

神 統 與 聖 統

——鄭玄王肅「感生說」異解探義——

楊 晉 龍*

一、緒 論

本文由鄭玄、王肅諸多經注異義中，選取「感生」一事討論，意欲從二者信與不信「感生」的態度上，探索其中所蘊涵的內在意義，並對其產生的緣由，稍作必要的解說，以明其所以然。

經學史上所謂今古文之爭，自然是劉歆（？—23）所挑起的，除了早期和其父劉向（前79—8）爭《左傳》、《穀梁傳》的優劣，而以爲「左丘明好惡與聖人同，親見夫子」，故謂《左傳》優於《穀梁傳》，且「數以難」其父劉向外，又在西漢哀帝建平元年（前6）請「建立《左氏春秋》及《毛詩》、逸《禮》、《古文尚書》皆列於學官」，哀帝令「與五經博士講論其義」，由於「諸博士或不肯置對」，劉歆受到冷淡的對待，無法遂其所願，於是移書責讓太常博士，譏刺他們是「專己守殘，黨同門，妒道眞」，譴責他們只知結黨，不知公義，只見私意，不見聖人的大道理，於是引起博士們的激烈反應，劉歆於是「爲衆儒所訕，懼誅，求出補吏」（《漢書·楚元王傳附劉歆傳》），雖暫

*本處研究助理。

時平息衆怒，然而今古文之爭從此表面化，此後激烈的對立論爭不斷，直到東漢鄭玄（127—200）以博覽融通的高識，古今兼綜的態度，徧注羣經，才結束了西漢末以來的爭論。這是由於鄭玄能以「經學」作為獨立的學問研究，在今古文的取捨上，能把握住精要，因此經注闕通簡要，能得古今文的精華，大為學者所尊尚，因而人稱「經神」；加上他的人格清高不俗，不以祿利為意，更為後人所稱美，所以其學自此風行，幾遍天下，形成「鄭學」。^①

正當「鄭學」風行天下，如日中天的時候，王肅（195—256）因為學「鄭氏學」，卻以為康成的經注，多有不合經書義理，違逆聖人旨意之處，為避免貽誤後學者，所以起而攻駁之；並且為了顯發經書與聖人本來的意旨，於是重新注解羣經，意欲奪鄭玄的經注，而代以己注。^②子雍之學亦兼綜古今文，注經同樣採今古兼容的態度，學問也如康成那樣闕通，惟他絕不用緯書之說，這是他與鄭玄在經注取捨上最大的不同。由於其學亦自有見地，從習者也多，魏晉後的經學研究者，遂有「崇鄭玄」或「右王肅」的爭論，於是出現了「鄭王

① 以上敘述參見南朝宋·范曄撰，唐·李賢注：《後漢書》卷35〈鄭玄列傳〉（臺北：鼎文書局，1991年），頁1207-1213。清·袁鈞輯：《鄭氏佚書》附錄〈鄭君紀年〉（浙江書局，光緒戊子夏刊），頁1-18。清·鄭珍著，王鐸等點校：《鄭珍集·經學》〈鄭學錄卷2：年譜〉（貴陽：貴州人民出版社，1991年），頁300-315。日本·大川節尚：《三家詩より見たる鄭玄の詩經學》附錄二〈鄭玄年譜〉（東京：關書院，昭和十二年），頁3-15。高明：《禮學新探·鄭玄學案》（臺北：臺灣學生書局，1977年臺1版），頁231-243。劉汝霖：《漢晉學術編年》（臺北：長安書局，1979年臺1版），卷5，頁75、81、94、108、148；卷6，頁2、6、10、14、18、20、26、29、32等處。又日本·本田成之：《中國經學史》（臺北：廣文書局，1979年），頁172。呂凱：《鄭玄之讖緯學》（臺北：臺灣商務印書館，1982年），頁160-161。近人稱美鄭玄者可以錢基博為代表，謂其「經師人師，模楷儒冠」，見吳忠匡：〈吾師錢基博先生傳略〉，頁190，北京中國藝術研究院編：《中國文化》第4期（1991年8月），頁190-198。

② 參見王肅：〈孔子家語序〉，王肅注：《孔子家語》（臺北，世界書局，1983年），頁1。下文中所用《孔子家語》俱指此本而言，不再一一注出。

之爭」的局面。^③到唐代，孔穎達（574—648）等奉勅撰成《五經正義》，其中《禮記正義》、《毛詩正義》二書，皆以鄭注本為主，另外賈公彥注疏的《周禮》和《儀禮》二書，也是用的鄭玄注本，而不用王肅的經解本，於是鄭學大興。後來雖有一、二個學者，如葉適（1150—1223）說「鄭玄（經注）……不過能折衷俗儒之是非爾。何曾望見聖賢藩牆耶？」王夫之（1619—1692）也說「王肅之學，醇正於鄭玄遠矣。」甚至近人如顧頡剛先生也以爲「我們如肯棄掉成見，便可見出王肅有批判精神，他的學說比了鄭玄進步多了。」等論調，^④但是事實上自唐代以後，王學遠不如鄭學的受到推崇，可說是學界的共識。

皮錫瑞（1850—1908）說清代的經學有三變：一是清初的「漢、宋兼採之學」；二爲乾隆（1736—1795）以後，以許慎、鄭玄之學爲主的「專門漢學」；三則嘉、道（嘉慶：1796—1820。道光：1821—1850）以後，由許、鄭之學導源而上的「西漢今文之學」。嘉、道以後，今文之學更是大興，惟鄭學兼綜古今，所以研究今文的人也不能全棄鄭學，而好鄭學的也頗不乏其人，如：丁晏（1794—1875）、鄭珍（1806—1864）、陳澧（1810—1882）、孫詒讓（1848—1908）等於鄭學都頗有採取。至於好《說文》的人，也有馮桂芬（1809—1874）、劉熙載（1813—1881）及俞樾（1821—1906）的學生張行孚等人，所以張舜徽

③ 以上所論參見程師元敏：〈季漢荊州經學（下）〉，《漢學研究》5卷1期（1987年6月），頁229-263。又參晉·陳壽撰，宋·裴松之注，民國·吳金華標點：《三國志·魏書》，卷13，〈王朗·王肅傳〉（長沙：岳麓書社，1990年），頁331-344。康義勇老師：《王肅之詩經學》，頁4-25，《國立臺灣大學國文研究所集刊》第18號（1974年6月），頁513-644。李振興：《王肅之經學》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1980年），頁3-26。黃慶萱先生：《魏晉南北朝易學書考佚》（臺北：幼獅文化出版公司，1975年），頁22-25。

④ 葉適所言見《習學記言》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷25，頁215。王夫之所言見《讀通鑑論》（臺北：世界書局，1973年），卷11，頁204。顧頡剛之說見〈王肅的五帝說及其對於鄭玄的感生說與六天說的掃除工作〉，頁1，刊《史學論叢》第2冊（1935年11月），頁1-22。

先生纔說「道、咸以下，治學道路雖已變化，但是崇尚『許、鄭』的學術氣氛，從來沒有輕淡過。」並且舉例說「有些學者自號爲『鄒齋』（案：徐乃昌、李賡芸、易孺），爲『汝民』（案：孫傳鳳），爲『邨園』（案：葉德輝）；或者自號爲『鄭奩』（案：潘祖蔭），爲『鄭龕』（案：吳大澂），爲『儀鄭堂』（案：阮元、曹培、羅萱、薛寶辰、孔廣森），爲『鄭學齋』（案：王昶、孫雄），爲『許鄭學廬』（案：王紹蘭）；都充分體現了學者們傾慕『許鄭』之情。」所以說「有清一代的學術界，完全爲『許、鄭之學』所籠罩了，也不失之誇大！」因爲這個緣故，到了清代護鄭黜王的論調也就轉趨激烈了，甚至有人以爲王肅不該與鄭玄立異，^⑤恰如劉師培（字申叔，1884—1919）所說，有人把學術當宗教，所以鄭玄變成宗教主，^⑥這些信徒們於是鍛鍊周內，不免有過情之論。實則就經學研究言，「前儒經說，各有短長；漢儒說經，豈必盡是？魏晉經學，豈必盡非？」要在知其是非之所以然，固不必黨同伐異，強人以從我。^⑦民國以來的學者，則較能以持平的學術立場論二家的

⑤ 皮氏之論見所著，周予同注：《經學歷史》（臺北：河洛圖書出版社，1974年臺景印初版），頁341。張氏之言見氏著：《鄭學叢著·前言》（濟南：齊魯書社，1984年），頁1。至右鄭詬王之論，如《皇清經解》（學海堂本），臧琳：《經義雜記》中〈願訓畫〉（卷198/8b-10b）、〈相近於坎壇〉（卷202/13b-14a）、〈維此王季〉（卷204/13a-14a）、〈皇矣傳考正〉（卷204/24b-28a）；孫星衍：《問字堂集·周制配天表》（卷774/14a-22b）；李惇：《羣經識小·孔傳》（卷720/15b）。又《皇清經解續編》（南菁書院本），莊述祖：《五經小學述》二〈不我能愜〉（卷239/12b-13b）；朱緒曾：《開有益齋經說》三〈在武丁孫子〉（卷986/13a-15b）等處均有嚴厲的批評。所引《皇清經解》、《皇清經解續編》，均見（臺北：藝文印書館，1986年）的《彙編》，下文俱同，不另注出。

⑥ 劉師培：《左龕外集》，卷5，〈論孔子無改制事〉，刊《劉申叔先生遺書》（臺北：臺灣大新書局，1965年影印民國25年〔1936〕寧武南氏校印本），頁16a/1643。又可參梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1977年臺1版），第26節，頁143-4「罷黜某者爲一貫精神」之論，以爲「自漢以來，……皆持所謂表章某某罷黜某某者爲一貫之精神。故……今學古學有爭，……各自以爲孔教，而排斥他人以爲非孔教……寢假而孔子變爲馬季長鄭康成矣，……此二千年來保教黨所生之結果也。」

⑦ 劉師培：《國學發微》，刊同前註引書，頁36b/590。

是非，惟考其所論的重點，或在字句的比對，或在制度的解說，這對於二家問題的釐清，自然很有幫助，但卻無法解釋鄭王二者對同一經說所以有不同詮解的緣故及其所代表的意義。其中能就經解的差異而分析二家思想者，似乎僅有簡博賢先生，他以鄭玄「崇尊尊」，故多從階級立論；王肅則「重親親」，因多就人情立說來說明二家的不同，^⑧這是前賢研究的大概。

前賢研究略如上述，而鄭玄、王肅二者最大的不同，實在信不信緯書諸說一事，鄭玄經注所以會受後人詬病，引緯書之說以注經，似乎問題最大，雖不少學者從時代與師承上為鄭玄開脫，終仍不能掩其短。漢代諸緯說中，尤以鄭玄常引的主張聖人「感生」一事，最為王肅所譏斥，一則謂為「妖說」，再則說它是「妖怪妄言」。^⑨從王肅用的激烈的言詞，可見這事應該是二家爭議的重點。就今日人類學研究的成果，以為人類早期均有相信祖先是天神血胤的神話來說，鄭玄以「感生」解經，可說是有他的正確性的，但王肅何以反對？此非僅關係對「神話」解說的差異，實在另有潛藏的意義。本文即擬探討此不同說法的內在的意義，以期能更深入了解鄭王二家在思想上不同的面相。由於本文的焦點置於此，故其他有關二家優劣是非等等問題，除非與本文有關，否則就暫時不加討論了。

資料的取用上，由於鄭王二家之書，佚失極多，尤以王肅的為甚，所存著

- ^⑧ 簡氏所論，參見所著：《今存三國兩晉經學遺籍考》（臺北：三民書局，1986年）有關王肅經說部分。王夫之：《讀通鑑論》，卷11，頁205，亦曾謂鄭玄解祀典之義是「託於義而賊仁」，即謂其重「尊」（義）而少「親」（仁）；以及陳奐：《鄭氏箋考徵·小雅·十月之交》云：「康成知禮尊王」（《皇清經解續編》卷814/11b），此似可為簡氏之說作佐證。其他研究，可參看注^③所引康義勇、李振興、黃慶萱等先生所著書。及汪惠敏：《三國時代之經學研究》（臺北：漢京文化事業公司，1981年）；李威熊先生：《中國經學發展史論（上）》（臺北：文史哲出版社，1988年）論及的相關文字。
- ^⑨ 「妖說」見《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1981年），卷46〈祭法〉孔《疏》引，卷46/2b/796。又「妖怪妄言」，見《孔子家語·五帝》「其神謂之五帝」王《注》，卷6，頁59。以下所引《十三經注疏》，均以此藝文版為主，不另注出。

作，幾乎沒有一本齊全，可能是王肅增補的《孔子家語注》可說是最完整的，其次從〈自序〉內說的《家語》所論，「與予所論，有若重規疊矩」觀之，則王肅顯然同意《家語》中言論。這也就可以說明前人如《四庫全書總目》卷九十一引宋代王柏《家語考》說它是王肅割裂織成的原因了。所以本篇行文之際，如果把《家語》的意見看做與王肅同意，諒不至於大誤。至其他引文則多參考李振興《王肅之經學》所錄王氏的經說，並核對原書，免得發生錯誤。再則也參考過馬國翰（1794—1857）輯《玉函山房輯佚書》、王仁俊（1866—1913）輯《玉函山房輯佚書續編三種》、嚴可均（1762—1843）校輯《全上古三代秦漢三國六朝文》等書內相關的地方。鄭玄的著作較幸運，今猶有《三禮注》、《毛詩箋》等四書全存，餘說也有輯本，如清人袁鈞所輯《鄭氏佚書》即有二十三種之多。^⑩ 康成著書時間雖有先後，觀點也有改變，^⑪ 當然我們也不排除因為注疏體的關係，不得不順著經文解說，而無法按照自己的意見發揮的情形，但本文所論「感生」一事從他反駁許慎（30—124）的《駁五經異義》中的話（詳下），以及注《三禮》和箋《毛詩》時並無改變的事實來看，實在是他前後一貫的主張，這個說法自然是緯書的見解，但一則本文僅在探討「感生」一事的內在意義；再則現在所存鄭玄的緯書注多是殘闕不全的；三則鄭玄的觀點既有改變，現在也無法完全的去掌握他轉變後全部的情形，因而行

^⑩ 袁鈞輯：《鄭氏佚書》同註①引。馬國翰：《玉函山房輯佚書》（上海：上海古籍出版社，1990年）。王仁俊：《玉函山房輯佚書續編三種》（上海：上海古籍出版社，1989年）。嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年，1987年）。

^⑪ 張舜徽謂黃以周考鄭玄注述之先後為：《周官》、《禮記》、《禮經》、《古文尚書》、《論語》、《毛詩》、《易》，以為可信，見所著《鄭學叢著·鄭氏校讎學發微》，頁48-49。又《毛詩注疏》卷2之1〈邶風·燕燕〉，頁13；及卷9之4〈小雅·南陔〉，頁11，二處孔〈疏〉引《鄭志》答臧模云：「為《記注》時，就盧君耳，先師亦然。後乃得毛公《傳》既古書，義又當，然《記注》已行，不復改之。」是其觀點不能無變也。卷2：1/13 b /78 及卷9：4/11 b /343。

文的時候，對於鄭玄早期注釋的緯書，除非與本文有直接的關聯，否則就暫時不加以引用了，以免混淆。行文的時候所用鄭玄諸說，主要以《毛詩箋》及《三禮注》為主，至如《論語》、《孝經》、《易經》、《尚書》、《六藝論》、《毛詩譜》、《鄭志》等不完全的經說、經注，亦采取可用的做為輔助。王肅則因青年時代，就「蓄意奪鄭玄學術地位」，^⑩著作所論，本多針對鄭玄的說法而發，甚至有可能是故意和鄭玄為難的。但我們實在無法去分辨那些是有意見的反對，那些是故意和鄭玄作對而找來湊意見的。然而不管如何這些都不能不算是他的意見，並且傳世的文字又多殘落的，所以取用之際，對各文的寫作時代和目的並未加以區別，僅視為前後一貫的論點，想必無損於論證的可信程度吧。

二、感生說的政治意義

人類社會屬羣體結構，各人均依在羣體裏所居的「位」，行使他該負的職責。孔子說：「不在其位，不謀其政」（《論語·泰伯》）；又說「吾不如老農」「吾不如老圃」（《子路》），孟子也說：「或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人」（《孟子·滕文公上》），就是說社會羣體中的每個人均有其不同的「位」，每個「位」也有其不同的職責，每個人可以選擇自己的「位」，但「位」選定以後，即需依「位」而行使其該負的責任。因而同一社會中的不同成員，各人均具有他特殊的職能，有的參與多種的活動，有的人又能夠從事於他人所無法勝任的活動等等。羣體結構最重要的特徵，就是存在著領袖和追隨者的關係，這是因為眾人的事，若沒有領導者居中協調指揮，每難成事。英國的哲學家羅素（Bertand Russell, 1872-1970）曾認為多數的集體事業，惟有在管理者的指導下，才有實現的可能，也就是說如果想要集體事業

^⑩ 程師元敏：〈季漢荊州經學（下）〉，頁250。

成功，就非得要有人發號施令不可。這個「管理者」或「發號施令者」，就是羣體的領導者。^⑬ 領導者是羣體中對羣體的活動與信念，影響最大的人，他的作用就在引發種種活動、制定規約和決策；並且裁決爭端、決定事情、帶動情緒，甚至為民前鋒，做羣體成員的表率；其他成員則順著領袖的要求與指令去工作，甚至去思考或感覺。領袖地位的形成，關鍵在於是否被羣體其他成員承認其具有「合法性」，也就是說他的「領導權」是否獲得其他成員的確認。為了使領袖地位「合法化」，領袖必需以某種為其他成員所認可的方式，以及一切可行運用的手段，例如以個人具有的「純然德性的生命」「強烈的生命」「敏銳覺識」「堅強意志」等等來證明他的能力的特出；或者製造神話、宣傳意識型態等來迷惑大眾，^⑭ 使羣體的成員信服，願意接受他的領導，主動尊奉他為領袖，如此才能夠保證他的領袖的地位不被剝奪。^⑮

國家是個相當複雜的羣體結構，領導者的產生，在現代固然可以依憲法的有關規定而產生，所以獲得人民承認的「合法性」，自然也就不成問題了。惟在歷史上存在的帝制時代，帝王固然是以武力作為取得或鞏固政權的主要依

^⑬ 英·伯蘭特·羅素著，吳友三譯：《權力論：新社會分析（*Power: A New Social Analysis*）》（北京：商務印書館，1991年），頁8。

^⑭ 參見牟宗三先生：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1980年增訂新版），頁71及74。以及吳彰裕：《歷代興業帝王政治謎思之研究》（高雄：國立中山大學中山學術研究所碩士論文，1985年），頁16-17。吳氏「謎思」一詞即英文 *myth* 之音譯，一般譯為「神話」，吳氏則以為在政治學的領域中 *myth* 一詞之意，不僅具有「神話」之性質而已，另有其他的因素在內，故用「神話」一詞，不足以完全達其意義，因之音譯為「謎思」，並為它下了個定義說：「一套似虛幻而又真實存在於政治生活中的流行信念及發生於久遠的歷史故事。」見原書頁11，惟本文所論，乃用「神話」一詞為主，故不用「謎思」。

^⑮ 以上一段有關「羣體結構」的論述，多參考 J.L. Freedman 等著，丁祖蔭等譯：《社會心理學》（臺北：五洲出版社，1988年），頁387-392之論。J.L. Freedman, D. O. Sears, J.M. Carlsmith, *Social Psychology*, (Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N.J., 1978)

據，然而天下雖可以「居馬上得之」，治理天下卻不能夠「馬上治之」（《史記·酈生陸賈列傳》中陸賈告漢高祖之語），因為武力的威脅僅能得一時的安定，一旦被統治的人們無法忍受，必定羣起反抗，推翻統治者，所以說「任何政治權威的取得，必須得到人民普遍的認同，才能維持長久。」想得到人民的認同，自然需要一套能夠為人民所接受的思想，使被統治的人承認他的統治是具有「合法性」的地位的，這就是統治者的「精神武器」，這種「武器」的力量，絕對比武力的威脅更有效，更具穩定性。^⑯但這種統治他人權力的來源，卻無法從政治結構的本身產生，實在是源於政治結構以外的根源，也就是說這種權力的來源，不是完全用武力威脅或武力的運用而能夠得到的，主要的是用一種建設性的非暴力的誘服方式，比如經濟的報償、合作行動所帶來的利益，或者意識型態上的團結和影響力的建立與運用等等，換言之；欲使被統治者自願服從統治者的方法，主要在誘服而非威逼；必需訴諸被統治者的同意才能有效地行使統治權。^⑰

統治者的權力，既不能全賴武力維持，爲了尋求被統治者的承認，必需力求本身的「合法性」，^⑱這樣統治者才能安穩，所以德國的社會學家和政治經濟學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）曾說：「每個追求長期存在的政權，

^⑯ 參見余英時先生：〈反智論與中國政治傳統〉，頁77所論，刊《中國思想傳統的現代詮釋》（南京：江蘇人民出版社，1991年），頁63-104。及吳彰裕：《歷代興業帝王政治謎思之研究》，頁148。

^⑰ 參見蔡英文：〈天人之際——傳統思想中的宇宙意識〉，頁321，注釋^⑮引 Hannah Arendt 對「專制政體」的看法，收黃俊傑先生主編：《天道與人道》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），頁285-327。以及Theodore A. Coulombis等著，白希譯：《權力與正義》（北京：華夏出版社，1990年），頁80。Theodore A. Coulombis, James H. Wolfe, *Introduction to International Relations: Power and Justice*, (Prentice-Hall, Inc. U.S.A, 1982.)

^⑱ 參見 Paul Ricoeur 著，陶遠華等譯：《解釋學與人文科學》（石家莊：河北人民出版社，1987年），頁238所論。Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. & trans. by John B. Thompson. (Cambridge: Cambridge Univ., 1981)

它們的領袖都需要被統治者（至少那些有社會影響力的階層）的認可」，余英時先生也強調「政權多少都要具備某種合法性（或者也可以說是『合道性』，即英文 legitimacy）。這一點可以說是古今中外一切政權都必需遵守的通則。」如此政權才能長治久安，統治者才可高枕無憂。^{①⑨}而所謂「合法性」實際上就是一種「統治權在意識型態上的合理化與被統治者對此權利的認可」；也就是「統治者與被統治者共認的一種理則或信念。」這種理論使被統治者承認統治者有絕對的權力「行使統治權」，並且承認其自身對統治者具有「服從的義務」，如此一來，統治者的權力自能得到保證，也不至於被解消。^{②⑩}此種政權「合法性」的需要，也就是中國所以會產生「天命終始說」等相關的政權移轉的理論根據的原因。

欲論「天命終始」與政治權力「合法性」的關係，應從周朝取代殷商談起。原因是上古的文獻佚缺者多，就本文所要談的主題來說，現在所能見到而

^{①⑨} 參見韋伯著，康樂等編譯：《支配類型》（臺北：遠流出版社，1991年），頁162註③。本文譯自韋伯的《經濟與社會》英譯本，*Economy and Society*, Guenther Roth 及 Claus Wittich 編，(Berkeley, 1978) Part 1, ch. III, "The Types of Legitimate Domination"; (pp. 212-301)。及余英時先生：〈中國知識分子的古代傳統〉，頁120，刊《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987年，1988年），頁113-128。王健文將 legitimacy 譯為「正當性」。陳燕谷亦認為「合法性證明是歷朝歷代必不可少的遊戲」，見〈漢代今古文經學的春秋觀〉，頁278，刊王守常等編：《學人》第2輯（南京：江蘇文藝出版社，1992年），頁257-283。王健文說：「一個政權要能夠有效而穩定的持續，不能沒有其正當性（按：即合法性）的建構。而正當性的建構又必須有實際的強力作為後盾，以便能制裁那些不能在意理上有效說服，或是可以說服，卻為其他緣由挺而走險的人。」此言最能說明武力和合法性結構在政治應用上，相輔相成之效。文見所著〈西漢律令與國家正當性：以律令中的「不道」為中心〉，頁34。刊《新史學》3卷3期（臺北：1992年9月），頁1-35。

^{②⑩} 參見王健文：《古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1991年），頁17；以及張端穗：〈天與人歸——中國思想中政治權威合法性的觀念〉，頁98，收黃俊傑先生主編：《理想與現實》（臺北：聯經出版事業公司，1983年），頁95-155。

比較完整的資料，可說多是周代所留存的，任何人都不能否認這些資料必定帶有周朝人的主觀意識在內，即令他們是引述前代的人或事，也必然染上些周人的意識；殷商留存下來的「甲骨文」因為是一些特定用途的紀錄，比較難得到和本文主題直接關聯的資料，所以本文也不得不從周朝代殷談起。

當周人初取得天下的時候，從政治的立場上來說，首先他必須提出獲得政權「合法性」的根據，就是要說明周朝為什麼可以替代殷商而有天下的原因，用以回應諸如伯夷、叔齊所問的武王伐紂是「以臣弑君，可謂仁乎？」的疑問（《史記·伯夷列傳》）。回答這個問題，可以從二個方向考慮，一是殷商為何會失掉天下？二是周人憑什麼能得到天下？根據現存的材料，知道周人的回答是：朝代的更替，是上天的主意。上天因為紂王失德，所以斷絕殷商的帝位。周人則因為世代有德於民，受到上天的眷顧，所以纔能得到天下。（《尚書·皋陶謨》「天命有德，……天討有罪。」）就是說周王歷代「積德行義」，因而上天纔將王位授予，王位的存亡是由上天作主，所以稱為「天命」，從權力的角度說，即所謂「王權神授」之意。由於被征服的商民族篤信鬼神，周人用「天命」來作為其取代殷商而獲得政權「合法性」的辯護，自然有一定的效用，對政權的鞏固也具有穩定性的作用。這種「王權神授」的觀點，其所以產生的背景，主要是在人類不能理解自然現象的種種變異和神秘的力量的情況之下，「遂以為冥冥之中必有一個主宰的上帝，支配一切」，這支配包括自然現象，也包括社會現象，所以又認為統治人民的權力是來自「人格神」上帝的授給，^②不但殷人相信而已，周人確實也同樣相信有此「人格神」的存在。既然「王權」是「天授」的，人們不免要問「天授」王權的根據是什麼？周人的回答是：天授王位的根據在「德」，失德必定失位，修德則或者可以得位，殷代所以會失天下而周代所以能得天下，就是這個緣故，這也就是「天命終始」的

^② 參見薩孟武：《政治學》（臺北：著者發行，1973年），頁138-139。

解釋。^②

這種失德必定失位，只有修德纔可以保位的觀念，在《書》、《詩》、《易》、《左傳》、《國語》等周代留存的資料中，處處可見。這可能是因為周人得到天下後，像周公一類具有憂患意識的智者，必定會問一個非常現實的問題，如何纔能長保「天命」，使之不移呢？就是要如何方能永保帝位？既然知道殷商因為失德所以失位，則永保帝位之法，當然惟有修德了。但是「德」的內容是什麼呢？從《詩經·周頌·維天之命》稱美「周文王之德之純」的純粹德性的生命，以及「西周初年的政治文誥，每篇都說到如何治民」的情形來看，可以說「德」的內容就是「敬德保民」；發揚自身德性的生命，以自身原有的道德真實心與仁義心，去面對存在的現實世界，因而若發現有一夫不獲其所，不遂其生，便非自身內存的仁義心所能忍受，遂不得不起而為人民解決困

② 按周人代殷之初，並不能完全有效地控制殷人及其舊屬的諸侯，故周武王卒後不久，就爆發了武庚聯合「三監」叛變的亂事，等到周公東征，亂事平定之後，周朝的統治才算安定下來。經過這一場動亂，周公深知收攬人心的重要性，所以提出「天命」作為「合法性」的根據，以服殷商遺民之心。周公也知道保有統治權不是一件容易的事，所以出言多帶有憂患意識，這也可以從許多周朝遺留下來的文獻資料上見到。這些有關「天命」問題的討論，參見戴震：《毛鄭詩考正》論及〈大雅·文王〉「永言配命」時，所說：「篇內『命』字凡八見，皆謂受天命為天下君。惟修德能合於天心，天命在是，即天心在是。……不修德，則躬自絕於天矣。」之言。刊《清人詩說四種》（武昌：華中師範大學出版社，1986年），頁57-58。傅斯年：《性命古訓辨證》，刊《傅斯年全集》第2冊（臺北：聯經出版事業公司，1980年），頁159-404。沈剛伯：〈中國古代思想探源〉，刊《沈剛伯先生文集》上冊（臺北：中央日報社，1982年），頁273-287；徐復觀：〈有關周初若干史實之考證〉，刊《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版事業公司，1985年），頁207-260；李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》（臺北：聯經出版事業公司，1980年）甲部〈中國古代思想中的天帝與天道〉，特別是第1章到第3章；謝松齡：《天人象：陰陽五行學說史導論》（濟南：山東文藝出版社，1989年）第1章、第2章、第4章及第8章。張國華：《中國法律思想史新論》（北京：北京大學出版社，1991年）有關先秦部分。向世陵、馮禹：《儒家的天論》（濟南：齊魯書社，1991年）第1章、第2章。何星亮：《中國自然神與自然崇拜》（上海：三聯書店，1992年）第3章可參。

境，進而爲人民創造幸福，所以「保民」實際上是「敬德」的自然發用，是莫之爲而爲之的事，並沒有任何的條件交換，也不是把「保民」當成獲取「天命」的工具，若能做到如此地步，則天命與德性合一，帝位自然可以永保，所以說「天命」的終始，不是外求於天，而是人們自身所主宰的。^{②③}換言之；政權「合法性」的根據是植根於人自身內在德性生命的發用，是自然而然產生的對生命的關懷、不忍之心，修己福民就是「德」，有德就有位，王位的得失，是由人自己所主宰，是人本身能力的顯現，所以「天命」的根據，實際上也還是在「人事」。

殷、周的先人都是上帝的裔嗣，從《詩經》中的〈大雅·生民〉及〈商

②③ 「敬德」和「保民」二語，常出現於《尚書》中，如：〈康誥〉「用康保民」；〈梓材〉「子子孫孫永保民」；〈無逸〉「能永保惠于庶民」、「懷保小民」等。另外〈召誥〉「王其疾敬德」、「不可不敬德」、「肆惟王其疾敬德」；〈無逸〉「則皇自敬德」；〈君奭〉「其汝克敬德」等，至於以上有關「敬德保民」的討論，曾參考下列諸書所言：夏曾佑：《中國古代史》（臺北：臺灣商務印書館，1968年臺3版），頁30云「積德行義」。范文瀾：《中國通史簡篇》第一編（香港：南回出版社，修訂本，無出版日期），頁88云「敬天保民」；牟宗三先生：《政道與治道》，頁13云「積德而民歸之」、頁28云「一夫不獲其所，不遂其生，便不是仁義心所能忍」、頁96云「一方面自己積德，一方面重視民意」；饒宗頤先生：〈天神觀與道德思想〉，頁7云「周人有他們立國的新觀念，『敬德』便是……『敬』是對『天』的尊崇，而德爲立人的本體，敬是畏天威的表現，盛德是完美的威儀，亦是效法於天地的。」所以頁8說「『敬德』是西周道德哲學的中心觀念」；中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會：《中國上古史（待定稿）》第四本（臺北：中央研究院歷史語言研究所上古史編輯委員會，1985年），頁1-24。張端穗：〈仁與禮——道德自主與社會制約〉，頁115說「能『明德恤祀』，因而常保天命」，刊《天道與人道》，前引，頁107-169；蔡明田：〈德合天地，道濟天下——先秦儒道思想中的理想人格〉，頁53說「修己福民……則可永保天命，……而『敬』爲其道樞」及頁82註①說「敬是由人的自覺而積極的、理性的爲其行爲負責的自主精神」，刊《理想與現實》，前引，頁45-93；又同前註②引張端穗文，頁103說「德行是決定天命的惟一條件」；頁105說「君王最重要的德性是保民」；頁138云「德的主要內涵是人民的福祉」；張立文：《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（北京：中國人民大學出版社，1989年），頁68說「周人……指天是保德罰惡者。只要地上的天子能夠做到敬德保民，天就把統治的權力授予他」。

頌·玄鳥〉的記載可以得知，這當然也是周人的觀念，所以周人論到政權「合法性」時並未涉及身分的問題，僅僅從「德」的有無上來立說，並且也未曾涉及有德才有命？還是有命才有德的先後問題。從資料上看，似乎是先有德才有命，但如果把德看做是天生的，則似乎也可以說是先有命才有德。至於帝位的傳承是否有一定的期限？依照《詩》、《書》所言，周初雖以為「天命靡常」，帝位可以轉移，然又以為只要在位者能修持一己的品德而不懈怠（「聿修其德」），以配合天命，則可以因自己的努力而獲得福命（「永言配命，自求多福」），獲得萬國諸侯的信從（「萬邦作孚」），自然也能累世顯貴（〈大雅·文王〉）；只要在位者能依照德性的生命行事，就能夠接受上天永久的大命（「王其德之用，祈天永命」《尚書·召誥》），也就是可以永保天命。把「天命靡常」當成誠敬之詞來看，實際含有二層意義，一則若不修德，天命就會他移；再則若能修德不懈怠，天命將會永遠存在己身，這樣看來：周初的人們必定以為天命在一定的條件下是可以永享的。

降至東周，天子權力已衰，擁有實力的諸侯漸有逐鹿中原，取周天子之天下而代之的雄心。就今所見，首先是楚莊王觀兵于周疆，問鼎的大小輕重（《左傳》宣公三年），「鼎」在當時實在是法統的象徵，是獲取和維持政治權力的主要工具。楚王問鼎的輕重，目的不言而喻。²⁴代表周王出來犒勞楚王的王孫滿則以「在德不在鼎」回答，並宣稱「天祚明德，有所底止，成王定鼎郊鄆，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德雖衰，天命未改」是說上天賜福給德性美好的人，是有期限的，當成王把鼎放置在郊鄆時，占卜的結果是傳世三十代，獲得七百年國運，這是上天所下的命令。現在周的德行雖然已經衰減，但天命的期限還沒有到期，所以不應該問「鼎」。此時「德」的標準、內容未變，但這答話也可以說是表示當時的人已經和周初的人的觀念不同了，

²⁴ 參見顧頡剛：《史林雜識·初編·九鼎》（北京：中華書局，1963年），頁153、155；張光直：《中國青銅時代二集》（北京：三聯書店，1990年），頁33、114、127等處。

而以爲「天命」是有一定的期限，所以周代雖然已經「德衰」，但是天命的期限還沒有到，所以政權還不能改換。但從楚王的問法，可見當時諸侯已有入主天下的雄心，並也可以推知當時的觀念認爲王位的取得不僅在武力而已，必須另外找其他足以證明「合法性」的根據。楚王對王孫滿的答覆，反應如何？不得而知，但既然已有取而代之的野心，不免會產生疑惑：是不是一姓受命，雖然「德」已衰，而期限未到，別人無法取代，則將繼續在位？楚王或者不能同意這種論調。到後來戰國之時，羣雄並起，幾個大國均有君臨天下的雄心，在公元前四世紀到前三世紀的這段時間裏，齊、秦、魏、趙、燕都有統一天下的雄圖，爲了取得「合法性」的根據，當然「要在武力之外，另發展一套精神的力量」，²⁵這就是「五德終始」說興盛起來的原因。從取得政權的「合法性」上來看，「五德終始」的理論，是把前述王孫滿所說「天祚明德，有所底止」的天命有期限的說法，加以理論化，正適合當時具有雄心的時主的需要，毋怪其說能在此時發揚光大，甚至連秦始皇在一統天下後，也還要採用同樣的說法來訂定他的政策。²⁶依現在所理解的意義來看「五德終始」的理論，實在是一種「機械命定循環論」，目的是在解說「王位」變更的必然性。這種理論認爲「王位」是依照五德：土、木、金、火、水的運德在運轉，每一代王者的運命，都有其五行上所屬的先天德性。五行相勝，循環不已，終而復始，某一德衰則另一德就起而代之，因而朝代也是隨著循環更迭，天命不會永存，世上

²⁵ 余英時先生：〈道統與政統之間〉，頁105-106，刊《士與中國文化》，前引，頁85-112。

²⁶ 謂於此時發揚光大，係指陰陽五行之觀念，在殷商或甚至更早之時期已有，既然古已有之，就非鄒衍等所創怪迂之談。這個看法是從考古發現商「栻」而推斷的。惟此說至此時方系統化、整齊化而大爲一般學者所運用，故謂其發揚光大。參見李零：〈「式」與中國古代的宇宙模式〉，刊《中國文化》第4期（1991年8月），頁1-30。又《世說新語·文學篇》載鄭玄東歸，馬融忌妬他，用推算的方法「轉式逐之」之「式」卽此也。徐震堦：《世說新語校箋》（北京：中華書局，1989年），頁104。

也無永久的在位者，德運既有盛有衰，德衰的自當被德盛的所取代。²⁷

從德運有盛衰造成朝代更迭的論點觀之，則政權「合法性」的獲得，在這個理論的架構中，不僅在「德」，更須配合「運」的運轉。既然一德不能長盛，那麼必有期限，這是對「永保天命」觀點的挑戰，也就是強調「天命不永保」的意思。但令人費解的是秦始皇既要他的後代「二世三世至于萬世，傳之無窮」，卻又「推終始五德之傳」以爲「方今水德之始」，所以行政則「剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義」，以爲如此「然後合五德之數」（《史記·秦始皇本紀》）。這樣說來，既然秦可以取代周而有天下，則將來自也有人起而代秦，怎可能「傳之無窮」？²⁸從《史記》的記載看來，始皇的所謂「德」，是「德運」的「德」，內容是「剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義」的「刑法」的政策，已經不是周初人君「敬德保民」的德性意義了。但從始皇採用其說這一點論之，可見「五德終始」的理論在當時所佔的地位。再則也可看出當時人心目中政權「合法性」所據的「德」，指的是「五德終始」自身所顯現的「德運」，就秦的現實政治而言則是用「刑法」的政策，也就是著眼於從統治的方法上來立論；而不是像周初所倡導的那種「敬德保民」的統治態度。所以這時的「德」早已變成是有條件、有目的的行政手段，僅是一種獵取「王位」的工具，而不再是德性生命的自然發用，關懷、不忍之心的反應。將以自然德性生命的發用來對待人民的態度，轉變而成有條件的控制人民的手段，以填充政權「合法性」所依據的「德」的內容，恐怕是比較接近法家

²⁷ 參見林載爵：〈天道變易，世運終始——歷史思想中的發展觀念〉，頁47-49，刊《天道與人道》，前引，頁9-75。參看顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，頁465，刊《古史辨》第5冊（臺北：明倫出版社，1970年臺初版，據樸社初版重印），頁404-617。

²⁸ 林載爵以爲始皇此種矛盾觀點「可笑」，見同前註引書頁49。惟始皇當不至於如此糊塗，恐另有根據，惜吾人無法知其詳。或者始皇以爲用「峻法」可以防止取代的「德運」興起，而長保其「水德」，因而可以「傳之無窮」。不過這是另一個防患的辦法，並不妨礙本文討論其在觀點上有矛盾的地方。

一流的思想。這種情形，如果不是秦始皇有的別解，而用的是鄒衍的原義，那麼說鄒衍是儒家之流，恐怕就有待於商榷了。還有人以為「五德終始」的理論「繼承了儒家『傳賢』思想」，恐怕也是用後人的觀念來解說鄒衍的理論。²⁹當然從理論的實際作用與影響而言，原始理論如何，實不如後世學者或受影響的人認為它應當如何的看法來得更重要和有意義。此外；秦人的遠祖大業，據說是女脩吞下玄鳥的蛋懷孕而生的，自然不是凡人（《史記·秦本紀》），所以秦人代周而有天下，從政權取得的「合法性」方面言之，一則他們自以為其

²⁹ 參見夏曾佑：《中國古代史》，前引，第2篇，第1章，頁335。其他討論則參見呂宗力：〈緯書研究和安居香山〉，頁13-14，收安居香山著，田人隆譯：《緯書與中國神秘思想》（石家莊：河北人民出版社，1991年），頁1-14；謂其「證明合法性」則可，謂「傳賢」則不可。顧頡剛亦謂：「五德終始說沒有別的作用，只在說明如何才可有真命天子出來，真命天子的根據是些什麼？」見〈五德終始說下的政治和歷史〉，前引，頁415。若上引《史記·秦始皇本紀》之說無誤，則如近人研究鄒衍「五德終始說」，恐係漢儒的詮釋，尚非鄒衍原論，因為秦始皇若曾接受終始說的「帝王任期有限」的主張，當不至有「傳之無窮」之念，且既有「至于萬世」之念，又如何能夠接受「決不存在千年王朝」之說呢？可惜鄒衍之說，博通如王夢鷗先生者在其大著《鄒衍遺說考》（臺北：臺灣商務印書館，1966年）一書中，亦僅稱「不足其一鱗半爪」而已，深為可惜！王先生在書中以為鄒衍之「政治方案的理論根據：是儒家的仁義和墨家的節儉的理想」。（頁142）似和拙論扞格，實則亦不然，拙文所言乃謂《史記·秦始皇本紀》之論若是鄒衍的原始理論，則當做如是觀，非謂此即定是鄒衍的原論，讀者察之。況王先生在書中又以為鄒衍卒後「許多人承襲他的緒餘，向各方面做各種推演，所以自戰國末……類似五德終始的理論，即有種種不同的記載」（頁143）。則更不妨本文的立場，因我所論可能係其在秦發展而產生的緒餘。饒宗頤先生就曾說：「彼（秦始皇）一方面固采鄒子五德之數，一方面則去其儒家『止乎仁義』之『尚德』部分，專尚刑法，而非『德法』，可謂修正之鄒學。」見《中國史學上之正統論》（臺北：宗青圖書出版公司，1979年），頁12，也是認為秦始皇的說法是「修正之鄒學」，可與前述說法互相參證。王先生又謂：「鄒衍為什麼偏又從無常生這一方來作『大聖』之終始呢？我們懷疑他這樣做，在當時是為著要產生一個受命而起的『水德』之帝，……以應現實政治的需要。」（前書，頁104）適可證本文以為「五德終始」之論係為政權「合法性」尋求支持之論的看法。黃俊傑先生以為「五德終始說」「固為大漢帝國提供了『存在的理由』」其說亦可為本文立論佐證，見黃著：〈內聖與外王——儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，頁273，見《天道與人道》，前引，頁243-283。

先人爲天神的胄裔；再則他們主張秦是應水德之運而興起。所以秦得大位固有「合法性」的根據。但我們也可以看得出這「合法性」再也不是周初所強調的「敬德保民」得「天命」的內容，而是依運取利的「德運」了。

漢代以前的在位者均是貴族，不管是得「天命」而居大位，或是「應德運」而得帝位，周、秦統治者他們本來都是貴族出身，當他們面臨政權「合法性」的解釋問題時，平民們自然不會去想、或懷疑他們的身分，亦即是說不會去過問這些得位者是否夠資格。但到漢朝就不同了，劉邦可說是個真正的「平民皇帝」，原無顯赫的家世，全靠武力造反打得天下，出身本就與當時各路無名英雄相同，^⑩自然會引起人們對他身分的懷疑。我們但看劉邦即位之初，「羣臣飲酒爭功，醉或妄呼，拔劍擊柱」（《史記·叔孫通列傳》），何曾有君臣之禮節；再者他在位的時候，叛軍頻起，直到其病亡，都還沒有止息。這些現象恐怕也與他未能名正言順地取得政權的「合法性」依據有關。因爲劉邦的出身低賤，雖然靠稅變、智謀和衆人的幫助捷足先登取得帝位，但卻無法提出足以令當時人信服的「合法性」根據，而人類對權力的欲望本來就很強，正如羅素所說：「假如可能的話，人人都想成爲上帝。」^⑪因此一些自認條件不輸於劉邦的人，自然會興起「彼可取而代之」的念頭。爲了要消除他人爭奪天下的想法，劉邦身上的神話特別多。這當然和他的出身有關，想借神話的烘托，顯示出他的出身非凡，借此可以抬高身分，斷絕別人的非分。因爲這類的話：如《史記·高祖本紀》說劉太公看見蛟龍覆蓋在劉媪的身上而懷孕；劉邦喝醉時別人又看見他頭上出現龍；醉中斬了蛇，又說有人看見老嫗在哭泣，自稱她的兒子是白帝子；被赤帝子所斬；又說秦始皇常說東南方有天子氣，又

^⑩ 雖班固在《漢書·高帝紀贊》中多所稱引，用晉史蔡墨的說法，說「陶唐氏既衰，其後有劉累。」此乃登帝位後的宣傳，實不足採信。其實劉邦是否本名邦即大成問題，而劉季之名指的實是排行，如今人曰劉老四，或劉小弟之類。其父僅稱太公，自非名；而母曰媪，更可無論，所以我們說劉邦實是真正的「平民皇帝」。

^⑪ 羅素著：《權力論：新社會分析》，前引，頁2。

說呂后說劉邦所到的地方上面常有雲氣等等，這些話都是用來證明他「真命天子」的身分，目的要有助於權力的建立、轉移和維持，使他的權威合法化，讓臣民承認他的「合法性」，因而促進羣體的團結，消弭爭權引起的混亂。這種故事又一再宣稱他生具異貌：高鼻龍顏，替《史記》作注的人就說他「感龍而生，故其顏貌似龍」，像是得了蛟龍形相的遺傳，左大腿有七十二顆黑痣，這樣的爲他製造奇事異相，其目的不外是申告天下，他已有取得政權的合法身分與依據，以阻絕他人的效尤之心。^② 這些當然可以看作是迷信的宣傳，但在當時社會所引起的作用之大，恐非後人所能完全瞭解。即使從現代社會心理學的觀點來看，它的作用也不可小覷。因爲輿論本來就是人們製造出來的，有心人常常會透過種種不同的方式，將自己的思想觀念，轉變成社會普遍的呼聲，迫使反對者改變意見或態度。只要宣傳者能夠細心而集中地進行，就能發揮社會心理應有的作用，達到預期的效果。^③ 劉邦的宣傳目的很單純，就是要使被統治的人確信他與衆人不同，有資格取得天下，從他自許以三尺劍取天下乃是「天命」一語觀之，可知劉邦不但要別人相信自己的非凡，自己也同樣的自我

② 有關劉邦的神奇記載，見《史記·高祖本紀》及《漢書·高帝紀》。Wolfram Eberhard 根據班彪〈王命論〉中所說的「在高祖，其興也有五：一曰帝堯之苗裔，二曰體貌多奇異，三曰神武有徵應，四曰寬明而仁慈，五曰知人善任使。」〔荀悅：《漢紀·孝平皇帝紀》（臺北：臺灣商務印書館，1974年《人人文庫》本），卷30，頁311；又見沈約：《宋書·符瑞志上》（臺北：鼎文書局，1990年點校本），卷27，頁773〕的說法，加以分析而以爲《漢書》所載有五個徵象，支持劉邦成爲皇帝：帝堯後代，身上有特殊表記、天顯異象、德性仁厚、任賢得人等，見劉紉尼譯：〈漢代天文學與天文學家的政治功能〉，頁34，刊劉紉尼等譯：《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業公司，1985年），頁23-76。關於神奇記載的作用，參見吳彰裕：《歷代興業帝王政治謎思之研究》，頁17、160-161、176-177、190等處，又吳彰裕：《秦漢以來重大民變與政治謎思》（臺北：國立政治大學政治研究所博士論文，1992年），頁241、244、297。

③ 見沙蓮香：《社會心理學》（北京：中國人民大學出版社，1988年）第12章。又美·E.R. 希爾加德等著，周先庚等譯：《心理學導論》（北京：北京大學出版社，1989年）第18章。E. R. Hilgard, R. L. Atkinson, R. C. Atkinson, *Introduction to Psychology* (Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, 1979, 1983).

神化，自以為得了「天命」，所以他入關後立北時黑帝祠，而自居為五帝之一（參《史記·封禪書》）。從劉邦的這些行事作風看來，劉邦假託自己得了「天命」，或自以為得「天命」，再則又以為自己是「五帝」之一，可見他當然支持「五德終始」的理論，至於劉邦的後代陸續發生的爭水德、爭土德、爭火德的議論，實際的目的不過是要使臣民相信劉姓得帝位是「應當」而且是「合法」的，所以劉姓代秦有天下，自有其「合法性」的根據，這個「合法性」就表現在劉邦為「龍子」、為「赤帝子」、「得天命」、「德合水德」這些說法上面，用意是要來用它們解決劉邦以布衣得天下的政治權力問題，^{②④}也禁絕他人染指天下的野心。

從劉邦以「德運」解說他得「天命」的緣故，和他自稱「以三尺劍取天下」及其對待儒生的種種驕倨傲慢的流氓態度，可見劉邦所認知的「天命」所依據的「德」的內容，和秦始皇相同，這時的天已失去「善」的意義，所謂「天命」指的是世界自然的規律，它有它自己的方向，有它自己的要求標準，這個方向與標準和人的「本來德性」無關，只要能夠符合這個規律的標準，就能夠得到「天命」，當然這時的「天命」也已經沒有周初規範人主向善的內容，純粹轉變成那班「非德」以取天下者的「合法性」的證明而已，「天命」就變成是「為了論證皇帝權力理應獨尊無二；皇帝理應成為天下的『至尊』」的工具而已。^{②⑤}權力的維護既不是以德，因此皇權遂失去制約的力量，膨脹到

^{②④} 胡秋原說：「到了漢代……就政治問題而言，漢人有急求解決者。秦漢統一，是一全新局勢。秦雖廢封建，立郡縣，還是承數百年之基業，慢慢發展而來。漢以布衣為天子，尤史無前例。此局其可久乎？這在當時人心中，是大問題。在王族中，也一直有一心病。劉氏既可革秦之命，難道別人不可革劉氏之命？自古道，天命無常，難道常在漢家？武力既不一定可恃，究竟憑什麼來證明漢家天下之合理？用什麼來維持漢家天下之長久？」見《古代中國文化與中國知識分子》（臺北：學術出版社，1978年臺北4版），頁491。他這裏主要是談的「證明漢家天下之合理」的問題，還未觸及如何「維持天下之長久」的問題。

^{②⑤} 韋慶遠主編：《中國政治制度史》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁101。

無限。所以漢初的公羊家，如董仲舒等人，便以「災異」為藉口來勸諫皇帝修德，並以尊孔子為「素王」，代漢立法等論調，來對抗皇權。³⁶ 由於五德之運的內容，指的是統治人民的方法，而不是善待人民的態度，所以只要行為者的行為合乎德運所要求的治民的方法，就可受「命」，是否「敬德保民」與德運並無必然關係，所以秦始皇以「急法刻削」的「刑法」來對待百姓，以合水德主「刑殺」的德運，並且還認為這樣做秦代可以「傳之無窮」，可見他至少不以為這樣用「刑法」待民為非。這主要的觀念是「五德終始」強調「五德轉移，治各有宜，而符應若茲」，所以起作用的不是人的主觀意志，而是五氣的運行，五德的「德」指的是應合五氣特性的行為和制度，本質上是「機械的、盲目的、定命的」，毫無「德性生命」的原始涵義。³⁷ 這種非德性的「德」，自非重德性的儒家所能接受，這樣漢儒便又導入德性的元素：例如董仲舒就重新搬出「人格神」的概念，強調說：「且天之生民，非為王也，而天立王，以為民也。故德足以安樂民者，天予之；其惡足以賊害民者，天奪之。」³⁸ 希望藉著「人格神」的天來壓抑帝王，強調帝王是上天為人民的安樂而立的，得人民是帝王權威成立的要件，不得民心的帝王，將會被上天所奪，儒家用這些話

³⁶ 有關漢儒「稱天以制君」的討論者很多，這裏不擬繁引。任繼愈等以為「董仲舒用神學來解釋經義，著重發揮了符命和災異的思想。符命論證了大一統的君主專制政體的合理性，災異則是為了適當地限制君權」一說可括漢儒之用心，語見任氏主編：《中國哲學發展史（秦漢）》（北京：人民出版社，1985年），頁418。

³⁷ 見徐復觀：〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉，頁65，刊《中國思想史論集續編》，前引，頁41-111；謝松齡：《天人象：陰陽五行學說史導論》第2章第2節，前引，頁48-51。

³⁸ 董仲舒：《春秋繁露·堯舜不擅移，湯武不專殺》（臺北：世界書局，1970年），頁177。許慎《五經異義》中也說「國君；先有功德於人者」，見陳壽祺：《五經異義疏證》，頁199引《初學記》十三：祭祀所引，《皇清經解》（學海堂庚申補刊本）卷1248/73b/199，收入藝文印書館：《皇清經解諸經總義類彙編》第1冊。這兩位漢儒一在西漢初，一在東漢末，可證此導「德性」入「五德終始」之中，是漢儒一貫的作風。又參同前註³⁶引張端棣文，頁128及頁139所論。

來促使帝王修德保民，而不是如劉邦般的僅僅把人民當成沒有生命的「產業」（參《史記·高祖本紀》），當成達到帝王私人目標的工具。其後漢儒多循此路線發展，以儒家「德性生命」的本然來補救五行德運的弊病，促使人君知道修德保民纔得以長保帝位，而非僅在順應機械盲目的五德運轉。

順應五德之運所產生的帝王，是否一定要具備天神後代的身分？或者僅是其德運相符應就可以擁有政權的「合法性」？從劉邦所顯示的情況來說，則即使是按照五德之德運而受命的帝王，也必須具備天神後裔的身分，所以有「赤帝子」、「白帝子」這些稱呼的出現，就是這個緣故。自從董仲舒等漢代儒者將儒家「德性生命」的「德」導入「五德終始」的「德運」之後，五德終始所稱的「德」就重新具有周初「敬德保民」的仁愛內容，此後中國朝代的更迭，在證明其政權「合法性」的根據時，多不免要依此改裝的「五德終始」說為準，即使未曾明白說出，但是萬變不離其宗，這就是所謂的傳「統」，也就是所謂的「正統」的觀念。³⁹

三、鄭王「感生說」異解的意義

王肅在一般學者的心目中，自然以其反對鄭玄最為突出，歷來學者注意的焦點也多數放在二者的相異點上，而實際子雍與康成在許多論點上，每有殊途

³⁹ 趙令揚：《關於歷代正統問題之爭論》（香港：學津出版社，1976年），頁72。說：「正統問題是和政治分不開的。……最終目的就是強調當朝之偉大，當朝乃受命於天，當朝乃正統之所在。」饒宗頤先生雖然不同意「正統之論，首倡於鄒衍五德之說」，並以爲「德運說主旨在解釋朝代更替之原理，而正統問題重點在論繼統之正與否。」所以兩者主旨不同，因「德運乃後人利用鄒說以解釋歷史者」，是「借德運說以論正統」，同註²⁹引《中國史學上之正統論》，頁384。但饒先生也認爲鄒衍的五德運轉說，是正統說理論的主要根據之一（頁56）。又說正統，「涉及繼承者王位合法問題」（同上，頁21），並且認爲「正統（帝王受命）歸運之論，至班（固）氏而愈加奠定。自此以降，受命之帝王，罔不據此以立論」（同上，頁5）。就本文「合法性」的內涵來說，實際上是合「德運」和「正統」二部分的問題做爲討論的重點，所以不加區別，因而說「正統」是中國朝代更迭時政權「合法性」的證明。

同歸的地方，例如：

(一) 二者俱有保民愛民的思想，特別重視統治者對人民的貢獻，以為有功於民的才能得到王位，不能順應民意的就可以誅責。

王肅說：「君為民命，為君不能順民意，故誅之也」（《尚書注疏》卷16〈多士〉孔〈疏〉引，卷16/7b/239），以為君王係因人民而立。

鄭玄則以為「為政以順民為本也」（《周禮注疏》卷12〈地官司徒·鄉大夫〉鄭〈注〉，卷12/4b/181），又說「至大王而德益勝，得其民心而生王業」（《毛詩注疏》卷16之2〈大雅·緜〉鄭〈箋〉，卷16：2/12a/545）；「文王初為西伯，有功於民，其德著見於天，故天命之以為王，使君天下也」（同上，〈大雅·文王〉鄭〈箋〉，卷16：1/6a-b/533），可見二人重民的思想，並無不同。

(二) 二人皆認為「大位」的獲得，都是歷代積德累功所致，亦即重視「德」與「功」的配合。

王肅說「以言我周累世積德，以成篤固之國」（《毛詩注疏》卷8之2〈邶·鷓鴣〉孔〈疏〉引，卷8：2/5b/294）；《孔子家語》也引孔子說「周自后稷積行累功，以有爵土」（〈好生〉，卷2，頁24）。

鄭玄也以為鷓鴣之作巢，「猶國君積行累功，故以興焉」（《毛詩注疏》卷1之3〈召南·鷓鴣〉鄭〈箋〉，卷1：3/13a/46）；又說「聖人積德悅天下……至於受命為天子」（《易·夬·注》），^④均可見二人重積累德行的思想。

(三) 二人俱認為沒有天生居高位的貴人，欲得高位須從低階做起。

周宣王的子孫當為君，可是《詩經》把它比做臣子。為什麼呢？王肅說：「言無生而貴之也，明欲為君父，當先知為臣子也」（《毛詩注疏》卷11之2〈小雅·斯干〉孔〈疏〉引，卷11：2/10b/387）

^④ 見李鼎祚：《周易集解》（臺北：世界書局，1978年），卷9，頁211。又見袁鈞輯：《鄭氏佚書·易注五》，卷1之5，前引，頁3 a。

《儀禮·士冠禮》有「天下無生而貴者也」的話，鄭玄就明白地說：「無生而貴，皆由下升」（《儀禮注疏》卷3〈士冠禮〉鄭〈注〉，卷3/14a/34）。可見二人都重視學習積累的過程，所以不同意沒有經驗的人居高位。

（四）二人俱承認「人格神」的天，並以爲此天能夠主導人世君權的轉移，並且轉移的標準在「德」，有德者在獲得「大位」之前，上天還會爲他降生許多賢智的人，作爲他得天下、治天下的輔佐。

王肅說：「言天思周德至盛，故爲生衆士於此周國，王國能生此衆美之士，維周以之爲楨幹也。」（《毛詩注疏》卷16之1〈大雅·文王〉孔〈疏〉引，卷16：1/9b/535）。

鄭玄也說：「武王既定天下……天其子愛之……多生賢知，使爲之臣也」（同上，卷19之2〈周頌·時邁〉鄭〈箋〉，卷19：2/7a/719）；又說「謂其王天下之期將至也。神有以開之，必先爲之生賢知之輔佐」（《禮記注疏》卷51，〈孔子閒居〉鄭〈注〉，卷51/6a-b/862）。可知二人不僅相信天有能力、有作用，而且還會協助有德者取得天下。

以上舉其與政治有關者三、四處相同的例子以證王、鄭二人的論調，並非如某些學者所強調的扞格而不入，並且這也還不是全面性的比較，實則二人相同的論點猶多，但是有的地方非本文所關注，所以不能多加論述。再則是鄭玄引緯書之說來注經，頗受王肅的譏斥，但王肅雖不採用緯說來注經，卻也並非毫無半點迷信神秘的色彩，其實王肅還相當相信「瑞應」、「兆應」等奇事；^④

④ 如《毛詩注疏》卷17之4〈大雅·卷阿〉孔〈疏〉引其說「今能致靈鳥之瑞者，以多士也」（卷17：4/7 a/629）；《孔子家語·問玉》王〈注〉云：「有事將至，必先有兆應之者也」（前引，頁83「有物將至，其兆必先」下）；又〈禮運〉王〈注〉云：「龍似馬，負圖出」（前引，頁77「河出馬圖」下），〈辯物〉王〈注〉謂「麟，瑞物」（前引，頁42「採薪於大野」下）。嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》中所收之〈宗廟頌〉也說「祥瑞嘉應，其集如語」（前引，第2冊，頁1181），〈奉詔爲瑞表〉云「以始改之元年，嘉瑞見于踐祚之壇，宜矣」（前引，第2冊，頁1176），俱可見王肅相信這類神怪之事。

而《孔子家語》卷三〈辯政〉、卷二〈致思〉等篇記載的一隻腳的大鳥商羊能致水災；大如斗圓的萍實出現能夠致霸等神怪之說，王肅也沒有什麼反對的意思，可見他並未全然脫離神怪而純粹地趨向理性，所以如果說王肅相對於鄭玄的引緯說來注解經書，是使經學的研究「轉變為平實、無奇之樸學」，^{④②} 應該是沒有問題，但是要說王肅注經是完全的平實、無奇恐怕也還值得商榷，因為王肅其實也未能完全捨棄神異的怪論。

如前所述，鄭王二人經注上最大的不同，在於鄭玄用緯說注經，而王肅則極力反對。在用緯書說注經中爭議最大，影響也最深的，實在是「感生」一事。由於對「感生」解說的不同，導致「一天」、「六天」的爭論，^{④③} 以及祭典和廟制的差異。鄭玄以為天帝有六位，其中最尊貴的稱「昊天上帝」，又稱「天皇大帝」（參《周禮注疏》卷18〈春官·宗伯·大宗伯〉鄭〈注〉，卷18/2a/270），也就是「皇天」，亦即「北辰之星」，是居住在北極，名叫「耀魄寶」（參《禮記注疏》卷16〈月令〉鄭〈注〉，卷16/9b/319；又

^{④②} 汪惠敏：《三國時代之經學研究》，前引，頁150。

^{④③} 《尚書注疏》卷3〈舜典〉孔〈疏〉云：「鄭玄篤信讖緯，以為昊天上帝謂天皇大帝，北辰之星也。五帝謂靈仰威等，太微宮中有五帝座星是也。如鄭之言，天神有六也。」（卷3/7 a/37）；卷8〈湯誥〉孔〈疏〉云：「鄭玄說天神有六」（卷8/10 b/112）。《左傳注疏》卷6〈桓公五年〉孔〈疏〉云：「鄭玄注書，多用讖緯，言天神有六，……天有天皇大帝，又有五方之帝。……王肅作《聖證論》引羣書以證之，言……天體唯一，安得有六天也。」（卷6/13 b/108）；又《周禮注疏》卷18〈春官·宗伯·大宗伯〉賈〈疏〉引許慎《五經異義》以為「天有五號，各用所宜稱之」，所以認為「天號等六」是錯誤的，但鄭玄卻駁之，而以許慎所言為非。（卷18/4 b/271）；《禮記注疏》卷25〈郊特牲〉孔〈疏〉引鄭玄謂「天有六天……是五帝與大帝六也」，孔又謂「賈逵、馬融、王肅之等，以為五帝非天」（卷75/1 b-2 a/480）。歐陽修、宋祁：《新唐書·禮樂三》云：「《禮》曰：『以禮祀昊天上帝。』此天也，（鄭）玄以為天皇大帝者，北辰耀魄寶也。又曰：『兆五帝於四郊。』此五行精氣之神也，玄以為青帝靈威仰、赤帝赤熛怒、黃帝含樞紐、白帝白招拒、黑帝汁光紀者，五天也。由是有六天之說」（臺北：鼎文書局，1989年點校本），卷13，頁333。由以上所引鄭玄的箋注，和他人的論證，可知鄭玄確有「六天」的說法，而王肅則反對「六天」而主「一天」。

《周禮注疏》卷18〈春官·宗伯·大宗伯〉賈〈疏〉引《爾雅》鄭〈注〉，卷18/4a/271；又同上，鄭〈注〉，卷18/24b/281)。另外有五行精氣之神稱作五帝，也叫太微五帝，居於太微宮中，分王五方，因這五行精氣之神居住在天上，所以稱為上帝。五帝的名字是：蒼精之帝叫靈威仰；赤精之帝叫赤熛怒；白精之帝叫白招拒；黑精之帝叫汁光紀，黃精之帝叫含樞紐（參《孝經注疏》卷5〈聖治章〉邢〈疏〉引《論語》鄭〈注〉，卷5/3b/37；《禮記注疏》卷16〈月令〉鄭〈注〉，卷16/9b/319；《周禮注疏》卷19〈春官·宗伯·小宗伯〉鄭〈注〉，卷19/1b/290），這些名稱均分別援引自緯書（參《周禮注疏》卷18〈春官·宗伯·大宗伯〉賈〈疏〉，卷18/4a-b/271）。鄭玄還認為天上的五帝輪替為王，所以人間的帝王也和上帝一樣，輪流為王，而人間之王，必定是受到上帝中的某一帝感應而生，所以說「天之五帝迭王，王者之興必感其一」，⁴⁴所謂受感應而生，就是說地上受命的君王，他的母親必定先受太微五帝的精氣所感應，因而懷孕生子，而成為人間的帝王或他們的始祖，像稷、契、武王都是。所謂「始祖者，感神靈而生，若稷、契也」（《儀禮注疏》卷30〈喪服〉鄭〈注〉，卷30/13a/358）、「王者之先祖皆感太微五帝之精以生」（《禮記注疏》卷34〈大傳〉鄭〈注〉，卷34/1a/616）、「始祖感天神靈而生」（《禮記注疏》卷32〈喪服小記〉鄭〈注〉，卷32/7a/592）、「天用是馮依（姜嫄）而降精氣」（《毛詩注疏》卷20之2〈魯頌·閟宮〉鄭〈箋〉，卷20：2/1b/776）、「姜嫄以赫然顯著之徵，其有神靈審矣，此乃天帝之氣也」（同上，卷17之1〈大雅·生民〉鄭〈箋〉，卷17：1/6b-7a/589-590）、「天降氣于大妣，厚生聖子武王」（《毛詩注疏》卷16之2〈大雅·大明〉鄭〈箋〉，卷16：2/7a/543）、「始祖后稷由神氣而生」（《鄭氏佚書》卷7之3〈詩譜·小雅大雅〉，卷7：3/1a）、「姜嫄履大人跡，感神靈而生后稷」

⁴⁴ 歐陽修、宋祁：《新唐書·禮樂三》，卷13，頁334，王仲丘引鄭玄云。

（《周禮注疏》卷22〈春官·宗伯·大司樂〉鄭〈注〉，卷22/14b/340）等等論調，不外強調人間帝王是天上五帝的裔苗，換句話說，就是帝王是亦人亦神的結合體，不是一般的凡人。鄭玄的理論依據可以從他反駁同是通學今古文，而在解經立場上比較傾向於古文，人稱《五經無雙》的許慎⁴⁵所著的《五經異義》中的論調去瞭解。許慎《五經異義》提到：「《詩》齊、魯、韓，《春秋公羊》說聖人皆無父感天而生。《左氏》說聖人皆有父。謹案：〈堯典〉『以親九族』……《禮識》云：『唐五廟』，知不感天而生。」（《毛詩注疏》卷17之1〈大雅·生民〉孔〈疏〉引，卷17：1/8b/590），許慎顯然不同意「感天而生」，而以爲「不感天而生」，但鄭玄不同意許慎的說法，自己提出了看法，他的《駁五經異義》說：「玄之聞也，諸言感生得無父，有父則不感生，此皆偏見之說也。〈商頌〉曰：『天命玄鳥，降而生商。』謂娥簡吞飩子生契，是聖人感生，見於經之明文。劉媪是漢太上皇之妻，感赤龍而生高祖，是非有父感神而生者也？且夫蒲盧之氣，嫗煦桑蟲，成爲己子，況乎天氣，因人之精，就而神之，反不使子賢聖乎？是則然矣，又何多怪？」（同上）以爲「感生得無父」「有父則不感生」的說法是錯誤的，主張「有父亦可感生」，所謂感生並不是直接受孕懷胎，而是「因人之精」遂「就而神之」，藉著凡人的外形，給予神聖的內質，這大約是爲了解釋不同類不能生子的難題所得的折衷理論，並且舉桑樹上綠色的小蟲（螟蛉），在細弱時，被一種野蜂（蜾蠃）

⁴⁵ 范曄：《後漢書·儒林列傳·許慎傳》說許慎「少博學經籍，馬融常推敬之，時人爲之語曰：『五經無雙許叔重』」（臺北：鼎文書局，1991年點校本），卷79下，頁2588。他的〈說文解字序〉說：「其稱《易》孟氏，《書》孔氏，《詩》毛氏，《禮》《周官》，《春秋》左氏，《論語》，《孝經》，皆古文也。」段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1980年），卷15上，頁772。其子許冲〈上說文解字表〉說他「從（賈）逵受古學」，嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文·全後漢文》，前引，卷49，頁742。可見許慎受古學、重古文，但《後漢書·西南夷列傳·夜郎傳》又說尹珍「從汝南許慎……受經書圖緯」，卷86，頁2845，可見許慎也通今文，但仍以古文爲重。

背了去養大，變成野蜂^{④⑥}的事作為理論的根據，既然連微細的蟲類，經常對它吹氣祝語禱告就能改變，使它變成另外一類，則以神妙的上帝之氣，如何不能借用人的精氣，給予感應，使生出來的孩子成賢成聖呢？所以鄭玄相信帝王實是在受到天神精氣的感應而生，可以說是天神借人腹所生的孩子，並且天生必成賢，因而可以成為人間帝王。

王肅則不然，他以為諸「感生」之說均不可信，他認為棄（后稷）是帝嚳的遺腹子，人間的五帝都是黃帝的子孫，他們所以能得大位的關鍵在於「積德累功於民事」，因為自身修德，使德性的生命發皇，由於他們的祖先世世代代對人民有功績，所以才得到天命，后稷將來發達的原因，「不以大迹與燕卵也」（《毛詩注疏》卷17之1〈大雅·生民〉孔〈疏〉引，卷17：1/9a/591），絕非因出身異於常人才得天命。他又以為五帝是五行之神，是協助上帝生養萬物的輔佐，並不是上帝，所以說「五帝，五行之神，佐生物者」；^{④⑦}王肅又反駁鄭玄的「感生說」而謂：「案《易》『帝出乎震』。震，東方，生萬物之初，故王者制之，初以木德王天下，非謂木精之所生。五帝皆黃帝之子孫，各改號代變，而以五行為次焉。何大微之精所生乎？……又天唯一而已，何得有六？又《家語》云：『季康子問五帝。孔子曰：「天有五行：木、火、金、水及土，四分時化育以成萬物，其神謂之五帝」』，是五帝之佐也。猶三

④⑥ 《毛詩注疏·小雅·小宛》：「螟蛉有子，蜾蠃負之」，毛〈傳〉云：「螟蛉，桑蟲也。蜾蠃，蒲盧也。負，持也」；鄭〈箋〉云：「蒲盧取桑蟲之子，負持而去，煦嫗養之，以成其子」；孔〈疏〉云：「郭璞曰：『蒲盧即細腰蜂也。……』……陸機云：『螟蛉者，桑上小青蟲也。……蜾蠃，土蜂也，似蜂而小腰，取桑蟲負之於木空中，七日而化為其子』」，卷12：3/2a/419。揚雄：《法言·學行》亦說「螟蠶之子殮而逢，蜾蠃祝之曰：『類我，類我。』久則肖之矣。」汪榮寶：《法言義疏》（北京：中華書局，1987年點校本），卷1，頁9。《禮記注疏·中庸》鄭〈注〉云：「蒲盧，蜾蠃；謂土蜂也。《詩》曰『螟蛉有子，蜾蠃負之。』螟蛉，桑蟲也。蒲盧取桑蟲之子去而變化之，以成為己子」，卷52/18a/887，這些說法，可以和《駁五經異義》的說法互證。

④⑦ 王肅：《孔子家語注·五帝》，前引，卷6，頁59。

公輔王，三公可得稱王輔，不得稱天王，五帝可得稱天佐，不得稱上天。而鄭云以五帝爲靈威仰之屬，非也。」（《禮記注疏》卷46〈祭法〉孔〈疏〉引，卷46/2a/796），這裏王肅認爲帝王的祖先或帝王本人均非神人，五人帝都是黃帝的子孫，所以有五行之帝的稱號，這稱號僅僅是按照五行運轉的次序而改變稱號而已，與天神並沒有直接的關聯。他又以爲天只有一天，不得有一個昊天上帝，然後再有五個五行上帝，成爲六天。所以他說鄭玄的說法是「妖說」（同上，卷46/2b/796）。至於只能有一天而不得爲六天之故，王肅說：「天至尊，物不可以同其號。亦兼稱上帝，上天以其五行佐成天事，謂之五帝。以地有五行，而其精神在上，故亦爲帝。五帝，黃帝之屬，故亦稱帝，亦從天五帝之號。故王者雖號稱帝，而或不或曰天帝，而曰天子者，而天子與父，其尊卑相去遠矣。曰天王者，言乃天下之王也。」⁴⁸因爲天是至尊的稱號，萬物不得僭越；而稱帝的原因，是因助天行事的關係，但不能稱做「上帝」或「天帝」，因爲那樣做就要違反尊卑的原則，故而人王不能與天同號，一般所稱的「天王」指的是天下之王，並不是指「上天之王」，五人帝本都是黃帝的子孫，所以稱五帝，僅是配合上天五帝的名號而已，並不意謂五人帝是天五帝的苗裔。所以說王肅所反對者實在於名號的稱呼，他並不反對有「上帝」和「五行之神」的存在，只是認爲「天」是唯一的、獨尊的、至高無上的，所以不該把輔佐者的稱號提高到與主宰者的稱號完全一樣，那是違反尊卑的原則，所以纔堅決反對鄭玄「六天」的說法。由此觀之，簡博賢主張王肅立論重「親親」而輕「尊尊」，恐怕也有待商榷。王肅又說：「法五行更王，終始相生。始以木德王天下，其次以生之行轉相承。而諸說乃謂五精之帝下生王者，其爲帝或無可言也」，⁴⁹以爲五帝的稱號是依照五行相生的道理輪流替換，他們所以爲帝王是因爲「積德累功於民事」的緣故，如果說是「五精之帝下生王者」，則

⁴⁸ 同上。

⁴⁹ 同上。

他們所以爲帝的原因，根本無法作有效的說明，因此王肅反對「感生」，也就是反對有「天生王者」的說法，這些自然也是針對鄭玄的說法而提出的反駁意見。

從鄭玄、王肅二人的立論上來看：康成力主人王是天上的「五精之帝下生」的子孫；王肅則斥之爲妖怪妄言，以爲五帝都是黃帝的子孫，是凡間的聖賢人物，不是天神降氣所生半人半神的異類。那麼二人所以有如此不同看法的原因何在呢？本文前面已言及，無論「天命終始」或「五德終始」，其作用都是在爲取得政權的「合法性」尋找根據，以便讓被統治者甘心俯首，接受統治。所以從另一個角度來看，「天命終始」、「五德終始」的作用，就是要說明具備何種條件的人物纔可以得到王位、和具有這種條件的人要如何做纔能夠達到爲王的目的。後面的一個問題，鄭王二人的回答，如前文所述，都是以「積德累功」，也就是發顯德性的生命，發揮不忍人之心的內在道德，爲民除害，爲民創造幸福，如此長期地累積功德，最後纔有取得王位的可能。但這是必要的條件，這個必要的條件還必須有其他條件的配合，那些配合的條件就是前一個問題所要回答的。所以我們可以說在鄭、王立論相同的系統中，人王必得是人間的賢聖，但人間的賢聖並不能保證他必定可以成爲人王，因爲他還有身分資格的問題須要解決，這個身分問題也就是鄭王二人意見不同而發生爭論的所在，換一句話說亦即人王是否爲特殊的人神混合體，或者他可以只是一般有德性的凡人？從鄭玄力主「感生」的觀點，以及他一再強調「王者之先祖皆感大微五帝之精以生」的立場上言之，鄭玄顯然主張帝位並非一般凡人所得染指的，人王必需有神的系統，是天神的後代，也只有具有此種特殊身分的人纔有得「天命」的可能，並且必然會得到「天命」。王肅卻認爲古史中的五帝只是凡人，不過他們是有功於民的聖賢，並且又都是黃帝的子孫。從他其激烈反對「感生」和「五精之帝下生王」的觀點來看，王肅顯然並不認爲「天命」僅有「天帝」的胄裔才能獲得。王肅認爲五帝俱是黃帝的子孫，這後面的一點可

以從兩方面來說：一則中國人一向自稱「炎黃子孫」，根據《國語·周語下》周太子晉，在靈王二十二年（前550）所說，亡國者，「皆黃炎之後也」；以及〈晉語四〉，晉·司空季子所說的「少典娶于有蟫氏，生黃帝、炎帝。」^{⑤①}的話看起來，中國人認為有一個共同祖先，以及都是黃帝、炎帝後代的想法，應該不會太晚。到了漢初司馬遷的《史記》中，則連南邊的越人也說成是「禹之苗裔」；北邊的匈奴則是「夏后氏之苗裔也」^{⑤②}就已經合天下為一族了，所以顧頡剛先生認為「秦、漢間……把當時所有的民族歸結於黃帝的一個系統之下。」^{⑤③}這樣看來，中國人自認為天下一族的觀點，早在秦漢間就已形成，在沒有反證的情況下，我們或許可以推測，王肅應該不致於會反對這個說法的；但是中國自古就非常強調「夷夏之辨」，我們姑且認為王肅也還沒能捨棄這個根深蒂固的觀念，如此一來，我們或可以做這樣的推斷，就是說王肅以為王位的獲得者，只要是中國人，不是夷狄，俱有機會經過修德累功的過程獲得天命；另一方面則若王肅當時並無此觀念，則王肅心中必以為「天命」僅可由黃帝一族中的賢聖獲得，不過這個可能性是比較低的。但是從鄭玄那一方面看來，帝位的取得除掉積德累功，有德於民之外，還必須是「五精之帝」的直系血親，也就是五天帝的後代。從鄭玄說的「因人之精，就而神之，反不使子賢聖乎」（前引《駁五經異義》語）的看法，則「帝王」顯然是天生的，是命定的，是天神精氣所生，或憑依他們精氣而生的人，「必然」是天生有德的賢聖，

⑤① 韋昭：《國語韋氏解》（臺北：世界書局，1975年，影印嘉慶庚申讀未見書齋重雕宋天聖明道本），卷3，頁79及卷10，頁259。

⑤② 見司馬遷：《史記·越王句踐世家》又〈東越列傳〉、〈匈奴列傳〉（臺北：大申書局，1979年點校本），卷41，頁1793及卷114，頁2979；又卷110，頁2879。

⑤③ 顧頡剛：《中國上古史研究講義》（北京：中華書局，1988年），頁372。陳連開說：「按照《國語》、《世本》、《大戴禮記》中的〈帝繫〉、〈五帝德〉的記載，中華民族最早的祖先為炎帝與黃帝。」陰法魯、許樹安主編：《中國古代文化史(-)》（北京：北京大學出版社，1990年），第1章，頁17。亦可證「炎黃子孫」的觀念，在秦、漢間已經形成。

也「必然」可以積德累功，造福人民而為人間帝王，因其「必然」是「賢」是「聖」。以此觀之，我們又可以推斷出鄭玄顯然主張先有位纔有德，因為天神的胄裔「必然」是「賢聖」。王肅的觀點和鄭玄不同，他並不以為聖人一定是天生的，即或得帝位的俱是黃帝一族的人，但族中人數眾多，到底何人可得帝位，也必需經過一番揀選，而揀選的標準就是「德」。所以王肅並不以為帝位會「命定」要給什麼人，他的主張也顯然是有德方有位，要將帝位傳給有德的族人。

「天命終始」、「五德終始」的理論，俱帶有依「德」擇人的意思。但是，不管是「天擇」或「德運」，都有二種不同的進行方式。一種是天定，就是在事情還沒有出現以前，甚至在當事人還未出生以前就已經有了結論，保證當事者「一定」可以得到天下，也就是上天賦予他得天下的能力，使其必能如願；另一種則是從行為者的種種活動和表現來加以揀選，選出其中具有德性的人，協助他使他能夠得到天下。前一種方式是前定的，是先天就具有的，僅有某個特殊身分的人纔會得到天命；後一種方式則是篩選性的，經過後天的努力，有一些人可能獲得天命。所以前者可以說是屬於封閉系統，人沒有主宰自己命運的能力，天生注定要做什麼，誰也不能反抗，也無法反抗，所以人僅是被安排的一顆棋子而已；後者則屬於開放系統，人須有能力主宰自己的命運，須為自己的行為負責，人是自由的，對事物有選擇的權利的。從鄭王二人不同的論點來看，鄭玄可說是較屬於前一個封閉系統；王肅則比較接近開放系統，即或有族羣的限制，但那也是一個人口眾多的開放空間，就如同古史傳說中的舜和禹雖然都是族羣內的人，但他們也須自己修德累行，纔能獲得揀選，最後得到帝位。所以王肅的觀點即使有「夷夏」的分別，而限制在族羣的身上，依然是開放的，只不過僅是相對性的開放而已，但絕非封閉系統。就政權取得的「合法性」根據方面來說，鄭玄的說法確實是在維護著某個特定的人物的利益，為一家一姓長久的統治尋找理論的根據；王肅雖指出五帝都是黃帝的子

孫，但是身為黃帝子孫的中國人，人人有機會，惟有德者居之，所以王肅雖在維護某個特殊族羣的利益，但至少並不限制在特定的個人身上。不過鄭、王二人俱指出帝位的取得，並非人人可得染指，必須有特殊身分的人，纔有可能得到上天的眷顧，獲得天命。這當然與時代的限制有關，不足為其病。

鄭王二人的主張雖然有分別，卻都未能擺脫「人格神」上帝的束縛，以為帝位之移轉，是為上帝所控制，這是受了時代限制之故。然而鄭玄封閉性的主張相形之下似乎更缺乏鼓舞人生的力量，既然天生就有人具有神妙的秉賦，「命定」為人世的領袖，那麼天生的領袖不必怎麼努力，只要安分守己，自然就能夠「積德累功」，獲得大位。其他的人更不必努力，因為他們毫無參與競爭的機會。但如果從政權的穩定性來說，則鄭玄的主張卻有消除爭亂，安定政治的作用。王肅的主張固然比較具有鼓舞的作用，只要修德累功，族羣內的每一個人均有獲致天命的可能，換句話說就是都有參與爭奪帝位的好機會，這樣一來，天下就有可能動盪難安，因為德與不德的決定權在上天，而上天不言，加上人類強烈權力欲的作用，於是就有不少的人或自以為有德，自以為得天命，爭權奪利，擾攘不已，天下焉得不亂？如果要問為什麼兩人會有此不同的論調？我們或者可以從兩方向來分析。一是學術旨趣的不同：鄭玄之學有許多地方實在是從緯書入手，對讖緯有非常深入的研究，相信緯書是孔子陰書以傳後王之作，⁶⁹因而亦揀取緯侯之說來注經，所謂「六天」、「感生」諸說，全出緯書；王肅雖也相信神秘思想，然而他注經絕不用緯書，二人雖同為兼綜今古文的大家，惟鄭玄可算是實屬於以今文學為底的綜合者，而王肅則可算是以古文為底的融通者，因之對「感生」說的取捨上就有不同的態度。再則二人所處的時代不同，面對的情境有別，也影響到對「感生」取捨的態度。鄭玄在

⁶⁹ 鄭玄：〈釋廢疾〉，卷1，云：「孔子雖有聖德，不敢顯然改先王之法以教授于世，若其所欲改，且陰書于緯，藏之以傳後王。」見袁鈞輯：《鄭氏佚書》，前引，卷13，頁2。

弱冠前，一直待在家鄉，生活自然安定。二十二歲受杜密的協助，出外游學，直到四十一歲學成，回到家鄉。在這四十年間，漢朝的政治社會雖已呈現不穩定的狀態，但鄭玄似乎還未受到影響，這主要是當時的戰亂還未波及鄭玄所來往居住的地方。鄭泰在董卓要發兵攻打關東義兵時，曾分析當時的局勢，他說：「山東不足加兵也。……自光武以來，無鷄鳴狗吠之警，百姓忘戰日久。」所以稱他們為「忘戰之民」，並說：「東州有鄭康成，學該古今，儒生所以集。」鄭泰的話或許有點誇張，因為在靈帝中平元年(184)黃巾賊作亂起，天下隨即陷入戰亂之中，從此以後，戰禍不斷，曹操前後即「御軍三十餘年」。張茂在勸諫魏明帝時也說：「自衰亂以來，四五十載，馬不舍鞍，士不釋甲」這些可以看出當時的混亂，但是至少鄭玄早年的生活的時代，相較於他四十九歲(175)遭禁錮以後的情勢，顯然有非常大的差別，這些前後不同的局勢，從國家統一，到後來的關東各地起兵討董卓，於是袁紹、公孫瓚、劉虞、劉焉、劉表、袁術等紛紛據地擁兵自重，形成地方勢力的分裂情形相比，^④自然差別很大，所以才說鄭玄生長和面對的是由一個大一統而趨向分裂的時代，鄭玄處在這種交錯過渡的時期，恐怕一時難以承認分裂的事實，甚至在精神上會抗拒此種分裂的狀態，因而不大可能贊同傾向紛爭的理論，這種潛在抗拒的意識，不知不覺影響流露在政權「合法性」根據的理論上，所以主張「感生」「生而賢聖」，在政權的轉移上，限制在某個特定的人物身上，「以絕末世暗

④ 鄭玄生長的時代相關的討論，參見註①所引《後漢書·鄭玄列傳》；袁鈞：〈鄭君紀年〉；鄭珍：〈年譜〉；大川節尙：〈鄭玄年譜〉、高明：〈鄭玄學案〉。鄭泰的話見《三國志·魏書·任蘇杜鄭倉傳》裴〈注〉引張璠《漢紀》，前引，卷16，頁413-414。又參同前書〈武帝紀〉曹操一生的戰事，「御軍三十餘年」一語，見卷1，頁43。張茂的話見同前書〈明帝紀〉裴〈注〉引《魏略》，見卷3，頁86。魏明帝在位(227—239)時，鄭玄自己已去世多時，但這話是在明帝即位之初就提出來的，這樣前推「四五十載」，大約在鄭玄五十到六十歲中間，可證鄭玄晚年是處於動亂的環境，同時也可以證明王肅是生存在混亂的時代。

于天位之心」，^⑤庶幾不致引起混亂。王肅則出生在會稽，出生後不久，他的父親王朗，在東吳的孫策渡江略地時，舉兵與策作戰，結果一敗再敗，終於被俘。可見王肅出生不久，就為戰爭所洗禮。當曹丕即位時（220），王朗上疏，曾說：「兵起以來三十餘年，四海蕩覆，萬國殄瘁。……今遠方之寇未賓，兵戎之役未息。」王肅在景初（237—239）間上疏也說：「生民無幾，干戈未戢」，到嘉平六年（254）還預測明年會有戰亂，果然有毋丘儉、文欽之反，而且在今年（255）蜀將姜維也大敗魏軍，一直到王肅過世，魏、蜀、吳之間的戰事還在不斷地進行、發生，^⑥所以說王肅是生長在兵荒馬亂之中，所處的環境適與鄭玄早年比較安定的情形相反，當時爭戰不斷、紛亂擾攘，王肅習見這種紛亂，所以流露在政權取得的「合法性」理論上，也就表現出較寬鬆的態度。由於鄭玄在「感生」的問題上採用緯書之說，且面對由統一而趨向分裂的時代，內心傾向於恢復過去安定平靖的尋求，所以有比較封閉的主張；王肅在「感生」的問題上，採用古文家的理論，且面對混亂的時代，更不以混亂為諱，故有比較開放的主張，我以為這是二者主張不同的重要原因。再則就獲得帝位「合法性」根據的來源論之；鄭玄主張領袖因天賦而得位，故命是「天命」，血統來自五天帝，故我以為可稱之為「神統」；王肅則主張因有盛德而得居大位，所以命是「德命」，血統來自黃帝，黃帝是使人民得利的「大聖」^⑦故我將它稱之為「聖統」。以上所述，我以為即鄭王二家信與不信「感生」所具的內在意義。

^⑤ 魏源：《詩古微》（長沙：嶽麓書社，1989年），頁659。

^⑥ 王肅生長的時代，相關的討論，參見註③所引《三國志·魏書·王朗傳》；康義勇：《王肅之詩經學·王子雍年譜》；李振興：《王肅之經學·王肅之生平及其年表》。王朗所說，見《三國志·魏書·王朗傳》，前引書，卷13，頁333。王肅所說見同卷，頁339。

^⑦ 饒宗頤先生：《中國史學上之正統論》，前引，頁11。

四、結 論

經由上述討論，或者我們可以得到下列數點結論：

(一) 歷來取得政權者，雖能用武力取得天下，卻無法用武力治理天下，必需要取得被統治者信服的依據，這就是政權「合法性」問題所以存在的原因。

(二) 周初以「天命」來證明政權取得的「合法性」，而「天命」的取得乃是由「德」而來的，此「德」的內容即「敬德保民」，由自身純粹德性生命的發用，自然而然地流露在關懷人民的政策上認真從事，所以他們能為人民造福。

(三) 東周平王東遷洛邑後一百六十多年楚莊王問鼎的輕重大小，表現出其取代周天子的雄心，也可看出當時重視「合法性」象徵物的一面。

(四) 戰國時期「五德終始」說大興，秦始皇統一後也依據此一理論以證明其政權取得的「合法性」。但此時的「德」，已失去周初「仁德」的內涵，變成一種機械的、盲目的、封閉的「德運」。所以始皇峻法治民，以便有合於水德所主的「刑法」之德運。這種思想卻大為違反儒家一貫主張「仁德」為政權「合法性」根據的理想內涵。

(五) 西漢初的儒家有愾於皇權的過度膨脹，於是在理論上設法改造秦始皇所根據的「五德終始」之「德」，導入了儒家的「仁德」內涵；此後「敬德保民」的思想，又漸漸成為政權「合法性」的根據。

(六) 緯書的「感生說」從政治的角度來說，可以認為是用來解說取得政權「合法性」的理論根據的。鄭玄相信「感生」，以為「五天帝下而生子」，政權的移轉，絕不能越出五天帝的系統，所以他所主張的政權取得者，必須是某一特定人物，這種主張具有明顯的封閉性。王肅不信「感生」的理論，以為五人帝與天五帝沒有血統關聯，只不過是依照天五帝的名號稱呼而已，他以為

五人帝都是黃帝的子孫，而他也沒有反對秦漢以來中國人自認是炎黃子孫的說法，所以他的主張可以看作是在某一族羣內，亦即只要是中國人，具有德性的，能夠「敬德保民」的，就有登大統的機會，登帝位的人不一定要是上帝的苗裔，他的主張較鄭玄的主張更具開放性。

(七) 鄭玄所以那樣主張，一則是採用了緯書之說，受到學術旨趣的影響，再則他生長在一個由統一而趨向分裂的時代，受到早期（四十歲前）比較安定的生活和晚期動盪生活，局勢劇烈變動印象的影響，所以主張比較不易啓爭端的穩定系統；王肅一則以古文之學為根底，故堅決反對緯說，再則成長在侵奪日起，戰禍連年的情境中，神權的主張早已淡忘不合時宜，所以他並不忌諱動亂，理論內涵較傾向於可能引發爭奪的開放系統。^{④6}

(八) 鄭玄的主張認為帝位的獲得，乃是由天之命，故稱為「天命」，而帝王則是天神下凡所生，所以我稱它為「神統」；王肅則認為帝位係因己德之隆盛而受命，所以是「德命」，而且五帝均係黃帝子孫，黃帝只是遠古的聖人，所以我就稱它為「聖統」。^{④8}

(九) 鄭王二家的主張固然有許多不同之點，但還是有不少的共通之處，例如強調敬德保民，強調民心趨捨，以及積德累功的重要性。還有他們都同意居高位者需由下上升，相信人格神的天，相信天會為聖王產生賢知的輔佐等等，這是二家在政治相關的問題上相同之處。

(十) 王肅雖反對緯書，反對「感生」，但並非完全不相信神異的現象，所以他也相信「瑞應」、「兆應」，也相信「商羊致水」、「萍實得霸」這一類的奇事。所以王肅並不如現代有些學者們所說的那樣純理性。

本文的目的僅在處理「感生說」所具的意義，以及它在不同的時期，有關

^{④6} 參見清·宋翔鳳著，梁運華校點：《過庭錄·五帝不同祖》（北京：中華書局，1986年），頁187-191。又夏曾佑：《中國古代史》第1篇第1章，前引，頁17-18、21-22、24；第2篇第1章，頁235。「五帝同族」這個問題蒙鍾彩鈞學長提供給我，謹此致謝。

「天命終始」、「五德終始」等政權取得的「合法性」的問題，並藉此來觀察鄭玄、王肅在「感生」的問題上採取了不同的態度的原因，探討其不同的態度所隱藏的意義，希望有助於學者們對鄭王二家思想差異在這一點上的理解。

（本文初稿曾在民國八十一年十一月二十三日上午以〈天命與德命——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉為題，在本處會議室公開發表，會後蒙柳存仁教授、張以仁老師、程元敏老師、戴璉璋老師、李豐楙先生、鍾彩鈞先生，惠賜卓見，且提供資料後，大幅修改完成，謹此致謝！尤其蒙柳存仁教授不棄，遠從澳洲賜函，不僅為拙稿潤飾文字，更惠賜高見，多方教導鼓勵。柳教授這種不辭辛勞，指導後學的長者風範，令人感佩，後學自當更加努力向學，以答厚意。）

Descendants of Shang-t'i or Huang-t'i: Cheng Hsüan, Wang Shu, and the debate over the origins of Imperial authority

Yang Chin-lung

Study of the Classics after the Wei and Chin dynasties included what has come to be known as the Cheng-Wang Debate, referring to Cheng Hsüan (tzu K'ang-ch'eng, 127-200 A.D.) and Wang Shu (tzu Tz'u-yung, 195-256 A.D.). This debate was enjoined by a ku-wen scholar (Wang) and a chin-wen scholar (Cheng), and their divergent annotations of the Classics led to continual disagreements among later scholars. In regard to the divergent views held by Cheng and Wang, many scholars have offered profound insights, but only a few have discussed why Cheng and Wang disagreed in their interpretations of the Classics. In this essay we will explore the meaning of these divergent interpretations and seek the reasons for the contrasting viewpoints held by Cheng and Wang.

This essay takes as its topic of discussion the phrase "kan sheng shuo". According to my research, the phrase "kan sheng shuo" stems from the problem of sovereign power. Cheng Hsüan believed in "kan sheng", thought that the ruler's authority (wang ch'üan) came from

heaven (t'ien shen), and that the ruler was the earthly embodiment of the heavenly five elements. Wang Shu did not believe in "kan sheng". In his view, rulers were descendants of the Yellow Emperor, and their possession of sage morality (sheng te) granted them support or legitimacy as rulers.

One reason that Cheng and Wang held divergent viewpoints was that their academic backgrounds were different. Although both were familiar with ku-wen and chin-wen, Cheng was more deeply influenced by chin-wen, whereas Wang was more profoundly influenced by ku-wen. Another reason for their differences is that they lived in different times. Cheng lived during a period when order was giving away to disorder; his times were quite turbulent. Therefore he advocated the transferral of political authority through a relatively closed system. Wang, on the other hand, lived in an era tending toward order, with only limited political turbulence. He therefore advocated a more relaxed approach in the transferral of political authority based on wisdom and morality, rather than a strict hereditary system.