

明朝「國號」的緣起及「火德」問題

陳學霖

香港中文大學中國文化研究所

開國建元及「德運」的緣起

在中國悠長的歷史上，數千年來建立政權的統治者，不論是漢族或他族，肇創的是割據偏安的王國，或是統御四方的大一統國家，都以定立名號作為天命所鍾、萬民擁戴的象徵為首務。從現代政治理論而言，這便是彰示政權的 *legitimacy*，時下漢語譯作正統、正當或合法性的主要標識。從歷史的發展來說，就個別政權而言，他們建立的是國，其名稱應是「國號」，但到秦漢以後，由於陰陽五行循環理論建立了政權間的遞嬗系統，一國的名號又稱為「王朝」。趙翼 (1727–1814) 《廿二史劄記》卷二九載錄「元建國號始用文義」一條，將歷代國號的緣起分類，近人侯紹文據之概括為六則：(一) 因封號以為名；(二) 因治地以為名；(三) 稽之姓氏以為名；(四) 托之前代以為名；(五) 誇其權力以為名；(六) 沿襲宗教迷信以為名。名號取意各個不同，因此每一政權隨而制定的曆數、朝儀、典禮皆有不同的象徵，呈現個別的政治、宗教傳統與意識形態，具有特殊意義。¹

這些政權除卻建立國號，亦相繼推定本身在規範歷代王朝嬗替的陰陽五行循環理論的「德運」行序，作為歷史上的定位，為建立政權的正統或正當性的另一相輔相成的標識。這個理論出於戰國齊人鄒衍 (約前305–前240) 的「五德終始」說，認為盈

¹ 關於中國古代王朝建立「國號」及推定「德運」，作為政權的正統或正當性標識的討論，參杜奎英：《中國歷代政治符號》(臺北：國立政治大學，1963年)，第1章；Hok-lam Chan, *Legitimation in Imperial China: Discussions under the Jurchen-Chin Dynasty (1115–1234)* (Seattle, WA: University of Washington Press, 1984), chap. 2。引文見趙翼：《廿二史劄記》，《四部叢刊》本，卷二九，「元建國號始用文義」條，頁二二上至二三下。參杜奎英：《中國歷代政治符號》，頁42–52；侯紹文：〈中國歷代國號之緣起〉，《中華文化復興月刊》第10卷第6期(1977年5月)，頁8–13。

天地間有土、木、金、火、水五種基本元素或原動力，名為「五德」或「五行」，依次運轉，從所不勝，稱為「五德相勝」或「相剋」，周而復始。這一理論不但用於解釋自然界的各類變化，還作為說明統治王朝興衰的原由。²秦始皇帝（前221–前210在位）既統一六國，便推五德之傳，以為周得火德，秦應從水德，色尚黑，以十月為正，數用六為紀。此後歷代帝王都循制議定德運，改易旗幟服色，正朔曆數，制定朝儀祭祀、符瑞典禮以顯示政權在王朝更迭的正當性地位。漢高祖（前202–前195在位）再定水德以承周之火德，但朝臣頗以水為秦運而反對，到武帝（前140–前87在位）便更定為土德。其時由於儒生董仲舒（約前179–前104）的倡議，論者將五德的行序修正為木、火、土、金、水，從所相生，稱為「五德相生」說。到漢末成、哀二帝之世（前32–前7；前6–前1在位），議者以國運日蹙，醞釀改制，古文經學家劉向（前77–前6）、歆（？–23）父子，便以「相生」說推排上古帝王的傳授，以伏羲受木德開始，經過三番輪值，漢以火德王作為論據。³到王莽（9–23在位）篡漢，便自稱以火德傳位，定土德為運，並同時用劉歆作《世經》，依照前說編列古代帝王輪值系統，證明新室嗣承漢火居德運正序。但是這個體系缺去秦之水德，與歷史事實牴觸，根據顧頡剛（1893–1980）的考證，劉歆於是在五運的木、火間另設一水德的「閏位」以安置秦於周漢之間，視為「不當正序」，並在五德的頭二循環，分別增置傳說中的共工與帝鸞二主的「閏位」，作為秦的先例以自圓其說。至新莽傾覆，光武帝（25–57在位）興復

² 鄒衍「五德終始」說出所著〈主運〉等篇，原書已佚，遺文見呂不韋：《呂氏春秋》，《四部備要》本，卷一三，及漢朝人著述與後代類書。近代有關論著甚多，詳顧頡剛：《五德終始說下的政治和歷史》，載顧頡剛（編著）：《古史辨》第5冊（北平：樸社，1935年），頁543–753；李漢三：《先秦兩漢之陰陽五行學說》（臺北：鐘鼎文化股份有限公司，1967年）；王夢鷗：《鄒衍遺說考》（臺北：臺灣商務印書館，1966年）；孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》（臺北：臺灣商務印書館，1993年修訂本）。英文論著參Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press, 1985), chap. 9; Michael Loewe, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), chaps. 2, 6; Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)。

³ 見司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1975年），卷六，頁237；卷二六，頁1260；卷一二，頁483；卷二八，頁1366，1381，1402；班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷一下，頁82；卷六，頁199；卷一一，頁340；卷二一上，頁973；卷二五下，頁1245，1270。秦漢以下歷朝德運行序的推定與演變參王欽若等：《冊府元龜》，嘉慶十九年（1814）刊本，卷四〈帝王部〉，四〈德運〉，頁三上至四上；陳夢雷等（編纂）：《欽定古今圖書集成》，光緒十年（1884）刊本，〈皇極典〉，卷一七〇〈帝運部彙考〉，頁三上至四上。近人研究詳前引顧頡剛、李漢三、孫廣德及杜奎英專論的有關章節；又參王宇清：〈歷運與服色〉，載《包遵彭先生紀念論文集》（臺北：國立歷史博物館、國立中央圖書館；紐約：美國聖若望大學亞洲研究中心，1971年），頁13–46。

漢祚，於是重建火德，黜新室於「閏位」為僭偽，與居德運正序者有別。經過這幾番調整，「五德終始」說與遠古歷史和當世政治的配合便成定型。⁴

從魏晉到隋唐五代，歷朝帝王都依照「五德相生」的模式，推定德運俾與所欲繼之前代政權相承，建立正當的統緒地位。例如，三國時蜀紹漢為火德，魏稱土德，晉代魏改從金德。嗣後南北分裂，割據諸國亦各自議論行序。因此，南朝劉宋稱水德以承晉，其後齊、梁、陳以木、火、土德相繼。北朝劉趙又從水德以承晉，慕容燕初稱水德，後改木德，苻秦繼尚木德，姚秦稱火德，拓拔魏先定土德，隨改水德以承晉，後周則從木德以嗣魏。逮隋文帝（589–604在位）統一天下，推定以水德繼周，及李唐取代，又改稱土德越隋以承漢。此後五代諸國亦推定德運，如後唐稱土德以紹李唐，而後晉、後漢、後周各以金、水、木德相承。⁵這些政權一旦議定行序，便隨所稱之德更易旗幟服色、正朔曆數，制定「祖」、「臘」祭祀、符瑞典禮以昭明天命所歸。所謂祖、臘之祀，始於東漢之世，指五行盛衰之祭日，歲首氣始曰祖，歲末氣終曰臘，依次推定。根據記載，祖與臘與五德相配之關係為：水、子祖辰臘；火、午祖戌臘；木、卯祖丑臘；金、酉祖丑臘；土、戌祖辰臘，周而復始，循環不絕。⁶趙匡胤以後周殿前都點檢篡奪政權，開創宋朝，史稱宋太祖（960–975在位），亦按「五德相生」及君王禪讓的王朝嬗替模式，推定宋為火德。李燾（1115–1184）《續資治通鑑長編》卷一建隆元年（960）三月壬戌下載：「有司言：『國家受周禪，周木德，木生火，當以火德王。色尚赤，臘用戌。』從之。」同一時期，與宋對峙華北由女真族建立的金國，在漢化的影響下，亦運用「五德相生」的模式，推定本國的德運以繼承漢人王朝作為全中國的統治者。首次在章宗泰和二年（1202），議定金為土德以繼宋之火德，其後在宣宗貞祐二年（1214）再次討論，仍從舊議。⁷

⁴ 詳《漢書》，卷九九〈王莽傳〉；范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），卷一上，頁22，24。參顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，頁525–97；鄭雯馨：〈論王莽對新朝「正當性」的建立〉，《中國文學研究》第20期（臺北：國立臺灣大學，2005年），頁5–38。

⁵ 以上各朝所推定的德運正史皆有記載，略見《冊府元龜》，卷四〈帝王部〉，四〈德運〉，頁四上至一五上；《欽定古今圖書集成》，〈皇極典〉，卷一七〇〈帝運部彙考〉，頁四上至八下。詳杜奎英《中國歷代政治符號》及王宇清〈歷運與服色〉有關德運行序的章節。

⁶ 關於「祖」、「臘」祭祀配於五德的日序參王應麟：《小學紺珠》，《叢書集成》本（上海：商務印書館，1935–1937年），卷一〈五運〉，頁26。

⁷ 見薛居正等：《舊五代史》（北京：中華書局，1976年），卷一一〇〈周書一·太祖紀一〉，頁1460；李燾：《續資治通鑑長編》（上海：上海古籍出版社影印光緒七年〔1881〕輯補本，1986年），卷一，頁九上；脫脫等：《宋史》（北京：中華書局，1977年），卷一，頁6。參陳學霖：〈大宋「國號」與「德運」論辯述義〉，載所著《宋史論集》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993年），頁6–10。金朝的德運論議見脫脫等：《金史》（北京：中華書局，1977年），卷一一，頁259；卷一六，頁355。詳Hok-lam Chan, *Legitimation*, chaps. 4, 5。

金朝是中國史上最後一個王朝討論德運行序作為政權正當性的標識。這一方面由於北宋中葉的儒學復興，在歐陽修(1007–1072)揭櫫以《春秋》的「居正」及「合一」大義為〈正統論〉的主軸，若不符合標準則「正統有時而絕」的「絕統」說影響下，「五德終始」的循環理論對政權轉移的解釋為道德原則及政治形勢所取代。另一方面，繼起的蒙古族在中國建立的大汗王朝命名「大元」，取《周易·乾卦》「大哉乾元」或「大大」之義，又與本族 *Yeke Mongghol Ulus* (大蒙古國) 的名號吻合，而由於其為草原民族開國，政制文化與中土殊異，無需以漢人之德運說建立其正當性。⁸ 漢人復國的明朝及滿洲統治的清朝，亦由於種種歷史原因及政治思想與制度之轉變，並無討論本朝在德運轉移的序。

元末兩淮民衆，不堪蒙古腐敗政權的貪斂殘暴，在白蓮教徒韓山童(?–1351)等倡言天下大亂，「彌勒佛降生，明王出世」口號的煽動下，以紅巾為標識，蠶起反抗元朝統治。一時豪強竝起，逐鹿中原，相繼建國紀元，割據一隅。至正十五年(1355)，韓山童子韓林兒(?–1366/1367)稱帝於安徽亳州，立國號名「宋」，崇尚火德，號稱恢復趙宋王朝。朱元璋(1328–1398)隸屬其下，經過十多年的鏖戰，擊敗群雄，於宋主在瓜步(江蘇六合縣東南)沉舟身亡之後年餘，即元順帝妥懽帖睦爾(1333–1370在位)至正二十八年(1368)正月，自立為皇帝，國號「大明」，紀元「洪武」，史稱太祖(1368–1398在位)。⁹ 究竟大明的起源及文義為何，又如何處理德運行序，官方詔書並無道及，因此明人眾說紛紜，無一定論。1941年，昆明西南聯大的

⁸ 關於宋中葉的儒學復興與五德轉移學說的衰退，參陳學霖：〈歐陽修《正統論》新釋〉，載《宋史論集》，頁125–65；劉復生：〈宋朝「火運」略論——兼談「五德轉移」政治學說的終結〉，《歷史研究》1997年第3期，頁92–106；劉浦江：〈「五德終始」說之終結——兼論宋代以降傳統政治文化的嬗變〉，《中國社會科學》2006年第2期，頁177–90。元朝「大元」名號的起源及釋義參蕭啓慶：〈說「大朝」：元朝建號前蒙古的漢文國號——兼論蒙元國號的演變〉，《漢學研究》第3卷第1期(1985年6月)，頁23–40。關於蒙元帝國政權的正當性問題，詳Herbert Franke, *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yuan Dynasty* (Munich, Germany: Bayerische Akademie, 1978)。

⁹ 關於朱元璋的崛起與開創明朝的經過，官修史籍主要為宋濂等：《元史》(北京：中華書局，1978年)，〈順帝紀〉；姚廣孝等(監修)：《明太祖實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年)，卷一至二九；張廷玉等：《明史》(北京：中華書局，1976年)，卷一〈太祖紀〉。其他史料摘錄見楊訥與陳高華(編)：《元代農民戰爭史料彙編》(簡稱《元代農民戰爭》；北京：中華書局，1985年)，下編(第4冊)。大事年表見孫正容(編著)：《朱元璋繫年要錄》(杭州：浙江人民出版社，1983年)。近人著述以和田清：〈明の太祖と紅巾の賊〉，《東洋學報》第13卷第2號(1923年7月)，頁278–302；及王崇武：〈論明太祖起兵及其策略之轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第10本(1942年)，頁55–69為代表作。(按王崇武文於該刊在1948年重版時略有修訂，標題之「策略」二字易為「政策」。以下徵引本文時皆用1942年原來版本。)英文論著參Teng Ssu-yü, “Chu Yüan-chang,” in *Dictionary of Ming Biography, 1368–1644* (hereinafter *DMB*), ed. L. Carrington [下轉頁75]

年輕講師吳晗(1909–1969)，在《清華學報》發表〈明教與大明帝國〉論文，推論韓山童本為明教徒，「明王出世」說出自摩尼教經典《大小明王出世經》，為大明國號的本源。此文轟動一時，影響甚大，數十年來中外學者紛紛翕從。不過自八十年代起，學者開始質疑「明王出世」說是否出於明教，而楊訥撰〈元代白蓮教〉尋溯其源於釋典，認為「大明」國號應來自白蓮教徒誦讀的淨土宗經典如《大阿彌陀經》，徹底否定吳晗的假設，產生新的評估。¹⁰

筆者年前刊佈〈大宋「國號」與「德運」論辯述義〉一文，於終篇曾略敘元末徐壽輝(?–1360)及韓林兒政權皆取「宋」為國號而朱元璋棄「宋」改立「大明」為號，但未深入分析。隨後大陸學者劉復生及劉浦江二位皆徵引拙作，申繹「五德終給」說在宋以後的寢衰，亦旁及明朝的國號與德運關係，然亦未進一步發揮。本篇之作，以明朝國號的緣起及火德問題為焦點，重點在爬梳考覈原手史籍及釋典記載，並檢討近現代學者對明國號問題的釋義及論辯，為此議題作一整體評論，庶幾增進對元明之際史事的了解，並闡析群雄試圖建立正當性政權的過程。¹¹

明太祖開國的歷史背景

朱元璋出身安徽臨濠(今鳳陽)貧農，早年遭天災家變，棲身皇覺寺，皈依佛門，後乘兩淮民衆在白蓮、彌勒教的倡導下起義反抗蒙元暴政，投軍郭子興，及其侍奉韓林兒宋國政權，脫穎而出，翦滅地方豪雄及元朝而開國的事跡，明修《元史》及《明太祖實錄》等官史已有詳細記載。不過官書對前朝史事有政治忌諱，常肆緣飾或甚至曲筆，需要鈎勒權衡《庚申外史》、陶宗儀《輟耕錄》、葉子奇《草木子》及俞本《紀事錄》等元末明初的私史野乘，爬梳考覈始得真相。清初錢謙益(1582–1664)纂《國初群雄事略》及《太祖實錄辨證》，與潘耒(1626–1663)撰《國史考異》及民國王崇武

〔上接頁74〕

Goodrich and Chaoying Fang (New York: Columbia University Press, 1976), vol. 1, pp. 381–92; *The Cambridge History of China*, vol. 7: *The Ming Dynasty, 1368–1644*, Part 1, ed. Frederick W. Mote and Denis Twitchett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), chap. 1 及所引書目。其他有關朱元璋的著述見下注12。

¹⁰ 見吳晗：〈明教與大明帝國〉，《清華學報》第13卷第1期(1941年4月)，頁49–85；重刊於所著《讀史劄記》(北京：三聯書店，1956年)，頁235–70。評論見楊訥：〈元代白蓮教〉，《元史論叢》第2輯(1983年)，頁189–216；又參楊氏著《元代白蓮教研究》(上海：上海古籍出版社，2004年)，頁176–83。

¹¹ 這些論著分別見上注7，8。又本文論旨部份已見英文拙作：Hok-lam Chan, “The ‘Song’ Dynasty Legacy: Symbolism and Legitimation from Han Liner to Zhu Yuanzhang of the Ming Dynasty,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 68, no. 1 (June 2008), pp. 91–133。但中西史學取向不同，表述方法各異，二文的若干論點可以互相補充。

(1911–1957) 著《明本紀校注》皆有重要發明，近人論述元明史事莫不以為津逮。史料摘錄見上世紀八十年代中國社會科學院歷史研究所楊訥與陳高華編輯之《元代農民戰爭史料彙編》四冊。¹²今據史籍記載及時人論述，朱元璋的開國事跡與本題旨有直接關聯的有以下數點：

首先，元末蠱起反抗蒙古的武裝組織有兩種號召，在宗教者為白蓮、彌勒教之「彌勒佛降生，明王出世」的千禧年口號；在政治上則為興復漢族統治，而具體的表現為重建趙宋王朝，這兩種號召很快結合一起，成為北派「紅巾」之反元運動白蓮教首領韓山童、劉福通(?–1367，人稱宋劉光世〔1089–1142〕之後)，於至正十一年(1351)在安徽策動民衆起事的資源。《元史·順帝紀五》是年記：「五月……辛亥，潁州妖人劉福通為亂，以紅巾為號，陷潁州。初，欒城人韓山童祖父，以白蓮會燒香惑衆，謫徙廣平永年縣。至山童，倡言『天下大亂，彌勒佛下生』，江南及江淮愚民皆翕然信之。福通與杜遵道……復鼓妖言，謂山童實宋徽宗八世孫，當為中國主。福通等殺白馬、黑牛，誓告天地，欲同起兵為亂，事覺，縣官捕之急，福通遂反。山童就擒，其妻楊氏，其子韓林兒，逃之武安。」《元史·河渠志三》又載：「先是歲庚寅〔1350〕，河南北童謠云：『石人一隻眼，挑動黃河天下反。』及〔賈〕魯治河，果於黃陵岡得石人一眼，而汝、潁之妖寇乘時而起。議者往往以謂天下之亂，皆由賈魯治河之役，勞民動衆之所致。」¹³以上史源又參同時人權衡《庚申外史》、陶

¹² 這些元末群雄起事記載的摘錄見《元代農民戰爭》上、中、下編，包括《元史》、《明太祖實錄》、《明史》、權衡《庚申外史》、葉子奇《草木子》、陶宗儀《輟耕錄》、俞本《紀事錄》等。錢謙益《國初群雄事略》及《太祖實錄辨證》、潘樾章《國事考異》以及王崇武《明本紀校注》此四書對國初史事的考證詳下注。近代史學對朱元璋的論著甚多，主要傳記為吳晗：《朱元璋傳》（北京：人民出版社，1965年修訂本）；呂景琳：《洪武皇帝大傳》（瀋陽：遼寧教育出版社，1994年）；陳梧桐：《洪武皇帝朱元璋大傳》（貴陽：貴州人民出版社，2005年）。其他論著參朱鴻：〈近十年來（1989–2000）有關朱元璋研究的介紹〉，《漢學研究通訊》第20卷第1期（2001年2月），頁28–44；香港中文大學歷史系中國歷史研究中心（編）：《明太祖及其時代論文匯編》（香港：香港中文大學歷史系，2006年）。又見Sarah Schneewind, ed., *Long Live the Emperor! Uses of the Ming Founder across Six Centuries of East Asian History* (Minneapolis, MN: Society for Ming Studies, 2008)。

¹³ 韓山童及劉福通抗元事跡見錢謙益：《國初群雄事略》（簡稱《事略》；北京：中華書局，1982年），卷一；《元代農民戰爭》，第1冊，中編，劉福通、韓林兒部；《元史》，卷四二，頁891；卷六六，頁1654。劉福通事跡詳下注18。關於白蓮教的歷史及其教徒參與抗元戰鬪的經過詳上注9引和田清及王崇武論文，以及注10引楊訥關於元代白蓮教的研究。英文論著見John W. Dardess, “The Transformations of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty,” *The Journal of Asian Studies* 29, no. 3 (August 1970), pp. 539–58; Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), chap. 5; B. J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Leiden: E.J. Brill, 1992), pp. 115–23。

宗儀《輟耕錄》及葉子奇《草木子》等私史。《草木子》言：「從之者殆數萬人，以趙宋為名。韓山童詐稱徽宗〔1101–1125在位〕九世孫，偽詔略曰：『蘊玉璽於海東，取精兵於日本，貧極江南，富稱塞北。』蓋以宋廣王走崖山，丞相陳宜中走倭〔日本〕，託此說以動搖天下。」由此可見，韓山童、劉福通等白蓮、彌勒教徒以恢復大宋王朝為爭取民衆支持的同樣重要口號。¹⁴

其二，根據《元史》及同時人記載，劉福通與韓山童皆為白蓮教徒，以燒香惑衆、頭裹紅巾為標識，因此其部衆稱為「紅巾軍」或「香軍」。「紅巾」作為白蓮、彌勒教徒的教幟，因為彌勒佛所放光芒為紅色，而紅色象徵火德，又為一般秘密教派祭祀的共同對象。其所倡言天下大亂，「彌勒佛下生」、「明王出世」，係出淨土宗經典教義，蓋因南宋以來白蓮、彌勒教已採之為誦讀的經典。例如「彌勒佛下生」說出《佛說彌勒下生經》，而「明王出世」之「明王」亦屢見釋典。據下揭楊訥論文引述《大阿彌陀經》，阿彌陀佛為「諸佛光明之王」，故此釋氏的「明王」應從此出。（按此文駁斥吳晗扭曲史料，謂韓山童及其徒衆胥屬明教徒，明初史官修《元史》隱諱朱元璋承大小「明王」之後，因飾辭稱韓氏為白蓮教徒，「明王」應出摩尼教經卷《大小明王出世經》〔按應作《小大明王出世經》〕，亦為「大明」國號的來源，詳後。¹⁵）至於《元史·順帝紀》所言韓山童詐稱宋徽宗八世孫（《草木子》作九世孫），據葉子奇評語係利用當時謠言「宋廣王走崖山，丞相陳宜中走倭」托詞以煽動人心，因此「貧者翕然從亂，聲勢浩大」。（按宋廣王趙昀〔1278–1279在位〕走崖山，溺死其下，史乘亦稱丞相陳宜中出走謀求外兵勤王，但並非往日本，而係往安南、占城，最後死於暹羅。¹⁶）事實上，當日反元運動頗多援借宋朝國號作號召，並不限於韓山童輩。《元史·順帝紀五》至正十二年（1352）五月下載：「庚辰，監察御史徹徹帖木兒等言：『河南諸處群盜，輒引亡宋故號以為口實。宜以瀛國公子和尚趙完普及親屬徙沙州安置，禁勿與人交通。』從之。」¹⁷可知當時中原漢族的人心趨向與元朝官方的應對策略。

¹⁴ 參葉子奇：《草木子》（北京：中華書局，1959年），卷三上〈克謹篇〉，頁50–51；權衡（著）、任崇岳（箋證）：《庚申外史箋證》（鄭州：中州古籍出版社，1991年），頁58–59；陶宗儀：《南村輟耕錄》（北京：中華書局，1959年），卷二九，頁356。

¹⁵ 參上注10引吳晗及楊訥等論著。

¹⁶ 參葉子奇：《草木子》，頁50。宋廣王走崖山溺死及陳宜中走安南謀勤王事見《宋史》，卷四七，頁945–46；卷四一八，頁12532。詳陳學霖：〈宋遺民流寓安南占城考〉，載《宋史論集》，頁339–69。

¹⁷ 見《元史》，卷四二，頁900。關於元末群雄起事抗元引用趙宋口號及德運象徵，參陳高華：〈元末起義農民的口號〉，載所著《元史研究論稿》（北京：中華書局，1991年），頁257–67；相田洋：〈紅巾考——中国に於ける民間武装集團の伝統〉，《東洋史研究》38卷4號（1980年），頁54–63。

其三，韓山童遇害後，劉福通隨於至正十五年（1355）二月，率部屬奉迎其子韓林兒（自稱徽宗九世孫）即皇帝位，號「小明王」，立國號名宋，建都安徽亳州，建元「龍鳳」，在位十二年始以覆舟身亡為朱元璋取代政權。韓林兒立國號名宋，顯然是繼承父業，以恢復大宋王朝為號召及建立其統治的正當性，與其他草莽英雄有別。韓林兒史料匱乏，事跡不詳，看似未有具體能力，或為有名無實的皇帝，而宋國軍政係由劉福通把持，不過一切政令俱由皇帝名義而出，以宏揚大宋為政權的使命。¹⁸因此，當劉福通揮軍征討元廷時便高舉大宋的旗幟，如龍鳳二年（至正十六年，1356）底，遣將分略河南、山東、河北等地，大書旗聯曰：「虎賁三千，直抵幽燕之地。龍飛九五，重開大宋之天。」朱元璋既為韓氏政權一份子，亦肅規曹隨。龍鳳四年（至正十八年，1358）十月，率軍克浙東婺州，奉旨設浙東行省於金華府，隨在省門豎立二大黃旗，書云：「山河奄有中華地，日月重明〔開〕大宋天。」牌上又書：「九天日月開黃道，宋國江山復寶圖。」擁護朱氏的地方儒士，如葉子奇便曾上書建言，如要回復宋太祖、太宗（976–997在位）二祖之治，需要推行八項政教人事經濟改革，可見「大宋」名號在民間的號召。¹⁹還須注意，這些以紅巾裹頭、有紅巾軍之稱的戰士，雖然代表白蓮、彌勒教的信仰，但韓氏政權以宋為國號，以興復大宋為鵠的，宋以火德為運，故此「紅巾」亦表彰趙宋德運。因此其象徵意義並不限於宗教，兩者合一，由是大大擴張其號召力。事實上，朱元璋亦從韓宋政權崇尚火德，《皇明本紀》載朱元璋於至正二十年（1360）年與陳友諒（約1320–1363）在龍灣交戰時，其士卒絳衣，行軍時與舉火為號，而劉辰（1335–1412）釋云：「太祖以火德王，色尚赤，將士戰襖、戰裙、壯帽、旗幟皆用紅色。」自有特殊意義。²⁰近人研究元末群雄史事，囿於成見，過分強調明教的影響，認為此種陰陽五行的玄學解釋不符實際，實是忽略當時的政治背景與意識形態。

其四，當日角逐中原英雄以「宋」為國號者，並非始於韓林兒，早在至正十一年十月，在湖北蘄水稱帝的淮西南派紅巾領袖徐壽輝，已用「大宋」為名號。不過明修《元

¹⁸ 韓林兒及劉福通事跡見《國初群雄事略》，卷一；《元代農民戰爭》第1冊，中編，劉福通、韓林兒部；《明史》，卷一二二，頁3681–86。又參John Dardess, “Han Lin-er,” in *DMB*, vol. 1, pp. 485–88；金元山、戴鴻義：〈韓林兒簡論〉，《遼寧大學學報》1988年第3期，頁61–64。劉福通事跡的研究詳界首市人民政府、界首市政協（編）：《紅巾軍領袖劉福通——劉福通學術研討會論文集》（合肥：黃山書社，1996年）。

¹⁹ 見《事略》，卷一，頁16引〈秘閣元龜政要〉；陶宗儀：《南村輟耕錄》，卷二七，頁342；俞本：《紀事錄》，見張大同（編）：《明興野記》（天啟丙寅〔六年（1626）〕序刊，今藏臺北國家圖書館），上卷，頁四下至五上。又參葉子奇：《靜齋文集》，載《事略》，卷一，頁28。

²⁰ 參王崇武：《明本紀校注》（四川：國立中央研究院歷史語言研究所，1945年），頁74–75；劉辰：《國初事蹟》，《借月山房彙鈔》本（臺北：藝文印書館，1967年），頁二〇下至二一上。

史》卻稱徐氏國號名「天完」，改元治平，在位十年，於至正二十年為部屬陳友諒所殺。陳建立大漢政權，四年後亡於朱元璋。「天完」之義甚玄祕，時人楊訥揣測內文暗藏「大元」二字，有「誓壓大元」之意，不過缺乏佐證。實則徐壽輝取「宋」為國號，據史樹青揭示，始見宋濂為徐氏部屬江東元帥、後降於朱元璋為「懷遠大將軍同知鷹揚衛親軍指揮使司事」的于光（字大用，1328–1370）撰述的墓誌銘。誌文有言：「會元政大亂，天下兵動，江東西化為盜區，分寧徐壽輝建偽號曰宋，都九江。」明確記載徐壽輝政權的名號。²¹ 但最權威的證據是1982年在重慶市江北出土，記載繼承徐氏政權、信奉明教的大夏國太祖明玉珍（1331–1366）的墓誌銘〈玄宮之碑〉。此碑立於大夏天統四年（1366），碑文首言：「歲庚寅（1350），淮人立徐主稱皇帝於蘄陽，頒萬壽曆，建元治平，國號宋。」這裏說明徐壽輝係在至正十年建國，比《元史》所紀早一年，而其以宋為名號較韓林兒政權立者早五或六年，又無證據顯示其後改名「天完」。²² 然則，《元史》何故杜撰其名以掩蓋徐壽輝的國號？此問題與朱元璋在從雄時隸屬小明王韓林兒，視宋政權為正統有關，因為若果史乘顯示徐壽輝早於韓林兒建國已稱宋國皇帝，則韓宋政權便被視為僭偽，這對朱元璋的政治地位會帶來嚴重打擊。況且，朱元璋在登基為「大明」皇帝後，諱避其曾侍從韓氏龍鳳政權，宋國的名號成為禁忌。因此，《元史》竄改徐氏宋政權為「天完」掩沒其實，與這些政治變化有顯著的關係。

最後，需要注意，朱元璋於1355年在郭子興卒後，即被劉福通邀請加入小明王韓林兒的宋國為左副元帥，基於利己形勢考慮隨即應允。自此在宋國的名義下征戰各方豪雄及元朝軍旅，扶搖直上，在江南地區成為龍鳳政權的支柱。雖然由於朱元璋開國後諱言隸屬韓林兒，官吏多所掩飾，如《明太祖實錄》迴避朱元璋接受副元帥之職，而言其以「大丈夫寧能受制於人耶」一語卻之，但其實反是。嗣後朱元璋的軍政任命及封爵都是出自宋國皇帝名義，征戰駐防皆是豎立大宋旗幟作為正當性的象

²¹ 見楊訥：〈釋天完〉，《歷史研究》1978年第1期，頁66；史樹青：〈元末徐壽輝農民政權的銅印〉，《文物》1972年第6期，頁12–13，注3。徐壽輝立國號名宋證據見宋濂：《宋學士文集》，《四部叢刊》本，《翰苑前集》，卷三，頁一二下。

²² 徐壽輝起事經過見《事略》，卷三；《元代農民戰爭》中編第1分冊徐壽輝部份；傳記見《明史》，卷一二三，頁3687–89；Romeyn Taylor, “Hsü Shou-hui,” in *DMB*, vol. 1, pp. 600–602。明玉珍建立大夏國事跡見《事略》，卷五；《元代農民戰爭》中編第2分冊明玉珍部份；傳記見《明史》，卷一二三，頁3701–3；John Dardess, “Ming Yü-chen,” in *DMB*, vol. 2, pp. 1069–73。明玉珍墓碑見劉孔伏（校）：〈玄宮之碑〉，載《明代史研究》（東京），第12期（1984年），頁21–29。詳細考證參劉孔伏、薛新力：〈談元末徐壽輝農民政權的年號和國號——附錄〈玄宮之碑〉碑文〉，《學術月刊》1984年第5期，頁47–50。又參胡昭曦：〈《明玉珍玄宮之碑》初析〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》1982年第3期，頁58–63。

徵，藉此建立超越於地方豪強的地位。²³ 朱元璋升遷迅速，1356年三月任宋國行樞密院同僉，同年七月任新成立的江南行中書省平章政事，至正十七年(1357)五月晉江南行省左丞相，所有職位皆由皇帝任命。不過官吏避諱，並無提到宋國皇帝之名，但以「亳都升上為……」或「諸將奉上為……」代稱。亳都為宋國都，政權的中樞，而「上」指朱元璋；所謂「諸將奉上為」云云，固係稱帝後的尊稱。至於朱元璋在至正二十年在應天(南京)擊敗陳友諒後，勢力日張，儼然獨立政權，其官爵升遷仍然出自宋國皇帝任命，但《實錄》掩飾如故。例如二十一年(1361)正月，朱元璋封吳國公，記載稱「諸將奉上為吳國公」，刪除皇帝封贈之語。二十三年(1363)朱元璋遷中書省右丞相，而二十四年(1364)又封吳王，《實錄》亦言「李善長、徐達等奉上為吳王」，如出一轍。²⁴ 但事實上，無論其權力如何獨立，朱元璋仍然以宋臣自居以維持其地位的正當性；自當上吳王後，檄文皆書「皇帝稱旨，吳王令旨」，表示奉皇帝名義行事。到二十六年冬(1366年12月至1367年1月)，韓林兒與劉福通應邀赴應天，在廖永忠(1323–1375)護衛下於瓜步沉舟身亡，改元吳元年為過渡時期，始將令旨改署「奉天承運，吳王聖旨」，儼以皇帝自居。²⁵ 《庚申外史》稱韓林兒之死係「遇風浪掀舟沒」，諒是當日官方的說法，但其後寧王朱權(1378–1448)於洪武二十九年(1396)編撰的《通鑑博論》直書：「廖永忠沉韓林兒於瓜步，大明惡廖永忠之不義，後賜死。」史家據此皆認為朱元璋此時自覺時機成熟，特授意廖永忠處決前主，後來咎永忠而將之賜死，無非隱蓋事實以建立其奪權的正當性。²⁶

²³ 見《明太祖實錄》，卷三，頁30；參俞本：《紀事錄》，上卷，頁四下至五上。考證詳錢謙益：《太祖實錄辨證》，載《牧齋初學集》，《四部叢刊》本，卷一〇一，頁六下至七上；潘耒章：《國史考異》，《續修四庫全書》本(上海：上海古籍出版社，2002年)，卷一，頁一二上至一三下、三〇上至三一下。關於朱元璋對韓宋政權的態度，參楊訥：〈龍鳳年間的朱元璋〉，《元史論叢》第4輯(1992年)，頁196–229；又參李新峰：〈朱元璋任職考〉，載《明太祖及其時代論文匯編》，頁435–48。

²⁴ 見《明太祖實錄》，卷四，頁45；卷一四，頁175；參俞本：《紀事錄》，上卷，頁六下至七上、一四下、一八上。考證詳潘耒章：《國史考異》，卷一，頁一二上至一三下；又參李新峰：〈朱元璋任職考〉，頁439–47。

²⁵ 朱元璋檄文署名「皇帝稱旨，吳王令旨」者今存二篇，署名「吳王聖旨」者一篇，見王世貞：《弇山堂別集》(臺北：臺灣學生書局，1965年)，卷八六，頁一上至一下、一二下。「奉天乘運，吳王聖旨」原件載朱升：《朱楓林集》(合肥：黃山書社，1992年)，卷一，頁1。

²⁶ 見《庚申外史》，頁136–37；朱權：《通鑑博論》，萬曆十四年(1586)經廠刊本，卷下，頁九上。參《事略》，卷一，頁39–40。《明太祖實錄》缺載韓林兒死事。廖永忠傳見《明史》，卷一二九，頁3804–6；Chaoying Fang, “Liao Yung-chung,” in *DMB*, vol. 1, pp. 909–10。此事評論參楊訥：〈朱元璋與劉福通、韓林兒〉，載《紅巾軍領袖劉福通》，頁33–35。

由此觀之，朱元璋的崛起一直依傍韓林兒的政權，打著宋國旗幟以建立權力的正當性為創業基礎，但到成功開國，君臨天下之時，為要突出個人的勳業與無上權威，刻意隱諱其侍奉韓宋政權的事跡以建立天命所鍾的正統地位，官吏記載便出現種種迴避失實的現象。「大明」國號的選定及對「火德」的態度，因此與這些歷史背景有密切的關係。

〈初即帝位詔〉及明人對國號的述義

朱元璋宣告定國號為「大明」，建元「洪武」的決議見〈初即帝位詔〉：

皇帝詔曰：朕惟中國之君。自宋運既終，天命真人於沙漠，入中國為天下主，傳及子孫，百有餘年，今運亦終。海內土疆豪傑分爭。朕本淮右庶民，荷上天眷顧，祖宗之靈，遂乘逐鹿之秋，致英賢於左右。凡兩淮、兩浙、江東、江西、湖、湘、漢、沔、閩、廣、山東及西南諸蠻夷，各處寇攘，屢命大將軍與諸將校奮揚威武，皆已戡定，民安田里。今文武大臣、百司衆庶合辭勸進，尊朕為皇帝，以主黔黎。俛徇輿情，於吳二年正月初四日，告祭天地于鍾山之陽，即皇帝位于南郊。定有天下之號曰「大明」，以吳二年為「洪武」元年。

這篇詔書今存《皇明詔令》，永樂十六年（1418）修成的《明太祖實錄》繫於洪武元年正月乙亥（1368年1月23日），內容比較充實，主要增補朱元璋逐次戡定群雄的經過及擁有幅員二萬餘里的疆土，但載其定國號及建元則一。記云：

上祀天地于南郊，即皇帝位，定有天下之號曰「大明」，建元「洪武」。……祝曰：「惟我中國人民之君，自宋運告終，帝命真人於沙漠，入中國為天下主，其君父子及孫百有餘年，今運亦終。其天下土地人民，豪傑分爭。惟臣，帝賜英賢，為臣之輔，遂戡定采石水寨蠻子海牙、方山陸寨陳埜先、袁州歐普祥、江州陳友諒、潭州王忠信、新淦鄧克明、龍泉彭時中、荊州姜瑀、濠州孫德崖、廬州左君弼、安豐劉福通、贛州熊天瑞、永新周安、萍鄉易華、平江王世明、沅州李勝、蘇州張士誠、慶元方國珍、沂州王宣、益都老保等，偃兵息民於田里。今地幅員二萬餘里，諸臣下皆曰生民無主，必欲推尊帝號。臣不敢辭，是用以今年正月四日，於鍾山之陽設壇備儀，昭告上帝皇祇。定有天下之號曰『大明』，建元『洪武』，簡在帝心，尚享。」²⁷

²⁷ 見《明太祖實錄》，卷二九，頁477-79。〈初即帝位詔〉載傅鳳翔（編輯）：《皇明詔令》，《續修四庫全書》本，卷一，頁四上至四下。

朱元璋於此宣稱宋運既終，蒙古入主中國百年而其運亦已終結，自己以一介淮右庶民，荷上天眷顧及祖宗之靈並英賢的輔助，戡定海內四方豪傑，而百司衆庶合辭勸進，遂俛仰輿情即皇帝位。詔書有兩處值得注意。首先是強調取天下於「土疆豪傑」（後出版本多以「群雄」代替「豪傑」）之手，並無提到宋國的韓林兒，因此隱沒早年侍奉龍鳳政權為正朔的事實，亦無表示開創新朝是繼承蒙元而來。其次是朱元璋所定名號為「天下之號」，有別於元末群雄各自建立政權所定的國號，前者代表統一全國的正統王朝，後者則為局處一隅，建立短暫僭越政權的名號。不過詔書並未透露「大明」及紀元「洪武」的取義，明初官方對此未作解釋，當代文人論述亦無道及，原因無疑出於太祖的禁諱。王崇武〈論明太祖起兵及其策略之轉變〉曾引兩則宋濂所作的墓銘，指出明初對國號列為禁諱，曾有人因犯名諱遂改姓名，或因以國號為名稱而獲罪。²⁸資料見（一）〈元故處州路總管府經歷祝府君墓銘〉，墓主為祝大明，墓誌云：「府君諱大明，後避國號，更之為大朋，字公亮。」此為因名字犯諱要更改之例；（二）〈故岐寧衛經歷熊府君墓銘〉，墓主為熊鼎（1322–1376），墓誌云：「溫有邪師曰『大明教』，造飾殿堂甚侈，民之無業者咸歸之。君以警俗眩世，且明犯國號，奏毀之。官沒其產，而驅去其衆為農。」此為因其教為邪異而其師之名又犯國號而遭禁毀之例。²⁹王氏解釋云明初避諱本疏，其所以遽避國號，懷疑係以「明」字本兼「明王」意義，有濃厚宗教色彩，而太祖在開國後諱言早年事跡，故此明國號的來源亦成禁諱。其意甚諦，但對「明王」的來歷並未交代。

明中葉後，朝廷對國初事情逐漸開禁，因此至於明亡出現以下幾則時人對國號的來源或釋義的討論：

一、夏原吉（1366–1430）《一統肇基錄》：「未改元時，上欲盡除道教，有道士黃月清奏曰，昨日臣到三天門下，見張一金榜，大書十字於上云：『山川尊洪武，日月照大明。』上以其言合己意，遂定國號改元，道教因得不廢也。」³⁰《一統肇基錄》以記載國初野史稗聞見稱，這則解釋似出道教徒的宣傳以增取官方的信重，但並不符合事實。因為史乘並無太祖初欲去道教的記載，反之對道冠如周癩、張鐵冠（張中）之流十分見寵，夏原吉所記，諒係小說家之流的子虛之說，不可置信。

二、祝允明（1461–1527）《野記》：「韓林兒始由穎川逃之武安，為穿窬，漸肆劫殺。有徒既繁，乃嘯亂稱小明王。劉護軍始就之，謂『豎子不足謀』。去適皇祖。皇

²⁸ 參王崇武：〈論明太祖起兵及其策略之轉變〉。

²⁹ 引文分別載宋濂：《宋學士文集》，《四部叢刊》本，《芝園後集》，卷八，頁七下；《芝園續集》，卷四，頁六下。

³⁰ 夏原吉：《一統肇基錄》，收入孫幼安（編輯）：《稗乘》（臺北：藝文印書館，1967年），頁一〇下。

祖初亦與共事，謂劉：『應便除之乎？』基云：『不足為，伺他偽息煩時，彼應已先下矣。』因請建號『大明』，太祖從之。韓果先歿。³¹ 祝氏《野記》性質與前書類似，此處之劉護軍即太祖的佐命功臣劉基（1311–1375），但所稱明國號出於劉基的建議極其可疑，因為現存資料並未見劉基首先侍奉韓林兒而後改從朱元璋，亦無建議國號的記載，對「大明」的名義又未作解釋，恐係出於民間流言。

三、孫宜（1507–1556）《洞庭集·大明初略》：「國號大明，承林兒小明號也。」³² 孫宜為嘉靖間名舉人，著述甚豐，其〈大明初略〉為一敘述本朝興起的簡略紀事。這是明人記載中唯一提示大明國號與小明王韓林兒的關係，足見明初雖然忌諱太祖出處及承傳，到中葉依然有口碑流傳，但是作者並未解釋「大明」的涵義及其名號的來歷。

四、田藝蘅（1524–約1574）《留青日札》：「大明者，國號也。一人為大，日月為明。天大地大人，而宇宙人物如日月之明，無所不照也。」田藝蘅為雜家之流，此則解釋望文生義，並無史籍根據。³³

五、袁文新（天啓）《鳳陽新書》卷一〈太祖本紀〉：「本姓朱，本祝融。祝融，帝顓頊子，為帝嚳火正，有大功于天下，故別為祝融。在國臣〔柯〕仲爛言：『……太祖定鼎金陵，則祝融之故墟也。故建國號「大明」，其有祖也。夫祝融大明，容光必照。……所以我太祖以大明建國，亦以大明光天，中天下而立，定四海之民。所重民曆，以示三綱五常，以昭日用，以引趨光而避兇，此皇明治天下，潛移默化之大旨。所以四海來朝，亦以是賜之耳。知此道者，其可以語我太祖取號「大明」之秘義乎。』」《鳳陽新書》為明季修纂的太祖家鄉新誌，卷一描述朱元璋出身係以儒家經典觀點作解釋，顯示代表官方的儒士立場。首言朱姓出祝融，祝融係帝顓頊子，為帝嚳火正，此處採自解縉（1369–1415）編撰的《帝典》，烘托附會朱元璋的出身，作為對其神化的第一步。柯仲爛未悉何人，所引述其對國號「大明」的解釋：「夫祝融大明，容光必照」以下十數句，亦係採自儒家經典與陰陽五行方位的理論。例如明是光明，合日、月二字，古禮有祀「大明」，朝「日」夕「月」的說法。千多年來「大明」和「日」「月」都是朝廷的正祀，為歷代王朝所重視。此外，根據陰陽家的推論，南方為火，祝融為南方之神，色赤，北方是水，神是玄冥，色黑，新朝建都金陵，是祝融的故墟，正好剋制起自蒙古大漠，在北平建都，五行屬水的元朝。這種以陰陽化的

³¹ 祝允明：《野記》，《叢書集成》本，頁1。

³² 孫宜：《洞庭集》，收入鄭振鐸（輯）：《玄覽堂叢書續集》（1947年；臺北：臺灣國立中央圖書館重刊，1985年），第4冊，卷四〈大明初略〉，頁260。

³³ 見田藝蘅：《留青日札》，收入沈節甫（輯）：《紀錄彙編》（上海：涵芬樓影明萬曆刊本，1938年），卷一八八〈摘抄一〉，頁一上。

儒家理念作為國號的解釋涵蓋朱元璋以「火德王」的成說，但並不吻合明朝開國的宗教背景與歷史事實。³⁴

以上各則的解釋都不能成立。滿清入關以後，世祖（1644–1661在位）順治四年（1647）即下詔纂修明史，經歷康熙（1662–1722在位）、雍正（1723–1735在位）三朝，時斷時續，至乾隆（1736–1795在位）元年始完成。但有關資料未見纂修諸臣討論明朝國號的記載，因此《明史·太祖紀二》但言「洪武元年春正月乙亥，祀天地於南郊，即皇帝位。定有天下之號曰明，建元洪武。」³⁵此處去「大明」為「明」，當係以滿清獨大稱為「大清」，不便稱明為「大明」之意。明清間參與纂修明史名學者如錢謙益及潘耒，雖曾分別著述考證名作如《太祖實錄辨證》及《國史考異》，但並未對明國號的來歷及取義作出解釋，因此這個問題便要等待到民國以後才獲得解決。

近代學者對「大明」國號的闡釋

研究這個問題以前東京大學名學者和田清（1890–1963）為先鋒。他在1923年出版的《東洋學報》卷十三第二號首先發表〈明の太祖と紅巾の賊〉一文，在詳敘朱元璋的崛起與韓林兒的白蓮教紅巾軍的關係之後，推論明國號的來歷及取義，認為新朝的命名沿承韓氏的宋政權，「大明」之號應該是大宋王朝的轉型。他引述《宋史·太祖紀一》建隆元年三月壬戌下云，「定國運以火德王，色尚赤，臘用戊」，接著又引劉辰《國初事蹟》記「太祖以火德王，色尚赤，將士戰襖、戰裙、壯帽、旗幟皆用紅色」，作為明太祖跟從宋朝開國傳統的證據。³⁶但是和田清後來受到經濟史家加藤繁（1880–1946）的影響而改變觀點，在1931年《史學雜誌》刊佈的〈明の国号について〉補篇，提出朱元璋可能聽從儒生的建議，以儒化的陰陽學觀點去定立大明的國號。他引述漢劉安《淮南鴻烈解·天文訓》「何謂五星」一則說：「南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，執衡而治夏。其神為熒惑，其獸朱鳥。」根據此說，朱元璋起兵於南方，從陰陽方位來講，正是火德炎帝之位，炎帝扶佐「朱明」以統治天下，明朝的國號出此。³⁷

³⁴ 《鳳陽新書》有天啓元年（1621）刊本。解縉《帝典》已佚，內容見解縉：〈明帝典題詞〉，載《解學士文集》，《四庫全書》本（上海：上海古籍出版社，1987年），卷一六，頁一上至一下。有關儒家經典及陰陽學說對「大明」的詮釋參吳晗：《朱元璋傳》，頁142–43。

³⁵ 見《明史》，卷二，頁19。關於清初官纂修《明史》的經過及對史事撰述的討論，詳李晉華：《明史纂修考》，《燕京學報》專號之三（北平：哈佛燕京學社，1933年）。

³⁶ 和田清：〈明の太祖と紅巾の賊〉，頁278–98。引文見《宋史》，卷一，頁6；劉辰：《國初事蹟》，頁二〇下至二一上。

³⁷ 和田清：〈明の国号について〉，《史學雜誌》第42編第5號（1931年5月），頁70–75。引文見劉安：《淮南鴻烈解》，《叢書集成》本，卷三，頁77。

這個論點獨樹一幟，但未免陷於偏頗臆測，與歷史事實不協調，學者多不認許，跟着著名的中國明史學者吳晗便發表闡釋明朝國號的〈明教與大明帝國〉論文。

吳晗首先徵引趙翼敘述歷朝建立名號的原則，認為朱元璋即帝位後立國號為「大明」無前例可援，官史亦未作解釋，事非尋常。因此從元末韓山童率領紅巾軍起義抗元，韓林兒建立宋國，號小明王的史事探索，指出朱元璋侍奉韓氏政權為紅軍正統，奉其正朔，至韓林兒死而開國，但登基後隱瞞其起於紅軍，更諱言曾臣於小明王，故此建立新的名號。「大明」何義，由於官修《元史》及《明太祖實錄》隱諱明初事跡，無法可知，只能從記載測度。吳晗因此從韓氏父子的「明王」稱號著眼，與歷史上的明教連接，謂明王源於明教經典《大小明王出世經》，主張明朝國號出於明教。³⁸

這些論點無疑深受法國學者沙畹(Édouard Chavannes, 1865–1918)、伯希和(Paul Pelliot, 1878–1945)，和王國維(1877–1927)、陳垣(1880–1971)、牟潤孫(1908–1989)對摩尼教(Manichaeism)在中國發展的研究所影響。摩尼教為波斯人摩尼(Mani, 216–277?)所創，雜糅祆教(Zoroastrianism)、基督教及佛教而成。最高主神為明尊(Father of Light/Radiance)，下有多個明使，摩尼為其一。主要經典為《二宗、三際經》。二宗指明與暗，即善與惡；三際指過去、現在和未來。世界初際明暗對峙，互不侵犯；中際明暗交糅，反覆爭鬪；後際鬪爭息滅，明暗各歸本位。明使在中際奉主召喚出世為明王(Prince of Light/Radiance)，種十二明王寶樹，使「教化眾生，令脫諸苦」。摩尼隨創設教會建教堂以管理信徒，成員分教主、傳教師、主教、選民、聽者五階級。選民、聽者指僧侶與信徒。僧侶需要遵守「三封」和「五令」的戒律始能上天堂。「三封」為口封、手封和胸封，指口、手、思想三戒。「五令」為尊敬聖靈，樂於齋戒，不說謊不殺生不吃肉，遵守潔淨安貧的律則，尊敬謙讓仁慈。信徒可以結婚及擁有財產，但要遵守「十誠」：不拜偶像，不謊語，不貪，不殺，不淫，不盜，不行邪道巫術，不二見，不惰，每日四時(或七時)祈禱。生活儉樸，紀律極為嚴格。³⁹

³⁸ 吳文已見上注10引；又參《朱元璋傳》，頁142–43。

³⁹ 見沙畹、伯希和(1911–1913)(著)、馮承鈞(譯)：《摩尼教流行中國考》(上海：商務印書館，1933年)；王國維：〈摩尼教流行中國考〉，《亞洲學術雜誌》第11期(1921年)，頁1–12；陳垣：〈摩尼教入中國考〉，《國學季刊》第1卷第2號(1923年4月)，頁203–40；牟潤孫：〈宋代之摩尼教〉，《輔仁學誌》第7卷第1、2期合刊(1938年)，頁125–46。關於摩尼教的教義，除前注徵引論著有關章節，見Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Manchester, England: Manchester University Press, 1985), chap. 1；林悟殊：《摩尼教及其東漸》(北京：中華書局，1987年)，第2篇〈摩尼的二宗三際論及其起源初探〉，頁12–34；王見川：《從摩尼教到明教》(臺北：新文豐出版公司，1992年)，第2章〈摩尼與摩尼教〉。

史稱摩尼教於高宗時自回鶻傳入中國，具體時間為唐武后延載元年(694)，至武宗會昌三年(843)被禁斷，改稱明教或末尼教。唐末五代明教徒重現，從海道入福建至浙江活動。宋真宗(998–1022在位)時依附道教，典籍被編入《道藏》。徽宗政和四年(1114)一度查禁溫州明教齋堂，南宋時明教與佛教及釋門秘密會社交流益盛。吳晗推論宋初明教已與佛教之彌勒佛傳說及白蓮社合流，在元代廣泛流傳，與滲入彌勒佛的白蓮教成為江淮民衆蠱起抗元的宗教會社組織，由是演繹韓山童父子創立的宋國與明教的關係為明朝國號作一新解。由於作者當時處於抗戰的昆明，圖書缺乏，引文皆採自前述舊作，產生不必要的錯誤。

吳晗首先據《摩尼教殘經》、李肇《唐國史補》、《新唐書》及南宋志磐(?–1275)《佛祖統紀》(咸淳五年〔1269〕成書)等記載，列舉明教徒的特徵：白衣白冠，齋食，日晚食，屏乳酪，不奉像設，不事鬼神，死則裸葬。又引《宋會要·刑法》及南宋宗鑑《釋門正統》(嘉熙元年〔1237〕成書)謂教徒除摩尼《二宗經》外又誦念佛教經文及繪畫佛像。前者列出〈訖思經〉、〈證明經〉、〈太子下生經〉等二十類「道釋經藏並無明文該載，皆是妄誕妖怪之言」的經文。後者又出示朝廷查禁之「不根經文」，如〈佛佛吐戀師〉、〈佛說啼淚〉、〈大小明王出世經〉數種(《佛祖統紀》引此)。吳晗以此等「不根經文」為明教經典，不悟其中不少實為釋門異端教派的經文(詳後)。⁴⁰明教被禁始於唐玄宗開元二十年(732)，杜佑(735–812)《通典》引勅稱「摩尼本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，宜嚴加禁斷」。自武宗會昌征討回鶻屠殺明教徒後，明教便變為秘密結社，攀附佛道以圖倖存，教旨暗晦，名稱亦改。吳晗據《舊五代史·梁書·末帝紀》記貞明六年(920)陳州妖賊毋乙自立「上乘宗」起事，其衆「不食葷茹，誘化庸民，採雜淫穢，宵聚晝散」，及《佛祖統紀》稱其徒「畫魔王踞坐，佛為洗足，云佛是大乘，我法乃上上乘其上」，認為這是明教與釋教大乘、三階宗派混合的一例。⁴¹北宋末至南宋初宋金交戰，社會動蕩，明教活躍閩浙地區，每與道佛異端秘密會社結合，在地方滋擾生事，官方統稱為左道、妖賊、妖教，或舉其特點為「喫〔食〕菜事魔」。其時反叛作亂被稱為「魔賊」者甚多，著名者為徽宗宣和二年(1120)方臘

⁴⁰ 參林悟殊：《摩尼教及其東漸》，附錄：〈《摩尼教殘石經一》釋文〉，頁217–29；李肇：《唐國史補》(臺北：世界書局，1959年)，頁66；歐陽修：《新唐書》(北京：中華書局，1986年)，卷二一七下，頁6126，6133；徐松(編輯)：《宋會要輯稿》(北京：中華書局，1959年)，〈刑法二之七八〉，頁6534；宗鑑：《釋門正統》，《〔大日本〕續藏經》(上海：商務印書館，1923年)，第1輯，第二部，第五冊，卷四，頁412b–13a；志磐：《佛祖統紀》，載高楠順次郎、渡辺海旭(主編)：《大正新脩大藏經》(東京：大正一切經刊行會，1924–1932年)，第2035號，卷三九，頁370a。

⁴¹ 見杜佑：《通典》，《十通》本(上海：商務印書館，1936年)，卷四〇〈職官二二〉，典229b；薛居正等：《舊五代史》，卷一〇〈梁書十·末帝紀下〉，頁144；志磐：《佛祖統紀》，卷四二，頁391a。

(?-1121)、呂師囊於睦州、台州起事，南宋高宗建炎四年(1130)王念經起於信州，紹興三年(1133)余五婆起事於衢州，及十年(1140)東陽縣魔賊起事等。吳晗以此等擾亂者俱為明教徒，又引述方勺(1066-1141後)《泊宅編》記方臘起事「以紅巾為飾」，以為係因其教糅雜禪教佛教，禪教之火神色尚紅，而佛教淨土宗之阿彌陀佛又屬紅色之故。又謂由於白蓮社崇奉阿彌陀佛，認為明教之與白蓮社混合或早在北宋時已開其端，並隨與出自淨土宗之彌勒佛教混合，至元末遂有紅巾軍之全面爆發反元。⁴²

吳晗摘錄高宗時莊綽《雞肋編》、洪邁(1123-1202)《夷堅志》及陸游(1125-1210)《老學庵筆記》等記載說明明教徒及其在官府禁制下與其他秘密會社結合活動。各作者皆以「喫(食)菜事魔」為明教徒的首要標識，如莊綽言「事魔食菜，法禁甚嚴。……聞其法：斷葷酒，不事神佛祖先，不會賓客，死則裸葬。……其魁謂之魔王，為之佐者，謂之魔翁魔母，各誘化人。……亦誦《金剛經》，……不事神佛，但拜日月，以為真佛。」⁴³《宋會要·刑法》記紹興十一年(1141)敕申明對明教的禁令言：「諸喫菜事魔，或夜聚曉散，傳習妖教者絞，從者配三千里，婦人千里。」《佛祖統紀》引《夷堅志》記明教在閩南活動又言：「喫菜事魔，三山尤熾。為首者紫帽寬衫，婦人黑冠、白服，稱為明教會。所事佛衣白，引經中所謂白佛，言世尊，取《金剛經》一佛二佛三、四、五佛，以為第五佛。……出家稱末魔尼，以自表證。其經名《二宗、三際》……。其修持者，正午一食，裸屍以葬。」⁴⁴喫菜指齋食，魔蓋指摩尼，其所描述的誠為明教徒習尚，不過明教徒混雜不少佛門異端宗派結社，故此「喫菜事魔」一語未必盡指活躍其間的明教徒(見後)。事實上，據陸游於孝宗乾道二年(1166)上〈條對狀〉透露，淮南至江西福建一帶有數類妖妄邪人，淮南謂之二禴子，兩浙謂之牟尼教，江東謂之四果，江西謂之金剛禪，福建謂之明教，名號不一，明教尤甚，可見當時處境。⁴⁵宗鑑《釋門正統》對南宋時明教與佛教異端宗派共存的情況詆斥至力。《佛祖統紀》於卷末「事魔邪黨」條描述末尼、白蓮、白雲三派下注引《釋門正統》言：「此三者皆假名佛教以誑愚俗，……今摩尼尚扇於三山，而白雲、白蓮處處有習之者。大抵不事葷酒，故易於裕足，而不殺物命，故近於為善。愚民無知，皆樂趨

⁴² 見方勺：《泊宅編》(北京：中華書局，1983年)，卷五，頁28-31；莊綽：《雞肋編》，《叢書集成》本，卷上，頁9-10；李燾：《建炎以來繫年要錄》(北京：商務印書館，1956年)，卷三二，頁631；卷三四，頁667；卷六三，頁1082；卷六五，頁1109；卷一三八，頁2224；卷一六一，頁2615。關於方臘起事的研究及有關史料，詳Kao Yu-kung 高友工，“A Study of the Fang La Rebellion,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 24 (1962-1963), pp. 17-63; idem, “Source Materials on the Fang La Rebellion,” *ibid.* 26 (1966), pp. 211-40。

⁴³ 見莊綽：《雞肋編》，卷上，頁9-10。

⁴⁴ 見《宋會要輯稿》，〈刑法二之一一二〉，頁6551；志磐：《佛祖統紀》，卷四八，頁431a-b。

⁴⁵ 見陸游：《渭南文集》，《四部叢刊》本，卷五，頁七下至九上。

之，故其黨不勸而自盛。甚至第宅姬妾，為魔女所誘，入其衆中，以修懺念佛為名，而實通姦穢。有識士夫，宜加禁止。」⁴⁶ 吳晗在未仔細審核史實下隨加按語，謂此三派為佛教徒並斥為「事魔邪黨」，言其習俗與修行均托於佛教，則三派之混合已久可知，加強其對明教與道佛宗派合流的推論。

吳晗根據《元史·順帝紀》詳述元末彌勒、白蓮教徒起事抗元，但由於他對明教在發展中與二教派的合流有先入為主的成見，以及需要確立大明國號出於韓林兒父子「明王」的稱號，他對官史記載韓山童為白蓮教徒，宣傳「彌勒佛下世」的千禧年宗教口號，及其子林兒被立為皇帝，「號小明王，建國號宋」的史料來源提出獨特的解釋。首先，《元史》只記載「彌勒佛下世」，未見「明王出世」，而遲至明萬曆高岱《鴻猷錄》及何喬遠（1558–1632）《名山藏》始見「彌勒佛下世」與「明王出世」口號連在一起。⁴⁷ 吳晗由此推想，以為明初官史諱言朱元璋曾臣於小明王，故此隱諱林兒父子倡言「明王出世」。但事實上韓山童倡「明王出世」之說，子林兒繼稱小明王，山童生時必以大明王自稱，由此可證明韓氏父子本為明教徒，或至少孱入明教成份，而朱元璋承大小明王之後，因亦建國號曰「大明」。此為作者的推理邏輯。不過，《元史》明言韓山童父子為白蓮教世家，又何以交代？吳晗前此屢言明教早與彌勒、白蓮教合流，故此山童父子為白蓮教世家亦可稱明王，但作者於此則言《元史》以外，元末明初之私人記載如徐勉《保越錄》、權衡《庚申外史》、葉子奇《草木子》及劉辰《國初事蹟》記韓氏父子及其徒衆事跡都稱為紅軍，為紅巾，為紅寇，為香軍，而無一言其為白蓮教者。⁴⁸ 因此，結論是：「《元史》之記，蓋明初史官的飾辭，欲為明太祖諱，為明之國號諱，蓋彰彰明甚矣。」以史官隱諱朱元璋之出於韓氏政權解釋記載抵牾之故。

至於朱元璋為何取「大明」為國號？吳晗的推論是朱元璋在得到浙東儒生、豪紳的護持建立王朝，既為籠絡宋主紅巾軍舊部、徐壽輝、陳友諒降將，又為迎合民心，均不能放棄「明王出世」之說。建大明為國號，一以表示其承小明王而起，一以宣示「明王」已出世，使後來者無所藉口。此外，吳氏以為「大明」之號，又可從儒家教義（「明」義為光明，禮有祭祀「大明」），或甚至從陰陽五行學說（南方為火，北方屬水，朱元璋起於南方，蒙古建都北陲，故此翦滅元朝為以火剋水，以明制暗）作解釋，滿足多方面人士、集團的要求。⁴⁹ 吳晗對大明國號的解釋雖然推論多於札實考

⁴⁶ 見志磐：《佛祖統紀》，卷五四，頁475a。

⁴⁷ 見高岱：《鴻猷錄》，《叢書集成》本，卷七，頁12；何喬遠：《名山藏》（臺北：成文出版社，1971年），〈天因記〉，頁一上。

⁴⁸ 見徐勉之：《保越錄》，《叢書集成》本，卷一，頁1；《庚申外史箋注》，頁58–59；葉子奇：《草木子》，頁50–51；劉辰：《國初事蹟》，頁二〇下至二一上。

⁴⁹ 見吳晗：〈明教與大明帝國〉，頁262；《朱元璋傳》，頁142–43。

證，但是頗有新意，有時又能自圓其說，在當時史料匱乏、尚在探索階段的明史研究產生相當震撼，學者甚多接受，視為圭臬，而外國漢學家亦依從其說，以摩尼教的「光明之王」詮釋明朝的國號，將「明王」譯作 Prince of Light/Radiance，「明」國號譯為 Light、Bright 或 Radiant，迄今未改。⁵⁰

中外學界對吳晗的論說提出質疑，始於七十年代，但最初其焦點不在明朝國號的來源問題，而是摩尼教在宋代傳播的情況，及其與當時閩浙地區結社擾亂的邪教的關係。學者最關注的是南宋初浙江方臘叛亂時，記載報道在閩浙各地，稱為「喫〔食〕菜事魔，夜聚曉散，傳習妖術」的異端宗教結社徒眾，究竟與摩尼教有無關係，或者是哪種宗教教派？日本學者竺沙雅章最先以〈喫菜事魔について〉為題，試圖釐清國人重松俊章先前把莊綽、陸游、王質（1127–1189），以至《釋門正統》、《佛祖統紀》所記載的「喫〔食〕菜事魔」不法滋事份子，視為崇拜魔尼神的明教徒。竺沙悉心分析史料，一方面指出自徽宗宣和二年禁制後，明教在南宋閩浙地區的影響力沒落，「喫〔食〕菜事魔」者之魔並非魔尼神，而是地方邪教信徒的宗師，「魔」是非難罵人的咒語，教徒本身並不使用如此稱號。另一方面，指出孝宗乾道（1165–1173）初年，王質上〈論鎮盜疏〉，說此等信徒「其術則有雙修二會、白佛、金剛禪，而其書則又有《佛吐〔戀〕心師》、《佛說涕淚》、《小大明王出世開元經》〔按《釋門正統》及《佛祖統紀》俱作《大小明王出世經》〕」等，實則都是被正統釋教視為佛門異端的團體。若以前二釋傳的記載演繹，視之為明教徒是大錯誤。因此，竺沙認為吳晗試圖說明白蓮教早與明教混合，而朱元璋受韓氏父子宣揚明教的影響，以「大明」為新朝的國號難以成立。⁵¹

八十年代初，陳高華接踵，發表論〈摩尼教與喫菜事魔〉一文，詳細分析王質〈論鎮盜疏〉與吳晗商榷。作者雖然引述竺沙有關明教在江南流行的情況，但似乎未參考上述〈喫菜事魔について〉專文，因此其論點與前人之說有補充亦有重覆。陳高華引述更多史料，證明王質所描述的「食〔喫〕菜事魔」之徒，是官方要取締被正統佛門視為異端教派的份子，魔頭指宗師，「魔」係「統治者對各種異端宗教的污蔑性的總稱」，其教派名稱及所誦的經文皆來自釋教，與明教並無關係。他指出吳晗曲解史

⁵⁰ 參 Dardess, "The Transformations of Messianic Revolt," pp. 539, 543; Teng Ssu-yü, "Chu Yüan-chang," pp. 382–85; Edward L. Dreyer, *Early Ming China: A Political History, 1355–1435* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1982), chap. 2; *The Cambridge History of China*, pp. 552, 558。

⁵¹ 詳竺沙雅章：〈喫菜事魔について〉，載青山博士古稀記念宋代史論叢刊行會（編）：《青山博士古稀記念宋代史論叢》（東京：省心書房，1974年），頁239–62；重松俊章：〈唐宋時代の末尼教と魔教問題〉，《史淵》第12輯（1936年3月），頁85–143；王質：〈論鎮盜疏〉，載《雪山集》，《四庫全書》本，卷三，頁六上至一二下，引文見頁一〇下至一一上。

文，既以「食菜事魔」者為明教徒，而其徒誦持《金剛經》，因此認為王質記述的「金剛禪」為明教的別名。此外，又指出吳晗推論白雲宗、白蓮社與明教「在南宋初期，已開始合流」的謬誤，因為根據經史記載，儘管當時各異端宗派都被官方稱為「喫菜事魔」，但彼此之間單獨發展，並不存在合流的問題，與竺沙及楊訥的論點相同。不過論文並無談及大明國號來源的問題。⁵²

此外，吳晗強調的「明王出世」千禧年宗教思想，其實並非始於摩尼教而後傳入中土，「明王」一詞早見釋典，淨土宗經典之「光明之王」便指佛陀，已見三國時支謙所翻譯的《大阿彌陀經》（詳後），而稍後敦煌出土的隋唐釋典經卷續有類似的說法。七十至八十年代外國漢學家曾作探究，例如意大利學者 Antonino Forte 在 1976 年出版研究唐代的政治宣傳及理念的專著，便報道《普賢菩薩說證明經》（隋開皇十四年〔594〕編成）已提到彌勒佛的「明王出世」口號。1982 年，楊訥文面世前一年，荷蘭的許理和 (Erik Zürcher, 1928–2008) 又撰文認為同時代的《首羅比丘經》及《首羅比丘見月光童子經》所說的明王「月光童子」下凡救世，就是「明王出世」之意。⁵³ 這些論證足以說明這種千禧年的思想早在佛教的經典出現，並非摩尼教、明教的肇創，吳晗的論說便進一步受到挑戰。

1983 年，楊訥根據其歷年編纂元末農民戰爭的史料，在《歷史研究》發表專文探討元代白蓮教與農民戰爭的關係，因而對吳晗倡言宋元時明教已滲入白蓮教，以及「明王出世」與「大明」國號有密切關係的論述作出檢討。楊訥對吳晗的推論——認為宋元時明教已滲入白蓮教，韓山童是明教徒，其宣傳「明王出世」的抗元口號源於摩尼教，山童因此以「大明王」自居、子韓林兒稱「小明王」，而朱元璋繼承大小明王的宋政權亦以「大明」為國號——犯了嚴重錯誤，對其論證及方法提出全面駁斥，從而否定其對明朝國號的闡釋。楊訥的評論主要從分析史料入手，暴露吳晗引文的疏漏、詮釋的失當及錯誤的判斷，但他本人並無引述前人對吳氏類似的批評，因此其論析應該是個人解讀的創見。⁵⁴

⁵² 參陳高華：〈摩尼教與喫菜事魔——從王質《論鎮盜疏》說起〉，載《中國農民戰爭史論叢》第4輯（鄭州：河南人民出版社，1982年），頁97–106。又參林悟殊：《摩尼教及其東漸》，第11篇〈喫菜事魔與摩尼教〉，頁135–44。

⁵³ 以上參 Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (Naples, Italy: Istituto Universitario Orientale, 1976), pp. 271–80; Erik Zürcher, “‘Prince Moonlight.’ Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism,” *T’oung Pao*, 2d ser., 68, nos. 1–3 (1982), pp. 34–36; B. J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Leiden: E.J. Brill, 1992), pp. 115–23。

⁵⁴ 詳上注10引楊訥：《元代白蓮教研究》；評論見楊訥：〈元代白蓮教〉。

楊訥首先對吳晗提出「明教之久已合於白蓮教」的說法加以辨正，指出他以宗鑑《釋門正統》所解說摩尼教、白蓮、白雲三派的關係（已見前引）作為立論難以成立。按吳晗在引宗鑑原文後說：「由此知三派皆佛教徒並斥為事魔邪黨，不事葷酒，不殺物命，修懺念佛，均托於佛教，則三派之混合已久可知。」楊訥認為推論欠缺周密，因為三派有共同點並不等於三派混合，而《釋門正統》和《佛祖統紀》對摩尼、白蓮、白雲三者都分別很清楚。因此不管明教與白蓮教如何相似，只要明教仍崇奉摩尼佛，它就不會同崇奉阿彌陀佛的白蓮教混合，得不出三教已混合的結論。因此，吳晗認為韓山童父子是明教徒的大前提便出了問題。關於吳晗不接受《元史》〈順帝紀〉及〈張楨傳〉記載韓山童為白蓮教徒，提出元末明初的私史如徐勉、權衡、葉子奇及劉辰《國初事蹟》記韓氏父子及其徒眾事跡都無一提及其教派作為理據，並解釋說《元史》的記載是「明初史官的飾辭，欲為明太祖諱，為明之國號諱，蓋彰彰明甚矣」，楊訥認為是強詞奪理，在缺乏更多證據的支持下，根本不能自圓其說。事實上，吳晗試圖以明教推論明國號的來源面臨的最大困境，是元末明初的著述中僅見韓林兒稱「小明王」，其「明王出世」口號《元史》無載，只見於明中葉以後高岱所著《鴻猷錄》及何喬遠之《名山藏》，兩書對此未作解釋，但都說韓山童為白蓮教徒，可見「明王出世」一語應該與佛教有關。他所以用大量篇幅論述「明教之久已合於白蓮教」，目的是把「明王出世」口號與明教銜接起來，從而把明教經典視為「大明」國號的出處。但事實上明教並沒有與白蓮教混合，因此楊訥認為不能用明教經典來解釋白蓮教徒宣傳的口號，而「大明」國號來自明教的推論便不攻自破。

作為公開批評吳晗這篇文章的第一人，楊訥進一步暴露吳晗史學方法的失誤以為學者殷鑑。他說鑑於〈明教與大明帝國〉幾十年來在國內外史學界具有較大影響，有必要說一說貫穿於這篇文章的研究方法問題。他認為吳文提出的課題是要探索《鴻猷錄》、《名山藏》所記「明王出世」口號（文章認為「大明」國號由此轉來）的出典，但既然高岱、何喬遠都同《元史》編撰者一樣說韓山童是白蓮教徒，正確的途徑就應該從白蓮教的教義及其歷史發展尋找「明王」的來歷，然而吳文並不依循史籍提供的線索，而是徑由敘述明教的傳播入手，這是因為作者先已認定「明王」出自明教的緣故。文章儘管廣徵博引，但在幾個主要點上則是架空。例如，為了說明「明王出世」口號來自明教，文章把韓山童說成是明教徒，但用以證明他是明教徒的全部證據，卻只有「明王出世」口號。又如，文章大力論述明教早已混合於白蓮教，顯然是以承認韓山童是白蓮教徒為前提，但文章又說記韓山童為白蓮教徒乃是史官的「飾辭」。這樣，在主要論點上文章所提供的證據，正是有待證明的論點，而文章加以否認的東西，卻是它展開論述的前提。楊訥說吳晗是一位正直篤實的學者，但說這篇文章是一篇年輕學者急於求成的「急就章」，其研究方法不是實事求是的科學方法，而是濫用胡適派「大膽假設，小心求證」的實用主義方法。在這個方法的支配下，作者為了「求證」自己的「假設」而忽視對史料作客觀的分析，結果必定走向主觀臆斷。在八十年代的政治環境下，楊訥對史學權威吳晗如此劇烈徹底的批評，無疑是很大膽

的嘗試。⁵⁵

最後，楊訥交代韓山童「明王出世」口號的可能出處。他認為應是來自白蓮教徒誦讀的主要經典——三國時代支謙翻譯的《大阿彌陀經》。「明王」就是阿彌陀佛，他徵引的一段經文既言「光明之王」又包括「大明」一詞。經文云：「佛言：阿彌陀佛光明，明麗快甚，絕殊無極，勝於日月之明千萬億倍，而為諸佛光明之王，故號無量壽佛，亦號無量光佛、……超日月光佛。其光明所照，無央數天下，幽冥之處皆常大明。」再者，他指出南宋白蓮教的宗師茅子元曾撰《彌陀節要》，白蓮教既言宣揚「彌陀出世」，而阿彌陀佛是「諸佛光明之王」，「彌陀出世」自然就是「明王出世」。白蓮教徒韓山童所倡言的「明王出世」因此只能出自他本教的經典，不可能來自他教，這點從宋元白蓮教的教義和歷史發展來看便不難明白。楊訥以為這段經文應是朱元璋國號「大明」的出典，何以見之？這因為元璋年青時曾從釋氏，關注佛教，對《大阿彌陀經》一類普通佛教經典和韓林兒「小明王」稱號的出典不會無知。他從經文擷取「大明」二字為國號，意味向臣民表示在經歷一次人民「酷信彌勒之真有，冀其治世，以甦其苦」（〈討張士誠令〉）的大動亂後，新王朝的建立是光明世界的來臨，從此天下「大明」。就朱元璋個人言之，亦未嘗不是對自己出身佛徒的一個紀念，因為從古以來由和尚而掌有天下的僅他一人，如果真有「諸佛光明之王」問世，這個「明王」捨他其誰！⁵⁶ 這個論點，從朱元璋的出身、與佛教的淵源及開國事跡來看，相當合情合理而且證據札實。

1985年，在竺沙雅章、陳高華著作的基礎上，研究摩尼教的旅英華裔學者劉南強 (Samuel N. C. Lieu)，在其專著《後羅馬帝國及中古中國之摩尼教》一書中所描述元明時期摩尼教在中國的發展，對吳晗曲解「明王出世」出於明教教義又提出有力的批評。劉君同意上述兩位的論證，認為吳晗推論明教在南宋已有顯著的發展並融入佛教，主要為高宗時莊綽《雞肋編》、孝宗時陸游〈條對狀〉、王質〈論鎮盜疏〉，及正統釋典如宗鑑《釋門正統》及志磐《佛祖統紀》的記載誤導，將紹興初方臘叛亂，在浙江呼應的「食菜事魔」之徒解釋為崇奉摩尼佛的明教徒，因而把王質、宗鑑等所載錄，列入「不根經文」者十餘種之一的《大小明王出世經》（按王質引文作《小大明王出世〔經〕》；吳晗從《釋門正統》轉引作《大小明王出世經》）作為明教經典，視為「大明」國號的來源。實則，這些都是屬於與二禩子、金剛禪等一類（見陸游〈條對狀〉），被當時正統釋教貶斥的佛門異端團體的經文，與明教無關，而現存摩尼教經籍亦無一

⁵⁵ 楊訥於《元代白蓮教研究》頁162-63對評論略有修訂，刪去吳晗受胡適派「大膽假設，小心求證」的實用主義方法的影響的語句，但維持其原來見解。

⁵⁶ 楊訥引支謙譯《佛說大阿彌陀經》經文係據宋王日休編輯，載《大正新脩大藏經》，第364號，頁327c。朱元璋撰〈討張士誠令〉載《皇明詔令》，卷一，頁一上至三下，引文見頁一下。

與前書所列者雷同。由此看來，吳晗依賴以《大小明王出世經》為明教經籍作為「大明」國號的論據，「便隨而解體」，為楊訥的論證作出補充。不過劉君並無推測明朝國號的來自及文義。⁵⁷

總的來說，在楊訥前後發表的中外論著，已經提供充分證據顯示「明王」來自釋典的彌勒佛「明王出世」觀念，在中古時期產生很大政治作用，並非出於摩尼教的「光明之王」，但並無討論到明朝國號的來歷如何與這些釋典發生關係。因此，楊訥的論著是唯一全面駁斥吳晗對明國號的曲解並提出強有力的見解，對學術界無疑產生很大的震撼，但因為大陸的明史學界長期受到政治的困擾和吳晗的學術權威影響，雖或私下接受其見解，並無根據所論公開否定吳晗之說。甚至有些提出質疑，主要是關於白蓮教與明教的關係及韓山童是否為白蓮教徒的問題，並未涉及「大明」國號的來源。例如馬西沙認為韓山童雖然信仰彌勒佛但不是白蓮教徒，將他所隸屬的教派定為燒香的「香會」，又說香會是摩尼教與彌勒信仰的混合教派，無疑與吳晗同一觀點。此外，又有持模稜兩可的態度。如李尚英以為白蓮教在元末的形成過程學者尚存分歧，吳晗認為白蓮教是白蓮社與明教混合的產物，而楊訥則以為白蓮教與明教互不相涉，前者後來因滲入彌勒淨土信仰而改觀，彼此都有一定道理，若將兩種意見糅合在一起似更加全面。楊訥據其所說逐一駁斥，膚淺之論難以立足，亦未再有回應。⁵⁸

楊文面世後比較嚴肅的商榷來自臺灣的王見川。他在1992年出版的《從摩尼教到明教》一書基本上同意楊訥認為韓山童父子係白蓮會社的教徒，其「明王出世」口號應該出自白蓮會教徒誦讀的經典。這部經典楊氏以為是《大阿彌陀經》。不過，王氏認為韓山童隸屬的並不是正宗的白蓮宗或社，而是元中葉假冒白蓮之名推行「彌勒下生」信仰的一種結社。他們誦讀的經典是金剛禪等佛教異端團體所誦的《小大明王出世經》。因此，這應該是「明王出世」口號及「大明」國號的來源。⁵⁹王君持論看似有理，但僅以《元史·順帝紀》記載韓山童祖父「以白蓮會燒香惑眾，謫徙廣平永年縣」二句，去推論韓山童為異端白蓮團體一份子證據很薄弱，而就算這些異端之徒誦讀《小大明王出世經》，亦不足證明這是「明王出世」口號及「大明」國號的出處。這因為「明王」一詞已早見淨土宗經典，而《大阿彌陀經》為釋門僧侶及信徒所熟習，故無論韓山童的「明王出世」口號何來，朱元璋出身釋門，游蕩兩淮，廣泛接觸佛教教

⁵⁷ 見 Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, pp. 260–64。

⁵⁸ 參楊訥：《元代白蓮教研究》，頁163–73引馬西沙：《民間宗教志》（上海：上海人民出版社，1998年），頁51–58；頁181–83引李尚英：《中國歷史上的民間宗教》（廣州：廣東人民出版社，1996年），頁11–12。

⁵⁹ 見王見川：《從摩尼教到明教》，頁334–44。

派，自然熟悉淨土宗的主要經典，因此楊訥建議的「明王出世」口號及「大明」國號的來源還是有相當說服力。但是他的論證仍未得到廣泛認同。中國學者不論，專研白蓮教歷史的荷蘭學者田海 (Barend J. ter Haar)，雖然承認韓山童為當時已滲入彌勒淨土信仰的白蓮教徒，與明教無關，排斥吳晗的言論，卻推測朱元璋定國號為「大明」源於韓山童「大明王」的名號，藉此取代韓氏家族統治的「正當性」，有點不倫不類。近年續出以英文寫作的明代史籍，仍然延續吳晗的錯誤，接受明朝的國號出於明教的說法，有待修訂改正。⁶⁰

太祖以「火德」王的問題

上節言朱元璋在〈初即帝位詔〉宣稱宋運告終，天命真人於沙漠（即是蒙古大汗），入中國為天下主，這個宋運指趙宋之運，而小明王的「宋」根本沒有提到，意味其政權不在繼承之內。既然趙宋之運已終結，然則與宋朝息息相關，作為政權的正當性象徵的「火德」是否隨而被摒棄？根據史乘，其實不然，當上皇帝的朱元璋仍然崇尚火德，但意義有所不同。下面先舉《明太祖實錄》收錄的幾則官方記載：

一、洪武元年八月辛巳（1368年9月25日）：「大將軍徐達遣使獻〈平元都捷表〉至京，曰：『五百年而王者興。仰聖人之在御，大一統而天下治。……欽惟皇帝陛下，天賦聖神，德全勇智，握赤符而啓運，仗黃鉞而興師。……』」⁶¹這篇〈平元都捷表〉充滿諛詞，是徐達（1332–1385）及常遇春（1330–1369）等率師攻陷元朝京師大都，元順帝偕眷倉皇出亡返沙漠所上奏書，其中「握赤符而啓運」一句，「赤符」便諛指太祖擁有火德的符瑞而開國王天下。

二、洪武二年二月庚辰（1369年3月23日）：「故元丞相也速侵通州，時……守兵單寡，通州城中亦不滿千人。也速將萬餘騎營于白河。守將平章曹良臣曰：『吾兵少，不可以戰。彼眾雖多，然亡國之後，屢挫之兵，可以計破。』乃密遣指揮仵勇等於沿河舟中各樹赤幟三，亘十餘里，鉦鼓之聲相聞。也速望之驚駭，遂引兵遁去。」⁶²這裏言駐防通州的明朝守將，在面臨北元蒙軍壓境，將微兵寡之際，想出駭

⁶⁰ 見B. J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, pp. 115–23; Edward L. Farmer, *Zhu Yuanzhang and Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society following the Era of Mongol Rule* (Leiden: E.J. Brill, 1995), p. 32; F. W. Mote, *Imperial China, 900–1800* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 558–59; Jiang Yonglin, trans. and introduced, *The Great Ming Code (Da Ming lü)* (Seattle, WA: University of Washington Press, 2005), p. xxxv。

⁶¹ 《明太祖實錄》，卷三四，頁616–17。

⁶² 同上注，卷三九，頁791。

敵妙策，在通州沿河舟中各樹赤幟三，亘十餘里，鉦鼓之聲相聞，敵人果然中計，以為有援軍至而退兵。「赤幟」便是「火德」的展現。

三、洪武三年五月辛亥（1370年6月17日）：「詔考歷代服色所尚。禮部奏言：『歷代異尚，夏尚黑，商尚白，周尚赤，秦尚黑，漢尚赤，唐服飾尚黃，旗幟尚赤，宋亦尚赤。今國家承元之後，取法周漢、唐宋以為治，服色所尚，依赤為宜。』上從之。」⁶³按此次太祖詔諭眾臣考定歷代所尚服色以訂立本朝服色為典制，而禮部奏言因宋尚赤，推定依赤為宜，由此可見所崇尚的是宋朝的火德。

四、洪武十五年正月辛巳（1382年1月15日）：「初，上命儒臣重製九奏侑食樂章，至是，……其一奏〈炎精開運之曲〉，曰：『炎精開運，篤生聖皇。大明御極，遠紹虞唐。』……五奏〈振皇綱之曲〉，曰：『周南詠麟趾，卷阿歌鳳凰。赫赫我大明，德尊踰漢唐。』……」⁶⁴按太祖指諭重制九奏侑食樂章，顯示對古禮的重視，而臣下所奏「炎精開運，篤生聖皇」，「炎精」為火德，因此明顯表示太祖以火德王天下。

又有三數其他官方或代表官方的資料補充說明：⁶⁵

一、朱元璋《明太祖集》卷五〈與元幼主書〉：「今我朝炎運方興之時，若違天命而來犯，恐自就囚也。」按元幼主指元順帝妥權貼睦爾的兒子脫古思帖木兒（1342–1388），其兄為順帝次子愛猷識理達臘（元昭宗，1370–1378在位），兄死後嗣汗位，年號天元，在位凡十年。⁶⁶太祖此書約撰於洪武三年（1370）七月，在獲悉元順帝死於應昌之後，恐其子嗣率蒙古兵騎擾邊，因此需要預先警告。這裏言炎運方興，明確指出國朝火德當運，天命所鍾，若果來犯將自食其果。

二、徐一夔等纂《大明集禮》卷四八〈樂·鍾律篇〉「火德去羽」條：「周以木德王天下，故《周官》旋宮之樂……未嘗及商者，避其所剋而已。……宋禘享之樂亦去商，是不知去商者周人之制而已。以周人之制推之，則宋以火德王天下，論避其所剋，當去羽音。……今國朝以火德王天下，與宋同避其所剋，則亦當去羽。」按陰陽

⁶³ 同上注，卷五二，頁1026。

⁶⁴ 同上注，卷一四一，頁2219–20。

⁶⁵ 下注66，67，69及75所引史料言明太祖崇尚火德又見劉浦江〈「五德終始」說之終結〉頁189–90所揭並作分析。

⁶⁶ 見朱元璋：《明太祖集》（合肥：黃山書社，1991年），頁79。關於元順帝死訊的報道，見《明太祖實錄》，卷五三，頁1044–45。愛猷識理達臘及脫古思帖木兒的傳記見《明史》，卷三二七，頁8463–67；又見Edward L. Dreyer and Hok-lam Chan, “Ayuširidara,” in *DMB*, vol. 1, pp. 15, 17; Edward L. Dreyer, “Toγus Temür,” *idem*, vol. 2, pp. 1293–94。《明史》誤稱脫古思帖木兒為愛猷識理達臘之子。有關順帝的世系，詳高文德、蔡志純（編著）：《蒙古世系》（北京：中國社會科學出版社，1979年），頁24，112。

五行之說，五行配五音，土為宮音，金為商音，木為角音，火為徵音，水為羽音。周為木德，金克木，故當避與金德相配的商音。宋為火德，水克火，故當避與水德相配的羽音。明朝亦為火德，故亦當去羽音。又明初「命儒臣重製九奏侑食樂章」，其一為〈炎精開運之曲〉，謂「炎精開運，篤生聖皇」。⁶⁷這裏言明初禮官議樂律，以本朝與宋同以火德王天下，應據《周官》樂制陰陽五行配五音之說，與宋同避其所剋，按周為木德，金克木，故當避與水德相配的羽音。《大明集禮》成書於洪武二年，為御制的禮書，此言「國朝以火德王天下」，應是皇帝核許的憲制。

三、殷奎《強齋集》卷五〈聖節表〉：「以火德王天下，交龍開受命之符；生聖人主中原，夾馬紀發祥之跡。」此賀〈聖節表〉係殷奎（1331–1376）為陝西甘肅衛總兵宋國公馮勝（約1330–1395）擬作。殷奎於洪武五年至九年（1372–1376）為咸陽縣儒學教諭，因此賀表應撰於這個時期。馮勝為國初名將，後遷魏國公。按太祖對恭賀文字規範甚嚴，曾多次頒佈表箋格式，違者處以重刑，造成不少文字獄案。⁶⁸此言「以火德王天下」，當係太祖已經制定或頒佈的成憲。

此外，永樂時劉辰《國初事蹟》又記：「太祖以火德王，色尚赤，將士戰襖、戰裙、壯帽、旗幟皆用紅色。」按劉辰為朱元璋晉升吳國公時（1361）之幕僚，建文（1399–1402）中為鎮江知府，永樂初獲薦入局二修《明太祖實錄》，事在永樂元年（1403）至八年（1410）。《國初事蹟》係劉氏草擬太祖開國事跡進呈史局備修《實錄》，由於劉辰地位特殊，對國初事蹟熟識，故此其言「太祖以火德王」，正與國初禮官所言吻合，應可取信，不以其書後出而疑其編造，可惜三修《實錄》並未採用。⁶⁹

根據上述引文，無論是「炎運方興」，「握赤符而啓運」，「炎精開運」，或明言「以火德王天下」，出於個人的信仰或政治的需要，朱元璋都明顯表示開創天下是得自冥天的「火德」翊助，刻意宣揚作為歷史上的定位，配合「大明」國號及「光明之王」之義作為獲得天命所鍾，成為正當性政權的象徵。不過，朱元璋並無遵循前朝規制，宣

⁶⁷ 徐一夔等：《大明集禮》，《四庫全書》本，卷四八〈樂·鍾律篇〉，「火德去羽」條，頁四一上至四二上。

⁶⁸ 殷奎：《強齋集》，《四庫全書》本，卷五，頁二二下。殷奎傳見盧熊：〈故文懿殷公行狀〉，《強齋集》，卷一〇〈附錄〉，頁二四上至二八下。馮勝傳見《明史》，卷一二九，頁3795–96；Chaoying Fang, “Feng Sheng,” in *DMB*, vol. 1, pp. 453–55。關於太祖朝文字獄案，參陳學霖：《明太祖文字獄案考疑》，《中央研究院國際漢學會議論文集》（臺北：中央研究院，1981年），「歷史考古組」，上冊，頁495–516。

⁶⁹ 劉辰：《國初事蹟》，頁二〇下至二一上。劉辰事蹟見焦：《國朝獻徵錄》（臺北：臺灣學生書局，1965年），卷二六，頁三上至三下；《明史》，卷一五〇，頁4166。劉辰參與編纂二修《明太祖實錄》的事實詳謝貴安：《明實錄研究》（武漢：湖北人民出版社，2003年），頁194，195，199。關於永樂重修《明太祖實錄》的經過又參下注71。

稱在五德終始的循環系統中膺火德之運，其故安在？時人一般認為，「太祖以火德王」不過是朱元璋在反元過程中所採取的一個政治策略，其目的是以恢復趙宋為號召，故宣稱繼宋之火德，而朱元璋建立明朝以後，毋需繼續堅持火德之說，於是明朝一代也不再講求德運，五運說最終喪失其政治功能。這個解釋大致正確，但需要補充的是朱元璋個人可以崇信火德，卻不能宣佈火為明朝的德運，因為在五德終始說裏，德運是相生循環的，如宋朝推定為火德以繼承後周的木德，但朱元璋卻無任何繼承。他在〈初即帝位詔〉即言宋運已絕，元朝亦亡，政權是取於群雄之手，隱瞞其曾侍奉小明王韓林兒的宋國，依附龍鳳政權以建國立業。這就是為何朱元璋一則宣傳以火德王天下，但又不公佈以火德為運的德運正序的主要原因。這一來，古代五德終始的循環理論及與政權的配合作為正當性政權的象徵，至此便告終結。⁷⁰

餘論

最後尚需探討的，就是朱元璋對火德的態度對其帝王形像塑造的影響，而究竟明朝後期有無繼續討論本朝德運的問題。關於前者，官史利用火德對朱元璋的神化始於永樂元年（1403）的重修、九年至十六年（1411–1418）的三修《明太祖實錄》。當時由翰林學士解縉主導重修的永樂史官，在編纂用於改編建文朝始修的《明太祖實錄》的開國史料，便有兩則描述朱元璋早年現身時的「紅光」神異景象。⁷¹佚名編纂的《皇明本紀》載朱元璋出生及日後的情況說：「上自始生，常有神光滿室，每一歲間，家內必數次夜驚，似有火，急起視之，惟堂前供神之燈，他無火。」解縉編的《天潢玉牒》記朱元璋既長，師事沙門高彬於里之皇覺寺，又言：「在寺居室，夜有紅光，近視弗見，衆咸異之。」兩處所言的「紅光」便隱喻朱元璋具有火德，作為帝皇超異凡人的徵象。永樂十六年完成的三修《明太祖實錄》便撮錄上述，記云：「上生，紅光滿室，時

⁷⁰ Hok-lam Chan, "The 'Song' Dynasty Legacy," pp. 129–33.

⁷¹ 按《明太祖實錄》二五七卷，始修於建文元年（1399），董倫等總裁，王紳等纂修；永樂元年（1403）重修，李景隆監修，解縉總裁；九年（1411）三修，姚廣孝等監修，胡廣等總裁，十六年完成。今僅傳三修本。關於《明太祖實錄》再修、三修之用意，吳晗扼要評云：「固一以迎立建文遺臣之指斥，一以欲隱太祖生前之過舉，一以歌頌『靖難』之舉為應天順人。而其最重最要者，實為『適出』及偽撰太祖本欲立燕王之故事，以自解於天下後世也。」見吳晗：〈記明實錄〉（1948年），重載《讀史劄記》，頁189，詳頁186–96。又參謝貴安：《明實錄研究》，頁122–31。解縉傳記見《明史》，卷一四七，頁4115–23；Hok-lam Chan, "Hsieh Chin," in *DMB*, vol. 1, pp. 554–58。解縉對重修《明太祖實錄》的貢獻詳 Hok-lam Chan, "Xie Jin (1369–1415) as Imperial Propagandist: His Role in the Revisions of the *Ming Taizu shilu*," *T'oung Pao*, 2d ser., 91, nos. 1–3 (2005), pp. 58–124。

天曆元年戊辰九月十八子、丑(1328年10月21/22日)也。自後夜數有光，鄰里遙見，驚以為火，皆奔救，至則無有，人咸異之。……上遂歷遊光、固、汝、潁諸州，凡三年，時泗州盜起，列郡騷動，復還皇覺寺。上所居室夜復有數光，近視弗見，僧皆驚異。」⁷² 奠定明太祖的官方帝王塑像的造型。

隨後，明人描述太祖皇帝的形像都以火德為根本，而成化黃瑜(1426–1497)《雙槐歲抄》卷一「聖瑞火德」條綜合聞見，作為明太祖具有火德的證據：

太祖高皇帝功德福祚，超越邃古，貞應之符，有開必先，自堯舜以來，未有若是之盛也。〔一〕初，皇考仁祖淳皇帝居濠州之鍾離東鄉，皇妣淳皇后陳氏嘗夢黃冠，饋藥一丸，燁燁有光，吞之既覺，口尚異香，遂娠焉。及誕，有紅光燭天，照映千里，觀者異之，駭聲如雷。天曆元年戊辰九月十有八日丁丑日昃時也。〔二〕河上取水澡浴，忽有紅羅浮來，遂取衣之，故所居名紅羅幃。鄰有二郎神廟，其夜火光照耀。及天明，廟徙東北百餘步。〔三〕自是室中常有神光，每嚮晦將卧，忽煜爚若焚。家人慮失火，亟起視之，惟堂前供神之燈耳。帝王之生，必有聖瑞，章章如此。〔四〕及討元狄，旗幟、戰帽、襖裙皆用紅色，蓋以火德王，色尚赤故也。〔五〕既葬仁祖淳后之明年，為至正乙酉，淮楚間童謠曰：「富漢莫起樓，窮漢莫起屋。但看年兒年，便是吳家國。」至即吳王位，元年丁未即羊兒年也。〔六〕明年戊申建元洪武，六月壬寅，彰德路天寧寺塔忽變紅色，自頂至踵，表裏透徹，如煅鐵初出於爐上，有光焰迸發，自二更至五更乃止。癸卯、甲辰亦如之。先是河北有童謠云：「塔兒黑，北人作主南人客。塔兒紅，朱衣人作主人公。」其應如此。未幾，元主北遁，而天下一統矣。⁷³

以上史文皆有出處，如〔一〕出《皇明本紀》；〔二〕出王文祿(1503–1586)《龍興慈記》；〔三〕出《天潢玉牒》；〔四〕出劉辰《國初事蹟》；〔五〕出至正五年淮、楚間童謠，載權衡《庚申外史》及《元史·五行志》；〔六〕出至正二十八年彰德路童謠，載《元史·五行志》。⁷⁴ 〔一〕、〔四〕出史官記敘，〔二〕、〔三〕記載傳聞，〔五〕、〔六〕來自童謠，而

⁷² 見《明本紀校注》，頁1；解縉：《天潢玉牒》，《叢書集成》本，頁3；《明太祖實錄》，卷一，頁2，4。

⁷³ 見黃瑜：《雙槐歲抄》，《叢書集成》本，卷一，頁1。

⁷⁴ 見《明本紀校注》，頁1；《天潢玉牒》，頁3；王文祿：《龍興慈記》，收入《紀錄彙編》，卷一三，頁二上至二下；劉辰：《國初事蹟》，頁二〇下至二一上；《庚申外史箋注》，頁63；《元史》，卷五一〈五行志二〉，頁1103。參盧心銘：〈元代人民起義與民間歌謠〉，《元史論叢》第5輯(1993年)，頁319，325。

所有提及「紅光」或「紅色」的都影射朱元璋的火德，可見民間的流傳故事皆有來歷。但值得注意，黃瑜雖然暢談太祖火德，並無提到火德與陰陽五行的德運的關係，因此他的描述吻合官方的立場。此外，正統十四年(1449)七月，英宗(1436-1449；1457-1464在位)出征蒙古瓦剌族，在土木堡(今河北懷來縣偏西)喪師被擄北狩後，谷應泰(1620-1690)《明史紀事本末》報稱皇帝曾陰遣使諭鎮守太監裴當，裴當請占吉凶於卜者全寅，全寅說：「庚午中秋，車駕其還乎？……計七、八年當必復辟。午，火德之王也。」故無論是否真有其說，全寅謂午為「火德之王」，並據此推斷英宗將會回鑾，這也反映明中葉時人對火德的觀念。⁷⁵

不過，明中葉後載籍卻出現國朝為土德的說法。此說首見羅玘(1447-1519)〈送益國長史胡君之國序〉：「今天子建親藩，首興，次岐，又次亦以益鳴其國。封子建昌，於天文其次鶉尾。鶉尾，火位也；火，土母也。國家以土德王，茲封也而冠以茲名也，得無意乎？」羅玘為成化二十三年(1487)進士，官至南京吏部侍郎，正德七年(1512)致仕。但是國朝為土德的說法並不見於官史，羅玘之言，若不是一己之見，即反映其時仍然熱衷陰陽五行學說的儒士的主張。⁷⁶他們提出土德異說，大概不認為朱明延續趙宋的火德，而是繼承其德運，因此根據五德終始說的行序，認為應居土德，而將元朝列入閏位。但萬曆間張養蒙撰〈五德之運考〉，謂「我朝受命，有謂其尚火德，有謂其尚土德，紛紛無定」，則知到此時朝野並無討論國朝德運，而儒士各有所持，各抒己見。由此可知明朝開國以後，德運的確定已不是關乎朝廷正統的首要大事，亦不再是一種莊嚴的國家典制行為，故此無論是火德或土德，都只是朝野間流傳的某些非正式的觀點，難怪清人並不知明朝民間尚有德運的討論，所以清初官修的《古今圖書集成·皇極典·帝運部彙考》記敘歷代王朝德運，也就止於女真金朝的土德。⁷⁷

事實上，自明鼎革以後，陰陽五行的德運說對政治的影響愈益衰微。清朝名號的原出雖然議論紛紜，高宗乾隆帝曾說「皇清發祥大東，東方之色為清」，近代學者有稱「清為金一音之轉」、「少昊金天氏稱父為清，又稱土為清」、「大清取以水克明之火」及「國號出於《書·泰誓》『永清四海』」各說，但有清一代並未再見講求德運的記

⁷⁵ 谷應泰：《明史紀事本末》(北京：中華書局，1977年)，卷三五〈南宮復辟〉，頁527，繫於代宗景泰三年(1452)七月下。但此事《明英宗實錄·郕戾王附》並無有關記載，史源不詳。

⁷⁶ 見羅玘，《圭峰集》，《四庫全書》本，卷六，頁二下至二三上。羅玘傳見《明史》，卷二八六，頁7344-45。

⁷⁷ 見張養蒙：〈五德之運考〉，載黃宗義(編)：《明文海》，《四庫全書》本，卷一二〇，頁三上；《古今圖書集成》，〈皇極典〉，卷一七〇〈帝運部彙考〉，頁三上至四上。

載。⁷⁸關於清朝諸帝對五德終始說的態度，高宗作於乾隆三十八年(1773)的〈御題《大金德運圖說》序〉說得最清楚：「五德之運，說本無稽。……自漢儒始言五德迭王，遂推三皇五帝各有所尚，後更流為讖緯，抑又惑之甚矣。夫一代之興，皆由積德累仁，豈遂五行之生剋？……元明制度尚黃，不侈陳五德之王，其義甚正。本朝因之，足破漢魏以後之陋說。」⁷⁹《大金德運圖說》是金朝宣宗朝官方編纂關於討論德運的冊牘，歷代僅存的一部王朝德運論議的記錄，乾隆時收入《四庫全書》。高宗通過題詩表達對此漢人政治文化傳統的否定，立場堅定，理據鮮明，因此我們可以了解為何清朝不再講求德運。若果說宋儒是五德終始說的掘墓者，那末清高宗是正式宣佈它死亡的判官。⁸⁰不過，從歷史的過程來看，蒙古以「大元」為國號而並未議論德運已開其端，元末徐壽輝與韓林兒皆以「宋」為國號又再恢復火德不啻復辟，到朱元璋開國建立明朝，崇尚火德作為天命所鍾的象徵但不配以五德轉移理論，斷絕繼續之說為一制度上的大突破，為清人樹立楷模。因此，從歷代帝王統治者對政治的考慮、意理的取捨、試圖建立正當性王朝的模式的过程來看，朱元璋劃時代的決定的歷史意義就在這裏。

⁷⁸ 按大清國號之本意，清代檔案、史籍均無解釋，故後人有多種臆測，但都不足為據。有關各說參市村瓊次郎：〈清朝國號考〉，載《東洋協會調查部學術報告》第1冊（東京：東洋協會，1909年），頁139-46；稻葉岩吉：《清朝全史》（東京：早稻田大學出版部，1914年），頁300-10；蕭一山：《清代通史》（臺北：臺灣商務印書館，1962年修訂本），第1冊，頁186-87；范文瀾：《中國通史簡編》（上海：新知書店，1947年），頁620；中山八郎：〈清の国号について〉，載《中國史研究》第3號（大阪：大阪市立大學中國史研究會，1963年12月），頁1-35；松村潤：〈大清國號考〉，載白壽彝（主編）：《清史國際學術討論會論文集》（瀋陽：遼寧人民出版社，1990年），頁27-35。

⁷⁹ 見〈御題《大金德運圖說》序〉，載《大金德運圖說》，《四庫全書》本，頁一上至一下。此文之討論及英譯見Hok-lam Chan, *Legitimation*, pp. 144-45。

⁸⁰ 參劉浦江〈「五德終始」說之終結〉頁190引申前說。

A Reappraisal of the Origin of the Name of the Ming Dynasty and Significance of Its Fire Cosmic Symbol

(A Summary)

Chan Hok-lam

All the organized régimes and ruling dynasties in imperial China from the Qin (221–210 B.C.) through the Jurchen Jin (1115–1234) chose a specific name or title for their polity as self identification based on various criteria, and adopted a cosmic power from the cyclical rotation of the Five Agents/Phases or powers in the universe according to the theory of changes of the Cosmological School as the twin symbols of political legitimacy. When the Mongols established the Yuan dynasty, they did not declare a cosmic patron, setting a precedent for the succeeding Ming and Qing dynasties. When Zhu Yuanzhang (Ming Taizu) founded the new dynasty (1368–1644) ending Mongol rule, he declared the dynastic name Da Ming (Great Ming) and revered the Fire power. What was the origin and meaning of the dynastic name and whether or not he also adopted a cosmic patron as a complementary source of political legitimacy?

This paper, containing six sections, addresses these two intertwined issues in the context of political and religious developments during the Yuan-Ming transition. Attention is paid to the historiographical tampering by official historians in the *Yuanshi* and *Ming Taizu shilu*, and the misrepresentation and rectification of the key issues by contemporary scholars of Ming history. The latter are represented by Wu Han (Wu, 1941), who posited the Manichean origin of the Ming dynastic title, and Yang Ne (Yang, 1983), who rebuffed the argument and offered a Buddhist explanation.

Highlights include:

1. The designation of a state name or title by different organized régimes and ruling dynasties in Chinese history according to various criteria, and their adoption of a respective patron from the five cosmic powers in the universe—Earth, Wood, Metal, Fire, Water—according to the Five Agents/Activities theory of cosmological changes, from the Qin through the Jin dynasty.

2. Background of the founding of the Ming dynasty. Anti-Mongol uprisings were initiated by Han Shantong, a White Lotus sect leader (not as a Manichean as Wu Han contended); Han propagated the messianic prophecy of “Buddha Maitreya is descending into the world; the Prince of Light (Mingwang) will be born,” and proclaimed himself a descendant of the Song emperor Huizong. His followers, known as Red Turbans (*hongjin*),

wore red head-bands and revered fire not only as religious but also as political emblems of Song dynastic restoration. In 1355 Han's son Han Liner, proclaiming himself "Junior Prince of Light," founded a state named Song to fulfil the prophecy. Xu Shouhui, a contemporary White Lotus leader, who founded a state four years earlier, also adopted the name Song, but its name in the *Yuanshi* was replaced by the cryptic name Tianwan that obscured its identity. Zhu Yuanzhang rose to power under Han Liner's tutelage and he championed the Song restoration to bolster his legitimate status but sought to disguise his previous affiliation to establish his own legitimacy after the dynastic founding through tampering the records.

3. Zhu Yuanzhang's declaration of the dynastic and era name in his Accession Decree and speculative explanations of their origins provided by later Ming scholars. Zhu claimed the mandate through hard-won military battles over the regional warlords amid the collapse of Yuan rule with the blessings of Heaven and his ancestors, but made no allusion to the origin and meaning of the state name Da Ming (Great Ming) and the era name Hongwu (Abundantly Martial). None of the explanations proffered by later Ming scholars was credible and imparted a bewildered legacy.

4. Attempted explanations of the Ming dynastic title by modern Chinese and Japanese scholars. Wu Han startled the field with a provocative, but wrong-headed attempt to link the Ming dynastic title to the messianic saviour Mingwang or Prince of Light or Radiance in Manichaeism. He surmised that Manichaeism, imported to China from Persia during the Tang, had deeply penetrated into the White Lotus sects in Song-Yuan times; purporting that Han Shantong was a Manichaean in Buddhist disguise, and the Mingwang prophecy was in effect the message of the Manichaean saviour. Therefore he contended that the Ming dynastic title must have originated from Manichaeism and traced the source to the *Da Xiao* (or *Xiao Da*) *Mingwang chushi jing*, an alleged Manichean scripture. After having dazzled the field for several decades, Wu Han's thesis fell under increasing criticisms from Chinese as well as Japanese scholars. The decisive blow came from Yang Ne, who, after having critically examined all the relevant Buddhist and Manichean literature, concluded that the alleged penetration did not take place, that Han Shantong was a true White Lotus disciple, that Mingwang referred to Buddha Amitabha, not the Manichean saviour, and the alleged Manichean scripture was in effect a heretical Buddhist text. Wu Han's argument thus disintegrates. Yang then proposed that the Ming dynastic title originated from Buddhist sutras, and he traced the name Da Ming to the Pure Land text *Da Amituo jing* which was widely known to the White Lotus followers. This argument is more tenable and it has since been endorsed by many Ming historians as the acceptable explanation.

5. Why did Ming Taizu declare that he receive the Fire power's blessing but did not pronounce its adoption as cosmic patron? Ample records have shown that Zhu Yuanzhang revered fire and red as emblems of Heaven's blessing and invoked them as symbols of dynastic legitimacy. But he did not put them in the framework of the cyclical pulsation of cosmic powers according to the Five Agents/Phrases theory. The reason is that a

formal declaration would involve a discussion of the cosmic patron of the preceding régime in order to designate its place in dynastic transition. It can be argued that since he had declared that Song had outrun the course of its cosmic cycle and he founded a new dynasty upon the ruins of Yuan rule, there was no need to invoke the cosmological theory for legitimation. But it was also impractical to make a formal declaration of Fire power because it would have connected him to not only the Zhao Song dynasty, but also Han Liner's pretentious Song state. Since he had tried to disguise his formal allegiance to the Han Song régime after the dynastic founding to establish his own legitimacy, and there was no easy way to distinguish between the Zhao Song and the Han Song state, a new departure was called for. Zhu Yuanzhang found an ingenious solution by embracing Fire and red as heavenly symbols that satisfied his religious aspiration and fulfilled his political agenda without subscribing to the operational formula of the cyclical rotation of cosmic powers in the Five Agents theory.

6. Additional remarks. Zhu Yuanzhang's display of reverence to the fire and red symbols became the source of the mythical portrait of the Son of Heaven, the dynastic founder in the *Ming Taizu shilu*, the official chronicles of his reign compiled under his successor Emperor Yongle. A large amount of anecdotes buttressing his claim of the blessing of Fire power to his mandate emerged in later Ming miscellaneous literature. No formal discussions of Ming dynasty's cosmic patron ever took place, and the same was followed by the Manchu rulers of the Qing. In this way, Ming Taizu left a significant legacy in the pattern of political legitimation in later imperial history.

關鍵詞：明朝國號 火德 五德終始 明太祖(朱元璋) 吳晗 楊訥

Keywords: Ming dynastic name, Fire power, Cyclical rotation of the Five powers, Ming Taizu (Zhu Yuanzhang), Wu Han, Yang Ne