

中央研究院歷史語言研究所集刊

第九十二本，第一分

出版日期：民國一一〇年三月

緯書書名臆解稿

王楚*

讖緯之學，在漢代被視為攸關天道奧秘的「內學」，為漢人思想的重要組成部分，然因其書名怪誕，意義難明，對後人了解讖緯之本質不免造成障礙。

本文以漢代流行的七經、《河》《雒》之緯的書名為研究對象，試圖結合經書文本、漢代流行思想及相關史實，剖析緯書書名的隱微蘊意。通過釋題不難發現：緯書書題大體根基於經書文本與陰陽、五行、占星等數術之學，同時涉及時政，多與聖人受命、王朝興替有關。綜合題名之義，可知緯書的本質主要為預言。此種預言之書對當時政治存在實際影響，這也是儒門說經、宣教的重要方法。

關鍵詞：讖緯 漢代經學 數術 預言

* 華中師範大學文學院

緯書名稱詭譎，因「多近鄙別字」¹而難於訓解，由此障翳，遂難以洞悉識緯學說的底色。從古至今，有孫穀、趙在翰、陳槃、鍾肇鵬、殷善培，及日本安居香山、中村璋八等多位學者，都曾嘗試解說緯書書名之涵義，²其中以陳槃庵先生貢獻尤著。前人成果固然豐厚，然諸家訓釋書名之作多止於嘗鼎一臠而無意通解，所以難免遺闕，如在陳氏《古識緯研討及其書錄解題》中，《詩緯含神霧》《春秋潛潭巴》等常見緯書之名竟未見專門解說，實為憾事；另者，古、今學者訓釋書名之作普遍凌雜瑣碎，彷彿散錢無串，無一要理以貫通之：是以此間尚有二三賸意可資掣討。

案東漢校訂的緯書，包括「《河》《雒》³五九，六藝四九」，⁴合八十一種。《後漢書·樊英傳》章懷《註》所記「七緯」書目，記六經及《孝經》之緯，凡三十五種：⁵

易緯：《稽覽圖》《乾鑿度》《坤靈圖》《通卦驗》《是類謀》《辨終備》；

書緯：《璇機鈴》《考靈耀》《刑德放》《帝命驗》《運期授》；

詩緯：《推度災》《記歷樞》《含神務》；

禮緯：《含文嘉》《稽命徵》《斗威儀》；

樂緯：《動聲儀》《稽耀嘉》《汁圖徵》；

¹ 王先謙，《後漢書集解》（臺北：藝文印書館，1996；以下簡作《後漢書》），卷七九上，〈儒林列傳·尹敏傳〉，頁912。

² 孫穀，《古微書》（濟南：山東友誼出版社，1990）；趙在翰，《七緯》（北京：中華書局，2012）；陳槃，《古識緯研討及其書錄解題》（上海：上海古籍出版社，2010；以下簡作《解題》）；鍾肇鵬，《識緯論略》（臺北：洪葉文化事業公司，1994），頁39-66；殷善培，《識緯思想研究》（新北：花木蘭文化出版社，2008），頁67-80；安居香山、中村璋八，《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994；以下簡作《集成》），解說頁1-77。此外有邵瑞彭《緯書釋名》，陳槃《解題》偶有引用。

³ 《雒書》傳世文獻多作「洛書」，段玉裁以「洛」為雍州之水，「雒」水、「雒」邑在豫州，二者畫然有別。見段玉裁，《說文解字注》（鄭州：中州古籍出版社，2006），卷一一上一，頁524-525。陳槃引馮登府、汪之昌、陳鴻森之說駁之，認為：「兩漢間人於『洛』『雒』字，通用已久，今亦不必強為分別可矣。」《解題》，頁470-472。

⁴ 《後漢書》卷五九，〈張衡傳〉，章懷《註》引張衡〈上事〉，頁681。案：「六藝」非僅指「六經」，乃泛指經書，故「七緯」有《孝經緯》之類。

⁵ 應有三十六種，蓋此處漏記一種。侯康、鍾肇鵬認為，此處應補入《春秋緯》之《命曆序》。見鍾肇鵬，《識緯論略》，頁63。

春秋緯：《演孔圖》《元命苞》⁶《文耀鉤》《運斗樞》《感精符》《合誠圖》《考異郵》《保乾圖》《漢含孳》《佑助期》《握誠圖》《潛潭巴》《說題辭》；

孝經緯：《援神契》《鉤命決》。⁷

至於《河》《雒》之書，安居香山、中村璋八《緯書集成》收有《河圖》四十三種、《雒書》十五種，共五十八種。⁸ 古人稱引書篇名目時，常欠謹嚴，故在稱引緯書時，屢有同書異名的情況，如《河圖考靈曜》當即《尚書考靈曜》、《河圖稽命徵》當即《禮稽命徵》、《河圖揆命篇》當即《春秋河圖揆命篇》、《河圖緯象》當即《緯圖緯象》；加之此類書篇非世所素諳，致使手民雕版，難免因形近而時有訛、脫，譬如《河圖合古篇》之於《河圖令占篇》、《河圖說徵》之於《河圖說徵祥》《河圖說徵示》等等。⁹ 因此，若要分析緯書書名，仍當以上述八十一種為準。附於「七經」的其他緯書，以及《七緯》以外的《尚書中候緯》¹⁰《論語讖》，同為緯書的重要組成部分，其命名之理與《七緯》同出一轍，茲一併釋之。

⁶《集成》作《元命苞》。「苞」「包」通，典籍中以作《元命苞》者為多，本文從之。

⁷《後漢書》卷八二上，頁970。

⁸此與史傳記載的四十五種有出入。王利器嘗試合此五十八種為四十五種，見〈識緯五論〉，氏著，《晚傳書齋文史論集》（香港：香港中文大學出版社，1989），頁82-84。

⁹參徐興無，《識緯文獻與漢代文化構建》（北京：中華書局，2003），頁1-10。

¹⁰有關「中候」之名，案：《後漢書》卷八四，〈列女傳·曹世叔妻〉，頁994：「以益外之累。」章懷《註》：「中，內也。」諸祖耿，《戰國策集注匯考（增補本）》（南京：鳳凰出版社，2008），卷七，〈秦策五〉，頁439：「有母在中。」高誘《註》：「中猶內也。」因「內」引申出「藏」義，如孔穎達，《禮記注疏》（收入《十三經注疏》第5冊，臺北：藝文印書館，2003；以下簡作《禮記》），卷六一，〈鄉飲酒義〉，頁1008：「中者，藏也。」故《後漢書》卷五八，〈蓋勳傳〉，頁671：「多出中藏財物以餌士。」章懷《註》：「中藏謂內藏也。」「候」，徵候之意，見段玉裁，《說文解字注》卷八上，頁374：「司望也。」本指負責觀視、伺候之人，後指事物運動變化時呈現出的外在表徵，有擅「候望之術」者，正是通過觀察人世中某些細微變化，了解背後的天道運行規律，進而預知來事。因而「候」為儒生方士造書之通名，參《解題》，頁174。讖緯被視為秘傳內學，相對於此的經書為世俗外學，《尚書中候》即意謂與《尚書》之外學相應的內學。

一・授命降法

「啟示」之說，在中國歷史中並非主流，且佔比甚微。較為集中體現此說的，即是起於西京末葉、盛於東漢之時的讖緯學說。粗略歸納讖緯學說中上天啟示人類的方式，大致可分為直接降瑞授命、授以天法或其精要、授以歷數期運三種，以下即分論此三種觀念與某些緯書名稱的關係。

（一）降瑞授命

根據讖緯文獻記載，天降啟示最主要的方式，乃是：上天藉由靈獸，令其負載神秘的符號或文字，將有關天道要義的信息傳遞給受命聖人。此種啟示方式乃是從古代「河出圖，洛出書」的歷史事件演化而來，¹¹ 逐漸成為一套固定模式，進而滲透入讖緯學說之中。

不少假託河圖、雒書為名的緯書，其題義顯明易解。如《河圖秘徵》《河圖說徵》《河圖說徵祥》《雒書說徵示》之類，皆不言自明。只不過，此中略有幾處文字錯訛需要提及：陳槃認為，《說徵》為《說徵示》之省，並非是兩種緯書；《說徵示》之「示」，「疑本作『祥』，因漫漶偽為『示』」；《雒書緯》之《說禾》，「蓋本作『說徵示』，或省作『說示』；『示』『禾』形近，故訛為『說禾』」。¹² 三說皆可從。除此之外，題義易知者還有：《尚書中候雒予命》，¹³ 自稱是「雒水所予之命」；《尚書中候考河命》，命令世人根據出自黃河的啟示考索天命；《尚書中候握河紀》，¹⁴ 「紀」，本指治絲，引申為「治理」，進而得「法則」之意，書題意謂「握持河圖所載天地大法」；《河圖紀命

¹¹ 孔穎達，《周易注疏》（收入《十三經注疏》第1冊；以下簡作《周易》），卷七，〈繫辭上〉，頁157。楊希枚認為，所謂河圖、雒書乃是周初「偶然出土的古代文化遺物」，參〈論今文《尚書·太誓》、《尚書大傳·太誓》及《史記》的白魚赤鳥神話〉，氏著，《先秦文化史論集》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁594-597。

¹² 《解題》，頁427-428, 493。

¹³ 孔穎達，《詩經注疏》（收入《十三經注疏》第2冊；以下簡作《詩經》），卷二〇，〈商頌·玄鳥〉，頁795，孔穎達《疏》引作「格予命」。案：「格」為「洛」之誤。或不僅因形近致誤，可能也受「格，來也」影響，如「神之格思」（《詩經·大雅·抑》），「神保是格」（〈小雅·楚茨〉）之義，將書名理解作「神來賜我天命」，非也。同卷，〈商頌·譜〉，頁787，孔穎達《疏》引作「雒予命」。「雒」乃「雒」之誤。

¹⁴ 又作《握河矩》。「矩」也有「法則」之義，詳後文解《河圖握矩記》處。

符》，「紀」，「猶法也」，¹⁵ 提示此書所記各種符應、徵兆皆則法於天命；《河圖著命》，¹⁶「著，明也」，¹⁷ 即〈太甲〉所云「天之明命」，¹⁸ 武王伐紂之後言「受天明命」，¹⁹ 其旨亦同；《河圖揆命篇》，「揆」，「度也」，²⁰ 揣度之意，「揆命」即揣度天命；《河圖合古篇》，²¹「古」讀作「故」，「事也」，²²「合古」意謂書中讖言可與現實諸事一一合符，人間帝王的受命、禪讓，以及具體行政是否合乎天心，均可藉助此書獲得驗證；《河圖天靈》，「靈」當改讀為「命」，亦即「令」，²³《天靈》猶言「天命」，天帝所降之令也；²⁴《河圖要元篇》，「要」，「約也」，謂大要；「元」，「大也」，「要元」乃同義複詞，自謂至關重要，攸關天道。此書僅存的遺文論及地理，蓋《坤靈圖》《括地象》之屬。

¹⁵ 韋昭，《國語韋昭註》（臺北：藝文印書館，1974；以下簡作《國語》），卷二一，〈越語下〉，韋昭《註》，頁467。

¹⁶ 《集成》作《著明》，據《太平御覽》、《文選》善《註》校改，頁1189。

¹⁷ 王先謙，《漢書補注》（臺北：藝文印書館，1996；以下簡作《漢書》），卷九九中，〈王莽傳中〉，頁1733。

¹⁸ 《禮記》卷六〇，〈大學〉，引《尚書·太甲》，頁984。《偽古文尚書·太甲上》亦有此句。

¹⁹ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：藝文印書館，1972；以下簡作《史記》），卷四，〈周本紀〉，頁64。

²⁰ 邢昺，《爾雅注疏》（收入《十三經注疏》第8冊；以下簡作《爾雅》），卷三，〈釋言〉，頁41。

²¹ 「合古」又作「令占」「舍占」，《集成》另收《河圖令占篇》。陳槃云：「案《合古篇》始見於《續漢書·祭祀志上》，各本無異文，當可從。《令占》、《舍占》，皆形近致訛耳。」參陳槃，《解題》，頁457-458。

²² 孔穎達，《春秋左傳注疏》（收入《十三經注疏》第6冊；以下簡作《左傳》），卷五一，〈昭公二十五年〉，杜預《註》，頁896。

²³ 孔穎達，《尚書注疏》（收入《十三經注疏》第1冊；以下簡作《尚書》），卷一九，〈呂刑〉，頁296：「苗民弗用靈。」即「弗用命」。
〈小克鼎〉之「霽冬」即「令終」、
〈史牆盤〉之「霽處」即「令處」、
〈叔尸鐘〉之「靈師」即「令（命）師」。參中國社會科學院考古研究所編，《殷周金文集成》（北京：中華書局，1984），編號2796, 10175, 276；于省吾，《雙劍謄諸子新證》（北京：中華書局，2008），頁964-965。另，本研究參考中央研究院歷史語言研究所金文工作室製作之「殷周金文暨青銅器資料庫」(Digital Archives of Bronze Images and Inscriptions; <http://www.ihp.sinica.edu.tw/~bronze>)。

²⁴ 陳槃解《天靈》，不言「靈」字改讀，曰：「方士以《河圖》為天授神物、天神之言，故亦以『天靈』目其篇也。」（《解題》，頁454）大體訓「靈」為「神」。案：書題中「天」字已代表天帝、神明，若復以「神」訓「靈」，恐成贅疣，不如釋作「天帝之令」義長。

王楚

以下書名，需要稍加解釋：

《河圖始開圖》。鄭玄解題曰：「始，猶初也；闢廣謂之開。」宋均云此為「溯水之原而圖之也」。²⁵ 由此推測，題名「始開圖」應是扣在書中所記：

黃帝問風后曰：「余欲知河之始開。」風后曰：「河凡有五，皆始開乎昆侖之墟。」

知所謂「始開」，指的是「河水始出之所」，即昆侖山。此書逆溯河水，上至「昆侖之墟」，或許有地理考實方面的訴求，但其真實目的，乃是希望經由昆侖山探察上天意旨。因為昆侖山在古代被奉為溝通天地的「宇宙山」，在「絕地天通」的大變革發生之前，此山是仙人升降往來的重要通道。²⁶ 正以此故，方有天帝俯傳諭命，經昆侖山，入河水，到達處於「土中」的雒邑，²⁷ 進而假託靈物，「授命」於神選聖人之事。

《雒書寶號命》。《宋書·符瑞志》作「寶予命」，「號」俗寫作「号」，易與「予」相混。陳槃承朱彝尊說，以為「作『予』者蓋誤」，故以「寶號命」為是；又以典籍引及此書，是因此中「天度帝道備稱皇」一句暗含劉備名諱，曾被劉備用來為稱帝造勢，陳槃進而認為，題名《寶號命》意在自表書中記有「聖諱」。竊疑此處或當如《宋書》作「寶予命」為是。²⁸「寶」乃「保」之借字，²⁹ 乃「天保」「神保」「靈保」「聖保」³⁰ 的省稱，指神靈。³¹ 鄭玄按漢人觀點，將「帝」分為「皇天（昊天上帝）」與「上帝（太微五帝）」，前者乃神靈界的

²⁵ 《集成》，頁 1105。

²⁶ 劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1988；以下簡作《淮南子》），卷四，〈墜形〉，頁 135：「昆侖之丘，或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死；或上倍之，是謂懸圃，登之乃靈，能使風雨。或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居。」《河圖括地象》：「昆侖山……中應於天，最居中，八十城市繞之。」《集成》，頁 1095。居於地中，又能因之登天，故言昆侖山為「宇宙山」。「絕地天通」，參《尚書》卷一九，〈呂刑〉，頁 297；《國語》卷一八，〈楚語下〉，頁 401。

²⁷ 《尚書》卷一五，〈召誥〉，頁 221。

²⁸ 緯書所以稱「秘書」，就在於其蘊意幽深。書名若題為「寶號」，已然暴露闡解秘要的法門，恐不合乎讖緯神秘傳統。

²⁹ 高亨纂著，董治安整理，《古字通假會典》（濟南：齊魯書社，1989），頁 765。

³⁰ 《詩經》卷九，〈小雅·天保〉，頁 330；《詩經》卷一三，〈小雅·楚茨〉，頁 455；洪興祖，《楚辭補注》（北京：中華書局，1983），卷二，〈九歌·東君〉，頁 75；〈大克鼎〉，中國社會科學院考古研究所，《殷周金文集成》，編號 2836。

³¹ 王國維：「『神保』、『聖保』皆祖考之異名。」〈與友人論《詩》《書》中成語書二〉，氏著，《觀堂集林》（北京：中華書局，1959），卷二，頁 81。

至尊，名為「耀魄寶」。³² 彼者亦可理解為書題中「寶」字的具體內涵。遂知「寶（保）予命」意謂至尊上帝授予天命。此題義與前舉《雒予命》略同。

《雒書靈準聽》。「靈」參前解《天靈》處，讀作「令（命）」，指天帝降「命」。*《周禮·考工記·輿人》*：「衡者中水。」賈《疏》：「衡，橫也，橫者中於水，無高下。」〈匠人〉：「水地以縣。」鄭《註》：「縣以水，望其高下，高下既定，乃為位而平地。」³³「準」，「从水」得義，訓「平也」，³⁴ 故世有水準、水平之類成詞，此謂相協。「聽」通「聖」，二者甲文為一字，至漢代猶通假。³⁵「靈準聽」指有與天命相協的聖人出世，於是河出圖、雒出書。另外，陳槃認為「靈」應訓為「神靈」。³⁶ 若果如此，則書題意謂天帝與聖人相協。鄙意以為，聖人作為最高意志在經驗界的代言人，所秉之道與「天」相協乃是自然之理，不言而喻，造緯者恐不會專就此理設定書題。

有的書名涉及天降祥瑞，雖不緊扣「河圖雒書」之說，但大體屬於同一模式。如《史記·周本紀》記載武王受「白魚赤烏」之瑞：

武王渡河，中流，白魚躍入王舟中，武王俯取以祭。既渡，有火自上復於下，至於王屋，流為烏，其色赤，其聲魄云。³⁷

這兩次降瑞，前者自天降之河水中躍出，後者在渡河後不久，直接由天使神鳥傳達，³⁸ 均可稱為「在河受瑞」，素來被後人視作姬周受命的表徵，故亦有人以此為背景造作緯書。如《河圖靈武帝篇》，題中「靈」當改讀「令」，解見前文

³² 《禮記》卷一六，〈月令〉，鄭《註》，頁 319。《易緯通卦驗》卷上，鄭《註》，《集成》，頁 189。

³³ 賈公彥，《周禮注疏》（收入《十三經注疏》第 3 冊），卷三九，頁 605；卷四一，頁 642。

³⁴ 段玉裁，《說文解字注》卷一一上二，頁 560。

³⁵ 《尚書》卷一六，〈無逸〉，頁 243：「此厥不聽。」熹平石經作「厥不聖」，參馬衡，《漢石經集存》（上海：上海書店出版社，2014），頁 24。《禮記》卷三八，〈樂記〉，頁 683：「小人以聽過。」《釋文》云：「『以聽過』，本或作『以聖過』。」

³⁶ 《解題》，頁 490。

³⁷ 《史記》卷四，〈周本紀〉，頁 62。

³⁸ 「烏」字金文象向天張口鳴叫之鳥，意味「烏」能鳴叫發聲，並傳達天命。參朱曉海，〈「赤鵠之集湯之屋」臆詮〉，發表於中央研究院中國文哲研究所主辦，「古史的建構與解構」學術研討會（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018.06.28-29）。引文敘述天降神鳥時，刻意強調「其聲魄」，渲染鳴聲洪大驚人（「魄」為象聲詞，讀如「旁薄」之「薄」），即意在突出其以鳴叫傳達天命的特點。

王楚

《河圖天靈》處；「武帝」，「今之王，古之帝也」，³⁹「武帝」為「武王」之變言，指周武王。「令武帝」指上天授命予武帝。鑒於此為《河圖緯》，可想此書是以「白魚入舟」為背景來傳告秘語。

又有《尚書中候赤雀命》，⁴⁰同是假借姬周受命傳告上天意旨。據上文所引，武王在河水附近所受祥瑞乃是「赤鳥」，此處既言「赤雀」，應當與前說有別。據《墨子·非攻下》云：「赤鳥銜珪，降周之岐社，曰：『天命周文王伐殷有國。』」⁴¹《尚書中候》的記載較為詳細：「周文王為西伯，季秋之月甲子，赤雀銜丹書入豐鄘，止於昌戶，乃拜稽首受取，曰：『姬昌，蒼帝子；亡殷者，紂也。』」⁴²可見「赤雀」或「赤鳥」之命為文王所受，不同於武王渡河時所受「赤鳥」之命。王充云：「文王得赤雀，武王得白魚、赤鳥，……天用赤雀命文王，文王不受，天復用魚、鳥命武王也。」⁴³足見某些漢儒對赤雀、赤鳥乃兩次降瑞的故事有明確的分判。

（二）授以法度

同一授命傳說，可就不同視角予以闡釋發揮。針對「河出圖，洛出書，聖人則之」⁴⁴一事，既有人重在挖掘「圖、書出而受命」的細節，也有人試圖解釋為何聖人必須謹慎「則之」。「則」，法也，聖人以河圖、雒書為必當遵循的法則，知此天降異物中蘊藏的內涵，正是天地之「大法」。至高上帝創立此法，目的在以此作為世間萬有嚴格遵行的「大憲章」，上天將此「大法」或箇中要義授予凡間聖人，命他進一步明晰地「作為法度」，⁴⁵即是傳統所言「受命」之事。

³⁹《左傳》卷一六，頁262。

⁴⁰秦及漢初陰陽家主五行相勝，以勝周者為水德，周為火德，故鼓吹周得赤鳥之瑞。如許維通，《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009），卷一三，〈應同〉，頁284：「及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集於周社，文王曰『火氣勝』，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水。」《史記》卷二八，〈封禪書〉，頁486：「周得火德，有赤鳥之符。」

⁴¹孫詒讓，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），卷五，頁151-152。

⁴²《集成》，頁411。《尚書帝命驗》亦有「赤雀銜丹書入豐」的記載，文字稍簡，見《集成》，頁370-371。

⁴³黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），卷三，〈初稟〉，頁124。

⁴⁴《周易》卷七，〈繫辭上〉，頁157。

⁴⁵睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990），〈語書〉，頁11。有關秦漢時聖人制作法度的觀念，可參邢義田，〈秦漢皇帝與「聖人」〉，氏著，《天下一家：皇帝、官僚與社會》（北京：中華書局，2011），頁51-53。

孔子在魯國端門「受命」，於形式言是「河圖雒書型」故事的一種演化，實際上則重在表達「受命立法」之義。舉《春秋演孔圖》為例。此書與上節所舉諸書的命名邏輯不同，它並不著意自表某人當受天命而為帝王，而是意在指示人間聖人必須倚賴此書制定法度。書中記載：

（孔子）得麟之後，天下血書魯端門，曰：「趨作法，孔聖沒，周姬亡，堯東出，秦政起，胡破術，書記散，孔不絕。」子夏明日往視之，血書飛為赤鳥，化為白書，署曰「演孔圖」。中有作圖、制法之狀。⁴⁶

文中已點明，《演孔圖》最核心的內容是「作圖、制法之狀」。公羊家學者認為，孔子起初「未有制作之意，故但領緣舊經以濟當時而已」，但在哀公十四年，先是西狩獲麟，旋有端門降書，經此二事，孔子方才「仰推天命，俯察時變，卻觀未來，豫解無窮」，遂「制《春秋》之義以俟後聖」。這一轉折頗可注意。綜合公羊家和緯書之說，孔子的述作目的從「以濟當時」到「豫解無窮」，當中的轉折就在「西狩獲麟」和「端門受命」。確切地說，「獲麟」還僅是「知命」，「端門受命」則已然確實地授予孔子「作圖、制法之狀」，表示上天自此正式將「立法權」交予孔子。劉歆曾提出：「慮羲氏繼天而王，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。」⁴⁷《演孔圖》的授命故事，本質上與此二事無異。所謂「演孔」，或作「孔演」，即言「孔子推演天命以成法」也，與伏羲「演卦」、大禹「演九疇」同屬一理。另有緯書名為《春秋孔錄法》，題中「錄法」無非是「受命演圖」的另一種表達。

或問：伏羲、大禹、孔子所制定的法度，猶是受到上天降命而「代天演法」，那麼在此之前，是否還有一套至高天法？對此問題，應當確認一前提：伏羲、大禹、孔子三位聖人，乃是直接秉承至高之「道」的意志制定法度，「道」、「聖」、「法」（或稱「經」）三者內涵相同，同時具備最高神性，故在聖人所立法度之上，絕無更高法度。然而，若要討論天地間是否有一套不經聖人受命轉述，而潛在運行的自然法度，答案則是肯定的。孔子云：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。」⁴⁸ 即是對潛在天法的最好詮釋。

⁴⁶ 徐彥，《春秋公羊傳注疏》（收入《十三經注疏》第7冊；以下簡作《公羊傳》），卷二八，〈哀公十四年〉，頁358。

⁴⁷ 《漢書》卷二七上，〈五行志上〉，頁600。

⁴⁸ 邢昺，《論語注疏》（收入《十三經注疏》第8冊；以下簡作《論語》），卷一七，〈陽貨〉，頁157。

依據古人觀點，正所謂「天行有常」，⁴⁹ 天地萬物皆在一潛在軌道中、依循既定的法度活動，逾越、違背此「常道」，是為觸犯天設法網，必然招致災殃。⁵⁰ 這一「常道」無疑就是先天所定的法度。因此，若能勘破這一先天之法，便可洞悉天地萬物的運轉規律及其本質，知曉上天施行賞罰的準則。毫無疑問，如此便可因至「通」而成「聖」，⁵¹ 成為天帝在人間的代言人；自反面言之，若非至通至聖的神選之人，料也難以參透天道運行的奧秘。

《易緯乾鑿度》之名，⁵² 就屬意在「先天作法」上。

「鑿」如字讀，調鑿破、鑿通，簡言之，可將「乾鑿度」理解為「參透天法」，其過程好似鑿開石壁、鑽透重岩一般。若引《易緯乾坤鑿度》卷上之說：「乾訓健，壯健不息，日行一度。鑿者，開也，聖人開作。度者，度路，又道。聖人鑿開天路，顯彰化源。」⁵³ 則是以創世神話闡釋「鑿度」。《易緯乾坤鑿度》後引「大天氏」說，講得更為詳細：「一大之物目天，一塊之物目地，一炁之部名混沌，⁵⁴ 一氣分萬肅，是上聖鑿破虛無，斷氣為二，緣物成三。」「上聖」「鑿開天路」的過程，便是創世神話的另一闡述方式。《易緯乾坤鑿度》云：「聖人鑿開虛無，畎流大道，⁵⁵ 萬彙滋溢，陰陽成數。」聖人一「鑿」，遂開闢鴻蒙，創生萬物，同時也為天地萬物確立了法度，將本來的混沌一氣納入到秩序之中。⁵⁶

⁴⁹ 王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），卷一一，〈天論〉，頁306。

⁵⁰ 如《春秋元命苞》：「月、五星順入，軌道，司其出所守；天子所誅也，其逆入，若不軌道，以所犯命之。」宋均《註》：「逆入，從東入；不軌道，不由康衢而入者也。」《集成》，頁636-637。

⁵¹ 段玉裁，《說文解字注》卷一二上，頁592：「聖，通也。」賈公彥，《周禮注疏》卷一〇，〈地官·大司徒〉，鄭《註》，頁160：「聖，通而先識。」

⁵² 另有《易緯坤鑿度》，晁公武認為是宋人「依託為之」，可取。參孫猛，《郡齋讀書志校證》（上海：上海古籍出版社，1990），卷一，頁8。

⁵³ 《集成》，頁75。

⁵⁴ 《周易》卷六，〈豐·九四〉，頁126：「豐其蔀。」王弼《註》：「蔀，覆曖，郭光明之物也。」

⁵⁵ 《集成》，頁87。案：此段似化自《禮記》卷五三，〈中庸〉，頁899：「仲尼祖述堯、舜，憲章文、武……如……道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。」只是將「傳道」改為「鑿開大道」。

⁵⁶ 《莊子·應帝王》中，南海之帝儵與北海之帝忽為「混沌」「鑿」開七竅的寓言，即是此事最形象的詮釋，參郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，1985），卷三下，頁309。

「鑿」或改讀為「作」。「鑿」音「繫省聲」，「繫」、「作」皆上古精母鐸韻字，可通。「作」，「為也」，⁵⁷「作度」，猶《周易·節》之〈象傳〉云：「君子以制數度。」⁵⁸意指「造作法度」。「乾」有「元」之德，「元」謂「初始」，《易傳》多以「乾元」連言，曰：「大哉『乾元』，萬物資始。」或者徑言「乾始」。⁵⁹《乾鑿度》之「乾」，或即著重在「元」「始」這一涵義上。因此可曉，「乾鑿度」意在自表此書為先天聖人創立之法，⁶⁰天地萬物無不以此為準則。此說與前如字讀「鑿」者大同小異。⁶¹

類似的書名，有《易緯乾元序制記》。⁶²題中「乾元」，同樣本自「大哉『乾元』，萬物資始」；「序制」之「序」，「次也」，⁶³「第次其先後大小」，⁶⁴猶言定倫次、制法度；制，「法度」；⁶⁵顯然《乾元序制記》與《乾鑿度》題義略同。另有《易緯太初篇》，以「太初」題名，或亦本於「乾元」及「乾作度」之義。

⁵⁷《詩經》卷七，〈鄭風·緇衣〉，鄭玄《箋》，頁161。

⁵⁸《周易》卷六，頁132。

⁵⁹《周易》卷一，〈乾·文言〉，頁16。

⁶⁰《易緯是類謀》：「乾建度。」建，立也，「建度」意同「作度」。《集成》，頁277。

⁶¹今見漢碑中有言「鑿度」者，如〈益州太守高朕脩周公禮殿記〉：「始自文翁，應期鑿度，開建畔宮，立堂布觀。」見洪适，《隸釋》（北京：中華書局，1985），卷一，頁17。考查上下文義，此「鑿度」非言「開鑿」，而是由「作度」之義引申，指創立某種制度，文中特指興建郡學建築群。蔡邕〈汝南周巨勝碑〉：「追踪先緒，應期作度。」見鄧安生，《蔡邕集編年校注》（石家莊：河北教育出版社，2002），頁23。此「作度」同於本文所表「作法」之義，具體指周髀的先祖周代開國聖王受命立法。

⁶²前代學者或疑《乾元序制記》為宋人偽作，如清代鄭珍，《鄭學錄》（收入《續修四庫全書》史部傳記類第515冊，上海：上海古籍出版社，1996），卷三，〈書目〉，頁44；或以之為「古緯所無，而後人於各緯中分析以成」的「半偽」之書，此說影響甚大，見紀昀，《四庫全書總目》（臺北：臺灣商務印書館，1986），卷六，〈經部六·易類六〉，頁157。李學勤已證諸說之非，指出《乾元序制記》確是古書，見李學勤，〈論《易緯·乾元序制記》〉，錢遜、廖明春主編，《清華大學思想文化研究集刊》第1輯（北京：清華大學出版社，1996），頁84-89。

⁶³賈公彥，《儀禮注疏》（收入《十三經注疏》第4冊），卷九，〈鄉飲酒禮〉，鄭玄《註》，頁90。

⁶⁴賈公彥，《周禮注疏》卷一九，〈肆師〉，鄭玄《註》，頁295。

⁶⁵《禮記》卷一，〈曲禮上〉，頁17。

側重言天地「大法」者，有《河圖真紀鉤》。「真」，以氣言之，如傅毅《舞賦》：「啟泰（太）真之否隔」，善《註》：「太真，太極真氣也」；⁶⁶ 以位格言之，若《淮南子·詮言》：「能反其所生，若未有形，謂之真人。真人者，未始分於太一者也。」⁶⁷「紀」，「法則」之意。題謂此書旨在鉤索聖人所得太極至上之法。⁶⁸

（三）授以歷數

既然在創世之初，至高上帝已為天地萬物創設法度，人間「受命天子」所建王朝的命運自然也受其約束。先秦、兩漢論政權的運勢及其更替，常以「歷數」⁶⁹ 代指上天賜予受命政權的壽算，天命更易，意謂此家政權壽算盡，而彼家受命繼「天數」，⁷⁰ 堯謂舜曰：「天之歷數在爾躬」，⁷¹ 正言此事。所謂「期運」，與「歷數」蘊意類似。歷，「經也」，⁷² 運，「行也」，⁷³ 由構詞上即可看出「歷數」「運期」具有變動不居的性質。在政治語境中，前一王朝的「期運」盡，上天所授的「數」會「歷」之而轉到新朝處，這表示新聖人、新王朝受命當興；自反面講，「自古及今，未有不亡之國也」，⁷⁴ 一旦此王朝「期」盡「數」窮，就必然有新勢力取而代之，此亦自然之理。由是可見，「歷數」、「期運」與王朝的興、衰命運密切相關，不可輕忽。

人間君主為了探知天賜歷數幾何，常在政權初建、更始之時，行「卜年」、「卜世數」之事。⁷⁵ 如「（周）成王定鼎於郊廓，卜世三十，卜年七百，天所命

⁶⁶ 李善註，《文選》（臺北：藝文印書館，1998），卷一七，頁253。

⁶⁷ 《淮南子》卷一四，頁558。

⁶⁸ 陳槃以「紀鉤」連言，謂「記錄」與「考索」，亦可通。《解題》，頁449。

⁶⁹ 劉增貴先生提及「歷數」有二意：一指歷法之數或歷算之學，以及以「數」占測吉凶之術；二是指帝王之「天命」及其朝代長短，命定色彩較為濃厚。參劉增貴，〈歷數與漢代政治〉，發表於中央研究院歷史語言研究所2012年度第五次學術講論會（2012.03.19），頁1-2。

⁷⁰ 《史記》卷二七，〈天官書〉，頁477。

⁷¹ 《論語》卷二〇，〈堯曰〉，頁178。

⁷² 《漢書》卷五七上，〈司馬相如傳〉，引〈子虛賦〉，顏師古《註》，頁1195。

⁷³ 《淮南子》卷一，〈原道〉，高誘《註》，頁2。

⁷⁴ 《漢書》卷三六，〈劉向傳〉，頁971。

⁷⁵ 在《易緯乾鑿度》、《易緯稽覽圖》等緯書中，記有以受命之年所值卦推算朝代年數的方法。參林忠軍，《《易緯》導讀》（濟南：齊魯書社，2002），頁64-66。

也」，「衛遷於帝丘，卜曰三百年」，「唐叔之世，將如商數」；⁷⁶ 西晉武帝司馬炎初登阼時，也曾「探策以卜世數多少」，然其數僅得「一」，令「帝不悅，群臣失色」，幸賴裴楷以「道」釋「一」，方解困窘。⁷⁷ 此後，劉琨為渡江不久的司馬睿作〈勸進表〉時，便以「卜年過於周氏」相寬，⁷⁸ 力證典午之運只是暫有「艱禍」，壽算未竟。所以要如此強辯，是因為舊王朝的反對者同樣也會利用歷數為自己造勢，他們往往以「代命」者自居，聲稱前朝運終，自家應當取而代之。兩漢之際割據蜀地的公孫述，就曾「妄引讖記，以為孔子作《春秋》，為赤制而斷十二公，明漢至平帝十二代，歷數盡也」。光武帝聞言，便以「漢家九百二十歲」⁷⁹ 之說予以反駁，以此顯示劉漢「歷數未盡」。又如司馬睿曾令郭璞卜江右世數，云「享二百年」，然自其稱帝改元迄晉、宋禪代，僅歷百二十年，莫非意味晉數未盡、宋未得時？此「數」頗礙有宋承運之正。於是遂有宋人彌縫其間曰：「抑以百四〔二〕期促，故（謬其）嗣〔詞〕為二百乎？」⁸⁰ 洵為妙論。結合數種例案，顯可見所謂「歷數」、「運期」實為「正統帝位」的象徵，「天道」⁸¹ 的明確體現。「數」和「期」在人間不同勢力、個人之間流轉，昭示著「天命」在不同時代所作的選擇，⁸² 而這種選擇往往絕非凡人的智識所能參透。

《尚書運期授》顯是秉承「天授期運」的觀念命名。人間帝王秉五德之運而生，此書所記，要在言人間政權所受世數，並言其國運休咎之徵。今存殘文「白帝之治，六十四世，其亡也，枉矢射參」⁸³ 即是其例：枉矢為妖星，「狀類大流星，蛇行而倉黑」，「枉矢之所觸，天下之所伐，滅亡之象也」，⁸⁴ 參為西方之

⁷⁶ 《左傳》卷二一，〈宣公三年〉，頁 367；卷一七，〈僖公三十一年〉，頁 287；《國語》卷一〇，〈晉語四〉，頁 249。

⁷⁷ 吳士鑑、劉承幹，《晉書斟注》（臺北：藝文印書館，1996），卷三五，〈裴楷傳〉，頁 1048。

⁷⁸ 李善註，《文選》卷三七，頁 1702。

⁷⁹ 任乃強，《華陽國志校補圖注》（上海：上海古籍出版社，2007），卷五，〈公孫述劉二牧志〉，頁 331。

⁸⁰ 李昉等編，《太平御覽》（北京：中華書局，1960），卷一〇〇，〈帝王部二五·晉恭帝〉，引何法盛《中興書》，頁 608。

⁸¹ 《尚書》卷四，〈大禹謨〉，偽孔《傳》，頁 55。

⁸² 《後漢書》卷八三，〈逸民列傳·梁鴻傳〉，頁 988，言東漢梁鴻隱居避世，曾「易姓運期」，或許有「漢未得運期」的暗諷。

⁸³ 《集成》，頁 385。

⁸⁴ 《漢書》卷二六，〈天文志〉，頁 596；李昉等，《太平御覽》卷八七五，〈咎徵二·枉矢〉，頁 4015，引劉向《洪範五行傳》。

王楚

宿，象徵白帝政權，此語預示西方之國必於六十四世覆亡，亡國時有「枉矢射參」為先兆。

《春秋命歷序》。⁸⁵「序」，次序也。此書的要義基於：各位受命聖王何時當興、何時告終、及其所受「世數」，均有明確規定，古來君主無不依循此法歷次更替。以書中所言，有「辰放六頭四乳，在位二百五十年。離光次之，號曰皇談，銳頭日角，駕六鳳凰，出地衡，在位五百六十歲」。「炎帝號曰大庭氏，傳八世，合五百二十歲。黃帝一曰帝軒轅，傳十世，二千五百二十歲」。⁸⁶體例類似世系表。又如此類文段：

以文命者，七九而衰；以武興者，六八而謀。天、人相應，若合符節。言「以文命」之朝歷六百三十年，「以武興」者歷四百八十年，正體現「命歷」之義。

《尚書中候摘雒戒》。⁸⁷「摘」一作「擿」，均謂摘取，引申指自晦暗或沉潛處提取、擿發其要，如《莊子·馬蹄》：「摘僻為禮。」⁸⁸張衡〈思玄賦〉：「羸擿譏而戒胡。」⁸⁹何稱「雒戒」？據此書記載，周公於雒邑完成制禮作樂的使命，正登壇告成其功時，「榮光汨河，青雲浮至，青龍仰玄甲，臨壇上，濟止圖滯。周公視三公，⁹⁰視其文，言周世之事，五百之戒，與秦、漢事。」⁹¹可見「戒」指的是此處「五百之戒」。「五百」為神秘數字，孟子云「五百年必有王者興」，周太史儋言秦與周「五百歲當復合」，⁹²皆以此理。「戒」，告也，本為中性詞，然因告戒常是勸人規避、戒除負面事物，故其詞義逐漸偏向負面，曰

⁸⁵ 據《集成》，《命歷序》之「序」一作「敘」。「序」通「敘」。

⁸⁶ 《集成》，頁880-881。

⁸⁷ 《摘雒戒》之「戒」一作「貳」，皮錫瑞《尚書中候疏證》已言其非。見《續修四庫全書》經部書類第55冊（上海：上海古籍出版社，1996），頁865。

⁸⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》卷四中，頁336。

⁸⁹ 《後漢書》卷五九，〈張衡傳〉，章懷《註》，頁685：「擿猶發也。」指在眾多讖文中「摘」選最緊要者。

⁹⁰ 「視」讀作「示」，據《詩經》卷九，〈小雅·鹿鳴〉，頁316：「視民不佻。」鄭《箋》：「視，古示字也。」孔穎達《疏》：「古之字，以目示物、以物示人同作『視』字，後世而作字異，目視物為示傍見，示人物作單示字，由是經、傳之中視與示字多相雜亂。」

⁹¹ 《集成》，頁437。

⁹² 《史記》卷二八，頁486。又見卷四，〈周本紀〉，頁78；卷六三，〈老子韓非列傳〉，頁833。文字略異。

「戒，警也」，⁹³「備也」，⁹⁴且歌詩、臚言、謠讖、謗譽等等，「盡戒之術也」，⁹⁵是故但凡意在「警備」之言辭俱可作「戒」。所謂「五百之戒」，是在提示周朝建國五百年時有亟需戒備之事，結合《漢書·天文志》：「夫天運三十歲一小變，百年中變，五百年大變。」⁹⁶此「五百年大變」應是指天運改換、朝代更迭。是以陳槃云：「書以『五百』為戒者，意亦謂天命無常，唯德是輔耳。」⁹⁷

此書內文多述侵害政權根基的禍事，如：「昌受符，歷倡夔，期十之世權在相。」「剡者配姬以放賢，山崩水潰納小人，家伯無主異載賓。」⁹⁸孔穎達認為此二讖與《詩經·小雅·十月之交》之所述正相表裡，乃是「刺厲王」之意，⁹⁹由是可見此書的「預警」作用。所以特別降命於周公，蓋因其父文王能於靈臺「觀祲象，察氣之妖祥」，¹⁰⁰其子伯禽能為太祝，¹⁰¹姬周這一房具有特殊稟賦，是以周公「多才多藝，能事鬼神」，並有聖人之德、制作之功，所以命他預為之備。

《尚書中候顓期》。「顓」本為「題」，蓋傳寫致誤。據《尚書帝命驗》曰：「順堯考德，題期立象。」宋均《註》：「堯巡省於河、洛，得龜、龍之圖書。舜受禪後，習堯禮，得之，演以為《考河命》，題五德之期，立將起之象，凡三篇，在《中候》也。」¹⁰²所謂「題五德之期」，應就是「題期」之意，但此書是否與《尚書中候考河命》同書異名，尚不敢遽斷。¹⁰³「題」本指面目中最

⁹³ 賈公彥，《儀禮注疏》卷四，〈鄉飲酒禮〉，頁81。

⁹⁴ 《左傳》卷二九，〈襄公三年〉，杜預《註》，頁501。

⁹⁵ 《國語》卷一二，〈晉語六〉，頁297-298。

⁹⁶ 《漢書》卷二六，頁591。

⁹⁷ 《解題》，頁329。

⁹⁸ 《集成》，頁438。《詩經》卷一二，孔穎達《疏》，頁405，所引「賓」作「震」。案：作「震」為是，《集成》因形近而訛。

⁹⁹ 《詩經》卷一二，〈小雅·十月之交〉，孔穎達《疏》，頁405。案：毛序以此詩「刺幽王也」，非也。鄭玄、孔穎達皆認為此是「刺厲王」之作，論證甚詳，茲不贅述。

¹⁰⁰ 《詩經》卷一六，〈大雅·靈臺〉，毛《傳》，頁578。

¹⁰¹ 見〈大祝禽方鼎〉、〈禽簠〉，中國社會科學院考古研究所，《殷周金文集成》，編號1937-1938, 4041。

¹⁰² 《集成》，頁368。

¹⁰³ 《尚書中候疏證》在《考河命》題下分列《題期》、《立象》，曰：「今既不能別異，故總列三題，以存篇目焉。」但《疏證》單列《顓期》為一書，恐不確。見皮錫瑞，《尚書中候疏證》，頁854, 868。

王楚

顯明的額部，¹⁰⁴ 引申而得彰顯、表明之義，可知「題（五德之）期」意為「標示（五德之帝的）期運」。

《春秋錄運法》《河圖錄運法》《雒書錄運法》《雒書錄運期》。諸題之「錄」，本作「綠」，指天降「綠圖」「綠字」。陳槃指出，「綠圖」即「河圖」之別稱，「綠」為圖書的顏色。¹⁰⁵ 據《尚書中候握河紀》所記堯時「河出圖」的經過：

堯即政十七年，仲月甲日，至於稷，沈璧於河。青雲起，回風搖落，龍馬銜甲，赤文綠色，自河而出，臨壇而止，吐甲迴遶。甲似龜，廣九尺，有文言虞、夏、商、周、秦、漢之事。帝乃寫其文，藏之東序。

知此「赤文綠色」載於龜甲，由龍馬自河中銜出，與傳說中伏羲氏所見「龍馬負圖」的情形略有差異，然而無論如何，此圖必自河水中出，當無異議。推想「河圖」又稱「綠圖」的緣由，蓋以實際情形論，河圖本是先民在河水中或河水畔偶然發現的遠古遺物，因此物久在水域，有不少水生植物附著其上，故呈現出綠色。是以「綠圖」「綠字」為其原始名稱，將「綠」改讀為「記錄」之「錄」，當是後人「寫其文」時所致。書題《錄運法》《錄運期》，意謂書中包含《綠圖》所記載期運、天法，¹⁰⁶ 包括所謂「虞、夏、商、周、秦、漢之事」，後世「王天下者」參詳前例，當知天不私一姓，「其當錄運，即得與子孫；不當，禪位」。¹⁰⁷

《春秋玉版讖》也是記錄歷數之書。題名「玉版」，是因「玉」為古代巫術儀式中的通天法器，故在天、人溝通之時，宜以玉為媒介，後世封禪大典用玉版書上奏天帝，亦是此意；「版」為書寫載體，人間以竹木為版，天帝則用蘊藏法力的玉版。據《獻帝傳》記載：

左中郎將李伏表魏王曰：「……武都李廙、姜合羈旅漢中，謂臣曰：『……定天下者，魏公子桓，神之所命，當合符讖，以應天人之位。』臣以合辭語鎮南將軍張魯，魯亦問合知書所出？合曰：『《孔子玉版》也。天

¹⁰⁴ 段玉裁，《說文解字注》卷九，頁416：「題，額也。」「額」即「額」。

¹⁰⁵ 《解題》，頁255-256。

¹⁰⁶ 陳槃引《後漢書·公孫述傳》章懷《註》，稱「《錄運》，《河圖》書名也。」《解題》，頁407。案：章懷《註》為：「《錄運法》、《括地象》並《河圖》名也。」陳氏誤引，「錄（錄）運」非書名。

¹⁰⁷ 《易緯通卦驗》卷上，鄭《註》，《集成》，頁196。

子歷數，雖百世可知。』是後月餘，有亡人來，寫得冊文，卒如合辭。合長於內學，關右知名。」¹⁰⁸

姜合提到的《孔子玉版》，為《春秋玉版讖》的別名。此後不久，太史丞許芝條陳言及「魏代漢」的讖緯，又引《春秋玉版讖》云：「代赤者魏公子。」¹⁰⁹ 應即為姜合所本。不難察覺，這部《玉版》與孔子、《春秋》聯繫密切。根據姜合所言，《孔子玉版》以「歷數」為主，可知未來百世，想必是書作者是糾合孔子「受天命作《春秋》」之事與孔子「雖百世可知也」¹¹⁰ 之語，推演成書，並偽託為聖人秘傳，用以助推時政。

此外，題目涉及「期運」的緯書，還有《易緯運期》《尚書帝驗期》《河圖帝通紀》等。其中，《帝驗期》之「帝」，指五帝感精而生的人間聖王，解釋詳見後文解《尚書帝命驗》處；「驗期」，意謂聖王所受為「可驗之期」，其世數多少，均可在此書中得到明示。《河圖帝通紀》，要在「通」字。《周易·繫辭下》：「《易》窮則變，變則通，通則久，是以自天祐之，吉无不利。」¹¹¹ 蓋天示「五德轉移」為天道之常，欲人主領悟天祿有終，知所進退，而王朝興替、五帝五德輪番「主運」¹¹² 之道無窮永通。《易緯通統圖》的名稱與此類似，蘊意大底如劉向云：「王者必通三統，明天命所授者博，非獨一姓也。」¹¹³ 是以圖象闡解運命轉移之要，讀者持此可知天命所歸。

《詩緯汎歷樞》之名也關乎歷數、歷法，但與前舉數種略異。「汎」須改讀「汜」，¹¹⁴《說文》：「汜，濫也。」引申為廣、普，書名以此顯示周全；「歷」，據《漢書·翼奉傳》：「觀性以曆，觀情以律。」張晏曰：「曆謂日也。」實則不獨言「日」，而應視為「歷法」之「歷」，涵攝年、月、辰等諸多時間概念；¹¹⁵「樞」，指「樞要」。《汎歷樞》與齊《詩》學關係密切，其說主

¹⁰⁸ 盧弼，《三國志集解》（臺北：藝文印書館，1996；以下簡作《三國志》），卷二，〈文帝紀〉，裴《註》引《獻帝傳》之李伏〈禪代合符讖表〉，頁92。

¹⁰⁹ 《集成》據《攬微集》錄作「代赤眉者魏公子」，「眉」字衍，頁895。

¹¹⁰ 《論語》卷二，〈為政〉，頁19。

¹¹¹ 《周易》卷八，頁167。

¹¹² 《史記》卷七四，〈孟子荀卿列傳〉，頁920。

¹¹³ 《漢書》卷三六，〈劉向傳〉，頁971。

¹¹⁴ 「汎」又作「汜」、「紀」、「記」。「汎」通「汜」，參高亨，《古字通假會典》，頁246。「汜」易因形近訛為「紀」、「記」。

¹¹⁵ 《漢書》卷七五，〈翼奉傳〉，頁1401：「師法用辰不用日。」孟康曰：「假令甲子日，子為辰，甲為日，用子不用甲也。」

以律、歷兩種「數」構建出複雜的占測系統，以此占測吉凶。正因如此，西漢治齊《詩》的大儒翼奉，所奏之言多與《汎歷樞》相合。東漢郎顗也多用齊《詩》之說，在所上「便宜七事」之七中提到：「臣伏惟漢興以來三百三十九歲。於『詩三基』，¹¹⁶ 高祖起亥仲二年，今在戌仲十年。」繼而援引《汎歷樞》，仍不離以時、日預測國運，推測行政何以得宜，由此可覘此派學說之一斑。¹¹⁷

（四）合道之書

某些緯書時常自神其說，藉由書名，暗示此是苞藏上天諭命的神聖之書。此種命名方式同樣關乎授命，但邏輯相較上述三種更為簡單直接。

《春秋元命苞》。「元」，「始也」，「大也」；¹¹⁸「元命」，指宇宙中至原始、至廣大的諭命，也就是「天命」；「苞」通「包」，「藏也」。¹¹⁹「元命苞」意謂此書苞藏天命。

《河圖闔苞授》。「闔」，「開也」；¹²⁰「苞」通「包」，藏也，猶合也，闔也，與開相對；《周易·繫辭上》：「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。」¹²¹「開」「闔」義同，知開、闔二者，可指乾、坤，亦可指陰、陽，這無非是以「道」之兩儀代指「道」。¹²² 根據《宋書·符瑞志》所載天降《闔苞授》之事，在堯將禪舜時：

¹¹⁶ 「三基」又作「三基」，乃「三基之法」，章懷《註》引《汎歷樞》述其要義。王先謙引錢大昕云：「案『詩三基』者，蓋《詩汎歷樞》之別名。」是否如此，難以遽斷。錢氏似僅根據郎顗語中有「詩三基」之名，而章懷用《汎歷樞》釋之，遂將二者等同，殊不知緯書之間互相借鑒、因襲的現象極為普遍，所述「三基之法」可能不僅見於一書；況且曰「詩三基」者究竟是一部書，還是一套解詩理論，尚缺乏證據，保守論之，大概只能確認其說與《汎歷樞》都屬於齊《詩》一派。

¹¹⁷ 有關齊《詩》說的「時日」特色，參劉增貴，〈《漢書·翼奉傳》數術考論——以「時日」為中心〉，《新史學》28.3 (2017)：2-27。

¹¹⁸ 《爾雅》卷一，〈釋詁〉，頁6；《尚書》卷四，〈大禹謨〉，偽孔《傳》，頁55。

¹¹⁹ 《後漢書》卷三〇上，〈蘇竟傳〉，章懷《註》，頁378。

¹²⁰ 王念孫，《廣雅疏證》（北京：中華書局，1983），卷三下，〈釋詁〉，頁107：「闔，開也。」《河圖叶光紀》：「元氣闔，陽為天。」《集成》，頁1162，亦以「闔」代「開」。

¹²¹ 《周易》卷七，〈繫辭上〉，頁156。

¹²² 《鬼谷子》的理論即以「開（捭）」「闔」作為宇宙基本二元。許富宏，《鬼谷子集校集注》（北京：中華書局，2008），卷一，〈捭闔〉，頁13：「捭、闔者，天、地之道。」王念孫，《廣雅疏證》卷三下，〈釋詁〉，頁107：「捭，開也。」

有龍馬銜甲，赤文綠色，臨壇而止，吐甲圖而去。甲似龜，背廣九尺，其圖以白玉為檢，赤玉為字，泥以黃金，約以青繩。檢文曰：「閭色[包]授帝舜。」言虞、夏、殷、周、秦、漢當授天命。¹²³

由是不難悟出，書題「闔苞授」應為「闔包授帝舜」的省言，題中之意，即無形的「道」體化為書冊，降授人間聖王。該書至神至備，既為受命之符，亦可啟示來世。此段神異故事並「闔苞授」之名，無非是舊調重彈，乃「天之歷數在爾躬」之類觀念的具象呈現。

《春秋握誠圖》。「握」，持也；¹²⁴「誠」，指「天下之至誠」。此據〈中庸〉：

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。

又曰：

唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。……苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？

既然「至誠」為「立天下之大本，知天地之化育」，可知此曰「至誠」，猶言「道」體，「握誠」猶如「握道」，指掌握天道、洞悉命理。「握道」之人，在天為天帝，在人為聖君，天帝從天降下這一苞藏「握道」奧秘的圖冊，聖君由此而「受命」。此與《元命苞》所自命的「苞藏天命」同出一轍。另有《春秋合誠圖》與此同理，「合誠」即「合道」，書中所記各種聖人狀貌、讖言異象，皆與天道相合，握持此書，便與「握道」無異。

《河圖握矩記》。書名或作「握矩起」，參考《尚書洪範記》《河圖叶光紀》《河圖龍帝紀》《河圖表紀》諸題，疑當以「記」為是。¹²⁵此題核心在「矩」，¹²⁶「矩」本指直角尺，引申謂「法則」，「握矩」意謂「掌握天道運行之

¹²³ 沈約，《宋書》（臺北：藝文印書館，1972），卷二七，〈符瑞志上〉，頁390。司馬彪，《續漢志》卷一〇，〈天文上〉：「軒轅始受《河圖闔[苞]授》，規日月星辰之象，故星官之書自黃帝始。」（《後漢書》，頁1164）與《宋書》說法不同，不足為怪。沈約所記為受命傳說，司馬彪主要論述天文，二說重點不同，無妨釋名。

¹²⁴ 王念孫，《廣雅疏證》卷三下，〈釋詁〉，頁103。

¹²⁵ 在篆、隸、草、行書中，「起」若作左右結構，皆有可能與「記」互訛。或者，「記」「起」皆從己聲，作「起」為通假。

¹²⁶ 據《集成》校記，書題或無「握」字，蓋因重點在「矩」致使傳抄脫漏。

王楚

法」。¹²⁷ 漢代伏羲、女媧畫像石中，伏羲持矩，而伏羲乃「繼天而王」者，「為百王先」，¹²⁸ 由此可以旁證「握矩」獨特的神聖內涵。此書殘文歷敘伏羲、黃帝、顓頊、帝侖（嚳）等人之事，諸人俱是漢世認定的古代聖王，亦即「握矩」而王者。

有緯書自命為天神之言，如《易緯是類謀》。題中「是」字一作「筮」，¹²⁹ 雖然「是」「筮」同屬上古禪母，「是」為佳部，「筮」為祭部，但二字鮮有旁轉、通用的例證，故暫且不取。在此不妨提出另一種思路，將「是」讀作「提」，¹³⁰ 古書中「提」可通「祇」，¹³¹《說文》亦云：「祇，地祇，提出萬物者也。」¹³² 書題以「祇」泛指天地各種神靈，即孔子、子路所禱之「上下神祇」。¹³³「祇類謀」，謂各類神祇之「陰謀」，亦即諸神降予人間之隱密徵兆，這些徵兆在人類的經驗世界中，表現為星象變化和各種災祥，比如書中借孔子所「演」，分列九種舊天子衰亡的先兆，與八種新聖人興起的符徵。¹³⁴「王亡」之徵之一為：

震氣不改，倉帝之世，周晚之名，曾之侯在兌，鼠孽食人，菟群開，虎龍
悌出，篡守大辰，東方之度，天下亡。

以人間災變預言天下興、亡，此書的預言性質顯露無疑，人類要了解各種自然變化與王朝更替間的聯繫，正可以此書作為參考。

¹²⁷ 陳槃引《淮南子·天文》，認為五帝分別手執規、衡、繩、矩、權，「象徵其法度類比，以此治平天下爾」。《解題》，頁317。案：此五種工具中，唯規、矩二物最為重要，參賈公彥，《周禮注疏》卷三九，〈考工記·輿人〉，頁605：「圓者中規，方者中矩。」孫奭，《孟子注疏》（收入《十三經注疏》第8冊），卷七上，〈離婁上〉，頁123：「不以規、矩，不能成方、圓。」規畫圓，矩畫方，天圓而地方，可知規、矩二物實具有創制天、地的神聖蘊意，《淮南子》以五種工具搭配五帝、五方，乃是五行家所造的新說，衡、繩、權亦決不具備類似神性。

¹²⁸ 《漢書》卷二一下，〈律歷志下·世經〉，頁439。

¹²⁹ 《集成》，頁276。

¹³⁰ 段玉裁，《說文解字注》卷一二上，頁598：「提，……是聲。」另參高亨，《古字通假會典》，頁460-461。

¹³¹ 高亨，《古字通假會典》，頁462。

¹³² 段玉裁，《說文解字注》卷一上，頁3。

¹³³ 《論語》卷七，〈述而〉，頁65。

¹³⁴ 《集成》，頁287：「天子亡徵九，聖人起有八符。」

《春秋說題辭》之名的解法與《是類謀》近似。「題」自「是」得聲，可改讀為「祇」，「說祇辭」意為「闡述、解釋神靈所降的諭命」。¹³⁵ 察其遺文，此書分述「七經」之「秘」事，形式如同書目解題，只不過所論多關天道奧秘，不同於凡俗講經。如言孔子受「端門之命」而作《春秋》；《易》之「〈上經〉象天，〈下經〉計曆，〈文言〉立符，〈象〉出期節，〈彖〉言變化，〈繫〉設類跡」；釋《尚書》為「上帝之書」，《書》之言為「天地之精」；「《詩》者，天文之情，星辰之度」；「《禮》者，所以設容明天地之體也」；關於《孝經》，則曰「天地開闢皆有孝」。¹³⁶ 在有關經書的內容之外，見存此書的另大半篇幅多是以神秘言辭解釋天、地、山、河、日、月、箕、斗、牛、羊、禾、黍、葬、朝等日常事物，如「山之為言，宣也，含澤布氣，調五神也」。「羊者，詳也，詳以改也。合三為生，以養士也。故羊高三尺」。¹³⁷ 訓釋語言大體指向天文、五行、陰陽之類數術領域，兼顧經義，體例猶如《釋名》。

需要說明的是，如果《說題辭》中的「題」字不改讀，或許會有學者根據書中解釋經書標題的文句，得出《說題辭》意謂「解釋（經書）標題的文辭」的結論；或如孫穀之見，認為《說題辭》的題義是「統諸緯之義而繹其文」，¹³⁸ 清人趙在翰亦以為此書要在「總解經言，闡揚緯理」。¹³⁹ 這兩種說法皆因過於重視緯書可以解經的一面，而忽略其自身神秘特性，不察造緯者刻意別立一套話語系統的用心。認為書題意在解釋標題的說法，只看重遺文中體例近似解題或敘錄的內容，遂發此論。若是如此，書名宜作「諸緯題辭」，方才合乎古書常例，畢竟趙岐〈孟子題辭〉即如此命名。¹⁴⁰ 今有一「說」字在前，實不可繞過。所謂的「題辭」亟待「說」而後明，已透露此書重心在於「說」的方式。檢覈此書遺文，唯少量文句與經書標題相關，其他許多內容均屬對日常事物的神秘化訓釋，這些事物顯然與經書無涉，更非古書標題，故於釋題之時，不可僅執一端，無視

¹³⁵ 段玉裁，《說文解字注》卷三上，頁93：「說，釋也。」王先謙，《釋名疏證補》（上海：上海古籍出版社，1984），卷四，〈釋言語〉，頁174：「說，述也，宣述人意也。」

¹³⁶ 《集成》，頁854, 856-858。

¹³⁷ 《集成》，頁859, 864。

¹³⁸ 孫穀，《古微書》卷一一，頁255。

¹³⁹ 趙在翰，《七緯》，〈春秋緯敘錄〉，頁748。

¹⁴⁰ 趙岐，〈孟子題辭〉：「〈孟子題辭〉者，所以題號《孟子》之書。」見孫爽，《孟子注疏》，頁4。

大體。至於孫、趙之說，蓋是、非參半。《說題辭》確實意在「闡揚緯理」，但目的卻非「總解經言」。綜合而言，《說題辭》假借神祇口吻，重新定義經驗世界的「總教條」（經書）¹⁴¹ 與人間日常事物，目的在於建構一個有別於世俗的神秘世界，將世間萬有納入混合數術和儒學的特殊詮釋系統中。這類文字，在漢儒學說中並不鮮見，於造緯者更是本色當行。

二・仰觀俯察

鄭玄云：「雲漢之在天，其為文章，譬猶天子為法度於天下。」¹⁴² 先秦、兩漢人皆相信天、人之間存在緊密的對應關係，是為「天人感應」學說。造緯者亦認為，除了上天親自降下諭示啟示人類，下界通過主動的探索也能上知天命。這種主動探索與前舉受命之事相比，注重藉助長期觀察、細緻比較、專門研究來達到目的。以此觀念命題的緯書，常引導讀者依照某些神秘指示，去追索、辨明天命，考見天道真理。以《周易·繫辭上》言之，即為：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽、明之故。」¹⁴³ 因而此節所舉緯書不少以星占為主，俱是藉天變以言人事。同時，地理中也苞藏有天道奧秘，諸緯論之不多，猶可略釋其名。此外，有的書題未必直言仰觀俯察，而是重在強調天、人之間的互相照應關係，亦附論之。

（一）泛論天象

《尚書考靈耀》。「曜」「耀」義同。¹⁴⁴ 以「曜」或「耀」重在言光，故稱發光的天體為「曜」，故可代指天象。陳槃認為此處「靈曜」調「日」，此書考察以日為主的諸星之象，¹⁴⁵ 是也。「耀」調「明」，「大明」為日，¹⁴⁶ 故然。

¹⁴¹ 《春秋說題辭》：「《六經》所以明君父之尊，天地之開闢，皆有教也。」《集成》，頁856。

¹⁴² 《詩經》卷一六，〈棫樸〉，鄭玄《箋》，頁557。

¹⁴³ 《周易》卷七，〈繫辭上〉，頁147。

¹⁴⁴ 《說文》無「耀」亦無「曜」，有「耀」字，「耀」從「翟」得聲，「翟」為「山雉尾長者」，雉尾顏色鮮艷，常取作裝飾，故「翟」部得光亮之意，後有火光之「耀」、日光之「曜」，及著重言光的「耀」，三字可通。參高亨，《古字通假會典》，頁805-806。

¹⁴⁵ 《解題》，頁447-448。安居香山、中村璋八云：「《考靈曜》就是考察天地日月運行的篇章。」《集成》，〈解說〉，頁28。

¹⁴⁶ 《禮記》卷二四，〈禮器〉，鄭《註》，頁471。

《春秋文耀鉤》。「文」「耀」所指差近，蓋天之「文」、星之「耀」也，泛指天象；「鉤」，考也。《河圖稽耀鉤》與此相同。類似的還有《春秋甄耀度》《雒書甄耀度》，「甄」，「察也」，¹⁴⁷「甄耀度」，謂考察星象中苞藏的神聖法度。

《孝經雌雄圖》同以考察天象為主。《詩緯推度災》：「陽本為雄，陰本為雌。」¹⁴⁸《易緯辨終備》鄭玄《註》：「雄、雌，天、地。」¹⁴⁹故雄（天）、雌（地）猶陰、陽之變言，二儀為「道」的具體呈現形式，¹⁵⁰書題「雌雄圖」意謂「蘊道之圖」。觀其殘文，此書以觀天為主，主要分為日象、諸星之象兩部分，意在以此窺「道」。另有緯書《孝經雌雄圖三光占》，內容與《雌雄圖》略同，題中「三光占」，已點明兩書敘述日、月、星「三光之占」的主旨。《雒書三光占》與此同理。

《河圖緯象》。陳槃以為當作「緯象」，解作「星象」，¹⁵¹是也。「緯」於狹義上指歲星、辰星、鎮星、熒惑、太白五星，陳氏引鄭玄：「星，謂五緯。」賈公彥：「二十八宿隨天左轉為經，五星右旋為緯。」已然說得明白，然陳槃「『緯』者，星象」「通言之，緯即是星」的說法，或須略加討論。析言之，賈《疏》本諸周髀家之「蓋天說」，據《晉書·天文志》：

天員如張蓋，地方如碁局。天旁轉如推磨而左行，日月右行，隨天左轉，故日月實東行，而天牽之以西沒。譬之於蟻行磨石之上，磨左旋而蟻右去，磨疾而蟻遲，故不得不隨磨以左迴焉。¹⁵²

「隨天左轉」，指由東而南而西、順時針方向運動，與現代觀念有出入；「日月右行」，則為逆時針運動。¹⁵³賈云「二十八宿隨天左轉為經」，即言二十八宿等星官與天體旋轉方向一致；日、月、五星（合稱「七曜」）則不然，它們實以

¹⁴⁷ 余迺永，《新校互註宋本廣韻（定稿本）》（上海：上海人民出版社，2008），卷二，頁138。

¹⁴⁸ 《集成》，頁470。

¹⁴⁹ 《集成》，頁182。

¹⁵⁰ 成公綏〈天地賦·序〉曰：「天地至神，難以一言定稱。故體而言之，則曰兩儀；假而言之，則曰乾、坤；氣而言之，則曰陰、陽；性而言之，則曰柔、剛；色而言之，則曰玄、黃；名而言之，則曰天、地。」歐陽詢等編，《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1985），卷一，頁3。

¹⁵¹ 《解題》，頁428-429。

¹⁵² 吳士鑑、劉承幹，《晉書斟注》卷一一，〈天文志上〉，頁190。

¹⁵³ 參喬秀岩，〈略談歷代註家對左還右還的理解〉，《文史》2002.2：215-216。

相反方向、逆時針運行，只不過因「磨疾而蟻遲」，所以看上去還是隨天而行。除去日、月，單論五星，其運轉方向正與「凡天文在圖籍昭昭可知者，經星常宿中外官凡百一十八名」¹⁵⁴ 相反，與稱「經星」「常宿」者相對，故作「緯星」。東漢郎顗二次上書、「條便宜四事」，第一事曰：「星辰顯列，五緯循軌。」將「五緯」與「星辰」分列；第三事曰：「太白與歲星合於房、心。」主言「金（太白）、木（歲星）相賊而反同合」這種緯星不「順序」的異狀，¹⁵⁵ 顯然五緯的占測方式與一般星宿有所不同。襄楷曰：「堯舜雖聖，必歷象日、月、星、辰，察五緯所在。」¹⁵⁶ 亦透露五緯之占別是一門。因此，訓「緯」為「五星」、或如鄭玄在特定語境下言「星，謂五緯」則可，曰「緯即是星」實不確。

陳槃的此種解法，並非不明此中情由，其目的應是意欲牽合《河圖緯象》殘文中以黃河九曲上應九星的一段核心內容。文中所舉權勢、距樓、別符、營室、卷舌、樞、紀、輔、虛九星，除了紀星為歲星別名，¹⁵⁷ 其餘皆不在「五緯」之列，可見此是以部分代指整體，緯星雖然特殊，亦被造緯者用來指代諸星。

（二）斗星之行

在觀天者的諸多觀測對象中，除日、月之外，當屬北斗七星最為重要。古人觀測斗星，會依循其運動、變化探查天命，然後以此指導實際行政。《尚書·堯典》：「在璇璣、玉衡，以齊七政。」¹⁵⁸ 所言正是此事，云「璇璣、玉衡」，是以斗星的部件代指整體；¹⁵⁹ 若斗星出現異狀，如「有星孛入於北斗」之類，

¹⁵⁴ 《漢書》卷二六，〈天文志〉，頁 568。

¹⁵⁵ 《後漢書》卷三〇下，〈郎顗傳〉，頁 387-388。

¹⁵⁶ 《後漢書》卷三〇下，〈郎顗傳〉，頁 389。

¹⁵⁷ 《史記》卷二七，〈天官書〉，頁 466。

¹⁵⁸ 《尚書》卷三，頁 35。

¹⁵⁹ 「璇璣玉衡」代指斗星的方式有二，一種如《史記索隱》引《春秋運斗樞》，《史記》，頁 458：「斗，第一天樞，第二旋，第三璣，第四權，第五衡，第六開陽，第七搖光。」或如吳士鑑、劉承幹，《晉書斟注》卷一一，〈天文志上〉，頁 199：「魁四星為璇璣，杓三星為玉衡。」此外，有以「璇璣玉衡」為天文儀器之說，如《尚書》卷三，〈舜[堯]典〉，偽孔《傳》，頁 35：「王者正天文之器。」馬融、孔穎達亦持此說，且有發揮，大體以之為渾天儀之類儀器。案：本文無意考究《尚書》中「璇璣」與「玉衡」的確切所指，唯就緯書如《尚書璇璣鈴》言之，今見該書遺文，包含天象、占候之語，乃是圍繞天象本身立論。若勉強將這些記載視為儀器觀測的結果，認為此題的著眼點在於儀器，要在

則預示人間秩序或將有變，攸關天下之興亡。¹⁶⁰

如《春秋運斗樞》，即言觀察斗星占測天命。孫穀云：「此專述璇璣，不及眾星也，故以斗命篇。」¹⁶¹ 所謂「運斗」，是以斗星為帝車，言其周遊巡行，「樞」本是轉軸，此指「樞要」，書名以此自表所記為「斗星運行之樞要」，猶言得天之「道樞」，握其「環中」，便可以「應無窮」。¹⁶² 至于斗星具體如何「運」作？須知「運」之涵義有時、空二端，以鄭玄釋〈禮運〉之「運」，乃是「記五帝三王相變易，及陰陽旋轉之道」，¹⁶³ 是以此書述斗運之理，應是一則勘測斗星於星野之中的方位變化，二則比對斗星在不同時期的形態變化，由此二端揭發玄理。

《尚書中候運衡》¹⁶⁴ 與《運斗樞》類似，「衡」指「玉衡」，代指斗星，意謂此書載有斗星運行之秘要，即天道周轉、王朝更替的具體安排。此書殘文皆與堯禪舜之事有關，亦可佐證書名與《尚書·堯典》「在璇璣、玉衡」一句的關係。

《尚書璇璣鈴》。舊說「鈴，猶要也」，¹⁶⁵ 義猶《運斗樞》、《璇璣樞》之「樞」。今案：「鈴」，本為短棒，可作車轄，¹⁶⁶ 故能代指車；「璇璣」，代指斗星。故「璇璣鈴」乃是「斗車」之變文，特指作為天帝車駕的斗星。「璇璣鈴」欲言的情形，是天帝駕斗車巡行天下，「握璇璣而布政」，¹⁶⁷ 所以下轄諸星各有職司，如「房為明堂，主布政；參為大辰，主斬刈」。¹⁶⁸ 揚雄〈甘泉

提醒世人注重鑽研天文儀器，再利用儀器妥善觀察天象，而非直接觀測彼器物匹「儀」的斗星及諸多天體，恐為捨近求遠。故本文不取儀器說。

¹⁶⁰ 《公羊傳》卷一四，〈文公十四年〉，何休《解詁》，頁178。

¹⁶¹ 孫穀，《古微書》卷九，《春秋運斗樞》題註，頁213。

¹⁶² 郭慶藩，《莊子集釋》卷一下，〈齊物論〉，頁66。

¹⁶³ 《禮記》卷二一，〈禮運〉，題下陸德明引鄭《註》，頁412。

¹⁶⁴ 據《集成》，《運衡》一作《運行篇》。案：段玉裁，《說文解字注》卷四下，頁186：「衡，……行聲。」古與「行」通，參高亨，《古字通假會典》，頁278。

¹⁶⁵ 《易緯通卦驗》，鄭玄《註》，《集成》，頁191。

¹⁶⁶ 顧野王，《宋本玉篇》（北京：中國書店，1983），卷一八，頁324：「鈴，車轄也。」另可作武器（部件），見周祖謨，《方言校箋》（北京：中華書局，1993），卷九，頁55：「矛，吳、揚、江、淮、南楚、五湖之間謂之鏃，或謂之鋌，或謂之縱，其柄謂之鈴。」或作鎖鑰，見郭璞，〈爾雅序〉：「六藝之鈴鍵。」邢昺《疏》用此解，《爾雅》卷一，頁4-5。

¹⁶⁷ 黃香，〈九宮賦〉，章樵註，《古文苑》（臺北：臺灣商務印書館，1968），卷六，頁140。

¹⁶⁸ 《集成》，頁377。

賦〉：「建光耀之長旂兮，昭華覆之威威，攀璇璣而下視兮，行遊目乎三危，陳眾車於東阬兮，肆玉軼而下馳，漂龍淵而還九垓兮，窺地底而上回。」¹⁶⁹ 描繪的正是天帝出巡的情形。其中「肆玉軼而下馳」句，晉灼《註》：「軼，車轄也」，是以「玉軼」代天帝斗車，與「璇璣鈴」並無二致。讀此書者如能知曉幾微，就能通過觀察帝車巡行八宮的方位、軌跡，參悟有關天時、人事的奧秘。《璇璣鈴》殘文云：「北斗第一星變色微赤而不明，六日而日蝕」，即是記錄斗星異狀。此書還有關於日象的記載，如「日以子、丑二辰變色，齊、楚之邦，非兵即旱，其君多疾。若色黑白，必有水與喪」之類，同樣是通過觀測天象預知人事。

《禮緯斗威儀》。¹⁷⁰《詩經·大雅·抑》云：「抑抑威儀，維德之隅。」鄭《箋》：「賢者道行心平，可外占而知內，如宮室之制，內有繩直，則外有廉隅。」¹⁷¹ 阮元解釋說：「威儀如宮室之隅包於外，德命在於內，言行亦即在威儀之內。」可見「威儀」主要指「人之體貌」，為人之德行的外在呈現，故與導人行止的禮儀密切相關。¹⁷² 移諸天文觀測，乃是指斗星的形貌變化與方位運動。人間觀測斗星「威儀」，即是藉此外在情狀，以「外占而知內」，勘察斗星內蘊的奧秘，探尋天道運行的法則。此書所記，要在揭發天象變化與人間政事、王道興廢的關係。另有《雒書斗中圖》，題義與此相同。

《河圖皇持參》，¹⁷³「參」應讀為「叁（三）」。¹⁷⁴ 遺文云：「天以斗視日發明，皇以戲招始掛談。」¹⁷⁴ 對應鄭玄《註》：「言以北斗之星視聽，而以日、

¹⁶⁹ 李善註，《文選》卷七，頁117。

¹⁷⁰ 據《集成》，《斗威儀》之「斗」一作「記」。案：疑因金文、隸書「斗」字均形似「己」，進而訛為「記」。

¹⁷¹ 《詩經》卷一八，頁644。

¹⁷² 參阮元，〈性命古訓（附威儀說）〉，氏著，《學經室集》（北京：中華書局，1993），一集卷一〇，頁216-217。《禮記》卷五〇，〈中庸〉，頁897：「禮儀三百，威儀三千」，有時「威儀」被用作「禮儀」的代稱，如司馬彪《續漢志·禮儀志》開篇言「夫威儀，所以與君臣、序六親也」，又言「禮威儀」云云，可證。

¹⁷³ 又作「皇參持」。見魏徵等，《隋書》（臺北：藝文印書館，1972），卷六九，〈王邵傳〉，頁800。這是因自古至今，漢語的賓語經常置於動詞之前所致，意義不變。

¹⁷⁴ 《集成》，頁1190。《集成》輯原文作「皇以戲招始掛八卦談」。案：此二句皆七言，下句「掛」讀作「卦」，「八卦」為「卦」字下小註闕入正文。《易緯》：「卦者，掛也，言懸掛物象以示于人，故謂之卦。」《周易》卷一，〈乾〉，孔穎達《疏》引，頁8。

月發其明，以昭示天地。三皇伏羲始卦，以示後世之人，調始觀見之矣。」¹⁷⁵顯是言觀天，下句「戲（伏羲）」與「掛（卦）」無非意欲牽合《周易·繫辭上》「仰以觀於天文」之語。題中「持三」，指掌握斗、日、月的運行規律，與《孝經雌雄圖三光占》《洛書三光占》的主題大致類同。至於「皇」，陳縉傾向於解作「三皇」，¹⁷⁶指燧人、伏羲、神農，即漢人所謂「遂皇」、「戲皇」、「農皇」。¹⁷⁷陳氏之說蓋受隋人王邵影響，彼者解《皇持參》「被遂矩，戲作術，開皇色，握神日」一句，即強調「遂」指燧人，「戲」為伏羲，而「開皇」卻被刻意解作隋文帝年號。顯然是為逢迎時主之辭，意本不在訓釋，難以盡信，故此「皇」是否確指「三皇」，尚存疑問。實則與其迂迴徵引，不若直接解「皇」為期待中的「受命之主」。題調聖主把持斗、日、月的運轉法則，用以掌握天道人事之奧妙，此仍是帝舜「在璇璣、玉衡」的舊理。

（三）鉤星之命

《孝經鉤命決》之名，強調的是斗星以外星官的重要性。前人一般將「鉤命決」之「鉤」訓為「考索」，以「鉤命」為「鉤稽天命」。¹⁷⁸實則此「鉤命」當指「鉤星之命」。「鉤星」為辰星之別名，¹⁷⁹即水星，在緯書系統中作黑帝或水精，而孔子為感水精而生，¹⁸⁰鉤星之命，即是孔子所受的天命。是故《鉤命決》雖以鉤星為名，題義卻落在「鉤星之精」孔子身上。此書既為《孝經緯》，書名、文旨自然以《孝經》為本。《孝經》與《春秋》，乃是孔子受天命而作的兩部外學經典，¹⁸¹緯書系統的《孝經》與世俗所講的不同之處，在於它具有預言功用。究其原因，一則在於「孝」這一道德在緯書中不斷被神秘、神聖

¹⁷⁵ 《集成》，頁 1190。

¹⁷⁶ 《解題》，頁 456。

¹⁷⁷ 皮錫瑞，《尚書大傳疏證》（收入《續修四庫全書》經部書類第 55 冊），卷七，〈略說〉，頁 780。

¹⁷⁸ 鍾肇鵬，《讖緯論略》，頁 65。

¹⁷⁹ 《史記》卷二七，〈天官書〉，張守節《正義》引《天官占》，頁 471：「辰星，北水之精，黑帝之子，……一名鉤星。」宋均曰：「辰星正四時之位，得與北辰同名也。」

¹⁸⁰ 〈魯相史晨祠孔廟奏銘〉：「昔在仲尼，汁光之精，大帝所挺。」洪适，《隸釋》卷一，頁 23。「汁光」為水精「汁光紀」的省稱。

¹⁸¹ 《禮記》卷五三，〈中庸〉，頁 900：「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本。」鄭玄《註》：「至誠，謂孔子也。大經，謂六藝而指《春秋》也。大本，《孝經》也。」

化，如《孝經右契》云：「內深藏不足為神，外博觀不足為明，惟孝者，為能法天之神，麗日之明。」¹⁸²《鉤命決》亦云《孝經》之「孝」，「一字苞十八章，為天地喉襟，道要德本」。¹⁸³所以會如此，是因為古人以人間帝王為「皇天上帝」之「元子」，¹⁸⁴故傳世經、傳及兩周銅器銘文中，屢見「天子」的稱謂。「明王之以孝治天下」，¹⁸⁵君王本人更當首作楷模。子以孝事父，在帝王即為法天。《孝經》於此中獲得上帝教訓其授命元子之神諭，遂具備與天並生的權威。無怪漢末黃巾亂時，有人建議朝廷不必勞動兵戈，只需「遣將於河上，北向讀《孝經》，賊自當消滅」。¹⁸⁶其二，則涉及孔子作《孝經》與其見授天命的關係。《孝經中契》記載：

丘作《孝經》，文成道立，齋以白天，則玄雲踴北紫宮，開北門，（角）[召]（元）[亢]星、北落、司命，天使書題，號「孝經」。¹⁸⁷

此段之後，緯書為之接上了哀公十四年「西狩獲麟」和「端門受命」的故事，三者前後勾連，皆圍繞「受命」主題展開。據本書內文，孔子曾云：「吾志在《春秋》，行在《孝經》。」¹⁸⁸邢昺申釋：「《孝經》雖居六籍之外，乃與《春秋》為表裏也。」¹⁸⁹孔子既然以「微言」寓《春秋》，不難推測，與之同埒的《孝經》之中也應苞藏有不少孔子未曾輕傳的「內事」；¹⁹⁰自側面看，漢儒認為孔子作《春秋》是「為漢立法」，《孝經緯》中也有類似說辭，如《孝經右契》即云孔子作《孝經》而「道備」，在其向天告厥成功時，天降黃玉，示以「劉季」當受命的神諭。¹⁹¹如此之類，皆可看出《孝經》在緯書系統中的特殊地位。

《鉤命決》之「決」，從「夬」，調決斷，同趙岐《三輔決錄》之「決」，意謂「玉、石、朱、紫，由此定矣」。¹⁹²《孝經》作為天授的文本，如何利用箇

¹⁸²《集成》，頁1001。

¹⁸³《集成》，頁1010。

¹⁸⁴《尚書》卷一五，〈召誥〉，頁220。

¹⁸⁵邢昺，《孝經注疏》（收入《十三經注疏》第8冊），卷四，〈孝治章〉，頁33。

¹⁸⁶《後漢書》卷八一，〈獨行列傳·向栩傳〉，頁961。

¹⁸⁷《集成》，頁995。

¹⁸⁸何休，〈春秋公羊傳·序〉，《公羊傳》，頁3。

¹⁸⁹邢昺，《孝經注疏》，〈孝經注疏序〉，頁3。

¹⁹⁰《孝經緯》有《內事》（或作《內記》）《內事圖》，均是自表為隱秘不宜之事，為聖人所受天道奧秘。

¹⁹¹《集成》，頁1001。

¹⁹²《後漢書》卷六四，〈趙岐傳〉，章懷《註》引《三輔決錄·序》，頁2124。

中大義解釋當下異變，判定善與惡、賢與不肖，並預知未來天命所歸，都應交予這本緯書「決」之，其實也就是交予背後「受鉤星之命」的孔子作最終裁斷。如此亦可解釋，為何此書名涉鉤星，而見存遺文皆不涉天象。

提到水星（鉤星、辰星），順帶解釋「叶光紀」之名。此名素來作為五方帝中黑帝的名諱而為人熟知，緯書中也有《河圖叶光紀》。作為黑帝名諱的「叶光紀」可簡稱為「叶光」，如〈史晨碑〉云「汁（叶）光之精」；¹⁹³ 用作緯書書名時，該書有《叶光篇》《叶光圖》等異名，¹⁹⁴ 可知此名詞的重心在於「叶光」二字。「叶光」何以指代黑帝？案「叶」或作「汁」，均讀為「協」，¹⁹⁵ 指協同；「光」，為「耀」或「曜」之變言，¹⁹⁶ 代指至明之「日」。「叶光」者，意謂「與日（的運行）相協」，這是水星的運動特性。水星距離太陽很近，導致人類通常只能於日出、日落時見到它，¹⁹⁷ 觀察者可以「晨候之東方，夕候之西方」，¹⁹⁸ 彷彿它一直協同太陽運動，故有「協光」之稱。此本是占星家之說，經由五行家攬入五行間架理論後，遂用以指稱水精、黑帝。陳槃認為，「叶光紀」之「紀」為「記錄」之義，¹⁹⁹ 可通。鄙意以為，「紀」訓為「法」，²⁰⁰ 其義或長，「叶光紀」即「黑帝法」，指黑帝之精孔子制作的法典，亦屬前表「端門受命」之事。另外，就目前所知，五方帝之名最早見於緯書《春秋文耀鉤》，此類三字名稱與同樣多為三字的緯書書名究竟關係如何，尚難釐清。若論黑帝「叶光紀」之名，「叶光」已能足意，「紀」字便嫌贅餘。竊疑「叶光紀」作緯書書名在先，作黑帝名諱者，乃是後起的緯書作者徑取既有書名強名之。因為五帝之名均為三字，命名者不得不下只在書名中有意義的「紀」字，以確保格式整齊。後世已有人察覺到「叶光紀」之名的虛實結構，如北齊《黑帝降神奏高明樂辭》云：「叶光是紀。」²⁰¹ 便故意將原名拆分，獨以「叶光」為黑帝之名。

¹⁹³ 洪适，《隸釋》卷一，頁 23。

¹⁹⁴ 《集成》，頁 1162。

¹⁹⁵ 高亨，《古字通假會典》，頁 695。魏徵等，《隋書》卷七，〈禮儀志二〉，頁 73：「叶，拾；光，華。」恐不確。

¹⁹⁶ 李善註，《文選》卷二，張衡〈西京賦〉，薛綜《註》，頁 39：「曜，光也。」

¹⁹⁷ 參盧央，《中國古代星占學》（北京：中國科學技術出版社，2007），頁 423-424。

¹⁹⁸ 《漢書》卷二六，〈天文志〉，顏師古《註》引晉灼曰，頁 580。

¹⁹⁹ 《解題》，頁 314。

²⁰⁰ 《國語》卷二一，〈越語下〉，韋昭《註》，頁 467；魏徵等，《隋書》卷七，〈禮儀志二〉，頁 73。

²⁰¹ 魏徵等，《隋書》卷一四，〈音樂志二〉，頁 174。

(四) 坤靈之勢

《易緯坤靈圖》。《周易·繫辭上》言「仰觀俯察」，造緯者雖重在「觀天」，於「察地」也未曾忽視。「坤為地」，²⁰²「坤靈」乃「地祇」之變言，漢人言宮、城地勢，曰「據坤靈之正位」，²⁰³「據坤靈之寶勢」，²⁰⁴言地震則云「坤靈震動」，²⁰⁵可為佐證。稱「坤靈」，是為所察之「地理」披上神性外衣，猶如稱「天文」為「靈曜」。《河圖括地象》與此同理，「括」，「結也」，²⁰⁶是書總括地理之要，故名。《括地象》的世界模式基於鄒衍「大九州」說，是故清代金鶚指出，此書「或即鄒衍之徒為之」，²⁰⁷顧頡剛、陳槃對此觀點復有申述，²⁰⁸可以信從。

另有《河圖玉版》，與《春秋玉版讖》同以「玉版」為名，然實質或異。據王嘉《拾遺記》：「帝堯在位，聖德光洽。河、洛之濱，得玉版，方尺，圖天、地之形。」²⁰⁹檢視見存殘文，有數條為五星占語，另有數條為以昆侖山為中心，描述其周邊異國奇物的記載，²¹⁰如《山海經》中語。此書既屬《河圖》，又兼言天象、地理，合於《拾遺記》得於「河、洛之濱」，「圖天、地之形」的說法，姑且歸在此類。

(五) 天人感應

緯書名涉感應者，如《易緯天人應》《春秋瑞應傳》《春秋感應圖》之類，表意甚明，均是將天地異變、天降祥瑞與人間事務相互驗證，由此參悟天道奧秘。

如《樂動聲儀》。「儀」，「匹也」。²¹¹《禮記·樂記》云：「凡音之起，

²⁰² 《周易》卷九，〈說卦〉，頁185。

²⁰³ 班固，〈西都賦〉，李善註，《文選》卷一，頁24。

²⁰⁴ 王延壽，〈魯靈光殿賦〉，李善註，《文選》卷一一，頁175。

²⁰⁵ 《後漢書》卷七，〈桓帝紀〉，頁126。

²⁰⁶ 《周易》卷一，〈坤〉，王弼《註》，頁19。

²⁰⁷ 金鶚，〈緯候不起於哀平辨〉，阮元編，《詁經精舍文集》（北京：商務印書館，1936），卷一二，頁351。

²⁰⁸ 顧說見〈五德終始說下的政治和歷史〉，顧頡剛，《古史辨自序》（石家莊：河北教育出版社，2000），頁442；陳說見《解題》，頁438-440，陳槃文中已引述金、顧之說。

²⁰⁹ 王嘉，《拾遺記》（上海：上海古籍出版社，2012），卷一，〈唐堯〉，頁13。

²¹⁰ 《集成》，頁1146-1148。

²¹¹ 《爾雅》卷一，〈釋詁〉，頁9。

由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變；變成方，謂之音；比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。」²¹² 音、樂的產生，本由於人心與外物的相感而觸發，內外幽明相動，若《周易·中孚》：「九二：鶴鳴在陰，其子和之。」²¹³ 乃是同類相應所致，人心幽曲與外在樂聲就此相匹儀。聲音可與外物感通，招徠同性質者，諸如「簫《韶》九成，鳳皇來儀」、²¹⁴ 鄒衍「吹律而溫氣至」²¹⁵ 的傳聞，皆依此理。音樂與人間政事同樣關係密切。「聲音之道，與政通矣」。²¹⁶ 自音樂中可知國家命運，所以鄭、衛之音傳亂世消息，桑間、濮上有亡國徵兆，「唯君子為能知樂」。人心內「動」，外物發「聲」，倫理政務，形之在樂；反之，也因為同類相感的關係存在，人會「應感起物而動，然後心術形焉」，²¹⁷ 與音聲形成雙向溝通。「動聲儀」者，意在執「聲」之一端，憑藉其與外界物事之「匹儀」，考察天象、人事之異「動」。

《動聲儀》亦屢次強調「匹儀」的重要性。書中提到：「聖人作樂，繩以五元，度以五星，祿貞以道德，彈形以繩墨，賢者進，佞人伏。」²¹⁸ 又如「角音知調，則歲星常應，太歲月建以見，則發明主為兵備」²¹⁹ 之類，正是察樂音、考天象，以啟發人主的情狀。自另一層面論之，制樂基於律度數術，古人以為攸關天道，於是擅長樂律的師曠，也被納入神秘譜系之中，《淮南子·齊俗》云師曠「先知禍福，言無遺策」，²²⁰ 緯書如《易緯是類謀》則言：「觸耀世出，師曠樞，推音算律，如以度且知。」鄭玄《註》：「師曠者，得聖人之一體，……其人能知歷數樞機之事，有能推五音之清濁，算律之長短，以知將來之事也。」²²¹ 已然直接道出考察聲樂、「動聲匹儀」的最終指歸。

²¹² 《禮記》卷三七，〈樂記〉，頁 662。

²¹³ 《周易》卷六，頁 133。

²¹⁴ 《尚書》卷五，〈益稷〉，頁 72。

²¹⁵ 李昉等，《太平御覽》卷一六，〈時序部一·律〉，引劉向《別錄》，頁 211。

²¹⁶ 《禮記》卷三七，〈樂記〉，頁 663。

²¹⁷ 《禮記》卷三七，〈樂記〉，頁 679。

²¹⁸ 《集成》，頁 538。

²¹⁹ 《集成》，頁 544。

²²⁰ 《淮南子》卷一一，〈齊俗〉，頁 369。

²²¹ 《集成》，頁 283。陳槃稱：「師曠要為春秋後期至戰國間豫言之中心人物，故此時載籍記師曠豫言之事特繁複。」有以師曠題名的緯書，如《師曠占》等，詳情參《解題》，頁 291-298。

書名中同以「儀」表「匹儀」之意的，還有：《尚書中候儀明》，謂書中所言匹儀於「天之明命」，題義即猶如故籍中所強調的「紹天明」、「象天明」、「順天明」，²²² 自稱能與天命、天道相契合。《尚書中候我應》，「我」通「俄」，「俄」與「儀」均自「我」得聲，知此處「我」是「儀」之假借。此題言天、人匹儀，人事可與天命相應。另有《樂叶圖徵》，「叶」，協也，言書中所記與圖讖所載的徵示相協。

《樂稽耀嘉》。題中「耀」，參前文釋《考靈曜》，指「星象」、「天變」；「嘉」，參前文釋《含文嘉》，指「嘉瑞」。大概憑藉此書，可以考察清楚天象變化、天降瑞應的神秘涵義。由其所載：「禹將受位，天意大變，迅風靡木，雷雨晝鳴。」「國安，其主好文，則鳳皇來翔。」²²³ 略可為證。因是《樂緯》，故書中所述多與音樂有關。

《禮緯含文嘉》之名看似與「感應」無關，論理實同之。字面上講，孫穀曾猜測其與「黃裳元吉」有關，²²⁴ 差近之矣。「含文嘉」脫胎於《周易·坤》的另一句爻辭：「六三：含章可貞。」²²⁵「含章」即「含文」，²²⁶ 本云蘊含紋理，此處變換「文」字涵義，指的是附著神秘色彩的禮文。「嘉」者，「嘉瑞」也。略檢此書遺文，不難發現，書中多記古代聖王獲「應」於天地之事，如「伏羲德洽上下，天應之以鳥獸文章，地應之以龜書」，「神農作田道，就耒耜，天應之以嘉禾，地應之以醴泉」，「黃帝修兵革以德行，則黃龍至，鳳凰來儀」²²⁷ 等等，但「以德致瑞」並非此書的重點。細繹《含文嘉》遺文，便可察見此書論述的重心，在於強調天、人意志的交通感應，而非孤立地記述雙方活動，是為本書論述特色。人事效法天道，「人文」（禮制）效法「天文」（星象），天遂報以

²²² 《尚書》卷一三，〈大誥〉，頁 190；《左傳》卷五一，〈昭公二十五年〉，頁 891；卷五七，〈哀公二年〉，頁 994。

²²³ 《集成》，頁 546, 549。

²²⁴ 孫穀，《古微書》卷一七，《禮含文嘉》，頁 363：「禮，質法天，文法地。周季之文濫矣，安得有嘉？所珍者，含文而依之乎？質則天地交焉。如言『黃裳元吉』，文之美在中也。」

²²⁵ 《周易》卷一，頁 19。

²²⁶ 《尚書》卷四，〈皋陶謨〉，頁 62：「五服五章。」「章」指文采。《文心雕龍》以「含章」言「秉文」，見范文瀾，《文心雕龍註》（北京：人民文學出版社，2006），卷一，〈原道〉，頁 1：「仰觀吐曜，俯察含章。」〈徵聖〉，頁 15：「含章之玉牒，秉文之金科。」

²²⁷ 《集成》，頁 494。

祥瑞，此即所謂「修禮致瑞」。書中關於人間禮儀與星象互感的記載尚存不少，譬如論九錫之禮：

王者錫命，諸侯皆如其德，則陰陽合，風雨時，其九為鈞曲直。²²⁸

宋均指出「其九」為：「天之九星，主珍異。」對應的就是人間所謂「九錫」之物。王者賜予諸侯九錫，若是「皆如其德」，天上九星也必然有相應的形態變化。針對人間禮制與自然變化的呼應關係，《含文嘉》提出的解釋是：「禮有三起：禮理起於太一，禮事起於遂皇，禮名起於黃帝。」²²⁹ 禮學之理乃是由至高太一上帝制定，經後代皇、帝遞修之，故《左傳》載子產語：「夫禮，天之經也。」²³⁰ 基於此說，再論修禮與天變的互相感應，似乎更具有合理性和神秘感。

《禮稽命徵》，字面意為「稽考受命之徵」，孫穀解此題曰：「運有興衰，教有因革，皆稽之乎禮。禮也者，命之元也，故惟禮文質可以徵命。」²³¹ 意謂自禮制中考察天命世運，頗可采信。結合此書遺文，約略可知此「命徵」，特指由謹修禮制所招致的天降祥瑞，所以此書多述以修禮招祥瑞的方法，如「王者制禮作樂，得天心，則景星見」。「出號令，合民心，則祥風至」。²³² 思路近乎《含文嘉》。

又有《易緯禮觀書》，同述以禮制對應天文之理。是書今存一條，曰：「五禮修備，則五諸侯星正行，……天下大治，養不息。」²³³ 《晉書·天文志》云：「九卿西五星曰內五諸侯，內侍天子，不之國也。辟雍之禮得，則太微、諸侯明。」²³⁴ 雖與緯書記載有異，或可作為推測其要旨的旁證。書名「禮觀書」或本自《周易·觀》：「盥而不薦，有孚顒若。」意在言民眾通過觀盥禮而莫不皆化、誠信肅敬。「禮觀」之「觀」，意為「有以示人而為人所仰者也」。²³⁵ 「禮觀」即「禮之所示」，推測此書要在闡述禮制與星象的一些對應關係，以及相關天道奧秘。

²²⁸ 《集成》，頁 500。

²²⁹ 《集成》，頁 504。

²³⁰ 《左傳》卷五一，頁 888。

²³¹ 孫穀，《古微書》卷一八，頁 381。

²³² 《集成》，頁 510-511。

²³³ 《集成》，頁 325。

²³⁴ 吳士鑑、劉承幹，《晉書斟注》卷一一，〈天文志上〉，頁 292。

²³⁵ 朱熹，《周易本義》（北京：中華書局，2009），卷一，〈觀〉，頁 98。

《孝經緯》多以「契」為名，皆與感應有關。如《孝經援神契》，²³⁶「援」，「引也」，²³⁷特指自下牽引在上者。²³⁸至於「神契」，陳槃云：「蓋契所以合信，……神乎言之則曰『神契』，此漢人常辭。」²³⁹所言可取。契分左右兩半，分由二人執掌，「神契」為天帝與人間聖人所定契約，故天、人各執其一。是以《孝經援神契》可以理解為：「闡釋孝德精義的『秘書』」，可以「招引神靈之契」與之相合；或言此書秉持的神秘內容可與神靈意旨相合。²⁴⁰

既已解「援神契」，進而可解《孝經緯》之《左契》《右契》《中契》。契分左右，右契較尊，此陳槃已言及。²⁴¹緯書《左契》《右契》依循世俗觀念，左契位卑，為人所持，右契則歸於神靈。緯書以「左契」為名，重在言天人之間的感應，「孝」德可以感動上天，是以人間的「孝」德為左契，與天意溝通。名「右契」者翻轉此觀念，乃自稱是與凡間「孝」德（「左契」）相合的「右契」，即上天所執「天命之書」。至於「中契」，當是天、人圍繞最高天命所定之「契」，因為「中也者，天下之大本也」。²⁴²聖王「執中」，²⁴³猶如「執道」，得「中契」即謂獲受命之符。

《河圖龍帝紀》《河圖龍文》《河圖龍表》三種緯書，²⁴⁴憑藉今存殘文的性質，或可歸在此類。三者主題俱為通過天象、災祥預言人事，重在突顯二者之間的緊密聯繫。題云「龍帝」，實則「龍」即指「帝」。此理不但《周易·乾》卦爻辭已不斷言及，在堯帝、孔子、劉邦等聖人的感生神話中，亦以赤龍、黑龍為

²³⁶ 「援神契」有兩種讀法。一為「援神之契」，如《後漢書》卷四八，〈翟酺傳〉，頁576：「著《援神》、《鈞命》解詁十二篇。」以「援神」連讀。《孝經緯》多以「契」為名，除《援神契》外還有《中契》、《左契》、《右契》等書。「援神」何解，尚無確論，故而只能將此視作一種隨意的簡稱方式，並無深意。另一讀法是「援引神契」。今取後者。

²³⁷ 段玉裁，《說文解字注》卷一二上，頁605。

²³⁸ 《禮記》卷五二，〈中庸〉，頁883：「在下位不援上。」顏延之，〈秋胡詩〉：「窈窕援高柯。」李善註，《文選》卷二一，頁308。

²³⁹ 《解題》，頁354。

²⁴⁰ 《道藏》有《道書援神契》，該書以儒家「三禮」之文闡釋道教法器、科儀源流，謂儒、道二家多能合契，見《道藏》第32冊（上海：上海書店，1988），頁143-146。

²⁴¹ 《解題》，頁358-359。蔣禮鴻，《商君書錐指》（北京：中華書局，1986），卷五，〈定分〉，頁141：「左券予吏民之間法令者，主法令之吏，謹藏其右券木柙，以室藏之，封以法令之長印。」亦可推左、右契之用。

²⁴² 《禮記》卷五二，〈中庸〉，頁879。

²⁴³ 《論語》卷一〇，〈堯曰〉，頁178；孫奭，《孟子注疏》卷八上，〈離婁下〉，頁146。

²⁴⁴ 王利器認為《河圖龍文》《河圖龍表》當為一種，可從。參氏著，〈讖緯五論〉，頁83。

其「父」，以至於根據《宋書·符瑞志》，劉裕根本就是蛟龍所化，時或顯形。²⁴⁵ 鑒於人間帝王及其王朝的命運，皆會忠實反映在天象、災祥上，是為帝王由內而外、所「表」現的「文」。參考《龍文》殘文云：「鎮星光明，八方歸德。」《龍帝紀》云：「太白暈，觜、參芒角多聚，耀奄觜、參，其國天子失位，爭三公，不出五年。」《龍表》云：「辰星合舍兩角，經五十日，失度，其分奸臣謀君，擅權立威，女后失位，妾子爭位，不出三年。」²⁴⁶ 無不呈現此觀念，如此大體可覘這三種緯書的題名之法。

某些緯書重在觀察天變，推考罪過，於題中亦覘「天人感應」說的影響。如：

《詩推度災》，嘗試推測、揣度天降災異之用意；《春秋考異郵》，²⁴⁷「郵」即「尤」，²⁴⁸指過失、罪尤；二者皆意在通過考察人間災「異」、罪「尤」，逆知上天賞、罰之微意，進而以此指導來事。《雒書雒罪級》，「級」，「等也」，²⁴⁹此題或根據周公治雒之事：周公多才多藝、能事鬼神，善於考察天地間各種異變之緣由，若有過失，則反求諸己，覈定罪尤等次。《尚書中候敕省圖》，「敕省」之義，據《易緯是類謀》：「帝世者，必省敕維躬。」鄭玄解「省敕」為「自救省」，知「敕省」「省敕」同，調自我反省，考察過尤。²⁵⁰

三·尋訪人間

造緯者要求世人努力勘察天、人之際，究竟所為何事？對於人間王朝而言，乃是通過參解天命指導行政，較此更為重要之事，則攸關王朝的命運。此中透露的天機，牽涉到上天意欲將苞藏玄機的「道樞」或「天之歷數」授予哪位凡間聖

²⁴⁵ 沈約，《宋書》卷二七，〈符瑞志上〉，頁402。

²⁴⁶ 《集成》，頁1163, 1170-1171。

²⁴⁷ 李善註，《文選》卷一四〈赭白馬賦〉、卷二八陸機〈長安有狹斜行〉善《註》，頁211, 406；李昉等，《太平御覽》卷七九九，〈四夷部二十·北狄一〉，頁3680，作「考異記」。案：「記」誤。在隸書中，「郵」字右邊「卩」可寫作「邑」，加上「垂」與「言」字形甚近（隸書「言」字上端的點形似短橫），因而在傳抄時令「郵」誤作「記」。

²⁴⁸ 《漢書》卷一〇，〈成帝紀〉，頁134：「天著變異，以顯朕郵。」師古曰：「郵與尤同，謂過也。」

²⁴⁹ 《禮記》卷二，〈曲禮上〉，頁32。

²⁵⁰ 參《解題》，頁332-336。

人；同時，此人究竟是「再受命」的舊朝後裔，還是「除舊佈新」的新出聖人，同樣值得朝、野諸人仔細考量。正因如此，自西漢末年以降，訪查聖人的風氣甚囂塵上。受命聖人猶如北辰，須有「聖臣」如二十八宿一般輔佐拱衛，故而緯書同時也擔負指導世人尋找天降輔臣的工作。

（一）泛論訪聖

《春秋潛潭巴》之名，強調舊國將亡之時，有受命聖人潛藏人間，亟待訪察。其中，「潛」，潛伏；「潭」亦「淵也」；²⁵¹「巴」指蛇，²⁵²在此代指龍，即受命君主。龍、蛇皆為鱗蟲，形態近似，「龍或時似蛇，蛇或時似龍」，²⁵³襄楷上書曰：「或聞河內龍死，諱以為蛇。」²⁵⁴班彪〈王命論〉云：「初劉嫗任高祖而夢與神遇，震電晦冥，有龍蛇之怪。」²⁵⁵此言「龍蛇」，《史記·高祖本紀》記作「蛟龍」，²⁵⁶知二者在秦漢人觀念中差別甚微，可粗略視為一物。²⁵⁷深潭潛巴，本自《周易·乾》：「潛龍勿用。」若強辨「巴（蛇）」、「龍」之別，大底由於「龍」尚在初九，未能全具九五之威儀，只能「有龍德而隱」，²⁵⁸「不成就於令名使人知也」，故猥以「巴」為名，特以此代指屈居於「幽隱屈厄」之處、潛藏於坊市草野的真命天子。²⁵⁹宋均強調「潭」之時義，曰：「潭，無底之澤，……言陰盛之耳。」²⁶⁰故此書針對的時代背景，正是陰

²⁵¹ 洪興祖，《楚辭補注》卷四，〈抽思〉，王逸《章句》，頁140。

²⁵² 段玉裁，《說文解字注》卷一四下，頁741：「巴，蟲也。或曰食象它（蛇）。」

²⁵³ 黃暉，《論衡校釋》卷一六，〈講瑞〉，頁730。

²⁵⁴ 《後漢書》卷三〇下，〈襄楷傳〉，頁390。

²⁵⁵ 《漢書》卷一〇〇上，〈敘傳上〉，頁1765。

²⁵⁶ 《史記》卷八，頁154。

²⁵⁷ 龍、蛇常並言，如《周易》卷八，〈繫辭下〉，頁169：「龍、蛇之蟄，以存身也。」《左傳》卷三四，〈襄公二十一年〉，頁592：「深山大澤，實生龍、蛇。」蛇亦可喻君，如《左傳》卷九，〈莊公十四年〉，頁155，以內、外二蛇比擬鄭國子嬰、厲公二君。另有說法認為：「蛇，龍陰類也。」見《後漢書》卷五四，〈楊賜傳〉，章懷《註》引《洪範五行傳》，頁634。《後漢書》卷五七，〈謝弼傳〉，章懷《註》引謝承《後漢書》，頁662：「蛇者，陰之所生，龍之類也。」析言之，龍較蛇高一等次，或有君、臣之分，如許維通，《呂氏春秋集釋》卷一二，〈介立〉，頁264，記介子推賦詩：「有龍于飛，周遍天下。五蛇從之，為之丞輔。」即用龍、蛇比擬晉文公與諸輔臣。

²⁵⁸ 《周易》卷一，〈乾·文言〉，頁13。

²⁵⁹ 《後漢書》卷三〇下，〈郎顗傳〉，頁386，言漢順帝即如是。

²⁶⁰ 《集成》，頁831。

氣極盛之時，今見書中遺文頗陳災異，絕大部分皆預示降禍亡國，乃「國家將亡，必有妖孽」²⁶¹之意；與之一體兩面的，是未來的真命天子已經悄然降世，即〈乾〉卦「初九」一陽初起之象。是故在《潛潭巴》中，亦有關於「聖人出」的記載，如：「里社明，此里有聖人出，其响，百姓歸，天辟亡。」²⁶²「天辟」指將亡之國的「天王」，「聖人」即新受天命、將代舊運之人。宋均《註》云：「『明』，古與『鳴』字通。里社之君鳴，則教令行。教令行，惟聖人能之也。响，鳴之怒者，聖人怒則天辟亡矣。湯起伐桀時，蓋此祥也。」由此適可窺知此書的編撰思路，乃是藉由大量陳示災異，預言舊國必亡，同時在此語境之下，透露新王已於民間誕生的消息。造緯者將這套邏輯，巧妙地嵌入〈乾〉卦「初九」的卦象之中，致使《潛潭巴》一書，其事為陰陽災異，其文則假託經義，論其義，實為改朝更運之預言。

《尚書帝命驗》。「帝」作何解？有兩種可能：其一，指的是至高的昊天上帝，²⁶³如《史記·趙世家》記載，有「當道野人」為趙簡子解夢，自云是「致帝命」者。「野人」所傳上帝指令，如「晉國且有大難，主君首之。帝令主君滅二卿，夫熊與羆皆其祖也」，²⁶⁴均是預言與指令，以此待驗於後。另一種解釋，是訓「帝」為五方帝。現存《帝命驗》殘文云：「帝者承天立府，以尊天重象，赤曰文祖，黃曰神斗，白曰顯記，黑曰玄矩，蒼曰靈府。」言五方帝府名。其餘文段，也多與五帝有關，如言「禹，白帝精」云云。由此推測，將「帝命」解作「五帝之命」，謂王朝以五帝之德相轉移，可能更合於實情。

「驗」，「效也」，²⁶⁵覈校預言與實情，若能合符，是為有「驗」。所謂「善言天者必有徵於人，善言古者必有驗於今」，²⁶⁶緯書以大量篇幅陳示上古與商、周時的受命傳說，意在以前後事蹟之互相徵驗，證明該書多有「驗效」、堪受信任。鑒於受命聖王皆感五帝之精而生，同一帝君感生的先聖、後聖之間，常有規律可循，是故《帝命驗》蒐集了大量有關五帝感精、下生聖人的材料，以助

²⁶¹ 《禮記》卷五三，〈中庸〉，頁 895。

²⁶² 《集成》，頁 840。

²⁶³ 《詩經》卷一六，〈大雅·文王〉，頁 533：「有周不顯，帝命不時。」卷一九，〈周頌·思文〉，頁 721：「貽我來牟，帝命率育。」

²⁶⁴ 《史記》卷四三，頁 673-674。

²⁶⁵ 許維通，《呂氏春秋集釋》卷二二，〈察傳〉，高誘《註》，頁 618。

²⁶⁶ 《漢書》卷五六，〈董仲舒傳〉武帝「制曰」，頁 1169。此語本自王先謙，《荀子集解》卷一七，〈性惡〉，頁 447。

王楚

讀者按圖索驥，讀者憑此遍覽往事，比觀今情，將「歷史經驗」與當下現實相覈，能相合符即是有「驗」。據《春秋合誠圖》所記：堯母慶都遇赤龍授圖，又與赤龍交合生堯，「既乳，視堯貌如圖表」中「衣赤光，面八彩，鬚鬢，長七尺二寸」的偉丈夫，於是「及堯有知，以圖授堯」。²⁶⁷ 此事雖荒誕不經，實為呈現「五帝之命」與聖王情狀兩相合驗的不錯材料。另有《春秋感精符》，「感精」謂「感五帝之精」；《春秋聖治符》，「治」，「合也」；²⁶⁸《尚書中候合符后》，后，君也；²⁶⁹ 此數題的命名之理均與《帝命驗》相類，主要言天之降聖，人間有各種徵兆與之合符。

《河圖帝視萌》《易緯萌氣樞》之「萌」，所重皆在因聖人降世而於天象、諸事物上呈現的細微徵兆。視，示也，前文已表。《易緯萌氣樞》之「氣」，可理解為所謂「王氣」，某時某處王氣甫萌動，精通望氣的方士便可勘破箇中「樞」機，然《萌氣樞》並非專言望氣之書，畢竟在漢人觀念中，王氣萌動、天道更易的最直接體現乃是祥瑞、災變等異象，是書亦不免俗。今見殘文，如：「黃龍見，天災將至，天子紂，聖人出。黃龍以戊己日見，五色文章皆具，聖人得天受命。黃龍以戊寅見，此帝王受命之符瑞最著明者也。」²⁷⁰ 可以為證。

《論語陰騭》《河圖帝覽騭》《孝經威騭拒》之「騭」，義近於「萌」，於此一併釋之。

「騭」乃「熙」的假借字，²⁷¹ 意為「興」也。²⁷²「陰騭」，指潛在、未顯的勢力，即潛在於人間、未來將要受命的新聖人；《論語識》非是「七經緯」，故以「識」為名，「識」強調此中所記秘密預言，皆真實不虛，可供覈「驗」。²⁷³

《帝覽騭》與《帝視萌》命名之理近似。「覽」乃「鑒」之假借，亦即「監」字，²⁷⁴ 初形為人以「皿」中水面為鏡自相鑒照，「帝覽」之義，即《書》《詩》所謂「天監下民」、「監觀四方」，²⁷⁵ 是以「帝覽騭」意指上帝監察人

²⁶⁷ 《集成》，頁 765。

²⁶⁸ 《詩經》卷一四，〈小雅·賓之初筵〉，頁 492。

²⁶⁹ 《爾雅》卷一，〈釋詁〉，頁 6。

²⁷⁰ 《集成》，頁 320。

²⁷¹ 高亨，《古字通假會典》，頁 389。

²⁷² 《易緯是類謀》，鄭玄《註》，《集成》，頁 283：「騭，興也。」《爾雅》卷二，〈釋詁〉，頁 26：「熙，興也。」

²⁷³ 段玉裁，《說文解字注》卷三上，頁 90：「識，驗也。」

²⁷⁴ 高亨，《古字通假會典》，頁 256-257。

²⁷⁵ 《尚書》卷一〇，〈高宗彤日〉，頁 143；《詩經》卷一六，〈大雅·皇矣〉，頁 564。

間，欲從方國之中選定一位德堪受命的當興（「嬉」）者，以取代舊有政權。作為《河圖緯》的書題，造書者自稱此書是「帝覽嬉」內容的具象呈現，書中包含有關期運更替的重大消息。是書現存殘文以日、月、諸星所示各種禍敗之兆為主，意在表示舊國「其政不獲」，上帝「憎其式廓」而必欲覆滅之，並授命他姓。可想此書運用於現實政治時，重在以天變警示君上。

解釋《威嬉拒》則稍繁。「威」、「畏」素相通假，²⁷⁶ 意謂懲罰，如《尚書·皋陶謨》：「天明畏，自我民明威。」〈大誥〉：「天明畏，弼我丕丕基。」〈多士〉：「將天明威，致王罰。」「我下民秉為，惟天明畏。」〈呂刑〉：「德威惟畏，德明惟明。」²⁷⁷ 俱是其例，與之相對的「明」意為賞賜。「威嬉拒」之「威」，指上天降下的災異。「拒」讀如「矩」，「矩」由用作畫圖、測量的直角尺引申出「法度」、「規律」之意。因而可知，「威嬉拒」是在自表本書所記為天降災異的規律，或者說，是自言可以憑藉此書探索災異背後蘊藏的「天法」。天威降下，是為了警示人間，在位者若能「畏天之威」，則可「於時保之」。²⁷⁸

《論語崇爵讖》，應與孔子受命為「素王」之說有關。「崇爵」，至高之爵位，指受命為「王」。²⁷⁹ 此書云：「子夏六十四人共撰仲尼微言，以當素王。」²⁸⁰ 或許可以佐證題義。另有殘文云：「百世可知，言喻道也。」²⁸¹ 顯然是扣住《論語》此節：

²⁷⁶ 高亨，《古字通假會典》，頁 502。

²⁷⁷ 《尚書》，頁 63, 192, 236, 297。

²⁷⁸ 《詩經》卷一九，〈周頌·我將〉，頁 718。

²⁷⁹ 「王」或「天子」亦為爵稱。孫奭，《孟子注疏》卷一〇上，〈萬章上〉，頁 177：「北宮錡問曰：『周室班爵祿也如之何？』孟子曰：『……天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。』」陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷一，〈爵〉，頁 1：「天子者，爵稱也。」《尚書璇璣鈴》、《孝經鈞命決》亦有此語，見《集成》，頁 374, 1014。

²⁸⁰ 《集成》，頁 1079；李善註，《文選》卷二九，曹摅〈思友人詩〉，善《註》引《論語崇爵讖》，頁 426，皆作：「子夏共撰仲尼微言。」此從《文選》卷四三，劉歆〈移書讓太常博士〉，頁 622；卷五六，曹植〈王仲宣誄〉，頁 794，所引《論語讖》。另，《公羊傳》卷一，〈隱公元年〉，徐彥疏引《春秋說題辭》作「使子夏等六十四人求周史記」，頁 6。案：原文脫「六」字。六十四為《周易》眾卦之和，六十四弟子合聚，顯示孔子作為聖人，其道與《易》同，能「與天地準，故能彌綸天地之道」。

²⁸¹ 《集成》，頁 1079。

子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」²⁸²

自神秘角度言之，孔子既已受命為聖人，自然「雖百世可知也」，形諸文字，即是有關未來期運的預言。另有《論語素王受命讖》，題意顯明，不贅論。

《論語摘衰聖》。²⁸³ 聯繫《論語》與「衰聖」，推測此與〈述而〉篇之「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公」²⁸⁴ 有關。《集成》輯佚文五條，其中兩條與「西狩獲麟」相關；另有一條曰：「鳳有六像九苞……故子欲居九夷，從鳳嬉」，²⁸⁵ 此本於〈子罕〉：「子欲居九夷。或曰：『陋，如之何？』」子曰：「君子居之，何陋之有？」²⁸⁶ 至於以「鳳」比德孔子，當本諸〈微子〉：「楚狂接輿歌而過孔子，曰：『鳳兮，鳳兮，何德之衰。』」²⁸⁷ 言「從鳳嬉」，乃是鳳與孔子同類相感。²⁸⁸ 孔子既然感歎世道衰亂，「鳳鳥不至」，²⁸⁹ 故不得不主動往尋，傳說鳳「出於東方君子之國」，²⁹⁰ 遂之東夷。《摘衰聖》所記「欲居九夷」、「西狩獲麟」二事，時間雖有先後，然皆是「聖人之衰」的表徵，透露出彼時「孔氏聖人將欲沒矣，周王姬氏將亡」²⁹¹ 的狀況，這也就意味著周之期運即將終結，新的受命王朝（「聖漢」）呼之欲出。由此推想《摘衰聖》題意，或在「貞下起元」：藉由擷發舊聖孔子衰敗之象，突顯新聖劉邦勃興之理，並透露未來興衰奧秘，以及新受命者的身分信息。

《雒書摘六辟》之「六」為「亾（亡）」的誤字。「辟」，「君也」，²⁹²《尚書·洪範》：「惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。」²⁹³ 孫詒讓、陳槃解「亡

²⁸² 《論語》卷二，〈為政〉，頁19。

²⁸³ 據《集成》，《摘衰聖》之「衰」又作「襄」、「褰」。案：「襄」、「褰」均由「衰」形近而訛。

²⁸⁴ 《論語》卷七，頁60。

²⁸⁵ 《集成》，頁1075。

²⁸⁶ 《論語》卷九，頁79。

²⁸⁷ 《論語》卷一八，頁165。

²⁸⁸ 《論語》卷一八，孔安國《註》，頁165。先秦時有以老子比龍、孔子比鳳的現象，參聞一多，〈龍鳳〉，氏著，《神話與詩》（收入《聞一多全集》，北京：三聯書店，1982，第1冊），頁70-71。

²⁸⁹ 《論語》卷九，〈子罕〉，頁78。

²⁹⁰ 段玉裁，《說文解字注》卷四上，許慎引「天老曰」，頁148。

²⁹¹ 《公羊傳》卷二八，〈哀公十四年〉，徐彥《疏》，頁358。

²⁹² 《爾雅》卷一，〈釋詁〉，頁6。

²⁹³ 《尚書》卷一二，〈洪範〉，頁174。

辟」為「亡國之君」。²⁹⁴「摘」讀為「擿」，取也，特指於晦暗之中鉤索真相。不難發現，「摘亡辟」與「摘衰聖」二題頗為相似，推想二書主旨恐亦差近。參考此書遺文，多舉天象之變，以為亡國之徵，蓋以此預言舊朝傾覆、期運更替之時，故題名《摘亡辟》，告示研讀者可於此書中探尋出何人是亡國之君。《易緯通卦驗》云：「孔子表《雒書摘亡辟》曰：『亡秦者胡也。』」²⁹⁵可作參證。遺文之中，有數條似為警戒之義，多於怪異天象的描述下，著明「亡君之戒」。²⁹⁶由此可見，緯書在為未來亡國、受命者預作啟示的同時，也必然作用於當代，為當朝君主敲響警鐘，避免其人果成「亡國之君」。造緯者的此種作法，蓋以緯書作諫書用，符合漢儒治學行事的一貫作風。

（二）尋繼漢者

自先秦至兩漢，人們普遍認為「無土不王」，²⁹⁷是故必須先成為轄有土地的貴族，方才有資格成為君主，乃至天子。劉邦以布衣得天下，在當時無疑是破天荒之舉，故有司馬遷驚歎道：「此乃傳之所謂大聖乎？豈非天哉，豈非天哉！非大聖孰能當此受命而帝者乎？」²⁹⁸雖然如此，仍舊需要回應其血統、身分問題。針對此種困境，漢儒提出了「漢家堯後」說，體面地為劉氏梳理出一套家族譜系。然而，「漢家堯後」說也是一把雙刃劍，在暫時平息高祖「得位」正當性問題之後，漢室又不得不面對「堯後」必「有傳國之運」、定要將政權禪讓給「舜後」的麻煩。²⁹⁹此種必然發生的期運更迭，與王朝是否遭逢亂世並無必然聯繫，正如董仲舒所言：「雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。」故對於處此困境之漢室而言，可謂相當棘手，並且無論前漢、後漢，皆籠罩在此陰影之下。職

²⁹⁴ 孫詒讓，《札逢》（北京：中華書局，2009），卷一，〈易乾鑿度〉，頁3；《解題》，頁325。

²⁹⁵ 《集成》，頁197。

²⁹⁶ 《集成》，頁1271-1272。

²⁹⁷ 《史記》卷一六，〈秦楚之際年表〉，頁298。《集解》引《白虎通》：「聖人無土不王，使舜不遭堯，當如夫子老於闕里也。」汪榮寶，《法言義疏》（臺北：藝文印書館，1968），卷一四，〈重黎〉，頁542：「或問：『仲尼大聖，則天曷不胙土？』曰：『無土。』『然則舜、禹有土乎？』曰：『舜以堯作土，禹以舜作土。』」

²⁹⁸ 《史記》卷一六，〈秦楚之際年表〉，頁298。

²⁹⁹ 班固〈典引〉曾對此說略作修補，參拙文，〈《文選》「符命」類名詮解〉，《文學遺產》2019.6：49-51。

此之故，西漢中後葉的儒生指出，漢帝應該順應天命更迭，「宜誰差天下，求索賢人，禪以帝位」，³⁰⁰ 指明既然「傳國之運」決然不可逃脫，不如盡早選定合適的受禪者。玩弄機巧者如西漢哀帝，為了不順運禪位，竟厚顏稱「漢國再獲受命之符」，自命為「陳聖劉太平皇帝」，³⁰¹ 形成自己禪讓給自己的荒謬劇；東漢李雲也曾為漢室精心謀劃，奏言：「高祖受命，至今三百六十四歲，君期一周，當有黃精代見，姓陳、項、虞、田、許氏，不可令此人居太尉、太傅、典兵之官。」³⁰² 所謂「姓陳、項、虞、田、許氏」者，除許氏以外，皆為舜後，³⁰³ 可見李雲仍是想要幫助漢室逃脫「舜後代堯後」的既定「命運」。只不過在此之前，自言本為舜後田氏的王莽，³⁰⁴ 就曾一度代漢，可惜新朝政亂祚短，雖是「應運」，卻未得善終；而在曹魏之世，曹丕納漢帝二女，³⁰⁵ 曹叡矯稱「舜後」，³⁰⁶ 依舊未離堯、舜故事，以此彰顯曹魏代漢獲得正統。

「誰人繼漢」，乃是從西漢晚期到「光武中興」之前這段時間最為現實的問題，同時彼時亦是儒生方士造作讖緯書籍的「井噴期」，因而這一疑問也就順理成章地成為造緯者眼中的核心問題之一。經過考索可發現，不少緯書的詭怪題目、內容，其實均指向察訪人間聖賢這件大事，世人相信「當有從匹夫為天子者」，³⁰⁷ 正若百餘年前劉邦「以布衣，提三尺劍取天下，此非天命乎？」³⁰⁸ 此外，由於此前王莽為順利代漢，曾興作不少暗指自己為新出聖人的神秘言論，爾後諸軍混戰，割據政權中亦有好用讖言隱語收攬民心、自稱天命者，故在「光武

³⁰⁰ 《漢書》卷七五，〈眭弘傳〉，頁 1395。

³⁰¹ 《漢書》卷一一，〈哀帝紀〉，頁 139。

³⁰² 《後漢書》卷五七，〈李雲傳〉，頁 660。

³⁰³ 《史記》卷三六，〈陳杞世家〉，頁 579：「陳胡公滿者，虞帝舜之後也。」卷七，〈項羽本紀·太史公曰〉，頁 152：「吾聞之周生曰：『舜目蓋重瞳子』，又聞項羽亦重瞳子，羽豈其苗裔邪？」依李雲說，「項為舜後」之意相當肯定。舜號有虞氏，故虞氏為舜後。《史記》卷四六，〈田敬仲完世家〉，頁 714：「敬仲之如齊，以陳字為田氏。」然田、陳古音同，田氏即陳氏。許氏為姜姓，所以需要防備，應與傳說堯曾讓天下給許由有關。

³⁰⁴ 《漢書》卷九八，〈元后傳〉，頁 1703。〈新莽銅嘉量銘〉：「黃帝初祖，德帀於虞；虞帝始祖，德帀於新。」此器現藏於臺北故宮博物院。

³⁰⁵ 《三國志》卷二，〈文帝紀〉，裴《註》引〈獻帝傳〉之〈乙卯冊詔魏王禪代天下〉，頁 97：「漢承堯運……釐降二女，以嬪于魏。」盧弼云：「皆襲唐、虞禪代之故事而已。」

³⁰⁶ 《三國志》卷一四，〈蔣濟傳〉，頁 432。

³⁰⁷ 《漢書》卷七五，〈眭弘傳〉，頁 1395。

³⁰⁸ 《史記》卷八，〈高祖本紀〉，頁 174。

中興」後不久，曾命尹敏、薛漢等人校訂圖讖，³⁰⁹ 特別留意清理前代「邪」說。職此之故，今存緯書書名但凡有涉「繼漢」，皆為漢室政治立場服務。

《尚書中候苗裔》一書，圍繞「弟〔帝〕感苗裔出應期」³¹⁰ 一事命名，這點陳槃已經陳明。³¹¹ 理當受命的先王苗裔、新世聖人潛藏民間，若欲尋得其人，就必須藉助秘文，明悉古代君主神聖血統的流演譜系，從而考得今日具有何種體貌、身分者將會受命。此書遺文中，尚有契、棄誕生，后稷受命，「皋陶之苗為秦」的記載，令人不禁聯想《史記·陳杞世家》篇末陳示舜、禹、皋陶等古聖「苗裔」封國情況的文段。

《尚書中候稷起》《尚書中候契握》³¹²《尚書中候亶甫》三書題名方式相近：「稷起」講述后稷之族人受命、興起的歷史；「契握」為「契握道」或「握乾符」³¹³ 的省言，記載的是契之族人的歷史，與一般所言聖王「握契」與《援神契》之類或有區別；「亶甫」指古公亶父，³¹⁴ 即周人所稱的「大（太）王」，³¹⁵ 太史公說：「蓋王瑞自太王興。」³¹⁶《詩經·大雅·緜》之〈序〉曰：「文王之興，本由大王也。」³¹⁷ 可曉古公亶父乃是世所公認的姬姓王朝實際龍興始祖。這三種緯書性質也類似，俱是通過敘述古代聖王及其後裔的諸種神蹟、功業，展

³⁰⁹ 《後漢書》卷七九上，〈儒林列傳上·尹敏傳〉，頁 912：「帝以敏博通經記，令校圖讖。」卷七九下，〈儒林列傳下·薛漢傳〉，頁 918：「建武初，為博士，受詔校定圖讖。」

³¹⁰ 《河圖閭苞受》，《集成》，頁 1161。

³¹¹ 《解題》，頁 336-337。

³¹² 陳槃曾提到有緯書《詩昌握契》，歸在《援神契》一類（《解題》，頁 356）。案：《詩昌握契》應為《中候契握》。陳槃所本在《詩經》卷一七，〈大雅·生民〉，頁 589，孔穎達《疏》：「《中候稷起》云：『蒼耀稷生，感迹昌。』《契握》云：『玄鳥翔水遺卵流，娥簡吞之，生契封商。』」陳氏以「昌」屬下，又倒乙「契握」書名，故有「昌握契」之稱。「感迹昌」指后稷為姜嫄履天帝足跡而感生，進而昌大。孔《疏》屢引《契握》，此名不誤；「握契」較合一般語言習慣，難免誤乙之。

³¹³ 班固，〈東都賦〉，李善註，《文選》卷一，頁 30。

³¹⁴ 「甫」即「父」，據高亨，《古字通假會典》，頁 913-914。《集成》，頁 441：「亶甫以字為號。」

³¹⁵ 《詩經》卷二〇，〈魯頌·閟宮〉，頁 777。

³¹⁶ 《史記》卷四，〈周本紀〉，頁 62。

³¹⁷ 《詩經》卷一六，頁 545。《周書·世俘》記載武王進入殷都朝歌後，舉行告祖大祭，「王烈祖自太王、太伯、王季、虞公、文王、邑考以列升」，溯源止於太王。黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注（修訂本）》（上海：上海古籍出版社，2007），卷四，頁 450。

現一條貫穿古今的神聖家族譜系，進而透露「苗裔當興」的消息，在述古的同時也具有預言的功效。

《苗興》《稷起》《契握》《亶甫》這類緯書，都指出上古聖人的受命，與其「苗裔」實際享有天下時隔甚遠，這一觀點在緯書流行的年代有何現實意義？結合世人心理而言，此說應有安撫當時逐鹿群雄之意。亂世之時，不乏英雄，兩漢之際自認為受命當興者亦有之，但此類緯書意圖告誡他們：歷觀古代聖王，他們雖已是「天縱聖人」，在《河圖》《洛書》中已「有名錄」，³¹⁸ 但由於期運未至，所以當時仍應履行臣職，不得有非分之想。若聖賢於此世積累功德，當如「積善之家，必有餘慶」，³¹⁹ 恩澤流及後世，致其「苗裔當王」。³²⁰ 猶如上古時臣事舜的「三天子」禹、契、后稷，³²¹ 均是「天帝之子」，按理皆當作天下主，但彼時卻必須安處臣位，盡忠於舜，且「脩仁行義十餘世」；³²² 春秋時田完、畢萬的事蹟也是如此。³²³ 由此可見，此類緯書之「時義大矣」，內容雖以古代受命故事與預言為主，實則用心在於現實政治，意圖作用於當世之人。

劉秀承繼漢緒，多假讖緯之力，不少緯書書名都對劉氏之「再受命」特加襄贊，並以此突顯劉秀的正統地位與神聖背景。

譬如《春秋漢含孳》，即倡言「再受命」說，但尚未點明斯人必是劉秀。「孳」，生也，³²⁴ 此指宗族血脈；「漢含孳」，表明劉氏之祚不會斷絕，其中蘊含子孫苗裔必將延其聖緒。又有《河圖提劉篇》，「提」通「擿」，³²⁵ 乃是自言此篇秘文已經舉出了劉氏「再受命」的預言，³²⁶ 憑此必可擿發復興劉氏的聖主，與《漢含孳》一理。

³¹⁸ 《尚書中候稷起》，鄭《註》，《集成》，頁441。

³¹⁹ 《周易》卷一，〈坤·文言〉，頁20。

³²⁰ 《集成》，頁441。

³²¹ 上博簡〈子羔〉文，見馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002），頁43-47。另參李學勤，〈楚簡〈子羔〉研究〉，朱淵清、廖名春主編，《上海博物館藏戰國楚竹書研究續編》（上海：上海書店出版社，2004），頁12-16。

³²² 《史記》卷一六，〈秦楚之際月表·序〉，頁298。

³²³ 《左傳》卷一一，〈閔公元年〉，頁188；卷九，〈莊公二十二年〉，頁163。

³²⁴ 《尚書》卷二，〈堯典〉，頁21：「鳥獸孳尾。」偽孔《傳》：「乳化曰孳。」渾言為蕃生之意。

³²⁵ 高亨，《古字通假會典》，頁462。

³²⁶ 《易緯是類謀》：「河龍雒書龜書，聖人受道真圖者也，必提起，天下扶。」鄭玄《註》：「言圖書必顯起者之名姓，及所出之地。天下之扶而助之也矣。」《集成》，頁281-282。

至於《河圖赤伏符》，因記有「劉秀發兵捕不道」之語，³²⁷ 與劉秀稱帝一事密切相關，意義格外重大。所以稱「赤伏」，亦與劉氏「再受命」之說有關。西漢末期，劉氏已確定為火德，因此王莽欲代漢更始，便以土德自居，引武功丹石之文「火德銷盡，土德當代」為鼓吹。³²⁸ 與此相對，反對王莽的劉氏子弟欲與之相抗，必當鼓吹「火德未竟」，聲稱火德只是暫時闇昧，³²⁹ 絕無「銷盡」之說，而這位能中興漢祚的火德「真人」，正潛伏在民間，猶如龍潛於淵，待時而發：是為「赤伏」之義。書中直接點出劉秀姓名，正是秘書、人事「合符」之效。

《尚書中候日角》的書名，表面似以「日角」這類異表推求真命天子，實則暗指劉秀當受命。緯書大量記載受命者的各種異表。這些常人鮮有的形貌，多被善相者視為非貴人所不能有，經由方士儒生的加工、發揮，遂得以具備不同的神秘意味。³³⁰ 如史傳稱劉秀「身長七尺三寸，美鬚眉，大口，隆準，日角」。其中「日角」，「調中庭骨起，狀如日」，³³¹ 即額骨隆起，³³² 素來被視為「極貴」之相、「帝王之表」，³³³ 古代帝王、聖賢之中，黃帝、³³⁴ 周文王、³³⁵ 老子³³⁶ 都

³²⁷ 《後漢書》卷一上，〈光武帝紀〉，頁 44。〈光武帝紀〉記彊華自關中所奉《赤伏符》為三句：「劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍鬬野，四七之際火為主。」同卷劉秀於千秋亭稱帝時祝文所引「讖記」與《續漢志》卷七〈祭祀志上〉所引均為兩句：「劉秀發兵捕不道」，「卯金修德為天子」（《後漢書》，頁 1146）。案：「卯金修德為天子」摘自他書，非《赤伏符》中語；《赤伏符》三句讖言以「劉秀發兵捕不道」明言授命於光武其人，最為關要，故特采此句入祝文。

³²⁸ 《漢書》卷九九中，〈王莽傳中〉，頁 1733。

³²⁹ 《後漢書》卷三〇上，〈蘇竟傳〉，引蘇竟〈與劉龔書〉，頁 378：「火德承堯，雖昧必亮。」章懷《註》：「言漢承唐堯、劉累之後，以火德王，雖遭王莽篡奪，一時闇昧，今光武中興，必盛明也。」案：劉龔為劉歆兄子，乃漢宗室，其時延岑護軍鄧仲況擁兵據南陽陰縣為寇，龔為其謀主，故蘇竟以火德「雖昧必亮」之語相激。

³³⁰ 陳立，《白虎通疏證》卷七，〈聖人·異表〉，頁 337-341。

³³¹ 《後漢書》卷一上，〈光武帝紀〉，引《尚書中候》，鄭玄《註》，頁 37。

³³² 《漢書》卷一四，〈諸侯王表〉，應劭《註》，頁 160：「角者，額（額）角也。」

³³³ 《後漢書》卷一〇下，〈皇后紀·順烈梁皇后〉，頁 168：「相工茅通見后，驚，再拜賀曰：『此所謂日角偃月，相之極貴，臣所未嘗見也。』」劉孝標，〈辯命論〉：「龍犀日角，帝王之表。」載李善註，《文選》卷五四，頁 765。

³³⁴ 《史記》卷一，〈五帝本紀〉，張守節案語，頁 19：「黃帝……生日角龍顏，有景雲之瑞，以土德王，故曰黃帝。」

³³⁵ 《史記》卷四，〈周本紀〉，張守節《正義》引《雜書靈準聽》，頁 60：「蒼帝姬昌，日角鳥鼻，高長八尺二寸，聖智慈理也。」

³³⁶ 《史記》卷六三，〈老子韓非列傳〉，張守節《正義》引朱韜《玉札》及《神仙傳》，頁 832：「老子，……身長八尺八寸，黃色美眉，長耳大目，廣額疏齒，方口厚脣，額有三五達理，日角月懸，鼻有雙柱，耳有三門，足蹈二五，手把十文。」

王楚

具「日角」之相，所以朱祐³³⁷在劉秀徇行河北時，就曾從容進言：「長安政亂，公有日角之相，此天命也。」劉秀聽後驚懼不已，急忙厲聲喝止。³³⁸

更為要緊之處在於：「日角」非但關涉帝位，亦暗含一條由「漢家堯後」到「光武中興」的「赤帝家族」正統鏈條：劉邦為赤帝感生，因此，赤帝有「龍顏、日角」之象，³³⁹劉邦亦繼承其「龍顏、日角」；³⁴⁰劉秀為劉邦眾多後嗣中的一員，在異表上與赤帝、劉邦完全相合，適可證明：劉秀在諸劉子弟中，於高祖為血統最純，於赤帝為感精最切，洵為「真命天子」。³⁴¹這一點，不僅為劉氏之「再受命」提供了合理的依據，對身為劉氏支裔的劉秀而言，更是極有力的政治資本。

《河圖玉英》題中的「玉英」，也是「赤帝家族」的特有異表，形貌類似「日角」。³⁴²《春秋命歷序》描述神農氏：「有神人名石耳，倉色，大眉，戴玉理，駕六龍，出地輔，號皇神農。」《註》曰：「玉理，猶玉英、玉勝也。」³⁴³炎帝既有此表，「赤帝家族」的後裔也當獲此「遺傳」。《尚書帝命驗》云：

³³⁷ 今本作「朱祐」，據《後漢書》卷二二，〈朱祐傳〉，章懷《註》、王先謙《補註》及〈校勘記〉改，頁289,296。

³³⁸ 《後漢書》卷二二，〈朱祐傳〉，頁289。

³³⁹ 《雜書靈準聽》，《集成》，頁1258。

³⁴⁰ 《史記》《漢書》不載劉邦有「日角」，此據《史記》卷八，〈高祖本紀〉，張守節《正義》引《河圖》，頁155：「帝劉季日角戴勝。」

³⁴¹ 同一天帝感生的聖王，在異表上有相同之處。參徐興無，〈異表：讖緯與漢代的孔子形象建構〉，氏著，《經緯成文——漢代經學的思想與制度》（南京：鳳凰出版社，2015），頁260-265。

³⁴² 另有一「玉英」，見《詩含神霧》：「含始吞赤珠，刻曰玉英，生漢皇。」《集成》，頁463，《註》曰：「刻，刻鏤也，有玉英之文。」案：此事類似《史記·殷本紀》契母簡狄吞鳥卵感孕故事，與異表無涉。

³⁴³ 《集成》，頁880-881。據袁珂，《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980），卷二，〈西山經〉，頁50：「西王母其狀如人，豹尾，虎齒而善嘯，蓬髮戴勝」，郭《註》：「勝，玉勝也」。從《禮記》卷一五，〈月令〉，頁304：「鳴鳩拂其羽；戴勝降于桑」，可知：「戴勝」本為鳥名，故得與「豹」、「虎」並列，用以形容西王母的外貌。此鳥得名「戴勝」，是因此處「勝」應讀作「滕」（《淮南子》卷一三，〈汜論〉，頁422：「後世為之機杼勝複以便其用。」「勝」即「滕」之借字），「滕」是古代斜織機上的卷經軸，戴勝鳥的冠毛高聳，彷彿頭戴纏繞彩色絲線的軸木，故而得名。西王母髮如戴勝，確有現實依據，顏師古云：「勝，婦人首飾也，漢代謂之華勝。」（《漢書》卷五七下，〈司馬相如傳〉之〈大人賦〉，頁1208）可為證，「華勝」謂其狀若花開之盛美也。另以玉面遍佈的紋路曰「理」，「英」本指花，形諸面相，頭戴玉英、玉理、玉勝，蓋指額髮異常硬直挺立。

「有人雄起，戴玉英，履赤矛，祈旦失籥，亡其金虎。」《註》曰：「玉英，寶物之名，戴之，謂骨表。祈讀曰皙，白也，謂之秦也。……金虎，獸之長，喻於秦君。」³⁴⁴《河圖》曰：「帝劉季日角戴勝。」此言漢高祖。《春秋演孔圖》曰：「戴玉英，光中再。」《註》：「玉英，文帝之首表，象玉英而秀出。」³⁴⁵此言漢文帝。³⁴⁶由此可知，《玉英》的主旨與《日角》一致，意在以異表昭示「赤帝家族」與劉氏皇權的傳承譜系。

（三）尋佐命者

值得一提的是，有尋聖王之書，亦有尋「聖臣」之書，「聖王出，聖臣見矣」。³⁴⁷如《論語摘輔象》。「摘」，取也，特指在晦暗中鉤索。「輔象」，謂「輔佐之象」。³⁴⁸公羊家認為，宋襄公所以會在「泓之戰」失敗，是因為「有君而無臣」，「有王德而無王佐」，³⁴⁹是以天降「聖君」，必須有「聖臣」輔佐，「無賢佐俊士而能成功立名、安危繼絕者，未之有也」。³⁵⁰正如周文王時，「有若虢叔，有若閼夭，有若散宜生，有若泰顛，有若南宮括」，「乃惟時昭文王」，³⁵¹宣王中興，亦有「維嶽降神，生甫及申」。³⁵²因此，緯書不僅要透露受命的聖人為誰，其輔佐肱股的信息同樣需要提示。舉例來說，李通等以圖讖說劉秀，即告以「劉氏復起，李氏為輔」之讖；³⁵³此後王梁、孫咸也是憑藉

³⁴⁴ 《集成》，頁 372。

³⁴⁵ 《集成》，頁 581。

³⁴⁶ 漢文帝以小宗入繼大宗，為漢初大事。據《史記》卷一〇，〈孝文本紀〉，頁 187-188，諸呂滅后，「丞相陳平、太尉周勃等使人迎代王」，代臣爭論未決，報予薄太后，亦「猶與未定」，最後「卜之龜，卦兆得大橫。占曰：『大橫庚庚，余為天王，夏啟以光。』……卜人曰：『所謂天王者乃天子。』」如此方才派人回報朝廷接受推舉。最後用以決疑的占卜具有神秘色彩，是故文帝受命故事也被緯書吸納。

³⁴⁷ 黃暉，《論衡校釋》卷一〇，〈刺孟〉，頁 460。

³⁴⁸ 據《集成》，《摘輔象》一作《摘象輔》。案：緯書題名常顛倒文辭，實無妨於釋義。若強解之，則「象輔」意謂「象似輔佐者」。

³⁴⁹ 《公羊傳》卷一二，〈僖公二十二年〉，頁 148。

³⁵⁰ 王聘珍，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），卷三，〈保傳〉，頁 65。

³⁵¹ 《尚書》卷一六，〈君奭〉，頁 247。

³⁵² 《詩經》卷一八，〈大雅·崧高〉，頁 669。

³⁵³ 《後漢書》卷一，〈光武紀上〉，頁 37。

識文，才得以獲封大司空、行大司馬。³⁵⁴ 此書中，天降輔臣往往直接被視為星宿下凡，譬如劉邦「沛豐集團」的從龍功臣中，就有蕭何感昴星精生，樊噲感狼星精生，周勃感亢星精生；³⁵⁵ 東漢「中興二十八將」的稱謂，出自載有「佐命虎臣」名單的圖識，諸將上應拱衛北辰的二十八宿，³⁵⁶ 亦為「天降輔佐」的絕好體現。

《孝經中黃識》。陳縝以「中黃」為道教仙人名，³⁵⁷ 結合東漢末年的思想氛圍，或可說通，然《中黃識》屬《孝經緯》，道教徒信仰的神仙為何假借《孝經》作識？此事值得思考。陳縝已經意識到這一問題，但他僅以方術士依附儒家經典以為致身之階作為解釋，恐怕太過寬泛，難以令人信服。鄙意以為，「中黃」意謂黃德居中，故此題與道教無關，所論仍屬儒家範疇，乃專門針對「臣道」而立。據《孝經·開宗明義》：「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」³⁵⁸ 鄭玄解釋「中於事君」，以為「四十強而仕，是事君為中」，知於人生之「中」，要務即為「事君」。居中須以黃德，此為五行間架理論的要求，於《易》學之中也可得到印證。考覈《周易》卦象，凡「以『黃』居中」者，常是吉兆。³⁵⁹ 據《周易·坤·文言》：「君子黃中通理，正位居體。美在其中而暢於四支，發於事業，美之至也。」³⁶⁰ 可知臣子以黃德居中，乃是美好的「臣道」。以「中黃」讚美臣德，是漢晉習語，如東漢桓帝永康元年（167）〈荊州刺史度尚碑〉：「秉黃中之正性。」³⁶¹ 陸凱〈諫孫皓二十事表〉：「中常侍王蕃

³⁵⁴ 《後漢書》卷二二，〈王梁傳〉，頁 290：「議選大司空，而《赤伏符》曰『王梁主衛作玄武』，帝以野王，衛之所徙，玄武，水神之名，司空，水土之官也，於是擢拜梁為大司空。」卷二二，〈景丹傳〉，頁 290：「世祖即位，以識文用平狄將軍孫咸行大司馬。」

³⁵⁵ 《春秋演孔圖》註，《集成》，頁 573。

³⁵⁶ 《後漢書》卷一七，〈朱景王杜馬劉傳堅馬列傳·論〉，頁 294。

³⁵⁷ 《解題》，頁 302-311。

³⁵⁸ 邢昺，《孝經注疏》卷一，頁 11。

³⁵⁹ 《周易》卷一，〈坤·文言〉，頁 21。《周易》中爻辭含「黃」者，如卷一，〈坤〉，頁 20：「六五：黃裳，元吉。」卷三，〈噬嗑〉，頁 62：「六五：噬乾肉，得黃金，貞厲，无咎。」〈離〉，頁 74：「六二：黃離，元吉。」卷四，〈遯〉，頁 85：「六二：執之用黄牛之革，莫之勝說。」〈解〉，頁 94：「九二：田獲三狐，得黃矢，貞吉。」卷五，〈鼎〉，頁 113：「六五：鼎黃耳，金鉉，利貞。」所居或二或五，在上卦或下卦中間，皆是「以『黃』居中」，故多為吉徵。

³⁶⁰ 《周易》卷一，頁 21。孔穎達《疏》：「正位居體者，居中得正，是正位也；處上體之中，是居體也。」是以〈坤〉六五的爻位，闡釋為何「黃裳，元吉」。

³⁶¹ 洪适，《隸釋》卷七，頁 84。

黃中通理，處朝忠謇，斯社稷之重鎮，大吳之龍逢也。」³⁶² 傅亮〈為宋公修張良廟教〉：「道亞黃中，照鄰殆庶。」³⁶³ 由此推想，書題「中黃」蓋「黃中」之變言，《中黃識》的主旨，當是預言未來輔佐受命之君的賢臣。

《摘輔象》主要記載古代君王、聖人之「輔佐」的狀況。譬如燧人氏有「四佐」，該書便列舉四人名字與職守；伏羲有「六佐」，黃帝「七輔」，體例同前。宋均《註》云：「伏羲德不如燧人，故增二佐。」³⁶⁴ 看來隨著時代的推移，必須有更多的「輔」、「佐」，方能襄贊道德漸衰的君王。孔子既是「聖人」，受命為「素王」，是故宜有「聖臣」「素相」³⁶⁵ 左右翊贊之，於是「天生顏淵、子路，為夫子輔佐」。³⁶⁶《摘輔象》即依此法而作。此書不僅為孔門高弟安排職官，如「顏淵為司徒」，「子貢為司空」，³⁶⁷ 還記有不少七十子的異表，如「顏回山庭日角」，「子貢山庭，斗繞口」，有時會點明某些異表的涵義，如論手文：

仲弓鉤文在手，是謂知始。宰我手握戶，是謂守道。子游手握文雅，是謂敏士。公冶長手握輔，是謂習道。子貢手握五，是謂受相。公伯周手握直期，是謂疾惡。澹臺滅明岐[歧]掌，是謂正直。

描述、分析俱有，「輔佐」之「象」畢見。後世「聖君」可持此書按圖索驥，探尋、識鑒尚未顯名的從龍「聖臣」。另有《河圖挺佐輔》，「挺」，「出也」，³⁶⁸ 應與《摘輔象》類似。

《春秋佐助期》。陳槃解作「天地神靈佐助受命帝王之期會」，³⁶⁹ 不確。「佐助期」謂「應期運之佐助」，指所謂「聖臣」。聖人應期運而受命，聖臣亦然，故《易緯是類謀》云：「易姓代出，輔左應期。」《註》：「應期者，若赤王則黃佐命輔術也。」³⁷⁰「黃者，火之子，故佐命者張良是也。」³⁷¹ 顯然此「應

³⁶² 《三國志》卷六一，〈陸凱傳〉，頁1136。

³⁶³ 李善註，《文選》卷三六，頁316。

³⁶⁴ 《集成》，頁1070。

³⁶⁵ 黃暉，《論衡校釋》卷一三，〈超奇〉，頁610。

³⁶⁶ 《公羊傳》卷二八，〈哀公十四年〉，何休《解詁》，頁357：「天生顏淵、子路，為夫子輔佐。」

³⁶⁷ 《集成》，頁1071-1072。

³⁶⁸ 余迺永，《新校互註宋本廣韻（定稿本）》卷三，頁319。

³⁶⁹ 《解題》，頁349。

³⁷⁰ 《集成》，頁285。

³⁷¹ 《易緯通卦驗》卷上，《集成》，頁195。

王楚

期」落在輔臣身上，並非泛泛而論，乃重在強調受命君臣這一早已先定的搭配。劉備既拔雒城、得蜀在即，勢猶天授，馬良便以「應期贊世」盛讚諸葛亮，³⁷²正是目二人為彼時聖王、聖臣。不過據《佐助期》實際存錄而言，其所記並不拘守前說，可歸為「佐助」者品類極夥，不僅有蕭何等「下凡星精」，還涵蓋各種星官、神靈、精怪，是故此或與《白澤圖》等書性質更近，乃是通過掌握鬼神精怪的姓名，利用「名字巫術」來驅散、厭伏邪靈，或直接控制鬼神為自己勞役，為一種實用書籍。書中對某些神怪的姓名、體貌有詳細記載，如「司命神名為滅黨，長八尺，小鼻，望羊，多髭，癯瘦，通於命運期度」，³⁷³這類信息是鎮伏、役使精怪的前提；而在敘罷北斗七星各自名姓後，附有解釋云：「七星之名，并是人年命之所屬，恒思誦之，以求福也。」是為具體的祝禱、役使之法。

《尚書中候霸免》。今存一條注文，云：「霸猶把也，把天子之事也。」³⁷⁴所釋之「霸」，為「五霸」之「霸」。³⁷⁵案：「霸」，伯也，指諸侯之「伯」，「免」即「勉」。³⁷⁶依公羊家說：「諸侯之義，不得專封。……上無天子，下無方伯，天下諸侯有相滅亡者，力能救之，則救之可也」，「諸侯之義，不得專討。……天下諸侯有為無道者，臣弑君，子弑父，力能討之，則討之可也。」³⁷⁷可見身為臣工的諸侯，在非常之時可以行權，興滅國，繼絕世，討伐無道，專行賞罰。此題本意為勉勵諸侯伯長履行職責，維持天下秩序，參考其緯書性質，則書題可能意在預言某位身為諸侯伯長的臣工有得國之運，或是興隆「在其子孫」。

《尚書中候準讖哲》。「準」，「平也」，已見上文。《尚書·洪範》曰：「明作哲。」³⁷⁸題名《準讖哲》，意在提示讀者：有與讖言預告一絲不爽的明哲

³⁷² 《三國志》卷三九，〈馬良傳〉，頁836。

³⁷³ 《集成》，頁820。

³⁷⁴ 《詩經》，〈詩譜序〉，孔穎達《疏》，頁6；卷五，〈齊風·甫田〉，頁197。「把天子之事也」，義同《墨子閒詁》卷五，〈非攻下〉，頁147：「高陽乃命玄宮，禹親把天之瑞令，以征有苗。」此指禹持舜的命令出兵誅討。段玉裁，《說文解字注》卷一二上，頁597：「把，握也。」

³⁷⁵ 《尚書中候》：「諸侯曰霸。」注文與《霸免》所載相同，可見前者註解的正是此句。《集成》，頁419。

³⁷⁶ 高亨，《古字通假會典》，頁154。

³⁷⁷ 《公羊傳》卷一〇，〈僖公元年〉，頁120；卷一六，〈宣公十一年〉，頁202。

³⁷⁸ 《尚書》卷一二，頁170。

者出世。書名僅強調「明作哲」，而不用「睿作聖」，恐是意欲與查訪真命天子之書略作區分，故權且置此書於「尋佐命者」之列。

《論語糾滑讖》³⁷⁹的主旨同為察人，但用意與前舉數種相反，意在尋找禍亂世間之人，不便另闢一類，故權繫於此。《糾滑讖》之「滑」讀如「猾」，「猾，亂也」。³⁸⁰ 用作名詞，謂作亂之人，常有「豪猾」、「大猾」之稱，³⁸¹ 如漢時曾將項羽、陳勝、胡亥稱作「三猾」。³⁸² 所以此書力求找尋的，是猾亂人間之人。「糾」，本謂「繩三合」，³⁸³ 引申得集聚、整合義，進而得糾察義。³⁸⁴ 「糾滑」，意在對潛伏未發的作亂者「是糾是殛」，³⁸⁵ 故作讖言，引導世人明察此害。

四・雜類

《易緯稽覽圖》。緯書書名多用刑法術語，如稽、考、比、驗、決、鉤、摘（擿）、甄之類，原因在於：緯書所述大義，與文法吏的工作類似，皆是自幽微不明處探查「真實」，或是根據線索察訪荷責、受命之「真人」。此為了解漢人為緯書題名的要義之一。儒、法二門在漢代多有交叉，經義和律令是漢代政治運作的兩大依據，帝王施政，崇尚「法聖人，從經、律」。³⁸⁶ 當時儒生亦以兼習經、律為風尚，³⁸⁷ 而儒生實際參預刑事、「文法吏事」，為刑法「緣飾以儒

³⁷⁹ 或作「紀滑讖」，見朱彝尊，《經義考》（京都：中文出版社，1978），卷二六七，〈愍緯〉，頁1347。案：「糾」可寫作「紕」，傳抄時因形近訛為「紀」。

³⁸⁰ 《尚書》卷二，〈舜[堯]典〉，偽孔《傳》，頁44。作形容詞可與「良」相對，如《後漢書》卷三一，〈羊續傳〉，頁400：「吏民良猾。」

³⁸¹ 《漢書》卷五二，〈灌夫傳〉，頁2384：「諸所與交通，無非豪桀大猾。」卷七六，〈王尊傳〉，頁3234：「長安宿豪大猾：東市賈萬、城西萬章、翦張禁、酒趙放、杜陵楊章等。」

³⁸² 李昉等，《太平御覽》卷三四六，〈兵部七七·七首〉，引王嘉《拾遺記》，頁1595：「以殛三猾。」文後案語引《鉤命決》：「項羽、陳勝、胡亥為之三猾。」此三人並非皆是劉邦所滅，言「殛三猾」不確，但自另一角度看，三人都是劉邦受命立漢的阻礙，有違礙天命之罪，宜為作亂之猾。

³⁸³ 段玉裁，《說文解字注》卷三上，頁88。

³⁸⁴ 《尚書》卷一九，〈（偽）冏命〉，頁294：「繩愆糾謬。」偽孔《傳》：「彈正過誤。」

³⁸⁵ 《左傳》卷一六，〈僖公二十八年〉，頁275。

³⁸⁶ 《後漢書》卷四四，〈張敏傳〉，頁538。

³⁸⁷ 參邢義田，〈秦漢的律令學〉，氏著，《治國安邦：法制、行政與軍事》（北京：中華書局，2011），頁26-29, 46-52。

術」，³⁸⁸ 更乃尋常之事。是故漢人用法律術語為儒門內的緯書題名，當在情理之中。

「稽」，考也，「稽覽」若「考覽」，據蔡邕〈郭有道碑文〉：「考覽六經，探綜圖緯。」³⁸⁹ 葛洪《抱朴子內篇·序》：「考覽奇書，既不少矣，率多隱語，難可卒解。」³⁹⁰ 可見「稽覽」「考覽」的對象有深奧、隱晦的特點。

許多緯書以「圖」為名，³⁹¹ 這類書大底皆以圖為核心，其奧秘也都藏於圖中，猶如傳說中的「河圖」。《春秋演孔圖》中有「作圖、制法之狀」，似當有圖像焉，《春秋緯》之《合誠圖》《握誠圖》《感應圖》之類，也應主要以古樸而蘊意豐富的圖像，傳達上天「漏泄」之「幽微」。³⁹² 由此推測，《稽覽圖》以「圖」為名，是在表示書中有供人「稽覽」之「圖」。考其遺文，《稽覽圖》多述卦氣說，的確較為適宜用圖像呈現，惠棟《易漢學》論卦氣，就以〈卦氣七十二候圖〉〈六日七分圖〉配合講解，³⁹³《稽覽圖》中或許也有類似的圖像。《稽覽圖》又稱《中孚傳》，因卦氣起於「中孚」，³⁹⁴ 故名。

《易緯辨終備》。《周易·繫辭下》：「復，小而辨於物。」依卦氣說，〈復〉為「陽氣來復」之初時，若能「於初細微小之時，即能辨於物之吉凶」，³⁹⁵ 則可以避免日後災禍的降臨。如《周易·坤·文言》所言：「臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。」³⁹⁶《易》本為卜筮書，自然有占驗吉凶的功能，故曰：「夫《易》，彰往而察來，而微顯闡幽。開而當名，辨物正言，斷辭則備矣。……因貳以濟民行，以明失得之報。」³⁹⁷ 意在言辨識物情，以「斷吉凶」。³⁹⁸ 之所以終始事物之初萌，乃因：「子曰：

³⁸⁸ 《史記》卷一一二，〈平津侯主父列傳〉，頁1183。

³⁸⁹ 李善註，《文選》卷五八，頁816。

³⁹⁰ 王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1986），頁367。

³⁹¹ 參王利器，〈讖緯五論〉，頁84-87。

³⁹² 《續漢志》卷二，〈律歷志中〉，《後漢書》，頁1092。

³⁹³ 惠棟，《周易述》（北京：中華書局，2007），附《易漢學》卷一，頁517-519。

³⁹⁴ 《周易》卷三，〈復〉，孔穎達《疏》，頁65。

³⁹⁵ 《周易》卷八，〈繫辭下〉，頁173。

³⁹⁶ 《周易》卷一，頁20。

³⁹⁷ 《周易》卷八，〈繫辭下〉，頁172。

³⁹⁸ 干寶曰：「『辯物』，辯物類也。……『斷辭』，斷吉凶也。」見李道平，《周易集解纂疏》（北京：中華書局，1994），卷九，頁658。《周易》卷八，〈繫辭下〉，韓康伯《註》，頁172：「貳，二也，謂吉、凶二理。言《易》因自然吉、凶二理以濟民之行也。」

『知幾其神乎！……』幾者動之微，吉[凶]之先見者也，君子見幾而作，不俟終日。」³⁹⁹ 所以《辨終備》提出：「小辨終備無遺戒，[口]鄰知億察世郵，帝王奉命永安治。」⁴⁰⁰「小辨終備」，即言如果在事物初萌時就能細加辨察，預占其演變之勢，則能自始至終獲得保全。君主若能持此道，勘察世間各種變怪，由此感悟天道運行之理，其政權就能始終永保安治。⁴⁰¹

《易緯通卦驗》。根據書中言：

凡《易》八卦之氣，驗應各如其法，則陰、陽和，六律調，風、雨時，五穀成熟，人民取昌，此聖帝所以致太平法。……夫八卦繆亂，則綱紀敗壞，日、月、星、辰失其行，陰、陽不和，四時易政。八卦氣不效，則災異氣臻，八卦氣應失常。⁴⁰²

可推「通卦」，意謂「洞悉八卦卦氣之法」；既知其法，故能依法施行，免於過失，進而能預知陰陽，驗明不測，是為題義。《通卦驗》與「卦氣說」頗有關聯，書中詳記「八卦之氣」，如：「乾，西北也，主立冬，人定，白氣出，直乾，此正氣也。氣出右，萬物半死；氣出左，萬物傷。」⁴⁰³ 如此之類，體例頗為謹嚴。今輯本《通卦驗》中有不少體例近乎〈夏小正〉、〈月令〉，這正是漢儒用以「驗證」現實狀況是否合於「卦氣」的材料，行此術者將現實狀況與緯書內容兩相比勘，相合則吉，兩悖為凶。蓋欲令當政者順應律歷之氣，「以致太平」，並隨時以此檢測自己的施政是否有失。另有題為《通卦驗玄圖》者，或是《通卦驗》所附的圖示，題為「玄圖」，並非別一緯書。「玄」，天也。

³⁹⁹ 《周易》原文為：「吉之先見者也。」孔《疏》：「諸本或有『凶』字。」案：《漢書》卷三六〈楚元王傳〉穆生引此句有「凶」，頁 963；《後漢書》卷四六〈陳寵傳〉章懷《註》稱引亦作「吉凶」，頁 554。

⁴⁰⁰ 《集成》，頁 186。案：「永」原作「氷」，誤。「永」隸書似「氷」，形近而訛。

⁴⁰¹ 《大戴禮記》有〈小辨〉篇，言魯哀公「欲學小辨，以觀於政」，其意與此相近，但此篇主在言君主不可只行「小辨」，而當學習「先王學齊大道」。此處批判的「小辨」是苛細的言辭之辨，故言「小辨破言，小言破義，小義破道」，與「見幾而作」的「小辨」異意。參王聘珍，《大戴禮記解詁》卷一一，頁 205-208。

⁴⁰² 《集成》，頁 207。

⁴⁰³ 《集成》，頁 209。

《易緯九疋識》，即《漢書·律歷志》所引《易九疋》，⁴⁰⁴「疋」即「厄」。其文解釋「百六陽九」的災異規律：

初入元，百六，陽九；次三百七十四，陰九；次四百八十，陽九；次七百二十，陰七；次七百二十，陽七；次六百，陰五；次六百，陽五；次四百八十，陰三；次四百八十，陽三。⁴⁰⁵

即謂自頒行《太初歷》的太初元年（「入元」，前 104）開始計算，國家會次第遭逢凡九次災厄，每次年數不等，「陽九」為九年旱，「陰九」為九年水。此法以一元（四千六百一十七歲）為週期，歷常歲（「經歲」）四千五百六十，災歲五十七。西漢末儒生以此計算未來災厄見世的時間。⁴⁰⁶「入元」後一百零六年的「陽九」之厄，在漢平帝元始二年（2）至王莽始建國三年（11），始建國三年嚴尤上書進諫：「今天下遭陽九之厄，比年饑饉，西北邊尤甚。」⁴⁰⁷即牽引災情驗證預言。

《尚書刑德考》。今見此書常作「刑德放」，此「放」為「考」之誤，⁴⁰⁸因「考」字常寫作「攷」，傳抄時訛為「放」。陳槃認為，「放」不誤，該字通「倣」，「天以『刑德』為政，為『法則』」，故「刑德放」意為「倣效天則」。⁴⁰⁹前人此說大體可通，然通觀緯書書名，除此之外未見用「放（倣）」字者，書名稱「考」則較常見，如《尚書考靈曜》《尚書中候考河命》《春秋考異郵》《河圖考鉤》等，與「考」義相近的「稽」「甄」等字，也多為造緯者所用，是故本文參考緯書題名慣習，暫捨「倣效」之說，而以「攷（考）」為是。

⁴⁰⁴ 惠棟曾認為《漢書·律歷志》中提到的《易九厄》為《易无妄》之訛，劉增貴以《漢書·谷永傳》：「遭无妄之卦運，直百六之災阨。」二事並陳，決非一事，已辯其非。參劉增貴，〈歷數與漢代政治〉，頁 12。

⁴⁰⁵ 《漢書》卷二一上，〈律歷志上〉，頁 413-414。

⁴⁰⁶ 參劉增貴，〈歷數與漢代政治〉，頁 15-16；另參盧央，〈《易學與天文學》〉（北京：中國書店，2003），頁 159-165。

⁴⁰⁷ 《漢書》卷九四下，〈匈奴傳下〉，頁 1621。

⁴⁰⁸ 作《刑德攷》者，如蕭吉，〈《五行大義》〉（收入《續修四庫全書》子部術數類第 1060 冊，上海：上海古籍出版社，2001），卷二，〈論刑〉，頁 226；段成式，〈酉陽雜俎〉（北京：中華書局，1981），前集卷八，〈黠〉，頁 79。

⁴⁰⁹ 《解題》，頁 342-345。趙在翰，〈《七緯》〉，〈書緯敘目·尚書刑德放〉，頁 751：「《書》道政事，是放天行，陰刑陽德，六合成。」已作「倣效」之論，但只是用韻文直解書題，並無辨析論證。

「刑德」二字意蘊豐富，陳槃已多有陳述，茲不贅引。筆者所意《刑德考》之「刑德」，與陳氏略異。據馬王堆帛書《十六經·姓爭》：

凡謹之極，在刑與德：刑、德皇皇，日月相望，以明其當，望失其當，環視其央（殃）。天德皇皇，非刑不行；繆繆（穆穆）天刑，非德必頃（傾）。刑、德相養，逆、順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章。⁴¹⁰

又據董仲舒對策：

天道之大者在陰陽。陽為德，陰為刑，刑主殺而德主生。⁴¹¹

可見「刑」與「德」在漢初黃老家及儒家理論中均可理解為「陰」「陽」二端。「刑」「德」意謂「罰」「賞」，黃老學者及董生所以會以「陰」「陽」之理相附會，或是受法家「刑德二柄」說的影響，⁴¹²此外也緣於將「刑」「德」編織入天道運轉系統的作法，彼說在戰國思想界甚為流行。⁴¹³

可見《刑德考》之題意調考察陰陽、探求天道。雖以兩端並稱，實則重在言「刑」，以刑罰與天道之關係作為其核心精神。此書與《尚書·呂刑》關係密切，如〈呂刑〉：「大辟之罰其屬二百。」⁴¹⁴《刑德考》：「大辟之屬二百，象天之刑。」⁴¹⁵〈呂刑〉：「墨罰之屬千，劓罰之屬千。」《刑德考》：「劓屬千，象七政。……墨之屬千，斗度變往名。」〈呂刑〉：「五刑之疑有赦，五罰之疑有赦。」《刑德考》：「當赦而不赦，月為之蝕。」後者似是以讖緯神秘之說為經書分條註釋，可見此書的主旨，就在於考校刑罰與天道之間的隱秘聯繫。

⁴¹⁰ 裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》（北京：中華書局，2014），第4冊，頁161-162。

⁴¹¹ 《漢書》卷五六，〈董仲舒傳〉，頁1165。

⁴¹² 王先慎，《韓非子集解》（北京：中華書局，1998），卷二，〈二柄〉，頁39：「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。」強調在「明主之所導制其臣」這一封閉的場域內，唯有「刑」「德」二柄不斷運轉變化，這已然是「陰」「陽」二元對立的理論形態。《左傳》卷二八，〈成公十七年〉，頁484，長魚矯云：「御姦以德，御軌以刑，……德、刑不立，姦軌並至。」已近乎「二柄」說，但未理論化。

⁴¹³ 黎翔鳳，《管子校注》（北京：中華書局，2004），卷四〇，〈四時〉，頁838：「刑、德者，四時之合也。刑、德合於時，則生福；詭則生禍。」郭慶藩，《莊子集釋》卷一〇上，〈說劍〉，頁1020：「制以五行，論以刑、德。」

⁴¹⁴ 《尚書》卷二九，〈呂刑〉，頁301。

⁴¹⁵ 《集成》，頁383。

漢儒相信，刑罰與天變關係密切，《刑德考》即云：「五刑當輕及重，五虐酷烈，月蝕消。既行失繩墨，大水淫，枯旱。其救之也，『惟敬五刑，以成三德』。」刑罰失則災至，欲救災，須歸於〈呂刑〉「惟敬五刑」之教，由此亦可知〈呂刑〉作為經典，對漢儒的法律思維頗有影響，是故東漢陳寵「鈎校律令條法，溢於〈甫刑〉者除之」。⁴¹⁶

《尚書中候雒師謀》。「雒」指雒邑，即成周，為周朝的軍政中心。「雒師」原應指駐紮在雒邑的師旅，⁴¹⁷ 稱為「成周八師」。因此部隊主要由殷人組成，亦稱「殷八師」。此是周王朝征討、鎮伏東部諸國的主力部隊。⁴¹⁸ 不過書題中的「雒師」，指的是武王伐紂時，由太公望統率的在雒部隊，「『師』者，『眾』之通名」，⁴¹⁹ 不必特指「殷八師」、或以西人為主的「西六師」，亦非在渲染人數之多。據〈大（太）誓〉云：當時「紂有億兆夷人」，⁴²⁰《尚書·牧誓·序》則言，幾年後武王率領的西方聯盟部隊不過「戎車三百兩，虎賁三百人」，⁴²¹ 縱使如《孟子·盡心下》所說是「虎賁三千人」，⁴²² 以數量而言，雙方力量仍然懸殊，勢必需要善用戰略、戰術，方能克勝。此即為《雒師謀》之要義。今存殘文云：

⁴¹⁶ 《後漢書》卷四六，〈陳寵傳〉，頁 556。〈甫刑〉即〈呂刑〉，章懷《註》引偽孔《傳》：「呂侯後為甫侯，故或稱〈甫刑〉也。」案：偽孔誤。據程元敏考證，周時不見以「甫」為氏為國號者，「呂」之作「甫」，緣於二字古音相近，可相通假。參程元敏，《尚書周書牧誓洪範金縢呂刑篇義證》（臺北：萬卷樓圖書公司，2012），頁 289-294。

⁴¹⁷ 參于省吾，〈略論西周金文中的「六呂」和「八呂」及其屯田制〉，《考古》1964.3：152。

⁴¹⁸ 「成周八師」見〈小克鼎〉：「王命善（膳）夫克舍于成周，適正八呂（師）之年。」「殷八師」見禹鼎銘文：「王廼命西六呂（師）、殷八呂（師）。」中國社會科學院考古研究所，《殷周金文集成》，編號 2796, 2833。楊寬認為「殷八師」與「成周八師」為兩個隊伍，前者駐屯衛國，針對東夷作戰，後者駐屯成周，針對南淮夷作戰，見氏著，《西周史》（上海：上海人民出版社，2016），頁 404。于省吾認為二者名異實同，曰：「『殷八呂』以成周為根據地，故也稱『成周八呂』。」見于省吾，〈關於〈論西周金文中六呂八呂和鄉遂制度的關係〉一文的意見〉，《考古》1965.3：132。案：此從于說。禹鼎銘文以「西六呂（師）」、「殷八呂（師）」並稱，一為西方周人軍隊，一為東方殷人部隊，乃是以軍人族屬為名，並不妨礙「殷八呂（師）」因常駐屯於成周而稱「成周八師」或「雒師」。

⁴¹⁹ 《詩經》卷一六，〈棫樸〉，孔穎達《疏》引《鄭志》，頁 557。

⁴²⁰ 《左傳》卷五一，〈昭公二十四年〉，頁 885。

⁴²¹ 《尚書》卷一一，頁 157。

⁴²² 孫奭，《孟子注疏》卷一四上，頁 249。

太公受兵鈴之法云：「踐爾兵革審權矩，應詐縱謀出無孔。」

書中秘法殆為天授，由天帝教導太公如何「審其權謀」及「應敵之變詐」。⁴²³

《雒書兵鈴勢》也與軍事有關。「鈴」，依前《璇璣鈴》所釋，可解作車，此處特指兵車。《淮南子·兵略》：「所以決勝者，鈴勢也。」⁴²⁴ 古以車戰，故「鈴勢」即是「軍勢」。「勢」謂謀略也。⁴²⁵ 上文所引「兵鈴之法」，或許就是《兵鈴勢》的另一名稱。「兵」指兵器，「鈴」指戰車，二者為古代戰爭中最重要的兩大部分，因而緯書以此題名，意在顯示其中秘要有助於軍事。⁴²⁶

據《列仙傳》記載：「（呂尚）獲大鯉，得《兵鈴》於魚腹中。」⁴²⁷《兵鈴》為「兵鈴之法」的簡稱，可見呂尚得兵書一事頗涉神異。《尚書中候》記呂尚於磻溪釣得玉璜，上刻曰：「姬受命，呂佐旌，德合昌，來提撰，爾雒鈴，報在齊。」⁴²⁸《宋書·符瑞志》將預言簡作「姬受命，昌來提撰爾雒鈴，報在齊」，⁴²⁹ 但大義未變，其重點就在「撰爾雒鈴，報在齊」上。案：「撰」，讀為「選」，「雒鈴」之「鈴」只可訓為「兵車」，引申為軍隊，指在雒邑的周師。所以此句是說，為周王在雒邑整頓兵車者，他後來的「報」賞「在齊」，點明後來的「齊太公」呂尚將為周統兵。呂尚所述預言，應驗在「九年，（武王）欲修文王業，東伐以觀諸侯集否。師行，師尚父左杖黃鉞，右把白旄以誓」云云，⁴³⁰ 即《詩經·大雅·大明》中「維師尚父，時維鷹揚」⁴³¹ 的情形。呂尚以「兵權與奇計」輔周滅殷的形象已深入人心，故而司馬遷云：「後世之言兵及周之陰權，皆宗太公為本謀。」傳說張良自「圯上老父」之處所受異書，就是《太公兵法》。張良不僅自己誦讀此書，還數次以此「說沛公，沛公善之，常用其

⁴²³ 《集成》，頁 436。

⁴²⁴ 《淮南子》卷一五，頁 508。

⁴²⁵ 《後漢書》卷五二，〈崔駰傳〉，頁 615。

⁴²⁶ 《詩經》卷一六，〈大雅·文王〉，孔穎達《疏》引《尚書中候雒師謀》，頁 532：「雒授金鈴師名呂。」兵器多由金屬鑄造，「金鈴」、「兵鈴」蓋同也。

⁴²⁷ 李昉等，《太平御覽》卷八三四，〈資產部十四·釣〉，引《列仙傳》，頁 3854：「呂尚，冀州人，避紂亂，釣於卞溪，三年不獲魚。比姬聞曰：『自可止矣。』公曰：『非尔所矣。』果獲大鯉，得《兵鈴》於魚腹中。後葬無尸，唯《玉鈴》六篇在棺中。」

⁴²⁸ 《集成》，頁 411。

⁴²⁹ 沈約，《宋書》卷二七，頁 392。

⁴³⁰ 《史記》卷三二，〈齊太公世家〉，頁 536。

⁴³¹ 《詩經》卷一六，頁 544。

策」。⁴³²《詩含神霧》曰：「張握命圖授漢寶。」宋均《註》以「張」為張良，「命圖」為「兵鈴之圖」，言張良得此異書，獻予劉邦（「漢寶」）。既然「兵鈴之圖」等同於「命圖」，可見此圖不僅是軍陣之秘笈，也可視為王朝受命的憑證。

《詩含神霧》。意謂「含神於霧」。為何特言「霧」？案：「霧」通「蒙」「冡」，⁴³³ 甲骨文均作，⁴³⁴ 上部的冂意為「重覆」，⁴³⁵ 下為佳，此應指捕鳥之事；若言天象，則以上部表示天空中濃重的霧氣，鳥類受其籠罩不得高飛。⁴³⁶ 二義之中，前者隸定而訛變為表示覆冒的「冡」或「蒙」；後一義由其指示天象，上部因加兩部而省形，下部「佳」或因篆文形近，訛變為矛，因而隸定為「霧」，即「霧」字。⁴³⁷ 總之，「霧」與「蒙」皆有覆蓋之義，若非有人發覆，被覆之物終不得出。以讖緯家的立場論之，《詩經》既是經由聖人刪定而成，箇中應當藏有許多神秘信息，這些信息皆掩蓋在詩句之下，歷來未見探賾鉤隱，而《含神霧》之用，即是揭開《詩經》表面的覆冒，吹散言辭的迷霧，從而彰顯其深層意旨。由此適可明瞭《含神霧》的解詩方法，如曰：「陽氣終，『白露為霜』。」「『燁燁震電，不寧不令』。此應刑政之大暴，故震電驚人，使天下不安。」即釋〈秦風·蒹葭〉〈小雅·十月之交〉詩句；書中又釋《國風》之十五國，曰齊「律中太簇，音中宮角」，陳「律中姑洗，音中宮徵」，「秦地處仲秋之位，男懦弱，女高腴」，如此之類，頗似翼奉所言齊《詩》「執十二律而御六情」⁴³⁸ 之說。翼奉云「以律知人情，王者之秘道也」，「聞五際之要〈十月之交〉篇，知日蝕、地震之效昭然可明」，知其說與《含神霧》指歸一貫，皆是以《詩》占測來事，不過此中「真義」決不輕易示人，故經文蒙之覆之，藏諸霧中。

⁴³² 《史記》卷五五，〈留侯世家〉，頁 785。案：《太公兵法》在漢代常見徵引，參邢義田，〈允文允武：漢代官吏的一種典型〉，氏著，《天下一家》，附錄一「兩漢人徵引兵法輯抄」，頁 276-278。

⁴³³ 文獻中多見混用「霧」、「蒙」的案例，如《尚書》卷一二，〈洪範〉，頁 174：「七稽疑：……曰蒙。」《史記》卷三八，〈宋微子世家〉，頁 597，此處「蒙」作「霧」。揚雄，〈甘泉賦〉：「霧集而蒙合兮。」善《註》：「霧與蒙同。」載李善註，《文選》卷七，頁 115。另參《爾雅》卷六，〈釋天〉，「天氣下地不應曰霧」校勘記，頁 105。

⁴³⁴ 郭沫若主編，《甲骨文合集》（北京：中華書局，1987），編號 13140，頁 1850。

⁴³⁵ 段玉裁，《說文解字注》卷七下，頁 353。

⁴³⁶ 參郭沫若，《卜辭通纂》（北京：科學出版社，1983），頁 383-384；于省吾，〈釋瞿〉，氏著，《甲骨文字釋林》（北京：中華書局，1979），頁 107-111。

⁴³⁷ 《爾雅》卷六，〈釋天〉，頁 97：「天氣下地不應曰霧，地氣發天不應曰霧。」此為儒家「正名」觀念之下的刻意區分，二者實為一物。

⁴³⁸ 《漢書》卷七五，〈翼奉傳〉，頁 1401。

《春秋保乾圖》。「乾」，天也，此指天子；「保」不論如字讀，或改字讀為「寶」，「保乾」均意謂教導君主如何珍惜、保護此「聖人之大寶」。⁴³⁹ 對君位構成的正面或負面影響主要來自大臣，故此書所述多為君主駕馭臣工之道，如「臣功大者主威侵，權并族害已姦行」。「得士則安，失士則危」。⁴⁴⁰ 此外還記述星象之變，乃是以天官言人官、藉天變察人變，其義甚明。

《論語比考》，又作《比考識》，「識」蓋後人所補。「比」，「備也」，⁴⁴¹「輔也」。⁴⁴² 書題自承凡所「考」者，意在作《論語》之「輔助」。據其殘文推測，作緯者的具體策略，是假借神秘語言、神異事件，重新闡釋《論語》中的某些事件、辭句，試圖將《論語》塑造為深邃莫測的神秘文本，令儒生方士獲得更大的發揮空間。如《論語·憲問》曰：「君子上達。」《比考》曰：「君子上達，與天合符。」⁴⁴³ 子曰：「河不出圖。」《比考》曰：「聖王御世，河龍負卷舒圖。」又如《論語·堯曰》首句為「堯曰：『咨！爾舜！天之歷數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。』」《比考》在此句之前，補入了孔子陳述「吾聞帝堯率舜等遊首山，觀河渚，有五老遊河渚」等一長段內容，為〈堯曰〉卒然而發的一句話作了故事性的鋪墊，其中「五老授命」的情節特具識驗色彩，頗具代表性。

《論語譔考》。「譔」，「具也」，全備之義。⁴⁴⁴ 所以言此，是因孔子罕言「命」「性與天道」「不語怪、力、亂、神」，⁴⁴⁵ 雖言「罕言」「不語」，實是諸事幾微，孔子「懼弟子人人異端各安其意，失其真」，⁴⁴⁶ 所以知而不言，由此觀之，世俗所講的《論語》尚有缺憾。為經典附會神異背景，乃造緯者之擅場，這部聲稱能令《論語》微義全備的《譔考》，正是注重在受命、天道、神怪方面探蹟索隱，以秘說補俗講之闕。如釋孔子之生，言徵在「感黑龍之精」，表

⁴³⁹ 據《集成》，《保乾圖》一作《保乾寶》，「寶」恐是旁註誤入正文，然縱使不誤，解作「保持天子之大寶」亦可通。

⁴⁴⁰ 《集成》，頁 807。

⁴⁴¹ 《爾雅》卷二，〈釋詁〉，頁 25。

⁴⁴² 《周易》卷二，〈比·彖辭〉，孔穎達《疏》，頁 37。

⁴⁴³ 《集成》，頁 1065。

⁴⁴⁴ 洪興祖，《楚辭補注》卷一〇，〈大招〉，頁 221：「聽歌譔只。」王逸《章句》：「言觀聽眾樂，無不具也。」「譔」同「撰」。《論語》卷一一，〈先進〉校勘記，頁 105：「鄭（玄）作『撰』，讀曰『詮』，『詮』之言『善』也。」因「全備」引申為「善」。

⁴⁴⁵ 《論語》卷九，〈子罕〉，頁 77；卷五，〈公冶長〉，頁 43；〈述而〉，頁 63。

⁴⁴⁶ 《史記》卷一二，〈十二諸侯年表·序〉，頁 228。

王楚

其為水精感生；介紹顏淵，曰：「顏回有角額，似月形。淵，水也，月是水精，故名淵」，⁴⁴⁷ 與夫子同為水精，暗表其於聖人為「具體而微」；子曰：「下學而上達，知我者其天乎？」此書解為夫子「通精曜也」。可見此書意欲告知讀者：孔子於天道、神怪之事並非不知，只是此乃極隱秘之「內學」，不得其人萬不可傳。此書作為《論語識》，要在透露聖人不傳之秘，所言必當迥異於傳諸凡俗的《論語》。

《河圖會昌符》，漢章帝元和二年詔引《河圖》：「赤九會昌。」章懷《註》：「九調光武，十調明帝。」⁴⁴⁸ 這是因為光武出自景帝之子長沙定王發，為「高祖九世之孫也」；⁴⁴⁹ 以小宗入嗣大統而言，光武上繼西漢元帝，⁴⁵⁰ 帝緒亦為九。「會」，「合也」。在此意謂氣運至此，天、人諸般條件適相會合。光武「會昌」，重在言當前時運邁入昌盛，正可封禪。《春秋演孔圖》：「帝當會昌，成封岱宗。」⁴⁵¹ 同言此事。案：《續漢志》卷七〈祭祀上〉：「（建武）三十二年正月，上齋，夜讀《河圖會昌符》，曰：『赤劉之九，會命岱宗。不慎克用，何益於承。誠善用之，姦偽不萌。』感此文，乃詔（梁）松等復案索河、雒讖文言九世封禪事者。松等列奏，乃許焉。」乃知光武之封禪與此書有莫大關係，疑此書原本就是為封禪等重大禮典所作的符讖。⁴⁵²

五・結語

除了《坤靈圖》《括地象》等少數緯書頗涉地理，承襲鄒衍學派的大九州說，綜合其餘緯書的釋題狀況，可得結論：緯書最主要的特質乃是預言。⁴⁵³ 只不過，世俗素來以為預言及將之筆諸文字的書冊針對的是百千年後的事變，果真

⁴⁴⁷ 《集成》，頁 1069。

⁴⁴⁸ 《後漢書》卷三五，〈曹褒傳〉，頁 432。

⁴⁴⁹ 《後漢書》卷一上，〈光武帝紀上〉，頁 37。

⁴⁵⁰ 《後漢書》卷二五，〈張純傳〉，頁 429：「大司徒戴涉、大司空竇融議：『宜以宣、元、成、哀、平五帝四世代今親廟，宣、元皇帝尊為祖、父，可親奉祠。……』帝從之。」

⁴⁵¹ 《集成》，頁 581。陳槃云：「會昌者，封禪之謂。」《解題》，頁 265。

⁴⁵² 邢義田認為：「應合圖讖應該是光武最後由拒絕轉而決定行封禪的關鍵因素。」見〈東漢光武帝與封禪〉，氏著，《天下一家》，頁 192-193。

⁴⁵³ 陳槃認為，於讖緯書籍而言，「符應思想，要為其骨幹」。參〈秦漢間之所謂「符應」論略〉，《解題》，頁 79-84。

如是，則在先前降語傳書時，這些預設之辭必因證驗過於遼遠而喪失當世的約束力，止為狂夫妄語、宜覆醬瓿耳。易言之，在預言現世之時，唯有它們的當代聽眾、讀者才是核心受眾。因此，無論是藉由宣稱為至高法典，假託神意直接下降凡間，還是通過臚列自然、人世中的異徵，引導世人主動探求天意，緯書的目的無不在於幫助研讀者，憑此明辨是非，察知必然降臨吉凶，進而悔過遷善，敬順天道，知所進退。此方為其主要關懷，純粹地預知來事當屬其餘瀋。

以預言告知來事的案例，史不絕書，但如漢人這般大規模將自古已降的傳說、逸聞、神話、教訓組織、撰定為文本的舉動，⁴⁵⁴ 在中國歷史實屬罕見。⁴⁵⁵ 讖緯之學大盛於東漢，以讀者視角而言，在此階段，緯書乃是作為「聖書」、「秘書」、「工具書」三重身分而被人研讀。不少緯書都自命為天降之書，書中所述為天定大法，文本本身已頗具神聖色彩，時人縱是從中擷摭斷章殘句，莫不是吉光片羽，具有天然神性。另者，由於緯書事關宇宙萬事之大節，箇中秘要決不可輕易示人，唯有長期浸染此氛圍中、且天賦異稟的儒生、方士，才能勘破箇中玄機。若有知幾之人運用緯書，無論是持書觀天測地、訪查人間，還是援引秘文，啟發聖慮，無不從中假求實際的指導與功效，而對於緯書的文本，持書者既可以堅守不移，也可以斷章取義，其最關要處唯在能否藉助文本之力達成事務。由此三重身分，大底能夠立體了解緯書在當時社會之形象。

由此可論及緯書與經書的關係。就實用性而言，雖然西漢已有「《春秋》決獄」等援經行法的案例，但緯書對人間事務的干預時常更為直接。原因很簡單：雖然「六經皆先王之政典」，⁴⁵⁶ 但經由儒門長期刊落、轉化其中的巫術、神話成分，致使其神秘性大受折損，而在漢武之時，歷經秦火劫餘的經文在博士官學中已然固定，由經、傳本身能展示的大義受到拘限，其工具性的功能也遭銳減。

⁴⁵⁴ 緯書內文並非盡由漢人創作，而是多取自既有的古代材料。學者大多接受張衡以讖緯「成於哀、平之際」之說，實則只能將此視為諸緯先後「成書」的時間；東漢初期尹敏、薛漢「校定圖讖」，方成「河、雒五九，六藝四九」的規模，此是對讖緯文獻的進一步整理。

⁴⁵⁵ 承蒙朱師曉海賜教：基督教兩約成書期間有大量次經（Apocrypha）、偽經（Pseudopigrapha）出現，與此差堪比擬，次經的造作原理也與漢人造緯類似。據趙沛林、張鈞、殷耀譯，《聖經次經》（吉林：時代文藝出版社，1995），〈以斯拉傳下〉，頁570：「在四十天的最後，至高無上的上帝對我說：『現在你把你所寫的前二十四卷書公之於眾，這樣任何一個人，無論他配得上與否，都能夠讀到它們，但帶回你所寫の後七十卷書，只把它們送給你們民眾中的那些智者。因為這些書包含著知識的洪流、智慧的源泉和學問的長河。』」

⁴⁵⁶ 葉瑛，《文史通義校注》（北京：中華書局，2004），卷一，〈易教上〉，頁1。

習經者若欲再發新義，勢必需要另闢蹊徑，此正是漢人造作緯書的核心訴求。因而可言，緯書之造作，必以供習緯者援「聖人」之書「致用」為鵠的，其文雖「隱」晦，但指事「明」驗，⁴⁵⁷ 故須將緯書置於當世實際事務中考量，才能看出其確切功效。

緯書大談天地異變，以預言、啟示的面貌示人，其意即在當世之「用」。有緯書以陳述天變、考察罪尤為主，自是希望以此敲響警鐘，告誡在位君主施政失當背後的可怕後果，此事易曉。另有緯書，專意透露未來受命聖人的身分信息，不僅語涉彼人何時降臨、何時興起，還往往稱龍興之業遠在後世、應在「苗裔」。此種不合常情的預設固有其道理，詳細說來：於統治者而言，此種預言要求他們必須接受新聖定然降世、德運必有更迭的事實，縱有唐堯之聖猶當禪舜，可見「雖有繼體守文之君，不害聖人之受命」；⁴⁵⁸ 對民眾，此種預言可予之以安撫、鼓舞、警告、勸誡，利用普遍存在的「順命」思想，妥善管理社會輿論與民眾情緒；至於對某些符合「新聖」特質的「潛龍」，此種預言通過強調「時」的重要而與之要約：興盛雖不在此時，但上天既授命，定不爽約，只要得「時」，「新聖」之族必能龍飛；然而若是貿然高「躍」，或淹久「在淵」，則均難成就功業，甚至罹受災禍。因此，潛在的「受命者」必須嚴格依循預言的指示，安分守己，恪守臣職，「夫成天地之大功者，其子孫未嘗不章」，⁴⁵⁹ 禹、契、后稷「三天子」之事即為楷式。是以緯書所設預言之證驗雖遠，關照對象卻在當世，言外之意乃緊密牽繫於彼時彼刻的現實政治。

緯書對「實用」的強調，正與其同時為「聖書」、「秘書」的特性相協。經書受自天心、成於聖手，但並非不傳之「秘」文，世間傳習者甚夥，儒生只須證明自己的學術淵源有自，便可對經書獲得一定解釋權，⁴⁶⁰ 然而直接利用經書製造重大輿論，畢竟頗有難度。⁴⁶¹ 緯書文本卻以托跡神靈，隱晦文義，措辭古

⁴⁵⁷ 《後漢書》卷三〇上，〈蘇竟傳〉，頁378。

⁴⁵⁸ 《漢書》卷七五，〈眭弘傳〉，頁1395。

⁴⁵⁹ 《國語》卷一六，〈鄭語〉，頁367-368。原作「火功」，據校記改。

⁴⁶⁰ 參郭永吉，〈兩漢經學師法家法考〉，江林昌等主編，《中國古代文明研究與學術史：李學勤教授伉儷七十壽慶紀念文集》（保定：河北大學出版社，2006），頁467-474。

⁴⁶¹ 漢代有劉向、班固、賈逵等人，利用《左傳》，編造、鼓吹「漢家堯後」這一神聖譜系。見《漢書》卷一，〈高帝紀下·贊〉，頁59；《後漢書》卷三六，〈賈逵傳〉，頁445-446。案：《左傳》並非經書，甚至當時也不被認為是《春秋》的傳，並且終漢之世，《左傳》未曾在真正意義上被立為官學。

奧、俗鄙，一辭多訓、一語多解等諸多反常手法為其慣技，充分營造出「秘而不宣」的神秘特質，由此獲得代天傳諭、啟示世人的「特權」，進而直接干預人間事務，為經書所不及。

話雖如此，緯書的解經手法也並非全然索隱行怪，其斷章取義、借題發揮的闡釋模式，實與先秦時孔門的解經傳統，卿大夫、行人的賦《詩》言志，及漢代《尚書大傳》、何休《春秋公羊傳解詁》等書的說經方式一般無二：解經之語時常並不緊扣經文，反是多以觸類旁通、別加發揮，甚至強以他事比附經文的方式述說經義。這是因為，掌握經文的訓詁、從中獲取知識，尚屬於經學教育的低層次要求，能夠「學以致用」，巧妙地利用既有經文，切中實際事務，方才是熟習六經的最終指歸。⁴⁶²

（本文於民國一〇八年三月二十五日收稿；一〇九年二月二十日通過刊登）

⁴⁶² 參羅素芬，〈西漢儒生傳講經義部分特質溯源初探〉（新竹：清華大學中國文學系碩士論文，2002），頁21-33, 75-78。

引用書目

一．傳統文獻

- 《道書援神契》，收入《道藏》第32冊，上海：上海書店，1988。
- 孔穎達，《周易注疏》，收入《十三經注疏》第1冊，臺北：藝文印書館，2003。簡作《周易》。
- 孔穎達，《尚書注疏》，收入《十三經注疏》第1冊。簡作《尚書》。
- 孔穎達，《春秋左傳注疏》，收入《十三經注疏》第6冊。簡作《左傳》。
- 孔穎達，《詩經注疏》，收入《十三經注疏》第2冊。簡作《詩經》。
- 孔穎達，《禮記注疏》，收入《十三經注疏》第5冊。簡作《禮記》。
- 王先慎，《韓非子集解》，北京：中華書局，1998。
- 王先謙，《後漢書集解》，臺北：藝文印書館，1996。簡作《後漢書》。
- 王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 王先謙，《漢書補注》，臺北：藝文印書館，1996。簡作《漢書》。
- 王先謙，《釋名疏證補》，上海：上海古籍出版社，1984。
- 王念孫，《廣雅疏證》，北京：中華書局，1983。
- 王明，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1986。
- 王聘珍，《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983。
- 王嘉，《拾遺記》，上海：上海古籍出版社，2012。
- 皮錫瑞，《尚書大傳疏證》，收入《續修四庫全書》經部書類第55冊，上海：上海古籍出版社，1996。
- 皮錫瑞，《尚書中候疏證》，收入《續修四庫全書》經部書類第55冊。
- 任乃強，《華陽國志校補圖注》，上海：上海古籍出版社，2007。
- 安居香山、中村璋八，《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994。簡作《集成》。
- 朱熹，《周易本義》，北京：中華書局，2009。
- 朱彝尊，《經義考》，京都：中文出版社，1978。
- 余廼永，《新校互註宋本廣韻（定稿本）》，上海：上海人民出版社，2008。
- 吳士鑑、劉承幹，《晉書斟注》，臺北：藝文印書館，1996。
- 李昉等編，《太平御覽》，北京：中華書局，1960。
- 李善註，《文選》，臺北：藝文印書館，1998。
- 李道平，《周易集解纂疏》，北京：中華書局，1994。
- 汪榮寶，《法言義疏》，臺北：藝文印書館，1968。
- 沈約，《宋書》，臺北：藝文印書館，1972。

- 邢昺，《孝經注疏》，收入《十三經注疏》第8冊。
- 邢昺，《爾雅注疏》，收入《十三經注疏》第8冊。簡作《爾雅》。
- 邢昺，《論語注疏》，收入《十三經注疏》第8冊。簡作《論語》。
- 阮元，《擘經室集》，北京：中華書局，1993。
- 阮元編，《詁經精舍文集》，北京：商務印書館，1936。
- 周祖謨，《方言校箋》，北京：中華書局，1993。
- 段玉裁，《說文解字注》，鄭州：中州古籍出版社，2006。
- 段成式，《酉陽雜俎》，北京：中華書局，1981。
- 洪适，《隸釋》，北京：中華書局，1985。
- 洪興祖，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983。
- 紀昀，《四庫全書總目》，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 范文瀾，《文心雕龍註》，北京：人民文學出版社，2006。
- 韋昭，《國語韋昭註》，臺北：藝文印書館，1974。簡作《國語》。
- 孫猛，《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 孫詒讓，《札迻》，北京：中華書局，2009。
- 孫詒讓，《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001。
- 孫穀，《古微書》，濟南：山東友誼出版社，1990。
- 孫奭，《孟子注疏》，收入《十三經注疏》第8冊。
- 徐彥，《春秋公羊傳注疏》，收入《十三經注疏》第7冊。簡作《公羊傳》。
- 袁珂，《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 馬衡，《漢石經集存》，上海：上海書店出版社，2014。
- 章樵註，《古文苑》，臺北：臺灣商務印書館，1968。
- 許富宏，《鬼谷子集校集注》，北京：中華書局，2008。
- 許維遜，《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，1985。
- 陳立，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。
- 惠棟，《周易述》，北京：中華書局，2007。
- 黃暉，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
- 黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注（修訂本）》，上海：上海古籍出版社，2007。
- 葉瑛，《文史通義校注》，北京：中華書局，2004。
- 裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，北京：中華書局，2014。
- 賈公彥，《周禮注疏》，收入《十三經注疏》第3冊。

王楚

- 賈公彥，《儀禮注疏》，收入《十三經注疏》第4冊。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，1990。
- 趙在翰，《七緯》，北京：中華書局，2012。
- 趙沛林、張鈞、殷耀譯，《聖經次經》，吉林：時代文藝出版社，1995。
- 劉文典，《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1988。簡作《淮南子》。
- 歐陽詢等編，《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 蔣禮鴻，《商君書錐指》，北京：中華書局，1986。
- 諸祖耿，《戰國策集注匯考（增補本）》，南京：鳳凰出版社，2008。
- 鄧安生，《蔡邕集編年校注》，石家莊：河北教育出版社，2002。
- 鄭珍，《鄭學錄》，收入《續修四庫全書》史部傳記類第515冊，上海：上海古籍出版社，1996。
- 黎翔鳳，《管子校注》，北京：中華書局，2004。
- 盧弼，《三國志集解》，臺北：藝文印書館，1996。簡作《三國志》。
- 蕭吉，《五行大義》，收入《續修四庫全書》子部術數類第1060冊，上海：上海古籍出版社，2001。
- 魏徵等，《隋書》，臺北：藝文印書館，1972。
- 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北：藝文印書館，1972。簡作《史記》。
- 顧野王，《宋本玉篇》，北京：中國書店，1983。

二·近人論著

于省吾

- 1964 〈略論西周金文中的「六自」和「八自」及其屯田制〉，《考古》1964.3：152-155。
- 1965 〈關於〈論西周金文中六自八自和鄉遂制度的關係〉一文的意見〉，《考古》1965.3：131-133。
- 1979 〈釋瞿〉，氏著，《甲骨文字釋林》，北京：中華書局，頁107-111。
- 2008 《雙劍謠諸子新證》，北京：中華書局。

中國社會科學院考古研究所編

- 1984 《殷周金文集成》，北京：中華書局。

王利器

- 1989 〈識緯五論〉，氏著，《曉傳書齋文史論集》，香港：香港中文大學出版社，頁75-90。

- 王國維
1959 《觀堂集林》，北京：中華書局。
- 王楚
2019 〈《文選》「符命」類名詮解〉，《文學遺產》2019.6：42-51。
- 朱曉海
2018 〈「赤鵠之集湯之屋」臆詮〉，發表於中央研究院中國文哲研究所主辦，「古史的建構與解構」學術研討會，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018.06.28-29。
- 李學勤
1996 〈論《易緯·乾元序制記》〉，錢遜、廖明春主編，《清華大學思想文化研究集刊》第1輯，北京：清華大學出版社。
2004 〈楚簡〈子羔〉研究〉，朱淵清、廖名春主編，《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店出版社。
- 邢義田
2011a 〈秦漢的律令學〉，氏著，《治國安邦：法制、行政與軍事》，北京：中華書局，頁1-61。
2011b 《天下一家：皇帝、官僚與社會》，北京：中華書局。
- 林忠軍
2002 《《易緯》導讀》，濟南：齊魯書社。
- 徐興無
2003 《識緯文獻與漢代文化構建》，北京：中華書局。
2015 〈異表：識緯與漢代的孔子形象建構〉，氏著，《經緯成文——漢代經學的思想與制度》，南京：鳳凰出版社，頁248-280。
- 殷善培
2008 《識緯思想研究》，新北：花木蘭文化出版社。
- 高亨纂著，董治安整理
1989 《古字通假會典》，濟南：齊魯書社。
- 郭永吉
2006 〈兩漢經學師法家法考〉，江林昌等主編，《中國古代文明研究與學術史：李學勤教授伉儷七十壽慶紀念文集》，保定：河北大學出版社，頁465-481。
- 郭沫若
1983 《卜辭通纂》，北京：科學出版社。
- 郭沫若主編
1987 《甲骨文合集》，北京：中華書局。

王楚

陳槃

- 2010 《古讖緯研討及其書錄解題》，上海：上海古籍出版社。簡作《解題》。

喬秀岩

- 2002 〈略談歷代註家對左還右還的理解〉，《文史》2002.2：215-228。

程元敏

- 2012 《尚書周書牧誓洪範金縢呂刑篇義證》，臺北：萬卷樓圖書公司。

楊希枚

- 1995 〈論今文《尚書·太誓》、《尚書大傳·太誓》及《史記》的白魚赤鳥神話〉，氏著，《先秦文化史論集》，北京：中國社會科學出版社，頁 535-615。

楊寬

- 2016 《西周史》，上海：上海人民出版社。

聞一多

- 1982 《神話與詩》，收入《聞一多全集》，北京：三聯書店，第1冊。

劉增貴

- 2012 〈歷數與漢代政治〉，發表於中央研究院歷史語言研究所2012年度第五次學術講論會，2012.03.19。
2017 〈《漢書·翼奉傳》數術考論——以「時日」為中心〉，《新史學》28.3：2-27。

盧央

- 2003 《易學與天文學》，北京：中國書店。
2007 《中國古代星占學》，北京：中國科學技術出版社。

鍾肇鵬

- 1994 《讖緯論略》，臺北：洪葉文化事業公司。

羅素芬

- 2002 〈西漢儒生傳講經義部分特質溯源初探〉，新竹：清華大學中國文學系碩士論文。

顧頡剛

- 2000 《古史辨自序》，石家莊：河北教育出版社。

三·網路資訊

中央研究院歷史語言研究所「殷周金文暨青銅器資料庫」

<http://www.ihp.sinica.edu.tw/~bronze>。

An Interpretation of the Titles of *Wei* Books

Chu Wang

School of Chinese Language and Literature, Central China Normal University

In the Han dynasty, the study of *Chenwei* was regarded as a matter of the esoteric scholarship relating to the mystery of the Tao, and it was an important component of the ideology of the time. However, the titles of *Wei* Books are bizarre and ambiguous, so that it always been difficult for later generations to understand the nature of *Chenwei*.

This paper takes the titles of *Wei* Books, including seven classical texts popular in the Han dynasty, *He* and *Luo*, as research subjects and attempts to analyze the implications of these titles by considering the texts of classical books, popular ideology of the Han dynasty, and other relevant historical context.

According to this interpretation, it is not difficult to find that the titles of *Wei* Books are mainly based on the texts of classical books and on numerology, including Yin-Yang, The Five Elements, astrology, and so on, while at the same time influenced by current politics, sage orders, and the transfer of dynasties.

In conclusion, the essence of *Wei* Books lies mainly in prophecy. Such prophetic books had a practical influence on the politics of the time, and this influence was an important method for Confucianists to explain the classics and publicize their thoughts.

Keywords: *Chenwei*, Han Classics scholarship, numerology, prophecy