

# 論董仲舒的人君無為思想

[美]桂思卓(Sarah A. Queen)

**內容提要** 無為是道家傳統中最基本的概念之一，它是《老子》、《莊子》、《淮南子》和許多其它道家典籍中的一個重要主題。按照《史記》和《漢書》的說法，它也被認為是黃老之學的主要特徵。本文所探討的是董仲舒《春秋繁露》中的無為思想，這一思想在《春秋繁露》的若干篇章中佔據顯著的地位，它使人毫不懷疑董仲舒與黃老傳統的聯繫。因此，《春秋繁露》中的這些篇章很值得我們仔細研究。

## 一 《史記》中關於黃老的定義

什麼是黃老？自1973年黃老帛書被發現二十多年來，學者們一直都在努力回答這個問題。這顯然是一個非常複雜的問題，其詳細的答案已超出本文所涉論題，且時間也不允許我去總結“黃老之學”在過去二十多年中的研究成果。不過，按照這一學術領域的通常做法，我將在本文中參照《史記》和《漢書》中有關黃老的論述。

在《史記》中，“黃老之術”、“道家”和“道德家”這三個詞是可以互換的。我們可以從三個角度來理解“黃老”。首先，“黃老”之

“言”，表明了有文獻傳統的存在。《漢書》中列舉了幾篇黃帝和老子的作品，進一步證明了這個說法。其次，“黃老之學”顯示出一種師承關係。事實上，《史記》中的“樂毅傳”有對“黃老之學”系譜的描述，可追溯到戰國時代的晚期。再次，也是最重要的一點，“黃老之術”展現了一系列關於黃帝和老子的施政及自我修煉之術。其內涵是什麼呢？從司馬談著名的“論六家要旨”中，我們將瞭解到許多理想的黃老君主之術。

按照司馬談的說法，理想的道家君主是無為的，“道家無為，又曰無不為”。<sup>①</sup> 在這一點上，道家與儒家差別最大。司馬談批評儒家學者道：

（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。<sup>②</sup>

與此相反，道家君主靠的是其術“以虛無為本，以因循為用”。<sup>③</sup> 通過“守戶時變”，他得以尊奉天道。例如，通過判斷臣相們“其實中其聲”者的多寡，而來適應他們。司馬談解釋道：

羣臣並至使各自明也。其實中其聲者，謂之端。實不中其聲者，謂之竅。竅言不聽，姦乃不生，賢不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成。<sup>④</sup>

人君無為，他採用不同的外在方法來控制和指揮他下面的官員，同時，也靠內在的修煉來“專一其精神”。他聲稱：“神者生之本也。形者生之具也。不先定其神而曰‘我有以治天下’，何由哉？”<sup>⑤</sup> 司馬談認為，黃老至少還吸收了五種其它學派的最精華的內涵，如陰陽家的“四時之大順”；儒家的“列君臣父子之禮，序夫婦長幼之別”；墨家的“強本節用則人給家足之道”；名家的“控名責實”；法家的“尊主卑臣明分職不得相逾越”。<sup>⑥</sup> 總而言之，司馬談說

①②③④⑤⑥ 《史記》引文。中華書局1959年點校本。

道，“大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術”。<sup>①</sup>

## 二 《春秋繁露》中的“黃老篇”

《春秋繁露》中有二十多個章節涉及或研討了黃老之術，如十八章～二十二章，七十七章～七十八章。中國清末學者蘇輿<sup>②</sup>及日本學者田中麻紗(Tanaka Masarni)<sup>③</sup>都關注了這一內容並有過研究，為此，我順其思路並加以拓展，把《春秋繁露》中的這些章節稱之為“黃老篇”，以區別於《春秋繁露》的其它部分。“黃老篇”中概念的相互聯繫、文體的一致(風格、句法和詞彙)及與《史記》、《漢書》中董仲舒作品的一致性，還有其它漢代文獻，都表明了“黃老篇”的絕大部分是出自董仲舒一人之手。雖然在語言上和概念上“黃老篇”與《春秋繁露》中的其它部分相通，但是由於以下幾個原因，它們組成了一個獨立的文學單元。第一，有幾個特殊的詞語集中在這些篇裏。而在《春秋繁露》的其它部分基本上不出現。例如：書中七次出現了“無為”一詞，有五次是在這些章節裏。而且祇有在這些章節中採用了“控名責實”這一術語，表示依照一個官員的頭銜來評價他的政績。第二，當這些詞語出現在《春秋繁露》的其它章節裏時，它們的語義與在“黃老篇”中的語義大相逕庭。例如：“神”字在《春秋繁露》中多次出現：鬼神、百神、小神、神農、神明……但祇有在“黃老篇”中，“神”之含義是表達無為之君的身體和精神的特徵的。第三，這些詞語所展示的精神世界與《春秋繁露》中的其它部分不同。例如，書中其它部分有對《春秋》這部作品的

① 《史記》引文。中華書局 1959 年點校本。

② 蘇輿，清末學者，著有《春秋繁露義證》一書。

③ 田中麻紗(Tanaka Masarni)，日本學者，著有 *Ryokan Shiso no Kenkyu* 一書。

重要的闡述性討論，而在“黃老篇”中却没有。“黃老篇”的這個特徵是很重要的，它表明，“黃老篇”是專為一個對道家思想傳統感興趣的君主寫的。當時，儒家之五經還沒有享受到宮廷的獨尊。事實上，“黃老篇”的政治論點，依據的不是儒家五經的權威，而是黃老之術的有效性。靠“安精養神”而達到自我超越的無為之君，採用黃老之術來按照天之道管理他的臣民們。由此說來，這些章節不僅使人聯想起司馬談的論點，也顯現了其他一些學者所認為的黃老之學的關鍵特點。我們可以舉出許多例證，如羅浩(Harold D. Roth)關於《黃老帛書》和《淮南子》的作品研究，劉笑敢關於《莊子》的作品研究及 Kimura Eiichi(木村英一)關於《韓非子》作品的研究等。現在，就讓我們來看看《春秋繁露》中具體的無為思想。

### 三 《春秋繁露》中的無為思想

#### (1) 君無為而臣有為

在“黃老篇”裏，無論是明確地還是含蓄地，人君被定義為“無為”，而人臣則是有為的。這一區別從幾個方面勾畫出人君與人臣的關係。首先，這一區別是君尊臣卑的基礎。在“黃老篇”裏，這對正確區分君臣職責是十分關鍵的。運用和司馬談相似的語言，董仲舒寫道：

“君人者，國之證”也，不可先倡，感而後應，故居倡之位，而不行倡之勢，不居和之職，而以和為德，常盡其下，故能為之上也。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 董仲舒《春秋繁露》之引文，均引自 D. C. Lau, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series Classical Works No. 6: A Concordance to the Chunqiu fanlu*.

## (2)無為之君喻之心,有為之臣喻之體

無為之君之所以能够使他的臣相們不斷勞碌,是因為他對他們的依賴猶如人的心臟依靠身體而運行一樣。《春秋繁露》的第七十八章這樣解釋道:

一國之君,其猶一體之心也。隱居深宮,若心之藏於胸;至貴無與敵,若心之神無與雙也。其官人上士,高清明而下重濁,若身之貴目而賤足也;任羣臣無所親,若四肢之各有職也;內有四輔,若心之有肝肺脾腎也;外有百官,若心之有形體孔竅也;上下相承順,若肢體相為使也。<sup>①</sup>

## (3)無為之君法天,有為之臣比地

心與身的比喻為人君無為而人臣有為提供了一個典範。這種關係最終是模仿天地之道。在《春秋繁露》第十八章的一節中,有與《淮南子·主術篇》第一部分十分相似的論述,董仲舒寫道:

為人主者,以無為為道,以不私為寶,位無為之位,而乘備具之官,足不自動,而相者導進,口不自言,而擯者讚辭,心不自慮,而羣臣效當,故莫見其為之,而功成矣,此人主所以法天之行也。<sup>②</sup>

與此相比,

為人臣者,比地貴信,而悉見其情於主,主亦得而財之,故王道威而不失。<sup>③</sup>

在這裏,人君的“無為”同另外一些“無”的特點聯繫起來,他“無私”、“無動”、“無言”、“無慮”和“無視”。藉着無為,人君能够準

①②③ 董仲舒《春秋繁露》之引文,均引自 D. C. Lau, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series Classical Works No. 6: A Concordance to the Chunqiu fanlu*.

確地評價他的臣相們。而人臣則以“悉見其情於主”來促進這個過程。從這些例子中，我們可以看出人君的無為和人臣的有為，既類似心與身的關係，又與天和地的聯繫相仿，在分高低等級的同時，又是彼此共生的。

#### (4)無為之君無形無聲，有為之臣有形有聲

在“黃老篇”裏，無為之君的無形無聲常與“神”的概念相聯繫。從最基本的理解來解釋，人君的“神”指的是他身體的存在。例如第十八章解釋說，人君“內深藏所以為神”以法天。第七十八章則使讀者對神與人君身體緊密相關的這一概念深信不疑，因為人君“深居隱處，不見其體，所以為神”。作為這一解釋的第三個證明，是第十九章對人君的“無形無聲”的更詳細的描述：

為人君者，其要貴神，神者，不可得而視也，不可得而聽也，是故視而不見其形，聽而不聞其聲；聲之不聞，故莫得其響，不見其形，故莫得其影；莫得其影，則無以曲直也，莫得其響，則無以清濁也；無以曲直，則其功不可得而敗；無以清濁，則其名不可得而度也。……不見不聞，是謂冥昏，能冥則明，能昏則影，能冥能昏，是謂神。人君貴居冥而明其位，處陰而向陽，惡人見其情，而欲知人之心。是故為人君者，執無源之慮，行無端之事，以不求奪，以不問向，……故人臣居陽而為陰，人君居陰而為陽。陰道尚形而露情，陽道無端而貴神。<sup>①</sup>

雖然第十八章和第七十八章並未解釋為什麼人君一定要隱藏其身而為神，但第十九章論證說人君為神使他凌駕於人臣的評論之上。為什麼要這樣呢？另一篇文章解釋說，人君必須無為，為

<sup>①</sup> 董仲舒《春秋繁露》之引文，均引自 D. C. Lau, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series Classical Works No. 6: A Concordance to the Chunqiu fanlu*.

神，他必須無形無聲，因為祇有這樣，他纔能“各應其事以致其報”。董仲舒繼續用形和聲的比喻解釋道：

聲有順逆，必有清濁，形有善惡，必有曲直。故聖人聞其聲，則別其清濁；見其形，則異其曲直。於濁之中，必知其清；於清之中，必知其濁；於曲之中，必見其直；於直之中，必見其曲。於聲“無細”而不取，於形無小而不舉；不以著蔽微，不以衆揜寡，各應其事，以致其報。黑白分明，然後民知所出就，民知所去就，然後可以致治，是為象則。<sup>①</sup>

這樣，人君的無為和為神，使他能夠正確地調整和適應他的官僚機構。這種黃老之術的運用，不僅維護了人君的地位，還確保了秩序和人君的公正。下面的例子顯示出“神”的身體和心理方面的很好的結合，從而“神”不僅表示人君的無形無聲，它還表示他必須滋養的精和氣。董仲舒解釋道：

君人者，國之元。……故為人君者，謹本詳始，敬小慎微，志如死灰，形如委衣，安精養神，寂寞無為，休形無見影，揜聲無出響，虛心下士，觀來察往，謀於衆賢，考求衆人，得其心，偏見其情，察其好惡，以察忠佞。考其往行，驗之於今。計其蓄積，受於先賢。釋其仇怨，視其所爭，差其黨族，所以為臬，據位治人，用何為名，累日積久，何功不成？可以內參外，可以小佔大，必知其實，是為開闔。<sup>②</sup>

### (5) 無為之君和賞罰的運用

為做到“知其實”和“開闔”，無為之君採用兩種重要的黃老之術來管理他下屬的官僚機構。董仲舒描述道：

①② 董仲舒《春秋繁露》之引文，均引自 D. C. Lau, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series Classical Works No. 6: A Concordance to the Chunqiu fanlu*.

為人君者，居無為之位，行不言之教，寂而無聲，靜而無形，執一無端，為國源泉，因國以為身，因臣以為心，以臣言為聲，以臣事為形；有聲必有響，有形必有影；聲出於內，響報於外；形立於上，影應於下；響有清濁，影有曲直；響所報，非一聲也；影所應，非一形也。故為君，虛心靜處，聰聽其響，明視其影，以行賞罰之象。其行賞罰也，響清者生清者榮，響濁者生濁者辱，影正則生正者進，影枉則生枉者絀，臨名考質，以參其實。賞不空施，罰不虛生，是以羣臣分職而治，各敬而事，爭進其功，顯廣其名，而人君得載其中，此自然致力之術也。聖人由之，故功出於臣，名歸於君也。<sup>①</sup>

這段話很清楚地顯示，無為之君必須依靠“名實相承”的方法來做到“賞罰無私”。他之所以能公正地採用這些方法，是因為他已經修煉了虛心和寂靜，至於臣相們，他們的工作是依靠客觀的準則，而非人君的主觀意願。這種安排，更加深了人君的無為。

#### (6) 人君得賢臣而無為

在董仲舒的文章裏，理想的無為之君應該樂意尋找並錄用賢人。如董仲舒有一次對武帝解釋說，正是這種擇賢的特點，使得舜“垂拱無為而天下之治”。董仲舒在《春秋繁露》第十八章裏重複這種想法，“任羣賢，所以為受成也；乃不自勞於事，所以為尊也”。<sup>②</sup>如同先前的例子，董仲舒從天之道導出集賢之術的規範。他解釋說：

天積衆精以自剛，聖人積衆賢以自強；天序日月星辰以自光，聖人序爵祿以自明；天所以剛者，非一精之力，聖人所以強

<sup>①②</sup> 董仲舒《春秋繁露》之引文，均引自 D. C. Lau, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series Classical Works No. 6: A Concordance to the Chunqiu fanlu*.



者，非一賢之德也。故天道務盛其精，聖人務衆其賢；盛其精而聚其陽，衆其賢而同其心；聚其陽，然後可以致其神；同其心，然後可以致其功；是以建治之術，貴得賢而同心。<sup>①</sup>

“聚精而自剛”不僅僅是“天”的特點，一些專於養身的人也採用這種黃老之術。《春秋繁露》第二十二章寫道：

氣之清者為精，人之清者為賢，治身者以〔賢〕，積精為寶，治國者以積賢為道。身以心為本，……夫欲致精者，必虛靜其形；欲致賢者，必卑謙其身。形靜志虛者，（氣精）〔精氣〕之所趣也；謙尊自卑者，仁賢之所事也。<sup>②</sup>

這些例子表明，在“黃老篇”裏，人君在上的無為，也得依靠在下有為的賢臣。那麼，人君通過無為可以完成什麼呢？我們來看下一部分。

### (7) 君無為而民習俗大化

在一篇給江都王的奏表中，董仲舒談到聖人通過無為而改化人們的習俗和行為：

仁人者，正其道不謀其利，修其理不急其功，致無為而習俗大化，可謂仁聖矣。三王是也。<sup>③</sup>

在“黃老篇”裏，人君的無為也是影響和改化人民的來源。如同許多已討論過的例子一樣，董仲舒把人君的無為與為神及人臣的為賢聯繫起來。“黃老篇”的另一特點是談論人君的神化，而《春秋繁露》其它部分則用教化。例如第十九章是這樣說的：

體國之道，在於尊神。尊者，所以奉其政也，神者，所以就其化也，故不尊不畏，不神不化。夫欲為尊者，在於任賢；欲為

①②③ 董仲舒《春秋繁露》之引文，均引自 D. C. Lau, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series Classical Works No. 6: A Concordance to the Chunqiu fanlu*.

神者，在於同心；賢者備股肱，則君尊嚴而國安；同心相承，則變化若神；莫見其所為，而功德成，是謂尊神也。<sup>①</sup>

在這段話裏，很明顯人君的神化是無為之君施展他的改化影響的結果。事實上，這也是人君的一種方法，“不神〔則〕不化”。如果有人君能錄用與他想法相似的賢臣，這些臣相就能合作工作，而人君則不需有所為。這樣，他的改化影響恰恰因為基礎是無為而被神化。

#### (8) 君無為而致太平

最後，人君要靠賢臣才能最終達到政治的極樂世界——太平。董仲舒再次引用天之道之比喻解釋說：“故日月之明，非一精之光也；聖人致太平，非一善之功也。”<sup>②</sup>並且如同那些精於養身之術的人“能致精，則合明而壽”一樣，人君“能致賢，則德澤洽而國太平”。<sup>③</sup>如此說來，不論是按天之道，還是專於養身之士的方術，太平最終是賢臣為善才能達到的。祇有聚集聖人賢士在堂，為人君者才能為國帶來太平。正如董仲舒所說：“心所以安者，體之力也；君所以安者，臣之功也。”<sup>④</sup>“天道積聚衆精以為光；聖人積聚衆善以為功；故日月之明，非一精之光也；聖人致太平，非一善之功也。”<sup>⑤</sup>

### 四 結 論

總的說來，“黃老篇”所提出來的特性表明，其創造者和讀者不僅要熟悉道家的養身之術，而且要促進“無為之君”這個道家最基

①②③④⑤ 董仲舒《春秋繁露》之引文，均引自 D. C. Lau, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series Classical Works No. 6: A Concordance to the Chunqiu fanlu*.

本的理想的實現。“無為”把人君和人臣區別開來，它也是君尊臣卑的基礎。人君的“無為”可以從生理和心理兩方面來理解。從生理的角度來說，“無為”是同“無形”、“無聲”、“無動”聯繫起來的。從心理的角度來說，“無為”與人君的“虛心”、“寂靜”、“無私”和“無慮”有緊密關係，是通過人君“安精養神”而達到的。人君“無為”的特徵在宏觀上模仿天，在微觀上模仿人體。藉着“無為”，人君可以採用一系列治國之術。“控名責實”和“賞罰無私”這兩個治國之術就是從“無為”導引出來的。從這一點來說，“無為”是達到君臣相互支持與和諧的關鍵。與此同時，人民安分且民俗大化，國家由此能進入太平盛世。

除上述特點外，“黃老篇”對儒家學說所涉甚微，這都為“黃老篇”的創作年代提供了重要的線索。漢武帝時，董仲舒所寫的文章大部分把“五經”特別是《公羊傳》作為中心，但在“黃老篇”中却未加引用。這表明在董仲舒創作大部分“黃老篇”時，他正服務於漢景帝時代。景帝支持黃老之學，當時儒家之“五經”尚未受到皇權的庇護，因此，“黃老篇”的重要性還在於它為我們研究西漢黃老之學的歷史及儒家與道家的相互影響提供了一個新的角度。

（承內蒙古文聯副編審徐英先生及河北省師範學院歷史系講師趙天俊先生為本文校譯，特此表示最誠摯的謝意）

**作者簡介** 桂思卓(Sarah A. Queen 1958— )1991年畢業於美國哈佛大學，獲“東亞歷史與語言研究”博士學位，現為美國康乃狄克大學歷史系中國史教授，主要著作有《從編年體史書到儒家經典：董仲舒對〈春秋〉的詮釋》。