

刘歆的宇宙论与经学变古*

刘禹彤

摘要:刘歆将宇宙时间(天时)的开端追溯到太极上元,文明时间(人时)的开端追溯到伏羲画卦。三统历测定天时,五德终始规定人时,“三五相包”搭建了刘歆宇宙论的基本结构。《春秋》三统论经刘歆改造为一种范围宇宙的方法论,不仅能据以制作律、历、度、量、衡,还可将古今朝代统系到以太极上元为起点和终点的时间循环中。此外,刘歆以五行相生之序梳理伏羲以降的帝王谱系,同时以帝德谱构成王官学的谱系,奠定了古文经学以历代王官学定义经学的思想转向。在刘歆的筹划中,三统与五德相包,天时与人时合一,不仅革新了汉代“天人合一”思想,也实现历史时间的万世一统,塑造了汉代新“大一统”观。在刘歆之后,古文经学拥有了系统的经学观和宇宙论。

关键词:刘歆;三统;五德;天人合一;大一统

DOI: 10.13471/j.cnki.jsysusse.2025.02.013

在晚清公羊家笔下,论证刘歆为佐莽的汉贼,成为颠覆古文经学的一条捷径。例如康有为指出:“篡汉则莽为君,歆为臣,莽善用歆;篡孔则歆为师,莽为弟,歆实善用莽;歆、莽交相为也。”^①刘歆的学术思想因政治定罪而一度难登大雅。然而,班固等汉儒普遍认为王莽罪同奸慝,但刘歆情有可原^②。事实上,佐莽篡汉概括不了刘歆的经学变古,在两汉之交的政治风云外,刘歆的思想内在于汉代学术的发展和演变,尤其是以天文历法结合三统五德学说,如其自述构建“登降三统之首,周还五行之道”的宇宙论,并将之总结为“三五相包”^③。刘歆的宇宙论变革,触发了经学的变古,开辟了汉代政治哲学的新视角。其思想主要残存于四篇文献中:《七略》(见《汉书·艺文志》)、《三统历》(见《汉书·律历志》)、《移让太常博士书》(见《汉书·刘歆传》)以及《汉书·五行志》的相关内容。基于以上核心文献,本文将刘歆所谓“三五相包”分为三、五、相包的三个层次,力图还原刘歆的思想线索。

一、三统与天时

西汉末年的刘歆出身《易》学,又兼习五经,加之整理密府藏书,对百家学术的来龙去脉了如指掌。以往研究更重视据刘歆《七略》而作的《汉书·艺文志》中所确立的图书分类和学术源流体系,然而,《汉书·艺文志》提供的学术脉络不应视为汉代学术的共识,而是刘歆倡导汉代学术转型的宣言。并且在刘歆的思想中,学术转型以宇宙论的变革为理论基础,班固指出刘歆“作《三统历》及《谱》以说《春秋》”^④,实即为《春秋》学重新进行宇宙论的奠基。《三统历》首先是一个历法问题,历法以测算自然时间运行,或曰天时的运转为基本目标。《三统历》采用的三统之名,本出自春秋公羊学。正如王风所指出,董仲舒认为《春秋》“以元之深,正天之端;以天之端,正王之政”,刘歆《三统历》对元的重视以及对圣王谱系的梳理,

* 收稿日期:2024—11—06

作者简介:刘禹彤,中国社会科学院古代史研究所、中国社会科学院中国思想史研究中心(北京100101)。

① 康有为:《新学伪经考》,北京:中华书局,2012年,第143页。

②③④ 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第4194、1972—1973、984、979页。

都深受董仲舒《春秋》学影响^①。

在刘歆眼中,《易》与《春秋》皆天人之道^②,其中《易》更具本原地位,刘歆通过《周易》象数学找到了贯通经术的方法论,如其所言“数者,一、十、百、千、万也,所以算数事物,顺性命之理也”^③。王凤指出,刘歆根据《周易》建立了“元元本本,数始于一”的象数学体系;程苏东认为刘歆还从《左传》中提炼“历数”,赋予其沟通天人、统摄群经的地位^④。五帝三王礼乐制度虽有所不同,但刘歆认为上古圣王之所同,就在于对“数”的掌握。重视“数”是汉代学术的一个传统,董仲舒认为“三统五端”是某种宇宙规律和历史秩序,司马迁指出“为国者必贵三五”^⑤。班固受刘歆影响,在《汉书·律历志》开篇强调掌握“数”就能够制定合理的律、度、量、衡,并认为此即历代圣人的核心工作:“自伏羲画八卦,由数起,至黄帝、尧、舜而大备。三代稽古,法度章焉。”^⑥班固点明了刘歆无论重视《周易》象数学还是《洪范》五行学,都是追迹伏羲以至三代圣王对“天数”的见微知著。因此,刘歆认为《春秋》和《周易》同属天人之道,也是基于二者之间“数”的相通:

《春秋》经元一以统始,《易》太极之首也。《春秋》二以目岁,《易》两仪之中也。于春每月书王,《易》三极之统也。于四时虽亡事必书日月,《易》四象之节也。日月以建分至启闭之分,《易》八卦之位也。象事成败,《易》吉凶之效也。朝聘会盟,《易》大业之本也。故《易》与《春秋》,天人之道也。^⑦

在刘歆看来,“数”的相通可直达义理的相通,终极的义理相通于天人之道。《春秋》的重要关节都可在《易》的体系中得到解释,比如《春秋》之“元”可比拟《易》太极之理;《春秋》之名则是取法《易》之两仪;《春秋》春三月每月书王,即书王正月、王二月、王三月,即《周易》的“三极之统”。三极是《系辞传》对天地人三才的另一种称谓,因此,刘歆认为《春秋》三统所比拟的是《周易》天地人三才。童书业已指出,刘歆三统论的主要根据是三才^⑧。孟琢已深入研究刘歆如何以《周易》取代《春秋》成为群经之首^⑨,程苏东指出了刘歆《春秋》学的史学化、历学化和《易》学化倾向,兹不赘述^⑩。天地人并称乃先秦两汉人所常言,然而,在刘歆以《易》拟《春秋》的整体思路中,以天地人三才言三统,实即以《易》之三才拟《春秋》之三统。

刘歆认为,《春秋》可置于《周易》的解释脉络中,如《汉书·律历志》重新解释《春秋》“元年春王正月”言道:“元始有象一也,春秋二也,三统三也,四时四也,合而为十,成五体。以五乘十,大衍之数也。”^⑪元为一;春秋为二;王是三王三统的总称,故为三;正月代表四时之运,故为四。一、二、三、四相加得到十,以五乘十就得到了推衍《易》卦爻的大衍之数五十。《春秋》“元年春王正月”直接通向《易》的象数占卜。可见在刘歆看来,三统最重要的是“三”而非“统”。统本为夏殷周三代之统,刘歆突出“三”的象数义,将三统从《春秋》中分离出来,也是从夏殷周三代历史中抽离出来,而与《易》天地人三才进行了结合,如《汉书·律历志》言“三统者,天施,地化,人事之纪”^⑫。

刘歆将董仲舒“黑白赤三统”改写为“天地人三统”,三统不再是夏殷周不同礼乐精神的代表,而是天地人所代表的宇宙的统一。宇宙在四时循环中生生不息,使得三统从《春秋》的天命转移,收缩进一年四季、一天十二时辰的天道运转。在刘歆看来,宇宙万物遵循同一个天道规律,天有五行、八节、十二月,音律便有五声、八音、十二律。音律、历法等度数制作,必然存在某种与天地运行规律一致的普遍性。刘歆改造公羊学三统论,正是为了得到这一制度标准。杨向奎指出,刘歆的天人之学来自今文经学而非古文

① 王凤:《刘歆与〈周易〉最高经典地位的确立》,姜广辉主编:《中国经学思想史》第2卷,北京:中国社会科学出版社,2003年,第328页。

②③⑥⑦⑪⑫ 班固:《汉书》,第981,956,955,981,983,961页。

④ 程苏东:《汉代〈洪范〉五行学:一种异质性知识的经学化》,北京:北京大学出版社,2023年,第314—315页。

⑤ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1982年,第1344页。

⑧ 童书业:《顾颉刚著三统说的演变案语》,童教英整理:《童书业史籍考证论集》,北京:中华书局,2008年,第656页。

⑨ 孟琢:《天人古今的新秩序:刘歆与经学统一性的重建》,《传统文化研究》2023年第2期。

⑩ 程苏东:《史学、历学与〈易〉学——刘歆〈春秋〉学的知识体系与方法》,《中国文化研究》2017年第4期。

经学^①。然而,当刘歆将今文经学的天人之学发展至极,实际上却成了古文经学的基石。在刘歆这里,三统论成为天道有常的注脚,而非天命靡常的号角。正如郜喆所指出,刘歆以三统术消解了董仲舒三统论的新王革命属性^②。刘斌也指出刘歆的三统论趋向律历化、历史化,从而地位弱化^③。不过,刘歆三统论在《春秋》学中的地位弱化,却在宇宙和历史更宏大的维度上得到强化。

刘歆三统论不再是朝代的规律循环,而是天数的周而复始,周而复始在自然时间中完成,根据这一自然时间或说天时的规律,可以制作世间万物的度数。并且刘歆追求数理的抽象程度尽可能高,解释现实的范围尽可能广。因此,天地人三统可以解释度量衡、历法、音律乃至帝王世系。音律本是汉武帝太初改历前后确立的汉代宇宙论的基本原理,但刘歆认为音律以三统为根源,从而将三统提升为更新的宇宙原理,同时是礼乐制作的基本原理。因此,刘歆《三统历》虽然以天文历法的科学面目出现,但根本追求是政治哲学上的天人合一与再造一统。如徐兴无所言:“《三统历》的终极追求,不是精确的历法,而是完美的宇宙。”^④徐建委也指出:“《三统历》宁失准确,也要力求体系上、数学上的完美。”^⑤张书豪证明了刘歆不根据实际的天象观测推算历法,反而根据经传书籍推算历法,故多疏阔错漏^⑥。因此,《三统历》不是一部科学的天文历法著作,只能从政治哲学的角度理解。

刘歆由三统推导出一套制作度数的原则,制作度数是制礼作乐的准备工作。今文经学普遍认为太平然后制礼乐,因此在受命王时代很难快速实现太平,几乎只有下一个圣人出现才能制礼作乐。一如周文王和武王受命,直到周公才能制礼作乐。因此,制礼作乐成为汉代今文经学思想中难以企及的时刻。然而,刘歆开启的古文经学,悬置了太平和圣人同时出现才能制礼作乐的问题。古文学也认同圣人才能制礼作乐,不过圣人制礼作乐的一个根据是天数,人通过探索天道也能把握客观的天数,从而根据天数制定基本的礼制规范。汉代《易》学重视“象数”,《洪范》五行学“以数为纪”,刘歆进一步将《春秋》三统论也变成一个“数学”问题。

这一数学问题首先服务于历法,历法的起点称为“历元”。刘歆将天文历法融入六艺体系,结合《易》之太极与《春秋》之元,将“历元”称为“太极上元”,以“太极上元”为时间的绝对起点。历法可以是一个单纯的宇宙论问题,但历元是一个政治哲学问题。因为事实上,无论古人还是今人,都难以通过科学手段测定时间的绝对起点。如张齐明所言,历元被汉代儒生赋予了崇高想象,但并没有天文学的根据^⑦。所谓汉代儒生的想象,主要来自《春秋》“元年春”的阐释。这一针对“元年春”的崇高想象,是对人世政治应如何展开的追问。这一问题经由董仲舒阐发,在刘歆手中发展出了终极形态。刘歆的历元可分为自然历元与人文历元。自然历元即“太极上元”,亦即三统论的推算起点;人文历元即“伏羲画卦”,亦即五德终始的循环起点。以伏羲为人文历元是刘歆时代的共同想象,如《易纬·稽览图》言“天地开辟,五纬各在其方,至伏羲氏乃合,故历以为元”^⑧。刘歆系统阐述了“三五相包”这一兼包天人的宇宙结构,其中以“太极上元”的自然历元,配合“伏羲画卦”的人文历元,维系着王朝政治的最高可能。

自然历元维系下的天时,统摄了人文历元维系下的人时。人时是人类历史的文明时间,以朝代的更迭为主要线索。伏羲画卦作为文明史的开端,自然隶属于太极上元所开启的时间脉络。经刘歆改造,三

① 杨向奎:《绎史斋学术文集》,上海:上海人民出版社,1983年,第126页。

② 郜喆:《从董仲舒“三统说”到刘歆“三统术”——论西汉“三统”理论的转折》,《现代哲学》2023年第3期。

③ 刘斌:《三五相包:刘向歆父子的三统五德说与帝德谱重建》,《经学文献研究集刊》2023年第1期。

④ 徐兴无:《刘向评传》,南京:南京大学出版社,2005年,第350页。

⑤ 徐建委:《文本革命:刘向、〈汉书·艺文志〉与早期文本研究》,北京:中国社会科学出版社,2017年,第321页。

⑥ 张书豪:《历数在尔躬:刘歆岁历问题研究》,台北:台湾学生书局,2024年,第4—5页。

⑦ 张齐明:《“遵尧顺孔”与“古不通今”——两汉历元之争的经学困境》,《人文杂志》2018年第2期。

⑧ [日]安居香山、[日]中村璋八辑:《纬书集成》,石家庄:河北人民出版社,1994年,第180页。原辑本作“至伏羲氏,久合”,据文意推测应为“至伏羲氏乃合”。

统论成为放诸四海而皆准的方法论,小到度量衡,大到帝德谱,都可在三统的统摄范围之内。顾颉刚为了证明刘歆并非作伪的天才,而是皆有所本,指出《世经》帝德谱是“西汉末年的一部书,刘歆《三统历》引用之”^①。然而在刘歆“三五相包”的理论中,《世经》据五德终始排列的帝系是不可缺失的一环,殆非刘歆之引用。上文言三,下文言五。

二、五德与人时

邹衍五德终始只罗列了四个朝代(黄帝、夏、商、周)而略过大部分朝代,秦始皇和汉高祖都以水德自任,作为接续周朝木德的第五个朝代。汉武帝虽改汉家德运为克秦水之土德,但汉朝官方帝德谱依然因陋就简:黄帝(土)、夏(木)、商(金)、周(火)、秦(水)、汉(土)。首先,以夏朝直承黄帝,显然不合传统认知;其次,黄帝之前还有遗漏的圣王。汉家以五德终始论证自身的正统性,那么官方帝德谱理应始自华夏文明的首位圣王,并容纳历代圣王。《大戴礼记·五帝德》《帝系》和司马迁《史记·五帝本纪》等文献均只将历史上溯到以黄帝为开头的五帝时代,然未与五德终始相配。司马迁的帝系以信史的面目,而非以史观的理论呈现,故无法据之推定汉朝德运。董仲舒《春秋繁露·三代改制质文》也提供了一个帝王世系,但更多服务于以孔子作《春秋》为圆心的三统论,无意为上古帝王谱系提供理论说明。

直到刘向歆父子,才真正弥补了邹衍版帝德谱的遗憾。《世经》帝德谱不是凭空独创,而是在战国至汉代几种五德终始帝系基础上的损益。邹衍以五行相克推演帝系,刘向歆父子根据五行相生整理上古帝系,历史从伏羲开始走过了完整的两轮五德终始,并处于第三轮五德终始的进程中^②:

《世经》帝德谱

五德	第一轮终始	第二轮终始	第三轮终始
木 (闰水)	太昊伏羲氏 (共工)	帝啻高辛氏 (摯)	武王 (秦伯)
火	炎帝神农氏	尧	汉高祖
土	黄帝轩辕氏	舜	—
金	少昊金天氏	禹	—
水	颛顼高阳氏	汤	—

刘歆版帝德谱有众多革新,其中两项尤为重要:首先,将伏羲作为五德终始的开端。纬书虽多以伏羲为三皇之首,如《春秋纬·元命包》言“人始伏羲,帝位生”^③。但与此同时,纬书认为三皇之前还有更多古圣先王,并且伏羲之前的古圣先王已按五德终始的运次迭代,比如《春秋纬·命历序》认为,从天地开辟之后,依次出现了九头纪、五龙纪等十个时代,其间还有天皇十二头,以木德王天下;随后有地皇十一头,以火德王天下;人皇九头,以土德王天下。在伏羲之前,还有元皇氏、辰放氏等古圣王^④。除了纬书的独特纪元,还有盘古开天、有巢氏筑屋、燧人氏取火等接受度较高的传说。然而,刘歆不取纬书和传说,而是径直以伏羲木德作为文明开端。

其次,刘歆在木德之后统一加入闰水之德,共工、摯、秦伯皆水德闰统。按五行相生之序,木德之后应为火德,闰水之德处在木火之间必不长久,故秦朝祚短,没有实际参与五德终始。摒秦思想在汉武帝之前已经达到了高峰,但汉武帝承认秦也在德运之中,汉家即超克秦水的土德。然而,儒生多努力证明

① 顾颉刚:《五德终始说下的政治与历史》,顾颉刚编著:《古史辨》第5册,上海:上海古籍出版社,1982年,第450页。

② 前人根据《世经》整理的帝德谱系表,均与本表大致相同,本文稍加改动,移录于此。参许抗生、聂保平、聂清:《中国儒学史》(两汉卷),北京:北京大学出版社,2011年,第246页。

③④ [日]安居香山、[日]中村璋八辑:《纬书集成》,第597,885页。

大汉继周而非承秦,关于如何忽略秦朝而直承周代,刘歆给出的答案,即秦有德无运、不合天数。周朝木德之后的王朝,按五行相生之序为火德,如杨权所言,刘歆整合了汉家尧后和汉家火德两说^①,从理论上否定了汉武帝以来的汉家土德说。

孔子祖述尧舜、宪章文武,即以二帝三王截断历史的源与流,二帝三王之前存而不论,二帝三王之后继体守文。伏羲“为百王先”^②的观念,是刘歆对历史的重新裁断。或许盘古、有巢氏等先圣提供了一个文明诞生所需的基本器具,又或许二帝三王才奠定了一个文明的基本规模,但刘歆认为伏羲作八卦的意义至高。必先有《易》之乾坤正位,才有君臣、父子、夫妇等伦常关系的基本对偶。总之,伏羲画卦的根本意义在于人伦初定,故刘歆以伏羲为王道之始。作为百王之先的伏羲确立人伦,是一个文明正式开始的重要标志,并代表了文明时间的开端。王风认为《易》代表天道,故在刘歆思想中地位最高^③。事实上,《易》在刘歆眼中不仅是天道之极,也是人道之极。

刘歆以经学为王官学,与帝德谱的重建息息相关。刘歆版帝德谱增加闰统,如陈侃理所言,同时“增加了与‘闰’相对的‘正’的意味”^④,有助于汉代正统观的建立。此外,本文认为刘歆区分正统和闰统,进一步实现了王官学和家人言的分判,也就是推动汉代学统的建立。正统王朝之官学自可纳入王官学,闰统王朝如秦朝法家之学,则只能作为家人言。刘歆只承认秦为“秦伯”,即以秦为诸侯而非帝王,无缘进入圣王的谱系,意味着无缘进入经学的范畴。因此,帝德谱实现了王官学之正统与家人言之闰统的分判,经学即帝德谱上历代圣王的正统之学,而非孔子一人或孔门一家之学,这一观念在刘歆《移让太常博士书》有激烈表达。《汉书·艺文志》作为《移让太常博士书》的温和版,认为一部经典成为王官学主要有两种途径:

其一,圣王自作而传授的经典。比如伏羲仰观象于天、俯察法于地而作八卦,文王重为六十四卦。圣王制作的经典地位至高,因此时间最早并源自伏羲的《易》是最尊贵的王官学。另外,非圣人不制礼作乐,如刘歆于《礼》之成书言“帝王质文世有损益”^⑤,于《乐》之成书言“先王作乐崇德,殷荐之上帝,以享祖考”^⑥。此外,礼乐也有相应职官掌管和修订具体仪节,如羲和之官观象测时而辅助制定的历法。于是在刘歆看来,《礼》《乐》是仅次于伏羲作《易》的王官学。

其二,王者之官制作的经典。非王天下者不为王,非有贤臣辅政者不为王。王官学还包含了王、官之间的君、臣结构,王者有采诗之官采诗以观风俗,故有《诗》;王者有史官以纪君王言行,故有《书》与《春秋》。《书》亦包含王者制作,如刘歆将《书·洪范》抬到和伏羲作《易》同等的圣王亲制的高度,而不仅是王者之官对圣王的记录^⑦。此外,刘歆认为一旦世衰道微,则王官散为诸子,如史官失守则散为道家,羲和之官失守则散为阴阳家。换言之,道家、阴阳家等诸子学说中也有原初的王官学即经学思想。刘歆以王官学及其流衍说明,经学不应被五经博士垄断,上有伏羲至文武的先王之道,下有战国诸子秉承王官学之流裔,虽书缺简脱也保留了经学的吉光片羽。

以王者之学为官学、以王官之学为王官学,构成王官学的双重含义。从“王官”到“王官学”,内含了从王到官、从官到学的“王一官一学”三重结构。有王官而无学,则意味着缺乏教化,也就不构成经学。比如采诗之官采诗以陈王者,王者借以观民风,此时依然停留在王一官层面,只有当王者通过所采之诗观民风,进而化民俗,才由“王官”进一步成为“王官学”。王、官、学的三位一体,构成了刘歆重新定义的经学。经学的范围不再局限于孔子和五经,王官学才是经学的真正源头。华夏文明的开端从作为百王之

① 杨权:《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》,北京:中华书局,2006年,第160页。

②⑤⑥ 班固:《汉书》,第1011,1710,1711页。

③ 王风:《刘歆与〈周易〉最高经典地位的确立》,姜广辉主编:《中国经学思想史》第2卷,第335页。

④ 陈侃理:《如何定位秦代——两汉正统观的形成与确立》,《史学月刊》2022年第2期。

⑦ 《汉书·五行志》言“刘歆以为虞羲氏继天而王,受《河图》,则而画之,八卦是也;禹治洪水,赐《洛书》,法而陈之,《洪范》是也”(班固:《汉书》,第1315页)。

先的伏羲画八卦、定人伦开始,此一开端是五德终始的开端、王官学的开端,也是经学的开端。在刘歆的思路中,历代圣王都有王官学,经学的首要任务即追溯伏羲以降的历代圣王之学。

由此可见,董仲舒三统论和刘歆五德终始的根本差别在于,三统的核心是《春秋》统,《春秋》统是孔子综合三代而空设的一个正统朝代。然而,在刘歆的新五德终始中,没有孔子和《春秋》的位置。古文经学中的孔子作为王官失守散在四方的官学整理者,堪称述而不作的圣人,难当有述有作的圣王。刘歆建立帝德谱追溯的是历代圣王官学的谱系,周朝王官失守才有百家之学,经学的意义是回到失守之前的王官学。然而,西汉五经博士各守专经,师法家法的严密,促使五经异义渐长,加剧道术的分裂,恰好印证了刘歆所谓王官失守、学散四方的观点。换言之,在刘歆看来,西汉经学的致命缺点是固守师法,实则囿于战国以来言人人殊的家人言而不自知,仍然没有回到道一风同的王官学。刘歆认为西汉经学章句众说纷纭的解决方案,不应是择一而从,而是直接跃出歧义渐生的今文师法。王官学以帝德谱为线索,建立了一个超越西汉博士师法的学术标准,即超越破碎的孔子,回到完整的王官学。

纬学虽尊孔子,但无意间与刘歆达成一致。纬书中的孔子被描述为水德黑帝之子,如《春秋纬·演孔图》言:“孔子母征在梦感黑帝而生,故曰玄圣。”^①按五德相生之序,继周代木德者应是火德,而非孔子水德。部分纬书受刘歆帝系思路影响,将孔子作为汉代之前的闰统,认为孔子是黑帝水德而无法继周之木德,如《春秋纬·演孔图》《孝经纬·援神契》皆云“丘为制法之主,黑绿不代苍黄”^②,意即孔子和秦朝一样是有德无运的闰水之德。“孔子闰统”和“孔子素王”不同,以孔子为闰统的本质是认为孔子之法已不合时宜,以孔子为素王则是认为孔子之法永远合乎时宜。刘歆发明的闰统,在实际效用中不仅颠覆了秦朝的正统,同时也超越了孔子的权威。在以帝德谱为线索的王官学脉络中,经学的任务是在王官失散的情况下重塑王官学,而非以一个圣人的文明想象,覆盖所有圣王的太平之迹。

三、三五相包与天人合一

五德终始下的帝德谱几乎是一种空想中的正统学说,无论邹衍还是刘歆版的五德终始,都是自行将历史装进五行的框架中。即便构想了一个完美的正统脉络,实际上古代王朝更迭完全不由五德终始塑造。五德终始虽然以五行相生相克为宇宙论基础,但五行不是终极的宇宙本原。帝德谱主要解决了古今赓续的问题,但无法回答天人相接的问题。刘歆的解决方案在于,通过“三五相包”将五德终始引入三统论的框架,五德负责解释朝代的循环,三统负责解释天数的循环。朝代的循环以天数的循环为根据,天数的周而复始与朝代的周而复始相结合。“三五相包”即将三统作为五德的基础并融贯二者。

司马迁虽熟谙五德终始,但没有将五德终始作为对历史的正式解释。《史记》中的上古帝王血脉相通,并且都是天生圣性,因此天人和古今是合二为一的问题,只要梳理了圣王的代际关系,就同时回答了天人问题。比如《史记·五帝本纪》《夏本纪》《殷本纪》及《周本纪》在叙事开端都追溯了帝王血脉^③,认定黄帝以来的先王在血缘上一脉相承,以血缘的延续性确保了朝代和文明的延续性。《左传》《国语》也存在类似的传统。在司马迁看来,黄帝血统自带神性,黄帝后裔统治天下拥有天命的绝对正当性。因此,即便汤武革命,也可视为同一家族之内的拨乱反正。然而,若天下自古都由一个同宗共祖的家族掌管,相当于承认了天下是一家之天下而非天下人之天下。但皇天之道非一帝之功,赫赫王者非一家之常,乃两汉《春秋》学公理^④。司马迁向董仲舒、孔安国问学,虽有继经之志,但毕竟不以传经为业。

刘歆没有将帝德谱作为一个神性帝王家的族谱,虽然《世经》也根据《帝系》等文献认为,从黄帝到夏

①② 赵在翰辑:《七纬》,北京:中华书局,2012年,第367、371、707页。

③ 司马迁:《史记》,第1、49、91、111页。

④ 《春秋纬·元命包》言:“天道煌煌,非一帝之功。王者赫赫,非一家之常。”[日]安居香山、[日]中村璋八辑:《纬书集成》,第620页。

禹之间的先王存在一定程度的血缘关系,但刘歆在讲述伏羲、神农、黄帝以及夏禹、成汤、武王的事迹时,没有记载血缘承继。如此一来,《世经》中的黄帝征伐神农后裔以及汤武革命,都可视为异姓相征伐^①。刘歆版五德终始虽以相生为序,但不仅不否定征伐,也不是以血缘的相生为相生,而是以天数、文明和制度的继承为相生。徐兴无将司马迁的帝王谱系称为“宗法圣统”,邹衍、刘歆和讖纬的帝王谱系称为“天道圣统”^②。刘歆淡化历代先王的血缘延续性,也就是否定了某一个神性家族对天下的全权统治。因此,刘歆所承认的“汉家尧后”,即在五德终始的意义上承认尧与汉同属火德。直到东汉贾逵等学者,才通过《左传》中汉家是唐尧血缘后裔的记载,论证“汉家尧后”。

总之,刘歆以五行相生的五德终始规律排列帝德谱,并且历代先王不是同一个天纵圣王的后代,五德之中同一德行内的圣王之间,比前后相继的两个圣王之间有更高的亲缘性。同时,刘歆没有像司马迁和纬书一样采用感生说,那么历代帝王的天命合法性就难以天然成立。因此,刘歆比司马迁多了一项任务,即论证朝代的古今延续在何种意义上也具备天道的基础。换言之,刘歆既不承认神性血缘的天然合法性,也没有采用受命说或感生说,那么俗世帝王凭什么统治天下?

最终,刘歆以“三五相包”弥合这一潜在危险。五德终始中的历史延续性,不作为政治合法性的唯一来源,王朝政治的合法性最终建立在“元之三统”的天道基础上。川原秀成将“元之三统”解释为,元有“三种相位”,三种相位是对皇极有三德、天地有三微之月诸多原则的哲学抽象^③。元有三统,函三为一,刘歆理解的“元”吸纳了《春秋》“元年春”承载的时间开端和天道循环意义,并进一步放弃神性血缘的历史延续性,追溯天时和天数的延续性,将三统论作为帝系连绵不绝的天时根据。由此,五德终始保证了朝代的延续,三统循环保证了时间的延续。五德终始只能将时间上推至文明时间开端的“伏羲画卦”,但三统论能将时间上推到宇宙时间开端的“太极上元”。三五相包,构成了刘歆眼中完整的宇宙秩序:

五行与三统相错。《传》曰“天有三辰,地有五行”,然则三统五星可知也。《易》曰:“参五以变,错综其数。通其变,遂成天下之文;极其数,遂定天下之象。”太极运三辰五星于上,而元气转三统五行于下。其于人,皇极统三德五事。故三辰之合于三统也,日合于天统,月合于地统,斗合于人统。五星之合于五行,水合于辰星,火合于荧惑,金合于太白,木合于岁星,土合于填星。三辰五星而相经纬也。^④

刘歆根据《左传·昭公三十二年》史墨之言“天有三辰,地有五行”以及《易·系辞传》之言“参五以变,错综其数”,认为三和五是一对宇宙基数,只有三五相配合才能通向根本的“一”,或称为太极,或称为元,二者是《易》和《春秋》的不同称谓。如果一定要区分,刘歆认为《易》之太极比《春秋》之元更根本。日月斗三辰与天地人三统相契,辰星、荧惑、太白、岁星和填星是为五星,分别与五行相契。三统论作为一种制作度数的方法论,首先根据天上的日月斗三辰测算天时。天时是宇宙的自然时间,人时是历史的文明时间。在刘歆的逻辑中,三统负责计算天时,五行负责解释人时,体现在《世经》帝德谱中,即让所有帝王的人时(五德)都符合天时(三统)的运行。

在董仲舒的三统论阐释中,三代之前九皇五帝的计时方式已不可考,而三代各有正朔。天时一脉相承,而人时各自为政,那么不同朝代组成的整体历史就难以投射在同一条时间线上。因此,刘歆作《三统历》及《谱》以解《春秋》,实则设想了董仲舒《春秋》学之外的新“大一统”,即时间的万世一统。汉代之后,即便改朝换代也只改年号,而不再需要改正朔,客观上实现了时间的万世一统。三统之外还有三会等时间循环周期,当所有时间循环周期相会于同一天,时间就可复归“太极上元”。刘歆综合《易》之“太极”与《春秋》之“元”,设想了宇宙时间的绝对起点“太极上元”:

①④ 班固:《汉书》,第1012—1013,985页。

② 徐兴无:《讖纬文献与汉代文化构建》,北京:中华书局,2003年,第162、166页。

③ [日]川原秀成:《三统历与刘歆的世界观》,[日]山田庆兪编:《中国古代科学史论》,京都:京都大学人文科学研究所,1989年,第123页。

三统二千三百六十三万九千四十，而复于太极上元。九章岁而六之为法，太极上元为实，实如法得一，阴阳各万一千五百二十，当万物气体之数，天下之能事毕矣。^①

刘歆所谓“太极上元”不仅是时间的起点，也是时间的终点。宇宙和历史处于“太极上元”终而复始的循环之中，三会、三统等时间周期的小循环都在“太极上元”的大循环之内，并且时间的小周期以达到“太极上元”的大周期为方向。天时在三会、三统的小循环中经历23639040年的最大周期之后，日月和五星都会回复到日月合璧、五星连珠的同一天，这一天即七曜运动的开端和历法周期的理想起点“太极上元”。

因此，刘歆从时间循环的小周期开始推算，根据《周易》天数一、三、五、七、九相加得到二十五，天以奇数为象征，以三为纪，以三乘二十五，再加上六，就得到“终天之数”八十一。一章为19年，一统为81章1539年，三统合为一元，一元即三统4617年。一统的意义是每经历1539年，则冬至、日月合朔再次相会于同一日的子时夜半。一统或一元在宇宙时间面前都只是一个短时段，五星经过138240年会聚一次，五星和日月经过2626560年会合一次，称为一会，三会则是7889680年。三统、三会是并列的两种时间循环的观测角度，二者共同走向终极的时间终点“太极上元”。刘歆将五星的运行和三统的年岁相配，从太极上元算起，经过23639040年，五星、冬至、日月都相会于甲子日子时^②，至此才实现一次宇宙的大循环。刘歆在“太极上元”的循环之中，考察文明的历史，不仅根据五德终始追溯从伏羲到商汤的帝王谱系，还按照《三统历》推演上古的朝代谱系：

三统，上元至伐桀之岁，十四万一千四百八十岁，岁在大火房五度，故《传》曰：“大火，阍伯之星也，实纪商人。”后为成汤，方即世崩没之时，为天子用事十三年矣。商十二月乙丑朔旦冬至，故《书序》曰：“成汤既没，太甲元年，使伊尹作《伊训》。”《伊训》篇曰：“惟太甲元年十有二月乙丑朔，伊尹祀于先王，诞咨有牧方明。”言虽有成汤、太丁、外丙之服，以冬至越第祀先王于方明以配上帝，是朔旦冬至之岁也。后九十五岁，商十二月甲申朔旦冬至，亡余分，是为孟统。自伐桀至武王伐纣，六百二十九岁，故传曰殷“载祀六百”。^③

在刘歆看来，宇宙时间的起点是“太极上元”，此为天时；文明时间的起点是“伏羲画卦”，此为人时。如果无法知道自然时间的起点，就无法锚定一个文明在宇宙中的位置；如果无法知道文明时间的起点，就无法在时间的延续性中确认历史的延续性。刘歆根据《三统历》推算，从太极上元到商汤伐桀，中间经历了141480年，从汤伐桀到武王伐纣间隔了629年，以不精确但精巧的方式推算了前人难以言说的朝代间隔问题。太极上元23639040年一循环，朝代的更迭、人类的历史在宇宙时间面前显得微不足道。因此，人世政治不应单纯根据朝代的更迭而另立纪元。总之，《三统历》名为三统，但意不在采取天地人三统中的任何一统，而是以三统合为一元，以一元上推“太极上元”。

汉人普遍重视天数，不过，如董仲舒所言“天之所为，有所至而止”^④，天人之间无法通过天道或天数实现自然合一，而是必须依靠圣人在天道中止之际，重新继天理地。汉代《春秋》学强调王者受命改元，即依靠王者而非天数，重新确立时间的起点。然而，若如刘歆所言，元为太极上元，王者即便受命亦无法改元。天数至大无外、无所不包，王者受命实际上无法改变天数。新王改元，非改天元，最多只能改人元。从此，改元的革命性降低，成为天道更新或天命转移的象征性宣示。在此基础上，刘歆以降的《左传》学往往刻意降低“元年春王正月”的天地革命属性，宇宙不再会因为一个王者的即位而焕然一新。《春秋》本以“元年春王正月”寄托三统的天命转移与圣王因革，在刘歆之后，“元年春王正月”从一个“时间立

①③ 班固：《汉书》，第985—986，1013—1014页。

② 刘歆《三统历》的计算方式，参班固：《汉书·律历志》，第963—986页。关于三统历法的计算，参吴荣曾、刘华祝等注译：《新译汉书》，台北：三民书局，2013年，第979—1121页；张培瑜等：《中国古代历法》，北京：中国科学技术出版社，2008年，第259—267页。

④ 董仲舒著，苏舆义证：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第69、297页。

法”的圣王问题,变成了一个“时间历法”的科学问题。然而,这一科学,并非现代意义上精确的科学,而是刘歆在宇宙论的基础上统一政治与历史的思想实验。

结 语

三统和五德是两汉的热门议题,刘歆对二者的改造,奠定了东汉古文经学的宇宙论基础。三统论本是《春秋》的核心理论之一,刘歆将三统论从《春秋》学中分离出来,并与《易》三才思想与天文历法结合,构想了一个适用于小到度量衡、大到帝德谱的制度原则。刘歆三统论超越了帝王更迭的影响,指向一种恒定不变的时间秩序。此外,刘歆按五行相生梳理文明的时间源流,塑造了贯穿王官学脉络的帝德谱。同时,刘歆将五行帝德谱纳入《三统历》的统辖,也就是统一了宇宙的天时与帝王的人时,实现自然规律与历史进程的大一统。大一统可以不再只是某个朝代的一统,而是从“太极上元”直贯历朝历代的文明的一统,属于人时的改朝换代即便改元,也脱离不了天时的“太极上元”。

在刘歆眼中,天人合一不仅限于空间结构中的天与人的谐致,更是扩展到了时间结构中的天时与人时的统一;大一统也不仅指向空间结构中层级分明的政治秩序,还涵盖了时间结构中一脉相承的历史。刘歆对“时”的重新发掘,引发了两汉经学内部的一场重大变革。古文经学对王官学和文明史的重视,以刘歆“三五相包”的宇宙论作为理论基点。刘歆的宇宙论变革,打开了东汉之后理解经学与历史的崭新视角。

The Transformation of Liu Xin's Cosmology and the Evolution of Classical Studies

Liu Yutong

Abstract: Liu Xin 刘歆 traces the beginning of cosmic time back to the Taiji Shangyuan 太极上元, and the beginning of civilized time back to Fuxi's 伏羲 drawing of the trigrams. Cosmic time is entrusted to the theory of the Three Systems 三统, and civilized time is carried by the Five Virtues 五德. The “Three and Five are interwoven” 三五相包 to construct the basic structure of Liu Xin's cosmology. The theory of the Three Systems in the *Spring and Autumn Annals* 春秋 was transformed by Liu Xin into a methodological approach to the universe, which could not only be used to create laws, calendars, measurements, weights and standards, but also to integrate dynasties into a cyclical time structure starting and ending with Taiji Shangyuan. In addition, Liu Xin uses the order of the Five Elements 五行 to sort out the imperial genealogy since Fuxi, and at the same time forms the genealogy of the royal scholars 王官学, laying the foundation for the Guwen 古文 classical studies to take the studies of the royal scholars across dynasties as the classics. In Liu Xin's plan, the Three Systems and the Five Virtues are interconnected, and the cosmic time and the civilized time were unified. This not only innovated the Han Dynasty's “unity of heaven and man” ideology, but also achieved a unified historical time across all ages, shaping the Han Dynasty's new vision of “great unity” 大一统. After Liu Xin, the Guwen classical studies possessed a systematic view of both the classics and cosmology.

Keywords: Liu Xin; Three Systems; Five Virtues; unity of heaven and man; great unity

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】