生重華虞舜，其目重瞳。事堯，堯乃禪位曰：

「格爾舜，天之歷數在爾躬，允執厥中，四海困窮，天祿永終。」乃受終於文祖。世號有虞。作

樂九韶，禪位於禹。武王克殷而封胡公媯滿於陳，庸以元女大姬。

這也是把上德的德統算作他們的代統的。但王莽為他們的後嗣，雖漢書莽傳中一再言及，他卻不肯提了。

可憐呀，王莽費了許多心力，纔創造成這個系統，但一到這系統成為共同的信仰時，他自身反而沒有分了！

大星如虹，下流華渚，女節夢接，生白帝摯青陽，世號少皞，代黃帝氏。都於曲阜。其德金行。其

立也，鳳鳥適至，故紀於鳥；鳳鳥氏，曆正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啓者也；丹鳥氏，司閉者也；祖鳩氏，司徒也；雉鳩氏，司馬也；尸鳩氏，司空也；爽鳩氏，司寇也；鶡鳩氏，司事也。五鳩，鳩民者也。五雉爲五工，正利器用，夷民者也。是始作書契，百官以治，萬民以察。有才子四人，曰重，曰該，曰修，曰熙，實能金木及水，故重爲句芒，該爲蓐收，修及熙爲玄冥，恪恭厥業，世不失職，遂濟窮桑。

後嗣修紀見流星，意感生白帝文命戎禹，其耳參漏。爲堯司空，主平水土，命山川，畫九州，制九貢。功成，賜玄珪以告勳於天。舜乃禪位，命如堯詔，禹乃卽位。作樂大夏。世號夏后。傳嗣子啓。

啓子太康仲康更立，兄弟五人皆有昏德，不堪帝事，降須洛納，是謂五觀。孫相嗣位，夏道浸衰。於是后羿自鉅遷於窮石，因夏民以代夏政，滅相。妃后緡方娠，逃出自竇，奔於有仍，生少康焉……復禹之績，祀夏配天，不失舊物。十有七世而桀亡天下。武王克殷而封其後於杞，或封於宋。又封少皞之後於郟。(鄭?)……

這也是把金德的德統算作少皞和禹的代統的。其中關於少皞的事情大鈔左傳，這因爲在劉歆編定左傳的時代卽是少皞負了重定史統的使命而出現的時代，所以有這許多材料供給給他轉鈔。只有他所說的『是始作書契，百官以治，萬民以察』的幾句話則不來自左傳而來自易繫辭傳。不過易傳裏只說『古者結繩而治，後世聖人易之以書契』，王符從何處知道這位『後世聖人』卽是少皞呢？(據世本作篇，書是祖誦者顯所作) 這大約因爲少皞氏沒有什麼制作，嫌其缺典，所以替他補上了。



搖光如月正白，感女嬙幽房之宮，生黑帝顓頊。其相駢幹。身號高陽，世號共工。代少皞氏，其德

水行，以水紀，故為水師而水名。承少皞，九黎亂德，乃命重黎討訓（不）服。稔象日月，東臨南

作樂五英。有才子八人：皆舒，積凱，攝演，大臨，危降，庭堅，仲容，叔達，齊聖廣潤，則允篤誠，天下之人壽

之「八凱」。共工氏有子曰句龍，能平九土，故號「后土」。死而為社，天下祀之。

媿簡吞燕卵，生子契，為堯司徒，職親百姓，順五品。

扶都見白氣貫月，意感生黑帝子，觀其相三肘。身號湯，世號殷。致太平。後稷，乃生武丁……

能中興，稱號高宗。及帝辛而亡，天下謂之紂。武王封微子於宋，封其子於朝鮮……

這固然沒有一後嗣一字樣，但按上面的四例，少不得也得把水德的傳統算作他們的代統。在這段文字，最為

奇怪的，是他把顓頊與共工併作一人。共工氏在世經裏本是個「伯而不王」的脚色，而顓頊在世經裏卻

是水德的正統，一帝一伯，怎能合併為一人？再看淮南子兵略訓云：「共工為水害，故顓頊誅之。」可見共工

與顓頊兩人乃是拚個你死我活的敵對顛，為什麼到了這裏卻把仇人當作親家了？又世經以「高陽」為

顓頊有天下之號，而這裏卻把「高陽」算作顓頊的身號，借此便把世號改作「共工」，也是可注意的。至

「以水紀，為水師而水名。」在左傳裏原是共工氏的事，與「不能紀遠」的顓頊無關，而這裏也因共工即顓

頊便變成了顓頊的事了。還有「能平九土」的「后土」句龍，在左傳是共工氏之子，而在共工氏與顓頊合併

的辦法之下，就很自然地變作了高陽氏的後人。這段文字大大改動古史傳說到如此地步，是什麼道理呢？

我以為恐只因照左傳（昭十七年）上說

伏羲——以龍紀，為龍師而龍名。

神農——以火紀，為火師而火名。

軒轅——以雲紀，為雲師而雲名。

少皞——以鳥紀，為鳥師而鳥名。

只有顓頊無所紀。雖是左傳上也已說明「自顓頊以來，不能紀遠乃紀於近，為民師而命以民事。」但五帝

中獨缺他一位沒有靈物紀官，未免小覷了他，而且在制度上也嫌其不整齊。恰好左傳中還有「共工氏以

水紀，故為水師而水名」一句，他想，共工為水德，顓頊亦為水德，若把他們併作一人，豈不是顓頊的紀官就有

了着落了？於是他不管左傳的前後文怎樣，便立刻斷章取義，直書曰：「黑帝顓頊，身號高陽，世號共工，以

水紀。」自從作了這樣痛快的解決之後，世經中共工開統的糾紛固然可以不再成為難題，而淮南子所說

「共工與顓頊爭為帝」的話就不免自己打起自己的嘴巴來了！

這真是一篇奇文。他口中儘說在「求真」的目的之下整理古史，實際上卻在「求整齊」的目的之

下創造古史。他口中說的是「依易繫古訓」而實際上卻是一個變本加厲的識緯的信徒。我們懂得了

這個，我們便知道漢人創造古史的方法。

現在我們把他的話畫出一個世系圖，表顯帝王傳代的秩序性和革命禪讓的必然性來：



你看他排列得多麼整齊：(一)帝王禪代，是依着五德次序的；(二)帝王世系，是後五德接着前五德的，是女子承繼的（也有不是女子承繼的，如帝嚳，但所以這樣，只因藏書中沒有關於他的感生說）；(三)然而受命而王的天子，卻又來自天上的。這第一項，世經早說明了。第三項，讖緯書中也說得多了。只有第二項，是他的獨創之說。

不過這第二項，就已不免有一個大錯誤。因為姜嫄與太姪兩個女性如都認為帝嚳的後嗣，則稷與文干兩個男性便不能承認其為直系의 祖孫而也為帝嚳之後。娥簡與扶都兩個女性如都認為顓頊的後嗣，則契與湯兩個男性也便不能承認其為直系의 祖孫而也為顓頊之後。否則女性禪代，男性亦傳代，而兩方面又同出於一祖，若不是說為同族同姓自相嫁娶就不可通了。但這是可以有的事嗎？即使太古時可以有，但到商周時還可以有嗎？

說到這裏，恍然解悟，王符是要把每個帝王說成有三個父親的：其一是感生之父，如伏羲之大人迹；其二是母所承之帝，如堯出於神農後嗣的慶都；其三，總是名義上的父，如文王的「以王季為父」。簡言之，一是天系，二是母系，三是父系。受命而王的，一定要在這三個系統當中都得到了根據（如文王）至少亦要兩個（如黃帝、帝嚳）方有做帝王的資格；這原本是漢代人的受命論，以見帝王絕對沒有平常人能夠擠上去的福分而已。

這樣整齊齊齊的一套史說固然出於東漢王符的手筆，但這種思想則實發源於西漢。漢為堯後的說

法王符以黃帝爲初祖和以虞帝爲始祖的事實，都是王符的歷史學說的先導者。

王符發表了這個學說之後，似乎沒有發生什麼影響，這因潛夫論是一部較僻的書，非人人當讀的；而且他排得太整齊了，識緯的成分太重了，又有幾處是顯違舊說的，容易給人看破之故。不幸得很，清代最淵博的樸學家錢大昕倒很贊同他的說法。潛研堂答問（卷九）云：

問：『太史公三代世表謂堯舜禹稷契皆出黃帝，稷契與堯同父，堯不能用，至舜始舉之。舜娶堯二女乃是曾祖姑。此皆昔人所疑，不審何以解之？』曰：『史記敘世表本之五帝德，帝繫篇。惟王

符潛夫論五德篇謂帝嚳爲伏羲之後，其後爲后稷，堯爲神農之後，舜爲黃帝後，禹爲少昊後，契爲顓頊後，少昊顓頊不出於黃帝，堯不出於嚳，則舜無娶同姓之嫌，而稷契之不爲堯所知亦無足怪，於情事似近之。又考春秋命歷序稱黃帝傳十世，二千五百二十歲，少昊傳八世，五百歲，顓頊傳二十世，三百五十歲，帝嚳傳十世，四百歲，然則顓頊非黃帝孫，堯亦非帝嚳子，可以正史記之謬，與潛夫論亦相合。』

同馬遷一方面承認五帝德及帝繫之說，謂堯舜皆出於黃帝，一方面又承認堯典及孟子之說，謂舜娶堯之二女，把兩種不同作用的傳說合併起來，於是造成了舜娶曾祖姑爲夫人的笑柄，爲歐陽修等所指摘。（其實這

個錯誤，在司馬遷之前的帝繫等篇已造成了。五帝德說舜「依于倪皇」，倪皇就是堯女姚姁，帝繫說「帝嚳娶于帝堯之子，謂之女媧氏」

這是把各種雜說隨意湊合的必然結果。）錢大昕用了潛夫論和命歷序的話來駁帝繫說，意思固然很好，但他不想

帝繫還是西漢初年的作品，而潛夫論和命歷序則是東漢的作品，在時間上已後了二三百年，王符既沒有新

得的材料，何從知道他的話是可信？又秦漢間因地域的統一而種族亦有統一的趨勢，故有帝繫等書出現，把當時所有的種姓歸結於黃帝的一個系統之下；至西漢末則五行思想極盛，加以王莽圖謀篡位，用了五行的歷史系統作爲他自己做天子的護符，所以把所有的帝王和種姓分配到『五帝』（五天帝與五人帝）的系統之下；這在時代背景上也是絕端差異的。我們既明白了它們的來源之後，自然不該用帝繫的一元說來駁王符的五元說，也不能用王符的五元說來駁帝繫的一元說，因為它們不是在一個題目之下出現的，而且任何方面都不是信史。

帝繫與潛夫論的帝王系統說，因時間的久遠而處在兩極端。世經則居于它們的中間，故它雖沿用帝繫的文字，卻是貌合神離，自相抵牾，雖沒有造出新世系，而也可以暗示王符，使他造出這個五德書的世系來。所以世經之文是一元說的結束而五元說的開創。

我們讀了五德志可以明白，在王符的意想中，世界上是只有五個皇室輪流受命的。現在我們再讀他的志氏姓，看他如何把古代種族分成五部而歸之於這五個皇室：

伏羲，姓風，其後封任，宿須胸，顓臾四國，實司太暉與有濟之祀，且爲東蒙主。魯位公母成風，蓋須胸之女也。季氏欲伐顓臾而孔子譏之。

炎帝苗裔四嶽伯夷爲堯典禮，折民惟刑，以封申呂。齊生尚，爲文王師，克殷而封之齊，或封許尚，或封於紀，或封於申。申城在南陽宛北序山之下，故詩云：『壘壘申伯，王庶之事，于邑于序，南國爲

式。宛西三十里有呂城。許在潁川，今許縣是也。姜戎居伊洛之間，晉惠公徙置陸渾。州，薄，甘，戲，落，怡，及齊之國氏，高氏，襄氏，濕氏，士強氏，東郭氏，雍門氏，子雅氏，子尾氏，子襄氏，子淵氏，子乾氏，公旗氏，翰公氏，賀氏，盧氏，皆姜姓也。

黃帝之子二十五人，奭為十二，姬，酉，祁，己，滕，歲，任，拘，隆，結，嬀，衣氏也。當春秋，晉有祁奚，舉子薦讎，以忠直著。莒子姓己氏。夏之興，有任奚為夏車正，以封於薛，後遷於邳。其嗣仲聽居薛，為湯左相。

王季之妃大任，及謝，章，昌，采，祝，結，泉，卑，遇，狂，大氏，皆任姓也。媯氏女為后稷元妃，繁育周先，媯氏封於燕。……媯氏之別有闕，尹，蔡，光，魯，雍，斷，密，須氏。及漢河東有郅都，汝南有郅君章，姓音與古媯同，而書其字異，二人皆著名當世。

少暉氏之世衰，而九黎亂德，顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂一絕地天通。一夫黎，顓頊氏裔子吳回也，為高辛氏火正，淳耀天明地德，光四海也，故名祝融。後三苗復九黎之德，舜繼重黎之後，不忘舊者，義伯復治之，故重黎氏世序天地，別其分主，以

歷三代而封於程。其在周世，為宣王大司馬，詩美『王謂尹氏，命程伯休父。』其後失守，適晉為司馬，遷自謂其後。

祝融之孫分為八姓，己，禿，彭，姜，媛，曹，斯，半。己姓之嗣，颺叔安，其裔子曰董父，實甚好龍，能求其嗜，欲以飲食之，龍多歸焉，乃學擾龍以事帝舜，賜姓曰董，氏曰豢龍，封諸饒川。……豢龍逢以忠諫，桀殺

……

之。凡因祝融之子孫已姓之班昆吾，緝扈，温董，元姓，腰夷，蒙龍，則夏滅之。彭姓，彭祖，承章，諸稽，則

商滅之。姜姓，會人，則周滅之。妘姓，之後封於郟，會，路，偃陽。郟取仲任為妻，貪冒愛倂，蔑賢簡能，是

用亡邦。會在河伊之間，其君嬌貪嗇儉，滅爵損祿，羣臣卑讓，上下不隨，詩人憂之，故作羔裘，閱其痛悼

也。匪風，冀君先教也。會仲不悟，重氏伐之，上下不能相使，禁罰不行，遂以見亡。路子嬰兒娶晉成公

姊為夫人，鄆舒為政而虐之，晉伯宗怒，遂伐滅路。荀罃武子伐滅偃陽。曹姓封於邾，邾顏子之支別

為小邾，皆楚滅之。準姓之裔熊嚴，成王封之於楚，是謂粥熊，又號粥子，生四人，伯翳，仲雪，叔熊，季糝。

糾，糾為荆子，或封於夔，或封於越。夔子不祀祝融鬻熊，楚伐滅。公族有楚季氏，列宗氏，闞強氏，良臣

氏，善氏，門氏，侯氏，季融氏，仲熊氏，子季氏，陽氏，無鈞氏，為氏，善氏，陽氏，昭氏，景氏，嚴氏，嬰齊氏，來氏，來繼

氏，即氏，申氏，訥氏，沈氏，賀氏，咸氏，吉白氏，伍氏，沈濊氏，餘推氏，公建氏，子南氏，子庚氏，子午氏，子西氏，王

孫（氏），司公氏，舒暨氏，魯陽氏，黑肱氏，皆準姓也。……

高陽氏之世有才子八人，蒼舒，隴凱，擣戴，大臨，危降，庭堅，仲容，叔達，天下之人謂之「八凱」。後

嗣有韋陶，辜舜。……箕子，伯翳，能議百姓以佐舜禹，擾馴鳥獸，舜賜姓嬴。後有仲衍，鳥體人言，為夏

（殷）帝太戊御。嗣及費仲，生惡來，季勝。武王伐紂，並殺惡來。季勝之後，有造父，以善御事周穆

王。……王封造父於趙城，因為氏。其後失守，至於趙夙，仕晉，卿大夫十一世而為列侯，五世而為

武靈王，五世亡趙。恭叔氏，邯鄲氏，晉季氏，嬰齊氏，樓季氏，盧氏，原氏，皆趙嬴姓也。惡來後有非子，以



善畜周孝王封之於秦……以為西陲大夫，海秦寧是也。其後列於諸侯，二世而稱王，六世而始皇生於邯鄲，故曰趙政。及梁、葛、江、黃、徐、葛、蔘、六、英皆早陶之後也。鍾離、運、掩、菟、葵、尋、梁、修、魚、白、真、飛、廉、密如、東、瀛、良、時、白、巴、公、巴、巴、鄭、復、清、皆、嬴、姓、也。

帝堯之後為陶唐氏，後有劉累，能畜龍，孔甲賜姓為御龍，以更豕韋之後。至周為唐杜氏。周衰，有鬻叔子違，周難於晉國，生子與，為李（晉語作理）以正於朝，朝無閒官，故氏為士氏；為司空，以正於國，國無敗績，故氏為司空，食采隨，故氏隨氏。士為之孫，會佐文襄於諸侯，無惡，為卿以輔成景，軍無敗政……於是晉侯為諸冕服於王，王命隨會為卿，是以受隨，卒諡武子。武子（子）文（子）成，晉荆之盟，降兄弟之國，使無閒隙，是以受郟，由此帝堯之後有陶唐氏、劉氏、御龍氏、唐杜氏、溫氏、士氏、李氏、司空氏、隨氏、范氏、郟氏、欒氏、蔭氏、蕢氏、欒氏、檜氏、狸氏、博氏……故劉氏自唐以下，漢以上，德著於世，莫若范會之最盛也。斯亦有修己以安人之功矣。武王克殷而封帝堯之後於鎡也。

帝堯姓虞，又為姚，居媯，武王克殷而封媯滿於陳，是為胡公。陳袁氏、咸氏、簡氏、慶氏、夏氏、宗氏、來氏、儀氏、司徒氏、司城氏，皆媯姓也。厲公孺子完奔齊，桓公說之，以為工正。其子孫大得民心，遂奪君而自立，是謂威王。五世而亡。齊人謂陳田矣。漢高祖徙諸田關中，而有第一至第八氏……及蒞，自謂本田安之後，以王家，故更氏云。莽之行詐，實以田常之風。敬仲之支有皮氏、古氏、溫氏、與氏、獻氏、子氏、缺氏、梧氏、坊氏、高氏、芒氏、萬氏。帝乙元子微子開，紂之庶兄也。武王封之於宋，今之雒陽是

也。宋孔氏，祝其氏，韓獻氏，季老男氏，巨辰經氏，事父氏，皇甫氏，華氏，魚氏，而董氏，艾歲氏，鳩秀氏，中野氏，越叔氏，完氏，懷氏，不第氏，冀氏，牛氏，司城氏，岡氏，近氏，士氏，朝氏，致氏，右歸氏，三仇氏，王夫氏，宣氏，徽氏，鄭氏，目夷氏，鱗氏，臧氏，臧氏，沙氏，黑氏，閔龜氏，既氏，據氏，磚氏，己氏，成氏，邊氏，戎氏，賈氏，尾氏，桓氏，戴氏，向氏，司馬氏，皆子姓也。閔公子弗父何生宋父宋父生世子世子生正考父；正考父生孔父嘉；孔父嘉生子木金父；木金父降爲士，故曰「滅於宋」；金父生邾父；邾父生防叔；防叔爲華氏所逼，出奔魯，爲防大夫，故曰防叔；防叔生伯夏；伯夏生叔梁紇，爲鄆大夫，故曰鄆叔；紇生孔子。

我們讀完了這一大篇之後，它給與我們的最顯著的印象，便是裏邊只有伏羲，炎帝，黃帝，顓頊，堯，舜的世系，而沒有少皞與帝嚳的世系。少皞是西漢末年纔出頭的古帝，沒有人替他編製出許多子孫來，尙是意中事；帝嚳則是秦漢間言族姓者的不祧之祖，看帝繫等書，凡是中原的族姓幾乎全掛在他的名下了，爲什麼到這一篇裏忽然不提呢？這個原因我敢說是王符的偏心，他爲要維持其「德統卽代統」之說，已把帝嚳的子孫大半送與別個人了。本來從帝繫及史記看，帝嚳有四個兒子：后稷，契，帝堯，帝摯。除帝摯的後嗣無聞之外，后稷爲周，契爲商，帝堯爲唐，原都有很昌盛的子姓的。不幸被王符將帝堯送與炎帝，將契送與顓頊，只有周，還因爲木德的緣故而留與帝嚳。但周的世系已在五德志內敘述過了，所以在志氏姓裏也就無話可說了。

少皞的一系亦然。他在五德志內已說：

武王克殷，而封其（馮）後於杞，或封於緄；又封少皞之胄於邾。……姒姓分氏，夏后，有扈，有南，斟，伯，瀛，辛，褒，費，戈，冥，繪，皆禹後也。

如此少皞的子孫雖少，還可以用禹的子孫來補呢。

但不可解的問題又接着來了。戰國人把世上的兩個大姓——姬，姜——分配與黃帝，炎帝，故國語中說：

昔少典娶于有蟠氏，生黃帝，炎帝，黃帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而異德，故黃帝爲姬，炎帝爲姜。  
（晉語四）

那時的人是把周的一系掛在黃帝的名下的，後來帝嚳雖成了周人的祖先（據王，郭沫若兩先生的考證，帝嚳是商人的祖先），好在帝嚳自身也不算作黃帝的子孫，所以只增加了幾代，這個系統的中心還沒有改變。自從劉歆重排五德系統而周乃與伏羲並爲木德，王符重排帝王世系而周乃出於伏羲，遂與土德的黃帝不生關係。這只要他們能自圓其說，也未始不可以備一格。然而他抄國語的老文章，黃帝之子十二姓，仍以姬姓爲首。那麼，伏羲爲風姓，何以姬姓之周可爲其後？黃帝之子首數姬姓，何以周人反與之斷絕關係？這豈不是太矛盾了！王符對於這一個漏洞，自己胸中是雪亮的，故他對於黃帝子姓之邾，己，任，姁等各爲尋出其後嗣，而獨於姬姓不著一字。他只希望讀者的忘記，可是我們哪裏忘記得了呵！

在這一篇中，只有顓頊的一系記載最詳，這因楚，秦，趙諸國各有其世系的緣故。大概古帝王的世系，這

一支是有十之六七可信的，帝繫和史記如此，志氏姓亦如此，雖則顯頊一名的來源我們尚茫無所知。其他炎帝的一系只有一個姜姓，不支不蔓，亦有可信的理由。至於太皞之後不過取自左傳，我深疑任宿諸國的祖先實是有濟、太皞一名是後來加上去的。黃帝之後的姓太多，只要看除了國語十二姓之外，王莽時又把姚嬀二姓加了上去（釋器中有姚嬀因齊鐘爲戰國田齊器，其銘文云：「昭種高祖黃帝」則姚嬀一姓或早託於黃帝之後，）或許原有的十二姓也是這樣地一次一次加上去的。堯舜之後本來沒有很多記載，恰巧西漢中年以後起了漢爲堯後說及新爲舜後說，把他們裝點得很像樣，於是這一篇的作者也就照樣抄寫了。

本篇中還有一段很特別的記載，便是孔子的世系。孔子的世系見於左傳的只有弗父何、正考父、孔父嘉、鄭叔紇四世，見於史記孔子世家的，又有防叔、伯夏二世，但這篇中又多出了宋父、世子、木金父、祁父四世。這是可信的呢？還是可疑的呢？他沒有寫出他的根據來，但我們知道他所根據的是世本。詩商頌那篇正義引世本云：

宋繹公生弗甫何，弗甫何生宋父，宋父生正考甫，正考甫生孔父嘉，爲宋司馬，華督殺之而絕其世，其子木金父降爲士，木金父生祁父，祁父生防叔，爲華氏所逼，奔魯，爲防大夫，故曰防叔，防叔生伯夏，伯夏生叔紇，叔紇生仲尼。

然而世本中雖確已有宋父、木金父、祁父三世，卻沒有世子一代，不知王符又根據了什麼書添湊上的？到王肅作家語，因爲在王符之後，所以更有王符所不會知道的材料，他於木姓解云：

(宋) 中公生緡公共及襄公熙，熙生弗父何及厲公方祀，方祀以下世爲宋卿。弗父何生送父周；周生世子勝；勝生正考甫；考甫生孔父嘉。五世親盡，別爲公族，故後以孔爲氏焉。一曰，孔父者，生時所賜號也，是以子孫遂以氏族。孔父生子木金父；金父生季夷；季夷生防叔，避華氏之禍而奔魯；防叔生伯夏。伯夏生叔梁紇，曰：『雖有九女，是無子。』其妾生孟皮，孟皮一字伯尼，有足病。於是乃求婚於顏氏。……徵在魯往廟見，以夫之年大，懼不時有男，而私禱尼丘山以祈焉，生孔子，故名丘，字仲尼。

這比世本和王符所記的更完密了。可是細細一看，又有許多漏洞出來。崔述說：

孔父爲華督所殺，其子避禍奔魯可也。防叔，其曾孫也，其世當在宋襄成間，於時華氏稍衰，初無構亂之事，防叔安得避華氏之禍而奔魯乎？  
(宋四考詩錄卷一)

世本和王符只說了『防叔爲華氏所逼奔魯』，這還較近情理。家語則說『防叔避華氏之禍而奔魯』，這便更引起後人的質問了。孫志祖也說：

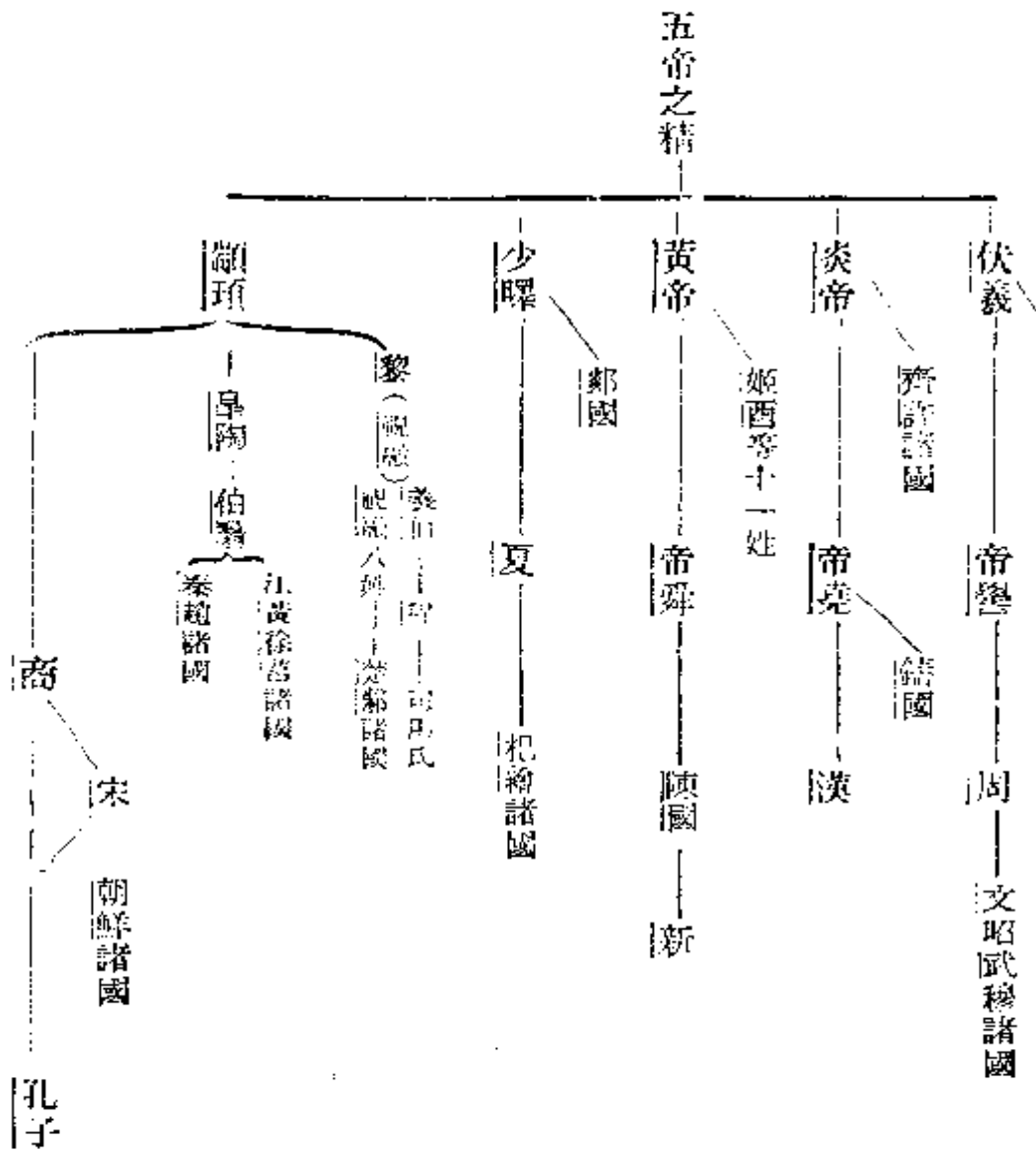
案史記宋世家……弗父何爲緡公世子，非煬公熙子。  
案，孔子以禱尼丘山生，故字曰尼；孟皮何以亦字伯尼乎？  
梁氏玉繩曰：『庶長曰孟，安得稱伯！』

(家語疏證卷五)

這類錯誤，卻是家語的作者所當獨負的，爲的是他比潛夫論又躓事增華了。

44 10

綜合五德志與志氏姓的記載，作一簡表於下，表明王符心目中的古代。



任宿諸國

齊許諸國

結國

姬酉等十一姓

邾國

夏

杞綏諸國

黎(祝融) 姜山 一 陶 一 司馬氏  
祝融八姓 一 楚 諸國

江黃徐諸國

秦趙諸國

商

宋

朝鮮諸國

孔子

每

第 七 十 九 頁

這比了帝繫的世系圖，史記的世系圖，變化到怎樣？我們可以說王符已把古史傳說整齊到無以復加的地步了！這是在漢人的編排方式之下演進到盡頭時所必有的一境，我們不必責備王符個人用了他們的公式來臆造歷史，反正他不做時也有別人會做的。

近來學者厭倦於經今古文學的爭論，相率閉口不談這個問題，但古史問題又是非談不可，於是牽纏於漢人的雜說，永遠弄不清楚。我們自己，並不是樂意鑽向漢代家派的圈子裏去，只因知道今古文學家所處的時代不同，因而他們的古史說也是不同，古史說中的若干糾紛，就是今古文學的家派裏遺下的糾紛，所以我們不過是想順了今古文家的脈絡來尋求解決古史的門道而已。即如王符的說法，從我們看來原不過就劉歆們的五德終始說的更進一境，劉歆們的政治勢力雖倒而學術勢力不倒，他們所定的古史系統和五德方式風靡了東漢一代，逼得張衡王符們都上了當。後人不明白這一部分的學術演進史，只覺得潛夫論中的話新奇可喜，可以利用來作各種解釋，於是錢大昕取來解釋舜妻堯女的故事，近日考陳侯因齊鐘的又取來確定黃帝和舜的祖孫關係，（按通鑑文中的「高祖黃帝」與下面的「休烈祖文」爲對文，祖乃動詞而非名詞，祖文非田齊之祖，則黃帝之「祖」也即是「仲尼祖述堯舜」之意，不必爲堯先，「高祖」猶言「上祖」也。）至於鼓吹唯物史觀的，則更好取來作母系社會的史實。要是王符實在得到了一班漢人所見不到的材料，那麼大家當然可以這樣講，無奈他所有的材料只是漢人熟習的材料，他的推斷只是用了漢人的公式充類至盡的推斷，有什麼足供援據的！現在呢，又有新的公式出現了，許多人又用了這個新公式來創造歷史了，假使後世的人再依據了他們這些新

創的公式化的歷史來敘述古代，豈不使「後人復哀後人」

民國十九年五月原作，二十六年四月修改。

## 跋

童書業

這篇大作，顧師命我校讀了兩次，我越讀越覺得他闡發得透闢；除了欽佩之外，實在無甚多話可說。我想有了這篇大文行世，總不會再有人相信漢代人憑着五行的公式而杜撰的歷史了。不過其中有一點，顧師不曾提出詳細討論，現在特加補提如下：

五德志說「少皞……始作書契」，顧師認為「這大約因為少皞氏沒有什麼制作，嫌其缺典，所以替他補上了。」案，這個問題似乎不是這樣簡單的。王符爲什麼單要把「始作書契」的事加在少皞的頭上呢？其實少皞卽是契，這是陳夢家先生的發見；陳先生的根據，最重要的是世本「少昊名契」（路史註引）的記載。案，陳說甚是！我們看左傳昭公十七年鄭子云：「我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至。」這個鳳鳥就是玄鳥！離騷說：「望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女……鳳皇既受詒兮，恐高辛之先我。」有娥女與玄鳥的關係到這裏變成有娥女與鳳皇的關係。天問說：「簡狄在臺，墨何宜？玄鳥致貽，女何喜？」可見玄鳥就是鳳。甲骨文裏更有「帝使鳳」的記載，這不分明就是「天命玄鳥」的故事嗎？少皞之立，鳳鳥（即玄鳥）適至；契之生，玄鳥（即鳳鳥）亦來，所以我們敢斷說：「我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至」的話便是從



「天命玄鳥」，「帝立子生商」的話變來（兩個「立」字何等相像！）又路史注引田俵子說「少昊之時，赤燕一羽而飛集戶」，燕與玄鳥也有關係，這更可證明少昊卽契了。再國語鄭語說「商契能和合五教，以保于百姓者也。」偽堯典也說「契！百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬。」這個傳說也與少昊的傳說有關：左傳昭公十七年說少皞氏有「五鳩，鳩民者也。」又有「五雉……夷民者也。」「五鳩」「五雉」卽是「五教」傳說的演變；「鳩民」「夷民」也卽是「保于百姓」的傳說。可見少昊的確卽是契了！

「契」的名字卽是契刻書契之意，少皞卽是契，所以有「始作書契」之說。（王符之說必有所本）又契與倉頡的傳說也有關係：陳夢家先生以是倉頡之「倉」與「商」同，倉庚鳥亦作商庚鳥。「契」「頡」古音極近。然則契少皞倉頡卽是一人，所以都爲造字之祖。

當夢家先生發現少皞卽契與倉頡的時候，他並不會見到潛夫論的話，這可見考據到了精密的當兒，證據只有愈來愈多的。近人多喜爲古史分化之說，這種考據法確實含有一部分的可靠性，我敬希我們的師友中人儘量利用這種方法，只是要先堵住危險的附會的路子！

還有一件事，我們也就趁這機會說一說，識緯書中所以不看見帝嚳感生說，依我們的推測，有兩種可能：

（一）伏羲（世帝）、神農（炎帝）、黃帝、少皞（白帝）、顓頊（黑帝）五帝因月令的鼓吹而地位擡高，

感生說本從五帝說來，故五帝皆有感生說。堯舜因王莽的借重，故亦有感生說。契稷早有感生說。禹，湯，文王因皆為始受命之君，亦為鄒衍們的五德終始說所擺佈而有感生說。獨帝嚳一人無此渲染，故只有他沒人替他想出感生說來。

了。  
(二) 帝嚳至漢代，地位已不高，又無鼓吹之需要，祇須放入五帝系統中已足，不必另造感生說了。

二十六年夏，董書築壘於故都。

### 三三三三三 三皇五帝說探源

蒙文通 繆鳳林

(十八、十一、史學雜誌)

#### 一 蒙文通與繆鳳林書

贊廣兄足下：前在內院，兄談及『三皇五帝』之說起於後世，弟邇思此事頗有所疑，但未敢作成定說；今謹貢管窺，以待教正。考谷永言：『夫周秦之末，三五之隆。』師古曰：『三』謂三皇，『五』謂五帝，『則』『三皇五帝』之說起自晚周，漢師固已言之也。郊祀志有梁巫、晉巫、秦巫、荆巫、晉巫、祠五帝，亳人認忌、奏祠。泰一方曰：『天神貴者泰一，泰一佐曰五帝，』是五帝本神祇，而赤熛怒、白招矩等則其帝之名也。鄭玄以

「太一者北辰之神名，」宋均謂是「北極神之別名，」是北辰之神一，而五帝之神佐之。武帝時人有上書言「古者天子三年一用太牢祠三一，天一地一泰一，」是天地之神又並北辰之神而三。秦博士言「古者有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴，」則「三皇」之說本於「三一」，「五帝固神祇，三皇亦本神祇，初謂神不謂人也。世或據春秋後語欲易泰皇爲人皇，而不知泰皇之說出自泰一人皇之名又出自泰皇耳。」鄭玄注中候言「德合北辰者稱皇，德合五帝座星者稱帝，」尤爲「三五」之說本於天神之顯證。「帝」之與「皇」固無關於人事也。方「皇帝」說之初起，「皇」則一而「帝」五，及鄭注中候又列少昊於「五帝，」則又「皇」三而「帝」六，彌附會而彌離本也。最周秦書之不涉疑僞者而論之，孟子而上，皆惟言「三王，」自荀卿以來，始言「五帝，」莊子、呂氏春秋乃言「三皇，」以陸德明之言考之，則莊子書亦多有非漆園作者雜出其間，則戰國之初惟說「三王，」及於中葉乃言「五帝，」及於秦世乃言「三皇，」在前世皆言「忠」「敬」「文」「三統」「子」「丑」「寅」「三正，」謂王者三而復，自不容有「五運」說五而復之義。

以間之言「五帝」當自騶衍氏之後也。

詩書中自昔稱上帝，蓋皆謂昊天上帝也。堯舜帝乙之稱「帝，」則皆歿而臣子尊之，史氏述之，然後王者有「帝」號，謂配天耳，故曰「稽古同天，」以稱「帝」爲「同天，」是「帝」爲天之專名，而假之以尊王者也。

（古史甄微此下有「尙書大傳言「維十有三祀，帝乃稱王入唐郊，猶以丹朱爲尸，」是舜自稱「王，」不稱「帝，」於時天子尙無帝」

號，而堯與已言「肆類於上帝，」蓋帝本天名在先，王者配天稱帝在後也。」一節。）昊天上帝惟一，而古之王者備五帝，於義何

居，昔者周公宗祀文王於明堂以配上帝，亦「帝」一而配一；則天有「五帝」，古之王者有「五帝」，皆非

西周之說可知也。又與「三統」之說不並容，是不特「皇」之說原始為一而非三，即「帝」之說在上世

亦為一而非五也。自騶子言「五德之運」，蓋「五帝」之說因之而興；「五運」之說與「三統」之說不

并行，則「五帝」之說與「三王」之說不兩立也。郊祀志言「自齊威宣時，騶子之徒論著一終始五德之

運」，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之；又言「秦始皇帝既即位，或曰黃帝得土德，夏得木德，殷得金德，周

得火德，今秦變周，水德之時」，此即始皇之所采用，知即齊人之所奏騶子之說也。（古史甄微此下有「淮南齊俗訓

高誘注引騶子曰「五德之次從所不勝，故虞土，夏木，殷金，周火。」文選注亦引之，此即齊人說之所本。」一節。

騶子并黃帝夏殷周

以言「五運」，知騶子據「三王」以言「五運」，當是以「五運」之說易「三統」，故曰「五帝」「三王」

之說不並容。先「五帝」而以夏商周「三王」屬於其後，外「三王」而言「五帝」者，後起之訛說也。

據「三王」以言「五運」，不數顓頊帝僭舜堯，此白虎通五帝無有天下之號之說，大戴禮五帝皆同姓之說

也。列顛頊帝僭舜於「五帝」，此白虎通五帝皆有立天下之號之說，命歷序五帝各傳十數世之說也。

外「三王」而言「五帝」，非騶子之說；騶子之說「五運」據「三王」，則「五運」之說自騶子，而「五帝」

之說且不必自騶子。知孟子以前言「三王」，自不宜言「五帝」，又審矣！

自騶子「五運」之說起，而「五帝」之說興。秦襄公作西時祠白帝少昊，秦宣公作密時祠青帝，秦靈

公作上時祭黃帝，作下時祭炎帝，青帝不必即伏羲，則炎黃亦不必即列山有熊。（以上兩句古史甄微無。）述秦之

亡而「五帝」之祠未具，備五時自高帝見秦人「五帝」說之以漸而起也。方秦祠未具五時之時，而晉之

巫祠五帝，荀卿為趙之儒者言「五帝」，周官亦言「五帝」，吾故曰周官三晉之書也，是亦一證也。東方之

人言王者「五德終始」，而西方則謂既以王者配上帝，王者五而復，則上帝亦五其神，天有「五帝」，上世之

王者亦「五帝」，巫之「五帝」，史之「五帝」，乃次第起也。李斯言「古者五帝地方千里」，是於時五帝

已皆為古天子也。月令呂不韋作，秦人之學，於時求「五帝」於五時不能備，則以顓頊承之，舊蓋有以共工

當黑帝者，以居水（木）火之間非序而繼之，既承以顓頊，則一姓而再興也。勾芒蓐收之屬實顓頊之六官，

於是亦為祠享之神。呂氏騶子所述各不同，其所自來者本各異，東西固殊途也。（古史甄微此下有「陳為太昊之

虛，魯為少昊之虛，衛為顓頊之虛，晉為夏虛，而呂氏則西少昊，北顓頊，若山海經則又顓頊之國在南，西軒轅，東少昊，是亦與史之說既異，楚與秦

之文又別也。」一節。）孫子行軍篇「凡此四軍之利，黃帝之所以勝四帝也。」蔣子萬機論「黃帝初立，不好戰

伐，而四帝各以方色稱號，交共謀之。」此以黃帝與「四帝」並時有「五帝」，此「五帝」說之最早者，與齊

秦之說各不同，則為吳楚之說。「五帝」說始見孫子，「三皇」說始見莊子，豈「三五」皆南方之說，騶子

取之而別為之釋，乃漸遍於東方北方耶？秦之五時本以漸起（古史甄微此下有「而上兼三皇」一節。）騶行之說

下據「三王」，則晉人之言「五帝」其即雜取齊秦之說以立義耶（古史甄微此下有「荀子成相言「文武之道同伏

就」而非相言「五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也。」伏義之為傳人，知不在「五帝」之外，是而說「五帝」亦上兼「三皇」與秦人五

時月令同也。大略言「諸書不及五帝盟詛不及三王」，非相言「五帝之中無傳政，非無善政也，久故也，禹湯有傳政」，是荀說別禹湯「三

王」於「五帝」之外，秦晉北方之說自爲同也。一節。

「帝」固獨貴之神，今乃有五，則不能不有尤貴者焉。周官春

官司服「王祀昊天上帝則服大裘而冕，祀五帝亦如之。」則「五帝」之外更有上帝。「五帝上帝」之說自三晉始也。又一變而爲「泰一」，爲「三一」，爲「三皇」，又去古義益遠也。

「三皇」之說既起，前世既以古之王者配「五帝」，則又自然必以古之王者配「三皇」。黃帝爲

「五帝」之本，不可以配「三皇」，惟伏羲神農前乎此，可以爲「皇」耳。故淮南子稱「泰古二皇，得道之紀」，說者謂「二皇」義農也，而「三皇」終缺其一。巫則「三皇」，史則「二皇」，於是各家以意取古王

者補之，自潛夫論白虎通風俗通以觀諸家言「三皇」皆稱伏羲神農，此諸家之所同，其一則或曰女媧，曰遂人，曰祝融，曰共工，遂各不同，此諸家之所異也。其同異之間，而「三皇」說逐漸發展之迹可求也。「帝」

本爲昊天之神，而「皇」不過贊天神之詞耳。詩曰「皇皇上帝」，「皇矣上帝」，後乃「帝」前有「皇」號，誠可哂也。義農既躋於「三皇」，則月令之「五帝」俄空焉，則以帝侑堯舜備之，故尚書中候「五帝」有

六。「五帝」終不可有六也，則又絀少昊，故大戴史公「五帝」之說此誠源秦晉而次第轉變最後之說。（古史甄微此下有「既有三皇說以後之五帝說」十一字）也。及僞孔安國皇甫士安乃以義農黃帝言「三皇」，少

昊顛頊帝堯舜言「五帝」，至是而「三皇五帝」之說乃略定，然其無當於義猶昔也。郊祀志言「武帝欲仿黃帝以接神人道蓬萊，高世比德於九皇」，是當時「三皇」之說未定，而「九皇」之說又起。郊祀志

「雍有日月參辰風伯雨師四海九臣十四臣諸布諸殿之屬，百有餘廟，」皮鹿門以「十四臣」爲「六十四

臣』之脫誤，當是『九皇之臣，六十四民之臣』。是知『九皇六十四民』在秦本屬雍廟，入漢亦為古之王者也。董仲舒據『三皇』以言『九皇』，故神農在『九皇』，亦猶騶衍據『三王』以言『五運』，以『九皇』之說代『三皇』，『九皇』、『三皇』說不兩立，亦猶『五德』、『三正』說不並容。自漢以來序『三王』於『五帝』之後，入東漢又敍『九皇』於『三皇』之前，是並不正義耳。然自魏晉以來，『九皇六十四民』之說又已久湮而無知者也。前撰古史甄微，於『三皇五帝』之說但疏其流，未探源穴，得兄一言之發，今推其事如此，知多疏舛，惟兄精思博識，希有以教之，正其誤失，將持以補前稿之未逮，敬祈不吝金玉為幸！

崇此上達，願頌撰安！弟蒙文通頓首。九月十四日。

古史甄微於『九皇六十四民』之說又已久湮而無知者也。』之下又有兩大節文字，茲附錄如下：

序論『皇帝』之說，在漢時凡有二派，持說不同：一主『三皇』，詳於伏生；一主『九皇』，本之董子。董子之義謂湯受命而王，應天變夏作殷號，時正『白統』，親夏故虞，紂唐謂之帝堯，以神農為『赤帝』，周人之王親殷，故夏紂虞而號舜曰帝舜，改號軒轅謂之『黃帝』，尚推神農以為『九皇』，以聖王生則稱天子，崩遷則存為『三王』，紂滅則為『五帝』，下至附庸紂為『九皇』，下極其為『民』。（此為節取春秋繁露三代改制備文，中復間以己意校補）則『王』、『帝』、『皇』、『民』以次推遷，故

禮家繼之有『六十四民』之說，皆謂古易姓之王者也。諸書亦有謂太昊為『倉帝』，『泰帝』者，

月令卽曰「其帝太昊」知伏羲古亦在「五帝」列，豈謂夏人親虞故唐而細高辛之遺說乎？自

「九皇」以上曰「六十四民」，遂古之初則未究其始，此齊學者之說也。伏生等說「三皇」之義

與此不同，以遂人爲「遂皇」，遂人以火紀，故託遂皇於天，伏羲爲「戲皇」，伏羲以人事紀，故託戲皇

於人，神農爲「農皇」，神農悉地力，故託農皇於地。自鄭玄宋均譙周及命曆序含文嘉甄攢度雜書

說「三皇」皆與伏同，鄭玄注通卦驗云：「『燧皇』謂遂人，在伏羲前，風姓，始王天下。」譙周古史考

亦說：「太古之初有聖人以火德王，號曰燧人。」明鄭譙二氏皆以燧人爲百王之首。鄭玄以「遂皇

之後，六紀九十一代至伏羲」（此據禮運疏引六論論文。曲禮疏引六論論文云：「燧人至伏羲一百八十七代。」與此不

同。路史云：「馬總之徒俱謂十紀通百八十有七代。」曲禮疏所引或卽本鄭說通十紀之文而有誤。馬總之說當本之鄭說。）義皇

其世有五十九姓，而神農有七世，軒轅十三世，譙周則說：「遂人次有三姓至伏羲，伏羲以次有三姓

至女媧，女媧之後五十姓至神農，神農至炎帝一百三十三姓，炎帝之後凡八代，軒轅氏代之。」宋均又

以爲「女媧至神農七十二姓」，此三家說「三皇」雖同，而「三皇」之間易姓而王者幾代則各不同，蓋

所據又各異也。而「三皇」非其人身自相接，其間代之易姓而王者實多，則三家并同，是此一派不

謂「皇帝」爲以次推遷，其義甚顯。通三家之說觀之，自遂人至黃帝，其間易姓而王者殆三百姓，而

遂皇有天下一百五十六代，有巢氏有天下百餘代。尸子曰：「神農氏七十世有天下。」則「三皇」

三百姓間將及萬代，此魯學者之說也。二派立說，一以「皇帝」爲推遷，一以爲固定，義已不同，以神



農爲『九皇』則『九皇』之說所以易『三皇』兩說不能並行，亦猶『五運』說之易『三統』兩說不能並行者也。

董伏而後，說『三皇』『九皇』者又復別出。鄭司農小宗伯注云：『三皇，五帝，九皇，六十四民，咸祀之。』漢舊儀亦云：『祭三皇，五帝，九皇，六十四民，皆古帝王，凡八十一姓。』賈公彥周官正義引史記云：『九皇既沒，六十四民興。』又引史記云：『伏羲以前，九皇六十四民。』是則『三皇』之前復有『九皇』，與伏羲不合；『六十四民』在『九皇』之後，又與董義不合。賈疏所引史記今司馬遷書無其文，則是後儒別一家書。『五帝』之說與『三王』之說不並存，及後遂敘『五帝』於『三王』之先，『九皇』與『三皇』不並存，及此又序『九皇』於『三皇』先也。雜書

『三王號九頭紀，人皇兄弟九人。』韋昭說：『人皇兄弟九人，所謂九皇。』張晏說：『三皇之前有人皇九首。』通卦驗注說：『遂人卽人皇。』此是以『三皇』卽『九皇』，而伏羲神農之前別有『三皇』也。或又別遂皇遂人爲二。凡此皆欲調處『九皇』『三皇』爲一說，牽合以成義，遂致觸處皆難通也。命歷序諸書云：『天地初立，有天皇，地皇，人皇，』而以遂人義農爲後之『三皇』。『三皇』之外復有『三皇』，則『五帝』之外宜復有『五帝』，豈黃帝堯舜之前又別有蒼帝靈威仰，赤帝赤熛怒，黃帝含樞紐，白帝白招矩，黑帝叶光紀，亦實有其人，而嘗王天下耶？通卦驗云：『太皇之先，與燿合元。』鄭注：『燿魄寶，北辰帝名。』帝王世紀言：『天地開闢，有天皇氏，地皇氏，人皇氏，或冬穴夏巢，或食

鳥獸之肉，天皇大帝曜魄寶，地皇爲天一，人皇爲太一。夫北辰惟一曜魄寶，而此又益之以天一太一；始學篇又以天皇號天靈，不曰曜魄寶，其說又更妄也。自是歷魏晉以下，徐整任昉又采俗說作爲盤古之名，語益荒唐。趙宋而後，述史者莫不首盤古，而次以天地人皇，最爲戲論，何其迷妄不識，乃至如此。莊子謂「昔者容成氏，大庭氏，伯皇氏，中央氏，栗陸氏，驩畜氏，軒轅氏，赫胥氏，尊盧氏，祝融氏，伏羲氏，神農氏，當是時也，民結繩而用之，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞犬之音相聞，民至老死而不相往來。」既曰「鄰國相望」，則十二氏若並世諸侯然，不必悉先後相承，而似爲部落之時立也。商君書策言：「昔者吳英之世，以伐木殺獸，人民少而木獸多。」韓非五蠹言：「有巢氏構木爲巢，以避羣害，燧人氏鑽燧取火以化腥臊。」是北人言其上世之王皆勤於功利者也。天問言：「女媧有體，孰制匠之？」莊子言：「赫胥氏之時，民居不知所爲，行不知所之。」又言混沌氏，豨章氏，是南人言其上世王者皆愴忽而誕者也。子思子以「東扈氏之時，道上雁行而不拾遺，餘糧宿諸畝道。」易繫辭首稱「伏羲通神明之德，類萬物之情。」則東方言其上世王者皆仁智而信者也。則上古部落而治之時，各長其長，各民其民，烏有所謂「三皇」「九皇」「盤古」之說哉！

## 二 繆鳳林復蒙文通書

文通兄左右：奉讀大札，領佩無似。「三五」之說起自晚周，劉道原外紀，崔武承考信錄辨之甚詳，弟

讀其書，頗違其說。 嗣閱日人星野恆（故東京帝大文科教授）『三皇五帝考』（見史學雜誌第二十編第五號）於漢

師異說，『帝』『皇』名義，及漢師所以相異之故，言之尤繁，然皆但疏其流，未探其奧。 大札獨窮源竟委，明其

因而究其變，如是如是，嘆未曾有！ 惟言『三五』之說本之天神，『三皇』之說出自『三一』，『五帝』之祠

始于晉巫，東方『五帝』之說因『五運』而興，騷子據『三王』言『五運』，故『五帝』之說與『三王』

之說不兩立，外『三王』而言『五帝』，後起之訛說，西方以古之王者配『五帝』，列顛頊於神之『五帝』

始於呂覽，『五帝』皆為古天子說始李斯，大戴史公之說源秦晉而次第轉變，弟意竊疑有未安！ 考魯語展

禽言：『有虞氏夏后氏禘黃帝而祖顛頊，商人禘舜而祖契，周人禘嚳而郊稷，皆有功烈於民者也，及前哲令德

之人所以為明實也。』此或出周人傳說，然宗教之進化，始也以物為神，繼則以人為神，以人為神，其神化之度

又隨時而進，展禽所云列在祀典者皆以人為神，而神化未深者也。 王室有神，侯國或亦取有功烈之先民，會

居其地或止其地者以為國神，國神之勢力隨國力而消長，視神威為等差。 一國之神為數國所奉，則進為數

國之神，寢假為一方之大神，而小神為其佐焉。 郊祀志言秦襄公居西，自以為主少昊之神，作西時祀白帝；左

氏昭十七年傳：『陳，太皞之虛也；鄭，祝融之虛也；衛，顛頊之虛也。』于時少皞太皞祝融顛頊為秦陳鄭衛之國

神也。 西方大國惟秦，少昊以主秦而主西方，其事至顯，太皞之主東方，顛頊之主北方，與炎黃之分主南方中

央，祝融降為炎帝之佐，句芒后土蓐收玄冥之分佐四神，今雖難詳，然其意固可推而知也。 郊祀志又稱：『秦

文公夢黃蛇自天下處地，其口止于鄜衍，史敦曰：『此上帝之徵，君其祠之！』於是作鄜時，郊祭白帝，櫟陽雨

金獻公以為得金瑞，作畦時櫟陽，而祀白帝。與宣公祭青帝，靈公祭黃帝，炎帝並列。文公之白帝為黃蛇，獻

公之白帝則為少昊，疑西時獻公時已廢，故重祀之歟？青帝炎黃非西方之神，蓋信神者欲兼得諸神之福祐，

則取異方異國之神而並祀之，神祀之日繁，神之統字之混雜，神之普遍性之進化，又自此始也。據年表宣公

作密時在憲王五年（西元前六八二），靈公作上時下時在威烈王四年（西元前四二二），後襄公作西時（平王元年，

西元前七七〇），凡八十八年（書業案：此處文恐有誤），三百四十八年，不知青帝炎黃時為何方或何國神也。逮

秦之亡，「五帝」之祠僅有其四，呂覽十二紀則備列之，然其說已先見屈子。遠遊：「軒轅不可攀援兮，吾將

從王喬而娛戲……吾將過乎句芒，歷太皓以右轉兮……遇薛收乎西皇……指炎神而直馳兮，吾將往乎南

疑，祝融戒而還衡兮……從顓頊乎增冰，歷玄冥以邪徑兮」此言四帝四佐及所主方位與十二紀同，合軒轅

適為「五帝」近人或言遠遊為漢師作（說始與華甫，近日本人持此說者甚多），然宋玉之徒已無此空靈氣象，遠言

漢人。惜語：「令五帝以折中兮，」王逸注：「五帝，謂五方神也。」屈原之言「五帝」，蓋信而有徵。晏

子：「楚巫見景公曰：「請致五帝以明君德。」景公再拜稽首，楚巫曰：「請巡國郊以觀帝位。」至於牛山而不

敢登，曰：「五帝之位在于國南，請齋而後登之。」晏子書多出假託，以觀于「轉附朝舞」節與孟子文同觀

之，成書或在孟子後，然其為戰國書，與作書時已有楚巫祠五帝事，皆無可疑，是則秦祠未具五時之時，楚巫已

遍祠五帝，屈原亦言「五帝」。設景公致五帝事非虛，則在秦祀炎帝黃帝之先，神之「五帝」已完成矣。

故弟意古之王者配「五帝」，其說不始西方，列顓頊于神之「五帝」，亦不始于呂覽，大札所考，疑皆未得其

實。大札又言秦祠未具五時，而晉巫祠五帝。尋漢志：「漢興，晉巫祠五帝。」言漢已備五帝之祠，令晉巫司其祀。晉巫又祠東君、雲中君、巫社、巫祀，族人炊之屬。東君、雲中君皆非晉神，則「晉巫祠五帝」固未足證晉巫在晉。或三晉時已祠五帝矣！然高祖五帝之不祠歸之荆巫，于時除楚配外，他國之巫者亦能祠五帝，則五帝祠之推廣，又可知也。

易緯尚書緯皆言「帝者天號，」崇人為神，則有神之「五帝」；假「帝」號以尊王，又有人之「五帝」。

公羊成八年傳何注引孔子曰：「德合天者稱「帝」，」與漢師「稽古同天」之說皆謂「人帝」，不謂

「神帝」也。昊天上帝惟一，故以人為神，遠起虞夏，而東周之前，人神無「帝」之稱。堯舜之稱「帝」始

見虞書（雖出後人追述，要在西周以前），而堯舜不聞有「神帝」之號，則人王之稱「帝」固先于人神之稱「帝」

也。劉道原以竇公所獻之大司樂章有黃帝堯舜夏殷周之六樂，而少皞顓頊帝倍樂名缺焉，河間獻王采古

之言樂事者以作樂記，言武王封黃帝堯舜夏殷之後為「三恪」，「二王」後，不數少皞顓頊帝倍，謂竇公所

傳在秦焚書之前，獻王采錄古書可以取信，以證西周無「五帝」之說，則人王之「五帝」與人神之「五帝」

同起東周世也。周官小宗伯「兆五帝于四郊」，司服「王祀五帝」，此神之「五帝」也；外史「掌五帝之

書」，此人之「五帝」也；二「五」皆非西周所有，而周官兼言之，其為東周之書無疑也。神之「五帝」由

國神轉變而成，人之「五帝」亦不出於「神帝」，且與「五連」無關，與「三王」更不衝突。大札謂騶子

以「五連」易「三統」，騶子「五連」之說與儒者「三統」之義迥殊，「忠」「敬」「文」「三統」

皆先有實而後立名（蓋三代歷史變化如是，故立是三名以表之，謂三代建子丑寅，故曰「子丑寅三正」，荀勗亦辰巳，則曰「卯辰巳三正」矣。）『五運』之說以『五行』終始之原理解釋百王授受之次序，則先有名而後強實以就其名。文選魏都賦注引七略曰：『騶子有「終始五德」，從所不勝，土德後，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。』似騶子祇謂某德勝某德，不以黃帝夏殷周言『五運』。以黃帝夏殷周言『五運』，蓋爲秦繼周地，始于秦將滅周之際，齊人爲騶子說者以是取媚始皇耳。然禹湯武之『三王』，『忠』，『敬』，『文』之『三統』自若也。呂氏春秋召類：『黃帝之時，天先見大螾大螻，黃帝曰：土氣勝；及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：木氣勝；及湯之時，天先見金生刃于水，湯曰：金氣勝；及文王之時，天先見火，文王曰：火氣勝；代火者必將水，天且見水氣勝。』此正齊人之說，不韋所取者。而呂氏春秋又以黃帝顓頊帝佶堯舜爲『五帝』，尊師篇曰：『神農師悉諸，黃帝師大撓，帝顓頊師伯夷父，帝佶師伯招，帝堯師子州父，帝舜師許由，禹師大臣鯀，湯師小臣……』神農及禹湯以下皆無『帝』號，黃帝至堯則名曰『帝』。古樂篇歷記古帝王之樂曰：朱襄氏曰：葛天氏曰：陶唐氏曰：黃帝曰：帝顓頊曰：帝佶曰：帝堯曰：帝舜曰：禹曰：殷湯曰：周文王，明理篇曰：『五帝三王之于樂，盡之矣。』卽言黃帝至文王之樂也。黃帝顓頊帝佶堯舜稱『帝』，故曰『五帝』。禹湯周文則曰『三王』。論大篇又言：『昔舜欲稽古而不成，既足以成帝矣；禹欲帝而不成，既足以正殊俗矣。』『帝』之與『王』在呂氏書中實有明盡之界限。不韋言『五運』則內『三王』，言『五帝』則外『三王』，知『五帝』之說與『三王』之說固並立不悖；騶子既未以『五運』易『三統』，『五帝』之說亦非因『五運』之說而興，而外

「三王」以言「五帝」更非後起之說。蓋大戴記史公之言「五帝」與呂覽同，其源甚古（詳後），非漢師所臆造也。大札又謂據「三王」以言「五運」不數顓頊帝倍堯舜，此白虎通五帝無有天下之號之說。列顓頊帝倍堯舜于「五帝」，此白虎通五帝皆有立天下之號之說。尋白虎通義以黃帝顓頊帝倍堯舜為「五帝」，而此「五帝」又有有天下號與無天下號二說。大戴記史記以黃帝至舜為身相世及，故無為天下大號，此白虎通義無號之說所本，與「五運」不數顓頊帝倍堯舜不涉。「五運」首黃帝，由無號之說，黃帝亦無號也。命歷序五帝各傳十數世，即白虎通義以五帝為有文號之或說，亦與列顓頊帝倍堯舜于「五帝」無關。大戴記史公以無號之顓頊等為「五帝」，班氏列有號之異說，亦不謂顓頊等有號始得列于「帝」數也。

自來論「五帝」者皆以十二紀月令之五帝為「五帝」說之濫觴，而黃帝顓頊帝倍堯舜之「五帝」則始大戴史公。今知呂覽于太皞等「五帝」外，復言黃帝等「五帝」，前者「神帝」說本遠避，後者「人帝」又為大戴史公所本，然二者關係及黃帝等「五帝」說之淵源猶未易明也。封禪書載管仲所記古封禪者十二家，黃帝顓頊帝倍堯舜五家在無懷伏羲神農炎帝之後，禹湯周成之前，展禽言祭法，則曰「黃帝能成名百物，以明民共財，顓頊能修之，帝倍能序三辰以固民，堯能單均刑法以儀民，舜勤民事而野死」，所言五王序次皆與呂覽「五帝」同。蓋夏商前有此五王，當春秋時說已固定，特無「五帝」之稱耳。管子書集水心謂成書在春秋末年，其正世篇言「五帝三王」「三王」謂禹湯武，中匡篇有明文「五帝」則可考者三桓

公問言「黃帝立明臺之議，堯有衢室之間，舜有告善之庭，禹立陳鼓于朝，湯有總街之庭，武王有靈臺之復，此古聖帝明王所以有而勿失，得而勿忘者也。」禹湯武爲明王，黃帝堯舜自爲聖帝。莊子天運五言「五帝」可考者亦惟黃帝堯舜（後詳說）。荀亦子言「五帝」非相「五帝之外無傳人，禹湯有傳政」以「五帝」與禹並舉，知「五帝」在「三王」外，然荀子法後王，惟議兵篇言「古者帝堯」而已。諸家之言「五帝」皆在「三王」前，且皆爲古天子，以是知先「五帝」而以夏商周「三王」屬于其後，與李斯言「古者五帝地方千里」者，實原始之「五帝」說。「五帝」與「三王」與「五運」各有系統而不衝突，諸帝名之不具者，以意推之，疑亦與呂覽同。黃帝堯舜之稱「帝」由來已久，「五帝」之說興，上不越黃帝，下又外「三王」，黃帝堯舜之間著者惟顓頊帝傳，則「五帝」捨五人莫屬，呂覽之說，固先秦之古義也。鄭子論官，黃帝顓頊之間嘗舉炎帝共工太皞少皞，此但歷敘古者紀官之不同，非即古帝之次序，漢師不悟，或以太皞炎黃少皞顓頊爲「五帝」（王符王肅說），而人神不分，或加少昊于「五帝」（鄭玄說），而「五帝」有六人，僞孔安國，皇甫謐，進少昊而退黃帝，梁武帝又進少昊而黜帝舜，而「五帝」失其終始焉。蓋自王符鄭玄讀大戴太史公書，已莫識其義，何論先秦舊記！近人謂世益晚而古史益繁，弟則謂世益晚而古史之義益晦，「堯神禹」惟今日始有此妙論耳！然「五帝」何以必「五」而不「三」，大札謂天有「五帝」，上世之王者亦「五帝」，然以「人帝」兼「神帝」者，惟黃帝顓頊，餘則各有專屬。諸言人之「五帝」者，若管子莊子荀子，不言「神帝」，言神之「五帝」者，若晏子屈原，不言「人帝」，周官呂覽雖兼言之，其義各別，則二「五」



之起，或因先民數字尚「五」之故，非人源于神，或神源于人也。

「帝」為上帝之稱，而「皇」初無大帝或帝王之義，以君釋「皇」後起之說。書云「皇帝」「皇后」

詩云「皇王」「皇祖」，雖騷云「皇考」「皇」乃尊大之稱，王侯祖考皆可加之，非「帝」「王」之外別

有所謂「皇」者也。(據崔武承說)「三皇」之說，蓋起于道家理想之世之具體化。道家不滿現世冥想

古初，老子以「道」「德」「仁」「義」觀世之隆污，而「道德」之世有理想而無君。莊子始以容成大

庭赫胥等氏為至德至治之世。在宥篇：「廣成子曰：『得吾道者，上為「皇」而下為「王」；』又以「皇」

為得道之君之稱號。蓋管子嘗稱「明一者「皇」，察道者「帝」，通德者「王」，謀得兵勝者「霸」，以

「皇」「帝」「王」「霸」代表歷史退化之四時期。古代尚「五」復尚「三」「五」「王」「三」

「帝」又為五。「皇」之說起，遂亦冠「皇」以「三」。以周官言「三皇」觀之，其說或興于莊子前。然莊

子書言「三皇」者，疑皆「三王」誤文。(天運篇：「師金曰：『故夫三皇五帝之禮義法度，不於子同而於子治，故實三皇五帝之

禮義法度，其猶相梨橘柚耶？』子貢曰：「故三王五帝之治天下不同，堯撻舜，舜撻禹，禹用力而湯用兵，文王順紂而不敢逆，武王逆紂而不敢順，

故曰不同。」老聃曰：「余語汝三皇五帝之治天下，黃帝之治天下，堯之治天下，舜之治天下，禹之治天下，余語汝三皇五帝之治天下，名曰治之，

而亂莫甚焉。」子貢所言「三王」釋文謂「本或作「三皇」依注作「王」是也。」釋文又謂餘皆作「三皇」然子貢列舉堯舜禹湯

文武，有「帝」「王」而無「皇」，老聃於堯舜外加黃帝，亦為「帝」而非「皇」，意者天運本文皆作「三王五帝」後之人習聞「三皇五

帝三王」之說，只為在「五帝」前者應為「三皇」改「王」為「皇」，注莊子者雖知子貢所言荷屬「三皇」斷不可通，其餘不敢悉正，意

生『子貢欲同三皇於五帝，考勝通變五帝上及三皇』之曲解。觀下文老聃言『三皇之知上律日月之明……而矜自以爲聖人，不可恥乎？

其無恥也』王益吾集解亦謂此『三皇』當作『三王』否則不可通矣。

公羊襄二十九年注又引孔子曰『三皇設言

民不逮，五帝畫像世順機』語出緯書，更不足辨。呂氏春秋貴公『天地大矣，生而弗子，成而弗有，萬物皆被

其澤，得其利，而莫知其所由始，此三皇五帝之德也』蓋至秦人而『三皇』乃確定，道家理想中之太古爲上

古史之首頁矣！呂覽不言何者爲『三皇』，秦博士則曰『古者有天皇，有地皇，有秦皇』弟意、天皇、地皇、秦

皇疑卽呂覽之『三皇』而與『三一』『秦一』無關。先秦之神雖有以『皇』名者，然無『三皇』之神；

周官有人之『三皇』而無神之『三皇』，郊祀志記秦一統後祀典最詳，亦無『三皇』之祀，惟齊有天主、地

主等『八神』，弟初疑天皇、地皇或由天主等轉變，繼思神以天爲尊，『三皇』苟爲神，當曰『天皇最貴』而

秦博士言『秦皇最貴』又上秦王尊號爲『秦皇』，故知其爲人而非神矣。『秦一』之名始見荀子（禮

論），莊子亦屢言之，與易傳『太極』義略同，初不謂神，楚人以『太一』爲神名，亦不謂上帝，日人 津田 左右

吉太一論考之甚詳（見白鳥博士遺著紀念東洋史論叢）。津田又謂秦皇出於太一，與大札意略同。弟意漢世

『秦一』『三一』之祠於古無徵，疑皆由『三皇』之說而出。武帝迷信神祇，『而海上燕齊怪迂之方士

多更來言神事』以漢祀五帝而三皇在五帝前，秦人又謂『秦皇最貴』也，故『謬忌奏祀秦一方曰：『天神

貴者秦一，秦一佐曰五帝一』矣，謬忌僅取秦皇言秦一，而不言天皇、地皇也，故『其後人上書言『古者天子

三年一用太牢祠三一，天一、地一、秦一』矣，是則『三一』之說本于『三皇』，『秦一』之說出自『秦

皇。『三皇』初謂人不謂神。漢師求天皇地皇泰皇于故記不可得，乃以經傳之王在『五帝』外者當之。伏義神農遂人女媧祝融共工紛紛爲『皇』。『遂皇』（二字據中國通史綱要加）『義皇』『農皇』之稱又自此興矣。伏義神農，易傳之二氏，進而爲『帝』前之『皇』。白虎通義又以其名義解釋古初社會之情形，儒家之古史觀乃取道家之古史觀而代之。方士以『三皇』言『三一』，緯書之言天皇地皇者亦益以神怪。秦人之『三皇』遂湮滅不可復覩。然桓譚新論言：『三皇以『道』治，五帝用『德』化，三王由『仁』義。』五伯以『權智』。阮籍通考論亦言：『三皇依『道』，五帝仗『德』，三王施『仁』，五霸行『義』。』則先秦『皇』『帝』『王』『霸』區分古史時代之舊義至魏晉猶未淺失，與『五帝』之不得終始者又自不同。古義之顯晦，亦有幸有不幸歟？弟自內子病歿，所感萬端，行年三十，常懷千歲之憂。讀兄宏論，不能自已，不覺言之累贅如此。亦以近人言古史層累造成發端于道原之論『三皇五帝』而『數典忘祖』于此問題轉未論及，妄欲以吾二人所言成一定說，遂辨之惟恐不盡，惟兄明辨而辱教之，幸甚幸甚。十月一日，弟繆鳳林再拜。

中國通史綱要第一冊第三章（四六、四七）兩節文與此函略同，而互有詳略。通史綱要詳于本函

處，如關於『五帝』節本函云：『二一五』之起，或因先民數字尚『五』之故；綱要則云：『二一五』之起，……疑因先民數字尚『五』及『五行』之故，或亦有其他關係，而今不可考也。』綱要又補引

左氏傳二十一年傳『任宿，須句，顓臾，風姓也，實司太皞之祀』一節，下補曰：『陳，任宿，須句，顓臾皆東方

之國，故太皞以爲諸國共祀而主東方，衛爲北方之大國，故顓頊以主衛而主北方。」補引孫子行軍篇，

及蔣子萬機論之語，以證「黃帝本爲中央之「帝」」之說。又引左氏昭十七年傳「炎帝氏以火紀，

爲火師而火名」之語，下曰：「自「五行」之說興，以「五行」分配「五帝」，「五方」太皞以東帝爲

木，少皞以西帝爲金，顓頊以北帝爲水（昭十八年傳亦曰「衛顓頊之虛，其星爲大水」）黃帝以中央之帝爲土，

炎帝亦以火紀而主南方，句芒，蓐收，玄冥本少皞氏叔，句龍本共工氏子，祝融本顓頊氏子，且主鄭虛，亦以

爲「五行之官」，一祀爲貴神，而分佐「五帝」（此下引左氏昭二十九年傳蔡墨對魏獻子語一段）其成立時代，今

雖難詳，然其意固可推而知也。」又「鄭子論官……」語下補「劉歆不悟，本之以作三統世經，言

「鄭子據少昊受黃帝，黃帝受炎帝，炎帝受共工，共工受太昊」於顓頊帝帝嚳唐帝虞帝之前歷敘太昊

帝，共工氏，炎帝，黃帝，以共工氏伯而不王，不列帝數，又以太昊帝爲炮犧氏，炎帝爲神農氏」一節語（此

外尚有少許增補之語，因無其關係從略）關於「三皇」節，則于本函「與五帝之不得終始者又自不同」語

下補入一大段文字，今錄如下：

自皇甫謐帝王世紀病諸家列遠人女媧等於「三皇」及鄭玄謂「五帝」有六人之未合，以伏

羲神農黃帝爲「三皇」，少皞顓頊帝偁堯舜爲「五帝」，梅賾所上偽孔書序又言：「伏羲神農黃帝

之書，謂之三墳，少昊顓頊高辛唐虞之書，謂之五典。」後人亦奉爲孔安國之「三五」說，於是黃帝爲

「五帝」之本者始進而爲「皇」。自溫公稽古錄，劉道原外紀據易傳敘包羲神農黃帝堯舜繼世

更王而無『三五』之數；胡宏皇王大紀，胡一桂十七史纂古今通要則皆以犧農至舜為『五帝』（此說外紀亦引之，不知始於何人）於是義農為漢師言『三皇』之本者亦退而為『帝』，『帝』，『皇』之

古義始晦。又自緯候言天地人『三皇』，徐整三五歷記則始言盤古，後乃有三皇，宋人復以有巢燧人次伏羲前，至胡宏皇王大紀集傳說之大成，以自燧人氏而上為三皇之世，三皇紀敘盤古，天皇，地皇，人皇，有巢，燧人六氏，於是『三皇』有六人，又取易傳說伏羲，神農，黃帝，堯，舜為『五帝』，少皞，顓頊，帝嚳，嚳，帝天下，亦列五帝紀中，於是『五帝』有八人，古史之系統自是略定。明清之言史者雖下至小

本之鑑，亦多輾轉襲其說（說詳古史研究之過去與現在上篇，略見書首自序及四五節。憶幼讀鮑古師史綱要曰：『盤古首出，天地初分，三皇繼之，物有羣倫，有巢樸木，宮室是因，教民烹飪，則有燧人，伏羲觀卦，書契是造，炎帝神農，耒耜是教，黃帝軒轅，始測衣服，少昊命天，通地，顯頊命官，五方分治，帝嚳繼之，傳其子業，唐虞代之，是曰放勳，有虞舜者，孝德升聞。』）既不能棄

『三五』之數而不用，又不知改易數字以符『帝』，『皇』之實數，更不敢沙汰王者以合數字，大題曰『三五』，小題與內容則有六氏八君數，百年來未聞有正其謬者，亦可謂史學界怪現象矣！其最謬者，亦僅知皇甫謐偽孔安國之『三五』說（四五節論『疏通知遠』中所舉沈陳棟以下諸家是）大戴

太史公書識其義者已絕無僅有（惟馬端臨通考帝系考中首列五帝本紀之『五帝』，宋以後書謬僅見者）何論先秦舊紀，世益晚而古義益晦，古史益繁亂而不可理也。

書業案：蒙繆二先生此文實爲探究『三皇五帝』來源之第一聲。蒙先生之中心意見爲『三皇』之說本於『三一』、『五帝』之說因於『五運』。『三皇五帝』皆本神而非人（『五神帝』之名即亦蒙等。人之『五帝』由神之『五帝』來。『九皇』在秦亦爲神，至漢乃爲古之王者。）『三皇五帝』說之完成當在戰國及秦世。『三五』皆南方之說，而漸傳於東方北方。諸說中除『三皇本於三一』之說已爲繆先生所駁倒外，餘說吾人皆表相當之贊同（但『神五帝』之赤嫫怒等名號由於識緯，非古說。）繆先生之中心意見爲：『神五帝』之說起於國神（取人爲神）人五帝之說起於假『帝』號以尊王，二者本不相涉（『帝』之所以爲『五』起於先民數字尚『五』之觀念，及『五行』之說。）『三皇』之說起於道家理想之世之具體化（『皇』之所以爲『三』亦起於先民數字尚『三』之觀念。）『三皇五帝』皆本人而非神（『泰一』、『三一』由『三皇』之說而出。）『五帝』說起於東周，『三皇』說確定於秦人。諸說中除『人五帝』與『神五帝』本不相涉，及『三皇五帝』皆本人而非神之說外，餘說吾人亦表相當之贊同。竊謂『五帝』之說當起於『五方帝』而『五方帝』之說則起於『五行』。『五行』之說起源或甚古（參看拙作五行說起源的討論，古史辨第五冊）現存之古書中雖無『五行』說之痕迹，然甘誓洪範道『五行』甘誓洪範雖皆戰國時書，然墨子已引甘誓，則此篇之著作時代最晚不得過戰國中世。甘誓云：『威侮五行，怠棄三正，』『五行』自爲『金』『木』『水』『火』『土』之『五行』，『三正』或卽爲『天』『地』『人』之『三才』，『五行三正』卽『五帝三皇』說之背景也。墨子貴義篇云：『帝以甲乙』

殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方。此必非後世所能偽造之語，則至遲戰國初年已有『五行』說矣。黑子文中所謂『青』『赤』『白』『黑』四色之

龍，疑即『青』『赤』『白』『黑』四色之『帝』。（《禮記》中常以龍表『帝』神。）而墨子文中所謂『帝』

疑即黃帝，帝殺四龍，即所謂『黃帝勝四帝』。（《孫子》也。）此『四帝』與黃帝即『五方帝』，亦即最早

之『五帝』說。（《甲文》中亦有『五方帝』存在之痕跡，但尙未能證實。）則『五帝』本為神而非人也。『五方

帝』中蓋祇黃帝有最上天帝之資格，故其傳說亦最風行。鄒衍『五運』說起，即以最上天帝之黃帝為

人王，而置其時代於夏商周之前。其後『人之五帝』說起。（始見荀子）病『青』『赤』『白』『黑』

四帝之未人化也，乃以顓頊帝嚳堯舜與黃帝合為『人之五帝』。顓頊帝嚳堯舜在鄒衍之古史系統

中或本承黃帝，而統屬於虞代。（參看拙作《帝嚳與禹氏一名的由來》，浙江圖書館館刊第四卷第六期。）及是稱為『五

帝』，病其不能與『三王』分屬於三代之說相合也，乃亦分『五帝』為五代，唐虞之說既盛，有熊軒轅

高陽高辛之號遂紛紛而起也。（黃帝等初無代名，蓋以一時難於拼湊之故；及漢世始以有熊高陽高辛等為黃帝，顓頊帝嚳之

國號。）至月令（《禮記》時代未明）出，更以太皞炎帝（即赤帝之化身。）『五方帝』中蓋惟赤帝之勢力與黃帝略侔，故其

人化亦次早於黃帝。少皞顓頊應合『青』『赤』『白』『黑』四帝，而與黃帝同為『五神帝』。（《魏和穆

北『五帝』為『五方之神』。）劉歆則以二系統之『五帝』并合為一，添入共工帝摯二閭統，造成世經之

古史系統，於是『五帝』之說亂，古史之糾紛乃益起矣。至『三皇』之說，竊以為起於天神地神與太

一(道)之神之人化；一方面則又有「三才」思想爲其背景。「三才」思想亦起於戰國時，甘誓之「三正」疑卽「三才」之原稱。史記封禪書記齊「八神」中有天主地主，疑卽「皇天后土」之神之變相；楚辭九歌中有「東皇太一」疑卽「大道」之神（最上之帝，故號「上皇」）之變相；天主地主太一「三神」一變而爲天皇地皇秦皇「三皇」再變而爲天一地一秦一「三一」也。呂氏春秋大樂篇云：「太一出兩儀，兩儀出陰陽。」注：「兩儀，一天地也。」「太一」爲「天地」所自出，故秦皇貴於天地兩皇，秦皇貴於天地兩皇，故秦一貴於天地兩一，究其終始，則「三皇」亦本爲神而非人也。至「二皇」之說蓋源於「陰陽」思想，及前世天地並尊之宗教。「二皇」疑卽天地之神除「太一」而言，其「太一」則又變而爲太帝矣。「九皇」則又「三皇」說之增加。董仲舒書中之「九皇」每代雖祇一人，但所謂「三統」之說三復其數爲「九」，又白黃帝至漢（或春秋）去秦適爲「九」代，每代一「皇」，故有「九皇」也。至緯書出，受劉歆「新三統說」及其古史系統之影響，以人皇易秦皇，更以伏羲神農燧人等合「三皇」，僞孔皇甫謐更去燧人等，而以「五帝」之首之黃帝合「三皇」，於是「三皇」之說亦大亂，誠所謂「世益晚而古義益晦，古史益繁亂而不可理也。」

又案蒙繆二先生發表本文之時（二先生文發表於十八年十一月史學雜誌，則此文當是十八年九月及十月所

撰，同時顧頡剛師亦在燕京大學發表其中國上古史研究講義（十八年度兩學期所發表）中亦提及「三

皇五帝」之問題（此講義即名爲「三皇五帝的來源」）此講義之一部分後即改編成五德終始說下的政



治和歷史，另一部分則即改編成本文——三皇考。三皇考之根本意見與講義實無甚差異也。當顧師撰本文時未參考蒙繆二先生之文，而其見解則頗有與二先生相合之處；三先生同心，「三皇」一問題庶幾乎其可以解決矣。但「五帝」之問題猶爲懸案，以討論「五帝」問題有一絕大之障礙焉，卽「月令之著作時代問題」是也。月令固決非呂不韋等作（關於此點顧師已搜得極詳確之證據）但或出於西漢中世（其後必經經修改始成今本之形式）果爾，則月令之「五帝」系統當爲劉歆古史系統之所本。月令若確非完全劉歆偽作，則其中之「五帝」或如繆先生說爲「神五帝」之系統也（此說葉亦曾主張之）。吾輩甚望三先生能繼續研究，將「五帝」問題亦作一極澈底之解決，則古史中之懸案又得少一個矣。

### 三三四 三皇五帝考

(二八、三)

呂思勉

#### 一 儒家之三皇五帝說

三皇五帝，異說紛如，昔人多莫能董理，此由未知其說之所由來也。歷攷載籍，三皇異說有六，五帝異說有三。史記秦始皇本紀：「丞相綰等與博士議帝號曰：『古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。』」此三皇之

說一也。尚書大傳以燧人伏羲神農為三皇(含文嘉) (風俗通引) 甄燿度 (宋均注梁引之見曲禮正義) 白虎通

正說，譙周古史考 (曲禮正義) 並同 (惟白虎通伏羲燧人前) 此三皇之說二也。白虎通或說以伏羲神農祝融

為三皇，此三皇之說三也。運斗樞 (鄭注中候勅省圖引之見曲禮正義) 元命苞 (文選東都賦注引) 以伏羲女媧神農

為三皇，此三皇之說四也。尚書偽孔傳序，皇甫謐帝王世紀，孫氏注世本，以伏羲神農黃帝為三皇，此三皇之

說五也。緯候家言或云天皇地皇各十二頭，萬八千歲；人皇九頭，百歲；或又云四萬五千六百年。或云天帝

十三頭，地皇十一頭。又或謂三皇者九頭。或云三皇分長九州。或云人皇氏出谷口，分九州。或云天皇

被跡在桂州昆侖山下，地皇興於熊耳龍門，人皇起於荆馬山，提地之國。 (詳見緯書三皇之說條) 此三皇之說

六也。大史公依世本，大戴禮以黃帝顓頊高辛唐堯虞舜為五帝，譙周應劭宋均皆同 (五帝本紀正義) 此五帝

之說一也。鄭注中候勅省圖於黃帝顓頊之間增一少昊，謂德合五帝座星者為帝，故實六人而為五 (曲禮正

義) 此五帝之說二也。偽孔皇甫謐孫氏以少昊顓頊高辛唐虞為五帝 (五帝本紀正義) 此五帝之說三也。

案風俗通義引含文嘉云：「燧人以火紀，火太陽，故託燧皇於天。伏羲以人事紀，故託羲皇於人。神農悉地

力，種穀蔬，故託農皇於地。天地人之道備，而三五之運興矣。」此蓋書傳之義，為今文家舊說。伏生者，秦

博士之一，始皇時時代較早，異說未興。大秦同音，大亦象人，竊疑秦皇為大皇音借，大皇實人皇形譌，秦博士

之說與書大傳之說一也。女媧本造物之神，漢人與祝融混而為一，說見女媧共工條。故白虎通或說與運

斗樞元命苞之說是一。偽孔三皇之說，根於其五帝之說而來。後漢書賈逵傳，逵奏左氏大義長於二傳者

曰：『五經皆言顓頊代黃帝，而堯不得為火德。左氏以為少昊代黃帝，即國讖所謂帝宣也。如令堯不得為

火，則漢不得為赤。』此古文家於黃帝，顓頊之間增一少昊之由。然以六為五，於理終有未安。偽孔乃去

燧人而升黃帝為三皇，則五帝仍為五人，且與易繫辭傳始包犧終堯，舜者相合，此實其說之彌縫而更工者也。

（偽孔以三墳為三皇之書，五典為五帝之典，據周官外史疏，其說實本賈，然路史疏佐紐帝鴻氏云：『春秋運斗樞，以帝鴻，金天，高陽，高辛，唐

虞為五代。鄭康成於書中候，依運斗樞，以帝鴻為五帝，指為黃帝，』則賈鄭之言，亦有所本。蓋漢言五德，本取相勝，至末葉乃改取相生，故異

說起於是時也。發揮論史不紀少昊曰：『梁武以燧人為皇，黃帝，少昊，顓頊，嚳，堯為五帝。謂舜非三王，亦非五帝，特與三代為四代，』亦以六

人為五為不安而改之，特其說與偽孔又異耳。』緯候三皇之說，皆因曆法偽造，見緯書三皇之說條。其天地人之名，則

仍取今文舊義也。三皇五帝之說，源流如此。

問曰：三皇五帝之為誰某，則既聞之矣。三皇五帝之名，舊有之邪？抑儒家所創也？應之曰：三皇五帝

之名，舊有之矣。託諸天地人，蓋儒家之義也。周官：『都宗人，掌都宗祀之禮。凡都祭祀，致福於國。』注：

『都或有山川及因國無主，九皇六十四民之祀。』疏：『史記伏羲以前九皇六十四民，並是上古無名號之

君，絕世無後，今宜主祭之也。』按注以因國無主之祀釋周官之都宗人，蓋是以九皇六十四民說周因國無

主之祭則非也。（周官雖職國時書，然所述必多周舊制。）九皇六十四民，見春秋繁露三代改制質文篇。其說存二

王之後以大國，與己並稱三王。自此以前為五帝，錄其後以小國。又其前為九皇，其後為附庸。又其前為

民，所謂六十四民也。其說有三王九皇而無三皇。周官外史，掌三皇五帝之書。伏羲者，三皇之一，疏引史

記云伏羲以前，明在三皇五帝之前，其說必不可合。鄭蓋但知周官都宗人所祀，與繁露九皇六十四民，並是絕世無名號之君，遂引彼注此，疏亦未知二說之不可合，謂史記所云伏羲以前上古無名號之君，即鄭所云九皇六十四民，遂引以疏鄭也。史記封禪書管仲曰：「古者封泰山禪梁父者七十二家。」又曰：「孔子論述六藝傳，略言易姓而王，封泰山禪梁父者七十餘王矣。其俎豆之禮不章。」而韓詩外傳曰：「孔子升泰山，觀易姓而王，可得而數者七十餘人，不得而數者萬數也。」(封禪書正義引。今本無之，然書序疏及補三皇本紀並有此語，乃今本佚奪，非張氏誤引也。)萬蓋以大數言之，然其數必不止七十二可知。數不止七十二，而管仲、孔子皆以七十二言之者，蓋述周制也。七十二家者，蓋周登封之所祀也。曰俎豆之禮不章，言周衰，不復能封禪，故其禮不可考也。春秋立新王之事，不純法古制，然損益必有所因。因國無主之祭，及於遠古有功德於民之人，忠厚之至也，蓋孔子之所因也。然不能無所損益。王制者，孔子所損益三代之制也。王制曰：「天子諸侯，祭因國之在其地而無主後者。」此周官都宗人之所掌，蓋孔子之所因也。繁露曰：「聖王生則稱天子，崩遷則存爲三王，絕滅則爲五帝，下至附庸，繼爲九皇，下極其爲民。有一謂之三代，雖絕地，廟位祝牲，猶列於郊號，宗於岱宗。」絕地者，六十四民之後，封爵之所不及，故命之曰民。絕地而廟位祝牲，猶列於郊號，宗於岱宗。此蓋周登封時七十二家之祭矣。周制，蓋自勝朝上推八世，謂之三皇五帝，使外史氏掌其書，以備掌故。自此以往，則方策不存，徒於因國無主及登封之時祀之而已。其數凡七十二，合本朝爲八十一。必八十一者，九八十一；九者數之究，八十一者，數之究之究者也。孔子則以本朝合二代爲三千，又其上爲五帝，又其上爲

九皇，又其上為六十四民，必以本朝合二代為三王者，所以明通三統之義也。上之為五帝，所以視昭五端之義也。九皇之後，細為附庸六十四家，徒為民親疏之義也。此蓋孔子作新王之事，損益前代之法，春秋之大義。然此於春秋云爾，其於書，仍存周所謂三皇五帝者，以寓天地人之道備而三五之運興之義。故伏生所傳，與董子所說，有不同也。古今注：『程雅問於董生曰：古何以稱三皇五帝？對曰：三皇三才也，五帝五常也。』（御覽皇王部二引董仲舒答問曰：『三皇三才也，五帝五常也，三王三明也，五謂五嶽也。』）三才者，天地人也，五常可以配

五行。董子之言，與伏生若合符節。故知三皇五帝為書說，三王五帝九皇六十四民為春秋義也。（或曰：繁露

謂湯受命而王，親夏，故虞、紂唐謂之帝，以神農為赤帝。周以軒轅為黃帝，因存帝顓頊，帝嚳，帝堯之帝號，細而號舜曰帝舜，推神農以為九

皇。明九皇六十四民為周時制也。應之曰：此古人言語與今人不同。其意謂以殷周之事言之為如此，非謂殷周時實然也。或曰：管子曰：

古者封泰山，禪梁父者七十二家，夷吾所記十有二焉。下歷舉無懷、伏羲、神農、炎帝、黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜、禹、湯，周成王之名，凡十二家，明三皇五

帝，即在七十二家之中。應之曰：此亦古今言語不同。上云七十二家，乃舉其都數，下云十二家，則更端歷舉所能記者，不蒙上七十二家言。

此以今人語法言之為不可通，然古人語法如是，多讀古書者自知之也。）

## 二 皇帝說探源

莊子天運子貢見老聃曰：『夫五帝三王之治天下不同，其係聲名一也，而先生獨以為非聖人，如何哉？』

老聃曰：小子少進。子何以謂不同？對曰：堯授舜，舜授禹，禹用力而湯用兵，文王順紂而不敢逆，武王逆紂而

不肯順，故曰不同。老聃曰：小子少進。吾語女三王五帝之治天下，使民心一。民有其親死，不哭而民不非也。堯之治天下，使民心親。民有爲其親，殺其親，而民不非也。舜之治天下，使民心競。民孕婦十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始誰，則人始有天矣。禹之治天下，使民心變。人有心而兵有順，殺盜非殺人，自爲種，而天下耳。是以天下大駭，儒墨皆起。其作始有倫，而今乎婦女，何言哉？子語女三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下踐山川之精，中墮四時之施，其知僭於螭蜮之尾，鮮規之獸，莫得安其性命之情者，而猶自以爲聖人，不可恥乎？其無恥也。子貢蹴蹴然立不安。

注曰：「子貢本謂老子獨絕三王，故欲同三王於五帝耳。今又見老子通毀五帝，上及三皇，則失其所以爲談矣。」釋文云：「三王，本或作三皇，依注作王是也。餘皆作三皇。」案子貢言禹湯文武而上及堯舜，老子更上溯及於黃帝，皆在三王五帝之中，未嘗及三皇也。注意蓋謂老子通毀五帝，則其所取，必在三皇，亦未嘗謂老子曾舉三皇之名也。此節中三皇字，蓋皆當作三王，而爲後人妄改；然陸德明所見本，已如此矣。上文又載帥金之言曰：「三皇五帝之禮義法度，不矜於同而矜於治。故譬三皇五帝之禮義法度，其猶粗梨橘柚，卽其味相反，而皆可於口。故禮義法度者，應時而變者也。今取猿狙而衣以周公之服，彼必齟齬挽裂，盡去而後慊。觀今古之異，猶猿狙之異乎周公也。」此節意與下節同。獨舉周公以爲言，亦其所議者爲三王而非三皇之證。疑此節三皇本亦作三王，而爲妄人所改也。

史記殷本紀：「伊尹名阿衡。阿衡欲干湯而無由，乃爲有莘氏媵臣，負鼎俎以滋味說湯，致於王道。或

曰：伊尹處士，湯使人聘迎之。五反然後肯。往從湯，言素王及九主之事。」後說與孟子合，蓋儒家言也。

集解：劉向別錄曰：「九主者，有法君，專君，勞君，等君，寄君，破君，國君，三歲社君，凡九品，圖畫其形。」索隱

謂「所稱九主，載之七錄，名稱則奇，不知所據。」案此蓋釋古法戒之圖象，與史記所言九主無涉。索隱又

引或說云：「九主，謂九皇也。」以儒家言釋儒家言，庶幾近之。漢書郊祀志：「天子既聞公孫卿及方士之

言，黃帝以上封禪，皆致怪物，與神通，欲放黃帝，以接神人蓬萊，高世比德於九皇。」則九皇之說，神仙家亦有

之，匪獨儒家。蓋古固有是名也。張晏曰：「三皇之前，有人皇，九首。」韋昭曰：「上古有人皇者九人。」並

據讖緯為說，恐非武帝時所有。（人皇九頭，見司馬貞補三皇本紀。注云：『出河圖及三五曆。』案所謂天皇地皇者，當出三五曆；人

皇當出河圖，說見古史紀年。）管子輕重戊：「桓公問於管子曰：輕重安施？管子對曰：自理國。慮戲以來，未有不

以輕重，而能成其王者也。公曰：何謂？管子對曰：慮戲作造六器，以迎陰陽，作九九之數，以合天道，而天下化

之。神農作樹五穀，淇山之陽，九州之民，乃知穀食，而天下化之。黃帝作燧生火，以熟葷臊，民食之無茲臍之

病，而天下化之。」黃帝蓋燧人之誤。下文又言「黃帝之王童山竭澤」可知也。稷度：「齊桓公問於管

子曰：自燧人以來，其大會可得而問乎？管子對曰：燧人以來，未有不以輕重為天下也。」輕重戊列舉古帝，

而首慮戲，神農，燧人，稷度，言自燧人以來，則以三皇為始王天下，燧人又居三皇之首。亦古本有是說，而非儒

家之私言也。

然皇帝二名，雖出先秦之世，究為後起之說。古者一部族之主謂之君，為若干部族之共主者謂之王。

尊至於王而止矣，不能更有所加也。天下歸往謂之王，此特侈言之，實則各王一域，春秋吳楚並時稱王其證。王與王之間，因彼此關係較疏，其上更無共主，自不能別有名稱。戰國之世，列國皆稱王，關涉較多，強弱漸判，乃謀立一更尊於王之號。於是借天神之名而稱之曰帝，齊秦並稱東西帝，魏使辛垣衍說趙尊秦爲帝是也。時人之見解如是，於是論古史者，亦於三王之前，更立五帝之號焉。夫尊至侔於天神，亦止矣，不能更有所加矣。然論古史者，猶不以是爲已足也。乃不從尊卑著想，而從先後立義，據始王天下之義，造一皇字，而三皇之名立焉。皇王形異而聲同，可知雖制殊文，實非二語也。大史公論秦始皇，謂其自謂「功過五帝，地廣三王，而蓋與之侔」。此非愆度之辭，乃屬當時實事。始皇詔丞相御史曰：「其議帝號。」則業以帝者自居，而猶欲更議其號，卽所謂蓋與之侔也。帝且不嫌，何有於王？丞相等議曰：「昔者五帝，地方千里。其外侯服夷服，諸侯或朝或否，天子不能制。今陛下興義兵，誅殘賊，平定天下，海內爲郡縣，法令由一統，自上古以來未嘗有，五帝所不及。臣等謹與博士議曰：古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。臣等昧死上尊號，王爲泰皇。」亦以其功過五帝，而別覓一名以尊之也。始皇曰：「去泰著皇，采上古帝位號，號曰皇帝。」者一以帝爲戰國以來最尊之號，衆所共喻，著之以適時俗。一亦以皇之與王，文雖殊而義則一，稱皇，自不知文字者聞之，一若名號未更者。故必著帝以異於先古之王，又必著王以異於戰國以來之所謂帝也。曾莊襄王曰：大上皇，不曰大上皇帝者。以其不君天下。然則帝者諦也，取其審諦以治天下，猶上帝之居高而臨下土耳。

張晏曰：「五帝自以德不及三皇，故自去其皇號。三王又以德不及五帝，自損稱王。秦自以德衰二行，故



兼稱之。」(漢書百官公卿表注引) 一若皇帝二名，古固有之者，真億說也。

### 三 緯書之三皇說

緯書三皇之說，原本非一，予既著之古史紀年條矣。今更引御覽路史之文以明之。御覽引項峻始學

篇曰：天地立，有天皇。十二頭。號曰天靈。治萬八千歲。地皇十二頭。治萬八千歲。人皇九頭。兄弟

各三分。人各百歲。依山川土地之勢，財度為九州，各居其一。乃因是而區別。(此句上疑有奪文) 洞記曰：

天皇十二頭，一姓十二人也。地皇十二頭。於人皇則無說。三五曆記曰：溟滓始牙，濛鴻滋萌，歲起攝提，

元氣肇起。有神靈人，十三頭，號曰天皇。又曰：有神聖人，十二頭，號地皇。有神聖人，九頭，號人皇。始學篇

及洞記，天皇地皇，皆十二頭，三五曆記天皇獨十三頭，似誤。然路史言地皇十一君。又引真源賦曰：盤古氏

後，有天皇，一十三人。時遭劫火。乃有地皇，一十一人，各萬八千餘年。乃有人皇，兄弟九人。結繩刻木。

四萬五千六百年。補三皇本紀亦曰：地皇十一頭，又曰：姓十一人。(姓上當有奪字) 則又有以天皇為十三頭，

地皇為十一頭者，說頗難通。疑天皇既為十三，後人乃減地皇之數以合之。羅氏引通卦驗君有五期，輔

有三名，謂三輔九翼，并皇是十三人，則鑿矣。(九翼，見下引河圖括地象。通卦驗之說，禮記標題下正義引之，御覽引述伊開山圖

樂氏注：天皇兄弟十二人，地皇兄弟十人，人皇兄弟九人。十人疑亦十二人之數。) 御覽又引帝系譜曰：天地初起，即生天皇，

治萬八千歲。地皇，治一萬八千歲，以木德王。於人皇亦無說。又引春秋緯曰：天皇，地皇，人皇，兄弟九人，分

爲九州，長天下也。河圖括地象曰：天皇九翼，題名旋復。春秋命曆序曰：人皇氏九頭，駕六羽，乘雲車，出谷

口。分九州。凡此諸文，顯分兩說。洞記帝系譜所本者同，始學篇三五曆記言天皇地皇亦本之，言人皇則

別本春秋緯及括地象。此說言三皇皆分長九州，而其年亦僅百歲。今其說僅見於始學篇人皇下者，以項

峻於天皇地皇亦采如洞記帝系譜之說。其實此語依春秋緯及括地象，不僅指人皇也。御覽又引馬總言

人皇云：一百六十五代，合四萬五千六百年。路史云：「三五曆云：人皇百五十六代，合四萬五千六百年，小司

馬氏取之。」今補三皇本紀作百五十世，未知其有異同與？抑傳寫譌誤也。

遁甲開山圖專言三皇地理。御覽引云：天皇被跡在桂州昆侖山下。地皇興於熊耳龍門山。人皇起

於形馬。路史云：「遁甲開山圖云：天皇出於桂州，卽無外山也。鄭康成云：無外之山，在昆侖東南萬二千里。

水經注云：或言卽昆侖。榮氏云：五龍及天皇皆出其中。」案水經渭水注：「故號縣有杜陽山。山北有

杜陽谷。地穴北入，亦不知所極。在天柱山南。」趙釋云：「寰宇記：鳳翔府岐山縣下云：岐山，亦名天柱山。

河圖括地象曰：岐山，在昆侖山東南，爲地乳。上多白金。周之興也，鸞鷲鳴於山上。時人亦謂此山爲鳳

凰堆。注：水經云：天柱山有鳳凰祠。或云：其峯高峻，迴出諸山，狀若柱，因以爲名。御覽及程克齋春秋分記

並引之，今缺失矣。」然則桂州卽岐山也。熊耳龍門，人所共知，無煩贅說。人皇：路史正文云：「出刑馬山

提地之國。」注云：「遁甲開山圖云：人皇出於刑馬山提地之國。山今在秦州，伯陽谷水出之。老子之所

至。」正文又云：「相厥山川，形成勢集。才爲九州，謂之九圍。」注云：「見雜書。春秋命曆序云：人皇出

陽谷，分九河。」正文又云：「別居一方，因是區理，是以後世謂之居方氏。」注云：見三墳。又雜書云：「人

皇出於提地之國，兄弟別長九州。已居中州，以制八輔。」則提地之國，語出雜書。前注引遁甲開山圖，當

僅云出於刑馬山，提地之國四字，乃涉正文而誤衍也。水經渭水注云：「伯陽谷水出刑馬山之伯陽谷。北

注渭水。渭水又東，歷大利，又東南流，苗谷水注之。水南出刑馬山，北歷平作。西北逕苗谷。屈而東，逕伯

陽城，謂之伯陽川。蓋李耳西入，往逕所由，故山原畎谷，往往播其名焉。」即羅氏隱括其語，謂老子所至者

也。此說與雜書非一，不可混同。路史正文又云：「駕六提羽，乘雲祇車。制其八土，為人立命。」一迪出

谷口，還乘青冥。」注云：「谷口，古塞門。或云上陽谷。蜀秦宓傳曰：三皇乘祇車，出谷口，謂今之斜谷，樂史

從之，妄矣。」案駕六羽，乘雲車，出谷口，與御覽引命曆序之言合；制八土，即分九州，與御覽引始學篇春秋緯

命曆序之言皆合；則谷口自當指陽谷。說文示部：「祇，地祇，提出萬物者也。」提地之國，蓋取此為義，則亦

當在東方，特未審造緯者之意，以何地當之耳。九河不可分，且亦禹時始有，不當人皇已分分九河必分九州

之誤也。秦宓之語，乃對夏侯纂誇張本州，本非情實，可弗論。

淮南原道云：「秦古二皇，得道之柄，立於中央。」此乃寓言，指陰陽二力，非謂人也。高注云：「二皇，伏

羲，神農也。指說陰陽，故不言三也。」知其指說陰陽，是矣，又必牽引伏羲，神農，何哉？則以古者三皇之義，

本託之於天地人也。書大傳云：「遂人以火紀，火大陽也，故託遂皇於天。伏羲以人事紀，故託羲皇於人。

神農悉地力，種穀疏，故託農皇於地。」白虎通義云：「伏羲仰觀象於天，俯察法於地，因夫婦，正五行，始定人

道。』此今文家相傳之說。定人道最難，故曰『古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴』也。(參看三皇五帝條)  
高氏之意，蓋以義皇妃天，農皇妃地，遂皇妃人，實違舊義。然較之依三萬六千歲之曆而造怪說者，則固有間矣。

#### 四 有巢燧人考

服虔云：『自少皞以上，天子之號以其德，百官之號以其微；自顓頊以來，天子之號以其地，百官之號以其事。』(在氏昭公十七年注，月令孟春其帝大皞疏引) 案伏犧之義，謂下伏而化之；神農猶今言農業；服說是也。韓

非五蠹曰：『上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木爲巢，以避羣害，而民說之，使王

天下，號曰有巢氏。民食巢蜂蟻蛤，腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民說

之，使王天下，號曰燧人氏。』此亦所謂德號者也。周書史記曰：『昔者有巢氏，有亂臣而貴。任之以國，假

之以權，擅國而主斷。君已而奪之，臣怒而生變，有巢以亡。』此有巢與韓井所云，必非同物，蓋以地號者也。

以德號者，其去後世，蓋已久遠。民已不能詳記其行事，徒以功德在人，久而不忘，乃卽以其德爲其人之稱

號耳。安能識其興亡之由乎？莊子盜跖曰：『古者禽獸多而人民少，於是民皆巢居以避之，晝拾橡栗，暮栖木

上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多積薪，冬則煬之，故命之曰知生之民。』煬亦用火，所稱當

與韓非同，特無燧人之名耳。

月令疏云：『伏羲神農黃帝少皞，皆以德為號也。高陽高辛唐虞，皆以地為號也。雖以地為號，兼有德號，則帝嚳顓頊堯舜是其德號。』案帝嚳顓頊堯舜等，皆徒為美稱，與巢燧等有實跡可指者又異，其意已頗近乎後世之號諡。（生而稱之，類乎後世之徽號。死而稱之，類乎後世之美諡。）然則同一德號，其間又有微別也。

論衡正說曰：『唐虞夏殷周者，土地之名。本所興昌之地，重本不忘始，故以為號，若人之有姓矣。說尚書者謂之有天下之代號，功德之名，盛隆之意也。故唐之為言蕩蕩也，虞者樂也，夏者大也，殷者中也，周者至也。其後五家大矣，然而違其正意，失其初實。唐虞夏殷周，猶秦之為秦，漢之為漢。秦起於秦，漢興於漢中，故曰秦漢。使在經傳之上，說者將復為作道德之說矣。』此亦以後人之見議古人耳，若反諸古俗，則以德為號者正多也。

祝融列為三皇之一，共工氏霸九州，皆嘗王天下者也，而其號皆為官名，則以其功德皆出於其官守，以其官稱之，猶之以其事稱之，亦即所謂德號耳。左氏哀公九年，史墨曰：『炎帝為火師。』火師者，火官之長，亦即祝融也。呂覽勿躬曰：『祝融作市。』易言神農氏日中為市，此祝融即神農，猶以其官稱之也。

御覽引遁甲開山圖曰：『石樓山在琅邪，昔有巢氏治此山南。』淮南修務：『湯整兵鳴條，困夏南巢，謙以其過，放之歷山。』注：『南巢，今廬江居巢是。歷山，蓋歷陽之山。』遁甲開山圖言地理，殊不可信，讀緯書三皇之說，伏羲都邑兩條可見。高注亦以後世地名言之耳，無確據也。案寒地之民多穴居，熱地之民多巢居，寒地之民多食鳥獸之肉，熱地之民多食草木之實。禮記禮運曰：『昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏

則居櫓巢。未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛。未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後修火之利。范金合土，以爲臺榭宮室牖戶。以炮以燔，以亨以炙，以爲醴酪。治其麻絲，以爲布帛。蓋兼南北之俗言之，不徒有冬夏之別也。莊子言有巢氏之民，晝拾橡栗，暮棲木上，可見其多食草木之實；韓子言其食蚌蛤，可見其在江海之交；又莊子言其不知衣服，可見其皆裸袒；此皆可想見其在南方。春秋命曆序言人皇氏出暘谷，分九河，人皇卽遂人，九河疑九州之誤，已見緯書三皇之說條。御覽引古史考曰：「古之初，人吮露精，食草木實。穴居野處。山居則食鳥獸，衣其羽皮，飲血茹毛，近水則食魚鼈螺蛤。未有火化，腥臊多害腸胃。於是有聖人，以火德王。造作鑽燧出火，教人熟食，鑄金作刀。民人大說，號曰燧人。」此說實本禮運，而以他說附益之。其言修火之利，皆以范金與熟食並舉，蓋古之遺言。觀後來范金之技，南優於北，亦可見開化之始於南方。竊疑巢燧皆當在古揚州之域也。至湯放桀之南巢，則常在兗州，說見湯放桀條。

### 五 伏義考

易繫辭傳：「古者包犧氏之王天下也。」釋文云：「包，本又作庖。」鄭云：取也。孟京作伏。犧，鄭云：鳥獸全具曰犧。孟京作戲，云服也，化也。案鄭說非也。白虎通義號篇說伏義之義曰：「下伏而化之，故謂之伏義也。」風俗通義引含文嘉曰：「伏者，別也，變也，戲者，獻也，法也。伏戲始別八卦，以變化天下；天下法則，成伏貢獻，故曰伏戲也。」此今文舊說。禮記月令疏引帝王世紀曰：「取犧牲以共庖廚，食天下，故號曰

陶犧氏，一則龔鄆曲說也。此說實本於劉歆。漢書律曆志載敬世經曰：「作閼罟以田漁取犧牲，故天下號曰陶犧氏。」易但言「爲閼罟以田以漁」而已，歆妄益以取犧牲三字，實非也。

古代帝王蹤跡多在東方，而其後率傳之於西，蓋因今所傳者，多漢人之說，漢世帝都都在西，因生傳會也。

觀緯書三皇之說及阪泉涿鹿兩條可見。而伏羲之都邑，亦不能外此。

御覽皇王部三引詩含神霧曰：「大跡出雷澤，華胥履之生伏羲。」按淮南地形曰：「雷澤有神，龍身人頭，鼓其腹而熙。」山海經海內東經曰：「雷澤中有雷神，龍身而人頭，鼓其腹。」在吳西。」（史記五帝本紀正義引作鼓其腹則備。）

郭注引河圖曰：「大跡在雷澤，華胥履之而生伏羲。」又曰：「今城陽有堯家，靈臺，雷澤在北也。」本於漢志，蓋和傳之傳說也。（水經注：河注：泗河左，經雷澤北，其澤在古大城陽縣故城西北十餘里，昔華胥履跡處也。亦同漢志。）

乃御覽又引遁甲開山圖曰：「魚夷山，四絕孤立，大昊之治，伏羲生處。」又水經：「渭水過陳倉，西。」注曰：「姚暉曰：黃帝都陳，在此。」蔡氏開山圖注曰：伏羲生成紀，徙治陳倉。」注又曰：「成紀水故瀆，東逕成紀縣，故帝太昊庖犧所生處也。」則將伏羲之迹，移至秦隴之間矣。案左氏昭公十七年曰：「陳，大皞之虛也。」與宋大辰之虛，鄭祝融之虛，衛顛頊之虛並舉，所謂大皞，實爲天帝之名。皇甫謐因此附會，以爲伏羲都陳，已爲非是。（水經集注：四城，故陳國也。伏犧，神農並都之。城東北三十許里，稱有犧城。）今又移諸陳倉，於是并黃帝之都而移之矣。注又云：「南安姚瞻，以爲黃帝生於天水，在上邽城東七十里軒轅谷。」則因移黃帝之都，又并其生處而移之矣。注又曰：「瓦亭水，西南出顯親峽，石窟水注之，水出北山，山上有女媧祠。」

黃帝之都，又并其生處而移之矣。注又曰：「瓦亭水，西南出顯親峽，石窟水注之，水出北山，山上有女媧祠。」

黃帝之都，又并其生處而移之矣。注又曰：「瓦亭水，西南出顯親峽，石窟水注之，水出北山，山上有女媧祠。」

黃帝之都，又并其生處而移之矣。注又曰：「瓦亭水，西南出顯親峽，石窟水注之，水出北山，山上有女媧祠。」

黃帝之都，又并其生處而移之矣。注又曰：「瓦亭水，西南出顯親峽，石窟水注之，水出北山，山上有女媧祠。」

黃帝之都，又并其生處而移之矣。注又曰：「瓦亭水，西南出顯親峽，石窟水注之，水出北山，山上有女媧祠。」

黃帝之都，又并其生處而移之矣。注又曰：「瓦亭水，西南出顯親峽，石窟水注之，水出北山，山上有女媧祠。」

黃帝之都，又并其生處而移之矣。注又曰：「瓦亭水，西南出顯親峽，石窟水注之，水出北山，山上有女媧祠。」

黃帝之都，又并其生處而移之矣。注又曰：「瓦亭水，西南出顯親峽，石窟水注之，水出北山，山上有女媧祠。」

案通甲開山圖又曰：『女媧氏沒，大庭氏王。次有柏皇氏，中央氏，栗陸氏，驪連氏，赫胥氏，尊盧氏，祝融氏，混沌氏，吳英氏，有巢氏，葛天氏，陰康氏，朱襄氏，無懷氏，凡十五代，獲庖犧之號。自無懷氏已上，經史不載，莫知都之所在。』蓋自女媧以上，無不為之偽造都邑矣。通甲開山圖，蓋專將帝王都邑，自東移西者也。路史曰：『女媧出於承匡。』注曰：『山名，在任城縣東七十里。』寰宇記，九域志云：『女媧生處。』又言任城東南三十九里有女媧陵。女媧本創造人物之神，說見女媧其工條。其後附會，以為伏羲之妹，（風俗通義）任城地近澤，寰宇記，九域志之說，蓋由此而生。雖不足據，所託尚較古。然寰宇記，九域志又謂女媧治中皇山之原，山在金之平利。又長安志謂驪山有女媧治處，（亦見路史引）則皆通甲開山圖等既出後傳會之辭，其為時彌晚矣。

楚辭大招曰：『伏戲駕辯，楚勞商只。』注曰：『伏戲，古王者也。始作瑟。駕辯，勞商，皆曲名也。言伏戲氏作瑟，造駕辯之曲，楚人因之，作勞商之歌，皆娶妙之音，可樂聽也。』伏戲造譯在楚，亦其本在東南之證。

## 六 女媧與共工

司馬貞補三皇本紀云：『女媧氏末年，諸侯有共工氏，任智刑以強，霸而不王。與祝融戰，不勝，而怒乃頭觸不周山，崩，天柱折，地維缺。』女媧乃鍊五色石以補天，斷鼇足以立四極，以濟冀州。（上當乘，殺黑龍三事。）  
 注云：『按其事出淮南子也。』按淮南覽冥云：『往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不兼載，火燿炎而不』



滅，水浩洋而不息，猛獸食顓民。顓，顓臾也。引在精，并引馬，鳥也。一鳥鳥振老弱。於是女媧鍊五色石以補天，

（顓臾作蒼天）斷鼈足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。蒼天補西極，正淫水，涸冀州，狡蟲死，

顓民生。言女媧治水而不及其工。原道云：昔共工之力，觸不周之山，使地東南傾，與高辛爭爲帝，遂潛

於淵，宗族殘滅，繼嗣絕祀。天文云：昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕，天傾西北，

故日月星辰移焉。地不滿東南，故水潦滌其歸焉。（本經云：舜之時，共工振滔）

洪水，以薄空桑，龍門未闢，呂梁未發，江淮流通，四海溲澤。民皆上邱陵，赴樹木。舜乃使禹疏三江，五湖，闢伊

閩，導滌，濶平通溝陸，流注東海。洪水滂，九州乾，萬民皆寧其性。言共工致水患而不及女媧。楚辭天問

云：康回馮怒，地何故以東南傾。注云：康回，共工名也。又云：淮南子言共工與顓頊爭爲帝，不得

怒而觸不周之山，天維絕，地柱折。（神異記：五嶽爲天柱，故東南傾也。）山海經大荒西經云：西北海之外，大荒

之國，有山而不合，名曰不周，負子。郭注引淮南子，亦未及女媧。惟論衡談天云：儒書言共工與顓頊

爭爲天子，不勝，怒而觸不周之山，使天柱折，地維絕，女媧銷鍊五色石以補蒼天，斷鼈足以立四極。天不足西

北，故日月移焉，地不足東南，故百川注焉。顓臾云：傳言共工與顓頊爭爲帝，不勝，怒而觸不周之山，使天

柱折，地維絕。女媧銷鍊五色石以補蒼天，斷鼈足以立四極。與小司馬之言同。

古人傳說，每誤合數事爲一，論衡之言，蓋藉此弊，而小司馬又沿其流也。古書言共王者，史記律書云

顓頊有共工之陳，以平水害。又淮南本經言共工振滔洪水，以薄空桑，而呂覽古樂言：帝顓頊生自若

水，實處空桑。二者實消息相通。此與淮南天文，皆以為與顓頊爭者也。原道謂與高辛爭。呂覽薄兵云：

「黃炎故用水火矣，共工固次作難矣，五帝固相與爭矣。」雖不明言何時，亦可想見其在顓頊之世。書言

舜攝政，「流共工於幽州。」周書史記云：「昔者共工自贊，自以無臣，久空大官，下官交亂，民無所附，唐氏伐

之，共工以亡。」淮南本經謂在舜時。戰國策蘇秦言：「禹伐共工。」（荀子議兵同）荀子成相云：「禹勞

心力，抑下鴻，辟除民害，逐共工。」山海經大荒北經云：「不周之山，有兩黃獸守之。有水曰寒暑之水，水西

有濕山，水東有幕山，有禹攻共工國山。」又海外北經云：「共工之臣相柳氏，九首，以食於九山。相柳之所

抵厥為津谿。禹殺相柳，其血腥，不可以樹五穀種。禹厥之，三仞三沮，乃以為衆帝之臺。在昆侖之北，柔利

之東。相柳者，九首，人面蛇身而青。不敢北射，畏共工之臺。臺在其東，臺四方，隅有一蛇，虎色，首衝南方。」

大荒北經云：「共工臣相繇，九首，蛇身自環，食於九土。其所敗所尼，即為源津。不幸乃苦，百獸莫能處。」禹

湮洪水，殺相繇。其血腥臭，不可生穀。其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以為池。衆帝是因其

臺。在昆侖之北。」（初學記引此，此與海內北經所言係一事兩等。）又云：「有係昆之山，有共工之臺，射者不敢北

鄉。」則以為在堯、舜、禹之世。無以為與女媧爭者。國語周語載大子晉之言曰：「古之長民者，不墮山，不

崇數，不防川，不竇澤。昔共工棄此道也，虞於溝瀾，淫失其身，欲壅防百川，墮高堙庠，以害天下。皇天弗福，庶

民弗助。禍亂並興，共工用滅。其在有虞，有崇伯鯀播其淫心，稱遂共工之過。堯用殛之於羽山。其後伯

禹念前之非度，釐改制量。共之從孫四嶽佐之。高高下下，疏川導滯，鍾水豐物。封崇九山，決汨九川，陂障

九澤，豐殖九藪，汨越九原，宅居九隴，合通四海，克厭帝心。皇天嘉之，祚以天下，賜姓曰妘，氏曰有夏。祚四嶽，命以侯伯，賜姓曰姜，氏曰有呂。明自共工至禹，水患一綫相承，說共工者，自以謂在顓頊及堯舜禹之世為得也。

女媧蓋南方之神。楚辭天問云：「女媧有體，孰制匠之？」注云：「傳言女媧人頭蛇身，一日七十化。」

淮南說林云：「黃帝生陰陽。」（此黃帝非軒轅氏，陰陽亦非泛言，當指男女形體，與下二句一律。）上駢生耳曰桑林，生臂手，

此女媧所以七十化也。說文女部：「媧，古之神聖女，化萬物者也。」蓋謂萬物形體皆女媧所制。（御覽皇

王部引風俗通云：「俗說天地開闢，未有人民。女媧摶黃土作人，劇務力不暇供，乃引繩於泥中，舉以為人。故富貴者黃土人也；貧賤凡庸者，

粗人也。」說雖不同，亦以生民始於女媧。）竅徹遂可以補天，立四極矣。然實與水患無關。論衡順鼓曰：「雨不霽，

祭女媧於禮何見？伏羲女媧俱聖者也，舍伏羲而祭女媧，春秋不言，董仲舒之議其故何哉？俗圖畫女媧之

象，為婦人之形，又其號曰女仲舒之意，殆謂女媧古婦人帝王者也。男陽而女陰，陰氣為害，故祭女媧求福佑

也。傳又言云云。（見前引。）仲舒之祭女媧，殆見此傳也。仲任揣測，全失董生之意。雨不霽則祭女媧，蓋

古本有此俗，而董生采之，非其所創。其所以采之，則自出於求之陰氣之義，非以傳所云而然也。史記夏本

紀索隱引世本云：「塗山氏號女媧。」正義引帝繫云：「禹取塗山氏之子，謂之女媧，是生啓也。」此說與

謂女媧能治水者又迥別，亦後起之說，非其朔也。

大荒北經云：「係昆之山，有人衣青衣，名曰黃帝女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之



土，后土生噎嗚。噎嗚生歲十有二，洪水滔天。鯀竊帝之息壤，以湮洪水，不待帝命。帝令祝融殺鯀於羽郊。

鯀復生禹。帝乃命禹卒布土，以定九州。嶠山即神農，與蚩尤共工，同為姜姓之國。黃帝、顓頊、高辛、堯、舜、禹，則

姬姓也。二姓相爭之情形，可以想見。祝融，左氏國語大戴記帝繫姓，史記楚世家，並以為顓頊後。山海經大

荒西經亦云：『顓頊生老童，老童生祝融。』又云：『顓頊生老童，老童生重及黎。』而海內經獨以為炎帝之後，

共工之先。案左氏昭公二十九年之言，出於蔡墨。墨之言曰：『有五行之官，是謂夏官。木正曰句芒，火正

曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。少皞氏有四叔，曰重，曰該，曰脩，曰熙，實能金木及水。使重為

句芒，該為蓐收，脩及熙為玄冥，世不失職，遂濟窮桑，此其三祀也。顓頊氏有子曰犁，為祝融；共工氏有子曰句

龍，為后土；此其二祀也。后土為社。稷，田正也，有烈山氏之子曰柱，為稷，自夏以上祀之。周棄亦為稷，自商

以來祀之。』而國語楚語載觀射父之言曰：『有天地神明類物之官，是謂五官。少皞之衰也，九黎亂德，

顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。使復舊常，無相侵瀆。其後三苗復九黎之德，堯

復有重黎之後，不忘舊者，使復典之，以至於夏商。』然則亂德之九黎，與顓頊命其司地之黎，即蔡墨所謂顓

頊氏有子曰犁，亦即大戴記，史記大荒西經以為顓頊之後者，實同號而異人。後者蓋襲前者之位，故亦同稱

為祝融。實則一為炎帝，共工之族，一為顓頊之後也。蔡墨曰：『昔有鬲叔安，有裔子曰董父，乃擾畜龍，以服

事帝舜。帝賜之姓曰董，氏曰豢龍，封諸澠川。澠夷氏其後也。陶唐氏既衰，其後有劉累，學擾龍於豢龍氏，

以事孔甲。夏后嘉之，賜氏曰御龍，以更豕韋之後。』國語鄭語：史伯謂鄭桓公曰：『黎為高辛氏火正，命之

曰祝融。夫成天地之大功者，其子孫未嘗不章。虞、夏、商、周是也。虞幕能聽協風，以成樂物生者也；夏禹能單平水土，以品處庶類者也；商契能和合五教，以保於百姓者也；周棄能殖百穀疏，以衣食民人者也；其後皆爲王公侯伯。祝融亦能昭顯天地之光明，以生柔嘉財者也。其後八姓，於周未有侯伯。佐制物於前代者，昆吾爲夏伯矣，大彭、豷韋爲商伯矣，當周未有。己姓昆吾、蘇、顧、溫、董，董姓饜夷，饜龍則夏滅之矣。彭姓彭祖，豷韋諸稽，則商滅之矣。秃姓舟人，則周滅之矣，妘姓鄒、郟、路，偃陽曹姓鄒、莒，皆爲采衛，或在王室，或在夷狄，莫之數也，而又無令聞，必不興矣。樹姓無後，融之興者，其在半姓乎？史伯所舉虞、夏、商、周及祝融，亦卽蔡墨、觀射父所謂五官；（協風成物，當爲木正。平水土爲水正，契當爲金正，故殷人尙白。社稷同功，稷當爲土正。）其云饜夷，卽蔡墨所云董父之後，墨云以豷豷，則豷豷雖伯於商，其先實爲夏所替。然則祝融同族，多爲夏所翦滅，謂爲高陽之後，理或未然。竊疑顓頊取於蜀山，實爲蚩尤之後，（見沙吳條）楚以母系言之，實於姜姓爲近，抑或楚之先，實爲少昊之祝融，而非顓頊所使司地以屬民者也。觀海內經祝融殺鯀之言，楚語三苗復九黎之德，堯復育重黎之後之語，則少皞時之九黎，卽海內經所稱爲炎帝之後，共工之先者，與姬姓相爭，仍甚烈也。黎蓋封地，祝融則官名。顓頊替少昊之祝融，所使繼之者，蓋居其職，並襲其封土，故黎與祝融之稱，二者皆同，惟少昊時之黎，分爲九族，故又有九黎之稱，顓頊所命之火正，則不然耳。然則堯典言黎民，殆卽九黎之民，援秦人黔首之名以釋之，殆附會而非其實矣。周語，大子晉諫靈王，鑒於黎苗之王，亦卽楚語所謂三苗復九黎之德者，先秦人語，固時存古史之真也。

韓非五蠹曰：『嘗舜之時，有苗不服，禹將伐之。舜曰：不可。上德不厚而行武，非道也。乃修教三年，執

干戚舞，有苗乃服。其工之戰，鐵鉞距者及乎敵，鎧甲不堅者傷乎體，是于戚用於古，不用於今也。』案所言

舜服有苗事，即書所謂『竄三苗於三危』亦即楚語所謂三苗復九黎之德者，蓋當堯舜之世，九黎之後，又嘗

與姬姓爭也。其工與姬姓之爭，實在有苗之先，韓子之文，顯若在其後者。古人輕事重言，此等處固所不計。

然言其工兵甲之利，亦可見其為蚩尤同族矣。三皇或說，一曰伏羲，神農，祝融，一曰伏羲，神農，女媧。〔見三皇

五帝條〕祝融列為三皇，可見其嘗霸有天下，與其工同；其又曰女媧者，蓋漢人久將女媧與祝融牽合為一也。

少昊氏四叔何以為三官，玄冥一官何以兩人為之，亦一可疑之端。〔昭公元年，子產言：『昔余天氏有裔子曰

昧，為玄冥帥。生允格，登臨，臺臨能業其官。』昧固祇一人，允格，臺臨，亦祇一人，繼其業也。〕竊疑四叔初必分居四官，且正以居

四官故而有四叔之稱，其後祝融為顓頊所替，言祝融者惟知為顓頊氏子，而少皞氏四叔之稱相沿已久，不可

改易，乃舉析及熙而並歸諸玄冥耳。又國語言顓頊命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，是祝融一

官亦二人為之也。古未有以二人為一官者，故鄭志答趙商云：『火當為北，章昭亦云然。』〔見詩補傳〕然以南

北二正為相對之稱，又無解於左氏以祝融為五官之一矣。案大戴禮記帝繫姓，謂祝融產老童，老童產重黎

及吳回。史記楚世家則云：高陽生稱，稱生卷章，卷章生重黎，重黎為帝嚳高辛居火正，帝嚳命曰祝融。其工

氏作亂，帝嚳使重黎誅之而不盡，帝乃以庚寅日誅重黎，而以其弟吳回為重黎後，復居火正為祝融。集解引

徐廣曰：『世本云：老童生重黎及吳回。』譙周曰：『老童即卷章。』卷章疑老童字誤，史記多稱一世。竊疑重黎

實二人其一為少昊氏子，一為顓頊氏子，大戴世本以為一人實誤，惟史記之文，猶留竄改之迹。蓋稱生重，亦

即老童，顓頊氏命為火正者也。黎則少昊氏之世居火正者，老童既襲其封土，乃兼稱曰重黎，帝嚳蓋顓頊之

誤，云帝嚳使重黎誅之而不盡者，顓頊命老童誅少昊氏之黎而不盡也，云帝乃以庚寅日誅重黎者，非以老童

誅其工不能盡而罰極之，所誅者仍是少昊氏之黎，楚俗本兄弟相及，吳回居火正，不必以其兄之見誅，吳回生

季連，季連之裔孫曰鬻熊，(大戴記如此，史記作鬻熊)仍是祝融異文耳。大荒北經云：顓頊生驩頭，驩頭生苗民，苗

民黎姓，則以三苗為顓頊後矣。潛夫論五德志云：顓頊身號高陽，世號共工，則以共工為顓頊後矣。古世系

固多錯亂也。

左氏昭公十年，鄭子言黃帝以雲紀，炎帝以火紀，共工以水紀，大皞以龍紀。杜注云：「共工以諸侯霸有

九州，在神農前，大皞後。」疏云：「此傳從黃帝向上逆陳之，知共工在神農前，大皞後也。」此說未必是，然

古以共工與大皞，炎黃並列，則可知矣。

### 七 神農與炎帝大庭

左氏昭公十八年，宋衛陳鄭火。梓慎登大庭氏之庫以望之。注：「大庭氏，古國名，在魯城內，魯於其處

作庫。」疏云：「先儒舊說，皆云炎帝號神農氏，曰大庭氏。」服虔云：在黃帝前。鄭玄譜云：大庭在軒轅之

前，亦以大庭為炎帝也。」案詩譜序云：「詩之興也，諒不於上皇之世。」大庭，軒轅，逮於高辛，其時有無，載籍



亦蔑云焉。但敍大庭於軒轅之前，初未明言其為炎帝。疏云：「大庭神農之別號。禮記明堂位曰：土鼓，

蕡稗，葦籥，伊耆氏之樂也。」注云：伊耆氏，古天子號。案郊特牲注同。廣官秋官伊耆氏注云：古王者號。禮運云：夫禮

之初，始諸飲食。注云：中古未有釜餼，而中古謂神農時也。郊特牲云：伊耆氏始為蜡。蜡者，為田報祭。案易

繫辭稱神農始作耒耜，以教天下，則田起神農矣。二者相推，則伊耆神農，並與大庭為一。禮記標題下疏云：

「伊耆以大庭氏是神農之別號。案禮運云：夫禮之初，始諸飲食，燔黍捭豚，蕡稗土鼓。又明堂位云：土鼓，蕡籥，伊耆氏之樂，又郊特牲云：伊耆

氏始為蜡。蜡即田祭，與種穀相協，土鼓，蕡籥，又與蕡稗土鼓相當，故能氏云：伊耆氏即神農也。」說與詩疏同。疏之所云，僅能明神

農伊耆是一耳，其即大庭，羌無左證。魯頌譜云：「魯者，少昊肇之墟也。國中有大庭氏之庫，則大庭亦居茲

乎？」亦未言大庭即神農。疏家之言，似乎無據矣。案月令疏引春秋說云：「炎帝號大庭氏，下為地皇，作

耒耜，播百穀，曰神農。」則大庭神農為一人，說出緯候，而鄭與諸儒同本之。疏家不明厥由來，而徒廣為徵引，

是以文繁而轉使人不能無惑也。蕡稗土鼓，既相符會，神農居魯，亦有可徵；以三號為一人，雖不中，固當不遠。

史記周本紀正義云：「帝王世紀云：炎帝自陳營都於魯曲阜。黃帝由窮桑登帝位，後徙曲阜。少昊邑

於窮桑，以登帝位，都曲阜。」（太平御覽皇王部引，下多「故或謂之窮桑帝」七字。）顯頊始都窮桑，徙商丘。窮桑在魯

北。或云窮桑即曲阜也。又為大庭氏之故國。又是商奄之地。皇清謚云：黃帝生於壽丘，在魯城東門之

北。居軒轅之丘，於山海經，此地窮桑之北，西射之南是也。案謚言炎帝自陳營都於魯者，以炎帝繼大皞，

左氏昭公十七年，梓慎言陳大皞之虛故也。梓慎又言衛顯頊之虛，故為帝丘，故謚言顯頊自窮桑徙都之。

云商丘者，古本以商丘帝丘是一，至杜預乃分為二也。（御覽州郡部引帝王世紀曰：「相徙帝丘，於周為衛。成公夢康叔

曰：相奪于寧是也。」又曰：「相徙商丘，本顓頊之虛，故陶唐氏之火正闞伯之所居也。今濮陽是也。」史記鄭世家：「遷闞伯於商丘。」

集解引賈逵云：「在濮南。」水經甄子河注：「河水舊東流，遷濮陽城東北，故衛也，帝顓頊之虛。昔顓頊自窮桑徙此，號曰商丘，或謂之帝丘。」

本陶唐氏之火正闞伯之所居，亦夏伯昆吾之邦，股相土因之，故春秋傳曰：闞伯居商丘，相土因之是也。」蓋依賈說也。左氏僖公三十一年，

「衛遷於帝丘。」衛成公夢康叔曰：相奪于寧，公命祀相。寧武子不可，曰：祀何事？」此謂夏后相。御覽皇王部引世本云：「相徙商丘，

顓頊之虛。」亦以商丘帝丘為一。）

然左氏以陳大皞之虛，衛顓頊之虛，與宋大辰之虛，鄭祝融之虛並舉，大辰必不容說為人名，則其餘三者，

亦當事同一律。昭公十年正月，「有星出於婺女。」鄭裨簡言於子產曰：七月戊子，晉君將死。今茲歲在顓

頊之虛，姜氏，任氏，實守其地。居其維首，而有妖星焉，告邑姜也。」所謂顓頊，亦天帝，非人帝也。（昭公八年，

「楚滅陳。」晉侯問於史趙曰：陳其遂亡乎？對曰：未也。公曰：何故？對曰：陳，顓頊之族也。歲在鶉火，是以卒滅。陳將年之。今在析木之

津，猶將復出。」此顓頊亦天帝。杜注云：「陳，顓頊，舜出顓頊。」殊非。下文曰：「自崑崙至於魯，無遠命。」乃言陳之先耳。宋本作「陳，顓

頊之後。」蓋因注而誤也。九年，「陳災。」鄭裨簡曰：五年陳將復封，封五十二年而後亡。子產問其故。對曰：陳，水屬也；火，水妃也，而楚所相

也。今火出而火陳，逐楚而建陳也。妃以五成，故曰五年。歲及鶉火，而後陳卒亡，楚克有之，天之道也，故曰五十二年。」蓋正與史趙之言

同。然昭公二十九年，蔡墨言少皞氏遂濟窮桑，而定公四年，祝鮀言伯禽封於少皞之虛，則窮桑地確近魯。

史記封禪書曰：「古者封泰山，禪父者七十二家，而夷吾所記者十有二焉。昔無懷氏封泰山，禪云云。」虞

羲封泰山，禪云云。神農氏封泰山，禪云云。炎帝封泰山，禪云云。黃帝封泰山，禪亭。顓頊封泰山，禪云云。

帝嚳封泰山，禪云云。堯封泰山，禪云云。舜封泰山，禪會稽。湯封泰山，禪云云。

周成王封泰山，禪社首。管子去古較近，所言必非無據。泰山巖巖，魯邦所瞻，魯殆自古帝王之都與？皇

前謚謂自黃帝至顓頊，其都皆在於魯，抑當有所依據也。

封禪書又曰：「孔子論述六藝傳，略言易姓而王，封泰山，禪乎梁父者，七十餘王矣，其俎豆之禮不章，蓋難

言之。」正義引韓詩外傳曰：「孔子升泰山，觀易姓而王，可得而數者七十餘人，不得而數者萬數也。」今

本無此語，然書序疏亦引之。司馬貞補三皇本紀，亦有此語，則今本佚條，非正義誤引也。論衡書虛曰：「百王

大平，升封泰山。」後漢書禮志：「漢高祖皇帝，二十二年，封泰山，禪梁父。」然則七十餘乃就其可見者言之，

即管子所謂「吾所記其不可見者，自不止此，萬數固侈言之，其多則可想矣。」涉千里而登封，必非隆古之世

小國寡民所克舉，則泰山之下名國之多可知也。七十二加三皇五帝凡八十，加本朝為八十一，三皇五帝之

書，掌於外史，自此以上，則方策無存，徒列為因襲無主之祀，三皇五帝條已言之。管子治國云：「昔者七十九

代之君，法制不一，號令不同，然俱王天下。」云七十九者，古人好舉成數，故以八十一為八十，而又除去本

朝，則為七十九矣。呂覽貴因曰：「天下有七十一聖。」求入曰：「古之有天下者七十一聖。」則就七十二代

中去其一也。淮南繆稱曰：「泰山之上，有七十境焉，而三王獨道。」則舉成數言之也。齊俗曰：「尚古之王，

封於泰山，禪於梁父者，七十餘聖。」與封禪書並以享饗之辭言之。異口同聲，必非虛語。夫果如後儒之言，

封禪為告成功之祭，登封者之多，安得如是？則疑後世帝王都邑，漸徙而西，然後即專用希，在古則每帝常行，初不繫其成功與否也，然而秦山之下，名國之多，可無疑矣。

姜氏初雖在東，後則稍徙而西。有郃為姜嫄之國，大王妃曰大姜，武王妃曰邑姜，師尚父雖或曰辟居東海，或曰鼓刀朝歌，而卒佐周文武以興，其證也。水經渭水注：「岐水東逕姜氏城南，為姜水。」（案姜氏城，在今陝西

岐山縣南。）帝王世紀曰：炎帝母女登遊華陽，感神而生炎帝，長於姜水，是其地。蓋後來附會之辭也。溲

水注云：「溲水北出大義山，南至厲鄉西，賜水入焉。水源東出大紫山，分為二水。一水西逕厲鄉。水南有

重山，即烈山也。山下有一穴，父老傳云：是神農所生處也，故禮謂之烈山氏。水北有九井，子書所謂神農既

誕，九井自穿，謂斯水也。又言汲一井則衆井動。井今湮塞，遺跡勢疑存焉。亦云賴鄉，古賴國也。有神農

社。賜水西南流，入於溲，即厲水也。賜厲聲相近，宜為厲水矣。案禮記祭法：「厲山氏之有天下也。」

注：「厲山氏，炎帝也，起於厲山。或曰：有烈山氏。」疏云：「春秋左傳昭二十九年蔡墨辭，云厲山氏，炎帝

也，起於厲山者。案帝王世紀云：神農氏本起於烈山，或時稱之，神農即炎帝也，故云厲山氏炎帝也。云或曰

有烈山氏者。案二十九年傳文也。按祭法之文，略同國語魯語。魯語作烈山。章注云：「烈山氏，炎帝

之號也，起於烈山。禮祭法以烈山為厲山也。」章氏之意，以烈山厲山為一，鄭意似猶不然。然則鄭注之

云，其為後人附會，不待論矣。烈山，疑即孟子「益烈山澤而焚之」之烈山，（澤文公注）乃德號，非地號也。

又管子輕重戊云：「神農作樹五穀淇山之陽。」淇山蓋即箕山，乃許山隱處，亦姜姓西徙後語也。

管子之文，神農與炎帝各別。蓋周古史考，以炎帝與神農各為一人，（左氏昭公十七年疏）蓋本諸此。又修靡云：『故書之帝八，神農不與存，為其無位，不能相用。』此節之言，不甚可解，然其大意自可見。此神農亦天帝，非人帝也。然則隆古之世，人神之不可分也舊矣。

近人錢賓四（穆）云：『左傳隱公五年，翼侯奔隨。一統志：隨城在介休縣東，後為士會食邑。續漢書

郡國志：介休有介山，有絲上聚之推廟。厲烈界皆聲轉相通。周官山虞，物為之厲，鄭注：每物有蕃界也。然

則界山即厲山，烈山也。日知錄絲上條，稱其山南跨靈石，東跨沁源，世以為之推所隱。漢魏以來，相傳有焚

山之事。大原，上黨西河，雁門之民，至寒食不敢舉火。顧氏頗不信之，推隱其地。竊疑相傳焚山之事，即烈

山氏之遺說也。（西周地理考）此說論烈山之義與于合。惟謂炎帝傳說始晉，似無解於古之封禪者皆在

秦山，故子謂炎帝遺說，實始東方，後乃隨姜姓之西遷，流傳及於荆豫，且入於冀方也。錢氏又引『左昭八年，

石言於晉魏榆。杜注云：晉魏邑之榆地。地理志：榆次，界休，同屬大原。吳卓信補注引汲冢周書云：昔烈山

帝榆罔之後，其國為榆州。曲沃滅榆州，其社存焉，謂之榆社。地次相接者為榆次。其地有梗陽，魏戊邑。

竊疑梗陽亦姜之音變也。案汲冢書恐不足信。即謂可信，亦傳說遷移，未必榆罔在晉地也。

御覽引帝王世紀云：『神農崩葬長沙。』路史引云葬茶陵。又云：『地有陵名者，皆以古帝王之墓，竟

陵，零陵，江陵之類是矣。』案此足見古代南方陵墓之多，然以為神農，則未必然也。（宋史禮志先代降廟『淳熙

十四年，衡州守臣劉清之奏：『炎帝陵在長沙茶陵，祖宗時給近陵七戶守視，禁其樵牧，宜復建戶給陵如故事。』

呂覽高注云：『朱襄氏，古天子，炎帝之別號。』案以大庭、朱襄附會炎帝，猶之以女媧以後十五君附會伏羲。蓋取不甚著名之帝王，附會之於著名者耳。然隆古年代綽遠，割據者多，似不必如此也。

### 八 炎黃之爭考

阪泉，涿鹿之戰集解引服虔曰：『阪泉，地名。』又曰：『涿鹿，山名，在涿郡。』（在涿郡三字，當兼指阪泉言之。）

又引皇市謚曰：『阪泉在上谷。』張晏曰：『涿鹿在上谷。』予昔主服虔之說，謂神農為農耕之族，黃帝教能鷲、貔、獬、豸、獬、徒往來無常處，以師兵為營衛，頗類游牧之族。神農居魯，魯鄰泰山，古代農業，多始山林之間，神農號烈山，蓋即孟子所謂益烈山澤而焚之者，謂在湖北隨縣之厲鄉者繆也。河北之地，平曠宜牧，謂黃

帝以游牧之族而居此，亦合事情。若上谷則相去太遠，蓋據漢世縣名附會也。（水經灤水注：『涿水出涿鹿山。東北流，經涿郡縣城。』黃帝創置，置於涿鹿之野，留其民於涿鹿之阿，即於是也。其水又東北，與阪泉合。水道源縣之東泉。泉水東北流，與蚩尤泉會。水出蚩尤城，泉水澗而不流，霖雨作則流注阪泉，亂流東北入涿水。魏土地記曰：下洛城東南六十里有涿鹿城。城東一里有阪泉，泉上有黃帝祠。涿鹿城東南六里有蚩尤城。晉太康地理記曰：阪泉亦地名也。』要皆附會之說。）

由今思之，此說仍有未諦。國語晉語云：『昔少典娶於有蟜氏，生黃帝炎帝。』賈子益壤曰：『黃帝者，炎帝之兄也。』制不定曰：『炎帝者，黃帝之同父母弟也。』三說符會，（益壤制不定，雖同出賈子，然各有所本，故謂炎黃兄弟不同，古人審學如此，不足怪也。）決非偶然。然則炎黃本同族，風氣和去，必不甚遠。教熊羆、貔、獬、豸、獬、徒往來無

足怪也。決非偶然。然則炎黃本同族，風氣和去，必不甚遠。教熊羆、貔、獬、豸、獬、徒往來無

常處，好戰之主類然。(如春秋征伐所至即其處。說或史乘罔佚，傳者亦將謂其遷徙往來無常處矣。) 不必其民遂為游牧之

族。且除此二語以外，亦更無黃帝為游牧之族之徵也。阪泉，涿鹿，蓋當如世本說，謂在彭城為是。(御覽州

郡部一引帝王世紀曰：「黃帝都涿鹿，於周官輜州之域，在漢為上谷而世本云涿鹿在彭城南，然則上谷本名彭城。」其曲解真可發一噱。路

史亦云：「世本云涿鹿在彭城。」續漢書郡國志：上谷郡涿鹿。注：「帝王世紀曰：黃帝所都。世本云在鼓城南。」玉應麟地理通釋引世

本亦作鼓，恐誤。漢書刑法志注：「鄭氏曰：涿鹿在彭城南。師古曰：彭城者，上谷北有彭城，非宋彭城也。」師古蓋誤駁。鄭氏實以涿鹿在宋

之彭城也。)

戰國魏策云：「黃帝戰於涿鹿之野，而西戎之兵不至，禹攻三苗，而東夷之民不起，以燕伐秦，黃帝之所難

也。」此涿鹿在東方之鐵證。賈子制不定，又謂炎黃各有天下之半，又隱見其一在東，一在西矣。孟子言

周公相武王，誅紂伐奄，驅虎豹犀象而遠之。(滕文公下)而周書言武王狩禽，貓虎熊羆，數至千百。(世俘)則古

者東方之地，本多禽獸之區，蓋承水患之後，所謂「獸蹄鳥跡之道，交於中國」也。(見孟子滕文公上)奄即魯

固與彭城相近矣。(索隱引皇清謚曰：「黃帝生於壽丘。」正義云：「壽丘在魯東門北。」)

論衡率性云：「黃帝與炎帝爭為天子，教熊羆貔虎，以戰於阪泉之野。三戰得志，炎帝敗績。」吉驗云：

「傳言黃帝姬二十月而生，生而神靈，弱而能言。長大，率諸侯，諸侯歸之。教熊羆戰，以伐炎帝，炎帝敗績。

性與人異，故在母之身，多留十月，命當為帝，故能教物，物為之使。」其所本者，與大戴記史記略同，然不必即

大戴記史記也。史公言百家言黃帝，其文不雅馴，此所謂傳，蓋儒家之說，然仍留神話之迹。亦可見據教熊

熊羆貅貔虎之文，而斷黃帝為游牧之族者，未免失之早計也。  
(教熊羆貅貔虎之說，或因蚩尤牛首而然，見述異記一條。)

史記集解引皇覽云：「蚩尤冢在東平郡壽張縣闕鄉城中，高七丈。民常十月祀之。有赤氣出，如匹絳

帛，民名為蚩尤旗。肩髀冢，在山陽郡鉅野縣重聚。大小與闕冢等。傳言黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野，黃帝

殺之，身首異處，故別葬焉。」(水經濟水注引略同。高七丈作七尺。案續志注引皇覽亦作七丈。)地皆與彭城近。路史

引啓策云：「蚩尤登九淖以伐空桑，黃帝殺之於青丘。」案蚩尤叛父，見少昊條。空桑近魯，疑為神農氏後

裔所處，蚩尤滅之，遷於涿鹿，黃帝又滅蚩尤，而因其舊都也。

史記謂黃帝與炎帝戰於阪泉之野，又與蚩尤戰於涿鹿之野。前引論衡率性及大戴記五帝德，皆與史

記所本略同，然有戰於阪泉之文，而無戰於涿鹿之事。賈子益壤云：「炎帝無道，黃帝伐之涿鹿之野，血流漂

杵，誅炎帝而兼其地，天下乃治。」制不定云：「黃帝行道，而炎帝不聽，故戰涿鹿之野，血流漂杵。」則蚩尤

炎帝一人，阪泉涿鹿一役，史記蓋兼采兩書，而奪一曰二字也。周書史記謂阪泉氏徙居至於獨鹿。疑阪泉

為神農氏，或蚩尤舊號，涿鹿則其新居。蚩尤既滅神農氏，後裔遂襲其位號，故傳者混二人為一，黃帝實祇與

蚩尤戰，未嘗與神農氏戰也。  
(魏國泰黃亦云：「黃帝伐涿鹿而擒蚩尤。」)

黃帝遺迹，又有在今陝西境者，蓋出附會。封禪書載公孫卿之言，謂黃帝郊雍上帝，宿三月。鬼史區號

大鴻，死葬雍，故鴻冢是也。其後黃帝接萬靈明廷。明廷者，甘泉也。所謂塞門者，谷口也。黃帝采首山銅，



鑄鼎於荆山下。鼎既成，有龍垂胡髯，下迎黃帝。黃帝上騎，羣臣後宮從上者七十餘人，龍乃上去。餘

小臣不得上，乃悉持龍髯。龍髯拔墮，墮黃帝之弓。百姓仰望黃帝，既上天，乃抱其弓與胡髯號。故後世因

名其處曰鼎湖，其弓曰烏號。明明極不經之語，乃處處牽引地理以實之，真俗所謂信口開河者也。乃五帝

本紀謂黃帝崩葬橋山。漢志亦云：上郡膚施有黃帝祠四所。陽周，橋山在南，有黃帝冢。武帝紀：元封元年，

祠黃帝於橋山。(亦見郊祀志)蓋帝王之所信，則無冢者可以有家，而祠祭且因之而起矣。史實之淆亂，可勝

道哉！(漢書王莽傳：「遣騎都尉翟參分治黃帝祠，位於上郡橋時，虞帝於零陵，胡王於淮陽，敬王於齊臨淄，威王於城陽，伯王於濟

南東平陵，儒王於魏郡元城。使者四時致祠。案上郡當在上郡，橋時，師古曰：「橋山之上，故曰橋時也。」)

水經河水注：「魏土地記曰：弘農湖縣有軒轅黃帝登仙處。黃帝采首山之銅，鑄鼎於荆山之下。有龍

垂胡於鼎，黃帝登龍從登者七十人，遂名其地為鼎湖。荆山在馮翊，首山在蒲坂，與湖縣相連。晉書地道記

太康記並言胡縣也。漢武帝改作湖。俗云：黃帝自此乘龍上天也。地理志曰：京兆湖縣有周天子祠二所，故

曰胡，不言黃帝升龍也。」此等不經之說，酈道元已辯之矣。

渭水注云：「橫水西北出澗谷峽。又西北，軒轅谷水注之。水出南山，軒轅溪。南安姚瞻以為黃帝生

於天水，在上邽城東七十里軒轅谷。皇甫謐云：生壽丘，丘在魯東門北。未知孰是也。」又「渭水東過陳

倉縣西。」注云：「姚睦曰：黃帝都陳在此。」趙氏一清曰：「上云南安姚瞻，此云姚睦，未知卽一人也。抑

誤字也。」案路史引姚睦云：「黃帝都陳倉，非宛丘。」則睦似非誤字。然謂黃帝都陳倉，要亦附會之說也。

涓水注：『涓水東逕新鄭縣故城中。皇甫士安帝王世紀云：或言縣故有熊氏之墟，黃帝之所都也。』史

記五帝本紀集解引徐廣曰：黃帝號有熊，誰周曰有熊國君。案大戴記帝繫言丹意產顓頊，顓頊產老童，老童

產重黎及吳回，吳回產陸終，陸終氏娶於鬼方氏，產六子，其四曰云郇人，郇氏也。重黎、吳回相繼居祝融之職。

史記楚世家言季連之苗裔曰鬻熊，實即祝融異文。其後熊麗、熊狂等世以熊為氏。蓋云郇人亦有祝融

之號，或但稱熊，其地遂稱有熊之墟也。實與黃帝無涉。

五帝本紀又言：『黃帝披山通道，未嘗寧居。東至於海，登丸山及番宗。西至於空桐，登雞頭。南至於

江，登熊湘。北逐獯粥，合符釜山。』空桐，集解引韋昭云：『在隴右。』雞頭，案隱云：『後漢王孟塞雞頭道，

在隴西。』曰嶲峒山之別名。』正義云：『括地志云：空桐山在肅州福祿縣東南六十里。抱朴子內篇云：

黃帝西見中黃子，受九品之方，過空桐，從廣成子受自然之經，即此山。括地志又云：雞頭山一名嶲峒山，在原

州平陽縣西百里，禹貢涇水所出。輿地志云：或即雞頭山也。鄭元云：蓋大隴山異名也。莊子云：廣成子學

道於崆峒山，黃帝問道於廣成子，蓋在此。按二處崆峒皆云黃帝登之，未詳孰是。』路史云：『空桐山在汝之

梁縣西南四十里。有廣成澤及廟。近南陽雒衡山。故馬融廣成贊云：『面據衡陰。』案路史之說是也。

近人錢賓四撰黃帝故事地望考，亦主是說。錢氏又云：『熊山，即其禪書齊桓南伐至石陵所登，乃盧氏南之

熊耳也。水經：涇水出河南密縣大隴山。注：大隴，即其茨山也。黃帝登其茨之山，升於洪隄上，受神芝圖於

華蓋童子，即是也。』地亦於雒衡熊耳為近。黃帝蹤跡至此已為極遠矣，必不能至秦隴也。釜山，正義引

括地志云：在媯州懷戎縣北三里。此又因涿鹿在上谷之說而附會。左氏昭公四年司馬侯曰：「冀之北土，馬之所生，無與國焉。恃險與馬，不可以為國也，從古以然。」可破涿鹿在上谷及涿郡之說矣。

吾昔謂炎帝為耕農之族，好和平，黃帝為游牧之族，樂戰鬥，其說雖屬武斷，然謂炎黃之際，為世變升降之會，則亦不盡誣也。商君書書策曰：「神農之世，男耕而食，婦織而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。神農既歿，以滌勝弱，以衆暴寡，故黃帝內行刀鋸，外用甲兵。」莊子盜跖曰：「神農之世，臥則居，起則于于。民知其母，不知其父。與衆鹿其處。耕而食，織而衣，無有相害之心。此至德之隆也。然而黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里。」又至樂曰：「吾恐田與齊侯言堯舜黃帝之道，而重以楚人神農之言。」穀

國趙策曰：「宓犧，神農，教而不誅，黃帝，堯，舜，誅而不怒。」春秋繁露堯舜不擅移湯武不擅殺曰：「今足下以湯武為不義，然則是下所誦義者，何世之有也？則容之以神農。」皆可見炎黃之際，世變轉移之亟也。蓋為暴始於蚩尤，而以暴易暴，實惟黃帝。

炎黃之爭，人皆知之，然古又有謂黃帝勝四帝者。御覽皇王部引蔣子萬機論曰：「黃帝之初，養性愛民，不好戰伐，而四帝各以方色，交其謀之。邊城自驚，介冑不釋。黃帝歎曰：夫君危於上，民安於下，主失於國，（案：同侯）其臣再嫁。厥病之由，非養寇邪？今處民萌之上，而四盜立衡，遞震於師。於是遂即營壘，以滅四帝。向令黃帝若不能驅虎變，而與俗同道，則其民臣亦嫁於四帝矣。」萬機論非可信之書，然孫子行軍

篇云：「凡四軍之利，黃帝之所以勝四帝也。」則其說自有所本也。惜其詳不可得聞矣。

### 九 少昊考

今文家敘五帝無少昊，而古文家妄增之，予既於三皇五帝條發其覆矣。然則少昊何人也？曰：少昊即蚩尤也。

周書一書，多存古史，其書傳習頗鮮，故語多詰屈，然轉僻竄亂與傳譌，實較可信據之書也。周書嘗麥曰：

「昔天之初，誕作二后，乃設建典。命赤帝分正二卿。命蚩尤守於少昊，以臨四方。」（四，疑當作西。）蚩尤乃

逐帝，爭於涿鹿之阿。九隅無遺，赤帝大誦。乃說於黃帝。執蚩尤，殺之於中冀，名之曰絕轡之野。」案史

記五帝本紀言：「軒轅之時，神農氏世衰。諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。於是軒轅乃習用干戈，

以征不享。諸侯咸來賓從，而蚩尤氏最爲暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅。軒轅乃脩德振兵，

以與炎帝戰於阪泉之野。三戰然後得其志。蚩尤作亂，不用帝命。黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之

野，遂禽殺蚩尤。」既言神農氏世衰，諸侯相侵伐，暴虐百姓，弗能征矣，又言其欲侵陵諸侯，未免自相矛盾。

蓋史記此文，采自兩書，故其名稱不一。炎帝欲侵陵諸侯之炎帝，實即蚩尤，非世衰之神農氏也。（參看阪泉涿

鹿條）周書史記曰：「昔阪泉氏用兵無已，誅戰不休。并兼無親。文無所立。智士寒心。徙居至於獨鹿。

諸侯叛之。阪泉以亡。」獨鹿卽涿鹿。阪泉蓋蚩尤舊號。既遷於此，遂亦名其地爲阪泉之野。故阪泉

涿鹿非兩地，其戰亦非二役，而神農蚩尤，則實有兩人。蚩尤既并神農，代居元后之位，諸書因亦以炎帝稱之，

故或又誤為神農氏也。周書之赤帝，蓋卽世衰之神農氏，蚩尤初為之卿。禮記月令疏曰：「東方生養，元氣

盛大，西方收斂，元氣便小，故東方之帝，謂之大皞，西方之帝，謂之少皞。」此語當有所本。左氏文公十八年

疏引譙周曰：「金天氏，能脩大皞之法，故曰少昊。」其證也。鹽鐵論結和曰：「軒轅戰涿鹿，殺兩驛蚩尤而為

帝。」兩驛者，一大皞，一少皞，所謂二卿也。蚩尤初為神農氏少皞，既滅神農氏，蓋代居赤帝之位，而別以人

為少皞，涿鹿之戰，與其兩卿俱死也。

褚先生補史記建元以來侯者年表，載田千秋上書曰：「父子之怒，自古有之。蚩尤叛父，黃帝涉江。」

似蚩尤為神農氏之子。雖不必信，然其為同族則真矣。蚩尤之後為三苗，固姜姓也。姜姓殆內亂而為姬

姓所乘與？

後書張衡傳：「衡一條上同馬遷班固所敘與典籍不合者十餘事。」注舉其一事曰：「帝系黃帝產青陽

昌意。周書曰：乃命少皞清，清卽青陽也。今宜實定之。」案周書之文曰：「乃命少昊清，司馬鳥師，以正五

帝之官。故名曰質。天用大成，至於今不亂。」清司馬鳥師，文有奪誤。（云以正五帝之官，則當有五官，而少昊司馬

鳥師，僅得三官。）衡妄加傅會，非是。左氏昭公十七年：「鄭子來朝。公與宴。昭子問焉，曰：少皞氏鳥名官，何

故也？鄭子曰：吾祖也，我知之矣。昔者黃帝氏以雲紀，故為雲師而雲名。炎帝氏以火紀，故為火師而火名。

共工氏以水紀，故為水師而水名。大皞氏以龍紀，故為龍師而龍名。我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故

紀於鳥，為鳥師而鳥名。自顯頤以來，不能紀遠，乃紀於近，為民師而命以民事。」此文真偽未敢定，即以為

真亦絕無先後相承之意。世經乃云：「邾子據少昊受黃帝，黃帝受炎帝，炎帝受共工，共工受大昊，故先言黃

帝，上及大昊。稽之於易，炮犧神農，黃帝相繼之世可知。乃於炮犧炎帝之間，增一共工，曰：「周人遷其行

序，故易不載。又於黃帝顓頊之間，增一少昊，曰：「考德曰：少昊曰清。清者，黃帝之子青陽也。名摯，周遷

其樂，故易不載。序於行。」又并顓頊，帝摯，亦謂周遷其樂，故易不載。穿鑿甚矣。考德師古曰：「考五帝

德之書也。蓋卽其所僞撰。左疏曰：「世本及春秋緯，皆言青陽卽是少皞，黃帝之子，代黃帝而有天下，號

曰金天氏。緯書固欲盡所造，世本亦其徒所改，或後人依欲說所改也。

禮記祭法云：「大凡物生於天地之間者皆曰命。其萬物死皆曰折，人死曰鬼，此五代之所不變也。七

代之所更立者，禘郊宗祖，其餘不變也。注云：「五代，謂黃帝，堯，舜，禹，湯，周之禮樂所存法。」七代，通數

顓頊及嚳也。少昊氏修黃帝之法，後王無所取焉。疏云：「周有六樂，去周言之惟五代。易緯及樂

緯有五章，六英，是顓頊及嚳之樂。又云：「易緯有黃帝及顓頊以下之樂，無少昊之樂。」則世經之言，於

緯書亦不盡難。蓋緯書造者非一手，亦或後人更有改易也。

左氏謂少昊名摯，或謂卽周書名質之轉音。然周書故名曰質，句，意實非謂人名，此按文可見者也。國

語語：「黃帝之子二十五人，其同姓者二人而已。惟青陽與夷鼓，皆爲己姓。」下文又云：「凡黃帝之子

二十五宗，其得姓者十四人，爲十二姓：姬，酉，祁，己，滕，箴，任，荀，倭，偃，依，是也。惟青陽與蒼林氏，同於黃帝，故皆

爲姬姓。」其說自和矛盾。左疏謂世本己姓出自少昊，路史作紀姓，則國語下一青陽是誤。疑其或處於

紀，而因以為氏也。

(御覽皇王部引古史考：高陽氏，妘姓。高辛氏，或曰毋姓。)

史記五帝本紀曰：『帝嚳取陳鋒氏女，生放勳。娶嫫毘氏女，生摯。帝嚳崩，而摯代立。帝摯立，不善。

崩，而弟放勳立，是為帝堯。』御覽皇王部引帝王世紀曰：『帝摯之母，於四人之中，其班最下，而摯年兄弟最

長，故得登帝位。封異母弟放勳為唐侯。摯在位九年，政轉弱。而唐侯德盛，諸侯歸之。摯服其義，乃率其

羣臣，造唐朝而致禪，因委心願為臣。唐侯於是知有天命，乃受帝禪，而封摯於高辛氏。事不經見，漢故議郎

東海衛宏之傳爾。』衛宏之言，未必可信。然黃帝之族，似確有一摯其人，在堯之前。其人究係墨子，抑詩

陽若夷鼓之後，未可定，要之必為己姓。後來之紀，當出於此也。

說文女部：『贏，帝少皞之姓也。』御覽及路史引古史考皆曰：窮桑氏，贏姓。左氏昭公元年：『昔金天

氏有裔子曰昧，為玄冥師。生允格、臺駘。臺駘能業其官。宣汾、洙，障大澤，以處大原。帝用嘉之，封諸汾川。

沈，媯，蓐，黃，實守其祀。』二十九年，『少皞氏有四叔：曰重，曰該，曰脩，曰熙，實能金木及水。使重為句芒，該

為蓐收，脩及熙為玄冥。世不失職，遂濟窮桑。』昧，不知即脩熙之後否？錢賓四謂臺駘即有駘氏，(見所撰

西周地理考)則是姜姓也。又山海經大荒北經：『有人一目，當面中生。一曰威姓，少昊之子。』此皆別一

少昊，與摯無涉。蓋少昊本司西方之官，人人可為之也。窮桑，杜注云：『地名，在魯北。』疏云：『土地名窮

桑闕。言在魯北，相傳云爾。』案定公四年，祝鮀言伯禽封於少皞之虛，史記魯世家亦云：『封周公旦於少

昊之虛曲阜。』(御覽六百九十九引田侯子：少昊都於曲阜。)則以窮桑為在魯，說自不誤。山海經東山經：『東次二經之

首曰空桑之山，北臨食水。食水者，東山經之首曰「樹蠡之山，北臨乾味，食水出焉，而東北流注於海。」

其地當在青兗之域。又北山經：「有空桑之山。無草木，冬夏有雪。空桑之水出焉，東流注於淳沱。」郭

注云：「上已有此山，疑同名也。」郝疏云：「東經有此山，此經已上無之。檢此篇，北次二經之首曰管涔之

山，至於敦題之山，凡十七山，今才得十六，疑正奪此一山也。經內空桑之山有三，上文奪去之空桑，蓋在辛統

閒。呂氏春秋，古史考，俱言伊尹產空桑是也。此經空桑，蓋在趙代閒。歸藏啓筮言：崑崙出自羊水，以伐空

桑是也。」子案古代地名，每隨人而遷徙。空桑恐正隨少昊之族而西遷，臺駘之處，大原，即其一證也。予

因此悟史記青陽降居江水，昌意降居若水，後人以蜀地釋之者實誤。案索隱云：「江水若水皆在蜀，即所封

國也。水經云：水出旄牛徼外，東南至故關為若水。南過邛都，又東北至朱提縣，為瀘江水。是蜀有此二水

也。」正義云：「華陽國志及十三州志云：蜀之先肇於人皇之際。黃帝為昌意取蜀山氏女，後子孫因封

焉。」今案水經若水注云：山海經曰：南海之內，黑水之間，有木，名曰若木。若水出焉。又云：灰野之山，有樹

焉，青葉赤華，厥名若木。牛昆侖山，西附西極也。淮南子曰：若木，在建木西。木有十華，其光下照地。故屈

原離騷天問曰：羲和未陽，若華何光是也。然若木之生，非一所也。黑水之間，厥木所植，水出其下，故水受其

稱焉。」注所引山海經，前一條見海內經，黑水下多青水二字。後一條見大荒北經，灰野作洞野。（郝疏云：

「文選廿八賦月賦注，藝文類聚八十九引，並作灰野。」）下云：「上有赤樹，青葉赤華，名曰若木。」而「生昆侖，西附西

極」七字為郭注。郭注又云：「其華光赤，下照地。」郝疏云：「文選月賦注引此經，若木下有日之所入處



五字。離騷云：折若木以拂日。王逸注云：若木在崑崙西極，其華下照地。疑郭注當在經中。案以若木

為生崑崙，西附西極，日之所入處者誤。此必非經文也。離騷云：飲余馬於咸池兮，總余轡乎扶桑。折若

木以拂日兮，聊逍遙以相羊。其文相承，正言日出時。天問王逸注亦云：言日未出之時，若華何能有明

赤之光華乎。安得言日入。所引淮南子，乃地形篇文。其文云：扶木在揚州，日之所曠。建木在都廣，

衆帝所自上下。日中無景，呼而無響，蓋天地之中也。若木在建木西。未有十日，其華照下地。此文疑

有竄亂。山海經海外東經云：下有湯谷。湯谷上有扶桑。十日所浴。在黑齒北，居水中有大木。九日

居下枝，一日居上枝。注云：莊周云：昔者十日並出，草木焦枯。淮南子亦云：堯乃令羿射十日，中其九日，

日中鳥盡死。離騷所謂羿為舉日，烏焉落羽者也。歸藏鄭母經云：昔者羿善射，畢十日，果畢之。汲郡竹書

曰：胤甲即位，居西河有妖孽，十日並出。明此自然之異，有自來矣。博曰：天有十日，日之數一。此云九日

居下枝，一日居上枝。大荒經又云：一日方至，一日方出。明天地雖有十日，身使以次第迭出，運照而令俱見，

為天下妖災，故羿稟堯之命，洞其靈誠，仰天控弦，而九日潛退也。然則若木自在日出處，安得云日所入乎？

王蒙友曰：石鼓文有華字，蓋疑本作華，若字蓋亦作華，即華之重文。加日者，如齒字之象根形。是以說

文之義，木字考作若木，並非同音假借也。蓋漢人猶多作華。是以八分書桑字作桑。集韻類篇：桑，古作樂。

並足徵也。說文收若字於草部，从艸，右聲，亦似誤。此說甚精。然則若水亦當作桑水也。史記殷本

紀載湯誥曰：東為江，北為濟，西為河，南為淮，四瀆已修，萬民乃有居。古言四瀆，實主四方，而江在東，則青

陽所降，亦當在東方，而昌意所降，則必古空桑之水。今山經所載，雖注溱沔，然其始必在東次二經所載之山

附近，後乃隨民族遷徙而西移也。史記言黃帝邑於涿鹿之阿，涿鹿本山名。周書王會，北方有獨鹿，蓋即涿

鹿，為國名或部族名。蜀山者，涿鹿之山，亦即獨鹿之國。蜀山氏女，蓋即崑尤氏之女，二族初雖兵爭，至此復

通昏媾也。山海經海內經云：「黃帝妻雷祖，生昌意。」昌意降處若水，生韓流。韓流，擗首謹耳，人面豕喙，麟

身渠股。取淳子，曰阿女。生帝顓頊。郭注引竹書云：「昌意降居若水，產帝乾荒。乾荒即韓流也，生帝

顓頊。」又引世本云：「顓頊母，濁山氏之子，名昌僕。」郝氏箋疏云：「大戴禮帝繫篇云：昌意取于蜀山氏

之子，謂之昌僕氏，產顓頊。郭引世本作濁山氏，濁蜀古字通，濁又通淳，是淳子即蜀山氏也。」然則蜀山氏

之蜀，乃涿鹿獨鹿之單呼，其字可作濁，亦可作淳，乃望文生義，附會為後世之蜀地，豈不謬哉。山海經世系較

大戴記史記皆多一代。古世系本不能無闕奪，不當據大戴史記，以疑山海經也。竹書則不足信，其曰乾荒，

蓋正因山海經之韓流而為造。

近人蒙文通云：「山海經海內經云：炎帝之妻，赤水之子聽訖，生炎居。炎居生節並。節並生戲器。戲

器生祝融。祝融降居於江水，生共工。共工生術器。術器首方頰，是復土壤，以處江水。共工生后土。后

土生噎鳴。是祝融者，炎帝之胤也。世本祝融曾孫生伯夷，封於呂，為舜四岳，許慎以大岳佐夏侯許，為祖自

炎神；周語以其工從孫為四岳，皆見共工，祝融同祖炎神也。大荒西經云：顓頊生老童，老童生祝融，是別一祝

融，舊說每誤合為一人。風俗通義說：顓頊有子曰黎，為苗之民。鄭玄注呂刑，說苗民為九黎之君，是應義本

融，舊說每誤合為一人。風俗通義說：顓頊有子曰黎，為苗之民。鄭玄注呂刑，說苗民為九黎之君，是應義本

於鄭氏。山海經大荒北經曰：顓頊生驩頭，驩頭生苗民，苗民黎姓，則顓頊疑亦南方民族也。」（見所著古史觀

微第九篇翼之翼替。予案大荒西經又有文曰：大荒之中有山名曰日月。山天樞也。吳姬天門，日所出入。

有神人面無臂，兩足反屬於頭。山名曰噓。顓頊生老童，老童生重及黎。帝令重獻上天，令黎印下地。

下地是生噓。處於西極，以行日月星辰之行次。」郝氏箋疏云：「下地是生噓，語難曉。海內經云：后土生

噓鳴。此經似與相涉，而文有闕奪，遂不復可讀。」予案「山名曰噓」，山字疑誤。噓似即噓之譌，乃神名。

「下地是生噓」，下地字誤重，是生噓之上，又有奪文。噓蓋即噓鳴也。國語楚語云：昭王問於觀射父曰：

周書所謂重黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？對曰：非此之謂也。古者民神不雜。及少

昊之衰也，九黎亂德。民神雜糅，不可方物。顓頊受之。乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。使

復舊常，無相侵瀆。是謂絕地天道。其後三苗復九黎之德。堯復有重黎之後，不忘舊者，使復典之，以至於

夏商。故重黎氏世敍天地，而別其分職者也。其在周，程伯休父其後也。當宣王時，失其官守，而為司馬氏。

寵神其祖，以取威於民，曰重實上天，黎實下地。遭世之亂，而莫之能禦也。不然，夫天地成而不變，何比之

有？」重實上天，黎實下地。」即山海經所謂「令重獻上天，令黎抑下地」也。大荒西經又云：「有人，名

曰吳回，奇左，是無右臂。」又云：「大荒之中有山，名曰大荒之山，日月所入。有人焉，三面，是顓頊之子。

三面一臂。」案說文了部：「了，尠也。从子無臂。象形。子，無又臂也。从了，象形。了，無左臂也。

从了，象形。人豈有無臂及一臂者？此三文蓋為神而作。郭注云：三面一臂之神，無左臂是也。吳回者

史記楚世家云：「楚之先祖出自帝顓頊高陽。高陽生稱，稱生卷章，卷章生重黎。重黎爲帝，嚳高辛居火

正，具有功，能光融天下。帝嚳命曰祝融。」共工氏作亂。帝嚳使重黎誅之而不盡，帝乃以庚寅日誅重黎，而

以其弟吳回爲重黎後，復居火正爲祝融。」合此諸文觀之，黎苗雖出顓頊，而出於黎之體，與出於炎帝之體

焉，又不能謂非一人，然則出於顓頊之祝融，與出於炎帝之祝融，亦不能謂其非一人也。是又何邪？蓋海內

經所謂炎帝者，卽是祝融。祝者，屬也。融者，光融。古者野蠻之族，恆有守火之司，祝融蓋卽火正之名，其後因

以爲氏。古無所謂共主，部族大者卽可稱王。生時可稱王，死後自可稱帝。居火正之官者，尊稱其祖，自

可謂之炎帝。非古神農氏之後也。然出於祝融之四岳姜姓者，則以昌意娶蜀山氏子，其後或從母姓耳。

然則蚩尤雖爲黃帝所誅，迄於顓頊之世，其族卽已復盛矣。（續法論五德志，謂顓頊身號高陽，預賦共工，共工亦姜姓。）

皇甫謐謂顓頊始都窮桑，蓋以其水少吳言之。云後徙商丘於帝嚳，則云都亳，蓋爲左氏「衛顓頊之虛

也」一語所誤。皇覽謂顓頊，帝嚳家皆在東郡濮陽，皇甫謐謂在東郡頓丘廣陽里。（見史記集解案隱及御覽，又

見水經注本注。）亦因此附會。可參看炎帝神農大庭條。呂覽古樂，謂帝顓頊生自若水，實處空桑，乃登爲帝，

則顓頊仍處空桑，帝嚳亦常襲其迹耳。郊子言少昊摯之立也，爽鳩氏爲司寇，而左氏昭公二十年，晏子對齊

景公，謂「昔爽鳩氏始居此地，季隍因之，有逢伯陵因之，薄姑氏因之，而後大公因之。」十年，「有星出於婺

女，鄭裨龍言於子產曰：七月戊子，晉君將死。今茲歲在顓頊之虛，姜氏任氏實守其地。（注姜齊姓，任齊姓。）

居其維首，而有妖星焉，告邑姜也。邑姜晉之妣也，天以七紀。戊子，逢公以登，星斯於是乎出。」皆古代都

邑，在齊魯之地之證。

### 三三五 黃帝之制器故事

齊思和

(二十三九，燕京大學史學年報第二卷第一期)

古代各種發明，如蒼頡造字，有苗制刑，王亥作服牛，其說之來，蓋已久矣。古人對發家明極尊崇，皆以

「聖人」或「聖王」目之。墨子辭過篇：「古之民未知為宮室時，就陵阜而居，穴而處，下潤濕傷民，故聖王

作為宮室。」淮南子汜論訓：「古者，民澤處復穴，冬日則不勝霜雪霧露，夏日則不勝暑熱盛衰。聖人乃作，

為之築土構木以為宮室，上棟下宇，以蔽風雨，以避寒暑，而百姓安之。」又修務訓：「昔者蒼頡作書，容成造

曆，胡曹為衣，后稷耕稼，儀狄作酒，奚仲為車，此六人者，皆有神明之道，聖賢之迹。」是也。大戴禮用兵篇：「公

曰：「蚩尤作兵。」子曰：「否，蚩尤，庶人之貪者也，及利無義，不顧厥親，以喪厥身。蚩尤悖忿而無厭者也，

何器之能作？」是謂非聖人不能制器也。然此謂制器者，皆為聖人或聖王，非謂聖王必制器也。自韓

非稱：「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木為巢，以避羣害，而民悅之，使王天下，

號之曰有巢氏。民食果蔬蚌蛤，腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民悅之，

使王天下，號之曰燧人氏。」遂似聖王以能發明器物，而後始為人民舉為天子，此說雖未必韓非所自創，然

最低限度，亦足代表當時之思想。此說既興，各家所喜託之古代「聖王」，遂皆不能不有所發明，而慮後神

農黃帝堯舜之制器故事，紛紛作矣。然重要器物之發明者，古時蓋皆有十口相傳之說，如墨子謂：『古者羿作弓，伾作甲，奚仲作車，巧倕作舟。』（非儒）荀子稱：『故好書者衆矣，而倉頡獨傳者一也。好稼者衆矣，而后稷獨傳者一也。好樂者衆矣，而夔獨傳者一也。好義者衆矣，而舜獨傳者一也。倕作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作車，乘，杜乘作乘馬，而造父精於御。』（解蔽）呂氏春秋君守篇：『奚仲作車，蒼頡作書，后稷作稼，皋陶作刑，昆吾作陶，夏竦作城。』又勿躬篇：『大撓作甲子，黔如作虜首，容成作麻，羲和作占日，尙儀作占月，后益作占歲，胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，儀狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井。』淮南子修務訓：『昔者蒼頡作書，容成造曆，胡曹爲衣，后稷作耕，儀狄作酒，奚仲爲車。』諸說究起源於何時，雖不可考，要至當時，已成普通常識，而非憑心臆造，則可斷言也。重要器物，既皆有公認發明之人，而新興之聖王如虞、羲、神農、黃帝、堯、舜者，又不能不有所發明，勢不能不攘他人之發明，歸之於新聖。管子輕重戊篇之使伏羲、神農、黃帝、堯、舜，殷、周各有發明，卽應用此法。『虞戲作造六峯以迎陰陽，作九九之數以合天道，而天下化之。』神農作樹五穀，淇山之陽，九州之民，乃知穀食，而天下化之。黃帝作鑿隧生火，以熟葷臊，民食之無茲胃之病，而天下化之。黃帝之子，童、山、竭、澤，有虞之王，燒、會、敷，斬羣害，以爲民利。封土爲社，置木爲閭，民始知禮也。當是之時，民無愷惡不服也，而天下化之。夏人之王，外擊二十童，鑿十七澗，疏三江，擊五湖，道四溟之水，以商九州之高，以治九藪，民乃知城郭門閭室屋之築，而天下化之。殷人之王，立阜牢，服牛馬，以爲民利，而天下化之。周人之王，循六憲，合陰陽，而天下化之。』（管子二書，來源極複雜，大抵出於戰國末年及漢人之手，羅君、根澤所著管子、探源，研究此問題頗

佳。  
於是諸聖王之王天下，無不以其有大發明矣。  
世本亦用此法，賦檢作篇，古代重要帝王，皆有其發明在焉。  
茲姑依張澍輯本錄伏羲神農黃帝之發明如次：

(1) 伏羲 儷皮嫁娶之禮 琴 瑟

(2) 神農 琴 瑟

(3) 黃帝 井 咸池 火食 旃冕

以上所列，吾人固不敢謂必係二書自我作故，要之三皇五帝制器之說，至此時始發生，則固顯然也。茲將諸子書中對神農黃帝之變遷，列一簡表如下：

堯	黃帝	神農	伏羲	孟	子	莊	子	呂	覽	管	子	世	本
舉舜而敷治焉	無	有為神農之言者許行	無	其覺徐徐其臥于下	浮遊乎萬物之祖物而不物於物	無	身親耕妻親織	令伶倫作為律呂	鑽燧火	造六壘以迎陰陽作九九之數以合天道	教民耕生穀以致民利	制嫁娶之禮作琴作瑟	井 咸池 火 食 旃冕
夫堯畜畜然仁吾恐其為天下笑後世其人與人相食歟	上欲往見之	黃帝立為天子十九年令行天下開廣成子於空同之	堯有子十人不與其子而授舜	無	無	無	無	無	無	無	無	使黃帝樂為咸池使禹作宮室	團蒸

舜	使益掌火：禹疏九河：后稷教民稼穡：使契爲司徒：悅之	舜有殯行百姓	爲二十三絃之瑟令質九招六列六英以明帝德	封土爲社 置木爲閭	簫
---	---------------------------	--------	---------------------	-----------	---

就上表觀之，孟子中尚無伏羲黃帝之名，更無論其制作。神農之名，雖見於許行章，然明言其爲許行所託，毫未言其事跡也。孟子書中，堯舜之故事最多，於其功又極爲表彰，然充其所言，亦不過堯舉舜而敷治焉而已，亦不過謂舜舉禹稷益等爲民興利除害而已，初無制器之事也。至莊子書中，大批古代帝王之名，始紛紛出現。然莊子眼中之伏羲神農黃帝，皆形如橋木，心如死灰之人。卽其所鄙視之堯舜，亦不過整整爲仁，跽跂爲義耳。亦無制作故事也。至呂氏春秋，始有古代帝王制樂故事，然亦不過謂使臣下爲之，尙未認之爲發明家也。及至管子世本，三皇五帝，始皆成爲發明家，此則前此所未有者也。然天下安得有如許發明，以供分配？管子世本所言，亦不過取他人之發明（此當然亦係傳說，但發生時代在前）歸之於新聖耳。茲將管子世本所言諸帝王發明之來源，列一表如下：

發明	所見書	
	管子世本	管子世本
六器	無	無
教民耕	無	無
后稷	無	無
無	無	無
無	無	無
無	無	無
稷	無	無
后稷	無	無
神農	伏犧	無
無	無	無





傳說，至戰國末年，既集中於黃帝，其制器故事，自亦較其他傳說中之帝王爲多。故世本所舉伏羲神農堯舜

之發明，不過琴瑟、碁、簫、數事而已。至若井、火、食、旃、冕、制樂等重要制作，皆歸之於黃帝。不惟使重要之發明

歸之於黃帝已也，更以重要之發明家，爲黃帝之臣，如蒼頡造字，先秦諸書所同言也，而皆未言其時代，至世本

則以爲黃帝之史。呂氏春秋勿躬篇已以大撓等十四人爲人臣，至其爲誰氏之臣，尙未之言也，至世本則曰：

「黃帝使羲和占日，常儀占月，臧區占星氣，伶倫造律呂，大撓作甲子，隸首作算數，容成綜六律而著調曆。」

(史記曆書索隱引) 於是七人又皆成爲黃帝之臣，而其制作之功，皆歸於黃帝矣。

聖王制器之說既盛，至西漢之末，京房一派易家，遂採其說入易，以神其術，於是繫辭傳中，遂增觀象制器

一章。(說見顧頡剛先生論易繫辭傳中觀象制器故事，載燕大月刊國學專號) 其說較世本更澈底，凡先秦諸書及世本

所載各器物之發明者，皆一筆抹殺，而將發明之功，盡歸之於聖王，此其一。前此諸書論先民發明器物之原

因，蓋有二說：一曰感覺需要，如韓非言火之所以發明曰：「民食果蔬蚌蛤，腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病，有

聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民悅之。」是也。二曰模仿自然物，如淮南子言舟車之發明曰：「見窾木浮而

知爲舟，見飛蓬轉而知爲車。」(說山訓)是也。至繫辭傳此章，則謂舉凡器物之發明，皆由易象引申而來，如

其謂舟楫之發明曰：「舟楫之利，蓋取諸渙。」蓋以渙卦巽上坎下三三，據說卦巽爲木，坎爲水，木在水上，即

舟楫也，此其二。易爲儒家經典，而繫辭傳又相傳爲孔子所作，其勢力自非異端諸子及世本所可比擬，此說

一出，自古相沿之說，漸無人置信，而器物發明之功，遂皆歸之於聖王，傳說演變之速，有如是者。

易繫辭傳中所舉發明器物之聖王有五，分爲三組：曰包犧，曰神農，曰黃帝堯舜，而尤以黃帝堯舜所發明者爲最多。然其中殊有令人大惑不解者，夫堯舜既係同時，又爲君臣，混合言之，尙有可說。若黃帝之與堯舜前後相去甚遠，今亦攙統言之，果堯舜所發明耶？抑黃帝所發明耶？疏略若是，尙藉聖王之發明，侈陳易象之功，寧不令人笑絕冠纓？然此自吾儕觀之，似竄入此章者，乃一笨伯實則苟細察之，其手段蓋亦甚狡猾焉。何則？此章之主旨，在鋪張易象之功，以爲聖王之發明器物，皆由研究卦象得來。既藉聖王以表彰易經之功，自必取聲名藉甚者，於是庖犧、神農、黃帝、堯舜，皆襲取錄。其取錄之眼光，固屬甚佳，無如此五帝者，非人人皆有發明。庖犧畫八卦見史記、太史公自鏡、神農教民稼穡見淮南子、黃帝發明甚多，此猶可附會。若夫堯舜，安有重要發明之可言？亦列之於觀象制器之聖王中，寧能令人置信耶？列之既不足使人置信，檮棄之則人數太少，且舍孔子所祖述之堯舜而不論，亦何以見易之精微？既不能附會，又不能檮棄，於是附櫛尾之法生焉。僞竄此章者，乃將黃帝、堯舜合爲一組，使人謂爲黃帝之發明固可，謂爲堯舜之發明亦可，謂爲黃帝開其端，至堯舜而益精者，亦無不可。既無從指實，更何由非議，其手段之狡猾，爲如何耶？經此度安排，堯舜於諸發明，亦忝參末議，此在僞竄者固已煞費苦心矣。無如後人仍將發明之全功，歸之於黃帝，如班固 東都賦：『分州土，立朝市，作舟車，造器械，乃軒轅之所以開帝功也。』宋衷亦以共、鼓、貨、狄等並黃帝，皇甫謐 帝王世紀以九者皆爲黃帝之發明，（易繫辭正義）堯舜仍遭擯棄，此固足證黃帝聲勢之大，而作僞者之心勞日拙，亦滋人笑曠也。

及後人見易傳所言器物之發明者，多與諸子及世本不同，而易傳乃煌煌聖典，不能據諸子，世本以駁易傳，遂不能不爲調停之說。如易傳：『黃帝堯舜垂衣裳而天下治。』而淮南子記論訓言伯余作衣，許慎

遂解之曰：『伯余黃帝臣，或曰伯余即黃帝也。』（事物紀原引）及宋衷注世本，專用此法，於是舉凡羲和常儀，

與區大境、隸首、容成、沮誦、蒼頡、史皇、胡曹、伯余、尹壽，於則共鼓，貨狄、倮、揮、牟夷、雍父、胘，皆大批投降於黃帝。最

可笑者，即伏羲氏之甥、妹、女媧氏、宋衷亦大書特書曰：『女媧、黃帝臣。』而於倮則既以爲黃帝工匠，又以爲

神農臣，於胘則既以爲黃帝臣，又以爲少昊時人。蓋見其作鐘也，則謂之黃帝之臣；見其作耒耜也，則又以爲

神農之臣；宋衷之考證法，初不過如是。

雖然，宋衷尙以注世本故，不得不爲調停之說，以之爲黃帝之臣；在他人則逕將發明之功，歸之於黃帝矣。

世經：『黃帝……始垂衣裳，有軒冕之服。』班固東都賦：『分州土，立朝市，作舟輿，造器械，乃軒轅之所以

開帝功也。』風俗通：『黃帝始制冠冕，垂衣裳，上棟下宇，以避風雨，興事創業。』即相傳發明之人，亦皆抹

殺矣。

黃帝之發明愈多，其文物制度愈詳備，後人見黃帝之世，文明已燦爛如是，則某器某物，黃帝時安得無之？

凡器之不知確始於何時者，皆委之爲黃帝所作。於是至事物紀原，事物原始，一是紀始諸書，所輯黃帝時

之發明，幾達數百事；吾國文物制度，遂似啓自黃帝矣。

古籍之記載黃帝制作故事者，以世本作篇爲最早。世本之作者，說者不一。劉向別錄云：

(史記集解序索隱引)

世本，古史官明於古事者之所記也。錄黃帝以來帝王諸侯及卿大夫世謚名號，凡十五篇也。

漢書藝文志著錄世本十五篇，班固自注曰：「古史官記黃帝以迄春秋時諸大夫。」司馬遷傳贊：「又有世本錄黃帝以來至春秋時，帝王公侯卿和大夫祖世所出。」蓋取子政之說。至顏之推又以為左邱明所作，家訓書證篇：

世本左邱明所作，而有燕王喜漢高祖……皆由後人所竄，非本文也。

揚泉物理論則又謂為楚漢之際，好事者所為：

楚漢之際，有好事者作世本，上錄黃帝，下逮秦漢。(意林引)

其後劉知幾因之，史通史官篇曰：

楚漢之際，有好事者，錄自古帝王公侯卿大夫之世，終乎秦末，號曰世本十五篇。

揚氏之說，比較可信，然漢時世本訖於春秋，而揚氏所見者則「下逮乎秦漢」，則非漢時之舊，顏之推以為經後人附益，非其本文，信矣。自元以來，其書漸佚，今據諸書所徵引，知其內容有帝系，有世家，有傳，有譜，有氏姓篇，有居篇，有作篇。帝系，世家及氏姓篇，敘王侯卿大夫之系牒，傳記名人之事狀，譜以表年代，居篇記帝王諸侯之都城，作篇記器物之發明，其書蓋網羅當時歷史知識，為一分類的敘述，誠中國史學之一大進步，其後司馬遷之朔紀傳體，蓋即脫胎於是，惜乎其書久佚，此消息無由詳窺矣。今就諸書所徵引，其中所言黃帝之制

作，有以下五事：

1. 黃帝見百物始穿井（初學記七）
2. 黃帝樂名咸池（禮記樂記正義）
3. 黃帝造火食旃冕（禮記冠義正義）
4. 黃帝作旃冕（禮記制作部，御覽六百八十六，路史後紀五注）
5. 黃帝作旃（爾雅釋文，御覽三百四十一，玉海十二）

其言黃帝臣之發明，有以下九事：

1. 黃帝使羲和作占日（史記曆書索隱）
2. 常儀作占月（史記曆書索隱，玉海九）
3. 奧區言星氣（史記曆書索隱）
4. 伶倫作律呂（史記曆書索隱）
5. 大撓作甲子（書堯典正義，左傳序正義，史記曆書索隱）
6. 隸首作算數（文選西京賦注，史記曆書索隱）
7. 容成作調曆（書堯典疏，左傳序正義）
8. 江誦蒼頡作書（廣韻九魚兩引）

9. 俗倫作磬 (廣韻)

世本未言，而舊注以爲發明之人乃黃帝臣者，凡十四事：

1. 史皇作圖 (文選袁淑妃誄注，御覽七百五十)

2. 伯余作衣裳 (淮南子汜論訓注，玉海八十一)

3. 胡曹作冕 (左傳昭二十四年疏，啓史後紀五注)

4. 夷作鼓 (玉海一百十)

5. 尹壽作鏡 (事物原始)

6. 於則作屏履 (初學記二十六，御覽六百九十七)

7. 共鼓貨狄作舟 (山海經海內經注，藝文類聚七十一，廣韻十八尤)

8. 僮作鐘 (風俗通義，山海經海內經注，初學記十六)

9. 揮作弓 (禮記射義正義，山海經海內經注，御覽三百四十七)

10. 牟夷作矢 (山海經海內經注，藝文類聚六十，初學記二十二)

11. 雍父作柞臼 (廣韻八語，御覽百六十二)

12. 臧作服牛 (初學記二十九，御覽八百九十九)

13. 相士作乘馬，鵬作鴝 (事物紀原七)

14. 女媧作笙簧 (禮記明堂位鄭注, 玉海一百十)

以上二十八事次第皆成爲黃帝之發明, 今就其可考者, 略加疏證如下:

(1) 井 作井之法, 古人大都以爲始於伯益。呂覽勿躬篇: 『伯益作井。』淮南子本經訓: 『伯益作

井, 而龍登玄雲, 神棲昆岡。』則漢初尙有伯益作井之神話。惟易井卦釋文引周書云: 『黃帝穿井。』世本

所云, 蓋本之周書也。惟世本又云: 『伯益作井。』(初學記引) 是前後自相抵牾也。

(2) 咸池 咸池本西方星宿名。漢書天文志: 『西宮咸池。』淮南子天文訓: 『咸池者, 水魚之窟也,』

是也。其後遂變爲樂名。莊子天運篇: 『北門成問於黃帝曰: 『帝張咸池之樂於洞庭之野, 吾始聞之懼, 復

聞之怠, 卒聞之而惑, 蕩蕩默默, 乃不自得。』』是以咸池爲黃帝之樂也。其後呂氏春秋更述黃帝制樂之

故事曰: 『令伶倫作爲律。伶倫自大夏之西, 乃之阮隄之陰, 取竹於嶰谿之谷。以生空竅厚鈞者, 斷兩節間,

其長三寸九分, 而吹之以爲黃鐘之宮, 吹以舍少, 次制十二筒, 以之阮隄之下, 聽鳳凰之鳴, 以別十二律, 其雄鳴

爲六, 雌鳴爲六, 以之比黃鐘之宮適合。黃鐘之宮, 皆可以生之, 故曰: 『黃鐘之宮, 律呂之本。』黃帝又命伶

倫與榮將鑄十二鐘以合五音, 以施英韶。以仲春之月, 乙卯之日, 日在奎, 始奏之, 命之曰咸池。』則不惟知

咸池爲黃帝之樂, 且知其探制之法矣。古人以聖王必制禮作樂, 於是顓頊有六莖, 帝嚳有五英, 堯作大章, 舜

作韶, 以及禹之夏, 湯之濩, 武王之武, 周公之勺, 皆彰彰在人耳目。黃帝既爲古之聖王, 自不能無樂, 而黃帝聲

勢之顯赫, 遠非其他古帝王之所能及, 其業自亦必更爲偉大神祕, 於是西方星宿, 乃成爲其樂之名, 而伐大夏,



效鳳制音之傳說紛紛作矣。

(3) 火食 火食之發明，韓非以爲始於燧人氏，五蠹篇曰：『民食果蔬蟬蛤，腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多

疾病。有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民悅之，使王天下，號之曰燧人氏。』尸子亦曰：『燧人上觀星辰，下

察五木，以爲火。』燧人氏除取火外，無他傳說，勢力甚微，管子遂攘其火食之發明，而歸之於黃帝。輕重

或篇曰：『黃帝作，鑽燧生火以熟葷，民食之無茲腸之病，而天下化之。』於是黃帝遂成爲取火與火食之發

明者。然燧人氏鑽木取火之說，彰彰在人耳目，據其發明，歸之於黃帝，未必能使人盡信也。至世本遂將火

與火食之發明，分而爲二，以前者歸之於燧人氏，以後者歸之於黃帝，曰：『燧人出火。』(禮記禮運正義)『造火者

燧人氏，因以爲名。』(禮記禮運正義)又曰：『黃帝造火食。』(禮記疏)此種調停之說，

自吾人觀之，雖覺可笑，然不如是，卽火之發明，亦恐非燧人氏之所有矣。

(4) 冕 世本云：『黃帝作旒冕。』又云：『胡曹作冕。』是冕之發明，在世本上亦有二說也。余按胡曹

作衣之說，見於呂覽勿躬篇，淮南子務修訓，但無作冕之說，世本所云，不知何本。至於黃帝作冕之說，前此未

見，更不知何所據而云然。禮記郊特牲：『太古冠布，齊則緇之。』又曰：『委貌，周道也。』章甫，殷道也。毋

追，夏后氏之道也。『是謂冠之來源甚古，但於其作者，未之詳也。自世本以爲冕作自黃帝，後賢有作，率宗

其說，如劉歆世經曰：『黃帝……始垂衣裳，有軒冕之服，故天下號曰軒轅氏。』說文解字：『黃帝初作冕。』

通典：『黃帝作冕垂旒，目不邪視也，充纘耳不聽讒言也。』附會之說，遂層出不窮矣。

(5) 旃 路史注引宋均注曰：『通帛爲旃。冕冠之有旃者。』世本所言未詳何據。

(6) 羲和作占日 呂氏春秋勿躬篇：『羲和作占日。』世本所云蓋本於此。今按最初之傳說，羲和蓋爲生日之女子。此種神話，猶可於山海經中見之。大荒南經：『有羲和之國，有女子名羲和，方浴日於甘淵。』

羲和者，帝俊之妻，生十日。是謂羲和爲帝俊之妻，生十日者也。郭注：『蓋天地始生日月者也。』兼

日月而言，誤矣。宇宙間僅有一日，而山海經乃謂羲和生十日者，以古時有十日之神話也。如海外東經云：

『湯谷上有扶桑，十日所浴。』淮南子兵略訓：『武王伐紂，當戰之時，十日亂於上。』是也。天有十日，今又

何以獨遺其一耶？於是古人又有羿射九日之神話。淮南子本經訓：『逮至堯之時，十日並出，焦禾稼，殺草

木，而民無所食。猥兪，擊齒，九嬰，大風，封豨，修蛇，皆爲民害。堯乃使羿誅擊齒於驩華之野，殺九嬰於凶水之

上，繳大風於青邱之澤，上射十日，而下殺猥兪，斷修蛇於洞庭，禽封豨於桑林。』又淮南子逸文：『堯時十日

並出，草木焦枯，堯命羿仰射十日。其九鳥皆死，墮羽翼。』(御覽卷一百一) 此種傳說，今尚若存若亡，余孩提時，

嘗聞之於鄉間父老，特與此微異耳。依最初之神話，羲和乃生日之女子，其後演變成爲日御。離騷：『吾令

羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫。』王逸注：『羲和，日御也。』淮南子天文訓：『爰止羲和，爰息之螭，是謂懸

車。』高注：『日乘車，駕以六龍，羲和御之。』是也。至呂氏春秋則曰：『羲和作占日。』於是羲和又變爲占日

者。至尸子更曰：『造曆象者，羲和子也。』(藝文類聚歲時部) 則羲和又變爲曆法之發明者，且顯然變爲男

子；及至世本，則又成黃帝之臣矣。此又堯典則又以之爲堯之臣。曰：『乃命羲和，欽若皞天，敬授民時。』

其抵牾複雜如是，而世本人則不究其源流，不辯其抵牾，皆盲然信之，豈不異哉。

(一) 常儀作占月。此故事亦起源於神話。山海經大荒西經：「有女子方浴月。帝俊妻常羲生月十

有二，此始浴之。」是月亦為帝俊之妻所生也。至呂氏春秋勿躬篇乃曰：「尙儀作占月。」遂以尙儀為

占月者矣。然古日者既已成黃帝之臣，占月者安能使之例外。世本遂亦曰：「黃帝使……尙儀作占月。」

而常儀遂亦成為黃帝之臣矣。羲和尙儀俱以帝俊之妻，成為黃帝之臣，固或非其所願。然較之燧人、伯益

之發明之功，全被攘奪者，豈非不幸中之大幸耶！不過中國人究善附會，傳說見採入經者，禁令森嚴，對之

或有所顧忌。尙儀之說，既未入經籍，護持無人，安可不施其伎倆，以顯手段！故世本之後，常儀之說又變，淮

南子覽冥訓：「譬若羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月。」高注：「姮娥羿妻，羿請不死之藥於西王母，

未及服之，姮娥盜食之，得仙，奔入月中為月精。」案義，古音讀作我，姮，常一音之轉，故文選注引此作常，姮娥

即尙儀也。於是尙儀又由黃帝之臣變為羿之妻，由占月者變為月精矣。後世好事者，於此故事，疊有增益，

遂不可窮詰。自姮娥被認為月精，遂成為文人歌詠之佳題，或想其潦倒，或志其遐思，帝俊有靈，不知作何感

想也。

(二) 夷區作星氣。夷區，即鬼夷區也。史記封禪書：「黃帝得寶鼎，宛胸問於鬼夷區。」又曰：「鬼夷

區，號大鴻漸，死葬雍，故鴻冢是也。」漢書藝文志兵陰陽有鬼容區三篇，師古注曰：「即鬼夷區也。」是

「鬼夷區」又作「鬼容區」。此外世所傳鬼谷子，不見先秦羣籍，或即由此脫衍而出，亦未可知。張澍曰：

「古星氣謂古星之昏明流竄，主何瑞禍變異，及雲物之風氣方隅時候也。」（世本補注）按以星象卜吉凶，由來久矣。埃及巴比倫古時皆有是術，我國古時亦有是法，而所謂陰陽家者，更爲是學之專家，但先秦羣籍，非惟無言是術始於黃帝者，且鬼史區之名，亦不經見。世本所云，蓋出於方士之說。至內經中所載黃帝鬼史區定曆之事，則又由世本推行而出者也。

(9) 伶倫造律呂 見前。

(10) 大撓作甲子 呂氏春秋勿躬篇：「大撓作甲子。」此蓋世本所本。按干支之由來已久，書皋陶謨：「辛壬癸甲，啓呱呱而泣。」此雖未必可信，然至遲殷代已有干支，以殷代非唯以干支紀日，且以干支名人也。自學者喜託黃帝，一切文物制度，遂無不創始於黃帝。甲子之制，自亦不能例外。於是相傳發明甲子之大撓，遂不能不與黃帝發生關係，一以爲師，（呂氏春秋勿躬篇）一以爲史，（春秋序正義引宋衷世本注）其言雖不同，其用意則一也。然呂覽世本僅云大撓作甲子，至甲子如何發明，尙未之知也，而蔡伯嗜知之。禮記月令章句：「大撓採五行之精，占斗綱所建，於其始作甲乙以名日，謂之幹；子丑以名月，謂之支，支幹相配以成六句也。」甚矣後人之博也。

(11) 隸首作算數 算數之由來尙矣，然先秦羣書俱未言其創始者，世本所言，不詳所本。至宋衷之以隸首爲黃帝史，蓋又就世本所記，推行而出者也。

(12) 容成作調曆 史記曆書索隱引世本曰：「黃帝使羲和占日，常儀占月，史區占星氣，伶倫造律呂，大

撓作甲子，隸首作算數，容成綜六律而著調曆。——是容成乃黃帝之觀象臺主任，而其餘六人，乃各科主任也。

按黃帝羣臣之出身，當以容成之資格為最高。當儀覆和姊妹二人，俱由帝俊之妻，降為黃帝之位，其資格不

可謂不高，然究屬再醮。至若鬼臾區、佶倫、大撓、隸首，其身家清白與否，尚不可知，資格更不必論。若夫容成

氏，因黃帝之老前輩也，不知何以及至耄齡，忽承黃帝觀象臺主任一職，則其資格之高，又誰與比隆哉？

莊子胠篋篇：「昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驩畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農

氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。」是以

上十二帝王，俱在草昧之世，黃帝制作之前，既不能應用蒼頡之字，以代結繩，又不能乘共鼓貨狄之舟，奚仲之

車，以與鄰國往來。而容成氏又為其中祭酒，則其淳樸可知。不知何以忽不能「甘其食，美其服，安其居，」

而為黃帝效奔走，此誠不可解也。首波露此項消息者，為呂氏春秋勿躬篇曰：「容成作曆。」淮南子修務

訓亦證實其說。遂成爲千真萬確矣。但亦有為之闢謠者，如尸子以爲造曆者乃羲和子楊泉物理論，以爲

神農造曆，然人微言輕，究不能轉移聽聞也。黃帝既有曆，後世又安能無特別之曆？降至漢初，已有六家之

曆，曰黃帝曆，顛頊曆，夏曆，殷曆，周曆及魯曆。漢書藝文志數術略曆譜有黃帝五家曆三十三卷，蓋即其書。

漢時尙有容成之學，太初改曆之後，其後學尙不識時移，誓死力爭。漢書律曆志記其事曰：

元鳳三年，太史令張壽王上書言：「曆者，天地之大紀，上帝所爲，傳黃帝調律曆，漢元以來用之，

今陰陽不調，宜更曆之過也。」詔下，王曆使者鮮于妄人詰問壽王，壽王不服，妄人請與治曆大司農

中丞麻光等二十餘人雜候日月晦朔弦望八節二十四氣，鈞校諸曆用狀，奏可。詔與丞相、御史、大將軍、右將軍史各一人，雜候上林清臺，課諸曆疏密，凡十一家，以元鳳三年十一月朔旦冬至，盡五年十二月，各有第。壽王課疏遠。按漢元年不用黃帝調曆，壽王非漢曆逆天道，非所宜言，大不敬。有詔勿劾。復候。盡六年，太初曆第一，即墨徐萬且，長安徐禹治太初曆，亦第一。壽王及待詔治黃帝曆皆疏闊。又言黃帝至元鳳三年六千餘歲，丞相鳳寶，長安單安國，安陵栢育治終始，言黃帝以來三千六百二十九歲，不與壽王同。壽王又移帝王錄，舜禹年歲，不合人年，壽王言化益爲天子代禹，驪山女亦爲天子，在殷周間，皆不合經術。壽王曆，乃太史官殷曆也。壽王猥曰：「安得五家曆？」又妄言太初曆虧四分日之三，去小餘七百五分，以故陰陽不調，謂之亂世。劾：「壽王吏八百石，古之大夫，服儒衣，誦不詳之辭，作妖言，欲亂制度，不道！」奏可。壽王候課，比三年下，終不服，再劾死，更赦勿劾，遂不更言，誹謗更甚，遂以下吏。

自此失後，容成之道統漸矣。壽王治殷曆，而謂黃帝曆，則所謂黃帝曆者亦可知矣。

容成本上古帝王，而抑之爲黃帝之臣，畀之以曆法之發明權，已不可解，至修鍊家以容成氏爲房中術之祖，則尤令人不可思議已。漢志方技略有容成陰道二十六卷，黃帝三王養陽二十卷。此後言房中術者莫

不溯源於容成黃帝。後漢書方術列傳：「冷壽光，唐虞魯女生三人者，皆與華佗同時，壽光年可百五六十歲，

行容成公御婦人法，常屈頸鵝息，鬚髮盡白，而色理如三四十時。」注：「列仙傳曰：「容成公者，能善補導之

事取精於玄牝，其要谷神不死，守生養氣者也。髮白復黑，齒落復生。」御婦人之術，謂固握不瀉，還精補腦

也。」又：「廿七給東郭延年封君達三人者，皆方士也，率能行容成御婦人術。」邊讓章華賦：「於是衆變已

盡，幸樂既考。歸乎生風之廣廈兮，修黃軒之要道。璫西子之弱腕兮，拔毛嬙之素肘。形便娟以嬋媛兮，若

流風之靡草。美儀操之姣麗兮，忽遺生而忘老。」注：「黃帝軒轅氏得房中之術於玄女，掘固吸氣，還精補

腦，可以長生。」黃帝多才多藝，被認爲房中術之祖，猶有可說。若夫容成氏，其臥徐徐，其覺于下，亦竟享房

中術之說，九原有益，吾知其必獲百而視已。

（一）非謂蒼頡造書，蒼頡造書之說，由來久矣，荀子解蔽篇：「古之造書者衆矣，而蒼頡獨傳者一也。」

（二）非謂蒼頡造書，蒼頡造書之說，由來久矣，荀子解蔽篇：「古之造書者衆矣，而蒼頡獨傳者一也。」

（三）非謂蒼頡造書，蒼頡造書之說，由來久矣，荀子解蔽篇：「古之造書者衆矣，而蒼頡獨傳者一也。」

（四）非謂蒼頡造書，蒼頡造書之說，由來久矣，荀子解蔽篇：「古之造書者衆矣，而蒼頡獨傳者一也。」

（五）非謂蒼頡造書，蒼頡造書之說，由來久矣，荀子解蔽篇：「古之造書者衆矣，而蒼頡獨傳者一也。」

（六）非謂蒼頡造書，蒼頡造書之說，由來久矣，荀子解蔽篇：「古之造書者衆矣，而蒼頡獨傳者一也。」

（七）非謂蒼頡造書，蒼頡造書之說，由來久矣，荀子解蔽篇：「古之造書者衆矣，而蒼頡獨傳者一也。」

（八）非謂蒼頡造書，蒼頡造書之說，由來久矣，荀子解蔽篇：「古之造書者衆矣，而蒼頡獨傳者一也。」

（九）非謂蒼頡造書，蒼頡造書之說，由來久矣，荀子解蔽篇：「古之造書者衆矣，而蒼頡獨傳者一也。」

以下諸人也。大致西漢人多以蒼頡爲黃帝之史，西漢以後，遂有蒼頡爲古代帝王之說，蓋本緯書也。按緯書所言，亦非鑿空之說。以蒼頡爲古之帝王，其說雖不見於先秦古籍，而淮南子中所記，尙有足資印證者。本經謂：『昔者蒼頡作書，而天雨粟，鬼夜哭。』修務訓又曰：『史皇產而能書。』是蒼頡史皇乃一人也。故高注曰：『史皇，蒼頡生而見鳥跡，知著書，故曰史皇，或曰頡皇。』既稱之爲皇，則其爲上古帝王，而非黃帝之史臣明矣。然諸家所言，皆揣測之談，非探源之論也。夫『蒼』卽『青』，依五行言之，東方之色也。故淮南子天文訓曰：『東方木也，其帝太皞，其獸蒼龍。』史皇而名蒼頡，顯然與原始五帝說有關係矣。吾人試一檢緯書，此中消息，卽可大見。緯書出於哀平，誠不足據爲典要，然其中神話，類皆就舊說而捩閱之，亦非一時所能僞造，視之爲信史固不可，披以研究古代神話，未始非絕好資料也。如春秋文耀鉤：『太微宮有五帝坐星，蒼帝曰靈威仰，赤帝曰赤熛怒，黃帝曰含樞紐，白帝曰白招拒，黑帝曰汁光紀。』(禮記禮器正義引)其所舉五帝之名，誠不足據，其謂五帝坐星座名，則固出於上古之神話也。其記蒼頡也，春秋命曆序曰：『蒼帝史皇長龍顏。』(滌史通記引)是史皇卽蒼帝也。春秋合誠圖：『蒼帝之爲人，……視之專，而長九尺一寸。』(初學記滌史通記引)春秋元命苞言之更詳：『蒼帝史皇氏，名頡，姓侯岡，龍顏哆哆，四目靈光，實有容德，生而能書，及受河圖綠字，於吳窮天地之變，仰觀奎星圓曲之勢，俯察龜文鳥羽，山川指掌，而創文字，天爲雨粟，鬼爲夜哭，龍乃潛藏。』(釋史黃帝紀)觀此可知史皇卽蒼頡，蒼頡卽蒼帝也。其所稱史皇『生而能書』，『天爲雨粟，鬼爲夜哭』等神話，俱見淮南子。至若『河出綠圖』，一見墨子非攻篇，淮南子俶真訓，仰觀俯察之事，見易傳，惟不



以爲蒼頡耳。故其神話由來亦久。而蒼頡之原始五帝中之蒼帝（即青帝）尤爲十口相傳之古說也。自昔帝由青帝而變爲文字之發明者，遂不能不爲黃帝之臣，自蒼頡成爲黃帝之史臣，而蒼頡之來源遂不可略。幸古代神話尚於緯書中略存梗概。否則長夜冥冥，永無睹曙光之日矣！

古書皆言蒼頡作書，無言祖誦者，世本所據今無考。

（四）史皇作圖 史皇卽蒼頡，見前。

（五）伯余制衣裳 淮南子記論調：『伯余之作衣也，綫麻索縷，手經指挂，其成猶網羅。後世爲之機杼

勝復，以便其用，而民得以揜形御寒。』以布始於網，頗與近代社會學家之說相合。此外又有以爲胡曹作

衣者，呂氏春秋勿躬篇：『胡曹作衣。』淮南子修務訓同，則衣之發明，古有兩說也。世本則兼採其說，既曰：

『伯余作衣裳，』復曰：『胡曹作衣。』（考史皇名記）前後自相矛盾。胡曹伯余之時代，兩書俱未言，自易大

傳有『黃帝堯舜垂衣裳而天下治』之語，學者遂以伯余胡曹爲黃帝臣，甚或有謂伯余卽黃帝者（詳前）

（注：事物紀原引）不知伯余之網羅，安得爲黃帝繡黻耶？其後古史考遂謂：『胡曹作袞服九章』矣。

（六）胡曹作冕 呂氏春秋勿躬篇，淮南子修務訓，俱言胡曹爲衣，無言作冕者，世本所云，不知何本。且

既云『黃帝作旃冕』，復云『胡曹作冕』，亦自相抵牾。

（七）夷作鼓 不詳所本。張澍云：『澍按：夷卽黃帝次妃彤魚氏之子夷鼓。其名鼓以其作鼓，猶無句

之稱，擊叔祖士之號，陳村也。』（世本補注）其說若可信，則夷以作鼓，而見誣爲黃帝之子，較其他之見，抑爲黃

帝之臣者更屬不幸矣。山海經有黃帝以夔作鼓之神話，大荒東經「東海中有流波山，入海七千里，其上有獸如牛，蒼身而無角，一足，出入水則必風雨，其光如日月，其聲如雷，其名曰「夔」。黃帝得之，以其皮爲鼓，獸以雷獸之骨，聲聞五百里，以威天相。」則黃帝已發明神鼓，不必待其子始有矣。

(18) 伶倫作磬 不詳所本。伶倫既定律呂，鑄黃鍾，則磬之發明，安能屬之他人？於是伶倫遂作磬矣。伶倫何以造磬，此尙不知也，而羅泌知之。路史：「伶倫造磬以諧八音，五音調以立天時，八音交以正人位。」又何怪乎路史之卷帙如是浩繁耶？

(19) 尹壽作鏡 尹壽造鏡，不見先秦諸書，未詳所本。新序：「堯學於尹壽，」是古有尹壽爲堯師之說也。張澍云：「按玄中記云：「尹壽，堯臣也，作鏡。」此說誤，蓋鏡肇於軒轅，尹壽爲臣，君得統臣，故諸書又言黃帝作鏡也。堯師君時，一作尹壽，字之誤。」(世本補注)今按尹壽君時，音形俱近，顯係一人，恐不得析之爲二。自尹壽既被認爲鏡之發明者，遂不得不爲黃帝臣，張澍之以君時尹壽爲二人，宋衷之以尹壽爲黃帝臣，其說雖不同，其根本精神則一也。

(20) 於則作扉履 未詳。

(21) 共鼓貨狄作舟 舟之發明者，各書所言不一，墨子非儒篇：「巧倕作舟。」山海經海內經：「番禺是爲舟。」呂氏春秋勿躬篇：「康頡作舟。」其說均彼此不同。世本更以爲：「共鼓貨狄作舟。」不知何本。然各家之說，雖彼此不同，尙未有以作舟之功歸之于黃帝者，至易繫辭傳始謂：「黃帝堯舜……剡木爲舟，剡木

爲楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。」於是舟楫遂爲黃帝堯舜之發明品矣。

(22) 倕作鐘。倕，相傳古代之巧人也。故或又謂之巧倕。墨子非儒篇：「巧倕作舟。」山海經海內經：

「倕均是始爲巧倕，是始作下民百巧。」淮南子本經訓：「故周鼎著倕，使銜其指，以明大巧之不可爲也。」皆

言其巧也。惟其巧，故各種發明之歸於彼者尤多，如墨子謂其作舟，荀子謂其作弓，（解蔽篇）海內經謂其作

百巧，（倕謂其作規矩準繩，（御覽工藝部引）至世本則以爲舉凡鐘、規、矩、準、繩、計、量、器，皆倕所作。然倕發明

雖多，至其年代，則從無定說。海內經雖明言：「帝俊生三身，一曰倕，是始爲巧倕，是始作下民百

巧。」然學者皆目爲荒誕不經。山海經既不足信，於是學者遂由其發明於三代。見其作鐘也，遂謂爲黃

帝之工人，蓋以呂氏春秋言：「黃帝命榮將造鐘也，及見其作未相也，又謂之爲黃帝之臣，蓋以易繫辭傳言：「神農

作耒耜也。」宋衷一人之說，已前後抵牾如是。此外廣謬注淮南子，郭璞注山海經，又俱謂爲堯之巧工。於

是僅以一人而兼事三主，信乎能者之多勞也。

(23) 揮作弓。弓之發明者，各書所言不同，墨子非儒篇謂：「羿作弓。」荀子解蔽篇謂：「倕作弓，浮遊作

矢。」呂氏春秋勿躬篇謂：「夷羿作弓。」至海內經則又謂：「少昊生般，是始爲弓。」蓋無一定之說也。自易

繫辭傳謂：「黃帝堯舜……弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸睽。」於是弓矢遂又爲黃帝堯

舜所發明。易經爲五經之一，繫辭又公認爲孔子所作，此說一興，餘說遂息矣。宋衷尙以注世本故，不能抹殺

揮之名，故爲調停之說，以揮爲黃帝之臣。至他人直以爲黃帝所作矣。如吳越春秋言射法之流傳曰：「范

蠡進射者陳音，越于問射所起。音曰：『於是神農皇帝（即黃帝）弦木為弧，剡木為矢，弧矢之利，以威四方。後有楚孤父以其道傳，羿逢蒙，逢蒙傳楚琴氏，琴氏傳大魏，大魏傳楚三侯，康侯，廉侯，翼侯也。』

(24) 牟夷作矢。弓之與矢，猶舟之與楫，鎖之與鑰，杵之與臼，以常情度之，似不必為二人之發明，然據吳越春秋：『弩生於弓，弓生於彈，彈起於古之孝子……古者人民樸質，饑食鳥獸，渴飲霧露，死則裹以白茅，投於中野，孝子不忍見父母為禽獸所食，故作彈以守之，絕鳥獸之害。』故歌曰：『斷竹續竹，飛土逐肉』之謂也。

於是神農皇帝，弦木為弧，剡木為矢，弧矢之利，以威四方。斯先有射彈之法，而後有矢，諸書間有以之為二人之發明者，亦未始無可能性也。荀子以為浮遊作矢，而世本以為牟夷，不知何本。及至易傳，則又以為弓矢皆黃帝堯舜觀睽卦而發明者矣。

(25) 雍父作杵臼。呂氏春秋勿躬篇：『赤冀作杵臼。』世本以為雍父，未詳所本。至易傳則謂：『黃帝堯舜……斷木為杵，掘地為臼，杵臼之利，萬民以濟，蓋取諸小過。』於是宋衷遂以雍父為黃帝之臣矣。

(26) 胘作服牛。呂氏春秋勿躬篇：『王永作服牛。』世本作『胘』、『冰』、『亥』，篆書形近易誤，當係一人。白易繫辭傳稱：『黃帝堯舜……服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨。』宋衷遂以胘為黃帝臣。

先秦羣籍，如易卦辭，呂覽，山海經，楚辭等書，所載王胘之故事甚多，惟衆說紛紜，迄無以明其究竟。自殷墟甲骨文，發現王胘之名，經王靜安先生貫串羣籍，細加考覈，王亥之故事，始大暴於世。王君之言曰：

案卜辭中王亥稱高祖，又其牲用五牛，三十牛，四十牛，乃至三百牛，乃祭禮之最隆者，必殷之先公

先王無疑。案史記殷本紀及三代世表：殷先祖無王亥，惟云：「冥卒，子振立。振卒，子微立。」案隱

「振系本作核。」漢書古今人表作核。然則史記之振，當為核或核之譌也。大荒東經曰：「有困

民國，句姓而食，有人曰王亥，兩手操鳥，方食其頭。王亥託于有易，河伯僕牛。有易殺王亥，取服牛。」

郭璞注引竹書曰：「殷王子亥賓于有易，而淫焉，有易之君緜臣殺而放之。是故殷主甲微假師于

河伯以伐有易，克之，遂殺其君緜臣也。」（此紀年與本郭氏隱括之如此。）今本紀年：「帝泄十二年，殷侯

子亥賓于有易，有易殺而放之。十六年，殷侯微以河伯之師伐有易，殺其君緜臣。」是山海經之

「王亥」古本紀年作「殷王子亥」，今本作「殷侯子亥」，又前于上甲微者一世，則為殷之先祖冥

之子，微之父無疑。卜辭作「王亥」，正與山海經同。又祭王亥皆以亥日，則亥乃其正字。世本作

「核」，古今人表作「核」，皆其通假字。史記作「振」，則因與「核」「核」二字形近而譌。夫山海經一書，其

文不雅馴，其中人物世系，亦以子虛烏有視之。紀年一書，亦非可盡信者，而王亥之名，竟於卜辭見之，

其事未必盡然，而其大確非虛構。可知古代傳說，存於周秦之間，非絕無根據也。

「亥」之名及其事蹟，非徒見於山海經、竹書，而周秦間人著述多能道之。呂覽勿躬篇：「王冰作

服牛。」案篆文，冰作欠，與多字相似，王欠亦王亥之譌。世本作篇：「核作服牛。」（初學記卷二十引）

又御覽六百九十九引：「世本：「核作服牛，」核亦核之譌。路史注引世本：「核為黃帝馬醫，」疑是宋衷

注。御覽引宋注曰：「核，黃帝也，能駕牛。」又云：「少昊時人。」皆漢人之說，不足據。實則作

篇之腋，(即帝繫篇之腋也)其證也。『服牛』即大荒東經之『僕牛』古服僕音近也。楚辭天問

『該秉季德，厥父是臧，胡終弊于有扈，牧夫牛羊？』又曰：『恆秉季德，焉得夫朴牛？』『該』即

『胙』，『有扈』即『有易』。(說見下)『朴牛』亦即『僕牛』，『服牛』。是山海經天問，呂覽世

本皆以王亥為始作服牛之人。

於是乃得一結論曰：

蓋古之車，或尚以人挽之，至相土作乘馬，王亥作服牛，而車之用始備。管子輕重戊篇云：『般人

之下，立鬲牛，服牛馬，以為民利，而天下化之。』蓋古之有天下者，其先皆有大功德于民。禹抑洪水，

纘降嘉祥，爰啓夏曆。商之相土，王亥，蓋亦其儔。然則王亥祀典之隆，亦以其為制作之聖人，非徒以

其為先祖。周秦間王亥之傳說，皆由此起也。(古史新證)

由此可見，先秦所傳制器故事，雖衆說紛紜，未必盡屬子虛烏有。惜幾經演變，真象遂晦。安得如王亥者皆

有實物可證，而又安得博洽多聞如王君者，一一為之疏證也哉？

(27) 女媧作笙簧。女媧之傳說，起源頗晚，先秦羣籍無言之者，至淮南子覽冥訓始稱：『昔者黃帝治天

下而太山積輔之……然猶未及慮戲氏之道也。往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火燼炎而不

滅，水浩洋而不息，猛獸食頹民，鷲鳥攫老弱。於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼈足以立四極，殺黑龍以濟冀

州，積馱灰以止淫水。蒼天補，四極正，冀州平，狡蟲死，頹民生，晝方州，抱圓天，和春陽夏，殺秋約冬，枕方寢繩，陰

陽之所凝，澆不運者，竅理之，逆氣戾物，傷民厚積者，絕止之。」據此神話觀之，女媧乃慮穢時人，其非黃帝臣明矣。而未衷見呂氏春秋言：「昔黃帝令伶倫作爲律，伶倫自大夏之西，乃之阮隃之陰，取竹於嶰谿之谷，以生空竅厚鈞者，斷兩節間，其長三寸九分，而吹之以黃鍾之宮，吹曰舍少。吹制十二筒，以之阮隃之下，聽鳳凰之鳴，以別十二律。」斯笙簧起於黃帝時也。今日「女媧作笙簧」何以解釋？遂曰：「女媧，黃帝臣也。」而世本又言：「隨作笙。」（風俗通）則又注曰：「隨，女媧氏之臣。」（路史注）此雖似可笑，然未衷之考證法，實不過如是也。

帝 黃）  
之 制 器 故 事  
（28）相土作乘，賜作駕。 荀子解蔽篇：「乘杜作乘馬。」呂氏春秋勿躬篇：「乘雅作駕。」而世本以爲：「相土作乘，賜作駕。」士：「杜」形近，當係一人。至其以賜作駕，不知何本。自易繫辭傳稱：「黃帝堯，堯：……服牛乘馬，以列天下，引重致遠，蓋取諸隨。」乘馬之法，遂亦爲黃帝所發明，而未衷遂以爲相土，賜皆黃帝臣矣。

以上世本所認爲黃帝君臣之發明，及世本所未言，而未衷以爲黃帝臣所創造者，綜凡二十八事，蓋黃帝已成制器傳說之中心人物矣。黃帝既成爲制器傳說之中心人物，各種器物之發明，歸于彼者愈多，而黃帝之發明，遂日就月將，不可數計。茲先將漢前及漢人之說，擇要列舉於下，至漢後人所增益者，另詳於他篇。

（1）清角 黃帝作咸池之傳說，前已略考之矣。據韓非子十過篇，黃帝之樂，尙有清角。韓非稱師曠述黃帝作清角之情形曰：「昔者黃帝合鬼神於西泰山之上，駕象車而六蛟龍，畢方竝鑿，蚩尤居前，風伯進掃，

雨師灑道，虎狼在前，鬼神在後，騰蛇伏地，鳳凰覆上，大合鬼神，作為清角。」據此觀之，黃帝乃神而非人王，則黃帝之原為天神，至此時其迹猶未盡泯也。

(2) 門 易繫辭傳：「黃帝堯舜……重門擊柝以待暴客，蓋取諸豫。」於是門戶擊柝遂為黃帝堯舜所發明，而後人則往往還將此發明歸於黃帝，如皇圖紀直謂：「軒轅造門戶。」（事物紀原八引）不復連稱堯舜矣。

(3) 宮室 淮南子汜論訓曰：「古者民澤處復穴，冬日則不勝霜雪霧露，夏日則不勝暑熱晷暄。聖人乃作為築土構木，以為宮室，上棟下宇，以蔽風雨，以避寒暑，而百姓安之。」修務訓又謂：「舜作室，築墻茨屋，穿地樹穀，令民皆知去巖穴，各有家室。」斯宮室乃舜所發明也。管子輕重戊篇：「夏人之王，外鑿三十室，隸十七溝，疏三江，鑿五湖，道四澗之水，以商九州之高，以治九藪，民乃知城郭門閭室屋之築，而天下化之。」

又以宮室為夏人所創。世本：「堯使禹作宮室。」（初學記御覽二百七十三）可以調停二說。至易繫辭傳則又謂：「上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸大壯。」但混言為聖人所發明，不言其創始者。然前既以重門擊柝為黃帝堯舜之發明，苟無宮室，安用重門？則宮室亦不能不為黃帝所發明矣。（故白虎通禮論曰：「黃帝生宮室以避寒暑。」誤引。）  
風俗通皇籍篇：「黃帝始制衣冠，垂衣裳，上棟下宇以避風雨。」於是宮室亦成為黃帝之發明矣。

(4) 明堂 學者不僅以黃帝為發明宮室已也，甚或以為明堂亦創始於黃帝。尸子：「夫黃帝曰合宮，



有漢氏曰總章，殷人曰陽館，周人曰明堂，此皆所以名其休善也。（御覽引）  
禮記外傳曰：「明堂，古者天子布政之宮，在國南十里之內，七里之外。黃帝享百神於明廷是也。」（御覽引）是皆以明堂為起源於黃帝也。

然學者不惟知明堂始於黃帝已也，且有其圖焉。史記封禪書：「濟南人公玉帶上黃帝時明堂圖，明堂中有

一殿，四面無壁，以茅蓋，通水，園宮垣為複道，上有樓，從西南入，命曰「昆侖」，天子從之入，以拜祀上帝焉。」

漢武帝即依此圖造明堂以祭，秦一五帝高祖及后土，偽史往往因時代之要求而產生，此類是也。

（5）車 車之發明者，各書大都以為奚仲。墨子非儒篇：「奚仲作車。」荀子解蔽篇：「奚仲作車乘。」

呂氏春秋君守篇：「奚仲作車。」淮南子修務訓：「奚仲為車。」世本：「奚仲始作車。」（山海經注，後漢書注）唯

山海經海內經則以作車者為奚仲之子，番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木為車。」然各書雖大都

謂奚仲作車，至其時代，則說者不一。左氏定公元年傳：「薛之皇祖奚仲，居薛以為夏車正。」此以奚仲為夏

時人也。淮南子齊俗訓：「故堯之治天下也……奚仲為工。」此又以奚仲為堯時人也。至易繫辭傳始謂：

「黃帝堯舜……服牛乘馬，以利天下，引重致遠，蓋取諸隨。」夫黃帝之世，既已知服牛乘馬，安能無車？譙

周遂為之解曰：「黃帝作車，引重致遠，少昊時駕牛，禹時奚仲駕馬。」於是車亦為黃帝所發明矣。

（6）五行 五行為吾國人思想之規律，其起源蓋甚古，至其創始於何人，各書俱未之言。及至褚少孫

補史記曆書始曰：「蓋黃帝考定星曆，建立五行，起消息，正閏餘，於是有天地神祇物類之官，是謂五官。」

於是五行之說，亦起源於黃帝矣。

(7) 市 呂氏春秋勿躬篇：『祝融作市。』世本作篇亦曰：『祝融作市。』(初學記太平御覽玉篇引) 至易繫辭傳則曰：『包犧氏沒，神農氏作……日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。』

市遂又成爲神農氏之發明。至譙周古史考，遂又爲調停之說曰：『神農作市，高陽氏衰，市官不修，祝融修市。』然班固東都賦謂：『分州土，立朝市，作舟輿，造器械，乃軒轅之所開帝功也。』又以市爲黃帝所創立，吾不知誰氏將又何以調停之也。

綜觀上述，戰國之世，黃帝雖已成爲古史傳說中心人物，尙無制器之說。自韓非倡古聖王以制器而爲人民舉爲天子之說，於是聖王制器之故事遂作。自呂氏春秋稱古聖王皆作樂，於是聖王作樂之傳說以興。然初亦不過人各一二事而已。黃帝既爲古代傳說之中心，制器故事，遂亦集中於黃帝，或撰他人之發明，歸之於黃帝，或以發明者爲黃帝之臣，於是黃帝制器之故事，遂日征月邁，愈演愈繁矣。大凡傳說在其創造期中，歷時愈久，事蹟愈多，固不獨此一事爲然也。茲將世本及宋衷注所言之發明，及其傳說之演變，表之於下：

		發所見書	
咸	井	物器	
地	無	墨子	
無	無	荀子	
無	無	韓非子	
黃帝史	伯益	呂覽	
無	無	山海經	
舜	伯益	淮南子	
黃帝	黃帝	世本	
無	無	易傳	
	堯臣	宋忠	

圖	琴	書	調	算	甲	律	占	占	占	旃	冕	火
			曆	數	子	呂	星	月	日			食
無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無
無	無	蒼頡	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無
無	無	蒼頡	無	無	無	無	無	無	無	無	無	燧人氏
無	無	蒼頡	容成	無	無	伶倫 <small>黃帝史</small>	無	常儀	羲和	無	無	無
無	無	無	無	無	無	無	無	帝俊妻常儀十二月	帝俊妻羲和生十日	無	無	無
無	無	史蒼頡	容成	無	無	無	無	月羿精	日羲和御	無	無	無
史皇	伶倫	黃帝史 蒼頡 滂	黃帝使 容成	隸首	大撓	伶倫 <small>黃帝史</small>	黃帝使 史區	常儀	黃帝使 羲和	黃帝	黃帝 胡曹	黃帝
無	無	聖人	無	無	無	無						無
黃帝臣	闕	黃帝史	黃帝史	黃帝史	黃帝史	闕	闕	闕	闕	黃帝臣	黃帝臣	闕

笙	乘	服	自	矢	弓	鐘	射	舞	氣	鼓	衣
簧	馬	牛	白					冕			裳
無	無	無	無	無	羿	無	巧垂	無	無	無	無
無	乘杜	無	無	浮游	徒	無	無	無	無	無	無
無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無
無	乘雅	王水	赤藻	無	夷羿	綏倫琴 <small>黃帝史</small>	虞姁	無	無	無	胡曹
無	無	無	無	無	般	無	番禺	無	無	黃帝	無
無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	胡伯曹余
女媧	鵬乘杜	王亥	雍父	牟夷	揮	倕	共鼓貨狄	於則	尹壽	夷	胡伯曹余
無	堯舜 <small>黃帝</small>	堯舜 <small>黃帝</small>	堯舜 <small>黃帝</small>	堯舜 <small>黃帝</small>	堯舜 <small>黃帝</small>	無	堯舜 <small>黃帝</small>	無	無	無	堯舜 <small>黃帝</small>
黃帝臣	黃帝臣	黃帝臣	黃帝臣	黃帝臣	黃帝臣	黃帝臣	黃帝臣	黃帝臣	闕	闕	黃帝臣

徵引書目

- 周易正義十卷 魏王弼晉杜康伯注唐孔穎達正義 廣東書局覆刻武英殿十三經注疏本
- 尚書正義二十卷 魯題孔安國傳唐孔穎達正義 廣東書局覆刻武英殿十三經注疏本
- 書經集傳六卷 宋蔡沈傳 金陵書局本 本文凡引書經皆據此本
- 禮記正義六十三卷 漢鄭玄注唐孔穎達正義 廣東書局覆刻武英殿十三經注疏本
- 禮記月令章句一卷 漢蔡邕撰清馬國翰輯 玉函山房叢書本
- 大戴禮解詁十三卷 清王聘珍解詁 廣雅叢書本
- 春秋左氏傳三十卷 晉杜預注 四部叢刊本
- 孝子聞話十五卷 清孫詒讓請 翰葉山房石印本
- 孟子注疏十四卷 漢趙岐注晉趙岐孫爽疏 廣東書局覆刻武英殿十三經注疏本
- 莊子集釋十卷 清郭慶藩集釋 翰葉山房石印本
- 荀子集解二十卷 清王先謙集解 翰葉山房石印本
- 韓非子二十卷 清顧廣圻校 浙江書局二十二子本
- 萬氏春秋二十六卷 清畢沅校 浙江書局二十二子本
- 管子二十四卷 明趙用賢校 浙江書局二十二子本

尸子上下二卷 清孫星衍輯 平津館叢書本

山海經十八卷 清畢沅校 浙江書局二十二子本

楚辭集注八卷 宋朱熹集注 植華山房石印本

世本五篇 清郝洋林輯 十經官逢書本 本安所引世本皆據此本

世本補注五卷 清張澍撰注 二酉堂叢書本

淮南子二十一卷 清蔣廷黻校 浙江書局二十二子本

史記百三十卷 竹簡齋本

世經 漢劉歆撰 在漢書律曆志中 此應在新序後

春秋文耀鉤一卷 清馮國翰輯 玉函山房叢書本

春秋演孔圖 清黃奭輯 漢學堂叢書本

春秋元命苞 清黃奭輯 漢學堂叢書本

春秋命曆序 清黃奭輯 漢學堂叢書本

新序十卷 漢劉向撰 四部叢刊本

漢書百二十卷 竹簡齋本

白虎通德論四卷 魏題班固撰 亨文書局石印漢魏叢書本

說文解字十五卷 商務印書館影印藤花樹藏板

風俗通義十卷 二十一種秘書本

吳越春秋十卷 漢趙曄撰 四部叢刊本

古史考 漢應周撰清孫星衍輯 平津館叢書本

物理論一卷 清黃燾撰 漢學堂叢書本

後漢書百二十卷 竹簡齋本

文選六十卷 唐李善注 會友堂影刻本

經典釋文三十卷 唐陸德明撰 四部叢刊本

通典二百卷 唐杜佑撰 浙江書局九通合刻本

史通通釋二十卷 唐劉知幾撰清浦起龍釋 上海文瑞樓石印本

太平御覽一千卷 宋李昉等奉敕纂 南海李氏重刻鮑氏本

事物紀原十卷 宋高承撰明李果訂 惜陰軒叢書本

一是紀始二十二卷 清魏松撰 光緒戊子函北寄盧刊本

古史新證 王國維撰 燕大月刊第七卷第二期合刊轉載本

# 古史辨第七冊目錄

下編（起民國二十二年十二月訖三十年二月）

三三六 『帝堯陶唐氏』名號溯源（二四·十）

童書業

頁數

一 世經中的帝堯陶唐氏

一

二 詩書中的朝代

二

三 論語中的朝代

四

四 『虞夏商周』四代系統的出現

七

五 堯同舜的關係和五帝同屬虞代說

二

六 陶唐與唐的來歷

一六

七 堯同唐怎樣發生關係

二一

八 『唐虞』一名的出現

二二

九 帝堯陶唐氏一名的實定

二七

三三七 禪讓傳說起於墨家考（二五·四）

顧頡剛

三〇

一 緒言

三〇



二	古代的世官制度	三三
三	春秋時的明賢主義	四二
四	孔子的政治主張及其背景	四五
五	墨子的尚賢尚同說與堯舜禪讓故事	四七
六	墨家內部的禪讓制	五〇
七	禹受命說及舜禹禪讓故事的發生	五二
八	論語堯曰章辨偽	五八
九	禪讓說能在古代社會裏實現嗎?	六三
一〇	戰國時禪讓的實行	六八
一一	戰國儒家所受墨家尚賢主義的影響	七〇
一二	孟荀二子對於禪讓說的態度	七八
一三	道家對於禪讓說的反應	八五
一四	法家對於禪讓說的反應	九一
一五	禪讓說的最後兩次寫定	九六
一六	結論	一〇一

書後.....楊向奎.....一〇七

三三八 讀『禪讓傳說起於墨家考』(二八,四).....楊寬.....一一〇

三三九 九州之戎與戎禹(二六,四).....顧頡剛.....一一七

跋.....童書業.....一三九

三四〇 鯀禹的傳說(二六,六).....顧頡剛.....一四二

一 鯀禹的天神性傳說.....童書業.....一四四

二 禹的神職.....童書業.....一五二

三 鯀禹治水傳說的本相與其演變.....童書業.....一五九

四 鯀禹的來源在何處.....童書業.....一七三

五 鯀禹與堯舜的關係是如何來的.....童書業.....一八〇

三四一 夏史三論(夏史考——五,六,七章)(二五,六).....顧頡剛.....一九五

五 啓和五觀與三康.....童書業.....一九九

六 羿的故事.....童書業.....二二〇

七 少康中興辨.....童書業.....二二三

後記.....童書業.....二五六

附錄	錢賓四先生來函	二六五	
三四二	唐虞夏史考(二八,三)	呂思勉	二六七
一	禪讓說平議	二六七	
附	囚堯城辨	二七〇	
二	丹朱傲辨	二七一	
三	共工禹治水	二七五	
四	有扈考	二八〇	
五	太康失國與少康中興	二八二	
六	論湯放桀地域考	二九〇	
三四三	唐虞禪讓說釋疑(二九,一)	錢穆	二九二
三四四	中國政治哲學與中國歷史中之實際政治(二六,一)	馮友蘭	二九六
三四五	天問「阻窮西征」解(二五,五)	董疑	三一〇
附函一	揚拱辰致董疑書	三一二	
附函二	董疑復揚拱辰書	三二四	
三四六	天問「阻窮西征」新解(二六,四)	唐蘭	三一六

附答書……………童書業……………三二一

三四七 有仍國考（二五，七）……………顧頡剛……………三二四

三四八 夏世卽商世說（二五，一二）……………陳夢家……………三三〇

三四九 卜辭所見殷先公先王三續考（二二，一二）……………吳其昌……………三三三

俊……………三三三

士……………三四四

季……………三四九

王亥……………三五二

王伋……………三五八

三五〇 評古史辨（二九，二）……………郭沫若……………三六一

附錄一 與楊寬正書（二九，三）……………蔣大沂……………三六八

附錄二 上呂師誠之書（三〇，二）……………楊寬……………三七六

# 古史辨第七冊下編

——唐虞夏史考——

## 三三六 『帝堯陶唐氏』名號溯源

童書業

(二四，浙江省立圖書館館刊第四卷第六期)

### 一世經中的帝堯陶唐氏

敘述古帝王的名號系統最詳細完備的，莫過於漢書律曆志所載的世經。世經記堯的帝系說：

唐帝帝系曰：「帝堯四妃陳豐生帝堯，封於唐。」蓋高辛氏衰，天下歸之……號曰陶唐氏，讓天下於虞。

(註一) 張澍說世經這條完全是采世本帝系篇的，但是沒有確實的證據，我們不能相信。

這是後世所認為毫無問題的記載。就我們看來，單道帝堯號曰陶唐氏一句話便根本不能成立。這「帝

堯陶唐氏」一名同什麼「太昊炮犧氏」、「炎帝神農氏」、「少昊金天氏」等等（均見世經）一樣的沒有

根據。顧頡剛先生在古史辨第一冊裏曾說：

唐虞之號不知何自來……在左傳上舜沒有姚姓，虞亦不言舜胤，堯沒有唐號，唐亦不言堯後，或猶保存得一點唐虞二國的本相。我尋求禹和夏，堯和唐，舜和虞所以發生關係之故，以為這是戰國僞史家維持信用的長技。他們覺得堯舜禹都是冥漠中獨立的個人，非各裝在一個着實的地方不足以使得他們的地位鞏固，於是這些假人經由僞史家的作合，就招贅到幾個真國度裏做主人了！

(頁一一八)

關於這段話後來駁的人不少，他們以為已把顧先生駁倒了；就是我先看了這段文字，也以為顧先生的話說得太魯莽些，似乎大段不能成立，但是經過好幾年的研究，才漸漸覺得他這段話雖少有誤處，大致確是沒錯的。虞舜的發生關係較早，它們結合的原因，大約如顧先生所說：「冥漠中獨立的個人，非各裝在一個着實的地方，不足以使得他們的地位鞏固。」但是堯同唐的發生關係原因經過便很複雜了。它們結合的時代也較晚，早則戰國末，遲或竟在漢代。這話說來長，請讓我們從頭慢慢說起。

## 二 詩書中的朝代

書經除頭兩篇虞夏書不可信已無疑問外，其他如周書各篇稱述古來的朝代同詩經一樣，周以前只有夏殷兩代：

相古先民有夏……今時既墜厥命，今相有殷……今時既墜厥命。（書召誥）

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷……有夏服天命，惟有歷年……惟不敬厥德，乃早墜厥命……我亦惟茲二國命，嗣若功。(同上)

其曰我受天命，不若有夏歷年，式勿替有殷歷年。(同上)

上帝引逸，有夏不適逸，則惟帝降格，嚮于時夏，弗克庸帝……乃命爾先祖成湯革夏……自成湯至于帝乙，罔不明德恤祀，亦惟天丕建，保乂有殷……在今後嗣王誕罔顯于天……今惟我周

王丕靈承帝事，有命曰：割殷，告勅于帝。(多士)

惟殷先人有册，有典，殷革夏命。(同上)

惟帝降格于夏，有夏誕厥逸……乃大降顯休命于成湯，刑殄有夏。(多方)

非天庸釋有夏，非天庸釋有殷。(同上)

乃惟有夏圖厥政，不集于享……天降時喪……乃惟爾商後王逸厥逸……天惟降時喪。

(同上)

古之人迪，惟有夏，乃有室大競，顛俊尊上帝，迪知忱恂于九德之行……桀德惟乃弗作，往任，是惟暴德罔後。亦越成湯陟，丕釐上帝之耿命……其在受德啓……帝欽罰之，乃俾我有夏，式商受命，奄旬萬姓。(立政)

殷鑒不遠，在夏后之世。(詩大雅蕩)

章顧既伐昆吾夏桀。(商頌長發)

我無所監，夏后及商，用亂之故，民卒流亡。(左傳昭公二十六年引詩)

詩書時代的古史系統，最前的朝代即是夏。(廣長素先生云：「蓋古者大朝惟有夏殷而已，故開口稱引以爲鑒。」語見孔子啟

制考。) 他們對於夏的早世情形已經不大明白了，所以說商的興時，則能歷舉它的先祖(如無逸君奭)，而對於

夏，則除末世的桀外，只能說「古之人迪惟有夏乃有室大競」等空泛的話，而不能舉出具體的人名來了。

況且立政篇歷舉夏殷周先世的盛德任賢，以爲嗣王取法，那時若有唐虞，則唐虞的盛德任賢最爲後世所稱

道的，它爲什麼不舉呢？我以為那時人的看夏，正同現在人的看黃帝差不多，現在人根據偽史以爲黃帝是

四萬萬同胞的祖先，所以說中國人是黃帝子孫，那時人認夏是中國最早的朝代，所以稱中國爲夏，諸夏華夏

的名稱就是這樣來的。可憐的偽堯典的作者，把這個名詞記得太熟了，忘了時代的先後，在堯舜的時候居

然說起「蠻夷猾夏」的話來。

(註二) 猾夏或作猾蠻，這是後人彌縫古說的憎技，不足爲據。案左傳成風已云：「蠻夷猾夏。」史記大傳亦並作猾夏，與

今本尚書合。

### 三 論語中的朝代

晚於詩書的是論語，論語中除極可疑的「唐虞之際」一章(漆伯篤)外，也只有夏殷周三代。



子張問十世可知也？子曰：『殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。』(爲政)

子曰：『夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也；文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。』(八佾)

子曰：『周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。』(同上)

哀公問社於宰我，宰我對曰：『夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。』(同上)

顏淵問爲邦，子曰：『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。』(衛靈公)

(註二)「顏淵問爲邦」一章我近來頗疑是漢人的手筆(說詳仲尼不逃堯舜考)現在姑且把它錄下。論語中有韶樂，韶乃商湯之樂(張以誠先生以爲舜樂，顏淵謂先生只爲齊樂)其虞舜樂，說另詳韶樂考。

今本論語中「唐虞之際」一章爲什麼是後人加入的呢？證據有四：

(1) 文句散亂。這章先敘舜和武王的事，下記孔子的評語，「唐虞之際」以下四句；上兩句論舜時事，

下兩句論武王時事，但是文義界限很不分明，上下四句好像是在說一時的事(後人竊際爲後，非)

最後忽然又說起文王的事來了，真是所謂語無倫次(就說「三分天下有其二以服事殷」是武王的事，仍舊

是語無倫次) 疑這章是後人雜采他記散簡造成的，所以如此。

(2) 稱「孔子曰」的可疑。崔述說：「論語前十篇稱孔子皆曰「子」，惟對君問始曰「孔子」，尊君

也。先進以下五篇對大夫問亦曰「孔子」，固已失之矣，然尙未有徒稱「孔子」者。獨季氏篇始終皆稱「孔子」，其爲采之他書甚明……微子篇亦多稱「孔子」……亦後人所附入可知。

(論語後說) 崔述這話雖略有反證，但他這理論的根本是不能推翻的。(論語前十五篇雖略有徒稱「孔子」的幾條，也都是有問題的。) 案論語此章也稱「孔子曰」，則自然也是後人所附入的了。

(3) 文義不類而在篇末。錢賓四先生說：「古人書籍皆用竹簡，傳鈔收藏皆不易，又篇皆別行，故篇末空白處傳之者往往以書外之文綴記填入，在本人僅爲省事備忘，非必有意作僞，而後人展轉傳鈔遂以混入正文；先秦古書似此者甚衆，論語亦有其例」。(論語要略) 案論語這章適在篇末，而文義又不類，疑與前後「巍巍乎舜禹之有天下」，「大哉堯之爲君」及「禹吾無間然」三章。(這三章都說堯舜禹，又都有道家墨家的色彩。) 統是後人加入的文字。

(4) 「唐虞之際」一詞的晚出。在史記中「唐虞之際」一詞連用到八次。(條舉見下) 其他先秦漢初古書未見連用這四字的，這是論語這章晚出於漢代的確證。

又據我近來的探究，論語中凡說及堯舜的幾條大都可疑。(說詳仲尼不遠堯舜考) 不僅此章，何況這章中的「武王曰予有亂臣十人」和「三分天下有其二以服事殷」的話也都極可疑呢！何況堯爲虞帝之說明著於墨子國語等書中呢？(見下) 孔子以前若有唐虞，則「周監於二代」(夏殷)「煥乎其有文章」的唐虞，周爲什麼不監它們呢？

### 四 『虞夏商周』四代系統的出現

繼儒家而起的墨家，墨家的書墨子裏說：

且惟昔者虞夏商周三代之聖王。

(明鬼下)

(註四)此文下面說『必擇木之修茂者立以為尊位』

王念孫云：『叢樹叢同，位當為社字之誤也。』

案據裏說耐較

論語添出了虞的一代。

子胡不尙考之乎商周虞夏之記。

(非命下)

(註五)案此時虞代已有所謂記，則虞之一代當出現已久；墨子書本墨子後學所作，大約虞代即是墨子所提出以求加於

附注的夏殷周三代的。

夏商周以前又有虞代，這是墨家的發明。這虞代是從那裏來的呢？代表這虞代的帝王是誰呢？墨子書說：

故能昔三代聖王堯舜禹湯文武之所以王天下正諸侯者，此亦其法已。

(尚賢中)

聰明富貴為賢以得其賞者誰也？曰：『若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者是也。』

(同上)

令達至善者三代聖王既沒……後世之君子……皆曰：『吾上祗堯舜禹湯文武之道者也。』

(特異下)

夫愛人利人順天之意得天之賞者誰也？曰：『若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者是也。』

志中)

故昔也三代聖王堯舜禹湯文武之兼愛天下也，從而利之。(天志下)

若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者足以爲法乎？(明鬼下)

凡言凡動合於三代聖王堯舜禹湯文武者爲之。(實義)

原來墨家在禹以前又發見了堯舜，所以就連帶發見了虞代；這虞就是堯舜的國號，堯舜就是虞代的帝王。但是奇怪：在墨子書裏，實際上雖已有虞夏商周四代，而名稱上仍沿着三代這個名詞；這無非是因爲三代這一個名詞用得太多，上面雖又添出了一代，一時改不過口來，所以糊裏糊塗的混稱四代爲三代了。

自從墨家發見了這個虞代，於是虞夏商周一個系統便成爲述古的方式。先秦的書遵用這個方式述古的話，現在我們把它彙攏來看一看：(下面所舉沒有細檢，恐怕或有遺漏的地方)

有虞氏禘黃帝而祖顓頊……夏后氏禘黃帝而祖顓頊……商人禘舜而祖契……周人禘嚳而祖稷……(國語魯語上)

在虞夏商爲汪芒氏，於周爲長狄。(同上魯語下)

昔句之祖自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲冢韋氏，在周爲唐杜氏。(晉語八) 左傳襄公二

十四年文公同，不另錄。案此節原文當作：「在虞爲陶唐氏，在夏爲冢韋氏，在商爲唐氏，在周爲杜氏。」說見下。

夫成天地之大功者，其子孫未嘗不章，虞夏商周是也。虞能聽協風以成樂物生者也；夏禹能

單平水土，以品處庶類者也；商契能和合五教，以保子百姓者也；周棄能播殖百穀蔬，以衣食民人者也。

(鄭語)

故有得神以興，亦有以亡，虞夏商周皆有之。(左傳莊公三十二年)

征東之諸侯，虞夏商周之胤。(左傳成公十三年)

於是乎虞有三苗，夏有觀扈，商有侏邛，周有徐奄。(左傳昭公元年)

殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲……今乃欲審堯舜之道於三千歲之前。(韓非子顯學)——(案此條

亦可證堯舜皆爲虞代之帝王)

今虞夏殷周無存者。(呂氏春秋齊應覽)

周不法商，夏不法虞……上不及虞夏之時，而下不修湯武。(商書書序卷)

孔子云：「有虞氏不賞不罰，夏后氏賞而不罰，殷人罰而不賞，周人賞且罰。」(太平御覽引孔子)

此外禮記是東漢人撮錄戰國西漢的儒家書造成的。(二載禮記皆東漢人所輯，說見拙作二載禮記輯于東漢考卷之七禮考節)

館刊第四卷第二期) 裏面敘述古制也還遵守著虞夏商周四代的一個老方式：

有虞氏瓦棺，夏后氏卑周，殷人棺槨，周人槨置製。(禮記上)

凡養老，有虞氏以燕禮，夏后氏以饗禮，殷人以食禮，周人脩而兼用之。(王制)

有虞氏養國老於上庠，養庶老於下庠；夏后氏養國老於東序，養庶老於西序；殷人養國老於右學，

養庶老於小學；周人養國老於東膠，養庶老於虞庠。 (同上)

有虞氏皇而祭，深衣而養老；夏后氏收而祭，燕衣而養老；殷人皞而祭，縞衣而養老；周人冕而祭，玄衣而養老。 (同上，以上三條內則文全同，不另錄)

記曰：「虞夏商周有師保，有疑丞……」 (文王世子)

鷩車，有虞氏之路也；鉤車，夏后氏之路也；大路，殷路也；乘路，周路也。 (明堂位)

有虞氏之旂，夏后氏之綬，殷之大白，周之大赤。 (同上)

秦，有虞氏之尊也；山罍，夏后氏之尊也；著，殷尊也；犧象，周尊也。 (同上)

米廩，有虞氏之庠也；序，夏后氏之序也；瞽宗，殷學也；頌宮，周學也。 (同上)

有虞氏之兩敦，夏后氏之四璉，殷之六瑚，周之八簋。 (同上)

俎，有虞氏以悅，夏后氏以嚴，殷以棋，周以房俎。 (同上)

有虞氏服韍，夏后氏山，殷火，周龍章。 (同上)

有虞氏祭首，夏后氏祭心，殷祭肝，周祭肺。 (同上)

有虞氏官五十，夏后氏官百，殷二百，周三百。 (同上)

有虞氏之綬，夏后氏之綢，練，殷之崇牙，周之璧璽。 (同上)

(註六) 明堂位的作者不是不知道有唐代的，它曾說「土鼓，黃桴，鼗，伊耆氏之樂也；拊，搏，玉磬，箝，大琴，大瑟，大瑟，中琴，小瑟，

四代之樂器也。」這伊耆氏分明就是指陶唐氏的（潛夫論五德志及帝堯碑都稱伊耆，帝王世紀說「堯姓伊  
祈」釋文伊耆氏或云即帝堯。有人說伊耆氏是禘農氏，這是更晚起之說。）但是它為什麼不明說用陶唐氏  
來呢？這無非是因爲祀禮之家多拘守着這四代的老方式，它不敢說出一個陶唐氏來惹人性自慙了。（伊耆  
氏一個名詞很像太古的名號，說了這個，便不致明顯的破壞四代的老方式了。它下面說「四代之樂器也」可  
見它是以四代爲一個系統，伊耆氏是在這個系統以外的。）

祭法：有虞氏禘黃帝而郊嚳……夏后氏亦禘黃帝而郊鯀……殷人禘嚳而郊冥……周人禘嚳  
而郊稷……（祭法）

案祭法此條本無語而少變其文。（說見下）

昔者有虞氏貴德而尚齒，夏后氏貴爵而尚齒，殷人貴富而尚齒，周人貴親而尚齒。虞夏殷周天下  
之盛王也。（祭義）

子曰：「虞夏之道寡怨於民，殷周之道不勝其敝。」（表記）

子曰：「虞夏之質，殷周之文，至矣！虞夏之文不勝其質，殷周之質不勝其文。」（同上）

有人說唐遭洪水，禮制艸創，文章不及虞氏，所以後世記禮之家只記四代之制（友人俞直庵先生錢謙益說）這話  
大不對！我們看大戴禮記少閒篇說：

子曰：「昔堯取人以狀，舜取人以色，禹取人以言，湯取人以聲，文王取人以度，此四代五王之取人  
以治天下如此。」

它把堯舜禹湯父子稱為四代五王（這裏稱四代不稱三代了，因為虞的一個朝代出來已久，人們已把四代一個名詞用熟了），可見是沒有唐這一個朝代，堯舜都是有虞的帝王了。

### 五 堯舜禹的關係和五帝同屬虞代說

堯舜禹既都是虞帝，那末他們的關係究竟是怎樣呢？我們要明白這個，須得先向國語中去探討。

語源語說：

有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜；夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹；商人禘舜而祖契，郊稷而宗武王。

作書 寬按，論衡祭義篇引禮，亦曰「商人禘契」而祖契，郊冥而宗湯；周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。

有虞氏是禘黃帝，祖顓頊，郊堯，宗舜的，例以本節所述夏商周的祀典，黃帝，顓頊，鯀都是夏的祖，嚳，冥，湯都是商的祖，稷，文王，武王都是周的祖，那末黃帝，顓頊，堯，舜應該都是虞的祖了。照這樣看來，堯和舜至少有

血族的關係。（有人說舜受禪於堯，故虞郊堯，這話很嫌勉強，況且禹不是受禪於舜的嗎，為什麼夏后氏不郊舜呢？）大戴禮記少

閒篇說：

昔虞舜以天德嗣堯，布功散德，制禮朔方，函都來服，南撫交趾，出入日月，莫不率俾，西王母來獻其白瑄，粒食之民，昭然聞視，民間教通于四海，海外肅慎北發，渠搜氏光來服，舜崩，有禹代興，禹卒受命，乃遷邑，姚姓於陳……桀不率先王之明德……乃有商履代興……成湯卒受天命……故乃放移，夏



桀……乃遷姒姓於杞。

我們看：舜是嗣堯的，禹湯是代舜禹而興的，兩者措辭不同。禹遷姚姓於陳，湯遷姒姓於杞，舜卻不遷伊姓

(姒姓)或狸姓(丹朱姓)於唐，或陶(陶國)或丹，或房(丹朱國)，這是什麼道理呢？原來舜就是堯後，他自己

不能遷自己和本家啊！今本堯典說：

帝曰：「格汝舜……汝陟帝位！」舜讓于德弗嗣。正月上日，受終于文祖。

十有一月，朔巡守……歸格于藝祖，用特。

月正元日，舜格于文祖。

史記說：「文祖者，堯太祖也。」偽孔傳說：「堯文德之祖廟。」鄭玄說：「藝祖，文祖也。」偽孔傳說：「藝

文也，言祖則考著。」(案此說恐非，尙書大傳作「歸假於禪祖」，禪，近也，禪祖蓋指近祖，與太祖之文祖有別。)據此，舜受堯終

於堯太祖之廟，及堯崩卽真，又格於堯太祖之廟，這不是後世內禪的前影嗎？這也是堯舜一家說遺迹的留

存。(又嗣，繼也，子繼父位爲嗣。)

(註七)尙書堯典在虞書而沒有唐書(左傳引虞書文也在堯典)這也是堯舜同代，古來沒有唐代的證據。尙書大傳

有所傳，說文引古文尙書有唐書，這就是二書晚出的鐵證。

陳侯因咨敦(田齊時器)說：

昭種高祖黃帝。

左傳說

陳，顓頊之族也。(昭公八年)

可見黃帝顓頊都是陳的祖宗。國語說

肅慎氏之貢矢，以分太姬，配虞胡公，而封諸陳。(魯語)

左傳又說

昔虞闕父爲周陶正……我先王……庸以元女太姬配胡公，而封諸陳。(襄公二十五年)

箕伯直柄，虞遂伯獻其相，胡公太姬已在齊矣。(昭公三年)

遂世守之，及胡公不淫，故周賜之姓，使祀虞帝。(昭公八年)

可見陳是虞後，陳就是虞。國語又說

其在有虞，有崇伯鮪稱遂共工之過，堯用殛之於羽山。(周語)

有虞時的帝是堯，那末堯當然是虞帝了，可見堯舜一家，堯是虞祖的證據確是很多的。(呂氏春秋開春論說：「故堯之刑也，殛鮪於陳而用禹。」這虞者解作舜，文法便不通了，這也是堯是虞帝的證據。)

又史記始皇本紀載二世曰：「吾聞之

韓子曰：「堯舜采椽不刮……禹擊龍門……」夫虞夏之主貴爲天子，親處窮苦之實。」上稱堯舜禹，下稱

虞夏之主，這不也是堯舜同屬虞代的鐵證嗎？(莊子內篇應帝王有「有虞氏不及秦氏，有虞氏其猶讓仁以要人」等語，這有

虞氏也分明是指堯舜而言。還有管子國準篇說「黃帝之王，有虞之王」，於漢高祖說「黃帝之王，堯舜之主」，有虞也指堯舜。

呂氏

春秋應同篇載五德終始的學說道：

凡帝王者之將興也，天必先見祥於下民。

黃帝之時，天先見大蠶，黃帝曰：『土氣勝，土氣

勝，故其色尚黃，其事則土。』及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：『木氣勝，木氣勝，故其色尚青，其

事則木。』及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰：『金氣勝，金氣勝，故其色尚白，其事則金。』及文王之

時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社，文王曰：『火氣勝，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。』

這裏以黃帝爲土德，禹爲木德，湯爲金德，文王爲火德，禹湯文王既都是一朝的始王，那末黃帝也就是一朝的

始帝了；夏商周以前既是虞，那末黃帝當是虞的始帝了。大約當時已有一派人以五帝——黃帝、顓頊、帝嚳、

堯、舜——爲一線相承的系統，以顓頊、帝嚳、堯、舜爲都是黃帝的子孫（這裏黃帝一系比魯語多用了「一個帝嚳」）都是

虞朝的嗣帝，所以他們雖都是祖王，但都用不着改德了。（案據此則論語「自篇堯曰帝嚳對堯說：『天之歷教在爾躬。』」

它的時代當很晚了，我以爲論語這章是在三統說背下產生的。）  
又氏春秋高注引鄭子曰：

五德之次，從所不勝，故虞土，夏木，殷金，周火。

淮南子齊俗訓說：

有虞氏之祀，其社用土……其樂咸池，承雲，九韶。（案咸池是黃帝樂，承雲當是感樂，九韶是舜樂。）其服

尚黃。這都可以證明我上面這個假設（論語外傳說：『舜兼二女，非建禮也；封黃帝之子十九人，非法義也。』）是與黃帝

之後的證據。又史記伯夷列傳載伯夷叔齊的采薇歌道：

神農虞夏，忽焉沒兮！

神農本在五帝外，是黃帝以前的一個人物，這裏以神農虞夏連稱，可見虞就是指五帝的。

(註八) 有虞大約本是個時代很長的國家（韓非子說「虞夏二千餘歲」）可證古來的傳說虞夏歷年是很長的，它的初起當與夏並時；我近來頗疑虞就是昆吾，唐就是豳。

(註九) 黃帝顓頊帝嚳等傳說之起很晚，這些人本都是各民族的上帝和祖先，本來沒有什麼時代的先後，戰國末人把他們同應歸合了起來，排成一系，稱為五帝，同屬於虞代，這是更晚的事情。

### 禮記祭法說：

有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。

它爲什麼變換魯語之文呢？因爲他們想，有虞氏（指朝代）到舜已絕，那末那裏還有有虞氏來宗舜呢？所

以他們在這個有虞氏的祭典中把舜除去，添了一個嚳，叫有虞氏去郊他，又把堯降做宗，這樣一來，理論是圓

滿了，但是有虞氏卻白白的添了一個嚳的祖宗，而堯又不幸由郊降而爲宗了。（嚳爲虞的祖宗說當是承鄭衍一

派的五德說同帝繫姓等書而來。又自從祭法有此文，後人便解僞大禹謨「受命于神宗」的神宗爲嚳了。）

(註十) 還是黃帝等同虞離開在先，還是舜同虞離開在先，還是他們同時離開虞？現在尙是疑問。

## 六 陶唐與唐的來歷

現在要審查唐同陶唐的名號是怎樣來的了。

唐同陶唐的名號始見於國語左傳：

昔句之祖自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏。  
(晉語) 左傳襄公二

十四年文同)

陶唐氏之火，正閼伯居商丘，祀大火，而火紀時焉；相土因之，故商主大火。  
(左傳襄公九年)

遷實沈于大夏，主參，唐人是因，以服事夏，商……及成，王滅唐，而封太叔焉。  
(同上昭公元年)

分唐叔以大路……命以唐，誥而封於夏，虛。  
(同上定公四年)

夏書曰：「惟彼陶唐，帥彼天常，有此冀方，今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。」  
(同上襄公六年)

上錄第一條顧頡剛先生以為是漢人竄入國語和左傳中的。(說見五德終始說下的政治和歷史) 我以為這條誠

然可疑，但可疑不在全條，而在「御龍氏」三字。(參看國語本文) 案昭公二十九年左傳說：

及有夏，孔甲，擾于有帝。(案有帝二字不誤，左傳中亦無此文法，當是後人竄古有意造出這怪名詞來) 帝賜之乘

龍，河，漢，各二，各有雌雄，孔甲不能食……有陶唐氏既衰，其後有劉累，學擾龍於豢龍氏，以事孔甲，能飲

食之，夏后嘉之，賜氏曰御龍，以豕韋之後。(可見豕韋是夏朝的國家) 龍一雌死，潛醢以食夏后，夏后饜

之，既而使求之，懼而遷於魯，范氏其後也。

漢代古文家在文公三十年的左傳士會歸晉一段末加上了「其處者為劉氏」一句，把劉氏同士會 (范氏)

發生了關係；又在這段裏造出了御龍氏劉累的姓字來，說范氏是其後，而御龍氏則是陶唐氏之後，以證明漢

為堯後之說。不幸在這段裏露出了一個馬脚，便是魯縣兩字，夏朝已有郡縣制度，這倒少聽見過。我以為

「自虞以上為陶唐氏」一節的原文當為「在虞（自虞以上一四字是後人所改）為陶唐氏（據哀六年左傳引夏書

陶唐滅於夏）在夏為豕韋氏（據詩商頌：「韋頌既伐，昆吾夏桀。」箋：「韋，豕韋，彭姓也。」豕韋後雖會復興為商伯，但仍為商所滅。

鄭語：「彭姓……豕韋……則商滅之矣。」）在商為唐氏（據昭元年左傳：「唐人服事夏商，周成王滅唐。」）在周為杜氏（據左傳

杜注：「周成王滅唐，遷之於杜，為杜伯。」國語韋注略同。又案左傳這條與昭二十九年語矛盾，彼是偽竄，則此是原文也。）豕韋，唐，杜

既是夏商周三代的三個國名，那末陶唐當然也是虞代的一個國名了。

（註十一）左傳正義引賈逵國語注說：「武王封堯後為唐杜二國。」以唐杜二國為武王所封，可見改夏國語左傳者就是賈逵一派人。

樂記說：「武王克殷反商，未及下車……封帝堯之後於陶。」——史記作陶——樂記作時，尚無武王封堯後為唐之說，樂記是西漢末古文家作的。

上錄第二條的陶唐氏也未必指堯。案昭公元年左傳說：

昔高辛氏有二子伯曰關伯，季曰實沈，居于曠林，不相能也，日尋于戈，以相征討，后帝不臧，遷關伯

于商丘，主辰，商人是因，故辰為商星。

兩條文字相比看來，陶唐氏恐怕就是高辛氏罷。（賈杜左傳注說：「后帝，堯也。」大非！觀上下文后帝就是指高辛氏。又

將帝堯同高辛氏發生關係，也是漢以後人的把戲。）高辛氏大約同高陽氏（高辛氏即是高陽氏，而高陽氏即是陶唐氏，說另詳）

緡雲氏，太皞氏，少皞氏，共工氏等本都是古代部族的名字，後來漸漸變為古帝的名號，這種若隱若現的古帝，

我們在莊子和呂氏春秋等書上還可以領教到不少哩！

(註十二) 高辛高陽等在最古時當本是各部族所奉上帝的名字(各部族所奉的上帝就是各部族所奉的祖先) 馮子  
裏有高陽，就是天帝。(高陽或就是高唐)

照上錄的第三四五條左傳看來，唐是夏商時的一國，被周所滅以封太叔。(潯有唐風就是晉風) 陶唐或

是唐的前身，陶唐是個大國，爲夏所滅，夏即居其地，所以夏虛就是唐虛。(後人以左傳所引夏書的陶唐爲即夏非)

這唐同陶唐與堯絲毫沒有關係。

(註十三) 春秋時南方又有一唐國，被滅于楚，這唐國同古唐國與陶唐不知有沒有關係。案這唐國是徒緝，恐是姒姓之國。

山海經海內經說：

有九丘，以水絡之。名曰陶唐之丘，有叔得之丘，孟益之丘，昆吾之丘，黑白之丘，赤望之丘，參衛之丘。

武夫之丘，神民之丘。

陶唐之丘是九丘中的一丘，他同什麼昆吾之丘叔得之丘孟益之丘(叔得孟益疑皆人名) 相比當是一個古國

之虛。這裏的陶唐也不是個代名。

呂氏春秋中也有陶唐氏古樂篇說：

昔陶唐氏之始，陰多滯伏而澁積，水道壅塞，不行其原。(案據此二語，陶唐氏與帝堯的發生關係或也因兩時

代都有洪水傳說的緣故) 民氣鬱悶而滯著，筋骨瑟縮不達，故作爲舞以宣導之。

021116

案古樂篇歷敘朱襄氏，葛天氏，陶唐氏，黃帝，帝顓頊，帝嚳，帝堯，帝舜（案自黃帝以下就是所謂五帝，也就是所謂有虞氏）

禹，殷湯，周文王，武王，成王之樂，分陶唐氏與帝堯而二之，且以陶唐氏置於黃帝之上，可見古樂篇的作者猶不

以陶唐氏爲卽帝堯。顏師古注漢書司馬相如傳，據古今人表有葛天氏陰康氏，斥高誘妄改呂氏本文，案司

馬相如上林賦，「奏陶唐氏之舞，聽葛天氏之歌」亦作「陶唐氏」，斷無二書皆爲誤改之理。（顏氏以爲二書

皆誤，不可通之說也）

且後人祇有據當時之說以改竄古書者，無據與當時相反之說以改古書者。

漢書人

表之作「陰康氏」則或正是後人「妄改呂氏本文」也。

（註十四）論衡子說：「堯伐有唐」這當是不於古書之說。有唐爲堯所伐，可見非堯之國。又太平御覽引歸漢云：「昔

者桀伐唐。」亦可證唐爲夏滅之說，但此唐字恐是湯之假字耳。

左傳又載吳公子季札聘魯觀樂，至唐說道：

思深哉，其有陶唐氏之遺民乎……非令德之後誰能若是（襄公二十九年）

這陶唐氏是指堯了。但是左傳這節甚可懷疑，它說周南召南爲王業始基，說頌爲盛德之所同，殆以商頌爲

殷詩，同於毛詩說，與三家說相戾。又說秦「能夏則大，大之至也」，當是漢以後人的說話，這段文字至早也

是西漢人的作品。（又這段的兩首本記季札策叔孫季子的話，下面突然說「請觀於周樂」，文氣也不連貫，是後人偽作的證據）

前人與近人也很多對它懷疑的，現在不多說了。

（註十五）襄公二十九年的這段左傳，本記季札歷聘魯齊鄭衛晉等國，歷敘各國的賢士大夫的話的，如果加入這一處說



## 七 堯同唐怎樣發生關係

照上面所舉的證據看來，堯自堯，唐自唐，堯同唐並沒有什麼關係，堯怎樣會變成唐帝，唐怎樣會變成堯的國號呢？我以為爲這個關鍵就發生在禪讓說上。禪讓說是在墨家尙賢主義下產生的（參看顧頡剛先生尙

書研究講義戊種之二）

墨子書尙賢上說：

故古者聖王之爲政，列德而尙賢……故古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平；禹舉益於陰方之中，授之政，九州成……故當是時，雖在於厚祿尊位之臣，莫不敬懼而施，雖在農與工肆之人，莫不競勸而尙意（德）……尙欲祖述堯舜禹湯之道，將不可以不尙賢！

這還是尙賢說。尙賢中說：

故古者聖王唯能審以尙賢使能爲政，無異物雜焉，天下皆得其利。古者舜耕歷山，陶河瀨，漁澤，堯得之服澤之陽，舉以爲天子，與接天下之政，治天下之民。此何故始賤卒而貴，始貧卒而富？則

王公大人明乎以尙賢使能爲政。（尙賢下文略同）

這便從尙賢說中推出禪讓說來了。墨家因爲主張尙賢禪讓，便隨意擴了兩個不甚知名的古帝，把尙賢禪讓的理想寄託在他們的身上，就發生了堯舜禪讓說。這堯舜在當時的傳說中大約本是一家相承的兩個

賢帝，墨家把他倆分拆做兩家，硬說舜起於微賤是堯把他舉了起來的；這是要見得堯的「大公無私」和「立賢無方」。這樣一來，堯舜雖還敷衍着舊說合屬於一代，但已分爲兩家了。（荀子成相篇說：「堯舜尚賢身辭讓……堯讓賢以爲民，汎利兼愛德施均……舜授能，舜過時尙賢推德天下治……舜授禹以天下，尙得推賢不失序。」尙賢汎利兼愛授能，都是墨家的主義，這也可證明舊說起於墨家。）

自從墨家把堯舜分做兩家，堯舜本已有分屬於兩代的可能了，但是這個正名定分的工作墨家沒有做，這個故事的本身顯着一個漏洞。到後來，堯舜禪讓說經墨家的鼓吹，漸漸成熟，流入了儒家的學說中，儒家本來是富於整齊增飾故事的本領的，他們既添出舜禹禪讓的故事來（墨子書中有堯舉舜立爲天子的話，又有禹舉益的話，但沒有舜舉禹立爲天子的話，在墨子書中禹的出身是個百里諸侯，他的得天下，是由於征有苗。關於這個說法，大戴記少閒篇很有可以參證的價值），於是堯舜禹成爲禪讓故事中的三尊偶像，舜禹是虞夏異代的，那末堯舜也應當分屬於兩代，這個故事才能整齊。他們費盡了心思（我這麼想），查見虞夏時有個大國叫做陶唐（這個陶唐在東方又有故墟在，大約就是春秋禹貢的陶丘），這個陶字或許本讀如皋陶的陶，他們覺得陶字同堯字的聲音很相近（此顧頡剛先生說），而陶唐氏又曾成爲一個古帝的名號（襄公九年左傳，呂氏春秋古樂篇），他們又查見晉的始祖叫做唐叔虞（據昭公元年的左傳，唐國的季世之君也叫做唐叔虞），他們覺得「唐叔虞」這個名字恰巧把唐虞二字包含在內，很能引起唐虞連屬的一個觀念，於是他們便放大了膽子，偷天換日地把虞夏的國家，黃帝以前的古帝名號的「唐」改做虞夏前的一個朝代的「唐」。於是堯的國號有了，陶唐和唐的代表者也確實了，而堯舜也

就正名定分地分爲兩家了。

(註十六)後人對於堯舜同代說的編織，大約有三項說法：第一是華嚴統唐說，這是很順便的辦法（其實是極不通的）。

第二是舜爲堯婿說，這說始見於孟子，舜爲堯婿，以婿嗣岳，等於以子嗣父，所以有虞氏要郊或宗了。第三是堯舜同祖說，堯舜同祖黃帝，有虞氏稱黃帝，所以不能不郊堯宗。下兩種說法合起來便矛盾了。——舜是堯的五世從玄孫，他竟娶起他的四世的姑太太來了。

## 八 「唐虞」一名的出現

堯同唐的發生關係在什麼時候呢？查唐虞二名的連稱除一見於論語外，還見於孟子。孟子萬章篇

說：

孔子曰：「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」

孟子這條若不是後人加入的文字的話，那末唐虞連稱就始於此，唐同堯的發生關係也就始於此了。（左

傳中已有堯舜異代的暗示，或許堯爲唐帝說是發生在戰國晚世的。）

(註十七)我所以懷疑孟子這條也是後人加入的文字者，第一是因爲唐虞連稱，漢以前的書除論語外，僅見於此；孟子這

條有孤證的嫌疑。第二是因爲孟子書中除這一條外，未見唐虞的代名；孟子說：「夏后殷周之盛，地未有過于

里者也。」（公孫丑。案荀子張園篇說：「秦……廣大乎舜禹……古者百王之一天下，以諸侯也，未有過封內千

里者也。」）「夏后氏五十而贊，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。」（滕文公。案告子篇說：「自

注曰：「吾欲二十而取一，何如？」孟子曰：「子之道，貉道也……欲輕之於堯舜之道者，大貉小貉也；欲重之於

堯舜之道者，大桀小桀也。」堯舜之道就指什一之制。『夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之』（同上）『三年之喪，……自天子達於庶人，三代共之』（同上）案漢章篇引堯典：『百姓如喪考妣三年，四海遏密八音。』又說舜率天下諸侯為堯服三年喪，又說堯舜崩三年之喪畢，是堯舜時亦有三年之喪也。『五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也』（告子）孟子述古多稱三代，其歷史系統為三王五伯，或許孟子就把堯舜放在三王之首的（雖然孟子中幾已有帝的稱號）。左傳引虞書皋陶謨：『賦納以言，明試以功，車服以庸。』三語為夏書，又引夏書：『念茲在茲，……惟帝念功。』帝是唐虞的稱號。後世又有『虞夏同科』之說，或許堯舜確曾有一時代被放在夏代的。還有孟子這條的上文是：『周公之不有天下，猶益之於夏，伊尹之於殷也。』一個也字用得不久，下文接連又用一個也字，很是觸目。

唐虞二字連稱，在先秦書裏真少，一到漢朝人所作的書中，便連見不絕了。我們且把史記以前漢人所

作的書裏連稱唐虞的話條舉一下：（尚書大傳著作時代尚有問題）

及唐虞始為天下。（莊子外篇繕性）

黃帝，唐虞，帝之隆也。（管子法法）

（以上兩種漢初人偽造先秦之書）

故唐虞之法可得而考也。（韓詩外傳卷五）

則唐虞之法可得而觀。（同上）

唐虞之所以象典刑而民莫犯法。（同上卷六）今本『唐虞』作『是君』語。

故白唐虞以上經傳無太子稱號。（太平御覽引外傳）

唐虞象刑而民不敢犯。(尚書大傳唐傳)

唐虞之象刑。(同上)

唐虞象刑。(同上)

唐爲虞賓。(同上虞傳)

遇唐虞之時。(淮南子俶真訓)

君臣不和，唐虞不能以爲治。(同上主術訓)

惟唐虞能濟其美。(同上繆稱訓)

故唐虞之舉錯也，非以諧情也。(同上)

故唐虞日孳孳以致於王。(同上)

故唐虞之法可效也。(同上)

唐虞有制令而無刑罰。(同上池論訓)

故虞絀唐，謂之帝堯。(春秋繁露三代改制質文)

契興於唐，虞大禹之際。(史記殷本紀)

后稷之興在陶，唐虞夏之際，皆有分德。(周本紀)

秦之先伯翳，嘗有勳於唐虞之際。(同上始皇本紀)

尚書有唐虞之侯伯。(同上高祖功臣侯年表)

昔之傳天數者……於唐虞義和。(同上天官書)

故書道唐虞之際。(同上平準書)

右十一人，皆唐虞之際，名有功德臣也。(同上陳紀世家)

序書傳，上紀唐虞之際。(同上孔子世家)

而孟軻乃述唐虞三代之德。(同上孟荀列傳)

唐虞以上有山戎獫狁，居於北蠻。(同上匈奴列傳)

奈何欲效唐虞之治乎？(同上汲鄭列傳)

唐虞以上不可記已。(同上龜策列傳)

唐虞之際，紹重黎之後。(同上太史公自序)

維禹之功……光唐虞際。(同上)

余維先人嘗掌斯事，顯於唐虞。(同上)

(以上五種漢初人自作之書。新語新書時代未明，暫不查錄。)

我們看，非但「唐虞」一詞連見不絕，連「唐虞之際」一句話也是連見不絕；凡是一個名詞到了應有的時候便自然會出現的。還有楚辭一書裏面，凡較早的作品，如號稱屈宋所作的幾篇，都沒有唐虞等字樣，

一到漢人所作的賦裏，便有——

唐虞點灼而毀議。(七諫怨世)

下合矧矧於唐虞。(哀時命)

唐虞今不存。(九懷蓄英)

等語。

爲什麼這「唐虞」一詞專是漢人會說它呢？  
(以爲疑)

(傳古文尙書周官說：「唐虞稽古，建官惟百。」這就是古文尙書的所)

### 九 帝堯陶唐氏一名的實定

世本說：

帝堯爲陶唐氏。(書正義引帝繫篇)

史記說：

帝堯爲陶唐。(五帝本紀)

這是「帝堯陶唐氏」一名的開始。司馬相如大人賦說：

歷唐堯於崇山兮，過虞舜於九疑。

封禪文說：

君莫盛於唐堯。

史記三代世表說：

帝堯……號唐堯。

自序說：

唐堯遜位，虞舜不台。

這是「唐堯」一名的始見。

自從西漢末年的古文家秉着他們的安漢公攝皇帝王莽的意旨，本着他們的「正乖謬，壹異說」的精神，慘淡經營，造出了一個整個的古帝王名號系統——太昊炮犧氏——炎帝神農氏——黃帝軒轅氏——少昊金天氏——顓頊高陽氏——帝嚳高辛氏——帝堯陶唐氏——帝舜有虞氏——伯禹夏后氏……——來，把史記的殘缺乖謬(?)的古帝王名號系統——黃帝有熊氏——顓頊高陽氏——帝嚳高辛氏——帝堯陶唐氏——帝舜有虞氏——帝禹夏后氏……——的命革了；因着新漢(東漢)兩代帝王的威權，得到了世人的公認，於是「帝堯」的頭和「陶唐氏」的脚便安牢了，永遠連成一體了。從此以後，人人不敢反對世經的古帝王系統，便也不敢反對「帝堯陶唐氏」一個名稱；想不到大新皇帝和國師嘉新公們的權力有這樣厲害！

二十四年十月一日於燕大



右文寫就寄出後，續有新獲，不及補入，輒綴於次，寄請館刊編者先生代系於文後云：

(一) 大戴禮記有四代篇，即指虞夏商周。四代篇云：「昔夏商之未興也，伯夷謂此二帝之眇，」二帝

指堯舜。又有「庶虞」之名，庶虞亦指堯舜之民也。(四代篇亦有「昔虞舜以天德嗣堯」語。) 大戴

禮記又有虞戴德之篇，中云：「公云：『昔有虞戴德何以……』」子曰：「黃帝慕(慕?)修之曰

明……」是亦黃帝為虞祖及虞帝之證也。又有誥志篇云：「虞史伯夷，」五帝德謂伯夷

兼及為堯舜之臣，此並可為堯舜同為虞帝之證。(以上三篇及少閒篇並出三朝記，案前謂三朝記乃虞初

西書於此可證矣。)

(二) 慎子 (荀子注引) 云：「有虞氏之誅，以畫跪當竦，以草纓當削，以履樹當刑，以艾畢當宮。」史記

孝文本紀載文帝詔亦云：「蓋聞有虞氏之時，畫衣冠異章服以爲儻，而民不犯。」並以象刑爲

有虞氏之制。(文帝時自已有唐之一代，但其稱通行尙未普遍耳。) 而漢書武帝紀載武帝詔乃云：「朕聞

昔在唐虞，畫象而民不犯，」於虞上添出唐，正與史記多唐虞並稱之文時代相合。

(三) 孔子家語有陶唐有虞夏殷周五代，較禮記多出一代，家語晚出之故也。(偽書之偽證有未經前人指

出者，往往吾人於無意中得之。) 家語五帝篇云：「康子曰：「陶唐有虞夏禹殷周獨不得配五帝，意者

德不及上古邪？」將有限乎？」可見若此五代之名早出，必以之配五帝矣。

(四) 大戴禮記五帝德曰：「宰我曰：「請問帝堯。」孔子曰：「高辛之子也，曰放勳。」宰我曰：「請問

帝舜」孔子曰：「蟠牛之孫，醫叟之子也，曰重華。」史記五帝本紀亦曰：「帝堯者，放勳……

虞舜者，名曰重華。」家語五帝德篇乃作帝堯曰陶唐，帝舜曰有虞，此非澆號之陶唐晚出之證，而亦家語晚出之證邪？

(五) 家語廟制篇云：「子羔問曰：『……若有虞宗堯，夏祖顓頊，皆異代之有功德者也，亦可以存其廟乎？』孔子曰：『……功德不殊，雖在殊代，亦可以無疑矣。』」此即王肅對於國語及祭法文之懷疑，不知顓頊固夏祖（見五帝德，帝繫，世本，史記，漢書）而堯亦本虞帝也。

(六) 後漢書趙咨傳引檀弓文，上加黃帝陶唐兩代，咨亦疑檀弓之無黃帝陶唐也。

### 三三七 禪讓傳說起於墨家考

顧頡剛

(廿五四，國立北平研究院史學集刊第一期，今略加修訂。)

#### 一 緒 言

堯舜禹的禪讓，在從前是人人都認為至真至實的古代史的；自從康長素先生提出了孔子託古改制的問題以後，這些歷史上的大偶像的尊嚴就漸漸有些搖動起來了。然而人們即使能懷疑到禪讓說的虛偽，還總以為這是孔子所造，是儒家思想的結晶品。哪裏知道這件故事不到戰國時候是決不會出現的，

並且這件故事的創造也決非儒家所能爲的。現在作這一篇文字，就是要把這件向來認爲古代或儒家名下的遺產重畫歸它的正主——墨家——名下。我們一定要揭去了堯舜禹的偽史實，纔可以表顯出墨家的真精神！

大家粗聽了這段話，一定要發生許多疑問，以爲禪讓說原是儒家所盛傳的，怎麼會駕到墨家的頭上去呢？要明白這點，先要知道禪讓說是直接從尙賢主義裏產生出來的，倘沒有墨家的尙賢思想，就決不會有禪讓的傳說！我們若能細讀儒家中孟荀兩大師的書，便可知他們實在並不贊成禪讓說；他們雖因時勢的激盪，有時逼得無奈，不得不承受這件故事，但總想改變其意義，使得這個傳說與他們的根本主義不十分相妨。禪讓說裏的舜禹都是從庶人出身的，這件故事若果真是儒家所造，在儒家的親親貴貴兩個主義之下，哪裏會有庶人出身的天子？這是不待辨而自明的事情！（舜禹禪讓說雖或是儒家添出來，但因要拍合堯舜的禪讓，便不得不把禹也說成由庶人出身。自從有了帝系說，把舜禹都說成黃帝顓頊的子孫，於是舜禹之爲天子即在儒家的學說裏也得到了相當的理由了。關於帝系說，讀爾雅有帝系考一文論之，茲不贅說。）

一件大故事的出世，必有它特殊的背景；一件大故事的完成，必有它積久發展的歷史。沒有戰國的時勢，便不會有禪讓說；沒有儒墨們的競奇鬪巧，便不會有如火如荼的禪讓故事。自從歷史家有了社會學的觀念，用了唯物史觀來解釋故事，於是便有人說：「禪讓說是原始共產社會裏酋長選舉制的反映。」這樣一來，墨家因宣傳主義而造出的故事，便變成了原始共產時代的史料了。

本文雖預備說明禪讓說的來源，卻有一樁遺憾，這便是我們對於商以前的政治組織不能確實地知道，所以不能把這件故事所憑藉的時代的情形託獻給讀者看，這是要待鋤頭考古學的發展來幫助我們的。現在我們與其亂說，不如暫時藏拙爲妙。如果有人質問道：你們既不知道商以前的政治組織，哪裏再有資格反對唐虞時的禪讓？我們將答說：唐虞的社會如何固然我們不知，但唐虞的社會必非戰國的社會，這是我們所敢斷說的。禪讓如確爲唐虞時的史實，則必適應於唐虞時的社會而不適應於戰國時的社會，何以這個問題竟活躍於戰國社會之中呢？既經活躍於戰國社會之中，那就可知禪讓說對於戰國社會是有它的特殊使命的，我們只要抓住了這個使命，自然可以明白它的真相究竟是怎樣的了。而且我們還要問問一句：你自己除了戰國的材料以外，能確實找到唐虞時的禪讓材料嗎？如果不能，那麼你也只有疑的資格而沒有信的資格！倘使你還說：唐虞時的禪讓史料固然我們找不到，但戰國近古，你們怎會知道他們也找不到呢？我們將答說：戰國時人的嘴裏的東西固然是豐富得很，但實際的歷史材料是貧乏到極點的。我們現在對於甲骨文和金文的研究，還是粗引其緒，然而所得的商周史的智識已遠非戰國人所能及（例如五等爵，五服制，現在已把孟子爲賈中的系統推翻而另建了）。何況前於商周的唐虞，戰國人豈有不同我們一樣的黑漆一團的道理？所以禪讓說既只有戰國的材料，而且戰國的材料有這樣多，那麼我們便只該定它爲戰國時的傳說了。

在本文中，提出兩個問題：（一）禪讓說是墨家爲了宣傳他們的主義而造出來的；（二）墨家只提出

了堯舜的禪讓，舜禹禪讓的故事乃是後人加添上去的。願讀者對於此文緊記着這兩個中心的主張。

## 二 古代的世官制度

古代的官制，商以前我們雖不能詳考，而西周以來至於春秋，無疑地是行的世官制度（世官不一定世職，這世官制度與宗法制和封建制有不可分離的關係。王靜安先生殷周制度論說：

由嫡庶之制而宗法……生焉。商人無嫡庶之制，故不能有宗法；藉曰有之，不過合一族之人奉其族之貴且賢者而宗之，其所宗之人固非一定而不可易，如周之大宗小宗也。周人嫡庶之制，本為天子諸侯繼統法而設；復以此制通之大夫以下，則不為君統而為宗統，於是宗法生焉……天子諸侯雖無大宗之名而有大宗之實。篇公劉之詩曰：『食之飲之，君之宗之。』傳曰：『為之君，為之大宗也。』板之詩曰：『大宗維翰。』傳曰：『王者天下之大宗。』又曰：『宗子維城。』箋曰：『王者之嫡子謂之宗子。』是禮家之大宗限於大夫以下者，詩人直以稱天子諸侯。唯在天子諸侯則宗統與君統合，故不必以宗名；大夫士以下皆以賢才進，不必身是嫡子，故宗法乃成一獨立之系統……是故大夫以下，君統之外復戴宗統；此由嫡庶之制自然而生者也。

又與嫡庶之制相輔者，分封子弟之制是也。商人兄弟相及，凡一帝之子，無嫡庶長幼，皆為未來之儲貳；故自開國之初已無封建之事，矧在後世……是以殷之亡，僅有一微子以存商祀，而中原除

宋以外，更無一子姓之國；以商人兄弟相及之制推之，其效固應如是也。周人既立嫡長，則天位素定，其餘嫡子庶子，皆視其貴賤賢否，疇以國邑；開國之初，建兄弟之國十五，姬姓之國四十，大抵在邦畿以外；後王之子弟，亦皆使食畿內之邑。故殷之諸侯皆異姓，而周則同姓異姓各半。此與政治文物之施行甚有關係，而天子諸侯君臣之分亦由是而確定者也。

靜安先生這段話把宗法制度和封建制度的由來說得非常清楚。在這種社會之下，官吏當然都是些世襲貴族去充任。左傳桓公二年記晉師服的話道：

吾聞國家之立也，本大而末小，是以能固；故天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟，庶人工商各有分親，皆有等衰；是以民服事其上而下無覬覦。

可見那時候實在是推封建諸侯之義於卿大夫士，嫡子庶子各有其位，父親的職位多由嫡子繼任，上下階級釐然不混，所以它的效用能使民服事其上而下無覬覦。封建制度即從宗法制度來，它們的意義是一貫的。

所謂卿大夫士，除王官外，就是諸侯的諸侯；他們的職位雖不必全是世襲，但決沒有一個庶人可以突躍而為卿大夫的。我們看西周時的王室大臣，如周公、召公、太公（太公當是周王外屬家的人）芮伯、彤伯、畢公、毛公、祭

公，都是些同姓和異姓的貴戚（卿大夫中之有異姓，猶諸侯中之有異姓）。東周時的王室大臣，如周、單、劉、富等，也是如此（至誠鄭修則更是以近儂的諸侯而世為王官）。再看春秋時的列國卿大夫，如魯之三桓、鄭之七穆、晉之欒、韓、魏、

趙、范、中行、衛之孫、寧、齊之高、國、崔、慶、陳、宋之華、向、楚之闔、成、蔣（亦作麇），不也都是些同姓或異姓的貴族世

襲執政嗎？

說到這裏，我們試舉一件春秋時的故事。當周靈王之世，王朝中有兩個卿士，一個是王叔陳生，是貴族，一個是伯輿，是世官，他們二人爭起政權來。晉侯派士匄去查辦，他就在王庭上開了法庭，兩人各派代表到案：

王叔之宰與伯輿之大夫瑕禽坐獄於王庭，士匄聽之。王叔之宰曰：「簞門閭賈之人而皆陵其上，其難爲上矣！」瑕禽曰：「昔平王東遷，吾七姓從王，牲用備具，王賴之而賜之辟旄之盟，曰：「世世無失職！」若簞門閭賈，其能東來底乎……」  
(左襄十年傳)

王叔和伯輿在王朝的職分是平等的，伯輿的上代也是周的功臣而世世在位的，然而王叔方面還要斥他是「簞門閭賈之人」，以爲柴門小戶裏出不出好人才來，更不該「陵其上」，可見那時的階級制度是何等森嚴，階級思想是何等深刻！那些真正從「簞門閭賈」裏出身的，如何說得上有參政的資格！春秋已是一個開通的時代，尙且如此，春秋以前自然更不必說了。

我們再看古文裏所保存的世官制度的遺痕（下面所舉的例證不過略示一斑，並不是說古文裏的世官制度的證據盡在於此）

王若曰：「虎！我先王既命乃祖考事晉官，嗣左右戲繁荊，今余佳帥，井先王命，命女嬖乃祖考晉官，嗣左右戲繁荊。」  
(師虎駢銘)

王曰：「閉……用併乃祖考事，嗣復餘邦君，嗣馬弓矢。」(豆附錄)

王乎內史駒册命師奎父：「……用嗣乃父官友。」(師奎父附錄)

大師小子師望曰：「不顯皇考寘公，……用辟于先王……望肇帥井皇考，虔夙夕出內王命。」

(師望附錄)

王若曰：「旨！命女嬖乃祖考嗣卜事。」(魯鼎銘)

王乎尹氏册命旨曰：「嬖乃祖考作家嗣土于成周八白。」(魯壺銘)

王乎內史册命趯嬖季祖考服。(趯尊銘)

癸伯乎令卯曰：「飲乃先祖考死嗣癸公室，昔乃祖亦既令乃父死嗣癸人，……今余非敢夢先公，

有進退，余懋由先公官，今余佳令女死嗣癸宮癸人。」(卯段銘)

王命同左右吳大父，嗣易林吳牧，……「世孫孫子子左右吳大父，毋女又閑。」(同段銘)

王乎史嚳册命師酉：「嗣乃祖晉官，……」(師酉段銘)

王受(授)作册尹者(書)俾册命免：「命女世周師嗣敬。」(免段銘)

伯蘇父若曰：「師敬！乃祖考有勞于我家，女右佳小子，余命女死我家，藉嗣我西隔東隔僕馭百

工牧臣妾。」(師敬段銘)

克曰：「穆穆朕皇祖師華父，……緝克嬰保，辟辟王，……永念于畢，孫辟天子，天子……丕念畢



聖保祖師華父勸(摺)克王服，出內王命。(大克鼎銘)

號叔旅曰：「不顯皇考惠叔……御于卒辟……旅敢啓帥井皇考威義，□御于天子。」(號叔旅銘)

(鐘銘)

「不顯皇祖考……嚴在上，廣啓孫子于下，擢于大服，番生不敢弗帥井皇祖考不杯元德……」

王命藉嗣公族，卿事(士)大史寮。(番生毀銘)

王若曰：「師匄！不顯文武，□受大命，亦則□女乃聖祖考克左右先王。」(師匄毀銘)

王若曰：「師夔……既命女夏乃祖考嗣小輔，今余佳黷夏乃命，命女嗣乃祖考舊官小輔眾鼓

鐘。」(師夔毀銘)

王乎內史尹册命師兌：「世師蘇父，左右走馬，五邑走馬。」(師兌毀銘)

在古金文裏看，只見有世官制度，不見有從庶人擢任大官的，這是一件確然不移的史實。

我們再看詩書、周書梓材說：

以厥庶民暨厥臣達大家，以厥臣達王，惟邦君。

這是當時社會大致的分級，庶民只能達到大家，臣也要經過大家，邦君兩層階級才能達到王。所謂大家，就

是諸侯所立的家，它的地位等於小國；大家家君的職位大約同諸侯一樣，是世襲罔替的。呂刑說：

王曰：「嗚呼，念之哉！伯父，伯兄，仲叔，季弟，幼子，童孫，皆聽朕言！庶有格命。今爾罔不由慰日

勤，爾罔或戒不勤；天齊于民，俾我一日非終惟終，在人。爾尚敬逆天命，以奉我一人，雖畏勿畏，雖休勿休，惟敬五刑以成三德。一人有慶，兆民賴之，其寧惟永。」

這裏所說的「伯父，伯兄，仲叔，季弟，幼子，童孫」都是王的親族，也就是掌刑的官吏。下文所謂「官伯族姓」所謂「嗣孫」也就是這等人。商書盤庚（這當是周代的宋國人做的）說：

古我先王亦惟圖任舊人共政。

遲任有言曰：「人惟求舊，器非求舊，惟新。」古我先王暨乃祖乃父胥及逸勤……世選爾勞，予不掩爾善。

乃祖乃父是同我先王胥及逸勤的，「圖任舊人」，「世選爾勞」不是世官制度是什麼？詩大雅文王篇說：

文王孫子，本支百世；凡周之士，不（丕）顯亦世。

凡周之士都是世世代代的丕顯的。傳：「丕，世期德乎！士者世祿也。」箋：「凡周之士，謂其臣有光明之德者，亦得世世在位，重其功也。」這不是世官制度又是什麼？

古代行世官制度，古文籍裏的證據真可謂舉不勝舉，所以俞正燮就說：

太古至春秋，君所任者，與共開國之人及其子孫也。慮其不能賢，不足共治，則選國子教之，上士中士下士，府史胥徒取諸「鄉與賢能」。大夫以上皆世族，不在選舉也。選舉使鄉主之……非近畿者，鄉吏主之，非大夫也，所以用之也小，故主之者不必尊人，亦習知其分之不可越也。……漢抑諸

侯，王法非周法也，周法則誠不善也。荀子王制云：「王公大人之子孫不能禮義，則歸之於庶人；庶人

之子孫積文學，正身行，則歸之卿相士大夫。」徒設此義，不能行也。……齊能用管敬仲甯戚，秦能用

由余百里奚，楚能用觀丁父彭仲爽，善矣！戰國因之，招延游談之士。夫古人身經百戰而得世官，而

以遊談之士加之，不服也；立賢無方，則古者繼世之君又不敢得罪于巨室也。……繼世之君立賢無

方者，（董）仲舒啓之也。……周則王族輔王，公族治國，餘皆功臣也；分般民大族以與諸侯，所謂興

之爲伍長鄉吏者於其中興之，而無美仕大權，此則周之制也。（癸巳類稿卷三，鄉與賢能論）

俞氏這段話同我們說的如出一口。所謂「大夫以上皆世族」，「其分不可越」的確是古制。而俞氏所

謂「王法」則是儒墨們託古改制的法。這一點，他雖未明言，似乎已被覷破了。趙翼也說：「自古皆封建，

諸侯各君其國，卿大夫亦世其官，成例相沿，視爲固然。」語見廿二史劄記卷三。

但也有不少人認不清楚，他們以爲古代和後世一樣，是量才任官，白屋出公卿的。連靜安先生的殷周

制度論裏也說：

周人以尊尊親親二義上治祖禰，下治子孫，旁治昆弟，而以賢賢之義治官。故天子諸侯世，而天

子諸侯之卿大夫士皆不世。……世卿者，後世之亂制也。……此卿大夫不世之制，當自殷已然，非

屬周制。

他爲什麼會這樣錯認呢？原來他們幼年讀的儒書太熟了，無形中就把春秋以後的儒墨們的理想制度確

認作殷周的眞制度了。先就孟子說：

孟子是一個不贊成世官而贊成世祿的人，所以他說：

昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿。(梁惠王下)

所謂故國者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也。(同上)

夫世祿，滕固行之矣。(滕文公上)

他贊成『世祿』爲的是要維持舊日貴族的階級，這就是靜安先生說的『以親親之義旁治昆弟』。他不贊成世官，則是要拔用眞才，也就是靜安先生說的『以賢賢之義治官』。所以他又說：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。(告子下)

他舉出這許多有名的古人，見得農夫也可以作帝王，工人，商人，囚犯，隱士，奴隸都可以作大官，而且他說一定要過得貧苦生活的人方有擔當天下大任的能力，這就證明了安享世祿的貴族只是些無能之輩了。他又舉出一段齊桓公的故事：

五霸，桓公爲盛。葵丘之會諸侯，束牲載書而不歃血，初命曰，『誅不孝，無易樹子，無以妾爲妻』。再命曰，『尊賢育才，以彰有德』。三命曰，『敬老慈幼，無忘賓旅』。四命曰，『士無世官，官事無

攝，取士必得，無專殺大夫！五命曰：『無曲防，無邊羅，無有封而不告！』（告子下）

在這個盟約裏，『取士』也有了，『尊賢育才』也有了，『士無世官，官事無攝』說得更明白了。齊桓公尙且立了這樣的條例，何況三王五帝！孟子又說『今之諸侯皆犯此五禁』，那末世官制度豈不成了齊桓公後的『亂制』？

可是翻開公羊和穀梁兩傳來，齊桓公的盟約便不是這回事。公羊傳道：

桓公曰：『無障谷！無貯粟！無易樹子！無以妾爲妻！』（僖三年）

穀梁傳道：

葵丘之盟，陳牲而不殺……壹明天子之祭曰：『毋雍泉！毋訖糴！毋易樹子！毋以妾爲妻！』

毋使婦人與國事！（僖九年）

這兩條所載的全是孟子中的初命五命之文，『取士』和『無世官』等等卻統統不提，這是什麼道理？即此可見孟子所特有的幾命本是他個人的想像，沒有得着普遍的承認的。

荀子在孟子之後，反對世官更激烈了，他道：

亂世……以世舉賢，先祖當賢，後子孫必顯。行雖如桀紂，列從必尊，此以世舉賢也。……以世

舉賢，雖欲無亂得乎哉！（荀子）

他直斥『以世舉賢』是亂世之制，不知道這正是所謂古先聖王之制。靜安先生有了孟荀的先入之見，哪

能不被蒙蔽了也！

(荀子受墨子影響甚深，證見下第九章。)

此外，在戰國末出現而在漢初寫定的公羊傳裏，也有反對世官的主張：

〔隱三年經〕尹氏卒。尹氏者何？天子之大夫也。其稱「尹氏」何？貶。曷爲貶？譏世卿。世卿，非禮也。

〔桓五年經〕天王使仍叔之子來聘。仍叔之子者何？天子之大夫也。其稱「仍叔之子」何？譏。何譏爾？譏父老子代從政也。

拿這種話來和詩書及銅器銘辭合看，兩方面的思想實在隔得太遠了！如果硬把它們勾合在一個時代，這好像對夏蟲語冰，它是不懂得這一套的。

### 三 春秋時的明賢主義

話又說回來了，說古時全無賢賢的觀念也是不對的。周書立政說：

古之人迪惟有夏，乃有室大競，籲俊尊上帝，迪知忱恂于九德之行，乃敢告教厥后曰：拜手稽首，后矣，曰宅乃事，宅乃牧，宅乃準，茲惟后矣；謀面用丕訓德，則乃宅人，茲乃三宅無義民。桀德惟乃弗作，往任，是惟暴德，罔後。

亦越成湯陟，丕釐上帝之耿命，乃用三有宅，克卽宅，曰三有俊，克卽俊，嚴惟丕式，克用三宅三俊；其

在商邑，用協于厥邑，其在四方，用丕式見德。嗚呼！其在受德，惟羞刑暴德之人同于厥邦，乃惟庶習逸德之人同于厥政……

亦越文王武王克知三有宅心，灼見三有俊心，以敬事上帝，立民長伯……

文王惟克厥宅心，乃克立茲常事，司牧人以克俊有德……亦越武王……率惟謀從容德，以並

受此丕丕基……

自一話一言，我則末惟成德之彥，以又我受民……

國則罔有立政用儉人……繼自今立政其勿以儉人，其惟吉士，用勳相我國家……

嗚呼！繼自今後王立政，其惟克用常人。（案常人就是吉士，既謂之常人，則與善人之善相近，當然不是新起之士。）

這是古代第一篇申述任用賢才的大文章，後來的皋陶謨就取資於此。這篇東西當然不是西周人的手筆

（但不能就說西周人絕無任賢的觀念）可總是戰國以前的文章。它爲什麼這樣說呢？我們以爲這篇話同春秋

的時勢是有關係的。春秋時雖仍行世官制度，但在世官中已頗知舉賢了（所謂「以世舉賢」）如管仲鮑叔

（管鮑都是貴族中的地位較低者）雖位下於高國，但實掌大權，這是齊國所以能強的緣故。國語晉語藏晉文公

復國後的布置道：

昭舊族，愛親戚，明賢良，尊貴寵，賞功勞，事耆老，禮賓旅，友故舊，胥，籍，狐，箕，欒，郤，栢，先，羊，舌，黃，韓，定，寧

近官，諸姬之良，掌其中官，異姓之能，掌其遠官。

「昭舊族」、「愛親戚」、「尊貴寵」就是所謂「親親」「貴貴」的主義，這是貴族社會裏所必要的行爲。至於「明賢良」則是落在第三位的主義，所明的賢良也就是舊族親戚貴寵裏的賢良。胥、籍、狐、箕、繻、郤、栢、先、羊、舌、董、韓，都是舊族大家（〔註〕「十一族，皆之舊姓。」）他們掌了近官，這就是所謂「昭舊族」、「尊貴寵」。

同姓的諸姬之良掌了中官，異姓（只是異姓，並不是庶民）的賢能掌了遠官，這就是所謂「愛親戚，明賢良」。晉語又載文公問元帥於趙衰：

對曰：「郤穀可！行年五十矣，守學彌惇；夫先王之法志，德義之府也……請使郤穀。」公從之。

「守學彌惇」就是所謂「賢良」，當時的平民哪裏夠得上守學，哪裏夠得上學「先王之法志」呢？〔左傳〕

宣公十二年載晉隨武子批評當時楚國的政治道：

其君之舉也，內姓選於親，外姓選於舊，舉不失德，賞不失勞……君子小人物有服章，貴有常尊，賤有等威，禮不逆矣。

可見當時所謂選舉，雖然要「舉不失德」，但是選舉的辦法，仍舊是「內姓選於親，外姓選於舊」的仍舊是「昭舊族，愛親戚」的主義。所謂「貴有常尊，賤有等威」，這樣才叫做禮；不然便是逆禮了。〔周語〕記富辰諫襄王的話道：

尊貴，明賢，庸勳，長老，愛親，禮新（〔註〕「新，來過賓也。」）親舊……是利之內也……鄭未失周典，士而蔑之，是不明賢也……夫禮，新不問舊，王以狄女問姜任，非禮，且棄舊也。



這裏說得非常明白，所謂『明賢』的賢只是貴族的賢。左傳隱公三年記石碏諫衛莊公的話道：

賤妨貴，少陵長，遠間親，新間舊，小加大，淫破義，所謂六逆也。

原來『賤妨貴，遠間親，新間舊』都是所謂逆！這樣看來，說春秋以上已經能夠澈底尙賢，是不是閉着眼睛的說話？

#### 四 孔子的政治主張及其背景

春秋以來，列國互相兼并，大國至地方數千里，政事寔益紛繁，事變之來不是幾個世家舊臣所能處理，所以明賢的觀念日漸發展。又因列國間久有盟會朝聘的往來，交通也日臻便利，小農國家的規模一天天的破壞，工商業便應運而起，使庶民得到了獨立的地位（在那時已有舉庶人助理政事的風氣，如晉趙盾的舉蔣驥老人）。

春秋晚年，各國的內政方面，階級制更趨於崩潰，於是大夫有代國君的職權的了，家臣有代大夫的職權的了，庶民翻身的時機一天天的接近了。在這個時候，有一位從貴族降為平民而再由平民升為貴族的大學者出世，這人就是孔子。孔子生長在魯國，魯國本是當時的一個模範的封建國家，保存得封建的禮教特別多，孔子在這個環境裏求學，耳濡目染，所以他的思想偏於守舊。他看見當時階級社會崩潰的情形，不由得不能嘆道：

天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，十世希不失矣；自

大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫；天下有道，則庶人不議。

(論語季氏)

他這樣大聲疾呼的罵當時天下爲「無道」，當然他老人家頭腦裏所謂的「道」就是那階級秩然的封建制度了。這正在變動中的社會，在他老人家的眼光裏竟是這樣無道的天下，所以害得庶人要開口議。他哪裏知道事情猶有甚於此者，這一議竟替戰國的「處士橫議」開了先聲，直闖了幾百年，把舊日的貴族統統打倒了才閉口呢！

一個人處在時代的潮流裏，總是不容易跳出它的影響的。孔子曾說過「舉賢才」的話（子路）又會稱贊過他的門弟子仲弓道：

雍也可使南面。（雍也）

仲弓至多不過是個大貴族的家臣（仲弓爲季氏宰）他老人家竟說他可以南面爲君，這與「陪臣執國命」何異？他如果不是春秋晚年人，這話是不會說也不敢說的。又那時衛國有個大夫叫公叔文子，與他的一個家臣同做了公家的臣，孔子聽得了這事，便稱贊他說：「可以爲文矣」（憲問）。這都是春秋末年人舉賢主張的表現。但是孔子究竟是個過渡時代的人物，他終於說：

君子學道則愛人，小人學道則易使也。（陽貨）

原來小人學道（在孔子以前連「小人學道」這句話都不曾有的）只是供君子的易使而已。就這句話看來，便可見

孔子決不是澈底主張尚賢主義的一個人。

## 五 墨子的尚賢尚同說與堯舜禪讓故事

到了戰國，那時的天下已歸併成幾個大國，各大國的國君互相競爭，都想「辟土地，莅中國而撫四夷」，然而這種大事業歸誰來擔負呢？原來的貴族養尊處優，除了享樂擺架子之外再有什麼大能耐？沒有法子，只得在庶民裏挑選，而任賢的觀念爲之大盛。戰國的賢主如魏文侯首舉求賢的旗幟，列國君相競起倣效，於是蘇秦張儀取卿相於頃刻，四公子養食客至數千人，這都是在這種風氣下自然的結果。這樣一來，古代的「親親」「貴貴」的主義便真的漸漸地打破了。

學術界裏首先起來順應這種時勢的人是墨子，他有堅定的主義，有具體的政治主張。他的第一個主張，便是「尚賢」。他說

國有賢良之士衆，則國家之治厚；賢良之士寡，則國家之治薄；故大人之務將在於衆賢而已！大人之務既在於「衆賢」，那末應該怎麼樣才能夠使賢才衆起來呢？他說：

譬若欲衆其國之善射御之士者，必將富之，貴之，敬之，譽之，然后國之善射御之士將可得而衆也。況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎，此固國家之珍而社稷之佐也，亦必且富之，貴之，敬之，譽之，然后國之良士亦將可得而衆也。

要想衆賢，必定要先能尊賢。這尊賢的辦法，古者聖王有沒有行過的呢？他說是行過的：

古者聖王之爲政也，言曰：「不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。」

古者聖王之爲政，列德而尙賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令……故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿，故官無常貴而民無終賤，有能則舉之，無能則下之……

據他說古者聖王所富貴親近的人都是賢者，雖然是農夫工匠，只要有能耐，就肯馬上把他舉起來，把大官給他做。在那個時候，做官的人不一定是常久的富貴，小百姓也不一定是永遠的貧賤的。這些話，當時的民衆當然極聽得進。當然是極願意替他宣傳的。但是怎見得古者聖王之爲政是這樣的呢？他說：

古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平；禹舉益於陰方之中，授之政，九州成；湯舉伊尹於庖廚之中，授之政，其謀得；文王舉閔天，秦顛於買罔之中，授之政，西土服。

這些都是古之聖王從漁人廚役等的小百姓中舉出賢才來的實例（從此以後，古代的大臣便多是貧賤出身的了。）於是他終結便說：

尙欲祖述堯舜禹湯之道，將不可以不尙賢！（尙賢上）

墨子的第二個主張是「尙同」。他說：

選擇天下之賢可者，立以爲天子……又選擇天下之賢可者，置立之以爲三公……畫分萬國，立

諸侯國君……又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長。……天子發政於天下之百姓，言曰：「聞善而（與）不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之；所非，必皆非之；……」上同而不下比者，此上之所賢，而下之所譽也。

里長者，里之仁人也；……鄉長者，鄉之仁人也；……國君者，國之仁人也。（尚同上）

這是把尚賢主義推擴到了極點，自然得到的結論。因爲天子三公都是天下之賢可者，國君鄉長里長都是國鄉里的仁人，所以人民應該上同而不下比。這尚同主義是與尚賢主義相輔爲用的；尚賢而不尚同，則政治不能統一，其亂在下；尚同而不尚賢，則政治不能修明，其亂在上。但在尚賢尚同兩個主義之下，天子必定要是天下的最賢之人，哪末君主世襲制便不能維持了，這怎麼辦呢？於是他們就想出一種君主選舉制來。

君主選舉制在古代（指部落時代以後）本來是沒有先例的，但是墨子偏要替它尋出先例來。他說：

古者舜耕歷山，洵河瀕，漁雷澤（當作濶澤）堯得之服澤之陽，舉以爲天子，與接天下之政，治天下之民。（尚賢中）  
尚賢下多「反（販）於常陽」一句。

堯從農夫陶工漁人中舉起舜來，把天子讓給他，這不是君主選舉制的先例嗎？看了這個例子，可見一個人只要賢能出衆，無論他的本職是怎樣的低賤，也儘有被舉爲天子的資格。陶漁們的地位低極了，天子的地位高極了，然而只要是天下最賢的人，就可以選從最低升到最高，毫不受社會階級的牽制。這是墨子望天

討價的手段，也是墨子一鳴驚人的手筆。但倘使戰國的社會不容許墨子說這番話，墨子也不會這樣亂趁口的；就是他敢於亂趁口，也不會有聽信的。所以一定要先有了戰國的時勢，才会有墨家的主義，有了墨家的主義，才会有禪讓的故事。

堯舜禪讓的故事，就是從上邊看似平凡而實奇創的說話裏來的。

## 六 墨家內部的禪讓制

墨子建立了尚賢尚同的主義，創造了堯舜禪讓的故事，結合一班徒黨，努力從事宣傳；但是政治組織的改變是一件最不容易的事情，沒有實力是不會成功的。他們既不募練紅軍，就無法推行赤化。爲要作小規模的試驗計，就在自己的團體裏推出一位首領來，叫做「巨子」——「巨」亦作「鉅」，由他管理全部的徒黨。他是墨家中最賢的人，掌了生殺的大權，竟是一位無冕的帝王。他去職時，由他選擇一位最賢的同志，把位子讓給他。這樣繼繼繩繩的下去，直到墨家失其存在的時候。

莊子天下篇裏說墨者

以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世。

這可見徒黨對於巨子是怎樣的信奉，又怎樣的看重這職位的繼承。

在呂氏春秋裏，載有兩則巨子的故事，表示他們當首領的都具有堅強的人格，秉着墨子的精神，使下級

之下的讀者受着很大的感動。其一是去私篤載的腹蘄：

墨者有鉅子腹蘄居秦，其子殺人。秦惠王曰：「先生之年長矣，非有它子也，寡人已令吏弗誅矣，

先生之以此聽寡人也！」腹蘄對曰：「墨者之法曰：『殺人者死，傷人者刑。』此所以禁殺傷人也。」

夫禁殺傷人者天下之大義也，王雖爲之賜而令弗誅，腹蘄不可不行墨子之法！不許惠王而遂殺之。

讀此段，可知墨家自有法律，巨子有執行本黨的法律的權力，不受君主的干涉。又可知墨家的徒黨受着雙重的制裁，國家的法律雖赦了，墨家的法律還是逃不了的。又可知巨子住在某一國，他的行動雖有與國家法律相抵觸之處，亦頗能靠了他的正義博得君主的同情，不用高壓力去解散他們的組織。其二是上德篇的孟勝：

墨者鉅子孟勝善荆之陽城君，陽城君令守於國，毀璜以爲符，約曰：「符合，聽之！」荆王薨，羣臣

攻吳起兵於喪所，陽城君與焉。荆罪之，陽城君走，荆收其國。孟勝曰：「受人之國，與之有符。今不

見符而力不能禁，不能死，不可！」其弟子徐弱諫孟勝曰：「死而有益陽城君，死之可矣。無益也而

絕墨者於世，不可！」孟勝曰：「不然。吾於陽城君也，非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來求

嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣。死之，所以行墨者之義而繼其業

者也。我將屬鉅子於宋之田襄子，田襄子賢者也，何患墨者之絕世也！」徐弱曰：「若夫子之言，弱

請先死以除路！」還歿頭前於孟勝。因使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者百八十三人。「二人」以致令於田襄子，欲反死孟勝於荆。田襄子止之曰：「孟子已傳鉅子於我矣！」不聽，遂反死之。

在這一段裏，又可知巨子的接替是由前任的巨子在同志中挑選後任的，正如堯之與舜，墨子理想的境界算已實現了。我們在呂氏春秋中知道了三個巨子，而腹居秦，孟勝居荆，田襄子居宋，可見巨子是無常處的，又可見墨家勢力的廣遠。在這兩段故事裏，他們是怎樣有信仰，肯犧牲，而堅固地團結，他們的領袖是怎樣的合於民衆的理想。

戰國時諸子爭鳴，百家競起，但別家都是個人自由發展，即使收得多少門徒（像孟子的「後車數十乘，從者數百人」）到這位領袖一死也就完了。只有墨家是有嚴密的組織的，而且是有一貫的主義的；他們確是一個政黨。他們不主張暴動，也肯幫王公們做一點事，得以寄存於諸侯之國，所以不能稱為革命黨。但到了秦漢的統一，帝皇權力日高，墨家就沒有存在的可能了，這種巨子制度只能給秘密社會採用了。

## 七 禹受命說及舜禹禪讓故事的發生

堯舜禪讓的故事，我們敢說是墨家創作的。但墨家還不會想到舜禹禪讓的故事。墨子尚賢上篇以「堯舉舜於服澤之陽」與「禹舉益於陰方之中」對舉，並沒有說到舜舉禹。在墨子書裏，禹的出身乃是



一個百里諸侯。魯問篇說：

禹，湯，文，武，百里之諸侯也，說忠行義取天下。

可見禹同湯文武一樣，是由諸侯升而為天子的。非攻下篇說：

昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王。

這又可見禹得天下也同湯和武王一樣，是由於征誅而不是由於禪讓的。國語周語記太子晉諫靈王的話

道：

王無亦鑒於黎苗之王，下及夏商之季。

在這裏可見苗是稱王的，同夏商相類，他的時代也正在夏商之前，與墨子的話相應。(墨子周語的話又從呂刑來。)

依我們的猜想，墨子時的傳說大約是說舜崩後，有苗強大作亂，禹把他征滅，便自己做了天子。我們看兼

愛下篇所引的禹誓道：

禹曰：『濟濟有衆，威聽朕言！非惟小子敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰；若予既率爾羣，封諸君以

征有苗。』

這和現存尚書裏的湯誓與牧誓的文句何等相像！(禹誓說：『濟濟有衆，威聽朕言。』湯誓說：『格爾衆庶，悉聽朕言。』禹

誓說：『非惟小子敢行稱亂。』湯誓也說：『非台小子敢行稱亂。』禹誓說：『蠢茲有苗，用天之罰。』湯誓也說：『有夏多罪，天命殛之。』牧誓

也說：『今商王受惟婦言是用……今予發惟恭行天之罰。』又禹誓亦與今存的甘誓文辭相類，甘誓，墨子明鬼下篇亦引作禹誓，或許有因

即是有苗的分化，禹誓是對益封諸君們說的話，甘誓是對六卿們說的話，也未可知。

非攻下篇又說：

昔者三苗大亂，天命殛之……高陽乃命禹於玄宮。（從江校文。孫詒讓云：『案文選案符命部引隨巢子』

云：『天命夏禹於玄宮……』云云，則非高陽所命也。顧翽案：高陽即天，孫說非也。莊子大宗師篇云：『顓瑨得之，以處玄宮，』

可證。禹親把天之瑞令以征有苗……禹既已克有三苗，焉歷爲山川，別物上下，鄉制四極，而神民

不遠，天下乃靜；則此禹之所以征有苗也。還至乎夏桀，天有轄命……天乃命湯於鑿宮，用受夏之

大命……湯焉敢奉率其衆，是以鄉有夏之境……湯奉桀衆以克有夏，屬諸侯於薄，薦章天命，通于

四方，而天下諸侯莫敢不賓服；則此湯之所以誅桀也。還至乎商紂，天不序其德……赤烏銜珪降

周之岐社，曰：『天命周文王伐殷有國。』……武王踐功……天賜武王黃鳥之旗，王既已克殷，成帝

之來，分主諸神，祀紂先王，通維四夷，而天下莫不賓，焉襲湯之緒；此即武王之所以誅紂也。若以此三

聖王者觀之，則非所謂攻也，所謂誅也。

墨子裏的高陽就是天帝，可見禹的征有苗就是受命于天，與湯的伐桀，武王的伐紂一樣。湯武王伐了桀紂

之後就做了天子，禹伐了有苗之後也做了天子，三代開國的情形又是一樣的。隨巢子裏也有同非攻篇差

不多的一段文字：

昔三苗大亂，天命殛之；夏后受於玄宮。（海錄引作『天命夏禹於玄宮』）……四方歸之；禹乃克

三苗，而神民不違，鬪士以王。

三苗大亂天命殛之，夏后受之，無方之澤出神馬，四方歸之。(據論衡本)

看『受於玄宮』、『四方歸之』、『闢土以王』諸語，就更可以證明我們的假設了。(大戴禮記少閒篇)

(開篇是三朝記的一篇，三朝記是逃隱歸儒的人做的，讀書業先生另有考)說：

昔虞舜以天德嗣堯……舜崩，有禹代興；禹卒受命，乃遷邑姚姓于陳(下文說「禹崩，十有七世……

乃有商履代興……成湯卒受天命……乃遷姓於杞，可見禹的得天下同湯一樣。)

舜是嗣堯的，禹是代舜而興的，兩者措辭不同。禹遷姚姓於陳，舜卻不聞遷堯後於什麼地方，可見舜的嗣堯與禹的代舜不同。

墨子尚賢下篇固然也說：

昔者堯有舜，舜有禹，禹有皋陶。湯有小臣，武王有閎夭，泰顛，南宮括，散宜生。

但這只能證明舜與禹曾有過君臣的關係，並不能證明他們定有禪讓的關係，正如禹並不會禪讓給皋陶，湯並不會禪讓給伊尹，武王並不會禪讓給閎夭等一樣。而且尚賢下篇本較晚出，即『禹有皋陶』一語可證。

案論語子夏曰：『舜有天下，選于衆，舉皋陶，不仁者遠矣。』(論語這章與墨子尚賢中篇合看，也受墨家的影響，又在篇末

已是晚出的文字。)孟子也說：『舜以不得禹皋陶爲己憂。』『舜爲天子，皋陶爲士。』都把皋陶和舜發生關係。

墨子說：『禹舉益於陰方之中。』孟子也說：『禹薦益於天。』『益之相禹也。』又都把益和禹發生關係。舜和皋陶相當，禹和益相當，一個聖君，一個賢相，分配得很好，這本是儒墨杜撰的印版古史的公例。惟此篇以

皋陶與禹相當，和所染篇同。所染篇是鈔襲呂氏春秋的文字，昔人已明其偽。而且此篇下文又說：「日月之所照，舟車之所及，粒食之所養，得此莫不勸譽。」這等文字直同秦始皇琅邪刻石，大戴禮記五帝德，小戴禮記中庸等篇語句一律，定出秦後了。

舜禹禪讓說大約是儒家添出來的。舜舉禹說始見於國語，晉語說：

舜之刑也殛，其舉也興禹。(左傳僖公三十三年文同，「刑」作「罪」。)

於是在墨子裏被天帝所刑的鯀和所興的禹(尙賢中篇說：「雖天亦不辯貧富貴賤遠通親疏，賢者舉而尙之，不肖者抑而廢之……然則親而不善以得其罰者誰也？」曰：「若昔者伯鯀，帝之元子，廢帝之德庸，既乃刑之于羽之郊……帝亦不愛，則此親而不善以得其罰者也。」)然則天之所使能者誰也？曰：「若昔者禹，稷陶是也……」都變成被舜所刑和所興的了。舜禹禪讓說始見於孟子，萬章篇記：

萬章問曰：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，』有諸？」

孟子曰：「……昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城，天下之民從之，若堯崩之後不從堯之子而從舜也……匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者……」

孔子曰：「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」(這段孔子的話恐非孟子本文，因為唐虞連稱是很晚的事，非孟子時所有，另有考說。)

孟子敘禹的爲天子同舜一樣，再看萬章所問的話，可見那時舜禹禪讓說已風行了。從此以後，墨子裏的百

子時所有，另有考說。

里諸侯出身，征有苗而有天下的禹，也就變成了匹夫出身，爲天子所薦而有天下的禹了。

崔述唐虞考信錄說：

自秦漢以來，世之論者皆謂堯以天下與舜，舜以天下與禹……余按堯以天下與舜，誠有之矣；

若舜以天下與禹，以經（按指堯典）考之，則殊不然。堯之禪舜也，經書之詳矣……自舜卽位以後，但

記其詢岳，咨枚，命官，考績，而禪禹之事未有一言及之者，則舜未嘗以帝位授禹明矣！以天下授人，千

古之大事也。堯之授舜也，言之詳，詞之累；舜果亦以天下授禹，何得終舜之身略之而不記乎？典者，

所以記事也，謨者，所以記言也，典猶春秋也，事無大小必書，謨猶訓誥之文也，取其言之足以爲世法而

已，其人之事不載之於篇中也……舜果嘗授禹以天下，其事當載於典，不當載於謨明矣！今典反不

言，而謨（案指大禹謨）反有之，然則是僞撰尚書（案指古文尚書）者習於世俗所傳舜禪於禹之言，而

采摭傳記諸子之文以補之耳，烏足爲據也哉！……不然，堯以帝位授舜而舜帝，舜亦以帝位授禹而

禹何以獨不帝而王也哉？（按這句語問得很有理由）……後人……但見舜禹之相繼爲天子，而遂以

爲堯傳之舜，舜傳之禹，舜既然矣，禹何以獨不然？由是傳賢傳子之疑紛紛於世……（卷四）

崔氏見堯典不載舜禪禹的事，遂疑舜未嘗以帝位授禹，這無異於拿墨家的話來駁儒家（堯典所記就是墨家的

禪讓說。）他所謂「世俗所傳之言」實在就是儒家之言；他所謂「後人」實在也就是儒家。想不到儒家

後學的崔述竟做了墨家的代言人，於此可見六藝之文的權威了。

## 八 論語堯曰章辨僞

論語裏有極可疑的一章文字，那便是堯曰篇裏的堯曰章。這章說：

堯曰：「咨爾舜，天之歷數在爾躬！允執其中！四海困窮，天祿永終！」舜亦以命禹。

這一章如果是可信的，則堯舜禹禪讓說可說在孔子時已成立了。但崔述對於它也是疑得非常勇猛。他先就尙書孟子中的堯舜推說道：

案漢儒所傳之古文尙書……二帝三王之言具在也。堯之讓岳也，曰：「朕在位七十載，汝能庸

命，巽朕位！」其授舜也，曰：「詢事考言，乃言底可績，三載，汝陟帝位！」皆欲其代己熙庶績以安天

下耳，未嘗以天下爲重，而欲其常保而無失也。舜之咨岳也，曰：「有能奮庸，熙帝之載？」其庸載歌

也，曰：「股肱喜哉！元首起哉！百工熙哉！」惟欲熙庶績以終堯之功耳，亦未嘗以天下爲重，而欲

常保而無失也。……孔子曰：「巍巍乎舜禹之有天下也而不與焉！」孟子曰：「舜視棄天下猶棄敝

屨也。」又曰：「遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」然則天祿之去留初不在舜意念中也明矣！

於是再批評論語此章道：

今論語所載堯命舜之詞乃云：「四海困窮，天祿永終。」堯授舜以天下，豈但欲其不令「四海

困窮」舜之不令四海困窮，又豈徒爲「永終天祿」計哉！且舜固嘗「讓于德弗嗣」者也……舜

方讓而不居，而堯乃以『天祿永終』戒之，是何其待舜之太薄也邪？……天道遠，人道邇，天無迹而難憑，人有爲而共見，豈有置人事不言而但以歷數爲據，使後世闡于者得藉以爲口實乎？……且歷數在躬，於何見之？……孟子曰，『湯執中』，記曰，『執其兩端，用其中於民』……然此皆論古人云爾。自後觀之，則得爲中矣；若事前教之曰執中，則不知中果何在也！……安有絕口不及天下大事而但以空空一中詔之乎！且堯典紀堯禪舜之事詳矣，此文果係堯命舜之要言，……何以反略之而不載乎？……此篇在古論語本兩篇，篇僅一二章，魯論語以其少，故合之，蓋皆斷簡，無所屬，附之於論語之末者，初不知其傳自何人。學者當據尙書之文以考證其是非得失而取舍之，不得概信爲實然也。

(唐虞考信錄卷二)

崔氏老是拿了堯典做他取舍的標準，他見堯典不載論語此文，便斷定它非『實然』，這只可說是信經，哪裏是疑古！但論語這章確實不是儒家的話，崔氏的意見是可以節取的。我們試尋取論語這章的本源。

論語這章中最可疑的，便是『歷數』兩字。論語比考識說：

帝堯率舜等遊首山，觀河渚。有五老游河渚，一曰，『河圖將來告帝期』……有頃，赤龍銜玉苞，舒圖刻版，題命可卷，金泥玉檢，封盛書威，曰，『知我者重璽也』。五老乃爲流星，上入昴。黃姚視之，龍沒圖在。堯等共發，曰，『帝當攝百，則禪于虞』。堯喟然曰，『咨汝舜，天之歷數在汝躬，允執其中，四海困窮，天祿永終』。乃以禪舜。

(據殷元正集錄所輯)

據它說歷數便是帝王的歷運，所以鄭玄根據此識便解「歷數在爾躬」爲「有圖籙之名」，何晏也解歷數爲「列次」，朱熹則解爲「帝王相繼之次第」，其說皆近是。蓋歷數二字若不作如此解，便不可通。

但這種帝王相繼的次序是從哪裏來的呢？這就不能不推到陰陽家的鼻祖鄒衍身上。案鄒衍書有主運，

史記封禪書云，「鄒衍以陰陽主運顯於諸侯」，集解引如淳說：

今其書有主運，五行相次轉用事，隨方面爲服。

五行是永遠轉動的，轉動的時候是永遠依着它的生剋的次序的，這便叫做「歷數」。得到這歷數之運的人做了天子，依着五行的顏色來定他的服色制度，得水德的尙黑，得火德的尙赤，這就是「隨方面爲服」也即是「天之歷數在爾躬」的具體表示。所以我們敢說，從「天之歷數在爾躬」一句看來，論語中這一章是陰陽家的說話。陰陽家是起于鄒衍的，孟子還看不見，何況孔子！

又史記鄒衍傳中說：

「鄒衍睹有國者益淫侈，不能尙德……乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬

言……稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲……然要其歸必止乎仁義節儉……

始也濫耳。

這就是「四海困窮，天祿永終」諸語的來源。他見當時的國君太淫侈了，弄得生民塗炭，所以造爲怪迂的話來恐嚇他們，使他們能够改行仁義和節儉。這和論語此章所說「四海之內如能不困窮了，天祿就永遠



在你的名下了，』是何等的相像？可是鄒衍警戒戰國君主的話，在這裏竟上升了三千餘年（依韓非說）變成了堯命舜和舜命禹的話了。其實鄒衍的話又是從墨家來的，「仁義」連稱最早見於墨子書，「尚德」也是墨家的話，「節儉」則更是墨家的一個重要的主義。墨家以為王者的受命是天的賞賢，他們常常拿了上天賞賢罰暴的話頭去恫嚇當時的王公大人，所以「四海困窮，天祿永終」諸語簡直就是墨子的尚賢兼愛天志節用等主義下的一個簡單化的標語。

董仲舒春秋繁露郊祭篇解「天之歷數在爾躬」為「察（在）身（躬）以知天」，史記曆書解「歷數」為「曆象」（係把列次的「歷」作曆象的「曆」解）都是斷章取義的說法。從董說則「歷數」兩字沒有着落，從史記說則「在爾躬」三字又不可通。漢人這種望文生義的解釋是不能使我們信服的。

「尤執其中」一語，也是論語這章晚出的證據。孟子說「楊子取為我……墨子兼愛……子莫執中」（盡心上）爾雅疏引尸子說「臯子貴衷」據孫人和先生說臯子就是子莫。那麼「執中」是因楊墨兩家各趨極端而激

起來的調和之說，在楊墨以前的人恐不能說出這樣的話。「中」字的語源固然是很古的，酒誥有「作稽中德」，盤庚也有「各設中于乃心」大概都把它看作一種平正的道德。（友人丁山先生有刑中與中庸一文，說蔡

元培先生六十五歲紀念集，他主張「中」的本義是官府簿書，據呂刑、立政、牧教、齊侯饋等文為證，但對於酒誥和盤庚之辭不易施以同樣的解釋耳。）

孔子曾有「中庸之為德其至矣乎」的話，但沒有說「執中」，「執中」的產生原有它的特殊的背景。孟子說「執中無權，猶執一也」，又說「湯執中，立賢無方」（焦籍曰：「惟賢則立而無常法，乃申上執中之有權

「無方」當如鄭氏注之爲無常也。」可見單一的執中是孟子所不贊成的。若論語這章出於孟子以前，而載在論語之中，孟子敢反對孔子所傳的堯舜之道嗎？

從上面幾點看來，這章文字已夠後的了；但若選說這是鄒衍所託，那也不對。這章的出現應該還在鄒衍之後。因爲在鄒衍的五德系統裏，以黃帝當一代，繼着這一代的是夏，可見他是把堯舜歸在黃帝一代中的。論語此文，把堯舜禹分作三代，取鄒說而又失了鄒義，足徵它的時代是更晚的。所以這章文字，早則出於戰國之末，遲則當在秦漢之交。

下文「子小子履敢用玄牡」和「雖有周親，不如仁人」兩節，取的是墨家的僞尙書。「公則說」也是墨家的主義，「孔子貴公」乃是漢人造出的話頭。這幾點，友人趙貞信先生已有極精密的考證，我們很盼望他的論語辨僞能早日出世。——這與本文無關，不必在此詳論。

還有道統說是孟子爲了尊崇儒家，排斥楊墨而提出來的，他的「五百年必有王者興」的歷史觀竟是鄒衍五德終始說的先導。論語這章也有濃厚的道統說的氣息，後世理學家所謂「三聖傳心」的故事即在於此，這是它出於孟子後的一個證據。

自從論語中有了這章文字，大家從小讀熟了，再來看墨子中的禪讓說便不易發生問題，只以爲墨子書中所用的禪讓故事是因襲着論語的。哪裏知道，墨子中的禪讓故事乃是費了許多心思而創造的，孟子中的禪讓故事是墨家學說流入了儒家而改造的，論語中的禪讓故事則更是後人採用了鄒衍的學說而重製

的。

## 九 禪讓說能在古代社會裏實現嗎？

我們既明白了禪讓說是墨家因為要宣傳他們的主義而造出來的，則禪讓說在歷史上已失去了它的地位；然而恐怕人們還不服，我們再來檢討檢討這件故事在古代的社會裏能否實現（以下姑且照舊說假定堯時已入封建社會。）

我們知道戰國以前整個的社會都建築在階級制度上，左傳昭公七年記聃尹無宇的話道：

天子經略，諸侯正封，古之制也……天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣

公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣奧，奧臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。

當時在庶民中還有六等之制（阜與隸僚僕臺都是左官的庶民。案隸字的意義甚多，未可執一而論，當另為隸考一文論之。）試

想人民是怎樣的受階級制度的壓迫，哪裏會有一介庶人一躍而為天子的事？國語齊語載管仲的話道：

昔聖王之處士也，使就閒燕，處工就官府，處商就市井，處農就田野……夫是故士之子恆為士，

……工之子恆為工，……商之子恆為商，……農之子恆為農。

這段話雖未必真是管仲之言，但是士農工商各有常處，世執其業，則是古代可有且必有的情形。（周語內史

過也說：「古者……庶人工商各守其業。」）在這種情形之下，又哪裏會有一介農工一躍而為天子的事？詩小雅

大東篇說

舟人之子，熊羆是裘；私人之子，百僚是試。

這是當時人諷刺亂世情形的話。他們說，舟人的兒子也有穿着熊羆的裘子的了，私人（傳：「私人，私家人也。」）的兒子也有做着百官的了，這簡直是天翻地覆了！在這種觀念之下，又哪裏會有一介匹夫一躍而為天子的事？

曹風候人篇說

彼候人兮，何（荷）戈與祿（戈）；彼其之子，三百赤芾。

維鷩在梁，不濡其翼；彼其之子，不稱其服！

維鷩在梁，不濡其味；彼其之子，不遂其媾！

這也是那時人罵倖進的小人的。候人本是荷着戈與祿的脚色，現在居然有三百個穿着赤芾的了（說文）

「市，釋也……所以蔽前。」案，芾即蔽。左傳晉文公人曹，數之，以其不用倍負，而乘軒者三百人，當即指此。暴發戶呀，你們哪裏

配穿你們的衣服啊！這些暴發戶大概有同貴族通婚的，所以又罵他們「不遂」（「遂」即「稱」）其媾。」

我們試想想墨家的尚賢主義若真是實現在古代的社會裏，那些從農與工肆裏跳起來的賢人，不知將被當時人罵多少句「彼其之子不稱其服」哩！我們再想想以二女妻舜的故事若真是實現在古代，哪末舜也不知要被當時人罵多少句「彼其之子不遂其媾」哩！我們再看，左傳昭公七年載單獻公棄親用羈，就被襄頃之族殺了；定公元年又記鞏簡公棄其子弟而好用遠人，結果也被他的羈子弟所賊；可見在古代的親親

社會裏，尙賢主義是決行不去的！

(左傳昭公三年晉叔向對齊晏子嘆嘆晉國衰敗的情形道：「欒郤胥原狐續慶伯，雖在魯，」

可見世間的衰敗正是他們所痛惜而怕見的，更可見在古代貴貴主義之下，尙賢主義也決不能行。)

又吳起相楚悼王，廢公族疏

遠者，悼王一死，宗室大臣便把吳起攻殺。商君相秦孝公，令宗室非有軍功論不得爲屬籍，宗室貴戚多怨望

者，孝公一死，商君便也遇害。在封建制度已搖動的戰國時代剝奪了宗室貴戚的權利，尙且要慘遭失敗，何

況封建制度甚嚴密的春秋以上的時代呢！

(尚書微子篇說：「虜其耆長，舊有位人。」周書牧誓也罵商王受：「昏棄厥遺

王父母弟不迪，乃惟四方之多罪逋逃是崇是長……」然則射的大罪也只是違反了親親貴貴的常例。)

在古代只有禮讓的觀念，而沒有禪讓的觀念。古代的所謂禮讓，只是貴族間所行的一種禮教。詩小

雅角弓篇說：

民之無良，相怨一方；受爵不讓，至于已斯亡。

可見受了爵是應該讓的。左傳襄公九年載楚子囊批評晉國政治的話道：

當今吾不能與晉爭……其卿讓於善……上讓下競。當是時也，晉不可敵，事之而後可。

僖公二十七年，襄公十三年傳並載晉諸卿的相讓，這些就是堯典虞廷九官相讓的故事的前身。一則一戰

而竊，一則諸侯遂睦，可見「上讓下競」其國便不可敵。當時人看這種禮教，非常重要。孔子說：

能以禮讓爲國乎，何有不能以禮讓爲國，如禮何！(論語里仁)

這是春秋時人的共同見解。(我們要記得古代是「禮不下庶人」的。)

因爲有了這種禮讓的觀念，所以當時貴族間便有讓國的實事；如吳太伯，仲雍，伯夷，叔齊（這兩件讓國的故  
事尙未能做實，）魯隱公，弗父何，宋宣公，宋穆公，太子茲父（宋襄公，）公子目夷，公子去疾，公子季札，公子郢，公子  
啓等都能讓國於其兄弟子姪。但這些祇是貴族自己家門中的相讓，終沒有聽得把君位讓給別姓的臣民  
的。

說到公子目夷讓國的事情，不由得聯想到墨子的姓氏祖先等問題，就附帶在此討論一下吧。史記孟

荀列傳說「墨翟爲宋大夫，」鄒陽傳又說「宋信子罕之計而囚墨翟，」又墨子書中詳記其止楚攻宋之事，  
墨子和宋國有深切的關係自可無疑。近人以墨姓不多見，對於墨子的姓氏祖籍等起了很多的猜測。我  
們以爲，墨確是他的真姓氏，而且從這姓上可以知道他是公子目夷之後，原是宋國的宗族。按史記伯夷列  
傳索隱引應劭說：「（孤竹）蓋伯夷之國，君姓墨胎氏，」又周本紀正義引括地志，「孤竹……殷時諸侯孤  
竹國也，姓墨胎氏，」是知伯夷姓墨胎。通志氏族略引元和姓纂說墨氏「孤竹君之後，本墨台氏，後改爲墨  
氏……戰國時宋人墨翟著書號墨子，」則以墨子爲孤竹君之後，由墨台（怡）縮短爲墨姓的。梁玉繩漢書  
古今人表考說：「考北周書怡峯傳云一本姓默台，避難改焉，」則「台」卽「怡」字，作「胎」非也（原註：  
台有怡音，故誤。）據此，則「台」應讀作「怡」，直到南北朝時還有姓墨台的。又考史記殷本紀，殷後有  
目夷氏。潛夫論志氏姓篇以目夷氏爲微子之後。廣韻六脂「夷」字注云，「宋公子目夷之後，以目夷爲  
氏，」則公子目夷之後爲目夷氏。這個目夷氏又作墨夷氏，世本說：「宋襄公子墨夷須爲大司馬，其後有墨

夷皋」(漢韻六脂及姚氏急就篇引)。「宋襄公子」當是「宋襄公兄子」的傳訛。通志氏族略又說：「墨台，

宋成公子墨台之後，」此「宋成公」當是「宋桓公」之訛，則「日夷」直作「墨台」與伯夷姓合。左傳

僖八年載宋太子茲父與公子日夷互相以仁讓國，茲父說「日夷長且仁，日夷說「能以國讓，仁孰大焉！」

這頗與伯夷叔齊相互讓國的傳說相似。論語也說伯夷叔齊「求仁而得仁，又何怨？」(述而)伯夷與

日夷讓國的事既甚相近，姓又相同，即名也有一半相同，也許即是一個人傳說的分化。日夷居長，所以稱作

伯夷；叔齊當即太子茲父。墨子是伯夷之後，實在就是公子日夷之後。論語正義引春秋少陽篇：「伯夷姓

墨，」則墨怡亦可去其下一字而單作墨。這可證墨子的受姓之始。又墨學與宋人思想多合，俞正燮說：

「墨者，宋君臣之學也。……記曰：『天子命諸侯教，然後爲學。』宋王者後，得自立學。又亡國

之餘，言仁義或失中。管子書立政云：『兼愛之說勝，則士率不戰。』立政九敗解云：『不能令彼無攻

我，彼以教士，我以敵衆，彼以良將，我以無能，其敗必覆軍殺將。』如此正宋襄公之謂。左傳公子日夷

謂襄公未知戰，『若愛重傷，則如勿傷；愛其二毛，則如服焉。』兼愛非攻，蓋宋人之蔽。呂氏春秋審應

云：『假兵之義，兼愛天下之心也。』據左傳襄公歿後，華元向戌皆以止兵爲務，墨子出，始講守禦

之法，不如九敗解所譏。墨子實宋大夫，其後宋輕亦墨徒，欲止秦楚之兵，言戰不利。有是君則有是

臣……墨爲宋學明也。(癸巳稿卷十四墨學論)

馮友蘭先生也說：

宋爲殷後，在春秋列國中文化亦甚高。漢書地理志曰：「宋地，房心之分野也。……其民猶有

先王遺風，重厚多君子，好稼穡，惡衣食，以致畜藏。」（史記貨殖列傳同。）惟宋人重厚，故在當時以愚見

稱。……墨子之道，「其生也勤，其死也薄，其道太毅，以自苦爲極。」（莊子天下篇）所謂「其智可及

也，其愚不可及也。」必在宋人重厚多君子之環境中乃能發展。且好稼穡，惡衣食，以致畜藏，亦墨子

強本節用之說所由出也。（中國哲學史上卷第五章（一）論墨學爲宋學）

據他們說來，兼愛，非攻，節用都是宋人思想與宋俗。其實明鬼也是宋俗，左傳僖公十九年載宋襄公用鄆子

于次睢之社，欲以屬東夷。殺人媚鬼，這種極端野蠻的宗教行爲，在春秋時，也只有東南方一帶的人使用過

（昭公十年又記季平子用人於臺社，胡適之先生說：「用人祭社，似是殷商舊俗。」語見說儒一文。）又商書盤庚三篇露骨地表

示着商人迷信祖先神靈的思想，與周書所表現的周人宗教思想頗不一樣。墨學與宋俗實在太接近了。

如墨子爲宋人這個假定不錯，則墨家主張禪讓說自有其歷史上的背景。又俞正燮說殷人被周人壓

制，不得爲高官（見癸卯賈能論）這話在古書上是多有明證的，則墨家主張平等，剷除階級，或亦有其歷史上的

背景。孔子雖也是殷人，但傳到他時早已魯化了。

## 一〇 戰國時禪讓說的實行

自從墨家的勢力擴張，禪讓說盛行於時，當時的君主聽得高興，便有想要或實行讓位給臣下的。呂氏



春秋不屈篇載：

魏惠王謂惠子曰：「上世之有國必賢者也，今寡人實不若先生，願得傳國。」惠子辭。

王又固請曰：「寡人莫有之國於此者也，而傳之賢者，民之貪爭之心止矣，欲先生之以此聽寡人也。」惠子曰：「若王之言，則施不可而聽矣。王固萬乘之主也，以國與人猶尙可。今施布衣也，可

以有萬乘之國而辭之，此其止貪爭之心愈甚也。」

這件故事不知道實在與否？如是真事，則是禪讓說流行後所發生的第一次影響。呂氏春秋的作者批評

這件事道：

夫受而賢者，舜也；是欲惠子之爲舜也。夫辭而賢者，許由也；是惠子欲爲許由也。傳而賢者，堯

也；是惠王欲爲堯也。堯舜許由之作，非獨傳舜而由辭也，他行稱此。今無其他，而欲爲堯舜許由，故

惠王布冠而拘於鄆。（高注：自拘於鄆，將服於齊也。）齊威王幾弗受。（注：幾，危；危不受魏惠王也。）惠子易衣變冠，

乘輿而走，幾不出乎魏境。凡自行不可以幸爲必誠。

魏惠王想學堯，惠施想學許由，結果只落得了一場非笑。此後還有一件更可非笑的禪讓故事出來。戰國

策燕策載：

子之相燕，貴重主斷。……鹿毛壽謂燕王（噲）曰：「不如以國讓子之。人謂堯賢者，以其讓

天下於許由，由必不受，有讓天下之名，實不失天下。今王以國讓相子之，子之之必不敢受，是王與堯同

行也。」燕王因舉國屬子之，子之大重。

這又來了一個學堯的人。可惜子之不想學舜，他想學堯；於是那時便又有人希意承旨，對燕王說：

禹授益而以啓爲吏；及老而以啓爲不足任天下，傳之益也。啓與支黨攻益而奪之天下。是禹

名傳天下於益，其實令啓自取之。今王言屬國子之，而吏無非太子人者，是名屬子之而太子用事。

燕王噲是真心效法堯的，他弄假成真的把官員的印一起收了，交給子之，由他任用。子之也是真心效法堯

的，就馬上南面行起王事來，燕王噲反做了子之的臣。於是孟子裏所載的「舜南面而立，堯帥諸侯北面而

朝之」的「齊東野人之語」就實現了。可惜：

子之三年，燕國大亂，百姓恫怨。將軍市被太子平謀將攻子之……太子因數黨聚衆，將軍市被

圍公宮，攻子之，不克。……構難數月，死者數萬衆，燕人恫怨，百姓離意。孟軻謂齊宣王曰：「今伐燕，

此文武之時，不可失也！」王因令章子將五都之兵，以因北地之衆以伐燕。士卒不戰，城門不閉，燕

王噲死，齊大勝燕，子之亡。二年，燕人立公子平，是爲燕昭王。  
(國策燕策。史記燕世家略同。)

本是一場堯的禪讓，結果竟鬧得比禹的禪讓更壞。以禪讓始者反以征誅終，這是一件多麼沒味的事！

這比較後來漢魏與魏晉之間的玩意兒真有婉色多了！

## 一一 戰國儒家所受墨家尚賢主義的影響

戰國時墨家的聲勢既非常浩大，他們所持的主義，如兼愛，非攻，尚賢，節用等等，又極容易得到民衆的同情，所以雖和他們勢不兩立的儒家也不得不適應時勢而承受這種學說的一部分。我們且拿當時儒家中最著名的孟荀兩大師做代表，看他們承受墨家的學說到什麼程度。（本文但論尚賢思想，其實兼愛非攻等主義，儒家也相當的受到墨家的影響。）孟子說：

仁則榮，不仁則辱；今惡辱而居不仁，是猶惡濕而居下也。如惡之，莫如貴德而尊士；賢者在位，能者在職，……雖大國必畏之矣。（公孫丑上）

尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。（同上）

唯仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其惡於衆也。（離婁上）

天下有道，小德役（於）大德，小賢役（於）大賢。（同上）

『尊賢』、『使能』都是墨家所提出的主義。『尊賢使能，……則天下之士皆悅而願立於其朝矣，』就是墨子所說的『賢良之士必且富之，貴之，敬之，舉之，然後國之良士亦將可得而衆也。』『惟仁者宜在高位，』就是墨子所說的『國君者，國之仁人也；天子者，尚天下之仁人也。』『小德役大德，小賢役大賢，』也就是墨子所說的『以德就列』等話。孟子這些話，都從墨子尚賢主義裏流出的。（所以他也有『堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹、皋陶爲己憂，……爲天下得人者謂之仁』等話。又他說：『當堯之時，天下猶未平，……堯獨憂之，舉舜而敷治焉，』這段話也從墨子的『堯舉舜……授之政，天下平』等話來。）

不過儒家究竟和墨家不同；墨家講兼愛，儒家則講親親；墨家主張澈底尚賢，儒家還要兼顧貴貴。所以從墨家的平等眼光看來，舉賢最爲緊要；從儒家的等差眼光看來，親親貴貴應與尊賢並行。（所以像這樣不

仁的人，舜還得親愛他；這同墨子所說的「古者聖王……不義不親」等語是怎樣的衝突。）孟子說：

用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴尊賢，其義一也。（萬章下）

親親，仁也。（告子下）

國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏逾戚，可不慎與！（梁惠王下）

可見儒家總是怕「卑踰尊，疏逾戚」的，所以他們對於「進賢」也只是「如不得已」。荀子也說「親親，故故，庸庸，勞勞，仁之殺也；貴貴，尊尊，賢賢，老老，長長，義之倫也」。他們總是要把「親親，故故，貴貴，尊尊」同「賢賢」放在一起談！

但是荀子卻比孟子更露骨的承受墨家的尚賢學說。荀子說：

我欲賤而貴……貧而富，可乎？曰：其唯學乎！……鄉也混然塗之人也，俄而竝乎堯禹，豈不賤

而貴矣哉！……鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器，學在此，豈不貧而富矣哉！（儒效）

這不就是墨子所說的「此何故始賤卒而貴，始貧卒而富，則王公大人明乎以尚賢使能爲政」（尚賢中）、「女何爲而得富貴而辟貧賤，莫若爲賢」（尚賢下）嗎？

大儒者，天子三公也；小儒者，諸侯大夫士也。（儒效）

上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑。〔正論〕

這不就是墨子所說的「鄉長，固鄉之賢者也……國君，固國之賢者也……天子者，固天下之仁人也」〔尙賢中〕嗎？

請問爲政，曰：賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢……雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。〔王制〕

這不就是墨子所說的「官無常貴而民無終賤，有能則舉之，無能則下之」〔尙賢上〕「不黨父兄，不偏貴富……賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役」〔尙賢中〕嗎？

君人者……欲立功名，則莫若尙賢使能矣，是君人者之大節也。〔王制〕

這不就是墨子所說的「名立而功成……則由得士也……夫尙賢者政之本也」〔尙賢上〕「今大人……將欲使意得乎天下，名成乎後世，故〔初〕不察尙賢爲政之本也。此聖人之厚行也」〔尙賢中〕嗎？

王者之論：無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰……百姓曉然皆知夫爲善於家，而取賞於朝也；爲不善於幽，而蒙刑於顯也。夫是之謂定論。〔王制〕

這不就是墨子所說的「古者聖王之爲政也，言曰：不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近」〔尙賢上〕「是以民皆勸其賞，畏其罰」〔尙賢中〕嗎？原來這是「定論」

論德而定次，量能而授官……上賢使之爲三公，次賢使之爲諸侯，下賢使之爲士大夫。〔君道〕

這不就是墨子所說的「以德就列，以官服事」(尚賢上)「選擇賢者立爲天子……選擇其次立爲三公……選擇其次立爲卿之(與)幸……選擇其次立而爲鄉長家君」(尚同下)嗎？

人主欲得善射射遠中微者，縣貴爵重賞以招致之，內不可以阿子弟，外不可以隱遠人，能致是者取之。……欲得善馭速致遠者，一日而千里，縣貴爵重賞以招致之，內不可以阿子弟，外不可以隱遠人，能致是者取之。欲治國馭民……然而求卿相輔佐，則獨不若是其公也，案唯便嬖親比己者之用也，豈不過甚矣哉！故有社稷者莫不欲彊，俄則弱矣；莫不欲安，俄則危矣；莫不欲存，俄則亡矣……是無它故，莫不失之是也。……夫文王非無貴戚也，非無子弟也，非無便嬖也，偶然乃舉太公於州人而用之，豈私之也哉？以爲親邪，則周姬姓也，而彼姜姓也；以爲故邪，則未嘗相識也；以爲好麗邪，則夫人行年七十有二，鬮然而齒墮矣；然而用之者，夫文王欲立貴道，欲白貴名以惠天下，而不可以獨也，非于是子莫足以舉之，故舉是子而用之。(同上)

這段話更全與墨子相同。墨子說：

譬若欲衆其國之善射御之士者，必將富之貴之。(尚賢上)

當王公大人之於此也，雖有骨肉之親……實知其不能也，必不使。……當王公大人之於此也，

則不失尙賢而使能。逮至其國家則不然，王公大人骨肉之親，無故富貴面目美好者則舉之。(尚賢下)

(賢下)

今者王公大人爲政於國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑政之治，然而不得富而得貧，不得衆而得寡，不得治而得亂……是其故何也……是在……不能以尙賢事能爲政也。(尙賢上)

文王舉閔天泰，顛於置岡之中，授之政，西土服。(同上)

昔者堯之舉舜也，湯之舉伊尹也，武丁之舉傅說也，豈以爲骨肉之親，無故富貴而日美好者哉？

唯法其言，用其謀，行其道，上可而利天，中可而利鬼，下可而利人，是故推而尙之。(尙賢下)

看了這段比較，誰還敢說荀子是反墨的？荀子的話同墨子的話這樣的相像。(荀子書中與墨子相同的話還多，如

性惡尙有「賢者敢推而尙之，不肖者敢撻而廢之」的話，富國篇甚至於有「兼而愛之」的話，他又受墨子尙同節用等主義的影響很

深，其「非相」似也從墨子的非命主義來的，）他爲什麼還要罵墨子，說「墨子之於道也，猶瞽之於

清濁也，猶欲之楚而北求之也」(樂論)呢？這不是好惡隨情是什麼！荀子又罵當時的俗儒說：「其言議

談說，已無以異於墨子矣，然而明不能別」(儒效)試問荀子自己是不是已在俗儒之列呢？

此外後來所稱爲「四書」之一的中庸(這是一篇秦人所著而經過漢人改竄的書，日本武內義雄有考，說頗精疑，其

中之一部分或爲戰國人所作)裏也有很多墨家的話。如說：

大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽；故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之……故大德者必受命。

仁者，人也，親親爲大義者，宜也，尊賢爲大親親之殺，尊賢之等，禮所生也。

尊賢則不惑。

去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也。

「尊賢」、「貴德」、「勸賢」都是墨孟一派的話。「尊賢之等」大約也就是所謂「上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑」的等。「大德必得其位……」「大德者必受命」的信念更直接從墨家尚賢主義來，比孟子所謂「匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者」的話又進了一步了。跟堯典先後出世的皋陶謨裏說：

日宣三德，夙夜浚明，有家；日嚴祗敬六德，亮采，有邦。翁受敷施，九德咸事，俊又在官，百僚師師，百工惟時……庶績其凝。

無曠庶官，天工人其代之。……天命有德，五服五章哉！……  
帝光天之下，至于海隅蒼生，萬邦黎獻共惟帝臣，惟帝時舉敷納以言，明庶以功，車服以庸，誰敢不讓，敢不敬應。

日宣三德則有家，日敬六德則有邦，九德咸事則有天下，這同墨子中庸等書是一貫的說話。「天命有德」就是「大德者必受命」。「敷納以言，明庶（試）以功，車服以庸」更是尚賢的具體辦法。尚賢主義彼推闡到這樣地步，也就無以復加了。

在這裏，我們還要附記墨子裏載的墨子與儒家的一段對話：



公孟子謂子墨子曰：「昔者聖王之列也，上聖立爲天子，其次立爲卿大夫。今孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物，若使孔子當聖王，則豈不以孔子爲天子哉？」子墨子曰：「夫知者必尊天事鬼，愛人節用。」(案論語子曰：「節用而愛人。」這還是墨襲孔而非孔呢？還是論語的作者叫孔子襲墨子的話呢？)合焉爲知矣。今

子曰：「孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物。」而曰「可以爲天子」，是數人之齒而以爲富。」(公孟)公孟子是個儒者。(孫貽讓以爲即孟子中的公明高。)常常被墨子所折服。(他曾承認墨子的話爲善。)他承受了墨家

「聖王之列，上聖立爲天子，其次立爲卿大夫」的話，拿來反問墨子：「照這樣說，孔子如當聖王的時候，豈沒有被舉爲天子的資格嗎？」墨子答他說：「孔子算不得上聖，所以尙起賢來，孔子並沒有被舉爲天子的資格。」這段話或是確有其事，或是墨家所造的故事。(墨子書的編成時代很不早，不過材料大致可信。)都未可知。若是真有其事，那末公孟子就是最早承受墨家學說的儒家了。

然而，無論儒家怎樣受墨家的影響，他們終是各有不能混合的分野。現在再舉一個例來說一下罷。

墨子爲了反對運命說，立一個主義叫做「非命」。他說：「古之聖王發憲出令，設以爲賞罰以勸賢。」因爲照主張有命的人的說法，上之所罰是我的命招來的，不是做人不好，上之所賞也是我的命招來的，不是做人好，那麼聖王「勸賢」的精意就失去了，所以他斷然的說，執有命是「不仁」是「覆天下之義」。即此可見尙賢是墨家的根本主義，而非命乃是從尙賢裏推演出來的。儒家則說「死生有命，富貴在天」。(論語顏淵)死生富貴既都付之於不可知的天命。(天就是命，與墨家的天不同。)那還有什麼賢可尙，什麼暴可罰呢？

這因儒家是維持舊制度的，他們繼承了古代的觀念，以爲生爲王公大人由於他的命貴，命貴是不能強奪的。我們看孟子說，「繼世而有天下，天之所廢必若桀紂者也，」一定要像桀紂一般的作惡才可以剝奪他的貴命，可見一切小惡是被饒恕的。又說，「匹夫而有天下者，德必若舜禹而又有天子薦之者，」生來命賤的人必須備有舜禹之德，還要遇着皇帝提拔的好機會，才得改賤爲貴，可見既定階級的不易逾越。在這種觀念之下，他們把堯舜禹的禪讓故事說成了千世不可一遇的神話，禪讓說於是在儒家主張有命的學說裏失去了它原有的意義。墨家是主張平等的，他們說「雖在農與工肆之人，有能則尚之，」那便是隨時可以實現的事，禪讓就可定爲永久的制度，像現在民主國選舉總統一樣了。儒墨同言禪讓，那知他們意義的不同竟至於此！

## 一一一 孟荀二子對於禪讓說的態度

儒家雖因時勢的鼓盪，不得不承受墨家的尙賢學說，但是他們總想改變其意義，使得它與他們自己的根本主義不十分衝突。這一個苦衷，我們若小心讀孟子和荀子就可以明白。

孟子是一個相當贊成禪讓說的人，然而當燕王噲與子之實行禪讓說的時候，他就頗不願意他們成功。戰國策裏孟子勸齊王伐燕的話我們儘可以不信，但是孟子本書總是可信的罷？孟子中記燕國亂時齊國有個名叫沈同的人來詢問孟子的意見，他道：「燕可伐嗎？」孟子答他道：

可子噲不得與人燕，子之不得受燕於子噲。(公孫丑下)

以一個『言必稱堯舜』的人，而對於熱心模仿堯舜的子噲子之，反持這種冷酷的態度，實在令人無從索解。

倘使他用了同樣的句法說『堯不得與舜天下，舜不得受天下於堯』禪讓的偶像豈不就此打碎了嗎？

有一次，他的學生萬章爲了懷疑禪讓的事，問他道：

堯以天下與舜，有諸？

他用了批評燕事的態度回答道：

否！天子不能以天下與人。

話說得這樣斬釘截鐵，當然把這件故事推翻了。於是萬章再問：

然則舜有天下也孰與之？

他呆了一呆，回答一句很空洞的話：

天與之。

這顯見是他的遁辭了。萬章這人真厲害，又反問一句道：

天與之者，諄諄然命之乎？

這話要是問在西周的時候，或是向墨家之徒去問，他們當然回答說『是的』。因爲詩大雅裏就有『有命自天，命此文王』以及『帝謂文王，予懷明德……』(皇矣)等句，墨子裏也有『天乃命湯於鑿宮……有神

來告曰：「夏德大亂，往攻之，予必使汝大堪之，予既受命於天。」（辨改下）等話。但是孟子的時代和他的學說已不容他這樣神道設教了，所以他答道：

天不言，以行與事示之而已矣。

他以爲天是不說話的，但也會借了人事來表現他的意思。萬章不肯放鬆，再逼進一層問道：

以行與事示之者如之何？

問到這樣，他再沒有什麼辦法，只得用了墨子的手段，支支吾吾的杜造出一段故事來，說道：

舜相堯，二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸

侯朝覲者不之堯之子而之舜，訟獄者不之堯之子而之舜，謳歌者不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國踐天子位焉。（萬章上）

舜相堯有二十八年之久，這就是天意。堯崩之後，舜避到南河的南面，好讓堯子去繼承天子之位；然而朝覲訟獄的人不到堯子那邊去，只到舜這邊來，歌頌功德的人又不歌堯之子而歌舜，天意表示得這樣明顯，舜還敢違背皇天的威命嗎？所以他只得做天子了。

這些話雖然講的是堯舜，其實是針對燕王噲讓國的事說的。倘使子之能相子噲二十餘年，噲死之後，他也離去燕都，燕的臣民也不戴太子平而戴他，那就是孟子理想中的禪讓（「天與之人與之」）了。但這是實際上能有的事嗎？孟子又說「以天下與人易，爲天下得人難」（滕文公上）。「好名之人能讓千乘之國，

苟非其人，簞食豆羹見於色」(盡心下) 魏惠王和燕王噲就是孟子所說的「好名之人」他們至多能以

天下與人，而不能爲天下得人，孟子彷彿說：「他們那班人哪配高攀堯舜，實行禪讓呢！」

荀子雖然受墨家思想的影響更深，但他是一個主張「隆禮」的人，隆了禮就要維持階級制度，所以他對於禪讓說的反對比孟子還要激烈，他在正論篇裏大聲疾呼道：

世俗之爲說者曰：『堯舜擅讓。』是不然！天子者，勢位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣！道

德純備，智惠甚明……天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也。(案這仍是墨子尚賢尚同的說話) 夫

惡有擅天下矣！

曰：『死而擅之。』是又不然！聖王在上，綱(決)德而定次，量能而授官。(案這又是墨子的說

話)……聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖而在後者，則天下不離，朝不易位，國

不更制，天下厭然，與鄉無以異也。以堯繼堯，夫又何變之有矣！聖不在後子而在三公，則天下如歸，

猶復而振之矣；天下厭然，與鄉無以異也，以堯繼堯，夫又何變之有矣！(案這是孟子的說話) 唯其徒

朝改制爲難。故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次。(案這又是墨子的說話) 死則能任天下者

必有之矣。(案這又是孟子的說話) 夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉！

曰：『老衰而擅。』是又不然！血氣筋力則有衰，若夫智慮取舍則無衰。(案，墨家的天子是要血

氣筋力都不衰的人才能擔任)

曰：『老者不堪其勞而休也。』是又畏事者之議也！天子者，執至重而形至佚，心至愉而志無所詘，而形不爲勞，尊無上矣……居如大神，動如天帝（案：這卻不是墨家的天子）持老養衰，猶有善於是者與不？老者休也，休猶有安樂恬愉如是者乎？故曰：『諸侯有老，天子無老；有擅國，無擅天下。』古今一也。夫曰堯舜擅讓，是虛言也；是淺者之傳，陋者之說也；不知道順之理，小大至不至之變者也；未可與及天下之大理者也！

他的話說得何等決絕，『禮義之分益矣，擅讓惡用矣哉！』禪讓說是與禮義之分相衝突的。他斷定這是『虛言』，是『淺者之傳，陋者之說』。（禪讓說若是孔子所造所傳，難道荀子認孔子爲淺者與陋者嗎？）這比了孟子一方面說唐虞不是禪，一方面又說唐虞禪的扭扭捏捏藏藏躲躲的態度高明了多少？但他究竟是戰國人，怎能逃得出戰國的風氣（釋信爲史曲解傳說的風氣）所以他一方面仍舊說：『聖不在後子而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣……』論德而定次，死則能任天下者必有之矣。『這同孟子的話又有什麼兩樣？』他又說：『諸侯有老，天子無老；有擅國，無擅天下。』則是他承認諸侯可以禪讓的了。這或許是因爲諸侯擅國是周代史上常有的事情，他不能把它完全抹煞的緣故。

荀子成相篇又道：『請成相，道聖王。堯舜尚賢身辭讓……堯讓賢，以爲民，汜利兼愛德施均……堯授能，舜遇時，尚賢推德天下治……堯不德，舜不辭，妻以二女任以事……舜授禹以天下，尚得推賢不失序，外不避仇，內不阿親賢者子……堯有德……舉舜黜畝，任之天下身休息。』成相篇與正論篇的思想太衝突，

恐非荀子之書。漢書藝文志載：『孫卿賦十篇』成相篇或即其一部，則成相篇本另爲一書。藝文志又載『成相雜辭十一篇』列在雜賦之末，成相篇楊注云：『漢書藝文志謂之成相雜辭』王應麟漢書藝文志考證云：『淮南王亦有成相篇，見藝文類聚』則成相篇或出漢代他家之手，也未可知。這篇裏採取當時的傳說，而以墨家的主義（『尙賢』『汜利』『兼愛』『授能』『推德』）爲骨幹，這更可證明禪讓說是出於墨家的了。

孟荀以後，還有澈底懷疑禪讓說的，那便是晉的嵇康，唐的劉知幾們。但他們並不是有心客觀研究古史，而是受的時代的刺戟。當曹丕受了漢獻帝的禪讓，曾興奮地說：

舜禹之事，吾知之矣！

那就是他覺得堯禪舜，舜禪禹，也是像他們那樣唱的傀儡戲。接着又有司馬炎的受禪，大家看得夠了，以爲禪讓真是那麼一回事，所以在那時發現的竹書紀年和瑣語上，就有：

舜放堯於平陽。（史通疑古篇引瑣語）

堯德衰，爲舜所囚。舜囚堯，復偃塞丹朱，使父子不得相見也。（史記五帝本紀正義引竹書）

后稷放帝子丹朱於丹水。（史記高祖本紀正義引括地志引竹書）

等等記載，而嵇康也就以『非堯舜，薄湯武』喪掉生命。到了劉知幾時，他在歷史上所見禪讓的故事比嵇康和汲冢書的編輯者更多了，於是他就有系統的批評，以爲：

（一）堯典序云：『將遜于位，讓于虞舜。』孔氏注云：『堯知子丹朱不肖，故有禪位之志。』

按汲冢瑣語云：『舜放堯於平陽，』而書云某地有城以『囚堯』爲號。……據山海經謂放勳之子爲帝丹朱……得非舜雖廢堯，仍立堯子，俄又奪其帝者乎？觀近古有姦雄奮發，自號勤王，或廢父而立其子，或黜兄而奉其弟，始則示相推戴，終亦成其篡奪。……斯則堯之授舜，其事難明，謂之讓國，徒虛語耳。

(二) 舜典又云：『五十載陟方乃死。』注云：『死蒼梧之野，因葬焉。』按蒼梧者……人風嫫，地氣歛瘴，雖使百金之子猶憚經履其途，況以萬乘之君而堪巡幸其國！且舜必以精華既竭，形神告勞，捨茲寶位，如釋重負，何得以垂歿之年更踐不毛之地？兼復二妃不從，怨曠生離，萬里無依，孤魂浩盡，讓王高蹈豈其若是者乎？……斯則陟方之死，其殆文命之志乎？

(三) 汲冢書云：『……益爲啓所誅。』……推而論之，如啓之誅益，仍可覆也。何者？舜廢堯而立丹朱，禹黜舜而立商均，益手握機權，勢同舜禹，而欲因循故事，坐膺天祿，其事不成，自貽伊咎。觀夫近古篡奪，極獨不全，馬仍反正，若啓之誅益，亦由晉之殺玄乎？若舜禹相代，事業皆成，唯益覆車，伏辜夏后，亦猶桓效曹馬而獨致元與之禍者乎？

他以為古代禪讓的局面，竟是給舜囚起來的，堯子丹朱是給舜篡奪的，舜是給禹趕到蒼梧死掉的，益是想學舜禹未成而給啓殺掉的，一場莊嚴美麗的故事由他一講，便變成慘無天日的了！他的腦髓裏有的是曹丕、司馬炎、桓玄以及南北朝許多開國帝王的故事，就以爲古代的禪讓也不過如此，這不但上了戰國人的當，而

史記卷之八



且也上了魏晉人的當了。這是墨儒當年創造時所萬想不到的。

### 一三 道家對於禪讓說的反應

在戰國諸子中，道家是比較起得晚的。唯其起得晚，所以參考的材料多，論辨的方法精，他們的學說就會得突過了儒墨諸家，在漢初幾乎統一了全國的思想。也唯其起得晚，所以儒墨的流弊，他們都看得透，攻擊得有力，他們就站在儒墨的對面，作儒墨的勁敵。

禪讓的故事經過了儒墨們近百年的渲染，深入於各個人的心坎，無論在政治界或學術界，這件故事如何實現於古代及能否再現於今日都成了討論的重大問題。儒墨是主張尚賢的，經世的，他們理想中的天子應是最有能力做好事的人，所以墨家會得創造禪讓說，而儒家也會順受。但道家就不這樣，他們主張一任自然，既不要尚賢，也不要經世，所以對於禪讓故事也就輕蔑起來，堯舜大聖都成了卑卑不足道的人了。他們說：傳天下算得什麼好事！你們看，堯舜要讓去天下時，人家還不屑受咧！於是他們先說出一個許由的故事來。（許由即許，伯夷，泉陶，亦即四岳，參看陳冠中《論禪》，次翔風《尚賢論》，次太炎《許由即泉陶說》等。觀《策文》，知許由不受讓說已早有，道家特加以指寫）

堯讓天下於許由，曰：「日月出矣而燭火不息，其於光也不亦難乎！時雨降矣而猶澆灌，其於澤也不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下！」許由曰：「子治天下，天下既

已治也，而我猶代子，吾將爲名乎？名者實之賓也，吾將爲賓乎？  
鶴鷄巢於深林，不過一枝，偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下爲！  
（莊子逍遙遊）

這就是說堯自己覺得道德不如許由，正如燭火的不及日月，所以他的良心逼着他去讓掉天下。不幸許由這人很像楊朱，他只肯『爲我』，不肯『爲天下』，就謝絕了。呂氏春秋求人篇文略與此同，末了說許由避堯的讓，逃到箕山之下，潁水之陽種田去，大概是襲取了益的故事編成的。

許由可算是高尙了，哪裏知道還有比許由更高尙的人哩！  
晉皇甫謐的高士傳記道：

巢父者，堯時隱人，年老，以樹爲巢而寢其上，故時人號曰巢父。堯之讓許由也，由以告巢父。

父曰：『汝何不隱汝形，藏汝光？若非吾友也！』擊其膺而下之。  
（太平御覽卷五百六引）

巢父不責讓天下的堯，反責不受讓的許由，說『這都由於你的好名招出來的！』兩人就絕交了。說到這樣，似乎已到了頂點了，但還不完：

許由，字武仲，堯聞致天下而讓焉，乃退而遁於中岳，潁水之陽，箕山之下隱。堯又召爲九州長，由

不欲聞之，洗耳於潁水濱。時有巢父牽犢欲飲之，見由洗耳，問其故，對曰：『堯欲召我爲九州長，惡聞

其聲，是故洗耳。』巢父曰：『子若處高岸深谷，人道不通，誰能見子？子故浮游，欲聞求其名譽，汙吾

犢口！』牽犢上流飲之。  
（史記伯夷列傳正義引高士傳）

這寫巢父對於許由是何等的藐視！可憐許由的兩耳還不及巢父之犢的一張嘴來得乾淨！說到這樣，巢

父應是高尙透頂的人了，哪知強中更有強中手！

其（許由）友巢父聞由爲堯所讓，以爲污己，乃臨池洗耳。池主怒曰：「何以污我水？」（世說新語）  
（言語類注引高士傳）

巢父之上竟又添出一位池主來了！譬如造塔，愈造愈高，低頭一看，堯真是渺小極了！儒墨紛紛，到底哪裏及得道家的超逸？（符子又載堯以天下讓巢父，據莊周引或說，巢父就是許由。）

莊子讓王篇又載堯舜讓天下的五件故事。其一是堯讓於子州支父：

堯以天下讓許由，許由不受。又讓於子州支父，子州支父曰：「以我爲天子，猶之可也；雖然，我方有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。」

這位子州支父何等悠游自在，把個人的幽憂之病看得重過天下。讓王篇的作者（未必莊周）批評他道：

夫天下至重也，而不以害其生，又況他物乎！唯無以天下爲者，可以託天下也。

這句話真是難死人了！他以爲天下之重只該託付給不肯犧牲自己的人，但不肯犧牲自己的人又哪裏肯任受天下之重，豈非太矛盾了嗎？其二是舜讓於子州支伯：

舜讓天下於子州支伯，子州支伯曰：「予適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。」

子州支伯又是這麼一套！讓王篇中給批評道：

故天下大器也，而不以易生，此有道者之所以異乎俗者也。

這真是楊朱「拔一毛而利天下不爲」的思想。禪讓的故事出於墨家而逃避禪讓的故事出於楊家，即此一端也可以見出戰國時的思想潮流來。(以上二段與呂氏春秋貴生篇文略同) 其三是舜讓於善卷：

舜以天下讓善卷，善卷曰：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺，春耕種，形足以勞動，秋收斂，身足以休食，日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得，吾何以天下爲哉！悲夫子之不知余也！」遂不受，於是去而入深山，莫知其處。

善卷說的不願做天子的理由更充足了，他只是要做一個無拘無束的人。其四是舜讓於石戶之農：

舜以天下讓其友石戶之農，石戶之農曰：「捲捲乎后之爲人，葆力之士也。」以舜之德爲未至也，於是夫負妻戴，攜子以入於海，終身不反也。(呂氏春秋離俗覽文略同，「捲」作「捲」)

其五是舜讓於北人无擇：

舜以天下讓其友北人无擇，北人无擇曰：「異哉后之爲人也，居於畎畝之中而遊堯之門，不若是而已，又欲以其辱行漫我，吾羞見之！」因自投清冷之淵。(呂氏春秋離俗覽文略同，「清冷之淵」作「若

頡之淵」)

舜把天下送給這個人也不要，送給那個人也不要。(高士傳又載舜以天下讓蒲衣) 不但人家不受而已，反討了

幾場沒趣，而且罵他的人也自以爲受了極度的羞辱，不惜用了自殺的手段來洗刷這個不幸，堯舜真是太沒有出息了。墨子在九原之下，萬想不到他手創的理想中最高的人物竟墮落得成了道家觀念中最下作的

人物，時代真變得太快了！

道家對於尚賢主義的總批評是：

尊賢授能，先善與利，自古堯舜以然。……舉賢則民相軋，任知則民相盜。之數物者，不足以厚

民。民之於利甚勤，子有殺父，臣有殺君，正晝爲盜，日中穴阨。……大亂之本必生於堯舜之間，其末

在乎千世之後。千世之後，其必有人與人相食者也。（莊子庚桑楚）

爲了墨家把自己的「尊賢授能，先善與利」的學說套在堯舜的頭上，道家便痛快地直非堯舜，斥「堯舜之間」爲「大亂之本」，斷定它能造成喫人的惡果。他們的說話固嫌過火，但也不是趁口的亂道，因爲無論什麼事情，利弊總是相倚伏的，尚賢固有好處，也難免流弊。尤其是戰國之末，一班新進邀功的政客造成了刀兵的慘劫，是爲當時的隱士們所極不滿意的。

墨家在戰國初期建立了堯舜禪讓的故事；儒家在戰國中期接受了它，又新添了舜禹禪讓的故事。道家更後，連那位征誅的湯也要行起禪讓來了。莊子讓王篇中有下列一段故事：

湯將伐桀，因卞隨而謀。卞隨曰：「非吾事也。」湯曰：「孰可？」曰：「吾不知也。」湯又因

瞀光而謀，瞀光曰：「非吾事也！」湯曰：「孰可？」曰：「吾不知也！」湯曰：「伊尹何如？」曰：

「強力忍垢，吾不知其他也。」湯遂與伊尹謀伐桀，剋之。以讓卞隨，卞隨辭曰：「后之伐桀也，謀乎

我，必以我爲賊也；勝桀而讓，我必以我爲貪也。吾生乎亂世而無道之人再來漫我以其辱行，吾不忍

數聞也。」乃自投楸水而死。湯又讓啓光曰：「知者謀之，武者遂之，仁者居之，古之道也。吾子胡

不立乎？」啓光辭曰：「廢上，非義也。殺民，非仁也。人犯其難，我享其利，非廉也。吾聞之曰：非其

義者不受其祿，無道之世不踐其土，況尊我乎！吾不忍久見也。」乃負石而自沈於楸水。(呂氏春

秋離俗覽文略同，「啓光」作「務光」，「楸水」作「楸水」，「楸水」作「楸水」，「楸」作「楸」，「立乎」作「立之」)

卜隨啓光與許由善卷們所處的境界很不同：許由善卷們遭着的是禪讓者的禪讓，卜隨啓光遭着的乃是征誅者的禪讓，所以他們更覺得恥辱，非跳水不可了。禪讓的故事說到這步田地，真可說是無聊之至！

逸周書般祝解裏又載着一件桀湯揖讓的故事：

湯將放桀于中野，士民間湯在野，皆委貨扶老攜幼奔國中虛。桀請湯曰：「……今國家無人矣；

君有人，請致國，君之有也。」湯曰：「否……士民惑矣，吾爲王明之。」士民復致于桀曰：「以薄之

君，濟民之殘，何必君更！」桀與其屬五百人南徙千里，止於不齊。不齊士民往奔湯于中野，桀復請

湯，言君之有也。湯曰：「否，我爲君王明之。」士民復重請之，桀與其屬五百人徙于魯。魯士民復

奔湯，桀又曰：「國，君之有也……」湯曰：「此君王之士也，君王之民也，委之何？」湯不能止桀，湯

曰：「欲從者從君！」桀與其屬五百人去居南巢。

湯放桀而復薄，三千諸侯大會。湯取天子之璽置之天子之坐，左退而再拜從諸侯之位。湯曰：

「此天子位，有道者可以處之；天子非一家之有也，有道者之有也……」湯以此三讓，三千諸侯莫

敢即位，然後湯即天子之位。

尚書大傳殷傳中有大同小異的兩段文字，但第一段之末有顯著的差異：

魯士民復奔湯，桀曰：『國君之有也，吾聞海外有人！』與五百人俱去。

逸周書說桀與其屬五百人去居南巢，而這裏說與五百人去海外，或者已把田橫的故事加進去了。

桀三次讓湯，湯也三次讓桀，征誅變成了揖讓，而這揖讓比了征誅更難爲情，恐怕又是道家一派造出的謠言吧？湯非但讓桀，還讓三千諸侯，這揖讓的範圍更擴大了。後來漢高帝即位的時候也照做了這一套，

史記高祖本紀載：

諸侯及將相與共請尊漢王爲皇帝。漢王曰：『吾聞帝，賢者有也……吾不敢當帝位……』

漢王三讓，不得已……乃即皇帝位汜水之陽。

『帝，賢者有也』與『天子……有道者之有也』這句話何等相像？湯三讓，漢王也三讓，其說話與舉動無

不相同，這究竟是漢高帝模倣湯呢，還是漢代造史家逼着湯去模倣漢高帝呢？唉，古史中的變相實在太多了，令人捉摸不得，奈何！  
(案項羽死後，高祖圍魯，魯降，逸周書也說魯士民奔湯，又是一件相同的事情。)

#### 一四 法家對於禪讓說的反應

法家也是戰國晚年起來的救弊的學派，那時國家社會都是亂紛紛的，沒有綱紀，他們要重新建立起秩

序來，所以主張用了今日法西斯蒂的手段，統整這久已散漫的社會。後來秦始皇統一六國以後的政治設施，便多是採用他們的學說的。

他們只主張擴大君主的權力，不主張多給人民以自由，人民既沒有自由參政的權利，當然不必十分提倡尚賢（法家對於尚賢說並不十分排斥，因為恐怕阻礙了他們自己的出路）他們又主張聖法之治，不崇拜聖王之治，更

不需要禪讓。所以他們對於禪讓說，是和道家一樣，根本沒有興趣，只想把它取銷，雖然反對的理由不同。

法家的領袖兼集大成者是韓非，他也曾順口依着墨家的堯禹生活，替禪讓故事想出一個人情的解釋：

堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日霓裘，夏日葛衣，雖監門之服，養不虧

於此矣。禹之王天下也，身執耒耜以爲民先，股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞，不苦於此矣。以是言之，

夫古之讓天子者，是去監門之養而難臣虜之勞也，故傳天下而不足多也。（五經。案淮南子精神訓與主

術訓也有同樣的議論。）

他以為古人禪讓天下並不是一件慷慨得不得了的事，只因當時的君主的享受太可憐了，還不如不做天子的能過舒服的日子，所以他們也捨得讓掉了。從我們看來，他實是用了墨家的節用說與兼愛說來打破墨家的尚賢說。這種說法太過幼稚，是打不倒墨家的，因為他們如果怕過苦生活，當時就不做天子了；做天子和過苦生活都是他們的責任心的表示，旁人眼光裏的苦正是他們內心的至樂呢。

但韓非自有着不可及的見解，他懷疑堯舜的一切的故事。他道：



孔子墨子俱道堯舜而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？  
般周七百餘歲，虞夏二千餘歲……今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？  
無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也；故明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也。  
(墨學)

這就是說堯舜時代的歷史都是儒墨的傳說，我們生在今日，既沒有證據去決定它，也就沒有理由去信用它。  
在這個見解之下，禪讓說當然一掙掙碎了。

今本韓非子中還有些話也是非薄堯舜的，雖不一定是韓非的親筆，但總可以代表先秦和漢初的法家的思想。  
難三篇說：

葉公子高問政於仲尼，仲尼曰：「政在悅近而來遠。」  
(下文說葉公問政於仲尼，仲尼曰：「政在遠矣。」齊

葉公問政於仲尼，仲尼曰：「政在節財。」 這葉公與齊景公所問的仲尼，倒很像墨墨的化身)

或曰：仲尼之對，亡國之言也。……夫堯之賢，六王之冠也，舜一從而咸包，而堯無天下矣。有人

無術以禁下，恃爲舜而不失其民，不亦無術乎？

這是用了尚賢說和禪讓說來打破儒家的修德主義的。墨家提出了尚賢說與禪讓說，儒家推波助瀾，不想只供法家拿來做反攻他們的工具。又說疑篇說：

古之所謂聖君明主者，非長幼弱也，及以次序也，以其搆黨與，聚巷族，逼上弑君而求其利也。  
舜逼堯，禹逼舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者，人臣弑其君者也，而天下譽之。……以今時之所聞，田成子

取齊……韓魏趙三子分晉……臣之弑其君者也。

這篇直斥舜禹爲逼上弑君的人，拿他們和當時的權臣相比，簡直把舜禹說成了曹丕和司馬炎，已開了劉知幾們的先路了。但在這裏，舜禹只有很空洞的逼君一項罪狀，似乎作者沒有知道汲冢書的傳說，不然，舜放堯於平陽，囚堯，偃塞丹朱等說話，正是逼上的最好的證明，他們似沒有不舉的道理。忠孝篇又說：

皆以堯舜之道爲是而法之，是以有亂臣，有曲父。堯舜湯武或反君臣之義，亂後世之教者也。

堯爲人君而君其臣，舜爲人臣而臣其君，湯武爲人臣而弑其主，刑其尸，而天下譽之，此天下之所以至今不治者也。夫所謂明君者，能畜其臣者也；所謂賢臣者，能明法辟，治官職，以戴其君者也。今堯

以爲明而不能以畜舜，舜自以爲賢而不能以戴堯……此明君且常與，而賢臣且常取也，故至今爲人子者有取其父之家，爲人臣者有取其君之國者矣。父而讓子，君而讓臣，此非所以定位一教之道也。

……今夫上賢，任智，無常，逆道也，而天下常以爲治……廢常上賢則亂，舍法任智則危，故曰上法而不尙賢。記曰，「舜見瞽瞍，其容造焉。」孔子曰，「當是時也，危哉天下岌岌！有道者父罔不得而

子，君罔不得而臣也。」臣曰，孔子未知孝悌忠順之道也……父之所以欲有賢子者，家貧則富之，父苦則樂之。君之所以欲有賢臣者，國亂則治之，主卑則尊之。今有賢子而不爲父，則父之處家也

苦；有賢臣而不爲君，則君之處位也危……所謂忠臣，不危其君……今舜以賢取君之國，而湯武以義放弑其君，此皆以賢而危其主者也，而天下賢之……是故賢堯舜湯武……天下之亂術也。

替瞽爲舜父而舜放之，象爲舜弟而舜殺之，放父殺弟，不可謂仁；妻帝二女而取天下，不可謂義；仁義無有，不可謂明。詩云：『普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。』信者詩之言也，是舜出則臣其君，入則臣其父，妻其母，妻其主女也……世皆曰：許由讓天下，賞不足以勸，盜跖刑犯赴難，不足以禁。臣曰：未有天下而無以天下爲者，許由是也；已有天下而無以天下爲者，堯舜是也；毀廉求財，犯刑趨利，忘身之死者，盜跖是也。此二者，殆物也。

這篇書以堯舜禪讓爲「反君臣之義，亂後世之教」，以爲至今人子取父之家，人臣取君之國，皆是堯舜遺下的禍患。這分明是從荀子一派的儒家和道家的說法裏演化出來的批評。儒家和法家都是主張維持君主的尊嚴的，禪讓說把君主的地位降低，使人人都有一蹴而幾的機會，當然最爲尊君而不尚賢的法家所痛惡。法家以爲「上賢」是「逆道」。荀子非十二子篇說慎到「尚法而無法」，解蔽篇說慎到「蔽於法而不知賢」，莊子天下篇也說慎到「笑天下之尚賢」，「無用賢聖」，這可見本篇所說「上法而不尚賢」確是法家老姐的說話。天下篇又說慎到「非天下之大聖」，舜禹湯武們當然是天下之大聖，又可見非堯舜湯武也確是法家的原始思想。儒家的孟荀雖不甚贊成禪讓說，但他們還要捧堯舜做教主，一心要把自己的思想替堯舜辨誣，而法家卻選借了「齊東野人之語」來大罵堯舜，這是儒法兩家的根本不同之點。道家雖也反對禪讓說，但他們排斥了舊禪讓說，又造出新禪讓說來；法家則連新舊的禪讓說一起痛罵，許由堯舜們竟同盜跖一樣是「殆物」，這簡直把古來的豪傑統統壓倒了！

韓非子的說林上篇也記着湯讓務光的故事：

湯以（已）伐桀，而恐天下言己爲貪也，因乃讓天下於務光，而恐務光之受之也，乃使人說務光曰：「湯殺君而欲傳惡聲于子，故讓天下於子。」務光因自投於河。

這件故事本是道家造的，經法家一解釋，湯讓務光的惡意就更顯了：他並不想真讓天下，他只因爲要洗刷自己的惡名而犧牲了務光。「我雖不殺伯仁，伯仁由我而死。」湯的詐術如此，於是儒墨所崇奉的聖人又變成了殺人不見血的好雄了。

### 一五 禪讓說的最後兩次寫定

到了漢代，禪讓說已漸征服了整個的智識界，差不多人人都以爲這是真事了，於是這件故事便需要一次最後的寫定。漢武帝時的儒者就起來擔任了這工作。在他們寫定的堯典裏所載的禪讓故事是這樣：

帝曰：「嚳咨若時登庸？」放齊曰：「胤子朱啓明。」帝曰：「吁！嚳訟，可乎？」

帝曰：「咨四岳！朕在位七十載，汝能庸命巽朕位。」岳曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚側

陋。」師錫帝曰：「有鰥在下曰虞舜。」帝曰：「兪！予聞如何？」岳曰：「瞽子，父頑，母嚚，象傲，克

諧以孝，烝烝乂，不格姦。」帝曰：「我其試哉！女于時，觀厥刑于二女。」釐降二女于嬀，嬀于虞

帝曰：「欽哉！」

慎徽五典，五典克從；納于百揆，百揆時序；賓于四門，四門穆穆；納于大麓，烈風雷雨弗迷。

帝曰：「格汝舜！詢事考言，乃言底可績。三載，汝陟帝位！」舜讓于德弗嗣。正月上日，受終于

文祖。

二十有八載，帝乃殂落；百姓如喪考妣，三載，四海遏密八音。月正元日，舜格于文祖。

這些話各有來源，其中最重要的一個源泉要算淮南子秦族訓。秦族說：

堯治天下，政教平，德潤洽，在位七十載，乃求所屬天下之統，令四岳揚側陋。四岳舉舜而薦之，堯

乃妻以二女，以觀其內；任以百官，以觀其外。既入大麓，烈風雷雨而不迷。乃屬以九子，贈以昭華

之玉而傳天下焉，以爲雖有法度而緣弗能統也。

怎知道這是堯典取秦族而不是秦族取堯典呢？因爲堯使九男事舜，二女嫁舜，乃是一個較早的傳說。孟子

中兩次提到（萬章上、下）呂氏春秋中則兩次提到十子二女（去私求人）這裏把九子與二女連發，自是戰國

舊習。把堯典勒成定典的人，生在君權較重的時代，覺得九男事舜之說有些犯上之嫌，所以把它去掉。如

秦族之文取自堯典，也將跟着他一樣了。

在堯典的話中，足知其所涵墨家的成分甚重。墨子說「堯得舜於服澤之陽，舉以爲天子，」這是說堯

直接傳位於舜。堯典說「格汝舜……汝陟帝位……正月上日，受終于文祖，」也是堯直接傳位於舜。孟子

則說「舜相堯，二十有八載……堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸侯朝覲者不之堯之子而

之舜……夫然後之中國踐天子位焉。」這是說舜的爲天子由於臣民擁戴起來與堯無干。(孟子又說：「堯老

而舜攝也。這是孟子敷衍當時傳說的地方。又左傳文十八年所載太史克的話也與孟子的前說相同這段文字也是西漢人作的，另有考

說略見拙作《尚書研究講義》) 可見孟子所說的是儒家的堯舜，而堯典所記的竟是墨家的堯舜。又堯典所謂

「朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位。」豈不是荀子所反對的「老衰而擅」說；「帝乃殂落……月正元日，舜

格于文祖」(這是堯典敷衍孟子的地方)豈不是荀子所反對的「死而擅之」說，而「格汝舜……汝陟帝

位……正月上日，受終于文祖」又豈不是荀子所排斥的「堯舜擅讓」說呢？堯典所言，竟沒有一句不是

荀子所反對的，荀子若見到堯典，他敢反對聖經嗎？(又荀子非相篇說：「五帝之中無傳政……是以文久而滅，節讓久而

絕」是荀子直不承認堯舜能有書流傳後世) 還有今本堯典不載舜禹的禪讓，也是受墨家影響的顯著的一點。

怎麼知道今本堯典是漢代人作的呢？最重要的理由有五點：第一是十二州乃是漢代的制度；戰國的

書上只有九州，從後見過十二州的名稱。第二是南交與朔方的地點太遠，不是秦漢以前的疆域；南交就是

交趾，交趾到秦纔列入中國版圖。(交趾之名漢前固已有之，但交趾與朔方對舉，則爲漢武帝時分州的事實)朔方就是漢武

帝所立的朔方郡，詩經的朔方在今山西的西南部，不得在極北邊疆而與南交相對；又西卽是西域。(西國，西海

西國)的簡稱；蠡夷，陽谷在朝鮮(陽谷本是神話裏的地名，到後來方變成實際的地方；又堯典的蠡夷與禹貢的蠡夷不同)南

至交趾，北至朔方，西至西域，東至朝鮮，是漢武帝的疆域。第三是史記以前不引今本堯典；武帝中年以前的

漢帝詔書有極與今本堯典相合的，但從未見引今本的堯典；司馬相如封禪文，董仲舒春秋繁露等也都不引

今本堯典之文，可證今本堯典出於武帝中年以後。第四是漢武帝的政事都與堯典相合，如修郊祀，禮百神，巡狩，封禪，分州，濬川，定曆法，舉賢良，制積刑等等，漢武帝與堯舜簡直是一個模型摹製出來的人物，實在是堯典在漢武帝的政治背景下所作的證據。第五是「咨汝二十有二人」語與上詢四岳，咨十有二牧，命九官的人數不合，實在「十有二牧」的原本（這個原本也只是較今本稍早一點的一個本子）當作「九牧」，九加四加九是二十二；後人改「九牧」為「十二牧」，一時疏忽，未照顧全文，以致一篇內自相矛盾了。以上諸項的考證，均詳見拙著尙書研究講義第一冊與堯典著作時代問題之討論（禹貢半月刊第二卷第九期），讀者可以參看。後來的儒者看見尙書裏不載舜禹的禪讓，覺得不暇不備，他們想替它加添進去：到了魏晉的古文尙書出來，便居然完成了這件任務。他們聚精會神地爲這個故事做了一篇大禹謨，其中所載的舜禹禪讓故事是這樣：

帝曰：「格汝禹！朕宅帝位三十有三載，蓋期倦于勤，汝惟不息，總朕師！」禹曰：「朕德罔克，民不依。」

帝曰：「來禹！降水儆子，成允成功，惟汝賢，克勤于邦，克儉于家，不自滿假，惟汝賢。汝惟不矜，天下莫與汝爭能；汝惟不伐，天下莫與汝爭功。子懋乃德，嘉乃不績。天之歷數在汝躬，汝終陟元后！人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中！無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸；可愛非君，可畏非民，衆非元后，何戴？后非衆罔與守邦，欽哉！慎乃有位，敬修其可願，四海困窮，天祿永終。惟口出好興戎，朕言

不再！  
禹曰：「枚卜功臣，惟吉之從。」  
帝曰：「禹！官占惟先（克）蔽志，昆命于元龜，朕志先定，詢謀僉同，鬼神其依，龜筮協從，卜不習吉。」  
禹拜稽首固辭。  
帝曰：「毋！唯汝諧。」  
正月朔旦，受命于神宗，率百官若帝之初。

「格汝禹」是摹倣堯典命舜「格汝舜」之辭；「朕宅帝位三十有三載」是摹倣堯典「朕在位七十載」的話，三十有三載是根據孟子「舜薦禹于天，十有七年，舜崩，堯典舜「在位五十載，陟方乃死」等文字，五十載去十七，正得三十三之數；「汝惟不怠，總朕師」是摹倣堯典「汝能庸命，朕位」的話；「朕德罔克」是摹倣堯典「否德忝帝位」的話；「帝曰來禹」是襲取皋陶謨「降（降）水傲予」是襲取孟子所引逸書「成允成功」是襲取左傳襄五年所引夏書「克勤于邦，克儉于家」是襲取史記夏本紀「禹爲人敏給克勤」；「汝惟不矜」諸語是襲取荀子君道篇與老子的話；「天之歷數在汝躬」諸語是襲取論語堯曰篇的話；「汝終陟元后」是摹倣堯典命舜「汝陟帝位」之辭；「人心惟危」諸語是襲取荀子解蔽篇所引道經「無稽之言勿聽」二句是襲取荀子正名篇的話；「衆非元后何戴」二句是襲取國語所引夏書「惟口出好興戎」是襲取墨子所引逸書術令「官占惟克蔽志」是襲取左傳哀十八年所引夏書「卜不習吉」是襲取左傳哀十年趙孟的話；禹拜稽首固辭」是摹倣堯典「舜讓于德弗嗣」的話；「正月朔旦，受命于神宗」是摹倣堯典「正月七日受終于文祖」的話。這幾點前人如閻若璩、惠棟、王鳴盛們已精密地考出了。



他們這樣集腋成裘地摘取了堯典和論語偽堯曰篇，墨子，孟子，荀子，左傳，國語等的文句，造成了一大段莊嚴燦爛婉轉曲折的文章；雖然不經拆，也就足以騙過一千多年的人們。自此以後，舜禹禪讓說便也在六藝裏植下了一個深固的根基，除崔述以外，差不多就沒有人敢對它懷疑的了。這是禪讓說在文字上的大成功，也是墨家主張在儒家經典裏的大勝利！

## 一六 結 論

近數年來，用了社會分析的眼光來研究中國歷史的人漸漸多起來了，這原是一種好現象，因為以前所謂史學只達到事實的表面，現在覺悟應該探求它的核心了；有了這個覺悟而再經過若干年工作之後，一切死氣沈沈的記載就可化作活潑潑地的，這是怎麼一件美事！不過，在古代史方面，他們不免出了岔子。這因古代史的材料從來不曾好好整理過，戰國秦漢間人為要發揮他們的主義，隨口把古人編排到自己擬定的模型裏，強迫他們粉墨登場，改變了古代史的實況；漢以後的學者沒有別擇的眼光，牽纏在他們設下的種種葛藤之中，或信甲而排乙，或取乙而拒甲，或又用了模稜兩可的方式來調和甲乙，或又拉攏甲乙的話來遷就他自己的意見，因此二千餘年來愈講愈亂，弄得一場糊塗。如果不經過一番澈底的整理，這種材料是不能隨便使用的。不幸近年研究社會史的人們太性急了，一心要把中國古代社會的性質在自己著作的一部書或一篇文章裏完全決定，而他們寫作的時間又是那麼短促，那就不得不跳脫了審查史料一個必經的

階段。在這種情形之下，古人隨口編造的東西遂又活躍於現代史學的園地，作者只要揀用一段使於自己援用的文字，便可說古代的事實是如此的；或者用了新觀念附會一段舊文字，加以曲解，也就可說古代的事實是如此的。於是偽葛藤尚沒有斬芟，新葛藤又在叢生中了。這樣莽亂的狀況固然是一種新學問革創的時代所免不了的，但主持論壇的人究竟應當有明顯的意識力，稽這種不幸的現象，而指出一條研究的正道來給大家看。如此，許多人的精力可以不至白白地費掉，社會演進的歷史纔有真實的建設。

這幾年中社會史的論戰，頗剛個人從沒有參加過，這固因自己的能力不夠，也知道研究學問應當分工，我的性情學力既偏近於審查史料方面，就不必超越了本職來談各種社會的制度。但各個工作是沒有一項能獨立的，審查史料時也有該運用社會史的智識的地方，正如研究社會史時必須具有審查史料的眼光一樣，所以這兩方面正常相輔相成，而不當對壘交攻以減少彼此工作的效力。現在我就把這篇文章貢獻給他們。

我作這篇文章的目的仍是在審查史料——把先秦諸子口中的禪讓說還給先秦諸子，使它不致攪亂夏以前歷史的真相；也就是掃除唐虞的偽史料而增加先秦諸子的真史料。我希望研究社會史的人們看了這篇省察一下，如果我們所說的還能成立，那麼唐虞時代的社會性質最好暫且不要提起，因為那時的事情，現在還不會得到一件證據確鑿的東西來作證明；至於那時事情所以在書本上面鬧得這樣熱烈，這完全由於先秦諸子善意和惡意的熱烈的宣傳，若把這些宣傳還給了先秦諸子，試問唐虞是什麼景況，實際上

只有黑漆一團！禪讓說便是一個已摘發的例子。

關於禪讓說的來源問題，我們一二人的揣測固然未必準確，但就我們所搜集到的材料看來，似乎以這樣的解釋為最恰當。這篇文章的篇幅較長，為怕讀者一時不容易抓到綱領，所以再寫幾段提要（並略作補

遺）在下面：

戰國以前的社會建築在階級制度上，各階級的人各有他們的本分，逾越就是罪惡。作官的世世代代作官，平民就使有才能還是一個『小人』。當時理想的政治，只是從貴族世官之中選取賢良，任國家的政事。諸侯卿大夫也有時相讓，但所讓的人只限於同階級間，沒有讓給平民的。後來列國互相吞併，土地日就開發，國家的組織嚴密起來，政治工作不是幾個驕奢慣了的貴族所能擔任，侯王們就不得不在平民中選拔真才以應時勢的需要，階級制度的基礎漸漸動搖了。在這時，墨子就站在時代的前面，倡導澈底的尚賢說。他以為某個人在社會上的地位完全應與這人的能力成正比例；最賢的人做天子，其次做三公諸侯，又其次做鄉長里長，沒有一些兒冤屈。天子的位不是世襲的，是前任的天子從平民中選擇一個最賢的人出來，讓位給他。有什麼證據呢？那就是堯舜的禪讓。——這因那時人沒有時代的自覺，他們不肯說『現在的社會這樣，所以我們要這樣』，只肯說『古時的社會本來是這樣的，所以我們要恢復古代的原樣。』

墨子順應戰國的時勢而創立的禪讓說，必須上託之於古代冥漠中的堯舜，正是戰國諸子假造古史以闢勸時人的恆例。他們為了實現這個學說，就在自己徒黨中立了『巨子』制，巨子是黨中最賢的人，也是掌握

黨權最高的人，巨子的位是由前任選擇賢者而傳讓的。

孔子是春秋末年人，他正處在時代轉變的關紐，所以他一方面也說「與級制度，不願有庶人的私議。」孔子的學派傳下去叫做儒家，永遠維持這二元和「親親」相對立。因為尊賢，所以平民可以執掌政權；因為親親，所以貴族這是一個矛盾的主張，但他們總是激奮者。（例如孟子既以尊賢而不主張世官，又以「是故官既無世官了，要他做什麼，豈不成了無功勞？」）

他們以為天子之位是應當表示反對；但禪讓說是這樣的流行，而且已由堯舜的禪讓展長到舜禹和禹益儒家不能不屈伏於這橫流的下面，所以孟子便想出曲解的方法，以為堯崩之下的人歸心於舜，舜為他們所包圍，沒法處置，纔繼堯之位；禹亦是如此；直到啓禪讓的局面改變了。（啓在古史中本是最低下的人，顏淵等有考，見本年將出版的燕京大學「不賢的故事洗刷了。」）

荀子則連這一個曲解也不滿意，還斥禪讓說為「虛言」，出去了。但後來堯典的作者對於孟荀之說毫不理會，依然採用了墨家的說。篇的作者亦然，混合了墨家的禪讓節用說和鄒衍的五德終始說，寫了一段三作者更把舜禪禹這件故事插入了新作的大禹謨；於是禪讓說在儒家經典裏漢代的經師和讖緯的作者受了墨家風氣的感染，以為「大德者必受命」，像

子，然而竟不得作天子，於是「孔子爲素王」，「以春秋當新王」以及「端門受命」諸說都起來了。儒家既蒙有濃重的禪讓說的色彩，於是即使有人懷疑了堯舜禹的禪讓史實，總以爲這是孔孟相傳的聖道，康長素先生便說這是孔子託古改制的一端；他不知道這和孔子風馬牛不相及，卻是爲孟子所嫌厭，荀子所深惡而痛絕的。儒墨相亂，日子久了真不容易弄清楚了。

道家是在極亂的時勢下所產生的，他們保貴自己的生命，不願受外物的驅使，所以重個人而輕天下。他們鄙薄儒墨的栖栖皇皇地救世，以爲世界越救越亂，儒墨們不但有害於世，亦且喪失了自己的本性。他們對於禪讓說盡力排斥，以爲尚賢任知的結果一定生出大亂來。儒墨們既會造了正面的故事來證明堯舜禹的禪讓，他們也就會造了反面的故事來證明當時真道德的人的不受他們的禪讓。於是堯舜屢屢爲了讓位問題遭受一班高士的申斥，這班高士甚至用了自殺來洗刷被讓的羞辱（好像貞節的女子被強姦了），見得禪讓真是一件無聊透頂的事。

法家維持君權而剝奪民權，他們只要「上法」，不要「尚賢」，所以對於禪讓說也根本拒絕。在韓非的書中，他有時曲解禪讓故事，以爲那時天子的生活太苦，他們只是爲了個人要過舒服的日子而讓位；有時根本否認堯舜故事的存在，以爲這些完全是儒墨們造出來的，沒有信據的資格。在不信禪讓說的幾派之中，以孟子的態度爲最游移，道家最滑稽，荀子最堅決，而法家則一味的冷酷。

聽人講禪讓的故事，聽得高興了而實行禪讓的，是燕王噲；想不到結果鬧了一場慘劇，讓位的與被讓的

都殺死了。可是禪讓說經了墨儒日久的宣傳，一般人已確信了，西漢時遂有眭弘請昭帝禪位，蓋寬饒請宣帝禪位的事；而哀帝和董賢相好，也欲禪位嬖倖。自從王莽輔孺子嬰有始無終，聲稱受了漢高帝禪讓之後，禪讓遂成爲權臣篡國的固定的方式。在這種情形之下，一般人就以爲舜禹的受禪也是如此的了。適會汲冢發現竹書，編輯的人便把他們自己的想像插了進去，於是有舜囚堯和放堯的記載見於紀年和瑣語。劉知幾生得較後，看見的禪讓把戲更多，他在史通中索性把堯舜禹益的故事推演一個盡致，於是儒墨們美麗的模特兒便穿上了最慘痛的外衣，替法家詬病的「殆物」補上了應有的命運。

自從有了禪讓傳說之後，或迎或拒，大略如此。現在借此再看一看儒墨兩家的關係，來認識他們在中國歷史上的價值。我們知道，儒家存階級而墨家廢階級，儒家立等差之愛而墨家主兼愛，儒家信有命而墨家非命，從種種方面看來，這兩派實有根本的差異，未可混同；更看孟子罵墨子爲「禽獸」，荀子又罵墨子爲「聾瞽」兩家的怨毒如此，似乎也沒有溝通的道路。但從我們上面所搜集的許多材料看來，則孟荀所取墨家的話，如「仁者宜在高位」，「無德不貴」，「無能不官」等等非常的多，尤其是「上賢祿天下，次賢祿一國」之語簡直可作禪讓說的注脚。其後此等話頭更盛，如中庸裏的「德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內」，「禮運裏的「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子……是謂大同」，這種偉大的氣魄決不是斤斤於階級制度的儒家所能自創。（禮運中又有「聖人耐以天下爲一家，中國爲一人」亦即墨子說）

墨家同化儒家的力量，卽此可見。至漢，墨家中絕，儒家靠了君主的提倡，縣延了二千餘年，在這時期中舉

賢選能成爲上下的共同意識，連世官制度會否在古代實行這問題也弄糊塗了（例如前舉的荀子及靜安先生之說，又如偽古文尚書把「官人以世」列作封的大罪狀的一條）這就是墨家的血液在儒家的筋肉裏所起的作用。有人說中國的歷史只是孔子思想下支配的歷史，這是只見了外表的話。我們應知道如沒有墨家的努力宣傳，古代的階級制度必不會倒墜得這麼快速和淨盡，中國的歷史也就不是這副面目。願讀這文的人且不要笑禪讓傳說在「無中生有」的幻境裏的演變，大家來認識墨子的精神的偉大！

民國二十年秋，我在燕京大學擔任尚書研究一課，因講堯典，聯帶討論到禪讓的故事，我覺得這件故事是墨家傳入儒家的，儒家在原則上，不該收受這件故事，而在戰國的大趨勢下，又不許不收受，因此弄得左右支吾，理據見肘。當時曾將此意寫了一篇堯舜禹禪讓問題，附於講義之後。年來生活不安，尙未能詳徵博引，作爲論文。去年董丕繩先生（書業）來平，把這個意見向他提起，他亦具有同心，因託他搜集材料，往返商榷，成此一稿。此文中，如論「明賢良」即是「昭羣族」一語的得天下由於征有苗，荀子承墨家的影響諸條都是董先生讀書的心得，不敢掠美，謹記於此，並誌感謝。二十五年三月二十日，顧頡剛記於杭州。

四月初自杭州回平，董先生又給我許多材料，讓我補入文裏，遂窮六日之力修改一過。其中墨子爲宋公子目夷之後一期，切理隱心，足破近人墨子爲印度人之妄說，記此誌感。五月三日又記。

## 書 後

考近日學者對於堯舜禪讓說之考訂，除顧先生此文外，尙有郭沫若先生、錢賓四先生及蒙文通先生之

說。今略述其梗概，並附已見於後。郭先生在他的中國古代社會研究第二篇裏曾經提到唐虞禪讓問題，他說當唐虞時代是一種母系中心的社會，父子不能相承，酋長的產生是由一族的評議會選舉出來的，評議會的代表便是一族中各姓各氏的宗長。那一些四岳十二牧九官二十二人就是當時的各族各氏的家長宗長了。所以堯不能傳給丹朱，而商均亦不能被選為帝，因為他們全是嫁到別族做女婿去了。錢賓四先生在唐虞禪讓說釋疑（見史學第一期）裏有和郭說相似的解釋道：『唐虞禪讓為中國人豔傳之古史，自今觀之或殆為古代一種王位選舉制之粉飾的記載也。』以後又本堯典和孟子中的記載而推測選舉的步驟。他們是深信禪讓說實有其事實作骨子的。蒙文通先生的說法又不同了，他在他的古史甄微八虞夏禪讓裏曾經說道：『……蓋帝丹朱與舜並爭而帝，而諸侯歸舜。伯益與啓爭而為天子，而諸侯歸啓。此虞夏間揖讓之實，其關鍵乃在得失諸侯也。』

在郭先生錢先生之先，夏會佑先生在中國歷史教科書第一篇第一章裏已經說到禪讓事情是一種選舉制度，他說：『求其（禪讓）近似，大約天子必選擇於一族之中（必黃帝之後），而選舉之權則操之岳牧（四岳十二牧），是為貴族政體。』蒙文通先生的說法也大略和劉知幾史通疑古篇相同。所以對於禪讓說的解釋可以分成這三派：（一）選舉說；（二）爭奪說；（三）無其事而由於儒墨的創造宣傳說。在解釋上雖然有三種不同的說法，而在方法上卻只有兩種罷了：即前兩種說法乃對於原來史料先取信任態度而後加以解釋，後一種乃先估定此種史料之價值然後考其來源。前者是彌縫工作，後者是史源學。錢郭



二先生所根據的史料正是顧先生所欲證其偽的，而蒙先生所據的史料又是足破錢先生等的說法的。夫「所謂一種古史傳說之來必有些事實作骨子者，如禪讓之說之骨子中爲一種選舉制度，那末爭奪說之骨子又是些什麼呢？我們也沒有權力僅信選舉說而不信爭奪說，打破了守舊的傳統觀念，堯典等書在史料上的價值一定比汲冢書要高些嗎？所以既信了唐虞之禪讓爲選舉，則舜放堯，啓誅益等說便沒法解釋了。因此我們以爲選舉說的價值也就和法家等的說法差不多，如韓非說他們是欲釋重負而傳位的，他也不是先承認了禪讓之實有其事而加以合理的解釋麼？

自疑古之說起，今人對於古史之觀念已不若前此之固執，而流弊所至乃變昔日之固守爲今日之彌縫。固守舊說，其鹵莽滅裂之處，後世必有發其覆者；然彌縫的說法，因其較爲合理，或能堅人之信，此其弊尤大。顧先生此文卻是告知我們，禪讓說是如何產生的，如何滋長的，如何凝成的，其所發明，讀者自能瞭然，不必我來贅述。嘗怪今之賢者多不願奠基礎，而只希望造成房屋，材料的朽窳與否一概不計，惟皇皇然發表其建築計劃，西洋工程師主張建築些洋樓，中國工程師又主張蓋些中國式宮殿，旁觀者如問以建築材料是否合用，則他們也只有瞠目而不能對了。可是瞠目不答就該這樣完了嗎？不，我們應問出一個究竟來，好讓清來的工程師肯堅決捨掉這朽窳的材料而另行選用堅實的基础。

二十五年五月十四日，楊向奎記於禹貢學會。

### 三三八 讀『禪讓傳說起於墨家考』

權 寬

(二十八，四)

禪讓傳說是古史上的美談，從來聚訟不一，到現在還是得不到一個結論。自從顧頡剛先生做了這篇

『禪讓傳說起於墨家考』(北平研究院史學集刊第二期)對於禪讓傳說的前因後果考得十分精詳，可以說禪

讓傳說的問題，已經解決了一半，我們只要再稍加探討，便不難得到一個定論了。

查第一個明白批評禪讓說的，當推荀子。荀子正論篇把堯舜擅讓稱爲『世俗之爲說』，以爲『天子

者，勢位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣。』原來荀子是個性惡論者，又是主張『法後王』的，所以他不信

古代有這等盛事。荀子的歷史哲學是一種『古今一度』論，以爲『古今一度也，類不悖，雖久同理』，『欲觀

千歲，則數今日』(非相篇)。荀子既然把古今看得一樣，他眼見當日人王的作威作福，決不肯讓位，以爲『有

擅國，無擅天下，古今一也』，因此便斷言禪讓傳說『是虛言也！是淺者之傳，陋者之說也；不知逆順之理，小

大至不至之變者也；未可與及天下之大理者也。』荀子的反對禪讓說，只是因爲同他的學說不合，並不是

客觀的批判。韓非子說『孔子墨子俱道堯舜而取舍不同』，諸子的『取舍』只是隨他們自己的心，所以

有『不同』，禪讓傳說因爲不合荀子的心，就不免要『舍』了。

第二個明白反對禪讓說的是韓非子。韓非子說疑篇直捷爽快的說：『舜逼堯，禹逼舜，湯放桀，武王伐

紂，此四王者，人臣弑其君者也，而天下譽之！——以為堯舜也只是逼伐，並非禪讓！韓非子一面說堯舜逼伐

一面又痛罵堯舜禪讓是「反君臣之義，亂後世之教」，以為「至今人子取父之家，人臣取君之國」都是堯

舜傳下來的禍根（述孝篇）但韓非子雖則罵堯舜禪讓，卻又承認禪讓傳說，並且用上古社會情況來加以

解釋：「堯之王天下也，茅茨不剪，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日麤裘，夏日葛衣，雖監門之服，養不虧於此

矣！……以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養而離臣虜之勞也，故傳天下而不足多也」（五蠹篇）

原來韓非是個功利主義者，所以也反對禪讓說，他知「孔子墨子俱道堯舜而取舍不同，皆自謂真堯舜」，孔

墨二派不免有些託古改制，韓非看出此中祕訣，因此也造出了「舜逼堯，禹逼舜」的說法。同時韓非子的

歷史哲學是「進化論」，以為「世異則事異，事異則備變」（五蠹篇）他並且還指出社會經濟是逐漸進步

的，認為古代人主為人民服務很是困苦，因此又承認了禪讓傳說。韓非子一會兒以為堯舜逼伐，一會兒又

承認有禪讓，也只是隨口託古而已！

其次懷疑禪讓說的那要算晉的嵇康和唐的劉知幾。嵇康看見曹丕受了漢獻帝的禪讓，說道：「舜禹

之事，吾知之矣！」他因而非起堯舜來，像這樣的非難堯舜，只是受了時代的刺戟發出來的議論，也並不是

研究古史！唐劉知幾著史通，他在疑古篇裏對於禪讓傳說，更大加懷疑，實是用考據方法來否定禪讓說的

第一人；可是所據的史料，只是汲冢瑣語之類，誠如章炳麟所謂：「若據以疑儒墨之傳說，是為信近惑遠。」

劉知幾說：「山海經謂放勳之子為帝丹朱……得非舜雖廢堯，仍立堯子，俄又奪其帝者乎？」其實丹朱就

是宋明 昭明 和 祝融，（詳拙作丹朱 虞 宋 明 祝融）本來也是古代崇拜的天神，國語曾稱丹朱之神降於莘，宋明 昭明 祝融原是東夷神話中的人物，山海經本來也是偏於東夷系神話的書，所以尊丹朱為帝丹朱。劉知幾的論證是根本不能成立的。

到近代，康有為著孔子改制考，又指出禪讓說是孔子的託古改制，我們也不能相信。孔子是最審慎的人，他自稱「述而不作」，又明白的說：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」（論語八佾）他深歎夏 殷之禮文獻不足徵，不敢相信「吾能言之」的傳說，孔老先生對於治史態度的審慎從此可見。他對於夏 殷尚且如此審慎，那裏敢造出唐虞 禪讓的故事呢？況且他是主張「從周」的：「周監於二代，郁 郁乎文哉！吾從周！」（八佾）又想夢見周公：「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公！」孔子不是個歡喜遠託皇古的人，他並不像以後的諸子那樣歡喜隨口講古史。論語裏提及堯舜的幾條都有後人加入的嫌疑，趙青甫先生已著有十多萬字的考證，童書業先生也著有仲尼不述堯舜考。仲尼連堯舜都沒有述過，則禪讓的故事當然不是他老先生編造的了。

自從「古代社會」的學說傳入了中國，就有許多人出來用古代社會的情形來解釋古史傳說。郭沫若先生中國古代社會研究便以為堯舜 禪讓只是一種氏族社會中的酋長選舉制，近來錢穆先生著唐虞禪讓說（見史學第一期），說得更更有條理，可是依然「釋」不了我們的「疑」。禪讓的傳說，最早見於墨子，為什麼以前的書籍不見？根據現代民俗學家的研究，原始的人民記憶力並不十分強，要靠十口相傳，從氏族

社會一直傳到戰國再著錄於書，怕不是容易的事吧！

較可信服的，便是顧頡剛先生這篇禪讓傳說起於墨家考。尚賢之說，墨家倡道最力，禪讓的說法，也最

早見於墨子，墨子尚賢上說：

「故古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平。禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。湯舉伊尹於庖廚之中，授之政，其謀得。文王舉閔天，秦顛於置罔之中，授之政，西土服。」

尚賢中說：

「古者舜耕歷山，陶河瀕，漁雷澤，堯得之服澤之陽，舉以為天子，與接天下之政，治天下之民……」

尚賢下也說：

「是故昔者舜耕於歷山，陶於河瀕，漁於雷澤，反於常陽，堯得之服澤之陽，立為天子，使接天下之政，而治天下之民。」

楊筠如先生著堯舜的傳說（中山大學歷史語言研究所週刊）根據了這點便說：

「尚賢上……這裏雖沒有明白說有禪讓的這種關係已經明明白白了……這裏「立為天子，使接天下之政而治天下之民」的話，便造成了孟子堯老舜攝的說法。」

墨子「尚賢」「尚同」等十論，都有上中下三篇，並不是一時的作品，上篇文義簡要，中篇較繁，下篇最是文繁好辨，上篇的時代最早，中篇次之，下篇最晚（余有墨子各篇作期考，刊學藝十三卷二期）尚賢上把堯舉舜，禹舉

益，湯舉伊尹，文王舉閔天，秦顯並舉，一樣的是「授之政」，尚賢中尚賢下才說「舉以為天子，立為天子」，禪讓說的曾經墨家改造而擴大推演，是不可否認的事實！

自從顧頡剛先生發表了這篇禪讓傳說起於墨家考，不久趙肖甫先生就提出了幾個反證來證明周以前是有小人登王位小臣登相位的事實的：

書無逸說：

「其在高宗時，舊勞于外，爰暨小人……其在祖甲，不義惟王，舊為小人，作其即位，爰知小人之依。」可證高宗祖甲都曾為小人。齊侯鐘說：

「京京成唐（湯）有嚴在帝所，專受天命，荆伐頤司，敗昏靈師，伊小臣佳輔。」

這也和墨子說相合，可證伊尹本為小臣，後登相位；墨子並無甚造謠之處。不過我們覺得堯舜禪讓故事的內容，滲入了不少墨家思想的成份，確是顯明的事實！好比莊子的鼓吹堯讓許由的故事，而堯讓許由的故事乃是堯讓四岳伯夷故事的轉變，許由和伯夷是一人的分化，明陳靈兩山墨譚及清宋翔鳳尚書略說都會有明證，（詳細作許由與伯夷四嶽）這故事是有來源的，可是許由說：「鶴鷄巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為。」（莊子逍遙遊）許由怡然自得不肯為天下，這卻分明是道家的思想。墨子所記的堯舜禪讓故事的內容，一定也是墨家的思想，荀子所以要痛罵禪讓說是「世俗之為說」，是「淺者之傳，陋者之說……」也正因為這是墨家所鼓吹的傳說。

那末禪讓傳說的真正來源在那裏呢？我以為一定是出於神話。郭沫若先生在先秦天道觀之進展

一書（初爲日文書名『天的思想』在日本出版，後自譯爲中文，由商務印行）中說：

左傳襄九年還有一段關於關伯的話，便是：

『陶唐氏之火正關伯居商丘，祀大火，而火紀時焉。相土因之，故商主大火。』

此以關伯爲陶唐氏之火正，參照昭元年傳文（『昔高辛氏有二子，伯曰關伯，季曰實沈……后帝不咸，遷關伯

於商丘，主辰……』）可知陶唐氏卽是后帝。高辛氏帝嚳據上述帝俊傳說知卽帝舜，帝舜在儒家的經

典上是受了陶唐氏的禪讓而爲人王的，但照傳說上看來，這禪讓的一幕史劇是應該演在天上的。

這說法真是個可寶貴的發現，可惜郭先生沒有提出充分的證據。堯舜本來是古神話中的上帝，舜便是帝

俊，帝嚳和大皞，是殷人東夷的上帝，商頤玄鳥，『天命玄鳥，降而生商』，而後世傳說帝嚳生商契，可見帝嚳無

疑地是上帝。帝俊在山海經中，連日月也是他所產生的，當然也是上帝。天問說：『帝降夷羿，革孽夏民（下

民）』而山海經海內經說：『帝俊賜羿彤弓，素旌以扶下國』，『帝』和『帝俊』因爲是上帝，所以與下民下國相

對（證據拙作舜與帝俊，大皞）。堯便是顓頊，是周人和西羌的上帝，墨子尚賢中說顓頊是帝（上帝）之元子，給帝

刑於羽郊的，而後世傳說顓頊是顓頊的兒子而爲堯所殛，這分明堯和顓頊是一帝的分化，本來是上帝。尚書

呂刑說上帝『遏絕苗民』，會命三后，伯夷，禹，稷，『恤功于民』，會命重黎，『絕地天通』，而後世傳說堯伐有苗，

堯有臣伯夷，禹，稷，顓頊，命重黎絕地天通，這也可證堯和顓頊確是一帝的分化，本來是周人和西羌（呂，姜，姜）

本(堯)所山宗奉的大神。(堯詳拙作堯與顓頊)

堯舜原來都是神話中的上帝，那麼堯舜禪讓的傳說是從

神話化來，實在算不得怪事！

最顯見的，國語周語下說：

「……星與日辰之位，皆在北維，顓頊之所建也，帝嚳受之。」

顓頊原來是個建造北維的星與日辰之位的人，不用說是上帝了；上帝顓頊造好星與日辰之位後來授給帝嚳，當然是讓帝嚳來做上帝。堯是顓頊的分化，舜是帝嚳的分化，堯舜禪讓的故事當然也是顓頊與帝嚳授受「星與日辰之位」的神話的演變。帝嚳受了星與日辰之後怎樣呢？

魯語上說：

「帝嚳能序三辰以固民。」  
這是說帝嚳把日月星辰排列成次序了。這便是演在天上的一幕上帝禪讓的趣劇。現在民間還有劉大帝讓位給張大帝的神話，神話中原有上帝讓位的故事，本來不是希罕的！

這上帝禪讓的神話是怎樣發生的呢？據我的推測，這是東西民族混合的結果。顓頊和堯原是周人西羌的上帝，帝嚳和舜原是般人東夷的上帝，在春秋戰國之世，東西民族已經混雜，東西民族的神話也相混亂，天上的上帝本該只有一個，可是這時因東西民族的混雜，上帝有了兩個，一個是顓頊，一個是帝嚳，怎麼辦呢？般人東夷的文化，本來要比周人西羌的高，只因般人東夷被周人西羌用武力征服了，在政治上不能擡頭，因此般人東夷的宗教也遭受了壓迫，般人東夷的神道，如夷羿之類，都被說成惡神。可是周人



武力能征服殷人東夷，文化決不能征服殷人東夷，周人用的文字還是殷人的文字，一切文化也都承襲着殷人，而且時間長久了，民族間的忌恨也慢慢淡薄起來，東周以後，文化中心更向東移，於是殷人東夷的神話又漸漸擡起頭來了。結果竟把周人的祖先神后稷也說成了帝嚳帝俊的兒子。古史傳說裏說堯讓位於舜，把一切好事都說在舜的身上，怕也是這個原因。孟子萬章上說：

「咸丘蒙問曰：『語云：盛德之士，君不得而臣，父不得而子。舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之，」

「瞽瞍亦北面而朝之；舜見瞽瞍，其容有盛。孔子曰：於斯時也，天下殆哉，岌岌乎！不識此語誠然乎哉？」

孟子曰：「否！此非君子之言，齊東野人之語也。堯老而舜攝也。……孔子曰：天無二日，民無二

王。舜既爲天子矣，又帥諸侯以爲堯三年喪，是二天子矣。」

其實真正的齊東野人之語，並不以爲有二天子，實在是二天帝，因爲天無二帝，才造出了禪讓的說法。

### 三三九 九州之戎與戎禹

顧頡剛

(廿六，四，禹貢半月刊第六卷第六七合期)

禹與九州，自來卽有不可分離之關係。長發之詩曰：『洪水茫茫，禹敷下土方，』雖未明言分州，而海內

經則爲補足之曰：『洪水滔天，……禹卒布土以定九州。』禹貢一篇，以『禹敷土』始，以『九州攸同』終，

更暢演海內經未盡之意。齊侯鐘春秋齊靈公時器也，亦以『咸有九州，處禹之堵，頌湯之德。信乎此一

觀念深入古人之心目中。

今進而溯其由來，提出一問題曰：禹與九州何以發生關係？此雖現存之材料不多，不足以資解決，然尙有可以作猜想者；科學不避臆說，許人假定，敢爲斷之曰：是殆與戎族之移徙有因緣。試申論之：

春秋時，戎族分布於中國內地；在東方者，有魯西之戎；在北方者，有居今河北山東山西三省間之北戎，山戎，及無終氏之戎；在西方者，有居今陝西省之犬戎，驪戎等；至於居今河南省者，最早則有伊雒之戎。左氏僖十一年傳云：

揚拒泉泉，伊雒之戎同伐京師，入王城，焚東門，王子帶召之也。秦晉伐戎以救周。秋，晉侯平戎於王。

杜預注云：

揚拒泉泉皆戎邑，及諸雜戎居伊水雒水之間者。

由此一事，知東周王室鄰近之戎，頗爲強暴，非賴秦晉勤王之師，則驪山之禍固已重演，而春秋之世亦必以尊王攘夷之業不成，使霸主失其依據，而另換一番局面矣。

爲戎之讐悍而難御也，故越十一年，秦晉卽遷陸渾之戎於伊川，蓋以藩衛王室爲名，用蠻夷以制蠻夷。

（顧棟高說，見春秋大事表卷三十九。）

左氏僖二十二年傳云：

初，平王之東遷也，辛有適伊川，見被髮而祭於野者，曰：『不及百年，此其戎乎！其禮先亡矣！』

秋，秦晉遷陸渾之戎於伊川。

陸渾之戎何自來乎？杜預云：

允姓之戎居陸渾，在秦晉西北，二國誘而徙之伊川，遂從戎號。至今為陸渾縣也。

據杜氏說，是陸渾本為秦晉西北之地，允姓之戎自秦晉西北而遷於伊川，乃將此地名挾以俱來。然則陸渾舊地在何處乎？賴「允姓」一詞，可於左氏昭九年傳中窺見之：

周甘人與晉閻嘉爭閻田，晉梁丙張趯率陰戎伐潁。王使詹桓伯辭于晉曰：「……先王居櫛

于四裔以禦魑魅，故允姓之姦居于瓜州。伯父惠公歸自秦而誘以來，使偪我諸姬，入我郊甸，則戎焉

取之……」

其所舉遷戎事實與僖二十二年傳同，知陸渾舊地在瓜州。然不沿其舊稱「陸渾之戎」而名之曰「陰戎」

者，又何也？則以所遷之地在「陰地」故也。陰地者何？杜預注云：

陰地，河南山北，自上雒以東至陸渾。（哀四年）

是則自今陝西商縣至河南嵩縣一帶地，伊雒二水之流域，皆稱為陰地。所謂「山」者，今之秦嶺山脈也。

水南曰陰，山北亦曰陰，陸渾之戎居於河南山北兩陰之地，故時人易其名曰陰戎也。

陸渾之戎為舊稱，而陰戎為新稱，名稱之變由其居地之異。陰地之名既得其實，然則其所由遷之瓜州

為今何地乎？杜預注云：

瓜州，今敦煌。

杜預此注蓋有所本，漢書地理志敦煌縣下云：

杜林以為古瓜州，地生美瓜。

水經禹貢山水澤地篇注亦云：

杜林云，燉煌，古瓜州也。

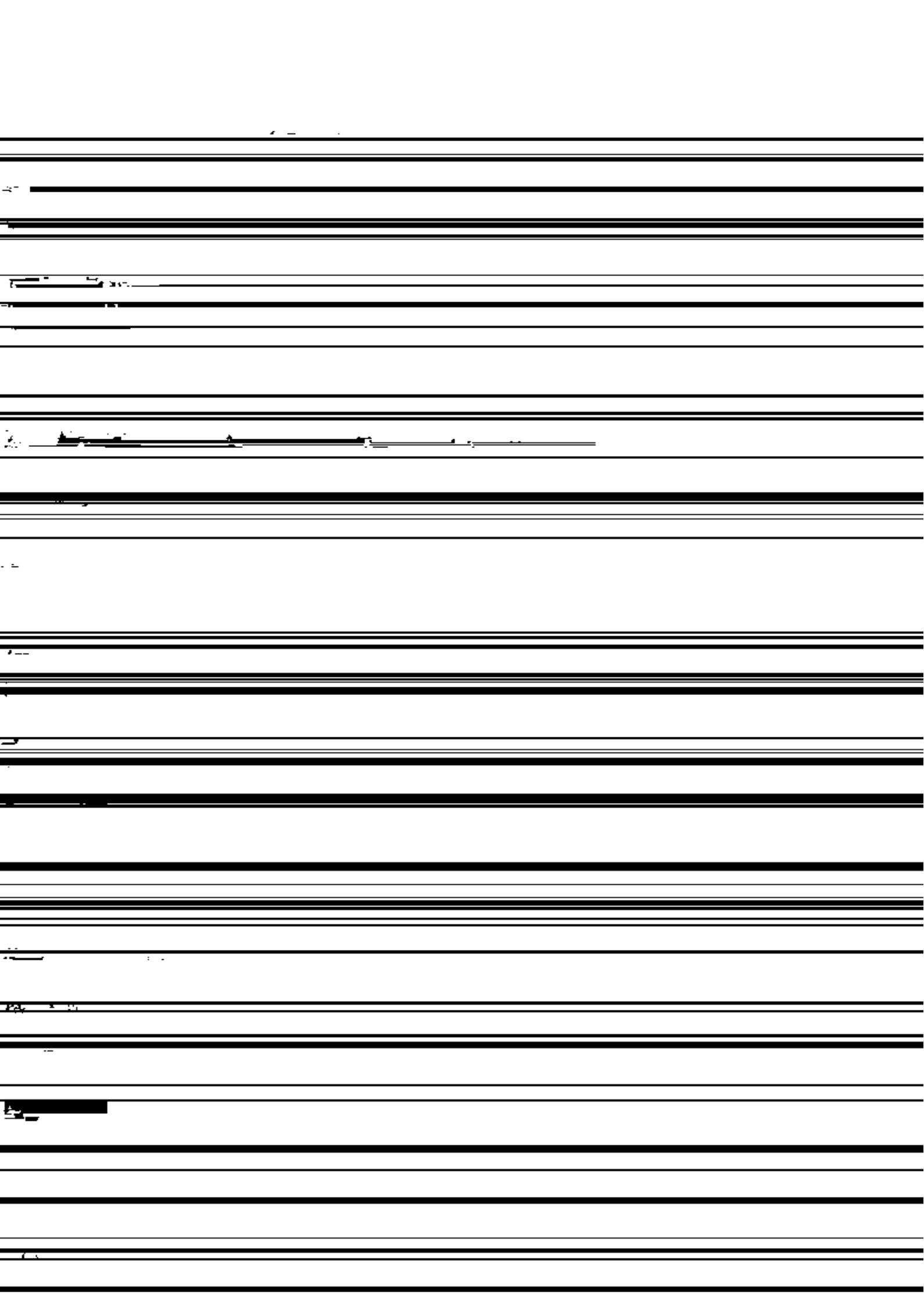
州之貢物，地出好瓜，民因氏之。

瓜州之戎，并于月氏者也。

杜林為東漢初人，少遊西州，知燉煌出瓜，因立此說。顧此說可信乎？欲究此問題，又須合左氏襄十四年傳之文而共論之：

（晉）將執戎子駒支，范宣子親數諸朝，曰：「來，姜戎氏！昔秦人迫逐乃祖吾離于瓜州，乃祖吾離被苦蓋，蒙荆棘，以來歸我先君。我先君惠公有不腆之田，與女剖分而食之。今諸侯之事我寡君，不如昔者，蓋言語漏洩，則職女之由。詰朝之事，爾無與焉；與將執女！」對曰：「昔秦人負恃其衆，貪于土地，逐我諸戎；惠公蠲其大德，謂我諸戎是四嶽之裔冑也，毋是翦棄，賜我南鄙之田，狐狸所居，豺狼所嗥，我諸戎除翦其荆棘，驅其狐狸豺狼，以為先君不侵不叛之臣，至于今不貳……」

按此傳所陳事實大足補僖二十二年傳之缺遺。當時秦人逐戎，晉人誘戎，乃得除翦荆棘而居於周郊與晉鄙。然范宣子所數之戎不曰「允姓」而為「姜戎」，何以陸渾之戎既姓允又姓姜乎？杜預知其不易解，乃強為之說曰：



小戎，允姓之戎子，女也。

苟杜氏此注確有所據，則是時秦人尙未逐戎，而瓜州誠在敦煌則離晉四千餘里，晉獻公安得娶妻若是其遠。且如杜氏說，晉惠公既爲允姓之戎所出，則當因其外家爲秦所逼，故遷其民而保護之，愛屋及烏，遂並遷姜氏之戎也。卽此一端，亦是證瓜州之不在秦西而在晉西，故得通婚媾於晉，與獻公之伐驪戎而納驪姬，其道路爲略同也。

此外戎族居今河南省者，尙有所謂蠻氏，蓋在今臨汝縣之地，汝水流域之戎也。左氏成六年傳云：

晉伯宗，夏陽說，衛孫良夫，甯相，鄭人，伊維之戎，陸渾蠻氏侵宋。

頗疑此蠻氏屬陸渾種，故冠「陸渾」於「蠻氏」之上，而亦爲晉人之力所左右也。蠻氏又稱戎蠻子，左氏

昭十六年傳云：

楚子聞蠻氏之亂也，與蠻子之無質也，使然丹誘戎蠻子嘉殺之，遂取蠻氏，旣而復立其子焉。

「蠻氏」稱「戎」，其爲陸渾之種更得一證矣。

河南山北之間，先有揚拒泉皋伊雒之戎，其後晉惠公遷戎，乃有陸渾允姓之戎，有姜戎氏，有蠻氏，種類甚複雜矣。然其名號之雜出猶未已也。左氏昭二十二年傳云：

晉籍談苟躒帥九州之戎及焦瑕溫原之師以納王于王城。

又哀四年傳云：

楚人既克夷虎，乃謀北方……單浮餘圍蠻氏，蠻氏潰，蠻子亦奔晉陰地。司馬起豐析與狄戎

以臨上雒……使謂陰地之命大夫士蔑曰：「晉楚有盟，好惡同之……」……士蔑乃致九州之戎，

將裂田以與蠻子而城之，且將爲之下。蠻子聽卜，遂執之……以畀楚師于三戶。

此兩處「九州之戎」乃爲後起之名，杜預注云：

九州戎，陸渾戎。（昭二十二年）

九州戎，在晉陰地陸渾者。（哀四年）

九州戎爲晉之陰地大夫所統屬，說爲陸渾自合。且楚人圍蠻，而蠻子奔晉陰地，蓋即圖與同種之戎相結合以自衛也。

九州之戎，其名何自來乎？何以稱之爲「九州」乎？吾人不當不一稽考之。按，通常皆以九州爲天

下或中國之異稱，然推溯其初，則實爲一固定之區域。此區域之廣袤，可於左氏昭四年傳中見之：

楚子……使椒舉如晉求諸侯……晉侯欲勿許，司馬侯曰：「不可……」公曰：「晉有三不

殆，其何敵之有！國險而多馬……」對曰：「四嶽，三塗，陽城，大室，荆山，中南，九州之險也，是不一姓。

冀之北土，馬之所生，無興國焉。特險與馬，不可以爲固也，從古以然……」

晉侯特險與馬欲不許楚子之求，司馬侯諫之曰：以九州之多險，然而今已不一其姓矣；以冀北之多馬，然而未嘗有興國焉，是皆不可恃也。此所稱九州，卽九州之戎之所在地。在此區域中，有四嶽，三塗，陽城，大室，荆山，

中南諸險。諸險之地望定，則九州區域之廣袤亦可定矣。

按此諸險中，三塗在今河南嵩縣，陽城太室俱在今河南登封縣，中南在今陝西武功縣自來，無甚異說；獨四嶽與荆山則爲說頗殊。荆山，禹貢有二：云「荆及衡陽惟荊州」及「導嶓冢至于荆山」者，南條荆山也，其地在今湖北保康縣；云「荆岐既旅」及「導岍及岐至于荆山」者，北條荆山也，其地在今陝西富平縣。舍此二者之外，尙別有一荆山。史記封禪書云：

黃帝採首山銅，鑄鼎於荆山下。鼎既成，有龍垂胡鬣下迎黃帝……後世因名其處曰鼎湖。

此荆山之所在，水經注河水篇曾說明之曰：

湖水又北逕湖縣東而北流入於河。魏土地記曰：「弘農湖縣有軒轅黃帝登仙處。」

漢之湖縣爲今河南閿鄉縣，與在今山西永濟縣之首山相隔一水，故傳說中之黃帝可以採銅於彼而鑄鼎於此。以予觀之，上述三荆山以湖縣之山爲最近於司馬侯所言，以其在河南山北，當三塗中南之中道，且爲九州之戎所居地也。

四嶽一名，杜預注謂：

東嶽，岱；西嶽，華；南嶽，衡；北嶽，恆。

此但以漢武宣以來所定之五嶽去中嶽而言之耳，古代無是說也。古代之四嶽乃爲一個種族之所出，上引戎子駒支之言「謂我諸戎是四嶽之裔冑」是其一證。駒支，姜戎氏也，則四嶽爲姜戎之祖先，亦卽姜姓一



族所共有之祖先。故國語周語下云：

昔共工氏棄此道也……欲壅防百川，墮高堙庫……皇天弗福……共工用滅……其後伯禹念前之非度，釐改制量……共工之從孫四嶽佐之，高高下下，疏川導滯……皇天嘉之……祚四嶽，命以侯伯，賜姓曰姜，氏曰有呂……申呂雖衰，齊許猶在。

在此段文中，可見四嶽爲共工之從孫，佐禹治水者，其姓曰姜，其氏曰呂，申呂齊許皆爲其後。稱其人曰四嶽者，當以其封國包有四嶽之地之故。姜戎雖未完全華化，與齊許諸國異，而其爲四嶽之裔，則與齊許諸國同。然則申呂齊許者，戎之進於中國者也；姜戎者，停滯於戎之原始狀態者也。抑申呂齊許者，於西周之世東遷者也；姜戎者，於東周之世東遷者也。由其入居中國之先後，遂有華戎之判別，是則後遷者之不幸耳。

四嶽又稱爲「太嶽」左傳中有兩處道及之：

夫許，太岳之胤也。（隱十一年）

姜，太嶽之後也，山嶽則配天。（莊二十二年）

既讀周語之文，即知太嶽與四嶽是一非二。何以有此異稱，則無證以明之，或四嶽其全稱而太嶽其偏稱乎？

四嶽何以稱四？由山海經觀之，則當時蓋有東、西、南、北四嶽。然欲明此事，必先屏除漢以下五嶽分布

全國五方之成見，乃得其實。按海內經云：

北海之內……伯翳（夷）父生西岳，西岳生先龍，先龍是始生氐羌。

此西岳自是四嶽之一。以國語鄭語之文證之。

姜，伯夷之後也。

誠所謂駢若畫一。姜之與羌，其字出於同源，彼族蓋以羊爲其圖騰，故在姓爲姜，在種爲羌。傅孟真先生

（新年）於所作姜原（國立中央研究院歷史語言研究所集刊第二本第一分）中謂「羌，姜」與鬼方之「鬼」在殷虛

文字從「人」或從「女」者相同，其說是也。又大荒西經云：

南嶽崑州山，名曰女虔。

此以後世之眼光視之，自必定爲衡霍。然南嶽何以不列於南經而反列於西經，則知其仍爲西方之山也。

猶有可以助證者，楚辭天問云：

吳獲迄古，南嶽是止。

此中所道故事今雖已不可知，而南嶽與吳有關則可知。吳者何？吳岳也，亦即岍山也，周官輿爾雅謂之嶽

山者也（說詳下）。又北山經云：

又北二百里，曰北嶽之山。

此似即恆山矣，然細按之則又不然。據北山經文，屢道其水「西流注于泂澤」（泂水，匠碑之水，敦彘之水）且

於敦彘之山說明之云，「出于昆侖之東北隅，實惟河原」。按西次三經云，「泂澤，河水所潛，其源渾渾池

池」箋注之家俱定爲鹽澤，即今新疆維布淖爾。則北山經之水，必由甘肅以入新疆無疑，安得東敷於泂澤

西河間乎！又北嶽之山之北五百十里，有北鮮之山，云：

北鮮之山，是多馬，鮮水出焉，而西北流注于涂吾之水。

證以括地志（史記夏本紀正義引）云：

合黎水一名羌谷水，一名鮮水，

及漢書武帝紀云：

（元狩）二年……夏，馬出余吾水中。（應劭注：「在朔方北也。」）

之是則鮮水在今寧夏界內，涂吾水在今綏遠河套內，雖方向容有誤記，而取以證在其南之北嶽實居秦隴間，不屬太行，則優足判明。是知北嶽與南嶽西岳，蓋峯巒相望者。觀海內經記西岳而云在「北海之內」，可知矣。

與由山海經與楚辭之提示，知最早之四嶽乃西方之四山，雖以年代久遠，記載缺乏，甚難確指其地，要必萃於一方，非若漢武五嶽之遼隔也。然其後以四嶽裔胄之遠遷，此「嶽」名亦遂漸被於他山。齊姜姓也，而

居東海之濱，故即以「太岳」之名名「泰山」，而又稱之曰「東嶽」。山經西北之人所作，茫昧於東南，故於東山經云：

又南三百里曰嶽山，……灤水出焉。

又南三百里（嶽山之南九百里）曰泰山。

誤析嶽山與泰山爲二，而卽此可知彼時「泰」與「嶽」二名蓋俱行者，是卽姜姓之族挾舊習之名以冠其

新居。  
左襄二十九年傳云：

慶封……入伐內宮，弗克，反陳于嶽。

杜注以嶽爲里名，是亦齊人念念不能忘嶽之一證也。

書馮貢云：

冀州……既修太原，至于岳陽。

導岍及岐，至于荆山，逾于河壺口雷首，至于太岳。

此「岳」與「太岳」在河東，今名霍太山，在山西南部，其地當殷周間亦戎之區域也。

後漢書西羌傳注引

竹書紀年云：

太丁二年，周人伐燕京之戎，周師大敗。

燕京之戎何在？淮南子墜形云：

汾出燕京。

高誘注：

燕京山，山名也，在太原汾陽。

水經汾水注云：

汾水出太原汾陽縣北管涔山……

十三州志曰，出武州之燕京山，亦管涔之異名也。

西羌傳注又引竹書紀年云：

太丁四年，周人伐余無之戎，克之。周王季命爲殷牧師。

徐文靖竹書統箋以爲余無之戎卽余吾及無皋二戎之合稱云：

左傳閔二年：晉申生伐東山臯落氏。上黨記：東山在壺關縣城東南，今名無皋。成元年：劉康公

敗績于徐吾氏。上黨記：純留縣有余吾城，在縣西北四十里。

洵如諸家之說，是燕京之戎居於太岳之北，余無之戎居於太岳之東。此「太岳」之名卽齊許諸國所自出之「太岳」也，然則種種之戎雖史書未留其姓，而其爲姜戎一大族中之分支，從可知矣。

唐叔受封，疆以戎索。(法定四年傳)其日與戎族相周旋可知。至於西周之末，「晉人敗北戎于汾隰」

(西羌傳注引紀年)至於春秋，諸戎漸同化於晉矣，而成元年尙有「王師敗績于茅戎」之事。左傳紀其事云：

單襄公如晉拜成，劉康公微戎……遂伐茅戎。三月癸未，敗績于徐吾氏。

由此可見彼時河東之戎尙不弱。「太岳」之名之移植，蓋與齊之嶽山不甚先後；然其後以未受方士儒生之鼓吹，亡也忽焉，反不若太室之得稱爲中嶽，斯亦遭際之有幸有不幸矣。

上述齊晉二嶽出於四嶽之分化，其所以分化由於戎族之移徙，此爲題外之文。今回復於四嶽問題，問

四嶽果在今之何地乎？則可按周官爾雅以作答。周官職方氏云：

正西曰雍州，其山鎮曰嶽山。

爾雅釋山云：

河西，嶽。

鄭玄周官注及郭璞爾雅注並釋嶽為吳嶽。吳嶽者何？史記封禪書云：

自華以西名山七……曰華山，薄山……岳山，岐山，吳岳，鴻冢，濱山。

此七山中，有岳山，又有吳岳。漢書郊祀志同記此事，而「吳岳」作「吳山」。依其次第，岳山在岐山之東，

吳山在岐山之西，故徐廣云「武功縣有……岳山」。（史記封禪書集解引）而鄭玄云「吳嶽在沂」。武功固

有太白山，然不聞其名岳，蓋徐廣望文臆測之辭。沂者，禹貢云「導沂及岐」，字作「沂」，是職方之嶽即禹

貢之沂。故漢書地理志云：

右扶風沂，吳山在西，古文以為沂山，雍州山。

漢之沂縣故城在今陝西西部之隴縣南三里，舊屬鳳翔府，今隴縣西四十里有嶽山，亦作沂山。其地在今甘

肅六盤山之東南，黃河西道之東。據此以讀北山經，則篇中鼉水，伊水，魚水，泚水俱言「西流注于河」，其方

向為不誤，益知北山經之北嶽之亦必為沂山也。

嶽山之地望可略識矣，顧史記既出吳岳，又有岳山，何也？史記夏本紀正義引括地志云：

沂山……東鄰岐岫，西接隴岡。

足證其延綿甚廣，不以一山限也。胡渭禹貢錐指亦論之曰：

吳嶽，班固皆謂卽古之岍山。然史記封禪書……又析吳嶽與嶽山而爲二……隴州志則以州

西四十里之吳山爲岍山，州南八十里之嶽山爲吳嶽。諸說互異，未知孰是。愚竊謂吳山，漢志雖云

在縣西，而岡嶺綿互，延及其南，與嶽山只是一山。自周尊岍山曰嶽山，俗又謂之吳山，或又合稱吳嶽，

史記遂析嶽山與吳嶽爲二山，而岍山之名遂隱。其實此二山者，周禮總謂之嶽山，禹貢總謂之岍山，

當以漢志爲正。（卷十一上）

胡氏所以謂「周尊岍山爲嶽山」者，實非確有所據，蓋彼既信禹貢爲夏時書，職方爲周時書，斯禹貢有岍無

嶽，知夏不名嶽，職方有嶽無岍，遂付度爲周尊岍爲嶽耳。自今日視之，則禹貢職方同出於戰國秦漢之際，與

夏周無異，而四嶽之名起源甚早，禹貢特未用之耳，非著作禹貢之時代尙未有其名也。至於胡氏謂吳山嶽

山，岡嶺綿互，只是一山，借以說明四嶽爲相近之四山，固甚愜合。

四嶽與荆山之地望定，斯可進而推測當時九州之區域。其地蓋始自今陝西之極西部，或今甘肅之東

南部，北由隴山（四嶽）南抵秦嶺（中南）及逾潼關，則北暨崑崙（荆山）南及熊耳之東（三嶽）以迄於今河

南中部之嵩山（陽城，太室）包有渭，雒，伊，汝諸水之流域。安得如杜林設想，以瓜州爲在敦煌哉！此九州者，

自潼關以西爲陸渾戎之舊居，其東曰陰地，則爲晉人遷陸渾戎之新居，而亦卽揚拒泉臯伊雒之戎之舊居。

此等地既皆包羅於九州一名之下，則九州者其本爲戎之區域，而與諸夏相盪相摩於是考乎？故戎之名稱，

以九州戎爲最廣，合全部而言之，次則陰戎，單舉晉屬；又次則陸渾戎，著其舊居；又次則姜戎，著其一姓。司馬

侯謂「九州……不一姓」觀是而可知矣。又九州是否爲九個州，抑但爲多數之稱而非固定之序，今已不可知；所可知者，則瓜州當爲九州中州名之僅存者也。

陰地爲九州之一部，故墨子尚賢上篇云：

禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。

前人以未嘗推考此問題，故視九州爲天下之異名，而陰方卒不詳其所在。自今觀之，則陰方者陰地之異名，而九州即今河南之西部及陝西之中部。雖墨子著作時代容已轉變其意義，而溯其傳說所由來，則必當如是也。

豈特陰方之與九州有不可分離之關係，即禹與九州亦復若是。按禹之由來雖不可詳，而有興於西羌之說。史記六國表云：

禹興于西羌。

吳越春秋越王無余外傳云：

鯀娶于有莘氏之女，名曰女嬃……產高密（禹）家於西羌，曰石紐。

後漢書戴良傳云：

大禹出西羌。

新語術事篇云：



大禹出于西羌。

史記集解引皇甫謐云：

孟子稱禹生石紐，西夷人也。傳曰：「禹生自西羌。」

甚疑禹本為羌族傳說中之人物。羌為西戎，是以古有「戎禹」之稱。

太平御覽八十二引尚書緯帝命驗

云：

修紀……生如戎文命禹。

其注云：

如，禹氏。禹生戎地，一名文命。

潛夫論五德志亦云：

修紀……生白帝文命戎禹。

此固皆漢人之文，其可信據之程度甚低下；然任何一傳說皆非無因而來，禹與戎族之關係必有可資探討者。

試更就詩書之文而推論之：

詩商頌長發篇云：

濬哲維商，長發其祥。洪水芒芒，禹敷下土方，外大國是疆，幅隕既長，有娥方將，帝立子生商。

夫「禹敷下土」而「有娥方將」，按以鬼方稱媿之例，娥即戎也，此亦禹與戎有關之一證。簡狄者，受玄鳥

之貽而生商者也，以其出於有妣，故亦謂之「妣簡」。(見尚書中候，潛大論五德志，及禮記月令鄭注。) 妣簡一名，正與戎禹絕相似。

書呂刑一篇為呂國之遺文，呂為姜姓，故其所道之苗民故事足以保存姜姓之族之神話。文云：

王曰：「若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及于平民，罔不寇賊，鴟義恣兇，奪攘矯虔。苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰「法」，殺戮無辜，爰始淫為劓、剕、椽、黥，越茲麗刑并制，罔差有辭。民興胥漸，泯泯焚焚，罔中于信，以覆詛盟。虐威庶戮，方告無辜于上，上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。」

「皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重黎絕地天通，罔有降格。」

「皇帝清問下民，鯀寡有辭于苗；皋后之逮在下，明明棗常，鯀寡無蓋。(自「皋后」至「無蓋」今本

呂刑在「皇帝清問下民」語上，今據墨子引文移正。) 德威惟畏，德明惟明。」乃命三后恤功于民：伯夷降典，折

民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播種，農殖嘉穀；三后成功，惟殷于民……」

在此呂王(呂侯稱王，彝器銘文中其證甚多)之一篇演說辭中，暢言苗民制作刑法以亂世，鯀寡求上帝降神以

恤民，上帝允之，乃降伯夷、禹、稷三后於下以成其地平天成之大業。伯夷者何？鄭語罔言之矣，曰：「姜、伯夷

之後也。」是姜姓之族之宗神也。稷者何？周人之始祖，姜姬之所生，姬姓之族之宗神也。苗者何？即被竄

於三危之三苗，禹貢紀其事於雍州之域，曰：「三危既宅，三苗丕斂。」三危者雍州西部黑水之所經也。作亂

之民定居西方，恤功之后亦降西方，述其事者又出於西方之族之王者，則此整篇故事必全以西方為其背景。

可知也。禹在此故事中占有重要之地位，證以禹出西羌之說，其為戎族之先人審矣。

何況禹者征苗之主帥也，呂刑雖未言而墨子則道之，非攻下篇云：

昔者三苗大亂，天命殛之……高陽乃命禹於玄宮，禹親把天之瑞令以征有苗……禹既已克

有三苗，焉歷為山川，別物上下，鄉制四極，而神民不違，天下乃靜。

禹之受天命而殛苗，猶其受天命而恤民。殛苗之後，遂平水土而有天下。墨家之傳說由於姜姓之族所傳

播，讀此可知——蓋禹……歷為山川……神民不違——亦即商頌所謂『禹敷下土方……有娥方將』之

義也。

三苗原據之疆域，依錢賓四先生（穆）古三苗疆域考（燕京學報第十二期）所說，有如下之結論：

古者三苗疆域，蓋在今河南魯山嵩縣盧氏一帶山脈之北，今山西南部諸山，自蒲坂安邑以至析

城，王屋一帶山脈之南，夾黃河為居，西起蒲潼，東達榮鄭，不出今河南北部山西南部廣運數百里間也。

三苗既為禹克之後，古籍皆謂已遠竄三危，然則信已全竄乎？抑尚有留居中原者乎？錢先生續論之曰：

近人章炳麟檢論序種姓謂今之苗古之蠻也，與三苗異。然余考春秋河東有茅戎，『茅』蠻』

同字，則茅亦在北方。又有陸渾蠻氏，亦稱戎蠻子，杜云河南新城縣東南有蠻城。『蠻』『茅』一

音之轉，蠻即茅，亦即苗也。楚人筭路藍縷以啓荊蠻，此所謂蠻者，亦在河南汝水上流一帶山中……

自屬古者三苗遺裔。而鬃與三苗，亦未見其必為二也。尚書呂刑言及苗民制刑，亦以呂國河南南

陽，其先本苗土，故引以為誠。

此說甚是，從可知苗族與驅苗之族皆雜居於河東河南一帶。司馬侯曰：「九州之險，是不一姓，」固不但陸渾之戎中有允姓姜姓之異，而征服者與被征服者亦同蒙於「戎」之一大名下也。至於范曄，於後漢書中作西羌傳，乃云：

西羌之本，出自三苗，姜姓之別也。

且以三苗為姜姓矣。於以知種族之混同必由雜居來，而征伐者雜居之先導也。

又有一事可連類而及之者，則嵩山之稱為中嶽及其與鯀禹之發生關係是也。

嶽高維嶽，駿極于天。維嶽降神，生甫及申。

此所謂甫，即呂也。（古呂甫同音，故漢呂刑禮記表記引作甫刑。）既讀周語之文，即知此為「祚四嶽國，氏曰有呂」之

故事。申與呂皆姜姓之國，故尹吉甫於周宣王封申伯於南土之際，作嶽高之詩以送之，推其源而頌之曰：

「嶽高維嶽」者，形容嶽山之奇偉也；曰「維嶽降神」者，稱揚其先人四嶽之靈異也。嶽者，山大而高，見毛

詩故訓傳及爾雅釋山。其後以陸渾戎之被遷於伊川，此四嶽之故事亦遂接踵而至，於是太室被稱為中嶽，

又別稱為嵩高。此未見於春秋戰國時書，而初見於漢武帝之詔。漢書武帝紀云：

元封元年……春正月，行幸緱氏，詔曰：「朕用事華山，至于中嶽……見夏后啓母石……翌日親

登嵩高……其令祠官加增太室祠……以山下戶三百為之奉邑，名曰崇高。」

自是以後，九州中之太室遂正其名曰嵩高，而推厥由來則在尹吉甫之詩，但將形容詞易為名詞耳。此則最後出之嶽也。『嵩高』漢書地理志作『密高』。此『崧』『嵩』『崇』『密』諸名，其異同為何如乎？

王念孫論之曰：

『以山下戶三百為之奉邑，名曰崇高』師古曰：『謂之崇者，示尊崇之。』又郊祀志『以山下戶凡三百封密高，為之奉邑』師古曰：『密，古崇字耳。以崇奉嵩高之山，故謂之密高奉邑。』念孫案：『崇高』即『嵩高』。師古分『崇』『嵩』為二字，非也。詔曰：『翌日親登崇高』志曰：『以山下戶凡三百封密高』則崇高本是山名而因為邑名，非以崇奉中嶽而名之也。古無『嵩』字，以『崇』為之，故說文有『崇』無『嵩』。經傳或作『嵩』或作『崧』皆是『崇』之異文。地理志潁川郡密高下云：『古文以密高為外方山』周語：『融降于崇山』章注：『崇，崇高山也』是嵩高之『嵩』本作『崇』也。……後世小學不明，遂以『崇』為泛稱，『嵩』為中嶽。  
(讀書雜志四)

知崇山之即為嵩山，則知緜與禹自春秋以下皆與此四嶽傳說之新根據地發生關係。周詩云

有崇伯緜播其淫心。

是緜為崇伯也。逸周書世俘云：

乙卯，籒人奏崇禹生開，三終，王定。

崇禹生開，卽樂章之名而可見故事之一斑。「開」卽啓，啓生於嵩山，故漢武至中嶽而見夏后啓母石（禮

勅注啓生而母化爲石）禹稱「崇禹」則謂彼繼鯀而爲崇伯矣。至於「禹辟舜之子於陽城」（孟子萬章）及

「禹都陽城」（漢書地理志潁川郡陽翟下原贊注引紀年）諸說，由是以觀之，疑皆遷戎之後所孕育者也。

由戎居之九州，演化而爲天下之代稱之九州，更演化而爲堯之十二州。由戎之先人所居之四嶽，演化

而爲平分四方之四嶽，更演化而爲漢武帝之五嶽。由戎之宗神禹，演化而爲全土共戴之神禹，更演化而爲

三代之首君。州與嶽隨民族之擴大而擴大，「禹迹」又隨州與嶽之擴大而擴大，此皆向所視爲純

粹之華文化者，而一經探討，乃皆出於戎文化。且姬姜者向所視爲華族中心者也，禹稷伯夷者向所視爲創

造華族文化者也，今日討探之結果乃無一不出於戎，是則古代戎族文化固自有其粲然可觀者在，豈得牢守

春秋時人之成見，蔑視其人爲顛蒙樛昧之流乎？夫戎與華本出一家，以其握有中原之政權與否乃析分爲

二，秦漢以來，此界限早泯矣，凡前此所謂戎族俱混合於華族中矣。不幸春秋時人之言垂爲經典，後學承風，

長施鄙薄，遂使古史真相沈霾百世。爰就九州之戎一事尋索禹之來源，深願後之人考論華戎毋再牽纏於

不平等之眼光也。

四年前曾作州與嶽的演變一文，載於燕京大學史學年報第一卷第五期。此數年中，時有新書，欲增入前文，而事務苦煩，未

能如志。茲值夏不烈先生編本古代地理專號，在其所集得之文中頗有討論夏與禹者，不禁見獵心喜，爰就九州之戎一題先草

此篇，藉供鄙見於諸方家。至於「州與嶽」全文，問題既複雜材料尤多而且亂，非短時間所能整理就緒，將來有暇必當重編，俾古

史中地理區畫一門可勉強求得一約略之定論也。

廿六年五月廿五日，試開附記。

## 跋

董書業

禹傳說來源之問題，最早即提出於顧頡剛師。在古史辨第一冊中師主張禹為南方民族傳說中之人物，其主要之理由為：

1. 楚詞天問對於鯀禹有很豐富的神話。
2. 越國自認為禹後，奉守禹祀。
3. 傳說中禹有會於塗山娶於塗山的故事，塗山在今安徽。
4. 禹致羣神於會稽，禱於會稽，道死葬會稽，會稽山在今浙江，春秋時為越都。
5. 會稽有大禹陵。
6. 古代夏族看南方人為蟲種，禹名從「蟲」，「忍」亦此例。
7. 東南方為水潦所歸，人民有平定水土的需要，因之產生禹的神話。

有以上七條強證，說禹為南方民族神話中之人物，在當時自足成爲一種最近情理之假定。然自今日觀之，楚詞本爲古代神話之總集，其中商周之傳說包羅亦極多，非僅「對於鯀禹有很豐富的神話」也。越國自

認爲禹後，乃戰國以後之事。越本華姓，墨子非攻篇云：「越王聚麇（無麇）出自有遠，」孫詒讓以有遠卽楚熊渠。國語鄭語云：「華姓夔越，」世本云：「越爲華姓，與楚同祖。」（漢書地理志注臣瓚引）史記楚世家云：

「熊渠……立其……少子執疵爲越章王。」則越爲熊渠之子越章王之封地，其證甚明，越焉得爲禹後耶？

塗山卽會稽（塗山卽黃山附近之三塗，其名由姜姓民族攜至東方者）本在山東，楊拱辰先生（尚奎）證之甚明，見

所著夏民族起於東方考。蓋禹之傳說由越人啓土山東（見竹書史記等書）而攜至越地，會稽之傳說則又由

越民族之傳播而北上（塗山乃泰山下山，及會稽傳說北上，乃與塗山併合爲一）故不能以禹與塗山會稽之關係證禹

之傳說發生於南土也。禹名從「虫」亦卽「勾龍」，龍之傳說與實物非必南方獨有。史記封禪書記秦

文公夢黃虵自天下屬地，作鄆時，郊祭白帝。山海經注引開（啓）筮云：「緜死三歲不腐，剖之以吳刀，化爲

黃龍也。」黃龍與黃虵同類，然則水中動物龍蛇之類西方固有之，是又不能以禹名從虫證其爲南方傳說

中之人物矣。蓋中國之西北方地勢高低不平，一逢水潦卽成州之形狀，故九州之傳說卽起於此地，治水之

傳說亦產生於此；「降丘宅土」非必南方民族特有之情形也。

綜上所論，禹起南方之說似不如禹起西方之說爲可能。釋師此文從九州四岳之原在地，推測禹傳說

之起源，立證確而闡發精，禹與西方民族有關，自有此文，蓋爲定論矣。抑有進者，緜禹傳說之產生於西方，尙

有他證，試補論之：

緜卽共工之說，經友人楊寬正，陳夢家諸先生及顧師與余之考證，殆無疑義。而共工古有伯九州之說：



國語魯語云，「共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九州。」禮記祭法並作「九州」，是共工為古九州之伯，即鯀為古九州之伯，后土能平九州，即禹能平九州。有崇伯鯀及崇禹之說，殆與此有關，則鯀禹與古九州之關係，又從可知矣。又山海經海內經云：

黃帝生駱明，駱明生白馬，白馬是為鯀。

而大荒北經云：

黃帝生苗龍，苗龍生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是為犬戎。肉食，有赤獸，馬狀無

首，名曰「戎宜王尸」。

是犬戎與鯀同出西方傳說中人物之黃帝（弄明與駱明疑為一人之分化）所謂「馬狀無首」之「戎宜王」或

即指「白馬」之「鯀」亦未可知。然則「鯀化為黃熊以入羽淵」，「鼈靈尸隨江水上至鄆」，殆亦本於

戎族之傳說耶？

共工為姜戎之祖，鯀為戎族，則禹傳說之出於戎族，此亦一證也。再鯀所殛之地，舊謂在東方，然山海經

中山經云：

青要之山，實維帝之密都，北望河曲，是多駕鳥，南望壇者，禹父之所化。

水經伊水注云，「禪堵水，水上承陸渾縣東禪堵，渚在原上，陂方十里……即山海經所謂「南望禪堵，禹父之

所化。」然則禹父所化之處，正在陸渾之戎區域之中。據此以言，鯀禹之為戎族宗神，蓋無疑問。至若

左定四年傳所云，「啓以夏政，體以戎索。」則夏戎爲混處之族。鄭語云，「申繚西戎方強。」韋注，「申，姜姓；繚，妘姓；申之與國也。」西戎亦黨於申。周襄，故戎狄強。史記周本紀載，「申侯與繚，西夷，犬戎攻幽王。」然則姜妘等族原爲戎種，與周雜處。禹之由姜戎之神化而爲夏人之祖，其因殆在此乎？不敢臆斷，姑縷陳之以質高明。

二十六年，五月，三十日，童書業議於故都。

### 三四〇 鯀禹的傳說

——夏史考第四章（廿六、六）——

顧頡剛  
童書業

夏代的歷史，我們在最早的文籍金文詩書（商周書）裏只知道有桀王暴虐，被商湯征滅的一件事。在周代人的心目中，夏初的歷史已是很渺茫的了，如他們說：

相古先民有夏，天迪從子保，面稽天若，今時既墜厥命。

有夏服天命，惟有歷年；……惟不敬厥德，乃早墜厥命。

我受天命，丕若有夏歷年。（召燕）

古之人迪惟有夏，乃有室大競，籲俊尊上帝，迪知沈恤于九德之行，乃敢告教厥后曰，「拜手稽首，后矣！」曰，「宅乃事，宅乃牧，宅乃準，茲惟后矣！」謀面用丕訓德，則乃宅人，茲乃三宅無義民。桀

德惟乃弗作往任，是惟暴德罔後。(立政)

他們只知道有夏的初年是怎樣的好，後來怎樣變壞；又知道有夏的國祚是很長的。除此以外，只知道一個夏桀，至於桀以前的君主是誰，實際的事迹又是怎樣，周代人似乎全不知道。他們雖說到禹，但並未把他和夏發生關係。在詩書中，禹的地位是獨立的，事蹟是神化的，禹是禹，夏是夏，兩者間毫無交涉。一直到戰國以後的文籍裏，我們才發現禹是夏代的第一世君主。國語鄭語說：

夏禹能單平水土，以品處庶類者也。

這是「夏禹」一名的始見。(國語子也說，「天命夏禹於玄宮。」)雖然在墨子中我們早已看出禹是夏代的王了。

鯀的名字出現較晚，直到墨子裏才見。(洪範是墨子以後的書。)他與禹本來有沒有關係，很是問題，因為

墨子說鯀是上帝的元子，被上帝所刑，上帝又曾任命過禹，但墨子是反對「殺其父而賞其子」的辦法的。魯問篇說：

魯陽文君語子墨子曰，「楚之南有啖人之國者，橋其國之長子生，則鮮而食之，謂之宜弟；美則以遺其君，君喜則賞其父，豈不惡俗哉！」子墨子曰，「雖中國之俗亦猶是也。殺其父而賞其子，何以異食其子而賞其父者哉？苟不用仁義，何以非夷人食其子也。」

「殺其父而賞其子」是夷道，墨子總不敢說上帝或堯舜用夷道罷。所以我們懷疑墨子是不以鯀禹為父子的。不過山海經和天問等記載原始神話的書裏已經把鯀禹說成父子，或許只是墨家的傳說特異，或許

竟是我們神經過敏，均未可知。

繇與夏發生關係也始於國語和左傳，但『夏繇』一名則是最早出現於呂氏春秋的君守篇說：

夏繇作城。

自從繇禹與夏代發生了關係，夏代史的首頁方才寫得成。夏代的上面是虞代，虞代的代表者是堯舜

(堯舜本都是虞帝，「唐」的代號是後起的，另有考證，請參看本編書業所著帝堯陶唐氏名號溯源一文) 因種種關係，繇禹又與堯

舜漸有了交涉；自從堯舜禹禪讓說產生，三代以前的上古史又粲然可稽了。

爲解剖繇禹傳說的來源，本相與其演變，我們分了以下的五個題目來詳細說明。

## 一 繇禹的天神性傳說

原始的繇禹究竟是人是神，我們現在已經不得而知。——這不是我們不想知道，實在是現存的材料

太少，沒法知道了。——但是繇禹在古代，確有天神性的傳說，這是不容否認的事。我們且先看看保存原

始神話最豐富的山海經。海內經說：

禹繇是始布土，均定九州。……洪水滔天，繇竊帝之息壤以堙洪水，不待帝命；帝令祝融殺繇于

羽郊。繇復(腹)生禹，帝乃命禹卒布土以定九州。

凡山海經，楚辭，淮南子等書裏單稱『帝』的多指上帝。這是說繇偷了上帝的法寶『息壤』。(郭注「息壤

者，昔土自長息無限，故可以塞洪水也。去壅塞那滔天的洪水，只因不會得着上帝的同意，上帝就派人把他殺了。

鯀死後，在他的肚裏忽然生出一個禹來。(郭注：『開筌曰：『鯀死三歲不腐，剖之以吳刀，化爲黃龍也。』』初學記二十二引)

鯀，『大副之吳刀，是用出禹。』可證『復』即『腹』字。上帝就派禹去完成鯀的事業——『布土以定九州。』

鯀會偷上帝的東西，死後又會生兒子，禹會受上帝的任命去布土，他們自然都是神性的人物了。我們再讀墨子，又知道他們都是上帝的親屬。尙賢中篇說：

雖天亦不辯貧富貴賤遠邇親疏，賢者舉而尙之，不肖者抑而廢之。……然則親而不善以得其

罰者誰也？曰，若昔者作鯀，帝之元子，廢帝之德庸，既乃刑之于羽之郊，乃熱照無有及也，帝亦不愛。

……然則天之所使能者誰也？曰，若昔者禹稷皋陶是也。

原來鯀是上帝的大兒子，只因他廢了上帝的功德，上帝就把他刑了；這可見上天對於親而不善的人的處罰。

禹是鯀的兒子，便是上帝的孫子，只因他比他的父親能幹，上帝便任用了他；這可見上天對於賢能的人的

信用。鯀禹既是上帝的兒孫，他們自然更不是凡人了。洪範也說：

鯀陞洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範

九疇，彝倫攸斁。

這與墨子的話相互證。不過鯀的罪狀自此以後變成『陞洪水，汨陳其五行』罷了。『洪範九疇』當是

『九州』傳說之變。

與山海經相互證的是楚辭和淮南子。我們先看楚辭，天問說：

鸚龜曳銜，鯀何聽焉？顓欲成功，帝何刑焉？

永遏在羽山，夫何三年不施？

伯禹腹鯀，夫何以變

化？纂就前緒，遂成考功；何續初繼業而厥謀不同？

洪泉極深，何以窺之？

地方九則，何以墳之？

應

龍何畫？

河海何歷？

鯀何所營？

禹何所成？

……九州安錯？

川谷何洿？

東流不溢，孰知其故？

東西南北，其修孰多？

南北順隨，其衍幾何？

崑崙縣圃，其居安在？

增城九重，其高幾里？

四方之門，

其誰從焉？

西北辟啓，何氣通焉？

……

這是整段的鯀的故事：鯀聽了鸚龜的指示去治水，將要成功反被上帝所刑，在羽山的地方拘禁了三年

(「遏」止也，拘禁之意)

伯禹便從鯀的肚裏變化出來。

他繼續鯀的功業，把極深的洪泉填平了。(注注，「言洪

水淵泉極深，大禹何用窺而平之乎？」

「窺」即「增」字)

把「方九則」的地弄高了

(「增」字訓「高」)

朱注，「九州之

城何以用其土而高之乎？」

又有應龍助着他治水；他放穩九州，掘成川谷，計算了東西南北的廣長度數，又安置

了天帝的下都崑崙山。

從此宇宙使得平定。淮南子墜形訓說：

禹乃使太章步自東極至于西極，二億三萬三千五百里七十五步；使豎亥步自北極至于南極，二

億三萬三千五百里七十五步。

凡鴻水淵數自三百仞以上二億三萬三千五百五十(里)有九(湖)

(「里」『淵』二字據王念孫校勘)

禹乃以息土填洪水，以為名山。

掘昆侖虛以下地，中有增城九重，其

高萬二千里百一十四步二尺六寸；

旁有四百四十門；……旁有九井；玉橫維其西北之隅；北門開

以內不周之風，傾宮，旋室，縣圃，涼風，樊桐在昆侖閭之中。……

這是天間的具體解答。禹派個叫太章的從東極步行到西極，丈量得兩面的距離共有二億三萬三千五百里七十五步；又派個叫豎亥的從北極步行到南極，丈量得兩面的距離也是二億三萬三千五百里七十五步。

(海外東經，「帝命豎亥步自東極至於西極……」曰「禹令豎亥。」可見禹與上帝是有同等本領的人物。) 在這裏共有三百

何以上的鴻水淵藪二億三萬三千五百五十九個，禹使用息土（即息壤）把洪水填平，造成了名山。又把天上的崑崙虛掘下地來，其中有九重的層城，高共一萬一千里一百一十四步二尺六寸；旁邊有四百四十個門，北門開着納進不周之風。傾宮，旋室，縣圃等等都在崑崙的閭闔門（注：「閭闔，崑崙虛門名也」）之中。

讀了上面的敘述，我們知道洪水是絲禹用息土填平的，九州是絲禹放置的，川谷名山也是他們造成的。禹又會派人丈量東西南北四極的度數，又會從天上掘下崑崙虛，這除了帝子天孫真是誰也辦不到。其實他們的本領還不止此，淮南子天文訓又說：

日出于暘谷……入于虞淵之汜，曙于蒙谷之浦，行九州七舍有五億萬七千三百九里；禹以為朝晝昏夜。

禹的本領大到能驅使太陽，制定朝晝昏夜，直是上帝的化身了。

說：讀了山海經，墨子，天問，淮南子等書，再回頭來看金文詩書，便懂得絲禹傳說早期的情況了。齊侯鐘銘

象食成唐(湯)有嚴在帝所,專受天命……咸有九州,處堦(禹)之堵。

這是說成湯受了天命,就享有了九州,住在禹的土地上。土地如何會是禹的呢?只因它是禹用上帝的「息壤」造成的。所以秦公毀銘也說:

不(丕)顯朕皇且(祖)受天命,甬宅禹賚,十又二公在帝之坏。

「賚」讀爲「蹟」(詳下)。「禹蹟」便是「禹堵」。因爲土地是禹造成的,所以遍天下都是禹的蹟。

「帝坏」與「禹賚」爲互文,禹的蹟便是帝的坏,這是因爲禹平水土是受的上帝的命令。「甬宅禹賚」秦公鐘銘作「甬有下國」。「下國」是對上天而言的。「在帝之坏」鐘銘作「不象在下」,可證「下國」便是「帝坏」,也便是「禹賚」。禹與帝的關係密切如此。

「禹蹟」又見於詩書,書立政說:

其克詰爾戎兵以陟禹之迹,方行天下,至于海表,罔有不服。

「陟禹之迹」與「甬宅禹賚」文義相近,「方行天下,至于海表」都是禹的迹,禹迹之廣可知。左傳襄公

四年也說:

芒芒禹迹,畫爲九州,經啓九道……

「禹迹」畫爲九州,「九州」是當時天下的異名,這與齊侯鐘銘「咸有九州,處堦之堵」的話又相印證了。

「禹迹」又作「禹績」,詩大雅文王有聲篇說:



豐水東注，維禹之績。

商頌殷武篇說：

天命多辟，設都于禹之績。

逸周書商誓篇（這是逸周書中較古的一篇）也說：

在昔后稷，惟上帝之言克播百穀，登禹之績。

「登禹之績」自是「陟禹之迹」的異文，這可確證「禹績」便是「禹迹」（蹟）了。（左傳哀公元年說少康，

「復禹之績」此「績」字亦即「蹟」字，猶言疆土也。）

據淮南子說名山（「名」字可訓為「大」，「名山」猶言「大山」）是禹造成的，所以詩經也說：

信彼南山，維禹甸之。（小雅信南山）

奕奕梁山，維禹甸之。（大雅韓奕）

「甸」字究為何解，現在姑且闕疑。即依舊解訓「治」，「治」字所包之義也很廣闊，如「爲山」（淮南子）

的「爲」可以訓「治」，「陳山」的「陳」也可訓「治」。（鄭玄周禮注引「甸」作「陳」，「陳」即「陳」，「奠

山」（禹貢）的「奠」也可以訓「治」。我們覺得禹貢「奠高山大川」一語實是神話的遺迹，請問山川

怎樣「奠」法？「甸」「奠」音近，「甸」或即「奠」字。無論如何，遍治四方名山一事，在禹的時代決

計不是人力所能的！

據山海經淮南子等書說洪水是禹奉了上帝的命用息土填平的，所以詩經也說：

洪水芒芒，禹敷下土方。(商頌長發)

在「洪水芒芒」的常兒，禹從天上降下地來敷土。「敷」訓爲「布」，海內經說，「洪水滔天，帝乃命禹布土」可證。土地原來是禹布成的。楚辭天問也說：

禹之力獻功，降省下土四方。

「降省下土四方」一語就是「敷下土方」的訓詁，可見禹是從上降下來的。所謂禹獻功乃是說他向天獻功；禹貢說，「禹錫玄圭，告厥成功」，據帝王世紀和宋書符瑞志，禹的玄圭是上天所賜；禹告成功也是向天告功，與堯舜無關。書呂刑又說：

皇帝清問下民……乃命三后，恤功于民……禹平水土，主名山川。

這裏的「皇帝」卽是上帝，師劄錄，「肆皇帝亡嘆，隴保我率周擊四方」可爲明證。禹是上帝所命「恤民」的三后之一，禹平水土是受的上帝的命，並不是受的堯舜的命。——這確是一件很顯明的事實！

在古代的傳說裏，神與獸往往是不分的，鯀既有天神性的傳說，所以他們也有變獸的故事。如天問說：

化爲黃熊，巫何活焉？咸播秬黍，莆蕘是營，何由并投而鯀疾修盈？

在這裏有「鯀疾脩盈，化爲黃熊」的故事。天問的話不容易懂，我們應參看國語和左傳。晉語八說：

昔者鯀違帝命，殛之于羽山，化爲黃熊以入于羽淵。

左傳昭公七年也說：

昔堯殛鯀于羽山，其神化爲黃熊以入于羽淵。

它們說鯀被殛後，他的神靈變成一頭黃熊跳入了羽淵（「熊」一作「熊」，熊，三足獸也。）

山海經注引開筵又

說鯀化爲黃龍，這都是古代的白蛇傳式的故事。因爲鯀會變熊，所以他的兒子禹也會得變熊。釋史卷十

二引隨巢子說：

禹娶塗山，治鴻水，通轅轅山，化爲熊。

鯀治洪水不成而變熊，禹也因治洪水而變熊。我們知道人是不會變化的，除非是神！又呂氏春秋行論篇

說：

堯以天下讓舜，鯀爲諸侯，怒於堯曰：「得天之道者爲帝，得地之道者爲三公，今我得地之道，而不

以我爲三公。」以堯爲失論。欲得三公，怒甚猛獸，欲以爲亂；比獸之角能以爲城，舉其尾能以爲旌；

召之不來，仿佯於野以患帝，舜於是殛之於羽山，剖之以吳刀。

鯀想得三公的位子成了失心瘋，瘋得比一頭猛獸還凶。他能「比獸之角以爲城」（案此語即「夏鯀作城」

等傳說所從出）。「舉其尾以爲旌」真像一個獸的頭領。舜因爲他如獸一般「仿佯於野」足以爲患，便把

他殛死，並用吳刀把他的身體剖開。我們讀山海經注知道鯀被吳刀所剖之後便化爲一條黃龍，請問這些

不是神話又是什麼？

## 二 禹的神職

鯀禹既都是天神（或許是人變成的），那末他們的神職也不能不一討論。關於鯀的神職，因為沒有材料，只好暫時闕疑。至於禹，我們知道他是主領名山川的社神。書呂刑說：

禹平水土，主名山川。

『名山川』是一詞；淮南子墜形訓，『禹乃以息土填洪水，以爲名山』；莊子天下篇，『昔者禹之湮洪水，……名川』（原作『山』，從俞樾校改）『三百』可以爲證（此外證據尙多，姑不備舉）。『主』是主領的意思。國語魯語

下說：

昔禹致羣神於會稽之山，防風氏後至，禹殺而戮之，其骨節專車。

禹是名山川的主神，所以能夠『致羣神』，好像天子能召會諸侯一般，所以又有『禹合諸侯於塗山，執玉帛者萬國』（左傳哀七年）的傳說；塗山即是會稽山（說文，『會，會稽山也』，『會』即『塗』字）。韓非子更明說，『禹

朝諸侯之君會稽之上，防風之君後至而禹斬之』（節那）這都是神話的人化。但是所謂『羣神』究竟是

些什麼神呢？魯語下文說明道：

山川之靈，足以紀綱天下者，其守爲神。

章注，「山川之守主，爲山川設者也。足以紀綱天下，謂名山大川，能興雲致雨，以利天下也。」可見這些神都是名山川的神了。禹是名山川之神的首領，這就是所謂「主名山川」。

說到這裏，一定有人反駁道，「魯語所謂「神」實在是人，這些「神」和那爲社稷之守的公侯一般，其名爲「神」並不是真正的天神啊！」不知道這正是經過粉飾的觀念。戰國人理智發達，他們最喜歡把原有的神話用人情去解釋，例如夔獸一隻脚，他們會解做「夔（人名）一個就夠了」（見呂氏春秋）；天神黃帝一個脖子上長着四張臉，他們會解做「黃帝（人王）派四人分治四方」（見尸子）；所以「禹致羣神」他們也就解做「禹合諸侯」了。但是我們要請問的是：世界上真有「骨節專車」的人類嗎？禮記祭法說，「山林川谷丘陵能出雲，爲風雨，見怪物，皆曰神。」如防風氏之類正是所謂「怪物」。何況禹爲名山川羣神之主我們還有墨子等書可作旁證。墨子明鬼下篇說：

商書曰：「嗚呼！古者有夏，方未有禍之時，百獸貞蟲，尤及飛鳥，莫不比方，矧倅人面，胡敢異心。山川鬼神亦莫敢不寧，若能共允。倅天下之合，下土之葆。」察山川鬼神之所以莫敢不寧者，以佐謀禹也。

山川鬼神都是禹的佐謀，禹不是山川鬼神之主又是什麼呢？——人話裏面又保存了一些神話的遺迹。

大戴禮記五帝德說：

禹……爲神主……左淮繩，右規矩，履四時，據四海，平九州，戴九天。

這不是活畫出一幅禹的神像嗎？禹爲神主，卽是禹爲名山川神之主，史記夏本紀說：

禹……爲山川神主。

可作明證。這些都是漢人書裏所保存禹的神話的遺迹。雖然他們之所謂「主」乃是祭主的主，如詩經

所謂「百神爾主矣」（大雅卷四）的「主」。但是我們抽繹先秦其他的書，知道這「主」字原有領主的

意義，如左傳桓公六年，申繆曰：「名有五……以山川則廢主。」這個「主」字便是山川之神了。史記封禪

書稱始皇行禮祠名山大川及八神，八神爲「天主」「地主」等，並可證「主」字之義。

「名山川羣神之主」這是一個什麼職務呢？我們以爲這便是社神。社或稱「主」，說文：「社，地主

也」（注意這「地主」二字）。論語「哀公問社於宰我」，魯論「社」作「主」，鄭玄云：「主，田主謂社主。」

因爲山川都是附屬於土地上的，而社神卽是土神，所以爲山川神之主。卜辭中有祭土的記載，據考證，「土」

卽是「社」。詩大雅縣篇：「迺立冢土。」毛傳：「冢土，大社也。」逸周書世俘解：「用小牲羊犬豕于百神，

水土于誓社。」並可證百神與水土社的關係。而且禹爲社神在古書上是有明證的，淮南子汜論訓說：

禹勞（力）天下而死爲社，后稷作稼穡而死爲稷。

史記封禪書也說：

自禹興而修社祀，后稷稼穡故有稷祠。

因爲「社稷」連稱，所以「禹稷」也連稱了。

其實禹爲社神就是在後人公認爲先秦的書上也有明證的。  
國語魯語上說：

昔烈（禮記祭法「烈」作「厲」）山氏之有天下也，其子曰柱（祭法「柱」作「臯」）能殖百穀百蔬；

夏之興（祭法「興」作「叢」）也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之伯九有（「九有」及下「九土」祭法

均作「九州」）也，其子曰后土，能平九土，故祀以爲社。

左傳昭公二十九年也說：

土正曰后土……共工氏有子曰句龍，爲后土……后土爲社。稷，田正也；有烈山氏之子曰柱，爲

稷，自夏以上祀之；周弃亦爲稷，自商以來祀之。（案：周弃之名是後起的，原名只有「稷」字，另有考證。）

這兩段話拿淮南子和史記來對照，知道后土句龍卽是禹。禹字古或從「土」；齊侯鐘銘「禹」作「𠄎」；

「后土」猶言「后稷」，本是職名。「句龍」卽是「禹」字形義的引伸。「禹」是有足的蟲類，據近人

考證，確是龍螭之屬。「句龍」的「句」字又與「禹」字的一部相似。則句龍卽禹自很可能。天問「焉

有蚪龍負熊以遊」，「蚪」化爲黃熊，又有「腹生禹」的故事；「腹」負「音」近則「蚪龍」也頗有是禹

的可能。「蚪龍」和「句龍」或是一音之變。又開筮說「蚪」化爲黃龍，禹是蚪子，自然也會變龍了。

左傳文公十八年稱「舜臣堯，舉八愷，使主后土，以揆百事，莫不時序，地平天成。」「八愷」據杜預等說，有

禹在內，是禹曾主后土。又堯典說舜命禹「宅百揆」也與左傳「以揆百事」相證。又海內經說「禹鯀

是始布土，均定九州」，可見禹鯀就是開始平水土的人，在他們以前，那裏再有什麼「能平九土」的后土句

龍呢？

后土句龍卽禹，烈山氏之子柱也卽是稷的化身。烈山氏後人說爲姜姓。（國語集注，「烈山氏，炎帝之號也。」

炎帝姜姓。而后稷爲姜嫄所生。漢書律曆志載張壽王言，「鄴山女亦爲天子，在殷周間，」「鄴山」與「烈

山」一音之變。國語周語下載太子晉言，「自后稷之始基靖民，十五王而文始平之。」史記所列周的世系

從后稷到文王也只有十五代，較之殷自成湯到紂共有二十九世的還要短上一半，則姜嫄當殷周之間自亦

可能。史記秦本紀，「申侯乃言孝王曰，「昔我先鄴山之女，爲戎胥軒妻，生中湊，」以親故歸周。」鄴山女

爲申侯之先，申爲姜姓之國，她的後裔又與周有親，這不是那「其德不回」的「赫赫姜嫄」又是誰呢？柱

與稷名也音近。「柱」名或由「田主」之「主」來，「田主」與「后土」正相對。又同「能殖百穀百蔬」同爲稷神，

自更有一人分化的可能了。（「柱」祭法作「農」，神農也爲姜姓，或許神農與柱，稷均是一人傳說的分化，所以都爲始作稼穡者。

又管子形勢解淮南子原道訓等都以禹與神農並舉，與禹稷並舉一般。

不但后土句龍就是禹，柱就是稷，烈山氏就是姜嫄，連共工氏也就是鯀，「共工」二字是「鯀」字的緩

聲，「鯀」字是「共工」二字的急音。共工氏「伯九有」，鯀「始均定九州」。（海內經）爲「有崇伯」

（周語下）共工氏有子后土句龍「能平九土」。（州）爲社神，鯀也有子禹能「平水土」。（呂刑）「定九州」

（海內經）爲社神。天下有這樣奇巧的事嗎？再看周語說鯀與共工的罪狀一樣。（「有崇伯鯀稱遂共工之

過。」）共工「壅防百川，墮高堙庳」。（周語下，下同）鯀也是「陘障洪水」。（海內經，洪範，魯語等）共工「皇天



弗福，『鯀也是『帝乃震怒，不畀洪範九疇』（洪範下同）『共工』庶民弗助，禍亂並興，『鯀也是『蘇倫攸斃』

『共工』用滅，『鯀也是『殛死』兩人的事蹟又相同到如此！又墨子說鯀『廢帝之德庸』堯典說共工

『靜言庸遠』（左傳作『靖謬庸也』）二語略近。墨子說鯀被刑的地方『乃熱照無有及也』莊子等書說

『共工被流在幽都』（孟子與等書作『幽州』、『州』、『都』一音之轉）楚辭招魂『魂兮歸來，君無下此幽都些』王

注：『幽都，地下……地下幽冥，故稱幽都』。兩人被罰的地方也相似。又淮南子說共工『潛于淵，宗族殘

滅』（原注謂）國語和左傳也說鯀『入于羽淵』堯典也說鯀『方命圮族』二人的事更極相似。再韓非

子外儲說右本篇記堯欲傳天下於舜，鯀和共工都因進諫不聽而被誅，兩人的諫語完全相同，可證是一個傳

說的分化。案呂氏春秋行論篇記鯀怒堯傳天下於舜一事，當是這個傳說的本始，所以楚辭離騷說『鯀婞

直以亡身兮』九章也說『婞直而不豫兮，鯀功用而不就』可見『婞直不豫』原是鯀的惡德，但逸周書史

記解又記『昔有共工自賢……唐伐之，共工以亡』共工『自賢』與鯀『自以為得地之道，可為三公』

正同。此外還有一事，左傳國語記晉平公夢見黃熊入於寢門而有病，請問子產，子產說是鯀作祟，祭鯀而愈，

路史後紀二注引汲冢璣語同記此事，惟『黃熊』作『朱熊』，『鯀』作『共工之卿浮遊』，祭共工而痊，這

也是鯀與共工的關係。其他共工即鯀的證據還多，這裏不能詳舉，我們將另有『鯀與共工』一文論之。

（路史後紀二注引汲冢璣語『黃熊為帝高辛於火正……帝命曰『祝融』共工氏作亂，帝使重擊鯀之而不盡……』亦即海內經

『帝令祝融殺鯀』及天問『鯀死復活——誅之不盡——鯀傳說之變。』

在古代還有一種奇異的傳說，便是禹爲一個耕稼的國王。詩魯頌閟宮篇說：

赫赫姜嫄……是生后稷，降之百福，黍稷重穰，植穉茲麥，奄有下國，俾民稼穡；有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，纘禹之緒。

后稷「俾民稼穡」「奄有下土」而是纘禹之緒的，可見禹也是一個「俾民稼穡」的國王，所以天問說：

何后益作革而禹播降？

王注，「播種也降下也。」案，呂刑「稷降播種」可見禹稷是同功的。論語也說：

禹稷躬稼而有天下。(意問篇)

「躬稼」便是「俾民稼穡」，「有天下」便是「奄有下土」，這可見后稷「纘禹之緒」之實了。秦伯篇

又說禹「卑宮室而盡力乎溝洫」並足見禹有「躬稼」的事。又秦陶謨說禹「暨稷播奏庶艱食鮮食」也是這種傳說的子遺。

禹既是社神，怎麼又去侵犯稷神的職務呢？要明白這個，須先知道水土百穀原是相因的物事。詩小

雅甫田篇道：

以我齊明，與我犧羊，以社以方，我田既臧，農夫之慶。

鄭箋，「以絜齊饗盛與我純色之羊秋祭社與四方爲五穀成熟報其功也。」是祭社爲報成穀之功。大雅

雲漢篇道：

祈年孔夙，方社不莫。

箋：「我祈年甚厚，祭四方與社又不晚……我何由當遭此災也！」是祈年與祭方社並舉。考周官大司徒之職：「設其社稷之壇而樹之田主……」鄭注：「田主，田神；后土，田正之所依也。詩人謂之『田祖』」

（案：詩大雅甫田，「孝愛擊鼓，以御田祖」大田，「田祖有神」）

是社與稷共一田神之主。鄭論語注也說：「主，田主，謂

社主。」可見「田主」就是「社主」。國語魯語上也說：「土發而社，助時也。」章注：「土發，春分也；周語曰：『土乃脈發，』社者，助時祈禱爲農始也。」祭社爲助農時，又可見社神與農事的關係。漢武帝爲了河水氾濫去祭后土，祭過之後，有鼎出於后土祠旁，武帝曾對羣臣說：

間者河溢，歲數不登，故巡祭后土，祈爲百姓育穀。

（史記封禪書，孝武本紀文同。）

后土能爲「百姓育穀」，所以社神就有「俾民稼穡」的傳說了。

### 三 鯀禹治水傳說的本相與其演變

明白了鯀禹都有從天神變成偉人的可能，便能知道他們治水傳說的本相了。從前的人都以爲鯀禹父子是失敗和成功的兩個不同的人物，他倆結果的不同是由於他倆方法的不同。鯀用壅的方法去治水以致失敗，禹改用疏的方法便得到了成功。這種觀念籠罩了二千年來的人心，大家都認爲無問題的事實了。

但是據我們的探究，則頗有和這種觀念相反的说法。說來話長，請讀下文。

《詩經》和《周書》裏提到禹，只說他「甸山」「敷土」「平水土」而不會明白地說出山是怎樣的「甸」法，土是怎樣的「敷」法，水土又是怎樣的「平」法。但我們看《山海經》和《天問》《淮南子》等書，便知道禹所用的治水和緜一樣，滿是「壅」和「填」——這種方法原不是凡人所能行的。海內經說：

禹緜是始布土，均定九州。……洪水滔天，緜竊帝之息壤以壅洪水，不待帝命，帝令祝融殺緜於羽郊。緜復（應）生禹，帝乃命禹卒布土以定九州。

「壅」字訓「塞」。緜治洪水的方法是用息壤去壅塞，這便是所謂「布土」（「敷土」）。緜開始布土，禹完成緜的功，從此九州就安定了。在這裏，緜所以失敗的原因乃是「不待帝命」而並不是「壅洪水」。大荒北經說：

共工臣名相繇（海外北經作「相柳」）九首蛇身自環，食于九土（海外北經作「九山」）其所馱所尼，即爲原澤（海外北經作「澤谿」）不幸乃苦，百獸莫能處。禹湮洪水，殺相繇，其血腥臭，不可生穀；其地多水，不可居也；禹湮之（海外北經作「禹斷之」）郭注，「壅塞之」）三仞三沮（郭注，「言禹以土塞之之地陷壞也」）乃以爲池。羣帝是因以爲臺。（海外北經文略同）

共工的臣相繇是個長着九個腦袋，蛇的身體的怪物，無論什麼地方給他一噴（郭注，「獻，噴，猶噴吐」）一碰，便成了水澤。禹壅塞了洪水，殺死相繇，它的血流到的地方腥臭得長不出穀來，它所在的地方也是多水不能居人，禹便掘塞了這塊地，造成一個池。羣帝（上帝）就在這所築起臺來，以鎮壓妖魔。在這裏明白地說

出「禹湮洪水」可見「湮」原是治洪水的正當方法。天問也說：

不任汨鴻，師何以尙之？ 僉曰「何憂」，何不課而行之？ 鴟龜曳銜，鯀何聽焉？ 順欲成功，帝何

刑焉？ 伯禹腹鯀，夫何以變化？ 纂就前緒，遂成考功，何續初繼業而厥謀不同？ 洪泉極深，何以窺之？

地方九則，何以墳之…… 鯀何所營？ 禹何所成？

「汨」字訓「沒」與「湮」同意。（「湮」即「埋」，塞沒之意。） 鯀的才不勝汨洪水的任，卻偏要去汨，所以

沒有好結果。他的兒子伯禹比他有才，能填平洪水，填高土地（這便是所謂「平水土」）便成就了鯀的功績。

天問的作者問：「禹既是續初繼業，為什麼又說他父子倆厥謀不同呢？」這是天問作者對於矛盾的傳

說的懷疑。但他是相信前一說（舊說）的，所以又說「鯀何所營？禹何所成？」可見禹不過是成鯀所營

的功而已。淮南子墜形訓說：

禹乃以息土填洪水，以為名山。

禹用息土填塞洪水，遂造成了名山，這便是所謂「敷土」、「平水土」和「甸山」。

『禹堙洪水』之說豈特記載神話之書山海經等言之邪，雖儒家六藝經傳之文即亦猶是也。漢書溝

洫志引夏書：

禹堙洪水十三年。（史記河渠書「堙」作「抑」，索隱「抑者，遏也……堙抑，皆塞也。」）

國語魯語上：

鯀障洪水而殛死（『陳洪水』即『涇洪水』之變）禹能以德修鯀之功……故……夏后氏……郊  
鯀而宗禹。

孟子滕文公篇：

昔者禹抑鴻水而天下平。

荀子成相篇：

禹有功，抑下鴻，辟除民害逐共工。

鯀壅洪水，禹修鯀之功，亦壅洪水，所以夏后氏要郊鯀而宗禹了。——於此可證鯀禹父子的同道。

『禹壅洪水』之說豈特儒家之書言之，雖墨家之說即亦猶是也。莊子天下篇記墨子稱道曰：

昔者禹之涇洪水，決江河而通四夷九州也。

案，儒墨兩家都稱道禹疏水之說，特於無意中留下『涇』之舊迹。察二家之原意，或是以為洪水非『壅』

『抑』不可，但江河又必須『疏』之耳。（史記河渠傳：『昔者漢水浮出……夏后氏成之，乃涇鴻水，決江疏河……而天下永寧。』）『抑』、『疏』並舉，與『壅』等說同。

——其實疏江河即壅鴻水傳說之演進也。

『壅洪水』的方法豈特鯀禹用之，雖女媧即亦猶是也。淮南子覽冥訓：

往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火燼炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食羸民，鸞鳥攢

老弱。於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼉足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水，蒼天補，四

極正；淫水涸，冀州平；狡蟲死，頤民生；背方州，抱圓天。

女媧的「積蘆灰以止淫水」也即是鯀禹父子的「以息土填洪水」的方法。

禹疏水之說開始盛倡於墨子。兼愛中篇說：

古者禹治天下，西爲西河漁竇，以泄渠孫皇之水；北爲防原泝，注后之邸，淶池之竇，瀧爲底柱，鑿爲龍門，以利燕代胡貉與西河之民。東方漏之陸防，孟諸之澤，瀧爲九澮，以楗東土之水，以利冀州（齊州）之民。南爲江漢淮汝，東流之注五湖之處，以利荆楚干越與南夷之民。

這裏所謂「泄」、「注」、「瀧」、「鑿」、「漏」、「流」等等都是「疏」的方法。禹的治水方法既變，於是鯀的治水方法也就不得不變了。國語周語下記：

靈王二十二年，穀洛門，將毀王宮，王欲壅之。太子晉諫曰：「不可！晉聞古之長民者，不墮山，不崇藪，不防川，不竇澤。……昔共工棄此道也，虞于湛樂，淫失其身，欲壅防百川，墮高湮庳，以害天下，皇天弗福，庶民弗助，禍亂並興，共工用滅。其在有虞，有崇伯鯀播其淫心，稱遂共工之過，堯用殛之于羽山。其後伯禹念前之非度，釐改制量，象物天地，比類百則，儀之於民而度之於羣生。共之從孫四岳佐之，高高下下，疏川導滯，鍾水豐物，封崇九山，決汨九川，陂障九澤，豐殖九穀，汨越九原，宅居九隩，合通四海。故天無伏陰，地無散陽，水無沈氣，火無災燁，神無間行，民無淫心，時無逆數，物無害生，帥象禹之功，度之於軌儀，莫非嘉績，克厭帝心。皇天嘉之，祚以天下，賜姓曰「姁」，氏曰「有夏」，謂其能以嘉

社殷富生物也。祚四嶽國，命以候伯，賜姓曰「姜」氏曰「有呂」，謂其能為禹股肱心膂，以養物豐民人也。……」

從此以後，鯀治水的方法便漸漸由「堙」而改成了「防」。鯀防洪水而失敗，禹疏洪水而成功，便又成了不移的史實了。

我們追原鯀治水傳說的所以改變，實由於戰國的時勢。在戰國的時候，交通四關，水利大興，人們為防止水患，就盛行了築堤的辦法；為利便交通，振興農業，又盛行了疏水灌溉的辦法。但是築堤的害處多而利益少，疏水灌溉則是有利而無弊的事，所以防洪水的典故便漸歸了上帝所殲的萬惡的鯀，而疏洪水的典故就歸了天所興的萬能的禹了。我們且看看西漢賈讓的奏疏：

古者……大川無防，小川得入陂障，卑下以為汗澤。……蓋隄防之作，近起戰國，塞防百川，各以自利；齊與趙魏以河為竟，趙魏潁山，齊地卑下，作隄去河二十五里。河水東抵齊隄，則西泛趙魏；趙魏亦為隄去河二十五里。雖非其正，水尚有所游盪，時至而去，則填淤肥美，民耕田之。或久無害，稍築室宅，遂成聚落；大水時至漂沒，則更起隄防以自救，稍去其城郭，排水澤而居之，湛溺自其宜也。……

(漢書溝洫志)

「隄防之作近起戰國」這話雖未必完全可靠，但是戰國以前即有隄防之制也必不盛，因為在戰國以前的書上不大看見有築隄的事。自從戰國的君主「塞防百川，各以自利」，「以鄰國為壑」(孟子告子)於是



春秋時的齊桓公的盟誓裏也有了『毋雍泉』(《穀梁傳》等書)的口號，太古時的共工和鯀都成了『雍泉』的罪魁了。漢書溝洫志又說：

自是之後(指三代之後) 滎陽下引河東南爲鴻溝，以通宋，鄭，陳，蔡，曹，衛，與，濟，汝，淮，泗會。于楚，西方則通渠，漢，水，雲，夢之際；東方則通溝，江，淮之間。于吳，則通渠，三，江，五，湖。于齊，則通淄，濟之間。于蜀，則蜀守李冰鑿離，畢，避，沫，水之害，穿二，江，成，都，中。此渠皆可行舟，有餘則用溉，百姓饗其利。至於它，往往行其水用溉，田，溝，渠甚多，然莫足數也。……史起爲鄴，令，遂，引，漳，水，溉，鄴，以富魏之河，內。……其後韓，聞，秦之好與事，欲能之，無令東，伐，迺，使，水，工，鄭，國，問，說，秦，令，鑿，涇，水，自，中，山，西，邠，口，爲，渠，並，北，山，東，注，洛，三，百，餘，里，欲，以，溉，田。……渠，成，而，用，溉，注，填，關，之，水，溉，易，鹵，之，地，四，萬，餘，頃，收，皆，畝，一，鍾，於，是，關，中，爲，沃，野，無，凶，年。(《史記河渠書文略》)

可見戰國雖是個『疏川導滯，合通四海』的時代。禹疏水之說即是這個時代潮流的護符啊！

《繇禹治水傳說演變的原因既略探明，以下再略敘演變後的治水傳說：

《莊子天下篇記墨子稱道曰：

昔者禹之湮洪水，決江河，而通四，夷，九，州也，名，川，三，百，支，川，三，千，小，者，無，數。禹親自操耒，耜，而，九，雜，天，下，之，川，腴，無，腴，脛，無，毛，沐，甚，風，櫛，甚，雨，置，萬，國。禹大聖也，而形勞天下也如此！

禹的神力已被『託古改制』家忘記，他們只記得禹的偉大的功績(『敷，陶，其，魚，乎』)於是就把禹忙得『腴

無腹，脛無毛」了。

孟子滕文公篇說：

當堯之時，水逆行，氾濫於中國，蛇龍居之，民無所定，下者爲巢，上者爲營窟。書曰：「洚水警予。」洚水者，洪水也。使禹治之，禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹，水由地中行，江淮河漢是也。險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。

又說：

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥迹之道交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，濬濟漯而注諸海，決汝漢，排淮泗而注之江，然後中國可得而食也。

孟子是東方人，所以他的眼光裏的禹功首先是疏九河，濬濟漯，至於汝漢淮泗，他便弄不甚明白了；他以為這些水都是入江的，其實除漢以外並不如此。但是這個錯誤並不能怪他，我們看倒要怪吳王夫差和戰國的君主。吳王夫差「城邗，溝通江淮」（哀九年左傳）戰國的君主「爲鴻溝，以通宋、鄭、陳、蔡、曹、衛，與濟、汝、淮、泗會于楚，西方則通渠，漢水雲夢之際，東方則通溝，江淮之間」，經他們這樣一弄，於是通古而不知今的孟子就誤認這些都是禹功，而把地理講錯了。

荀子成相篇說：

禹有功，抑下鴻，辟除民害，逐共工。北決九河，通十二渚（十二州？）疏三江。禹傅土，平天下，躬親爲民行勞苦，得益，皋陶，橫革，直成爲輔。

周語說四岳佐禹治水，這裏又說禹「得益，皋陶，橫革，直成爲輔」或許這四人就是所謂「四岳」？（近人辜大燾先生以爲皋陶即許由，明陳靈以爲許由即四岳）但周語以四岳爲共工的從孫，這裏卻說「禹逐共工」禹能上及其工（許多共工其實祇是一個）下及四岳，還不算奇，四岳竟做了逐他們從祖的仇人的輔佐了。

韓非子五蠹篇說：

中古之世，天下大水，而鯀決瀆。

因爲「疏決」在戰國時被認爲治水的正常方法，所以「堙障洪水」的鯀也居然會有「決瀆」之功。晚出的吳語也說：

今王旣變鯀禹之功，而高高下下，以罷民於姑蘇。

可憐吳王夫差不過築了一所臺，他竟代鯀而受「罷民」之過了。

呂氏春秋中載禹治水的傳說最多，略錄重要的兩則如下：

昔上古龍門未開，呂梁未發，河出孟門，大溢逆流，無有丘陵沃衍平原高阜，盡皆滅之，名曰「鴻水」。禹於是疏河決江，爲彭蠡之障，乾東土，所活者千八百國。（爰類編）

在這段文字裏，可注意的是鴻水之來是由於龍門呂梁未會開發，所以河水「大溢逆流」成了洪水。

這是神話的人話解釋。

禹東至博木之地，日出九津青羌之野，攢樹之所，播天之山，鳥谷青丘之鄉，黑齒之國。南至交阯，孫樸續櫛之國，丹粟漆樹，沸水漂漂，九陽之山，羽人裸民之處，不死之鄉。西至三危之國，巫山之下，飲露吸氣之民，積金之山，其（奇）肱一臂三面之鄉。北至人正之國，夏海之窮，衡山之上，犬戎之國，夸父之野，禺彊之所，積水積石之山。不有懈墮，憂其黔首，顏色黧黑，竅藏不通，步不相過，以求賢人，欲盡地利，至勞也。得陶，化益，真窺，橫革，之交五人，佐禹，故功績銘乎金石，著於盤孟。（求人篇）

在這段文字裏，可注意的是山海經裏的地點幾乎都變成禹治水足跡所至的區域。這是後來禹作山海經的傳說所由來（知度篇也說禹曰：若何而治青丘（丘）化九陽奇怪之所際（二））又禹佐四人到這裏又添了一人，故事的內容更豐富了。至於「功績銘乎金石，著於盤孟」等話，恐是當時的彝器上刻有禹治水的神話的證據。

淮南子裏禹治水的傳說也極多，現在也錄重要的兩則：

舜之時，共工振滔洪水，以薄空桑。龍門未開，呂梁未發，江淮通流，四海溟滓，民皆上丘陵，赴樹木。

舜乃使禹疏三江五湖，辟伊闕，導廩湖，平通溝陸，流注東海。鴻水瀾，九州乾，萬民皆寧其性。（本經）

測）

在這段文字裏，可注意的是洪水的來原乃由於共工的「振滔」。共工的罪名更增重了。又江淮通流原來是鴻水發作時的情形，並不是禹把它們溝通的。

古者溝防不脩，水爲民害。禹鑿龍門，辟伊闕，平治水土，使民得陸處。(人間別)

這又說洪水之來是由於「古者溝防不脩」故事更人話化了。(齊俗別又說，「禹之時天下大雨，禹令民聚土積薪，擇

丘陵而處之。」這又把洪水的由來推到「大雨」的頭上去了。)

春秋繁露裏也記着一則禹遭水災的奇說，它道：

禹水湯旱，非常經也；適遭世氣之變而陰陽失平。堯視民如子，民親堯如父母；尚書曰：「二十有

八載，放勳乃殂落，百姓如喪考妣，四海之內關密八音三年。」三年陽氣厭於陰，陰氣大興，此禹所以

有水名也。(嘆嘆孰多篇)

董仲舒以爲有如舜禹的聖王在上，天本不該降水災的。只因堯死後，全天下的百姓都爲他服喪三年，喪是陰事，喪事過盛，就弄得陰氣大興，壓了陽氣，陰氣興盛的表现，就造成了禹時的水災。陰陽五行家的見解高明如此！

今本的堯典和皋陶謨乃是西漢初年的作品，裏面詳載着禹治水的始末。堯典說：

帝曰：「疇咨若子采！」驩兜曰：「都，共工方鳩僝功。」帝曰：「吁，靜言庸違，象恭滔天。」

帝堯向臣下詢問管理工程的人，有個叫驩兜的舉了共工，說他正在辦理工程的事務。堯很不以共工爲然。

結果他果然造成了洪水之災。於是堯又向四岳詢問：

「咨，四岳！湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂？」兪曰：「於，鯀哉！」

帝曰：「吁。咈哉！方命圯族。」岳曰：「異哉！試可乃已。」帝曰：「往，欽哉！」九載，績用弗成。

堯憂愁那「懷山襄陵」甚至「滔天」的洪水，需要平治水土的人，四岳公舉了鯀，堯又不贊同，四岳請試用一遭，堯就派鯀去治洪水，一治治了九年，絲毫沒有成績。（天問：「不任汜鴻，師何以何之？命曰何憂，何不課而行之？」是

神話裏雜著的人話，爲堯典所本。）於是到舜攝了位，使

流共工于幽洲，放驩兜于崇山，竄三苗于三危，殛鯀于羽山，四罪而天下咸服。

到了堯崩，舜即真位時，又向四岳詢問能「宅百揆」的人，四岳答道：

「伯禹作司空。」帝曰：「兪咨禹，汝平水土，惟時懋哉！」禹拜稽首，讓于稷契暨皋陶，帝曰：

「兪，汝往哉！」

四岳又公舉作司空的伯禹去宅百揆，舜以爲然，就任命了。

在堯典裏，禹平水土的功績記得還簡單，這有皋陶謨的記載可作補充：

「禹曰：『洪水滔天，浩浩懷山襄陵，下民昏墊。予乘四載，隨山刊木，暨益奏庶鮮食。予決九川，距

四海，濬畎澮，距川，暨稷播奏庶艱食鮮食。懋遷有無化居。烝民乃粒，萬邦作乂。』

禹在洪水滔天的常兒，坐着四載（《說文》：「水乘舟，陸乘車，泥乘楫，山乘屨。」）隨山刊木，疏決九川，通到四海，疏濬畎

澮，通到大川，同着益稷籌畫民食，振興商業，達到了「烝民乃粒，萬邦作乂」的目的。

堯典和皋陶謨出世最晚，它們整齊了舊有的各種傳說，使它簡潔化，合理化。從此以後，禹鯀的神話的

痕迹便幾乎完全湮沒了。但在這兩篇書前，還有一篇禹貢，集禹治水傳說的大成，尤為堯典皋陶謨的先驅。

禹貢的記載大略是這樣的：禹分治九州的水，制定九州的貢賦，從冀州起，經過兗，青，徐，揚，荆，豫，梁七州，到雍州止；把田賦制為九等。分州定賦之際，導山：分為三條：北條從岍岐起至碣石止，中條從西傾朱圉烏鼠起至陪尾止，南條從嶧家起至敷淺原止。導水：大略分為：(一)弱水，(二)黑水，(三)河水，(四)漾水，(五)江水，(六)沅水，(七)淮水，(八)渭水，(九)雒水。導山導水之功既竟，於是『九州攸同，四隩既宅，九山刊旅，九川滌源，九澤既陂，四海會同，六府孔修，庶土交正，成賦中邦。』禹於治水定貢之後，又錫土姓，作五服，終於『東漸于海，西被于流沙，朔南暨，聲教訖于四海。』大告成功。

我們知道分州的傳說起源甚早，金文及山海經等書裏已見了。制貢的傳說似是來自孟子的『夏后

氏五十而貢』(《滕文公》)一句話。九等田賦制或出於洪範所謂『九疇』(『禮』字訓『等』)、『導山』乃

是『甸山』之變。(這實在仍是一種神話，『導山』兩字很是不辭。)導水的傳說自墨子以後也已有了。『九州攸

同』以下諸語來自周語等書。『六府』來自左傳的『水，火，金，木，土，穀，謂之六府』(《文七年》)等話。『錫

土姓』的話來自『禹置萬國』(見莊子等書)等傳說。只有禹作五服之說或是禹貢作者的特創。(五服

之名則來自周書周語等書) 後來的皋陶謨也說：

予(禹)……惟荒度土功。弼成五服，至于五千。州十有二師；外薄四海，咸建五長；各迪有功。

它說禹的五服四方相距有五千里之大。(從普通說) 正與禹貢：

五百里甸服……五百里侯服……五百里綏服……五百里要服……五百里蠻服之數略等。至於『州十有二師』及『咸建五長』則大約又是皋陶謨作者所創造的禹的新制了。

不但禹治水的情形傳說分歧無定，就是禹時水患和治水的年數，說法也不一律，如：

禹七年水。(墨子七患篇引夏書)

故禹十年水。(荀子富國篇)

禹之時，十年九潦。(莊子秋水篇。案，賈誼新書云，『禹有十年之善，故免九年之水。』)

禹五年水。(管子山權數篇)

禹時水患的年數，有七年，十年，九年，五年的四說。

禹八年於外，三過其門而不入。(孟子滕文公篇)

禹……居外十三年，過家門不敢入。(史記夏本紀。案，禹貢兗州，『作十有三載，乃同。』河渠書引夏書，『禹

抑洪水十三年。』)

禹……疏河決江，十年不窺其家。(山海經注等引尸子)

禹治水的年數，又有八年，十三年，十年的三說。

像這類紛紛之說，既無確定的證據，也只能存而不論了。



#### 四 鯀禹的來源在何處

鯀禹的傳說雖然遍布於周代的全天下，但是那時的中國民族並不止一種，凡特殊的神話是都有民族種姓做它的背景的，雜處的各民族所共戴的偉人，往往是由一個民族的神話人物所放大。那末鯀禹的傳說是以那種民族做它的背景的呢？據我們最近的探究，鯀禹的傳說大概是起於西方的戎族。

原來當春秋的時候，現在河南省的嵩山以西有一種戎族居住着，他們叫做「九州之戎」。這個「九州」並不是遍布全中國的「九州」，乃是中國西北部的一個大地名。它的區域大抵西從今陝甘二省交界處起，北由隴山，南抵秦嶺，出潼關，北暨鞏函，南及熊耳之東，東到今河南中部的嵩山爲止。這個區域地勢險峻，自古爲戎族和諸夏的雜居地。  
(關於這個結論，欲知其詳，請參看顧剛近著「九州之戎與戎禹」見本編。又「州與嶽的演變」燕京大學史學年報第一卷第五期。)

九州之戎放大起來，實可以說是西方戎族的總名。西方戎族中以姜戎一族爲最盛。姜戎姓姜，他們自稱是四岳之後；在他們之中，有已經華化的，有仍停滯在戎的原始狀態中的。華化的姜戎，便是齊、許、申、呂等國，其中尤以呂國爲姜姓的大宗。國語周語下說：

祚四嶽國……賜姓曰「姜」氏曰「有呂」……申呂雖衰，齊許猶在。

四嶽的氏是「有呂」，這便是呂爲姜姓民族大宗的證據。呂國在西周時頗是強盛，銅器中有「呂王鬲」

足證他是稱過王的。國語解語也說：

申呂方張。

現在的周書中的呂刑便是呂國的遺書（從傅孟真先生說）這是一篇極重要的文獻。它裏面說：

王（呂王）曰：『若古有訓：蚩尤惟始作亂，延及于平民，罔不寇賊，鴟義，姦宄，奪攘矯虔。苗民弗用

靈，制以利，惟作五虐之刑，曰「法」，殺戮無辜，爰始淫爲劓，則極黠，越茲麗刑，并制，罔差有辭。民興胥

漸，泯泯，禁禁，罔中于信，以覆誑盟。虐威庶戮，方告無辜于上，上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。

『皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重黎，絕地天通，罔有降格。

『皇帝清問下民，鰥寡有辭于苗；『羣后之逮在下，明明棗常，鰥寡無蓋（上三語移此從墨子）德

威惟畏（威）德明惟明。』乃命三后，恤功于民；伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播種，

農殖嘉穀；三后成功，惟殷于民。……』

這篇呂王的演說詞大意是說：太古的時候有個叫蚩尤的開始作亂，引得平民（他的部下）個個做了盜賊。

他們不怕上帝的威靈，制造刑法，殺戮無辜。被殺無辜的人到上帝面前去訴苦，上帝大怒，降下了威嚴來，把

苗民（蚩尤和他的部下）絕了種。又派個叫重黎（『重黎』當是一人，非二人，另有辨）的隔絕了天地的通路，使神

人不得往來。一面上帝又垂詢下民的痛苦，鰥寡們報告了苗民的罪惡，並請上帝簡派宣揚威德的羣后。

上帝答應了他們的請求，就派三后下凡來體恤下民；伯夷降下刑典，禹平定水土，稷播種嘉穀，使下民得到正

常的管理，有住的地方，有喫的東西，所以三后成功，對於下民是很殷厚的。在這段苗民作亂的故事裏，最可注意的是苗民和庶戮的對立。苗民是統治階級，庶戮是被壓迫階級，結果上帝老官幫了庶戮打倒苗民。這似是一個民族鬭爭的神話。大約所謂「庶戮」「下民」就是姜姓民族的祖先，他們不堪統治階級苗民的壓迫，起來反抗，得到勝利，於是產生了上帝「遏絕苗民」的神話（三苗的疆域據錢賓四先生的考定，略與古九州的東部相當，這正是姜戎的區域。春秋時陳渾蠻氏的「蠻」即是「苗」，蠻也與姜戎雜處。又周武王伐殷，所率西戎八國中有羌和蠻，羌即「姜」，「蠻」即「苗」，也是證姜苗二族的始終雜處。）結束這神話的人物是「三后」，他們在苗亂之後，「降典」的降典，「平水土」的平水土，「播種」的播種，當然都是姜姓民族的救主了。這「三后」都是何等樣的人物呢？我們知道伯夷是姜姓民族傳說裏的祖先。國語鄭語說：

姜，伯夷之後也。

海內經也說：

伯夷父生西岳，西岳生先龍，先龍是始生氐羌。

「羌」即是「姜」。（章太炎等說）西岳當是四岳之一，可見伯夷是姜姓民族的太祖了。稷是周人傳說裏

的祖先，詩大雅生民篇說：

厥初生民，時維姜嫄，……履帝武敏歆，……載生載育，時維后稷。

魯頌閟宮篇也說：

赫赫姜嫄，其德不回，上帝是依……是生后稷。……奄有下土，積禹之緒。后稷之孫，實惟大

王。  
稷也是姜姓民族的女子姜嫄踏了上帝的脚步而產生的。他繼承禹的統緒，產生出一個周民族來。於此可見稷與姜姓民族和禹的關係了。其實禹也是姜姓民族傳說中的宗神，關於這點，證據很多，如史記六國表說：

禹興于西羌。

吳越春秋越王無余外傳也說：

蘇妻于有莘氏之女……產高密（禹）家於西羌。

後漢書戴良傳也說：

大禹出西羌。

新語術事篇並說：

大禹出于西羌。

皇甫謐更說得明白：

孟子稱「禹生石紐，西夷人也。」傳曰，「禹生自西羌」是也。（史記六國表集解引）

禹興于西羌，即是禹傳說出於姜姓民族的鐵證。因為禹興于西羌，所以後來又有「戎禹」之稱。

太平御

覽八十二引尙書緯帝命驗說：

修紀……生姒戎文命禹。

注云，「姒，禹氏禹生戎地，一名文命。」潛夫論五德志也說：

修紀……生白帝文命戎禹。

禹與戎族有關的證據更見於六藝之文的詩經，商頌長發篇說：

洪水芒芒，禹敷下土方，外大國是疆，幅隕既長，有娥方將，帝立子生商。

「禹敷下土」而「有娥方將」(「娥」即「戎」如地方稱「姚」堯戎稱「姜」之例)可見戎族是因禹而興的了。

又荀子大略篇說：

禹學於西王國。

(禮聘外傳卷五文略同。新序等書亦有同樣文字。)

楊注，「或曰，「大禹生於西羌；西王國，西羌之賢人也。」禹生於西羌，家於西羌，學於西羌，稱為「戎禹」。

則禹為西方民族傳說中的人物，豈不明甚！(藝文類聚六引隋巢子說，「禹產於礪石」，「礪石」當是崑崙山之石，崑崙山也

是西方的地名。)

禹與姜姓民族有關，尙有他證。如周語下說：

伯禹念前之非度……共之從孫四岳佐之，高高下下，疏川導滯。

是禹平水土以姜姓民族的祖先四岳為輔佐，可見他們的關係了。再看墨子非攻下篇：

昔者有三苗大亂，天命殛之……高陽乃命禹於玄宮，禹親把天之璣，令以征有苗……苗師大

亂，後乃遂幾（幾，微也）。

禹既已克有三苗，焉歷爲山川，別物上下，鄉制四極，而神民不違，天下乃靜。

墨子中的「高陽」就是天帝（詳下），三苗大亂，天帝命禹去征伐，把苗人征滅。禹克了三苗，就「歷爲山川，

別物上下」成就他的「地平天成」的大功。這大足以補充呂刑的記載，可見禹真是姜姓民族創世的恩

主了。（史記股本紀引湯誓說，「古禹象陶」——象陶即伯夷，我等別有考——久勞于外，其有功乎民，民乃有安。東爲江，北爲濟，西爲河，

南爲淮，四瀆已修，萬民乃有居。后稷降播，農殖百穀。三公咸有功于民，故后有立。昔蚩尤與其大夫作亂百姓，帝乃弗予。有狀，先王言不

可不勉！」案此即呂刑之別本。在此文中，禹事更居重要的地位。）

禹與西方戎族有關，尚有一個鐵證：我們知道西方戎族的大支叫做「九州之戎」，而禹與「九州」更

有不可分解的關係，「禹定九州」是誰都知道的傳說，其實禹所定的「九州」就是由西方的「古九州」

擴充而成的（後來都稱的「大九州」又由禹的「九州」擴充而成）。

如墨子尚賢上篇說：

禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。

案九州戎又稱陰戎（見左傳），左傳哀公四年說，「蠻子赤奔陰地……士蔑乃致九州之戎，將裂田以與蠻

子而城之……」墨子的「陰方」便是左傳的「陰地」，「九州」也便是九州之戎的「九州」這是一

件很顯明的事實！又據我們近來的研究，分布天下的「五岳」實由姜姓民族的祖先「四岳」所演成

（參看「九州之戎與戎禹」）則分布天下的「九州」也由姜姓民族根據地的「九州」所演成，自是極可能的

事了。

不但禹的傳說起於西方的戎族，就是鯀的傳說也是如此。海內經說：

黃帝生駱明，駱明生白馬，白馬是爲鯀。

是鯀爲黃帝之後。而大荒北經則說：

黃帝生苗龍，苗龍生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是爲犬戎。

是犬戎也是黃帝之後。鯀與犬戎同出西方傳說中人物之黃帝。他們的父親或爲駱明，或爲弄明，又像是

一人。他們的本名上又各有一個「白」字，又同以獸類爲名。則說他們出於一源，自近事實。大荒北經

敘犬戎世系之後，又說道：

有赤獸，馬狀無首，名曰「戎宣王尸」。

鯀是一頭「白馬」，戎宣王尸也是「馬狀」，鯀被「殛死」，戎宣王尸也是「無首」，鯀尸化爲黃熊，戎宣王

尸也是一頭赤獸，黃赤色近。（汲冢瑣語又記晉平公夢見赤熊，熊即左傳國語所記夢見鯀事，則鯀亦爲赤色，與戎宣王同。）是鯀

即戎宣王也頗可能。大荒北經又說：

有鯀攻程州之山。

「程州」或即「文王卒於畢郢」的「畢郢」，周書稱「周王宅程」。（大匡解）史記正義引周書，「程」作

「郢」，可證。此說如然，則程州地在西方，或是古九州之一。（又今河南洛陽有古程國，程州或在此，其地亦近戎區。）

鯀與九州戎族有關，此亦一證。又中山經說：

青要之山，實維帝之密都。北望河曲，是多駕鳥；南望壇壝，禹父之所化。

案，水經伊水注，「壇壝水，水上承陸渾縣東壇壝……即山海經所謂「南望壇壝，禹父之所化。」」是鯀所化之處正在陸渾之戎區域之中。陸渾戎即九州戎的一支，見於左傳。

又鯀為有崇伯，見周語（路史注引連山易也說「鯀考於崇」）崇山即嵩山，詳王念孫讀書雜誌四之二，嵩山也

近九州之戎的區域。至鯀即共工，共工為九州伯（鯀與九州的關係，無待詳說）見魯語左傳，為姜姓民族之祖，見

周語。又禹稱「崇禹」見逸周書世俘解，都陽城，見古本竹書紀年及世本（漢書地理志注引）孟子也稱「禹

避舜之子於陽城」（禹章篇）漢書地理志又稱陽翟為夏禹國，陽城陽翟並在嵩山附近。禹又即后土句龍，

句龍為共工之子，姜姓之祖，能平九州。據上種種證據，鯀禹傳說出於九州之戎，殆無可疑了！（又禹治澗水的

傳說中以「擊龍門，闢伊闕」二事為最著，龍門伊闕亦在古九州區域中。）

### 五 鯀禹與堯舜的關係是如何來的

在金文詩經周書和山海經等書裏提到鯀禹，只把他們同上帝說在一起，而沒有把他們同堯舜發生關係過。堯舜這兩個人，在金文詩書裏甚至於不會露過面，他們是怎樣來的，我們不能詳知（五人編玄同，郭沫若

楊寬正諸先生都以為堯舜就是上帝，我們也相當的贊同。）但到了戰國時代，堯舜的傳說已經大盛，於是那上帝部屬的



舜禹便也漸漸變成堯舜的部屬了。

最先將禹與堯舜發生關係的書是論語。泰伯篇說：

子曰：「巍巍乎舜禹之有天下也而不與焉。」

堯曰篇說：

舜亦以命禹。

「不與」的「與」當解爲「堯以天下與舜，舜以天下與禹」的「與」(舊解以「不與」爲「不與求天下」非是)。

論語這兩章都是禪讓傳說下的產品，而禪讓傳說乃是墨子以後才盛行的(參看顧剛所著禪讓傳說起於墨家考，見本編)。所以這兩章必是墨子以後的文字。據近人的探究，論語這書到漢代才被編定(友人趙真先生持此

說最堅，將有大部作品發表)

裏面有晚出的材料，自是可能。關於堯曰篇的堯曰章，崔述已經勇猛地懷疑過，據

我們的考定，這章也是戰國秦漢間的產品(說詳禪讓傳說起於墨家考)。所以「舜亦以命禹」一語決不是春秋時的孔子所能說的。至於泰伯篇末幾章稱道堯舜禹的，近世中外學者也常常加以懷疑，他們的見解也是不錯的！據孟子滕文公篇：

以天下與人易，爲天下得人難。孔子曰：「……君哉舜也，巍巍乎有天下而不與焉。」

所引孔子的話與論語同，而有舜無禹，可見這章文字在戰國時的本相。

其實禹與堯舜在墨家的原始傳說裏還不會發生關係。墨子書尚賢上篇說：

古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平；禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。

它提出了堯舜和禹益的關係，卻不會提出舜禹的關係來。我們知道墨家是主張尙賢說和禪讓說的，他們如知道有舜舉禹的故事，焉有不提的道理？再看論語，顏淵篇說：

舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣。（案這章也是墨家的話，但增入論語中似乎較早。）

可見舜所特舉的人是皋陶，並不是禹。如當時已有舜舉禹的傳說，他們也決沒有捨禹而言皋陶之理！孟子便說，「堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹皋陶爲己憂。」在皋陶之上添出了禹了。

然則禹是誰舉的呢？據墨家說是天舉的。尙賢中篇說：

然則天之所使能者誰也？曰，若昔者禹稷皋陶是也。何以知其然也？先王之書呂刑道之

曰「……」

可見早期的墨家還承襲着呂刑上帝命三后的傳說。

天怎樣的舉禹呢？墨家說：

昔者有三苗大亂，天命殛之。……高陽乃命禹於玄宮，禹親把天之瑞令以征有苗。……禹既

已克有三苗，焉歷爲山川，別物上下，鄉制四極，而神民不違，天下乃靜。（非攻下）

昔三苗大亂，天命殛之。天命夏禹於玄宮，……四方歸之。禹乃克三苗，而神民不違，闢土以王。

（太平御覽等書引廣集子）

兩文互勘，知道是天帝命禹去征伐有苗，禹打平了三苗，就平治水土，自立爲天子了。這是禹的受命說，也是淵源於召刑的。

因爲禹征有苗是奉的天帝的命，而不是奉的堯舜的命，所以他的誓師詞是這樣：

禹曰：「濟濟有衆，咸聽朕言；非惟小子敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰。若予既率爾羣衆封諸君以征有苗。」  
(衆愛下引禹誓)

看他這樣的獨斷獨行，稱天而治，與湯武伐桀紂的口氣完全一樣，哪裏有一毫人臣的氣息？

因爲禹的有天下也是受的上帝的命，而不是受的舜的禪讓，所以墨家又說：

昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立爲聖王。  
(非攻下)

可見禹是『征有苗』而『立爲聖王』的，與湯伐桀而有天下，武王伐紂而有天下的程序一模一樣。因之他們又說：

昔者三代之聖王：禹、湯、文、武，百里之諸侯也，說忠行義取天下。  
(魯問篇)

禹和湯文武一樣都是以『百里諸侯』起家而取天下的。

堯舜相代與舜禹相代的程序不同，就是漢人的書裏也有明證的。  
大戴禮記少問篇註：

昔虞舜以天德嗣堯。……舜崩，有禹代興；禹卒受命，乃遷邑姚姓于陳。……禹崩，十有七世，乃有末孫桀卽位；桀不率先王之明德。……乃有商履代興。……成湯卒受天命。……乃遷姒姓于杞。……

我們看舜是嗣堯的，禹是在舜崩後代舜而興的，兩者的措辭不同。禹遷姚姓于陳，湯遷姒姓于杞，舜卻不曾遷堯後于什麼地方。可見禹的代舜與湯的代夏略同，和舜的繼堯的程序不合。這正與墨家的話相應。

（本篇上文又說，「昔者取人以狀，舜取人以言，湯取人以聲，文王取人以慶，此四代五王之取人以治天下如此。」以堯舜禹湯

文王爲四代五王，可見少閒篇的作者乃以堯舜爲一代，而以禹湯文王分屬三代，此亦可證舜之繼堯與禹之代舜不同。）

孔子三朝記

（少閒篇是孔子三朝記中的一篇）中多有墨家的話，陳澧東塾讀書記已論之，此亦一證。三朝記的另一篇話志也說：

文王治以俟時，湯治以伐亂，禹治以移衆，衆服以立天下，堯貴以樂治，時舉舜，舜治以德，使力在國……

這裏也提到堯舉舜，而不會提舜舉禹的事。禹乃是因「衆服」而「立天下」的。——這也正與墨家的話相應。

舜禹不會發生直接的關係，這實在是較早的觀念，試看儒家記載古史的書國語也是這樣說：

伯禹念前之非度，釐改制量，象物天地。……帥象禹之功度之於軌儀，莫非嘉績，克厭帝心。皇

天嘉之，祚以天下，賜姓曰「姒」，氏曰「有夏」，謂其能以嘉祉殷富生物也。（周歷下）

它也以伯禹的爲天子是因爲他的功「克厭帝（上帝）心」，所以「皇天嘉之」，便「祚以天下」了。可見禹確不會受舜的禪。這也正與墨家和呂刑的話相應。周語下文又說：

王……無亦鑒於黎苗之王，下及夏商之季，

可見黎苗之王與夏商之季君是同等的人物。湯武伐夏商而有天下，禹征有苗而有天下，三代的開創正是先後一律的！

今本墨子裏固然也說：

昔者堯有舜，舜有禹，禹有皋陶。……

把舜和禹與皋陶發生了君臣的關係，與後代的話相近。但這話只見於尚賢下篇，墨子中凡有上中下篇的文字，中下篇都較上中篇為晚出；下篇的文字常較中篇為詳，中篇的文字又常較上篇為詳（禹有中下篇較上中篇文字簡略的乃出於說文缺簡之故）。其附益的痕迹顯然，這點前人已有說過的了。何況這篇的上下文又說：

日月之所照，舟車之所及，雨露之所漸，粒食之所養，得此莫不勸譽。

這類話正和秦始皇帝琅邪刻石，大戴禮記五帝德，小戴禮記中庸篇等語句一律，自出秦後了！（今本文裏

舜也是很晚出的書，但裏面還只有禹為舜臣的傳說而沒有舜與禹禪讓的故事，可見舜與禹的關係確是逐漸添加成的。）

在墨家的原始傳說裏，非但禹與堯舜不會發生關係，就是舜與堯舜也是風馬牛不相及的。墨子尚賢

中篇說：

昔者伯鯀，帝之元子，廢帝之德庸，既乃刑之于羽之郊，乃熱照無有及也，帝亦不愛。

這裏的「帝」也是上帝。據世本帝繫等書，鯀是顓頊的兒子，顓頊號「高陽」，而高陽在墨子中正是天帝

(見上) 鯀是天帝的兒子，廢天帝的德庸，被天帝所刑，他與堯舜有什麼關係？  
我們也相當的贊同，此處所云，不可拘泥文字看。(友人楊寬正先生以爲顛頡即鯀)

鯀禹與堯舜的發生交涉是由於尙賢說和禪讓說的發展。尙賢說和禪讓說本是墨家因要適合時勢而提出的，並不是古代固有的思想和事實。但墨家雖主張尙賢禪讓，他們卻只知道有堯舜禪讓說，並不知道另有舜禹禪讓的故事。等到禪讓說流傳既久，人們覺得單是堯舜禪讓還不足資鼓吹，非使舜禹也發生傳位的關係，不見古先聖王的心心相傳；於是舜禹禪讓說便又應運而起了。

孟子是戰國中晚期的儒家大師，他深得墨家的三昧，善於創造古史；恰巧他有一個學生叫做萬章，偏偏專會懷疑古史，他常常想出了難題去窮難他的老師，有一次他又問他的老師道：

人有言：至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？

因爲湯武征誅說阻住了禪讓說的發展，逼得禹不能傳賢非傳於子不可，於是人們起了「禹德衰」的懷疑。萬章拿這個去質問孟子，確是一個難題；只因在儒家的觀念中，堯舜禹的道德是均等的，怎能使聖王的禹有「德衰」的嫌疑呢？這非解釋不可。幸虧孟子有本領，他立刻辯護道：

否，不然也！天與賢則與賢，天與子則與子；昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜

之子於陽城，天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，

益避禹之子於箕山之陰，朝覲訟獄者不之益而之啓，曰：「吾君之子也。」讓歌者不謳歌益而謳歌啓，

曰：「吾君之子也。」丹朱之不肖，舜之子亦不肖；舜之相堯，禹之相舜也。歷年多，施澤於民久，啓賢，能敬承繼禹之道；益之相禹也，歷年少，施澤於民未久，舜禹益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。……匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者。……孔子曰：「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」（禹章篇）

「傳賢」和「傳子」滿是天意，不是人力所能改變的。只因舜相堯，禹相舜的年歲長，對於百姓的關係深，而益相禹的年歲短，對於百姓的關係也淺；加之堯舜的兒子都不肖，不足繼承天下；而禹的兒子偏偏賢能，足以繼禹；所以舜禹能受堯舜的禪讓，而益沒分受禹的天下。這個回答是何等的巧妙！在這段話裏就出現了「舜薦禹於天」和「禹避舜之子」等故事；於是以「百里諸侯」起家，受天命征有苗而有天下的禹也，就輕輕的改成了匹夫受天子的薦而有天下的禹了。（戰國策等書也說：「禹無百人之衆以王諸侯，」禹非但失卻了百里的根據地，便連「百人之衆」的實力也不許他有了。）

自從禹與舜發生關係，於是舜也就與舜打起交道來。國語晉語五說：

舜之刑也殛，其舉也興禹。（左傳僖公三十三年文同，「刑」作「罪」。）

舜刑了有罪的舜，卻舉了舜的賢能的兒子禹，這是何等的大公無私。（舜殛舜與禹，又見於孟子堯典等書。）但是在國語和左傳的本書裏又有異說：

其在有虞，有崇伯鯀播其淫心，稱遂共工之過，堯用殛之于羽山。（周語下）

昔堯殛鯀于羽山。(左傳昭公七年)

它們又說鯀是堯殛的。(堯殛鯀用禹又見於呂氏春秋等書) 鯀一個人如何會被堯舜兩人所殛呢? 太史公又替

他們圓謊道:

驩究進言共工……共工果浮辟四嶽舉鯀治鴻水……試之而無功……三苗在江淮荊州數爲

亂，於是舜歸而言於帝。(堯)請流共工于幽陵，以變北狄，放驩兜于崇山，以變南蠻，遷三苗于三危，以

變西戎，殛鯀于羽山，以變東夷。四罪而天下咸服。(史記五帝本紀)

原來四凶都是舜言於堯而放殛的，這就調和了乖異的傳說，漢人的整齊古史的本領巧妙如此！

荀子成相篇說：

堯舜尚賢身辭讓。……舜授禹以天下，尚得(德)推賢不失序，外不避仇，內不阿親，賢者予。禹

勞心力堯有德，干戈不用三苗服。

「外不避仇」便是指的鯀而與禹，「內不阿親」便是指的舜不傳天下於商均而傳禹。在這裏禹又變

成堯臣，「殛三苗」變成了「三苗服」，「征有苗」也變成了「干戈不用」了。(呂氏春秋等書均記舜格三苗

的故事，孟子堯典等書又記「舜竄三苗」，戰國策等書又記「舜伐三苗」到了儒大禹讓出世，「禹征有苗」的故事竟由一舉成功而變成

暫時失敗了。

自從有了舜禹禪讓說，立刻便風靡一世，如莊子，呂氏春秋，韓非子，戰國策等書均稱道舜禹禪讓不絕。



但韓非子中又有一種異說：

舜逼堯，禹逼舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者，人臣弑其君者也；而天下舉之。(說疑篇)

禹會「逼舜」、『弑君』又是一個新發現。這與汲冢古文等書所記『舜放堯』、『囚堯』和『禹黜舜』等說，都是出於禪讓說的反應。

最後，還有一事，應得附帶討論，便是洪水和治水的傳說與堯舜的發生關係。堯舜傳說最初的出現與洪水和治水的故事了無關涉；如墨子論語等書所記，堯舜只有『尚賢』一事最見稱道，因堯舜傳說本是以禪讓故事為其核心的，與緜禹傳說本以洪水和治水的故事為其核心一般；兩者間原不相涉；故墨子引夏書道：

禹七年水。(七患篇)

可見洪水原是禹為天子後的事，與堯舜無關。墨家又說：

古者禹治天下，西為西河，漁，資，以泄渠，孫，皇之水……此言禹之事，吾今行兼矣。(兼愛三)

可見治水也原是『禹治天下』時的事，也與堯舜無關。墨家又記禹克了三苗之後，『禹歷為山川，別物上下，鄉制四極，而神民不迷，天下乃靜』。(非攻下)『禹歷為山川』等語便是指治水的事，可見這等事確是發生於禹有天下之後的。

洪水和治水的事發生於禹為天子以後，還有許多記載可作旁證，如：

故禹十年水。(荀子富國篇)

禹立，勤勞天下……通大川，決壅塞。  
(呂氏春秋古學篇)

禹之王天下也，身執耒耜以爲民先。  
(韓非子五蠹篇)

禹之時，十年九潦。  
(莊子秋水篇)

禹五年水。  
(管子山權數篇)

夏人之王……疏三江，鑿五湖。  
(同上經重戊篇)

禹之時天下大雨……禹遭洪水之患，陂塘之事，故朝死而暮葬。  
(淮南子齊俗訓)

禹之時天下大水……故節財薄葬，閉服生焉。  
(同上要略篇)

這些話都與墨子書相證。此外如禹貢全篇詳載禹治水的事而不提堯舜隻字；末云「禹錫玄圭，告厥成功」也是說禹向天帝告成功，天帝賜給禹玄圭；卽此可見洪水和治水的故事，堯舜原本無分，只因鯀與他們發生了關係，所以洪水等傳說也便不得不與他們發生不可解的因緣了。

據上面的敘述，可得結論如下：

(一) 鯀頗有從天神變成偉人的可能。

(二) 禹的神職是主領名山川的社神。

(三) 鯀治水傳說的本相是填塞洪水，布放土地，造成山川；後來因戰國時勢的激盪，變成了築堤，疏

導和隨山刊木等等。

(四) 姮禹傳說的來源地是西方九州之戎的區域。

(五) 姮禹本都是獨立的人物，因墨家的尙賢說和禪讓說的媒介，才與堯舜等人發生關係。

以上五條結論，除第四條外，仍與古史辨第一冊頡剛所著各文的結論大致相合；這並不是我們故意護前，實是在現存的材料之下，用考證的方法去整理，不能不得到這樣的結果。

本章撰成以後，還有許多餘剩的材料，因較爲片段，沒法寫成專節，只得揀重要的補叙於下：

(一) 禹娶塗山女生啓的故事（塗山據錢賓四先生的意見，即古九州區域中的三塗山）楚辭天問說：

禹之力獻功，降省下土四方，焉得彼塗山女而通之於台桑？閔妃匹合，厥身是繼，胡爲嗜不同味而快鼂飽？

這是說禹治水時得到了一位塗山女，在台桑的地方結成夫婦。呂氏春秋音初篇也說：

禹行功，見塗山之女，禹未之遇而巡省南土；塗山氏之女乃令其妾候禹于塗山之陽。女乃作歌，歌曰：「候人兮猗！」實始作爲「南音」。周公及召公取風焉，以爲周南召南。

禹因行功（治水）之便，去見塗山女，不曾「遇」着，便去巡省南土。塗山氏之女也很想「遇」禹，就派她的妾到塗山之陽去等候禹，並作歌以見意，想引誘了禹來。這首歌便是「南音」之始。「南音」又是周南

召南的娘家。足見「關雎樂而不淫」原來是塗山氏的遺德。吳越春秋記：

禹三十未娶，行到塗山，恐時之暮，失其度制，乃辭云：「吾娶也，必有應矣！」乃有白狐九尾造於

禹。禹曰：「白者，吾之服也；其九尾者，王之證也。」塗山之歌曰：「綏綏白狐，九尾龐龐，我家嘉夷，來

賓爲王，成家成室，我造彼昌，天人之際，於茲則行，明矣哉！」禹因娶塗山，謂之女嬌。（越王無余外傳）

禹行到塗山，因年已長，心想娶妻，便有一頭九尾白狐來到他的面前，禹認是自己的當王之徵，就娶了一位塗山氏女爲妻。這個故事當是東方民族的神話，考山海經載：

青丘國在其（朝陽）北，其狐四足九尾。一曰在朝陽北。（海外東經）

有青丘之國，有狐九尾。（大荒東經）

是九尾狐產生於東方的青丘國。案呂氏春秋求人篇云：「禹東至烏谷青丘之鄉。」則青丘確是東方的

國。逸周書王會解亦云：「青丘狐九尾。」注：「青丘，東海地名。」（山海經南山經亦云：「又東三百里，曰青丘之山……」

有獸焉，其狀如狐而九尾。」郭注：「即九尾狐。」此青丘仍在東方也。）又案詩齊風南山篇云：

南山崔崔，雄狐綏綏，魯道有蕩，齊子由歸，既曰歸止，曷又懷止。

鄭玄箋：「雄狐行求匹耦於南山之上，形貌綏綏然。」這也可證男女匹合的事東方人常以狐獸作比。至

於東方的神話怎會混入西方傳說中人物禹的故事中呢？關於這點，我們以爲是越祖的故事的傳訛。

考海外東經注引汲郡竹書云：

伯杼子征於東海及三壽，得一狐九尾。

禹遇九尾白狐的故事既見於記載吳越神話的書，越祖杵又有得九尾狐的傳說，則我們的假定似還可以成立。吳越春秋記禹娶塗山女後又載：

取辛壬癸甲，禹行。十月，女嬀生子啓；啓生不見父，晝夕呱呱啼泣。

案，皋陶謨稱，「(禹)娶于塗山，辛壬癸甲，啓呱呱而泣，予(禹)弗子。」蓋即吳越春秋所本。這個故事之詳已不甚可知了。逸周書世俘解載：

籥人奏崇禹生開，三終，王定。」

「開」即是「啓」，「崇禹生開」既成了樂名，定是古代的一件大故事。考釋史十二引隨巢子載禹娶了

塗山女之後，有一次因：

治鴻水，通轅轅山，化爲熊。塗山氏見之，慚而去，至嵩高山下，化爲石。禹曰，「歸我子！」石破

北方而生啓。

禹因治鴻水想打通轅轅山，搖身一變，化成了一頭熊。不巧恰被他的太太塗山氏看見，她慚愧得趕快逃走，到了嵩高山下，也搖身一變，化成了一塊石頭。禹追上去向她要兒子，石頭忽然自己破裂了北方，從裏面掉出一個啓來，這就是所謂「啓生於石」的故事。後來漢武帝行到嵩山，也曾親眼看見夏后啓母石。案淮

南子脩務訓稱：

禹生於石。

注云「禹母脩己感石而生禹，折胸而出。」禹啓父子之生都與石發生關係，真也是一件奇巧的事。這大約本是社神的傳說罷。（據近人考究，古以石爲社。）（關於塗山女的故事，請參看『路史裏的夏史』一章。）

（二）禹鑄九鼎的故事。這件故事始見於史記，封禪書記漢武帝得了寶鼎之後，有司議道：

聞昔秦帝與神鼎一，一者壹統天地萬物所繫終也。黃帝作寶鼎三，象天地人。禹收九牧之金，

鑄九鼎。皆嘗享賜上帝鬼神。遭聖則興。（孝武本紀文同。）

秦帝造了一個鼎，黃帝造了三個，禹又鑄了九個，他們三倍三倍的增加。但是禹鑄九鼎的傳說不見於先秦

書，我們看左傳，只知道九鼎是夏方有德時造的（宣三年）沒有作者的主名。看墨子，又知道九鼎是啓造的

（貴義篇）則先秦時似無禹鑄鼎之說。考孟子盡心篇記：

高子曰：『禹之聲，尙文王之聲。』孟子曰：『何以言之？』曰：『以追蠡。』曰：『是奚足哉！』

城門之軌，兩馬之力與？

趙岐注：『禹時鐘在者追蠡也。追，鐘鈕也……蠡，欲絕之貌也。』文王之鐘不然，以禹爲尙樂也。據此戰

國時有傳說的禹的樂器存在。管子山權數篇記：

禹五年水……禹以歷山之金鑄幣，而贖民之無糧賈子者。

據此，禹會取歷山的銅鑄造貨幣。在先秦時的傳說（雖然管子書時代或許更晚）禹有鐘有幣，就是沒有鼎。

此外如堯舜禹的道統說，以及禹的「節用」「薄葬」等等美德，都出於儒墨等學派的宣傳。儒墨們

怎樣，禹也便怎樣。這類傳說既多且碎，一時不勝考據，我們只得留俟研究儒墨等學說時再討論了。

又本章所述鯀禹的傳說，大致都是史記以前的材料，除隨文提及者外，其餘晚出的材料都歸『偽古文尚書裏的夏史』及『路史裏的夏史』等章中討論之。

### 三四一 夏史三論

顧頡剛  
童書業

(廿五，六，燕京大學史學年報第二卷第三期)

#### ——夏史考——五，六，七章——

十三年前，我們在努力週報附刊的讀書雜誌上討論古史，文中的中心問題爲禹的是人是神？禹和夏有沒有關係？討論的結果固然對於這兩個問題仍不能得到結論，但對於商以前的歷史從此知道其中傳說的成分極多，史實的成分極少，這便是我們工作的相當收穫。這數年來，人家還只記得我在第一篇文字中所說的禹爲蟲，我屢次聲明，這是我早已放棄了的假設；至於所以放棄的理由，乃爲材料的不足，我們不該用了戰國以下的記載來決定商周以前的史實。至於用了戰國以下的記載來決定戰國以下的某種傳說的演變，這依然是該做的工作。我們決不該放棄這時代的責任。

民國十八年，燕京大學國文學會爲編輯容湖期刊向我徵文，我答應做的文字是『啓和太康』，因爲我

久覺得啓這個人除了儒家的經典以外都是說他不好的，自從孟子說了「啓賢，能敬承繼禹之道。」又造出朝覲訟獄謳歌的人不到益那邊去而到啓這邊來的故事，啓纔變作一個好人，而他的不好的行為全送給太康收受了。至於太康，是本來沒有這個人的，乃是啓的分化。這文寫了幾千字，別的事忙，攔下來，哪知一攔便是五個年頭。去年董丕繩先生來，我檢出舊稿給他看，他很以為不謬，且說他也早有這樣的感覺。我說「這好極了，就請你替我完了篇罷！」不料他一動筆就是數萬言，我說「這更好了。」夏代史本來只是傳說的堆積，是我們的力量足以駕馭的材料，不如索性做一部夏史考罷！他爲了這件事情，到今足足忙了半年，尙未完工。今值史學年報徵文，便將屬稿略定的三章——啓和五觀與三康，羿的故事，少康中興——鈔出付刊。其中少康中興一項，康長素先生說是劉歆所造，固然不對，但總是後人竄入左傳及史記的。今經董先生詳加考證，使我們可以確實承認這是光武中興的倒影，多年蓄疑，一旦大明。豈非極痛快的一件事！

近來曾有人對我說，「你們再不要考古史了，給你們一考什麼都沒有了！」料想這文發表，又要使他們難過一回。我們除了抱歉之外，再有什麼話說！好在夏代都邑在傳說中不在少數，奉勸諸君，還是到這些遺址中做發掘的工作，檢出真實的證據給我們瞧罷！若是你們所有的也是書本上的材料，而且是戰國以下書本上的材料，那麼除了用這樣方法整理之外是沒有更適當的方法了。除非你們說歷史的目的是不在求真而在求美，纔可保留着這些有趣味的故事給人們欣賞去。慚愧我們不是藝術家，我們不屑着這



項任務，只得請諸君原諒了！

夏史考凡分十章，目錄如下：

- 首. 夏史演變表
  - 一. 緒言
  - 二. 夏民族的實際的推測（夏與杞鄩越的關係附考）
  - 三. 桀的故事（相杼孔甲等附考）
  - 四. 鯀禹的傳說
  - 五. 啓和五鯀與三康
  - 六. 羿的故事
  - 七. 少康中興辨
  - 八. 偽古文尚書裏的夏史（汲冢古文附辨）
  - 九. 路史裏的夏史
  - 十. 今本竹書紀年裏的夏史
- 附錄一. 夏都邑考
- 附錄二. 夏時考（夏年附考）
- 附錄三. 韻學考
- 附錄四. 史記與世家疏證

大約在這一年之內可以寫畢。

（著業案，現已寫成者爲四、五、六、七、八、九、六章及附錄一、四、二十八、十一、二十三、附記）

本篇從第五章登起，對於讀者似乎覺得突兀，所以現在就把第四章鯀禹的傳說裏與下聯接的一部分的大意略述如下：

尚書裏說「陟禹之迹」(立政)、詩經裏說「設都于禹之績」(殷武)、逸周書商誓篇裏說「登禹之績」秦公毀裏說「邕宅禹蹟」齊侯鐘裏說「處禹之堵」這些話都與詩經的「在帝左右」(文王)、秦公毀的「在帝之坏」等語意相同，可見帝是天神而禹是地神。地神就是社神，亦稱后土，所以淮南子和史記中都有禹為社神的記載。尚書中說到商能舉出它的先祖(如無逸、君奭)和亡國之君，說到夏則只能舉出一個亡國之君桀，對於夏的開國帝王，他們彷彿不知道似的。尤其是立政，說「古之人迪惟有夏，乃有室大競，顛俊尊上帝……」對於夏的先世敘述得何等渺茫，然而底下又說「陟禹之迹」，足見禹與夏是毫無關係的。直到墨子，才把禹與夏正式發生了關係。

墨子說上帝罰親而不善的人，舉鯀為例，因為他說鯀是上帝的元子，有最親密的關係。(見魯問篇)說上帝賞賢能的人，舉禹為例(均尚賢篇)。然而墨子是反對殺其父而賞其子的辦法的(見魯問篇)，即此可證到墨子時尚不以鯀與禹為父子。又戰國以前的書說到禹的很多，但從沒有聯帶說鯀的(洪範是戰國末年的作品)，也可作為鯀非禹父的旁證。後來殤舜與禹的上帝變成了堯舜，那時人對於堯舜的要求是大公無私，所以國語和左傳等書中就有了鯀為禹父的說法。(孟子恐尚無鯀為禹父的觀念)

所以，我們可以說：禹與夏發生關係在前，鯀與夏發生關係在後。自禹和夏發生關係之後，禹纔與啓發

生了父子的關係。再合上原有的幾個夏代之王，夏代史算有頭有尾了。（樂是在古書中最早出現的夏代之王，

相大約是商和土的分化，他原是個「凶征不庭」的賢君。舒的來源雖不可確知，但似與越民族有相當的關係；在國語裏看，舒是夏的一

個中興之主，商族的上甲微，周族的高祖太王差不多。孔甲大約是商王祖甲的分化，關於他的故事，大部分是西漢人所造。至於桀，不詳

等，我們差不多只知道一個名字而已，他們是不是真正的夏王，已不可知了。）

二十五年六月四日，顧頡剛記。

### 五 啓和五觀與三康

自從禹和夏先後發生了關係，夏代史的首頁已經粲然可稽了，但是光有了腦袋和尾巴而缺着中間一段，這一部夏史仍舊是寫不成的；於是勇於作偽的戰國秦漢間的歷史家就繼起完成他們的工作。從戰

國到西漢末出來的重要的夏代史說，現在大略敘述如下：

墨子非樂篇說：

於武觀曰，「啓乃淫溢康樂，野于飲食，將將銘苴磐以力，湛濁于酒，滄食于野，萬舞翼翼，章聞于大（天）天用弗式。」故上者天鬼弗戒（式），下者萬民弗利。

這一段話是墨家的尚書，武觀是尚書的篇名。在這篇書裏，禹的兒子啓是一個淫溢康樂的壞人，他既好樂又好酒，簡直是夏初的桀；他為天所弗式，當然沒有什麼好結果。墨家拿啓來做一個「非樂」的箭靶，他們是有些根據的。查山海經海外西經說：

大樂之野，夏后啓于此儻九代，乘兩龍，雲蓋三層，左手操翳，右手探環，佩玉璜，在大運山北。一日大遺之野。

大荒西經說：

有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開，開上三嬪（遺）于天，得九辯與九歌以下，此天穆之野，高二千仞，開焉（焉猶於此也）得始歌九招。

郭注引開筮道：『昔彼九冥，是與帝辯，同宮之序，是謂九歌。』又道：『不得竊辯與九歌以國于下。』這些都是比較近於原始的神話。海外西經的『九代』就是大荒西經的『九招』的異文（郝懿行云：『淮南齊俗』）。

郭注云：『夏后氏其樂夏籥九成。』疑『九代』本作『九成』，今本傳寫形近而謬也。案皇陶謨也有『蕭韶九成』的話。『九招』

也就是『九韶』。路史注引古本竹書紀年云：『啓登后九年，舞九韶。』九韶就是九辯九歌的後身，本是

天帝的樂，是啓上天竊下來的，並不是舜所作（參看本考附錄韶樂考）。郭注又引歸藏鄭母經道：『夏后啓筮御

飛龍登于天，吉。』啓會乘龍上天，自然是個神性的人物，他的傳說特別與音樂有關，或許原來是個樂神。

墨家借了這個樂神來做『非樂』的箭垛，并替他添上了一件酗酒的罪名，好在酒與樂本來是聯繫的。（墨

家所謂『樂』是廣義的，酒也是『樂』的一種。）

楚辭天問說：

啓棘賓商，九辯九歌，何勤子屠母而死分竟地？

「棘」郝懿行讀爲「亟」。「商」朱子讀爲「帝」。「啓亟賓帝，九辯九歌」就是說他三度賓於天帝，得到九辯九歌的事。「勤子」的意義不可詳。「屠母」簡直是說他殺了母親。隨巢子說啓母塗山氏化爲石，石破北方而生啓（釋史引）。「屠母」之說恐怕即從這個神話變出來的。「竟」張惠言讀爲「境」。「死分境地」是說啓死後，境地便分裂了。這是墨子「天用弗式」一語的注脚。

離騷說：

啓九辯與九歌兮，夏康娛以自縱，不顧難以圖後兮，五子用失乎家巷。

舊解都以太康釋「夏康」，戴震以爲「康娛」是一辭，王引之讀「夏」爲下，解前兩句爲啓竊九辯九歌於天，因以康娛自縱於下。案戴王之說近是。離騷下文還有「日康娛而自忘」，「日康娛以淫遊」的話，可見

「康娛」確是一辭。「康娛自縱」就是墨子所謂「淫溢康樂」，是說啓的事。但是我們覺得「夏」字似不必破字讀，離騷下文還有「湯禹儼而祇敬兮，周論道而莫差」的話，「周」指周家的文武，則「夏」字解爲夏家指啓就得；王氏過於求通，反失去周秦以及漢人的語法了。「五子用失乎家巷」似乎就是天間所說「死分境地」的事。揚雄宗正卿箴說：

巍巍帝堯，欽親九族，經哲宗伯，禮有攸訓，屬有攸籍，各有育子，世以不錯。昔在夏時，少康不恭，有

仍二女，五子家降，晉獻悖統，宋宣亂序，齊桓不胤，而忘其宗緒，周譏戎女，魯喜子同，高作秦崇，而扶蘇被

凶，宗廟荒墟，魂靈靡附，伯臣司宗，敢告執主！

（岱南閣叢書重刊宋淳熙本古文苑）

「少康」初學記文同。章樵注本古文苑作「太康」章本前人譏其「移易篇第增竄文句食非舊觀」

(俗南關叢書本古文苑刪所序) 太康無誤少康之理，且有仍二女與有虞二姚分明是一傳說的分化，大約宗正

卿箴原文確作「少康」，「太康」之文是章樵所妄改。少康實在就是啓的分化，「啓」「開」古音同，

「開」「康」雙聲，少康原名當作康，少康是與啓分開後的名字。(太康也是啓的化身，參看後記) 「不恭」就

是「康娛自縱」與「淫溢康樂」，「五子家降」就是「五子用失乎家巷」之變，宗正卿箴的話從離騷來。

王引之說：

「五子用失乎家巷」，「失」字因王注而衍注內「失國，失尊位」乃釋「家巷」二字之義，非以文中有「失」字而解之也。「五子用乎家巷」者，「用乎」之文與「用夫」「用之」同……

若云「五子用失乎家巷」則是所失者家巷矣，注何得云「兄弟五人家居閭巷失尊位」乎……

揚雄宗正箴曰：「……五子家降」「降」與「巷」古同聲而通用，亦足證「家巷」之文爲實義，而

「用乎」之文爲語詞也。「巷」讀孟子「鄰與魯閭」之「閭」，劉熙曰：「閭，構也，構兵以闢也。」

五子作亂，故云「家閭」，家猶內也，若詩云「豳賊內訌」矣。「閭」字亦作「闔」，呂氏春秋慎行

篇，「崔杼之子相與私闔」，高誘曰：「闔，闢也。」「私闔」猶言「家閭」。「闔」之爲「闔」，猶

「閭」之爲「巷」也。(自注「閭」之通作「巷」，猶「巷」之通作「閭」，法言學行篇，「一閭之市」，「閭」即「巷」

字) 宗正箴作「五子家降」，「降」亦「閭」也，呂氏春秋察微篇，「楚卑梁公舉兵攻吳之邊邑，

吳王怒，使人舉兵侵楚之邊邑吳楚，以此大隆。『大隆』謂大闢也，『隆』與『降』通。（白注書大

傳『隆谷』，鄭注曰：『隆』讀如『鹿降』之降。』荀子天論篇『隆禮尊賢而王』，韓詩外傳『隆』作『降』。齊策『歲八

月降雨下』，風俗通義祀典篇『降』作『隆』。是『隆』與『降』通也……）（讀書記餘編下）

王氏讀離騷『五子用失乎家巷』為『五子用乎家園』，雖未必是（古注不可勝執），但解宗正箴『五子家降』之義則頗正確。左傳僖公十七年載：

齊侯（桓公）之夫人三：王姬、徐嬴、蔡姬，皆無子。齊侯好內，多內寵，內嬖如夫人者六人：長衛姬生

武孟，少衛姬生惠公，鄭姬生孝公，葛嬴生昭公，密姬生懿公，宋華子生公子雍。公與管仲屬孝公於宋

襄公，以為大子。雍巫有寵於衛共姬，因寺人貂以薦羞於公，亦有寵，公許之立武孟。管仲卒，五公子

皆求立。冬十月乙亥，齊桓公卒，易牙（雍巫）與寺人貂因內寵以殺羣吏而立公子無虧（武孟）。

公奔宋……

在這件事裏，齊桓公小白就是少康的前身，長衛姬少衛姬們就是有仍二女的前身。（有仍二女疑又從晉獻公

的驪戎二女來，左傳是築爲仍之會，韓非子作爲戎之會。張超謂青衣賦云：『管籥驪戎，難懷恭子；有夏取仍，覆宗絕祀。』亦以此二事並言。

傳古文尙書五子之歌，繫此文末一句。武孟們就是五子的前身，『五公子爭立』也就是『五子家降』傳說的前

身。（後漢書后紀云：『齊桓有如夫人者六人……終於五子作亂。』）本箴明明拿晉獻齊桓來比少康，這很足把少康故事

固有的性質啓示我們，知道他也沒有好結果的。五子家園的事又見於逸周書，嘗麥篇說：

其在啓（原作『啟』朱有曾等俱謂其誤當作『啓』）之五子，忘伯禹之命，假（假，因也）國無正，用胥與作亂，遂凶厥國。皇天哀禹，賜以彭壽，思正夏略。

『胥與作亂』豈不就是『家闕』？五子倒底是啓的兒子，這證明了離騷的夏和宗正篇的少康或太康就是啓了。五子家闕的結果是囚了厥國的，幸虧皇天哀念禹的功勞，賜給夏朝一個撥亂反正的人物彭壽，才把這場禍事補救轉來。在這裏，中興夏朝的人是彭壽。（逸周書這段話是周王對宗族大正說的，也是一篇宗正箴，彭壽大概是夏朝的宗正。）

五子在儒家的傳說裏也叫做『五觀』，國語楚語說：

堯有丹朱，舜有商均，啓有五觀，湯有太甲，文王有管蔡，是五王者皆有元德也，而有姦子。

五觀就是墨子裏的『武觀』、『武』、『五』音近通假。五子是啓的兒子，五觀也是啓的兒子；五子是作亂之徒，五觀也是姦子；五觀自然就是五子的異名了。在這裏，啓有五觀與堯有丹朱，舜有商均一樣，啓是有元德的賢王，五觀是要不得的姦子。韓非子說疑篇也說：

其在記曰，『堯有丹朱而舜有商均，啓有五觀，商有太甲，武王有管蔡，』五王之所誅者皆父子兄弟之親也。

可見五觀是被啓誅了的。左傳昭公元年記：

虞有三苗，夏有觀扈，商有妘邳，周有徐奄。



「扈」「五」音近，「五觀」當就是「觀扈」的倒文。（楚語「啓有五觀」，律注云：「傳曰：『夏有觀扈。』」） 觀扈與

三苗姚邠徐奄同舉，本是夏的兩個敵國。漢書地理志東郡有畔觀縣，應劭曰：「夏有觀扈，世祖更名衛國。」

後漢書郡國志說：

衛……本觀故國，姚姓。

逸周書史記解說：

弱小在強大之間，存亡將由之，則無天命矣；不知命者死，有夏之方與也，扈氏弱而不恭，身死國亡。

觀是姚姓的國，扈是有夏方與時的一個不恭的國，與夏都無親族的關係。古本竹書紀年說：

啓征西河。（北堂書鈔引）

三 西河是衛地。（參看錢賓四先生子夏居西河考，禹貢半月刊第三卷第二期，又先秦諸子繫年考卷二二九） 所謂「征西河」當

即指征觀國。呂氏春秋先己篇說：

夏后伯啓（原作「夏后相」，律注及御覽引文改） 與有扈戰於甘澤而不勝，六卿請復之，夏后伯啓曰：

「不可！吾地不淺，吾民不寡，戰而不勝，是吾德薄而教不善也。」於是乎處不重席，食不貳味，琴瑟

不張，鐘鼓不修，子女不飭，親親長長，尊賢使能，期年而有扈氏服。

史記夏本紀錄甘誓之文也說：

有扈氏不服，啓伐之，大戰于甘。將戰，（作甘誓）（三字後人竄入） 乃召六卿申之。啓（今傳作

『王』曰：『嗟，六事之人，予誓告汝：有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命，今予維共行天之罰。左不攻于左，右不攻于右，女不共命，御非其馬之政，女不共命。用命賞于祖，不用命僇于社，予則罔<sub>汝</sub>。』遂滅有扈氏，天下咸朝。

書甘誓序也說：

啓與有扈戰于甘之野，作甘誓。

啓有伐觀伐扈的事，又有誅五觀的事，可見這兩種傳說必有關係，但不知其孰先孰後？漢代又有有扈爲夏的同姓，啓的庶兄的說法；世本說：

有扈與夏同姓。（書正義引）

史記夏本紀也以有扈氏爲禹後。淮南子齊俗訓說：

昔有扈氏爲義而亡，知義而不知宜也。

注：

有扈，夏啓之庶兄也；以堯舜舉賢，禹獨與子，故伐啓。啓亡之。

馮衍顯志賦說：『訊夏啓於甘澤兮，悼帝典之始傾。』於是『威侮五行，怠棄三正』的有扈氏變成了『爲義而亡』的有扈氏；啓伐敵國也變成了啓殺庶兄了。但在墨子裏伐有扈的是禹，明鬼篇引甘誓作禹誓；莊子人間世篇也說：『禹攻有扈；』呂氏春秋召類篇並說：『禹攻曹魏屈籍有扈，以行其教；』說苑政理篇更說：

「昔禹與有扈氏戰，三陳而不服，禹於是修教，一年而有扈氏請服。」(這分明就是呂氏春秋所記啓的事。) 究竟伐有扈的是禹是啓，可惜我們不能起古人於地下而問之了。

啓在儒家以外的傳說裏，不但是個淫昏之主，就是他的得位也是不正當的。天問說：

啓代益作后，卒然離蠶，何啓惟憂而能拘是達，皆歸歟籟而無害厥躬。

王逸云，「離，遭也；蠶，憂也。」朱子云，「王逸以益失位爲離蠶，固非文義，補(案指洪興祖補注)以有扈不服爲

離蠶，文義粗通，然亦未安。或恐當時傳聞別有事實也。史記燕人說禹崩益行天子事，而啓率其徒攻益奪

之；汲冢書至云益爲啓所殺；是則豈不敢謂益既失位而復有陰謀，爲啓之蠶，啓能憂之而遂殺益爲能達其拘

乎？」(楚辭辨證) 案朱說近是！戰國策燕策說：

禹授益而以啓爲吏，及老而以啓爲不足任天下，傳之益也。啓與支黨攻益而奪之天下。(韓非

子外儲說右，史記燕世家文略同。)

漢書律曆志載張壽王的話也道：

化益爲天子，代禹。

這是說益已受禹的天下，而又被啓所奪，便是天問「啓代益作后」一語的注脚。古本竹書紀年說：

益干啓位，啓殺之。(見晉書束皙傳)

這是說啓已做了天子，益還想把這個位搶歸自己，於是爲啓所殺，便是天問「啓……卒然離蠶，何啓惟憂而

能拘是達」諸語的注脚。王夫之云：「拘，囚禁也；達，逸出與師也。」劉盼遂先生讀「惟」爲「罹」說，並近是！

啓是被禹認爲不足任天下的，他與益又都有奪位自立的嫌疑，他做了天子以後又有「淫溢康樂」的昏德，他是一個怎樣不賢的人物！他是禹的一個怎樣不肖的兒子！

但是禹的這個不肖子到了儒家的學說裏卻變成了一個克家的令子了：戰國的儒家大師孟軻有一個善疑而好問的學生叫做萬章，他有一次問他的老師道：「有人說，從堯舜傳到禹道德便衰落了，所以他不要把天下傳給賢人而傳給自己的兒子了，是有這件事嗎？」孟軻答他說：「不對，話不是這樣說的！要知道傳賢與傳子都要聽老天爺的意思，天如要把天下給賢人，做天子的也只能把這位子傳給賢人；反過來說，天如要把天下給子這位天子的兒子，做天子的也只能把這位子傳給兒子了。堯舜的傳賢和禹的傳子並不關於道德的高下，只是天意的變遷而已。」何以見得是天意的變遷呢？他接說道：

昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城，天下之民從之。若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰，朝覲訟獄者不之益而之啓，曰：「吾君之子也！」謳歌者不謳歌益而謳歌啓，曰：「吾君之子也！」

禹相舜有十七年之久，同舜和堯的年歲差不多，舜崩之後，天下的臣民都歸附禹而不歸附舜子，也同堯崩之後不歸附堯子而歸附舜一樣，這可見天意是要「與賢」了。益相禹只有七年，禹崩之後，天下的臣民都歸

附禹子啓而不歸附益；這可見天意是要「與子」了。與賢和與子都不是堯舜禹的私意，只是天意罷了。所以他老先生終於說：

——  
道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜禹益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。

莫之爲而爲者，天也；莫之致而至者，命也。

史  
因爲堯子丹朱同舜子都是壞人，舜和堯和禹相舜又都長久，對於人民的關係也深，所以堯舜崩後天下之民歸附舜禹而不歸附堯舜之子。禹子啓乃是好人，益和禹的時間又短，和人民的關係也淺，所以禹死之後天下之民便歸附禹子而不歸附益了。這舜禹益爲相年歲的長短，和丹朱舜子與啓的好壞滿是天意，不是人力所能改變的。所以並不是堯舜因德盛而傳賢，到禹因德衰便傳子了。

三  
在這段話裏，我們可以看出儒家因爲要維持堯舜禹道德均等的原則，只得把益啓都說成了賢人。啓並非「不足任天下」，他是「能敬承繼禹之道」的；他也沒有奪益的位，他的爲天子是由於臣民的擁戴，同舜禹一樣的。益也並沒有「干啓位」的事，他在禹崩之後肯避到箕山之陰去，讓啓安穩穩的繼承了天子之位。啓固然是禹的肖子，益也不失其大賢的資格。一場征誅的慘劇變成了揖讓，我們真不能不佩服儒家改造古史的聰明的手段！

到了漢代，儒家的古史說統一了人們的信仰，於是史記上就記着道：

帝禹立，而舉皋陶薦之，且授政焉。而皋陶卒，封皋陶之後於英，六或在許，而后舉益任之政。十年，帝禹東巡狩，至於會稽而崩，以天下授益。三年之喪畢，益讓帝禹之子啓而辟居箕山之陽。禹子啓賢，天下屬意焉。及禹崩，雖授益，益之佐禹日淺，天下未洽，故諸侯皆去益而朝啓，曰：「吾君帝禹之子也。」於是啓遂即天子之位，是爲夏后帝啓。（夏本紀）

這段話自然全是鈔的孟子，不過添出了禹薦皋陶的一件事，這件事是到漢代才發生的，說見本考上章。此外十年禹崩與孟子七年之數不合，箕山之陽與箕山之陰不同，「以天下授益」的話也是孟子所沒有的，當是本於他家之說（如戰國策所言）其餘便沒有和孟子不同的了。自此以後，益讓啓，天下歸啓的說法便成

爲世人所公認的夏代史，大家看見了反儒家的益干啓位，啓殺益等話，就無不認爲異端邪說了。啓的兒子我們在先秦的書上只看見五觀，在史記裏我們才知道又有太康中康（仲康）以後杼（子）以前的世系是：

夏后帝啓崩，子帝太康立……

太康崩，弟中康立，是爲帝中康……

中康崩，子帝相立。

帝相崩，子帝少康立。

帝少康崩，子帝予立。

太康，中康，少康，我們叫他們作「三康」。這三康的名字和世系是有疑問的，首先提出這個疑問的人是崔述，他道：

禹之後嗣見於傳記者，曰啓，曰相，曰杻，曰皋，皆其名也。上古質樸，故皆以名著，無可異者。惟太康，少康，則不似名而似號，不知二后何故獨以號顯？且太康失國，少康中興，賢否不同，世代亦隔，又不知何以同稱爲「康」也？仲康見於史記，當亦不誣，何故亦沿「康」號，而以「仲」別之？

（夏考信）

史

要解答這個疑問，我們首先應該知道「康」字的意義。「康」這一個字在古書裏有好壞兩面的意思，好的「康」字如書盤庚「惟喜康共」，洪範「平康正直」，康誥「用康乃心」，詩周頌「文王康之」等都是。

三

這個「康」字是安穩平正的意思。壞的「康」字如書盤庚「無傲從康」，康誥「無康好逸豫」，詩唐風「無已太康」，周頌「成王不敢康」，和墨子「啓乃淫溢康樂」，楚辭「夏康娛以自縱」，「日康娛而自忘」，「日康娛以淫遊」等都是。這個「康」字是淫樂的意思。

一（論

齊康公好樂諡「康」，宋康王傲慢諡「康」，便屬於壞的「康」字了。太康，仲康，少康在名字上是連接的，要好便全好，要壞也便全壞，他們都是啓的後人，他們的號「康」恐怕是紹述祖德罷。大概三康本都是

「淫溢康樂」的脚色，所以都以「康」號顯，如象的號「傲」（見帝繫）一般。書序說：

太康失邦，昆弟五人須于洛汭，作五子之歌。

這五子就是啓的五子——五觀，太康兄弟五人（注意這個「兄」字）就是五子，王符潛夫論說：

啓子太康仲康更立，兄弟五人皆有昏德，不堪帝事，降須洛汭，是謂五觀。（五德志）

仲康也是五觀之一。太康仲康兄弟五人皆有昏德，自然都是「淫盜康樂」的脚色了。他們不堪帝事，降

須洛汭，因為洛汭是觀地（國語章注：「觀，洛汭之地。」這大概是漢偽古文家的說法。但水經：「洪水屈逕頓邱縣故城西。」注：「古

文尚書以爲觀地矣，蓋太康弟五君之號曰五觀者也。」這條注很是可疑，恐是晉偽古文一派的話。）所以他們叫做五觀，同周汾

王晉鄂侯等的例相類。王逸楚辭章句說：

太康不遵禹啓之樂，而更作淫聲，放縱情慾以自娛樂，不顧患難，不謀後世，卒以失國，兄弟五人家

居閭巷失尊位也。尚書序曰：「太康失國，昆弟五人須于洛汭，作五子之歌。」此佚篇也。

漢書古今人表下中等有太康，自注：

啓子，昆弟五人，號五觀。

中下等有中康，自注：

太康弟。

國語章注也說：

五觀，啓子，太康昆弟也。

這些都是漢偽古文尚書以太康仲康爲五觀之二的證據。

自從魏晉的偽古文尚書五子之歌改了書序的



「昆弟五人」爲「厥弟五人」千餘年來對於這個較早的僞古義便都不明白了。

太康仲康既是五觀之二，那末少康便也有做五觀的可能。宗正箴說「少康不恭，與不恭」就是「昏

德」。北堂書鈔初學記，太平御覽引世本說「少康作秫酒」，書正義引世本說「杜康造酒」，杜康實在應

作夏康，也就是少康。（說文云：「少康即杜康。」）荀子解蔽篇云「乘杜作乘馬」，呂氏春秋勿躬篇作「乘雅作

駕」，則「杜」「雅」本通假。荀子榮辱篇說「越人安越，楚人安楚，君子安雅」，儒效篇作「居楚而楚，居越

而越，居夏而夏」，則「夏」「雅」同字。這第一可以證明少康原名夏康。（夏開——夏啓）第二可以證明少

康也有好酒的傳說。又路史據古本竹書紀年說「少康時方夷來賓，獻其樂舞」，這條文字如果不誤的話

（據漢書東夷傳說自少康以後夷人世服王化，遂賓於王門，獻其樂舞。注引竹書紀年只說「后發即位元年，諸夷賓于王門，諸夷入舞」，疑其

「方夷來賓獻其樂舞」本后發時事，路史作者誤讀後漢書而訛。）則少康似又曾有好樂的傳說。少康既好色（宗正箴云

「少康不恭，有仍二女。」太平御覽廣韻引世本云「少康作箕帚」，箕帚是女人所用的物事，又好酒，或許又好樂，都是所謂

「昏德」，說少康有一時曾與太康仲康們作伴，曾列入五觀之中，這似乎是尙可相信的一個假定。

在這裏我們應把書序的著作時代說一說。書序從前人都說是孔子作的，自從朱子疑爲「周秦間低手

人作」，「恐只是經師所作」……決非夫子之言，他的弟子蔡沈作書集傳便在本經提出序文，彙爲一卷，附

於全書之末而駁辨之，以後如金履祥，梅鷟，郝敬，閻若璩，孫堂，程廷祚等都對此篇表示懷疑。魏源作書古

微開始疑古文書序出於衛宏，到康有爲著新學僞經考則斷定書序是劉歆所僞作，廖平著古學考，崔適著史

記探源又考出史記中所引的書序也是劉歆之徒所竄入。今案魏摩崔諸家的說法近是。今本百篇書序大概是東漢人所作而插入史記的（關於這點言之甚長，當另爲一文論之）。

五子之歌是西漢末古文家所造逸尙書十六篇之一，序當是根據逸書作的。『太康失邦，昆弟五人須于洛汭』的故事是從離騷『夏康娛以自縱……五子用失乎家巷』的話變來，他們把離騷『夏康』二字誤讀爲一名，因而造出了『太康失邦』的事。在戰國時有一篇書叫做武（五）觀（見上），到了漢時『觀』字聲轉爲『歌』，他們因此而又造出了一篇五子之歌的書。至潛夫論『兄弟五人降須洛汭』的『降』字則從宗正箴來，他們又誤把『五子家降』的『降』讀作本字了。崔適史記探源說：

『作五子之歌』此東晉古文尙書書序語也。……漢時書序『須于洛汭』下常有『作五觀』句。晉時『觀』字始以聲轉爲『歌』……晚出古文尙書讀『歌』如字，增作五子之歌而作歌五章以當之，復改漢時書序『作五觀』爲『作五子之歌』。後人又依既改之書序竄入史記，乃成太

史公錄東晉人語矣，可笑孰甚焉！

我們以爲五子之歌從五觀來，這個假定是可以成立的。但崔氏以爲『作五子之歌』是東晉古文尙書書序語，漢時書序作『作五觀』，晉時『觀』字始以聲轉爲『歌』，這個說法我們便不能同意了！王逸楚辭章句引書序已作『作五子之歌』，不作『作五觀』。又蔡邕述行賦也說，『悼太康之失位兮，愍五子之歌』（歐陽本蔡中郎集）可證漢本書序已作『作五子之歌』，『歌』字讀如字。

大康仲康這兩個人是不見於先秦書的（臣瓚所引汲冢古文「大康居桐鄂，羿亦居之，桀又居之」的話不可信，辨見本

考第八卷）

少康卻見於楚辭。天問說：

惟澆在戶，何求於嫂？何少康逐犬而顛隕厥首？

在這裏有少康逐犬顛隕澆的腦袋的故事。王逸天問注說：

有扈，澆國名也。……少康……攻殺澆，滅有扈氏。

這個說法必是有所本的（少康就是啓的分化，啓有滅有扈的傳說）

天問下文說：

湯謀易旅，何以厚之？覆舟斟尋，何道取之？

朱子云，「湯與上句過澆，下句斟尋事不相涉，疑本「康」字之誤，謂少康也。」案朱說甚是。「易」亦即

三

「扈」字，王靜安先生云，「山海經竹書之有易，天問作有扈，乃字之誤」（殷卜辭中所見先公先王考）吳其昌

先生云，「易與扈乃一字，非誤字也。」「易」與「鄂」同。古文之例，諸凡地名加邑（下）旁與滑「邑」旁

（下）皆無別，而加邑旁者常較後……「易」古文皆作「彖」（金文凡六七見）或作「彖」（金文凡三十

餘見）其右旁之數小點增減無定……故「易」字可作「鄂」在古文書之，則「彖」字可作「彖」適或

其無足輕重之二點偶然脫去，則其字必作「彖」與小篆「扈」字作「扈」者又何以異乎……其後不

從邑旁者仍作有易，從邑旁者皆化為有扈，皆職此由耳」（卜辭所見殷先公先王三續考，燕京學報第十四期）據此，

易就是扈，據王逸說扈又就是澆，則「康謀易旅」就是說少康謀澆的事。澆又就是象，「惟澆在戶，何求於

嫂，就是孟子所說的「二嫂使治朕棲，象往入舜宮」的事。澆或作稟，論語說「舜善射，稟盪舟」，舜稟並

舉。皋陶謨「無若丹朱傲」，孔廣森云「丹朱與傲是二人，傲卽象也」。帝繫曰「警賧產重華及產象傲」

象爲人傲很，因以爲號，若共工稱康回，蘇稱樛机之比。管子曰「若傲之在澆」。劉景昇與袁譚書曰「昆

弟相嫌，未若重華之於象傲」。漆書古文作稟，見說文解字。論語「稟盪舟」卽所謂「罔水行舟」也」

(釋澤厄言。韻圖案，論語「不得其死」亦卽皋陶謨「用殄厥世」) 據此，澆卽是稟，稟卽是傲 (又案爾雅云「澆身被服強固

兮縱欲而不忍；日廣熈而自忘兮，厥首用夫顛隕」) 澆的「被服強固」就是傲的「傲虐是作」和「罔水行舟」澆的「縱欲不忍」就是

傲的「惟漫遊是好」和「朋淫于家」澆的「康娛自忘」就是傲的「罔晝夜頹頹」澆的「顛隕厥首」就是傲的「用殄厥世」) 傲

又卽是象也。離騷說：

及少康之末家兮，留有虞之二姚。

舜有娶堯二女的傳說，少康娶有虞二姚的事似卽從堯妻舜以二女的事變化出來；則少康與舜的傳說又相

混和。舜有放象(孟子等書)殺象(韓非子等書)的傳說，所以少康也有殺澆的事。天問下文於紂有扈事

後又說：

眩弟並淫，危害厥兄，何變化以作詐後嗣而逢長？

這是說的象事，有扈是象的後人(郭沫若先生說)而澆也就是有扈。天問上文紂澆事時說「女歧縫裳而

館同爰止」王逸注「女歧，澆嫂也；言女歧與澆淫泆……於是共舍而宿止也」。這就是「眩弟並淫」的

注脚。則澆與象更有一傳說分化的可能了。天問又說：

舜服厥弟，終然爲害，何肆犬體（體一作豕）而厥身不危敗？

這似乎就是「少康逐犬而顛隕厥首」傳說的本源。天問下文又說：

兄有噬犬弟何欲？

這也疑是說的少康與澆或舜與象的故事。這樣看來，天問所說「康謀易旅，何以厚之」的話就是從舜先

厚待象而後放殺之的傳說變化出來。「覆舟斟尋，何道取之」王逸注說：

少康滅斟尋氏。

這斟尋恐怕也就指澆，「覆舟」就是「邊舟」之變。天問在敘澆事上說道：

釋舟陵行，何以遷之？

王逸云，「釋，置也。」毛奇齡云，「釋舟，陵行，解舟而陸是行也；遷，移也，卽行也；書曰，「禹水行舟」，論語

曰，「慕邊舟」皆是也。」俞樾云，「此二句當屬下爲義……卽謂「邊舟」，這更可證明澆卽是象——

傲——象了。

合以上所考，把這數人的傳說的演變繪製一表於下：

古人	傳說發生的時代
傳說的種類	戰
	國
	西
	漢
	初
	年
	西
	漢
	末
	年

啓還有享神鉤臺的事，左傳昭公四年說：

附論

三康			五觀		啓		
少康	仲康	太康	人名的傳說	國名的傳說	儒家的傳說	墨家一派的傳說	神話家的傳說
姒，殺湯，謀屠，滅斟尋。娶有虞二	未見。	未見。	爲啓所誅。 啓子。失乎家巷，香與作亂。	夏有觀風，被啓所征（一說 思爲禹所征。）	伐有扈。 賢能繼禹之道，被臣民擁立。	勤子康母，死分墳地。	乘龍登天，竊九辯九歌以國 於下。
仲康孫，相子，嗣相位。封庶子 於越，作菽酒箕帚。	太康弟，嗣太康位。	啓子，嗣啓位。		思爲夏的同姓，啓的庶兄，爲 義而亡。			
不恭，娶有仍二女（或言一 度列入五觀中。）	與太康更立，有昏德，降須洛 納。	有昏德，失邦，降須洛納。	家闕。 與三康發生關係，變成夏的 嗣君，降須洛納。				

夏啓有鈞臺之享。

這鈞臺之享，左傳的作者是把它說成享諸侯的。但我們看了左傳「禹合諸侯於塗山」（哀公七年）國語

作「禹致羣神於會稽之山」（卷下）會稽之山就是塗山，前人多有考證，國語的文字傳說多比左傳古，

則「禹致羣神」是原始的神話，而「禹合諸侯」是晚出的人話。以此類推，啓本是有神性的人物，其享諸

侯怕也是享羣神傳說的演變。所以歸藏啓筮篇就說：

昔夏后啓享神于大陵而上鈞臺，枚占皋陶曰：「不吉。」（太平御覽八十二引）

史 歸藏雖是晉以後人的偽作（漢代已有歸藏，見程暉新論，後來的歸藏當是附益漢本文而成），但多錄有古傳說，可證夏

啓有享神的事。歸藏又說：

三 昔者夏后享神于晉之墟，作為瑋臺於水之陽。（同上引）

「瑋臺」當就是「鈞臺」，而「鈞臺」實就是「天臺」（天曰「大鈞」）史記趙世家記趙簡子之帝所，與百

神遊於鈞天，廣樂九奏萬舞，則啓享鈞臺與啓賓天竊九辨九歌的傳說很有關係。這「爲瑋臺」的事是也

可以說成啓的罪狀的，淮南子說：「紂爲瑋臺」（呂氏春秋也說「紂爲瑋宮」璇即瑋）「爲瑋臺」既是紂的罪狀，

則「爲瑋臺」豈不可以說成啓的罪狀。墨家的書亡佚已多，或許他們所說啓的惡德中還有築瑋臺的事

哩！此外啓又有作九鼎的傳說，墨子耕柱篇說：

昔者夏后開使蜚廉折金於山川，而陶鑄之於昆吾，是使翁難雉乙卜於白若之龜，曰：「鼎成三足

而方不炊而自烹，不舉而自臧，(禮)不遷而自行，以祭於昆吾之虛，上鄉(尙)。乙又言兆之由，曰：「獲矣！逢逢白雲，一南一北，一西一東，九鼎既成，遷於三國。」

歸藏也云：「昔夏啓筮徙九鼎，啓果徙之。」(博物志引)歸藏的話大約就是根據墨子(墨子的卜辭也大概歸藏之

文)。

這鑄九鼎也未必是啓的好事(蓋在傳說中本是個壞人)，因為墨家是主張「諸加費不加於民利者聖王

弗爲」的，九鼎便是「加費不加於民利」的物事。(左傳上說)「昔夏之方有德也，遠方鬪物，貢金九牧，鑄鼎

象物，百物而爲之備，使民知神姦，故民入川澤山林，不逢不若，螭魅罔兩莫能逢之，用能協於上下，以承天休。」

(宣公三年)九鼎至此乃有「使民知神姦」的功用。這件鑄九鼎的事又被儒家說成「有德」了。(以九

鼎爲國傳始於漢人，說見本考上章)

## 六 羿的故事

從先秦到西漢中年所傳述的羿的故事可以分作三組：第一組是神話家所傳說的，第二組是詩歌家所傳說的，第三組是儒墨等學派所傳說的。現在先說神話的羿的故事。

山海經海外南經說：

昆侖虛……虛四方。——曰……爲虛四方。——羿與擊齒戰於壽華之野，羿射殺之，在昆

侖虛東。羿持弓矢，擊齒持盾。——曰戈。



海內西經說：

海內昆侖之虛，……帝之下都，……百神之所在。在八閩之巖，赤水之際，非仁羿莫能上閩之巖。

大荒南經說：

大荒之中有山名曰融天，海水南入焉；有人曰鑿齒，羿殺之。

海內經說：

帝俊賜羿彤弓素矰以扶下國，羿是始去恤下地之百艱。

史 在山海經裏的羿是上帝派下來的神人（山海經裏的帝俊就是上帝，郭沫若先生說）他有去恤下地百艱的大功，殺

鑿齒就是他去百艱的大功之一。他與崑崙山很有關係，崑崙山乃是上帝在下方的都邑，是百神所在的地

三 方，不是羿就莫要想上岡頂去。即此可以見出他的地位的高超。

山海經敘述羿的故事太簡單了。要詳細知道神話的羿的故事，應參看淮南子。本經調說：

堯之時十日竄出，焦禾稼，殺艸木，而民無所食；猥貍，鑿齒，九嬰，大風，封豨，修蛇皆爲民害。堯乃使

羿誅鑿齒于疇華之野，殺九嬰於凶水之上，繳大風于青邱之澤，上射十日而下殺猥貍，斷脩蛇於洞庭，

禽封豨於桑林，萬民皆喜，置堯以爲天子。于是天下廣狹險易遠近始有道里。

據它說羿是堯時的人，他替堯誅鑿齒，殺九嬰，繳大風（風）射十日，殺猥貍，斷脩蛇，禽封豨（豕）去了百姓的

大害，這就是所謂「去恤下地之百艱」。山海經裏的帝俊到淮南子裏變成了堯，羿也人化了，變成堯的功

臣了。它說堯之所以爲天子是由於能任羿，羿之於堯猶禹之於舜（下文即敘舜使禹治洪水之事）禹的努力的結果是「鴻水漏，九州乾」，羿的努力的結果是「天下廣狹險易遠近始有道里」。在這裏，羿頗有做堯典裏人物的資格。我們以爲羿去百熊是原始的神話，而堯任羿是晚出的人話。淮南子汜論訓又說：

炎帝於（作）火，死而爲蠶；禹勞（力）天下，死而爲社；后稷作稼穡，死而爲稷；羿除天下之害，死而爲宗布。

可見羿與炎帝，禹，稷本是同等高超的人物；炎帝是蠶神，禹是社神，后稷是稷神，羿是宗布神。（注：祭田爲宗布。）

孫詒讓云：「宗布，疑卽周禮蠶正之祭蠶，族而之祭蠶。」鄭注云：「蠶謂等蠶水旱之神，謂者爲人物殺害之神也。」蠶謂並蠶除殺害之祭。」

以上是神話家的說法。至於詩歌家所說的羿的故事則以楚辭爲代表，天問說：

帝降夷羿，革孽夏民，胡歟夫河伯而妻彼雒嬪？馮珖利決，封豕是歟，何獻蒸肉之膏而后帝不若？

泥娶純狐，眩妻爰謀，何羿之歟革而交吞揆之？阻窮西征，巖何越焉……安得夫良藥不能固戚？

上帝降下夷羿來爲的是替下民革除憂患的（「夏」半當案海內經讀爲「下」左傳僖公二年虞師晉師滅下陽，公羊穀梁

皆作「夏陽」可證「夏」「下」本通）他卻去射河伯，把雒嬪占作妻子；他又射了封豕，拿它的肉做成了膏供獻給

上帝，反招了上帝的不喜，於是被一個叫做泥的人同妻子純狐合謀弄死了。至「阻窮西征」三句舊解多

說爲繇和王子儁的事，實在也是說的羿；「窮」就是窮石，淮南子地形訓說：「窮水出自窮石，」窮石本是西

方的地名。「阻」讀爲「徂」，詩周頌「彼徂矣岐」沈括朱熹據後漢書西南夷傳朱輔疏和韓愈岐山操

讀作「彼岨矣岐」，「岨」就是「阻」，可見「徂」「阻」本通。「徂窮西征」就是說羿西征往窮石。

史記大宛列傳說：「安息長老傳聞條枝有弱水，西王母。」山海經大荒西經說崑崙山下有弱水之淵，西王母穴處，可見弱水與西王母有關，而窮石爲弱水所出，那末羿西征往窮石就是去見西王母。「巖何越焉」也是說羿越過崑崙山的巖，所謂「崑崙之虛，非仁羿莫能上岡之巖」是也。「安得夫良藥不能固臧」「臧」

「藏」古同字，就是說羿從西王母處得到了不死之藥，不能深固收藏而爲人所竊。淮南子覽冥訓說：「羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月，悵然有喪，無以續之。」

這就是天問的話的注脚。

### 離騷說

羿淫遊以佚政兮，又好射夫封狐；罔亂流其鮮終兮，浞又貪夫厥家。

到這裏我們纔知道羿是一個淫遊佚政的人物，他的結果是被浞貪了家去。離騷敘羿事於五子失家事之

後，羿事之末又說「浞又貪夫厥家」，這個「又」字很可注意，作離騷時或許有五子失家被羿所奪，而羿的家後來又被浞所奪的傳說。天問也敘羿事於啓死分境地的事之後，大概在楚辭系統的傳說中，啓、五子、羿

浞是相承接的人物。天問說羿「封豨是射」，離騷說羿「好射夫封狐」，「封狐」似乎就是「封豨」，因爲協韻的關係，所以改「豨」字爲「狐」字。

山海經系統與楚辭系統的羿的故事有同有不同，同的是羿爲上帝所降及射封豨等事，不同的是山海

經一派傳說中的羿是個能除天下之害的好人，而射封豨是他的功；楚辭一派傳說中的羿是個淫遊佚敗的壞人，而射封豨是他的罪；又山海經一派傳說中的羿是夏以前的人（山海經淮南子並敘羿事於禹之前），而楚辭一派傳說中的羿是夏啓以後的人。綜合看來，不同之點比同點多，所以我們不能不把它們分作兩派。

儒墨等學派所傳述的人話的羿的故事又和山海經楚辭不同了。論語憲問篇記：

南宮适問於孔子曰：「羿善射，奭盪舟，俱不得其死然；禹稷躬稼而有天下。」夫子不答。南宮适出，子曰：「君子者若人，尙德者若人！」

在這裏羿與對舉，羿有善射之技，稟有盪舟之力，但結果都不得善終，可見君子是只應尙德，不應尙巧力的。鹽鐵論說：

羿敖（羿）以巧（巧今本作功，誤）力不得其死。（論語）

便是論語這章的注脚。

但是羿怎樣不得其死呢？孟子離婁篇說：

逢蒙學射於羿，盡羿之道，思天下惟羿爲愈己，於是殺羿。孟子曰：「是亦羿有罪焉。」公明儀

曰：「宜若無罪焉？」曰：「薄乎云爾，惡得無罪……」

原來羿是被他的學生逢蒙因妒忌而害死的。孟子以爲這件事羿也有些罪，因爲君子取友必端，先生如好，徒弟一定不會不端；羿不謹慎擇友，把技藝傳給匪人，所以說羿也有罪。我們應注意：在這裏的羿只是個專

門技術的職業家，他只有取友不端的罪狀。

荀子君道篇說：

羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。

這裏的羿又是個世職的名稱，和夏王一樣。爲什麼戰國末年會起這一個說法呢？我們應參看呂氏春秋。

勿躬篇載：

大撓作甲子，黔如作虜首，容成作麻，羲和作占日，尙儀作占月，后益作占歲，胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，儀狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井，赤冀作臼，乘雅作駕，寒哀作御，王冰作服牛，史皇作圖，巫彭作醫，巫咸作筮；此二十官者，聖人之所以治天下也。

三 羿是「聖人所以治天下」的二十官中的一個，當時有了這種傳說，所以會把羿看作一個世職的名稱。羿作弓的話又見於墨子。非儒篇說：

儒者曰：「……君子循而不作。」應之曰：「古者羿作弓，仔作甲，奚仲作車，巧垂作舟，然則今之鮑函車、匠皆君子也，而羿仔、奚仲、巧垂皆小人邪？」

仔就是少康兒子的仔，奚仲據傳說也是夏時人，則這個羿當也是夏人了。弓是他所創作，他當然是最早的羿（官名的羿）。這可見羿在古代傳說中本只有一個（官名的羿的說法是晚起的），並沒有太康時羿，堯時羿好

幾個；因爲傳說紛歧的緣故，才被後人說成了許多人。荀子解蔽篇又記：

僅作弓，浮游作矢，而羿精於射。

到這裏，使我們又知道弓並不是羿所作的，羿不過能利用他人的發明罷了。

左傳是儒家一派人所作的一部史書，比較可信的部分也記着一件羿的事蹟：

昔有仍氏生女，黧黑而甚美，光可以鑑，名曰玄妻。樂正后襲取之，生伯封，實有豕心，貪惓無厭，忿

類無期，謂之封豕。有窮后羿滅之，變是以不祀。(昭公二十八年)

這「玄妻」當然就是天問的「眩妻」。天問說「淫娶純狐，眩妻爰謀。」「純」與「緇」同，緇，黑色也。「純

狐」就是「黑色的狐狸」也就是「玄妻」。(後世稱妖怪爲「狐媚精」，恐即由此來。)原來有窮后羿滅了伯封，

從便把伯封的母親占作妻子，眩妻與混合謀害羿，也算報了殺子的仇讎。左傳的「封豕」也就是天問的

「封豨」「封豨」原來是個人，因爲懷着像豕一樣的心，所以叫作封豕。這分明又是神話化爲人話的一個例子。

儒家等學派與神話家詩歌家所傳說的羿的故事雖有許多不同之點，但是對於羿傳說的中心點——

善射一事，卻是三派一致的。又先秦漢初的文籍裏，平常提到羿總是注意他的善射，如：

羿之教人射，必志於殲，學者亦必志於設。(孟子告子)

大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射變其設率。(同上盡心)

羿者天下之善射者也，無弓矢則無所見其巧……弓調矢直矣，而不能以射遠中微，則非羿也。

(荀子儒效)

羿蓬門(蓬蒙)者，善射者也……故人主欲得善射射遠中微，則莫若羿蓬門矣。(同上王勣)

羿蓬門者，天下之善射者也，不能以撥弓曲矢中。(同上正論)

遊於羿之彀中。(莊子德充符)

王獨不見夫騰猿乎？其得柟梓豫章也，攬蔓其枝而王長其間，雖羿蓬蒙不能眇睨也。(同上)

仙木

羿工乎中微而拙乎使人無已譽。(同上庚桑楚)

一雀適羿，羿必得之，威也。(同上)

射者非前期而中，謂之善射；天下皆羿也，可乎？(同上徐無鬼)

寄千金於羿之矢，則伯夷不得亡，而盜跖不敢取……  
羿巧於不失發，故千金不亡。(韓非子)

守道

發矢中的，賞罰當符，故堯復生，羿復立。(同上用人)

不以儀的爲關，則射者皆如羿也。(同上外儲說左上)

設五寸之的，引十步之遠，非羿蓬蒙不能必全者，有常儀的也……  
有常儀的，則羿蓬蒙以五寸

爲巧。(同上。問辯篇文略同)

宋人語曰，「一雀過羿，必得之。」則羿誣矣。(同上韓三)

今有羿蓬蒙繫弱於此而無弦，則必不能中也。(呂氏春秋具德)

一人曰：「吾弓良，無所用矢。」一人曰：「吾矢善，無所用弓。」羿聞之曰：「非弓何以往，非

矢何以中的，一令合弓矢而教之射。(太平御覽三百四十七引胡非子)

羿，古之善射者也，調和其弓矢而堅守之，其操弓也，審其高下，有必中之道，故能多發而多中……

道者，羿之所以必中也……射者，弓弦發矢也，故曰：羿之道非射也。(管子形勢)

射者托烏號之弓，變其衛之箭，重之羿蓬蒙之巧，以要飛鳥，猶不能與羅者競多。(淮南子原道訓)

羿以之(道)射。(同上齊俗訓)

弓矢不調，羿不能以必中。(同上兵略訓)

百發之中必有羿蓬蒙之巧。(同上說林訓)

羿之所以射遠中微者，非弓矢也。(同上)

羿名善射，不如雉渠蓬門。(史記龜策列傳)

此外在韓非子裏又有這樣一條記載：

惠子曰：「羿執鞅持扞，操弓關機，越人爭爲持的，弱子扞弓，慈母入室閉戶。故曰：『可必，則越人

不疑羿，不可必，則慈母逃弱子。』」(說林下)

楊拱辰先生(向壽)說：「越人不疑羿」與「慈母逃弱子」對舉者，越人是羿的仇敵，慈母是弱子的親屬：



可必，則仇敵不相疑；不可必，則親屬不相信。越與羿有仇者，越爲夏後，羿曾滅夏也。」（夏民族考，未刊。）案這條記載似乎不能這樣解釋，淮南子說山訓說：

越人學遠射，參天而發，適（近）在五步之內，不易儀也。世已變矣，而守其故，譬猶越人之射也。

注云：

越人習水便舟而不知射，射遠反直仰向天而發，矢勢盡而還，故近在五步之內。參，猶望也。儀，射法。言不曉射，故不知易去參天之法也。

可見韓非子的原意是說善射的羿操弓關機，雖是不知射的越人也敢爭爲持的而不疑，並不是說羿與越人有仇。這段話仍是說羿的善射。漢書嚴助傳載淮南王安上書云：

越人蘇力薄材，不能陸戰，又無車騎弓弩之用。

可證淮南子的注並沒有錯。又淮南子俶真訓說：

雖有羿之知而無所用之。

這也是說羿的有巧知。

其他古書上還記着幾件羿的故事，隨巢子說：

幽厲之時，奚祿山壞，天賜玉玦於羿，遂以殘其身，以此爲禍而禍。（太平御覽八百五引）

這個傳說似乎就是天問「馮珧利決」一語之所本（王逸云：「馮，挾也；珧，弓名也；決，射繆也。」）山海經說帝俊賜

羿形弓素矰，這裏說天賜玉玦於羿，兩個故事差不多，但是所致的禍福不同。這是因為山海經系統與楚辭系統的羿的傳說不同的緣故。又在這裏羿是幽厲時的人，這是一個很特殊的說法。

淮南子詮言訓說：

羿死於桃楸。

說山訓說：

羿死桃部不給射。

「桃部」就是「桃楸」，詮言訓注，「楸，大杖，以桃木爲之，以擊殺羿，由是以來鬼畏桃也」。（案這是淮南子許注，

說山訓注以「桃部」爲地名，這是高誘的說法。（高說非是。）

據它說，羿被桃木做的大杖打死，從此以後鬼便怕桃木了。

案山海經西山經說：

板山四成，有窮鬼居之。

這有窮鬼似乎就是指羿，羿大概還有爲鬼雄的傳說。據汜論訓「羿除天下之害而死爲宗布」注又列一

說道「今人室中所祀之宗布是也」，羿許是較早的鍾馗神吧？

漢書藝文志道家載辛甲二十九篇，原注，「紂臣，七十五諫而去，周封之」。（案志本訓向別錄。）揚雄傳贊

說，揚雄以爲「箴莫善於虞箴，作州箴」，後漢書胡廣傳說，「揚雄依虞箴作十二州，二十五官箴」，大約虞

箴（虞人之箴）本是辛甲書裏的一篇，乃揚雄以前的作品。這篇箴現在還保存在左傳裏，襄公四年載：

昔周辛甲之爲大史也，命百官箴王闕，於虞人之箴曰：「芒芒禹迹，畫爲九州，經啓九道，民有寢廟，獸有茂草，各有攸處，德用不擾。在帝夷羿，冒于原獸，忘其國恤，而思其麇牡。武不可重，用不恢于夏家。獸臣司原，敢告僕夫！」

在這篇箴裏，羿稱爲「帝夷羿」，這個名詞是以前所沒有見過的。這篇箴的作者實在是以羿爲夏代的帝。

我們先看揚雄少府箴說：

實實少府，奉養是供，紀經九品，臣子攸同……民以不擾，國以不煩。昔在帝季，癸辛之世，酒池糟

隄，而象著以噬……共察不御，不恢夏殷……  
府臣司共，敢告執軻！  
（古文苑）

將作大匠箴說：

侃侃將作，經構宮室……王有宮殿，民有宅居……  
春秋譏刺，書彼泉臺，兩觀雉門，而魯以不

恢……作臣司匠，敢告執猷！  
（同上）

這兩篇箴的語句多與虞人之箴相合，但是少府箴的「不恢夏殷」是說桀紂，桀紂是夏殷的王，將作大匠箴的「魯以不恢」是說魯定公。（春秋經定二年夏五月壬辰，雉門及兩觀災，冬十月，新作雉門及兩觀。）定公是魯國的君。

依此例推測，則虞人之箴說羿「不恢夏家」，不是以羿爲夏代的帝嗎？這種說法在先秦漢初的書上是看不到的，所以虞人之箴最早也是西漢初年以後的作品。

到了西漢末年，揚雄的太僕箴上說道：

昔有淫羿，馳聘忘歸。(同上)

「淫羿」的名詞是從離騷「羿淫遊以佚敗」的話來的。上林苑令繁說道：

昔在帝羿，共田徑游，弧矢是尚，而射夫封豬，不顧於愆，卒有後憂。(同上)

「帝羿」的名詞是從虞人之箴來的。「射夫封豬」「卒有後憂」等話也是從楚辭上來的。後漢書崔

駟傳載駟祖父冢被王莽迫為建新大尹，他嘆道：

吾生無妄之世，值澆羿之君。(案，這是用離騷和虞人之箴的觀念，班固說離騷「下箴桀封羿鴻之敗」)上有老

母，下有兄弟，安得獨潔己而危所生哉！(案，這話恐是他的後人所文飾成的。)

光武中興，冢不仕，客居滎陽，臨終作賦自悼，名慰志，中有句道：

愍余生之不造兮，丁漢世之中微……黎共奮以跋扈兮，羿泥狂以恣睢，賭媿威而乘震兮，竊神器之萬機。

他拿澆羿泥來比王莽，已與今本左傳所載魏絳伍員的話(見下章)相合，足徵相近的時代才有相近的觀念。

但是崔氏還把九黎共工來配羿泥，可見在他的觀念中羿泥是與九黎共工差不多的人物。

綜合上面的敘述，我們可以說：在西漢中年以前，羿的時代還沒有固定，有的書說他是堯時人，有的書說他是夏時人，又有書說他是周幽厲時人。羿的品格也沒有固定，有的書說他是有功的好人，有的書說他是有罪的壞人，又有書把他當作世職的名稱看。最通行的是他的善射的傳說。到了西漢初年以後，才有羿

爲夏帝的說法。西漢末年以來，楚辭一派的傳說占得勝利，羿才固定爲夏時淫遊佚敗的君主了。直到東漢初年，然後羿才被看成一個篡位之君。

### 七 少康中興辨

我們考夏史考到這裏，有一個極大的困難問題臨頭了，那便是少康中興傳說的出現時代問題。這件傳說的根據地是左傳，似乎可認爲秦漢以前的說法；然而我們倘能小心些去讀左傳記載這件史迹的兩段文字，便會發生很大的疑問。我們先看襄公四年的左傳：

無終子嘉父使孟樂如晉，因魏莊子納虎豹之皮以請和諸戎。晉侯（悼公）曰：「戎狄無親而貪，

不如伐之。」魏絳曰：「諸侯新服，陳新來和，將觀於我，我德則睦，否則攜貳。勞師於戎而楚伐陳，必

弗能救，是棄陳也，諸華必叛。戎禽獸也，獲戎失華，無乃不可乎？」夏訓有之曰：「有窮后羿……」

公曰：「后羿何如？」對曰：「昔有夏之方衰也，后羿自鉏遷于窮石，因夏民以代夏政。恃其射也，不

修民事而淫于原獸。棄武羅，伯困（四）熊髡，虜圉，而用寒浞。寒浞，伯明氏之讎子弟也，伯明后寒棄

之，夷羿收之，信而使之，以爲己相。浞行媚于內，而施賂于外，愚弄其民，而虞羿于田，樹之詐隱以取其

國家，外內咸服。羿猶不悛，將歸自田，家衆殺而亨之，以食其子；其子不忍食諸，死于窮門。靡奔有鬲

氏。浞因羿室，生澆及豷，恃其驍戩，詐僞而不德于民，使澆用師，滅斟灌及斟尋氏，處澆于過，處豷于戈。

靡自有葛氏收二國之燼，以澠泥而立少康。少康滅澠于過，后杼滅豷于戈，有窮由是遂亡，失人故也。昔周辛甲之爲太史也，命百官官箴王闕，於虞人之箴曰：「芒芒禹迹，畫爲九州，經啓九道，民有寢廟，獸有茂草，各有攸處，德用不擾。在帝夷羿，冒于原獸，忘其國恤，而思其麀牡。武不可重，用不恢于夏家。獸臣司原，敢告僕夫！」虞箴如是，可不懲乎？於是晉侯好田，故魏絳及之。」公曰：「然則莫如和戎乎？」對曰：「和戎有五」：(一)利焉；戎狄蕃居，貴貨易土，土可賈焉，一也；邊鄙不聳，民狎其野，穡人成功，二也；戎狄事晉，四鄰震動，諸侯威懷，三也；「以德綏戎，師徒不勤，甲兵不頓，四也；鑒于后羿，而用德度，遠至邇安，五也。」君其圖之！」公說，使魏絳盟諸戎，「脩民事，田以時。」

再看哀公元年的左傳：

吳王夫差敗越于夫椒，報檜李也，遂入越。越子以甲楯五千保于會稽，使大夫種因吳太宰嚭以行成。吳子將許之，伍員曰：「不可。」臣聞之，樹德莫如滋，去疾莫如盡。「昔有過澆，殺斟灌，以伐斟鄩，滅夏后相，后緡方娠，逃出自竇，歸于有仍，生少康焉，爲仍牧正，基澆能戒之。澆使椒求之，逃奔有虞，爲之庖正，以除其害。虞思於是妻之以二姚，而邑諸綸，有田一成，有衆一旅，能布其德而兆其謀，以收夏衆，撫其官職。使女艾諜澆，使季杼誘豷，遂滅過，戈復禹之績，祀夏配天，不失舊物。今吳不如過，而越大於少康，或將懲之，不亦難乎？」句踐能親而務施，施不失人，親不棄勞，與我同壤而世爲仇讎，於是乎克而弗取，將又存之，遠天而長寇讎，後雖悔之，不可食已。姬之衰也，日可俟也。介在蠻夷而長

寇讎，以是求伯，必不行矣！」弗聽。退而告人曰：「越十年生聚，而十年教訓，二十年之外，吳其爲沼乎！」

（註）【】中的文字是我們假定的後人插入的話。

（夏）——先說第一段：魏絳的話本是勸晉悼公和戎的，正說到得勁的當兒，突然轉到有窮后羿不脩民事，淫于原獸而致亡國的故事上去，上下語氣絕不連貫，當中又夾着什麼失人的問題，這是不是語無倫次？魏絳的話說完，

接着悼公仍只是問他的和戎，好像沒有聽見魏絳勸諫他好田的話似的，這是不是首尾橫決？底下魏絳所舉的和戎五利中竟有什麼鑒於后羿而用德度，這與和戎又有什麼相干，這是不是雜湊？況且晉悼公是中

興的伯主，豈有不脩民事的道理？難道未聽魏絳的話以前，他便不脩民事了嗎？如果如此，晉國又何以能強盛而使諸戎畏服請和。這是不是不近情理？這段文字不通到這步田地，是不是該令人駭異？我們且

參看一下國語：

無終子嘉父使孟樂因魏莊子納虎豹之皮以和諸戎。公曰：「戎翟無親而好得，不若伐之！」

魏絳曰：「勞師於戎而失諸華，雖有功，猶得獸而失人也，安用之？且夫戎翟荐處，貴貨而易土，與之貨而獲其土，其利一也；邊鄙耕農不做，其利二也；戎狄事晉，四鄰莫不震動，其利三也。君其圖之！」公

說，故使魏絳撫諸戎，於是乎遂伯。（晉語七）

原來魏絳只有勸晉悼公和戎的話，並沒有諫他好田的話；魏絳所舉和戎之利也只有三項，並沒有五項；晉悼

公聽了魏絳的話以後，也只有撫諸戎一事，並沒有脩民事，田以時的兩項悔過舉動。在左傳裏不可通之點，到國語裏都沒有了。於此可見國語所載是原文，而左傳所載是經過後人竄改的文字。

再說第二段：伍員是吳國的臣，他竟敢當着吳王的面把過澆來比吳，拿少康來比越，這是不是舉例不倫？上面已經說了「或將豐之，不亦難乎？」下面又說「將又存之……不可食已。」這是不是語句重複？伍員的話中去了那一大段說過澆少康故事的部分語氣仍很連貫，加入了反嫌累贅，這是不是後人僞竄的證據？查史記吳世家也曾錄了左傳這段文字：

吳王悉精兵以伐越，敗之夫椒，報姑蘇也。越王句踐乃以甲兵五千人棲於會稽，使大夫種因吳太宰詔而行成，請委國爲臣妾。吳王將許之，伍子胥諫曰：「昔有過氏殺樹灌以伐樹尋，滅夏后帝相，帝相之妃后緡方娠，逃於有仍而生少康。少康爲有仍牧正，有過又欲殺少康，少康奔有虞。有虞思夏德，於是妻之以二女，而邑之於綸，有田一成，有衆一旅，後遂收夏衆，撫其官職。使人誘之，遂滅有過氏，復禹之績，祀夏配天，不失舊物。今吳不如有過之強，而句踐大於少康，今不因此而滅之，又將寬之，不亦難乎！且句踐爲人能辛苦，今不滅，後必悔之。」吳王不聽。

吳世家與左傳的文字，中間一大段幾乎全同，惟首尾有不同處：左傳說吳敗越是報檇李之役，史記則說是報姑蘇之役，姑蘇與檇李的地名不同；左傳說句踐能親而務施，史記則說句踐爲人能辛苦，句踐的長處也不同。又史記所載請委國爲臣妾的話，左傳裏沒有，而左傳裏「姬之衰也，日可俟也」等語與子胥退而告人的



話，史記也都不載，史記獨載左傳裏一些不相干的話，這是什麼道理？即此可見史記所據的原是另一種材料，並非左傳；今本吳世家是經後人用左傳校改過的。還有史記裏上面已說了「今不因此而滅之」，下面緊接着又說「今不滅」，語句更顯得重複了，這不也是偽竄的證據嗎？我們再看史記子胥列傳裏的記載：

夫差……伐越，敗越於夫湫。（集解：翻案，音椒。）越王句踐乃以餘兵五千人棲於會稽之上，使大夫

種厚幣遣吳太宰嚭以請和，求委國為臣妾。吳王將許之，伍子胥諫曰：「越王為人能辛苦，今王不滅，

後必悔之。」吳王不聽。

子胥列傳的話都與吳世家相同，獨獨沒有「昔有過氏殺樹濫以伐樹濫」那一大段話，這不更足以證明吳世家曾經後人的偽竄嗎？（吳世家中後人竄亂處最多，參看本考附錄史記與吳世家疏證。）我們試再尋吳世家「報姑蘇

也」一語的來源。案吳世家上文說：

吳伐越，越王句踐迎擊之，構李。越使死士挑戰，三行造吳師，呼自剄。吳師觀之，越因伐吳，敗之。

姑蘇。

子胥列傳也說：

吳……伐越，越王句踐迎擊，敗吳於姑蘇。

構李，賈逵云，「越地。」杜預云，「吳郡嘉興縣南有構李城。」姑蘇為吳地。」索隱云，「姑蘇，臺名，在吳縣

西三十里。」二地非一甚明。大約在太史公時有越敗吳於姑蘇的異說，史公取之入子胥列傳與吳世家

越世家作「吳師敗於檇李」或後人以左傳校改，這是史記與左傳記載的不同，並不是太史公記憶有誤。越世家說：

吳王……悉發精兵擊越，敗之夫椒。越王乃以餘兵五千人保棲於會稽……乃令大夫種行成

於吳，膝行頓首曰：「……句踐請爲臣，妻爲妾。」吳王將許之，子胥言於吳王曰：「天以越賜吳，勿許

也……」於是句踐乃以美女寶器令種問獻，吳太宰嚭受，乃見大夫種於吳王。種頓首言曰：

「願大王赦句踐之罪，盡入其寶器……」吳王將許之，子胥進諫曰：「今不滅越，後必悔之！」句踐

賢君，種蠱良臣，若反國，將爲亂。」吳王弗聽。

越世家子胥的話也與子胥列傳相應，不過越多出一次令人行成，子胥多出一次進諫的事罷了；這是因爲越

世家應該記越事較詳的緣故。

此外，還有一點可疑：左傳中敘述少康中興事都夾在敵國請和臣子進諫的話中，一段是君不許和，臣子

請許而君聽之；一段是君將許和，臣子請弗許而君不聽；這未免太巧了，似乎也是後人有意增竄的痕迹。

我們既指出了左傳裏關於少康中興傳說兩段記載的僞竄痕迹，我們再要進一步問這兩段記載是什

麼時候的著作？我們查出東漢以前確實沒有少康中興夏室的說法。先看左傳本書。成公八年說：

三代之令王皆數百年保天之祿，夫豈無辟王，賴前哲以免也。

作左傳時如真已有少康中興的傳說，則羿代夏政，寒浞殺羿，因羿室而生澆，澆長大滅夏后相，相妃后緡逃歸，有仍而生少康，少康長大既娶然後收夏衆以中興夏室，其間非數十年不可，夏朝既曾滅亡了數十年，左傳中

何得有如上的說話？這證明了作左傳者的頭腦裏並沒有少康中興的故事。

再看國語。周語記叔向云：

一姓不再興。

少康中興夏室不是一姓再興嗎？這證明了作國語者的頭腦裏也沒有少康中興的故事。又魯語說：

夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹……杼能帥禹者也，夏后氏報焉……凡禘郊祖宗報，此

五者，國之典祀也。

原來能帥禹的是杼，並不是少康。如果少康真有中興夏室的大功，則夏人爲什麼不報他而報杼呢？這是

最難辨護的一點！

三 再看大戴禮記，少閒篇說：

禹卒受命……禹崩，十有七世，乃有末孫桀即位……成湯卒受天命……成湯卒崩，殷德

小破，二十有二世，乃有武丁即位……武丁卒崩，殷德大破，九世，乃有末孫紂即位。

說起殷來，這位作者會得舉出它的始受命之君，與中興之君，及亡國之君；但說起夏來，則只有舉它的始受命之君與亡國之君，而不舉它的中興之君；這是什麼道理？少康的中興之功，照後人所說實遠駕武丁之上，因

爲武丁不過是繼前業，而少康是續絕緒；武丁不過是漢宣帝之流，而少康則是漢光武之儔。我們敘漢史，能

只舉宣帝而不舉光武嗎？就這一點看來，已可證明西漢初年（少閒篇是西漢初年的作品）還沒有少康中興夏

室的傳說

再看史記，夏本紀也只記：

帝相崩，子帝少康立。

在夏本紀裏少康直繼帝相的世，其間也並沒有后羿代夏，寒浞代羿，澆滅帝相，少康中興的事。這是何等重要的夏代史迹，太史公竟會忘記，夏本紀裏竟會失載，豈非大奇事！難道太史公真會荒謬到這步田地嗎？

以上的證據已足證明西漢中年以前並沒有少康中興的傳說。我們試再看西漢末年或東漢初年人所造的書序。書序中所載的夏代史是這樣：

禹別九州，隨山濬川，任土作貢。

啓與有扈戰于甘之野，作甘誓。

太康失邦，昆弟五人須于洛汭，作五子之歌。

羲和湮淫，廢時亂日，胤往征之，作胤征。

……

伊尹相湯伐桀，升自陟，遂與桀戰于鳴條之野，作湯誓。

這裏面已有太康失邦的事，而仍沒有后羿代夏，后相被滅，少康中興等記載，這很可證明一直到了西漢末年或東漢初年少康中興的傳說還沒有成立。又揚雄的宗正卿箴也說：

昔在夏時，少康不恭。

少康既不恭，那裏還會成中興的偉績？

根據上面的論證，少康中興故事的出現時代就不能不移到東漢。我們且先看看東漢建國的事實：

夏) —

當王莽自以為受了漢高祖的禪，實際上是篡了漢平帝和孺子嬰的位以後，託古改制，更張了一切的國是，只顧目的，不擇手段，胡幹了十多年，把天下弄得一團糟。到他的末年，盜賊四起，漢室的宗親劉縯劉秀們

便乘機聯合了羣盜希圖恢復漢室的江山。他們奉了劉玄為主，稱為更始，豎起了復漢的旗幟，居然把王莽

史

的兵打敗，一直攻進洛陽長安，將王莽生生的砍死，漢室的江山居然奪回來了。本來中興的事業至此已可

告一結束，不幸劉玄這人也不是個脚色，他不能制服臣下以安定基業，於是劉秀就代他在鄗南即了帝位，

三

是為東漢光武帝。光武先打平了詐稱成帝子興的王郎和銅馬等賊兵，又破降了攻入長安殺死更始帝的

赤眉賊兵，又先後吞滅了割據各處的軍閥，遂得統一天下，建立了東漢二百年的基業，這就是所謂光武中興；

老實說來，這也就是少康中興傳說所憑藉的背景。

— (論

當光武帝將要成事的時候，現在的四川給一個人叫做公孫述的佔據着。他自稱為皇帝，國號成，色尚

白，建元龍興。他承當時的風氣，也好為符命鬼神瑞應之事；他以為讖書裏說的「孔子作春秋，為赤制作，斷

十二公，」亦是漢從高帝到平帝是十二代（連呂后數在內），可見漢的歷數已經完了一姓不得再受命。他

又引錄運法說，「廢昌帝，立公孫，」括地象說，「帝軒轅受命，公孫氏握，」援神契說，「西太守，乙卯金，」以為

他姓公孫應當受命；他又以西方的太守起家，應當去乙（見絕卯金）（續）。他又以為五德之運黃承赤而白，繼黃，漢是赤德，王莽是黃德，他據西方為白德，確是得到了帝王的正序。他又說自己手掌中有奇文，並得到了龍輿之瑞。於是屢次發出檄文，把這些意思宣傳到中原來，要使大家相信漢運已絕，他確是真命天子了。  
光武帝很怕他的宣傳，就寫封信給他，說道：

圖讖言「公孫」即宣帝也。「代漢者當塗高」君豈高之身邪？乃復以掌文為瑞，王莽何足效乎？君非吾亂臣賊子，倉卒時人皆欲為君事耳，何足數也！君日月已逝，妻子弱小，當早為定計，可以無憂；天下神器，不可力爭。宜留三思！  
（後漢書公孫述傳）

這封信裏把「公孫氏受命」等話頭統駁了，又把年齡已大，妻子弱小，天下神器不可力爭的話去恐嚇他，但是公孫述所提出的最厲害的一項感人的證據——一姓不得再受命，他卻對它沒有辦法。華陽國志引光武與公孫述書道：

吾自繼祖而興，不稱受命。

這是一種「遁辭知其所窮」的反駁。請問漢室已絕，光武帝起於黎庶，怎叫做「繼祖而興」？明明是創業，怎說「不稱受命」？這樣強辭奪理的話，難怪范曄要把它刪去了。當光武稱帝時，羣臣上奏道：「天命不可以謙拒，」「受命之符，人應為大，」「光武即位的祝文也說，「皇天上帝眷顧降命，敢不敬承。」在即皇帝的位時明明自以為是「受命」，到了與人辨難時便說「不稱受命」，這是那位中興聖皇的無賴行為。

然而我們卻要問光武帝爲什麼要這樣轉彎抹角的說話呢？他爲什麼不順手提出少康中興的史實來，作爲「一姓得再受命」的實例，一下子就把公孫述駁倒了呢？

當公孫述據蜀稱帝的時候，隴西的地方也被一個叫做隗囂的軍閥佔據着；他依違於光武與公孫述之間，忽而向漢，忽而向蜀，忽而又圖自立。他有一次曾遣辨士張玄遊說割據河西的軍閥竇融，使他背漢，道：

更始事業已成，尋復亡滅，此一姓不再興之效。今即有所主，便相係屬，一旦拘制，自令失柄，後有危殆，雖悔無及。今豪傑競逐，雌雄未決，當各據其土宇，與隴蜀合從，高可爲六國，下不失尉陀。

漢書竇融傳

這裏又提出了「一姓不再興」的話，以爲更始亡滅就是徵驗。這可見「一姓不再興」確是那時的一種普遍的迷信。竇融聽了這番話，便召集手下的豪傑及諸太守計議，其中智者都道：

漢承堯運，歷數延長。今皇帝姓號見於圖書。自前世博物道術之士谷子雲、夏賀良等建明漢有再受命之符，言之久矣。故劉子駿改易名字，冀應其占；及莽末，道士西門君惠言，劉秀當爲天子，遂謀立子駿，事覺被殺，出謂百姓觀者曰：「劉秀真汝主也！」皆近事暴著，智者所共見也。除言天命，且以人事論之，今稱帝者數人，而洛陽土地最廣，甲兵最強，號令最明，觀符命而察人事，它姓殆未能當也！  
（同上）

這班智者反駁張玄的理由共有四點：第一是漢承堯運，歷數延長，不會只有二百年的天下。第二是今皇帝

姓號見於圖書，確是真命天子。第三是自前世博物道術之士建明漢有再受命之符，漢室應該再興。第四是洛陽（光武的根據地）的土地最廣，甲兵最強，號令最明，有完成帝業的希望。上三點是天命，下一點是人事。

在這段話裏，我們知道漢承堯運是王莽們所鼓吹起來的說法，不想反會變成了漢室歷數應該延長的證據。今皇帝姓號見於圖書是指河圖赤伏符裏有「劉秀發兵捕不道，四七之際火爲主」的話；這河圖赤伏

符是光武在長安時的同舍生張華從關中得來的。前世博物道術之士建明漢有再受命之符是指甘忠可

造出天官曆，包元太平經，言漢家逢天地之大終，當更受命於天；夏賀良陳說漢歷中衰，當更受命的事（谷子雲

並沒有建明漢再受命之說）

但是甘忠可是被劉向奏爲假鬼神罔上惑衆而下獄治死的，夏賀良是被哀帝斥爲

反道惑衆而下獄伏誅的；到了此時他們卻又變爲博物道術之士了。然而在這裏最可奇怪的，還是這班智者也不提出少康中興的證據來倒駁張玄所提「一姓不再興」的話這一點。

公孫述隗囂以外，在先前光武帝的大敵還有一個王昌。王昌一名郎，本是個賣卜的術士，他詐稱自己

是漢成帝的兒子，本名子輿，說他母親本是成帝所幸的歌姬，懷孕生下他來；那時的皇后趙飛燕要想加害於他，幸虧他母親與別人換了兒子，他才得免。王昌造出了這番謠言，四處宣傳，居然感動了當時的漢室宗親

趙繆王的兒子劉林，就奉他做了天子，發出檄書，號召州郡道：

朕孝成皇帝子子輿者也。昔遭趙氏之禍，因以王莽篡殺，賴知命者將護朕躬，解形河濱，削迹趙

魏。王莽竊位，獲罪於天，天命佑漢，故使東郡太守翟義，嚴鄉侯劉信，擁兵征討，出入胡漢。蒼天率士



知朕隱在人間，南嶽諸劉爲其先驅。朕仰觀天文，乃興于斯，以今月壬辰卽位趙宮，休氣熏蒸，應時獲雨。蓋聞爲國，子之親父，古今不易；劉聖公未知朕故，且持帝號，諸興義兵，咸以助朕，皆當裂土享祚子孫。已詔聖公及翟太守，亟與功臣詣行在所。疑刺史二千石皆聖公所置，未睹朕之沈滯，或不識去就，強者負力，弱者惶惑。今元元創痍，已過半矣，朕甚悼焉！故遣使者班下詔書。

（後漢書王昌傳）

據這道檄書裏所說，漢室中絕，皇子隱形民間，播遷各處，大臣起兵恢復，試問這種情形與少康中興的故事是

何等相像？但是檄書裏也始終沒有漏出少康兩個字來，豈不可怪！

王昌的『成帝子子與』與公孫述陳露的『一姓不再興』的口號，倒底敵不住光武的赤伏符和『土地最廣，甲兵最強，號令最明』他們都給光武滅掉，光武居然完成了帝業，於是『一姓不得再受命』的迷信才根本打破，少康中興故事產生的背景才完全成立。然而光武帝似乎始終不會知道有少康中興的事；他既定天下，在建武三十二年的營兒，一夜裏讀了河圖會昌符有感，詔臣下案索河雒讖文言九世封禪事者列奏，乃下詔封禪。光武至泰山，博士充等議道：

殷統未絕，黎庶繼命，高宗久勞，猶爲中興。武王因父受命之列，據三代郊天，因孔子甚美其功，後世謂之聖王。漢統中絕，王莽盜位，一民莫非其臣，尺土靡不其有，宗廟不祀，十有八年。陛下無十室之資，奮振於匹夫，除殘去賊，興復祖宗，集就天下，海內治平，夷狄慕義，功德盛於高宗，武王宜封禪爲百

姓祈福。

（續漢書祭祀志注引東觀漢記）

在這篇奏文裏只拿高宗武王來比光武，少康反落了選，這是什麼道理？光武至奉高，遣侍御史與蘭臺令史將工先上山刻石，文道：

昔在帝堯，聰明密微，讓與虞舜，後裔握機。王莽以舅后之家，三司鼎足，家宰之權勢，依託周公霍，光輔幼歸政之義，遂以篡叛，僭號自立。宗廟墮壞，社稷喪亡，不得血食，十有八年。揚徐青三州首亂，兵革橫行，延及荊州，豪傑并兼，百里屯聚，往往僭號，北夷作寇，千里無煙，無雞鳴犬吠之聲。皇天矜顧，皇帝以匹庶受命中興，年二十八載，與兵起，是以中次誅討，十有餘年，罪人則斯得……吏各修職，復于舊典。（續漢書祭祀志）

這篇刻石文裏說起「皇帝以匹庶受命中興……罪人則斯得……吏各修職，復于舊典」也沒有提到少康中興的典故，這又是什麼道理？（祭祀志論便道，「夏康周宣由廢復興，不聞改封。」）還有光武即位時諸將的奏書和光武即位告天的祝文，以及當時人的其他文字和說話裏統統不會提到少康中興隻字。更可怪的，赤眉奉高皇帝璽授降，光武下詔道：

羣盜縱橫，賊害元元，盆子竊尊號，亂惑天下，朕奮兵討擊，應時崩解，十餘萬衆束手降服；先帝璽授歸之王府。斯皆祖宗之靈，士人之力，朕曷足以享斯哉！其擇吉日祠高廟，賜天下長子當爲父後者爵人一級。（後漢書光武帝紀）

「先帝璽授歸之王府」，「擇吉日祠高廟」，這不就是「祀夏配天，不失舊物」嗎？爲什麼這篇詔書裏也

不順便一引少康的典故？到了後來蔡邕作光武濟陽宮碑文，便說：

祀漢配天，不失舊物。

這分明是變用了左傳的文字。爲什麼光武帝同他的羣臣都忘記了左傳，而蔡邕偏能記得呢？

因爲有了以上種種疑點，所以我們敢假定今本左傳裏關於少康中興故事的記載是光武以後的人影射了光武的中興故事而杜造的。我們知道在西漢末年劉歆對於左傳已曾「引傳文以解經」，而東漢人對於左傳更有刪改整理的明證：

史

奇（孔奇）博通經典，作春秋左氏刪。

（後漢書孔奮傳。案，這或許是刪定其大義的意思，參看孔叢子。）

衆（鄭衆）……從父（鄭興）受左氏春秋……其後受詔作春秋刪十九篇。（同上鄭衆傳）

三

東漢人除了刪定左傳以外，還有人曾

著春秋外傳十二篇。（同上楊終傳）

這或是一種國語的刪本。即此可見當時人對於左氏春秋有些改動並不算一會事。不但左氏春秋曾被刪改，就是史記也有：

（楊終）受詔刪太史公書爲十餘萬言。（同上）

的事，可見東漢人也很可能改動史記。還有後漢書儒林傳敘說：

昔王莽更始之際，天下散亂，禮樂分崩，典文殘落；及光武中興，愛好經術，未及下車而先訪儒雅，採

求闕文補綴漏逸。

東漢儒者在皇帝「探求闕文，補綴漏逸」的提倡之下，杜造些文字來增益經典，是極可能的事。此外東漢儒者又有私行金貨改定關臺漆書經字的成案，這都足以昭示我們東漢人可以有竄改經典的事。

說到這裏，我們再來替左傳那兩段文字做一番疏證的功夫，尋出它的淵源來：

昔有夏之方衰也。案離騷云，「夏康娛以自縱……五子用失乎家巷」逸周書晉麥解云，「其在啓之

五子忘伯禹之命，假國無正，用胥與作亂，遂凶厥國」書序云，「太康失邦，昆弟五人須于洛汭，作五子之歌」

這都是夏室中衰說的先聲。（但是這些書裏的事實與左傳的事實是完全不同的。）

后羿自鉏遷于窮石。案天問云，「阻窮西征」淮南子地形訓云，「弱水出自窮石」阻窮西征「解

見上章。偽竄左傳的人不達天問這話之義，因造爲此語。

因夏民以代夏政。案天問云，「帝降夷羿，革孽夏民」解見上章。偽竄左傳的人讀「夏」如字，解

「革」爲「代」，因造爲此語。

恃其射也。案論語憲問篇云，「羿善射」荀子解蔽篇云，「羿精於射」儒效篇云，「羿者，天下之善射

者也」管子形勢篇云，「羿，古之善射者也」史記龜策列傳云，「羿名善射」揚雄上林苑令箴云，「昔在帝

羿……孤矢是尙。」這些話都是左傳所本。

不修民事而淫于原獸。案離騷云，「羿淫遊以佚政兮」楊雄太僕箴云，「昔有淫羿，馳騁忘歸」上林

苑令箴云：『昔在帝羿，共田徑游。』都爲左傳所本。

棄武羅……案山海經中山經云：『青要之山，實惟帝之密都……魍武羅司之，其狀人面而豹文，小要而白齒，而穿耳以鏤，其鳴如鳴玉。』世本云：『武氏，夏時有武羅國，其後氏焉。』（廣韻引。）一個神同一個國，都變成羿的賢臣了。

寒泥。案世本云：『韓哀作御』（文選注引。漢書王褒傳云：『韓哀附輿。』）呂氏春秋勿躬篇作『寒哀作御』，寒哀所作的御與羿所精的射相對，寒氏與羿的發生關係或因此故。楚辭中有泥之名，而無『寒泥』之稱。

史

淫行媚於內……樹之詐慝以取其國家。案天問云：『淫娶純狐，眩妻爰謀。』離騷云：『泥又貪夫厥家。』爲左傳所本。（但是泥的妻已變成先是羿的內而爲淫所取了。）

三

羿猶不悛，將歸自田，家衆殺而亨之，以食其子，其子不忍食，諸死于窮門。案天問云：『馮珖利決，封豨是射，何獻蒸肉之膏，而后帝不若？』解見上章。左傳附會天問之文，把封豨的肉改成了羿的肉，把后帝也改成了羿的兒子。又羿本來是給他的學生逢蒙殺掉的，到了左傳裏也變成了被他的家衆所殺；於是楚辭王

一（論

注便說：『使家臣逢蒙射而殺之。』逢蒙是羿的家臣，這個新說法就這樣成立了。

靡奔有鬲氏。案光武的佐命功臣竇融的上世本是漢室的外戚，他曾做過王莽的臣子，王莽死後，關中大亂，他往河西撫結雄傑，懷輯羌虜，後來以舉足重輕的權勢歸附光武，佐成中興，靡的身分最與竇融相像。

〔左傳杜注，「離遺巨事界者。」〕

或許「靡奔有鬲氏」一句就是影射竇融往河西的事，也未可知。

〔泥因羿室生澆及豷。案離騷在「泥又貪夫厥家」語後接敘澆事，爲左傳這話所本，但在作離騷時是否已有澆爲泥子的說法，尙屬疑問。〕

使澆用師滅斟灌及斟尋氏，處澆于過，處豷于戈。案天問云，「康謀易旅，何以厚之？覆舟斟尋，何道取之？」解見第五章。爲左傳所本。又案灌卽是戈，亦卽是過，又卽是鬲。段玉裁據史記以爲「灌」與戈通假。徐中舒先生云，「鬲過，戈古同是見母字，故得相通」〔說見再論小屯與仰韶，安陽發掘報告第三期〕。左傳把一國分爲四國了。（後人輒說古史往往如此。）

〔靡自有鬲氏收二國之燼，以滅泥而立少康。似影射竇融之事，說見前條。（二國似影射豷、斟等。）少康滅澆于過。案天問云，「惟澆在戶」（「戶」疑卽「愚」之變）……何少康逐犬而顛隕厥首？」爲左傳所本。〕

〔后杵滅豷于戈。案國語魯語云，「杵能帥禹者也，夏后氏報焉。」杵是夏的中興之主（參看第三章）所

以左傳的作者也不能不分些功給他。於虞人之箴曰，「……」案虞人之箴大約是取之辛甲書的，說見上章。昔有過澆殺斟灌以伐斟鄩，滅夏后相。案襄公四年左傳不載澆滅夏后相，本節左傳只言澆伐斟鄩而不言滅斟鄩，大約左傳這兩段文字的作者以夏后相爲居斟鄩，澆滅夏后相就是滅斟鄩。但攷左傳本書信

不言滅斟鄩，大約左傳這兩段文字的作者以夏后相爲居斟鄩，澆滅夏后相就是滅斟鄩。但攷左傳本書信

不言滅斟鄩，大約左傳這兩段文字的作者以夏后相爲居斟鄩，澆滅夏后相就是滅斟鄩。但攷左傳本書信

公三十一年載：「衛遷於帝丘，……衛成公夢康叔曰：『和奪予享。』」則相當死於帝丘。帝丘與樹鄩不是一地，是左傳自相矛盾。

后緡方娠，逃出自竇，歸于有仍。案左傳本書昭公四年云：「夏桀爲仍之會，有緡叛之。」十一年云：「桀克有緡以喪其身。」仍與緡都是國名，而此處以緡爲有仍之姓，是左傳又自相矛盾。（本條請參看韻剛所作有仍國考，見本編。）

史 生少康焉，爲仍牧正。案天問云：「該秉季德，厥父是臧，胡終弊于有扈，牧夫牛羊？」王逸注云：「有扈，澆國名也；澆滅夏后相，相之遺腹子曰少康，後爲有仍牧正，典主牛羊，遂攻殺澆，滅有扈，復禹舊績，祀夏配天也。」天問的話本是說商祖王亥的。（說見王靜安先生殷卜辭中所見先公先王考。）偽竄左傳的人拿來加在少康

三 的身上，王逸也同他一樣的誤解，東漢人對於較早的古史傳說實在已不明白了。

其澆能戒之，澆使椒求之，逃奔有虞，爲之庖正。案天問云：「有扈（澆）牧豎（少康）云何而逢？擊

牀先出（逃奔）其命何從？恆秉季德，焉得夫朴牛，何往營班祿（爲之庖正）不但還來？」這話本也是說王

亥同王恆的，偽竄左傳的人又拿來加在少康的身上了。

虞思於是妻之以二姚。案離騷云：「及少康之末家兮，留有虞之二姚。」爲左傳所本。史記吳世家解

「虞思」爲「有虞思夏德」後人妄說，大非！

有田一成，有衆一旅，能布其德而兆其謀。案天問云：「康謀易旅，何以厚之？」解見第五章。朱子注

云，「少康爲虞庖正，有田一成，有衆一旅，遂滅過澆，祀夏配天，不失舊物也。」旅，謂一旅五百人也。把「易旅」改成「一旅」，這怎樣講得通？又「兆其謀」的「謀」也就是「康謀易旅」的「謀」。漢書揚雄傳用雄自序世系語云，「有田一壠，有宅一區」就是左傳「有田一成，有衆一旅」語法之所本。

使女艾諜澆。案天問云，「惟澆在戶，何求於嫂？何少康逐犬而顛隕厥首？女歧縫裳而館同爰止，何顛易厥首而親以逢殆？」王逸注云，「女歧，澆嫂也……言女歧與澆淫佚……於是共舍而宿止也。」女

歧女艾當是一人之變，澆的嫂嫂竟變成了少康的間諜了（當時或有女歧澆澆的傳說，左傳改爲女艾諜澆）。

祀夏配天，不失舊物。案大戴禮記少閒篇云，「禹卒受命……作物配天。」爲左傳所本。

據上面的疏證，左傳這兩段文字大半有所本而往往失了古書的原義，它的時代之晚是很明顯的了。

在現在留得的記載中看來，最早看見左傳中關於少康中興的兩段記載的大約是班固賈逵們。賈逵

有左傳這兩段文字的注解，但是尙有可疑之點：因爲賈氏注昭公四年左傳云，「仍，緡，國名也。」（史記楚世家集解引）而註哀公元年左傳則云，「緡，有仍之姓也。」（史記吳世家集解引）二說不同。所以李貽德云，「或緡

寫有誤。」（春秋左氏傳賈服注述）這是李氏不知左傳曾經僞竄的緣故；不然，他也要說其中一注不是賈氏

的原文了。然而只有這一個證據，我們也不敢斷定賈逵必沒有看到左傳中這兩段記載。（或許賈逵初見的

左傳本子沒有關於少康中興的兩段文字，後來看見了新本，又添入新注而忘改舊注，所以互相衝突，也未可知。）

班固著漢書，卻確會看見左傳這兩段文字。漢書何武王嘉師丹傳贊說：

班固著漢書，卻確會看見左傳這兩段文字。漢書何武王嘉師丹傳贊說：



當王莽之作，外內咸服。

這分明是用的左傳的文字。又漢書人表（或云非班固作）中有靡，女艾，有仍（仍）君，武羅，柏因，熊髡，麴園，虞后，氏，后緝，犂，韓（寒）泥，斟灌氏，斟尋氏等名字，與少康，二姚，杼，相，羿，稟（漚）等並列；可見那時左傳中的故事必已出現了。王符作潛夫論，在五德志裏也大段的把左傳這兩段文字抄了進去（稍有些抄錯的地方）。

風俗通義，甚至於異想天開的替竇氏尋出了他們受姓的根源來：

竇氏夏后相遭有窮之難，其妃方娠，逃出自竇而生少康，其後氏焉。

（廣韻引）

史 這種荒謬絕倫的說法，也一定要待少康中興故事風行後才會有的。

然而特別表章少康中興的卻要推曹魏的高貴鄉公。高貴鄉公在魏氏衰微之際嗣了帝位，他頗有中興祖業的弘願，在卽位之初，他就下詔道：

昔三祖神武聖德，應天受祚，齊王嗣位，肆行非度，顛覆厥德；皇太后深惟社稷之重，延納宰輔之謀，用贊厥位，集大命于余一人。以眇眇之身，託于王公之上，夙夜祗畏，懼不能嗣守祖宗之大訓，恢中興之弘業……（魏志卷四）

他有了『恢中興之弘業』的志願，所以他很羨慕夏少康。有一次他宴羣臣於太極東堂，與侍中荀勗，尚書崔贊，袁亮，鍾繇，給事中中書令虞松等言帝王優劣之差，因問勗等道：

有夏既衰，后相殆滅，少康收集夏衆，復禹之績；（漢）高祖拔起隴，驅帥豪，僞，芟夷秦，項，包舉禹內，

斯二主可謂殊才異略，命世大賢者也。考其功德，誰宜爲先？  
顯等對道：

夫天下重器，王者天授，聖德應期，然後能受命創業。至於階緣前緒，興復舊績，造之與因，難易不同。少康功德雖美，猶爲中興之君，與世祖（光武）同流可也；至如高祖，臣等以爲優。

他們以爲少康是與漢光武同等的人物，比不上高祖。這個對答大不合高貴鄉公的意思，於是他就說道：

自古帝王功德言行互有高下，未必創業者皆優，紹繼者咸劣也。湯武高祖雖俱受命，賢聖之分，所覺懸殊。少康殷宗，中興之美，夏啓周成，守文之盛，論德較實，方諸漢祖，吾見其優，未聞其劣。顯

所遇之時殊，故所名之功異耳。少康生於滅亡之餘……非至德弘仁，豈濟斯勳？漢祖因土崩之

勢……若與少康易時而處，或未能復大禹之績也。推此言之，宜高夏康而下漢祖矣。

高貴鄉公一味的偏袒少康，實在就是他傾心於祖業的復興。「未必創業者皆優，紹繼者咸劣」兩語簡直

道出了他的心事來。羣臣既摸出了高貴鄉公的意思，於是在翌日再議的時候，就有一部份人順着他的話頭，議道：

……少康布德，仁者之英也；高祖任力，智者之雋也；仁智不同，二帝殊矣。詩書述殷中宗高宗皆

列大雅；少康功美過於二宗，其爲大雅明矣。少康爲優，宜如詔旨。

原來少康的功美是過於殷中宗和高宗的。但仍有一部分人堅持着他們的前見，議道：

少康雖積德累仁，然上承大禹遺澤餘慶，內有虞仍之援，外有靡艾之助，寒泥讒匿，不德於民，漢體無親，外內棄之，以此有國，蓋有所因。至於漢祖，起自布衣，率烏合之士，以成帝者之業。論德則少康優，課功則高祖多；語資則少康易，校時則高祖難。

他們以為少康到底不如高祖。高貴鄉公聽了兩面的話，斷說：

諸卿論少康因資，高祖創造，誠有之矣。然未知三代之世，任德濟勳，如彼之難；秦項之際，任力成功，如此之易。且太上立德，其次立功，高祖功高，未若少康盛德之茂也。且夫仁者必有勇，誅暴必用

武，少康武烈之威，豈必降於高祖哉？但夏書淪亡，舊文殘缺，故勳美闕而罔載，唯有伍員粗述大略，其言「復禹之績，不失舊物」，祖述聖業，舊章不愆，自非大雅兼才，孰能與於此？向令墳典具存，行事詳

備，亦豈有異同之論哉！

他的話說得這樣斬截，於是羣臣只得表示悅服了。中書令虞松進道：

少康之事，去世久遠，其文昧如，是以自古及今議論之士，莫有言者，德美隱而不宣。陛下既垂心遠鑒，考詳古昔，又發德音，贊明少康之美，使顯於千載之上，宜錄以成篇，永垂于後。

（春秋）

（魏志卷四注引魏氏

少康之事本是「其文昧如」的是，「自古及今議論之士莫有言者」的，自從高貴鄉公垂心遠鑒，考詳古昔，發出德音，贊明了少康之美，於是少康之事才顯豁於千載之上，後來遂為晉元帝、宋高宗、明福王們所熟知的了。

## 後 記

童書業

本文的目的在敘明啓和三康——太康、仲康、少康——的故事的演變。啓和三康的問題是複雜極了，要說明他們傳說的整個演變，便不能不聯帶敘述五觀和羿、澆等問題。因種種關係，本文的體系便以三康問題爲中心，而以啓、五觀、羿、澆等問題做襯托。本文所得的結論雖多半是些假定，——這因夏代中世史的材料實在太少的緣故，——然而其中確有幾點是不可磨滅的事實。我們以爲讀過本文的人至少得承認以下的幾點：

- (一) 太康、少康的傳說與啓的傳說有關係。
- (二) 啓在先秦人口中是毀多於譽的。
- (三) 太康、仲康的傳說在先秦時不顯明。
- (四) 太康、仲康曾有一時期被列爲五觀中的二人。
- (五) 五觀的傳說與扈、觀有關係。
- (六) 羿的傳說在先秦西漢時是非常紛歧的，到西漢中年以後才漸漸的統一；我們在未發現確實的史料以前，對於羿的事迹不能獨認左傳所載的爲信史。
- (七) 澆的傳說與象的傳說有關。

(八) 夏室中滅中興說是東漢以前人所不詳的，到東漢初年以後才漸漸的盛行起來，我們不能就信這種傳說是古代的史實。

以上八點，可以說是本文最低限度的收穫。

本文提出了兩個中心問題：(一) 三康的傳說從啓分化而出；(二) 少康中興的故事是東漢人造出的。關於第一個問題的一部分，是三個人在三年內同樣發現的；顧頡剛師在六年前已做了一篇啓與太康，主張太康是啓的化身；友人張治中先生（字以誠，浙寧人）在四年前做了一篇太康失邦考，也主張太康就是啓；我在同時做墨家的古史說研究，也看出太康是啓的分化。三年前在上海偶與張先生談起太康的問題，彼此交換論文閱讀，很覺得兩人的意見不謀而合；去年來平與顧師討論夏史，才知道他比我們更早兩年已發現了這個問題。三個人分居三處，一在北平，一在湖南，一在上海，迢迢萬里之外，研究一個問題，竟會得到同樣的結論，這可證明考據學確是有客觀性的。關於啓與太康是一人分化的證據，除本文所論外，還有很重要的一則材料，我們放在夏史考第八章（偽古文尚書書來的夏史）裏討論；現在也附錄於此，以供讀者的參證：

偽古文尚書五子之歌說：

太康尸位以逸豫，滅厥德，黎民咸貳。乃盤遊無度，畋于有洛之表，十旬弗反；有窮后羿因民弗忍，距於河。厥弟五人御其母以從，篚於洛之汭，五子咸怨，述大禹之戒以作歌。

太康的『逸豫』不就是啓的『淫佚康樂』（墨子非樂）『康娛自縱』（楚辭離騷）嗎？太康的『盤遊無

度』不就是啓的『野於飲食』、『偷食於野』(《孟子》)嗎？又『厥弟五人御其母以從』也似乎即從啓的『勤子屠母』(《楚辭·天問》)變來的。然而『五子』卻變成了『五弟』、『忘伯禹之命』的『五子』(《周書·啓傳》)也變成了『述大禹之戒』的『五子』了！

五子所作的歌，其第二章道：

內作色荒，外作禽荒，甘酒嗜音，峻宇雕牆：有一于此，未或不亡。

『內作色荒』四句是暗指太康的罪狀，然而讀墨子等書，這原都是啓的罪狀(啓作瑯臺就是『峻宇雕牆』)又啓行惡德的結果是五子失家(《離騷》)死分境地(《天問》)太康行惡德的結果是五弟須於洛汭和失邦，兩人的收場也頗相類。

畢沅墨子注說：

海外西經云，『大樂之野，夏后啓於此儻九代。』大荒西經云，『夏后開上三嬪於天，得九辨與九歌以下。』据此，則指啓盤於遊田。書序『太康尸位』(案此語非書序文)及楚辭『夏康娛』云云，疑『太康』、『夏康』即此云『淫溢康樂』。『淫』之訓『大』，然則『太康』疑非人名，而孔傳以爲啓子，不可奪也。

畢沅以書序『太康』楚辭『夏康』即『淫(大)溢康樂』之訓而非人名，這個怪見解也確有相當的價值的。太康的名字或許確是『淫溢康樂』之變，詩唐風云，『無已太康』，『太康』即謂淫樂。

關於第二個問題，最早卻是顧頡剛師提出的。前年我在杭州，顧師也到杭州，我去看他，座間談起了夏代夏少康中興的問題，我覺得這兩件史迹爲先秦他家所不言，而史記夏本紀裏也未記載，很是可疑，但劉歆又不像是造這兩件史迹的人，當時就把這個意思請問顧師，顧師便說這或許是東漢人影射光武中興的事而造出的。我被他一言提醒，回寓又考查了一遍，覺得他的話確是不錯，因做了一篇少康中興辨的札記。來平以後，顧師命我替他修擴啓與太康一文，我因把這個問題加入，不料越寫越長，竟寫成了一篇四萬字的論文。後來又打算把它擴充成夏史考，遂又把少康中興的問題單獨寫了一章，就是本文的第三論。

最早懷疑少康中興的人，現在想起來大約是齊召南（在齊氏以前，如孔穎達、司馬貞、張守節等，都只談河馬邊的疏略，而對羿、代、夏、少康中興之說則未加懷疑。惟孔疏云：「魏、絳本意主勤和戎，忽云有窮，后、羿以開、公、問……乃與初言不相應會，一似有懷疑的傾向。」）

齊氏尚書注疏考證卷一說：

史記夏本紀於后相見滅，少康中興，略不言及，誠如穎達所譏。但據左傳國語魏絳伍員俱能詳

言羿、浞下紀之事（案國語中並無羿、浞下紀之事），伍員述少康本末尤詳，夏統中絕者四十年，起自一成

旅，遂能殄滅過、戈，復禹之績，祀夏配天，不失舊物。自古中興之君，未有功業極盛如少康、后、村、中興之

臣，未有忠勤並懋如靡、有、高、虞、思、女、艾者也。書序百篇並無其事，抑獨何哉？

齊氏以爲史記夏本紀不載后相見滅，少康中興的事，固然可以說是太史公的疏略，但書序百篇是孔子所手

定，何以也沒有這件事的記載？這是很可疑的一個問題。就我們現在看來，夏本紀不載少康中興等事一

點可以證明西漢初年並沒有這種傳說；書序不載少康中興等事一點則可以證明西漢末年或東漢初年也還沒有這種傳說。齊氏的懷疑很可以做我們的先導。

懷疑少康中興說最猛烈的人要推康長素先生。康先生在新學偽經考卷二裏說：

夏本紀無夏中亡而少康中興事，此何事也，而史公於述本紀若不知，而於吳世家乃敘之邪？

其謬不待言。然此事亦非全無來歷，離騷『夏康娛以自縱，不顧難以圖後兮，五子用失乎家巷。羿

淫遊以佚田兮，又好射夫封狐；固亂流其鮮終兮，湜又貪夫厥家。澆身被服彊圍兮，縱欲而不忍；日康

娛而自忘兮，厥首用夫顛隕。……及少康之末家兮，留有虞之二姚。』蓋戰國多雜說，史遷所謂

『言不雅馴』者，歛入之於左傳，並竄之於史記耳。夏本紀稱禹後有斟尋氏，亦所自出也。但恐歛

校詩賦，並離騷亦歛所竄入；不然，何此一事敘至十二句邪？

康先生這段話說的太嫌武斷些了。劉歆既會把斟尋氏語竄入夏本紀，為什麼不在夏本紀中敘帝系處也

竄入后相見滅，少康中興等事呢？離騷即使也被劉歆竄改，但天問裏也有羿好田獵，寒浞殺羿，少康滅澆，覆

舟斟尋等事，又將何辭以解呢？難道這也是劉歆所竄入的嗎？如果也是的話，那末天問的傳說又何以與

左傳不同呢？況且劉歆又為什麼要杜造出夏室中滅中興的記載來？這實在是沒法解說的。因為康先

生的話說得太不能使人起信，所以後來崔鱣甫先生在史記探源卷二裏便說：

案羿湜代夏之事，太史公錄其文於吳世家，而此紀（案指夏本紀）無之；猶韓非傳載鄭武公伐胡



事而鄭世家亦無之；此寓言，非實事故也。太史公棄取自有精意，小司馬轉譏其疏略，所謂鷓鴣已翔，乎寥廓，羅者猶視乎藪澤也。

崔先生以爲羿、泥、代、夏等事，太史公是知道的，不過因爲這是寓言而非實事，所以他在夏本紀中削除不錄了。

案太史公的採錄古事向來只知道分別神話與人話，雅馴與不雅馴，人話便採，神話便棄去；雅馴的便採，不雅馴的便棄去；他那裏真知道分別什麼寓言不寓言，實事非實事？他要有了這類見解，那末老子列傳裏也不會大段的把萬不可信的孔子見老子，老子教訓孔子的寓言採了進去，孔子世家裏也不會大段的把萬不可信的楚狂接輿，長沮、桀溺等的故事採進去了。（長沮、桀溺等故事的不可信，說詳趙貞信先生河南葉縣之長沮桀溺古蹟辨，禹貢半月刊第五卷第七期。）

三 理，就斷無不採的道理。這是夏代史裏最重要的事蹟，夏本紀裏如何可以刪去不錄？至鄭武公伐胡的事，與少康中興的事，其重要與不重要，真是不可同日而語。所以鄭世家裏儘可漏去鄭武公伐胡，而夏本紀裏決無漏去少康中興等等的理由。

一 我們現在根據齊、康、崔諸先生的意見，再進一步而主張少康中興的史迹是東漢人所造，或許還有人會對我們發生疑問。因爲推翻一件重要的古代史迹，總是爲大多數人所不贊成的，他們會從沒有理由的地方找出理由來駁我們，所以我們不能不周密些，把容易發生誤會之點先解釋明白。我們現在先解釋四點如下：

（論）

(一) 東漢初年人不引少康中興的事。關於這點，或許有人會說東漢初年左傳尚未大行，而兵戈擾攘之時士不知學，所以無人引述少康中興的事。

我們的解釋是：光武帝和他的開國功臣多半是儒者，且有專攻左傳的人，對於這樣重要的古代史迹，決沒有不知的道理，也沒有不說的道理。趙翼廿二史劄記卷四東漢功臣多近儒條說：

西漢開國功臣多出於亡命無賴，至東漢中興，則諸將帥皆有儒者氣象，亦一時風會不同也。光

武少時往長安受尚書，通大義，及為帝，每朝罷，數引公卿郎將講論經理。故樊準謂帝雖東征西戰，猶投戈講藝，息馬論道。是帝本好學問，非同漢高之儒冠置溺也。而諸將之應運而興者，亦皆多近於

儒。如鄧禹年十三能誦詩，受業長安，早與光武同遊學，相親附；其後佐定天下，有子十三人，使各守一藝，修壘閨門，教養子孫，皆可為後世法。寇恂性好學，守潁川時，修學校，教生徒，聘能為左

氏春秋者，親受學焉。(原注：恂傳。)馮異好讀書，通左氏春秋，孫子兵法。(原注：異傳。)賈復少好學，習尚

書，事舞陰李生，生奇之，曰：「賈君容貌志氣如此，而勤于學，將相之器也。」後佐定天下，知帝欲偃武修文，不欲武臣典兵，乃與鄧禹去甲兵，教儒學，帝遂罷左右將軍，使以列侯就第，復闡園養威重。(原注：復傳。)

耿弇父況以明經為郎，學老子于安邱先生，弇亦少好學，習父業。(原注：弇傳。)祭遵少好經書，及為將，取士必用儒術，對酒設樂，常雅歌投壺。(原注：遵傳。)李忠少為郎，獨以好禮修整稱，後為丹陽太守，

起學校，習禮容，春秋鄉飲，選用明經，郡中嚮慕之。(原注：忠傳。)朱祐初學長安，光武往候之，祐不時見，

先升舍，講畢乃見；後以功臣封高侯，帝幸其第，笑曰：『主人得無舍我講乎？』（原注：補傳）  
郭涼雖武將，然通經書，多智略（原注：涼傳）  
竇融疏言：『臣子年十五，教以經藝，不得觀天文讖記。』（原注：融傳）

他如王霸，耿純，劉隆，景丹，皆少時遊學長安，見各本傳。是光武諸功臣大半多習儒術，與光武意氣相孚合。蓋一時之興，其君與臣本皆一氣相鍾，故性情嗜好之相近有不期然而然者；所謂有是君即有是臣也。

看了這段考證，質難的人還有什麼話說？

（二）史記吳世家裏的少康中興故事是後人所加入。關於這點，或許有人會說後人為什麼不同時把少康中興等事也加入夏本紀和越世家及子胥列傳呢？

我們的解釋是：改史記的人未必是有意作偽。他們已讀了改竄過的左傳，再讀吳世家，看見所錄子胥諫吳王的話太不完全，因替它增補了一下，於是少康中興的故事便被插入了（這種情形在古書上的例子舉不勝

舉）。但是上下文他們又忘記拿左傳來校改，因此弄得史記之文在一人一段話裏既有從左傳的，又有背左傳的。這一點矛盾，使我們得發見它被增竄的痕迹，真是不幸中的大幸！至越世家同子胥列傳則列在吳

世家之後，改史記的人改了前面，便懶得再改後面了，這是古人編書的通病（就是現在的人又何獨不然）況且

子胥的話在吳世家裏既已完全，則越世家和子胥列傳裏便簡略些也不甚要緊了。總之，史記之文若不是後人所改竄，則子胥的話應該全同左傳，吳世家詳些，越世家和子胥列傳略些才對；為什麼除了少康中興那

段故事以外的伍員的話，吳世家越世家和子胥列傳都大略相同而皆與左傳相異呢？至於夏本紀所以也不插入羿浞代夏，少康中興的事者，則因西漢以後史記流傳漸廣，讀本紀的人自然比較多，夏本紀裏沒有少康中興等等已成學界周知的事，所以不必也不能爲之增補。這並沒有什麼難解釋之處。

(三) 少康中興的故事到曹魏的高貴鄉公才被特別表章。關於這點，或許有人會說少康中興的故事既是東漢初人所造，那末東漢人爲什麼不特別表章它呢？

我們的解釋是：東漢人在左傳裏插入少康中興故事的時候，光武中興的事業早已完成，需要這件故事做護符的時代已過去了。東漢人僞竄左傳的用意，也只是爲左傳增加些作料以求適食于東漢人的胃口而已。他們彷彿說：「夏代有同本朝同樣的一件大事，而大家都不知道，不是左傳記載着，這件重要的史迹便失傳了！可見左傳價值之高，大家還不應該用心誦讀嗎？」他們也許有些表章少康中興故事的話，不過古書殘缺，我們不能看到罷了。

(四) 少康中興就是光武中興的倒影。關於這點，或許有人會說少康中興既然是光武中興的倒影，那末爲什麼少康中興的傳說又不全與光武中興的事實相合呢？

我們的解釋是：少康中興的傳說如果造得與光武中興的事實完全相合，那末西洋鏡馬上便會被拆穿了。漢代人雖愚，他們造僞古書的方法似乎還不至於呆笨如此（然而兩件中的事蹟已有好多相同的地方了。）

況且左傳裏那兩段記載的事蹟語句大半是有所本的，他們鈔了天問離騷等書的話，一切事情自不能完全

隨意的亂造。其實東漢人所特別杜撰的，也只不過是夏室中滅數十年又中興起來這個觀念罷了。

以上四點是人家最容易質問我們的，我們不能不先事辨明。此外可以招大家懷疑的地方必定還有，我們只好將來隨時作答了。

二十五年六月三日，讀書業記於北平小紅羅廠禹貢學會。

### 附錄 錢賓四先生來函

頤剛先生：  
書業

夏史考稿諸篇，均已拜讀，惟恨爲他事所牽，未能悉心探究，以答雅意。姑就一時感想所及，聊述兩點，不足云往復也。

來札有云，「觀扈之冠，自是有扈氏，但扈變成五觀之假設，仍能成立。」私意若如尊論，五觀乃扈觀傳說衍化，則根本上夏代並無所謂五觀，更不須考五觀究是如何五個矣。今尊論又坐實少康亦五觀之一，則不與前說相衝突乎？此一點也。

又尊論謂自揚子雲迄光武中興，其時左傳中均尚無少康中興事。惟班固古今人表明明與左氏記少康中興事合，故其離騷序謂「及至舜澆少康，二姚有娥佚女，皆各以所識有所增損，然猶未得其正也。」是則少康故事之歸入左傳，應在光武後，班氏爲漢書前。其間年代太促，班氏亦博雅多識，何至爲其迷惑？且

左傳在當時傳本匪一，何竟不聞有發其覆者？此又一點也。

竊謂第一點不必謂五觀係扈觀衍化即得，第二點疏說卻費事，將來夏史考成書，對此應注意也。

(此層若說不破，則離騷天問雖與左氏不同，只是古代傳說兩歧，不必即是左傳乃東漢後偽撰。揚子雲只說了與左氏異的，亦不能遽據爲

揚氏以前決無少康中興傳說。至漢書地理志梁國處下無少康等事，更不足爲少康傳說自後始生之證明矣。)

匆匆，卽頌

撰祺

弟穆頓首。

書業案：五觀從扈觀衍化而出，乃是戰國時事，夏代固根本上無所謂五觀。五觀中有少康當是

漢代之事。此乃傳說之演變，前後兩說並未衝突。班固自曾見左傳中關於少康中興之記載，考班

固漢書成於建初中(今本漢書之成恐尙在其後，因後漢書又云「固著漢書其八表及天文志未及竟而卒」也。南史等類

之避傳之班固漢書其本稱「永平十六年五月二十一日己酉耶班固上」者，後人僞作，不可信，邵晉涵輩已詳辨之矣。)其時離光

武中興已遠矣。至「班氏博雅多識」不至爲僞本左傳迷惑一節，考古人「信而好古」往往無歷

史之觀念，新撰初出之史說，常確然信之而不疑，如僞古文尙書出於魏晉之間，而同時之皇甫謐作帝

王世紀卽錄之(或謂古文尙書卽皇甫氏僞撰，非。)「固也侗而愿」(漢定庵語。)其「博雅多識」亦未見

有進於皇甫氏也。至「左傳在當時傳本匪一，何竟不聞有發其覆者」則古文尙書在當時傳本亦

匪一(東晉李願曾引漢古文太誓孔安國傳。)亦何竟不聞有發其覆者乎？古人之學固未能以今人例之。

且所謂「探求闕文，補綴漏逸」（後漢書補林傳語）固當時在上者所提倡而儒者所自引以為任者也。

至漢書地理志梁國虞下無少康等事，然續漢書郡國志則有之，此因班固時少康中興等傳說初出，

一般人容易遺忘（且地理志或與藝文志等同，大部分據舊文而成，故無少康等事）而司馬彪時少康中興故事已

經高貴鄉公之提倡而風行一世，故作史者亦不得不收錄之矣。

又案論語僞孔安國注云：「羿有窮之君也，篡夏后相之位。其臣寒浞殺之，因其室而生稟。」

多力，能陸地行舟，為夏后少康所殺也」（漢問篇集解 據皇侃義疏本）沈濤云：「陸地行舟」於傳無

徵。太平御覽皇王部引帝王世紀有「陸地遊舟」之語，此正魏晉間人僞撰異說，西京時焉得有此

不根之談乎」（論語孔注辨僞下卷）案僞古文尚書伊訓：「古有夏先后方懋厥德，僞孔安國傳亦

云：「先后，謂禹以下少康以上賢王。」少康中興之觀念，論語僞孔注有之，尚書僞孔傳亦有之，何以

此觀念但見於僞書乎？此亦足徵每一時代有一時代之古史觀念已。

### 三四二 唐虞夏史考

呂思勉

（廿八三，改定）

#### 一 禪讓說平議

堯舜禪讓之說，予昔極疑之，嘗因史通作廣疑古之篇。由今思之，其說亦未必然也。予昔之所疑者，俞

理初癸巳類稿合孟莊韓呂淮南五書，謂堯失一子。又據說文管子論語，謂稟為堯子，不得其死。予因疑稟

為堯長子，被殺。其說之誤，已見丹朱傲條。又宋于庭尚書略說，據周官疏序引鄭尚書注，暨尚書大傳及鄭

注，謂唐虞四岳有三始義和四子為四伯。後驩兜共工放齊，鯀等八人為八伯。其後則尚書大傳稱陽伯儀

伯，夏伯義伯，秋伯和伯，冬伯其一闕焉。鄭注以陽伯伯夷掌之，夏伯棄掌之，秋伯咎繇掌之，冬伯垂掌之，餘則

義和仲叔之後。宋氏謂伯夷即左氏隱公十一年「夫許大岳之胤也」之大岳，國語周語「共之從孫四岳

佐禹」，史記齊大公世家「呂尚其先祖嘗為四岳」之四岳，亦即墨子所染，呂覽當染之許由，伯陽，大傳之陽

伯，由與夷，夷與陽，並聲之轉。伯夷封許，故曰許由，史記堯讓天下於許由，正傳會咨四岳巽朕位之語。（路史

發揮湯遜解云：「其遜四岳也，則許由已在其列矣。許，四岳之神也。說者又奚必為異，而以堯之禪為虛哉？」其餘論論許繇曰：「許，四岳之

神也。處之遜於四岳，則由既在舉矣，豈得云無此人邪？」則許由即四岳，釋氏早見及之矣。）予因謂四岳之三即在四罪之中。

又共工三苗皆姜姓，既見流竄，許由亦卒不得位，蓋自炎黃以降，姬姜之爭，至唐虞之際而猶烈也。其實鄭以

驩兜等四人為四岳，已億說無確據，且四罪之中有鯀，亦黃帝之子孫也。以許由不能踐位，而疑為姬姜之爭，

更無據矣。又禮記檀弓言舜葬於蒼梧之野，各書皆同。惟孟子謂舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條。孟子

篇章上篇及史公五帝本紀，言堯舜事皆與書傳相符，可決為同用書說。五帝本紀及索隱引書傳，皆有就時

負夏之文，疑亦當有卒於鳴條之語。書傳今已散佚，史記則為後人竄亂。下文云：「南巡狩，崩於蒼梧之野，



葬於江南九疑，是爲零陵。『非後人竄入，則史公兼存異說也。』此說由今思之，仍爲不誤。惟當時又謂鳴條當近霍山，霍山實古南嶽，後人移南嶽於衡山，乃並舜葬處而移之零陵。鳴條爲湯放桀處，疑舜敗逋至此。

則殊不然。鳴條實當在禹貢兗域，說見湯放桀條。又伯翳，伯益實爲一人。說見二十有二人條。當時余

謂夏本紀：禹立，舉皋陶薦之，且授政焉，而皋陶卒，而后舉益任之政，謂禹行禪讓，何以所傳者反父子相繼？則更不足疑矣。又淮南子謂『有扈氏爲義而亡』，高注謂『有扈夏啓之庶兄，以堯舜舉賢，禹獨與子，故伐啓』

書甘誓序疏，亦有『堯舜相承，啓獨繼父，以此不服，故伐之』之語，以爲啓之繼世亦有干戈之爭。然高注實據後人設說，義疏當亦相同。有扈爲義，蓋徐偃，未襄之儔，非奉辭伐罪之謂。說見有扈條。至諸子書中論堯

舜禹事迹，近乎爭奪相殺者甚多，然皆屬後人設說，惟韓非說疑引記，謂堯有丹朱，舜有商均，啓有五觀，商有大甲，武王有管蔡，五王所誅，皆父子兄弟之親，又呂覽言鯀難帝舜事，或有史實爲據耳。說亦見丹朱傲條。昔

時所疑，蓋無甚得當者。惟果謂堯舜禹之禪繼，皆雍容揖讓，一出於公天下之心，則又不然。韓子所引史記之文，卽其明證。古代史事，其詳本不可得聞。諸子百家，各以意說。儒家稱美之，以明天下爲公之義；法家

詆斥之，以彰姦劫弑臣之危，用意不同，失真則一。昔人偏信儒家之說，以爲上世聖人絕迹後世，其說固非；今必一反之視爲新莽，司馬宣王之倫，亦爲未當。史事愈近愈相類，與其以秦漢後事擬堯舜，自不如以先秦時

事擬堯舜也。自周以前，能讓國者，有伯夷、叔齊、吳泰伯、魯隱公、宋宣公、（春秋隱公三年）曹公子喜時、（成公十六年）吳季札、（襄公二十九年）邾婁叔術、（昭公三十一年）楚公子啓、（哀公八年）之倫。（又有越王子搜，見莊子讓王，呂覽

實生，惟亦保信以明養生之義，其真相不可考。

既非若儒家之所云，亦非若法家之所斥。史事之真，固可據此窺測矣。

然儒家所說，雖非史事之真，而禪繼之義，則有可得而言者。書說之傳者，今惟大傳，而亦闕佚已甚。歐陽

夏侯三家，皆無可考。自當以孟子爲最完。今觀其說，則先立天子不能以天下與人之義，然後設難以明之。

曰孰與之？曰天與之。天與之者，諄諄然命之乎？曰否。天視自我民視，天聽自我民聽。故舜禹之王，

必以朝覲訟獄之歸，啓之繼世亦然也。所謂天與賢則與賢，天與子則與子也。故曰：唐虞禪，夏后殷周繼，其

義一也。然則天之於下民亦厚矣，而何以仲尼不有天下？曰：無天子薦之也。何以益、伊尹、周公不有天下？

曰：繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也。如常山蛇，擊首則尾應，擊尾則首應，亦足以逃難而自信其說

矣。當時雖莫能行，而國爲民有之義，深入人心，卒成二千年後去客帝如振籜之局，儒者之績亦偉矣。王仲

任謂世士淺論，聖人重疑。(論衡奇怪)劉子玄謂因其美而美之，雖有惡不加毀；因其惡而惡之，雖有美不加譽；

(史通疑古)於古人之說，史事最爲得實。康南海託古改制之論，已嫌少過，彼亦輕事重言，用信己見而已。

今之論者，舉凡古人之說一切疑爲有意造作，則非予之所敢知矣。

## 附 囚堯城辨

晉時汲冢得書，自係實事，然其書之傳於後者，則悉爲偽物，世或以爲真而信之，皆惑也。史記五帝本紀

正義引括地志云：『故堯城，在濮州鄆城縣東北十五里。』竹書云：『昔堯德衰，爲舜所囚也。』又有偃朱故

城，在縣西北十五里。」竹書云：「舜囚堯，復偃塞丹朱，使不與父相見也。」案水經瓠子河注云：「瓠河故瀆，又東逕句陽縣之小城陽城北，側瀆。帝王世紀曰：『堯葬濟陰，成陽西北四十里，是爲穀林。』余按小成陽在成陽西北半里許，實中，俗嗟以爲囚堯城。士安蓋以是爲堯冢也。」然則作竹書者，正因堯冢而附會耳。五帝之事，若覺若夢，魏史獨能得其真，且能實指囚之偃之之地，豈理也哉？抑古豈有此史體乎？

## 二 丹朱傲辨

皐陶謨曰：「無若丹朱傲。惟慢遊是好，傲虐是作。罔書夜雒雒。罔水行舟。明淫于家，用殄厥世。」

釋文：「傲，字又作慕。」說文亦部：「慕，慢也。從百，從乔，乔亦聲。」虞書曰：若丹朱慕。論語：慕盪舟。」

命理初癸巳類稿曰：

慕與丹朱，各爲一人，皆是堯子。莊子盜跖篇曰：堯殺長子。釋文引崔云：長子考監明。又韓

非子說疑篇云：記曰：堯誅丹朱。堯時書稱胤子朱，史稱嗣子丹朱，朱至虞時封丹，則堯未誅丹朱。呂

氏春秋去私篇云：堯有子十人。高誘注云：孟子言九男事舜，而此云十子，殆丹朱爲胤子，不在數中。

其說蓋未詳考。呂氏求人篇云：妻以二女，臣以十子。呂氏實連丹朱數之，而孟子止言九男。淮南

秦族訓亦云：堯屬舜以九子。合五書，知堯失一子。書又云殄厥世。是堯十子必絕其一，而又必非

丹朱也。管子宙合篇云：若覺臥，若晦明，若教之在堯也。卽史記夏本紀若丹朱敖，漢書楚元王傳劉

向引書無若丹朱敖之敖。房喬注云：敖，堯子丹朱。謂取敖名朱，若舉其諡者，尤不成辭。案說文言

丹朱，稟論語已偏舉稟。司馬遷劉向言丹朱敖，管子已偏舉敖，則稟與朱各為一人，有三代古文為證，無

疑也。漢書鄒陽傳云：不合則骨肉為仇敵，朱象管，蔡是已。漢初必有師說。朱與稟以傲虐朋淫相

惡，亦無疑也。故經曰：稟離離罔水行舟，則論語云：稟盪舟也。經曰：稟朋淫於家，則鄒陽云：骨肉為仇

敵也。經曰：稟殄厥世，則論語云：不得其死。孟子、呂氏、淮南子、九男之不同，莊子言殺長子，韓非子

言誅丹朱，皆可明其傳聞不同之故。又得管子論語偏舉之文，定知言稟者不是丹朱矣。

予案以稟與丹朱為兩人，說出宋人吳斗南、趙松岑、陸餘叢考引之。謂「羿善射，稟盪舟，解以有窮后羿及寒

浞之子，說始孔安國，而朱注因之。寒浞之子名澆，左傳並不言稟。禹之規戒，若作敖慢之傲，則既云無若丹

朱傲矣，何必又曰傲虐是作乎？」今案古書辭義，重複者甚多，似不宜律以後世文法。況盪者搖也，左氏僖

公三年，「齊侯與蔡姬乘舟於浦，薄公，」與論語之盪舟，當係一義，非罔水行舟之謂。寒浞之子，離騷天問，亦

均作澆。然天問有一覆舟斟之語，則澆似能用舟師，謂其盪舟於事為近。澆稟同音，未嘗不可通用也。

管子文義，殊為難解。疏釋之，敖似格之借字。說文山部：「熬，山多小石也。」爾雅釋山作礲。蓋亦可

用以稱小石。堯，高也。敖在堯，猶言小石在高山，蓋成慎之意。覺與臥，晦與明，敖與堯，皆相對之辭，以為人

名，未必然矣。韓子云：「堯有丹朱，舜有商均，啓有五觀，商（楚語作湯）有大甲，武王（楚語作文王）有管蔡，此五

王之所誅者，皆父子兄弟之親也。」亦見國語楚語。（楚語曰：「此五王者，皆元德也，而有姦子。」鄒陽之說本之，特

易商均爲象而已。莊子謂堯殺長子，當亦此說，未必更有他義也。呂覽，孟子，淮南十男九子之不同，則古人

於此等處，多以意說。去胤子則言九，并胤子則言十，丹朱爲堯長子，古無異說，高誘注殆不誤。『丹朱商均，

皆有疆土，以奉先祀，服其服，禮樂如之，以客見天子，天子弗臣。』（史記五帝本紀）乃儒家通三統之說，非事實，

以此決丹朱之未見殺，誤矣。不得其死，非殄厥世。朋淫於家，更非骨肉爲仇敵。據此謂朱與寡以傲虐朋

淫相惡，則幾於妄造史實矣。故俞說實無一是處。然謂寡爲堯長子，不得其死不確，而丹朱商均，亦有如五

觀，大甲，管，蔡等爭奪相殺之事則真矣。劉知幾疑古之篇，究爲千古卓識也。

古人之言，寓言實事，不甚分別，故欲辨其孰爲史實甚難。然亦有可以分別者。韓非子外儲說右上曰：

『堯欲傳天下於舜。舜諫曰：不祥哉！孰以天下而傳之於匹夫乎？堯不聽，舉兵而誅殺舜於羽山之郊。

共工又諫曰：孰以天下而傳之於匹夫乎？堯不聽。又舉兵而誅共工於幽州之都。於是天下莫敢言無傳

天下於舜。』（山海經海外南經：『三苗國，在赤水南，其爲人相隨。』郭注：『昔堯以天下讓舜，三苗之君非之，帝殺之，有苗之民叛入南海，

爲三苗國。』不知係誤記此文，抑別有據。然即別有所據，亦此文之類也。）右下曰：『潘壽謂燕王曰：王不如以國讓子之。

人所以謂堯賢者，以其讓天下於許由。許由必不受也，則是堯有讓許由之名，而實不失天下也。今王以國

讓子之，子之必不受也，則是王有讓子之之名，而與堯同行也。一曰：潘壽見燕王曰：臣恐子之之如益也。王

曰：何益哉？對曰：古者禹死，將傳天下於益，啓之人因相與攻益而立啓。今王信愛子之，將傳國于之，大子之

人，盡懷印璽，子之之人，無一人在朝廷者。王不幸乘乘臣，則子之亦益也。一曰：燕王欲傳國於子之也，問之

潘壽。對曰：禹愛益而任天下於益，已而以啓人爲吏。及老，而以啓爲不足任天下，故傳天下於益，而勢重盡在啓也。已而啓與支黨攻益而奪之天下，是禹名傳天下於益，而實令啓自取之也。此禹之不及堯舜明矣。今王欲傳之子之，而吏無非大子之人者，是名傳之，而實令大子自取之也。

〔記漢世家，皆不如此之詳。潘壽作鹿毛壽。徐廣曰：一作屠毛。又曰：甘陵縣本名屠。〕

從而咸包，而堯無天下矣。」五霸曰：「堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日麇裘，夏

日葛衣，雖監門之服養，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜，以爲民先，股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞，不苦

於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養，而離臣虜之勞也，故傳天下而不足多也。」說疑曰：

「舜偏堯，禹逼舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者，人臣弑其君者也。」忠孝曰：「堯爲人君而君其臣，舜爲人臣

而臣其君，湯武人臣，而弑其主，刑其尸。」又曰：「瞽瞍爲舜父，而舜放之。象爲舜弟，而舜殺之。放父殺弟，

不可謂仁。妻帝二女，而取天下，不可謂義。仁義無有，不可謂明。」新序節士曰：「禹問伯成子高曰：昔者

堯治天下，吾子立爲諸侯，堯授舜，吾子猶存焉；及吾在位，子辭諸侯而耕，何故？」子高曰：昔堯之治天下，舉天下

而傳之他人，至無欲也；擇賢而與之，至公也。舜亦猶然。今君之所懷者私也。百姓知之，貪爭之端，自此始

矣。德自此衰，刑自此起矣。吾不忍見，是以野處也。」皆寓言也。呂覽舉難曰：「人傷堯以不慈之名，舜

以卑父之號，禹以貪位之意，湯武以放弑之謀，五伯以侵奪之事。」楚辭哀郢曰：「堯舜之抗行兮，除春香而薄天。衆議

人之嫉妬兮，被以不慈之僞名。」九辯香香作冥冥，衆議人作何險巇，餘同。怨世曰：「高陽無故而委廢兮，唐虞點灼而毀離。」注：「言有

不怒之過，卑父之累也。」

淮南記論：「堯有不怒之名，舜有卑父之謗，湯武有放弑之事，五霸有暴亂之謀。」

可見其爲設辭矣。

惟韓非說疑之文稱記曰：記爲古史籍之稱，似有記載爲據。又呂覽行論云：「堯以天下讓舜，舜爲諸侯，怒於

堯曰：得天之道者爲帝，得地之道者爲三公。今我得地之道，而不以我爲三公，以堯爲失論。欲得三公。

怒甚，猛獸欲以爲亂，比獸之角，欲能以爲城。舉其尾，能以爲旄。召之不來，仿偄於野，以患帝舜。於是殛之

於羽山，副之以吳刀。」（論衡率性：堯以天下讓舜。駭爲諸侯，欲得三公，而堯不聽。怒甚，猛獸欲以爲亂。比獸之角，可以爲城。

舉尾以爲旄。奮心盛氣，阻戰爲怒。）其說雖涉荒怪，然似亦以史事爲據也。

### 三 共工禹治水

祭法言共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社。而周語以共工與鯀並列，謂其治水無

功，此成敗論人之辭，非其實也。阜陶謨載禹之言曰：「予決九川，距四海，濬畎澮，距川。」九者數之極，九川

但言其多。四海謂中國之外。云濬畎澮距川，則但開通溝瀆耳，初未有疏江道河之事也。此蓋禹治水實

迹。禹貢篇末云：「九州攸同，四隩既宅，九山刊旅，九川滌原，九澤既陂，四海會同。」與周語所謂「封崇九山，

決汨九川，陂障九澤，封殖九數，汨越九原，宅居九隩，合通四海」者，同爲泛言無實之辭，蓋皆相傳舊文，其前分

述九州治迹，及道山道水之文，則皆後人所附益也。此等附益之文，參觀諸子，頗有可以互證者。孟子滕

文公上篇云：「禹疏九河，濬濟漯而注諸海，決汝漢，排淮泗而注之江。」下篇云：「水由地中行，江淮河漢是

也。」管子輕重戊云：「夏人之王，外鑿二十壘，韞七十溝，疏三江，鑿五湖，道四涇之水，以商九州之高，以治九

數。」墨子兼愛中篇云：「古者禹治天下，西爲西河漁竇，以泄渠孫皇之水。北爲防原派，注后之邸，噍池之

竇；灑爲底柱，鑿爲龍門，以利燕代胡貉與西河之民。東方漏之陸，防孟諸之澤，灑爲九澮，以楗東土之水；以利

冀州之民。南爲江漢淮汝，東流之注五湖，以利荆楚于越與南夷之民。」莊子天下曰：「墨子稱道禹之涇

洪水決江河而通四夷九州也。名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操橐耜而九雜天下之川。」呂覽愛

類云：「昔上古龍門未開，呂梁未鑿，河出孟門，大溢逆流，無有丘陵沃衍平原，萬阜盡皆滅之，名曰鴻水。禹於

是疏河決江，爲彭蠡之障，乾東土所活者千八百國。」新書脩政語上篇云：「環河而道之九牧，鑿江而通之

九路，灑五湖而定東海。」（說苑君道，淮南要略略同）淮南本經云：「龍門未開，呂梁未發，江淮流通，四海溟涔。

舜乃使禹疏三江五湖，闢伊闕，道鹿澗。」人間云：「禹鑿龍門，辟伊闕。」修務云：「禹沐浴霪雨，櫛扶風，決

江疏河，修彭蠡之防。乘四載，隨山乘木，平治水土，定千八百國。」皆就己所知之地理，極意敷陳，而不計其

實，禹貞特其尤甚者耳。說文川部云：「州，水中可居者。昔堯遭洪水，民居水中高土，故曰九州。」此乃州

字本義。后土之所平，禹之所同，皆不過如此。孟子述水患情形曰：「草木暢茂，禽獸繁殖。五穀不登，禽獸

逼人。獸蹄鳥迹之道，交於中國。」（澤文公上）又曰：「龍蛇居之，民無所定。下者爲巢，上者爲營窟。」（澤

文公下）淮南云：「民皆上丘陵，赴樹木。」（本經）又曰：「禹之時，天下大雨，禹令民聚土積薪，擇丘陵而處

之。」（齊俗）其言治水之功者，管子曰：「民知城郭門閭室屋之築。」（輕重戊）淮南曰：「使民得陸處。」



〔人間〕 罔無異於后土之所爲。其爲禹之佐者禹自言之曰：「暨益奏庶鮮食。」  
「暨稷播奏庶艱食鮮食。」  
懋遷有無化居，烝民乃粒。〔案陶謨〕 孟子亦曰：「益烈山澤而焚之，后稷教民稼穡。」〔傳文公上〕

此亦厲山氏之子之所爲耳，柱固先棄而爲稷，厲山亦卽烈山也。禹益棄之功，何以過於前人哉？而一蒙  
湛樂淫佚之名，一見稱以明德之遠，則甚矣世之有成敗而無是非，而書之不可盡信也。

知禹貢諸子所言禹事，皆以意敷陳之辭，則知鴻水之患，實未及於西方。河患情形，古今一也。諸書修

言鑿龍門，通砥柱，辟伊闕，道塵澗者，以當時人民避水西遷，所見奇迹，實以龍門砥柱爲大，而西河伊雒，又爲有  
夏之居故耳。淮南地形云：「闔四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里。水道八千里，通谷。其名川

六百，陸徑三千里。禹乃使大章步自東極，至於西極，二億三萬三千五百里七十五步。使豎亥步自北極，至  
於南極，二億三萬三千五百里七十五步。凡鴻水淵藪，自三百仞以上，二億三萬三千五百五十里。有九淵。

禹乃以息土填洪水，以爲名山。掘昆侖虛以下地。時則云：「中央之極，自昆侖東絕兩恆山，日月之所  
道，江漢之所出，衆民之野，五穀之所宜，龍門河濟相貫，以息壤湮洪水之州。」〔莊遠吉云：「太平御覽此下有注云：禹以息

土澗水，以爲中國九州，水中可居也。」東至於碣石，黃帝后土之所司者，萬二千里。吳越春秋越王無余外傳云：  
「禹案黃帝中經曆，蓋聖人所記。曰：在於九山，東南天柱，號曰宛委。赤帝在闕。其巖之巔，承以文玉，覆以

盤石。其書金簡，青玉爲字，編以白銀，皆瑋其文。禹乃東巡，登衡嶽，血白馬以祭，不幸所求。禹乃登山，仰天  
而嘯。因夢見赤繡衣男子，自稱玄夷蒼水使者。聞帝使文命於斯，故來候之。非厥歲月，將告以期，無爲戲

吟。故倚歌獲釜之山。東顧謂禹曰：欲得我山神書者，齊於黃帝巖嶽之下三月。庚子，登山發石，金簡之書存矣。禹退，又齋三月。庚子，登宛委山，發金簡之書。案金簡玉字，得通水之理。復返歸嶽，乘四載以行川。始於霍山，回集五嶽。遂巡行四瀆，與益變共謀。行到名山大澤，召其神而問之山川脈理，金玉所有，鳥獸昆蟲之類，及八方之民俗，殊國異域土地里數。使益疏而記之。故名之曰山海經。又云：『於是周行寓內。東造絕迹，西延積石，南踰赤岸，北過寒谷。回昆侖，察六虜，脈地理，名金石。寫流沙於西隅，決弱水於北漢。青泉，赤淵，分入洞穴。通江東流，至於碣石。疏九河於潛淵，開五水於東北。鑿龍門，闢伊闕。平易相土，觀地分州。殊方各進，有所納貢。民去崎嶇，歸於中國。』其敷陳與諸子書同，而又雜以荒怪。然洪範云：『緜湮洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。』緜則殛死，禹乃嗣興。天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。』禹貢云：『禹敷土，商頌亦云：『禹敷下土方。』實與淮南王書、吳越春秋、晉前條所引山經之言相通。蓋古事之傳於後者，僅有極簡略之辭。（如敷土之類）其詳，皆後人以意附會，而薦紳先生之言，與齊東野人之語，遂至於大有逕庭。若能深窺其原，則知其所附會者不同，而其爲附會，初無以異。楚固失矣，齊亦未爲得也。西方史家有言曰：『史事者，衆所共信之故事也。』豈不然哉！豈不然哉！

以息壤湮洪水者，謂以土填平低窪之區也。山海經言術器復土壤以處江水，復卽詩『陶復陶穴』之復，則就平地增高之也。此蓋古代治水誠有之事，抑亦其恆用之法。神話中仍有人事，猶之寓言中之名物，非可僞造也。大子晉言其工墮高堙卑，卽取土壤以填低地之事。其云堙防百川，堙者遏絕之，欲堙卑，斯必

不免於壅川矣。防者，築爲堤防，史記所謂繇作九仞之城以障水也。然則繇與共工，徒知塞防湮復，而不知疏道，此其所以終敗，而禹所以克成功與？夫如是，后土安能尸不九州之名，而爲百世所禋祀也？然則禹

之所以克享大名者，黃帝之族戰勝共工之族，乃舉洪水之患，治水之勞，撥悉蔽罪焉，而功則皆歸諸禹也；抑禹之時，沈災久而自澹也，不則避水西遷，漸抵河雒，其地本無水患也；三者必居一於是矣，或且兼有之也。其治水之勞，安民之惠，必無以大過於共工可知也。管子揆度曰：『共工之王，水處十之七，陸處十之三，乘天勢以

隘制天下，』則共工氏實居水鄉，后土之能平九州，猶今荷蘭人之與水爭地也，其勞必不讓於禹矣；其爲民之所禋祀也，宜哉。管子又曰：『至於黃帝之王，謹逃其爪牙，不利其器。燒山林，破增藪，焚沛澤，逐禽獸，實以益人，然後天下可得而牧也。』（按度）又曰：『黃帝之王，童山竭澤。有虞之王，燒會藪，斬羣害以爲民利。』

（經重校）燒山林增藪，焚沛澤者，益烈山澤而焚之也。焚之則山童矣。謹逃其爪牙，不利其器者，以焚燒逐禽獸，不利其器以與之鬥也。前此蓋嘗與之鬥矣，不如焚燒之之善也。竭澤即禹之濬川，斬羣害則其棄木。然則禹治水之法，前人久用之矣。故曰：洪水至禹而平，非沈災之久而自澹，則西遷之業至禹而成也；而

共工與繇皆被惡名，必非其實矣。

淮南言共工振滔洪水，以薄空桑，空桑在魯，已見少昊條。禹言九州治迹，惟兗州獨有降丘宅土之文，

亦古史實迹之僅存者也。然則西遷之業，必至禹而大成，堯都晉陽，必非事實。堯典：『皋陶謨皆言洪水懷山

襄陵，所謂山陵，亦水中州渚耳，非真出孟門之上也。呂覽言黃炎固用水火矣，（湯兵）得毋是時水災方甚，職

時多決水以灌敵，而火攻之法，亦或得之烈山澤之餘與？

### 四 有扈考

書序：「啓與有扈戰於甘之野，作甘誓。」  
偽傳：「夏啓嗣禹立，伐有扈之罪。」  
疏云：「孟子稱禹薦益

於天，七年禹崩之後，益避啓於箕山之陰，天下諸侯不歸益而歸啓，曰：「吾君之子也。」啓遂即天子位。  
史記夏本

紀稱啓立，有扈氏不服，故伐之。蓋由自堯舜受禪相承，啓獨見繼父，以此不服，故云夏啓嗣禹立，伐有扈之罪。

言繼立者，見其由嗣立故不服也。」  
案疏辭非必偽傳之意。  
淮南齊俗曰：「有扈氏爲義而亡。」  
高注曰：

「有扈，夏啓之庶兄也。以堯舜舉賢，禹獨與子，故伐啓，啓亡之。」  
馮衍顯志賦曰：「訊夏啓於甘澤兮，傷帝

典之始傾。」亦此意。蓋經生舊有此說，義疏本以立言也。然恐與史實不合。  
周書史記曰：「弱小在疆大

之間，存亡將由之，則無天命矣。不知命者死。有夏之方興也，扈氏弱而不恭，身死國亡。」  
吳子曰：「昔

承桑氏之君，修德廢武，以滅其國。有扈氏之君，恃衆好勇，以亡其社稷。」  
所謂不恭者也。  
韓非子說疑曰：

「昔者有扈氏有失度，謹兜氏有孤男，三苗有成駒，桀有侯侈，紂有崇侯虎，晉有優施，此六人者，亡國之臣也。」

失度其公孫彌之流乎？

偽傳云：「有扈與夏同姓。」  
疏云：「孔馬鄭王與皇甫謐等，皆言有扈與夏同姓，並依世本之文。」  
然

皆無爲啓庶兄之說，未知高誘何據也。  
又甘誓，墨子明鬼引其文，而作禹誓。  
畢校云：「莊子人間世云：禹攻

有扈。呂氏春秋召類云：禹攻曹魏，屈驚有扈以行其教。皆與此合。孫氏閒話云：「呂氏春秋先己篇云：

夏后柏啓與有扈戰於甘澤而不勝。是呂覽有兩說。或禹啓皆有伐扈之事，故古書或以甘誓爲禹誓與？

說苑政理篇云：昔禹與有扈氏戰，三陳而不服。禹於是修教，三年而有扈氏請服，說亦與此合。」案古以後

嗣之事系之先王者甚多，不必作此調停之說也。

楚辭天問：「該秉季德，厥父是臧。胡終弊於有扈，牧夫牛羊？」注云：「該，苞也。秉，持也。父，謂契也。

季，末也。臧，善也。言湯能苞持先人之末德，脩其祖父之善業，故天祐之，以爲民主也。有扈，澆國名也。

澆滅夏后相，相之遺腹子曰少康，後爲有仍牧正，典主牛羊，遂攻殺澆，滅有扈，復禹舊跡，祀夏配天也。」又曰：

「有扈牧豎，云何而逢？擊牀先出，其命何從？恆秉季德，焉得夫朴牛？」注曰：「言有扈氏本牧豎之人耳，

因何逢遇，而得爲諸侯乎？啓攻有扈之時，親於其牀上擊而殺之，其先人失國之原，何所從出乎？恆，常也。

季，末也。朴，大也。言湯常能秉持契之末德，脩而弘之，天嘉其志，出田獵得大牛之瑞也。」案此注恐非。

該與恆當俱是人名。該爲有扈所弊，爲牧牛羊，及有扈敗時，亦弊於牧豎之手，其人名恆，既弊有扈，復得朴牛

之瑞也。史記秦本紀：襄公二十七年，伐南山大梓，豐大特。集解：「徐廣曰：今武都故道有怒特祠。圖大牛，

上生樹木，有牛從木中出。後見於豐水之中。」正義括地志云：「大梓樹，在岐州陳倉縣南十里倉山上。

錄異傳云：秦文公時，雍南山有大梓樹。文公伐之，輒有大風雨，樹生合不斷。時有一人病，夜往山中，聞有鬼

語，樹神曰：「秦若使人被髮以朱絲繞樹伐汝，汝得不困邪？」樹神無言。明日，病人語聞。公如其言伐，樹斷。

中有一青牛出，走入豐水中。其後牛出豐水中，使騎擊之，不勝。有騎墮地，復上，髮解，牛畏之，入不出，故置髮頭。漢魏晉因之。武都郡立怒特祠，是大梓牛神也。一案後書羌傳，言爰劍與劇女遇於野，遂成夫婦，女恥其狀，被髮覆面，羌人因以為俗，則傳異錄之語，當出羌中。水經河水注引漢中記曰：「自西城涉黃金峭，寒泉嶺，陽都阪，峻嶒百重，絕壁萬尋。山豐野牛野羊，騰巖越嶺，馳走若飛，觸突樹木，十圍皆倒。」則南山之地，本多朴牛，無怪羌中之有是說也。然遂依舊說，謂有扈在鄆縣，則恐未然。禹啓時兵力，恐尙不及此。甘恐卽周時王子帶封邑，（見左氏傳公二十四年）在河南，正有夏之居也。

## 五 太康失國與少康中興

大康失國，少康中興，爲夏代一大事，而史記夏本紀一語不及，正義以此譏其疏略，其實非也。古人著書，各有所本。所本不同者，既不以之相訂補，亦不使之相譏雜，各如其故而傳之，所謂「信以傳信，疑以傳疑」也。夏本紀之所據者，蓋繫世之倫，吳世家載伍子胥之言，則所據者國語之類，二者固不同物也。十二諸侯年表曰：「譜牒獨記世諡，一此蓋周官小史所職，國家之行事，固別有史以記之矣。」夏本紀之不及，又何怪焉？難者曰：譜牒獨記世諡，於國家行事，有所不詳，是則然矣。然其關涉君身者，則亦不得而略也。如秦紀（見秦始皇本紀後）獨載其君世系享國年數及葬地，而於厲、躁、簡公、出子之不寧，亦未嘗略，卽其明證。今夏后相，身見殺於寒浞，少康始依有仍，後奔有虞，爲之救正，爲之扈正，其降爲人臣久矣。奮起綸、邕之中，祀夏配天，

不失舊物，是漢光武，蒙古達延汗之儔也。而史記曰：『帝相崩，子帝少康立。』一若安常處順，父子相繼者，不亦疏乎？應之曰：大康以降，夏雖中衰，統緒實未嘗絕。至於相之見弑，少康之降為人臣，則其事尚有可疑也。請陳其說。

墨子非樂：於武觀曰：啓乃淫溢康樂，野於飲食。將將銘苴馨以力。湛濁於酒，渝食於野。萬舞翼翼。意聞於天，天用弗式。

楚辭離騷：啓九辯與九歌兮，夏康娛以自縱。

又天問：啓棘賓商，九辯九歌。

山海經海外西經：大樂之野，夏后啓於此舞九代。

（注：九代，馬名。舞，謂擊作之合舞也。招，謂行樂疏。案九

代，樂名也。竹書云：夏帝啓十年，帝遊狩，舞九辯於大樂之野。

大荒西經亦云：天穆之野，啓始歌九招。招即韶也。疑九代即九

招也。又淮南齊俗訓云：夏后氏，其樂以備九成。疑九代本作九成。今本傳寫形近而誤也。

李善注王融三月三日曲水詩序引此

解云：舞九代馬。玩馬字句。而藝文類聚九十三卷及太平御覽八十二卷引此經，亦有馬字。或並引郭注之文也。舞馬之戲，恐

非上古所有。

乘兩龍，雲蓋三層。左手操鸞，右手操環。佩玉璫。在大運山北。（注：歸藏鄭母經曰：夏后啓

察御龍於天。言。明啓亦前也。案疏案太平御覽八十二卷引史記曰：昔夏后啓筮乘龍以登於天，占於桑陶。桑陶曰：吉而必

同，與神交通。以身爲帝，以玉四鄉。今案御覽此文，即與郭注所引爲一事也。）

一曰大遺之野。（注：大荒經云：大穆之野。）

又大荒西經：西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。開上三嬪於

天得九辯與九歌以下。(注：昔天帝樂名也。開登天而竊以下用之也。開筵曰：昔彼九其，是與帝辯，同宮之序，是謂九歌。)

又曰：不得竊辯與九歌以歸於下。(義具見於歸藏。) 此天穆之野高二千仞，開焉得始歌九招。(注：竹書曰：夏后開)

舞九招也。)

此啓之所以致亂也。離騷王逸注曰：「夏康，啓子大康也。」案離騷下文又云：「日康娛以自縱，」康娛二

字相屬，則逸注誤也。孟子言啓賢，能敬承繼禹之道，意但主論禪繼，非史實；且亦無由知啓繼位時非賢君也。

也。山海經所載乃神話，與史記趙世家，扁鵲列傳所載趙簡子，秦穆公事極相類。啓亦作開者，漢人避景帝諱也。

周書嘗麥：其在殷之五子，忘伯禹之命，假國無正，用胥與作亂。遂凶厥國。皇天哀禹，賜以彭壽，

思正夏略。

離騷：不顧難以圖後兮，五子用失乎家巷。

天問：何勤子屠母，而死分竟地？

揚雄宗正箴：昔在夏時，大康不共。有仍二女，五子家降。

此言大康失邦之事，其亂蓋由於內鬩，猶齊桓死後五子爭立也。遂凶厥國，國指夏都，蓋卽殷。見堯舜禹都

邑條。失乎家巷，失同佚，言逃亡民間也。五子之亂，蓋得彭壽而復定。雖失故都，仍據他邑爲君如故，故大

康，仲康相得相繼在位。五子交爭，而仲康仍得繼大康者，或二人本同黨；或後降於大康；如契丹太祖時諸弟



之亂，亦或不與，或降而見釋也。天問言死分竟地，或亦有據地自立者，特太康、仲康相相繼為正統，故繫本特

記之也。天問又云：「眩弟並淫，危害厥兄。何變化以作詐，後嗣而逢長？」王逸注謂眩弟指象，似非。眩

弟蓋指仲康。相仲康子，少康相子，其後相繼有國，後嗣逢長蓋指此，謂仲康危害厥兄，何後嗣反得逢長也？

逢，大也，即洪範「子孫其逢」之逢。少康祀夏配天，不失舊物，是能光大夏業也。勤子屠母，蓋謂愛其子而

殺其母，疑即揚雄所云有仍二女事，其詳不可得聞矣。天問又曰：「彭鏗斟雉帝何饗？受壽永多，夫何久

長？」注曰：「彭鏗，彭祖也。好和滋味，善斟雉羹。能事帝堯，堯美而饗食之。彭祖至八百歲，猶自悔不壽，

恨枕高而唾遠也。」彭祖為舜所命二十二人之一，見二十二條。彭為祝融八姓之一，歷唐虞夏商，皆為

強侯，其能為夏戡亂，亦固其所。天問故事，漢世蓋本莫能說，又寔以失傳。王逸自謂稽之舊章，合之經傳，以

相發明，事事可曉，實則乖繆甚多。如其釋彭鏗斟雉帝何饗，恐全是望文生義。帝當指天帝。言饗其雉羹，乃報

以永壽。釋受壽永多，亦神仙家言。惟彭祖壽考，當本有其說，神仙家乃從而託之。周書之彭壽，未審即彭

鏗與否，古稱人多以號，亦或因其壽考而稱之為壽也。周書之彭壽，未審即彭

左氏襄公四年，昔有夏之方衰也，后羿自鉅遷於窮石，因夏民以代夏政。

天問：帝降夷羿，革孽夏民。

此言羿代夏之事。云因夏民以代夏政，則據有夏之故都，且代之號令諸侯矣。然固無害於大康、仲康相等

之自君其民，如術滿得朝鮮，侵降其旁小邑，服屬真番，臨屯，然箕氏之後，猶王馬韓中也。天問言革孽夏民，與

左氏因夏民之說合。然特乘亂入據耳，非稱兵犯順也。偽古文尚書曰：「大康尸位以逸豫，滅厥德。黎民咸貳。」乃盤遊無度，敗於有洛之表，十旬弗反。有窮后羿，因民弗忍，距於河。厥弟五人，御其母以從，獲於洛之汭。」一似夏之喪邦，皆由羿之逞亂者，失其實矣。

左氏襄公四年：恃其射也，不修民事，而淫於原獸。棄武羅，伯因，熊髡，麇圍，而用寒浞。寒浞，伯明氏之讒子弟也。伯明后寒棄之，夷羿收之。信而使之，以為己相。浞行媚於內，而施賂於外，愚弄其民，而虞羿於田。樹之詐慝，以取其國家。羿猶不悛。將歸自田，家衆殺而烹之。以食其子，其子不忍食諸，死於窮門。靡奔有鬲氏。

離騷：羿淫遊以佚田兮，又好射夫封狐。固亂流其鮮終兮，浞又貪夫厥家。

天問：胡射夫河伯，而妻彼雒濱？馮珖利決，封豨是射。何獻蒸肉之膏，而后帝不若？浞娶純狐，

眩妻爰謀。何羿之射革，而交揆吞之？

此寒浞篡羿之事，乃有窮氏之內亂，與夏無涉。夏當是時，固仍保其所據之地也。王逸注曰：「雒濱，水神，謂

宓妃也。傳曰：河伯化為白龍，遊於水旁。羿見射之，眇其左目。河伯上訴天帝，曰：為我殺羿。天帝曰：爾何故

得見射？河伯曰：我時化為白龍，出游。天帝曰：使汝深守神靈，羿何從得犯汝？今為蟲獸，當為人所射。固

其宜也。羿何罪與？羿又夢與洛水神宓妃交接也。」此說蓋已非其朔。古神話當以雒濱為河伯之妻，羿

射殺河伯而奪之也。亦可見羿實有河雒之地矣。左氏昭公二十八年，載叔向母之言曰：「昔有仍氏生女，

黷黑而甚美，光可以鑑，名曰玄妻。樂正后夔取之，生伯封，實有豕心。貪惏無厭，忿類無期，謂之封豕。有窮

后羿滅之。夔是以不祀。封豕，疑即天間之封豨。傳說中或以爲人，或竟以爲豕，謂射殺之而以其膏獻

諸上帝也。禹貢稱「禹錫玄圭」，檀弓言夏后氏尙黑，疑夏以黑爲徽號。此玄妻及前所引眩弟，疑並當作

玄。玄妻，即純狐。楚辭言羿射封狐，疑夔之族尊豕，禹之族尊狐。（案，吳越春秋言九尾白狐造禹，禹以爲當王之獸。）

羿射封豕封狐，實戕二族圖騰之神。神話中謂狐爲淫妻以報羿也。孟子離婁下篇曰：「逢蒙學射於羿，盡

羿之道。思天下惟羿爲愈己，於是殺羿。」下引庾公之斯子濯孺子事，以明取友必端。則逢蒙羿之黨，左

氏所謂家衆也。淮南詮言曰：「羿死於桃棗。」注：「棗，大杖，以桃木爲之。以擊殺羿。由是以來，鬼畏桃

也。」說山云：「羿死桃部不給射。」注：「桃部，地名，莊達吉云：『桃部即桃棗。』其說是也。羿之死，蓋逢蒙

實爲主謀。逢蒙同字，逢蒙殆魔圍之族乎？

左氏襄公四年：「泥因羿室，生澆及豷。恃其讎讒詐僞，而不德於民。使澆用師，滅斟灌及斟尋氏。

處澆於過，處豷於戈。靡自有高氏，收二國之燼，以滅泥而立少康。少康滅澆於過，后杼滅豷於戈，

有窮由是遂亡。

又哀公元年：「昔有過澆殺斟灌以伐斟鄩，滅夏后相。后緡方娠，逃出自竇，歸於有仍。生少康焉，

爲仍牧正。其澆能戒之。澆使椒求之。逃奔有虞，爲之庖正，以除其害。虞思於是妻之以二姚，而

邑諸綸。有田一成，有衆一旅。能布其德，而兆其謀，以收夏衆，撫其官職。使女艾諜澆，使季杼誘豷。

遂滅過戈，復禹之續。祀夏配天，不失舊物。

離騷：澆身被服強國兮，縱欲而不忍。日康娛以自忘兮，厥首用夫顛隕。

天問：惟澆在戶，何求於嫂？（注：澆，古多力者也。論語曰：澆盪舟。言澆無禮，淫佚其嫂。往至其戶，佯有所求，因與行淫。）

亂也。何少康逐犬而顛隕厥首？（注：言夏少康因田獵，放犬逐獸，遂襲殺澆，而斷其頭。）

止。（注：女歧，澆嫂也。館，舍也。愛，於也。言女歧與澆淫佚，為之蠱害，於是共舍而宿止也。）

殆？（注：逢，遇也。殆，危也。言少康有妻，得女歧頭，以為澆囚斷之，故言易首遇危殆也。）

女歧縫裳，而館同爰何顛易厥首，而親以逢

此言泥滅相及少康中興之事。如左氏之言，則夏嘗中絕，然其說有不可盡信者。野蠻時代，十口相傳之說，

理亂興亡之事，必以一女子為之經緯。如蒙古源流考之洪郭幹拜濟雲龍紀略之結縵三姐皆是。（見章氏遺

書文集卷八。）左氏之言，看似全係史實，然逃出自竇一語，已顯類東野人之言矣。離騷云：「及少康之未家

兮，留有虞之二姚。」蓋亦有妣佚女之倫。女艾即女歧，與澆淫亂，而少康乘機殺之，所謂謀也。天問又云：

「女歧無合，夫焉取九子？」注云：「女歧，神女，無夫而生九子。」則亦神話中人物也。古事之傳於後者，人

神怪相雜。其後士夫傳述，則人事多而神事少；東野人言，則人事少而神事多。看似殊科，實同一本。左氏

所載，亦神話之經士夫改定者耳。其原既為野言，其事即非信史。信后緝真出自竇，女艾真為聞謀，則愚矣。

后緝女艾之事不可盡信，則其餘之語，不可盡信可知也。左氏之言而不可盡信也，則夏祚會否中絕，實可

疑也。

史記夏本紀正義引帝王世紀云：「帝羿，有窮氏，未聞其姓。」而左襄四年杜注云：夷氏。正義云：「此

傳再言夷羿，故以夷為氏。」案呂覽勿躬亦稱夷羿。山海經海內西經云：「海內昆侖之虛在西北，帝之下都。

昆侖之虛，方八百里，非仁羿莫能上岡之巖。」仁夷同字，水經河水注云：「大河故瀆，西流逕平原高縣故城

西。地理志曰：鬲津，故有窮后羿國也。應劭曰：鬲，偃姓，咎繇後。」路史謂「羿偃姓。女偃出皐陶。世紀

云不聞其姓，失之。」蓋本諸此。竊疑夷為羿之號，偃則其姓也。有鬲為羿同姓，靡之往奔，似謀為羿報讎。

其後輔立少康，則因羿子已死，其後或無可立故耳，非必盡忠於夏。杜注謂為夏之遺臣，似失之。史記夏本

紀言禹舉皐陶薦之，且授政焉，而皐陶卒，而后舉益任之政。楚辭天問云：「啓代益作后，率然離孽。」漢書

律曆志載張壽王以化益為天子代禹。則偃、姁二姓在當時並為強族，其勢實代相干。故益雖見排於啓，羿

仍能代夏政；其後雖以好田為浞所篡，而姁偃合謀，卒覆澆豷也。夏本紀言禹後有有男氏，斟尋氏，斟戈氏。

案隱曰：「系本男作南，尋作鄰，斟戈，左傳系本皆云斟灌。」男南皆與任同聲。春秋桓公五年，仍叔之子，穀

梁作任叔，疑有仍即有男，與夏同姓。杜注云后緒母家，亦誤也。戈灌一地，過亦殆即斟尋。蹇泥滅是二國，

而使二子鎮之爾，亦可見當時同姓之國，恆相援衛矣。

世紀又言羿自「帝嚳以上，世為射官。至嚳，賜以彤弓素矢，封之於鉏。為帝司射。歷虞夏。」案說

文羽部：「羿，羽之羿風。亦古諸侯也。一曰射師。」彘部：「彘，帝嚳射官。夏少康滅之。論語曰：『善射。』

山海經海內經：「帝俊賜羿彤弓素矰，以扶下國。」淮南本經：「堯之時，十日並出，焦禾稼，殺草木，而民無所食。

獾、獺、獬、九嬰、大風、封豨、脩蛇，皆為民害。堯乃使羿誅擊齒於鳴華之野，殺九嬰於凶水之上。織大風於

青丘之澤。上射十日，而下殺獾、獺。斷脩蛇於洞庭，禽封豨於桑林。世紀蓋合此諸說以為一說也。世

紀又言：泥因羿之室，生稟及殖。稟多力，能陸地行舟，同論語孔安國注。澆稟二字，可相假借。然澆舟實非

陸地行舟。天問云：「湯謀易旅，何以厚之？」覆舟掛尋，何道取之？注云：「湯，殷王也。旅，衆也。言殷湯欲

變易夏衆，使之從己，獨何以厚待之乎？覆，反也。舟，船也。掛尋，國名也。言少康滅掛尋氏，奄若覆舟，獨以

何道取之乎？」天問文固不次，然特所問因仰見圖畫而發，不依年代先後云爾。非遂毫無倫序。「湯謀

易旅」承前引惟澆在戶云云下，上下皆言夏事，中忽間以殷湯，似不應陵亂至此。朱子謂湯乃康字之誤，亦

近鑿空。宋本說文及集韻類篇引論語，蓋並作湯，則天問之湯謀，亦即盪謀，謂動謀也。澆蓋能水戰，而少康

覆其舟師。罔水行舟，蓋譬喻之語，不徒非澆事，丹朱亦未必實有其事也。（書疏引鄭玄云：「丹朱見洪水時人乘舟，

今水已治，猶居舟中，雖雖使人推行之」妄矣。水雖治，豈遂無水可以行舟邪？）參看丹朱放條。

史記魯世家：楚考烈王伐滅魯。頃公亡，遷於下邑，為家人。魯絕不祀。晉世家：魏武侯，韓哀侯，趙敬侯

滅晉侯而三分其地，靜公遷為家人，晉絕不祀。此云家人，即離騷佚乎家巷之義。（晉書案，此條為追記。）

## 六 論湯放桀地域考

史記夏本紀云：「湯率兵以伐桀，桀走鳴條，遂放而死。」般本紀云：「桀敗於有娥之虛，桀奔於鳴條，夏

師敗績。湯遂伐三變。周書般祝曰：『湯放桀於中野。士民聞湯在野，皆委貨扶老攜幼奔國中虛。桀

與其屬五百人南徙千里，止於不齊。不齊士民往奔湯。桀與其屬五百人徒於魯。魯士民復奔湯。桀與其

屬五百人去居南巢。尚書大傳略同。惟末句作『桀曰：吾聞海外有人，與五百人俱去。』墨子三辯：『湯

放桀於大水。』荀子解蔽：『桀死於亭山。』御覽皇王部引尸子：『桀放於歷山。』呂覽簡選：『般湯

良車七十乘，必死六千人，戰於郟，登自鳴條，乃入巢門。淮南本經：『湯以革車三百乘伐桀於鳴條，放之夏

臺。』主術：『湯革車三百乘，困之鳴條，禽之焦門。』（注：焦或作巢）脩務：『湯整兵鳴條，困夏南巢，譙以其

過，放之歷山。』列女孽嬖夏末喜傳：『戰於鳴條。桀師不戰，湯遂放桀，與末喜嬖女同舟流於海，死於南巢

之山。』（夏本紀正義云：『淮南子云：湯敗桀於歷山，與妹喜同舟。浮江，奔南巢之山而死。』今淮南子無之。疑兼引此文，而傳寫奪佚。）

合諸文觀之，則有妣之虛桀初敗處，鳴條再敗處，南巢被禽處，亭山即歷山，亦曰南巢之山，則其被放處也。

墨子尚賢下篇言傅說居北海之州，圓土之上，則古放逐人，固有於水中洲上者。左氏哀公八年，吳因邾子於

樓臺，游之以棘，則夏臺即在亭山之上，正洲上之圓土也。參看婦人無刑，圓土即譎作兩條。（楚辭天問云：『湯出

重泉，大何罪尤。』則桀囚湯亦於水中）

山海經大荒西經：『有人無首，操戈盾立，名曰夏耕之尸。故成湯伐夏桀於章山，克之。斬耕厥前。耕

既立，無首，走厥咎，乃降於巫山。』章山疑亭山之誤。郭注云：『于章，山名，似非，或亦有譌誤也。』

孟子曰：『舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。』（離婁下）其地迄無確釋。今觀呂覽登自

鳴條乃入巢門之語，則鳴條地勢必高，巢門或亦天然形勝，而非巢國之門與？抑巢固因山爲郭也。予又疑書序所謂升自師者，或即指此。書序雖僞，亦當采古籍爲之也。邲當即春秋時之邲國，見隱公五年。公羊作成。後漢時爲成縣。左氏杜注云：東平剛父縣西南有邲鄉，地在今山東寧陽，於魯頗近。

桀都河洛，其敗虜在齊魯，殊爲可疑。案左氏昭公十一年，叔向言桀克有緡以喪其國，紂克東夷而隕其身。有緡卽有仍，已見毫條。說苑權謀曰：「湯欲伐桀。伊尹曰：請阻乏貢職，以觀其動。桀怒，起九夷之師以伐之。伊尹曰：未可。彼尙能起九夷之師，是罪在我也。湯乃謝罪請服，復入貢職。明年，又不供貢職。桀怒，起九夷之師。九夷之師不起。伊尹曰：可矣。乃與師伐桀而殘之。」則桀於東方亦頗有威力，天問桀伐蒙山，備卽詩奄有龜蒙之蒙與。宜其敗於魯也。（韓非子難四：桀蒙嶽山之女。嶽山亦即蒙山也。）

### 三四三 唐虞禪讓說釋疑

（廿九，一五，改定）

錢穆

唐虞禪讓，爲中國人豔傳之古史，自今觀之，殆古代一種王位選舉制之粉飾的記載也。考之史乘，東胡如烏桓（三國志魏志卷三十注引魏書）鮮卑（同上）北狄如契丹（舊五代史外國傳）蒙古其先王位（烏桓鮮卑皆稱「大人」）皆由衆部落豪帥推選。中國上世疑亦有此。堯典：帝曰：「疇咨若時登庸。」放齊曰：「胤子朱啓明。」帝曰：「吁！嚚訟可乎！」此爲堯命其臣推選王位候補人，而堯臣首以堯子丹朱對，則其時



王位繼承已漸有傳子之端倪矣。堯既不欲傳子，又曰：『疇咨若予采？』驩兜曰：『都！共工方鳩僝功。』

帝曰：『吁！靜言庸違，象恭滔天。』此為堯重命其臣推選，而驩兜舉共工，復不得堯之同意也。帝曰：

『咨四岳，湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂？』兪曰：『於！鯀哉！』帝曰：

『吁！咈哉！方命圯族。』岳曰：『異哉！試可乃已。』帝曰：『往欽哉！』此為堯廷第三次推選，堯重

違衆意而試用鯀。九載績用弗成。帝曰：『咨四岳，朕在位七十載，汝能庸命，朕異位。』岳曰：『否德忝

厥位。』曰：『明明揚側陋。』師錫帝曰：『有鰥在下曰虞舜。』帝曰：『兪！……』此為堯廷第四次

推選而始得舜。若如此說，則當時王位承繼人，乃經衆貴之推選，得時王同意，再登朝試績，既可經前王之指

導，又得為實政之練習，意良美，法良密，較之烏桓鮮卑契丹蒙古諸族，似稍智矣。（此特據堯典推說，自不得謂全屬當

時實況。然當時實況自亦可由此推測也。）孟子說其事，謂天子能薦人於天，不能使天與之天下。昔者堯薦舜於

天而天受之，暴之於民而民受之，使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，而百姓安之，是民受之也。

舜相堯二十有八載，堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜，獄訟

者不之堯之子而之舜。（此後文王時所謂『虞芮質厥成』，即三國志魏志烏桓傳引魏書所謂推維德能理決，闕訟相侵犯者為大人

也。）謳歌者不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰天也。夫然後之中國踐天子位焉。秦誓曰：『天視自我民視，

天聽自我民聽。』此之謂也。此乃孟子對於古代王位選舉制加以一種理想的說明，而其說有可以補堯典

之缺者。即前王既卒，為之王位候補人者（即古書所謂相或冢宰），得權攝三年，此三年實為正式試績之期。



譏儒。若先有放堯偃朱之事，儒家託古，何乃託之於放堯偃朱之舜？且苟言儒家託古改制，則孔子雖言堯舜，並不主廢王位之世襲。孔子既不欲改此制，何必多造一謊而託此古？孟子明言舜傳禹禹傳啓皆天而非人，則孟子亦並不主改世襲之制為禪讓也。

余讀堯典，其文雖成於後人，其傳說之骨子，則似不得謂全出後人捏造。如曰「納於大麓，烈風雷雨勿迷」，漢人不得其解，則以大麓為總錄焉。輒近餘杭章氏為神權時代天子居山致，專制時代宰相用奴效，而

「大麓」真義始顯，此不得謂後儒之託古矣。堯典言巡狩，乃古遊牧時代大人集諸部落會獵之制也。春秋此制猶存。匈奴秋馬肥大會蹕林亦應如之。以巡狩而封禪，則因會獵而有祭祀也。（匈奴又於歲五月大會

龍城，祭其先天地鬼神。封禪特一種野祭之禮耳。）因封禪而有明堂，明堂在野，其製近穹廡，故有辟雍，則辟野者挖四溝以避雨水也。（清儒考明堂者，自阮元之說出而始近情實。）後人不得其說，而緣飾之以理想之高義。更後之益

不得其說，則謂全屬古人之妄造。古今人不相遠，豈應古之學人專好造謠乎？古人言堯舜陶漁及舜浚井治廩諸故事，殆亦如烏桓大人各自畜牧營產不相徭役之意。（後漢書烏桓傳。）陳相稱許行之言，亦謂神農

與民並耕而食，其傳說來源非全無因，而後人各以意粉飾說之，遂致多歧。孟子牛羊父母倉廩父母，使二嫂治朕棲，此等語定亦有受，若孟子自造，恐無如此意境。近人全認傳說為偽造與說謊，此所以治古史多所窒礙也。

礙也。

## 三四四 中國政治哲學與中國歷史中之實際政治

馮友蘭

(廿六) 清華學報十二卷一期

依中國舊日對於歷史之見解，中國歷史可截然分爲兩時期，即所謂三代以上及三代以下。所謂三代以上之時期，乃一完全黃金時代。在其時社會之各方面，皆完全爲理想的。至於三代以下，則完全爲一墮落時期；在此時期中之各時代，其距三代愈遠者，其墮落愈甚。邵康節之皇極經世，即此種見解之最爲系統的表現也。近日依吾人對於歷史研究之進步，此種見解，已完全不能存在。近日吾人皆知，所謂三代以上之社會之所以似爲完全理想的者，乃因古人已將其理想化也。古人所述三代以上之社會，多非歷史，而實即其政治或社會理想。現此已爲一般人所共喻，不必再煩詳說。

本文所欲詳說者，即現在一般人雖已打破上述之傳統的見解，而仍不免有爲另一種見解所囿者。現在一般人固已知，在實際歷史中，所謂三代以上與所謂三代以下，並無如前人所說之不同，但多仍以爲先秦哲學所託諸古代理想，與歷史多完全無關。中國歷史中人之行事，與中國哲學中所提倡之理想，大部分全不相干。依此見解，歷史與實際，完全成爲兩橛。此見解，就一方面言，乃與上述之傳統的見解正相反。蓋依傳統的見解，以前哲學家所有關於政治社會之理想，即是實際，不過此實際只古代有之耳。依此另一種見解，則以前哲學家所有關於政治社會之理想，只是理想，不但在所謂三代以後，與實際政治社會無關，而

且迄未與實際政治社會有關。就另一方面言此兩種見解又有相同處。蓋此兩種見解俱認為實際歷史可與哲學家之理想，完全不相干，實際與理想，可以完全成爲兩橛，不過此所謂另一種見解，卑所謂三代，使之同於所謂後世耳。

此二種見解，所以有此相同之處者，蓋此二種見解，皆以爲所有政治社會哲學，皆爲哲學家所憑空特創，以爲其當時或後世之實際政治或社會所取法。依此看法，則各種政治社會哲學，乃似來自實際政治或社會之外，硬加於實際政治或社會者。因其係外來硬加之物，故實際的政治或社會，可受之，可不受之；換言之，此諸哲學家所有對於政治或社會之理想，可以行，可以不行。其實各種政治社會哲學，對於實際政治或社會，並非外來硬加之物。某種政治社會哲學，即所以說明某種實際的政治或社會之純形式。某種實際的政治或社會之存在，亦必依某種政治或社會哲學，爲其理論的根據。二者「相依爲命」，有不可分之關係。純形式之有，固不待人之說明。然人之所以有說明某種純形式之政治社會哲學，則因事實上某種政治或社會之將出現或已出現。因此之故，理想與實際，不能成爲兩橛。所謂理想者，即人對於純形式之知識也。

因哲學家之政治社會哲學，有時係說明將出現之某種政治或社會，故哲學家常有見稱爲先知者。先知固可說，但須知哲學家所先知之出現，無待於哲學家之先知。「雄鷄一鳴天下曉」，非雄鷄能使天曉，乃天欲曉而鷄始鳴也。天將曉而鷄能先感覺之，故先鳴焉，人聞其鳴亦感覺天之將曉，由此義言，此即所謂

「以先覺覺後覺」也。非雞鳴能使天曉，乃天將曉而雞始鳴，故雞鳴之於天曉，必不能成爲兩概。在普通狀況下，天將曉，雞必鳴；雞已鳴，天必曉。政治社會哲學之於實際政治社會，其關係大致亦如此。一種政治社會哲學之發生，常爲一種實際的新政治新社會之先聲。故在表面視之，似此新政治新社會爲此新哲學所創造。其實實際的政治社會乃爲各種實力所支配，非空論所能影響。實際的新政治新社會乃自實際的舊政治舊社會中生，非哲學之空論所能生出也。所謂哲學家者，不過先感覺此新者之將至，故爲雄雞之一鳴焉。在此方面，謂哲學家爲先知先覺，固無不可，不過其所先知之出現，應不待其先知，如上所說。

然哲學家亦有比雞高明之處，有大過於雞者，即雞對天曉之先知，不過有一種感覺，可謂爲「先覺」而不可謂爲「先知」。哲學家對於新政治新社會，不但先能感覺其將至，並有時能知其純形式。故可謂爲「先覺」與「先知」。哲學家亦有須待某種政治或社會之已出現，方能逐漸知其純形式者。要之對於純形式之知識，乃哲學家所特有。惟因其知之有早晚，故某種政治或社會理想，有時發生於某種政治或社會實現之前，有時於其後，有時與同時，有時有一部分於其前，有一部分於其後，有一部分與同時。要之皆所以說明此某種政治或社會之純形式，而某種政治或社會之得此說明，亦得有其理論的根據焉。此理想與實際之所以互爲依附而不能不相下也。此就政治或社會哲學之起源看，政治或社會哲學不能與實際政治或社會成爲不相下之兩概。

上文謂某種實際的政治或社會之存在，必依某種政治或社會哲學爲其理論的根據。一種政治或社

會之存在，必有實際的力量以維持之。其所以尚需理論的根據者，人雖不完全爲理性動物，而亦非完全爲非理性動物。故統治人羣之政治社會，除依實際的力量維持外，尚須在理論方面，對於其自己之存在，有所說明，以滿足人之理性。所以每一種政治或社會，必需要一種政治或社會哲學以爲其存在之理論的根據。

有一故事謂：孔子廟之香火常不及財神廟及關帝廟之盛。孔子怪而問財神及關帝。財神及關帝說：汝無大洋，無大刀，香火安能如我等之盛？然孔子香火雖不及財神關帝之盛，而畢竟尙有其廟，尙有相當香火，則可見在人事中，理論亦不可少者。孔子爲漢以後政治之理論的靠山，故在事實上，孔子之香火，自漢迄清，有增無減。至清末孔子升爲大祀，大成殿改爲九楹，香火之盛，可謂極矣。雖世變之來，以孔子爲理論的靠山之政治，一時似不能繼續，孔子之廟，有成爲歷史上之陳蹟之勢，然實際政治之勢力，有不能一時即轉變者，所以孔子之香火，亦不能即全廢。所可言者，即實際政治，無論如何演變，要之皆不能不有其理論的根據。故爲實際的政治之理論的靠山者之廟，終必有居之者，不過其爲誰則不定耳。

上文謂政治或社會哲學，所以說明將出現或已出現之實際的政治或社會。如其所說明爲將出現者，而其將出現者，又與現在者相反對，則此哲學家即常爲人所視爲叛徒。如其所說明爲已出現之政治或社會，而且爲正存在者，則常爲人所奉爲國師，帝師。常有一人而先爲叛徒，後爲國師者，歷史中其例甚多。此就政治或社會哲學之實際用處看，可見政治或社會哲學不能與實際政治或社會成爲不相干之兩極。

下文乃就中國政治哲學中之禪讓說，與中國實際政治之關係，加以說明，以見中國之政治哲學與中國

之實際政治，亦非爲不相干之兩概。禪讓說爲一種說明君主政權權力來源之理論，亦可謂係一種轉移政權方式之純形式之說明。在春秋戰國時，政權之轉移頻繁。左傳昭公三十二年引史墨云：「社稷無常奉，君臣無常位，自古以然。」故詩曰：「高岸爲谷，深谷爲陵。」三后之姓，於今爲庶，主所知也。」此所云「自古以然」，雖不必是，而當時之實際的政治狀況，則確係如此。在政權轉移之際，新得政權者之所以得政權，在理論上必有所說明。戰國時之政治哲學，即所以說明此諸種政權轉移方式之純形式而爲其理論的根據。故戰國時之政治哲學，即其時實際政治之反映也。此時之政治哲學，可分數家論之。

依其時儒家之政治哲學，政治上之大位，必有大德者方應居之。如荀子說：「天下者，至重也，非至強莫之能任。至大也，非至辨莫之能分。至衆也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡，故非聖人莫之能王。」（注論篇）惟聖人方可爲王，但聖人不必生即爲王，或生即可爲王。無位之聖人，得位之方法，或爲和平的，即所謂揖讓，或爲非和平的，即所謂革命或征誅；前者以堯舜爲理想的代表，後者以湯武爲理想的代表。（堯舜揖讓之說，顧頡剛先生謂起於墨家，頗有可能，但其說究係大成於儒家。）

儒家又以爲爲王者固需是聖人，然不必每聖人皆可即爲王。聖人之爲王，尚須有天命。天命不可見，於民意中見之。故凡爲民之所歸者，亦即天命之所與，所謂「天與人歸」者。依此說，則一聖人得政權，其政權之根據，乃因其有聖德及奉天命。

墨家之說，就政權權力來源之一點言，大約與儒家同。至陰陽家則有五德終始之說。依此說每一統



治天下之政權，皆代表五行中之一德。五德各有其「數」，即各有其當運之時。其數既終，則繼起之德，即代之以興。依此說則一新政權之興，乃因有此政權者所代表之「德」之「當運」。後世於皇帝銜上加「奉天承運」四字，即用儒家及陰陽家之說，以表明其政權之所自來。

道家亦講所謂讓王。但從其個人主義之觀點，以為凡聖人皆不欲以治天下自苦。故遇有機會，即棄天下若敝屣而樂於讓之他人。但見讓者亦必不受。此不能說明一新政權之所以興，而可引以說明一舊政權之所以廢，故後世亦有用之者。

此數理想，為當時實際政治之反映，而以後實際政治上政權之改易，亦多以此為其理論的根據。秦本為舊有的政權，其有全中國，乃舊政權之擴大，非新政權之取得，然已用陰陽家之說，自以為得水德而王。漢高祖之即帝位，在形式上係由諸侯之公推。諸侯以為高祖「存亡定危，救敗繼絕，以安萬民，功盛德厚。」故「昧死再拜上皇帝尊號。」高祖謙辭說：「寡人聞帝者，賢者有也。虛言亡實之名，非所取也。」諸侯又說：「大王起於細微，滅亂秦，威動海內。」「德施四海。」「居帝位甚實宜，願大王以幸天下。」高祖於是乃說：「諸侯王幸以為便於天下之民則可矣。」(漢書卷一高祖紀上)於是乃即皇帝位。其所以即位之形式的理由，即為其有大功，為「天下之民」之所歸。此所用完全為儒家之政治哲學。所以高祖雖初輕儒生，而後卻以太牢祀孔子。孔子已漸成以後實際政治之理論的靠山矣。

及西漢末年，王莽以新代漢。其所以代漢之形式的理由，據說是受漢高帝的禪讓。他即位時，「坐未

央前殿，下書曰：赤帝漢氏，高皇帝之靈，承天命，傳國金策之書。子其祇畏，敢不欽受。」（前漢書九十六上）此

開漢魏以後用禪讓方法轉移政權之先路。不過用此方法之手續禮節，尙未十分完備。

及東漢之末，曹操執政，漢封他魏公，加九錫。後又封他爲魏王，詔書稱他：「勤過稷禹，忠侔伊周。」又

命他「設天子旌旗，出入稱警蹕。」冕十有二旒，乘金根車，駕六馬，設五時副車。」（三國志魏志一）及操死，

曹丕繼爲魏王。「漢帝以衆望在魏，乃召羣公卿士，告祠高廟，使兼御史大夫張音，持節奉璽綬禪位。」冊曰：

「咨爾魏王，昔在帝堯，禪位於虞舜，舜亦以命禹。天命不于常，惟歸有德。漢道陵遲，世失其序。降及朕躬，

大亂茲昏。羣凶肆逆，宇內顛覆。賴武王神武，拯茲難於四方。惟清區夏，以保綏我宗廟。豈予一人獲又，

俾九服實受其賜。今王欽承前序，光於乃德，恢文武之大業，昭爾考之弘烈。皇靈降瑞，人神告徵。誕惟亮

采，師錫朕命。僉曰：「爾度克協於虞舜。」用率我唐典，敬遜爾位。於戲，天之歷數及爾躬，允執其中，天祿

永終。君其祇順大禮，饗茲萬國，以肅承天命。」（三國志魏志二）曹丕於數次謙讓之後，乃「爲壇於繁

陽。」他登壇受禪時，「公卿列侯，諸將，匈奴單于，四夷朝者數萬人陪位。燎祭天地五嶽四瀆，曰：「皇帝臣

不敢用玄牡，昭告於皇皇后帝。漢歷世二十有四，踐年四百二十有六。四海困窮，王綱不立。五緯錯行，靈

祥並見。推術數者，慮之古道，咸以爲天之歷數，運終茲世。凡諸嘉祥，民神之意，比昭有漢數終之極，魏家受

命之符。漢主以神器宜受於臣。憲章有虞，改位於丕。不震畏天命，雖休無休。羣公庶尹，六事之人，外及

將士，泊於蠻夷君長，僉曰：「天命不可以辭拒，神器不可以久曠，羣臣不可以無主，萬機不可以無統。」卜之

守龜兆有大橫。筮之三易，兆有革兆。謹擇元日，與羣僚登壇，受帝璽綬，告類於爾大神。」（三國志魏志二注引獻帝傳。）至此，用禪讓轉移政權之手續禮節，乃完全齊備。在此手續禮節中，可算是把「天與人歸」、「奉天承運」的情形，表示淋漓盡致。此冊文幾完全用論語堯曰篇文。完全用儒家及陰陽家之政治哲學，亦可說完全用當時儒家之政治哲學。

以後歷代禪讓，大都用此手續禮節。大都某人將受禪，其時之皇帝，即先封之爲某王，加九錫。在九錫文中，列舉某人之「聖德神功」，繼之即正式將帝位傳於某人。其禪位冊文，大都與上所引冊文相同。就中國歷史上看，我們可以說曹丕之受禪，乃爲以「禪讓」轉移政權之方式，立一完全的套子。所以趙翼說：「自曹魏創此一局，而奉爲成式者，且數十代，歷七八百年。真所謂奸人之雄，能建非常之原者也。」（二十二史劄記卷七。）

歷代禪位冊文，亦有與上所引不相同者。有禪位冊文，爲舊主留地步者，不言其自己有失德，但言其自己厭倦政事，故須讓賢。如南齊禪梁的策文說：「農軒炎、韓之代，放勳重華之主，莫不以大道君萬姓，公器御八紘，居之如執朽索，去之若捐重負。一駕汾陽，便有宵然之志，暫適箕嶺，卽動讓王之心。故知戴黃屋，服玉璽，非所以服貴稱尊。乘大輅，建旌旄，蓋欲令歸趣有地。是故忘己而字兆人，殉物而君四海。及於精華內竭，吞櫬外勞，則撫茲歸運，惟能是與。」（梁書卷一。）此從另一立場立論，故不用儒家哲學，而用道家哲學。

梁敬帝又禪位於陳，他的策文說：「自羲農軒昊之君，陶唐有虞之主，或垂衣而御四海，或無爲而子萬姓。

居之如馭朽索，去之如脫敝屣。裁遇許由，便能捨帝；暫逢善卷，卽以讓王。故知玄扈璇璣，非關尊貴；金根玉輅，示表君臨。及南觀河清，東沈刻璧，精華旣竭，耄勤已倦，則抗首而笑，惟賢是與；謗然興歌，簡能斯授。

(陳書卷一) 又續書云：『三才剖判，九有區分。情性相乖，亂離云起。是以建彼司牧，推乎聖賢。授受者

任其時來，皇王者本非一族。人謀是與，屈己從萬物之心，天意斯歸，鞠躬奉百靈之命。謳歌所在，則攘袂以膺之。菁華已竭，乃蹇裳而去之。』(同上) 此全抄齊禪梁策文，亦用道家哲學。他的禪位策文如此說，

故梁書『史臣』亦說：『敬皇高讓，如釋重負焉。』(梁書卷六)

禪位册文之絕不爲舊皇帝留地步者，則如隋禪唐册云：『在昔唐虞，揖讓相推。苟非重華，誰堪命禹。

當今九服崩離，三靈改卜，大運去矣，請避賢路。』『庶憑稽古之聖，以誅四凶；幸值惟新之恩，預充三恪。』

『若釋重負，感泰兼懷。』(舊唐書卷一) 依此所說，舊皇帝因失德之故，不但失了有天下的資格，並且失了讓

天下的資格。照普通禪位册文，末尾有『於戲』云云，一段訓誡新皇帝之詞。若此册文，則自然不能有此一段了。

册文中亦有兼用儒家及道家哲學者，如唐高祖禪梁册文云：『上古之書，以堯舜爲始者，蓋以禪讓之興，傳於無窮。故封泰山，禪梁父，略可道者，七十二君。則知天下至公，非一姓獨有。自古明王聖帝，焦思勞神。

備若納隍，坐以待旦。莫不居之則兢畏，去之則逸安。且軒轅非不明，放勳非不聖。尙欲遊於姑射，休彼太庭，矧乎歷數終，期運久謝，屬於藐孤，統御萬方者哉。』(舊唐書卷二十下) 此意謂既不願幹，也幹不了，故

讓賢。

有人說：儒家之政治哲學，必聖人乃應有天子之位。揖讓禪位，必聖人乃可受之。孟子所謂：『有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。』上所述歷代禪讓，其受天下而執新政權者，其果爲聖人乎？對於此問題之答案，是自形式上觀之，新朝之主，無不是有聖德神功者。如王莽將卽皇帝位，有公卿大夫博士議郎，列侯等九百二人，稱他的政績：『九族旣睦，百姓旣章。萬邦協和，黎民時雍。聖瑞畢臻，太平已洽。』（前漢書九十六上）以後歷代受禪之主，無不受這一種的稱讚。況後世凡皇帝無不是聖人者。故皇帝的身體稱聖躬，皇帝的旨意稱聖旨，聖諭。在後世，凡爲皇帝者都是『當然』聖人。

有人說：那都是假的呀！我回答：我並沒有說他是真的呀！不過當時的人們所以要用那個假者，即是必需用那個假話纔可以說得下去。換言之，卽必需用那一套理論，他的政權之存在，纔有理論上的根據。

要說到假，我們可以說古今所有的實際的政治，若以其所依之理論，卽以其純形式，嚴格繩之，都可說是假。現在西洋所行之代議政治，在清末民初之際，一般人都認爲其實際情形與其所依之理論，完全相合。現在我們知道在代議政治之實際政治裏，巧取豪奪的情形，也是家常便飯。照反對代議政治的人的看法，在代議政治之實際的政治中，各政黨之後臺老板之操縱民意，無異於三國演義中所說曹操司馬懿之操縱其名義的君主。

要說到不假，古今所有的實際的政治，大都能於相當程度內，使人或一部分人，相信他真能代表他所依

之理論，他的純形式。就此方面言，則又可謂爲不假。例如西洋在中世紀，各君主的尊號上有 *by the Grace of God* 字樣，正如中國皇帝之銜上有『奉天承運』字樣者。此在當時，大部分人真信之。如中國人所謂『真龍天子』者，衆皆以爲其有當天子之『命』。故其『洪福齊天』，『聰明無過帝王』，『金口玉言』，皆爲其當然有之資格。故皇帝爲『當然』聖人。又如西洋之代議政治，雖不免有以上所說之情形，然至少有一部分人深信其真能代表民意。

卽以禪讓一事言，近世一般人以爲堯舜爲真禪讓，曹魏以下，乃假禪讓。其實在宋以前，一般人並不是這個看法。在六朝時，魏晉與唐虞並稱。如北魏禪北齊詔云：『遠惟唐虞禪代之典，近想魏晉揖讓之風。』

又册云：『漢制告否，當塗順民。曹歷不永，金行納禪。此皆重規習矩，率由舊章者也。』（北齊書卷四）

此可見當時人以魏晉之禪讓，真可與唐虞比擬，非若以後以莽操爲罵人之詞也。

卽舊五代史周恭帝紀贊

亦云：『大四時之序，寒往則暑來。五行之數，金銷則火盛。故堯舜之揖讓，漢魏之傳禪，皆知其數而順乎人

也。』（舊五代史卷一百二十）

宋太祖受周禪，薛居正不能不於此贊禪讓之美，此亦固然。但引漢魏爲例，以

爲贊美之詞，可知當時人對於漢魏禪讓之意見。若以後，例如袁世凱稱帝，人只可以唐虞頌之，不可以魏晉頌之。

以魏晉之事爲截然與唐虞不同者，大約始於南宋，其時正是爲三代以上及三代以下之分正嚴之時。所以漢魏之事，司馬光資治通鑑書漢帝禪位於魏。而朱子資治通鑑綱目則書『魏王曹丕稱皇帝，廢帝爲

山陽公。』尹起莘資治通鑑綱目發明說：『自唐虞禪繼，舜禹承之。循其名可以責其實，古人豈固假此以欺天下哉？』成湯放桀，惟有漸德，武王伐紂，義士非之。湯武不失爲聖人，商周不失爲正統，亦惟求其實耳。後世欺孤弱寡，篡竊相尋。考其實皆舜浞莽卓之徒，而求其名乃欲高出商周之上。前史信其偽辭，衰世襲其遺蹟。一則曰禪位，二則曰受禪。胡爲自漢而下，一何堯舜之多耶？今綱目於此，直以稱帝廢主，大書於冊。至於博禪之說，絕不復舉。斯言一出，諸史皆廢。』(資治通鑑綱目卷十四引) 所謂前史信其偽辭者，非以前作史之人盡可欺，蓋宋以前人對於此事之看法，有不同耳。趙翼說：『六朝忠臣，無殉節者。』『蓋自漢魏易姓以來，勝國之臣，卽爲興朝佐命，久已習爲故然，其視國家禪代，一若無與於己，且轉藉爲遷官受賞之資。故偶有一二耆舊，不忍違背故君者，卽已嘖嘖人口，不必其以身殉也。』不惟不必以身殉，並可再仕新朝，而當時亦一初不以其再仕新朝而薄其爲人。則知習俗相沿，已非一朝一夕之故，延及李唐，猶不以爲怪。顏延之，張維揚，段太尉，輩，一代不爲數人也。直至有宋，士大夫始以節義爲重，實由儒學昌明，人皆相維於禮義而不忍背。』(歐陽文忠公集卷十七) 所謂『儒學昌明』，卽宋學昌明也。自南宋以後，朱子之思想，籠罩一國，故『斯言一出，諸史皆廢。』自此以後，漢魏魏晉之事，不復爲禪讓之實例，於是其惟一實例，只有曾無人見之唐虞虞夏之事矣。

然此不過對於漢魏魏晉之事，看法改變耳。以禪讓方法移轉政權之理想，仍繼續存在，不過行之者不自以爲莽操，而自以爲舜禹耳。清末清帝退位，政權轉移之際，在形式上乃由皇帝下詔，將政權讓於民國。

其詔稱：「欽奉隆裕皇太后懿旨。」「今全國人民心理，多傾向共和。」「人心所向，天命可知。予亦何忍因一姓之尊榮，拂兆民之好惡。」「特率皇帝將統治權公諸全國，定爲共和立憲國體，近慰海內厭亂望治之心，遠播古聖天下爲公之義。」「予與皇帝得以退處寬閑，優游歲月，長受國民之優禮，親見邦治之告成，豈不懿歟？」此詔所用之哲學，與歷朝禪位冊文所用大致相同。所以在當時隆裕太后有「女中堯舜」之稱。清室優待條件，准清帝於其小朝廷內，保持其原來排場，正如曹魏以「漢帝爲山陽公，行漢正朔，郊祭上書不稱臣」(三國志魏志二)所謂「虞賓」者是也。隆裕太后所說「長受國民之優禮」云云，正隋恭帝所謂「幸值惟新之恩，預充三恪」。

民國三四年間袁世凱籌備帝制，其所根據之理論，仍爲儒家之一套政治哲學。袁世凱於民國三年先修改總統選舉法。依其新選舉法，「每屆行大總統選舉時，大總統代表民意，敬謹推薦有被選舉爲大總統資格者三人，」「被推薦者之姓名，由大總統先期敬謹親書於嘉禾金簡，鈐蓋國璽，密貯金匱，」此金匱藏於特設之石室。石室金匱，平日不得開啓，至選舉大總統之日，大總統始「敬謹」將所推薦之人名，宣布於大總統選舉會。大總統選舉會就大總統所推薦之三人及現任大總統共四人中，選舉一人。此規定雖用選舉之名，而其中所包涵之哲學，完全爲孟子所稱堯舜，舜薦禹之說。

袁世凱所召集之國民代表大會，決定君主立憲國體，即上表奉袁世凱爲皇帝。其兩次表文，屢敘袁氏功德，如歷代禪讓之九錫文。並云：「歷數遷移，非關人事。曩則清室鑒於大勢，推其政權於民國。今則國



民出於公意，戴我神聖之新君。」  
「我皇帝功崇德茂，威信素孚，中國一人，責無旁貸。昊蒼眷佑，億兆歸心。天命不可以久稽，人民不可以無主。伏冀搆衷勉抑，淵鑒早回，毋循禮讓之虛儀，久曠上天之寶命。」此謂清室禪讓於民國，民國禪讓於袁世凱。其立意措辭，與歷代禪讓冊文，完全相同。

總之，在二十四史中，歷朝之取得政權，在形式上幾乎是以用禪讓方法為原則；所謂「征誅」乃是例外。自秦以後，在諸統一中國之大朝代中，在形式上完全以征誅得政權者，只漢高與明太。東漢雖亦以征誅起，但他在形式上是恢復故物，並非取得新政權。唐雖實際上以征誅起，但形式上仍是受隋禪。至於元清二朝，乃外國入主中國，乃舊政權之擴大，非新政權之取得。以至清末清帝退位，政權轉移之際，在實際上為革命，但在形式上，乃由隆裕太后讓位，如上所說。至袁世凱稱帝，仍以儒家之政治哲學為根據。此可見儒家之政治哲學，直至最近，仍與實際政治不可分離也。

本來儒家禪讓之說，乃理想的一人政治所必要者。理想的一人政治中之「一人」必為一首出庶物，能領袖羣倫者。此「一人」既必有此資格，故於其死後，必須另有同資格者以繼之。原有之「一人」既首出庶物，則於繼任者之選擇，亦必有較一般人更正確之見解與判斷。所以繼任之人，亦即歸其選定，推薦。今日一人政治，有重興之勢。若莫索里尼，若希特勒，皆以「聖王」自居。前游歐時，與國社黨中之談政治哲學者晤及，當詢以若現在之首領，一有不幸，則將若何。彼答謂現正計議，由現在之首領，預先指定一繼任者，以備其自己有不幸時，繼其職務。此正中國政治哲學中聖王禪讓之說。蓋禪讓說所說，既為理想的

一人政治所必要，故實際上之一人政治，必須用之。此所以理想與實際之不能為不相干之兩概也。至於在實際政治中，實際與理想，果相差若下遠，則可隨時隨地不同，乃另一問題，非此所論。

### 三四五 天問 阻窮西征 解

童 疑

( 卅五，五，一，庚寅年月刊第五卷第五期 )

楚辭天問云：

阻窮西征，巖何越焉？……安得夫良藥不能固臧？

「阻窮西征」二句，王逸解曰：「阻，險也；窮，窘也；征，行也；越，度也；言堯放鯀羽山，西行度越岑巖之險，因墮死也。」洪興祖補註云：「羽山東裔，此云西征者，自西徂東也；上文言「永遏在羽山，夫何三年不施」，則鯀非死於道路，此但言何以越巖險而至羽山耳。」

「安得夫良藥」句，王逸解曰：「臧，善也；言崔文子學仙於王子喬，子喬化為白蜺，而嬰弟持藥與崔文子，崔文子驚怪，引戈擊蜺，中之，因墜其藥，俯而視之，王子喬之尸也；故言得藥不善也。」今案，此三語非言鯀與王子喬事，實言羿事也。

「窮」窮石也。離騷云：「夕歸次於窮石兮，朝濯髮乎滄盤。」淮南子地形訓云：「弱水出自窮石。」注

窮石，山名也，在張掖。則窮石本西方之地名也。「阻」徂之通假字也；後漢書西南夷傳朱輔上疏曰：

「詩云：『彼徂者岐，有勇之行。』傳曰：『岐道雖微，而人不遠。』……今白狼王唐取等募化歸義，……路經

耶來大山容高坂，峭危峻險，百倍岐道。……則以僻險釋「徂」。韓愈岐山操亦云：「彼岐有岨。」岨

卽阻也，則阻徂本通。徂，往也。「徂窮西征」者，謂西征往窮石也。史記大宛列傳云：「安息長老傳聞條枝

有弱水，西王母，而未嘗見。」淮南子以爲弱水出窮石，則「徂窮西征」者，卽言羿往窮石見西王母也。（山海經

大荒西經謂崑崙山下有弱水之淵，西王母穴處。）「巖何越焉」者，山海經海內西經云：「海內崑崙之墟在西北……

非仁羿莫能上岡之巖。」則言羿越崑崙之巖也。「安得夫良藥不能固臧」者，「臧」卽「藏」也。淮南子

覽冥訓云：「嘗若羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月，悵然有喪，無以續之。」則此言羿得良藥而不能固

藏爲姮娥所竊也。張衡靈憲云：「嫦娥，羿妻也，竊西王母不死之藥，服之奔月，將往，枚筮之於有黃，有黃占之

曰：「吉！翩翩歸妹，獨將西行……」此尤可證「阻窮西征」之義，知神話中之羿嫦娥與西方固有密切

之關係也。

自東漢初年人讀天問此文，已不能解其義，乃造爲「后羿自鉏遷於窮石，因夏民以代夏政」之文，而竄

之入左傳。（左傳后羿代夏少康中興二節文乃東漢人竄入，說另詳夏史考。）不知天問所云「帝降夷羿，革孽夏民」之

「夏」當讀爲「下」。左傳僖公二年虞師晉師滅下陽，公羊穀梁皆作「夏陽」。山海經海內經云：「帝俊賜

羿彤弓素矰，以扶下國，羿是始與恤下地之百艱。」則「革孽夏民」者，卽言帝降夷羿於下國，爲下民革除憂

患也。不然，窮石極西之地，羿何得據之以代夏政乎？知「阻窮西征」之爲「徂窮西征」，「革孽夏民」

之爲「革孽下民」，則左傳之僞又不待論矣。

附：華者奇跡並以「阻窮西征」二語爲說，事讀「阻」爲「錕」，但「錕窮西征」說不可通。

二十五、三、六、章。

附函

一 楊拱辰致童疑書

疑兄如握：

大作「盟津」補證及天問「阻窮西征」解，已拜讀。盟津問題，關係尙小，因僅一字孤證，對禹

貢全篇問題無多大幫助也。今弟於此不願多所評論。「阻窮西征」解一篇，誠屬吾兄之偉論，石

破天驚之語，非凡夫所能道。引山海經淮南子作天問注脚，自王逸以來之注家未有如兄者也。弟之

私意，置兄此文於觀堂集林史林中實無愧色。但弟亦非無條件之贊成，仍有部分之保留，即弟仍不

承認左傳襄四哀元二段文字爲東漢初年人所加入也。西方有窮石，東方亦何嘗無窮石，東方之窮

石乃夏代之政治中心，則謂后羿自銀遷于窮石非無根據也。弟在夏地理考（即夏民族考）中曾有

考窮石之文曰：

水經河水注謂「平原高縣故有窮后羿國。」蓋羿入窮石後乃名有窮也。高縣今山

東德縣境，窮石與此不能相遠。近傅孟真先生謂窮石即窮桑，未聞傅先生詳說，不得知其證。

但我則甚贊成傅先生此說，蓋「石」與「桑」爲同紐字，又陰陽可對轉也。既知窮石爲

窮桑，則窮石之地望易求矣。左傳昭二十九年有云：「少皞氏有四叔，曰重，曰該，曰脩，曰熙，實能金木及水。使重爲句芒，該爲蓐收，脩及熙爲玄冥，世不失職，遂濟窮桑，此其三祀也。」杜預注謂「窮桑少皞之號也，四子能治其官，使不失職，濟成少皞之功，死皆爲民所祀。窮桑地在魯北。」而帝王世紀有云：「少皞氏自窮桑登帝位，後徙曲阜，於周爲魯；窮桑在魯北。或云窮桑卽曲阜也。黃帝自窮桑登帝位，後徙曲阜。」是窮桑既云在魯北，卽非曲阜，相距亦當不遠。蓋窮桑亦卽空桑也，淮南子主術訓：「共工振滔洪水以薄空桑。」高誘注：「空桑地名在魯。」蒙文通先生古史甄微有云：「……見窮桑少昊之虛，實二渠九河之地，爲古代馳逐之場，而建都則於曲阜，蓋九河水草豐美，爲耕牧之鄉。」則知夏之都於窮石，非無因也。由以上考證則知「自鉏遷於窮石，因夏民以代夏政」之文，非必出於東漢也。如謂「阻窮」不辭，則古來以地爲氏者多有，卽以「阻窮」代稱后羿亦無不可，猶之今日之稱張南皮李合肥也。

竊思左傳襄四一段非無可疑，但非出自東漢，乃戰國晚年編輯左傳者加入之文。此項加入材料，與凡例書法爲同一來源，蓋左傳之原料乃取自各國策書，左傳編者融會而貫通之，比附於經，加入書法凡例，又雜引古史詩書卜筮以炫其博。弟近來尤有大背康崔之說法，卽主張左傳本傳春秋者，此觀於韓非子及韓詩外傳引左傳作「春秋之記曰」，而引國語作「記曰」可知。

兄謂東漢人加入此兩段文於左傳爲證明「一姓可再興」之例。但何必取證於此，周宣平事

皆可為證也。況史記吳世家之引用，兄亦能如崔氏史記探源之悍，斷為後人所竄入乎？拉雜寫來，即弟對於后羿西征之故事，已因兄文得其解；而兄之目的，即用以證左襄四年文為東漢人所加入，則弟仍不贊成也。

吾兄以為弟說如何？

弟楊守啓。三十八。

二 童疑復揚拱辰書

拱辰吾兄：

接讀來示甚佩，以雜事牽纏，久未作答，歉歉！后羿代夏，少康中興事之為東漢人偽造與否，弟對

此問題已積半載探索之心力，迄今仍認此史迹為東漢人所偽造也。左傳襄四年哀元年兩節文字

首尾橫決，語無倫次，偽證昭昭，即吾兄亦謂其為後人所加入，是否非左傳原文一問題似可不必更討

論。（但襄四年所錄之虞人之獲確有所本，其母家蓋為辛甲百官箴，在此箴中帝祇為夏代之帝，非夏室逆賊也。）茲請再述

其鈔襲舊文割裂不通偽迹之一斑：左傳后緝「歸于有仍」一段，語本揚維宗正卿箴「少康不恭，有

仍二女，五子家降」之文，（少康既不恭，尚得謂為中興之主邪？案「少康不恭」本初學記及倚南園叢書重刊宋淳熙本

古文苑。章繼注古文苑本作「太康不恭」，章本前人讀其「移易篇第，增竄文句，豈非舊觀」，「太康」無訛，「少康」之理，且有

仍二女與有仍二姚應合，「太康」之文殆章氏所妄改者，今著其失。）但彼以有仍女為少康妻，此則以為后相妻，而

其為敗國亡家之后妃則同。（張超詩青衣賦亦云，「有夏取仍，覆宗絕祀」，偽古文尚書五子之歌襲下一句。）「少康

爲仍牧正」一段語本天問「該秉季德，厥父是臧，胡終弊于有扈，牧夫牛羊」之文，但彼乃述商祖王亥事，（說見王靜安先生殷卜辭中所見先公先王考）此則以之加於少康之身，王逸楚辭章句此節下注云：

「有扈，澆國名也；澆滅夏后相，相之遺腹子曰少康，後爲有仍牧正，典主牛羊，遂攻殺澆，滅有扈，復禹舊績，祀夏配天也。」可見東漢人對天問此節文之誤解。少康「有衆一旅」語本天問「康謀易旅」之文，（「康」蓋作「湯」，據朱熹說正。）但彼所謂易乃指有扈，（「扈」「易」通用，吳其昌先生說。）謂少康謀

澆事也。此乃易「易旅」爲「一旅」，通乎不通。「使女艾諜澆」語本天問「惟澆在戶，何求於嫂」

……女岐縫裳，而館同爰止」之文，但彼以女岐爲澆之嫂，此則以女艾爲少康之間諜。（女艾女艾一人之變）則涉上文「何少康逐犬而顛隕厥首」之語意而誤也。凡此數點，稍細心讀天問本文，以之

與左傳對勘，即能發見其僞迹矣。（左傳與天問語尙多，詳證見夏史考。）至史記吳世家之錄少康中興語，明明乃後人所加入。（吳世家被後人竄亂處最多，請參看梁玉繩史記志疑及世適史記探源與拙作史記吳世家疏證。）不

料讀書細心如吾兄者，乃亦被其迷惑。試問史記原文若確錄左傳之文，何以敘少康事後之伍員語又不從左傳而綴之他書？吳世家此節所錄子胥語全與子胥列傳越世家同，獨多出少康中興一節，

與左傳合，而其上下文又與左傳異，此其故可長思矣。蓋後人讀史記見所錄子胥語不全，乃代爲錄全之於吳世家，以見史記之周密，而上下之文又忘以左傳校改，遂變成太史公錄一人一節語本兩部書矣。又改史記者非必有意作僞，故不自掩其竄入之迹。至夏本紀之無少康中興事，則以東漢後

史記流傳漸廣，讀本紀者自較多，夏本紀無少康中興事已為學界周知之事，不必為之增補。子胥列傳越世家所以亦不加入者，以文繁避複耳。至於鉏窮之名決不能作為后羿之號，「鉏窮」為后羿之號，特吾兄之自我作古耳。毛奇齡之尤又何足效邪？且鉏窮乃兩地名，豈可合為之一號？「帝堯先居陶，後居唐，故號陶唐」乃魏晉以後人之謬說，深思精考如吾兄，當亦弗以為然也。總之，后羿代夏少康中興事若確出於戰國以前，如此可寶貴之夏史僅存碩果，竟從無人稱引，而太史公既曾見左傳亦不錄之入夏本紀，不亦太可怪邪？且夏人又何以不報少康而報杼乎？種種疑點不能盡釋，則吾人惟有終信少康中興史迹乃東漢人偽造之說耳。（周宣平與夏少康漢光武事大不相同，不能取相比附。）忽復，恭請著安，並乞再教！

弟疑拜復。三，三十三。

### 三四六 「天問」「阻窮西征」新解

唐蘭

（廿六，四，一，禹貢半月刊第七卷第一二三合期）

禹貢五卷五期有童書業先生天問阻窮西征解一文，謂「阻窮西征，巖何越焉？……安得夫良藥，不能固臧？」三語非言鯀與王子儁事，實言羿事也。又謂窮為窮石，阻為祖之通假字，「阻窮西征」者謂羿西征往窮石，見西王母。「巖何越焉」謂羿越崑崙之巖也。「安得夫良藥不能固臧」言羿得良藥而不能



固藏，爲姮娥所竊也。童先生因此遂謂『后羿自鉏遷於窮石，因夏民以代夏政，』爲東漢人所造而竄之入左傳者。

按童先生此文頗有新見，謂『安得夫良藥，不能固藏』爲羿事，誠屬不刊之論，惟於『阻窮西征，巖何越焉』二語之解則未是。讀阻爲徂，徂窮西征，徂征之義相近，古殆無此文法也。且天問原文曰：

『阻窮西征，巖何越焉？  
化爲黃熊，巫何活焉？  
咸播秬黍，莆藿是營，何由并投，而緜疾脩盈？  
白  
蜺嬰菲，胡爲此堂？  
安得夫良藥，不能固藏？』

今節取首尾四句而爲說，亦未合也。

余謂天問之文，當有錯簡，『阻窮西征』以下二十四句當在『何續初繼業而厥謀不同』下。今錄改定本如下：

不任汨鴻，師何以尙之？  
僉曰何憂，何不課而行之？

鸛龜曳銜，緜何聽焉？  
順欲成功，帝何刑焉？

永遇在羽山，夫何三年不施？  
伯禹腹緜，夫何以變化？

纂就前緒，遂成考功，何續初繼業，而厥謀不同？

（阻窮西征，巖何越焉？  
化爲黃熊，巫何活焉？

咸播秬黍，莆藿是營，何由并投，而緜疾脩盈？

白蜺嬰蕪，胡爲此堂？安得夫良藥，不能固臧？

天式從橫，楊離爰死，大鳥何鳴，夫焉喪厥體？

游號起雨，何以興之？撰體協脅，鹿何膺之？

鰲戴山抃，何以安之？釋舟陵行，何以遷之？

(以上六章二十四句原在「何昇之射革而交吞撥之」下，今移此。)

洪泉極深，何以奠之？地方九則，何以墳之？

應龍何畫？河海何歷？

鯀何所營？禹何所成？康回馮怒，隤何故以東南傾？

九州安錯？川谷何洿？東流不溢，孰知其故？

鯀魚何所？魃堆焉處？羿焉彀日？烏焉解羽？

禹之力獻功，降省下土四方，焉得彼僉山女，而通之于台桑？

閔妃匹合，厥身是繼，胡維嗜不同味，而快鼂飽？

啓代益作后，卒然離孽，何啓惟憂，而能拘是達？

皆歸朕籍，而無害厥躬，何后益作革，而禹播降？

啓棘賓商，九辯九歌，何勤子屠母，而死分竟地？

帝降夷羿，革孽夏民，胡嫉夫河伯，而妻彼雒嬪？

馮珣利決，封豕是歛，何獻蒸肉之膏，而后帝不若？

浞娶純狐，眩妻爰謀，何羿之歟，革而交吞揆之？

惟澆在戶，何求于嫂？何少康逐犬，而顛隕厥首？

女岐縫裳，而館同爰止，何顛易厥首，而親以逢殆？

湯（此字疑誤）謀易旅，何以厚之？覆舟斟尋，何道取之？

此一段述鯀至少康之事。『阻窮西征，巖何越焉？』化爲黃熊，巫何活焉？當在『纂就前緒』章後者，化

黃熊自是鯀事，下章云『鯀疾脩盈』，又明出鯀名，則此二章皆鯀事也。『安得夫良藥不能固臧？』誠如

童先生所說爲羿得不死之藥於西王母而爲姮娥所竊之事。『陽離爰死，』陽離者日也，蓋即羿彈日之事。

然則此二章皆羿事也。『萍號起雨』兩章，與『洪泉極深』以下各章，事類句法，完全相似，本當相銜接

也。又『浞娶純狐』章下抽去『阻窮西征』六章，亦正與『惟澆在戶』一章相銜接。然即此六章一經

改次，通篇史事，秩然不紊矣。

『阻窮西征，巖何越焉』二語，依今改定本觀之，亦是鯀事無疑。窮者窮山也。海外西經云『軒轅之

國，在此窮山之際。……窮山在其北，』亦即窮石。離騷所謂『夕歸次於窮石，』淮南子云『弱水出自窮

石，說文：『潞水自張掖刪丹，西至酒泉合黎餘波入于流沙，桑欽所說。』史記夏本紀正義引括地志：『蘭

門山一名合黎，一名窮石山，在甘肅刪丹縣西南七里。』然則窮山之地，當在今甘肅山丹縣之地也。按上文

云：『永遏在羽山，夫河三年不施。』伯禹腹鯀，夫何以變化。海內經云：『帝令祝融殺鯀於羽郊，鯀復生

禹。』復亦當爲腹字。郭璞注引開筮云：『鯀死三歲不腐，剖之以吳刀，化爲黃龍也。』初學記二十二引

歸藏云：『大副之吳刀，是用出禹。』是古代神話謂鯀死羽山，三年不腐，剖以吳刀，於腹中生禹也。吳越春秋

謂『鯀娶女嬉剖脊而產高密』，帝王世紀謂『鯀妻脩己，胸坼而生禹』。皆剖腹神話之稍異者。下文云：『化爲黃熊，巫何活

焉，』左傳正同。晉語作黃能，能卽熊字，後人以其三足繁者誤也。歸藏啓巫爲黃龍，龍爲能音之轉，是神話

又謂鯀化爲黃熊爲巫所活也。羽山在東方，而巫則在西方。海外西經：『坐咸國在女丑北……在登葆山，

羣巫所從上下也。』又云：『女子國在巫咸北，軒轅之國在此窮山之際，在女子國北。』海內西經：『開明

東有巫彭，巫抵，巫陽，巫履，巫凡，巫相，夾窳窳之尸，皆操不死之藥以距之。』大荒西經：『有靈山，巫咸，巫即，巫

盼，巫彭，巫姑，巫真，巫抵，巫謝，巫羅，十巫從此升降，百藥爰在。』是窮山與諸巫相去不遠。然則『阻窮西征，

巖何越焉？』化爲黃熊，巫何誦焉？』似是一事。古代神話始謂鯀屍剖而生禹，其屍體遂化爲黃熊而西征，

被阻於窮山，卒越巖而南，求活於諸巫也。古代神話今多闕亡，故天問之文多不可解；然若此類，則尙可以意

逆之也。

黃先生以『阻窮西征』爲得西征往窮石見西王母，則『化爲黃熊』云云爲不可解。此說蓋不可信，

然則由此所推測者亦不足據矣。

附答書

立庵先生：

拜讀大作『天問「阻窮西征」新解』至精極佩！業等懷疑少康中興之事，憑藉並不僅此；前與

頤剛師合作之夏史三論（載燕京大學史學年報第二卷三期）中辨少康中興事，舊證不下數十，可復案也。

先生『阻窮西征』之解，深有理致，足成一說。惟業尚有疑者，即拙撰『天問「阻窮西征」

解』之說似亦未爲全非，僅敷前義，尙乞再教。

業前謂『徂窮西征，巖何越焉』爲羿西征往窮石越過崑崙之巖見西王母。先生謂『徂

「征」之義相近，古殆無此文法』。謹案詩小雅小明：『我征徂西，至于芄野。』大雅桑柔：『靡所

止疑，云徂何往？』此皆「征」「徂」與「徂」「往」連文，與天問「徂（阻）窮西征」之例正

同。蓋古人文法僻陋，似不可以今日之文法求之也。（清儒常犯此類過於求通之病。）

蓋天問之語本言羿事，以羿見西王母，乞不死之藥事與蘇復活之事連類，故并舉之。若曰，羿嘗

西征越崑崙之巖而至窮石見西王母，乞不死之藥矣；不死之藥能使人復活，如蘇化爲黃熊，坐卽以不死之藥活之。故下又言羿得良藥不能固藏，爲姮娥所竊，蓋深嘆羿之時機不如蘇也。

先生重分天問章次，條理清晰，頗有七八分之可能性。惟『鼇戴山抃』四語疑指澆事。毛奇

齡云：

「釋舟陵行」解舟而陸是行也。「遷」移也，即行也。書曰：「罔水行舟。」論語曰：「暴虎馮河。」皆是也。（天問補注。案：案陶謨『無若丹朱』之義與夏時之暴爲一人之分化，說詳夏史三論。）

案毛說甚是！近聞一多先生謂鼈即夏。（說見離騷解語，清華學報十一卷一期。今手頭無此書，從略不引。）其說亦極辨；則此四語似仍當在「惟澆在戶」章之上矣。

先生讀海內經「鯀復生禹」之「復」爲「腹」字，極是！惟斥後人以「能」爲三足鼈爲非，則又疑未安；考揚雄蜀王本紀云：「望帝積百餘歲，荆有一人名鼈，其尸亡去，荆人求之不得。鼈靈尸隨江水上至郫，遂活，與望帝相見。望帝以鼈靈爲相，時玉山出水，若堯之洪水，望帝不能治，使鼈靈決玉山，民得安處……」此鼈靈自即鯀之分化，則解「能」爲三足鼈似亦未爲誤也。（且無爲獸，爲能入淵？）

解「阻窮西征」爲羿事，初不始於業羅泌，路史後紀十三夷羿傳：「自鉏遷于窮石。」羅苹注云：「鉏今澶之南，窮石即有窮之地……丹而來，皆以爲西郡，刪丹妄矣……豈得遠出西塞因夏民乎？」天問云：「阻窮西征，巖何越焉？」蓋亦因誤。予有以知天問非屈原作。

注以爲鯀阻羽山，尤妄！  
毛奇齡天問補注亦云：

「比羿事也。」  
「阻」當作「鉏」。地名。「窮」卽有窮國也。巖險也，越過也。羿自鉏遷窮，急于西征，其巖險何所過於他國也。此特指遷窮一事。……下二句蘇事，問中一節兩事者多有，亦是一例。」

此皆以左傳文證天問，其說是也！惟羅氏信左傳而疑天問，彼不知左傳之文實由天問來，天問爲原始之神話，而左傳爲晚出之人話也。又二氏皆以「阻」爲地名，卽「鉏」，此說亦非，「鉏窮西征」尙成何文法乎？

夫左傳「后羿自鉏遷於窮石」一段文爲東漢人所竄入，其證甚多，除夏史三論所舉外，卽如竹書紀年「（帝少康）十八年，遷于原。二十一年，陟」之文亦甚奇特。考夏都本近伊雒。如逸周書度邑篇云：

「自雒汭延于伊汭，居易無固，其于夏之居。我南望過于三塗，我北望過于嶽鄙，顧瞻過于有河，宛瞻延于伊雒，無遠天室。」

此河南之夏都。至大河以北，惟山西之唐虞亦曾爲夏都，見於左傳（帝相居帝丘，胤甲居西河等事均從商史說變，不足信）。先秦其他書中未有言及夏會都原邑（在今河南濟源縣）者。抑竹書紀年之記載另有所

影射乎？考光武帝葬於原陵。後漢書明帝紀「葬光武皇帝於原陵」。光武與少康同爲中興之主，而同歸宿於一名「原」之地，天下之事寧有巧合如此。不特此也，山海經海外東經注引竹書紀

年云：

『伯杼子征於東海。』

而後漢書明帝紀亦云：

『顯宗孝明皇帝……建武十五年，封東海公。』

永平六年……冬，十月，行幸魯祠東海恭王陵。』

少康子帝杼所征之『東海』與光武子明帝所封之『東海』其間關係又當如何邪？

夫古今兩本竹書紀年之文多出後人僞撰，前人及近人已有所論，則少康居原與杼征東海之事，得非出於光武及明帝故事之反映乎？以竹書爲例，左傳文之爲僞竄，又端可知矣。

天問『阻窮西征』之解苟如業說，則爲左傳文僞竄之證；即如先生所說爲解事，左傳彼文至誤以解事爲解事，豈非更足爲其晚出之證乎？故業與先生所討論者仍在少康中興事之信實與否一點，至若『阻窮西征』解說之不同，猶其小焉者耳。

草此，恭請 教安

後學童書業拜上。 三月十二日

### 三四七 有仍國考

顧頡剛

(廿五、七、十六，高頁半月刊第五卷第十期)



左氏哀公元年傳云：

昔有過澆……滅夏后相，后緡方娠，逃出自竇，歸于有仍，生少康焉，為仍牧正。

讀此文，知有仍為夏后相妃后緡之母家，夏時諸侯之國。此國地望，舊說不詳。賈逵云：『緡，有仍之姓也。有仍，國名；后緡之家。』（史記與世家集解引。）杜預云：『后緡，有仍氏女。』皆因仍左氏之文而不著其國所在。又昭公四年傳云：

夏桀為仍之會，有緡叛之。

仍 十一年傳云：

桀克有緡以喪其身。

國 讀此文，又知有緡與仍為二國，緡乃國名。賈逵云：『仍，緡國名也。』（史記楚世家集解引。）與哀元年注以緡為有仍之姓者不同。杜預因之云：『仍，緡，皆國名。』然則仍與緡是一是二？此吾人當考之問題也。緡者，僖公二十三年傳云：

齊侯伐宋，圍緡。

則春秋時宋地。漢書地理志山陽郡有東緡縣，師古曰：『春秋僖二十三年齊侯伐宋圍緡，即謂此。』杜預注左傳亦云：『高平昌邑縣東南有東緡城。』則其地蓋在今山東兗州以西一帶。緡之地望既知，仍之所  
在亦可求矣。韓非子十過篇云：

桀爲有戎之會，而有緡叛之。

知有仍又作有戎。有戎當卽春秋時魯西之戎。左傳隱公二年：

春，公會戎于潛，修惠公之好也。戎請盟，公辭。……司空無駭入極，費庠父勝之。戎請盟秋，盟于

唐，復修戎好也。

潛，唐皆魯西之地。極，賈逵云：「戎邑也。」（左傳正義引）蓋魯於會戎後，又以兵力侵戎，戎乃再請盟以固好。

此戎之所在地，杜預云：「陳留濟陽縣東南有戎城。」則在今山東曹縣，固與緡地相近矣。有戎蓋又卽有

緡也。故史記殷本紀云：

桀敗於有緡之虛。

與左傳韓非說類同，知有緡之地固與桀之滅亡有關。

按有緡之國亦以女顯，詩商頌云：

有緡方將，帝立子生商。

又云：

天命玄鳥，降而生商。

鄭箋云：

降，下也；天使貺下而生商者，謂貺遺卵，媿氏之女簡狄吞之而生契。

是有娥者，商始祖妣之母家也。商國在東方，有娥之國當亦在東方，猶姜姬之姜與周並在西方然。有娥女

及『天命玄鳥』之故事亦見於離騷及呂氏春秋，離騷云：

望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。

呂氏春秋晉初篇云：

有娥氏有二佚女，爲之九成之臺……帝令燕往視之。

蓋至是而一女化身爲二女矣。夫彼何以化耶？曰：請少待，會將論之。

仍，當卽任。左氏僖公二十一年傳云：

任，宿，須句，顓臾，風姓也；實司太暉與有濟之祀。

『任』、『仍』古通，左傳桓公五年，『天王使仍叔之子來聘』，穀梁傳作『任叔』可證。故路史國名紀載

『太昊後任國，或曰仍也。』任者，杜預云：

今任城縣也。

則在今山東濟寧縣，固又與戎地及緡地相近，蓋戎、緡，仍皆一族之國也。

關於后緡故事之來源，吾人應參看天問等書。天問云：

桀伐蒙山，何所得焉？

古本竹書紀年云：

后桀伐岷山，進女子桀二人，曰琬，曰瑛。桀受二女而棄其元妃于洛，曰末喜氏；末喜氏以與伊尹交，遂以間夏。(太平御覽一百三十五引)

岷山蓋卽蒙山，亦卽有緡。(舊以此蒙山，岷山爲蜀地，蓋非。)

桀伐岷山取二女以致亡國，故曰『桀克有緡以喪其

身』；然則后緡者桀之妻也。淮南子等書並云『桀爲瑤臺』，則岷山之二女，亦卽有娥二佚女之張本也。

揚雄宗正卿箴云：

昔在夏時，少康不恭，有仍二女，五子家降。(初學記，古文苑)

王引之讀『降』爲『閔』。(讀書雜志餘編下)謂家亂也。少康取有仍二女致五子家閔。(少康即啓之分化，說詳

讀剛與糸書業先生同作之夏史考)與桀取有緡二女致亡國之事正相類。又少康取有仍二女故事，後世不經見，

必是較早之傳說，而離騷及左氏哀元年傳少康取有虞二女故事，或卽由取有仍二女之故事分化而出也。

張超誚青衣賦云：

有夏取仍，覆宗絕祀。

偽古文尚書五子之歌襲其下一句，則『覆宗絕祀』遂謂『五子家閔』之事。自桀之事轉移於少康之身，

夏代中絕說由此興矣！左氏昭公二十八年傳又云：

昔有仍氏生女，黜黑而甚美，光可以鑑，名曰玄妻。樂正后夔取之，生伯封……謂之封豕；有窮后

羿滅之，夔是以不祀。

樂正后薨之不祀亦由於取有仍氏女，有仍氏女真可謂不祥之物哉！  
 羿滅有仍氏女之子，澆滅有仍氏女之夫，羿澆亦有仍氏女之敵讎哉！

仍，緡，本二國名也，而哀元年左傳則以緡爲有仍之姓。后緡，桀之妻也；有仍氏女，少康之妻也；而哀元年左傳則以爲相之妻，少康之母。甚至賈逵一人之說亦以隨順傳文，前後矛盾。李貽德以爲賈注或繕寫有誤。  
 （春秋左氏傳賈注輯述）  
 吾人以爲不如直斷哀元年左傳之文爲僞造之爲宜。何則？昭四年左傳明以仍緡爲二國，而少康中興之事固非東漢初年以前人所得知者也。（說詳夏史考，見本年將出版之燕京大學史學年報）

附有仍女故事演變略表

女	名	所	見	書	時	代	故
有娥（有戎）二女				詩商頌	周	夏以前（？）	天命玄鳥，下地遺卵，娥氏之女吞而生契。
岷山（有緡）二女				天門竹書紀年	周	夏末	后桀伐岷山，得女二人，棄其元妃末喜氏于洛。末喜氏與伊尹交，問夏。
有仍氏女玄妻				昭公二十八年左傳	周	夏代（？）	樂正后薨，取有仍氏女玄妻，生伯封，爲有窮后羿所滅。
有仍（有戎）二女				揚雄宗正初議	漢	夏中葉	少康取有仍二女，故五子家降（閹）之亂。
有虞二女				說文	漢	夏中葉	少康逃奔有虞，虞思妻之以二女，而邑諸緡，遂復興夏室。 （據班固云淮南王作離騷傳說羿澆二姓與左氏不合）
有仍氏女后緡（有緡）				哀公元年左傳	漢	夏中葉	過澆滅夏后相，相妃后緡逃歸有仍，生少康，致中興。

## 三四八 夏世卽商世說

陳夢家

(二五) (二) 燕京學報第二十期商代的神話與巫術節錄

史記夏本紀敘禹至帝癸凡十四世，殷本紀敘帝嚳至示癸凡十四世，竊疑夏之十四世，卽商之十四世，而湯桀之革命，不過親族間之爭奪而已。夏商一系之說，發於二年前，今分條述之：

(1) 地理文化相同：王國維殷商制度論，「禹時都邑，雖無可考，然夏自太康以後，以迄后桀，其都邑及他地名之見於經典者，率在東土，與商人錯處河濟間，蓋數百歲。……以地理言之，則虞夏商皆居東土，周獨起於西方，故夏商二代文化略同。洪範九疇，帝之所以錫禹者，而箕子傳之矣；夏之季世，若胤甲，若孔甲，若履癸，始以日爲名，而殷人承之矣。」

(2) 兄終弟及之制：商之繼統法，以兄終弟及爲主；夏世弟及之例有三：一、夏本紀大康傳其弟中康，中康傳子相，相傳子少康（少康疑太康子）；二、帝王世系帝皋生發及履癸，而發癸皆相次爲帝；三、夏本紀不降傳弟扃，扃傳子廙，廙傳不降子孔甲。

(3) 治水之世業：禹以治水名，而契冥皆有功於水。

(4) 先妣爲神媒：月令鄭注：「高辛氏之出，玄鳥遺卵，姚簡吞之而生契；後王以爲媒官嘉祥而立其嗣焉。」鄭志焦喬答王權略同，而世本之「塗山氏名女媧」，路史後紀二及餘論二皆云古以女媧爲神媒，風

俗通略同。

(5) 禹爲商人之祖：商頌長發：『……洪水茫茫，禹敷下土方，……有城方將，帝立子生商。』玄王桓撥，受小國是達，……相土烈烈，海外有截。帝命不遠，至於湯齊。……『帝者禹也，帝立子生商，即禹立有城爲妃而生契也。』禹商相湯順序而下，是禹乃殷祖。……又齊侯罇銘：『饒饒成唐，有嚴在帝所，敷受天命，□伐頊司，敷厥靈師，伊小臣唯輔，咸有九州，處禹之塔。』

(6) 夏商帝王名多相重複：

a. 夏——啓……案卜辭之『夔』乃『夏』字也。說文：『夏，中國之人也，從夂從頁從日，白兩手，又兩足也。』其形與卜辭所謂『夔』極肖。稍異者爲『夏』兩手而卜辭一手。廣均禱部夏，胡雅切，上一字胡與諧夔之上一字古音皆從古聲，其發聲同。『夏』之由始祖名而族名而國名地名而種族之大名，與『商』相類；『夏』爲中國之人，蓋別於四裔野人。卜辭若『羌』人象人而羊角，非必羌人有角，乃表示其非中國之人，而『夏』則堂堂乎中國人之象也。

b. 啓——契 『啓』『契』古音相通，大荒西經『啓』作『開』，漢人稱啓母爲開母，而『契』亦有開義，大雅緜『爰契我龜』傳：『契，開也。』啓作九辯九歌，而質（卽樂即契）爲樂師（按見呂氏春秋古樂篇）啓淫佚康樂而肇商均均有不善之名。

c. 相——相土 商頌長發：『相土烈烈，海外有截。』『相土』之『土』猶言『宅殷土茫

茫……之「土」謂相時疆土及於海外也。相之誤名相土由此。周初金文大豐殷銘云：「不顯

王乍相，不絳王乍唐，不克三殷王祀。」乍通則謂周王當法則殷之賢王相及唐（即湯）而三倍殷王之

祭祀。詩生民「誕后稷之穡，有相之道。」「相」傅斯年謂爲人名，案卽「不顯王乍相」之意。世

本「相徙商丘，本顯頊之虛」（御覽一五五）宋衷曰：「相土就契封于商」（殷本紀集解）左襄九「闕

伯居商丘，相土因之。」而帝王世紀竹書紀年皆謂夏后相居商丘，是相卽相土。相與相土世次同。

d. 芒——冥 夏八世芒與殷七世冥，二字聲近義通。齊物論「若是芒乎，」釋文「昧也。」淮

南精神「芒冥攸滅。」說文「冥，幽也。」

e. 槐——亥 夏七世槐，世本帝王世紀竹書皆作芬；殷八世亥卽王亥，呂覽勿躬作王冰，槐與

亥，芬與冰，音皆相近。

f. 不降——王恆 不降帝王世紀一作帝降，小篆「不」「帝」二字形近，故「帝」譌爲

「不」「降」「恆」音近，降子孔甲而恆之次世爲上甲。王恆不見史記，據卜辭天問補。

g. 殷帝系自上甲至示癸，順天干依次而序，當爲後代所追號，故不與相當之夏帝王名相重。

h. 履癸——示癸 履癸竹書作帝癸，卜辭作示癸，殷本紀作主癸。案履癸卽桀，履癸之「履」

亦爲湯名，見帝王世紀白虎通姓名及論語。

總上所述，夏商兩代各十四世，而殷之報乙報丙報丁示壬四世，僅存廟號，無由知其私名，外此十世與夏



世相合者七，則夏商除爲一族之解答外，無以明其偶合之故矣。

### 三四九 卜辭所見殷先公先王三續考（節錄）

吳其昌

（二十二、二二，燕京學報第十四期）

## 爰

已刊布之殷契卜辭數千片中，其有關於「爰」者凡二十餘片。先師王先生據其中之五片，及上虞羅氏所藏未刊布之墨本之兩三片（此數片中，有「高祖爰」之文）按以史記五帝本紀索隱引皇甫謐說，初學記九引帝王世紀說，太平御覽卷八十，山海經大荒東經南經西經海內經，國語魯語，禮記祭法，……等，考定「爰」即爲帝嚳。按先師之考是也，而證驗則尙未盡也。請畢陳之：

今檢此二十餘片有關於「爰」之甲骨，其所缺爰字之變形，類區之，其大別凡三：一作「爰」，一作「爰」，一作「爰」，必綜合而觀其會通，方知其爲一字之變體也。

作「爰」者：

（1）『甲子卜爰——』  
精華頁十片一二。

（2）『丙戌卜爰貞不爰』  
前編卷六頁一八片一。

作「娥」者：

- (3) 『貞夔下爻』 同上片二。
- (4) 『甲寅卜貞夔于爻，□牢』 同上片四。
- (5) 『壬申貞，求禾于爻』 後編卷一，頁二二，片四。
- (6) 『□□，又于爻』 同上卷二，頁一四，片五。
- (7) 『庚辰，至貞自爻——』 後編卷四二，片二。
- (8) 上片重出。 後編卷三，頁一〇〇，片二。
- (9) 『從……爻……馬……』 五鳳頁一三，片三。
- (10) 『貞勿夔爻』 後編卷三，頁一，片一。
- (11) 『甲子卜貞夔于爻』 同上，片二。
- (12) 『貞娥，雨』 前編卷六，頁一八，片三。
- (13) 『貞乎娥，呂方』 同上，片五。
- (14) 『貞乎娥』 同上，片六。
- (15) 『貞……于夔』 同上，頁一九，片三。
- (16) 『貞娥，五牛』 後編卷一，頁二四，片一。

(17) 『𦉰米一牛，𦉰米二牛』 同上片九。

(18) 『貞之𦉰，𦉰，卯一□』 同上卷二頁二四片九。

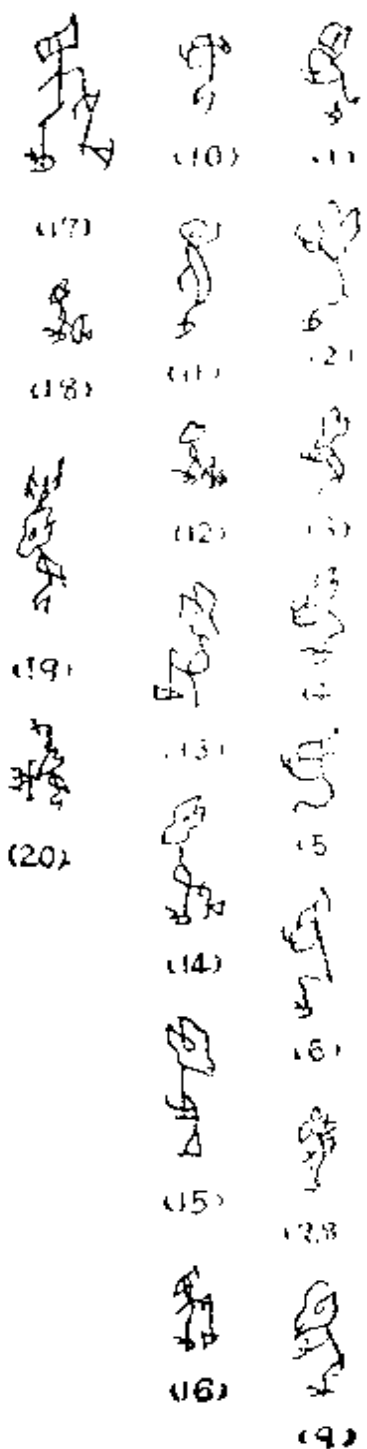
作『𦉰』者：

(19) 『壬子貞，佳𦉰，不征，□月』 前編卷六頁一九片二。

又有含『𦉰』『𦉰』二文而并作『𦉰』者：

(20) 『：佳，𦉰不征』 同上片一。

其原字之形如下





觀於上列諸形，可以略知其先後變化之大較。其(20)形，明爲(19)形與(12)(18)諸形之合文。其

(16)(17)形，明爲(12)(18)與(13)(14)四形中間之連屬字；有此二形，始知此六形概爲一字，但(12)(18)爲

蹲負手形(16)(17)爲半蹲負手形(13)(14)爲立負手形也。有此六形始知(15)形亦一字也；但立形小變，兼鍤縷亦未斷耳。第一類之十一形，尤顯然爲一字。有(1)(7,8)形始證(5)(6)(10)及第二類(16)(17)(18)等形，與其餘十四形爲一字，即(1)之變形(8)改(9)又(10)之清筆也。觀於(3)形始知(11)形亦與餘諸形同，但餘形只畫脊線(8)(11)二形，又增畫腹綫耳。故必總會而通觀之，始足證此二十形者，確爲一字而無可疑也。

此二十形除(13)(14)(15)爲立形外，其餘皆象一動物，或神，或人，蹲着之形。爰，即蹲也。淮南精神訓：「日中有踳鳥。」高注：「踳，猶蹲也。」又呂忱字林：「踳，古蹲字。」(莊子外物「陵于會稽」釋文引)又山海經南山經：「箕尾之山，尾踳於東海。」郭注同。又山海經大荒東經：「有一大人踳其上。」郭注：「踳，或作俊，古蹲字。」(此外如「蹲踳」漢書食貨志作「踳踳」之類，不枚舉)說文：「爰，一曰倨也。」倨，亦蹲也。此蹲着形之動物，或神，或人之卽爲爰之確證也。

第(9)形作第(15)形作二形皆作鳥頭人身之狀，其鳥喙形尤爲顯著。按爰卽帝嚳，帝嚳爲商之始祖；「商者契所封之地」(商頌毛傳)商卽契也(詳下)故帝嚳生契，卽爰生商也。商既爲爰所生，而詩商頌玄鳥篇云：「天命玄鳥，降而生商。」是詩又以商爲玄鳥所生，故鄭箋云：「天使馭下而生商。」故玄鳥卽爰也。爰爲玄鳥，宜爰狀爲鳥喙人身矣。此甲骨文與經典相印證者。蓋商民族心目中之始祖，爲天降鳥喙人身之神，宜其神名爰，故後世或以其始祖爲玄鳥，或以爲帝俊，帝俊，帝嚳，玄鳥，並爲一身，亦卽神，亦

卽人，亦卽動物也。楚辭天問云：「簡狄在臺，嚳何宜？玄鳥致貽，女何喜？」此二語究應作何解，今不可確知，但足證玄鳥與嚳有不可分離之關係。又云：「緣鵠飾玉，后帝是嚳。」此二語尤不可解，假定解爲「告」名而「鳥」身，以玉飾之，嚳之以帝后，是否當如此解？今亦未敢實言。但爲時愈後，則其本事亦愈晦，後人遂各以其心目中思想，及各以其所身受之環境制度以附會曲解之。史記殷本紀云：「殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，爲帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕而生契。」此略受大雅生民「履帝武敏歆」及高祖母劉媪「神龍據其上，已而有身」之影響而微異。毛傳猥云：「有娥氏女簡狄，配高辛氏帝嚳而生契，以春分玄鳥至而生焉。」則甚可笑矣！

第(19)形從夂從爰，第(20)形從夂從夂，卽夂之渣形也；一從夂，一從入，以古文律之無別。更以甲骨文「夂」(卽「夂」字)作夂(前編卷五頁二十之一)之例例之，則夂明爲「夂」字無疑。故知經典以爰作嚳，其所從之「夂」亦自甲骨文中之來也。蓋其字本從「夂」而「爰」聲，其後「爰」聲又轉誤作「告」聲(其轉誤之故詳下)。故甲骨文中從夂從爰作「嚳」而經典羣籍中則從夂從告作「嚳」也。

第(12)(13)(14)及(16)(17)(18)及(20)諸形，皆象此神或人或動物負手倚杖，一足踣躑之狀。蓋此神或人之爰者，或止生一足，故時時不能離杖也。此杖形作扌或扌或扌，或扌，乃甲骨文中之「我」字也。

甲骨文中之「我」字正作扌(前編卷一，頁一六，片八；又卷三，頁三〇，片三，片四)或扌(前編卷四，頁三一，片四)可證也。

此一足之爰(卽嚳，卽爰，亦卽爰)因時時不能離杖，杖恆在其身旁，故「爰」字之旁，常常加一杖形之「我」字，卽

「娥」或「𡗗」字是也。此與甲骨文中，於先公先王名下或名旁，加一「妣」之爽正同例，故後世又誤認以謂「爰」之妣爲「我」也。「爰」與「我」字常並連，易使人意度爲配爲爽也。故山海經大荒南經曰：「帝俊妻娥皇，生三身之國。」「我」「義」同聲通假，故大荒南經又曰：「有女子曰義和，義和者，帝俊之妻，生十日。」又大荒西經曰：「有女子方浴月，帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。」（郭璞注：「義與羲和浴日同。」）羲和生十日，常羲生十二月，羲和常羲亦同一人名，同一故事之變也。月母名常羲，而後世稱「月裏嫦娥」是「義」「我」通假互用之證也，故甲骨文作「我」，大荒南經作「娥皇」，而西經作「義和」「常羲」也。「我」與「儀」又爲一聲，故「常娥」「常羲」又轉作「常儀」，大戴禮記帝繫篇（詩大雅生民疏引）及皇甫謐帝王世紀（藝文類聚卷十一，太平御覽卷八十引）並云：「帝嚳次妃，諏訾氏女，曰常儀，生常摯，是其證也。此以聲類之轉變而言之，則由甲骨之「我」轉爲大荒南經之「娥皇」，又轉爲世紀，帝繫之「常儀」，又轉爲西經之「常羲」，又轉爲後世之「嫦娥」，又旁轉爲西經及堯典之「義和」也。更以字形之轉變而言之，甲骨文「我」字作「𠄎」（前編卷八，頁二一，片三）與「我」字作「𠄎」者極似，不易分別，故「我」易誤爲「娥」，「娥」易誤爲「娥」，「有娥」易誤爲「有娥」。故商頌長發之詩曰：「有娥方將，帝立子生商。」毛傳：「有娥，契母也。」鄭箋：「有娥氏之國，有女簡狄，吞鮫卵而生契。」史記殷本紀：「殷契母有娥氏之女，爲帝嚳次妃。」蓋皆「娥」字之形譌也。故常儀有娥皆爲帝嚳之次妃。驟視似絕不相蒙，苟知帝爰之旁，本爲「我」字，則一由形變，一由聲變，其爲一人固甚宜也。

第(15)形之字略異，上部全同於第(9)形，而下部作立形。按甲骨文字之「立」字作立，(前編卷四頁

三七片四)二字極近，不易猝別。故此字如上半字不幸剝蝕，但存下半，則必有誤釋為「立」者矣。詩商頌

長發「有域方將，帝立子生商。」商，即契也。契者，帝之孫，是長發以帝之孫為帝立，其誤點之癥結，或即在

此歟。(商即契，考詳下。毛傳未解帝立，鄭箋蓋辭支離，據云「堯封之于商，後湯王因以為天下號，故云帝立子生商。」爲能于不說也。

正義以下至于陳奐傳疏古今諸儒，支離繞繞，陳陳無聊，皆諱其不知而強爲之辭，從不知此奇語究竟作何解也。)

除第(15)形外，自第(1)形至第(20)形，皆象此神，或人一足跂踣或蹲踞之狀，此亦有說。說文欠部：

「夔，神魘也。如龍，一足從夂。象有角，手，人面之形。」(夔，追切)又云：「夔，貪獸也。一曰母猴。似人，從

頁。已，止，夂，其手足。」(夔，刀切)其實，「夔」與「夔」一字也。小篆之夔字(夔，追切)即夔頭上增兩角；

其夔字(夔，刀切)即夔頭上無角；其分別僅此，而其源則固一字而已，此夔夔無別之證也。此以字形言之也。

自第(1)形至(20)形，皆象一足跂踣之狀，而說文曰：「夔，一足從夂。」(夔，追切)又莊子秋水篇：「夔謂蚘

曰：吾以一足跂踣而行。」又國語魯語：「木石之怪，夔，蝮蝮。」韋昭注：「或云夔一足。」韓非子外儲說

「魯哀公問於孔子曰：吾聞古者有夔一足，其果信有一足乎？」呂覽察傳篇：「魯哀公問於孔子曰：樂正夔

一足信乎？」(以上各傳說，亦足證此「夔」即「夔」，既爲人，亦爲神，亦即動物也。)又除(5)(6)(16)(17)四形頭形作

無角除外，其餘十六形頭形皆作或或，象有兩角。又憲齋集古錄冊十三頁十，有丁巳尊(即小臣尊，銘中

有「多日」語，足以證其爲夔)云：「丁巳，王省夔且。」此亦夔也，亦象頭有兩角形。而說文云：「夔象有角。」

又漢書揚雄傳孟康注：『夔有角，人面，魅耗鬼也。』又文選東京賦薛綜注：『夔，有角。』與甲骨文諸

部。『夔』字之形，皆道相應合，此以字義言之也。夔，說文音：『奴刀反。』(廣韻作『夔，奴刀反。』)是與告同一韻

也。蓋發聲通例，必先有見母，而後帶出羣母。(見母聲帶不震動，羣母震動。)

夔字先本見母，後轉羣母，亦不過不

外此通例耳。如『工』(古紅切，見母)後轉『邛』(渠容切，羣母)『躬』(居戎，見母)後轉『窮』(渠弓，羣

母)『癸』(居誅，見母)後轉『葵』(渠追，羣母)『幾』(居依，見母)後轉『畿』(渠希，羣母)『居』(九

魚，見母)後轉『厖』(強魚，羣母)『句』(古侯，見母)後轉『劬』(其俱，羣母)『君』(舉云，見母)後轉『羣』

(渠云，羣母)『斤』(舉欣，見母)後轉『芹』(五斤，羣母)『曷』(居良，見母)後轉『彊』(五良，羣母)『九』

(舉有，見母)後轉『仇』(巨鳩，羣母)『今』(居吟，見母)後轉『琴』(巨金，羣母)『甘』(古三，見母)後轉

『鉗』(巨淹，羣母)『共』(九容，見母)後轉『莖』(渠容，羣母)皆其證也。又有一字而在切韻時代已有

見母羣母兩讀者，如『奇』(一居宜，見母)『乾』(一古寒，見母)『筵』(渠焉，羣母)等是也。又有一字在

切韻時代尙讀見母而今已轉誤羣母者，如『斬』(居斂，見母)今讀巨秋。『笱』(古牙，見母)今讀渠牙。等是

也。故知夔在古時，決讀見母也。左傳僖公二十六年『夔子不祀，祝融』之夔子國，漢書地理志作『歸子

國』，歸，見母字也(舉卓切)假『歸』爲『夔』，是夔古讀見母之顯證也。『夔』、『變』同字(說詳上)『夔』

在古韻宵部(廣韻平聲去聲)則『夔』亦當在古韻之宵部矣。(韻部之轉，詳章氏文始，此不復舉)章昭魯語注云：



「夔越人謂山纒，或作獠。」  
「山纒」廣韻四宵作「山魘」云：「山魘，獨足鬼。」則其義亦獠也。纒，獠，

魘，皆宵部字也。「夔」字得與「纒」「獠」「魘」字通假，是夔古讀宵部之顯證也。此以字聲言之也。

今以形聲義三者合而觀之，皆足證「夔」「夔」「夔」為一字，此物頭有兩角（然亦可潰為無角）人面，以一

足跨蹕而行。其古時之讀音，蓋讀見母而宵部。見母而宵部，則「古到反」Kuo也，則與「告」紐韻俱

同矣。故夔字古讀「告」聲而今書則譯寫為「夔」字，此「夔」聲「告」聲所以同音而無別也。

「夔」聲「告」聲，既同音而無別矣，故甲骨文文字作「夔」（如(19)(20)形）而經典作「夔」（禮記身法

大戴記帝繫，國語周語下，魯語上，世本，史記五帝紀）從「夙」「夔」聲，與從「夙」「告」聲無別也。作「帝俊」

者（山海經大荒東南西北經，海內經）亦作「帝佶」（管子修務篇，史記三代世家封禪書）從「人」「夔」聲，與從「人」

「告」聲無別也。

中國古史上有無堯舜其人？我弗敢知。藉曰有之，則舜即夔之誤也。說文作「舜」，小篆作「舜」，此

所從之「夔」，果何自而來乎？竊意舜字之「夔」，即夔字之「夔」也，其上火字「夔」即「夔」上加「火」

為「夔」形也，其下火字「夔」，即「夔」下加「火」為「夔」也，其左旁中字即「夔」，加於夔旁則成「夔」

於夔旁則成「夔」也。是故舜即夔也。此以字形言之。舜與俊，今廣韻俱在去二十二釋，夔則在平十八諄

不但同部，且同部中又同一小部。至於聲紐，廣韻「俊，七倫切」「舜，七倫切」「夔，七倫切」，清母「舜，舒

閏切」「夔，審母，據「錢大昕定律」古無舌上音，但有舌頭音，蓋古音讀「者」後讀成「夔」，其後又掉發聲成。

(t→s→s)此極自然極本能之序也；然則由俊而讀成舜亦極自然極本能之序矣。是故舜即俊也。此以字聲言之也。（段玉裁說文注：「舜者，俊之同音假借字。」朱駿聲說文通訓定聲：「舜假借又為俊。」章炳麟文始：「舜秦謂之叟。」舜可讀如俊，叟亦可讀如洵，毛詩「吁嗟洵兮」韓詩作登。）

舜可讀如俊，叟亦可讀如洵，毛詩「吁嗟洵兮」韓詩作登。

中庸「其斯以謂舜乎」鄭注：「舜之言，充也。」朱駿聲

曰：「按「充」者，「允」之誤字。」（說文通訓定聲）按朱說是也。「允」又即「俊」也（王先生說）是故舜

即俊也。此字以義言之也。今以形聲義三者攷之，皆足證舜為一人。是故魯語曰：「般人禘舜而祖

契。」禘舜即禘俊，般人之所出也，是舜俊一人之誇一也。山海經大荒南經：「大荒之中，有不庭之山，榮

水窮焉，有人三身。帝俊妻娥皇生此三身之國。有淵，四方四隅皆達，舜之所浴也。」上言帝俊，下言舜，亦

以舜俊為一人也。此其證二也。又孟子萬章上：「丹朱之不肖，舜之子亦不肖。」不言舜之子為何名也。

至國語楚語上，始實言之云：「故堯有丹朱，舜有商均。」史記五帝紀合面一之，始云：「舜子商均亦不

肖。」此「商均」之「商」字，何由而來耶？史記正義引譙周古史考云：「或云封舜子均於商，故號商均

也。」韋昭國語注云：「均，舜子封于商。」夫惟俊為商人所自出，今以商人為出於舜，此亦古人對於俊舜

二人界限混淆不清之故也，此其可推證者三也。山海經大荒南經：「蒼梧之野，舜與叔均之所葬也。」郭

注：「叔均，商均也。」今本竹書紀年有一條云：「義均封于商，是謂商均。」按此條甚怪，必有所本，不能偽

撰。是皆以「叔均」「商均」「義均」為一人，且其人為舜之子或後也。然大荒西經又云：「有人方耕，

名曰叔均。帝俊生后稷，稷之弟曰「台」，按「台」讀「台」，蓋即左傳昭公元年所述之「臺」。

名曰叔均。帝俊生后稷，稷之弟曰「台」，按「台」讀「台」，蓋即左傳昭公元年所述之「臺」。

也。生叔均。』又海內經云：『帝俊生三身，三身生義均。』是皆以『叔均』『義均』為帝俊之孫也。又

海內經云：『后稷是播百穀，稷之孫曰叔均，是始作牛耕。』是又以叔均為帝俊之曾孫也。究竟『叔均』

『商均』『義均』者，為帝俊之後乎？抑自帝舜之後乎？此亦古典籍於『帝俊』『帝舜』混淆不分之

證也。此其可推證者四也。故郭璞於大荒東經『生中容』條注曰：『俊亦舜字，假借音也。』又於大荒

北經『帝俊竹林』條注曰：『言舜杯中竹……』是郭氏明以舜俊為一人也。此其證五也。（又古時以謂舜禹

出于顓頊，而王莽獨以謂虞舜出于帝舜，王莽傳曰：『王氏虞帝之後，出自帝舜。』以舜為舜子，必其說甚古。蓋遠古傳說，必有以舜為一

人者，其後舜舜判為二人，決不能再合，於是為調和之論者，始以舜為舜後矣。此其消息，亦有助於推證也。）

既俊與舜為一人，如上所證驗矣。故『我』『娥』『娥皇』『常羲』『常儀』『嫦娥』『羲和』

本為俊之妻也（詳上）。而後人將之轉嫁為舜之妻矣。按孟子但言：『帝使其子九男二女……以事舜於

畎畝之中』（萬章上）。『妻帝之二女，而不足以解憂』（同上）。『堯之於舜也，使其子九男事之，二女女

焉』（萬章上）。『……及其為大子也，二女果（裸）若固有之』（盡心下）。未嘗一言此二女之名為娥皇

為女英也。楚辭天問亦但言：『舜閔在家，父何以饋？堯不姚告，二女何親？』亦未嘗言此二女為何名也。

禮記檀弓亦只言：『舜葬於蒼梧之野，蓋二妃未之從也。』亦未嘗言此二妃之名為娥英也。直至太史

公作史記時，尙未知堯二女之名也，故但曰：『於是堯妻之二女，觀其德於二女，舜飭下二女於媯汭』（堯本紀）

『堯二女不敢以貴驕』（……於是曰舜妻堯二女與一琴，象取之。』不以『娥英』二字代『舜妻

堯二女」五字，知太史公實未知其名，故繁文無從簡渚也。至戰國或秦漢間人所撰之尸子，始有「堯……

於是妻之以媿，媿之以娥。」（漢文類聚卷十一引，又太平御覽卷八十一引）之語；又有「堯妻舜以娥皇，媿之以女英。」（足證尸子時代）

（御覽卷一百三十五引）之語。又路史後紀十二引尸子則云「妻以娥，媿以皇娥，皇，衆女之英。」（足證尸子時代）

娥皇，女英一名詞，尙未十分成立。大戴禮帝繫篇云「舜妻于帝堯之女，謂之女英氏。」（女區即女英）

妃遂定名為娥皇女英。劉向列女傳更從而塗附言之云「有虞二妃者，帝堯之二女也，長娥皇，次女英……

舜嗣為天子，娥皇為后，女英為妃。」史記正義更本劉向之說而再塗附之云「二女，娥皇女英也。娥皇

無子，女英生商均。舜升天子，娥皇為后，女英為妃。」又大戴禮記五帝德云「舜受大命，依于倪皇。」倪

與娥為同聲，倪皇即娥皇也。夫娥娥一字之變，娥皇為帝堯妻，有娥為帝堯妃，明見于山海經，帝王世紀，帝繫

等而又與詩經長發有徵，地下甲骨有徵矣（並詳上）何為而尸子，列女傳，五帝德，竹書等書又以為乃帝舜之

后，致使「娥皇」一人，分嫁于帝堯，帝舜二人乎？此其故亦可以思矣。

### 土

卜辭中記所貞祭之先公先王有「土」先師考以為「土」即「相土」是也，而義未盡也，今申言之：

(1)「貞齋于土，三小牢，卯二牛，沈十牛。」「貞之犬于父甲。」（前編卷一頁二四片三又卷七頁二五片

一重見

- (2) 『乙酉，元祀貞土，敵』 同上卷三頁二二片五
- (3) 『貞于土，求口』 同上卷五頁一六片六
- (4) 『貞昱，貞勿自土……』 同上卷四四片二
- (5) 『癸亥，卜又土，麥羊一小牢，鬯』 同上卷一頁一
- (6) 『其麥于土』 同上片二
- (7) 『壬戌，卜，土貞，求口』 同上片七
- (8) 『辛口，夙，沈于土牢』 同上卷一頁一四片三
- (9) 『壬午，敵貞于土』 同上卷四頁一六二片三
- (10) 『辛酉，卜，賓貞，求年于妣乙』 『貞求年于土，口口牛』 同上卷五頁二一六片一
- (11) 『貞勿麥于土』 同上卷六頁二二八片一
- (12) 『口年口土』 同上卷二三六片四
- (13) 『壬午，卜，麥土，攸』 同上卷一頁一
- (14) 『壬戌，卜，貞，既出九犬，麥于土，牢』 『貞麥于土，一牛，俎牢』 同上卷三頁一四片四
- (15) 『貞于土，求』 同上片五

亦有作『豳土』者：

(16)「貞勿求年于菑土」 前卷編四頁一七片三

按「土」即「菑土」。亦即詩商頌世木帝繫、史記殷本紀之「相土」。亦即禮記月令祭法、國語魯語、春秋左氏傳之「后土」。亦即荀子解蔽篇之「乘杜」、呂覽勿躬篇之「乘雅」也。「土」即「相土」，即「乘杜」，即「乘雅」，已略如先師之所證明矣，今請闡述其餘義：

「菑土」者，其本文也；「土」者，「菑土」之消文也。「相土」者，又「菑土」之誤文也。「后土」者，「后」即「王」也，「帝」也，「土」作「后土」，又猶「商」作「王商」，「兒」作「王兒」，「亥」作「王亥」，「恆」作「王恆」，「祖甲」作「帝甲」，「祖乙」作「后祖乙」也。

「菑土」者，龍所生之子也，(詳下)爲人乎？爲神乎？抑爲妖物乎？今皆不可得而知也。但初民認爲此

亦人類多數祖宗中之一個，故到處就地搏方土，植而立之地，作立狀，羣聚而膜拜之，以謂此吾之所自出也。

故立(甲骨)與上(大盂鼎)爲「土」字也；其實土故也。朱桂莘(啓翁)先生告予，貴州土人或苗民，至今尙

有其俗，搏方土，植而立之地，書面目其上，作立狀，周環藝以方之所宜樹，羣聚而膜拜之，以謂乃地方土地之神

也。按此即原始之「社」也，「社」從「示」從「土」，「示」即「祀」也；祀土，故爲「社」也。故土即

社也，社即土地之神也。稍稍進步則環繞此土，樹以方之所宜木，故論語八佾：「哀公問社于宰我，宰我對曰：

「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。」是其證也。「菑」者，象田土之上，樹以木也。「菑」立者，意象空田之上，

樹之以木，而木下又搏土植地，羣所膜拜，是敬其所自出也，是敬其方土之神也，是社也。敬其所自出，故以

「甞土」為祖宗也。敬其方土之神，是邦之社稷也。故先師醇「甞土」為「邦社」亦致稿也。此「甞土」即「土」之明證也。

金文「相」（即「省」）作𠄎（晴敬）𠄎（公達敬）甲骨文「相」作𠄎（前編卷三頁三二片一、二）𠄎（後

編卷二頁三九片三）與甞形或甞形，（前編卷六頁三二片一）相差甚微，故極易致誤。又甲骨卜辭習見「省土方」

之語，（例如前編卷七頁七片四凡兩見，又同卷頁一二片四凡兩見，又總錄卷一頁二七片一一及二頁九片二各一見……等）播習于

學人之口耳。「甞土」之與「省土」極易形誤。「相土方」之與「相土」極易聲誤。而俱易誤，故甲

骨卜辭之「土」及「邦土」遂誤為詩商頌長發「相土烈烈」之「相土」矣。此本名「邦土」「土」

為滄文「相土」為誤文之明證也。

至于后土者，禮記月令：「中央土，其帝黃帝，其神后土。」又祭法云：「共工氏之霸九州也，其子曰后土，

能平九州，故祀以為社。」又春秋昭公二十九年左氏傳晉史蔡墨曰：「共工氏有子曰句龍，為后土。」又

國語魯語士展禽曰：「共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以為社。」又山海經海內經云：「共

工后土，后土生噉，噉鳴生，歲十有二。」皆以后土為共工子。今進而一探考共工之時代：「共工」之

名字，最早不過誕生於戰國之初葉（國語祭法書即傳布或著作于此時，月令更晚，左傳祭墨語，是否劉歆竄入尚不可知）至戰

國之末葉，則以「共工」為禹時人。荀子議兵篇云：「禹伐共工。」山海經海外北經云：「共工之臣曰相

柳氏，九首以食于九山，禹殺之，其血暍不可以樹五穀種。」又大荒西經云：「有山而不合，名曰不周……有

禹攻共工國山。』又北經云：『共工臣名曰相繇，(郭注：相柳也，語聲轉耳。)九首蛇身，食于九土，禹湮洪水，殺相繇，其血腥臭，不可生穀。』是最初傳說，皆以共工與禹同時之證也。(山海經戰國時遺書或遺圖)稍後則共工之時代，亦被推稍高。淮南子本經訓云：『舜之時，共工振滔洪水以薄空桑。』則秦漢間又以共工爲舜時人矣。更後，則共工之時代，亦被推更高。淮南原道訓云：『昔共工之力，觸不周之山，使地東南傾，與高辛爭爲帝，遂潛于淵。』是共工又上爲嚳時人矣。(又高覽蕩兵篇高誘注云：『共工之治九州，有異高辛氏爭爲帝而亡。])愈後，則共工之時代，亦被推愈高。淮南天文訓云：『昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山。』又兵略訓云：『顓頊嘗與共工爭矣。』又文子上義云：『共工爲水災，故顓頊誅之。』(文子當亦漢人作?)是共工又上爲顓頊時人矣。至于東漢之末，而共工氏遂更上躋于太昊炎帝之間矣。鄭玄祭法注：『共工在太昊炎帝之間。』又韋昭魯語注：『共工氏，伯者在戲農之間。』至于唐時小司馬作三皇補紀而共工遂在女媧之世，無聊極矣。雖其所謂『顓頊』、『太昊』、『炎帝』、『女媧』者，根本卽爲若輩所捏造，然而解釋共工之人愈晚，則所解釋之共工卽愈古，適成有階段之負比例，則固甚易見也。今亦無暇斷其妄誕，但吾人態度，自當取其最初之說，則決無可疑。若然，則當採荀子及山海經說，以共工當禹之時。按『共』，甲骨及金文皆作『彘』，『絕無例外。』『彘』卽『龍』也。龍卽帝舜之子，而舜卽舜也，使舜之後而果有夏禹其人者，則舜之子龍，自當與此夏禹其人者爲同時矣。后土爲『共工』之子，卽后土爲『龍』之子也。(『共工』卽『龍』，故其臣相柳，亦人首蛇身，龍屬也。故其子名『句龍』，亦龍種也。)



# 季

楚辭天問有「該秉季德，厥父是臧。」及「恆秉季德」語。該，卽王亥，恆卽王恆，故先師王先生據此，考定季卽是冥，是也。截至最近止，卜辭中記有季之名者凡六片：

- (1) 『辛酉，卜巴貞季，卜求王……』 前編卷五頁四〇片三
- (2) 『□己，□其□季』 頁上片四
- (3) 『辛酉，卜巴貞季，卜求王……』 同上片五
- (4) 『丁卯，卜貞之于大甲』 『癸巳，之于季』 前編卷七頁四二片二
- (5) 『貞之于沓』 『貞之于季』 後編卷一頁九片六
- (6) 『□子，貞獻季』 後編卷二頁一三片七

然而數萬卜辭中，迄無一片有「冥」字者，「冥」字果何自而來耶？「冥」字果何故而代替「季」字耶？欲解答此問題，先須通觀殷先公之名次，地下卜辭與傳世經典之異同。按今地下發掘之卜辭數萬

片中，不特絕無「冥」之名氏，且亦絕無「昭明」之名氏，且亦絕無「昌若」之名氏，（只有「若」及「不若」，且甲骨文，中根本絕無「昌」字。）且亦絕無「微」及「昏微」之名氏。按卜辭中王亥之子，爲「上甲」或

作「報甲」，（田）而魯語孔叢子竹書等稱爲「上甲微」，天問稱爲「昏微」，（均詳下）此「微」與「昏

「微」之名，又何自而來耶？「微」與「昏微」又何故而與「上甲」或「報甲」爲一人耶？「微」之義爲不明，後漢書安帝紀注：「微，不明也。」又詩小雅十月之交：「彼月而微，此日而微。」鄭箋：「微，謂不明也。」微之義爲不明，昏之義爲昏黑，是「微」或「昏微」者，乃昏夜之意也。以此推知「昭明」之意爲清晨，「昌若」之意爲日中（昌爲光昌之義，是日中也）。「冥」之意爲晚暮，故「昏微」之意爲昏夜也。今以史記之次序寫之，則成

契↓昭明↓相土↓昌若↓曹圉↓冥↓該↓昏微  
 晨——午——晚——夜——

此其現象之奇異，已顯瞭而可見。此種奇象，究當作何解釋乎？第一，若云以所生之時辰爲名，與此後以所生之日之天下爲名者正爲同例。然八世祖生于晨，六世祖生于午，四世祖生于晚，二世祖生于夜，人間寧有如此之巧事耶！何以齊整劃一，必問一代而有此奇異名字，何以不以「昌若」居「相土」之前，何以不以曹圉居冥之後，何以「昭明」不爲七世祖，「昏微」不爲三世祖耶？且何以整齊劃一，晨午晚夜，以次而下，何以「昌若」不在「冥」之後，「昏微」不在「昭明」之前耶？此皆足以證明此種名稱，此種次序，定爲出于人造，而非出于天然也。定爲出于幻想，而非出于事實也。定爲出于後人之口，而非出于原先之史也。第二，若云此種名稱，古所確有，惟其次序，或有錯亂，則何以「昭明」「冥」「昏微」及「昌若」之

「昌」出土數萬片甲骨中絕未一見耶？是甲骨文中，根本無此四種奇異之名氏，可證也。故竊以謂此「昭明」「冥」「昏微」者，乃戰國末葉或秦漢間人，已誤譯「若」為「昌若」以後，受其影響，乃加造此「昭明」「冥」「昏微」三名氏，按整齊劃一之次序，每間一代以搭配之；既以「昏微」搭配于「上甲」名上，以「冥」搭配于「季」之名上，則季與昌若之間，必尙須有一代介於其中，則又添出「根圉」一代以承其乏；最後乃以「昭明」之名，搭配於「土」之父位，而搭配之能事畢矣。傳世數萬甲骨文中，又根本絕無「根圉」之名辭，又其證也。

又：「冥」卽「玄冥」也。禮記祭法云「夏后氏祖顓頊而宗禹，殷人禘嘗而郊冥。」鄭康成引月令「其帝顓頊，其神玄冥」以注之，是鄭意以爲祭法之「冥」卽月令之「玄冥」也。祭法後又云「冥勤其官而水死。」鄭注「冥，契六世之孫也。其官玄冥，水官也。」是鄭意確以「冥」「玄冥」爲一人，是古說「冥」卽「玄冥」之證也。按祭法云「冥勤其官而水死。」又左傳昭公二十九年云「水正曰玄冥。」又昭公十八年左氏傳記鄭大火而云「祝史釀火于玄冥。」於玄冥釀火，則玄冥確爲司水之神也。（猶今日大火災而祭龍王）又月令孟冬，仲冬，季冬之月，其神皆爲「玄冥。」三冬於五行屬水。又宋庠國語補音以「冥」爲一作「溟。」其字從水。生爲水正，死於水，又爲水神，足以見冥（或玄冥）與水之關係亦深矣。冥與水之關係，何以如是之深耶？蓋「冥」卽「季」也，「季」之先爲「若」，不必閒有曹圉或根圉等來歷不明，聚訟不定之人也。若爲海神，則其子或孫宜其生，官死，神於水矣。

# 王 亥

卜辭所見王亥，寫其有關係者：

- (1) 『貞，亥于王亥』 『亥於豎』 前編卷一頁四九片七
- (2) 『貞之于王亥，冊牛，辛亥卜』 同上卷四頁八片三
- (3) 『□□翌乙未，罔錫□于王亥，州□□……』 同上卷七頁二〇片三
- (4) 『貞于王亥，求年』 後編卷一頁一片一
- (5) 『乙巳卜，宅，貞之于王亥』 同卷頁一二片一〇
- (6) 『貞，亥于王亥』 同卷頁一九片一
- (7) 『貞，若』 『亥于王亥』 同卷頁二三片五
- (8) 『癸丑卜，獻貞來。辛亥，亥于王亥，卅牛』 同頁二三片一六
- (9) 『甲辰卜，賓貞，亥于□。貞登王亥，羊□』 同卷頁二六片五
- (10) 『貞之于王亥，卅三百牛』 同卷頁二八片一
- (11) 『庚□□獻貞□王亥，求年』 後編卷一頁一片三
- (12) 『壬午卜，王亥』 『庚申□貞王□(亥)』 同上頁五〇片七

(13) 『……辛亥酒王亥九羊……』 {總冰卷一頁九片一}

(14) 『貞夷王亥五牛』 同頁片三

(15) 『□于王亥妾』 {續雲册五頁二〇六片二}

(16) 『庚午□□賓王亥□……』 同册頁二〇一片一

(17) 『貞于王亥』 同上册六頁二六五片一

亦有作『高祖亥』者：

(18) 『高且亥。』 {殷辭頁一片四}

亦有作『高祖王亥』者：

(19) 『癸卯□貞弔□高且王亥酒夷□』 {後編卷一頁二一片二三}

其第(12)條得以意補足如下：



先師王先生原攷中關於王亥一節已臻盡善盡美吾友顧頡剛先生又於易爻辭中，撻拾已佚史料兩條以補充之其言曰：

易大壯六五爻辭：『喪羊於易，无悔。』又旅上九爻辭：『烏焚其巢，旅人先笑後號咷，喪牛於易，凶。』這兩條爻辭，從來易學大師，不曾懂得。自從甲骨卜辭出土之後，經王靜安先生的研究，發現了商的先祖王亥和王恆，都是在漢以來的史書裏失傳了的。明白了這件事情的大概，再來看大壯和旅的爻辭，就很清楚了。這裏所說的『易』便是有易。這裏所說的『旅人』便是託於有易的王亥。這裏所說的『喪羊』和『喪牛』便是『胡終弊于有扈，牧夫牛羊』也即是『有易殺王亥，取僕牛。』這裏所說的『烏焚其巢，旅人先笑後號咷』便是『干協時舞，何以懷之？平脅曼膚，何以肥之？有扈牧誓，云何而逢？擊牀先出，其命何從？』也即是『殷王子亥寄於有易而淫焉，有易之君緜臣，殺而放之。』想來他初到有易的時候，會經過著很安樂的日子，後來家破人亡，一齊失掉了，所以爻辭中有『先笑後號咷』的話。（周易卦爻辭中的故事，燕京學報第六期）

王亥故事，至先師顧頡剛先生，而闡發詳盡，可謂無遺憾矣。今謹據愚者一得，為王顧兩先生引申，補正者數事：

第一、『有易』與『有扈』問題。由王顧兩先生所考定，皆足以證明『有易』即是『有扈』其說甚是甚確。然『有易』何以又等於『有扈』耶？此王顧兩先生所未知也。王先生但云：『有扈卽有易』

又云：『山海經，竹書之有易，天問作有扈，乃字之誤。』又云：『王亥繫于有易，非繫於有扈，故曰「扈」當爲「易」字之誤也。』然「易」字之與「扈」字，聲既相去絕遠，字形又迥不相同，字義更絲毫無涉，何得誤「易」爲「扈」耶？此點獨惜先師既未有以詔吾儕，顧先生又未之思也。其昌按：「易」與「扈」乃一字，非誤字也。「易」與「鄆」同。古文之例，諸凡地名，加「邑」（邑）旁與消「邑」旁（邑）皆無別，而加「邑」旁者嘗較後。舉例證之：如「奠」與「鄆」同，「井」與「邢」同（金文例多不勝舉）。「曾」與「鄆」同（曾伯燾，左傳）。「呂」與「郚」同（呂刑，鄆鐘）。「北」與「邶」同（北伯鼎，詩鄆風）。「宋」與「邶」同（金文左傳）。「豐」與「鄆」同（豐分，教詩經）。「森」與「邶」同（無異，故鄆子）。「罍」與「鄆」同（鄆侯，方鼎）。「登」與「鄆」同（鄆公，殷）。「寺」與「邶」同（寺季，故邶伯）。「取」與「邶」同（邶，唐）。「肩」與「鄆」同（散盤，詩崧高）。「申」與「邶」同（邶仲父，箕邶比父，詩崧高）。「屮」與「邶」同（屮侯，旨鼎，鄆侯，喜父）。「成」與「邶」同，「息」與「邶」同，「夢」與「鄆」同（左傳，公）。「于」與「邶」同（左傳，荀子）。「干」與「邶」同（詩文，王有，齊，淮，南，子）……等等充斥卷籍，故知「易」亦當與「鄆」同也。「易」古文皆作「彖」（金文，凡六七見）或作「彖」（金文，凡三十餘見）其右旁之數小點，增減無定，普通爲三點，加之則爲五點，作「彖」（籀，尚）減之則爲二點，作「彖」（秦，簡）總之，此數點，後變爲可以隨意增刪，無足輕重之筆也。故「易」字可作「邶」，在古文書之，則「邶」字可作「彖」，適或其無足輕重之二點，偶然脫去，則其字必作「彖」與小篆「扈」字作「扈」者，又何以異乎？故曰「易」與「扈」乃一字，非誤

字也。依通例則「易」字可增以「邑」旁，依古文，則「易」字乃本爲「𠄎」形，爲「𠄎」形而增以「邑」旁，斯後變爲從「戶」形而增以「邑」旁，故「𠄎」「𠄎」卽「𠄎」「𠄎」無別矣。其後不從邑旁者，仍作「有易」從邑旁者，胥化爲「有扈」皆職此由耳。

第二，王亥之生日問題。王先生云：「卜辭言王亥者九，其二有祭日，皆以辛亥；與祭大乙用乙日，祭大甲用甲日同例。是王亥確爲殷人以辰爲名之始，猶上甲微之爲以日爲名之始也。」按先師之說，亦不盡然。

卜辭中記王亥之篇，就今已刻行之書計之，亦已近二十見矣。上所舉例十九條中，除第(2)(8)(13)三條祭日確在辛亥日外，其餘各條記祭王亥之日，皆非辛亥。如第(3)條於乙未日祭，第(5)條於乙巳日祭，第(9)條於甲辰日祭，第(11)條於庚口日祭，(決不能有庚亥)第(12)條於壬午，庚申兩日祭，第(16)條於庚午日祭，第(19)條於癸卯日祭，皆非亥日也。然則根本是否與大乙大甲同例，與其生日卽以爲名，卽以爲祭日者，尙未可知也。

抑更進而而疑者：山海經海內經：「有羸民，鳥足。有封豕。」此「封豕」亦疑卽「王亥」之字誤。

此「封豕」非羿所射之「封豕」。羿所射之「封豕」見於左傳者作「封豕」(昭公二十八年傳)見天問及淮


南子者作「封豨」(本經訓)見於離騷者作「封豨」(「羸豨遊以佚歌兮，又奸射夫封豨」)爲豕爲豨，不足深




論，以見羿之多力善射而已。此海內經之「封豕」疑爲「王亥」之誤文者：第一，凡古書中遇「封豕」「封

豨」字，下必記羿射殺之文，獨此文下絕無「羿」字，或羿射封豕之記載。第二，「封豕」與「王亥」字形





極相近。「封」與「邦」古爲一字。其字或從「又」(即「寸」)如召白虎敵或從「邑」(即「卜」)

如封敵或兩俱不從，如散氏盤。封敵銘之「封」字作，增「邑」與澆邑無別。(例並詳上)若依散盤之例，兩俱

不從，則「封」字作，而卜辭及金文之「王」字作，與之「封」字相去幾何？宜「王」誤爲

「封」矣。又「王」又通「往」，詩大雅板：「及爾出王。」又國語吳語：「遂至于郢，王總其百執事。」

皆假「王」爲「往」，故毛傳及韋昭注並曰：「王，往也。」是古者「王」「往」一字之證也。「王」「往」

一字，而「往」字甲骨文作，與封字作者，尤爲形制相近而易誤。至於「亥」誤爲「豕」，則「亥豕魯

魚」已爲古今校勘誤字之口頭語。春秋時並實有「亥」，誤爲「豕」之故事。(呂氏春秋秦傳篇，孔子家語七十

二弟子篇，並有同樣之故事，蔡傳爲曰：「子夏之昏過爾，有讀史記者曰：「晉師三豕涉河。」子夏曰：「非也，是己亥也。夫己與三相近，豕與

亥相似。至于晉師之則曰：「晉師己亥涉河也。」)「亥」與「豕」字，字形之酷肖，稍具用骨金文常識者，類能知之，

不煩證明。故此「封豕」實「王亥」之誤文，乃極易之事也。第三，大荒東經云：「有困民國……勾姓而

食，有人曰王亥……名曰搖民。」而海內經云：「有羸民，鳥足，有封豕。」「困民」之「困」乃「因」字

之誤；(此二字本極易誤)「因民」「搖民」「羸民」一聲之轉也。「因」在影母，(於真切)「搖」在喻母

(餘昭切)羸亦喻母(貝成切)。「搖」「羸」至今尙爲同母，「因」「羸」在古亦爲一母，斯猶「尹」(余珍切)

在喻母，而從「尹」得聲之「伊」(於脂切)在影母也。(又兮甲盤之兮伯吉父，即詩之尹吉甫，此兮尹一字之證，亦古母影

喻不分之證。)姑發其疑於此，以俟後賢之論定焉。

# 王 恆

王亥之弟有王恆。卜辭中所見王恆，如下：

(1) 『貞王錫，錫……』 前編卷七頁二片二

(2) 『貞之于王亥。』 後編卷一百九片一〇

(3) 『貞亥之于王亥。』 同上卷二頁七片七

(4) 『貞之于王亥。』 續編卷五頁一九九片三

關於王恆，先師所考已盡善盡美，不能再加僭一小隙，略可補充。先師之考曰：

『天問自「狄簡在臺，饜何宜……」以下二十韻皆述商事。』 前，夏事；後，周事。 其問王亥以下數

世事曰：「該秉季德，厥父是臧，胡終繫于有扈，牧夫牛羊。『下協時舞，何以懷之？』平脅曼膚，何以肥之？」

有扈攸暨，云何而逢？擊牀先出，其命何從？恆秉季德，焉得夫朴牛？何往營班祿，不但還求？昏

微遵跡，有狄不寧。何繫烏萃棘，負子肆情？眩弟並淫，危害厥兄。何變化以作詐，而後嗣逢長？」此十

二韻以大荒東經及郭注所引竹書參證之，實記王亥、王恆及上甲微三世之事。

按先師之說是也。天問中祇發憤呵問之故事，先後皆有一定之序而未嘗凌亂。王逸章句於「眩弟

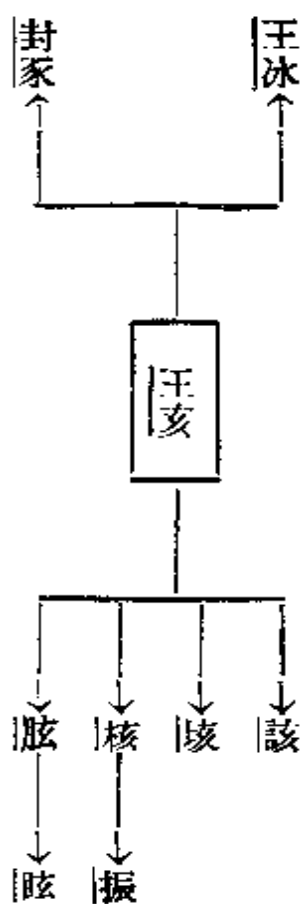
並淫……而後嗣逢長」四句，以為「言象為舜弟，眩惑其父母，並為淫佚之惡，欲其危害舜也。……舜為天

子，封象于有異，而後嗣之子孫，長爲諸侯。」其說實爲大誤。近時郭沫若先生，又貿然從而附和之，謬更甚矣。丁晏天問箋又以謂此四句乃指春秋魯莊公母弟慶父叔牙通於哀姜之事，更爲荒疏。按此四句下緊接，「成湯東巡，有莘爰極……」豈有於商王亥王恆上甲徵故事與成湯故事之間，橫插入數百年以前之虞舜故事，或數百年以後之慶父故事之理。故知望文皮傳，射影生義之說之悉無當也。先師以謂此「眩弟……四句，亦詠王亥王恆上甲徵三世之事，」事實明顯，確不可易。然則「眩弟……四句，究當作何解耶？」曰：「眩弟」卽「亥弟」亦卽王恆也。同一世本作篇，初學記卷二十九引作「眩作服牛」而太平御覽卷八百九十九引作「眩作服牛」。「眩」可誤「眩」，斯宜「眩」之誤爲「眩」矣。王亥故事，先民久忘，而從「月」從「目」從「亥」從「玄」所差幾微，非明此故事者，決不能分晰明白，此「眩弟」卽「眩弟」亦卽「亥弟」亦卽王恆之明證也。「王亥」一名，在古書中最高爲紛歧，本已有八種不同之傳誤，今益以「眩」及「封豕」二種，則爲十種，而「眩」之誤「眩」尤爲切近。今表之如下：

王亥	卜辭 大荒東經 眞竹書
核	史記殷紀索隱引世本帝繫
眩	初學記引世本作篇
垓	漢書人表
該	楚辭天問
振	史記殷本紀

眩	楚辭天問
眩	太平御覽引世本作篇
王冰	呂覽勿躬篇
封豕	山海經海內經

至其傳誤之根源及次序，則當如下表：



觀此兩表，則「眩」字由「眩」字而來，「眩」字又由「亥」字而來，釐然明白。而「眩弟」之即爲王恆，亦可以不煩詞費而知，因其爲王亥之弟也。如是則王亥被殺故事，全然變易。竹書云：「殷王子亥賓于有易而淫焉，有易之君緜臣殺而放之。」一若王亥之被殺，完全由於逗姦有易之女子，故天問云：「平脅曼膚，何以肥之。」曼，嬌，美麗也。廣雅釋詁：「平脅曼膚，女子之容也。」今天問又云：「眩弟並淫，危害厥兄。」則眩及其弟，同時並淫，而其弟忽「危害厥兄」，則是否即爲爭奪一女子之故，可想見矣。然則王亥之死，乃由與其弟並淫而內鬪矣。又竹書云：「是故殷主甲微假師河伯以伐有易。」不云主甲微即王亥

之子。史記以為繼後者必為其子，故殷本紀遂云「振卒，子微立」。今按天問乃云：「何變化以作詐；而後嗣逢長？」此其誼猶今俗話云「何作惡者子孫昌盛」也。「變化作詐」即承上句「危害厥兄」而來，淺著共曉，自此二句話氣而觀之，則主甲微當為王恆之子，不當為王亥之子矣。

## 二五〇 評古史辨

郭沫若

——中國古代社會研究三版書後第六節（二九二）

顧頡剛所編著古史辨第一冊，最近始由朋友寄來，我因為事忙，尙沒有過細的繙閱；但就我東鱗西瓜的檢點，我發現了好些自以為新穎的見解，卻早已在此書中由別人道破了。例如：

錢玄同說：「我以為原始的易卦是生殖器崇拜時代底東西，「乾」「坤」二卦是兩性生殖器底記號。……許多卦辭，爻辭，這正和現在底「籤詩」一般。」（原書第七七頁）

丁文江說：「禹貢係晚出的書，是沒有疑問的。據我的朋友章演羣考證（『石雅』末篇），鐵是周末（最早是周的中葉）纔發見的，而禹貢已經講梁州貢鐵。鐵的發明比鐵還遲，而禹貢梁州貢瑇瑁鐵銀鏤，許氏訓鏤為銅。若許氏說的不錯，則禹貢為戰國之書無疑。」（原書第二〇九葉）

這些見解與鄙見不期而同。但都是先我而發的。（鐵的出現時期尙是問題，最後解決只能仰望於地底發掘。）便是胡適對於古史也有一番比較新穎的見解。他以商民族為石器時代，當向甲骨文字裏去尋史料；

以周秦楚爲銅器時代，當求之於金文與詩。這都可算是卓識。不過他在術語的使用上卻還不免有點錯誤。發見仰韶新店等時期的安得生（J. G. Anderson）疑商代是石器時代的晚期，是說的新石器時代的晚期；在這時候是已經有銅器的使用的（安得生在甘肅的收穫中也曾發現了一個小銅鉞）考古學上一般是稱爲金石并用時代（Eneolithic Age），胡君漫然的引爲石器時代，並於「石器時代的晚期」之下注以「石器時代」這卻未免紕謬。蓋新石器時代爲期至長（單言石器時代更無庸說）早的如埃及開幕於西紀前一萬二千年代。中間的綿延有六千年。其它歐美各國大抵均開幕較遲，而綿延卻約略相等。中國的地質學上的時代在目前科學的發掘方在萌芽之時，自然誰也說不出它的定限。然而殷代是新石器時代的末期，即金石并用時代，卻是可以斷言的。以周秦爲「銅器時代」亦是錯誤。在考古學上銅器時代和青銅器時代判然有別。銅器時代是新石器時代的末期，便是金石并用時代的另一種說法。青銅器時代則是更高級的文化，周秦確已是青銅器時代，照現在所有的古器物學上的智識說來，連殷代末年怕都應該包括在裏面。胡君泛泛的以石器時代概括商代，以銅器時代概括周秦，在表面上看來雖僅是一二字之差，然而正是窮人所謂「差之毫釐而謬以千里」。

胡君又說：「以山西爲中心的夏民族，我們此時所有的史料實在不夠用，只好置之於「神話」與「傳說」之間，以俟將來史料的發現。」（以上見原書第九八頁）

這個態度是很矜慎的，雖然夏民族是否以山西爲中心，還是問題。

胡君的見解較一般的舊人大體上是有些科學觀念，我前說他在中國哲學史大綱中「對於中國古代的實際情形，幾曾摩着了一些兒邊際，」但就古史辨看來，他於古代的邊際卻算是摩着了一些，這可以說是他的進步。

——(評)——  
顧頡剛的『層累地造成的古史』的確是個卓識。從前因為嗜好的不同，並多少夾以感情的作用，凡在努力周報上所發表的文章，差不多都不曾讀過。他所提出的夏禹的問題，在前曾哄傳一時，我當時耳食之餘，不免還加以譏笑，到現在自己研究一番過來，覺得他的識見委實是有先見之明，在現在的史料並未充足之前，他的論辨自然並未能成爲定論，不過在舊史料中凡作偽之點大體是被他道破了的。我現在想來對這夏禹問題，提出我的見解。

史  
照我的考察是：(一)殷周之前中國當得有先住民族存在，(二)此先住民族當得是夏民族，(三)禹當得是夏民族傳說中的神人，(四)此夏民族當即是通古斯人種，即現今蒙古人滿洲人的祖先。

——(辨)——  
在目前準實物的材料，第一項當推齊侯鐘及鐘。鐘銘兩稱『桓武靈公』一曰『有共于桓武靈公之所』再曰『桓武靈公錫厥吉金』此以陳侯因齊敘稱其父桓公午爲『孝武桓公』例之，知齊侯鐘必係作於齊靈公末年。齊靈公二十八年卒，當魯襄公十九年(西紀前六五二年)爲時在春秋中葉以後。其中關於夏商之史料云：

『桀成唐，有嚴在帝所，敷受天命，刻伐顛，司敷厥靈師，伊少臣惟輔，咸有九州，處禹之堵。』

成唐卽成湯，伊少臣卽伊尹，禹卽夏禹，孫詒讓及王國維均已言之。然留有問題者爲「刻伐頤司」句。

「刻」字宋刻摹作勦，左旁甚詭譎，余意當爲前字之僞（前卽古勦字）。前古作勦，與此形近。魯頌閟宮，

「實始勦商」又召南甘棠，「勿勦勿伐」。「頤」字自宋以來釋履以履之古文作頤，孫詒讓以爲卽夏桀

名履癸。然履字之主要成分爲舟字，舟卽履之意，象人以足躡履也。（頁於古文卽人形）頤則省舟而成亦足

何能更爲履字耶？字如省足省頁尙可說，而省舟則斷無可說。余謂此乃夏字。許書夏字篆文作夏，古文

作夏，新出三體石經夏之古文作夏。足上所從均卽頁之譌變，從頁省曰，與此作頤者正同。

「司」字於鑄銘作「同」，案當以司爲是。銘文以所司輔塔爲韻司在之部，古與魚部字常相借韻，此

正其一例。司通祀，卜辭兩見「王廿司」（前II，4及IV，28）卽「王廿祀」也。

故「刻伐頤司」當爲「剪伐夏祀」，猶書多方云「刑殄有夏」（刻不改字亦可通，惟字形可疑）

「剪伐夏祀」與「處禹之堵」相條貫，則歷來以禹爲夏民族祖先之說，於金文上已得一證。

其次爲秦公段。

「秦公曰丕顯朕皇祖受天命，鼎宅禹賚，十又二公在帝之邦，嚴恭寅天命，保業厥秦。饒使蠻夏。」

「禹賚」卽大雅之「維禹之績」，「商頤之」設都于禹之蹟。王國維已言之。

「蠻夏」卽華夷，是則春秋中葉中國確亦稱夏。上言「禹蹟」，下言「夏」，則禹與夏確有關係。

由上可知在春秋時代一般人之信念中，確承認商之前有夏，而禹爲夏之先祖。是夏民族當爲中原之



先住民族。然自遺般人驅逐以後，這個民族住那兒去了？

有一部分（或其全部）朝北方遷徙了，是理所應有。在這兒舊史料上有一些證據。

（一）山海經：

「黃帝生駱明，駱明生白馬，白馬是爲緜。」（山海經）

「黃帝生苗龍，苗龍生融吾，融吾生白犬，白犬有牝牡，是爲大戎。」（大荒北經）

此言大戎與夏民族同祖。案黃帝卽是皇帝，上帝。後人以爲軒轅，軒轅又爲星名，卽西方之獅子座，其古最大一星，亦稱「王星」與黃帝號有熊，緜化黃熊，禹化黃熊等傳說，均有關係。此別有說。（見甲骨文釋釋下友篇。）

史（二）左氏定四年傳：

「分唐叔以大路，密須之鼓，闕鞞，姑洗，懷姓九宗。職官五正，命以唐誥，而封於夏虛，啓以夏政，疆以戎索。」

此以夏政與戎索對文，並於夏虛施行戎法，可知夏確有攸關。

（三）史記匈奴列傳：

「匈奴其祖夏后氏之苗裔也。」

所謂昆夷、大戎、鬼方（卽懷姓戎）、葷粥、熏鬻、獫狁、渾旬、匈奴均一音之轉，前人已言之。由上三證則夏民

族被殷人驅逐後，多逃往北方，姑是事實。（有一部分係逃往南方，史記越王句踐世家：「越王句踐，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也，封於會稽，以奉守禹之祀，文身斷髮，披草萊而邑焉。」）

此外尚有一例，余以為大有可考索之價值者，即商頌長發：「洪水茫茫，禹敷下土方」二韻。

「禹敷下土方」句甚奇特，「禹敷下土」可以為句，亦可以為韻，因土與茫乃魚陽對轉。「禹敷下方」可以為句，自亦可以為韻，然二者均不取，而獨用五字為句曰「禹敷下土方」，此當非單為音節之故，余意「土方」當即卜辭中所常見之敵國名「土方」。

「土方」之地望由書契菁華下列數事可以考見。

（一）「五日丁酉允有來媿自西，泄告曰：「土方征于我東鄙，戕二邑。」呂方亦牧我西鄙田。」泄適國名，卜辭習見，泄當即泄國之長名，泄者，此人於卜辭亦屢見不鮮。由此例可知泄國在殷之西，而土方在其東，呂方在其西。

（二）「九日辛卯，允有來媿自北，馭告曰：「土方牧我田十人。」

馭亦國名。馭當即馭國人。此國在殷之北，則土方亦必在殷之北。合上例而言，則土方當在殷之西北或正北。

（三）「四日庚申，亦有來媿自北，子隸告曰：「昔甲辰方征于馭，俘人十又五人。」五日戊申方亦征，俘人十又六人。六月在口。」



## 附錄一 與楊寬正書

蔣大沂

——中國上古史導論之討論

寬正吾兄左右：

昨竟日未外出，在寓中伏讀大著中國上古史導論，詞銳而證密，體大而思精，傾佩何極！吾國古史傳說，先之以自然變化，重之以人工飾偽，不特莽如亂絲，抑且以膠投漆，究詰無從，非一日矣。自顧師頤剛攘臂一呼，首發層累構成之覆，今又得吾兄集合衆說，爬梳而董理之，不特飾偽之詞，日以游離，卽紛亂之實，亦漸克睹其條理；系統就緒，則補苴易於爲力，繼往開來，大著爲不朽矣！

大著循環論證，由古史傳說探索其神話之原形，有證如山，不容反覆。惟尊著僅探索至神話而止，而于神話之初相以及神話之歷史背景，則猶未暇論列。吾兄稱續將有中國古神話研究一書之作，未知已着手否？姑就感想所及，略陳因陋，就正大雅。

弟頗意吾國古代神話，本分光明與黑暗兩境界：

鯀與共工爲一傳說之分化，吾兄已證成之矣。鯀所殤之羽山，與共工所流之幽都（或作幽州，「州」「都」乃聲之轉）及所觸之不周山，本爲一地，吾兄亦已證成之矣。其地在西北實乃吾國古神話中黑暗之境界也。

何以言之：

以四罪分配於四裔，此本後起之義，大戴禮始有之，堯典孟子猶無此說。漢書地理志云：「東海郡祝其，禹貢羽山在其南，鯀所殛。」羽山於禹貢屬徐州，則謂在東海郡，似頗近之。而閻若璩四書釋地又續云：

「某謂此地較三凶殊近，恐非放流之宅。安國言在海中似確，今登州府蓬萊縣有羽山，北直沙

門島，寰宇記在縣東十五里，即殛鯀處，有鯀城在縣南六十里，以近殛鯀地而名此歟？傳云「在海中」

者，合齊乘蓬萊縣九月山東北二十里有龍山，又北即羽山，縣志羽山在縣東南三十里，然則禹貢之羽

在徐域，舜典之羽在青域，登州古萊夷地，三面距海，故謂之海中。殛鯀於此，正荒服所謂二百里流者

乎？」

閻若璩以為殛鯀在徐域過近，必欲移之青域，其實無論以羽山在徐在青，皆後人附會之辭。蓋大戴禮等書既以四罪分配四裔，羽山被配至東方，後人又從而附會之也。殊不知羽山即幽都，固同為神話中之黑暗境界，其地固在北方。

墨子尚賢中篇稱鯀所刑之羽之郊，「乃熱照無有及也。」「熱」即「日」，「今方言猶稱「日」為

「熱」，熱照無有及猶言日照無有及耳。此與幽都之在「地上幽冥」（昭魂注）者同。羽山之即委羽

之山，吾兄亦已論之，淮南子墜形篇云：

「北方曰積冰，曰委羽。」

高注：「委羽，山名，在北極之陰，不見日也。」墜形篇又云：

「濁龍在雁門北，蔽于委羽之山，不見日。」

羽山爲日照無有及，委羽之山亦「不見日」，則羽山卽委羽之山，豈不明甚！  
之筋骨焉。」高注云：

「古之幽都在雁門以北，其畜宜牛馬羊，出好筋角，可以爲弓弩。」

幽都在雁門以北，而委羽之山亦在雁門北，二者之異名而同實，不益明顯乎？

海內西經云：「大澤方百里，羣鳥所生及所解，在雁門北。」大荒北經云：「有大澤方千里，羣鳥所解。」

羽山卽委羽之山，亦卽幽都，緜與共工，本皆河伯，河伯處於羽山，幽都當以其地有大澤之故，海內西經、大荒

北經所稱之大澤亦在雁門北，豈卽河伯之所潛乎？河伯所潛之西北大澤，羣鳥解羽，穆天子傳云：「碩鳥解

羽，六師之人，畢至于曠原。」大荒北經郭注引竹書亦云：

「穆王北征，行流沙千里，積羽千山。」

郝懿行 山海經箋疏據此以證委羽之山卽積羽，至是。漢書 敘傳「飲馬翰海，封狼居山」，索隱引崔浩云：

「翰海，北海名，羣鳥之所解羽，故云翰海。」

豈羽山 羽淵卽後世所云之翰海，以其地流沙千里，每當夏季，狂飈驟起，沙礫飛揚，往往此積爲山，彼夷爲谷，及

乎冬季，暴風頻起，沙塵蔽天，白晝暝晦，覆沒人畜，古人遂以之爲黑暗世界乎？北方自古多遊牧之族，故幽都

亦以筋骨著稱焉。楚辭 天問稱緜「永遏于羽山，夫何三年不施？」羽山所以能永遏伯緜，當亦以流沙能

墜形篇「北方之美者，有幽都

積山覆人之故，古人不明流沙積山覆人之故，遂以為此即地獄，為上帝刑人鬼之所也。  
逸周書史記篇稱古

有玄都氏：

『昔者玄都賢鬼道，廢人事天，謀人不用，鉤策是從，神巫用國，哲士在外，玄都以亡。』

玄都賢鬼道之說，疑亦由天獄之神話所演變者也。

古神話中黑暗之世界在羽山幽都，既已證之，其光明之境界則在昆侖崇山。按爾雅釋丘云：『三成曰

崑崙丘，』又釋山云：『山大而高曰崑崙。』『崑崙』即『嵩』或『崇』。『崑崙丹朱朱明祝融等之為日神火神，

吾兄既證成之矣，祝融降於崇山，而驩兜亦放於崇山。崑崙在古神話中為上帝之下都，而開明獸守焉。海

外西經云：

『海內昆侖之虛，在西北，帝守下都，昆侖之虛，方八百里，高萬仞，上有木禾，長五尋，大五圍，面有九

井，以玉為檻，面有九門，門有開明獸守之，百神之所在……』

不僅崑崙有獸名開明而已，在崑崙之外圍，本有炎火之山。大荒西經云：

『昆侖之丘……其外有炎火之山，投物輒然。』

昆侖有炎火之山在，故西山經又云：『南望昆侖，其光熊熊，其氣魂魂。』是昆侖為古神話中上帝之下都，亦

即光明之都明甚。海內西經云：『海內昆侖之虛……百神之所在，在八隅之巖，在赤水之際，非仁羿莫能上

岡之巖，赤水出東南隅，以行其東北。』昆侖為光明之都，故赤水出焉。海內經云：『北海之內，有山名曰幽

都之山，黑水出焉，其上有玄鳥、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐、蓬尾，有大玄之山，有玄丘之民，有大幽之國。幽都為黑  
暗之都，故其物皆作玄色，黑水亦出焉。

昆侖為上帝之下都而即光明之都，上帝自為光明境界中首腦。因疑吾國古神話中之上帝本亦由太

陽神所分化演變，如埃及古神話然。呂刑以重黎（即祝融）為皇帝（即上帝）所命，為上帝之屬神，此已為後

起之神話，因太陽神已分化演變而為上帝，遂又以太陽神為上帝之屬神耳。呂刑雖後起之神話，但其神話

中猶以重黎為衆神之首，苗民既遭上帝退絕，上帝即命重黎「絕地天通」，以太陽神而開天闢地，亦與埃及

等地神話同也。

顓頊與堯之為上帝神話，吾兄已證成之矣。帝顓頊號高陽氏，殆高言其處，陽言其德，謂其崇高陽明也，說

文云：「堯，高也。」風俗通皇極篇引尚書大傳亦云：「堯者高也。」通號篇又云：「堯猶嶢嶢也，至高之貌。」堯

當即高陽之義。上帝所以稱高陽與堯者，疑亦因其本為太陽神故也。

黃帝之由皇帝演化而成，吾兄既證之矣。黃帝號有熊氏，「熊」與「融」通，有熊氏實即有融氏，詩云：

「昭明有融」，有融與祝融，昭明朱明，熊實亦一名之枝也。帝堯號曰放勳，殆亦以此故。「勳」通「薰」

「薰」爾雅釋訓云：「炎炎，薰也。」薰訓炎炎，斯亦日象。放勳之號，或亦因其本為太陽神故也。

帝舜傳說本亦上帝之神話，帝舜號曰重華者，殆亦太陽光華之義。舜有重瞳子之傳說，淮南子脩務篇

云：「是謂重明，舜又有『闢四門，明四目，達四聰』之說，（見堯典）殆皆以舜本為太陽神，能光照四海，光融



天下之故。黃帝四面之說（見尸子）與舜重瞳子及明四目之說，疑亦同源而異流。又堯典云：

「乃命羲和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授人時。」

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。

申命羲叔，宅南交。

分命和仲，宅西，曰昧谷。

申命和叔，宅朔方，曰幽都。」

義和本亦日神（馬伯樂向畫中的神話有專篇討論，案實為日神之母）至此乃分為羲仲羲叔和仲和叔，分主四面，實亦

與黃帝四面舜四目之說同源而異流者。因日之能光照四海，乃分為四日，亦猶古人不明東出西沒之理而

以為日數有十，而「十日代出」也。燭龍之即祝融，吾兄既證之矣。燭龍又名燭陰，「是燭九陰」（大荒北經）

「蔽于委羽之山，不見日。」委羽之山既即幽都，則燭龍實即和叔。（或和叔化身）蓋以日之能「光照四海」

而分為四日，於是幽都之黑暗世界，本為日照所不及者，至此乃有燭龍為之燭照矣。神話中既有四面四日

之說，及後演變而為古史傳說，乃又成爲羲和分主四宅之說耳。

五帝本紀言帝堯之德「就之如日」。堯典云「平章百姓，百姓昭明」，此或亦與太陽神話有關。

海內經云「帝令祝融殺鯀于羽郊」。楚世家云「共工氏作亂，嚳使重黎誅之而不盡，帝乃以庚寅日誅

重黎。」左傳昭公元年云：

「高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰實沈，居于曠林，不相能也，日尋干戈，以相征討。」

祝融重黎閼伯本皆日神火神，而繇共工實沈本皆河伯水神，日神火神與河伯水神之誅殺征討，殆本吾國古神話中光明之神與黑暗之神相爭之故事乎？原始神話本爲光明之日神與黑暗之水神相爭者，及日神一

部份既分化而爲上帝，乃有上帝殛繇流共工之說。堯舜殛繇流共工，顓頊與共工爭帝之說，當皆由此出也。

後世神話再加組合，乃有上帝命日神殺水神之說。帝令祝融殺繇之說，譬使重黎誅共工之說，當又由此而出也。閼伯本爲日神，實沈本爲水神，至此乃亦並爲上帝（即高辛氏）之二子矣。

皇帝（黃帝）平定蚩尤之神話，疑本亦光明與黑暗之爭。大荒北經稱「蚩尤請風伯雨師縱大風雨，黃

帝下天女曰魃，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨。此魃疑卽羲和之分化，羲和在古神話中爲帝俊（卽上帝）

之妻，（見山海經）而魃亦爲天女，其功能同爲熱力。蚩尤縱大風雨而魃下卽能殺之，非又日神與水神之爭

乎？因日神一部分既分化演變而爲皇帝黃帝，於是重黎爲皇帝之下屬，魃亦爲黃帝之下屬。蚩尤「惟始

作亂，……惟作五虐之刑。」其結果至於「潘潛焚焚」及皇帝「遏絕苗民，無世在下，乃命重黎，絕地天通，罔

有降格。」其結果至於「明明棗常，鏗寡無蓋。」（皆見呂刑）是則光明與黑暗相爭之神話殘影，猶得見之于

呂刑中也。

大著主古史傳說由神話分化演變而成，立論殊允。弟頗疑伏犧氏之傳說卽出於王亥服牛傳說之分

化。伏犧之「伏」或作「包」「虛」與「服牛」「牧牛」「朴牛」「僕牛」之「服」「牧」「朴」

「僕」音既相同而犧亦牛也。因王亥服牛而分化成伏犧氏之傳說，亦猶啓因淫溢康樂而分化成太康之傳說耳。案易繫辭傳云：

「古者包犧氏之王天下也。」

管子輕重戊篇云：

「自虞戲以來，未有不以輕重而成其王者也。」

伏犧氏王天下之說，疑亦即王亥稱「王」說之演化。王亥有牧牛羊之傳說而伏犧亦嘗「觀鳥獸之文，與地之宜」，且又「結繩而爲罔罟，以佃以漁」。抑楚辭大招云：「伏犧駕辨，楚勞商只。」（王逸注以駕辨爲伏犧所作之曲）參以世本作篇「伏羲作琴，伏羲作瑟」之詞，可知伏犧氏又有作爲弦歌之傳說，而天問篇稱王亥亦云：「干協時舞，何以懷之？」歌舞本游牧社會中人所藉以振奮其精神者。且「辨」與「備」「服」

古本通用，是則「伏犧駕辨」猶云「伏犧駕服」。就此以觀，伏犧傳說即王亥傳說之分化，宜若可信然。

尤有進者，史記五帝本紀黃帝之佐有風后力牧者，弟疑其本爲一人。風后力牧猶言風夷之后，致力於牧畜者，又似指王亥伏犧而言。山海經海外東經淮南子墜形篇有豎亥者，「帝命豎亥步自東極至於西極」

郭注云：「豎亥健行人。」陳君夢家亦斷爲王亥之分化，其說疑是。天問云：「有扈牧豎，云何而逢？」王亥爲有扈之牧豎，故又稱豎亥耳。案海外東經云：

「豎亥右手把算，左手指青丘北。」

管子輕重戊篇云

「虞戲作造六崧以迎陰陽，作九九之數以合天道，而天下化之。」

豎亥把算而虞戲作九九之數，其契合又有如此者。是則伏羲與王亥豎亥無非一傳說之分化矣。弟別有

王亥新考一文詳論之。

讀大著後，所欲言者，殆十倍於此，而明日即將有天目之行，不得從容陳說，即此所寫，已感忙迫，入後數段，尤為草率，殆不足以達意矣。

忽忽，即頌 撰安

弟大沂頓首

廿九年三月四日

## 附錄二 上呂師誠之書

楊寬

誠之吾師：

生舊作中國上古史導論，於任教粵西時半年內倉卒寫成，論據既未能廣為搜羅，行文亦欠暢達，蒙吾師為之校訂一過，多所匡正，銘感無既。今又得數事，頗足增補舊作，謹將錄呈上，未知亦有當於師門之旨乎？

(一) 舊作許由伯夷與皐陶太岳篇論證許由伯夷皐陶太岳之爲一神。今檢太平御覽皇王部引尸

子云：『舜舉三后而四死除，』羣書治要引尸子仁意篇又云：『治水濼者禹也，播五種者后稷也，聽獄折衷者

皐陶也，舜無爲也而天下以爲父母。』舜所舉之三后，蓋卽書呂刑皇帝所命之三后，呂刑謂『伯夷降典，折

民惟刑，』而尸子亦云：『聽獄折衷者皐陶也。』則皐陶之卽伯夷，又得一明證矣。呂氏春秋本生篇：『故古

之人有不肯富貴者矣，由重生故也。』高注：『古人謂堯時許由方回善卷，舜時皐陶，周時伯夷，漢時四皓，皆

不肯富貴矣。』畢沅校本謂：『皐陶誤作皐陶，國策齊顏觸曰舜有七友，陶潛四八目具載其名，以皐陶爲首，

蓋本尸子，今從之。漢書古今人表作皐陶。』其說殊未審。馬敘倫讀呂氏春秋記云：『皐爲皐訛，皐陶作

皐陶，猶作咎陶也。』『皐』一雄形不近，舊本作皐陶，蓋高注本如此，非誤也。』其說是也。蓋皐陶本卽

伯夷許由，故亦有隱逸『不肯富貴』之傳說。高士傳稱許由號曰箕山公神，配食五岳。許由卽太岳，本爲

嶽神，而後世配食五岳者，亦猶禹稷本社稷神而後世配食社稷子。

(二) 舊作皐共工與玄冥馮夷，以皐共工玄冥馮夷爲一神，今檢史記索引引太公金匱云：馮夷，馮修也，

馮夷又稱馮修，玄冥亦名修，是馮夷卽玄冥之又一證也。

(三) 舊作黃帝與皇帝，以黃帝卽皇帝，今檢莊子等書，黃帝作皇帝者甚多，莊子齊物論：『長梧子曰：是

皇帝之所聽楚也。』經典釋文：『皇本又作黃。』莊子至樂篇：『吾恐回與齊侯言堯舜皇帝之道。』經典釋

文：『皇帝司馬本作黃帝。』莊子徐無鬼篇：『愧不若黃帝而哀不已若者。』世德堂本黃帝作皇帝。黃帝

又稱軒黃（見西漢書卷一百一十五山海經劉勰文心雕龍史傳贊）亦曰軒皇（路史後紀五注）後世碑文中黃帝作皇帝者亦至夥。此皆黃帝即皇帝之證。亦舊作之所未及也。

（四）前作古史辨第七册序文，論證古史中之鳥獸神話，以舜弟象為象神話，今檢水經漆水注，象有鼻天子之號，與象封有鼻之說，同為堅強之證據也。

（五）前又嘗證飛廉為鳥神話，今檢孟子滕文公下云：「周公相武王，誅紂，伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之，滅國者五十，驅虎豹犀象而遠之，天下大悅。」驅飛廉與驅虎豹犀象文例正同，則飛廉亦虎豹犀象之類耳。

漢書武帝紀：「長安飛廉館。」注：「應劭曰：飛廉神禽，能致風氣者也。」晉灼曰：身似鹿，頭如爵（雀），有角而蛇尾，文如豹文。」漢書司馬相如傳：「推飛廉，弄解廌。」注：「郭璞曰：飛廉，龍雀也，鳥身鹿頭。」漢書揚雄傳：「鸞鳳騰而不屬兮，豈獨飛廉與雲師。」注：「應劭曰：……飛廉，風伯也；雲師，豐隆也。」飛廉為風伯而能致風氣，古風鳳同字，疑飛廉亦鳳之類耳。

益即鳳鳥，而益稱大費，其子又稱大廉，殆亦由飛廉一名而來歟？鳳即玄鳥，本殷人東夷之宗神，史記秦本紀稱蜚廉為紂臣，而孟子稱周公驅飛廉於海隅而戮之，則殷周之際之傳說，蓋亦有神話參入乎？古今人表以五鳥五鳩列第二等，梁玉繩人表攷云：「案少昊以鳥紀官，五鳥五鳩，未嘗實有其人，可以不列，表既收之，則五雉九扈又何以不書耶？」五鳥五鳩人化較晚，梁氏乃力斥之，實則古史傳說中之本為鳥獸神話而未嘗實有其人者正多，惜乎不能起梁氏於地下而與之考論也。

呂氏春秋行論篇云：「堯以天下讓舜，鯀為諸侯，……以堯為失論，欲得三公，怒其猛。」

獸，（「其」舊作「甚」，從王念孫校本據論衡校正）欲以為亂，比獸之角，能以為城，舉其尾，能以為旌，召之不來，仿伴於野，以患帝舜。」  
鯀之怒其猛獸，欲以為亂，亦猶黃帝教熊羆貔貅，虎以與炎帝戰乎？

（六）舊作序文，以山海經西山經昆侖之神陸吾虎身而九尾，人面而虎爪，即人面虎爪白尾執鉞之薜收。今檢海內西經昆侖有九門，一門有開明獸守之，與開明獸身大類虎而九首，皆人面，與陸吾既同在昆侖，狀又皆類虎，則開明與陸吾，實乃同實而異名。郭璞山海經圖讚云：「開明天獸，稟茲金精，虎身人面，此桀形，瞪視崑崙山，威懼百靈。」開明金精，而薜收亦金德，則開明陸吾之即薜收，此又可證矣。舊作薜假定啓

即王亥薜收，案蜀神話中之開明，不繩兄已疑其為啓之分化，而開明又即薜收，則啓即王亥薜收之假定，似非臆斷矣。（山海經大荒西經云：「夏后開……始歌九招於大穆之野」，而呂氏春秋古樂篇云：「帝嚳命咸黑作為樂，歌九招六列六英，與咸黑」者「開明」之反，殆亦出於同一傳說乎？）

（七）呂氏春秋勿躬篇云：「伯益作井。」淮南子本經篇云：「伯益作井，而龍登玄雲，神棲崑崙。」則伯益所作之井，必即崑崙之井。呂氏春秋本味篇云：「水之美者，三危之露，崑崙之井。」淮南子隴形篇云：「昆侖旁有九井，玉橫維其西北隅。」山海經海內西經云：

「海內昆侖之虛在西北，帝之下都，昆侖之虛，方八百里，高萬仞，上有木禾，長五尋，大五圍，而有力井，以王（玉）為檻，面有九門，門有開明獸守之，百神之所，在八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。」

崑崙為上帝之下都，上有木禾，曲有九井九門，為百神所在。而淮南子言伯益作井，神棲崑崙者，殆以伯益即鳳，居上帝屬神之首席，而伯益又主草木鳥獸，故崑崙上之九井亦由彼所作乎？  
（墨子貴義篇載帝殺青、赤、白、黑四龍，當即黃帝伐四帝之說，在古神話中，似帝本即龍。則此所謂「龍登玄雲」一語即莊子大宗師「黃帝得之，以登雲天」之說。）

大抵在古

神話中，謂伯益作井在崑崙上，與木禾相接，故淮南子謂神棲之而不云居之也。伯益與后益，呂氏春秋作者

已誤分為二人，勿躬篇既云「后益作占歲」復云「伯益作井」，而總之曰十二官。呂氏春秋勿躬篇之誤

分伯益后益為二，亦猶史記陳杞世家之誤分益與伯翳為二耳。鄒漢勛讀書偶識云：

「呂氏春秋勿躬篇上有一「后益作占歲」，下復有一「伯益作井」，而總之曰十二官，則后益伯益

二人也。后益即作朕虞而為禹所薦者，荀子「益咎繇橫革直成之交」，一益在咎繇前，必非咎繇子，即

此「后益」也。世本、曹大家列女傳注、漢書注、高誘呂覽注皆云伯益即咎繇子，伯翳即此伯益，故太史公

書以益翳是二人。」

鄒氏以伯益即伯翳，而后益即益，是二人，與崔述以伯翳與益為二人同誤。荀子成相篇云：「禹傳土，平天下，

躬親為民，行勞苦，得益皋陶橫革直成爲輔。」而呂氏春秋求人篇云：「得陶化益」（即伯益之訛）直窺橫革

之交五人佐禹。」荀子以益置皋陶前，呂氏春秋又置在陶後，本作者以意排列，豈得據此而判益與伯益為

二人乎？況益為咎繇之子，說乃後起，本不足信也。



以上七事，皆最近所得，未知吾師以爲有當否？生論古史神話，多據諸子及楚辭山海經諸書以爲說；前蒙吾師指示，謂尙可推而搜索之於神異經博物志等書，以窮其流變。此誠巨眼卓識，生甚媿猶無以報命也。生於古史研究工作，本擬先成古史集證一書，其體例擬於古史上每一問題，（由太古傳說以迄戰國爲止）先列舉古籍中材料，次則搜錄前人之考證，最後更附以個人之案斷。古籍中之材料，必使一字一句搜羅無遺；前人之考證，擬不特搜之於專著中，卽筆記文集中亦必廣爲搜集，使成一古史研究之總結賬。奈何爲人事所牽，又苦無如許書籍足供搜考，致終無所成。導論一書，僅憑思慮所及，隨筆寫成，宜其無當矣。生意當前古史之研究，最大之難題，爲殷墟卜辭之學，猶未能建立成一體系，其章句訓詁固在在成問題，其所識之字，亦多以意爲之，未能堅人之信也。王國維於「彖」字，初釋爲「夔」，謂卽帝俊，旣而因證帝俊之卽帝嚳，乃又改釋爲「夔」，謂與「夔」音同，又與「夔」相近，究何所見而云然耶？王氏爲學尙稱審慎，其末流乃舉古史上之問題，一一以卜辭穿鑿附會之。地下之新史料誠較紙上之舊史料爲可貴，實物之史料誠較傳說之史料爲可信，但考釋必須觀其會通，然後能增高新史料之價值。若任情附會穿鑿，其與僞造新史料，相去僅一間耳。

草草上達，不盡一一。得暇尙乞有以教益之。專此，卽頌

教安！

學生楊寬叩首

三十年二月十五日

# 中国上古史研究讲义

顾颉刚 著



中华书局  
ZHONGHUA BOOK COMPANY





中国上古史研究讲义



ISBN 978-7-101-06651-7



定价：29.00元

# 中国上古史研究讲义

顾颉刚 著



中华书局



## 图书在版编目(CIP)数据

中国上古史研究讲义/顾颉刚著. —北京:中华书局,  
1988. 11(2009. 8 重印)

ISBN 978 - 7 - 101 - 06651 - 7

I. 中… II. 顾… III. 中国 - 上古史 - 研究  
IV. K210.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 042133 号

---

书 名 中国上古史研究讲义  
著 者 顾颉刚  
责任编辑 王传龙  
出版发行 中华书局  
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)  
<http://www.zhbc.com.cn>  
E-mail: zhbc@zhbc.com.cn  
印 刷 北京市白帆印务有限公司  
版 次 1988 年 11 月北京第 1 版  
2003 年 4 月北京第 2 版  
2009 年 7 月北京第 3 版  
2009 年 8 月北京第 4 次印刷  
规 格 开本/880 × 1230 毫米 1/32  
印张 12½ 插页 2 字数 246 千字  
印 数 12201 - 16200 册  
国际书号 ISBN 978 - 7 - 101 - 06651 - 7  
定 价 29.00 元

---



## 前 言

一九二九年九月，顾颉刚先生应燕京大学之聘，任国学研究所研究员兼历史学系教授，开“中国上古史研究”课。这个课程讲了两个学期，从这年十月讲起，到第二年六月讲毕。《中国上古史研究讲义》就是这一时期所编的讲稿。这部《讲义》的编写经过，他在《自序》中讲了的，这里就不再重复，而仅补充一些他处与《讲义》有关的记载，让读者对此书有更多的了解。

顾颉刚先生认为先秦至两汉的古书中所载的古史都是传说，其中“糅杂了许多非历史的成分”，但二千多年来却一直公认这些传说为古代史实。因此他立志要把它们一个一个推翻，恢复它们的传说原貌。一九二三年，他提出“层累地造成的中国古史”观时，就想把传说中的古史，一部书一部书地弄清楚，他在《与钱玄同先生论古史书》的“前记”中说：“我很想做一篇《层累地造成的中国古史》，把传说中的古史的经历详细一说。……但这个题目的范围太大了，像我这般没法做专门研究的人，简直做不成功。因此，我想分了三个题目做去：一是《战国以前的古史观》，二是《战国时的古史观》，三是《战国以后的古史观》。后来又觉得这些题目的范围也广，所以想一部书一部书地做去，如《诗经中的古史》、《周书中的古史》、《论语中的古史》。我想若一个月读一部书，一个月做一篇文，



几年之后自然也渐渐地做成了。”可见一部书一部书地考辨古史传说，是他创立“层累地造成的中国古史”观时就有的想法，但在以后长达六年的时间里，这个想法一直没有能实现。到燕京之后借着讲课的机会才把它做出来。因此这部《中国上古史研究讲义》实际上就是一部《层累地造成的中国古史》。但他并不是只用传统的考据方法一部书一部书地把其中的古史传说孤立地考证它产生的时代，而是进一步用历史进化论的方法探索这些传说产生的时代背景和承前启后的演变过程，以证明二千多年来公认的古史实是由不同历史时期的古史传说演变而成的，所以他说：“我编辑这份讲义的宗旨，期于一反前人的成法，不说哪一个是非，而只就它们的发生时代的先后寻出它们的承前启后的痕迹来，又就它们的发生时代的背景求出它们的异军突起的原因来。我不想取什么，丢什么，我只想看一看这一方面的史说在这二三千年之中曾起过什么样的变动。《老子》云：‘以辅万物之自然而不敢为。’又云：‘万物并作，吾以观复；夫物芸芸，各归其根。’这便是我使用的方法。我想，待到它们的来源和变动都给我们知道了之后，于是它们在史实上的地位可以一个一个地推翻，而在传说上的地位可以一个一个地建设了。这是我的研究这门学问的大目的，而这编讲义乃是个造房屋的草图。”（《自序一》）既然这些公认的古史事实都是传说，就不存在“哪一个是非”的问题，也不存在“取什么，丢什么”的问题；而只有实事求是地寻出“它们的来源和变动”，而每一个传说的来源和演变一弄清楚，也就自然地推翻了它们的史实假象，而显露出传说的真相。因此，这部《讲义》是他的“层累地造成的中国古史”观提出之后，“收集本证旁证，一一加以说明”，以坚读者“诸君之信”的奠基之作。

一九三〇年八月，顾先生在《古史辨》第二册《自序》中说道：

“现在我很想在《古史辨》之外更作两部书，一是《古史材料集》，一是《古史考》。《材料集》是把所有的材料搜集来，分类分时编辑，见出各类和各时代中包孕的问题；《古史考》则提出若干较大的问题，作为系统的研究。这是足以使得古史的材料及辩论都系统化的；不过这两部书的完工很不容易，恐怕要迁延到我的垂老之年吧！”在这里，他说了要作《古史考》，对若干较大的问题，作系统的研究；而没有具体说出哪些问题，也没有跟编写这部《讲义》联系起来。但到一九三三年，顾先生在《古史辨》第四册《序》中谈到《古史考》时则具体说了要编写《帝系》、《王制》、《道统》、《经学》四个考的计划，而这个计划则是在编写《讲义》时想出来的。顾先生这部《讲义》，最初拟分作三编：甲编——旧系统的古史；乙编——新旧史料的评论；丙编——新系统的古史。后来看到陆懋德的《中国上古史讲义》，类于他拟编的丙编，于是拟专讲旧系统，去掉丙编，以乙编中评论旧史料的话合于甲编，另以三代制度史作为乙编，分为二编：甲编——三皇、五帝的来源，简名为《帝系考》；乙编——三代制度的来源，简名为《王制考》。可是，在编写这部《讲义》的过程中，他对古史传说的认识不断深化，从而对考辨旧系统的古史想法也更为全面而严密，于是又增加了《道统》、《经学》两考，并把这四考合称为《古史考》。他在《古史辨》第四册《序》中说道：“可是不幸得很，编了一年，甲编尚未编完，更说不到乙、丙两编。所以然者何？只因旧系统方面，我想编四个考：一、辨古代帝王系统及年历、事迹，称之为《帝系考》。二、辨三代的文物制度的由来与其异同，称之为《王制考》。三、辨帝王的心传及圣贤的学派，称之为《道统考》。四、辨经书的构成及经学的演变，称之为《经学考》。这四种，我深信为旧系统下的伪史的中心；倘能作好，我们所要破坏的伪史已再不能支持其寿命。我很想作成之后合为《古史考》，与载零碎



文字的《古史辨》相辅而行。可是一件事情，计划容易，实做甚难。《帝系》、《道统》两考比较还简单；而《王制》和《经学》的内涵则复杂万状，非隐居十载简直无从下手。因此，在燕大所编的《上古史讲义》只成了《帝系考》的一部分；《五德终始说下的政治和历史》（《清华学报》六卷一期）即是这一部分中的一部分。此后为了预备作《王制考》，改开了《尚书研究》一课，一篇篇地教读，借它作中心而去吸收别方面的材料。”这个庞大的《古史考》系列，也就是顾颉刚先生心目中全面的“层累地造成的中国古史”，因此这部《讲义》又只成了其中的一个组成部分。他的《古史考》虽然未能作成，但他提出的《帝系》、《王制》、《道统》和《经学》四考，确是抓住了考辨古史传说的中心，是他深邃、宏伟的构思，有重要的学术价值，对后人继起考辨古史传说有参考意义。他自己也说：“将来这方面的研究是一定有本国的同志起而继续之的，我很愿他参考我的计划。”

任何重要事物的研究，从开始提出疑问、设想，到最后解决，往往要经过几代人长期不懈的努力，考辨古史传说的问题同样如此。所以顾颉刚先生在《我是怎样编写古史辨的》一文中又说：“有人说：‘《古史辨》的时代已过去了！’这句话我也不以为然。因为《古史辨》本不曾独占一个时代，以考证方式发现新事实，推倒伪史书，自宋到清不断地在工作，《古史辨》只是承接其流而已。至于没有考出结果来的，将来还得考，例如‘今古文问题’，这一项工作既是上接千年，下推百世，又哪里说得上‘过去’。凡是会过去的只有一时的风气；……所以即使我停笔不写了，到安定的社会里还是会有人继续写的，只有问题到了合乎事实的令人信服的结论，像《伪古文尚书》一案，才没有人会浪费精神去写，这是我敢作预言的。”无论作任何研究，考辨材料的真伪、时代及其性质，总是基础工作。因此古史传说的考辨工作如顾先生所说的还要长期做下去。

此书最后三章，曾在刊物上单独发表过：第三十二章《孔子家语五帝篇》，曾以《王肃之五帝说及其对于郑玄的感生说与六天说之扫除工作》的篇名刊于一九三五年十一月北京大学潜社的《史学论丛》第二册；加了一个“前记”，并改写了第一段。第三十三章《后期的三统说》，曾用《三统说的演变》的篇名刊于一九三六年三月的浙江省立图书馆的《文澜学报》第二卷第一期，后面有童书业的一篇跋，又收入《古史辨》第七册中编；第三十四章《潜夫论》，曾用《潜夫论中的五德系统》的篇名刊于北平研究院的《史学集刊》第三期，童书业也加了一篇跋，又收入《古史辨》第七册中编。

这部《讲义》，燕京大学曾油印发给听“中国上古史研究”课的学生，由于印数少，很少流传。而经过半个多世纪的几次大劫难，留存下来的更少。《第二学期讲义序目》油印本未刻印，后来发表在《古史辨》第五册，这次据以补入，并核对了顾先生的手稿，但为了便于翻检，没有按原来的顺序置于第二十六章之前，而是移置于书首，并将“序”和“目”分开，第一学期讲义序，改为“自序一”，第二学期讲义序改为“自序二”，两个学期讲义的目合在一起，接着通排。书中每章原来都仅有数字顺序而没有章名，这次整理时都据目录增加了章名。

顾先生的这部《讲义》的手稿保存了下来，整理时据手稿改正了油印本刻印的差错。后来顾先生在油印本上又作了一些增订，也照着改正。引文的差错，则核对原书改正。

王煦华

一九八八年五月三十日

## 自序一

本学期的讲义编到这里，已快放寒假了，只得作一个小结束。趁这个机会，请让我把编讲义时的意见与计划陈述一下。

中国的古史，为了糅杂了许多非历史的成分，弄成了一笔糊涂账。汉以下的学者从事整理的虽很多，但这些材料太乱了，没法摸出一个头绪来，不得不各自用了主观去定取舍，分前后。但这样地定了，分了，在每个人的本书里看去似乎已很整齐，很清楚，而在古史的全体中则反而加增了一层混乱，使得于原来的糊涂账之外更添出一笔新的假报销来。因为这个缘故，二千年来谈到古史总是没办法。倘使我们再用了他们的方法做下去，所得的结果不过在已失败的古人之后更照样地失败一次而已。

只有司马迁和崔述，他们考信于《六艺》，凡《六艺》所没有的，他们都付之不闻不问。这确是一个简便的对付方法。但《六艺》以外的东西并不曾因他们的不闻不问而失其存在，既经有了这些东西，难道研究历史的人可以闭了眼睛不看吗？况且就是《六艺》里的材料也何尝都是信史，它哪里可以做一个审查史料的精密的标准呢？所以他们的不信百家之言而信《六艺》，乃是打破了大范围的偶像而崇奉小范围的偶像，打破了小势力的偶像而崇奉大势力的偶像，只挣得“以五十步笑百步”的资格罢了。



我们现在受了时势的诱导，知道我们既可用了考古学的成绩作信史的建设，又可用了民俗学的方法作神话和传说的建设，这愈弄愈糊涂的一笔账，自今伊始，有渐渐整理清楚之望了。但是这件事太大，牵涉到的问题太多，决不是几个人在短时间内所可穷其究竟的。

前数年，我曾研究了这方面的几个问题，又把若干篇讨论文字合成一册《古史辨》。因此，社会上以为我是专研究古史的，就有几个学校邀我去任中国上古史的课；我只有逊谢。这因担任学校的功课必须具有系统的知识，而我仅作了些零碎的研究：试问图样未打，模型未制，如何可以造起渠渠的夏屋来呢！若说不妨遵用从前人的系统，那是违背了我的素志，又是不愿意干的。

民国十六年的秋天，我到广州中山大学。到的时候已开课了，功课表上已排上我的“中国上古史”了，而且选课的人也选定了。这一急真把我急得非同小可：这事当怎么办呢？没有办法，只得编讲义而专印材料，把许多人的零碎文字钞点出来，约略组成了一个系统。那时所印的材料分作五种：

甲种——上古史的旧系统，以《史记》秦以前的本纪、世家为代表；

乙种——《史记》本纪、世家所根据的材料及其他真实的古史材料（其实这两类不应合在一起）；

丙种——虚伪的古史材料，古代的神话传说与宗教活动的记载；

丁种——古史材料的评论；

戊种——豫备建立上古史新系统的研究文字。

这样地教了一年，搜集到的材料不能算少，但自问把这些材料系统化的能力还差得远；而且范围太大，一个人也不能同时注意到许多

方面。所以第二学年开始的时候,就改讲了别种功课。

本年到燕京大学来,也同中山大学一样,“中国上古史研究”的课目早公布了。幸而我有了以前一年的豫备,不致像那时般发慌。但前年编的是些零碎材料,没有贯穿的,又以粤校印制方便,故可充分点印,现在则不该如此,亦不能如此了。计划的结果,拟就旧稿改为较有系统的叙述。后来想,前年分作五种,只以先读《史记》致然;现在则分作三编就够了。这三编是:

甲编——旧系统的古史;

乙编——新旧史料的评论;

丙编——新系统的古史。

因为有此计划,故讲义的首页便写作“甲编”;并拟在甲编中分作夏前和夏后两部分,故以夏前部分写作“甲编之上”。那时计算时间,每一编只占到两个月多,这“甲编之上”只可讲一月余,所以我竭力地把篇幅节缩,起首数章写得很简单。

不久,看见本校陆懋德先生所编的《中国上古史讲义》,他是专从信史一方面讲的,类于我拟编的丙编。我想,那很好了,我在新系统的古史方面既无切实的把握,又幸有陆先生在前,我乐得藏拙了。于是拟专讲旧系统,去掉丙编,又以乙编中评论旧史料的话合于甲编,另以三代制度史作为乙编,而为:

甲编——三皇五帝的来源,简名为《帝系考》;

乙编——三代制度的来源,简名为《王制考》。

这因旧系统里,虚伪的史事丛集于帝系和王制两类之中:三皇五帝,人和事都不真;三代文物,则人虽真而事多假。如能把这两种问题作成较有系统的说明,对于审查旧史料之道亦可谓思过半矣。我于是想把“甲编之下”也搁着了(这方面的伪史不多,和三皇、五帝材料的质量相差太远,不讲也不算缺典);既无“之下”,自然这

“之上”二字就可涂掉了。

可是过了些日子,事实又逼迫我变更计划了。三皇五帝一问题的讲义,开头固甚简单,但后来忍不住了,渐渐地放手了;开头每章只写几百字的,到近来每章都成一万字了。这样的下去,到这一学年之末不过把甲编讲完而已(如纬书、道书、刘歆、王肃、《河图》、《洛书》、《皇极经世》、《外纪》、《前编》、《路史》、《绎史》等等都是很大的题目,如不赶紧,恐怕到这一学年之末还讲不完呢),哪有馀力再写乙编。若说节省字数,又觉得这个问题牵涉太多,如不收集本证旁证,一一加以说明,怕要看不明白,即使看得明白也无以能坚诸君之信。而且我们这一课定名为“研究”,大可借着讨论史料的真伪问题使得它研究化,正不必但以灌输常识了事。所以现在的决定,连这“甲编”两字也删去了。

至于原意放在乙编中讨论的问题,如分州,封国,建官,制爵,改正朔,易服色,封禅,巡守,赋税,丧服……等等,拟于下学期每星期三的一小时里在黑版上写些出来。

我编辑这份讲义的宗旨,期于一反前人的成法,不说哪一个是,哪一个非,而只就它们的发生时代的先后寻出它们的承前启后的痕迹来,又就它们的发生时代的背景求出它们的异军突起的原因来。我不想取什么,丢什么,我只想看一看这一方面的史说在这二几千年之中曾起过什么样的变动。《老子》云:“以辅万物之自然而不敢为。”又云:“万物并作,吾以观复;夫物芸芸,各归其根。”这便是我使用的方法。我想,待到它们的来源和变动都给我们知道了之后,于是它们在史实上的地位可以一个一个地推翻,而在传说中的地位可以一个一个地建设了。这是我的研究这门学问的大目的,而这编讲义乃是个造房屋的草图。

七年前,我和刘揆藜、胡堇人两位先生讨论古史的时候,曾说:

我想把胸中所有的意见详细写出，算做答文，与两位先生讨论下列诸项问题：(1)禹是否有天神性？(2)禹与夏有没有关系？(3)禹的来历在何处？(4)《禹贡》是什么时候做的？(5)后稷的实在如何？(6)尧、舜、禹的关系如何？(7)《尧典》、《皋陶谟》是什么时候做的？(8)现在公认的古史系统是如何组织而成的？——以上的题目当在一二月内做毕，登入《读书杂志》。(《古史辨》第一册 97 页)

不幸这八个题目我只做了(1)、(2)、(3)、(5)、(6)五题，《读书杂志》已停刊了，刘、胡诸先生也不再和我讨论了。我自己又因感到这剩下的三题(《禹贡》一题，《尧典》、《皋陶谟》一题，古史系统一题)内容太复杂，搜集的材料愈多而不易解决的问题也愈多，不敢轻于下笔。到今六年，永远是一笔顿在心头的债。加以衣食所驱，人事所困，数年来得不到一个澄心研虑的环境。每念这三个问题是不是终无作答之望，为之焦躁欲绝。自来本校，在国学研究所中提出“《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》之著作时代”一题，得蒙通过，快慰无量。又在史学系中担任此课，所编讲义即是说明“现在公认的古史系统是如何组织而成的”一个问题。到本学年之末，这个问题当可得到一个粗略的结论了。再过多少时候，《尚书》中首三篇的著作时代又可研究出些结果来了。七年前许下的愿有了还愿的时期，怎不使我距跃三百！

这份讲义是我亲手编的，我当然知道里边的种种缺点。现在写了出来，俾便诸君讨论，也便我将来的修改：

其一，是多寡的不均。这便是上面说的，起首数章太简单了，有许多应收进的材料不曾收进(如讲《诗经》时未把周代金文作比较)，有许多应指出的时代背景不曾指出(如《孟子》称尧、舜为帝，

这帝字和战国时势的关系怎样,文中未讲),有许多应作说明的不曾说明(如《尧典》中的羲、和四宅,巡守四岳,九官出身等等)。

其二,是先后次序的不合。《天问》一篇应移前,《吕氏春秋·十二纪》中的五帝应移后,已在讲义中提及了。但尚有未提及的,如《尧典》,其中言定时成岁,言封禅巡守,皆是秦、汉间的大问题;又以“群牧”与“群后”连言,使郡县制和封建制同时存在,也是很显明的汉代事实。这篇书实应移后,与《五帝德》等并肩才对。

其三,是漏举了许多书籍。《尚书》中除了首数篇外固然讲到夏前历史的很少,但《吕刑》中说着“三后”(禹、稷、伯夷),作者的古史观念还与《诗经》相似,应当列于《诗经》之次。又如《墨子》,它里面说的古史虽没有新奇之说,但它喜讲尧、舜、禹、汤,与儒家的古史观念很相像,亦应列于《论语》、《孟子》之间(墨家的学说固在孟子之前,但《墨子》这部书结构整齐,立了题目发挥,似出于《孟子》以后)。又如讲驸衍的“大九州”学说以前,应将为大九州的基础的“禹之九州”先说一下,故《禹贡》亦应列入;讲驸衍的五行学说以前(或以后),应将为五行说宗主的《洪范》说明一下,故《洪范》亦应列入。又如讲《庄子》的“快乐在古代”的学说时,《老子》一书也该列入,以其中把“善为道者”属于“古之圣人”,又言“使民复结绳而用之”,它的古史观念与庄子相一致也。

其四,是分别部类的有疑问。此编以儒家为中心,故分为“儒家以前,战国的儒家,战国、秦、汉间的非儒家,西汉的儒家”四部。这是因为汉以后的古史为儒家所统一,遂以儒家为主而对于汉以前的纷纷之说作如此的分划。但这个界限并不严密。例如驸衍这人,以前是无疑地放在阴阳家里的,董仲舒这人,以前是无疑地放在儒家里的,但我们既已懂得了他们的学说“斟酌划一”之后,我们还能支配他们一列于儒家,一列于非儒家吗?如果把驸衍改列儒



家，则承袭他的学说而又态度不明的《吕氏春秋》应入何家，便成一个疑问。又如《世本》，它自己本没有说是哪一家，我因它为《史记》所采用，就放在儒家里，也觉得不安。我很想不分家派，一律以时间先后定次第，但如果这样，在思想的系统上又不分明了，而且能把著作时代考得确定的有几部书呢。所以将来修改时究应如何排列，尚须费去一番斟酌的工夫。

以上四项是我自己指得出来的缺点。还有自己指不出来的缺点，如论断或落于主观，以致有武断及深文周纳之处，又如引用材料或有错误，以致所作的记载有不合事实之处，这都待诸君的严正的批评了！

顾颉刚

十九，一，三。



## 自序二

这一学期所讲的，是我们的古史中的一个最大的症结。这个症结自从发生以来，大家莫名其妙地在信奉，就是对它怀疑的人想要攻击它，也因各方面的材料都给弄乱了，寻不到一个头绪，无法下手。攻击既不可能，于是编起古史来，虽明知它是荒谬，也不得不依声学舌，照钞一遍。

一方面，又因帝统即是道统，而道统是国性国本之所系，所以这一个系统就成了国家的功令，伦理的中心，有不信的就是离经畔道，该在诛灭之列。因此，即使有人能想出方法去解开这个症结，但在专制时代也是不敢做的。

因为有这两个原因，所以从王莽时代直到清代，这一千八百年之中，这个破绽甚多的系统却能安稳地维持下去，统一所有的历史书。

不幸清代是一个整理古文籍的时代，什么古书都要研究，把它们的本子问题弄得一天比一天清楚。这样一干，许多伪书及真书中窜伪的部分就露出马脚来了。书籍的著作时代既成了学术界中的重大问题，则书籍里边纪载的古代史事自然联带发生了问题。到了十八世纪之末，崔东壁先生（述）便把战国以上的书和战国以下的书分成两组，作比较的研究。结果，他指出战国以下的书里所

述的古代史事的无数误谬,说明它们自觉地或不自觉地造伪的方式。他做了一部《考信录》,对于古史作彻底的考究,去其妄而存其真。他的考信的工具是孔子的经,因为这些书出得早,保存的原来样子多。凡不合于经的,即为百家杂说,不该信它。但是经中所记的古史本不很多,如何能把百家杂说一一量度了呢?所以他又收取了次一等的材料进去,即是解释经书的传记和羽翼经书的诸子。他这个工作做了四十年,把东周以上的历史完全审查过了。这是一次大清理,自从有了这个症结之后所不曾有过的清理。

可是,我们在这半年中所讲的症结,是经学极昌盛的时代所发生的,故这些病菌蔓延在百家杂说里的远不及其蔓延在经和传记里的多。崔先生是信经的,经以外是信传记的,所以这个系统虽被他打了几拳,但没有中着要害,仍无碍其生存。

又过了一百年,到十九世纪之末,康长素先生(有为)起来,大胆作《新学伪经考》,把经传中的一部分也排除出去,这才鞭辟入里,打碎了这个系统。这固然是他的成功,但若没有他以前的一班汉学家和今文学家专力把汉代经学的派别一一理清,把久已忘记了今、古文问题重新提起,则他也不能获得这个大发见。原来汉代的经学因发生时代的先后,及其发生时代的社会需要,分为今文和古文两大宗。今文方面,本来没有统一过。古文一派,则在刘歆的学术和王莽的政治的指导之下,自成为一个系统,与原有的经学为敌;这原有的经学就被名为今文。古文一派为适应时势的需要及攻击今文家起见,不但自有其经说,亦且自有其经书,这些经书比了今文家的,除了文字异同之外,又往往有所增益,这就是他们的伪作品。康先生既特为一书,阐明此义,于是往常看一切经传同在孔子的意旨下的,到这时便发生了大问题。而崔先生所谓“考信于《六艺》的”《考信录》中所收的材料是否为真正的信史,自然也发生

了问题了。

康先生告诉我们,在今文家的历史里,五帝只是黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜,没有少皞。在古文家的历史里,颛顼之上添出了一个少皞,又把伏羲、神农一起收入,使得这个系统里有八个人,可以分作三皇、五帝,来证实古文家的伪经《周礼》里的“三皇、五帝”。这个假设,虽由我们看来还有不尽然的地方,但已足以制《世经》和《月令》的死命了。

康先生奔走政治,对于“新学伪经”的研究工作没有继续做下去。于是又有另一个崔先生——崔觐甫先生(適)出来,根据了他的学说作精密的研究,著成了一部《春秋复始》和一部《史记探源》。

《春秋复始》的宗旨,是在撇去古文的春秋学(《穀梁传》、《左传》)而回复到原始的春秋学(《公羊传》)。他的建设的部分是否得到孔子作《春秋》的本意,我们不必讨论。但他的破坏的部分,把《左传》中少皞的记载,社稷五祀的记载,以及汉为尧后的记载,都以新莽时代的需要把它解释明白,实在是使后来研究古史的人对于这些古史的来源有较深澈的了解。

《史记探源》的作意,也和上书一样,是要探求《史记》未被窜乱时的原始面目的。原来《史记》是一部“厥协六经异传,整齐百家杂语”的书,古代的书籍差不多都包括在里边;它又是作在未有古文学派之时,保存今文经说最多。古文家既造了许多伪书,又出了许多新主张,当然与《史记》所载的不合,所以他们连《史记》也要改动。崔先生这一部书,分析出《史记》中含有今文义的及古文义的材料,以今文义的为其原始的文字,古文义的为其增窜的文字。他在全书之前,作了一卷《序证》,立了几个分析的标准。标准中的一个“终始五德”。他说,这是刘歆欲明新之代汉,迫于皇天威命,非人力所能辞让,所以造出来的。他把《世经》的系统排给我们看,

说：如果不插入少皞，则汉不能为火德的尧的后代，新不能为土德的舜的后代，而汉新也不便重演尧、舜的禅让。这个解释实在比了康先生的增入少皞为要补足三皇、五帝之说精密多了，因为从伏羲到舜为三皇、五帝，这是后人的解释，刘歆方且以伏羲至颛顼为五帝呢。但崔先生说终始五德之说为刘歆所造，托之驺衍，我也不以为然。如果五德说为向来所无，则新创此说之时必不能骤然博得多数民众的信仰，且亦不当有许多冲突的五德的历史记载。现在王莽以前的五德记载既这样多，而王莽时的五德系统和驺衍的五德系统又根本不同，可见这是冒牌的而不是创作的。

他们这些著作，都是在历史界里起革命的，论理应当使通俗的历史大大地改观。何以这三位先生倡导了一百馀年，我们的历史系统还是王莽的历史系统，不但通俗的历史书未改，即学者们也不大理会呢？说是社会上不知道吧，《新学伪经考》已刻了七次版子，《考信录》也有五种版子，《史记探源》也有两种版子，其铅印的一种已三版：这种书实在是很普及的了；《伪经考》且因焚禁三次之故而使人更注意了。说是他们的学说不足信吧，却也没有人起来作大规模的反攻，除了钱宾四先生（穆）新近作了一篇《刘向歆父子年谱》之外（此文刊入《燕京学报》第七期，将出版）。

那么，这是什么缘故呢？依我猜想，可分为三种原因。

其一，这几十年中，我国内忧外患，纷至沓来，人民憔悴，失其有生之乐。又为生活压迫，只有乱忙，学问的事简直谈不到。所以这种很可以有为的历史问题，虽经先辈鼓吹，但大家为环境所限，只能知道他们有这一回事而已，不能自己起来继续努力。（这是一切学问所公有的苦痛，古史学当然不能成为例外。）

其二，他们提出的问题，几乎牵涉全部的经学和史学。假使我们不能知道这些经史上的问题在当时如何一点一滴地积成，到后

来如何一点一滴地拆散的历史,则我们对于他们的结论将无法明了。不幸他们的书既不能通俗化,又不甚能系统化,而今古文的问题又太复杂,使得初学的人摸不着一个头路。大家看着他们的书,只知道他们在创立一种新学说,他们要如何如何而已,实际上不易得到很深的刺戟,引起跟着他们工作的兴趣。

其三,他们的治学,究竟不能脱离旧观念,既要昌明孔学,又要通经致用。《考信录》一书固然不少客观的研究,但也不少主观甚重的卫道议论。凡是关于圣人的记载,说圣人坏的大都认为伪,反之则大都认为真,这不够淆乱事实吗?古文家的经文固然是伪,但他们的经说出在今文家之后,当然有胜过今文家的地方。而且从我们看来,今文经说不过是西汉前期的经师所说的话而已,与孔子不见得能发生密切的关系。但康、崔诸先生则先已认定自己是今文家,凡今、古文经义有不合的,必扬今而抑古。甚而至于春秋时的历史,凡《左传》与《公羊传》违异的,亦以《公羊》为信史而以《左氏》为谬说。其实他们既说《国语》为《左传》的前身,则《左传》的记事出于古文家之前,原不当因它为古文家改编之故,使它蒙了古文之名而与今文对垒。在这种地方,很可使人怀疑为门户之争而非真理之争。又康先生是作政治运动,鼓吹变法的人,所以人家看他的书往往以为是他当作运动的工具用的;现在变法运动既停,就成了过时货了。

然而这三种原因,在我们大致都可避免。

第一,在这终年战争的国家之中,我们还能不罹锋镝,不受冻馁,在学校里研究历史,真可算得天之幸民。如果我们不起来继续努力,还有什么人干?

第二,我们固然程度不彀,不能在短时间内有超越他们的成绩,但把他们的学说通俗化,系统化,使得后来研究历史的人容易



摸出一个头路来,这是可以的。我们且得做了这步工夫再说。

第三,从前人治学的最大希望是为承接道统,古文家所以造伪经者为此,清代的今文家所以排斥伪经者也为此。但时至今日,孔子的势力已远不如前了,我们可以打破这种“求正统”的观念而易以“求真实”的观念了。

因为这个缘故,所以我在这半年中编了这一份讲义。

想起我自己对于这方面的研究的经过,也值得一说。当民国五年,崔觐甫先生初到北京大学时,我即上他的《春秋公羊学》一课。那时大学里不行选科制,所以这一课在必修。我先前已受了章太炎先生(炳麟)的影响,深信古文家得经学之真,今文家多妖妄之说。后来购读了《新学伪经考》,虽也知道今文家自有其立足点,古文家亦有不可信处,只因先入为主,仍不能改变我的薄今文而重古文的观念。及至上了崔先生的课,他把《春秋复始》和《史记探源》一张张发给我们,我才领会了一个大概,因为今文学的代表著作是《公羊传》及《春秋繁露》,故我开始点读。不幸读的结果,这些汉人的迂谬的见解已非我们的头脑所能容受了,看了只有头痛,故对崔先生的课并无好感。那时的见解,似乎以为我既不想作今文家,就不必理会这些。

在大学毕业之后,始见钱玄同先生。他屡屡提起今、古文问题,并以为古文是假的,今文是口说流传而失其真的。他以为今文家与古文家的说话,都是一半对,一半不对;不对的是他们自己的创造,对的是他们对于敌方的攻击。所以我们要用了今文家的话来看古文家,用了古文家的话来看今文家。如此,他们的真相就会给我们弄明白。我听了这番话后,眼前一亮,知道倘使不用了信仰的态度去看而用了研究的态度去看,则这种迂谬的和伪造的东西,我们正可利用了它们而认识它们的时代背景。

我虽有如此存想，但今、古文的问题究竟太复杂了，单看几部近于目录学的书，如《今古学考》、《新学伪经考》等，是不会对于这个问题有澈底的了解的。但是要一部经，一部经去研究，又苦于没有这个功夫。

自从在厦门和广州的两个大学里担任了《尚书》和《春秋》两课，聚集了许多材料，我方才对于今、古文问题有较深的认识。我知道我们一讲到古代学术，即离不了汉学，因为现在所有的古书都是经过汉代人的笔削的；而一研究汉学，今、古文就是一个最大的关键，因为古文学发生时曾把所有的学问从头整理一过，如果我们不把今、古文的材料分清，则未有不以古文学家整理的结果认作当初的原状的，于是就受了他们的欺骗了。

在广州时，又曾任上古史一课，我始把上古史的材料作系统的收集。（以前，我虽有志研究古史，但只希望作小问题的研究，并不曾想建立一个系统而把所有的材料收来，作为说明此系统之用。）我便把康先生辨少皞的话钞了出来，以崔先生论终始五德的话校之，更以其他的古史系统证之，始确知《世经》和《月令》的古史系统只是王莽的古史系统，这个系统是为他受禅的张本的。它的原理在五德说；而五德说从《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》看，则其在秦、汉间的变迁之迹历历可按。我有意澈底地研究五德说了，可是时间不能许我。

自从去年秋后到了本校，始得却去数年来的无聊生活而一意研究上古史。去年既讲完了“子学时代”的材料，今年将接讲“经学时代”了，即想对于王莽时的五德说下些工夫。本讲义《世经》一章，即是在寒假中写的。开学之后，一方面接写《月令》诸章，一方面为《清华学报》作《五德终始说下的政治和历史》一文，即把讲义之文放大。自开学起到现在，已近四个月，这篇论文只写得一半，



但已把《清华学报》占了三分之二,不得不停止了。我非常的欣幸,这半年中竟给我专心研究了这一个古史的中心的题目!

讲义编在前,论文作在后,讲义所说,当然发见了许多错误之处。待论文出版时,再给诸君订正吧。

这一学期的讲义,我也知道太沉闷,太单调,不及去年讲诸子时的有趣味。可是,汉的时代根本是个沉闷单调的时代呵!我们如果要把现在成为常识的古史的来历弄明白,那么,这种讨厌的东西实在有亲手去检视一次的必要。

曾有一位同学对我说:

有了科学,就不该有迷信。研究科学,就不必研究迷信,因为它是无根据的妄诞的一件东西,我们枉费了精力去研究它干吗!就如《世经》,完全是迷信的一个代表,它的主要点是依据着什么五德五行,相胜相生的把戏而出的。我们要去研究它,证实它,批驳它,的确是一桩徒劳而无益的事情!经过我们研究以后的它,早已被我们证实出假来了;更经过许多名人,如崔述、崔适、康有为等,驳得刘歆走头不是路了!那本来是无关重要的。

这位同学的意思是很好的,可惜他对于常识和学问的分别没有想清楚。凡是科学家所考定的真的事实,一般人应当都明白的,唤做常识。无论什么好的坏的,真的假的,对于这一大堆材料,认定了一个目标,划出了一个范围,而加以研究的,唤做学问。中国的上古史,有多少真的,我们应当信它,这是常识范围内的事。中国的上古史,究竟有多少真的,有多少假的,又有多少真假未分清的,我们应当研究它,这是学问范围内的事。所以“有了科学,就不该有迷

信”，这就常识而言，很说得通。“研究科学，就不必研究迷信”，这就学问而言，则很说不通。为什么？迷信是一件东西，也是在科学家应当研究的范围之内。所以扶乩、巫祝、卜筮、星相，虽由政府下令禁止，但心理学家还要收集了这种材料去研究变态心理学。上古时代的各种生活仪式，在文明种族间早失去了，但社会学家还要到野蛮民族中去搜求了而研究古代社会。难道他们有嗜痂之癖，干这种不值得干的事吗？不，这正因学问的目的在求知，与常识的目的在致用的有别；我们在学问上本来只当问然不然，不当问善不善呵！

而且，《世经》的基础建筑于迷信上，这是我们的话，一般人正以为这是真历史呢。试看去年商务印书馆的《中学本国史教科书》因不载三皇、五帝而被禁，北平某文化机关的图书馆，主其事者不许购入《崔东壁遗书》，可见这种迷信的势力还是很大。我们就是退一百步，说我们研究学问的目的不在求知而在致用，试问我们还是一声不响，让人家去迷信《世经》的历史系统好呢？还是继续了崔、康诸先生的脚步而前进，使得一般人的常识因此而改变，不去迷信《世经》的系统为好呢？如果说是后者好，那么，研究的事怎可说是徒劳无益。

并且，这种五德五行，相生相克的把戏，对于上古史固然是假，对于汉代的史还是真的。汉代的社会是一个以阴阳五行为中心思想的社会，这种把戏就是那个社会的真实产物。试问我们要研究汉代思想及其在上古史上所发生的影响，我们能不理睬这套把戏吗？这正如卜筮星相者所讲的话固然是假话，但他们自己的生活却是真的生活，他们的假话就是他们的真生活的反映（如何可以骗得人相信，如何可以多骗取金钱，如何可以安度他自己的生活的……）。他们也是社会上的一部分，我们如果作社会调查，对于这

种真生活不当去调查清楚吗？

以上的话，不是但与这位同学责善，也是希望消除一般人的误解，因为在这科学落伍的中国，做研究工作的人太少，一般人得不到观感，这种误解是最容易发生的。

顾颉刚

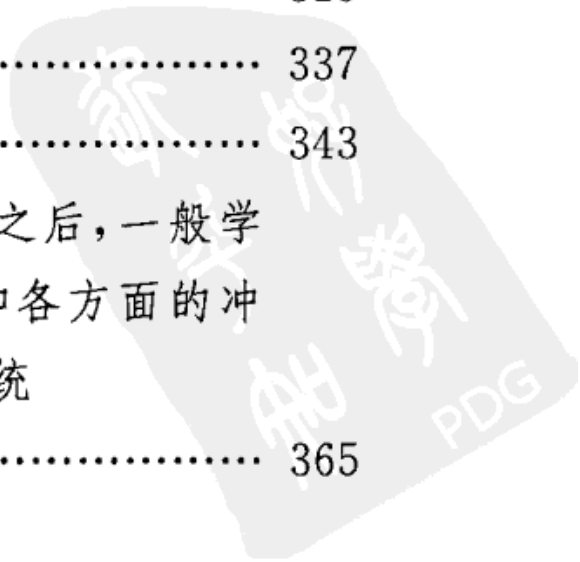
十九，六，五于燕京大学。



# 目 录

自序一 .....	1
自序二 .....	1
一 诗经(商、周的祖先) .....	1
二 诗经(禹) .....	2
以上为儒家以前的记载	
三 论语 .....	4
四 孟子 .....	6
五 尧典 .....	9
六 荀子 .....	13
以上为汉以前的儒家的记载	
七 史记封禅书(五帝) .....	14
八 国语(包左传) .....	15
九 楚辞(离骚、九歌、九章) .....	22
一〇 楚辞(天问) .....	25
一一 山海经 .....	30
一二 史记驸衍传 .....	35
一三 吕氏春秋 .....	41
一四 吕氏春秋(十二纪中的五帝) .....	45
一五 史记秦始皇本纪(三皇) .....	50
一六 史记封禅书(封禅的故事) .....	55
一七 庄子 .....	62

一八	淮南子 .....	70
一九	汉书艺文志 .....	80
	以上为战国秦汉间的非儒家的记载	
二〇	五帝德 .....	86
二一	帝系 .....	95
二二	世本 .....	105
二三	春秋繁露 .....	113
二四	史记 .....	130
二五	易传 .....	147
	以上为西汉时的儒家的记载	
二六	世经 .....	170
二七	月令等(五帝五神) .....	217
	以上为刘歆的历史系统	
二八	讖纬 .....	235
	以上为讖纬的历史系统	
二九	白虎通德论(三皇五帝) .....	296
三〇	风俗通义(三皇五帝) .....	304
三一	孔氏尚书传序等(三皇五帝) .....	307
三二	孔子家语五帝篇 .....	315
三三	后期的三统说 .....	337
三四	潜夫论(五德志、志氏姓) .....	343
	以上为有了世经和讖纬的系统之后,一般学者受了它们的影响,而又想调和各方面的冲突,各以己意整理出来的历史系统	
	重印后记 .....	365



## 中国上古史研究讲义

这讲义是讲中国上古史中的天子诸侯继承的旧系统的;分为上下两部分:上一部分讲夏以前的旧系统,下一部分讲夏以后的旧系统。

### 一 诗经(商、周的祖先)

在我们现在看得见的最古的书里,要寻求上古时代帝王继承的很明白的系统,是寻不出来的。

我们信得过的最古的书,是《诗经》。里边许多是东周人做的,也许有些是西周人做的。

《诗·商颂》的《玄鸟》是东周时宋国人做的,说他们的祖先的来源,是:

天命玄鸟,降而生商。

《大雅》的《生民》是周朝(西周或东周,尚未考定)人做的,说他们祖先的来源,是:

厥初生民,时维姜嫄。生民如何?克禋克祀,以弗无子。

履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。

《鲁颂》的《閟宫》是鲁僖公时人做的，因为鲁与周本是一家，所以说他们的祖先后稷：

赫赫姜嫄，其德不回。上帝是依。无灾无害，弥月不迟，是生后稷。

这些话真不真是另一个问题；但我们可以从他们的话里知道他们那时对于自己的祖先的观念是这样的。

他们那时对于自己的祖先的观念怎么样呢？他们以为祖先都是天生的；上帝特意要生出一个人来，繁衍他的种族在这世上。各个种族的祖先不同，他们以为有的是上帝派一个天使带下来的（如商），有的是上帝自己挑选一个女子，叫她传种的（如周）。这便是“天子”一名的来源！

这种故事的详细情形，我们不能知道了。从这些零碎的材料里，我们可以得到上面说的一个概要，知道他们不承认始祖的前一代是人，知道他们不承认和别的种族有共同的祖先。

## 二 诗经(禹)

但他们在始祖之外，还说起一个古人——禹。

《商颂·长发》中说：



濬哲维商，长发其祥。洪水芒芒，禹敷下土方，外大国是疆，幅陨既长，有娥方将，帝立子生商。

又《殷武篇》也说：

天命多辟，设都于禹之绩。

在这两条上，可见商人承认禹的时代在上帝“立子生商”之前，承认商人立国的地方本来是禹的地方。

《鲁颂·閟宫》说：

……是生后稷。降之百福：黍稷重穆，种植菽麦；奄有下国，俾民稼穡。有稷有黍，有稻有秬；奄有下土，缵禹之绪。

又《小雅·信南山》云：

信彼南山，维禹甸之。

《大雅·韩奕》云：

奕奕梁山，维禹甸之。

《大雅·文王有声》云：

丰水东注，维禹之绩。





在这四条里,可见周、鲁的人也承认禹的时代在他们的始祖后稷之前,而且是一个甸山,治水,奄有下土,俾民稼穡的人。

我们从《诗经》里,知道商、周两族都以禹为古人,比他们自己种族还古的人;禹又是一个极伟大的人,作成许多大工程,使得他们可以安定地居住在这世上。

在西周和东周,关于商、周两民族的始祖以外的古史传说,当然还有。但我们在《诗经》里,只见他们讴歌最多,赞叹最热烈的,惟有禹一个人,可以晓得禹是他们那时的古史中的惟一主要人物。

### 三 论语

《论语》是私家著述的最早的一部书。据历来学者的考定,这是曾子的门人们记的,已当战国的初期了。

《论语》中讲的古史,禹以外多出了尧、舜,尧、舜的时期在禹之前,尧、舜的地位在禹之上。现在钞出几段:

子贡曰:“如有博施于民而能济众,何如,可谓仁乎?”子曰:“何事于仁,必也圣乎!尧、舜其犹病诸!”(《雍也》)

子路问君子。子曰:“……修己以安百姓。修己以安百姓,尧、舜其犹病诸!”(《宪问》)

这是把尧和舜连称的。又:

子曰:“巍巍乎舜、禹之有天下也而不与焉!”(《泰伯》)

这是把舜和禹连称的。又：

子曰：“大哉尧之为君！巍巍乎唯天为大，唯尧则之！荡荡乎民无能名焉！巍巍乎其有成功也！焕乎其有文章！”

舜有臣五人而天下治。……

子曰：“禹，吾无间然矣！菲饮食而致孝乎鬼神；恶衣食而致美乎黻冕；卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣！”

这三章都在《泰伯篇》之末，都咏叹这三个人的功绩；其排列的方式是“尧—舜—禹”。从这些方面，我们可以知道这三个古王的年代次序。

这便是战国诸子公用用的方式。举了《论语》，别种书可以不说了。

但尧与舜，舜与禹，时代隔开多少呢？他们三人有什么关系呢？以上几条还没有说，而《论语》末一篇——《尧曰》——却说得很清楚：

尧曰：“咨，尔舜！天子历数在尔躬！允执其中！四海困穷！天禄永终！”舜亦以命禹。

从此可知尧与舜，舜与禹，都是同时代的人，他们因为“天之历数”所在，互相交替了。这便是战国以来极流行的“禅让说”。不过据前代学者研究的结果，这许是战国后人插入的。我们姑且不管这是不是《论语》的原本，拿了来代表战国时的古史系统总是可以的。

于是我们可以假定：截至《论语》的时代，古史系统还不甚久

远。在三代以前，他们只说起尧、舜、禹，而且这三个人是同时代的。

## 四 孟子

孟子是战国中期的人。在他的书里说到的古史，和《论语》差不多；但是有一些不同，就是多出了“帝”的名词。

帝，是什么？是上帝，是“帝立子生商”之帝，是“履帝武敏歆”之帝。但到了《孟子》里就不作上帝解而作人王解了。它说：

帝使其子九男二女百官牛羊仓廩备，以事舜于畎亩之中。

（《万章》上）

舜尚见帝，帝馆甥于贰室，亦飨舜。（《万章》下）

大舜有大焉，……自耕稼陶渔以至为帝，无非取于人者。

（《公孙丑》上）

它称尧，称舜，都为帝，可见帝是他们的阶位。至于尧、舜称帝，何以禹不称帝呢？可惜它没有提起。

他们禅让的情形，《孟子》中也说得最明白。《万章》上篇讲：

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”

孟子曰：“否，天子不能以天下与人。”

“然则舜有天下也孰与之？”

曰：“天与之！”



“天与之者，谆谆然命之乎？”

曰：“否，天不言，以行与事示之而已矣！”

曰：“以行与事示之者如之何？”

曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下。……昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之，故曰：‘天不言，以行与事示之而已矣！’”

曰：“敢问‘荐之于天而天受之，暴之于民而民受之’，如何？”

曰：“使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人与之，故曰‘天子不能以天下与人’。舜相尧，二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。天下诸侯朝觐者不之尧之子而之舜，讼狱者不之尧之子而之舜，讴歌者不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰天也。夫然后之中国践天子位焉。……”

这段的禅让说虽和《论语·尧曰篇》的有些不同，但是更精密了。第一步是尧荐舜于天，第二步是舜相尧二十八年，有很好的成绩，天也受了，民也受了，然后第三步尧崩之后，他隐居起来，诸侯百姓硬把他拉做了天子。

二千馀年来，中国的文化统一在儒教之下，而孟子是儒教中的亚圣，所以他这一段话便成了古代的史实。如果我们能彀跳出儒教的范围，瞧瞧《论语》以前的记载，那么这种美满的禅让，这种“天人合作”的世界，真不知从何说起呢。

战国以前，禹在古史中虽甚占地位，但他的世系和代号都没有说明白。《论语》末篇虽说他受舜禅，而禅了之后怎么样呢？他更禅给哪一个呢？也没有说。到了战国时，才说明白了，所以《孟子》

中有下列一段记载：

万章问曰：“人有言，‘至于禹而德衰，不传于贤而传于子’，有诸？”

孟子曰：“否，不然也！天与贤则与贤，天与子则与子。昔者舜荐禹于天，十有七年，舜崩。三年之丧毕，禹避舜之子于阳城。天下之民从之，若尧崩之后不从尧之子而从舜也。禹荐益于天，七年，禹崩。三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。朝觐讼狱者不之益而之启，曰：‘吾君之子也！’讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰：‘吾君之子也！’……”（《万章》上）

在这段上，可见禹是启的父亲，是夏代的开国之君。又可见他所以把传贤的局面改做传子的局面，也是出于天意。

至于古时的人物，《孟子》里有一段集合的记载。《滕文公》上篇，孟子对许行的徒弟陈相说：

当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人，兽蹄鸟迹之道交于中国。尧独忧之，举舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。禹疏九河，濬济、漯而注诸海，决汝、汉，排淮、泗而注之江，然后中国可得而食也。……后稷教民稼穡，树艺五谷；五谷熟而民人育。……使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。

这一番话，把玄鸟降下来的商人的祖契，姜嫄和上帝合生的周人的祖后稷，以及在商、周两族祖先之前的伟人禹，两个人帝尧、舜，还

有一个似乎是秦人的始祖益(《史记》说秦祖柏翳,佐舜调驯禽兽),归到一条线上,把这一个时候的历史缩得短,放得广,实在是一件极可注意的事情。其一,以前许多年中发生的古史传说到此只共同占着一个短时期了。其二,这时候的儒者只注意这一段短时期中的古史,至于尧以前的情形怎么样,他们是不闻不问的。

## 五 尧典

在《孟子》书中曾提及《尧典》这部书。但现存的《尧典》似乎充满着秦、汉统一区宇的气味。究竟现在的《尧典》是孟子所见的原本呢?还是把孟子所见的改作的呢?还是汉人另外作成的呢?这个问题我们一时不能解答。

《尧典》中的古史系统,和《孟子》中的古史系统最相近:它已把许多古人集合在一个短时期内,但它还不曾想伸展到洪水以前的世界。我们现在把这篇钞录在下面,俾便和孟子的话相印证:

曰若稽古:帝尧曰放勋,钦明文思安安,允恭克让,光被四表,格于上下。克明俊德:以亲九族,九族既睦;平章百姓,百姓昭明;协和万邦,黎民于变时雍。

乃命羲、和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。

分命羲仲,宅嵎夷,曰暘谷:寅宾出日,平秩东作;日中,星鸟,以殷仲春;厥民析,鸟兽孳尾。

申命羲叔,宅南交:平秩南讹,敬致;日永,星火,以正仲夏;厥民因,鸟兽希革。

分命和仲，宅西，曰昧谷：寅饯纳日，平秩西成；宵中，星虚，以殷仲秋；厥民夷，鸟兽毛毳。

申命和叔，宅朔方，曰幽都：平在朔易；日短，星昴，以正仲冬；厥民隩，鸟兽氄毛。

帝曰：“咨，汝羲暨和！期，三百有六旬有六日，以闰月定四时，成岁。允厘百工，庶绩咸熙！”

帝曰：“畴咨若时登庸？”放齐曰：“胤子朱启明。”帝曰：“吁，嚚讼，可乎！”

帝曰：“畴咨若予采？”驩兜曰：“都，共工方鸠僝功！”帝曰：“吁，静言庸违，象恭滔天！”

帝曰：“咨，四岳！汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天，下民其咨。有能俾乂？”金曰：“於，鯀哉！”帝曰：“吁，咈哉！方命圯族。”岳曰：“异哉！试可，乃已。”帝曰：“往钦哉！”九载，绩用弗成。

帝曰：“咨，四岳！朕在位七十载，汝能庸命巽朕位？”岳曰：“否德忝帝位。”曰：“明明扬侧陋。”师锡帝曰：“有齔在下，曰虞舜。”帝曰：“俞，予闻；如何？”岳曰：“瞽子，父顽，母嚚，象傲；克谐以孝，烝烝乂，不格奸。”帝曰：“我其试哉！女于时，观厥刑于二女。”厘降二女于妫汭，嫔于虞。帝曰：“钦哉！”

慎徽五典，五典克从。纳于百揆，百揆时叙。宾于四门，四门穆穆。纳于大麓，烈风雷雨弗迷。

帝曰：“格汝舜！询事考言，乃言底可绩，三载；汝陟帝位！”舜让于德，弗嗣。正月上日，受终于文祖。

在璇玑玉衡，以齐七政。

肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。辑五瑞，既月，乃日覲四岳群牧，班瑞于群后。岁二月，东巡守，至于岱

宗，柴，望秩于山川；肆觐东后，协时月，正日，同律度量衡，修五礼，——五玉，三帛，二生，一死，赞，——如五器。卒，乃复。五月，南巡守，至于南岳；如岱礼。八月，西巡守，至于西岳；如初。十有一月，朔巡守，至于北岳；如西礼。归，格于艺祖，用特。

五载一巡守；群后四朝。敷奏以言；明试以功；车服以庸。

肇十有二州；封十有二山；浚川。

象以典刑；流宥五刑。鞭作官刑；扑作教刑；金作赎刑。眚灾肆赦；怙终贼刑。钦哉，钦哉，惟刑之恤哉！

流共工于幽州；放驩兜于崇山；窜三苗于三危；殛鲧于羽山；四罪而天下咸服。

二十有八载，帝乃殂落。百姓如丧考妣；三载，四海遏密八音。

月正元日，舜格于文祖。询于四岳；辟四门；明四目；达四聪。咨十有二牧，曰：“食哉惟时，柔远能迓，惇德允元而难任人；蛮夷率服！”

舜曰：“咨，四岳！有能奋庸熙帝之载，使宅百揆，亮采惠畴？”金曰：“伯禹作司空！”帝曰：“俞，咨，禹！汝平水土，惟时懋哉！”禹拜稽首，让于稷、契暨皋陶。帝曰：“俞，汝往哉！”帝曰：“弃！黎民阻饥；汝后稷，播时百谷！”

帝曰：“契！百姓不亲，五品不逊；汝作司徒，敬敷五教，在宽！”

帝曰：“皋陶！蛮夷猾夏，寇贼奸宄；汝作士，五刑有服，五服三就，五流有宅，五宅三居，惟明克允！”

帝曰：“畴若予工？”金曰：“垂哉！”帝曰：“俞，咨，垂！汝共工！”垂拜稽首，让于殳、泮暨伯与。帝曰：“俞，往哉！汝谐！”



帝曰：“畴若予上下草木鸟兽？”益曰：“益哉！”帝曰：“俞，咨，益！汝作朕虞！”益拜稽首，让于朱、虎、熊、罴。帝曰：“俞，往哉！汝谐！”

帝曰：“咨，四岳！有能典朕三礼？”益曰：“伯夷！”帝曰：“俞，咨，伯！汝作秩宗，夙夜惟寅，直哉惟清！”伯拜稽首，让于夔、龙。帝曰：“俞，往钦哉！”

帝曰：“夔！命汝典乐，教胄子，直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲；诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐，无相夺伦，神人以和！”夔曰：“於，予击石拊石，百兽率舞！”

帝曰：“龙！朕暨谗说殄行，震惊朕师；命汝作纳言，夙夜出纳朕命，惟允！”

帝曰：“咨，汝二十有二人！钦哉，惟时亮天功！”

三载考绩；三考，黜陟幽明；庶绩咸熙。分北三苗。

舜生三十征庸；三十在位；五十载陟方乃死。

这篇文章，写古代的一班名人聚在虞廷上踉踉济济，相揖相让的样子，真足以表现一个很烂灿的黄金时代。尧、舜时的政治所以给后来人认为理想中的最高标准者，就因为有了这篇大文章，可是篇首明言“曰若稽古”，足见它并没有冒称尧、舜时的记载。又它把“地平天成”的成绩都归到舜的身上，使得尧只成一个无用的好人，是和《论语》不同而和《孟子》极相像的。这原是说故事的恒例。试看《三国演义》，只为要竭力表章诸葛亮的智谋，便把刘备写成了一个忠厚有馀而才干不足的人了。

## 六 荀子

在孟子后数十年,儒家的大师是荀子。他的书里所说起的古史,和《孟子》中所说也差不多。但孟子说:

五霸者,三王之罪人也。

他只提出春秋时代的五霸和夏、商、周时代的三王,组成两个集团;至于三王以前,他便没有什么集合的称谓。荀子却不然,他说:

诰誓不及五帝;盟诅不及三王;交质子不及五霸。

他在三王和五霸之上更堆上了一座“五帝”了。

五帝是哪五个人呢?他没有说起。他在《非相篇》里说:

帝尧长,帝舜短。

又说:

五帝之外无传人。非无贤人也,久故也。

在这里,他当然以帝尧和帝舜归入五帝的一组中的。至于尧、舜以外的三个帝我们还是从别种书里去寻吧。



## 七 史记封禅书(五帝)

在《史记·封禅书》中,说起秦国祭祀的上帝。节录如下:

秦襄公既侯,居西陲,自以为主少皞之神,作西畤,祠白帝,其牲用騶驹、黄牛、牝羊各一云。

秦文公梦黄蛇自天下属地,其口止于郿衍。文公问史敦,敦曰:“此上帝之征,君其祠之!”于是作郿畤,用三牲,郊祭白帝焉。

秦宣公作密畤于渭南,祭青帝。

秦灵公作吴阳上畤,祭黄帝;作下畤,祭炎帝。

栎阳雨金,秦献公自以为得金瑞,故作畦畤栎阳而祀白帝。

汉兴,高祖……二年,东击项籍而还入关,问“故秦时上帝祠何帝也?”对曰:“四帝,有白、青、黄、赤帝之祠。”高祖曰:“吾闻天有五帝;而有四,何也?”莫知其说。于是高祖曰:“吾知之矣,乃待吾而具五也!”乃立黑帝祠,命曰北畤。

在这几段文字里,可见秦国的上帝是分颜色的。末条云“有白、青、黄、赤帝之祠”,而赤帝之名为前数条所未言,但有“秦灵公作下畤,祭炎帝”的话,可见炎帝就是赤帝。(此文于青、黄、赤三帝只说了一次创祠,而白帝共有三次创祠,颇可疑。所云“秦襄公居西陲,自以为主少皞之神,作西畤,祠白帝”,又云“栎阳雨金,秦献公自以为

得金瑞,祀白帝”,皆与秦、汉间五德终始说相应。疑当时秦公随意分色立祠,后人乃以五德说附益之耳。)

我们读此,须得记着:黄帝、炎帝是秦国的上帝,和青帝、白帝们是同类的。

## 八 国语(包左传)

《国语》这部书的著作人和著作年代都不明了。司马迁所说的“左丘失明,厥有《国语》”,及“左丘明无目”,是关于这书著作人的唯一的材料,但是这人的生平绝不可知。《汉书·艺文志》有《国语》二十一篇,题“左丘明著”,又有《新国语》五十四篇,题“刘向分《国语》”。原本只有二十一篇,为什么一经刘向之手就有五十四篇之多呢?刘向的著述完全传下来,为什么这一部书绝没有人提起呢?按《春秋左氏传》一书也说是左丘明作的,但是刘歆以前没有这句话,刘歆又因争立《左氏传》于学官而为诸儒所抨击,所以很有人疑心左丘明只有《国语》一部书,《春秋左氏传》乃是刘歆把《国语》中的一大半析附《春秋》经文而成的,故所谓五十四篇的《国语》直是左丘明原本,而所谓二十一篇的《国语》乃是《左传》采用以外的残馀。(参考刘逢禄《左氏春秋考证》及康有为《新学伪经考》。)依我看来,这话颇可信据。

上面引的《论语》、《尧典》、《孟子》、《荀子》,都是儒家的著作,它们说起的古史可以代表儒家的古史观。但《国语》(包《左传》)是和儒家学说没有关系的,所以它里边说起的古史便很不同了,它不愿至尧、舜时就停止,它要说到洪水以前很远很远的。

《国语》所说的史事的信实的程度，和《三国演义》差不多，事件是真的，对于这件事情的描写很多是假的。又它经过了汉代人的窜乱，当然里边说的古代史事杂糅着汉代的成分。现在尚未能判别清楚，姑且一起钞了。

昔少典娶于有娇氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。二帝用师以相济也，异德之故也。（《晋语》四）

炎帝为火师，姜姓其后也。（《左传》哀九年）

这是把黄帝、炎帝从上帝的位子上拉下来，一齐做了少典的儿子，把周朝时最大的两族分配给他们，做他们的子孙的。（还有白帝、青帝，不知他们为什么不一齐拉了下来。）

黄帝之子二十五人，其同姓者二人而已。唯青阳与夷鼓皆为己姓。青阳，方雷氏之甥也。夷鼓，彤鱼氏之甥也。其同生而异姓者，四母之子别为十二姓。凡黄帝之子二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓：姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、僂、依是也。唯青阳与苍林氏同于黄帝，故皆为姬姓。（《晋语》四）

这一段和上引的一段是出于一人（司空季子）之口的，但这段比了上面一段复杂得多，——黄帝的子孙不止姬姓了，还有任、姁等十一姓。但是，这段的文实在错误得可以。（一），既云“其得姓者十四人，为十二姓”，然则当有三人同一姓，或四人同二姓的，何以但有两人是同性的呢？这还不奇，乃至（二），前云“惟青阳与夷鼓皆为己姓”，

后又云“唯青阳与苍林氏同于黄帝,故皆为姬姓”,然则同姓的是己姓呢?还是姬姓呢?青阳这个人是同于夷鼓而姓己呢?还是同于苍林氏而姓姬呢?短短一段文,错得这样利害,可见讲“黄帝子孙”故事的人实在是胸无定见,逞口瞎说。

昔共工弃此道也,……欲壅防百川,堕高堙库以害天下。……祸乱并兴,共工用灭。其在有虞,有崇伯鲧播其淫心,称遂共工之过,尧用殛之于羽山。其后伯禹念前之非度,……共之从孙四岳佐之,高高下下,疏川导滞。……皇天嘉之,祚以天下,赐姓曰姒,氏曰有夏;……祚四岳国,命以侯伯,赐姓曰姜,氏曰有吕。……此一王四伯岂翳多宠,皆亡王之后也!……有夏虽衰,杞、郕犹在。申、吕虽衰,齐、许犹在。唯有嘉功以命姓受祀,迄于天下。及其失之也,必有悖淫之心间之。……夫亡者岂翳无宠,皆黄、炎之后也! (《周语》下)

这一段太子晋的话要说明白一个意思,就是:不顺天地,不和民神的,虽黄、炎之后必亡,例如共工和鲧;其顺天地,和民神的,虽已亡了的可以复兴,例如禹和四岳。其中所说的世系,灼然可知的是:

共工→四岳→齐、许

伯鲧→伯禹→有夏→杞、郕

末了,他又说“皆黄、炎之后”;而哪个是黄系,哪个是炎系,他没有说明。高诱注说:“鲧,黄帝之后也。共工,炎帝之后也。”如果他说的话不错,则炎帝为姜姓之先(与《晋语》相同),共工和四岳也是他的后代;黄帝的子孙不止十二姓,还有皇天赐给伯禹的一个姓——姒。

郟子来朝,公与之宴。昭子问焉,曰:“少皞氏鸟名官,何

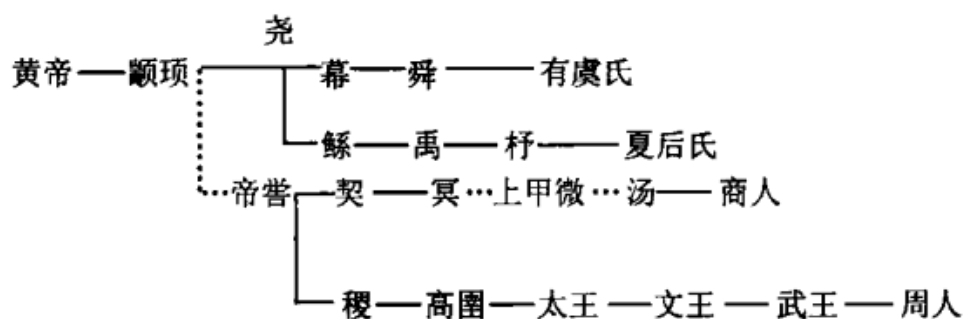
故也？”郑子曰：“吾祖也，我知之。昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名。炎帝氏以火纪，故为火师而火名。共工氏以水纪，故为水师而水名。太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。……自颛顼以来，不能纪远，乃纪于近，为民师而命以民事，则不能改也。”（《左传》昭公十七年）

从这一条上看，在黄帝、炎帝之后而王天下的有共工氏、太皞氏、少皞氏、颛顼等。他们的纪官颇含有秦、汉间“改制”的意义，所以每易一朝必把官名（也许再有别的）换过，以表示其为新王的体制；直到颛顼以后才把古代的法成法毁坏了。

海鸟曰爰居，止于鲁东门之外三日。臧文仲使国人祭之。展禽曰：“越哉臧孙之为政也！……夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能扞大患则祀之。非是族也，不在祀典。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬——夏之兴也，周弃继之——故祀以为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。黄帝能成命百物以明民共财，颛顼能修之，帝喾能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民，舜勤民事而野死，鲧鄣洪水而殛死，禹能以德修鲧之功，契为司徒而民辑，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪，稷勤百谷而山死，文王以文昭，武王去民之秽，故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜，夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹，商人禘舜（高诱注：“舜，当为喾字之误也。《礼祭法》曰‘商人禘喾’。”）而祖契，郊冥而宗汤，周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。幕，能帅颛顼者也，有虞氏报焉。杼，能

帅禹者也,夏后氏报焉。上甲微,能帅契者也,商人报焉。高圉、太王,能帅稷者也,周人报焉。凡禘、郊、祖、宗、报,此五者国之典祀也。……无功而祀之,非仁也!”(《鲁语》上)

在这一段里,虽只说崇德报功的祭祀,没有明说他们这班古人的祖孙父子的系统,但看“周人……郊稷,祖文王而宗武王”及“高圉、太王,能帅稷者也,周人报焉”的话,可见所谓各代祭祀的古人实即对于他们本朝有功德的祖先。于是可以列出他们的系统来(凡有疑义的都以虚线表之):



这样的排列,使得黄帝之后成为两系:虞、夏为一系,商、周为一系。虞、夏是否同系,我们没有材料,姑且不说。至于商、周的祖先,我们在《诗经》上看到,一个是天命玄鸟降生的,一个是上帝凭依了姜嫄而生的,如何可以合做帝喾的儿子呢?——除非帝喾是上帝,才有这样大的权力!还有一件事情应该注意,在这个系统之外,烈山氏和共工氏是有天下,伯九有的。共工氏,书上见得还多;烈山氏则仅此一见。

荆子熊严生子四人:伯霜、仲雪、叔熊、季驯。叔熊逃难于濮而蛮,季驯是立。……是天启之心也,……且重、黎之后也。夫黎为高辛氏火正,以淳耀敦大,天明地德,光照四海,故命之



曰祝融，其功大矣。夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。虞幕，能听协风以成乐物生者也；夏禹，能单平水土以品处庶类者也；商契，能和合五教以保于百姓者也；周弃，能播殖百谷蔬以衣食民人者也；其后皆为王公侯伯。祝融，亦能昭显天地之光明以生柔嘉材者也；其后八姓于周未有侯伯。佐制物于前代者，昆吾为夏伯矣，大彭、豕韦为商伯矣；当周未有。己姓昆吾、苏、顾、温、董，董姓鬲夷、豳龙，则夏灭之矣。彭姓彭祖、豕韦、诸稽，则商灭之矣。秃姓舟人，则周灭之矣。妘姓郟、郟、路、逼阳，曹姓邠，莒，皆为采卫。或在王室，或在夷狄，莫之数也，而又无令闻，必不兴矣。斟姓无后。融之兴者其在半姓乎？半姓夔越，不足命也。蛮半，蛮矣。唯荆实有昭德，若周衰其必兴矣！姜、嬴、荆半，实与诸姬代相干也。姜，伯夷之后也。嬴，伯翳之后也。伯夷，能礼于神以佐尧者也；伯翳，能议百物以佐舜者也；其后皆不失祀，而未有兴者。周衰，其将至矣！（《郑语》）

这是周衰之后，虎视眈眈的诸外族要求继周而兴的一种呼声。楚国本是蛮族，经它这样一讲，他们的历史就很长久了，直到虞、夏之前的高辛氏之世了。（此文与《帝系姓》所记楚事相表里，又可见古史系统之伸长半由于各强国之自己抬高其家世，故全录之，读者可举一以反三也。）至齐为伯夷之后，秦为伯翳之后，他们又都逮事尧、舜，也足见《尧典》中人物的来历。

任、宿、须句、颛臾，实司太皞与有济之祀，以服事诸夏。

（《左传》僖廿一年）

六人叛楚，即东夷。秋，楚成大心、仲归帅师灭六。冬，楚

公子燮灭蓼。臧文仲闻六与蓼灭，曰：“皋陶、庭坚，不祀忽诸！……”（《左传》文五年）

夔子不祀祝融与鬻熊，楚人让之。（《左传》僖廿六年）

陈，颍项之族也。……自幕至于瞽瞍无违命，舜重之以明德，寔德于遂，遂世守之。及胡公不淫，故周赐之姓，使祀虞帝。（《左传》昭八年）

昔爽鸠氏始居此地（齐），季荝因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而后太公因之。（《左传》昭二十年）

宋、卫、陈、郑皆火，梓慎登大庭氏之库以望之。（《左传》昭十八年）

昔有仍氏生女，黝黑而甚美，光可以鉴，名曰玄妻。乐正后夔取之，生伯封，实有豕心，……谓之封豕。有穷后羿灭之，夔是以不祀。（《左传》昭廿八年）

惠公蠲其大德，谓我诸戎是四岳之裔胄也，毋是翦弃，赐我南鄙之田。……我诸戎饮食衣服不与华同，货币不通，言语不达。（《左传》襄十四年）

昔有过浇杀斟灌，以伐斟郢，灭夏后相。后缙方娠……归于有仍，生少康焉。……浇使椒求之，逃奔有虞，为之庖正。……虞思于是妻之以二姚而邑之纶。……以收夏众，遂灭过、戈，复禹之绩。（《左传》哀元年）

《夏书》曰：“惟彼陶唐，帅彼天常，有此冀方。今失其行，乱其纪纲，乃灭而亡。”（《左传》哀六年）

在以上许多零碎材料里，可以明白现在古史中的多少重要人物，如太皞咧，皋陶咧，祝融咧，夔咧，都来自各国的祖先，与商契、周弃相等。但也有同样的祖先，却被人们忘却了的，像有济、庭坚（旧说即皋

陶,非)、虞遂、季荊,在《国语》上一见之外便不提起了。可见他们有幸有不幸,他们地位的高下完全靠着讲故事人的口爱说不爱说。至于四岳,说是齐的祖先,也说是戎的祖先,或者姜即是羌吧?又如唐虞,通常都看作很短的两代,是尽于尧、舜二人之身的,但从这上面看,陶唐是到夏时才灭亡的,有虞则从幕到瞽瞍,到舜,到遂,到思,一直传下来,他们的国命不知至何时才终讫。这明明白白是两个国,和夏后氏同存在的两个国,何尝在统一的国家之下互相禅让!就是舜,也何尝“发于畎亩之中”呵!又如许多“氏”(像有仍氏,大庭氏,蒲姑氏),林林总总的立着,也可约略见出那时的不统一的样子。

《国语》所记的各国世系,凡出力写的恐怕都是“有所为而为”的,至于无意中说到的地方,或者很有些真材料,为别种书里所看不见的。这种材料,我们要注意搜罗着,要和我们常看见的史书(如《史记》、《通鉴纲目前编》、《纲鉴易知录》)比较着,研究它们为什么会得不同:《史记》等是这样的整齐,而《国语》竟这样的历乱?

## 九 楚辞(离骚、九歌、九章)

《楚辞》,是一部楚国的诗歌集。是不是屈原一手做的,或是一大部分楚国流行的无名氏的诗歌和一小部分屈原的作品相糅杂的,这问题还没有解决。但若我们宽泛一点讲,这书的全部是战国、秦、汉间的楚人所作,可以无疑义,所以我们便可在里边抽出战国、秦、汉间的楚人的上古史观来。(本来前代学者所承认的上古史只是鲁国人的和汉代人的。《国语》颇轶出这个范围,惜不知这

书的著作地点在哪里。惟有《楚辞》可以决定是楚国的,拿来比较鲁国的古史便很可见出两地传说的特异。)

《离骚经》的第一句就是:

帝高阳之苗裔兮,朕皇考曰伯庸。

屈原是楚国的王族,他自称为帝高阳之苗裔,可见早有人把楚国的世系挂在帝高阳的名下了。帝高阳这名,我们在前边还没有见过(我们见过的是帝尧、帝舜、黄帝、炎帝、帝喾),不知道是谁。就是记载楚事最多的《国语》,也不过说楚国是祝融之后,而祝融是高辛氏的火正,没有捧他为古帝的云初,(高阳氏是有的,见《左传》文十八年,但没有称他为帝,也没有说他和楚国有什么关系。)为什么屈原要说自己是帝高阳的苗裔呢?于此可见战国时的古史系统实在伸展得很快,《楚辞》比了《国语》,时代并不后了多少,然而楚国的祖先却已变了:从前只在某帝驾前做官,现在自身就是帝了!这多么阔气!(即此可以证明,周衰之后,楚国有统一天下的资格。)

《楚辞》中还有一个特别的名词,为从前所未见而堪与《孟子》中的“帝”配对的,是“皇”。

这个“皇”字在《诗经》中本是常见的,但只是动词(“继序其皇之”)、形容词(“皇矣上帝”,“皇祖后稷”)、感叹词(“於皇来牟”),没有用作名词的。(《周颂·执竞》的“上帝是皇”,朱熹解作“上帝之所君”,是当作名词用的;但试问还像一句话吗?)

然而到了《楚辞》中,这“皇”字明白用作名词了。《离骚经》云:

忽吾行此流沙兮,遵赤水而容与。麾蛟龙以梁津兮,诏西皇使涉予。

《九歌》之一为《东皇太一》，其词云：

吉日兮辰良，穆将愉兮上皇。

它称了西皇，又称东皇，又称东皇为上皇，大约因为“帝”已用作人王的位号，再拿来称呼上帝嫌于惑乱，所以改用了训“美”训“大”而又惯用作天神的形容词的“皇”（用“皇”来形容上帝的，如《大雅·抑》的“肆皇天弗尚”，《吕刑》的“皇帝哀矜庶戮之不辜”；用“皇”来形容祖先的，如《周颂·闵予小子》的“於乎皇考”，“念兹皇祖”）来称呼上帝了。（“上皇”，即“上帝”的变名。）

《九章》的《橘颂》中也有一句说到“皇”的：

后皇嘉树，橘徕服兮。受命不迁，生南国兮。

这个“后皇”向来解为楚王，似乎应当作人王解；但看下面一句“受命不迁，生南国兮”，就知道也是说的上帝。人王能命令橘树永远生在南国而不迁徙吗？

古书上，“皇后”这个名号是有的（《书·顾命》“皇后凭玉几”指的是人王，《鲁颂·閟宫》的“皇皇后帝”指的是上帝），“后皇”却没有。这因为“后”是名词，“皇”是形容词，形容词应当放在名词前边的缘故。这里却倒转来用，可见作者确认“皇”字可以替代“帝”字，所以把通常用的“后帝”（例如《左传》的“后帝不臧”）改作“后皇”了。

我们读了《楚辞》，应当牢牢地记着：“皇”字用作上帝之称是始见于《楚辞》的。他们所以不称“上帝”而称“上皇”，不称“后帝”而称“后皇”的原因，恐怕由于“帝”名已惯用于人王，嫌神人之无别，

便换了一个字来专称上帝呵。

## 一〇 楚辞(天问)

《楚辞》中有一篇很特别的东西专讲古史的，是《天问》。这是很长的史诗，是古代仅有的一篇史诗；全篇皆为发问，或问宇宙的构成，或问人事的因果，一共有百八十馀问。如果那时有一个古史专家，一定要给他问倒。这篇的作者向说为屈原，据我看来，似乎应在《离骚》、《九章》诸篇之前，因为《离骚》等篇说“皇”，说“帝高阳”，说“重华”，说“虞妃”，这里边都没有提起。这里边说了邃古之后，就说到鲧和禹，后来虽也说到尧、舜，但远不及说鲧、禹的热闹，颇有《诗经》以后，《论语》以前之风。又其中称人王曰“后”（“启代益作后”，“鼓刀扬声后何喜”），称上帝曰“帝”（“帝降夷羿”，“稷维元子，帝何竺之”），亦曰“后帝”（“何献蒸肉之膏而后帝不若”，“缘鹄饰玉，后帝是飧”），这也是和《诗》、《书》相同而和《孟子》、《离骚》等大异的。所以我疑心这篇文字是作于战国之初的；现在凑编讲义的方便，放在此地，未免冤了它呢！

今把《天问》中所说关于从邃古到夏以前的，节钞在下面：

曰：邃古之初，谁传道之？  
 上下未形，何由考之？  
 冥昭瞢暗，谁能极之？  
 冯翼惟像，何以识之？……  
 圜则九重，孰营度之？



惟兹何功，孰初作之？  
斡维焉系？天极焉加？  
八柱何当？东南何亏？  
九天之际，安放安属？  
隅隈多有，谁知其数？  
天何所沓？十二焉分？  
日月安属？列星安讫？  
出自汤谷，次于蒙汜，  
自明及晦，所行几里？  
夜光何德，死则又育？  
厥利维何而顾菟在腹？……  
何阖而晦？何开而明？  
角宿未旦，曜灵安臧？  
不任汨鸿，师何以尚之？  
佥曰何忧，何不课而行之？  
鸱龟曳衔，鲧何听焉？  
顺欲成功，帝何刑焉？  
永遏在羽山，夫何三年不施？  
伯禹腹鲧，夫何以变化？  
纂修前绪，遂成考功，  
何续初继业而厥谋不同？  
洪泉极深，何以窞之？  
地方九则，何以坟之？  
应龙何画？河海何历？  
鲧何所营？禹何所成？  
康回凭怒，地何故以东南倾？



九州安错？川谷何洿？  
东流不溢，孰知其故？  
东西南北，其修孰多？  
南北顺墮，其衍几何？  
昆仑县圃，其居安在？  
增城九重，其高几里？  
四方之门，其谁从焉？  
西北辟启，何气通焉？  
日安不到？烛龙何照？  
羲和之未扬，若华何光？  
何所冬暖？何所夏寒？  
焉有石林？何兽能言？  
焉有龙虬，负熊以游？  
雄虺九首，儵忽焉在？  
何所不死？长人何守？  
靡萍九衢，泉华安居？  
灵蛇吞象，厥大何如？  
黑水玄趾，三危安在？  
延年不死，寿何所止？  
鲧鱼何所？魍堆焉处？  
羿焉辟日？乌焉解羽？  
禹之力献功，降省下土方，  
焉得彼僊山女而通之于台桑？  
闵妃匹合，厥身是继，  
胡为嗜不同味而快晁饱？  
启代益作后，卒然离蠿，





何启惟忧而能拘是达？  
皆归朕籀而无害厥躬，  
何后益作革而禹播降？……  
阻穷西北，岩何越焉？  
化为黄熊，巫何活焉？  
咸播秬黍，莆藿是营，  
何由并投而鲧疾修盈？……  
舜闵在家，父何以齔，  
尧不姚告，二女何亲？……  
舜服厥弟，终然为害，  
何肆犬豕而厥身不危败？……  
简狄在台啻何宜？  
玄鸟致贻女何喜？……  
稷维元子，帝何竺之？  
投之于冰上，鸟何燠之？  
何冯弓挟矢，殊能将之？  
既惊帝切激，何逢长之？……

这许多句子虽有读不懂的，但《天问》对于上古史料的贡献已不少了。如：

(1)它使我们知道古人对于自然界现象的想像与解释(从“上下未形”到“曜灵安藏”)。儒家对于宇宙来源问题向来是不谈的(汉儒虽谈，只是五行术数之说，并非对于自然界的观察)，所以我们不能从他们的书里知道古人对于这方面的观念。这一篇很供给了些材料与我们。

(2)它使我们知道较早的鲧、禹故事(从“不任汨鸿”到“鲧疾修

盈”)。禹的故事是战国以前的一件最大的故事,不幸后来给舜的故事罩过了,渐渐销沉下来。现在流传的古籍,大都是战国以后的,它们已把禹的面目改换了,成为孔、孟的道统中人了。《天问》中所说的禹还是一个上天下地,移山倒海的人,所说的鲧还是一个给上帝厌禁在山里的人。(《天问》中的“帝”均指上帝,见上说。此云“帝何刑焉”,与《书·洪范》中的“帝乃震怒,……鲧则殛死”相同,是上帝的责罚,与尧、舜无干。至云“永遏在羽山,夫何三年不施”,颇有唐人《古岳渎经》所说的“禹获淮涡水神名无支祈,颈锁大械,鼻穿金铃,徙之淮阴龟山之足,俾淮水永安”的意味。)这还保存得古代民众传说的真相。

(3)从“九州安错”到“乌焉解羽”插在禹的故事中,这并非杂说地理,乃是陈述禹的平水土的事实和禹迹之所届,与《山海经》同一意味。在这些话上,可见禹的平水土的故事原是奇奇怪怪,充满着魑魅魍魉的色彩的,决不会像《禹贡》这样平实。至于“洪泉极深,何以寘(填)之”的问,亦足见在禹的故事中,他的治水的方法原是讲壅塞的,并不像《孟子》及《国语》中所说的疏导。(《海内经》云:“鲧窃帝之息壤以堙洪水,不待命;帝令祝融杀鲧于羽郊,……命禹卒布土以定九州”,与《天问》所言同义。只因鲧的得罪上帝由于“窃”而不在于“堙”,故禹得了上帝的命令之后就堙填成功了。)

(4)尧、舜的故事,这篇里说得很少,可见在作《天问》的时候,尧、舜在传说中的势力还不及禹大,也没有与禹发生关系。

(5)《天问》言“简狄在台啻何宜”,已把玄鸟的故事和啻发生关系,如《史记》所言。但没有称“帝啻”,当在五帝之说未兴以前。又言后稷“帝何竺之”,不说啻,可见他还没有把商、周两民族并成一家。

从以上诸点看来,《天问》这一篇是古史传说中很重要的一篇。

有了这一篇，使我们可以分清楚战国时代的古史传说的界限：自《天问》以上是神话的，由《天问》而下乃人化了；在作《天问》的时候，黄帝、炎帝的神话还不曾传到楚国，但过了不久，黄帝、炎帝便成为最古的人王，各国的祖先了。

## 一一 山海经

司马迁在《大宛列传》的赞语里说：

《禹本纪》言河出昆仑；昆仑，其高二千五百馀里，日月所相隐避为光明也；其上有醴泉瑶池。今自张骞使大夏之后也，穷河源，恶睹《本纪》所谓昆仑者乎！故言九州山川，《尚书》近之矣；至《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也。

他的审查史料以合于儒家学说的为标准，而儒家学说中的古史以德化为中心，所以《天问》、《禹本纪》、《山海经》等书，他都不愿讲。（只有《国语》，他曾采用了一些，因为这一些的神话意味比较薄弱。）《禹本纪》不久就失传了（《汉书·艺文志》已不著录），我们不能知道里边说的古史怎样，很可惜。《山海经》则至今流传。其中《山经》和《海经》各成一体系；《海经》又可分为两组，一组为《海外四经》与《海内四经》，一组为《大荒四经》与《海内经》。这两组的记载是大略相同的，它们共就一种图画作为说明书，所以可以说是一件东西的两本记载。至于这书的著作时代，亦只能说得宽泛一点，是在战国、秦、汉之间。（战国的书籍都到了汉代始由不固定的而

变为固定,在不固定的时候容易随时插入新材料,所以时代极难考定。)

在《海经》里,很有许多关于古人世代系统的材料,比了《国语》和《天问》,更要说得恢奇谲怪。现在从《大荒经》和《海内经》中摘抄在下面:

有中容之国:帝俊生中容。

有司幽之国:帝俊生晏龙;晏龙生司幽;司幽生思士,不妻,思女,不夫。

有白民之国:帝俊生帝鸿;帝鸿生白民。

有黑齿之国:帝俊生黑齿。

东海之渚中,有神,人面,鸟身,珥两黄蛇,践两黄蛇,名曰禺虢。黄帝生禺虢;禺虢生禺京。禺京处北海,禺虢处东海,是为海神。

帝舜生戏;戏生摇民。(以上《大荒东经》)

大荒之中有不庭之山,……有人三身。帝俊妻娥皇生此三身之国。

有季禺之国:颛顼之子。

帝俊生季釐,故曰季釐之国。

有缙渊,少昊生倍伐,倍伐降处缙渊。

有戴民之国:帝舜生无淫,降戴处,是谓巫戴民。

有国曰颛顼,生伯服。

鲧妻士敬;士敬子曰炎融,生驩头。

驩头人面,鸟喙,有翼,食海中鱼。……有驩头之国。

东南海之外,甘水之间,有羲和之国。有女子名曰羲和,方浴日于甘渊。羲和者,帝俊之妻,生十日。(以上《大荒南经》)

有国名曰淑士：颛顼之子。

有西周之国：……有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。

有北狄之国：黄帝之孙曰始均，始均生北狄。

有嵯山：其上有人，号曰太子长琴。颛顼生老童；老童生祝融；祝融生太子长琴，是处嵯山，始作乐风。

颛顼生老童；老童生重及黎。帝令重献上天，令黎叩下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。

有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。

有寿麻之国：南岳娶州山女，名曰女虔，女虔生季格；季格生寿麻。寿麻正立无景，疾呼无响。

大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉，三面，是颛顼之子。三面一臂。三面之人不死。

有互人之国，人面，鱼身。炎帝之孙名曰灵恧，灵恧生互人，是能上下于天。（以上《大荒西经》）

有叔歎国：颛顼之子。

有毛民之国。……禹生均国；均国生役采；役采生修鞫。修鞫杀绰人；帝念之，潜为之国，是此毛民。

有人珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。后土生信；信生夸父。

有人名曰犬戎。黄帝生苗龙；苗龙生融吾；融吾生弄明；弄明生白犬；白犬有牝牡，是为犬戎。

有国曰中轮：颛顼之子。

西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。颛顼生驩头；驩头生苗民。（以上《大荒北经》）

黄帝娶雷祖，生昌意。昌意降处若水，生韩流。韩流攸首，谨耳，人面，豕喙，麟身，渠股，豚止；取淖子曰阿女，生帝颡顛。

西南有巴国：太皞生咸鸟；咸鸟生乘釐；乘釐生后照，后照是始为巴人。

伯夷父生西岳；西岳生先龙；先龙是始生氐羌。

炎帝之孙伯陵；伯陵同吴权之妻阿女缘妇。缘妇孕三年，是生鼓、延、殳，始为侯。鼓、延是始为钟，为乐风。

黄帝生骆明；骆明生白马，白马是为鲧。

帝俊生禺号；禺号生淫梁；淫梁生番禺，是始为舟。

番禺生奚仲；奚仲生吉光，吉光是始以木为车。

少皞生般，般是始为弓矢。

帝俊赐羿彤弓素矰以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。

帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。

帝俊有子八人，是始为歌舞。

帝俊生三身；三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。

后稷是播百谷；稷之孙曰叔均，是始作牛耕。

炎帝之妻赤水之子听沃生炎居；炎居生节竝；节竝生戏器；戏器生祝融；祝融降处于江水，生共工；共工生术器；术器首方顛，是复土壤，以处江水。

共工生后土；后土生噎鸣；噎鸣生岁十有二。（以上《海内经》）

诸位看见我钞了这一大篇，或者要笑道：“像这样的荒唐之言，还值得我们去研究吗！”如果有这种意见，我一定反对。因为我们对于从前人的说话，信仰是一种态度，研究又是一种态度。前代学者所

以不能把历史学建设得好,就因为他们的学问的基础建筑在信仰上,必须好的才肯信,不好的便不肯信。至于我们现在的学问的基础则建筑在研究上,好的要研究,不好的也要研究,在研究的时候无论什么材料都是平等的。况且这种材料在历史上也自有它的地位。以前我们把儒家的古籍看惯了,只觉得古人真是这样道貌俨然的,古事真是这样有条有理的。不知这类的古人古事,都是民众建立偶像于先,而儒者乃选取其中的有力者用了自己的思想改变他们的外貌于后。我们只看见后来的一幕,没有看见前面的一幕,遂至上了他们的当,以为后来的一幕是实事而前面的一幕是谎话。不知倘使没有这些谎话,也就不会有这种所谓实事。这些荒唐之言,当然没有这回事,但当时的民众是确有这种想像,这种信仰的。论起实事来,民众的和儒家的都不真。论起传说来,民众的却是第一次的面目而儒家的已是第二次的面目了。即如上面所举,羲和是帝俊的妻,生了十个日头,在甘渊中把她的儿子太阳洗了,我们若是信《尧典》为实录的,一定驳道:“《尧典》上明说尧命羲、和钦若昊天,敬授民时,羲、和是四个人,非一个人;这四个人是男子,非女子:《山海经》上的话岂非荒谬!”但我们若是懂得古史传说很多由神话演进的,则我们真很痛快,竟在《山海经》中找到了《尧典》里的人物的老家了。(假使《尧典》记的真是实事,那么《山海经》所说自然荒谬绝伦。不幸有种种理由可以确定《尧典》起得甚后,所以《山海经》的话是民众对于宇宙的想像所构成的谎话,而《尧典》的话是儒者用了民众的谎话加以“人化、圣化”的谎话。所以《离骚经》所说的“吾令羲和弭节兮,望崦嵫而勿迫”,根据的是民众的谎话(崦嵫,日所入之山;这是说,要太阳走得慢,叫羲和的竹鞭子不要打);而王莽命刘歆做羲和的官,根据的是儒者的谎话。

## 一二 史记驺衍传

《史记》的《孟子荀卿列传》里讲起驺衍。这也是战国思想界中一个大人物。他所著的书固然没有传下来，但他的学说和古史很有重要关系。这只要看《史记》的话可以明白：

驺衍睹有国者益淫侈，不能尚德，……乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始大圣》之篇，十馀万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠：——

先序今以上至黄帝，学者所共术，大竝世盛衰，因载其机祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。

先列中国名山大川通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外，人之所不能睹。

称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。

以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之。人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃谓一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。

——其术皆此类也。然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施；始也滥耳。

王公大人初见其术，惧然顾化；其后不能行之。……



在以上这些话中,可见他的学说都是就现有状态放大和放长的。《史记》所举的四条,——(一)从黄帝推到天地未生;(二)从中国推到人所不能睹的海外;(三)历代的五德转移及其符应;(四)裨海环着的九州和大瀛海环着的大九州——两条属于历史,两条属于地理。《汉书·艺文志》的阴阳家中有《邹子》四十九篇,《邹子终始》五十六篇,可惜早已失传,无从知道这四个纲要的详细情形。但这四条中,只有第四条的学说后来衰息,在他种书里找不到相类的话(好在这一条《史记》中已大略说明白了);其余三条,我们还可以寻出些别种材料来作为解释,并可以知道他的学说后来发生过怎样大的影响。

“先列中国名山大川通谷禽兽,水土所殖,物类所珍;因而推之,及海外,人之所不能睹”,这很像现存的《五藏山经》及《海外经》。例如《南山经》云:

《南山经》之首曰雒山,其首曰招摇之山,临于西海之上。多桂,多金玉。有草焉,其状如韭而青华,其名曰祝馀,食之不饥。有木焉,其状如谷而黑理,其华四照,其名曰迷谷,佩之不迷。有兽焉,其状如禺而白耳,伏行人走,其名曰狴狴,食之善走。丽麇之水出焉,而西流注于海。其中多育沛,佩之无痾疾。

这是说明名山大川及“水土所殖,物类所珍”的。又如《海外南经》云:

贯匈国在其东,其为人匈有窍。交胫国在其东,其为人交胫。不死民在其东,其为人黑色,寿不死。岐舌国在其东。

……三首国在其东，其为人一身三首。

这都是“人之所不能睹”的。《山经》说的是中国，还参杂以真实的山川；《海外经》则完全出于想像。其想像的海外人，大都是把中国人的肢体增减而成。（三首，三身，长臂，长股，是增加的；一臂，一目，无臂，无肠，是减少的。）这很使我们知道，他们所说的虽奇怪，但仍是从他们的理性中计画来的。

从黄帝推到天地未生，我以为可以用下面的两种材料作为代表：

有“始”者，有未始有“有始”者，有未始有夫“未始有‘有始’”者。

有“有”者，有“无”者，有未始有“有、无”者，有未始有夫“未始有‘有、无’”者。

所谓有“始”者，繁愤未发，萌茏牙孽，未有形埒垠圉，无无蠕蠕，将欲生兴而未成物类。

有未始有“有始”者，天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游竞畅于宇宙之间，被德含和，缤纷茏苁，欲与物接而未成兆朕。

有未始有夫“未始有‘有始’”者，天含和而未降，地怀气而未扬，虚无寂寞，萧条霄霓，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。

有“有”者，言万物掺落根茎，枝叶青葱苓茏，萑蒹炫煌，蠖飞蠕动，蚊行吮息，可切循把握而有数量。

有“无”者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可极也，储与扈冶，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度而通光耀者。

有未始有“有、无”者，包裹天地，陶冶万物，大通混冥，深阔广大，不可为外，析豪剖芒，不可为内，无环堵之宇而生有无之根。

有未始有夫“未始有‘有、无’”者，天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形。

这是见于《淮南子·俶真训》的（《庄子·齐物论》中也有相类的话，但未发挥如此之畅）。又：

上古之时，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢以避群害；而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。

民食果蓏蜂蛤，腥臊恶臭，而伤害肠胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火以化腥臊；而民悦之，使王天下，号曰燧人氏。

这是见于《韩非子·五蠹篇》的。这两段古史说，一则讲得玄之又玄，一则推见社会进化的阶段，都出于知识阶级的理想，决没有参加民众们的成分。（民众们所要求的，只在奇怪，不在合理。）驹衍要把古代的历史，从黄帝推上去，直到天地未生的窈冥之际，或许类于上面说的一套（也说不定上面说的一套是从驹衍的书里钞下来的），因为用理智造作古史应当有这些话，这些话是和上几章引的《天问》和《大荒经》等说的古史建立于神话上的有很显著的不同。

至于“五德转移，治各有宜，而符应若兹”，这方面的材料特别多，留给后来的影响也特别大。《史记·封禅书》云：

自齐威、宣之时，驹子之徒论著终始五德之运（《集解》引

如淳曰，“今其书有《五德终始》，五德各以所胜为行”；及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。……驺衍以阴阳主运（《集解》引如淳曰：“今其书有《主运》，五行相次转用事，随方面为服”）显于诸侯，而燕、齐海上之方士传其术（按，上言燕有宋毋忌等为方仙道，故此与齐之驺衍合言之）不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。

可见他的学说结果之坏，秦、汉间人早已明白。然则他的“论著终始五德之运”是怎样的呢？《吕氏春秋·应同篇》中有很详的记载：

凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。

黄帝之时，天先见大螾大蝼。黄帝曰：“土气胜！”土气胜，故其色尚黄，其事则土。

及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰：“木气胜！”木气胜，故其色尚青，其事则木。

及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰：“金气胜！”金气胜，故其色尚白，其事则金。

及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书集于周社。文王曰：“火气胜！”火气胜，故其色尚赤，其事则火。

这便是所谓“五德转移，符应若兹”。下面它还说：

代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。

这是向快要代周的秦说法的。但它还没有说明秦的符应。到秦并

天下之后,就有人上条陈了。《封禅书》说:

秦始皇既并天下而帝,或曰:“黄帝得土德,黄龙地螾见。夏得木德,青龙止于郊,草木畅茂。殷得金德,银自山溢。周得火德,有赤乌之符。今秦变周,水德之时。昔秦文公出猎,获黑龙,此其水德之瑞。”

始皇听了这番有凭有据的话,就做出一番“似因而实创”的事来。《秦始皇本纪》说:

推终始五德之传,以为周得火德,秦代周,德从所不胜,方今水德之始。改年始朝贺皆自十月朔,衣服旄旌节旗皆上黑,数以六为纪,符法冠皆六寸,而舆六尺,六尺为步,乘六马。更名河曰德水,以为水德之始。刚毅戾深,事皆决于法,刻削毋仁恩和义,然后合五德之数。于是急法,久者不赦。

自从这个五行说侵入了历史的范围,成为“五德终始说”后,不独在秦在汉在新都大显其权威,而且在古代史中也着实做过许多捣乱的行为。到现在,翻开古代史来,随处都是霉烂的五行色彩和呆板的五行式的排列。这是后话,暂且不提。

总合以上事实,驹衍的学说确有开拓胸襟的地方,但他的“五德终始说”实在留下一种极不好的影响:阿谀之徒想迎合君上就用它做工具,君上想愚弄人民也就用它做工具,古史家想把一班虚无缥缈的古帝王傅合在坚实的基础上也就用它做工具。这谅来在他创造这套玩意儿的时候所没有想到的。

## 一三 吕氏春秋

在以前的讲义里,我们知道最古的人帝是黄帝(郗子讲少皞氏鸟名官的理由首举“黄帝氏以云纪”,展禽讲祭法亦首言“有虞氏禘黄帝而祖顓琐”,驹衍推至天地未生,“先序今以上至黄帝,学者所共术”)。但是到了战国后期,大家觉得仅仅止于黄帝有些不满足了,很想再堆几个人上去。上面举的驹衍的宇宙观,他要伸得长,放得广,虽则书已失传,不能知道他所定的古史系统如何,但看《韩非子》所举的有巢氏和燧人氏的名字用了学者的理想所构成的,也许是这一套。惟有巢氏们和黄帝的关系,书上还没有说起。到了《吕氏春秋》,我们才寻出一个确实放在黄帝上面的人帝——神农氏。

《吕氏春秋》是吕不韦集合了他的门下的宾客们作的,著作地点在秦,著作时期在秦始皇八年(《序意篇》曰:“维秦八年,岁在涪滩。”)这是战国末年的一座智识的宝库。

神农这个人,我们在以前还没有听说过。《孟子》中固然有一句“为神农之言者许行”,但这“神农”二字是一个人名呢? 还是一种农作的方法呢? 还是善于为农的人的通称,与“良工”,“硕儒”相等的呢? (《吕氏春秋·季夏纪》云:“无发令而干时,以妨神农之事。水潦盛昌,命神农将巡功举大事则有天殃。”高诱注云:“神农能殖嘉谷,……后世因名其官为神农。”然则神农亦可作官名。)书上没有说明,我们不能知道。

到了《吕氏春秋》,我们才知道神农实是一个人,他是古代的一

个帝王。他的事迹有下列数条：

夙沙之民自攻其君而归神农。（《用民》）

昔者神农氏之有天下也，时祀尽敬而不祈福也，其于人也忠信尽治而无求焉。（《诚廉》）

神农之教曰：“士有当年而不耕者，则天下或受其饥矣。女有当年而不绩者，则天下或受其寒矣。”（《爱类》）

神农十七世有天下，与天下同之也。（《慎势》）

他是在黄帝之前的：

故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也；虽神农、黄帝其与桀、纣同。（《情类》）

无讶无訾，一龙一蛇，与时俱化而无肯专为，……物物而不物于物，……此神农、黄帝之所法。（《必己》）

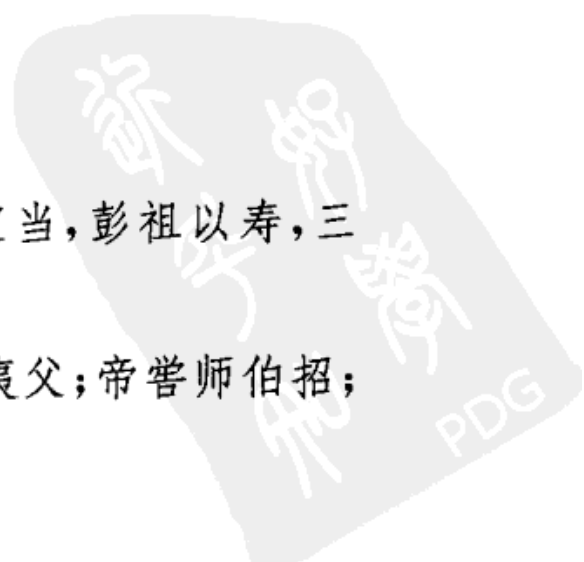
然而以理义斫削，神农、黄帝犹有可非，微独舜、汤。（《离俗览》）

为天下及国，莫如以德，莫如行义，……此神农、黄帝之政也。（《上德》）

他是在五帝之前的：

变化应求而皆有章，因性任物而莫不宜当，彭祖以寿，三代以昌，五帝以昭，神农以鸿。（《执一》）

神农师悉诸；黄帝师大挠；帝颛顼师伯夷父；帝喾师伯招；帝尧师子州支父；帝舜师许由。（《尊师》）



我们看了以上这些材料,可以说:在《吕氏春秋》这个时代,古帝王中时代最前,地位最高的,莫过于神农了。但这原是驳衍以前“学者所未术”的呵!

《吕氏春秋》供给我们的上古史的知识,不仅黄帝之前有神农而已,又有一个最新出、最奇突的名词,便是“三皇、五帝”。

帝,我们看见的已不少了:《孟子》和《尧典》中有帝尧、帝舜,《国语》中有炎帝、黄帝、帝喾,《楚辞》中有帝高阳,《山海经》中有帝俊、帝鸿,《荀子》中有五帝。我们看熟了。皇,《楚辞》中有东皇、西皇、上皇、后皇,我们也记得是专称上帝的。为什么还有三皇呢?为什么三皇竟和五帝合称,又从天上降到地下来呢?为什么三皇在五帝之前,竟是“首出御宇”的人王呢?这是一个大问题,我们不要轻易放过。

关于这方面的材料,有以下诸节:

天地大矣,生而弗子,成而弗有,万物皆被其泽,得其利,而莫知其所由始,此三皇、五帝之德也。(《贵公》)

夫取于众,此三皇、五帝之所以大立功名也。(《用众》)

夫孝,三皇、五帝之本务而万事之纪也。(《孝行览》)

“三皇、五帝”这个名词,书中一共提起了三次。五帝是怎样的五个人,它是说明的。除上面所引的《尊师》一节外,还有《古乐篇》中的:

昔黄帝令伶伦作为律。……帝颛顼令飞龙作效八风之音。……帝喾命咸黑作为声歌。……

帝尧立,乃命质为乐。……帝舜乃令质修《九招》、《六



列》、《六英》以明帝德。

这依然是“黄帝——帝颛顼——帝喾——帝尧——帝舜”这样的排列着。这个系统，和《论语》中展禽的话最相近，而和《周语》中太子晋的话，《晋语》中司空季子的话，《左传》中郟子的话颇不同，因为他们说到黄帝时一定连带说及炎帝，而这里却毅然决然地把炎帝撇开了。所以撇开的理由是否由于凑成五帝的不方便，或是对他已经失去了信仰，我们不能知道。

至于三皇是怎样的三个人，《吕氏春秋》的作者没有说。他们常把神农放在黄帝之前，是否看他作三皇之一，也没有说。我们只能空洞地知道“三皇”这一名，和读《荀子》时只能空洞地知道“五帝”这一名一样。

我们作古史研究到了此地，应当发生几个疑问了，便是：《论语》中只说三代（如“周监于二代”，“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕”，“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”等，都以夏、商、周三代并举），《孟子》中则有“三王”和“五霸”，《荀子》中又有“五帝”，《吕氏春秋》中于“五帝”之外更有“三皇”，为什么古代帝王系统的排列法老是“三、五；三、五”？为什么一样的有天下之君，最早的称“皇”，后来的改称“帝”，更后的又改称“王”？为什么露脸最早的是三王，较后的乃是三王以前的五帝，最后的倒是五帝以前的三皇？

这种问题，并非单有我们会发，就是战国时人也会发。所以《吕氏春秋》里亟要说明为什么“帝降为王”，而云：

昔舜欲旗古今而不成，既足以成帝矣。禹欲帝而不成，既足以正殊俗矣。（《谕大》）

昔有舜欲服海外而不成，既足以成帝矣。禹欲帝而不成，

既足以王海内矣。(《务大》)

可见他们的意思,必须“旗古今,服海外”的才可为“皇”(?),否则只可成“帝”,再差一点只可称“王”了。这是说明名号不同由于道德和能力的不同;正如孟子对于“德位合一说”的疑问,说益、伊尹、周公的不有天下为的是继世有天下的人不像桀、纣的坏,说仲尼的不有天下为的是没有天子荐之于天,全由于机会的不同。在战国时候,大家听了这些解释也就满意了;但是我们呢?

## 一四 吕氏春秋(十二纪中的五帝)

在《吕氏春秋》中还有一些话和后来人承认的古代帝王系统有大关系而在本书里却甚可疑的,是《十二纪》中的五神和五帝。文云:

孟春之月,日在营室,昏参中,旦尾中。其日甲乙。其帝太皞;其神勾芒。……

仲春之月,日在奎,昏弧中,旦建星中。其日甲乙。其帝太皞;其神勾芒。……

季春之月,日在胃,昏七星中,旦牵牛中。其日甲乙。其帝太皞;其神勾芒。……

孟夏之月,日在毕,昏翼中,旦婺女中。其日丙丁。其帝炎帝;其神祝融。……

仲夏之月,日在东井,昏亢中,旦危中。其日丙丁。其帝

炎帝；其神祝融。……

季夏之月，日在柳，昏心中，旦奎中。其日丙丁。其帝炎帝；其神祝融。……

中央土。其日戊己。其帝黄帝；其神后土。……

孟秋之月，日在翼，昏斗中，旦毕中。其日庚辛。其帝少皞；其神蓐收。……

仲秋之月，日在角，昏牵牛中，旦觜嵩中。其日庚辛。其帝少皞；其神蓐收。……

季秋之月，日在房，昏虚中，旦柳中。其日庚辛。其帝少皞，其神蓐收。……

孟冬之月，日在尾，昏危中，旦七星中。其日壬癸。其帝颛顼；其神玄冥。……

仲冬之月，日在斗，昏东壁中，旦轸中。其日壬癸。其帝颛顼；其神玄冥。……

季冬之月，日在婺女，昏娄中，旦氐中。其日壬癸。其帝颛顼；其神玄冥。……

这《十二纪》是把十二个月的天象、地文、神道、祭祀、数目、声律、臭味、颜色、政事、禁忌……一切按五行方式分配的，和汉人的《洪范五行传》相同。自从驸衍“睹有国者益淫侈，不能尚德”，思纳之于轨物之中，“乃深观阴阳消息”而倡导阴阳五行说，使得无论什么事情都得到它的固定的秩序。适值战国之末，一二强国有了统一天下的趋势，一班学者忙着制礼作乐，豫备统一后的设施，便接受了这个阴阳五行说，拿了它的方式来创造制度，于是有《十二纪》中的齐齐整整的一大套。（《荀子·非十二子篇》云：“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行，甚僻违

而无类,幽隐而无说,闭约而无解。……子思唱之,孟轲和之。世俗之沟犹瞽儒嚶嚶然不知其所非也,遂受而传之。”案子思书无传,不知怎样,若孟轲则《孟子》七篇现在,其中毫无五行气息,而荀子乃以五行之说冤枉他,何也?大约因孟轲是驺人,和驺衍的地方相近,他的弟子或有些闻驺衍之风而悦之者,所以孟轲和驺衍的学说,远处的人便分不清了。)制礼的事倘要斟酌社会情形而定,本来是极难的;现在有了这样整整齐齐的一个方式,只要你会排列,便立刻可有一个大规模的计划出现,岂不使得一班投机的政治学家要大欢迎大使用起来。秦、汉间出来的礼制所以特别富于阴阳五行的气味,就因为这个缘故。《吕氏春秋》的《十二纪》所以会得由好事的礼家抄合为《月令》,置入《礼记》,说为周公所作,也就为了这个缘故。

如今我们再把这主管十二个月的五帝和五神看一下:

春天三个月,是帝太皞、神勾芒管的;

夏天三个月,是帝炎帝、神祝融管的;

中央(不属于哪一季,但每一季中都割出一部分来;看现在的黄历,在立春、立夏、立秋、立冬之前都有“土王用事”十八天,即是这个),是帝黄帝,神后土管的;

秋天三个月,是帝少皞、神蓐收管的;

冬天三个月,是帝颛顼、神玄冥管的。

这几个帝的名字,我们在前数章都已看见,虽则除了黄、炎之外还没有冠上帝号。几个神的名字,《左传》上也都提起:

夫物,物有其官,官修其方,朝夕思之。……官宿其业,其物乃至;若泯弃之,物乃坻伏,郁湮不育。故有五行之官,是谓五官,实列受氏姓,封为上公,祀为贵神。……木正曰勾芒,火

正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。……少皞氏有四叔：曰重、曰该、曰修、曰熙，实能金、木及水；使重为勾芒，该为蓐收，修及熙为玄冥；世不失职，遂济穷桑。此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融。共工氏有子曰勾龙，为后土。此其二祀也。……（《左传》昭公二十九年）

这一段晋史蔡墨的话和《吕氏春秋》所记的若合符节，本来可以增加《十二纪》中的帝神的信实的程度。不幸《左传》有刘歆窜乱的嫌疑，这几句话也颇有窜乱的痕迹，所以我们还是不能信它。按，少皞这人，郟子自言是他的祖先，与太皞为任、宿诸国祖先的相同，他们二人都出在东方小国，和西方本无关系。今以太皞属木属东属春，以少皞属金属西属秋，地位虽抬高不少，但他们本来一伙儿的到此不得不“劳燕分飞”了。（《左传》定四年：“分鲁公以大路大旗，……因商、奄之民，命以《伯禽》，而封于少皞之虚”，可证鲁地即少皞原地。而《封禅书》云：“秦襄公居西陲，自以为主少皞之神，作西畴祀白帝”，则从东转西了。盖秦居西方主金德，及少皞为金德之帝诸说，都是五行说进步之后产生的。）这是一件。《淮南子·时则训》是钞《十二纪》的，却没有“其帝……其神……”的话。《十二纪》里自有“其祀户”（春），“其祀灶”（夏），“其祀中霤”（中央），“其祀门”（秋），“其祀行”（冬）的话，这便是《白虎通》里所说的“五祀”，和《左传》所说的以勾芒等为“五祀”，名同而说异。若《十二纪》中既以所祀之勾芒等神为五祀，又以所祀之户灶等为五祀，不是重复了或冲突了吗？这是第二件（此崔觐甫先生《史记探源》说）。至于所以有此窜乱之故，等以后讲到新莽一朝的古史观时再讨论罢。

《十二纪》中有了这些文字之后，少皞的势力就大增了，他不但自己占了一个帝位，并且他的四个儿子占了三个神位。向来地位

很低的太皞,这时也跳起来了,占了帝的首座了。已经被黄帝们排挤掉的炎帝这时复了辟。那“以水纪官”的共工自身虽没有着落,幸亏他的儿子还做得一个神。

上一章里,我们说过,从《尊师》和《古乐》两篇看,五帝的系统是:

(1)黄帝——(2)帝颛顼——(3)帝喾——(4)帝尧——(5)帝舜。

现在从《十二纪》看,五帝的系统是:

(1)太皞——(2)炎帝——(3)黄帝——(4)少皞——(5)颛顼。

这两张榜只有黄帝和颛顼是一致入选的,其余六人则此有彼无,此无彼有。但是就把黄帝和颛顼看来却也不同:第一个系统是颛顼紧接黄帝的,第二个系统是颛顼与黄帝之间夹着少皞一代的。究竟哪一个对呢?《吕氏春秋·序意篇》云:

尝得学黄帝之所以诲颛顼矣:“爰有大圜在上,大矩在下;汝能法之,为民父母。”

这几句话颇像《论语》中的“尧曰咨尔舜”一段文和伪《大禹谟》的“人心惟危”十六字。可见本书的作者实是把颛顼继承黄帝的,并不知道其间曾有少皞一代。这也是《十二纪》中有窜乱的一证。(也许有人说,这个排列法只是五行的次序,不是帝王相承的系统。但有了五行的次序之后,帝王相承的系统就跟着走了;而且窜乱《十二纪》的目的即在于改变帝王相承的系统,理由俟下面详说。)

上列两个五帝系统,都是很重要的。第一系统所支配的时代,从战国末起,至西汉末止,约得二百五十年。第二系统所支配的时代,从西汉末起,到现在止,凡一千九百余年。这两个系统都出于《吕氏春秋》这部书上,也是怪巧的一件事。

我郑重的声明：这一章原不应列在这里，以淆乱旧史系统演变的程序；只因这一个支配力最强最久的五帝系统出在这部书上，又是被录入《礼记》的，大家看作吕氏原文，所以趁讲到《吕氏春秋》的方便，就接写下去了。将来修改时，还是要把次序移易的。

## 一五 史记秦始皇本纪(三皇)

《吕氏春秋》作成了十八年，秦王政便削平六国，统一天下了。于是他命令丞相、御史道：

寡人以眇眇之身，兴兵诛暴乱，赖宗庙之灵，六王咸伏其辜，天下大定。今名号不更，无以称成功，传后世。其议帝号！

丞相王绾、御史大夫冯劫、廷尉李斯等都说：

昔者五帝地方千里，其外侯服、夷服诸侯或朝或否，天子不能制。今陛下兴义兵，诛残贼，平定天下，海内为郡县，法令由一统，自上古已来未尝有，五帝所不及。臣等谨与博士议曰：古有天皇，有地皇，有泰皇；泰皇最贵。臣等昧死上尊号，王为“泰皇”。……

秦王批道：

去“泰”著“皇”，采上古“帝”位号，号曰“皇帝”。……（《秦始



皇本纪》)

这便是“皇帝”一名的来历。这便是“三皇、五帝说”的鼓吹的效果。而我们读《吕氏春秋》时所起的“三皇是怎样的三个人”的疑问也在这里得到答案了：他们是天皇、地皇、泰皇；并没有神农氏在内。

我们对于天皇、地皇这两个名词好生面善。西周时人说“皇天上帝”(见《尚书》)；东周时人说“皇天后土”(见《左传》)。现在“天皇”之名就是从“皇天”倒转来的，“地皇”之名就是从“后土”翻译来的，恐怕依旧是天地之神罢？泰皇之名，前虽未闻，但《楚辞·九歌》中有东皇太一，“泰”和“太”古字是通的，也许是他。如果这个猜想不错，则他到这时已由东皇升做了泰皇了。凡是用“泰”作名位的形容词的都含有最高的意思，如周的第一个王是太王，齐的第一个公是太公，东方的最高的山是泰山。李斯们说“泰皇最贵”，“泰”确是尊贵的称呼呵！

不但此也，“泰”字在战国、秦、汉间常和别的名词合成一个术语。例如：

《易》有太极，是生两仪。(《易·系辞传》)

太上贵德，其次务施报。(《礼记·曲礼》)

神合乎太一；……精通乎鬼神。(《吕氏春秋·勿躬》)

有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。(《列子·天瑞》)

登太皇，冯太一，玩天地于掌握之中。(《淮南子·精神训》)

从这些地方看来，这“泰”字所作的形容词都带有神圣高迈的意味，



很像西周时所用的“皇”字。（“泰”“皇”二字都是形容词，但合起来可以成一最高古的帝的名称，正如“太”、“上”二字都是形容词，但合起来可以成一道教教主的名称——如《太上感应篇》中的“太上”。）

在《秦始皇本纪》里，我们只能知道三皇的权威比五帝为大，在三皇中以泰皇为最贵。除此之外，它再没有说什么了。我们要寻三皇的材料，在纬书以后固然很多，但已经换了一番面目，即泰皇也已改称为人皇。所以我们要看没有大变样子时的三皇，只能在西汉的材料里找去，这似乎只有《封禅书》和《淮南子》有些说起的，但又不称为天皇、地皇而称为天一、地一，泰皇也改称为泰一和泰帝了。《汉书·郊祀志》道（《封禅书》文同，但因《史记》略有脱误处，故举此）：

亳人谬忌奏祠泰一方，曰：“天神贵者泰一，泰一佐曰五帝。古者天子以春秋祭泰一东南郊，日一太牢七日；为坛，开八通之鬼道。”于是天子（汉武帝）令太祝立其祠长安城东郊，常奉祠如忌方。

其后人上书言“古者天子三年一用太牢，祠三一：天一、地一、泰一”。天子许之，令太祝领祀之于忌泰一坛上，如其方。……

上遂郊雍，至陇西，登空桐，幸甘泉，令祠官宽舒具泰一祠坛，祠坛放亳忌泰一坛，三陔；五帝坛环居其下，各如其方；黄帝西南，除八通鬼道。泰一所用如雍一畴物，而加醴枣脯之属，杀一牝牛，以为俎豆牢具；而五帝独有俎豆醴进；其下四方地为膍，食群神从者及北斗云。……祭日以牛，祭月以羊、彘特。泰一祝宰则衣紫及绣；五帝各如其色；日赤，月白。十一

月辛巳朔旦冬至吻爽，天子始郊拜泰一；朝朝日，夕夕月，则揖；而见泰一如雍郊礼。……

其秋，为伐南越，告祷泰一。以牡荆画幡日月北斗登龙，以象太一三星；为泰一铎旗，命曰灵旗，为兵祷，则太史奉以指所伐国。……

初，天子封泰山，泰山东北址，古时有明堂处，处险不敞。上欲治明堂奉高旁，未晓其制度。济南人公玉带上黄帝时明堂图。……于是上令奉高作明堂汶上，如带图。及是岁修封，则祠泰一、五帝于明堂上坐，合高皇帝祠坐对之。……

明年，幸泰山。以十一月甲子朔旦冬至日，祀上帝于明堂。后每修封，其赞飨曰：“天增授皇帝泰元神策，周而复始。皇帝敬拜泰一！”

从以上这些记事看来泰一之祀是极盛于汉武帝时的。那时的泰一是在三一之中，又在三一之外的。他是天神，是上帝，是统属五帝和北斗、日、月的。他的位置之高，等于现在的玉皇大帝。

《淮南子》中也说：

太微者，太一之庭也。紫宫者，太一之居也。（《天文训》。《史记·天官书》亦云：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”）

昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。扶木在阳州，日之所曷；建木在都广，众帝所自上下。（《地形训》）

它说天上的几个星座是太一的宫庭，又说从昆仑丘上天可以直到

太帝之居,又在太帝之下著“众帝”,表明太帝是许多天帝中最高的,都可和“天神贵者泰一,泰一佐曰五帝”及“泰皇最贵”等话相印证。

这样看来,泰皇(或太帝,太一)是纯粹的一个上帝了吗?这也不然,那时确有人替他编造些事迹的。《郊祀志》说:

闻昔泰帝兴神鼎一;一者一统,天地万物所系象也。黄帝作宝鼎三,象天地人。禹收九牧之金,铸九鼎,象九州。

泰帝使素女鼓五十弦瑟,悲。帝禁不止,故破其瑟为二十五弦。

在这两条里,可见泰帝是一个生人,他是在禹和黄帝之前作帝王的。

他究竟是神呢?还是人呢?真使我们没法下断语了。我的意思,以为既有五帝,斯有冠于五帝之前的泰帝;既有三皇,斯有冠于三皇之前的泰皇;既有上帝,斯有人帝;既有上皇,斯有人皇:他们高兴称他为帝就称帝,高兴称他为皇就称皇,高兴把上帝拉下世间来就拉,高兴把人帝捧上天去也就捧;在这个时候,大家嘴里的古史和神话是不分的,不是他们不肯分,实在他们也想不到分。

他们既经辛辛苦苦造起了这种偶像,为什么后来就不听见人家提起,以至于消失了呢?看《郊祀志》,便可知道他们在西汉时受过两次打击:

其一,成帝二年,丞相匡衡等奏请废诸妄造之祠,于是孝武所立的薄忌太一和三一之属皆罢。

其二,匡衡免官后,甘泉泰畤(即上面记的太一祠坛)旋复。至平帝元始五年,王莽奏徙甘泉泰畤于长安的南郊,上尊称曰“皇天

上帝泰一”，和北郊的“皇地后祇”相对，从此以后，大家只记得“皇天上帝”，把末尾的“泰一”忘失了，回复到东周时祭祀皇天后土的老样子。

我们读史到这种地方，应当觉悟时势的变迁和古史传说的变迁的关系的密切。战国时，制造古史成了狂热，帝呀，皇呀，日出而不已，出得愈后的占的地位愈高。到了秦、汉，“车同轨，书同文，行同伦”，各方面都趋于统一，不容异说纷纭，所以古史传说也就渐渐地收束起来；如三一，如泰帝，本是战国时人没有造完工的，这时虽靠了帝王之力在神灵中占得一个地位，但在民间和学术界却再不能得到深切的信仰了。一朝儒者得势，便立刻把它废除，或把它合并。固然他们传衍的时间也有二百年左右，并不比黄帝、炎帝们在战国时经历的时间为少，但黄帝、炎帝们已在这个短时期内打好坚实的基础，而他们则还是些若存若亡的人物。相形之下，真要叹他们遭值的不幸了！

## 一六 史记封禅书(封禅的故事)

自从驹衍一辈人讲帝王易代由于五德转移，在转移的时候必有祥瑞符应以表示新王的受命，于是有“封禅说”出现。

“封禅”二字合为一名，不见于经典。《尧典》中有“封十有二山”之文；《书大传注》云：“封，亦坛也。”《风俗通义》云：“禅，谓坛埴。”可见封禅二字之义都是祭坛。但战国末年的人用这二字成为一名时便另有一种意思，而西汉时人用这名时又另有一种意思。

《史记·封禅书》里记着管仲的一段话（这当然是不真的，因为

齐国人的喜说管仲正如鲁国人的喜说周公。驺衍一班人出在齐国,所以管仲就会讲封禅了),可以明白封禅一名在战国末年的意义。

古之封禅,邠上之黍,北里之禾,所以为盛;江、淮之间,一茅三脊,所以为藉也。东海致比目之鱼,西海致比翼之鸟,然后物有不召而自至者十有五焉。

这是说如果帝王要封禅,一定要有比目鱼、比翼鸟、三脊茅……和其他十五种祥瑞的东西然后可以举行,可见举行这个大典并非人力所能为。这些东西为什么要出来,出来之后又为什么要封禅呢?《史记》说明道:

自古受命帝王曷尝不封禅,……未有睹符瑞见而不臻乎泰山者也。

因为帝王新受天命,所以天有符瑞出现;而这个受命之君便应到泰山去筑坛而祭以答谢上天的好意。这是战国末年的人设想的“真命天子”出来时应有的神和人的交通感应的一种仪式。

到了汉代,天位已定,不必去希望有什么新受命的天子出来了,所以封禅的意义也随着改变:

少君言上曰:“祠灶则致物;致物而丹砂可化为黄金;黄金成,以为饮食器,则益寿;益寿,而海中蓬莱仙者乃可见;见之,以封禅,则不死,黄帝是也。……”

齐人公孙卿……有札书,曰:“黄帝得宝鼎宛胸,……仙登

于天。”……因嬖人奏之；上大悦，乃召问卿。对曰：“受此书申公。……申公，齐人，与安期生通，受黄帝言，无书；独有此鼎书，曰：‘汉兴，复当黄帝之时。’曰：‘汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上太山封。’申公曰：‘汉主亦当上封，上封则能仙登天矣！……’”于是天子曰，“嗟乎，吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳！”

齐人丁公年九十馀，曰：“封禅者，合（《汉书》作“古”）不死之名也。……”（俱见《封禅书》）

在这几段里，可见汉武帝时的方士口中的封禅便是皇帝的炼丹求仙，而这一班方士也多是齐人。

《封禅书》说：

自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运。……宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门子高，……皆燕人，为方仙道。……而燕、齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。

以上几句话是对于两种封禅说的来源的最好的说明。必须受命的帝王然后得封禅，这是主张终始五德之运的驺衍一派人的说法。封禅则能仙登天，这是为方仙道的羨门高以后的一派人的说法。看齐人讲神仙的这样多，则燕学的普及于齐从可知了。

自从封禅说由齐人奏给了秦始皇，于是他就做了第一个实行封禅的人（正如他的依据水德改制度，依据“三皇、五帝说”称皇帝，是他自以为因袭而实际上却是创造）。《封禅书》云：

即帝位三年，东巡郡县，祠骆峰山，颂秦功业。于是征从齐、鲁之儒生博士七十人，至乎泰山下。诸儒生或议曰：“古者封禅，为蒲车，恶伤山之土石草木；埽地而祭，席用菹稭，言其易遵也。”始皇闻此议各乖异，难施用，由此绌儒生；而遂除车道，上自太山阳，至巅，立石颂秦始皇帝德，明其得封也；从阴道下，禅于梁父。……

第二个实行封禅的是汉武帝。《封禅书》云：

天子既闻公孙卿及方士之言，黄帝以上封禅皆致怪物，与神通，欲放黄帝以上接神仙人蓬莱士，……而颇采儒术以文之。群儒既已不能辨明封禅事，又牵拘于《诗》、《书》古文而不能骋。上为封禅祠器示群儒，群儒或曰：“不与古同。”徐偃又曰：“太常诸生行礼，不如鲁善。”周霸属图封禅事。于是上绌偃、霸，而尽罢诸儒不用。

秦、汉时的齐、鲁儒生这样地喜欢讲封禅，而到了实行这个典礼的时候总是“议各乖异”而至为皇帝所罢绌，为的是什么？就为这件事本是空中楼阁，虽在天下刚统一的时候有用它来点缀升平的需要，但是阴阳家讲了，神仙家也来讲，鲁的儒家也来讲，讲的人太多，七嘴八张，以致皇帝摸不着头路，不得不把他们撵走了而后已。这是从伪制度变成真制度时的应有的苦恼！

于是我们又要说到古史了。在封禅说之下生出来的古史有两种：其一是七十二代的帝王受命封禅的故事，其二是黄帝成仙的故事。上一种故事是从封禅的第一义中（答谢天命）生出来的；下一种故事是从封禅的第二义中（上封登天）生出来的。

先说第二种故事。以前讲黄帝,说他是人帝的也有,说他是天帝的也有,但没有说他求仙的。因为他如果是天帝固用不着求仙,就是人帝也本由天上降下来,死了当然回到天上,也用不着去要求上天。自从研究方仙道的一班燕人说一个凡胎只要经过了许多时候的修炼就会变成仙人,而秦皇、汉武虽称了“皇帝”却肯把自己的身分降低,不看自己是天人而仍看自己是凡人,于是急切求不死的方法,而黄帝不死的故事于以应运而发现。《封禅书》中引申公的话道:

黄帝时万诸侯,而神灵之封居七千。天下名山八而三在蛮夷,五在中国;中国华山、首山、太室、太山、东莱。此五山,黄帝之所常游,与神会。黄帝且战且学仙;患百姓非其道者,乃断斩非鬼神者。百馀岁,然后得与神通。……其后黄帝接万灵明廷。……黄帝采首山铜,铸鼎于荆山下。鼎既成,有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑,群臣后宫从上者七十馀人,龙乃上去。馀小臣不得上,乃悉持龙髯。龙髯拔堕,堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天,乃抱其弓与胡髯号。故后世因名其处曰鼎湖,其弓曰乌号。

又说:

济南人公玉带上《黄帝时明堂图》。《明堂图》中有一殿,四面无壁,以茅盖;通水圜宫垣;为复道;上有楼,从西南入,命曰昆仑,天子从之入以拜祠上帝焉。

方士有言黄帝时为五城十二楼以候神人于执期,命曰迎年。……



公玉带曰：“黄帝时虽封太山，然风后、封巨、岐伯令黄帝封东太山，禅凡山，合符，然后不死焉。”

在这种空气之下，就造成了司马迁所谓“百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之”的许多文字。（《封禅书》云：“或曰：‘自古以雍州积高，神明之隩，故立時郊上帝，诸神祠皆聚云。盖黄帝时尝用事，虽晚周亦郊焉。’其语不经见，搢绅者不道。”也是这个意思。）

至于第一种故事，则封禅书中既引管仲的话道：

古者封泰山，禅梁父者七十二家。

又引孔子的话道：

孔子论述《六艺》传，略言易姓而王，封泰山禅乎梁父者，七十馀王矣。

照这样说，自从远古到周代，受命之王竟有七十余个之多。但我们从夏、商、周推上去，无论用何种五帝说、三皇说，或把许多冲突重复的系统集合在一起，总填不满这七十馀的空格。这个数目实在放得太远了，恐怕骑衍从黄帝推到天地未生时还不至这样的夥多罢。

然而我们看下去，不免又爽然了。孔子说了“七十馀王”之后便说“其俎豆之礼不章，盖难言之”；管子说了“七十二家”之后便说“夷吾所记者十有二焉”。他们虽敢喊出七十馀的数目来，却不敢说出这七十馀王的名号。此无他，一时还没有这许多耳。可是就是管子所记得的“十有二”个已足使我们增广见闻了。他说：

昔无怀氏封泰山,禅云云。虞羲封泰山,禅云云。神农封泰山,禅云云。炎帝封泰山,禅云云。黄帝封泰山,禅亭亭。颛顼封泰山,禅云云。帝侖封泰山,禅云云。尧封泰山,禅云云。舜封泰山,禅云云。禹封泰山,禅会稽。汤封泰山,禅云云。周成王封泰山,禅社首。皆受命,然后得封禅。

这一个帝王受命和朝代传衍的系统,三代(禹、汤、周成王)是我们早知道的。五帝(黄帝、颛顼、帝侖、尧、舜)虽不是早知道,但这些名字从《论语》到《国语》已全提及,而且这个系统到《吕氏春秋》也固定了。神农,我们虽知道得很后,但在《吕氏春秋》中也出面了。现在何来此无怀氏和虞羲二人,竟毫无愧怍地高踞在五帝和神农的前边而算是古代的帝王?

虞羲一名,我们在前边提起的许多书中都未见过。只有《楚辞》的《大招》里曾说:

代、秦、郑、卫,鸣竽张只。伏戏《驾辨》,楚《劳商》只。讴和《阳阿》,赵箫倡只。

“伏戏”与“虞羲”同音,当是一人。但单看《大招》,只能证明伏戏是一种乐调的创作者,只能证明他的驾辨之曲曾和楚的《劳商》(“劳商”与“离骚”为双声,当是一名,游国恩先生说),赵的《阳阿》,以及代、秦、郑、卫之曲同为战国、秦、汉间流行的乐调,并不能证明他是一个古帝王。(《大招》里有一句“小腰秀颈,若鲜卑只”,陆侃如先生云:“鲜卑邑于紫蒙之野(在今奉天西南部),名叫东胡。初与匈奴对峙;当秦、汉之际,被冒顿打败了,就移居鲜卑山(在今奉天西北部),改称鲜卑。……在战国时人的作品,如何能有这名称?

……”——《大招招魂远游的著者问题》。这可见《大招》的著作时代实在不早。)

《离骚》中又有一句“吾令丰隆乘云兮，求宓妃之所在”。宓妃当是虞羲之妃或虞羲之女。但仅仅有这一句，也不足以证明他是神农氏以前的古帝王。

惟有《战国策》却明白承认虞羲是神农以前的王者。《赵策》二写赵武灵王驳赵造谏用胡服的话道：

古今不同俗，何古之法！帝王不相袭，何礼之循！宓戏、神农，教而不诛。黄帝、尧、舜，诛而不怒。及至三王，观时而制法，因事而制礼。……

这确是“宓戏——神农——黄帝——尧——舜”这样排列的。然而《战国策》之作已在秦并天下之后，虞羲的出世实在是够迟的了。他的事迹怎样，《封禅书》、《战国策》都没有讲起。我们只能空洞地知道那时曾有这一个新系统。

至于无怀氏这个古帝，我们真惭愧，在故纸堆中不但找不出他的事迹，连引用这个名字的也找不出来。有之则是从封禅的十二代中钞了去的。

## 一七 庄子

于是我们要讲到《庄子》了。庄子这部书，通常都因庄子与惠施为友，而惠施是梁惠王时的相(司马彪说)，故把这书的时代放得



很早。但庄子是什么时候人是一个问题,《庄子》这部书是什么时候所编的又是一个问题。就说庄子这个人早,未必这部书也早。因为这部书是集合道家或与道家性质相近的许多单篇论文而成的,古时的一篇文章就是现在的一种书,所以《庄子》实在是一部“道家丛书”,和《易十翼》之为“《易》学丛书”,《大小戴记》之为“《礼》学丛书”一样。

《庄子》这部书,以前怀疑的人很多;但他们只敢怀疑它的《外篇》和《杂篇》而不敢怀疑它的《内篇》。最近傅斯年先生从《庄子·天下篇》里发见《齐物论》为慎到所作(《天下篇》云:“慎到弃知去己,……舍是与非,……故曰至于若无知之物而已,无用贤圣,夫块不失道”,均与《齐物论》宗旨合;至云“齐万物以为首”,则《齐物》的篇名已直揭出来了。)容肇祖先生又从《史记》中“慎到著十二论”一语证明《齐物论》为慎到的十二论之一。这个发见确是很精当的,所以他们虽未正式作文发表,我已在这里引用了。按《史记·孟子荀卿列传》云:

慎到,赵人;田骈、接子,齐人;环渊,楚人;皆学黄、老道德之术,因发明序其指意。故慎到著十二论,环渊著上下篇,而田骈、接子皆有所论焉。

“黄、老”是汉初的名词,慎到一班人据《史记》说是“齐之稷下先生”,与淳于髡同时,则尚在战国中期,为什么他们竟会学起黄、老之术来呢?可见他们的思想和汉初的道家很相像(也许汉初的道家是导源于这一班人的),所以司马迁便把他们误认了。在这种情势之下,他们的著作自有被收入《庄子》的可能。又陆德明《经典释文叙录》云:

庄生宏才命世，辞趣华深。……后人增足，渐失其真。故郭子玄云：“一曲之才妄窜奇说，若《阙奕》、《意修》之首，《危言》、《游鳧》、《子胥》之篇，凡诸巧杂，十分有三。《汉书·艺文志》，‘《庄子》五十二篇’，即司马彪、孟氏所注是也。言多诡诞，或似《山海经》，或类《占梦书》，故注者以意去取。”其《内篇》众家并同，自馀或有《外》而无《杂》。……

在这一段里，可见《庄子》这部书到西汉之末刘向们作《七略》的时候，类似《山海经》和《占梦书》的东西已经一齐堆进了；直到郭象注本始大加删削，把五十二篇缩成三十三篇。但是他只去掉阴、阳术数的文字而已；其他作道家之言的还完全保存着。因此，我们可以说：《庄子》各篇的著作时代，从战国中期起，到西汉末年止，约经过了三百四十年。所以不能把这部书里的古史材料划一地放在某个短时期之内，只能从这些材料里总看出一个道家的古史观念。道家是发源于战国而大成于西汉初叶的，所以我们可以除掉其中与战国时古史系统相同的，而单抽出近于西汉初叶的古史系统的来讲。

第一，这部书中也有“三皇、五帝”：

故夫三皇、五帝之礼义法度不矜于同而矜于治。故譬三皇、五帝之礼义法度其犹粗梨橘柚邪，其味相反而皆可于口。  
（《天运》）

余语女：三皇、五帝之治天下，名曰治之而乱莫甚焉！（同上）

第二，这部书中也有泰皇（但不称为“泰皇”而称为“泰氏”）：

有虞氏不及泰氏。有虞氏其犹藏仁以要人，亦得人矣而未始出于非人。泰氏其卧徐徐，其觉于于……其知情信，其德甚真，而未始入于非人。（《应帝王》）

第三，这部书中也有伏羲氏：

仲尼闻之曰：“古之真人，……伏戏、黄帝不得友。……”  
（《田子方》）

夫道有情有信，无为无形，……伏戏得之以袭气母。（《大宗师》）

我们既在以前数章里知道了古史系统成立的经过，再来看这些材料，便可知道以上各篇的出现已在古史系统大定之后。但是，它不仅有这些而已，还有许多古帝王是在我们以前所讲的许多书中所绝没有提起的。

夫道，……豨韦氏得之以挈天地。（《大宗师》）

豨韦氏之圃；黄帝之圃。（《知北游》）

以豨韦氏之流观今之世，夫孰能不波！（《外物》）

孔子曰：“彼假修浑沌氏之术者也，……治其内不治其外……”（《天地》）

南海之帝为儵；北海之帝为忽；中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有。尝试凿之！”日凿一窍；七日而浑沌死。（《应帝王》）

夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓

腹而游。(《马蹄》)

孔子穷于陈、蔡之间……而歌焱氏之风。(《山木》)

故有焱氏为之颂曰：“听之不闻其声，视之不见其形。……”(《天运》)

夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！是万物之化也，禹、舜之所纽也，伏戏、几蘧之所行终，而况散焉者乎！（《人间世》）

冉相氏得其环中以随成。(《则阳》)

容成氏曰：“除日无岁，无内无外。……”(《则阳》)

子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居。(《胠篋》)

以上一大批古帝王名氏——豨韦氏、浑沌氏、赫胥氏、有焱氏、几蘧、冉相氏、容成氏、伯皇氏、中央氏（从“中央之帝为浑沌”一语看来，或即浑沌氏）、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、尊卢氏——都是很生疏的。不晓得他们是封禅泰山的七十二代中的人物呢？还是驹衍从黄帝推到天地未生时推出来的呢？还是由道家一派人逐步逐步地增添而成的呢？

自从《庄子》里有了这些古代帝王，使得我们的古史系统又凭空增高了不少。但我以为《庄子》所给与我们的帝王名氏远不及它给与我们的古代观念为重要。它给与我们的古代观念是什么？是那时人怎么快乐，这快乐远非现代人所能得到。换句话说，就是它提倡复古；它说如果能彀复古，那么我们就是最快乐的人了。《老子》中提倡这种思想只是说理的，它则更举古代的事情作为证明，

使得听到的人格外感得亲切，所以它的影响比《老子》还大。现在钞出几条看一下：

老聃曰：“……余语女三王、五帝之治天下！黄帝之治天下，使民心一；民有其亲死，不哭，而民不非也。尧之治天下，使民心亲；民有为其亲杀其杀，而民不非也。舜之治天下，使民心竞；民孕妇十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始谁，则人始有夭矣。禹之治天下，使民心变；人有心而兵有顺，杀盗非杀，人自为种而天下耳，是以天下皆骇，儒、墨皆起……”  
（《天运》）

古之人在混芒之中，与一世而得澹漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭；人虽有知，无所用之：此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流，染淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心；心与心识，知而不足以定天下，然后附之以文，益之以博；文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。  
（《缮性》）

古者禽兽多而人民少，于是民皆巢居以避之，昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。尧、舜作，立群臣。汤放其主；武王伐纣。自是之后，以强陵弱，以众暴寡，汤、武以来皆乱人之徒也！（《盗跖》）



这种“一代不如一代”的历史观，在作者固是希望人民“归真返朴”的一团诚意，但是既已进化了的社会如何可以再现初民时代的生活（初民时代的生活是否真的快乐又是一个问题），徒然留在书本上，使得一班士流永远梦想羲皇时人的生活而时时发出复古的呼声，或屏弃一切世务而自度其隐逸的生涯。二千年来，大家一想到皇古，谁不有一《庄子》所写的幻影立于目前，于是今苦而古乐就成了正统的古史观念了！唉！

我们读了儒家的书，尧、舜的禅让为的是爱民，汤、武的征诛也为的是爱民，爱民是古帝王的一成不变的主义。再读道家的书，神农之世是“卧则居居，起则于于”的，泰氏之世又是“其卧徐徐，其觉于于”的，古帝王的一成不变的主义乃是无思无为了。究竟哪一个是真事实呢？以前的史家兼容并包，说头上几个帝王是无思无为的，后来几个帝王便勤民爱民了。这没有别的原因，只为儒家的古史系统短，道家的古史系统长，使得古史家为了顾全这个高远的系统，只能于上一段采用道家说，到下一段时始能采用儒家说耳。

再有一件事也是值得注意的，便是《庄子》中对于黄帝的态度。

《庄子》中对于黄帝固有诋毁，如上面所举的“黄帝不能致德”和“黄帝始为天下，是故安而不顺”。但这是由于黄帝上面堆积的人太多了，他们为要说明“一代不如一代”的历史观，只得把黄帝压了下去。至单称黄帝的，则常把他捧得很高，以为他是真能了解道家的道理，提倡道德的主义的。如：

知北游于玄水之上，登隐弇之丘，而适遭无为谓焉。知谓无为谓曰：“予欲有问乎若：何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”三问而无为谓不答也。非不答，不知答也。

知不得问，反于白水之南，登狐阙之上，而睹狂屈焉。知以之言也问乎狂屈。狂屈曰：“唉，予知之！将语若，中欲言而忘其所欲言。”

知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：“无思无虑始知道。无处无服始安道。无从无道始得道。”

知问黄帝曰：“我与若知之，彼与彼不知也，其孰是邪？”黄帝曰：“彼无为谓真是也；狂屈似之；我与汝终不近也！”

“夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。道不可致，德不可至，仁可为也，义可亏也，礼相伪也，故曰‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，礼者道之华而乱之首也’，故曰‘为道者日损，损之又损以至于无为，无为而无不为也’。……故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐：故曰通天下一气耳，圣人故贵一。”……

狂屈闻之，以黄帝为知言。（《知北游》）

因为黄帝说的话即是道家的话，和老聃之言一鼻孔出气，所以汉初有“黄、老”一个名词，把他们二人作为道家的代表。这个道家的黄帝出在神仙家的黄帝之前，所以上一章里所讲的方士口中的黄帝成仙的故事应当都是汉武帝以后发生的，而《庄子》里的黄帝则战国时已造成了。堪笑黄帝这人，起初是上帝，后来变成好战的人王，后来又变成谈玄说妙的道家，最后乃变成修道登天的仙人。时代潮流怎样变，他的人格也怎样变，从战国到西汉约四百年，他总是一个站在时代前面的人物，这真可称为“圣之时者”了！

## 一八 淮南子

西汉初叶出了一部大著作——《淮南子》。《淮南子》是淮南王刘安招集宾客们编成的。《汉书》卷四十四《淮南王传》云：

淮南王安，为人好书，鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋。亦欲以行阴德，拊循百姓，流名誉。招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众；又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十馀万言。

又卷三十六《刘向传》云：

上(宣帝)复兴神仙方术之事，而《淮南》有《枕中鸿宝苑秘书》(颜师古注：“《鸿宝苑秘书》并道术篇名，藏在枕中，言常存录之，不漏泄也”)，书言神仙使鬼物为金之术，及骑衍《重道延命方》，世人莫见。而更生(向)父德，武帝时治淮南狱，得其书。更生幼而读诵，以为奇，献之，言黄金可成。上令典尚方铸作事，费甚多，方不验。……

可见这《枕中鸿宝苑秘书》是《淮南·中篇》的一部分。但《汉书·艺文志》中却没有《中篇》，只有：

《淮南·内》二十一篇；

《淮南·外》三十三篇(师古注:“《内篇》论道,《外篇》杂说”);

《淮南·杂子星》十九卷(在《数术略》天文家)。

到现在,连《外篇》也失掉了,只有高诱注的《内篇》存着。高氏的序里讲:

初,安为辨达善属文,……孝文皇帝甚重之,诏使为《离骚》赋;自旦受诏,日早食已。上爱而秘之。天下方术之士多往归焉。于是遂与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人及诸儒大山、小山之徒,共讲论道德,总统仁义而著此书:其旨近老子,淡泊无为,蹈虚守静,出入经道;……及古今治乱存亡祸福,世间诡异怀奇之事。其义也著,其文也富;物事之类无所不载,然其大较归之于道。

读此,可知《淮南子》的《内篇》是以道家之说为主而略佐以儒家之说;又杂载许多西汉初叶的物事的。所以这本书在西汉初叶的材料上的价值不减于《吕氏春秋》在战国末期的材料上的价值。当《吕氏春秋》著作的时候,阴阳五行说正在盛行,所以它里边有许多阴阳家的古史说;当《淮南子》著作的时候,道德之说又正在盛行,所以它里边有许多道家的古史说。

我们须知道:自秦燔《诗》、《书》,更经过楚、汉争衡的大乱以来,儒家已甚衰微。在它衰微的时候,道家便大盛了。所以西汉的初叶,是道家学说独霸的时代,五行与神仙两派辅之。淮南王刘安是一个好流名誉的人,又是一个好为文辞的人,又是一个好言神仙使鬼物的人,所以那时的智识阶级便集合在他的门下,而那时所有的智识也便集中在他的书里了。他在位的年代,据《汉书·诸侯王表》,是立于文

帝十六年(耶稣纪元前一六四年),死于武帝元狩元年(纪元前一二二年);《淮南子》的著作,便在此四十二年之中。这也和《吕氏春秋》一样,有清楚的年代可以给我们做一个测量时代意识的标准的。

《淮南子·内篇》的古史观,和《庄子》所说的最相近,也是把最快乐的时代放在最古的。如《本经训》的话:

太清之始也,和顺以寂漠,质真而素朴,闲静而不躁,推而无故;在内而合乎道,出外而调于义,发动而成于文,行快而便于物;其言略而循理,其行悦而顺情,其心愉而不伪,其事素而不饰。是以不择时日,不占卦兆,不谋所始,不议所终;安则止,激则行;通体于天地,同精于阴阳,一和于四时,明照于日月,与造化者相雌雄。是以天覆以德,地载以乐,四时不失其叙,风雨不降其虐,日月淑清而扬光,五星循轨而不失其行。当此之时,玄玄至矜而运照,凤麟至,著龟兆,甘露下,竹实满,流黄出而朱草生,机械诈伪莫藏于心。

逮至衰世,镌山石,楔金玉,撻蚌蜃,消铜铁而万物不滋;刳胎杀夭,麒麟不游,覆巢毁卵,凤凰不翔;钻燧取火,构木为台,焚林而田,竭泽而渔,人械不足,畜藏有馀,而万物不繁,兆萌芽卵胎而不成者处之太半矣。积壤而丘处,粪田而种谷,掘地而井饮,疏川而为利,筑城而为固,拘兽以为畜,则阴阳缪戾,四时失叙,雷霆毁折,雹霰降虐,氛雾霜雪不霁,而万物焦夭;菑榛秽,聚埒亩,芟野莪,长苗秀,草木之句萌衔华戴实而死者不可胜数。乃至夏屋宫驾,县联房植,檠檐棖题,雕琢刻镂,乔枝菱阿,夫容芰荷,五采争胜,流漫陆离,修揆曲技,夭矫曾桡,芒繁纷拏,以相交持,公输、王尔无所错其剗刷削锯,然犹未能澹人主之欲也。是以松柏菌露夏槁,江、河、三川绝而

不流，夷羊在牧，飞蚤满野，天旱地坼，凤皇不下，句爪居牙，戴角出距之兽于是鸷矣。民之专室蓬庐，无所归宿，冻饿饥寒死者相枕席也。及至分山川溪谷，使有壤界，计人多少众寡使有分数，筑城掘池，设机械险阻以为备，饰职事，制服等，异贵贱，差贤不肖，经诽誉，行赏罚，则兵革兴而分争，生民之灭抑夭隐，虐杀不辜而刑诛无罪于是生矣。

这洋洋一大篇都是痛骂物质文明和政治组织的，他们以为社会的进化便是痛苦的增加。这原是大乱以后的一种愤激之谈，对于战国时人信任知力和技巧的一个大反动。但这种人生观影响到古史上，便像戴了蓝眼镜看出来的东西没有不蓝的了，古史是一切受支配于这个系统了。上章已经举出了《庄子》中的许多例，现在再举《淮南子》的：

昔容成氏之时，道路雁行列处，托婴儿于巢上，置馀粮于晦首，虎豹可尾，虺蛇可蹶，而不知其所由然。（《本经训》）

昔者神农之治天下也，神不驰于胸中，智不出于四域，怀其仁诚之心，甘雨时降，五谷蕃植。……其民朴重端悫，不忿争而财足。……当此之时，法宽刑缓，囹圄空虚，而天下一俗，莫怀奸心。（《主术训》）

故不言之令，不视之见，此伏羲、神农之所以为师也。（《主术训》）

夫圣人者，……消知能，修太常，隳肢体，绌聪明，大通混冥，解意释神，漠然若无魂魄，使万物各复归其根，则是所修伏羲氏之迹而反五帝之道也。（《览冥训》）

昔者黄帝治天下而力牧、太山稽辅之，以治日月之行律，

治阴阳之气，节四时之度，正律历之数，……田者不侵畔；渔者不争隈。道不拾遗；市不豫贾；城郭不关，邑无盗贼；鄙旅之人相让以财。狗彘吐菽粟于路而无忿争之心。于是日月精明，星辰不失其行，风雨时节，五谷登孰，虎狼不妄噬，鸷鸟不妄搏，凤皇翔于庭，麒麟游于郊，青龙进驾，飞黄伏阜；诸北僭耳之国莫不献其贡职。然犹未及虞戏氏之道也。（《览冥训》）

当舜之时，有苗不服，于是舜修政偃兵，执干戚而舞之。（《齐俗训》）

下面一段是把古今的治乱作为系统的叙述，而也和《庄子》一样，把伏羲、神农一齐压下去的：

至德之世，甘暝于溷溷之域而徙倚于汗漫之宇，……是以圣人呼吸阴阳之气，而群生莫不颀颀然仰其德以和顺。当此之时，……浑浑苍苍，纯朴未散；……是故虽有羿之知而无所用之。及世之衰也，至伏羲氏，其道昧昧芒芒然，吟德怀和，被施颇烈，而知乃始昧昧咻咻，皆欲离其童蒙之心而觉视于天地之间；是故其德烦而不能一。乃至神农、黄帝，剖判大宗，穹领天地，……枝解叶贯，万物百族，使各有经纪条贯，于此万民睢睢眈眈然莫不竦身而载听视；是故治而不能和下。栖迟至于昆吾夏后之世，嗜欲连于物，聪明诱于外，而性命失其得。施及周室之衰，浇淳散朴，杂道以伪，俭德以行，而巧故萌生。周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼，于是博学以疑圣，华诬以协众，弦歌鼓舞，缘饰《诗》、《书》，以买名誉于天下，繁登降之礼，饰绂冕之服，聚众不足以极其变，积财不足以贍其费，于是万民乃始惛眊离跂，各欲行其知伪以求凿枘于世，



而错择名利。是故百姓曼衍于淫荒之陂而失大宗之本。——夫世之所以丧性命，有衰渐以然，所由来者久矣！是故圣人之学也，欲以返性于初而游心于虚也！（《俶真训》）

他们因为要提倡一种“返性于初而游心于虚”之学，所以要说出许多古初的事情作为修养的目标。他们因为要证明“世之所以丧性命，有衰渐以然，所由来者久矣”的一个见解，所以一定要说成一代不如一代，从无名氏到伏羲、神农时道德低落了多少，从伏羲、神农到尧、舜时道德又低落了多少。其实，他们何尝真知道古初，也何尝定要戏侮黄帝、尧、舜，他们只想向“博学以疑圣，华诬以协众”的儒、墨之徒作一致命的攻击。他们因为儒、墨之徒都喜欢“托古改制”，而结果弄得一团糟，所以他们起来“托古改人生观”，把对方的古制说得一钱不值。这两方面所鼓吹的“古”都曾经迷蒙了许多时候的人。到现在，我们才清切地知道，他们的主张都是受的时代的影响，都是当时救弊的方术，但他们所说的古人古事则是同样的不可信。

懂得了《淮南子》中的古史中心，那么《老子》和《庄子》中的古史中心也很明白了，《老子》和《庄子》的著作时代也不烦言而解了。

《淮南子》中还有许多古史材料，有的足以证成前举各书所说的，有的足以使我们得到新的见闻的。关于第一项的材料，如泰帝，已见于前了；又如：

尚古之王，封于泰山，禘于梁父，七十馀圣，法度不同。非务相反也，时世异也。（《齐俗训》）

泰山之上有七十坛焉，而三王独道。（《繆称训》）



这是足以证成封禅的古史说的。又如：

凡鸿水渊藪，自三百仞以上，二亿三万三千五百五十里，有九渊；禹乃以息土填洪水以为名山。（《地形训》）

这是足以证成《天问》的“洪泉极深，何以寘之”和《海内经》的“鲧窃帝之息壤以堙洪水”的话的。

至于这部书里的“上古新闻”，有以下这许多。其一，是“二皇”：

太古二皇得道之柄，立于中央；神与化游，以抚四方。是故能天运地滞，轮转而无废，水流而不止，与万物终始。（《原道训》）

昔二皇，凤皇至于庭；三代，至乎门；周室，至乎泽。……德弥精，所至弥近。（《缪称训》）

古未有天地之时，惟像无形，窈窕冥冥，芒芟漠闵，颛濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极。刚柔相成，万物乃形；烦气为虫，精气为人。（《精神训》）

我们以前只曾听说三皇，没有听说二皇。《淮南子》里说的二皇，从《缪称训》看，自是三代以上的帝王；从《原道训》看，又像是天神。《精神训》的二神，不知是否即二皇：看“经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息”等话，似与二皇的“能天运地滞，轮转而无废，水流而不止”的意义一样。看它先说“未有天地，莫知其门”，又说“别为阴阳，万物乃形”，则二神竟是开天辟地的神。高诱于二皇

注云，“指说阴阳”，于二神注云，“阴阳之神也”，这或者确是当初用二数来定名的本意。

其二，是女娲。女娲之名，我们在《天问》中已见过，但它只说“女娲有体，孰制匠之？”并不很重视她，或者是同女媧、女岐（均见《楚辞》）差不多的，只是一个有名的女子而已。但在《淮南子》中，她很明白地是一个帝王了：

伏戏、女娲不设法度而以至德遗于后世，何则？至虚无纯一而不一嚶喋苛事也。（《览冥训》）

不但此也，她还是一个改造天地的具有神性的人王：

往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火熋炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颡民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颡民生。……阴阳之所壅沉不通者窍理之，逆气戾物伤民厚积者绝止之。当此之时，卧倨倨，兴眇眇，……侗然皆得其和，莫知所由生。……当此之时，禽兽蝮蛇无不匿其爪牙，藏其螫毒，无有攫噬之心。考其功烈，上际九天，下契黄垆。……（《览冥训》）

古人有这样的大功，而到《淮南子》中方得显扬，这是什么缘故？

其三，是共工的触不周之山。流共工于幽州，我们已在《孟子》和《尧典》中读到了；共工欲壅防百川而致灭，《国语》中也叙述了。这里却有一则新的神话：

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉。地不满东南，故水潦尘埃归焉。（《天文训》）

昔共工之力，触不周之山，使地东南倾，与高辛争为帝，遂潜于渊，宗族残灭，继嗣绝祀。（《原道训》）

女娲有能力补天，共工便有能力倾天，可称无独有偶。《天文训》说共工与颛顼争为帝，《原道训》又说共工与高辛争为帝，高辛与颛顼恐怕是一个人吧？

其四，是炎帝为灶神。

今世之祭井灶门户箕箒白杵者，非以其神为能飨之也，恃赖其德烦苦之无已也。……故炎帝（帝下似脱一字）于火而死为灶，禹劳天下而死为社，后稷作稼穡而死为稷，羿除天下之害而死为宗布。此鬼神之所以立。（《混论训》）

黄帝尝与炎帝战矣；颛顼尝与共工争矣。炎帝为火灾，故黄帝禽之；共工为水害，故颛顼诛之。（《兵略训》）

炎帝“为火师而火名”，炎帝与黄帝异德，这是我们已知道的。至于他为灶神，他因放火害人而为黄帝所擒，这确是一种新闻。（炎帝为灶神，也许是真的事实；但非炎帝死为灶，乃灶神生为炎帝耳。）

其五，是伏羲、神农的制作。

《易》之《乾》、《坤》足以穷道通意也，八卦可以识吉凶，知祸福矣，然而伏羲为之六十四变。（《要略》）

神农之初作琴也，以归神。（《秦族训》）

古者民茹草饮水，采树木之实，食羸虻之肉，时多疾病毒伤之害。于是神农乃始教民播种五谷，相土地宜燥湿肥瘠高下，尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所辟就。当此之时，一日而遇七十毒。（《修务训》）

自从我们见到了伏羲的名氏之后，只知道他的道德比黄帝们好，还不曾知道他的具体的事实。到这里，始晓得他是研究八卦而为之重卦的。但这一件事，颇有儒家之徒把伏羲从道家的范围里拉过去的嫌疑。神农教民耕织，《吕氏春秋》中早已提起；就是单看他的名氏，这个意义亦已活现。但到了《淮南子》时，他也被服文雅而作琴了，且遍尝百草的滋味而作药师了。

然而《淮南子》这部书，到底是一班聪明的门客做的，所以一方面虽把古事说得天花乱坠，一方面还是自己折自己的壁脚：

昔者神农无制令而民从；唐、虞有制令而无刑罚；夏后氏不负言；殷人誓；周人盟。逮至当今之世，忍询而轻辱，贪得而寡羞，欲以神农之道治之则其乱必矣。（《汜论训》）

作者虽还没有打破“一代不如一代”的见解，但他已知道“复古”是不可能的事了。

世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说。乱世暗主高远其所从来，因而贵之。为学者蔽于论而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而诵之。（《修务训》）

故三代之称，千岁之积誉也；桀、纣之谤，千岁之积毁也。（《缪称训》）

这简直把战国、秦、汉间的古史传说一椎打碎了！知道了这一义，我们的古史还有什么可说的呢？

## 一九 汉书艺文志

秦始皇三十四年，置酒咸阳宫。博士七十人前为寿。仆射周青臣进颂，说郡县制好；博士淳于越起来争辩，以为封建制好。始皇把这两个理由发下去议。丞相李斯奏道：

五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时变异也。今陛下创大业，建万世之功，固非愚儒所知。且越言，乃三代之事，何足法也！异时诸侯并争，厚招游学。今天下已定，法令出一，百姓当家则力农工，士则学习法令辟禁。今诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首！

丞相臣斯昧死言：古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实；人善其所私学以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。而私学相与非法教，人闻令下则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为尚，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下。禁之便！

臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》百家语者，悉诣守尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》，弃市。以古非今者，族。吏见知不举者，与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药、卜筮、种树之书。若有欲学

法令，以吏为师。（《秦始皇本纪》）

始皇照准了，那时的书就这样地拉杂烧毁了。

这是战国文化的一次大摧残。这是古代史料的一个不可计数的大损失。从此以后，大家所得见的商、周和战国的历史只是一些“馀烬”罢了。我们固然知道这是李斯为求统一的完成（从武力统一到思想统一）的不得已的处置，但我们不能原恕他的毁灭古代文化的大罪。

可是，他所毁灭的只有民间的藏书罢了；《诗》、《书》百家语还是博士官所职的，这一个全份还保留在皇家。到了项羽入关，烧秦宫室，火三月不灭，才把这仅存的一份也烧掉了。（康长素先生《新学伪经考》谓秦虽焚书，《六经》未尝亡缺，举秦、楚、汉间许多儒学的人为证，但这仅足证明这班读书的人不曾死完而已，并不足以证明秦的焚书令没有发生效力。又举《始皇本纪》中“若有欲学法令，以吏为师”一语，《李斯列传》中录此文无“法令”二字，以为人民无论要学什么都可向吏去学，但吏所懂得的除了法令之外还有什么，而且藏的《诗》、《书》百家语都要烧毁，若仍许人去学习不是多此一举了吗？又举沛公至咸阳，萧何先入收秦丞相御史律令图书藏之，谓已由萧何保存着，然萧何只收取丞相御史两个衙门里的簿籍以备行政的稽考而已，并没有收取博士所藏以求知古事也。）

汉兴之后，惠帝除挟书之律；文帝令晁错到伏生处受《尚书》，又使博士作《王制》；河间献王好儒学，山东诸儒多从之游；淮南王广集宾客，讲论道德；战国的馀烬于是复燃。到武帝时，

敕丞相公孙弘广开献书之路。百年之间，书积如山。（《文选注》三十八引刘歆《七略》）

外则有太常、太史、博士之藏；内则有延阁、广内、秘室之府。（如淳《汉书·艺文志注》引《七略》）

到成帝时，

以书颇散亡，使谒者陈农求遗书于天下。诏光禄大夫刘向校经传诸子诗赋，步兵校尉任宏校兵书，太史令尹咸校数术，侍医李柱国校方技。每一书已，向辄条其篇目，撮其指意，录而奏之。（《汉书·艺文志》）

后来刘向死了，刘歆接下去干。他们父子二人编成了两部书，刘向的是《七略别录》二十卷，刘歆的是《七略》七卷（见《隋书·经籍志》）。这是中国目录学的开山之祖。

西汉的皇室用了二百年的力量，把许多古文籍和近代著作合在一起，总共有三万三千馀卷，这在当时已是一件很不容易的事情。不幸王莽篡位，刘玄起兵把他杀了，刘玄做了一年皇帝，赤眉又打进长安，把他杀了，把长安的宫室市里一齐烧了，长安成了一座空城，这三万卷的书也就完了。

战国的书给秦始皇烧了，我们只能空发嗟叹，不能知道实在的损失有多少。西汉的书给赤眉烧了，刘向父子所编的目录唐以后也失传了，但我们还有一部根据了《七略》而作的《汉书·艺文志》在手里，可以估计这一次的损失。

我们现在正讲三皇、五帝，讲到西汉了，而《汉书·艺文志》里便有不少的那些最古时候的书，我们大可辑出一个“西汉时的三皇、五帝们的书目”来。

（一）秦一：

- 《太壹兵法》一篇(兵,阴阳)  
《泰壹杂子星》二十八卷(数术,天文)  
《泰壹杂子云雨》三十四卷(同)  
《泰一阴阳》二十三卷(数术,五行)  
《泰一》二十九卷(同)  
《泰壹杂子候岁》二十二卷(数术,杂占)  
《泰壹杂子十五家方》二十二卷(方技,神仙)  
《泰壹杂子黄冶》三十一卷(同)

(二)天一:

- 《天一兵法》三十五篇(兵,阴阳)  
《天一》六卷(数术,五行)  
《天一阴道》二十四卷(方技,房中)

(三)宓戏:

- 《宓戏杂子道》二十篇(方技,神仙)

(四)神农:

- 《神农》二十篇(诸子,农家)  
《神农兵法》一篇(兵,阴阳)  
《神农大幽五行》二十七卷(数术,五行)  
《神农教田相土耕种》十四卷(数术,杂占)  
《神农黄帝食禁》七卷(数术,经方)  
《神农杂子技道》二十三卷(方技,神仙)

(五)黄帝:

- 《黄帝四经》四篇(诸子,道家)  
《黄帝铭》六篇(同)  
《黄帝君臣》十篇(同)  
《杂黄帝》五十八篇(同)





- 《黄帝泰素》二十篇(诸子,阴阳家)  
《黄帝说》四十篇(诸子,小说家)  
《黄帝》十六篇(兵,阴阳)  
《黄帝杂子气》三十三篇(数术,天文)  
《黄帝五家历》三十三卷(数术,历谱)  
《黄帝阴阳》二十五卷(数术,五行)  
《黄帝诸子论阴阳》二十五卷(同)  
《黄帝长柳占梦》十一卷(数术,杂占)  
《黄帝内经》十八卷(方技,医经)  
又《外经》三十九卷(同)  
《泰始黄帝扁鹊俞拊方》二十三卷(方技,经方)  
《神农黄帝食禁》七卷(复见神农条)  
《黄帝三王养阳方》二十卷(方技,房中)  
《黄帝杂子步引》十二卷(方技,神仙)  
《黄帝岐伯按摩》十卷(同)  
《黄帝杂子芝菌》十八卷(同)  
《黄帝杂子十九家方》二十一卷(同)

(六)黄帝诸臣:

- 《力牧》二十二篇(诸子,道家)  
《力牧》十五篇(兵,阴阳)  
《风后》十三篇(同)  
《风后孤虚》二十卷(数术,五行)  
《封胡》五篇(兵,阴阳)  
《鬼容区》三篇(同)  
《孔甲盘盂》二十六篇(诸子,杂家。原注:“黄帝史,或曰夏帝孔甲。”)

(七)颛顼:



《颛顼历》二十一卷(数术,历谱)

《颛顼五星历》十四卷(同)

(八)尧、舜:

《尧舜阴道》二十三卷(方技,神仙)

(九)务成子(尧臣,舜师):

《务成子》十一篇(诸子,小说家)

《务成子灾异应》十四卷(数术,五行)

《务成子阴道》三十六卷(方技,房中)

(十)禹:

《大命》三十七篇(诸子,杂家。《说文》:“命,古文禹。”“命”当即“命”字之误。)

《山海经》十三篇(数术,形法)

(十一)其他夏以前之古人:

《容成子》十四篇(诸子,阴阳家)

《容成阴道》二十六卷(方技,房中)

《蚩尤》二篇(兵,形势)

《风鼓六甲》二十四卷(数术,五行。“风鼓”,叶德辉谓是“共鼓”之误[《世本》“共鼓、货狄作舟船”,宋衷注,“黄帝二臣名也”],王先谦谓是“风后”之误。)

《天老杂子阴道》二十五卷(方技,房中。张衡《同声歌》曰“素女为我师,……天老教轩皇”,当即其人。)

以上许多古圣人总共著了一千一百馀卷书。其中黄帝一人几乎占了一半(四百四十九卷),泰一、天一和神农也着实不少(泰一百九十卷,神农九十二卷,天一六十五卷)。再分类算去,则分量最多的是五行(一百六十九卷),其次是神仙(一百五十七卷),其次是房中(一百十一卷),其次是道家(一百卷),其次是兵阴阳(八十九卷),其次是医术(医经和经方两类共八十七卷),其次是历谱(六

十八卷)。我真不解：为什么古圣人的著作从太古传到西汉经历千万年会得这样地完整，而西汉到今日只有二千年却除了《黄帝内经》和《山海经》两部书之外已全失了？又为什么古圣人所注意研究的大都是些术数方技，他们对于治国平天下的大道理反不及对于采阴补阳的房中术的注意？

这些古书都失传了。我们抱着这一个书单还可窥见这一班古圣人在西汉一代的社会中所作的活动；我们还可窥见西汉一代的人民所要求古圣人给予他们的智识是这几个门目，他们所信仰的古圣人是这几个人，这些古圣人各个主管的门目是这几样。

## 二〇 五帝德

从这部讲义的第七章到第十九章，我们海阔天空地讲：讲秦国如何有白、青、黄、赤四个上帝；讲炎帝、黄帝如何生了许多子孙，虞、夏、商、周如何都是黄帝的后代；讲古代曾有许多帝王叫做什么氏，什么氏；讲形容词的“皇”如何忽然变成了名词，作为上帝的称谓；讲禹的平水土的故事，《天问》中有怎样特殊的叙述；讲古人世代的系统，《山海经》里有怎样奇怪的记录；讲驺衍们如何把历史放得长，把疆域放得广，把朝代和制度一切分配在五行的型式里；讲五帝之上如何还叠起一个神农来；讲这“皇”字如何又变成了人王的称谓而有“三皇、五帝”一名；讲五帝与五神如何分掌着五时；讲三皇如何地疑人疑鬼；讲三皇之外如何又出来了二皇；讲黄帝如何与老子合伙变成了道家，又如何从道家转成了神仙；讲无怀氏和伏羲如何更叠在神农的上面；讲共工如何倾天和女娲如何补天；讲

《庄子》和《淮南子》中如何描写古代的安乐的生活；讲《汉书·艺文志》中如何有一大批的上古圣人的著述：真是五花八门，热闹极了。这种热闹，是我们以前读儒家的书——《论语》、《孟子》、《荀子》、《尧典》——时所不曾感到的。

现在，我们回复讲儒家了。我们要看儒家如何自固其壁垒而排斥这种非儒家的材料；我们又要看儒家如何受了时代潮流的冲荡而终不能自固其壁垒。

《大戴礼记》的第六十二篇是《五帝德》，第六十三篇是《帝系》。这两篇本是单行的，后来采入《礼记》。既经采在《礼记》里当然被认为儒家的著作。但《史记·五帝本纪》的赞里说：

太史公曰：学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来；而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。孔子所传《宰予问五帝德》及《帝系姓》，儒者或不传。

言下大有不信任这两篇的意思。实在因为尧和舜二人，《尧典》言之，《论语》言之，《孟子》言之，已为儒家所公认无疑；至于五帝，则只有“五帝”这一个集团的名词见于《荀子》，至于黄帝什么，某帝什么，不但《论语》、《孟子》中不见，即很后出的《荀子》亦未尝见。何况黄帝，给道家说，给阴阳家说，给神仙家说，给医家说，又给天文律历家说，说得太不雅驯了，真使人不能信了。《五帝德》和《帝系姓》两篇虽说是“孔子所传”，但其中都说到尧以前，都说到黄帝，违背了儒家的说话的成例，破坏了儒家的古史的断限，所以“儒者或不传”了。然而司马迁是作《五帝本纪》的，这篇本纪终究是采用《五帝德》和《帝系姓》作骨干的。他为什么又要信任它们呢？他举出理由道：

余尝西至空峒，北过涿鹿，东渐于海，南浮江、淮矣，至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处，风教固殊焉。……予观《春秋》《国语》，其发明《五帝德》、《帝系姓》，章矣；顾弟弗深考，其所表见皆不虚。书缺有间矣，其轶乃时时见于他说。非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻道也。余并论次，择其言尤雅者，故著为《本纪》书首。

他说明第一个原因是为到各处游历时都听得长老讲黄帝、尧、舜的故事，足证黄帝是实有其人其事的；第二个原因是为《国语》中的话足以发明这两篇，也足以证明这些记载是不虚的。他用了这二重证据法——民间故事和书本记载——证明五帝虽不为儒者所称道，儒书所记录，依然不失其信实的价值；不过荒唐的传说是应当删去而已。司马迁是儒家的信徒，他作《史记》是想继承孔子的《六经》的，到后世，他的书也确实成了史学界的权威，所以黄帝们闯进了《史记》之后，他们在历史上的地位就巩固了；好像尧、舜们因《论语》等书的记录而占得巩固的历史地位一样。

因为这个缘故，《五帝德》和《帝系姓》两篇在中国历史上具有极大的关系。

《五帝德》文云：

宰我问于孔子曰：“昔者予闻诸荣伊，言黄帝三百年。请问黄帝者人邪，抑非人邪？何以至于三百年乎？”

孔子曰：“予，禹、汤、文、武、成王、周公可胜观邪！夫黄帝尚矣，女何以为？先生难言之！”

宰我曰：“上世之传，隐微之说，卒业之辨，暗忽之意，非君子之道也，则予之问焉固矣！”

孔子曰：“黄帝，少典之子也，曰轩辕。生而神灵；弱而能言；幼而徇齐；长而敦敏；成而聪明。治五气；设五量；抚万民；度四方。教熊罴貔貅羆虎，以与赤帝战于阪泉之野，三战然后得行其志。黄黼黻衣，大带黼裳；乘龙扈云。以顺天地之纪，幽明之故，死生之说，存亡之难。时播百谷草木；淳化鸟兽昆虫；历离日月星辰；极畋土石金玉；勤劳心力耳目；节用水火材物。生而民得其利百年；死而民畏其神百年；亡而民用其教百年；故曰三百年。”

宰我曰：“请问帝颛顼？”

孔子曰：“五帝用说，三王用度。女欲一日辨闻古昔之说，躁哉予也！”

宰我曰：“昔者予也闻诸夫子曰：‘小子无有宿问！’”

孔子曰：“颛顼，黄帝之孙，昌意之子也，曰高阳。洪渊以有谋；疏通而知事；养材以任地；履时以象天；依鬼神以制义；治气以教民；洁诚以祭祀。乘龙而至四海：北至于幽陵；南至于交趾；西济于流沙；东至于蟠木。动静之物，小大之神，日月所照，莫不砥砺。”

宰我曰：“请问帝喾？”

孔子曰：“玄囂之孙，蛸极之子也，曰高辛。生而神灵，自言其名。博施利物，不于其身。聪以知远；明以察微。顺天之义；知民之隐。仁而威；惠而信；修身而天下服。取地之财而节用之；抚教万民而利诲之；历日月而迎送之；明鬼神而敬事之。其色穆穆；其德俟俟。其动也时；其服也士。春夏乘龙；秋冬乘马；黄黼黻衣。执中而获天下。日月所照，风雨所至，莫不从顺。”

宰我曰：“请问帝尧？”

孔子曰：“高辛之子也，曰放勋。其仁如天；其知如神。就之如日；望之如云。富而不骄；贵而不豫。黄黼黻衣；丹车，白马。伯夷主礼；龙、夔教舞；举舜、彭祖而任之。四时，先民治之。流共工于幽州，以变北狄；放驩兜于崇山，以变南蛮；杀三苗于三危，以变西戎；殛鯀于羽山，以变东夷。其言不贰；其德不回。四海之内，舟舆所至，莫不说夷。”

宰我曰：“请问帝舜？”

孔子曰：“蛟牛之孙，瞽瞍之子也，曰重华。好学孝友，闻于四海。陶渔事亲。宽裕温良。敦敏而知时；畏天而爱民；恤远而亲近。承受大命，依于倪皇。睿明通知，为天下王。使禹敷土，主名山川，以利于民；使后稷播种，务勤嘉谷，以作饮食；羲、和掌历，敬授民时；使益行火，以辟山莱；伯夷主礼，以节天下；夔作乐以歌籥，舞和以钟鼓；皋陶作士，忠信疏通，知民之情；契作司徒，教民孝友，敬政率经。其言不惑；其德不慝。举贤而天下平。南抚交趾、大教；□（西）鲜支、渠搜、氐、羌；北山戎、发、息慎；东长夷、鸟夷、羽民。舜之少也恶顿劳苦；二十以孝闻乎天下；三十在位嗣帝所，五十乃死，葬于苍梧之野。”

宰我曰：“请问禹？”

孔子曰：“高阳之孙，鲧之子也，曰文命。敏给克济。其德不回；其仁可亲；其言可信。声为律；身为度；称以上士。亹亹穆穆，为纲为纪。巡九州；通九道；陂九泽；度九山。为神主；为民父母。左准绳；右规矩。履四时；距四海。平九州；戴九天。明耳目，治天下。举皋陶与益以赞其身。举干戈以征不享不庭无道之民。四海之内，舟车所至，莫不宾服。”

孔子曰：“予，大者如说，民说至矣。予也非其人也！”

宰我曰：“予也不足诚也，敬承命矣！”



他日，宰我以语人。有为道诸夫子之所。孔子曰：“吾欲以颜色取人，于灭明邪改之。吾欲以语言取人，于予邪改之。吾欲以容貌取人，于师邪改之。”宰我闻之，惧不敢见。

这篇文章实在平庸得很，糊涂得很。它说起聪明来，则黄帝是“幼而慧齐，长而敦敏”的，颛顼是“洪渊以有谋，疏通而知事”的，帝喾是“聪以知远，明以察微”的，帝尧是“其知如神”的，帝舜是“睿明通知”的，禹是“敏给克济”的。说起道德来，则帝喾是“其色穆穆，其德俟俟”的，帝尧是“其言不贰，其德不回”的，帝舜是“其言不惑，其德不慝”的，禹是“其德不回，其言可信”的。说起爱民来，则黄帝是“抚万民”的，颛顼是“治气以教民”的，帝喾是“抚教万民而利海之”的，帝舜是“畏天而爱民，恤远而亲近”的，禹是“为民父母”的。说起应天时来，则黄帝是“历离日月星辰”的，颛顼是“履时以象天”的，帝喾是“历日月而迎送之”的，帝尧是“四时先民治之”的，帝舜是“敦敏而知时”的，禹是“履四时”的。说起有天下来，则黄帝是“度四方”的，颛顼是“日月所照，莫不砥砺”的，帝喾是“日月所照，风雨所至，莫不从顺”的，帝尧是“四海之内，舟舆所至，莫不说夷”的，禹是“四海之内，舟车所至，莫不宾服”的。说起衣服来，则黄帝是“黄黼黻衣”的，帝喾是“黄黼黻衣”的，帝尧也是“黄黼黻衣”的。说起车驾来，则黄帝是“乘龙扈云”的，颛顼是“乘龙而至四海”的，帝喾也是“春夏乘龙”的。总之，它把五帝和禹说成了一样的德性，一样的仪容，一样的思想，一样的功业。我们读了它，仿佛到佛殿上去看三世佛，到道观里去看三清天尊，只感到他们的共同的尊严的型式而感不到他们各人的个性。这样一篇文字，哪里值得宰我问急了孔子才回答，哪里值得宰我告人了孔子便发怒，以致他们师生二人断绝了关系？



这一大篇空话(其实连空话也没有说好,它翻来覆去只有这几句话,只有这几个字,仅可称为滥调)的古史,竟会给古代的大史家司马迁所信任而采入《史记》,不能不算是一件奇事。我再三揣测这原因,觉得只有一个假设可用:五帝的传说到司马迁时代已经发生了三百年左右了,在传说里,在文籍里,业已根深柢固,但只是偏于神话的,奇迹的,或道家口气的,司马迁不愿用;惟有《五帝德》中的五帝是完全站在儒家的立场上的,与《论语》、《孟子》中说的尧、舜、禹、汤最相近,可以说是在一种方式之下的,所以虽很空洞,却是仅有的一篇,遂被采用了。(只有“乘龙”的话近于神仙家言,依然不雅训,所以《史记》里便把这些文字删去了。)

我们读了这一篇应当注意:这篇中所说的五帝是黄帝、帝颛顼、帝喾、帝尧和帝舜。这个名单和《鲁语》中所说的“黄帝能成命百物以明民共财,颛顼能修之,帝喾能序三辰以固民,尧能单均刑法以仪民,舜勤民事而野死”的次序一样,和《吕氏春秋·尊师篇》中所说的“黄帝师大挠,帝颛顼师伯夷父,帝喾师伯招,帝尧师子州支父,帝舜师许由”的次序也一样。可知这一个五帝系统是从战国到秦、汉一直沿用的。

再有两件事情也要注意。其一,它说黄帝为少典之子;颛顼为黄帝之孙,昌意之子;帝喾为玄嚣之孙,蛭极之子;帝尧为高辛之子;帝舜为蛭牛之孙,瞽瞍之子;禹为高阳之孙,鲧之子。这样清楚的世代系统,我们在以前尚未见过。待下面讲《帝系姓》时当一并讨论。

其二,它说黄帝曰轩辕,颛顼曰高阳,帝喾曰高辛,帝尧曰放勋,帝舜曰重华,禹曰文命,每一个人都有两个名号。放勋,我们在《孟子》里已见到了:

当尧之时,天下犹未平。……尧独忧之,举舜而敷治焉。

舜使益掌火，……禹疏九河，……后稷教民稼穡，……使契为司徒。……放勋曰：“劳之，来之，匡之，直之，辅之，翼之，使自得之，又从而振德之！”（《滕文公》上）

这一段放勋的话放在尧、舜命官之后，这个名号颇有属尧的可能，所以《尧典》之首已有“帝尧曰放勋”的话了。重华，《楚辞》中也有：

依前圣以节中兮，喟凭心而历兹。济沅、湘以南征兮，就重华而漱词。（《离骚》）

驾青虬兮骖白螭，吾与重华游兮瑶圃。（《九章·涉江》）

重华不可遇兮，孰知余之从容？（《九章·怀沙》）

作者没有说明重华是谁，而且孟子曾云，“舜，东夷之人也”，他到沅、湘的南面去看舜也觉得不像。但《山海经》中有一条，却说：

湘水出舜葬东南陬，西环之，入洞庭下。（《海内东经》下附录之《水经》）

则湘水边上是有舜墓的。加上本篇所说的“葬于苍梧之野”，则舜与南方发生关系也很显明。我们姑且信了重华是舜罢。轩辕，我们在《庄子》里也见了：

昔者容成氏、大庭氏、……轩辕氏、……伏羲氏、神农氏：当是时也，民结绳而用之。（《胠箧》）

《庄子》中是常说黄帝的，为什么没有“黄帝曰轩辕”的表示呢？《庄

子》中是常把伏羲、神农加在黄帝之上的，为什么这个轩辕氏却在伏羲、神农之上呢？所以《五帝德》把黄帝和轩辕两个名号合在一起，在我们所看见的书里还是第一次。高阳，我们所见的是：

昔高阳氏有才子八人，……天下之民谓之八恺。（《左传》文十八年）

帝高阳之苗裔兮。（《离骚》）

《左传》和《离骚》两种书里都没有说高阳即颛顼；而且《左传》在“高阳氏有才子”之外更有“颛顼氏有不才子”之文，如果算是一个人，难道言及才子时则称为高阳，言及不才子时则称为颛顼吗？这是说不过去的。高辛，书上说到的颇多：

高辛氏有才子八人，……天下之民谓之八元。（《左传》文十八年）

昔高辛氏有二子，伯曰阍伯，季曰实沈，……日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阍伯于商丘，主辰；……迁实沈于大夏，主参。（《左传》昭元年）

凤皇既受诒兮，恐高辛之先我。（《离骚》）

它们也都没有说高辛即帝喾。其实，我们与其说高辛是帝喾，还不如说高辛是颛顼，因为我们得到下列两个证据：

（一）黎为高辛氏火正。（《国语·郑语》）

颛顼命火正黎司地以属民。（《楚语》）

（二）昔共工……与高辛争为帝。（《淮南子·原道训》）

昔者共工与颛顼争为帝。《天文训》

火正黎两见于《国语》，而一云其君高辛氏，一云其君颛顼；共工与人争为帝两见于《淮南子》，而一云与争者高辛，一云与争者颛顼：有这两个证据，不够使我们承认高辛即颛顼吗？何以《五帝德》竟以高辛属之于帝喾也？至禹的文命一号，则我们还不曾找到它的根源，不敢断说。

综合以上的话，五帝每人有两个名号，疑非古谊；尤其是帝喾之为高辛与旧说不合。我的猜想，以为那时的人嫌古帝王太多了，所以把他们合并了几个，使得量减少而质增加。这个方法不一定是《五帝德》的作者所创造；不过经他很整齐地写了出来，加以《史记》的引用，遂成了决定不移之说耳。

## 二一 帝系

我们在《国语》里，曾看见许多国家的世系，像：

陈，颛顼之族也。《左传》昭八年）

炎帝为火师，姜姓其后也。《左传》哀九年）

任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司太皞与有济之祀。《左传》  
僖二十一年）

臧文仲闻六与蓼灭，曰：“皋陶、庭坚不祀忽诸！”《左传》文五  
年）

夔子不祀祝融与鬻熊，楚人让之。《左传》僖二十六年）

戎子驹支……对曰，“……我诸戎是四岳之裔胄也……”。

（《左传》襄十四年）

姜，伯夷之后也。嬴，伯翳之后也。（《国语·郑语》）

在这些材料上，可见他们一个民族有一个民族的始祖。至于这些始祖有没有相互的关系，以上许多条中没有说到。但《国语》中有一处颇有将许多民族合到一个始祖之下的趋势：

凡黄帝之子二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓：姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、媯、偃、依是也。唯青阳与苍林氏同于黄帝，故皆为姬姓。（《国语·晋语》四）

本来一个姓有一个始祖的，到这里十二个姓合起来只有一个始祖了。这是民族发源说的一种大改变！

这条所说的十二姓，可惜现存史书中的材料太少，不足以证明在这一说之下结合了哪几个民族。崔述《补上古考信录》（卷上）云：

十二姓之见于传者，姬、祁、己、任、媯五姓而已。然皆相为昏姻。后稷取于媯；王季取于任。春秋时，晋之栾与祁昏，鲁之孟与己昏；而姬、刘，祁、范，乃世为昏姻。皆无讥者。果同祖也，可为昏乎？若同祖者易其姓而即可为昏，则吴之孟子何讥焉？

他不知道，造出这一说的人正要使得相为昏姻的异姓合成一个始祖的子孙，所以从前用来分别“民族”的姓到这时竟变成了分别“德”的工具了。

可是，《国语》里虽想把许多民族合到黄帝的系统之下，它还是

把黄帝和炎帝一齐提的。如：

昔少典娶于有娇氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成；成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。（《晋语》四）

昔共工弃此道也，……祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧播其淫心，……尧用殛之于羽山。……夫亡者岂翳无宠，皆黄、炎之后也！（《周语》下）

看它的意思，似乎把那时的许多民族分成两大系统：夏、周等为黄帝系，齐、许等为炎帝系；又把黄帝、炎帝都算作少典之子。如是，纷纷扰扰的许多诸夏和四夷的天然的界限都给打破，大家是一家人了！这是在战国的大时势下所应有的鼓吹。

但这种学说到了被《史记》所采用的《帝系姓》，又变了一副面目了；它是只认识黄帝，不记得炎帝了。《国语》里的世代系统是断片的，到《帝系姓》便成为一整篇了。这是零碎的世代传说的总整理；这是构造古史系统的大成功。

《帝系姓》（《史记》有“姓”字；《大戴记》没有）文云：

少典产轩辕，是为黄帝。

黄帝产玄器。玄器产娇极。娇极产高辛，是为帝喾。帝喾产放勋，是为帝尧。

黄帝产昌意。昌意产高阳，是为帝颛顼。颛顼产穷蝉。穷蝉产敬康。敬康产句芒。句芒产娇牛。娇牛产瞽瞍。瞽瞍产重华——是为帝舜——及产象敖。

颛顼产鲧。鲧产文命，是为禹。

黄帝居轩辕之丘，娶于西陵氏。西陵氏之子谓之嫫祖氏，

产青阳及昌意。青阳降居泝水。昌意降居若水。

昌意娶于蜀山氏。蜀山氏之子谓之昌濮氏，产颡项。

颡项娶于腾奔氏。腾奔氏之子谓之女禄氏，产老童。

老童娶于竭水氏。竭水氏之子谓之高隤氏，产重黎及吴回。

吴回产陆终。

陆终氏娶于鬼方氏。鬼方氏之妹谓之女隤氏，产六子，孕而不粥，三年，启其左胁，六人出焉。其一曰樊，是为昆吾。其二曰惠连，是为参胡。其三曰箴，是为彭祖。其四曰莱言，是为云郟人。其五曰安，是为曹姓。其六曰季连，是为牟姓。

季连产附祖氏。

附祖氏产穴熊。

季连之裔孙鬻融。九世至于渠。

渠有子三人。其孟之名为无康，为句亶王。其中之名为红，为鄂王。其季之名为疵，为越章王。

昆吾者，卫氏也。参胡者，韩氏也。彭祖者，彭氏也。云郟人者，郑氏也。曹姓者，邾氏也。季连者，楚氏也。

帝尝卜其四妃之子而皆有天下。上妃，有郟氏之女也，曰姜嫄氏，产后稷。次妃，有娥氏之女也，曰简狄氏，产契。次妃，陈锋氏之女也，曰庆都氏，产帝尧。次妃，嫫訾氏之女也，曰常仪氏，产帝挚。

帝尧娶于散宜氏。散宜氏之子谓之女皇氏。

帝舜娶于帝尧。帝尧之子谓之女匿氏。

鲧娶于有莘氏。有莘氏之子谓之女志氏，产文命。

禹娶于涂山氏。涂山氏之子谓之女娇氏，产启。

这篇文字，很显明地分为三段：

第一段讲五帝和禹的世系,完全和《五帝德》的话符合。

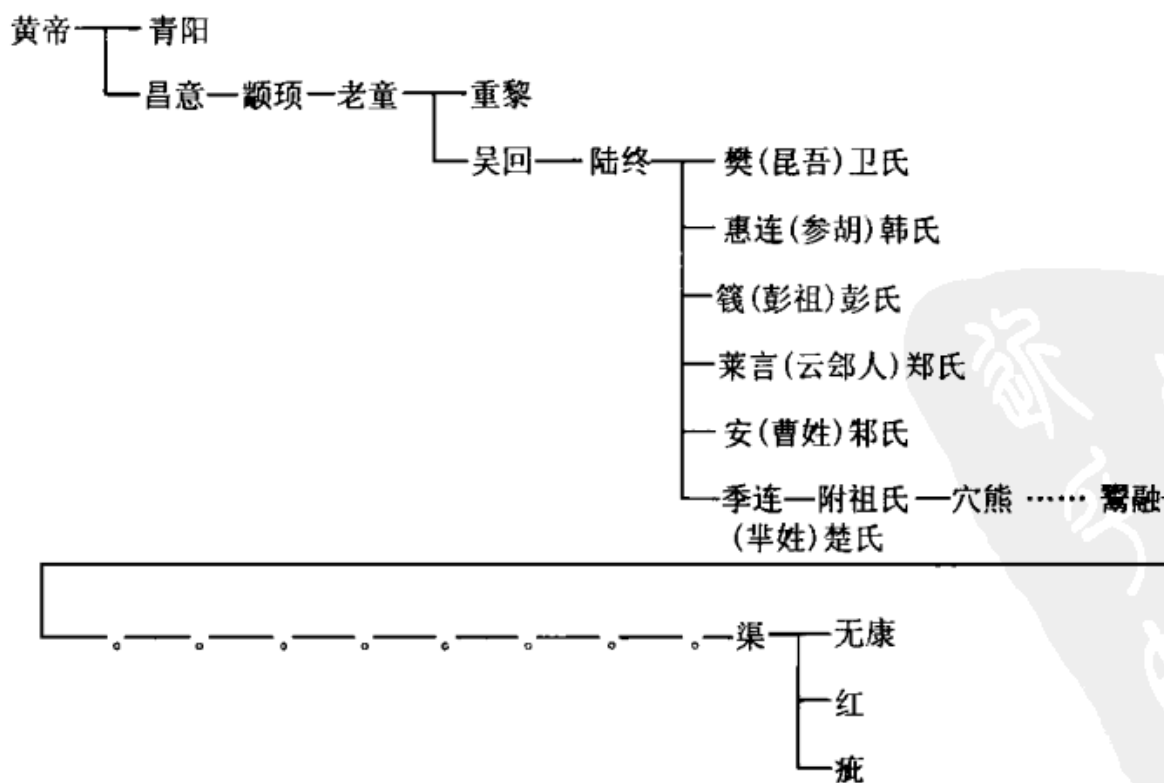
第二段讲楚的世系,与《国语》所说的“重黎之后”,《离骚》所说的“帝高阳之苗裔”的话也大略相同。(《国语》所云“其后八姓”则与此篇所云女隤六子颇有出入。)

第三段讲了商、周与帝尧、帝挚同出于帝喾,又讲尧、舜、鲧、禹的昏姻。下一事无甚关系;上一事则关系甚大。

这三段东西我很疑心当初是独立的三篇,至少第二段是单行的;后来并合在一起,或者是取第二段加上首尾,冠以新名的。这第二段是楚国的族谱,其中有许多人是没有经过传说的渲染的,恐怕从老童、吴回以下确是真的史实。至第一段则以五帝和夏联成一个系统,第三段则以帝喾和商、周联成一个系统。这两段再合起来,则五帝和三王没有不是一族的人,而且有的是亲兄弟,有的是同祖同曾祖的兄弟叔侄,都不是很疏远的宗族呢。

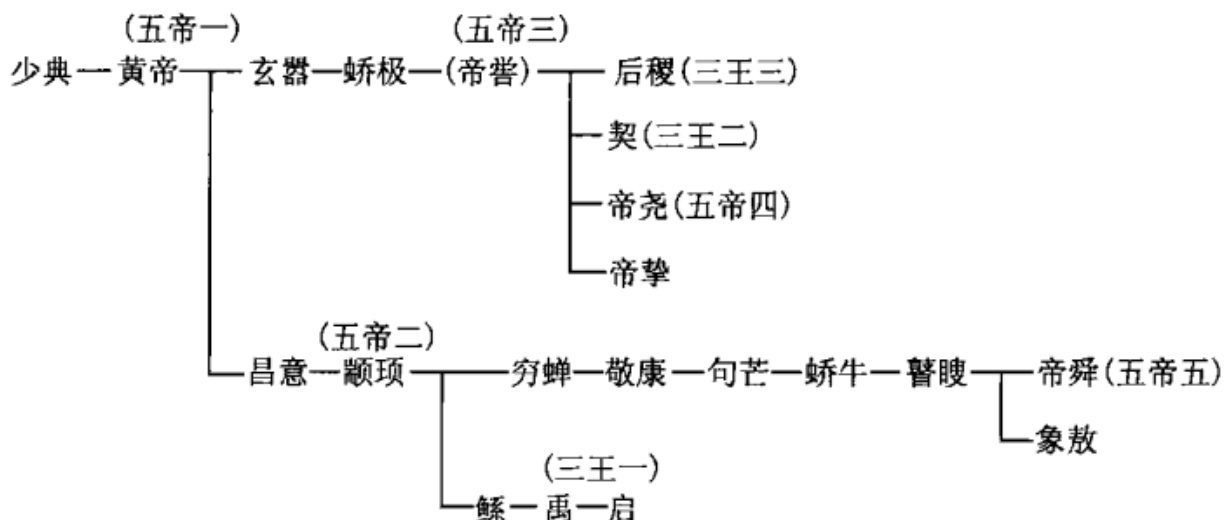
为易于明了计,画出两个世系图来:

第一图(楚世系):





## 第二图(五帝、三王世系):



看了这两个图,可知二十年前的新党开口就说“中国四万万同胞都是黄帝子孙”的原因,因为《帝系篇》中早已把中国古代有天下之君尽数归到黄帝的一个系统之下来了。

不过,它不谈炎帝总似一个缺点。《国语》里把共工和齐、许和戎都算作炎帝的子孙,可见炎帝的一族也不小。这一篇竟忍心把他撇去,和《吕氏春秋》的《尊师》、《古乐》两篇及《五帝德》中说及五帝总把炎帝除外很相类。它们为什么会得这样呢?据我猜想,是因为炎帝这一族在战国时太不占势力的缘故。共工的治水传说虽盛行,但他的结果是灭亡的。戎,到战国时早已同化于诸夏了。许,是被灭于楚了。齐,是被篡于田成子了。其他姜姓之国,如申,如州,如莱,在春秋时都已亡了。炎帝这一族既这等衰微,他们自己不能为祖先鼓吹,别人也自然瞧不起他们的祖先了。《吕氏春秋》是战国末作的,《五帝德》和《帝系姓》是到汉初出现的,它们不把炎帝放在心目间自是当然的事。

此外,还有几点应讨论的:

其一,《国语》中说楚为“重黎之后”,但此篇却说是吴回之后。

关于这一点,《史记·楚世家》已作一解释,云:“共工氏作乱,帝喾使重黎诛之而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎,而以其弟吴回为重黎后,复居火正为祝融。”

其二,在第一图中,黄帝之二子名青阳与昌意;在第二图中,黄帝之二子名玄器与昌意。究竟青阳、玄器、昌意是黄帝的三子呢?还是玄器即青阳,黄帝仍只有二子呢?关于这一点,《史记》是主张次说的,所以《五帝本纪》说:“嫫祖为黄帝正妃,生二子:其一曰玄器,是为青阳;其二曰昌意。”这种文献不足征之说,它的是非是没法判定的。但看《国语》中说:

黄帝之子二十五人,其同姓者二人而已。唯青阳与夷鼓皆为己姓。青阳,方雷氏之甥也。夷鼓,彤鱼氏之甥也。其同生而异姓者,四母之子别为十二姓。……唯青阳与苍林氏同于黄帝,故皆为姬姓。(《晋语》四)

则黄帝之妃有四人,子有二十五人之多,《帝系篇》所记乃是极不完备的呢。

其三,它说周的祖先后稷是帝喾的元妃之子,商的祖先契是帝喾的次妃之子,而帝尧是帝喾的第三妃之子。这和《礼记》所云“商人禘喾而祖契,周人禘喾而郊稷”大致相同;和《天问》的“简狄在台喾何宜”也略同。但《礼记》没有说尧和喾的关系而《天问》也没有说尧、稷和喾的关系。把唐、商、周尽数算作帝喾之子而且说得这样明白的,这是初见。我们要是单看这一个系统还不觉得什么异样,但一比较之下就见出冲突的剧烈了。欧阳修《帝王世次图序》说:

稷、契于高辛为子，乃同父异母之兄弟。今以其世次而下之，汤与王季同世。汤下传十六世而为纣；王季下传一世而为文王，二世而为武王。是文王以十五世祖臣事十五世孙纣，而武王以十四世祖伐十四世孙而代之王。何其谬哉！

这是一件事。还有一件事，我们读《玄鸟》，知道是“天命玄鸟，降而生商”的，读《生民》，知道是“厥初生民，时维姜嫄，……履帝武敏歆”而后生后稷的，商、周两族的祖先各为神所生而非人所生；那么，我们对于《帝系篇》的话还能相信吗？然而司马迁却是信了，他信了《诗经》又信《帝系》，于是把这两种不同的记载混合起来而成为下列的文字：

殷契母曰简狄，有娥氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵；简狄取吞之，因孕生契。（《殷本纪》）

周后稷……母有邠氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之；践之而身动如孕者。居期而生子。……（《周本纪》）

《诗经》里丝毫没有帝喾的痕迹，但经他一用，“天命玄鸟”和“履帝武敏歆”就都成了帝喾的家事了，姜嫄也不是“厥初生民”的人了。他不想想，既有神圣的帝喾做她们的丈夫，何必再借重玄鸟卵和巨人迹的灵感而生子呢！这是时代潮流造成的新传说对于旧传说的压迫，这种压迫的情态便在司马迁的笔下表现了出来。

其四，它说舜是黄帝的八世孙，其上七代是瞽瞍、蛭牛、句芒、敬康、穷蝉、颛顼、昌意。这也与旧说不合。《国语》说：

有虞氏禘黄帝而祖颛顼。……幕，能帅颛顼者也，有虞氏报焉。（《鲁语》上）

夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。虞幕，能听协风以成乐物生者也。……（《郑语》）

陈，颛顼之族也。……自幕至于瞽瞍无违命，舜重之以明德。（《左传》昭八年）

看以上几条，幕是虞的开国之君；虞的世系图中，在颛顼之下，瞽瞍之上，应当有幕的一代很明白。为什么《帝系篇》里却不见他的踪影呢？韦昭没有办法，就在《国语》内注道：

幕，舜后虞思也，为夏诸侯。（《鲁语注》；《郑语注》略同）

《国语》明明说虞幕有成乐的大功，故其子孙得章显。章显者何？虞舜有天下也。现在因《帝系》中没有幕，便把他放到舜后去，然则他的子孙章显的是谁呢？至于《左传》中史赵一段话，先说幕，次说瞽瞍，又次说舜，作注的人再不能像韦昭一般地乱讲了，所以孔颖达的《疏》里只得说：

幕是舜先，不知去舜远近也。《帝系》云：“颛顼生穷蝉，穷蝉生敬康，敬康生句芒，句芒生蛟牛，蛟牛生瞽瞍”，亦不知幕于蛟牛以前是谁名字之异也。

看他这样讲，大有用“颛顼曰高阳，帝喾曰高辛”的方式来解决这问题的意思了。只因孔氏生得迟了一点，还不敢像战国、秦、汉间人的胆大，直断曰“穷蝉（或敬康等）曰幕”，而只说“不知是谁名氏之异”。

即此可知,许多伪古史的构成,有的固是有意造伪,有的却并不造伪,只想把两种不同的材料解释得相同,因而伪史就陆续出来了。司马迁用了《帝系姓》的材料加入《玄鸟》和《生民》里是这样;韦昭和孔颖达不敢违背《帝系姓》的话而把虞幕放在舜后或说为穷蝉们的别名也是这样。

其五,它说尧和禹是黄帝四世孙,舜是黄帝八世孙。要是没有别的材料比较,我们也不觉得怎样刺眼。不幸尧、舜、禹的故事传下来的太多了,他们的关系也太密切了,遂使我们一比较之下平添了许多笑柄。欧阳修道:

据《书》及诸说,云尧寿一百一十六岁,舜寿一百一十二岁,禹寿百岁。尧年十六即位,在位七十年,年八十六,始得舜而试之;二年乃使摄政。时舜年三十;居试摄通三十年而尧崩。舜服尧丧三年毕,乃即位;在位五十年而崩。方舜在位三十三年,命禹摄政;凡十七年而舜崩。禹服舜丧三年毕,乃即位;在位十年而崩。

由是言之,当尧得舜之时,尧年八十六,舜年三十。以此推而上之,则是尧年五十七,已见四世之玄孙生一岁矣!舜居试摄及在位通八十二年,而禹寿百年。以禹百年之间推而上之,禹即位及居舜丧通十三年,又在舜朝八十二年,通九十五年,则当舜摄试之初年,禹才六岁。是舜为玄孙年三十时已见四世之高祖方生六岁矣!

至于舜娶尧二女,据图为曾祖姑。虽古远世异,与今容有不同,然人伦之理乃万世之常道,必不错乱颠倒之如此! (《帝王世次图后序》)

年寿之说本无可征,但《帝系篇》的世次之说如果是可信的,则尧、舜、禹原非疏族,似乎几代之间还不应当参差如此。至舜娶两个曾祖姑母作夫人,确甚离奇。孟子说:“使契为司徒,教以人伦,……长幼有序。”倘使这件事是真的,那么,舜自身已太不逊了,契的“敬敷五教”还有什么效用呢!

综合以上的话来看,《帝系篇》中除了楚国世系一段无甚疵病之外,其余简直七穿八洞,东倒西歪。这样的一篇文章居然能骗倒了二千多年的人,真不能不说是它的幸运了!

## 二二 世本

班固作《司马迁传赞》,说明《史记》取材所本,有下面一段话:

自古书契之作而有史官,其载籍博矣。至孔氏纂之,上继唐尧,下讫秦缪。唐、虞以前,虽有遗文,其语不经,故言黄帝、颛顼之事未可明也。及孔子因鲁史记而作《春秋》,而左丘明论辑其本事以为之传,又纂异同为《国语》。又有《世本》,录黄帝以来至春秋时帝王公侯卿大夫祖世所出。春秋之后,七国并争,秦兼诸侯,有《战国策》。汉兴,伐秦定天下,有《楚汉春秋》。故司马迁据《左氏国语》,采《世本》、《战国策》,述《楚汉春秋》;接其后事,讫于天汉。(《汉书》卷六十二)

在这一段里,他先说孔子编纂《尚书》只到唐尧,唐、虞以前的遗文是不经的,黄帝、颛顼的事是未可明的。又说《世本》一书从黄帝叙

述起,其所录为“帝王公侯卿大夫祖世所出”,亦为司马迁所采用。可见《世本》这部书虽违背了孔子的家法,但在古史上是颇有地位的。《汉书·艺文志·春秋类》中载:

《世本》十五篇。(古史官记黄帝以来迄春秋时诸侯大夫。)

《隋书·经籍志》的《谱系类》中的记载却不同:

《世本王侯大夫谱》二卷

《世本》二卷(刘向撰)

《世本》四卷(宋衷撰)

宋衷的《世本》,我们已知道是他的《世本注》了。刘向的《世本》,不知怎样。《世本王侯大夫谱》,和《汉书》所说的《世本》相同,或者即是原书;但只两卷,和十五篇的分量相差太远,疑是其一部分。

这部书到宋代已失传了。清代辑录这书的有钱大昭、孙冯翼、洪饴孙、秦嘉谟、茆泮林、张澍诸家。他们搜录逸文很不少。我们看了这些逸文,可以知道这书是不限于记载帝王公侯卿大夫的世系的,很像一部历史的类书。茆泮林云:

其书旧目不可复得。今可识者——

《世本》有《帝系篇》,见《书序正义》及释玄应《一切经音义》二十三。

有《世本·本纪》,见《春秋·穀梁》襄二十五年《疏》,《史·三代世表·索隐》;《左》襄二十一年《正义》引《世本记》,“记”“纪”同也。

有《世本·世家》，见《左》桓三年、闵二年、襄二十一年、二十九年、定元年《正义》，《史·田齐世家·索隐》。

有《传》，见《史·魏世家·索隐》。

有《谱》，见《隋·经籍志》。

又有《氏姓篇》，见《左》隐十一年《正义》及《史·秦本纪·集解》。

有《居篇》，见《史·吴世家、魏世家·索隐》。

有《作篇》，见《周礼》及《礼记·郑注》。《礼正义》亦云“《世本》有《作篇》”。

又当有《谥法》一篇，见沈约《谥法序》。

照他所说的看来，《世本》一书有《帝系篇》、《本纪》、《世家》、《传》、《谱》、《氏姓篇》、《居篇》、《作篇》、《谥法篇》等等，它的记载是多方面的；而《史记》的分为“本纪，表，书，世家，列传”五种体裁或亦取法于此。《尚书·序·正义》曰“《大戴记·帝系》出于《世本》”，则我们在前面读过的《帝系姓》一篇即是《世本》中的一部分了。

这部书的著作者是谁呢？《汉书·艺文志》说为古史官，是未定其人的。皇甫谧《帝王世纪》说为左丘明（《颜氏家训》引），这不过因为左丘明是古代最有名的史家，所以把这书的著作权奉赠与他罢了，实在毫无证据。颜之推既不敢违背皇甫谧的武断而又见书中材料与此说不相容，故云：

史之阙文，为日久矣。加复秦人灭学，董卓焚书，典籍错乱。……《世本》，左丘明所书，而有“燕王喜”、“汉高祖”。……皆由后人所羸，非本文也。（《颜氏家训·书证篇》）



但刘知几则不以此说为然，直云：

楚、汉之际有好事者录自古帝王公卿大夫之世，终乎秦末，号曰《世本》十五篇。（《史通·古今正史篇》）

他把这书的著作时代老实放在楚、汉之际了。（《隋书·经籍志》说，“汉初得《世本》”，也不肯把它放得太前。）所以我们现在把这书放在汉初，和《五帝德》、《帝系姓》等比类而观，是不错的。

它的《帝系篇》，我们不用讨论了。（只有一点和上章所引《帝系》不同，是说到少昊，这问题待以后再论。）它的《本纪》、《世家》、《传》、《谱》等，就我们看得见的材料说，大体和《史记》所载世系相同。间有不同的，茆泮林云：

《春秋正义》云：“今之《世本》与迂言多有不同。”如《世本》陈无利公，见《左》桓十一年《正义》；韩无列侯，赵无武公，田齐无悼子及侯剡，见《史·索隐》。大抵……转写讹脱。孔颖达诸儒得此失彼，往往以为未可据信，其实非原书之失也。（序）

《溢法篇》，现在也失传了。这书的重要文字，是《作篇》、《居篇》、《氏姓篇》，因为后来的历史书里所说的古圣人的制作，古帝王的都邑和氏姓，大半由此书来。我们要追寻这些记载的来源，不可不先知道这部书的一个大略。

我们正讲三皇五帝，所以现在只钞三皇五帝时代的作、居、氏姓。

（甲）《作篇》：

燧人出火。(按,《世本》原书今已亡佚,所录各条本应注明出处;惟以字数太多,不适于写入讲义,故省去之。)

伏羲制俚皮嫁娶之礼。伏羲作琴。伏羲作瑟。

句芒作罗。(一作“芒作网”。)

神农作琴。神农作瑟。

女娲作笙簧。

随作笙。随作竽。

祝融作市。

蚩尤以金作兵器。

宿沙作煮盐。

黄帝造火食。黄帝见百物始穿井。黄帝作旃。黄帝作冕旒。

黄帝使羲和作占日,常仪作占月,史区占星气,伶伦造律吕,太桡作甲子,隶首作算数,容成作调历。

沮诵、苍颉作书。沮诵、苍颉为黄帝左右史。

史皇作图。

胡曹作冕。胡曹作衣。

伯余作衣裳。

夷作鼓。

伶伦作磬。

尹寿作镜。

於则作扉履。

巫咸作筮。巫咸作医。巫咸作铜鼓。

共鼓、货狄作舟。

垂作钟。垂作规矩准绳。垂作铍。垂作耒耜。垂作耨。

挥作弓。



牟夷作矢。  
雍父作杵臼。  
胲作服牛。  
相土作乘马。  
腊作驾。  
颛顼命飞龙氏铸洪钟。  
尧修黄帝乐为《咸池》。  
无句作磬。  
尧使禹作宫室。  
后益作占岁。  
化益作井。  
尧造围棋,丹朱善之。  
乌曹作博。  
鯀作城郭。  
皋陶作五刑。咎繇作耒耜。  
伯夷作刑。  
舜作箫。  
夔作乐。  
敷首作画。

这篇文字的原排列的方式不可知了。各种辑本的次序虽互有异同,但都依据着宋衷的注里所说的时代。例如句芒注为伏羲臣则置于伏羲之后,蚩尤注为神农臣则置于神农之后。现在虽知道宋衷注的不对,一时也没有好办法,姑且因仍了它。(例如胲与相土,宋衷都注为黄帝臣,实则时代都够不到。说详《易·系辞》章下。)

(乙)《居篇》:

黄帝都涿鹿;涿鹿在彭城南。

若水,允姓国;昌意降居为侯。

舜居妫汭,在汉中西城县。

夏禹都阳城,在大梁之南。又都平阳,或在安邑,或在晋阳。

(丙)《氏姓篇》:

炎帝,姜姓。

许、州、向、申,姜姓也,炎帝后。

有熊氏之后为詹葛氏。

酈氏,玄酈之后。

玄氏,黄帝臣玄寿。

女氏:天皇封弟瑀于汝水之阳,后为天子,因称女皇;其后为女氏。夏有女艾,商有女鸠、女方,晋有女宽,皆其后也。

融姓,古天子祝融氏之后。

融夷氏:祝融后,董父之胤,以融夷为氏。

偃阳,妘姓,祝融之孙,陆终第四子求言之后。

媯,姬姓之国;黄帝之子昌意降居若水为诸侯,此其后也。

己姓出自少昊。

这些话并不是《世本》的作者造出来的,乃是他把当时的传说集合起来的。关于氏姓方面,我们在《国语》里已看到不少。制作的故事,《吕氏春秋》中也有很多,例如:

黄帝令伶伦作为律。……黄帝又命伶伦与荣将铸十二钟以和五音,……命之曰《咸池》。

帝颛顼……乃令飞龙作效八风之音，命之曰《承云》。

帝喾命咸黑作为声歌，……有倕作为鞀鼓钟磬吹苓管埙篪鞀椎钟。

帝尧立，乃命质为乐。……瞽叟乃拌五弦之瑟作以为十五弦之瑟，命之曰《大章》。

舜立，命延乃拌瞽叟之所为瑟，益之八弦，以为二十三弦之瑟。（以上《古乐》）

蚩尤作兵。（《荡兵》）

奚仲作车，苍颉作书，后稷作稼，皋陶作刑，昆吾作陶，夏鲧作城，此六人者所作当矣。（《君守》）

大桡作甲子，黔如作房首（此语不可解，毕沅谓或是“隶首作算数”之误，或是“黔如作蓍首”之误），容成作历，羲和作占日，尚仪作占月，后益作占岁，胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，仪狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井，赤冀作白，乘雅作驾，寒哀作御，王冰作服牛，史皇作图，巫彭作医，巫咸作筮。此二十官者，圣人之所以治天下也。（《勿躬》）

看了这几段，可以知道《世本》中的材料有好许多是从《吕氏春秋》钞去的。还有与《淮南子》相同的，如“神农作琴”之类。只因汉初的古籍现在存留的太少，所以我们不能一一指出《世本》的话的根据来。

《世本》不是一部造伪的书；乃是一部整理伪史的书，为伪史作宣传的书，使伪史成为史实的书。（如夏都安邑，是现在人公认的史实，但他们的根据只在这部书上，这可见它的宣传的功效。）

## 二三 春秋繁露

汉武帝初即位，诏丞相、御史、列侯、中二千石、二千石诸侯相举贤良方正直言极谏之士。但他们举到了之后，丞相卫绾就奏说这班贤良们有治申、商、韩非、苏秦、张仪之言的，恐怕他们从政之后会把国政弄坏，请都罢去；武帝照办了。这时御史大夫赵绾、郎中令王臧都是笃好儒术的，他们要立明堂，要草定巡狩、封禅、改历服色的法典。但是做不好，所以请于武帝，派使者安车蒲轮，束帛加璧，迎了他们的老师申公来。申公是鲁国人，《诗经》专家，这时年已八十馀了。

不幸武帝的祖母窦太后是一个喜《老子》言而不爱儒术的人，她看见赵绾等气焰日大，就借端加罪他们，他们在狱中自杀了。于是他们所兴作的事业一齐停止。直到武帝六年，窦太后崩后，儒家方得着抬头的机会。

元光元年（武帝第七年，公元前一三四），又令郡国举贤良文学之士，到的百馀人，策问治道，以董仲舒为首；他答对的便是历史上最有名的“天人三策”。他的说话全是根据的《春秋》义。其第三对中说：

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上无以持一统，法制数变；下不知所守。臣愚以为诸不在《六艺》之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可

明，民知所从矣。（《汉书》卷五十六《董仲舒传》）

这又是李斯请焚书的口气了。不过他们二人的宗旨有些不同：李斯是想把《诗》、《书》和百家语一起去掉，使得人民只能学法令；而董仲舒则是要表章《六艺》，罢斥百家语，使得人民只能修孔子之术，国家也即以孔子之术为法度的基础。《汉书》说：

自武帝初立，魏其武安侯（窦婴、田蚡）为相而隆儒矣。及仲舒对册，推明孔氏，抑黜百家，立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。（《董仲舒传》）

可见在武帝初年，作儒术运动的人已多，这个运动到董仲舒对策之后而成功。有了这一度的成功，于是《六艺》就成了士子进身的途径了。《汉书》说：

自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，迄于元始（平帝建元，公元元年），百有馀年，传业者浸盛，支叶蕃滋，一经说至百馀万言，大师众至千馀人，盖禄利之路然也。（《儒林传赞》）

因为有了这一班博士和弟子员的宣传，又新开了一个禄利之门，只有学习《五经》的可以踏进去，把士子的生计问题解决了，于是汉初极盛的道家不得不日就衰颓而儒家便坐稳了学术的正统。

董仲舒的著作，《汉书》传中说：

仲舒所著皆明经术之意，及上疏条教，凡百二十三篇。而

说《春秋》事得失,《闻举》、《玉杯》、《蕃露》、《清明》、《竹林》之属复数十篇,十馀万言。皆传于后世。

照这条看来,在百二十三篇之外又有《闻举》等数十篇。但《汉书·艺文志》则但有“董仲舒百二十三篇”,没有别的。不知是本传的误析呢,还是《艺文志》的误合呢。现在传下来的《春秋繁露》一书只有十七卷,八十二篇,可知缺失已多;且用《蕃露》一篇之名为其全书之名,包括《玉杯》、《竹林》等篇,更不是他的原意。

董仲舒是提倡儒术的,是请汉武帝罢斥百家的,论理,他的书里总应当全是儒家的话了。可是,翻开他的书来,满纸是阴阳五行之说。要是依了司马谈论六家要指的话,把阴阳和儒分成两家,那么,还是请他到阴阳家的队里去的好。不信,请看以下诸篇目:

- |            |            |
|------------|------------|
| 《阳尊阴卑》第四十三 | 《阴阳位》第四十七  |
| 《阴阳终始》第四十八 | 《阴阳义》第四十九  |
| 《阴阳出入》第五十  | 《天地阴阳》第八十一 |
| 《五行》第三十八   | 《五行之义》第四十二 |
| 《五行相胜》第五十八 | 《五行相生》第五十九 |
| 《五行逆顺》第六十  | 《治水五行》第六十一 |
| 《治乱五行》第六十二 | 《五行变救》第六十三 |
| 《五行五事》第六十四 |            |

其他在篇名上虽不写明阴阳五行而实际却是讲阴阳五行的尚很多。我们若是承认《论语》、《孟子》、《荀子》等书为儒家学说的标准的,我们还能承认他的学说是属于儒家的吗?但是,汉武帝时的儒家是确是如此的了。所以窦太后不喜赵绾、王臧的提倡儒术,就责



让武帝道：“此复欲为新垣平也！”（《汉书·儒林传》申公条；新垣平，文帝时方士，以诈伏诛，见《郊祀志》。）以我猜想，大约驹衍虽好为阔大不经之语，而其归宿在乎“仁义节俭，君臣上下六亲之施”，说不定他竟是一个齐之儒者。后来《荀子·非十二子篇》中所骂的“案往旧造说，谓之五行”的一派，大概也就是这一班人。董仲舒是广川人（今河北省深县、冀县一带），离齐甚近，他受这一个学派的陶冶是不足奇的，他受燕、齐方士的同化也是很可能的。《汉书》本传说：

仲舒治国，以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行，故求雨闭诸阳，纵诸阴；其止雨反是。（按：今《春秋繁露》内有《求雨》、《止雨》两篇。）……

辽东高庙、长陵高园殿灾，仲舒居家推说其意。草稿未上，主父偃候仲舒，私见，嫉之，窃其书而奏焉。上召视诸儒，仲舒弟子吕步舒不知其师书，以为大愚。于是下仲舒吏，当死。诏赦之。仲舒遂不敢复言灾异。

他擅长的求雨止雨诸法术，不是新垣平等方士的拿手戏吗？高庙、长陵之灾，他的推说竟使有志“步舒”的弟子以为大愚，这不是太滑稽了吗？所以我觉得那时的儒者和方士倒没有什么分别；而道家的见识则确在他们之上，看《庄子》和《淮南子》可知。（《淮南子》的《内篇》与《中篇》所以必须分开，就因刘安门下的道家与方士本来分开的缘故。）直至宣帝以后，张敞、匡衡一班富有理智的儒者出来，方始把儒家中的怪诞之说渐渐清了出去。这些东西被清之后，只得改变方针，依附了道家而生存，成就了后世的道教。

如今我们看《春秋繁露》中所说的古史怎样。

《春秋繁露》一部书里，讲到的古史并不多，但却有几种新的方

式把古史支配了。这便是他在《三代改制质文》(第二十三篇)中所表现的。文云：

《春秋》曰：“王正月。”《传》曰：“王者孰谓？谓文王也。曷为先言‘王’而后言‘正月’？王正月也。”

何以谓之“王正月”？曰：王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓非继人，通以己受之于天也。王者受命而王，制此月以应变，故作科以奉天地，故谓之“王正月”也。

王者改制作科奈何？曰：当十二色，历各法而（按：“而”当作“其”）正色，逆数三而复。绌三之前曰五帝，帝迭首一色，顺数五而相复。礼乐各以其法象其宜，顺数四而相复。咸作国号，迁官邑，易官名，制礼，作乐。

故汤受命而王，应天变夏作殷号，时正白统，亲夏，故虞，绌唐谓之帝尧，以神农为赤帝，作官邑于下洛之阳，名相官曰尹，作《濩》乐，制质礼以奉天。

文王受命而王，应天变殷作周号，时正赤统，亲殷，故夏，绌虞谓之帝舜，以轩辕为黄帝，推神农以为九皇，作官邑于丰，名相官曰宰，作《武》乐，制文礼以奉天。……

故《春秋》应天作新王之事，时正黑统，王鲁，尚黑，绌夏，亲周，故宋，乐宜亲《招武》，故以虞录亲，乐制（疑当作“制爵”）宜商，合伯子男为一等。

以上的话，是要证明孔子作《春秋》的宗旨为的是应天作新王，所以《春秋》开头的“王正月”就是改制。制怎么改呢？这是有一定的格式的。格式有三种，第一为“三统”，是逆数三而相复的（以寅、丑、

子为序,故曰逆数);第二为“五帝和九皇”,是顺数五和九而相复的;第三为“四法”,是顺数四而相复的。今分说如下:

三统是什么?这是和驸衍的五德终始说相类的一种对于帝王兴废的解释,说朝代的更换系承着一定的次序,分为黑统、白统、赤统,以次推嬗,终而复始。夏为黑统,殷为白统,周为赤统;《春秋》作新王之事则复为黑统。这三个统有什么分别呢?篇中说:

然则其略说奈何?曰:三正以黑统初。正日月朔于营室;斗建寅。天统气始通化物,物见萌达。其色黑,故朝正服黑,首服藻黑,正路舆质黑,马黑,大节绶帻尚黑,旗黑,大宝玉黑,郊牲黑。牺牲角卵。冠于阼;昏礼迎于庭;丧礼殡于东阶之上。祭牲黑牡;荐尚肝。乐器黑质。法不刑有怀任新产;是月不杀。听朔废刑发德,具存二王之后也。亲赤统,故日分平明,平明朝正。

正白统奈何?曰:正白统者,历正日月朔于虚;斗建丑。天统气始蛻化物,物始芽。其色白,故朝正服白,首服藻白,正路舆质白,马白,大节绶帻尚白,旗白,大宝玉白,郊牲白。牺牲角茧。冠于堂;昏礼迎于堂;丧事殡于楹柱之间。祭牲白牡;荐尚肺。乐器白质。法不刑有身怀任;是月不杀。听朔废刑发德,具存二王之后也。亲黑统,故日分鸣晨,鸣晨朝正。

正赤统奈何?曰:正赤统者,历日月朔于牵牛;斗建子。天统气始施化物,物始动。其色赤,故朝正服赤,首服藻赤,正路舆质赤,马赤,大节绶帻尚赤,旗赤,大宝玉赤,郊牲騂。牺牲角栗。冠于房;昏礼逆于户;丧礼殡于西阶之上。祭牲騂牡;荐尚心。乐器赤质。法不刑有身重怀,藏以养微;是月不杀。听朔废刑发德,具存二王之后也。亲白统,故日分夜半,

夜半朝正。……

其谓统三正者，曰：正者正也，统致其气，万物皆应而正。凡岁之要，在正月也。法正之道，正本而末应，正内而外应，动作举错靡不变化随从，可谓法正也。……

读此，可知三统之说出于三正。“三正”与“五行”并举，见于《墨子》引《禹誓》及今本《甘誓》。但三正若系指夏、殷、周三种历法，则禹或启讨伐有扈氏时，那时还没有殷、周二正，而他的誓师文中已以“怠弃三正”为理由，岂非说得太早了呢？董仲舒说，不然，建寅，建丑，建子三种历法是夏以前本来有的，夏、商、周三代不过顺着三统的次序沿用罢了。但如此，则禹或启讨伐有扈氏时，那时的正朔是寅正，他如有不奉正朔之罪也只能责斥他的怠弃寅正，怎能说“怠弃三正”而强迫他连丑正子正也一齐奉守了呢？可见这班人造伪书伪史造得发昏了，才会说出这种不合理的话来。

我们读了上一段文字，又可知道三统说的用处不但在改正朔，一切的礼制也都跟着变，而三种颜色的更迭直使一切的器服都成了“清一色”。在这个法典上面，使我们明白了《史记》中的几段记载：

汤乃改正朔，易服色，上白。（《殷本纪》）

孔子曰，“殷路车为善”，而色尚白。（《殷本纪赞》）

九年，武王……东观兵，至于盟津。……渡河，中流，白鱼跃入王舟中；武王俯取以祭。既渡，有火自上复于下，至于王屋，流为乌，其色赤，其声魄云。（《周本纪》）

因为殷是白统，所以那时的服色是上白的，路车的色也是白的。因

为周是赤统，所以武王渡河之后就获得了赤乌之瑞。因为殷亡于周，所以白鱼会跃入武王的舟中。三种颜色是三统国命的象征，其征验如此。但是，有一点很可疑。驺衍一班人所说的五德终始，是黄帝土，夏木，殷金，周火，秦水。三统说固与这一说不同，而殷白周赤却与殷金周火无殊。则《史记》中这几段记载是出于五德说的呢，还是出于三统说的呢，成了一个疑问。而且在古史学上是先有五德说呢，还是先有三统说呢，也觉得应当研究了。（从本讲义上看，是先有五德说的；但崔觐甫先生则以为三统说是孔子传下来的真正《春秋》学说，五德说则是刘歆们伪造了窜入《史记》的《驺衍传》和《封禅书》的（见《史记探源》）。他的话，我以为理由不充足。他站在今文家的立场上，一切以《公羊传》、《春秋繁露》、何休《公羊传解诂》的说话为标准，凡不合这个标准的则都算作刘歆伪造。其实那时人说古事本来没有标准，所以汉武帝的策问里就说“今子大夫待诏百有馀人，或道世务而未济，稽诸上古而不同；……将所由异术，所闻殊方欤？”而董仲舒的对策里也说“今师异道，人异论，百家殊方，指意不同”。三统之说，我以为是用三正说作骨干而又截取了五德说的一大半而作成的。五德说以殷为金，以周为火，以继周者（秦）为水。三统说便以殷为白，以周为赤，以继周者（《春秋》）为黑。两两相对，剿袭之迹显然；不过限于三正之数，不得不把土德的黄和木德的青牺牲掉而已。）

怎样叫做四法呢？这是说制度有四类，一类叫做商，一类叫做夏，一类叫做质，一类叫做文，也是相次用事的。这“夏”和“商”并非代名，乃是一类制度的总名。这四类制度又归属于“主天”和“主地”两项。所以舜是“主天法商而王”的，禹是“主地法夏而王”的，汤是“主天法质而王”的，文王是“主地法文而王”的。再转过来，孔子作《春秋》，以《春秋》当新王，也是和舜一样地“主天法商而王”

了。(故上面有“《春秋》以虞录亲,乐制宜商”的话。)这四类制度的分别,篇中也说得很详细:

何谓再而复,四而复?《春秋》郑忽何以名?《春秋》曰:伯、子、男,一也,辞无所贬。何以为一?曰:周爵五等,《春秋》三等。《春秋》何三等?曰:王者以制,一商,一夏,一质,一文。商质者主天,夏文者主地。《春秋》者主人(按:“人”应作“天”),故三等也。

主天法商而王,其道佚阳,亲亲而多仁朴。故立嗣予子;笃母弟;妾以子贵。昏冠之礼字子以父;别眇夫妇对坐而食;丧礼别葬;祭礼先臊;夫妻昭穆别位。制爵三等;禄士二品。制郊宫明堂员;其屋高严侈员;惟祭器员。玉厚九分;白藻五丝。衣制大上;首服严员。鸾舆尊盖法天列象;垂四鸾。乐制鼓;用锡僂,僂溢员。先毛血而后用声。正刑多隐;亲戚多讳。封禅于尚位。

主地法夏而王,其道进阴,尊尊而多义节。故立嗣予孙;笃世子;妾不以子称贵号。昏冠之礼字子以母;别眇夫妇同坐而食;丧礼合葬;祭礼先烹;妇从夫为昭穆。制爵五等;禄士三品。制郊宫明堂方;其屋卑污方;祭器方。玉厚八分;白藻四丝。衣制大下;首服卑退。鸾舆卑法地周象载;垂二鸾。乐设鼓;用纤施僂,僂溢方。先烹而后用声。正刑天法。封坛于下位。

主天法质而王,其道佚阳,亲亲而多质爱。故立嗣予子;笃母弟;妾以子贵。昏冠之礼字子以父;别眇夫妇对坐而食;丧礼别葬;祭礼先嘉疏;夫妇昭穆别位。制爵三等;禄士二品。制郊宫明堂内员外楠;其屋如倚靡员楠;祭器楠。玉厚七分;白藻三丝。衣长前衽;首服员转。鸾舆尊盖备天列象;垂四

鸾。乐程鼓；用羽龠僛，僛溢楠。先用玉声然后烹。正刑多隐；亲戚多赦。封坛于左位。

主地法文而王，其道进阴，尊尊而多礼文。故立嗣予孙；笃世子；妾不以子称贵号。昏冠之礼字子以母；别眇夫妇同坐而食；丧礼合葬；祭礼先秬鬯；妇从夫为昭穆。制爵五等；禄士三品。制郊宫明堂内方外衡；其屋习而衡；祭器衡，同作秩机。玉厚六分；白藻三丝。（按：“三”应作“二”。）衣长前衽；首服习而垂流。鸾舆卑备地周象载；垂二鸾。乐县鼓；用万僛，僛溢衡。先烹而后用乐。正刑天法。封坛于左位。（按：“左”应作“右”。）

四法修于所，故祖于先帝。故四法如四时然，终而复始，穷则反本。四法之天（按，“之”应作“则”），施符授圣人。王法则性命，刑乎先祖，大昭乎王君。

故天将授舜主天法商而王，祖锡姓为姚氏。至舜，形体大上而员首，而明有二童子；性长于天文，纯于孝慈。

天将授禹主地法夏而王，祖锡姓为姒氏。至禹，生发于背，形体长长，足胥疾行，先左，随以右，劳左佚右也；性长于行，习地明水。

天将授汤主天法质而王，祖锡姓为子氏，谓契母吞玄鸟卵生契。契先发于胸；性长于人伦。至汤，体长专小，足左扁而右便，劳右佚左也；性长于天光，质易纯仁。

天将授文王主地法文而王，祖锡姓姬氏，谓后稷母姜原履天之迹而生后稷。后稷长于邠土，播田五谷。至文王，形体博长，有四乳而大足；性长于地文势。

故帝使禹、皋论姓，知殷之德阳德也，故以子为姓；知周之德阴德也，故以姬为姓。故殷王改文以男书子；周王以女书姬。故天道各以其类动，非圣人孰能明之！



在以上一大段中,我们可以看出它的支配古史的方式是阴和阳相次着转。在主天(阳)的时候器物的形状都是圆的(或椭圆的);在主地(阴)的时候则都是方的(或长方的)。在主天的时候数目多奇,亲属多分;在主地的时候则数目多偶,亲属多合。这样的取象于阴阳,虽事实上未必如此,但在形式上还讲得过去。至于法商,法夏,法质,法文的四分法,就是形式上也讲不通了。文质二名怎么讲,我们是知道的;夏商二名怎么讲,我们不知道,他也没有说。况且所谓“商尚质,周尚文”云者,乃因周的时代晚于商,他们的器物备于商,礼节繁于商,故谓之“文”;若照这篇所说,则商、周的礼乐制度原是差不多的,周与夏的制度更相像,然则商的质在哪里,周的文在哪里呢?所谓“周监于二代,郁郁乎文哉”将从何说起呢?又,禹因主地法夏而王,故其代号曰夏;然则汤是主天法质而王的,为什么他的代号不叫做“质”,又为什么他的代号竟取了非他所法的“商”呢?总之,这种的排列法,形式是整齐极了,内容是荒谬极了!

最后,我们讲到这篇中所说的五帝和九皇。三王、五帝、三皇,如本讲义前边所引的各说,固然很多矛盾冲突之点,但各家都自以为在这些名号之下有一定的人物,这一点很一致。到了董仲舒,他却定了一个圆融的方式,以为这些名号是跟着时代变迁的;好像人家的“高祖”、“曾孙”之类,是随着辈分推移的。所以他说:

《春秋》曰:“杞伯来朝。”王者之后称公,杞何以称伯?《春秋》上绌夏,下存周,以《春秋》当新王。

《春秋》当新王者奈何?曰:王者之法必正号:绌王谓之帝,封其后以小国,使奉祀之;下存二王之后以大国,使服其服,行其礼乐,称客而朝。故同时称帝者五,称王者三,所以昭五端,通三统也。



是故周人之王，尚推神农为九皇，而改号轩辕谓之黄帝，因存帝颛顼、帝喾、帝尧之帝号，绌虞而号舜曰帝舜，录五帝以小国；下存禹之后于杞，存汤之后于宋以方百里，爵号公，皆使服其服，行其礼乐，称先王客而朝。

《春秋》作新王之事，变周之制，当正黑统，而殷、周为王者之后，绌夏，改号禹谓之帝，录其后以小国，——故曰“绌夏，存周，以《春秋》当新王”，——不以杞侯，弗同王者之后也。称“子”又称“伯”何？见殊之小国也。

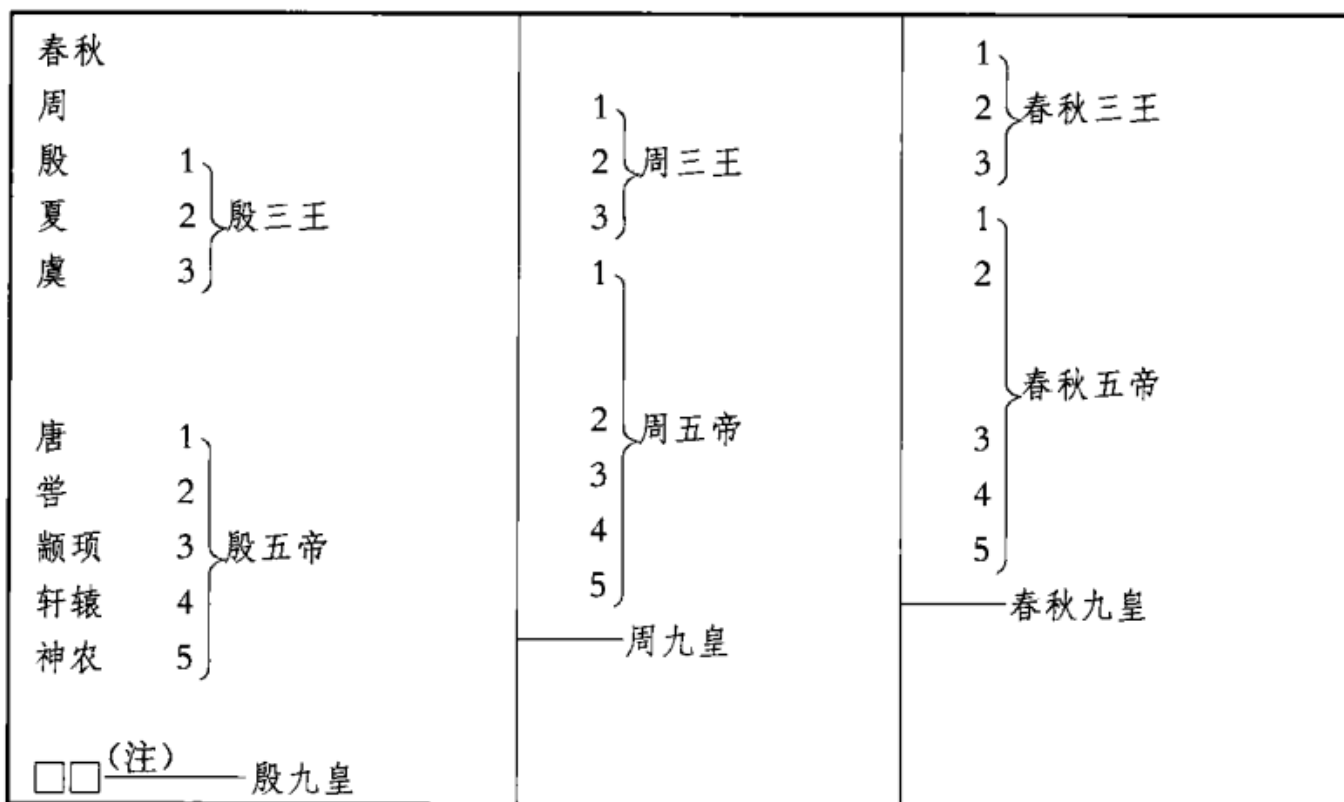
黄帝之先谥，四帝之后谥，何也？曰，帝号必存五：帝代首天之色，号至五而反。周人之王，轩辕直首天黄号，故曰黄帝云。帝号尊而谥卑，故四帝后谥也。

帝，尊号也，录以小何？曰，远者号尊而地小，近者号卑而地大，亲疏之义也。……

通天地、阴阳、四时、日月、星辰、山川、人伦，德侔天地者称皇帝。天祐而子之，号称天子。故圣王生则称天子；崩迁则存为三王；绌灭则为五帝；下至附庸，绌为九皇；下极其为民。有一谓之三代，故虽绝地，庙位祝牲犹列于郊，号宗于代宗；故曰声名魂魄施于虚，极寿无疆。

这是说，有一个新王起来，他要封前二代之王的后人为公，连自己的一代合成三王；又改号这三王前的五代之王为帝，是为五帝，封他们的子孙以小国；再把这五帝的前一代之王去了帝号，改号为九皇（从新朝倒数上去，至五帝的前一代，是第九代，故曰九皇；不是有九个皇），封他的后裔为附庸。朝代愈古则先王的名号愈尊，而其子孙的势力愈缩小，这是儒家的亲疏和尊卑之义。

于是，我们可以画出一个图来表明他的意思：



(注)此应是庖牺;但本书无明文,不敢擅补。

照这图看来,今所称为三王、五帝的人物都是依着周人的制度说的。如用了孔子作《春秋》的眼光来看,从秦、汉人的时代来讲,则都应移下一位。又可知道神农的所以被唤作赤帝,只因他是殷的五帝的首一帝;轩辕的所以被唤作黄帝,也因他是周的五帝的首一帝。若照孔子的制度说来,则神农已落于九皇之外,轩辕已在九皇的地位而不能复称为黄帝,颛项却有被唤作白帝的资格了。又可知道当周人之王,曾有封夏、商之后以大国,轩辕、颛项、啻、唐、虞之后以小国,神农之后以附庸的一件事。这件事在经师们是确有证据的。《礼记》说:

武王克殷反商,未及下车而封黄帝之后于蓟,封帝尧之后于祝,封帝舜之后于陈;下车而封夏后氏之后于杞,投殷之后于宋。《乐记》

《史记》也说:

武王追思先圣王，乃褒封神农之后于焦，黄帝之后于祝，帝尧之后于蓟，帝舜之后于陈，大禹之后于杞。（《周本纪》）

这两书所说的虽互有不同，但封国这件事总算照了董仲舒的话做了，不像三统四法的文献无征。可是颛顼和啻两代的后裔为什么都不封呢？又夏后应为大国，舜后应为小国，杞与陈是否恰如这个比例，似乎也是一个疑问。

照《帝系篇》的话看来，五帝、三王都是一家人，后王即前王的后裔。就说有些是疏族，但如颛顼与黄帝的祖孙相授受，尧与啻的父子相授受，无论如何必不能说是二代之王，何以在董仲舒的图里各成了独立的一代呢？又何以各须封其后以小国呢？

自从发见了“皇”的名词之后，《楚词》中有“东皇、西皇”，《吕氏春秋》中有“三皇”，《淮南子》中有“二皇”，现在董仲舒的书中又有“九皇”，这是一件很有趣味的事。三皇有三人，二皇有二人，九皇乃只有一人，这也是很特别的。这个名词极少见，但似是在汉武帝时已通用，故《封禅书》说：

天子既闻公孙卿及方士之言，……欲放黄帝以上接神仙人蓬莱士，高世比德于九皇，而颇采儒术以文之。

又《鹖冠子》中也有说起这个名词的：

泰一者，执大同之制，调泰鸿之气，正神明之位者也。故九皇受傅，以索其然之所生。……九皇殊制而政莫不效焉，故曰泰一。（《泰鸿》）

泰一之道，九皇之傅，请成于泰始之末。（《泰录》）

《封禅书》对于“九皇”这个名词未下解释,不知道是不是和董仲舒所说的一样。《鹖冠子》的“九皇”讲得迷离得很,看不明白它的真义。钞在这里,以见这个名词是曾经流行过的。(《鹖冠子》一书,大约是辑合零碎的汉人文字而成,未必汉以后人伪造。)

以上的种种,董仲舒曾于本篇中作一结论,道:

故王者有不易者,有再而复者,有三而复者,有四而复者,有五而复者,有九而复者。

他所谓不易的是什么?就是他开头所谓“王者必受命而后王;王者必改正朔,易服色,制礼乐,一统于天下”。至于“再而复”以下,他虽没有详晰地排列出来,但我们既经明白了他的排列的方式,不妨替他画出一个详晰的表来。

代号	三统		四法		对于前代王者的态度				
	统	正	德	所主与所法	所存前二王之后		所继又前六王之后		
					亲者	故者	五帝末一帝	五帝首一帝	九皇
神农	黑	寅	阴	主地法文	未详	未详	未详	未详	未详
轩辕	白	丑	阳	主地法商	神农	未详	未详	未详	未详
颛顼	赤	子	阴	主地法夏	轩辕	神农	未详	未详	未详
瞽	黑	寅	阳	主天法质	颛顼	轩辕	神农	未详	未详
唐	白	丑	阴	主地法文	瞽	颛顼	轩辕	未详	未详

续表

代号	三统		四法		对于前代王者的态度				
	统	正	德	所主与所法	所存前二王之后		所继又前六王之后		
					亲者	故者	五帝末一帝	五帝首一帝	九皇
虞	赤	子	阳	主天法商	唐	咎	颛顼	未详	未详
夏	黑	寅	阴	主地法夏	虞	唐	咎	未详	未详
殷	白	丑	阳	主天法质	夏	虞	唐	神农(赤帝)	未详
周	赤	子	阴	主地法文	殷	夏	虞	轩辕(黄帝)	神农
春秋(王鲁)	黑	寅	阳	主天法商	周	殷(宋)	夏	颛顼	黄帝
复数	三而复		再而复	四而复	三而复 (合新王言)		五而复		九而复

这样一排,春秋以前的各代的制度,只要对照了三统四法的账单,俱可一目了然,岂非一件大快事!本来神农、黄帝之世的制度远不及周代的清楚知道,如今好在三统与四法之制是固定的,能彀怎样知道周代便可照样知道神农、黄帝之世了。如果我们更能寻出封禅泰山的七十二王的名册,我们也可排出这七十二王的会典来了。他们尽不必有遗文留与后人,只要把他们的次序传了下来,便可显示他们的一切;这与算命先生的只要知道了某一个人的生辰八字便可推出他的过去未来的一切是一样的。

研究历史到了这种地步,真可谓“金碧楼台,弹指立现”了。《汉书》中说董仲舒三年目不窥园,亏他关了门会想出这样的一个古史系统来!但要是说他完全出于幻想,他一定不服,他明明在篇

中随处举出《春秋经》上的证据的：

(一)从“王正月”(隐公元年)上见出受命之王的必改正朔,易服色,制礼乐;又见出《春秋》应天作新王之事。

(二)从“杞伯来朝”(庄公二十七年)上见出《春秋》的绌夏为五帝,改封其后以小国;又见出五帝之前有九皇。

(三)从“郑忽出奔卫”(桓公十一年)上见出《春秋》的制爵三等,又见出历代王者有阴阳两种德和商、夏、质、文四种法。

从极简单的《春秋经》,极平常的记事文里会搜出这样一套极绵密的古代史来,真使我们对于他的善于推演的手腕不胜惊服。驳衍的“必先验小物,推而大之至于无垠”的方术,他是得了真传了!朱熹道:

《春秋》难看,此生不敢问。

《春秋》,某煞有不可晓处,不知是圣人真个说底语否?

学《春秋》者多凿说。《后汉·五行志·注》载汉末有发范明友奴冢,奴犹活,——明友,霍光女婿,——说光家事及废立之际,多与《汉书》相应。某尝说与学《春秋》者曰,今如此穿凿说亦不妨,只恐一旦有于地中得夫子家奴,出来说夫子当时之意不如此尔!(均见《朱子语类》卷八十三)

董仲舒的古史系统,究竟孔子曾经梦想过没有?看朱熹这番话,实在使我们疑惑起来了。



## 二四 史记

我们既已知道许多战国、秦、汉间的古史传说，于是对于司马迁的《史记》里所记的上古史事可以作一个概括的批评了。

司马迁是西汉中叶最有学问的人。他的父亲司马谈是武帝初年的太史令，曾“学天官于唐都，受《易》于杨何，习道论于黄子”，他论阴阳、儒、墨、名、法、道德六家的要指，是推重道家的。他卒后，司马迁便继任他的职司。自从秦始皇焚书，项羽烧秦宫室之后，无数的图书已散亡了。后来，

汉兴，萧何次律令，韩信申军法，张苍为章程，叔孙通定礼仪，则文学彬彬稍进，《诗》、《书》往往间出矣。自曹参荐盖公言黄、老，而贾谊、晁错明申、商，公孙弘以儒显。百年之间，天下遗文古事靡不毕集太史公。（《太史公自序》）

他既生值文化发达的时候，有了很好的家学，又居了全国文化中心的官职，再加以他的好游的习性，

二十而南游江淮，上会稽，探禹穴，窥九疑，浮于沅、湘，北涉汶、泗，讲业齐、鲁之都，观孔子之遗风，乡射邹、峰，庀困鄆、薛、彭城，过梁、楚以归。……奉使西征巴、蜀以南，南略邛笮昆明。（《自序》）

亲见过许多历史遗迹，民情风俗，于是激动了著书的志愿。那时是道家渐衰，儒家日盛的当儿，他也感染了这个风气，想效法孔子。孔子是编《尚书》，作《春秋》，借历史书以发挥其思想见解的，所以他说：

先人有言：“自周公卒，五百岁而有孔子；孔子卒后，至于今五百岁，有能绍明世，正《易传》，继《春秋》，本《诗》、《书》、《礼》、《乐》之际？”意在斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉！（《自序》）

他实在忍不住要挺起身子来肩着周公、孔子的道统了。于是他

罔罗天下放失旧闻，王迹所兴，原始察终，见盛观衰，论考之行事，略推三代，录秦、汉，上记轩辕，下至于兹，著十二本纪。

既科条之矣，并时异世，年差不同，作十表。

礼乐损益，律数改易，兵权，山川，鬼神，天人之际，承敝通变，作八书。

二十八宿环北辰，三十辐共一毂，运行无穷，辅拂股肱之臣配焉，忠信行道以奉主上，作三十世家。

扶义倜傥，不令己失时，立功名于天下，作七十列传。

凡百三十篇，五十二万六千五百字。……略以拾遗补阙，成一家之言；厥协六经异传，整齐百家杂语。藏之名山，副在京师。（《自序》）

这是古代所不曾有过的一部大著作。这是中国第一部“究天人之际，通古今之变”的整个历史记载。自从有了这部书，于是向来的



断片的叙述，口传的故事，都归到一个总汇，在这个总汇中各各得了它们的地位了。这不是司马迁的天才与学力有绝胜人处是做不到的。

他做的书，本来没有书名。《汉书》中称它，于《艺文志》则为《太史公》；于《杨恽传》则为《太史公记》，于《宣元六王传》则为《太史公书》。到了《隋书·经籍志》，又称它为《史记》。从此以后，《史记》便成了这部书的定名了。

《史记》的著作，据王静安先生的《太史公系年考略》，是汉武帝太初元年（西前一〇四）动手的，那时他四十二岁。做了七年，为李陵降匈奴，他去保他，下狱受了腐刑。他愤恨得要自杀，只为书尚未成，不惜忍辱活着。但从此以后，他不作太史令而作中书令了，中书令是宦官的职司，跟着皇帝走的，而汉武帝又最喜巡游，所以他得不到安闲著书的生活。这部书大约终究没有做完。《汉书·司马迁传》说：“十篇缺，有录无书。”他死了之后，起来续补的人很多。见于本书的，是“褚先生少孙”。见于《艺文志》的，有“冯商所续《太史公》七篇”。见于刘知几《史通》的更多了：

《史记》所书，年止汉武；太初以后，阙而不录。其后刘向，向子歆，及诸好事者若冯商、卫衡、扬雄、史岑、梁审、肆仁、晋冯、段肃、金丹、冯衍、韦融、萧奋、刘恂等相次撰续，迄于哀、平间，犹名《史记》。（《古今正史篇》）

所以《史记》这部书实在是极不完整的。但别人的续补犹可，他们不过增加事实而已；一动了刘歆的手，便很可怕了，因为他是古文学派的首领，自有本派制造的货色，他不想增加真实的历史而想增加本派的声援。于是《史记》里便蒙着一层古文学派的色彩了！

这方面的窜附，康长素先生的《史记经说足证伪经考》已指出了一些，崔觐甫先生的《史记探源》更是一部专门研究这个问题的著作。

现在，我们试从《史记》里抽出司马迁的上古史观来。在这个工作中，我们暂且不全遵了《史记探源》的作者所给与我们的结论，因为有些地方我们也觉得他太过分了。

第一，《史记》起于黄帝，黄帝以前略而不言。这不是他不知道黄帝以前还有伏羲、神农一班有名的古王，他曾说：

神农氏世衰，诸侯相侵伐。（《五帝本纪》）

伏羲至纯厚，作《易》《八卦》。（《自序》）

他又在《封禅书》中详列了巫者、阴阳家、方士们的上古史说，远到无怀氏和泰帝。但是他毅然地以黄帝为断限，黄帝以前付之不闻不问。这在现在看来固然很平常，而在西汉中叶敢于如此，确实有些胆气。要是换了别一个人来做，匪特伏羲、神农须立本纪，就是泰皇、天皇也要立本纪；匪特他们须立本纪，蚩尤共工也要立世家，鬼容区、务成子也要立列传了。

第二，《史记》的纪年起于周共和，共和以前只列世表。这不是他不知道共和以前的年数，他曾说：

予曾读《谍记》，黄帝以来皆有年数。（《三代世表》）

我们看《汉书·艺文志·春秋类》中也列着“《太古以来年纪》二篇”，足见他如果要排出一个整齐完密的全史年表来并不是不可能的事。但他毅然地说：

稽其历谱谍，终始五德之传，……咸不同乖异。夫子之弗论次其年月，岂虚哉！（《三代世表》）

因其不同乖异，得不到一个究竟，所以宁可缺着，这样地信信疑疑，是何等的精神！

第三，凡是上古的事情，他都不勉强充做知道，有可疑的则直加以删芟。所以他说：

夫学者载籍极博，犹考信于《六艺》。《诗》、《书》虽缺，然虞、夏之文可知也。尧将逊位，让于虞舜。舜、禹之间，岳牧咸荐，乃试之于位。典职数十年，功用既兴，然后授政，示天下重器，王者大统，传天下若斯之难也。而说者曰：“尧让天下于许由，许由不受，耻之，逃隐。及夏之时，有卞随、务光者。此何以称焉？”太史公曰，余登箕山，其上盖有许由冢云。孔子序列古之仁圣贤人，如吴太伯、伯夷之伦，详矣。余以所闻由、光义至高，其文辞不少概见，何哉？

用这种严正的态度来批评历史材料的，自古以来他还是第一个。许由这个人，战国、秦、汉时的传说盛极了，司马迁并且在箕山上看见他的坟墓，实在是不应不信的了。但他因为《尚书》里没有他，禅让的事情也不应当这样轻率，又他虽名高而没有文辞传下来，所以决定不睬。他的打破传统信仰的胆量不该钦佩吗？试看后来，哪部《高士传》中没有许由，正式的历史书里也常常提起他的名字，这就可以知道司马迁的眼光是如何的卓绝了。其他各篇中打破传统信仰的话还有许多，录出如下：

学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来；而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。（《五帝本纪》）

五帝、三代之记，尚矣。自殷以前，诸侯不可得而谱。周以来乃颇可著。（《三代世表》）

神农以前，尚矣。盖黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰馀。（《历书》）

农工商交易之路通，而龟贝金钱刀布之币兴焉，所从来久远。自高辛氏之前尚矣，靡得而记云。故《书》道唐、虞之际，《诗》述殷、周之世，……以礼义防于利。（《平准书》）

故言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也。（《大宛列传》）

自古帝王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善。唐、虞以上，不可记已。自三代之兴，各据祯祥。（《龟策列传》）

夫神农以前，吾不知已。至若《诗》、《书》所述虞、夏以来，……使俗之渐民久矣。（《货殖列传》）

维三代尚矣，年纪不可考，盖取之谱牒旧闻本于兹。（《自序》）

他一说到上古，就叹一声“尚矣”，于是接着说这“不可记”了，这“不可考”了，“吾不知”了，“余不敢言”了。这种老实承认不知道的态度，比了“博学而不穷”，“一物不知以为深耻”的儒者自以为万事万物都能明白，虽是文献无征之世也可用了排列法来排出它的制度来的，要光明磊落了多少？

司马迁以前，讲古史的人多极了。《淮南子》云：“世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说。”这是古史时时有推陈出新的说法的总原因。驽衍之术，“先序今以上至黄

帝,大竝世盛衰,因载其机祥度制推而远之,至天地未生”,这又是整整齐齐的古代制度的出现的一个主要原则。这种古史说充满在战国、秦、汉间人的口头和书上。三代以前固然是“尚矣”,但惟其因为它“尚矣”,所以才有话说,才有说不尽的话。我们一看《汉书·艺文志》里的“三皇五帝们的书目”,便可知道在司马迁之世是时代愈古则材料愈多的。他竟以《六艺》为标准,合于这个标准的收进来,不合于这个标准的打出去,于是这一大堆灿烂夺目的古代材料便都成了历史上的异端外道了。这非有大魄力的人是办不到的。

如果有人说:司马迁的时代本是表章《六艺》的时代,他以《六艺》为标准有什么奇怪呢?用了这个标准,自然舍得丢掉唐、虞以上的材料,更有什么了不得呢?我的答复是“言不可若是其几也!”汉武帝固然是表章《六艺》的人,但他的理想中的最高成就是什么?不是“接神仙人蓬莱士,高世比德于九皇”吗?董仲舒固然是请罢黜百家的人,但他的肚子里装满的是什么?不是“阴阳,五行,三统,四法”吗?他固然读的是《六艺》中的《春秋》,但会得从“王正月”上推出改制作科的条例来,而确定《春秋》是“应天作新王,正黑统,王鲁”的,会得从“杞伯来朝”上看出“周人之王,尚推神农为九皇而改号轩辕谓之黄帝”的,会从“郑忽出奔卫”上寻出“王者以制,一商,一夏,一质,一文”的。他嘴里念的固是《六艺》之文,但心里想的却是《六艺》所不曾有的东西,这才是西汉时人的聪明!司马迁不肯收受这时代所给与他的聪明,而只会读死书,只会读平凡的书,于是读了《六艺》之文就真用它来支配古史了。这在今日,自然可以替他加上“为历史而治历史”的美号,但在那时人看来,很容易给他“其愚不可及”的批评呵!

我已赞够了他了。可是一个人终究是人,不是超人,所以虽以

司马迁的执拗，敢特立于时代之外，也免不了受些时代的影响。他在《五帝本纪》说：

黄帝……有土德之瑞，故号黄帝。

这便是五德说下的说话。又《高祖本纪赞》云：

夏之政忠；忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僂，故救僂莫若以忠。三王之道若循环，终而复始。周、秦之间，可谓文敝矣。秦政不改，反酷刑法，岂不谬乎！故汉兴，承敝易变，得天统矣。朝以十月；车服黄屋左纛。

这又是三统说下的说话了。不过他说“朝以十月”却是不合于三统说的。董仲舒说《春秋》是黑统，用了那时人的“孔子作《六经》，为汉制法”的眼光看来，汉即是黑统。司马迁说“夏之政忠”，又说周之政文，救文之敝“莫若以忠”，又说汉“承敝易变，得天统”，则亦承认汉与夏的统是相同的。夏为黑统，则汉亦当为黑统。但夏是“建寅”的，三正是以寅，丑，子相循环的，为什么汉却以十月为正，变成了“建亥”呢？说到这里，应当追溯秦的制度。《秦始皇本纪》云：

始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周，德从所不胜。方今水德之始，改年始朝贺皆自十月朔，衣服旄旌节旗皆上黑。

他的“上黑”似乎与黑统有关，但这乃是五德说下的黑而非三统说

下的黑。五德说下的历法不是三正的,说不定竟是五正,故夏寅,殷丑,周子,秦便建亥了。到了汉灭了秦,

张苍为计相时,绪正律历。以高祖十月始至霸上,因故秦时本以十月为岁首,弗革。推五德之运,以为汉当水德之时,尚黑如故。(《张丞相列传》)

汉兴,高祖曰“北畴待我而起”,亦自以为获水德之瑞。虽明习历及张苍等咸以为然。是时天下初定,方纲纪大基,高后女主皆未遑,故袭秦正朔服色。(《历书》)

不论张苍主张“朝以十月”,或高祖主张“朝以十月”,反正汉的正朔是钞袭秦的;而秦的正朔则由五德说来,这是极明显的事实。五德说与三统说本不相容,为什么司马迁在这一点上倒弄糊涂了,把“朝以十月”与“三王之道若循环”合为一事呢?

于此,我敢作一个假定:三统说是西汉时的改历运动者所主张的学说,这个学说是依傍了五德终始说而造出来的。自秦以十月为岁首,汉因仍不改,大家感觉着不便,于是托古而提倡夏时。因为孔子曾说过“行夏之时”一句话,所以就在这句话上生发出来。其一,说孔子到杞国去寻得《夏时》。《论语·八佾篇》云:

子曰:“夏礼,吾能言之,杞不足征也。……文献不足故也。足,则吾能征之矣。”

这是说杞国的文献不足,不能就彼征证夏代的制度,原是很清楚的一句话。但到了《礼记》的《礼运篇》里就改变了样子了:



子曰：“我欲观夏道，是故之杞；而不足征也，吾得《夏时》焉。……”

照它这样说，然则孔子到了杞国，虽不足征证夏道，还得着一部《夏时》回来。（“夏时”所以加上书名标号者，以对下面的“之宋得《坤乾》”而知。）司马迁在《夏本纪》的赞里也说：

孔子正夏时，学者多传《夏小正》云。

这《夏小正》不知是否即《礼运》中所谓《夏时》，他也说是孔子传下来的。其二，说孔子作《春秋》即用夏时。这便是董仲舒说的：

《春秋》应天作新王之事，时正黑统。

三正以黑统初，正日月朔于营室，斗建寅。

《春秋》本来用周正，所以《左传》中记晋事（晋用夏正）每每与《经》相差两月（如卓子之弑，《传》在僖九年十一月，《经》在十年春；晋、秦战于韩，《传》在僖十五年九月，《经》在是年十一月）。被董仲舒这样一讲，于是《春秋经》也是用的夏正了。

自从孔子寻得了《夏时》，又在《春秋》中用了夏正，一班儒者就说，历法是三正循环的，周之后是应当建寅，与夏同道的。经他们宣传之后，而汉武帝遂有改正朔的事，真成了受命的王者：

太初元年，……夏五月，正历，以正月为岁首。（《武帝纪》）

汉兴，……以北平侯张苍言，用颛顼历；……而朔晦月见，弦望满亏，多非是。至武帝元封七年，汉兴百二岁矣，大中



夫公孙卿、壶遂、太史令司马迁等言历纪坏废，宜改正朔。是时御史大夫儿宽明经术，上乃诏宽曰：“与博士共议。……”皆曰：“帝王必改正朔，易服色，所以明受命于天也。……推传序文，则今夏时也。……臣愚以为三统之制，后圣复前圣者，二代在前也。今二代之统绝而不序矣，唯陛下发圣德，宣考天地四时之极则，顺阴阳以定大明之制，为万世则！”……遂诏卿、遂、迁，与侍郎尊大、典星射姓等议造汉历。（《汉书·律历志》）

他们这一次竟造成功了。自有了这次的成功，而黑统的寅正沿用了二千余年，直到清亡才废。这是司马迁们的大功绩！三统说本来为了改历运动而造出来的，历已改了，改得好了，还有什么用处呢，这个学说便像敲门砖似地抛去了。所以汉以后还有应用五德说的帝王，三统说便不听得再提起了。

其次，我们试把《史记》所建设的古史批评一下。《史记》对于建设秦以前的历史所根据的材料大约如下：

（一）《诗》——如据《玄鸟》、《生民》以说稷、契之母，据《公刘》、《緜》以说公刘、古公亶父、文王等。

（二）《书》——如据《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》以说尧、舜、禹，据《汤誓》以说汤，据《西伯戡黎》以说纣，据《牧誓》以说武王，据《金縢》、《无逸》以说周公等。（但他逢到《尚书》中难解释的文字，如《盘庚》、《大诰》等，虽甚重要，却不采了。）

（三）《周书》（今称《逸周书》）——如据《克殷》、《度邑》以说武王、周公等。

（四）《春秋》——散入《周本纪》、诸国世家及《十二诸侯年表》中。

（五）《国语》——如于《五帝本纪》录黄帝二十五子，八元、八恺

及四凶族,于《周本纪》录祭公谋父谏征犬戎,龙漦生褒姒等。诸世家所载,不可胜数。

(六)《世本》——诸本纪、世家中之王侯名号及世次,《十二诸侯年表》中之纪年,及《夏本纪赞》中的“禹为姒姓,其后分封用国为姓,故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟氏、戈氏”等文,皆取自此书。

(七)《五帝德》——除篇中“乘龙”等文外,全录入《五帝本纪》。

(八)《帝系姓》——散入《五帝》、《夏》、《殷》、《周》诸本纪及《楚世家》中(《楚世家》之文略有不同,盖并合《国语》而成);又《三代世表》的前半段亦全取之。

(九)《孟子》——如《五帝本纪》中“尧崩,舜让辟丹朱于南河之南”一段,“瞽瞍焚廩”一段,《周本纪》中“古公去豳,止岐下”一段,皆取诸此。

(十)战国诸子——如“舜耕历山,渔雷泽,陶河滨”的事大约取于《韩非子》,“纣作炮烙之刑”的事大约取于《吕氏春秋》等。

(十一)《战国策》——如《周本纪》的“共太子死,无适立”事,《秦本纪》的“秦武王欲车通三川以窥周室”事,皆取自此书。其他见《六国表》、诸国世家及诸列传的不可悉数。

(十二)《秦纪》——大约如《秦本纪》中所叙之先代世系,《秦始皇本纪》所附录之诸先公先王年代葬地等皆出自此书。

(十三)封禅说——如《五帝本纪》中所载黄帝“登丸山,获宝鼎,迎日推策”等都是汉武帝时提倡封禅的人的说话。

(十四)五德说及三统说——如上章及本章所举。

(十五)民间传说——如《五帝本纪赞》云:“余尝西至空峒,北过涿鹿,东渐于海,南浮江、淮矣,至长老皆各往往称道黄帝、尧、舜之处,风教固殊焉。”这是说他到的这些地方是听得老人们谈黄帝

尧舜的故事的。但他因此便误认他自己所到的地方即黄帝所到的了，故言黄帝“未尝宁居：东至于海，西至于空桐，南至于江，北逐荤粥而邑于涿鹿之阿”。

(十六)后人搀杂进去的材料——如《殷本纪》的“汤既胜夏，欲迁其社，不可作《夏》社”，《周本纪》的“罢兵西归，行狩，记政事，作《武成》”等等都是《书序》之文。《书序》是古文学派假造出来以反对博士们的“《尚书》为备”的话的，非司马迁时代所应有。此事已由廖季平、崔觐甫两先生考证明确。

以上十六项，除了末一项与司马迁无关之外，其余皆为他编录古史时所根据的。这许多书，大一半是我们现在看得见的，似乎这个工作并不繁重。但一想到这部讲义的第七章到第十九章的热闹的情状，有不感受寂寞者乎？只因司马迁甘守寂寞，于是这一班在热闹场中活动的人物便被他一齐撵走了。从此以后，这班人物固然还偷偷地进来了几个，但在历史界中总不能占着重要的地位。（只有伏羲、神农因《易·系辞传》的表章，没有失势。）

最后，我们把《史记》中的古代各个王侯的先世列一总表，和《帝系姓》的表比较一下。《史记》中所叙的世系，我们以前没有看见过的，是秦的先世：

秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女脩。女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之；生子大业。

大业取少典之子曰女华。女华生大费，与禹平水土。已成，帝锡玄圭。禹受曰：“非予能成，亦大费为辅。”帝舜曰：“咨，尔费，赞禹功！其赐尔皂游，尔后嗣将大出！”乃妻之姚姓之玉女。大费拜受。佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服。是为柏翳；舜赐姓嬴氏。

大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。

其玄孙曰费昌。子孙或在中国，或在夷狄。费昌当夏桀之时，去夏归商，为汤御，以败桀于鸣条。

大廉玄孙曰孟戏、中衍，鸟身人言。帝太戊闻而卜之使御，吉，遂致使御而妻之。

自太戊以下，中衍之后遂世有功，以佐殷国，故嬴姓多显，遂为诸侯。

其玄孙曰中湍，在西戎，保西垂。生蜚廉。

蜚廉生恶来。恶来有力，蜚廉善走，父子俱以材力事殷纣。周武王之伐纣，并杀恶来。是时蜚廉为纣石北方，还，无所报，为坛霍太山而报得石棺。铭曰：“帝令处父不与殷乱，赐尔石棺以华氏！”死，遂葬于霍太山。

蜚廉复有子曰季胜。季胜生孟增。孟增幸于周成王，是为宅皋狼。

皋狼生衡父。衡父生造父。造父以善御幸于周穆王，得骥、温骊、骅骝、騄耳之驹，西巡狩，乐而忘归。徐偃王作乱，造父为穆王御，长驱归周，一日千里以救乱。穆王以赵城封造父，造父族由此为赵氏。

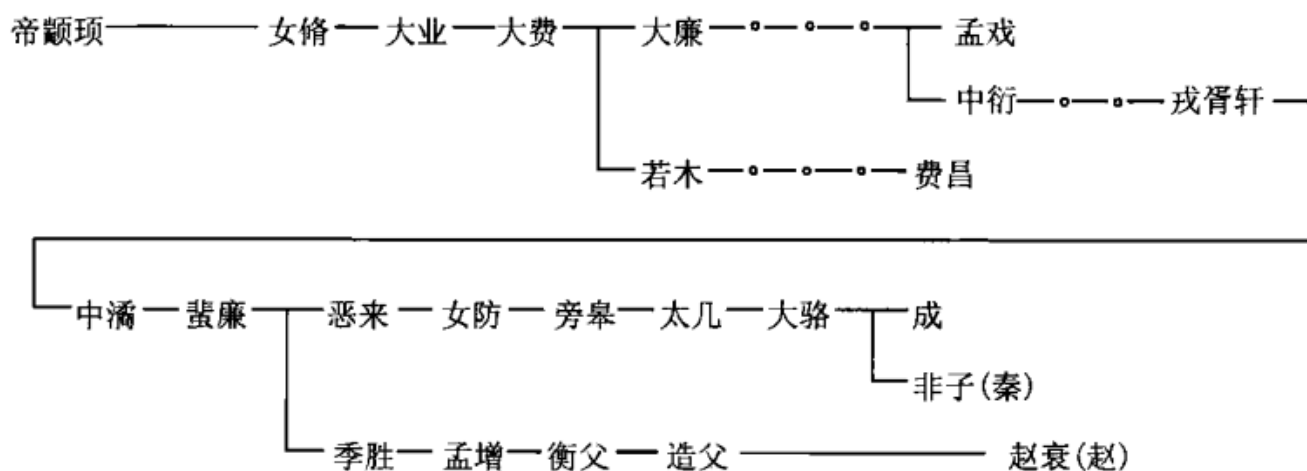
自蜚廉生季胜，已下五世至造父，别居赵，赵衰其后也。

恶来革者，蜚廉子也，早死；有子曰女防。女防生旁皋。旁皋生太几。太几生大骆。大骆生非子。以造父之宠，皆蒙赵城姓赵氏。

非子居犬丘，好马及畜，善养息之。犬丘人言之周孝王，孝王召使主马于泃、渭之间，马大蕃息。孝王欲以为大骆适嗣。申侯之女为大骆妻，生子成为适。申侯乃言孝王曰：“昔我先邠山之女，为戎胥轩妻，生中湍，以亲故归周，保西垂；西

垂以其故和睦。今我复与大骆妻，生适子成。申、骆重婚，西戎皆服，所以为王；王其图之！”于是孝王曰：“昔柏翳为舜主畜，畜多息，故有土，赐姓嬴。今其后世亦为朕息马，朕其分土为附庸，邑之秦，使复续嬴氏祀，号曰秦嬴。”亦不废申侯之女子为骆适者以和西戎。（《秦本纪》）

秦的世系，我们在以前所引的书里只看见“嬴，伯翳之后也”及“伯翳，能议百物以佐舜者也”两句话（《郑语》），想不到在《史记》里竟有这样详备的一篇记录，而又使我们知道秦和赵是同源的，他们的祖先也是由玄鸟降生的。这是一个大创获！照他的话，我们可以列出一个世系图来了：



这个世系固然未必完全可信，但比了说周后稷为帝喾之子，而后稷到文王不过十四代的，要近情多了。篇中一则说“费昌子孙或在夷狄”，再则说“中湣在西戎”，三则说“邠山之女为戎胥轩妻”，四则说“申骆重婚，西戎皆服”，五则说“不废申侯之女子为骆适者以和西戎”，秦之自承为戎亦甚明白矣。但开头“帝颛顼之苗裔孙”一语，疑出于战国时的“四海一家”的风习，不是原来有的。又云“大业取少典之子曰女华”，此少典不知是国是人。倘使是人，则他原

是炎帝、黄帝的父亲，离舜世已十代，如何还能把他的女儿嫁与大业，生出大费来做舜的辅佐呢？至于大费号柏翳，他的官职是佐舜调驯鸟兽，又与禹同平水土，则很像是《孟子》和《尧典》等篇中的益：

舜使益掌火；益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。（《孟子·滕文公》）

禹曰：“洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民昏垫。予乘四载，随山刊木；暨益奏庶鲜食。……”（《皋陶谟》）

帝曰：“畴若予上下草木鸟兽？”益曰：“益哉！”帝曰：“俞，咨，益，汝作朕虞！”（《尧典》）

“益”与“翳”同音，或者是传误的吧？益有称做伯益的（《吕氏春秋》云“伯益做井”），柏翳也有写作伯翳的（《国语》云“嬴，伯翳之后也”），这更相近了。

《史记》中对于南边的越，北边的胡，都归到夏的系统之下：

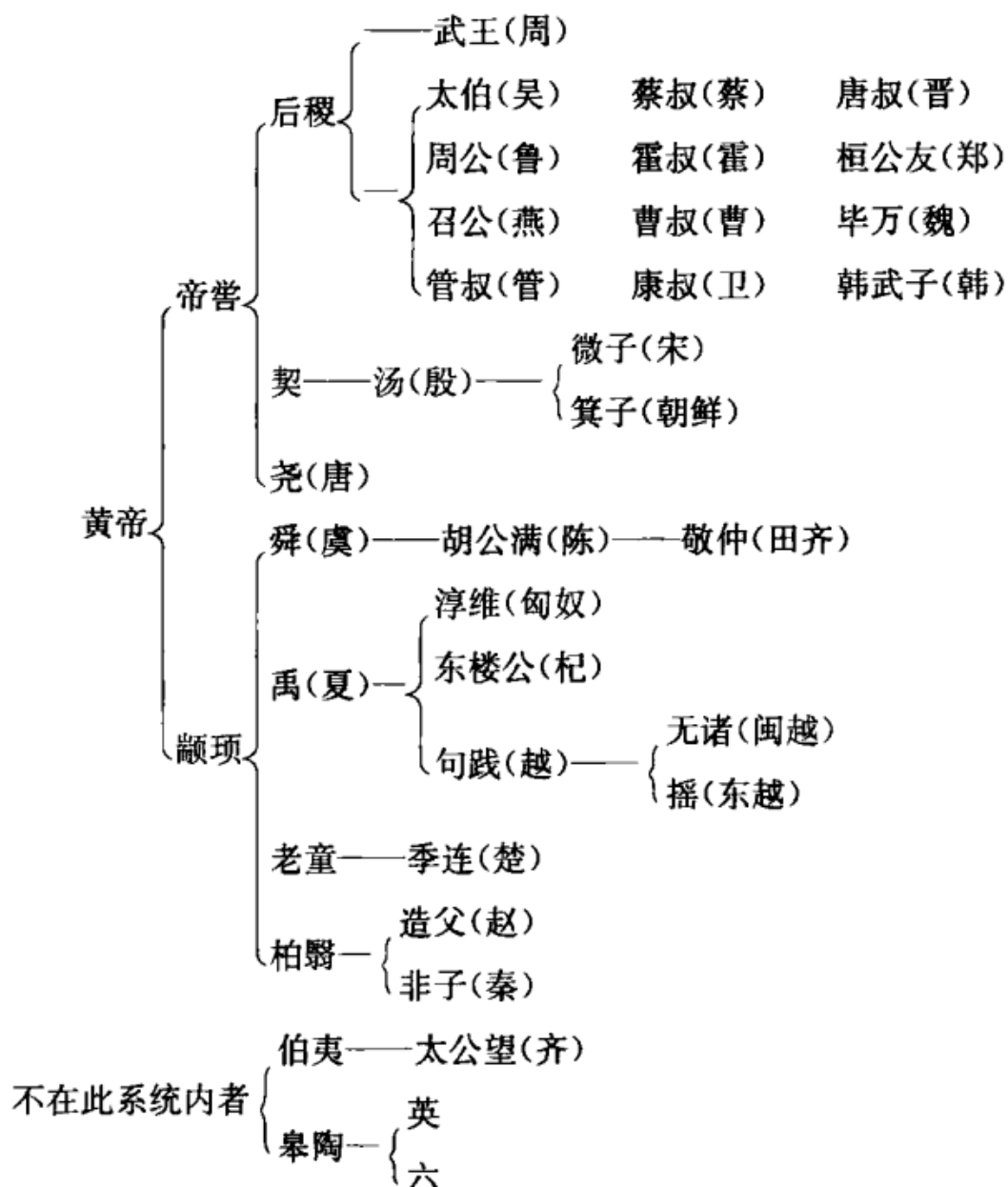
越王句践，其先禹之苗裔而夏后帝少康之庶子也，封于会稽，以奉守禹之祀。文身断发，披草莱而邑焉。（《越王句践世家》）

闽越王无诸及越东海王摇者，其先皆越王句践之后也，姓骆氏。（东越列传）

匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。（《匈奴列传》）

这样一来，诸夏的界限就不限于中国而广被于四表了。（这大约也是战国时人的说话，不过我们到了《史记》中才看见罢了。）

现在把《史记》中所说的各国先世画一个简明的图在下边：



从以上的图看来,其不在黄帝的系统内的,英、六已于春秋时亡了,太公的齐也于战国初亡了。凡是春秋时的诸夏以外的国家(如楚、秦),战国时的新兴的国家(如田齐、韩、赵),以及秦、汉时中国以外的国家(如匈奴、闽越),已经统统拉过来和向来的诸夏(夏、商、周)并作一族人了。果真如此,则春秋时的“尊王攘夷”的口号更何从喊起? 战国时的“用夏变夷”的事业不是早已完全成功了吗?

## 二五 易传

《周易》这部书，以前的儒家是不大过问的。《论语》中虽有“五十以学《易》，可以无大过矣”一句话，但这是《古论语》（古文学派的《论语》本子）的文字，若《鲁论语》则作“五十以学，亦可以无大过矣”。（见《经典释文》）钱玄同先生说：

汉《高彪碑》，“恬虚守约，五十以学”，即从《鲁论》。我以为《论语》原文实是“亦”字，因秦、汉以来有“孔子赞《易》”的话，故汉人改“亦”为“易”以图附合。（《古史辨》第一册中编）

以前的人有说孔子作《卦爻辞》的，有说孔子作《易传》的，实在都是渺茫得很。但《卦爻辞》虽与孔子无关，却是一部古书。它里边称引的故事都是商代及周初的（见我所作《周易卦爻辞中的故事》一文），可信为西周时的著作，不过它原来只是一部占卜的书，没有圣人的大道理在内。自从战国后期给儒者表章了（这表章的儒者我以为是驺衍一派提倡阴阳五行的人），才在《六艺》中占得一个地位，和《春秋》成为孔门中带有神秘性的两种经典。《荀子》、《礼记》、《淮南子》等就引用它来论事，像引用《诗》和《书》的句子一样了。

《易传》共有七种：《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》。因为《彖传》、《象传》、《系辞传》各有二篇，七种传共有十篇，所以汉以后人又称为“十翼”。《史记·太史公自序》里曾引司马谈的两段话：



《易大传》：“天下一致而百虑，同归而殊涂。”

有能绍明世，正《易传》，继《春秋》，本《诗》、《书》、《礼》、《乐》之际？

足征在司马谈之世已有《易传》了。但《孔子世家》里有一句：

孔子晚而喜《易》、《序》、《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。

却颇可疑。康长素先生《新学伪经考》辨之云：

《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇，《隋志》以为后得，盖本《论衡·正说篇》河内后得逸《易》之事。《法言·问神篇》“《易》损其一也，虽蠢知阙焉”，则西汉前《易》无《说卦》可知。扬雄、王充尝见西汉博士旧本，故知之。《说卦》与孟京《卦气图》合，其出汉时伪托无疑。《序卦》肤浅，《杂卦》则言训诂，此则歆所伪窜，并非河内所出。宋叶适尝攻《序卦》、《杂卦》为后人为作矣（《习学记言》）。歆既伪《序卦》、《杂卦》二篇，为西汉人所未见，又于《儒林传》云“费直徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇《文言》解说《上下经》”，此云“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇”，又叙“《易经》十二篇”而托之为“施、孟、梁丘三家”，又于《史记·孔子世家》窜入“孔子晚而喜《易》、《序》、《彖》、《系》、《象》、《说》、《卦》、《文言》”，颠倒眩乱。学者传习，熟于心目，无人明其伪窜矣！（《〈汉书艺文志〉辨伪》）

他说《序卦》、《杂卦》并出刘歆伪窜固然没有确实的证据，但现存的

《易传》不是汉初的旧本那是可以知道的。王充《论衡·正说篇》云：

孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇奏之。宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。

《隋书·经籍志》云：

及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇。后河内女子得之。

无论汉宣帝时新加入的是《说卦》等三篇，或但《说卦》一篇，要之司马迁是不会看见《十翼》的全份的。

《易传》不出于孔子，也不是一人的手笔，欧阳修的《易童子问》里已说得很透澈：

……《系辞》、……《文言》、《说卦》而下，皆非圣人之作；而众说淆乱，亦非一人之言也。……《文言》曰：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也”，是谓《乾》之四德。又曰：“乾元者，始而亨者也；利贞者，性情也”，则又非四德矣。谓此二说出于一人乎，则殆非人情也。《系辞》曰：“河出图，洛出书，圣人则之”，所谓图者，八卦之文也，神马负之，自河而出，以授于伏羲者也；盖八卦者，非人之所为，是天之所降也。又曰：“包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取

诸物，于是始作八卦”，然则八卦者是人之所以为也，河图不与焉。斯二说者已不能相容矣，而《说卦》又曰：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”，则卦又出于蓍矣。八卦之说如是，是固何从而出也？谓此三说出于一人乎，则殆非人情也。人情常患自是其偏见，而立言之士莫不自信；其欲以垂乎后世，惟恐异说之攻之也；其肯自为二三之说以相牴牾而疑世，使人不信其书乎！故曰非人情也。凡此五说者，尚不可以为一人之说，其可以为圣人之作乎！……至于“何谓”“子曰”者，讲师之言也，《说卦》、《杂卦》者，筮人之占书也；此又不待辨而可以知者。（卷下）

近来冯芝生先生（友兰）也说：

《易》之《彖》、《象》、《文言》、《系辞》等是否果系孔子所作，此问题，我们但将《彖》、《象》等里的哲学思想与《论语》里的比较，便可解决。

我们且看《论语》中所说孔子对于天之观念：

子曰：“获罪于天，无所祷也！”（《八佾》）

夫子曰：“予所否者，天厌之！天厌之！”（《雍也》）

子曰：“天生德于予，桓魋其如予何！”（《述而》）……

子曰：“吾谁欺？欺天乎？”（《子罕》）

子曰：“噫！天丧予！天丧予！”（《先进》）……

据此可知《论语》中孔子所说之天完全系一有意志的上帝，一个“主宰之天”。

但“主宰之天”在《易·彖》、《象》等中没有地位。我们再