

董仲舒思想中三統說的內涵、緣起及意義

張端穗*

【提要】

西漢大儒董仲舒在〈三代改制質文〉一的文字中提出了一個內容豐富、系統嚴密的古代歷史發展的理論。這個理論簡稱三統說，據學者考證是模倣戰國時期騶衍的五德終始說而建立的。騶衍的五德終始說在戰國後期即已十分流行，其影響所及包括秦朝及漢朝，秦始皇曾據此證明秦朝統治的正當性。漢初亦有士人建議利用此說建立漢朝統治的正當性。董仲舒為何要捨棄騶衍之說而提出新的理論呢？本文之作旨在回答這個問題，探索可能的原由，其途徑是考察騶衍五德說的內在缺陷，以及漢初的政治、思想兩方面的情況。除此而外，本文最後試圖發掘董仲舒三統說對漢代法律文化的影響。

關鍵詞：三統說 董仲舒 文質觀

* 東海大學中國文學系副教授

董仲舒所著《春秋繁露》中有一段相當長的文字，討論中國古代歷史發展變化的原則、過程。這篇文字被命名為〈三代改制質文〉。這篇文章內容相當特殊，因之名哲學史家馮友蘭在《中國哲學史》一書中特闢一節予以討論，並評論這篇文章說：

此說吾人雖明知其為不真，要之在哲學史上不失為一有系統的歷史哲學也。

①

馮友蘭稱董仲舒的看法「不失為一有系統的歷史哲學」。且不論馮友蘭的判斷是否正確，他用「有系統的歷史哲學」一辭來指稱董仲舒的歷史思想，這就是個相當高的評價了。在此之前的思想家的歷史思想，馮友蘭至多稱其為「歷史觀」，譬如第一篇第十三章第二節「法家之歷史觀」就是一例。董仲舒的歷史思想受騶衍的「五德終始說」影響很深。馮友蘭提及騶衍的思想時也沒有賦予它「歷史哲學」的頭銜。②由此可見董仲舒〈三代改制質文〉內容的特殊了。馮友蘭對董仲舒的歷史思想的評語的前半段是「此說吾人雖明知其為不真」。馮友蘭並未證明其看法，也未分析董仲舒所以要作偽的緣由。而後疑古學派首領顧頡剛在 1929 年的作品《中國上古史研究》中証實了董仲舒之文為向壁虛構的產品，③並於 1935 年的《秦漢的方士與儒生》一書中分析了其所以要作偽的理由：

照我想來，三統說是影戲了五德說的牌子而創立的。當漢高帝成功之後，他自以為始立黑帝祠而居於水德。……但在漢初的四十餘年是坐定了水德的。大約這個時期中講《春秋》之學的有人對著五德說的流行頗眼紅，就截取了它的五分之三，將漢的水德改成黑統，周的火德改成赤統，商的金德改成白統，使得五德說的法典都適用於這一說，見得他立說的有據。④

顧氏以為董仲舒所以要依據五德終始說建構三統說，其目的在利用五德說的權威建立三統說的地位。至於董仲舒所以要建構三統說，其目的在建立

① 馮友蘭《中國哲學史》，頁 537。

② 同上，頁 388-389；201-203。

③ 顧頡剛，《中國上古史研究》，（台北：洪業文化，1994 年），頁 128-135。

④ 顧頡剛，《秦漢的方士與儒生》（上海：上海古籍出版社，1998），頁 3-4。本書內容係顧氏 1933 年起在燕京大學上課之講義。1935 年由上海亞細亞書局出版，原名《漢代學術史略》。

《春秋經》的權威地位，作為漢朝立國的大法：

他們說：孔子看周道既衰，要想成立一個新統，不幸他有其德而無其位，僅能成為一個「素王」（素是空的意思），所以他只得托王于魯，作《春秋》以垂其空文；這《春秋》所表現的就是黑統的制度。《春秋》雖是一部書，卻抵得一個統，故周以後的王者能用《春秋》之法的就是黑統之君了。^⑤

馮友蘭在 1986 年新作《中國哲學史新編》中也有類似的看法。他不再強調三統說「明知其非真」，宣稱它是為了推尊《春秋》，為漢朝統治找根據：

秦朝用駟衍的「五德轉移，治各有宜」的說法，為它的統治找根據。這個說法的根本意思，漢朝的統治階級還在利用。不過在實際運用的時候，有不同的意見。……董仲舒另提出一種新的說法，以說明歷史之的變化。……繼周的王，並不是秦而是《春秋》……。^⑥

董仲舒為何要提出新說法來證明《春秋》的重要呢？顧氏的意思是他（或另有其他講春秋之學的人）「對著五德說的流行頗眼紅。」相對於這種情緒性的解釋，馮友蘭則提出了一個深具政治利益計較的理由：

董仲舒的三統說的歷史觀，表面上類似於五德說的歷史觀，其實有根本的不同。五德說的歷史觀認為五行以相剋相勝的原則，推動朝代的轉變。五行的相剋相勝，是歷史轉變的動力。一個統治的朝代為其以後的朝代所代替，是

^⑤ 同上。顧頡剛於 1931 年 2 月著有一長文，〈五德終始說下的政治和歷史〉，收於《古史辨》第五冊，頁 404-616。在這篇長文中顧頡剛利用了整整一節「漢武帝的改制及三統說的產生」考證三統說產生的源由。顧頡剛認為三統說主要是為了武帝太初元年（公元前 104 年）的改曆活動而撰。顧氏解釋說，漢初曆法十分混亂，影響人民生活至鉅。當時諸多曆法中以寅正（農曆正月）最為合理，孔子又有行夏之時的主張。因此董子提出三統說，認為黑統建寅，夏為黑統建寅，現在漢繼周後又為黑統，故應建寅。（頁 446），顧氏雖指證歷歷，但我們銜諸三統說的內容，以及董仲舒學術活動的主要年代，卻可發現顧說不合理。就內容上而言，三統說論及之禮制相當多面，不只限於改正朔一項，因此顧氏的看法太過狹隘。就創作時間而言，董仲舒卒年最晚不晚於公元前 104 年，即太初元年，可能還更早，說三統說完全是為了太初改曆而作，也即說三統說於董仲舒卒年之前不久才成篇，實在失之太晚。或許是因為這樣的原因，顧氏在 1935 年的作品《秦漢的方士與儒生》中就不再堅持此說，轉而強調三統說的出現，是出諸公羊學家的嫉妒之心。事實上，即使顧氏沒有改變心意，接受他舊說的學者也不多見。孫廣德認為三統說產生原因不明，見氏著，《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》（台北：商務，1994 年初版 2 刷），頁 129。（本書原於 1969 年出版）；李威熊認為董仲舒不用五德終始說，「大概由於此說在當時因有不少爭論，為了避免捲入是非漩渦，只好另立他說（即三統說）。」見氏著，《董仲舒與西漢學術》（台北：文史哲，1978），頁 87。

^⑥ 馮友蘭，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1986 年），第三冊，頁 88。

出於歷史的必然。這種必然是機械的，不以人的意志為轉移。這種歷史觀，在地主階級爭取政權的時候，有其一定的積極作用。在地主階級已經取得政權以後，他不希望另一個階級以機械的必然來代替它的統治。「五德轉移」的說法對於它就不合適了。於是董仲舒代之以三統說。他所說的「三統」並不是歷史轉變的動力，只是「新王受命」的一種標誌。「新王受命」完全是「天意」的決定；表現「天意」的「道」是永恆不變的。董仲舒吸收了五德說的歷史觀的一些思想資料，但加以改造，使之為已居統治地位的地主階級服務。^⑦

如果說顧頡剛的解釋失諸草率，馮友蘭的新說則充滿馬克思唯物史觀的看法，太過教條。董仲舒捨棄五德說建構三統說只是出於這兩種狹隘的動機與理由麼？難道沒有其他正面的歷史文化因素牽涉在內？這個問題值得進一步探索。

一、三統說的內涵

〈三代改制質文〉的內容是在說明及證明古代正統王朝興起及更迭的歷史規律。董仲舒強調古代正統王朝都是獲得天命而後稱王的。獲得天命的新王為了顯示他的權位源自於天，而非得之於人，他們必須從事典章制度的變革：

王者必受命而後王。王者必改正朔，易服色，制禮樂，一統于天下，所以明易姓非繼人，通以己受之於天也。^⑧

新王在典章制度上的變革包括「改正朔」、「易服色」、「制禮樂」三項，其中以第一項最重要，第二、三項的變革都以第一項為準。董仲舒說：

^⑦ 同上，頁 90-91。

^⑧ 鍾肇鵬主編，《春秋繁露校釋》（濟南：山東友誼出版社，1994），頁 337。

王者改制作科奈何？曰：當十二色，歷各法而正色。逆數三而復，……^⑨

新王改正朔的原則是就子月（農曆十一月）、丑月（農曆十二月）、寅月（農曆正月）三正之月擇一月以爲正月。但是新王的選擇並非任意的，必須依前朝所採正月，逆子、丑、寅的順序，選擇下一月以爲正月。譬如前朝選擇丑月爲正月，新王就必須選擇子月爲正月，下一個新王就必須選擇寅月爲正月。這三正之月形成一個逆循環。這三正之月物萌的顏色有黑、白、赤之不同，因此王朝也有黑、白、赤三統之不同。董仲舒解說如下：

三正以黑統初，正黑統奈何？曰正黑統者，……斗建寅。天統氣始通化物，物見萌達，其色黑。……。正白統者，……斗建丑。天統氣始蛻化物，物始芽，其色白。……。正赤統者，……斗建子。天統氣使施化物，物始動，其色赤。……。^⑩

王朝正朔之改變是逆子、丑、寅三正而循環，王朝統治之改變則是依黑、白、赤三統而循環。三統的新王改正朔定歲首，決定本朝的正色之後，還要採取的措施包括：

紂三之前曰五帝，帝迭首一色；順數五而相復，禮樂各以其法，象其宜，順數四而相復；咸作國號，遷宮邑，易官名，制禮作樂。^⑪

所謂「紂三之前曰五帝」一句，其詳細內容如下：

曰王者之法，必正號，紂王謂之帝，封其後以小國，使奉祀之。下存二王之後以大國，使服其服，行其禮樂，稱客而朝。故同時稱帝者五，稱王者三，所以昭五端，通三統也。^⑫

新王建朝，必須保留前二朝之后，爲他們封土建國，允許他們保存原有之

^⑨ 同上，頁 340。

^⑩ 同上，頁 347-353。

^⑪ 同上，頁 340。

^⑫ 同上，頁 359。

制度，以與新王朝並存，這叫通三統（或存三統）。此外新王還必須貶退三代以前的君王，稱其為五帝，把小國分封給他們的後代，讓他們奉祀祖廟。五帝的德行是依木、火、土、金、水五行相生的順序而決定，五帝的顏色也依此而定。所謂「順數四而相復」意指王朝的文化性質是依照「夏、商、質、文」的順序而循環。新王依序採取一種文化性質為立國根本，依此建立國號，遷移都城，改變官名制禮作樂。

董仲舒認定古代獲得天命的正統王朝都是依上述原則而立國的。他舉例說：

故湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統。親夏故虞，紂唐謂之帝堯，以神農為赤帝。作宮邑於下洛之陽，名相官曰尹，作《護樂》，制質禮以奉天。

文王受命而王，應天變殷作周號，時正赤統。親殷故夏，紂虞謂之帝舜，以軒轅為黃帝，推神農以為九皇，作宮邑於豐。名相官曰宰，作《武樂》，制文禮以奉天。¹³

商、周兩朝的開國君王都是稟受天命而稱君王。因此他們都嚴格地遵行了上述新王改制的原則。以商湯為例，他奉天命推翻異姓夏朝，因此要改制。他首先建立國號為殷，接著要改正朔定歲首。改正朔的原則是「逆數三而復」。夏建寅、為黑統。商就須建丑，為白統。「親夏故虞，紂唐謂之帝堯，以神農為赤帝，正是奉行「紂三之前以為五帝，帝迭首一色」的原則。以下的舉措一、符合改制原則。其中「制質禮以奉天」正是依循「順數四而相復」的規定。周文王受命而王所採取的措施也多符合規定：譬如由商的建丑、白統，改為建子、赤統；「親殷、故夏、紂虞，謂之帝舜，以軒轅為黃帝」符合「紂三之前曰五帝，帝迭首一色」的規定。由夏的「質禮改為周的文禮。值得一提的是文王改制舉措有一項是上述原則所未提及的，即推神農以為九皇。董仲舒對周文王這方面改制的內容有進一步的說明：

是故周人之王，尚推神農為九皇，而改號軒轅謂之黃帝，因存帝顓頊、帝嚳、帝堯之帝號，紂虞而號舜曰帝舜，錄五帝以小國。下存禹之後於杞，存湯之

¹³ 同上，頁 340。

後於宋，以方百里，爵號公。皆使服其服，行其禮樂，稱先王客而朝。¹⁴

引文中「下存禹之後於杞，存湯之後於宋」一段是補充說明「親殷、故夏」的內容。此外它又補充了五帝的名稱，除了黃帝、帝舜外，還有顓頊、帝嚳、帝堯三位。董仲舒提供了五帝的帝號，使得他所敘述的古史內容更爲具體，因之也可靠；董仲舒提及文王改制包括尙推神農爲九皇一項，使得他所提供的聖王改制的史例更多了一個，歷史時間更拉長了。這意味三代改制的原則源遠流長，具有絕對的權威。

董仲舒除了舉商湯、周文王兩人的事蹟爲例證外，他又舉了武王、成王的事蹟爲例證：

武王受命，作宮邑於鄗，制爵五等，作《象樂》，繼文以奉天。周公輔成王受命，作宮邑於洛陽，成文、王之制，作《均樂》以奉天。¹⁵

周武王、周公兩人都非異姓而王者。周武王是「繼文以奉天」，周公連「繼」的身份都沒有，他是「輔成王受命」，他們的身份都不是新王朝的開國君王，但是因爲他們都曾獲得天命，因此他們也有改制的措施，只不過內容大爲簡略，只有作都邑、作樂兩項罷了。董仲舒所以要將周武王、周公兩人的事蹟列入，當是提供更多歷史事例，證明「新王必須改制」確是歷代聖王所奉行的原則，也確是歷史發展的規律。

董仲舒舉了上述歷史事實證明稟受天命的君王都曾遵奉了「改制作科」的原則，其目的不只是在尋繹歷史發展的規律。他另一個意圖（當是真正的意圖）在於證明孔子作《春秋》也是稟受天命遵奉上述原則而採取的措施。孔子不是歷史中任何一個王朝的新王，他如何可稟受天命呢？爲了證明這一點，董仲舒陳述了以下的事實及理由：

殷湯之後稱邑，示天之變反命。故天子命無常，惟命是德慶。¹⁶

殷商爲周所取代，殷商的後邑因此被封於宋，稱爲邑，這表示上天改變了

¹⁴ 同上，頁 359。

¹⁵ 同上，頁 340。

¹⁶ 同上，頁 345。

違命者的命運。上天的獎勵只及於有德者。「天命無常，惟德是慶」這句話很明顯的是源自西周的天命觀。董仲舒引述西周天命觀，其目的在為孔子獲得天命之說尋求理論上的根據。周之後，孔子是最為有德者，因此孔子自有資格獲得天命。孔子獲得天命稱王後，應當像前朝一樣改正朔、易服色、制禮作樂。董仲舒認為孔子作《春秋》，正是依循上述原則，頒佈新王之道：

故《春秋》應天作新王之事，時正黑統。王魯，尚黑，紂夏，親周，故宋。樂宜親《招武》，故以虞錄親，爵制宜商，合伯子男為一等。¹⁷

孔子作《春秋》完全依據上述三代改制的規定。就以「三統」循環的原則而論，周為赤統，孔子代周而立是為黑統。就「紂三之前曰五帝」一項而論，董仲舒提及孔子「紂三」之作法：《春秋》紂夏、親周、故宋。因為孔子事實上有德無位，所以孔子據《魯史》作春秋，也即據魯頒行王法。王法中制禮作樂的內容即「樂宜親」《招武》一段所敘述的。

董仲舒藉著商湯、周文王、孔子三人的事蹟作為受命之王改制的具體例證後，又用了相當長的篇幅敘述三統禮制的不同內容。我們且引一例如下：

三正以黑統初，正黑統奈何？曰正黑統者，歷正日月朔於營室，斗建寅。天統氣始通化物，物見萌達，其色黑。故朝正服黑，首服藻黑，正路輿質黑，馬黑，大節綬幘尚黑，旗黑，大寶玉黑，郊牲黑，犧牲角卵。冠於阼，婚禮逆於庭，喪禮殯於東階之上。祭牲黑牡，薦尚肝，樂器黑質，法不刑有懷任新產者，是月不殺。聽朔廢刑發德，具存二王之后也。親赤統，故日分平明，平明朝正。¹⁸

董仲舒對正白統，正赤統的描述，所包含的項目與正黑統完全一樣。這些具體內容的提供無疑地使得董仲舒所宣稱的三代改制之說更具可信性。董仲舒特別強調三代改制之事只有中國才有，是中國教化四方的根本。

¹⁷ 同上。

¹⁸ 同上，頁 347-348。

孔子作《春秋》真的有應天作新王之事的用意在麼？也即像孔子作《春秋》真有像前二代（商、周）一樣改制作科的內容麼？董仲舒說有。證據就在「親周」這一用心上。《春秋經》宣公十六年記載：「成周宣榭災。」《公羊傳》釋義說：

外災不書，此何以書？新周也。¹⁹

傳文中的「新周」一辭，當作「親周」，因為古時「親」、「新」兩字相通，「新」讀為「親」。《公羊傳》認為《春秋經》所以記載成周宣榭發生火災之事，違反了「外災不書」的體例，是因為孔子有「親周」的用心在。「親周」即上述「下存二王之後」、「通三統」的原則必須涵蓋的內容。這也證明孔子的確是依循了三統循環的原則而改制。這也就證實了孔子作《春秋》確實是應天作新王之事。

孔子依循三統循環的觀念來改制，又可見於《春秋經》魯莊公二十七年的記載中：「杞伯來朝。」董仲舒釋義說：

《春秋》曰：「杞伯來朝。」王者之后稱公，杞何以稱伯？《春秋》上紂夏，下存周，以《春秋》當新王。《春秋》當新王者奈何？……《春秋》作新王之事，變周之制。當正黑統，而殷、周為王者之後，紂夏改號禹謂之帝，錄其後以小國，故曰紂夏存周，以《春秋》當新王，不以杞侯，弗同王者之後也。²⁰

我們前面曾引文提及周文王受命改制「下存禹之後於杞，存湯之後於宋，以方百里，爵號公」。現在孔子繼周之後，作新王，他必須「下存二王之後以大國」即封殷、周兩國之后，爵號公；他又必須「紂三之前以為五帝」，因此夏禹即貶稱為帝，夏禹之後的爵號就不能如同周時一般稱王，而要正名號為杞伯了。根據《春秋經》的這個記載，董仲舒又證實了孔子作《春秋》的確是依循三統循環的原則而改制，也即孔子作《春秋》真有應天作新王的用意在。

¹⁹ 李學勤主編《春秋公羊傳注疏》（台北：古籍出版社，2001年），頁421。

²⁰ 《春秋繁露校釋》，頁359。

我們前面曾經提及，在董仲舒的描述中，受命新王改制作科的內容之一為「順數四而相復」者。關於這一條的內容以及孔子作《春秋》依循這一條原則的例證，董仲舒在〈三代改制質文〉的後半段中有具體的說明：

何謂再而復，四而復？《春秋》鄭忽何以名？《春秋》伯子男也，辭無所貶。何以為一？周爵五等，《春秋》三等。《春秋》何以三等。曰：王者以制，一商一夏，一質一文。商質者主天，夏文者地，《春秋》者主人，故三等也。

㉑

「四而復」者是說王者之制，依循一商一夏，一質一文的秩序而循環，顧頡剛解釋說：

這是說制度有四類，一類叫做商，一類叫做夏，一類叫做質，一類叫做文，也是相次用事的。這「夏」和「商」並非朝代名，乃是一類制度的總名。這四類制度又歸屬於「主天」和「主地」兩項。㉒

制度採用商制、質制的效法天道，採用夏制、文制的效法地道。其具體內容為何呢？我們且摘錄其中之一如下：

主天法商而王，其道佚陽，親親而多仁樸，故立嗣予子，篤母弟，妾以子貴。昏冠之禮，字子以父別眇，夫婦對坐而食，喪禮別葬，祭禮先臊，夫妻昭穆別位。制爵三等，錄士二品。制郊宮明堂員，其屋高嚴侈員，祭器員，玉厚九分，白藻五絲，衣至大上，首服嚴員，鸞輿尊蓋，法天列象，垂四鸞。樂載鼓，用錫儻，儻溢員。先毛血而後用聲。正刑多隱，親戚多諱。封禪于尚位。㉓

四法中每一法的制度都包含這麼多的項目：制度的陰陽屬性，人倫道德的特質以及親子、兄弟、夫婦三方面關係的規範，昏冠之禮、喪禮、祭禮、官制、建築、祭祀、祭器、衣制、車制、樂舞、刑法、封禪禮等方面的規

㉑ 同上，頁 363。

㉒ 顧頡剛，《中國上古史研究講義》，頁 125。

㉓ 《春秋繁露校釋》，頁 369。

定。這四法之中，第一類「主天法商而王」與第三類「主天法質而王」性質相近，都是「其道佚陽」，因此許多禮儀規定相近。第二類「主地法夏而王」與第四類「主地法文而王」，性質相近，都是「其道進陰」，因此許多禮儀規定也相近。概括而言，這四類制度可化約為「質」、「文」兩類。四類之間的變化則是「質」、「文」之間的變化，至於四類之間變化的原理，董仲舒並沒有提供任何更進一步的說明。

董仲舒強調這四類制度的演進循環，並非他憑空設想出來的，而是從歷史事實中抽繹出來的：

四法修于所故，祖於先帝，故四法如四時然，終而復始，窮則反本。²⁴

歷史事實何在呢？董仲舒說：

四法之施，天符授聖人王法。則性命形乎先祖，大昭乎君王。故天將授舜，主天法商而王，祖錫性為姚氏。至舜形體，大上而員首，而明有二童子，性長於天文，純乎孝慈。天將授禹，主地法夏而王，……。天將授湯，主天法質而王，……。天將授文王，主地法文而王，……。²⁵

這四法是上天降下符命而頒佈給聖人的。董仲舒接著描述舜、禹、湯、文王四位聖王祖先姓氏，本人形體、及天性所長。這些內容與每位聖王受命所採取的四法有何關係，實在不易明瞭。但這些具體的內容提供了歷史例證，也就證實了董仲舒所述的可靠。歷史證明古代聖王奉命而王，依次採用四法之一法，四法的內容也明白可知。

孔子作《春秋》有依四法循環的規定嘛！董仲舒提供了一則證據。《春秋經》魯桓公十一年記載：「鄭忽出奔衛。」《公羊傳》釋義說：

忽何以名？《春秋》伯子男一也，辭無所貶。²⁶

董仲舒再加以解釋說：

²⁴ 同上，頁 379。

²⁵ 同上，頁 379-382。

²⁶ 《春秋公羊傳注疏》，頁 116。

何以為一？曰：周爵五等，《春秋》三等。《春秋》何以三等？曰：王者以制，一商一夏，一質一文，商質者主天，夏文者主地，《春秋》者主人，故三等也。²⁷

何休《解詁》說：

《春秋》改周之文，從殷之質，合伯子男為一。²⁸

周朝的文化特性是主地法文，爵號制定為公、侯、伯、子、男五等。按照歷史發展的規律，孔子作《春秋》當新王之法，文化特質就必須依照四法循環的原則，主天法商。我們前面分析過，主天法商與主天法質的性質相近。文化特質的變化可說只是質、文兩種變化而已。《春秋》主天法質，就是要改變周道主地重文的特性。所以《春秋》制定爵位由五等減少為三等，即將伯、子、男視作一等。《春秋經》有此記載，正表示孔子依循四法循環的原則而改制，這證明孔子作《春秋》的確有應天作新王的意圖在。

綜觀董仲舒在〈三代改制質文〉一篇中所論及的「王者受命而王，作科以奉天地」的理論牽涉相當廣泛的內容及相當長的時間。顧頡剛曾制作圖表如后：²⁹

復數	(王魯)春秋	周	殷	夏	虞	唐	魯	顓	軒轅	神農	代號	
復而三	黑	赤	白	黑	赤	白	黑	赤	白	黑	統	三統
	寅	子	丑	寅	子	丑	寅	子	丑	寅	正	
復而再	陽	陰	陽	陰	陽	陰	陽	陰	陽	陰	德	四法
復而四	主天法商	主地法文	主天法質	主地法夏	主天法商	主地法文	主天法質	主地法夏	主天法商	主地法文	所主與所法	

²⁷ 《春秋繁露校釋》，頁 363。

²⁸ 《春秋公羊傳注疏》，頁 116。

²⁹ 顧頡剛，《中國上古史研究講義》，頁 135。

復而三 (言王新合)	周	殷	夏	虞	唐	魯	顓	軒轅	神農	未詳	親者	所存前二王之後	對於前代王者的態度
	殷(宋)	夏	虞	唐	魯	顓	軒轅	神農	未詳	未詳	故者		
復而五	夏	虞	唐	魯	顓	軒轅	神農	未詳	未詳	未詳	五帝末一帝	所絀又前六王之後	
	顓	軒轅(黃帝)	神農(赤帝)	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳	五帝首一帝		
復而九	黃帝	神農	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳	九皇		

董仲舒所以要不憚其煩的描述這些改制的內容及歷史，無非是要證明他所敘述的理論有效可靠。他的理論有效可靠，則《春秋經》中所顯示的一些記載正是孔子也奉行這套理論的證據。那麼孔子作《春秋》當奉天命而作之事也就可以獲得證實。這樣《春秋經》的地位也就可以肯定了。

董仲舒所描述的這些改制的內容及其所引以為證據的歷史真的是有根據的嘛？就目前現存史料而言，我們找不到董仲舒立論的可靠史料來源。我們可以看到在〈三代改制質文〉夾敘夾議的議論中，董仲舒的基本史料不過《春秋經》中的幾條記載。

- 一、從《春秋經》隱公元年「王正月」的記載，他推論說受命之王必改正朔，易服色、制禮樂的理論。
- 二、從《春秋經》宣公十五年「成周宣榭災」的記載，再根據《公羊傳》的詮釋，推論出受命之王改制的內容中有「下存二王之後以大國」的原則。
- 三、從《春秋經》魯莊公二十七年「杞伯來朝」的記載，推論出受命之王改制的內容有「絀王謂之帝」、「封其後以小國」的原則。
- 四、從《春秋經》桓公十一年的記載「鄭忽出奔衛」，推論出「王者之制，一

商一夏，一質一文」的改制原則。³⁰

董仲舒依據這四條《春秋經》上的證據推論出王者改制之中的「三而復者」、「四而復者」、「五而復者」的內容，他的想像力或創造力實在驚人。無怪乎顧頡剛最初要抨擊他偽造古史。董仲舒以《春秋經》的記載建立新法改制的法度，而後又以同樣的記載證明孔子作《春秋經》正是奉行這樣法度的證明。董仲舒的論證是循環的。董仲舒為何要作如此循環的論證，他的目的不在建構歷史，而是要以歷史為論據證明孔子作《春秋》是應天作新王之事。但在現實世界中，孔子有德無位，他只能成就素王之法。現實世界之中，真正繼承周朝之後建立王朝的是漢朝。這樣孔子作《春秋》就是為漢立法了。漢朝要建立統治正當性，證明他獲得天命，就必須依循《春秋經》的內容而改制。董仲舒透過以上的論述以建立《春秋經》在漢初不可取代的地位。

二、騶衍五德終始說之內涵、影響及其缺限

董仲舒以三代改制這樣的虛構的歷史事實證明孔子作《春秋》應天作新王之事，他的想法當源自戰國中期之騶衍的五德終始說。騶衍的五德終始說的主要內容見於《呂氏春秋·應同》：

凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大蜃。黃帝曰：「土氣盛。」土氣盛，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：「木氣盛。」木氣盛，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刀生於水。湯曰：「金氣盛。」金氣盛，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火赤烏銜丹書集于周社。文王曰：「火氣盛。」火氣盛，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣盛；水氣盛，故其色尚黑，其事則水。³¹

這段文字說明歷史上帝王的出現都是經過上天挑選的。上天挑選新王，必

³⁰ 同上，頁 135。

³¹ 王利器著《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002 年），第 2 冊，頁 1277-1280。

定先降下祥瑞作為預示。譬如黃帝時，天先讓地上出現「大螾大蠖」，這就表示與土地之德有關的君王即將出現。這個君王就是黃帝。騶衍所說經過上天挑選的君王，其德行是按照土、木、金、火、水五行相勝的原理而出現。現在周所代表的火德將盡，滅火者為水，所以代周的必為水德。騶衍並且強調說：

水氣至而不知，數備，將徙於土。⁶²

代表水的氣運到來，如果代表水的君王不能自覺，取法於水，那麼五行相勝的周期完成，氣運將移轉到土上去。

騶衍的五德終始說提出後，受到當時許多君王及士人的熱烈歡迎。《史記·孟子荀卿列傳》記載：

是以騶子重於齊。適梁，惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行檄席。如燕，昭王擁慧先驅，請列弟子之座而受業，筑碣石宮，身親往師之。作《主運》。其游諸侯見尊禮如此，豈與仲尼菜色陳、蔡，孟軻困于齊、梁同乎哉！

63

騶衍的學說之所以大受歡迎，原因是它為整個戰國的發展趨勢指出一條明確的方向。騶衍提出五德終始說的時機是戰國中期之后，當時天下秩序喪失已久，因此不論是王公將相或販夫走卒都期盼「天下能定於一」，但天下最後會定於誰之手仍不明朗。當時許多諸侯如秦昭王、齊湣王、燕昭王都有稱帝的野心。騶衍的學說指出天下將定於擁有水德的君王。這些君王如果能獲得騶衍的認可，證明他們就是水德的代表，是天所屬意的人選，他就可名正言順地稱帝，並以此號招人心，統一天下。是以他們都熱情擁抱騶衍的學說。騶衍的學說所以廣受歡迎信賴還有兩個很重要的原因：其一是五德終始說以天人感應為基礎。天人感應是國人的基本信念。其二是五德中終始說有歷史為證。騶衍舉了黃帝、夏禹、商湯、周文王為五德終始的例證，不由得人們不信。中國人是極富歷史意識的民族，經過歷史證

⁶² 同上，頁 1281。

⁶³ 司馬遷，《史記》（台北：東華書局，1968），頁 741。《史記·封禪書》也說：「騶衍以陰陽主運顯於諸侯。」頁 340。司馬遷對騶衍事蹟的記載有誇大失實之處，見顧頡剛於〈五德終始〉一文中的考證。

實的道理就可被認為是普遍的真理。戰國時期士人借史明義的現象相當普遍。³⁴

騶衍的五德終始說應當就是在這種充滿歷史意識思潮的影響下產生的。騶衍的學說不僅包含王朝更迭的原則，據說也包含了與五德相應的治國方式的內容。《史記·孟子荀卿列傳》記載其說：

稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。³⁵

「治各有宜」的內容現已失傳，但其性質據說包含文質兩面。《漢書·嚴安傳》引騶衍語云：

政教文質者，所以云救也，當時則用，過則舍之，有易則易之，故守一而不變者，未睹治之至也。³⁶

騶衍提倡五德終始說，其最終目的在宣揚儒家道德。《史記·孟子荀卿列傳》記載：

騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，《終始》、《大聖》之篇十餘萬言。……然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。³⁷

騶衍的學說看似迂怪不經，但其要旨乃在闡揚仁義道德。在戰國那種極端功利的時代中，只有訴諸天人感應以及歷史證據建立的思想才能打動君王之心，蠱惑其實踐道德。所以司馬遷評價騶衍的思想說：

騶衍其言雖不軌，儻亦有牛鼎之意乎？³⁸

³⁴ 參見拙作，〈西漢春秋經成為五經之首之原因〉，《東海大學文學院學報》第41卷（2000年7月），頁1-10之分析。

³⁵ 《史記》，頁741。

³⁶ 班固，《漢書》（台北：宏業書局），頁2809。

³⁷ 《史記》，頁741。

³⁸ 同上，頁742。

但是戰國時代的風尚究竟是崇尚功利的，因此統治者對騶衍的學說的態度是：

王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。³⁹

戰國君王在意的是富國強兵之道。因此真正能夠發揮影響力的是法家思想。秦國就是利用法家思想富國強兵，最後併吞了六國統一天下，建立中國歷史上第一個中央集權的帝國。儘管如此，騶衍的學說仍有其不可忽視的影響力。秦始皇自認一己是憑著祖上之佑統一天下，但帝國建立後，有齊人獻上騶衍的學說，並宣稱秦的祖先已有水德的符應，始皇也就接納其說，以證明秦的統治符合歷史發展的規律，具有統治正當性。《史記·秦始皇本紀》說：

始皇推終始五德之傳，以為周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德之始，改年始，朝賀皆自十月朔。衣服旄旌節旗皆上黑。數以六為紀，符、法冠皆六寸，而輿六尺，六尺為步，乘六馬。更名河曰德水，以為水德之始。剛毅戾深，事皆決於法，刻削母仁恩和義，然後合五德之數。於是急法，久者不赦。⁴⁰

秦始皇認為秦代周，周為火德，五行相勝，秦必定是水德的代表。始皇由是依據其自認的水德之特性改正朔、服飾顏色、標準度數及政術等。顧頡剛認為「這是中國歷史上第一次用了五德終始說而制定的制度。」由此可見五德終始說的影響力了。

秦始皇帝利用五德終始說訂定制度，建立秦朝統治的正當性，秦的統治就此獲得永遠的保證了麼！事實不然。秦帝國的命運維持不過十五年就結束了。這難道意味騶衍的五德終始說有問題。嚴格說來，人類歷史的發展不可能像五德終始說所陳述的那般命定機械。但秦的覆亡也不足以否定騶衍學說的有效性。如上所述，騶衍提倡五德終始說，旨在宣揚儒家道德。秦始皇利用騶衍的學說，不僅沒有實踐儒家德治的理念，反而藉此粉飾及

³⁹ 同上，頁 741。

⁴⁰ 同上，頁 75。《史記·封禪書》有類似的記載，頁 430。

證成推行法家暴政的事實。秦的覆亡，咎由自取，與騶衍的學說無關。只是秦始皇帝可如此輕易地利用騶衍之說，它本身沒有任何缺陷？或許它的主要缺陷在於五行相勝的原理。五行相勝強調勝者為王。秦始皇是勝者，自然有權宣稱一己是新德的代表者，也即一己擁有統治的正當性。⁴¹它的次要缺陷恐怕是五行之德與儒家道德之間的關係難以穩固，因此秦始皇帝可以輕易地賦予水德以剛毅戾深的內涵。⁴²或許是因為這樣的原因，五德終始說在漢代仍然流行，但有理想的儒者似乎不願意完全接納它。

漢朝統一天下之後，君臣所面臨的首要問題是如何鞏固帝國的統治，使帝國體制不會重蹈秦的覆轍而迅速覆亡。首先就這一個問題進行深入探討的是陸賈。陸賈反省秦的失敗在於使用暴力統治，完全不用仁義道德，因此人民不堪暴政的壓迫，最後鋌而走險，終於推翻政府。漢繼秦後，要避免走上秦的覆亡之塗，就必須採用儒家的仁義道德來統治。劉邦接受了陸賈的建議，要陸賈把秦朝失敗的原因及漢帝國統治所應採取的政策寫成文章獻上。於是陸賈遂著文十二篇，「粗述存亡之征」，據說他奏一篇，「高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，號其書曰《新語》」。⁴³在〈新語·道基〉一篇中，陸賈陳述了一套充滿道德內涵的宇宙觀與歷史觀。他說天地生養萬物後，人類歷史經歷了不同階段，每一階段都有聖人出世解決人間困境。陸賈提及的聖人包括先聖（伏羲、神農、黃帝、后稷、禹、奚仲、皋陶）、中聖（文王、周公）。陸賈接著介紹了儒家的五經、六藝。他說從歷

⁴¹ 已故俄國漢學家魯賓（Vitaly A. Rubin）認為騶衍的五德終始說旨在強調鬥爭（struggle）與勝利（victory）是歷史變遷也即王朝變遷的唯一因素。戰國時期以商鞅、韓非思想為主的法家政治學說也主張以力爭勝。因此騶衍的學說賦予後者以宇宙論及哲學基礎。魯賓因此認為秦始皇依五德終始之說自認代表水德後推行集權暴政是完全合法的。至於司馬遷說騶衍提倡五德終始說旨在宣揚儒家道德之事，魯賓認為完全不可信。他說這是司馬遷所虛構的，其目的在證明像董仲舒之類的漢儒採納騶衍學說的合理性。魯賓提及李約瑟（Joseph Needham）也有類似的懷疑。魯賓之說雖得李約瑟這樣著名的學者的支持，但論據不足，只可說是合理的推論罷了。但他們兩人的懷疑的確可突顯騶衍學說可能有的內在缺陷（或矛盾）：五行相勝的觀念似與強調以德取位的儒家思想不同調，並且很容易為極權統治者所利用。魯賓的看法，見氏著〈古代中國宇宙論與法家理論〉（Ancient Chinese Cosmology and Fa-chia Theory），收於 Henry Rosemont ed. *Exploration in Early Chinese Cosmology*, *Journal of the American Academy of Religion Studies*, volume L, Number 2, P.95-104. 大陸學者王愛和對秦始皇利用五行相克之序以建立極權統治的現象有簡短的分析，見氏著，〈五行之相克相生與秦漢帝國的形成〉，收於艾蘭等主編，〈中國古代思維模式與陰陽五行說探源〉（南京：江蘇古籍出版社，1988年），頁387-390。

⁴² 《史記·孟荀列傳》說騶衍著書「十餘萬言」。《漢書·藝文志》陰陽家著錄：「《鄒子》四十九篇。《鄒子終始》五十六篇。」騶衍的作品現在都失傳了。我們因此無從理解五德終始說與儒家思想之間的關係。魯賓認為秦始皇所以賦予水德以剛毅戾深的屬性，可能參照了像《管子·幼官》之類的月令思想。水德與冬季相連，冬季被認為是最酷的季節。因此《管子·幼官》有云：「十二始寒，盡刑。」秦始皇主張水德尚刑，或與此有關。魯賓又注意到《管子·幼官》中的許多看法是自相矛盾的，例如上段引文之後，又有如下句子：「十二小榆，賜予。」本段結尾又有「藏慈厚」之類似儒家的觀念。騶衍五德終始說可能也有類似的矛盾思想可為始皇所利用。魯賓之說出處同上，頁100。

⁴³ 《史記·酈生陸賈列傳》，頁862。

史演變的過程來看，五經、六藝是後聖（孔子）在世衰道微時依據仁義而編定的，其目的就是要重建人間秩序。他說：

《春秋》以仁義貶絕，《詩》以仁義存亡，《乾》、《坤》以仁和合，《八卦》以義相承，《書》以仁敘九族……《禮》以仁盡節，《樂》以禮升降。⁴⁴

這樣五經六藝的內容正是鞏固帝國統治所需要的。值得注意的是陸賈所提出的宇宙及歷史觀並非騶衍的五德終始說。在此之前，高祖（二年）已認定漢朝的德屬水德，正朔服色一襲秦舊。⁴⁵司馬遷曾說騶衍的五德終始說旨在宣揚儒家的仁義。照理說陸賈應可利用騶衍的五德終始說，來證明五經六藝的價值。但或許就是因為上述的理由，陸賈捨棄了騶衍的五德終始說。他新提出的歷史觀暗示歷代聖人相繼而出，都志在救世濟民，而五經六藝的內容都與聖人的志業有關。這樣五經六藝自有其價值。騶衍的歷史觀不能滿足陸賈的需要。他因此要自創新說來實現他提倡儒家經學之理想。陸賈的努力使劉邦君臣能瞭解儒學的基本精神。儒家思想開始受到漢帝國的重視應該是始於此時。⁴⁶

漢初繼陸賈之後極力提倡以儒術治國的是文帝時的賈誼。文帝初立時，賈誼即被召為博士。賈誼反省像秦這樣經營長久才建立起的偉大王朝卻在一夕之間毀於匹夫之手，其關鍵在於：「仁心不施，攻守之勢異也。」⁴⁷秦只相信暴力統治，無意於人倫道德之建設，所以統治極其脆弱。他認為漢承秦舊，風俗未改，漢帝國的統治一樣極其不穩。他認為帝國要長治久安，就必須歸納歷史教訓，觀察實事的轉變，採取適當的措施：

鄙諺曰：「前事之不忘，後事之師也。」是以君子為國，觀之上古，驗之當世，參之人事，察盛衰之理，審權勢之宜，去就有序，變化因時，故曠日長久社稷安矣。⁴⁸

⁴⁴ 王利器，《新語校注》（台北：中華書局，1996年），頁30。

⁴⁵ 《史記·曆書》云：「漢興，高祖曰：『北時待我而起。』亦自以為獲水德之瑞。……是時天下初定，方網紀大基，高后女主皆未遑，故襲秦正朔服色。」頁398。

⁴⁶ 《史記·孔子世家》記載：「高皇帝過魯，以太牢祀焉。諸侯卿相至，常先謁，然後從政。」，頁610。

⁴⁷ 賈誼撰，閻振益、鍾夏校注，《新書校注》（北京：中華書局，2000年），頁3。

⁴⁸ 同上，頁17。

以此作為理據，他上疏文帝，建議定制度、興禮樂：

漢承秦之敗俗，廢禮樂，捐廉恥，今其甚者殺父兄，盜者取廟器，而大臣特以簿書不報朝會為故，至於風俗流溢，恬而不怪，以為是適然耳。夫移風易俗，使天下回心而鄉道，類非俗吏之所能為也。夫立君臣，等上下，使綱紀有序，六親和睦，此非天之所為，人之所設也。人之所設，不為不立，不修則壞。漢興至今二十餘年，宜定制度，興禮樂，然後諸侯軌道，百姓素樸，獄訟衰息。⁴⁹

《史記》關於此事記載如下：

賈生以為漢興至孝文二十餘年。天下和洽而固，當改正朔，易服色，法制度，定官名，興禮樂，乃悉草具其事儀法，色上黃，數用五，為官名，悉更秦之法。⁵⁰

根據司馬遷的記載，賈誼定制度的理據是騶衍的五德終始說。顧頡剛解釋說：

他是承認秦為水德，又承認漢滅秦，土克水，漢應為土德的。秦為水德，故尚黑，漢為土德，故尚黃。水德之數以六為紀，土德之數以五為紀。他是確遵了五德終始說而議禮的。只有定官名一項，始皇本紀沒有提及，不知曾否根據了五德之數而有所改定；如今賈誼也改作了。⁵¹

賈誼訴諸騶衍五德終始說而改制，他以漢為土德取代秦之水德，一切制度也應隨之而改。顧頡剛特別強調他是遵循了五德終始說而議禮的。他似乎

⁴⁹ 班固《漢書》（台北：宏業書局，民國 61 年），〈禮樂志〉，頁 1031。

⁵⁰ 《史記·屈原賈生列傳》，頁 792。

⁵¹ 顧頡剛〈五德終始〉，頁 430。賈誼作品《新書》中有二篇文章〈六術〉、〈道德說〉，討論儒家的仁義、五經六藝與形而上的道、德的關係。賈誼認為前者自後者衍生而來，因此後者是前者的形上基礎。儒家學術有道家道德作為基礎，其價值應可獲得肯定。根據學者考證，以六為主要數字，是秦代的思想。漢代以五為主要數字。因此這兩篇文字是賈誼早期的作品。賈誼早期的確試圖依據道家的道德來建立儒家思想的價值。但他後來似乎摒棄此說，改以歷史意識來肯定儒家。參見王興國，《賈誼評傳》（南京：南京大學出版社，1996 年），頁 54。賈誼以歷史經驗作為依據的論證法有可見下文：「鄙諺曰：『不習為史，而視已事。』又曰：『前車覆而後車戒。』夫殷、周之所以長久者，其已事可知也；然而不能從，是不法聖智也。秦之亟絕者，其軌跡可見也；然而不避，是後車又覆也。夫存亡之反，治亂之機，其要在是矣。」〈保傳〉，頁 185-186。

有心要憑著這個理論的權威提出新制來矯正漢承秦弊的缺失。我們檢視賈誼的著作《新書》，其中的確包含許多禮治的主張及內容，只是我們實在看不出這些主張及內容與五德終始說有任何關係。原因當如陸賈所體認的相同，五德終始說有其缺陷，與他們針對時代問題所提出的禮治理想實在不相符合。他或許只是利用駟衍的名義以及五德終始說的權威提出改制的主張罷了。或許他的確依循了五德終始說議定了《五曹官制》，至於興禮樂的部分則與駟衍之說無關。⁵²不論真相如何，他的努力並未成功，文帝最後並未接納他的建議《史記》本傳云：

孝文帝初即位，謙讓未遑也。諸律令所更定及列侯悉就國，其說皆自賈生發之。於是天子議以為賈生任公卿之位。絳、灌、東陽侯、馮敬之屬盡害之，乃短賈生曰：「洛陽之人，年少初學，專欲擅權，紛亂諸事。」⁵³

在大臣們的抗議之下，天子只得疏遠賈誼，不用其議，後來將賈誼調離中央政府，改任長沙王吳差的太傅。

賈誼改制的失敗，除了他本人及其理論權威不足，不足以鎮服老臣們的反對之外，最主要的因素還是黃老思想的作祟。漢朝初期，儘管有陸賈、賈誼等人根據不同的歷史觀作為論據積極提倡儒學，但是君臣所奉行的不是儒家思想，而是黃老思想。漢朝立國之初，經濟十分凋敝。《漢書·食貨志》描述當時情況說：

天下既定，民無蓋藏，自天子不能具醇駟，而將相或乘牛車。⁵⁴

在這種國力十分虛弱的情況下，帝國統治者要維繫秩序，只能採行主「清靜無為」、「與民休息」的黃老思想。漢初統治階層多是黃老信徒。《史記·呂后本紀》太史公論贊曰：

⁵² 《漢書·藝文志》於陰陽家中著錄《五曹官制》一書，共有五篇，班固注：曰「漢制，似賈誼所條。」宋人王應麟在《漢書藝文志考證》中認為此書系賈誼所作。楊樹達在《漢書管窺·賈誼傳》中指出《五曹官制》可能就是本傳所謂「草具其儀」的主要內容。見王興國，《賈誼評傳》，頁 55-56 所引。值得注意的是在董仲舒的《春秋繁露》中，五行相勝的理論也只有與官制制定有關，參見《春秋繁露校釋》，頁 659-680。

⁵³ 《史記·屈原賈生列傳》，頁 792。

⁵⁴ 《漢書·食貨志上》，頁 1127。

孝惠皇帝高后之時，黎民得離 戰國之苦，君臣俱欲休息無為，故惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下晏然。⁵⁵

《漢書·循吏傳》更把漢初黃老思想之流行推前到高祖時：

漢興之初，反秦之敝，與民休息，凡事簡易，禁罔疏闊，而相國蕭、曹以寬厚清靜為天下帥，……孝惠垂拱，高后女主，不出房閨，而天下晏然，……。

⁵⁶

文帝時亦然。《史記·禮書》記載：

孝文即位，有司議欲定儀禮。孝文好道家之學，以為繁禮飾貌，無益於治，躬化謂何耳，故罷去之。⁵⁷

根據這則記載，文帝所以沒有採納賈誼的建議，是受到黃老思想的影響。黃老阻礙了儒家禮治理想的建立，阻礙了政制更化工作的推行。漢初君臣採行黃老思想，使得人民獲得休養生息，帝國的經濟力量逐漸恢復，但是懸久未決的政治、社會問題也因此加速惡化。政治方面是諸侯王驕縱，時時有推翻天子的企圖；社會方面則是富者僭越，尊卑不分。這兩方面問題的解決都有待儒家所提倡的人倫道德的建立。賈誼生前一再疾呼朝廷正視問題的嚴重，他依據《左傳》及其他禮書所提出的禮治的理想，儘管當是時勢之需，但終究沒有獲得採納實現。⁵⁸

景帝即位時，帝國在政治社會兩方面的問題似乎惡化到危及帝國的命脈了。新的適合鞏固帝國生從的儒家思想終於誕生，這就是《春秋公羊傳》的政治倫理體系。《春秋公羊傳》的內容是闡釋孔子所著《春秋經》的微言大義。《春秋公羊傳》認為孔子主張大一統、君尊臣卑、尊王攘夷。這套據稱出諸聖人之口的政治思想的確有助鞏固漢帝國的統治。因此《公羊傳》在景帝初年寫定時，立刻被立於學官，公羊學大師胡毋生、董仲舒被

⁵⁵ 《史記·呂后本紀》，頁 130。

⁵⁶ 《漢書·循吏傳》，頁 3623。

⁵⁷ 《史記·禮書》，頁 367。

⁵⁸ 參見拙作《〈春秋公羊傳〉崇讓觀之內涵、緣起及意義》，《東海中文學報》，15（2003年7月），頁 108-114 之分析。

立為博士。儒家符合時代需要的改制的理論初備，又有聖人的權威作為立論基礎，王朝接納了，儒家思想似乎就要霸佔政壇，取代黃老思想的優勢。但是黃老信徒仍然牢牢地掌握政權，盡力阻擋儒家思想的復興。《史記·儒林傳》序言說：

然孝文帝本好刑名之言，及至孝景不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。⁵⁹

《史記·外戚世家》又說：

竇太后好黃帝老子言，帝及太子諸竇不得不讀黃帝老子，尊其術。⁶⁰

儒家思想的復興，仍有待儒者的奮鬥及努力。

三、漢初黃老思想的盛行及其對儒家思想的批評

黃老思想之所以在漢出盛行，可以從司馬談〈論六家要旨〉一文看出端倪。司馬談在這篇文章中介紹了陰陽、儒、墨、名、法、道德家各家的內容。他說這六家都是致力於統治之術的，其五家各有優、缺點，只有道德家完滿無瑕，原因在於：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順、采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而亦操，事少而功多。⁶¹

司馬談說道德家具眾家之長，而無其缺點。司馬談所論述的道德家其實就是黃老思想。1973年湖南長沙馬王堆漢墓發掘出來的黃老帛書（或稱《黃

⁵⁹ 《史記·儒林傳》，頁996。

⁶⁰ 《史記·外戚世家》，頁619。

⁶¹ 《史記·太史公自敘》，頁1055。

帝四經》)是典型的黃老作品，它的確具有上述的特色。⁶²黃老思想所以流行，除了兼具各家之長，足以暫時應付漢初帝國統治各方面的需要外，還有兩項重要的因素促使漢初君臣採納。其一是它具有超自然的道作為立論基礎，其二是它又經過歷史的驗證。黃老帛書中，《經法·道法》、《道原》兩篇中都有有關道的論述，內容相當神秘迷人。〈十大經〉十四篇中有九篇記載古代黃帝及其臣下力黑、闍丹、果童、太山之稽等人的對話與活動，作為論述黃老思想的例證。⁶³黃老思想具備天人兩方面的成份，符合漢人心靈的需要，因此可以流行到武帝統治前期。

黃老思想雖然流行到武帝初期，但它畢竟過於強調統治策略而非統治體制的建立，不足以徹底解決文帝以來所出現的政治、社會問題。這些政治、社會問題的解決必須依靠具有倫理道德內涵的儒家思想。但儒家思想要全盤取代黃老思想，成為王朝的正統教義，必須具備後者所已經擁有的條件。第一它的思想內容必須明確地回應漢帝國困境的需要，其次，它必須具有超自然的基礎以及歷史例證。只有具備這兩方面的內容，它才能獲得漢初君臣的接納。我們在前面看到賈誼針對文帝時的政治、社會問題已提出禮治改革的建議，但因為時機尚未成熟，理論也不夠完滿，所以並未獲得君臣們的接納。景帝初年，《春秋公羊傳》立為學官，董仲舒等人立為博士，儒家勢力大增，即將危及黃老思想的地位。黃老信徒於是紛紛展開了護教的運動。在朝廷上，愛好黃老的竇太后對儒者進行政治鬥爭，說《詩》的轅固生幾乎因此喪命。在理論方面，淮南王劉安召集賓客編撰了體系龐大的《淮南子》，作為對抗儒學復興的聖典。⁶⁴《淮南子》於漢武帝建元二年編成，劉安隨即進獻給武帝，據說武帝甚愛秘之。

《淮南子》是西漢前期黃老思想的集大成之作，它的立論基礎自然是道家的道。關於這個超自然的道，《淮南子》在第一章〈原道〉中給予了相當深入的闡述。從第二章〈俶真〉開始，黃老道家就展開了對儒家思想的批判，其批判的基調是：從歷史演化的角度來看，儒家（包括墨家）都是衰世的產物，因此不值得世人注重。我們先談論〈俶真〉的內容。〈俶

⁶² 任繼愈，《中國哲學發展史》，（北京：人民出版社，1955年），頁95-131。

⁶³ 陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》（台北：商務，1995年6月），頁47-62；469-486；253-356。

⁶⁴ 《史記·儒林傳》，頁998。有關漢初儒道之爭的情況，可參見熊鐵基，《秦漢新道家》（上海：上海人民，2001年），頁74-103。漢行郡國制，地方諸侯王的勢力一直很大，他們主張地方分權制。《春秋公羊傳》主張大一統，即中央集權。我們有理由相信，劉安所以編撰《淮南子》，主要是針對儒學（特別是公羊學）的即將得勢的局面而採取的措施。參見徐復觀，《兩漢思想史》（台北：學生書局，民國67年），頁196-197。

真>以人性純樸的狀態為基準，將人類歷史的演變分成五個階段。最古是「混冥」之世，人民完全生活在道德的撫育之中，性情最為純樸，生活最是自在，因此在上位的純任自然，無所事事，「仁義不布，而萬物蕃殖，賞罰不施而天下賓服。」這個時期又名「至德之世」：

當此之時，莫之領理，決離隱密而自成，渾渾蒼蒼，純樸未散，旁薄為一，而萬物大優。⁶⁵

其次是「伏羲」之世。這一階段，道德開始衰敗，智慧開始萌發，人們「皆欲離其童蒙之心，而覺視於天地之間，是故德煩而不能一。」第三階段是「神農、黃帝」之世。這時人們智慧更為滋長，本性更為喪失，「於此萬民睢睢盱盱然，莫不竦身而載聽視，是故治而不能和下。」人間秩序必須依靠統治才得以建立，但人們已喪失了原始的和諧。第四個階段是「昆吾、夏后」之世，人們「嗜欲連於物，聰明誘於外，而性命失其得。」到了周室之衰，人民純樸本性完全喪失，「雜道以偽，儉德以行，而巧偽萌生。」周氏衰亡之後，王道完全廢除了，人類的處境就變成：

儒墨乃始列道而議，分徒而訟。於是博學以疑聖，華誣以脅眾，弦歌鼓舞，緣飾《詩》、《書》，以買名譽於天下。繁登降之禮，飾紱冕之服，聚眾不足以極其變，積財不足以贍其費。於是萬民乃始惴離離跂，各欲行其知偽，以求鑿柄於世而錯擇名利。是故百姓曼衍於淫荒之陂，而失其大宗之本，夫世之所以喪性命，有衰漸以然，所由來者久矣。⁶⁶

世人所以喪失性命之真，是由時代衰敗所逐漸造成的結果，它的過程很長，但在目前的時代中，最要負責的是儒墨兩家。這兩家思想的出現，其目標看似在於救世，其實是趁機散佈妖言，欺罔脅迫人民。人民受到鼓惑夾持，不得不隨之起舞，結果促成人人展現知巧，追求名利。貪婪之心盈滿，純樸的本性就完全喪失了。因此儒墨的思想不僅沒有挽回周室衰微後的混亂局面，反而更助長了人們背離大道的趨勢。人們只有經由「內脩道

⁶⁵ 張雙棣，《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997年），上冊，頁198。

⁶⁶ 同上。

術」，而不「外飾仁義」，才能重建人間秩序。

〈本經〉也有藉歷史發展現象比較儒道兩家的優劣。〈本經〉將人類歷史概括成「太清之治」（或「至人之治」）及「衰世」（或「晚世」）兩大階段。在前一階段中，統治者本性純真，精神質樸，一舉一動都依循天道。因此天地之間一片和諧，不但自然界風調雨順，人們生活富足安樂。在後一階段中，統治者欲望出現。爲了滿足欲望，他們不斷展現智巧來開發利用自然資源，導致生態破壞，資源逐漸匱乏。如此統治者不得不更用盡心機開發大自然，自然資源更形匱乏。如此惡形循環的結果是人民遭殃，不僅生計艱難，甚至性命不保。《淮南子》的結論是：

古之人，同氣于天地，與一世而優游。當此之時，無慶〔賞〕（賀）之利，刑罰之威，禮義廉恥不設，毀譽仁鄙不立，而萬民莫相侵欺暴虐，猶在于混冥之中。逮至衰世，人眾財寡，事力勞而養不足，於是忿爭生，是以貴仁。仁鄙不齊，比周朋黨，設詐譎，懷機械巧故之心，而性失矣，是以貴義。陰陽之情，莫不有血氣之感，男女群居雜處而無別，是以貴禮。性命之情，淫而相脅，以不得已，則不和，是以貴樂。是故仁義禮樂者，可以救敗，而非通治之至也。⁶⁷

儒家的仁義禮樂是因爲衰世所逐步出現的病態而提出的挽救之方：

是故德衰而後仁生，行沮然後義立，和失然後聲調，禮淫然後容飾。
夫仁者所以救爭也，義者所以救失也，禮者所以救淫也，樂者所以救憂也。
⁶⁸

儒家的仁義禮樂應世而生，其功用只能救急，不是長久之計。要根本解決人間秩序失調的問題，關鍵在於統治者恢復純真質樸的本性，以「神明」、「道德」安定天下：

神明定於天下而心反其初，心反其初而民性善，民性善而天地陰陽從而包

⁶⁷ 同上，頁 819-820。

⁶⁸ 同上，頁 820。

之，則財足而人贍矣，貪鄙忿爭不得生焉。由此觀之，則仁義不用矣。道德定於天下，而民純樸，則目不營於色，耳不淫於聲，坐俳而歌謠，被髮而浮游，雖有毛嫵西施之色，不知悅也，〈掉羽〉、〈武象〉，不知樂也。淫泆無別，不得生焉。由此觀之，禮樂不用也。⁶⁹

統治者只要用「神明」、「道德」安定天下，則人民恢復純樸本性，一切文明所帶來的病態自然消失，儒家的仁義道德自然無用。《淮南子》的結論是：

是故知神明然後知道德之不足為也。知道德然後知仁義之不足行也，知仁義然後知禮樂之不足脩也。今背其本而求其末，釋其要而索之于詳，未可與言至也。⁷⁰

最後一句話很明顯是針對像賈誼這樣鼓吹儒家思想的學者而發出來的。

〈齊俗〉一開頭就複述了〈本經〉的主要思想：道德是人真性的表現；儒家仁義是衰世的產物。〈齊俗〉說：

率性而行謂之道，得其天性謂之德。性失然後貴仁，道失然後貴義。是故仁義立而道德遷矣，禮樂飾則純樸散矣，是非形則百姓眩矣，珠玉尊則天下爭矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。⁷¹

《淮南子》接著以古今對比來證明這一看法。除了用歷史發展的角度論證儒家思想是衰世的產物之外，〈齊俗〉還用歷史變化的角度論證儒家思想的侷限性，因而不具普遍性：

世之明事者，多離道德之本，曰禮義足以治天下，此未可以言術也。所謂禮義者，五帝三王之法籍風俗，一世之迹也。⁷²

⁶⁹ 同上。

⁷⁰ 同上。

⁷¹ 同上，下冊，頁 1109。

⁷² 同上，頁 1157。

禮義是一世之迹，〈齊俗〉以三年之喪為例說聖人也有未必遵行者：

武王伐紂，載尸而行，海內未定，故不為三年之喪始。禹遭洪水之患，陂塘之事，故朝死而暮葬。此皆聖人之所以應時耦變，見形而施宜者也。⁷³

我們瞭解儒墨的道德都是古代聖人順應時勢需要而定出的行為規範，那麼活在現代的人，就不應該堅守他們的成規，而應該效法他們與化推移的原則：

是故不法其已成之法，而法其所以為法。所以為法者，與化推移者也。夫能與化推移為人者，至貴在焉爾。⁷⁴

聖人應時制法，與化推移的觀念在〈汜論〉中有更進一步的闡釋，所舉的歷史例證更多。但是在提倡相對主義政治社會制度的同時，〈汜論〉也批評了儒家思想，這次矛頭指向了儒家的經學：

王道缺而《詩》作，周室廢，禮義壞而《春秋》作。《詩》、《春秋》學之美者也，皆衰世之造也。儒者循之，以教導於世，豈若三代之盛哉！以《詩》、《春秋》為古之道而貴之，又有未作《詩》、《春秋》之時。夫道其之缺也，不若道其全也。誦先王之《詩》《書》，不若聞得其言。聞得其言，不若得其所以言。得其所以言者，言弗能言也。⁷⁵

〈汜論〉所謂的「得其所以言者」，自然就是道家的道德。《淮南子》又用了歷史發展的方法論證了道家思想的優越及儒家思想的不足。

《淮南子》一書中陳述了那麼多不同的歷史發展、變化的經驗證明儒家的仁義以及《詩》、《春秋》等經籍，都是衰世的產物。它們的作用最好的不過是救敗，壞的不但不能救敗，反會助長人們矯偽的習氣。因此就《淮南子》中的道家學者而言，要用儒學去改善漢初道德淪喪的現象是不可行的，惟一的方法是放棄一切人為的努力，以道德安定天下，讓人民恢復純

⁷³ 同上。

⁷⁴ 同上，頁 1157-1158。

⁷⁵ 同上，頁 1349-1350。

樸的本性。

我們前面曾提及，文景之時，儒家思想的活力開始恢復，儒家思想的價值也開始受到重視。在這轉變的關鍵時刻，黃老學者對儒學的復興展開了如此大規模的攻擊，儒家學者不能不加以回應。我們知道《淮南子》的編撰者之中除了道家者流外，還有少數儒家學者。他們對道家學者的批判提出了反駁。在〈泰族〉中，作者強調上天以陰陽二氣的自然變化產生了萬物，人們莫見其所為但見其功業，因此稱之為神明。君王效法天道，以精誠之心感化人民，使得人民自動向善，他稱之為神化。關於聖人所以能成就神化的功業，關鍵在於因循：

天地四時非生萬物也，神明接，陰陽和，而萬物生之。聖人之治天下，非易民性也。柎循其所有而滌蕩之，故因則大，化則細矣。⁷⁶

聖人所以要以因循作為治理天下的方法，在於萬物自有其本性，聖人因其本性再加以人事，功業才能成就。〈泰族〉藉著這樣的觀念，將自然與人事兩個範疇連接在一起：

故先王之制法也，因民之所好而為之節文者也。因其好色而制婚姻之禮，故男女有別；因其喜音而正雅、頌之聲，故風俗不流；因其寧家室、樂妻子，教之以順，故父子有親；因其喜朋友而教之以悌，故長幼有序。然後修朝聘以明貴賤，饗飲習射以明長幼，時搜振旅以習用兵也，入學庠序以脩人倫。此皆人之所有於性，而聖人之所匠成也。⁷⁷

這樣儒家的仁義道德，禮樂典章全部都是聖人依循人性而制定的，它不僅不違背自然，反而是成全自然。這樣在道家因循自然的理論掩護之下，儒家的倫理就可以獲得完全的肯定。

聖人除了效法天道的自然外，還要效法天地的廣大作用。天地作用多方才能生養萬物，聖人的作為也要多方，才能照顧萬民：

⁷⁶ 同上，頁 2045-2052。

⁷⁷ 同上，頁 2052-2053。

天不一時，地不一利，人不一事，是以緒業不得不多端，趨行不得不殊方。五行異氣而皆適調；六藝異科而皆同道。溫惠柔良者，《詩》之風也，淳龐敦厚者，《書》之教也；清明條達者，《易》之義也；恭儉尊讓者，《禮》之為也；寬裕簡易者，《樂》之化也；刺幾辯義者，《春秋》之靡也。……六者，聖人兼用而財制之。失本則亂，得本則治。其美在調，其失在權。⁷⁸

儒家的五經六藝各有其特性，但皆符合大道，都有其教化人心的功效，因此聖人兼用其長而去除其短。這樣儒家的五經六藝也在聖人效法天道的原則下獲得肯定。

〈泰族〉是《淮南子》的最後一篇，其後就是作者的自序〈要略〉。泰族的意思，據曾國藩的詮釋是：

族，聚也。群道眾妙之所聚萃也。泰族者，聚而又聚者也。⁷⁹

泰族中之泰，同太，有「最」、「大」之意。泰族即大聚之意。因此〈泰族訓〉是全書精要內容的大總結。在這篇總結之中，作者一掃前面幾篇對儒家思想的全盤否定，在道家思想的涵攝下，儒家倫理道德獲得肯定。我們不知這種先貶後褒的立場是淮南王劉安編輯《淮南子》的原始策略，還是賓客中儒家學者極力抗爭的結果。不論如何，我們可以看到，儒家學術的勢力是不容忽視的。在《淮南子》這樣集黃老思想大成之作，作為對抗儒學復興的典籍，儒家思想還是必須被包容在內，賦予它一定的地位。當然對儒者而言，儒家思想獲得肯定是值得欣慰之事，但它仍從屬於道家的道德原則之下，不具有獨立的地位。儒者要全盤肯定儒家思想的重要，就必須像《淮南子》一樣，建構形而上基礎形而下例證的體系，才能真正鞏固儒學的地位。這樣的工作是景、武時期的公羊學大師董仲舒完成的。

四、董仲舒對黃老思想的回應及三統說的提出

董仲舒認為儒家思想有其形而上的基礎，就是上天。董仲舒思想中的

⁷⁸ 同上，頁 2062-2063。

⁷⁹ 同上，頁 2036。

天不是黃老思想中所闡述的自然無為的天，而是充滿道德內涵的人格神：

為生不能為人，為人者天也。人之為人本於天，天亦人曾祖父也。此人之所以乃上類天也。

仁之美者在於天。天，仁也，天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，舉凡歸之以奉人，察於天之意，無窮極之仁也。⁸⁰

天是人類的祖先。天生養天下萬物，充滿了仁愛之意，因此君王統治天下，應該符合天意，以仁義治理天下。治理天下的方式之一是以五經六藝教治人民：

君子知在位者之不能以惡服人也，是故簡六藝以瞻養之。《詩》、《書》序其志，《禮》、《樂》純其美，《易》、《春秋》明其知，六學皆大，而各有所長。……能兼得其所長，而不能徧舉其詳也。……是故善為師者，既美其道，有慎其行……故力不勞，而身大成，此之謂聖化，吾取之。⁸¹

統治者根據六藝之道，擷長補短，再採取適當的教學方法，可以好好地感化人民，自己又不辛勞。董仲舒稱這種移風易俗的方式為「聖化」。注意「聖化」與淮南子的「神化」有所不同，因為彼此立論的形而上的基礎不同。在天道無為的基礎上，儒家的五經六藝只有附屬地位，在天道仁愛的基礎上，儒家的五經六藝是與天道同質的，因此具有絕對的地位。

我們前面曾提及漢初君臣所面臨的最大問題是如何鞏固漢帝國統治的問題。我們又說過漢初儒者經過多方的探索，最後有人認定在五經六藝中《春秋公羊傳》才是徹底解決漢初政局困境的所在。董仲舒就是宣揚《公羊傳》思想的大師之一。他要推尊《公羊傳》的唯一地位，就必須證明《公羊傳》具有獨特的形而上基礎及堅實的歷史依據。《公羊傳》的文本已有孔子因獲麟事件而作春秋的涵義在，董仲舒更明白地指出就是孔子受命的符應：

⁸⁰ 《春秋繁露校釋》，頁 561、頁 585。

⁸¹ 同上，〈玉杯〉，頁 46。

有非力之所能致而自致者，西狩獲麟，受命之符是也。然後託乎《春秋》正不正之間，而明改制之義。⁸²

這樣孔子之《春秋》就是應天命而作，《春秋經》自有其形而上的基礎在。不僅《春秋經》的寫作緣起有其形而上的基礎，就其內容而言，也是一不具形而上的基礎。《春秋經》的內容在於闡述孔子的政治倫理思想。董仲舒說：

《春秋》慎辭，謹於名倫等物者也。故是小夷言伐而不得言戰，大夷言戰而不得言獲。……各有辭也。……名倫弗予，嫌於相臣之辭也。是故小大不踰等，貴賤如其倫，義之正也。⁸³

董仲舒說《春秋經》中界定人倫關係的辭彙不是聖人自己創造出來的。它們全是天意的顯現：

名號之正，取之天地。天地為名號之大義也。古之聖人，謫而效天地謂之號，鳴而施命謂之名。……名號異聲而同本，皆鳴號而達天意者也。天不言，使人發其意；弗為，使人行其中。名則聖人所發天意，不可不深觀也。⁸⁴

名號源自天意，《春秋經》的內容就是天意的顯現，其地位之尊可想而知。董仲舒爲了進一步證實《春秋經》的內容全是天意的顯現，還特別利用了天人感應的理論。天人感應的理論是說天地之間的祥瑞與災異無不是出諸天意的安排，又無不與人間的活動息息相關。就以災異爲例而言，它代表天對人事的不滿：

天地之物有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。……凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃使萌芽，而天出災害以譴告之，譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚

⁸² 同上，〈符瑞〉，頁 281。

⁸³ 同上，〈精華〉，頁 127。

⁸⁴ 同上，〈深察名號〉，頁 515-517。

駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也。⁸⁵

《春秋經》的內容是孔子就春秋史事加以褒貶，藉此以呈現他的政治倫理思想。聖人所貶抑的，就是天意所譴責的麼？董仲舒肯定說是：

故《春秋》之所譏，災害之所加也；《春秋》之所惡，怪異之所施也。⁸⁶

《春秋經》本身並沒有明示這樣天人相與的關係。爲了證明他的說辭有效，董仲舒必須就《春秋經》中所記的災異現象一一加以解釋其與人事上的關係。董仲舒的確做過這方面的努力。《漢書·五行志》中保存了八十則記錄。下面就是一例：

《春秋》桓公十四年「八月壬申，御廩災」。董仲舒以為先是四國共伐魯，大破之龍門。百姓傷者未瘳，怨咎未復，而君臣俱惰，內怠政事，外悔四鄰，非能保守宗廟終見天年者也，故天災御廩以戒之。⁸⁷

在〈五行志〉中，董仲舒似乎是將《春秋經》中所有的災異產生之因加以人事上的解釋。⁸⁸這固然證明了《春秋經》的內容的確代表天意。但這樣的證據就足夠了麼？

董仲舒的詮釋固然證實了《春秋經》的內容確實與天意有關，但對應於上述黃老道家從歷史發展的角度所開展的批判，董仲舒也必須有所回應，以證實《春秋經》的內容也是符合歷史發展的必要。董仲舒要建立這方面的論據，最直接簡易的方法當是訴諸當時流行的騶衍的五德終始說。我們前面曾提及漢初陸賈、賈誼提倡以儒學改制並未依賴騶衍的理論，原因可能是騶衍的理論內容有其缺陷，因而不爲他們兩人所採。他們各自提出改制的理據，但並未就此達到目標。現在董仲舒要以《春秋公羊傳》所包含的政治倫理思想來推尊《春秋經》，他必須建構新的歷史發展理論，論證《春秋經》的時代價值。要達到這個目標，他的歷史發展理論必須滿

⁸⁵ 同上，〈二端〉，頁 275-276。

⁸⁶ 班固，《漢書》（台北：宏業書局，民 61 年）〈董仲舒傳〉，頁 2514。

⁸⁷ 同上，〈五行志上〉，頁 1320。

⁸⁸ 有關董仲舒對《春秋》所記災異之詮釋，可參見黃肇基，《漢代公羊學災異理論研究》（台北：文津，1998 年），頁 128-156。

足三個基本條件。第一，這個歷史哲學的內容必須將《春秋公羊傳》的政治倫理思想包含在內。第二，這個歷史哲學的涵蓋的時間要足夠長久，足與《淮南子》書中的歷史觀相抗衡，才能說服人心。第三，這個歷史觀又要與五德終始說有某種類似處，但又無其缺陷才能取代流行一時的駢衍的五德終始說或與其抗衡。董仲舒的三代改制說就是滿足了這三個基本條件而被建構出來的。我們在第一章看到，董仲舒利用了《春秋經》的四則記載推演出整套三代改制之說，再以這四條證據作為《春秋經》符合三代改制的原則，儘管他的論證並無效力，但他的確就這樣建立起《春秋公羊傳》的政治倫理與三代改制歷史觀的關係。其次，董仲舒利用上述證據所提供的歷史發展理論，憑藉著「五而復」、「九而復」的原則，將這套歷史發展理論所涵蓋的時間推到遠古的神農、黃帝之時，源遠流長，這樣它就可以與《淮南子》書中的歷史觀相抗衡了。最後，三統說自五德說蛻化出來，與五德說有許多類似之處，如顧頡剛所指出的：

五德說終而復始，它也終而復始，此其一。五德說以顏色分，它也以顏色分，此其二。五德說以五德作禮樂制度的標準，它也以三統四法作禮樂制度的標準，此其三。⁸⁹

除了形式相同之外，內容上也有相同之處，顧頡剛說：

兩說相同之點，顯現得最清楚的是商、周及周後一代，顏色完全一樣。商在五德中尚白，在三統中亦為白統。周在五德說中尚赤，在三統說中亦為赤統。周後一代在五德說中尚黑，在三統說中亦為黑統。所以我很疑心三統說是割取了五德說的五分之三而造成的。⁹⁰

三統說與五德說在形式與內容兩方面有那麼多相似、相同之處。但兩者之間又有大不同之處，五德說強調相勝，三統說強調救弊。因此三統說可取代五德說而形成一新的傳統。⁹¹

⁸⁹ 顧頡剛，〈五德終始說下的政治和歷史〉，《古史辨》，第五冊，頁443。

⁹⁰ 同上，頁444。

⁹¹ 有關三統說日後的發展，見顧頡剛，《中國上古史研究》，頁355-361。董仲舒之後的漢儒則以五行相生之序取代了五行相克之序，改造了駢衍的五德終始說。見王愛文，〈五行之相克相生與秦漢帝國的形成〉收於艾蘭主編，《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（南京：江蘇古籍，1998年），頁394-398。

董仲舒將《春秋經》成立的基礎，不僅建立在聖人的權威之上，更建立在道德的天命以及漫長的古代歷史經驗之上，這樣在形式上《春秋經》已可與《淮南子》相抗衡了。但是在實質問題上，董仲舒對《淮南子》的上述批評也必須加以回應。《淮南子》認為人類文明過度發展只會帶來更多的弊端，人必須回復原始古代所具有的質樸本性，才能建立穩定的人間秩序。這是漢朝初期君臣共同的信念。⁹²漢初黃老思想之所以流行就是基於這樣的信念，黃老思想推行的結果的確也證實了這個信念的有效性。儒家思想承自周文，是文明過度發展的產物，對黃老信徒而言，正是應被排斥的對象。⁹³現在董仲舒要推行公羊家學說，他又怎麼應付黃老信徒的批評呢？我們前面曾說過騶衍將人類歷史發展所形成的政教制度分成文質兩種範疇，認為文質應適時而用。董仲舒的思想既然受到騶衍五德終始說的影響很深，因此也將人類文明的進程分成文質兩種特性，只是他又加上了與質文性質相近的商、夏兩個範疇。因此在〈三代改制質文〉中，他強調：

王者以制，一商一夏，一質一文。⁹⁴

他考察人類歷史，虞舜主天法商而王，夏禹主地法夏而王，商湯主天法質而王，周文王主地法文而王。周朝文化的特質就是文，周文衰敗之後，繼承周朝的新王就應該主天法商而王。商與質意思相近，其實就是說新王應該法質而王。關於新王朝應該法質而王，董仲舒另有一種歷史發展觀加以說明：

三王之道所祖不同，非其相反，將以揅溢扶衰，所遭之便然也。……故王者

⁹² 文帝時任職廷尉的張釋之曾說過：「秦以任刀筆之吏，吏爭以亟疾苛察相高，然其敝徒具文耳。無惻隱之實。以過不聞其過。陵遲而至於二世，天下土崩。」《史記·張釋之、馮唐劉傳》，頁 879。連法家的苛政都被列入是「文」的表現，由此可見漢初士人對文明過度發展的恐懼及憎惡。董仲舒因此才會在《天人三策》上篇中宣稱，周文疲敝之後，「至周之末世，大為亡道，以失天下。秦繼其后，獨不能改，又益甚之」。董子之意是秦取代周，不但沒有解決周文疲敝之病，反將禮樂之文發展到極端的刑法之文，加深了人文所帶來的災難。他認為漢繼周秦之敝，應該更化，才可以鞏固漢朝的統治。見《漢書·董仲舒傳》，頁 2504。其後司馬遷說：夏之政忠，忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬，敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文，文之敝，小人以僂，故救僂莫若以忠，三王之道若循環，終而復始，周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不謬乎？故漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣。……」見《史記·高祖本紀》，頁 122。司馬遷對周秦文化發展的感嘆當是漢初士人的共同心聲。他對漢得天統的贊賞當是漢初士人共同的心願。

⁹³ 竇太后就曾批評「儒者文多質少。」見《史記·萬石張敖列傳》，頁 883。

⁹⁴ 《春秋繁露校釋》，頁 363。

有改制之名，亡變道之實。然夏上忠，殷上敬，周上文者，所繼之揀，當用此也。……今漢繼大亂之后，若宜少損周之文致，用夏之忠者。⁹⁵

這個歷史觀強調夏、商、周三代改制，都是爲了救溢扶衰。夏上忠，殷上敬，周上文。周文疲蔽，繼周者應該減損周的文，而用夏之忠。夏之忠與上述的質、商意思相近麼？在孔子思想中，忠恕被認爲是核心觀念。孔子曾問他的得意的弟子曾子說他的道是一以貫之的。曾子所瞭解的一貫之道就是忠恕：

曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。⁹⁶

我們都知道孔子思想的另一個核心觀念就是仁。仁是對應於外在行爲規範的禮而成立的，代表內在的人格。忠恕因此就是培養仁的人格的基本原則。因此忠恕可說是人內在質性的培養。《論語》中孔子及其弟子又一再強調「忠信」的重要。荀子在〈臣道篇〉中則宣稱「忠信以爲質。」⁹⁷這卻說明忠與質是有關的。董仲舒建議武帝「少損周之文致（極），用夏之忠者」其實也是要建立一種質樸的政教系統。

漢代要鞏固統治，施政必須重質而非文，這樣就成了景帝時期黃老學派以及董仲舒這樣公羊家學者的共同看法。董仲舒闡釋《春秋公羊傳》的思想以推尊《春秋經》。《春秋經》被公羊學者認爲是禮義的大宗。禮義又被認爲是周文的內容之一，這樣董仲舒反周文，又重視《春秋公羊傳》豈非自相矛盾。換言之，推崇作爲禮義大宗的《春秋經》又如何能滿足漢初帝國重質的要求呢？

董仲舒認爲《春秋經》的內容有十個要旨，其中之一就是：

承周文而反之質，一指也；……承周文而反之質，則化所務立矣；……。⁹⁸

孔子作《春秋經》，正是體認到周代過份注重文采發生了流弊，因此新王

⁹⁵ 《漢書》，頁 2518-2519。

⁹⁶ 楊伯峻，《論語譯註》（台北：河洛書局，民國 67 年），頁 41。

⁹⁷ 李滌生，《荀子集釋》（台北：學生書局，民 77 年），頁 298。

⁹⁸ 《春秋繁露校釋》，頁 249-252。

之法必須依循歷史發展的原則，回復到崇尚質樸的途徑上。這樣《春秋經》的內容正是符合時代的需要，符合時代需要的教化就可以依《春秋經》的內容而建立。

《春秋經》承周文反之質，其例證何在？在〈三代改制質文〉中，董仲舒舉出了桓公十一年鄭昭公稱名之事以為例證。如果只有此一例證，《春秋經》重質的成分就太薄弱了。董仲舒必須提出更多例證，其他例證之一見於文公二年的記載中：

冬，……公子遂如齊納幣。

《公羊傳》釋義曰：

納幣不書，此何以書？譏。何譏爾？譏喪娶也。娶在三年之外，則何譏乎喪娶？三年之內不圖婚。……三年之恩疾矣。非虛加之也，以人心為皆有之。以人心為皆有之，則曷為獨於娶焉譏？娶者，大吉也，非常吉也。其為吉者，主於己。以為有人心焉者，則宜於此焉變矣。⁹⁹

文公在即位第二年冬天，派公子遂到齊國去下聘禮。這件事本不值得記載，《公羊傳》認為《春秋經》所以記載此事，是要譏諷文公在喪期中娶親（喪娶）。文公娶親之事發生在四年夏天，也即在喪期守滿了之後，為何《春秋經》要在此譏諷他？《公羊傳》認為孔子所以要批評文公的乃是他的心意。孔子認為文公不該在守喪期間籌劃婚事。守喪三年正是報答父母養育之恩，這時人的心情應該是沈痛的。因此對於文公在喪期中安排下聘之事，正常的人都應加以改變。文公在喪期中堅持下聘，表示他的心意不正。孔子因此要加以批評。董仲舒對孔子重心意這個看法做了更明確的闡釋：

春秋之論事，事，莫重於志。今娶必納幣，納幣之月在喪分，故謂之喪娶也。且文公以秋禘祭，以冬納幣，皆失於太蚤。《春秋》不譏其前，而顧譏其後，必以三年之喪，肌膚之情也。雖從俗而不能終，猶宜未平於心。今全無悼遠

⁹⁹ 李學勤主編，《春秋公羊傳注疏》（台北：臺灣古籍，2001年），頁327-328。

之志，反思念娶事，是《春秋》之所甚疾也。故譏不出三年於首，而已譏以喪娶也。不別先後，賤其無人心也。¹⁰⁰

董仲舒解釋說《公羊傳》所以認為《春秋經》譏文公以喪取，是就納幣之事在喪期之中而論斷的。儒家所訂三年之喪，是子女對父母最親蜜之情的表現，三年之喪其實只守二十五個月，因此即使喪期滿，心情應該尚未平復。現在文公在喪期未滿之時，不僅已全無思念之心，反而一意籌劃婚事，這是《春秋》所最憎恨的事，所以要就其心意加以批評。

孔子依據人的心意來評品人事的對錯，董仲舒依此原則大談禮樂的本質在於重志：

緣此以論禮，禮之所重者在其志。志敬而節俱，則君子予之知禮。志和而音雅，則君子予之知樂。志哀而居約，則君子予之知喪。故曰：非虛加之，重志之謂也。¹⁰¹

董仲舒強調禮樂所注重的在於心意，心意莊敬，而又禮節具備，那麼君子就稱贊他懂得禮節；知樂的人也有心志的要求—內心平和；知喪的人在心志上的表現就是哀傷。董仲舒論及「重志」的原則之後，接著以質、文相對的觀念來闡述心志與禮的形式兩方面之間的關係：

志為質，物為文。文著於質，質不居文，文安施質？質文兩備，然後其禮成。文質偏行，不得有我爾之名。¹⁰²

心意是本質，行禮所用器物是文飾。文飾依附本質，如果本質不接納文飾，文飾怎能依附在本質之上，這意味本質的位階高於文飾。儘管如此，董仲舒還是認為本質與文飾兩備，禮節才算完全。文質兩面如果只有一面受到強調，任何一方都不可享有禮的名稱。董仲舒如此強調文質並重的原則，很明顯的是受孔子思想的影響。孔子曾說過：

¹⁰⁰ 《春秋繁露校釋》，頁 32。

¹⁰¹ 同上，頁 34-35。

¹⁰² 同上，頁 35。

質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。¹⁰³

但是，如果文質兩面只有一面能夠成就時，董仲舒說他寧有質而無文：

俱不能備而偏行之，寧有質而無文。雖弗能予禮，尚少善之，介葛盧來是也。
有文無質，非直不予，乃少惡之，為州公寔來是也。¹⁰⁴

董仲舒強調文質不能俱備時，寧有質而無文。這個觀念也是源自孔子。孔子曾經說過：

禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。¹⁰⁵

董仲舒指出《春秋經》中另外一段文字的記載也是呈現質重於文的價值判斷。《春秋經》僖公二十九年記載：「春，介葛盧來。」《公羊傳》釋義說：

介葛盧者何？夷狄之君也。何以不言朝？不能乎朝也。¹⁰⁶

《春秋經》僖公二十九年又記：「冬，介葛盧來。」《公羊傳》對此段經文並無解說。董仲舒認為《春秋經》所以要兩載介葛盧來，其原因在於：介葛盧是夷狄之君，他有仰慕中國之心，兩次來朝，所以雖然他不懂朝覲之禮，但孔子仍要再次記事，稍微讚許他的心意。相反的，如果人的行為有文而無質，《春秋經》不但不稱讚他，反而要稍微加以貶損。《春秋經》桓公六年有關於州公實來的記載就有此意：「六年，春，正月，寔來。」《公羊傳》釋義說：

寔來者何？猶曰是人來也。孰謂？謂州公也。曷為謂之寔來？慢之也。曷為慢之？化我也。¹⁰⁷

¹⁰³ 《論語譯註》，頁 65。

¹⁰⁴ 《春秋繁露校釋》，頁 35。

¹⁰⁵ 《論語譯註》，頁 26。

¹⁰⁶ 《春秋公羊注疏》，頁 307。

¹⁰⁷ 同上，頁 99-100。

傳文的意思是，州公寔來經過魯都，但不朝魯，怠慢了禮節，因此《春秋經》要省略他的爵稱，表示貶抑之意。董仲舒總結《春秋經》中有關文質關係的看法如下：

然則《春秋》之序道也，先質而後文，右志而左物，故曰：禮云禮云，玉帛云乎哉？……樂云樂云，鐘鼓云乎哉？¹⁰⁸

孔子曾說過遵行禮不是獻上玉帛就算數。董仲舒因此推衍說孔子作《春秋》，其排序的原則是先本質而後文飾，重心志而輕物質。董仲舒推此繼續推論說：

推而前之，亦宜云：朝云朝云，辭令云乎哉？……引而後之，亦宜曰：喪云喪云，衣服云乎哉？是故孔子立新王之道，明其貴志以反和，見其好誠以滅偽，其有繼周之弊，故若此也。¹⁰⁹

孔子作《春秋》建立新王朝的政治理想，表明他重視心志反對物利，顯示他喜好真誠以消滅虛偽。孔子所以要立此基本原則，正是有鑑於周代重視文飾所造成的弊病。《春秋》之作正是要補救周文之蔽。《春秋》因此正是漢代更化所需要倚重法典。

《春秋》重質的看法又可見於有關司馬子反的論述中。《春秋經》宣公十五年記載：「宋人及楚人平。」《公羊傳》釋義曰：

外平不書，此何以書？大其平乎己也。何大其平乎己？¹¹⁰

公羊傳接著詳述《春秋經》所以稱讚兩位大夫自己講和的理由。楚莊王派兵包圍宋國，軍隊只剩七日餘糧。他決定餘糧用盡，戰爭仍未勝利，就退兵。他於是派司馬子反窺伺敵情。此時宋也派華元出城收集情報。華元見司馬子反是君子，因此將宋國內部糧盡援絕的悲慘情形告知司馬子反，希望獲得對方的同情。司馬子反大受感動，也將楚軍狀況告知宋華元，期勉

¹⁰⁸ 《春秋繁露校釋》，頁 37。鍾肇鵬認為和字當作利字，頁 38 頁。

¹⁰⁹ 同上。

¹¹⁰ 《春秋繁露校釋》，頁 412。

宋國堅守七天即可解圍。兩人因此各自回營。楚莊王得知宋國內部情況後，準備延長包圍，攻下宋國。司馬子反則嚴辭反對，並要脅立刻回國，逼使楚莊王結束圍宋之舉。《公羊傳》結論說這就是「君子大其平乎己」的原因。但《公羊傳》並未就此結束它的議論。就傳文一向主張的君尊臣卑的原則而論，這兩位大夫的舉動是錯誤的。因此《公羊傳》認為經文的記事也有貶抑之意在：

此皆大夫也，其稱人何？貶。何為貶？平者在下也。①①

儘管傳文表達了對司馬子反及華元舉動的貶抑之意，但「春秋大之」的看法在漢代仍然招致激烈的抨擊。據董仲舒所載，漢人批評他們兩人的罪名包括「內專政而外擅名」、「以（卿）憂諸侯、政在大夫」等。①②董仲舒的回應先是他們有「慘怛之思」，即有仁心，所以春秋大之。接著董仲舒用權變之道來詮釋他們的行為。最後董仲舒又用了仁禮質文相對的觀念維護《公羊傳》的立場：

今子反往視宋，聞人相食，大驚而哀之，不意之至於此也，是以心駭目動而違常禮。禮者，庶於仁，文質而成體者也。今使人相食，大失其仁，安著其禮；方救其質，奚恤其文。故曰：當仁不讓，此之謂也。①③

董仲舒認為禮是以仁為實質內容，再加上外在文飾才構成體系的。現在司馬子反如果堅守君尊臣卑的禮制，讓敵國人民相食以死，即他就喪失了禮的本質—仁。在仁與禮，質與文不能兼顧的困境之中，他所努力的正是挽救仁質，犧牲禮文。董仲舒認為這樣的選擇是孔子所讚同的，因此孔子曾提過「當仁不讓」的話。從董仲舒的詮釋中，我們再次看出《春秋經》重質的特性。

《春秋經》救文以質的例證不止於此。下面是更多的例證：

《春秋》紀織芥之失，反之王道，追古貴信，結言而已，不至用牲盟而後成

①① 同上，頁 413。

①② 《春秋繫露校釋》，〈竹林〉，頁 71-72。

①③ 同上，頁 72-73。

約，故曰：齊侯衛侯胥命于蒲。《傳》曰：「古者不盟，結言而退。」宋伯姬曰：「婦人夜出，傅母不在，不下堂。」《傳》曰：「古者周公東征，則西國怨。」桓公曰：「無貯粟，無郭谷，無易樹子，無以妾為妻。」宋襄公曰：「不鼓不成列，不阨人。」楚莊王曰：「古者杆不穿，皮不蠹，則不出。君子篤于禮，薄于利；要其人，不要其土；告從不赦，不祥。」彊不凌弱。齊頃公吊死視疾，孔父正色而立於朝，人莫過而致難乎其君；齊國佐不辱君命而尊齊侯。此《春秋》之救文以質也。¹¹⁴

齊僖公、衛宣公結言為信（桓公三年）；宋伯姬遇到火災，不見傅、母不下堂，因此而死（襄公三十年）；齊桓公在陽穀之會頒佈告誓（僖公三年）；宋襄公在泓水之戰堅持守禮而敗（僖公二十二年）；楚莊王在邲之戰後不取鄭國（宣公十二年）；齊頃公在鞍之戰後洗心革面，促使晉景公歸還土地（成公二年）；孔父義彤於色致使奸臣不敢傷害宋殤公（桓公二年），齊國國佐在鞍之戰後與晉談判，不辱君命（成公二年）；這些人物的舉動，《春秋經》都予以肯定，因為他們都有內在的人格，面對困難時仍能堅持原則。董仲舒因此認為《春秋經》是本重質的寶典。

董仲舒認為《春秋》救文以質，因此以下諸侯以喪失國家，都可獲得詮釋：

潞子欲合中國之禮義，離乎夷狄，未合乎中國，所以亡也。吳王夫差行彊於越，臣人之主，妾人之妻，卒以自亡，宗廟夷，社稷滅，其可痛也。長王投死，於戲，豈不哀哉！晉靈行無禮，處臺上，彈群臣，枝解宰人而棄之，漏陽處父之諫，使陽處父死，及患趙盾之諫，欲殺之，卒為趙盾所弑。晉獻公行逆理，殺世子申生，以驪姬立奚齊、卓子，皆殺死，國大亂，四世乃定，幾為秦所滅，從驪姬起也。楚平王行無度，殺伍子胥父兄。蔡昭公朝之，因請其裘，昭公不與，吳王非之，舉兵加楚，大敗之，君舍乎君室，大夫舍乎大夫室，妻楚王之母，貪暴之所致也。晉厲公行暴道，殺無罪人，一朝而殺大臣三人。明年臣下畏恐，晉國殺之。陳侯佗淫乎蔡，蔡人殺之。故者諸侯出疆，必具左右，備一師，以備不虞。今陳侯恣以身出入民間，至死閭里之

¹¹⁴ 同上，〈王道〉，頁193。

庸，甚非人君之行也。¹¹⁵

《春秋經》分析這些君王所以失敗，都是因為他們最終缺乏了內在的道德人格。因此《春秋經》是本重質的經典，此一事實獲得再次肯定。

五、結 論

董仲舒撰寫〈三代改制質文〉一文，其目的不在建構歷史哲學，闡述夏商周三代改制的內容，而在於證明孔子作《春秋》正是符合古代歷史發展的規律而提出的新王的內容。這樣，孔子的確是應天命作新王之法；孔子擁有統治的正當性。但事實上，孔子有德無位，只能成為素王。現實中真正繼周之後立國的是漢代。漢代君王只要採納《春秋經》的內容作為立國之法，他們就是依循了過去三代改制的原則，他們的統治就是符合天意，就具有統治之正當性。在董仲舒的歷史哲學中，《春秋經》的內容不僅具有道德上的意涵，還具有政治上的意涵。王朝接納《春秋經》不僅可建立道德上的權威，更可建立統治上的權威。《春秋經》的重要性，由此可見，《春秋經》對統治者的吸引力也可想而知。

經過董仲舒及其他公羊學者的大力提倡，《春秋經》終於成為武帝時期最受重視的一部儒家經典。事實上它的地位有如漢朝的立國大法。清儒唐晏曾編撰《兩漢三國學案》，他概括《春秋經》在漢代所發揮的作用說：

凡朝廷決大疑，人臣有獻替，必引《春秋經》為斷，而所尊者，公羊家之言也。¹¹⁶

《春秋經》對漢代政治有很大影響，這已是學者們的共識，有關這一論題的研究很多，不勞筆者重述。¹¹⁷筆者所要探索的是〈三代改制質文〉的歷史發展思想對漢代政治文化的影響。董仲舒在這篇文章中強調歷史的發展

¹¹⁵ 同上。

¹¹⁶ 唐晏，《兩漢三國學案》（台北：仰哲，民國76年），頁443。

¹¹⁷ 有關這一論題，可參看劉德漢，〈春秋公羊學對西漢政治的影響〉，《書目季刊》11.1（民國66年1月）頁31-57。陳其泰，〈《春秋》與西漢社會生活〉，收於氏著《史學與中國文化傳統》（北京：書目文獻出版社，1992年），頁125-139。最新的著作是陳蘇鎮，《漢代政治與春秋學》北京：中國廣播出版社，2001年。

是質文相代，漢代繼周秦尚文之後，應該重質。漢武帝時以《春秋經》為王朝正統思想，《春秋經》重質的內容如何影響了帝國的政治文化呢？董仲舒強調《春秋經》救文以質，因此《春秋經》評品人事首重內在的心志，已如上述。這樣的觀念影響到漢代政治文化上的是「春秋決獄」、「原心定罪」的原則的形成。董仲舒說《春秋經》本身已具備這樣的內容：

《春秋》之聽獄也，必本其事而原其志。志邪者不待成，首惡者罪特重，本直者其論輕。^⑪

董仲舒認為《春秋經》裁斷訟案，主要以行事動機而非行事結果為準。動機萌發，即令尚未付諸施行，也必須加以懲處。相反的，動機正直，即令已犯罪刑，也必須加以寬恕。董仲舒認為《春秋經》對逢丑父、轅濤塗、慶父、闔廬等人的論斷，就是依據這條原則而建立的。這四個人中，逢丑父、轅濤塗都有欺騙軍隊之舉動，但《春秋經》確認為逢丑父應當斬首，轅濤塗不該被執；慶父、闔廬都有弑君的行爲，但《春秋經》認為慶父應被追討，闔廬可被釋放。這四個人，兩兩罪行相同者，但判決不同，原因在於動機不同。根據《春秋經》聽獄注重動機的原則，董仲舒因之強調：

聽訟折獄，可不審耶！故折獄而是也，理益明，教益行；折獄而非也，闇理迷眾，與教相妨。教，政之本也；獄，政之末也。其事異域，其用一也，不可以不相順，故君子重之也。^⑫

折獄得當，有助於教化的推行。相反的，折獄不當，就會妨礙教化的推行（誤導人心）。折獄與教化有末與本之別，但兩者相輔相成，缺一不可。

《春秋經》原心定罪的事例除了上述四人之外，最有名的當是對趙盾事蹟的判斷。董仲舒因此以之作爲上述原則的一條具體例證，對之詳加分析。趙盾事蹟牽涉到人臣弑君的事件。關於這類的事件，《春秋經》記載及評論的原則是：

^⑪ 《春秋繁露校釋》，〈精華〉，頁 141。

^⑫ 同上，頁 142。

是故君弑賊討，則善而書其誅；若莫之討，則君不書葬而賊不復見矣。不書葬，以為無臣子也；賊不復見，以其宜滅絕也。^⑫

宣公二年晉靈公被殺，《春秋經》記載：「秋，九月乙丑，晉趙盾弑其君。」這意味趙盾弑謀殺君王的首腦，照理說他的名字不應再出現。但是宣公六年《春秋經》又記載：

春，晉趙盾、衛孫免侵鄭。

趙盾之名又出現，《春秋經》的記載違反了自己的原則，源由何在？《公羊傳》詮釋說：

趙盾弑君，此其復見何？親弑君者，趙穿也。親弑者趙穿，則曷為加之趙盾？不討賊也。何以謂之不討賊？晉史書賊曰：「晉趙盾弑其君夷獯。」趙盾曰：「天乎！無辜！吾不弑君，誰謂吾弑君者乎？」史曰：「爾為仁為義，人弑爾君，而復國不討賊；此非弑君如何？」^⑬

傳文首先指出弑君的不是趙盾而是趙穿。但《春秋經》所以在宣公二年記載趙盾弑其君，是因為趙盾身為正卿，他回到國都後，理當誅討殺君之賊。他沒有盡到人臣之責，因此儘管他向天申訴他的無辜，史家還是要以誅君之罪加諸他的身上。傳文接著以相當長的篇幅敘述晉靈公被弑的原因、經過。晉靈公暴虐無道，一再戲弄大臣，殘害生民。趙盾勸諫靈公，靈公因而懷恨在心，一再要加害趙盾，都因趙盾為人正直仁愛，獲得志士的幫助，靈公計謀才沒有實現。最後趙穿以人民厭惡靈公為由，弑殺靈公，然後迎接趙盾回到國都，兩人共立於朝，擁立成公黑臀為君。董仲舒認為根據以上《公羊傳》的敘述，《春秋經》有寬恕趙盾的用意在：

今按盾事而觀其心，願而不刑，合而言之，非篡弑之呼也。按盾辭號乎天，苟內不誠，安能如是。故訓其終始，無弑之志，挂惡謀者，過在不遂去，罪

^⑫ 同上，〈玉杯〉，頁 49。

^⑬ 《春秋公羊傳注疏》，頁 381-383。

在不討賊而已。……¹²²

董仲舒說趙盾曾向上天申訴他的無辜，這證明他的申訴出自內心。因此就心意而言，他實在無弑君之意。他之所以措上弑君之名，在於他「過在不遂去，罪在不討賊而已。」董仲舒又引昭公十九年有關許世子的記載為証，證明《春秋經》的確有原心定罪的原則。《春秋經》昭公十九年記載：

夏，五月戊辰，許世子止弑其君買。

但是同年經文又記載：

冬，葬許悼公。

《春秋經》的記載又自相矛盾，《公羊傳》釋義說：

賊未討，何以書葬？不成于弑也。曷為不成于弑？止進藥而藥殺也。止進藥而藥殺，則曷為加弑焉爾？譏子道之不盡也。其譏子道之不盡奈何？曰：「樂正子春之視疾也，復加一飯，則脫然愈；復損一飯，則脫然愈；復加一衣，則脫然愈，復損一衣則脫然愈。」止進藥而藥殺，是以君子加弑焉爾。曰許世子止弑其君買，是君子之聽止也。葬許悼公，是君子之赦止也。赦止者，免止之罪辭也。¹²³

許世子並未有意要弑其君父，只是因為他進奉給父親醫病的藥有問題，導致他父親病危而死，所以被冠上弑君之名。他之所以因此定罪，又因為他沒有像樂正子春那般細心的照顧父母，於子道有虧。《春秋經》雖然如此嚴格地譴責他的行為所招致的惡果，但《春秋經》所以又記載許悼公之葬禮，違背了「賊不討，則君不書葬」的原則，表示《春秋經》免除了許世子的罪過。《公羊傳》沒有明言《春秋經》免止之罪的理由，董仲舒認為《春秋經》是考慮了許世子的心意。董仲舒由此得出他的結論：

¹²² 《春秋繁露校釋》，頁 49。

¹²³ 《春秋公羊傳注疏》頁 585-586。

臣之宜為君討賊也，猶子之宜為父嘗藥也。子不嘗藥，故加之弑父；臣不討賊，故加之弑君，其義一也。所以示天下廢臣子之節，其惡之大若此也。故盾之不討賊，為弑君也；與止之不嘗藥，為弑父，無以異。盾不宜誅，以此參之。¹²⁴

趙盾的事蹟與許世子的事蹟性質相同。他們兩人所以被定罪的理由性質也相類。《春秋經》既然有赦止之辭，《春秋經》理當也有赦趙盾之意在。關鍵就在於：

《春秋》之好微與其貴志也。¹²⁵

董仲舒由《春秋》重質推演出以「春秋決獄」、「原心定罪」的理論對漢代政治乃至後代的法律文化有很大的影響。董仲舒所以要提出這樣的理論，學者認為有其特定原由及意義。我們知道，漢承秦制，漢律襲用秦律。秦律罪刑內容缺乏倫理義涵，罰則更是殘忍。西漢初期惠帝、文帝兩朝曾對秦律有所修改，但究屬枝節，離儒者的理想甚遠。¹²⁶董仲舒在天人一策中向武帝提出更化的建議就是針對此一現象而言的。他首先藉著天道觀中的「陽尊陰卑」的觀念提出了帝王統治應效法天道，「任德不任刑」的基本原則。¹²⁷這個原則奠定了漢律儒家化的基本方向。不過武帝好大喜功，他為了貫徹意志，又採取了苛法與酷吏治國的政策。《漢書·刑法志》記載：

及至孝武即位，外事四夷之功，內盛耳目之好，徵發煩數，百姓貧耗，窮民犯法，酷吏擊斷，姦軌不勝。於是招進張湯、趙禹之屬，條定法令，作見知故縱、監臨部主之法，緩深故之罪，急縱出之誅。其後姦猾巧法，轉相比況，禁罔寢密。律令凡三百五十九章，大辟四百九條，千八百八十二事，死罪決事比萬三千四百七十二事。文書盈於几閣，典者不能遍睹。是以郡國承用者

¹²⁴ 《春秋繁露校釋》，頁49。

¹²⁵ 同上。

¹²⁶ 有關惠帝、文帝兩朝的司法改革，可參見《漢書·刑法志》，頁1096-1101的敘述。又可見鄭秦《中國法制史》（台北：文津，民86年），頁6-8之說明。

¹²⁷ 《漢書》〈董仲舒傳〉，頁2502。在《春秋繁露》〈陽尊陰卑〉一文中，這個觀念略有改易，強調上天有「前德而後刑」、「大德而小刑」之意，君王應依此效法天道。先德而後刑的觀念在《黃帝四經》《十大經·觀》中已有。

駁，或罪同而論異。姦吏因緣為市，所欲活則傅生議，所欲陷則予死比，議者咸冤傷之。^⑭

或許是因為這樣的原因，董仲舒由《春秋》重質這一觀念推演而出「春秋決獄」、「原心定罪」的觀念則為以為化解之道。董仲舒主張「原心定罪」，依據他所編輯的《春秋決獄》一書的內容來看，這樣的觀念的確有輕刑的傾向，這在當時具有正面的意義。^⑮但不可諱言，「原心定罪」的理論也會造成「罪刑擅斷」的惡果，這當是董仲舒始料未及的。不論如何，「春秋決獄」的觀念經漢儒推廣，形成了「引經決獄」的原則，廣為兩漢儒者運用，所引經書不再限於《春秋》，還包括了《詩》、《書》、《易》、《禮》其他四經。儒家思想影響漢代法律文化更深，儒家思想形塑漢代文化的力量也更大。董仲舒《春秋》重質的觀念所衍生出的法律思想，開啓了中國法律儒家化的源頭，也即奠定了中華法系特色的基礎。

^⑭ 《漢書》，頁 1101。

^⑮ 孫慶明，《秦漢法律史》（西安：陝西人民出版社，1992 年），頁 211-212。

The Contents, Origin and Significance of the Theory of Three Unities in Tung Chung-shu's Thoughts

Chang, Tuan-sui*

【 Abstract 】

Tung Chung-shu, one of the great Confucian scholars in Han Dynasty, proposed in his article, “The Contents and Structure of Transforming Regime” (*san-tai kai-chih chih-wen* 三代改制質文), a theory of the development of history in the Three Dynasties, which was termed The Three Unities (三統). Modern scholars have proved that the theory was modeled on the idea of Five Virtues Cycle (*wu-teh chung-shih* 五德終始), posited by Tsou Yan (鄒衍) of the Warring States period. Since Tsou's idea was in vogue and circulated throughout the early stage of the Western Han Dynasty, why did Tung have to propose his new theory? This article attempts to look into the possible reasons by examining the nature of Tsou Yan's idea, the political and intellectual milieu of the founding years of the Western Han Dynasty. The result proposed in this article might also help us to understand and evaluate the impact of Tung's theory of Three Unities on the political culture of Han Dynasty.

Keywords : The Three Unities, Tung chung-shu, Concept of contents and structure

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University

