

陰陽五行的階位秩序 ——董仲舒的天人哲學觀

馮 樹 勳*

摘 要

董仲舒的陰陽五行說，為漢代儒家系統理論的巨擘。然而，學者對董生陰陽五行說，尚未解決的問題有四。其一，董生學說中陰陽與五行，究屬何種聯結關係？陰陽與五行又可否分離獨立成說呢？其二，陰陽二者有無高下主從之別？陰陽說是否即如某些學者認為的中和說？其三，五行說與三統說如何配應？其四，董生的天人合一說的論證，有足夠論據證明其說否？

解決了上述首三項問題以後，基本上已把董生的天人之說加以定位。至於第四條問題，則可窺見漢代儒學的天人關係的基本方向，自有其思想史的價值在焉。

關鍵詞：董仲舒 陰陽 五行 階位秩序 天人合一

97.05.26 收稿，98.01.15 通過刊登。

* 香港教育學院中文學系副教授

一、導言

陰陽五行學說，在中國學術各個領域上，一直被廣泛的使用，因此有學者稱其為中國學術上的「一般系統理論」，¹以別於純屬迷信思想。²在儒家系統中，把陰陽五行說引入儒家的天人哲學觀者，首推董仲舒，是故班固於《漢書·五行志》云：「漢興，承秦滅學之後，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，為儒者宗」。³儒家天人學說，本諸五經，而陰陽與五行說各有其來源，本屬不同學問系統。儒家的主要經典五經之中，皆沒有陰陽五行並舉的詞彙存在。⁴

至於五行說的起源，成說眾多，單就五行順序而言，已可略舉有相異的三系，即《尚書·洪範》的五行次序、⁵騶衍的五行相勝⁶和《呂氏春秋·十二紀》⁷的五行次序。⁸董生的五行觀點，稍異前賢之處，則在取義於儒家父子相授的

1 「一般系統理論」(General systems theory)是由生物學家馮·貝爾塔蘭菲(Ludwig von Bertalanffy)所提出，一切有機體必須從發揮職能的整體來解釋，而不能單從物理學和化學的觀點去了解。因此，不同學術領域中，存在許多同構定律(isomorphic laws)，而且這些同構定律在不同的系統皆具有有效性，因而影響多種不同的領域。中國學者鄭芷人便把這項觀念移用於中國的陰陽五行理論，以說明其廣泛影響中國醫學、樂學、政治、倫理和星命等不同的範疇，說見鄭芷人，《陰陽五行及其體系》(臺北：文津出版社，1998)，頁413-475。

2 梁任公指「陰陽五行說，為二千年來迷信之大本營」，後來不少學者支持其說，是說見梁啟超，〈陰陽五行說之來歷〉，輯於顧頡剛編，《古史辨》(上海：上海古籍出版社，1982)，冊5，頁343。

3 漢·班固，《漢書·五行志第七》(北京：中華書局，1962)，頁1317。

4 僅《禮記·禮運》云：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也」，惟此篇疑為漢代諸儒所作，未必為先秦古典也。見清·阮元校刻，《十三經注疏》(北京：中華書局，1980)，頁1423。

5 《尚書·洪範》：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土」，見《十三經注疏》，頁188；《尚書·大禹謨》云：「政在養民：水、火、金、木、土、穀」，見同書，頁135；《春秋左傳·文公七年》指：「水、火、金、木、土、穀，謂之六府。」見同書，頁1846。上述引文之排列次序均為水、火、金、木、土。

6 《呂氏春秋·應同》載騶衍之五行次序大略為土、木、金、火、水。見王利器，《呂氏春秋注疏》(成都：巴蜀書社，2002)，頁278。

7 《呂氏春秋》〈十二紀〉凡十二卷六十篇，包括〈孟春紀〉五篇、〈仲春紀〉五篇、〈季春紀〉五篇、〈孟夏紀〉五篇、〈仲夏紀〉五篇、〈季夏紀〉五篇、〈孟秋紀〉

觀念，建立以《呂氏春秋》五行序列為本的五行相生說，奠定了劉向一系以五行相生言帝統相授之基礎。至於董仲舒把思孟五行——仁義禮智聖，引入陰陽五行說，直接構成漢代儒家天人哲學觀的主要部分，即天心（價值）與人性，把宇宙秩序與人間的階位秩序，⁹全面地聯結起來，發展出漢儒天人合一的思想。至於董生的三統說，則被《白虎通義》完全承繼，成為漢代主導的政治思想。

姑不論我們同意董生的思想與否，從思想探究的角度來看，我們必須先釐清目前學界對董生思想架構的模糊之處，方能對其理論作一較客觀的評價。歷來學者對董生陰陽五行說，尚未解決的問題如下。

其一，董生學說中陰陽與五行，究屬何種聯結關係？陰陽與五行又可否分離獨立成說呢？

其二，陰陽二者之間有無高下主從之別？陰陽說是否即如某些學者認為的中和說呢？

其三，五行說與三統說如何配應？此為歷來學界（包括漢代的劉向）未予能予以清楚解釋的課題。

其四，董生的天人合一說與孔子的天人合德說有無異同？

解決了上述四項問題以後，基本上已把董生的天人之說加以定位，若再與孔子代表的原始儒家學說作對比，即可窺見漢代儒學的天人關係，與原始儒學的歧異與分別。

五篇、〈仲秋紀〉五篇、〈季秋紀〉五篇、〈孟冬紀〉五篇、〈仲冬紀〉五篇、〈季冬紀〉五篇。

8 《呂氏春秋·孟春紀》中以「某日立春，盛德在木」，見王利器，《呂氏春秋注疏》，頁 28；在〈孟夏紀〉中以「某日立夏，盛德在火」，見同書，頁 388；在〈孟秋紀〉中以「某日立秋，盛德在金」，見同書，頁 696；在〈孟冬紀〉中以「某日立冬，盛德在水」，見同書，頁 952；本是以木、火、金、水，以配四時，但在〈季夏紀〉中指：「中央土：其日戊己。其帝黃帝。其神后土」，見同書，頁 591-592。故其五行序列，依四時之序為木、火、土、金、水。

9 文中所謂「階位秩序」與「平衡關係」，均用以說明時常共見之二種或以上的學說，以何種關係（秩序）互相連結。考「階位秩序」與「平衡關係」的不同處，即在「平衡關係」的子系統間關係為平列，因之各層次結構的聯屬關係鬆散。反之，「階位秩序」結構嚴整，上下聯屬關係清晰。若甲、乙二說為例，「階位秩序」，即指甲、乙二說間存在有主從的關係，如甲說為主，乙說為輔；「平衡關係」則反之，以為甲、乙二學說並無主從關係，則凡有甲說即當有乙說，最少有甲說無乙說的場合，應約略等於有乙說而無甲說者。

二、陰陽為本：陰陽五行的聯結關係

學者論董生之學，或合陰陽五行而言，¹⁰或泛以五行¹¹來概括陰陽五行之目，亦有如鄭芷人提出陰陽五行為一個整體的「一般系統理論」，堅稱陰陽和五行不能各自獨立構成系統。由於陰陽與五行，在先秦時代並未構成完整的理論聯屬系統，故我們應先澄清陰陽和五行，在董學中的實際聯結關係，才能窺見董生的學術淵源所在。

對於董仲舒系統中的陰陽與五行觀念的可能關係，當開列為以下四種。其一，陰陽與五行無關；其二，陰陽優先於五行；其三，五行優先於陰陽；其四，陰陽與五行平衡。如何檢證陰陽和五行觀念在董生系統中的關係，可以通過董生重要作品〈天人三策〉¹²及《春秋繁露》中陰陽與五行的共見篇章，作為判斷的標準。簡而言之，通過下列三個層次的篩選方式，可以比較準確地判斷兩項觀念的關係。

第一層次，有無關係的區別，以有無共見為判斷，如無共見，或共見比率不高，可以推定為無關係；反之，即足以否證無關係之說。第二層次，平衡關

10 徐復觀，〈先秦儒家思想的轉折及天的哲學大系統的建立——董仲舒春秋繁露的研究〉，《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1993），卷2，頁295；戴君仁，〈董仲舒不說五行考〉，《國立中央圖書館刊》新2卷2期（1968），頁9-19；陳麗桂，〈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》18期（1997），頁17-46；林國雄，〈《春秋繁露》中的五行思想〉，《船山學刊》2期（1995），頁102-115；李增，〈董仲舒天人合一思考型態之探討〉，《國立政治大學哲學學報》7期（2001），頁209-220；陳宗權，〈試論董仲舒政治哲學對陰陽五行說的吸收〉，《曲靖師範學院學報》24卷1期（2005），頁6-9；宋豔萍，〈陰陽五行與秦政治史觀〉，《史學史研究》3期（2001），頁18-27；邊家珍，〈漢代經學吸納陰陽五行說的原因及其歷史意義〉，《孔子研究》6期（2002），頁19-25；劉力，〈董仲舒陰陽五行說的雙重性〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》2期（2001），頁68-73；商聚德，〈試論董仲舒人性論的邏輯層次〉，《中國哲學史》2期（1998），頁81-88；陳文烟，〈董仲舒「天人合一」思想中的「天」「人」意涵〉，《輔大中研所學刊》7期（1997），頁168-183；張德文，〈試論董仲舒的「天人關係」模式——兼論這一模式的思維方式〉，《孔孟月刊》38卷4期（1999），頁24-32；徐麟，〈試論董仲舒的五行觀〉，《河北學刊》4期（1998），頁68-71。

11 劉國民，〈論董仲舒的五行思想〉，《中國青年政治學院學報》4期（2004），頁67-72；林國雄，〈《春秋繁露》中的五行思想〉，頁102-115。

12 此策載於漢·班固，《漢書·董仲舒傳》，頁2495。

係與非平衡關係的判斷，由於陰陽與五行，共見比率不低，才會推論為兩者有所關連，順是，則凡有陰陽者即當有五行，最少有陰陽無五行的場合，應約略等於有五行無陰陽的篇數；反之，五行於陰陽亦當如是。如果不符合上述條件，則表示此兩項觀念在董生心目中，並非平衡關係。

第三層次，如確定為非平衡關係，則何者為主，何者為從？這亦可以用下述四項原則加以考核。其一，出現比率孰多孰少，當然要有統計上的差別，才值得考慮。其二，如屬主要觀念，則探討從屬觀念時，必然涉及主要觀念，反之則不必然。是故，論五行而不必及陰陽者多，或言陰陽不必牽涉五行者多，則孰主孰從，可得見其大略。其三，此時亦當推究在思想史上，尤其西漢一朝中陰陽五行的思想，有無主從關係。其四，董仲舒的思想，究當以文本為關鍵材料，因之必須充分考察董生的文本，提出相關的文獻證據，以說明在非平衡關係下，當以何為主、何為輔之理據所在。

第一層次，即有無關係的討論，從《漢書·董仲舒傳》的〈天人三策〉看來，論及陰陽共八處，其中班固評論董生之學一處，¹³漢武帝策問之題目二處，¹⁴其餘五處為董生對策的內容，茲引錄如下，以備討論：

邪氣積於下，怨惡畜於上。上下不和，則陰陽繆盭而妖孽生矣。此災異所緣而起也。¹⁵

天道之大者在陰陽。陽為德，陰為刑。¹⁶

是以陰陽調而風雨時，群生和而萬民殖，五穀孰而草木茂，天地之間被潤澤而大豐美，四海之內聞盛德而皆徠臣，諸福之物，可致之祥，莫不畢至，而王道終矣。¹⁷

今吏既亡教訓於下，或不承用主上之法，暴虐百姓，與姦為市，貧窮孤弱，冤苦失職，甚不稱陛下之意。是以陰陽錯繆，氣氣充塞，

13 《漢書·董仲舒傳》：「仲舒治國，以春秋災異之變推陰陽所以錯行，故求雨，閉諸陽，縱諸陰，其止雨反是。」頁2524。

14 《漢書·董仲舒傳》：「今陰陽錯繆，氣氣充塞，群生寡遂，黎民未濟，廉恥質亂，賢不肖渾〔殺〕，未得其真，故詳延特起之士，庶幾乎！」又載：「今子大夫明於陰陽所以造化，習於先聖之道業，然而文采未極，豈惑辱當世之務哉？」頁2507、2513-2514。

15 《漢書·董仲舒傳》，頁2500。

16 《漢書·董仲舒傳》，頁2502。

17 《漢書·董仲舒傳》，頁2503。

群生寡遂，黎民未濟，皆長吏不明，使至於此也。¹⁸

臣聞天者群物之祖也，故徧覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之。¹⁹

從上述〈天人三策〉的文本，只有對陰陽的問題作出討論，完全沒有涉及五行觀念，學者戴君仁即以此認定董生僅言陰陽，未涉五行，甚至疑今本《春秋繁露》為偽書。²⁰然而在〈賢良對策〉中，另有明確提出三統觀念的討論，董生認為：

故王者有改制之名，亡變道之實。然夏上忠，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；其或繼周者，雖百世可知也。」此言百王之用，以此三者矣。夏因於虞，而獨不言所損益者，其道如一而所上同也。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，亡救弊之政也，故不言其所損益也。繇是觀之，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。²¹

在三統與五行觀念尚未確定其關係以前，我們當然不能假設三統即同於五行（有關討論，詳下文第四節）。然而，三統說以五行中的赤（火）、白（金）和黑（水）為說，卻是不爭的事實，是很難片面的認為董生單論陰陽，而不談五行。況且，〈賢良對策〉雖是董生思想的主要宣言，但由於其為回答天子策問的性質，董生終究只能就漢武帝所關心之課題作答。不若《春秋繁露》般，是由董生自行命題議論，較能全面代表董生的觀點。

固然，有關今本《春秋繁露》的篇章，有著真偽待定的問題。惟以判別各篇真偽，並非本文核心題旨，僅能簡別如下。〈玉杯〉、〈竹林〉、〈精華〉、〈對膠西王越大夫不得為仁〉、〈五行對〉、〈求雨〉及〈止雨〉等七篇，乃有歷史證據證明該文為董生所作，或明確表達了董生的觀點者。此外，尚有四十六篇文章，該類作品構成了完整的體系，其中主題已有歷史證據，證明屬於董生的觀點。²²這些篇章包含兩個基本主題，春秋公羊學及陰陽五行說。屬於

18 《漢書·董仲舒傳》，頁2512。

19 《漢書·董仲舒傳》，頁2515。

20 戴君仁，〈董仲舒不說五行考〉，頁9-19。

21 《漢書·董仲舒傳》，頁2518-2519。

22 當中甚至有部分篇章已被確定為第一類文本，但就其主題內容上來說，亦與第二類

春秋公羊學的篇章共十九篇，²³約佔《春秋繁露》文本的24%；屬於陰陽五行說的篇章有二十七篇之多，²⁴佔文本約34%，又尚有共同主題者六篇。是則，今本《春秋繁露》中可以推定為董生思想者，已佔全書三分之二的篇章，自然不能以偽書視之。

依現存《春秋繁露》共八十二篇（包括闕文三篇），其中與陰陽或五行相關者，共三十六篇，約為整體篇幅的45%，佔有如此重要的比率，故陰陽五行不能不視作董生關注的理論系統。在此類的篇章裡，其中十七篇，同時涉及陰陽五行的討論，²⁵約佔與陰陽五行相關篇章47%。其中代表性篇章包括〈官制象天〉云：

何謂天之端？曰：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。²⁶

此所謂「天之端」者，不外乎可區分為四類，天地、陰陽、五行、人。在〈天

文本重疊。

23 包括〈楚莊王第一〉、〈玉英第四〉、〈王道第六〉、〈減國上第七〉、〈減國下第八〉、〈隨本消息第九〉、〈盟會要第十〉、〈正貫第十一〉、〈十指第十二〉、〈重政第十三〉、〈服制像第十四〉、〈二端第十五〉、〈符瑞第十六〉、〈俞序第十七〉、〈三代改制質文第二十三〉、〈堯舜不擅移、湯武不專殺第二十五〉、〈爵國第二十八〉、〈仁義法第二十九〉和〈必仁且知第三十〉，共十九篇。

24 包括〈十指第十二〉、〈官制象天第二十四〉、〈奉本第三十四〉、〈深察名號第三十五〉、〈五行之義第四十二〉、〈陽尊陰卑第四十三〉、〈王道通三第四十四〉、〈陰陽位第四十七〉、〈陰陽終始第四十八〉、〈陰陽義第四十九〉、〈陰陽出入上下第五十〉、〈天道無二第五十一〉、〈煖燠孰多第五十二〉、〈基義第五十三〉、〈人副天數第五十六〉、〈同類相動第五十七〉、〈五行相勝第五十八〉、〈五刑相生第五十九〉、〈五行逆順第六十〉、〈治水五行第六十一〉、〈治亂五行第六十二〉、〈五行變救第六十三〉、〈五行五事第六十四〉、〈順命第七十〉、〈威德所生第七十九〉、〈如天之為第八十〉和〈天地陰陽第八十一〉等篇。

25 這裡篇章包括，〈十指第十二〉、〈官制象天第二十四〉、〈五行之義第四十二〉、〈王道通三第四十四〉、〈天辨在人第四十六〉、〈陰陽位第四十七〉、〈陰陽終始第四十八〉、〈陰陽義第四十九〉、〈陰陽出入上下第五十〉、〈基義第五十三〉、〈五行相生第五十八〉、〈五行逆順第六十〉、〈五行五事第六十四〉、〈求雨第七十四〉、〈止雨第七十五〉、〈如天之為第八十〉和〈天地陰陽第八十一〉等，共17篇。

26 清·蘇輿，《春秋繁露義證·官制象天》（北京：中華書局，1996），頁216-217。

地陰陽〉更進一步指出：

聖人何其貴者？起於天，至於人而畢。畢之外謂之物，物者投其所貴之端，而不在其中。以此見人之超然萬物之上，而最為天下貴也。²⁷

即此十端以外，皆謂之「物」，而人之貴，亦因居此十端之上，故陰陽、五行在董生理論系統中的重要性，大略與天地人相類，其重要性已可知。在董生的天人之學中，天、地、人組成一個系統，故董生於〈立元神〉云：

何謂本？曰：天地人，萬物之本也。²⁸

而陰陽五行則組成另一系統，故〈天辨在人〉曰：

如金木水火，各奉其主以從陰陽，相與一力而並功，其實非獨陰陽也，然而陰陽因之以起，助其所主。²⁹

綜合上述的考察，可以確定陰陽和五行在董生學說中，有確定的關係。

進入第二層次的檢證，以確定陰陽與五行，是否屬於平衡關係。鄭芷人提出陰陽五行為一個整體的「一般系統理論」，他試圖論證陰陽和五行不能各自獨立為一個完整的「一般系統理論」。然而，他主要的舉證只有兩個例子，分別為《周易》注釋及《內經·素問》，鄭氏的例子就時間而言，當是於董仲舒建構儒家陰陽五行說以後的理論發展，在董生以前五行系統與陰陽系統，並未配應起來。《易經》的系統，基本上以陰陽為本義，如果不加上五行的生剋變化，只會對依附於《易經》的祿命之學，例如河圖與洛書數等，構成理論困難，並不會直接影響《易經》的理論架構。況且，表面上談陰陽，實質上儒家比較重陽而輕陰，道家比較貴陰而卑陽，故從理論結構來說，陰陽與五行並無必然的聯屬關係。是以，鄭氏主要只針對五行說不宜視為「一般系統理論」此一子題加以論述，對於陰陽說能否作為主要討論中心，則是避而不談。³⁰

基於董仲舒的著作，我們可以先藉著對陰陽和五行兩說的統計，看出有陰陽無五行的篇章共十四篇。³¹反之，有五行而無陰陽的篇章，僅有五篇。³²前

27 《春秋繁露義證·天地陰陽》，頁465-466。

28 《春秋繁露義證·立元神》，頁168。

29 《春秋繁露義證·天辨在人》，頁334-335。

30 鄭芷人，《陰陽五行及其體系》，頁441-457。

31 這裡篇章包括，〈楚莊王第一〉、〈精華第五〉、〈王道第六〉、〈立元神第十九〉、〈三代改制質文第二十三〉、〈奉本第三十四〉、〈深察名號第三十五〉、〈陽尊陰卑第四十三〉、〈天道無二第五十一〉、〈暖燠常多第五十二〉、〈人副天數第五十六〉、〈同類相動第五十七〉、〈順命第七十〉和〈天地之行第七十八〉等，

者佔陰陽五行說篇章中約39%，後者則僅佔14%左右，即前者為後者的2.8倍。如果再考慮上述於〈天人三策〉中已列出的情況，即只談及陰陽而不明確涉及五行，則陰陽與五行，在董仲舒的學問系統中，確很難視作平衡關係了。

進入第三層次的檢證，就思想史的發展來看，陰陽與五行觀念，在先秦是平衡地發展，並未縮合於同一系統下。³³儒家雖以集結古文獻的五經為根據，但僅《易》有哲理化的陰陽觀念，而〈洪範〉則有五種元素的五行，亦有與行為相關的五事，此五事發展為思孟一系的五種德行之五行，而荀子也自有他的五行之德的系統。是則，就儒家學統而言，先秦時期尚未完成把陰陽、五行、五事統合起來的理念。

另外，就儒家思想的嬗變而言，董生對陰陽五行說的重要貢獻，即在於他把儒家自思孟系統的五行，即五種行為（德行），增入五行的架構之中。我們可以對比《呂氏春秋·月令》與《淮南子·天文》中的五行觀，皆沒有發現與人類德行相關連的描述。是以，董生的五行觀點，的確構成了儒家式的陰陽五行學說。

再從政治觀點來看，西漢初年的政治理念，重視陰陽過於五行。漢初重臣陳平認為：

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，使卿大夫各得任其職焉。³⁴

至於魏相則強調：

選明經通知陰陽者四人，各主一時，時至明言所職，以和陰陽。³⁵

以至丙吉因「三公典調和陰陽，職當憂」，而「但憂牛喘，反不顧道旁死人」。³⁶

共14篇。

32 這裡篇章包括，〈五行對第三十八〉、〈五行相勝第五十九〉、〈治水五行第六十一〉、〈治亂五行第六十二〉和〈五行變救第六十三〉等，共5篇。

33 除了儒家以外，尚有道家與陰陽家的陰陽五行系統，詳馮樹勳，〈中國陰陽五行的「家族相似」結構——先秦到西漢中葉〉，載《漢學研究》（待刊）。

34 漢·司馬遷，《史記·陳丞相世家》，頁2061-2062。

35 《漢書·魏相丙吉傳》，頁3139-3140。

36 《漢書·魏相丙吉傳》：「（丙）吉又嘗出，逢清道者，死傷橫道，吉過之不問，掾史獨怪之。吉前行，逢人逐牛，牛喘吐舌。吉止駐，使騎吏問：『逐牛行幾里矣？』掾史獨謂丞相前後失問，或以譏吉，吉曰：『民鬥相殺傷，長安令、京兆尹職所當禁備逐捕，歲竟丞相課其殿最，奏行賞罰而已。宰相不親小事，非所當于道路問也。方春少陽用事，未可大熱，恐牛近行用暑故喘，此時氣失節，恐有所傷害也。三公

由是觀之，漢世政治以陰陽為主，以宰相為佐人君、調陰陽之觀念，業已深入人心。但此時五行與陰陽，仍非歸於同一系統，而董生以後分陰陽、定四時、列五行，則已把陰陽與五行緊密地連繫在一起了。董仲舒作為儒家陰陽五行的集大成者，乃因他除了推動土德為漢家正統的觀念以外，更是以五行配應於陰陽。

最後，進入第四層次，亦是最關鍵的文本檢證，試圖找出董生理論的核心，是以陰陽為本，還是以五行為重呢？純從統計而言，自是陰陽重於五行。然而，統計的使用場域顯然不適用於精細的理論比較，故下文暫把上述統計列為旁證，而以董生的核心理論作為檢證的主要工具。吾人檢示五篇篇章，均只探討五行而不及陰陽，其中〈五行對〉專論五行為孝之義；〈五行相勝〉針對五行相剋、五官腐敗而受誅的監察系統進行討論；〈治水五行〉論五行各值七十二日，其間不應妄動五行；〈治亂五行〉論五行相互干涉，而言相干則災；〈五行變救〉，言五行變至，當救之以德，即如有意外也可申其德而相救。這五篇是除了〈五行對〉外，各篇均是五行內部的相生相剋等技術問題，至於〈五行對〉則是應河間獻王之問，其情況有類於對策，即董生只是因應問者的方向而作答，故僅論及五行，而未言及陰陽。由是觀之，在董生天人學問系統中，僅在五行子系統的內部技術討論時，談五行才能忽略陰陽。

另一方面，在董生的學脈中，陰陽、五行在理論系統裡，與天地人對舉。〈如天之為〉一篇，發揮天志、天道與陰陽、五行的關係，其云：

是故明陽陰、入出、實虛之處，所以觀天之志。辨五行之本末順逆、小大廣狹，所以觀天道也。天志仁，其道也義。³⁷

此處明確地以陰陽比天志、比仁；而以五行比天道、比義。然則天志無疑高於天道，仁道無疑高於義道。董生的天人之說，又以宇宙秩序推論人事秩序，是故〈官制象天〉云：

備天數以參事，治謹於道之意也。³⁸

即以天的秩序作為人事秩序的基礎。當然，從認識論角度來說，人何以能知天，通常是反過來以人事來投射天道的秩序。〈郊祭〉載：

國有大喪者，止宗廟之祭，而不止郊祭，不敢以父母之喪，廢事天

典調和陰陽，職當憂，是以問之。』據史乃服，以吉知大體。」頁3147。

37 《春秋繁露義證·天地陰陽》，頁467。

38 《春秋繁露義證·官制象天》，頁215。

地之禮也。³⁹

就董生的立場而論，父母之於子女，乃是絕對的權威，〈玉杯〉甚至指：

子之宜為父嘗藥也；子不嘗藥，故加之弑父。⁴⁰

是則，國君有父母之喪，何以不停止郊祭？因為不敢以父母之喪廢事天地之禮。又，「子不為父嘗藥」尚可加以弑父之罪，何以天地之禮，可以高於父母之喪？這是由於「天子號天之子也。奈何受為天子之號，而無天子之禮？」，⁴¹即先君號為天子，於新君雖為父，但對於天則僅居於子位而已，依人間秩序，當以事父母之禮以事天，故新君不得以父母（先君）之喪，而廢事天（大父）之郊祭。由是觀之，董生的天人之學，是基於由人事階位秩序反向投射的天道秩序。

這種秩序完全適用於五行系統，董生五行說有別於前賢者，正在於他提出的五行相生之說，五行相生的基礎，正是父子相授的倫理秩序。〈五行之義〉即明顯揭示，五行相生乃父子授受之序，故曰：

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。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央，此其父子之序，相受而布。是故木受水，而火受木，土受火，金受土，水受金也。諸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也；常因其父，以使其子，天之道也。⁴²

由是而知，五行者為天道，亦即義道，以對比於陰陽為天志的仁道。另一方面，土雖居五行之中，卻不在四季之內，但於五行之中，卻以土德為貴。其原故為：

土居中央，為之天潤。土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者，土兼之也。金木水火雖各職，不因土，方不立，若酸鹹辛苦之不因甘肥不能成味也。甘者，五味之本也；土者，五行之主也。五行之主土氣也，猶五味之有甘肥也，不得而成。是故聖人之行，莫貴於忠，土德之謂也。⁴³

土所以能兼四時者，非純因其方位居於中央，主要是「其德茂美」，所謂土德

39 《春秋繁露義證·郊祭》，頁404。

40 《春秋繁露義證·玉杯》，頁41-42。

41 《春秋繁露義證·郊祭》，頁404。

42 《春秋繁露義證·五行之義》，頁321。

43 《春秋繁露義證·五行之義》，頁321-323。

貴者，是因為「聖人之行，莫貴於忠」。何以忠為最高貴之品德？觀〈五行對〉則可知：

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。土者，火之子也。五行莫貴於土，土之於四時無所命者，不與火分功名。木名春，火名夏，金名秋，水名冬。忠臣之義，孝子之行，取之土。土者，五行最貴者也，其義不可以加矣。五聲莫貴於宮，五味莫美於甘，五色莫盛於黃，此謂「孝者地之義也。」⁴⁴

土德不單為臣而忠，亦於子而為孝，因為「土者，火之子也」，但「土之於四時無所命者，不與火分功名」，而「孝者，地之義也」。〈王道通三〉又載：

土若地，義之至也。是故《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。臣之義比於地，故為人臣者，視地之事天也。為人子者，視土之事火也。雖居中央，亦歲七十二日之王，傳於火以調和養長，然而弗名者，皆並功於火，火得以盛，不敢與父分功美，孝之至也。是故孝子之行，忠臣之義，皆法於地也。⁴⁵

是則，五行莫貴於土者，以土能代表孝子之行、忠臣之義，而此皆取法於地。故簡言之，則五行屬地德而非天德。況且，五行至相勝之位而死，故有生於木（春）者，至金（秋）而死；生於金（秋）者，至火（夏）而死的推論，⁴⁶未聞陰陽而有死地者。何故？陰陽為天德，而五行為地德。是故，天地陰陽五行與人的地位並非平衡，天尊地卑，固無論矣，而陽尊陰卑，亦十分清楚。至於五行，則以地德為本，以見其載物之功，故謂「為地者務暴其形，為臣者務著其情」。⁴⁷順此，所以《漢志》雖以〈五行〉為名，然推尊董氏，則不得不謂始推陰陽，則董生論學的方向，亦謂彰明較著了。

三、陽尊陰卑與中和說

董生之陰陽五行說，以陰陽為本，以五行為輔，此皆屬董生天人說中，階位秩序的一部分。考階位秩序與平衡關係的不同處，即在平衡關係的子系統間

44 《春秋繁露義證·五行對》，頁316-317。

45 《春秋繁露義證·陽尊陰卑》，頁325-326。

46 文中董仲舒五行相勝之說，乃根據《春秋繁露·循天之道》之內文，概括而成，頁454。

47 《春秋繁露義證·天地之行》，頁460。

關係為平列，因之各層次結構的聯屬關係鬆散。反之，階位秩序結構嚴整，上下聯屬關係清晰。從上述五行從屬陰陽的關係可看出，董生的天人關係，當近於階位秩序結構，而遠於平衡秩序結構。

當然，也有學者提倡中和說，范學輝等以為儒家本有中和之說，⁴⁸依〈中庸〉載：

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。⁴⁹

而《春秋繁露·循天之道》亦有類似的說法：

循天之道，以養其身，謂之道也。天有兩和以成二中，歲立其中，用之無窮。……成於和，生必和也；始於中，止必中也。中者，天地之所終始也；而和者，天地之所生成也。夫德莫大於和，而道莫正於中。中者，天地之美達理也，聖人之所保守也。《詩》云：「不剛不柔，布政優優。」此非中和之謂與？⁵⁰

然而，細按前引〈中庸〉與〈循天之道〉兩種說法，實在大不相同，甚至可謂取捨相反。先觀〈中庸〉之說，其體本於性情之中，而發用則為和，故可謂之以中為大本，而和為大用，基本屬於中本和用的結構。至於〈循天之道〉所云，表面上同於〈中庸〉之說，但細審「天有兩和以成二中，歲立其中，用之無窮」一語，則知此說是以和本中用之意，與〈中庸〉中本和用之說，輕重倒置。是知，〈循天之道〉的和中，較之〈中庸〉的儒家觀念中和說，乃貌是而實非，以紫而奪朱。

況且，〈循天之道〉篇蘇輿注云：「此篇多養生家言」，蘇氏並引張惠言云：「此下諸篇，多錯簡缺誤，就其明者正之，餘不敢強說」。⁵¹觀上文文理清晰，則張氏所不敢強說者何？皆因為本篇文字與《春秋繁露》一書的系統，有極大的出入。茲略舉數項，以討論之。首先，本篇以為「三王之禮，味皆尚甘，聲皆尚和」⁵²，此當因以土德為據。然而，董生三統為赤、白、黑，以應

48 參曾振宇、范學輝，《天人衡中——《春秋繁露》與中國文化》（開封：河南大學出版社，1998）；劉力，〈天地之道「中和」為美——董仲舒陰陽五行的中和論〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》4期（2004），頁77-81。

49 《十三經注疏》，頁1625。

50 《春秋繁露義證·循天之道》，頁444。

51 《春秋繁露義證·循天之道》，頁443。

52 《春秋繁露義證·循天之道》，頁450。

五行之南、西、北三位，即火、金、水爲其本，不應以土爲本（其說可詳下文第四節）。況且，〈天人三策〉雖謂「三王之道所祖不同，非其相反，將以挾溢扶衰」，⁵³但爲應付不同之弊，乃有不同之變，如改正朔，易服色，以順應天命，是故「夏上忠，殷上敬，周上文者，所繼之挾，當用此也」，⁵⁴則何以有三王之禮、樂、味，皆爲相同之說呢？

此外，該篇論及養氣致壽云：

仁人之所以多壽者，外無貪而內清淨，心平和而不失中正，取天地之美以養其身，是其且多且治。鶴之所以壽者，無宛氣於中，是故食冰；猿之所以壽者，好引其末，是故氣四越。⁵⁵

這裡以動物之猿與鶴的長壽，和人類之仁者的長壽作類比。但董仲舒不止一次指出，人與物的不同，人居於十種「天之端」之列，故「人之超然萬物之上，而最爲天下貴也」，⁵⁶是以篇中以物比人，以董仲舒理論觀之，似難恰當。故〈循天之道〉一篇，雖不能完全確定爲僞作，但思想歧出於董生其他篇章以外，實不待言，是以〈循天之道〉與〈中庸〉的論點，雖貌有相似之處，但以此證明董生前述天人衡中（和中）思想之論，似證據不足，而不當採信也。

董生之天人觀點，十分強調一以貫之的立場，這也是階位秩序的象徵，即組成天人關係的最高架構之天地與陰陽，仍然有高下之別，而且由高統下，不得違逆。因此，透過對董生陰陽說的考察，一方面可探究其學說中陰與陽的關係究屬主從關係，還是平列關係；另一方面，可以更進一步確定董生天人說，屬之階位秩序或是平衡秩序了。⁵⁷

質而言之，董生重視階位秩序而非平衡秩序，《春秋繁露·爲人者天》有云：

《傳》曰：惟天子受命於天，天下受命於天子，一國則受命於君。⁵⁸

並於〈王道〉中強調：

53 《漢書·董仲舒傳》，頁2518。

54 《漢書·董仲舒傳》，頁2518。

55 《春秋繁露義證·循天之道》，頁449。

56 《春秋繁露義證·天地陰陽》，頁466。

57 劉明武在〈是「陰陽合和」還是「陽爲陰綱」——評董仲舒的陰陽觀〉一文中，提及董生之說爲「陽爲陰綱之謂道」之說，惜他僅以極大篇幅，批評董說之不是，卻並未就《春秋繁露》或相關文本論其說。是文載《中國文化研究》33期（2001），頁1-10。

58 《春秋繁露義證·爲人者天》，頁319。

王者，人之始也。王正則元氣和順，風雨時，景星見，黃龍下。王不正則上變天，賊氣並見。⁵⁹

對於陰陽關係，除了〈陽尊陰卑〉極端地描述：

丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰。⁶⁰

以外，皆以陰陽上下之序，來說明宇宙人生的關係結構，在〈精華〉中指：

大雩者何？旱祭也。難者曰：「大旱雩祭而請雨，大水鳴鼓而攻社，天地之所為，陰陽之所起也，或請焉，或怒焉者何？」曰：「大旱者，陽滅陰也。陽滅陰者，尊厭卑也，固其義也，雖大甚，拜請之而已，敢有加也。大水者，陰滅陽也。陰滅陽者，卑勝尊也，日食亦然，皆下犯上，以賤傷貴者，逆節也，故鳴鼓而攻之，朱絲而脅之，為其不義也，此亦《春秋》之不畏強禦也。故變天地之位，正陰陽之序，直行其道而不忘其難，義之至也。」⁶¹

董生所謂正陰陽之序，是在變天地之位，即以不正居位之時，故大旱者，陽滅陰也，陽滅陰者，尊厭卑也；大水者，陰滅陽也，陰滅陽者，卑勝尊也，日食亦然。但觀其一以「請」陽，一以「怒」陰而為補救之道者，則可見陽尊而陰卑，對亢陽只可以天子代表臣民拜請於天，不可「攻」之；反過來說，以下犯上，以賤傷貴，本違常理，當可以「攻」陰，方稱之為義也。〈陽尊陰卑〉亦以為：

惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽。陽為德，陰為刑。刑反德而順於德，亦權之類也。雖曰權，皆在權成。⁶²

所謂「權成」者，即不當離於經，即陽貴陰輕之原則也。

至於〈王道〉云：

古者人君立於陰，大夫立於陽，所以別位，明貴賤。⁶³

人君立於陰，是否即符合董生的階位秩序？《禮記·郊特牲》云：

君之南鄉，答陽之義也。臣之北面，答君也。⁶⁴

59 《春秋繁露義證·王道》，頁101。

60 《春秋繁露義證·陽尊陰卑》，頁325。

61 《春秋繁露義證·精華》，頁85-87。

62 《春秋繁露義證·陽尊陰卑》，頁326-327。

63 《春秋繁露義證·王道》，頁125-126。

自然君立於陰，始能向陽也。陰陽分任刑德以外，亦分別擔當了君道與臣道，故〈立元神〉云：

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。⁶⁵

是則〈天地之行〉指君道為：

是故天執其道為萬物主，君執其常為一國主。天不可以不剛，主不可以不堅。天不剛則列星亂其行，主不堅則邪臣亂其官。⁶⁶

又云：

故為天者務剛其氣，為君者務堅其政，剛堅然後陽道制命。⁶⁷

正因君臣需要配合，但又有主從之別，故〈基義〉以為：

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。⁶⁸

即地以載物之道，故又曰：「天為君而覆露之，地為臣而持載之」。⁶⁹由是觀之，論者所謂天人衡中以正陰陽之序者，實皮相之論不可取信也。

四、五行說與三統說

三統說對漢代政治哲學向來有重大影響，劉向嘗言：「王者必通三統，明天命所授者博，非獨一姓也」。⁷⁰三統說與五行說對號稱東漢儒家集大成的著作《白虎通》，影響十分明顯，其說三統以為：

天有三統，謂三微之月也。明王者當奉順而成之，故受命各統一正也。⁷¹

三者如順連環，周而復始，窮則反本。⁷²

64 《十三經注疏》，頁1448。

65 《春秋繁露義證·立元神》，頁172。

66 《春秋繁露義證·天地之行》，頁459。

67 《春秋繁露義證·天地之行》，頁459。

68 《春秋繁露義證·基義》，頁351。

69 《春秋繁露義證·基義》，頁351。

70 《漢書·楚元王傳》，頁1950。

71 清·陳立，《白虎通疏證·三正》（北京：中華書局，1997），頁362。

72 《白虎通疏證·三教》，頁369。

至於五行，則云：

五行所以更王何？以其轉相生，故有終始也。⁷³

董生的天人哲學，屬於階位秩序的結構，因此，三統與五行均為董生天人說的子系統，是互相聯屬，而有確定關係的。然而，由於學者較少注意其關聯脈絡所在，於是有把它們視為平行發展，互不相干。⁷⁴甚至，有不少學者認為這是互相衝突的學說。顧頡剛便就著五行及三統的配應問題，提出質疑：

為什麼這兩種（五德和三統）衝突的學說會得同時應用呢？這個問題很難回答。最直捷的答語，是漢人的行事本來很滑稽，不能叫他們跟了我們的理性走。宛轉一點，也可說是三統說的詳密的組織僅見於董仲舒書，這或是他的一家之言，未得常時多數人的承認；而三統說的中心問題即在曆法，曆法既改，其餘便不關重要；況五德說的勢力亦正不小，三統說自不能把它全部吞併過來。最重要的一個理由，或在當時改制的幾個中心人物（兒寬和司馬遷），他們對於這兩種學說都有相當的信仰。⁷⁵

顧氏以漢儒不講理性，解釋為何可以把三統與五行兩個不協調系統，揉合在同一套理論架構底下，很難獲得符合歷史事實的根據。因為，董仲舒不但有大批的門人弟子，更在策問中說服了漢武帝。是以，他必然有一套合乎條理的說法，才能與武帝溝通，進而說服他接受其三統說。至於顧氏認為三統說僅是一家之言，而且重點僅在曆法，但觀顧氏提出最重要的理由，是改制的中心人物，包括兒寬和司馬遷，都同時信仰五德和三統說，而此二人均是有條理的學者，⁷⁶他們怎可以把兩個互不相應的系統，不加消化，即作全盤接受呢？

歷來學者只有劉歆作《三統曆》時，嘗試縮合三統與五行說。至於後學，

73 《白虎通疏證·五行》，頁187。

74 宋豔萍·〈陰陽五行與秦政治史觀〉云：「與『五德終始說』和『漢家堯後說』平行發展的，是董仲舒創立的『三統說』。」頁23。

75 顧頡剛，《五德終始說下的政治和歷史》（香港：龍門書店，1970），頁36。

76 《漢書·兒寬傳》載：「寬為人溫良，有廉知自將，善屬文，……會廷尉時有疑奏，已再見卻矣，掾史莫知所為。寬為言其意，掾史因使寬為奏。奏成，讀之皆服，以白廷尉湯」，是知，兒氏曾代廷尉掾史擬奏法律疑義，而奏上讀之皆服，其為文有條理可知，頁2628-2629。至於太史公遷，班固於《漢書·敘傳》云：「烏呼史遷，薰胥以刑！幽而發憤，乃思乃精，錯綜群言，古今是經，勒成一家，大略孔明。」則史遷之學術條理之能，已為漢世學者所公認者，頁4257。

率多付諸闕疑而已。劉氏之說，見於《漢書·律曆志》，茲引錄如下：

三代各據一統，……天統之正，始施於子半，日萌色赤。地統受之於丑初，日肇化而黃，至丑半，日牙化而白。人統受之於寅初，日孽成而黑，至寅半，日生成而青。……孟仲季迭用事為統首。三微之統既著，而五行自青始，其序亦如之。五行與三統相錯。⁷⁷

依劉氏之說五行與三統互相交錯，隨太陽的顏色改變而轉移，天統於子半（赤 / 火）；地統於丑初（黃 / 土）、於丑半（白 / 金）；人統寅初（黑 / 水）、寅半（青 / 木）。是文對三統說的詮釋是否恰當，端視乎能否依順原文作出解釋，並且不能與其他文本有所衝突，而劉氏之說，實大別於董生的觀點。

首先，董生指「三正以黑統初，正日月朔於營室，斗建寅」，⁷⁸故色尚黑，屬水德；而劉氏以天統居子，色赤而屬火德，顯然與董生三統之次序不合。其次，依劉氏五行配於三統，乃相錯而行，是故地統與人統皆配五行之兩屬，即地統為土與金，人統為水與木，然何以天統則僅配一火德？況且，又以太陽的顏色漸變作為三統與五行相錯的基礎，但誠如顧頡剛以常識作詰難「可是在子半會有赤色的太陽，到寅初反而變成了黑色，這將怎麼講？」。⁷⁹由是觀之，則劉歆的五行配三統說，並未能恰如其分地解決董生於《春秋繁露》所遺留下來的問題。後世言三統之學者雖多，卻未能駁正劉氏之說，或別出新說。⁸⁰

詮釋既以文本為重，反顧董生涉及三統說的主要文獻，應首推〈天人三策〉及《春秋繁露》中的〈三代改制質文〉。在〈賢良對策〉中「三王之教所祖不同」此一段內容，實可謂董生理論的核心地位，茲先開列其文字，以備參考：

冊曰：「三王之教所祖不同，而皆有失，或謂久而不易者道也，意豈異哉？」臣聞夫樂而不亂、復而不厭者謂之道；道者萬世亡弊，弊者道之失也。先王之道必有偏而不起之處，故政有眊而不行，舉其偏者以補其弊而已矣。三王之道所祖不同，非其相反，將以揅溢扶衰，所遭之變然也。故孔子曰：「亡為而治者，其舜禘！」改正朔，易服色，以順天命而已；其餘盡循堯道，何更為哉！故王者有

77 《漢書·律曆志第一上》，頁984-985。

78 《春秋繁露義證·三代改制質文》，頁191。

79 顧頡剛，〈三統說的演變〉，《古史辨》，冊7，頁285。

80 僅喬家駿，〈論董仲舒三統說——以《春秋繁露》〈三代改制文〉為探討中心〉一文略及三統、四法與五行，但並未有文獻證據，申明其間關係如何。是文載於《問學》7期（2004），頁67-88。

改制之名，亡變道之實。然夏上忠，殷上敬，周上文者，所繼之揀，當用此也。……此言百王之用，以此三者矣。夏因於虞，而獨不言所損益者，其道如一而所上同也。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，亡救弊之政也，故不言其所損益也。繇是觀之，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。⁸¹

此段文字乃三統說的理論基礎，亦是史遷在《史記·高祖本紀》贊文⁸²所引仲夏忠、殷敬和周文此一說法的藍本。董仲舒在回應「三王之教所祖不同」的策問時，尋求一項在變動中不變的原則，這正是三統說的中心觀念。所以他提出「道者萬世亡弊」，作為理論的核心，但在實行的過程中，由於面對客觀情態的不同，便有不同的補弊之道。商以前，並無所謂改制，這正是由於三聖相承而無偏弊，自然亦不必因損益而改制了。所以改制與否的關鍵，在於繼承治世者不變，而承繼亂世者則必改制以補其偏弊了。

〈賢良對策〉雖說明了原則，但三統具體的運作，仍然難以在策問中全面闡述，現就策問所記，並綜合《春秋繁露》中對三統的描述，將有關三統的運作模式，表列如下：⁸³

五行	顏色	次序	建	本朝	親	故	紬			上	失
水	黑	初	寅	夏*	虞*	唐*	軒轅	神農 ⁸⁴		敬	野 (少禮)
金	白	次	丑	殷	夏	虞	唐 (帝堯)	神農 (赤帝)		文	鬼 (多威儀 / 形式)
火	赤	末	子	周	殷	夏	虞 (帝舜)	軒轅 (黃帝)	神農 (九皇)	忠	僂 (薄於下 / 不誠)
水	黑	初	子	王魯	周	宋	夏	虞	唐 ⁸⁵		

81 《漢書·董仲舒傳》，頁2518-2519。

82 《史記·高祖本紀》：「太史公曰：夏之政忠。忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僂，故救僂莫若以忠。三王之道若循環，終而復始。周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不繆乎？故漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣。」頁393-394。

83 上文表格，主要根據《春秋繁露·三代改制質文》內容編排而成，頁183-212。

84 董生文本並未明言夏王朝的情態，筆者但依三統說的邏輯，作出補充而已。

85 董生文本並未明言春秋王魯以後，虞、唐兩世之處理為何。筆者試依三統說的邏輯，

商、周和魯三代，分屬白、赤和黑三統，這與《呂氏春秋·應同》中所描述的五行相勝說，商、周及繼周者分屬金、火和水三德，大抵可以諧合。但如何交待尚青之木德與尚黃的土德呢？尤其是董生主張漢為土德。如果把三統與五行視為平行系統，自然會出現三與五在數量上的不諧協。然而〈三代改制質文〉篇云：

《春秋》曰：「王正月。」《傳》曰：「王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。」何以謂之王正月？曰：王者必受命而後王。⁸⁶

〈郊祀〉又云：

天若不予是家，是家者安得立為天子？立為天子者，天子是家。⁸⁷

在董生天人系統，能居天子位者，皆天子之，今書之「王正月」者，是慎其始，以表達「天子是家」，而為受命之王。所以，三代所以為王者，乃因天德所直貫。是故五行與三統，皆屬地德，而受制於天德的陰陽系統。

上文已闡述在陰陽系統中，實以陽尊陰卑為階位秩序的印證。是以〈陽尊陰卑〉有云：

三王之正隨陽而更起。以此見之，貴陽而賤陰也。⁸⁸

〈天辨在人〉亦謂：

天下之三王隨陽而改正，天下之尊卑隨陽而序位。⁸⁹

可見三王之繼統，非以五行為歸依，而是以陽之順序為基礎。何謂陽之順序？〈陰陽位〉云：

陽氣始出東北而南行，就其位也；西轉而北入，藏其休也。⁹⁰

是則陽之行經的五行只有南（火）、西（金）和北（水）等，而土則居四時之中，用以成就火之德而不顯。〈陽尊陰卑〉又曰：

為人子者，視土之事火也。雖居中央，亦歲七十二日之王，傳於火以調和養長，然而弗名者，皆並功於火，火得以盛，不敢與父分功

作出補充。

86 《春秋繁露義證·三代改制質文》，頁184-185。

87 《春秋繁露義證·郊祀》，頁409。

88 《春秋繁露義證·陽尊陰卑》，頁324。

89 《春秋繁露義證·天辨在人》，頁336。

90 《春秋繁露義證·陰陽位》，頁337。

美，孝之至也。⁹¹

由是觀之，則東（木）為起點，而土則居臣子之位而為中，其展現在火，故不再表現於三統之中。是故五行中真正行經陽位的只有南（火）、西（金）和北（水）。然而三統亦只有赤、白、黑三色，何以三統中以黑（水）為始，其故何在？〈陰陽終始〉對此有恰切的解答，謂：

故北方者，天之所終始也，陰陽之所合別也。⁹²

足見三統以黑（水）為始，正因其代表天（陽）之終始。

綜而論之，則五行與三統皆陰陽之子系統，其所變易者三統與五行，而其不可變者即為道，為陰陽，為天德。

五、董仲舒的「天人合一」說

孔子之言「畏天命，畏大人，畏聖人之言」，⁹³被董生視作天人秩序之證，故其云：「此三畏者，異指而同致，故聖人同之，俱言其可畏也」。⁹⁴孔子論兼天人，但天與人究非同一，故《周易·乾卦》有言：「先天而天弗違，後天而奉天時」，⁹⁵則明其有先後，則人自非天，其能同步，乃以德為依歸之準則而已。《周易·繫辭》更清楚表明天乃「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂」，⁹⁶則天人之分野顯見。

董生言天人合一，則是以天與人之相類似，於是由人反可以知天。〈人副天數〉云：

天以終歲之數，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，副五行數也；外有四肢，副四時數也。⁹⁷

此種天人關係，即天以自己的原則展示人形，頗有類西方《聖經》所主張上帝以自己形象造人之意。再進一步而言，名由天出，本可謂偶然，董生〈深察名

91 《春秋繁露義證·陽尊陰卑》，頁326。

92 《春秋繁露義證·陰陽終始》，頁339。

93 《論語·季氏》，《十三經注疏》，頁2522。

94 《春秋繁露義證·順命》，頁414。

95 《十三經注疏》，頁17。

96 《十三經注疏》，頁78。

97 《春秋繁露義證·人副天數》，頁356-367。

號〉，對名為探實之根源說法大加推演，以為觀名即足可尋根：

天地為名號之大義也。古之聖人，謫而效天地謂之號，鳴而施命謂之名。名之為言，鳴與命也，號之為言，謫而效也。謫而效天地者為號，鳴而命者為名。名號異聲而同本，皆鳴號而達天意者也。⁹⁸

此亦漢代學者一貫之傳統，要求現象與理論有所對應。但董生之觀察標準，實非以知識為目標，故又曰：

知於草木而不得名知。⁹⁹

他要求的是明智，誠如〈仁義法〉所言：

然則觀物之動，而先覺其萌，絕亂塞害於將然而未形之時，《春秋》之志也，其明至矣。非堯舜之智，知禮之本，孰能當此？故救害而先知之，明也。¹⁰⁰

是智能發天道之微的明，這和社會達爾文主義者，以觀察生物界之情態，而用以模擬於人類社會，並引用生物發展史中「物競天擇，適者生存」之情況，移用於人類社會的競爭有著雷同之處。社會達爾文主義者以動物生態來影射人事的手法，與董仲舒以人事之微來反映天道的方案，從事相到精神，無不酷肖。然而，兩者均並未嚴謹考慮理論移用時，或有適用場域問題，故其錯誤亦如出一轍。

這種類比方式的天人合一，因著天、人各有其特點，故天人似難言真正結合，〈為人者天〉即指：

人生有喜怒哀樂之答，春秋冬夏之類也。喜，春之答也；怒，秋之答也；樂，夏之答也；哀、冬之答也。天之副在乎人。¹⁰¹

然而，如〈如天之為〉云：

若留德而待春夏，留刑而待秋冬也，此有順四時之名，實逆於天地之經。¹⁰²

以人的情緒喜、怒、哀、樂，來配應天之四時（季），當然符合董生對人事為天道反映的理論。但在現實施政上，總不可能「留德而待春夏，留刑而待秋冬」。

98 《春秋繁露義證·深察名號》頁285。

99 《春秋繁露義證·深察名號》頁304。

100 《春秋繁露義證·仁義法》，頁252。

101 《春秋繁露義證·為人者天》，頁318-319。

102 《春秋繁露義證·如天之為》，頁463。

足見董生亦深明如以僵化的宇宙論，把人模擬為天，並依此施諸現實政治時，將會面對巨大的困難。

不幸地，董生的天人關係，是一個強固的階位秩序結構，天子乃天予是家的象徵。但現實上有無失道的天子呢？觀《春秋繁露》屢言：

弑君三十二，亡國五十二。¹⁰³

則知無道之君，春秋時代比比皆是。君主失道的主要原故，許是紂王一般自賢，而使群臣莫敢盡忠，¹⁰⁴違背了根本的王道，即：

王者，民之所往。君者，不失其群者也。故能使萬民往之，而得天下之群者，無敵於天下。¹⁰⁵

至於《春秋》所載的亡國事例，董生以為更典型的當是下剋上，即陰滅陽，是以《春秋繁露》記載此類的眾多事故，計有：

天子微弱，諸侯力政，大夫專國，士專邑。¹⁰⁶

臣弑其君，子弑其父。¹⁰⁷

臣下上僭，不能禁止。¹⁰⁸

又或化為凶象「日為之食」¹⁰⁹、「夏大雨水，冬大雨雪」¹¹⁰，實不勝枚舉。這正是董生以天道徵人事，以宇宙秩序與人世的階位秩序相關的思考方式。

依董生之宇宙秩序，由天而下貫於人，人之代表天為王，如王不賢、或僅自賢，不能體察天道，則何以匡救？似乎只有待於聖人之言了，但聖人何出？何得以代王承天呢？這些從天而人的道德觀點，與荀子由外鑠之道以言教，有著相同的理論困難。在這種君主失道的情況下，為臣子者，又何以盡其忠、孝之忱呢？〈玉杯〉或以為：

103 《春秋繁露義證·王道》，頁 112。《春秋繁露·減國下》亦云：「弑君三十六，亡國五十二。」見同書，頁 133。《春秋繁露·盟會要》又言：「是以君子以天下為憂也，患乃至於弑君三十六，亡國五十二，細惡不絕之所致也。」見同書，頁 141。

104 董仲舒於《春秋繁露·王道》記有桀紂妄行，歎云：「天下空虛，群臣畏恐，莫敢盡忠，紂愈自賢。」頁 105-107。

105 《春秋繁露義證·減國上》，頁 133。

106 《春秋繁露義證·王道》，頁 107。

107 《春秋繁露義證·王道》，頁 107。

108 《春秋繁露義證·王道》，頁 108。

109 《春秋繁露義證·王道》，頁 108。

110 《春秋繁露義證·王道》，頁 108。

臣之宜為君討賊也，猶子之宜為父嘗藥也。子不嘗藥，故加之弑父；
臣不討賊，故加之弑君。其義一也。¹¹¹

從董生的架構來看，這的確是難為臣子。但若從孔子的要求來看，則當是「萬方有罪，罪在朕躬」¹¹²，故司馬談〈論六家要旨〉申而論之，以為：

（儒者）以為人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨。如此
則主勞而臣逸。¹¹³

這樣一來，難為的倒是君父了。

111 《春秋繁露義證·玉杯》，頁 41-42。

112 《論語·堯曰》，《十三經注疏》，頁 2535。

113 《史記·太史公自序》，頁 3289。

引用書目

（一）古籍

清·阮元校刻，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980。

王利器，《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002。

清·蘇輿，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1996。

漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。

清·陳立，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997。

（二）專書

徐復觀，《兩漢思想史》，卷2，臺北：臺灣學生書局，1993。

曾振宇、范學輝，《天人衡中——《春秋繁露》與中國文化》，開封：河南大學出版社，1998。

鄭芷人，《陰陽五行及其體系》，臺北：文津出版社，1998。

顧頡剛，《五德終始說下的政治和歷史》，香港：龍門書店，1970。

顧頡剛編，《古史辨》，第7冊，上海：上海古籍出版社，1982。

（三）論文

宋豔萍，〈陰陽五行與秦政治史觀〉，《史學史研究》3期（2001），頁18-27。

李增，〈董仲舒天人合一思考型態之探討〉，《國立政治大學哲學學報》7期（2001），頁209-220。

林國雄，〈《春秋繁露》中的五行思想〉，《船山學刊》2期（1995），頁102-115。

徐麟，〈試論董仲舒的五行觀〉，《河北學刊》4期（1998），頁68-71。

商聚德，〈試論董仲舒人性論的邏輯層次〉，《中國哲學史》2期（1998），頁81-88。

張德文，〈試論董仲舒的「天人關係」模式——兼論這一模式的思維方式〉，《孔孟月刊》38卷4期（1999），頁24-32。

梁啓超，〈陰陽五行說之來歷〉，顧頡剛編，《古史辨》，第5冊，上海：上海古籍出版社，1982，頁343-378。

陳文烟，〈董仲舒「天人合一」思想中的「天」「人」意涵〉，《輔大中研所

- 學刊》7期（1997），頁168-183。
- 陳宗權，〈試論董仲舒政治哲學對陰陽五行說的吸收〉，《曲靖師範學院學報》24卷1期（2005），頁6-9。
- 陳麗桂，〈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》18期（1997），頁17-46。
- 劉力，〈天地之道「中和」為美——董仲舒陰陽五行的中和論〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》4期（2004），頁77-81。
- 劉力，〈董仲舒陰陽五行說的雙重性〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》2期（2001），頁68-73。
- 劉明武，〈是「陰陽合和」還是「陽為陰綱」——評董仲舒的陰陽觀〉，《中國文化研究》3期（2001），頁1-10。
- 劉國民，〈論董仲舒的五行思想〉，《中國青年政治學院學報》4期（2004），頁67-72。
- 戴君仁，〈董仲舒不說五行考〉，《國立中央圖書館刊》新2卷2期（1968），頁9-19。
- 邊家珍，〈漢代經學吸納陰陽五行說的原因及其歷史意義〉，《孔子研究》6期（2002），頁19-25。

The Ranks and Orders of Yin-yang and Wuxing: The Philosophical Perspective of Dong Zhongshu's Relationship between Heaven and Man

Fung, Shu-fun^{*}

Abstract

Dong Zhongshu's teachings on *yin-yang* and *wuxing* is a classic element of Han Confucian thought. Nevertheless, Dong's teachings have caused four principal irresolvable questions among scholars. Firstly, what kind of association is there between *yin-yang* and *wuxing* in Dong's eyes? Can *yin-yang* and *wuxing* be theorized separately? Secondly, is there any rank or order between *yin* and *yang*? Does the theory of *yin-yang* conform to the theory of *zhonghe*? Thirdly, how do the theories of *wuxing* and *santong* relate to each other? Finally, is there enough evidence to support Dong's theory of the harmony between heaven and man?

Dong's theory of heaven and man is basically positioned once the first three aforementioned questions are addressed. The result of the fourth question can show that the fundamental direction of this theory makes an important contribution to the history of thought.

Keywords: Dong Zhongshu, *yin-yang*, *wuxing*, ranks and orders, harmony of Tien and Human

* Associate Professor, Department of Chinese, The Hong Kong Institute of Education.