三司馬與漢武帝封禪

阮　芝　生

問題點——「故」發憤且卒
一、封禪及其實行條件與目的
二、漢武帝封禪及其與始皇封禪之比較
三、《論六家要指》的眞正用意
四、司馬 相如的尸諫——《封禪書》
五、《史記·封禪書》與〈五帝本紀〉中的黃帝
結語

問題點——「故」發憤且卒

衆所周知，司馬遷寫《史記》是由於他父親司馬談的臨終遺命。司馬談是怎麼死的？史公語焉不詳，且事有蹊蹺。何以知之？據〈太史公自序〉，元封元年（110 B. C.）「天子始建漢家之封，而太史公留滯周南，不得與從事，故發憤且卒。」史公在「發憤且卒」與「不得與從事」之間，有一個「故」字。這一個「故」字，暗示或點明了其中另有隱情。司馬談是「發憤」而死的，而他的「發憤」與「不得與從」直接有關。「不得與」三字重要。史公在〈自序〉後文中再記司馬談臨終之言：「今天子接千歲之統，封泰山，而余不得與從行，是命也夫！命也夫！」重提「不得與」三字。「不得與」者，不能夠、不許可參與之意，而不是不願參加。〈封禪書〉記始皇帝紲儒生、直上泰山封禪，然後說：「諸儒生既紲，不得與用于封事之禮。」這「不得與」三字，

臺灣大學學術期刊資料庫

點明是不讓他們參與，而非有病不能參與或不想參與。可見司馬談之死，跟武帝不讓他參加封禪有關，他因此「發憤」而卒。武帝爲何不讓司馬談參加封禪？司馬談對漢武帝封禪的看法如何？一路追蹤下來，便有許多問題可講。

一、封禪及其實行條件與目的

封禪是什麼？司馬談父子是否相信古代有封禪？如果過去曾經有或可以有封禪，那實行封禪的條件與目的又是什麼？漢武帝的封禪是怎麼回事？解答這些問題之後，才能談到司馬談父子對武帝封禪的看法。

《史記》有〈封禪書〉①，可以看成是司馬談、司馬遷父子的共同創作或意見②。〈封禪書〉開頭就說：

> 自古受命帝王，曷嘗不封禪？蓋有無其應而用事者矣，未有睹符瑞見而不臻乎泰山者也。雖受命而功不至，至梁父矣而德不洽，洽矣而日有不暇給，是以即事用希。《傳》曰：「三年不爲禮，禮必廢；三年不爲樂，樂必壞。」每世之隆，則封禪答焉，及衰而息。厥曠遠者千有餘載，近者數百載故其儀闕然堙滅，其詳不可得而記聞云。

既然說「自古受命帝王，曷嘗不封禪？」可見太史公相信古代曾有帝王實行封

① 班固說《史記》「十篇缺，有錄無書。」但〈封禪書〉並不在這十之內（據張晏說）。清末崔適《史記探源》始說《史記》中有二十九篇爲後人所補和妄人所續，認爲〈封禪書〉係「妄人錄漢書郊祀志」（見卷四封禪書第六，中華書局，1986）。但李鏡池〈封禪書著作問題〉曾比對〈封禪書〉與〈郊祀志〉，已證明崔氏之說不足信。（見《國立中山大學文史學研究所月刊》1：5，1993）

② 《史記》中是否有司馬談著史的材料與意見，可參看顧頡剛，〈司馬談作史〉，見《史林雜識》加編，1963；趙生群，〈司馬談作史考述〉，《太史公書研究》，（陝西人民，1994）；張大可，〈司馬談作史考論述評〉，《青海師院學報》1984：2；佐藤敏，〈司馬談作史考〉，《東北大學東洋史論集》5，1992。

臺灣大學學術期刊資料庫

禪。這另有兩點佐證：

㈠《莊子》佚文：「易姓而王，封於泰山、禪於梁父七十二代，其有形兆垠堮勒石，凡八千百餘處。」（《後漢書·祭祀志》引）賈誼《新書·治教篇》：「（成王）是以封于泰山，而禪于梁父，朝諸侯，一天下。」《淮南子·謬稱訓》：「泰山之上，有七十壇焉。」另外《山海經·中山經》也有類似文字，可見諸書都曾言及，不是太史公一家之言。

㈡〈封禪書〉篇內敍及齊桓公既霸而欲封禪，管仲諫止說：「古者封泰山、禪梁父者七十二家，而夷吾所記者十有二焉。昔無懷氏封泰山，禪云云；……周成王封泰山，禪社首皆受命然後得封禪。」③ 又說孔子論述六藝，「傳略易姓而王，封泰山禪乎梁父者七十餘王矣，其俎豆之禮不章，蓋難言之。」「爰周德之洽維成王，成王之封禪則近之矣。」管仲說古代有封禪，儒家的記載裡也有提到，周成王封禪比較合乎條件。另外，始皇焚書、阬儒後，百姓怒，天下叛，都謠傳「始皇上泰山，爲暴風雨所擊，不得封禪。」這也反證有其德即可以用事。從〈封禪書〉內前後文印證，太史公承認古代帝王曾行過封禪，因此，以後的帝王如果合乎條件，也可以實行封禪。據此，後世有關「封禪非古制」乃「秦漢之作爲」的講法④，並不能成立，最多只能說秦皇漢武的封禪非古制，而不能說古代根本沒有封禪。如果沒有封禪，那古代泰山上那麼多的石是從那裡來的呢？

帝王只要合乎條件，就可以封禪。那封禪的條件是什麼呢？據篇首所言，可分爲四項：

㈠受命——先要獲得天命，方可改朝換代，所謂「自古受命帝王」，「皆受命然後得封禪」；

---

③ 有的學者認爲現行《管子·封禪篇》中與此相同的一段文字，係後人取自《史記》，而非《史記》引《管子》，故前文不引。

④ 梁·許懋（見《梁書·許懋傳》）、隋·王通（見《中說·王道篇》）早已指斥封禪，以後宋·王禹偁（《唐鑑》卷四）、王應麟（《困學記聞》卷十一）、清·秦蕙田（《五禮通考》卷四九）、金鶚（《求古錄禮說》卷十五）都同此見解。

臺灣大學學術期刊資料庫

㈡功至——應指改朝換代成功，國家統一，而且政權穩固；

㈢德洽——應指政治上軌道，人民安和樂利，安於新朝代；

㈣暇給——以上三項工作都完成了，開始有閒暇從事於禮樂，封禪即是古代帝王之大禮。

以上四者，缺一不可。符瑞則屬後起，並非必要條件，而且可以僞造。古代行過封禪的帝王，未必都具備這四項條件，但這至少代表司馬談父子的意見，可以作爲我們討論的依據。以此四項條件衡諸漢代，高祖受命、功至而德未洽，文帝德洽而有不暇給，至武帝元封元年時，漢家開國已近百年，受命、功至、德洽而有暇給了，是符合條件，可以封禪的。

「封禪」究竟是什麼？這牽涉稍廣，比較複雜。但如果僅從祭祀的層面看，則較爲簡單。「封禪」是由「封」與「禪」組成，它是針對不同對象所使用的兩種祭祀方法。張守節說：「泰山上築土爲壇以祭天，報天之功故曰封；泰山下小山上除地，報地之功故曰禪。」（〈封禪書〉正義）據此，「封」是用來祭天，「禪」是用來祭地，二者都是一種重要的祭祀活動或儀式，其目的是要「報」答天地之功。在帝王行封禪的時候，「封」要在泰山上舉行，「禪」則選在泰山下的小山上（不限於一山，見於載記的有梁父（甫）、云云、亭亭、會稽、社首諸山）。在泰山上要「築土爲壇」，在泰山下小山上要「除地」。《禮記·祭法》云：「封土爲壇，除地曰墠。」「禪」古代通作「墠」，「墠」也就是「場」，顏師古說：「築土爲壇，除地爲場。」（《漢書·文帝本紀》注）「墠」說文解作「野土」，段注解爲「於野治地除草」，也就是在野地（郊外）掃地除草，作爲預備祭祀的場地（祭祀時須加蓆，再設神位、供品行禮）和祭神道。這也是一種至敬之祭，因爲在祭祀上「有以下爲貴者，至敬不壇，掃地而祭」（《禮記·禮器》）。至於「壇」，則是在掃地除草之後進行築土，也就是要加土、封土；要先加土，才能封土，築土（版築的築）。築土在「墠」（掃地除草後的「場」）之上爲「壇」，土壇的形制——土基幾尺，土階幾等之類——則因時各異。（魯莊公升壇，爲「土基三尺，土階三等。」——《春秋》莊公十三年何注；武帝封泰山，「封廣丈二尺，高九尺。」——〈封禪書〉）。總之，封土曰壇，除地曰墠，「壇無不墠，而墠有不壇。」（朱駿聲《說文通訓

臺灣大學學術期刊資料庫

定聲》)，「凡言封禪，亦是壇墠而已。」(《禮記·祭法》注) 所以凌純聲說：「中國古代一切祀神祭鬼之禮，多在墠壇舉行，故太史公的《史記》稱〈祭祀志〉爲《封禪書》。」⑤ 如果僅從祭祀的層面考慮，封禪即壇墠 (封用壇，禪用墠)，那麼霍去病平定匈奴時，「封狼居胥山，禪於姑衍」⑥，以一將軍而行封禪，也就不足爲怪了！

從政治層面看，「封禪」爲一代大典，較爲複雜；古代祭政合一，它也不能完全與祭祀分開。就祭祀而言，「封」與「禪」可以分開使用；但就帝王大典而言，有「封」必有「禪」，「封」與「禪」組合成一套大禮儀，而且秦漢以前這套大禮儀必在泰山舉行。帝王行 此「封禪」大典的目的是什麼？史書沒有明文說得那麼清楚，我們只能從有限資料中爬梳整理，並歸納爲以下三點：

㈠受命告代：易姓而王者必先受命，受命而王後必須報命告代。管仲對桓公說「皆受命然後得封禪」，史公也說「自古受命帝王」。「受命」是資格或條件，「告代」是義務或目的。爲何告代要在泰山？阮元對此解說最爲清楚：「泰山者，上古大山，居天下之中者也。」「泰山曰岱。岱者，代也，古帝王告代之處也。(《後漢書》注云：太山者，王者告代之處，爲五嶽之宗，故曰岱宗。)」齊處東海，爲何說是居天下之中？因爲(1)泰山所居曰齊州。齊者，中也，居天下之中也。(《爾雅》曰：齊、中也。又曰：中有岱岳。《列子·湯問篇》言齊州，〈黃帝篇〉言齊國，皆中州、中國也。(2)「古水土未平，中國地褊，泰山齊國地高而無洪水，遂爲天下之中。」⑦ 古代之時，燔柴置牲而燎之，「升中于天」，即使香氣隨煙而上達于天⑧，示知諸候，並讓百姓共見。

㈡報功追本：帝王受命易代，不止是要擁有天下，而且要治理天下。既

---

⑤ 凌純聲，〈北平的封禪文化〉，《中央研究院民族所集刊》16期，1963。詳細考證請看該文第一節「封禪與壇墠」。

⑥ 《史記·衛將軍驃騎列傳》。

⑦ 阮元，〈封泰山論〉，見《揅經室二集》7/1－2 (《百部叢書》)，此文亦收在金棨，《泰山志》中。

⑧ 參王國維，〈雒誥解〉，見《觀堂集林》。

臺灣大學學術期刊資料庫

獲天命，當理群生，以致太平，所以到德洽暇給之時，必須告太平於天，一則報（告）成功，二則表示無辱使命。但太平功業之成，固由人力，亦本天功，所以除了報（答）天地之功外，還要報（答）群神之功。因此，帝王要「追本名山大川」，要「萬靈罔不禋祀」。⑨。即感謝天地之外，還要感謝群神萬靈。禮，天子祭天下名山大川，這原是天子的義務或權利。是否迷信，暫且不論，古人原有此觀念或信仰。

㈢巡守考績：史公說封禪「即事用希」，「其詳不可得而記聞」。其「詳」不可得而記聞，表示還「略」可知道，那麼，其「略」是什麼？黃帝雖有封禪，但文獻無徵，所以史公寫〈封禪書〉從虞舜講起：

> 《尚書》曰：舜在璇璣玉衡，以齊七政，遂類于上帝，禋于六宗，望山川，遍群神。輯五瑞，擇吉月日，見四岳諸牧，還瑞。歲二月，東巡狩，至于岱宗。岱宗，泰山也。柴，望秩于山川，遂覲東后。東后者，諸侯也。合時月正日，同律度量衡，修五禮，五玉三帛二生一死贄。五月，巡狩至南嶽。南嶽，衡山也。八月，巡狩至西嶽。西嶽，華山也。十一月，巡狩至北嶽。北嶽，恆山也。皆如岱宗之禮。中嶽，嵩高也。五載一巡狩。

這一段文字，可以看作司馬遷認可的古代封禪形式。其中提出五年一巡守的期限和框架，還有輯瑞、還端，也提到調正曆法、統一度量衡，制定朝見的贄禮等次和祭祀。但最重要的還是巡狩，以及隨著巡狩而實施的輯瑞，也就是考績。（因爲調正曆法等很多年才做一次，而考績則每五年就要做一次。）所以孫星衍（淵如）直說：「封禪者，巡守考績之禮。天子五年一升方岳，封諸侯，明黜陟，輯瑞柴燎以告天，示至公不自專，上古聖人敬天敬事之至也。」⑩ 巡狩，〈堯典〉作「巡守」，《史記》作「巡狩」。據寒峰研究，巡守制

---

⑨ 《史記·封禪書》敍目。

⑩ 孫星衍，〈封禪論〉，見《岱南閣集》2/12。古代學者講封禪最明白者爲此篇及阮元〈封泰山論〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

度起源於古代的遠狩活動。此種遠狩活動亦即武裝巡視，具有軍事訓練演習和監視的作用（監視敵國，考察方國，視察封國），其內容以軍事爲主。其後隨著王朝統一性的加強，外來的威脅減少，其內容變成以政治爲主，即變成巡視諸侯爲王朝所守衛的疆土。所以由「巡狩」變成「巡守」（巡所守也）。⑪在巡守過程中。天子於四岳接見四方諸侯，有一重要活動，即輯五瑞。「五瑞」乃公候伯子男所執之玉以爲瑞信者，《周官·典瑞》說：「公執信圭，伯執躬圭，子執穀璧，男執蒲璧。」諸侯受封時，天子賜圭，並在上面刻識以爲符信。輯瑞時，則使諸侯執圭來朝，以合其刻識而辨其眞僞。此時，天子執冒，諸侯執圭，以冒覆圭爲「合符」，亦曰「輯瑞」，「有過者，復其事，能改者，復之；不復者，黜其爵地：則其義也。」⑫ 合符輯瑞，也就是考績，也就是黜陟。孫氏又說：「古者黜陟皆稱『天』，其在堯典曰『惟時亮天工』，陶堯謨曰『天工人其代之』，又曰『天命有德』、『天討有罪』、又曰『敕天之命』。諸侯者，代天工以佐天子，或命或討，天子皆登名山，考其績，積柴燔牲告天以黜陟之事，或書之金策玉檢，山高升中，冀達于天，諸侯之所共見。」⑬

以上所說封禪的目的在於「受命告代，報功追本，巡守考績」，三者在封禪的過程中雖有先後輕重，但歸根結柢其意義應如趙憲所說「登封告成、爲民報德」⑭，或如梁松上疏光武帝所言「登封之禮，告功皇天，垂後無窮，以爲萬民」。⑮「爲民報德」與「以爲萬民」，其意義都不是爲己，而是爲民。從這個觀點考察，武帝的封禪雖是合乎封禪的條件，但卻不合乎封禪的目的與意義。下文即考察武帝封禪的實際及其與始皇帝封禪的比較。

---

⑪ 寒峰，〈古代巡守制度的史跡及其圖案化〉，見《中國史研究》1993 年第 3 期。

⑫ 孫星衍，〈封禪論〉，見《岱南閣集》2/12。

⑬ 同注⑫

⑭ 《東觀漢記》，卷五，〈郊祀志〉，載太尉趙憲上言。

⑮ 建武 32 年，光武帝欲行封禪，梁松上疏爲此言，見《後漢書·祭祀志》上。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、漢武帝封禪及其與始皇封禪之比較

關於始皇帝、漢武帝封禪之事，前人已有不少論述⑯，本文在此不擬就事件始末重作覆述，謹本「略人所詳、詳人所略」之旨將二人封禪之事列表對照，然後比較分析其異同：

始皇帝、漢武帝封禪對照表

始　皇　帝	漢　武　帝
前221　始皇帝26年 自定尊號爲始皇帝。 於雍建四畤，分祠、黃、赤、白四上帝，三年一郊。（秦立畤祀四上帝在此之前，但不在一時，也不在一地）。 銷天下兵器，鑄金人十二，以有十二大人，皆夷狄服，見於臨洮，喜以爲瑞，故鑄而象之。	前140　建元元年 初即位，尤敬鬼神之祀，搢紳之屬皆望天子封禪改正度。 趙綰、王臧草巡狩、封禪、改曆服色事。未就，自殺，諸所興爲皆廢。
前219　始皇帝28年 東巡上鄒嶧山，立《嶧山刻石》。 與魯諸生議刻石頌秦德，議封禪望祭山川之事。 封泰山，禪梁父，立石頌德，是爲《泰山刻石》，齊魯儒生、博士因抵制，遭黜，不預封禪。	前139　建元2年 始築茂陵。 前133　元光2年 郊祀五帝之時，後常三歲一祀。 李少君以祀灶、穀道、卻老方見上，上尊之。少君言「祠灶則致物，致物而丹沙可化爲黃金，黃金成以爲飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊仙者乃可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。」

⑯ 最近一篇的相關論文是，楊振之，〈秦皇、漢武封禪意圖考〉，《四川師範大學學報》，1990年第一期。

臺灣大學學術期刊資料庫

復東抵之罘，南登琅琊，又立《琅琊刻石》頌秦功德。

此後多次出巡，祭祀名山大川，並恢復八神之祠。

派遣方士徐芾（福）率童男女數千及技藝工匠，入海求仙及不死之藥。

前 218　始皇帝 29 年

復巡之罘及其東觀，分別立《之罘刻石》與《東觀刻石》。

前 215　始皇帝 32 年

東巡至碣石，立《碣石刻石》。

使韓終（衆）、侯公、石生求仙人不死之藥。

方士盧生奉始皇命入海求神仙不死之藥，還奏錄圖書曰：「亡秦者胡」。乃使蒙恬將兵三十萬北擊胡。

前 212　始皇帝 35 年

候生、盧生以始皇貪於權勢，未可爲求仙藥，乃亡去。始皇以誹謗妖言罪，阬殺方士、儒生四百六十餘人于咸陽。

前 211　始皇帝 36 年

燔銷隕石（上書：始皇帝死而地分）。

使博士爲《仙眞人詩》，及行所遊天下，傳令樂人歌弦之。

武帝始親祠灶，遣方士入海求蓬萊安期生之屬，而事化丹沙諸藥齊爲黃金。

李少君病死，使寬舒受其方。

海上燕齊怪迂之方士，多更來言神事矣。

謬忌奏祠太一方，如忌方。

以天子苑白鹿皮爲幣，以發瑞應，造白金。

前 122　元狩元年

郊雍，獲一角獸，若麃然，蓋麟云。

錫諸侯白金，風符應合于天。

濟北王上書獻泰山及其旁邑。

五岳皆在天子之郡。

前 121　元狩 2 年

少翁以鬼神方見上，蓋夜致王夫人及灶鬼之貌云。

拜少翁爲文成將軍，以客禮禮之。歲餘，造詐敗露，被誅。

甘泉宮落成，作柏梁台、銅柱、承露仙人掌。

前 120　元狩 3 年

病鼎湖甚，巫醫無所不致。

置壽宮神君。

臺灣大學學術期刊資料庫

秋，始皇使者夜過華陰，有人出曰：「今年祖龍死」。始皇因此問卜，得卦「游徙吉」，遂遷北河、榆中三萬家，以應卦詞。

前210　始皇帝37年

南巡至會稽山，立《會稽刻石》，夢與海神戰，問占夢。乃令入海齎捕巨魚具，而自以連弩候大魚出射之。

前113　元鼎4年

郊雍，始立后土祠汾陰睢丘。

拜方士欒大爲五利將軍，繼封樂通候，妻以衛長公主，刻玉印曰：「天道將軍」，佩六印，貴震天下。而海上燕齊之間，莫不揳椀而自言有禁方，能神仙矣。

夏六月，得寶鼎，迎至甘泉，有司皆曰：「蓋若獸爲符，唯受命而帝者心知其意而合德焉。」

自得寶鼎，與公卿諸生議封禪，公孫卿稱申公鼎書曰「漢主亦當上封，上封則能仙登天矣。」

公孫卿稱黃帝鑄鼎荊山，鼎湖升天。武帝曰：「嗟乎！吾誠得如黃帝，吾視去妻子如脫躧耳！」

前112　元鼎5年

郊雍，至隴西，西登崆峒。

幸甘泉，令祠官寬舒等具泰一祠壇。

十一月辛巳朔旦各至昧爽，始郊拜泰一。

秋，五利將軍欒大以方術無驗，腰斬。

前110　元封元年。

冬，上議曰：「古者先振兵澤旅，然後封禪。」乃北巡朔方，勒兵十餘萬，

臺灣大學學術期刊資料庫

還祭黃帝冢橋山。上曰：「吾聞黃帝不死，今有冢，何也?」

封禪用希曠絕，莫知其儀禮，而群儒采《封禪》《尚書》、《周官》、《王制》之望祀射牛事。

丁公曰：「封禪者，合不死之名也。秦皇帝不得上封。陛下必欲上，稍上即無風雨，遂上封矣。」武帝于是令諸儒習射牛，草封禪儀。

群儒不能辨明封禪事。

武帝爲封禪祠器示群儒。

絀徐偃、周霸，盡罷諸儒不用。

三月禮登中岳太室，令人上石，立之泰山顛。

東巡海上，行禮祠八神，宿留海上，予方士傳車及間使求仙以千數。

四月，封泰山下東方，如郊祀泰一之禮。丙辰，禪泰山下阯東北肅然山，如祭后土禮。

復東至海上望，冀遇蓬萊，并海上，北至碣石，巡自遼西，歷北邊至九原。

五月，至甘泉。

前 109　元封 2 年

幸侯氏城，遂至東萊，無所見。見大人跡云。

復遣方士求神怪，采芝藥以千數。是歲旱，於是天子既出無名，乃禱萬里沙，過祠泰山。

臺灣大學學術期刊資料庫

信越巫、越祠，雞卜始用。

公孫卿言仙人好樓居，于是令長安作蜚廉、桂觀，甘泉作益壽、延壽二觀，乃作通天莖台，甘泉更置前殿，始廣諸宮室。

四月中，至奉高修封焉。

公玉帶上黃帝時明堂圖，上令奉高作明堂汶上，始拜明堂如郊禮。

前107　元封4年

親至泰山，以十一月甲子朔旦冬至日，祠上帝明堂，毋修封禪。

東至海上，考入海及方士求神者，莫驗，然益遣，冀遇之。

十二月甲午朔，親禪高里，祠后土。

前104　太初元年

柏梁災，以「越俗有火災，復起屋必以大，用勝服之。」于是作建章宮，度爲千門萬戶。

前102　太初三年

東巡海上，考神仙之屬，未有驗者。

如方士言，爲五城十二樓，以候神人，命曰「明年」。上親祠上帝。

夏，至東泰山，還泰山，修五年之禮如前，而加以禪祠石閭。（方士言此仙人之閭也）。

臺灣大學學術期刊資料庫

	後五年，復至泰山修封，還過祭恆山。 武帝建漢家封禪，五年一修封。 太祝領六祠，至於八神。明年，凡山他名祠，行過則祠，行去則已。方士所興祠，各自主，其人終則已，祠官不主。 方士之候祠神人，終無效驗，天子益怠厭方士之怪迂語矣。然羈縻不絕，冀遇其眞。

根據上列對照表，秦皇、漢武封禪的共同點有：

㈠就封禪目的而言，二人都求長生不死。

始皇帝28年登封泰山，本紀未明言目的是求長生，但趙高與李斯合謀所作的僞詔中明說：「朕巡天下，禱祀名山諸神，以延壽命。」⑰ 僞詔要逼眞，才能取信，可見始皇始封泰山即是延壽求長生。長生只是延長壽命，不一定不死，而始皇封泰山以後即遣徐芾率童男女入海求「仙人」及「不死之藥」，以後韓終（衆）、盧生也都先後奉命求仙人不死之藥；可見始皇不僅求長生，而且求不死。武帝尊信李少君，親嗣灶，以便致物而化丹沙爲黃金，「黃金成以爲飲食器則益壽」。公孫卿說「仙人好樓居」，武帝就在甘泉宮作益壽、延壽二觀。也是先求延壽、益壽。益壽何爲？「益壽而海中蓬萊仙者乃可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。」最後的目的是求不死。丁公說「封禪者，合不死之名也。」勸武帝一定要上封，武帝自是聽從。

㈡絀罷儒生不用

封禪原是告代、報功、考績的大典，現在卻用來求長生不死，因此必然

⑰ 見〈李斯傳〉。此點早經栗原朋信指出，見氏著《秦漢史の研究》（東京，吉川弘文館，1960），頁36。

臺灣大學學術期刊資料庫

與儒生的意見不合，二人也必然都黜罷儒生不用。在封禪之前，始皇帝曾徵齊魯諸生博士到泰山下議論，最後以儒生之議「各乖異，難施用，由此黜儒生。」「諸儒生既黜，不得與用于封事之禮。」武帝則自得寶鼎以後，即與公卿諸生議封禪，本來想借用儒術來文飾一番，最後也因爲群儒「不能辨明封禪事」，「牽拘于詩書古文而不能騁」，又不贊同武帝照自己意思所做的封禪祠器，而「盡罷諸儒不用」。

㈢仿郊雍之禮行封禪。

二人都盡罷諸儒不用，那麼用什麼禮儀來行封禪呢？〈封禪書〉說：「遂除（修建）車道，上自泰山陽至嶺，立石頌秦始皇帝德，明其得封也。從陰道下，禪于梁父。其禮頗采太祝之祀雍上帝所用，而封藏皆秘之，世不得而記也。」可見始皇主要是模仿、採用雍畤祀上帝之禮。雍畤祀上帝之禮如何？其詳不得而知，只知秦襄公作西時，祠白帝，「其牲用騂（騮）駒、黃牛、羝羊各一云」；至秦文公作鄜時，「用三牲郊祭白帝」；其後七十八年，德公用三百（當爲「白」字之訛）牢于鄜畤。武帝的封禪又如何呢？武帝「封泰山下東方，如郊祀太一之禮。」郊祀太一之禮，又是何禮？栗原朋信根據〈封禪書〉「元鼎元年十一月辛巳朔旦冬至、昧爽，天子始郊拜太一。朝朝日，夕夕月，則揖；而見太一如雍郊禮。」指出郊祀太一禮即是雍郊之禮，並認爲「在這一點上，武帝的儀禮與始皇帝的儀禮，可以說是同樣的東西。」[18] 秦祭四天帝（白、赤、黃、青），至漢高祖加立黑帝祠，變成五天帝。到漢武帝又採用亳（薄）人謬忌的建議：「天帝貴者太一，太一佐曰五天帝。」于是令太祝在長安東南郊立太一祠，「用太牢，七日，爲壇開八通之鬼道。」元鼎元年，武帝幸甘泉，令祠官寬舒供設太一祠壇，即「放薄忌太一壇」，「壇三垓，五帝壇環居其下，各如其方，黃帝西南，除八通鬼道。太一，其所用如雍一畤物，而加禮祭脯之屬，殺一狸牛爲俎豆牢具。而五帝獨有俎豆醮進。其下四方地，爲醊食群神從者及北斗云。已祠，胙餘皆燎之。其牛色白，鹿居其中，彘在

[18] 栗原朋信，《秦漢史の研究》，頁33、34。該書第三章第二節「始皇帝の封禪と漢の武帝の封禪との相違」可參看。

臺灣大學學術期刊資料庫

鹿中，水而洎之。祭日以牛，祭月以羊彘特。太一祝宰則衣紫及綠，五帝各如其色，日赤，月白。」漢武郊雍的畤壇與用牲，比起始皇雍畤的用牲「騂駒、黃牛、羝羊各一」或「三白牢」，顯然大有過之。

㈣秘密進行封事。

秦皇、漢武都想以封禪合不死，所以封禪典禮的最重要部分都是秘密進行的。始皇帝的封禪，「封藏皆秘之，世不可得而記」，表示沒有人或極少人看到。「藏」應該是指埋藏玉牒，「封」在這裡應說是指最後埋藏玉牒的整個儀式過程。漢武帝的封禪，「封廣丈二尺，高九尺，其下有玉牒書，書秘。禮畢，天子獨與侍中奉車子侯上泰山，亦有封，其事皆禁。」可見有玉牒，玉牒上寫什麼是秘書，怎樣埋藏玉牒是秘藏，獨自帶領子侯一人上泰山山巔，再行一次封事是秘封，這些都是秘密進行，不許人知道的（禁）。下山後一段時日，子侯忽然一日暴卒，此事最後果然只有武帝一人知道，秘密到極點了。

武帝封禪禮儀早已不傳，但建武23年（A. D. 47）漢光武帝也封禪泰山，其儀禮乃「仿前漢故儀」，也就是漢武帝的封禪儀禮。馬第伯是光武帝封禪時的隨從官員，他根據親身經歷撰寫了一篇「封禪儀」的文字，記錄了光武帝封禪的全部過程。此文雖已殘闕，但其中最重要的部分仍可作爲參考：

> 使謁者以一特牲於常祠泰山處，告祠泰山，如親耕狘劉、先祠先農、先虞故事。至食時，御輦升山，日中後至山上更衣。早晡時，即位于壇北面，群臣以次陳後，西上，畢位升壇，尚書令奉玉牒檢，皇帝以寸二分璽親封之。訖，太常命人發壇石，尚書令藏玉牒，已復覆，訖，尚書令以五寸印封石檢。事畢，皇帝再拜，群臣稱萬歲。太常跪曰事畢，皇帝從下道。（應劭引《漢官封禪儀》）

從這一段文字可知，封禪儀禮進行中有封壇，封壇本是「封」；有玉牒，玉牒要皇帝用璽來親「封」，根據《白虎通》的說法，不外乎「金泥銀繩」或「石

臺灣大學學術期刊資料庫

泥金繩」。⑲ 有石檢，石檢要尚書令用較小的印來「封」。這樣看來，從封壇到封檢整個禮儀過程都可以叫做「封」或「封事」。當然，封禪要祭祀天地群神，必有祝辭，應包括在封禪過程之中。始皇、武帝以封禪合不死，當另有秘密的祝辭或咒語，也是可以理解的。（光武封禪亦不求僊登，所以整個過程是在群臣列侍下進行的，與秦皇、漢武之封禪不同。）但這種秘祝或祝語應是後起的，只是封禪的部分內容。因此，栗原朋信說：「『封』的原始意義，當是以不老僊登爲目的的祝術。」⑳ 是不足信的。

㈤從信用方士到殺方士。

劉向《七略》中有〈方伎略〉，內分醫經家、方（伎）家、房中家、神僊家，四者都屬「方」。見於載藉的，有醫方、築方、禁方、鬼神方、卻老方、神遷方等等。秦法，「不得兼方，不驗輒死。」㉑ 即不准學二種以上的方術，只能專精，務求靈驗，不驗則死。一切方術中，最難能、最能聳動人主的莫過於不老、卻死、神僊方了。富貴已極，唯一能長保富貴或更上一層的就是長生不死，此帝王之共通心理。所以始皇帝爲求長生不死之仙藥，前後派遣徐市、韓修、候公、石生等人求仙人不死之藥，最後盧生亡去，始皇即以誹謗妖言罪，阬殺方士儒生四百多人。武帝尊信方士，比始皇有過之而無不及，其中最重要的是李少君、謬忌、少翁、欒大、公孫卿、公玉帶等人。武帝尊李少君，拜少翁爲文成將軍，「以客禮禮之」，拜欒大爲五利將軍，封爲「樂通候」，甚至妻以衛長公主，刻玉印曰「天道將軍」。方士建言親祀灶，祠太一，作宮觀，用雞卜，拜明堂，起樓候神等等，武帝無不聽從。但等到事久

---

⑲ 《白虎通·封禪篇》云：「或曰封者金泥銀繩，或曰石泥金繩，封之印璽也。」雖不能確定是那一種，當非空穴來風。

⑳ 栗原朋信，《秦漢史の研究》，頁43。此說創自津田左右吉，見《漢代政治思想の一面》，〈封禪〉項，也收在《儒教の研究》第二卷。日人有關封禪的研究，著名者另有木村英一，〈封禪思想の成立〉，收在《中國の實在觀の研究》；福永光司，〈封禪說の形成〉，見《東方宗教》第6、7號，1954。以福永、栗原二人用力最深。

㉑ 《史記·秦始皇本紀》。

臺灣大學學術期刊資料庫

不驗，詐僞洩漏之時，則也天威震怒，終至文成將軍畏罪自殺，欒大以「誣罔」罪腰斬。

以上講秦皇、漢武行封禪，因爲心同理同，所以其行事之軌跡有共同近似之處。但二人之封禪，也有相異處：

㈠始皇只是求仙不死，武帝則則最後醉心於黃帝。

始皇派人求仙藥，求「芝、壽藥」；武帝也一樣，「復遣方士求神、采芝藥以千數」，規模大，次數多。但武帝另有一花樣；想學黃帝乘龍僊登，則是始皇所沒有的。文獻上未見始皇求仙不死與黃帝有何關係。武帝聽信李少君之說「見之以封禪則不死，黃帝是也。」想透過封禪追求不死，而以黃帝爲典型。相傳黃帝有封禪，但講黃帝以封禪合不死則始于此。可是，令武帝下定決心要封禪的，則是元鼎元年獲寶鼎之事。公孫卿對武帝說：黃帝採首山銅，鑄鼎荊山，最後鼎湖升天，乘龍仙去；武帝聽了，非常歆羨，說道：「嗟乎！吾誠如黃帝，吾視妻子如脫躧耳！」（〈封禪書〉）這是始皇帝所不知、所不及的。

㈡始皇封禪重刻石，武帝封禪重符應。

始皇帝前後五巡行、六刻石，即〈嶧山刻石〉、〈泰山刻石〉、〈琅琊刻石〉、〈之罘刻石〉、〈東觀刻石〉、〈碣石刻石〉與〈會稽刻石〉。刻石的用意都在頌秦功德，「自頌功德」。爲何要頌秦功德，自頌功德？因爲理論上，要有功德才能封泰山，自頌功德，所以「明己得封」也。武帝之封禪，則重視符應，這在始皇的封禪中幾乎不見。唯一可稱述的是，始皇 26 年有大人見於臨洮，始皇喜以爲瑞，爲鑄金人十二。但符應與武帝的封禪卻有密切關係，視爲大事。所以武帝在位期間，獲神鼎、赤雁（太始三年）、白麟、天馬（太初四年），都甚爲轟動，並爲郊歌。爲何武帝封禪重視符應？也是根據理論須有符應才能封禪；「睹符瑞見」，才能封禪，「無其應」而用事，終致失敗。元狩元年，獲一角獸，武帝錫諸侯白金，「風（諷）符應于天」，表示自己可以封禪，應當封禪了，於是濟北王遂上書「獻泰山及其旁邑」，終使五岳皆在天子郡。

㈢始皇求仙至死不悟，武帝則至晚年似稍有悔意。

臺灣大學學術期刊資料庫

始皇廿六年統一天下，鑄十二金人，廿八年始封泰山，至三十七年始皇卒，前後共十二年。十二年中，登封泰山，巡行刻石，入海求仙，燔銷隕石，爲〈仙眞人詩〉，出遊應卜等，都與鬼神或求仙有關。最後一年，始皇夢與海神戰，如人狀。問占夢，以爲是大魚蛟龍，乃惡神，應當除去才能招善神來。於是始皇「令入海者賚捕巨漁具，而自以連弩候大魚出射之。」從琅邪北一路到榮成山，都未發現，行到之罘才發現巨魚，始皇射一魚。始皇即薨于是年，可見至死不悟。武帝在位時間長達52年（140－89B．C.），前後五封禪，中間與鬼神求仙有關之事，比始皇要多得多。武帝一生曾多次沿襲始皇舊跡前往海邊求神仙，最後一年（征和四年）巡行至東萊亦復如是。他一生信用大小方士無數，其中有的病死，有的自殺，有的腰斷，但仍派遣成千上萬的方士求仙、求藥。武帝也多次「考驗」入海及方士求神者，都未有效驗，但還是「益遣，冀遇之」；即使「益厭方士之怪迂語矣」，也還是「羈縻不絕，冀遇其眞。」一直到最後，武帝才說：「天下豈有仙人？盡妖妄耳！」（此語雖僅見《漢武故事》一書，但不無可信）似乎稍有悔意。正如同他的「輪臺之召」一樣，雖然爲時已晚，但終有區別。

從以上對始皇帝與漢武帝封禪求仙的比較與分析中可知，武帝比始皇更沉迷於封禪求仙，因爲他在位的時間長，求仙的規模大，花樣也多，陷得也更深，所以對國家與人民所造成的傷害與損失也更大。在封禪求仙這一件事上，他可以說「比秦始皇更秦始皇」，是個特大號的秦始皇。司馬遷即使不卒於武帝之後，至少也卒於武帝末年，他對武帝一生封禪求仙的全程是十分瞭然的；司馬談卒于元封元年，距武帝即位也有三十年，也把武帝從即位之初就「尤好鬼神之祀」，到終於走上封禪之路，看得一清二楚。他們父子，尤其是司馬談，在當時對武帝即將舉行的封禪能無意見、無批評嗎？事實上，司馬談對武帝的封禪，是很有意見的。怎麼知道？請看他寫的《論六家要指》。

三、《論六家要指》的真正用意

《論六家要指》講些什麼？司馬談爲何要作《論六家要指》？俱見《史記

臺灣大學學術期刊資料庫

·太史公自序》。因爲是習見的長文，所以在此不再抄錄，而直接分析評論。〈要指〉本文可分三段：

㈠皆務爲治（篇首至有省不省耳）——六家是異，「皆務爲治」是異中之同，乃一致同歸處。

㈡六家短長（竊嘗觀至非所聞也）——講六家各自的短處和長處。

㈢短長之故（夫陰陽四時至何由哉！）——是對六家短長之處個別扼要的解說。

歷來言及《論六家要指》者，不外幾種意見：

㈠綜括一代學術，始立六家，能知類而舉要。如梁啓超云：「其檃括一代學術之全部而綜合分析之，用科學的分類法，厘爲若干派，而比較評騭，自司馬談也。」㉒ 在此之前，《莊子·天下篇》、《荀子·非十二子篇》也論列諸子，但皆僅對一人或其學風相同之二三人以立言。

㈡論斷精確，文章奇偉。如何良俊云：「其述六家之事，指陳得失，有若案斷，歷百世而不能易。又其文字貫串，累累如貫珠，燦然奪目，文章之奇偉，孰有能過此者耶！」㉓

㈢爲人豁達大度如莊周，能見異量之美，故論學有偏重而無偏廢。如錢鍾書云：「莊周固推關尹、老聃者，而豁達大度，能見異量之美。故未嘗非「鄒魯之士」，稱墨子曰「才士」，許彭蒙、田駢、愼到曰「概乎皆掌有聞」。推一本以貫萬殊，明異流之出同源，高矚遍包，司馬談殆聞其風而悅者歟！……是以談主道家，而不嗜甘忌辛，好丹擯素；於陰陽家曰「不可失」，於名家曰「不可不察」，於儒家曰「雖百家弗能易」，於墨家曰「雖百家弗能廢」，於法家曰「雖百家弗能改」，蓋有偏重而無偏廢。莊周而爲廣大教化主，談其升堂入室矣。」㉔

㈣班氏父子譏史公「論大道則先黃老而後六經」，此一問題古今論者已

㉒ 梁啓超，《飲冰室全集·司馬談論六家要旨書後》。

㉓ 清·何良俊，《日友齋叢說》（中華書局，1959），卷五，〈史一〉。

㉔ 錢鍾書，《管錐篇》第一冊，頁 389－391。

臺灣大學學術期刊資料庫

多，且有定論，此處略過。

以上各家都言之有理，但未觸及司馬談寫作〈論六家要指〉的原始動機或眞正用意。唯有邵懿辰指出，司馬談寫〈論六家要指〉乃「有爲而發」，「論治非論學也」㉕，堪稱卓見。以下即本邵氏之旨，試作進一步的分析：

一、文章開頭講「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也。」末尾又說：「由是觀之，神者生之本也，形者生之具也，不先定其神，而曰我有以治天下，何由哉！」明明首尾都在論治。他講六家「皆務爲治」，並非特創。《淮南子·汎論篇》說：「百家殊業，而皆務於治。」大意相同。而且，中國古代學術的大傳統（王官之學）之一大特色，本來就是論治，所以司馬遷在〈滑稽列傳〉篇首即引孔子的話說：「六藝於治一也」。㉖

二、司馬談論六家，其他家都有短有長，唯有道家有長無短，因爲道家乃集各家之長，所謂「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要。」不但有長無短，而且長處甚大，所以篇內講道家長處的文字也最多。但司馬談在評其他家短處的時候，主要的對象是儒家，所以他在講完五家短長、道家之長以後，又單獨挑出儒家再加批評：「儒者則不然，以爲人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨。如此，則主勞而臣逸。至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術，夫神大用則竭，形大勞明敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。」文中提到「形神」的問題，而司馬談於篇末講完道家之長以後，突然重提「形、神」的關係，並以之作結：「凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而曰『我有以治天下』，何由哉！」把這兩段文字合起來看，司馬談批判武帝的用意，豈不昭然若見！文曰「我有以治天下」，誰治天下？當然是天子皇帝；曰「欲與天地長久」，誰「欲與天地長久」？不正是今天子武帝麼？大道之要在

㉕ 邵懿辰，〈書太史公自序〉，《半巖廬遺集》（即《邵位西遺書》，光緒三十四年刊本）卷下。

㉖ 參阮芝生，〈史記的特質〉，《中國學報》（漢城，韓國中國學會，1989）29期。

臺灣大學學術期刊資料庫

「去健羨，絀聰明」，「去健羨」就是「嗇」，少私寡欲，不貪求；「絀聰明」就是拙」⑰ 天機自然，不用智術。武帝「內多欲而外飾以仁義」，其尊儒實是陽儒陰法，好用智術以治國御下，其開邊塞、伐四夷、修宮室、建封禪等等，無不是多欲之表現，而其欲之最大至貪者，莫過於求仙不死。多欲好興事（不「清靜」），造成了「形神騷動」，不能「先定其形神」，怎麼可能「有以治天下」，怎麼可能「與天地長久」?

三、司馬遷在《論六家要指》文前，正有一小段「乃論六家」的文字，說明司馬談爲什麼要作〈要指〉：「太史公學天官于唐都，受易于楊何，習道論於黃子。太史公仕于建元、元封之間，慜學者之不達其意而師悖，乃論六家之要指。」可見司馬談《論六家要指》的寫作動機，主要是「慜學者之不達其意而師悖」，是有感、有爲而發的。「慜」者，憂憫、傷念之意。「不達其意」是指學者不懂得文中所說的六家短長及其所以然之故，其實主要是指儒道之對較。「師悖」是以反逆爲師，與「大道之要」相反的即是「反」、即是「逆」、也即是「悖」。也就是說，司馬談每一想到當時學者因爲不懂得正確的道理而產生一些錯誤的思想和行爲，便感到痛心，所以才寫〈論六家要指〉。「學者」二字，表面看是指儒者或當時的知識份子，但實際上是暗指武帝。否則，何必在文中對「學者」批評說「我有以治天下」，「欲與天地長久」? 這不是很清楚麼? 司馬談怎麼知道「學者」有一些錯誤的思想和行爲呢? 因爲他「仕于建元、元封（140－110 B. C.）之間，」在這三十年之間，他親身經歷見證了武帝種侈心多欲的表現，並深知其病根之所在，他爲此感到傷痛，所

⑰ 「去健羨」，如淳注云：「知雄守雌，是去健也；不見可欲，使心不亂，是去羨也。」「絀聰明」，如淳注云：「不尙賢，絕聖棄智也。」錢鍾書說如淳之解甚確，並一步指出「去羨者，老子所謂『少私寡欲』、『不欲以靜』、「常無欲」也；去健者，老子所『專氣致柔』、『果而勿強』、『柔弱勝剛強』、『強梁者不得其死』、『守柔曰強』、『堅強者死之德』、柔弱者生之徒『、『弱之勝強，柔之勝剛』也。絀聰明，亦即〈貨殖列傳〉所駁老子之『塗民耳目』。』」（《管錐篇》，一/391－392）繁說縟解，可以講許多。但如一字解之，則作者以爲以「嗇」解「去健羨」，以「拙」解「絀聰明」，較爲精當。

臺灣大學學術期刊資料庫

以才寫這《論六家要指》，目的是希望武帝能「達其意」而加以改正。但他不能直斥武帝而加以批評，所以只能以「學者」爲名來論學。邵懿辰說《論六家要指》是「有爲而發」，是「論治非論學也」，確是有深見。也許「論治非論學」是說過頭了，但如改成「借論學以論治」，則決不錯。這樣說來，《論六家要指》也不妨說是司馬談的「諫書」，因爲對象是天子，所以僅能隱約其辭，微婉諷諫。正如賈誼寫〈過秦論〉，名爲「過秦」，其實意在「諷漢」⑱，不明乎此，終是一間未達，不到通透也。

《論六家要指》不能確指作於何年，但以元鼎五年（112 B. C.）至元封元年（110 B. C.）之間的可能性爲大，並很有可能是作於封禪之前。（不到緊要關頭，不會也不必寫這種文章。）至少可以這樣說，直到元封元年司馬談仍保有這種思想。依此思想來觀照武帝的封禪，則武帝封禪的動機與目的，分明是「多健羨」與「形神騷動」的一種表現，司馬談是不會贊同的。司馬談既掌天官，又以不能參加封禪爲恨，當不會反對「告代、報功、考績」、「以爲萬民」的封禪。元鼎四年（113 B. C.）司馬談曾與祠官寬舒議立祠后土的儀禮；元鼎五年又與寬舒議立太（泰）一畤壇的儀禮。這兩件事都僅在元封元年封禪之前二、三年實行，乃是正式封禪的序幕。因此，當元封元年實行封禪的時候，以前此議立之功而言，司馬談應當隨從前往、始終其事。以太史令的職務而言，司馬談也應當扈從，以便「奏良日及時節禁忌」⑲。以封禪爲有漢一代大典而言，司馬談既然躬逢其盛，也必然想隨從前往，所以等到「不得與從行」的時候，才自歎「是命也乎！是命也乎！」可見無論從那一方面看，司馬談都是應該去、必須去、也想去的，而終於不能去，這是什麼緣故？從〈論六家要指〉的思想來看，司馬談必不會贊同武帝以致怪物與神通來比德於九皇，名爲敬鬼神之祀，實則求登天之階的這種變質的、神仙

⑱ 過珙評語，見《古文評注》（台南，經緯影本），頁152。

⑲ 《後漢書·百官志》載太史令「當天時星歷。凡歲時將終，奏新年歷；凡國祭祀喪娶之事，掌奏良日及時節禁忌；國有瑞應災異，掌記之。」《北堂書鈔·設官部》引衛宏《漢舊儀》略同。

臺灣大學學術期刊資料庫

化的封禪。合理的解釋，由於司馬談把自己的思想作了某種程度的表露——很可能就是這篇文章，遂使他和其他群儒一樣，同樣因不合需要、阻礙事情而被絀不用，只落得「留滯」周南（洛陽），「發憤」且卒了。（太史令是史官之長，平日當在京師，皇帝出行則理當扈從。今司馬談身在洛陽，是武帝曾把他帶到洛陽，而最後卻把他「留」在洛陽者，明是不讓他再跟隨前去。司馬遷始終未說他父親是因爲生病才留在洛陽，或因而未能參加封禪。史公決不提一「病」字。）

四、司馬相如的尸諫——《封禪書》

前面說《論六家要指》實是諫書，乃諫止武帝封禪求仙。寫諫書的不止司馬談一人，司馬談也不是最早向武帝寫諫書的人。司馬相如（179－117 B.C.）的遺著《封禪書》，也是諫書，它出現在元狩六年，在司馬談卒前八年。司馬相如以〈子虛賦〉見知於武帝，獲召見詢問，相如又補作〈天子游獵賦〉(即〈上林賦〉）進獻，武帝大悅。相如見武帝「好仙道」，又進〈大人賦〉(〈大人之頌〉)，武帝讀後「飄飄然有凌雲之氣，似游天地之閒意。」末了，相如家居茂陵，病重。武帝派所忠去取書，所忠至相如家，相如已死，家無書。問相如妻文君，文君說：「長卿未死時，爲一卷書，曰：『有使者來求書，奏之。』無他書。」這一卷書就是《封禪書》，司馬遷把它錄在〈司馬相如傳〉的末尾。（文長不錄）後人因爲其中有「意者，泰山梁父設壇場望幸，蓋號以況榮，上帝垂恩儲祉，將以薦成，「皇皇哉斯事（封禪）！天下之壯觀，王者之丕業，不可貶也」，「宜命掌故悉奏其儀而覽焉」之語，末後又代天子作頌六章，所以揚雄說他「靡麗之賦，勸百風一，猶馳騁鄭衛之聲，曲終而奏雅，不已虧（戲）乎！」[30] 後人且譏刺相如「導諛」，「諂事武帝，至死不已。」[31] 但事實不是如此，它原是諷諫之作。何以是諷諫之作？以下試作幾點分析：

---

[30] 《漢書·司馬相如傳》

[31] 出處一時失檢。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、「諷諫」原是賦體的二大功能之一。

賦由詩出，爲古詩之流，「詩言志」，所以賦在本質上也不脫「言志」的本色。詩有六義，「風」爲其一，賦體美風（諷），「風諫」也就成爲它的另一個特色。賦的早期代表人物爲荀況與屈原，班固說：「大儒孫卿及楚君屈原，離讒憂國，皆作賦以諷，咸有惻隱古詩之義。」[32] 可見賦家之祖，早已立此典範。清·劉熙載說古人賦詩與後世作賦，「事異而意同」；作賦的用意大抵有二，一是言志，一是諷諫。[33] 這是通說，在此可不必細論。

二、相如的賦作中早有諷諫之作，並非一向只以文辭取悅諛媚世主。《漢志·詩賦略》記載有《司馬相如賦二十九篇》，大都失傳，有的僅存篇名[34] 其傳世名篇有〈子虛〉、〈上林〉、〈大人〉、〈長門〉、〈美人〉、〈哀二世〉六賦。前三篇都登錄在〈相如傳〉中。〈子虛〉、〈上林〉賦假借子虛、烏有先生、亡是公三個假想人物的相互詰難和議論，通過對天子和諸侯苑囿、游獵的描述，最後歸結到節儉和勤政，以諷諫帝王。所以，司馬遷說：「相如以子虛、虛言也（空言虛語），爲楚稱；烏有先生者，烏有此事也，爲齊難；無是公者，無是人也，明天子之義。故空藉此三人爲辭，以推天子諸侯之苑囿，其卒章歸之於節儉，因以風諫。」所謂「卒章歸於節儉」的文字，是指「於是酒中樂酣，天子芒然而思，似若有亡，曰：嗟乎！此泰奢侈。」應當「游乎六藝之囿，騖乎仁義之塗，覽觀春秋之林。」「務在獨樂，不顧衆庶，忘國家之政，而貪雉兔之獲，則仁者不由也。從此觀之，齊楚之事，豈不哀哉！地方不過

---

[32] 《漢志·詩賦略》。

[33] 參劉熙載，〈賦概〉，收在何沛雄編《賦話六種》（香港，生活·讀書·新知三聯書局，1982）。

[34] 關於司馬相如的著作，參看鄭嘉棄，〈司馬相如著述考〉，《東方文化》（上海，1943年5月）2卷5期；劉開揚，〈論司馬相如及其作品——紀念司馬相如誕生2140周年〉，《江海學刊》9期，1962年9月；田倩君，〈司馬相如及其賦〉，《大陸雜誌》（台北，大陸雜誌社，1957）15卷4、5、6期。

臺灣大學學術期刊資料庫

千里，而囿居九百，是草木不得墾辟，而民無所食也。夫以諸侯之細，而樂萬乘之所侈，僕恐百姓之被其尤。」竟似爲民請命了！

武帝好田獵，而且「好自擊熊彘，馳逐野獸」，相如常跟從武帝至長楊打獵，因而上疏諫之（即〈長楊賦〉），賦中有這樣的文字：「雖萬全無患，然本非天子之所宜近也。」「夫輕萬乘之重不以爲安，而樂出於萬有一危之塗以爲娛，臣竊爲陛下不取也。」這已不是諷諫，而是正言直諫了。秦二世葬杜南宜春苑中，相如隨武帝過宜春宮，奏賦〈哀二世〉，辭曰：「持身不謹兮，亡國失勢，相讒不寤兮，宗廟滅絕。嗚呼，哀哉！」「持身不謹」與「信讒不寤」，這是對所有人君的最佳警惕，而相如當時進言的對象是漢武帝。

相如見武帝「好僊道」，又作〈大人賦〉以諷諫。〈大人賦〉寫得「靡麗多誇」，何以知道它也是諷諫？觀賦中「吾乃今目睹西王母皤然白首、載勝而穴處兮，亦幸有三足烏爲之使。必長生若此而不死兮，雖濟萬世不足以喜」諸語可知。賦中的西王母，既不是豹尾虎齒而喜嘯的怪物（見《山海經》），也不是年約三十、容貌絕世的女神（見《漢武內傳》），而是白髮皤然的婆婆，她住在洞穴裡，依靠三足青鳥爲她取食，如果長生不死都像這樣的話，不要說萬年，即使是萬世，一點也不值得欣喜、追求。所以司馬遷在《司馬相如傳·敍目》中早說「〈子虛〉之事，〈大人〉賦說，靡麗多誇，然其指風諫，歸於無爲。」

可見相如各篇賦作，都有諷諫之意，史公早有明言；史公以後，也有不少學者繼續闡明。如清朝蔣彤說：「《史記》載司馬相如文獨多，非貪其美於文，爲其切時事而合於風讓之義也。……相如文士，而立言能得其體。〈子虛〉、〈上林〉，風當時之苑囿也；〈喻巴蜀檄〉，難父老，風開塞也；〈大人賦〉，風好仙也；《封禪書》，風誇功也；從長楊獵，而陳〈諫書〉；過宜春，而〈哀二世〉。文必指事，文備而事著矣，故並載之。後之爲史者，取厭其

臺灣大學學術期刊資料庫

糜，去傷其劇，抑獨何哉?」[35] 吳汝綸也說：「此篇以設諫爲主。……〈喻巴蜀檄〉、〈難蜀父老〉二篇，諷天子罷中國以事夷狄也。而西南夷開路謂由長卿建議者，亦非事實也。傳中明謂「其進仕宦，未嘗首與公卿國家之事」矣，若果建議開西夷，豈得謂非公卿國家之事乎！子長以非實之事傳長卿者，以當時言長卿者俱如此論，故弟仍之而詳載其文，以俟知者，不憂其眞不出也。他文不載，獨載數篇者，以諸文諷諫武帝，所關最巨也。〈平準書〉亦言「唐蒙、司馬相如開路西南夷」，則以相如奉使，故舉以爲言，其實非相如所好也。」[36] 根據蔣、吳二人的意見，連〈喻巴蜀檄〉、〈難蜀父老〉都有諷意，與史公相如傳贊、敍目之意相同，可謂深得史公之心。

三、今再細論何以《封禪書》也是諷諫，是「諷誇功」。

《封禪書》寫得「瑰麗而古質」[37]，文中講到「陛下（武帝）仁育群生」，「德侔往初」，「意者，泰山、梁父設壇場望幸」，「皇皇哉斯事（封禪）！天下之壯觀，王者之丕業，不可貶也」，「宜命掌故悉奏其義（儀）而覽焉）」，最後並代武帝作頌六章收結。何以解說爲諷諫？茲分六點分析：

1.武帝好田獵、好仙道、廣苑囿、樂開塞，相如都爲賦諷諫；今武帝欲封禪，並且以之求仙不死，則相如寫《封禪書》用以諷諫，並不奇怪。若說〈封禪書〉鼓勵武帝封禪，反而覺得奇怪。

2.文中所謂泰山望幸、掌故奏儀、奉符行事、不爲進越之類的話，乃是假借大司馬之口的進言。文章有正言、有反語、有門面語、有眞實語等等，應予分別，不應都看成是司馬相如的個人意見。

3.文中說周朝並「未有殊尤絕迹」可以同今日相比，但還是「躡梁父、登泰山、建顯號、施尊名」，而大漢之德像泉湧一般，如何如何，符瑞奇物，

---

[35] 蔣彤，〈書司馬相如傳後〉，見《丹棱文鈔》（《常州先哲遺書》）卷二。本文轉引自楊燕起、陳可青、賴長揚編，《歷代名家評史記》（北京，北京師大，1986），頁689－690。

[36] 吳汝綸，《桐城吳先生點勘史記讀本》，117/22。

[37] 吳齊賢語，見《補標史記評林》（台北，蘭臺書局影本），117/27b。

臺灣大學學術期刊資料庫

又如何如何。符兆祥瑞，多到如此，還自以爲德薄，不敢講到封禪，行事眞是小心謹愼呀！周初開國的時候，魚兒從水中跳起墜落在船上，武王就把魚兒烘烤了拿去祭天，把它當作符兆。符兆這麼微小，居然因此而登上泰山，豈不顯得慚愧麼？周朝不可以封禪，漢朝可以封禪而不去封禪，差異多麼大啊！（「欽哉！符瑞璅茲，猶以爲，不敢道封禪。蓋周躍魚隕杭，休之以燎，微夫斯之爲符也，以登介丘，不亦恧乎！進讓之道，其何爽與？」）似乎大貶周朝而進漢，認定周不如漢。但事實是如此麼？周家積德累善十餘世而有天下，漢如何能比？即如這段文字的上頭，司馬相如講周朝，從后稷到公劉到文王，然後說「爰周郅隆（極盛），大行（道）越（于是）成」，即使日後衰微，也「千載無聲（惡聲）」，可謂「善始善終」。相如之意，眞是認爲周家不可以封禪，還是意在諷喻武帝與周家相比而稍加自省呢？

4.在大司馬進言之後，「於是天子沛然改容，曰：『愉乎！朕其試哉！』乃遷思回慮，總公卿之議，詢封禪之事。」把武帝寫成原本不想封禪，是因爲大臣的懇請，才「遷思回慮」的。「遷思回慮」四字，值得玩味。如果武帝眞的是原來不想封禪，那「遷思回慮」四字是請求武帝改變主意，要去封禪。如果武帝原本渴想封禪，那「遷思回慮」四字，正是請他回心轉意，打消這個念頭。而武帝說即位之年就「尤敬鬼神之犯」，並開始議封禪了呀！

5.首尾措辭的寓意。《封禪書》開頭講古代七十二君「罔若淑而不昌，疇逆失而能存。」若者，順（天）也，淑者善良，指德而言，逆失則指逆（天）行失德。意思是：縱觀歷史，沒有誰順天善良（有德）而不興盛，誰逆行失德而能生存。這不是要以史爲鑑麼？〈封禪書〉末尾代武帝作頌六章，末章最後幾句說「聖王之德，兢兢翼翼也，故曰：『興必慮衰，安必思危。』是以湯武至尊嚴，不失肅祇；舜在假典，顧省厥遺，此之謂也。」漢朝至武帝，正是「興」和「安」的時候，這幾句話正是提醒武帝：要居安思危，防微杜漸，兢兢翼翼，小心應付；要效法湯武，敬禮土地神，效法大舜，省察政事的得失。武帝眞要是這樣，還能去封禪麼？

6.或許有人會說，《封禪書》中誇功勸進之辭，那麼多、那麼明顯，而暗喻自損之辭又那麼少、那麼隱晦，如何能說是諷諫呢？回答是：這正是所謂

臺灣大學學術期刊資料庫

的「曲終奏雅」、「勸百風一」。我們必須考慮到兩點：(1)在帝王時代，不同身份地位的人向國君進言時，所可能採取的態度與方式。(2)辭賦體裁本身的特性與局限。作賦講究「麗」「雅」二字。辭欲麗，義欲雅。《文心雕龍·詮賦》說「麗辭雅義」，揚雄也說「司馬相如作賦，甚宏麗溫雅」㊳。都點出這二字。若要以賦言志、諷諫，也非「雅、麗」二字無以達成。文辭不麗，不虛辭濫說、天花亂墜一番，帝王讀不進去，那有進言機會？如果全是虛辭濫說、歌功頌德，卻又變成諛辭，那又成何文字，何必爲他立傳？所以只能在文章的首尾或中間，隱約顯明正義，尤其是末尾最爲重要，這就變成「曲終奏雅」、「勸百風一」了，實在也是不得已，別無選擇。試想，連「勸百風一」都未必有效，如果換成「風百勸一」，帝王還看得下去嗎？

四、如果以上分析得不錯，那麼相如於臨終前作成此篇，並交代妻子等候天子使者來求書的時候獻上，可謂用心良苦，並且果然被他料中了。這樣說來，相如遺下《封禪書》豈僅是諷諫而已，竟成「尸諫」了。（因諫而死，是「死諫」；非諫而死，但死後猶欲進諫，則是「尸諫」。）這個意思，前人講過，吳汝綸說：「〈封禪文〉則直古人尸諫之旨，而讀者乃以爲導諛。嗚呼，長卿之意隱矣。」㊴

詩賦都有諷諫的作用，但賦的諷諫效果顯然比詩要小得多。揚雄是東漢辭賦大家，但卻在自敘傳中坦承：「雄以爲賦者，將以風也。必推類而言，極麗靡之辭，閎肆鉅衍，競於使人不能加也。既乃歸之於正，然攬者已過矣。往時武帝好神仙，相如上〈大人賦〉欲以諷，帝反縹縹有凌雲之志。繇是言之，賦勸而不止，明矣。」所以，郭紹虞直說辭賦「只是照著一空的型體，堆積辭句，鋪陳形勢，外表華麗非凡，內面空洞無物。就是說到諷諫，那也只是騙人的美名，實在沒有半點效果。」㊵ 揚雄到了晚年，也覺悟到這種宮庭文學只是「雕蟲小技」，而說「壯夫莫爲」了。相如作〈長楊賦〉以諫，武帝並

㊳ 《漢書·揚雄傳》語。

㊴ 吳汝綸，《桐城吳先生點勘史記讀本》，117/22。

㊵ 郭紹虞，《中國文學發展史》（台北，華正書局），頁150。

臺灣大學學術期刊資料庫

未因此而止獵；上〈大人賦〉以諷，武帝不但沒有自抑，反而飄飄欲仙。講效果，確是沒有，但不能因此說〈長楊〉、〈大人〉諸賦，沒有諷諫之意。同理，相如遺著《封禪書》一卷，諷武帝不要誇功封禪，武帝八年之後還是封泰山了，但不能因此說《封禪書》不是諷諫，而是「導諛」或「至死從諛」。上文說《封禪書》不止是諷諫，簡直是尸諫，但此尸諫亦無效果，還不如史鰌（子魚）的尸諫來得有效[41] 這到底是因爲辭賦體裁的緣故，還是因帝王本身之不同而有差異？實在值得玩味。

五、《史記·封禪書》與〈五帝本紀〉中的黃帝

司馬相如以《封禪書》尸諫，武帝仍於八年後往封泰山。封泰山之前，司馬談作〈論六家要指〉以當諫書，武帝把他留置洛陽，逕去封禪。綜計武帝一生，封禪五次，求仙至死，其艷羨的對象是黃帝。對武帝一生封禪求仙最了解的是司馬遷，《史記》中的〈封禪書〉（還有《漢書》的〈郊祀志〉），對武帝的封禪有詳細的記錄；[42]《史記》中的〈五帝本紀〉，則對武帝心中的偶象有正面的陳述。但司馬遷在〈封禪書〉與〈五帝本紀〉中所寫的黃帝，似乎不一樣。以下試就〈書〉〈紀〉中有關黃帝的敍述，摘要列表對照，然後再作分析。

〈書〉 〈紀〉黃帝對照表

封　禪　書	五　帝　本　紀
黃帝於雍郊上帝——或曰	少典之子，公孫軒轅
黃帝封泰山、禪亭亭——管仲諫桓公語	長成以前之神靈聰明
見之以封禪則不死——李少君	習用干戈，以征不享

[41] 史鰌遺命置喪於北堂以諫衛靈公，事見《新序·雜說》。

[42] 《史記》的下限是太初，所以，〈封禪書〉寫到太初三年就作總結。太初以後的記事，則見諸《漢書·郊祀志》。

臺灣大學學術期刊資料庫

黃帝作寶鼎三，象天地人——有司	修德振兵，治五氣，蓺五種，撫萬民，度四方
黃帝得寶鼎宛朐，迎日推策，三百八十年，黃帝僊登于天。	與炎帝戰於阪泉之野，三戰然後得其志
封禪七十二王，唯黃帝得上泰山封。	與蚩尤戰于涿鹿之野，遂禽殺蚩尤
華山、首山、太室、泰山、東萊，此五山黃帝之所常游，與神會。	代神農氏，是爲黃帝
黃帝且戰且學僊，患百姓非其道者，乃斷斬非鬼神者。百餘歲然後得與神通。	披山通道，未嘗寧居
黃帝郊雍上帝，宿三月。	東西南北所至，合符釜山
黃帝接萬靈明廷（明堂）	遷徙往來無常處，以師兵爲營衛
黃帝鑄鼎荊山，鼎湖升天——李少君	以雲命官，置左右大監
吾聞黃帝不死，今有冢，何也？——武帝	萬國和，而鬼神山川封禪與爲多焉
黃帝時封則天旱——公孫卿	獲寶鼎，迎日推筴
濟南人公玉帶上黃帝時明堂圖	舉風后、力牧、常先、大鴻以治民，順天地之紀、幽明之占、死生之說、存亡之難，時播百穀草木、淳化鳥獸蟲蛾、旁羅日月星辰水波土石金玉，勞勤心力耳目，節用於水火材物，有土德之瑞，故號黃帝
黃帝就青靈台，十二日（月）燒，黃帝乃治明廷。——公孫卿	二十五子，得姓者十四人
黃帝時爲五城十二樓，以候神人於執期，命曰迎年。——方士	正妃嫘祖，生二子玄囂、昌意，其後皆有天下
風后、封巨、岐伯令黃帝封東泰山，禪凡山，合符然後不死焉。——公玉帶	崩葬橋山

一、〈封禪書〉中出現的黃帝是神仙的黃帝，而〈五帝本紀〉中出現的黃帝則是歷史的黃帝。〈封禪書〉中的黃帝曾郊雍上帝，得寶鼎（作寶鼎可視爲與得寶鼎爲一事，先作後得。）迎日推筴，三百八十年後仙登，造青靈台，作明廷（明堂），造五城十二樓以候神人，寺泰山、禪亭亭或封東泰山、禪凡山，並以封禪合符不死，常游於五山（華山、首山、太室、泰山、東萊）以與神會，且戰且學仙，百年後與神通，或說黃帝鑄鼎荊山，鼎湖升天等等，

臺灣大學學術期刊資料庫

莫不與神仙有關，所以是神仙的黃帝。至於〈五帝本紀〉中的黃帝，面貌完全不同。他有來歷（少典之子），有姓名（姓公孫，名軒轅），司馬遷寫黃帝從生而神靈一直寫到最後崩葬橋山爲止，中間寫他神異之處，戰勝炎帝，擒殺蚩尤，疆理所至，以雲命官，迎日推筴，土德之瑞，正妃嫘祖，二十五子等等，都是他把當作歷史人物看待，是寫人物傳記的正式寫法。

二、神仙黃帝的形象，是由衆方人士之口塑造的，尤其是李少君。因爲出於衆口，所以說法不一，或有矛盾。如黃帝封泰山與封東泰山；黃帝三百八十年後仙登，還是百餘歲後與神通，黃帝封禪合符然後不死，還是鼎湖升天、乘龍仙去等等。這些都屬於方士之說、神仙家言，《漢書·藝文志》中保存有不少他們著述的條目。歷史黃帝的形象，則由司馬遷一人傳述。〈五帝本紀〉中的黃帝事跡與〈封禪書〉相合者，只有獲寶鼎、迎日推筴與封禪三事，但也只是提到一下而已。司馬遷寫《史記》始自黃帝，是斷制不苟的。其文獻上的主要依據，是〈五帝德〉與〈帝繫姓〉，係宰予向孔子請教五帝的事情，孔子所作的回答，由孔門傳下來的。換言之，司馬遷從黃帝寫起是溯源孔子，仍是「考信六藝、折衷孔子」之意，他是在嚴肅的寫歷史。他寫《史記》的取材標準是「擇雅」，而寫〈五帝本紀〉更是「擇其言尤雅者」，要雅中之雅（雅者，正也），特別愼重。因爲「擇言尤雅」，所以「百家」[43] 雖然也講黃帝，但「其言不雅馴」（不雅所以不順），因而不予採用。像〈封禪書〉中黃帝且戰且學仙、乘龍升天等講法，正是不雅馴，司馬遷是不信不採的；史公只把這些方士之說、謬悠之辭，集中放在〈封禪書〉中處理，而且也每作疑辭，無一實語。因此，《史記》中雖有二個黃帝，一個是神仙的黃帝，一個是歷史的黃帝[44]，但司馬遷心中卻只有一個眞正的黃帝，那就是歷史的黃帝。看了〈五帝本紀〉中的歷史的黃帝，就應該知道〈封禪書〉中神仙的黃

---

[43] 依據《漢書·藝文志》，「百家」二字有兩義：一指小說家之《百家》，一指儒家以外諸家。見呂思勉，《秦漢史》下冊，頁 762。

[44] 參見逯耀東，〈漢武帝封禪與史記封禪書〉，收在《第二屆史學史國際研討會論文集》（台中，青峰出版社，1991），頁 288。

臺灣大學學術期刊資料庫

帝是不可信的。看了〈五帝本紀〉對黃帝的寫法，就應該知道是對〈封禪書〉中迷信神仙黃帝者的一種批判，也就是對武帝的一種批判。清·李鄴嗣說：「史公所作〈黃帝本紀〉，簡而雅，質而不誇。其敍黃帝修政，一曰師兵，二曰疆理，三曰設官，四曰定曆，復舉其要曰治五氣、蓺五種、曰勞動心力耳目、節用材物，俱治天下之大本大經爲萬世法，而鬼神山川封禪與焉，則僅一言及之，不復道。至後書黃帝崩，葬橋山，而世所傳鼎湖上仙及諸荒怪不經，盡可不辨而見矣。余嘗考《漢書·藝文志》，道家載《黃帝書》一百篇，神仙家載《黃帝書》六十一卷，所謂百家言黃帝，俱一時方士詭撰以欺人主，薦紳先生難言之。今〈本紀〉盡削不載，而別於〈封禪書〉俱述前說，而直斷之曰，海上怪迂之方士、阿諛苟合之徒，所言不經無驗者。蓋一以徵信，一以斥誣，使人主開卷惕然，知黃帝憂勞聖人，諸所以治天下如此」[45]。這是好見解，不用再申述了。

三、崩葬微意。〈五帝本紀〉中〈黃帝紀〉的末尾，司馬遷寫「黃帝崩，葬橋山」。既然有「崩」、「葬」二字，表示黃帝有死有葬，先死後葬，與常人一般。司馬遷正面寫黃帝是這樣。黃帝既有死，那麼〈封禪書〉中所說黃帝以封禪合不死、乘龍升天等故事之不足信，也就可知。武帝封禪求仙，皆託在黃帝，因而有數十年中種種的愚癡行爲，現在直書黃帝「崩葬」，無異是對武帝的諷刺與批判。這點微意，如果只看〈五帝本紀〉或〈封禪書〉單篇，是看不出來的；必須合讀兩篇，才能知其微意。這也正是司馬遷在〈五帝本紀贊〉中所說的「好學深思」。讀《史記》的緊要處與難處，都在這裡。但梁玉繩並不贊成書「葬」有義，他說：「使書葬橋山爲喚醒求仙之惑，則舜紀書葬零陵，當作何解?」[46] 也就是說書舜「葬零陵」爲無義，則書黃帝「葬橋山」也應無義。乍聽似乎有理，其實不然。陳柱說：「世不以舜爲神仙，故書

---

[45] 李鄴嗣，〈五帝本紀論〉，見《杲堂文鈔》卷四。轉引自《歷代名家評史記》，頁320－321。

[46] 梁玉繩，《史記志疑》（台北，學生書局，影印光緒十三年廣雅書局刻本，1970），1/2。

臺灣大學學術期刊資料庫

葬無義；以黃帝爲神仙，故書葬爲有義。猶世不以孔子爲神仙，故〈孔子世家〉書孔子子孫爲無義；以老子爲神仙，故列傳書老子子孫爲有義也。」[47]

四、〈黃帝本紀〉也隱含諫書之意。前面三點如果能夠成立，則很自然的也會把〈黃帝本紀〉講成是諫書。這也是前人已有的見解，李鄴嗣說：「史公稱《尚書》載堯以來，而今自黃帝始。蓋〈黃帝本紀〉實太史公之諫書也，當與〈封禪書〉並讀，即可見矣。」[48] 這並非他一人之孤明獨見，蔣士學即贊同此說：「方士托言黃帝，以爲是天子而聖人者也，以聖人天子而終之鑄鼎，以作神仙，此眞漢武之所甘心矣。史遷蓋曰：以臣所聞，古黃帝何嘗若此。而朝廷方惑於其說，又不能執書策所當考信者而力爭之，則《史記》之首稱黃帝，故闕三皇也。鄞人李鄴嗣以爲太史公之諫書，得其指矣。則夫孝武晚年之悔所云『天下豈有仙人』者，安知不從讀史中來，而子長忠愛之思有以諷之乎！」[49] 武帝是否讀過〈五帝本紀〉並因而有悔意，不得而知，但司馬遷寫〈五帝本紀〉（不止〈黃帝本紀〉）有諷有諫，則的的然也。

結　語

本文從司馬談之死追究起，本欲寫司馬談父子與漢武帝封禪，不意一路探討下來卻成了三司馬與漢武帝封禪。司馬相如的《封禪書》，司馬談的《論六家要指》以及司馬遷《史記》的〈封禪書〉與〈五帝本紀〉，都與武帝的封禪直接有關。「文章西漢兩司馬」，其實不止司馬相如是辭賦大家、司馬遷是散文大家，二人文章寫得好；司馬談是古代大學問家，文章也寫得奇偉。他

---

[47] 陳柱尊，《太史公書講記——〈五帝本紀〉》，見《眞知學報》，2/4，1942 年 12 月。

[48] 李鄴嗣，〈五帝本紀論〉，見《杲堂文鈔》卷四。轉引自《歷代名家評史記》，頁 320－321。

[49] 蔣士學，〈書小司馬補三皇紀後〉，見《蛟川先正文存》卷十四。轉引自《歷代名家評史記》，頁 321－322。

臺灣大學學術期刊資料庫

們三人對武帝封禪求仙的基本態度是一致的，但無論生前、死後怎麼諷喻、尸諫，對武帝都未能產生一點作用。由此看來，知識、道德與文采，似乎都敵不過人主一人的私念，能不令人慨歎！雖然如此，他們三人都爲後世留下偉大的篇章，其中的深心宏識還需要後人的仔細解讀才能明白。司馬遷在三人中最爲晚出，又是在他父親「發憤且卒」之下臨終受命著史，他對武帝的封禪作了忠實的歷史記錄，在〈封禪書〉與〈五帝本紀〉中也作了深刻的歷史批判。武帝未必看到這二篇文字，或肯接受他的諷諫，司馬遷並不寄望這一點。他寫《史記》是「述往事，思來者」，是「以俟後世聖人君子」，是要讓後世的聖人（人主）君子得以觀覽。今天在座諸君子之所以能在此討論這個題目，正是拜司馬遷之賜。

1991年8月山東泰安「第5次秦漢史年會暨國際研討會」論文，初稿
1996年5月經台大史研所「史記專題研究」班討論後定稿

臺灣大學學術期刊資料庫