

第七章 對後世的影響

由上述幾章的論述中，可推知董仲舒氣論的特色及其複雜性，這都是因為董仲舒思想是以儒家思想為基礎，吸收了黃老思想、法家思想、陰陽家思想等各家思想，是一個在更高的階段上融合各家思想的思想體系。¹而站在融合各家的立場上，身為漢代儒學大家的董仲舒，無論是在政治上或是學術上都對後世有著深遠的影響。

董仲舒在政治思想上雖吸收法家刑名思想，但仍以儒家仁義德治為主，故劉向讚其「董仲舒有王佐之材，雖伊呂亡以加，甯晏之屬，伯者之佐，殆不及也。」²，董仲舒的政治思想也為漢朝的統治理論打下基礎³，連東漢王充也云：「仲舒之言道德政治，可嘉美也。」⁴，可見後人對於董仲舒政治思想上的推崇。而在學術上，董仲舒更具有不可動搖的地位，身為《公羊傳》大家的董仲舒，後世學生眾多，故無論是在對《春秋》提供不同的詮釋方法上，或是將災異融於經典中而無意間使讖緯之學大盛上，董仲舒往往是不可不詳加說明的大家。然因董仲舒思想學說影響甚廣，故筆者僅舉以下幾家⁵，來凸顯董仲舒對後世的影響。

- ¹ 參見金春峰：《兩漢思想史》（北京：中國社會科學出版社，2006年2月修訂第3版），頁177-178。
- ² （漢）班固：《漢書·卷五十六·董仲舒傳》（臺北：藝文印書館影印清乾隆武英殿刊本，1996年8月），頁1173。
- ³ 關於董仲舒政治方面對後世的影響，據賴慶鴻所歸納，共有以下幾點：一、興太學，立學校之官；二、罷鹽鐵專賣，禁官宦與民爭利；三、廢止仕子或以富訾為郎，責令舉賢；四、去奴婢，限民名田，薄賦；五、重視農事。由此可知董仲舒在政治上的影響深遠。詳見賴慶鴻：《董仲舒政治思想之研究》（臺北：文史哲出版社，1971年4月初版），頁263-270。
- ⁴ （漢）王充：《論衡·卷二十九·案書》（臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊》影上海商務印書館縮印明通津草堂刊本，1975年臺3版），頁274。
- ⁵ 除下述所舉的數家外，賴慶鴻認為劉向的天人感應也與董仲舒有關係，其云：「劉向為漢宗室，善以陰陽休咎論政得失。元帝時為中壘校尉，著有新序、說苑等有關政治之書籍。其受仲舒思想之影響者為天人相應之論。《說苑·辨物篇》：『易曰天垂象，見吉凶。聖人則之，昔者高宗成王感於雉雉暴風之變，修身自改，而享豐昌之福也。逮秦皇帝即位，彗星四見，蝗蟲蔽天，東雷夏凍，石隕東郡，大人出臨洮，妖孽並見……天變動於上，羣臣昏於朝，百姓亂於下，遂不察，是以亡也。』並曰：『聖人非獨守道而已也，賭物記也，即得其應也。』劉向之天人相應說深受董仲舒思想之影響，蓋因其觀點常與仲舒相同，如《漢書·五行志》中所載，劉向與仲舒對災異的解釋，所言便每多一致，或云：『董仲舒、劉向以為』，或云：『劉向以為，……仲舒說略同』可見仲舒與劉向之思想常相一致，均以陰陽災異，天人相應之說著於世，謂劉向之思想受仲舒思想之影響，當無多大疑問。」見賴慶鴻：《董仲舒政治思想之研究》，頁260-261。

第一節 揚雄

揚雄，字子雲，蜀郡（四川）成都人，生於漢宣帝甘露元年（B.C.53），卒於新莽天鳳五年（A.D.18），生年七十一。為西漢末重要的文學家、哲學家、語言家及天文學者，其學問淵博，「不汲汲於富貴，不戚戚於貧賤」⁶，孜孜不倦，矢志向學。⁷而《漢書·卷八十七下·揚雄傳》中云：

時大司空王邑，納言嚴尤，聞雄死，謂桓譚曰：「子嘗稱揚雄書，豈能傳於後世乎？」譚曰：「必傳，顧君與譚不及見也。凡人賤近而貴遠，親見揚子雲祿位容貌不能動人，故輕其書。……今揚子之書文義至深，而論不詭於聖人，若使遭遇時君，更閱賢知，為所稱善，則必度越諸子矣。」⁸

可知其深受桓譚的推崇，認為其書文義深遠，非諸子所能及者。

揚雄以理性的態度來取代董仲舒中人格神的意味，並利用《易》的概念寫成表其氣論的《太玄》，為五經重新詮釋而成《法言》，雖未能在西漢末期使理性思考成為學術風氣的主流，但揚雄仍擔當了開闢新階段的重責大任。⁹雖揚雄以理性為思路的概念與董仲舒不同，但仍受到董仲舒某種程度上的影響，故筆者分為以下幾點加以論述之。

一、貫通天人之說

揚雄雖以理性思維為其系統，然在當時陰陽五行大盛、天人感應之說盛行的風氣下，仍不免受到影響。在揚雄的著作中《太玄》為仿效《周易》而作，分為陰「一」、陽「--」、和「---」三爻，方、州、部、家四象，八十一首，並透過這些概念架構起其思想內涵。

⁶（漢）班固：《漢書·卷八十七上·揚雄傳》，頁1514。

⁷ 參見鄭萬耕：《揚雄及其太玄》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年9月出版），頁3、13。

⁸（漢）班固：《漢書·卷八十七下·揚雄傳》，頁1542。

⁹ 參見徐復觀所云：「由景末武初的董仲舒開其端，到武帝中期以後至宣元而極盛的學術風氣主流是附會經義，以陰陽術數講天人性命的合一。這是揚雄中年後草《太玄》的階段。……此在西漢末期，雖未能成為學術風氣的主流，但實開始了一個新的階段。揚雄末年的《法言》，擔當了開闢此新階段的責任。」見徐復觀：《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1976年6月初版），頁439。

關於董仲舒與揚雄之間的關係，看似兩者沒有太大的關係，然就如徐復觀在討論揚雄時所說：

董仲舒發展《呂氏春秋》十二紀首的思想，以陰陽在四時四方中的運轉言天道，並將此天道貫通於人生政治社會全面活動中，以建立天人貫通的龐大思想體系，並將《公羊春秋》加以特別解釋，組入於此思想體系之中。……揚雄的《太玄》，有的地方有較卦氣說為合禮，有的地方是卦氣說的發展，有的地方則加上了自己的思想特色。其中所謂有的地方是卦氣說的發展，乃指的是自劉安及其賓客與董仲舒們起，西漢學術的趨向，都在努力組成貫通天人，包含萬類的哲學系統。卦氣說乃在此一趨向下的產物之一。《太玄》雖為卦氣說而作，但較卦氣說所能包涵的更廣，例如將音律〈洪範〉等也包括在裡面。¹⁰

徐復觀認為董仲舒對於漢代「卦氣說」有所影響，而揚雄《太玄》又是「卦氣說」的表現，故董仲舒與揚雄之間是有所關聯的。¹¹筆者以為，如又細分為陰陽五行、氣化整體觀、氣類相通三部份，更能凸顯出兩者的關係。

(一) 陰陽五行¹²

在陰陽循環的部份，董仲舒認為陰陽之間是相生不已的，是會有多寡比例不同的變化，如在〈陰陽終始〉中云：

天之道，終而復始。故北方者，天之所終始也，陰陽之所合別也。冬至之後，陰俛而西入，陽仰而東出，出入之處常相反也。¹³

¹⁰ 徐復觀：《兩漢思想史》，頁 479-480、487。

¹¹ 朱伯崑也云：「西漢各哲學流派，幾乎都講陰陽五行學說。如董仲舒的哲學就是儒家的天命論與陰陽五行說相結合得產物。《淮南子》則以陰陽二氣解釋世界的物質構成。天文學和陰陽五行學說的發展，對孟、京易學的卦氣說起了深刻的影響。」見朱伯崑：《易學哲學史》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年9月初版），頁 130。

¹² 關於董仲舒陰陽與五行的觀念，筆者在第四章「氣化宇宙論的架構」中的第二節「陰陽與五行」已有詳細的說明，此處僅約略的說明之。

¹³ （漢）董仲舒：《春秋繁露·卷十二·陰陽終始》（臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊》影上海商務印書館縮印武英殿聚珍本，1975年臺3版），頁 65。

而在《太玄》中也有出現相似的觀念，其云：

是故一致九者，陰陽消息之計邪！反而陳之，子則陽生於十一月，陰終十月可見也。午則陰生於五月，陽終於四月可見也。生陽莫如子，生陰莫如午。西北則子美盡矣，東南則午美極矣。¹⁴

陰陽二氣都依循固定的規律而運行著。此外，董仲舒也十分強調陰陽中和的觀念，認為中是「天地之太極也，日月之所至而卻也」¹⁵，說明了天地間的陰陽之氣是循環不已的運行著；而和是「天之正也，陰陽之平也，其氣最良，物之所生也。」，凸顯了陰陽二氣的調和。而在《太玄》中雖未明確的點出「中和」的觀念，然筆者以為揚雄由《易》的陰、陽爻分為陰、陽、中三爻，由三爻表現出各種變化，其「中和」觀念滲透於其中也。

至於五行方面，董仲舒將五行相生相勝與各各層面的事物相配當，而使五行成為陰陽之外的另一個詮釋系統，並以人倫關係來強調「土」為尊，其云：「忠臣之義，孝子之行，取之土。土者，五行最貴者也」¹⁶。而在《太玄》中，揚雄是將五行與八十一首相配，以「土」為主排列出「水→火→木→金→土→水→火→木→金」的循環，而成為八十一首的循環規律。並將五行與數相配¹⁷，使水為一、六；火為二、七；木為三、八；金為四、九；土為五五，並以「五五為土，為中央。」¹⁸，強調「土」的重要性。董仲舒雖未將五行與數相配，然兩者強調「土」為要的觀念卻是相同的。

（二）氣化整體觀

¹⁴ (宋)司馬光：《太玄集注·卷十·玄圖》(北京：中華書局出版，2005年3月北京第3次印刷)，頁213。

¹⁵ 以下兩段引文皆出於〈循天之道〉。見(漢)董仲舒：《春秋繁露·卷十六·循天之道》，頁88。

¹⁶ (漢)董仲舒：《春秋繁露·卷十·五行對》，頁59。

¹⁷ 關於數的部份，徐復觀則認為董仲舒言天人之合一謂「於其可數也副數」，意思是說天以數而表現，如四時十二月三百六十六日；人也以數而表現，如四肢，大捷十二，小節三百六十六等。天與人，在數上的相合，即可證明天人是合一的。……而京房把由卦所表現的天道的數字，與由歷所表現的天道的數字，傳合起來，以成為天道的統一系統，由此以加強《易》的說明名性，這比董氏所作的天與人在數上的傳合，更有說服力。詳見徐復觀：《兩漢思想史》，頁484-485。

¹⁸ (宋)司馬光：《太玄集注·卷八·玄數》，頁199。

董仲舒透過四時而將陰陽與五行兩個詮釋系統相連在一起，由此構成其氣化整體觀¹⁹，並認為其整體觀是活動的、是循環不已，是貫通天人的，就如羅光云：「在漢朝學者的思想中，天地萬物互相通，所謂相通為氣的相通。」²⁰。而揚雄則是透過「罔、直、蒙、酋、冥」的循環，來表達其整體、活動、循環、貫通天人的意義。²¹

揚雄將「罔、直、蒙、酋、冥」與四時、四方相配，而在《太玄·卷九·玄文》云：

罔、直、蒙、酋、冥。罔，北方也，冬也，未有形也。直，東方也，春也，質而未有文也。蒙，南方也，夏也，物之修長也，皆可得而載也。酋，西方也，秋也，物皆成象而就也。有形則復於無形，故曰冥。故萬物罔乎北，直乎東，蒙乎南，酋乎西，冥乎北。²²

其中較特殊的是「冥」，揚雄認為「冥」是有形轉為無形的過程，筆者以為這與董仲舒在討論陰陽時認為「陽氣以正月始出於地，生育長養於上。至其功必成也，而積十月。」²³有相類似之處，董仲舒以陽氣為主，陰氣為輔，任何實質的功效皆由陽氣而發，故當陽氣運行十個月後而退居後方，任何實質的功效也就停頓了，就如同「冥」一樣是由有形轉為無形的一個過程。

雖「冥」也就是陽氣退居於後時，沒有實直的功效，但卻仍是不可缺少的一環，因此時為陰氣極盛而居虛功，而也符合了董仲舒「獨陰不生，獨陽不生」²⁴的概念也。

（三）氣類相通

¹⁹ 詳見第四章「氣化宇宙論的架構」第二節「陰陽與五行」中的第三點「螺旋式前進的氣化觀」。

²⁰ 詳見羅光：《中國哲學思想史·兩漢南北朝篇》（臺北：臺灣學生書局，1978年11月初版），頁182。

²¹ 關於揚雄氣論的循環、活動方向以及各層次的配對，皆與《易》有所關聯，如「罔、直、蒙、酋、冥」又可與「元、亨、利、貞」相配，然此非筆者討論的重點，故此處不詳加討論。而關於此配當，可參見黃嘉琳：《揚雄〈太玄〉〈法言〉之氣論思想研究》（臺北：私立中國文化大學中文研究所碩士論文，2008年），頁96-100。

²² （宋）司馬光：《太玄集注》，頁205。

²³ （漢）董仲舒：《春秋繁露·卷十一·陽尊陰卑》，頁61。

²⁴ （漢）董仲舒：《春秋繁露·卷十五·順命》，頁81。

董仲舒在架構天人感應時，提出「氣類相通」的概念²⁵，認為因「百物去其所與異，而從其所與同」而氣相同就會合，聲音相同就會相應的道理，就如同「陽益陽，而陰益陰，陰陽之氣因可以類相益損也」²⁶一般，也就是說萬物雖分殊，然萬物都是由二氣五行而生，故本質上都是相通的，並透過「氣」的貫通而互感互應。這在《太玄》中也有相似的概念，其云：

陽氣乎微，物各乖離，而觸其類。注云：「陽氣始化，其氣尚微，萬物之形粗可分別，則各以類生而相乖離矣，戾之象也。」²⁷

次六，玄黃相迎，其意感感。測曰：玄黃相迎，以類應也。²⁸

認為陰陽二氣相互感應而生萬物，並使萬物都保留其各殊的特性，然萬物皆為陰陽二氣所生，故能類應。像這樣強調萬物雖有不同，但本質上是相同的概念，可說是氣化整體觀的延續，也是漢儒之間的通說。²⁹

值得注意的是，董仲舒把陰陽二氣與感情、道德相配，而成為體天的工具。但揚雄雖也講「合同天人之際」，以為天有陰陽，人有晦明，而並沒有擺脫「天人之際」的觀念，但他並不把人道強加於天道，陰陽二氣並不體現人的道德性質，也沒有意治、感情、慾望，故揚雄的「氣類相通」在某種程度上是與董仲舒相對

²⁵ 關於董仲舒「氣類相通」的部份，詳見本文的第五章「氣論視野下天人感應」第二節中的「天人以氣相通」。

²⁶ 此兩段引文皆出於〈同類相動〉。見（漢）董仲舒：《春秋繁露·卷十三·同類相動》，頁71。此處作「陰陽之氣因可以類相益損也」，然據蘇輿所云：「因，當是固」，故筆者以為此處疑作「陰陽之氣固可以類相益損也」。見（清）蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2002年8月北京第3刷），頁360。

²⁷ （宋）司馬光：《太玄集注·卷一·戾·玄首文》，頁15。

²⁸ （宋）司馬光：《太玄集注·卷四·迎·次六》，頁88。

²⁹ 徐復觀也曾云：「到了董仲舒以下逮揚雄們，只進一步認為天地即萬物會表現而為數，故通過數可以把握天道及萬物的活動。但天地萬物的本質，在他們看來是陰陽五行之氣，是由氣所形成的。因此數只是外部的呈現，是氣運行秩序，並不是內存的。」徐復觀：《兩漢思想史》，頁499。鄭萬耕也云：「《太玄》圖示又表示陰陽二氣分合、天日迴行、晝夜交替、四時往復、萬物盛衰的無窮過程。就宇宙形成論的意義來講，他說明，『玄』本身不見其形，似乎是『虛無』，但其中卻含有陰陽二氣……『玄』憑藉著虛空陶養出天體及其運行的軌道；措張開陰陽，把氣發布開來；由于陰陽一分一合的作用，而分化出天地萬物。萬物雖然千差萬別，各不相同，卻又被『氣』貫通起來，這就是『通同古今以開類』。」見鄭萬耕：《揚雄及其太玄》，頁125。

立的。³⁰

二、人性論

在討論董仲舒「性三品」對後世的影響時，筆者曾提及揚雄也將人分為聖人、賢人、眾人三類，³¹而此處筆者則將兩者的比較點放於「人性」上。對董仲舒而言人性是「性之名非生與？如其生之自然之資謂之性。性者質也。」³²，天生自然本有的條件就是性，是「無所待而起生，而所自有也。」³³的，然因天有陰陽二氣而使人有仁貪二性。在這點上揚雄直承董仲舒的說法，提出了人性「善惡混」的觀點，其云：「人之性也，善惡混。修其善則為善人，修其惡則為惡人。氣也者，所以適善惡之馬也與？」³⁴，認為人性中是善惡同時存在的³⁵，如人順著善氣而行就會成為善人，如人順著惡氣而行就會成為惡人。然而揚雄有見於孔子並未言及陰陽，故在討論人性時不採董仲舒利用重陽輕陰的觀念來詮釋人性³⁶，而是直接利用「氣」來加以說明之。

像這樣揚雄認為性中的善與惡，都是潛存狀態，是由潛存狀態轉而為一念的動機，再將一念的動機加以實現，故須靠人由生命所發出的力量—「氣」。其氣的本身是無所謂善惡的，而選作善或作惡，在董仲舒是要靠政治上的教化，而揚雄則是要由學由師來完成。³⁷認為善與惡在人性之初都只是一種因素，人還不具有完全的成熟的本性，只有倚靠不斷的學習和修養，去為善去惡，才能有成善人的可能，故云：「學者，所以修性也。視、聽、言、貌、思，性所有也。學則正，

³⁰ 詳見鄭萬耕：《揚雄及其太玄》，頁 111-112。

³¹ 參見本文第六章「氣論下的人性論」第三節中「性有三品對後世影響」。

³² (漢)董仲舒：《春秋繁露·卷十·深察名號》，頁 55。

³³ (漢)董仲舒：《春秋繁露·卷十·實性》，頁 58。

³⁴ 汪榮寶：《法言義疏·卷五·修身》(北京：中華書局出版，1996年9月北京第2次印刷)，頁 85。

³⁵ 對於揚雄「善惡混」的解釋，其「混」非表示善惡不分之義，而是相雜也，故筆者認為其善惡是同時存在的。如李軌注云：「混，雜也。荀子以為人性惡，孟子以為人性善，而揚子以為仁性雜。三子取譬雖異，然大同。」、任繼愈也云：「善惡混的含義不是善惡不分，而是善惡相染。混與溷相通。詳見汪榮寶：《法言義疏》，頁 85。任繼愈：《中國哲學發展史(秦漢)》(北京：人民出版社出版，1998年5月，北京第2刷)，頁 379。

³⁶ 徐復觀云：「董仲舒認為天道是任陽而抑陰，陰的作用，遠不如陽的作用大，所以究其極，董氏實際還是主張性善的。揚雄則知孔子未嘗言陰陽，故在言性上斥陰陽觀念而不用，亦不受董氏任陽而抑陰的影響，故斷言之曰『善惡混』。」見徐復觀：《兩漢思想史》，頁 513。

³⁷ 參見徐復觀：《兩漢思想史》，頁 514。

否則邪。」³⁸。在此值得注意的是，揚雄所言「視、聽、言、貌、思」雖是用於人的修養上，然「視、聽、言、貌、思」也在董仲舒的五行配當中出現過，將視配火、聽配水、言配金、貌配木、思配土而稱之為「五事」³⁹。董仲舒是利用了「敬用五事」的原理來彰顯君王必須藉此五事來實踐王道，雖與揚雄的對象有所不同，但仍是值得注意的一點。

除了上述「善惡混」、「由學由師」外，揚雄對於董仲舒聖人、斗筭之性不可改變的性有三品，提出了更新的想法。揚雄認為人人皆有善有惡，可善可惡，而否定了有純善或是純惡的人存在，更認為只要透過不斷的學習，人人都有成聖的可能，其云：

學者，所以求為君子也。求而不得者有矣，夫未有不求而得之者也。晞驥之馬，亦驥之乘也。晞顏之人，亦顏之徒也。或曰：「顏徒易乎？」曰：「晞之則是。」曰：「昔顏嘗晞夫子矣，……不欲晞則已矣，如欲晞，孰禦焉？」⁴⁰

這不僅是對「上智下愚不移」有所突破，也使得董仲舒的性有三品能夠含括的範圍更廣，更為後人所接受。像這樣處處都能在揚雄人性論中看到董仲舒的影子，故賴慶鴻云：

揚雄曰：「人之性也，善惡混；修齊善則為善人，修其惡則為惡人。」仲舒之人性論係折衷孟荀之說，而揚雄之言，亦與仲舒相同，均係折衷孟荀之言而來，並均謂人性之向善，有待於教化，揚雄時處西漢之末，對武帝時獨尊儒術之大儒董仲舒之思想，當或多或少受其感染，尤其前述之人性論，不能說全不受仲舒之影響。⁴¹

三、經學的革新

³⁸ 汪榮寶：《法言義疏·卷一·學行》，頁16。

³⁹ 詳見本文第四章「氣化宇宙論的架構」第二節「陰陽與五行」中第二小點的「五行」

⁴⁰ 汪榮寶：《法言義疏·卷二·學行》，頁27-28。

⁴¹ 賴慶鴻：《董仲舒政治思想之研究》，頁261。

從董仲舒開始利用陰陽五行之說來詮釋《春秋》，就為往後漢代利用陰陽五行、災異讖緯解經，開啟了先端而使讖緯大盛，此雖非董仲舒本意但卻也是不可否認的事實。在這樣的前提下，揚雄則對五經重新提出了不同的解經意義，就如任繼愈所云：「揚雄是儒家的革新派，他一生的主要活動，不是從是政治上的改革，而是致力於改良統治思想。」⁴²，而其經學概念皆可從《法言》一書中得知。

揚雄自幼受儒家文化的薰陶，尤對孔子十分推崇，而認為孔子之聖道受到種種干擾而衰微，並對漢代因重視師學家派而使經學煩瑣、荒誕感到強烈的不滿，其云：「今之學也，非獨為之華藻也，又從而繡其鞶悅，惡在《老》不《老》也。」⁴³，此外揚雄雖然沒有明確否定災異之說，但把守德為本看得比災異重要，其云：「或問：『星有甘、石，何如？』曰：『在德不在星。德隆則晷星，星隆則晷德也。』」⁴⁴，其人的行為是對於事業的成功具有決定的作用。那麼揚雄又是如何評價重視災異的董仲舒？在《法言·卷十七·淵騫》云：

守儒，轅固、申公。蓄異：董相、夏侯勝、京房。……或問：「公孫弘、董仲舒孰邇？」曰：「仲書欲為而不可得者也，弘容而已矣。」⁴⁵

揚雄雖不直接對董仲舒有所批評，然將董仲舒歸於災異類，就表示認為董仲舒非正統儒學也。⁴⁶

如從《法言》全書來看，揚雄所謂正統儒學乃是以孔子《五經》為中心所樹立的作人與立言的標準。而認為：（一）仁義是倫理的核心；（二）禮義是行為的準則；（三）孝道是禮教的根本；（四）為政之本在修身、惠民，為政之先在教化；（五）欲為君子，必須學習。⁴⁷像這樣的想法，可說是順著董仲舒推明孔氏，罷黜百家，立五經博士的大方向而來的。故徐復觀認為其貢獻是把「當時附會到孔子及《五經》上面的許多駁雜的東西，都澄汰乾淨了。要在混亂的時代中，建

⁴² 任繼愈：《中國哲學發展史（秦漢）》，頁 369。

⁴³ 汪榮寶：《法言義疏·卷十·寡見》，頁 222。

⁴⁴ 汪榮寶：《法言義疏·卷十一·五百》，頁 265。

⁴⁵ 見汪榮寶：《法言義疏》，頁 450、471。對此在《法言義疏》中更云：「董仲舒、夏侯勝、京房皆善推陰陽，知蓄異。」、「言仲舒有社稷臣之才與志，而無其遇。」更可瞭解揚雄對董仲舒的評價。見汪榮寶：《法言義疏》，頁 450、475。

⁴⁶ 此段筆者參考同註 42，頁 370-373 而成。

⁴⁷ 詳見同註 42，頁 374-375。

中立極。」⁴⁸也。

由上述可知，揚雄雖以不同的理路來擺脫當時學術風潮，然在思想體系中還是可以找到董仲舒陰陽五行、氣類相通以及人性有善有惡的影響，可知董仲舒對後世的影響是非常深層的。

第二節 《白虎通》

經過長時間的發展，漢代經學已有明顯的進步，但在這之中今、古文經學的紛爭與師法傳統，仍困擾著經學的發展，故在東漢章帝（A.D79）時所舉行的白虎觀會議就是以「兼容并包，各取所需」的手段來調和今、古文經學的紛爭以及「網羅遺逸，博存眾家」來吸收及應用各家師法為其首要，而也就成就了《白虎通》一書的形成。⁴⁹就因《白虎通》所舍括的範圍甚大，故筆者以下僅採與董仲舒氣論相關之處，並再分為以下幾點加以討論。

一、氣化宇宙觀

大量以「氣」來詮釋宇宙為漢代的通說，就如羅光所云：「在漢朝學者的思想中，天地萬物互相通，所謂相通為氣的相通。」⁵⁰，雖說各家皆以「氣」來詮釋、來貫穿其思想，但在大概念下各家卻也有著些許的不同。如：董仲舒雖有「元氣」的概念，卻未直指「元」就是「元氣」⁵¹；而在《白虎通》中就直接說明天

⁴⁸ 徐復觀：《兩漢思想史》，頁 504。

⁴⁹ 參見向晉衛：《〈白虎通義〉思想的歷史研究》（北京：人民出版社出版，2007 年 2 月第 1 刷），頁 24-26。而在《後漢書·卷三·章帝紀》云：「蓋三代導人，教學為本。漢承暴秦，褒顯儒術，建立五經，為置博士。其後學者精進，雖曰承師，亦別名家。孝宣皇帝以為去聖久遠，學不厭博，故遂立大、小夏侯《尚書》，後又立京氏《易》。至建武中，復置顏氏、嚴氏《春秋》，大、小戴《禮》博士。此皆所以扶進微學，尊廣道藝也。……於是下太常，將、大夫、博士、議郎，郎官及諸生、諸儒會白虎觀，講義五經同異，使五官中郎將魏應承制問，侍中淳于恭奏，帝親稱制臨決，如孝宣甘露石渠故事，作《白虎議奏》。」。見（南朝宋）范曄：《後漢書》（臺北：藝文印書館影印清乾隆武英殿刊本，1996 年 8 月），頁 78。此外在《後漢書·卷四十下·班固傳》中也云：「天子會諸儒講論五經，作《白虎通德論》，令固撰集其事。」。見（南朝宋）范曄：《後漢書》，頁 492。

⁵⁰ 詳見羅光：《中國哲學思想史·兩漢南北朝篇》，頁 182。

⁵¹ 關於董仲舒「氣化宇宙論」的部分，為本篇論文的討論重點，其內容甚多，故其詳細內容請見本文第四章「氣化宇宙論的架構」。

地為「元氣」所生，其云：「地者，元氣之所生，萬物之祖也。」⁵²，既然天地是由「元氣」所生的，其演化形成的過程則為：

始起先有太初，然後有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相連，視之不見，聽之不聞，然後判清濁，既分，精曜出布，庶物施生。精者為三光，號者為五行。五行生情性，情性生汁中，汁中生神明，神明生道德，道德生文章。⁵³

像這樣詳細說明氣開始於無形無象，視之不見，聽之不聞。經過太初、太始、太素三個階段，才剖判為天和地。天由清氣構成，地由濁氣構成。天地施氣，產生萬物。清氣又稱精氣，構成天上的三光。濁氣構成地下的五行。五行產生情，汁中、神明、道德、文章。⁵⁴雖可說是從董仲舒「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。」⁵⁵而來，但這樣詳細的解說卻是董仲舒在架構其宇宙論時所缺少的。

《白虎通》除了在「元氣」的概念上對董仲舒的宇宙論有所發展外，在陰陽與五行上也有與董仲舒不同之處。在陰陽的觀念中，董仲舒利用了陰陽二氣的消長、主輔的作用來強化陽尊陰卑的觀念，在這點上《白虎通》繼承了董仲舒的看法，而云：

天道所以左旋，地道右周何？以為天地動而不別，行而不離，所以左旋。右周者，猶君臣陰陽，相對之義。⁵⁶

天左旋，日月五星右行何？日月五星，比天為陰，故右行。右行者，猶臣對君也。……日之為言實也，常滿有節。月之為言闕也，有滿有闕也。所以有闕何？歸功于日也。⁵⁷

⁵² (清)陳立：《白虎通疏證·卷九·天地》(北京：中華書局出版，1997年10月北京第2刷)，頁420。

⁵³ 同註52，頁421。

⁵⁴ 見金春峰：《兩漢思想史》，頁421。

⁵⁵ (漢)董仲舒：《春秋繁露·卷十三·五行相生》，頁73。

⁵⁶ 同註52，頁422。

⁵⁷ (清)陳立：《白虎通疏證·卷九·日月》，頁423-424。

認為天地運行的規律，無論是左旋右周或是常滿圓闕，都是因為背後有一種尊卑等級的倫理秩序存在，故《白虎通》的陰陽觀可說是董仲舒「陽尊陰卑」的再強化，也為陰陽與人倫關係上做了更堅固的基礎。⁵⁸

而在五行觀上，《白虎通》卻開展出比董仲舒五行觀更加細膩的說法，在董仲舒陰陽與五行的關係裡，木為少陽、火為太陽、金為少陰、水為太陰，而土無法於直接與陰陽相配，這是其配當中有問題之處。然而在《白虎通》中先強調了土的尊貴性，其云：

五行之性，或上或下何？火者，陽也。尊，故上。水者，陰也。卑，故下。木者少陽，金者少陰。……土者最大，苞含物將生者出，將歸者入，不嫌清濁為萬物。⁵⁹

在董仲舒的配當中無法相合的「土」，《白虎通》則認為「五行所以二陽三陰何？尊者配天，金木水火，陰陽自偶。」⁶⁰，故將陰陽與五行配當下來，則木為少陽、火為太陽、土為二陽三陰、金為少陰、水為太陰，像這樣配當讓五行皆本於「陰陽」，而使陰陽與五行非董仲舒的兩種詮釋方法，則是一切皆由「陰陽」而來。⁶¹

雖說《白虎通》除了受到董仲舒氣化宇宙論的影響，也承繼了當時讖緯之說的看法，但在對於宇宙論的架構或是陰陽五行的聯繫上以及落實至人身上時，都可找出董仲舒氣論的影子。

二、官制象天

⁵⁸ 張永僂也認為像《白虎通》這種結構的陳述，可以類比的成為君臣、父子、夫婦間的倫理關係，猶如宋儒章橫渠《西銘》中的乾父坤母、民胞物與。一切宇宙人生的種種事象，皆可化為倫理關係的事象，應然的價值現象與必然的自然現象，二者渾然不可分別；倫理的法則與自然的法則可以相互引證，彼此證明。於是人類社會的「應天」、「法天」、「順天」，則屬當然而必然之事了。詳見張永僂：〈《白虎通德論》之思想體系及其倫理價值觀〉，收入國立政治大學中文系所編：《漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991年10月初版），頁77。

⁵⁹ （清）陳立：《白虎通疏證·卷四·五行》，頁169-170。

⁶⁰ 同註59，頁170。

⁶¹ 詳見李增：〈董仲舒天人合一思想之「天」概念分析〉（臺北：國立政治大學中國文學系編：《第三屆漢代文學與思想學術研討會論文集》，2000年12月初版），頁78-79。筆者以為此處值得注意的是，李增是由此概念來解釋董仲舒的五行觀念，然在《春秋繁露》一書中並未提及「二陽三陰」的概念，故此處解釋五行的觀念應用於解釋《白虎通》較為妥當。

在董仲舒的觀念中，君王是由天而來，故君王必須效法天。而這種觀念至《白虎通》時也認為天與人是相互感通的，天子就是天人之間的橋樑，是把二者神秘聯繫在一起的中心人物，故國家制度也必須效法於天，如用董仲舒的話語來解釋，這就是所謂的「官制象天」。

董仲舒的「官制象天」⁶²是認為上天雖然神妙卻也必須透過日月之光來透顯自己，故人間的君王也就必須仰賴三公九卿來完成自己的政策，故云：「故三公之位，聖人之選也，三卿之位，君子之選也，三大夫之位，善人之所選也，三士之位，正直之選也。」⁶³，此觀念至《白虎通》時更加的詳細說明其間的關係，在《白虎通·卷一·爵》中云：

爵有五等，以法五行也。或三等者，法三光也。或法三光，或法五行何？質家者據天，故法三光。文家者據地，故法五行。⁶⁴

認為君王封爵有五等，乃是效法天有金、木、水、火、土五行，而內爵也分為三等，乃是效法天有日、月、星三光，這不僅將封爵的由來加以說明，也為董仲舒天與君之間作了更緊密的結合。此外《白虎通》也對董仲舒將天之數與官之數相應之處，做了更合理的解釋，其云：

王者所以立三公九卿何？曰：天雖至神，必因日月之光。地雖至靈，必有山川之化。……三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，以順天成其道。司馬主兵，司徒主人，司空主地。王者受命為天地人之職，故分職以置三公，各主其一，以效其功。……天道莫不成於三：天有三光，日、月、星；地有三形，高、下、平；人有三等，君、父、師。故一公三卿佐之，一卿三大夫佐之，一大夫三元士佐之。天有三光，然後能遍照，各自有三法，物成於三，有始，有中，有終。明天道而終之也。⁶⁵

像這樣利用了天、地、人三才間的關係，來為官制的分等佐證，可說是天人感應

⁶² 關於董仲舒「官制象天」的部份，因筆者在第五章「氣論視野下的天人感應」中的第三節中已有列表說明，故此處不再詳加說明。

⁶³ (漢)董仲舒：《春秋繁露·卷七·官制象天》，頁41。

⁶⁴ (清)陳立：《白虎通疏證》，頁6。

⁶⁵ (清)陳立：《白虎通疏證·卷四·封公侯》，頁129-131。

的具體表現，而這也說明了《白虎通》雖承董仲舒而來，卻仍有與董仲舒不同之處或是為其加強的理論架構。

而任繼愈更云：「《白虎通》繼承了董仲舒的手法，幾乎沒有通過什麼思辨的中介，直接就從當時封建國家的現實秩序中引出來一套天國秩序。」⁶⁶，認為人間的一切次序制度，都是以上天為依據所建構出來的，也為維持統治者提供了強而有力的思想基礎。

三、三綱六紀

在特殊的陽尊陰卑觀念下，董仲舒在人倫關係上發展出「三綱」的概念⁶⁷，認為「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。」⁶⁸，其天道則又是重陽輕陰的，故君、父、夫為陽，臣、子、婦為陰，而陰不居功一切都以陽為主。在這樣的觀念下，《白虎通》的內容雖涉及了有關社會、禮儀、風習、國家制度和倫理道德等各方面，但其在禮制上的重點內容和主要原則是十分清楚的，即「尊尊」、「親親」、「賢賢」。⁶⁹

《白虎通》所指的「三綱」乃指君臣、父子、夫婦，在這點上與董仲舒並無差異，然而所謂的「六紀」乃指諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友，這就是董仲舒所沒有的，在《白虎通·卷八·三綱六紀》中云：

三綱法天地人，六紀法六合。君臣法天，取象日月屈信，歸功天也。父子法地，取象五行轉相生也。夫婦法人，取象人合陰陽，有施化端也。六紀者，為三綱之紀者也。師長，君臣之紀也，以其皆成己也。諸父、兄弟，父子之紀也，以其有親恩連也。諸舅、朋友，夫婦之紀也，以其皆有同志為己助也。⁷⁰

⁶⁶ 任繼愈：《中國哲學發展史（秦漢）》，頁 500。

⁶⁷ 關於董仲舒人倫關係的部份，因筆者在第四章「氣化宇宙論的架構」中的第一節中「貴陽賤陰的人倫關係」中已有說明，故此處不再詳加說明。

⁶⁸（漢）董仲舒：《春秋繁露·卷十二·基義》，頁 68。

⁶⁹ 向晉衛：《〈白虎通義〉思想的歷史研究》，頁 155。

⁷⁰（清）陳立：《白虎通疏證》，頁 375。

這不僅將三綱的範圍再次擴大，也使《白虎通》成為在確立「三綱五常」道德規範的過程中不可缺少的一環。⁷¹

雖然在董仲舒重陽輕陰的觀念下，推行出人倫上不同於孔孟的絕對性倫理觀，但《白虎通》卻是造成後世尊卑觀念的重要推手，如在君臣關係上，《白虎通》宣揚君與臣的服從與統治關係是普遍的，因取於陰陽和天道，故為絕對的；在父子關係上，因與宗法血緣有直接的關係，故也是無法更改的；在夫婦關係上，卻是對夫權做了更絕對的規定，如：「夫者，扶也，以道扶接也。婦者，服也，以禮屈服。」⁷²、「夫有惡行，妻不得去者，地無去天之義也。」⁷³。雖說這些觀點前人就有⁷⁴，但不同的是《白虎通》是由皇帝親自肯定、宣佈，而具有「法典」的意義，故此後三綱之間的尊卑關係更加不可動搖。⁷⁵

除了上述氣化宇宙論、官制象天、三綱六紀外，董仲舒對於《白虎通》的影響還有兩漢今文經學的義理發展、「三教說」的歷史哲學論證、以性絜情，以理制欲等方面。⁷⁶可見其與董仲舒之間有密不可分的關係，而這也是值得後世學者研究的部份。

第三節 王充

王充是東漢時期特出的哲學家，但對於他的生平卻仍有許多不明確的地方，而在《後漢書·卷四十九·王充傳》中也僅以兩百二十九個字來介紹王充的生平，其云：

⁷¹ 向晉衛則認為《白虎通》只是在強調其「張理上下，整齊人道」作用的同時，從理論根據上作了更加充分和全面的論證，使得名教秩序的根據看上去更加堅實和合理，也更加制度化而已。見向晉衛：《〈白虎通義〉思想的歷史研究》，頁 229-230。

⁷² (清)陳立：《白虎通疏證·卷八·三綱六紀》，頁 376。

⁷³ (清)陳立：《白虎通疏證·卷十·嫁娶》，頁 467。

⁷⁴ 陽向奎曾云：「董仲舒的《春秋繁露》，曾以君臣、父子、夫婦為『王道之三綱』；《漢書·賈誼傳》中也有『六紀』的提法。這些提法由今文經師繼承下來，披上神秘的外衣，而由讖緯書加以發揮，到東漢《白虎通義》，遂以總結的方式固定下來。這是教義，是天地間的綱紀，在長期的封建社會內它始終發揮著束縛人民的作用。」詳見陽向奎：《〈白虎通義〉的思想體系》(臺北：文史哲出版社《中國經學史論文選集》，1992年10月初版)，頁 310。

⁷⁵ 參見金春峰：《漢代思想史》，頁 418-419。

⁷⁶ 此為筆者整理張永傳對《白虎通》所作的思想體系而成。詳見張永傳：《〈白虎通德論〉之思想體系及其倫理價值觀》，頁 75-82。

王充字仲任，會稽上虞人也。其先自魏郡元城徙焉。充少孤，鄉里稱孝。……家貧無書，常游洛陽市肆，閱所讀書，一見輒能誦憶，遂博通眾流百家之言。……充好論說，始若詭異，終有理實。以為俗儒守文，多失其真，乃閉門潛思，……著《論衡》八十五篇，二十餘萬言，釋物類同異，正時俗嫌疑。⁷⁷

王充一生接未進入過仕生階級，只靠著自己的特殊想法而著《論衡》，其中多處皆與當時學術風尚，逆勢而行，故在《論衡》中批判性格十分強烈。在王充的批判對象中，又以反董仲舒思想為多，如在〈物勢篇〉中就認為「天地故生人」是錯誤的概念，其云：「此言妄也。夫天地合氣，人偶自生也。猶夫婦合氣，子則自生也。」⁷⁸；在〈奇怪篇〉中則批判了天與人以氣相通的概念，其云：「物生自類本種……牝牡之會，皆見同類之物，精感欲動，乃能授施。……今龍與人異類，何能感於人而施氣？」⁷⁹。像這樣例子甚多，而筆者就其中較重要的觀點分為以下數類，並加以說明與董仲舒之間的關係。

一、元氣論

在討論董仲舒「元氣」的概念時，筆者曾對董仲舒「元氣」多做討論，並認為各家學者之所以會對董仲舒「元氣」有不同的詮釋，乃因董仲舒自身雖有「元氣」的概念存在，卻未清清楚楚的說明「元氣」為何？⁸⁰而至王充時則直接認為「元氣」是世界的基元，世間上的萬物也皆由元氣所生，其云：「凡天地之間，陰陽所生，蛟蟻之類，蛄蠕之屬，含氣而生。」⁸¹、「萬物之生，皆稟元氣。」⁸²，這就與董仲舒所云「故元者為萬物之本。」⁸³有相似之處。

兩者雖皆以「元氣」為主，但在發展的過程中卻不同之處。在董仲舒「元氣」

⁷⁷ (南朝宋)范曄：《後漢書》，頁 585。

⁷⁸ (漢)王充：《論衡·卷三·物勢篇》，頁 33。

⁷⁹ (漢)王充：《論衡·卷三·奇怪篇》，頁 36。

⁸⁰ 詳見本文第四章「氣化宇宙論的架構」第一節「元氣」中的討論。

⁸¹ (漢)王充：《論衡·卷十六·商蟲》，頁 161。

⁸² (漢)王充：《論衡·卷二十三·言毒》，頁 220。

⁸³ (漢)董仲舒：《春秋繁露·卷五·重政》，頁 29。此段殿本放於〈重政〉，但今據蘇輿所云：「第一、二節似與篇名不相應。義見〈玉英篇〉。」，故筆者將此段放於〈玉英〉中。(清)蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 147。

的發展中，以「天」來具體說明「元」的概念，但同時卻也賦予「天」人格的特質，認為天是「有和有德，有平有威，有相受之意，有為政之理，不可不審也。」⁸⁴，故人必須體天而行，進而發展出「天人感應」之說。然王充卻認為任何被認為產生或可能產生的現象，都是自然的，也就是說任何事物、現象、過程，它的產生發展及其終結都是自然而然的，不需要任何原因與條件，也是沒有原因和條件的⁸⁵，故云：「天端為故，自然焉生？無為何居。……夫天無為，故不言災變，時至，氣自為之。」⁸⁶，認為天是無為的，所以天也不會產生災異來譴告人，天也不會如人一般有好惡喜怒，一切的事物都是由客觀機率來決定的，這也使得陰陽與五行的意義，在王充的詮釋中得到不同於董仲舒的意義。

二、陰陽與五行

漢代的學者無人不受到陰陽五行的影響，連批判性格很強的王充也不例外，但王充對陰陽五行的詮釋卻與當時所盛行的觀念相差很大，徐復觀就曾云：

漢人言氣，逐漸將陰陽五行組成一個系統，以陰陽五行為氣。並且多以陽為善，以陰為惡。但王充間或繼承了陰陽的觀念；但他對陽的看法並不太友好，他以為妖，毒物的「毒」，小人之口，都由受太陽之氣而來，所以他實際想用「元氣」代替陰陽之氣；並且在天地生物的歷程中，排除五行的觀念。⁸⁷

在董仲舒的觀念裡，陽氣永遠都是好的，都是尊貴的，就如〈王道通三〉中所云：「陽天之德，陰天之刑也。陽氣暖而陰氣寒，陽氣予而陰氣奪，陽氣仁而陰氣戾，陽氣寬而陰氣急，陽氣愛而陰氣惡，陽氣生而陰氣殺。」⁸⁸。反觀王充雖以為

夫人之所以生者，陰陽氣也。陰氣主為骨肉，陽氣主為精神。人之生也，

⁸⁴ (漢)董仲舒：《春秋繁露·卷十七·威德所生》，頁92。

⁸⁵ 參見金春峰：《漢代思想史》，頁437。

⁸⁶ (漢)王充：《論衡·卷十八·自然》，頁176-179。

⁸⁷ 徐復觀：《兩漢思想史》，頁610。

⁸⁸ (漢)董仲舒：《春秋繁露·卷十一·王道通三》，頁63。此段在殿本中放於〈王道通三〉篇中，但據蘇本〈陽尊陰卑〉所云：「各本此下接上篇『土若地，義之至也』至『此皆天之近陽而遠陰』。張惠言云：『當接上篇『夫喜怒』至『而人資諸天』為一篇。』今從凌本移正，然此間疑尚有脫文。」，故筆者將此段疑至〈陽尊陰卑〉篇中。見(清)蘇輿：《春秋繁露義證》，頁330。

陰陽氣具，故骨肉堅，精氣盛。精氣為知，骨肉為強，故精神言談，形體固守。⁸⁹

陰氣為形體之主，陽氣為精神之主，但卻也認為陽氣是構成毒物、妖怪、鬼巫、小人的主要因素，如：「夫毒，陽氣也，故其中人，若火灼人。」⁹⁰、「天下萬物含太陽氣而生者皆有毒螫。……其在人也為小人。故小人之口為禍天下。小人皆含毒氣，陽地小人，毒尤酷烈」、「天地之氣，為妖者，太陽之氣也」⁹¹，這就與「陽尊陰卑」的董仲舒有著很大的不同了。⁹²

至於在五行方面，對董仲舒而言，五行是與陰陽並存的另一個詮釋系統，而五行的相生相勝作用更是宇宙架構中不可缺少的一塊。但在王充的思想體系中，卻對五行相生相勝的存在有所質疑，認為「天自當以一行之氣生萬物，令人相親愛，不當令五行之氣，反使相賊害也。」⁹³而提出了一連串的舉證，1.如果天為了使萬物相互為用，所以不得不讓萬物互相賊害，則人的五臟中所含的五行之氣，是為了互相殘害嗎？此外依五行之說，仁屬木，義屬金，那麼仁義也互相賊害嗎？2.王充對於十二地支與五行、十二獸的相生相勝，逐一考察後發現「以四獸驗之，以十二辰之禽效之，五行之蟲以氣性相刻，則尤不相應。」。3.王充以為物之相勝，其實決定於筋力、氣勢或巧便，故云：「凡萬物相刻賊，含血之蟲相服，至於相啖食者，自以齒牙頓利、筋力優劣，動作巧便，氣勢勇桀。」。4.世俗所謂的五行相勝之說，其實是在某一特定的條件下才能成立的，例如：水固勝火，但一杯之水是不能澆熄泰山之火；土雖剋水，但一培之土是無法抵擋千里河決。由此四點，王充認為五行相勝之說的可信度是值得懷疑的。⁹⁴

像王充這樣以理性的角度重新詮釋陰陽與五行，這不僅是董仲舒所沒有的，更是為漢代思想提供另一個思考的角度。

⁸⁹ (漢)王充：《論衡·卷二十二·訂鬼》，頁219。

⁹⁰ 以下兩段引文皆出於〈言毒〉。見(漢)王充：《論衡·卷二十三·言毒》，頁220。

⁹¹ (漢)王充：《論衡·卷二十二·訂鬼》，頁218。

⁹² 徐復觀也曾云：「建構出『含太陽氣而生者皆為毒螫』、『陽地小人，毒尤酷烈』的一套理論。在這套理論中，否定了陽善陰惡的漢儒通說，同時也充滿了許多社會迷信。」。詳見徐復觀：《兩漢思想史》，頁579。

⁹³ 以下三段引文皆出於〈物勢〉。見(漢)王充：《論衡·卷三·物勢》，頁34-35。

⁹⁴ 見林麗雪：《王充》(臺北：東大圖書股份有限公司，1991年9月出版)，頁236。

三、天人感應

除了陰陽五行為漢代的普遍思想外，天人感應也是影響深遠的部份。董仲舒除了利用「人副天數」來搭起天人之間的關係外，天人以氣相感通更是其討論的重點；然王充對於「同類相動」的概念雖沒有完全反對，也認為「凡物能相割截者，必異性者也；能相奉成者，必同氣也。」⁹⁵、「象出而物見，氣至而類動，天地之性也。」⁹⁶，但王充卻認為這種以氣相通是有極限的。⁹⁷

王充以此為出發點，而對董仲舒天也會因人而感通的部份有所批評，其認為：

今人之形不過七尺，以七尺形中精神，欲有所為，雖積銳意，猶筋撞鐘、筭擊鼓也，安能動天？精非不誠，所用動者小也。⁹⁸

認為人欲感動天是不可能的事，因為人是如此的渺小，又怎麼與浩瀚無邊的天有所感通呢？也對於被視為天告人的祥瑞與災異譴告有所討論，王充認為聖人與祥瑞相逢，並不能代表天是因人而生祥瑞，兩者同時出現只是巧合罷了。但王充還是相信祥瑞之兆的存在，其云：

儒者論太平瑞應，皆言氣物卓異……夫儒者之言，有溢美過實。瑞應之物，或有或無。夫言鳳皇、麒麟之屬，大瑞較然，不得增飾，其小瑞徵應，恐多非是。⁹⁹

認為大瑞如鳳凰、麒麟之屬是可信的，只有小瑞才是有可能非真也。

⁹⁵ (漢)王充：《論衡·卷十四·譴告》，頁144。

⁹⁶ (漢)王充：《論衡·卷十六·遭虎》，頁159。

⁹⁷ 對此徐復觀則認為「推人道以論天道，這是類推法的具體應用；也是漢人所普遍使用的方法。但一般由人道以論天道，多由兩點立論；一、人之性乃由天所命，故人之性與天為同類，因而由性德以推天道。二、天與人同為陰陽五行之氣，故人之氣與天為同類，因而可由人之氣的活動以推論同為一氣的關連感應。但王充的性格總是要把叫為抽象的東西，換為更具體的東西；於是由人道以推論天道，乃是從人的形體以推論天道；僅就人的形體說，何以能看出是與天同類呢？」詳見徐復觀：《兩漢思想史》，頁601。

⁹⁸ (漢)王充：《論衡·卷五·感虛》，頁51。

⁹⁹ (漢)王充：《論衡·卷十七·是應》，頁170。

至於災異譴告，王充則認為這些現象都僅是自然現象而已，其云：

如謂政治所致，堯、湯惡君也；如非政治，是運氣也。運氣有時，安可請求？……天之運氣，非政所致。夫天之運氣，時當自然，雖雩祭請求，終無補益。¹⁰⁰

王充利用了賢君與水旱災來加以討論，認為如果是因為人的表現才會有災異的話，那麼堯、湯就應屬惡君；如果這些災異與人的行為無關，那麼就僅是自然現象的產生而已。就因王充是如此理性的看待災異，故徐復觀稱「王充只有知識的要求，沒有人倫道德的要求，便不僅把漢儒控制皇帝已發生相當效果的感應說推翻，連由行為善惡所招致的吉凶禍福的因果關係亦加以推翻了。」¹⁰¹。

在《論衡》一書中，處處都可看到王充反對董仲舒的論點，然筆者以為王充雖是反對董仲舒，但實際上就是因為對董仲舒的學說有一定的瞭解，才能夠依自己的理路來加以批評，更進一步的說，王充多處談論到董仲舒，這不僅為董仲舒的思想體系有所補充，也再次證明了董仲舒的影響，故論王充之前不可不對董仲舒有所瞭解。

上述三者都是漢代時期中受董仲舒影響較為深刻者，而至魏晉南北朝，雖玄學、佛學崛起，但董仲舒對此時期仍有潛在的影響，如在北周時草擬《六條詔書》的蘇綽所提出的六條施政綱領，條條都與董仲舒思想相應。¹⁰²至北宋時，司馬光也曾利用董仲舒的觀念來反對王安石的變法，並作詩云：「吾愛董仲舒，窮經守幽獨。所居雖有園，三年不游目。邪說遠去耳，聖言飽充腹。發策登漢庭，百家

¹⁰⁰ (漢)王充：《論衡·卷十五·明雩》，頁151。

¹⁰¹ 徐復觀：《兩漢思想史》，頁584。

¹⁰² 蘇綽所提出的六條綱領為：一、先治心，次治身；凡志民之體，先當志心；凡人君之身者，乃百姓之表。這與董仲舒將人民比為心，認為人君必須以百姓為優先是同樣的道理。二、「天地之性，唯人為貴」，並重視敦教化，這與董仲舒強調王道教化的重要性相同。三、「民者冥也，智不自周，必待勸教，然後盡其力」，董仲舒也云：「民者冥也」、「萬民之性待外教然後能善」，兩者在民教的部份想法也相同。四、擢賢良。蘇綽認為「求賢之路，自非一途」，賢人也要在任職的實際中加以考察，而董仲舒在《春秋繁露·考功名》中就特討論考察官吏一事。五、恤獄訟。蘇綽認為「人受陰陽之氣以生，有情有性。性則為善，情則為惡」、「以善惡為賞罰，賞罰不中，則民無所措手足」，這些觀點似乎是直接來源於董仲舒。六、均賦役。董仲舒曾提出「限民名田」，認為不應與民爭利，進而達到均利的情況，而蘇綽也認為應該抑制富豪，保護貧民，以達均利。參見(唐)令狐德棻：《周書·卷二十三·蘇綽傳》(臺北：藝文印書館影印清乾隆武英殿刊本，1996年8月)，頁162-164。周桂鈿：《董學探微》(北京：北京師範大學出版社出版，1989年1月初版)，頁386-388。

始消伏。」¹⁰³。此外當時的二程也都推崇董仲舒，故可說從北宋各派言論來看，董仲舒的思想對那時思想界有很深刻的影響。

至南宋時，陳亮、朱熹等人也受其影響。在陳亮的部份，受董仲舒天人感應的影響甚大，其云：「臣竊惟中國，天地之正氣也，天命之所鍾也，人心之所會也，衣冠禮樂之所萃也。百代帝王之所相承也，豈天地之外夷狄邪氣之所可奸哉！」¹⁰⁴，就認為王是由天命而來的，非夷狄所能取代的。而朱熹則受到董仲舒「正其誼不謀其利，明其道不計其功」¹⁰⁵的影響，將此觀念作為天下萬事的根本原則，其云：「嘗聞之天下之事不可勝窮，其理則一而已矣。君子之學，所以窮是理而守之也。……極其言，則正其誼不謀其利，明其道不計其功，是亦拙而已矣。」¹⁰⁶，連明代的王廷相也深受影響¹⁰⁷。從上述所言，可由金春峰所云：「董仲舒的基本思想路線和精神，為宋明理學家們所繼承。……而理學的天理是董仲舒目的論思想的變相，……氣論也打上董仲舒氣有道德屬性的烙印。」¹⁰⁸作為總結，而宋明學者雖未明言自己與董仲舒的關係，但在字裡行間都可發現有董仲舒思想的影子存在，可想而知董仲舒影響是多麼的深遠。¹⁰⁹

¹⁰³ (宋)司馬光：《司馬溫公集·卷十二·讀書堂》(臺北：臺灣中華書局《四部備要》據陳刻本校刊，1965年)，頁4。

¹⁰⁴ (宋)陳亮：《龍川文集·卷一·少孝宗皇帝第一書》(臺北：中華書局《四部備要》據永康胡氏退補齋刻本校刊，1965年)，頁1。

¹⁰⁵ (漢)班固：《漢書·卷五十六·董仲舒傳》，頁19。

¹⁰⁶ (宋)朱熹：《晦菴先生朱文公集·卷七十八·拙齋記》(臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊》影上海商務印書館縮印明刊本，1975年臺3版)，頁1433。

¹⁰⁷ 關於董仲舒與王廷相的關係上，王俊彥則認為王廷相認同董仲舒「獨陰不生，獨陽不生」的觀念，並認為陰陽只一氣之二種性直，非對立之二者。自無分為二者之可能，亦即一氣中或陰多陽少，或陽多陰少，但絕無單陰孤陽之可能。至於四時與五行，王廷相則認為因「氣無絕滅之理」，故無論陰陽、五行皆涵融於一氣流行中，故陰陽、五行只有偏勝而無分立的可能，對董仲舒五行、四時可分立相配之說，不以為然。此外，在心性論上，董仲舒認為心專門表現性中善質，並抑智性中俄質，並以王教為主體，而王廷相則認為性中善惡皆有，但欲將性中可為善，與長治久安而有益於治道之成份，萃取成為道德教化的內容，雖在形式上與董仲舒相似，但在本質與內容上有所不同。詳見王俊彥：《王廷相與明代氣學》(臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005年10月1版)，頁16-20。

¹⁰⁸ 金春峰：《漢代思想史》，頁178-179。

¹⁰⁹ 關於董仲舒與宋明學者之間的關係，除金春峰有加以討論外，如鄧紅就分為「天道與天理」、「天道天理與陰陽五行」、「天人合一」三部份加以討論之，並認為宋學的起點，不像道統論者所說，是從孔孟原始儒家那裡直揭發端的，其中是既有道加傳統，又有佛教影響，而儒家本家內部的繼承，不能忽視董仲舒這一道關口。詳見鄧紅：《董仲舒思想研究》(臺北：文津出版社有限公司，2008年6月1刷)，頁214-227。而近人的學術論文中也有討論董仲舒與後世學者之間關係，如段宜廷：《荀子、董仲舒、戴震氣論研究》(臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2006年)、廖隆盛：《北宋天人感應思想之研究》(臺北：國立師範大學歷史學系研究所碩士論文，2007年)，都以董仲舒思想為關鍵，進而推展出後世學者的獨特想法。

至清朝時，因公羊學復興，故董仲舒的學說也再次受到重視。清代研究公羊學的著名學者甚多，其中如凌曙就為《春秋繁露》作注、康有為著《春秋董氏學》、蘇輿著《春秋繁露義證》等等，都再次說明了董仲舒的重要性。

