

# 董仲舒與黃老學派辨

馮樹勳

香港教育學院中文學系

## 摘要

近年有學者提出從董仲舒《春秋繁露》中，反映董氏吸納了不少黃老思想，並有強義與弱義兩說。強義說堅持董氏儒學，乃是混合黃老學說而成；弱義說則強調董氏在建立其終極之儒學系統前，可能為了配合政治形勢，而受到黃老的影響。

本文將以三條明確準則分辨儒、黃老二家，其一，徵引的主要經典是否六經；其二，黃老反智，儒主智，並以此教化人民；其三，儒家認為君權可以挑戰，民眾有革命抗暴的權利。

以上述條件檢視強義說與弱義說的支持理據，足以證明董仲舒受黃老學派影響的說法，缺乏直接而有力的實質證據，終難成立。

**關鍵詞：**董仲舒、黃老、新道家、六經、反智、君權

## 董仲舒與黃老學派辨

### 壹、導言

董仲舒向來被視為西漢中葉儒家代表人物，甚至有學者認為自董氏提出「罷黜百家，獨尊儒術」，並把這項原則推動成國策以後，儒家便在中國學術界中享有獨大的地位。然而，近年陸續有學者提出從董氏的代表作《春秋繁露》中，反映董氏吸納了不少黃老學派的思想，<sup>1</sup> 實非純儒。

董仲舒本人的思想有部分屬之儒，部分屬之道，在現代視點來看，並非異常。因為如何自覺的思想家，都不可能完全擺脫時代的

---

<sup>1</sup> 有關支持董仲舒雜有黃老學說的學者計有余明光、桂思卓 (Sarah A. Queen)、張國華、盧瑞容等。相關論文包括：

余明光：〈董仲舒與「黃老」之學——《黃帝四經》對董仲舒的影響〉，頁 209-22。

桂思卓 (Sarah A. Queen)： *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu* (《從史到經：董仲舒《春秋》的解釋學意義》)；〈董仲舒研究：歐洲北美新趨勢〉，頁 120-26；(本文作者譯作薩拉·奎因)〈董仲舒和黃老思想〉，頁 285-96。

張國華：〈從《天人三策》到《春秋繁露》——兼論董仲舒與「黃老之學」〉，頁 27-35。

盧瑞容：〈試論董仲舒思想中的「黃老」學說〉，頁 62-70。

影響。再者，漢代思想界強調「殊塗而同歸，一致而百慮」，<sup>2</sup> 則任何學者在秦火之餘，除挾書令<sup>3</sup> 以後，對不同的學問投以有意無意的關注，甚或保存其學說，都不是使人驚奇之事。

然而，董仲舒是漢武帝一朝，力主「罷黜百家，獨尊儒術」的人物，他促使「諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣」。<sup>4</sup> 此後官學系統，只立儒家典籍於博士，使儒家學脈自此主導兩漢的學術圈。如果說董仲舒受到黃老學說的影響，並且表現在其著作之中，則對董氏儒學之內容，可能要更為審慎的檢討；甚至應考慮董氏高舉儒家的動機何在。

另一方面，亦有學者提出黃老學派的宗教思想，直接影響東漢道教的形成。<sup>5</sup> 不過，要證明其間的聯屬關係，必須面對道家傳承如何在獨尊儒術的武帝，以至漢元、成等強調儒道的諸帝時，以國家宗教的時祠包裝方式，繼續其政治方面的影響力，繼而形成《包

---

<sup>2</sup> 司馬談發表〈論六家要旨〉首言：「易大傳：『天下一致而百慮，同歸而殊塗。』」見〔漢〕司馬遷：《史記》，〈太史公自序第七十〉，頁 3288；又〔漢〕班固：《漢書·藝文志》論及九流十家時，亦引用：「易曰：『天下同歸而殊塗，一致而百慮。』今異家者各推所長，窮知究慮，以明其指，雖有蔽短，合其要歸，亦六經之支與流裔。」（頁 1746）足可窺見漢代人的一般學術取向。

<sup>3</sup> 《漢書·惠帝紀》：「三月甲子，皇帝冠，赦天下。省法令妨吏民者；除挾書律。」（頁 90）。

<sup>4</sup> 〔漢〕班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁 2523。

<sup>5</sup> 王葆玟：〈西漢國家宗教與黃老學派的宗教思想〉，頁 193-207。

元太平經》，<sup>6</sup> 並進一步影響東漢太平道的主要經典《太平經》，如能確定其間的關係，自是學術史上一大躍進，其起始的關鍵即在董仲舒與西漢初年道家思想的交涉情狀如何。

## 貳、問題重構

董仲舒——《春秋繁露》的作者——的思想是否受到西漢初年黃老學派的影響？前述問題是一個邏輯學上的「複合問題」(complex question)，不可能簡單提供一個黑白分明的答案。我們必須重整這類問題的各項內容，包括討論對象、詞義（定義），以及判斷標準等，才能作出較為明確的回答。

就討論對象而言，以下提出的兩項問題，它們在本質上不是完全相同的。其一，董仲舒個人是否受到西漢初年黃老學派的影響？其二，《春秋繁露》內的某些篇章，是否受到西漢初年黃老學派的影響？上述兩項問題雖然都可能針對董仲舒思想是否受到西漢初年黃老學派的影響而發問，但討論對象並不全然相同。關鍵問題在於《春秋繁露》的各個篇章，能否充分代表董仲舒的整體思想呢？這便涉及《春秋繁露》的各篇文本之間有無理論矛盾的問題。進一步來說，則涉及董仲舒的核心思想問題。

要回答《春秋繁露》一書，能否代表董生思想的問題，必須先回顧該書的成書歷程。《漢書》本傳相關的記述有：

---

<sup>6</sup> 王葆琮在探討《包元太平經》中「包元」釋名時，即引《春秋繁露·重政篇》說「《春秋》變一謂之元」為詞，見王氏著《西漢國家宗教與黃老學派的宗教思想》，頁 206。

仲舒所著，皆明經術之意，及上疏條教，凡百二十三篇。而說春秋事得失，〈聞舉〉、〈玉杯〉、〈蕃露〉、〈清明〉、〈竹林〉之屬，復數十篇，十餘萬言，皆傳於後世。掇其切當世施朝廷者著于篇。<sup>7</sup>

是則，班固所見的董生作品可分為兩部分：其一，以「明經術之意，及上疏條教」等，共一百二十三篇；其二，包括〈聞舉〉、〈玉杯〉、〈蕃露〉、〈清明〉、〈竹林〉等篇章在內，用以「說春秋事得失」的數十篇。班固指這些篇章皆傳於後世，可知他個人亦曾有喻目，方有此斷言，然而班固從未表示以上單篇，經已編輯成書。<sup>8</sup> 這正如世所習知《商君書》於《史記》成書時，尚為單篇傳世。<sup>9</sup> 尤其是《漢書》有「掇其切當世施朝廷者著于篇」一語，「當世」一詞，當非指董仲舒所處的文帝至武帝年間。因為既然包括了上疏條教等內容，則無需掇錄別擇，皆屬切合當世施朝廷者，是故此語當暗示班固曾因應其身處的政治情況，把董生的作品「掇其切當世施朝廷者著于篇」。除了上述兩部分的董生篇章外，《漢書·藝文志》中，亦開列了〈公羊董仲舒治獄〉十六篇。不論班固是否董氏作品的編輯者，董生未曾參與今本《春秋繁露》的編輯工作，已是不爭事實。因此，把《春秋繁露》一書的觀念，來等同董仲舒的思想，未免是過於武斷的。

<sup>7</sup> [漢]班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁 2525-526。

<sup>8</sup> 徐復觀在〈先秦儒家思想的轉折及天的哲學的完成〉一文中已指出：「董氏著作，生前並不曾整理成一部書的形式，因而不曾賦予以統轄全書的名稱。」詳徐復觀：《兩漢思想史》（卷二），頁 307。

<sup>9</sup> 有關商君書成書年代，可參考拙著〈從《商君書》輯定年代看古籍整理的幾項要素〉一文，載《書目季刊》，頁 78。

當然不依賴文本，確實無法探討思想家的學術觀點，但應如何區別哪一些文本可以代表董氏的思想呢？其實，依照文本切近董生思想的可信度，我們可以把與董生相關的傳世文本，約分為四類：其一，有歷史證據證明該文為董生所作，或明確表達了董氏的觀點者；其二，已構成了完整體系的作品，其中的主題已有歷史證據，證明屬於董生的觀點；其三，此類文本雖缺乏客觀證據，但卻無學者質疑，其屬之董生的思想者；其四，該等文本受到學者質疑不屬董生，或明顯不代表儒家思想者。

屬於第一類的文本，由於有歷史事實的支持，可以視作代表董生信度最高的材料。這類文本雖然散見於不同典籍，誠如徐復觀所指，應該包括下列諸種：

計《漢書·本傳》〈賢良對策〉，〈食貨志〉所記前引兩端，〈匈奴傳〉一端，《春秋決獄》輯佚共十三條。《漢書·五行志》中「董仲舒曰」者一；「董仲舒以為」者三十四；「皆從仲舒說」者二；「董仲舒指略同」者七；「董仲舒說略同」者二；「董仲舒、劉向以為」者三十；「仲舒，劉歆以為」者一。凡董仲舒專言災異的約七十七事。《藝文類聚·三十》〈士不遇賦〉，此亦見《古文苑》；又《古文苑》有〈雨雹對〉，〈詣丞相公孫弘記室書〉，……《續漢書·儀志》中注引〈奏江都王求雨〉。《周禮·宗伯太祝》注引〈救日視祝〉。《抱朴子》內篇〈論仙〉引董仲舒所撰〈李少君家錄〉。<sup>10</sup>

徐氏的撮述，大抵符合事實，因為大部份篇章均見於史傳的記錄，

---

<sup>10</sup> 參徐復觀〈先秦儒家思想的轉折及天的哲學的完成〉一文，載徐復觀：《兩漢思想史》（卷二），頁309。

其來有自，然〈士不遇賦〉、〈雨雹對〉、〈詣丞相公孫弘記室書〉、〈奏江都王求雨〉、〈救日視祝〉、〈李少君家錄〉諸篇則宜再作檢視。固然，此類文獻中比較確定的，自然是〈賢良對策〉的內容。不過，如果僅以〈天人三策〉為主要討論文本，則可能面對戴君仁指董仲舒只論陰陽，未涉五行的爭議，<sup>11</sup> 參觀下文〈止雨〉與〈求雨〉等篇對「五行」的討論，戴氏之說似未足盡董生的義蘊所在。是故在〈賢良對策〉以外，尚當採《漢書·五行志》和《春秋繁露》等素材。雖則《漢書·五行志》乃班固裁鎔董仲舒、劉向、劉歆等三人著述而成，未必完全遵循三人原有的災異理論，然而，若其內容論說，有其他文本可作互證，則當視為信而有徵的文本。今本《春秋繁露》，雖或由董氏後學編纂而成，<sup>12</sup> 但〈雨雹對〉、〈江都王求雨〉、〈救日視祝〉等數篇，均有其他素材可以互參，則今本《春秋繁露》中此類文本，亦可以視作第一類文本，說詳下文。<sup>13</sup>

至於，〈士不遇賦〉因未有史書明載其為董生所作，然歷代學者對此篇屬董生之作，並無爭議，故僅能將之列於第三類。而《抱朴子內篇·論仙》載：

按董仲舒所撰〈李少君家錄〉云：「少君有不死之方，而家貧無以市其藥物，故出以漢，以假塗求其財，道成而去。」

14

<sup>11</sup> 戴君仁：〈董仲舒不說五行考〉，頁 9-19。

<sup>12</sup> 周桂鈿：《董學探微》，頁 3。

<sup>13</sup> 本節文獻的討論，承論文評審委員指正，獲益良多，筆者謹此致謝，並致不敢掠美之意。

<sup>14</sup> 王明：《抱朴子內篇校釋》，頁 6。

文中董生似同意李少君為「道成而去」，然史傳從未有董生與方士交往的記載，董生又因何而撰李少君之〈家錄〉？再者，師事董生的司馬遷，於《史記·封禪書》內記李少君之死則云：

居久之，李少君病死。天子以為化去不死，而使黃鍾史寬舒受其方。求蓬萊安期生莫能得，而海上燕齊怪迂之方士多更來言神事矣。<sup>15</sup>

太史公是以一種諷刺的筆觸，指天子以為李氏「化去不死」，但史遷卻認為是「病死」。是以李少君成仙之事，僅在漢武帝或方士間流傳，並未得到當代知識分子的認同，可謂董生未撰有〈李少君家錄〉之旁證。

《古文苑》內的〈詣丞相公孫弘記室書〉，則顯然屬於偽託。該書首以：「江都相董仲舒叩頭死罪再拜上言君侯以周召自然休質擢升三公。」<sup>16</sup> 公孫弘任丞相在元朔五年（公元前 124 年）十一月，<sup>17</sup> 李威熊指出：「公孫弘任丞相是在武帝元朔五年，那時董仲舒不任江都相已久。而本書首云：『江都相董仲舒叩頭死罪。』所以懷疑此書乃後人所偽託。」<sup>18</sup> 雖然，部分學者如周桂鈿以為，董仲舒在中廢為中大夫以後，又復任江都相，並於公孫弘任丞相後，要求調職。<sup>19</sup> 然而，周氏卻忽略了一項重要的歷史紀錄，《漢書·

---

<sup>15</sup> [漢] 司馬遷：《史記》，〈封禪書第六〉，頁 1386。

<sup>16</sup> [宋] 章樵：《古文苑注》，頁 273。

<sup>17</sup> 《史記·漢興以來將相名臣年表》：「（元朔五年）十一月乙丑，御史大夫公孫弘為丞相，封平津侯。」（頁 1136）

<sup>18</sup> 李威熊：《董仲舒與西漢學術》，頁 17。

<sup>19</sup> 周桂鈿：《董學探微》，頁 3。



武帝紀》記載：「（元朔三年）十二月，江都王非薨。」<sup>20</sup> 是則為武帝兄長的江都易王，早已於公孫弘任丞相的兩年前薨逝了。縱使依周氏所說，董生復任江都相，則所事者當為江都王建，而非其父江都易王了。如果董仲舒曾兩事父子二代的江都王，則何以《史記》及《漢書》均無相關的記載？更有力的反駁是，《漢書》本傳的記載，謂：「對既畢，天子以仲舒為江都相，事易王。易王，帝兄。」<sup>21</sup> 此處確指仲舒所事者為江都易王，其下文又云「膠西王亦上兄也」，<sup>22</sup> 此處使用「亦」字，必然參照上文「江都易王」而來，使董仲舒曾相江都王建，則班固用此「亦」字，實難有恰當著落。是知〈詣丞相公孫弘記室書〉一文所記，與史實多有不合，當屬偽託。

除了上述諸文本以外，《春秋繁露》中，餘下數篇均符合第一類定義的文本，它們分別是：〈玉杯〉、〈竹林〉、〈精華〉、〈對膠西王越大夫不得為仁〉、〈五行對〉、〈求雨〉及〈止雨〉等七篇。〈玉杯〉和〈竹林〉兩篇，篇名俱載於《漢書》本傳；〈對膠西王越大夫不得為仁〉一篇，則於《漢書》本傳紀錄了主要內容，僅把提問的膠西王指為江都易王；〈五行對〉一篇開首即云「河間獻王問溫城董君」，<sup>23</sup> 亦是今本《春秋繁露》中，除了〈止雨〉以外，唯一於文中提及董生的篇章。

至於《春秋繁露》第七十五篇〈止雨〉，與其前篇〈求雨〉，討論內容是相反而相成的。於《史記·儒林列傳》及《漢書·董仲舒傳》中，均提出董仲舒之言災異的具體內容是「以春秋災異之變

<sup>20</sup> [漢]班固：《漢書》，〈武帝紀第六〉，頁168。

<sup>21</sup> [漢]班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁2523。

<sup>22</sup> [漢]班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁2525。

<sup>23</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁314。

推陰陽所以錯行，故求雨，閉諸陽，縱諸陰，其止雨反是」，<sup>24</sup> 則此〈止雨〉之篇是董仲舒言災異的代表作，其為偽作的可能性極低。最後，《周禮注疏》云「董仲舒救日食祝曰：炤炤大明，灑滅無光，奈何以陰侵陽，以卑侵尊」，<sup>25</sup> 這顯然節錄自〈精華〉<sup>26</sup> 一篇。是以，今本《春秋繁露》共 82 篇，除去三篇闕文以後，第一類文本約佔《春秋繁露》9% 左右。

屬於第二類的文本，即該類作品構成了完整的體系，其中主題已有歷史證據，證明屬於董生的觀點。<sup>27</sup> 這類文本主要見於《春秋繁露》中，主要包含兩個主題，春秋公羊學及陰陽五行說。屬於「春秋公羊學」的篇章共 19 篇，<sup>28</sup> 約佔《春秋繁露》文本的 24%，

---

<sup>24</sup> 見〔漢〕司馬遷：《史記》，〈儒林列傳第六十一〉，頁 3128；又見〔漢〕班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁 2524。

<sup>25</sup> 《周禮注疏·大祝》，見〔清〕阮元校刻：《十三經注疏》，頁 809。

<sup>26</sup> 《春秋繁露·精華第五》載：「大旱者、陽滅陰也，陽滅陰者，尊壓卑也，固其義也，雖大甚，拜請之而已，無敢有加也。大水者、陰滅陽也，陰滅陽者，卑勝尊也，日食亦然，皆下犯上、以賤傷貴者，逆節也，故鳴鼓而攻之，朱絲而脅之，為其不義也，此亦《春秋》之〔不〕〔為〕〔畏〕強禦也。」見蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 86。

<sup>27</sup> 當中甚至有部分篇章已被確定為第一類文本，但就其主題內容上來說，亦與第二類文本重疊。

<sup>28</sup> 包括〈楚莊王第一〉、〈玉英第四〉、〈王道第六〉、〈滅國上第七〉、〈滅國下第八〉、〈隨本消息第九〉、〈盟會要第十〉、〈正貫第十一〉、〈十指第十二〉、〈重政第十三〉、〈服制像第十四〉、〈二端第十五〉、〈符瑞第十六〉、〈俞序第十七〉、〈三代改制質文第二十三〉、〈堯舜不擅移、湯武不專殺第二十五〉、〈爵國第二十八〉、〈仁義法第二十九〉和〈必仁且知第三十〉，共十九篇。

《史記·儒林列傳》以爲「漢興至于五世之間，唯董仲舒名爲明於春秋，其傳公羊氏也」。<sup>29</sup>《漢書·五行志》亦稱「景、武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽，爲儒者宗」。<sup>30</sup>是則，董仲舒以春秋公羊學爲其學術核心，可謂確切不移。<sup>31</sup>

另一個董生爲人熟知的主題，即爲陰陽五行之說，今本《春秋繁露》中，屬於這個主題的篇章有 27 篇之多，<sup>32</sup> 佔文本約 34%。董生治陰陽五行之說，亦廣爲學界所知，除前引《漢書·五行志》指董仲舒「始推陰陽」以外，本傳尙有載：

仲舒治國，以春秋災異之變推陰陽所以錯行，故求雨，閉諸陽，縱諸陰，其止雨反是；行之一國，未嘗不得所欲。

33

<sup>29</sup> [漢]司馬遷：《史記》，〈儒林列傳第六十一〉，頁 3128。

<sup>30</sup> [漢]班固：《漢書》，〈五行志第七〉，頁 1317。

<sup>31</sup> 事實上，除了上述 19 篇外，〈玉杯第二〉、〈竹林第三〉、〈精華第五〉及〈對膠西王越大夫不得爲仁第三十二〉等 4 篇，屬於有歷史確證的文本，就主題意義上來說，亦可歸之於這個主題之下的篇目。

<sup>32</sup> 包括〈十指第十二〉、〈官制象天第二十四〉、〈奉本第三十四〉、〈深察名號第三十五〉、〈五行之義第四十二〉、〈陽尊陰卑第四十三〉、〈王道通三第四十四〉、〈陰陽位第四十七〉、〈陰陽終始第四十八〉、〈陰陽義第四十九〉、〈陰陽出入上下第五十〉、〈天道無二第五十一〉、〈煖燠孰多第五十二〉、〈基義第五十三〉、〈人副天數第五十六〉、〈同類相動第五十七〉、〈五行相勝第五十八〉、〈五刑相生第五十九〉、〈五行逆順第六十〉、〈治水五行第六十一〉、〈治亂五行第六十二〉、〈五行變救第六十三〉、〈五行五事第六十四〉、〈順命第七十〉、〈威德所生第七十九〉、〈如天之爲第八十〉和〈天地陰陽第八十一〉等篇。

<sup>33</sup> [漢]班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁 2524。

由是知之，陰陽五行之說乃董氏學派特徵之一。<sup>34</sup>

第三類作品，雖無證據必為董生所作，但亦無人反對其屬之董生或列於儒家下的文章，共有 19 篇，<sup>35</sup> 約佔今本《春秋繁露》的 24%。主題大別為三類，分別是制度（尤其祭禮）、天人關係及抒情韻文。<sup>36</sup> 至於第四類作為儒、道爭論焦點的文本，依學者桂思卓等指，以為《春秋繁露》中，有不少黃老篇章，包括第 18-22 篇、77 及 78 篇，共 7 篇，<sup>37</sup> 約佔文本的 9% 左右。

本於前述的理解，是文推進的理路，首先是界定了在學者心目中黃老之學的意涵，進而確定區分儒道兩家的判準所在。然後，就《春秋繁露》的文本，看哪一組的篇章，可以通過判分標準，區別出儒家或道家的立場分野所在。繼而基於有堅強歷史證據的文本，確定董仲舒的思想屬之於儒家或道家，甚或他的前期思想與後期思想，有無重大變化的問題。

---

<sup>34</sup> 列於第一類文本的〈止雨第七十五〉、〈求雨第十七四〉和〈五行對第三十八〉等 3 篇，就主題而言，顯然亦應歸入此主題之內。

<sup>35</sup> 包括：〈服制第二十六〉、〈度制第二十七〉、〈身之養重於義第三十一〉、〈實性第三十六〉、〈諸侯第三十七〉、〈為人者天第四十一〉、〈天容第四十五〉、〈四時之副第五十五〉、〈郊語第六十五〉、〈郊義第六十六〉、〈郊祭第六十七〉、〈四祭第六十八〉、〈郊祀第六十九〉、〈郊事對第七十一〉、〈執贄第七十二〉、〈山川頌第七十三〉、〈祭義第七十六〉、〈威德所生第七十九〉及〈天道施第八十二〉等篇。

<sup>36</sup> 此一類別還應包括上文提及的〈士不遇賦〉在內。

<sup>37</sup> Sarah A. Queen, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu*, p. 86.

## 參、黃老學派的意涵

吳光在《黃老之學通論》<sup>38</sup>中，不僅羅列早期的道家流派關尹、列禦寇、莊子、彭蒙、田駢、慎到、環淵、接子、季真、管子等；秦漢之際的黃老學派，更囊括楚國、齊國、秦國等地，並以《黃老帛書》、《鶡冠子》和《呂氏春秋》為其代表作品；<sup>39</sup>至於，西漢的黃老代表作則列《淮南子》及〈論六家要旨〉等，<sup>40</sup>可謂包羅廣大，無所不賅。

如此廣泛的內涵，已與先秦的原始道家有所不同。近賢熊鐵基嘗辨別「新道家」與先秦道家，<sup>41</sup>指出二者分歧約有三點，其一由批判儒墨，變成了兼儒墨法；其二由逃世變成入世；其三發展了老

<sup>38</sup> 吳光：《黃老之學通論》，頁 67-99。

<sup>39</sup> 吳光：《黃老之學通論》，頁 121-91。

<sup>40</sup> 吳光：《黃老之學通論》，頁 192-231。

<sup>41</sup> 近代學者使用「黃老學派」一詞，當自錢穆及郭沫若在 20 世紀 30 年代各自發表的專論。錢穆在其〈宋鉞攷〉文中指稱：「余嘗謂黃老起於周，興於齊，又謂道原於墨。若宋子，宗墨氏之風，設教稷下，其殆黃老道德之開先耶？」又在〈老子雜辨〉中指：「其（司馬遷）言漢初黃老傳統，則頗有可信者。」至於郭沫若認為，稷下黃老學派有三派，即宋鉞尹文為一派、田駢慎到為一派、關尹即環淵為一派，而「這些道家，都是以『發明黃老道德意』為其指歸，當然都有一些共同的傾向」。至於「新道家」一詞則出於熊鐵基《秦漢新道家略論稿》，熊氏認為「秦漢新道家」與「先秦道家」的分別在於文本內容之不同，包括：《呂氏春秋》、《文子》、《新語》、《黃帝四經》、《淮南子》、〈論六家要旨〉和《論衡》等。詳見錢穆：《先秦諸子繫年》，頁 224、376；郭沫若：《十批判書》，頁 154；熊鐵基：《秦漢新道家略論稿》，頁 192。

子天道自然無為的思想，並將之運用於人生和政治上去。<sup>42</sup> 至於吳光亦提出其區別的準則：

總之，理論形態上表現出以早期道家為基礎、兼采雜揉先秦諸子學說要旨的特點，在「無為」理論方面表現出對早期道家消極無為主義的改造和揚棄、強調「因時循勢」「待時而動」因而賦予「無為無不為」理論命題以積極的性質，這是黃老之學的兩個基本特點。<sup>43</sup>

質言之，熊、吳兩人的觀點不過是黃老之說較先秦道家更為博采旁求，且黃老之說更重視政治形態上的無為思想。然而，上述兩項學問方向的特點，是否屬黃老學派所獨有，並且能用以來區別黃老學派與別家之分野，此點將俟下節（「肆、儒家與黃老學派的判別標準」），再作詳細的申論。

有關近代學者論董仲舒與黃老之學的關係，可以大略分成強義與弱義兩種說法，余明光與桂思卓 (Sarah A. Queen) 分別屬於黃老之學影響董仲舒強義和弱義說的代表人物。強義說即是堅持董仲舒的儒學，乃是混合黃老學說而成，並有堅強的文本證據，足以說明兩者的關係。是故余明光指董仲舒：

其儒學大異往舊，他以陰陽五行學說和黃老刑名思想非常深刻的改造了先秦舊有的儒家學說……生活在這期間

---

<sup>42</sup> 上述三點，見熊鐵基：《秦漢新道家略論稿》，頁 5-9。

<sup>43</sup> 吳光：《黃老之學通論》，頁 231；亦可參林聰舜：〈漢初黃老思想中的法家傾向〉，頁 347-67。

（《黃帝四經》流行時代）的董仲舒，不能不受道家此種思想強烈的薰陶和影響，在其思想上打下深深的烙印。<sup>44</sup>

至於弱義說則強調董氏在建立其終極的儒學系統的過程中，受到黃老思想的影響，甚至可能爲了配合政治上，遷就不同統治者的學術取向，而透過道家傳統觀點來豐富自己的想法，並支持他的個人主張，<sup>45</sup> 桂氏甚至認爲：

在其一生中，董仲舒經歷了一個由道家中心的調和體系、一個自然中心的神學，以及一個老子中心的哲學，到一個儒家為中心的調和體系、一個經典中心的神學、以及一個孔子中心的政治哲學的轉變。<sup>46</sup>

要言之，弱義說比較容忍董氏在其思想成熟期（武帝對策）以後，是以儒家為主調的，黃老思想不過是他爲學與爲政歷程中的一項過渡而已。而在另一方面，弱義說亦強調董生《春秋繁露》中，充滿了非儒家的黃老思想，於此點上則強義、弱義二說皆同出一轍也。

## 肆、儒家與黃老學說的判別標準

要判別某一思想文本，是否可以被視爲一個特定學派的延伸，基本上，可以在三方面加以探究。其一，從學術淵源的角度來看，某些學派代表人物和文本的作者，有著較清楚的傳承關係；其二，

---

<sup>44</sup> 余明光：〈董仲舒與「黃老」之學—《黃帝四經》對董仲舒的影響〉，頁 209-10。

<sup>45</sup> 此點見桂思卓：〈董仲舒和黃老思想〉，頁 286。

<sup>46</sup> 桂思卓：〈董仲舒和黃老思想〉，頁 286。

從核心理念的角度來看，要找出文本與某些學派的重要觀念有契合之處。其三，最為重要的一點，可能是文本的主要觀念，能精確地與其他學派並舉，以表明其學派的獨特性，即可藉著某一學派與其敵對立論，能有效對立之主要概念，來表明它到底應歸屬哪一個學派。

如就學術淵源論之，史遷論述戰國之世，受黃老學派影響的學人，與法家有著不可分割的淵源。申不害言術、慎到言勢，均為法家的巨擘。至於韓非更是法家思想的集大成者，則黃老學派所博采的核心，似乎主要與論刑名的法家合流。至於西漢，除了樂公至蓋公一系授受比較明確以外，其旁支的傳承，未能一一查考。同時亦未見有黃老中人，自覺地陳述其間傳承脈絡，故其學脈流佈之真象已隨歷史而湮沒。今人實難從片鱗隻爪的資料間，定奪其人屬之黃老學派與否。

在西漢初年的學術氛圍下，能夠和黃老作對照的學派，自然非儒家莫屬。我們當然不能使用一般學者所以為的黃老學派特點，即博采旁求，以及比原始道家更重視政治形態上的無為思想此兩項，當作兩家的判別標準。因為，博采旁求是西漢學術界的共同特點，在秦焚書坑儒以後，漢初學術界是以飢渴的心態，來吸收及保護知識的。如陸賈《新語》之出，即震動漢初學界，史載：

陸生迺粗述存亡之徵，凡著十二篇。每奏一篇，高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，號其書曰「新語」。<sup>47</sup>

陸賈不過是「粗述存亡之徵」，而「高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲」。到了文帝年間，學界的大事是文帝使晁錯受《尚書》於濟南伏生，

---

<sup>47</sup> [漢]司馬遷：《史記》，〈酈生陸賈列傳第三十七〉，頁 2699。



《史記·晁錯傳》云：

孝文帝時，天下無治尚書者，獨聞濟南伏生故秦博士，治尚書，年九十餘，老不可徵，乃詔太常使人往受之。太常遣錯受尚書伏生所。<sup>48</sup>

史稱「賈生、晁錯明申、商」，<sup>49</sup> 則在太史公心目中，晁錯為法家一路人物無疑，但他亦習儒者之《尚書》，則當時學者之博采旁求，亦可想而見矣。

至於以無為作為政治之指導原則者，其實應屬儒、黃老兩家所共有，《論語》載：

子曰：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己、正南面而已矣！」<sup>50</sup>

則所謂「君人南面」，或「無為而治」等施政原則，俱可於儒家典籍中看到。雖然無為的內涵，依儒、道兩家的核心觀念來看，未必完全相同。但如就兩家可能「對話」的立場而論，無為仍可視作儒、黃老兩家政治談論的「共同基礎」(common ground)，恐怕不能為任何一家壟斷而獨專。

另一方面，從來學術淵源的探究，我們固當重視思想內涵的別異，並以其主要論敵——儒家——來作對照，方能釐清其觀念的界限所在，這是就思想內證的探索方向而論。然而，後人探討西漢儒、黃老兩家最大的分野，當以學者使用的經典根據，作為首要的外證

---

<sup>48</sup> [漢]司馬遷：《史記》，〈袁盎晁錯列傳第四十一〉，頁 2745。

<sup>49</sup> [漢]司馬遷：《史記》，〈太史公自序第七十〉，頁 3319。

<sup>50</sup> 毛子水：《論語今註今譯》，頁 238。

支持，並視之為學脈探討的起點。就儒家來說，《史記·孔子世家》贊曰：

自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子，可謂至聖。<sup>51</sup>

又，《漢書·儒林傳》云：

古之儒者，博學乎六藝之文。六藝者，王教之典籍，先聖所以明天道，正人倫，致至治之成法也。<sup>52</sup>

足見儒家之經典根據實歸之於六經，是以班固誤太史公談之〈論六家要旨〉為史遷的思想，乃有「論大道則先黃老而後六經」之譏。<sup>53</sup>

至於，轅固與竇太后作為對立的儒、黃老兩家代表，亦強烈表現在經典的價值爭論上，《史記·儒林列傳》載：

竇太后好老子書，召轅固生問老子書。固曰：「此是家人言耳。」太后怒曰：「安得司空城旦書乎？」<sup>54</sup>

且不論兩人對儒、黃老經典的評價正確與否，但知判斷或儒、或黃老的標準，首在徵引的主要經典為何？錢穆曾經指出，轅固之稱老子書為「家人言」，並非故意貶損黃老書籍，而是依照當時學者的共識，以為六經為古代官學的總匯，而其他思想作品均屬私人的撰

---

<sup>51</sup> [漢]司馬遷：《史記》，〈孔子世家第十七〉，頁1947。

<sup>52</sup> [漢]班固：《漢書》，〈儒林傳第五十八〉，頁3589。

<sup>53</sup> [漢]班固：《漢書》，〈司馬遷傳第三十二〉，頁2738。

<sup>54</sup> [漢]司馬遷：《史記》，〈儒林列傳第六十一〉，頁3123。

作。<sup>55</sup> 是故，以六經為歸依與否，即為判斷儒、黃老別異的第一項準則。

至於第二項判斷的準則，則在主智或反智的立場上。誠如余英時指出：

道家和法家的政治思想雖然也有不少與儒家相通之處，但在對待智性及知識份子的問題上卻恰恰站在儒家的對立面。<sup>56</sup>

尤其在與刑名思想合流以後的黃老學說，較之原始道家，更有在政治上採用與法家近似方案的取向。而恰巧法家在反智的趨向方面，較之道家實有過之而無不及，余氏以為：

中國政治思想史上的反智論在法家的系統中獲得最充份的發展。無論就摧殘智性或壓制知識份子言，法家的主張都是最澈底的。<sup>57</sup>

如果要為反智下一定義，則當參考余英時〈反智論與中國傳統政治〉一文，他指出所謂反智，即：

---

<sup>55</sup> 錢穆：〈兩漢博士家法考〉，載錢氏著《兩漢經學今古文平議》，頁 171。是書指出「王官」與「家言」的分別：「古代學術分野，莫大於王官與家言之別。鮑白令之有言：『五帝官天下，三王家天下，』官言其公，家言其私。百家言者，不屬於王官而屬於私家，易辭言之，即春秋以下平民社會新興之自由學術也。」

<sup>56</sup> 余英時：〈反智論與中國傳統政治〉，載《歷史與思想》，頁 10。

<sup>57</sup> 余英時：〈反智論與中國傳統政治〉，載《歷史與思想》，頁 20。

對於智性 (intellect) 本身的憎恨和懷疑，認為「智性」及由「智性」而來的知識學問對人生皆有害而無益。<sup>58</sup>

由於西漢道家人物反智的緣故，自然亦不主張以教化的方式，來培養人民的自主性。西漢道家人物的觀點，當然未必即與先秦道家的政治立場完全相同。然而，從先秦道家代表人物——老子——的著述中「絕聖棄智，民利百倍」<sup>59</sup>、「民之難治，以其多智」<sup>60</sup>、「以智治國，國之賊；不以智治國，國之福」<sup>61</sup>等描述，縱使不如其西漢後學一般的反智，亦很難視為當以主智教民的政治主張。相反而言，先秦儒家則以主智的立場教化人民，孔子「有教無類」<sup>62</sup>乃學界共識。《論語·子路》載冉有問孔子治國的優先次序：

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣。又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」<sup>63</sup>

又以爲統治者「不教而殺謂之虐」，乃四惡之一。<sup>64</sup> 孟子則引子貢

---

<sup>58</sup> 余英時：〈反智論與中國傳統政治〉，載《歷史與思想》，頁2。

<sup>59</sup> 《老子四種·老子王弼注》，〈上篇十九章〉，頁15。

<sup>60</sup> 《老子四種·老子王弼注》，〈下篇六十五章〉，頁57。

<sup>61</sup> 《老子四種·老子王弼注》，〈下篇六十五章〉，頁57。

<sup>62</sup> 毛子水：《論語今註今譯》，頁253。

<sup>63</sup> 毛子水：《論語今註今譯》，頁202。

<sup>64</sup> 《論語》卷二十〈堯曰〉：「子張曰：『何謂四惡？』子曰：『不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也，出內之吝，謂之有司。』」，見毛子水：《論語今註今譯》，頁302。

論孔子之為聖，乃是「學不厭而教不倦」<sup>65</sup> 而已。孟子承孔氏以為「善政，不如善教之得民也」，<sup>66</sup> 更進一步指出：

君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。<sup>67</sup>

是則，「王天下」從價值立場而論，亦不及「得天下英才而教育之」。由是觀之，則知支持主智，並以此教化人民，便是判斷儒、黃老分野的第二項準則。

最後，黃老與法家走近以後，較原始道家更為強調君權，並且對君權的合理與合法性，作無條件的支持。余英時對此有極鞭辟入裡的分析：

原始儒家的君臣關係是以「義合」的，是荀子〈臣道篇〉所謂「從道不從君」，是相對的，故有「君不君則臣不臣，父不父則子不子」之說。這種相對的（也可以說是契約性的）關係可以邏輯地轉化出「聞誅一夫，未聞弑君」的理論。黃老和法家則相反，認為君臣關係是絕對的，永不能改變的。所以帽子雖破了仍要戴在頭上，鞋子雖是新的仍然得穿在腳上。這是「天下無不是的君主」的觀念。黃老所用「冠履」的論證不但見於〈太公六韜〉的佚文，而且

---

<sup>65</sup> 《孟子·公孫丑》：「昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』」，見〔清〕焦循：《孟子正義》，頁 213。

<sup>66</sup> 〔清〕焦循：《孟子正義》，〈盡心上〉，頁 897。

<sup>67</sup> 〔清〕焦循：《孟子正義》，〈盡心上〉，頁 905。

也還兩見於《韓非子》〈外儲說左下〉，可見此說為黃老與法家所共持。<sup>68</sup>

由是觀之，在黃老清靜無為的表象之下，西漢黃老之學得君行道的關鍵，正是強調君權的絕對性，和必然的合理與合法性。要言之，先秦儒家代表人物，孔子、孟子和荀子諸儒，都是一脈相承地對絕對君權持否定的態度。縱使吾人對先秦道家的君權理念，是否以絕對尊君的立場出之，當存在相當的疑問，但黃老尊君的獨斷形象卻相當明顯。故此，君權可否挑戰、是否堅持民眾有革命抗暴的權利的立場此兩點，確可以成為分辨儒、黃老的第三項判斷準則。

## 伍、《春秋繁露》中春秋公羊學的儒者襟懷

正如第二節指出，探討《春秋繁露》文本的思想與董仲舒的學術思想，屬於不同的研究對象。事實上，由於董仲舒顯然沒有參與《春秋繁露》成書的編輯工作，我們僅能就有一定證據證明代表董氏觀點的文本（即第二節提及的第一及第二類文本），來討論董生的學術宣稱，這類文本當不限於《春秋繁露》，而且舉證的範圍亦不純以文本為限，可以進一步旁及董生的成學、交遊，以至行事態度種種。以其範圍較廣，本節先集中以《春秋繁露》文本作核心討論，茲因就上文分析，符合第二節第一及第二類文本的條件者，約為《春秋繁露》全書之 67%，故是書足以代表董氏的學術取向。至於其他範圍，俟下節方探討董生個人思想判分。

本文第二節已經指出，在《春秋繁露》文本中，有兩大主題存

---

<sup>68</sup> 余英時：〈反智論與中國傳統政治〉，載《歷史與思想》，頁 20。

在：春秋公羊學及陰陽五行說，這兩組的文本分別佔總體文本約 24% 及 34%，即構成今本《春秋繁露》的主體所在。此外，尚有若干零散的主題，包括古典儒家制度（特別是祭禮）、天人關係、養生及抒情韻文等，但所佔比重均不超過文本的 10%。是故，本節將以第四節所確立的三項準則，考察有關春秋公羊學及陰陽五行說，區別此兩大主題的文本，是否屬於儒家一脈。最後，針對被學者疑為黃老學說的七個篇章，一一進行探究。

由於上節我們已確定了分判儒、黃老兩家的三條明確準則。第一項分判準則是董仲舒徵引的主要經典是否六經？第二項分判準則為思想是主智或反智？第三項分判準則為君權是否可以挑戰？民眾有否革命抗暴的權利？針對春秋公羊為主體的文本，顯然完全符合第一項準則，在全數 23 篇文本中，幾乎每一篇都是以《春秋公羊傳》為基礎的討論，全組文本共述及《春秋經》147 次、〈傳〉4 次。再者，凡言《經》而不言明何經者，必指《春秋》；<sup>69</sup> 凡言《傳》而不特指何傳者，必指《公羊傳》而言。<sup>70</sup> 僅〈滅國〉上下兩篇，沒有明言《春秋》，但所討論滅國之事實，全來自《春秋》的記述，尤其載「弑君三十六，亡國五十二」，<sup>71</sup> 與太史公引董生言「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。察其所以，皆失其本已」<sup>72</sup> 相符，恐怕史遷所記，即

<sup>69</sup> 這種例子凡五見，四見於〈玉杯第二〉，蘇興：《春秋繁露義證》，頁 2345；一見於〈玉英第四〉，蘇興：《春秋繁露義證》，頁 67-84。

<sup>70</sup> 這種例子凡四見，一見於〈玉杯第二〉，蘇興：《春秋繁露義證》，頁 2345；三見於〈玉英第四〉，蘇興：《春秋繁露義證》，頁 67-84。

<sup>71</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈滅國上第七〉，頁 133。

<sup>72</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，〈太史公自序第七十〉，頁 3297。

本於此兩章。至於〈堯舜不擅移、湯武不專殺〉一篇，雖非引用《春秋》，但其引《詩》與《孝經》以為根據，亦屬《六經》之列。總括而言，此組文本除大量引用《春秋》經傳外，尚曾 12 次提及《詩》、6 次提及《書》、2 次提及《禮》、2 次提及《樂》、4 次提及《易》及 1 次提及《孝經》。

接下來是第二項分判準則，即黃老反智，而儒家主智，並以此教化人民，《春秋繁露》中春秋公羊學的主題，論智的篇章不少，茲開列如下，以供討論：

義不訕上，智不危身，故遠者以義諱，近者以智畏，畏與義兼，則世逾近而言逾謹矣，此定、哀之所以微其辭。<sup>73</sup>

然則觀物之動，而先覺其萌，絕亂塞害於將然而未形之時，春秋之志也，其明至矣。非堯舜之智，知禮之本，孰能當此。<sup>74</sup>

莫近於仁，莫急於智。不仁而有勇力材能，則狂而操利兵也；不智而辯慧猥給，則迷而乘良馬也。……仁而不智，則愛而不別也；智而不仁，則知而不為也。故仁者所以愛人類也，智者所以除其害也。<sup>75</sup>

從上述引文看來，「觀物之動，而先覺其萌，絕亂塞害於將然而未形之時」，為聖君堯舜之智，可見董生對智是抱持表揚的態度的。而從引文可見，董氏對智的理解，偏向荀子的「知有所合謂之智」，

---

<sup>73</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈楚莊王第一〉，頁 13。

<sup>74</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈仁義法第二十九〉，頁 252。

<sup>75</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈必仁且智第三十〉，頁 257。



<sup>76</sup> 而遠於孟子「是非之心，智也」，<sup>77</sup> 但這對其近儒遠道的立場並無減損。再者，董仲舒主張的智，固不限於君上，為君子亦須仁且智，「仁者所愛人類也，智者所以除其害也」。由是觀之，董氏絕對是主智論的儒家學者。

最後，我們要探究的不僅是尊君與否的問題，因為儒、黃老二家何嘗不尊君，但只有儒家肯定君權可以挑戰，民眾有革命抗暴的權利。這正是分辨儒、黃老的第三項判斷準則。我們先回顧黃生和轅固生對君權的討論：

（轅固生）與黃生爭論景帝前。黃生曰：「湯武非受命，乃弑也。」轅固生曰：「不然。夫桀紂虐亂，天下之心皆歸湯武，湯武與天下之心而誅桀紂，桀紂之民不為之使而歸湯武，湯武不得已而立，非受命為何？」黃生曰：「冠雖敝，必加於首；履雖新，必關於足。何者，上下之分也。今桀紂雖失道，然君上也；湯武雖聖，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡過以尊天子，反因過而誅之，代立踐南面，非弑而何也？」轅固生曰：「必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？」於是景帝曰：「食肉不食馬肝，不為不知味；言學者無言湯武受命，不為愚。」遂罷。是後學者莫敢明受命放殺者。<sup>78</sup>

在這場爭論中，黃生本於黃老學說，支持絕對君權的觀點，認為湯武弑君，不能稱為受命；轅固生則以儒家的鮮明立場，堅持人民有反抗暴政的權利，當「桀紂虐亂，天下之心皆歸湯武」，湯武的政

---

<sup>76</sup> 李滌生：《荀子集解》，〈正名〉，頁 506。

<sup>77</sup> [清]焦循：《孟子正義》，〈告子上〉，頁 757。

<sup>78</sup> [漢]司馬遷：《史記》，〈儒林列傳第六十一〉，頁 3122-123。

權即擁有其合法性。但黃生堅持君臣的上下之分，因而轅固生乃不得不以「（漢）高帝代秦即天子之位」的歷史事實來反詰。在黃生詞窮之餘，我們看到的是景帝也發覺自己陷入窘境。他一方面同意黃生對絕對君權的主張，但亦不能否認漢代建國時誅無道秦朝的合法性。於是，只有建議學者不要再討論這方面的課題作為結束。

在董仲舒《春秋繁露·堯舜不擅移、湯武不專殺》中，我們看到一場主題相同，立場相類的議論，從中我們可以確定董仲舒的立場，現先引述如下：

儒者以湯武為至賢大聖也，以為全道究義盡美者，故列之堯舜，謂之聖王，如法則之。今足下以湯武為不義，然則足下之所謂義者，何世之王也？曰：弗知。弗知者，以天下王為無義者耶？其有義者而足下不知耶？則答之以神農。應之曰：神農氏之為天子，與天地俱起乎？將有所伐乎？神農氏有所伐可；湯武有所伐獨不可，何也？且天之生民，非為王也，而天立王以為民也。故其德足以安樂民者，天予之；其惡足以賊害民者，天奪之。……德如堯舜者七十二人，王者、天之所予也，其所伐皆天之所奪也，今唯以湯武之伐桀紂為不義，則七十二王亦有伐也。推足下之說，將以七十二王為皆不義也！故夏無道而殷伐之，殷無道而周伐之，周無道而秦伐之，秦無道而漢伐之。有道伐無道，此天理也，所從來久矣，寧能至湯武而然耶？……君也者、掌令者也，令行而禁止也，今桀紂令天下而不行，禁天下而不止，安在其能臣天下也？果不能臣天下，何謂湯武弑？<sup>79</sup>

<sup>79</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈堯舜不擅移、湯武不專殺第二十五〉，頁 220-21。

董生所主張「德如堯舜者七十二人，王者、天之所予也，其所伐皆天之所奪也」，與《孟子·萬章》所載略同：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」<sup>80</sup>

由是知之，董生的立場與孟子的論點，同樣堅持天子之位屬之於天，而不屬諸於人（天子個人），故人君不得僭越天之主權。是以引文討論湯武之部分，正說明董氏是儒家人物的必然性。

再者，前引景帝年間的黃老學派的黃生與儒家的轅固生對湯武受命的爭議，以及董氏與論敵爭論湯武為不義的立場，均是對湯武受命的合法性之爭論。何以知董子論敵為黃老學者？除了此人與黃生的論調相類以外，更重要的是論敵根本不肯提出符合義之王者的代表人物，直接答以不知。在董氏進一步迫問下，才以神農為答。這是因為董子提出一項兩難的問題，即論敵回答的不知，是下述兩項的哪一項呢？是由於根本沒有義王的存在，甚至反過來說現實的王，皆為不義；抑或有義王，但論敵本人沒有這方面的知識呢？如屬後者，則論敵連一位義王的代表人物的知識也匱乏，又批評其他人不義，這樣論敵作客觀討論的能力與誠意，將受到質疑。如果理由屬前者，則根本沒有義王，不論是原則上不可能或現實上不可能，都未能成立義的標準，如此批評湯武不義，壓根兒是無的放矢，屬於沒有意義的謬論。另一方面，就黃老學者的尊君立場來看，如不承認有義王的存在，無異說現實的王也是不義的。這種論點，正是如黃生者流的尊君論者，也決不肯承認的。正是在董氏此種兩難

---

<sup>80</sup> [清]焦循：《孟子正義》，〈萬章上〉，頁 643。

反詰的詢問下，才使論敵不得不作回答。

但論敵何以對提出義王有所保留呢？原因是黃老學者根本對有為的政治不感興趣，老子的理想國是小國寡民，因此論敵在不得已的情況下，提出神農氏作為回答。因為神農氏純為上古的傳說，而且其時共主駕馭的政治力量，因著政權的組織與資訊控制能力而有所限制，根本難言主動、有為的管治，如此才合符黃老學者的無為政治理想。

上述的觀點，不僅見於〈堯舜不擅移、湯武不專殺〉一篇，〈重政〉亦云：

撮以為一，進義誅惡，絕之本，而以其施，此與湯武同而有異，湯武用之，治往故。<sup>81</sup>

亦可作為上述所論的輔證。

## 陸、《春秋繁露》中陰陽五行說的儒家論旨

解決了春秋公羊學的主題以後，便論及董生治學的另一組主題——陰陽五行說。

第一項準則是引用經典的準則，涉及文本使用的主要經典，是否歸本於儒家的六經呢？從陰陽五行說主題的文本而論，它引用儒家經典的數量不及春秋公羊學為主題的文本，當中僅引述了《春秋》共 16 次，《詩》5 次和《易》1 次。但更重要的是，除儒家經典

---

<sup>81</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈重政第十三〉，頁 150。

以外，完全沒有涉及其他家派的經典。班固在《漢書·董仲舒傳》贊曰：「仲舒遭漢承秦滅學之後，六經離析，下帷發憤，潛心大業，令後學者有所統壹，為群儒首。」<sup>82</sup> 班固以為董氏所本為六經，可謂殆無疑義。

接下來是第二項分判準則，即黃老學說反智，而儒家主智，並以此教化人民。不少學者只顧尋找《黃帝四經》內，與董氏略有雷同之說，即視為《春秋繁露》受黃老學說影響的證據。然而，我們實在難以否認，不同學派仍會有共同之處，上節已駁斥了博采旁求與無為的論證。而余明光全文皆僅環繞無為、人主虛靜和刑主德輔等三項主題，力證董氏之說同於《黃帝四經》，認為《春秋繁露》部分篇章，一如與法家合流的黃老學說一般，也有反智的傾向。

《莊子》云「仲尼曰：『自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。』」<sup>83</sup> 文本的同異，端看我們有否就其同處與異處，皆作全面的考慮辨別。《墨辯》亦云：「有其異也，為其同也，為其同也異。」<sup>84</sup> 判斷思想的同異，自同者觀其同，自然不成問題；但自其異者觀其異，則大可能有一廂情願的問題了。

針對上述三項說法，就無為一說，上文已作論證，不再贅言。而人主虛靜實非《黃帝四經》所獨主。論者引用《春秋繁露·王道》云：

故明王視於冥冥，聽於無聲，天覆地載，天下萬國莫敢不  
悉靖其職受命者，不示臣下以知之至也，故道同則不能相

<sup>82</sup> [漢]班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁 2526。

<sup>83</sup> 王叔岷：《莊子校證》，〈內篇德充符第五〉，頁 174。

<sup>84</sup> 張純一：《墨子閒詁箋》，〈大取篇〉，頁 211。

先，情同則不能相使，此其教也。由此觀之，未有去人君之權，能制其勢者也；未有貴賤無差，能全其位者也；故君子慎之。<sup>85</sup>

此處論人君之權，堅持階位秩序之等差結構。事實上，《荀子·王制》亦云：

分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使。有天有地，而上下有差；明王始立，而處國有制。<sup>86</sup>

其中觀點可謂完全相同。《荀子·正論》謂人君：

天子者執至重而形至佚，心至愉而志無所詘，而形不為勞，尊無上矣。庶人隱竄，莫敢視望。居如大神，動如天帝。<sup>87</sup>

則天子之權勢，亦不可謂不重矣。至於謂「視於冥冥，聽於無聲」、「不示臣下以知之至也」，似有近於黃老、法家之言，但政治內容與倫理常道，實未必盡同，而荀子則強調「虛壹而靜」<sup>88</sup>的心知作用。《荀子·正論》更以為：

天子者，執位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣？道德純備，智惠甚明，南面而聽天下，生民之屬莫不震動從服以化順之。<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈王道第六〉，頁131-32。

<sup>86</sup> 李滌生：《荀子集解》，〈王制〉，頁165。

<sup>87</sup> 李滌生：《荀子集解》，〈正論〉，頁399。

<sup>88</sup> 李滌生：《荀子集解》，〈解蔽〉，頁484。

<sup>89</sup> 李滌生：《荀子集解》，〈正論〉，頁398。

則南面之主非虛己而聽，以化順天下乎？論者甚至有基於此，而直接把儒家代表人物的荀子，也歸入黃老之列，趙惠吉〈論荀學是稷下黃老之學〉，<sup>90</sup> 即持此說。這種說法實源自吳光《黃老之學通論》，吳氏指出：「儒家的荀況，實際是在早期儒家孔子學說的基礎上，兼采道、法、名、墨諸家的思想資料，建立自己的政治倫理學說和哲學體系。」<sup>91</sup> 這種一旦學派區分受到挑戰時，即把範圍不斷擴大的方案，使學術討論更難定斷其是非分流。此種論述背後，充滿邏輯的謬誤，它們只考慮雷同的思想觀念，便把某些觀點歸類於某些學派，而忽略相同文本中一些與此學派觀念明顯別異之處。因此，衡量某一觀念是否屬於某家，必須同時作正反面的考慮，即文本的觀點不但與某家觀點相同，並且沒有與該家觀點相異之處。

在《春秋繁露》陰陽五行說文本中，論智的篇章不多，僅有二條：

何謂智？先言而後當。……故曰：莫急於智。智者見禍福遠，其知利害蚤，物動而知其化，事興而知其歸，見始知其終，……其言寡而足，約而喻，簡而達，省而具，少而不可益，多而不可損。<sup>92</sup>

南方者火也，本朝司馬尚智，進賢聖之士，上知天文，其形兆未見，其萌芽未生，昭然獨見存亡之機，得失之要，

<sup>90</sup> 趙惠吉：〈論荀學是稷下黃老之學〉，頁 103-17。

<sup>91</sup> 吳光：《黃老之學通論》，頁 107。

<sup>92</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈必仁且智第三十〉，頁 258-59。

治亂之源，豫禁未然之前，執矩而長，至忠厚仁，輔翼其君。<sup>93</sup>

足見董生對智者甚為推崇，並以爲智是治國政治的關鍵，對智是採取正面的主張態度。又有言教之條，茲先開列如下：

必知天性不乘於教，終不能枉。察實以爲名，無教之時，性何遽若是。……今萬民之性，有其質而未能覺，譬如瞑者待覺，教之然後善。<sup>94</sup>

然而計其多少之分，則暖暑居百而清寒居一。德教之與刑罰猶此也。故聖人多其愛而少其嚴，厚其德而簡其刑，以此配天。<sup>95</sup>

余明光強調黃老學說（新道家）的人主虛靜，一如韓非主張，屬於術的範圍。<sup>96</sup> 但從上文言教的文本看來，董生強調的是使人民醒覺，而非使民無知。尤其強調重德教而輕刑罰的立場，與黃老學說的立場有著重大的區別。

另或有論者謂，董氏所德主刑輔說，是由《黃帝四經》而來。黃老學派淵源自道、法合流，《老子》固無德主刑輔之說，而法家雖有刑德之說，亦無德主刑輔說，《韓非子·二柄》云：

---

<sup>93</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈五行相生第五十八〉，頁 363。

<sup>94</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈深察名號第三十五〉，頁 296-97。

<sup>95</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈基義第五十三〉，頁 352。

<sup>96</sup> 余明光即認爲「董仲舒的『道論』，前面已經指出，已經包含有「術」的思想在內了」。詳余明光：〈董仲舒與「黃老」之學—《黃帝四經》對董仲舒的影響〉，頁 214。



明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。  
何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。<sup>97</sup>

在韓非而言，「殺戮之謂刑，慶賞之謂德」，兩者皆「明主之所導制其臣者」的工具。就工具的技術價值而論，「刑（殺戮）」、「德（慶賞）」並無本末主次之分。而董仲舒在〈陽尊陰卑〉則指：

陽為德，陰為刑。刑反德而順於德，亦權之類也。……是故天以陰為權，以陽為經。……先經而後權，貴陽而賤陰也。<sup>98</sup>

由此可知，在董氏的階位秩序觀點下，德與刑，實經權有別，主次有分。儒家的刑德理論，早於《論語》已有載：

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」<sup>99</sup>

這正是《春秋繁露》陰陽五行說主題下，各段德刑之說的總根源所在，茲列舉《春秋繁露》中相關論述，說以便討論。

陽為德，陰為刑。刑反德而順於德，亦權之類也。<sup>100</sup>

是故天數右陽而不右陰，務德而不務刑。刑之不可任以成世也，猶陰之不可任以成歲也。為政而任刑，謂之逆天，非王道也。<sup>101</sup>

<sup>97</sup> 陳奇猷：《韓非子集釋》，〈二柄〉，頁111。

<sup>98</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈陽尊陰卑第四十三〉，頁326-27。

<sup>99</sup> 毛子水：《論語今註今譯》，頁15。

<sup>100</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈陽尊陰卑第四十三〉，頁326-7。

陰，刑氣也；陽，德氣也。<sup>102</sup>

陽出實入實，陰出空入空，天之任陽不任陰，好德不好刑，如是也。<sup>103</sup>

天道之常，一陰一陽。陽者天之德也，陰者天之刑也。<sup>104</sup>

故陽出而前，陰出而後，尊德而卑刑之心見矣。<sup>105</sup>

此見天之親陽而疏陰，任德而不任刑也。<sup>106</sup>

好仁惡戾，任德遠刑，若陰陽。<sup>107</sup>

是則，誠如余明光推論董仲舒陰陽刑德之說，非來自鄒衍，自有其合理性<sup>108</sup>，但卻不是如他猜測一般來自《黃帝四經》，而是出於儒家典籍。至於《春秋繁露》與《黃帝四經》於內容上有相類之處，可另換一角度來看，即是黃老學者採納儒家觀點的成果，若於此深入探求，或可於學史上填補一些空白之處，亦未可料。

至於君權方面，由於陽尊陰卑的階位秩序中，天子之位遠高居

---

<sup>101</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈陽尊陰卑第四十三〉，頁 328。

<sup>102</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈王道通三第四十四〉，頁 331。

<sup>103</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈陰陽位第四十七〉，頁 338。

<sup>104</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈陰陽義第四十九〉，頁 341。

<sup>105</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈天道無二第五十一〉，頁 345。

<sup>106</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈基義第五十三〉，頁 351。

<sup>107</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈天地陰陽第八十一〉，頁 467-68。

<sup>108</sup> 此點參余明光：〈董仲舒與「黃老」之學—《黃帝四經》對董仲舒的影響〉，頁 222。

於臣子之上。然則，君道果無任何限制乎？實不然也。〈奉本〉嘗言：

人之得天得眾者，莫如受命之天子。下至公、侯、伯、子、男，海內之心懸於天子，疆內之民統於諸侯。日月食，竝吉凶，不以其行。有星孛于東方，于大辰，入北斗，常星不見，地震，梁山沙鹿崩，宋、衛、陳、鄭災，王公大夫篡弑，《春秋》皆書以為大異，不言眾星之孛入、實雨，原隰之襲崩，一國之小民死亡，不決疑於眾草木也。<sup>109</sup>

董生一方面強調天子君位受天之命的正統性，另一方面又特意彰顯天象對天子的示警威嚇。而諸種《春秋》記述的災異，正是天人相感的結果，天子雖代表天下臣民，而仍必須向天負其責任，誠如〈順命〉一篇指出：

猶郊之變，因其災而之變，應而無為也。見百事之變之所不知而自然者，勝言與？以此見其可畏。專誅絕者其唯天乎？臣殺君，子殺父，三十有餘，諸其賤者則損。以此觀之，可畏者其唯天命、大人乎？亡國五十有餘，皆不事畏者也。<sup>110</sup>

如果有不畏天命者，輕則有災變，重則「專誅絕者」，至於「臣殺君，子殺父」、「亡國五十有餘」者，皆以不事畏於天命。在陰陽五行說的主題下，相關《春秋繁露》的文本並沒有如春秋公羊學的文本，如〈堯舜不擅移、湯武不專殺第二十五〉和〈重政第十三〉般，提出以湯武革命，來推翻不合理的君權，而是採取以天命限制

---

<sup>109</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈奉本第三十四〉，頁 278。

<sup>110</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈順命第七十〉，頁 413。

君命的方式，對君權加以制衡。這在儒家學說之中，並不罕見，即如堅持「民貴君輕」<sup>111</sup> 的孟子，也得承認天對天子的任命，有最後的決定權，故他與萬章討論天子之位應傳子或傳賢時，回應「天與賢，則與賢；天與子，則與子」，<sup>112</sup> 但此點和黃老學者黃生所強調的「冠雖敝，必加於首；履雖新，必關於足。何者，上下之分也」<sup>113</sup> 的絕對君權論，實大相逕庭。

## 柒、《春秋繁露》中的黃老之學文本

桂思卓 (Sarah A. Queen) 在其著作 *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu* (從史到經：董仲舒《春秋》解釋學意義) 中，分析了黃老篇章<sup>114</sup> 中的用語，並指出包括：性、命、無為、靜、賞罰、名實、德、虛靜、太平、天、施、形等 13 組語詞，<sup>115</sup> 在黃老篇章中，出現的比率甚高，而且諸詞彙一概與黃老學說有關。然而，從基本的學術用語看來，上述所有詞項，全部都是先秦兩漢通用的學

---

<sup>111</sup> 《孟子·盡心》云：「孟子曰：『民為貴，社稷次之，君為輕。』」見〔清〕焦循：《孟子正義》，頁 973。

<sup>112</sup> 〔清〕焦循：《孟子正義》，〈萬章上〉，頁 647。

<sup>113</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，〈儒林列傳第六十一〉，頁 3123。

<sup>114</sup> 所謂的黃老篇章，乃桂氏按書中準則，自行釐定的，詳見 Sarah A. Queen, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu* 一書。

<sup>115</sup> Sarah A. Queen, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu*, p. 87。

術用語，基本上是各家共用，並不能以此確立董氏的觀點屬之黃老而不屬之儒家。

在桂氏提出的 7 篇黃老篇章中，除了〈循天之道〉一篇的說法，與《中庸》之「中和」說貌是而實非外，其內容確與《春秋繁露》其他篇章的思想不諧合。<sup>116</sup> 〈循天之道〉篇注云「此篇多養生家言」，並引張惠言云：「此下諸篇，多錯簡缺誤，就其明者正之，餘不敢強說。」<sup>117</sup> 則此篇之能代表董氏思想，實成疑問。其他諸篇均可與儒家經典作品合參，現一一列論如下。

首先，〈離合根〉論王者天之道，臣下地之道：

故為人主者，以無為為道，以不私為寶，立無為之位而乘備具之官，足不自動而相者導進，口不自言而擯者贊辭，心不自慮而群臣效當，故莫見其為之而功成矣，此人主所以法天之行也。為人臣者比地貴信而悉見其情于主，主亦得而財之，故王道威而不失。<sup>118</sup>

有論者謂此種人主虛己的觀點，有類道家、法家之意，但謂其合乎儒家之意，又何嘗不可。如孔子要求人主「恭己正南面」，<sup>119</sup> 此亦可與上文〈王道〉有關荀子「虛壹以靜」<sup>120</sup> 的討論合參。

其次，〈立元神〉以天地人為三本，乃是儒家的基本表述方式，

<sup>116</sup> 參拙作〈階位秩序：董仲舒的陰陽五行說〉中「陽尊陰卑與中和說」一節，有詳細的討論。

<sup>117</sup> 二說並見蘇興：《春秋繁露義證》，〈循天之道第七十七〉，頁 443

<sup>118</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈離合根第十八〉，頁 165。

<sup>119</sup> 毛子水：《論語今註今譯》，頁 238。

<sup>120</sup> 李滌生：《荀子集解》，〈解蔽〉，頁 484。

《荀子·禮論》云：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮、上事天，下事地，尊先祖，而隆君師。是禮之三本也。<sup>121</sup>

同用三本之名，而「上事天，下事地，尊先祖，而隆君師」，實與天地人之說，尤為神似。

再者〈考功名〉論「考績之法，考其所積也。天道積聚眾精以為光；聖人積聚眾善以為功」。<sup>122</sup> 聖王積眾以為功，「賞罰用於實，不用於名，賢愚在於質，不在於文」。<sup>123</sup> 此可參考董生於〈賢良對策〉中云：

夫長吏多出於郎中、中郎，吏二千石子弟選郎吏，又以富訾，未必賢也。且古所謂功者，以任官稱職為差，非謂積日衆久也。<sup>124</sup>

在崇儒的武帝策問之時，董氏難道會提議非儒家考功之道乎？又有〈通國身〉，此篇不過精粗之階位秩序，亦可通上列荀子虛靜之旨也。

最後，〈天地之行〉以天的秩序作為人事秩序的基礎，云：

---

<sup>121</sup> 李滌生：《荀子集解》，〈禮論〉，頁 421。

<sup>122</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈考功名第二十一〉，頁 177。

<sup>123</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈考功名第二十一〉，頁 178。

<sup>124</sup> [漢]班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁 2512。

天地行之行美也。是以天高其位而下其施，……高其位所以為尊也，下其施所以為仁也，……為人君者，其法取象於天。……是故天執其道為萬物主，君執其常為一國主。……故為天者務剛其氣，為君者務堅其政。

地卑其位而上其氣，……卑其位所以事天也，上其氣所以養陽也，……為人臣者，其法取象於地。……是故地明其理為萬物母，臣明其職為一國宰。……故為地者務暴其形，為臣者務著其情。<sup>125</sup>

是故董氏的天人之說，以宇宙秩序推論人事秩序。〈官制象天〉又言「備天數以參事，治謹於道之意也」，<sup>126</sup> 即以天的秩序作為人事秩序的基礎。當然，從認識論角度來說，人何以能知天，通常是反過來以人事來投射天道的秩序。董氏的天人之學，本基於由人事階位秩序反向投射的天道秩序，是以上桂氏所謂黃老諸篇，實未離開儒家六經之基本也！

## 捌、董仲舒的儒術

在處理了《春秋繁露》文本，主要應屬之儒家或黃老學說以後。筆者擬回過頭來，檢視董仲舒個人的思想，是否確如他自己所宣稱是儒家人物。當然，檢示人物的思想，必須藉由文本支持，但思想家的觀點，究竟不可能由此至終全無改變。然而，任何一位以特定學派承傳者自居的思想家，都必須在基本原則上，與其學派的重要

---

<sup>125</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈天地之行第七十八〉，頁 458-60。

<sup>126</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》，〈官制象天第二十四〉，頁 215。

觀點不相矛盾，才可以自視為該派學者。因此，我們在檢討董生思想之時，除了以上述三項原則作檢查以外，更希望能理解他的早期思想與成熟期的思想，有沒有與儒家理念分歧之處在。

不論強義與弱義黃老說的共同困難，即完全缺乏歷史事實，來說明董仲舒承傳黃老思想的學術淵源。質言之，不論強義與弱義說，均不能在師友淵源方面，說明董仲舒與黃老學者，有何正面的交涉經歷。董仲舒個人與黃老人物的交涉，於《史記》及《漢書》之中，可謂全無痕跡。余明光僅能提出馬王堆漢墓《黃老帛書》成書在董仲舒之前，必對董氏思想有巨大的影響。然這種推論方式，實難符合現代學術的舉證要求。

至於桂思卓則指董生為景帝博士時，董氏同時也與黃老人士如黃子等保持聯繫；並以在景帝殿前的黃子和轅固生的爭論為旁證，表明黃老和儒家間的學術交流是很普遍的。桂氏更進一步暗示，在深好黃老的竇太后主政年間，政治的氛圍很可能使年輕董仲舒，在初到朝廷之時，擁護黃老思想，甚至可能已經寫出一些受黃老影響的早期作品。與此同時，桂氏也不排除董生對黃老學說的愛好是出於個人嚴肅的興趣，而非導源於政治形勢。<sup>127</sup> 桂氏把上述的論斷稱之為歷史的證據，不幸地這些被引用的歷史事實，沒有一件可以直接明證在景帝時，董仲舒的學問受到黃老思想的巨大影響。

更有甚者，桂氏提出的不少證據，可以把結論趨向完全相反的面貌。首先，是否因為董生為景帝博士，便可以推斷他必與黃子保持聯繫？況且，縱與一殿為臣的黃子有聯繫，又屬之何種聯繫呢？有沒有學術交流呢？桂氏所舉轅固生與黃生在景帝前爭論的事

---

<sup>127</sup> 上述觀點，請參照桂思卓：〈董仲舒和黃老思想〉，頁 286。



件，<sup>128</sup> 正足以說明這情況是學術交鋒，而非交流。再兼之，史上從未記載，黃生與轅固生在此次當廷爭議中，在學問上有何互相推服或接受對方論說的事實。至於暗示董氏受政治壓力或出於個人嚴肅興趣而愛好黃老之學，甚至寫出相關作品。如果訴諸同屬儒家人物的轅固生，在同樣的政治壓力下，他不但沒有改變政治立場，甚至不惜以性命為賭注，來維護儒家正統學術地位的立場，《史記·儒林列傳》載轅固生在竇太后前指稱《老子》為家人言後：

（竇太后）乃使固入圈刺豕。景帝知太后怒而固直言無罪，乃假固利兵，下圈刺豕，正中其心，一刺，豕應手而倒。太后默然，無以復罪，罷之。居頃之，景帝以固為廉直，拜為清河王太傅。<sup>129</sup>

轅固生謹守儒者的立場，不惜得罪竇太后，而身冒「入圈刺豕」之大險，來堅持個人的學術理念。最值得注意的是景帝的態度，在轅固生與黃生爭論中，景帝大有偏袒黃生之嫌，但在此次事件中，景帝知「固直言無罪」，因而「乃假固利兵」，才能救回轅固生一命。及後，「景帝以固為廉直，拜為清河王太傅」，則轅固生不但不因堅持立場而失去政治寵信，反而能就職大藩。由是觀之，桂氏的說法只能算是猜測，很難視作實論。

思想家都有成學時代，在學習階段博采旁求，並不妨礙其思想成熟以後，學問的宗旨。因此，如希望較客觀判定一個思想家的學問取向，必須俟此思想家自以為學問已趨定型，並向外界發表其個人學術主張之時。當然，對於中國知識分子而言，這些公開宣聲自

<sup>128</sup> [漢]司馬遷：《史記》，〈儒林列傳第六十一〉，頁 3122。

<sup>129</sup> [漢]司馬遷：《史記》，〈儒林列傳第六十一〉，頁 3123。

己理念的方式，皆嚴格作了場合的選擇，而並非時常可見。董仲舒對自己思想的宣稱，最重要的場合，自然是他的〈天人三策〉，在這三場與漢武帝策問的過程中，董仲舒表明他的主張是純粹儒家觀點的。衡諸前述三項儒與黃老的判別基準，董生清楚表明：

春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。<sup>130</sup>

這與班固對於司馬談〈論六家要旨〉「論大道則先黃老而後六經」<sup>131</sup>的批評，恰是另一極端。以罷黜百家，不為其立博士的政治手段來尊儒，足證董生是強硬派的儒家人物。至於同策的其他建議：

臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士，數考問以盡其材，則英俊宜可得矣。<sup>132</sup>

這種興學置師以養天下之士的主張，顯然是儒家強調由教育而教化的鮮明立場，亦不難看出與反智論的黃老觀點，有著重大的分歧在焉。當然，由於天子策問的場合，絕非討論人民對暴君有否革命權利的適當場合，董生或武帝所言皆沒有涉這方面的課題。事實上，漢廷自景帝後，即諱言放殺的課題，說詳下文，因此無法以第三項判準，區別〈天人三策〉對君權的觀點是來自哪一學派。然而，即

---

<sup>130</sup> [漢]班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁2523。

<sup>131</sup> [漢]班固在〈司馬遷傳〉贊中批評司馬遷傾向黃老的言論，似乎當以批判司馬談的思想為當，參[漢]班固：《漢書》，〈司馬遷傳第三十二〉，頁2738。

<sup>132</sup> [漢]班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁2512。

就前述的兩項證據而論，董仲舒在〈賢良對策〉時，已公開宣稱他的學術與政治是以儒家思想為基調，乃為不爭的事實。這也間接否定了強義的堅持董生整個學術思想，都受黃老觀點影響的推斷。

弱義說把黃老學說對董生思想的影響，視作他為學與為政歷程中的一項過渡。這種把董仲舒與陰陽五行及黃老思想契合之處，一概視作董氏的異端階段，指董氏對黃老思想選擇性地接受，頗為巧妙地規避了在董生思想中，明顯屬於儒、道雷同的部分。此說尤其高明之處，乃在它把《春秋繁露》一書在篇章真偽問題以外，額外增加說明了篇章準確寫成時段的難度。使得從理論上，一切董氏思想中近於儒而遠於道的篇幅，可以一概視作在新任丞相衛綰的建議下，皇帝把精通申不害、韓非、蘇秦、張儀等學說的學者，自朝廷清除出去以後，即公元前 141 年後的立論。<sup>133</sup>

問題是，在公元前 141 年以前，即景帝在位期間，董生的學問取向有沒有受到黃老學說的影響呢？幸運地，歷史為我們保留了充分的線索。董仲舒出任漢廷博士之時，約在景帝前元五年（公元前 152 年），其時董生約為 38 歲。<sup>134</sup> 至於與黃生爭論於景帝前的轅固生，亦於其時為博士官。他與黃生嘗討論湯武受命於景帝前，此事發生極可能略早於景帝中元三年（公元前 147 年），因為此年「清河哀王乘以孝景中三年立」，<sup>135</sup> 而《漢書》又記「後上

<sup>133</sup> 上述弱義說的論點，見桂思卓：〈董仲舒和黃老思想〉，頁 287。

<sup>134</sup> 近賢研究董仲舒的生年問題方面，似乎仍未能推翻蘇興的說法。蘇氏並不確定董生的生年，但可以推論在文帝前元年間，年已及冠的董仲舒，其生年不應早於孝惠元年（公元前 194 年）。蘇說可參氏著《春秋繁露義證》，附錄一〈董子年表〉，頁 486。

<sup>135</sup> [漢]班固：《漢書》，〈景十三王傳第二十三〉，頁 2434。

以固廉直，拜爲清河太傅，疾免。武帝初即位，復以賢良徵」，<sup>136</sup>是以轅固之爲清河太傅，不可能早於公元前 147 年，而他以疾免職之時，亦必在景帝崩，武帝即位以前。

我們之前回顧了黃生和轅固生的爭論，當時景帝爲解除窘局，曾指示「食肉不食馬肝，不爲不知味；言學者無言湯武受命，不爲愚」。<sup>137</sup> 景帝此言《史記》、《漢書》的記載幾乎完全相同，僅有一項分別，余英時曾指出：

《漢書·儒林傳》刪去末句「是後學者莫敢明受命放殺者」，遂使後人看不到儒家政治理論在漢初受迫害的實況。這是很值得深思的。<sup>138</sup>

在這裡我們固然可以看到司馬遷和班固的敘述取向的巨大分野，但更重要的是，湯武放殺的討論，已成爲皇家的忌諱，更令「後學者莫敢明受命放殺者」。最低限度，司馬遷所指的這項禁令，到了《史記》寫成〈儒林列傳〉之日，尚爲有效。是則，董生寫成〈堯舜不擅移、湯武不專殺〉及〈重政〉兩篇的時間，很大可能是在黃、轅兩人的當廷爭議之前，而非於其後，足證董生在景帝博士期間，仍堅持儒者之道。

上述種種論證，足以說明，董生不論於漢景之時，還是漢武之世，乃一路堅忍地秉持儒學立場，決不向黃老之學傾斜，實無愧班固《漢書》「爲群儒首」<sup>139</sup> 之贊論。當然，這並不代表董仲舒的

---

<sup>136</sup> [漢]班固：《漢書》，〈儒林傳第五十八〉，頁 3612。

<sup>137</sup> [漢]司馬遷：《史記》，〈儒林列傳第六十一〉，頁 3123。

<sup>138</sup> 余英時：〈反智論與中國傳統政治〉，載《歷史與思想》，頁 20。

<sup>139</sup> [漢]班固：《漢書》，〈董仲舒傳第二十六〉，頁 2526。

思想，完全雷同於先秦儒學，即就陰陽五行之說而論儒家的主要經典《五經》之中，皆沒有陰陽五行並舉的語段在，<sup>140</sup> 這或許是引起後世學者懷疑董氏非屬儒學的緣故。

---

<sup>140</sup> 僅《禮記·禮運》云：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」惟此篇疑為漢代諸儒觀點，未必為先秦古典也。引文見於〔清〕阮元校刻：《十三經注疏》，〈禮記正義〉，頁 1423。

## 參考文獻

### 一、古籍

- [漢] 司馬遷 (1959)。《史記》。北京：中華書局。
- [漢] 班固 (1962)。《漢書》。北京：中華書局。
- [宋] 章樵 (1993)。《古文苑注》。上海：上海古籍出版社。
- [清] 阮元 (1980)。《十三經注疏》。北京：中華書局。
- [清] 焦循 (1996)。《孟子正義》。北京：中華書局。
- 王叔岷 (1994)。《莊子校詮》。台北：中央研究院歷史語言研究所。
- 王明 (1985)。《抱朴子內篇校釋》。北京：中華書局。
- 毛子水 (1991)。《論語今註今譯》。台北：台灣商務印書館。
- 李滌生 (1979)。《荀子集解》。台北：台灣學生書局。
- 張純一 (1982)。《墨子閒詁箋》。台北：世界書局。
- 陳奇猷 (1959)。《韓非子集釋》。北京：中華書局。
- 蘇輿 (1992)。《春秋繁露義證》。北京：中華書局。

### 二、研究著作

- 王葆琰 (1992)。〈西漢國家宗教與黃老學派的宗教思想〉，《道家文化研究》第 2 輯，頁 193-207。上海：上海古籍出版社。
- 李威熊 (1978)。《董仲舒與西漢學術》。台北：文史哲出版社。
- 吳光 (1985)。《黃老之學通論》。杭州：浙江人民出版社。

- 余明光（1992）。〈董仲舒與「黃老」之學—《黃帝四經》對董仲舒的影響〉，《道家文化研究》第2輯，頁209-22。上海：上海古籍出版社。
- 周桂鈿（1989）。《董學探微》。北京：北京師範大學出版社。
- 徐復觀（1993）。〈先秦儒家思想的轉折及天的哲學的完成〉，《兩漢思想史（卷二）》。台北：台灣學生書局。
- 郭沫若（1956）。《十批判書》。北京：科學出版社。
- 張國華（1995）。〈從〈天人三策〉到《春秋繁露》—兼論董仲舒與「黃老之學」〉，《中國社會科學研究生院學報》，1995年3期。
- 馮樹勳（2004）。〈從《商君書》輯定年代看古籍整理的幾項要素〉，《書目季刊》第38卷3期：頁69-90。
- 熊鐵基（1984）。《秦漢新道家略論稿》。上海：上海人民出版社。
- 趙吉惠（1994）。〈論荀學是稷下黃老之學〉，《道家文化研究》第4輯，頁103-117。上海：上海古籍出版社。
- 錢穆（1971）。〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學今古文平議》。台北：東大圖書公司。
- （1985）。《先秦諸子繫年》。北京：中華書局。
- 盧瑞容（1987）。〈試論董仲舒思想中的「黃老」學說〉，《大陸雜誌》第74第2期：頁62-70。
- 戴君仁（1968）。〈董仲舒不說五行考〉，載《國立中央圖書館館刊》，新二卷第二期：9-19。
- 桂思卓（本文作者譯作薩拉·奎因，Sarah A. Queen）（1993）。〈董仲舒和黃老思想〉，載《道家文化研究》第3輯，頁285-96。上海：上海古籍出版社。

桂思卓 (Sarah A. Queen) (1998)。〈董仲舒研究：歐洲北美新趨勢〉，*《中國哲學史》*，1998 年第 1 期：120-26。

Queen, Sarah A. (1996). *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu*. New York: Cambridge University Press.



# Differentiation of Dong Zhongshu and “Huanglao School”

Shu-Fun Fung

Department of Chinese, The Hong Kong Institute of Education

## Abstract

Recent scholars discussed about Dong Zhongshu's (BC 179?-104) adoption of Huanglao's ideology into his work. The claim can be evidently revealed from Dong's *Chun Qiu Fan Lu*, which has been classified into two mainstreams, namely “strong-sense” and “weak-sense”.

The strong-sense stream asserts that Dong's Confucianism has embraced Huanglao School, while the weak-sense stream stresses that political condition has been taken into consideration when Dong's ultimate Confucian system was affected by Huanglao.

This article will differentiate Confucianism and Huanglao School based on three clear and definite principals. First, it will investigate whether “Six Classics” was the main literature reference used. Second, it will educate the public through the Huanglao's “anti-intellectualism” and Confucian “intellectualism”. Finally, Confucianism believes that monarchial power can be challenged and the public has the right to reform and to oppose tyranny.

It is evident that the claim of Dong Zhongshu's work being influenced by Huanglao School is based on no direct and strong ground according to the above supporting rationales on investigating the strong-sense stream and the weak-sense stream.

**Key words: Dong Zhongshu (BC 179?-104), Huanglao, New  
Taoism, Six Classics, Anti-intellectualism, Mo-  
narchial Power**