

重構／再現「漢代」

——董仲舒思想詮釋方法的批判與重建

及其思想史上的意義

曾曄傑

摘要

董仲舒思想在心性儒學典範下被視為儒學的墮落，成為三期道統說下被貶抑與隱蔽的對象。但此一以孔孟心性之學為判準，言其背離的儒學正宗，這在思想史的發生學脈絡中是有問題的——至少在漢唐以前，「孔孟」連稱的心性典範尚未顯題化，以一個漢代不存在的道統作為判準批判之，這是孟學意識型態的前見所造成。是以孟學道統下所建構的漢代想像必須被解構，才能使真正的漢代再現。此可藉由漢代「周孔」的微道統去液化孟學道統，以重建董仲舒在儒學史上的意義與價值。雖然當代董仲舒研究已逐漸瓦解孟學道統所形成的詮釋趨向——將其定向為孟學以讚揚之、或將其定位為荀學以批判之；但即便在客觀化地詮釋中董仲舒研究仍存在著可定向為荀學、孟學、亦孟亦荀、非孟非荀的極端不確定性，而使得董仲舒思想在各自表述中有著混沌對話的現象。關鍵即在於詮釋者往往以先秦「經典（classics）子學」的學派思維與以學說為核心的判準去詮釋董仲舒思想，但是董仲舒思想屬於兩漢「經（canons）子學」，是以《春秋》為核心的經典闡釋與開展。可以說漢代就是經學時代，不是孟學時代也不是荀學時代；

* 本文為科技部年輕學者養成計畫（MOST Young Scholar Fellowship）「通過孟荀而思——漢語哲學場域中儒學類型與心理結構之溯源、發展與重建」（MOST-111-2636-H-003-013）部分研究成果，特此說明與感謝。此外衷心感謝周志煌教授以及兩位匿名審查委員的提點與指正，特此表示謝忱。

** 曾曄傑現職為國立臺灣師範大學國文學系副教授。

董仲舒在漢代大一統的時代脈絡中，建構了具有「現代性」意義的「新儒學」——一個以經學系統為核心的儒學型態，他既不是荀學也不是孟學，孟荀皆為其註腳。如能把握董仲舒「經子學」以《春秋》系統與「周孔」符碼為核心的詮釋進路，不強加以「經典子學」去定向董仲舒思想，便可真正梳理出董學之脈絡與價值——董仲舒儒學之所以混亂，是因為詮釋者自身的混亂。

關鍵詞：董仲舒、漢代儒學、周孔、《春秋繁露》、天人三策

一、前言

董仲舒（179-104B.C.）學說在當代心性儒學典範（paradigm）中受到貶抑，是為不究竟的儒者或者根本不能稱之為真正的儒者。如牟宗三（1909-1995）即言：「董仲舒之天人三策，其思想之超越性，理想性，涵蓋性，（在今人視之，必認為迂遠怪誕者）非有發揚之精神不能欣趣而肯定之也。」¹正因為其「雜有陰陽家宇宙論」之迷信荒誕之元素，是以必須予以轉化方得為儒家之正道。²此也正如柳熙星所指出：「董仲舒的性論的根據在『天』（人格天）因而使人轉落為無能為力的被治之存在」，背反了道德心性之說，成為其思想必須被批判的硬傷。³

勞思光（1927-2012）更是以「孔孟之『心性論中心之哲學』」為判準，指謫董仲舒天人相應系統之論述是使「妖言被正規化，茫茫昧昧，世之言儒學者悉歸於陰陽五行」之墮落，亦是讓「陰陽家言藉儒學將斷之時機而侵入儒者思想」的重要關鍵，也就成就了漢儒以「混淆」與「偽作」為主體的學術性格與型態，在此意義下董仲舒被斥為一必須被批判的神諭型儒者。⁴這顯示了在心性儒學的意識型態下，學者認為董仲舒此類的論述是「內在純粹性的失據，甚至成為人格與作品上的混亂狀態」，使得漢代哲學的「原創力大大地削弱了」⁵——這也是為何牟宗三會認為兩漢學術少有哲學問題，而可「略過不提」。⁶

¹ 牟宗三：《歷史哲學》，《牟宗三先生全集（二版）》第9冊（臺北：聯經出版公司，2020年），頁298。

² 牟宗三：《歷史哲學》，頁307。

³ 柳熙星：〈董仲舒與孔孟荀人性論的演變〉，《鵝湖月刊》第340期（2003年10月），頁49。

⁴ 參勞思光：《新編中國哲學史（二）》（臺北：三民書局，2007年），頁3-4。

⁵ 參歐崇敬：《中國哲學史（兩漢魏晉南北朝卷）——與世界哲學對話及重估一切價值的創造轉化》（臺北：洪葉文化，2002年），頁25-26。

⁶ 於此必須強調的是：本文撰寫的用意，並非指謫牟先生與勞先生等以心性儒學作為典範批判董仲舒儒學的論述，更無意藉此來建構一個「較好地」詮釋進路，畢竟心性儒學有其作為典範的合理性，是以本文期待在霍耐特（Axel Honneth）所謂的「承認」基礎上去開展批判性對話——承認每一種詮釋都是思想家「聯繫自我與世界的原初形式」，是一種非中立的情感。亦即心性儒學的建構有其唐宋以降的時代脈絡，以孟學典範去檢視與批判自我表彰為儒學的董仲舒思想，是一種道統的建構與批判性歷程，這點就思想史的脈絡而言不必也不能否定。是以本文僅是期望在去神聖化道統後，嘗試建構一個「不同地」董仲舒評述及其於思想史上的定位——或者說一個心性儒學尚未成為主流意識型態前董仲舒思想可能的樣態與評價。參牟宗三：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集（二版）》第29冊（臺北：聯經出版公司，2020年），頁225；〔德〕阿克塞爾·霍耐特（Axel Honneth）著，羅名珍譯：《物化：承認理論探析》（上海：華東師範大學出版社，2018年），頁50-51。

由此可以發現，當代對於董仲舒的批判，是如龔鵬程所指出：以心性論述作為中國哲學的主體，而「講形上學、順氣言性之宇宙論者，皆未扣住儒家主脈的心性論立場，而屬於儒家之墮落與歧出」；⁷或如唐經欽指謫董仲舒「歧出於孔、孟天人貫通之道外」，⁸這也是為何當代新儒家的體系中，多有意識地忽視漢代哲學，或是對其帶有毀滅性的批判，而有如勞思光痛言漢代儒者觀念歪曲，「悖於孔孟心性論而不自知；甚至一言儒學儒術，輒及陰陽災異，似孔孟之學不過由此類妄言構成；誠千古一大可痛亦可笑之事也」。⁹由此可知，當代中國哲學史對董仲舒的評述，是在強烈的孔孟道統脈絡中被建構與批判的。¹⁰

當然不可否認的是：董仲舒的儒學的確如陳麗桂所指出「大量地吸收戰國以來陰陽學的成果，去豐富儒學仁義德化思想的理論內容」，¹¹是以「不能如孔孟正宗儒家之直肯定人心反躬自求即得」——一如曾昭旭對其所做出的評述。¹²但必須釐清的是：此為心性儒學典範下的判教，亦是孟學道統意識下的建構——是為程頤（1033-1107）所說：

周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒……先生生於千四百年之後，得不傳之學於遺經，以興起斯文為己任，辨異端，辟邪說，使聖人之道煥然復明于世蓋自孟子之後，一人而已。（〈明道先生墓表〉）¹³

⁷ 龔鵬程：《漢代思潮》（嘉義：南華大學，1999年），頁7。

⁸ 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12月），頁27。

⁹ 勞思光：《新編中國哲學史（二）》，頁19。

¹⁰ 這並不是說在豐碩的董仲舒研究成果中皆無肯認其思想與價值的評述，相反地，董氏在經學系統、歷史哲學與政治思想等多元面向上，已然有著豐碩的研究成果與正面評價；但這是針對董仲舒作為諸子的脈絡下，一種微觀研究上的肯認，本文所欲強調的乃是在思想史脈絡中，去總體性地重新釐清董仲舒的學說內涵型態及其儒學定位，一種宏觀視域下的重建。假使沒有正本清源從思想史結構中去釐清董仲舒的類型與定位，那麼即便其在某些研究面向受到肯定，但整個思想史甚至是儒學史也不會有所改變——因為那仍舊是以心性儒學、以先秦子學的延伸餘緒去詮釋董仲舒、定位董仲舒，這會使得未來的思想史書寫，依然是孟學視域前見下的思想史。正如宋立林所指出：新儒家以心性儒學為判準的「三期說」會深刻影響到「以董仲舒為代表之漢儒之評價及定位問題」。是以本文並非忽略既有董仲舒之多元研究成果，而是企圖聚焦於宏觀心性論典範下的董仲舒定位問題。參宋立林：〈董仲舒在儒學史上的地位重估——以一種「同情之瞭解」的立場〉，《衡水學報》2010年第5期（2010年10月），頁23。

¹¹ 陳麗桂：《漢代思想與思想家》（臺北：五南圖書公司，2020年），頁213。

¹² 曾昭旭：《道德與道德實踐》（臺北：漢光文化，1985年），頁65。

¹³ 〔宋〕程頤、程頤：《二程集》（新北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁638。

此一孟學意識型態將漢唐儒學排除，並以程顥（1032-1085）為承接孟學的唯一真儒；此一道統在朱熹（1130-1200）、在南宋儒者的敘事中雖有些微差異，但孟子之後道統直貫宋明的核心圖式（schema）卻是一超穩定結構。而當代新儒家接著此一道統講，自我認同為延續了此一宋明道統，而有著儒學三期說的形成，自然便也就把董仲舒潛抑或貶抑。¹⁴

對於董仲舒的如此評述，如同龔鵬程所說，其以宋明儒學為宗，尤其特別凸出陸王一系的思維；這雖有其成見，但也自是言之成理，持之有故，在當代中國哲學史的論述中具有深遠的影響力。¹⁵亦即當代學者建構的儒學系統是一孟學神聖時空，將漢代儒學予以擱置與排除，在其圖式內自有其判準與正當性。但董仲舒被視為墮落以及被哲學史所擱置的關鍵在於：以唐宋以降建構的孟學道統典範為判準去論述；假使能夠如同包曼（Zygmunt Bauman, 1925-2017）所企圖「瓦解堅固不變的事物（melting the solids）」——去瓦解孟學道統下所建構之「想像的漢代」，¹⁶便能真實面對漢代的「現代性」，也才能讓「真正的漢代」再現（representation）。¹⁷

也就是說，如果學者可以將不同於先秦道家思想的漢代黃老學稱之為「新道家」，為何董仲舒的學說系統不能視為「新儒家」？¹⁸此正如宋立林所說：「從來不存在純粹的儒學。從儒學誕生之日起，就與其他思想發生著不可避免的爭論與吸納和融合。」¹⁹假使能夠擱置或瓦解唐代韓愈（768-824）所建構的孟學道統、將被特殊化為宋明儒學指涉的「新儒家」名諱普遍化，那麼董仲舒不過就是面對其時代的「現代性」而發展出的新儒家型態。假使能夠如同包曼所說：「放棄了對總體性的一切盼望……踏進了流動現代性的世界」，²⁰擱置心性論的思想史建構圖式，去液化（liquefaction）孟學道

¹⁴ 參黃萬盛等：〈儒學第三期三十年座談〉，《原道》2008年第1期（2008年1月），頁51。

¹⁵ 參龔鵬程：《漢代思潮》，頁1-2。

¹⁶ 參〔波蘭〕齊格蒙·包曼（Zygmunt Bauman）著，陳雅馨譯：《液態現代性》（臺北：商周出版，2018年），頁35-36。

¹⁷ 時空歷程中真實存在的「漢代」是作為一種被指涉與理解的「對象」（object），然而現今人們所認知的「漢代」不是直接透過「對象」（object）去理解，而是藉由心性儒學典範下所建構的「漢代符碼（sign）」去認知的——亦即思想史中被黑暗化與邊緣化的「漢代」，是為孟學的「漢代符碼」，而非現實歷史中作為「對象」的「漢代」。本文即意欲藉由重構孟學意識型態下「漢代對象」與「漢代符碼」之間「指涉的」（referential）關係，「再現」漢代未經孟學符碼化前的原初狀態——一方面瓦解但不否定孟學的「漢代符碼」，另一方面也重構一不同地「漢代符碼」。參方孝廉：〈什麼是再現？跨學門觀點初探〉，《新聞學研究》第60期（1999年7月），頁116。

¹⁸ 參黃樸民：《天人合一——董仲舒與兩漢儒學思潮研究》（長沙：岳麓書社，2013年），頁3。

¹⁹ 宋立林：〈董仲舒在儒學史上的地位重估——以一種「同情之瞭解」的立場〉，頁27。

²⁰ 〔波蘭〕齊格蒙·包曼著，陳雅馨譯：《液態現代性》，頁62。

統，²¹讓董仲舒回到中國思想的流動性中，董仲舒思想將會有著截然不同的意義與定位。而董仲舒作為漢代儒學的典範，釐清與重建董仲舒詮釋的方法，即是在重構「漢代」中再現「漢代」。

二、液化「孔孟」——心性儒學典範下董仲舒思想詮釋的困境與轉向

擱置孟學道統讓董仲舒從心性儒學典範中超脫，首先必須液化以「孔孟」作為判準的論述結構。也就是說，在孟學主流意識型態中，學者多批判董仲舒這樣的漢儒「不能如孔孟正宗儒家之直肯定人心反躬自求」，在漢代經師之學中迷失，使「古學既漸失傳」，「大失孔孟本旨」——「燕齊五行迂怪之說，甚至蠻苗神話，原始信仰等等，皆滲入儒學。以致兩漢期間，支配儒生思想，非孔孟心性之義」，淪為「玄虛荒誕」之說。²²然而應該如柳熙星意識到：「孔孟之學主要是『內聖之學』，而董仲舒則是『政教合一』之學」，兩者截然不同，是「以自覺的道德心性為本的孔孟心性論轉變為以天為本的心性論」的一個轉向。²³

（一）孔孟道統的錯置：孟學意識型態下的董仲舒詮釋困境

然而為何能夠以「孔孟」作為評價董仲舒的判準，這不應視為理所當然的論述，而應該理解到那是心性儒學論述者，在三期說的道統意識型態下的「前見」(prejudice) 脈絡中所產生的論述。²⁴也就是說，以孔孟作為學術價值的判準，至少是唐宋以降，以孟學作為儒學道統意識後所產生的意識型態；當代儒者也在此神聖儒學時空中產生前見，以「孔孟」為典範

²¹ 「液化」是波蘭社會學家包曼所提出的概念，其意義的關鍵在於從「確信永恆」到「確信變遷是唯一的永恆」之理念與歷程。也就是說，本文的目的不在於企圖破壞孟學道統，而是期望在道統的「堅固性」中探尋其之所以成為 (to be) 堅固性道統的原因。「液化」道統正如包曼所說：「並不是因為對堅固性本身的怨恨，而是對現存及繼承來的堅固事物之堅固程度的不滿足」，是在認為「傳承下來的堅固事物已被發現不夠堅固了」的狀態下企圖去重構另一個真理。這並不是要形成一種敵對的對立性，不能用「二分法來思考這道堅固性 (solidity) 相對於液態性的謎題……這兩個狀況視為是彼此糾纏、難分難捨的一對……畢竟正是對事物和狀態之堅固性的追求，才往往觸發、維持並引導它們的液化」——液化思維下的瓦解並不是為了破壞，而是為了建構存在的意義；正是因為有著孟學道統的不可否定性，也才有液化道統的可能性與必要性，液化後的去道統化漢代思想結構不會取代心性儒學視域下的漢代思想史，而只會成為另一個同時存在的真理。參〔波蘭〕齊格蒙·包曼著，陳雅馨譯：《液態現代性》，頁 17-18、36-37。

²² 參曾昭旭：《道德與道德實踐》，頁 65；勞思光：《新編中國哲學史（二）》，頁 3-4。

²³ 參柳熙星：〈董仲舒與孔孟荀人性論的演變〉，頁 46-47。

²⁴ 參〔德〕漢斯-格奧爾格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer, 又譯為高達美) 著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》上卷 (上海：上海譯文出版社，2004 年)，頁 357-367。

成為理所當然且不證自明的詮釋進路——在孟學典範中這不能是個提問，這樣的批判在學術史上也不具有正當性的支點；因為唐宋以降的儒學道統，便是以孔孟作為典範的圖式，那已然成為一種學者的內在信仰 (religion) 與生活世界。

當然心性儒學道統的詮釋有其正當性意義，²⁵但同樣地，將此孟學道統擱置，批判以「孔孟」作為判準去定位董仲舒在儒學史上地位的思維，亦有其合理性與正當性——如本文所嘗試開展的進路。因為所謂的「孔孟正宗」的意識在先秦兩漢並不存在或者說並未被顯題化。誠如劉又銘所指出：「孟學傳統向來孔、孟連言，推尊孔、孟」，²⁶但這是孟學進路所理解所詮釋建構的「孔子」；以「孔孟」作為典範乃是以孟解孔下形成的心性系統，那是一種意識型態的建置，並非思想史上的事實。所以在瓦解孟學道統後的思想史脈絡中，便可以詰問：為何可以用在先秦兩漢皆不存在的「孔孟」典範來批判與定位董仲舒及其儒學論述？²⁷

也就是說，回到思想史發生的脈絡，先秦兩漢鮮有以「孔孟」連稱者，反倒是如劉又銘指出有著以「周孔」連稱的現象；²⁸那麼論者以一個漢代不存在或者尚未顯題化的「孔孟」典範來評價董仲舒並未繼承與開展孔孟心性儒學正宗，這在發生程序上是有問題的。雖然以先秦—宋明—當代為核心的思想史書寫圖式有其儒學道統的意識型態所建構的正當性——那是宋明儒學成為主流意識型態後道統神聖化的浸潤。²⁹但在當代複數真理的視域

²⁵ 如同高達美 (1900-2002) 所說：「一切理解都必然包含某種前見。」〔德〕漢斯-格奧爾格·加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》上卷，頁 281。

²⁶ 劉又銘：《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》(北京：中國人民出版社，2019年)，頁 29。

²⁷ 「孔孟」是為心性儒學在思想史上成為主流意識型態與典範後逐漸形成的思維方式，也就是當前在「思想史」的脈絡中，多以孔孟作為方法去詮釋與定位，便會產生在思想史的書寫中董仲舒與漢代諸子被邊緣化與弱化的現象。然而從漢代作為經學時代的脈絡而論，無論是古文學的尊周公、今文學的尊孔，都是一種非心性論的史學與政治學進路的詮釋。而「周孔—仲舒」微道統的敘事，正意味著漢代潛在思維形式的整合，並以董仲舒作為鏈接的典範。亦即，正是因為董仲舒不同於以解經為著書的經學家，是以能夠作為整合時代思維的典範與型態；也正因為董仲舒不同於以自我為中心著書立說的先秦諸子，是以能夠作為經學時代中的思想典範與型態。

²⁸ 檢索兩漢文獻便能發現，幾乎很難找到明確以「孔孟」連言者，但是包括在王充 (27-97)《論衡》、蔡邕 (132-192)《蔡中郎集》以及《漢書》、《漢紀》、《後漢書》等史書中，卻屢屢可見「周孔」並提的脈絡。參劉又銘：《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》，頁 29。

²⁹ 那是如同高達美所說的：「人的前見遠遠地超過他的判斷，是他的存有之歷史真實性」，心性儒學的發展與孟學道統的建構，正是思想史上的歷史真實性所促發的結構與現象——不能否定之，但能夠且必須解構之。〔德〕漢斯-格奧爾格·加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》上卷，頁 138。

下去重建漢代的實在，便有其必要去瓦解固態化的孟學道統，重新賦予董仲舒思想史上的定位。

是以回到兩漢之世，從思想史的脈絡中而論，便可以發現董仲舒對漢代學者而言乃是當世之大儒典範；《漢書·董仲舒傳》便直言：「仲舒遭漢承秦滅學之後，六經離析，下帷發憤，潛心大業，令後學者有所統壹，為羣儒首。」³⁰如此來看，漢代之時的儒學典範並非「孔孟」，作為典範的便是作為群儒首的「董仲舒」自身。且這樣的思維並非偶然與孤立，而是延續於漢代及其後很長一段時間。《後漢書·馮衍傳下》強調「董仲舒言道德」為行儒學之正道者，更有著「臣衍自惟微賤之臣，上無無知之薦，下無馮唐之說，乏董生之才，寡李廣之執」——以董仲舒作為人格典範的論述。³¹

《文心雕龍·才略》亦言：「仲舒專儒」；³²孫綽（314-371）則提及：「漢王之宗仲舒」；³³《抱朴子·勸學》更說到：「夫周公上聖，而日讀百篇。仲尼天縱，而韋編三絕。墨翟大賢，載文盈車。仲舒命世，不窺園門。」³⁴可以見得，至少在兩漢魏晉，「仲舒」儼然成為儒家人格與政治典範的符碼——對漢魏當世學者而言，孔子固然是儒家的重要人物與儒家的根源，但董仲舒更是將儒學「現代化」，將先秦儒學轉化為漢代大一統盛世下的關鍵與典範。是以瓦解儒學三期說下的「漢代」，還原「真實漢代」思想史的發生歷程而論，董仲舒學說不僅不能以「孔孟」為判準，甚至可以說「仲舒」自身就是個判準——它不是孔孟之學、也不需是孔孟之學。

（二）周孔道統的重置：瓦解孟學道統下的董仲舒詮釋轉向

且從《抱朴子》的敘事中可以看見，當世論者有將董仲舒與周公、仲尼並列而言聖之思想圖式，這可以說是相對於思想史上後來成為儒學主流意識型態的孟學道統，另一「周孔—仲舒」的隱性微道統敘事——雖然此處因著《抱朴子》的宗教與實踐色彩，而涉入墨子，³⁵但這並未掩蓋「周孔」意識的敘事，並仍舊清楚地將董仲舒與周孔連繫起來。且這是一個時代的

³⁰ [清]王先謙補注：《漢書補注》第8冊（上海：上海古籍出版社，2008年），頁4056。

³¹ [唐]李賢注：《後漢書》（臺北：臺灣商務印書館，2010年），頁245。

³² [南朝]劉勰著，劉永濟校釋：《文心雕龍校釋》（北京：中華書局，2007年），頁156。

³³ [唐]歐陽詢：《宋本藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁1384。

³⁴ [東晉]葛洪：《抱朴子》，收於《四庫備要·子部》第387冊（臺北：臺灣中華書局，1966年），頁211。

³⁵ 相對於思想史上的孟學道統是為明確建構且歷時性跨距極大的鉅觀顯性道統，漢代此一「周孔—仲舒」的鏈結便顯得微觀且並未被明確建構出來，是一種潛藏於時代脈絡中的隱性道統。且在其還沒能有機會成為顯性道統前，便在作為主流意識型態的心性儒學成為典範後被隱蔽。

敘事現象與趨勢，並非單一文本的偶然。王充（27-97）《論衡》也有著在「周公，聖人也」的脈絡中言「周公之請命，猶仲舒之請雨也」；³⁶《漢書·五行志》也言：「三家逐昭公，卒死于外，幾絕周公之祀。董仲舒以為麤鼠食郊牛，皆養牲不謹也。」³⁷

可以發現無論是正面表彰或是從反面進行表述，漢魏學人具有在有意識或無意識中將周公與仲舒連繫起來的論述慣習（habitual）——亦即布迪厄（Pierre Bourdieu, 1930-2002）所謂在思維與實踐中的一個秉性（disposition）系統，具有結構的（structured）、教化的（inculcated）、持久的（durable）的特色。³⁸這樣的慣習是周孔意識的連續性開展，也與董仲舒的論述系統相呼應。董仲舒強調「周公繼文武之業，成二聖之功，德漸天地，澤被四海」（〈郊事對〉），³⁹是周代封建的繼承者與開展者；而周代功業如此之盛，關鍵即在於〈天人三策〉中所說「周公作禮樂以文之，至於成康之隆，囹圄空虛四十餘年，此亦教化之漸而仁誼之流。」（〈董仲舒傳〉）⁴⁰

而對於董仲舒來說，孔子是能真正實踐周公禮樂文明的大儒，在「周公曰『復哉復哉』，孔子曰『德不孤，必有鄰』，皆積善彙德之效也」（〈董仲舒傳〉）中，⁴¹看見董仲舒認為回歸天命、修養道德以建構宇宙與政治秩序的結構上，周公與孔子的思維有其同構性。董仲舒更將「周公作禮樂以文之，至於成康之隆，囹圄空虛四十餘」以「故孔子曰『導之以政，齊之以刑，民免而無恥』，此之謂也」聯繫起來，明確表達了孔子對於周公禮教的繼承與實踐，儼然形成了一「周孔—仲舒」的微道統。

董仲舒的周孔道統傳承意識及漢魏學者對於「周孔—仲舒」道統的認同與在慣習中形成的漢代儒學圖式，意味著董仲舒作為漢代儒學並非心性儒學的傳承與開展，也不需以孔孟作為心性儒學典範而批判之。「周孔」與「孔孟」的符碼即意味著兩種不同的儒學典範——如果說孟學意識型態的「孔孟」意味著心性儒學典範的建立，那麼漢儒「周孔」的符碼即意味著政治儒學典範的開展。相對於孟子「學問之道無他，求其放心而已矣」（〈告子上〉）的心性論建構，⁴²並以心性作為政治實踐的核心，在「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運

³⁶ 〔東漢〕王充著，劉盼遂集解：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁194。

³⁷ 〔清〕王先謙補注：《漢書補注》第4冊，頁1966。

³⁸ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. ed. John B. Thompson (Cambridge: Polity Press, 1911), pp.78-83.

³⁹ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁416。

⁴⁰ 〔清〕王先謙補注：《漢書補注》第8冊，頁4036。

⁴¹ 同上註，頁4024。

⁴² 〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2013年），頁202。

之掌上」(《公孫丑上》)⁴³之論，所形成的「道德人」(moral man) 典範；「周孔」則可以說是「道德人」與「政治人」完美複合性符碼。

誠如《尚書大傳》所記述：「周公攝政；一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建侯衛行書，五年營成周，六年制禮作樂，七年致政成王。」⁴⁴周公不僅只是建置與實踐道德禮樂，他更是實際參與了周代政治的發展；他不單是個儒者，更是有著亦君亦臣的實際政治經驗——「致政於成王；成王以周公為有助勞於天下，是以封周公於曲阜……命魯公世世祀周公天以子之禮樂。」(《明堂位》)⁴⁵這都可以理解到周公符合荀子所說：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也」(《解蔽》)，⁴⁶所為至足的「聖王」形象。⁴⁷

而孔子就曾感嘆「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公」(《述而》)⁴⁸，漢代的王符(83-170)便指出：「孔子生於亂世，日思周公之德，夜即夢之。此謂意精之夢也」(《夢列》)，⁴⁹由此可以理解到，漢代儒學系統對於孔子學說與人格的繼承，將焦點意識(focal awareness)放置於其對於周公道德政治實踐的面向；而道德是作為政治實踐的支援意識(subsidiary awareness)——這相對於孟子乃至於後代孟學意識型態下所建構的「孔孟」道統，⁵⁰以道德修養作為焦點意識的思維與方法是不同的。董仲舒與漢儒不能繼承「孔孟」、也不需要「孔孟」，他們需要的是透過「周孔」的符碼將先秦儒學「現代化」。

此正如陳麗桂所說，董仲舒「順應著秦漢以來學術統合的趨勢，大量地吸收戰國以來陰陽學的成果，去豐富儒學仁義德化思想的理論內容，他的終極目標是儒學外王事業的圓滿落實」。⁵¹是以「周孔」便是一種政治儒學的符碼，是政治儒學的典範；這是一種時代的必然與必需，是董仲舒有意識地開展與建構。今日卻以董仲舒未能繼承「孔孟」心性儒學而批判之、潛抑之豈不怪哉？雖然那是孟學道統下形成具有正當性的前見，但唯有將

⁴³ [宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁65。

⁴⁴ [清]王闢運：《尚書大傳補注》第5卷，《景印百部叢書集成》(臺北：藝文印書館，1966年)。

⁴⁵ [唐]孔穎達疏：《禮記注疏》(臺北：藝文印書館，2013年)，頁576-577。

⁴⁶ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》(北京：中華書局，2012年)，頁375。

⁴⁷ 參曾曄傑：《通過孟荀而思——荀學視域下的儒家心理結構與人格特質的批判性重建》(臺北：萬卷樓，2021年)，頁274-276。

⁴⁸ [宋]邢昺疏：《論語注疏》(臺北：藝文印書館，2013年)，頁60。

⁴⁹ [漢]王符著，[清]汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》(北京：中華書局，1985年)，頁315。

⁵⁰ 參Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*. (Chicago, Mich.: University of Chicago Press, 1962), pp.55-59.

⁵¹ 陳麗桂：《漢代思想與思想家》，頁213。

此固態化道統液化、將此一「想像的漢代」瓦解，才有真正理解董仲舒與漢代儒學的可能，也才能重建一「正常化」的思想史——找回在孟學道統中消失的漢代儒學。

三、擱置「孟荀」——孟學意識型態下董仲舒思想定向的混沌與歧異

也就是說，董仲舒要面對的是漢武帝「獲承至尊休德，傳之亡窮，而施之罔極，任大而守重，是以夙夜不皇康寧，永惟萬事之統，猶懼有闕」(〈董仲舒傳〉)的治國理政之急迫與渴望；⁵²他要解決的是「今漢繼秦之後，如朽木糞牆矣，雖欲善治之，亡可柰何。法出而姦生，令下而詐起，如以湯止沸，抱薪救火，愈甚亡益也」(〈董仲舒傳〉)的亂世後之無序與茫然。⁵³這延續與強調了史華慈(1916-1999)所說先秦諸子「秩序至上主義」的思維與目標——但他在大一統的時代必須改弦易張，雖以儒學為典範，但不能由孟學以道德修養作為焦點意識的進路去實踐。⁵⁴

董仲舒是有意識地去建構新儒學，而非不知思孟心性之論述，他便在〈天人三策〉中強調：「常欲善治而至今不可善治者，失之於當更化而不更化也。古人有言曰：『臨淵羨魚，不如蛛而結網。』」(〈董仲舒傳〉)⁵⁵——一味想望遠古聖人治世、追求普遍道德自覺，就如同「臨淵羨魚」，倒「不如蛛而結網」。董仲舒此處之隱喻，或許即透顯出其儒學實踐與重建的思維與理念——在《孟子》中「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也」，魚與熊掌是同樣值得珍貴的；但當不可兼得時，必「舍魚而取熊掌者」。同樣地，當日漢代所面臨的困境，作為儒者當然知曉道德自覺的崇高與美好、當然理解涉入災異與陰陽的變異與危險，但與其堅持臨淵羨魚，不如蜘蛛結網來得實際——即便蜘蛛這般小蟲並不討喜亮眼，但卻有著實際的功績。

如同雷可夫(George Lakoff)與詹森(Mark Johnson)所說，日常語言中的隱喻，即蘊含著道德價值系統；這樣的隱喻在意識或在無意識中透顯，並藉由語言展現出一種思維圖式。⁵⁶或許在無意識中董仲舒自身也理解到，其儒學型態的轉型與革新，將使其成為儒學的異端；⁵⁷但假使不將儒學「現

⁵² [清]王先謙補注：《漢書補注》第8冊，頁4018。

⁵³ 同上註，頁4029。

⁵⁴ [美]史華慈(Benjamin I. Schwartz)著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》(南京：江蘇人民出版社，2004年)，頁414。

⁵⁵ [清]王先謙補注：《漢書補注》第8冊，頁4029。

⁵⁶ 參[美]雷可夫(George Lakoff)、[美]詹森(Mark Johnson)著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》(臺北：聯經出版公司，2006年)，頁114-115。

⁵⁷ 董仲舒最為人詬病的正是其涉入陰陽學說與災異論述，但其所面對的是漢代帝王「可憐夜半虛前席，不問蒼生問鬼神」的時代，堅持所謂「正統儒學」、心性自覺不切實際且無

代化」，則將永恆地沒落，為黃老與法家所碾壓或潛抑。「臨政而願治七十餘歲矣，不如退而更化；更化則可善治，善治則災害日去，福祿日來」（〈董仲舒傳〉）便是其終極目標與建置新儒學的初衷。⁵⁸今日孟學意識型態所據以批判與攻訐董仲舒的墮落與異端，毋寧說正是其有意將儒學「現代化」的關鍵，也正是其讓儒學再次偉大的關鍵與功績——這亦是劉勰（465-?）讚其「本陰陽之化，究列代之變，煩而不厭者，事理明也」（〈議對〉）之關鍵。⁵⁹

（一）回顧荀學的攻訐：董仲舒思想詮釋的定向混沌化批判

董仲舒以政治實踐為焦點意識而開展的漢代新儒學，因其涉入陰陽五行與災異思想，非由孟學心性論述建構，成為其在思想史脈絡中受到攻訐與潛抑的關鍵。但董仲舒有意識地將先秦儒學「現代化」為政治儒學，這本不該是個問題，就是一個儒學史的轉向與重構——對於先秦儒學他沒有「照著講」而是選擇「接著講」，⁶⁰也因此受到後世在「孔孟」道統形成後，其學說與地位遭到批判與攻擊。但是如同馮樹勳所指出，董仲舒的陰陽災異之說，並非單獨作為「一般理論系統」，而是以陰陽統合五行；而統合五行的關鍵又在於企圖涵攝儒家的政治理論與德行系統，以藉此開展政治秩序，這與重陰陽甚於五行的陰陽論述系統是截然不同的，這是政治理論「現代化」的一種型態展現。⁶¹

是以誠如前文所述，至少在漢魏時期，董仲舒有著作為儒學典範的形象，對其論述大抵是正面；唐宋以降則陸續有負面的指涉如：「仲舒之言，漏於是矣」（〈匈奴下〉）；「仲舒欲……恃吾所以待寇，而務賦斂於人，遠行貨賂，割剝百姓，以奉寇讎，信甘言，守空約，而冀胡馬不窺，不亦過乎？」

效，如何在漢代的情境中讓儒學為帝王所接受才是最重要的。是以董仲舒在〈郊語〉中說：「天者，百鬼之大君也。事不天備，雖百神猶無益也」，正是企圖將藉由帝王對於鬼神的迷信，將鬼神的概念轉移投射為天道，進而讓其道德論述得以開展與論述。可以見得董仲舒是有意識地去建構新儒學，這不是駁雜、不是墮落，而是其睿智與身段。參曾曄傑：〈理性的迷信——董仲舒災異理論的「奇里斯瑪」結構〉，收於魏彥紅主編：《董仲舒與儒學研究》第八輯（成都：巴蜀書社，2019年），頁221-224。

⁵⁸ [清]王先謙補注：《漢書補注》第8冊，頁4029。

⁵⁹ [南朝]劉勰著，劉永濟校釋：《文心雕龍校釋》，頁254。

⁶⁰ 馮友蘭在《新原道》中自我表述他所謂的儒學論述是接著宋明儒學講，而不僅只是照著講，強調自身在宋明儒學典範下，開展具有現代意義的前瞻性論述。董仲舒對於先秦儒學的繼承與轉化，也有著同樣類似的情形——只是在孟學道統的圖式中，其因未能「照著講」而遭到詰難。參馮友蘭：《新原道》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁193-194。

⁶¹ 參馮樹勳：《陰陽五行的階位秩序——董仲舒的儒學思想》（新竹：國立清華大學出版社，2011年），頁177-184。

(〈邊防〉)⁶²「董仲舒學見深而天才鈍」等。⁶³這大抵是與孟學道統的固化時程相符的，並隨著儒學三期說的完備，讓董仲舒之批判與攻訐，在當代思想史的書寫建構中達至高峰。

可以說以心性論典範為判準的董仲舒批判，與儒學主流意識型態對於荀子的貶抑是同步同構的。也就是說：在當代孟學意識型態的論述圖式中，董仲舒遭到批判與潛抑有兩大關鍵：(1) 就儒學外部而論：混雜了陰陽五行、災異迷信與黃老道家等非儒學的元素；(2) 就儒學內部而論：未能延續孟子心性之學的根底，而有著荀學論述的內涵與傾向。⁶⁴

第一個問題其實是每個時代學術融合的趨勢，以及學說的吸納與整合；此正如劉元彥所說：「荀子綜合各家和雜家的出現，都不是偶然的，都是順應這一趨勢的產物」，漢代以後更是以雜揉各家為一體作為論說精神的核心。⁶⁵如要絕對地「照著講」才是正宗儒學，那麼孔子以降的學說沒有一個思想家可以稱為「儒家」。這點多有當代學者為董仲舒辯誣，此處不對此問題作進一步開展。⁶⁶

至於第二個問題則在思想史的建構中成為一融洽的矛盾圖式——亦即董仲舒既是荀學、又是孟學，而其所遭遇之批判，皆來自於其荀學向度；其所獲得之褒揚，皆來自於其孟學向度。也就是說，在孟學意識型態中，董仲舒之所以受到批判，關鍵之一即在於其是荀學的延展與繼承。如勞思光指出董仲舒等漢儒「皆就告子荀子一系所持之『自然之性』而立說；對孟子本義，則茫然無知」。⁶⁷陳福濱亦整合了學界看法指出董仲舒等人「皆就告子、荀子一系所持之『自然之性』而立說；對孟子將價值德性之源，安立於主體之自覺上的思想實無充分了解」。⁶⁸

亦即學者對於董仲舒的批判，多是建基於柳熙星所說：「漢代儒學主要是荀子之學，這意味著漢代儒學受到荀學很大的影響……他們所說人性論的

⁶² [唐]杜佑著，王文錦等點校：《通典》（北京：中華書局，1988年），頁843。

⁶³ [唐]馬總著，王天海、王韜校釋：《意林校釋》（北京：中華書局，2014年），頁412。

⁶⁴ 這可以勞思光對於董仲舒與兩漢儒學的批判為代表性論述：「秦漢之際，古學既漸失傳，思想之混亂尤甚。南方道家之形上旨趣，燕齊五行迂怪之說，甚至苗蠻神話，原始信仰等等，皆滲入儒學。以致兩漢期間，支配儒生思想者，非孔孟心性之義，而為混合各種玄虛荒誕因素之宇宙論。」見勞思光：《新編中國哲學史（二）》，頁3-4。

⁶⁵ 參劉元彥：《雜家帝王學：《呂氏春秋》》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992年），頁248。

⁶⁶ 參馮樹勳：〈董仲舒與黃老學派辨〉，《國立政治大學哲學學報》第20期（2008年7月），頁1-50；曾暉傑：〈理性的迷信——董仲舒災異理論的「奇里斯瑪」結構〉，頁216-238。

⁶⁷ 勞思光：《新編中國哲學史（二）》，頁22。

⁶⁸ 陳福濱：《兩漢儒家思想及其內在轉化》（新北：輔仁大學出版社，1994年），頁45。

重點主要在於工夫論方面，而工夫論的根據方面上有所不足之處。」⁶⁹是以在三期儒學的圖式下，董仲舒之所以被貶抑，關鍵在於他被等同於荀學，是以一道被排除在儒家正統之外——這是「孔孟正宗」意識型態下所形成的一種排荀思維與行動系列。⁷⁰也就是如同牟宗三所說「荀子特順孔子外王之禮憲而發展，客觀精神彰著矣，而本原又不足。本原不足，則客觀精神即提不住而無根」；⁷¹「荀子之廣度必轉而繫屬於孔孟之深度，斯可矣。否則弊亦不可言」。⁷²以「孔孟」作為判準，去批判「孔荀」系統的正當性，這與當代心性儒者對於董仲舒的批判有其同構性。

而這可說是當代新儒家照著宋明儒學講而來的「孔孟」意識形態，乃是承繼程頤（1033-1107）所說：「荀子偏駁，只一句性惡，大本已失」；⁷³以及朱熹所謂「不須理會荀卿」（〈戰國漢唐諸子〉）的前見。⁷⁴但是值得注意的是，宋代儒學典範朱子對於董仲舒的評價，相對於荀學而言卻寬緩許多——最大關鍵的差異即在於其言「仲舒識得本原，如云『正心修身可以治國平天下』，如說『仁義禮樂皆其具』，此等說話皆好」（〈程子門人·郭立之子和〉）⁷⁵，相對於荀子的「大本已失」、「本原不足」，董仲舒被認為尚能從內在修養與仁義論述抓住「本原」，仍一定程度開展了孟學向度。

當然，這並不是說董仲舒能夠列入孟學道統中，而是其言是非參半，朱熹較客觀地學術史脈絡而言：「有一般說，漢唐來都是；有一般說，漢唐來都不是，恁地也不得。且如董仲舒賈誼說話，何曾有都不是底，何曾有都是底。」（〈大學五或問下〉）⁷⁶顯然在漢魏以降，孟學道統逐漸形成之後，漢唐儒學的荀學性格批判已然逐漸顯題化；但朱熹認為，董仲舒並未完全背離孟學而遁入荀學的誤區中。但這也並非董仲舒對宋明儒者而言有多麼值得讚賞，只是就漢唐儒學的墮落與黑暗而言，董仲舒已屬難能可貴了——正是其所謂「漢儒惟董仲舒純粹，其學甚正，非諸人比。只是困苦無精彩，極好處也只有『正誼、明道』兩句。下此諸子皆無足道」（〈戰國漢

⁶⁹ 柳熙星：〈董仲舒與孔孟荀人性論的演變〉，頁 49。

⁷⁰ 此亦是劉又銘所說：以孟子哲學單一的標準來論證荀子哲學的不足和不能成立，藉以凸顯孟子哲學的正統性脈絡。參劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》第三期（2006 年 12 月），頁 34；陳紅太：《中國刑律儒家化的標準問題研究》（北京：中國政法大學出版社，2006 年），頁 43。

⁷¹ 牟宗三：《名家與荀子》（臺北：學生書局，2006 年），頁 203。

⁷² 同上註，頁 215。

⁷³ 〔宋〕程頤、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化，1983 年），頁 262。

⁷⁴ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2007 年），頁 3254。

⁷⁵ 同上註，頁 2579。

⁷⁶ 同上註，頁 1042。

唐諸子》⁷⁷——莫以朱子此論彰顯董仲舒，此話實則是對於漢唐儒學的鄙夷，蘊含著對於董仲舒之輕佻之論。

由朱熹評斷董仲舒在是與不是之間，「須是要見得他那箇議論是，那箇議論不是」（〈大學五或問下〉）⁷⁸的論述可以了解到，董仲舒的思想必然有其多向性——符合孔孟道統的一端，與傾向荀學論述的一端，而當代學者的論述即在此兩端各自闡述。心性儒家在道統的意識型態疊加中，緊扣荀學論述而產生極端的批判與潛抑；而彰揚漢唐儒學價值者，則抓住董仲舒中可與心性儒學鏈結的論述，形成正向與積極的詮釋。但因為董仲舒的陰陽五行，災異迷信與黃老思想等外部思想涉入過於凸出與張揚，往往成為評價與定位董仲舒的焦點；其學說究竟是荀學或是孟學，反而皆在論述中各自表述，少有直接的交鋒與對峙。

（二）走出孟學的前見：董仲舒思想詮釋的雙重歧異性釐清

在論述董仲舒是為孟學或荀學的研究成果中，有著不少矛盾與對立卻沒有產生對話與交集的現象，而使之各自並立，似乎沒有產生根本性的定向與詮釋。當前的董仲舒評述主要有兩種型態——其一，強前見的定向：在孟學道統意識中定向，以孟學相對於荀學是「較好地」思想詮釋系統，評述董仲舒地位與學說價值者；其二，弱前見的詮釋：以較客觀的視野去詮釋董仲舒思想，認為孟學與荀學僅是「不同地」詮釋系統，是以在詮釋中以各部分學說內容傾向，探求與論述董仲舒思想來源者。⁷⁹

1. 強前見的判教：在「較好地」詮釋中對立

主觀的定向主要在於彰顯或貶抑董仲舒的儒學地位與學說價值，這類論述有一個傾向便是：彰揚者指稱其為孟學，貶抑者則指謫其為荀學；這顯然是在孟學意識型態的尊孟抑荀傳統下，所形成的慣習與前見。⁸⁰貶抑者即前述所說宋明儒者以及當代心性論者對於董仲舒的貶抑與批判，而彰揚者如吳怡與張起鈞雖指出荀學大行於秦漢，造成漢代思想「板滯，毫無活潑的氣象」；但其又欲凸出董仲舒的地位與價值是以說到：

⁷⁷ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 3254。

⁷⁸ 同上註，頁 1397。

⁷⁹ 關於「較好地」與「不同地」詮釋，請參張鼎國著，汪文聖、洪世謙編：《詮釋與實踐》（臺北：政大出版社，2011年），頁 113-114。

⁸⁰ 參劉又銘：〈當代新荀學的基本理念〉，收於龐樸主編：《儒林》第四輯（濟南：山東大學出版社，2008年），頁 4。

董仲舒看清這點，瞭解這點，他深感時代所需要的，是能統一大局的儒學，而當今所獨尊的，更應是儒家的正統。雖然他沒有明言排荀崇孟，但在中興儒學的旨趣上，卻是以孟子自任的。⁸¹

選擇性地弱化董仲舒與荀學相聯繫之處，而特別在「旨趣」上言其「以孟子自任」，然而事實上董仲舒從未明確地以孟學或是荀學作為自我認同。且吳、張此處更強調獨尊儒術應是「儒家的正統」，其潛在的意思便是：既言獨尊儒術，怎堪可能以歧出的荀子為宗。陳蘇鎮也同樣指出：漢代儒者多為荀子後學，但「董仲舒則受孟學影響較大，其政治學說和主張處處與賈誼、申公等對立」。⁸²刻意凸出董仲舒的孟學傳承，以形成優劣判準，這與前述朱熹在墮落的漢唐儒學中藉由掌握心性本原的程度來評判孰優孰劣，有著類似的思維結構。

由此可以了解到，董仲舒研究有著藉由將其定位為孟學，以彰顯其價值的趨向，這即是以孔孟道統為判準的詮釋進路——越能亟近孔孟心性典範者，越具有學說的合理性與作為儒學的正當性。但是當學者帶著前見，在欲貶抑或欲彰揚董仲舒的意識型態中，便不自覺地在孟學慣習中定向，在詮釋的開放性中朝向預設的標的傾斜。是以可以發現，部分跳脫孟學道統而專論漢唐儒學的學者，他們反倒以荀學作為判準，視荀學為漢代客觀與理性的思想來源，他們便極力將董仲舒與荀學拉攏。在強前見的定向中，便形成了一個董仲舒各自表述為在荀學中貶抑、在孟學中彰揚的現象。

2. 弱前見的闡發：在「不同地」詮釋中駁雜

然而在孟學道統的強前見中建構的董仲舒批判系統，不僅在儒學定向中產生對立的兩端，更與弱前見系統中的董仲舒內部理論分析與溯源產生扞格與不相容的論述。如上述彰揚董仲舒及其思想價值者，往往將其定向為孟學系統；然而更多地研究卻在儒家類型的對比中將董仲舒定義為荀學——正向而有意義的荀學，不同於心性儒家對荀學的貶抑，如此便產生了董仲舒詮釋的雙重多向度矛盾的結果。如程艾藍（Anne Cheng）即指出：「為尋求新的政治和文化統一體，西漢儒家嘗試步荀子之後塵，不靠孟子提倡的內省和個人價值（『內聖』）實現權力和體制規範（『外王』）。」⁸³回到政治與思想發展的脈絡，去定位董仲舒思想的向度。陳麗桂也同情地

⁸¹ 吳怡、張起鈞：《中國哲學史話》（臺北：三民書局，2004年），頁247。

⁸² 陳蘇鎮：《漢代政治與《春秋》學》（北京：中國廣播電視出版社，2001年），頁121。

⁸³ [法]程艾藍（Anne Cheng）著，冬一、戎恆穎譯：《中國思想史》（鄭州：河南大學出版社，2017），頁349。

理解說到，此一儒學的轉向是「在面對一統集權政治時，不能不有的轉型」。⁸⁴

此誠如前文所說在「周孔」微道統意識下董仲舒具有開展政治儒學的需求與必要，「去豐富儒學仁義德化思想的理論內容，他的終極目標是儒學外王事業的圓滿落實」，而「這是荀子以來儒學努力的大目標」，⁸⁵是以可說董仲舒繼承與開展了荀學的政治思想與理論。那麼這樣的政治儒學傾向，的確就與孟學定向的董仲舒詮釋產生扞格與矛盾，而使得董仲舒的儒學內部型態論述多處於混沌對話的狀態——論述成果豐富卻多各自表述，無有直接的交流與交鋒。同樣的，董仲舒的人性論評述也有著既孟且荀又非孟非荀的論述困境，如馬育良的評述即是典型的董仲舒定位的「不定向的定向」結構：

董仲舒認為性善情惡，頗異于荀子的性惡情惡之論。但在關於人性與教化關係的分析中，董氏卻與荀子比較一致，這主要表現在其認識問題的思路、基本傾向、直至表述方式上。⁸⁶

此論述自身即帶有一定的矛盾性，產生董仲舒的人性論述既異於荀子又與荀子一致；為了解決這個衝突，馬育良便進一步總結：事實上董仲舒的性惡與修養論述是「不同於荀子的，是兼取孟、荀之說」；但總體來說卻還是「可以認為董仲舒深化了荀子的思想」。⁸⁷於此論點反覆、既孟又荀，看似頗為費解，但事實上這正體現出了董仲舒思想的複合性與多重性整合的特質——假使論者堅持要為其定向為孟學或荀學，便會產生這樣駁雜或是「夾雜」的詮釋現象。⁸⁸

四、重構「漢儒」——《春秋》系統典範下董仲舒思想詮釋的方法與重構

據此可以發現，學者對於董仲舒學說的定向，多在單點詮釋中建構，亦即僅使用部分類型相似性去連結孟學或是荀學；但假使一個學說有部分相似性就可稱之為孟學／荀學，則似乎鮮有論述不能指涉為孟學／荀學。且在思想史脈絡中，普遍將儒學類型化約為孟學與荀學兩種型態，並預設了先秦以降的儒者必然由此兩端開展與繼承，等同是帶著孟學／荀學典範

⁸⁴ 陳麗桂：《漢代思想與思想家》，頁 215。

⁸⁵ 同上註，頁 213。

⁸⁶ 馬育良：〈董仲舒性情論思想研究〉，《孔孟學報》第 84 期（2006 年 9 月），頁 155。

⁸⁷ 同上註，頁 156。

⁸⁸ 參徐復觀：《兩漢思想史》卷 3（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 404。

的前見去檢索董仲舒學說，將孟學／荀學投射至董子學說中，則董學必然可以是孟學也可以是荀學；但在單點鏈結的部分相似性中，學者卻又往往會發現董仲舒似乎既不是真正的孟學，又不是真正的荀學。是以為了面對這樣的混亂，當代董仲舒儒學的詮釋與定向，便由此開展出互補主義的策略——指出董仲舒是同時吸納了孟學與荀學。⁸⁹

這樣的互補主義策略在董仲舒的人性論述中最為明顯，因為對於人性的討論是董仲舒較為明確在〈深察名號〉與〈實性〉等篇引述批判孟子學說，並有著與荀子性惡說類似的論述結構。是以如劉國民說：「董仲舒的人性論上承孟子、荀子的人性論，下開兩漢諸家的人性論」；⁹⁰柳熙星亦言：「董仲舒努力綜合孟子的性善說與荀子的性惡說」；⁹¹王永祥更是寬泛地說：「董仲舒的人性論融合了孔、孟、荀的人性論」，⁹²將先秦儒學的三大家皆收攝進入董仲舒的體系。這樣的互補主義策略在董仲舒的學說建構上當然有其正當性，但必須思考的是這樣論述的意義為何——是否會有產生真而無用之論的危險？

或許在當代董仲舒研究的混沌對話中，真正應該思考的是：為什麼董仲舒必然是荀學或是孟學？或是必然是荀學與孟學的互補與調和？孟學意識型態以「孔孟道統」為判準去批判董仲舒固然有其問題，但以「孟荀」為典範去評述董仲舒就必然有其正當性嗎？董仲舒是否可以既不是孟學，也不是荀學，更不是孟荀整合而成的新孟荀典範；董學其就是在經學大一統時代，⁹³「周孔」政治符碼下的新儒學典範——它不是孟學、不是荀學，也不須是孟學、不須是荀學。

（一）連貫性神話：子學思維涉入下的董仲舒定向檢討

在詮釋董仲舒儒學的定向時，似乎有一個不證自明的圖式，亦即儒學可以區分為孟學與荀學兩種典範，一如本文到目前為止的評析與論述方式。將儒學歸納為孟學及荀學兩種類型，這當然沒有問題，但是必須思考的是：當董仲舒的思想有部分類於孟學／荀學時，便將此一思想定向為孟學／荀學，或是言其乃繼承與開展孟子／荀子思想而來，這便會產生兩個不確定性：（1）在董仲舒幾乎沒有顯性的論述自認同為孟學／荀學，或是直接引述《孟子》與《荀子》之文本時，如何證成兩者之間的因果關係？

⁸⁹ 參 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. ed. Bryan W. Van Norden (Chicago: Open Court, 1996), p.10.

⁹⁰ 劉國民：《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》（北京：中國社會科學出版社，2007年），頁223。

⁹¹ 柳熙星：《董仲舒與孔孟荀人性論的演變》，頁48。

⁹² 王永祥：《董仲舒評傳》（南京：南京大學出版社，1995年），頁268。

⁹³ 參劉國民：《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》，頁223。

僅能以思維的相似性言之，如此便形成了作為詮釋客體經典文本的因果不確定性；(2) 進一步來說，要定向董仲舒思想為孟學／荀學，首先必須先定義何為孟學／荀學？而孟學與荀學的差異中亦有著連續性與重疊性，如何判斷哪一部分是為荀學、哪一部分是為孟學，這就產生了詮釋主體認知與前見的不確定性。⁹⁴

如黃樸民認為董仲舒思想「對孟子學說的繼承和發展，主要體現在仁義學說方面；而對荀子學說的繼承和發展，則主要表現在禮治學說上」。⁹⁵這樣的思維在於將董仲舒中與「仁義」相關的論述都詮釋與定向為孟學，與「禮治」相關的論述都詮釋與定向為荀學。但如同英國思想史學者斯金納 (Quentin Skinner) 所說：

大部分連貫性神話 (persistent mythology) 產生於當思想史學者預期每一個經典文本都能夠找到明確的學說去符應每個主題來闡明。但輕易地將文本視為受到某典範的影響 (即便思想史學者是無意識地)，去幫作者的學說「找到」一個特定的主題，這是過於簡化而危險的。⁹⁶

由此一思想史建構的反思與警醒中，可以理解到：將董仲舒的「仁義」思想與「禮治」思想分別訴諸為孟學與荀學，這意味著在思想史脈絡中預設了「仁義」論述必然來自於孟學的影響與發展，而「禮治」的論述必然來自於荀學的影響與發展。這也就形成了漢代心性內在的理論建構，都是延續與繼承先秦孟學系統而來；而漢代的禮教政治思想，都是延續與繼承先秦荀學系統而來。當「仁義」與「禮治」被作為思想史中的理型 (idea)，並賦予董仲舒思想中每個相似的論述連續性與關聯性，這便產生斯金納所說的危險與思想史連續性的荒謬 (historical absurdity)。⁹⁷而這樣的董仲舒思

⁹⁴ 檢視《春秋繁露》便可以發現全書完全沒有明引荀子之名及其言，明引孟子之言者也僅有〈循天之道〉：「孟子曰：『我善養吾浩然之氣者也。』」一例，以及〈深察名號〉、〈實性〉中討論人性善惡的問題中直指孟子之名。且即便在董仲舒論性之善惡的篇章，他只是明言自身對於性的理解與孟子性善論不同，但也未曾贊同荀子的性惡論；相反地，他以「中民之性」而論，頗有繼承孔子所謂「唯上知與下愚不移」(〈陽貨〉)之意。更甚者，其屢屢以「《春秋》辨物之理，以正其名」為核心去徵引《春秋》與孔子語來論「性」，由此可知《春秋》與孔子語才是其焦點文本，孟荀相關論述僅是其支援文本，不能藉此而論是為孟學或是荀學。參〔清〕蘇輿著，鐘哲點校：《春秋繁露義證》，頁441；〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，頁154。

⁹⁵ 黃樸民：《天人合一——董仲舒與兩漢儒學思潮研究》，頁140。

⁹⁶ Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory*, 8.1 (1969):7.

⁹⁷ 同上註。

想與孟荀思想之連續性論述所形成的連貫性神話，在固有研究成果中並非孤例，而是具有其一定普遍性。如邵台新同樣指出：

荀子在戰國時期已經調整儒家的治國理念，以適應當時的變局，其中將「禮」觀念延伸至政治秩序，而強調刑罰要適中。荀子的看法頗合西漢政局，因此漢儒雖然雜有多家思想，仍與荀子的論點最為契合，以致言論上皆為荀子思想之一脈。⁹⁸

儘管荀子禮法思想可能相較於孟子「以不忍人之心，行不忍人之政」，以心性為焦點意識的政治論述，更適合漢代大一統的政治秩序與氛圍；但是漢代儒者在吸納了各家思想後轉化出的新儒學，又如何能夠確認其為「荀子思想之一脈」？董仲舒與荀學相似的思維可能並不來自於《荀子》，而是與《荀子》有著「共同基礎」(common ground) 來源。⁹⁹此正如楊儒賓所說，「『影響的因果關係』是學者從事學術研究常常不自覺的運用到的一種預設，但這樣的關係不見得那麼容易找到……這種影響是後塑出來的，原先，彼此可能互不存在」。這樣的學術連續性的建構，往往是在思想史上因為孟子有顯著的仁義論述、荀子有顯著的禮法論述，當董仲舒思想中出現這些關鍵理型，便逕自將其連繫起來，而並非真正論證其思連貫性。¹⁰⁰當然這並不是否定董仲舒思想與荀學理路相似甚至同構的可能，但可以思考的是：在董仲舒未明確言說其思想來源、亦未明確引述孟荀之言的脈絡下，去進行「漢代猜想」的意義為何？

尤其是荀子處於戰國末年、實踐於稷下學宮，是以如同佐藤將之所觀察到，其學說有著綜合與統合各家學說的特質，¹⁰¹它對於儒學內部與外部的各家學派已然呈現一個總體視角，而開展轉化出一個在自我體系內「不排除他的和諧整體之中」——亦即荀學的統合性在吸納轉化各家學說後，成為「荀學」內部不相衝突的整體。¹⁰²那麼可以說，荀學自身即含括了各家思想；那麼董仲舒思想的任何一個部分，其實都有詮釋為荀學的開放性與可能——這之中亦包含了對孟學的批判性繼承，而任何對比董仲舒思想中與孟學有所差異的部分，也同樣可以詮釋為孟學的轉化。因為當 B 與 A 產

⁹⁸ 邵台新：〈西漢的儒法治道——兼論《荀子》與《鹽鐵論》、《漢書·刑法志》之傳承〉，《先秦兩漢學術》第 1 期（2004 年 3 月），頁 130。

⁹⁹ 參馮樹勳：〈董仲舒與黃老學派辨〉，頁 17。

¹⁰⁰ 楊儒賓：〈交感的人倫世界之發現：伊藤仁齋與戴震思想合論〉，收於張寶三、楊儒賓編：《日本漢學研究續探》（臺北：臺大出版中心，2005 年），頁 235。

¹⁰¹ 參〔日〕佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年），頁 xiii。

¹⁰² 參〔法〕程艾藍著，冬一、戎恒穎譯：《中國思想史》，頁 337。

生差異時，詮釋者永遠可以將 B 理解為 A 的轉化或革新，如此董仲舒思想可以是孟學、可以是荀學、可以是任何學術家派的統合與革新。

此正如斯金納所說：只要思想史家想要在經典文本中與「永恆的問題與答案」(timeless questions and answers) 中證明學說的連續相關性 (continuing relevance)，則任何相關性都是可能被建構出來的——這是一種連貫性的神話迷思。¹⁰³這也是為何孫紀文會說：「從思想史的角度看，漢興至武帝的七十餘年中，幾乎所有的思想家都受到荀學的影響並與荀學有千絲萬縷的聯繫。」這正是在荀學的綜合性特質與漢代學術「天下一致而百慮，同歸而殊塗」(〈論六家要旨〉)¹⁰⁴的雙重開放性與統合性疊加後，所形成的詮釋多元定向特質。¹⁰⁵

是以在這樣的大吸納、大一統時代，董仲舒思想是否受到某一學派的影響，將如馮樹勳所說是個邏輯學上的「複合問題」(complex question)，也就不會有一明確的答案；¹⁰⁶或者可以說在詮釋開放性極大化下，便形成了混沌對話、各自表述的學術現象。這就必須深切地思考，在此「一致百慮，同歸殊塗」的漢代學術場域中，去定位董仲舒是為孟學或是荀學、去爭辯董仲舒是為黃老甚或是雜家，其對於董仲舒研究有何意義。

(二) 子學化謬誤：經學時代挺立下的董仲舒儒學建構

在「天下一致而百慮，同歸而殊塗」的漢代學術場域中，董仲舒學術有著海納百川而歸於壹的特質；在這樣的思想型態下去定向與詮釋董仲舒是為荀學或是孟學、去爭議其是否為儒學，這樣的研究進路是否有積極性意義是值得商榷的。在大一統的政治型態中，董仲舒可能吸納了陰陽五行學派、墨家、儒家思孟學派與鄒衍的五德終始理論等系統，但這樣的吸納是為了面對大一統時代下的意識型態統一，而非為了開展或繼承學術家派。¹⁰⁷如以先秦子學的視域詮釋之，便會覺得董仲舒思想具有綜合性特質——或者批評者稱之為駁雜而無核心思想。此正如林聰舜所說：

¹⁰³ 參 Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," pp.4-5.

¹⁰⁴ [日] 瀧川龜太郎著：《史記會注考證》(臺北：唐山書局，2007年)，頁1333。

¹⁰⁵ 孫紀文：《淮南子研究》(北京：學苑出版社，2005年)，頁392。

¹⁰⁶ 馮樹勳針對學界多有將董仲舒詮釋為黃老之學而非純儒的論述進行全面地分析與批判，會有這樣的黃老詮釋同樣是因著黃老學的跨域統合性質所致。是以馮樹勳此處所用以闡述面對董仲舒是否為黃老學的問題，同樣可用以思索董仲舒是否為某一學派、是為孟學或是荀學的問題。參馮樹勳：〈董仲舒與黃老學派辨〉，頁4。

¹⁰⁷ 歐崇敬論述董仲舒對於先秦兩漢各家思想的吸納與整合甚為詳細且中的，但將其視為「儒道陰陽三家合一的繼承」或許太過寬泛，且在漢代這樣的論述是否精確適切，正是本文企圖詰問與嘗試探究的核心問題。參歐崇敬：《中國哲學史（兩漢魏晉南北朝卷）——與世界哲學對話及重估一切價值的創造轉化》，頁140-141。

學者以先秦儒學的尺度衡量漢代儒學時，總覺得格格不入；加上中國思想的發展，由南北朝隋唐的佛學到宋明理學，逐漸轉入隱微的心性之際，熟悉心性學的學者，回過頭來看漢代儒學，也同覺得格格不入。¹⁰⁸

如沒有此處明確區別漢代儒學與先秦儒學的根本上差異的意識，而逕自以孔孟道統詮釋與定向，便會感到董仲舒的思想缺少一真正的中心思想與本原。也正因為如此，在定向董仲舒儒學思想時，方會形成孟學亦可、荀學亦是、既孟且荀、非孟非荀的混沌對話。

這是以先秦子學時代的思維去詮釋漢代經學時代的學術樣態——認為漢代儒者應是同先秦諸子一樣，以一中心思想去開展學術體系，在自身的敘事建構其原創思想。¹⁰⁹如孔子以「仁」為中心思想、孟子以「義」與「仁政」的開展為核心、荀子則以「禮義」為中心論述。但董仲舒的思想相對而言，便缺少此一核心價值——人性論述反對性善卻也有著善端思維、天人關係有著陰陽災異論述卻也有著道德天的內涵融攝其間、政治論述有著「仁政」但卻同時有著禮法甚至刑名之學的架構。¹¹⁰就儒學意識型態而論，此雖如七寶樓臺，但卻也不成片段。

但必須理解的是：漢代作為經學時代與先秦作為子學時代是兩種不同的學術場域與型態，如同程艾藍所說：

戰國時期的思想家擁有行動與思想的自由，此點前無古人後無來者。經歷了戰國的思想沸騰和秦朝強制的一統政策，漢朝代表了一個反芻階段，要將新事物反復消化，將其固定為傳統。¹¹¹

亦即先秦諸子在天下分裂中以自身理想為核心，去建構自身認為得以創建秩序的理論，競逐於各國與君王之間，期望自己的學說受到採用，這正是百家爭鳴的自由世代。但是漢代作為大一統的時代，有其帝國的意識型態，自然不能再於百家爭鳴中產生複調，否則必然雜亂無章而造成帝國的崩解。因為要統一精神就必須統一學術，需要有一主流思想去統御其他思想，使帝國學術能在殊途同歸中形成論述核心。¹¹²那麼如何統一學術、如何建

¹⁰⁸ 林聰舜：《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁7。

¹⁰⁹ 參馮友蘭：《中國哲學史（增訂臺四版）》（臺北：臺灣商務印書館，2016年），頁22-30。

¹¹⁰ 參陳麗桂：《漢代思想與思想家》，頁213。

¹¹¹ [法]程艾藍著，冬一、戎恆穎譯：《中國思想史》，頁335-336。

¹¹² 參吳怡、張起鈞：《中國哲學史話》，頁271。

構學術重心，關鍵即在於以經學系統為依歸判準，取代百家爭鳴各自表述的諸子論述。

是以董仲舒作為漢代儒者的典範與代表，其思想與學術建構必然也是經學時代下的新儒學樣態，而不能作為子學時代的「諸子」詮釋之與批判之。指謫董仲舒思想具有混淆與偽作的特質，正是以子學思維去否定經學時代儒者的論著型態，董仲舒並非沒有核心價值與中心思想，而是論者沒有真正掌握其論述的核心，而以孟學或荀學這樣的諸子學典範去詮釋，必然得出其亦孟亦荀、非孟非荀、可孟可荀的混沌狀態——因為作為經學時代的儒者，是如馮友蘭所說「依傍經學之名，以發布其所見。」¹¹³是以董仲舒從來就不是荀學、也不是孟學，荀學孟學都僅只是其證成經學論述的註腳。

董仲舒的中心思想是為《春秋》及作《春秋》之孔子之學，其論述一以貫之之道便是《春秋》闡釋——《春秋繁露》與〈天人三策〉，皆是建基於以《春秋》為基礎的論述，孟荀、乃至陰陽黃老，皆是《春秋》與孔子學說的註腳，如此詮釋便毫無駁雜與混沌之問題。此正如董仲舒在〈天人三策〉中明確表述：

《春秋》大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。¹¹⁴

這便很清楚地認知到，董仲舒是有意識地以《春秋》作為宇宙圖式的根源，賦予《春秋》終極價值的地位；一切天地人倫與政治秩序皆在《春秋》中開展，這便是以春秋學作為「秩序至上主義」的延續與開展的關鍵。此正如《春秋繁露·精華》中所言：

今《春秋》之為學也，道往而明來者也。然而其辭體天之微，故難知也。弗能察，寂若無；能察之，無物不在。是故為《春秋》者，得一端而多連之，見一空而博貫之，則天下盡矣。¹¹⁵

《春秋》足以縱貫古今、權衡天下，其所認為一以貫之之道正由《春秋》所體現。董子所言「《春秋》無達辭」（〈精華〉）不但不是肯定解經行動中

¹¹³ 馮友蘭：《中國哲學史（增訂臺四版）》，頁416。

¹¹⁴ [清]王先謙補注：《漢書補注》第8冊，頁4052。

¹¹⁵ [清]蘇輿著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，頁96。

複數真理的可能，¹¹⁶反倒是欲由《春秋繁露》一書闡釋道的真義。是以董仲舒為何要言陰陽五行災異當然與其所處時代的前見有關，但更重要的是他有著將《春秋》拉升至宇宙論層次以作為終極價值信仰與秩序根源之企圖，那麼就必須以宇宙論建構《春秋》圖式，進而將大宇宙秩序與小宇宙秩序透過「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」（〈王道通三〉）¹¹⁷的政治有機體概念連繫起來。董仲舒的企圖在於創造春秋宇宙圖式的永恆性與不可否定性，來達成儒學在漢代受到認可與實踐的可能。¹¹⁸

正如其在〈天地陰陽〉所說：「《春秋》舉世事之道，夫有書天，之盡與不盡，王者之任也」，¹¹⁹可以看出董仲舒有意識地將《春秋》由人事上溯於天地宇宙，並作為帝王實踐政治的終極價值目標；這非但不是勞思光所說「幼稚哲學思想」，反而是特意由「宇宙論中心之哲學」取代「心性論中心之哲學」的漢代儒學「現代化」開展，更是其作為經學時代儒者的一種闡釋與實踐方式。¹²⁰

董仲舒此處也很明晰地表示：「不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進」，這便意味著其學說與立論的判準在於六經與孔子學說，是一依傍經學的論述系統，而非開展自我的中心思想獨立論說，或繼承與發揚任何諸子學說或儒學家派。此處之「六藝」正是其在〈玉杯〉中所說：「君子知在位者之不能以惡服人也，是故簡六藝以贍養之。《詩》《書》具其志，《禮》《樂》純其養，《易》《春秋》明其知。六學皆大，而各有所長」——在經學實踐中修養並以經學建構知識系統作為判準；而「孔子學說」正凸顯了前述所謂漢代「周孔」符碼下政治儒學的建構。這便形成了一套以經學立志、修身與追尋宇宙秩序，並在政治中實踐的漢代「新儒學」系統——這便是董仲舒儒學的型態與判準。

如此「不在六藝之科孔子之術者」——即便是儒家的孟學的心性之論，或是荀學的性惡禮法，只要不與經學系統相融容、不與孔子學說相融合者，皆應予以批判或轉化。也就是說在此脈絡下，孟荀皆仲舒註腳——他不是既孟且荀也不是非孟非荀，他沒有在子學概念下評述孟荀的正宗與歧出的企圖；孟學合則用之、不合則批判之，荀學亦如是，一切都以孔學以及六

¹¹⁶ [清]蘇輿著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，頁95。

¹¹⁷ 同上註，頁329。

¹¹⁸ 參[法]程艾藍著，冬一、戎恒穎譯：《中國思想史》，頁345。

¹¹⁹ [清]蘇輿著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，頁467。

¹²⁰ 參勞思光：《新編中國哲學史（二）》，頁8-13。

經為判準。如此則董仲舒的儒學系統純粹而一貫，毫無紊亂與駁雜之處；其儒學之所以混亂與混淆，是因為詮釋者自身的混亂與混淆。

如董仲舒在性論的闡釋中，看似駁難孟子而言：「吾質之命性者異孟子」，但他並未對於孟子做出學說上的批判，而僅是就自身對於人性的觀察而道出「孟子下質於禽獸之所為，故曰性已善；吾上質於聖人之所為，故謂性未善」（〈深察名號〉），¹²¹表明為何自己認為不能言「性善」的原因。這是因著其所謂：「《春秋》辨物之理，以正其名」（〈深察名號〉）；¹²²「《春秋》別物之理以正其名，名物必各因基其真。真其義也，真真情也，乃以為名」（〈實性〉）——秉持著《春秋》正名實的核心而必須如此批判與說之。¹²³又從其在〈實性〉中所說：

今按聖人言中，本無性善名，而有善人吾不得見之矣。使萬民之性皆已能善，善人者何為不見也？觀孔子言此之意，以為善甚難當。而孟子以為萬民性皆能當之，過矣。¹²⁴

可以理解到：董仲舒並未從根本上否定孟子的性善論，而是孟子人性論述與孔子「性相近，習相遠」（〈陽貨〉）的中性之論不相符若，¹²⁵是以必須由此指出其歧異性。是以其論述亦同時可見對於孟子「四端」之說的讚揚——「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善。此孟子之善」（〈深察名號〉）¹²⁶，而其所謂「萬民之性苟已善，則王者受命尚何任也？」（〈深察名號〉）¹²⁷看似明顯與「今當試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也」（〈性惡〉）有其同構性，¹²⁸但董仲舒通篇未直接引述《荀子》，僅能推論董仲舒可能讀過《荀子》、並肯定讀過《孟子》，但是言其是荀學或是孟學、或者將仲舒之論與《孟》《荀》文本逕自建構連續性與因果關係，都有落入連貫性神話的危險、是以子學思維詮釋經學時代的儒學型態之謬誤。¹²⁹

¹²¹ [清]蘇輿著，鐘哲點校：《春秋繁露義證》，頁 297。

¹²² 同上註，頁 293。

¹²³ 同上註，頁 312。

¹²⁴ 同上註，頁 311。

¹²⁵ [宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁 154。

¹²⁶ [清]蘇輿著，鐘哲點校：《春秋繁露義證》，頁 303。

¹²⁷ 同上註，頁 302。

¹²⁸ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 440。

¹²⁹ 當代學者對於董仲舒思想的論述，一旦見到董子論述與《孟》《荀》文本有其相似性或同構性，大多有慣於直接鏈接其連續性與因果關係的現象。參孫紀文：《淮南子研究》，頁 392。

五、結論——在董仲舒詮釋中重建漢代儒學

誠如錢穆（1895-1990）所說：先秦時代並無今日所謂的「經學」，「經學」是漢代的產物，¹³⁰這也凸顯出了先秦作為「子學時代」與兩漢作為「經學時代」的關鍵差異。至少在戰國晚期以前，無有以「六藝」稱《六經》者；¹³¹這雖然並不意味著先秦時期無有《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》這些經書，但此些經典多被作為儒者教授弟子之經典（classics），而未成為漢代具有共同權威性的正典（canons）。¹³²在先秦所謂的「六藝」如同陳大齊（1886-1983）所說更直接地指涉禮樂射御書數，也就是說在先秦諸子的論述中，更強調的是學說的創發與生命的實踐，而非經書的闡釋與說解。¹³³

這之中最大的差異在於：子學時代的儒者，以生命的實踐為核心與教材，而作為經典的《六經》是為生命的典範、例證與註腳，亦即先秦儒者的論述是以其思想為核心、以經典為註腳的；經學時代的儒者，以經書的闡釋為核心與實踐，而作為正典的《六經》是為論著的根本，亦即漢代儒者的論述是依歸於正典而作為經書註腳的。也就是說：先秦儒者以生命的學問與論述為主體，而漢代儒者則以經書的闡釋與解讀為主體。¹³⁴

是以經學時代的儒者是如《漢書·儒林傳》所說：「古之儒者，博學修六藝之文。六學者，王教之典籍，先聖所以明天道，正人倫，致至治之成法也。」——在《六經》的闡釋中開展論述與道德、政治的實踐，經書（canons）就是他們的終極價值與判準。¹³⁵董仲舒作為漢代儒學的典範，也並非如同孟荀一般，形成一儒學家派與創建了性善／性惡、仁性／智性的儒學理論系統；而是因為「仲舒遭漢承秦滅學之後，六經離析，下帷發憤，潛心大業，令後學者有所統壹，為群儒首」（《董仲舒傳》）——以經學為核心的實踐與建構，¹³⁶使得漢代儒者得以依循經書典範，去開展儒學的意義與價值。

正是這樣以經學闡釋為核心的儒學型態，使得董仲舒有著「三年不窺園，其精如此」（《董仲舒傳》）的實踐形式與豐碩成果；¹³⁷這與先秦儒者如

¹³⁰ 錢穆：《經學大要》（臺北：素書樓文教基金會，1990年），頁216。

¹³¹ 張崑將等：《中國文化史》（臺北：五南圖書公司，2007年），頁52-53。

¹³² 參林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁374；王葆琰：《西漢經學源流》（臺北：東大圖書公司，2008年），頁134。

¹³³ 參陳大齊：《論語臆解》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁167。

¹³⁴ 參曾曄傑：〈想像與嫁接——荀子傳經系統的建構與問題〉，《政大中文學報》第26期（2016年12月），頁203-210。

¹³⁵ [清]王先謙補注：《漢書補注》第11冊，頁5413。

¹³⁶ [清]王先謙補注：《漢書補注》第8冊，頁4056。

¹³⁷ 同上註，頁4017。

孔子周遊列國、孟子遊說君王、荀子遊於稷下，在生命的實踐中開展自我學說的建構，有著明顯的差異。關鍵即在於兩漢經學時代的儒者典範以經書及著述為核心，而先秦子學時代的儒者典範以學說與人格為核心。但是當代對於董仲舒思想的詮釋，多有將詮釋方法扁平化的趨勢——亦即以子學思維去詮釋整個思想史，是以會出現儒學三期說這類將漢唐儒學潛抑或隱蔽的現象。

因為論者多以思想家或是以學說為核心去詮釋董仲舒思想，企圖定向董仲舒在儒學中究竟是繼承了孟學還是荀學，但往往形成一種詮釋混沌——他既是荀學也是孟學、既不是荀學也不是孟學；進而有指謫其思想混雜而無中心思想、是為儒學的墮落等評價。然而誠如上述所言，董仲舒屬於兩漢經學時代的儒學型態，他無意發揚與繼承任何家派，他也無意評述孟荀的定位與價值；《孟》《荀》就是作為其經學論述的註腳與資源。對董仲舒而言，一切的文本與學說皆是以《春秋》及其撰作者孔子的論說為判準去言說與開展的。

是以董仲舒研究的開展，不能以子學的思維與脈絡企圖將其定向為孟學或是荀學，董仲舒的儒學就是因著漢代大一統時代所需而建構之具有現代性意義的新儒學；對漢代儒者而言，董仲舒的儒學自身就是典範——他既不是孟學典範也不是荀學典範。或許更基進地說，無論是討論漢代是孟學的時代或是荀學的時代、抑或爭辯董仲舒是孟學或是荀學，在孟學道統圖式之外，這樣的詮釋都是沒有積極性意義的假議題。兩漢就是經學時代，雖然孟學與荀學的確能夠成為其解經與闡釋的資源，但他們不會是孟學也不會是荀學——對於董仲舒而言更是如此。

當然，如以經學研究的方法研究董仲舒思想及其《春秋繁露》恐怕也不適合，《春秋繁露》畢竟與《公羊傳》、《穀梁傳》、《左傳》等具有官方權威與家法的系統不同。如同蘇輿（1874-1914）所說：「《繁露》非完書也。而其說《春秋》者，又不過十之五六。然而五比偶類，鑿緒屠贅，尚可以多連博貫，是在其人之深思慎述。」¹³⁸也就是說，《春秋繁露》雖以《春秋》為名，但多有董仲舒藉《春秋》之說與孔子學說而闡發已見者，它並不是如《公》、《穀》一般以《春秋》經文為主體的解經之作；但相對的，《繁露》全書「述及《春秋經》147次、〈傳〉4次……凡言《經》而不言明何經者，必指《春秋》；凡言《傳》而不特指何傳者，必指《公羊傳》而言」，¹³⁹可以見得其仍是依傍於經學而闡釋的論著，並以《春秋》系統為判準，是以也不宜以子學研究方法詮釋之。

¹³⁸ [清]蘇輿著，鐘哲點校：《春秋繁露義證·自序》，頁1。

¹³⁹ 馮樹勳：〈董仲舒與黃老學派辨〉，頁23。

當然董仲舒在思想史的脈絡中可以視為兩漢諸子，但應該區別先秦子學時代之諸子與兩漢經學時代之諸子的歧異性，而不宜將詮釋方法扁平化與單一化。先秦子學作為「經典（classics）子學」以學說及生命實踐為核心，並以思想家作為學說的指稱與典範——如孟學、荀學；而兩漢子學應作為「經（canons）子學」，是以經學為核心的闡釋與開展，一切論述以經書為判準，如董仲舒的《春秋繁露》，即是以《春秋》系統為判準的思想闡發與建構。論者不能以荀學或孟學等經典子學的脈絡去詮釋董仲舒的儒學典範，否則必然形成失去中心思想的混亂論述，使得一切的詮釋皆在混沌中各自表述。

只要緊扣《春秋》系統作為終極價值與判準，去理解董仲舒對於各個儒學系統與陰陽五行、黃老之學的吸納與轉化，便能理出其脈絡與意義——董仲舒思想體系的混亂，是因為詮釋者自身的混亂。要終結這樣的詮釋混沌與混亂，唯有先液化孟學道統、解構心性儒學典範下的「漢代」，才能真正重現被隱蔽的漢代，也才能真正釐清董仲舒儒學的意義與價值。

徵引文獻

專書

- 〔漢〕王符著，〔清〕汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1985年。
- 〔東漢〕王充著，劉盼遂集解：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 〔東晉〕葛洪：《抱朴子》，收入中華書局編：《四庫備要·子部》第387冊，臺北：臺灣中華書局，1966年。
- 〔南朝〕劉勰著，劉永濟校釋：《文心雕龍校釋》，北京：中華書局，2007年。
- 〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，2013年。
- 〔唐〕杜佑著，王文錦等點校：《通典》，北京：中華書局，1988年。
- 〔唐〕李賢注：《後漢書》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。
- 〔唐〕馬總著，王天海、王韜校釋：《意林校釋》，北京：中華書局，2014年。
- 〔唐〕歐陽詢：《宋本藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，2013年。
- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，新北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化，1983年。
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2007年。
- 〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，2013年。
- 〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，2013年。
- 〔清〕王先謙補注：《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008年。

- 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2012年。
- 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992年。
- 〔清〕王闓運著：《尚書大傳補注》第五卷，《景印百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1966年。
- 王永祥：《董仲舒評傳》，南京：南京大學出版社，1995年。
- 王葆玆：《西漢經學源流》，臺北：東大圖書公司，2008年。
- 牟宗三：《歷史哲學》，《牟宗三先生全集（二版）》第9冊，臺北：聯經出版公司，2020年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集（二版）》第29冊，臺北：聯經出版公司，2020年。
- 牟宗三：《名家與荀子》，臺北：學生書局，2006年。
- 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年。
- 林聰舜：《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》，臺北：臺大出版中心，2013年。
- 吳怡、張起鈞：《中國哲學史話》，臺北：三民書局，2004年。
- 孫紀文：《淮南子研究》，北京：學苑出版社，2005年。
- 徐復觀：《兩漢思想史》卷3，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 張鼎國著，汪文聖、洪世謙編：《詮釋與實踐》，臺北：政大出版社，2011年。
- 張崑將等：《中國文化史》，臺北：五南圖書公司，2007年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（二）》，臺北：三民書局，2007年。
- 馮友蘭：《新原道》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
- 馮友蘭：《中國哲學史（增訂臺四版）》，臺北：臺灣商務印書館，2016年。
- 馮樹勳：《陰陽五行的階位秩序——董仲舒的儒學思想》，新竹：國立清華大學出版社，2011年。
- 黃樸民：《天人合一——董仲舒與兩漢儒學思潮研究》，長沙：岳麓書社，2013年。
- 歐崇敬：《中國哲學史（兩漢魏晉南北朝卷）——與世界哲學對話及重估一切價值的創造轉化》，臺北：洪葉文化，2002年。
- 陳大齊：《論語臆解》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
- 陳紅太：《中國刑律儒家化的標準問題研究》，北京：中國政法大學出版社，2006年。
- 陳福濱：《兩漢儒家思想及其內在轉化》，新北：輔仁大學出版社，1994年。
- 陳麗桂：《漢代思想與思想家》，臺北：五南圖書公司，2020年。
- 陳蘇鎮：《漢代政治與《春秋》學》，北京：中國廣播電視出版社，2001年。

- 曾昭旭：《道德與道德實踐》，臺北：漢光文化，1985年。
- 曾暉傑：《通過孟荀而思——荀學視域下的儒家心理結構與人格特質的批判性重建》，臺北：萬卷樓，2021年。
- 劉又銘：《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》，北京：中國人民出版社，2019年。
- 劉元彥：《雜家帝王學：《呂氏春秋》》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992年。
- 劉國民：《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》，北京：中國社會科學出版社，2007年。
- 錢穆：《經學大要》，臺北：素書樓文教基金會，1990年。
- 龔鵬程：《漢代思潮》，嘉義：南華大學，1999年。
- 〔日〕佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- 〔日〕瀧川龜太郎著：《史記會注考證》，臺北：唐山書局，2007年。
- 〔法〕程艾藍（Anne Cheng）著，冬一、戎恆穎譯：《中國思想史》，鄭州：河南大學出版社，2017年。
- 〔美〕史華慈（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2004年。
- 〔美〕雷可夫（George Lakoff）、〔美〕詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版公司，2006年。
- 〔德〕阿克塞爾·霍耐特（Axel Honneth）著，羅名珍譯：《物化：承認理論探析》，上海：華東師範大學出版社，2018年。
- 〔德〕漢斯-格奧爾格·加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》上卷，上海：上海譯文出版社，2004年。
- 〔波蘭〕齊格蒙·包曼（Zygmunt Bauman）著，陳雅馨譯：《液態現代性》，臺北：商周出版，2018年。
- Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*. ed. John B. Thompson. Cambridge: Polity Press, 1911.
- Nivison, David S., *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. ed. Bryan W. Van Norden. Chicago: Open Court, 1996.
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*. Chicago, Mich.: University of Chicago Press, 1966.

期刊論文與專書論文

- 方孝廉：〈什麼是再現？跨學門觀點初探〉，《新聞學研究》第 60 期，1999 年 7 月。
- 宋立林：〈董仲舒在儒學史上的地位重估——以一種「同情之瞭解」的立場〉，《衡水學報》2010 年第 5 期，2010 年 10 月。
- 邵台新：〈西漢的儒法治道——兼論《荀子》與《鹽鐵論》、《漢書·刑法志》之傳承〉，《先秦兩漢學術》第 1 期，2004 年 3 月。
- 柳熙星：〈董仲舒與孔孟荀人性論的演變〉，《鵝湖月刊》第 340 期，2003 年 10 月。
- 馬育良：〈董仲舒性情論思想研究〉，《孔孟學報》第 84 期，2006 年 9 月。
- 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 12 月。
- 曾暉傑：〈想像與嫁接——荀子傳經系統的建構與問題〉，《政大中文學報》第 26 期，2016 年 12 月。
- 曾暉傑：〈理性的迷信——董仲舒災異理論的「奇里斯瑪」結構〉，收入魏彥紅主編：《董仲舒與儒學研究》第八輯，成都：巴蜀書社，2019 年。
- 黃萬盛等：〈儒學第三期三十年座談〉，《原道》2008 年第 1 期，2008 年 1 月。
- 馮樹勳：〈董仲舒與黃老學派辨〉，《國立政治大學哲學學報》第 20 期，2008 年 7 月。
- 楊儒賓：〈交感的人倫世界之發現：伊藤仁齋與戴震思想合論〉，收入張寶三、楊儒賓編：《日本漢學研究續探》，臺北：臺大出版中心，2005 年。
- 劉又銘：〈當代新荀學的基本理念〉，收入龐樸主編：《儒林》第四輯，濟南：山東大學出版社，2008 年。
- 劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》第三期，2006 年 12 月。
- Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory*, 8.1(1969):3-53.

