

中国社会思想（六）

吴涛 主编

目 录

董仲舒的思想	1
中世纪神学与董仲舒神学	1
董仲舒的天人关系思想	16
董仲舒的历史观与政治思想	27
董仲舒的知识论与逻辑思想	35
司马迁的思想	46
司马迁的时代性	46
司马迁的唯物主义思想	54
司马迁诸子要旨的历史价值	62
司马迁思想的人民性	68
西汉中叶社会危机和批判思想	82
汉代异端思想源流	82
司马迁描述的汉代社会矛盾	84
汉代政权的矛盾与儒法辩难	95
儒林与酷吏的思想	104
贡禹的社会批判	112
两汉之际的思想	115
两汉神学正宗的危机	115
刘向歆父子的思想	121
扬雄的二元论思想	133
班固的庸俗与人文思想	142

董仲舒的思想

中世纪神学与董仲舒神学

中国古代社会的氏族制残余的清算，始终是一个未完成的课题。特别在封建制社会形成之际，统治者必然要把古代的正在破坏的氏族公社，另以农村公社的形式恢复起……本来与氏族制的残余相对应，在中国古代思想的发展上，也呈现着氏族形式的宗教的特征。一方面与先王观念的泛滥相连结，表现出普遍性的氏族宗教气氛；另一方面，与各国的氏姓族类相关联，又表现出各国之间的独立色彩的宗教。

所谓普遍性的氏族宗教气氛，即在于以神化先王为前提，以天人感应为内容。这就是搢绅先生和儒者的职业的构成部分。例如，周人的天道观及其敬德论本来是殷氏族宗教思想的损益或延展；在春秋的半官学时代，史赵、史墨、裨竈、梓慎、申须、苾弘等人，皆以天道预测人事；甚至开创私学的孔墨，同样承袭天人感应的宗教思想，墨子的天志和天鬼的宗教形态固不待言，即如孔子，不但因“鳳鸟不至，河不出圆”而嘆“吾已矣夫”，更以□尝之礼说明政治，这就可以看出他相信天道和人事的宗教联系。降及战国末叶的古代危机时代，各国之间察機祥，候星气的风气几乎湮没学术，各种迷信禁忌将代替自由研究，从驺衍为首的阴阳五行家遂逐渐占到统制地位。司马迁说：“自齐威、宣之时，驺子

之徒，论著终始五德之运。及秦帝，而齐人奏之，故始皇采用之。……形销化，依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运，显于诸侯，而燕齐海上之方士，传其术不能通。然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”（史记封禅书）

中古制是古代制的否定，但同时又从氏族制的残余中保存了有利于统治阶级的公社制度。因此，天人感应的宗教思想，在两周是国民阶级思想发展的桎梏，而在秦汉则是神学思想建设的源泉。这种情况正是“在高级阶段上重复低级阶段的某些特征、特性等等，并且仿佛是向旧东西的回复（否定的否定）。”（列宁哲学笔记，人民出版社版，页二一〇）我们看了秦汉谶纬所讲的上帝和经义的关系，就明白这一道理。我们更应该指出，诸子之学是六经的发展，然而汉代儒学的六经为汉制法的思想，则是向旧的东西的复归。

在论述中世纪神学的形成之前，我们首先简单地回溯一下由古代宗教至中世纪宗教的否定之否定的特点。

恩格斯指出：“古代一切宗教都是自发的部落宗教以及后来的氏族宗教，它们发生于而且结合着各该民族的社会和政治状况。宗教的这个基础一旦被破坏了，留传下来的社会形态、因袭的政治结构以及民族独立一旦被毁灭了，那么与之相应的宗教不消说也就崩溃了。”（马克思恩格斯论宗教，一九五四年，人民出版社版，页七〇）在中国古代社会，所谓“非我族类不在祀典”的民族特点，在各国之间是有严格的区别的，宗庙社稷的祭法在各国之间也是不同的。在战国末叶的兼并战争中，各国虽然还各有其独立分离的天帝神，然而已经处于没落的境地。古代社会危机所造成的现实灾难，

使人们重新记起宗教的迫切需要，当在现实中已经找不到出路时，便不能不寻求精神的解救来代替物质的解救。这里的重要问题在于寻求宗教。古代世界的“天”已经被破坏了，古代世界的“先王”已经被清算了，各国独立性的民族宗教已经被否定了，在这样的情况下怎么办呢？

在这时，驳衍的神秘主义不仅要代替已失去了的哲学，而且要代替已失去了的宗教，而为新王朝的统治阶级服务，即所谓“遽兴废，胜者用事”。“天”怎样安排“胜者”皇帝的符应呢？

驳衍说，“凡帝王之将兴也，天必见祥乎下民”，但这种“天”又是受五行法则的支配的，这样，似乎历史的发展，王者的兴废，不是由于“天”的自由意志，而是由于五行胜克之理。“天”对于帝王必须不早不晚，只能在五行胜克的转折点上降祥瑞。人们虽然只能通过“天”所降的祥瑞来窥见五德的推移，但却又可以预知“代火者必将水”，而且可以预见到“天且先见水气胜”。这样看来，“天”是最早的主宰，同时又是依据于五行之理的最高的主宰。“天”是五行胜克的指示器，就这方面说，“天”是机械的、被动的，它是神秘化了的五行法则的体现者。显然，在这种“天”的宗教观念中，存在着矛盾，使得那些齐燕方士、儒生和博士们难以通晓，又使得秦汉之际的皇帝们时而信服，时而怀疑。因为从“天”的宗教涵义而言，“天”要求有至高无上的威权和绝对的自由的意志，而这种威权和意志在这里是受了限制的。最混乱的情况是：驳衍之徒说秦代变周，是以水德代火德，秦始皇听了就宣布自己做了黑（水）帝，然而汉高祖入关，不知道黑帝是秦人自己的上帝，只听

说秦祠四帝，有白青黄赤帝四祠，马上说，“吾闻天有五帝，而有四，何也？……吾知之矣，乃待我而具五也”，乃立黑帝祠（封禅书）。这样，秦汉皇帝究竟谁是水帝，就莫名其妙了。因此，驳衍的宗教观念里也出现这样一个褪色的“天”、形式的“天”，它是朦胧的，暧昧不明的。这种朦胧与暧昧不明具有二重性。因为它要说明帝王的兴废，而不是说明帝王的受命，于是把殷周的“帝”“天”显得成为一个冲淡了的、即将消失的影子。“天”既然隐在五行之理的背后，所以只有在被指定的场合下才现出一些奇迹来表明它的存在。其次，驳衍的“天”对西汉的宗教说，又是一个极共幽微的、即将显现出来的影子，似乎正在创造一种中央专制主义的宗教观的条件，因为汉代的“天”赋有鲜明的至上神的色泽，为万物之祖、百神之长，它的喜怒哀乐表现为自然界的寒温变异，自然法则仅仅作为“天”的神性的表露而存在。

这样看来，驳衍之徒的天道观通向神学，并为中世纪神学准备了条件，但共本身还没有形成神学的体系。

我们再来看秦汉之际的宗教。

史记的封禅书这样记载：“及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神，可得而序也。于是自轂以东，名山五，大川二。……自华以西，名山七，名川四。……而雍有日、月、参、辰、南北斗、熒惑、太白、岁星、填星、二十八宿、风伯、雨师、四海、九臣、十四臣、诸布、诸严、诸述之属，百有余庙。……唯雍四時（指青黄白赤）上帝为尊”。宣布“六合之内，皇帝之上”的秦始皇，虽然特别需要独尊的上帝，但又几乎把各地的民族神和自然神都请到神坛上祭祠起来。到了汉高祖时，

除了他抢取了秦人的上帝，把自己钦定为黑帝而与原来的白青黄赤四帝相配列外，下诏说：“吾甚重洞而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故”，还允许梁巫、晋巫、秦巫、荆巫等各有所祠，上帝和诸神还是一起受到尊敬的。汉文帝时，上帝诸神也是连类并提，例如制曰：“朕即位十三年于今，赖宗庙之灵，社稷之福，方内艾安，民人靡疾，闲者比年登，……此皆上帝诸神之赐也”。文帝后来又招集了些儒生，共议什么是汉德，究竟该是土德呢？还是水德呢？诏曰：“朕祈郊上帝诸神，礼官议，无讳及劳朕。”（参看到神书）在这里，上帝还是不止一个，而是五个，上帝在诸神中的地位略加商了些，突出了些。这些情况正反映秦汉之陈还没有真正实现封建制的中央集权主义与天子的至上威权，因而在超现实世界中上帝和诸神也还没有统一，而且还缺乏明确的至上神。但是，这种宗教的统一趋势别是已经在形成过程之中。

以一个统一的宗教来补足统一的帝国之所以必要，是因为神的王国是和封建国家的中央集权以及与之相应的土地财产的所有制关联着的，因为要理解东方的宗教史的关键，就在于土地私有权在法律观念上是缺乏的。

当汉武帝实行土地没收和临铁国有，并真正开创了大一统的局面时，情况立刻显得不同了。上帝诸神不再“祠之如故”，诸神之上的上帝成为现实的需要。司马迁眩：“今天子（武帝）初即位，尤敬鬼神之祀”，这种对鬼神的尊敬，并不是出于武帝的偏爱和嗜好，而正与共完成封建制的中央专制主义有关。新的上帝在塑造中，在探求中，于是儒生文学之士们和“海上燕齐怪迂之方士”便提供了不少关于新上帝“太一”的方案，而武帝

则是言听升从，觉得正中下怀。我们看史记封神书怎样婉转地叙述着：

一、亳人缪忌奏祠“太一”方，因为“天神贵者太一”，所从五帝降格，“太一佐曰五帝”。武帝接受了：“令太祝立其祠长安东南郊，常奉祠如忌方。”

二、其后有人上书言：“古老天子，三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、太一”，这又是特殊地位的至上神，武帝接受了，“天子许之，令太祝领祠之于忌太一壇上，如其方。”

三、上幸雍且郊，或曰：“五帝，太一之佐也，宜立太一而上亲郊之”。现在五帝已屈居于太一之下，降为“太一之佐”，这是显著的变革。“上疑未定”，但还是接受了：“令祠官宽舒等具太一祠壇，……五帝壇环居其下，各如共方”。五帝之上的至上神正式诞生了，隆重的宗教典礼开始举行，“十一月辛巳朔冬至昧爽，天子始郊，拜太一，朝朝日、夕夕月则揖”，为了证明新的上帝没有被错认，只有援用奇迹，于是有司看到了祠上有光，而公卿也看到了“是夜有美光，及书黄气上属天。”

至上神在中世纪的圣光中复活了，现在所缺乏的是关于神权和皇权的系统的理论证明。但理论的准备却不是缺乏的，因为新上帝的发现者不是别的学派，而正是阴阳家与儒家的混血种。五帝早已列入了五行范畴，太一本身又成了阴阳五行系统的最高的冠石。我们且对比一下阴阳五行系统与神的系统：

一——阴阳——五行

太一——天地——五帝

新的宗教不能单靠皇帝的圣谕钦定，心须依赖神学

家和庸俗哲学家的合作，从武帝之待召金马门到宣帝的讲议石渠阁，就是做这样的接种工作。因为作为十足的庸俗哲学的汉代儒学是阴阳五行化了的，而作为神学前身的五行学说，也正以儒术作比附，二者一经一纬，混合起来。雨汉国教化了的憎侣们，便是神鬼化了的儒林与唯理化了的教徒，他们以神学家而兼政府官吏。皇帝在神国中同时也在王国中，是教主而兼天子，叫做“圣上”。

从思想史的河流而言，董仲舒执行了这样的任务：他给新宗教以系统的理论说明，把阴阳五行说提到神学的体系上来，把“天”提到有意志的至上神的地位上来，把儒家伦常的父仪（它作为封建秩序的表征）和宗教的神仪以及统治者的皇权三位一体化。总的来说，董冲舒完成了“天”的目的论。

要把阴阳五行说提到神学的体系上来，首先得把天从五行之理中解救出来，反过来使它去主宰五行之理，使五行之现成为天的目的的外现。这样的“天”就有了意志，有了主动性。要把儒家的偷常提到宗教的地位上来，就必须使之赋有最高范畴的性质，而且使之归属于“天”的意志与目的。这种唯心主义的目的论，必然是宗教的兼偷理的体系。在这种神学的内涵中，是以传统的天人感应为形式，即所谓“善复古，讥易常”的春秋之义，导引出适应于中世纪神学的一切教义。

以上我们是从宗教思想的发展上说明中世起神学的形成途径与董仲舒的历史任务。现在我们来具体地考察董仲舒与武帝的雄才大略相对成的活动。

儒老董仲舒，齐人，是中世纪神学体系的创造人。他约生于高祖中年，卒于武帝元狩之间，太平御览载（九

七六引)：“董冲舒专精于述古，年至六十余。”汉书五行志说：

“昔殷道弛，文王演周易，周道敝，孔子述春秋：则乾坤之阴阳，效洪範之咎征，天人之道粲然著矣。汉兴，承秦灭学之后，景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推阴阳为儒者宗。”

接春秋一书，自孟子从来即为儒家所推崇。但过去儒家，只从政治观点以推崇春秋的微言大义。自董仲舒起，始援阴阳家之言解说春秋，始为天道人事相互影响之说开拓了新土，始使春秋成为天人感应的神学经典，始使其政治范畴的微言大义兼有了哲学神学的内容。这是董仲舒在中世纪思想史是别开生面的东西，也是他在中世纪发端期所以取得正宗的合法地位的秘密。

武帝为什么要使人“具以春秋对”呢？这里实在有复古路径的主观选择的深意。著者认为春秋时代搢绅先生的形式说教，早已被孔墨所批判，而创出显学：且又被战国诸子所分裂，而发展出各派一家之言。然而，到了中古，搢绅说教反而合拍于专制的教条。内求统一而外攘夷狄的武帝政策，则又右赖于尊王攘夷的“霸道”作为理论根据。汉代儒林之复古于“端委搢绅”，不能不首先求之于“断朝报”，这当与武帝的中央集权主义是相适应的。

董仲舒以“三年不窥园”的苦学(汉书卷五六，本传)，“乘马不党牝牡，志在经传”(太平御鉴)的尊心，“论思春秋，造著传记”(论衡实知篇)。甚至有这样的神秘传闻：“董仲舒梦蛟龙入怀，乃作春秋繁露词。”(西京杂记卷二)

这样因龙入怀而论著春秋，是象征着什么呢？是不

是象征着武帝的圣旨呢？我们不必为古人圆梦。但“繁露”之义，颇耐人寻味。按此，古有三说：一、以繁多露润之周礼大司乐疏为说；二、以假古冕之□露垂象取名为说；三、依逸周书王会解“天子南面立，纔无繁露”孔注：“繁露，冕之所垂也”，言通贯春秋属辞比事的精神为说。后说近似，取义之神秘，不言而喻。

董仲舒窥见武帝的圣意，便把春秋二百四十余年间的故事经验，比例推行出适合于最高皇权的原理，神秘到“非常异义可怪之论”。例如他说：

“春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”（汉书本传）

“春秋之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正诸侯之位，以诸侯之位正竟内之治，五者俱正而化大行。”（春秋繁露二端）

“明君臣之义，守国之正也。”（王道）

“器从名，地从主人之谓，制权之端焉，不可不察也。”（玉英）

“春秋推天施而顺人理，……以至辱为亦不可以加于至尊大位。”（竹林）

“春秋尊礼而尊信，信重于地，礼尊于身。”（精华）

绝对王权在地下的现实世界，好像神国的五帝之上有“太一”，他说：

“深察王号之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黄科、往科，合此五科以一言，谓之‘王’。……深察君号之大意，其中亦有五科：元科、原料、权科、温科、群科，合此五科以一言，谓之‘君’。”（深察名号）按他以“志为质，物为文，”并主张不得已而“宁有质无文”，“礼之所重者在英志”。因此，王君以礼尊

身，好像“太一”之神降服五行，一切可以唯心出之。

中世纪宗教之所以成为精神的解救或把贫困表现做涂了油的圣光，是因为中世纪出现了赋有半自由身份而遭受超级剥削的农民阶级，是为了对付农民的不可忍受的贫困的反抗。从秦末的陈胜吴广大起义，已经证明了农民阶级的政治力量之足以决定王朝的兴亡，代秦而有天下的汉王室本是盗窃农民起义的果实，当然更能党解此事。所以，从汉室定鼎起就不断的向农民解说：汉之代秦是出于天意所属，企图从天的意志里找到自己统治世界的不变的根据。汉高帝纪所载诸多神话，皆自此出。

神话生长成神学，非一蹴可就，而需要着一个酝酿时期。事实上通过了从汉初至于文景的约计六七十年间的“与民休息”政策，才提供出神话生长成神学的适切的土壤。汉书食货志说：

“至武帝之初，七十年间，国家亡事。……都鄙廩庾尽满，而府库余财，京师之钱，累百巨万，贯朽而不可校，太仓之粟，陈陈相因，充溢露积于外，腐败不可食，众庶街巷有马，仟伯(阡陌)之间成群。……役时骄溢，或至并兼，豪党之徒以武断于乡曲，宗室有土公卿大夫以下，争于奢侈。”

这里的富裕与安定，所谓“与民休息”，不是矛盾的解决，而是矛盾的扩大，因此，我们必须知道：

第一，富裕只限于领主豪强官吏及王室与宗室的贵族阶级，而农民大众的痛苦生活不但并未从“与民休息”里减轻分毫，而且表现出封建制的基本的阶级矛盾。同时，在豪强兼并之中，豪族地主和皇族地主的矛盾也扩大了。汉书食货志就把这样的矛盾叙述出来：

“汉兴，接秦之敝，诸侯并起，民失作业，而大饥馑，凡米石五千，人相食，死者过半。高祖乃令民得卖子，就食蜀汉。天下既定，民亡盖臧(藏)，自天子不能具醇驷，而将相或乘牛车。……文帝即位，……贾谊说上曰：‘……失时不雨，民且狼雇，岁恶不入，请卖爵子，既闻耳矣。……兵旱相乘，天下大屈，有勇力者，聚徒而衡击，罢夫羸老，易子而□共骨。……，……晁错复说上曰：‘……今农夫五口之家，其服役者不下二人，其能耕者不过百亩，百亩之收不过百石，春耕夏耘，秋获冬藏，伐薪樵，治官府，给繇役，春不得避风尘，夏不得避暑热，秋不得避阴雨，冬不得避寒冻，四时之间，亡日休息。又私自送往迎来，吊死问疾，养孤长幼在其中，勤苦如此，尚复被水旱之灾，急政暴虐，赋敛不时，朝令而暮改，当具有者半贾(价)而卖，亡者取倍称之息，于是有卖田宅，鬻子孙以偿责者矣。……’……至武帝之初……董仲舒歌上曰：‘……至秦……用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得卖买，富者田连阡伯，贫者无立锥之地。又颍川泽之利，管山林之饶，荒淫越制，逾侈以相高，邑有人君之尊，里有公侯之富，小民安得不困？又加月为更卒，已复为正，一岁屯戍，一岁力役，三十倍于古。……或耕豪民之田，见税什五，故贫民常衣牛马之衣，而重大彘之食。重以贪暴之吏，刑戮妄加，民愁亡聊，亡逃山林，转为盗贼，赭衣半道，断狱岁以千万数。汉兴，循而未改。……’……仲舒死后，功费愈甚，天下虚耗，人复相食。”

第二，名义上是“与民休息”，实陈上则使“农夫”“四时之间，亡日休息”。此因中世起王朝的本质，根本不能予人民大众以幸福的生活。所谓“与民休息”，

实质上只是暂时对农民采取安定的政策，以争取统治阶级所支配的编户齐民归户籍以从事生产；暂时对诸侯权力采取妥协的政策，从确保地方与中央的和平共处。史称“文帝恭俭”而“好刑名黄老之术”，“景帝遵业”而“不任儒”，其文化政策的实践意义即在于此。但是，从自足自给的生产体制，自然会引出土地的兼并；而在“贵者即富者”的中古身分性的体制里，诸侯王国与中央王室，特别是豪族地主和皇族地主又必然发生统治阶级的内讧，因而地方政权的强化，遂成了中央集权的威胁或王室统治的危机：豪族的土地占有制，遂成了国家土地所有制形式的威胁。文景时代的政论家，如贾谊晁错等，皆以兼并为危机的证件，而归本于尊王，具理由即在于此。汉书食货志载晁错对文帝说：

“商贾大者积贮倍息，小者坐列贩卖，操其奇赢，日游都市，乘上之急，所卖必倍。故其男不耕耘，女不蚕织，衣必文采，食必粱肉，亡农夫之苦，有仟伯之得。因某富厚，交通王侯，力过吏势，以利相倾，千里游敖，冠盖相望，乘坚策肥，履丝曳縞。此商人所以兼并农人，农人所以流亡者也。今法律贱商人，商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣。故俗之所贵，主之所贱也。吏之所卑，法之所尊也。上下相反，好恶乖迕，而欲国富法立，不可得也。”

晁错所讲的这段话，是我们常引的文句，但其中所含的意义必须深一点来究明。第一，汉代贱商人的法律主要指其没有土地所有权，然而事实上商人因了交通王侯，而取得富贵，以至于和郡国诸侯相利用，威胁了皇权。第二，皇权所尊的和现实所贵的形成了矛盾，上下好恶的乖迕，表现出皇权和勾结商人的豪权之间的矛盾

的一个侧面。第三，这里指的农民的流亡，是通过豪族地主阶级才成为现实，不是单纯的商人所能趋使的，而所谓“兼并”也不是纯经济关系而成的。因此，这段话指出地方割据与中央集权的矛盾，以及豪族地主与皇族地主的矛盾。如实言之，这都不是中世纪统治者本身所能解决的。但是，站在中央集权的大一统的立场来看，则又是非解决不可的紧急问题。到了武帝时代，一改“恭俭”“遵业”的作风，而毅然采行了“雄材大略”的“有为”路线，共目的就在于要解决这一矛盾。

史称武帝的“雄材大略”，不是别的，正是为实现大一统而动员。它表现在政治经济上，就是为了削弱诸侯王国的叛逆的基础而厉行工商汪（煮盐、冶铁、铸钱）的国有政策，特别是为了打击豪强地主而强化土地国有政策；表现在文化思想上，就是罢黜百家，独尊儒术的思想学术的统一政策。但是，在这里，对于离心的诸侯藩王，对于兼并的豪强地主，特别是对于饥饿的农民大众，为了使人们口服心服，更需要一套神学的正名主义。此所谓神学的正名主义，即把儒家的以道德情操为基础的正名主义庸俗化，把阴阳家的五行说唯理化，把汉之代秦的王朝更替，归结于奉天承运的天道的必然性，把现实中的中央集权的专制制度，说成官制象天的、永恒不变的神圣机构，董仲舒的公羊春秋学，正是这样一套神学。汉书本传所载董仲舒的天人三策，最足表现这一精神，例如其第三策说：

“道之大原出于天，天不变，道亦不变。……春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同；是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为：诸不在六艺之科、孔子

之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。”

这种神学，不啻是武帝雄材大略政策的代数学，因此，“武帝即位，举贤良文学之士前后百数，而冲舒以贤反对策焉。”（汉书本传语）“董仲舒表春秋之义，稽合于律，无乖异者。”（论衡程材篇）

按董仲舒的天人三策，作于武帝建元元年。（汉书武帝纪载于元光元年，而司马光通鉴汉纪则上移此事于建元元年，二者相较，通鉴为正。此点，今人史念海已有考辨，文见史与地第三三期）此时正值“恭俭遵业”与“雄材大略”的交岔点。从思想上看，则为黄老刑名与儒家斗争极烈的顶点：前者以宝太后为中心，后者以武帝为代表。兹列其斗争的时间顺序如次：

一、建元元年，冬十月，诏……举贤良方正直言极谏之士。丞相绾奏，所举贤良，或治申商韩非苏秦张仪之言，乱国政，请皆罢。奏可。……元光元年，……五月诏贤良曰：“……受策察问咸以书对，著之于篇。……”于是董冲舒公孙弘等出马。（汉书武帝纪）

二、建元二年冬十月，御史大夫赵绾，坐请毋奏事太皇太后，及郎中令王臧，皆下狱自杀。（应劭曰：“礼，妇人不豫政事，时帝已自躬省万机：王臧儒者欲立明堂辟雍：太后素好黄老术，非薄五经：因欲绝奏事太后，太后怒，故杀之。”）丞相婴，太尉盼，免。（同上）

三、辕固，齐人也，以治诗，孝景时为博士。……宝太后好老子书，召问固。固曰：“此家人言耳。”太后怒曰：“安得司空城旦书乎！”迺使固入圈击毚。上知太后怒，而固直言无辜，迺假固利兵；下，固刺毚，正中其心，毚应手而倒；太后默然，亡以复辜。后，上

以固廉直，拜为清河太傅；疾，免。武帝初即位，复以贤良征。（汉书儒林传）

四、及宝太后崩，武安君田蚡为丞相，黜黄老刑名百家之言，延文学儒者以百数；而公孙弘以治春秋为丞相，封侯。天下学士靡然风矣。弘……请……为博士官置弟子五十人，复其身。……制曰：“可。”自此以来，公卿大夫士吏彬彬多文学之上矣。（同上）

据史念海考辨：丞相卫绾奏请罢黜申商韩非苏秦张仪之学，系见董仲舒于是时对策，深为武帝所激赏，因而陈奏（见前文）。是知董仲舒又为当时黄老与儒家思想斗争的发动者：某天人三策在此一思想斗争里实有发端的意义。而此一思想斗争上的发端，与武帝雄材大略的封建制社会奠定工程，则恰相呼应。

说董仲舒的思想活动与武帝的政治措施恰相呼应，即是说前老是后者的苟合取容。我们看汉书载仲舒对策是怎样揣摩武帝的意思就明白这理。但反映了大一统的神学思想，既经发出之后，则又成了最高地主的政治斗争的原理。例如建元元年所作第三策，其由息灭“邪辟之说”而求“一统纪”“明法度”的政治逻辑，到了二十余年之后（公元前一四〇至一一五年）的元鼎年间，尚为武帝所实际运用：

一、元狩元年冬……十一月，淮南王安、衡山王赐谋反，诛，党与死者数万人。……（二年）夏四月，……诏曰：“……日者淮南衡山修文学，流货赂，雨国接壤，怵于邪说（师古曰：怵，或体述字耳，述者诱也），而造篡弑。”（汉书武帝纪）

二、元狩六年夏……六月，……遣博士大等六人，分循行天下，存问鰥寡废疾无以自振业者，贷与之。……