



▶ 当前讨论

当前位置：首页 > 智识专栏 > 汪高鑫专栏 >

[参与论坛讨论](#)



请输入关键字

搜索

[百度联盟峰会](#)

论汉代公羊学的夷夏之辨

作者：汪高鑫

摘要： 夷夏之辨是汉代公羊学理论的重要组成部分。从公羊学的奠基之作《公羊传》，到形成公羊学的关键人物董仲舒，再到公羊学的集大成者何休，他（它）们的夷夏观具体反映了这一理论的发展轨迹。《公羊传》继承了先秦儒家严夷夏之别思想，却凸显了礼义文化这一区分夷夏的标准；董仲舒发展了《公羊传》的思想，不但对夷夏的分辨更为精细，强调“从变从义”，而且从王者一统的角度肯定德化四夷的必要性；何休对公羊学的夷夏之辨所作的发展，则是将其历史“三世”说与夷夏之辨相结合，用一种历史发展的观点来看待夷夏关系，肯定“太平”之世是一个没有夷夏之别的天下一统的社会。

关键词 夷夏观 《公羊传》 董仲舒 何休

夷夏之辨，从本质而言，其实就是一个民族文化认同问题；而这种民族文化认同，却对民族统一国家的形成和发展有着重要的影响。早在上古时期，人们就开始以地域关系来辨别夷夏；春秋战国时期，随着华夏与夷狄地缘关系被打破，礼义文化则成了区分夷夏的标准。汉代公羊学兴起后，从《公羊传》到董仲舒再到何休，都热衷于夷夏之辨，正是经过这种系统的阐发，遂使夷夏之辨成为汉代公羊学理论体系的重要组成部分，并且很好地服务于汉代大一统政治统治的需要。

汉代公羊学重视夷夏之辨始于其奠基之作《公羊传》。从思想渊源而言，《公羊传》的夷夏之辨直接导源于先秦儒家。[①]孔子便是“攘夷”的积极主张者，他坚决反对以披发左衽之夷狄文化来取代有章服之美的中原华夏文化。《春秋》之所以褒扬齐桓公、晋文公，其中一个重要原因，便是他们建立霸业都是以尊王攘夷为旗号的。孟子一方面蔑视夷狄文化，认为“南蛮馀舌之人，非先王之道”；一方面主张以夏化夷，对那些仰慕中原文化的蛮夷之士持肯定态度，如他称赞楚人陈良说：“陈良，楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国。北方之学者，未能或之先也。彼所谓豪杰之士也。”[②]

从《公羊传》所体现的夷夏观来看，我们认为它与孔、孟的夷夏观念有一脉相承的关系。首先，《公羊传》重视宣扬“异内外”的思想，也就是要严夷夏之别。如《春秋·成公十五年》载：“冬十有一月，叔孙侨如会晋士燮、齐高无咎、宋华元、卫孙林父、郑公子魋、邾娄人，会吴于钟离。”《公羊传》说：“曷为殊会吴？外吴也。曷为外也？《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。”在《公羊传》看来，《春秋》是将天下分为京师（国）、诸夏和夷狄三类的，它们之间有着内外之分，在京师与诸夏之间，京师为内，诸夏为外；在诸夏与夷狄之间，则诸夏为内，夷狄为外。内外不同，政治治理的方法也不同。其次，《公羊传》对夷狄仰慕、遵守礼义者则“中国之”。如《春秋·宣公十二年》载曰：“晋荀林父帅师及楚子战于邲，晋师败绩。”《公羊传》说：“大夫不敌君，此其

▶ 全文搜索

标题

与 或 搜索

▶ 专栏速递

称名氏以敌楚子何？不与晋而与楚子为礼也。”这里所言楚子即指楚庄王，《公羊传》称其为礼，是因为楚国本为夷狄，却能战胜郑国“而不要其土”，战胜晋国“而佚晋寇”，因此他有“笃于礼而薄于利”的仁人之心，应该书子进爵以“中国之”。又如鲁定公四年，楚伐蔡，蔡求救于吴，《春秋》书曰：“葬侯以吴子及楚人战于伯莒，楚师败绩。”《公羊传》说：“吴何以称子？夷狄也，而忧中国。”肯定了蛮吴帮助中原蔡国打败荆楚的忧中国之心和正义之举。

但是，《公羊传》又与孟子的“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”[③]的夷夏观不尽相同，它不但对夷狄遵守礼义者以“中国之”，而且还对中国违背礼义者以“夷狄之”。这可以被看作是《公羊传》对先秦儒家夷夏观的一种发展。如《春秋·桓公十五年》载：“邾娄人、牟人、葛人来朝。”《公羊传》说：“皆何以称人？夷狄之也。”何休随文注曰：“桓公行恶，而三人俱朝事之。三人为众，众足责，故夷狄之。”这就是说，邾娄、牟、葛虽然都是中原之国，但由于它们行事违背礼义，所以《公羊传》要“夷狄之”。又如《春秋·昭共二十三年》曰：“戊辰，吴败顿、胡、沈、蔡、陈、许之师于鸡父。”《公羊传》说：“此偏战也，曷为以诈战之辞言之？不与夷狄之于中国也。然则曷为不使中国主之？中国亦新夷狄也。”《公羊传》为何视中国为新夷狄？何休的注文道出了其中的原因：“中国所以异乎夷狄者，以其能尊尊也。王室乱，莫肯救，君臣上下败坏，亦新有夷狄之行，故不使主之。”

应该说，《公羊传》在承继先秦儒家夷夏观的同时，表现出了一种更为开放的精神。它不但肯定以夏化夷、变夷为夏，而且还视违背礼义之中国者为夷狄，予以斥责。在《公羊传》的夷夏之辨中，凸显了礼义文化的标准。

二

董仲舒则是将《公羊传》发展成为公羊学的关键人物。[④]作为汉代公羊大师，董仲舒全面继承和发展了《公羊传》的思想，当然也对其夷夏观作了继承和发展。其主要表现：

首先，与《公羊传》相比，董仲舒对于夷夏的分辨更为精细，而且还重视借灾异辨夷夏。《春秋繁露·精华》说：

《春秋》慎辞，谨于明伦等物者也。是故小夷言伐而不得言战，大夷言战而不得言获，中国言获而不得言执，各有辞也。有小夷避大夷而不得言战，大夷避中国而不得言获，中国避天子而不得言执，明伦弗予，嫌于相臣之辞也。是故大小不逾等，贵贱如其伦，义之正也。

这段话包括三层含义，一是认为《春秋》注重通过遣辞来明辨夷夏之别；二是将夷夏别为三等，即中国、大夷和小夷，强调小夷避大夷、大夷避中国、中国避天子，也就是说，不但有夷夏之别，而且还有大夷小夷之别；三是认为辨别夷夏为三等，其目的是为了“明伦”，即是为了维护纲常等级秩序和辨明尊卑关系的需要。《春秋繁露·王道》则对《春秋》“内诸夏而外夷狄”的原因作了论述：“亲近以来远，未有不先近而致远者。故内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄，言自近者始。”在此，董仲舒接受了《公羊传》的思想，认为《春秋》是以“亲近来远”之义来辨别夷夏关系，其目的是为了说明王道教化的原则是由近而远、由亲而疏、由夏而夷的。董仲舒还重视借灾异之说来指责夷狄违仁义、犯诸夏的行为，对此，《汉书·五行志》作了大量引述。在董仲舒看来，诸夏主阳，而夷狄主阴，阴阳失序，就必然会天降灾异。襄公二十四年七、八月间，连续出现了两次日食，董仲舒认为日食频繁出现，“象阳将绝，夷狄主上国之象也。后六君弑，楚子果从诸侯伐郑，灭舒鸠，鲁往朝之，卒主中国，伐吴讨庆封。”董仲舒将日食当作阳绝的预示，既然阳绝，那么阴必然乘机而起。而阳代表诸夏，阴代表夷狄，阳绝阴起，也就预示着夷狄要入主中国了。又如昭公七年四月发生日食，董仲舒认为这是由楚灵王弑君而立、会盟诸侯、执徐灭赖等等不仁不义之举所导致的。[⑤]《五行志》关于董仲舒借灾异辨夷夏的

论说还很多，这里不一一引述。

其次，董仲舒认为夷夏之辨需“从变从义”。董仲舒承继了《公羊传》以礼义辨别夷夏和“进于夷狄则夷狄之，进于中国则中国之”的思想，并把它上升到哲学的高度加以认识，认为这是《春秋》权变思想在夷夏之辨中的一种体现。《精华》篇说：“《春秋》无达辞，从变从义，而一一以奉天。”这就是说，夷夏之别不但要以礼义为其标准，而且是从变而移的。也就是说，无论是夷还是夏，当其行为违背礼义时，就得“夷狄之”；反之，当其行为符合礼义时，就得“中国之”，这就叫着“从变从义”。《竹林》篇对这种“从变从义”思想通过具体历史事例作了解说：

《春秋》之常辞也，不予夷狄而予中国为礼，至郟之战，偏然反之，何也？曰：《春秋》无通辞，从变而移。今晋变而为夷狄，楚变而为君子，故移其辞而从其事。夫庄王之舍郟，有可贵之美，晋人不知其善，而欲击之。所救已解，如挑与之战，此无善善之心，而轻救民之意也，是以贱之。而不使得与贤者为礼。

在此，董仲舒以《春秋》“从变而移”的思想来评判晋、楚两国的行事，认为晋国虽然是中原之国，由于其穷兵黩武，无善善之心和救民之意，所以“不予之”；而楚国虽然是夷狄之国，由于其有可贵之美和救民之意，所以“要予之”。该篇还对郑国侵略诸侯国、背弃盟约的行为给予否定，而以夷狄视之。其文曰：“《春秋》曰：‘郑伐许。’奚恶于郑而夷狄之也？曰：卫侯速卒，郑师侵之，是伐丧也。郑与诸侯盟于蜀，以盟而归，诸侯于是伐许，是叛盟也。伐丧无义，叛盟无信，无信无义，故大恶之。”这就是说，郑国虽为华夏之国，但其行事却无信无义，所以要斥之为夷狄。相反，对于向慕中原礼义文化的夷狄之国，董仲舒则采取肯定态度，而以“中国之”。如赤狄潞子由于仰慕华夏文化，主动归化，《春秋》许之，董仲舒赞之。《仁义法》说：“潞子之于诸侯，无所不能正，《春秋》予之有义，其身正也，趋而利也。”《观德》也说：“潞子离狄而归，当以得亡，《春秋》谓之子，以领其意。”

再次，董仲舒主张“王者爱及四夷”。董仲舒强调夷夏之别，但也重视德化四夷。在董仲舒看来，对于那些仰慕华夏文化、遵守礼义道德的夷狄民族要加以肯定，要对它们以中国相待。同时，对于没有归化的夷狄民族也应该以仁爱之心对待它们。董仲舒的理由是，既然天下是君王的天下，天下之人都是君王的臣民，夷狄当然也不例外。君王要推行仁政，以仁爱之心对待臣民，也就必须要以仁爱之心对待夷狄。所以董仲舒说：“故王者爱及四夷，危者爱及旁侧，亡者爱及独身。独身者，虽立天子诸侯之位，一夫之人耳，无臣民之用矣。”〔6〕很显然，董仲舒在此是以王者一统的观点来肯定“王者爱及四夷”之必要性的。更有甚者，董仲舒甚至主张对于那些不愿归化、不遵守礼义道德的夷狄如匈奴等，也可以与它们立盟结交，只是在方法上无法用仁义去说服他们，而只能以厚利打动他们，以天威恐惧他们，以人质制约他们。按照董仲舒的说法，即是“与之厚利以没其意，与盟于天以坚其约，质其爱子以累其心。”〔7〕当然，这种做法与其以夏化夷、王道一统的理想还相差甚远，只是不得已而为之的一种做法。但从另一个角度来看，作为一种权宜之计，用这种办法来维持与夷狄的友好关系，对于维护和稳定汉代大一统政治是有积极作用的。值得注意的是，就在记载董仲舒提出的对付匈奴的三条计策的《汉书·匈奴传》中，班固却明确认为董仲舒的建议“未合于当时”。他的理由是匈奴桀骜不驯，不可能以爱子为质；而不置人质，便是空约和亲，这种“守空约”显然是靠不住的。这就是说，班固反对与匈奴和亲的理由便是匈奴的桀骜不驯。班固甚至认为“夷狄之人贪而好利，被发左衽，人面兽心”，靠仁德感化对他们并不起作用，故而主张对匈奴应实行羁靡之策。应该说，与董仲舒从“王者爱及四夷”的观点出发，而主张以仁德感化匈奴的做法相比较而言，班固主张对匈奴实行羁靡之策，则与他对于匈奴有着较深的民族偏见是有关系的。

三

作为汉代公羊学的集大成者，东汉末年的何休对于自《公羊传》、董仲舒以来的公羊

学传统夷夏观作了系统总结和重要发展。

何休对于传统公羊学夷夏观的发展，主要表现为将“张三世”说与“异内外”说相结合，即用一种历史发展的观点来看待夷夏关系问题。何休的“三世”说，是以“衰乱世”、“升平世”和“太平世”来解说《公羊传》的“所传闻世”、“所闻世”和“所见世”的，从而赋予了传统公羊“三世”说以进化之义。而当何休运用“三世”说来解说“异内外”时，他肯定了夷狄的不断进步与发展，认为到“太平”之世，将是一个“夷狄进至于爵，天下远近小大若一”的大一统之世，从而赋予了公羊学夷夏观以全新的涵义。

按照何休“三世”进化说，在“所传闻之世”（亦即“衰乱”之世），诸夏尚未统一，故夷狄“未得殊也”，因此，也就不存在什么夷夏之辨问题。在何休看来，“衰乱”之世的主要矛盾是中国与诸夏的矛盾，解决这一基本矛盾的原则是“内其国而外诸夏”。所以何休说：

于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗糙，故内其国而外诸夏；先详内而后治外；录大略小；内小恶书，外小恶不书；大国有大夫，小国略称人；内离会书，外离会不书是也。〔⑧〕

这里所言“内其国”之“国”是指京师，而“外诸夏”之“夏”则是指诸侯。何休说：“内其国者，假鲁以为京师也。诸夏外土，诸侯也。谓之夏者，大摠下土言之辞也。”〔⑨〕何休认为，所谓“内其国而外诸夏”，就是通过不同的书法，来辨明京师与诸侯，以褒奖前者、贬抑后者，以体现“尊京师”大义。

当历史进入“传闻之世”（亦即“升平”之世）时，夷狄已“可得殊”。何休说：“至于所闻世，可得殊”。〔⑩〕也就是说，历史进入“升平”之世后，才有了夷夏之辨问题。何休秉承了先儒特别是公羊家的夷夏观，即以礼义而不以血缘、地域来分辨夷狄。但在何休看来，在“升平”之世，夷夏之间的文明进化程度是不相等的，一般来说，诸夏可以被看作是文明的代表，而夷狄则还处于野蛮阶段。如隐公七年《传》文曰：“不与夷狄之执中国也。”对此，何休即是以礼义来分辨夷夏的，他说：“中国者，礼义之国也。执者，治文也。君子不使无礼义制治有礼义，故绝不言执。”既然夷狄与诸夏处于不同的历史发展阶段，因此，在处理夷夏关系时，就应该奉行进诸夏、退夷狄的原则，也就是所谓“内诸夏而外夷狄”。所以何休说：“于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄，书外离会，小国有大夫。”〔11〕

何休正是根据这样一种原则，而强调在“所闻之世”必须要严夷夏之防。首先，强调诸夏必须联合互助，共同对付夷狄的入侵。在何休看来，夷狄的入侵，并不只是侵略某一个具体的中原国家，而应该被看作是野蛮对文明的一种侵略，因此，诸夏都应该以保护华夏文明为己任。正因此，何休对诸夏面对夷狄的入侵而表现出来的离心离德和背信弃义的做法是加以斥责的。如襄公十二年春，《春秋》记曰：“莒人伐我东鄙，围台。”《传》曰：“邑不言围，此其言围何？伐而言围者，取邑之辞也；伐而不言围者，非取邑之辞也。”对此，《解诂》释曰：

不直言取邑者，深耻中国之无信也。前九年伐，得郑同盟于戏。楚伐郑不救，卒为郑所背。中国以弱，蛮荆以强，兵革亟作。萧鱼之会，服郑最难。不务长和亲，复相贪犯，故讳而言围，以起之。

同时，对那些以“尊王攘夷”、保护华夏文明为己任的中原诸侯如齐桓公等，何休则给予充分的肯定。如僖公四年《传》文曰：“桓公救中国，而攘夷狄，卒怙荆，以此为王者之事也。”《解诂》释曰：“桓公先治其国以及诸夏，治诸夏以及夷狄，如王者为之，故云尔。”其次，主张辨明夷夏之别，反对诸夏联合甚或依附于夷狄。何休对诸夏国家与夷狄联合的做法提出批评，认为这不但是一种自退为夷狄、自绝于中国的行为，同时也对整个华夏文明带来了灾难。因此，对于这类诸夏国家，何休则“夷狄之”。如成公三年，《春秋》记曰：“郑伐许。”《解诂》释曰：

谓之郑者，恶郑襄公与楚同心，数侵伐诸夏。自此之后，中国盟会无已，兵革数起，夷狄比周为党，故夷狄之。

又如昭公十二年，《春秋》记曰：“晋伐鲜虞。”《解诂》释曰：

谓之晋者，中国以无义故，为夷狄所强。今楚行诈灭陈、蔡，诸夏惧然去而与晋会于屈银。不因以大绥诸侯，先之以博爱，而先伐同姓，从亲亲起，欲以立威行霸。故狄之。

当然，前已述及，夷夏之辨只是一种礼义之辨，而不是种族之辨。只是就一般情况而言，“升平”之世的夷狄还是处于一种野蛮阶段，而诸夏则是行礼义的文明之邦。但是，如果这一时期的夷狄仰慕诸夏文明，自觉行仁讲义，那么，对于这类夷狄，则可以“中国之”。《解诂》有关这方面的例子很多，如：

庄公二十三年《春秋》记曰：“荆人来聘。”《传》曰：“荆何以称人？始能聘也。”《解诂》释曰：“《春秋》王鲁，因其始来聘，明夷狄能慕王化，修聘礼，受正朔者，当进之。故使称人也。称人当系国，而系荆者，许夷狄者不一而足。”

宣公十一年《春秋》记曰：“夏，楚子、陈侯、郑伯盟于辰陵。”《解诂》释曰：“不日月者，庄王行霸，约诸侯，明王法，讨微舒，善其忧中国，故为信辞。”

昭公四年《春秋》记曰：“夏，楚子、蔡侯、陈侯、郑伯、许男、徐子、滕子、顿子、胡子、沈子、小邾娄子、宋世子佐、淮夷会于申。”《解诂》释曰：“不殊淮夷者，楚子主会行义，故君子不殊其类。所以顺楚而病中国。”

由上可知，何休关于“升平”之世的夷夏之辨基本上是秉承了《公羊传》和公羊先师董仲舒的思想。其一，他认为“升平”之世的夷夏之别是一种野蛮与文明之别，因此强调以礼义而不是种族和血缘来作为辨别夷夏的标准，主张在处理夷夏关系上奉行“内诸夏而外夷狄”的原则。其二，他主张动态地、辩证地去看待夷夏关系问题，即是要以礼义来作为褒贬与夺的标准，对那些仰慕礼义、不断进化的夷狄，则可以“中国之”；而对那些不守礼义、自甘于夷狄的诸夏，则可以“夷狄之”。

当历史进入“所见之世”（即“太平”之世）时，何休认为，这一时期的夷狄通过“升平”之世的不断进化，已经由野蛮而至文明，成为诸夏的一部分了。因此，这一时期的夷狄也可以像诸夏一样“进至于爵”了。如昭公十六年，《春秋》记曰：“楚子诱戎曼子杀之。”《解诂》释“戎曼子”曰：“戎曼称子者，入昭公，见王道太平，百蛮贡职，夷狄皆进至其爵。”春秋昭公之时，是进入“太平”之世的开始，此时“夷狄皆进至其爵”，故何休要以子称许戎曼。在隐公元年注文中，何休对“太平”之世夷狄的认识还有一个更为全面的表述，他说：

至所见之世，著治太平，夷狄进至于爵，天下远近小大若一，用心尤深而详。故崇仁义，讥二名。

从中可知，何休所谓“太平”之世，已经是“夷狄进至于爵，天下远近小大若一”了，因而它是一个没有夷夏之别的天下一统的社会，在这个社会里，不但道德文明已经发展到了极致，而且政治、种族、文化也实现了空前的统一。

众所周知，何休解说的《春秋》是一部乱世之史，而何休本人所处的时代也是一个衰乱时代，那么，究竟应该如何理解何休关于“太平”之世的夷夏观呢？我们认为，何休“夷狄进至于爵，天下远近小大若一”的思想，既带有理想化的色彩，同时也有一定的历史依据。说其有一定的历史依据，是因为自春秋开始以来，各诸侯国之间经过长期的战争和频繁的交往，带动了不同的种族与文化之间的交汇和融合，从而出现了夷夏文化一统的趋势。对此，刘家和先生曾作过相当透彻的分析，他说：

在春秋时期，由小邦而渐成为大国，甚至开始出现了郡县制最初萌芽。原来被视为夷狄的楚、吴等邦，这时也逐渐实现了华夏化；而原先自以为华夏的诸邦，在此过程中也大量地汲取了所谓夷狄的文化，在一定程度上也是夷狄化。至春秋时期之末，

楚、吴诸邦与中原诸夏无复分别。这就是“夷狄进至于爵”，以当时人对“天下”的眼界来说，说“天下远近小大若一”，虽然夸大到了不合事实的程度，但也总不能连一点影子都没有吧。所以，在何休的似乎荒唐的一统说中，实际是蕴含着孤明卓识的。[12]

然而，何休关于“太平”之世的夷夏观，更多的还是表达了一种理想。众所周知，所谓《春秋》“三世”，其实是“文愈治而世愈乱”，因此，何休所谓“太平世”的“夷狄进至于爵，天下远近小大若一”的说法，它只是一种美好愿望，而并不是一种客观事实。如果说有，那也只能说是“一点影子”而已。这就是说，何休的夷夏观与其“三世”说一样，它们都无法落实到具体的史实当中去加以解说。对此，何休当然很明白。故当他用“夷狄进至于爵”的义例去解说“太平”之世的历史时，就难免会陷入一种两难的境地。如哀公十三年，《春秋》记曰：“公会晋侯及吴子于黄池。”《传》曰：“吴何以称子？吴主会也。”对此，《解诂》释曰：

时吴强而无道，败齐临晋，乘胜大会中国。齐、晋前驱，鲁、卫驂乘，滕、薛挟轂而趋。以诸夏之众，冠带之国，反背天子而事夷狄，耻甚不可忍言，故深为讳辞。使若吴大以礼义会天下诸侯，以尊事天子，故进称子。

在这段话中，何休一方面指出吴“强而无道”这一事实，一方面又不得不进其爵。而实际上“升平世”夷狄进爵，是以前遵守礼义为前提的。到了“太平世”，由于夷狄已由野蛮而至文明，故而皆“进至于爵”。可是实际上像上述吴国的所作所为，显然不是一种遵守礼义的行为，何休由于囿于所定之例，而不得不为吴进爵。

综上所述，我们认为何休“进夷狄”的夷夏观尽管主要的只是一种理想而非历史事实，却有着重要的理论意义。首先，与何休的“三世”说一样，他的夷夏观充分肯定了社会、国家、民族是可以不断进步和不断发展的，社会可以由衰乱进至太平；国家可以由分裂进至统一；民族可以由野蛮进至文明。其次，何休的夷夏之辨所体现的历史进化思想无疑是能使人鼓舞、催人奋进的。何休相信，历史的发展终将会使人民告别野蛮，使国家步入太平，使民族间得以和平相处，使天下一统有着牢固的根基。此外，我们还应该看到，作为一名衰世时代的思想家，何休没有对社会历史的发展失去信心，而是关注和思考社会，对未来充满了无限的希望，这是值得人们钦佩的。

注释：

[①] 据徐彦《公羊传疏》引东汉戴宏序载，《公羊传》在汉景帝时被公羊寿与胡毋子都著于竹帛前，已是口传已久，故而应该被视作为战国秦汉之际孔子后学的思想。

[②] 《孟子·滕文公上》，朱熹《四书章句集注》本，中华书局1983年版。

[③] 《孟子·滕文公上》。

[④] 关于公羊学的创立，有学者认为始于孔子。如蒋庆《公羊学引论·自序》就说：“公羊一学，创自尼山，源出麟经，为孔门圣学。”本文则认为《公羊传》虽然口传已久，但是作为汉代显学的公羊学，则是伴随着汉武帝的“独尊儒术”和汉代经学的兴起而兴起的，正如《汉书·儒林传》所言：汉武帝重视儒学，“尊公羊家，诏太子受《公羊春秋》，由是《公羊》大兴。”而董仲舒不但是促使汉武帝“独尊儒术”、“尊公羊家”，由此而使“《公羊》大兴”的关键人物，而且还著《春秋繁露》，对《公羊传》的思想作了系统发挥和重要发展。因此，董仲舒才是将《公羊传》发展成为公羊学的关键人物。

[⑤] 以上均见《汉书》卷二十七下《五行志下之下》，中华书局1962年版。

[⑥] 《春秋繁露》卷第八《仁义法》，苏舆《义证》本，中华书局1992年版。

[⑦] 《汉书》卷九十四下《匈奴传》。

[⑧] 《春秋公羊传解诂》隐公元年，上海古籍出版社1990年版。

[⑨] 《春秋公羊传解诂》成公十五年。

[⑩] 《春秋公羊传解诂》成公十五年。

[11] 《春秋公羊传解诂》隐公元年。

[12] 刘家和：《论汉代春秋公羊学的大一统思想》，《史学理论研究》1995年第2期。
(原载于《南开学报》2006年第1期，87-92页)

最后编辑：王应宪 发布时间：2006-06-30 论文来源：智识学术网

[【投稿】](#) [【打印】](#) [【关闭】](#)

相关文章

- 海外中国学研究——一个正在发展的新方向
- 1970年代末以来中国关于美国的中国研究之译介
- 西方近现代经济哲学发展的历史与现状
- 华好九章论史学：评《史学九章》
- 史嘉柏培养学生中国文化自信
- 试论历史认识的主体性
- 论历史研究中的价值认识
- 吕思勉与他的《中国制度史》
- “夏居河南说”之文献考辨：兼说二里头文化非夏文化
- 河南省乡镇机构改革的动力机制研究

学友评论

发表评论：



匿名 标题：

[注册](#) [智识论坛](#)

评论内容：

※您要为您所发的言论的后果负责，故请各位遵纪守法并注意语言文明。

[发表](#)

[查看](#)

智识学术网版权与免责声明：

- ① 凡本站中注明“来源：智识学术网”的所有论文，均为作者授权发表的原创论文，版权属智识学术网与作者共有，出于传播学术的目的，本站欢迎转载，但任何媒体、网站或个人转载使用时请务必注明“来源：智识学术网”。纸媒如果采用本站首发原创论文，请通过本站编辑联系作者，联系邮箱zisiweb@163.com。
- ② 智识学术网是非盈利的公益性网站，搜集转载论文以传播学术为目的，凡本网未注明“稿件来源：智识”的文/图等稿件均为转载稿，如其他媒体、网站或个人从本网下载使用，请保留本网注明的“稿件来源”，不要擅自改为“来源：智识学术网”，必须并自负版权等法律责任。如对论文版权有异议，请及时与我们联系。网文 11. sq. sq. sq.
- ③ 本站会员发表的文章或图片仅代表作者本人观点，与本站立场无关。作者文责自负。
- ④ 请确认您了解到，您从这里所获得的信息都是自由、免费的，而且您没有与任何人有契约关

系，因此您从本站复制任何资料，本站及其任何成员都将不承担任何责任。

- ⑤ 在本站的条目中所使用或引用的标记、图案版权、隐私权或其他类似的权利都归其所有者所有。将他们用于这里并不意味着你可以将它们用于其它目的。