

試論漢代儒學神學化之歷程與影響

江蓮碧

提 要

儒家思想是我國政治與學術思想的主流，自孔子匯整西周之前的思想，藉由典籍的修訂或撰寫，而形成了儒家一派之後，經過許多後學的補充與闡釋，使得儒學的思想愈形完備，但是由於時代的局勢，使得儒學一直無法取得領導性的地位，直到漢代才在政治的支持下漸有起色，但學術的發展有其瓶頸限制，儒家學者也體認到轉變的需要，於是轉化或吸收他種學說思想便成爲儒家轉型的一個重要契機，而與神學觀念的結合，可說是其中最成功的例子。

自先秦以降，各種宗教巫術觀念勃興，而且在一定的程度上足以影響到國家的安定，國家的各種重要決策，往往都要得到鬼神的同意才能執行，這一種「每事問」的心理也與國家的儒學指導政策相結合，也因此儒學逐漸採取了民間宗教的一些巫術觀念，其具體的表現即爲讖緯神學之產生；當代之儒者與方士互相結合，依托於儒家的傳統經典並且加以傳奇化，以各種天命人事相符的觀念，來建構一個適用於新領導階層的儒學思想，這種情況尤其在兩漢交替之時最爲明顯，當時藉由各種不同的符籙讖語來達成政治目標的情況屢見不鮮，而這些事實也直接或間接地推動了儒學神學化的另一高潮。雖然讖緯神學的理论極爲粗糙鄙陋，但在實際運用上卻有其效果，也因此一發展便如野草春風，蔓生不盡了。

西漢末年哀、平之際，國家的領導權遭遇了空前的危機，因此思想上也開始造成分裂，新起的讖緯神學與古文學派，意圖與原有的今文學派分庭抗禮，而王莽希望能將其完全統合起來，遂其政治企圖，但這個目的卻在其朝生暮死的短命政權崩潰後暫告停止。俟東漢建立，光武帝則大力運用讖緯神學，甚至於想要將其升到較傳統儒學更高的學術地位，只是因受

限於先天體質，這個目的仍然未能遂行，只是對於當時思想界的啓發影響，自是深不可測的。

本論文之寫作，是希望藉由漢代儒學神學化的此一事實，建構出在歷史軌跡中儒學傳承的發展脈絡，並進而掌握傳統思想之源流。因此由儒學的草創階段敘起，論及儒學的量變階段，續談其質變之過程並探討其原因，並進而討論儒學神學化過程中幾個可能的變數；同時以董仲舒天人感應學說以及《白虎通》等爲儒學神學化之實例爲代表，並輔以漢代當時之各種政經背景、文學思潮、社會概況、巫術信仰等多元探討，期能對於此一現象作一完整之釐清；最後並提出三點儒學神學化的影響，以呈現此一過程在儒學發展史中的階段性全貌，作爲結論。

A study of the process and influence of the theologization of Han dynasty's Confucianism

The thought of Confucianism is a main stream of China's politics and philosophy. Confucianism did not develop smoothly at its early stage until Han dynasty, Confucianism that received great support from politicians and scholars was in the high peak of development. However, at the same time, the scholars of Confucianism had tried to revise the innate characters of the Confucianists to pander the needs of this government. For example, they regarded Confucius as the image of God, and introduced the produce of the important classics of Confucianism by an uncanny way. Whatever they had changed in Han dynasty had great influence on the later generation in politics and the view of life. The thesis will analyze the processes and influence of this event to display the special concept of Han dynasty's Confucianists.

前 言

儒學的發展在孔孟之時，由於不為世所重用，所以在其道德理想中往往帶有相當程度的悲劇色彩，正如當時人們稱孔子為「知其不可而為之者」^①，即或孔子本人也偶有「道不行，乘桴遊於海」^②的浩歎，反映出當時多數人對於儒家思想的基本觀感。

但儒家學說向來仍為我國學術思想之主流，同時也是許多朝代的主要政治指導原則，只是其理由並不僅是因為學者多習儒家之故，也是由於儒家思想中，對於禮節大義、人倫之防有著極高的道德要求，這一種道德要求，對於政權的鞏固具有積極的指標作用，它使得多數的讀書人，面對不具領導能力的國君，仍然要抱著「勸善規惡」的心態加以勸說，但若是取而代之或是群起而攻之，則仍會被視為大逆不道，在這一種標準下，國君只要以此道德壓力施於臣下，便可安穩太平，坐享神器；也因此雖然儒家學者中如孟子之流，也曾對無道暴君提出撻伐，而為部分君主所疑忌，但基本而言，儒學的思想仍為政治洪流的不易砥柱。只是思想雖被採行，但並非全盤地加以運用，也因此雖然人言皆必堯舜孔孟，但真實的儒家精神往往掩沒於政治光環之下，正如學者所言：

孔子有帝王之德而無帝王之位，晚年知道不行，退而刪定六經，以教萬世。其微言大義實可為萬世之準則。後之為人君者，必遵孔子之教，乃足以治一國，所謂「循之則治，違之則亂」。後之為士大夫者，亦必遵孔子之教，乃足以治一身，所謂「君子修之吉，小人悖之凶」，此萬世之公言，非一人之私論也。……。自漢以後，闡乎不章。其尊孔子，奉以虛名，不知其所以教萬世者安在；其崇經學，亦視為故事，不實行其學以治世，特以為歷代相傳，莫之敢廢而已^③。

由此觀之，則漢代實為儒學轉折變化中之首要關鍵期；在漢之前，由於儒道不行，所以純儒學之思想仍可流傳，雖然到戰國階段，儒學學者已開始吸收與結合其他學派的思想，但大體而言，仍不離正統儒學的道德標

準，根據韓非子的說法，當時「儒分爲八，墨離爲三」^④，對於這一種儒家的內部分化，並不需要以分道揚鑣的極端視之，因爲這是學術發展的自然定律，吸收與改進自我主張，以爲世所用，這是以「經世致用」自期的儒家思想所必然走上的道路；值得注意的是，在這個分化的過程中，爲儒家思想所吸收者，必然與當時流行的其他學說有著相當的關係，雖然無法明確地指出孔門的後學中，究竟在多少程度上採用了他種學說的觀點，但是在當時流行的其他學派中，卻時時可以見到儒家思想的影子，而儒家並非是排他性的學派，所以相對地引用或滲入某些學說思想，應是合理的說法。舉例而言，荀子是戰國階段的儒家主要繼承者之一，他的作品便多有論及鬼神天地之說，如：

列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。^⑤

而這些思想與當時流行的黃老陰陽之說，在解說的觀點立場上雖有不同，但從「子不語」的時代到登堂入室的明列載籍，其中的變化，又豈能以道里計。而此一儒學分化的事實，也正是後代儒學轉化爲神學的一個重要過渡，儒學的本質改變，不但影響學者的思想觀念，而且影響了當政者的政治決策，其中的過程與影響應予深入探討。

壹、儒學轉化的蘊釀期——戰國至漢武帝初年

一、天人關係的解構與重組

戰國是一個百家爭鳴的時代，各種思維學說不斷地被建立或是推翻，而創於春秋，屬於儒家的儒學一派也不免受到了極大的衝擊，除了前承春秋階段的一貫道德理想標準以外，戰國階段的儒學學者也開始對於本身的理論體系加以補強或有所修正。同時此階段的補強修正，不僅僅只是在註解數量上的增加，它同時也注意到對於儒學根本學說體系理論的再檢討與再創造，而這一重新自我檢驗的過程發展到了漢代以後，由於學者不同的

判斷標準，導致其結果變得有些偏離原先儒學的方向理想，而與當代的政經情況、文學思潮、社會背景等進行了一次徹底的解構與重組，在此過程中，一個非常明顯的現象就是儒學神學化的發生。

然而此一過程的發生，乃是經過長時期的蘊釀，最後才在漢代開花結果，在此一階段中，戰國階段的陰陽五行天命思想等觀念的發達，是一個重要的催化劑：自西周以來，天命鬼神的認知便屢見載籍，孔子雖然「罕言利與命」，但是在他的思考邏輯中，對於天命鬼神，並非是嗤之以鼻，而只是以「不知者，蓋闕如也」的態度來處理，但孔子既然身為總結西周前之中國傳統思想的集大成者，在他的思想中，必然不可避免地會與天命鬼神發生關係：在孔子的思想中，「天」是一個有意識、能自主的獨立個體，例如《論語·雍也》篇：「予所否者，天厭之，天厭之」、〈憲問〉篇：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」、〈為政〉篇：「非其鬼而祭之，諂也。」、〈堯曰〉篇：「不知命，無以為君子也。」等，同時孔子除了肯定「天」具有意識以及「鬼神」的存在外，他更進一步地強調「天命」「鬼神」都具有裁決人事的能力，如〈八佾〉篇：「獲罪於天，無所禱也」、〈子罕〉篇：「固天縱之將聖，又多能也。」、〈雍也〉篇：「樊遲問知，子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」這些觀念為後代的「天志」、「天意」說等立下基礎；但是另一方面孔子也強調「人」的存在價值，〈季路〉篇：「季路問事鬼神，曰：『未能事人，焉能事鬼？』」將對「人」的理解置於對鬼神的理解之前，這也反映出孔子希望藉由對於人的自我意識提高，來處理鬼神與人之間的關係，亦即他一方面以人為思想的本體，但也並不否認有一種超越人事的力量可能存在，這是孔子在總結西周天命思想，與配合春秋時代自我意識抬頭的一個折衷方法，而在這樣的基礎上，給了後學者一些觀念上的啟發：亦即天意與人事之間，不必然要處於一種高低有別的地位，而可以是一種相互牽引、相互影響的關係，漢代董仲舒的「天人相感」之說，張本便來自於此。其後孟子更由此而擴張之，他說：

充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不

可知之之謂神。⑥

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否，天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否，天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者，如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯，二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜；故曰『天』也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是『篡』也，非『天與』也。〈泰誓〉曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」⑦

在此，孟子將人與神的關係明顯地分了先後，雖然表面上「神」是人行為的最終完美呈現，但事實是「神」的存在，必須要由「人」來加以完成，而這個完成的過程又是一種「天命」的默許，孟子藉由這一個反覆的論述，既強調「天意」決定興衰，又不放棄「人執行天意」，巧妙地解決了人與天命之間的複雜關係，也因此使得西周以前，以宗教觀點來陳述天人關係之理論，一變而為戰國以迄兩漢以人的本質思考為主導的新天人關係，而這也是後代儒學神學化過程中的重組階段，此一階段的重組，象徵著新的儒家思考方向，不再全由一種道德標準（天意、天命）來主導，而是與人本主義思想抬頭的事實齊肩併進。

二、陰陽五行說、卜筮巫術與儒學的互動

(一)陰陽五行說

陰陽五行之說，其發展頗早，但衍成推言災異為主之陰陽五行觀，則大約到戰國中期以後，方始具有一定之規模；戰國末期天下兵災紛起，各國間相互攻伐，儒家仁愛禮義之說，遠不敵富國強兵的現實政治需求，因此騶衍一派趁勢而起，但基本而言，騶衍仍是儒學的一支：

騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣，乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十餘萬言。……然要其歸，必止乎仁義節儉、君臣上下、六親之施，始也濫耳。⑧

騶子以儒術干世主，不用，即以變化終始之論，卒以顯名。

⑨

由此可以看出，騶衍在戰國末期的學術爭鬥中，雖然方法上是以「深觀陰陽消息，而作怪迂之變」，但是其本質仍是以儒家思想為主體，但是由於他掌握到時勢的變化，又能取用儒家思想中的某些為人主所重視的成份，因此一舉而功成，歷數百年而不衰，而這一套「陰陽消息」之說，也是漢代儒學神學化中的重要理論基礎，儒家晚出的許多經典中，都明顯地有陰陽五行學說的參與，例如：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。故天秉陽，垂日星；地秉陰，竅於山川，播五行於四時，和而后生月也。是以三五而盈，三五而闕，五行之動，迭相竭也。

⑩

是故先王本之情性，稽之度數，制之禮義。合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四

暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也。⑪

其實騶衍五行陰陽之說，仍是以孟子所發展出的人本主義為基礎，但是他更進一步地在「天命」的觀念上，加強了方法與預兆兩大部分，也就是憑藉了這兩個部分，使得他能更完美地組合人事與天命，因而成爲一時衆派學說之首選，即便到了漢代獨尊儒學之際，仍然要將他的學說納入，因此可以說騶衍學說是漢代儒學神學化的一個重要理論基礎。

(二) 卜筮巫術

秦始皇三十四年（西元前二一三年），由於設立藩子之議而引發了燔書令，在這一個大規模的焚滅典籍命令中，「所不去者，醫藥、卜筮、種樹之書」而已⑫，秦始皇的焚書，只是其統一國家過程中的思想統一手段，雖然歷史證明，他的焚書終歸是失敗的，但是就實行之時的嚴令「有敢偶語詩書者棄市」⑬來看，在當時應該不致於有多少學者敢攬其鋒的，也因此能在禁書令下流傳的書籍，便格外具有意義，卜筮之書便是其中之一；卜筮是古老的中國傳統：

卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也；所以使民決嫌疑、定猶豫也。⑭

這是一個自古以來便爲人們所深信不疑的決事方法之一，即便秦始皇也是如此，根據〈始皇本紀〉所言：「博士雖七十員，特備員弗用，……，然候星氣者至三百人」，可見他對於這一種占驗來事的方法是頗有所期待的，其目的正是「吾前收天下書，不中用者盡去之，悉召文學方術士甚衆，欲以興太平，方士欲練以求奇藥」，但是當期待落空，這些方士「皆阬之咸陽，使天下知之以懲後」，姑且不論始皇的留卜筮書、阬方士之舉與他個人的信仰之關係，但是此一舉動已使得儒家的發展受到極大的打擊，再加上秦帝國的治法嚴苛，人民苦不堪言，藉由預言來發抒不滿的情況也時有所聞，而儒家學說在這一波的禁令中，可說是首當其衝的，等到秦帝國滅亡後，挾書令又一直遲遲未廢，一些學者便開始利用這些巫術類

的信仰與儒家典籍結合，混以預知卜筮等方法，重新建構出一套似是而非的儒家學說，也就是讖緯書；再加上秦末大亂、楚漢相爭，長期的烽火使得人們在面對現實的殘酷無情時，充滿了對美好未來的無限期待，而這些期待原都是儒家學說的最終目標，但在此時，自然是無法立刻實行的，所以改換方法，提供人們幻想的空間，便成爲此一時代儒家思想安身立命的好辦法，也由此促成了神學化儒學的產生。當然儒家向來的傳統，對於怪力亂神之說，總是敬而遠之，所以雖然在精神上與這些巫術信仰上相通，但在理論上仍然要牽合自身的道德標準，因此儒學學者也說：「假於鬼神、時日、卜筮以疑衆，殺。」^⑮但是這個原則，其實往往與自身的理論或典籍相互扞格，但原則是死的，但解釋原則的人卻是活的，只要掌握了實權，原則也可以有著不同的解釋觀點了。

貳、儒學轉化的成熟期——漢武帝初年至東漢末年

當儒學的轉化經由內在學說的自我轉化，以及外在巫術觀念的推波助瀾之後，量變而導致質變，再加上入漢以後，政治力量成爲後盾，終於使得儒學的神化進入到完全的成熟期。

基本上今日學者對於儒學此一名詞的認知乃是定義在：自堯舜周公以來，透過孔子一脈相傳的門人弟子，宣揚以仁義禮樂爲人生之行爲準則，以成聖成賢爲人生之終極目標，以經國濟民兼善天下爲抱負理想的一組指導人們求學與處世之理論體系。基本而言，儒學主張的是人本主義，他們強調人可以透過外在的學習以及內在的自我修養，勝過嚴苛的命運挑戰，從而成就完美的人格。這是一種頗爲進步而且具自主性、積極性的人本觀念，它啓發人們不論在任何的情況下，只要能夠不自我設限，那麼成聖成賢也是指日可待，而不將自我的前途交由茫茫不可知的天意來決定。但是在進入漢代以後，由於政治上步向安定，以及語言文字的統合下，學者們開始或爲了政治上的目的，或因個人的價值認定，而對於儒學加以重新反省，造成了漢代儒學的重大變革。

漢代的學者除了對於過去的儒學經典作了許多考據訂正的工作之外，

其最大的貢獻則莫過於在經義的發揮之上了，除了今古文之爭外，由於政局的統一以及民衆思考方式之丕變，而國家的領導者又體認到，只有以尊君重禮的儒學來作為政策的指導概念，才是國家長治久安的根本良方，因此儒者一時成為執政者之最愛，但是正統的儒學學者對於國家的領導權向來都認為應是有德者居之，因此對於封建王朝父死子繼，兄終弟及的家天下觀念並不表支持，也因此領導者一方面在想要利用儒學的禮義觀念來鞏固領導權，一方面又想要削弱儒家公天下觀念影響力的雙重要求下，有意無意地開始推動起儒學的改革。

漢朝建立之初，國家之基本政策是以黃老思想無為而治為指導走向，由於經歷戰火摧殘，民生凋敝，漢初之時：「大都名城，民人散亡，戶口可得而數，裁什二三；是以大侯不過萬家，小者五六百戶」^{①⑥}在這種社會經濟面臨崩潰的同時，如果再談富國強兵，或是仁義道德，無異於緣木求魚，所以講求清靜無為的黃老之術，便成為最恰當的政策指導方針，根據《史記·儒林傳》記載：

孝惠、呂后時，亦未暇庠序之事也，公卿皆武力有功之臣；孝文時頗徵用，然孝文帝本好刑名之言，及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。

但在經歷了高、惠、文、景四代的修養生息之後，漢代的國力已漸達巔峰，此時武帝嗣位，他亟思在文治武功上有一番作為，也因此一方面在內政上加強中央集權的專制政體，而對外則對北方的匈奴採主動出擊之勢，一時之間漢朝天威遠播，國力之盛遠超前人，而在經濟繁榮，政治統一的時代背景條件下，給當代的學術界、思想界也有所啓示：亦即在思想方面也應該步向統一，而不能允許人們有「師異道，人異論，百家殊方，指意不同」^{①⑦}的情形出現，如此國家才能步向長治久安的局面。

「罷黜百家，獨尊儒術」之說雖然是來自於董仲舒，但就史料來看，建元元年（西元前一四〇年）「舉賢良方正直言極諫之士」、建元五年（西元前一三六年）設「五經博士」，其實都是此項政策的先鋒，雖然在實行上遭遇到一些挫折，但卻為其後的「罷黜百家，獨尊儒術」奠定了基

礎。建元六年，推行黃老最力的竇太后過世，次年改元元光（西元前一三四年），武帝召賢良對策，董仲舒提出〈天人三策〉，其中策三說：

《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。

這樣的理論，對於武帝而言，可以說是切中時弊的看法，加強了武帝藉由思想統一來完成帝國統一的夢想；但正如前文所言，儒家的君國思想以及道德標準與武帝所想要的專制統一，其本質上是正面的衝突，也因此在一方面要利用儒學，一方面又要能為統治階層合用的兩個前提下，董仲舒的天人感應學說便應時而生了。

基本上而言，傳統的儒學並不是不認同天命的，但他們所認知的天，是要與人和諧共處，互信互賴的一種關係，而非由天意來指導人事，在《荀子·王制》篇的這一段話，便是最足以代表傳統儒學學者希望能在人與物、物與物之間建立起既相互制約，又能夠相互協同的良好秩序之觀念：

君者，善群也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。故養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖。政令時，則百姓一，賢良服。聖王之制也：草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也；龜鼈魚鱉鰕鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。

而董仲舒的天人感應學說，基本上仍然承襲此一體系，但卻將其在思考方式上有了無限的引申，原本「天」只是國家的一個理想象徵，敬天畏祖也只是一種不忘本的表現，但董仲舒則直接改變人與天之間相互平等的鏈結，而將天意升格為人間事物的最高指導原則，認為天是一有意識、有決斷力之主體，如果違逆了天意，那便是自取滅亡，同時他再將天意所示

的主體轉移到人間帝王身上，如此便調和了統治階層對於運用儒學為指導政策上之矛盾與衝突，他在〈賢良對策〉中說：

臣謹案《春秋》之文，求王道之端，得之于正。正次王，王次春，春者，天之所為也；正者，王之所為也。其意曰，上承天之所為，而下以正其所為，正王道之端云爾。

在〈為人者天〉中則說：

《傳》曰：唯天子受命于天，天下受命于天子，一國則受命于君。君命順，則民有順命；君命逆，則民有逆命。故曰一人有慶，兆民賴之，此之謂也。

透過這種君權神授觀念的大力傳佈，再加以符合了政治上的需要，而得到統治者的支持，因此便將儒學神學化的轉換過程，逐漸推向了高峰。就學術思想的角度而言，董仲舒所建立的天人合一的政治判斷，主旨在於將天命、君權、人事、學術等現實，順序地組合起來為政治服務，但由於後代學者在認知上，往往為了得到人主的重視，而過度牽強地改變儒學的內在本質，進而導致儒學思想的內在質變，在《漢書·睢兩夏侯京翼李傳》贊中提到：「漢興推陰陽言災異者，孝武時有董仲舒、夏侯始昌，昭、宣則睢孟、夏侯勝，元、成則京房、翼奉、劉向、谷永；哀、平則李尋、田終術，此其納說時君著明者也。察其所言，彷彿一端。假經設誼，依託象類，或不免乎億則屢中。」這些學者，大都是精研儒學的大師，也因此，儒學終被神化為一固定的觀念，雖然與正統的儒家思想漸行漸遠，但卻成為漢代政治的最高指導方針。

董仲舒提出的天人相感理論，雖然由於得到政治上的助力，而成為一種思想指標，但儒學神學化的過程，至此方始進入成熟的濫觴期，真正的成熟，則是透過以下兩個階段來達到的，首先便是將儒家經典以及將儒家學者的形象神異化，此二者主要都透過兩漢交替階段所出的讖緯書來表現，由於思想是透過典籍來傳播，而聖人（或是神人）所著的經典必然是

更具有說服力的，所以後出者便由轉化儒學代表人物孔子的形象開始，在《莊子·天道》篇中曾說：

夫虛靜恬淡寂漠無為者，萬物之本也。明此以南鄉，堯之為君也；明此以北面，舜之為臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。以此退居而閒游，則江海山林之士服；以此進為而撫世，則功大名顯而天下一也。靜而聖，動而王，無為也而尊，樸素而天下莫能與之爭美。

文中「素王」一詞，據郭象的解釋是：「有其道為天下所歸，而無其爵者，所謂素王，自貴也。」據此，後世的儒學學者便替孔子加上了「素王」的稱號，一方面提高了孔子的地位，連帶地也提高了儒家的地位，而既然「素王」是「靜而聖，動而王」，那麼他的出身自然也不能太過平凡，在傳統思想中，皆習於將帝王稱為「天子」，他們都是受有天命來統治世人，所以大都生有異象，如言「舜重瞳」、「文王四乳」、「堯眉八彩」（俱見《春秋緯·元命包》）等，孔子雖是「有道無爵」，但既然能創建儒學一派，又是來「為漢帝制法」^⑮，自然也要有些不同的變化，於是孔子成為「反宇」（《禮緯·含文嘉》）、「長十尺，大九圍，坐如蹲龍，立如牽牛，就之如昂，望之如斗」（《春秋緯·演孔圖》）、「虎掌」、「龜脊」、「輔侯駢齒」（《孝經緯·鉤命決》）的形象，這些形容無非是為了加強孔子的神異性而設，也只有如此，孔子才足以擔任「制天下法」（《孝經緯·鉤命決》）的重責大任。同時孔子的其他弟子也都各有其不同造型，如《論語識·摘輔象》說：「仲尼為素王，以顏淵為司徒，子路為司空」、「左丘明為素臣」，這可算是孔子個人的「內閣」了；至於形象上則是「顏回山亭日角，曾子珠衡犀角」、「子夏、子張日角大目」、「樊遲山額，有若月衡，反宇陷額，是謂和喜。」（俱見《論語識·摘輔象》），透過這些神異形象的描述，孔子被神化到成為僅略次於人間帝王的地位；人的形象確立後，典籍的神聖性也不可忽略，所以儒家的重要經典也被抹上了神異的色彩：

《春秋》：「孔子曰：丘作《春秋》，天授《孔演圖》，中有大玉，刻一版曰璇璣，一低一昂，是七期驗敗毀滅之徵也。」

（《春秋緯·演孔圖》）

《孝經》：「吾作《孝經》，以素王無爵祿之賞，斧鉞之誅，與先王以託權日至德要道以題行，首仲尼以立情性，言子曰以開號，列曾子以示撰輔，《書》、《詩》以合謀。」（《孝經緯·鈞命決》）

《詩經》：「《詩》者天人之精，星辰之度，人心之操也。在事為詩，未發為謀，恬淡為心，思慮為志，故詩之為言志也。」（《春秋緯·說題辭》）

《尚書》：「《尚書》者，二帝之跡，三王之義，所以推其運，明授命之際。」（《春秋緯·說題辭》）

《易經》：「《易》者氣之節，舍五精，宣律曆。上經象天，下經協曆，〈文言〉立符，〈象〉出期節，〈彖〉言變化，〈繫〉設類跡。」（《春秋緯·說題辭》）

《禮》：「《禮》者所以設容，明天地之體也。」（《春秋緯·說題辭》）

《樂》：「雷動禽獸，風雨動魚龍，仁義動君子，財色動小人，是以聖人務其本。」（《樂緯·動聲儀》）

總結而言，「作法五經，運之天地，稽之圖像，質於三王，施之四海。」（《春秋緯·說題辭》）便是儒家經典的神聖意義，當人物與經典都得到神化的地位時，儒學的神學化基礎便大功告成，接著的工作便是鞏

固其地位，以便永保儒學在政治與學術上兩方面的地位。由於已獲得「獨尊儒術」的政治保證，促使儒學神學化成熟的最後要務，便在於取得學術上的領導地位，也就是學術會議的召開以及學官的設立，藉由學術上的論辯與官學地位，以取得正統的領導權。

平心而論，漢代幾次的學術會議都是在平等的情況下召開，首先幾次的會議論辯中，儒家以外的學者多不得與聞；其次，學術的地位，最後是由皇帝「親稱制臨決」，並非是必然的學術優劣之真理，反映出學術與政治相依附的真實面貌。但也藉由學術會議的召開，使得儒學神學化的過程得以完全確立成熟。

兩漢的學術論辯，陸續發生過幾次，但以西漢宣帝甘露三年（西元前五十一年）的石渠閣經學會議，以及東漢章帝建初四年（西元七十九年）的白虎觀經會議最為重要。

宣帝甘露三年所召開的石渠閣會議，是儒學神學化歷程中的一個里程碑，雖然此次會議想要完成一統儒學的目標並不能完成，但是至少為此鋪設了道路，《漢書·儒林傳》中記錄了會議的概況：

召五經名儒、太子太傅蕭望之等大議殿中，平《公羊》、《穀梁》同異，各以經處是非。

史書上記錄參與此次會議的學者至少有二十二二人，其中如劉向、張山拊、嚴彭祖等都是嫻熟陰陽災異的學者，他們的主張也影響到儒學變化的過程。而《公羊》傳的許多說法，更是後代緯書之所本，雖然《穀梁》學者，在論戰中暫居於上風，但並不影響《公羊》的學官地位，而《穀梁》被列入學官，也象徵了儒學思想的多元化。

在石渠閣會議之後，歷代皇帝增立學官不少，宣帝時有學官十四種，到平帝時，已達十七種^{①9}。東漢章帝建初四年召開的白虎觀會議，這次會議參加的學者較為廣泛，但仍以儒學學者為主，今古文、讖緯學派也都參與，雖然其決議看來只是文學上的異同爭論而已，但因其過程，其實完全都是在領導者的決策意識下進行，所以會議中所確立的各項禮樂制度、行為準則，在思想之統治角度而言，都有其法典般的重要地位。此次會議

想要遂行的統一思想之目標，可以由會議的論文報告《白虎通》一書之開宗明義處見到：

天子者，爵稱也。爵所以稱天子何？王者父天母地，為天之子也。受之于天，不受之于人。

這種觀念其實與董仲舒無異，只是它更加明確地鞏固了天子與天地之間的關係，在某種程度上來說：白虎觀會議可以說是漢代儒學神學化的一個歷史完成階段，它同時也是一種國家宗教的建構之完成，在這一國家宗教結構中，天子就是代行神意的教主，而民衆便是當然的教徒，所有的教徒都必須無條件地奉獻信仰，如此才能得到神（天子）的恩賜，才能有平安的生活；這完全是一種不同於自發性信仰的政治宗教，它的理論體系，思想教義，都不是參與者、信仰者所能共同決定的，而必得仰之於一人。正如〈聖人〉篇所說：

聖人者何？聖者，通也，道也，聲也。道無所不通，明無所不照，聞聲知情，與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶。

此處的聖人在學術上可以是孔子，但是在政治上就是皇帝了，皇帝透過一種身分的轉換以及責任的交付，成為民衆唯一的選擇，雖然這種觀念在一定的程度上斷傷了儒學本身的包容性，但對於國家整體而言卻有著正面之意義，拋開獨裁的觀念不說，一定的統一思想確實可以使國力一致發揮，進而使生產力不致分散；但是隨著民智漸開，這一種政治性的國家宗教，最後仍然不得被歷史所淘汰，但其留下的影響卻也是深刻而悠遠的。而由於參與會議的學者有許多人兼習讖緯，所以在其最後的總結報告中，有許多引用讖緯為證之處，正如清代莊述祖《白虎通義考·序》中所言：「是書論郊祀、社稷、靈臺、明堂、封禪，悉隱括緯候，兼綜圖書，附世主之好，以緝道真，違失六藝之本。」莊氏此言，確實明白指出《白虎通》一書之特色所在，而近人鐘肇鵬的《讖緯論略》也直指：「《白虎通義》中的神學體系和神學內容正是對讖緯神學的繼承和肯定。」^{②0}

參、結論

總體而言，對於儒學神學化的過程，與其視為一種有意識的學術轉變，倒不如將它理解成一個政治與社會環境變遷的結果，同時「儒學神學化」，也不應被理解為「放棄儒學，以神取代孔子」，因為它是兩種文化現象的重組，而不僅僅是一個轉換的過程；而深究此一結果的影響約有以下幾點：其一、正式鞏固了儒學主導政治的正統地位：由前文的敘述可以得知，儒學的質變，在本質上是為了配合領導者的需要，由於已排除了某些成份，使得神學化的儒學取得領導者的絕對信任，雖然在運用的觀點或技巧上，它並未被明白提出，但卻是一個真實的主流意識；其二、反映了儒學過渡期的瓶頸與解套：儒學的原始發展時代，立足不甚穩固，在互相攻伐的春秋戰國階段，講求仁義的儒學，有如夢囈一般，實難獲得君主的另眼青睞，而成為發展上的重大瓶頸，但在藉由對於其他學派思想的吸收，以及對於自身思想的辯論與再認識之後，兩漢儒學雖然經歷了質變的過程，但也突破了障礙，進入一個真正的高峰期。三、確立了政教合一的新領導模式：在漢代以前，中國的領導模式，雖也是政教合一，但「教」卻是「宗教」，所以當宗教的流傳減弱或是神聖性遭到質疑時，連帶地也有可能影響政治的地位，而且宗教原就虛無縹渺，不易掌握，也是一大困擾，但當儒學神學化後，「教」的意義由「宗教」轉為「教化」，亦即與政治結合的不再是虛無的「神」，而是合乎人倫綱常的「天命」，這一個轉變象徵了一個社會制度的成熟，因為只有成熟的社會才會對「神」的存在予以人格化，否則一個純粹「神化」的領導思想，終究是無法阻擋逐漸覺醒的人心的。

註 解

- ①見《論語·憲問》。
- ②見《論語·公冶長》。
- ③見《經學歷史·經學開闢時代》，頁十八。
- ④《韓非子·顯學》篇：「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。……故孔墨之後，儒分爲八，墨離爲三。」此八儒分化，想來應是約略之數，因有一些孔子重要的弟子如子夏等，都未被列入；而此八儒所傳孔子之學，見於題爲陶潛所著之《聖賢群輔錄》，此書據《四庫全書總目提要》考證爲偽造，茲不取。
- ⑤見《荀子·天論》。
- ⑥見《孟子·盡心》下。
- ⑦見《孟子·萬章》。
- ⑧見《史記·孟子荀卿列傳》。
- ⑨見《鹽鐵論·論儒》。
- ⑩見《禮記·禮運》。
- ⑪見《禮記·樂記》。
- ⑫見《史記·秦始皇本紀》。
- ⑬同前註。
- ⑭見《禮記·曲禮》上。
- ⑮見《禮記·王制》。
- ⑯見《漢書·高惠高后文功臣表》。
- ⑰見《漢書·董仲舒傳》。
- ⑱在緯書中，對於孔子「爲漢帝制法」之說極多，散見於《春秋緯》、《孝經緯·鉤命決》、《孝經緯·援神契》、《尚書緯·中候》等緯書，文字歧異，不具引，大體言孔子能預知劉漢將興，故爲漢制法云云。覈其言，皆方士所造，非儒家本有。
- ⑲《漢書·儒林傳》贊：「自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸

以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者浸盛，枝葉蕃滋，一經說至百萬言，大師衆至千餘人，蓋祿利之路然也。初，《書》唯有歐陽，《禮》后，《易》楊，《春秋》公羊而已。至孝宣世，復立大小夏侯《尚書》，大小戴《禮》，施、孟、梁丘《易》，《穀梁春秋》。至元帝世，復立京氏《易》。平帝時，又立《左氏春秋》、《毛詩》、逸《禮》、《古文尚書》，所以網羅遺失兼而存之，是在其中矣。」^②

②見《識緯論略》，頁一四六。

參考書目（依書目筆畫先後為序）

- 《中國古代宗教初探》，朱天順，麥芽文化，無出版時地。
- 《中國思想通史》，侯外廬主編，人民出版社，北京，1957年3月。
- 《中國哲學發展史》，任繼愈主編，人民出版社，北京，1983年10月。
- 《先秦文史資料考辨》，屈萬里，聯經，台北，1983年2月再版。
- 《先秦兩漢之陰陽五行學說》，李漢三，維新書局，台北，1981年4月再版。
- 《兩漢經學史》，章權才，萬卷樓，台北，1995年5月。
- 《宗教學通論》，呂大吉主編，中國社會科學出版社，北京，1989年7月。
- 《秦漢的方士與儒生》，顧頡剛，里仁書局，台北，1985年8月。
- 《經學歷史》，皮錫瑞，莊嚴出版社，台北，1984年8月。
- 《漫長的歷史源頭——原始思維與原始文化新探》，劉文英，中國社會科學出版社，北京，1996年5月。
- 《緯書集成》，不著編者，上海古籍出版社，上海，1994年6月。
- 《讖緯論略》，鐘肇鵬，遼寧教育出版社，瀋陽，1991年11月。