

东汉初期（25-88 A.D.）崇儒政策发展之研究

**A STUDY ON THE DEVELOPMENT OF  
CONFUCIANISM POLICIES IN EARLY  
EASTERN HAN DYNASTY (25-88 A.D.)**

沈润远

**SIM LOON WAN**

**MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)**

拉曼大学中华研究院  
INSTITUTE OF CHINESE STUDIES  
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN  
DEC 2014



# 东汉初期（25-88 A.D.）崇儒政策发展之研究

## A STUDY ON THE DEVELOPMENT OF CONFUCIANISM POLICIES IN EARLY EASTERN HAN DYNASTY (25-88 A.D.)

By

沈润远

SIM LOON WAN

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件  
A dissertation submitted to the Department of Chinese Studies  
Institute of Chinese Studies  
Universiti Tunku Abdul Rahman  
in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (Chinese Studies)  
DEC 2014



# 摘要

汉承秦而来，惟其治政思想以黄老为先，随着西汉武帝独尊儒术，设五经博士，儒学始兴。自武帝后，儒学之发展顺遂，逐渐扩大至政治、教育、祭祀等方面。至王莽代汉后亦重用儒士，推崇儒学。然而其人专意复古改制，终使天下大乱而被杀身亡。光武帝刘秀趁乱而起，建立东汉政权，承继了西汉尊崇儒学之传统，推出一系列的崇儒政策，这一时期儒学在西汉的基础上进一步发展。鉴于东汉国家已建立，光武帝自然不能再以暴力来统治国家。因此各种崇儒政策，都是朝着论证东汉政权的合法性与巩固政权的大方向迈进。在经学教育方面，光武帝重建太学，增设博士学官，推广经学教育。由于不认同王莽政权，也不视己为周公，因此他不立古文经为学官，只立今文经为博士学官；在祭祀方面，不实行周、孔并祀，在孔子与周公孰入官方祭典中选择了孔子，进而封爵予孔子后嗣；在谶纬方面，他删除王莽时期受命的符命，保留了自己的符命以证明自身的君权神授，最终把谶纬官学化，将谶纬的功能收为己用以巩固东汉政权。基于光武帝已将儒学制度化，其制度大多都由明帝、章帝沿袭，并在他基础上加以扩展与发挥而已。

关键词：光武帝刘秀 经学 祭孔 谶纬

# Abstract

Since Western Han Dynasty superseded Qin Dynasty and dominant China, Taoist thinking has been used to govern the country. Later on, Emperor Wu of Han Dynasty has changed to advocate Confucianism, and this allowed Confucianism to become the mainstream thought of Western Han Dynasty. Since then, Confucianism have been developing smoothly, gradually involved in politics, education, worship and other aspects. The penetration of Confucianism in different aspects of human life is still greatly maintains by Wang Mang after he seize the throne from Western Han Dynasty. Besides, he also entrusting Confucians with heavy responsibility and carried out a lot of policies which contain Confucianism thinking. Unfortunately, his reformation of politics failed, and he was eventually killed by others. After Wang Mang's dead, Liu Xiu seize the opportunity to establish the Eastern Han Dynasty. Under his ruling, Eastern Han Dynasty continued to follow Confucianism thought, and applied it in country social life. With the establishment of Eastern Han Dynasty, Liu Xiu can no longer use violence to rule the country. While on the other hand, the advocated of Confucianism policies are used to prove the regime's legitimacy of Eastern Han Dynasty. In general, Liu Xiu contribution to develop Confucianism was rebuilt the Han Dynasty Imperial College, adding the Classics Doctorate to fourteen Doctorate, and popularize the study of confucian classics. In view of Liu Xiu disagree with Wang Mang's regime and do not think himself as Zhou Gong, he abandon the Old Text Confucianism and focuses only on New Text Confucianism. In between Zhou Gong and Confucius, he decided just to worship Confucius in the official worship ceremony, and canonized descendants of Confucius. Furthermore, he canceled the FuMing of Wang Mang,

and reserve the FuMing for himself to prove that he is the one and the only king. Finally, divination studies had become an official study which used to consolidate the power of government authority. Since Liu Xiu institutionalization Confucianism, the two emperors after Liu Xiu, Emperor Ming and Emperor Zhang have also followed his footsteps and carry on to maintain and promote Confucianism in the country.

Keywords: Emperor Liu Xiu, Confucian Classics, Sacrificial for Confucius, Divination

# 謝詞

四年的硕士生活即将画上句号，回首刚结束学士的时候，曾经彷徨是否要就此踏入社会还是选择继续升学，那段矛盾的时光，就在我写谢辞的时候如留影机般地不停放送。在撰写论文的期间，才发现时间分配与计划的安排，是如此的重要。人的一生中有着许许多多不同的抉择与责任必须执行，随着年龄的增长，渐渐地明白了。回首这四年的岁月里，无论晴天、雨天、阴天还是星期天，那段啃着中国史书埋头苦读的日子、偶尔恍然大悟的愉悦心情，如今想起，还是饶有兴味的。

在这一千四百多天的日记里，想要感谢的人，恐怕有一匹布那么长了。首先，在这里非常感谢黄老师的提点和鼓励。从资料收集到初稿审核与改正，老师总是不辞劳苦地提点我。在遇上难题询问老师时，老师也总是愿意耐心地聆听。尤其是论文最后阶段的冲刺期间，老师也常忧虑我的论文进展，在开学之际，也常抽空约我享用早餐，一边讨论论文。

当然，仁满读书会负责报告，尤其对我有督导与鞭策的作用。虽然在撰写论文的过程中颇为辛苦，在脑汁绞尽之后，也常有思路短路的后遗症。不过看着一篇篇的报告缀连成章，心中还是有满满的感动。一份论文的完成，不仅仅是个人在思维与时间上的锻炼与付出，读书会里的评论同学，例如慧娴、小惠、晶木、慧倩等人，都曾经针对报告给予建议，这些宝贵的建议实在获益匪浅，在细读文章后更有同感。总之，论文在一人的努力下，是难以卒成的。

家人们偶尔的问候与催促，也是我完成论文的动力之一。适当的压力转换为动力的根源，亲切的问候转换为自身作战的温暖篝火。最后，谢谢心慈，谢谢你忙于工作时，依然抽空细读这篇论文，并给予我宝贵的意见。一路以来有你的陪伴，让这段旅程有着不同的风景。那撰写论文过程中的甜酸苦辣，百般滋味也只有你能够理解，一路上有你，苦一点也愿意。

# 论文核实行

本论文东汉初期（25-88 A.D.）崇儒政策发展之研究为沈润远亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证

\_\_\_\_\_  
(黄文斌副教授)  
指导老师  
拉曼大学中华研究院副院长

日期: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
(林水濠教授)  
联合指导老师  
拉曼大学中华研究院客卿教授

日期: \_\_\_\_\_

# 拉曼大学

## 中华研究院

日期: /12/2014

### 毕业 / 硕士 / 博士论文提交

此证沈润远 (学号: **10UM02120**) 在中华研究院中文系黃文斌副教授兼副院长与林水  
壕客卿教授指导之下, 经已完成此一题为东汉初期 (25-88 A.D.) 崇儒政策发展之研  
究的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库, 供作拉曼  
大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

---

(沈润远)

# 论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓 名：沈润远

日 期：/12/2014

# 目录

摘要	ii
<b>Abstract</b>	iii
谢词	v
论文核实行	vii
论文提交书	viii
论文声明	ix

## 目录

<b>第一章</b>	<b>绪论</b>	<b>1</b>
第一节	研究动机与目的	1
第二节	前人研究成果述评	8
第三节	研究方法与范围	14
<b>第二章</b>	<b>东汉以前儒学的发展概况</b>	<b>18</b>
第一节	东汉以前经学的发展概况	19
第二节	东汉以前祭孔活动的发展概况	34
第三节	东汉以前谶纬的发展概况	45
<b>第三章</b>	<b>重建西汉经学教育体制与推广经学活动</b>	<b>54</b>
第一节	东汉光武帝时期的经学教育	55
第二节	东汉明帝、章帝时期的经学教育	65

<b>第四章</b>	<b>尊祀孔子与封爵予孔子后嗣</b>	<b>79</b>
第一节	东汉光武帝时期的祭孔活动	80
第二节	东汉明帝、章帝时期的祭孔活动	91
<b>第五章</b>	<b>重用谶纬与谶纬官学化</b>	<b>97</b>
第一节	东汉光武帝时期的谶纬发展	98
第二节	东汉明帝、章帝时期谶纬的发展	113
<b>第六章</b>	<b>结语</b>	<b>120</b>
<b>参考书目</b>		<b>125</b>

# 第一章 绪论

## 第一节 研究动机与目的

本论文是要探析东汉初期崇儒政策之发展。本论文通过《后汉书》将时代限在东汉初期，即光武帝刘秀（前 5 年—57 年）建立东汉政权（25 年）至汉章帝（57 年—88 年）去世（88 年）共六十三年之间，从各个政策进行考察，并对其源流、发展脉络及分析这些政策在东汉初年的意义与影响。最后将各个政策综合叙述，并试图勾勒出东汉初崇儒政策发展的面向及其意义。

首先，汉代历史有重要的研究价值，日本学者内藤湖南就曾在《秦汉法制史研究》一书指出汉代历史的重要性，其言：“中国史的研究，无论上溯还是下延都以从汉代开始为好”（[日]大庭修著，1993：542），东汉作为汉代历史，自然也有研究之重要性。近年来，许多学者对于汉代历史研究倾注了极大的心血研究，对于汉代的历史作了不同角度的论述，成就令人注目。然而在西汉与东汉的研究中，又以西汉研究占多数，东汉的研究学者略而少提。周天游在《二十世纪的中国秦汉史研究》表明：“甚至就连秦汉史研究中，东汉史研究始终薄弱这个环节，也终 20 世纪不得解决”（周天游、孙福喜，2003：153），由此证之东汉史是受到一定程度的忽略。

基于东汉史是学界研究里一个相对薄弱的环节，东汉初的儒学政策亦难逃于此，许多重大问题至今依然是迷雾重重，或者说还存在一定之分歧。虽然不乏学者论及西

汉与东汉儒学的不同之处，然而往往详于西汉而略于东汉，东汉儒学仅以短短几段略过，并无详细之分析。正如历史学者赵国华所说的“我们通常把东汉视为西汉的延续，甚至当做西汉的‘尾巴’，因而关注东汉史的程度，似乎不及西汉史。这样一来，东汉史研究就被置于一种尴尬的境地，存在着诸多缺陷”（赵国华，2011：17）。

东汉虽一直被认为是刘汉政权延续的一个朝代，然而并不能以一个延续的朝代而一言概之。盖因东汉并非西汉的复制品，在承继西汉尊儒举措的同时，为了配合现实之需求也对部分儒学进行改造。基于此缘由，光武帝刘秀推出的崇儒政策与西汉也不尽相同，例如将孔子（前 552 年—前 479 年）的祭祀列入国家祭祀典礼、将谶纬官学化等，就打破了西汉以来的传统。职是可知，东汉初的儒学对于西汉末年或东汉中期的儒学，有延续与改造的部分，具备承先启后的研究价值，其特殊的位置自不待言。民国学者吕思勉（1884 年—1957 年）有“中国之文化有一大转变，在乎两汉之间”（吕思勉，2005：174）的说法，东汉儒学也是文化重要载体，鉴于此缘由，理解东汉初儒学亦可了解这一大转变。尤其是光武帝时期的崇儒政策，基本上是从武治迅速向文治转向的时段，赵国华指出“如论‘光武中兴’就有一个非常重要的政治问题，即从军人政权向文官政府的过渡。<sup>1</sup>东汉王朝仅在光武一朝就实现了这一转变，而别的王朝完成这一转变，通常要历经三四代皇帝。这种过渡是一个政权能否稳固的政治基础，自古及今，概莫能外”（赵国华，2011：17），这种转变其实与光武帝大力尊崇儒学有紧密的关系。

---

<sup>1</sup> 基本上以武力取得天下，并不能以武力作为长期的统治手段。因此从军人统治走向文人政治是必然的结果。([德]马克思.韦伯，2008：27-28)

鉴于东汉初光武帝就以儒治国，儒学渗透政治、文化、教育等方面，因此“儒”是研究东汉史并不可避免的面向。余英时评价西方世界对传统中国是儒家社会的认识时就认为“如果这一称谓意指一个国家或社会是遵照先秦儒家关于政治和社会的著述所确立的路线或者原理建立起来的，那么，汉代的中国也许可以被看作是比其后任何朝代都更加典型的儒家社会。”（余英时，2005：15）光武帝奠基东汉儒学的基础，明章两帝续之，才促成了东汉初儒学盛行的气象。清人皮锡瑞（1850年—1908年）就曾言“由汉武开其端，元、成及光武、明、章继其轨”（[清]皮锡瑞，1981：101），刘厚琴也指出“东汉前期的君主熟悉儒经，力倡儒学，以经治国，使儒学与政治完全结合起来。光明章时期开创了君主研习儒经的一个鼎盛阶段”（刘厚琴，2002：7），以上引文虽然是以君主作为叙述对象，却也能窥见儒学在东汉国家的地位。职是之故，推崇儒学确实是东汉国家的特色。

光武帝作为一位开国之君，他“爱好经术”，大力推崇儒学，推行崇儒的政策基本上奠定了东汉儒学的面貌。后来即位的汉明帝（28年—75年）、汉章帝给予延续与扩展，其中延续光武帝政策较创建的为多。正如范晔（398年—445年）提及汉明帝“遵奉建武制度，无敢违者”（[南朝宋]范晔，2006：124），建武为光武帝年号，由此可见其延续光武帝创建之制度。然则不仅明帝而已，明章两帝推崇儒学，一如光武帝，“及明章叠耀，崇爱儒术”（刘勰著，1962：673），可见明、章两帝对于光武帝的推崇儒学的大方向，大多都遵奉与沿袭。后人研究亦指出“明帝对光武帝的继承，章帝即位后也深受明帝的影响，许多政策都是延续自明帝时代”（王惟贞，2008：38），崇儒政策也是政策里的一部分，自然也被明章两帝所传承。

虽然如此，东汉初期对于承继西汉的崇儒政策的内容到底有哪些，甚至由东汉开其先河的举措，这些论述都较难窥见。东汉初所推行之儒学，彼此之间的关系往往不能切割，例如祭孔与封孔子后嗣爵位是与推崇经学有关；东汉官方推崇孔子后，也随着谶纬官学化后孔子形象不断提升，这种因果关系也较少涉及。明、章帝两帝，对于光武帝推崇的儒学，他们承继与发展有哪些，也受到一定程度的忽视。因此，本文拟在前人研究的基础上，探讨以下几个主题：

1. 东汉以前儒学的发展面貌。
2. 东汉初推崇儒学政策的内容及其意义
3. 光武帝、明帝、章帝三帝对于儒学的继承与发展

除了以上的学术因素以外，笔者学士阶段曾经研究司马迁（前 145 年或前 135 年—前 86 年）的《史记》，对于中国之史书有所偏爱。而前四史中，司马迁之《史记》、班固（32 年—92 年）的《汉书》，陈寿（233 年—297 年）撰写的《三国志》，以及范晔的《后汉书》，笔者独对《后汉书》有莫大的兴趣。此外，笔者曾经研读《论语》、《大学》等儒家经典，因此对于前四史中记载有关儒学的史料，都会额外注意。尤其是刘秀这位儒生，曾受学长安研读《尚书》，他在建立东汉前后对儒学的推动，颇能引起笔者之兴趣与关注。综合以上各因素，故笔者选择东汉初儒学研究作为本论文之命题。

本文的“儒”，乃是指向“儒学”而言。“儒学”在《史记》出现三次：“河间献王德，以孝景帝前二年用皇子为河间王。好儒学，被服造次必于儒者。山东诸儒多从之游”（[西汉]司马迁，2006: 2093）；“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子”；“及今上即位，赵绾、王臧之属明儒学，而上亦乡之，于是招方正贤良文学之士”（[西汉]司马迁，2006: 3118），由此可见，“儒学”已含有儒家学说的意义。至于其他正史，例如班固的《汉书》仅出现两次“儒学”，范晔《后汉书》最多，共出现十八次，足见比例之重，以下列出《后汉书》出现“儒学”的例句：

序号	引文
1	佑为人质直，尚儒学。（[南朝宋]范晔，2006: 770）
2	曾孙济，好儒学，光和中至司空，病罢。（[南朝宋]范晔，2006: 1534）
3	镇弟子禧，少明习家业，兼好儒学，有名誉，延熹中亦为廷尉。（[南朝宋]范晔，2006: 1545）
4	豹字仲文，年十二……长好儒学，以《诗》、《春秋》教丽山下。（[南朝宋]范晔，2006: 1004）
5	陈球字伯真……球少涉儒学，善律令。（[南朝宋]范晔，2006: 1831）
6	复知帝欲偃干戈，修文德，不欲功臣拥众京师，乃与高密侯邓禹并剽甲兵，敦儒学。（[南朝宋]范晔，2006: 667）
7	涣少好侠，尚气力，数通剽轻少年。晚而改节，敦儒学，习《尚书》，读律令，略举大义。（[南朝宋]范晔，2006: 2468）
8	自武帝以后，崇尚儒学，怀经协术，所在雾会，至有石渠分争之论，党同伐异之说，守文之徒，盛于时矣。（[南朝宋]范晔，2006: 2184-2185）
9	至乃英能承风，俊乂咸事，若李固、周举之渊漠弘深，左雄、黄琼之政事贞固，桓焉、杨厚以儒学进，崔瑗、马融以文章显……东京之士，于兹盛焉。（[南朝宋]范晔，2006: 2093）
10	李合字孟节，汉中南郑人也。父颉，以儒学称，官至博士。（[南朝宋]范晔，2006: 2717）
11	蔡茂字子礼，河内怀人也。哀平闲以儒学显，徵试博士。（[南朝宋]范晔，2006: 907）
12	臣前为侍御史，上封事，言湛公廉爱下，好恶分明，累世儒学，素持名信，经明行修……（[南朝宋]范晔，2006: 896）

13	尚书令周景与尚书边韶议奏：“秉儒学侍讲，常在谦虚；著隐居行义，以退让为节。（[南朝宋]范晔，2006：1771）
14	琼以前左雄所上孝廉之选，专用儒学文吏，于取士之义，犹有所遗，乃奏增孝悌及能从政者为四科，事竟施行。（[南朝宋]范晔，2006：2035）
15	及至中宗，亦令刘向、王褒、萧望之、周堪之徒，以文章儒学保训东宫以下，莫不崇简其人，就成德器。（[南朝宋]范晔，2006：1326）
16	邓太后临朝，儒学陵替，准乃上疏……（[南朝宋]范晔，2006：1125）
17	今不依章句，妄生穿凿，以遵师为非义，意说为得理，轻侮道术，寢以成俗，诚非诏书实选本意。改薄从忠，三世常道，专精务本，儒学所先。（[南朝宋]范晔，2006：1500）
18	制诏州郡大举钩党，于是天下豪桀及儒学行义者，一切结为党人。（[南朝宋]范晔，2006：330-331）

以上“儒学”在引文里均作名词使用，其用法有“尚儒学”、“好儒学”、“敦儒学”、“涉儒学”、“以儒学显”、“以儒学进”等十五种。这些“儒学”的使用含义是儒家学说，主要对象是阐明某人对于儒学的喜爱、推崇，以这类型为多（引文1-8），相对黄老学说而言<sup>2</sup>。另外也有以儒学显名、称道的（引文9-12）。其余论述官员的类型（引文13）、文吏的气质（引文14）、儒家学派（引文16-18）等，都是具有儒家学派及学问的含义。综合而论，本文阐释的“儒”乃是“儒学”，就是指儒家学说，相对黄老学说而言。

“崇”有推崇之含义，“崇儒”就是推崇儒家学说之谓。光武帝刘秀建立东汉王朝，身为儒士的他也属意儒学，在称帝后昭然就有“偃干戈，修文德”（[南朝宋]范晔，2006：667）的念头。因此，他对儒学多加提倡，颁布不少儒学政策，其中包括：

<sup>2</sup> “隗字仲和，少好黄老，清静寡欲，所得奉秩，常以赈恤宗族，收养孤寡”（[南朝宋]范晔，2006：2230）；“郑均字仲虞，东平任城人也，少好黄老书”（[南朝宋]范晔，2006：1518）。

祭孔活动官方化、重建太学以明经取士等举措。孔子乃儒家之代表人物，东汉初期光武帝封爵予孔子后嗣，专职奉祀孔子，孔子从此进入国家祭典。再者，官方也以孔子教导弟子的《五经》作为教科书，增设博士学官教导弟子，以明经取士，大力推广经学教育。反之，对于其他学说并无大力推崇，至少不曾有学派的代表人物（诸如老子、韩非子等）进入国家祭祀典礼，也不曾垄断国家教育的内容。换言之，东汉国家不取其他学说，专取儒家学说作为国家指导思想的举措，视之为“崇儒”并不为过。

就“政策”而言，钱国旗曾作出厘清，认为“文化政策是统治阶级实施文化管理和意识形态统治所采取的规章制度、原则要求、战略策略的总称。是特定时期特定社会文化运行规则的体现，文化政策的选择、制定、执行直接关系着国家和社会的发展”（钱国旗，2007：120）。虽然引文专指文化政策，然而儒学作为中国文化的重要载体，上述解释亦未尝不可。循此思路，“崇儒政策”就是官方实施推崇儒学所采取的规章制度、原则要求、战略策略的总称。儒家学说作为东汉文化的指导思想，要落实在国家与社会中，就需要具体而详尽的体制来运行，因此就形成了特定的规章与制度。东汉国家就是以“以儒家的学说为基准，建立起一套法律和实践系统，并通过传播逐渐深入到习俗之中（即通常所谓的移风易俗）”（干春松，2003：9）。东汉初光武帝初建政权就以儒学作为国家的主导思想，并制定多项与儒学相关的制度。随后即位的汉明帝、汉章帝也延续了他推崇儒学的政策，对光武帝的制度大多沿袭不改，甚至在他的基础上踵事增华，进行扩展与发挥，基本上奠定了东汉初期儒学兴盛的原因。

儒学发源甚早，自先秦儒学由孔子发扬，战国之孟子（前 372 年—前 289 年）继之，战国末年荀子（前 313 年—前 238 年）又续之，虽曰儒学是战国时之显学，与墨家、杨朱（生卒年不详）之学有相抗衡之势，惟当时儒学并不被统治阶级所秉持，徘徊在主流政治以外，儒士们也处于游士的阶段。至秦统一天下，重用法治，又与儒学之仁政、王道思想有所抵触而不得重用。随后爆发焚书、坑儒之事件，更是给予儒学致命的一击。汉初高祖刘邦（前 256 年—前 195 年）以降蓄意养息，政治上以无为之黄老为主导。惟发展至西汉，儒学终于有转机，汉武帝推崇儒学，董仲舒（前 179 年—前 104 年）进而改造儒学，揉合阴阳、道家等学说，自此以后儒学便迈入新的里程碑，逐渐发展起来。王莽（前 45 年—23 年）代汉，亦尊崇儒学，至东汉王朝兴起，都以此儒学作为治国之指导。

## 第二节 前人研究成果评述

有关“儒”的源流、发展是学术界研究的热门课题，拥有不少研究成果，涉及的范围之广难以计数，这也包括从先秦至近代的儒学发展的研究。鉴于研究成果颇丰，笔者在搜集前人研究成果难免有所纰漏，故只在下罗列与本论文题目有直接关系的前人研究成果：

1) 洪神皆：《汉代崇儒政策的研究》。<sup>3</sup>

此文以两汉的儒学政策作为探讨对象，对笔者研究的东汉崇儒政策的发展有提纲之作用。作者提出西汉崇儒的两大原因，以及儒学在西汉之推行，最后叙述崇儒之影响。

---

<sup>3</sup>洪神皆（1985），《汉代崇儒政策的研究》，未出版硕士论文，台北：国立台湾师范大学。

惟作者此文侧重于探讨西汉崇儒之背景及推行，详西汉而略东汉。东汉儒学仅仅是西汉崇儒政策的影响之一，加之作者并没有对东汉初期的儒学作详尽的叙述，明帝、章帝对于光武帝刘秀政策的延续也不得而见。不过，作者对于西汉儒学之爬梳，有助于笔者了解东汉儒学政策推行之背景。

2) 夏长朴：《两汉儒学研究》。<sup>4</sup>

此学位论文以两汉之儒学作一概括性叙述，分成上下两编进行论述。上编主要是对两汉儒学发展流变的情形作一概论，下编则针对两汉的经学的应用如何影响政治与社会进行解析。此文采取之例子极多，足见作者对于古文献之高度掌握。透过此文能让笔者对于两汉儒学有概括性的理解，尤其是儒学在政治与社会层面的应用，精到的见解颇多。不过，基于作者采取纵、横之研究方式，主要是以叙写历史的方式为主，重在个案研究，对于东汉初崇儒政策的发展并无详尽之探讨。

3) 刘翰平：《东汉儒学与东汉风俗》。<sup>5</sup>

作者从儒学的变化切入，剖析东汉儒学之变化对于东汉社会之风俗的影响，以及儒学与风俗两者之关系。此文对于东汉儒学之特点阐明清楚，呈现出非常清晰的东汉儒学特色，对于笔者论文的东汉初崇儒政策的发展也略有涉猎。惟作者主要是考察东汉儒学与风俗之间的关系与影响，主要是叙述两者之间的因果关系，并非专在探讨东汉儒学。然而此文阐述的东汉背景详尽，对于笔者厘清东汉初期的儒学的背景有所助益。

---

<sup>4</sup>夏长朴（1973），《两汉儒学研究》，未出版硕士论文，台北：国立政治大学。

<sup>5</sup>刘翰平（1982），《东汉儒学与东汉风俗》，未出版硕士论文，台北：国立政治大学。

以上为篇幅较多涉及东汉儒学的学位论文，尚有其他期刊论文少部分涉猎东汉儒学，例如：赵静〈浅析两汉之际儒学的神化〉、朱冠艾、陶立明〈两汉儒学经学化的历史启示〉、李大春〈论儒学在先秦两汉时期的传播与发展〉、刘洁〈《石门颂》与东汉儒学〉等，多少都涉及东汉儒学之特点，惟篇幅极多，乃就东汉儒学的特点之一进行论述，并非专在探讨东汉初崇儒政策之发展，在此不再一一赘述。除了以上专题研究涉及东汉儒学的学位论文与期刊论文外，学术界也不乏对于儒学的研究，这些研究大多数属于儒学在中国历史发展上的研究，文章里也不乏涉猎东汉儒学的面貌，这些著作可见如下：

1) 李申：《中国儒教史》。<sup>6</sup>

作者此书共有两章“两汉儒教”的部分，叙述颇为清楚。此书涵盖的范围极广，作者有别于其他学者把经学、谶纬作为叙述的重点，他更将儒学的考察对象扩展至祭祀、天文，甚至历法与音乐也颇多涉猎，作出系统性的阐释，其中不少解释都有助于笔者深化论点，此书是叙述儒学较为全面的一本专著，惟较为重视西汉的儒学，东汉的儒学政策较少给予详尽的分析，东汉初期儒学政策的沿革并无专题讨论。

2) 赵吉惠等著：《中国儒学史》。<sup>7</sup>

此书考察的范围乃从中国先秦至近代的儒学，主要是以事件来说明儒学在中国历史上发展，叙述翔实客观。其中书中的〈两汉时期儒学的经学化〉涉及西汉初年儒学的发展，例如：汉武帝尊儒、董仲舒与《春秋公羊传》的关系、两汉古今文之争、谶纬

---

<sup>6</sup> 李申（1999）：《中国儒教史》，上海：上海人民出版社。

<sup>7</sup> 赵吉惠等著（1991）：《中国儒学史》，河南：中州古籍出版社。

与《白虎通》的关系等事件，勾勒出儒学在两汉时期的发展面貌，笔者藉此也理解两汉儒学的发展概貌。不过此书忽略了东汉初期尊孔的重要性，对于东汉初的崇儒政策较少提及，亦没有说明汉明帝、汉章帝两帝的崇儒政策。

### 3) 余全介：《秦汉政治与儒生》。<sup>8</sup>

本书主要是从历史研究视角切入，在政治与学术思想方面对儒生进行了探讨。作者梳理秦至汉的儒学发展，对儒学的变化历程及儒生的命运及遭遇，都做了详尽的论述。此外，作者也论述儒生与政治之间的关系。此书对笔者了解秦汉的儒生有所助益。然而作者仅少数论及东汉的儒生，西汉的儒生则论述较多，故不能给予读者对东汉儒生有一个完整的认识。而在东汉儒学的政策上，叙述也颇为简略，分析不够详尽。

此外，儒学专著还有刘厚琴所著的《儒学与汉代社会》、刘宗贤《中国儒学》、李景明《中国儒学史》、许抗生等著《中国儒学史》、刘德增《儒学传播研究》、李景明《中国儒学史》、周桂细《中国儒学讲稿》、阎步克《士大夫政治演生史稿》、刘泽华《士人与社会》、余英时《士与中国文化》、于迎春《秦汉士史》等书，皆对笔者理解东汉学术的特点有所帮助。

此外还有其他通史类、汉代断代史等，各类的研究，诸如：钱穆：《国史大纲》、《国学概论》、《孔子与论语》、《秦汉史》、吕思勉的《秦汉史》、《吕思勉读史札记》、翦伯赞的《秦汉史》、林剑鸣《秦汉史》、[英]崔瑞德、鲁惟一编的

---

<sup>8</sup>余全介（2005）：《秦汉政治与儒生》，已出版的硕士论文，浙江：浙江大学。

《剑桥中国秦汉史》、[日]西嶋定生《白话秦汉史》；思想类的有：金春峰的《汉代思想史》、徐复观《两汉思想史》等书，这些著作都让笔者对于东汉初期的历史背景、汉代的儒学思想更加清晰，撰写论文时有助于厘清东汉儒学的历史发展及其特色。其他与论文有相关的研究，诸如：陈启云《儒学与汉代历史文化》、许倬云《求古编》等书，也是有助于厘清西汉儒学与历史发展的特点，尤其是在撰写东汉以前的儒学发展时更是借鉴的对象。

至于第二章的〈东汉以前儒学的发展概况〉，参考的前人研究有：许道勋，徐洪兴《中国经学史》、王葆玹《西汉经学源流》、孙筱《两汉经学与社会》、周予同《中国经学讲义》、王钩林的〈汉代孔子世家特殊继承制〉、李纪祥〈西汉封爵孔子的两种走向：血缘性与非血缘性〉、冷德熙《超越神话——纬书政治神话研究》、李中华《神秘文化的启示——纬书与汉代文化》等著作，有助于作者爬梳经学、谶纬、祭孔在东汉以前的发展脉络。

第三章〈重建西汉经学教育体制与推广经学活动〉参考的前人研究有：皮锡瑞《经学历史》、钱穆的《两汉经学今古文平议》、《今古文经学新论》、章太炎《国学讲演录》、[日]本田成之《中国经学史》、洪乾佑《汉代经学史》、姜广辉编《中国经学思想史》、徐复观《中国经学史的基础》，马宗霍《中国经学史》，李威熊《中国经学发展史论》、吴雁南主编《中国经学史》、章权才《两汉经学史》、俞启定《先秦两汉儒家教育》、王铁《汉代学术史》等书，学位论文如：翁丽雪《东汉经术与士风》等著

作，对于笔者理解东汉以前、处理东汉时期的经学问题及特点时获益匪浅。对于论文里第四章〈尊祀孔子与封爵予孔子后嗣〉，陈东〈释奠制度与孔子崇拜〉、王柏中《两汉国家祭祀制度研究》、张荣明《从上古到东汉——中国的国教》、黄进兴《优入圣域：权力、信仰与正当性》等作品，都会善加利用，以充实文章的论点。

第五章关于〈重用谶纬与谶纬官学化〉的前人研究，有：安居香山著，田人隆译《纬书与中国神秘思想》、顾颉刚《秦汉的方士与儒生》、姜忠奎的《纬史论微》、[日]安居香山、中村璋八辑的《纬书集成》、钟肇鹏的《谶纬论略》、王步贵《神秘文化——谶纬文化新探》、陈槃《古谶纬研讨及其书录解题》等著作；学位论文有：彭越《谶纬与两汉政治》、梁晨《两汉谶纬之学的源流与兴盛》、吴政哲《崇纬抑谶：东汉到唐初谶纬观念的转变》、吴士辉《谶纬与两汉经学、政治相关之研究》、李梅训《谶纬文献史略》、洪春音《纬书与两汉经学关系之研究》、殷善培《谶纬思想研究》等，对于笔者了解谶纬与东汉初期谶纬有提纲的作用。鉴于著作极多，挂一漏万在所难免，其他谶纬研究著作详见〈百年来中国谶纬学的研究与反思〉一文（任蜜林，2006：5-9）与《中国近现代谶纬研究》（周婷婷，2008，1-178）。

另外，还有其他以儒学流变与专题研究之学位论文，惟并非以东汉儒学为探讨对象。此外，还不乏以儒学作为思想性质的研究。由于此类研究成果汗牛充栋，可参阅〈近十年来中国大陆两汉儒学研究的基本走向和最新进展〉（王启发，2006）一文，在此不一一赘述。由此可见，学术界对于汉代的政治、经济、文化等方面探讨的研究成果也相当

丰厚。关于儒学的研究第一类为通史类的研究，主要是以专书为多，不过，并不多著作涉猎东汉初崇儒政策的发展。第二类为以汉代儒生为研究对象的研究，主要是叙述汉代士人与政治的关系，包括士风、心理等，这种研究中又以西汉的儒生（个体）为多，像董仲舒、刘歆（约前 50 年—23 年）所占的比例较高；东汉朝中则以王充（27 年—97 年）、郑玄（127 年—200 年）、马融（79 年—166 年）这些东汉中后期的儒生较多。笔者发现目前专门研究东汉初期儒学的著作或学位论文并不多，大多以谶纬与经学的角度切入，从而叙述谶纬、经学与政治的关系，并不专在政策的探讨，对于光武帝、明章两帝之间的政策的延续状况也鲜有叙述，分析也不尽详细。

### 第三节 研究方法与范围

本论文主要采取文献分析法进行研究。就文本的研究为例子，笔者将论题集中在东汉初光武帝、汉明帝、汉章帝三位皇帝在位期间所推行的儒学政策。对于东汉朝代的分期，笔者主要是根据东汉社会的稳定来进行分期，即史学家所称的“光武、明、章之治”，即光武帝的“光武中兴”、明、章两帝时期的“明章之治”。自公元 25 年到 88 年的儒学政策，这期间总共 63 年间的儒学政策。这时期社会稳定，人口增加，史家视为中国历史上的盛世之一。<sup>9</sup>东汉儒学的发展，也在这一时期奠基。基于光武帝刘秀乃开国皇帝，在执政初期就确立了大部分的儒学政策制度，后来的明、章帝大多

<sup>9</sup> “光武帝统一天下以后，在这明帝、章帝、和帝当中，特别是到章帝为止的三代时期，是后汉王朝的最兴盛期”（[日]西嶋定生著，1983：331）。翦伯赞、林剑明则认为光武、明、章、和帝共 80 年间，是最兴盛的时期（林剑鸣，2003：777；翦伯赞，1999：482）。

都延续他的政策，并无太大的更动。因此本论文较重视开先河的光武帝，明章两帝则较少论及，主要侧重在论述扩展与开创的部分。

至于研究方法，则以“文献分析法”，即研读《后汉书》原典，参照文本里的注释为主。《后汉书》以《东观汉纪》作为主要依据，参考各家的著作，如晋司马彪的《续汉书》、晋谢沈的《后汉书》等书，并进行校对整理，是这些众多的书籍中可信度较高，能够跟《史记》等书合称四史。此书为正史之一，属于纪传体，里边记载了东汉王朝的历史发展，也保留了不少东汉时期政治、外交、军事等重要的史料，是研究东汉史不可或缺的史料。尤其是政策方面的记载并不少，这点大概能够从帝纪窥见一二。由于史家在撰写帝纪、志、传记等都采取互见法，有鉴于此，笔者并不会单独取帝纪以为证据，分散在其他传记或志的相关事例也会一并罗列出来进行分析，大抵上都能窥视帝王在当时推行的政策。因此，透过《后汉书》的研读，大抵上都能清楚地梳理东汉儒学的轮廓。

由于东汉初推行的儒学政策内容繁杂，涉及经学、祭祀、教育等层面，因此本文将这些政策进行考究，追溯其源流，略述东汉以前推行的儒学政策内容的沿革，并试图勾勒出当时的特色，以作为以后章节讨论的准备。对于东汉初的儒学政策，则给予细致的分析与论述，从中考察东汉初光武帝与后来明、章二帝的崇儒政策的发展。

基于本论文乃研究东汉初儒学政策之发展，主要针对东汉初这一特定时期进行研究，因此论文属于东汉的儒学研究。本论文主要是以《后汉书》为主要依据，其他东

汉时期的文献也会多加利用，用以加强或辅助论文之论据与观点，藉此分析东汉光武帝、汉明帝、汉章帝执政时期所推行的儒学政策的发展。基于论文是对东汉初期儒学政策发展的考察，并从中勾勒其思想，因此在学科性质上属于历史学研究。

在《后汉书》的选本上，笔者选择以中华书局出版的[南朝宋]范晔所著的《后汉书》为主要读本。笔者以中华书局的版本为读本，主要是该书参照历代以来的著作，除了校对各种版本并取其中可信者外，更改的部分亦会在每篇帝纪、传记后说明所取用的学者及其原文，兼列出其原因以取信于读者。再者，此书为让读者易于明白，便于阅读，无论是地名、官职、人名等，都会特别标示出来或辅以注释，范晔所依据或参照的原典也一并列出，此除了方便笔者了解之余，也省却了不少翻查其他书籍的时间。

此外，笔者亦会多加利用生活在东汉王充的《论衡》、班固的《白虎通》、荀悦的《后汉纪》等东汉人的著作，盖因他们生活在东汉社会，是当时的见证者之一，所言所见都较后人可靠。至于司马迁之《史记》、班固的《汉书》等古籍，笔者也会多加研读，尝试理解与梳理东汉以前儒学的发展背景，透过这些旁证资料来更加深入理解东汉初年儒学的特点。

近代学人的研究成果也是笔者参考的对象之一。后人对于东汉史研究的著作，例如钱穆的《两汉经学今古文平议》、[英]崔瑞德、鲁惟一编的《剑桥中国秦汉史》等书也多加参考。由于数量颇多，笔者仅能择其要者阐释观点及补不足之处，藉此使内

容更加完整，观点更突出。本文旨在研究东汉初之儒学政策发展，对于该儒学举措背后的思想层面较少触及，仅仅勾勒出来加以解释而已。由于本人的史学功底及写作水平有限，故有缺陷及不足之处，故恳请方家不吝指正，此外也冀望未来有志于此之研究者能更深入地研究。

## 第二章 东汉以前儒学的发展概况

本章主要是爬梳东汉以前儒学的发展脉络。东汉儒学是在西汉及王莽（前 45 年—23 年）新朝既有的基础上，延续与扩展而成。因此，研究东汉初期儒学政策的发展就需追溯其源流，才能进一步分析与论述。孔子传授弟子知识，包括六艺，即：礼、乐、射、御、书、数，六种学科；“六经”即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，六种学科的经典，“六经”是孔子教学的教科书（王葆玹，1997：53-57）。这些课本的知识后来被称作“经学”，汉代设《五经》博士后，“经学”遂成为中国官学，直至清朝被推翻后才结束。换而言之，“经学”是“儒学”的主要载体。两者关系密切，却不尽相同。在时间上，“儒学”的产生早于“经学”。尔后汉武帝设“五经”博士，遂形成了专门的“经学”，后来儒士都将经典视为唯一的是非标准与学术思想的根本源泉，把注解、阐释和发挥经典视为最基本的学术途径与治学方法。自此开始，“儒学”在很大的程度上就以“经学”的形式存在与发展（许道勋、徐洪兴，2006：10-11；高明峰，2009：134-137）。由于“经学”的典籍是孔子教导弟子的教科书，与孔子关系密切自然不在话下。

随着经学的神圣化，无论是崇经而尊儒抑或尊儒而崇经，最后免不了向上推溯至儒家学派的代表人物——孔子。儒学创始人孔子也拥有圣人与素王的地位，孔子即是圣人，其著作之地位自然崇高。于是孔子地位逐渐提升，祭孔也成为官方性质的祭典。至于“谶纬”，依附在儒家经典，自然也与儒学摆脱不了关系。“谶”，乃是预言，在西汉经学兴起之前就存在。后来武帝立五经博士，“谶”也与解释儒家经典的

“纬”书，结合在一起，就形成了“谶纬”，称之为“谶纬化经学”（孙筱，2002: 84）。鉴于经学、祭孔、谶纬三者在东汉以前的发展不尽相同，经学始兴于西汉武帝（前156年—前87年）；祭孔制度成于汉平帝（前9年—6年）；谶纬盛于西汉末，为求便于阅读与论述，笔者将经学、祭孔、谶纬分成三节叙述，厘清其脉络。第一节乃是〈东汉以前的经学发展概况〉，爬梳经学在东汉以前的发展。第二节则是〈东汉以前祭孔活动的发展概况〉，爬梳祭孔活动在东汉以前的发展及其性质的转变。最后一节的〈东汉以前谶纬的发展概况〉，则是叙述谶纬在东汉以前的发展。

## 第一节 东汉以前经学的发展概况

西汉武帝最重要的举措莫过于立《五经》博士、立太学，以明经取士，奠定了中国以经学作为教育的传统。鉴于经学教育的制度在武帝时已形成完善的建制，尔后汉宣帝（前91年—前48年）时期与王莽时期只有增设博士学官，建制并无更改。鉴于此缘由，下文将详述武帝时期而略述宣帝、王莽时期之经学。

关于“经”的界定，众说纷纭，许慎《说文解字》对于“经”的解释：“经，织也”清段玉裁（1735年—1815年）注曰：“织之纵丝谓之经，必先有经，而后有纬，是故三纲、五常、六艺谓之天地之常经”（[东汉]许慎，1981: 644），先有经而后有纬，大抵上是正确的。惟按钟肇事鹏的著作，主要的说法有四种，分别为“五常说”、“专名说”、“通名说”以及“文言说”。“五常说”是汉儒相信阴阳五行，以五常比附五行，五常就是《五经》，“经”就是常道，是汉朝崇儒过后的看法；

“专名说”是今文派认为“经”就是孔子著作的说法，孔子以前不能有“经”，以后也不得称“经”；“通名说”、“文言说”则由古文派所秉持，他们认为“经”是群书的通称，亦有言是群书之用文言者（周予同，1999：15-17）。民国之章炳麟（1869年—1936年）以为“经”是以绳子贯穿竹简用以书之（章太炎，1995：44），钱穆认为“经”原本是政府里的档案或文卷，并非专指《五经》（钱穆，1981：111）。若据前人之研究，“经”仅仅代表了先秦各学派的重要典籍，并不专指儒家经典，亦非群书之泛称。广义的“经”包括儒家书籍以外的经书，反之狭义的“经”，是指部分由朝廷法定的儒家书籍（许道勋、徐洪兴，2006：3-7；吴雁南、秦学顾、李禹阶，2001：3）。

相对“经”的界定，“经学”就获得比较统一的说法，学者多已作出厘清与解释。日本的本田成之认为：“所谓经学，乃是在宗教、哲学、政治学、道德学的基础上加以文学的、艺术的要素，以规定天下国家或者个人的理想或目的的广义的人生教育学”（[日]本田成之，2001：1），“经学”的范围似乎太大。徐復观（1904年—1982年）认为“经学是由《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》所构成的”（徐復观，1990：1），大抵上是比较正确的。一般上，“经学”就是指汉武帝独尊儒术后的儒家经典，由《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》构成，是对于儒家经典注释解说、阐发经义的学问（许道勋、徐洪兴，2006：8-9）。经学的正式确立是在西汉武帝“表彰六经”以后，尔后经学遂进入国家政治，成为官方学术的主导位置，之后才有东汉时经学风行的结果。

经学虽在东汉时期走上巅峰，不过它的兴盛是西汉武帝以来尊崇经学的结果。作为儒家学派学问的主要载体，经学的发展是相当悠久的，早在春秋之际，它就是儒士传授的重要学问。自周平王东迁，周天子势力减弱，春秋时期礼崩乐坏，周公（生卒年不详）制定的周朝社会制度都被打乱。分封于各地的诸侯群起争霸，逐鹿天下。各个学派纷纷提出自己的学说，以求用于天下。此时期学派蜂起，百家争鸣，儒、墨、道、法、阴阳家等，都为先秦时期的思想划上一层不可磨灭的光辉。在诸多学派里，又以儒学的影响最为巨大深远。

儒家乃先秦时期之显学，春秋时期的礼崩乐坏，造成“王官之学”<sup>10</sup>散播到民间，其中儒家学派就是以礼乐及礼乐经典作为专长的学派（余英时，1987：89；阎步克，1996：181-182）。熟悉礼数，主持礼仪，大概是儒家的特点（周桂钿，2008：1-2）。当时盛行的学说，主要是儒、墨两大学派（韩非子校注组，1982：683），两个学派之中，又以儒家最早开民间学（钱穆，1991：96）。其中最为伟大者，莫过于孔子。

孔子名丘，字仲尼，儒家学派的代表人物。其祖先为宋国贵族，后来避居鲁国。孔子诞生于鲁国，长大后学习礼、乐、射、御、书、数，即“六艺”。他教导的弟子通六艺的有七十余人，史书言孔子有弟子三千（[西汉]司马迁，2006：1938）。这“六艺”就是汉人所称的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，又曰“六经”（钱穆，1974：108）。孔子宣扬儒家学说，以仁为核心，建立以修己安仁

---

<sup>10</sup> 王官之学即“贵族学”，是相对百家的“民间学”而言（钱穆，1981：96）。

为主要内容思想体系。他承继了先秦以来的王官之学，是开始传播贵族学问到民间的第一人（钱穆，1981：110-111）。孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》作为教材，赋予这些教材新的意义与精神（余英时，1987：30），标志着先秦儒学的产生。对于孔子是否有整理六经，众说纷纭，基于经书早在先秦时期就已存在，一般都认为孔子曾整理与解说《六经》，并将之传授予诸弟子（钱穆，1981：111）。由此可知，经书与孔子有密切的关系是毋庸置疑的（王葆玹，2008：25）。然则儒家学说不获国家主政者的采纳，孔子周游列国多年，终究以失败告终。他一生的活动，无论是入仕与否、教导弟子、整理文献，都是不离其推行的伦理政治（谢祥皓、刘宗贤，1998：32-33）。孔子逝世后，儒家学派分为八派，有子张、子思、颜氏、孟氏、漆雕氏、仲良氏、孙氏、乐正氏派（韩非子校注组，1982：683-684）。虽如此，弟子们还是依循孔子教学的传统，以《六经》作为课本，经学教育遂在地方上流传开来，儒家学派初步发展成为具备社会影响力学派。然而这时期的儒家只是众多学派的其中一派，经学的教育对象也仅限于儒士的弟子，尚未扩展成为全国性教育制度。

自孔子以后，受业于子思门生的孟子，就以是承接孔子衣钵的弟子的身份继续弘扬儒学。他承继了孔子的为政以德的思想，强调仁政，推广王道政治。惟此时儒学式微，世人多奉杨朱或墨子的话（[清]焦循，1987：456），此为儒学不行于世的佐证之一。孟子带领众弟子周游列国，获得的待遇不薄，大多被国君奉为上宾，惟却无人以他的政治理念作为治国方针，在退隐后就与弟子著书，此为后来的《孟子》。孟子以后，承继孔子的乃是荀子。他吸收了阴阳家、道、法、名家的思想架构，丰富了儒家的体系，主张“隆礼重法”，强调礼治的同时也重视法，对儒家的思想进行改造。先

秦儒学重视“内圣外王”<sup>11</sup>之学，虽然儒家分为八派之后各有倚重，惟其“内圣”与“外王”兼重，主张“圣”、“王”双修（李景明，1998：8）。

发展至战国末年，秦国吞并其余六国，实现统一中国的霸业。秦国一统天下后，建都咸阳，强化政治、经济、文化等。当时秦国重法，也延续了战国以来的博士学官。秉持着儒家学说的儒士，也随之进入朝廷，博士一职中也有不少儒士整理六国文献（钱穆，2001：185）。统一王朝的出现，也意味着儒士开始脱离了游士的阶层。不过，它已经失去了自由知识份子的身份，从自由的教书师转化成官僚系统中的一员了（余英时，1987：65-66）。大抵上，这是儒士进入官僚系统的开始。儒士在秦朝虽有位列博士者，然而大多儒士都处在民间传授经书。然而，秦朝并没有妥善的方法为士留下发展的空间，使他们成为秦朝政权中的一部分（许倬云，1982：484）。加之秦国重法，完全讲求治国功效的学说，不讲求精神文化的建设（于迎春，2000：14），与讲求文化建设的儒士格格不入，尤其是还保留着自由意志<sup>12</sup>的儒士，他们与秦王朝的冲突逐渐深化，遂而爆发了焚书与坑儒的事件，这是儒学进入统一国家政权后的一大打击。

<sup>11</sup> 最早出现在《庄子》“是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉，以自为方”（杨柳桥译注，2007：401）。后来才由儒家所承继，“内圣”指的是个人道德修养，“外王”则是指王者的仁政。

<sup>12</sup> 刘修明认为在汉武帝独尊儒术后，儒士就在政治、精神、身份这三方面上受到控制，丧失了独立之精神（刘修明，1997：305），因此在汉武帝以前的儒士，大抵上还具备着自由独立的批判精神。

始皇三十四年（前 213 年），当时有个淳于越（生卒年不详）的儒士批评秦始皇（前 259 年—前 210 年）废分封制而就郡国制，李斯（前 280 年—前 208 年）当场给予辩驳。后来其上书：

古者天下散乱，莫能相一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上所建立。今陛下并有天下，辨白黑而定一尊；而私学乃相与非法教之制，闻令下，即各以其私学议之。入则心非，出则巷议，非主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此不禁，则主势降乎上，党与成乎下。禁之便。臣请诸有文学《诗》《书》百家语者，蠲除去之。令到满三十日弗去，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有欲学者，以吏为师。 ([西汉]司马迁，2006：2546)

李斯认为儒士拘泥于古，常常非议朝政，影响人心。因此主张禁止这种活动，且要求毁掉六国的史书，《诗》、《书》除了博士持有以外，私家收藏的都需要烧毁。秦始皇认同他的看法，同意这一提议并下令实行。因此儒学遭到莫大的打击，民间的儒学活动都不能在公开场合进行。其中，以古非今的罪最重，次则讨论《诗》、《书》者，再次才是藏书不焚者。秦始皇虽有焚书、坑儒之举动，不过当时经书并非完全销毁，只是严加看管，不得公开讨论而已，民间里不少人都有藏书（钱穆，2001：188）。由此可见，受到较多影响的仅仅是《诗》、《书》两类，孔子传授的其他经书则相对受较少的影响。

然而这仅仅是焚书事件而已。翌年（前 214 年），又发生坑儒的惨剧。方士侯生与卢生求长生不老药不成，批评秦始皇并相约逃跑。后来为秦始皇所知悉，因此迁怒于其他儒士，儒士相互揭发，活埋了四百六十余位儒士（[西汉]司马迁，2006: 258），亦有史料揭秦始皇不止一次坑儒，曾经在骊山杀七百余位博士诸生，秦二世时也有数十位被杀害（[元]马端临，2003: 383）。发生秦始皇焚书、坑儒事件之后，经书残缺不全，儒学首当其冲是无可置疑的。在举步维艰的情况下，幸由儒士保存儒家典籍，《诗》、《书》才得以复见，这些典籍大多是由民间偷偷收藏（[西汉]司马迁，2006: 686），经学活动也在民间暗中进行，故在西汉时儒学的传统尚未完全断绝<sup>13</sup>，这也为后来西汉儒学的复兴做好人才的准备。然而焚书的事件也造成了经书的残缺不全，为西汉与东汉初期的今古文之争埋下了冲突的导火线。

儒学在秦朝的发展虽然坎坷，不过尚未完全断绝，秦王朝也吸纳了儒学的部分精神，例如“仁”、“义”等儒学概念，此皆是孔子或孟子思想里的核心内容。秦朝亦有儒士议政、制礼的记录，惟整体上而言，儒学还是处在国家指导思想的边缘（李景明，1998: 16-18）。为了满足大一统制度与思想文化的建设，秦汉的儒学也从先秦以来的“内圣外王”转向“外王”发展，彰显儒学经书中“外王”的功能，即重视儒学的政治功能（李景明，1998: 8）。

---

<sup>13</sup>钱穆认为“汉兴，学统未尝中断”（钱穆，1981: 141），乃是就秦焚书事件中，民间学术还是保存下来而言。

秦国严刑峻法逼使各地人民起义，历经大大小小的战争，刘邦最终取得胜利，建立西汉政权。作为西汉开国皇帝的汉高祖刘邦，出生于草莽之中，意识不到建立礼制的重要性（许抗生等著，2011: 36）。鉴于此，他对于儒学并不重视，对于儒士采取鄙视的态度（[西汉]司马迁，2006: 2692）。然则天下初定之后，内部的矛盾开始凸显，建立上下等级尊卑的秩序成了迫切的事情。熟知礼乐的儒士，就在建构汉初礼仪上有所贡献。西汉初期礼仪不备，上下尊卑的观念混乱，在宴会上众功臣饮酒后争功，醉后常常失态（[西汉]司马迁，2006: 2722），其秩序之乱，高祖亦为之烦忧。后来诏令叔孙通（？—约前 194 年）一众儒士，建立礼仪制度，主要是“采古礼与秦仪杂就之”（[西汉]司马迁，2006: 2722），训练臣子礼节。适逢长乐宫建成之际，群臣皆依循礼仪，隆重的朝贺大典秩序井然，再也没有喧哗、失礼者，汉高祖为之大喜（[西汉]司马迁，2006: 2723）。于是拜叔孙通为太常，以制定礼仪为任，诸弟皆为郎官，即凸显了儒家礼制整顿君臣秩序的功效，也是西汉儒学与政治相结合的开端。

继叔孙通以后，另一位儒士——陆贾（前 240 年—前 170 年）也得到肯定。汉高祖平定天下后，认为自己以武力得天下，不屑儒家的经书。惟陆贾对高祖陈说秦失天下、汉得天下以及古今成败之道，强调治天下必须依靠儒士。最后在汉高祖的要求下，写成《新语》一书，共十二篇，此让高祖频频称善（[西汉]司马迁，2006: 2699）。陆贾也因此被擢升为太子太博，此大抵上都透露了汉高祖希望接班人接受儒学熏陶的企图。自此以后，高祖对于儒士的态度改变，不再鄙视儒士。后来他在鲁南宫接见儒士申公及其弟子（[西汉]司马迁，2006: 3120），汉高祖十二年（前 195

年) 还亲自到鲁国曲阜以太牢祭拜孔子 ([东汉]班固, 2009: 76), 其对儒学态度之转变可从中得知矣。汉高祖任用叔孙通制礼、寻求陆贾的“长久之道”, 为汉代儒学复兴的开端。然而汉高祖去世后, 儒学尚未在朝廷通行。当时黄老思想盛行, 居于支配的地位, 这点与汉初刚摆脱创痍的背景关系密切。中国经历秦之暴政、楚汉相争后, 经济凋弊, 人民散亡, 国家势力处于疲惫的状态。有鉴于此, 汉初推行与民休息的政策, 藉此厚植国力。儒学在制礼维护秩序的功能虽然得到彰显, 惟儒学还是处在发展的开端。加之大多数儒士散布在民间, 与中央政权保持距离, 难以构成强大的凝聚力。经书的凋零, 使到经学活动难以开展, 举步维艰。鉴于此缘由, 儒学在汉高祖执政时期, 尚未彰显其影响力。

汉高祖以后, 汉惠帝刘盈 (前 211 年—前 188 年) 继位, 废除了秦朝的“挟书令”, 民间可私藏典籍, 诸侯王们也鼓励民间的献书。访求天下典籍之风乃是社会、文化形势发展使然, 然则也是与朝廷对于儒学的态度转变有关, 惟此时朝廷还是遵循清静无为的治国思想。尔后由汉文帝刘恒 (前 203 年—前 157 年) 继位。在位期间, 汉文帝奠定历史上治世之一的“文景之治”。这时期依然以清净无为作为治国的指导原则, 减少秦朝之严刑, 治理国家以宽松的手段, 藉此恢复国势 (钱穆, 1991: 119)。值得注意的是, 汉文帝对于儒学的态度并不排斥, 他允许各种学派自由争鸣, 鼓励士人专研诸子学说, 史书载: “天下众书往往颇出, 皆诸子传说, 犹广立于学官, 为置博士” ([东汉]班固, 2009: 1969), 就是学术自由发展的体现。博士学官并不局限于儒士, 持他学说者皆有机会拜为博士 (钱穆, 2001: 194), 这意味着散落民间的诸子学说有了入仕的途径。此亦是儒学在汉代朝野继续滋长势力的契因, 《孝

经》、《论语》、《孟子》等经书都在这段时期，先后被设立为博士学官（李景明，1998：41）。

景帝之世，逐渐兴起的儒学与黄老之学的冲突更加尖锐，终于在朝廷爆发冲突儒士辕固生（生卒年不详）与持黄老学说的黄生的辩论。两人辩论的中心都围绕在汉高祖代秦是否应被视为弑君而开始，惟最后在景帝的协调下不了了之（[西汉]司马迁，2006：3122-3123）。后来又爆发辕固生公然贬斥《老子》为平民私家<sup>14</sup>的言论而正式引爆儒学与黄老之学的矛盾。辕固生，齐人，孝景帝时以治《诗》为博士。他贬斥《老子》学说而得罪窦太后。窦太后在盛怒下，命辕固生与野猪搏斗，幸而他刺死野猪后得免（[西汉]司马迁，2006：2722）。从此事件的侧面也可得知儒学当时被边缘化，盖因崇尚黄老的窦太后与元老功臣盘根错节，使得窦氏势力难以撼动。史书亦言：“然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者”（[西汉]司马迁，2006：3117），都间接透露了儒学不行于西汉朝廷的事实。尔后发生“七国之乱”，势力日益壮大的诸侯国，不满汉景帝削减封地，进而起兵造反。清静无为的治国政策，其弱点逐渐暴露出来。

黄老思想不强求干预，学术得以自由发展，战国以来各学派的后继者也继续发展。儒学自然也随之复兴，讲学之风兴起，尤其是在民间传播的经学，其影响力逐渐扩大（李景明，1998：39-40）。再者，汉景帝委任儒士教导太子刘彻（即后来的汉武帝），诸如窦婴（？—前131年）、卫绾（？—前131年）、王臧（？—前139年）

---

<sup>14</sup>此“家人”，即指平民私家，此说法取自（钱穆，2001：187）。

都曾经先后担任太子太博，灌输太子儒学学说。太子在儒学的熏陶下，也培养了他对儒学的喜爱，成为后来选择以儒学作为统治思想的主要契因。随着皇帝熏染儒学，中央政府的官员逐渐儒士化，必定强化儒学对于中央制定政策法令的影响（陈启云，2007：14-15）。历经了汉初高、惠、文、景的四个朝代，儒学终究处于次要的地位与对待，不过它仍在汉初黄老思想盛行的形势下，儒士在朝野传承经学，部分经学也被立为博士学官。虽然诸子亦在博士之列，然而儒家既有专经博士，专经又分别立数家为博士，诸子学官难以比拟，此皆为后来儒家垄断博士学官与经学人才打下深厚的基础。

秦朝灭亡后，经学尚未在朝廷普及，一直到汉惠帝（前 211 年—前 188 年）四年（前 191 年）废除了“挟书律”（[汉]荀悦，2005：64；[东汉]班固，2009：90），民间才得以私藏典籍。到了汉文帝、景帝时方有大量收集篇藉的举措（许道勋、徐洪兴，2006：48）。这时期民间的藏书才由学者献出，开始流传，传授儒家经典的经学才活跃起来。不过，当时黄老思想主导政治，儒家的学说并不受重视，《六经》作为儒家教授的课本，自然不在中央朝廷盛行。综合观之，在秦至汉武帝以前，经学的地位低下，坚持着经书的儒家博士也不多。在秦代遭到焚书、坑儒打击的儒士，虽然面对部分古书被严禁而逐渐消失的问题，不过随着儒士逐渐进入政权的中心，经学也开始普及，尤其是中国历史上汉武帝设立《五经》博士、创建太学，将经学作为中央教育的教科书，形成完整的经学教育体制，才是经学由衰转盛的分水岭。

设《五经》博士——《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》与创办太学，藉此培养精通经书的人才，都成于汉武帝之手，而始倡于董仲舒。五经博士与太学的设立，无非是向着培养儒士化的知识份子的终极目标前进。早在建元元年（前 140 年）汉武帝刘彻下诏要求臣子举人才，他就有意网罗儒士的人才作为官吏。史书有载：“诏丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、诸侯相举贤良方正直言极谏之士”（[东汉]班固，2009：155-156），当时卫绾乘机上书，要求罢免治法家（申、商、韩非）与纵横家（苏秦、张仪）学说的士人（[东汉]班固，2009：156）。后来武帝也认同他的看法，批准丞相对于取士的要求。值得注意的是，当时卫绾卓然已有改变取士的对象，申、商、韩非（约前 280 年—前 233 年）皆是法家之代表人物；苏秦（？—前 284 年）、张仪（？—前 310 年）则是纵横家之代表，然而在官员选择上，只能说淘汰了治法、纵横家的士人，治黄老之术者还是不受影响。鉴于此，并不能就此而断定武帝罢黜百家始于此时。一直到汉武帝在建元五年（前 136 年）设《五经》博士，并建立太学，由博士教导弟子，这才真正的开始了独尊儒术的时期。

“博士”一职，在战国时期已有之，后来秦一统中国后亦承博士制度（王国维，1959：17；钱穆，2001：183-184）。除了通经书的儒士外，也有占梦博士、通神仙之博士。他们的职任是掌通古今，教导弟子，皇帝遇有疑难就会咨询精通该方面的博士。发展至文景时期，各有秉持其他学说而征为博士者（钱穆，2001：183-192）。因此，博士学官并不专限于持《五经》的儒士。后来汉武帝设《五经》博士，其他学说的博士才被罢黜。当时《诗》与《春秋》这两经的博士，早在汉文帝（前 203 年—前 157 年）及汉景帝（前 188 年—前 141 年）时已立。因此，汉武帝的《五经》取士，

其实仅立三经博士为学官，分别有：《易》、《书》、《礼》（钱穆，2001：193-194、198）。由于博士学官有议政的权利，遂将影响力发挥至政治方面。武帝立《五经》博士后，博士成为教导弟子的教育官，以传授经学为业。

为了确保培养士人的稳定性，董仲舒提出“兴太学”的建议。其曰：“故养士之大者，莫大乎太学；太学者，贤士之所关也，教化之本原也。今以一郡一国之众，对亡应书者，是王道往往而绝也。臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣”（[东汉]班固，2009：2512）。这是根据前两年设置的《五经》博士提出的建议。尔后在元朔五年（前124年）再由公孙弘（前200年—前121年）提出为博士学官设弟子员（[西汉]司马迁，2006：3118-3119），一套完整的经学教育制度正式形成。建议的内容涵盖了教育方针、选拔条件、学习与考核方法等，其重点大抵上归纳为四点：一、以教化为先，先办重要官学再延伸至地方。二、规定博士正式弟子五十人，选择十八岁以上仪表端正者为博士弟子，免徭役与赋税。三、设旁听生，由郡守等相关官员审查后即可，并无人数上的限制。四、定期考核与任用，优秀者为郎中，不能通一经者退学（许道勋、徐洪兴，2006：60-61）。这些录取官员的程序基本上成为唐宋时期建立的复杂制度科举的先声（[美]艾尔曼，1998：5，原文见 Benjamin A. Elman, *Classicism Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, University of California Press, 1990, 页数从缺）。

置《五经》博士与弟子员之后，博士学官的性质也就起了根本性的变化。其中，武帝以前“通古”的顾问官，从此成了“教弟子”的教育官。汉武帝以前的博士学官

不单独取儒士的局面也被打破，博士学官自此后为儒家垄断，博士的增列与争论，以后就局限在儒家的经典之内了。汉代官方教育以经学作为传授的主体，自武帝后定于一尊，无论是太学、地方学校，甚至在民间传播的私学大多是经学教育，儒学成为御用之学后，在很大的程度上就以经学存在了（赵吉惠等著，1991：328-330）。直到东汉王朝的建立，也是依循同样的建制。经学教育建制的产生，是汉武帝崇儒的直接产物，它也反过来有力的巩固了经学在西汉的崇高地位。

自汉高祖刘邦开始，儒士经过数十年的努力，儒家经学在汉武帝时期被立为学官后，成为官方意识形态后正式确立（姜广辉，2003：3），标榜着中国历史上长达两千年的“经学时代”的开始，尤其是对于历史文化发展的影响，更有重大的意义（李威熊，1988：129）。儒家经典在朝廷中的地位，成为最基本的文本依据。上至皇帝下至臣子的发言，都需引经据典作为立论的根据。同时也意味着儒家从百家说的其中一支学派，成为官方指导思想。虽然汉武帝本质上是崇尚经学（陈启云，2007：124），不过崇尚经学，随着时间的推演，最终也免不了崇儒，崇儒也免不了与孔子拉上关系。经学的确立也开启了中国教育制度的建立，进而影响文官制度的确立。

汉武帝的《五经》博士有七家，计有：《诗》齐、鲁、韩三家；《书》、《礼》、《易》、《春秋》各一家，皆是“今文经”博士。“今文经”是在西汉流传的经书，是从汉初儒士的口中传诵，以当时通行之隶书撰写而成。而藩王鲁恭王刘余拆毁孔子旧宅来扩建其宫室时在孔壁中发现经书，计有：《论语》、《古文尚书》、《孝经》、《礼记》等经书，以秦以前的籀文撰写而成，故称作“古文经”。由于秦

朝发生焚书、坑儒的事件，造成经学文献受到破坏。鉴于经学教育的建制大体上都已完善，后来西汉诸帝大都沿袭武帝时期的经学教育建制。明经取士的政策并无更改，惟只有增设博士学官。尔后汉宣帝即位，在他执政期间五经博士已扩大至十二家（吴雁南、秦学顾、李禹阶，2001：90）。十二家博士有《易》为施、孟、梁丘三家；《书》有欧阳，大、小夏侯三家；《诗》为齐、鲁、韩三家；《礼》为后氏；《春秋》为公羊、谷梁两家。当时经学教育制度并无大更动，概可从中知矣。汉武帝独尊儒术，一直历经昭、宣时期，儒学在国家政权上始终处于主流的学术地位。

汉宣帝刘询执政期间，积极鼓励儒学的发展，召集儒士到石渠阁讲论五经同异，亲临制称决，又在那时候增加博士家学。汉元帝刘奭（前 76 年—前 33 年）时期，一改汉王朝的家法，重用儒士，是汉王朝的一大特点。史书记载：“元帝好儒，能通一经者复。数年，以用度不足，更为设员千人，郡国置五经百石卒史”（[东汉]班固，2009：3596），改变了汉朝霸王道杂之的策略，使中央官与地方官儒士化。发展至西汉末元始三年（3 年），不仅中央立太学，而且各郡国以至县、道、邑、乡、聚，都置经师教授儒家经典（[东汉]班固，2009：355）。由此可见儒学已经从中央扩展至地方上。

发展至元帝时期，一直到王莽代汉时改制的举动也是倡导以儒治国。王莽作为一介儒生，他也承继了西汉末的儒治传统。执政期间，大量起用了儒士为官吏。

莽奏起明堂、辟雍、灵台，为学者筑舍万区，制度甚盛。立《乐经》；益博士员，经各五人。征天下通一艺、教授十一人以上，及有《逸礼》、古书、天文、图谶、钟律、月令、兵法、史篇文字，通知其意者，皆诣公车。网罗天下异能之士，至者前后千数，皆令记说廷中，将令正乖谬，壹异说云。

（[东汉]班固，2009：4069）

在元始四年（4年），王莽为了鼓励儒学的发展，作出了一系列的改革。其一，设《乐经》博士为学官，并增加博士人员，并广泛征集怀有才能的学者，给予物质上的待遇与保障。他也有不少托古改制的思想源自于儒家经典，由此可见儒家对他的影响。甚至为了稽古之事，立《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》等古文诸经于学官，打破了今文经垄断博士之官的局面。他托古改制的思想源自古文经《周书》也置为博士学官，与今文经享有同样的平等地位。这些举措皆对经学的推动有正面的发展，不过古文经取得平等的日子不长，随着王莽的改革失败、光武帝恢复刘汉政权，古文经又走回废止的命运，今文经遂取得独盛的地位。在经学备受推崇之时，作为传授经学的儒家代表人物——孔子，其地位也随之提高。谶纬也在依附经学后，逐渐发展开来。

## 第二节 东汉以前祭孔活动的发展概况

西汉推崇经学，崇经而尊孔，孔子也随着被推崇。先秦以降，百家争鸣，儒学不获得君主的青睐。周游列国多年的孔子，有感于政治理想难以实现，晚年遂著书教学，不复参与政治活动。孔子去世后，“鲁世世相传以岁时奉祠孔子冢，而诸儒亦讲礼乡饮大射于孔子冢”（[西汉]司马迁，2006：1945）。当时孔子后人择孔子冢附近而居，祭祀孔子还是属于祭祖的性质。

汉高祖刘邦在楚汉相争中胜出，建立西汉政权后期就已有尊崇儒学的端倪。前人言刘邦鄙儒，然而这只是在建立西汉政权初期的态度而已，往往忽视刘邦亦有尊崇儒学的态度。就史书记载，大体上可考察出他对儒学的认识加深后，其歧视儒者的态度也逐渐转换，甚至在晚年祭拜孔子。汉高祖十二年（前 195 年），汉高祖经过鲁国，在孔子故乡鲁城（曲阜）以高规格的祭天大礼——太牢亲自祭祀孔子（[西汉]司马迁，2006：1945-1946；[东汉]班固，2009：76），成为第一位在朝祭拜孔子之帝王。孔子乃儒家之代表，汉高祖此举不失为彰显这位儒学门派的创办人的重要举措。当时汉王朝发生了诸侯叛乱，他前往镇压时顺道祭祀孔子。虽这仅仅是汉高祖个人对于孔子的尊崇而已，并不曾奠定或构成国家重要祭祀的制度，鲁国的祭孔还是属于孔氏子孙的祭祖活动。

在汉初以黄老之术治国，崇尚清静无为的环境下，汉高祖祭祀孔子自然有着特殊的意义。这是汉代国家第一次由皇帝亲祭孔子，就他祭祀孔子时所用的太牢大礼而言，亦可推知孔子在他心中的崇高地位。汉高祖除了孔子外，亦曾祭祀他人，不过史

书只记载他“祠”<sup>15</sup>，非以太牢祭之，似鲜少动用如此大礼。由此可知，西汉初孔子就得到统治者之认可。不过，汉初对于孔子的推崇毕竟还是处在起始阶段，当时虽然诸侯卿相来到鲁国，有祭拜孔子然后从政的习俗（[西汉]司马迁，2006: 1946），不过仅属于个人对孔子的崇敬而祀，祭孔尚未进入国家祭祀之列。自汉高祖之后，再无皇帝前往鲁国亲祭孔子。

尔后汉武帝表彰六经，独尊儒术，虽有种种推动儒学之举措，然而他亦无亲自祭孔之记录。发展至汉元帝时期，他在即位后（前 48 年）就封其老师孔霸（生卒年不详）为关内侯，后孔霸上书要求奉祀孔子，元帝批准后赐他为褒成君，以食邑八百户祀孔子。不过，当时孔子所享的祭祀还是后裔的祭拜的惯例行事，可知元帝准请不过是尊重孔氏继承惯例，给予正式承认而已（王钩林，2011: 43）。一直至汉平帝时期，才算真正确立以官职尊祀孔子的制度，当时封孔子后人孔均为褒成侯，以奉孔子之祀。不过，汉平帝亦无亲往鲁国阙里祭祀孔子。汉朝重视孔子，以为孔子为素王，至东汉以来都以素王视之。<sup>16</sup>随着尊崇儒学愈盛，孔子的地位水涨船高，自然不在话下。祭孔虽未构成国家祭典，然则孔子后嗣却较孔子更早受到重视，进而受委官爵，即褒成侯与殷绍嘉公。

褒成侯由孔子第二支（中子后嗣）所承继。孔子的长支（长子后嗣）继承殷统，名为殷绍嘉公，负责祭祀成汤；第二支主持祭祀孔子；孔子第三支（小子之后嗣）则

<sup>15</sup>汉高祖刘邦：“及即天子位，每过大梁，常祠公子”，即战国时的魏公子（[西汉]司马迁，2006: 2385）。

<sup>16</sup>《中论》言：“殷紂为天子而称独夫，仲尼为匹夫而称素王，尽此类也”（[东汉]徐干，1986: 48）；《论衡》亦言：“然则孔子之《春秋》，素王之业也”（黄晖，1990: 609）。

不在殷统、宗统继承之列。在孔子世家里的殷统与宗统，又以殷统为贵（王钩林，2011：43）。南朝的孔传在《东家杂记》一书中认为褒成侯的前身就是奉祀（嗣）君，早在西汉朝时就被汉高祖刘邦创建，封孔腾为奉祀（嗣）君，主要是负责祭祀孔子。不过这种说法乃是迟自南宋开始，恐怕有误。<sup>17</sup>较为可靠的是汉元帝时期所封的“褒成君”。

“褒成君”乃褒成侯之前身，当时在初元元年（前48年），“元帝即位，征霸，以师赐爵关内侯，食邑八百户，号褒成君”（[东汉]班固，2009：3353），那时元帝刚即帝位，鉴于孔霸教授元帝《尚书》有功，故被赐爵为关内侯，享有食邑八百户。而号为“褒成”，传记里有如淳之注解，其言：“为帝师，教令成就，故曰褒成君”（[东汉]班固，2009：3353），这主要是孔霸为汉元帝的老师，以《尚书》教导他而获得封号（[东汉]班固，2009：3352），若如淳的注解无误，这或许是解释“褒成君”名号与祭祀孔子完全沾不上关系的原因，盖因原本“褒成君”是就孔霸教导元帝而赐予名号，是一种荣誉封号，实际地位并不甚高，其无食邑就可证之。孔霸被赐封后，鉴于褒成君并无食邑可奉祀孔子，为此孔霸上书请求将关内侯的食邑转用来祭祀孔子。<sup>18</sup>当时尚未有祭祀孔子之职位，盖可从中知矣。若有，则不当有孔霸以爵禄祀其祖，元帝成人之美之举（[东汉]班固，2009：3364-3365）。后来孔霸之请求获准，他就遣送儿子孔福返乡负责孔子的祭祀。孔霸的儿子孔福、孙子孔房之后继承了关内侯的爵位，却没有沿袭褒成君的封号。纵观上述事例，多少都反映了祭祀孔子的褒成

<sup>17</sup> “南宋的孔传《东家杂记·历代崇奉》首载其事，称奉嗣君”（王钩林，2011：44）。

<sup>18</sup> 关内侯与褒成君应该是同时封赏，汉元帝诏书言：“其令师褒成君关内侯霸以所食邑八百户祀孔子焉”此可知当时孔霸同时被赐予封号与爵禄（[汉]班固，2009：3353）。

君，在汉元帝以后就不复存在。换言之，当时并无专职祭祀孔子的爵位，祭孔尚未进入国家的典礼。

而发展至汉平帝时，就有着本来是“教令成就”的“褒成君”反而成了主持祭孔的确切职位后，更改称号，爵位从“君”上升至“侯”，称作“褒成侯”，位同列侯。当时是在汉平帝王莽摄政时期，在元始元年（1年）“封周公后公孙相如为褒鲁侯，孔子后孔均为褒成侯，奉其祀。追谥孔子曰褒成宣尼公”（[东汉]班固，2009: 351）。这次受封者不只孔子后裔孔均（原名莽，避讳而改成均）获得“褒成侯”的爵位，周公的后人亦得封号，封为“褒鲁侯”，专职祭祀周公。这时候孔子亦被追谥为“褒成宣尼公”。

首先，这次封爵予孔子、周公后嗣与汉元帝时不同。这次封爵是王莽摄政之时，实为他自己的意愿，当时平帝不过是还不足十岁的孩童。其尊崇孔子，或许可说是延续西汉的传统，而尊崇周公恐怕与群臣认为他功德比周公还高（[东汉]班固，2009: 349、3263），王莽也颇以此自许。至于褒成侯与褒鲁侯这两个爵位，其号谥姓名与功状户数：

号谥姓名	
褒成侯孔均	褒鲁节侯公子宽
功状户数	
以孔子世褒成烈君	以周公世鲁顷公玄

霸鲁孙奉孔子祀 侯，二千户。	孙之玄孙奉周祀 侯，二千户。
-------------------	-------------------

([东汉]班固, 2009: 715)

上面简略的列表，都透露了褒成侯与褒鲁侯食邑之多，爵位之重，由此可知王莽对于祭祀孔子与周公的重视。第一，褒成侯与褒鲁侯祭祀的对象虽不同，不过同样是祭祀祖先为职任。第二，两人的爵位同等，大概从以上封户的数量可知一二。第三，王莽此举扩大了孔子与周公后嗣祭祀祖先的性质，成为国家性质的祭祀典礼之一。孔均被封为褒成侯后，其食邑亦有所增加，从汉元帝时期关内侯的八百户增加至两千户，足足超过一倍。食邑的增加，意味着爵位的擢升以外，也代表着孔子祭祀礼仪的上升。至于褒成侯，也不再是教导皇帝令其有所成就的称号而已，转变成了一个确切的职位，责任是“奉孔子祀”。从褒成君到褒成侯，是一步登侯的跨越，这既是奉祀孔子者爵位的擢拔，也是孔子祀事规格的提升（王钧林，2011: 45）。至于褒鲁侯，早在王莽摄政之前已绝祀。是故，王莽封褒鲁侯，让褒鲁侯奉祀周公，是开西汉以降官方祭祀周公的先河，意义深远可想而知（黄进兴，1998: 205）。

前文已言，西汉独尊儒术，孔子也备受推崇，其长支后嗣（长子之后）也因孔子的崇高地位而被授予爵位，封为殷绍嘉公以承继殷统，负责祭祀殷商先祖——成汤（？—前 1588 年）。此制度始于汉成帝（前 51 年—前 7 年），之后就定于一尊，后来东汉政权建立后，也为东汉光武帝刘秀所继承，在建武五年（29 年）分别封孔子、周武王（约前 1087 年—前 1043 年）长子后裔为殷绍嘉公、周承休公。由于西汉封殷

绍嘉公与周承休公乃是源自“通三统”的观念，因此需从“通三统”的革命传统说起。

在每个朝代改朝换代后，建立政权的国家给予旧政权封地，让先朝的遗民生活某地维持其族群、文化，自周朝开始就有封商纣王儿子武庚让其享国的例子，藉此显示“革其命而不灭其国”的胸襟。后来这种革命传统辅以当时十分流行的《春秋公羊传》的“通三统”学说。“三统说”由董仲舒所提倡，他以“天不变，道亦不变”作为指导思想，表述了三统循环的观念。“三统”指黑统（天统），白统（地统）、赤统（人统），夏、商、周这三代各自代表一统，三代彼此交替循环。每个朝代之统都是由天授给，在更统的同时也需在典章制度上改正朔、易服色、定制度，藉此表示顺应天意（[西汉]董仲舒撰，[清]苏舆，2007：183-212）。他认为天道是终而复始，按照三统而循环不止的。于是朝野上下慢慢形成了仿效王者故事，具备了重建“三统”，即殷统、周统与汉统的共识。要重建三统，就必须封爵予前朝的后裔，因此成汤、周武王之后裔就被汉朝授予官爵。成汤是商之先王，推翻夏桀的统治而建立商朝；周武王则是周朝之先王，他推翻了商末纣王而建立周朝，史称“汤武革命”。有鉴于此，这二人在汉代被视为“二王”，封二王后裔来承继殷统、周统，再加上汉代自身的汉统，就形成了所谓的“三统”（王钩林，2011：46）。至于秦朝，汉朝不认同秦朝，称之为“暴秦”<sup>19</sup>，并不视之为正统，认为秦朝并非推翻暴虐的国家而建成的，非与汤武革命同样的情况。

---

<sup>19</sup> “皇帝起丰沛，讨暴秦，诛强楚，为天下兴利除害，继五帝三王之业，统理中国”（[西汉]刘向，1987：20）；汉高祖刘邦诏书曰：“故衡山王吴芮与子二人、兄子一人，从百粤之兵，以佐诸侯，诛暴秦，有大功，诸侯立以为王”（[汉]班固，2009：53）。

二王之后中，最早被封爵的乃是周子南君，即承继周统的“周承休公”之前身，他在汉武帝时期给予爵位。而殷商成汤的大支后裔不曾寻得。发展至西汉中期，汉元帝在初元五年（前 44 年）就将周子南君升格为周承休侯。为了重建三统，苦于殷统后嗣下落不明，就发散官员广求殷后于民间。尔后在成汤后裔中找到了十余姓，其世系就连子孙都已不能记，因此不能分辨正宗的长子之后（[东汉]班固，2009：2926），汉元帝欲觅后裔，虽有心而无力。从中就可窥见西汉王朝曾寻殷商后人要给予封爵以通三统的佐证。后来这事也在朝廷里掀起议论，首先就殷商后人难觅一事，匡衡（生卒年不详）提出了解决之道。其议颇长，他认为：

王者存二王后，所以尊其先王而通三统也。其犯诛绝之罪者绝，而更封他亲为始封君，上承其王者之始祖。《春秋》之义，诸侯不能守其社稷者绝。今宋国已不守其统而失国矣，则宜更立殷后为始封君，而上承汤统，非当继宋之绝侯也，宜明得殷后而已。今之故宋，推求其嫡，久远不可得；虽得其嫡，嫡之先已绝，不当得立。《礼记》孔子曰：‘丘，殷人也。’先师所共传，宜以孔子世为汤后。（[东汉]班固，2009：2926-2927）

据奏书言，汉代已有存二王后，尊其先王以建立三统的观念。鉴于此缘由，匡衡提出孔子曾经自述自己为殷商的后人，由他后裔继承祭拜商汤的传统，以承殷统（汤统）。这次他的建议乃是瞄准了孔子后裔。周武王推翻商纣王政权后，曾册封武庚在

殷商故地<sup>20</sup>，惟后来武庚叛乱被平定后，周王就改封商纣王的哥哥微子启为诸侯，建立了宋国。<sup>21</sup>孔子的先祖就是宋国公室贵族，虽非正统，却也叙述了孔子与殷商之间存在的某种联系。由于此事涉及颇大，议论没有结果，汉元帝自此后的搁置下来。

一直到汉成帝刘骜秉政，此事才有转机。由于汉成帝长时期没有子嗣，遂引起群臣的忧虑，久被搁置的封孔子后以承汤统的建议又被提起。其中梅福（生卒年不详）就针对此事再提出封孔子后裔以承殷统。《汉书》收录了这份奏书，其书颇长，他给予的理由不同于匡衡。匡衡当时是为了解决成汤长子后裔的混乱而提出，而梅福主要是针对汉成帝子嗣问题而要求通三统，他认为成汤不祀，殷人亡后是造成汉成帝继嗣久微的问题，故有此提议（[东汉]班固，2009: 2924-2925）。不过两人最终都是建议以孔子后来承继汤统，以明三统，示不独有天下。梅福知孔子后人并非殷之正统，又有强行之意，其推崇孔子世家亦可窥探出来。此事又因梅福与朝廷疏远及讥王氏的私人原因（[东汉]班固，2009: 2926），数次上书而不被采纳。后来在绥和元年（前8年），汉成帝立二王之后，再以《左氏春秋》、《穀梁》、《礼记》等书证明下，才决定立孔子长子之后为殷绍嘉公，以取代成汤后裔来达到通三统的目的（[东汉]班固，2009: 2927）。史书载：

“盖闻王者必存二王之后，所以通三统也。昔成汤受命，列为三代，而祭祀废绝。考求其后，奠正孔吉。其封吉为殷绍嘉侯。”三月，进爵为公，及周承休侯皆为公，地各百里。（[东汉]班固，2009: 328）

<sup>20</sup> “封商纣子禄父殷之馀民”（[西汉]司马迁，2006: 126）。

<sup>21</sup> “以微子开代殷后，国于宋”（[西汉]司马迁，2006: 1621）。

汉朝之推重孔子，盖可从中知矣。原本应该由成汤长子之后所承继的殷统，以孔子并非成汤之后，并无亲密的血缘关系，却因曾自述为殷后，又是汉人口中的“素王”，孔子后嗣因而视为承继殷统的不二人选，封为殷绍嘉侯，尊祀成汤，藉此取代成汤之后嗣，自此后得到国家政权的认同。发展至此，汉朝以周承休公继承周统，以殷绍嘉公继承殷统，加上汉代自身为一统，存二王之后以通三统的观念在汉成帝手上圆满完成了。值得一提的是，汉成帝乃是第一位追孔子素功而封其子孙的帝王，有其首创之功，他开启了封孔子后裔以奉祀殷统的先河，其规格为后世所承继，后来的发展大体上都沿袭于他的制度。

汉成帝封孔子长子之后孔何齐<sup>22</sup>为“殷绍嘉侯”，诏书在绥和元年（前8年）二月下达，旋即在三月<sup>23</sup>就进爵为公（[东汉]班固，2009：328）。而究“殷绍嘉公”爵位，也与汉元帝封孔霸为褒成君有着本质上的不同。当时褒成君仅仅是一称号，而殷绍嘉侯已是拥有爵位食户的真实爵位，两个爵位的起点也不同，又以殷绍嘉侯为贵（王钩林，2011：46-47）。从侯的爵位到公的爵位上升，也间接表明了二王之后在祭祀规格上的提升。当时的贵为公的爵位，其封邑起跳就有一千六百七十户（[东汉]班固，2009：709），这相当于当时列侯的封邑（[东汉]班固，2009：679-917），后来汉哀帝刘欣（前27年-前1年）于建平二年（前5年），又增加孔何齐食邑共九百三十二户，总计两千六百余户。殷绍嘉公的职责与褒成侯无太大差异，主要是祭祀成

<sup>22</sup>根据张固也认为《汉书·成帝纪》记载所封殷绍嘉侯为孔吉，《汉书·外戚恩泽侯表》记载所封殷绍嘉侯是孔何齐，《成帝纪》“封吉”下漏了“适子”二字（张固也，2008）。

<sup>23</sup>《汉书·外戚恩泽侯表》记载孔何齐是在六月进爵为殷绍嘉侯公，惟与《汉书·成帝纪》记载是在三月进爵为公，两者有差。

汤。不过殷绍嘉公享有封地百里，封地在沛（[东汉]班固，2009: 709），有别于宗统的褒成侯仅有爵位而无封地。

在汉平帝刘衍时期，在元始四年（4年）下诏改殷绍嘉公为宋公，周承休公也改成郑公（[东汉]班固，2009: 356）。由此可见，直至汉平帝时期，殷绍嘉公爵禄还是一直延续下去，只是从殷绍嘉公更名为宋公（[东汉]班固，2009: 709），主要是取商纣王哥哥微子启的宋国，以地命名。不过这并无差别，其食邑并无更动，同样是两千六百户，宋公还是保留了尊贵的地位。后来王莽代汉建立新朝，他执政后就大量封先王后人，史书有载：

“帝王之道，相因而通；盛德之祚，百世享祀。予惟黄帝、帝少昊、帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜、帝夏禹、皋陶、伊尹咸有圣德，假于皇天，功烈巍巍，光施于远。予甚嘉之，营求其后，将祚厥祀。”……汉后定安公刘婴，位为宾。周后卫公姬党，更封为章平公，亦为宾。殷后宋公孔弘，运转次移，更封为章昭侯，位为恪。夏后辽西姒丰，封为章功侯，亦为恪。四代古宗，宗祀于明堂，以配皇始祖考虞帝。周公后褒鲁子姬就，宣尼公后褒成子孔钧，已前定焉。（[东汉]班固，2009: 4105）

在王莽认为具备圣德的人物应享有百世祭祀的思想下，他除了延续西汉以降封二王之后以通三统，同时也封爵予具备圣德的先贤后裔，诸如黄帝、少昊、颛顼等，甚至就连臣子伊尹、皋陶的后人也获得封爵。值得注意的是，承继殷统的孔弘从公的爵

位降至侯的爵位，这点其实与通三统的观念有关。王莽新朝代汉而起，是为新的一统——新统，而通三统只封该朝前面两朝的后人，即代表着周统与汉统的二王之后，这意味着代表殷统的孔弘不再属于二王之后，因此爵位降级，从公降为侯。孔子与周公的中子后嗣也同样享有爵位，是为褒成侯与褒鲁侯，分别奉祀孔子与周公。甚为特殊的是，王莽创建了奉祀周公的褒鲁侯爵位，在汉平帝王莽摄政的元始元年（1年）被册封。不过，随着王莽改革失败，除了西汉时期创建的殷、周统与奉祀孔子的褒成侯外，其余的爵位都随之废除，褒鲁侯也难以幸免，在光武帝时期就没有绍封褒鲁侯的记录。

### 第三节 东汉以前谶纬的发展概况

前节已言，董仲舒在天人三策里，建构天与人之间的关系。董仲舒虽以儒家为主体，却也揉合了不少阴阳五行的思想，这种阴阳五行的想法，随着经学的盛行而逐渐散播开来，谶纬也在这种情况下渗透到经学里。谶纬为汉代兴起的一门学问，尤其盛行于东汉。它能够在东汉兴盛绝非一蹴而就的，而是经过漫长时间的酝酿。有关谶纬的研究，前人的研究著作多不胜数，对于谶纬的起源及其定义亦颇多出入。因此本节先对“谶纬”进行释义，以厘清其意思。

《说文》曰：“谶，验也，从言，谶声”（[东汉]许慎，1981：90）。“谶”是神的预言，是神的预言来示人以吉凶。然而它的形式亦非仅有一种而已，其中也包括：隐语、符、图、物等。它的名称虽有所变化，不过大抵上以用语言形式表达的称

为“谶言”或“谶语”等；至于使用图画、符号的形式来表达的，就称作“图谶”。至于“纬”则是解释儒家经典的书，《说文》云：“纬，织衡丝也。”段玉裁注曰：“汉人左右六经之书，谓之秘纬”（[东汉]许慎，1981：644）。由此可见，纬书的产生是依附在汉代儒家经典上。汉代神学化儒学，方士化儒生以谶配经，才有纬书的产生。在本质上，纬书并非单纯解释儒家经义，它其实是揉合阴阳五行学说、天人感应并掺合儒家经义而成，藉此来明言吉凶祸福（钟肇鹏，1991：81）。

汉武帝尊崇儒学后，将经学定于一尊。原本只有预言功能的“谶”，也开始依傍着解释儒家经典的“纬”，两者逐渐结合在一起。鉴于此缘由，“谶”与“纬”之间的界限逐渐模糊，故有“经谶”、“经纬”、“纬书”等名号的产生。对于“谶”与“纬”之间的差别，学者已多有辩解，大致上分成认为谶纬并无多大差别的一派，这些人有王鸣盛、俞正燮、顾颉刚等；另一派则主张谶纬是有区别的，有明人胡应麟等人。据此，近人钟肇鹏的《谶纬论略》一书已多加辨析，他认为谶、纬并无多大差别，大抵上谶、纬都通用，两者只是异名而实同（钟肇鹏，1991：3-11）。顾颉刚亦认为谶是预言，纬是相对经而立的。名称虽然有所不同，不过内容并无太大的差异，不过是谶先起于纬罢了（顾颉刚，2005：92）。据此可知，“谶纬”是“谶”与“纬”的合称。谶纬是儒学在汉代宗教化过程中的产物，在汉人著作中所提到的“图谶”、“经谶”等，实际上都包括纬书，“谶”、“纬”也往往互称，两者并无区别（钟肇鹏，1995：9）。职是可知，光武帝公开谶纬，宣布谶纬成为官方的学说，也是属于谶纬这一范畴，包含纬书与经谶。

至于“谶”与“纬”的产生，则必是谶早于纬（陈槃，1991：80）。盖因在经学兴起之前，谶语就已在民间流传，较著名的有“亡秦者胡”这则故事。史书记载秦始皇时期“燕人卢生使入海还，以鬼神事，因奏录图书，曰‘亡秦者胡也’”（[西汉]司马迁，2006：252）。秦始皇还因此误会“胡”为胡人，遂遣派蒙恬北上驱赶胡人，实则“胡”乃其子胡亥，即后来亡国的秦二世胡亥。故事虽然近乎可笑，然则大抵上都反映当时人们对于“谶”的笃信不疑。而谶纬的产生年代，众说纷纭<sup>24</sup>，不过大体上成于西汉是比较持正的说法。学者钟肇鹏认为汉武帝以后独尊儒术，经学也备受推崇，这时期谶语就开始附会儒学，与经义挂钩以迎合时尚。方士们也就把揣摩时势的谶语结合起来，汉代谶纬真正的起源就在于此（钟肇鹏，1995：23）。由于谶纬需要依据儒家经典阐述，因此方士们就依据经义推演而出，内容不脱于阴阳家学说。汉代以后谶纬附会儒家经义，而这点也与当时的政治摆脱不了关系。“谶”是预示人间吉凶祸福的启示或隐言，主要的内容是政治性的（金春锋，1987：311-312），这点论断是相当正确的，大抵上谶纬大多是与政治的兴替脱离不了关系，从谶纬的内涵就可略知一二。

---

<sup>24</sup>钟肇鹏《谶纬论略》一书分成十二类：一、认为谶纬来自古代《河图》与《洛书》的计有：蒋清翊、刘勰、胡应麟等人；二、认为谶纬源于《易经》的有姜忠奎、胡寅等人；三、谶纬源于古代太史的有俞正燮；四、谶纬源于太古的有刘师培；五、认为谶纬起于周代的有任道镕；六、谶纬源于春秋之世计有：顾炎武、全祖望等人；七、认为谶纬乃是起源于孔子，有苏竟、郑玄等；八、认为谶纬源出于孔子弟子的有钱大昕、赵在翰等人；九、谶纬起于战国末的有胡谓、朱彝尊等；十、谶纬源于邹衍的有金鹗；十一、认为谶纬始于秦朝的计有：张九韶、王鸣盛等人；十二、谶纬出于西汉末的有：东汉的张衡、明代的王夫之、清代阎若璩等人（钟肇鹏，1995：11-20）。

谶纬的内容繁杂<sup>25</sup>，从其特征而言，谶纬与战国阴阳家邹衍（约前 305 年—前 240 年）的“五德终始说”的关系密切，陈槃认为邹衍是方士魁首，秦汉时期的方士胥乃是邹衍的传人，那些作谶纬的方士，其所依托的《河图》、《洛书》内容都与邹衍学说吻合，因此说谶纬是间接出于邹衍并无不可（陈槃，1991：131），就此推知谶纬与阴阳家脱离不了关系。两汉时期，阴阳五行思想的影响扩散到各个思想领域<sup>26</sup>，哲学思想如道家、儒家，自然科学如医学、天文等，都深受阴阳五行的影响。将阴阳家学说融合与发扬光大的莫过于董仲舒。

董仲舒发挥天人之间的关系，建构天人感应的思想体系，主要由三点构成。他认为“天者，百神之大君也”（[西汉]董仲舒撰，[清]苏舆，1992：398），主宰整个宇宙、创造万物，拥有决定万物生死之大权。因此“人受命于天”，天子（即君主）是代表天在人间执行天意的中介，需听命于天而不违，这就是所谓的“君权神授”。天与人是同一类，并且是合一的。天有喜怒哀乐的情感、形体、道德，与人并无不同。鉴于君主是天意的中介，若君主行为有错误之处，天会降下征兆，“与天同者，大治；与天异者，大乱”（[西汉]董仲舒撰，[清]苏舆，1992：341），正所谓人类统治者行为出错时，天就会使自然的秩序发生混乱，以降下灾难的方式作出反应，此时人君行为得当就得祥瑞，反之则现灾异，以此警示君主，维护社会与政治的秩序（金春峰，1987：138-146；[美]史华兹，2003：372）。

<sup>25</sup> 王步贵认为“谶纬以纬解经，神化儒家经典，但内容庞杂，颇多矛盾，不仅有灾异感应，谶语符命，神仙方术，神话幻想，驱鬼镇邪……”（王步贵，1993：序言）。

<sup>26</sup> 西方学界对于“五行”的称号不一，有“五个阶段”（Five phases）、“五种要素”（Five elements）、“五种代理”（Five agents）等，他们认为“五行”影响了汉代谶纬解释自然、社会秩序的重要依据（[英]鲁惟一，2009：44）。

董仲舒吸收阴阳五行学说的理论再进一步开展，遂建构了“天人感应”的理论，并紧密地融入到儒家学说的体系里，后人所谓的“儒学神学化”的开始也在于此。在这种思想体系下，谶纬也随着武帝设《五经》博士依附在经学上，尤其是董仲舒的“天人感应”中“灾异符瑞”的思想，也形成了谶纬学说的理论基础。正所谓谶纬中的灾异论的主导思想与理论基础，其实不脱董仲舒“天人感应”与《春秋》公羊学的影响（安居香山，1991：18-23），其他学者亦持此说（张涛，2001：65）。刘师培（1884年—1919年）认为“周秦以还，图篆遗文，渐与儒道二家相杂，入道家者为符篆；入儒家者为谶纬。董（仲舒）、刘（向）大儒，竞言灾异，实为谶纬之滥觞”（刘师培，1997：481），虽不明言是今文经之影响，惟他也承认董仲舒“天人感应”的灾异之说对谶纬造成影响是不容置疑的。

由于“天人感应”为西汉的显学，西汉人多支持革命论，认为天下并非一家一姓之天下，而是天下人的天下，德者居之（廖伯源，2003：28）。因此君主的兴起或善政，都会导致上天降下祥瑞，反之则以灾异出现，其本意本来是要限制君权。若君主不德，则当再革命，不得由一家继续承继君位。后来遂演化成符合祥瑞编造的凭信，证明自己的皇帝权位是天命所归，王者才有受命之符，即“符命”，正所谓“人之德与天地合，感召而见异征，是谓之符”（姜忠奎，2005：10）。鉴于“符命”假托天帝的旨意，因此具有至高无上的权威和地位，其影响力不容小觑。由于谶纬不乏预言政治的兴替，政治意味重，后来逐渐演变成人们争取权位的一种手段，藉由“符命”

的方式，证明自己是天授君权来获得正当的权位，常常预言的形式出现（王葆玹，1997：72）。谶纬与经学的关系密切，今于下言之。

自西汉武帝立《五经》博士（皆今文经博士），今文经中又有齐学与鲁学之分。大概齐学的治学风格喜言阴阳五行灾异，学风恢奇驳杂，而鲁学则守孔子重视礼乐的传统，较为纯谨（吴雁南、秦学顾、李禹阶，2001：89）。今文经注重阐释经义，即所谓的“微言大义”。鉴于此，汉儒就以章句作为解释经典的方式传授，章句大概在汉昭帝（前94年—前74年）、宣帝以后就出现（钱穆，2004：250-251）。由于章句不像训诂，遇有不通之处则阙而不言，因此章句儒士就杂取其他典籍来发挥，遂与西汉盛行的祥瑞灾异说逐渐挂钩在一起，其中以今文经中的齐学为甚。谶纬与今文经学就是在这种大体共同的学风的基础上紧密结合起来的。加上今文经学之起，本来就为汉寻求政权的正当性有关，其所重者在于推翻旧制与朝代兴迭的合法性。简而言之，今文经学的兴起，就是谶纬神学的前奏，这也开启了经学与神学的结合（李中华，1993：18），自此以后经学与谶纬的融合更加密切。

谶纬之学在汉朝已有逐渐兴起的趋势，不过它的大量兴起却是在哀、平帝之时。正如东汉王充之论断，他认为刘向（前77年—前6年）父子领校秘书时尚无谶录。直到成、哀帝以后才得闻图谶之名，因此图谶起于此时（[南朝宋]范晔，2006：1912）。吕思勉亦认为：“谶纬相附，始于西京之末。若徒论谶，则其所由来者旧矣”（吕思勉，2005：797）。不过当时谶纬是未成熟的形态，往往只言片语，在文字上也是非常简略，并不成书。若是论及这些谶纬结集成篇获得书本的形式，则当是在

汉代末年，由汉哀帝时期夏贺良之流的方士所制造。不过，这仅仅是个人私自汇集，并非官方所结集。官方结集谶纬成篇，最早源自王莽，他在起明堂、辟雍、灵台后，也收集《逸礼》、《周官》、《尔雅》等书及召集学者，图谶之学也在这次的行列里。在他召集下，当时就有千余人前来朝廷教授，并且统一这些书籍其中矛盾之处。其中结集零星破碎的谶语，也是在这期间开始有系统地汇集成篇籍（[东汉]班固，2009: 4069）。王莽的最终的目的，无非是为自己制造代汉兴之论，加强自己君命神授的正当性。史书记载：

秋，遣五威将王奇等十二人班符命四十二篇于天下。德祥五事，符命二十五，福应十二，凡四十二篇。其德祥言文、宣之世黄龙见于成纪、新都，高祖考王伯墓门梓柱生枝叶之属。符命言井石、金匱之属。福应言雌鸡化为雄之属。其文尔雅依托，皆为作说，大归言莽当代汉有天下云。 ([东汉]班固，2009: 4112)

王莽组织学者将纬书结集成册，共收四十二篇，名为“符命”。“符命”的颁布意味着官方给予谶纬在政治上的合法地位。王葆玹也认为谶纬书籍若得到官方的尊崇，其影响力便会凌驾于五经之上，盖因帝王卿相尊崇，意味着朝野的士人都必须承认这是上帝的信符，自然比起出于圣人之手的《五经》要大大地超过了（王葆玹，1997: 75）。这也难发现儒士在官方承认谶纬后，纷纷投其所好，既是迎合皇帝的个人喜好，也表达对于当朝政权合法性的承认。至于汉人的祥瑞灾异说，也为王莽代汉制造了名正言顺的机会，正所谓“言符瑞，则自及灾异；既言受命，则自及禅让”

（钱穆，2004：244）。由此可见，今文经中的阴阳灾异逐渐演变成谶纬学说，通过制造舆论来达到夺权的目的，另一方面又从古文经中找材料以证明自己的正统性。

不过，官方结集成谶纬书籍的大业尚未完成，王莽就兵败被杀。学者钟肇鹏于此推测《易纬》、《诗纬》、《春秋纬》等书都不能早于此时，是颇有见地的（钟肇鹏，1995：26）。顾颉刚也认为零碎的谶早已存在，不过具有纬的形式，并且是以书籍的体制来发表的，是不可能早于王莽柄政的时代（顾颉刚，2005：93）。王莽造“符命”，史书记载其臣下在井里得到一块白石，有丹书著石，写着“告安汉公莽为皇帝”，这大概是符命的开始（[东汉]班固，2009：4078-4079）。随后又有几个符命的出现明言王莽为天子（[东汉]班固，2009：4095），最后王莽承认天命，代汉而起。王莽假托符命，将谶纬学说彻底发挥，无论是安汉公抑或摄皇帝，都与符命、祥瑞脱离不了关系，就连最后承继皇位也是顺从天命而已。在位期间，亦常以符命授官而不以才德<sup>27</sup>，无形中鼓舞民间献符名，倡导谶纬学说的兴盛。而东汉光武帝在谶纬学说流行的一大背景下，也不免受到谶纬的影响。

## 小结

综合而论，经学在东汉发展迅速是有其时代背景，盖因学术风气的培养是不能一蹴而成，它需要长时间的酝酿与推动。由此可知，自孔子创造儒家学派后，后来者诸如孟子、荀子等大儒加以发扬，儒学遂行于世。其中经学发展的分水岭莫过于武帝立五经博士，儒家学派自此后垄断了博士学官，经学也成为西汉主流的教育稳健发展。

<sup>27</sup> “王兴者，故城门令史。王盛者，卖饼。莽按符命求得此姓名十馀人，两人容貌应卜相，径从布衣登用，以视神焉”（[汉]班固，2009：4101）。

太学也随之创立，确保了人才的稳定性。由于经学处在比较高的发展位置，后来东汉初期经学才得以盛行于世。

孔子作为儒家学派的创办人，在西汉以来就逐渐受到尊崇，地位水涨船高。原本是祭祖性质的祭孔，也在西汉元帝特辟“褒成侯”一职、西汉末王莽秉政后转化成国家性质的祭祀典礼，孔子地位随之跃升，由此可见西汉儒士崇经而尊孔的演变。至于与孔子享有同等地位的周公，也在王莽另辟“褒鲁侯”专祀周公而周孔并祀，儒家学派在西汉朝逐渐抬头。至于谶纬，虽然有别于经学，然而在董仲舒吸收阴阳五行的学说融入儒家学说体系，谶纬与儒家学说杂合。其中又以谶纬中的“灾异符瑞”思想影响最大，西汉末王莽就利用这一思想，结集谶纬书籍，甚至假托“符命”来论证自己受命于天，藉此代汉。在这一背景下，符命之说盛行于西汉末。由此可见，东汉初期儒学就取得辉煌的成就并非侥幸，而是长时间的酝酿与推动的结果。

### 第三章 重建西汉经学教育体制与推广经学活动

上章已梳理经学教育、祭孔、谶纬的发展脉络。本章主要是探讨东汉初期光武帝、明帝、章帝承继与扩展经学教育与如何推广经学活动，此共分成两节来叙述，第一节〈东汉光武帝时期的经学教育〉，分析与论述光武帝重建与推广经学活动。第二节〈东汉明帝、章帝时期的经学教育〉则分析与叙述两帝时期对于光武帝经学教育的扩展与承继。

首先，我们必须阐释“经学”与“儒学”的概念，如此才能更好地理解经学教育。“经学”与“儒学”有密切关系，却不尽相同。在时间上，“儒学”的产生早于“经学”。尔后汉武帝设“五经博士”，遂形成了专门的“经学”，后来儒士都将经典视为唯一的是非标准与学术思想的根本源泉，把注解、阐释和发挥经典视为最基本的学术途径与治学方法。自此开始，“儒学”在很大的程度上就以“经学”的形式存在与发展。从“儒学”概念的涵盖面而言，它较“经学”广，基本上分化成八派的儒家，皆属于“儒学”的范围（许道勋、徐洪兴，2006：10-11）。有鉴于此，本章所谓的“经学教育”指的就是以“经学”作为主体的教育。自从汉武帝设《五经》博士教导弟子儒家经典，官方再从中选择深明经学的弟子为官吏后，就形成完整的教育机制，这就是史家所言的“明经取士”的入仕途径。汉武帝设立《五经》博士的重要意义，乃是在教育方面（俞启定，1987：81），基本上奠定两汉教育以经学作为主体的走向。无论上至天子，下自平民，都受到经学教育的熏陶。光武帝建立东汉政权后，

也延续着西汉明经取士的制度，大力推广经学教育，尔后即位的明章两帝也延续这种制度并加以推广经学活动。

## 第一节 东汉光武帝时期的经学教育

本节主要是论述光武帝建立东汉政权，对于西汉经学教育的延续与改造。经学教育在东汉极为普及，主要与光武帝自身提倡经学、重用儒士，以及重建西汉以明经取士的入仕管道有密切的关系。光武帝自身倡导经学与重用儒士，仅限于个人的影响力，经学教育较难在东汉王朝全面落实。因此，以明经取士的入仕途径确立，能够确保稳定而健全的选拔官吏的管道，这管道涉及文献、经学教育制度与太学。在此有必要厘清三者之间的关系，若无经学文献，则儒士没有文献依凭，对于经学的推广也会受限。不设经学教育制度，广大的儒士没有出路，朝廷缺乏稳定而健全的选拔官吏制度。不重建太学，经师散布各处，中央朝廷也难以从中挑选成为官吏，培养人才亦面临困难。由此可见，这三者是紧密结合在一起，缺一不可。光武帝在建立东汉政权以前就重视搜集经学文献。随着典籍的丰富，为经学教育做好基础的准备。尔后东汉王朝恢复经学取士的制度，增加汉宣帝的十二博士至十四位博士，以博士教导弟子，再从弟子挑选成为官员。为了配合经学教育的推广，中央太学也随之落成，意味着经学教育体制的完成。无论是在文献、制度，抑或硬体设备方面，东汉经学教育制度大都沿袭西汉，正如本田成之所言的“后汉的经学是前汉之续，犹如前汉的花到后汉才结

实一样”（[日]本田成之，2001：145），有着承接与延续的关系。由于处在较高的发展位置，故东汉教育建制，基本上在建武五年以前就趋向完善化。

## 一、自身提倡经学与重用儒士

光武帝对于经学的爱好与推广，与其自身的经历与时代背景有密切的关系。正如一个人思想的形成，往往与其人的气质、学问的传承及其功夫深浅、时代背景、生平遭遇有密切的关系（徐復观，2001：344），光武帝也不能免于此。光武帝好儒，有别于西汉高祖的草根背景。清人赵翼（1727年—1814年）即明言：“西汉开国功臣多出于亡命无赖。至东汉中兴，则诸将帅皆有儒者气象，亦一时风会不同也”，又言“是光武诸功臣，大多半习儒术，与光武帝意气相孚合。盖一时之兴，其君与臣本皆一气所钟，故性情嗜好之相近，有不期而然者，所谓有是君即有是臣也”（[清]赵翼，2007：90-91）。东汉君臣之间有彬彬儒雅的儒生气质，是因为与同是儒士的光武帝意气相合吸引有关，此必有其来由。

基于东汉建国初时，社会尚未摆脱创痍。当时光武帝忙于统一之大业，麾下重用的人才多以具备将帅才略的为多，功臣中就有不少儒士，精通经学者不在少数。基于不能长期以武力统治天下，因此光武帝有意提倡儒学，这就是从武功走向文人政治的转向。光武帝本身是儒士，年轻时在长安太学待过数年，略通《尚书》。光武帝之好儒，渊源应当在于此。尔后在兵伐扰攘之中，他也持续着阅读经书的爱好，此是爱好儒家经学的一大体现。在他称帝以前，其臣子就论及他爱好经学，“群雄崩扰，旌旗

乱野，东西诛战，不遑启处，然犹投戈讲艺，息马论道”（[南朝宋]范晔，2006: 1125）。又《东观汉纪》载：“当此之时，贼檄日以百数，忧不可胜，上犹以余间讲经艺”（[东汉]刘珍等撰，1987: 9），以至于战事紧急，光武帝也趁着有间隙的时间，议论经书，并不因身处兵戎之中而有所废弃。及其称帝后忙于政事，却又“数引公卿、郎将讲论经理，夜分乃寐”（[南朝宋]范晔，2006: 85），又载：“旦听朝，至日晏，夜讲经听诵”（[东汉]刘珍等撰，1987: 12），对于经学的热诚不减反增。无论是在称帝前抑或称帝后，在朝中或其他地方，都有光武帝乐于讨论经学之佐证。虽然他对于经学的热诚参与，属于私人的爱好，尚未普及成为全民之活动，然而君臣互相学习推广，也不失为日后经学普及化的重要推手之一。

除了自身爱好外，称帝后擢用官员他也不计亲疏，大量提拔通经的儒士。光武帝给予提拔和表彰，逐渐形成风气，群臣中的讨论经典的活动也颇为频密，说经者互相辩论（[南朝宋]范晔，2006: 2554）。对于精通儒学的臣子也不吝于提拔，例如他拜“与诸儒难说，凭多所解释”（[南朝宋]范晔，2006: 2553）的戴凭（生卒年不详）为侍中。光武帝即位后“知湛名儒旧臣，欲令干任内职”（[南朝宋]范晔，2006: 894）的伏湛（?—37年）亦任官。至于侯霸（?—37年），被光武帝征为尚书令，“时无故典，朝廷又少旧臣，霸明习故事，收录遗文，条奏前世善政法度有益于时者，皆施行之。每春下宽大之诏，奉四时之令，皆霸所建也”（[南朝宋]范晔，2006: 902），尚有其他例子不能一一尽述。这些举动，对于经学的普及创造了有利的条件。除了自身爱好经学与提拔儒士以外，光武帝也搜集经学典籍，为后来设立太学做好基础工作，最后才设立十四博士与太学。

## 二、 搜集经书典籍

东汉经学承西汉经学的基础，其建制由光武帝所奠定，大概在建武五年（29年）以前就构成完整的经学教育体系。所谓立学必先尊经，尊经必先搜集经学文献，否则文献不备，何以尊经？鉴于此，文献搜集最早进行，早在东汉建立以前就开始进行。光武帝搜集文献极勤，此从史书上的记载就能知悉。《后汉书》载：

昔王莽、更始之际，天下散乱，礼乐分崩，典文残落。及光武中兴，爱好经术，未及下车，而先访儒雅，采求阙文，补缀漏逸。先是，四方学士多怀协图书，遁逃林薮。自是莫不抱负坟策，云会京师，范升、陈元、郑兴、杜林、卫宏、刘昆、桓荣之徒，继踵而集。（[南朝宋]范晔，2006：2545）

在经学的发展上，尤其是在新朝与东汉更迭之际，亦有其低迷的时期。当时王莽与更始帝（？—25年）时期连绵不断的战事，文献受到极大的破坏。为了避祸，儒士也纷纷择他处定居，造成了中央朝廷经学发展呈现颓势。就列传中考察，就可粗略了解儒士纷纷遁逃的说法不虚，例如范升（生卒年不详）不接受王莽的聘为官吏而逃至江陵（[南朝宋]范晔，2006：2550），刘昆、洼丹、牟长、高诩、包咸等人均不仕王莽新朝而逃难至其他地方（[南朝宋]范晔，2006：2550-2551、2557-2570）。史书又载：“建武元年以前，文书散亡，旧典不具，不能明经文”（[南朝宋]范晔，2006：3166），大抵上反映了典籍匮乏的窘境。至于太学也在兵荒马乱中荒置，史书记载：“光武初兴，愍其荒废，起太学博士舍、内外讲堂”（[南朝宋]范晔，2006：

1606）。光武初兴是指光武帝在建武元年（25年）称帝后，而他重建太学是在建武五年。据此可知，太学毁于王莽、更始帝之际，一直到光武帝建立东汉政权后才重建。文献散落、太学荒废、经师避居各地，西汉以来传统的通经取士制度被破坏，大都反映了东汉初经学的发展概况。随着光武帝称帝后的崇儒举措，作为儒学重要载体的经学也受到官方的推崇。

经学文献的散落将会影响经学的传授。有鉴于此，光武帝早在河北征战之时就积极地网罗典籍。准备时间之早乃是为经学教育作准备之佐证。光武帝在建武元年（25年）迁都洛阳，当时典籍就有二千余辆车之多（[南朝宋]范晔，2006：2548）。光武帝搜集经书不遗余力，常常拜访名师儒士“采求阙文，补缀漏逸”（[南朝宋]范晔，2006：2545）。大概此时已网罗到基本的经书，因此才有求阙文、补漏逸的后续工作。关于典籍的种类，可知除了经书以外，图谶之类的谶纬典籍恐怕也不少，建武二年（26年）就有官员校正谶纬典籍的记录，足以证得图谶书籍也不少。<sup>28</sup>

由于打下了前期网罗经书典籍的基础工作，因此光武帝在迁还洛阳后，典籍的数量大大增加，甚至“参倍于前”，远远超过迁往洛阳前的数量，足以见得网罗典籍的收效颇大。当然，搜集的文献数量之多，以光武帝一人之力是难以卒成的，大抵上是他与麾下官吏长期网罗典籍而得。经过东汉初年光武帝等人的搜集与整理，文献残落散乱的窘境才有所改变，为日后重建太学时的文献给予准备。恢复刘汉政权后，光武

<sup>28</sup> “帝以敏博通经记，令校图谶”（[南朝宋]范晔，2006：2558）。

帝也依循西汉以来以兰台官管理典籍的建制，专职官员的设立<sup>29</sup>，保证了东汉收集典籍的稳定性。在此基础上，典籍就能进一步扩充。然而搜集典籍并非光武帝创建的制度，设立专职官员管理也只是便于管理，它是光武帝推广经学教育的先决条件。至于增加博士学官与重建太学，也在数年后完成。

### 三、重建西汉太学教育体制

前文叙述光武帝在即位前就积极搜集典籍，为经学的普及做好基础准备。建立东汉王朝后，他更加意识到教化对于治理国家的重要性。因此，教育制度很早就确立下来。光武帝透过设立十四博士与重建太学，将王莽新朝以来遭到严重破坏的教育体制完善化，透过经学教育来培养国家人才，推行儒家的道德教化，进一步将士人儒士化。鉴于此，光武帝称帝后就大力倡导经学教育。其中有两个举措，即设立十四博士学官，这大约在建武二年或三年（26-27 年）之间完成；另一举措，则是重建太学，大概在建武五年（29 年）完成。典籍、师资、学校设备的完成，形成以经学为教科书的完整教育体系，解决了东汉政权官员培养的问题。

---

<sup>29</sup> “二月，上至奉高，遣侍御史与兰台令史，将工先上山刻石”（[南朝宋]范晔，2006: 3165），大抵上在建武三十二年以前就设立兰台官员，由此可证之。

光武帝恢复刘汉政权后，甄选经学中的十四家立为博士学官就成了朝廷的要事。<sup>30</sup>为此，官员讨论立哪十四家为博士学官的活动，也如火如荼地进行着。东汉官方最后甄选出来总共十四家博士（[南朝宋]范晔，2006: 3572），整理后见以下列表：

序号	经书名称及其家学	博士
1	《易》施	不可考
2	《易》孟	洼丹
3	《易》梁丘	范升、张兴
4	《易》京氏	不可考
5	《尚书》欧阳	牟长、桓荣
6	《尚书》大夏侯	不可考
7	《尚书》小夏侯	不可考
8	《诗》齐	伏恭
9	《诗》鲁	高诩
10	《诗》韩	薛汉
11	《礼》大戴	不可考
12	《礼》小戴	不可考
13	《春秋》严	甄宇、丁恭、周泽
14	《春秋》颜	张玄

\*资料来源：扬天宇，1997: 16-17。

<sup>30</sup> “博士”在战国时期已有之。后来秦一统中国后亦承博士制度，除了通经书的儒生外，也有占梦博士、通神仙之博士。他们的职任是掌通古今，教导弟子，皇帝遇有疑难就会咨询精通该方面的博士。发展至文景时期，各有秉持其他学说而征为博士者。直到汉武帝独尊儒术后，博士官职才由儒家所垄断（钱穆，2001: 183-192）。

《易》有四家；《尚书》、《诗》各有三家；《礼》、《春秋》分别有两家。设立通经取士的制度年份虽不可考，不过若据博士学官早于太学设立的传统，东汉的十四博士学官必然在太学建竣之前（建武五年）甄选完毕。值得注意的是，史书记载在范升、陈元、郑兴、杜林、卫宏、刘昆、桓荣等人继踵而集后才立五经博士。考其年份，范升在建武二年（26年）就被光武帝拜为议郎，迁为博士（[南朝宋]范晔，2006: 1227），至于其他的博士，诸如《京氏易》大约在建武二年或三年所立，范升在建武四年就言“近有司请置《京氏易》博士，群下执事，莫能据正”（[南朝宋]范晔，2006: 1228），故《京氏易》立为学官必是在建武四年以前。然则这仅是就《梁丘易》与《京氏易》而言，用以说明博士学官的甄选不是在同一时间进行罢了。

东汉初年，十四博士学官中有六个博士学官不可考，史书不载其人。另外，据学者考证光武帝尝立《庆氏礼》为学官，由曹充担任博士一职（扬天宇，1997: 15）。史书有载曹充持《庆氏礼》，在建武中时被提拔为博士，曾经跟随光武帝巡狩岱宗，定封禅礼（[南朝宋]范晔，2006: 1201），“巡狩岱宗，定封禅礼”乃是在光武帝建武三十二年（[南朝宋]范晔，2006: 82），他征为博士亦随之前去，不过后来并没有以《庆氏礼》拜为博士的记录了，极有可能又被排除在学官之外。因此，博士学官的数量会有所增加，不过十四博士的雏形并不受影响。

由此观之，设立十四博士似乎不在同一个时期，至少可以肯定的是此制度大约在建武二年至三年（26-27年）就确立无碍。光武帝所设的博士学官，均是今文经博士，延续了西汉以来汉王朝重视今文经的传统，至于王莽时期的古文经学官则被终

止。今文经作为官方经学，其地位自然较古文经崇高。不过，光武帝并不限制古文经的传授与流传，对于古今经并无偏颇之见，在民间还是有经师传授古文经，甚至朝廷中也不乏精通古文经学的人。举例言之，杜林是以传授《古文尚书》而闻名于东汉时期的古文经大师<sup>31</sup>；郑兴兼通《春秋左氏》、《周官》两部古文经书<sup>32</sup>；桓谭遍习五经而特好古文经<sup>33</sup>，其他的诸如卫宏、陈元等人，都是以古文经见长于东汉王朝。尔后发生的古今文争立学官事件，光武帝就曾支持立古文经为学官，足以证得他不独善今文学。<sup>34</sup>光武帝对于古文经不排斥的原因，大概与他有意网罗古文经的人才，以壮大自己的政治力量的意图有关。这也解释了东汉不设古文经为学官，然而古文经学者却在朝廷担任官职的现象。

至于东汉政权不立古文经的原因，大抵上与王莽新朝的政治影响有关。东汉政权不认同王莽政权的合法性，既然王莽政权合法性是受到质疑，那么王莽立古文经为学官，一改西汉以来今文经博士学官传统的举措，自然不可能得到承认。鉴于此缘由，光武帝即位后就有必要恢复原有的经学系统，因此才会将博士学官重新洗牌，复立今文经为学官，正是学者马宗霍所说的“其制不足循也”（马宗霍，1937：41）。加之今文经是西汉以来的传统官学，是地主仕途利禄的所在，要取得地主的支持，就有必要重视今文经学，尤其是以地方豪强为核心建立起来的东汉政权（章权才，1990：206）。换言之，光武帝调整与扩充十四博士，其意甚明：第一是为了争取今文经地主

<sup>31</sup> “扶风杜林传《古文尚书》”（[南朝宋]范晔，2006：2566）。

<sup>32</sup> “兴好古学，尤明《左氏》、《周官》”（[南朝宋]范晔，2006：1223）。

<sup>33</sup> “遍习五经，皆诂训大义，不为章句。能文章，尤好古学”（[南朝宋]范晔，2006：955）。

<sup>34</sup> “建武中，郑兴、陈元传春秋左氏学。时尚书令韩歆上疏，欲为左氏立博士，范升与歆争之未决，陈元上书讼左氏，遂以魏郡李封为左氏博士。后群儒蔽固者数廷争之。及封卒，光武重违众议，而因不复补”（[南朝宋]范晔，2006：2587）。

的支持，其次就是要对于王莽政权的不认同。然而古文经不乏大儒，舍之可惜，故网罗在其身边，因此才有古今文儒士并存的现象。

如前所言，光武帝既然设立十四博士学官，欲令博士教导众弟子，有了师资的准备后就将目标转向重建太学。太学的设立能够保证太学生的稳定性，教化与培养国家的人材，正如朱浮（约 5 年—66 年）所说的“夫太学者，礼义之宫，教化所由兴也”（[南朝宋]范晔，2006：1144）。既然博士学官的人选已经敲定，作为硬体设备的太学，也在建武五年（29 年）建竣：

建武五年，乃修起太学，稽式古典，笾豆干戚之容，备之于列，服方领习矩步者，委它乎其中。（[南朝宋]范晔，2006：2545）

从引文可以得知，太学在建武五年必定完成无碍，其他史书的记载也是在建武五年（[东汉]刘珍等撰，1987：8）。光武帝遣官祭祀孔子后，就前来太学。光武帝的经学教育制度，大体上在太学建竣后就形成完整的体制，遂为后世所遵循。建立太学的成效颇大，史书就曾记载太学与诸生的校舍完成之后，“诸生横巷，为海内所集”（[南朝宋]范晔，2006：1606），反映了太学建竣后的情况，随着后来儒士数量不断增加，大概就说明了此事的效应。

综合而论，经学教育在东汉兴盛，实与光武帝个人倡导及他恢复西汉的明经取士制度有极大的关系。光武帝在东汉建立以前就搜集典籍。随着典籍文献的逐渐完善，

他调整汉宣帝的十二博士，并将之扩充至十四博士，为了经学的师资做好了准备。其所立的学官均为今文经学官，大概是与王莽脱离不了关系。鉴于东汉政权不承认王莽政权的合法性，那么王莽一改西汉以来今文经立为学官的手段，也是不受承认。重建太学，将经学教育制度完善化，为官方开启了稳定的人才管道。鉴于此，东汉通经的儒士极多（洪乾佑，1985：1643-1698），大体上是东汉以明经取士的成果。文献、师资、硬体设备的建立，保障了东汉王朝官员的培养。这些举措，大都是延续西汉以来的经学教育。自光武帝后，此制度遂为东汉明、章两帝所秉持，沿袭不改，为东汉经学的兴盛奠下重要的基石。

## 第二节 东汉明帝、章帝时期的经学教育

自光武帝以后，作为东汉初期选官与任用人才思想基础的经学，也得到延续与发展。鉴于选官以儒士为对象，欲培养儒士则当以经学教育之，培养儒士的所在之处就是中央太学与地方学校。继位后的汉明帝亦延续光武帝奠定的经学教育，推动中央太学官学与地方官学，使之更为普及。在东汉国家的官吏里，共有 407 人是出身士人，总共占了官僚人数的 83%（刘泽华，1992：222），由此可见经学教育的成功。同时，在经学文献上亦继续光武帝搜集典籍的政策，增加兰台官员加强管理。在经学教育上，创建四姓小侯学，供贵族学习儒家经典。之后的汉章帝延续明帝举措，沿袭而不改。

## 一、增加兰台官员校订典籍

前文已述，光武帝在建武初期就招徕儒士、收集书籍，为后来经学教育的实施提供先决的条件。然则，经学文献的网罗虽早，数量也渐显丰厚，经书的累积终究不是朝夕就能完整无缺。这一现象亦反映于东汉王充之《论衡》：

王莽无道，汉军云起，台阁废顿，文书弃散。光武中兴，修存未详。孝明世好文人，并徵兰台之官，文雄会聚。今上即令，诏求亡失，购募以金，安得不有好文之声？唐、虞既远，所在书散；殷、周颇近，诸子存焉。汉兴以来，传文未远，以所闻见，伍唐、虞而什殷、周，焕炳郁郁，莫盛于斯！天文晏晦者，星辰晓烂；人性奇者，掌文藻炳。汉今为盛，故文繁凑也。（[东汉]王充撰，1990：866-867）

鉴于光武帝初定东汉朝，政治、教育、文化还处在疮痍状态之中，作为经学载体的经书亦“修存未详”。光武帝、明帝对于失散书籍的征集大量增加，也会促进对其管理流通、校勘研究等为主体性能的典藏图书文献之处所（即图书馆业）的兴起（刘红、李笔浪，2011：33）。尔后汉明帝承光武帝之位，就决意加强官方藏书。随着典籍的增多，官员的需求也跟着增多。为了解决官员不足的问题，汉明帝“并徵兰台之官”，增加兰台官员来校理经书。

东汉官府藏书的地方有东观、辟雍、宣明、鸿都、金匱、兰台等处，藏书处颇多（[东汉]班固，2009: 2548）。兰台除了是收藏档案典籍之地，主管御史中丞的治事之处，同时也是兰台校书郎点校经义与从事撰述之地（郎菁，2009: 21-22）。当时形式散乱的经书惟有经过校书郎官校订后才能颁布，方才有辅于经学教育的传播。职是可知，兰台官员与经学文献是有因果互为的关系。官虽微，职任不可谓不重，王充言：“兰台之官……令史虽微，典国道藏，通人所由进，犹博士之官，儒生所由兴也”（[东汉]王充撰，1990: 604-605），由此可见兰台官的重要性。当时班固、贾逵（30 年—101 年）、杨终（生卒年不详）等人先后担任兰台官员，管理与充实国家藏书，同时也校理经书。

明帝时期增补经书的多寡并无确切之数，不过据史书记叙，经书的数量在建武元年（25 年）光武帝迁都洛阳时就大量增长，超过王莽末年战乱的数量，有“参倍于前”的惊人数量（[南朝宋]范晔，2006: 2546）。在东汉中期，宫殿里的藏书六略三十八中，一共有五百九十六家，全部书籍超过一万三千卷（[东汉]班固，2009: 1781）。在经历了王莽末典文残落的时期，东汉初期官方藏书就获得耀眼的成就，足以证得网罗经书文献之勤及成效之大。《隋书》载：“光武中兴，笃收文雅，明、章继轨，尤重经术，四方鸿生钜儒，负帙自远而至者，不可胜算。石室兰台弥以充积。又于东观及仁寿阁集新书，校书郎班固、傅毅等典掌焉”（[唐]魏征等撰，1973: 906）。据此可知，汉明帝、汉章帝续光武帝重视经学教育的传统，官方藏书的数量必定也充盈不少。典籍的增多也意味着经学教育的基础更加稳定。除了增官兰台外，汉明帝执政时最重要的建制莫过于建立贵族学校，供外戚功臣接受经学教育。

## 二、创建贵族学校（四姓小侯学）

汉明帝基本上延续光武帝的经学教育，并将经学教育扩充至贵族。他在经学教育制度最重要的举措，莫过于在永平九年（66年）建立供朝廷贵族学习的贵族学校——四姓小侯学。史书记载：

九年，诏为四姓小侯置学。（[东汉]刘珍等撰，1987：57）

又载：

永平九年，显宗为四姓小侯开学于南宫，置五经师。（[南朝宋]范晔，2006：113）

四姓小侯即外戚樊氏、郭氏、阴氏、马氏，皆朝中的外戚（[南朝宋]范晔，2006：113），以其非侯，故名为小侯（[唐]杜佑，1988：857）。除外戚外，似乎功臣子弟也能到四姓小侯学校受学<sup>35</sup>。由此可见，其录取的对象相当狭隘，仅有贵族与功臣子弟两大类。当时受学的地点在南宫，教授的内容亦与太学的《五经》无异。汉明帝当时置五经师教导功臣与皇族的子弟，虽未辨明其因，然则观邓太后（81年—121年）之诏书，亦得知一二，其言：“永平中，四姓小侯皆令入学，所以矫俗厉薄，反之忠孝。先公既以武功书之竹帛，兼以文德教化子孙，故能束修，不触罗网”（[南朝

<sup>35</sup> 《后汉书》载：“其后复为功臣子孙、四姓末属别立校舍”（[南朝宋]范晔，2006：2546），以此推知除了外戚四姓以外，功臣子弟也被接纳。

宋]范晔, 2006: 428)。换而言之, 明帝是要以文德约束贵族言行举止, 确保他们在经学的熏陶下培养儒家的价值观, 免得滋事触法。不难发现, 创建四姓小侯学的意义有别于光武帝重修太学。到太学受教的对象大多是地方上的平民, 而四姓小侯学校收取的对象仅仅是功臣与贵族子弟两大类, 是典型的皇亲贵戚的学校。贵族学校的建立意义非凡, 它既能够透过经学灌输儒家价值观给贵族子弟, 从而达到约束行为的功能, 又能确保贵族功臣子孙得到稳定的教育途径(禹平, 2011: 82)。这时期太学的教育建制已经完整, 然则并未普及到贵族。从下往上, 意味着经学的普及已经从士人儒士化, 扩展至贵族儒士化。由此可知, 经学涵盖面的扩大, 也表示了儒家经学教育的成功。

汉明帝时期, 经学教育的触角延伸极广, 上至贵族子弟, 下至平民百姓, 人人莫不受经。“帝崇尚儒学, 自皇太子、诸王侯及大臣子弟、功臣子孙, 莫不受经”([宋]司马光编著, 2005: 1449), 大概也契合东汉初经学兴盛的气象。经学在汉明帝执政时期的兴盛气象, 史家给予极高的赞赏, 清人皮锡瑞《经学历史》的“永平之际, 重熙累洽, 千载以时, 后世莫逮”([清]皮锡瑞, 2008: 114)之评价并非虚言。范晔在《后汉书》亦称赞道:

明帝即位……飨射礼毕, 帝正坐自讲, 诸儒执经问难于前, 冠带缙绅之人, 圜桥门而观听者盖亿万计。其后复为功臣子孙、四姓末属别立校舍, 搜选高能以受其业, 自期门羽林之士, 悉令通《孝经》章句, 匈奴亦遣子入学。济济乎, 洋洋乎, 盛于永平矣! ([南朝宋]范晔, 2006: 2545-2546)

以上引言反映出经学在汉明帝时期的辉煌成就。除了创建贵族学校外，汉明帝也开启了皇宫的卫士需要研读《孝经》的先河，将经学教育扩展到中央朝廷的守卫兵上。然而汉明帝此举似乎尚未构成制度，不过却也是他推崇经学教育的佐证。最后，经学的极盛也引起了匈奴的兴趣，派遣子弟前来求学，堪称经学繁盛的时期。

明帝在位后也秉持光武帝以来推崇儒学的大方向，故有创建贵族学校之例。他曾经鉴于辟雍已成而欲毁太学，后来被大臣赵熹（前 4 年—80 年）阻止，认为太学、辟雍都应该并存，太学才得以保存下来（[南朝宋]范晔，2006: 1606）。辟雍开始建于建武三十二年，在永平二年（公元 59 年）建竣<sup>36</sup>，据此可推知当时辟雍的教化功能似乎与太学相去不远，有替代太学的趋势，否则明帝断不会有毁太学以绝儒生受学之路的举动。后来明帝采纳了赵熹的意见，将太学独立出来，与辟雍并存，并在位期间划分了辟雍、太学、灵台、明堂的功能，维护太学在中央学官的独立地位（王冬冬，2011: 91）。汉明帝延续与扩大光武帝的经学教育制度，是对于光武帝经学教育制度的完善化与延续，也是对于经学教育的全面承认与扩展。

---

<sup>36</sup>光武帝建武三十二年（公元 56 年）：“初起明堂、灵台、辟雍，及北郊兆域”（[南朝宋]范晔，2006: 84）；《东观汉纪》记载：“永平二年，辟雍初成”（[东汉]刘珍等撰，1987: 621），可知辟雍建于光武帝而成于汉明帝。

### 三、提倡讲经活动

除了创建四姓小侯的贵族学校之外，史书也记载汉明帝爱好经学，“孝明皇帝尤垂意于经学”（[东汉]刘珍等撰，1987：59），“修明经术”（[南朝宋]范晔，2006：1409），这点大抵与他接受儒学的熏陶不无关系。他“十岁能通《春秋》”，又“学通《尚书》”（[南朝宋]范晔，2006：95），甚至有“兼通四经”（[东汉]刘珍等撰，1987：55）的美誉，可见他在光武帝主导下从小就接受完善的经学教育，经学修养深厚。鉴于此缘由，汉明帝在位期间也对经学大力提倡，延续其父光武帝尊重儒学的举措，其臣下亦指出此点（[南朝宋]范晔，2006：1125），就是对汉明帝爱好经学的注解。他推崇经学，自己也身体力行，曾经撰写《五家要说章句》，命令臣子在宣明殿校订（[南朝宋]范晔，2006：1254-1255）。他自身也常讲授经学，倡导身边的人都研习经书。值得注意的是，光武帝讲授经学通常限于朝廷。汉明帝以身作则，将讲经活动扩展至公众地方，意味着讲经活动的公开化，他引导百姓学习经书、议论经书，从而将学习经学之风气扩展至整个民间社会。

在永平二年（59年），汉明帝即位后翌年就前往辟雍讲经。当时明帝祭祀刘秀与接见大臣、诸侯后，登上灵台并举行大射礼。一系列的祭祀活动后，明帝亲自讲经，诸儒也在旁听经（[南朝宋]范晔，2006：1125）。这次活动的重点乃虽以祭祀活动为主，不过汉明帝亲自讲经的举措无形中倡导官方推崇经学的意识，是有利于民间的推广。当时吸引了极多人的围观，“冠带缙绅之人，圜桥门而观看者盖亿万计”（[南朝宋]范晔，2006：2545），由此可见民间对于经学之热衷。在汉明帝上行下效的影响

下，朝野上下莫不习经，当时经学的热潮早已深入中央朝廷与地方，因此才有如此多的平民争睹明帝讲经之现象。在永平十五年（72年）：

十五年二月，东巡狩。癸亥，帝耕于下邳。三月，幸孔子宅，祠孔子及七十二弟子。御讲堂，命太子、诸王说经。（[东汉]刘珍等撰，1987: 58）

汉明帝东巡狩，在回宫的路上前往鲁国孔庙祭祀孔子。其后他命令太子、诸王在孔庙里说经，祭祀后再讲解经书成了约定俗成的活动，说明了讲经活动已经在上层阶级普及化。在当时祭孔属于国家的祭祀典礼之一，参与者甚众，除一众皇族外，前来助祭的尚有专祀孔子的褒成侯，以及孔子后人二十岁以上六十三人（[南朝宋]范晔，2006: 129）。

自光武帝至汉明帝时期，经学教育早已摆脱建武初期的重设过程，它在明帝的手上发展不见有缓和之现象，反而更进一步的完善。明帝崇儒政策大多上承光武帝而来，他推崇经学的政策与举措，在东汉既定的教育制度上开创了新道路，完整的经学教育，涵盖了贵族、平民的阶层，即确保了贵族功臣子弟有教育的途径，也为平民进入仕途提供了稳定的途径。在文献整理上他也另设兰台令，校理经书，促成经学作为官学在中央与地方上普遍流行，大力在全国推行经学，加速了经学在东汉社会的传播，为后来汉章帝时期的经学兴盛制造了条件。

#### 四、举办白虎观会议以统一经义

“少宽容，好儒术”（[南朝宋]范晔，2006: 129）的汉章帝，对于经学的提倡亦一如光武帝、明帝般热衷。他即位后就褒显经学，“肃宗立，降意儒术，特好《古文尚书》、《左氏传》”（[南朝宋]范晔，2006: 1236）。在经学文献上，他还是维持汉明帝般，设立官员管理与搜集文献，并无大改动。自光武帝恢复东汉政权至汉章帝以来，搜集文献的工作进行了五十余年，校理经书的工作也有数十年之久了。当时东汉的中央文献图书非常丰富，然则汉章帝还“诏求亡失，购募以金”（[东汉]王充撰，1990: 867），透过奖赏千金的丰富奖励来鼓励民间的献书活动。这种以金购书的做法，似有别于光武帝时期的学者携书而至的传统<sup>37</sup>，成效不得而知，然则亦可窥见章帝对于文献图书之重视。对于中央太学、贵族学校的制度，他也保持一贯的做法，并无太大差异。其中最为重大的举措，即举办官方主持审定经义的活动，即于西汉宣帝甘露三年（前 51 年）举办与“石渠会议”齐名的“白虎观会议”，利用官方的力量来统一经文。史书曰：

建初中，大会诸儒于白虎观，考详同异，连月乃罢。肃宗亲临称制，如石渠故事，顾命史臣，著为通义。（[南朝宋]范晔，2006: 2546）

又载：

<sup>37</sup> “昔王莽、更始之际，天下散乱，礼乐分崩，典文残落。及光武中兴，爱好经术，未及下车，而先访儒雅，采求阙文，补缀漏逸。先是，四方学士多怀协图书，遁逃林薮”（[南朝宋]范晔，2006: 2545）。

于是下太常，将、大夫、博士、议郎、郎官及诸生、诸儒会白虎观，讲议五经同异，使五官中郎将魏应承制问，侍中淳于恭奏，帝亲称制临决，如孝宣甘露石渠故事，作白虎议奏。（[南朝宋]范晔，2006: 138）

这次的白虎观会议由兰台校书郎杨终所建议，主要是为了避免“章句之徒，破坏大体”（[南朝宋]范晔，2006: 1599），此指今文经博士而言，反应了当时儒士对于繁杂章句的厌恶。在此有必要厘清东汉初以来的经学发展，如此将更能理解其脉络。自东汉建武五年（29年）十四博士被设立为官学，由家法教授后，数十年来研习的儒生众多，一经有数家，一家有数个章句，动辄有数十万言，甚至百万言<sup>38</sup>，繁杂之余也与圣人之意渐行渐远。东汉儒士对于章句经师的负面评价，多反映在史书里。杨终的建议旋即被汉章帝所接纳，其建初四年（公元79年）诏书言：

盖三代导人，教学为本。汉承暴秦，褒显儒术，建立五经，为置博士。其后学者精进，虽曰承师，亦别名家。孝宣皇帝以为去圣久远，学不厌博，故遂立大、小夏侯《尚书》，后又立京氏《易》。至建武中，复置颜氏、严氏《春秋》，大、小戴《礼》博士。此皆所以扶进微学，尊广道艺也。中元元年诏书，五经章句烦多，议欲减省。至永平元年，长水校尉儁奏言，先帝大业，当以时施行。欲使诸儒共正经义，颇令学者得以自助。孔子曰：‘学之

<sup>38</sup>班固言：“自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有馀年，传业者寔盛，支叶藩滋，一经说至百馀万言，大师众至千馀人，盖禄利之路然也”（[汉]班固，2009: 3620）。

不讲，是吾忧也。’ 又曰：‘博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。’ 于戏，其勉之哉！（[南朝宋]范晔，2006：137-138）

这份诏书简略地叙述了经学在东汉的发展。自光武帝以来就有减省经书之意，惟未及实行就逝世。汉明帝初登帝位就有臣子樊儻（？—67年）奏言欲减省章句，惟汉明帝并无大规模进行减省的工作，只是在永平元年拜樊儻为长水校尉“与公卿杂定郊祠礼仪，以讞记正五经异说”（[南朝宋]范晔，2006：1122）。由此可见，这次仅仅是确定郊祠礼仪而已。不过，以讞纬正五经同异的做法早已开始，尔后章帝亦以此方法进行，统一经义。发展至汉章帝建初时，此事再度被提起，章帝遂举行白虎观会议，欲让诸儒考详《五经》经义同异，藉此统一经义。当时参与者至少有十二人，李景明在《中国儒学史》一书就指出重要的参与者有十五人之多，计有：班固、杨终、丁鸿、刘羨、楼望、成封、桓郁、张酺、魏应、召驯、贾逵、博士赵博、李育、淳于恭、鲁恭等（1998：322-324）。历时数月的会议，由五官中郎将魏应承制问，侍中淳于恭奏，章帝称制临决。

《白虎奏议》一书已亡佚，今只剩下由章帝命令班固依据《白虎奏议》撰写而成的《白虎通德论》。虽然由班固加工撰写而成，不过一般相信此书大抵上能够反映白虎观会议的成果。书中不乏引讞纬解释经义的例子，揉合了经义与讞纬，成为官方经学的最高标准。会议的成果颇大，对后来的影响不小。其一，繁杂的章句被减省了不少。东汉初以来光武帝就有简省章句的念头，后来才由章帝的白虎观会议后得到进一步的实行，例如：张奂将《牟氏章句》原有的四十五万余言，减为九万言；郑众受诏

作《春秋刪》十九篇（金德建，1941：155-156），达成了光武帝要达成的政策目标。第二，强化了“君授神权”、“三纲五常”的观念。观《白虎通德论》一书，其内容都是在强调君权与纲常礼教，有别于西汉以来国家政权的概念。由此可见，从会议中考经义之同异，虽旨在减少章句过于繁琐的问题，然而其最终目标乃是以经书支配人们在人伦社会中的思想与准则。这些大致上都反映了白虎通会议的影响。

此外，作为十四博士官学的今文经，鉴于利禄之益，争习者不计其数，并无流传不广之虞。惟古文经不列学官，章帝恐其绝迹于世，故在建初八年（83年），他在巡狩后返宫就诏高材生受古文经，他挑选高材生学习《古文尚书》、《毛诗》、《谷梁春秋》、《左氏春秋》四部经典（[南朝宋]范晔，2006：1239）。

又诏高才生受《古文尚书》、《毛诗》、《谷梁》、《左氏春秋》，虽不立学官，然皆擢高第为讲郎，给事近署，所以网罗遗逸，博存众家。（[南朝宋]范晔，2006：2546）

虽然不立为学官，不过学习这些经书的学生亦可和博士弟子，同样被委任为官员。汉章帝堪称另辟新途径，打破了只有今文经博士弟子才能够做官的传统。这次的目标乃是“网罗遗逸，博存众家”，虽然不再把古文经列入学官，却也确保了古文经得到传播，避免经书失传的问题。经过这举措，古文经又逐渐在朝廷兴盛。章帝如此重视古文经的举措，是较汉明帝有过之而无不及，是古文经在东汉初年短暂的兴盛后的另一小高潮。

## 小结

综合而论，光武帝在即位之后就建立完整的经学教育制度，恢复通经取士的制度，解决了王莽新朝以来受到破坏的入仕制度。为了确保经学教育的推广，他积极搜集经学文献，成效亦颇大，甚至有两千余辆车左右。尔后重建西汉以来的经学教育制度，即增设博士学官至十四位，均为今文经学博士。这点恐怕与他否认王莽政权的合法性有关。前一章节已论述了光武帝为了摆脱王莽时的政治影响，反其道而行，独尊孔子而不尊周公。学官皆取今文经也说明了光武帝对于王莽政权合法性的否认。反之，这也体现了他对于西汉今文经立为学官的全面承认。其意明矣，就是不走王莽的设古文经的旧路。为了解决古文经学者的出路，他也提拔古文经儒士作为官员，惟并不让古文经与今文经像王莽时两者并肩同行的做法。光武帝学习经学，也常常在朝廷议论经义，惟当时还是限制于朝廷里进行，尚未公开化。

至汉明帝时期保留了太学建制，并将经学的普及延伸至贵族，创建四姓小侯的贵族学校，意味着经学的教化从士人开始向上延伸至贵族群体。其讲经活动的公开化与制度化，有助于推广经学，标榜着官方对于讲经活动的支持。至于汉章帝，其对于明帝以来的经学制度还是以承继为主，萧规曹随，创建的少。对于文献的搜集，似乎更加积极，这也反映了他对于网罗文献的重视。其中在位期间，他最为重大的举措莫过于举办“白虎观会议”，解决了光武帝以来欲减省章句的问题，为经学的统一作出了贡献。不难发现，光武帝时期是教育建制奠基的重要时刻，尔后汉明帝、章帝只能在

既有的基础上给予扩展而已。这种扩展对于经学有延续的作用，终东汉一朝，经学都处在国家主流的学术。

自汉武帝将经学定于一尊，经学就主导中国的传统教育，儒家经典成为必读之书。虽然在魏晋南北朝时期曾经遭遇短暂的衰落，玄学有凌驾经学之上的趋势，不过玄学取得的统治时间并不长久。发展至隋唐时期，官方又以国家的力量来推动经学，经学在这时期也进入韩国、日本，经学再度受到重视。至宋、明、清朝，经学基本上还是处于国家教育的主流，虽有兴衰之变化，不过经学还是在传承的行列里，并不曾中断。士人基本上还是阅读儒家经典以求入仕。一直到民国时代西学取代了经学，经学式微，才结束了差不多两千年的统治地位，由此可见经学在东汉以后还在稳定地延续着。

## 第四章 尊祀孔子与封爵予孔子后嗣

本章主要是探讨祭孔在东汉初成为官方活动后的发展及其意义，主要分成两节来加以论述：首先探讨〈东汉光武帝时期的祭孔活动〉，分析与阐明祭孔性质的转变及其意义。其后的〈东汉明帝、章帝时期的祭孔活动〉，叙述两帝对于光武帝祭孔政策的沿袭与扩展。

汉代之祭祀活动，由太常负责制定祭祀礼仪，大臣、皇帝偶尔亦会参与其中。东汉官方之祭祀，基本上也延续西汉的传统，只不过比较俭省。在东汉王朝，基本上重要的祭祀有郊祀，分别为南郊祭天、北郊祭地，以及每年四季郊祭五帝。此外，尚有宗庙祭祀、百神祭祀。宗庙包括：太祖（刘邦）、太宗（文帝）、世祖（武帝）等祭祀；百神则是社稷、六宗、五祀、先农等祭祀。以上的祭祀，均是东汉重要之祭祀，涵盖的对象包括：天地、祖先、自然界神灵等（李申，1999：529）。

东汉王朝推崇儒学，推广经学教育，作为在先秦时期传授经学的孔子，也因为崇经而自然在东汉也备受推崇，甚至入祀国家祭典，后嗣被封爵以承祭祀。其实早在先秦以前就有祠孔子的传统，惟仅限于后嗣而已，祭孔还是属于家庙的祭祖性质。尔后高祖虽以太牢祠孔子，并无确立祭孔为国家制度之一，仅限于个人推崇。后来武帝崇儒，亦不曾祭孔，武帝以降并不视之为国家祭祀要事，祭孔还是停留在祭祖的性质。

随着汉代尊崇经学，发展至东汉初期，配合着东汉官方崇儒政策的推行，孔子在东汉的地位逐渐提升。例如封爵予孔子后嗣，奉孔子祭祀，原本属于祭祖性质的祭孔，一跃而成为国家祭祀典礼之一。祭孔成为官方的祭祀活动后，随后即位的明帝与章帝，亦奉祖制，沿袭不改之余，再将祭孔官方化推行至地方上。

## 第一节 东汉光武帝时期的祭孔活动

本节主要是叙述随着东汉政权的建立，光武帝对于西汉祭孔活动的承继与发展。他遣官祭孔，开启了代表着国家政权祭孔的先河。西汉以来对于孔子世家的封爵政策，他也给予重建。东汉虽非西汉之复制品，然则东汉以承继西汉视之，故沿用“汉”之称号，有一体相承的关系。故光武帝恢复刘汉政权后，就沿袭西汉崇儒之政策。表面观之，光武帝崇儒与西汉似乎同出一辙，然而若细究其政策，则可知大都取于王莽时期的政策。其中为光武帝所承继与发展的，就是祭孔、封爵予孔子后嗣。

### 一、遣官祭祀孔子

光武帝在建武五年（29年）十月在齐鲁一地征讨张步时，就“使大司空祠孔子”（[南朝宋]范晔，2006：40）。当时光武帝遣司空宋弘祠孔子，以示敬意，开启了以官祀祭孔的先例。不过，这种祭祀孔子的仪式似乎并无确切的时间或日子。例如汉高祖是十一月祭孔，至于光武帝下诏司空宋弘祭拜孔子则是在建武五年五月进行，两者

均是路经鲁国时祭祀孔子。虽光武帝时而幸鲁<sup>39</sup>而无祭祀孔子之记录，不过就他曾官祀孔子而言，其推崇孔子之意图亦昭然而揭。

至于祭祀时的礼仪大小，亦可窥探光武帝对于祭孔之重视。史书虽没有明载使用的礼仪，不过上溯刘邦祭孔，下考光武帝孙子汉章帝，均以太牢尊祀孔子，推测当时大司空宋弘可能以使者身份，以太牢祭孔。而光武帝以太牢祭祀的次数颇多，均由使者代为祭祀，例如每到南阳就遣派使者以太牢祭拜李通（？-42年）的父亲（[南朝宋]范晔，2006: 576），故以此推知他并非亲自祭祀孔子。<sup>40</sup>这点也从刘邦出于敬重孔子而祭孔的个人行为，开始转变成官方派遣官员祭孔有着本质上的不同。官方祭孔，意味着东汉王朝对于孔子的地位给予崇高的敬意，祭孔已经一脚踏入东汉祭典之中。这也是东汉王朝给予孔子地位的合法性给予承认与尊崇，光武帝不祭祀周公，亦未曾遣官祭周公，就是独尊孔子的最好解释。<sup>41</sup>就算西汉建国初期，黄老之术兴盛，却也未有皇帝遣官尊祀老子，祭祀老子（生卒年不详）还是属于祭祖的性质，由此可见遣官祭孔在东汉初的重要意义。

官方遣送官员祭祀孔子，始于东汉光武帝，官方祭祀其他诸子的时间则相对较晚，祭祀老子最早乃是东汉末年的汉桓帝（132年-168年），在延熹九年（166年）亲自在濯龙祭祀老子（[南朝宋]范晔，2006: 317），在去年延熹八年（165年）他已

<sup>39</sup>光武帝东巡狩路经鲁国至少有三次，分别在建武三十年（两次）、建武三十二年（一次），（[南朝宋]范晔，2006: 1-87）。

<sup>40</sup>皇帝偶尔会亲自参与太牢的祭祀活动，不过光武帝也曾吩咐使者祭祀功臣李通之父、窦融之父。由此可见，太牢虽是祭天大礼，光武帝也未必需要亲临现场祭拜。

<sup>41</sup>光武帝尊孔而不尊周之缘由，与王莽有关，简而言之是为了摒弃王莽时期周、孔并祭的做法，以示不认同王莽政权的合法性，此部分将在下一部分〈恢复褒成侯爵位以祭孔〉详论之。

曾两次遣中常侍前往老子家乡——苦县祭祀老子（[南朝宋]范晔，2006：313、316），然而祭老并不构成国家祭典，因未有专门奉老子祭祀的官员。有鉴于此，汉桓帝祭祀老子仅属于个人对于老子的尊崇而已。

东汉王朝遣官祭孔，是国家政权对于孔子的承认，自此后孔子的地位逐渐提高，然而尚未成为完整意义上的国家祭祀典礼，盖因并无专属官员负责祭祀孔子。国家政权已经承认且推崇孔子，就有必要找出作为必备血缘关系的孔子后裔，以宣示祭孔的正当性。为此，褒成侯爵位的恢复，解决了祭孔的正当性。自此以后，尊祀孔子才正式进入国家祭典，摆脱孔子后嗣祭祖的性质。祭孔后来演化愈来愈激烈，甚至成为东汉皇帝执政时期必须执行的国家祭祀典礼之一。

## 二、恢复褒成侯爵位以祭孔

续上文所述，东汉初光武帝除了祭孔，也恢复西汉末、王莽新朝以来以专事祭孔的爵位——褒成侯，终于使祭孔成为完整意义上的官方祭祀典礼。褒成侯是奉祀孔子不可或缺的角色，其责任乃是主持孔子祭祀，由孔子中子后嗣所承继，称为“宗统”。因此，褒成侯爵位的延续与否，都会令官方的祭孔难以延续。褒成侯与祭孔的关系密切，盖可从中知矣。鉴于此，光武帝在建武五年（29年）遣官祭孔后，他也在建武十四年（38年）封赐孔子后代为褒成侯，以奉孔祀，所谓：“夏四月辛巳，封孔子后志为褒成侯”（[南朝宋]范晔，2006：63），使祭孔的传统世世相传。这是东汉

政权重建后，对孔子后世子孙继承宗统的再次确认。当时受封的孔志（生卒年不详）为孔均（莽）之儿子。然而《后汉书·儒林列传》里记载光武帝封孔志为褒成侯乃是在“建武十三年”<sup>42</sup>，与光武帝纪里的建武十四年有差，此乃范晔撰写《后汉书》时之误，封褒成侯应是在建武十四年。

前节已述，褒成侯属于高等爵位，与诸侯同列，在王莽摄政时褒成侯孔均之后开始世袭<sup>43</sup>，名字虽有所变化，不过职份还是维持不变。当时褒成侯的工作主要是主持祭祀孔子之事，即“奉其祀”，与平帝时期的工作无异，他们也偶尔参与大型的祭祀活动，如皇帝亲祭孔子时他们亦须参与，史书称此为“助祭”。建武三十二年（56年）光武帝封禅时，褒成侯孔志也前来助祭（[南朝宋]范晔，2006: 3165）。

东汉王朝封爵褒成侯，此举其实是延续了西汉末（王莽主导）的政策，让褒成侯主持祭祀孔子，自此以后祭孔成为国家礼典之一。王莽与光武帝刘秀虽然在形势上对立，然而在文化政策上，光武帝其实依循着新莽之制（李纪祥，2013: 79）。瑞典汉学家毕汉斯亦认为东汉延续了王莽的不少制度<sup>44</sup>。除了褒成侯外，西汉末尚有王莽创建的褒鲁侯，专门奉祀周公，其爵位与褒成侯相当。不过，褒鲁侯爵位的传承似在东汉

<sup>42</sup> “建武十三年，世祖复封均子志为褒成侯”（[南朝宋]范晔，2006: 2563）。

<sup>43</sup> 光武帝建武十四年（38年），孔均的儿子孔志袭封褒成侯，汉明帝永平十五年（72年），孔志的儿子孔损袭封褒成侯，汉和帝永元四年（92年），改封爵号曰褒亭侯，仍由孔损袭封，汉安帝延光三年（124年），孔损的儿子孔曜袭封褒亭侯，汉灵帝建宁二年（169年），孔曜的儿子孔完袭封褒亭侯。孔完没有儿子，死后，由其弟孔讚的儿子孔羨于魏文帝黄初二年（221年）袭封宗圣侯（王钩林，2011: 45）。

<sup>44</sup> [瑞典] Hans Bielenstein, *The bureaucracy of Han times* (New York : Cambridge University Press, 1980). pp.30; [瑞典] Hans Bielenstein, *The restoration of the Han dynasty: with prolegomena on historiography of the Hou Han shu* (Ann Arbor, Mich. : UMI, 1995), pp.162-163.

时已中断，以下乃是《后汉书》所略述的关于褒成侯与褒鲁侯爵位向西汉末至三国时期之传承情况：

初，平帝时王莽秉政，乃封孔子后孔均为褒成侯，追谥孔子为褒成宣尼。及莽败，失国。建武十三年，世祖复封均子志为褒成侯。志卒，子损嗣。永元四年，徙封褒亭侯。损卒，子曜嗣。曜卒，子完嗣。世世相传，至献帝初，国绝。（[南朝宋]范晔，2006：2563）

虽范晔此文颇短，仅能粗略知其传承之梗概，却也让后人得知至少在王莽秉政时就有封爵予孔子与周公后嗣的政策，除了在王莽新朝末年政局混乱而停止外，基本上他们的传嗣是相当完整的。然而褒鲁侯在王莽改制失败被杀后，世袭情况不明。此事恐怕与光武帝独尊孔子有关。据史书载，周武王长子之后嗣于建武二年（26年）被封为周承休公，承继周统。周武王长子的后嗣在经历王莽末年的战乱尚存，何以周公之后嗣就消亡殆尽，无一人承继褒鲁侯呢？这恐怕于理说不通。王莽册封褒鲁侯之前，周公绝祀已有百余年之久，王莽尚能找到周公之中子后裔来封爵，可见若东汉朝廷强行为之，必能觅得周公后嗣人选。且西汉奉成汤祭祀的殷绍嘉公亦非是与成汤有血缘关系的后嗣，而是孔子之后嗣，并非正统。以殷绍嘉公的爵位之贵尚能如此，更何况爵位低于殷绍嘉公之褒鲁侯呢？光武帝若真要强行为之，寻找周公后嗣封爵又有何难？据此，笔者推测光武帝在继承西汉末褒成侯的制度时，尤其是在周公与孔子孰入国家祭祀典礼的决定上，舍弃王莽新朝所封的褒鲁侯爵位，只封爵予奉祀孔子的褒成

侯，以表示独尊孔子一人，摒弃王莽时孔子、周公地位并列的传统，以此区别与王莽政权之不同，亦表示了对于王莽新朝政权的否认。

王莽代汉，在东汉政权里被视为“篡叛”、“僭号自立”的篡位者（[南朝宋]范晔，2006: 3166），盖因新朝政权并不具备儒家所倡导的“汤武革命”。西汉并非如商纣般堕落的政权，王莽新朝取代西汉并不属于诛除暴虐，而是以外戚之身份篡位得来，故其政权并非正统，即不应于天，也不顺于人。既然是非法取得的政权，新朝政权的合法性与正当性就不成立，东汉取而代之，自然是被视为复兴西汉，此从东汉沿用“汉”作为朝代名再清楚不过了。

王莽在摄政期间，就被群臣称赞其功绩堪比周公，亦常以周公辅成王来形容王莽摄政功绩之大，王莽自身的言行举措，亦不乏依循周公（[南朝宋]范晔，2006: 3166），其言周公作《周礼》，故执政亦多以《周礼》为依据。王莽既推崇周公，也提升周公的地位，故创建“褒鲁侯”一爵授予周公后嗣以奉周祀，与孔子后嗣褒成侯同。王莽推崇周公，在新朝以来王莽与周公几乎成为等号，周公曾经辅政，王莽亦以辅政干预朝政，进而取代西汉，由此可见此两者在政治活动上的某些相似，对于此光武帝恐怕难以释怀。故建立东汉政权后，才有抑制外戚势力之举，因此后宫之家，不能封侯参政（[南朝宋]范晔，2006: 124），对于宗亲又不允许他们交通宾客，后来曾经诏令郡县逮捕王侯结交的宾客，当时涉及此事而死者有数千人之多（[南朝宋]范晔，2006: 80），藉此提防外来势力的滋长，进而夺权，这类的举措大概与王莽代汉的背景有关。

光武帝既不承认王莽政权的合法性，也不以周公自居，就无需效法王莽封爵以祀周公与孔子的旧路。因此，周公在东汉就不曾进入国家祭典，也不曾遣官祭周。周公既不入国家祭典，则负责祭祀周公的鲁褒侯，就再无封爵的需要。职是可知，光武帝否认王莽政权，欲摒弃王莽以来的政治影响，大抵上是周公不得入祀与褒鲁侯爵位断绝的缘故。这也是后来范晔撰《后汉书》时，褒鲁侯爵位世袭不明的缘由。质言之，褒鲁侯世系并非史书不载，而是褒鲁侯不复存在之缘故。综合而论，光武帝在孔子与周公入祀的国家祭典上，弃周公而就孔子，其意甚明，就是有意摒除王莽新朝以来的影响。周公不入祀，进而造成了褒鲁侯爵位的取消。这也解释了承继周武王祭祀的周承休公在东汉仍世袭，而褒鲁侯则被取消爵位的缘由。光武帝推崇孔子世家除了封其后嗣为褒成侯外，还有殷绍嘉公爵位，今在下文论之。

### 三、恢复殷绍嘉公的爵位以祭成汤

光武帝重建东汉政权后，除了恢复西汉以来专门祭孔的褒成侯爵位外，东汉政权也承继了西汉以来封爵予孔子后人以奉“殷统”、周武王后嗣奉“周统”的制度，即“二王三恪”的制度。封孔子长子之后嗣为殷绍嘉公，奉祀成汤。封爵的背后意义，其实就与西汉以来盛行的“通三统”有密切的关系。东汉初期也依循西汉以来“通三统”的观念，《白虎通》就记载：“王者所以存二王之后何也？所以尊先王，通天下之三统也。明天下非一家之有，谨敬谦让之至也。故封之百里，使得服其正色，用其礼乐，永事先祖”（[清]陈立，1994：316），为了通三统，就必须存“二王之后”来

表示对于前朝先王的尊敬，即成汤与周武王。藉着封爵予二王之后来承继殷、周两统，加上汉王朝的一统，就可完成通三统的事业，进一步证明东汉政权的合法性。据此可知，殷绍嘉公与褒成侯性质的不同。前者是建立新朝代后为了证明政权的合法性而存在的，后者则是国家对于儒家的态度而决定的。

东汉王朝对于此相当重视，其封爵时间之早甚于祭孔，是为东汉王朝重视通三统的佐证。考其年份，光武帝在建武二年（26年）就封周武王后嗣姬常为周承休公（[南朝宋]范晔，2006：29）；建武五年（29年）封孔子后孔安为殷绍嘉公（[南朝宋]范晔，2006：38）。光武帝封孔子后嗣孔安、周武王后嗣姬常为殷绍嘉公、周承休公，基本上是对于孔子与周武王长子后嗣承续殷统、周统的认同。值得注意的是，刘秀并不把王莽之新朝视为合法之王朝，大抵上从他承认并封爵予商、周二王之后而不及王莽就可窥见一二。因此光武帝东汉代新朝而起，是被视为恢复刘汉政权，故而其存二王之后的对象还是以商、周二王之后裔为主，而不及王莽。殷绍嘉公除了负责祭祀成汤外，也会在重大节日前来宗庙“助祭”，跟随皇帝进行祭祀礼仪。

殷绍嘉公、周承休公的爵位名称亦有所更改，在建武十三年（37年）二月，刘秀将殷绍嘉公更名为宋公，周承休公则更名为卫公，史书载：

庚午，以殷绍嘉公孔安为宋公，周承休公姬常为卫公。（[南朝宋]范晔，2006：61）

卫公、宋公。本注曰：建武二年，封周后姬常为周承休公；五年，封殷后孔安为殷绍嘉公。十三年，改常为卫公，安为宋公，以为汉宾，在三公上。

（[南朝宋]范晔，2006：3629-3630）

殷绍嘉公与周承休公地位等同，进爵同时，更名亦同时。周承休公原为周子南君，汉武帝在元鼎四年（前 113 年）在冀州祭祀时发现嘉为周后，故绍封周公后姬嘉为周子南君，享有封地三十里，食邑三千余户，其职任乃是“以奉周祀”。“子南”乃是封邑之号，此颜师古（581 年—645 年）注已言之（[东汉]班固，2009：163-164）。一直到初元五年（前 44 年）时，汉元帝将周子南君姬延更名成周承休侯，位在诸侯王以下，（[东汉]班固，2009：285）可见当时也保留了西汉武帝时的尊贵身份。若颜师古注没有错误，此封地在颍川一地，以承休国为名（[东汉]班固，2009：168）。后来在绥和元年（前 8 年）三月汉成帝升格其爵位为公，封地满百里（[东汉]班固，2009：328）。汉平帝刘衍在元始四年（4 年）更名为郑公，王莽新朝时又更名为章牟公。

东汉封孔子、周武王为殷绍嘉公、周承休公，后来更名为宋公、卫公，此事恐怕与光武帝在建武十三年（37 年）二月降诸位袭爵为王的事件有关。其诏令言：“长沙王兴、真定王得、河间王邵、中山王茂，皆袭爵为王，不应经义”（[南朝宋]范晔，2006：61），纷纷降为列侯。而这次涉及的宗室数量颇多，共 137 人。尔后不久又降赵王刘良为赵公；太原王刘章、鲁王刘兴分别为齐公与鲁公（[南朝宋]范晔，2006：61）。太原王刘章、鲁王刘兴为光武帝之子，封王时在建武二年（26 年），在这次降

爵事件中也从王降至公的爵位。然而，殷绍嘉公的爵位并不受影响，只是更换名字而已。

从中可知，世袭的殷绍嘉公与周承休公在汉代并称为殷周“二王后”，尊为“汉宾”，待以宾礼，以宾客视之，表示不以其为臣<sup>45</sup>，这是孔子世家第二支世袭的褒成侯所享受不到的崇高地位和待遇（王钧林，2011：47）。即以汉宾视之，则更动儿臣的爵位就不便向他们下手，加之东汉有“二王之后不考功，有诛无绝”的观念，二王的世袭不可断绝，地位尊贵，有别于其他王侯，可能这原因造成他们没有被牵涉在这次的降爵事件里。自光武帝在建武十三年更名为宋公、卫公后，文献上再也没有相关记载，不知终结于何时。因此，此制度是否还是为汉明帝、汉章帝所传承并不清楚。不过，在西晋时有封爵予宋侯孔绍之记载。由于西晋建国，二王之后是周朝与汉朝而已，并不及殷商，因此原本为“公”爵的殷绍嘉公，也降级为侯。西晋王朝的做法与王莽新朝时降殷绍嘉公为侯的做法其实是相通的。笔者据此推知，殷绍嘉公爵位在东汉时期还有世袭，至于周承休公，到了西晋司马氏建国时，还被授予卫公姬署（[梁]沈约，1974：1629），在泰始七年（271年）去世后，世系就不明了。

光武帝重视三统，这是他在建立东汉政权后，为了解答新政权乃是刘汉王朝政权的必然手段。尤其是东汉是继西汉而兴，是西汉政权的延续，因此东汉王朝有必要恢复西汉以来封爵予二王之后的制度，以通三统，其目的是要显示三统共存，从而明确自己的正统地位来证明东汉政权的合法性。故东汉以来还是延续西汉的殷、周二统，而

<sup>45</sup> “王者所以不臣三，何也？谓天王之后，妻之父母，夷狄也。不臣二王之后者，尊先王通天下之三统也”（[清]陈立，1994，316）。

非周朝、新朝二统，即表达了自身是刘汉政权，也是对于王莽新朝的不认同。正如西汉在通三统时，也不把秦朝视为正统的寓意相去不远。因此，刘秀在建武二年与五年分别封爵予周武王后嗣与孔子后嗣，藉此承继周武王与成汤的祭祀，以完成通三统的事业。这也解释了殷统、周统的爵位，与褒鲁侯、褒成侯爵位的不同。两者之中，以殷、周两统为贵，盖因其与政权的正当性有关，而后者则与入祀国家祭典的人物有关，这也是褒成侯得以延续，而褒鲁侯却被中断世袭的原因。

尤其是殷统，它并不同于周统。承继周统的后人基本上与周武王有密切的血缘关系，而承继殷统的孔子后嗣，并非殷之正统，却也因为汉朝政府为了建立殷统，以此来达到通商、周、汉三统，为了论证汉继商、周而兴的合法性，因此才看中了孔子世家。基于孔子有素功，又有圣人之名，因此孔子长子之后被视为承继殷统的不二人选。而这只是西汉以来推崇孔子的运用，东汉加以延续而已。清人言：“殷绍嘉侯之封虽曰继殷之后，其实亦是奉孔子”，短短两句就标示出汉人对于孔子世家的重视与利用。而光武帝恢复殷统，也标榜着国家政权对于孔子世家的长子之后承继殷统的合法性的认同。同时，在诸王降格至公的爵位时，只有二王之后的爵位保持不变，都透射出刘秀对于通三统的重视和维护，尤其可见其爵位之贵。尔后继位的明帝与章帝，两人对于光武帝的政策大多以延续和扩展影响为主，创建不多。

## 第二节 东汉明帝、章帝时期的祭孔活动

东汉初除了刘秀遣官祭祀孔子外，后来的汉明帝、汉章帝亦传承官方祭孔的政策，并将之扩展。在此略述孔子后嗣世袭的系谱。光武时期，孔志袭褒成侯爵位，从建武十四年（38年）一直到汉明帝永平十五年（72年）去世为止，才由孔损袭爵。汉章帝亲临阙里祭孔时孔损也在现场助祭（[南朝宋]范晔，2006: 2562）。这意味着汉由明帝至汉章帝时，在东汉初期褒成侯的继承是非常稳定的，汉、章两帝都依据光武帝封爵褒成侯予孔子中子后嗣的制度，确保孔子祭祀得以进行。官方祭祀孔子的建制已逐渐完善化，尤其是封爵予褒成侯后，基本上奠定了祭孔为国祭节日之一。后来明章两帝也依循光武帝官方祭孔之制度，并将之扩展至地方学校上；祭孔时连带祭祀七十二弟子，也意味着从孔子个人的推崇，扩大至儒家学派的群体。

### 一、孔子入祀地方学校

孔子入祀地方学校，乃在汉明帝永平二年（59年）。史书载：

上始率群臣躬养三老、五更于辟雍，行大射大礼；郡、县、道行乡饮酒于学校；皆礼圣师周公、孔子，牲以犬。（[南朝宋]范晔，2006: 3108）

地方性质的学校祭祀周公，在西汉蜀守文翁时曾出现。不过，黄进兴认为这究竟是通例抑或文翁个人之私意则难以判别（黄进兴，1998：232）。无论如何，可以确定的是汉明帝规定周公、孔子为先圣，甚至明文规定祭祀孔子，这是开学校祭祀孔子之先河，实为当时一大创举，甚至影响了后来国学郡县学校祭祀孔子之传统。而原本由官方在阙里（鲁国）祭祀孔子的传统，也从中央开始扩展到地方的教育场所而形成制度。这类的祭孔，有别于光武帝时期中央祭祀的传统，它开始被赋予教化之意义，其地位甚至能与周公并列。由此可见，从光武帝开始之汉明帝，东汉初祭孔有愈演愈烈之迹象。孔子入祀地方学校，遂开启了后世学校皆祭祀孔子、周公的传统。除了地方学校皆需祭孔外，官方祭孔的对象也扩展至孔子弟子。

## 二、亲自祭孔与七十二弟子

汉明帝在永平十五年（72年），前往鲁国亲自祭孔时又有创举，“三月，幸孔子宅，祠孔子及七十二弟子。御讲堂，命太子、诸王说经”（[南朝宋]范晔，2006：118）。汉明帝亲自尊祀孔子，这是东汉开国以来的第一次，其意义甚于刘邦亲祀孔子。汉明帝不但领太子（即后来即位的汉章帝）前来，就连诸王都前来参与祭孔之盛事，这是首次皇帝祭孔时有贵族在旁参与，此意味着官方对于孔子的推崇的加深与重视。值得注意的是，汉明帝不止祭祀孔子，更是连带孔子七十二位弟子也一并祭祀。这更是首开西汉以来祭祀孔子弟子之例，表达了官方对于孔子个人的推崇，已逐渐扩展至其七十二弟子的群体认同中，这也意味着原本对于儒家代表人物的推崇，此时已延伸至儒家学派的群体的认同。这次汉明帝甚至还命太子、诸王，讲解经义，宣扬儒

学的正统地位。祭孔所用的礼仪并无记载，不过就汉明帝亲祀孔子及其弟子的态度，皇亲国戚参与人数之盛，推知明帝可能延续其父光武帝使用之太牢礼仪，以之来表达对于儒门的崇拜之心。

明帝以后，章帝即位，祭孔的建制依旧沿袭如故，汉章帝亦前往鲁国孔子阙里，亲自祭祀孔子。汉章帝元和二年（85年）在孔子故乡阙里祭祀孔子及其七十二弟子，并赐帛予褒成侯及孔子后嗣（[南朝宋]范晔，2006: 150）。《后汉书》载：

元和二年春，帝东巡狩，还过鲁，幸阙里，以太牢祠孔子及七十二弟子，作六代之乐，大会孔氏男子二十以上者六十三人，命儒者讲论。（[南朝宋]范晔，2006: 2562）

《孔丛子》又载：

元和二年三月，孝章皇帝东巡过鲁，幸阙里，以大牢祠圣师，作六代之乐。（王均林、周海生译注，2009: 316）

从以上两段引文可知，汉章帝在即位后，也延续汉明帝亲祀孔子及其弟子的传统。这点已折射出汉章帝对于明帝祭孔时及其弟子，给予全面的认同。这次祭孔以太牢进行，既表达了他对祭孔的重视，也呈现出东汉官方对于孔子的推崇。

## 小结

综合东汉初官方祭孔与封爵予孔子后人以奉孔祀，就可理解到光武帝选择以周公入祀或以孔子入祀国家祭典时，舍周公而就孔子之原因。这点与光武帝不认同王莽新朝政权之合法性有关。<sup>46</sup>王莽代汉并非顺应天意，光武帝既不认同王莽，就不必学习王莽推崇周公入祀国家祭典。周公不入祭典，就无需封爵予周公后嗣来祭拜周公，此亦是褒鲁侯后来世系不明的关键原因。这意味着东汉官方从此选择了以孔子作为国家的道统，奠定了儒学在东汉政权里的合法性，自此儒学定于一尊。鉴于此缘由，不难发现东汉朝仅恢复褒成侯一爵，而王莽创建祭祀周公的褒鲁侯从此被搁置，不曾构成东汉的祭祀典礼。既然国家政权已经承认且推崇孔子，就有必要找出作为必备血缘关系的孔子后裔，以宣示祭孔的正当性（黄进兴，1998：200），故不难发现祭孔活动在前，封爵予褒成侯的事件在后的现象。至于殷绍嘉公，东汉政权为了证明其合法性，也在建国初期就分别封爵予周武王后人及孔子后人。当时与成汤没有血缘关系的孔子后嗣，鉴于孔子有素王之名，在西汉被封为殷绍嘉公，奉祀成汤。东汉官方也沿袭如旧，意味着东汉王朝对于孔子世家承继该爵位的承认。

自东汉初光武帝首开官祀之先例后，孔子已经逐渐迈入国家祀典之列。汉明帝亲祀孔子及其七十二弟子，一改光武帝遣官祀孔之传统，甚至将祭孔的传统从阙里扩展

<sup>46</sup>陈东在〈释奠制度与孔子崇拜〉一文中认为统治者之所以要祭孔，一是感谢孔子创立了孔子之道，二是希望孔子之道长存不灭。换而言之，就是感谢孔子的伟大贡献，希望孔子思想继续发扬光大（陈东，2007：276-277），然则这仅是就统治者自身而言之，仅仅是个人喜好，统治者祭孔有更深刻的现实需求，光武帝祭孔（子）而不祭周（公）就是摒弃了王莽周孔并祭的传统，否认王莽政权的合法性，以划分东汉与新朝政权的不同。

至全国官方之教育机构。随着官方祭孔不断地提高祭祀规格、封赏孔子后嗣，推广地方上的祭孔活动，不断地扩大配祀或附祀孔子人员范围，在上行下效的影响下，务必引导民间祭孔的正面作用（张凤文，2012：142）。其实此并无其他目的，这些举措，无非是承认并尊重孔子世家原有的继承制度的基础上踵事增华，以求汉朝与孔子世家的相互利用，并藉此来达到双赢的局面（王钧林，2011：45）。职是可知，官方祭孔其实有其现实需求。在入祀国家祭典后，东汉初孔子的地位昭然已有提升之势，其影响力已逐渐从中央扩展至地方。对于连带祭孔时祭祀七十二位弟子，更是对于儒家学派的全面认同。后来即位的汉章帝，亦亲自祭孔及其弟子，延续汉明帝之举措，既是对光武帝以来官方祭孔政策的延续，也是对于汉明帝祭祀孔子弟子的认同。光武帝祭孔已是表明选择孔子之儒学作为国家正统的指导思想，而明、章两帝，由尊孔到祭孔，更是孔子祭祀影响扩大的关键人物，自此以后祭孔走入地方学校，逐渐形成后世的孔庙。而光武帝恢复以褒成侯负责祭孔的制度，一直延续到汉献帝以后，由此可见其影响之深之远。

明帝、章帝以后，尚有安帝亲自祭孔的记载（[南朝宋]范晔，2006：238），惟此时孔庙尚未在各地普及。发展至唐朝初年，官方遂下令个州县起孔庙（[宋]欧阳修、宋祁同撰，1975：389）、修葺阙里孔庙，自此孔庙走出阙里开始普遍化，基本上奠定了孔庙的雏形。宋、元、明、清以降，都对孔庙进行修葺与整顿，孔庙才在各地流传下来。至于祭祀孔子爵位，虽然名号有所改变，例如崇圣侯<sup>47</sup>、褒圣侯<sup>48</sup>等，甚至近年来的大成至圣先师奉祀官等名号，不过奉祀阙里孔子祖庙的职责并无改变，延续

<sup>47</sup> “诏选诸孔宗子一人，封崇圣侯，邑百户，以奉孔子之祀。”（[北齐]魏收撰，1974：177）

<sup>48</sup> “九年封孔子之后为褒圣侯”。（[宋]欧阳修、宋祁同撰，1975：377）

了近两千年。至于汉明帝首创的七十二弟子配祀孔子的传统，遂开后世四配、十二哲、先贤、先儒陪祀孔子的做法（房伟，2010：112-113），甚至在后来不断地接踵增华，陪祀的儒者高达百余人，足见其源流之长远。

## 第五章 重用谶纬与谶纬官学化

本章主要是探讨谶纬在东汉的利用与扩展，主要分成两节来探讨，第一节为〈东汉光武帝时期的谶纬发展〉，侧重在分析与叙述光武帝如何利用谶纬，最后甚至将谶纬官学化的意义。第二节的〈东汉明帝、章帝时期的谶纬发展〉，主要是分析两帝对于光武帝政策的承继与发挥。

前两章已言，东汉政权建立初期，光武帝即推崇经学，重建西汉以来的太学教育体制，以明经取士作为入仕途径，重塑稳定的官吏选拔制度。崇经必推儒家，最后必然推演到推崇创始儒家学派的孔子身上。不难发现，孔子随后也进入国家祭典，原本属于祭祖性质的祭孔活动，一跃而成国家性质的祭祀节日。至于依附在“经”的谶纬，也随着经学的推崇、西汉末政局的动荡造成人们擅造符命而达到兴盛的局面。处在这种大背景下的光武帝，也深受谶纬的影响。随着光武帝将谶纬官学化，建立东汉政权，谶纬在政事中的授官、决策等方面都扮演重要的角色。最终光武帝将谶纬官学化，直接奠定谶纬在东汉崇高的位置，经学亦难以比拟，《后汉书》载：“及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也……自是习为内学，尚奇文，贵异数，不乏于时矣”（[南朝宋]范晔，2006：2705），遂有谶纬为“内学”，尊为“秘经”<sup>49</sup>，成为当时儒士首要学习的重要典籍；反之儒家经典处于次要地位的“外学”

<sup>49</sup> 苏竟认为“夫孔丘秘经，为汉赤制”，李贤注曰：“内学谓图谶之书也。其事秘密，故称内。”（[南朝宋]范晔，2006：1043）

<sup>50</sup>，由此可见谶纬在东汉时期的地位之高。光武帝之后的明帝、章帝，也依循着光武帝推崇谶纬的大方向，将谶纬扩大其影响力，渗透至政治的各个层面。谶纬的影响一直持续到东汉政权被推翻以后才式微。

## 第一节 东汉光武帝时期的谶纬发展

光武帝提倡经学不遗余力，对于谶纬他亦相当笃信。回顾光武帝对于谶文的利用，都与政治结下不解之缘。他以谶纬称帝、决策、授官，甚至在结集谶纬文献后宣布谶纬成为国家官学，谶纬一跃而成国家的指导思想，甚至凌驾经学之上。谶纬在东汉初年就被光武帝奉为圭臬，陈槃认为东汉承西汉而来，在谶纬方面并无太大的更改（1991：2）。然则这仅是就谶纬学说流传的宏观立场而言，东汉对谶纬的重视甚至超越于前朝，光武帝在位期间就创建谶纬的建制，更是谶纬在东汉风靡与稳定发展的主要因素。

### 一、以谶纬称帝

谶纬在东汉以降盛行一时，光武帝个人对于谶纬学说的喜爱，多少都有推波助澜的作用。他曾经酷爱读谶而生病（[东汉]刘珍等撰，1987：11），其对谶纬爱好至

---

<sup>50</sup> “扶风田弱荐同郡法真博通内、外学，隐居不仕，宜加褒职”，胡三省注：“东都诸儒以‘七纬’为内学，‘六经’为外学”（[宋]司马光编著，2005：1680）。此外，朱子对于内学的看法可资参考，其曰：“汉儒专以灾异、谶纬，与夫风角、鸟占之类为内学”，（[宋]黎靖德编，1986：3230），大概都说明“内学”与“外学”之间的差别。

此。光武帝接触谶纬的时间颇早，早在王莽末年宛人李通等就以谶纬说服光武帝起兵反莽，所谓：“刘氏复起，李氏为辅”，并与他“具言谶文事”，光武帝“初殊不意，未敢当之”（[南朝宋]范晔，2006：2），这时他对谶纬大概透过李通早已略知一二，惟王莽新朝禁止谶纬，加之西汉末以来政局尚未明朗，故有此顾虑。尔后起兵章陵，对于谶纬的态度并不排斥，过后在平定河北后，诸将拿着谶纬要求光武帝称帝（[南朝宋]范晔，2006：678），惟光武帝并不应许。后来曾在长安太学一起学习的强华（生卒年不详）从关中奉《赤伏符》而来，此情况方有改变，符曰：“光武帝发兵捕不道，卯金修德为天子”（[南朝宋]范晔，2006：21），“卯金”即是“刘”也，指刘秀的姓氏而言。光武帝再三推辞后，终于登基为皇帝，改建元为建武，并且大赦天下，改鄗为高邑（[南朝宋]范晔，2006：22）。由此可见谶纬对于他称帝时之力。光武帝对于谶纬的学说，大抵上是非常笃信的，称帝时亦以《赤伏符》的谶记来表明自己的心迹，意味着他称帝乃是顺应天意，是天授君权。谶纬与东汉政权的合理性挂钩，投射出谶纬在东汉的地位。西汉为火德，光武帝以火德自许，以中兴汉室为口号，意味着他是汉朝的承继者。

在平定各地军事力量后，光武帝与公孙述（？—36年）对阵，两人互相以谶纬来论证受命于天的合法性。史书载：

述亦好为符命鬼神瑞应之事，妄引谶记。以为孔子作《春秋》，为赤制而断十二公，明汉至平帝十二代，历数尽也，一姓不得再受命。又引《录运法》曰：“废昌帝，立公孙。”《括地象》曰：“帝轩辕受命，公孙氏握。”

《援神契》曰：“西太守，乙卯金。”谓西方太守而乙绝卯金也。五德之运，黄承赤而白继黄，金据西方为白德，而代王氏，得其正序。又自言手文有奇，及得龙兴之瑞。数移书中国，冀以感动众心。帝患之，乃与述书曰：“图谶言‘公孙’，即宣帝也。代汉者当涂高，君岂高之身邪……（[南朝宋]范晔，2006：538）

当时公孙述以谶纬作为依据，认为西汉以来十二帝（汉高祖至汉平帝）的皇位传承已断，刘氏不得再受命。光武帝为此感到忧虑，盖因公孙述的说法严重影响光武帝“刘氏复起”、“卯金修德为天子”的谶言，进一步动摇民心及其政权的正当性。基于此，反对公孙述的谶纬依据就成了迫不及待的要事。光武帝宣称火德未被代替，只是暂时衰落，随时会取得力量。鉴于五行中的下一行尚未来到，因此公孙述是篡位者（[英]崔瑞得、鲁惟一编，1992：271）。后来光武帝依据谶纬，反认为公孙述并不应谶言，以公孙述非“当涂高”，否认他受命的正当性。职是可知，谶纬已俨然成为权力正当性的依据，也防止他人再造其他的谶纬，以免威胁到自己的统治地位。可见制造谶语符瑞用来神化其政权、保卫政权便成为政治统治的大事之一。正如后来的皇帝都会制造奉天命，承德运的神话来神化自己，宣传政权的合法性（刑义田，1987：48-49）。

这时期光武帝已开始利用谶纬称帝，自此与谶纬证明其合法性脱离不了关系。由于称帝时利用谶纬巩固其地位，他在与公孙述证明受命于天的合理性时，自然也须依据谶纬。光武帝往后对于谶纬学说的笃信有增无减。清人钱大昕（1728年—1804年）

也认为光武应符谶而兴起，因此符谶之书在东汉大兴（[清]钱大昕，1997：133），此话颇中其要。清人赵翼亦言：“是谶记所说实于光武有征，故光武尤笃信其术，甚至用人行政亦以谶书从事”（[清]赵翼，2007：88）。由于光武帝对于谶纬的笃信，施政时亦不乏使用谶纬，今于下言之。

## 二、以谶纬决策

光武帝登帝位后，谶纬就逐渐成为决定政策的标准，尤其是久议不决的政事，也往往以谶纬决断之。循此思路，谶纬学说主导了政治举措，其影响力可见一斑。西汉重视经学的传统，早已在谶纬与经学密切结合后，让谶纬迎头赶上。这时期谶纬的地位，与西汉截然不同。它从一开始就被赋予与经学类等的地位，具备左右政策的影响力。今摘取数个事件以说明之：

时间	事件	议决
建武七年 (31年)	大议郊祀制，多以为周郊后稷，汉当祀尧。诏复下公卿议，议者佥同，帝亦然之。（[南朝宋]范晔，2006：937）	决定郊祀制度
建武七年 (31年)	其后有诏会议灵台所处，帝谓谭曰：“吾欲谶决之，何如？”谭默然良久，曰：“臣不读谶。”帝问其故，谭复极言谶之非经。（[南朝宋]范晔，2006：961）	决定灵台位置
建武三十二年 (56年)	三十二年正月，上斋，夜读河图会昌符，曰“赤刘之九，会命岱宗。不慎克用，何益于承。诚善用	决定封禅

	之，奸伪不萌”。感此文，乃诏松等复案索河雒谶文言九世封禅事者。([南朝宋]范晔，2006: 3163)	
--	---	--

在政事上以谶纬决定的事例颇为常见，尤其是久议不决的政事，谶纬扮演的角色更加吃重。建武七年（31年），光武帝认为谶文中的“汉当祀尧”是投以绝对的信任，投射出君臣上下对于谶纬的信任。后来光武帝为杜林（生卒年不详）说服，遂以汉高祖配天祭祀。郊祀礼仪之大，仅一谶文就影响西汉以来以汉高祖配天的传统，谶纬的力量与风行盖可从中知矣。由于礼仪不备，兴建灵台以祭祀上天又再度面对议论不能决的窘境。东汉众臣对于灵台之位置讨论无所确定，鉴于此缘由，光武帝有意重蹈以谶纬决定政事的方法，以谶纬决定灵台的位置，他询问桓谭（约前40年—约32年）之意见“吾欲谶决之，何如？”惟此遭到桓谭的强烈反对。

在建武三十年（54年）就有张纯等人建议光武帝封禅的记录。一直到建武三十二年（56年）再次被提起，这次谶纬扮演者决定性的角色。封禅乃是政治上之大事，是祭天地的大典，其重要性不言而喻。<sup>51</sup>自西汉武帝以来，未尝有皇帝封禅。盖因封禅的要求条件极多，只有在符合符瑞、功德、时间的条件下，封禅大典才能进行（[西汉]司马迁，2006: 1355）。西汉仅有汉武帝曾经封禅，如今光武帝也具备这样的条件。然而他鉴于不欲人民劳民伤财的缘由，进而搁置此议（[南朝宋]范晔，2006:

<sup>51</sup>封禅是古代帝王在泰山告祭天地的盛大典礼，其意义主要是皇帝颂扬自己的功德，把自己的功德禀告上天与大地的神明，同时也透过封禅来昭告世人。至于昭告神灵的内容，则需要秘封起来，世人不得而见；对于昭告世人臣民的内容，就会以刻石或诏书的晓谕天下的方式进行。这一秘一宣的方式，恰恰显示出皇帝作为神与人之间唯一的使者的身份与角色（张荣明，2001: 348）。

3161）。在阅读《河图会昌符》后，被“赤刘之九，会命岱宗”所感悟。赤即火，乃西汉之火德，东汉武帝以西汉的承继者视之，所奉者自然是火德。“九”指光武帝，从汉高祖到他那一代恰好是九代，隐喻了封禅有利于东汉基业的传承。光武帝就被谶文所感悟，一改其反对之态度，决定要封禅以应谶。光武帝既以谶决定封禅，前往泰山封禅时也刻石，昭告上天。就其刻在石头上的铭文而言，大半文字都是引用谶纬（[南朝宋]范晔，2006: 3165-3166），详密的论证了自己是受命于天的帝王，以此证明其政权的合法性，大抵上凸显了谶纬的地位与影响。

虽然儒家经典是东汉王朝执政的指导思想，不过谶纬也作为东汉初影响政策或决定的思想之一，“谶纬不但法定一尊，而且相当精巧，一跃而成为东汉王朝的统治思想”（王步贵，1993: 36），此多少都说明了谶纬与东汉王朝的密切关系，在光武帝的倡导下，治政举措里不乏有谶纬思想渗透。尤其是久议不定的政事，光武帝更乐于此道。史书载：“是时帝方信谶，多以决定嫌疑。又酬赏少薄，天下不时安定”（[南朝宋]范晔，2006: 959），其所决又多与祭祀有所关系。这点主要是西汉以来礼仪并不完善，因此国家的礼仪制度还处在草创期间，大抵上能够从汉明帝的一席话窥视出端倪。除了以谶纬决断政事以外，光武帝也以谶纬授官。

### 三、以谶纬授官

光武帝以谶称帝、决策，也以谶纬授官。光武即位不久，即广求天下有道术之人（[南朝宋]范晔，2006: 2709），这道术里很多都是颇懂谶纬的儒士或方士。由此可

见光武帝对于谶纬化儒士的需求。光武帝以谶文选官之事例至少有两次，分别是大司空、大司马两个官职。东汉大司空、大司马、大司徒乃是三公，位高权重，位在百官之上。大司空职位是掌水土之事；而大司马则掌管军事的最高职位。<sup>52</sup>

时间	事件	议决
建武（25年）	世祖即位，以谶文用平狄将军孙咸行大司马，众咸不悦。（[南朝宋]范晔，2006：773）	举大司马
建武（25年）	及即位，议选大司空，而赤伏符曰“王梁主卫作玄武”，帝以野王卫之所徙，玄武水神之名，司空水土之官也，于是擢拜梁为大司空，封武强侯。（[南朝宋]范晔，2006：774）	举大司空

光武帝虽以明经来取士，不过在这一途径以外，他也曾以谶纬授官。光武帝刚即位，在建武元年（25年）就因王梁（？—38年）、孙咸（生卒年不详）两人名字符应谶文而获得高职。孙咸名字应谶文而受重用，行大司马之职。光武帝以谶授官的方式终究引来诸将不悦，最终在众臣的推举下委任吴汉为大司马。建武元年光武帝初登帝位，就以《赤伏符》的谶文“王梁主卫作玄武”，认为玄武乃水神之名，司空水土之官，进而委任王梁为大司空。这两次的事例或许只是特殊之例子，惟光武帝笃信谶纬的态度亦可见一斑。

在光武中兴之前，跟随光武帝南征北讨的功臣大多不懂得谶纬，除了李通少数人

<sup>52</sup>大司空：“掌水土事。凡营城起邑、浚沟洫、修坟防之事，则议其利，建其功”（[南朝宋]范晔，2006：3561-3562）；大司马：“掌四方兵事功课，岁尽即奏其殿最而行赏罚”（[南朝宋]范晔，2006：3557）

以外，其余的大多以具备将才的武将为主。不过，在他复兴汉朝后，在任官方面就多擢用懂得谶纬的儒士，懂得谶纬则获得擢用，反之则不得重用，这种现象在光武帝执政时期是非常明显的。当时懂得谶纬学说而获得重用的计有贾逵（30年—101年）、朱浮（[南朝宋]范晔，2006: 1145）等人。

光武帝对于这些懂得谶纬的儒士，态度明显有别于不懂或反对谶纬的儒士。因不懂谶纬或反对谶纬的儒士，他们都在官位上滞留或被贬，这些人有桓谭、郑兴（生卒年不详）等人。桓谭不读谶，桓谭直言谶纬并非经书，光武帝就此事而大怒，桓谭差点丢了性命（[南朝宋]范晔，2006: 961）。桓谭是大力反对图谶的臣子，曾经上书言及谶纬之弊病（[南朝宋]范晔，2006: 959-960）。除了桓谭外，郑兴也曾因为不会图谶而不被委以重任：

帝尝问兴郊祀事，曰：“吾欲以谶断之，何如？”兴对曰：“臣不为谶。”帝怒曰：“卿之不为谶，非之邪？”兴惶恐曰：“臣于书有所未学，而无所非也。”帝意乃解。兴数言政事，依经守义，文章温雅，然以不善谶故不能任。（[南朝宋]范晔，2006: 1223）

由此可见，光武帝虽看重郑兴，却基于他“依经守义”，秉持着儒家经典的经义来议论政事，不善谶纬而不被重视。光武帝不仅以懂得谶纬作为擢升的标准之一，甚至延伸至博士的委任，也是以谶纬来决断。不仅以上数例而已，《后汉书》也记载了

《左氏春秋》、《谷梁》的博士因为不晓得谶纬学说而被废止（[南朝宋]范晔，2006: 1237），由此可见光武帝对于谶纬的看重。就光武帝自身的喜好言，在政事上的官员委任、礼仪等都以懂得谶纬的儒士为优先考虑的对象。因此在他的倡导下，东汉初中央朝廷的儒士盛行学习谶纬学说。后世史家对于儒士迎合他的口味而学习谶纬颇有微言，史书载：

后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。故王梁、孙咸名应图录，越登槐鼎之任，郑兴、贾逵以附同称显，桓谭、尹敏以乖忤沦败，自是习为内学，尚奇文，贵异数，不乏于时矣。

（[南朝宋]范晔，2006: 2705）

虽是范晔的一家之言，然而这也不失为光武帝重谶之佐证。儒士不再据守于儒家经典，反之为了得到重视而纷纷学习谶纬，穿凿附会者颇为常见。皮锡瑞言：“光武以赤伏符受命，深信谶纬……于是五经为外学，七纬为内学，遂成一代风气”（[清]皮锡瑞著，2008, 109）。张衡（78年—139年）亦言：

初，光武善谶，及显宗、肃宗因祖述焉。自中兴之后，儒者争学图谶，兼复附以妖言。（[南朝宋]范晔，2006: 1911）

从以上这段话大可说明光武帝自身对于提倡谶纬的影响。后来登上帝位的明帝、章帝，大致上都保留了谶纬学说的传统。据此推知，明帝、章帝执政时期，谶纬学说

还是流行于世。而谶纬若仅仅是光武帝个人倡导，或许能盛行一时，却难保久行于后世。正因光武帝在他政治生涯的后期将谶纬官学化，即宣布“图谶于天下”，自此以后谶纬学说形成国家官方学说，影响深远自不待言。

#### 四、谶纬官学化

谶纬在东汉得以大兴，有赖于光武帝将其提升至官方学说的位置。早在建武元年，光武帝就有将谶纬与经学结合的意愿。虽然官方搜集典籍不乏谶纬篇藉在内，然则尚未经过校订，有关王莽受命的谶纬并未去除。为了替谶纬官学化做好文献上的准备，光武帝在即位翌年（建武二年）就下诏学者整理。当时参与的学者至少有薛汉（生卒年不详）、尹敏（生卒年不详），由于他们“博通经记”（[南朝宋]范晔，2006: 2558），“善说灾异谶纬”（[南朝宋]范晔，2006: 2573），因此就负责校订、整理谶纬的工作。

崔发（？—23年）乃王莽的说符侯，以宣讲王莽受命的符命为己任。由于王莽曾颁布四十一篇“符命”，谶纬中自然有不少王莽受命的依据。鉴于此缘由，光武帝要求尹敏去除崔发替王莽所作的受命依据，从而印证光武帝他自己才是应符命而起，其政权是合乎于天。考其汇集的时间，乃在建武二年（26年）至中元元年（56年），至少有30年之久。然而，这仅是文献上的准备而已。随着谶纬典籍的汇编逐渐完善，光武帝在中元元年（56年）泰山封禅后，就在石头刻上谶纬的内容，作为受命的依据。这是光武帝对于谶纬的肯定与承认，也是谶纬在建武初期就开始结集与校订后的成

果。封禅大典的刻石文字有大量谶纬的出现，也意味着谶纬在东汉官方地位之重。鉴于谶纬官学化的时机已成熟，过了不久光武帝就在中元元年（56 年）正式宣布“图谶于天下”，谶纬就成为东汉官方的法典：

是岁，初起明堂、灵台、辟雍，及北郊兆域。宣布图谶于天下。（[南朝宋]范晔，2006：84）

光武帝颁布的谶纬的数量到底有多少呢？据前人研究的成果，至少有 81 篇的图谶被颁布。这 81 篇的谶纬文献，计有：《河图》、《洛书》15 篇；假托伏羲至孔子演绎的 30 篇；加上《七经纬》36 篇所得之总数（钟肇鹏，1995：34-35），《河图》、《洛书》大概在秦汉之间出现，《七经纬》则是在经学被确立为官学后，开始以经学附庸的面貌出现（徐兴无，2003：20）。无论如何，这 81 篇谶纬都是东汉君臣所使用的官方谶纬，一直到东汉末年也是如此（黄复山，2000：4）。这些谶纬在很大的程度上，已经失去了以前预言的功能，它更像是东汉官方法典的文献，学者在学习《五经》之际也会兼学谶纬，以谶纬解经。汇集谶纬篇目始于王莽，光武帝后延续王莽的这项官方活动。光武帝将与经书挂钩的谶纬书籍汇集成 81 篇，并将之定型。这意味着这些谶纬学说已经被官方肯定与公开了，自此以后转变成为国家法典的一部分。日本学者板野长八就认为这是儒教国教化的形成。（[日]板野长八，1995：393）值得注意的是，这是东汉王朝把谶纬作为定本正式公开，这在历代朝廷不曾实行，其具备两项重要的意义（钟肇鹏，1995：27-28）：

首先，在光武帝称帝或宣布图谶于天下以前，谶纬是可以由自己造作的，并不限于一人或一姓，对于此光武帝感同身受。他统一中国建立东汉政权时，就遇到不少假借谶纬来证明自己是天授的君主的对手。尤其是他的最后一位对手——西蜀之公孙述，就是好符命鬼神瑞应的人，两人互相证明自己是受命于天，最终光武帝胜出。除此一例，尚有张满、真定王刘扬等私自造作谶纬，这不外乎是以此证明自己是天授君主的合理性。例如“真定王刘扬复造作谶记云：‘赤九之后，癰扬为主。’扬病癰，欲以惑众”（[南朝宋]范晔，2006：763）。汉以火德，故赤乃是指汉朝；而九则是指汉高祖刘邦的第九世孙之谓。谶文里也嵌入刘扬的“扬”字及其“癰”（颈项肿胀）之特征。张满的“谶文误我”（[南朝宋]范晔，2006：739）之叹，都是造作谶纬来证明自己乃天授之佐证。

其次，图谶颁布天下后，谶纬的 81 篇幅从此定于一尊。质言之，光武帝以政治和法律的手段来维护谶纬的地位，将之提高至官学的地位。然则，官定的谶纬并不能更易，也不能增补。因此，今文经儒士就只能在章句上迎合谶纬，大概就是争学图谶的说法，当时更是成为风尚。后来有增补者皆以重罪治之，这主要是为了避免谶纬遭到滥用，进而影响政权。在光武帝颁布谶纬前，就有尹敏在阙文增加“君无口，为汉辅”，君无口即“尹”字，以此表明自己是汉朝的辅佐臣子，藉此点醒光武帝谶纬之不可信，惟被光武帝质问、非议，最终尹敏在官场上滞而不升（[南朝宋]范晔，2006：2558）。这时期可知光武帝对于谶纬之看重，乃至易一字都会获罪。

在光武帝宣布谶纬篇目定型时，已经是他政治生涯的后期。因此有妄自增补或修改谶纬而获罪者，事例多在光武帝之后。据《后汉书》所载，东汉王朝对于擅自造作谶纬者，均是严刑伺候，贵族亦不例外。在汉明帝时期就有楚王刘英（1世纪—71年）被判“大逆不道”之罪，牵涉入此案的人有千余人之多（[南朝宋]范晔，2006：117）。楚王刘英素有擅谶之美称，当时因为造作谶纬而被视同谋反之罪名，由此可见谶纬官学化后的影响力（[南朝宋]范晔，2006：1429）。至于他是否自己有意汇集新的谶纬来论证天授君权的合理性则不得而知。这次谋反事件的株连者不计其数，其波及之广有数千人之多。此外，阜陵王刘延（1世纪—89年）也被人上书密告他擅作谶纬，受到牵连的人甚多（[南朝宋]范晔，2006：1444）。

除了以上王侯擅造谶纬而获罪外，尚有其他人如苏郎也是擅造谶纬（[南朝宋]范晔，2006：1334）而被定罪。综合而言，光武帝利用谶纬的过程，是逐渐从个人扩大至朝廷。除了在称帝前以谶纬学说作为起兵的依据外，光武帝利用谶纬学说决断政事，更是涵盖了官员委任、擢用贬斥、灵台位置、封禅等大事。自称帝以来（25年）到他辞世（56年），时间之长、政事之大，盖可推知谶纬的地位。然而个人的倡导与喜好固然能够让谶纬风靡一时，却非全策。有鉴于此，光武帝晚年将谶纬官学化，这就超越了个人的影响力与时间性，此是谶纬在东汉王朝长盛的主因。谶纬原本论证“天命”、“君权神授”的功能，在谶纬官学化后全由官方收为己用，意味着从此成为官方的政治工具。透过这些措施，光武帝能够保证自身政权的合法性，也能透过法律来限制他人擅造谶纬，藉此巩固东汉政权。谶纬在官方地位的提升，更加速了儒生

方士化的过程，儒生在诠释章句时亦附于谶纬，基本上是造成谶纬与经学密切融合的主要原因。

至于孔子的地位，原本仅是儒家学派创办，在汉明帝将孔子入祀学校与周公并祀之后，孔子开始被赋予教化的意义。虽然孔子去世之前就有粉饰他的举动（[美]顾立雅，2004：4-10），不过这仅仅是开端而已，尚未完全神化。前文已述，光武是继汉高祖之后祭祀孔子的皇帝，其意义重大自然从中可知。尔后汉明帝、汉章帝更是亲自祀孔，更有上行下效之影响力。孔子地位之超然，自然是其他诸子所难以比肩的。既然孔子作为东汉官方推崇的对象，依附于经书的谶纬被官学化之后就与它相互影响。谶纬中的孔子形象超然，他有素王之称，甚至他的相貌、体态等外形都开始神圣化，异于常物。兹引《春秋演孔图》以证之：

孔子长十尺，海口尼首，方面，月角日准，河目龙颡，斗唇昌颜，均颐辅喉，（齿并）齿龙形，龟背虎掌，胼协修肱，参膺圩顶，山脉林背，翼臂注头，阜（月夹）堤眉，地定谷窍，雷声泽腹，修上趋下，末偻后耳，面如蒙（人其），手垂过膝，耳垂珠庭，眉十二采，目六十四理。立如凤峙，坐如龙蹬，手握天文，足履度字（字）。望之如朴，就之如升，视若营四海，躬履谦让。腰大十围，胸应矩，舌理七重，钩文在掌。胸文曰：制作定世符运。（[日]安居香山、中村璋八辑，1997：576、577）

孔子身高十尺，口似海，舌头有七重纹理，牙齿像钩星，喉咙像车辅，手掌像虎掌、十围大的腰、坐着像一条团着的龙等，其外形更是兼具古代圣王的外形，例如有黄帝的“龙颜”之相；有周武王齿并之貌等奇特之外形，最重要的是，其胸口一出生就有“制作定世符运”的文字，直言孔子在世时，早已预知了汉朝的兴起，因此预为汉代制定法度，这点自然与东汉王朝的合法性有着直接的关系。东汉承继西汉而来，孔子为汉制法等于间接承认汉朝的政权，换言之，东汉官方推崇孔子一方面是出于提倡儒学举措，不过却也不能忽略西汉末以来孔子为汉制法的说法，到东汉苏竟还有孔子为汉制法的看法<sup>53</sup>，由此可见孔子的形象越演越烈。既然孔子具备神性，自然拥有神通，谶纬典籍里的孔子能够预先朝代之兴替。王充的《论衡》有载：

孔子将死，遗谶书，曰：“不知何一男子，自谓秦始皇，上我之堂，踞我之床，颠倒我衣裳，至沙丘而亡。”其后，秦王兼吞天下，号始皇，巡狩至鲁，观孔子宅，乃至沙丘，道病而崩。又曰：“董仲舒、乱我书。”其后，江都相董仲舒，论思《春秋》，造著《传记》。又书曰：“亡秦者、胡也。”其后二世胡亥，竟亡天下。（[东汉]王充撰，1990：1069-1070）

孔子竟然能够预知秦始皇巡狩到鲁国参观孔子自己的屋子、病亡于沙丘，又能预知董仲舒造著《春秋》的《传记》一书，甚至预知胡亥亡秦等，种种说法，无非是要证实孔子具备预知古今的能力，神化孔子。冯友兰就曾言“孔子在春秋战国之时，一般人视之，本自只为一时之大师，在《公羊春秋》中，孔子之地位，由师而进为王。

---

<sup>53</sup> 参见注释 46。

在谶纬书中，孔子更由王而进为神”（冯友兰，1961：572），反映了谶纬的影响力。这些谶纬典籍中的孔子形象，大概在西汉末年才盛行，随着东汉谶纬高举孔子，谶纬更是依附在孔子身上。发展至明帝、章帝时期，谶纬之风并不见缓。<sup>54</sup>

## 第二节 东汉明帝、章帝时期谶纬的发展

如上一节所述，光武帝重视谶纬，本身信谶、习谶、以谶称帝，甚至以谶授官、以谶决策。最后颁布谶纬成为官方的宪章与法典，将谶纬官学化，藉此维护与巩固谶纬与东汉政权的合法性。在政治利益的引导下，儒者纷纷争学谶纬。光武帝逝世后，尔后汉明帝继承帝位，汉章帝再继之，他们推崇谶纬的热诚一如光武帝，“初，光武善谶，及显宗、肃宗因祖述焉”，承而不违。由此可知，明章两帝重视谶纬的传统沿袭如旧。鉴于谶纬官学化形成于光武时期，明帝、章帝在位时，并无太多制度上的创建，惟在谶纬官学化的影响下，明、章两帝在施政方面也颇多用谶。质言之，以谶纬决定政策已经形成一套完整的建制。在这种背景下，明帝以谶治政，订五郊迎气礼、改郊庙礼乐之名，章帝亦诏臣子据谶制礼。本节拟就明、章两帝对于谶纬的承继与发展的部分：一、以谶制定礼乐、二、以谶订《五经》作一论述。

---

<sup>54</sup> 关于孔子与谶纬的关系，可参阅史少博、田军〈谶纬与孔子〉一文，在此不再赘述。

## 一、 以谶纬制定礼乐

东汉重礼乐，时人有圣人受命制礼乐以著显功德的观念（[南朝宋]范晔，2006: 1202）。然则光武草创，礼制建设尚未完成<sup>55</sup>，从班固的“礼乐未具”<sup>56</sup>之叹就略知一二。显然，尚待完善的礼制重任，自然落在明帝的手上。光武帝在建武后期昭然已有建立五郊礼之意图，因此诏曹充（生卒年不详）定制（[南朝宋]范晔，2006: 1201），惟其建制未及完成而崩。五郊礼是东汉郊祀体系的组成部分，和南北郊合称七郊，其祭祀的对象是五帝。五郊之创议始于光武帝，然而其迎气礼<sup>57</sup>却是在永平二年（59年）才由汉明帝施行，决定礼仪的规范却是建立在谶纬的依据上：

自永平中，以《礼谶》及《月令》有五郊迎气服色，因采元始中故事，兆五郊于雒阳四方。（[南朝宋]范晔，2006: 3181）

《礼谶》已亡佚，内容无从详知。惟近人据《月令》得知五郊礼不乏揉合东汉的阴阳五行思想与儒家顺阴阳助教化的思想（王柏中，2005: 45）。明帝以谶决政事、明礼制虽已非先例，然而不宜轻而忽之。五郊之礼有“天子亲帅三公、九卿、大夫”前来迎气，阵容之盛实为东汉祭祀之要事。以其礼之重而以谶决之，成为制定礼仪的重要依据，谶纬位置之高可想而知。在永平三年（60年），曹充以“礼乐崩阙”及礼

<sup>55</sup> “光武皇帝封禅告成，而礼乐不定”（[南朝宋]范晔，2006: 1199）。

<sup>56</sup> “世祖受命中兴，拨乱反正……然德化未流洽者，礼乐未具，群下无所诵说，而庠序尚未设之故也”（[汉]班固，2009: 1035）。

<sup>57</sup> 五郊迎气的祭祀是在立春、立夏、立秋、立冬日以及立秋前的十八天，分别对青、赤、白、黑、黄，一共五帝所作的祭祀。这一祭祀其实是表现国家顺应时气之礼仪活动，因此具有完备的仪式。鉴于东汉国家已将顺应时气作为施政方略的缘由，因此五郊迎气的祭祀，其实也与这种施政方略是紧密地联系在一起（张鹤泉，2011: 113）。

仪不必相袭为由，建议东汉自制礼乐（[南朝宋]范晔，2006: 1201）。他以谶书来说服明帝治礼：

《河图括地象》曰：‘有汉世礼乐文雅出。’《尚书·璇玑钤》曰：‘有帝汉出，德洽作乐，名予。’”帝善之，下诏曰：“今且改太乐官曰太予乐，歌诗曲操，以俟君子。”（[南朝宋]范晔，2006: 1201）

他书亦载：

明帝永平十三年<sup>58</sup>，曹褒<sup>59</sup>奏《尚书·璇玑钤》曰：“有帝汉德，合作乐名。”天子下诏，改太乐令丞，以应图谶。（[宋]李昉等撰，2008: 895-231）

汉明帝乃据《尚书·璇玑钤》中的谶言，将大乐改名为大予乐。璇玑是古代观测天文的重要仪器，谶纬通常以星象、天干地支的变化类推人间即将发生之事，并指古代帝王制历明时，引用北斗七星最为关键，故名《璇玑钤》（[日]安居香山、中村璋八辑，1997: 26-27）。定礼仪事情之大，乃一世之大典，明帝仅以谶言只言片语就决断礼乐。据此可知，明帝时期对于谶纬的信仰已到达不容置疑的地步，就连原本应该依据经典的制礼活动，都有谶纬学说渗透在内，以经学旧典建构礼乐的传统已荡然无存。这固然是旧文匮乏所故，然则谶纬位置之重，影响政事之深，概可窥见一二矣。

<sup>58</sup> 《太平御览》误，明帝改大乐为大予乐在永平三年，“秋八月戊辰，改大乐为大予乐”（[南朝宋]范晔，2006: 106）。

<sup>59</sup> 《太平御览》又误，奏者乃是其父曹充（[南朝宋]范晔，2006: 1201），非曹褒。

明帝延续光武帝以谶决政的传统，并将之扩展至礼乐制度，赋予谶纬更大的影响力，尔后谶纬学说在东汉制礼的过程中经常出现。章帝执政时期，由于延续光武帝以来推崇谶纬的传统，谶纬未见减弱的趋势，乃有愈演愈烈之迹象。

鉴于明帝时礼制尚未完备，章帝即位后就有制礼的意图，他遂擢用曹褒（？—102年）完成此事。曹褒，曹充之子，尤好礼事，亦欲传父亲之业，常有为汉制礼的愿望（[南朝宋]范晔，2006: 1201-1202）。汉章帝于章和元年（87年）诏曹褒依据叔孙通的《汉仪》制礼：

乃召褒诣嘉德门，令小黄门持班固所上叔孙通汉仪十二篇，敕褒曰：“此制散略，多不合经，今宜依礼条正，使可施行。于南宫、东观尽心集作。”褒既受命，乃次序礼事，依准旧典，杂以五经谶记之文，撰次天子至于庶人冠婚吉凶终始制度，以为百五十篇，写以二尺四寸简。（[南朝宋]范晔，2006: 1203）

章帝欲曹褒依据孙叔通《汉仪》旧典的不足，取出不合于经之处，以便于实施。曹褒在制礼的同时，也参杂了谶纬在里头，用以辅助《汉仪》，足见东汉初年的制礼作乐多以谶纬为根据。上至天子之冠婚吉凶礼仪，下至平民百姓，其礼制的涵盖面之大，涉及的范围之广，都以谶纬来决断。曹褒此意，虽不免志在迎合章帝之意，然则章帝亦心许之，可见其信谶之心态。虽然最终未能推行，然而就汉章帝诏令曹褒以谶纬作为制度的依据，其礼仪建制之大之重，也投射出谶纬巨大的影响力。明帝时

期，尚且可说旧典未具，故强为之；汉章帝时旧典已具，却不依从典籍，乃以谶纬参杂而制礼。汉章帝此举，虽是沿袭光武、明帝以谶纬决政事，然则他扩展谶纬在礼制的影响力之深，却是毋庸置疑的。明章两帝既秉持祖述，推崇谶纬，谶纬除了决断礼乐制度外，也见于订正《五经》。

## 二、以谶纬订正《五经》

经学与谶纬的融合，自光武帝宣布谶纬为官学后，两者之间的融合就更紧密了。光武时期虽重视谶纬，惟似无借助谶纬来订正《五经》之举措。明帝对于经书之喜好，修养之深厚不亚于光武帝。他游于经艺，善谶也不亚于光武帝。在位期间，尝“稽合图谶”，并亲自制作《五行章句》（[东汉]刘珍等撰，1987：59）。显然汉明帝的《五行章句》是依据谶纬学说而制，受到了当时章句与谶纬结合之学的影响。

东汉永平元年（58年），当时明帝刚即位，长水校尉樊儵（？—67年）曾要求明帝实施光武帝之遗志，使儒者“共正经义”。这里的经义是指《五经》，即设为学官的今文经学。在永平元年汉明帝拜樊儵为长水校尉，当时诏令他与公卿们决定郊祠礼仪，就曾经以谶记订正《五经》（[南朝宋]范晔，2006：1122）。从中推知，大概以谶纬正《五经》之间的异说，是在明帝时期开始风行，这大概也符合谶纬官学化后的影响。此外，明帝也曾诏令东平王刘苍（1世纪—83年）“正五经章句，皆命从谶”（[唐]魏征等撰，1973：941）。大抵上明帝之旨意，是要求刘苍延续永平元年的传统，以谶纬决断《五经》之间的相异之处，解决纠纷。谶纬学说的举足轻重，较之

《五经》有过之而无不及，概可从中得知矣。《五经》虽设为学官之本，然而谶纬的兴盛，对于经书而言更似无可逾越的藩篱，地位反倒不如谶纬。后来说今文经儒者，在诠释《五经》学说时作出调适，凭着谶纬发挥说经。明帝重谶纬，其诏书也首次出现谶纬，尤其可见其与经书具备同样的功能。<sup>60</sup>后来章帝即位，为汉明帝立宗庙号时也根据谶纬，“聪明渊塞，著在图谶”（[南朝宋]范晔，2006：131），甚至据谶纬改历为四分历，颁行后受到两方面的攻击，儒士都是以谶纬作为依据来进行辩论（王铁，1995：40-41），这些大抵上都反映了谶纬在官方的崇高地位。由于光武帝已将谶纬官学化，其地位早已超越了《五经》。从中可知，汉明帝、章帝，都是在光武帝谶纬官学化的基础上发挥谶纬的影响力，进而产生以谶纬制礼、以谶纬定《五经》的结果。谶纬在政事上的渗透，较之经书有过之而无不及。

## 小结

钱穆曾言：“盖汉儒说经，其功力所注，厥有两途：一曰谶纬；一曰传注。谶纬杂于方士，传注限于师法。二者皆利禄所致也。谶纬虽有不同，然皆原于阴阳，为汉儒本色。及王莽托言符命，光武信重图谶，而此风益甚”（钱穆，1997：122）。综合而论，谶纬是东汉儒学发展的重要产物，它是儒家经典中掺杂了阴阳五行的神秘部分踵事增华而成。光武信谶，大量用谶决政事，最终“图谶于天下”之后，将谶纬官学化。官学化的意义在于光武帝能够保证自身政权的合法性，也能透过官方法律来限制他人擅造谶纬推翻东汉政权，藉此巩固东汉政权的稳定性。

<sup>60</sup> “壬寅晦，日有食之，既。诏曰：‘朕以无德，奉承大业，而下贻人怨，上动三光。日食之变，其灾尤大，春秋图谶所为至谴。永思厥咎，在予一人。群司勉修职事，极言无讳’”（[南朝宋]范晔，2006：111）。

由此可见，政权的正当性远远超过光武帝个人的喜好与提倡，这也是前章论述到光武帝封爵予周公与孔子后嗣，以论证他作为刘汉政权的正当性，其实是殊路同归——即解答东汉政权的正当性。处在大背景下的明章两帝，自然不会贬低谶纬，盖因否认谶纬，也间接否认光武帝受命于天的正当性，东汉王朝的建立也就名不正言不顺了。汉明帝、章帝自然不会否认自身政权的存在。鉴于谶纬已有稳定的制度维护，因此明章两帝在既有的谶纬上，发展出以谶制礼、以谶定《五经》等。由此可见，原本依附在儒家经义配属角色的谶纬被官学化过后，一跃而成主角，地位之高经书亦难以逾越。谶纬到处风行，风潮之泛滥可想而知，这也是后来谶纬在东汉兴盛的原因。孔子既然在东汉备受推崇，甚至成为东汉国家的教主，其地位在谶纬官学化后也随之提高，成为为汉制法的一代素王、黑帝之子（冷德熙，1996：自序），可见两者之间的因果互为的关系。

谶纬虽然在东汉盛行，不过其命运也在魏晋以后官方的杜绝下渐渐走向没落，这主要是官方意识到谶纬的政治作用，为了巩固政权而加以严禁。随着隋炀帝下诏销毁谶纬典籍，谶纬才大量散失。虽然在唐朝有死灰复燃之迹象，不过在欧阳修等人的反对下，谶纬之学终告式微。

## 第六章 结语

本文以五个章节来讨论本题“东汉初崇儒政策之发展（公元 25-66 年）”，考察东汉初期光武帝、汉明帝、汉章帝时期崇儒政策的发展及其意义。第一章乃是绪论，第二章则爬梳东汉以前儒学的发展，第三章论述东汉三帝的经学教育，第四章探讨东汉初祭孔活动，第五章探讨东汉初的谶纬。东汉儒学的兴盛，是站在西汉儒学的基础上加以延续与发挥的结果。因此，东汉初期的儒学就在光武帝时期确立无碍。尔后的明章两帝，崇儒政策基本上是依循光武帝建制的大方向，从中稍加发挥与扩展而已，堪称维持着高度的延续性与相似性。

光武帝承王莽新朝而来，推崇经学教育，并将“通经取士”作为士人入仕途径。为了解决典籍阙失的问题，光武帝积极网罗典籍，当中不乏经书与谶纬篇藉，做好文献的准备工作，为后来国家的太学教育制度与谶纬官学化奠下基础。光武帝初建政权后，重建博士学官，增加至十四位，对于深明经学的儒士颇为重视，将其提拔为官吏。最后在建武五年就重建太学，无论是文献、师资、抑或硬体设备上，都已趋向完善，为经学教育在东汉的传播建立完整的制度。不过，光武帝立今文经为博士学官恐怕与摆脱王莽政治影响有关。光武帝既以西汉的延续政权视之，不认同王莽新朝政权，也不视自己为周公，因此不立古文经为博士学官。光武帝推崇经学，自身热爱经学，常常在朝廷议论经义。发展至汉明帝时期，自身在公开场合说经，倡导经学教育，最后甚至将说经活动制度化，自此以后祭孔以后就伴随着说经活动。其中他更将

经学教育往贵族功臣扩展，创建四姓小侯学，意味着经学教育在东汉社会的全面落实。章帝对于这些制度，自然也多加延续，并无更易，最重要者莫过于举办白虎观会议，统一经义，平息了不少经学上的矛盾。由于谶纬在东汉地位的提高，经书中也不乏谶纬学说的渗透，《白虎通》自然也免不了受到谶纬的影响。

东汉既然崇经，重视经学教育，崇经就不免崇儒。崇儒再往上推，自然就免不了推崇儒家的代表人物——孔子。光武帝尊孔，在孔子与周公孰入祭典之问题上，光武帝为了摒除王莽时期周、孔并祭的传统，选择了孔子进入祭典，以显示东汉与王莽政治的不同。在祭孔方面，他首次遣官祭孔，开启了官方祭祀孔子的先例。虽然汉高祖刘邦曾经前往鲁国祭孔，然则这仅仅是属于个人的崇敬而已，尚未构成国家的祭祀典礼。质言之，祭孔还是属于祭祖性质的节日。一直到光武帝建立东汉，才开始遣官祭孔，意味着东汉国家对于孔子地位的承认，然而这尚未构成完整意义上的祭孔官方化。随着褒成侯的封爵，此意味着国家给予孔子后裔爵禄，以国家官员与孔子后嗣的双重身份奉祀孔子，祭祖性质的祭孔活动，从此也赋予国家性质的意义，这标榜着孔子正式进入国家祭祀典礼。对于西汉以来，由孔子长子后嗣继承成汤祭祀的殷绍嘉公，光武帝也给予承认，恢复他们的爵位，此意味着光武帝对于孔子后嗣继承该祭祀的承认。这两种不同的封爵系统，表达了两种不同的观念。

褒成侯爵位的册封，标榜着孔子进入国家祭典，与官方对待儒学的态度有密切的关系，尤其是光武帝的态度，汉武帝崇经但不曾推崇孔子，关键在于是否承认孔子为“素王”。至于殷绍嘉公与“通三统”的观念有关，王莽新朝不被视为合法政权，

“通三统”封爵予前面两个朝代的后裔，便轮不到王莽了。光武帝视东汉为西汉政权的延续，因此其“通三统”还是以西汉的殷、周作为两统，配合汉统就完成“通三统”的事业。由于“通三统”与国家政权合法性有关，通常在国家建立之后不久就开始，因此封爵予殷、周后嗣爵位也较祭孔与褒成侯为早。光武帝以后，汉明帝亲自祭孔，连带孔子七十二弟子也一并祭祀，意味着从孔子个人的推崇已经延伸至儒家学派群体的推崇，祭孔活动甚至延伸至地方学校，与周公同祀，表示了祭孔从中央走向地方，开始被赋予教育的意味。章帝时期也延续明帝的做法，祭孔也兼祭七十二弟子，表达了东汉王朝对于儒家学派的全面承认。

由于受到王莽新朝的符命的影响，加之符命能够论证自身政权的合法性，光武帝也学习王莽，利用谶纬起家，号召人群。他以谶纬称帝、授官、决策等来提倡谶纬学说，由此可见两者的关系密切。由于光武帝称帝时是以承继西汉视之，因此他还是延续西汉以来的火德。然而谶纬有一刀两面的危险性，盖因光武帝以它作为起兵的借口，日后他人也可以以符命作为承继东汉政权之藉口，进而取代东汉政权。为了维护东汉政权的稳定性，光武帝最终宣布将谶纬官学化，以官方的力量来维护谶纬的地位。

鉴于此缘由，建立东汉政权后的第二年，光武帝就复制王莽以官方力量结集谶纬的举措，吩咐官员删除王莽受命的符命，最后仅剩下自己受命的符命，封禅时也以刻石的方式昭告人民，宣布刘氏政权的合法性，最终才将谶纬官学化。其目的不外乎是证明自己（或刘氏）受命于天，进而巩固东汉政权的合法性。谶纬官学化后已有法律

的保障，谶纬的功能完全被官方收为己用，自此解决了一大隐忧。由于光武帝将谶纬官学化后已形成完整的制度，谶纬又意味着刘氏政权的正当性，因此明章两帝只有在此基础上加以扩展而已，并不曾削弱谶纬在官方的地位。鉴于东汉推崇孔子，在谶纬官学化之后，孔子的地位在东汉不断地提高，最后被赋予神的特性，能够预见未来、通古今的神，由此可见尊孔与谶纬官学化之后的因果互为的关系。

综合而言之，光武帝建立东汉王朝就迫不及待地以文治及柔道作为治国的大方向，因此崇儒政策就是他文治与柔道治国政策的细致化与具体化。随着东汉国家的建立，光武帝自然不能以暴力来维护国家的统治，因此建立国家秩序、避免他人再起兵造反就成了迫不及待的要事。鉴于此，东汉初期崇儒政策的发展，是与东汉政权的合法性直接相关的，为了表达自身政权的合理性与正统性，各种政策是朝着“政权合法性”这个大方向前进。尤其是东汉建立初期，光武帝为了回应政权合法性的问题，朝着“崇儒”的大方向前进，随之而创建了不少制度。换言之，这时期制度创建的阶段性非常明显，大部分推崇儒学的基础都在此时奠定。无论是经学教育体制、祭孔成为官方活动抑或谶纬官方化，都是光武帝初期崇儒的成果。

鉴于光武帝已奠定尊崇孔子、推广经学教育、推崇谶纬政策的大方向，进而将其制度化，这意味着汉明帝、章帝只能在这种基础上继续增华。不难发现，汉明帝时期还有创建新制度（四姓小侯学），章帝似乎并无创建代表性的制度，这意味着制度在汉明帝时期大多已经完善化了。由此可知，前人所说明章两帝延续光武帝的政策，大体上是成立的，三帝之间的崇儒政策确实具备高度的延续性，不过，他们在基础上创

建新制度与将其扩展自然也不容忽视。当然，光武帝的部分制度是汲取王莽新朝时期的成果。尤其是褒成侯爵位与结集谶纬典籍，都有沿袭与改造王莽新朝时的举措，由此可见王莽时期创建的制度颇有可取之处，这自然是西汉以来儒学高度发展将制度完善化的缘故。最后，笔者限于学识不足，论文中难免会有疏漏的地方，望请各界多多指教。其中论文未能引用地下出土资料补充观点是不足之处，也是较大的缺失。另外，对于外国文献未能网罗齐全，部分观点可能也未臻成熟，同样也是不足之处。

## 参考书目

### 一、古籍

- 1) [西汉]董仲舒撰, [清]苏舆 (1992), 《春秋繁露义证》(钟哲点校), 北京: 中华书局。
- 2) [西汉]刘向 (1987), 《说苑》(向宗鲁校证), 上海: 中华书局。
- 3) [西汉]司马迁 (2006), 《史记》, 北京: 中华书局。
- 4) [东汉]班固 (2009), 《汉书》([唐]颜师古注), 北京: 中华书局。
- 5) [东汉]刘珍等撰 (1987), 《东观汉纪》(吴树平校注), 河南: 中州古籍出版社。
- 6) [东汉]徐干 (1986), 《中论》(池田秀三校注), 日本: 京都大学出版。
- 7) [东汉]许慎 (1981), 《说文解字注》([清]段玉裁注), 上海: 上海古籍出版社。
- 8) [东汉]荀悦 (2005), 《汉纪》(张烈点校), 北京: 中华书局。
- 9) [东汉]王充撰 (1990), 《论衡校释》(黄晖校释), 北京: 中华书局。
- 10) [南朝宋]范晔撰 (2006), 《后汉书》([唐]李贤等注), 北京: 中华书局。
- 11) [梁]沈约 (1974), 《宋书》, 北京: 中华书局。
- 12) [北齐]魏收撰 (1974), 《魏书》, 北京: 中华书局。
- 13) [唐]杜佑 (1988), 《通典》(王文锦等点校), 北京: 中华书局。
- 14) [唐]魏征等撰 (1973), 《隋书》(第四册), 北京: 中华书局。

- 15) [宋]李昉等撰 (2008), 《太平御览》, 上海: 上海古籍出版社。
- 16) [宋]黎靖德编 (1986), 《朱子语类》, 北京: 中华书局。
- 17) [宋]刘勰 (1962), 《文心雕龙》 (范文澜注), 北京: 人民文学出版社。
- 18) [宋]欧阳修、宋祁同撰 (1975), 《新唐书》, 北京: 中华书局。
- 19) [宋]司马光编著 (2005), 《资治通鉴》 ([元]胡三省音注), 北京: 中华书局。
- 20) [元]马端临 (2003), 《文献通考》 (上册), 北京: 中华书局。
- 21) [清]陈立 (1994), 《白虎通疏证》 (吴则虞点校), 北京: 中华书局。
- 22) [清]焦循 (1987), 《孟子正义》 (沈文倬点校), 北京: 中华书局。
- 23) [清]皮锡瑞 (2008), 《经学历史》 (周予同注释), 北京: 中华书局。
- 24) [清]钱大昕 (1997), 《嘉定钱大昕全集》 (陈文和主编), 上海: 江苏古籍出版社。
- 25) [清]赵翼 (2007), 《廿二史劄记校证》 (王树民校证), 北京: 中华书局。

## 二、现代专著

- 1) [日]安居香山 (1991), 《纬书与中国神秘思想》 (田人隆译), 石家庄: 河北人民出版社。
- 2) [日]安居香山、中村璋八辑 (1997), 《纬书集成》, 石家庄: 河北人民出版社。
- 3) [美]艾尔曼 (1998), 《经学、政治和宗族》 (赵刚译), 南京: 江苏人民出版社。

- 4) [日]白川静 (1983), 《中国古代文化》(加地伸行、范月娇合译), 台北: 文津出版社。
- 5) [日]板野长八 (1995), 《儒教形成史的研究》, 东京: 岩波书店。
- 6) [日]本田成之 (2001), 《中国经学史》(孙俍工译), 上海: 上海书店出版社。
- 7) 边家珍 (2003), 《汉代经学发展史论》, 北京: 中国文史出版社。
- 8) 陈槃 (1991), 《古谶纬研讨及其书录解题》, 台北: 国立编译馆。
- 9) 陈启云 (2007), 《儒学与汉代历史文化》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 10) [英]崔瑞得、鲁惟一编 (1992), 《剑桥中国秦汉史》(杨品泉等译), 北京: 中国社会科学出版社。
- 11) [日]大庭修著 (1991), 《秦汉法制史研究》(林剑鸣等译), 上海: 人民出版社。
- 12) 冯友兰 (1961), 《中国哲学史》, 北京: 中华书局。
- 13) 干春松 (2003), 《制度化儒家及其解体》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 14) 顾颉刚 (2005), 《秦汉的方士与儒生》, 上海: 上海古籍出版社。
- 15) [美]顾立雅著 (2004), 《孔子与中国之道》(高专诚译), 郑州: 大象出版社。
- 16) 韩非子校注组 (1982), 《韩非子校注》, 江苏: 江苏人民出版社。
- 17) 洪乾佑 (1996), 《汉代经学史》(下册), 台中: 国彰出版社。
- 18) 黄复山 (2000), 《东汉谶纬学新探》, 台湾: 台湾学生书局。
- 19) 黄进兴 (1998), 《优入圣域: 权力、信仰与正当性》, 西安: 陕西师范大学出版社。
- 20) 翦伯赞 (1999), 《秦汉史》, 北京: 北京大学出版社。

- 21) 姜广辉 (2003) , 《中国经学思想史》 (第二卷) , 北京: 中国社会科学出版社。
- 22) 姜忠奎 (2005) , 《纬史论微》, 上海: 上海书店出版社。
- 23) 金春锋 (1987) , 《汉代思想史》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 24) 金德建 (1941) , 《古籍丛考》, 上海: 中华书局。
- 25) 冷德熙 (1996) , 《超越神话——纬书政治神话研究》, 北京: 东方出版社。
- 26) 李景明 (1998) , 《中国儒学史》 (秦汉卷) , 广州: 广东教育出版社。
- 27) 李申 (1999) , 《中国儒教史》, 上海: 上海人民出版社。
- 28) 李威熊 (1988) , 《中国经学发展史论》 (上册) , 台北: 文史哲出版社。
- 29) 李中华 (1993) , 《神秘文化的启示——纬书与汉代文化》, 北京: 新华出版社。
- 30) 廖伯源 (2003) , 《秦汉史论丛》, 台北: 五南图书出版社。
- 31) 林剑鸣 (2003) , 《秦汉史》, 上海: 上海人民出版社。
- 32) 刘德增主编 (2003) , 《儒学传播研究》, 北京: 中华书局。
- 33) 刘厚琴 (2002) , 《儒学与汉代社会》, 济南: 齐鲁书社。
- 34) 刘师培 (1997) , 《刘师培全集》 (第一册) , 北京: 中共中央党校出版社。
- 35) 刘修明 (1997) , 《儒生与国运》, 杭州: 浙江人民出版社。
- 36) 刘泽华主编 (1992) , 《士人与社会》 (秦汉魏晋南北朝卷) , 天津: 天津人民出版社。
- 37) [英]鲁惟一 (2009) , 《汉代的信仰、神话与理性》 (王浩译) , 北京: 北京大学出版社。

- 38) 吕思勉 (2005) , 《吕思勉读史札记》, 上海: 上海古籍出版社。
- 39) 吕思勉 (2005) , 《秦汉史》, 上海: 上海古籍出版社。
- 40) [德] 马克思.韦伯 (2008) , 《儒教与道教》 (洪天富译) , 南京: 江苏人民出版社。
- 41) 马宗霍 (1937) , 《中国经学史》, 上海: 上海书店。
- 42) 钱穆 (1974) , 《孔子与论语》, 台北: 联经出版社。
- 43) 钱穆 (1981) , 《国史大纲》, 北京: 商务印书馆。
- 44) 钱穆 (2001) , 《两汉经学今古文平议》, 北京: 商务印书馆。
- 45) 钱穆 (2001) , 《国学概论》, 北京: 商务印书馆。
- 46) 钱穆 (2004) , 《秦汉史》, 北京: 新知三联书店。
- 47) [美]史华兹 (2003) , 《古代中国的思想世界》 (程钢译) , 南京: 江苏人民出版社。
- 48) 《十三经注疏》整理委员会整理 (1999) , 《十三经注疏》, 北京: 北京大学出版社。
- 49) 孙策 (2002) , 《两汉经学与社会》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 50) 王葆玹 (1997) , 《今古文经学新论》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 51) 王葆玹 (2008) , 《西汉经学源流》, 台北: 东大图书出版。
- 52) 王柏中 (2005) , 《两汉国家祭祀制度研究》, 北京: 民族出版社。
- 53) 王步贵 (1993) , 《神秘文化——谶纬文化新探》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 54) 王国维 (1959) , 《观堂集林》 (卷一) , 北京: 中华书局。

- 55) 王均林、周海生译注 (2009) , 《孔丛子》, 北京: 中华书局。
- 56) 王铁 (1995) , 《汉代学术史》, 上海: 华东师范大学出版社。
- 57) 吴雁南, 秦学顾, 李禹阶 (2001) , 《中国经学史》, 福州: 福建人民出版社。
- 58) [日] 西嶋定生 (1983) , 《白话秦汉史》 (黄耀能译) , 台北: 文史哲出版社。
- 59) 谢祥皓、刘宗贤 (1998) , 《中国儒学》, 成都: 四川人民出版社。
- 60) 刑义田 (1987) , 《秦汉史论稿》, 台北: 东大图书公司。
- 61) 徐復觀 (1990) , 《中国经学史的基础》, 台北: 学生书局。
- 62) 徐復觀 (2001) , 《两汉思想史》 (卷二) , 上海: 华东师范大学出版社。
- 63) 徐兴无 (2003) , 《谶纬文献与汉代文化构建》, 北京: 中华书局。
- 64) 许道勋、徐洪兴 (2006) , 《中国经学史》, 上海: 上海人民出版社。
- 65) 许抗生等著 (2011) , 《中国儒学史》 (两汉卷) , 北京: 北京大学出版社。
- 66) 许倬云 (1982) , 《求古编》, 台北: 联经出版社。
- 67) 阎步克 (1996) , 《士大夫政治演生史稿》, 北京: 北京大学出版社。
- 68) 杨柳桥译注 (2007) , 《庄子译注》, 上海: 上海古籍出版社。
- 69) 俞启定 (1987) 《先秦两汉儒家教育》, 山东: 齐鲁书社。
- 70) 余英时 (1987) , 《士与中国文化》, 上海: 上海人民出版社。
- 71) 余英时 (2005) , 《汉代贸易与扩张--汉胡经济关系结构研究》 (邬文玲等译) , 上海: 上海古籍出版社。
- 72) 于迎春 (2000) , 《秦汉士史》, 北京: 北京大学出版社。
- 73) 章权才 (1990) , 《两汉经学史》, 广东: 广东人民出版社。

- 74) 张荣明 (2001) , 《从上古到东汉——中国的国教》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 75) 章太炎 (1995) , 《国学讲演录》, 上海: 华东师范大学出版社。
- 76) 张涛 (2001) , 《经学与汉代社会》, 石家庄: 河北人民出版社。
- 77) 赵吉惠等著 (1991) , 《中国儒学史》, 河南: 中州古籍出版社。
- 78) 周桂钿 (2008) , 《中国儒学讲稿》, 北京: 中华书局。
- 79) 周予同 (1999) , 《中国经学讲义》, 上海: 上海文艺出版社。
- 80) 钟肇鹏 (1995) , 《谶纬论略》, 沈阳: 辽宁教育出版社。

### 三、外文专著

- 1) [瑞典] Hans Bielenstein, *The bureaucracy of Han times* (New York : Cambridge University Press, 1980).
- 2) [瑞典] Hans Bielenstein, *The restoration of the Han dynasty: with prolegomena on historiography of the Hou Han shu* (Ann Arbor, Mich : UMI, 1995).

### 四、引用论文

- 1) 陈东 (2006) , 〈释奠制度与孔子崇拜〉, 收入《国际儒学研究》, 第 15 辑, 页 276-277。

- 2) 房伟 (2010), 〈文庙从祀制度考论〉, 收入《齐齐哈尔师范高等专科学校学报》, 第 3 期, 111-113。
- 3) 高明峰 (2009), 〈“经学”与“儒学”概念辨析〉, 收入《山东省青年管理干部学院学报》, 第 2 期, 页 134-137。
- 4) 洪神皆 (1985), 《汉代崇儒政策的研究》, 未出版硕士论文, 台北: 国立台湾师范大学。
- 5) 郎菁 (2009), 〈“兰台”职官典故考述〉, 收入《唐都学刊》, 第 25 卷第 1 期, 页 21-22。
- 6) 李纪祥 (2013), 〈西汉封爵孔子的两种走向: 血缘性与非血缘性〉, 收入《文史哲》, 第 4 期, 页 70-80。
- 7) 刘翰平 (1982), 《东汉儒学与东汉风俗》, 未出版硕士论文, 台北: 国立政治大学。
- 8) 刘红、李笔浪 (2011), 〈论汉代中枢藏书之确立、变迁及其影响〉, 收入《唐都学刊》, 第 27 卷第 4 期, 页 30-34。
- 9) 任蜜林 (2006), 〈百年来中国谶纬学的研究与反思〉, 收入《月云梦学刊》, 第 27 卷第 2 期, 页 5-9。
- 10) 史少博、田军 (2003), 〈谶纬与孔子〉, 收入《山东理工大学学报 · 社会科学版》, 第 19 卷第 4 期, 页 68-71。
- 11) 王冬冬 (2011), 〈浅析东汉明帝的文化政策〉, 收入《枣庄学院学报》, 第 28 卷第 6 期, 页 90-93。

- 12) 王启发 (2006) , <近十年来中国大陆两汉儒学研究的基本走向和最新进展>, 收入《中国史研究动态》, 第 2 期, 页 2-10。
- 13) 王素芳、聂金鹿 (1995) , <推伦布道, 兴文致教一行唐县文庙大成殿调查记>, 收入《文物春秋》, 第 4 期, 页 61-64。
- 14) 王惟贞 (2008) , <东汉章帝与外戚家族>, 收入《辅仁历史学报》, 第 21 期, 页 1-42。
- 15) 夏长朴 (1973) , 《两汉儒学研究》, 未出版硕士论文, 台北: 中国政治大学。
- 16) 杨天宇 (1997) , <刘秀与经学>, 收入《史学月刊》, 第 3 期, 页 14-19。
- 17) 余全介 (2005) : 《秦汉政治与儒生》, 已出版硕士论文, 浙江: 浙江大学。
- 18) 禹平 (2011) , <汉明帝与东汉文化发展——兼论汉明帝时期的中外交流>, 收入《南开学报》, 第 4 期, 页 81-88。
- 19) 张凤文 (2012) , <浅析官方祭孔对民间祭孔的影响>, 收入《文化研究》, 第 8 期, 页 141-142。
- 20) 张鹤泉 (2011) , <东汉五郊迎气祭祀考>, 收入《人文杂志》, 第 3 期, 页 112-119。
- 21) 赵国华 (2011) , <东汉史研究需要补偏救弊>, 收入《史学月刊》, 第 5 期, 页 16-18。
- 22) 周天游、孙福喜 (2003) , <二十世纪的中国秦汉史研究>, 收入《历史研究》, 第 2 期, 页 132-154。
- 23) 周婷婷 (2008) , 《中国近现代谶纬研究》, 未出版硕士论文, 山东: 山东师范大学。