

逐鹿或天命：汉人眼中的秦亡汉兴*

侯旭东

摘要：秦亡汉兴为中国古代历史一大变局，逐鹿或天命，是汉代人提出的重要解释。刘邦建汉，实乃于群雄逐鹿中拔得头筹所致，他称帝后亦不否认此点，逐鹿兴汉的观念浸透着战国以来“天命”坠地与“人”的发现的时代精神。随着统治秩序问题日益突出，“天命”观念重新抬头，司马迁认识中的矛盾正是两种思想交替的时代产物。尽管“天命”说受到朝廷重视，但到班彪撰《王命论》之前，“天命在汉”说并无系统论述，当时出现的“天命”论述不少都是在挑战汉朝统治，如昭帝时眭弘提出的“汉家尧后”说，与世间流行的“霍光黄帝后世”说。班固在解释秦亡汉兴上承袭其父思想，成为中国历史上刻意论证与维护当下王朝存在合法性、禁锢人们头脑的史学的始作俑者。

关键词：秦亡汉兴 逐鹿 天命 《王命论》

作者侯旭东，清华大学历史系教授（北京 100084）。

秦灭六国统一天下乃中国历史上前所未有的变局，接踵而至的秦亡汉兴，意义亦不逊色。无论是生活在鼎革后一个世纪左右的司马迁，还是两千年后的赵翼，均强烈感受到后一场变局的震撼。^① 围绕秦亡汉兴（尤其是汉兴），有汉一代曾出现种种不同解释，迄今借由传世文献保存下来的犹不止一种，当时一定更为多样。^② 这

* 本文写作过程中，资料收集上得邱逸凡同学惠助；修改方面先后得到李飞、大原信正、小林文治、邢义田、胡宝国、张忠炜、刘家和先生指教，并于2011年4月提交美国加州大学伯克利分校召开的 Chang'an 26 BCE: From Drains to Dreams 会议，后又分别在清华大学历史系读书班及复旦大学中国古代史前沿论坛上做过报告，得到与会师友的指点，匿名审稿专家亦提出修改意见，谨此一并致谢。

① 《史记》卷16《秦楚之际月表序》，北京：中华书局，1959年，第759页；赵翼：《廿二史札记》卷2“汉初布衣将相之局”，王树民校证，北京：中华书局，1984年，第36页。钱穆亦认为汉兴是“中国历史上一绝大变局”，参见氏著：《秦汉史》，北京：三联书店，2005年，第39页。

② 北京大学收藏的西汉竹书《赵正书》中就保留了不少与《史记》不同的关于秦始皇晚年

些解释,无论其立场,都与汉朝建立及其延续的根源——用当时的说法是正统问题,用现在的术语,则是合法性、正当性问题——密切相连。事过境迁,此问题在今人眼中似已无意义,但在当时氛围下却牵动着上至皇帝、下至儒生辩士的神经,成为人们反复言说的重要话题。

围绕秦亡汉兴,汉人言辞中反复出现的是“天命”,与之相伴者是时现时隐的“逐鹿”说,两说不时交锋。前者的关注者不少,但或是集中在个别人物,或是泛泛而论,没有仔细辨析其中的细微差别。对于后者则乏详论,使其内容、影响与意义长期湮灭不显。这也导致无法准确把握“天命”说的时代意义。广言之,此问题属汉人的历史观。对此中外学人讨论颇多,不过多集中于五德终始说或三统论(三正论)。^①两说均较宏观,且涉应然,并非对秦亡汉兴这一具体变局的说明。

为此,本文集中考察汉代(特别是西汉到东汉初年)以“逐鹿”说与“天命”说为代表的关于秦亡汉兴的不同解释,试图揭示此间思想的复杂状态,进一步深化对以《汉书》为代表的正史作用的认识。

引论:《王命论》所见不同解释的交锋

从王莽败亡到东汉初年,班彪班固父子相继写下若干文论,阐发对秦亡汉兴的

到亡国的记述,突出的一点是胡亥即位是经过赵正同意,而非篡位,可为一证。(参见赵化成:《北大藏西汉竹书〈赵正书〉简说》,《文物》2011年第6期)

- ① “五德终始”说较集中的分析如顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》,顾颉刚编著:《古史辨》第4册,上海:上海书店出版社,1982年,第404—616页;钱穆:《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》,顾颉刚编著:《古史辨》第4册,第617—630页;饶宗颐:《中国史学上之正统论》,上海:上海远东出版社,1996年,第3—23页;王健文:《奉天承运——古代中国的“国家”概念及其正当性基础》,台北:东大图书公司,1995年,第65—95、231—269页;Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000;杨权:《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》,北京:中华书局,2006年,等等。关于“三统论”的研究,参见冯友兰:《中国哲学史》下册,北京:中华书局,2014年,第449—454页;《中国哲学史新编》中册,北京:人民出版社,2007年,第79—82页;侯外庐等:《中国思想通史》第2卷,北京:人民出版社,2011年,第96页;周辅成:《论董仲舒思想》,上海:上海人民出版社,1961年,第54—60页;徐复观:《两汉思想史》第2卷,上海:华东师范大学出版社,2001年,第213—217页;马育良:《董仲舒的政治历史观及质文观》,《孔子研究》1996年第1期;张秋升:《董仲舒历史哲学初探》,《南开学报》1997年第6期;王永祥:《董仲舒评传》,南京:南京大学出版社,2011年,第329—337页;余治平:《论董仲舒的“三统”说》,《江淮论坛》2013年第2期,等等。王健文曾对汉人对秦政权兴亡的历史解释做过分析,参见氏著:《历史解释的现实意义——以汉代人

见解。这些见解不但对后来撰写《汉书》产生直接影响，更是集中展示了他们的“天命”观，其中最为著名的是班彪的《王命论》。催生此论的直接诱因，正是“逐鹿”说等另类解释的存在与流行。

《汉书·叙传上》：王莽败亡，天下云扰，豪杰竞起。刘玄败，班彪投奔隗嚣。隗嚣潜谋自立称帝，问班彪周亡汉兴缘由。班彪强调周、汉形势不同，时雄皆无七国世业之资，百姓人心思汉。隗嚣则以汉兴为例表示异议：“但见愚民习识刘氏姓号之故，而谓汉家复兴，疏矣！昔秦失其鹿，刘季逐而擒之，时民复知汉乎！”^①正是拈出刘邦逐鹿而得天下予以反驳。按照班固的叙述，班彪有感隗嚣之言，兼“愍狂狡之不息”而写下《王命论》，时间约在建武五年（公元29年）之前。^②《王命论》全文虽是正面阐述刘邦因天命而得天下，并详举五点，实际是要以此告诫世人（包括隗嚣）：“世俗见高祖兴于布衣，不达其故，以为适遭暴乱，得奋其剑，游说之士至比天下于逐鹿，幸捷而得之，不知神器有命，不可以智力求也。”强调仅靠个人智力、没有“天命”，是无法获得天下的。为此，举出正反两面人物为证（反面典型是韩信、英布、项梁、项籍与王莽；正面则是陈婴与王陵）。作者在文末再次叮嘱：

苟昧于权利，越次妄据，外不量力，内不知命，则必丧保家之主，失天年之寿，遇折足之凶，伏铁钺之诛。英雄诚知觉寤，畏若祸戒，超然远览，渊然深识，收陵、婴之明分，绝信、布之觊觎，距逐鹿之瞽说，审神器之有授，毋贪不可几，为二母之所笑，则福祚流于子孙，天禄其永终矣。^③

提醒人们量力知命，安守本分，毋生非分之想，更不要听信逐鹿之类胡说，如此才能保证子孙后代的福祉，否则会遭亡身丧家之祸。这里再次提到“逐鹿”，并斥之为“瞽说”，将其与不自量力觊觎神器者联系在一起。

《王命论》将“天命”与“逐鹿”对置，表示相反的态度与取向。刘邦因天命而终有天下，知天命有归者如陈婴、王陵跟随刘邦，成为英雄；而不信天命，盲从逐鹿说者若韩信、英布、王莽，以为凭个人智力便可力取天下，终无不败亡。其实，

① 《汉书》卷100《叙传上》，北京：中华书局，1962年，第4207页。

② 《王命论》撰写的具体年代，《汉书·叙传上》与《后汉书·班彪传》均记载不详，《后汉纪》列在建武六年，但属追述。《资治通鉴》卷41系于建武五年（北京：中华书局，1956年，第1326—1328页）。今人或列于建武元年，或云班彪25岁时，即指此年，分见刘汝霖：《汉晋学术编年》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第250页；陈其泰：《再建丰碑：班固和〈汉书〉》，北京：三联书店，1994年，第11页；陈其泰、赵永春：《班固评传》，南京：南京大学出版社，2002年，第51页。徐复观亦认为《王命论》之作当在班彪二十五六岁之时，此时尚未与光武通声气，不知光武的情形，参见氏著：《两汉思想史》第3卷，第286页。或认为是建武五年，参见陆侃如：《中古文学系年》，北京：人民文学出版社，1985年，第57页。

③ 《汉书》卷100《叙传上》，第4208—4209、4212页。

班彪全然以成败论人。如王莽笃信天命，史载颇多，只是很快败亡而被归入逐鹿一类。在班彪眼中，归入“天命”或“逐鹿”，与其说是着眼于当事人的言行，不如说是看重结果，浸透着“成王败寇”的逻辑。

当然，从天命者并不排斥个人力量。班彪举出刘邦得天下的五点中后两点属于个人能力，但排在首要位置的是天命。陈婴、王陵知天命所在而顺从，亦体现人力。但相信逐鹿说者，则无视天命，突出个人力量与作用。《王命论》反复申言握有“天命”的表现，却未尝论述天命为何，恐此乃当时常识，无须辞费。推求其意，天命乃个人无法左右或改变的命运。简言之，“天命”与“逐鹿”的对立，是命运(determinism and fatalism)与人力(human agency)的对立。^①

透过《王命论》，显见晚至西汉末年东汉初年，关于刘邦建国与汉何以兴依然存在针锋相对的认识。见解分歧之大，迫使拥护汉廷的儒生不得不出面反击，《汉书》的撰写与此关系密切。^②“天命”与“逐鹿”是说辞，说辞指陈的则是状态，提供了一个观察汉代历史的新角度。“逐鹿”说为何被视为洪水猛兽，需要回到秦汉之际的历史现场才能理清。

一、逐鹿说与刘邦崛起

班彪《王命论》说“游说之士至比天下于逐鹿”，的确，逐鹿说诞生于秦汉之际豪杰群起、竞逐天下之时。依《史》、《汉》，明确提出此说的是秦末范阳辩士蒯通。韩信死后，刘邦知蒯通曾为信谋划，将其押至长安，质问其是否鼓动韩信谋反。蒯

-
- ① 实际上，对立之外，两者亦有交集。逐鹿者亦不排除利用各种方式宣示自己符合某些谶言，或拥有天命，来争取民心，但这不过是天命思想弥漫氛围中的行动手段。
- ② 关于班彪《王命论》思想及其与《汉书》间的关系，前人有所讨论，如 William Theodore de Bary et al., eds. and trans., *Sources of Chinese Tradition*, New York: Columbia University Press, 1960, pp. 176-177; 徐复观:《两汉思想史》第3卷,第286—287页; 上原惠奈:《班彪の〈王命論〉について》,《香川大学国文研究》17号(1992年); 吕凯:《从班叔皮〈王命论〉与班孟坚〈典引〉看班氏父子的思想》,辅仁大学中文系编:《两汉文学学术研讨会论文集》,台北:华严出版社,1995年,第153—177页; 福井重雅:《汉代儒教の史的研究—儒学の官學化をめぐる定説の再検討》,東京:汲古書院,2005年,第423—427页; Anthony Eugene Clark, *Historian of the Orchid Terrace: Partisan Polemics in Ban Gu's Hanshu*, Ph. D. Thesis, University of Oregon, 2005, pp. 174-189; 杨权:《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》,第243—246页; 吕世浩:《从〈史记〉到〈汉书〉——转折过程与历史意义》,台北:台湾大学出版中心,2009年,第329—334页。另有学者从国家意识形态演变角度认识《王命论》思想,参见曲利丽:《从公天下到“王命论”——论两汉之际儒生政治理念的变迁》,《史学集刊》2010年第4期。《王命论》所痛斥的“逐鹿”说,未见学者正面加以梳理。

通承认，并辩称：

秦之纲绝而维弛，山东大扰，异姓并起，英俊乌集。秦失其鹿，天下共逐之，于是高材疾足者先得焉。跖之狗吠尧，尧非不仁，狗因吠非其主。当是时，臣唯独知韩信，非知陛下也。且天下锐精持锋欲为陛下所为者甚众，顾力不能耳。又可尽亨之邪？^①

以失鹿共逐为喻描述秦末局势，并坦言抱有相同企图者“甚众”，只是“力不能耳”。听罢此番辩解，高祖竟打消了烹杀蒯通的念头。此事应发生在高祖十一年（前196）春，韩信被诛后不久。这段话不仅使蒯通逃过一劫，还道出刘邦得天下的一套说辞，流传后世，经久不衰，成为二百多年后班彪极力抨击的“逐鹿”说的源头。

依蒯通所言，刘邦之得天下便是群雄逐鹿中凭“高材疾足”，捷足先登所致，依靠的是个人智力与体力，丝毫没有提到“天命”的作用。张晏认为，鹿喻帝位，^②是将争夺天下比做逐鹿。鹿是战国秦汉间南北各地习见的动物，亦是最多见的猎物，上至皇室，下及百姓，狩猎乃生活的重要内容。即便到东汉时期，墓葬的画像石中流行的狩猎图中猎鹿场面同样频繁出现。^③ 猎鹿与逐鹿是世人十分熟悉的日常生活场景，亦非首次充当比喻，甚至借以表示天下也不能说是第一回。但是，以此比喻竞争关系，似是首见。^④ 将争夺帝位比喻成逐鹿，化生为熟，通俗易懂。这一比喻的另一自然结果是剥去附着于帝位上的神秘色彩，将其降格为常见的、人人能理解甚至时常参与的日常活动。争夺帝位如逐鹿，是群雄间个人能力的角逐竞赛。这种比喻的出现，应与战国时期个人力量的“发现”有密切关系。^⑤

① 《史记》卷92《淮阴侯列传》，第2629页。宋人程大昌说“以天下喻鹿，语虽出于汉世，然春秋有其语矣”，以下举襄公十四年戎子驹支语。（参见氏著：《演繁露续集》卷5，《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年，第294册，第49页）又《六韬》太公谓文王语：“取天下者，若逐野兽，而天下皆有分肉之心。若同舟而济，济则皆同其利，败则皆同其害。”（《六韬》卷2《武韬·发启》，《宋本武经七书》，收入张元济：《续古逸丛书》，上海：商务印书馆，1935年，第89册，第10页上）以逐兽为喻，却与蒯通所言的侧重截然不同，强调的是逐兽时参与者利害攸关。

② 杨树达进一步认为“鹿”喻帝位是因为“鹿禄古音同，此用鹿字之音寓禄字之意也”，并视为后世之双关语，参见氏著：《汉书窥管》，上海：上海古籍出版社，2006年，第351页。前人已指出不妥，参见杨超：《小议“秦失其鹿”》，《南充师院学报》1987年第3期。

③ 参见侯旭东：《渔采狩猎与秦汉北方民众生计——兼论以农立国传统的形成与农民的普遍化》，《历史研究》2010年第5期。

④ 桐本东太对“中原逐鹿”一词产生的背景做过考察，参见氏著：《中国古代の民俗と文化》第3章“中原逐鹿考”，东京：刀水書房，2004年，第154—167页。

⑤ 关于“人的发现”，参见冯友兰：《中国哲学史》上册，第56—63页；刘家和：《关于中国古典史学形成过程的思考》、《论古代的人类精神觉醒》，《古代中国与世界》，武汉：

其实,这并非蒯通一人的感受,汉初不少人均持类似看法。高祖时派陆贾封尉他为南越王,尉他倨傲无礼,陆贾对曰:“夫秦失其政,诸侯豪杰并起,唯汉王先入关,据咸阳。项羽倍约,自立为西楚霸王,诸侯皆属,可谓至强。然汉王起巴蜀,鞭笞天下,劫略诸侯,遂诛项羽灭之。五年之间,海内平定。”陆贾对秦汉之际风云激荡局面的描述,较蒯通细致不少;关于秦末竞逐的形势,刘邦捷足先登的事实,两人观感却并无二致。《汉书·南越传》系此事于高帝十一年,与刘邦质问蒯通同年。此后,平定诸吕,代王刘恒与众臣商议是否应征入长安,中尉宋昌云:“夫秦失其政,诸侯豪杰并起,人人自以为得之者以万数,然卒践天子之位者,刘氏也,天下绝望。”^①既概括出秦末豪杰争雄的局面,也道出刘氏夺得天下后,争雄失利者的感受,又是一例。^②蒯通一席话揭示刘邦得天下缘由之外,还以“犬各吠其主”为喻解释为何替韩信出谋划策,成功化解敌意,免于一死。刘邦之所以放过蒯通史无明文,可以想见,其一是蒯通所说各为其主,使刘邦难以下手;^③其二,更为重要的是逐鹿得天下之说,很大程度上正中其下怀,说出了刘邦实际经历与当时的心声。

高祖五年项羽败亡后数月,刘邦置酒洛阳南宫,令列侯诸将言刘、项得、失天下缘由。诸人言毕,刘邦自己强调知人善任,能够重用张良、韩信与萧何,项羽则有范增而不能用人。^④在刘邦眼中,两人用人之别是兴亡异路的关键,这自然与个人品性有关,与有无天命并无干系。换言之,当时刘邦依然认为是个人因素造成了他与项羽的不同结局。

观秦末局势不难发现,争相“逐鹿”乃当时的现实。这一局面的形成,与“怀王之约”直接相联。《史记·秦楚之际月表》载秦二世二年(前208)后九月,“怀王封沛公为武安侯,将砀郡兵西,约先至咸阳王之”;同书《高祖本纪》则作,楚怀王“与诸将约,先入定关中者王之”。^⑤此约实乃反秦各诸侯国间的公约,规定了对秦国的战争策略、战后处理方案,且规划了未来的政治秩序。而对于所有反秦军人而言,裂土称王的唯一合法可能性就是攻入关中为王,依据就是

武汉出版社,1995年,第273—274、571—599页;胡宝国:《汉唐间史学的发展》,北京:北京大学出版社,2014年,第12—18页。

① 《史记》卷97《陆贾列传》,第2697页;卷10《文帝本纪》,第413页。

② Jack L. Dull曾举例指出陈胜起兵,秩序大乱为背景各异的人提供了地位上升的机会,便注意到秦末争雄开创的机遇,参见Jack L. Dull,“Anti-Qin Rebels: No Peasant Leaders Here,”*Modern China*, vol.9, no.3, 1983, pp.300, 309, 311, 315-317.

③ 孙家洲曾指出此点,参见氏著:《两汉政治文化窥要》,济南:泰山出版社,2001年,第46页。

④ 《史记》卷8《高祖本纪》,第380—381页。

⑤ 《史记》卷16《秦楚之际月表》,第769页;卷8《高祖本纪》,第356页。

此约。^①当时“秦兵强，常乘胜逐北，诸将莫利先入关”，^②诸将畏惧强秦，无人愿先入关中。此约一出，响应者只有项羽、刘邦。怀王亲信认为项羽剽悍猾贼，刘邦素为宽大长者，故遣刘邦西略地。^③这应是最初的安排。此时秦军袭杀项梁不久，乘胜围赵王于巨鹿，^④关东战事胜负难分，诸将无西顾之心。次年初，巨鹿之围获解后，形势趋于明朗，想入关先拔头筹的义军将领就不止刘、项二人。

刘邦西进抵洛阳一带时，赵王别将司马印“方欲渡河入关，沛公乃北攻平阴，绝河津”。平阴在今河南孟津东北，^⑤曾是黄河上最重要的南北渡口所在。^⑥为灭秦大计，刘邦本应与司马印携手并力，却控制渡口，阻止印过河，以防其抢先入关。^⑦此后，有类似企图的将领应该更多。所以，为率先入关，刘邦甚至想在宛（今河南南阳）犹为秦守的情况下贸然“引兵过而西”，直扑关中，经张良提醒才先降宛，再西入武关降秦，抢先赢得灭秦胜局。张良坦言：“沛公虽欲急入关，秦兵尚众，距险。今不下宛，宛从后击，强秦在前，此危道也。”^⑧所谓“欲急入关”，正中刘邦当时心境。不过他绝非急于救民于倒悬，而是急于实现怀王之约。此约并非将先入关的重任单独赋予刘邦，实际上亦未排除其他将领入关为王的可能。只是在诸将不肯西顾时，怀王决计遣刘邦西略，获得先行入关的名义。形势利于反秦力量时，义

① 李开元将此约概括为“怀王之约”，并深入揭示其意义，参见氏著：《汉帝国的建立与刘邦集团：军功受益阶层研究》，北京：三联书店，2000年，第127—133、247—248、262页。陈苏镇亦有讨论，参见氏著：《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，北京：中华书局，2011年，第46—48页。笔者在此要强调的是法统上的连续性，以及先入关的机会，并非是由“怀王之约”自动保证或赋予的，而是通过众将领竞争中刘邦集团奋力斩获先机所致。换言之，根本上是依靠刘邦集团努力才获取的，不然不会出现司马印也想入关的情况。如果说存在连续性，那也是靠刘邦集团努力打拼出来的。此约影响之广，另有一证。陈恢与刘邦讨论宛城约降时，就提到“引兵去宛，宛必随足下后，足下前则失咸阳之约”。（《史记》卷8《高祖本纪》，第360页）

② 《史记》卷8《高祖本纪》，第356页。

③ 吕思勉认为称项羽残暴乃事后附会之辞，参见氏著：《秦汉史》，上海：上海古籍出版社，2005年，第30页。可备一说。但先遣刘邦西进，恐是事实。

④ 《史记》卷16《秦楚之际月表》，第768—769页。

⑤ 参见李晓杰：《中国行政区划通史·先秦卷》，上海：复旦大学出版社，2009年，第385—386页；后晓荣：《秦汉政区地理》，北京：社会科学文献出版社，2009年，第191页。

⑥ 参见王子今：《秦汉交通史稿》，北京：中国人民大学出版社，2013年，第71、73—74页。

⑦ 关于此问题，尤佳、陈苏镇均有涉及，分见尤佳：《刘邦循武关道入秦原因新解》，《河南大学学报》2010年第6期；陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，第46页。

⑧ 《史记》卷8《高祖本纪》，第359页。

军将领中试图践约者，除司马卬外必复不少。刘邦自然心知肚明，若不能迅速西进，恐在与同济的竞争中坐失先机，因此不惜采取跳跃战术，冒险入关。

确实，怀王之约犹如一道悬赏令，^①意在激发诸将奋进灭秦的积极性。它所发挥的作用，因秦与反秦义军斗争态势、力量对比的变化而有所不同。反秦形势不明时，众将畏葸不前，故遣刘邦西进；大局粗定，诸将转而跃跃欲试，唯恐落后。刘邦终占先机，与其说是因怀王首先遣其入关，不如说是在与诸将入关亡秦的竞逐中拔得头筹。这一过程与狩猎“逐鹿”极为相似，若说区别，只是追逐对象不同：一个是关中王的名号，一个是满足日常饮食、祭祀诸用的动物。由于率先入关灭秦，此约成为刘邦集团建立汉王国的法统依据。秦亡后项羽大封诸国，曲解此约，将刘邦封在巴、蜀与汉中，招致刘邦再次起兵。怀王之约成为刘、项双方斗争中刘邦集团反复使用的口号与武器。^②以上侧重以“怀王之约”勾勒刘邦崛起的经过，意在指出崩通“逐鹿”之喻，恰切道出秦亡汉兴的实情，且此说亦得到这一伟业缔造者刘邦的认可。换言之，得天下后不久，至少在一定程度上，刘邦及同时代一些人认为汉之得天下靠的是人力，是个人的努力；天命不能说毫无影响，至少作用不大。

将得天下喻为“逐鹿”正像所有比喻一样，也会带来意想不到的联想。逐鹿可反复进行，此番失手，下次努力或会有所得；而“天下”在归入一家后便断绝了他人再度染指的可能。此喻激发了心怀企图者的欲望，这恰是得天下者所担心的。《史记·高祖本纪》载刘邦死后，吕后与审食其密谋尽诛功臣“诸将与帝为编户民，今北面为臣，此常快快，今乃事少主，非尽族是，天下不安”。^③暴露出刘邦逐鹿得天下，异姓诸侯王诛杀殆尽后，最高统治者转而忧心与刘邦共同起兵夺取天下的功臣将领，恐其不甘为臣、乘变生事，乃动杀戮之念。显见刘邦、吕后与功臣间的微妙关系，这种关系正源于得天下中的逐鹿局面。西汉建立后，君臣间的秩序主要靠个人威信维持，一旦威权消失，新当政者不免心生忧惧。此后，平定吕氏，迎请代王入承大统时，代王手下的张武等议亦对汉大臣怀有类似焦虑。此种情形亦使揽得神器者不能不对“逐鹿”说心存忌惮。此外，西汉初年“逐鹿”说的缺陷也相当明显：在一个普遍相信天、人之间存在密切感应的时代，宜忌时日均有规定，能否有收获也要占卜问筮，^④包括渔猎，无法彻底摆脱人力之外神秘力量的束缚。只有现实中

① 李开元便有类似表述，参见氏著：《汉帝国的建立与刘邦集团：军功受益阶层研究》，第129页。

② 详见李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团：军功受益阶层研究》，第127、130—133、180页。

③ 《史记》卷8《高祖本纪》，第392页。

④ 详见《睡虎地秦墓竹简》“日书”甲种“除篇”，简8正贰、12正贰；“稷辰篇”，简40正；“星篇”，简85正壹、86正壹、91正壹；“咎日数日篇”，简138正捌等。篇名据刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，台北：文津出版社，1994年；《史记》卷128《龟策列传》

的逐鹿活动逐渐“去魅”，“逐鹿”说才会突显出人力因素。

注意到逐鹿说的矛盾性这一层还不够。关于蒯通及其“逐鹿”说，前人基本给予负面评价，或斥为“知有功利而不知天命”，^①或视为目光短浅，摒弃道德，阻碍刘邦的统一战争，失败乃必然。^②这些评判或囿于天命论，或出于后见之明，以成败论英雄。更重要的是，逐鹿说虽是蒯通个人提出的，实际浸透着战国以来纵横家的基本理念，甚至可以说体现了一个时代的精神。纵横家出现并活跃的战国时期正是一个群雄相争的时代，用汉成帝时整理《战国策》的刘向的话说：

至秦孝公，捐礼让而贵战争，弃仁义而用诈谲，苟以取强而已矣。夫篡盗之人，列为侯王；诈谲之国，兴立为强。是以传相放效，后生师之，遂相吞灭，并大兼小……晚世益甚，万乘之国七，千乘之国五，敌侔争权，盖为战国。贪婪无耻，竞进无厌；国异政教，各自制断；上无天子，下无方伯；力功争强，胜者为右；兵革不休，诈伪并起。^③

在崇尚儒家仁义道德的刘向眼中，所谓“战国”，处处王道不行、道德沦丧、仁义扫地、狡诈横行、竞进无厌，各国为争霸竞相“取强”、“力功争强，胜者为右”。持续二百余年的战国时期可以说就是一个漫长的逐鹿称雄过程。套用蒯通的说法，乃是周失其鹿，列国竞逐，秦终得之。

刘向整理《战国策》，收录内容是“继《春秋》以后，讫楚、汉之起，二百四十五年之间之事”，^④应是觉察到战国与秦汉之际纵横家活动的共性，提示秦汉之际延续了战国时代的传统。尽管基于王道立场，他一定会反对蒯通的“逐鹿”说。同样，今人将秦末汉初视为“后战国时代”亦是注意到两者多方面的连续性。^⑤应运而生的纵横游说之士，正是在这样的背景下奔走王庭、展示才智。刘向说：“游说权谋之徒，见贵于俗。是以苏秦、张仪、公孙衍、陈轸、代、厉之属，生从横短长之说，

有“卜渔猎得不得”的内容，命辞中则有具体描述。（第3242、3243—3248页）

- ① 刘何：《书淮阴侯传后》，刘宝楠辑：《清芬集》卷7，道光十九年（1839）刊本，第10页下。
- ② 孟祥才：《辩士蒯通简论》，《山东大学学报》2005年第2期。
- ③ 刘向集录：《战国策》（下）“书录”，上海：上海古籍出版社，1985年，第1196页。
- ④ 刘向集录：《战国策》（下）“书录”，第1195页；关于此书包含楚汉间事的分析，参见何晋：《〈战国策〉研究》，北京：北京大学出版社，2001年，第20—23页。
- ⑤ 津田左右吉早就提出此说，参见氏著：《道家の思想と其の展開》，東京：岩波書店，1939年，“緒言”，第4頁；李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团：军功受益阶层研究》，第74—76、244、251页。胡宝国认为战国文化结束于汉武帝时期，亦看到政治变动与文化风尚变化间并不同步，参见氏著：《汉唐间史学的发展》，第1—28页。冯友兰将孔子至西汉董仲舒之前的时代称为“子学时代”，称呼虽不同，实际亦是注意到战国与西汉前期思想上的连续性，参见氏著：《中国哲学史》上册，第32—42页。

左右倾侧。苏秦为从，张仪为横；横则秦帝，从则楚王；所在国重，所去国轻。”^①“所在国重，所去国轻”显示了纵横家的强大作用。比权量力、争雄称霸中，纵横之士的目的就是助其谋主赢得最大利益，为各国逐鹿竞赛推波助澜。蒯通提出的“逐鹿”说，不但适用于秦末，同样适用于战国时代，是从参与者关系角度道出了时代特点。更重要的是，纵横之士本身并非列国逐鹿的旁观者，而是积极参与者，乃至鼓动者。秦汉之际的后辈纵横家依然如此。

换个角度看，逐鹿时代是天命坠地、个人力量张扬和勃发的年代。当然，所谓“个人”并非普通百姓，而是列国王侯将相与游走其间的说客辩士之流。进言之，楚汉之争的战火虽散，活跃一时的纵横家并没有因此而消失，战国的精神更没有立刻消亡。汉初郡国并行的形势造就他们生存的新土壤，在诸侯国的羽翼下找到了新的活动舞台。武帝以后，大一统局面稳固下来，纵横家驰骋的土壤大半不存，依然无法根除其说的流传。^②逐鹿说之类说辞流传不绝并乘时而起，成为反抗既有秩序的思想武器。

秦汉之际至汉武帝时期，纵横之士依然活跃于各种场合，见于记载的人物就有三四十人之多。^③留下的著作也不少，《汉书·艺文志》“纵横家”类收录的汉代作品至少有六家四十五篇，此外世间流传的战国以来著名纵横家的文本必不少。湖南长沙马王堆三号汉墓出土的汉文帝以前的帛书中就有不少此类内容，不少与《史记》、今本《战国策》的记载相同或相近。^④长沙国偏居南鄙，远离政治中心，生活于斯的国相之子都收藏着纵横家言论，可见传行之广。这只是个别地区的情况，就全国而言，二十多年后的武帝初年情况也略可知。《汉书·武帝纪》载：建元元年（前140）冬十月诏举贤良方正直言极谏之士，丞相卫绾奏：“所举贤良，或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。”奏可。^⑤此次察举的举主是“丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、诸侯相”，“二千石”应包括郡守，而“诸侯

① 刘向集录：《战国策》（下）“书录”，第1197页。

② 侯外庐等在分析西汉初年子学发展时简略论及此，参见氏著：《中国思想通史》第2卷，第49—51页。

③ 详见孙家洲：《两汉政治文化窥要》第1章第2节，第28—44页；藤田胜久：《〈史记〉战国史料研究》，曹峰、广濑薰雄译，上海：上海古籍出版社，2008年，第202页。此外，谷中信一亦围绕齐地讨论了《汉书·艺文志》中提到的汉代纵横家，重点是分析其思想及在汉代思想史上的位置，参见氏著：《齐地の思想文化の展開と古代中國の形成》第2部第3章“漢代縱橫家と齊地の思想”，東京：汲古書院，2008年，第283—309页。

④ 杨宽：《马王堆帛书〈战国纵横家书〉的史料价值》，补订收入氏著：《杨宽古史论文选集》，上海：上海人民出版社，2003年，第247—264页；藤田胜久：《〈史记〉战国史料研究》，第151—183页；何晋：《〈战国策〉研究》第2章，第24—59页。

⑤ 《汉书》卷6《武帝纪》，第155—156页。

相”则涵盖各诸侯国。察举的举主涉及中央和地方，遍及全境。所得贤良中有治苏秦、张仪之言者，看来直到武帝即位初，世间传习苏秦、张仪等纵横家学说者还是不少。

武帝以后，朝廷开始推崇儒术，且随着朝廷与诸侯国力量对比的变化，大一统局面稳固下来，辩士活动的空间日见蹙狭，纵横之学市场日渐萎缩，同时日益遭到朝廷与儒生的敌视。尽管如此，儒学排斥百家并成为官学的过程绝非一蹴而就，^① 纵横之学的流传实难根除。世间流传的纵横家著作，应该还有不少。降至唐初，纵横家之书大半失传，其学似乎放绝。实际列入“史部·杂史”的《战国策》，乃至多采辩士说辞入史的《史记》成为传承纵横之说的主渠道。^② 据刘知幾《史通·六家》，西晋人孔衍主要采《战国策》与《史记》成《春秋后语》。^③ 此书见于敦煌遗书的抄本就有 11 个，唐代还出现了注本，^④ 不难想象受世人喜爱之程度与流传之广。

因此，朝廷与思想主流排斥纵横之说，现实中朝廷强大、诸侯微弱的政治格局也使此说难寻用武之地，但借助于《史记》，还有《战国策》之类纵横家著作，其说作为潜流依然传行不止。史载刘秀与隗嚣往来书信中出现了战国纵横家的典故与《史记》中的事例，^⑤ 隗嚣对于纵横家的言论自然不陌生，潜谋自立时拈出逐鹿汉兴的故事也不奇怪。

- ① 按照王葆玟的研究，武帝以后诸子之学并未销声匿迹，只是地位有所下降，参见氏著：《今古文经学新论》，北京：中国社会科学出版社，1997年，第197—205页；福井重雅亦对此进行了重新考察，参见氏著《漢代儒教の史的研究—儒学の官學化をめぐる定説の再検討》，简要结论参见第505—526页。尽管他们没有提到纵横家，情形估计亦相去不远。
- ② 《汉书》卷80《宣元六王传》载，成帝时东平王刘宇来朝，上疏求诸子及《太史公书》，成帝问王凤，凤答称：书中有“战国从横权谄之谋，汉兴之初谋臣奇策”等，不宜在诸侯王，成帝终未给刘宇《太史公书》（第3324—3325页）。可见《史记》内容与纵横家之密切关系。
- ③ 刘知幾撰，浦起龙通释：《史通·内篇·六家》，上海：上海书店，1988年影印本，第10页。
- ④ 康世昌：《春秋后语研究》，“中国文化大学中国文学研究所”、敦煌学研究会编：《敦煌学》第16辑，台北：新文丰出版公司，1990年，第100页；郝春文主编：《英藏敦煌社会历史文献释录》第3卷，斯713号的说明，北京：社会科学文献出版社，2003年，第557页；许建平：《〈春秋后语释文〉校读记》，《敦煌文献丛考》，北京：中华书局，2005年，第235—242页。
- ⑤ 分见《后汉书·隗嚣传》光武报隗嚣手书中用《战国策》“苏代为燕说齐”的典故“数蒙伯乐一顾之价”，后赐书书中又引见于《史记·韩信列传》的“柴将军与韩信书”中的语句。（《后汉书》卷13《隗嚣传》，北京：中华书局，1965年，第523、527页）

二、从逐鹿到天命：西汉前期秦亡汉兴解释的嬗变

蒯通称汉兴于逐鹿，颇合乎刘邦建国的过程。此说深刻体现了战国时代的精神，突出的是英雄人物的力量与作用。但是，能够突破天命论束缚者（如陈胜、吴广与刘邦）毕竟是少数，况且他们无法完全摆脱其影响。秦末凭借乱局，六国复活，竞逐局势再起，因秦短暂一统而沉寂的战国精神亦再次勃发。个人的精神解放与局势相激相荡，创造出“天地间一大变局”。

不仅是变局的创造者，当时的思想家在强秦覆灭中亦深刻感受到“人”的巨大力量，对“天命”则敬而远之。汉初人在反思秦亡时反复提到“仁义不施”与“攻守异术”，^① 强调统治者作为与王朝兴替间的关系，几乎看不到“天命”的影子。汉初思想家讨论如何治国时关注的也是皇帝的作为，难以发现“天命”的踪影。^② 这些看法虽多强调道德仁义，但在重人的作为上实与“逐鹿说”相同。

观汉初思想家所论，不难发现他们关注的焦点乃是秦何以亡、汉如何才能长治久安的问题。甚至陆贾本人谈到秦亡汉兴时亦对高祖说：“乡使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？”^③ 并不认为汉兴是无法改变之必然。刘邦对此“不怍而有惭色”，虽然不快，却也未加否认。陆贾《新语》乃应刘邦要求而撰，意在揭示秦亡汉兴的缘由。概括而言，陆贾认为秦亡原因主要在于举措太众，刑罚太极；^④ 故强调要行仁义道德，如《本行》言“治以道德为上，行以仁义为本”。^⑤ 书中虽也反复提到“天”、“天时”与“天道”，但其思想中，“天”并不能左右人事，只能通过灾异显示治道的善恶。^⑥ 人事成败源于帝王个人行为。所以《明诫》说：“安危之要，吉凶之符，一出于身；存亡之道，成败之事，一起于善行；尧舜不易日月而兴，桀纣不易星辰而亡，天道不改而人道易也”；“世衰道失，非天之所为也，乃君国者

① 扼要概括参见洪迈：《容斋续笔》卷5“秦隋之恶”，《容斋随笔》，上海：上海古籍出版社，1996年，第271—273页。

② 吕宗力亦有类似看法，参见氏著：《汉代开国之君神话的建构与语境》，《史学集刊》2010年第2期。

③ 《史记》卷97《陆贾列传》，第2699页。

④ 如王利器撰：《新语校注》卷上《道基》：“齐桓公尚德以霸，秦二世尚刑而亡。”（北京：中华书局，1986年，第29页）《辅政》：“秦以刑罚为巢，故有覆巢破卵之患，以李斯、赵高为杖，故有顿仆跌伤之祸，何者？所任者非也。”（第51页）《无为》：“秦非不欲治也，然失之者，乃举措太众，刑罚太极故也。”（第62页）参见徐复观《两汉思想史》第2卷，第62页。

⑤ 金春峰认为陆贾《新语》的中心思想就是儒家的仁义德治，参见金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社，1997年，第79页。

⑥ 金春峰：《汉代思想史》，第86—87页。

有以取之也。……治道失于下，则天文变于上。”^①日月星辰本身所代表的“天道”不会改变，而“天”所代表的命运是可知可变的，变要依靠君主个人的治理行为，主动权掌握在君主手中。“天道”与“天文”不同，后者会因人事而变，但是被动的。在此没有提到占卜、祭祀等交通鬼神天人的方式。

分析陆贾对秦亡与汉久治的看法，可见他强调的实际上均是人道，而将天道置于全然被动的地位。人道，具体而言就是君主不同的作为（包括用人之道）。秦因任李斯、赵高，举措太多，刑罚太过而亡，是亡于君主的治术与用人不当，与天道、天命无关。汉欲求久治，就必须改弦更张。陆贾之所以反复论说秦亡于刑罚太极，恐是针对律令上汉实际多承秦制的背景，^②意在提醒甚至是警告高祖不要重蹈秦亡覆辙。相对于天道，君主的“人道”与夺取天下的“人力”性质相近。陆贾强调的“人道”突出行道德仁义，而逐鹿得天下靠的是勇武智诈。且依陆贾之见，简单依靠勇武威力难逃覆灭的下场，故《道基》举春秋末年的例子“知伯仗威任力，兼三晋而亡”加以证明。^③人道与任力成败迥异，但在依靠个人力量上却是一致的。就此而言，陆贾强调的“人道”依然是位于战国时代思想的延长线上，换言之，与逐鹿说可谓异曲同工。

较之陆贾，时代稍晚的贾谊关注的核心已转到时政，如朝廷与藩国关系、匈奴问题、如何对待大臣等，秦亡汉兴并非重点。尽管如此，其思想与陆贾仍有相当连续性。贾谊同样认为秦亡于具体政策不当，《新书·过秦上》有所谓“仁义不施，攻守之势异也”，具体而言，贾谊将秦亡的远因归于由商鞅开启的格局“商君违礼义，弃伦理，并心于进取，行之二年，秦俗日败”，结果是“蹙六国，兼天下，求得矣，然不知反廉耻之节，仁义之厚，信并兼之法，遂进取之业，凡十三岁而社稷为墟，不知守成之数，得失之术也”，^④反复强调统一六国后没有施行仁政。《汉书·贾谊传》载《治安策》则强调法令刑罚促成秦之速亡。^⑤无论侧重于仁义还是刑罚，均为人主的举措，没有归咎于天命一类外在的力量。

提到刘邦取天下，《新书·威不信》谓：“昔高帝起布衣而服九州”；《时变》中

① 王利器撰：《新语校注》卷下《明诚》，第152、155页。

② 这一点因为近年出土刊布的多批秦汉律令简牍而日显清楚。如睡虎地秦简中的秦代律令、湖南岳麓书院简中的律令以及湖北张家山247号汉墓出土的《二年律令》与《奏谳书》。参见高敏：《汉初法律系全部继承秦律说——读张家山汉简〈奏谳书〉札记之一》，中国秦汉史研究会编：《秦汉史论丛》第6辑，南昌：江西教育出版社，1994年，第167—176页；不同角度的分析参见王葆玟：《今古文经学新论》第4章，第192—197页。

③ 王利器撰：《新语校注》卷上《道基》，第25页。

④ 贾谊撰，阎振益、钟夏校注：《新书校注》卷1《过秦上》，北京：中华书局，2000年，第3页；卷3《时变》，第97—98页。

⑤ 《汉书》卷48《贾谊传》，第2251、2253页。

称其为“大贤”，《亲疏危乱》则说“高皇帝与诸公并肩而起，非有侧室之势以豫席之也。诸公率幸者乃得为中涓，其次仅得为舍人”，此言适可为布衣说作一脚注。足见在贾谊心目中，刘邦乃自布衣而一天下的至德贤人，没有任何神性。为何是刘邦称帝？论者认为，“高皇帝南面称帝，诸公皆为臣，材之不逮至远也”。^①是将原因归于刘邦才高，强调的是个人能力高下，天命之类神秘力量并无任何位置。虽然贾谊在《道德说》中大讲道、德、性、神、明、命的含义，涉及具体问题则难见其踪迹，相反“民”倒是备受作者推重。^②贾谊思想中还洋溢着战国时代的精神，就此而言，与逐鹿说旨趣相近。其实，黄老思想中的“无为”也是一种“为”，是人主人力的一种显示。甚至晚到汉武帝时，严安上书谈到秦的兴亡时，基本是重弹贾谊的旧调，说起兵者“本皆非公侯之后，非长官之吏，无尺寸之势，起闾巷，杖棘矜，应时而动”，认为是“时教使然也”，^③丝毫没有提到“天命”。以上扼要分析显示：西汉初年儒生学者依然沉浸在“人”的历史中，秦亡汉兴依然主要从人主举措中寻找原因，几乎看不到天道与天命的作用。

这只是现实的一个方面。围绕少数英雄人物迸发的“人的发现”持续的同时，古老的“天命”论逐渐开始复活。高祖十一年二月，刘邦在诏书中说：“今吾以天之灵，贤士大夫定有天下，以为一家。”^④宣称得天下缘于天意。此诏上距韩信被诛不过一月，与蒯通对话应在诏书前后。刘邦在承认得天下于逐鹿的同时，开始将此归于天佑的作用。此后，刘邦临终前更是相信“天命”：

高祖击（黥）布时，为流矢所中，行道病。病甚，吕后迎良医，医入见，高祖问医，医曰：“病可治。”于是高祖嫚骂之曰：“吾以布衣提三尺剑取天下，此非天命乎？命乃在天，虽扁鹊何益！”遂不使治病，赐金五十斤罢之。^⑤

刘邦认为靠武力夺取天下这一事实是“天命”，此处用的是否定疑问句，表明他对此属“天命”笃信无疑。由此，推论他个人的命数短长亦由天决定，即便是扁鹊一类名医也无法添益，因此拒绝医者为其治病。在此，刘邦将取天下来自天命与其个人生命决定于天命统一起来，他心目中的“天命”乃近乎道德中性的盲目命运论。^⑥这种“天命”实则类似今天所说的“规律”或“必然”，个人的主观努力，无论是道德修养还是祭祀鬼神之类均无法改变。刘邦晚年的“天命论”为其得天下披上了一

① 贾谊撰，阎振益、钟夏校注：《新书校注》卷3《威不信》、《时变》、《亲疏危乱》，第131、96、119页。

② 详参徐复观：《两汉思想史》第2卷，第84—86页。

③ 《汉书》卷64下《严安传》，第2812页。

④ 《汉书》卷1下《高帝纪下》，第71页。

⑤ 《史记》卷8《高祖本纪》，第391页。

⑥ 参见陈宁：《中国古代命运观的现代诠释》，沈阳：辽宁教育出版社，1999年，第37—42、102页。

层必然性的外衣，强调的是上天所确定的；暗示人力作用有限，与先前认同崩通的“逐鹿说”、承认人力的重要作用相当不同。此举可谓神化汉兴历史的开始。此外，据《史记·陆贾列传》，高祖十一年陆贾出使南越，对傲慢的尉他讲述刘邦五年平定天下之后说“此非人力，天之所建也”，^①将汉兴的功业归于天，归于命运。观陆贾所言，命定论仍有一席之地。不过，与《新语》并观，不能说是其思想的核心。

平定诸吕后，代王刘恒与众臣议是否应征入长安。张武等提出汉大臣皆为高祖时大将，“特畏高帝、吕太后威也”，故建议称疾观变。宋昌则讲到形势有利于汉，理由有三，最后一点：“夫以吕太后之严，立诸吕为三王，擅权专制，然而太尉以一节入北军，一呼士皆左袒，为刘氏，叛诸吕，卒以灭之。此乃天授，非人力也。今大臣虽欲为变，百姓弗为使，其党宁能专一邪？”^②此处“天授”亦是天命一类，属于可知而不可改变之命运，与陆贾所言类似。刘邦、陆贾、宋昌所言“天命”“天授”无论是否可知，均突出的是不可改变的命运，表达的是他们对“汉兴”这一事实的认识或解释，亦体现了他们欲将此事实神圣化的企图。不过，神圣化尚是初步，借用了“天命”一词而已，难以解决起于闾巷、出身细微的刘邦与有功德受命的传统观念之间的冲突。^③

随着时间推移，战国精神渐渐消退，历史解释中天命与人力的角逐逐步明朗化，这集中体现在司马迁身上，表现为他思想上的矛盾。正如许多学者已经注意到的，司马迁对天命既信且疑。^④一方面，他认为秦亡汉兴是始皇、二世举措所致。《史记·太史公自序》称“始皇……矜武任力”，故《秦始皇本纪》末尾引用贾谊《过秦论》，认同贾谊所说的秦二世时若能改弦更张，秦不一定会二世而亡，自然也就没有汉兴。按此逻辑，汉兴自然说不上是出于天命，而是“秦失其道，豪杰并扰”，加上“子羽暴虐，汉行功德”^⑤的产物。功德与任力纵然内涵不同，但均属人力所为。另一方面，他又对汉兴感到困惑，深感秦汉之际变局之速、之大，视为天意。《史记·秦楚之际月表》序说：

太史公读秦楚之际，曰：初作难，发于陈涉；虐戾灭秦，自项氏；拨乱诛暴，平定海内，卒践帝祚，成于汉家。五年之间，号令三嬗。自生民以来，未

① 《史记》卷97《陆贾列传》，第2697页。

② 《史记》卷10《孝文本纪》，第413—414页。

③ 关于此一矛盾的分析，参见杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第67—71页。

④ 如潘啸龙：《司马迁对“天命”的矛盾认识》，《安徽师大学报》1986年第2期。Wai-Yee Li, “The Idea of Authority in the *Shih chi* (*Records of the Historian*),” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 54, no. 2 (Dec. 1994), pp. 345-405.

⑤ 《史记》卷130《太史公自序》“项羽本纪”、“高祖本纪”，第3302页。参见吕世浩：《从〈史记〉到〈汉书〉——转折过程与历史意义》，第230页。

始有受命若斯之亟也。昔虞、夏之兴，积善累功数十年，德洽百姓，摄行政事，考之于天，然后在位。

以下分述商、周与秦兴修善积功之难。随后云：“然王迹之兴，起于闾巷，合从讨伐，轶于三代，乡秦之禁，适足以资贤者为驱除难耳。故愤发其所为天下雄，安在无土不王。此乃传之所谓大圣乎？岂非天哉，岂非天哉！非大圣孰能当此受命而帝者乎？”^①司马迁对秦汉之际历史变动之大的感慨，是缘于与过去的比较。回首三代帝王，其兴积善累功数十年，秦兴则经历百余年，而刘邦起于闾巷竟然短短数年就平定海内，身登九五。且在司马迁看来，刘邦无赖与英雄兼具，于德于力均无法和三代帝王乃至秦国诸王相提并论。纵有嬴政驱除于前，刘邦之兴未免历时过短。面对如此难解的历史，深陷困惑的司马迁怎能不生出“岂非天哉”的慨叹。

这种困惑之所以见于司马迁，而不见于陆贾与贾谊，源于他们对历史上人力与天命作用的认识不同。陆、贾两人思想中起决定作用的是人力，司马迁虽不否认此，却在一定程度上向人力之外的神秘力量低头，故认为得天下者都是“受命”（获得天命），刘邦亦是如此。《史记·高祖本纪》说：“故汉兴，承敝易变，使人不倦，得天统矣。”^②“天统”不过是“受命”的另一种表达方法。司马迁称刘邦为“大圣”，而贾谊不过目之为“大贤”，司马迁在神化刘邦的道路上更进一步。《史记·高祖本纪》记录的刘邦身上发生的种种神异，正是用来证明刘邦为“大圣”。

回顾战国诸子，荀子与韩非子并不看重天道与天命。《荀子·天论》强调“天人之分”，认为人间的一切最终依据在于“人”，非“天”，非“时”。^③韩非子作为荀子的学生，继承师说，并在忽视天道上走向极致。^④陆贾与贾谊，乃至汉初的纵横家在这方面亦是荀子、韩非子的传人。^⑤

随着以董仲舒为代表的公羊经学的兴起，天道与天命重新回到思想舞台，作为董仲舒弟子的司马迁正好站在不同思想的交汇点。还不能忘记，笃信天文的汉人不绝如

① 《史记》卷16《秦楚之际月表》，第759、760页。

② 《史记》卷8《高祖本纪》“太史公曰”，第394页。

③ 参见冯友兰：《中国哲学史》上册，第301—302页；侯外庐等：《中国思想通史》第1卷，第477—482页；徐复观：《中国人性论史》，上海：华东师范大学出版社，2005年，第137—140页；葛兆光：《中国思想史》第1卷，上海：复旦大学出版社，1998年，第252—253页。

④ 侯外庐等：《中国思想通史》第1卷，第561—562页。

⑤ 胡适称“其思想近于荀卿、韩非”不无道理，参见氏著：《陆贾〈新语〉考》，《胡适文存》第3集，合肥：黄山书社，1996年，第437页；刘家亦指出《新语》属于荀子一派，参见氏著：《关于陆贾〈新语〉的几个问题》，《古代中国与世界》，第408—409页。贾谊思想与法家的联系，参见徐复观：《两汉思想史》第2卷，第74—75页；贾谊与荀子思想间的传承关系，参见侯外庐等：《中国思想通史》第2卷，第57—59页；金春峰：《汉代思想史》，第91页。

缕，马王堆帛书中的《天文占》就是明证。司马迁父子担任太史令一职，掌观测天象，推验人事，其前提就是天人相应的观念。其头脑中的矛盾与歧异既暴露了出身布衣的刘邦逐鹿汉兴的经历与古老天命观念的冲突，亦体现了思想变动时代不同思想的碰撞。到司马迁的时代，汉人对秦亡汉兴的认识挣扎在人力与命定的矛盾中。

三、昭宣时期歧出的天命说：眭弘上书与霍光黄帝后世说

司马迁遭遇的历史解释困境，只能依靠改变“解释”来寻找出路。从西汉武帝以后的思想潮流看，五德终始说与汉为尧后说的结合，最终弥合了上述矛盾，为汉兴，同时也为汉之代秦提供了恰当解释，亦为汉朝的历史地位提供了解释，而这最终要到哀帝时才由刘歆完成。

关于五德终始说，中外研究成果甚夥；汉家尧后说以及两者结合所形成的“尧后火德”问题近来均有详尽分析。^① 对于汉家尧后说的发轫，以及昭帝元凤三年（前78年）眭弘（字孟）因变上书一事，前人涉猎者不少，但犹有若干可议之处。昭帝元凤三年泰山、昌邑国与上林苑三处出现的灾异现象，在班固看来乃昭帝朝大事，故见于多处：《汉书·昭帝纪》、《五行志》以及《眭弘传》，同书《刘向传》载刘向的上疏亦提及。各处详略互见，《眭弘传》最详，转引如下：

孝昭元凤三年正月，泰山莱芜山南匈匈有数千人声，民视之，有大石自立，高丈五尺，大四十八围，入地深八尺，三石为足。石立后有白鸟数千下集其旁。是时昌邑有枯社木卧复生，又上林苑中大柳树断枯卧地，亦自立生，有虫食树叶成文字，曰“公孙病已立”，孟推《春秋》之意，以为“石柳皆阴类，下民之象，（而）泰山者岱宗之岳，王者易姓告代之处。今大石自立，僵柳复起，非人力所为，此当有从匹夫为天子者。枯社木复生，故废之家公孙氏当复兴者也”。孟意亦不知其所在，即说曰：“先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命。汉家尧后，有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，禋以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命。”孟使友人内官长赐上此书。时，昭帝幼，大将军霍光秉政，恶之，下其书廷尉。奏赐、孟妄设袄（妖）言惑众，大逆不道，皆伏诛。后五年，孝宣帝兴于民间，即位，征孟子为郎。^②

此为“汉家尧后”说首次登台。“谁差天下”之“谁”当读为“推”，^③“差”意为“分别等级”，表示推举区分天下人。有关研究主要集中在两点：一是此说提出者究竟为谁；二是眭弘上书目的何在。

① 参见杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第145—161页。

② 《汉书》卷75《眭弘传》，第3153—3154页。

③ 用例参见王辉：《古文字通假字典》，北京：中华书局，2008年，第506页。

据学者归纳，此说的发明人有三说：董仲舒，眭弘与当时流行的通说。^① 新近研究认同第三说，并论证此说出现时间为昭帝始元元年（前86年）至元凤三年，发明人为讖纬家。第一说，评者认为现存董仲舒著作中未见，故非是。推论方式有瑕疵，结论倒无不妥。此说对于解释汉兴意义非凡，^② 班氏父子笃信无疑，并反复引以论证汉兴与刘氏当政的必然性。若董氏确有此说，班固撰《董仲舒传》时自然不会遗漏，他能读到的董氏著作显然远超今人。若班固于董氏传中未道此说，几乎可以肯定发明权不能判给董仲舒。第三说认为“先师董仲舒有言”到“不害圣人之受命”为止，以下两句亦是引文，但略去作者。此种读法过于迂曲，在书写不加断句的古代尤不应如此。

笔者以为，一、三两说不可据，最有可能的就是眭弘自己创造而巧妙利用当时书写特点，伪装成先师言论，以抬高身价。眭弘为董仲舒再传弟子，时人称为“公羊大师”。^③ 据《汉书·儒林传》，唯其师嬴公“守学不失师法”，其弟子似不当发明带有《左传》一类所宣扬的“圣人同祖”说烙印的“汉家尧后”说。^④ 实际上，如《儒林传》所示，当时真正严格恪守师法与家法的儒生不多，该传所述五经传承谱系多有后代想象与改造的成分，至少是昭宣以后之现象，今人已有不少揭示。^⑤ 眭弘创立此说完全有可能。

确认此说的提出者，不应忽视班固对此说的态度与《汉书》的编撰。班固甚重此说以张大汉室，且著《汉书》时利用了东汉兰台保存的西汉档案与收集的论著，所见甚广。无论今文古文，相关说法都不会错过。结果今文中仅找到眭弘的上书，

① 杨权的概括与对诸说的分析，参见氏著：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第77—80页。此外支持第一说的还有施之勉：《汉书补注辨证·尧后火德》，《大陆杂志》第8卷第4期，1954年2月；Michael Loewe, “The Cosmological Context of Sovereignty in Han Times,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 65, no. 2, 2002, p. 347, n. 9; 赞成第二说的还有雷家骥：《中古史学观念史》，台北：学生书局，1990年，第85—86页；杨天宇：《论王莽与今古文经学》，《经学探研录》，上海：上海古籍出版社，2004年，第121页；认同第三说的还有曾德雄：《寻求合法性——从经学到纬学》，《人文杂志》2008年第1期；陈侃理：《刘向、刘歆的灾异论》，《中国史研究》2014年第4期，第75页注⑥。

② 杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第81—84页。

③ 《汉书》卷88《儒林·瑕丘江公传》云鲁荣广“与《公羊》大师眭孟等论，数困之”。（第3617页）

④ 杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第79—80页。

⑤ 有关研究参见钱穆：《刘向歆父子年谱》，《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆，2001年，第25—26页；《秦汉史》第5章第3节，第223—227页；徐复观：《两汉思想史》第2卷，第75—76页；Michael Nylan and Mark Csikszentmihalyi, “Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China,” *T'oung Pao*, vol. 89, 2003, pp. 61-62, 69-80, 87-99.

说明至少在东汉初年，与今文有关的论述中最早提及“汉家尧后”的唯有眭弘上书，称之为当时流行之说显无力证。而眭弘所言颇含混，未明言出自董仲舒，班固观董仲舒著述未见，同时代的他人论著中亦不曾出现，只好含糊其词。班固恐是将此说的发明权归于眭弘。发现新证之前，我们也只能依从孟坚之裁断。

关于眭弘上书的目的，主要有两说：一是因厌汉而言禅让，二是戾太子残存势力制造舆论。^① 后说主要从分析“公孙病已”讖言入手，认为“病已”为戾太子之孙名，且“庶人”、“故废之家”亦完全符合其身份。^② 此说确有诸多相符之处，且从四年后宣帝即位“征（眭）孟子为郎”表示抚慰一事看，宣帝亦认为眭弘所言，乃至伏诛与己关系密切。成帝时刘向上疏亦是两次灾异与宣帝兴起相连。^③ 今人进一步搜集其他资料证成此说。不过，此说最早出现于眭弘伏诛后四年，也属后见之明，只可备一说，并不代表眭弘上书时的意图与目的。

仔细分析，眭弘对灾异的解说与宣帝经历、兴起之间矛盾处亦不少。关键有两点：一是眭弘要汉廷禅让，易姓改代，后来的宣帝却是继位；^④ 二是史书明言“孟意亦不知其所在”，即眭弘上书时并不清楚下一受命者之所在，故曰：“汉帝宜谁差天下，求索贤人，擅以帝位。”要皇帝遣人搜寻天下贤人来禅让，“以承顺天命”。故依眭弘之意，无法与宣帝入承大统相连，尽管事后宣帝确信如此。^⑤

- ① 厌汉而倡禅让说参见顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，顾颉刚等编著：《古史辨》第4册，第470—481页；王健文：《奉天承运——古代中国的“国家”概念及其正当性基础》，第247—250页；王葆玟：《今古文经学新论》，第448—449页；陈苏镇《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，第311—313页；杨权：《新五德理论论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第178页；吕世浩：《从〈史记〉到〈汉书〉——转折过程与历史意义》，第198页；史建刚：《厌汉舆论与儒士阶层的伦理天命观》，《唐都学刊》2009年第4期。戾太子残存势力制造舆论说参见张小锋：《西汉中后期政局演变探微》，天津：天津古籍出版社，2007年，第51—63页。
- ② 张小锋：《西汉中后期政局演变探微》，第55页。不过，“病已”在西汉是个常见的名字，检汉简与汉印，以“病已”为名者并不罕见，未必专指宣帝。
- ③ 《汉书》卷36《楚元王传附刘向传》，第1963—1964页。
- ④ 这一点王葆玟与陈苏镇均已指出，分见王葆玟：《今古文经学新论》，第449页；陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，第313页。
- ⑤ Gary Arbuckle 认为此上奏后来有补充或修改，如关于上林苑死树复活与昌邑国的虫食树叶。恐未必。“孟推春秋之意，以为”以下至引号结束的数句，若非眭孟上奏所言，亦是班固据文意的概括，其中明确提到僵柳复起与枯社木自生。上书中威胁汉廷最大的是要汉廷禅让，而非谁继承皇位，若此说尚存，其他枝节更不会删改。更重要的是，此上奏西汉朝应秘不外传。班固《汉书》乃是首次披露。说见 Gary Arbuckle, “Inevitable Treason: Dong Zhongshu’s Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate,” *Journal of the American Oriental Society*, vol. 115, no. 4, 1995, p. 589.

因厌汉而倡禅让说，较前说更有道理。不过，除学界瞩目的武帝末年以降统治危机引发的思想波动之外，儒生笃信可知而不可改之天命（包括灾异论）的作用亦不可低估。《汉书·儒林传》载眭弘弟子严彭祖的经历可为一证。史称：“（眭）孟弟子百余人，唯彭祖、（颜）安乐为明……孟曰：‘《春秋》之意，在二子矣！’孟死，彭祖、安乐各颛门教授。由是《公羊春秋》有颜、严之学。彭祖……迁太子太傅，廉直不事权贵。或说曰：‘天时不胜人事，君以不修小礼曲意，亡贵人左右之助，经谊虽高，不至宰相。愿少自勉强！’彭祖曰：‘凡通经术，固当修行先王之道，何可委曲从俗，苟求富贵乎！’彭祖竟以太傅官终。”^①彭祖恪守先王之道，不逢迎权贵，故未任宰相。彭祖为眭弘高足，所言恐是其师精髓。彭祖言行，似可从侧面帮助理解眭弘上书的动机。

眭弘自议郎而为符节令，隶属少府，掌管代表皇帝权力的玺、虎符、竹使符与使者所持的节一类信物，^②应居宫内。当是获知三处灾异后，据经说感觉预示易姓改代。但由于此事关乎朝廷命运，不敢经正常渠道上书，故托任职皇帝侧近的友人上达天听。^③元凤三年出现的三处灾异之解释，均不违董仲舒之说。眭弘提出的“汉家尧后，有传国之运”，不排除参用《左传》提供的线索。^④禅让说或非董氏之说，但先秦诸子中颇有倡导者，眭弘据灾异，综合师说、他家的线索与资源，提出汉廷应禅让贤人的看法。其立基点就是最后一句“以承顺天命”。眭弘对天命的总体看法已不可考，当时此奏机密，详情不为外人所知（班固因修史检阅宫廷旧档才窥见上言内容）。班固所概括当是上言的核心，即灾异所示天命不可违，即便是人主也无法抗拒，只能顺应而动。人主是否可以修德改变天意，不得而知。另外，他对古代贤人政治与权力禅让的敬仰，对“家天下”的质疑亦显现无遗。眭弘坚信天意，甚于对朝廷的忠诚，且以代言人自任，担当感甚强，故敢于上言禅让。若简单视为迂腐可笑，恐无法理解当时儒生对可知而不可变之天命的确信态度。

眭弘发明的“汉家尧后”说，本用来提示汉廷应继承先圣，禅让传国，而非解

① 《汉书》卷88《儒林传》，第3616页。

② 参见安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》上，济南：齐鲁书社，1984年，第183—184页。

③ 《汉书·眭弘传》称“内官长赐”，内官长参见《汉书》卷19《百官公卿表上》“宗正”条及颜师古注，第730—731页，但与《律历志》所载不符，今人亦无更多研究。（参见安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》上，第104页）出土资料中多见。如秦、汉封泥中多见“内官丞印”与诸侯国之“内官印”。（参见周晓陆、路东之：《秦封泥集》，西安：三秦出版社，2000年，第158—159页）张家山汉墓出土《二年律令·秩律》简463—464有“内官……秩各六百石”，当时恐尚属少府。眭弘本人就任职于官中，托赐上书，当是更接近皇帝者。内官此时应在皇帝侧近服务。

④ 眭弘的弟子严彭祖就兼通左氏，参见钱穆：《刘向歆父子年谱》，《两汉经学今古文平议》，第24—25页。

释其神圣起源，调和汉兴于细微与承受天命之矛盾。但此说后经刘向歆父子改造，与汉行火德结合，转而被王莽用来为其代汉提供理论依据。^①只是到西汉覆灭后，班氏父子才将此说进一步改造成证明刘氏受命于天的首要根据。此一发展脉络前人论述颇多，无须赘言。由此可见“天命”论的工具性：一说之意义很大程度上仰仗其语境与解说者之立场与目的。“汉家尧后”说与汉廷的关系莫不如此，天命说与汉廷的关系亦如是。眭弘因灾异上书言汉廷当顺天命而禅让，被诛，大约同时世间又出现一种与“汉家尧后”相仿的说法：霍光为黄帝后。此说玄机重重，前人论及者甚少，^②值得详考。说见《史记·三代世表》末所附褚少孙与张夫子的对话。原文甚长，节引直接述及此说的段落如次：

（张夫子问：）“黄帝后世何王天下之久远邪？”

（褚少孙）曰：“《传》云天下之君王为万夫之黔首请赎民之命者帝，有福万世。黄帝是也。五政明则修礼义，因天时举兵征伐而利者王，有福千世。蜀王，黄帝后世也，至今在汉西南五千里，常来朝降，输献于汉，非以其先之有德，泽流后世邪？行道德岂可以忽乎哉！人君王者举而观之。汉大将军霍子孟名光者，亦黄帝后世也。……何以言之？古诸侯以国为姓。霍者，国名也。武王封弟叔处于霍，后世晋献公灭霍公，后世为庶民，往来居平阳。平阳在河东，河东晋地，分为卫国。以《诗》言之，亦可为周世。周起后稷，后稷无父而生。以三代世传言之，后稷有父名高辛；高辛，黄帝曾孙。《黄帝终始传》曰：‘汉兴百有余年，有人不短不长，出白燕之乡，持天下之政，时有婴儿主，却行车。’霍将军者，本居平阳白燕。臣为郎时，与方士考功会旗亭下，为臣言。岂不伟哉！”^③

学界一般遵从《史记》注家张晏之说，认为褚少孙元成间为博士。今人则进一步考定他宣帝元康初入仕为郎，后迁侍郎，甘露间为博士，补《史记》于宣、元之际，具体在甘露至初元年间，初元末卒于博士。^④新说可从。或认为“霍光为黄帝后”一说

① 参见王葆玟：《今古文经学新论》，第451—454页；杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第177—185页；吕世浩：《从〈史记〉到〈汉书〉——转折过程与历史意义》，第198—202页；史建刚：《厌汉舆论与儒士阶层的伦理天命观》，《唐都学刊》2009年第4期，第38—41页。

② 目力所及，仅见 Gary Arbuckle “Inevitable Treason: Dong Zhongshu’s Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate” (pp. 587-588, n. 9), 王葆玟《今古文经学新论》(第449—450页)有所讨论。

③ 《史记》卷13《三代世表》，第506—507页。

④ 旧说的代表参见余嘉锡：《太史公书亡篇考》“褚先生事迹第十五”，《余嘉锡论学杂著》上，北京：中华书局，1963年，第104—108页；新说参见易平：《褚少孙补〈史〉新考》，《台大历史学报》第25期，2000年。吕世浩亦认同易平关于褚氏生平的新说，参见《从〈史记〉到〈汉书〉——转折过程与历史意义》，第112、158—159页。

是褚少孙所创,^①实误。少孙明言是其为郎时自方士处听说的。褚少孙听到的应限于霍光的姓氏来源与周王联系,以及为黄帝后世之说。西汉时期,百姓普遍得姓不久,改姓随意,绝大多数人根本不清楚自己姓氏的来历。^②讲清楚某个姓氏的渊源并不容易,因而发明一套关于霍姓起源的说辞也才意义非凡。前面大段引经据典的论述,应出自褚氏之胸臆或师传。

依褚少孙生平,他听说“霍光黄帝后世”说最早不出宣帝元康元年(前65年)。据《汉书·宣帝纪》霍光卒于地节二年(前68年)三月,霍氏集团覆灭于地节四年七月。因此,褚氏听闻此说乃在霍氏失势后自无疑问。此说之出现,当在霍氏掌权之时亦可推知。具体而言,更可能是霍光死后,霍禹、霍山之辈子嗣当政时出笼,目的在于为霍氏夺权制造舆论。是否为霍光授意编造,已难查证。如学者所论,若出自霍光,至少他并未循此采取公开行动。^③上引《史记·三代世表》褚少孙对话之前曾云:“舜、禹、契、后稷皆黄帝子孙也。黄帝策天命而治天下,德泽深后世,故其子孙皆复立为天子,是天之报有德也。人不知,以为汜从布衣匹夫起耳。夫布衣匹夫安能无故而起王天下乎?其有天命然。”明确指出黄帝子孙“皆复立为天子”。依褚氏说法,商的祖先契与周的祖先后稷均受封于尧,所谓“尧知契、稷皆贤人,天之所生,故封之契七十里,后十余世至汤,王天下。尧知后稷子孙之后王也,故益封之百里,其后世且千岁,至文王而有天下”。^④这番说辞出自褚氏之口,实乃当时通行之认识。最明显的例子莫过于《史记》,其中三代以下至春秋战国的帝王、君主几乎无一例外均是黄帝的子孙或苗裔。^⑤此种氛围下,只要标榜“霍光为黄帝后世”,移鼎霍家之意就尽在不言中了。另,此说中尚无五德终始说的痕迹,看来宣帝朝杜撰此说时,五德终始说还没有成为一种论证朝代兴衰更迭的关键性理论,不然不会置之不理。不过,因霍氏集团迅速瓦解,此说成无根浮萍,难掀波澜。东汉初年虽还在流传,但影响时局无多。元帝即位后,朝野对于霍家的嫉恨当有所减弱。《汉书·霍光传》:成帝时复“为(霍)光置守冢百家,吏卒奉祠焉”。^⑥褚少孙敢于将对话附于《三代世表》之后并流行于世,^⑦应与朝廷对霍氏态度渐变有关。

① 参见王葆玟:《今古文经学新论》,第450页。

② 参见侯旭东:《汉魏六朝父系意识的成长与“宗族”》,《北朝村民的生活世界——朝廷、州县与村里》,北京:商务印书馆,2005年,第86—96页。

③ Gary Arbuckle, “Inevitable Treason: Dong Zhongshu’s Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate,” p. 587.

④ 《史记》卷13《三代世表》,第505—506页。

⑤ 详参王明珂:《英雄祖先与弟兄民族:根基历史的文本与情境》第3章第2节,北京:中华书局,2009年,第51—55页。

⑥ 《汉书》卷68《霍光传》,第2959页。

⑦ 褚少孙补作附入《史记》过程,参见吕世浩:《从〈史记〉到〈汉书〉——转折过程与历史意义》,第160—166页。唯作者将补作时间误写作“元、成间”,当为“宣、元间”。

“霍光为黄帝后世”说无果而终，但也非水过无痕。依靠口耳以及褚少孙记述附益于《史记·三代世表》后辗转传抄，西汉后期流行于长安，对王莽编造自己的姓氏与身世来历恐怕提供不少启发。比较“霍光为黄帝后世”说与《汉书·元后传》所载王莽编造的《自本》，叙述模式上的相似之处显而易见。不妨将两说简化为图表以便对照。霍光为黄帝后世说：

黄帝—（曾孙）高辛—（子）后稷—周武王

└封（弟）霍叔——亡于晋献公而

为庶民，居平阳

王莽《自本》：

黄帝（姚姓）—（八世）虞舜（妫姓）—周武王封妫满（胡公）—（十三世）陈完（田姓）（奔齐）—（十一世）田和—齐二世（王姓）—王建—王×—王安—王×—王遂—王贺（徙魏郡元城）—王禁—王曼—王莽

两个世系详略有别，但均源自黄帝，均出现周武王分封，其间均有过居住地点的变动；两者构成方式基本一致。^①王莽编造的世系，除利用“舜后”一点、暗示禅让外，复标明为黄帝后，在上举“（黄帝）子孙皆复立为天子”的观念氛围下，志在神器之意明显。

眭弘因灾异而倡言“汉家尧后”，认为天命所示要汉廷禅让。在他看来，天命靡常，非永远在汉。“汉家尧后”说虽在东汉时代成为论证汉兴的首要证据，但其出现时却是要亡汉的根据之一。霍氏家族执政时出现的“霍光为黄帝后世”说则述（编造？）霍氏先世来历，依托黄帝子孙得天下之观念制造夺权舆论，或许成为王莽神化其祖先的祖本。两例见于记载，不敢说仅此而已。两例可谓汉人利用“天命”说解释本朝历史上的插曲，对后来的解释，无论是成为通说的“尧后火德”说还是王莽的“新室舜后”说，均产生相当影响。不过这些影响均属意外，与提出者的想法相当不同。汉代言“天命”者颇多，见解却往往不同，更重要的是未必一定相信“天命在汉”。此两例便展示出不同意图下“天命”说的多重意义。可见“逐鹿”说退居边缘、“天命”说跻身主流后，很长时间内并未形成稳固的支持西汉统治的“天命”解释。这一解释的真正形成要到西汉灭亡之后。

四、《汉书》的“天命兴汉”及其影响

成帝时，王莽刻意折节，装扮“贤人”，采取各种手段博取人心，同时利用儒生

^① 杨权认为“新室舜后”说是依“汉家尧后”说裁剪而来，恐不确。除“汉家尧后”之外，刘氏具体传承线索是由《左传》中散在多处记载连缀而成，最早成形也要到刘向之时。参见杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第168、84—89页；王莽世系的编排不排除受到“霍光为黄帝后世”说的启发。

反复宣扬的“禅让”说，并杜撰自己辉煌的家世。加上成帝以后“国嗣三绝”，外家独大，王莽得以顺利代汉立新，其时深得朝野支持。无奈，揽得大统后，举措乖张，招致天下反叛，自己也身丧渐台。

王莽灭后，各路豪杰竞逐天下。后人眼中“王莽之际，天下云乱，英雄并发，其跨州据郡，僭制者多矣，人皆有冀于非望”、“于时怀玺者十余，建旗者数百，高才者居南面，疾足者为王公”，^① 可谓战国纵横之势复起。故隗嚣问班彪：“其抑者从横之事复起于今乎？”^② 疆场上豪杰各展才智，逐鹿问鼎之场面持续多年，直到建武十二年，刘秀才荡平巴蜀，天下复归于一统。上距王莽败亡已十三年。其间，除战场上兵戎相见，舆论上的争夺亦异常激烈。逐鹿说死灰复燃，“或谓天下迭兴，未知谁是”，^③ 天命在汉说与天命靡常说针锋相对。隗嚣的辩士张玄所言与班彪《王命论》和苏竟《与刘龚书》，^④ 便是代表。部分人质疑天命在汉，观念随之得以“解放”，四方豪杰追逐神器此消彼长，加剧了刘姓与异姓之间以及刘姓内部的角逐。东汉统一天下之艰难反复，远过刘邦。^⑤ 刘秀经过疆场与舆论的逐鹿，结束统一战争后，深知平息竞逐之心、再造统一舆论之重要。他在这方面费尽心机，充分利用图讖是其中之一。

不仅如此，东汉诸帝对司马迁所述西汉历史，特别是其中关于秦亡汉兴的论述并不满意，而认为是“微文刺讥，贬损当世”。自明帝永平十七年（公元74年）“云龙门对策”，可见一斑。^⑥ 对汉史新加包装，颂扬汉德，以示受命于天，成为新的需要。班固撰《汉书》很大程度上应和朝廷的要求，^⑦ 全面贯彻天命在汉的思想，曲意将汉朝的出现解释为符合天道、不可改变的必然。早在班彪《王命论》中为证明刘邦得天下是出自天命，便举出五点：“一曰帝尧之苗裔，二曰体貌多奇异，三曰神武有征应，四曰宽明而仁恕，五曰知人善任使。”^⑧ 前三点与刘邦得天命直接相联，班固均一一落实在《汉书》记载中。不过，根据宋代以来学者研究，除去第二点今

① 薛莹：《汉纪·光武帝纪》，《艺文类聚》卷12，上海：上海古籍出版社，1999年，第236页；袁山松：《后汉书·光武帝纪》，《艺文类聚》卷12，第236页。

② 《汉书》卷100《叙传上》，第4207页。

③ 《后汉书》卷30上《苏竟传》，第1043页。

④ 分见《后汉书》卷23《窦融传》，第798页；卷30上《苏竟传》，第1041—1046页。

⑤ 关于这一过程的最新分析，参见陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，第380—413页。

⑥ 萧统选编，李善等注：《六臣注文选》卷48《典引》，杭州：浙江古籍出版社，1999年影印本，第898—899页。

⑦ 关于“云龙门对策”的意义及明帝选定班固撰写《汉书》过程与目的，参见吕世浩：《从〈史记〉到〈汉书〉——转折过程与历史意义》，第228—237页。

⑧ 《汉书》卷100《叙传上》，第4211页。

天无法证明外，一、三两点均难落实，应为后人附会。^①

班彪《王命论》集天命兴汉说之大成，对后代影响深远。《汉书》不单贯彻其父的思想，神化刘邦，对于首倡“逐鹿”说的蒯通则别立专传，貌似看重，实际与伍被、江充和息夫躬并列，视为“利口之覆邦家”的反面典型，打入另册。《汉书·叙传》称“蒯通壹说，三雄是败，覆郾骄韩，田横颠沛。被之拘系，乃成患害。充、躬罔极，交乱弘大”，^② 充满对四人以言丧邦的批评。这部体现东汉朝廷理念的著作一成书，便得朝廷之力加以传播。《后汉书·列女传》载：班固著《汉书》未竟而卒，“和帝诏（班）昭就东观藏书阁踵而成之。……时《汉书》始出，多未能通者，同郡马融伏于阁下，从（班）昭受读，后又诏融兄续继昭成之”。^③ 《班彪传》亦云：“当世甚重其书，学者莫不讽诵焉。”^④ 三国以后，《史》、《汉》不同命运更为明显。《汉书》成为显学，^⑤ 《史记》传习则相形见绌，^⑥ 恐亦与此背景不无关系。随着《汉书》的流行，其中浸透的宣汉思想周流天下，从天命角度对秦亡汉兴的解释随之浸润士人头脑。宣汉思想借助史书以及讖纬占据舆论的主流，构成时代的主旋律。矛盾的是，当此说基本控制了历史叙述，进而广为人知时，西汉王朝灭亡已久。这一论述能够把持舆论，根植于东汉王朝与西汉的特殊关系。

主流虽然是宣扬天命在汉，但无论是通过其他书籍，还是对《史》、《汉》的另类解读，质疑与挑战“天命兴汉”说的潜流并未绝迹，一旦形势有变便卷土重来。东汉末年就是又一次复兴之机。《献帝传》称沮授劝袁绍迎天子，郭图、淳于琼表示反对，云：“汉室陵迟，为日久矣，今欲兴之，不亦难乎！且今英雄据有州郡，众动万计，所谓秦失其鹿，先得者王。若迎天子以自近，动辄表闻，从之则

① 关于帝尧之苗裔，宋人叶适《习学纪言序目》卷21《汉书一》有分析。（北京：中华书局，1977年，第298页）王鸣盛亦认为“高祖非尧后”。（参见氏著：《十七史商榷》卷8，上海：上海书店出版社，2005年，第55—56页）所谓“神武有征应”，班彪列举了不少。（参见《汉书》卷100《叙传上》，第4211—4212页）其中可推验的是所谓高祖“元年冬十月，五星聚于东井”。（《汉书》卷1《高帝纪上》，第22页）《史记》卷8《高祖本纪》未及此事。据黄一农考证，当时五星根本聚不在一块。（参见氏著：《中国星占学上最吉的天象——“五星会聚”》，《社会天文学史十讲》，上海：复旦大学出版社，2004年，第64—65页）

② 《汉书》卷100《叙传下》，第4250页。

③ 《后汉书》卷84《列女传》，第2784—2785页。

④ 《汉书》卷40《班彪传》，第1334页；并参见吕世浩：《从〈史记〉到〈汉书〉——转折过程与历史意义》，第234—236页。

⑤ 六朝《汉书》学的情况，参见吉川忠夫：《六朝精神史研究》，王启发译，南京：江苏人民出版社，2010年，第239—274页。

⑥ 有关论述参见杨海峥：《汉唐〈史记〉研究论稿》，济南：齐鲁书社，2003年，第110、116、123页。

权轻，违之则拒命，非计之善者也。”正是借用蒯通论秦之语来喻说当世。袁术写信与陈珪亦云：“昔秦失其政，天下群雄争而取之，兼智勇者卒受其归。今世事纷扰，复有瓦解之势矣，诚英义有为之时也。”^①又以秦末形势仿佛当时。建安十五年（210）底，曹操在《让县自明本志令》中也说“设使国家无有孤，不知当几人称帝，几人称王”，以自豪的口吻点出东汉末年的逐鹿局面及其功绩。这些置身逐鹿者与曹操一样，均属于“性不信天命之事”，^②敢于挑战汉朝统治，尽管亦利用讖纬证明获得天命。不过，细析之，史书叙述中称道“逐鹿”的往往是那些竞逐中的落败者。

“天命兴汉”的历史解释的意义在于，将刘邦建立西汉的过程描述为命中注定的，而非靠人力竞逐所致——如上文所述，后者恰恰更接近实际——以打消他人觊觎神器的念头，进而间接为巩固东汉王朝统治服务。因此，《汉书》沦为支持与论证王朝统治合法性与正当性的工具，而与《史记》所彰显的批判精神迥然不同。恰恰是这种论证当下王朝正当性的作用被后代正史所继承，尽管论证方式与《汉书》不尽相同。可以说，《汉书》通过系统论证“天命兴汉”，传达出“天命在汉”的理念，否定王莽以及刘秀以外的各路豪杰，开启了史书为现实统治服务的漫长传统。同时，这也意味着尽管史书的描述在细节上多数可能尚尊重事实，但其立场与解释，以及涉及王朝兴衰的关键时期的描述，多少要背离实际。

另外，这一解释亦成为迫使人们接受现实统治、消解反抗的有力武器。只有个别敢于突破此说罗网者，才勇于挑战天命，其中又仅有一两个侥幸成功，开创新朝基业。成功者被史家描述为新的天命拥有者，落败者则被扫入觊觎皇位的逐鹿之徒。“天命”与“逐鹿”说的背后，浸透着“成王败寇”的逻辑。

结论：天命与逐鹿——成败的隐喻

班彪《王命论》中作为正、反面论述出现的“天命”与“逐鹿”乃是把握汉人认识秦亡汉兴的一把钥匙。“天命”说强调命运不可违，人事决定于外在于人的神秘力量，得天下者由天所规定；与此相对，“逐鹿”说张扬的是人的力量，人的智力与才干，认为得天下者是在群雄竞逐中的捷足先登者。

分析史料可见，汉兴恰是源于刘邦集团在各地反秦豪杰逐鹿中依靠才智拔得头筹，时人多有认知，刘邦亦不否认。“逐鹿”说将得天下“去魅”为常见的狩猎活动，无神圣性可言。汉初的思想总体上亦是突出人力，尽管主要围绕的是君主的作

① 《三国志》卷6《魏志·袁绍传》注引，北京：中华书局，1982年，第194页；卷6《魏志·袁术传》，第209页。

② 《三国志》卷1《魏志·武帝纪》注引《魏武故事》，第33页。

为，与“逐鹿”说有相当的共通性，这与战国以来的思想氛围密切相关。洋溢着战国精神的纵横家的学说武帝以后受到排斥，但仍潜流不止。

随着局势稳定，统治秩序成为新问题。暂居二线的“天命”说卷土重来，但在高祖、文帝时还无系统精致论述，只是一种信念而已，隐含的是“天命在汉”的必然命运。司马迁天人思想的矛盾正是思想交替时代的体现。借助“天命”系统论证汉兴的《王命论》，利用各种思想资源，包括原先旨在代汉的说法。其中“尧后火德”说成型于西汉末年，形成过程相当曲折。作为来源之一的“汉家尧后”说，昭帝朝眭弘因灾异提出时，目的乃是要汉家禅让，并非论证汉朝的合法性。大约同时出现的“霍光黄帝后世”说则是在为霍氏夺权制造舆论。两说均利用“天命”说，但均含以不同形式取代汉廷的企图，说明此时天命在汉说尚未主导舆论，亦反映了“天命”说的工具性。西汉相当长的时期内，统治者并未形成论证自己统治合法性的系统理论，多数皇帝对此亦无自觉。

《王命论》诞生于王莽败亡、天下再度陷入逐鹿争雄之际，随着刘秀艰难取胜、汉朝中兴，这套理论复化为维护东汉王朝的有力武器，并成为班固编撰《汉书》的指导思想。“天命”幻化为胜利者皇冠上的饰品，“逐鹿”则转变为争夺神器败亡者的挽词。终得天下者以逐鹿登场，以握有天命出现在历史叙述中；未遂者同样以逐鹿登场，却因失利而以痴心逐鹿在历史叙述中定格。

〔责任编辑：晁天义 责任编辑：路育松〕

standing of this “modern turn.” Professor Yao Wenfang of the Liberal Arts College of Yangzhou University puts forward the idea that the Frankfurt School’s critique of mass culture remains an intellectual resource and historical reference, but cannot be used as a template for real-world issues. In current Chinese market economy conditions, the development of mass culture and the cultural industry is in the ascendant; it is up to us to break through previous intellectual constraints and theoretical errors and give due credit to their dynamism. Professor Wang Ning from the Department of Foreign Languages and Literatures of Tsinghua University raises the concept of “world poetics.” He believes that the theory underlying this concept has the following advantages: on the basis of research findings on world literature and comparative poetics, it covers the literature and theoretical experience of different countries and peoples, especially the “small nations”; it is open and developmental; it particularly embraces the categories and experiences of both Western and Eastern literature and theory; and it facilitates the improvement of world literature theories and concepts in a way that will change and modify the existing map of world literature and literary theory.

(8) Contest or Mandate of Heaven: The Fall of the Qin and the Rise of the Han as Seen by Contemporaries Hou Xudong • 177 •

Whether the great change in Chinese history wrought by the fall of the Qin and the rise of the Han should be interpreted as a contest between rivals or as bestowal of the Mandate of Heaven was an important issue for people at the time. Liu Bang’s founding of the Han Dynasty resulted from his victory over powerful rivals, a point he never denied when on the throne. The idea that the Han Dynasty emerged from a contest for power was imbued with the spirit of the times, which had left behind the Mandate of Heaven and had discovered “man.” As the question of the ruling order became ever more salient, the idea of the Mandate of Heaven again raised its head; the ambivalence in Sima Qian’s thinking on the subject derives precisely from the alternation of these two ideas in his day. Although the theory of “the Mandate of Heaven” was prized by the court, the idea that “the Han Dynasty has the Mandate of Heaven” had not been systematically addressed before Ban Biao wrote *On the Mandate of the Ruler*. Not a few of the contemporary discourses on the Mandate of Heaven were actually challenges to Han Dynasty rule, such as Sui Hong’s thesis, during the reign of Emperor Zhaodi, that “the Han Dynasty is descended from Emperor Yao,” and the popular story that “Huo Guang is a descendant of the Yellow Emperor.” In the *Hanshu*, Ban Gu’s interpretation of the fall of the Qin Dynasty and the rise of the Han followed his father’s ideas, initiating the historiographical practice of underwriting dynastic legitimacy that was to fetter the minds of so many of his countrymen.