

大陸雜誌史學叢書第四輯 第三冊

秦漢中古史研究論集

大陸雜誌社印行

大陸雜誌史學叢書第四輯第三冊

秦漢中古史
研究論集



大陸雜誌社印行

1377

大陸雜誌史學叢書第四輯

第三冊 秦漢中古史研究論集目錄

呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響	徐復觀	一
劉安的時代與淮南子	徐復觀	二九
董仲舒對策的分析	戴君仁	七一
西漢異族封侯之分析	陳良佐	七八
再論「蔡侯紙」以前之紙	蘇瑩輝	八四
試論漢武帝時屯田西域命頭（輪臺）的問題	張春樹	八七
關於均田法之名稱和實態的三點補充	曾我部靜雄著 高明士譯	九三
吳志孫權傳夷洲亶洲考證	梁嘉彬	九七
晉書祈嘉傳中「西遊海渚」所在地的探討	曹仕邦	一一七
魏晉士大夫的生活藝術	吳天任	一一九
隋書流求國傳逐句考證	梁嘉彬	一二五
隋代佛教風尚述論	藍吉甫	一六三
試論雲南爨氏之興起及其在南北朝時代之發展	王吉林	一七五
北魏秘書省考	鄭欽仁	一八三

大陸雜誌史學叢書第四輯 第三冊目錄

尚史所載潘妃「步步生蓮花」故事與佛教的關係	曹仕邦	二〇八
南朝門第經濟之研究	何啓民	二一一
北朝門第經濟之研究	何啓民	二二九
元和志所記涼州至長安兩道試釋	嚴耕望	二四九
唐人喜愛牡丹考	李樹桐	二五二
唐代馬的裝備與裝飾	李樹桐	二七七
泉州刺桐城考——關連着地名 Zaitun	愛宕松男著 高明士譯	二八七
與門人路未士 (W. G. Lewis) 論大唐創業起居等書	羅香林	二九四
玄奘西遊時間的探討	石萬壽	二九五
唐代女子化粧考	原田淑人著 石萬壽譯	三〇六
論燉煌縣河西諸州中陷蕃最晚的原因	蘇瑩輝	三一
敦煌石室封閉年代新論	蘇瑩輝	三一四
跋黑城所出西夏時寫本佛教偈名卷子	蘇瑩輝	三一八
從敦煌吳僧統碑和三卷敦煌寫本、論吳法成並非渚芝之子亦非洪辨和尚	蘇瑩輝	三二三
由政治形態看唐宋間的歷史演變	邱添生	三二八
五代的教育	高明士	三五〇
松石畫格之研究和松石磐石圖	李霖燦	三七三
寒林一系圖的初步研討	李霖燦	三八〇

呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響

徐復觀

一 呂氏春秋內容之簡別

一般地說，經學是兩漢學術的骨幹；也是支持、規範兩漢政治的精神力量。但兩漢人士，許多是在呂氏春秋影響之下來把握經學；把呂氏春秋對政治所發生的鉅大影響，即視為經學所發生的影響；離開了呂氏春秋，即不能了解漢代學術的特性，這一點却被人忽略了。所以為了打開經學兩漢學術思想的門戶，便應先從呂氏春秋所及於兩漢學術與政治的影響開始。當然兩漢思想，除儒家以外，還有其他思想的重大影響。例如道家思想，在四百年中，一直是一支巨流。而管子一書，對西漢前朝的影響也相當鉅大，其中有的便成為漢代文辭時代。而法家對兩漢也一直保持一個有力的傳承的系統。但第一，道家各家的影響是界域分明，因而也是有一定範圍的影響，不是像呂氏春秋那樣，以滲透融和之力，幾乎是無孔不入的影響。第二，各家的影響，都是統系分明，言者不諱，易為人所把握。但司馬遷劉向們，雖然都很重視呂不韋；可是在一般反秦氣之下，大家都將其思想之所自出，故這樣大的影響，却無人公開加以承認。所以值得特別提出來加以研究。

呂氏春秋，是對先秦經典及諸子百家的大綜合。我約略統計一下，引詩者十五，引逸詩者一。引書者十，其中稱書者一，稱商書二，稱仲尼者一，鴻範二，稱周書三，稱書而不明所出者一，引商書者各一。引易者四。述春秋者一。與政治有關之禮，則皆收入於十二紀中。仲夏紀季夏紀音律，多與禮記中之樂記相通。引論語者一，引孝經者一。在諸子百家方面，呂氏春秋全書條條合儒、道、墨、農、陰陽五家思想而成，因含有反對秦國當時所行法家之治的深刻意味，故一字不提法家外，其餘被他個別提到的，孔子二十四。墨子六，孔墨並稱者八。又多次提到孔墨許多弟子。提到老子者四。孔老並稱者一。提到莊子者二。列子者二，詹何者三，子華子者五，田駢

者二。尹文、慎子、田子方、管子者各一。提到出於鄭衍之後，與鄭衍系統有密切關連之黃帝者十一。提到鄒析者一，惠施者六，公孫龍者四。提到白圭者三，提到農家的神農，後者者各二。裏面還有採用了他人的思想而未指出其名者更多，有如孟子荀子即其一例。而我這裏舉出的姓名和數字只是粗略的統計，必有不少遺漏的。但即此也可推見其內容的宏富。

由上面簡單地陳述，可以了解呂氏春秋，應當從各個不同方面來作重新發現性的研究。例如其中包含大量的古代史料，便值得與同一史料，但分見於先後或同時的各種典籍的，作一番比較性的研究。至於站在思想史的立場，應當把各種有關資料作比較而精密的處理，更不待說。同時，在一篇論文裏，幾乎不能包括每一重要角度的觀點，因而加以適當的處理，也是非常重要的。本論文的目的是，是站在呂氏門客的立場，來闡別其中最重要的部分，由此以討論它所給與於兩漢學術及政治上的影響。我所以用「簡別」兩個字，因為即使精力卓絕的司馬遷，他所把握的呂氏春秋的重點，或者說是骨幹，可能便與呂氏門客們自己衡定的，並不相符。這裏應順便提破一點，構成內容骨幹部分的，在今日看來，不一定是全書中最有價值的。

史記卷八十五呂不韋列傳：

「莊襄王元年，以呂不韋為丞相，封為文信侯……莊襄王即位三年，太子政立為王，尊不韋為相國，號稱仲父……當時，魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，皆下士，尊賢客以相傾。呂不韋以秦之強，差不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以為八覽六論十二紀，二十餘萬言，以為備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。布咸陽市門懸千金其上，延諸侯游士賓客有能增損一字者予千金。」

按史公所重者在「簡天地萬物古今之事」，故先八覽六論而後十二紀。在答任安書中謂「不奪遷，世傳呂覽」，這很明顯地是以八覽概括全書。然史公所見，與呂不韋自身之所謂頗有出入。呂氏春秋有序意一篇，不綴於全書之後，而綴於十二紀之末；且自名其書為「春秋」，正係歸結十二紀以立名；則在呂氏及其門客的心目中，此書的骨幹，是十二紀而不是八覽六論，至為明顯。序意（註一）說：

「穆天子八（註二），歲在涖淵，秋曰子朔，朔之日，良人請問十二紀。文信侯曰：『嘗得黃帝之所以誨顓頊矣。』爰有大圖在上，大略在下。汝能法之，為民父母。蓋聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人，若此，則是非可不可無所適矣。」

上面一段話，正概括了十二紀的內容；而其著十二紀之目的，乃以泰將統一天下，想預為其建立政治上之最高原則。其十二紀所不能盡，或尚須加以發明補充者，乃為八覽六論以盡其意。八覽之八，我以為殆指八方而言。有始覽中之所謂「九野」，除中央外，實舉的是八方；所謂「八風」，實指八方之風。則八覽云者，乃極八方之觀覽。六論之六，我以為殆指六合而言。莊子齊物論「六合之外，聖人存而不論」，則六論者，乃窮極六合之論。八覽六論的性質，正如史公之所謂「簡天地萬物古今之事」。不僅呂氏的主要用心並不在此。並且因為他們太喜愛數字上整齊的形式，於是全書都有分其所不分，重其所不必重，以牽就整齊的數字形式。全書到了六論，在內容上似乎有蹶蹶之感。

二 鄒衍學派與呂氏春秋十二紀之首

十二紀是綜貫天地人以至政治的最高原則，這表現了他們很大的野心。要對此作一確切地瞭解，應當自鄒衍的思想起，因為十二紀的成立，是鄒衍的陰陽五行思想進一步發展的結果。

1. 有關鄒衍的若干考索

有關鄒衍最可靠的紀錄，還只有史記的孟子荀卿列傳。因為鄒衍

在西漢是一種顯學，所以史公在孟荀列傳中費了相當大的篇幅來寫他的生平與思想。孟荀列傳：

「齊有三騶（與鄒同）子。其前騶忌，以鼓琴干威王……先孟子。其次騶衍，復孟子。……是以騶子重於齊。適梁，惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行轅席。如燕，昭王擁楯先驅，請列弟子之座而受談。築碣石宮，身親往事之。」

按上面所說的，在孟子前，「在孟子後」，是史公有意以孟子作時間的定位。我們考查鄒衍的生平，應以此為準。史記卷四十四魏世家「惠王數敗於秦，年種厚幣以招賢者，鄒衍淳于髡孟軻皆至梁。」卷四十六田敬仲完世家，「威王卒，子宣王辟疆立……喜文學遊說之士。自如鄒衍淳于髡慎到環淵之徒，七十六人，皆賜第為上大夫。」這都是泛泛，沒有各人時間先後之嚴格意味。史記卷三十四燕召公世家，「燕昭王於破燕之後即位，卑身厚幣，以招賢者……樂毅自齊往，鄒衍自齊往。」按此史公係採自戰國策燕策，又見於韓詩外傳卷七大戴記保傳第四十八，新書卷十胎教雜事等。則鄒衍在燕昭王初年到了燕國，是無可疑的。試以此一故事為中心，而將其他故事加以連綴，則據史記六國年表，鄒忌於西紀前三五八年（周顯王十一年）以琴見齊威王；下距孟子遊齊，早二十四年，故可謂「先孟子」。孟子於西紀前三三六年（周顯王三十二年）遊梁，梁惠王稱之曰「叟」，假定此時為五十餘歲。若此時鄒衍三十歲左右，亦可以與孟子相先後遊梁。在年歲上可稱為「後孟子」。孟子於西紀前三三四年由梁至齊（註三），鄒衍有齊人，亦可能由梁遊齊，為齊宣王之客。燕昭王嗣位於西紀前三一一年（周赧王四年），若鄒衍於燕昭王即位後之兩三年內由齊來燕，則他此時約五十餘歲。趙勝於西紀前二九八年封平原君，鄒衍此時約六十餘歲或七十歲左右，他參與燕昭王謀伐齊之策，而出外奔走，則他有一流趙之或「過趙」之可能。劉向別錄所載鄒衍破公孫龍白馬非馬之論，陳軫的當，為復人所不及知，故甚為可信。且平原君以公子的身份而好客，不必始於封平原君之後；史家慣例，常以某人最後之爵位稱其人之一生。公孫龍本為趙

人；平原君對他的「厚待」，乃因其堅白異同之論，與邯鄲解圍後他勸平原君勿請封之事無關。則鄒衍適趙，亦可在趙勝封平原君之前。舉殷於西紀前二八四年（赧王三十一年）伐齊入臨菑，鄒衍此時約八十歲左右。他的生平，應以此為準；御覽十四引淮南子「鄒衍事燕王宣惠，左右皆之王，王繫之獄，仰天哭；夏五月，天爲之下霜」；這種傳說，恐不太可信了。總結的說，他的活動，應開始於西紀前三三六年前後；西紀前三三二、三年左右，返齊爲齊宣王的殺下大夫；到了西紀前三一三年以後，入燕。他在齊國約住了二十年，他的「深觀陰陽消息，而作迂怪之變，終始大聖之篇，十餘萬言」（註四），應即完成於此時，這是他傾動當時王侯的資本。史公說「如燕，昭王……築碣石宮身親往師之，作主運。」是主運乃入燕以後所作，不同於入燕以前所作的終始大聖之篇。所以他大事者書的時代，乃在西紀前三三二、三到三〇八、九年的時代；此時的年齡作合理的推測，當在他三十歲左右到五十多歲；他應生於西紀前三三〇六、七年，而死於燕伐齊前後，得年當在七十幾到八十歲之間。

2. 從鄆衍到呂氏春秋

大陸雜誌文學叢書

第四輯第三冊

呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響

漢書藝文志著錄有鄒子四十九篇，鄒子終始五十六篇，早亡。今就史記孟荀列傳，鄒子的思想，可分爲四部份：

按鄭氏之書，史公時俱在；篇幅既多，內容當亦龐雜；史公並不信其說，故又謂「騁衍其言雖不軌（不合於常道）」，僅亦有牛鼎之意乎。」因此，上面的簡單敘述，未必能盡其條理。茲就其內容略加分析，可列爲四端：

一、其動機及歸結，乃在以儒墨之道，解決當時的政治問題。

且係以儒家思想為主。此通觀上文，即可明瞭。二、以陰陽消息言災異，終以加強對當時統治者行為上的壓力。所謂「乃深觀陰陽消息，而作迂怪之變」；「因載其機祥度制」者是。

三、以五行書五德終始，對政治上傳統地天命，賦予以全新的內容，而使更具體化。所謂「終始大聖之篇」，「橋引天地以來，五德轉移，治各有宜」者是。其所作的主運，當亦屬此類。

四、大九州說。此蓋燕齊等地，當時已有海外交通。由此啓發而來。

呂氏春秋未採第四項的大九州說。惟應同篇首段言五德終始一段，一般認為係採第三項的鄒衍之說。此證以文選魏都賦注引「七略云鄒

子有終始五德，言土德從所不勝，木德次之，金德次之，火德次之，水德次之。故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知數備，將從於土。數備，倉廩以爲一，漢人不察文理，以水土之例增入。一因。當呂氏著此書時，秦猶未併天下，所謂尚黑者何代乎？一按鄒氏五德終始之說，正所以激勵時君，代周之火德而王，故爲此臆記；秦乃得因而用之；命氏見漢不及此。然以五行相勝（克）言歷史的運轉，實過於機械而不能含攝人在歷史行爲中所應有的意義。遠不及漢書六十四卦爻辭傳歷史上者有謂「臣聞鄒衍曰，政教文質者，所以云教也」一語爲有文化的意義。所以史公不信五德終始之說，而於高祖本紀贊則沿用文質遞變的意義。呂氏及其門客，雖未否定五德終始的說法，但在全書中僅在應同篇中引及，可知其並不重視。給呂氏及其門客以最大影響的，乃在上述第二項。將第二項與第一項加以融合，並擴大其內容，此乃呂氏門客用心之所在。

第二項之所謂「深觀陰陽消息」，須作進一步的解釋。把向日者爲陽，背日者爲陰的兩個表達經驗現象的名詞，逐漸抽象化以言天象，乃至由此以言天道運行的法則，開始是在主管天文的這一部分人手上發展出來的。到了戰國中期，才慢慢擴展到一般思想界（註八）。孔子只是以「四時行焉，百物生焉」（註九）言天道。所謂「陰陽消息」，是指陰長（息）則陽消，陽長則陰消而言。陰陽二氣，是人的眼睛看不見的；鄒衍的「深觀陰陽消息」，是如何「深觀」一法呢？史記卷二十六歷書：「是時獨有鄒衍，明於五德之傳（轉），而散消息之分，以順諸侯。」張文虎因爲不了解散消息之分的意義，所以認爲「數字分字疑有誤」。我以爲散消息之分，是開始把抽象的陰陽觀念，與經驗界中的四時現象，結合在一起；把陰陽的消息，散佈在四時中間去，由四時氣候的變化，以看出消與息之分。只有這樣，鄒衍才可以「深觀」。本來在通過詩經及春秋所代表的時代中，陰陽的觀念，已由日月光爲準，發展而爲明暗、冷暖、氣候的陰晴等觀念。孔子以由四時生物言天道，這是春秋時代下及戰國中期，一般的說法。溫帶氣候，四時分明，冷暖殊致；鄒衍進而把陰陽融入四時中去，由四

時的冷暖之度，以言陰陽消息之分，這是很自然的，也是他的一個劃時期的創說。此一創說，形成了十二世紀首的骨幹。十二紀，是把陰陽融入四時十五月中去的。但就現在可以看到的材料看，鄒衍是不把五德運轉，與陰陽消息，組成一個系統；亦即是他不是把五行視爲由陰陽二氣所分化而出，因而把五行也融入四時中去，並不明瞭；而且現在我認爲其可能性甚小。因爲在他，是以陰陽消息爲天道運行的法則；以五德終始爲歷史運行的法則；所以在史記中提到時，總是分作兩事。

但鄒衍的用心，依然是在以仁義、節儉來解決政治問題的。他所談的陰陽消息，如何能與政治關連上以實現他的仁義節儉的要求呢？我覺得呂氏春秋卷十三應同篇下面的話，值得注意：

「黃帝曰：芒芒昧昧（高誘註：廣大之貌），因天之成，與元（疑當作天）同氣。故曰同氣。賢於同義，同義賢於同力；同力賢於同居；同居賢於同名。帝者同氣，王者同義，霸者同力（功）。勤者同居，則薄矣。亡者同名，則曠（註：粗惡也）矣。其智彌闕者，其所同彌闕。其智彌精者，其所同彌精。」

按先秦黃帝之言，多爲各家所假托，不惟出於諸家末流。上引黃帝之言，與序意一嘗得黃帝之所以誨顯頌矣，爰有大圖在上，大矩在下。法能法之，爲民父母之言，兩相符合，可能皆出於鄒衍的這一派。所謂「一帝者同氣」，是說最理想的政治人物，他的生活與施爲，是與天司其氣的「帝」，他的生活與施爲，是與四時中所體現出的陰陽治理想人物（的「帝」，他的生活與施爲，是與四時中所體現出的陰陽之氣，完全相符合的。這樣，便把陰陽消息與仁義節儉等政治原則，統一在一起了。這正是序意中的所謂「蓋聞古之清世，是法天地。」構成十二世紀首的一大特色。

三 從夏小正到十二世紀的紀首

但十二紀不是僅憑鄒衍學派的思想所憑空構想出來的；它是把許多有歷史根據的材料，按照「同氣」的原則，作一大的綜合與統一。紀錄一年四季十二個月的節候、物產，以適應農業社會的需要，在我

國當起源很早。因為近年考古上的發現，在新石器的仰韶文化時代，生產便是以農業為主。農業與節候有不可分的關係，古人一定加以重視而有所紀錄。目前可以看到這方面的材料，有大戴記中的夏小正、周書中的周月、時訓。

禮記禮運一孔子曰，我欲觀夏道，是故之杞，而不足徵也，吾得《坤》。——鄭注：「得夏四時之書，其書存者有小正。」一是以夏小正爲夏代所傳下來的。夏小正的傳，是戴德所撰（註一〇），而夏小正的本文，記十二月中可以作定時標準的星象，及可以表徵氣候寒暖，節物先後의各種天象及動植物的生態，也加入了有季節性的重要人事活動；文字質樸而殘缺，這是由積累長期農業生產中所得的經驗，寫了出來，作爲一年十二個月的全民活動的準據。說他是從夏代傳下來，在道理上是可以說得通的。他與後來的此類材料相比較，最顯明的區別，在於他沒有一絲一毫的陰陽五行的痕跡。

料。《周書》（卷一）中有很早的材料，也有少數為後來編進去的材料。中氣。中謂一夏數得天，百王所同。；結以一亦越我周王，致伐於商，改正異攝，以垂三統。○至於敬授民時，巡狩祭享，猶自夏焉。○是謂周月，以紀于政。○其中已出現有陰陽的觀念。如以二月（夏之十月）「微陽動於黃泉，陰降降於萬物」及「陽氣虧」等。這可能出於戰國時代，周室主管天者之手。與夏小正似乎沒有關連。

爲單位，而以二十四氣爲單位。由四時而十二中氣；由十二中氣而二十四位，似乎是在測候上的一種進步。也說明一時刻一似乎是一月一的發展。其中對可以徵表節候的動植物等的敘述，則很顯明地，是繼承夏小正而來。裏面所用陰陽的觀念，與周月有關。且亦無五行觀念。但出現有節物不時，即爲政治上社會將有某種不祥事物出現的思想。這或者是與周月同時的東西；周月簡略，係總論性質。而此則每月皆分爲二氣，加以敘述；殆係分述的性質。

在時訓第五十二後面，又有月令第五十三。盧文招據蔡邕明堂月令論，及隋書牛宏傳，謂禮記月令即周書月令，因以呂氏春秋十二紀

紀首補之。乃朱右曾周書集訓校釋謂「馬融論語注引月令改火之文○藏芑牛弘引月令論明堂之制，今俱不見於呂覽，則其同異未可知也。」故以周書另有所謂月令，今已亡失。然孫祐據周書斟補卷三引臧庸拜吉周書月令有改火之文，疑別有月令，即禮記月令也。初據論語集解鄭子○然則論語注所引周書，實鄭子耳。○孫氏亦以「臧說近是」。○至蔡芑牛弘所引月令明堂之制，正本於呂氏之十二紀紀首，不知朱氏何以失察。總之，周書之月令第五十三，實即呂氏之十二紀紀首。○朱氏所詳周書遺文有闕這一部分，正可為證。

呂氏春秋十二紀的紀首，正吸收了夏小正及周書的周月時訓加以整理；而另發展了鄒衍的思想，以此為經，再綜合了許多因素，及政治行為，以組織成「同氣」的政治理想的系統。茲分引正月之文如下，以便比較。

夏小正：據顏祖魯夏小正經傳詳解本

正月。啓蟄。鴈北鄉。推震响。魚陟負冰。農耕屢耒。初歲祭
土。國有見風。時方復風。寒日落凍塗。田鼠出。農麥均田。
獵獸祭魚。鷹則爲鴝。農及雪澤。初服於公田。采芸。鞠(當
爲祀。星名。)則見。初昏參中。斗柄橫在下。柳梯。梅杏輒
桃別華。鰾端。鷄得粥。

夏小正：據顧颉剛夏小正經傳集解本

正月。啓蟄。屬北鄉。推震响。魚陟負冰。農耕屢耒。初歲祭
土。國有見風。時方復風。寒日落凍塗。田鼠出。農麥均田。
獵獸祭魚。鷹鵠爲鴝。農及雪澤。初服於公田。采芸。鞠。當
爲祀。星名。〇則見。初昏參中。斗柄指在下。柳。梯。梅杏槐
桃別華。鰾。鰾。鶉。鶉。鶉。

周書訓詁來石曾周書集訓校釋本

立春之日。東風解凍。又五日，蟄蟲始振。又五日，魚上冰。風不解凍，號令不行。蟄蟲不振，陰氣好陽。魚不上冰，甲冑私藏。驚蟄之日，獺祭魚。又五日，鴻鴈來。又五日，草木萌動。獺不祭魚，國多盜賊。鴻鴈不來，遠人不服。草木不萌動，果蔬不熟。

十二紀孟春紀紀首據許維遹呂氏春秋集解本

一曰：孟春之月，日在營室。昏參中，旦尾中。其日甲乙，其帝太暉。其蟲鱗。其音角。律中太簇。其數八。其味酸。其臭羶。其祀戶。祭先脾。東風解凍。蟄蟲始振。魚上冰。獺祭

魚。候屬北。天子居青陽左个。乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂。衣青衣。服青玉。食麥與羊。其氣疏以遠。是月也，以立春。先立春三日，太史謁之天子曰：「某日立春，威德在木。」天子乃齋。立春之日，天子親率三公九卿，以迎春於東郊。還，乃賞卿諸侯大夫於朝。命相布德和令，行慶施惠，下及兆民。慶賜逆行，無有不當。適命太史，守典奉法，司天日月星辰之行，宿禡不忒，無失經紀，以初為常。是月也，天子乃以元日祈穀於上帝。乃擇元辰，天子親載耒耜，措之於保介之御間。率三公九卿諸侯大夫，躬耕帝籍田。天子三推，三公五推，卿諸侯大夫九推。及，報耕於太壇。三公九卿，諸侯大夫皆御，命曰勞酒。是月也，天氣下降，地氣上騰。天地和同，草木繁動。王布幣事，命田舍東郊。皆修封疆，審端徑術。善相丘陵，阪險原隰，土地所宜，五穀所殖，以教道民，必躬親之。田事既終，先定準直，農乃不惑。是月也，命樂正入學習舞。乃修祭典，命祀山林川澤。犧牲無用牝。禁止伐木。無遺粟。無殺孩蟲胎夭飛鳥。無廣無卵。無聚大眾。無置城郭。毋格殺雛。是月也，不可以稱兵，稱兵必有天殃。兵戎不起，不可以從我始。無變天之道，無絕地之理，無亂人之紀。孟春行夏令，則風雨不時，草木早稿，國乃有恐。行秋令，則民大疫。疾風暴雨數至。靡莠蓬蒿並興。行冬令，則水潦為敗，霜雪大降。青雉不入。

在這裏只指出由夏小正到十二世紀首的發展演變之跡。夏小正只是純粹紀錄可以表徵節候的事物及直接與農業生活有關的事情；對節候的變遷，亦未深求其所以然之故。這只是紀錄，而未把紀錄者的觀念加到裏面去。也未牽涉到政治問題。因文字質樸，而在傳承中可能有些錯誤。如「梅杏桃梨華」句，「杏桃桃」三字可能由二月或三月之誤入。到了時刻，則將一月分解為兩氣，加以敘述。對夏小正的文字，加以整理。如把夏小正的「時有俊風，寒日淅淅淅」，整理為「東風解凍」。對節候之變，以陰陽觀念加以說明，如「陰氣耗陽」。對有關事物的出現，分別安排在每一個五日之中。對節候失調，則關連上政

治的問題。但奇怪的是，它完全沒有關涉到農業的活動。可以推想這是出於一位知識份子把自己的觀念應用到純粹的紀錄中去，並把重點轉到政治方面，而加以重新組織的。到了十二世紀的紀首，不用時刻的以二十四氣為單位，而恢復以十二月為單位。但有關於節候的敘述，則多採用經過時刻上整理了的文句。取回了夏小正中的農業活動而更加完備；不以夏小正的正月一月二月紀月，而改用春夏秋冬的孟、仲、季紀月，以特別顯出「四時」的觀念。接受了時刻上政治上的災異，與節物變異的關連。但時刻上的災異，不是由施政的得失而來，可以說，人是完全處於被動的。但到了十二世紀的紀首，則完全倒轉過來，災異是由於施政沒有按著節候而來，人成為主動的。但最大的發展演變，乃在於他們是以由節行思想所發展出的「帝者同氣」的觀念而完成的大綜合、大系統。

四 十二世紀首的構造

我在陰陽五行及其有關文獻的研究一文中，曾指出陰陽與五行，本是兩不相屬的系統。把兩者組合在一起，可能即始於鄒衍。但現在看起來，此一組合的完成，應當是鄒衍後學的業績。而成為十二世紀首骨幹的，正是把陰陽二氣，分化為木火土金水的五行之氣。一年有四季。五行中的每一行，主宰著四季中的一季。例如春是「木德在水」。夏是「木德在火」。秋是「金德在水」。冬是「水德在土」。鄒衍的所謂「五德」，指的是五行的五種作用。此處之所謂「五德」，是指陰陽分化而為五行之氣所發生的「最當令」的作用。「木德在水」，是指春季最當令的作用，亦即是主宰春季的作用，乃在五行中之木。亦即五行中之木所發生的作用，為春季之主。因此，便把一切生活、事物，皆安排得與木德相應；政治的行為，也應與木德相合，與木德之氣相同一。其他各季，皆可由此類推。此即所謂「同氣」。亦即所謂「是法天地」。這樣一來，政治領導者的一舉一動，皆與天地相通；皆表現為天人合一；形上形下，打成一片。在他們認為這當然是最理想、最強大的政治。

問題是五行有五，而四時只有四；以五行配四時，還多出一行無

法安頓；於是他們想了一個很笨的方法，在季夏之月（六月）的末段，加上「中央土」，其日戊己，其帝皇帝，其神后土一等七十四個字，以安頓五行中的土。但其他四行，每行都主管四時中的一時三個月；季夏還是屬於火德，天子服赤色，與孟夏仲夏正時中現在突然冒出一個「中央土」出來，把服色改爲黃色；這已經是一種混亂。同時木火金水，在四時中皆是各主一時，故春謂「盛德在木」，夏謂「盛德在火」，秋謂「盛德在金」，冬謂「盛德在水」。至土則僅謂「中央土」，此「中央」應指一年之中央，即是六月、七月之交。而六月屬火，七月屬金，土則完全落空了。這種顯明的不合理，呂氏春秋的作者，竟無一字說明。淮南王安的實著，將其採入淮南內篇二十一篇中而稱爲時則訓時，補救的辦法，是把季夏之月，分配給土，所以把「中央土」改爲「季夏之月，招搖指土……其位中央，其日戊己，盛德在土……」。這便使土德在季夏六月有了落腳之處。但問題是（一）一年十二月，季夏並非一年的中央。（二）這樣一來，火德只當令兩個月，土德只當令一個月；何以木、金、水却都能當令三個月？所以還家把它採入小戴記中而稱爲月令時，補救的辦法是不把「中央土」這一段，附屬於季夏之末，而使其介在於季夏與孟秋之間，爲獨立的一段，這便與「中央土」的中央之義相合。但鄭康成在此處注云「大休盛德在土也」。如此，則究係何時而盛德在土的問題，依然是落空而不能解決。所以孔穎達連不用鄭注而另立新說謂「以木配春，以大配夏，以金配秋，以水配冬；以上則每時都齊，王十八日也。雖每分寄，而位本末宜處季夏之末，金火之間，故在此陳之也。」這是說土在四時中，各分主十八天，共七十二天。孔氏以三百六十日爲一年，五行各主七十二日，加起來恰是三百六十日。而位本末宜處於季夏之末」三句，是斥十二世紀前對此安排的不當，且申明所以將「中央土」一段改爲獨立之文的原故。至此而五行配四時的問題，才算完全解決了。孔氏的這一改變，不是突然出現的。春秋繁露五行對第三十八謂「土爲季夏」，此猶秉承十二世紀之說。但又謂「五行莫貴於土。土之於四時無所命者，不與大分功名。」並仲舒這種說法，是對「土爲季夏」的說法感到有點不安在裏面，而想下一轉語，尚未轉

得出。至白虎通論五行「土主四季，各十八日。」「五行更王，亦須土也，王四季居中央，不名時。」才算勉強說通了。孔疏實據此以爲說。我所以把這一問題的演進詳加敘述，意在指明五行說盛行以後，把許多事物與五行的互相配合，都是出於這類的牽強附會；由此所說出的「一套道理」，都是胡謔出來的，並不代表某種真實存在。但在胡謔的演進歷程中，却含有一種合理的要求在裏面。

對十二世紀前中五行的性格，應當考慮一下。我在陰陽五行及其有關文獻的研究一文中，曾經指出，一直到春秋時代爲止，所謂五行，只指的是圖計民生所通用的五種材料，所以又稱爲「五行材」；陰陽五行說作爲構成宇宙的五種基本要素，或由陰陽二氣分化而爲五氣的意味。並且與陰陽的觀念，全不相干。在戰國初期約百年之間，五行一詞，反甚少出現。中間不知如何淪爲社會迷信之一，至鄒衍而把它提升爲「五德終始」。五行的作用（德），各主持一個朝代；以相勝（剋）的規律，終而復始。這裏的五行之德，便不是原來的五種通用材料所發生的作用，而像宇宙間五種神秘力量所發生的作用。鄒衍或其後學，把它和陰陽連結在一起，便應當是由陰陽之氣，分化而爲五種各有特性之氣，所發生的作用。五行至此，便已由具體之物，上升而爲抽象之物。氣；十二世紀前首的五行，正是由各朝代的五德終始，進而爲四時的五德終始，它是抽象性，或者可以說是形而上性的東西。但此五種形而上性的東西，表現在形器世界——經驗世界的情形，却依然是由具體地五種材料的情形，所聯想構成的。這便說明我國思想的性格，由具體昇向抽象時，在抽象的指象過程中，把由具體而來的屬性，捨得並不乾淨，而成爲抽象中含有具體性——具象性。孔穎達在月令「中央土」下謂「夫四時五行，同是天地所生；而四時是氣，五行是物」；他這種說法，分明是錯誤的。因爲站在十二世紀的立場，四時是以五行之氣爲氣。但他所以有此錯誤，正是因爲他從具體具象的一方面去把握五行。所以對中國思想，僅在純思辨中作形而上的把握，這與中國思想本身的性格，是不能相應的；除非在中國另建立一種新的學統。例如以青、赤、黃、白、黑五種顏色，爲木火土金水五行的顏色，分明是由經驗界中五種具體材料的顏色而來。而以

金爲白色，這說明了它是以戰國中期前後爲背景，此時對鐵的冶鍊，已到達了很高的程度，只有經過精煉後的鐵，才是白色。這是近十多年來在考古上所能肯定的事實。金和銅都不是白色。

在十二世紀紀首的五行當令中，把許多事物，都組入到各行中去，而成爲各行所顯露之一體，以構成包羅廣大的五行構造，於是使人們感到，我們所生存的世界，即是五行所支配的世界，由此而爲儒後中國五行的宇宙觀、世界觀。例如孟春之月「其日甲乙」，「把起源很早的天干組入進去了」。「其蟲鱗」，「把動物組入進去了」。「其音角」，「把音律組入進去了」。「其數八」，「把數字組入進去了」。「其味酸」，「把五味組入進去了」。「其祀戶，祭先脾」，「把祭祀，房屋，身體構造，組入進去了」。「東風解凍，蟄蟲始振，魚上冰，獺祭魚，候鷹北」，「把氣候，及節物的活動，都組入進去了」。「食麥與羊，其器疏以達」，「把飲食器具組入進去了」。「孟春行夏令，則風雨不時，草木早稿，國乃有恐。行秋令，則民大疫……行冬令，則水澤腹乾，霜雪大舉，首種不入」。「把風雨，草木，疾病，而水、霜雪、稼穡等，都組入進去了」。「其中由夏小正來的，本是與時令相關的，這是合理的一部分，其餘的都是憑藉聯想，而牽強附會上去的。但一經組入到五行裏面去，便賦予了一種神秘的意味，使萬物萬象，成爲一個大的有機體。若把它在知識上的真實性及由此所發生的影響的好壞，暫置不論，這確要算是呂氏門客的一大傑構，而爲以前所沒有的具體、完整而統一的宇宙觀、世界觀。

五 明堂的問題

四時加上中央，都是五行的體現，也即是天道的體現。「天子」是天的兒子，有法天的責任。並且能法天，也便有天的功效與偉大。從春秋時代起，至戰國中期，思想家們所說的天，是表現爲道德的法則。此時則表現而爲五行之氣，而五行之氣，體現於四時與中央，是可加以描寫的。天子法天，首先便要在生活上與五行「同氣」。木行的顏色是青的蒼的，它的方位是東方，它的屬性是生長；天子在生活上爲了與木同氣，所以便須「居青陽左个」。乘青輅，駕蒼龍，戴青旂，

衣青衣，服青玉，食麥與羊，其器疏以達。」其他各季，皆可類推。其意義，高為注都按五行解釋得清楚。「青陽左个」，指的是明堂的一部分。這裏只對明堂的問題稍作考查。

明堂，是古典中引起爭論最多的問題之一。到王國維的明堂廟廢通考（註一二）爲止，討論此一問題的文字，前後大抵不下二十餘萬言，而終莫衷一是；主要是因爲過去的人，不了解歷史上的明堂與呂氏春秋十二世紀紀首的明堂，雖有關係，但並非一物。前者是事實地存在，後者是理想地存在。後儒多混而同之，所以便治絲愈繚了。首先應當了解，凡十二世紀紀首所述各種制度，多有若干歷史的根據；但呂氏的門客們，却按照他們自己的理想，來加以重新安排、改造，而賦予他們以所要求的新意義；明堂的問題，正是如此。

左氏文公二年「曠曰：周志有云，勇則害上，不登於明堂。」杜注：「明堂，祖廟也，所以聚功序德。故不義之士不得升。」周書大匡第三十八「勇如害上，則不登於明堂。明堂所以明道。」復曠所謂周志，當出於此。而周書明堂第五十五「……周公攝政，君天下弭亂，六年而天下大治。乃會方國諸侯于宗周，大朝諸侯於明堂之位……」明堂者，明諸侯之尊卑也，故周公建焉，而朝諸侯於明堂之位……「禮記明堂位首段，全襲此文，而文字稍有異同（註一三）。考工記匠人「夏后氏世室……殷人重屋……周人明堂。」孟子梁惠王下「明堂者王者之堂也。王如行王政，則勿毀之矣。」孝經聖治章「宗祀文王於明堂以配天。」荀子強國篇「若是，則舉爲之暴明堂於塞外（註一四）而朝諸侯，可矣。」上面這些材料，都可認爲是呂氏春秋十二世紀紀首以前的材料。呂氏春秋卷十五慎大篇「故周明堂外戶不閉」（註一五）上德「周明堂金在其後」（註一六）「作樂金鑄在後」。此兩處像徵引性質，亦爲周有明堂之證。如把這些以前的材料稍加條理，則（一）明堂乃周人太廟之別名；或即像周公所建以祀文王之廟。因周公的關係，魯亦有太廟，亦即有明堂。魯僖公之時，「魯如小侯」（註一五），其明堂廢而入於齊，而太廟之禮久廢，原義不明，故齊宣王有「入皆謂我毀明堂，毀諸，已乎」之問。（二）周室以宗法制度爲封建制度的骨幹，重大的政事行爲，皆於祖廟行之，則

天子朝諸侯於太廟，頒佈重大政令於太廟，紀功德於太廟，都是可以承認的。其所以稱太廟為明堂，或竟如蔡邕之說「聖人南面而聽天下，鄉明而治」；「取其鄉明，則曰明堂」（註一六）。（三）在這些材料中，有祀祖先以配天之意，但不以明堂即是法天；更與陰陽五行無涉。

十二世紀首中的明堂，與上述的明堂，大異其趣。茲先錄其材料如下：

孟春紀：天子居青陽左个 章注：青陽者明堂也……各有左右房，謂之个……東出謂之青陽，南出謂之明堂，西出謂之總章。

北出謂之玄堂。

仲春紀：天子居青陽太廟

季春紀：天子居青陽右个

孟夏紀：天子居明堂左个

仲夏紀：天子居明堂太廟

季夏紀：天子居明堂右个

中央土：天子居太廟太室。

孟秋紀：天子居總章左个

仲秋紀：天子居總章太廟

季秋紀：天子居總章右个

孟冬紀：天子居玄堂左个

仲冬紀：天子居玄堂太廟

他與以前的明堂不同之處：（一）以前的所謂明堂，係太廟的別稱。明堂即是太廟。此處則太廟乃明堂的一部份。（二）明堂、太廟、太室三個名詞，皆於古有據。甲骨文中已出現有七個大室（註一七），都是祭先王先公的地方。其他如青陽、總章、玄堂等名詞，則是呂氏門客們自己造出來的。由此可以推知，於古有據的三個名詞，他們僅借用其名，並不拘泥於名詞原有的內容。因為他們的目的是不在述古。（三）他們這個特殊建築物，不僅與祖宗的祭祀，完全沒有關連，乃至與所有的祭祀，也沒有關連。甚且是否在此一建築物內施行重要政

令，也是可疑的。因為慶賞等大致，還是在朝廷上施行。更無在此處朝諸侯的規定。他們構想此一理想建築物的原因，只是要天子的居處，順應五行之氣，亦即是在居處上與天同氣。漢初，明堂的觀念尚未定型。大體上可分為三支。一是儒生的一支。一是接近道家的一支；再另一是方士的一支。史記卷二十八封禪書：

「周公相成王，郊祀后稷以配天。宗祀文王於明堂以配上帝。」這說的是十二世紀首以前的明堂。西漢首先要實現這一理想的，是漢武即位以後的事。

史記卷二十八封禪書：

「而上（武帝）鄉儒術，……欲議古立明堂城南以朝諸侯。」

史記卷一百七魏其武安侯列傳：

「魏其武安侯好儒術，推數趙主為御史大夫，王臧為郎中令，迎魯申公，欲設明堂。」

史記卷一百二十一儒林列傳：

「趙主為郎中令，及代趙主亦嘗受詩申公。……今上初即位……一歲中天子欲立明堂以朝諸侯，不能就其事。乃言師申公。於是天子使使東郭加璧，安車駟馬，迎申公。……至見天子。天子問治亂之事。申公時已八十餘，老，對曰：『為治者不在多言，願力行何如耳。』是時天子方好文詞，見申公對，然然已招致，則以為太中大夫，舍魯邸，議明堂事。太皇太后好老子言，不說儒術。得趙主王臧之過以讓上，上因廢明堂事，盡下趙主王臧吏，後皆自殺。申公亦疾免以歸。」

趙主王臧欲實現明堂，這是十二世紀首以前的明堂。當武安初即位時的政治局勢，在於分封的諸侯王及列侯；趙、王兩人，欲借古明堂之制，以整飭諸侯王及列侯的綱紀。而漢代早另有廟制，與明堂無關。所以他們擬辦了一宗祀文王於明堂的一面，而只取周公朝諸侯於明堂的一面。這是屬於儒生一面的明堂觀念。其所以難就，是要在廟制之外，再創造一套建築與儀式出來的原故。但武安已久的明堂觀念。

重新被重視而當作政治上的重大設施，把它提了出來，依然是受十二世紀的影響。

淮南子卷八本經訓對明堂有如下的描述：

「是故古者明堂之制，下之潤澤弗能及，上之霧露弗能入。四方之風弗能襲。土事不文，木工不斷，金器不鏤。衣無隔逆之制。冠無觚觥之理。堂大足以周旋理文。靜潔足以事上帝，禮鬼神。以示民知節儉。」

本經訓主張「同精於陰陽，一和於四時」，這便很和十二世紀的思潮相一致。但它所說的明堂，由上下開連的文字看，其着眼點在針對當時統治者的奢侈的情形而提倡以道家思想為背景節儉。其祭祀亦只泛言，而非以祖先為主，也沒有與四時同氣の意味。這算是一支。史記卷二十八封禪書：

「初天子封泰山。泰山東北址，古時有明堂處，處發不敗。上欲治明堂奉高（地名）旁，未曉其制度。濟南人公玉帶上黃帝時明堂圖。明堂圖中有一殿，四面無壁，以茅蓋。通水園宮垣，為複道。上有樓，從西面入（註一八），命曰昆侖。天子從之入，以拜祠上帝焉。於是上令奉高作明堂汶上，如帶圖。及五年脩封，則祠太乙五帝於明堂上坐。令高皇帝祠坐對之。祠后土於下房，以二十太牢。天子從昆侖道入，始拜明堂如郊禮。」

按公玉帶所獻的黃帝明堂圖及其意義，與十二世紀以前及十二世紀之所謂明堂，皆兩不相涉。且亦與淮南子上的明堂構造，互不相干。這是方士一支所胡亂湊出來的。但幸而著至教論黃帝坐明堂一事物紀原禮記郊祀部明堂引管子曰：黃帝有明堂之議；是方士將黃帝與明堂附會在一起，相當的流行。我推測這是鄒衍學派中某一支派所敷衍出來的。

歷史上來的明堂，早因代遠年湮而不易把握。從十二世紀首起，已經把它變成理想的東西，大家便可按照自己的理想隨意加以理想。但因禮記月令的影響一天增大一天；對明堂的觀念，使漸漸統一到十二世紀首的觀念方面。而漢代學術基本性格之一，常將許多各有分域

的事物，組成一個大雜拌的系統。明堂在西漢本是各說各話的；到了蔡邕的明堂論而完成了大雜拌的系統。明堂論：

「明堂者，天子太廟，所以宗祀其祖，以配上帝者也。夏后氏曰世室，殷人曰重屋，周人曰明堂。東曰青陽，南曰明堂，西曰總章，北曰玄堂，中央曰太室……雖有五名，而主以明堂也。其正中皆曰太廟，謹承天順時之令，昭令德宗祀之禮，明前功百辟之勞，起尊老敬長之義，順教幼穉之學，朝諸侯，選達士於其中，以明制度。生者乘其能而至，死者論其功而祭。故為大教之宮，而四學具焉。官司借焉。譬如北辰，居其所而眾星拱之，為象翼之，政教之所由生，變化之所由來，明一統也。故言明堂，事之大，義之深也。取其宗祀之貌，則曰清廟；取其正室之貌，則曰太廟。取其尊榮，則曰太室。取其鄉明，則曰明堂。取其四門之學，則曰太學。取其四面之周，水圍如壁，則曰辟雍。異名而同事，其實一也。……」（註一九）

蔡邕不僅把歷史的明堂及十二世紀首的明堂，揉合在一起；並且把從秦及漢初所提倡，至漢武而初步實現的太學乃至小學等，都揉合在一起，成為理想性的政教總機構；明堂至此而始完成至高無上的地位，給後世以很大的嚮往。而其實，這只是蔡邕所構想的明堂。明堂的理想性愈高，他所含的歷史因素便愈小。我現在把有關明堂的來龍去脈，在這裏擺清楚了，則後需要一一在歷史中證明其存在，其聚訟紛紜，而不能折衷於一是，乃必然之事。因此也可以了解這是根本不必爭論的問題。王國維氏不知在歷史的具體情況中，求其發展演變之跡，而僅以室堂等字的文字訓詁為基點，由此而把明堂推定為古代宮室堂廟的統一建築形式，因而下一結論謂明堂「為古代宮室通制」；此既不合於歷史性的明堂，亦不合於理想性的明堂；其言雖詳，徒見其治弊益甚了。

六 十二世紀首中的政令與思想的分配

陰陽之氣，分化而為五行之氣。五行之氣的性、作用，也即是

陰陽之氣的性格、作用，這是通達人對四時氣候所得的感受，及四時對萬物生存所發生的作用而加以把握的。在今日看，實際是把四時的氣候套向假設的五行身上去；但在當時，則以為這是由五行的真實存在，發而為四時的氣候及其作用。理想的政治是要與天地「同氣」，即是要與五行同氣，與五行表現而為四時同氣，於是政治的設施，便分為四大類，按各類的性質分別分配到此性質相同的四季中的各季乃至各月中去。這種分配，有的是合理的，有的是牽強附會的。柳宗元已提出了這種看法，他說：

觀月令（註二〇）之說，苟以合五事，配五行而施其政令，雖聖人之道，不亦遠乎。凡政令之作，有侯時而行之者，有不侯時而行之者。是故孟春修封疆，端徑術，相土宜，無聚大眾；季春利堤防，達溝瀆，止田獵，備器械，合牛馬，百工無肆於時。孟夏無起土功，無發大衆，勸勉農人。仲夏班馬政，聚百藥。季夏行水殺草，興田疇，美土疆土功，兵事不作。孟秋納材箒（此一句季夏非孟秋），仲秋勸人種麥，季秋休百工，人皆入室，具衣裘……孟冬築城郭，穿寶窖……斯固侯時而行之，所謂敬授人時者也。其餘郊廟有祀，亦古之道典，不可以廢。誠使古之為政者，非春無以布德和令，行慶施惠，養幼少，省囹圄，賜貧窮，禮賢者。非夏無以贊傑俊，選賢良，舉長大，行爵出祿，斷薄刑，決小罪，節嗜慾，靜百官。非秋無以選士勵兵，任有功，誅暴慢，明好惡，修法制……非冬無以賞死事，恤孤寡，舉阿黨，易開市，來商旅，室門閭，正責戚近習，罷宣之無事者，去器之無用者，則其闕政亦以繁矣。斯固不侯時而行之者也。」（註二〇）

柳宗元的話，說得有點粗疏，例如「審門閭」，有檢查修補之意，一般當然在冬季行之。但若不承認呂氏門客們的「與天同氣」的哲學，則柳宗元的話，是可以成立的。一侯時而行之者，多半由農業社會的長期經驗而來，更進一步使其規律化。這是夏小正的發展。「其不侯時而行之」的部分，若不把它分別安排進四季十二月中間去，則這類的政令、行為，失掉了與天的關連，因而失掉了作為政令、行為得

以成立的根據；在他們看來，不僅減輕了它們的意義，而且破壞了帝王與天的圓滿關係，破壞了「法天」的政治最高原則。

政令、行為，皆順應五行之氣的性格來操作，則帝王與天，政治的規律與天的規律，皆貫通而合一，當然是吉祥而有價值的。相反的，若有一「春行秋令」這一類的情形，則是以人逆天，以政治逆天道；其發生由錯離之氣而來的災異，這站在他們的邏輯上講，也是事有必至，理有固然。孟春紀「孟春行夏令，則風而不時，草木早槁，國乃有恐。」（註二一）春，木也。夏，火也。木德用事，法當寬仁；而行火令，有大愆戾上，故使草木槁落……，即其一例。災異之說，起源甚早。至此而把過去對災異的零星解釋，重新安放在「與天同氣」的互面的基礎之上，而賦予以一個可以推論，甚至可以預知的新的解說系統。

周書卷六周月第五十一「萬物春生夏長，秋收冬藏，天地之正，四時之極，不易之道。」生、長、收、藏，是四時的性格、作用。呂不韋的門客們，除了順著上述性格、作用，以安排各種生活與政令外，更把與生活、政治有關的思想，作一大綜合，也按照生、長、收、藏的四種性格、作用，分別安排到四時十二月中間去，每月安排四篇，以表示各種思想，也是順應著五行之氣的。但他們所建立的形勢太整齊了，也太機械了，這便使他們不能不遇到更大的困難；即是過於牽強和過於重複的困難。但我們不應抹煞他們這番苦心的。

春的作用，是生，春季思想的十二篇，皆在政治、社會、人生上發揮生或由生所引中之義。夏的作用，是長，夏季思想的十二篇，皆在政治、社會、人生上發揮長或由長所引中之義。秋的作用，是收，秋季思想的十二篇，皆在政治、社會、人生上發揮收或由收所引中之義。冬的作用，是藏，冬季思想的十二篇，皆在政治、社會、人生上發揮藏或由藏所引中之義。

孟春紀首後的第二篇是「本生」，言政治以養育人民之生命為本。所以一開始便說「始生之者天也。養成之者人也。能養天之生而勿擇之，謂之天子。天子之動也，以全（註二二）順也。」天為故（註二二）

戰事也。此官之所自立也。立官者以全生也。今世之或主，多官而反以害生，則失所為立之矣。一人主不能獨治，必設官以治。現實上，人君與人民總是處於對立的地位，於是設官，只是為了榨壓人民。呂氏的門客們，持在這裏來一個大回轉。

本生篇接著便談養個人之生的問題。養個人之生，在呂氏春秋全書中，佔有很重的分量，其故有三。一是道家思想，在戰國末期，待引向養生方面發展；方士長生之說，是由此傳會出來的。所以呂氏春秋之重視養生，可以說是反映當時道家思想的傾向。二、呂氏春秋上所說的養生，主要指的是人君；而養生的內容，以節欲為主。人君能節欲，即可少取於人民，讓人民能養生。三、認為養生可以全其天（註二二）。能全其天，則一人之身，即是一個小天地，可以與天地相通；且和天地一樣，能發生莫大的感應效果。這也是戰國末期由道家所發展出的一種近於神秘的思想。呂氏春秋全書，發揮此一思想的很多。本生篇：

「萬物章章，以害一生（微欲），生無不傷。以便一生，生無不長。故聖人之判萬物也，以全其天也。天全則神和矣。目明矣。耳聰矣。鼻臭矣。口言矣。三百六十節皆通利矣。若此人者，不害而信，不謀而當，不慮而得。精通乎天地，神復乎宇宙。其於物，無不受也，無不覆也，若天地然。上為天子而不驕，下為匹夫而不憚，此之謂全德之人。」

按著「本生」的便是「重己」，即是尊重個人的生命。而尊重自己生命之要點在於節欲。所以說「凡生之長也，順之也。使生不順者欲也。故聖人必先適欲」（高注：適節也）。

接著「重己」的是「貴公」，這代表了呂氏春秋的基本政治思想。也直接提出了政治的最基本問題。公與私相對，貴公是說明統治者應以人民的共同意見，利益為貴；必如此，乃能全人民之生。他說：

「昔先聖王之治天下也，必先公。公則天下平矣。平得於公。嘗試觀於上志，有得之以公，其失之必以偏。凡主之立也生於公……天下非一人之天下也，天下之天下也。陰陽之和，不長一類。甘露時雨，不私一物。萬民之主，不私一人。一一故

智而用私，不若愚而用公。日醉而飾服，私利而立公，貪戾而求王，舜弗能為。」

貴公則必去私，故繼之以「去私」。他所謂的私，是指「傳子」而言。所以說「免有十子，不與其子而授舜。舜有九子，不與其子而授禹，至公也。」最後說：「凡人調和而弗敢食，故可以為庖。」王伯之君亦然，誅暴而不私，以封天下之賢者，故可以為王伯。呂氏的門客，及當時儒生，於秦統一天下之後，主張封建，其用意乃在不以天下私之於天子一人。後人多不明瞭他們的用心。

把一套政治理論安排在「春生」的「一生」的觀念之下，以為這樣便會與春之氣相應，自然會流於牽強。並且春有孟春仲春季春，孟仲季，各須安排四篇性質相同的東西，更不能不重複。所以仲春紀的四篇是「貴生」、「情欲」、「當染」、「功名」。一「貴生」，「情欲」，是孟春「重己」的重述與發揮。「當染」、「功名」一「貴生」，非為君而因榮也；非為君而因安也，以為行理也。行理生於當染。故古之善為君者，勞於論人，而佚於官事，得其經也。一「當染」是指人君用得其人，能得到好的當染。所以這篇實際講的是人君應為官擇人，可以用說這是「本生」一「立官者以全生也」的意義的發揮。「功名」在說明嚴刑重罰，不能使天下歸心。但能示民以仁義，而豪傑人民自至。他說「欲為天子，民之所走，不可不察。今之世，至寒矣，至熱矣，而民無走者取則行鈞也。欲天子，所以示民，便不可不具也。」這是切指秦的現狀之立言；但一定歸之於仲春之紀，便有些勉強。季春紀的「盡數」、「先己」，是「重己」、「貴己」的重述與發揮；「論人」、「圓道」，乃「當染」的發揮。各有精義要言；但已不如孟春紀的四篇，與「一生」的觀念關連得密切。

夏秋冬各紀的政治思想的安排，其用心與春季三月相同，而其牽強更甚。「夏長」是萬物在夏因陽氣正盛而得到發育成長的意思。呂氏的門客們，認為人的發育成長，係來自學問；而從藝術上使人的精神得以舒展的莫如音樂。所以便在孟夏紀紀首復第一篇是「勸學」說：「忠孝，人君人親之所其欲也。強學，人臣之所其願也。然而人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理

義。不知理義，生於不學……是故古之聖王，未有不尊師者也。尊師則不論其貴賤貧富矣，聖人生於疾學，……疾學在於尊師。」

次篇為尊師，引用了許多聖人尊師的故事，以發揮尊師的意義。這可能受了荀子學說影響；並開漢儒重師法的先河。他說：

「君子之學也，說義必稱師以論道……說義不稱師，命之曰叛。非叛之人，主弗納之於朝，君子不與交友。故教也者，義之大者也。也者，知之盛者也。義之大者莫大於利人，利人莫大於教。知之盛者莫大於成身，成身莫大於學……天子入太學祭先聖，則齒嘗為師者非臣，所以見敬學與尊師也。」次於尊師者為誨徒，言教學之方法，在於因人情以施教，並要求「師徒同體」。而不可誣誣弟子。他說：

「達師之教也，使弟子安焉樂焉休焉遊焉肅焉嚴焉……此六者不得於學，則君不能令於臣，父不能令於子，師不能令於徒。……為之而樂者，莫待賢者，雖不肖者猶若勤之。為之而苦矣，莫待不肖者，雖賢者猶不能久。反諸人情，則得所以勸學矣。」

不能教者志氣不和，取舍數變，……失之在己，不肯自非。……此師徒相與與心也。人之情，不能親其所惡，惡異於己者，此師徒相與道怨尤也。人之情，不能親其所惡，不能譽其所惡，學業之敗也，學術之廢也，從此生矣。善教者則不然。視徒如己，反己以教，……所加於人，必可行於己。若此，則師徒同體。人之情，愛同於己者，譽同於己者，助同於己者。學業之章明也，道術之大行也，從此生矣。」

再次，則為用眾。這是說學者為學之方，在於能用眾多之長，以補一己之短。他說：

「善學者若齊王之食醵也，必食其跽數千而後足……物固莫不有長，莫不有短，人亦然。故善學者假人之長以補其短。故假人者遂有天下。」

「天下無粹白之狐，而有粹白之裘，取之眾白也。夫取於眾，

此三皇五帝之所以立大功名也。凡君之所以立，出乎眾也。立之大實也。」

仲夏紀季夏紀共八篇，皆言音樂之功效、歷史及其度數。雖其中雖有少數神秘思想；然古代音樂藝術之有關資料，以呂氏春秋所保存者最為完備，應另為專論。此處我們僅了解他們以音樂與仲夏季夏相配之用心為已足。

秋收，是萬物到了秋天皆因成熟而可以收穫。秋是「盛德在金」，金主殺戮；所以孟秋紀說「始用刑殺」；仲秋紀說「殺氣浸盛，陽氣日衰」。分配在秋季的思想，皆應與此種秋氣相應。所以孟秋紀的「湯兵」、「振亂」、「禁塞」、「懷龍」四篇，皆言刑兵之道。而歸結於用兵所以救民。救民之兵稱為義兵。懷龍篇說：

「先發聲出號曰：『兵之來也，以救民之死。』子（注：謂所伐國之君）……上不順天，下不戢民，微殺無期，求索無厭，罪殺不辜，慶賞不當。若此者天之所誅也。人之所讎也。不當為君。今兵之來也，將之謀不當為君者也。以除民之讎而順天之道也。……故克其國，不及其民，獨誅所誅而已矣。」

仲秋論威篇論用兵以威重而勝；而成之立由乎義。簡選篇論用兵須「簡選精良」。決勝篇論決勝之道在於能「益民之氣」。有氣則實，實則勇。無氣則虛，虛則怯。愛士篇言必平時愛士，戰時乃能得士之用。此四篇依然是說的軍事思想。

季秋紀陰氣已盛，「乃施刑罰，無留罪」，以與季秋之陰氣相應。順民篇乃言不可以刑戮強迫人民，而先「取民之所悅」以「順民心」為本。而「知士」、「審己」、「精通」三篇，皆未直接言及刑罰。我的推測，秦自商鞅以來，以刑罰為治，呂氏春秋一書，欲以扭轉秦的政治方向為職志；故特略刑罰而不言；特於「精通」篇言精誠感通之道，使君臣上下，如「骨肉之親」因而「痛疾相救，憂患相感，生則相歡，死則相哀」；如此，則刑罰亦可措而不用。

冬藏，因冬季是「盛德在水」，「天氣上騰，地氣下降，天地不通，閉而成冬」。萬物此時都把自己的生命凝結隱藏起來。人死則藏