


國立政治大學政治學系碩士論文

指導教授：郭立民 博士



從君權探討  
《春秋繁露》與獨尊儒術之關係

研究生：康凱鈞 撰

中華民國九十九年十月

## 摘要

本篇論文以《春秋繁露》為主軸，透過比較「先秦儒學」與「黃老思想」兩大面向開展論述，圍繞著核心議題——「君權」，希冀探究《春秋繁露》如何使獨尊儒術成為可能。《春秋繁露》代表著政治思想，「獨尊儒術」意味著現實政治，一方面，現實的政治迫使思想內涵的轉變，為了見容於統治者，不得不汲取他家的優點以為所用；另一方面，在政治思想的成功整合後，便影響了現實政治，改變了指導方針。

漢武帝即位後，政治上大一統時代已經來臨，由於漢承秦制，因此，不可避免地意味著專制政治的成形。然而，秦帝國的覆轍，使漢王朝不可能公開擁抱法家，但在政治權力不斷集中於君王的情形下，以「君上虛靜無為」為當時指導思想的黃老學漸漸地無法配合武帝對內對外的統治需要。儒學的政治思想是以君主作為政治運作的重心，而好有為、貴等差、明尊卑、力主尊王攘夷等論述，對於鞏固政權是極有幫助。然而，先秦儒學的部分思想內涵卻與君權存有潛在的緊張關係。

為了得君行道，董仲舒轉化了先秦儒學與君權有所衝突的部分，特別是關於「忠君」與「君臣關係」的主張，以期適應專制體制。而如此轉變的啟發，恰恰來自於黃老學的相關概念；《春秋繁露》一方面借用黃老轉化先秦儒學，另一方面吸收黃老而超越之，形成一個全新的思想體系。於是，儒家邁入了實然的政治殿堂，並定為一尊，影響了爾後兩千多年的帝制中國。

關鍵詞：春秋繁露、先秦儒學、黃老思想、君權、獨尊儒術

# 目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究旨趣.....	1
第二節 研究途徑與方法（包含原典考證與文獻檢閱）.....	5
第二章 先秦儒學與君權的緊張關係.....	23
第一節 君主地位與角色.....	23
第二節 君臣關係.....	30
第三節 先秦儒學與君權緊張關係的三個面向.....	36
第三章 黃老在漢初得勢之探究.....	38
第一節 漢初經濟社會的客觀情勢.....	39
第二節 漢帝國建立時的弱勢君權.....	43
第三節 漢承秦制下的法家政體.....	46
第四章 《春秋繁露》與先秦儒學在君權問題上的異同.....	57
第一節 《春秋繁露》中的君權論述.....	57
壹、以天之授與建構君權來源的正當性.....	57
貳、以天地陰陽鞏固君臣間的絕對性.....	62
參、以災異譴告作為限制君權的手段.....	66
第二節 《春秋繁露》與先秦儒學在君權問題上之異同.....	69
壹、承認君主體制 — 將「勢」帶入「君道」.....	69
貳、異化君臣關係 — 從「諫爭」到「三綱」.....	70
參、神化君位無為 — 從「主倡臣和」提出「君逸臣勞」.....	71
肆、誅討失德昏君 — 同「暴君放伐」提出「屈君伸天」.....	73

第五章《春秋繁露》對黃老的吸收與超越.....	74
第一節 吸收黃老之「道」論而開展出「天」論.....	74
第二節 承襲黃老陰陽理論而證成三綱之說.....	79
第三節 借用黃老形名法治而補強帝王治術之不足.....	81
第六章 結論.....	86
參考文獻.....	88



# 第一章 緒論

## 第一節 研究旨趣

政治與思想的相互影響，自古至今，從未間斷；或是政治指導思想方向，或是思想改變政治方針，互為表裡、互為體用，相互激盪，相互緊張，構成了政治思想史上璀璨的光輝。自春秋戰國百家爭鳴以來，即便思想具有高度的原創性，但在經過紛亂時代的洗禮下，各家思想內涵的相互吸收與融合已成為必然趨勢，因此，或形成同源異流<sup>1</sup>，或向另一層次整合<sup>2</sup>，為以後中國政治哲學的發展，奠定了基礎與方向。

從這個脈絡出發，筆者對於西漢武帝朝時儒家思想的獨尊，便具有濃厚的興趣，因為，我們知道在武帝朝前的漢家統治思想，一直以黃老學<sup>3</sup>為最高指導綱領，為何在漢武帝主政時，便改弦更張了？換句話說，當時的儒家思想裡到底有什麼樣的內涵而使統治者能放棄既有的典範，從而轉向支持，並使之獨尊？當然，筆者決不是以優勝劣敗的觀點來看待此思想史上的變遷，這是因為在不同的時空環境之中，不同的主政者在面對諸多內外主客觀因素的考量下，所為的統治治術與政治決斷。因此，錢穆先生說的好，「學術之盛衰，不得不歸於時君世主之提抑。」<sup>4</sup>

漢武帝即位後，政治上大一統時代已經來臨，由於漢承秦制，秦朝政治制度

<sup>1</sup> 如黃老學派與老莊學派。

<sup>2</sup> 如法家的援道入法。太史公曰：「申子之學，本於黃老…韓非者…而歸本於黃老」，《史記·老莊申韓列傳》。

<sup>3</sup> 一九七三年底，大陸湖南長沙馬王堆三號漢墓的發掘中，發現了一批極有價值的古代帛書資，尤其《老子》乙本卷前的古佚書《經法》、《十大經》、《稱》、《道原》四篇最為重要，根據唐蘭與余明光等學者考訂，認為這便是見於著錄而久已失傳的《黃帝四經》。《黃帝四經》不僅是現存最早也最完整的黃老道家作品，同時也被認為是真正呈現黃老之學的代表著作。（余明光，1988、陳鼓應，1995、陸建華，1999、黃漢光，2000、王博，2000）

當然，先秦至漢代時期論述黃老思想的書籍，絕不只有《黃帝四經》。但受限於筆者的能力與處理主題，筆者選用一本最具代表作品為探討黃老學之依據。

<sup>4</sup> 錢穆，《先秦諸子繫年》，〈自序〉，臺北：三民書局，1981年3月，頁24。

的設計，本是法家就君主專制一人大權在握所為之精心設計，因此，不可避免的，政治上的大一統，便意味著專制政權的成形。黃老思想雖是當時的統治主流，也有著尊君與君臣名位不可移的概念，但始終缺乏如法家般對皇帝一人至高無上的集權論述。<sup>5</sup>同時，「君上靜因無為」的治道，也很難形成或轉換為法家式的君王遂行意志的「有為」架構或理論。秦帝國的覆轍，使漢王朝不可能公開擁抱法家，但在政治權力不斷集中於君王的情形下，面對漢王朝對內對外的統治需求，要武帝行君上無為之治，便有著本質上的衝突。

因此，在黃老學無法為現實高漲的君權提供合理化的理據，越發無法配合專制的情形下，即便是雄才大略的武帝，也感到政治合理性薄弱所帶來施政上的困惑。<sup>6</sup>面對政治局勢與政治需求的極不相合，如何能重新建立一個符合實際狀況並為專制帝國打造的統治思想，對武帝而言，實屬當務之急；相較於其他家之言，儒家好有為、貴等差、明尊卑、力主尊王攘夷等論述，是可行之道。於是，建元元年（武帝即位第一年），大量提拔儒生<sup>7</sup>，任用儒士為相<sup>8</sup>，為的便是想以儒學取代黃老。

然而，即便儒學有上述優點而利於武帝的施政與定名止紛，但黃老的尊君理論與刑名法術，相較於先秦儒家對於君主道德化的要求，適用在實際政治運作上，更易使統治者樂於接受；同時，先秦儒學對於臣的從「道」不從「君」之主張，與君權存有潛在的緊張關係。雖然，武帝因為統治需要公開選擇了儒家，但黃老畢竟在漢初有著重大的收效，對於政經社會貢獻良多，而且有著自成一套的君人統治治術。因此，在面對這種進退維谷之際，武帝只好下召求賢，並在詔賢良進行對策<sup>9</sup>時遇見了董仲舒，才得以順利實現。

<sup>5</sup> 黃老要求人君一切作為必須守法合道，徹底摒除個人私欲，採用因順與刑名的措施，無為而治。

<sup>6</sup> 從武帝在第二策的策問中，我們便可得知：「朕夙寐晨興，惟前帝王之憲，永思所以奉至尊…盡思極神，功烈休德未始云獲也。…今子大夫待召百有餘人，或道世務而未濟，稽諸上古之不同，考之於今而難行，毋乃牽于文系而不得聘與？將所繇異術，所聞殊方與？」《漢書·董仲舒傳》。

<sup>7</sup> 「及今上即位，趙綰、王臧之屬明儒學，而上亦鄉之，於是招方正賢良文學之士。」《漢書·儒林傳》，頁 3118。

<sup>8</sup> 「自武帝初立，魏其、武安侯為相而隆儒矣。」《漢書·董仲舒傳》，頁 2525。

<sup>9</sup> 關於對策時間學界尚有疑義，筆者認為應在元光元年（武帝即位後六年）才為妥適，因在竇太

董仲舒是西漢著名的儒學宗師，景帝時期被任命為春秋公羊學派的博士，有「儒者宗」<sup>10</sup>或「群儒首」<sup>11</sup>的稱謂。職是，董氏思想體系定以儒家為依歸，不然難以獲得當時士人的認同。然而，《史記》曾記載「景帝不任儒者；竇太后好黃老之術」，所以，我們可以瞭解，董氏是完全活在黃老思想的氛圍中。武帝在策問的主題都圍繞在天人之應與古今之驗，旨在闡釋「天人相與」。同時，垂詢中亦以堯舜與周文王相比，表現了捨「無為」、取「有為」，尊儒學、退黃老的傾向。而董氏則是因勢利導，透過災異符應與陰陽刑德的天人相感之論述，為武帝建立一套任德不任刑、正心以正天下的儒家治國方略。

整體而言，從第一策後，我們不難發現武帝對於董仲舒的期待甚殷，因此才有後面的第二策與第三策。同時，我們可以相信，透過對策的策論，武帝與仲舒之間的認知與想法有了更深一層的瞭解，因此，作為「儒者宗」的董氏，才敢在第三策的策問裡明白地向武帝奏請「罷黜百家，獨尊儒術」<sup>12</sup>，武帝隨即表示贊同。自此，儒家從學術上的思想轉成為官方意識型態，定於一尊，而所確立的政教合一和統治思想，是爾後帝制中國的基礎<sup>13</sup>，成功地彰顯出政治可以運用其力量影響學術思想，而思想也可以運用手段來達成政治理想。

《賢良對策》決定了儒家的興盛與黃老的衰落，實現了思想上的大一統，但是，如筆者先前所言，關鍵的思想接合是如何的論證與形成？很明顯的，雖然一切的主導者都是漢武帝，然而，董氏如何一方面吸收黃老，另一方面轉化與調和先秦儒家的理論，成為超越黃老學的全新思想體系，這是很值得探究的，但畢竟是策問與政治主張，雖然代表著其基本思想傾向，然受限於篇幅，僅能算是董氏

---

后去世後方為可能；從多數說。

<sup>10</sup> 「董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，為儒者宗。」《漢書·卷二十七上·五行志》。

<sup>11</sup> 劉歆曰：「仲舒遭漢承秦滅學之後，六經離析，下帷發憤，潛心大業，令後學有所統壹，為群儒首。」《漢書·董仲舒傳》。

<sup>12</sup> 此為後世所做的詮釋。原文為：「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。」《漢書·董仲舒傳》。

<sup>13</sup> 徐復觀，《兩漢思想史·卷一——周秦漢政治社會結構之研究》，臺北：學生書局，1985年7版（臺6版），頁63-162。

政治哲學的入口，無法全面系統性地探索其思想，必須回歸其代表著作——《春秋繁露》，才能窺知全貌。

綜合前面所言，要使儒學能定於一尊，首先須有能力回應政治上大一統後，關於君王地位、角色與權力的重塑。因而，在理論建構的過程中，《春秋繁露》對於君權議題上是如何的論證？而先秦儒學在這個議題上的看法如何？兩者間的異同為何？此外，黃老思想是如何見容於統治者，並成為漢初政治的指導綱領？換句話說，思想理論與政治實踐上是如何的互動？在黃老之學的代表作——《黃帝四經》中，可以尋覓出什麼線索，從而使我們明瞭黃老得勢的理由？最後，《春秋繁露》是如何調和先秦儒學與君權間的緊張關係？這部分的論證，對於大半生活在黃老思想裡的他，從中獲得了什麼樣的啟發？換言之，《春秋繁露》是如何吸收黃老學之精要，充實儒學的理论基礎，以建構新的理論框架，進而超越了黃老？種種問題，便為本篇論文的關注重心，期望於探究之中，能夠完整論述作為關鍵接合的《春秋繁露》，是如何讓儒學獨尊，進而全面轉化為儒術。

## 第二節 研究途徑與方法

「研究途徑」(approach)是指研究者對研究對象的研究，是從哪一層次為著眼點、入手處，去進行觀察、歸納與分析。不同的著眼點，就各有一組與之相配合的概念作為分析的架構；而「研究方法」(method)，則是指蒐集資料的方法。<sup>14</sup>

壹、研究途徑：

對於中國政治思想史的研究，一般而言，有兩種途徑——「外在研究法」(External Approach) 與「內在研究法」(Internal Approach)：<sup>15</sup>

<sup>14</sup> 朱宏源，《撰寫博碩士論文實戰手冊》，臺北：正中書局，1999年，頁186。

<sup>15</sup> 黃俊傑、蔡明田，〈中國政治思想史研究方法論〉，《國立中央大學人文學報》第十六期，中壢：



「外在研究法」，特重思想家與歷史情境的互動，強調在政治思想史與社會經濟史的交光互影之處解讀政治思想的內涵。<sup>16</sup>蕭公權先生在分析中國政治思想史的方法論傾向是：緊扣歷史背景，從中分析政治思想的針對性及其內涵；蕭氏強調，「任何政治思想家必有其時代之背景，亦必有其思想上之背景。」<sup>17</sup>因此，在論述政治思想史的發展，必須特重於政治思想與歷史情境的關係。而當使用「外在研究法」時，黃俊傑和蔡明田先生認為研究者常會遇到的問題意識如下：<sup>18</sup>

- 一、中國政治思想家處於何種歷史情境或脈絡之中，而提出政治理論或對策？
- 二、政治思想家所提出的政治理論或對策，與當代或後代之歷史情境有何互動關係？
- 三、在何種具體而特殊的歷史脈絡之下，政治思想傳統中的某些問題被思想家加以顯題化而成為時代之重大議題？
- 四、在何種語言情境之中，政治思想家提出他們的政治論述？

「內在研究法」，特重政治思想體系中，「單位觀念」(unit-idea)之解析，著重分析「單位觀念」之內在聯繫性及政治理論的周延性或有效性。<sup>19</sup>同樣地，在採取「內在研究法」時，研究者必須將下列常會面臨到的問題列入考量：<sup>20</sup>

- 一、某一個政治思想系統或學派或思潮，包含哪些不可再加細分的「單位觀念」？這些「單位觀念」之結構性或階層性的關係如何？
- 二、某一個政治思想系統中，潛藏者何種「未經明言的」(tacit)的「文法」或

---

國立中央大學，1997年，頁1-43。

<sup>16</sup> 黃俊傑、蔡明田，〈中國政治思想史研究方法論〉，《國立中央大學人文學報》第十六期，中壢：國立中央大學，1997年，頁7。

<sup>17</sup> 蕭公權，〈拉斯基政治思想之背景〉，《跡園文錄》。臺北：聯經，1983年，頁3。

<sup>18</sup> 黃俊傑、蔡明田，〈中國政治思想史研究方法論〉，《國立中央大學人文學報》第十六期，中壢：國立中央大學，1997年，頁7。

<sup>19</sup> 黃俊傑、蔡明田，〈中國政治思想史研究方法論〉，《國立中央大學人文學報》第十六期，中壢：國立中央大學，1997年，頁7。

<sup>20</sup> 黃俊傑、蔡明田，〈中國政治思想史研究方法論〉，《國立中央大學人文學報》第十六期，中壢：國立中央大學，1997年，頁22。

「深層結構」？

### 三、某一個政治思想系統的理論周延性如何？

雖然思想的形成固然有其歷史與文化脈絡可資依循，但這些只是外部原因，著重在思想家為何會有此種想法及產生了什麼結果（why & what happened），然而，思想家到底在想些什麼或者如何去想（what to think about & how to think），這是思想本身形成的內在理路，如果加以忽視，可能無法探究研究對象之全貌。

即便研究途徑有內外之分，事實上，也只是關注的重心不同罷了。因此，就運用而言，當研究經典時，使用「外在研究法」可以釐清與史實的關係和在該時代下的意義，瞭解文本為何出現？而文本對環境造成了什麼影響？只不過容易忽略本身的意義與特色，以及思想家所欲傳達的弦外之音，從而需要「內在研究法」補強之。是故，本文以「外在研究法」作為鋪陳探討的起點，論述《春秋繁露》在何種環境下的滋長而生成，以及其產生的影響；而以「內在研究法」作為本文論述的重心，將董氏思想架構視為一個完整體系，聚焦於體系之內，一方面探討董氏思想與先秦儒家理論間的差異和轉折，另一方面研究《春秋繁露》中的「單位觀念」與《黃帝四經》裡的「單位觀念」間之聯繫。

### 貳、研究方法：

在研究政治思想方面，學界多半採用「文獻分析法」（Document Analysis Method），筆者從之；透過對原典的探究與蒐集相關研究與文獻並加以分析，從而證成立論。然而，光是歸納分析是不夠的，適度運用詮釋(interpretation)的方法，來鉤沉隱含在原典的意旨，也是必要之手段。<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> 誠如 Skinner 所言，思想史的研究就是要從思想家們在寫作文本的修辭中找出某些隱含的東西。詳見 Quentin Skinner 著，任軍鋒譯，〈觀念史中的意涵與理解〉，收錄於《思想史研究》第 1 卷，桂林：廣西師範大學，2005 年，頁 77。

## 一、原典考證：

### (一)《春秋繁露》之真偽：

最早明文記載《春秋繁露》為董仲舒所撰，乃晉葛洪《西京雜記》卷二載：「董仲舒夢蛟龍入懷，乃作《春秋繁露》。」<sup>22</sup>與《隋書·經籍志》經部春秋類：「《春秋繁露》十七卷，漢膠西相董仲舒撰。」<sup>23</sup>，而後《舊唐書·經籍志上》、《新唐書·經籍志》，以及《宋史·藝文志》皆有著錄董仲舒《春秋繁露》十七卷。<sup>24</sup>

然而，董仲舒著《春秋繁露》一書，《史記》、《漢書》均未記載。《史記·十二諸侯年表》僅言：「上大夫董仲舒推《春秋》，頗著文焉。」而《漢書·董仲舒傳》則記載了董仲舒的具體著作：

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於篇。<sup>25</sup>

《繁露》僅為其中一篇名，又本傳及《漢書·藝文志》所載之篇名與《春秋繁露》各篇名不盡相同。據此可知《春秋繁露》一書並非董仲舒自己編定，乃為後人編輯而成，且至東漢班固時尚未面世，很可能是六朝故籍，因此，由宋以來，便有人質疑該書非董仲舒之作。《崇文總目》以為此乃後人「取而附著」：

其書盡八十二篇，義引宏博，非出近世，然其間篇第已舛，無以是正。又即

<sup>22</sup> 向新陽、劉克任《西京雜記校注》，上海：上海古籍出版社，1991年，頁94。

<sup>23</sup> (唐)魏徵等著《隋書·卷三十二·經籍志》。見楊家駱編《新校本二十五史》，臺北：鼎文出版，1977年，頁930。

<sup>24</sup> (後晉)劉昫著《舊唐書·卷四十六·經籍志上·甲部經錄春秋類》載「董仲舒《春秋繁露》十七卷。」、《新唐書·卷五十七·經籍志·甲部經錄春秋類》載錄「董仲舒《春秋繁露》十七卷。」、(元)脫克脫等著《宋史·卷二〇二·藝文志·經類春秋類》亦載「董仲舒《春秋繁露》十七卷。」三書皆收錄楊家駱編《新校本二十五史》，臺北：鼎文出版社，1977年，頁1979、1437、5057。

<sup>25</sup> (漢)班固撰、(唐)顏師占注《漢書·卷五十六·董仲舒傳》，頁2525-2526。

用〈玉杯〉、〈竹林〉題篇，疑後人取而附著云。<sup>26</sup>

歐陽修也指出傳本《春秋繁露》問題很多：「予在館中校勘群書，見有八十餘篇，然多錯亂重複。……今其書才四十篇，又總名《春秋繁露》者，失其真。……乃知董生之書，流散而不全矣。」<sup>27</sup>

程大昌在〈秘書省繁露書後〉中更明白表示：「又《繁露》十七卷，紹興間董某所進。臣觀其書，辭意淺薄，間掇取董仲舒策語，雜置其中，輒不相倫比，臣固疑非董氏本書。又班固記其說《春秋》凡數十篇，〈玉杯〉、〈蕃露〉、〈清明〉、〈竹林〉各為之名，似非一書。今董某進本，通以《繁露》冠書，而〈玉杯〉、〈清明〉、〈竹林〉特各居其篇卷之一，愈益可疑。……他日讀《太平寰宇記》、《太平御覽》及杜佑《通典》，頗見所引《繁露》語言，顧今書皆無之……是其所從假以名書也。……臣然後敢言今書之非本真也。」<sup>28</sup>

朱熹亦認為：「尤廷之以此書為偽，某看來不是董子書。」<sup>29</sup>

陳振孫也直言：「其最可疑者，本傳載所著書百餘篇，〈清明〉、〈竹林〉、〈蕃露〉、〈玉杯〉之屬。今總名曰《繁露》，而〈玉杯〉、〈竹林〉則皆其篇名，此絕非起本真。況《通典》、《御覽》所引，皆今書所無者，猶可疑也。」

30

今人戴君仁也贊同此書非真。戴氏在〈董仲舒不說五行考〉<sup>31</sup>中引四條文獻資料，如王充《論衡·本性篇》所引董氏理論與《繁露》內容不符，以及《五行順逆》用「進茂才」之詞，為東漢人用語，論證《春秋繁露》為偽作；其次，並

<sup>26</sup> (宋)王堯臣《崇文總目·卷一》，臺北：臺灣商務印書館，1968年，頁23。

<sup>27</sup> (宋)歐陽修〈書《春秋繁露》後〉，收錄於《歐陽修全集(上)》，臺北：華正出版社，1975年，頁133。

<sup>28</sup> (宋)程大昌，〈秘書省繁露書後〉，《演繁露》，載於《四部叢刊廣編》，臺北：臺灣商務印書館，1981年。

<sup>29</sup> (宋)朱熹《朱熹辨偽書語》，臺北：世界書局，1979年3版，頁48。

<sup>30</sup> 張心澂《偽書通考》，臺北：宏業書局，1970年3版，頁413。

<sup>31</sup> 戴君仁，〈董仲舒不說五行考〉，收錄於《國立中央圖書館館印》第2卷第2期，1968年，頁9-19。

考證《漢書·五行志》與《賢良三策》的內容，認為其間所載之災異思想「只推陰陽，而沒有說五行」，似可說明《春秋繁露》之五行理論並非出自董仲舒，從而證成《春秋繁露》之偽。

而黃雲眉更認為《春秋繁露》不僅書名偽造，而且從內容、文句到版本全部都是偽造的：「以《繁露》為首篇之名，而以首篇之名目全書，蓋《春秋》屬辭比事之義，則誠足以與《館閣書目》所釋相發明矣。然其下二篇，即為〈玉杯〉、〈竹林〉，與篇中所言全不相關，又將執何說以解之乎！……是以仲舒本傳『質樸之為性，性非教化不成』二語，與是書『性者天質之樸也，善者王教之化也，無其質則王教不能化，無其王教則質樸不能善』等句對照，其矯意離合之跡，蓋昭昭也。然則是書故不僅書名偽而書亦偽矣。」<sup>32</sup>

以上大致是古今學人對《春秋繁露》該書非真之評述，但於此同時，也有不少的研究者認為該書卻是董氏著作無疑，筆者整理如下：

首先，樓鑰（大房）在〈春秋繁露跋〉提出了三條理由：

其一，根據胡榘得到的羅氏蘭臺本考證，程大昌所引的《通典》、《太平御覽》、《太平寰宇記》三書的文語都在書中：「開禧三年，今編修胡君仲榘宰萍鄉，得羅氏蘭臺本，刊之縣庠，考證頗備。先程公所引三書之言，皆在書中，則知程公所見者未廣，遂謂為小說者，非也。」

其二，胡榘在《春秋會解》一書中所引《春秋繁露》十三條都在《說文解字》王字下，所引董仲舒「古之造文字者，三畫而連其中，謂之王。三者天地人也，而參通之者，王也。」也在第四十四篇《王道通三》中。

其三，全書文字風格顯然是漢朝的，後世造假的人難以在文字表術風格上造假：「且其文詞亦非後世所能到也。《左氏傳》猶未行於世，仲舒之言《春秋》，多用《公羊》之說。」<sup>33</sup>

<sup>32</sup> 姚際恆原註、黃雲眉補證《古今偽書通考補證》，臺北：文海出版社，1972年，頁317-319。

<sup>33</sup> 蘇輿《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992年，頁502-503。

今人賀凌虛、徐復觀對古今學者的立論頗不以爲然，並撰文說明《春秋繁露》係董氏自作原因。賀氏在〈董仲舒論政〉<sup>34</sup>中認爲：

其一，程大昌所謂該書「辭意淺薄，見掇董仲舒策語雜置其中，輒不相倫比。」爲主觀偏見。

其二，《論衡》引有今本《春秋繁露》所無的話，是因爲今本《春秋繁露》爲王充之後的人所輯，故在輯錄時有所散軼或是未錄入是很正常的現象。

其三，雖然「舉茂才」，爲東漢人的用語，但今本《春秋繁露》輯成時應在東漢末或是魏晉南北朝間，故其中的用語可能就被當時人所改。

其四，《漢書·五行志》曰：「董仲舒治《春秋公羊》，使推陰陽，爲儒者宗。」<sup>35</sup>，只能用來解釋董氏不用五行學說來解釋《春秋》，卻不能證明其不談論五行之說。

徐氏認爲《春秋繁露》絕非後人所能依傍。戴君仁認爲《春秋繁露》之五行理論並非出自於董仲舒，徐氏則恰恰表示五行理論正是《春秋繁露》出於董仲舒的證據：

融合陰陽五行於一體，是五行爲陰陽的分化，大約成於漢宣帝時代前後；《漢書·五行志》即以五行同時代表陰陽。所以《春秋繁露》中陰陽五行的關係，仍在演進之中，這是絕不能推後或推前的。它代表了中國學術上的一大轉折點，成爲漢代及董氏學術的特性。這是衡斷《春秋繁露》真偽問題的最重大眼目。而許多人對它的懷疑，主要是不能從中國思想史全面來把握其特點，因而認爲董仲舒不應有這些雜七雜八的特點。<sup>36</sup>

今人鍾肇鵬在其主編《春秋繁露校釋(校補本)》附錄中，對於古今學人在面

<sup>34</sup> 賀凌虛，〈董仲舒論政〉，收錄於《政治學報》第2期，1973年，頁20。

<sup>35</sup> (漢)班固：《漢書》，頁600。

<sup>36</sup> 徐復觀《兩漢思想史·卷二》，上海：華東師範大學，2001年，頁195。

對《春秋繁露》時的種種疑慮，一一加以駁斥，鍾氏總結云：

過去的學者對於《春秋繁露》進行深入全面研究的極少，有些並未通觀全書，往往是瀏覽數篇，憑臆想為說，如程大昌之流是也。由於程氏的影響，後來的讀者也提出種種懷疑，引起一些不必要的真偽糾紛。經過對全書的校釋研究，《春秋繁露》為董仲舒的代表作，其中有殘脫錯訛，而無偽篇。<sup>37</sup>

由以上之論述，筆者以為支持《春秋繁露》為真，似乎論證力道較具說服力，如同《四庫全書》的評論：

今觀其文，雖未必全出仲舒，然中多根極理要之言，非後人所能依託也。<sup>38</sup>

## (二)《春秋繁露》版本略述：

董仲舒著《春秋繁露》一書，《史記》、《漢書》均未記載。《史記·十二諸侯年表》僅言：「上大夫董仲舒推《春秋》，頗著文焉。」而《漢書·董仲舒傳》則記載了董仲舒的相關具體著作：

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於篇。<sup>39</sup>

《繁露》僅為其中一篇名，又本傳及《漢書·藝文志》所載之篇名與《春秋繁露》各篇名不盡相同。據此可知《春秋繁露》一書並非董仲舒自己編定，乃為後人編輯而成，且至東漢班固時尚未面世。晉葛洪《西京雜記》卷二載：「董仲舒夢蛟龍入懷，乃作《春秋繁露》。」<sup>40</sup>則《春秋繁露》自係六朝故籍，而《隋

<sup>37</sup> 鍾肇鵬主編，《春秋繁露校釋(校補本)》，石家庄：河北人民出版社，2005年，頁1196。

<sup>38</sup> (清)永瑢、紀昀主編《四庫全書總目提要(一)·卷二十九·經部》，臺北：藝文印書館，1966年，頁613。

<sup>39</sup> (漢)班固撰、(唐)顏師古注《漢書·卷五十六·董仲舒傳》，頁2525-2526。

<sup>40</sup> 向新陽、劉克任《西京雜記校注》，上海：上海古籍出版社，1991年，頁94。

書·經籍志》經部春秋類：「《春秋繁露》十七卷，漢膠西相董仲舒撰。」<sup>41</sup>明確記載了《春秋繁露》為董仲舒所撰。傳至後世，現今《春秋繁露》之版本，為南宋樓鑰于宋甯宗嘉定三年（西元一二〇七年）整理此書得八十二篇，後存於明《永樂大典》。清乾隆時由館臣據此本對勘，刪減一百二十一字，增補一千一百二十一字，改定一千八百二十九字，定為「官本」，即聚珍版《春秋繁露》。其後，又有盧文弨校本和凌曙注本。宣統元年（西元一九〇九年），蘇輿兼取盧、凌二家撰《春秋繁露義證》，為目前最為完善的版本。以下將略述現今《春秋繁露》尚存的重要版本：<sup>42</sup>

1、現存最早版本為南宋嘉定四年（西元一二一一年）江右計台刻本，此本由樓鑰校定，故世人多稱「樓鑰本」；現今藏於大陸北京大學圖書館，稱「宋嘉定四年江右計台刻本《春秋繁露》十七卷」。原書缺第一、二卷，後從天津購得第一、二卷鈔本，今按所補二卷，其款式字體均與計臺本不同，而與明鈔宋本相合。

2、明朝正德十一年（一五一六年）錫山華堅蘭雪堂銅活字印本。該本有界，半頁十四行，行十三字，白口，左右雙邊，黑魚尾，版心上刻「蘭雪堂」。每卷末刻「錫山蘭雪堂華堅活字版印行」字樣。十七卷終刻「正德丙子季夏錫山蘭雪堂華堅允剛活字銅板校正印行」；現今藏於大陸北京大學圖書館。

3、明嘉靖三十三年（一五五四年）周滄陽（采）刊本。該本有界，半頁九行，行十七字，四周雙邊，黑口，單黑魚尾。有趙維垣《刻《春秋繁露》序》及慶曆七年二月樓鬱序，趙序稱此本為明嘉靖三十三年四川布政司所校刻。題跋附

<sup>41</sup> (唐)魏徵等著《隋書·卷三十二·經籍志》。見楊家駱主編《新校本二十五史》，臺北：鼎文出版，1977年，頁930。

<sup>42</sup> 筆者參照王重民《中國善本書提要》，臺北：明文書局，1984年，頁31-32；《中國古籍善本書目(經部)》，上海：上海古籍出版，1985年，頁209-292；《國家圖書館善本書志初稿(經部)》，臺北：國家圖書館編印，1996年，頁177-179；鍾肇鵬主編，《春秋繁露校釋(校補本)》，石家莊：河北人民出版社，2005年，頁2-3；翁連溪編校《中國古代善本總目》，北京：線裝書局，2005年，頁101-102；馬瑞《董仲舒“春秋繁露”研析》山東師範大學碩士論文，2008年，頁8-13，整理歸納而得。



收《崇文總目》、《中興館閣書目》、晁公武《郡齋讀書志》、歐陽修《六一先生書春秋繁露後》、新安程大昌泰之《秘書省書繁露後》；又有清黃丕烈校並跋，民國二十七年傅增湘校跋，並錄清黃丕烈跋，又錄張元濟校。

4、是葉德輝舊藏本。此本有界，半頁九行，行十七字，黑口，四周雙邊。卷首爲《葉德輝跋》及慶曆七年二月樓鬱序。題跋附所收同明嘉靖三十三年刻本；現今藏於大陸北京大學圖書館。

5、明天啓五年（一六二五年）王道焜刻本。是本十七卷附錄一卷，原題「錢塘王道焜昭平甫閱，同社趙如源濬之甫訂，朱欽明堯心甫參」，有王道焜《序》云：「乙丑結夏山中，與友人趙濬之、朱堯心校刻於松風澗石下」；現藏於大陸中科院圖書館、中國歷史博物館。

6、明天啓五年（一六二五年）西湖沈氏花齋刻本，十七卷附錄一卷，蘇輿稱天啓版本。有明孫礦評，明沈鼎新、朱養純參評；國立中央圖書館，大陸北京圖書館、中國歷史博物館、天津圖書館等地皆有藏。其他明刻本《春秋繁露》十七卷有傅增湘校明黑口本。是本八冊，半頁九行，行十七字，黑口，四周雙邊，現藏於大陸國家圖書館（舊稱北圖）；清翁方綱跋，並錄清惠棟、紀昀校跋本。是本四冊，半頁九行，行二十字，白口，左右雙邊，今藏大陸國家圖書館；另有《春秋繁露集注》。是本有界，半頁十行，行二十一字，黑口，左右雙邊，今藏於日本無窮會圖書館；又有清何治運手批明刊本。是本有界，半頁九行，行十七字，黑口，四周雙邊，今藏於日本靜嘉堂文庫。

7、明萬曆間勾餘胡維新刊本配補舊鈔本，簡稱胡本。共十七卷二冊，現藏於國立中央圖書館。

8、乾隆年間排印的武英殿聚珍本。武英殿聚珍本，全稱《欽定武英殿聚珍版書》，是清乾隆年間以聚珍版排印的《四庫全書》中的善本書，共一百三十八種，《春秋繁露》即爲其中之一。武英殿聚珍本據《永樂大典》本排印而成，較

完整的保存了《永樂大典》本的原貌。又《永樂大典》本所依據之底本乃初印本<sup>43</sup>，故而聚珍本《春秋繁露》乃今存最重要的版本之一。

9、清盧文弨校本《春秋繁露》。此本以武英殿聚珍本為底本，並參以明嘉靖周采刻本；現藏於大陸浙江大學；又有清孫詒讓批本，藏於大陸浙江大學；清吳育錄、清張惠言校、褚德儀跋本，藏於大陸上海圖書館；清譚儀錄、清勵守謙校本，藏於大陸湖北圖書館。

10、凌曙注本。此本亦以武英殿聚珍本為底本，並參以明王道焜刻本。此本有清嘉慶二十年（一八一五年）刻本和手稿本；前者四冊藏於大陸浙江大學，後者僅存一至十三卷及十五至十七卷，藏於大陸上海圖書館。

11、清代蘇輿《春秋繁露義證》十七卷。該本有清宣統元年（一九〇九年）刻本四冊，現藏於大陸浙江大學；宣統二年（一九一〇年）刻本四冊，藏於大陸北京圖書館，以及中華書局（一九九二年）有排印本。

以上是現存《春秋繁露》版本的大致情況，其中以宋嘉定本、清武英殿聚珍本最為重要，而中華書局於一九九二年排印蘇輿《春秋繁露義證》<sup>44</sup>十七卷本（鍾哲點校）也是今人研究董仲舒及其《春秋繁露》的重要版本。

## 二、文獻檢閱：

近三十年間，學界對於這位影響中國深遠的思想家，產生了高度的興趣，研究者與研究書目的量產繁多。就探討董仲舒或《春秋繁露》的部分，主要有：

### （一）專書部分：<sup>45</sup>

<sup>43</sup> 詳見傅增湘跋校本《春秋繁露》，《藏園群書題記》，上海：上海古籍出版社，1989年，頁35-36。

<sup>44</sup> 目前最新為2002年3版。

<sup>45</sup> 筆者透過各大著作文獻整理歸納而得。

李威熊（1978）	《董仲舒與西漢學術》	臺北：文史哲出版
賴慶鴻（1981）	《董仲舒政治思想之研究》	臺北：文史哲出版
林麗雪（1983）	《中國歷代思想家—董仲舒》	臺北：商務出版
任金子（1983）	《董仲舒的陰陽思想研究》	臺北：私立輔仁大學出版
楊鶴皋（1985）	《董仲舒的法律思想》	北京：群眾出版
王孺松（1985）	《董仲舒天道觀》	臺北：教育文物出版
韋政通（1986）	《董仲舒》	臺北：東大出版
賴炎元（1986）	《春秋繁露今註今譯》	台灣：商務出版
周桂鈿（1989）	《董學微探》	北京：北京師範大學
蔡延吉（1991）	《春秋繁露研究》	臺北：文史哲出版。
華友根（1992）	《董仲舒思想研究》	上海：上海社會科學出版
黃朴民（1992）	《董仲舒與新儒學》	臺北：文津出版社
周桂鈿（1995）	《董仲舒評傳—獨尊儒術奠定漢魂》	桂林：廣西教育出版
王永祥（1995）	《董仲舒評傳》	南京：南京大學出版
曾振宇、 范學輝（1998）	《天人衡中—《春秋繁露》與中國文化》	河南：河南大學出版
黃朴民（1999）	《天人合一：董仲舒與漢代儒學思潮》	湖南：岳麓書社出版
馬 勇（2000）	《曠世大儒—董仲舒》	河北：河北人民出版
魏文華（2000）	《儒學大師董仲舒》	北京：新華出版社
余治平（2003）	《唯天為大—見基於信念本體的董仲舒著研究》	北京：商務印書館
梁惠卿（2004）	《董仲舒陰陽哲學研究》	南京：南京大學出版
鍾肇鵬 主編（2005）	《春秋繁露校釋》（校補本）	石家庄：河北人民出版
劉國民（2007）	《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》	北京：中國社會科學出版
張實龍（2007）	《董仲舒學說內在理路探析》	浙江：浙江大學出版
朱永嘉、 王知常（2007）	《新譯春秋繁露》	臺北：三民書局
鄧 紅（2008）	《董仲舒思想研究》	臺北：文津出版社

(二) 期刊論文：<sup>46</sup>

徐復觀 (1955)	〈西漢政治與董仲舒〉之一、二、三	《民主評論》第 6 卷 20-22 期
金耀基 (1959)	〈論董仲舒的君權神授說〉	《大學生活》第 4 卷 12 期
錢 穆 (1959)	〈從董仲舒的思想說起〉	《新亞生活》第 2 卷 2 期
賴炎元 (1968)	〈董仲舒學術思想淵源〉	《南洋大學學報》 第 2 期
戴君仁 (1968)	〈漢武帝抑黜百家非發自董仲舒考〉	《孔孟學報》第 16 期
戴君仁 (1971)	〈董仲舒對策的分析〉	《大陸雜誌》第 42 卷 6 期
賀凌虛 (1973)	〈董仲舒論政〉	《政治學報》第 2 期
陳麗桂 (1974)	〈董仲舒的天論〉	《孔孟學報》第 17 期
鍾肇鵬 (1977)	〈董仲舒的儒法合流的政治思想〉	《歷史研究》第 3 期
羅 光 (1977)	〈董仲舒的哲學思想〉	《輔仁人文學報》 第 6 期
金春峰 (1980)	〈論董仲舒思想的特點及其歷史作用〉	《中國社會科學》 第 6 期
林麗雪 (1980)	〈西漢群儒之首—董仲舒〉	《中國文化復興月 刊》第 13 卷 7 期
嚴北溟 (1980)	〈談「天不變道亦不變」〉	《復興學報》(社會 科學版)第 6 期
倪天蕙 (1980)	〈董仲舒的天人感應思想〉	《孔孟月刊》第 19 卷 2 期
李威熊 (1981)	〈兩漢經術獨尊與經學諸問題的探討〉	《孔孟學報》第 42 期
周群振 (1981)	〈董仲舒與儒家學術傳承之大勢論析 —董仲舒天人思想研究之一〉	《中國文化月刊》 第 16 期
周群振 (1981)	〈董仲舒天道觀之內涵與模態辨義— 董仲舒天人思想研究之二〉	《中國文化月刊》 第 17 期
周群振 (1981)	〈陰陽五行說思想之淵源及在發展中 之變形—董仲舒天人思想研究之三〉	《中國文化月刊》 第 18 期
周群振 (1981)	〈關於陰陽五行說義理之全般檢定— 董仲舒天人思想研究之四〉	《中國文化月刊》 第 19 期

<sup>46</sup> 筆者透過各大著作的參考文獻，以及網路上的學術資料庫蒐集而得。在臺灣方面，國家圖書館臺灣期刊論文索引系統：<http://readopac.ncl.edu.tw/nclJournal>；大陸方面，政治大學中國期刊全文數據庫：<http://muse.lib.nccu.edu.tw:8080/SSO/ResourceStation/pages/resourceUserMore.jsp?nId=138>；以「董仲舒」或「春秋繁露」為關鍵詞。

周群振（1981）	〈董仲舒氣化宇宙觀下之心性論（上）—董仲舒天人思想研究之五〉	《中國文化月刊》第 23 期
周群振（1981）	〈董仲舒氣化宇宙觀下之心性論（下）—董仲舒天人思想研究之六〉	《中國文化月刊》第 24 期。
王永祥（1986）	〈董仲舒天道觀重探〉	《中國哲學史研究》第 2 期
黃朴民（1988）	〈“天人感應”與“天人合一”〉	《文史哲》第 4 期
林聰舜（1989）	儒學對專制政體的相容性與抗爭性—董仲舒思想中出現法家傾向之檢討	清華學報新 19 卷 2 期
李宗桂（1990）	〈董仲舒的天人思想及其文化史意義〉	《天津社會科學》第 5 期
李宗桂（1991）	〈論董仲舒的文化貢獻〉	《河北學刊》第 4 期
曾春梅（1991）	〈董仲舒的正義觀及其思想梗概〉	《漢代文學與思想學術研討論文》
趙雅博（1992）	〈董仲舒對天與道和天道天教及神鬼的思想〉	《哲學與文化》第 19 卷 3 期
王永祥（1993）	〈董仲舒歷史觀再探〉	《哲學研究》第 9 期
張瑞穗（1993）	〈天與人歸—中國思想中政治權威合法性的觀念〉	《中國文化新論（思想篇〔一〕）：理想與現實》
陳麗桂（1994）	〈董仲舒的黃老思想〉	《紀念程旨雲先生百年誕辰學術研討會論文集》
李宗桂（1994）	〈論董仲舒對封建制度文化的整合〉	《學術研究》第 1 期
林聰舜（1995）	〈帝國意識型態的建立—董仲舒的儒學〉	《大陸雜誌》第 91 卷 2 期
王漢昌（1995）	〈應當怎樣評價董仲舒〉	《河北大學學報》第 1 期
陳麗桂（1997）	〈從天道觀看董仲舒融合陰陽與儒學的天人合一思想〉	《中國學術年刊》第 18 期
王永祥、霍豔霞（1998）	〈董仲舒“獨尊儒術”功過論〉	《河北學刊》第 4 期
蕭義玲（1998）	〈「獨尊儒術，罷黜百家」與漢武帝之文化政策（下）〉	《孔孟月刊》第 3 期
范學輝（1998）	〈董仲舒《春秋繁露》臣道觀與傳統政治文化的演變〉	《齊魯月刊》第 2 期
郭應哲（1999）	〈黃帝傳說與黃老政治思想之關係〉	《台灣人文生態研究》第 2 卷 1 期
李 增（2000）	〈董仲舒天人合一思想之「天」概念分析〉	《第三屆漢代文學與思想學術研討論文》

張德文（2000）	〈董仲舒的「天人關係」模式及其思維方式〉	《中國文化月刊》第 239 期
薩拉·奎因（2000）	〈董仲舒和黃老思想〉	《道家文化研究第三輯》
余明光（2000）	〈董仲舒與“黃老”之學—《黃帝四經》對董仲舒的影響〉	《道家文化研究第二輯》
王守雪（2003）	〈董仲舒及“天”的哲學對中國文學統的影響〉	《殷都學刊》第 30 卷 3 期
杜保瑞（2003）	〈董仲舒政治學與宇宙論進路的儒學建構〉	《哲學與文化》第 30 卷 9 期
江素卿（2004）	〈論漢武帝之尊儒及其影響〉	《文與哲》第 4 期
張瑞穗（2004）	〈董仲舒思想中三統說的內涵、緣起及意義〉	《東海中文學報》第 16 期
孫長祥（2006）	〈董仲舒的氣化圖式論〉	《哲學與文化》第 33 卷 8 期
劉國民（2006）	〈論董仲舒的德治思想〉	中國青年政治學院學報》第 25 卷 2 期
謝謙（2006）	〈漢學獨尊的歷史真相與儒家學者的精神蛻變〉	《四川大學學報》第 6 期
陳福濱（2007）	〈論董仲舒的天道思想與天人關係〉	《中國哲學天論專題》

（三）學位論文：<sup>47</sup>

王孺松（1968）	董仲舒的天道觀	臺灣大學中文所碩士論文
賴慶鴻（1979）	董仲舒政治思想之研究	政治大學政治所博士論文
李秀美（1979）	董仲舒思想闡微—春秋學與天人合一說初探	輔仁大學中文所碩士論文
任金子（1982）	董仲舒的陰陽思想研究	輔仁大學哲學所碩士論文
孫長祥（1984）	董仲舒思想述評	文化大學哲學所博士論文
林明昌（1990）	《春秋繁露》的天道觀與治道思想	淡江大學中文所碩士論文

<sup>47</sup> 筆者所使用的資料庫，在台灣方面，國家圖書館全國博碩士論文資料網：[http://etds.ncl.edu.tw/theabs/site/sh/search\\_adv.jsp](http://etds.ncl.edu.tw/theabs/site/sh/search_adv.jsp)，大陸方面，政治大學中國博碩士論文全文資料庫：<http://muse.lib.nccu.edu.tw:8080/SSO/ResourceStation/pages/resourceUserMore.jsp?nId=351>；以「董仲舒」或「春秋繁露」對「論文名稱」蒐集而得。

陳禮彰（1992）	董仲舒天人思想研究	臺灣師範大學國文所碩士論文
梁惠卿（1992）	董仲舒陰陽哲學研究	輔仁大學中文所碩士論文
王淑蕙（1994）	董仲舒《春秋》解經方法探究	中央大學中文所碩士論文
簡松興（1997）	西漢天人思想研究—以《淮南子》《春秋繁露》《史記》為中心	輔仁大學中文系博士論文
李妍承（1998）	董仲舒春秋學之研究	臺灣大學哲學所博士論文
吳清輝（1998）	董仲舒的春秋大一統思想研究	臺灣師範大學國文所碩士論文
鄧桂秋（1999）	董仲舒「法制」思想之研究	輔仁大學中文所碩士論文
黃國禎（1999）	論董仲舒《春秋繁露》與緯書《春秋緯》之關係	東海大學中文系碩士論文
廖培璋（2000）	董仲舒春秋學研究	文化大學中文所碩士論文
楊濟襄（2000）	董仲舒春秋學義法思想研究	臺灣師範大學國文所博士論文
徐秋玲（2002）	董仲舒的儒學轉化及其政治實踐—西漢儒生的困境：知識與權力的辯證	政治大學教育所碩士論文
高偉浩（2002）	西漢前期儒學發展的新動向——尊地位確立的內因探析	鄭州大學歷史學碩士論文
霍 炬（2002）	董仲舒與西漢前期文論理論前提的建構	陝西師範大學文藝學碩士論文
李健良（2002）	董仲舒天人哲學之研究	南華大學哲學系碩士論文
莊肇基（2003）	董仲舒人副天數思想之研究	玄奘人文社會學院宗教學系碩士論文
廖小東（2003）	董仲舒政治哲學試論	湘潭大學哲學與歷史文化學碩士論文
劉心凱（2004）	《春秋繁露》之政治倫理觀	政治大學政治所碩士論文
周紹華（2004）	董仲舒君主觀念研究	曲阜師範大學專門史碩士論文
陳宗權（2004）	董仲舒政治哲學思想探源	雲南師範大學經濟政法學碩士論文
陳名皎（2005）	董仲舒教育思想研究	臺北市立教育大學應用語言文學所碩士論文
段宜廷（2006）	荀子、董仲舒、戴震氣論研究	政治大學中文所碩士論文

丁鴻銘（2006）	先秦至西漢政治社會對儒學發展之研究－以董仲舒為例	華梵大學東方人文思想所碩士論文
楊欽棟（2006）	《春秋繁露》之君臣觀	輔仁大學中文所碩士論文
簡好甄（2007）	從「感應」到「合一」——論董仲舒天人關係的發展	輔仁大學中文所碩士論文
衛立浩（2007）	論董仲舒政治哲學	西藏民族學院中國哲學碩士論文
王以嫻（2008）	董仲舒的歷史哲學－以《春秋繁露》中的公羊思想論起	輔仁大學哲學所碩士論文
李茂輝（2008）	董仲舒經權觀與西漢政權正當性關聯之研究	東海大學政治學系碩士論文
瑪德麗娜（2008）	《春秋繁露》的歷史性表述與規範性價值	中央大學哲學所碩士論文
何儒育（2008）	春秋繁露君王觀研究	臺灣師範大學國文所碩士論文
周君霖（2008）	董仲舒儒學中的五行觀——以《春秋繁露》為中心的討論	華梵大學東方人文思想所碩士論文
余漢英（2008）	董仲舒「獨尊儒術」說探析	山東大學史學理論及史學史碩士論文
馬 睿（2008）	董仲舒《春秋繁露》研究	山東師範大學中國古典文獻學碩士論文
蕭又寧（2009）	董仲舒《春秋繁露》氣論思想研究	文化大學中文所碩士論文

從以上羅列的著作中，我們可以清楚明瞭對於研究董氏思想上，已經有了豐厚的成果，從早期研究董仲舒的思想乃至現今對其思想源頭的探尋，如果加以分門別類的話，大致而言，有天人關係、陰陽五行、君王統馭、法制思想、春秋公羊、政治倫理、文化影響、經權觀與氣論等。前輩學人的努力使得這些著作得以問世，對欲從事董氏思想研究的後輩來說，提供相當多面向的思考與認識，不論是外在脈絡的掌握與內在思想的精髓，著實受用匪淺。

#### （四）關於《春秋繁露》吸收黃老的研究：

當代學者中，開始注意到董氏思想成分中的黃老部分，並以此對《春秋繁露》



加以省視的，主要有盧瑞容、余明光、薩拉·奎因（Sarah A. Queen）、鄧紅與陳麗桂等。

盧瑞容在〈試論董仲舒思想中的「黃老」學說—兼論儒家政治思想的一個轉折發展〉<sup>48</sup>中指出，不論是「賢良對策」或《春秋繁露》，都可尋覓出與黃老之學相似情況，特別是在《黃帝四經》的出土後，更有了直接的佐證。隨後，盧氏並以「陽德陰刑」、「尊君卑臣」、「神明」、「名實」與「一」等五個特點與《黃帝四經》為對照比較，說明《春秋繁露》與《黃帝四經》間有很相近的法家學說，進而推測《春秋繁露》中的法家思想可能都是承襲了黃老道家的學說，如此，便可以為《春秋繁露》中的儒法雜染矛盾之處，提供合理的解釋。

余明光在〈董仲舒與“黃老”之學—《黃帝四經》對董仲舒的影響〉<sup>49</sup>中明白表示，董氏上接荀、陸之學，大採黃老精英，取其道論精華，以說儒家經典。而其「道論」—歸於無為。無為之用，又繫之人主。而其術—以虛無為本，以因循為用。這些都是道家理論的精華，而董氏為之融會貫通，鑄為一爐，成其新說；並以「無為之道論」、「人君南面之術」與「陰陽刑德理論」論證指出董氏的「道」論，集中在〈離合根〉、〈立元神〉、〈保位權〉等篇章，同時指出董氏的陰陽刑德思想並非承自鄒衍，而是源自道家的《黃帝四經》。薩拉·奎因（Sarah A. Queen）在〈董仲舒和黃老思想〉<sup>50</sup>的論述中與余文相呼應。

此外，鄧紅在〈董仲舒思想與黃老之學（其一）〉<sup>51</sup>中進一步探尋董氏思想中的「天」與道家之「道」間關係。認為董氏在創立「天」的過程中，無疑是參照了「道」的形而上性；而以「天」為萬事萬物之根源又是參照了道家宇宙起源論，換言之，去掉「天」之宗教外衣或是人格神性，「天」之道體功用和性質就和黃老之「道」沒有多大區別。

<sup>48</sup> 收錄於《大陸雜誌》第七十四卷第二期，1986年，頁62-68。

<sup>49</sup> 收錄於《道家文化研究》第二輯，2000年8月校訂一版：頁209-222；該文已在1992年發表。

<sup>50</sup> 收錄於《道家文化研究》第三輯，2000年8月校訂一版：頁285-296。

<sup>51</sup> 原載於《原學》第五輯，中國廣播電視出版，1996年。後收錄於《董仲舒思想研究》臺北：文津出版，2008年，附錄一，頁233-248。

而陳麗桂在〈董仲舒的黃老思想〉<sup>52</sup>一文中又以「天道與治道」、「刑德相養、厚德簡刑」、「陽尊陰卑、君尊臣卑」、「君心臣體、君暗臣明」、「虛心處靜、挈名考質」、「名以真物、察名辨號」六個面向論述董氏思想裡的黃老成分，並總結歸納，認為一代儒宗董仲舒在推闡陽尊陰卑的「三綱說」與大一統思想時，吸收了相當份量的黃老帛書一系列陰陽大義、靜因無為的刑名技巧與權謀獨斷之術，或以為推論的理據，或加以詮釋與疏解，終於完成了他天道與治道通貫、厚德簡刑的思想綱領，與尊君臣卑、君暗臣明、君靜臣動，挈名考質的君道思想，以為其天人合一、災異感應說的基礎，並為此後劉漢朝廷陽儒陰法、王霸雜治的統治方向與型態提供了重要的理論基礎。

過往以「董仲舒」或「春秋繁露」為主題的學位論文，雖涵蓋了董氏思想的許多面向，然而若以君權議題為核心，論述《春秋繁露》與「獨尊儒術」之關係，則尚有進一步探討之空間。因此，本篇論文欲以此脈絡為主軸，探討董氏如何本於儒學而轉化儒家；汲取黃老而超越黃老，從而形成儒術獨尊的局面。

---

<sup>52</sup> 收錄於《道家文化研究》第六輯，2000年8月校訂一版：頁217-231。。

## 第二章 先秦儒學與君權的緊張關係

本章想要探討先秦儒學與君權間的緊張關係。到底先秦儒學的思想內涵中，與君主在享有並行使權力上，存在著什麼樣的衝突？而這樣的緊張關係是如何的形成？想要瞭解上述之問題，必須完整爬梳孔孟荀三人對於「君主地位與角色」及「君臣關係」上的看法為何，如此或能從中探索出相關線索。

### 第一節 君主地位與角色

地位，指的是階層化的位置，屬於靜態的社會結構，而角色，是互動下的關係，屬於動態的社會脈絡；因此，角色是地位的動態表現，而地位是角色的靜態描述。<sup>1</sup>君主既作為一國（地）的統治者，相對於被統治者來說，他的地位是不一樣的，當然，他的角色恰恰是因為他在統治者的位置上，而必須與被統治者產生互動。如此來看，先秦儒家孔孟荀對於君主的地位與君主的角色上有著怎樣的論述。

壹、孔子：

孔子謂：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」孔子習從周禮，故而政治思想的出發點為「從周」，在目睹封建秩序的岌岌可危，政治系統紊亂，故而主張「正名」，以圖救之。所謂「正名」，便是端正君臣之間的權利與義務關係；處於什麼地位，便扮演好什麼角色，子曰：「君君、臣臣、父父、子子。」<sup>2</sup>孔子心中的理想政治，即在封建制度下，「禮樂爭伐自天子出」，因為天子既為天下共主，則一切慶賞禮教當然由天子號令，作臣子的怎可越俎代庖，如此，則天下必定大

<sup>1</sup> 詳參閱 Linton R.(1972), "The Status-Role Concept" in E. Hollander & Raymond Hunt, eds., *Classic Contributions to Social Psychology* (New York: Oxford Univ. Press), P.112.

<sup>2</sup> 《論語·顏淵》。

亂。身處春秋末期的孔子，對於僭越名分所造成的混亂局面有很深的感觸：

天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出；自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。<sup>3</sup>

禮樂征伐的名分僭越，代表君臣倫理的蕩然無存。對孔子來說，仁是一種德行，禮與樂則是德行的規範，亦即仁是內涵，禮樂為外顯。「正名定分」所顯示出是言行一致的權利義務關係，也就是內涵與外顯相嵌合的倫理秩序。是以孔子將禮樂秩序的維持與天下有道、無道之關係劃上等號，並認為君臣恪守其分，國家才能長治久安，所以他說：「不在其位，不謀其政」<sup>4</sup>。難怪孔子在看到身份是大夫的季氏竟然使用以天子為排場的八佾舞，而說出「是可忍，孰不可忍」這句話了。

孔子既強調正名，則天子為天下共主，一切禮樂爭伐應由天子號令，這代表著孔子對於君主地位的尊崇，當然也肯定其身為統治者的支配權。因為，既號為天子，則必須尊敬，這種身份上的等差，便是由於君主地位之獨特性。但另一方面，處於什麼樣的地位，便有依其地位而產生的角色期待；君主所應扮演的角色是對各諸侯國間的紛爭要仲裁與調解，對人民有養育與教育的義務，對於外敵有抵禦的責任。

所以，孔子尊周室、敬主君的原因，是周天子地位之特殊，而這也意味著由於地位之特殊，便有其應扮演的重要角色，這便是孔子「君君」正名思想的具體內涵，象徵著權利與義務的一體兩面。而君主應如何扮演好其角色？孔子以為當作人民之表率，而第一步就是要做到修身，如何做到修身，孔子認為：

---

<sup>3</sup> 《論語·季氏》。

<sup>4</sup> 《論語·泰伯》。

季康子問政，子曰：「政者正也，子帥以正，孰敢不正。」<sup>5</sup>

子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」<sup>6</sup>

能做到修身後，便可以「安百姓」，如何「安百姓」，便是行「仁」，而「禮」是「仁」的外顯作為，如此，便是孔子所說的推己及人，修己安百姓的表現，故曰：

上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。

7

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免於無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」<sup>8</sup>

季康子問政於孔子曰：如殺無道以就有道，何如？孔子對曰：「子為政焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」<sup>9</sup>

在孔子的心目中，理想的政治秩序是以君主作為統治者，透過身體力行而為天下臣民的表率，正所謂「風行草偃」。他的基本角色是要以民為本—養民、保民與教民，而政治的目的，便是為政以德，所謂的「君道」便是「君德」，因此，他對「君德」的重視遠高於政治中的刑法制度與權力事功。孔子對執政者的操守要求乃至於國家的治理，皆置於道德政治的架構之中，一方面可獲得統治政權的正當性，另一方面使人民得以安居樂業；企盼人君位於政治金字塔的頂端，修德由上至下以教化生民，進而達到天下大治的理想。

---

<sup>5</sup> 《論語·顏淵》。

<sup>6</sup> 《論語·子路》。

<sup>7</sup> 《論語·子路》。

<sup>8</sup> 《論語·為政》。

<sup>9</sup> 《論語·顏淵》。

貳、孟子：

孟子繼孔子之後，《尚書》上有「民為邦本」的語句，孟子將之發揮而形成著名的「民貴君輕」理論。

民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。<sup>10</sup>

在孟子看來，人民不僅是政治的目的，也是政治的主體。<sup>11</sup>當然，這並不否定君主為統治重心與支配權的行使。這是強調人君在尊享其地位的同時，勿忘應擔負的角色義務。這個義務，孟子跟孔子的主張大致雷同，主要還是養民、教民與保民。<sup>12</sup>孟子在會見齊宣王時特別就君民間之關係作了說明：

王之臣有託其妻子於其友而之楚遊者，比其反也，則凍餒其妻子，則如之何。王曰：棄之。曰：士師不能治士，則如之何。王曰：已之。曰：四境之內不治，則如之何。王顧左右而言他。<sup>13</sup>

孟子這裡便完全闡述孔子的正名理論；君既為君，則其地位必須被尊敬，然而，因地位而產生的角色期待（義務），如果國君沒有盡力達成時，則人民便可不必尊崇，此正是權利與義務的一體兩面性。由此可見，孟子認為君民關係是相對的；君王將國家治理的好，老百姓豐衣足食，則自然效忠，反之則否。如孟子對鄒穆公之問曰：「上慢而殘下」<sup>14</sup>，則人民可同樣地不親上；更有甚者，孟子對齊宣王問湯放桀，武王伐紂而曰：

賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣。未聞弑

<sup>10</sup> 《孟子·盡心》。

<sup>11</sup> 蕭公權，《中國政治思想史》上，臺北：聯經出版，1980年，頁95。

<sup>12</sup> 孟子曰：「天降下民，作之君，作之師」（孟子·梁惠王下）；「為民父母，行政，不免率獸而食人，惡在其為民之父母也。」（公孫丑上）。因此，在孟子來看，君主是集「君」、「師」、「父」於一身的角色，職是，父應養，師應教，君應保民。

<sup>13</sup> 《孟子·梁惠王》。

<sup>14</sup> 《孟子·梁惠王下》。

君也。<sup>15</sup>

君主如果不行仁義，忘卻了身為國君的角色義務，則此時已失其格，成為獨夫。這邊清楚地看見孟子在面對暴君上處理的態度，主張以民治君，暴君可殺。

桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民斯得天下矣；得其民有道，得其心斯得民矣。<sup>16</sup>

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，就與之？曰：天與之。……泰誓曰：『天是自我民視，天聽自我民聽』此之謂也。」<sup>17</sup>

孟子表示天下的與失皆在民心的向背，當然也就說明君主位格的享有，關鍵在於人民的擁戴與支持。但這也不是說明孟子認為人民的地位比君主還高，實際上，孟子反而要求臣民「不得非其上」<sup>18</sup>，也不要「後其君」，孟子曰：

未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。<sup>19</sup>

如果深入探究孟子所處的時代，便可瞭解他的用心良苦。處於君權高漲的時代，君主的一言一行動見觀瞻，孟子當然深知君就是君，不論願意與否，皆要受其支配；高倡民權的用意，還是為了提醒君主應盡的角色義務，因此，與孔子不同的是，孟子是以人民的角度為其政治思想的進路，對於君主的角色期待，更為示警，期勉人君勿忘應盡之義務。

---

<sup>15</sup> 《孟子·梁惠王》。

<sup>16</sup> 《孟子·離婁上》。

<sup>17</sup> 《孟子·萬章上》。

<sup>18</sup> 《孟子·梁惠王下》。

<sup>19</sup> 《孟子·梁惠王上》。

參、荀子：

荀子生於國大君威的戰國中、晚期，此時封建制度早已破壞殆盡，時局混亂，各國據地稱王，遂行軍國主義，相互攻伐。荀子認為解決天下紛亂而歸於平治的關鍵在於聖王，因此主張「尊君」：

君者，國之隆也。父者，家之隆也。<sup>20</sup>

荀子認為君王不但是國家政治的主事者，同時也是道德守法的典範，自然要有至尊的地位。君王尊位的合理化除了來自於其日理萬機的重要性外，更因為是禮義治理的發動者，如此其角色的重要性不言可喻。

天地者生之始也。禮義者治之始也。君子者禮義之始也。<sup>21</sup>

今嘗試去君上之勢，無禮義之化，去法政之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也，若是則夫彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下之悖亂而相忘，不待傾矣。<sup>22</sup>

無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲。<sup>23</sup>

荀子認為，君王的地位無敵於天下乃因其是行禮義之治的發端，所以，沒有君王就不會有禮義，沒有禮義，世界便退回弱肉強食的原始生態。既然天下治與亂的關鍵都繫於君王一身，當然，其地位的殊榮便可充分瞭解。以此觀之，荀子認為君王地位的至高無上，其實也恰恰揭示了禮義之於文明社會的重要性。

隆一而治，二則亂。<sup>24</sup>

分均則不偏，勢齊則不壺，眾齊則不使；兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，

---

<sup>20</sup> 《荀子·儒效》。

<sup>21</sup> 《荀子·王制》。

<sup>22</sup> 《荀子·性惡》。

<sup>23</sup> 《荀子·富國》。

<sup>24</sup> 《荀子·儒效》。



是天數也。<sup>25</sup>

人之生不能無群，群而無分，則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也，有分者，天下之本利也。而人君者，所以管分之樞要也。<sup>26</sup>

君者，善群也，群道當則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。<sup>27</sup>

荀子贊同孔、孟的想法，認為「孔子曰：『天無二日，民無二王』」<sup>28</sup>，有二王則必然相爭，相爭則必生亂。所以，貴賤必須兩存；大家都是平等的話，那麼就沒人甘於當聽命者，而兩貴與兩賤是不能並立，否則，誰發號施令。因此，荀子尊君的另一目的是為了明貴賤、別上下、異君臣；不尊君則無以致別異之用。

荀子處於專制天下來臨前的政治氛圍，期望在如此亂世中的聖王，居處至尊之位，修德制禮，開創大治之世。然而，現實上不但聖王難求，如又遇逢暴君，則應為之何？

天之生民，非為君也。天之立君，以為民也。<sup>29</sup>

庶人安政，然後君子安位。傳曰，君者舟也，庶人者水也。水則載舟，水則覆舟。此之謂也。<sup>30</sup>

荀子很清楚地表示，君主存在的目的，是為要照顧好廣大的百姓，使其不爭，使其有分，不爭而有分，則天下大利。因此，唯有行禮義之治，然後百姓安於位，百姓安於位，則君主之地位便可確保。然而，在面對無道的暴君與昏君時，應如何處理，荀子也明確表達了看法：

---

<sup>25</sup> 《荀子·王制》。

<sup>26</sup> 《荀子·富國》。

<sup>27</sup> 《荀子·王制》。

<sup>28</sup> 《孟子·萬章上》。

<sup>29</sup> 《荀子·大略》。

<sup>30</sup> 《荀子·王制》。

天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀紂無天下而湯武不弑君。<sup>31</sup>

臣或弑其君，下或殺其上，弑其城，倍其節，而不死其事者，無它故焉，人主自取之。<sup>32</sup>

荀子所尊的君主，不是徒具虛位或只有權勢的庸君，而是一個無美不備，能任、能分、能和的聖王。<sup>33</sup>如果現實君主身處君位而不行禮義，只享權利而不盡義務，此時則天下無治，政治組織便會瓦解而退回原始社會的狀態，弱肉強食，眾人相奪，天下悖亂。如此人君已失其格，而無君之實，縱使居其位，隨時有著覆轍之禍。是故，荀子之「君」，實為有條件之「尊」，此條件為修身、愛民，能夠以德化民之治人聖王；雖然主張君主地位之至尊，無敵於天下，但還是離不開其應扮演的角色，荀子強調禮義的重要性與對聖王的渴望，較之於孔孟二聖，更為殷盼。

綜合以上所述，先秦儒家孔孟荀三聖，一方面承認君主的支配統治權，對於主君必須加以尊崇，這是由於其地位而產生的權利。但另一方面，君之所以為君，有其應扮演的角色義務，這種角色期待，是先秦儒家的關注重心；如果人君能行仁義，保民、養民與教民，則人民自然效忠與尊崇，反之，如果忘卻其應盡之義務，則也不需要加以尊敬了，更有甚者，如果賊害人民，則起而反抗或誅殺暴君也是其咎由自取。

## 第二節 君臣關係

「君者，出令者也。臣者，行君之令而致之民者也。」<sup>34</sup>身為臣，一方面屬於被統治者，一方面又承統治者之令遂行指示；就階層而言，夾在君與民的中間，

<sup>31</sup> 《荀子·正論》。

<sup>32</sup> 《荀子·富國》。

<sup>33</sup> 「天下者，至重也，非至彊莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和；此三至者，非聖人莫之能盡。故非聖人莫之能王。」《荀子·正論》。

<sup>34</sup> 《韓愈·原道》。

就互動而言，直接面對君主與人民，正所謂上令下達，下情上稟；臣對民有示範作用，對君有示警功能，因此，君臣之間能否有著良好互動與持續運作，往往是影響政權穩定與君主自身權威的關鍵要素。以此角度出發，先秦儒學對於君臣關係上有著如何之論述，是本節論述的重點。

壹、孔子：

子曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」<sup>35</sup>

子曰：「事君盡禮，人以為諂也。」<sup>36</sup>

孔子認為，如果國家政治清明，君主能以禮待臣，則身為臣應盡力效忠：「子張問政。子曰：『居之無倦，行之以忠。』」<sup>37</sup>何謂忠？諸如「盡己之謂忠」、「事上竭誠」、「臨陣以勇，見危授命」等。<sup>38</sup>同樣地，如果是在野之士，則應該出仕為國君做事；「邦有道則仕」<sup>39</sup>。但倘若君不君，則臣可不臣，所謂不臣，就是不再效忠，畢竟，「道不同，不相為謀」<sup>40</sup>，故而子曰：「以道事君，不可則止」<sup>41</sup>，便明白闡述了君臣之間的相對與雙向關係；享權利便需盡義務，反之亦然。

對於人君有過失，孔子一方面認為作為臣下應當提出諫言，使國君能匡正己失，另一方面君主應「慎獨」，最好能有諫臣在側，時時注意自身行事是否公允，期能效法聖人。

子路問事君。子曰：「勿欺也，而犯之。」<sup>42</sup>

---

<sup>35</sup> 《論語·八佾》。

<sup>36</sup> 《論語·八佾》。

<sup>37</sup> 《論語·顏淵》。

<sup>38</sup> 《論語·憲問》。

<sup>39</sup> 《論語·衛靈公》。

<sup>40</sup> 《論語·衛靈公》。

<sup>41</sup> 《論語·先進》。

<sup>42</sup> 《論語·憲問》。

如果邦國無道，孔子也清楚表明，應設法保全自己，避免遭殺身之禍。

邦有道，危言危行。邦無道，危行言孫。<sup>43</sup>

邦有道，不廢；邦無道，免於刑戮。<sup>44</sup>

而孔子對待昏君的態度是如何？

邦無道，則可卷而懷之。<sup>45</sup>

天下有道則見，無道則隱。<sup>46</sup>

邦國既無道，留之無從實踐理想政治，不如歸去，另覓明君，故此孔子周遊列國。然而，天下果真無明君以實現王道時，則退隱明志。所謂退隱，並非隱居山林，實是待其時，待沽也。職是，孔子在面對昏君時是採取退隱明志的不仕抵抗，彰顯了「士志於道」的態度。

貳、孟子：

對於孟子而言，理想的君臣關係應以堯舜作為最高的典範：

欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道；兩者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也，不以堯之所以治民治民，賊其民者也。<sup>47</sup>

然而，理想狀態求之不可得時，對於現實上存在的君臣間之關係，孟子也有明確的表示，亦即君臣權利義務的相對性：

有官守者，不得其職則去；有言責者，不得其言則去。我無官守，我無言責

---

<sup>43</sup> 《論語·憲問》。

<sup>44</sup> 《論語·公治長》。

<sup>45</sup> 《論語·衛靈公》。

<sup>46</sup> 《論語·述而》。

<sup>47</sup> 《孟子·離婁上》。

也，則吾進退，豈不綽綽然，有餘裕哉！<sup>48</sup>

孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人，君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」王曰：「禮為舊君有服，何如斯可為服矣？」曰：「諫行，言聽，膏澤下於民；有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往，去三年不反，然後收其田里；此之謂三有禮焉。如此則為之服矣。今也為臣，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往；去之日逐收其田里；此之謂寇讎；寇讎，何服之有？」<sup>49</sup>

這裡，孟子完全發揮了孔子的「君使臣以禮，臣事君以忠」的觀念；君如何待臣，臣便如何對君盡忠，這就是君臣關係上的前提。而相較於孔子，孟子更具體闡述為臣之道，認為臣不僅要能「格君心之非」，更有立「不召之臣」的堅持。這跟孟子強調「道尊於勢」、「德高於位」有很大的關係。且看孟子是如何論述作為臣的態度，亦即忠的表現：

詩曰：「天之方蹶，無然泄泄。」泄泄，猶沓沓也。事君無義，進退無禮，言則非先王之道者，猶沓沓也。故曰：「責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊。」<sup>50</sup>

孟子認為忠於君的臣，對君主應盡力規過勸善，即「諫爭」，同時對於流言蜚語也應挺身澄清，如此方能謂忠君。然而，如果陳善閉邪而君主不聽，一意孤行恣意妄為，此時孟子認為一般異姓之臣，應該掛冠而去；而貴戚之臣，則可以實行廢立；

君有過則諫，反覆之而不聽，則去。<sup>51</sup>

君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。<sup>52</sup>

<sup>48</sup> 《孟子·公孫丑下》。

<sup>49</sup> 《孟子·離婁下》。

<sup>50</sup> 《孟子·離婁上》。

<sup>51</sup> 《孟子·萬章下》。

然而，如果求去不成或者不忍求去，這裡，孟子的主張較之孔子更為激進；

天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。<sup>53</sup>

孔子認為天下無道則隱，待而沽之，孟子則發揮人的積極能動性，縱使過於理想，曲高和寡，不過，這種道尊於勢、以德抗位的精神，留給後世美好憧憬。

參、荀子：

荀子認為忠君順君是身為臣應盡的義務，因為君是禮義的發動者，沒有禮義，就不能行治，則世界便回歸原始弱肉強食的生態。君既是禮義的頒佈者，作為臣應努力完成君主的命令，才是忠的表現。荀子曰：

以禮待君，忠順而不懈。<sup>54</sup>

儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。<sup>55</sup>

從這可以看出荀子的尊君思想。然而，荀子特別對於何謂忠順做出了說明：

從命而利君謂之順，從命而不利君謂之諂；逆命而利君謂之忠，逆命而不利君謂之篡。<sup>56</sup>

如此，我們便可瞭解，荀子所謂的忠順，端視利君與否而受其命，如果命令是不利於君主但卻從命，則為諂臣，相反的，違背君主的命令，積極或消極的不接受其命令，這才是忠的表現。此外，荀子更進一步將忠的表現具體化，並按等次加以分類，有大忠、次忠、下忠與國賊，荀子曰：

有大忠者，有次忠者，有下忠者，有國賊者：以德覆君而化之，大忠也；以

---

<sup>52</sup> 同上。

<sup>53</sup> 《孟子·盡心上》。

<sup>54</sup> 《荀子·君道》。

<sup>55</sup> 《荀子·儒效》。

<sup>56</sup> 《荀子·臣道》。

德調君而輔之，次忠也；以是諫非而怒之，下忠也；不卹君之榮辱，不卹國之臧否，偷合苟容以持祿養交而已耳，國賊也。<sup>57</sup>

所以大忠者，是能以德性感化君主，而次忠者，是能以德性輔助君主，這裡，臣的德行成爲盡忠與否的標準。荀子認爲臣侍奉君應持恆不懈，戮力盡忠，在明瞭忠的定義與種類後，荀子明白地將良臣歸類爲「諫、爭、輔、拂」四類；

有能進言於君，用則可，不用則去，謂之諫；有能進言於君，用則可，不用則死，謂之爭；有能比知同力，率群臣百吏而相與彊君撓君，君雖不安，不能不聽，遂以解國之大患，除國之大患，成於尊君安國，謂之輔；有能抗君之命、竊君之重、反君之事，以安國之危，除君之辱，攻伐足以成國之大利，謂之拂。<sup>58</sup>

此四種類型的臣屬，皆是違背君主之命令，荀子卻公開大加讚揚，認爲是人臣之典範。因此，不難看出，雖然荀子尊君，但在君臣關係上還是保有著相對性，堅守「從道不從君」<sup>59</sup>之態度。

另一方面，荀子對於聖君的渴望在其思想裡處處可見；「今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化」<sup>60</sup>，「聖王在上，分義行乎下」<sup>61</sup>。如果聖君爲治，身爲臣當然只要依命行事，如此，天下便可大治，所以，荀子曰：

事聖君者，有聽從無諫爭；事中君者，有諫爭無諂諛；事暴君者，有補削無撓拂。迫脅於亂時，窮居於暴國，而無所避之，則崇其美，揚其善，違其惡，隱其敗，言其所長，不稱其所短，以爲成俗。<sup>62</sup>

但現實上，荀子也深知聖君難求，假使爲臣卻侍奉了中君或暴君，荀子認爲對於中君則盡力規勸，切勿諂媚，對於暴君則盡力補救與匡正，避免當面諫爭，

<sup>57</sup> 同上。

<sup>58</sup> 《荀子·富國》。

<sup>59</sup> 《荀子·子道》。

<sup>60</sup> 《荀子·性惡》。

<sup>61</sup> 《荀子·君子》。

<sup>62</sup> 《荀子·臣道》。

或是公然抗命，只能努力輔佐。

深究荀子的主張不難理解為何暴君亦須侍奉，因為暴君之所以暴，恰恰是因為依其性惡而未加以教化，也就是未受禮義師法，因此，作為臣應該盡力去導化其性情受禮義之規制，如此，暴君或可端正行為走向正道。當然，對於暴君放伐的看法，荀子深表支持——「桀紂無天下，湯武不弑君」<sup>63</sup>。如果真的遇上了無法以禮義教化的君主，那臣民則可起而推翻。

### 第三節 先秦儒學與君權緊張關係的三個面向

壹、對於君本身角色的期待：

孔孟荀三大儒，一方面承認君主的支配統治權，對於主君必須加以尊崇，這是由於其地位之特殊；但另一方面，君之所以為君，有其應扮演的角色義務，這種角色期待，是先秦儒家的關注重心。先秦儒學倡導德治思想，強調「內聖」，君主透過自身的修養功夫，而能對臣民加以誘導薰陶，使其能自反自覺。因此，君主為政的首要工作，就是正己，如果不能正己，則一切的統治行為便很難得到收效。

故而，對於君王的角色期待便是要能正己，不能正己則不能安人，不能安人則天下就不能大治，天下不能大治，則動亂必生而直接威脅到君主的地位。職是，統治上的根本作為是道德而非權力，任何透過權力產生對臣民的外加限制，根本不是君主應行的正當作為；君主應盡君道，重視因角色而生的義務，如此，便可以達到限制君權恣意妄為的道德政治。

即便因為政治上的需要而遂行統治權力，尊君如荀子也認為，那是為了要實行禮義之化，以外在規範約束人的慾望，權力的運用是為了「化性起偽」，權力

---

<sup>63</sup> 《荀子·正論》



本身不是目的，只是工具手段，屬於功能性質。

## 貳、作為臣的從道不從君：

在君臣關係上，不論是孔孟「君君、臣臣」的相對觀與荀子「忠順不懈」的盡忠思想，都主張「從道不從君」。如果邦國無道，君主昏暴，則身為臣應力諫匡正，使之改過為善，必要時可守道退隱，不為同流。荀子雖然不贊同君臣關係可以相對解除，但如果君命不正，則可消極不配合或不受命。更有甚者，孟子的以身殉道、捨生取義的以德抗位，以及荀子心目中的良臣「諫、爭、輔、拂」四類，有著對國君失德無道時的積極對抗作用。

因此，透過臣之角色的發揮，首先對於君主本身在道德倫理上能否深躬自省，即「內聖」這部分，時時有著關注與叮嚀；其次，對於君主的作為能否廣施仁義，或者命令的頒行只是遂行權力慾望有著監督與諫言。是故，先秦儒學透過君臣之間的互動，即「諫爭」的方式，以官僚力量限制君權任意的膨脹，產生制衡君權的情形，對君主造成有形無形的壓迫。

## 參、臣民反抗暴政的革命權：

如筆者先前所言，臣對民有示範作用，對君有示警功能，如果臣不接受君的命令，君主當然可以通通換掉，另找一批執行命令的臣工，但對人民的觀感便會造成影響，並且，當所有不受命的臣屬皆遭撤換或下野退隱，則人民要直接面對君主妄為的命令。雖然人民是被統治者，但不論是孔子的「天下有道，則庶人不議」，孟子的「得乎丘民為天子、失民心失天下」，以及荀子的「立君為民、載舟覆舟」論點，皆明示人民的擁戴與否對於政治體系的穩定與君主位格的存續有著關鍵性的影響。因此，如果君主將個人喜好強加於臣民，並忽視民眾的聲音，當民心背離時，臣民起而反抗暴政也是作為限制君權的一種手段。

### 第三章 黃老在漢初得勢之探究

西漢自劉邦即天子位，歷經數帝至武帝初年，約莫七十年的時間，一直奉黃老學為圭臬，並以其作為政治綱領，指導著君臣施政上的準則。然而，黃老學是如何能成為當時國政的顯學，其得勢的理由何在？當然，一個政治思想要能見容於統治者，定是因為切合當時的統治情況；也就是說黃老思想中的什麼內涵迎合了漢初的政治需要？司馬談先生在《論六家之要旨》中指出：

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。指弱而易操，事少而功多。……其術以虛為本，以因循為用。無成勢，無常形，故能究萬物之情，不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰「聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱」也。群臣並至，使各自明也。<sup>1</sup>

司馬談所說的道家，主要是指黃老派道家<sup>2</sup>。而在「其為術」的範圍內，這個「術」即為「務為治」之術，偏向於治國之術，其實就是積極進取的君人南面之術。<sup>3</sup>歸納整理，黃老思想的特色有以下幾點：<sup>4</sup>

一、道的精氣化：確定道即精氣而將道明白實體化。精氣就是萬物的所以然，亦即為天地萬物之存在根據和存在根源。由於氣概念的介入所造成的轉折，相對於老莊以無、以虛詮釋道的概念，黃老的精氣說特做客觀實有義的發揮。

二、君的威權化：強調尊君，主張君臣異道；君虛壹靜因而無為，臣適才適用而無不為。換句話說，國君以一套具絕對威權的統馭術來因任授官、循名責實，

<sup>1</sup> 《史記》，卷 130，〈太史公自序〉，頁 3289。

<sup>2</sup> 參閱陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》，臺北：商務出版，1995 年出版，頁 25；張豈之《中國思想史》上冊，臺北：水牛出版，1992 年，頁 246。

<sup>3</sup> 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣東：中山大學出版社，2005 年，頁 12。

<sup>4</sup> 陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999 年，頁 38-39。

而讓眾臣甘受指使而不得不努力有所作為，並以此來成就國君的大有為。

三、術的多樣化：從陰陽四時的消息生殺，主刑德並用、王霸雜陳的南面之術。此南面之術綜合了儒、法、名、陰陽的心得，至於墨家的功利自然寄寓其中，但無論如何，諸子百學都只能是「術」的地位，只有道家才處於「道」的地位。

四、法的必然化：黃老給予了法的形上基礎，視法令皆出於道而有其必然性，如曰「事督乎法、法出乎權、權出乎道」（《管子·心術上》）「道生法」（《經法·道法》）。這和老子「法令滋彰，盜賊多有」（五十七章）的立場並不一致。

透過上述所言，可以清楚瞭解黃老思想的內涵，如此才能探討黃老之學與漢初政治的關係，便於深究漢初尊奉黃老的原因與目的。從此脈絡出發，本章第一節以漢初經濟社會的客觀情勢作為論述起點，探討外在環境是如何提供黃老學「清靜無為」的思想。第二節以漢帝國建立時的情況，探討在「共天下」的基礎中所產生的弱勢君權，如何提供了黃老學「君主虛靜」與「因循為用」之思想；第三節則以西漢初期承襲秦朝的政制，在「尊君卑臣」與「以法為治」的制度條件下，給了黃老學「形名」與「法治」理論的發揮空間。

### 第一節 漢初經濟社會的客觀情勢

經過秦末農民起義和楚漢戰爭後建立起來的漢王朝，它所繼承的天下，實際上是個爛攤子。無論從政治上或經濟上的形勢來看，對漢王朝都是嚴峻的。政治權力上的不穩固，使統治者誠惶誠恐；經濟上的匱乏，使統治者無法有為而忐忑不安，劉邦便曾說：「天下匈匈，勞苦數歲，成敗未可知。」<sup>5</sup>據《漢書·食貨志》載：

漢興，接秦之弊，諸侯並起，民失作業，而大饑饉。凡米石五千，人相食，

<sup>5</sup> (漢)班固撰：《漢書》，卷1下〈高帝紀〉，頁64。

死者過半。高祖乃令民得賣子，就食蜀漢。天下既定，民之蓋臧，自天子不能具醇駟，而將相或乘牛車。<sup>6</sup>

由漢初開國之際的經濟情況來看，受到秦帝國的殘酷統治，加上連年戰亂，社會生產遭受嚴重破壞，易子而食的現象也不是傳聞。面對此一窘境，「反秦之弊，與民休息，凡事簡易，禁罔疏闊。」<sup>7</sup>就成了當時社會上的必然趨勢與要求，也是統治者因應客觀環境所必然採取的措施。因為，天下已經不起再一次的動亂，身為統治者，施政首要之務就是要穩定政經局勢，其中最關鍵的是要儘速恢復生產，讓人民有飯吃。從劉邦統一天下後的「罷兵賜復」與「招募流亡百姓」一系列措施便可以瞭解；

「夏五月，兵皆罷歸家。」詔曰：「諸侯子在關中者，復之十二歲，其歸者半之。民前或相聚保山澤，不書名數，今天下已定，令各歸其縣，復故爵田宅，吏以文法教訓辨告，勿笞辱。民以饑餓自賣為人奴婢者，皆免為庶人。軍吏卒會赦，其亡罪而亡爵及不滿大夫者，皆賜爵為大夫。故大夫以上賜爵各一級，其七大夫以上，皆令食邑，非七大夫以下，皆復其身及戶，勿事。」<sup>8</sup>

上述作法，便是要解放勞動力，使之投入生產。因此，為了能儘速恢復與發展凋蔽的經濟，「清靜」、「無為」與「休養生息」便是統治者外顯於社會的統治模式與特色；透過與民休息而達裕民置產的目的。

此種客觀上的情勢導致統治者不得不為的措施，正恰好與黃老學的代表著作 — 《黃帝四經》中的相關主張相契合；

〔省〕苛事，節賦斂，吾奪民時，治之安。無父之行，不得子之用；無母之德，不能盡民之力。<sup>9</sup>

行非恆者，天禁之；爽事，地禁之；失令者，君禁之。三者既修，國家幾

<sup>6</sup> (漢)班固撰：《漢書》，卷 24 上〈食貨志〉，頁 1127。

<sup>7</sup> (漢)班固撰：《漢書》，卷 89〈循吏傳〉，頁 3623。

<sup>8</sup> (漢)班固撰：《漢書》，卷 1 下〈高帝紀下〉，頁 54。

<sup>9</sup> 《黃帝四經·經法·君正》。

矣。……，毋逆土功，毋壅民明。……。是故王公慎令，民知所由。天有恒日，民自則之。爽則損命，環（還）字福之。天之道也。<sup>10</sup>

統治者除了避免苛捐雜政而擾民，最重要的是不要違反人民的農時，並且像父母疼愛子女般去對待人民，則人民自然努力生產效忠。唯有滿足人民的基本需求，社會才會穩定，也才利於統治，因此，統治者應當慎令，摒除個人私欲與無必要的加諸，人民有需求再給予，如此方為統治之道。

統治者除了消極的勿奪民時外，也應當積極節制而適度地運用民力，配合天時地物，以導引人民投入生產，使人民富足；

人之本在地，地之本在宜，宜之生在時，時之用在民，民之用在力，力之用在節。知地宜，順時而樹，節民力以使，則財生。<sup>11</sup>

劉邦接連的措施，形成了「與民休息」的方針與基礎，隨後的惠帝在蕭何歿後，任用曹參為新的丞相，《史記·曹相國世家》曾記載：「其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。」<sup>12</sup>曹參在新任丞相前，當了九年的齊相，而其治道在於清靜無為，使人民自定。<sup>13</sup>在相漢後，一如治齊；「曹參代之，守而勿失。載其清靜，民以寧一。」<sup>14</sup>；「舉事無所變更，一遵蕭何約束。」<sup>15</sup>是以《漢書·刑法志》載：「蕭曹為相，填以無為，從民之欲，而不擾亂，是以衣食滋殖，刑罰用稀。」<sup>16</sup>；《史記·平準書》亦載：「故人人自愛而重犯法，先行義而後絀恥辱焉。」<sup>17</sup>

如此，便是《黃帝四經》中所稱：

<sup>10</sup> 《黃帝四經·十大經·三禁》。

<sup>11</sup> 《黃帝四經·經法·君正》。

<sup>12</sup> (漢)司馬遷撰：《史記》，卷 54〈曹相國世家〉，頁 2029。

<sup>13</sup> 曹參為齊相時，向膠西擅長黃老學的蓋公請教為政之道，蓋公為言治道在於「清靜無為而民自定」，同上注。

<sup>14</sup> 《史記·曹相國世家》。

<sup>15</sup> 《史記·曹相國世家》。

<sup>16</sup> (漢)班固撰：《漢書》，卷 23〈刑法志〉，頁 1097。

<sup>17</sup> (漢)司馬遷撰：《史記》，卷 30〈平準書〉，頁 1420。

民富則有俾（恥），有俾（恥）則號令成俗而刑伐（罰）不犯。<sup>18</sup>

自曹參爲相，治術用黃老，五十餘年，統治者皆受其影響，並開創了史書所稱的文景之治：

及孝文即位，躬脩玄默，勸趣農桑，減省租賦。……嚴懲亡秦之政，論議務在寬厚……吏安其官，民樂其業，蓄積歲增，戶口寢息。<sup>19</sup>

漢興，掃除煩苛，與民休息。至於孝文，加之以恭儉。孝景尊業，五六十載之間，至於移風易俗，黎民醇厚。周云成康，漢言文景，美矣！<sup>20</sup>

錢穆先生曾對漢初的清靜無爲政治作了一說明，認爲：

漢初政府純粹代表一種農民素樸的精神，無爲主義即為農民社會政治思想之反映。因此，恭儉無爲，休養生息，遂為漢初政府兩大信念。因亂後社會經濟破產，人心厭亂，戰國晚年黃老一派消極思想，遂最先在農民政府裡得勢。<sup>21</sup>

漢初崩壞的經社情勢，使得統治者不得不採取相應之道；一方面透過「官民間的無爲」— 官不擾民，共求發展生產，富裕民生，達成「民務稼穡，衣食滋殖」，另一方面，透過「律法上的無爲」— 律法的運用，務在寬緩疏簡，達到「刑罰罕用，罪人是稀」，特別是兩項政綱的一併頒佈，更能促進相互間的交互影響而收效益彰。雖然以上舉措是漢初統治者爲了解決經社窘境而不得不爲的統治模式，然而，這些條件卻在客觀上給了以「無爲」和「與民休息」爲主要特徵的黃老思想，提供了良好的外在環境。

<sup>18</sup> 《黃帝四經·經法·君正》。

<sup>19</sup> 《史記·曹相國世家》。

<sup>20</sup> (漢)班固撰：《漢書》，卷5〈景帝紀〉，頁153。

<sup>21</sup> 錢穆，《國史大綱》，臺北：商務出版，1994年修訂18版，頁94。

## 第二節 漢帝國建立時的弱勢君權

漢高祖五年十二月，漢王劉邦聯合各路諸侯，於垓下擊敗西楚霸王項羽，結束了楚漢相爭，一統天下。春正月，劉邦受將士之推舉於定陶晉皇帝位，史稱定陶即位。據《漢書·高帝紀》載：

於是諸侯上疏曰：「楚王韓信、韓王信、淮南王英布、梁王彭越、顧衡山王吳芮、越王張敖、燕王臧荼冒死再拜言，大王陛下：「先時秦為亡道，天下誅之。大王先得秦王，定關中，於天下功最多。存亡定危，救敗繼絕，以安萬民，功聖德厚。又加惠於諸侯王有功者，使得立社稷。地分已定，而位號比擬，亡上下之分，大王功德之著，於後世不宣。昧死再拜上皇帝尊號。」…諸侯王皆曰：「…功臣皆受地食邑，非私之也。…」……漢王即皇帝位於汜水之陽。<sup>22</sup>

從形式上看劉邦是繼承了秦始皇所開創的皇帝位，漢王國也因此變成了漢帝國，成為了秦帝國的繼承者。然而，就實質上看，劉邦即皇帝位，不過是霸權政治的達成，以漢為盟主，以各諸侯王國為盟國的反楚聯盟的勝利宣言。<sup>23</sup>相形之下，秦始皇的帝國乃是秦以武力消滅六國以後所建立的，一種無制約的絕對專制君權；皇帝既是天下的主宰，道理的體現，也是秩序的發端與權威的淵源。<sup>24</sup>這裡，我們不難看出，劉邦建立漢帝國的理據，與秦始皇所開創的絕對君權思想，有著本質上的不同。從《漢書·高帝紀》所載高祖十二年三月詔便完全說明此一情形：

吾立為天子，帝有天下，十二年於今矣。與天下之豪士賢士大夫共定天下，同安輯之，其有功者上致之王，次為列侯，下為食邑。而重臣之親，或為列侯，

<sup>22</sup> (漢)班固撰：《漢書》，卷1下〈高帝紀下〉，頁52。

<sup>23</sup> 李開元，《漢帝國的建立與劉邦集團一軍功受益階層研究》，北京：三聯書店，2000年，頁139。

<sup>24</sup> 西嶋定生，〈皇帝統治的成立〉，收錄於《中國古代國家與東西世界》第二章，東京：東京大學出版，1983年；《秦漢帝國》第二章四，東京：講談社，1997年。

皆令自置吏，得賦斂，女子公主。……入蜀漢定三秦者，皆世世復。<sup>25</sup>

我們知道，劉邦即皇帝位是因為諸侯王的共同推舉，而何以推舉他，恰恰是因為其功最高與德最厚。然而，「最」乃指就整個劉邦集團而言，也因此從權益分配上得到了最大的利益——皇帝位。相對於此，其他則依軍功高低或王或侯以此分配，此正是《漢書》所載：「功臣皆受地食邑，非私之也。」因此，詔書很清楚的表明，天下乃是劉邦與其集團的所有成員共同打下來，共同所有的，當然應該共同公平地分配，這就是所謂「共天下」的理念。<sup>26</sup>

綜上所述，劉邦能建立漢帝國與即皇帝位，首先是「不私之」，能將天下共用與集團成員；其次，便依照功勞的高低而各自分封，劉邦功最大與德最厚所以即皇帝位，然而，這個皇帝與秦始皇所開創的絕對君權比較之，權力是相去甚遠的，可以說權與位之間的落差很大，只是弱勢君權。

也因此，為了維繫劉家天子的局面，劉邦在晚年時與功臣們訂立了白馬之盟，據《史記·漢興以來諸侯王年表》中載：

高祖末年，非劉氏而王者，若無功上所不置而侯者，天下共誅之。<sup>27</sup>

分析白馬之盟的內容，可歸納為四點：一、王與侯之分封，只能由皇帝進行；二、封王，只能在劉氏皇族之內進行；三、封侯，只能對有功者施行；四、若違反以上約定，天下共誅之。就皇帝而言，王與侯分封的特權在其手中，因此確保了至高性，然而其義務便是要確保非劉氏不得封王，非功臣不得列侯的原則，以維護其他兩者勢力的平衡與效忠。就功臣而言，其權利是獨享封侯的特權，而義務便是向皇室盡忠，不得起兵稱王。就諸侯王來說，保障了劉氏皇族封王的特權，

<sup>25</sup> (漢)班固撰：《漢書》，卷1下〈高帝紀〉。

<sup>26</sup> 李開元，《漢帝國的建立與劉邦集團一軍功受益階層研究》，北京：三聯書店，2000年，頁140。

<sup>27</sup> (漢)司馬遷撰：《史記》，卷17〈漢興以來諸侯王年表〉，頁801。



而義務便是承衛天子，以諸侯王國支援漢帝國。<sup>28</sup>

從上所述便可理解，漢初三權並立與制衡關係的微妙。就中央權力來看，可劃分為二，一者為君權所在的宮廷，另一者為相權所統御的政府；宮廷歸宮廷，政府歸政府。用現今的體制來說，就是政權歸皇帝，治權歸丞相。而丞相的派任便是由功臣集團中的元老所出掌；漢王朝第一任丞相是蕭何，其次為惠帝時的曹參、王陵、陳平，文帝時的周勃、灌嬰、張蒼、申屠嘉，景帝時的周亞夫等。此一不成文的規定，目的當然是維持皇帝與功臣集團間的權力平衡，如此方能穩定朝局。從惠帝與丞相曹參的一段故事，便可完全說明弱君強臣下的「君主虛靜」之情況：

惠帝怪相國不治事，以為「豈少朕與」？乃謂宦曰：「若歸，試私從容問而父曰：『高帝新弃群臣，帝富於春秋，君為相，日飲，無所請事，何以憂天下乎？』然無言吾告若也。」宦既洗沐歸，閒侍，自從其所諫參。參怒，而答宦二百，曰：「趣入侍，天下事非若所當言也。」至朝時，惠帝讓參曰：「與宦胡治乎？乃者我使諫君也。」參免冠謝曰：「陛下自察聖武孰與高皇帝？」上曰：「朕乃安敢望先帝乎！」曰：「陛下觀臣能孰與蕭何賢？」上曰：「君似不及也。」參曰：「陛下言之是也。且高皇帝與蕭何定天下，法令既明，今陛下垂拱，參等守職，遵而勿失，不亦可乎？」惠帝曰：「善。君休矣！」<sup>29</sup>

當時的曹宦為宮廷幕僚，惠帝通過曹參的兒子曹宦責問曹參，對曹參而言，這是宮廷對於政府的干預，因此，曹參怒答兒子，並令其迅速返回宮廷。這說明了以相權為中心的政府，君權是沒有進入的餘地。而所謂「陛下垂拱」，就是暗示惠帝虛靜無為於宮廷中；「參等守職」，就是指政務因循辦理；「遵而勿失」就是各司其事，互不干涉。<sup>30</sup>曹參深知要維持漢王朝的穩定，政治上的權力平衡

<sup>28</sup> 李開元，《漢帝國的建立與劉邦集團一軍功受益階層研究》，北京：三聯書店，2000年，頁191-193。

<sup>29</sup> (漢)司馬遷撰：《史記》，卷54〈曹相國世家〉，頁2029。

<sup>30</sup> 李開元，《漢帝國的建立與劉邦集團一軍功受益階層研究》，北京：三聯書店，2000年，頁

與經社上的休養生息是兩個重要基石，深諳黃老學的他，認為上位者只要遵照前人的政策與律法，下位者奉行守成，如此天下便清靜可治。這種「以虛為本，以因循為用」的因時為業主張，或許對於當時的漢王朝來說，是不得不為的政策，但畢竟也是曹參掌握了政府，而得以將黃老思想順利推行。當然，對於治齊的成功實例，更足以支持他的主張。據《史記·呂后本紀》載：

孝惠皇帝、高后之時，黎民得離戰國之苦，君臣俱欲休息乎無為，故惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下晏然。刑罰罕用，罪人是稀。民務稼穡，衣食滋殖。<sup>31</sup>

如此君臣無為，百姓樂業，天下晏然的局面，正是《黃帝四經》中所稱：

君臣當位謂之靜，賢不肖當位謂之正……靜則安，正〔則〕治…安〔則〕得本，治則得人…參於天地，合於民心。……君臣不失其立（位）……任能毋過所長，去私而立公，人之稽也。<sup>32</sup>

天道已既，地物乃備，散流相成，聖人之事。聖人不朽，時反是守。優未愛民，與天同道。聖人正以待（待）之，靜以須人。<sup>33</sup>

### 第三節 漢承秦制下的法家政體

自劉邦即皇帝位，代秦自立，一切的典章制度，大抵皆承襲秦朝之舊制。《史記》<sup>34</sup>與《漢書》<sup>35</sup>均記載：「漢承秦制」。漢朝既然是沿襲秦帝國的專制體制，

---

258。

<sup>31</sup> (漢)司馬遷撰：《史記》，卷9〈呂后本紀〉，頁412。

<sup>32</sup> 《黃帝四經·經法·四度》。

<sup>33</sup> 《黃帝四經·十大經·觀》。

<sup>34</sup> 「漢興，……是時天下初定，方綱紀大基，高后女主，皆未遑，故襲秦正朔服色。」，(漢)司馬遷撰：《史記》，卷26，頁1260。

<sup>35</sup> 「秦兼天下，建皇帝之號，立百官之職。漢因循而不革，明簡易，隨時宜也。」，(漢)班固撰：《漢書》，卷19上〈百官公卿表上〉，頁722；「漢興，方綱紀大基，庶事草創，襲秦正朔。」，同上，卷21上〈律曆制〉，頁974。

則必須要以法家為基礎，這是體制上的必須。<sup>36</sup>徐復觀先生也曾指出：「漢代所繼承的秦代制度含有一特性，乃在於以制度中的大部分來表現並維護皇帝的絕對身份，而非出自客觀政治治理的需要。」<sup>37</sup>法家思想，目的是要維護君主的絕對權威，從這個脈絡來觀察漢初的法家體制，據《史記·劉敬叔孫通列傳》記載：「高帝悉去秦苛儀法，為簡易。群臣飲酒爭功，醉或妄呼，拔劍擊柱，高帝患之。」乃命叔孫通制訂朝儀，序列品位高低，達到君尊臣卑，崇上抑下的地步。這種權力的象徵與權威的彰顯，也難怪高祖在朝儀施行後說：「吾適今日之皇帝之貴也。」<sup>38</sup>因此，這種「尊君卑臣」與「以法為治」的政制，在漢高祖時便已確立。

## 壹、形名之術

前已論及，透過「白馬之盟」建立的三權並立，由於曹參時樹立了良好的無為因循模式，彼此因而相安無事。然而，自呂后當政以來，逐一瓜分功臣勢力，而後並貿然將宮廷權力擴張到政府，破壞了宮廷與政府，皇室與功臣集團間的平衡，終於在其死後，引發了政治衝突，釀成了誅呂之變。<sup>39</sup>隨後功臣集團們迎接劉氏諸侯王中的代王即天子位，是為孝文帝，才回復原本三權並立的局面。文帝在即位後，遭遇了很多的問題，而其中問題最大的是與功臣集團的關係，以及中央皇室與地方諸侯王的互動。前者是君權宮廷與相權政府的問題；後者因為文帝乃是從諸侯王中被功臣集團迎立為帝，為此，諸侯王們或有不服，或僭用皇帝禮儀<sup>40</sup>，不把文帝當一回事。

<sup>36</sup> 林聰舜指出漢沿秦制之原因，若放在思想史上的脈絡加以考察，法家本就是為專制政體催生的意識型態，也是專制體制需要的意識型態，則其思想自然與專制體制有密不可分的關係，除非漢帝國放棄專制體制，否則就無法放棄法家思想。參閱《西漢前期思想與法家的關係》，第二章〈漢初黃老思想中的法家傾向〉，臺北：大安出版社，1991年，頁56。

<sup>37</sup> 徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》，香港：新亞研究所，1972年，頁216。

<sup>38</sup> (漢)司馬遷撰：《史記》，卷99〈劉敬叔孫通列傳〉，頁2723。

<sup>39</sup> 呂后死後，呂氏外戚欲作亂，即另立惠帝之子劉弘為帝。大臣陳平、周勃等人合謀，誅諸呂，並黜殺劉弘。選立劉恆是因其為劉邦當時現存年紀最長之子，又寬厚孝順。詳見《史記·孝文本紀》。

<sup>40</sup> (漢)班固：《漢書》，卷48〈賈誼傳〉，頁2230-2258。

據《史記·儒林列傳》云：「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」。太史公認為孝文帝好刑名之言，但似乎未明說其尊崇黃老。然而，在《史記·老莊申韓列傳》中：「申子之學，本於黃老而主刑名……韓非之論…法制無私，而名實相稱。故曰『歸於黃老』。」如此可知文帝本好黃老，而刑名之言是黃老學的一個主要特點。同時，所謂的「刑名」應與「形名」互用，即為名實之學。所以，「刑名」並非只是刑罰之意，還包括了考核名實是否相符之意。「形名一詞，兼包含法與術，亦即是兼包名實與律法之學。」<sup>41</sup>

在面對「臣不親其主，下不親其上，百族不親其事」<sup>42</sup>的窘境下，《黃帝四經》便有云：

欲知得失，請必審名察形。形恒自定，是我愈靜。事恒自施，是我無為。靜翳（壹）不動，來自至，去自往。<sup>43</sup>

何謂名形？《黃帝四經》在〈十大經·成法〉中有認為：

昔天地既成，正若有名，合若有刑（形），□以守一名。<sup>44</sup>

在天地形成時，萬物是通過名分來定形質，使形名相符。所謂「形」，代表萬物的形質或狀態，「名」則是萬物的表象或代稱。任何一件事物形成後，先有了形體，方能給予正確的名。形名確立之後，則萬物便能各自為正。

凡事無大小，物自為舍。逆順死生，物自為名。名刑已定，物自為正。<sup>45</sup>

刑（形）名立，則黑白之分已。……是故天下有事，無不自為刑（形）名聲號矣。刑（形）名已立，聲號已建，則無所逃跡匿正矣。<sup>46</sup>

<sup>41</sup> 戴君仁，〈漢初的政治與先秦學術思想的關係〉，收錄於《梅園論學集》，臺北：台灣開明書店，1970年，頁244。

<sup>42</sup> 《黃帝四經·經法·論》。

<sup>43</sup> 《黃帝四經·十大經·名法》。

<sup>44</sup> 《黃帝四經·十大經·成法》。

<sup>45</sup> 《黃帝四經·經法·道法》。

<sup>46</sup> 同上。

名一旦確立了，則人事物皆定性，一切便可列入統攝的範圍之內，再無遺落者。

故執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審其刑名。刑名已定，逆順有位，死生有分，存亡興壞有處，然後參之於天地之恒道，乃定禍福死生存亡興壞之所在。…故能立天子、置三公，而天下化之。之謂有道。<sup>47</sup>

所謂天地之恒道，代表了自然秩序永恆不變的法則，即「天地有恆常」<sup>48</sup>；藉由道的客觀性與規律性而強調存在著一種獨立於人類意識之外的絕對律則，這種思考方式的特色，在於形成天道與人道之間的一種比對。<sup>49</sup>而用來觀看人間社會，即「萬民有恆事，貴賤有恆位，畜臣有恆道，使民有恆度。」<sup>50</sup>如此意味著與自然秩序相呼應的人間秩序，有相同的內在理路，此正是黃老的基本理念。也就是說，黃老學認為人間秩序的所有規則皆從天地永恆法則中所衍生，亦即透過自然規律的恆常不變，人間制度獲得了合理化的支撐，不能也不必任意改變。

刑名之學的明確化，原是黃老學的重要課題，在《黃帝四經》上面，可以得到證實，這樣明確化的刑名之學，一方面符應了道，一方面牽合了人類社會的角色與秩序定則，可以看出，在《黃帝四經》中顯然不單有原始道家的道論，同時更為深刻化，轉而成為一種政治控制的張本。<sup>51</sup>因此，作為一種政治控制的張本，刑名之術為統治者治理天下的先決條件；透過名之確立，便可以「循名責實」。名實相符，便可各司其職，相互分工，一切按照既有的制度與規範運行，如此，方可化簡馭繁，使天下易於治理。這也是《黃帝四經》中一再強調的循名究實：

天下有事，必審其名。名□□循名廢(究)理之所之，是必為福，非必為災。……  
審察名理冬(終)始，是胃(為)廢(究)理。……故執道者之觀於天下□，見

<sup>47</sup> 《黃帝四經·經法·論約》。

<sup>48</sup> 包括「四時、晦明、生殺、柔剛」，《黃帝四經》中〈經法·道法〉篇。

<sup>49</sup> 林俊宏，〈《黃帝四經》的政治思想〉，收錄於《政治科學論叢》第13期，2000年，頁32。

<sup>50</sup> 《黃帝四經·經法·道法》。

<sup>51</sup> 林俊宏，〈《黃帝四經》的政治思想〉，收錄於《政治科學論叢》第13期，2000年，頁39。

正道循理，能與曲直，能與冬（終）始。故能循名廢（究）理。刑（形）名出聲，聲實調和。<sup>52</sup>

從審觀事之所始起，到審定刑名，而後參之於天地之恒道以立天子、置三公，《黃帝四經》論述了政治組織的建立與政治角色安排的系絡。在現實上，文帝時君臣之間的一段對話，恰如其份地將黃老刑名之學發揮淋漓盡致。據《史記·陳丞相世家》載：

居頃之，孝文皇帝既益明習國家事，朝而問右丞相勃曰：天下一歲決獄幾何？勃謝曰：不知。問：天下一歲錢谷出入幾何？勃又謝不知，汗出沾背，愧不能對。於是上亦問左丞相平。平曰：有主者。上曰：主者謂誰？平曰：陛下即問決獄，責廷衛；問錢穀，責治吏內史。上曰：苟各有所主者，而君者所主者何事也？平謝曰：主丞！陛下不知其驚下，使待罪丞相。宰相者，上佐天子理陰陽，順四時，下育萬物之宜，外鎮撫四夷諸侯，內親附百姓，使卿大夫各得任其取焉。孝文帝乃稱善。<sup>53</sup>

陳平本好黃老，上述的幾句對話，即認為統治系統上下不同層級應該依據各自的角色分工而做好分內之事，此所謂「循名」。而上位者透過各自職分加以考核，使權責分明，易於掌握；君操其名，臣效其形。文帝對陳平的回答稱善，表明了他贊同黃老學對君臣關係上的看法，其實也是文帝尊崇黃老的用心，在於藉君主權威之勢，臣下盡效其材，上下調和，似若無為而已。<sup>54</sup>

因此，政治秩序能否穩定，端視君臣關係間能否定制；一個合理與穩定的君臣關係是秩序的保證：

凡觀國，有大（六）順：主不失其位則國有本；臣失其處則下無根，國憂而

<sup>52</sup> 《黃帝四經·經法·明理》。

<sup>53</sup> (漢)司馬遷撰：《史記》，卷 56〈陳丞相世家〉，頁 2061-2062。

<sup>54</sup> 張友驊，〈由黃帝四經論漢初黃老政治〉，收錄於《勞貞一先生七秩榮慶論文集》，簡牘學報第五期，1977 年，頁 426。

存。主惠臣忠者，其國安。主主臣臣，上下不越者，其國強。主執度，臣循理者，其國霸昌；主得臣輻屬者，王。<sup>55</sup>

對於定制化與穩定對稱關係的追求，《黃帝四經》明顯地肯定了儒家對於正名思想的強調，認為政治上的分工與位階上的維繫是政治秩序的重要憑藉。換言之，透過刑名嚴格區分的思想，事實上就是另一種形態的勢的維持，而其中又輔以陰陽思想的結合，使這樣的名位帶有強烈的正當性。<sup>56</sup>

凡論必以陰陽□大義。天陽地陰，春陽秋陰，夏陽冬陰，晝陽夜陰。大國陽，小國陰，重國陽，輕國陰。……主陽臣陰，上陽下陰，男陽女陰，父陽子陰，兄陽弟陰，長陽少陰……制人者陽，制於人者陰。<sup>57</sup>

形名既然重視「形」與「名」間的相符，倘若名不能反映出正確之形的狀況，如此便是名實不符。名實不符便會相爭。

名實相應則定，名實不相應則靜（爭）。<sup>58</sup>

一旦名實不一致，各種紛爭與亂象便會接踵而至。因此，應用於人間秩序上，名為「君」，則有「君位」，名為「臣」，則有「臣位」，君臣之名既已確立，則君臣各享其位，不可更改，倘若名位產生變亂與不符，便是失道，失道則身必咎。

名功相抱，是故久長；名功不相抱，名進實退，是胃（謂）失道，其卒必□身咎。<sup>59</sup>

而君既在其位，便有身為君應扮演的角色。《黃帝四經》指出，「人主者，天地之稽也，號令之所出也，□□之命也。」<sup>60</sup>君主是上體天道，而施之於人事，

<sup>55</sup> 《黃帝四經·經法·六分》。

<sup>56</sup> 林俊宏，〈《黃帝四經》的政治思想〉，收錄於《政治科學論叢》第13期，2000年，頁42。

<sup>57</sup> 《黃帝四經·稱》。

<sup>58</sup> 《黃帝四經·經法·四度》。

<sup>59</sup> 《黃帝四經·經法·四度》。

<sup>60</sup> 《黃帝四經·經法·論》。

是各項政策律令的發出者；如此名位及被賦予的權威是唯一的，作為臣下不能為之，不然，一旦名位更易、錯亂，則必生禍患。

君臣易位謂之逆，賢不肖並立謂之亂，動靜不時謂之逆，生殺不當謂之暴，逆則失本，亂則失職，逆則失天，暴則失人。<sup>61</sup>

依據形名建立起的客觀秩序，本來就不容許名實間的不相當，反映在君臣名位上，也自然是君臣名位的不可改易。在景帝時，轅固生與黃生對於湯武革命的一場辯論，正好可以說明儒家與黃老對於君臣間之關係的看法：

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，湯武不得以而立，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？」……是後學者莫敢明受命放殺者。<sup>62</sup>

黃生是黃老學的代表，轅固生是儒家的代表，兩人對於湯武革命的評價不同。黃生認為君臣關係猶如冠與履，是絕對不能改變，換言之，對於黃老思想而言，君臣關係是絕對的，彼此各司其職，君有過，臣應正言匡正，而不是弑而取代之，就如同天道有恆常，形名既已立，名號已建，則天地萬物皆應依其名號而自為其事，如此，才是有道；無論在任何情況下，絕對不可逾越君臣之分。而轅固生所言，便是先秦儒家所為之說明，即秉持著君臣之間的相對關係而異其態度，正所謂「君君、臣臣、父父、子子」；在要求上下之分時，也要求上位者注意自身行為。

<sup>61</sup>《黃帝四經·經法·四度》。

<sup>62</sup>（漢）司馬遷撰：《史記》，卷 121〈儒林列傳〉，頁 3122-3123。



透過黃老學的刑名之術所建立起來的君陽臣陰、君臣上下絕對，提供了文帝理論上的基礎。前已論及，漢初所建立的三權並立，其中的諸侯王，本為「承衛天子」<sup>63</sup>所設，然而，在文帝時卻成為威脅君權的最大隱憂之一，當然，這或許是漢初在分封劉姓諸侯時，未曾深入瞭解封建制度與君主專制的本質上矛盾。賈誼在給文帝的〈治安策〉中，明白的指出諸侯王實力過大而威脅中央，以及僭用皇帝的禮儀<sup>64</sup>，面對此種局面，形名之術的「尊君卑臣、崇上抑下」給了文帝理論上的基礎，一方面眾建諸侯而削弱其力，另一方面貫徹諸侯王每歲的朝拜。由此可見黃老學持續得勢的原因，便在於思想切合實用，提供了統治者理論上的支持。

## 貳、以法為治

本節開始便已論及，漢承秦制，則體制上必須以法治國，但基於亡秦之鑑，因此，漢代的統治者在用法上，盡量務求寬減，據《漢書》記載：

當孝惠、高后時，……蕭、曹為相，填以無為，從民之欲而不擾亂，是以衣食滋殖，刑罰用稀。及至孝文即位，……懲惡亡秦之政，論議務在寬厚，恥言人之過失。……選張釋之為廷衛，罪疑者予民，是以刑罰大省，至於斷獄四百，有刑錯之風。<sup>65</sup>

漢初自惠帝到景帝，不斷減輕刑罰，廢除三族令、妖言令，收斂諸相坐律令等，文、景二帝時還廢除肉刑，改為笞刑，廢除終身制度，讓百姓有機會洗心革面，這是在承繼苛秦之後，漢初統治者的德政。然而，即便是如此，對於危及君權的行為，處罰可是極為嚴格。據《漢書·刑法志》載：「至高后元年，乃除三

<sup>63</sup> 「天下初定、骨肉同姓少，故廣疆庶孽，以鎮撫四海，用以承衛天子也。」(漢)司馬遷撰：《史記》，卷 17〈漢興以來諸侯王年表〉，頁 802。

<sup>64</sup> (漢)班固：《漢書》，卷 48〈賈誼傳〉，頁 2230-2258。

<sup>65</sup> (漢)班固：《漢書》，卷 23〈刑法志〉，頁 1104-1105。

族罪，祆言令」，但文帝時，「新垣平謀爲逆，復行三族之誅」<sup>66</sup>；漢朝《吏律》也規定各級官吏都要嚴格的體現皇帝的意志，凡違反者，條目有「謀反」、「大不敬」、「大逆不道」與「其謾」等，不是棄市、腰斬，就是滅族，條條規定非常嚴厲，這種對百姓以德，對威脅君權之臣以刑的「德刑並用」，其實就是《黃帝四經》所一再強調的「刑德相養」：

刑德皇皇，日月相望，…。天德皇皇，非刑不行；繆（穆）繆（穆）天刑，非德並頃。刑德相養，逆順若成。刑晦者而德明，刑陰而德陽，刑微而德章（彰）。其明者以為法，而微道是行。<sup>67</sup>

再者，法家用法，目的在於抑下與駕馭，君主不受拘束。而漢文帝時有個實例，說明了漢初上下皆重法且法的地位高於君；背景是一個路人在橋下路過，驚動了文帝的坐騎，廷衛張釋之只判他罰錢了事後的對話：

上怒曰：「此人親驚吾馬，馬賴和柔。令它馬，故不敗傷我乎？而廷衛乃當之罰金！」釋之曰：「法者，天子所與天下公共也。今法如是，更重之，是法不信於民也。且方其時，上使立誅之則已。今以下廷衛，廷衛，天下之平也，壹傾；天下用法皆為之輕重，民將安所錯其手足？唯陛下察之。」上良久曰：「廷衛當是也。」<sup>68</sup>

漢初的法度不僅有客觀性，還具有普遍性，是上下必須共同遵守的，如同《黃帝四經》中所言：

道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。□執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢□。□能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。<sup>69</sup>

<sup>66</sup> (漢)班固：《漢書》，卷 23〈刑法志〉，頁 1097。

<sup>67</sup> 《黃帝四經·十大經·姓爭》。

<sup>68</sup> (漢)班固：《漢書》，卷 50〈張馮汲鄭傳〉，頁 2310。

<sup>69</sup> 《黃帝四經·經法·道法》。

法度者，政之至也。而以法度治者，不可亂也。而生法度者，不可亂也。<sup>70</sup>

黃老學中，所謂的「法」，是強調唯一性、公平性與客觀性；因法的設立，使得事物的分寸得以客觀而公平的分辨出來，所以法是度量事物的標準，而公正與客觀是其最主要的原則。並且，透過「道生法」的命題，將法置於道之下，法的建立，必須符合道的要求，具體地來說，道所顯示的便是客觀的自然秩序；以君人為主體的人間秩序，不能逾越自然的法則。黃老思想這種將法源歸諸自然天道的觀念，正是黃老與法家的一個明顯標界。<sup>71</sup>

是非有分，以法斷之。虛靜謹聽，以法所符。<sup>72</sup>

黃老思想以形名之術確立了君臣上下之分，強化了君主之勢，此為「體」也，同時，透過以「法」為用，判定是非，進行裁決，得以對臣下有效監督與控制；如果沒有「法」，一方面君主必須凡事過問，勞而不周，另一方面，有著明文的定則規範著君臣的行事，則能真正達到「名實相符」——身為臣，要越權或奪權便不容易，如此君權便日益鞏固。這便是《黃帝四經》中所云：

為人主，南面而立（蒞）。臣肅敬，不敢蔽其主。下比順，不敢蔽其上。<sup>73</sup>

漢文帝雖然被功臣們迎立為帝王，然而，他深切明瞭所面對的政治局面——「中央上的弱君強臣」，以及「地方上各諸侯王的龐大勢力」。據《史記·孝文本紀》中載：「今朕夙興夜寐，勤勞天下，憂苦萬民，為之怛惕不安，未嘗一日忘於心。」漢文帝時時警惕、小心謹慎以防不測的態度，可見一斑。文帝清楚知道爭取民心是自己皇帝大位能做下去的關鍵因素；只要有人民的愛戴，功臣們就得持續效忠，諸侯王也不敢背叛他，所以漢文帝去連坐、除肉刑、減賦稅、通關卡、輸糧餉，自己並以身作則提倡節儉。這些舉措，不僅因亡秦之鑑而易於推行，

<sup>70</sup> 《黃帝四經·經法·君正》。

<sup>71</sup> 金谷治，〈先秦法家思想之演變〉，收錄於中研院《國際漢學會議論文集》，1981年，頁842。

<sup>72</sup> 《黃帝四經·經法·名理》。

<sup>73</sup> 《黃帝四經·經法·六分》。

也是延續蕭、曹以來的清靜無爲與務求寬緩的政策，因此，人民大喜，天下晏然。

然而，人民擁戴只是讓他穩作皇帝大位，但三權並立的權力結構還是有如芒刺在背，令他惶惶終日，這時，漢初法家政制的體制，給了好黃老學的他提供了發揮的舞台。首先，以丞相爲首的功臣集團希望文帝待在宮廷裡無爲垂拱，諸侯王希望在地方上各自爲政，透過黃老刑名之術，文帝一方面對於中央政務上「主丞」，另一方面，以天子之尊號恩威並用，確立上下之分與君尊臣卑；其次，透過制訂各項律令，規定各級官吏都要嚴格體現皇帝的意志，對於危及君權之人事，處以嚴厲制裁，但絕不事事親力親爲，而且律法的適用是一視同仁，如此，功臣集團與地方諸侯王便沒有反對的餘地，畢竟大家都按照既有的權力模式在運作，文帝並沒有破壞三權並力的政治結構，然而，這些舉動使得君權在無形中大大地提高，而一步步向中央集權邁進。

漢初在動盪不安的情況中，透過黃老學刑名與法術的交互運用，相互結合，既能穩定局面，樹立領導中心，鞏固君權，又能開創新業，使社會趨於安定，因而符合當時的形勢與大環境的需要，故能指導漢初政治體制的運作，受到統治集團的高度重視。實際上，這種治國理民的思想與治術，對漢初政經貢獻了莫大的幫助，也因此，當思想與現實相接合時，黃老學的得勢，便成爲理所當然。

## 第四章 《春秋繁露》與先秦儒學在君權問題上的異同

任何一位思想家，不可能不受制於所處的時代與環境，特別是對於君權議題的論述，隨者政治場域與政治現實的不同，產生不同的表述。董仲舒的時代，歷經了秦漢的大一統，君王晉帝位，稱天子，其背景與先秦時已大大不同，爲了「得君行道」，見容於當政者，董氏必須調和先秦儒學與君權間的緊張關係，而這部分，便是本章所欲加以探討的。究竟，董氏是如何將先秦儒學的德治思想置入於專制體制中？另一方面，如果統治者恣意妄爲，先秦儒學「從道不從君」的理念要如何貫徹？同時，在世俗化的過程中不免會對原有的學說加以轉化，俾利見容於主政者，如此與先秦時期的差異爲何？要瞭解這一切必須探求《春秋繁露》中對於君權的相關論述，方可體察，也唯有如此，才能得知《春秋繁露》與先秦儒學在面對君權問題上的異同。

### 第一節 《春秋繁露》中的君權論述

君權爲《春秋繁露》最關注的重心之一，本節將完整論述其如何透過「天」的概念，一方面建構君權天授的神化君權理論，另一方面將儒家的德治思想引入「天」的內涵之中。

#### 壹、以天之授與建構君權來源的正當性

##### 一、君權天授

「天」的概念，早在商周時期便已出現，特別是《書》經中有相關記載；周朝的建立如何與天的意旨密切攸關，以及天命如何運作於古代中國。<sup>1</sup>當時對於至上神，或稱「帝」，或稱「天」，由周初文獻《詩》經、《書》經來看，天與

<sup>1</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：學生書局，1985年，頁25。

帝可以互換使用，因此具有共同的含意。天、帝混用的事實可能出自政治上的考慮；亦即，設法勸服商朝遺民：天與帝都代表同一位至高主宰，並且周朝建國係由這一位「統治者」(Dominator)所認准。但是，縱使在商周之際，天的地位也比帝更為傑出。<sup>2</sup>

關於君權源自於天的說法起源很早。《書》經中曾言云：

天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯，刑殄有夏。<sup>3</sup>

天佑下民，作之君作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。<sup>4</sup>

這兩段話反映了古代的神權政治。君王的任務是「代天行道」，而與人民的關係是相互依存的。為輔相上帝，君王被尊為民之父母，除了保護他們外，也要能規勸其向善，引他們追隨道德本性的指示。君權天定的信念確實反映了神權政治的影響，但是這種神權政治的重心卻在立下道德典範，而非僅限於行使政治權威。<sup>5</sup>因為天命不是一勞永逸地賦與；天命的無常，故而君王必須一再與天續約。《詩》經與《書》經中有云：「天維顯思，命不易哉。」<sup>6</sup>、「周雖舊邦，其命維新」<sup>7</sup>、「皇天無親，惟德是輔。」<sup>8</sup>這裡的「德」字原義要比現今我們認知的更為深刻，孟洛（Donald Munro）曾正確指出：

「德」字原指人對天定法則所持的一貫態度；理想的德，是指這種態度表現於恪遵天定法則的日常行為中。個人與天的交往要靠這種態度來維持；因此，德具宗教性格。到了周朝，「德」字進一步代表統治者所賞賜的恩惠，因為人們相信這種作法符合天的一項主要命令。於是，德自然而然在百姓心中產生敬愛與忠誠，並群而歸向行德之人。<sup>9</sup>

<sup>2</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：學生書局，1985年，頁27。

<sup>3</sup> 《書·多方》。

<sup>4</sup> 《書·泰誓》。

<sup>5</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：學生書局，1985年，頁32。

<sup>6</sup> 《詩·周頌》。

<sup>7</sup> 《詩·大雅》。

<sup>8</sup> 《書·蔡仲之命》。

<sup>9</sup> Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, (Stanford: Stanford University Press, 1969, p185). 此譯文引自傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：學生書局，1985年，頁45。

《書》經裡提到的：「弗惟德馨香，祀登聞于天。」<sup>10</sup>便是以「馨香」來形容「德」，而登聞於天，把天與人聯結起來。因此，德與天命的關係並非只是外在的聯繫，而是內在的因果；有德者獲享天命，德行是決定天命的唯一條件。<sup>11</sup>如此，天、君德與人民，構成了古代中國的天命觀與統治正當性。

《春秋繁露》一方面承繼商周以來天命的觀念，將天視為是至上神，無所不知，無所不能，所謂「天者，百神之君也。」<sup>12</sup>一方面認為天是萬物的本源，「天者，萬物之祖，萬物非天不生。」<sup>13</sup>天既然是群物之祖，則天對人具有無上的權威，人世間所有的行為或制度，便必須依照上天的意旨。至於如何能舒展天之意志，《春秋繁露》透過傳統的受命觀念，認為上天會派遣其「德侔天地」之「子」，代行為之，以統理天下，故曰：

德侔天地者，皇天右而子之，號稱天子。<sup>14</sup>

不僅如此，《春秋繁露》進一步將受命觀帶進大一統後的政治秩序，認為君王必須接受天命方能稱王，透過更改正朔，變易服色，制訂新的禮樂制度等措施，統一頒佈天下，藉此向世人宣告其已受命於上天。

《春秋》曰：「王正月。」……何以謂之王正月？曰：王者必受命而後王。王者必改正朔、易服色、制禮樂，一統於天下。所以明異姓非繼仁，通以己受之於天也。王者受命而王，制此月以應變，故作科以奉天地，故謂之王正月也。<sup>15</sup>

君王既受命於天對人間進行統治與管理，則臣民尊崇天便要服從君權，正所謂「天子者，則天之子也」<sup>16</sup>；「唯天子受命於天，天下受命於天子」<sup>17</sup> 如此將天與君權結合，形成了所謂的君權天授。君王成為天在世間上的代表與化身，秉

<sup>10</sup> 《書·酒誥》。

<sup>11</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：學生書局，1985年，頁45。

<sup>12</sup> 《春秋繁露·郊祭》。

<sup>13</sup> 《春秋繁露·順命》。

<sup>14</sup> 《春秋繁露·順命》。

<sup>15</sup> 《春秋繁露·三代改制質文》。

<sup>16</sup> 《春秋繁露·郊祭》。

<sup>17</sup> 《春秋繁露·為人者天》。

承天意，替天行道，貫通天地與人，則君權便有著唯一與神聖的特性，不容挑戰。

古之造文者，三畫而連其中，謂之王。三畫者，天地與人也，而連其中者，通其道也。取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？<sup>18</sup>

《春秋繁露》不僅在天人之間建立了一套政治上與道德上的聯繫感應關係，證成了君權天授的至高性，同時在世間秩序上，也極度強化君王的地位；

君人者，國之元。發言動作，萬物之樞機。<sup>19</sup>

君人者，國之本也。夫為國，其化莫大於崇本。<sup>20</sup>

為人主者，居至德之位，操殺生之勢。<sup>21</sup>

人之得天得眾者，莫如受命之天子。<sup>22</sup>

君王是國家的根本，君權為各種權力的總樞，治理國家，施行教化，沒有比崇尚根本更重要的事。尊君就是崇本，崇本就是奉天，因此君權無人敢與之抗衡，故能無敵於天下，正所謂「屈民而伸君」<sup>23</sup>，把君權無所不包、無所不統推到了絕對性的地步。

《春秋繁露》雖然承繼了傳統的天命觀，建構了自成一套的君權天授理論，但殷周時代受命的意義是有德者獲享天命，君德是君王受命的唯一條件，同時，對於君王來說，天命是無常的。然而，《春秋繁露》在這裡將古代受命的聖王轉化為大一統下的人君，不僅替王朝的統治者提供了理論上的支持，也將現實上的皇帝聖王化。職此，現實的王權被擬化成為「聖朝」和「聖王」，於是「聖」與「王」，「政」與「道」高度的一體化，從此開創了新的「政教合一」的體制，也樹立了王權的新典範。<sup>24</sup>

<sup>18</sup> 《春秋繁露·王道通三》。

<sup>19</sup> 《春秋繁露·立元神》。

<sup>20</sup> 《春秋繁露·立元神》。

<sup>21</sup> 《春秋繁露·威德所生》。

<sup>22</sup> 《春秋繁露·奉本》。

<sup>23</sup> 《春秋繁露·玉杯》。

<sup>24</sup> 楊陽，《王權的圖騰化——政教合一與中國社會》，臺北：星定石文化出版，2002年，頁286。



## 二、人君法天

### (一) 事天以盡孝道

天子既然受命於天，則便如子受命於父，故須盡人子之道，尊天、敬天，事天如父。

受命之君，天意之所予也。故號為天子者，宜視天為父，事天以孝道也。<sup>25</sup>

如何事天？即君王必須依天之意志行事，也就是以天道為依歸，因此，王者不可以不知天。如何知天？王者必須能明陰陽、法四時、辨五行。而何謂陰陽？四時？五行？《春秋繁露》云：「天地之氣，合而為一，分為陰陽、判為四時，列為五行。」<sup>26</sup>如此，天地運行的規律，乃透過「陰陽」、「四時」與「五行」逐漸開展。則人君在政事上，亦應為是，正所謂「為人君者，其法取象於天。」<sup>27</sup>

為人主者，予奪生殺，各當其義，若四時；列官置吏，必以其能，若五行，好仁惡戾，任德遠刑，若陰陽；此之謂能配天。<sup>28</sup>

從「知天」進而「配天」，君王必須明陰陽之入出而法陰陽之道，即任德遠刑；依四時之律動而若四時之行，則生殺予奪合於義；辨五行之逆順而依五行相生，則因材授官。如此，王者便能配天。

### (二) 法天以實現天道

君王除事天以盡孝道，知天以行政事外，還必須法天以實現天道。所謂天道，即天之仁；「天志仁，其道也義。」<sup>29</sup>、「仁，天心也。」<sup>30</sup>故王者應法天行仁於天下。

<sup>25</sup> 《春秋繁露·深察名號》。

<sup>26</sup> 《春秋繁露·五行相生》。

<sup>27</sup> 《春秋繁露·為人者天》。

<sup>28</sup> 《春秋繁露·天地陰陽》。

<sup>29</sup> 《春秋繁露·天地陰陽》。

<sup>30</sup> 《春秋繁露·俞序》。

是故王者唯天之施，施其時而成之，法其命而循之諸人，法其數而以起事，治其道而以出法，治其志而歸之於仁。仁之美者在於天。天，仁也。天覆育萬物，既化而生之…終而復始，凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之仁也，人之受命於天也，取仁於天而仁也。<sup>31</sup>

王者既參通天、地與人，貫通天道與人道，則法天之道在於實現人道，即行仁，如此便將儒家的德治思想帶進來，因為只有人道才可以與天道相參合。「法天行仁」的目的，還是為了實現人道。

是故人之受命，天之尊，父兄子弟之親，有忠信慈惠之心，有禮義廉讓之行，有是非逆順之治，文理燦然而厚，知廣大而有博，唯人道為可以參天。<sup>32</sup>

因此，將儒家的倫理帶進天心，則法天的效果，消極的目的讓百姓不為亂，積極的理想則達堯舜之治，故君王應時時自省，法天以修德。

為人主也，道莫明省身之天，如天出之也。使其出也，答天之出四時而必忠其受也，則堯舜之治無以加。<sup>33</sup>

《春秋繁露》透過「天子受命於天」而闡述了一系列的「人君法天」理論；透過王者貫通天、地與人，建立君王依天而治的思想。天以仁，故天道就是行仁，人主法天，不僅要依天之陰陽、四時與五行推行政事，更必須行仁於世間，如此巧妙地將儒家德治思想置入，便與「以人隨君，以君隨天。」<sup>34</sup>相呼應，故而「聖者法天，賢者法聖，此其大數也。得大數而治，失大數而亂。」<sup>35</sup>

## 貳、以天地陰陽鞏固君臣間的絕對性

《春秋繁露》透過君權天授將君主的地位推向至高，何以如此？因為《春秋繁露》認為君主地位的穩固與否是社會治亂的關鍵，其以春秋史實作為立論依

<sup>31</sup> 《春秋繁露·王道通三》。

<sup>32</sup> 《春秋繁露·王道通三》。

<sup>33</sup> 《春秋繁露·為人者天》。

<sup>34</sup> 《春秋繁露·玉杯》。

<sup>35</sup> 《春秋繁露·楚莊王》。

據，闡述春秋之所以出現「弑君三十六，亡國五十二」<sup>36</sup>的局面，就在於強臣竊權、君臣失序、君主地位受到臣下任意挑戰的緣故。爲此，孔子特著《春秋》藉以闡明君臣之義與相處之道。《春秋繁露》秉承《春秋》之精神，在首篇中就以楚莊王誅齊慶封之事予以立論，認爲臣子的行爲，如果擅權而貶低君主的地位，使其喪失尊嚴，擾亂了國家的綱紀，雖然沒有篡國弑君，然而也理應處死罪。

今諸侯之不得專討，固已明矣。而慶封之罪未有所見也，故稱楚子以伯討之，著其罪之宜死，以爲天下大禁。曰：人臣之行，貶主之位，亂國之臣，雖不篡殺，其罪皆宜死。<sup>37</sup>

《春秋繁露》雖將弑君與亡國視爲極嚴重的過失，但認爲過失的開端，皆出於「嫌疑纖微」。所謂嫌疑纖微，乃指細小的疑惑與難明的事項，逐漸擴展造成政治上的混亂，而產生的原因都與君臣之間名位不當（清）有關，由此可見正名定制的重要性。

凡百亂之源，皆出嫌疑纖微，以漸寢稍長至於大。聖人章其疑者，別其微者，絕其纖者，不得嫌以蚤防之。聖人之道，眾隄防之類也。謂之度制，謂之禮節，故貴賤有等，衣服有別，朝廷有位。<sup>38</sup>

因此，《春秋繁露》依君權天授確立天子的地位後，更進一步的論述其他身份的階層，認爲一國之內，受命於君；一家之內，受命於父（夫）。

天子受命于天，諸侯受命于天子，子受命于父，妻受命于夫。諸所受命者，其尊皆天也。<sup>39</sup>

透過受命理論將封建倫理秩序加以鞏固絕對化後，《春秋繁露》又將天地陰陽思想帶入君臣間之關係，認爲君臣、父子、夫婦之義，皆取陰陽之道。君爲陽，

<sup>36</sup> 《春秋繁露·盟會要》。

<sup>37</sup> 《春秋繁露·楚莊王》。

<sup>38</sup> 《春秋繁露·度制》。

<sup>39</sup> 《春秋繁露·順命》。

臣爲陰；父爲陽，子爲陰；夫爲陽，妻爲陰。陰道無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功有所兼之義。是故臣兼功於君，子兼功於父，妻兼功於夫，陰兼功於陽，地兼功於天。

凡物必有合……陽者陰之合。妻者父之合。子者父之合。臣者君之合。物莫無合，而合各有陰陽。陽兼於陰，陰兼於陽。夫兼於妻，妻兼於夫。父兼於子，子兼於父。君兼於臣，臣兼於君。君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君爲陽，臣爲陰。父爲陽，子爲陰。夫爲陽，妻爲陰。陰道無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分工，有所兼之義。是故臣兼功於君，子兼功於父，妻兼功於夫，陰兼功於陽，地兼功於天。……是故仁義制度之數，盡取之天。天爲君而覆露之，地爲臣而持載之；陽爲夫而生之，陰爲婦而助之；春爲父而生之，夏爲子而養之。王道之三綱可求於天。<sup>40</sup>

陰陽思想確定了君臣牢不可破的緊密關係。《春秋繁露》進一步認爲，陰陽是相反之物，而相反之物不能同尊，必然是一卑一尊；卑從屬於尊，以達到專一。天乃「任陽而不任陰」，故而「貴陽賤陰」。

天之常道，相反之物，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。<sup>41</sup>

貴者居陽之所盛，賤者居陽之所衰，藏者言其不得當陽，不當陽者，臣子是也，當陽者，君父是也。故人主南面以陽爲位也，陽貴則陰賤，天之制也。<sup>42</sup>

《春秋繁露》從「萬物必有合」的自然觀點出發，將陰陽之道帶進君臣、父子與夫婦關係，論述兩者間密不可分的情形，其後，透過「天之貴陽賤陰」的價值判斷，將實然面帶進應然面；即君陽臣陰，君尊臣卑的天之制先驗模式，進而提出了著名的「三綱之說」。三綱，就是指君爲臣綱、父爲子綱、夫爲妻綱，其中，父與夫本是家庭倫理的概念，核心爲「孝」，但《春秋繁露》刻意將在政治體系的「忠」與家庭倫理的「孝」相結合，形成「忠孝一體」。國之於君，猶家

<sup>40</sup> 《春秋繁露·基義》。

<sup>41</sup> 《春秋繁露·天道無二》。

<sup>42</sup> 《春秋繁露·天辨在人》。

之於父；視國爲家，君即父，視家爲國，父即君，忠孝相通互爲宗本。家國政治的形成，並透過以血緣爲基礎的宗法社會，使得尊父、尊夫，與尊君是一致的。因此，「三綱之說」的核心是尊君，尊父和尊夫的目的是爲了尊君。而這樣將君臣關係與貴賤的價值判斷連在一起，自然使這種關係趨於絕對化，絕對化是說爲臣者皆當唯君命是從。<sup>43</sup>

臣不奉君命，雖善，以叛言。<sup>44</sup>

地不敢有其功名，必上之於天。……勤勞在地，名一歸於天，非至有義，其孰能行此？故下事上，如地事天也，可謂大忠矣。<sup>45</sup>

以君爲綱，將君權推向最高峰後，《春秋繁露》又以春秋史實作爲依據，具體地對爲臣之道進行了明確的規範，如「忠臣不顯諫」，「不專政擅名」，「惡皆歸於臣」，「君弑臣必討」等，透過歷史事件的例證更能確保君主的權威。

《春秋》之法，卿不憂諸侯，政不在大夫。……《春秋》之義，臣有惡，君名美。故忠臣不顯諫，欲其由君出也。<sup>46</sup>

《春秋》君弑，賊不討，不書葬，以爲無臣子也。<sup>47</sup>

職是，《春秋繁露》透過天地陰陽建立了「三綱之說」，確立了以君爲綱的等級體制，並將宗法倫常之關係絕對化，視封建統治秩序爲依天所生而神聖不可侵犯的；「忠孝一體」與「家國政治」的系統化，使得君爲天下之父母，臣變爲「臣子」，不僅要忠君、尊君，更要事君如父。如此，便強化君主專制與中央集權的正當性，造就了一個以君權爲核心，等級分明的統治秩序。

<sup>43</sup> 韋政通，《董仲舒》，臺北：東大圖書出版，1986年，頁170。

<sup>44</sup> 《春秋繁露·順命》。

<sup>45</sup> 《春秋繁露·五行對》。

<sup>46</sup> 《春秋繁露·竹林》。

<sup>47</sup> 《春秋繁露·玉杯》。

## 參、以災異譴告作為限制君權的手段

### 一、災異譴告

天子既透過天之授命，代行統治人間秩序，則必須依天意而行，法天而治。天子即便在世間擁有至高無上的絕對權威，然而，畢竟是「天之子」，言行須時時刻刻受到上天之監督，即「以天之端正王之政」<sup>48</sup>。倘若皇帝不施德於民，違反天意妄為，則上天便會降下災異，以示警惕。「災者，天之譴也；異者，天之威也。」<sup>49</sup>當君主的施政違背天道或不為行仁時，上天先降下災害對人君進行譴責。如果譴責警告不能改變自身的失誤，則會讓世間發生怪異情事，以顯示天威使其畏懼。如果怪異還不能引起君主的害怕與恐懼，於是禍害便會接踵而來。

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。譴之而不知，乃謂之以威。……凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之；驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。<sup>50</sup>

雖然災異的來源都是君主行事違背天道招致的結果，然而，災異之所以出現是上天對君主仍有期待，依然眷意於君主的表現，只是希望皇帝能加以改進。正所謂「欲其省天譴而畏天威，內動于心志，外見于事情，修身審己，明善心以反道也。」<sup>51</sup>所以，當君主面臨災異時，應有著像楚莊王那樣「畏而不惡」<sup>52</sup>的正確態度，及時地反省自己，根據災異顯示的內容，主動加以改善，如此，災異就會從壞事變為好事。

災異以見天意，天意有欲也，有不欲也，所欲、所不欲者，人內以自省，宜

<sup>48</sup> 《春秋繁露·二端》。

<sup>49</sup> 《春秋繁露·必仁且智》。

<sup>50</sup> 《春秋繁露·必仁且智》。

<sup>51</sup> 《春秋繁露·二端》。

<sup>52</sup> 楚莊王認為災異的出現，恰恰是上天為了挽救君主，因此要把災異的出現視為是幸運的事，抱持著畏懼而不厭惡的態度。《春秋繁露·必仁且智》載：莊王曰：「天不見災，地不見孽，則禱之於山川，曰：『天其將亡予耶？不說吾過，極無罪也。』」

有懲於心，外比觀其事，宜有驗於國，故見天意者之於災異也，畏之而不惡也，以為天欲振吾過，吾救失，故以此報我也。<sup>53</sup>

《春秋繁露》一方面建構了君權天授理論，另一方面則假天之威，提出了對皇帝言行的要求。既然天道即人道，則君王應當順應天意，修德為臣民之表率，行仁政以使百姓歸心，如此，上天便降下祥瑞；反之，則降下災異。「王正，則元氣和順，風雨時，景星見，黃龍下；王不正，則上變天，賊氣并見。」<sup>54</sup>災異雖是上天對人君的譴責與警告，同時也是一種約束與限制，但至少是為了解救君主而避免陷身於禍害之中，只要皇帝能遷善改過，就可以維新更始，而上天將繼續授予天命。

## 二、易姓受命 — 「有道伐無道」

上天降下災異，是為了解人君有所警惕，就如同父親見到兒子的過失，欲加以糾正，仍表示父親的關懷慈愛之心，即天之仁心。但是，如果皇帝無動於衷，不肯內自省，此時上天便會「大義滅親」，斷然採取剝奪其君位，以免不義的昏君繼續殘害人民。因為，上天授與君主統治世間權力的同時，也賦予其保民、愛民與行德的重責；身為上天的代理人，如果無法依天而治，體道行仁，則根本不配接受天命而稱王。

天子不能奉天之命，則廢而稱公。<sup>55</sup>

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，天子之；其惡足以賊害民者，天奪之。<sup>56</sup>

《春秋繁露》引用詩經「天命靡常」的觀念，說明了上天沒有永遠地把天下交給哪一姓，亦沒有永遠地剝奪了哪一姓擁有天下，一切端視君主能否行德，而

<sup>53</sup> 《春秋繁露·必仁且智》。

<sup>54</sup> 《春秋繁露·王道》。

<sup>55</sup> 《春秋繁露·順命》。

<sup>56</sup> 《春秋繁露·堯舜不擅移、湯武不專殺》。

得天所授。所以自古以來，在改姓換代中稱王的，前後共有七十二人，當然包括商湯與周武王，這便是說明上天以有道之君討伐無道之君，一切都是天理。

易姓而王，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。……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。<sup>57</sup>

然而，君臣之義猶如天地陰陽關係，不可解消。君既為臣之綱，臣子對君王應絕對效忠與服從，正所謂「臣不奉君命，雖善，以叛言。」<sup>58</sup>那為何身為「臣」的湯武討伐作為「君」的桀紂是有道？這裡，《春秋繁露》也特別就湯武革命之事加以說明：「《春秋》之道，固有常有變。變用於變，常用於常，各止其科，非相妨也。」<sup>59</sup>在面臨到特殊的情境時，《春秋》認為有比恪守臣道更重要的準則，那就是「當仁不讓」，即「行仁」；相同的例子，對於身為大夫的司馬子反，因不忍交戰國易子相食，而背逆君主的命令，擅自與敵國訂立停戰盟約，違反了「政不在大夫」的準則，但《春秋》不但沒有責備，卻大加讚許。

因此，以湯武討伐桀紂這件事來看，桀紂雖貴為帝王，然而暴虐無道，「令天下而不行，禁天下而不止」，這證明了他們已失去天命，雖仍號天子，但已無天子之格。如此看來，便是一夫而已；「亡者愛及獨身。獨身者，雖立天子諸侯之位，一夫之人耳，無臣民之用矣。」<sup>60</sup>既然是一夫，「安在其能臣天下也，果不能臣天下，何謂湯武弑？」<sup>61</sup>

故變天地之位，正陰陽之序，直行其道而不忘其難，義之至也。是故脅嚴社而不為不敬靈，出天王而不為不尊上，辭父之命而不為不承親，絕母之屬而不為不孝慈，義矣夫。<sup>62</sup>

<sup>57</sup> 《春秋繁露·堯舜不擅移、湯武不專殺》。

<sup>58</sup> 《春秋繁露·順命》。

<sup>59</sup> 《春秋繁露·竹林》。

<sup>60</sup> 《春秋繁露·仁義法》。

<sup>61</sup> 《春秋繁露·堯舜不擅移、湯武不專殺》。

<sup>62</sup> 《春秋繁露·精華》。



## 第二節 《春秋繁露》與先秦儒學在君權問題上之異同

本節將透過「君主體制」、「君臣關係」、「君位無爲」與「有道伐無道」四個面向，說明《春秋繁露》與先秦儒學在君權問題上的異同。首先，兩者皆承認君主的支配統治權，只是關注的重心不同；其次，《春秋繁露》調和了先秦儒學在君臣關係上的緊張關係；再者，兩者皆強調任賢，但《春秋繁露》要求人君應貴神靜因，使臣效其勞，與先秦儒學主張「主倡臣和」有所不同；最後，兩者對於失德無道昏君，皆主張可討伐或廢立。以下將分別論述之。

### 壹、承認君主體制 — 將「勢」帶入「君道」

《春秋繁露》認為擁有穩定地位和至上權威的君主為國家的根本，是國家由治至亂到長治久安的重要條件。「君人者，國之本也。夫為國，其化莫大於崇本」<sup>63</sup>然而，君主要如何能保有上述的條件，那便是要有「勢」。所謂「勢」，就是權力與威儀。《春秋繁露》將勢的概念帶進政治體系，承認政治運作中的權力關係，並認為擁有權力是統治的先決要件；只有君主擁有絕對的權力、威儀和地位，方得以統馭臣民，進而有效治理國家。

君之所以為君者，威也……威不可分……威分則失權……失權則君賤……君賤則臣叛……固執其權，以正其臣。<sup>64</sup>

故道同則不能相先，情同則不能相使，此其教也。由此觀之，未有去人君之權，能至其勢者也；未有貴賤無差，能全其位者也。<sup>65</sup>

先秦儒學雖也以君主為政治運作的重心，承認人君的支配統治權，但「道德」是貫串於其間的更高理想，政治意識不過是道德意識的延伸。將道德與君主相結合，君道即君德，而不重視所謂的君權；只要君主道德修養足夠，便可治理好臣

<sup>63</sup> 《春秋繁露·立元神》。

<sup>64</sup> 《春秋繁露·保權位》。

<sup>65</sup> 《春秋繁露·王道》。

民，如若不然，即便權勢在握，也無法治理好國家。

具體來說，孔子對政治問題的主要關心，不在政治過程本身的問題（如統治型態、權力界限、自由批評等），而是在於政治機能對造就完美社會所能發揮的決定性作用。孟子則認為政治的目的在以養民與教民為手段造就理想的社會，完成此一目的有賴於政治領導者的道德資質。<sup>66</sup>因此孟子便明言：「古之賢王好善而忘勢」<sup>67</sup>。荀子雖然主張尊君，但所尊之君，是能夠修身、愛民，以禮義行治的絕對聖王；擁有權力的目的，是謂了遂行禮治，故曰：「人主，天下之利執也，然而不能自安也，安之者必將道也。」<sup>68</sup>

## 貳、異化君臣關係 — 從「諫爭」到「三綱」

《春秋繁露》以三綱作為體現天之意志，即「王道之三綱可求於天」，君既是臣綱，則臣下必須絕對的服從與忠誠 — 「臣不奉君命，雖善，以叛言。」<sup>69</sup>同時，善名皆歸於君，惡名皆歸於臣，如此，便是為臣的單向無條件的付出；「君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。」<sup>70</sup>這種「尊君卑臣」的君臣關係，非但臣下必須尊君，更「不可以不忠」，如果為人臣者膽敢稍微貶抑君主的地位，或對其不敬，便是亂國；「人臣之行，貶主之位，亂國之臣，其罪皆宜死。」<sup>71</sup>如此，便與先秦儒學在論述君臣關係上有著很大的不同。

孔子對於君臣關係的要求是「君使臣以禮，臣事君以忠」<sup>72</sup>的相對性，而非為臣的單方面與毫無條件的付出。孟子更直接指出臣對君不能只是一味的順從，

<sup>66</sup> 陳弱水，〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，收錄於《史學評論》第三期，1981年，頁90-95。

<sup>67</sup> 《孟子·盡心上》。

<sup>68</sup> 《荀子·王霸》。

<sup>69</sup> 《春秋繁露·順命》。

<sup>70</sup> 《春秋繁露·陽尊陰卑》。

<sup>71</sup> 《春秋繁露·楚莊王》。

<sup>72</sup> 《論語·八佾》。

否則就是「妾婦之道」<sup>73</sup>。為臣者要有行道義、守節操的心志，如此方是為臣之道；「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之；不得志，獨行其道。」<sup>74</sup>而荀子也要求為臣者不可順上為志，而要「君子立志如窮。雖天子三公問政，以是非對。」<sup>75</sup>作為臣要以「諫、爭、輔、拂」<sup>76</sup>四種臣道為理想，從道不從君。是故，就君臣關係而言，《春秋繁露》不同於孔子的「君君、臣臣」，孟子的「君輕說」，以及荀子「從道不從君」，而代之以「尊君卑臣」。

此外，以道德意識為主的孔、孟，當親親與尊尊之間（即「孝」與「忠」）發生衝突時，寧取親親的價值，而犧牲尊尊。如孔子主張「父為子隱，子為父隱，直在其中」<sup>77</sup>。孟子認為舜為天子，而瞽叟殺人，則舜當棄天下，「竊負而逃」。<sup>78</sup>這表示先秦儒家不願意輕易犧牲「孝」來成全「忠」。但《春秋繁露》的三綱之說，刻意將在政治體系的「忠」與家庭倫理的「孝」相結合，使得「忠孝混同」。視國為家，君即父，忠孝相通互為宗本，進而提出「不以親害尊，不以私妨公」<sup>79</sup>，而有著「移孝作忠」甚至「大義滅親」的主張。<sup>80</sup>

參、神化君位無為 — 從「主倡臣和」提出「君逸臣勞」

《春秋繁露》表示，為人君者應做到「貴神」，如何貴神，就是要君主能深自隱藏，使臣下無法窺知主上之心思，藉此樹立權威及杜絕人臣的姦佞意圖。同時，人主雖「居倡之位而不得行倡之勢」；讓臣下必須盡力「暴其形，出其情以示人」<sup>81</sup>，如此，君主便能器使，如同心支使形體勞動般，得以「君逸臣勞」。

<sup>73</sup> 《孟子·滕文公章句下》。

<sup>74</sup> 《孟子·滕文公章句下》。

<sup>75</sup> 《荀子·大略》。

<sup>76</sup> 《荀子·臣道》。

<sup>77</sup> 《論語·子路》。

<sup>78</sup> 詳見《孟子·盡心下》。

<sup>79</sup> 《春秋繁露·精華》。

<sup>80</sup> 余英時，〈反智論與中國政治傳統〉，收錄於《歷史與思想》，臺北：聯經，1982年，頁95。

<sup>81</sup> 《春秋繁露·離合根》。

為人君者，其要貴神，神者，不可得而視也，不可得而聽也，是故視而不見其形，聽而不聞其聲；聲之不聞，故莫得其響，不見其形，故莫得其影；莫得其影，則無以曲直也，莫得其響，則無以清濁也……故人臣居陽而為陰，人君居陰而為陽，陰道尚形而露情，陽道無端而貴神。君人者……不可先倡，感而後應；故居倡之位而不得行倡之勢。<sup>82</sup>

身處高位的君主，在操殺生之權、任官課臣之時，必須要致虛守靜，不可私心自用而將自己的喜怒作為賞罰的依據；同時，要以「無為」為道，以不私為寶，一則避免暴露自己好惡，再者可使群臣俱盡其力。<sup>83</sup>天之行事在「受成」與「不自勞於事」，人君法天而治，故應居無為之位，行不言之教，君上無為則臣下無不為。如此，不僅確保君主的崇高地位，也容易統馭臣下，而功勞盡收。

為人君者，居無為之位，行不言之教，寂而無聲，靜而無形，執一無端，為國源泉，……故為君，虛心靜處，聰聽其響，明視其影，以行賞罰之象，其行賞罰也，……是以群臣分職而治，各敬其事，爭進其功，顯廣其名，而人君得載其中，此自然致力之術也，聖人由之，故功出於臣，名歸於君也。<sup>84</sup>

先秦儒家中，僅孔子有提及無為之語，而明言無為而治思想，孔子曰：「無為而治者，其舜也興！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」<sup>85</sup>此處所說舜的無為而治，實即「為政以德」；「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星拱之。」<sup>86</sup>有道德的人在位做統治者，才可以依循道德的法則實行統治，而不違背道德法則，於道德法則之外有所作為，也就是做到無為而治。因此，孔子所說的無為而治，是君主透過以身作則，感化教導，「風行草偃」使天下臣民自動向善，並非什麼是都不做，只是所作所為不能違背道德而已，若如此，便是達到了無為而治的境界。<sup>87</sup>但這裡的君無為其實還是有為，只是透過有為最終達於理想的無為而治。

<sup>82</sup> 《春秋繁露·立元神》。

<sup>83</sup> 周德良，〈董仲舒法術思想探蹟〉，收錄於《問學集》第6期，1996年，頁105。

<sup>84</sup> 《春秋繁露·保權位》。

<sup>85</sup> 《論語·衛靈》。

<sup>86</sup> 《論語·為政》。

<sup>87</sup> 孫廣德，《中國政治思想專題研究集》，臺北：桂冠出版社，1999年，頁439-443。

因此，仍不脫離儒學的「主倡臣和」、「主先臣隨」<sup>88</sup>的思想。如孔子便強調「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」<sup>89</sup>；荀子也說：「君者儀也，儀正而景正。」<sup>90</sup>先秦儒學皆主張君主為臣民的表率，應身體力行，行仁施義，為所當為，積極治理，才符合君道。

肆、誅討失德昏君 — 同「暴君放伐」提出「屈君伸天」

《春秋繁露》的君權天授思想，固然將君主的地位推至與天同高，而權力也是無限大，然而，上天監督君王，予奪國祚，也使得君王不再享有絕對的權威。君王不能無視天意，必須法天而治，否則災異天譴隨時降下。天意並非飄渺，乃在於行仁，君王若無法實現天意，則上天便會「易姓受命」，直接藉著具體的行動與符兆進行征誅與廢立。因此，《春秋繁露》亦強調有道伐無道，支持暴君放伐。如此，便與孟子的「民貴君輕」與荀子的「立君為民」理論一致，都認為政治的目的在於行仁義以為民，而非統治者能恣意妄為。處上位者如果不明瞭自身角色的義務與責任，而「惡足以賊害人民者」，則臣民有起而推翻不義之政的革命權，即孟子的「誅一夫」和荀子的「湯武不弑君」。

由此可見，《春秋繁露》一方面透過「君權天授」建立了「以人隨君」、「屈民而伸君」的尊王理論，肯定了專制體制的正當性；但另一方面，透過「天命靡常」建立起「以君隨天」、「屈君而伸天」的革命之說，作為制衡世襲家天下所產生的無道昏君。因此，《春秋繁露》並未將道統全然託付於繼體守文之帝王，依然秉持著公天下的政治理想。<sup>91</sup>

<sup>88</sup> 《史記·太史公自序》。

<sup>89</sup> 《論語·顏淵》。

<sup>90</sup> 《荀子·君道》。

<sup>91</sup> 蕭公權認為這便是董子以天權限制君權的苦心。包括予奪國祚與監督政事；前者為革命受命之理論，或者為災異譴告之理論。詳見蕭公權，《中國政治思想史》上，臺北：聯經出版，1982年，頁317。

## 第五章 《春秋繁露》對黃老的吸收與超越

本章想要探討《春秋繁露》是如何對黃老學加以吸收並超越之研究。黃老思想指導漢初政治六十餘年，收效豐碩，其將道家的哲理和法家的治政主張融合在一起，使形下的法治有了形上的依據，如此道法成功整合是值得深思的，即便儒學在漢初獲得了相當程度的發展，但還是無法取代黃老成為統治主流。一方面，先秦儒學的部分理論與君權之間存有緊張關係，這使得主政者在選擇儒家時有所顧忌；另一方面，黃老的尊君理論對於君權運作上，易使統治者樂於接受，而見用於漢初政治時，的確有著良好的收效；加上黃老學又有著一套人君南面的統治治術可資運用。

如此種種，面對先秦儒學在這些部分論述的衝突與匱乏，對於大半生活在黃老思想裡的董仲舒，從中獲得了什麼樣的啟發？換言之，《春秋繁露》是如何吸收黃老學之精要，充實儒學的理论基礎，以建構新的理論框架，進而超越了黃老？此便為本章側重的焦點所在。

### 第一節 吸收黃老之「道」論而開展出「天」論

「天」的概念在《春秋繁露》中有著至高無上的地位。一方面，《春秋繁露》認為「天者，百神之大君也」<sup>1</sup>，另一方面，吸收黃老的「道」論，透過將「天」賦予不同的意義，神化了君權，也將儒學的精義帶進「天」之內涵，以下將分別說明。

#### 壹、「天」化生萬物

在黃老學思想中，認為世間萬物皆是依「道」而生成，這在《黃帝四經》中得到支持：

---

<sup>1</sup> 《春秋繁露·郊語》。

恒無之初，迥同大（太）虛。虛同為一，恒一而止。……天弗能覆，地弗能載。小以成小，大以成大。盈四海之內，又包其外。……鳥得而飛，魚得而游，獸得而走。萬物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名，人皆用之，莫見其形。<sup>2</sup>

同樣的，《春秋繁露》也有著化生萬物的論述，不同於黃老的「道」，《春秋繁露》透過「天」來表達：

天地者，萬物之本，先祖之所出也。<sup>3</sup>

天者，萬物之祖，萬物非天不生。<sup>4</sup>

人之人本於天，天亦人之曾祖父也。<sup>5</sup>

貳、「天」為一切事物根源的道理

在《黃帝四經》裡，「道」具備自然法則的規律性，並在一切大小事物中普遍且恒常地起著作用，是萬物所以成長，萬事所以能成的總依據。<sup>6</sup>

虛同為一，恒一而止，一者，其號也。……是故上道高而不可察也，深而不可測也。……夫為一而不化，得道之本，握少以知多。<sup>7</sup>

一者，道其本也。……一之解，察於天地，一之理，施於四海。……夫唯一不失，一以騶化，少以知多。<sup>8</sup>

《春秋繁露》也藉由「天」說明其在自然世界背後支配萬物運行之理法律則。

天之道，有序而時，有度而節，變而有常，及而有相奉，微而至遠，蹕而至

<sup>2</sup> 《黃帝四經·道原》。

<sup>3</sup> 《春秋繁露·觀德》。

<sup>4</sup> 《春秋繁露·順命》。

<sup>5</sup> 《春秋繁露·為人者天》。

<sup>6</sup> 鄧紅，《董仲舒思想研究》，臺北：文津出版社，2008年，頁235。

<sup>7</sup> 《黃帝四經·道原》。

<sup>8</sup> 《黃帝四經·十大經·成法》。

精，一而少積蓄，廣而實，虛而盈。<sup>9</sup>

天之道，春暖以生，夏暑以養，秋清以殺，冬寒以藏。<sup>10</sup>

天有和，有德，有平，有威，有相受之意，有為政之理，不可不審也。<sup>11</sup>

道家的高明之處，在於建立一個形而上，萬物之根源和本體之「道」；既是不可名狀之「道」而非實體之「天」，則自然之天地當然便從屬於「道」。<sup>12</sup>

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。<sup>13</sup>

同時，透過道生陰陽，一切的運作以陰陽為媒介，即《黃帝四經》所云：「無晦無明，未有陰陽。陰陽未定，吾未有以名。今始判為兩，分為陰陽，離為四時」<sup>14</sup>；以「陰陽備物」為一切事物變化之原因。

《春秋繁露》參照黃老的「道」為儒學建立了一個宇宙理論模式的「天」。而自然之天地從屬於「天」，使得兩者區分開來。

天有十端，十端而止已。天為一端，地為一端，陰為一端，陽為一端，火為一端，金為一端，木為一端，水為一端，土為一端，人為一端，凡十端而畢，天之數也。<sup>15</sup>

自然天地是「天」之一端而已，與陰陽五行和人構成天之數。如此，也意味著在《春秋繁露》「天」論的體系中，萬事萬物以「天」之道為最終依據和原因，故而「天執其道為萬物主」<sup>16</sup>。

<sup>9</sup> 《春秋繁露·天容》。

<sup>10</sup> 《春秋繁露·四時之副》。

<sup>11</sup> 《春秋繁露·威德所生》。

<sup>12</sup> 鄧紅，《董仲舒思想研究》，臺北：文津出版社，2008年，頁240。

<sup>13</sup> 《老子·混成》。

<sup>14</sup> 《黃帝四經·十大經·觀》。

<sup>15</sup> 《春秋繁露·官制象天》。

<sup>16</sup> 《春秋繁露·天地陰陽》。



參、「天」與人間秩序之關連，立天道以建人道

黃老學提出「道」的觀念，最主要的目的，不是在論述天地起源或針對「道」本身的發揮，而是要藉由「道」以論人事。因為，「道」既化生萬物，並為萬事萬物根源的道理，則人世間的運行法則與禍福成敗也以道為依歸。

明者固能察極，知人之所不能知，服人之所不能得。是謂察稽知極。聖王用此，天下服。無好無惡，上用□□而民不迷惑，上虛下靜而道得其正。信能無欲，可為民命；信無事，則萬物周遍。分之以其分，而萬民不爭；受之以其名，而萬物自定。<sup>17</sup>

《黃帝四經》將「道」從自然的概念延伸至社會生活與政治領域，此正是黃老學積極入世的理路；藉天道以論治道，認為天道與政道之間存在著相通的道理；政治的運作必須合於道，並由道推衍出一系列治國理民、君臣關係、君道與臣道的理論，是統治者必須也應該依從的。

順天者昌，逆天者亡，無逆天道，則不失其守。<sup>18</sup>

天有死生之時，國有死生之政。因天之生也以養生，謂之文；因天之殺也以伐死，謂之武。〔文〕武并行，則天下從矣。<sup>19</sup>

四時有度，天地之理也。……三時成功，一時刑殺，天地之道也。……一立一廢，四時代正，終而復始，人事之理也。<sup>20</sup>

天地有恒常，萬民有恒事，貴賤有恒立（位），畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四時、晦明、生殺、柔剛。萬民之恒事，男農、女工。貴賤之恒立（位），賢不肖不相放（妨）。畜臣之恒道，任能毋過其所長。使民之恒度，去私而立公。<sup>21</sup>

<sup>17</sup> 《黃帝四經·道原》。

<sup>18</sup> 《黃帝四經·十大經·姓爭》。

<sup>19</sup> 《黃帝四經·經法·君正》。

<sup>20</sup> 《黃帝四經·經法·論約》。

<sup>21</sup> 《黃帝四經·經法·道法》。

《春秋繁露》吸收了黃老的「道」論，認為「天」是萬物的始祖，並為萬事萬物的最後依據與原因。下達於人事，則「天」對人具有無上的權威。只要君王依「天」之道而為政事，便如同「天」之立道以為人道，如此君權變得和「天」一樣不可侵犯，神化而牢不可破。這便是《春秋繁露》一再強調「惟人道為可以參天」<sup>22</sup>，「聖人視天而行」<sup>23</sup>，「聖人副天之所行以為政」<sup>24</sup>之原因。

為人主者，予奪生殺，各當其義，若四時；列官置吏，必以其能，若五行，好仁惡戾，任德遠刑，若陰陽；此之謂能配天。<sup>25</sup>

慶賞刑罰與春夏秋冬，以類相應也，如合符。故曰王者配天，謂其道。天有四時，王有四政，四政若四時，通類也，天人所同有也。……慶賞刑罰之不可不具也，如春夏秋冬不可不備也。慶賞刑罰，當其處不可不發，若煖暑清寒，當其時不可不出也。……故慶賞刑罰有不行於其正處者，《春秋》譏也。<sup>26</sup>

這裡，《春秋繁露》藉由「天」神化了君權，同時也移花接木的將儒學之精義《春秋》導入「天」之內涵，一方面成為人君應法效的作為，另一方面巧妙地將「天」之規範轉化為孔子賞罰理論中的一個根本原理。換句話說，在黃老思想中，作為萬物本源的「道」表現為純粹的自然法則，毫無意志可言，而在《春秋繁露》中，作為化生萬物的「天」則被賦予了道德的屬性；「仁之美者在於天。天，仁也。……察於天之意，無窮極之仁也。」<sup>27</sup>如此論述，不僅透過「天」將君權以神格化，也使儒家德治的內涵得以藉「天」而依託，得以於體系中貫徹了儒家的基本價值觀念。這正是《春秋繁露》吸收並超越黃老之「道」的高明之處。

---

<sup>22</sup> 《春秋繁露·王道通三》。

<sup>23</sup> 《春秋繁露·天容》。

<sup>24</sup> 《春秋繁露·四時之副》。

<sup>25</sup> 《春秋繁露·天地陰陽》。

<sup>26</sup> 《春秋繁露·四時之副》。

<sup>27</sup> 《春秋繁露·王道通三》。

## 第二節 承襲黃老陰陽理論而證成三綱之說

「三綱」之內涵最早為法家的韓非所提出：

臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明王賢臣而弗易也。<sup>28</sup>

《春秋繁露》吸收「三綱」的內涵，並透過天地陰陽關係，為「三綱」做了充分的論證，而提出「王道之三綱，可求之於天」。認為君臣、父子、夫婦之義，皆取陰陽之道；君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。

這種將陰陽理論引入社會生活和政治倫理的領域，其實是始自《黃帝四經》，而非《春秋繁露》：

凡論必以陰陽大義。天陽地陰，春陽秋陰，夏陽冬陰，大國陽，小國陰。……信（伸）者陽屈者陰。主陽臣陰，男陽女陰，父陽子陰，貴陽賤陰。……制人者陽，制于人者陰。諸陽者法天，天貴正……諸陰者法地，地（之）德安徐正靜，柔節先定，善予不爭。<sup>29</sup>

《黃帝四經》在推闡天人相通之理時，曾把天地間一切對等的現象與事物都作了二分的歸納，而繫之以「陰」「陽」，舉凡一切高大的、溫暖的、強壯的、喜樂的、光明的都屬陽；低小的、涼寒的、柔弱的、憂悲的、黑暗的都屬陰。依據這樣的歸類，天屬陽，地屬陰；一切屬陽的事物都該法天道，一切屬陰的事物都該法地道。<sup>30</sup>如此便是「凡論必以陰陽大義」。

黃老學的陰陽概念只是對自然界抑或人類社會中矛盾現象的概括，目的是為了追求一種不過也還不及的自然和諧狀態。陰陽之分，或有先後之序，但並無高下之別，適用在政治和宇宙上都享有平等的地位。

<sup>28</sup> 《韓非·忠孝》。

<sup>29</sup> 《黃帝四經·稱》。

<sup>30</sup> 陳麗桂，〈董仲舒的黃老思想〉，《道家文化研究》第六輯，2000年校訂一版，頁221。

極而反，盛而衰，天地之道也，人之理也。<sup>31</sup>

黃老思想以陰陽來涵蓋自然、社會萬事萬物、貴賤與大小的論述，對《春秋繁露》有著很大的啓發，並進一步做了更詳細而大規模的推衍與轉化。首先，從自然節候的更迭變化中，將「陰」與「陽」歸納出兩股相反相成的力量，在分別為它們配上位置，強調彼此之間的對立性；其次，詮釋並界定彼此雖對立，卻可以互轉的運行狀況與質性；最後，把天地間一切質性對立的事物都納入陰陽的歸屬中，並進一步為它們釐定主從尊卑關係。<sup>32</sup>簡言之，在《春秋繁露》看來，自然世界的天是貴陽而賤陰，如此將黃老學的陰陽理論從「先後與平等」轉化為「主從與尊卑」。

故陽氣出於東北，入於西北，發於孟春，畢於孟冬，而物莫不應是。陽始出，物亦始出；陽方盛，物亦方盛；陽初衰，物亦初衰；物隨陽而出入，數隨陽而終始；三王之正隨陽而更起。以此見之，貴陽而賤陰也。……丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰。……是故孝子之行，忠臣之義，皆法於地也。地事天也，猶下之事上也。<sup>33</sup>

天地之尊卑，隨陽而序位，幼者居陽之所少，老者居陽之所老。貴者居陽之所盛。賤者當陽之所衰……不當陽者，臣子是也；當陽者，君父是也……陽貴而陰賤，天之制也。<sup>34</sup>

透過自然世界陰陽主從關係的推衍中，《春秋繁露》的著重點是在政治倫理與家庭的尊卑配位，即所謂的倫理綱常上。如此，以天道而論治道，強調君尊臣卑的觀念，要求臣對君的絕對忠誠；把一切的譽、功、善都歸於君、父、夫，一切的惡、過、罪都諉諸於臣、子、妻。「三綱」之說至此便有著充分的支撐點。

<sup>31</sup> 《黃帝四經·經法·四度》。

<sup>32</sup> 陳麗桂，〈董仲舒的黃老思想〉，《道家文化研究》第六輯，2000年校訂一版，頁222。

<sup>33</sup> 《春秋繁露·陽尊陰卑》。

<sup>34</sup> 《春秋繁露·天辨在人》。

君臣之義，皆取陰陽之道。君為陽，臣為陰。故陰道無所獨行其始也。不得專起其終也，不得分功有所兼之義。是故臣兼功於君，陰兼功於陽。舉而上者，抑而下也。<sup>35</sup>

作為黃老學媒介萬物的陰陽理論，只是對自然界抑或人類社會中矛盾現象的概括，目的是為了追求一種不過也還不及的和諧狀態。陽陰之分，或有先後之序，但並無高下之別。《春秋繁露》一方面吸收了法家「三綱」之內涵，一方面借用黃老的陰陽理論，論證了「三綱」為「天」之道，從而鞏固了「以君為綱」的階級體制，並將宗法倫常之關係絕對化。如此，便造就了一個以君權為核心，等級分明的統治秩序。這便是《春秋繁露》將黃老對陽陰「先後與平等」的概念，轉化為「主從與尊卑」的絕對性之吸收與超越。

### 第三節 借用黃老形名法治而補強帝王治術之不足

黃老學將「道」從自然的概念延伸至社會生活與政治領域，本是一種積極進取的君人南面治國之術，所謂「唯執道者能上明於天之反，而中達君臣之半」<sup>36</sup>；透過天道運行的常規，把握死生、存亡、禍福、逆順等轉化律則，而明瞭君道和臣道所應存在的分界。這個分界，便是「主臣當位」與「君臣各守其職」，總括而言，乃為「主執度，臣循理」<sup>37</sup>。這個「度」，便為法度，君主不但生法、執法，還要講究各種馭下之「術」。<sup>38</sup>這種統馭治術在漢文帝與景帝時見用於世，發揮著良好的功效，因此，《春秋繁露》將此種君人南面之術加以吸收，以充實儒學理論，以下將分述之。

#### 壹、生殺權柄，執之以樹威

<sup>35</sup> 《春秋繁露·基義》。

<sup>36</sup> 《黃帝四經·經法·道法》。

<sup>37</sup> 《黃帝四經·經法·六分》。

<sup>38</sup> 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，臺北：台灣商務印書館，1995年，頁80、83。

黃老學認為人主要牢牢掌握生殺與奪的統治權力，才能鞏固自己的統治地位和駕馭臣下。

主失位，臣失處，命曰無本，上下無根，國將大損。<sup>39</sup>

為人主，南面而立。臣肅靜，不敢蔽其上。<sup>40</sup>

主上執六分以生殺，以賞罰，以必伐。<sup>41</sup>

《春秋繁露》吸收了上述觀念，承認政治運作中的權力關係，認為君主必須以執權為基礎和保障，擁有權力是統治的先決要件；只有君主擁有絕對的權力、威儀和地位，方得以統馭臣民，進而有效治理國家。

為人主，居至德之位，操生殺之勢，以變化民。<sup>42</sup>

君之所以為君者，威也……威不可分……威分則失權……失權則君賤……君賤則臣叛……固執其權，以正其臣。<sup>43</sup>

君主的權力絕對不能與臣下分享，否則君將不君，臣將不臣，還談何治。

貳、量能授官，積賢以自彊

黃老的無為治術在於君靜臣動，君無為臣無不為，君執要而臣用詳。故君主在治國上必須倚靠群臣以為事，臣要效其勞，故人君必須起賢用才，量能授官，如此便能積重賢以自彊，而治國通太平之道。

王天下者，輕縣國而重士，故國重而身安；賤財而貴有知，故功得而財生。

<sup>39</sup> 《黃帝四經·經法·六分》。

<sup>40</sup> 《黃帝四經·經法·六分》。

<sup>41</sup> 《黃帝四經·經法·六分》。

<sup>42</sup> 《春秋繁露·威德所生》。

<sup>43</sup> 《春秋繁露·保權位》。

士不失其處，任能毋過其所長，去私而立公，人之稽也。<sup>45</sup>

伐亂禁暴，起賢廢不肖，所謂義也。<sup>46</sup>

對於重士與尚賢，本是儒學的一貫主張，但用賢起才的目的，是爲了行德，對人民施以風行草偃之效。《春秋繁露》承繼儒家的原則，但吸收黃老的君道思想，即「欲爲尊者在於任賢」<sup>47</sup>。黃老君道的核心內容便是「至尊」與「貴神」，君王要能至尊，則必須有一群賢者替其效勞，治理國家，如此方能高高在上而無須事必躬親。這也是《春秋繁露》所言「承備具之官」<sup>48</sup>的道理，具體收效便是「群臣分職而治，各敬而事，爭進其功，顯廣其名，而人君得載其中」。<sup>49</sup>

天積眾精以自剛，聖人積眾賢以自彊。<sup>50</sup>

故為人主者，……任群賢，所以為以受成，乃不自勞於事，所以為尊也。<sup>51</sup>

治國者以積賢為道……賢積於其主，則上下相制使……上下相制使，則百家各得其所……百官各得其所，然後國可得而守也。<sup>52</sup>

為人君者……任賢使能，觀聽四方，所以為明也；量能授官，賢愚有差，所以相承也；引賢自近，以備股肱，所以為剛也。<sup>53</sup>

參、深察名號，責實以賞罰

<sup>44</sup> 《黃帝四經·經法·六分》。

<sup>45</sup> 《黃帝四經·經法·四度》。

<sup>46</sup> 《黃帝四經·十大經·本伐》。

<sup>47</sup> 《春秋繁露·立元神》。

<sup>48</sup> 《春秋繁露·離合根》。

<sup>49</sup> 《春秋繁露·保權位》。

<sup>50</sup> 《春秋繁露·立元神》。

<sup>51</sup> 《春秋繁露·離合根》。

<sup>52</sup> 《春秋繁露·通國身》。

<sup>53</sup> 《春秋繁露·天地之行》。

黃老學認為治術的第一步，是透過「形」與「名」的概念，來給人事萬物定制。其後，便可依名核實，觀察任用的賢才名實是否相符，如此能有效統馭臣下。

天下有事，必審其名……審查名理終始，是謂究理。……刑（形）名出聲，聲實調和，禍災廢立，如景（影）之隋（隨）刑（形），如向（響）之隋（隨）聲，如衡之不臧（藏）重與輕。故唯執道能虛靜公正，乃得名理之誠。<sup>54</sup>

帝王者……執六枋（柄）以令天下，審三名以為萬事□，察順逆以觀於霸王危（存）亡之理，知虛實動靜之所為，達於名實□應……然後帝王之道成。<sup>55</sup>

三名：一曰正名立而偃，二曰倚名法（廢）而亂，三曰無名而強主滅。三名察則事有應矣。……名實相應則定，名實不相應則靜（爭）。名自命也，物自正也，事自定也。三名察則盡之情偽而□惑矣，有國當昌，當罪先亡。<sup>56</sup>

《春秋繁露》也指出施政首要在辨察名號，名正與否是事物是非順逆的根源。

治天下之端，在審辨大，辨大之端，在深察名號。名者，大理之首章也。……是非之正，取之逆順；逆順之正，取之名號。<sup>57</sup>

既然「名」是辨別是非曲折的依據，則必須合乎真實。因此，為君者對臣下必須深察名號，挈其名以考其質，以期名實相符；名實相符則賞，名實不相符則罰，同時，賞罰信而有徵。如此，攬名參實而賞罰分明，則臣下安敢不盡力效忠。

故為君者，虛心靜處，聰聽其響，明視其影，以行賞罰之象。挈名考質，以參其實，賞不空行，罰不虛出……聖人由之，故功出於臣，名歸於君也。<sup>58</sup>

黃老學已經關注到政治過程中的權力關係，以及君主應具備的統治治術，對

<sup>54</sup> 《黃帝四經·經法·名理》。

<sup>55</sup> 《黃帝四經·經法·論》。

<sup>56</sup> 《黃帝四經·經法·論》。

<sup>57</sup> 《春秋繁露·深察名號》。

<sup>58</sup> 《春秋繁露·保權位》。



於一國政治體系的穩定有著重大影響，正所謂「不知王術，不王天下」<sup>59</sup>。《春秋繁露》承認政治過程亦為政治運作的一環，因而特別將黃老學的人君南面之術加以吸收，達到「功出於臣，而名歸於君」。如此，儒學除了強調「大有為」之外，也有一套君人南面的無為治術了。



---

<sup>59</sup> 《黃帝四經·經法·六分》。

## 第六章 結論

本篇論文以《春秋繁露》為主軸，透過比較「先秦儒學」與「黃老思想」兩大面向開展論述，圍繞著核心議題——「君權」，希冀探究《春秋繁露》如何使獨尊儒術成爲可能。《春秋繁露》代表著政治思想，「獨尊儒術」意味著現實政治，思想與政治的互動，從古至今，未曾間斷；或是政治指導思想方向，或是思想改變政治方針。本篇論文便是最佳的例證。一方面，現實的政治迫使思想內涵的轉變，爲了得君行道，不得不汲取他家的優點以爲所用；另一方面，在政治思想的成功整合後，便影響了現實政治，改變了指導方針。

漢武帝即位後，政治上大一統時代已經來臨，由於漢承秦制，秦朝政治制度的設計，本是法家就君主專制一人大權在握所爲之精心設計，因此，不可避免的意味著專制政治的成形。然而，秦帝國的覆轍，使漢王朝不可能公開擁抱法家，但在政治權力不斷集中於君王的情形下，以「君上虛靜無爲」爲主要內容的黃老指導思想漸漸地無法配合武帝對內對外的統治需要了。雖然，法家歸本於黃老，兩者就君權的論述有某種程度的相似性；譬如黃老也有著尊君與君臣名位不可移的思想，但始終缺乏如法家般對皇帝一人至高無上的集權論述。

這是因爲黃老學透過「道生法」的概念而闡述君權，「道」爲萬事萬物的最高依循與根源，使得統治者受到了限制，而其最高的政治理想是「君上虛靜無爲」之治，代表著君王除了順天行法，用刑名之術外，不能有其他個人的私欲措施。因此，要形成如同法家式的專制君主，以及人君可以依其意志遂行有爲之事，是很難有立足點的。面對黃老學無法爲現實高漲的君權提供合理化的理據，越發無法配合專制的情形下，儒學登上政治中心的舞台，自然是理解的。

雖然，先秦儒學一貫主張將君主道德理想化，而容易忽略現實政治上的實際運作部分，同時，對於臣的從道不從君之主張，與君權存有潛在的緊張關係。但若撇開這些部分不提，儒學的政治思想是以君主作爲政治運作的重心，而好有

爲、貴等差、明尊卑、力主尊王攘夷等論述，對於鞏固政權是極有幫助。職是，漢武帝在即位之初，便公開大力提高儒生的地位，希望能以儒家取代黃老。董仲舒抓住了此次的機會，爲了「得君行道」，將儒學登上政治舞台，則相關先秦理論與君權有所衝突部分必須加以修正，特別是關於「忠君」與「君臣關係」的主張，以期適應專制體制，見容於主政者。

董仲舒轉化了先秦儒學的統治君主道德理想化的觀念，而承認現實君權，並由於專制君主有絕對的統治權力，因而先秦思想中原本不重視君權的部分，轉化爲忠君、合理化君權與鞏固君權的論述。如此轉變的啓發，恰恰是來自於黃老思想的相關概念，也就是一方面借用黃老而轉化先秦儒學，另一方面吸收黃老而超越之，形成一個全新的儒學體系。而適用於當時，的確使得儒家爲專制君權所接受，能真正進入實際的政治運作。

由此觀之，獨尊儒術不是百家爭鳴結束的原因，而恰恰是它的結果；黃老吸收了道家與法家，《春秋繁露》吸收了黃老。因此，獨尊儒術是特定的政治文化和時代需求造就了董仲舒，是歷史的選擇，董氏只是順勢而爲而非逆勢操作。既使後世對其褒貶不一，但此等無形接合應用在專制王朝上，確實能顯現出見用於世的積極態度，以及思想作爲一種力量的淋漓表現。

## 參考文獻

### 壹、典籍專書：（依姓氏筆劃）

#### 一、傳統典籍

王重民，《中國古代善本書提要》，臺北：明文書局，1984年。

中國古籍善本書目編輯委員會編，《中國古籍善本書目（經部）》，上海：古籍出版社，1989年。

永瑢、紀昀(清)主編，《四庫全書總目提要(一)·卷二十九·經部》，臺北：藝文印書館，1966年。

司馬遷(漢)撰，楊家駱主編，《史記》(新校本)，臺北：鼎文書局，1986年8版。

朱熹(宋)，《朱熹辨偽書語》，臺北：世界書局，1979年。

朱永嘉、王知常注譯，《新譯春秋繁露》上、下冊，臺北：三民書局，2007年。

向新陽、劉克任，《西京雜記校注》，上海：上海古籍出版社，1991年。

李滌生，《荀子集釋》，臺北：台灣學生書局，1979年。

何晏(魏)注，邢昺(宋)疏，《論語注疏》(阮刻《十三經注疏》本)，臺北：藝文印書館，1993年12刷。

徐天麟(宋)撰，《西漢會要》，臺北：九思出版，1978年。

班固(漢)撰，楊家駱主編，《漢書》(新校本)，臺北：鼎文書局，1986年6版。

荀卿(周)撰，王先謙(清)集解，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1996年3刷。

- 翁連溪編校《中國古代善本總目》，北京：線裝書局，2005年。
- 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974年1版。
- 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，臺北：台灣商務印書館，1995年。
- 程大昌(宋)，〈秘書省繁露書後〉，收錄於《演繁露》，載於《四部叢刊廣編》，臺北：台灣商務印書館，1981年。
- 趙岐(漢)注，孫奭(宋)疏，《孟子注疏》(阮刻《十三經注疏》本)，臺北：藝文印書館，1993年12刷。
- 賴炎元，《春秋繁露今註今譯》，臺北：台灣商務印書館，1984年。
- 歐陽修(宋)，〈書《春秋繁露》後〉，收錄於《六一題跋》，載於《叢書集成初編》，北京：中華書局，1985年。
- 韓愈(唐)撰，馬其昶校注，《韓昌黎文集校注》，臺北：漢京文化，1983年。
- 蘇輿(清)撰，鍾哲點校，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2002年3版。

## 二、專書著作

- 王建文，《奉天承運 — 古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，臺北：東大出版，1995年。
- 王永祥，《董仲舒評傳》，南京：南京大學出版，2002年2版。
- 王曉波，《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北：臺大出版，2007年。
- 余明光，《黃帝四經與黃老思想》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989年。
- 李明輝，《儒學與現代意識》，臺北：文津出版社，1991年。
- 李明輝，《儒家視野下的政治思想》，臺北：台大出版中心，2005年。

- 李開元，《漢帝國的建立與劉邦集團一軍功受益階層研究》，北京：三聯書店，2000年。
- 吳光，《黃老之學通論》，浙江：人民出版社，1985年。
- 吳光，《儒家哲學片論》，臺北：允晨文化出版，1990年。
- 金春峰，《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，1987年。
- 周桂鈿，《董學探微》，北京：北京師範大學出版社，1989年。
- 林聰順，《西漢前期思想與法家的關係》，臺北：大安出版社，1991年。
- 吳文璋，《巫師傳統和儒家的深層結構—以先秦到西漢的儒家為研究對象》，臺北：復文出版社，2001年，修訂版。
- 周世輔，《中國哲學史》，臺北：三民書局，2004年，修訂2版。
- 韋政通，《董仲舒》，臺北：東大圖書出版，1986年。
- 徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》，香港：新亞研究所，1972年。
- 徐復觀，《兩漢思想史·卷二》，上海：華東師範大學，2001年。
- 孫廣德，《中國政治思想專題研究集》，臺北：桂冠出版社，1999年。
- 馬勇，《董仲舒》，香港：中華書局，2001年。
- 張豈之，《中國思想史》上冊，臺北：水牛出版社，1992年。
- 陳福濱，《兩漢儒家思想及其內在轉化》，臺北：輔仁大學出版社，1994年。
- 陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》，臺北：文津出版社，1997年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：裏仁書局，2005年。
- 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學出版，2005年。

- 黃俊傑，《儒學傳統與文化創新》，臺北：東大圖書出版，1983年。
- 傅佩榮，《儒道天論發微》，臺北：台灣學生，1985年。
- 黃朴民，《董仲舒與新儒學》，山東：文津出版社，1992年。
- 勞思光，《中國哲學史（二）》，臺北：三民書局，2001年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》上，北京：人民出版社，2003年。
- 楊 陽，《王權的圖騰化——政教合一與中國社會》，臺北：星定石文化出版，2002年。
- 鄧 紅，《董仲舒思想研究》，臺北：文津出版社，2008年。
- 薩孟武，《儒家政論衍義》，臺北：東大圖書出版，1982年。
- 薩孟武，《中國社會政治史》，臺北：三民書局，2007年7版。
- 錢 遜，《先秦儒學》，臺北：洪葉文化出版，1993年。
- 錢 穆，《先秦諸子繫年》，北京：商務印書館，2002年。
- 蕭公權，《中國政治思想史》上，臺北：聯經出版社，1982年。

## 貳、期刊論文：（依姓氏筆劃）

- 王曉波，〈「道生法」—《黃帝四經》的道法思想和哲學〉，《國立台灣大學哲學論評》第32期，2006年，頁75-114。
- 余英時，〈反智論與中國傳統〉，《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1976年，頁93-97。
- 余明光，〈《黃帝四經》書名及成書年代考〉，《道家文化研究》第一輯，1992

年，頁 188-197。

余明光，〈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》第二輯，2000年校訂一版，頁 209-222。

李定生，〈董仲舒與黃老之學—儒學之創新〉，《復旦大學學報》（社會科學版），1995年，頁 93-96。

李 增，〈帛書《黃帝四經》道生法思想之研究〉，《哲學與文化》第 26 卷第 5 期，1999年，頁 410-429。

汪高鑫，〈論董仲舒對道家政治思想的吸取〉，《江淮論壇》第 5 期，1997年，頁 83-87。

杜保瑞，〈董仲舒政治哲學與宇宙論進路的儒學建構〉，《哲學與文化月刊》第 352 期，2003年，頁 19-40。

林聰舜，〈儒學對專制政體的相容性與抗爭性—董仲舒思想中出現法家傾向之檢討〉，收錄於《清華學報》新 19 卷第 2 期，1989年，頁 67-95。

林俊宏，〈《黃帝四經》的政治思想〉，《政治科學論叢》第 13 期，2000年，頁 27-60。

周桂鈿，〈董仲舒哲學與西漢政治〉，《福建論壇》（文史哲）第 3 期，1994年，頁 7-14。

周德良，〈董仲舒法術思想探蹟〉，《問學集》，第 6 期，1996年，頁 101-117。

周 寧，〈董仲舒對黃老道家學說的吸收〉，《商丘師範學院學報》（哲學社會科學版）第 23 卷第 4 期，2007年，頁 15-18。

花 琦，〈董仲舒體系建構對黃老學的吸收借鑑〉，《重慶師範大學學報》（哲學社會科學版）第 1 期，2006年，頁 72-76。



范學輝，〈《春秋繁露》與儒學君道觀的形成〉，《齊魯學刊》第2期，1998年，頁85-91。

范學輝，〈董仲舒《春秋繁露》臣道觀與傳統政治文化的演變〉，《管子學刊》第2期，1998年，頁39-47。

唐 蘭，〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究—兼論其與漢初儒法鬥爭的關係〉，《考古學報》第1期，1975年，頁7-36。

唐經欽，〈儒家思想的歧出與創新——試論董仲舒之天論思想〉，《鵝湖月刊》第32卷第6期，2006年，頁18-27。

孫洪濤，〈董仲舒政治思想管窺〉，《河北大學學報》（哲學社會科學版）第22卷第4期，1997年，頁56-90。

張友驊，〈由黃帝四經論漢初黃老政治〉，收錄於《勞貞一先生七秩榮慶論文集》，簡牘學報第5期，1977年，頁417-442。

張瑞穗，〈天與人歸—中國思想中政治權威合法性的觀念〉，劉岱總、黃俊傑主編，《中國文化新論（思想篇〔一〕）：理想與現實》，臺北：聯經出版，1993年，頁108-141。

張瑞穗，〈董仲舒思想中三統說的內涵、緣起及意義〉，《東海中文學報》第16期，2004年，頁55-103。

張國華，〈《天人三策》到《春秋繁露》—兼論董仲舒與“黃老之學”〉，《中國社會科學院研究生院學報》第3期，1995年，頁27-35。

張運華，〈漢代黃老之學的核心—《黃帝四經》〉，《西北大學學報》（哲學社會科學版）第25卷第87期，1995年，頁57-62。

張 平，〈董仲舒與中國傳統思想文化的整合〉，《河北學刊》第四期，1998

年，頁57-67。

張 科，〈略論董仲舒對諸子思想的整合〉，《青海民族學院學報》（社會科學版）第 32 卷第 4 期，2006 年，頁 59-63。

陳弱水，〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，收錄於《史學評論》第 3 期，1981 年，頁 79-116。

陳鼓應，〈先秦道家研究的新方向〉，《道家文化研究》第六輯，2000 年校訂一版，頁 23-46。

陳麗桂，〈董仲舒的黃老思想〉，《道家文化研究》第六輯，2000 年校訂一版，頁 217-231。

梁瑜霞，〈《春秋繁露》初探〉，《唐都學刊》第 10 卷第 6 期，1994 年，頁 13-40。

梁宗華，〈董仲舒對儒學的建構及其意義〉，《東嶽論叢》第 4 期，1996 年，頁 71-76。

梁宗華，〈董仲舒新儒學體系與道家黃老學〉，《齊魯學刊》第 6 期，1999 年，頁 32-37。

郭應哲，〈黃帝傳說與黃老政治思想之關係〉，《台灣人文生態研究》第 2 卷第 1 期，1999 年，頁 1-20。

陸建華，〈《黃帝四經》—黃老道學的奠基之作〉，《安徽大學學報》（哲學社會科學版）第 23 卷第 3 期，1999 年，頁 74-79。

黃俊傑、蔡明田，〈中國政治思想史研究方法論〉，《國立中央大學人文學報》第十六期，中壢：國立中央大學，1997 年，頁 1-43。

程志敏，〈作為政治哲學的解釋學 — 論董仲舒經學的思想史意義〉，《哲學與文化》第 34 卷第 3 期，2007 年，頁 131-142。

- 趙士田，〈董仲舒思想及其再認識〉，《絲路學刊》第2期，1996年，頁31-34。
- 鄭建萍，〈黃老思想及其對漢初治道之影響〉，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版）第26卷第3期，1997年，頁74-80。
- 錢遜，〈董仲舒與先秦百家爭鳴的終結〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版）第10卷第1期，1995年，頁21-25。
- 鮑柔佛巴魯，〈西漢前期黃老思想與儒家學說的興衰沈浮〉，《西北第二民族學院學報》（哲學社會科學版）第4期，2000年，頁14-20。
- 薩拉·奎因，〈董仲舒和黃老思想〉，《道家文化研究》第三輯，2000年校訂一版，頁285-296。
- 謝謙，〈儒學獨尊的歷史真相與儒家學者的精神蛻變〉，《四川師範大學學報》第33卷第6期，2006年，頁79-85。
- 參、學位論文：（依姓氏筆劃）
- 王俊彥，〈董仲舒《春秋繁露》氣論思想研究〉，臺北：私立中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2009年。
- 艾文君，〈黃老帛書政治思想之研究〉，臺北：國立政治大學政治研究所碩士論文，1997年。
- 朱育慧，〈西漢前中期君臣關係思想的演變〉，臺北：國立清華大學中文學系碩士論文，1999年。
- 李昱東，〈西漢前期政治思想的轉變及其發展－從黃老思想向獨尊儒術的轉變〉，臺北：國立中興大學歷史研究所博士論文，2005年。
- 何儒育，〈《春秋繁露》君王觀研究〉，臺北：國立台灣師範大學中國文學研究

所碩士論文，2008 年。

周紹華，〈董仲舒君主觀念研究〉，山東：曲阜師範大學專門史學研究所碩士論文，2004 年。

徐秋玲，〈董仲舒的儒學轉化及其政治實踐—西漢儒生的困境：知識與權力的辯證〉，臺北：國立政治大學中國文學系國文教學碩士班碩士論文，2004 年。

袁翊軒，〈《黃帝四經》中的政治思想〉，臺北：國立台灣大學政治研究所碩士論文，2007 年。

馬 睿，〈董仲舒《春秋繁露》研究〉，山東：山東師範大學中國古典文獻學碩士論文，2008 年。

郭應哲，〈戰國至漢初黃老學說的政治思想〉，臺北：國立台灣大學政治學研究所博士論文，1996 年。

楊芳華，〈漢初黃老的經世觀及其實踐〉，臺北：國立中山大學中文學系碩士論文，2006 年。

楊欽棟，〈《春秋繁露》之君臣觀〉，臺北：私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2007 年。

劉心凱，〈《春秋繁露》之政治倫理觀〉，臺北：國立政治大學政治研究所碩士論文，2004 年。

劉峰久，〈漢代儒學神話研究〉，重慶：重慶師範大學專門史學研究所碩士論文，2007 年。

衛立浩，〈論董仲舒政治哲學〉，陝西：西藏民族學院中國哲學研究所碩士論文，2007 年。

賴慶鴻，〈董仲舒政治思想之研究〉，臺北：國立政治大學政治研究所博士論文，

1980 年。

簡好甄，〈從「感應」到「合一」—論董仲舒天人關係的發展〉，臺北：私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2008 年。

肆、西文資料：

Linton, Ralph, “The Status-Role Concept.” In E. Hollander and Raymond Hunt, eds., *Classic Contributions to Social Psychology*. New York: Oxford University Press, 1972, p.112.

