臺大中文學報　第四十三期
2013 年 12 月　　頁 21~68
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

西漢災異思想的基礎研究

——關於《洪範五行傳》性質、文獻、作者的綜合討論

張　書　豪*

提　要

本文試圖解決西漢災異思想中，性質、文獻、作者三項基礎問題。性質方面，《洪範五行傳》的五行結構，既無「相生」，亦非「相勝」，而是在詮釋〈洪範〉「五行」的過程中，貞定經文蘊涵的「相對」意義，開創第三種五行的排序方法。日後《春秋繁露》的「少陽」、「太陽」、「少陰」、「太陰」，劉歆、鄭玄的五行「生數」、「成數」，俱是在此基礎上發展而成。文獻方面，清儒所輯《洪範五行傳》主要包括「維王后元祀」、「田獵不宿」兩部份，其中只有前者，方是西漢經師認同的《洪範五行傳》；「田獵不宿」一段，則是截鈔自《春秋繁露》五行諸篇。作者方面，「維王后元祀」部份當是伏生所著，爲正統的《尚書》家學。《春秋繁露》的五行諸篇，可視作董仲舒融會「時令說」、〈洪範〉五行、《公羊》義例的嘗試之作，或即居舍所撰的《災異之記》。至於「田獵不宿」一段，應是劉向摘錄董仲舒的〈五行順

本文於 102.08.19 收稿，102.12.18 審查通過。
＊國立中正大學中國文學系助理教授。
DOI: 10.6281/NTUCL.2013.12.43.02

臺灣大學學術期刊資料庫

逆〉（見於《春秋繁露》）而來，加上「維王后元祀」，著成《洪範五行傳論》十一篇。到了東漢，班固《漢書・五行志》、鄭玄《尚書大傳注》，均受劉向影響，成爲世傳的《洪範五行傳》。

關鍵詞：《春秋繁露》、伏生、董仲舒、劉向、劉歆

臺灣大學學術期刊資料庫

Western Han Dynasty Thought on Disasters: The Formation, Records and Authors in *Hongfan Wuxing Zhuan*

Chang Shu-Hao*

Abstract

This article investigates three basic aspects of Western Han Dynasty thought on disasters: the construction, the records, and the authors. The pattern of the five elements in *Hongfan Wuxing Zhuan* (洪範五行傳) is neither mutual generation nor mutual conquest, but opposite interrelation. It influences the concept of yin-yang(陰陽) of *Chunqiu Fanlu*(春秋繁露) and Liu-xin's(劉歆) numbers of the five elements. Moreover, *Hongfan Wuxing Zhuan* comprises two sections, one of which is written by Fu Sheng (伏生) and accepted by the scholars in the western Han Dynasty. The other one is extracted from *Chunqiu Fanlu* by Liu-xiang(劉向).

***Keywords*: *Chunqiu Fanlu*, Fu Sheng, Dong Zhongshu, Liu Xiang, Liu Xin**

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

西漢災異思想的基礎研究

——關於《洪範五行傳》性質、文獻、作者的綜合討論*

張　書　豪

一、前　言

綜觀漢代學術的演變歷程，災異思想實佔有相當重要的地位。自《洪範五行傳》出，董仲舒將《呂氏春秋》的天人感應觀念融入《公羊春秋》微言大義後，災異思想便逐漸滲透到經學的各個領域，《漢書・眭兩夏侯京翼李傳》班固〈贊〉即云：

> 漢興，推陰陽言災異者，孝武時有董仲舒、夏侯始昌，昭、宣則眭孟、夏侯勝，元、成則京房、翼奉、劉向、谷永，哀、平則李尋、田終術。此其納說時君著明者也。[1]

所舉儒生中，董仲舒、眭孟爲《公羊》大師，夏侯始昌、夏侯勝、李尋是《尚書》專家，京房治《易》，翼奉傳《齊詩》，劉向習《穀梁》，谷永「博學經書」（《漢書・谷永傳》），田終術受業翟方進，通天文星曆。[2] 由此可見，西漢經學除高堂生《禮經》一系外，《詩》、《書》、《易》、《春秋》諸

* 兩位匿名審查教授對本文的批評與指正，使本文更臻完整，特此申謝。

1 漢・班固撰，唐・顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1997 年），卷 75，第 4 冊，頁 3194-3195。以後所引《漢書》之語，皆出自此書，爲求簡便，逕於引文後加註書名、篇名，不另出註。本篇所有古籍引文均循此例，不另外說明。

2 見《漢書》，卷 84，〈翟方進傳〉，第 4 冊，頁 3421。

臺灣大學學術期刊資料庫

經，無不涉災異立論，成爲武、昭以後獨特的解經形態及核心議題。

然而，關於災異的幾個根本問題，學界至今仍舊爭辯不休，莫衷一是。首先，災異思想的架構，主要是建築在陰陽五行概念上，但災異五行與先秦兩漢陰陽家的「時令說」、「五德終始論」[3]之間，在功能上、架構上到底有什麼區別？此爲災異的「性質」問題。再者，災異理論的基礎乃是《洪範五行傳》，其作者歷來有二種說法，或以爲源自伏生，如王鳴盛曰：

> 〈五行志〉先引「經曰」一段，是《尚書・洪範》文；次引「傳曰」一段，是伏生《洪範五行傳》文；又次引「說曰」一段，是歐陽、大小夏侯等說，乃當時列於學官，博士所習者。[4]

另一說則謂夏侯始昌所作，如趙翼云：

> 至《尚書》雖自景帝時伏生所傳，而伏生亦未言〈洪範〉災異，其弟子作《尚書大傳》，亦無五行之說。惟夏侯始昌以《尚書》教授，明於陰陽。……然則（夏侯）勝所引《洪範五行傳》，蓋即始昌所作也。[5]

當前學者面對以上兩種主張，各有所持，聚訟難決。[6]然而除此二人以外，有

---

3 「時令說」、「五德終始論」均爲戰國陰陽家的重要學說。前者特色在於寓四時於五行之中，要求君主舉措、國家施政，都必須合於五德相生之運；後者則以五德相勝作爲歷史循環的原則，用以說明王朝興替的合法性。關於「時令說」、「五德終始論」的內涵及異同，詳見王夢鷗：《鄒衍遺說考》（臺北：臺灣商務印書館，1966年），頁 52-73、100-121。張書豪：〈秦漢時期的終始論及其意義〉，《漢學研究集刊》第 4 期（2007 年 6 月），頁 65-86。

4 清・王鳴盛：《十七史商榷》（上海：上海書店出版社，2005 年），卷 13，〈五行志所引〉條，頁 94。

5 清・趙翼：《廿二史箚記》（臺北：世界書局，1997 年），上冊，卷 2，〈漢儒言災異〉條，頁 23-24。

6 支持王鳴盛者，主要以程元敏爲代表，詳見程元敏：〈兩漢《洪範五行傳》作者索隱〉，《孔孟學報》第 85 期（2007 年 9 月），頁 159-191。程元敏：《尚書學史》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2011 年），頁 475-494。贊同趙翼者，有繆鳳林：〈漢書五行志凡例〉，《史學雜志》第 1 卷第 2 期（1926 年 5 月），頁 1-4。繆鳳林：〈洪範五行傳出伏生辨〉，《史學雜志》第 2 卷第 1 期（1930 年 3 月），頁 1-6。徐復觀：《中國經學史的基礎》（臺北：臺灣學生書局，1990 年），頁

臺灣博士學學術期刊資料庫

無其他可能？《洪範五行傳》是否可能成於眾人之手？是爲災異的「作者」問題。另外，《春秋繁露》中的五行諸篇，[7] 不管在學說內容上、理論體系上，都和《洪範五行傳》有相近之處，兩者的關係爲何？於西漢災異傳承的譜系中，究竟具有怎樣的價值和意義？此乃災異的「文獻」問題。

事實上，三個問題之間，並非各自獨立，而是彼此交涉。因此，本文擬先分析《洪範五行傳》的文獻內容，以釐定其理論性質；接著探索「洪範五行」的思想特色，追蹤兩漢經師的詮釋發明；最後比較《春秋繁露》和《洪範五行傳》的關聯，以爬梳災異五行的學說源流。期望透過「性質」、「文獻」、「作者」的綜合討論，能夠通盤解決西漢災異思想的基本問題。

二、洪範五行的結構

現存《洪範五行傳》無單獨輯本，大都附於《尚書大傳》中。自明末陶宗儀《說郛》以來，共十二家輯有《尚書大傳》，包括《洪範五行傳》者凡九種：[8]

1. 孫之騄《尚書大傳》三卷、補遺一卷，附鄭玄《尚書大傳注》。
2. 盧文弨《尚書大傳》三卷、補遺一卷、續補遺一卷，附鄭《注》。
3. 王謨《尚書大傳》二卷，無鄭玄《注》。
4. 袁鈞《尚書大傳注》三卷、《尚書五行傳注》一卷、《尚書略說注》

122-125。另外，清儒程廷祚〈《洪範五行傳》考〉則以爲此書：「蓋周人之遺書，而肄業者以備〈洪範〉之義疏者也。始昌得之，而其後誤入於伏氏之書。」雖非夏侯始昌所作，但仍爲始昌所得的先秦遺書，與伏生無關。清・程廷祚：《青溪集》（合肥：黃山書社，2004 年），卷 5，頁 125-127。

7 所謂「《春秋繁露》五行諸篇」，是指〈五行對〉、〈五行之義〉、〈五行相生〉、〈五行相勝〉、〈五行順逆〉、〈治水五行〉、〈治亂五行〉、〈五行變救〉、〈五行五事〉等九篇。參見漢・董仲舒著，清・蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1996 年）。

8 未收《洪範五行傳》的《尚書大傳》輯本有：明代陶宗儀的《說郛》本，清代任兆麟的《述記》本、王仁俊的《經籍佚文》本。

臺灣大學學術期刊資料庫

一卷，附鄭《注》。

5. 孔廣林《尚書大傳注》四卷，附鄭《注》。

6. 陳壽祺《尚書大傳定本》五卷，附鄭《注》。

7. 黃奭《尚書大傳注》不分卷，附鄭《注》。

8. 王闓運《尚書大傳補注》七卷，附鄭《注》。

9. 皮錫瑞《尚書大傳疏證》七卷，附鄭《注》。

其中，孫之騄所輯的〈周書・周傳〉內，只有《洪範五行傳》而無〈洪範傳〉；[9] 孔氏於〈周傳〉內，特立〈五行周傳〉，即《洪範五行傳》；[10] 陳、皮二家在〈周傳〉中，分列〈洪範〉、《洪範五行傳》兩篇佚文；[11] 盧文弨、王謨、王闓運則另置《鴻範五行傳》於他卷，不和〈周傳・洪範〉接續；[12] 袁鈞逕將《尚書五行傳注》劃出《尚書大傳注》，以爲「此當別是一書」；[13] 黃奭則全繫於〈周傳・洪範〉之下，並無區別。[14] 清儒陳澧評眾本曰：「《尚書

9 清・孫之騄：《尚書大傳》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），第 62 冊。

10 清・孔廣林：《通德遺書所見錄》，收入《山東文獻集成》（濟南：山東大學出版社景印光緒 16 年山東書局刻本，2006 年），第 1 輯，第 1 冊，《尚書大傳注》，卷 31。

11 清・陳壽祺：《尚書大傳定本》，收入《四部叢刊（正編）》（臺北：臺灣商務印書館景印《左海文集》本，1979 年 11 月），第 2 冊。清・皮錫瑞：《尚書大傳疏證》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社景印《師伏堂叢書》本，1995 年），第 55 冊。

12 盧氏置於卷三，王謨置於卷下，王闓運置於卷七。詳見清・盧文弨：《尚書大傳》，收入《廣州大典》（廣州：廣州出版社景印《守約篇叢書》本，2008 年），第 5 輯，第 1 冊。清・王謨：《尚書大傳》，收入《古籍叢殘彙編》（北京：北京圖書館出版社景印《漢魏遺書鈔》本，2001 年），第 3 冊。清・王闓運：《尚書大傳補注》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社景印《王湘綺先生全集》本，1995 年），第 55 冊。

13 清・袁鈞：《尚書五行傳注・序》，《鄭氏佚書》本（現藏臺北中央研究院傅斯年圖書館），第 4 冊，葉 1。

14 清・黃奭：《黃氏逸書考》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社景印道光黃氏刻民國二十三年江都朱長圻補刊本，1995 年），第 1211 冊，《尚書大傳注》。

臺灣學術期刊資料庫

大傳》，陳恭甫編修輯校之本，最爲詳覈」。[15] 唯陳壽祺原刊《左海文集》本五卷，「每卷內刻板多不連屬，案語之字，大小高下亦不畫一」，[16] 於是陳澧重新編定《尚書大傳》三卷，前後各附〈序錄〉一卷、〈辨譌〉一卷，收入《古經解彙函》中，《叢書集成初編》即據此本加以排印。後文所論《洪範五行傳》，均以《叢書集成初編》本的《尚書大傳》爲主。[17]

陳壽祺輯錄的《洪範五行傳》共有三部份，其中「東方之極」一節，據明代黃佐《六藝流別》：「帝舜命禹攝政初祀事」，陳氏推斷「碻是伏書」；但仍有所猶豫，以爲「然其文頗不類伏書，又時與伏書相複，他書亦無有稱引者，惟《皇覽》稱『逸禮』，與此大同，皆可疑也。」[18] 既有可疑，故暫且不論。[19]

至於「維王后元祀」、「田獵不宿」兩部份，除《傳》文外，皆附有鄭玄《注》，是鄭玄所見《尚書大傳》中，已有此二節《洪範五行傳》。就前者而言，大體可分作三段，由於目前相關研究不多，[20] 現迻錄全文於下，以利讀者

---

[15] 清・陳澧：〈附記〉，收入清・陳壽祺：《尚書大傳》，《叢書集成初編》（北京：中華書局，1985 年）本，第 3569 冊，頁 1。

[16] 陳澧：〈附記〉，收入陳壽祺：《尚書大傳》，頁 1。

[17] 陳澧重編的《古經解彙函》本，刻於同治十二年（1873），王闓運《尚書大傳補注》作於光緒十一年（1885），皮錫瑞《尚書大傳疏證》刊於光緒二十二年（1896），王、皮二書均晚於陳澧改定的《尚書大傳》。然由於二書重在「補注」、「疏證」，故本文討論《尚書大傳》時，仍據《叢書集成初編》本的《尚書大傳》爲準，再輔以《補注》、《疏證》。

[18] 陳壽祺：《尚書大傳》，卷 2，頁 82。

[19] 皮錫瑞言：「案《淮南・時則訓》、鄭注〈月令〉引《王居明堂禮》，皆與傳文若合符節，蓋同據古禮說，其爲伏書，殆無可疑。」其實，《皇覽》稱「逸禮」，高誘、鄭玄引作《王居明堂禮》，恰可證此節本爲先秦禮說，並非伏生《大傳》。觀其內容，是以五方搭配四時，性質屬於鄒衍一系的「時令說」。或許黃佐見文中有「貌必恭，厥時雨。朔，令曰：挺羣禁……」等句，與《洪範五行傳》相近，故鈔合成一篇，此所以「他書亦無有稱引者」，而僅見於《六藝流別》之中。見皮錫瑞：《尚書大傳疏證》，卷 4，頁 760。明・黃佐：《六藝流別》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），第 300 冊，卷 17，頁 417-419。

[20] 據筆者所見，直接討論《洪範五行傳》者，唯有程元敏：〈兩漢《洪範五行傳》作者索隱〉，頁 159-191。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考：

維王后元祀，帝令大禹，步于上帝。維時洪祀六沴用咎于下，是用[21]知不畏而神之怒。若六沴作見，若是共禦，帝用不差，神則不怒，五福乃降，用章于下。若六沴作見，若不共禦，六代既侵，六極其下。禹乃共辟厥德，受命休令，爰用五事，建用王極。[22]

長事：一曰貌。貌之不恭，是謂不肅。厥咎狂，厥罰常雨，厥極惡。時則有服妖，時則有龜孽，時則有雞禍，時則有下體生于上之痾，時則有青眚青祥，維金沴木。次二事曰言。言之不從，是謂不乂。厥咎僭，厥罰常陽，厥極憂。時則有詩妖，時則有介蟲之孽，時則有犬禍，時則有口舌之痾，時則有白眚白祥，維木沴金。次三事曰視。視之不明，是謂不悊。厥咎茶，[23]厥罰常奧，厥極疾。時則有草妖，時則有倮蟲之孽，

[21]「用」，《叢書集成初編》本作「而」，案諸《古經解彙函》本、黃榦《儀禮經傳通解續解》、王運闓《尚書大傳補注》、皮錫瑞《尚書大傳疏證》均作「用」，故據以訂正。見陳壽祺：《尚書大傳》，收入《山東文獻集成》（濟南：山東大學出版社景印《古經解彙函》本，2006 年），第 4 輯，第 3 冊，頁 181。宋・黃榦：《儀禮經傳通解續》，收入《文淵閣四庫全書》，第 132 冊，卷 26 下，頁 597。王運闓：《尚書大傳補注》，卷 7，頁 835。皮錫瑞：《尚書大傳疏證》，卷 4，頁 742。

[22] 此句〈洪範〉經文作「建用皇極」。鄭玄《尚書大傳注》云：「王極，或皆爲皇極」，是《大傳》別本有作「皇極」者。皮錫瑞以爲，「王」、「皇」二字，「字異訓同，作『王極』者，歐陽氏之本；作『皇極』者，夏侯氏之本也。」本文各依所引文獻爲準，於〈洪範〉經文作「皇極」，《洪範五行傳》則作「王極」。參見漢・孔安國傳，唐・孔穎達疏：《尚書正義》（臺北：藝文印書館景印《十三經注疏》本，1997 年），卷 12，頁 168。以後所引《尚書》之語，皆出自本書。見皮錫瑞：《尚書大傳疏證》，卷 4，頁 743。

[23]「茶」，〈洪範〉經文作「豫」。僞孔《傳》云：「君行逸豫」，《經典釋文》言：「豫，羊庶反。徐又音『舒』」。孔穎達《尚書正義》曰：「鄭、王本『豫』作『舒』。鄭云：『舉遲也』，王肅云：『舒惰也』。」「逸豫」、「舉遲」、「舒惰」，其意均同，皮錫瑞言：「今文『豫』作『舒』」，兩者爲古今文字的不同。皮錫瑞又舉《周禮・考工記・弓人》鄭眾注，以及《禮記・玉藻》鄭玄注，認爲「《大傳》作『荼』，荼與舒通。」本文各依所引文獻爲準，於〈洪範〉經文作「豫」，《洪範五行傳》則作「荼」。見皮錫瑞：《今文尚書考證》（北京：中華書局，2004 年），卷 11，頁 270-271。

臺灣大學學術期刊資料庫

時則有羊禍，時則有目痾，時則有赤眚赤祥，維水沴火。次四事曰聽。聽之不聰，是謂不謀。厥咎急，厥罰常寒，厥極貧。時則有鼓妖，時則有魚孽，時則有豕禍，時則有耳痾，時則有黑眚黑祥，維火沴水。次五事曰思心。思心之不容，[24] 是謂不聖。厥咎霿，[25] 厥罰常風，厥極凶短折。時則有脂夜之妖，時則有華孽，時則有牛禍，時則有心腹之痾，時則有黃眚黃祥，維木金水火沴土。王之不極，是謂不建。厥咎瞀，厥罰常陰，厥極弱。時則有射妖，時則有龍蛇之孽，時則有馬禍，時則有下人伐上之痾，時則有日月亂行，星辰逆行。

維五位復建，辟厥沴。曰二月、三月，維貌是司；四月、五月，維視是司；六月、七月，維言是司；八月、九月，維聽是司；十月、十一月，維思心是司；十二月、正月，維王極是司。凡六沴之作，歲之朝、月之朝、日之朝，則后王受之；歲之中、月之中、日之中，則公卿受之；歲之夕、月之夕、日之夕，則庶民受之。其二辰以次相將，其次受之，星辰莫同。是離逢非沴，維鮮之功。禦貌于喬忿，以其月從其禮祭之，參乃從；禦言于訖眾，以其月從其禮祭之，參乃從；禦視于忽似，以其月從其禮祭之，參乃從；禦聽于怵攸，以其月從其禮祭之，參乃從；禦思心于有尤，以其月從其禮祭之，參乃從；禦王極于宗始，以其月從其禮祭之，參乃從。六沴之禮，散齊七日，致齊新器，絜祀用赤黍，三日之

[24] 「思心之不容」，〈洪範〉經文則作「思曰睿」。據錢大昕、孫星衍、皮錫瑞所考，作「思心」、「容」者，爲今文說，作「思」、「睿」者，乃古文說。本文各依所引文獻爲準，於〈洪範〉經文作「思」、「睿」，《洪範五行傳》則作「思心」、「容」。見清・錢大昕：《廿二史考異》（上海：上海古籍出版社，2004 年），卷 7，頁 128。清・孫星衍：《尚書今古文注疏》（北京：中華書局，2004 年），卷 12 上，頁 298-299。皮錫瑞：《今文尚書考證》，卷 11，頁 251-252。

[25] 「霿」，〈洪範〉經文作「蒙」。皮錫瑞言：「今文『蒙』作『霧』。……『霧』字《漢志》、《續漢志》引《大傳》作『霿』，《文獻通考》引《大傳》作『雰』，《宋書》、《隋書》作『瞀』，皆三家異文，實一字也。」本文各依所引文獻爲準，於〈洪範〉經文作「蒙」，《洪範五行傳》則作「霿」。見皮錫瑞：《今文尚書考證》，卷 11，頁 271。

臺灣大學學術期刊資料庫

朝于中庭。祀四方，從東方始，卒于北方。其祀禮曰〈格祀〉。曰：某也。方祀曰：播國率相行祀。其祝也，曰：「若爾神靈洪祀，六沴是合，無差無傾，無有不正。若民有不敬事，則會批之于六沴。六事之機，以縣示我，我民人無敢不敬事上下王祀。」

綜觀上文，首段可視作全《傳》序言，內容提及舜帝令大禹推演天道，於是在六沴用咎于下時，能夠舉行大祀，恭敬禦止其差忒，以息神怒。此乃呼應《尚書・洪範》中，箕子所云：「帝乃震怒」的說法，並補充了大禹能夠受上帝恩賜的緣由。不同的是，〈洪範〉經文所賜爲「洪範九疇」，涵蓋範圍較廣；《洪範五行傳》則聚焦在「爰用五事，建用王極」之上，強調天帝六沴作見的譴告力量。

次段爲「六沴」與「五事」、「王極」的對應系統。此系統是將人身、自然中的各種災異，劃分成六大類項，進而按其發生原因、事件性質，依類歸咎到人事上「不恭、不從、不明、不聰、不容、不極」等行爲錯忒。段首以「長事」開端，鄭玄《注》：「長，猶君也。」知其主要約束對象，並不是一般黎民百姓，亦非官員諸侯，而是高居尊位的君主后王。現按文中所述，整理成以下表格：

附表一

五事、王極	咎	罰	極	妖	孽	禍	痾	眚祥	五行
貌、恭、肅	狂	常雨	惡	服	龜	雞	下體生于上	青	木
言、從、乂	僭	常陽	憂	詩	介蟲	犬	口舌	白	金
視、明、悊	荼	常奧	疾	草	倮蟲	羊	目	赤	火
聽、聰、謀	急	常寒	貧	鼓	魚	豕	耳	黑	水
思心、容、聖	霿	常風	凶短折	脂夜	華	牛	心腹	黃	土
王極	瞀	常陰	弱	射	龍蛇	馬	下人伐上	日月亂行 星辰逆行	

臺灣大學學術期刊資料庫

其中，「五事」、「咎」、「罰」、「極」、「五行」諸項，是根據〈洪範〉經文所設。例如「五事」承自〈洪範〉的「敬用五事」：「一曰貌，……貌曰恭，……恭作肅」等，與「建用王極」共同組成災異系統的核心樞紐；其所以在「五事」以外，增列「王極」，應當是爲了配合後面「威用六極」的數目。另外，「咎」、「罰」則依序本於〈洪範〉「念用庶徵」的「咎徵」，所謂「曰狂，恆雨若；曰僭，恆暘若；曰豫，恆燠若；曰急，恆寒若；曰蒙，恆風若。」《洪範五行傳》更進一步從人事態度、天候氣象的角度區別「咎徵」性質，並在「王極」下補足「脅」、「常陰」的細目。而「五行」、「極」兩項，雖同樣以〈洪範〉的「五行」和「威用六極」爲基礎，但次序上並未循經文原貌。像是〈洪範〉的「六極」本作：「一曰凶短折，二曰疾，三曰憂，四曰貧，五曰惡，六曰弱」，《傳》文改以貌配惡，以言配憂，以視配疾，以聽配貧，以思心配凶短折，以王極配弱，其搭配的理據，尚待推敲。〈洪範〉「五行」原排列成「水、火、木、金、土」，《傳》文則前後調動，轉取「木、金、火、水、土」對應「貌、言、視、聽、思心」，使以「五事」爲主軸的學說體系，帶有五行相勝的理論性質。

其後，「妖」、「孽」、「禍」、「痾」、「眚祥」諸項，均未見於〈洪範〉，或因如此，故「每一事云『時則』以絕之，言非必俱至，或有或亡，或在前或在後也。」（《漢書・五行志中之上》）不若「咎」、「罰」、「極」等據經立說，具備相當程度的權威性。其性質按《漢書・五行志中之上》引〈說〉曰：

> 凡草物之類謂之妖。妖猶夭胎，言尚微。蟲豸之類謂之孽。孽則牙孽矣。及六畜，謂之旤，言其著也。及人，謂之痾。痾，病貌，言深也。甚則異物生，謂之眚；自外來，謂之祥。祥猶禎也。

覆核前表，〈說〉的解釋未必盡洽傳文，譬如「妖」有「服、詩、草、鼓、脂夜、射」，並非都屬於「草物之類」。然其詮釋大體掌握到災異思維的基本邏輯：上帝見人事行爲有所差錯，於是在植物（妖）、動物（孽）、六畜（禍）、人身（痾）、眚祥等面向，由淺到深，自微而顯，依照過失的程度，

臺灣大學學術期刊資料庫

降下各種咎徵沴變，以譴告世人。職此觀之，《洪範五行傳》的「災異說」，是以〈洪範〉的「貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿」等正面論述爲前提，進一步預設當「貌之不恭，言之不從……」時，天帝震怒降下的各種咎沴，故理論架構的綱領在於「五事」、「王極」，「五行」僅是眾多異象之一。這和戰國秦漢的「時令說」中，以「五行」總攝節氣、方位，進而要求君主的服制、宮室、祭祀，乃至於國家的施政、軍事等，都必須符合五德循環的學說體系有所差別。[26]

末段則詳細記錄禦禳六沴的祭祀方法：先將「五事」配上一年十二個月，形成貌司二月、三月，視司四月、五月，言司六月、七月，聰司八月、九月，思心司十月、十一月的組合。其搭配次序，依舊未按〈洪範〉原樣，若由「五行」的關係加以考慮，是爲木（貌）生火（視）、金（言）生水（聰）的相生序列，土（思心）再另外安置。再比對三套當時流行的「時令說」，[27]《洪範五行傳》主要採納了土德不入於四時的概念，但爲了後文禦「思心」之祭的時節所需，只好勉強將土德排在其他四行之後，而非「火、金」之間。此外，又以「王極」司十二月、正月，亦和一般木德主春季正月、水德主冬季十二月的「時令說」有所出入；這當是因〈洪範〉的「建用皇極」本具「以爲天下王」之義，故不言「一月」而稱「正月」，並改繫於「王極」之下，寓有奉王正朔的意涵。經過以上調整，組織成以十二個月分配於「五事」、「王極」，每事主司二個月的獨特結構。

《傳》文又提到，隨著六沴發生時間的不同，受其凶咎者亦有所差異。根

[26] 關於戰國秦漢「時令說」的討論，請參見張書豪：〈秦漢時期的終始論及其意義〉，頁 65-86。

[27] 由於「四時」、「五行」數目上的齟齬，在戰國秦漢時期，衍生出三種時令說：一是以土德主季夏，如《淮南子・時則》、《春秋繁露・五行對》、〈五行順逆〉等。二是土德不入於四時，如《管子》的〈幼官〉、〈幼官圖〉、〈四時〉、《呂氏春秋・十二紀》紀首、《禮記・月令》、《春秋繁露・五行之義》、《白虎通・五行》等。三是將一年分作五季，每季各七十二日，以平均搭配五行，如《管子・五行》、《淮南子・天文》、《春秋繁露・治水五行》等。

臺灣大學學術期刊資料庫

據鄭玄《注》，正月到四月爲「歲之朝」，五月到八月是「歲之中」，九到十二月爲「歲之夕」；月的「朝、中、夕」，對應上、中、下三旬。日的「朝、中、夕」分別爲平旦（寅 3:00）至食時（辰 9:00）、禺中（巳 9:00）至日昳（未 15:00）、下側（申 15:00）到黃昏（戌 21:00），將白天的九個時刻等分成三組；至於夜晚，則以初昏（亥 21:00-23:00）爲朝、夜半（子 23:00-1:00）爲中、將晨（丑 1:00-3:00）爲夕，故云「星辰莫同」。[28] 據此，后王受咎時間乃歲月日的「三朝」，亦即六沴發生在正月到四月各月上旬白晝的寅時到辰時，另加夜間的亥時；公卿是「三中」，相當於五月到八月中旬的巳時到未時，外加子時；九月到十二月下旬的申時到戌時，以及丑時，則爲庶民所受的「三夕」。這套對應系統，當是敷衍〈洪範〉：「曰王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日」而成。要是六沴出現在歲之朝、日月中，則上公受之，此即所謂「其二辰以次相將，其次受之」。照此說法，可將六沴作用的時間及受其凶咎的位階，製成一表如下：

附表二

歲	月	日	受之者
朝	朝	朝	后王
朝	朝	中	上公
朝	中	朝	上公

[28] 鄭《注》曰：「莫，夜也。星辰之變，夜見亦與晝同。」案，中國古代將一日分作十二時刻，每個時刻皆有其名，見於《淮南子・天文》、《左傳・昭公五年》杜預《注》，兩者名稱雖有所出入，但大致可以相應。鄭玄所言，較近杜預，唯「下側」、「初昏」、「將晨」三名，均不見於二書。從前後時間推算，「下側」是申時（15:00-17:00），相當於《淮南子・天文》的「鋪時」、杜《注》的「晡時」；「初昏」是亥時（亥 21:00-23:00），相當於〈天文〉的「定昏」、杜《注》的「人定」；「將晨」是丑時（丑 1:00-3:00），相當於〈天文〉的「朏明」、杜《注》的「雞鳴」。詳見陳遵嬀：《中國天文學史》（臺北：明文書局，1988 年），第 5 冊，頁 48-50。

臺灣大學學術期刊資料庫

朝	中	中	上公
朝	朝	夕	下公
朝	中	夕	下公
朝	夕	朝	下公
朝	夕	中	下公
朝	夕	夕	下公
中	朝	朝	孤卿
中	朝	中	孤卿
中	中	朝	孤卿
中	中	中	公卿
中	朝	夕	大夫
中	中	夕	大夫
中	夕	朝	大夫
中	夕	中	大夫
中	夕	夕	大夫
夕	朝	朝	上士
夕	朝	中	上士
夕	中	朝	上士
夕	中	中	下士
夕	朝	夕	下士
夕	中	夕	下士
夕	夕	朝	下士
夕	夕	中	下士
夕	夕	夕	庶民

臺灣大學學術期刊資料庫

上表中，加框線者，爲《洪範五行傳》所記；加網底者，則據鄭《注》舉例；其餘按鄭玄：「差以尊卑多少」的原則加以類推。[29] 由表可知，后王君主直接受到六沴凶咎的比例，僅佔全部的二十七分之一，其餘皆爲臣工百姓所承擔，若回顧前文「長事」的敘述，難免流露出「主上有過，可移於下」的卸責觀念；[30] 這與「時令說」藉由四時教令的規定、禨祥忌諱的警示，以規範有國者「必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施」（《史記・孟荀列傳》）的指歸，相去甚遠。然而，六沴用咎的對象既不限於君王，反倒可讓「五事」的「恭、從、明、聰、容」成爲全體君民言行標準，此所以後文祝辭有言：「若民有不敬事，則會批之于六沴」，以達到「我民人無敢不敬事上下王祀」的效果。職是而論，天降災異或禎祥，並非僅是后王一人的責任，必須由公卿大臣、黎民百姓共同承擔，於是乎儒家高倡的倫理規範，也由整飭世主自身，逐漸擴大到社會群體中的每一位成員，在政治、道德上的約束和影響，實遠較於「時令說」來得廣泛、深刻。

最後是禳禓六沴的祭祀儀節。先就前段「六沴」與「五事」、「王極」的對應系統中，找出災異所屬的人事錯失，再於相應的月份中，舉行三次祭祀。例如，若出現「羊禍」，是爲「視之不明」的差忒，故於「視」所司的四月、五月祭之。惟其禮不單是向上帝祈禱，更重要的是「禳視于忽似」，藉由反求

[29] 杜預注《左傳・昭公五年》：「日之數十」一節，亦是取一天十二時中的十時，配給「王、公、卿、士、皂、輿、隸、僚、僕、臺」等十個階層。見晉・杜預注，唐・孔穎達疏：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館景印《十三經注疏》本，1997年），卷 43，頁 743。

[30] 古代有將禍崇移於臣下庶民的觀念和方法，如《呂氏春秋・制樂》記宋景公時，熒惑在心，禍當於君。子韋建議可移於宰相、民、歲，都被景公回絕，熒惑因而遷徙三舍。漢初仍有這種陋俗，如《史記・封禪書》云：「祝官有祕祝，即有菑祥，輒祝祠移過於下。」據《史記・孝文本紀》所記，到文帝十三年（167B.C.）才去此惡習。見陳奇猷：《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，1988 年），上冊，卷 6，頁 346-348。漢・司馬遷著，南朝宋・裴駰集解，唐・司馬貞索隱，唐・張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1997 年），卷 28，第 3 冊，頁 1377；卷 10，第 1 冊，頁 427。

臺灣大學學術期刊資料庫

諸己的方法，回歸「視曰明」正常狀態，這才是徹底消災祈福的解決之道。文末提到祭祀時散齊、致齊、祭品、祝辭等細節，大體符合周禮精神，特別是祝辭的內涵已申述於上，於此不再贅言。

至於「田獵不宿」部份，因原文不長，亦謄鈔於下：

> 田獵不宿，飲食不享，出入不節，奪民農時，及有姦謀，則木不曲直。棄法律，逐功臣，殺太子，以妾爲妻，則火不炎上。治宮室，飾臺榭，內淫亂，犯親戚，侮父兄，則稼穡不成。好戰攻，輕百姓，飾城郭，侵邊竟，則金不從革。簡宗廟，不禱祠，廢祭祀，逆天時，則水不潤下。

與「維王后元祀」一節的基本思維相同，此處亦將自然災異，歸咎於人爲差忒；但有別於前者以「五事」、「王極」爲綱領，這裏的主軸改放在「五行」之上。文中提到「木不曲直……」等等，同樣根據《尚書・洪範》而來，所謂「水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡」；只是重新調動經文順次，改成相生的五行序列，異於「維王后元祀」篇章中「五事」內涵五行相勝的性質。再深入觀察，前面「維王后元祀」部份，將重點放在人事上的過錯所引發的各類咎沴，至於何種舉止才算是「不恭、不從……」，卻沒有進一步說明；反觀「田獵不宿」方面，較側重列舉各項違禮犯義的行徑，非但記載引發的災異項目相對簡略，更和「五事」、「王極」等行爲類別無必然的對應關係。此外，「維王后元祀」一節雖體系較爲龐雜，但所提到的「五事」、「王極」、「咎」、「罰」、「極」、「五行」，均本於〈洪範〉經文，其餘「妖」、「孽」之類，亦按照相同模式延伸至自然、人事的各種面向；然「田獵不宿」部份，僅有「木不曲直……」等，可與〈洪範〉「五行」相應，其他臚列的諸項過愆，卻完全無涉於《尚書》經文。在理論架構和學說內容相距甚遠，卻又不能互補的情況下，難免令人懷疑這兩篇《傳》文是否同出一手。

事實上，「維王后元祀」、「田獵不宿」兩篇，不僅在理論架構和學說內容上齟齬難合，於前舉清代的九種輯本的編排上，亦有所出入：或「維王后元祀」在前、「田獵不宿」在後，如孫之騄、陳壽祺、皮錫瑞；或「田獵不宿」在前、「維王后元祀」在後，如孔廣林、黃奭；盧文弨、王謨、袁鈞、王闓運

臺灣大學學術期刊資料庫

更將「東方之極」一節編於「維王后元祀」、「田獵不宿」之間。[31] 無獨有偶，這種兩篇不相連屬的狀況，同樣表現在最早援用《洪範五行傳》的《漢書・五行志》當中：

> 漢興，承秦滅學之後，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，爲儒者宗。宣、元之後，劉向治《穀梁春秋》，數其祆福，傳[32]以〈洪範〉，與仲舒錯。至向子歆治《左氏傳》，其《春秋》意亦已乖矣；言〈五行傳〉，又頗不同。是以仲舒，別向、歆，傳載眭孟、夏侯勝、京房、谷永、李尋之徒所陳行事，訖於王莽，舉十二世，以傳《春秋》，著於篇。

此段見於《漢書・五行志上》，文中歷數當時災異名家及其學派，像是董仲舒、眭孟爲《公羊》家，劉向主《穀梁》，劉歆宗《左傳》，京房治《易》；專研《尚書》者，反而只有夏侯勝、李尋二人。[33] 不過，到了《漢書・五行志中之上》又出現另一段敘述：

> 孝武時，夏侯始昌通五經，善推《五行傳》，以傳族子夏侯勝，下及許商，皆以教所賢弟子。其《傳》與劉向同，唯劉歆《傳》獨異。

揆其內容，同樣涉及西漢災異學的流變，性質與前段所言並無二致，兩段應可合併，共置於〈五行志〉篇首。然仔細斟酌，前段泛敘各家，此則主述《洪範五行傳》，先記其師承授受，再與劉向、歆父子比較。換句話說，前者是總論西漢災異的序言，涵攝範圍遍及群經儒生；後者則專門介紹《尚書》災異，尤

---

31 陳壽祺、黃奭、皮錫瑞所輯，亦有「東方之極」一節，置於「維王后元祀」、「田獵不宿」兩節之後。

32 顏師古《注》曰：「傳字或作傅，讀曰附，謂附著。」錢大昕言：「予謂或說是也。」程元敏則不改其字，以爲劉向作《傳》。今從顏、錢之說。見錢大昕：《廿二史考異》，卷 7，頁 129。程元敏：〈兩漢《洪範五行傳》作者索隱〉，頁 159-191。

33 谷永所學頗爲繁雜，推演災異的理據亦爲多途，有稱引《易》或《京房易占》者，見於《漢書・五行志下之上》一條、〈五行志下之下〉二條；有用《洪範五行傳》者，見於本傳、〈五行志下之下〉各一條；用星象者三條，俱見〈五行志下之下〉；「妖辭」、《穀梁》禮制各一條，分別見〈五行志中之上〉、〈五行志中之下〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

其聚焦在《洪範五行傳》的流傳；兩段敘述正好將《漢書・五行志》一分爲二。巧合的是，就《漢書・五行志》的分章來看，[34]〈五行志上〉所引《傳》文，正是「田獵不宿」部份；而〈五行志中之上〉以後，則恰好出自「維王后元祀」一節。班固將同樣帶有序言性質的段落分在二處，或許不是隨意的放置，而是有心的安排。

進一步考察西漢經師運用《洪範五行傳》的實況，遍檢相關文獻，徵引「維王后元祀」部份者甚夥，例如《漢書・五行志下之上》記有夏侯勝諫昌邑王一事，勝上《洪範五行傳》曰：「皇之不極，厥罰常陰，時則有下人伐上。」《漢書・谷永傳》記成帝建始三年（30B.C.），谷永對問日蝕、地震事，引《傳》曰：「皇之不極，是謂不建，時則有日月亂行。」以及「六沴作見，若不共御，六罰既侵，六極其下。」又《漢書・五行志下之下》記有谷永回推惠帝七年（188B.C.）正月辛丑朔的日食，「以爲歲首正月朔日，是爲三朝，尊者惡之。」《漢書・孔光傳》則載元壽元年（2B.C.），孔光對問日蝕事，同樣舉《傳》曰：「時則有日月亂行」、「六沴之作」。值得注意的是，《漢書・五行志中之下》錄哀帝建平二年（5B.C.）李尋對問鐘鳴事，其言曰：

> 〈洪範〉所謂鼓妖者也。師法以爲人君不聰，爲眾所惑，空名得進，則有聲無形，不知所從生。其《傳》曰：「歲月日之中，則正卿受之。」今以四月日加辰巳有異，是爲中焉。正卿謂執政大臣也。宜退丞相、御

[34]《漢書・五行志》共可分成十一章：

篇目	徵引〈傳〉文
五行志上	木、火、土、金、水
五行志中之上	貌、言
五行志中之下	視、聽
五行志下之上	思心、 皇極（「射妖」、「龍蛇之孽」、「馬禍」、「下人伐上之痾」部分）
五行志下之下	皇極（「日月亂行」、「星辰逆行」部分）

臺灣大學學術期刊資料庫

史，以應天變。然雖不退，不出期年，其人自蒙其咎。

李尋所言「鼓妖」及「《傳》曰」云云，均見「維王后元祀」篇中。至於「田獵不宿」方面，僅於《漢書・溝渠志》檢得一例，亦爲李尋、解光所論，其說云：

陰氣盛則水爲之長，故一日之間，晝減夜增，江河滿溢，所謂「水不潤下」，雖常於卑下之地，猶日月變見於朔望，明天道有因而作也。

相異於前文論「鼓妖」時，特別標舉「師法」，以加強奏議的權威性和說服力，李尋在此只以「所謂『水不潤下』」簡單帶過，其遣辭的輕重緩急，實饒富興味。根據《漢書・李尋傳》和〈儒林傳〉的記載，李尋受《尚書》於張山拊，張氏則師事夏侯建，屬小夏侯《尚書》一系。職此而論，李尋徵引「維王后元祀」一節文字，且特言「師法」，說明了此節原是正統的《尚書》學說；提到「田獵不宿」部份，只稱「所謂」，則表示此篇雖早於李尋，卻未必是家學所傳。基於同樣的理由，前舉《漢書・五行志中之上》提到「唯劉歆《傳》獨異」，其「獨異」之處，並非出現於〈五行志上〉，[35] 而是特別針對「維王后元祀」部份，提出全新的對應系統。[36] 綜合考慮「維王后元祀」、「田獵不宿」兩節的歧異之處，班固〈五行志〉的編排，劉歆新作《傳》僅有六篇，乃

[35] 《漢書・五行志上》記有「劉歆以爲」共六條，除一條班固於篇首引以說明河圖、洛書之所出外，其餘均用以標記劉歆和劉向、董仲舒對零星災異事件的解說上偶存歧見，對於整體結構並無異議。

[36] 譬如〈貌傳〉：「有鱗蟲之孽，羊旤，鼻痾」（《漢書・五行志中之上》），〈言傳〉：「時有毛蟲之孽」（《漢書・五行志中之上》），〈視傳〉：「有羽蟲之孽，雞旤」（《漢書・五行志中之下》），〈聽傳〉：「有介蟲孽也，庶徵之恆寒」（《漢書・五行志中之下》），〈思心傳〉：「時則有羸蟲之孽」（《漢書・五行志下之上》），〈皇極傳〉：「有下體生上之痾」（《漢書・五行志下之上》），皆與《洪範五行傳》有所出入。此外，鄭玄《尚書大傳注》所引「子駿傳」有云：「二月、三月，維貌是司；四月、五月，維視是司；六月、七月，維思心是司；八月、九月，維言是司；十月、十一月，維聽是司；十二月與正月，維王極是司」，若從相應的五行來看，則爲「木、火、土、金、水」，此乃劉歆微調《洪範五行傳》的「木、火、金、水、土」，使其完全合於五行相生序列。

臺灣大學學術期刊資料庫

至於夏侯勝、谷永、孔光、李尋等人的援引狀況，可以推測：西漢經師普遍認同的《洪範五行傳》，應當僅有「維王后元祀」部份，至於「田獵不宿」一節，雖亦具備災異性質，卻非淵源於《尚書》師法。

三、第三種五行系統

說「維王后元祀」部份是原本的《洪範五行傳》，乃道地的《尚書》家學，並不只表現在篇章的離合上，更可就文中所涵的五行思想加以觀察。誠如前節的分析，在「長事」一段中，「五事」是按照「相勝」的五行次第排列；但到了末段，則改組成獨特的「相生」序列。這種前後不連貫的情況，反映出《洪範五行傳》曾吸納當時盛行的兩種五行觀而成。就「相勝」而言，源自春秋以來的星占數術，[37] 降及戰國時期，鄒衍有鑑於群雄互相征伐的政治環境，於是推擴其閎大不經的話語，以說明王朝的盛衰興滅：

> 凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻，黃帝曰：「土氣勝」，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：「木氣勝」，木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰：「金氣勝」，金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社，文王曰：「火氣勝」，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知，數備，將徙于土。（《呂氏春秋・應同》）

此當即《史記・封禪書》云：「騶子之徒論著五德終始之運。」裴駰《集解》引如淳之言曰：「今其書有〈五德終始〉。五德各以所勝爲行。」[38] 觀鄒衍解

[37] 關於春秋時期的五行觀，可參考張書豪：〈雍畤與五行〉，《新世紀宗教研究》第 3 卷第 3 期（2005 年 3 月），頁 136-187。

[38] 有關鄒衍的「五德終始論」，可參考王夢鷗：《鄒衍遺說考》，頁 100-121。張書豪：〈秦漢時期的終始論及其意義〉，頁 65-86。

臺灣大學學術期刊資料庫

釋德運終始、五德轉移的原則，是上天於帝王將興之前，先見祥乎下民，以預告新朝應運而起。惟「祥瑞」和「災異」間，往往是一體兩面：若出現某種異象，雖是新王朝的「祥瑞」，亦爲當朝的「災異」；如同《公羊》家闡發哀公十四年獲麟一事，既言：「此受命之端」，又云：「周亡失天下之異」。[39] 或因如此，《洪範五行傳》於「五事」的德運屬性上，捨棄〈洪範〉原有的五行順次，改循鄒衍「五德終始論」的「相勝」序列，以發明消沴降福的災異思想。

至於末段「相生」的五行觀，可回溯到殷商時期四方風神的祀典，春秋時已運用在日常生活中，爾後鄒衍加以改造，使「五行相次轉用事，隨方面爲服」，[40] 亦即寓四時於五行之中，要求君主舉措、國家施政，都必須符合五德循環之運，務使人事活動能夠和自然循環達到「同步同律」、「同質同體」的和諧狀態。[41] 這種「時令說」大量存於戰國秦漢的典籍中，如《管子・四時》、〈五行〉、《呂氏春秋・十二紀》紀首、《淮南子・天文》、〈時則〉、《禮記・月令》等，各篇內容或有小異，但在五行與時節的對應上，一律遵守相生原則，絕無例外。是以《洪範五行傳》在末段爲了搭配一年十二月，一方面保留前面「五事」的五行相勝性質，另方面因受「時令說」的影響，重新調整成以木（貌）生火（視）、金（言）生水（聰），最後再附上土（思心）和「王極」的特殊次序。

有趣的是，《洪範五行傳》雖有「相勝」、「相生」兩種，但僅用於安排「五事」順序，若就五行相互作用觀察，似乎又和生剋無關。譬如「貌之不恭」有「維金沴木」，「視之不明」有「維水沴火」，鄭玄《注》曰：「沴，殄也」，乍看之下容易理解成金勝木、水剋火。不過，再看「言之不從」的

39 《禮記・禮運》：「何謂四靈」下，孔穎達《疏》引許愼《五經異義》。見漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏：《禮記正義》（臺北：藝文印書館景印《十三經注疏》本，1997年），卷 22，頁 436-437。

40 《史記・封禪書》：「騶衍以陰陽〈主運〉顯於諸侯」下，裴駰《集解》引如淳之言。

41 關於鄒衍「時令說」的思想源流，可參考張書豪：〈雍畤與五行〉，頁 136-187。張書豪：〈秦漢時期的終始論及其意義〉，頁 65-86。

臺灣大學學術期刊資料庫

「維木沴金」、「聽之不聰」的「維火沴水」，反倒成爲木剋金、火勝水，完全顚覆一般認知的相勝關係。其實，這種「金、木」相剋，「水、火」互勝的五行觀，可從〈洪範〉經文中探尋到理論線索：

一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。

由於〈洪範〉「五行」既無「相生」，亦非「相勝」，民國以來學者多視作五種百姓日用材質，以批評鄒衍的五德生勝之說。[42] 近期有論者指出，這可能和古代數說方向的習慣有關：若把五行配合五方，順時針數「東（木）、南（水）、西（金）、北（水）」，即爲「相生」；〈洪範〉則是「東（木）、西（金）」一組、「南（水）、北（水）」一組，形成「相對」的五行觀；古籍中，像《毛詩・大雅・文王有聲》：「自西自東，自南自北」，《國語・鄭語》：「故先王以土與金、木、水、火雜，以成百物」，[43] 都屬相同的排列邏輯。[44] 此說頗具啓發性，姑且不論這樣的五行觀是否眞的出自古人數說方位的習慣，也不管是否爲〈洪範〉原意，但藉此視角來理解經文，的確有推闡出「相對」五行觀的可能性。循此思路，可以發現《洪範五行傳》在五行的交互作用上，捨棄當時流行的「相生」、「相勝」，創造了「水、火」和「金、木」兩組「相對」的互沴關係，成爲《尚書》學獨特的五行系統，〈洪範〉經

42 《左傳・襄公二十七年》：「天生五材，民並用之」，《左傳・昭公十一年》：「且譬之如天其有五材而將用之，力盡而敝之」。前者提到「五材」爲民所用，後者指明「五材」力盡而敝，全無生剋輪遞的狀況。兩者均言「五材」爲天所生，但都沒有標出「五材」細目，僅有杜預《注》、孔穎達《正義》云：「金、木、水、火、土」。參照後舉《國語・鄭語》，杜、孔之說應可成立。有關民初學者對於五行的討論，集中在顧頡剛主編：《古史辨》（臺北：藍燈事業文化股份有限公司，1987 年），第 5 冊。其中力主〈洪範〉「五行」爲五種物質者，可見梁啓超：〈陰陽五行說之來歷〉，頁 343-362，以及劉節：〈洪範疏證〉，頁 388-403。

43 吳・韋昭注：《國語》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年），卷 16，〈鄭語〉，頁 515。

44 參見李學勤：《周易經傳溯源》（長春：長春出版社，1992 年），頁 15-27。李學勤：〈帛書《五行》與《尚書・洪範》〉，《簡帛佚籍與學術史》（南昌：江西教育出版社，2001 年），頁 278-286。

臺灣大學學術期刊資料庫

文的意涵，也在《傳》文的詮釋中，得到顯豁、貞定。

放大來看，「相對」的五行觀不單只出現於《洪範五行傳》，亦見於《尚書大傳》其他篇章，如〈周傳・洪範〉：「水、火者，百姓之所飲食也；金、木者，百姓之所興作也。」還有用在四時者，像〈唐傳・堯典〉：「七政者，謂春、秋、冬、夏、天文、地理、人道，所以爲政也。」〈略說〉：「周公思兼三王之道，以施於春、秋、冬、夏。」嚴格說來，此套「相對」系統用在指稱方向，因只是靜態地標舉位置，故尚稱合適；轉成五行，倘視作百姓日常的五種材質，也沒有太大問題；但發展到「水、火」相沴、「金、木」互剋的動態關係，解釋效力上已顯得力有未逮；更遑論季節上的「春、秋、冬、夏」，完全不能和自然時序相符。

暫時撇開五行不論，單就季節、方位來說，在強調「欽若昊天」、「敬授人時」的《尚書・堯典》中，已將「春、夏、秋、冬」，依序搭配「東、南、西、北」，組合出相當成熟的時位結構。[45]《尚書大傳》亦沿襲經文加以闡發，〈唐傳・堯典〉云：

> 東方者何也？動方也。物之動也，何以謂之春？春出也，故謂東方春也。
>
> 南方者何也？任方也。任方者，物之方任，何以謂之夏？夏者，假也，吁荼萬物，養之外者也。故曰南方夏也。
>
> 西方者何也？鮮方也。鮮，訊也。訊者，始入之貌。始入者，何以謂之秋？秋者，愁也。愁者，萬物愁而入也。故曰西方者秋也。
>
> 北方者何也？伏方也。伏方也者，萬物伏藏之方。伏藏之方，則何以謂之冬？冬者，中也。中也者，萬物方藏於中也。故曰北方冬也。

[45] 根據學者的研究，《尚書・堯典》四方觀念，乃濫觴於殷商祀典，爲日後五行說的母胎。詳見胡厚宣：〈甲骨文四方風名考證〉，《甲骨學商史論叢初集》（石家莊：河北教育出版社，2002 年），頁 265-276。（日）赤塚忠：〈中国古代における風の信仰と五行說〉，《二松學舍大學論集・中國文學編》第 1 期（1977 年 10 月），頁 47-92。

臺灣大學學術期刊資料庫

因此，當進一步並置〈堯典〉、〈洪範〉兩篇經文時，《尚書大傳》的詮釋上，便必須考慮五行與方位、時節的搭配方法：一是遵循〈洪範〉「五行」之舊，按次配上〈堯典〉四方、四時，形成「水（東春）、火（南夏）、木（西秋）、金（北冬）」，別創一套相生系統。二則採用當時流行的「時令說」，逕取「木（東春）、火（南夏）、金（西秋）、水（北冬）」的相生順序，一方面合乎〈堯典〉的方位結構，另方面可使〈洪範〉「五行」中「水、火」、「木、金」的互涉關係，因增添「東、西」、「南、北」的方位概念，進而加強「相對」的理論效力。誠如前文所言，《洪範五行傳》選擇了第二種途徑，並稍加改易；換句話說，《洪範五行傳》的詮釋策略，是在「相生」基礎上挪動先後順次，讓〈洪範〉「五行」不再侷限於樸素的質料意義，據此開展出「相對」的五行系統。

比起「相生」、「相勝」廣泛運用在「時令說」、「五德終始論」等學術領域，「相對」的五行觀爲《洪範五行傳》的專屬理論，其發展亦與西漢災異學說息息相關。正如前文分析，「相對」概念可用於指陳方位，卻不適合解說五行關係、季候循環；針對這項缺陷，漢儒的解決方案有二：或藉由陰陽思想的輔助，消除難以說明「金、木」相勝、「水、火」互剋的窘況，以拉近「相對」、「相生」系統的距離；或超越時位結構的束縛，賦予「水、火、木、金、土」嶄新的排序意義，創造出更基源的理論體系。就前者而言，上舉《尚書大傳》於方位、時節之後，又曰：「陽盛，則吁荼萬物而養之外也；陰盛，則呼吸萬物而藏之內也。」（〈唐傳・堯典〉）已運用陰陽概念解釋四時輪替。因文獻散逸，《尚書大傳》有無更深入的闡釋，不得而知；倒是在《春秋繁露》中，許多篇章對此有所發揮。像是〈王道通〉言：「春之爲言猶侈侈也，秋之爲言猶湫湫也，侈侈者，喜樂之貌也，湫湫者，憂悲之狀也。」《白虎通・五行》云：「春之爲言，侈侈動也」，[46] 此乃透過詞語的聲音關係，一

[46] 漢・班固著，清・陳立疏證：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997年），卷4，頁175。

臺灣大學學術期刊資料庫

方面回應《尚書大傳》中，東方「物之動也，何以謂之春？」的提問；另方面將人的悲喜情緒與四時的清暖氣候互相結合，進而擴大理論涵蓋的面向。

至於四時的成因，則可參考《春秋繁露・陰陽出入上下》：

> 天道大數，相反之物也，不得俱出，陰陽是也。春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽。……是故春俱南，秋俱北，而不同道；夏交於前，冬交於後，而不同理。並行而不相亂，澆滑而各持分，此之謂天之意。

同書〈天道無二〉內，亦有類似的敘述。相較於《尚書大傳》以「陽盛」、「陰盛」言夏、冬二季的簡略，這裏則詳細說明陰陽出入上下的路徑軌跡。根據〈陰陽出入上下〉的敘述，一年所以能分作四時，正是取決於陰陽對反的位置及運動：春季出陽而入陰，「陽日益而鴻」，故稱「少陽」；至夏則右陽而左陰，「上暑而下寒」，故爲「太陽」；秋天出陽而入陰，「陰日益而鴻」，則爲「少陰」；至冬則右陰而左陽，「下暖而上寒」，故名「太陰」。這套《春秋繁露》獨創的陰陽體系，[47] 在〈天辨在人〉中進一步還可與五行搭配：

> 如金、木、水、火各奉其主，以從陰陽，相與一力而并功，其實非獨陰陽也，然而陰陽因之以起，助其所主。故少陽因木而起，助春之生也；太陽因火而起，助夏之養也；少陰因金而起，助秋之成也；太陰因水而起，助冬之藏也。陰雖與水并氣而合冬，其實不同，故水獨有喪而陰不與焉。

據此，陰陽和五行都是推動季節循環的基本原理，兩者亦有所互通：從「少陽（春）」到「太陽（夏）」、「少陰（秋）」至「太陰（冬）」的時間順序，呼應於「相生」的五行觀；「少陽（春）」與「少陰（秋）」、「太陽（夏）」及「太陰（冬）」的對峙關係，則相當於「相對」的五行觀。再就「如金、木、水、火各奉其主，以從陰陽」一語來看，是以陰陽爲主，五行爲

[47] 參見徐復觀：《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1993 年），卷二，頁 373-384。

臺灣大學學術期刊資料庫

從，換句話說，比起五行，陰陽更爲根本。職是以推，就四時的角度觀察，表面上的「金、木」相勝、「水、火」互剋，其背後乃由於陰陽對反的所致，於是乎「相對」系統的難題，也在陰陽消息的原理中，獲得初步的解決。

《春秋繁露》陰陽、五行並存的體系，影響了《洪範五行傳》的理論發展。《漢書・五行志中之上》所引〈說〉，針對「水、火」互勝、「金、木」相沴的狀況，提出以下解釋：

> 凡貌傷者病木氣，木氣病則金沴之，衝氣相通也。於《易》，〈震〉在東方，爲春爲木也；〈兌〉在西方，爲秋爲金也；〈離〉在南方，爲夏爲火也；〈坎〉在北方，爲冬爲水也。春與秋，日夜分，寒暑平，是以金木之氣易以相變，故貌傷則致秋陰常雨，言傷則致春陽常旱也。至於冬夏，日夜相反，寒暑殊絕，水火之氣不得相併，故視傷常奧，聽傷常寒者，其氣然也。

文中所引《易》說，其方位與〈說卦傳〉相符，搭配上五行、四時，合於「時令說」體系，屬於「相生」的五行觀。值得注意的是，對於《洪範五行傳》的「維金沴木」，是以「木氣病則金沴之」解說，看似採取金剋木之義，但從後文「貌傷則致秋陰常雨，言傷則致春陽常旱」來說，一旦屬木屬春的「貌傷」，將造成屬金的秋季發生「常雨」之災，若屬金屬秋的「言傷」，則爲屬木的春季帶來「常旱」之禍，既和「相勝」觀念有所出入，亦不盡合於「金、木」互沴的「相對」系統。尤有甚者，「視傷」、「聽傷」若照「貌傷」、「言傷」之例亦相對簡單，但偏偏謂「視傷常奧，聽傷常寒」，「視（火）」、「聽（水）」之間又各自獨立，完全沒有任相互作用。

其實，若就《春秋繁露》的陰陽觀來看，〈說〉的內涵並不難理解。所謂「春與秋， 日夜分，寒暑平」，本於〈陰陽出入上下〉的「春（秋）分者，陰陽相半也，故晝夜均而寒暑平」。由於春、秋二季「陰陽相半」，且「貌」爲木爲春爲「少陽」，若出現「貌傷」，將損害春天的陽氣，進而破壞「陰陽相半」的平衡，形成陰盛陽衰的狀況，加上「衝氣相通」，最終導致「秋陰常雨」的咎徵，反之「言傷」亦然；這與《春秋繁露・五行五事》的「春失政，

臺灣大學學術期刊資料庫

則」、[48]「秋失政，則春大風不解，雷不發聲」的觀念相通。至於冬、夏，〈五行五事〉同樣言「夏失政，則冬不凍冰，五穀不藏，大寒不解」、「冬失政，則夏草木不實，霜，五穀疾枯」，保持「水、火」相對的關係；到了〈說〉當中，則專取〈陰陽出入上下〉的「太陰」、「太陽」的性質加以引申，故即便是「聽（水）傷」沴陰，在陰氣盛極、「水火之氣不得相併」的前提下，咎徵依舊是「常寒」，「視（火）傷」亦同理可推。

總結來說，導入陰陽對反的觀念，雖然可以初步解決「金、木」互勝、「水、火」相剋的困難，並將「相對」、「相生」的五行觀統攝在季候的時序寒暑之下，但將「少陽」、「太陽」、「少陰」、「太陰」實際用來詮釋《洪範五行傳》「維金沴木」等句時，反倒造成治絲益棼、自亂體例的負面效果。更根本的問題是：陰陽和五行，畢竟是兩套系統，五行儘管可藉由陰陽的輔助，以開展更多的義理；然而，礙於敘述上五行、陰陽主從之間的繳繞混淆，一旦抽離陰陽成份，單就五行來看，卻又恢復到原來複雜的情況，甚至益加難以理解。在此意義下，五行僅是陰陽的附屬，缺乏獨立的性質與價值，[49]當原本的問題尚未得到妥善處理，更多問題又持續衍生時，此項方案終究還是宣告失敗，有待於其他的解決辦法。

第二種解決辦法，見於《漢書・五行志》之中：

> 劉歆以爲虙羲氏繼天而王，受《河圖》，則而畫之，八卦是也；禹治洪水，賜《雒書》，法而陳之，〈洪範〉是也。（〈五行志上〉）

八卦本屬《易》學系統，〈洪範〉原爲《尚書》篇章，兩者各樹一幟，今劉歆就《周易・繫辭上》：「河出《圖》，洛出《書》，聖人則之」[50]一語，發現

---

[48] 蘇輿《春秋繁露義證》引盧文弨之言云：「下有闕文。」據後文推測，應爲秋季的相關災異。

[49] 事實上，《春秋繁露》曾試圖扭轉這種狀況，〈陰陽終始〉云：「故至春少陽東出就木，與之俱生；至夏太陽南出就火，與之俱煖」，顛倒〈天辨在人〉中五行從陰陽的說法，反以陰陽就五行。

[50] 魏・王弼注，唐・孔穎達疏：《周易正義》（臺北：藝文印書館景印《十三經注疏》本，1997年），卷7，頁157。

臺灣大學學術期刊資料庫

貫串《易》、《書》的可能根據，開啓日後圖書之學的先河。劉歆創說，並非泛論，而是具體表現在《左傳・昭公九年》：「陳災」一事的詮釋上，《左傳》云：

> 夏四月，陳災。鄭裨竈曰：「五年，陳將復封，封五十二年而遂亡。」子產問其故，對曰：「陳，水屬也。火，水妃也，而楚所相也。今火出而火陳，逐楚而建陳也。妃以五成，故曰五年。歲五及鶉火，而後陳卒亡，楚克有之，天之道也，故曰五十二年。」

《左傳・昭公八年》：「冬十月壬午楚師滅陳」，隔年即發生「陳災」，於是鄭國的裨竈據此占測陳國興衰。其言頗具術數意味，《漢書・五行志上》引劉歆之〈說〉加以解釋曰：

> 顓頊以水王，陳其族也。今茲歲在星紀，後五年在大梁。大梁，昴也。金爲水宗，得其宗而昌，故曰「五年陳將復封」。楚之先爲火正，故曰「楚所相也」。天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五位皆以五而合，而陰陽易位，故曰「妃以五成」。然則水之大數六，火七，木八，金九，土十。故水以天一爲火二牡，木以天三爲土十牡，土以天五爲水六牡，火以天七爲金四牡，金以天九爲木八牡。陽奇爲牡，陰耦爲妃。故曰「水，火之牡也；火，水妃也」。於《易》，〈坎〉爲水、爲中男，〈離〉爲火、爲中女，蓋取諸此也。自大梁四歲而及鶉火，四周四十八歲，凡五及鶉火，五十二年而陳卒亡。火盛水衰，故曰「天之道也」。哀公十七年七月己卯，楚滅陳。

案，《漢書・律曆志下》記劉歆《三統曆・世經》[51]謂：「顓頊帝：……金生水，故爲水德。」又「虞帝：《帝系》曰，顓頊生窮蟬，五世而生瞽叟，瞽叟

[51] 《漢書・律曆志上》云：「至孝成世，劉向總六曆，列是非，作《五紀論》。向子歆究其微眇，作《三統曆》及《譜》以說《春秋》，推法密要，故述焉。」可知後文的〈統母〉、〈紀母〉、〈五步〉、〈統術〉、〈紀術〉、〈歲術〉、〈世經〉等，應均爲劉歆《三統曆》篇名。其中〈世經〉當即《譜》，記歷代天子譜牒。參見陳遵嬀：《中國天文學史》，第 5 冊，頁 117-125。

臺灣大學學術期刊資料庫

生帝舜」，據《史記・陳杞世家》，陳國爲「虞帝舜之後也」；陳既爲舜後，舜又是顓頊苗裔，溯源繫祖，所以說「陳其族也」、「陳，水屬也」。「楚之先爲火正」，見載於《國語・鄭語》，[52] 故云「楚所相也」而屬火。「今茲歲在星紀，後五年在大梁」，則是按《三統曆・歲術》推算所得，[53]「大梁，昴也」亦本於〈歲術〉：「大梁：……中昴八度」（《漢書・律曆志下》）。且昴宿於《史記・天官書》、《漢書・天文志》皆處於西宮之中，西方屬金，水從金生，故曰「金爲水宗，得其宗而昌」。綜合劉歆的解釋，裨竈推斷「五年，陳將復封」，是由於陳國爲顓頊後裔而屬水，今雖遭楚所滅，但五年後歲星行至大梁，因大梁爲昴宿屬金，金可生水，終使陳國復封。不過陳國復興後，再經過五次歲星到達鶉火的時間，共五十二年，陳又將亡於楚，故曰「歲五及鶉火，而後陳卒亡」。

值得注意的是，劉歆爲了疏解「火，水妃也」、「妃以五成」二語，特別揉合了《周易》、《尚書》兩套系統：首先，根據《周易・繫辭上》：「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十」的說法，將「天一」到「天五」依序配上〈洪範〉的「水、火、木、金、土」，組成「五行生數」。[54] 其次，提出「五位皆以五而合」的方法，亦即把每個「五行生數」加上「五」，得到「五行成數」，此即所謂「妃以五成」。由於加上的「五」爲奇數，造成「生數」、「成數」奇偶相反的現象，故言：「陰陽易位」，也因此五行中的每一行，同時兼有奇偶兩數。最後，劉歆再就裨竈的

52 《國語・鄭語》記史伯對鄭桓公之言，提及楚國爲「重、黎之後也，夫黎爲高辛氏火正。」

53 古人認爲歲星是十二年一周天，因而把周天分作十二次，以表示歲星每年所在的位置。《漢書・律曆志下》的《三統曆・歲術》中，記有十二次的名稱，分別爲：星紀、玄枵、諏訾、降婁、大梁、實沈、鶉首、鶉火、鶉尾、壽星、大火、析木。從星紀到大梁，共需五年的時間。關於歲星十二次，可參考陳遵嬀：《中國天文學史》（臺北：明文書局，1985 年），第 2 冊，頁 167-176。

54 《漢書・律曆志上》亦有：「天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五勝相乘，以生小周，以乘〈乾〉、〈坤〉之策，而成大周。」

臺灣大學學術期刊資料庫

「火，水妃也」一句，逆推「水，火之牡也」，總結出「陽奇爲牡，陰耦爲妃」的原則。根據此項原則，非但能夠將五行奇偶兩兩相配，得到「水以天一爲火二牡……」等結果；更可以當作《周易・說卦》提及〈坎〉爲水、爲中男，〈離〉爲火、爲中女的理論依據。惟五行奇偶相配，並非隨意擷取，而是在「水剋火，木剋土，土剋水，火剋金，金剋木」的「相勝」觀念下，加以分組。

劉歆創說，初步跳脫「相生」的框架而另成一格，替「相對」五行觀注入全新意義；殘餘些許「相勝」成份，則是爲了發明《左傳》義理、遷就裨竈術數理論所致。爾後鄭玄更在劉歆基礎上，加以重新調整，其言云：

> 天一生水於北，地二生火於南，天三生木於東，地四生金於西，天五生土於中。陽無耦，陰無配，未得相成。地六成水於北，與天一并；天七成火於南，與地二并；地八成木於東，與天三并；天九成金於西，與地四并；地十成土於中，與天五并也。大衍之數五十有五，五行各氣并，氣并而減五，惟有五十。[55]

「生數」天一到天五和五行的搭配，基本上與劉歆無異，只是增添了方位項目，其排設亦合於「相生」的五行觀。「成數」地六到地十雖然同樣在「陽無耦，陰無配，未得相成」的前提下，必須與「生數」相并，但已刪去一切「相勝」的成份。深入觀察，鄭玄的組合方法，是取〈洪範〉「五行」的「水、火、木、金、土」作基準，以「水」爲起點，依序先從天一數到天五，再由地六數至地十。算完兩周次後，「水」即有天一和地六兩數，奇陽偶陰，自然能夠配耦相并，其餘四德，亦同理可推。單就「五行生數」、「五行成數」而言，劉、鄭二氏完全相同，但劉歆的「成數」是「生數」加「五」所得，其性質爲表示事物數量的「基數」；鄭玄則經過兩輪點算，主要屬於表示事物次第的「序數」。[56]職是以論，透過鄭玄的詮釋，〈洪範〉的「水、火、木、金、

[55] 孔穎達疏《禮記・月令》：「律中大蔟」一段下，引鄭玄注《周易・繫辭》之言。

[56] 鄭玄亦有運用「基數」性質，如「大衍之數五十有五」，即是從天一累加到地十的總和。但「五行各氣并，氣并而減五」，則又將「生數」、「成數」視作「序數」：天一到地十共有十個數字，「氣并」故奇偶兩兩一組而減去五個數字。

臺灣大學學術期刊資料庫

土」已不再只是靜態的「相對」系統，而是象徵大衍次第的「生成」秩序，所描繪者乃是宇宙肇端時的創生步驟，是以就理論的邏輯先後來說，遠先於代表一年四時輪迴的「相生」五行觀，實爲更根源、更初始的五行體系。

四、災異五行的成立

清儒所輯的《洪範五行傳》，主要包括「維王后元祀」、「田獵不宿」兩部份，據上文所論，唯有前者才是眞正的《尙書》家學；那麼「田獵不宿」篇章的思想淵源爲何，以及何時與「維王后元祀」相併，統合成後世流傳的《洪範五行傳》，便直接影響到災異思想的確立，爲西漢學術史上至關重要的課題。前文已言，「田獵不宿」一節僅有「木不曲直……」等和〈洪範〉經文相應；至於篇中臚列的各種錯失，比起《尙書》來說，反而更接近《春秋繁露》的五行諸篇，特別是〈五行順逆〉：

> 田獵不宿，飲食不享，出入不節，奪民農時，及有姦謀，則木不曲直。（《洪範五行傳》）
>
> 如人君出入不時，走馬試狗，馳騁不反宮室，好淫樂，飲酒沈湎，縱恣，不顧政治，事多發役，以奪民時，作謀增稅，以奪民財。……咎及於木，則茂木枯槁，工匠之輪多傷敗。（〈五行順逆〉）
>
> 棄法律，逐功臣，殺太子，以妻爲妾，則火不炎上。（《洪範五行傳》）
>
> 如人君惑於讒邪，內離骨肉，外疏忠臣，至殺世子，誅殺不辜，逐忠臣，以妾爲妻，棄法令，婦妾爲政，賜予不當。……咎及於火，則大旱，必有火災。（〈五行順逆〉）
>
> 治宮室，飾臺榭，內淫亂，犯親戚，侮父兄，則稼穡不成。（《洪範五行傳》）
>
> 如人君好淫佚，妻妾過度，犯親戚，侮父兄，欺罔百姓，大爲臺榭，五色成光，雕文刻鏤。……咎及於土，則五穀不成。（〈五行順逆〉）

臺灣大學學術期刊資料庫

好戰攻，輕百姓，飾城郭，侵邊境，則金不從革。（《洪範五行傳》）

君好戰，侵陵諸侯，貪城邑之賂，輕百姓之命。……咎及於金，則鑄化凝滯，凍堅不成。（〈五行順逆〉）

簡宗廟，不禱祠，廢祭祀，逆天時，則水不潤下。（《洪範五行傳》）

如人君簡宗廟，不禱祀，廢祭祀，執法不順，逆天時。……咎及於水，霧氣冥冥，必有大水，水爲民害。（〈五行順逆〉）

單舉木德以觀，〈五行順逆〉的「出入不時」、「走馬試狗，馳騁不反宮室」、「好淫樂，飲酒沈湎，縱恣」、「事多發役，以奪民時」、「作謀增稅，以奪民財」等句，依序對應於《洪範五行傳》的「出入不節」、「田獵不宿」、「飲食不享」、「奪民農時」、「及有姦謀」，而「咎及於木，則茂木枯槁，工匠之輪多傷敗」，更可視作「木不曲直」的具體陳述，其餘四德俱是如此。顯而易見，「田獵不宿」一節與〈五行順逆〉，除了敘述詳略有別之外，不管在理論內容、術語運用等方面都極其類似，足證兩篇文獻的關係十分密切。接下來的問題便是：究竟是《洪範五行傳》自《春秋繁露》中，摘錄出「田獵不宿」一文？抑或反過來《春秋繁露》發揮《洪範五行傳》義理，進而鋪衍成〈五行順逆〉的篇章？

針對這個問題，若將〈五行順逆〉放回《春秋繁露》五行諸篇觀察，可獲得更多相關線索。像是「附表三」中，〈治水五行〉的各項政令，以及〈五行變救〉的救變辦法，均和〈五行順逆〉有所呼應。另外，〈五行順逆〉木德有：「進經術之士」，火德言：「火者夏，成長，本朝也」，同樣可見於〈五行相生〉。又〈五行順逆〉木德曰：「走狗試馬」，火德謂：「內離骨肉，外疏忠臣」，土德云：「大爲臺榭，五色成光，雕文刻鏤」；在〈五行相勝〉則分別作：「走狗弄馬」、「內離骨肉之親，外疎忠臣」、「多爲臺榭，雕文刻鏤，五色成光」。而〈五行相生〉開宗明義以「比相生而間相勝也」揭示「相生」、「相勝」的聯繫，試圖整合鄒衍兩套五行系統。〈五行相生〉又云：「五行者，五官也」，並實際在〈五行相生〉、〈五行相勝〉中，以五行搭配司農、司馬、司營、司徒、司寇，反映出由相生而來的親子關係，擴展到職官

臺灣大學學術期刊資料庫

上政治關係的推衍過程，可視作〈五行對〉、〈五行之義〉再三致意的「忠臣之義，孝子之行」之先聲。職是可知，《春秋繁露》的五行諸篇，用語遣字幾乎同出一轍，義理思想亦前後通貫，實爲彼此繫聯成套的理論系統。

附表三

五行	篇　名	內　　容
木	〈五行順逆〉	勸農事，無奪民時，使民歲不過三日，行什一之稅，進經術之士，挺羣禁，出輕繫，去稽留，除桎梏，開門闔，通障塞。
	〈治水五行〉	木用事，則行柔惠，挺羣禁。至於立春，出輕繫，去稽留，除桎梏，開門闔，通障塞，存幼孤，矜寡獨，無伐木。
	〈五行變救〉	救之者，省繇役，薄賦斂，出倉穀，振困窮矣。
火	〈五行順逆〉	舉賢良，進茂才，官得其能，任得其力，賞有功，封有德，出貨財，振困乏，正封疆，使四方。
	〈治水五行〉	火用事，則正封疆，循田疇。至於立夏，舉賢良，封有德，賞有功，出使四方，無縱火。
	〈五行變救〉	救之者，舉賢良，賞有功，封有德。
土	〈五行順逆〉	循宮室之制，謹夫婦之別，加親戚之恩。恩及於土，則五穀成而嘉禾興。恩及蜮蟲，則百姓親附。
	〈治水五行〉	土用事，則養長老，存幼孤，矜寡獨，賜孝弟，施恩澤，無興土功。
	〈五行變救〉	救之者，省宮室，去雕文，舉孝悌，恤黎元。
金	〈五行順逆〉	修城郭，繕牆垣，審羣禁，飭兵甲，警百官，誅不法。
	〈治水五行〉	金用事，則修城郭，繕牆垣，審羣禁，飭甲兵，警百官，誅不法，存長老，無焚金石。
	〈五行變救〉	救之者，舉廉潔，立正直，隱武行文，束甲械。
水	〈五行順逆〉	閉門閭，大搜索，斷刑罰，執當罪，飭關梁，禁外徙。
	〈治水五行〉	水用事，則閉門閭，大搜索，斷刑罰，執當罪，飭關梁，禁外徙，無決隄。
	〈五行變救〉	救之者，憂囹圄，案姦究，誅有罪，蒐五日。

臺灣大學學術期刊資料庫

至於《春秋繁露》五行諸篇的理論內容，主要受到三方面的影響：首先，〈五行五事〉專篇發明《尚書・洪範》中「五行」、「五事」的災異思想。再者，〈五行五事〉中失政引起的災異，基本上《管子・四時》和大致相同；〈治水五行〉的「氣性」、「政令」，以及〈治亂五行〉所記五行相干導致的災異，分別可在《淮南子・天文》中找到對應的段落。[57] 其三，就〈五行相勝〉列舉的邪佞事例而言，司馬是以魯國季孫氏作代表，孔子擔任司寇，「據義行法，季孫自消，墮費郈城，兵甲有差」，出自《公羊傳・定公十二年》；[58] 司營則以楚靈王爲例，言「作乾谿之臺，三年不成」，見於《公羊傳・昭公十三年》。[59]〈五行順逆〉言：「行什一之稅」、[60]「殺世子」、[61]「以妾爲妻」、[62]「出則祠兵，入則振旅，以閑習之」、[63]「天子祭天，諸侯

[57] 詳見張書豪：《西漢郊廟禮制與儒學》（臺北：國立臺灣師範大學國文系博士論文，陳麗桂先生指導，2010 年），頁 168-169。尤其是「附表十」、「附表十一」、「附表十二」。

[58] 其言云：「曷爲帥師墮郈？帥師墮費？孔子行乎季孫，三月不違，曰：『家不藏甲，邑無百雉之城。』於是帥師墮郈，帥師墮費。雉者何？五板而堵，五堵而雉，百雉而城。」參見漢・何休解詁，唐・徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館景印《十三經注疏》本，1997 年），卷 26，頁 331-332。

[59] 其言曰：「此弒其君，其言歸何？歸無惡於弒立也。歸無惡於弒立者何？靈王爲無道，作乾谿之臺，三年不成，楚公子棄疾脅比而立之。然後令于乾谿之役曰：『比已立矣，後歸者不得復其田里。』眾罷而去之，靈王經而死。」

[60]《公羊傳・宣公十五年》：「古者什一而藉。古者曷爲什一而藉？什一者天下之中正也。多乎什一，大桀、小桀；寡乎什一，大貉、小貉。什一者天下之中正也，什一行而頌聲作矣。」

[61]《公羊傳》屢次貶責「殺世子」的行爲，如〈莊公三十二年〉：「殺世子母弟，直稱君者，甚之也。」〈僖公五年〉：「曷爲直稱晉侯以殺？殺世子母弟直稱君者，甚之也。」〈昭公元年〉：「此陳侯之弟招也，何以不稱弟？貶。曷爲貶？爲殺世子偃師貶，曰陳侯之弟招殺陳世子偃師。」

[62]《公羊傳・僖公三年》記齊桓公陽穀之盟曰：「無障谷，無貯粟，無易樹子，無以妾爲妻。」

[63]《公羊傳・莊公八年》：「祠兵者何？出曰祠兵，入曰振旅，其禮一也，皆習戰也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

祭土」[64] 云云，亦皆取自《公羊》義理。綜合而言，《春秋繁露》五行諸篇建構災異理論的策略，一方面結合〈洪範〉災異及先秦以降陰陽家的時令思想，統整出新的理論框架；另方面在人事過愆上徵引《公羊》義例，以期落實並闡揚聖人褒貶微義，所謂「見之空言，不如行事博深切明」（《春秋繁露・俞序》）是也。

有了以上認識，便可回頭討論〈五行順逆〉與「田獵不宿」一節的先後問題。就〈五行順逆〉而言，前有當行政令，後有失政之咎，本身已是完備的時令系統；且政令內容和〈治水五行〉相通，〈治水五行〉又是承襲《淮南子》所錄的鄒衍遺說。[65] 加上篇中列舉國君諸項錯失，多根據《公羊》義例；故其思想乃揉合陰陽家及《公羊》學說而成。至於「咎及於木，則茂木枯槁，工匠之輪多傷敗」諸語，雖是針對「木不曲直」等句的疏解，但「木不曲直」不只見於「田獵不宿」文中，亦出現在〈五行五事〉之內。從《春秋繁露》五行諸篇的關係來看，與其謂〈五行順逆〉發揮「田獵不宿」一節，勿寧說是在闡釋〈五行五事〉的義理。反觀「田獵不宿」一文，只見失政部份的消極論述，排五行次序未合乎〈洪範〉經文，言災異又無涉於「維王后元祀」部份，除〈五行順逆〉外，幾乎找不到任何其他學說來源。凡此，俱可說明是「田獵不宿」一文截鈔《春秋繁露》的災異理論，而非相反。

分析至此，《洪範五行傳》「維王后元祀」及「田獵不宿」兩篇的思想淵源已完全梳理清楚：前者主要詮釋〈洪範〉經文，是正統的《尚書》師法；後者則源自以《春秋繁露》作代表的《公羊》學派，因同具災異性質，故和前者鈔合連篇，成爲世傳的《洪範五行傳》。文獻的先後關係既定，接著便可試著確認各篇作者。考《漢書・藝文志》，著錄有「劉向《五行傳記》十一卷」，即《漢書・劉向傳》的「《洪範五行傳論》十一卷」，班固於傳末〈贊〉曰：

64 《公羊傳・僖公三十一年》：「天子祭天，諸侯祭土。天子有方望之事，無所不通。諸侯山川有不在其封內者，則不祭也。」

65 這裏主要指〈天文〉的「時令說」。事實上，《淮南子》中保存相當豐富的鄒衍學說，詳見張書豪：〈秦漢時期的終始論及其意義〉，頁 65-86。

臺灣大學學術期刊資料庫

「劉氏《洪範論》發明《大傳》」，學者據此以爲《洪範五行傳》固是《尚書大傳》之一篇，[66] 參照本文所論，進一步可以精準指出，唯有「維王后元祀」部份才是眞正伏生原著。至於「田獵不宿」方面，因牽涉到《春秋繁露》五行諸篇，故必須先解決後者的著作問題，才能推定其併入《洪範五行傳》的時間。

麻煩的是，《春秋繁露》五行諸篇的眞僞，學界迄今仍爭議不休，連帶影響到其作者的判斷。[67] 認爲五行諸篇是僞作的學者，其論點主要是除這幾篇外，董仲舒未曾涉及五行思想；以及諸篇內容互相矛盾，非出於一人之手。[68] 就後者而言，前文雖已舉各篇用語、義理，說明其彼此之間實有相通；但若分篇來看，五行則相生、相勝、相對並呈，[69] 土德則或兼四時、或爲季夏、或佔七十二日，[70] 所講休咎亦往往有所出入，的確容易引起非一人所著的聯想。然而，若考慮到「先是遼東高廟、長陵高園殿災，仲舒居家推說其意，屮稾未上」（《漢書・董仲舒傳》），承認董仲舒思想有從「屮稾未上」發展到「成熟學說」的可能，那麼五行諸篇之間的矛盾，正可視作其融貫「時令說」、

66 程元敏：〈兩漢《洪範五行傳》作者索隱〉，頁 159-191。

67 主張《春秋繁露》五行諸篇非董仲舒所作者，有慶松光雄、戴君仁、岩本憲司、坂本具償等；以爲是董仲舒論著者，有徐復觀、齋木哲郎、鍾肇鵬；另外，田中麻紗巳的研究指出〈五行對〉、〈五行之義〉、〈五行相生〉、〈五行相勝〉四篇爲董著，其餘五篇則否。相關討論，詳見鄧紅：〈日本中國學界有關《春秋繁露》僞篇問題的論爭〉，《先秦兩漢學術》第 2 期（2004 年 9 月），頁 185-193。房德鄰：〈《春秋繁露》五行諸篇非董仲舒所著——兼論漢代災異說之演變〉，《文史》2007 年第 4 輯，頁 13-41。（日）關村博道：〈日本學者關於《春秋繁露》的爭論評析〉，《西南民族大學學報（人文社科版）》第 29 期（2009 年 1 月），頁 238-246。

68 房德鄰：〈《春秋繁露》五行諸篇非董仲舒所著——兼論漢代災異說之演變〉，頁 13-41。

69 相生爲〈五行對〉、〈五行之義〉、〈五行相生〉、〈五行順逆〉、〈治水五行〉、〈治亂五行〉、〈五行變救〉，相勝有〈五行相勝〉，相對則是〈五行五事〉。

70 〈五行之義〉云：「故五行而四時者，土兼之也」，〈五行對〉：「土爲季夏」，〈治水五行〉：「七十二日，土用事，其氣溼濁而黃」。

臺灣大學學術期刊資料庫

《尚書》災異、[71]《公羊》義例的嘗試之作。正因來源多方，統整時自有相當程度的困難，故所造成不一致之處，非但不該當作缺陷而加以質疑，反倒是探究董仲舒如何建構災異理論的絕佳資料。

當代學者多謂董仲舒不說五行，亦不盡然。案諸《漢書・五行志中之下》：

> 僖公三十三年「十二月，李梅實」。……董仲舒以爲李梅實，臣下彊也。《記》曰：「不當華而華，易大夫；不當實而實，易相室。」冬，水王，木相，故象大臣。

「冬，水王，木相」，即爲五行之說。論者或言此處的「《記》曰」，乃許商的《五行傳記》。[72]但觀其上下行文，「李梅實」、「臣下彊」，分別和「不當實而實」、「象大臣」前後呼應，其爲同一段落極爲顯著，足證「《記》曰」並非指許商之作，應當是董仲舒廢爲中大夫，居舍時所著的「《災異之記》」（《史記・儒林列傳》）。所謂「水王，木相」，或由「故五行者，忠臣孝子之行也」（《春秋繁露・五行之義》）推衍而得，到《白虎通・五行》中，有更詳盡的闡述：

> 五行所以更王何？以其轉相生，故有終始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。是以木王、火相、土死、金囚、水休。王所勝者

[71] 學者可能懷疑身爲《公羊》大師的董仲舒，是否受讀過《尚書》。誠如《漢書・儒林傳》所記，伏生以二十九篇《尚書》教於齊、魯之間，於是「山東大師亡不涉《尚書》以教。」案《漢書・董仲舒傳》記其對策曾引《尚書・咎繇謨》的「茂哉茂哉」，以及〈泰誓〉的「白魚入于王舟，有火復于王屋，流爲烏」、「復哉復哉」。再查《春秋繁露》，〈竹林〉有「高宗諒闇，三年不言」，出自《尚書・說命》；〈正貫〉的「八音克諧，無相奪倫，神人以和」、〈暖燠常多〉的「二十有八載，放勳乃殂落，百姓如喪考妣，四海之內，閼密八音三年」，均見於《尚書・舜典》；〈度制〉言「黼服有庸，誰敢弗讓，敢不敬應？」引自《尚書・益稷》。甚至〈同類相動〉所引：「周將興之時，有大赤鳥銜穀之種，而集王屋之上者，武王喜，諸大夫皆喜。周公曰：茂哉！茂哉！天之見此以勸之也。」更是出自《尚書大傳》。足證董仲舒應深入研習過伏生的《尚書》學。

[72] 繆鳳林：〈洪範五行傳出伏生辨〉，頁 1-6。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 死，（勝王者）囚，（王所生者相），[73] 故王者休。木王、火相何？以知爲臣。土所以死者，子爲父報仇者也。

《五行大義・第四論相生》云：「凡當王之時，皆以子爲相者，以其子方壯，能助治事也」，[74] 故「木王、火相」合乎「忠臣之義」。水生木，則木爲水之子；水因受土所剋，故木當王而土死，即木剋土，乃「子爲父報仇者也」，體現「孝子之行」。可知陳立云：「案此《春秋》說也」，[75] 所言非虛。據此以觀〈僖公三十三年〉災異：「十二月」正當冬季，故曰「水王」；「李梅實」屬木，時值水王而木相，故此災爲「象大臣」，其咎則肇因於「臣下彊也」。

若說董仲舒曾說五行，那爲何除《春秋繁露》五行諸篇外，僅此一例？其實，這和董仲舒的遭遇有關，《史記・儒林列傳》曰：

> （董仲舒）中廢爲中大夫，居舍，著《災異之記》。是時遼東高廟災，主父偃疾之，取其書奏之天子。天子召諸生示其書，有刺譏。董仲舒弟子呂步舒不知其師書，以爲下愚。於是下董仲舒吏，當死，詔赦之。於是董仲舒竟不敢復言災異。

參照《漢書・董仲舒傳》的記載，董仲舒所著《災異之記》，原是其居家推說的草稿，由於主父偃嫉賢妒能，刻意利用高后所立擅議宗廟者棄市的禁令，[76] 竊其書而奏焉，欲羅織董生入罪。於是董仲舒下吏當死，雖幸運奉詔赦免，董生竟不敢復言，其災異理論的建構亦戛然而止。此即《春秋繁露》五行諸篇體系尚未健全而時常產生矛盾，且董仲舒其他著作中亦罕言五行的主要原因。至於董仲舒爲何要推說五行？這可能是「天譴」和「陰陽」模式的災異理論不夠

---

[73] 陳立《白虎通疏證・五行》引盧文弨之言曰：「『囚』字上似脫『勝王者』三字，又似脫『王所生者相』句。」觀前後文義，陳、盧所言甚是，今據補。

[74] 隋・蕭吉：《五行大義》（上海：上海書店出版社，2001 年），卷 2，〈三者論四時休王〉，頁 35。

[75] 《白虎通疏證・五行》：「故王者休」一句下，陳立註語。

[76] 《漢書・韋玄成傳》云：「初，高后時患臣下妄非議先帝宗廟寢園官，故定著令，敢有擅議者棄市。至元帝改制，蠲除此令。」

臺灣大學學術期刊資料庫

完備所致：[77] 前者因扮演評判角色的上天，以及受到審視的人事活動，實分作兩橛而非一貫，其間容有僥倖苟且的餘地；後者雖照顧到因果上的必然性，但未必盡洽於事理。面對理論上的缺陷，促使董仲舒必須尋求解釋效力更大、更廣、更細膩的詮釋體系，以建構更精緻的災異系統，這正是董仲舒引入了大量五行思想的動機與目的。[78]

既確認《春秋繁露》五行諸篇當爲董仲舒所作，自其中摘錄「田獵不宿」一節，只能發生在其後的儒生，於是「明於陰陽」（《漢書・夏侯始昌傳》），並推得柏梁臺災日的夏侯始昌，便成爲首要的可能人選。但從夏侯勝諫昌邑王，李尋稱引師法的狀況來看，似乎大小夏侯家學，終西漢一世咸謹遵《尚書》師法，並未承認「田獵不宿」一節是《洪範五行傳》的內文，使得夏侯始昌摘錄的可能性大爲減低。再稽覈《漢書・五行志上》、〈眭兩夏侯京翼李傳贊〉所載的災異學者中，以領校宮中祕書的劉向最有可能。據論者指出，劉向推說災異可分成二期：前期依從董仲舒《春秋公羊》災異說，後期則以《洪範五行傳》爲準，[79] 其思想轉變完全符合前論「田獵不宿」、「維王后元祀」兩篇文獻的學術淵源。再看《漢書・劉向傳》曰：

> 向見《尚書・洪範》，箕子爲武王陳五行陰陽休咎之應。向乃集合上古以來歷春秋六國至秦漢符瑞災異之記，推迹行事，連傳禍福，著其占

[77] 有關董仲舒「天譴」和「陰陽」的災異思想，可參考馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，2006 年），下冊，頁 529-531。（日）津田左右吉：〈前漢の儒教と陰陽說〉，《津田左右吉全集》（東京：岩波書店，1965 年），第 17 卷，頁 227-241。（日）沢田多喜郎：〈董仲舒天譴說の形成と性格〉，《文化》第 31 卷第 3 號（1967 年 1 月），頁 109-132。沢田多喜郎：〈董仲舒天人相関說試探—特にその陰陽說の構造について—〉，《日本文化研究所研究報告》第 3 集（1967 年 3 月），頁 293-313。

[78] 關於董仲舒災異理論的思想基礎，曾歷經過「天譴說」、「陰陽說」、「五行說」三個階段，其轉變的原因和過程，詳見張書豪：《西漢郊廟禮制與儒學》，頁 165-174。

[79] 參見黃啓書：〈試論劉向災異學說之轉變〉，《臺大中文學報》第 26 期（2007 年 6 月），頁 119-152。

臺灣大學學術期刊資料庫

驗，比類相從，各有條目，凡十一篇，號曰《洪範五行傳論》，奏之。《漢書・五行志上》又云：「劉向治《穀梁春秋》，數其咼福，傅以〈洪範〉，與仲舒錯。」可知劉向習得《洪範五行傳》後，牽附《春秋》史實，以著其占驗，並編輯條目，比類相從，著成十一篇的《洪範五行傳論》。[80] 有別於「唯劉歆《傳》獨異」（《漢書・五行志中之上》）的六篇，劉向的《洪範五行傳論》「凡十一篇」，其篇數正是「田獵不宿」中的「五行」，加上「維王后元祀」的「五事」、「王極」之總和。[81] 降至東漢，班固著《漢書・五行志》，即據劉向《洪範五行傳論》所分章節爲藍本，並補充西漢各家災異說而成；[82] 影響所及，到鄭玄作《尚書大傳注》時，各有源頭的「田獵不宿」、「維王后元祀」兩篇，亦淆同難別，混而爲一了。

五、結　語

本文透過相關文獻的辨析，試圖解決西漢災異思想中，性質、文獻、作者三項基礎問題。先就性質而言，《洪範五行傳》的災異說，是以「五事」、「王極」爲理論綱領，和以「五行」總攝自然、人事的「時令說」有所差別。另外，異於「時令說」主要規範有國者，六沴用咎的對象因不限於君王，促使

[80] 關於劉向《洪範五行傳論》及其災異說，可參考（日）田中麻紗巳：〈劉向の災異說について——前漢災異思想の一面〉，《集刊東洋學》第 24 期（1970 年 10 月），頁 173-185。張書豪：〈《漢書・五行志》所見劉向災異說〉，《先秦兩漢學術》第 10 期（2008 年 9 月），頁 81-104。

[81] 論者同樣根據《洪範五行傳》與《春秋繁露》五行諸篇的關聯性，推斷前者是夏侯始昌追隨《春秋》家的災異思想，重新整備而成。但考慮到師法傳承、學術性格、書目著錄等文獻記載，比起夏侯始昌來說，劉向的可能性更大。參見（日）野村茂夫：〈前漢の尚書の學について〉，《池田末利博士古稀記念東洋學論集》（廣島：池田末利博士古稀記念事業會，1980 年），頁 421-436。

[82] 劉向《洪範五行傳論》對於班固《漢書・五行志》的影響，可見張書豪：〈《漢書・五行志》所見劉向災異說〉，頁 81-104。黃啓書：〈《漢書・五行志》之創制及其相關問題〉，《臺大中文學報》第 40 期（2013 年 3 月），頁 145-196。

臺灣大學學術期刊資料庫

「恭、從、明、聰、容」成爲全體君民言行標準，在政治、道德上的約束和影響，實遠較於「時令說」來得廣泛、深刻。在五行結構方面，《洪範五行傳》雖受到陰陽家「相生」、「相勝」五行觀的影響，但只限於五行的排序。至於五行間的交互作用，則是在詮釋〈洪範〉：「水、火、木、金、土」的過程中，顯豁、貞定經文蘊涵的「相對」意義，進而開創第三種五行的排序方法。日後《春秋繁露》的「少陽」、「太陽」、「少陰」、「太陰」，劉歆、鄭玄的五行「生數」、「成數」，俱是在「相對」五行的基礎上發展而成。

其次是文獻的問題。清儒所輯《洪範五行傳》主要包括「維王后元祀」、「田獵不宿」兩部份，根據班固〈五行志〉的編排，劉歆作《傳》六篇，以及當時儒者的援引狀況，可知唯有「維王后元祀」一段，方是西漢經師認同的《洪範五行傳》。「田獵不宿」部份，不管在理論上、術語上都近似於《春秋繁露》五行諸篇，而後者則是結合〈洪範〉災異及陰陽家的時令思想，並徵引《公羊》史事、義例，以建構更有效力的災異理論。由此可知，《春秋繁露》五行諸篇實爲自成一格的理論系統，故知是「田獵不宿」一文截鈔《春秋繁露》的災異理論，而非相反。

既知文獻先後，便可據以推斷各篇作者。從五行系統、經生徵引等方面來看，「維王后元祀」部份當是伏生所著，爲正統的《尚書》家學。《春秋繁露》的五行諸篇，可視作董仲舒融會「時令說」、〈洪範〉五行、《公羊》義例的嘗試之作，或即居舍所作的《災異之記》。至於「田獵不宿」一段，應是劉向在習得《洪範五行傳》後，牽傅《春秋》經說，於是乎從董仲舒的〈五行順逆〉（見於《春秋繁露》）中摘錄出「田獵不宿」，加上「維王后元祀」，著成《洪範五行傳論》十一篇，其篇數正是「五行」、「五事」、「王極」的總和。到了東漢，班固《漢書・五行志》、鄭玄《尚書大傳注》，均受劉向影響，成爲世傳的《洪範五行傳》。

（責任校對：方韻慈）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・董仲舒著，清・蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1996 年。

漢・孔安國傳，唐・孔穎達疏：《尚書正義》，臺北：藝文印書館景印《十三經注疏》本，1997 年。

漢・司馬遷著，南朝宋・裴駰集解，唐・司馬貞索隱，唐・張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1997 年。

＊漢・班固撰，唐・顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1997 年。

漢・班固著，清・陳立疏證：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997 年。

漢・何休解詁，唐・徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館景印《十三經注疏》本，1997 年。

漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏：《禮記正義》，臺北：藝文印書館景印《十三經注疏》本，1997 年。

魏・王弼注，唐・孔穎達疏：《周易正義》，臺北：藝文印書館景印《十三經注疏》本，1997 年。

吳・韋昭注：《國語》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年。

晉・杜預注，唐・孔穎達疏：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館景印《十三經注疏》本，1997 年。

隋・蕭吉：《五行大義》，上海：上海書店出版社，2001 年。

明・黃佐：《六藝流別》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。

清・程廷祚：《青溪集》，合肥：黃山書社，2004 年。

清・孫之騄：《尚書大傳》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・盧文弨：《尚書大傳》，《廣州大典》，廣州：廣州出版社景印《守約篇叢書》本，2008 年。

清・王鳴盛：《十七史商榷》，上海：上海書店出版社，2005 年。

清・趙翼：《廿二史劄記》，臺北：世界書局，1997 年。

清・錢大昕：《廿二史考異》，上海：上海古籍出版社，2004 年。

清・王謨：《尚書大傳》，《古籍叢殘彙編》，北京：北京圖書館出版社景印《漢魏遺書鈔》本，2001 年。

清・袁鈞：《尚書五行傳注》，《鄭氏佚書》本（現藏臺北中央研究院傅斯年圖書館）。

清・孫星衍：《尚書今古文注疏》，北京：中華書局，2004 年。

清・孔廣林：《通德遺書所見錄》，《山東文獻集成》，濟南：山東大學出版社景印光緒 16 年山東書局刻本，2006 年。

清・陳壽祺：《尚書大傳定本》，《四部叢刊（正編）》，臺北：臺灣商務印書館景印《左海文集》本，1979 年。

清・陳壽祺：《尚書大傳》，《山東文獻集成》，濟南：山東大學出版社景印《古經解彙函》本，2006 年。

＊清・陳壽祺：《尚書大傳》，《叢書集成初編》，北京：中華書局，1985 年。

清・黃奭：《黃氏逸書考》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社景印道光黃氏刻民國 23 年江都朱長圻補刊本，1995 年。

清・王闓運：《尚書大傳補注》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社景印《王湘綺先生全集》本，1995 年。

清・皮錫瑞：《尚書大傳疏證》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社景印《師伏堂叢書》本，1995 年。

清・皮錫瑞：《今文尚書考證》，北京：中華書局，2004 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、近人論著

＊王夢鷗：《鄒衍遺說考》，臺北：臺灣商務印書館，1966 年。

＊李學勤：《周易經傳溯源》，長春：長春出版社，1992 年。

李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社，2001 年。

＊房德鄰：〈《春秋繁露》五行諸篇非董仲舒所著——兼論漢代災異說之演變〉，《文史》2007 年第 4 輯。

胡厚宣：《甲骨學商史論叢初集》，石家莊：河北教育出版社，2002 年。

徐復觀：《中國經學史的基礎》，臺北：臺灣學生書局，1990 年。

＊徐復觀：《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1993 年，卷二。

陳奇猷：《呂氏春秋校釋》，臺北：華正書局，1988 年。

陳遵嬀：《中國天文學史》，臺北：明文書局，1985 年，第 2 冊。

陳遵嬀：《中國天文學史》，臺北：明文書局，1988 年，第 5 冊。

張書豪：〈雍畤與五行〉，《新世紀宗教研究》第 3 卷第 3 期（2005 年 3 月）。

＊張書豪：〈秦漢時期的終始論及其意義〉，《漢學研究集刊》第 4 期（2007 年 6 月）。

＊張書豪：〈《漢書・五行志》所見劉向災異說〉，《先秦兩漢學術》第 10 期（2008 年 9 月）。

張書豪：《西漢郊廟禮制與儒學》，臺北：國立臺灣師範大學國文系博士論文，陳麗桂先生指導，2010 年。

馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2006 年。

程元敏：〈兩漢《洪範五行傳》作者索隱〉，《孔孟學報》第 85 期（2007 年 9 月）。

程元敏：《尚書學史》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2011 年。

＊黃啓書：〈試論劉向災異學說之轉變〉，《臺大中文學報》第 26 期（2007 年 6 月）。doi: 10.6281/NTUCL.2007.26.05

臺灣大學學術期刊資料庫

＊黃啓書：〈《漢書・五行志》之創制及其相關問題〉，《臺大中文學報》第40期（2013年3月）。doi: 10.6281/NTUCL.2013.40.04

鄧　紅：〈日本中國學界有關《春秋繁露》僞篇問題的論爭〉，《先秦兩漢學術》第2期（2004年9月）。

繆鳳林：〈漢書五行志凡例〉，《史學雜志》第1卷第2期（1926年5月）。

繆鳳林：〈洪範五行傳出伏生辨〉，《史學雜志》第2卷第1期（1930年3月）。

顧頡剛主編：《古史辨》，臺北：藍燈事業文化股份有限公司，1987年，第5冊。

（日）田中麻紗巳：〈劉向の災異說について——前漢災異思想の一面〉，《集刊東洋學》第24期（1970年10月）。

（日）赤塚忠：〈中國古代における風の信仰と五行說〉，《二松學舍大學論集・中國文學編》第1期（1977年10月）。

（日）沢田多喜郎：〈董仲舒天譴說の形成と性格〉，《文化》第31卷第3號（1967年1月）。

（日）沢田多喜郎：〈董仲舒天人相関說試探—特にその陰陽說の構造について—〉，《日本文化研究所研究報告》第3集（1967年3月）。

（日）津田左右吉：《津田左右吉全集》，東京：岩波書店，1965年，第17卷。

（日）野村茂夫：〈前漢の尚書の學について〉，《池田末利博士古稀記念東洋學論集》，廣島：池田末利博士古稀記念事業會，1980年。

（日）關村博道：〈日本學者關於《春秋繁露》的爭論評析〉，《西南民族大學學報（人文社科版）》第29期（2009年1月）。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入Selected Bibliography）

臺灣大學學術期刊資料庫

Selected Bibliography

Ban, Gu (1997). *Han shu* [History of the Former Han]. Beijing: Zhonghua Book Co. (Original work)

Chang, Sh.-H. (2007). The analysis of the circulation of the five elements in Chin and Han Dynasties and its significance. *Yuntech Journal of Chinese Studies, 4*, 65-85.

Chang, Sh.-H. (2008). Liu Xiang's disaster theories in the five elements record of *Han shu. The Learning of Xian-Qin and Han Dynasty, 10*, 81-104.

Chen, Sh.-Q. (1985). *Shang shu da zhuan* [Note of *Shangshu*]. Beijing: Zhonghua. (Original work)

Fang, D.-L. (2007). Chun qiu fan lu wu xing zhu pian fei dong zhong shu suo zhu: Jian lun han dai zai yi shuo zhi yan bian [The chapters about the five elements in *Chunqiufanlu* are not written by Dong Zhong-Shu: With exposition of disaster theory development in the Han Dynasty]. *Journal of Literature and History, 4*, 13-41.

Huang, Ch.-Sh. (2007). A study on the changing development of Liu Xiang's theory of anomalies. *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University, 26*, 119-151.

Huang, Ch.-Sh. (2013). The treatise on the five elements of *Han shu*: Anomalies theories. *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University, 40*, 145-196.

Li, X.-Q. (1992). *Zhou yi jing zhuan su yuan* [Tracing the scriptures and notes of *Zhouyi*]. Changchun: Changchun.

Wang, M.-O. (1966). *Zou yan yi shuo kao* [Analysis of Zou Yan's posthumous theories]. Taipei: Commercial Press.

Xu, F.-G. (1993). *Liang han si xiang shi II* [History of thought in the Han Dynasty]. Taipei: Student.

臺灣大學學術期刊資料庫