

論董仲舒的循環史觀

陳俊華

一、前言

趙翼在《廿二史劄記》卷二〈漢儒言災異〉條有云：「漢興，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽爲儒者宗；而其時人君，亦多遇災而懼：其視天猶有影響相應之理。」兩漢的政治一直處於濃厚的天人感應、災異符瑞讖緯圖錄的思想中，並受到極大的影響，一切典章制度需要順應此等思想來實施，在今人看來，這似乎是迷信的成分居多，如梁啟超在民國十二年就爲文指責此等思想之不是——「陰陽五行說，爲二千年來迷信之大本營；然則造此邪說，以惑世誣民者，誰耶？其始蓋起於燕齊方士，而其建設傳播之，宜負罪責者三人焉：曰鄒衍、曰董仲舒、曰劉向。」

（註一）

一般研究上述問題時，多把責任推給漢初的董仲舒，說他的天人合一、災異警懼的思想沿用到東漢時便已變質，「惑亂民心的後果實在令人不堪想像，只要一有怪異發生，便可藉此傳播種種謠言，使人民驚惶失措，軍心動搖，正好給有意竊國者趁火打劫的機會。」（註二）但細看董仲舒的思想，陰陽五行、災異符瑞之說只是其中的一

註一：梁啟超，〈陰陽五行說之來歷〉，《東方雜誌》，第二〇卷一〇號，民國十二年五月廿五日，頁六二，頁六七。

註二：林麗雪，〈天人合一思想對兩漢政治的影響（下）〉，《書目季刊》，第九卷二期，民國六十四年九月，頁五五。

部份而已，且其理論架構並沒有導入迷信的成分。其實，董氏思想的整個核心是根據公羊春秋的大一統精神而來，並加以發揮成爲天人合一的理論，把宇宙、自然、人生、歷史、倫理、道德、政治、經濟、教化等種種問題統合起來解釋，其最終的目的似乎是在解決人事上的治亂興衰的問題。若從這個角度去瞭解董仲舒的陰陽五行與災異說的話，迷信惑衆的色彩便自然會褪掉了。

爾來研究董仲舒思想的學者，大都只注意在形而上方面的探討，且多著墨於其論陰陽、五行、災異、天人感應諸理論的探源與闡述，較少專論董氏的歷史觀。筆者認爲若從董氏的歷史觀——尤其是董氏的循環史觀來看董氏的核心思想，及其建立天人合一理論的目的，則更能瞭解董氏運用陰陽、五行、災異之用意，或許因而可以還其本來面目，因爲最能代表董氏史觀的便是天道運轉式的循環史觀，它是依董氏對宇宙自然法則之認識和春秋微言大義的精神而來的，董氏更將之落實到人事興衰的層面上，而形成一種「德治式的循環史觀。」

董氏的陰陽、五行、災異、符瑞諸理論，可說是集前人之說而加以補充解釋，但他的循環史觀——最明顯的是三統說，則似乎是他另闢蹊徑的創見。董氏所謂的三統即黑、白、赤三統，以黑統爲首，朝代興替以此爲軌跡，不斷循環，這又與戰國以來鄒衍所倡的「五德終始說」不同，下文將有較詳細的討論。本文試從另一個角度來闡釋董仲舒的循環史觀，探究其理論架構的淵源、創立之目的和與儒家思想的關係，希望能釐清對董仲舒的一些誤解，並給予董氏天人合一學說新的評價。

二、董仲舒思想的時代背景

1. 漢初的時代精神

漢初的時代精神可分爲兩方面來說，首先是政治上的大一統精神，其次是學術上的駁雜學風，尤以法、陰陽與儒三家思想爲盛，而儒家信徒又摻雜了不少陰陽家的學說。「西漢儒者，幾無不染陰陽家之色彩；此乃繼承戰國多

采多姿思想之後，自然發生之現象。」（註三）事實上，「各派學者爲了在學術上爭取一席地位，自然要擷取他家之長，彌補自身之短：結果使漢初的學術呈現一片駁雜的現象。」（註四）到漢武帝建元六年竇太后逝世後，這種情況才慢慢有所改變，即儒家思想漸居主導地位，但陰陽思想仍瀰漫於世。

漢繼秦後，在政治上當然是大一統的政制，並承襲秦的典章制度，雖然因爲天下大亂剛停止，欲與民休養生息而崇尚黃老無爲之治，旨在不擾民，但事實上從漢高祖劉邦開始至文、景二帝，表面上是崇尚黃老，實則仍重刑名之術。惠帝七年時仍有夷三族之罪，到了文帝十三年才廢除肉刑；甚至到武帝時仍然「刑多於恩，無所寬假，屢興大獄，誠使孤忠之士，有無罪夷滅之憾。」（註五）嚴刑峻罰，刻薄寡恩，正是法家統御臣民的特色。

另一方面，漢初承襲秦制卻不夠徹底，漢高祖認爲秦沒有分封宗室弟子爲諸侯因而落得孤軍敗亡，建國後便大封宗室以爲屏障，實行郡縣、封國雙軌制，致使日後諸侯勢大，跋扈驕橫，裂地爲王，國家有趨於分裂的情況。文帝時雖用賈誼「衆建諸侯而少其力」的建議，立齊悼惠王子六人，淮南厲王子二人皆爲王，以削弱其力量，但到景帝三年時仍爆發了七國之亂。亂事雖然很快便被平定了，但景帝及群臣必然會考慮一套長治久安的中央集權方法，

註三：王瑞松，〈董仲舒天道觀〉，台北：教育文物出版社，民國七十四年四月，頁一二七。

註四：林麗雪，〈董仲舒〉，（收入王壽南編《中國古代思想家》內），台北：商務，民國六十八年，頁二六。

註五：梁桂珍，〈董仲舒學說與其時代精神〉，《孔孟學報》，第五一期，民國七十五年四月廿日，頁二五二。黃老與刑名之術二者的關係，就長沙馬王堆漢墓出土的帛書《老子》和《黃帝四經》的內容來研判，可以說黃老學說是道家與法家兩種思想的混合物；換句話說，即是戰國中期以後，一些假託黃帝之名著書的人，將道家思想轉化曲解，在清靜無爲思想的偽裝下，從事法家刑名之術。何謂刑名之術呢？《漢書》〈元帝紀〉有這樣的一段記載：「孝元皇帝，宣帝太子也；見宣帝所用多文法吏，以刑名繩下。」劉向《別錄》將之解釋爲：「申子學號刑名；刑名者，以名責實，尊君卑臣，崇上抑下。」

明顯地，刑名之術也就是申不害、商鞅、韓非等法家人物的治國理念。漢初把這種理念隱藏在外表上是道家清靜無爲的黃老思想內，因而謂漢初外用黃老、內用刑名之術。《史記》〈老莊申韓列傳〉云：「申子之學，本於黃老而主刑名；韓非者，韓之諸公子也，喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」於此可以瞭解爲何司馬遷把老、莊、申、韓合爲一傳。

遂趁機罷諸侯御史大夫，改諸侯丞相之名爲相，藉以削弱諸侯之權力。政治局面的改變，往往又會刺激學術思想的風尚，以因應新的政局。漢興以來，學術上一直是承接戰國的餘緒，各家駁雜不純，各說各話，甚至相互影響；政治上承秦制，雖有大一統的精神，但卻稍稍開了一些歷史倒車，兼行郡國制；治國的原則卻又用外黃老、內刑名之術。無論在學術上、政治上、治國的原則上都呈現紛雜不純的情況，這些當然與大一統的主要精神——定於一尊，有所矛盾，而事實也證明，此等紛雜不尊的情況是對中央集權政府不利的，這種情況必須改變。景帝平定七國之亂後，政治上大一統的精神更見浮現，影響所及，駁雜的學術思想也得配合時局，漸趨一尊。學術思想上的獨尊，正因應著漢帝國在政治上大一統的局面之落實而自然產生出來——這就是董仲舒在漢武帝元光元年（註六）應徵賢良方正時所上的天人三策中所建議的「罷黜百家，獨尊儒術」的思想了。

註六：董仲舒上天人三策（即賢良對策）的年份主要有兩種不同說法：《資治通鑑》說在武帝建元元年，即在武帝即位後第二年（西元前一四〇年）。《漢書·武帝紀》說在元光元年（西元前一三四年）。據近人施之勉考據，認為董仲舒對策應在元光元年。施氏所持的理由是：「史記魏其武安侯傳，魏其武安爲相，隆推儒術，在建元二年間。仲舒傳云：魏其武安侯爲相而隆儒矣；及仲舒對策，推明孔氏，抑黜百家。按云及，則仲舒對策，必在魏其武安爲相之後，此又可明仲舒對策，不在建元元年也。春秋繁露，止雨篇：二十一年八月甲申朔丙午，江都相仲舒告內史中尉：『陰雨太久，恐傷五穀，趣止雨。』二十一年者，江都易王之二十一年也，索史記漢興以來諸侯年表，元光二年，實爲江都易王之二十一年。漢書武紀載仲舒對策在元光元年，今知元光二年，仲舒爲江都相，正與本傳（董仲舒傳）所云：對既畢，天子以仲舒爲江都相事易王合。武帝初立，凡兩詔舉賢良，一在建元元年，一在元光元年。」（見施之勉《董子年表訂誤》，《東方雜誌》，第四一卷，第二四號，民國三十四年十二月三十日，頁五〇—五一。）

又據《漢書·嚴助傳》記載：「武帝善助對，由是獨擢助爲中大夫。」建元元年對策嚴助爲第一；董仲舒在對策的第二策裡提到「今陛下并有天下，海內莫不率服，夜郎，康君殊方萬里，說德歸誼，此太平之至也。」據《史記·西南夷傳》說，建元六年，拜唐蒙爲中郎將，出使夜郎。因此董仲舒對策應在唐蒙出使夜郎之後，亦即元光元年了。（見華友根，《董仲舒思想研究》，上海：上海社會科學院出版社，一九九二年三月，頁二〇〇—二〇一。）

其實，武帝爲太子時，已受太傅王臧（申公的弟子）及愛好儒術的田蚡（王太后同母弟）和竇嬰（竇太后之姪）等人影響，對儒家思想有好感。即位第二年（即建元元年）十月便詔舉賢良方正直言極諫之士，當時的丞相衛綰也是傾向儒學的，遂上奏：「所舉賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，請皆罷。」武帝亦准奏。可見早在董仲舒上對策之前六年，已有保衛儒家思想的人在朝中居高位。未幾衛綰因病罷相，武帝即任用竇嬰爲相，田蚡爲太尉，他們二人便趁機引進儒生王臧爲郎中令，臧之同窗趙綰爲御史大夫，連八十多歲的申公也到朝中講學，儒學漸成正統學術。可惜王臧、趙綰等人操之過急，於建元二年竟奏稱武帝無須向太皇太后奏事（即竇太后），觸怒竇太后，況且當時掌權的太皇太后愛好黃老之術，此時對此等儒生甚感厭惡，遂下令將他們治罪，王、趙二人下獄，未幾自殺身亡；竇嬰及田蚡亦免職，申公年紀老邁，著令回鄉。武帝崇儒的措施暫時被壓下來了。不過，在三年之後（即建元五年，亦是竇太后逝世前一年）武帝已下詔設立五經博士了，可見他準備定儒家爲一尊的決心。果然，於竇太后逝世後不到一個月，武帝即起用田蚡爲丞相，並於翌年（即元光元年）十月再詔徵賢良方正直言極諫之士，董仲舒因應時勢，在上對的天人三策中，儒家君君臣臣，四海一統的思想，正好符合武帝擴張的雄心企圖和中央集權的大一統觀念。儒家成爲正統，並非只因董仲舒在對策之所云：「今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡（無）一統，法治數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。」而使武帝下令罷黜百家獨尊儒術的；而是由於各方面的情況配合起來，一旦時機成熟，便水到渠成了。

2. 董氏生平、著述與學術思想淵源

董仲舒，廣川人（今河北棗強縣），約生於惠帝末年與呂后初年之間，歿於漢武帝二鼎二年（註七），爲景帝

註七：董仲舒確實的生卒年份，漢書本傳沒有記載，做成後人多種說法：

時博士。對於董氏的生平事蹟，司馬遷沒有單獨爲他立傳，而只是把他載於《史記·儒林列傳》中；班固則依據該列傳之內容稍作補綴，而在《漢書》爲其立傳，對董仲舒的誼行與學術思想有較深入的描述：

「董仲舒，廣川人也。少治春秋，孝景時爲博士；下帷講誦，弟子傳（轉）以漸次相授業，或莫見其面；蓋三年不窺園，其精如此；武帝即位，舉賢良文學之士，前後數百，而仲舒以賢良對策焉。對既畢，天子以仲舒爲江都相，事易王，易王帝兄，素驕好勇，仲舒以禮誼匡焉，王敬重焉。仲舒治國，以春秋災異之變，推陰陽所以錯行。行之一國，未嘗不得所欲。中廢爲中大夫，先是遼陽高廟，長陵高園殿災。仲舒居家，推說其意，中（收藏起來之意）稿未上；主父偃侯仲舒，私見，嫉之，竊其書而奏焉。上召視諸儒，仲舒弟子呂步舒，不知其師書，以爲大愚，於是下仲舒吏，當死，詔赦之，仲舒遂不敢復言災異。公孫弘治春秋不如仲舒，而弘希世用事，位至公卿，仲舒以弘爲從諛，弘嫉之。膠西王，亦上兄也，尤縱恣，數害吏

蘇與《春秋繁露義證》卷首所列的董子年表說董氏生於文帝元年（179B.C.），歿於武帝太初元年（104B.C.）；施之勉在《董子年表訂誤》則認爲是應生於孝惠，高后時，歿於元鼎二年（115B.C.）；賴炎元在《董子生平考略》一文則卻說是生在呂后五、六年之間（與施氏所言，董子晚生了五、六年以上），但同意施氏說法，歿於元鼎二年；大陸學者周桂鈿在其《董學探微》一書中確認爲應生於漢高祖九年（198B.C.），歿於武帝元封五年（106B.C.），把董仲舒的生卒年份往上下延伸，則董子逝世時已達九十二之高齡了。周說較不可信。

綜合各家之說，似乎是施之勉所言爲可靠，因爲理由較充分。施氏在《董子年表訂誤》一文說：

「余考仲舒當生於孝惠，高后時，卒於武帝元鼎中，年七十餘。漢書·敘傳：抑抑仲舒，再相諸侯，身修國治，致仕縣車。應劭曰：古者七十縣車致仕（見韋賢傳注）。仲舒於元狩間去位歸居時，蓋年已七十矣。食貨志：仲舒死後，功費愈甚，天下虛耗，人復相食。仲舒致仕在元狩間，元狩後，飢人相食，據武紀及五行志在元鼎三年，是仲舒之卒，約在元鼎二年。（元狩五年，大農筭鹽鐵，仲舒猶議宜歸於民，是其卒不得在是年之前，當在元狩五、六年，元鼎元、二年，此三、四年中也。）（見施之勉，《董子年表訂誤》，頁五〇）。

二千石，弘乃言於上曰，獨董仲舒可使相膠西王；仲舒恐久獲罪，病免。凡相兩國，輒事驕王，：教令國中，所居而治。及去位歸居：朝廷如有大議，使使者及廷尉張湯就其家，問之，對其皆有明法。年老，以壽終於家。：仲舒所著，皆明經術之意，及上述條教，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。」（見〈漢書：董仲舒傳〉）。

從上面引述的生平，可知董仲舒的學術思想源於〈春秋〉，這是指公羊春秋而言，並兼混合了陰陽家學說；雖上對策時，為武帝所賞識，但終身卻未被武帝重用——即未曾侍朝廷而為丞相或中央政府的巨卿；卻兩事驕王，且第二次的相膠西王，是被公孫弘有意陷害的。董仲舒一生仕途並不十分得意，在他的〈仕不遇賦〉裡也曾深感慨嘆：

「：生不丁三代之隆盛兮，而丁三季之末俗。

末俗以辯詐而其通兮，貞士以耿介以自束。

雖日三省予吾身兮，猶懷進退之維谷。

彼實繁之有徒兮，指其白以爲黑：：

若伍員與屈原兮，固亦無所復顧。

亦不能同被數子兮，將遠遊而終古：：

雖矯情而獨百利兮，復不如正心而歸一善。」（註八）

綜合漢書本傳所載與及施之勉和大陸學者華友根的研究，得知董仲舒的生平如下：

建元六年（135B.C.）：董氏約五十多歲，二月遼東高廟災，四月高園殿火，董氏推算其意，作〈高廟園災對〉，伏下日後獲罪之禍。

註八：徐復觀，〈兩漢思想史（卷二）〉，（引古文苑聚卷三），台北：學生書局，民國六十五年六月，頁三〇〇。

元光元年(134B.C.)：十月，董氏因上賢良對策，(即天人三策)獲武帝賞識，出任江都王相。

元光四年(131B.C.)：免江都相，改任中大夫，居家，又著《災異記》。

元朔元年(128B.C.)：主父偃竊取其《高廟園災對》手稿，上奏武帝告發董氏以災異惑眾，董氏下獄獲死罪，但被武帝赦免，復為太中大夫。此後不再敢言災異。

元朔二年(126B.C.)：公孫弘有意構害，特意上奏推薦董仲舒出任膠西王相。

元狩二年(121B.C.)：時年約七十歲，以老病免膠西王相。以修學著書為事。

元鼎二年(115B.C.)：壽終於家。

班固在《董仲舒列傳》贊曰：「仲舒遭漢承秦滅學後，六經離析，下惟發憤，潛心大業，令後學有所統一，為群儒首。」在班固心目中，「仲舒建立了儒家的哲學大系統，這也代表了許多漢儒的觀點。」(註九)事實上，董仲舒一生的著述並不算很豐富，大致可分為兩類：第一類是談論春秋微言大義、治國原則、倫理綱常、陰陽災異、天人合一、五行變化、天道運轉、祭祀求雨、尊天敬祖等問題，這全部都在《春秋繁露》一書及《天人三策》(又稱賢良對策)的三篇文章中討論到；第二類是與上述不同領域所討論的文章，包括《漢書·食貨志》有一段約五百字的文章，是董仲舒向漢武帝上疏如何消除貧富不均的民生問題；另外在《漢書·匈奴傳》也引用董氏建議羈縻匈奴之法的一段文字；《藝文類聚》卷三十錄有董仲舒的《仕不遇賦》；《古文苑》也錄有《雨雹對》一文；《續漢書禮儀志注》收錄了仲舒的《奏江都王求雨》疏文；董仲舒曾以春秋大義來決獄，存世者仍有《春秋決獄輯件》十三條。

與本文討論主旨有關的是董氏的第一類著作。《天人三策》是董仲舒上武帝的對策，這方面是毫無疑問的。但更能代表董氏整體學術思想(包括本文討論的循環史觀)的《春秋繁露》卻自宋以來，便有人懷疑其非出自董氏之手。例如程大昌便從其文體及後世引用的情形來判斷該書非董氏之作，程氏認為《春秋繁露》詞意淺薄，且後世引

用者不多，或與自己所見的版本不同；況且《漢書·董仲舒傳》及《藝文志》皆未收錄《春秋繁露》一書之名，不禁使人起疑。不過，《隋書·經籍志》卻有《春秋繁露》十七卷，現存的也是十七卷，共八十二篇，但中間缺佚第三十九、四十、五十四諸篇，實只得七十九篇（註一〇）。《春秋繁露》既不能證明一定非出自董氏之手，也不能肯定就是董氏之作，那麼該以何種態度看待此書呢？筆者以為若把《天人三策》及《春秋決獄》裡面所反映出的思想，與《春秋繁露》比較，則會發現它甚符合《春秋繁露》作者所要表達的觀念，因此該書很可能是「後人拾掇董仲舒遺文而成，並以原來的一篇名《蕃露》」（後改名繁露）冠上春秋二字做為書名；其中雖有駁雜不純的現象，仍不失為探討董仲舒思想的主要參考資料。」（註一一）本文乃主要根據《春秋繁露》各篇所言，來闡述董仲舒的循環史觀。

董仲舒師承何人，《漢書》本傳沒有記載，只說他「少治春秋」非常好學專勤，甚至「三年不窺園」、「下帷發憤，潛心大業，令後學有所統一，為群儒首。」三十多歲便成為景帝時的博士。或許董氏並沒有一定的師承，是靠自己苦學鑽研而成日後一家之言的學者。不過，若從他的著作來看，董氏的思想淵源主要來自公羊春秋，即子夏再傳到公羊高的一派，世稱公羊春秋，以別於穀梁春秋與左氏春秋。例如《春秋》記魯隱公元年之文只有簡簡單單的六個字：

「元年，春，王正月。」

但《公羊傳》則將之解釋為：

「元年者何？君之始年也；春者何？歲之始也。」

王者孰謂，文王也。

註一〇：賴炎元，《春秋繁露今註今譯》（自序），台北：商務，民國七十三年五月，頁四。

註一一：林麗雪，《董仲舒》，頁一〇——一二。

曷爲先言王而後言正月？王正月也。

何言乎王正月？大一統也。」

董仲舒在《春秋繁露·三代改制質文》一篇裡明白地繼承公羊春秋大一統的觀念而說：

「《春秋》曰正月。《傳》曰，王者孰謂？謂文王也。

曷爲先言王而後言正月？王正月也。

何以謂之王正月？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；

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。」

在《春秋繁露》裡所引用過的儒家學派的經書包括「《詩》十三次、《書》四次、《易》一次、《禮記》二次、《孝經》四次」（註一二）其他引述《春秋》與《論語》的次數也很多，可見董仲舒的思想是建築在儒學上面的。董氏處於漢初學風駁雜的時代，當然也會受到感染，尤其是自戰國中後期以來流行的陰陽家之學說，影響董氏最深，致使他揉合了陰陽五行的天道觀和儒家仁人愛物、春秋大一統等觀念而自成一套天人合一的哲學體系，可謂集其大成而自有發明，尤其是他的「三統」配「四法」（即四種制度的大原則）的循環史觀，在當時實屬創舉。

三、天道觀與循環史觀的關係

1. 陰陽五行與災異符瑞的理論

《漢書·藝文志》說：「陰陽家者流，蓋出於羲和之官。敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也，

註一二：章政通，《董仲舒》，台北：東大圖書公司，民國七十五年七月，頁三三。

及拘者爲之，則牽於禁忌，淤於小數，舍人士而任鬼神。」班固這番話除說明陰陽家的起源外，更指出其往後發展而變質的弊端，可謂一語中的。不過，班固卻沒有詳細論及五行之思想與陰陽之關係。這套觀念包括其引伸出的災異符瑞觀念，在漢代是非常流行，並爲時人所信奉的，董仲舒的天人合一、天人感應的思想主要建基於此。在討論董氏這套思想之前，首先要對陰陽五行、災異符瑞等觀念作一概括性的瞭解，然後才可以得知董氏那一套理論與戰國以來的那一套陰陽五行說有何不同之處。

陰、陽二字，原本是沒有特別的意義，更談不上有「言外之意」，朱駿聲《說文（解字）通訓》：「含（陰）者，見雲不見日也；易（陽）者，雲開而見日也。」（註一三）明顯地，陰、陽二字即表示「日照」或「無日照」的意義而已。但在《易經》，老子的《道德經》的應用上，其意義便開始有所改變。例如：

《易·泰卦·彖傳》云：「內陽而外陰」

《易·否卦·彖傳》云：「內陰而外陽」

《易·乾卦·初九象傳》云：「潛龍勿用，陽在下也。」

《易·坤卦·初六象傳》云：「履霜堅冰，陰始凝也。」

《易·繫詞》：「一陰一陽之謂道。」

彖、象傳以陰陽解說《易經》，約在戰國中期之末。（註一四）

《道德經》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物；萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」更把陰、陽之意引伸爲正、反之原動力而爲萬物之特性。不過，此時的陰陽雖以衍生哲學上的新意義，但並未與五行配合來說理。因五行是另外的一類東西，其最初的意義也是很簡單易懂的——「五行原來的意義，當是五種可用的東西，即金、

註一三：戴君仁，《陰陽五行學說究原》，《大陸雜誌》，第三七卷八期，民國五十七年十月卅一日，頁四。

註一四：李漢三，《先秦兩漢之陰陽五行學說》，台北：維新書局，民國五十七年元月，頁四九。

木、水、火、土五種物質的共稱；是民生日用必須之物，為古人所重視。」（註一五）五行之名稱，最初見於《尚書·洪範》：「一曰水，一曰火，一曰木，一曰金，一曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。」其目次順序為水，火，木，金，土。但《尚書·大禹謨》則說：「政在養民，水火金木土穀惟修。」多了一項物品穀。《左傳·襄公二十七年》說得最明白：「天生五材，民並用之。」五材即五種物質，又可稱為五行，仍是人民所用的東西。（註一六）可是到了戰國後期，五行的意義擴大了，成為一種形而上的觀念符號，便產生了五行相勝（即後者剋勝前者）的觀念。鄒衍更將陰陽五行的觀念混合來說理，把原本不相干的兩類東西結合「鎔鑄於一爐，而另成新說。」（註一七）

《史記·孟荀列傳》記載鄒衍的事蹟說：

「（鄒衍）稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。」

並說鄒衍的學說是「為觀陰陽消息，推測機祥。」此時，鄒衍大概已把天道的變化與人事扯上關係來論說，並推算災異、祥瑞之意義。鄒衍是戰國後期人，約與呂不韋同時，但在呂不韋卒前五年便逝世了。（註一八）他曾遊說於梁、趙之間，最後在燕定居下來，「他定下五帝德，（謂）可代周而帝者，暗示水德，燕在北方，屬水，乃燕昭王：可惜昭王死，燕惠王繼位，不信任鄒衍，未幾下獄死，罪名是：熒惑諸侯。」（註一九）《漢書·藝文志》記載他有《鄒子終始》五十六篇，但皆亡佚。不過，在今存的《呂氏春秋·應同篇》大概可以看到他的五德終始說的面

註一五：戴君仁，《陰陽五行學說究原》，頁五。

註一六：周紹賢，《兩漢哲學》，台北：文景出版社，民國六十七年四月，頁四〇。

註一七：李漢三，《先秦兩漢之陰陽五行學說》，頁一〇三。

註一八：李漢三，《先秦兩漢之陰陽五行學說》，頁五八。（見錢穆：《先秦諸子繫年卷四鄒衍考》。）

註一九：王夢鷗，《鄒衍遺說考》，台北：商務，民國五十五年，頁一四二—一四三。

貌；而在同書裡《十二紀》，更「可以看到他的災異禁忌之說是什麼」（註二〇）因為《呂氏春秋》集結成書時，鄒衍陰陽五行學說必然是一項主要的收錄對象。《鹽鐵論·論儒》說：「鄒子以儒術干世主，不用；即以變化終始之論，卒以顯名。」他的這套學說主要是用來詮釋歷史的，而所持的是五行相勝的循環史觀。《淮南子·齊俗訓》高誘注云：「鄒子曰：『五德之次，從所不勝，故虞土、夏木、殷金、周火。』」；劉歆在《七略》說：「鄒子終始五德，從所不勝。土德後，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」鄒衍這種五行相勝的歷史觀被《呂氏春秋》發揚得淋漓盡致。

《應同篇》云：

「凡帝王者之將興也，天必先見乎祥下民。黃帝之時，天先見大螾大蟻，黃帝曰：土氣勝。土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：木氣勝。木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金，刃生於水。湯曰：金氣勝。金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集於周社。文王曰：火氣勝。火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝。」

以上所引述的理論，不單單援用鄒衍五行相勝的循環史觀，更把符瑞與帝王受命於天的觀念融合在五德終始說裡面，形成一套自圓其說的理論。更有甚者，《呂氏春秋》的《十二紀》說得更徹底，把鄒衍的學說發展成爲一套落實在世間生活層面的理論——每一紀的記述，首先提到日月星辰、次及天帝之名，再論及生物、方位、音律、氣味、裝飾、飲食、車馬、服色、祭祀、居室、農事之推行等各方面應如何配合一定的時月（註二一），並因應陰陽五行的自然變化而爲天子、百官、庶民制訂了一張循環式的行事曆，此時的陰陽五行思想已與人們的日常生活息息相關，因為他們認爲若不依這個行事曆來作息，就會陰陽不調，五行不整，災禍也會隨之而來。

註二〇：李漢三，《先秦兩漢之陰陽五行學說》，頁一〇四。

註二一：梁桂珍，《董仲舒學說與其時代精神》，頁二七二。

這套符瑞、災異的觀念，其實並非鄒衍所創，而是早在周初時便有的一套天命觀，即「天命靡常，惟德是依。」遺教的發揮。（註二二）只是經過鄒衍的闡釋，再被《呂氏春秋》加以系統化而已。《應同篇》曾引商箴云：「天降災布祥，並有其職，以言禍福人，或召之也。」《尚書·泰誓》曾記載符瑞之說：「白魚入於王舟，有火復（覆）於王屋，流爲烏。」《論語·季氏》云：「子曰：君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。」孔子也言天命。《墨子·天志》篇也論及這個問題謂：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」《左傳》僖公十六年記載：「春，隕石於宋五，隕星也，六鵠退飛過宋都，風也。」這種反常的奇怪現象，嚇得宋襄公急忙問大臣吉凶之事，這又是感應，災異、符瑞等觀念在作祟。時代愈後，所謂陰陽五行、災異符瑞、天人感應等思想愈融合在一起，本來是各自單獨的觀念愈變得錯綜複雜，最後連儒家淑世的道德觀都牽扯在裡面，漸形成一個更完備的天人合一的哲學思想體系——這要到董仲舒時，才得以完成。

2. 天人合一的思想

董仲舒天人合一理論的根據是基於他對陰陽五行的解釋而來的，因此必須先對董氏的陰陽五行觀有所認識，才能夠明白他的天人合一、天人感應的思想。首先，董氏認爲陰陽是代表天道自然變化（即物質的天）的一種現象，他在《春秋繁露·天道無二》篇中說：（下文引述諸篇皆省略春秋繁露四字）

「天之常道，：陰與陽相反之物也，故或作或入，或右或左，春俱南，秋俱北，夏交於前，冬交於後，行行而不同路，交會而各代理。：陽之出常懸於前而任歲事，陰之出常懸於後而守空虛。：」

董氏意謂陰陽兩種現象原是一年四季中的交替循環變化而已，即陽漸消時，陰漸長；陰漸衰時，便又再轉爲陽了，這是自然的物理現象。但董仲舒卻把此一物理現象與人事扯上關係，他在《天人三策》的第一策中云：

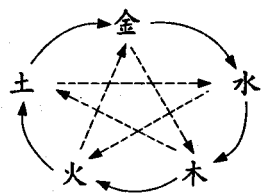
註二二：韋政通，《中國思想史（上冊）》，台北：大林出版社，民國六十八年十一月，頁四七〇。

「天道之大者在陰陽，陽爲德，陰爲刑，刑主殺而德主生，是故陽常居大夏而以生育養長爲事；陰常居大冬，而積空虛不用之處，以此見天之任德不任刑也。天使陽布施於上而主歲功。使陰入伏於下而時出任陽，陽不得陰之助，亦不能獨成歲，陰陽以成歲爲名，此天意也。王者承天意以從事，故任德教而不任刑，刑者不可以任以治世，猶陰不可以任以成歲也，爲政而任刑，不順於天，故先王莫之肯爲也。」

爲何說陽爲德而主生，陰爲刑而主殺？因爲根據四季的變化是：春、夏屬陽，即從少陽邁向太陽；秋、冬屬陰，即從太陽（夏）轉入少陰（秋）而邁向太陰（冬），到此完成一歲一循環，再往前走，則又從太陰移向少陽（春）的位置了，所以，董仲舒在〈陽尊陰卑〉篇云：「春氣愛，秋氣嚴，夏氣樂，冬氣哀。」春夏愛樂之氣，能使萬物欣欣向榮，當然主生；秋冬嚴哀（肅殺）之氣，萬物漸凋謝衰亡，當然主殺。董氏從萬物的生死榮枯與四時配合之關係闡述他的陰陽觀，可謂另創新意，與鄒衍所言之陰陽，不盡相同。更有甚者，董氏又將五行納入他自己的陰陽觀裡去，他在〈五行相生〉篇云：「天地之氣，合而爲一，分而爲陰陽，判爲四時，列爲五行，行者，行也，其行不同，故謂之五行。」陰陽在未分之前，合而爲一的氣，董氏稱之爲「元」，（即產生萬物的天地最原始的氣），元乃是天地之根，這種觀念大概是繼承老子而來的，但後面那一句「列爲五行」，則似乎是董仲舒自己的改良發明，因爲他所謂五行，除了指金、木、水、火、土五種物質之外，還有更深一層的意義，而又將之應用到人事方面去了，他在〈五行之義〉篇云：

「天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也，水，五行之終也，土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。：常因其父以使其子，天之道也。：故五行者，乃孝子忠臣之行也。」

董仲舒不但提出「五行相生」說，更揉合了鄒衍的「五行相勝」說，而創出五行「比相生，間相勝」（見下文〈五行相生〉篇）之說，兼取相生、相勝之說，五德終始之論，致此可謂更周延了。現以簡圖表示董說的五行關係：



↓表示比相生（例如：木的比鄰是火，故木生火。）

---表示間相勝（例如：木與土之間，隔著火，故木勝土。）

不過，董仲舒並不以「五德終始」說來解釋朝代的興替，卻另以自創的「三統說」來解釋歷史的循環論，（下文有較詳細的討論），他只是將五行說配合到人事政制方面去討論而已（註二三）。〈五行相生〉篇云：

「五行者，五官也，比相生，間相勝也。故為治，逆之則亂，順之則治。東方者木，農之本，司農尚仁，耕種五穀；倉庫充實，司馬實穀（食），司馬，本朝也，本朝者火也，故曰木生火，司馬尚智，進賢聖之士，天下既寧以安，君官者司營也，司營者土也，故曰火生土；司營尚信，至忠厚信以事其君；化威武強禦以成，大理者，司徒也，司徒者金也，故曰土生金；司徒尚義；伐有罪，討不義；寇賊不發，邑無獄訟，則親安。執法者，司寇也，司寇者水，司寇尚禮，據法聽訟，無有所阿；是死者不恨，生者不怨，百工維時以成器械，器械既成，以給司農者，田官也。（即秦時的治粟內史，景帝時更名為司農）田官者木，故曰水生木。」

他又把五行配合官制來說明政事得失補救之道，〈五行相勝〉云：

「木者司農也，不順如叛，則命司徒誅其率正矣，故曰金勝木；其相司營，導主以邪，陷主不義，事無極，以奪民力，百姓愁苦，夫土者，君之官也（即司營），君大奢侈過渡失禮，民叛矣，其民叛，其君窮矣，故曰木勝土。（因為司農管百姓農事，遂率民叛之。）」五官以「比相生」而相輔相成，政事便上軌道；若有變亂脫軌，則以「間相勝」的理論解釋，例如司農不正，為司徒所誅，即「金勝木」之意；若司營不正，為司農所誅，即「木勝土」之意。這是董仲舒的五行相勝說在人事方面的應用解釋，目的在寓意政

註二三：梁桂珍，〈董仲舒學說與其時代精神〉，頁二七四。

事應該和順，不應有亂。

董仲舒喜歡以自然的天道秩序解釋人事秩序，這天人之間關係的觀念，其實老早就已經存在人類的思想中，天人相與觀念的由來，是「由古代人神不分的時候，巫史傳下來的」（註二四）《尚書·呂刑》所謂：「蚩尤惟始作亂，延及於平民，上帝監民，乃命重黎絕地通天。」《國語·楚語》對此有詳細說明：

「九黎亂德，民神雜揉，不可方物；嘉生不降，無物以享，禍災荐臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是為絕地通天。」

此即謂世間有亂事，上帝會派使臣負責整頓，使其恢復昔日常態。這是由於人、神不分的觀念而來的。《尚書·洪範》更有休徵和咎徵兩類：

「曰休徵：曰肅，時雨若；曰乂，時暘若；曰哲，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。曰咎徵：曰狂，恒雨若，曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒風若。」

以此配合《洪範》所謂的五事——貌、言、視、聽、思，如果國君能夠做到貌肅、言乂、視哲、聽謀、思聖，則會招致休徵，風調雨順，寒燠合時；若是五事配合起來是狂、僭、豫、急、蒙，就是招致咎徵，風雨失調，寒暑亂序，（註二五）《洪範》篇早已把天人感應的情況作了更具體的描述。這種天人感應的思想，到了漢代，早已揉合了儒家的淑世觀與陰陽家的災異符瑞說而顯的更系統化，但這項工作似乎到了董仲舒時，才由他集大成而使之理論化。董氏在《天人三策》第一策的第一句便向武帝說：

「臣謹案春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失到之敗，而天乃先出災害以譴告；不知自省，又出怪異以警懼之；尚不知變，而傷敗乃至。」

註二四：戴君仁，《董仲舒的天人相與》，《孔孟學報》，第一七期，民國五十八年四月十日，頁九。
註二五：戴君仁，《董仲舒的天人相與》，頁一一。

天與人為何會有感應，《洪範》沒有解釋，鄒衍也未嘗探討此問題；孔子雖然也曾言君子畏天命，但並沒有說明個中道理。董仲舒繼承前人的觀念，把陰陽五行的原理視為天道並將之從具體物質的觀念(The idea of physical substance)、自然四時變化現象(The phenomenon of natural cycle)解釋為形而上的一種人文秩序，其要旨是在強調「人文秩序要符合天道」(註二六)，並且將由於「機械式運作而存在」(Existence due to mechanical operation)的宇宙(董氏稱之為天)當作是一個巨大無比的「有機體組織」(An organ)，人類也是有機體(organic substance)，因而天人理應合一，更可以互相感應。

董仲舒所謂的天往往是指「有智力有意志之天」；但卻非一有人格之上帝。」(註二七)，他在《郊義》篇說：「天者，百神之君也，王者之最尊也。」在《觀德》篇又說：「天地者，萬物之本，先祖之所出也。廣大無級，其德昭明。」更在《王道通三》篇云：

「仁之美者在於天，天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，又養而成之；事功無已，終而復始。」

董氏把物質的天，視作有意志生化萬物的天，從此點引出含有道德意義的天，這是他對天的多層看法。

董仲舒把天和人，當作是一個大的有機體構造，而是可以互相影響的，因為他「從形體上、生理上，把人說成與天是完全一致的。」(註二八)董氏首先從天有十端(即十種元素)來說明人是構成天的其中一組元素，他在《天地陰陽》篇說的最清楚：「天、地、陰、陽、木、火、土、金、水九與人而十者，天之數畢也。」十端可分為四組：天地、陰陽、木火土金水、人。第一組所謂天地的天，是指肉眼所見到的物質之天，與人們居住在地上的地相對而言。「天之數畢也」所謂的天是指有意志，能生化萬物的天而言，董氏把這個天視作一個無限大的「有機

註二六：鄭玄人，《陰陽五行及其體系》，台北：文津出版社，民國八十一年十二月，頁四二二。

註二七：馮友蘭，《中國哲學史(附補編)》，台北：藍燈文化事業有限公司，民國七十八年十月翻印，頁五〇三。

註二八：徐復觀，《兩漢思想史(卷二)》，頁三九七、頁三九六。

體」，並進一步說人既出自於天（即構成「有機體」的天之其中一組元素），也是有機體，所以與天是同類的，他在〈爲人者天〉篇云：

「爲人者，天也，人之（爲）人本於天，天亦人之曾祖父也，此人之所以以上類天地。人之行體化天數而成。」

「人爲天所生，因爲圓顙方趾象天地，這是很古老的傳說，董仲舒繼承此一傳說而加以具體化，使天人一也的說服力加強了。」（註二九）董氏在〈人（副）符天數〉篇中說的最明白：

「人受命於天地也：獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也；形體骨肉，偶地之厚也，上有耳目聰明，日月之象也；體有空竅理脈，川谷之象也，心有哀樂喜怒，神氣之類也；觀人之體，一何高物之甚，而類於天地也。：鼻口呼吸，象風氣也；足布而方，地形之象也；天地久符，陰陽之副，常設於身，身猶天也。數與相參，故命與之相連也。天以終歲之數而成人之身，故小節三百六十六副日數也，大節十二分副月數也，內有五藏（臟）副五行，外有四肢副四時也。乍視乍瞑副晝夜也，乍剛乍柔副冬夏也，乍哀乍樂副陰陽也：於其可數者副數，不可數者副類。」董仲舒不單單從人體構造上的數字與天體現象上的數字偶合起來，便說「天與人一也」，他更從心理上把天與人視爲一體——此即他所謂的「不可數者副類」之意。〈爲人者天〉篇云：

「人之好惡，化天之暖清。人之喜怒，化天之寒暑。人之受命，化天之四時。人生有喜怒哀樂之答，春夏秋冬之類也。：天之副在乎人，人之情性有由天矣。」

〈陰尊陰卑〉篇也說：

「夫喜怒哀樂之發，與清暖寒暑，其實一貫也。喜氣爲暖而當春；怒氣爲清而當秋；樂氣爲太陽而當夏；哀

註二九：徐復觀，〈兩漢思想史（卷二）〉，頁三九二。

氣爲太陰而當冬。四氣者，天與人所同也。」

董氏更進一步闡述此說：

「喜怒之禍（蘇輿注：禍字疑誤），哀樂之義，不獨在人，亦在於天。而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。人無春氣，何以博愛而容衆？人無秋氣，何以立嚴而成功？人無夏氣，何以盛養而樂生？人無冬氣，何以哀死而恤喪？天無喜氣，亦何以暖而春生育？天無怒氣，亦何以清而秋殺就？天無樂氣，亦何以疏陽而夏養長？天無哀氣，亦何以激陰而冬閉藏？故曰：天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春夏秋冬夏之氣者，合類之爲也。」（見〈天辨在人〉篇）最後董仲舒在〈陰陽義〉篇裡說出結論：「天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副，以合類之，天人一也。」從以上引例可知董氏天人合一思想的理論根據是「始自以人之生理組織、心理性情與天相類處著眼。」（註三〇）

由於「天人一也」，因此二者可以發生感應，此即董氏「天人感應」理論的產生。〈同類相動〉篇談到感應之事：

「百物去其所與異，而從其所與同。：美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也。如馬鳴，則馬應之；牛鳴，則牛應之。帝王之將興，其美祥亦先見；其將亡也，妖孽亦先見之，故物之類相召也。」

孟子早已說過：「國之將亡，必有妖孽」之類的咎徵；帝之將興，必有祥瑞之類的說法，亦早見於古籍，如〈尚書〉記載周文王將興之時，亦有赤烏銜穀之種而集於周社。董仲舒繼承此等觀念，並加以進一步闡述其原因——即同類相動，美事召美類；惡事召惡類，引伸出他天人感應中災異、祥瑞之說。由於董氏之說主要希望國君有驚懼之心而改過從善，因此他不多談祥瑞，而專意談論災異之說。他在〈仁仁且智〉篇給災異下了一個定義並論其產生的

註三〇：梁桂珍，〈董仲舒學說與其時代精神〉，頁二九九。

原因：

「天地之物，有不常之變者爲之異，小者爲之災。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，乃畏之以威。詩云：畏天之威，殆此謂也。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世人，譴告之而不知變，乃見怪異以驚懼之，驚懼之尙不知畏恐，則殃咎乃至，以此見天意之仁而不欲陷（害）人也。」

董仲舒認爲天原是有好生之德，但因人之行爲不當，致使國家有失序之象（註三一），先出現小警告——災，如果不察不懼，則繼之而來的便是異象以向人示威，再不知悔改，便會真正遭殃了。換句話說，災異的出現是人類（爲首的當然是指國君）行爲脫序時的一種警告。那麼，董氏所指人類的脫序行爲是以什麼爲「脫序」的標準呢？他在〈天人三策〉第一策中說：「求王道之端，得之於正，正次王，王次春。春者，天之所爲也，正者，王之所爲也。其意曰：上承天之所爲而下以正其所；王者承天意以從事，顧以德教而不任刑。」說明人類若不依照天意而行，便算脫軌，由於天人是合一的，所以會產生感應——惡事召惡類，如不悔改，則災禍將降，招致滅亡，董氏又在同一策中說明此天意之道亦即人世間的道：「道者，所繇通於治之路也。仁、義、禮、樂皆其具也。」

如果發現災異已出現了，應如何因應呢？於此，董仲舒也有其一套消除災異而使人類回復天道天意的方法，此即詳細記載在他的〈五行變救〉篇裡：

「五行變至，當救之以德，施之天下則咎除。不救以德，不出三年，天當雨石。木有變，春凋秋榮；救之道，省繇役，薄賦斂，出穀倉，振窮困矣。火有變，冬溫夏寒；救之者，舉賢良、賞有功、封有德。土有變，大風至，五穀傷；救之者，省宮室，去雕文、舉孝廉，恤黎元。金有變，多兵多盜寇，救之者，舉廉潔、立正直，隱武行文，束甲械。水有變，冬溫多霧，春夏雨雹，救之者，案姦宄，誅有罪。」

註三一：馮友蘭，〈中國哲學史（附補編）〉，頁五三一。

於此，很清楚看到董仲舒的天人合一、天人感應與災異說是一套關係密切的理論，就其主旨，乃是要人君實行儒家的德治理想，這又反映在他的循環史觀中。

3. 三統四法與歷史軌跡

漢人的歷史觀主要是承襲五德終始說而來的。事實上，這套五行相勝的循環史觀第一次實際應用時，是在秦始皇統一天下後。《史記·封禪書》說：

「秦始皇既并天下而帝，或曰：黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤鳥之符。今秦變周，水德之時，昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。」司馬遷又在《史記·秦始皇本紀》裡作結論說：「始皇推終始五德之傳，以爲周得火德，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。數以六爲紀，符法冠皆六寸而輿六尺，六尺爲步，乘六馬，更名河曰德水，以爲水德之始；然後合於五德之數。」於此，可見秦始皇與百官皆相信五行相勝的循環史觀，可惜秦的國祚很短，最後換來漢高祖劉邦統一的局面，如果順著五德終始說，漢應該屬於土德，因爲土勝水，即漢代秦而有天下。但事實上，漢究屬何德，從皇帝到百官，各說各話，莫衷一是。有人認爲應該以高祖爲亭長送徒往酈山，夜行澤中，拔劍斬擋在徑上的巨蛇的事蹟來判斷，漢代秦應爲火德，當時神母化作一名老嫗哭曰：「當途之蛇，吾子也，今赤帝子斬白帝子。」但此或乃附會之說，縱然是真的事實，根據五德相勝之說，秦爲水德，漢如屬火德，火何以滅水？若採五行相生說也不合理，水何以生火？漢屬何德在未有定論之前，暫時仍承秦制，到了漢高祖高帝六年時，北平侯張敖認爲漢應屬水德，理由有二：早年高祖東擊項羽而返，入關問秦時上帝祠，只知有白、青、黃、赤四帝之祠，高祖補立黑帝祠（水德色尚黑），以充實五帝之數；其次是子嬰於二世三年九月在霸上向沛公（劉邦）投降，所以應於該年十月（即建亥）爲漢元年正月，建亥即承秦制，屬水德。張敖這種歷史觀，嚴格來說，不算是五行相勝說，也不是相生說，而只可看作是繼承說，因爲秦屬水德，他卻建議「漢當水德之時，尚黑如

故」(《史記·張丞相列傳》)

漢屬何德這個問題始終沒有解決。雖然張蒼於文帝時仍以「河決金堤，其符也」主張水德，但賈誼與公孫臣卻認為漢應屬土德，才能吻合代秦的歷史發展軌跡。《史記·賈誼傳》說：「漢興二十餘年，天下和洽，宜當改正朔，易服色，……色尚黃，數用五，悉更秦法。」公孫臣更於文帝十四年預言黃龍出現，以應符瑞，漢應屬土德。果然在翌年黃龍在成紀出現，文帝正欲定為土德時，卻被新垣平一案所影響，一直耽擱下去，未能實行。(註三二)按理說，賈誼與公孫臣的土德主張，是符合五行相勝說的，漢代秦，即土勝水之局，一點也沒錯。不過，漢初以來的水、土二德之爭，一直到漢武帝太初改曆時才正式解決，定為土德；可是到了昭帝時，又有「漢家堯後」，應屬火德之說；更有甚者，王莽篡漢時竟採用五行相生說，而認為新莽代漢應屬土德——即火生土；但光武中興卻又恢復火德，「此後，漢之為火德終算屹立不移了。」(註三三)由漢屬何德的衆說紛紜情況來看，可見漢人對五德終始說的理論並未完全明白透徹，一旦要配合到歷史發展的軌跡上時，便產生矛盾，很難自圓其說。沈約在《宋書·律曆志》中說得更有趣：

「五德更王：若同張蒼黜秦，則漢水、魏土、晉木，宋金；若同賈誼取秦，則漢土、魏木、晉金，宋火也。」

換句話說，前代的「德屬」如果不能決定時，或變來變去，便會影響以後各個朝代德屬的改變，可謂牽一髮而動全身。若以兩漢曾出現過的「德屬」——水德、土德、火德而言，則後面的魏、晉、宋：等各代將如何配合，當是一個頭痛問題，若配合不宜則招人笑柄，進而或會對五德終始說的循環史觀理論質疑，這都是競談這套史觀的當事人應注意的問題。

註三二：新垣平在文帝召見時，自稱懂得望氣，為文帝賞識，十五年黃龍出現後，命新垣平設五廟。新垣平見文帝對自己寵信，遂於十六年底時獻玉杯，上面刻著：「人主延壽」四字，以為天之符瑞降福文帝，但未幾被人告發，該玉杯乃新垣平偽造之物，文帝大怒，誅新垣平。改德之事亦因而停下來了。

註三三：林麓雪，《天人合一思想對兩漢政治的影響(上)》，《書目季刊》，第九卷一期，民國六十四年六月，頁八三。

董仲舒或許明白這種情況，因此雖然他承襲了陰陽五行的學說而加以發揮（上文已論說過），但他並不以此講朝代的更替。董氏另以「三統」配「四法」之說來解釋歷史發展的軌跡，因而形成他自己的一套循環史觀，與鄒衍以來的五德終始說的循環史觀不同。董仲舒把「三統」、「四法」的內容詳細地記載在〈三代改制質文〉篇中：

「王者必受命而王，王者必改正朔，易服色，制禮樂，一統於天下；王者改制作科奈何？曰：當十二色，歷各法而正色，逆數三而復；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，遷宮室，易官名，制禮作樂。故湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統，親夏、故虞、紂唐爲之帝堯，以神農爲赤帝。文王受命而王，應天變殷作周號，時正赤統，親殷、故夏、紂虞爲之帝舜，以軒轅爲黃帝，推神農以爲九皇。春秋應天作新王之事，時正黑統，王魯尚黑，紂夏、親周、故宋：正三以黑統初，正日月朔於營室，斗建寅；其色黑。白統者，（歷）正日月朔於虛，斗建丑；其色白。正赤統者，（歷）正日月朔於牽牛，斗建子；其色赤。周人之王，尚推神農爲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，存湯之後於宋，以方百里。春秋作新王之事，變周之制，當正黑統，而殷、周後王者之後，紂夏改號禹謂之帝。有再而復者、有三而復者、有五而復者、有九而復者。王者以制，一商一夏一質一文（按：此處所言的商、夏並非朝代名，而是制度的類別名稱）商、質者主天；夏、文者主地；主天法商而王，其道佚陽，親親而多仁僕；主地法夏而王，其道進陰，尊尊而多義節；四法（即商、夏、質、文）如四時然，終而復始，窮則返本。天將授湯，主天法質而王；天將授文王，主地法文而王。」

〈三代改制質文〉談到的三統、四法應配合的事宜十分繁瑣，不便在上述引文中全部錄寫，而改以圖表列出，（註三四）以清眉目。

註三四：陳禮彰，〈董仲舒天人思想研究〉，師大國文研究所碩士論文，民國八十二年六月，頁一九九—二〇〇，（參見兩制度表）。

表一 三統制度表

制度 三統	黑統	白統	赤統
正日月朔 歲首 朝正服 路輿 大節受幘 大寶玉 犧牲 冠禮處 昏禮親迎處 喪禮殯處 祭牲 薦物 樂器 刑法禁忌 興革事項 朝正	營室 建寅 黑，首服藻黑 質黑，馬黑 尙黑，旗黑 黑 角卵 阼 庭 東階之上 黑牡 肝 黑質 法不刑有懷任新產，是月不殺。 聽朔，廢刑發德，具存二王之後 平明	虛 建丑 白，首服藻白 質白，馬白 尙白，旗白 白 角繭 堂 堂 楹柱之間 白牡 肺 白質 法不刑有身懷任，是月不殺。 同上 鳴晨	牽牛 建子 赤，首服藻赤 質赤，馬赤 尙赤，旗赤 赤 角栗 房 戶 西階之上 騂牡 心 赤質 法不刑有身，重懷藏以養微。 同上 夜半

表一 四法制度表

制度 四法	商	夏	質	文
主別 其道 其德 行事 昏冠禮 喪禮 祭禮 制爵 祿士 明堂 祭器 玉厚 衣別 其舞 正刑 封禪 三統	天 佚陽 親親而多仁樸 立嗣予子，篤母弟，妾 以子貴。 字子以父，別眇，夫婦 對坐而食。 別葬 先膳，夫婦昭穆別位。 三等 二品 員 員 九分 大上 錫舞 多隱 于尙位 舜（赤）	地 進陰 尊尊而多義節 立嗣予孫，篤世子，妾 不以子稱貴號。 字子以母，別眇，夫婦 同坐而食。 合葬 先亨，婦從夫為昭穆。 五等 三品 方 方 八分 大下 織施 天法 於下位 禹黑	天 佚陽 親親而多質愛 同商 同商 同商 同商 同商 先嘉疏，夫婦昭穆別位 同商 同商 同商 內員外橢 橢 七分 長前枉 羽籥 同商 於左位 湯白	地 進陰 尊尊而多禮文 同夏 同夏 同夏 同夏 同夏 先拒鬯，婦從夫為昭穆 同夏 同夏 同夏 內方外衡 衡 六分 長後枉 萬舞 同夏 于左位 文王赤

從上面兩圖來看，可知每一統、每一法都有所屬該統、該法的服色、禮儀、禁忌等等。當屬於某一統、某一法時，就必須依照該統配合該法的「制度表」來「改科作制」。例如第一代是黑統法商時，則一切事情須依照制度表上的黑統欄與法商欄內所列的指示去做；順著下去，第二代便是白統法夏，也是依照制度表上的白統欄與法夏欄內所列的指示去做；三統配四法，須經十二代才有一次大循環，董仲舒所謂的「四法如四時然，終而復始，窮則返本。」意指人類的歷史是黑、白、赤三統本身在小循環時，配合四法本身的小循環，合計成十二代有一輪的大循環，一切典章制度，禮儀行誼皆依既定的制度表作周而復始的循環，這是董氏循環史觀的具體說明。此外，文中又提到「三而復」、「五而復」、「九而復」的觀念。董仲舒所謂的三而復，主要是指黑、白、赤三統的循環史觀而言，（另外在〈天人三策〉中提到的忠、敬、文三教說，也屬於三而復的循環理論，下文再作討論），三統說，以黑統為首，繼之者為白統、再繼之者為赤統，繼赤統者又回到黑統了。這三統的王朝，董仲舒稱之為三代，而他所指的三代是——白統商、赤統周、然後是黑統的春秋。奇怪的是，董氏並不把秦或漢作為繼承周的統，卻把春秋所記的二百四十二年視為一個「朝代」，它是繼周而來的，所以是黑統。後人不察，常以為董仲舒所言的三代是夏商周，因為如照董氏三統說的排列，若往上推，恰好夏代亦是黑統，容易使人誤會。按照董氏之意，黑、白、赤三統是循環順序更替，週而復始的；此外他又說「逆數三而復」，這裡是指「新王朝改變正朔的順序，正好與地支的順序相反，例如：夏朝以寅月（孟春）為正月，商朝改以丑月（冬季）為正月，周朝改以子月（仲冬）為正月，以後便按照建寅、建丑、建子的次序反覆循環，成為改正朔的依據。」（註三五）地支的順序原本是子、丑、寅，此時為了配合夏尚黑，以寅月為歲首（寅月即一月）；便將丑月（即十二月）配白統為歲首；子月（即十一月）配赤統為歲首，到了春秋，則又回復黑統以寅月為歲首了。這就是董氏「逆數三而復」的意旨。文中提到的「順數四而相復」就是指「商、夏、質、文」四法的順序循環；另外提到的「順數五而相復」的意義，應配合「三王、五帝、九皇」的觀念一起來看，才會知道董氏所謂「五而復、九而復」的歷史循環理論。顧頡剛對此說得最為明白：

註三五：陳禮彰，〈董仲舒天人思想研究〉，頁一九七。

「他（仲舒）把朝代的遞嬗歸之於三個統的循環，這三個統的名字是黑統、白統、赤統。得到哪一個統而為天子的，那時的禮樂制度就照著哪一個統的定制去辦理。他把本代和前二代列為三王（即本屆的三統），三王之前的五代列為五帝，五帝之前的一代，列為九皇，一共是九皇。所以三王、五帝、九皇都不是固定的名稱，而是推移的名稱。」（註三六）

現以簡圖表示如下：

名稱 朝代				
	九皇	五帝	三王	附註
商	庖羲	神農、黃帝、顓頊、嚳、堯	舜、禹、湯	親夏、故虞、紂唐——稱帝堯
周	神農	黃帝、顓頊、嚳、堯、舜	禹、湯、文王	親殷、故夏、紂虞——稱帝舜
春秋	黃帝	顓頊、嚳、堯、舜、禹	湯、文王、王魯	親周、故宋、紂夏——稱帝禹

三王又稱三代，依上圖可知不是固定的名稱，在商朝時，董仲舒所指的三代是虞（舜）、夏（禹）、商（湯）；周朝時的三代是夏（禹）、商（湯）、周（文王）；董氏把春秋視作一個朝代，而把魯國國君作為該「朝代」的王，所以此時的三代便是商（湯）、周（文王）、春秋（王魯）了。

註三六：顧頡剛，〈五德終始說下的政治和歷史〉（收入古史辨（第五冊）內），台北：藍燈文化事業有限公司，民國七十六年十一月。

董仲舒這樣排列的三王、五帝、九皇的用意，是在繼絕世，認為本朝對前二王的後嗣，要分封大國給他們，使他們仍然可以依照他們自己原來的習俗生活；對於再往上推屬於五帝的後嗣，也要分封小國給他們，使他們仍然可以奉祀他們自己的祖先，不致絕滅。人類歷史雖然是不斷向前發展，朝代興衰也是不斷地後者繼前者，但它卻是三而復、五而復、九而復地循環不息，五而復又指五帝中的第一位所屬的顏色為起始，然後順著下去改變顏色，其五行之德屬亦與顏色相應地改變，例如周時，黃帝是五帝之首位，屬土，色尚黃，第二位是顓頊，如以五行相勝說言之，顓頊則屬木，色尚青，按照此說，周朝時所稱五帝的顏色順序如下——黃、青、白、赤、黑；如以五行相生說言之，顓頊則屬金，此時五帝的顏色順序卻有改變，改為黃、白、黑、青、赤五色了。無論用相勝或相生之說，五帝之顏色順序皆以該朝代所稱的五帝之中的第一位之顏色為開端，然後五色依替出現，週而復始，這便是文中提到的「帝迭首一色，順數五而相復」之意了。

顧頡剛似乎是最早研究董仲舒三統說的學者，他在分析比較鄒衍以來的五德說與董氏的三統說之後，認為董氏的三統說很可能是擷取五行相勝說其中後三段而成的，顧頡剛說：

「在那時的五行相勝的五德說裡定湯（商）為金德，文王（周）為火德，繼周者為水德；所以他（仲舒）便趁口說湯為白統，文王為赤統，孔子以春秋繼周者為黑統，以示與五德說相應而不相衝突。若一提到夏，則在五德說為木德（色尚青），在三統說為黑統，便不相容了。這是托古改制的學說初出來時所應有的遮遮掩掩的態度。」（註三七）

顧頡剛所言不無道理，但顧氏卻混淆了三統說與五德說之基本不同之處，因而對董仲舒的三統說產生一些誤會。二者基本不同之處是在於兩者互不相屬，雖然同樣是以顏色的更迭來表示歷史的循環觀念，但二者卻是個別的理論系統，並不可以因為三統說所採用的顏色在五德說裡面也出現過，便說成前者是擷取後者而來的，顧氏的誤會就在這

註三七：顧頡剛，〈三統說的演變〉，《文瀾學報》，第二卷一期，民國二十五年三月，頁一。

一點上，以下讓我們對這兩種學說作更詳細的說明。顧氏所謂五德相勝說夏屬木，色尚青，因而與董氏夏爲黑統不合，他的根據大抵來自鄒衍「五德從所不勝之說」——即虞舜土、夏木、殷金、周火。但五德亦可以用相生之說解釋排列之，則變成虞舜土、夏金、殷水、周木了。基本上董氏的三統說的黑、白、赤並不需要配合五德所屬的五色，因爲他並不以五德說解釋朝代興替，而以三統代替之。黑、白、赤當自成一套循環顏色，並不是五德五色之中的其中三色，所以往上一代推或往下一代推，皆不能與五德之色配合。董仲舒以三統配四法，而自成一套朝代更替、制度循環的史觀，這一點必須弄清楚，才不會產生誤解。董仲舒並沒有說黑統是水德、白統是金德、赤統是火德，他是把五德說與三統說分開來討論的。董氏也沒有說明爲何以黑、白、赤這三種顏色來代表他所謂的三個統，筆者認爲這三色大抵是比較鮮明強烈，而也爲當時人最常見熟悉的顏色，容易爲人接受。剛好這三色在五德說中也出現，致使後世學者產生誤會。另一個誤會是很多學者皆認爲：由於漢初曆法混亂，雖採用張蒼建議的顓頊曆，但結果「弄得月盡月初見了月亮，到了月望，反而虧了，上下弦時卻又滿了。」（註三八）所以他們認爲董仲舒主張春秋黑統建寅（即以寅月（一月）爲歲首）的目的是在補救漢初曆法之弊，董氏的根據可能是孔子所說：「行夏之時」（見《論語·衛靈公》）的觀念而來的，而董氏所說的三統雖然沒有明言漢代，但實在是以「春秋」這個黑統暗指漢代，以「春秋」作爲漢代改科作制的標準，其中最主要的目的是在改正朔——建寅，以正曆法。這個誤會，也是由於學者們對董仲舒特別強調「春秋」一代黑統建寅的觀念而有上述想當然的結論。可是筆者以爲至少有三個理由可以證明董仲舒黑統建寅並非暗示當朝（即他身處的漢朝）要行夏曆，即建寅月以一月爲歲首。理由一：董仲舒在他的《春秋繁露》中只有提到改正朔，及黑、白、赤三統所應該配合的曆法，即「逆數三而復」——朝代是屬於黑統時，則建寅、白統時建丑、赤統時建子。可見董氏心目中的曆法有三種，即建寅、建丑、建子，他認爲朝代的興替，若輪到哪一統，應按照該統所配合的曆法來行事，所以才有寅、丑、子三種不同歲首的出現。如果董氏爲了確定漢朝的曆法，而認爲建寅才合理（因爲歲首在一月）的話，爲何他又主張若朝代改爲白、赤二統時，則要建

註三八：顧頡剛，同註三六，頁四四七。

丑、建子呢？此可說明董氏並非堅持建寅曆法的。理由二：董氏如果要漢朝建寅，他一定會向皇帝陳述原因及其主張。事實證明他非但在文、景二帝時，對此主張沒有片言隻字的表示，甚至在《天人三策》的治國建議中，只說「春秋受命，所改制者，改正朔，易服色，所以應天也。」（見《天人三策》第二策），他並沒有向武帝建議採用夏曆建寅。理由三：漢朝到了武帝太初改制時，才真正確定採用夏曆建寅，這是由於壺遂、司馬遷等人極力促成的，但武帝卻同時下令漢應屬土德，色尚黃，一切制度大抵依土德而定，這又混合了五德說與三統說部份的理論（即曆法中的黑統建寅），但不尚黑。此時已距董仲舒逝世十一年了。漢武帝的太初改制，除了曆法是依照董氏黑統建寅的理論來制定外，其餘一切復歸五德終始說中的土德理論，而不是三統說的黑統，這點是太初改制最特別的地方。後人不察，大都以為太初曆建寅的決定是董仲舒的堅持，這就是對董仲舒三統說的一些誤會。

三統說與五德說最大的不同是：五德說不是講相勝，便是講相生的關係，朝代循環興替以此為依據；但三統說並不講這種理論，黑、白、赤三者既非相勝、也非相生，三者只是董仲舒用來表示朝代有別的「符號」(Symbol)而已，是個別獨立的，三者間並無一定的承接關係，換句話說，董氏可以隨意採用圓、方、稜或黃、綠、灰；或任何三種符號來表示他的三統說，再配以四法——商、夏、質、文，而形成一套每十二次便有一次大循環的理論，「一年有十二月，十二月又分四季，每季是三個月，大概是三而復、四而復、十二而復的觀念來源。」（註三九）從上文所述，可知董仲舒是以三統說表示歷史（朝代）興替的循環，四法說是制度的循環；三統配四法則是整個人類歷史、生活、制度等大循環，這是具體式的形式藍圖。可是，要注意的是，董仲舒的循環史觀之核心主旨不在列舉這些具體的形式建議而已，而是要指出三統在改統時（即朝代更替）的關鍵原因，這就牽涉到董氏的天人感應、災異、陰陽、三教損益說等觀念了。

註三九：章政通，《董仲舒》，頁一八〇。

四、循環史觀與儒家思想

1. 變與不變之道

上文已介紹董仲舒的天道觀，可知他把天與人視為一體，天道即人道，而天人必有感應，若人事違背天道，則陰陽錯亂，五行有變，災異出現，此乃天對人所作的警告，亦是改統，朝代興替的關鍵所在。他在〈天人三策〉第一策便向武帝闡述這個觀念：

「爲人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。正四方，遠近莫敢不一於正，而亡（無）有邪氣奸其間者，是以陰陽調而風雨時，群生和而萬物殖；諸福之物，可致之詳，莫不畢至，而王道終矣。」

若問董氏所謂的「正心」是以何種標準爲「正」，則又回復到他的天人合一理論去，他在〈玉英〉篇指出：

「春正月者，承天地之所爲也，繼天之所爲而終之也。：是故春秋之道，以元之深正天之端；以天之端正王之政；以王之政正諸侯之位；以諸侯之位位正竟（境）內之治，五者俱正，而化大行。」

可見「正」的標準是「元」，即宇宙之初道，落實到人事上，便變成春秋之道，換句話說即儒家德治的觀念。董仲舒進一步說，如果該正而不正，則惡事將召惡類，在天人感應之下，災異便會出現：

「：及至後世，淫佚衰微，不能統領群生，諸侯背畔（叛），殘賊良民以爭壤土，廢德教而任刑罰，刑罰不中，則生邪氣；邪氣積於下，怨惡畜於上，上下不和，則陰陽繆戾而妖孽生矣，此災異所緣而起也。」（見〈天人三策〉第一策）

董氏之意是指違背天道，便會招致滅亡，此即朝代興替的關鍵。若國君偶一不慎，有失德之行爲，災異警告已出

現，那麼該如何才可以挽救本統的不墮而免被下一統所取代呢？董氏在《天人三策》第一策說得最明白：

「人君而欲止其亂也：是在彊勉而已矣。彊勉學問，則見聞博而知益明；彊勉行道，則德日起而大有功；此皆可使還至而立有效者也。」

國君若能及時反省，一切努力不懈地順天道而行，便會轉危為安，本統繼續綿延下去，國祚便可長久。

改統不改統的關鍵固然是由於逆天道或順天道而定，但任何一個統（黑、白、赤）皆不可能永遠維持不墮。董仲舒把改統的情況分成兩種情況來討論：一是出於禪讓而改統，例如堯、舜、禹；一是出於征伐而改統，例如湯伐桀、周伐殷。出於禪讓而改統，仍可沿用前統的治國之道作為大原則，因為「道之大原出於天，天不變，道亦不變，是以禹繼舜、舜繼堯，三聖相受而守一道，無救弊之政也，故不言其所損益也。」（見《天人三策》第三策）董仲舒認為這種改統是最理想的，因為天道與人道完全配合，且繼續實行下去，這是不變的道，絕對正確的道，當然不用改變，所以他在《楚莊王》篇說：

「今所謂新王（按：指新的一個統），必改制者，非改其道，非變其理，：更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天志，而明自顯也。若夫大綱、人倫道理、政治教化、習俗文義，盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，無易道之實。孔子曰：無為而治，其舜乎！言其王堯之道而已，此非不易之效與！」

董氏認為出於禪讓的改統，其實是沒有改變天道，因而治國的原則與精神是前後統都一樣的，所改變的只是表面的文飾而已，以示後統異於前統，「以順天命而已」，董氏稱之為有改制之名，無易道之實。

不過，歷史上的改統，往往是出於征伐的居多，那麼後統的新王要如何改科作制來因應新統的來臨呢？董仲舒認為這必須懂得損益之道，他把後統新王對前統的政道作損益時，採用三教說的損益循環理論——即夏代尚忠、殷代尚敬、周代尚文。董氏認為由征伐而來的新統是因為有道伐無道之故，他在《堯舜不擅移，湯武不專殺》篇裡說：

「：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。」

既然前統舊王失道，後統新王才向他征伐取而代之，所以新王必須找出舊王偏失之處，加以損益，以救其弊，這樣才不會重蹈前統弊政的覆轍。董氏在〈天人三策〉第三策裡說：

「道者，萬世無弊，弊者道之失也。先王之道，必有偏而不起之處，故政有眚而不可行，舉其偏者而補其弊而已矣。夏上（尚）忠、殷上敬、周上文者，所繼之祿當用此也。孔子曰：殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。：由是觀之，繼治世者其道同，繼亂世者其道變。今漢繼大亂之後，若宜少損周之文致，用夏之忠者。」

董氏指出若不懂損益之方法，便會落得像秦朝一樣，國祚短促——「至周之末世，大為亡道以失天下，秦繼其後，獨不能改，又益甚之：故立為天子，十四歲而國破亡矣。」（見〈天人三策〉第一策）「董生認為政治運用的原則是「改制」而不是變道。道是儒家尚德尚仁尚教化的基本精神，這種精神表現在具體的政治上，必形成一種格局，此即所謂夏尚忠、殷尚敬、周尚文。」（註四〇）忠、敬、文三教的循環損益救弊之道，司馬遷在〈史記·高祖本紀〉裡說得比較清楚：

「夏之政忠，忠之弊，小人以野；故殷人承之以敬；敬之弊，小人以鬼；故周人承之以文；文之弊，小人以僿；故救其失，莫若以忠。」

在董仲舒看來，自夏以後至於漢，是亂世的時代，「故歷史必須損益前代，而有所變化和發展」，（註四一）在治世（例如禪讓）則可以不必損益。

註四〇：徐復觀，〈董仲舒的志業〉，《民主評論》，第六卷廿一期，民國四十四年十一月五日，頁八。

註四一：華友根，〈董仲舒思想研究〉，上海：上海社會科學院出版社，一九九二年三月，頁一三五。

2. 天道循環的德治精神

《詩經·大雅·烝民》篇：

「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」

董仲舒的天人合一、陰陽五行的天道觀及引伸出來的三統四法、三教損益說的循環史觀的核心思想是建立在一個德字上，「我們撇開董氏政治哲學的神秘外衣，可以看出他的根本精神乃是儒家的德治精神。」（註四二）董氏一開始便強調「任德而不任刑」才是天道，用上天有好生之德的自然現象來說明這個道理——天以德化育萬物，四季循環，週而復始；由於天人是合一的，所以人事上的一切作為亦應任德而不任刑，教化萬民，治國得宜。他把儒家與陰陽家的思想柔和在一起，而寄意在儒家的德治精神中。《天人三策》第一策云：

「王者承天意以從事，任德教而不任刑。刑者不可任以治世，猶陰之不可任以成歲也，為政而任刑，不順於天，故先王莫之肯為也。」

此「乃董氏借天尚德不尚刑的精蘊，欲武帝由此轉換漢代政治的本質。」（註四三）董氏更以王的字形說明王的職責《王道通三》云：

「古之造文者，三畫而連貫其中謂之王，三畫者，天地與人也，而連其中者，通其道也。馭天地與人之中以爲貫而參通之，非王者孰能當是？是故王者爲天之施，施其時而成之，法其命而循之諸人，法其數而以起

註四二：金耀基，《董仲舒的君權神授說》，《大學生活》，第四卷十二期，民國四十八年四月十五日，頁四四。此外，要加以說明的一點是：董氏三統說的循環理論是源於陰陽五行，生生不息循環不已的五德說而來的，可以說是同樣爲循環史觀，這是二者最有關連之處，但三統說卻是董氏建立起來的，而其核心思想是德治。

註四三：梁桂珍，《董仲舒學說與其時代精神》，頁二五七。

事，治（法）其道而以出法（治），治其志而歸之仁，仁之美者在於天；天，仁也。」

〈深察名號〉說得更清楚：

「……人之誠有貪有仁，人貪之氣兩在身。……性待教而爲善，此謂之眞天。天生民性有善質而未能善，於是爲之立王以善之，此天意也。」

可見王繼受天命而來，當要負教化萬民的責任，這就是儒家爲政的理想。此外，董氏在〈堯舜不擅移，湯武不專殺〉篇中指出朝代的興替，改統的關鍵所在：

「天之生民，非爲王也；而天立王，以爲民也。其德足以安樂民者，天予之；其惡足以賊害民者，天奪之。」有德則興，失德敗亡，此正是儒家典型的德治思想。皮錫瑞認爲是：「當時儒者以爲人者至尊，無所畏懼，借天向以示儆，庶使其君有失德者，猶知恐懼修省，此春秋以元統天，以天統君之義。」（註四四）董仲舒特別推崇公羊春秋，其理在此。

此外〈玉杯〉篇更能顯示董氏信奉儒家思想的心態：

「春秋之法，以人（民）隨君，以君隨天，……故屈民而伸君，屈君而伸天，春秋之大義也。」

這是孔子「君君、臣臣、父父、子子」的上下尊卑正位的觀念，民要服從國君，國君要服從天意；而天意是至高無上的，而且是任德不任刑的，所以天意透過中間的國君或稱王；將德意下達到萬民中去，以上天好生之德而完成在世間人事上的安和樂利之局。不能斷章取義地看見「屈民而伸君」的一句話，便責罵董仲舒在爲獨裁的國君獻媚，因爲董氏說這句話是與下一句「屈君而伸民」相對的，國君不但不可以爲所欲爲，且一定要服從天意才可以成爲國君，換句話說，國君只是上天用來把它的意旨降落在人間時所使用的「工具」而已。

註四四：梁桂珍，〈董仲舒學說與其時代精神〉，頁二六六。

董仲舒的三統四法的循環史觀一再指出某一統何時衰亡，可否久存，須視乎該統新王的德治精神與具體治國措施與天道之自然運作是否配合得宜而定，如果符合天意，達到德治，則天人有感應，該統即能久享，也不用有所損益救弊之行；若不符合天意，失德敗道，則災異驟起，覆亡在即。〈王道〉篇說「桀紂皆聖王之後，驕溢妄行：奪民財食」，因而導致滅亡，其理在此。董氏於〈天人三策〉第三策的結語中，正式向武帝建議罷黜百家，獨尊儒術：

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

於此可見董仲舒是儒家的忠實信徒，並希望儒家思想能夠成為正統的治國之道。

五、結 論

董仲舒三統配四法的循環史觀是以春秋為材料，陰陽五行為方法，儒家思想為宗旨所形成的一套天人哲學而來的。董氏從觀察宇宙天的自然循環的現象中，認為人事（歷史）的變化也是循環不已的。因為他相信人既生於宇宙之中，當然是宇宙的縮影，他更從人的生理構造、心理、性情各方面比較天之性質，發現天人是合一的，天與人是體的，明顯地，董氏把物質機械式的天視作生物有機體式的天，更認為這個天是有意識的，所顯出來的意識就是尚德不尚刑的天道。因而人的一切作為，若不順乎天之自然節拍運作，便會出現毛病，此即災異驟起，以示警告（猶如一個人身體不適，便會生病，災異就像病徵）。

這種天道觀落在人事上而言，便是儒家德治的精神表現，因而董氏引出他的三統說循環史觀，並認為改統有二途：一是繼治世的禪讓，其治國之道不變；二是繼亂世的征伐，其治國之道應配合三教說（即忠、敬、文）的順序

循環而對前代有所損益，這才符合天意。因為人的行為無論好壞皆反映在天的運行過程中，在天人感應的作用下，人若行善德，即是好，天將降祥瑞，國祚可長久；人若亂逆，即是壞，天將降災異，若不知警悔改，禍害隨來，必至滅亡。董仲舒認為人類歷史之興替循環關鍵在於有德或失德，而為德的標準，則是順天道天意而行。其實尚儒德治的天命觀，前人已說過不少，不過到了董仲舒時將它揉合了陰陽家之言，而集其大成，做出一套較有系統的天人哲學，目的在提出以天的權威來限制人君的意志，（註四五）因此董氏大談災異，旨在警告人君，使其悔改，回歸德治。至於他的三統四法行事制度應配合的事宜，只是文飾，人們活動時的禮節儀式之依據而已，是次要問題。但後人卻受董氏三統說中黑統建寅這個規定影響，認為非建寅不可。例如漢武帝太初改制時，在曆法上便決定建寅，但卻採用五德終始說的土德，色尚黃，而不是建寅的黑統尚黑，且其他一切的制度也全部採用土德之說來配合。到西漢末時，董氏的五行相生說及災異說，又發生另一種影響。

首先是劉向、劉歆父子受董氏的五行相生說的影響而把古史的循環系統改變了。班固於〈郊祀志〉贊說：

「劉向父子以為帝出於震，故包（伏）羲氏始受木德。其後以母傳子，終而復始，自神農、黃帝下歷唐虞三代，而漢得火德焉。故高祖始起，神母夜號，遂赤帝之符，旗章遂赤，自德天統矣。昔共工氏以水德間於木、火，與秦同運，非其次序，故皆不永。…」

註四五：章政通，〈董仲舒〉，頁二一九，引蕭公權在〈憲政與民主〉一書內的意見。

若將劉歆母以傳子的五行相生說排列出來，其歷史循環的系統將如下圖：

朝代	德屬		
	第一番輪值	第二番輪值	第三番輪值
木	伏羲	帝嚳	周文王
(潤水)	(共工)	(帝摯)	(秦)
火	神農	帝堯	漢高祖
土	黃帝	帝舜	新莽
金	少昊	夏禹	?
水	顓頊	商湯	?

依照此排列表來看，雖然黃帝仍屬土德，與鄒衍相勝說黃帝屬土，沒有不同，但相生說往下推算則變成夏金、商水、周木、（秦潤水，不算正式德屬）、漢火了，這與鄒衍夏木、商金、周火之相勝說完全不同了。王莽卻依照劉歆這個五行相生的輪番表，推算認為新代漢，應該屬土德，乃火生土之意，一切尙黃，依該德去做。可是王莽同時又受董仲舒三統說的影響，相信董氏所言的黑、白、赤三統順序循環，因此，王莽認為新朝繼漢朝而來，所以應該在曆法上將漢（武帝太初改制以後）的黑統建寅改爲白統建丑，也像武帝一樣，混合了五統說與三統說來改科作制，不過新莽所屬的土德是依相生說而來；與武帝依相勝說（土勝水——即漢滅秦）而來的土德，在理論根據上是截然不同的。不過，劉歆的母以傳子的相生說比較牽強，因為他把秦代踢出五行正式德屬之外，不予計算，勉強給秦代冠以「潤水」的名目，爲了使這個輪番表能整齊有序，看來合情合理，竟將共工、帝摯也編入潤水之內，作爲以秦代的對稱，爲其這樣才可以自圓其說。劉歆取用董仲舒五行相生之說（可注意的是董氏並不以五行終始解釋朝代的興替）而將之用在朝代移轉的解釋上，而又刻意加以修補，此又與董氏的原意相去甚遠。

其次是董仲舒喜談災異，這又間接引致日後符命說的流行。「在天人交感之際，唯有受命者才是真君，而確知

王者受命與否的唯一憑藉，便是受命時的符瑞，也就是所謂符命。」（註四六）無論符瑞是真是假，因為此種天人感應的觀念長久以來已深入民心，野心家往往便利利用之，作為取代前朝的憑據。王莽便假借偽造的符瑞，以禪讓之名，行篡奪之實而代漢；光武中興的劉秀也同樣利用符瑞，煽動民心，恢復漢室，可見當時董仲舒警告人君的災異說已從消極的意義轉為有積極意義的符命說了——即有明主奉天命而來治理萬民。當然，這種符瑞是最容易被有心人士利用和偽造的，如再配上讖緯之說，則迷信的色彩更濃，惑亂民心之事亦更多，在日後又發展出另一種歷史觀，此與董仲舒的天人哲學及循環史觀的原意愈來愈遠了。

註四六：林麗雪，〈天人合一思想對兩漢政治的影響（下）〉，頁五六。