

第一章董仲舒生活的时代

马克思主义的唯物史观认为，人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上乃是“一切社会关系的总和”。因此，评价一个历史人物，尤其是评价一个在历史上作出过重大贡献或有重大影响的人物，必须把他放在当时历史环境的特殊矛盾之中，从当时社会历史的任务出发，不是根据他有没有提供现代人所需要的东西，而是看其同前辈相比，为社会提供了什么新东西。这样，判断一个人是进步的还是反动的，或者说对社会的发展是具有正价值的还是负价值的，以及价值的大小，归根结底，不是以某种抽象观念为标准，而是要看其全部理论及其行动在解决现实社会矛盾的历史任务过程中是起促进作用还是起促退作用及作用的大小。这当然也适用于评价董仲舒。因此评价董仲舒，首先应搞清其生活时代的社会矛盾、自然科学的发展状况及学术思想的沿革。这些正是正确评价董仲舒一生功过，特别是评价其思想理论的作用和意义的重要基础和依据。

一、西汉前期的社会矛盾

我国从春秋时期便开始了从奴隶社会向封建社会的过渡，到战国时期，各诸侯大国的新兴地主阶级便已先后夺取了政权。形成了互相兼并争雄的局面，最后是秦国借助于自己强大的经济和军事实力，先后吞并六国，建立了中国历史上第一个统一的中央集权的封建大帝国。不过，秦朝的统治并未能持久，到它的第二代总共不过十四年，便在农民起义风暴的打击下，即为乘机而起的汉王朝所取代。董仲舒就生活在西汉王朝的前期。

西汉的前期存在着哪些社会矛盾？历史的取向和任务又是什么呢？有人说，西汉前期，特别是董仲舒所处汉武帝时代的西汉社会，主要矛盾已成了以封建皇帝为代表的地主阶级与农民阶级之间的矛盾，因而，新的统治阶级特别是他们的理论家的主要任务，就在于防止农民的造反和为此而编造理论体系了，董仲舒思想由此便应运而生了。这种说法听来似乎很有道理，但是实际上却值得商榷。诚然，封建社会的基本矛盾，总的说来应是农民阶级与地主阶级的矛盾，因此地主阶级及其理论家总是要把防止农民造反和巩固自己的统治放在重要位置上，不会稍加忽视；但同样没有疑问的是，在漫长的封建社会历史长河中，其基本矛盾并不一定总要表现为主要矛盾。譬如，在封建社会的初期，刚刚取得政权的封建主与刚刚失去政权的奴隶主阶级的矛盾，往往表现为当时的主要矛盾；而在晚期，当新兴的资产阶级成为封建政权的主要危险时，地主阶级与资产阶级的矛盾就会上升为主要矛盾；另外，不论何时，一旦外族入侵成为当时的主要危险，民族矛盾也会上升为社会的主要矛盾。因此，对封建社会应作具体分析，绝不可笼统地将社会的基本矛盾等同于主要矛盾。我认为，西汉的前期，包括汉武帝时代，都属于封建社会刚刚从奴隶社会脱胎出来的初期，因而是封建社会的上升及发展时期，当时主要存在以下几种重要的社会矛盾，它们对于当时的社会生活以及董仲舒的理论活动，都发生着重大影响，并成为对董仲舒的理论作出公正评价的重要依据。下面就对这几种矛盾以及由此而应引出的历史任务作一简要的分析。

（一）农民阶级与地主阶级的矛盾

农民阶级与地主阶级的矛盾是封建社会，也是西汉前期社会的基本矛盾。我们知道，封建社会与奴隶社会相区别的主要标志就在于，奴隶社会的生产主要是使用没有人身自由的奴隶，奴隶主对奴隶具有生杀予夺的权利。奴隶则只是奴隶主手下的活工具；封建社会则不同，主要劳动力已不再是可以随意杀戮的奴隶了，而是具有人身自由的自耕农和租种着地主土地的佃农。剥削方式已发生了变化。自耕农和佃农除必须为政府服一定的劳役和兵役外，自耕农需向政府缴纳各种赋税，佃农则要向地主缴什五的地租，其余的劳动成果可以归己。这种剥削方式的转变，相对于奴隶制来说，显然是一种历史的进步。

当然，这一剥削方式的转变，主要是在奴隶大量逃亡和起义的形势下，统治者被迫实行变法的结果。如《汉书·食货

志》说：“周室既衰，暴君污吏慢其经界，繇役横作，政令不信，上下相诈，公田不治，故鲁宣公‘初税亩’。”这里所说，就是春秋时期在鲁国被迫实行的向封建制度转变的变法；到战国，这种封建化的变法已遍及各大诸侯国，以至只有燕“北有枣栗之利，民虽不佃作而足于枣栗矣”。当时，变法最彻底及收效最高者应属秦国，“及秦孝公用商君，坏井田，开阡陌，急耕战之赏，虽非古道，犹以务本之故，倾邻国而雄诸侯”，并终至秦始皇而“并天下”。再后，汉承秦制，继续推行了封建化的政策。如汉高祖一方面下诏明令“民以饥饿自卖为人奴婢者，皆免为庶人”；另一方面对于从军吏卒，则按军功大小及从军时间，赐予爵位和田宅，凡在七级公大夫以下者，予以世代免除繇役和户赋，对七级公大夫以上者另分给食邑。这样，在汉代，封建剥削制度便得到了进一步的巩固和发展。

汉代的封建剥削制度主要有两种形式：一种是领户制，亦即所谓封建领主制；另一种即是豪族地主实行的租佃制。

所谓领户制或封建领主制，主要是随着秦汉奖励耕战政策的实施而发展起来的。原来秦地广人寡，草不尽垦，地利不尽出，因此秦孝公任商鞅，废井田，开阡陌，以诱三晋之人。最初是“任其所耕，不限多少”，至秦孝公十四年，“初为赋”，即开始收租赋。这也就是后来领户制下的剥削形式。商鞅变法的一个重要方面，就是以宗室有军功者方得属籍。商鞅自己就是因功被封于商，而食十五邑的。汉承秦制，继续实行奖励军功的食邑制，这一方面是欲夺天下的刘邦为了广招天下英才的需要和那些欲在战争中谋取王侯者的需求，另一方面更重要的也是解放奴隶、实行封建制的好形式，因而是符合历史发展要求的。正是因此，在刘邦夺取天下之后，即行大封功臣，大者为王，小者为侯。这些王侯一旦被封，便可享有封地的租税。如《汉书·食货志》所言：“而山川园池市肆租税之入，自天子以至封君汤沐邑，皆各为私奉养，不领于天子之经费。”

领户制下农民的租税负担如何呢？我们知道，自春秋实行“初税亩”，

《史记·苏秦传》。

《汉书·食货志》。

《西汉会要》卷四十九。

杜佑《通典》。

直到战国，一般都是什一之税。然秦并天下之后，“内兴功作，外攘四夷”，耗资甚巨，为了弥补国库的空虚，只好加重人民的负担，以至“收泰半之赋”，从而“海内愁怨，遂用溃畔”，直至被人民所推翻。汉兴，承接秦敝，“人相食，死者过半”，因之，刘邦“约法省禁，轻田赋，什伍而税一，量吏禄，度官用，以赋于民”。这表明，在汉初，一般农民的租税负担比之秦时要轻得多了。然虽如此，到汉文帝时，贾谊的上书仍称：“汉之为汉凡四十年矣，公私之积犹可哀痛。失时不雨，民且狼顾；岁恶不入，请卖爵、子。”晁错上书亦有类似说法。正是因此，汉文帝采纳了贾谊和晁错提出的轻赋薄税、劝农务本的建议，特别是晁错的“入粟于边，以受爵免罪”及“勿收农民租”的建议，下诏“赐民十二年租税之半”，并于“明年，遂除民田之租税”，直至后十三岁，孝景二年，才又“令民半出田租，三十而税一”。从此，“三十而税一”，便成了汉朝领户制的定制。这种轻租薄赋的政策，对于调动领户制下的农民耕作积极性，恢复和发展农业生产来说，无疑是极其有利的。

当然，西汉时期领户制下的农民所受剥削远不止上面的租税，除此之外，他们还要缴纳下列赋钱和服下列的徭役：口赋、算赋、更赋、户赋、献费等。正是因此，在西汉前期，经过文景到汉武帝初年，虽然也出现了“国家亡事，非遇水旱，则民人给家足，都鄙凜庚尽满，而府库财余。京师之钱累百钜万，贯朽而不可校”的繁荣景象；但在这繁荣的背后，兼并之风在逐年以加快的速度和加大的规模进行着，以至使许多自耕农丧失了土地，沦为佃农和雇农。如《史记·肖相国世家》所说：“相国强买民田宅数千万”；武帝时田蚡也曾强索长城南田。当时拥有几百顷土地的大地主也相当不少，甚至有千顷以上的大地主。正是因此，董仲舒在给汉武帝的上书中也不得不提出“限民名田，以澹不足，塞并兼之路”的主张。关于豪族地主实行的租佃制。所谓豪族地主，包括以下几部分：一是由六国贵族转化而来，他们虽然不掌握朝政，但却有极大的势力；二是由富商大贾及高利贷者购买了大量土地转化而来，他们交通官府，亦有极大势力；三是凭着做官不断发财致富而形成的大地主。这些豪强地主除雇佣少量雇农或使用少量的奴隶外，大部分农田则出租给没有土地或是失去了土地的农民（即佃客），以收取田租作为自己经济收入的大部或一部。这些佃农所受地主剥削比之自耕农仅缴田赋（税）要高得多，即要向豪族地主缴纳什伍的地租。如董仲舒所说：“或种豪民之田，见税什五。……汉兴循而未改。”因此，租种豪族地主土地的佃农，生活甚苦，“常衣牛马衣，而食犬彘之食”，如再遇上贪暴之吏，则还要妄受刑戮，这样被逼无奈，便只好逃亡山林了。

以上就是广大自耕农和佃农所遭受的剥削。那些封建官僚和豪强地主与此则大不相同，如《史记·货殖列传》所说：“今无秩禄之奉，爵邑之入，

《汉书·食货志》。

《汉书·食货志》。

《汉书·食货志》。

《汉书·食货志》。

《汉书·食货志》。

《汉书·食货志》。

见《畿辅丛书·董子文集·乞种麦限田章》。

见《畿辅丛书·董子文集·乞种麦限田章》。

而乐于比者，命曰素封。封者食租税，岁率户二百，千户之君则二十万，朝覲聘享出其中。庶民农工商贾，率亦岁万息二千，（户）百万之家，则二十万，而更徭租赋出其中，衣食之欲，恣所好美矣。……此其人皆与千户侯等。”此正与贫苦的自耕农、佃农和雇农的生活形成强烈的反差对比，简直是天壤之别。

这就是西汉前期农民阶级与地主阶级之间的关系。由于它已成为当时社会的基本生产关系，因而理所当然地也就成为这一社会的基本矛盾。不过，由于这一矛盾刚刚由浅到显，尚未激化，因而很难说它已成当时的主要矛盾。这就涉及到有些人提出所谓“农民起义”了。我的看法是：第一，那些所谓“农民起义”，“如南阳有梅克、有政，楚有段中、杜少，齐有徐勃，燕赵之间有坚卢、范主等”，原载于《汉书·酷吏传》，该传虽未指明这些起义的确切年月，但经查它们都是董仲舒已过世之后天汉二、三年间的事，因而为董仲舒所未见。因此，绝不应夸大这种所谓“土崩”之势对董仲舒思想的影响，也不应视其为董仲舒理论直接针对的对象，并以之作为判定董仲舒思想“反动”的依据。当然，这并不妨碍作为封建地主阶级理论家的董仲舒面对已经出现的土地兼并、人民流离失所的形势，及鉴于秦末农民起义的教训，而提出预防此类事件发生的理论。

第二，在此还有一个对当时这些“农民起义”作用的估计问题。应该看到，当时所发生的这些大至“数千人”，小则“几百人”的“擅自号，攻城邑，取库兵”、“掠卤乡里”的“农民起义”，确曾引起了当时统治者中少数人的“惊呼”，但从其规模和声势上看，显然远未达到能直接威胁西汉政权的地步。因此绝不应夸大这些起义对西汉王朝的威胁。

第三，对陈涉、吴广起义在推翻秦王朝中的作用，也应有一个适当的估计。毫无疑问，正是陈、吴在大泽乡的揭竿而起，才敲响了秦王朝灭亡的丧钟，对此应予充分肯定；但是，只要认真分析当时的各种社会力量就不难发现，最后灭亡秦朝的并不是单纯的农民起义军，而是还包括乘机而起、早有谋取天下之意的另一部分地主阶级的成员及对秦怀有刻骨仇恨的六国贵族的子弟。这完全可以从秦朝灭亡的过程中得到证明。陈、吴的起义，虽然很快就遍及全国，但在秦将章邯的打击下，真正的农民起义军很快便瓦解了，只有出身于秦朝基层政权（亭）的刘邦以及乘机而起的六国贵族之后，如楚怀王孙心之下的楚将项燕的后代项梁、项梁侄儿项籍，魏公子咎、豹，韩襄王孽孙韩王信，齐王田氏宗族儋及儋的从弟荣、荣弟横等，不断发展，并最后由刘邦率领的大军，灭亡了秦朝，随后又经过征战，统一了全国。从而表明，在秦汉之际的社会矛盾中，真正

构成对中央集权的封建王朝威胁的，乃是乘机而起的另一部分地主势力和刚刚灭亡的六国豪强宗族的势力。

正是因此，秦末的农民大起义让刚刚爬上统治地位的西汉统治者们胆战心惊，不得不休养民力，减轻负担，以防止官逼民反、危及封建政权生存的局面再次发生。但是六国豪强宗族势力的存在及其在灭亡秦朝中的作用，也使董仲舒认识到加强中央皇帝权威的重要性。这正是董仲舒之所以提出政治、经济等方面改革的前提和历史背景。

（二）残余的奴隶与奴隶主的矛盾

从战国后期直至秦汉的封建社会内，奴隶制的残余仍然存在，因而奴隶与奴隶主的矛盾也就依然是当时社会内存在的另一重要的矛盾。诚然如上所述，早在战国时期，除燕北之外的广大中国境内的主要生产领域中，已普遍实行了“佃作”的封建生产方式，但是奴隶制显然并未被消灭。这不但是说在主要生产领域，奴隶制尚未绝迹，而且在其他领域如手工业、采矿、商业、特别是在家务劳动中，奴隶的存在更是大量的。因此，奴隶主与奴隶的矛盾就成了汉代的一个重要社会矛盾。

秦汉时期的奴隶分官奴和私奴。私奴的来源，一是人奴产子；第二个来源即从奴隶市场上掠买而来，或是由贫民因无力偿债顶债而来；第三个来源则是由封建王朝的最高统治者赏赐而来，也就是由官奴转变而来。至于官奴，则主要是通过掠虏特别是吏民犯令，没人之奴而来，此外也有从私奴向官奴转化的问题；最后还有所谓“募民人奴”一说，及官奴产子的来源。

下面就具体谈谈各领域使用奴隶的状况。

在农业生产领域，秦汉时期，“佃作”一般都比用奴隶生产收获要高得多，因此这种生产方式的转换是历史的进步；但是，由于购买一个普通奴隶约一万五千钱，即使耕作技术最好的奴隶也不过两万钱，而用“佃作”，佃农则要分掉所收获谷物一半，雇用田客，即雇农工，亦需付月钱一千。两者相比，佃作或雇工比用奴隶显然贵得多，因此地主一般仍然希望用奴隶生产。但是自秦汉以来，由于当权者实行了奖励耕战和解放奴隶的政策，特别是连年战争的杀戮及奴隶的大量逃亡，奴隶的数量已大大减少，仅用奴隶进行农业生产显然已远远不够用了。所以，大多数地主不得不将土地租给那些无地或少地的农民，或雇一定的田客。但无论如何，在秦汉时期的农业这一有关国计民生的主要生产领域，仍然保留着奴隶制的残余，是不成问题的。如《史记·平准书》中所说“田僮”，即指种田的奴隶。官奴中也有相当数量的奴隶从事耕作，这也是不成问题的，如在汉代，国家还占有相当数量的公田，它包括戍边的屯田及因犯令而没入的田产。对这些公田，除相当一部分租给农民种植外，剩下的相当部分就是靠没人的田僮来耕作了。除此之外，那些购置了许多田产、又拥有许多奴隶的富商大贾们，六国的贵族之后和其他豪强地主，以及被封为王、侯的新贵们，他们既然都拥有大量的奴隶，用奴隶进行农业生产又比“佃作”便宜得多，因此也必然会尽量使用奴隶进行农业生产，应该说这同样是没有疑问的。

在开矿、冶铁等工业和手工业、商业等领域中对奴隶的使用显然比在农业中更普遍而且数量也更大。就以《史记·货殖列传》所举卓王孙、程郑及刁间三家的例子来看，便可略见一般。据《史记》所载：

蜀卓氏之先，赵人也，用铁冶富。秦破赵，迁卓氏，……致之临邛，大喜，即铁山鼓铸，运筹策，倾蜀滇之民，富至僮千人，田池射猎之乐，拟于人君。

这既表明了其巨富的程度，也表明了其在开矿冶铁中使用了大量的奴隶。至于程郑，《史记·货殖列传》说他“富埒卓氏”，《司马相如列传》谈及卓王孙的家僮数量时，提到：“程郑亦数百人”。这表明程郑在其开矿、冶铁业中亦使用了奴隶。关于刁间，《史记·货殖列传》的记载是：

齐俗贱奴虏，而刁间独爱贵之。桀黠奴，人之所患也，唯刁间收取，使之逐渔盐商贾之利，或连车骑，交守相，然愈益任之，终得其力。起富数千万。故曰：宁爵毋刁，言其能使豪奴自饶而尽其

中。

这里所谓“使之逐渔盐商贾之利”，即是使奴隶从事渔盐等商贾业，以获利的意思。除此之外，还有一条更可以确证奴隶参加商贾业的资料，这就是上面已简略提到过的：

杨可告缙遍天下，中家以上太氏皆遇告。杜周治之，狱少反者。……得民财物以亿计，奴婢以千万数，田大县数百顷，小县百余顷，宅亦如之，于是商贾中家以上大氏破。”

没入官的中家以上的奴婢“千万数”，由此即表明中家以上的大多数商贾都普遍使用了奴隶，商贾们的暴富也主要是靠了对广大奴隶劳动的掠夺。不过在此需指出的是，这种盐铁业在秦时是实行政府专卖的，到了汉代开始由私家经营，只有到了汉武帝元狩四年，才恢复了盐铁专卖。这样既筹措了军费，又未加重人民的负担。但随着私商的退出，私奴也就退出了这两个领域，而在官营之后，不少方面为罪徒所代，所以官奴并未全部取代原来私奴在这两个领域内的劳动。

在家务劳动中使用奴隶，秦汉时期是相当普遍的。凡有权势的官僚，豪宗地主以及官商大贾，大都使用家奴，又叫家僮或奴婢。如在秦朝，秦相吕不韦就有“家僮万人”，大阴人嫪毐也有“家僮数千人”。在汉代，如上述卓王孙僮千人，程郑家僮数百，另外见于史籍者还有“王商私奴千数，史丹僮奴以千数，王氏僮奴以千百数，窦氏奴婢以千数，马防兄弟奴婢各千人以上，济南安王奴婢至千四百人。”在上述以千百数的僮奴中，除特指家僮外，当然有从事耕作和商贾的僮奴，但其中从事家务劳动者应不在少数。这些封建社会的统治者们，虽然在主要生产领域已经转换为封建的生产方式，但在他们的家庭生活中，却仍然保留着奴隶主的生活方式，而且，只要有可能使用奴隶，他们就尽量保留这种残余的奴隶制，以使他们

过养尊处优，骄奢淫逸的生活。

既然保留着残余的奴隶制，就必然会存在这种残余的奴隶与奴隶主之间的矛盾。不过，这时的奴隶主已不是从前的奴隶主了，而是新兴的封建主。他们同奴隶的关系与奴隶主没有什么两样。如果说有什么不同的话，就是随着封建制的发展，对奴隶已不再允许随意杀戮了。不过，由于奴隶们仍然作为封建主的财产，所以杀戮奴隶的事仍然时有发生。这必然会激起奴隶的反抗，加剧社会矛盾，乃至危及封建主的统治。因此，许多有远见的封建统治者不断提出了限田、限奴乃至解放奴隶的诏令。不过这些诏令并非要根除奴隶制，奴隶制的残余在封建社会内一直保持了很长的时间。但消除奴隶制残余的历史任务已很明白地提了出来，由此来看董仲舒提出的“去奴婢、除专杀之威”，是完全可以表明其进步的意义了。

见《史记·吕不韦传》。

见《史记·吕不韦传》。

引自侯外庐等：《中国思想通史》第二卷，人民出版社1957年版，第27—28页。

（三）封建剥削阶级的内部矛盾

在西汉前期的社会中，除上述两种敌对阶级之间的矛盾外，在新兴的封建剥削阶级内部也存在着非常尖锐而激烈的各种矛盾。其中首先是富商大贾与封建政府之间的矛盾、豪强宗族地主与封建官僚地主之间的矛盾和地方割据势力与中央集权政府之间的矛盾，这三种矛盾实际上也就是以封建皇帝为代表的中央集权政府为一方与官商大贾、宗族地主及地方割据势力为另一方的矛盾。这一矛盾的实质是坚持中央集权的地域化的地主封建制与坚持带有奴隶制残余的血缘宗族分封制的矛盾，在西汉前期社会，这一剥削阶级内部的矛盾，其激烈程度远远超过了当时两个敌对阶级之间的矛盾，因而成了当时社会的主要矛盾。这是因为当时农民与地主、奴隶与新

兴封建主的矛盾并未尖锐化，特别是尚未发展到危及新的封建政权的地步，相反，上述剥削阶级内部的矛盾已危及到以皇帝为代表的封建政权的生存，以致必须通过最激烈的社会斗争方式——战争，来解决这一矛盾。此外，在以封建皇帝为代表的中央集权政府这一方的内部，也还存在着新兴的中小地主与在建立西汉政权中立了军功因而成为新贵的封建官僚地主的矛盾。这一矛盾与上一矛盾相比，显然是次要的矛盾。董仲舒就生活在当时社会的这一主要矛盾激烈斗争、基本矛盾也在发展的时期。下面就着重来谈谈当时社会的这一主要矛盾双方斗争的情况。

首先是围绕着土地兼并和使用奴隶而发生的矛盾或斗争。我们知道，从汉朝建立直到汉文帝时，由于战争刚刚结束，特别是由于刘邦的轻租薄赋政策，使人民生活得以安定，兼并之风也尚未发展起来，以致有师丹的孝文“务劝农桑，帅以节俭，民始充实，未有并兼之害”的说法。但经过孝景，到孝武时，情况就不同了，即发展到了“兼并豪党之徒，武断于乡曲”的严重地步，此后更甚，以致不得不采取“限民名田”的措施。这种土地兼并的结果，必然使大量的农民破产，流离失所，逃亡山林，或者成为依附于豪门的农奴，乃至沦为奴隶。这显然是不利于以皇帝为代表的封建政权和封建经济的。

正是因此，自汉朝建立之后，许多有远见卓识的大臣和皇帝，除发布减轻农民租赋的诏书外，还多次发布限田、限奴和解放奴隶的诏书，如：汉高祖五年诏曰：“民以饥饿自卖为人奴婢者，皆免为庶人。”汉文帝后四年：“五月，赦天下，免官奴婢为庶人。”此后汉成帝、汉哀帝、王莽、东汉光武帝等也都多次为奴隶事降诏，限制蓄奴数量，严禁杀害或残害奴婢，甚至免除奴隶为庶民。

这些诏书无疑都是针对着残余的奴隶制的，也是针对着兼并豪强之徒的。它们的贯彻实行，无疑是有利于缓和农民与地主的矛盾、奴隶与封建主的矛盾的，但最终是有利于封建的经济基础和以封建皇帝为代表的中央政权的。

其次是围绕盐、铁和铸钱的斗争。这实际上是对待工商业的问题。我国的商业早在商朝已有了较大的发展，经过西周、东周，到春秋、战国，便有了所谓“万乘之国，必有万金之贾；千乘之国，必有千金之贾”的说法。但是同样，早在先秦时的法家就提出了重农抑商的政策，视农为本、商为末。

《汉书·高帝纪》。

《汉书·高帝纪》。

《管子·轻重甲》。

这是因为商业的发展必然会破坏自然经济，而封建社会正是建立在以农业为主的自然经济基础之上的。所以，封建统治者大都实行重农抑商、重本轻末的政策。这对于刚刚步入封建社会的秦汉王朝来说，无疑都是必要的。一方面，一定工商业的发展，对于促进封建社会生产力的发展来说是需要的；另一方面，在当时生产力水平下，工商业过大和过快的发展，又不利于当时封建生产关系的稳定，特别是当时工商业的发展又往往需要大量的奴隶，因而会加强和巩固残余的奴隶制，所以在汉代抑商还是有积极意义的。不过，汉朝在这个问题上实际走了一个曲折的过程。开始，高祖曾抑商，但只是在政治上抑商，而在经济上却从秦朝官铸钱和盐铁专卖上退了一大步，采取了“令民铸钱”和“弛山泽之禁”的政策，从而把这些本来是官府的专利让给了地方王侯和商贾。这样地方王侯、宗族豪强和富商大贾乘机经商铸钱，聚敛财货，为其与以皇帝为代表的中央集权政府作斗争，乃至战争，提供了巨大的经济支持，只是在取得了这些深刻的教训之后，以皇帝为代表的中央政府才采取了经济上抑商的政策。

例如铸钱，最初，刘邦为了筹集军费，以“秦钱重难用”为由，废除了秦朝颁行的半两钱（重十二铢），改铸为面值仍为半两但实重三铢一枚的钱。奸商亦因此而乘机取利，且偷减为实不足一铢的、掺有铅铁的、又小又薄的钱，被称为“荚钱”。因此，货币开始贬值，米价竟高达石万钱。到高祖末年已发现了私人铸钱的弊病，因而曾下令禁止。吕后上台之后亦曾几禁铸钱，但均无效果。到文帝时，盗铸者比比皆是，犯者无数，惩戒已不起作用，而各种私钱太多，行用甚为不便，于是干脆“除盗铸钱令，使民放铸”，但规定必须铸面值为半两的四铢钱，有巧伪者“黥”罪。以前盗铸死罪尚且禁止不了，现在免除了死罪，“以铅铁为它巧者”就更是肆无忌惮了，特别是吴王刘濞，即山铸钱，“富埒天子”。文帝还把蜀郡一铜山赐予邓通，亦即山铸钱，“财过王者”。因此当时有“吴邓钱布天下”之说。关于铁业和盐业也有类似情况。盐为人民生活的必需品，铁器则是劳动者所必需的生产资料，因此，经营盐铁具有非常重要的地位。然而汉初却取消了官府的专营，由此盐铁之利也就落入了王侯、商贾之手。仅以冶铁为例，蜀临邛有卓氏、程郑，南阳有孔氏，鲁有邴氏，他们都是以鼓铸冶铁致富的，钱至万贯，僮奴千数。此外还有各种富商大贾，如齐人刁间，宣曲任氏，关中诸田，韦家栗氏，安陵杜氏等等，都是富至数千万之家，这些暴富者，“大者倾郡，中者倾县，下者倾乡里不可胜数。”

正是由于封建王朝的最高统治者在铸钱和盐铁业上所采取的放纵政策，才使得铸铁和盐铁之利为地方侯王、豪强宗族、富商大贾所得，而使中央的府库收入减少，造成尾大不掉的局面，终至酿成七国之乱。后来在平定了七国之乱以后，到武帝时代由于采取了两项断然措施，才最终解决了这一矛盾。这就是一方面任用齐地的大盐商东郭咸阳和南阳大铁商孔仅为大农丞，领盐铁事，实行盐铁专卖，由此结束了奸商垄断盐铁业的局面；另一方面下决心取缔盗铸金市的行为，为此采纳了桑弘羊的建议，一是钱重与市值一致，二

《史记·平准书》。

《史记·货殖列传》。

《汉书·食货志》。

《汉书·食货志》。

是铸币权严格集中于中央，三是改进铸作技术，以防磨铜盗铸，这样经过斗争终于实现了货币的统一。其间为了同奸商斗争，还实行了算缗钱，特别是通过“告缗”，中家以上的富商大贾皆遇告，从而沉重打击了各类富商大贾，大大增加了中央财政收入，增强了中央政府的经济实力。

再次是围绕中央集权与地方割据的斗争。这一斗争同后来在中国封建社会所存在的类似的斗争稍有不同。它实际上是秦灭六国之后，废分封、建郡县所引发的地域化的地主封建制与血缘宗族分封制的矛盾的集中表现或斗争焦点。它是在

推翻秦王朝的过程中曾发挥了重大作用，后来又在刘邦与项羽的斗争中及汉朝建立以后的一个相当长的时期内都存在的一种矛盾斗争。它之所以成为主要矛盾斗争的焦点或集中表现，主要理由有以下三点：

(1) 无论是围绕土地兼并所展开的斗争，还是围绕要不要官铸钱和政府实行盐铁专卖的斗争，以皇帝为代表的中央政府所采取的一切措施也都是针对着地方割据势力的。在这两点上地方割据势力与中央政府的利益是对立的，而与富商大贾及豪强宗族的利益是一致的；

(2) 正是因为有上一点，所以富商大贾和豪强宗族总是与地方割据势力互相勾结，豪强宗族和富商大贾经常依附于地方割据势力，并支持割据势力，而地方割据者则为他们提供保护。因此，中央政府和地方割据势力的斗争便成了主要矛盾和双方斗争的焦点。

(3) 除上面两点之外，更重要的还在于地方割据势力还是坚持血缘宗族分封制的主要支柱和堡垒。所谓血缘宗族分封制，最初是奴隶制社会所实行的一种政、经合一的政治统治形式和经济剥削形式。我国奴隶社会的经济基础是井田制，与之相应的政治形式，即是由天子分封而出现的诸侯王国——血缘贵族世袭领地。在这些诸侯王国内，诸侯王有自己的军队、自己的法律、自己的行政机构和官吏，用以强迫奴隶在井田上劳动。到春秋战国时期，各诸侯国君已经逐渐变成了封建主，从历史渊源上说，他们仍是由西周分封的诸侯延续而来。可是，秦灭六国之后，废分封，建郡县，从而淘汰了长期以来所实行的分封制。我们所说地域化的封建制，即政治上实行中央集权的郡县制，经济上实行地主经济及奖励军功的食邑制。所谓

“食邑”，虽然也是从皇帝那里得到的封地，但却与奴隶社会时的分封制不同了，封建主既不能拥有私兵，也不能自设刑法和擅发本邑的劳役，并且也还不是世袭的。因此，在秦朝保存下来的六国之后对秦恨之入骨，并时刻梦想恢复分封制。因此，当陈涉揭竿而起之后，分散在各地的六国贵族的后裔便纷纷起兵反秦，成了推翻秦王朝的一支重要力量。但他们的目的显然同真正的农民起义军不同，他们要的是存亡继绝，恢复血缘宗族分封制，重新建立保存有奴隶制残余的封建诸侯王国，如张耳、陈余说武臣王赵，韩广略燕，燕人立韩广为燕王，周市则请陈王立魏公子王魏，田儋自立为齐王，等等，都是打着复国的旗帜。而项羽在灭秦之后，一方面尊楚怀王为义帝，另一方面即分封建立了十八个诸侯王国。这其中除汉王和秦降将之外，大多仍是六国之后。个别无后，即另立一别姓者为王，以示复国。可见，汉王刘邦起兵与西楚争胜，其实质正是坚持郡县封建制与坚持血缘氏族分封制的斗争。在同项羽斗争的过程中和胜利后，刘邦虽然也封了九个异姓王，实行“郡国并行”政策，但应该说，这绝非是刘邦的本意，而是为了打垮项羽所必须做的妥协，从本质上看，这乃是他的一种策略。在后来刘邦建立了西汉封建

王朝之后，从五年到十二年，又逐个将有军事实力的异姓王消灭掉，也证实了这一点。

不过，刘邦并未能够建立起一个全国统一的中央集权的封建王朝，这个任务是经过几代的努力才实现的。这是因为刘邦在消灭异姓诸王时，又错误地想利用“同姓一家”的血缘关系，封建了一批同姓藩王，以为刘氏“亲子弟”最可靠，令其“犬牙相制”，即可收“夹辅”之效，使汉王朝固若“盘石”。所以他曾相约“非刘氏不王”。然而同姓绝非一定同心。历史已经

证明，正是这些同姓侯王，由于他们占有辽阔的封国，“大者跨州兼郡，连城数十”，又兼营铸钱、盐铁之利，因而形成了与中央政权相抗衡的态势。其间，文帝虽采纳了贾谊的“欲天下之治安，莫若众建诸侯而少其力”的建议，令赵、齐、楚及燕、梁等诸侯国分上王之子孙，晁错也曾力主削藩，但终因气候已成，先有文帝时的淮南、济北之反，后有景帝时七国之乱，至武帝时仍有闽越王攻南越王及淮南王、衡山王谋反事，均采用了军事镇压，方得将这些藩王的造反平定下去。正是在景帝平定了七国之乱以后，下令“诸侯王不得复治国，天子为置吏”，才把诸侯王的军政大权收归皇帝，并“改丞相曰相，银印，省御史大夫、廷尉、少尉、宗正、博士官、大夫、谒者、郎、诸官长、丞，皆损其员”，武帝时又令“诸侯惟得衣食租税，不与政事”。

至此，才算建立起一个统一的中央集权的封建王朝，使西汉建立以来的这一社会主要矛盾得以真正解决。可以看到，从汉朝建立以来，国内的政治活动始终是围绕着解决中央与诸侯王的关系，甚至发展到以武力解决这一矛盾，这也表明了它处于社会主要矛盾的地位。

关于这一时期剥削阶级内部存在的其他次要矛盾，如儒、法、道的矛盾，另述之。

《汉书·诸侯王表》。

《汉书·贾谊传》。

《汉书·表》。

《汉书·诸侯王表》。

二、西汉前期的自然科学

每个时代的理论体系及哲学思想具有什么形态，总是同当时的自然科学水平密切相关的。在整个漫长的古代，由于真正的理论科学尚未产生，哲学及各种理论体系在总体上同属于朴素的形态，但不同时期的科学技术对它也会留下一定的烙印。从先秦进入秦汉，随着自然科学的进步，理论体系及哲学形态也发生了相应的变化。因此，在对董仲舒的哲学及其他各种思想作出评价之前，自然亦应先搞清当时自然科学的状况。

进入秦汉，应该说这是我国古代自然科学体系形成时期，标志就是当时一系列总结我国古代科学成就、并对后世产生深远影响的科学著作的问世，主要有数学方面的《九章算术》、医学方面的《黄帝内经》、药学方面的《神农本草经》、天文学方面的《灵宪》、《浑天仪图注》及各种宇宙论的学说等。董仲舒所处西汉前期就正处于我国古代科学体系的形成过程之中。下面就从对当时的哲学思想和理论体系发生了重大影响的宇宙论、天文学、阴阳五行说和医学的理论体系四个方面作一概略的叙述。

（一）宇宙发生论

无论在西方或是中国，人类最早思考的自然科学问题，都是宇宙论的问题。它包括宇宙的本原、生成、结构和运动。其中，前两者属于平常所谓的宇宙发生论问题。在古代，由于真

正的科学尚未起步，人们对自然事物的思考和研究，大部同哲学问题相联系，以至结合为一体，被称为自然哲学。到后来，随着自然知识的进步，自然科学才逐渐从自然哲学中分离出来，成为独立的学科。其中最先从自然哲学中独立出来的，就是上面所说宇宙论的后两者——宇宙的结构和运动，成了天文学的内容。至于宇宙的本原和生成的问题，亦即宇宙的发生论问题，则是直到近、现代，它才以各种科学假说的形式，成为真正自然科学的对象。下面就先来谈谈宇宙的发生论，至于宇宙的结构和运动到天文学中再谈。

关于宇宙的本原和生成问题，在原始的时代，它是同原始宗教观结合在一起的；到了奴隶社会，它便完全屈服于当时的统治思想——神学天命观；只有到了由奴隶社会向封建社会过渡的春秋时期，老子才建立了第一个以“道”为最高范畴的朴素唯物的哲学体系，并从哲学的角度深入探讨了宇宙发生论的问题。在他看来：“天下之物生于有，有生于无。”这里的无显然不是绝对的虚无，而是“无状之状”、“无物之象”、“忽兮恍兮”的物质性“道”。后来稷下道家在此基础上又提出了“精气”说，庄子则进而提出了“通下一气”的观点，这一观点后来又为荀子所继承。这就是先秦朴素唯物的宇宙本原观。那么宇宙万物又是如何从这一本原发展而来的呢？老子讲得很简单，这就是所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”的说法。至于道是如何生一，又如何生二、生三、生万物的，他将其置于了“玄之又玄”的“众妙之门”。在这个问题上，庄子倒是前进了一步，揭示了万物产生的机制，即把阴阳的对立统一视为万物的“本根”和人生之“父母”。后来荀子在此基础上将万物按照无生、有生、有知、有义的发展顺序作了区分，表现了一定程度的进化思想。《易传》则完全以阴阳的对立统一观点揭示了宇宙万物的生成、发展和变化，如说：“易有太极，是生两仪，两仪有四象，四象生八卦”；“八卦成列，象在其中矣”；“有天地，然后万物生焉”，“有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，然后礼义有所措”。按照郑玄的解释，太极即“淳和未分之气”。至此，在先秦便有了一个以气为本原的较完整的朴素的宇宙生成论。今天看来这当然是非科学的，但也有合理成分。

从先秦进入秦汉，在宇宙发生论上最突出的进展，就是提出并形成了以“元气”为始基的宇宙发生论。对此，有的学者认为，西汉前期的董仲舒就已把元气“作为万物或宇宙的本原”了；另一些学者则提出了异议，认为：

《帛书老子》。

《庄子·知北游》。

《帛书老子》。

见《庄子·知北游》和《庄子·大宗师》。

见《易传·系辞下》。

见《易传·系辞下》。

《易传·序卦》。

金春峰：《汉代思想史》，中国社会科学出版社1987年版，第149页。

“只是到了东汉中期，王充才第一次明确地把‘元气’作为构成宇宙万物的朴素的物质概念提出来”。我以为这两种说法都欠妥，前一种说法显然是把“元气”概念的提出，等同于元气理论体系的形成；而后一种说法则很不明确，且没有反映出元气论的形成有一个过程。实际上“元气”发生论的形成经历了以下三个阶段：

第一阶段，即提出“元气”概念的阶段，包括从战国后期至西汉前期。在此期间，不仅为学术界多数人疑为伪书的《鹖冠子》曾有“天地成于元气，万物乘于天地”之说，而且在董仲舒的《春秋繁露》中也两见“元气”的概念。其一是：“王正，则元气和顺，风雨时，景星见，黄龙下；王不正，则上变天，贼气并见”；其二是：“一国之君……布恩施惠，若元气之流皮毛膳理也，百姓皆得其所，若血气和平，形体无所苦也。”这两段话，前者显然是同他的“天人感应”说相联系的，其中的元气乃是一种好的、对人有利的气；后者则是以元气在人体内的流行比喻皇帝加于百姓的恩惠，其中的元气也是有利于人的和美之气。在这个阶段，除开《鹖冠子》不说，仅从董仲舒来看，其元气概念显然还不具有宇宙万物本体或始基的涵义。

第二阶段，“元气”概念的发展阶段，包括从西汉的前期至东汉中期之前的阶段。在此期间的元气说主要以刘安主持撰著的《淮南子》为代表。《淮南子·天文训》说：

天地未形，冯冯翼翼，洞洞属属，故曰太昭。道始于虚霫，虚霫生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先感而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。在《淮南子·精神训》中还有一段与上面一段相似，在此不再赘叙。这两段话都是讲宇宙演化过程的，它们都把宇宙的演化分为两大阶段。第一阶段为天地生成之前，尚未成有形体的事物。在此阶段，“道”又叫“太昭”，它是经历了虚霫、宇宙、元气三个小阶段。此时都是处于“冯冯翼翼、洞洞属属”即无形无象之状貌。产生元气之后，在元气内部便开始分为阴阳二气（“有二神混生”），并由阴阳分别形成天、地，然后产生万物与人，这就是第二大阶段。由此表明，“元气”在刘安这里，尚不具有原始本体或始基的涵义，但它已是原始本体或始基之“道”发展的一个小阶段了。

第三阶段，即东汉中期之后以元气为始基的宇宙发生论形成的阶段。此时的代表人物为王充、张衡。王充明确说：“元气未分，浑沌为一”，“及其分离，清者为天，浊者为地”；“万物之生，皆禀元气”；“人未生在元气之中，既死复归元气。”这些显然表明，元气在其最初乃是浑沌为一和尚未分化的一种最原始的物质，这种物质乃是万物和人皆禀之才得以生和死后要归之的东西，由此表明元气乃是宇宙万物的本原或始基。张衡作为天文

于首奎：《西汉哲学新探》，四川人民出版社 1988 年版，第 163 页。

《春秋繁露·王道》。

《春秋繁露·天地之行》。

此段两“元”字均为王念孙据《太平御览》校补。

《论衡·谈天》。

《论衡·言毒》。

《论衡·论死》。

学家，也接受了元气说，并试图以元气论来说明宇宙天体及万物的演变，从而使古代的朴素宇宙发生论更带上了科学的色彩。如《灵宪》说：

大素之前，幽清玄静，寂寞冥默，不可为象。厥中维虚，厥外惟无。如是者永久焉，斯谓溟滓。盖乃道之根也。道根既建，自无生有，太素始萌；萌而未兆，并气同色，浑浊不分。故《道志》之言云：“有物浑成，先天地生。”其气体固未可得而形，其迟速固未可得而纪也。如是者又永久焉，斯谓庞鸿，盖乃道之干也。道于既育，万物成体。于是元气剖判，刚柔始分，清浊异位。天成于外，地定于内。天体于阳，故圆以动；地体于阴，故平以静。动以行施，静以分化。埏郁构精，时育庶类，斯谓天元，盖乃道之实也。在天成象，在地成形。天有九位，地有九城；天有三辰，地有三形。有象可效，有形可度。情性可殊，苟通感薄，自然相生，莫之能纪。于是人之精者作圣，实始纲纪而经纬之。这显然是把宇宙万物的发生和形成分成了三个阶段，这就是“溟滓”、“庞鸿”、“天元”，他又分别把它们看作是“道之根”、“道之干”、“道之实”，而这三个阶段又都是道或元气演化的具体表现。如第一阶段，即所谓“溟滓”阶段，王充在《论衡·谈天》中就指出：“溟滓濛濛，气未分之类也。”所谓未分之气，一般即指元气。在这个阶段，元气始终处于“幽清玄静，寂寞冥然，不可为象”的状态，而且这个阶段的时间是很长的。第二阶段，即庞鸿阶段，此时是“自无生有”之“太素始萌”的时期，但又“萌而未兆”，所以“浑沌不分”。这阶段也是很长的。第三阶段，即“天元”阶段，这就是元气剖判开来，刚柔始分，形成天地、阴阳，然后经过“有通感薄”，“自然相生”，便产生了万物及人类。而入之精者为圣，建纲纪，使条理之。

至此，以元气为原始物质始基的朴素的宇宙发生论便具有了古代的朴素的科学形式，由此可见董仲舒元气论的历史地位了。

（二）阴阳、五行说

董仲舒“始推阴阳，为儒者宗”，与阴阳五行说结下了不解之缘。然而阴阳五行说原本就是中国古代自然科学的重要方面，并同宇宙发生论、天文学、中医学具有密切的关系。因此，在这里有必要对阴阳、五行说的历史，特别是在西汉前期的情况作一简要的叙述。

以往，人们已习惯于把阴阳与五行结合起来并为一谈，其实两者当初并不是合在一起的，如梁启超就说过：“春秋战国以前所谓阴阳，所谓五行，其语甚希见，其义极平淡，且此二事，从未并为一谈。”最初把二者结合起来的是《管子》的“四时”和战国时的邹衍，特别是邹衍还由此提出了神秘的五德终始说，将其运用于历史，成为继天命观之后的另一唯心主义的历史观。不过我们在此不是考察它们结合的历史，所以，为了行文上的方便，我们还是分别加以考察。

首先谈阴阳说。

根据《易传》的解释，《易传》中八卦的“—”与“--”分别代表了阴阳两种卦象，前者为阳爻，后者为阴爻。《周易》正是依据此阴阳两仪产生了四象，四象又相互组合成八种事物，八八又组成六十四种现象。但是在《易经》中尚未形成阴阳的概念。最早见于文字的阴阳概念，主要有两段话，一是《诗·大雅·公刘》的“相其阴阳，观其流泉”，另一是《国语·周语》所记载的周朝史官伯阳父的一段话：“夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震，今三川实震，是阳失其所而镇阴也。”在伯阳父之后，范蠡、叔兴、样慎、医和以及《管子》中的《乘马》、《四时》、《霸言》等也都用阴阳来解日月、四时的运行，大地、山川及陨石等变化，乃至作为六气中的二气，这些显然都是以阴阳来作为具体事物动因的。只有《老子》所说“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，将其提升到了一般事物所具有的共同的矛盾，从而具有了哲学范畴的意义，后来《庄子》特别是《易传》进一步发展了阴阳说。在那个时代能有这样一套完整、朴素的理论，是很不简单的，尽管不科学，但比邹衍的五德终始说还是前进了一步，特别是以阴阳矛盾作为宇宙和社会发展的动力，更有其合理的因素。

从先秦进入秦汉，这是阴阳说向各个领域和具体学科深入、普及的时期。例如，向中医学的深入和普及，《黄帝内经》一书成焉；又如向元气说的深入和普及，使古代朴素的宇宙发生论得到了进一步的发展。关于《黄帝内经》到后面再作详细介绍，这里只说宇宙发生论的发展。上面我们看到，在《淮南子》中已论述了阴阳在元气成万物过程中的作用。但它们是如何发生这种作用的呢？《天文训》说：“阴阳相薄，感而为雷，激而

为霆，乱而为雾。阳气胜则散而为雨露；阴气胜则凝而为霜雪。毛羽者，飞行之类也，故属阳，介鳞者，蛰伏之类也，故属于阴。日者阳之主，……月者阴之宗也。”这就是说，宇宙的万事万物是经过阴阳二气相搏而产生的。这样就使元气说的内部机制更趋于合理。这一思想后来在张衡的学说中也有体现，这里不再重复。由此即表明了阴阳说在宇宙生成过程中所起的重大作用。

其次，关于五行说。

《阴阳五行说的来历》，见《古史辨》第五册。

五行说的发展经历了一个从原始朴素的五行说到神秘的“五德终始说”的过程。根据传说，早期的五行说始于夏商，这就是《尚书·洪范》所记载的箕子向周武王陈述的天帝赐予禹的“洪范九畴”中关于五行的内容。它说：“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”它对五行的作用和性质作了概括：“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”在此之后的春秋时期，史伯在同郑桓公谈论周朝是否要衰败的问题时（“周其弊乎？”）也论到五行：“夫和实生物，同则不继。……故先王以土与金木水火杂，以成百物。”此外，《尚书·夏书·甘誓》中亦有所谓“威侮五行，怠弃三正”之说，后来在《左传》中又多次提到“五行”的观念。这些可以说都属于早期的五行说，或叫原始的五行说。这个时期五行说的特点，主要是它的朴素性，而尚无附加其上的神秘色彩和政治因素。所谓“五行”，也就是人们在长期的生活实践中从自然事物抽象出的五种与人们的生活、劳动密切相关的物质成分，人们正是利用它们制造了自己所需的“百物”。这时人们对五行的思维显然没有与那个万物的本原问题联系在一起。不过，这时对于五行内部的关系已有所触及。如说：“火，水妃也”；“水，火之牡也”。又如：“火胜金”；“水胜火”。这就是说，水与火犹如夫妻、牝牡那样是相互匹配的，亦即是对立的统一，而且有着水胜火、火胜金的关系。这实际上也就是五行相生相胜的思想萌芽。

到战国时期，阴阳家才开始把阴阳与五行结合起来，特别是提出了“五德终始说”，用以来解释历史朝代的更替。从现有的资料来看，把阴阳与五行结合起来较早的文献为《管子》的“四时”。它说：

东方曰星，其时曰春，其气曰风，风生木与骨，其德喜赢，而发出节时。……南方曰日，其时曰夏，其气曰阳，阳生火与气，其德施舍修乐。……中央曰土，土德实辅四时出入，以风雨节土益力。……西方曰辰，其时曰秋，其气曰阴，阴生金与甲，其德忧哀、静正、严顺。……北方曰月，其时曰冬，其气曰寒。寒生水与血，其德淳越、温怒、周密。

这里就把阴阳与五行及五方、四时结合了起来，而且在此还提出了星德、日德、岁德、辰德、月德等五德，这就为邹衍把阴阳与五行结合起来提出“五德终始说”打下了最重要的思想基础。后来在战国时的《礼记·月令》中，对《管子·四时》的思想又有所发展，以五行的盛衰来解释四时的变化，春季是“盛德在木”，夏季是“盛德在火”，秋季是“盛德在金”，冬季是“盛德在水”，夏秋之交为土。特别是它还用五行相生解释了四时的变化，并把这种变化与五星的运行联系了起来。邹衍正是在这些思想基础上提出他的“五德终始说”的。邹衍创造的这套理论当然不单是表明自然界的五种物质的关系，更重要的是用来解释历史，以人间之五帝应天上五帝之德，继起之帝王全依五行之序。从此，阴阳五行说在政治上便成了论证统治者当兴的理论依

《国语·郑语》。

《左传》昭公九年。

《左传》昭公十六年。

《左传》昭公三十一年。

《左传》哀公九年。

据。

当然，五行之序为何？一直有两种说法，一种如《吕氏春秋·应同》所说：

凡帝王之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蝼，黄帝曰：土气胜。土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀，禹曰：木气胜。木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水，汤曰：金气胜。金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤鸟衔丹书集于周社，文王曰：火气胜。火气胜，故其色尚赤，其事则火。代人者必将水。天且先见水气胜，水气胜，故其色尚黑，其事则水。

这可以说是古典文献中所保留下来的最早的较完整的“五德终始说”了。很明显，这种五德终始说是同神秘的祥瑞说相联系的。并且此“五德终始说”有着后者胜前者的关系或叫后者克前者的关系。

汉代刘安所主持编著的《淮南子·天文训》提出了另一种“五德终始说”：

何谓五星？东方木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春，其神为岁星，其兽苍龙，其音角，其日甲乙。南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏，其神为荧惑，其兽朱鸟，其音徵，其日丙丁。中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方，其神为镇星，其兽黄龙，其音宫，其日戊己。西方金也，其帝少昊，其佐寿收，执矩而治秋，其神为太白，其兽白虎，其音商，其日庚辛。北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬，其神为辰星，其兽玄武，其音羽，其日壬癸。

这里不仅把五行同五星、五方、四时结合了起来，而且分别配以天干中的甲乙、丙丁、戊己、庚辛、壬癸及五兽：苍龙、朱鸟、黄龙、白虎、玄武；五音：角、徵、宫、商、羽。

由此可以发现，上述五帝与五行的顺序，前后为相生的关系。这就与《吕氏春秋·应同》的后者对前者为克、胜关系不同了。这两种“五德终始说”，显然，都是为了当时的统治者的上台做论证的，都是为了适应不同的需要而设计的。前者强调的是秦灭周符合五行相胜说，后者强调的是汉继秦，符合五行相生说。这种论证当然是神秘的、非科学的，但在当时都是极为普通的，董仲舒正是以阴阳五行说释儒学，将儒学推进到了一个

新阶段。

(三) 天文学

中国作为东方天文学的发祥地，其特点是同当时中国农业的发展密切相关的。其内容大致可分为两个方面：天体的运行和天体之间的结构。

关于天体的运行，主要是日、月、五星的运动历法和日月食的推算以及其他星体的出没等现象。在先秦，据《汉书》所载，黄帝时已有“黄帝五家历”，在颛顼帝时已有了司天官，而据《尚书》记载的传说，尧、舜、禹时即可以鸟、火、虚、昴来正仲春、仲夏、仲秋、仲冬了。殷商之时，在其甲骨片的卜辞中已有了多种于支表，并已发现殷代历法有平年十二月和闰年十三月，大月三十天，小月二十九日的记载，至周初则已能预告一个月的初一了。这表明在推算日月的运行上已达到相当高的水平。到春秋战国，可以说这是确立中国天文学独立体系的时期。在春秋的前期，频大月和闰月尚无规则，至春秋的中期，则已有了相当严格的规则，并采用了十九年七闰月法。

至战国中叶便确立了四分历，以 $365\frac{1}{4}$ 日为一年，以七十六年为安排频大月和置闰的共同周期。当时已有了天文学家甘德(楚人)和石申(魏人)的《天文星占》和《天文》八卷，并有了与观测天文相适应的仪器——圭表、漏壶等。另外，在中国先秦的历史文献中，还有着哈雷彗星的最早记录(公元前613年)和大量流星及流星雨的记录，特别是在中国古代的《星经》中(公元前四世纪)，关于恒星位置的资料(1464星)比托勒密的《天文学大成》(公元二世纪，1022星)还多出1/3。这就是秦汉之前中国研究天体运行的水平。

汉代在天文观测、历法、仪象等方面，可以说是中国古代在天文学上获得长足进步的黄金时代。汉初刘邦基本上沿用了秦代使用的颛顼历法，后来到了汉武帝，才在颛顼历基础上，制订了更为符合天象的太初历。这个历法已具备了后世历法的主要内容，如朔晦、闰法、五星、交食周期及二十四节气等。西汉末年，刘歆又编成了《三统历谱》，增补了日月食的周期和五星运行的内容。按照当时所制三统历的五星会合周期和公转周期与精密值相较，当时所测之值，有的与精密值完全一致，有的则相差不到一日。以会合周期来说，最小的误差，辰星为0.03日，而最大的误差是火星，也不过0.6日。由此可见当时历法的测定和计算的精确性已是相当高的了。

汉代天文学之所以能够取得如此之高的成就，这是同当时制造和使用先进的观测仪分不开的。如汉文帝后元三年(公元前161年)即立仪表测定日影的长短。武帝造太初历时，落下闳又改进了浑仪，重新测量了二十八宿的距离。此后又经过汉宣帝时的耿寿昌、汉和帝时的傅安到东汉的张衡，终于制成了水运浑象仪，从此便可以自动和近似正确地将天象演示出来。而这些仪器的制造又是同当时天文学理论的发展分不开的。汉代的天文理论最主要的有三家：盖天说、浑天说、宣夜说。下面就来对这三家的天文学说作一简单界说。

盖天说是中国古代天文学中最古老的传统学说，最早出现于周代，其代表作就是《周髀算经》。盖天说自身也有一个发展变化过程。在汉代之前为旧盖天说，其主要观点是：“天圆如

张盖，地方如棋局。”后来这种说法受到浑天说的挑战，因而开始修正

自己的观点，提出了新说，新说的要点是：“天象盖笠，地法覆槃。”这两种观点就分别体现于《周髀算经》的上、下卷。按照《周髀算经》的新盖天说所云，“天地各中高外下”，即半圆形的天和拱形的地。天在冬夏两季以均匀的速度转动。天转如推磨而左行，日月星右行，但天转疾而日月星辰迟，故日月星辰亦随天左行。所以它们实际上在东行而好像没入西方。此外，他们还以斜放的伞比喻天，这就包含了极轴倾斜度在内。可见盖天说虽然错误甚明，但也包含有合理成分。

宣夜说思想可追溯到春秋战国，到东汉时为郗萌系统总结。他认为：“天了无质，仰而瞻之，高远无极。”由此他批评了天为有形固体的观点，认为天之所以“苍苍然”，乃是眼花的结果，日月星辰也非有一根系缀附于天体，而是“自然浮生虚空之中，其行其止皆须气焉。”由此描述了一幅日月星辰在大气的维持下运行于无限空间的图景。这对于人们认识浩瀚的宇宙无疑是有极重要的意义的。

关于浑天说。据传说尧帝时羲和立浑仪，这当然不足为据，但至少在战国时已开始流行，如慎到所说：“天体如弹丸，其势斜倚”，即此后来的浑天说内容。不过，据扬雄的《法言》所说，浑天说作为一说的正式创始人应为落下闳。这一学说的最后完成者则是东汉的张衡。浑天说的代表作即为张衡的《浑天仪图注》和他的《灵宪》。浑天说的主要思想内容是：“浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如蛋中黄，孤居于内，天大而地小，天表里有水，天之包地，犹壳之裹黄。天地各乘气而立，载水而浮”。“天转如车毂之运也，周旋无端，其形浑浑，故曰浑天。”这种浑天说虽然也是以地球为中心的，但把地球看作一个球体，这无疑是对天圆地方说之错误的纠正，而且张衡在《灵宪》篇中也指出：“宇之表无极，宙之端无穷”，这就明确地表述了宇宙无限性的思想。张衡还正确地解释了月食的成因。这些，对于中国后来的天文学以及人们对宇宙的认识无疑产生了重大的影响。

从以上天文学的成就来看，对当时的哲学宇宙论无疑会发生重大的影响，董仲舒生活于西汉的前期，他虽未看到浑天说的最后完成，但从他关于阴阳的运行规律来看受到了上述天文学说的影响应是无疑的。

《晋书·天文志》。

《晋书·天文志》。

《晋书·天文志》。

《慎子》。

《浑天仪图注》。

《浑天仪图注》。

(四) 中医学

汉代正是中医学理论体系形成的时期，代表当时中医理论最高水平并对董仲舒的思想发生了重大影响的著作是《黄帝内经》（以下简称《内经》）。

《内经》成书于西汉，但却包含了战国以来许多医家的论著。《内经》一书包括《素问》、《灵枢》两大部分，共计十八卷，百六十二篇。它涉及到了人体解剖、生理、病理、病因、诊断、医疗以及经络、针灸、卫生保健等众多方面的医学知识。可以说它深刻总结了汉代以前我国的医学知识和医疗经验，奠定了中医的理论基础，堪称中医的经典。下面我们就对其理论体系及其特点作一简略的说明。

首先是《内经》的气一元论的宇宙本原观。这是《内经》所建立的理论体系的一个重要方面，也是其全部理论体系的基础。《内经》的作者们显然是继承了稷下道家以来的气一元论思想，它把万事万物都看作是气之聚散和运动变化。如《内经》说：

气始而生化，气散而有形，气布而善育，气终而象变，其致一也。

天地合气，别为九野，分为四时，月有大小，日有长短，万物并致，不可胜量。人以天地之气生，四时以法成。这就表明，世界的万事万物都是由一气之所致。包括日月之运行，四时之变化，物理之云雨，生物之变迁，乃至人的产生，都是由气而为。当然还不止于此，它还明确地把一切致病的原因归之于气：“百病生于气也”。

疾病，包括梦，《内经》也从阴阳之气的盛衰加以说明。这些显然并不科学，但这无疑表明了《内经》气一元论本原观的彻底性。

《内经》医学理论体系的另一重要方面及其特点，就是广泛运用阴阳五行说于人体及其对疾病的诊断和医疗。脏腑、经络学说是中医基本理论的重要组成部分，它以研究人体五脏、六腑、十二经脉和奇经八脉等的生理功能、病理变化及其相互关系为主要内容。而对它们的阐述主要是运用阴阳五行说。如在《内经》看来：“夫四时阴阳者，万物之根本也”；又说：“阴阳者，天地之道，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始。”人当然也不例外：“夫言人之阴阳，则外为阳，内为阴；言人身之阴阳，则背为阳，腹为阴；言人身之藏府中阴阳，则藏为阴，府为阳；肝、心、脾、肺、肾，五藏皆为阴，胆、胃、大肠、小肠、膀胱、三焦，六府皆为阳。”另外，关于人体之经络，也有所谓三阴三阳，即大阴、太阳、少阴、少阳、阴明、阳明。《内经》还认为，只有保持人身体内阴阳二气的平衡，才能维持人体的健康。否则，阴阳乖戾，疾病就会到来：“阴不胜其阳，则脉流薄，并乃狂；阳不胜其阴，则五胜气争，九窍不通。”正是因此，在诊病、治病中，《内经》也提出：“善诊者，察色按脉，先别阴阳。”“阴胜则阳病，阳胜则阴病”。

《素问·五常正大论》。

《素问·宝命全形论》。

《素问·宝命全形论》。

《素问·举病论》。

《素问·四气调神大论》。

《素问·阴阳应象》。

《素问·金匱真言》。

《素问·生气通天论》。

《素问·阴阳应象大论》。

治病则谨察阴阳所在而调之，以平为期；阳病治阴，阴病治阳；从阴引阳，从阳引阴。《内经》还认为，人体内的五脏及十二经脉也还具有五行的性质，因而五脏及十二经脉之间也同五行那样具有相生相克的互相依存和互相制约的关系。如《灵枢·阴阳系日月篇》就说：“经脉十二者，别为五行，分为四时……”又说：“五行以东方甲乙木王春，春者苍色主肝。”《灵枢·本脏篇》说：“脾居中土。”此外，还有肾水，心火，肺金。因此，《内经》又以五行的生克关系看待五脏、经脉的生理、病理，用以作为诊断和治疗疾病的方法和手段，并获得了较大的成功。不过，在这种解释上也有不少牵强附会和主观的推断。因此，对阴阳五行说在医学上的应用，从总体上来说，应肯定它的积极作用和所获得的巨大成功，但同时也要看到其非科学性一面，认识其局限性。

《内经》理论体系的第三个方面及特点，就是以阴阳五行说为基础，把人的身体看作一个有机联系的整体和系统。这主要是通过全身的经络和经脉系统来实现的。《内经》认为，人体的某个脏器或系统发生了病变，便会按照阴阳五行的关系影响到身体其他相关的脏器和系统，乃至影响全身。针灸治病也就是建立在通过经络系统把人体联成一个整体的理论基础之上的。

最后，《内经》理论体系的又一重要方面和特点，是把天与人看作是相似和相互联系的整体。其基本思想包括以下几点：第一，宇宙化生了人。如《内经》所说：“天地合气，命之曰人”，“人以天地之气生，四时之法成。”

第二，人的身体也是一个小宇宙。如《内经》说：“天圆地方，人头圆足方以应之；天有日月，人有两目；地有九州，人有九窍……”又说：“天有四时五行，以生、长、收、藏，以生寒、暑、燥、湿、风；人有五脏化五气，以生喜、怒、悲、恐。”还有如上面所述阴阳、四时、五行的比类；天有四时，人有四肢；天有五行，人有五脏；十二经脉应十二月，三百六十骨节应三百六十日等。这都表明了人体也具有如宇宙一样的小系统。第三，正是因为上面两点，天人之间有着感应和交感的关系。这种感应或交感，可以表现于多方面，但其中最基本或最根本的，就是人生于天（宇宙），需顺于天（宇宙），“弗顺”，“则无以为纲纪”。所以，《素问·四气调神大论》说：“四时阴阳从之则生，逆之则死”。这就充分说明了顺于天或不顺于天的重要性。人之所以得病与此显然有着极为密切的关系。因此《内经》强调人必须“法则天地”，“调于四时”，即注意按四时阴阳二气的变化养生，在诊病、治病时要特别注意“色以应日，脉以应月”，必须因时、因地、因人制宜。董仲舒的天人感应说，无疑受到当时这种中医理论的极大影响，当然，它也反过来给中医理论以重大影响。

《素问；阴阳应象大论》。

《素问·宝命全形论》。

《灵枢·邪客篇》。

《素问·阴阳应象大论》。

三、西汉前期的儒法道之争与历史的选择

中国社会从先秦进入秦汉，在政治上和经济上都发生了巨变，学术的发展也随之经历了从百家争鸣到一尊法术、而后崇尚黄老、再到儒术独尊的演变，这是历史选择的结果。董仲舒正是处于学术的这一演变过程中，并为之做出了重大贡献。

（一）从秦朝的一尊法术到汉初的崇尚黄老

群雄割据的战国时代，为各诸侯提供了相同的机会，谁能够富国强兵，谁就能够在逐鹿中原中称雄，并统一华夏。怎样才能富国强兵呢？在百家争鸣中，儒、法、道、墨、兵、阴阳、名辩、纵横诸家，各显其能，经过实践，唯有法家的主张获得了成功。如杜佑《通典》所说：秦孝公任商鞅，“数年之间，国富兵强”。后来秦始皇又任用了具有法家思想的李斯，终于吞并六国，实现了江山一统。特别是他还废分封、建郡县，实行车同轨，衡同制，书同文，完成了政治、经济和文化的统一任务，这无疑是他也是法家思想在历史上的一大功绩。这也表明，法家思想是适应当时社会需要的，而其他诸家则不能完成此伟业。不过，秦始皇在用武力统一中国之后，又将法家思想运用于社会生活的一切方面，诸如立法、行政以及人民的生产和生活的各个方面，特别是要用它来统一意识形态，却没有获得成功。这主要是因为已实现了政治、经济统一的新形势下，没有能够总结、吸取先秦诸家之长，而企图以排斥各家的办法，强行用法家的思想统治一切，因而不能适应新的形势所致。当时，秦始皇、李斯为了推行法家主张，不仅制定了名目繁多的法令，而且所制法令极其严苛和残酷，诸如一户犯罪，比邻连坐；一人犯罪，祸及三族；偶语诗书者弃市；赴役延期者斩首；等等。所谓“焚书”、“坑儒”，就是在推行严刑峻法之下所发生的惨剧。也正是这些残酷的刑法，逼迫陈胜、吴广揭竿而起，天下响应，终于导致了秦朝的覆亡。由此表明，法家思想虽然适应于当时中国统一的需要，但是光用法家思想却不能长久维持

其封建统治。这也就说明，仅仅把中国历史上的法家看作进步的象征或代表，显然是不正确的，特别是把法家同其他学派对立起来，更是错误的。

在秦末农民大起义中兴起的西汉王朝，深深吸取了秦朝覆灭的教训，因而改变了秦朝一尊法术的指导思想，转而以黄老思想为指导。不过，有的学者虽然承认指导思想的这一变化，但却又认为，汉初黄老思想的“实质”仍然是严酷的“法治”，甚至说黄老思想“本身就是一种法家思想”，还说：“‘汉承秦制’，不只是指具体的政治经济制度、社会结构、施政大纲，也包括秦代奉行的法家指导思想。”除此之外，还有一种说法也很普遍，即认为汉初实际上是“内刑名外黄老”。对此我以为至少有以下两点值得研究：

第一，如果把黄老思想的“实质”说成是“法治”，甚至把黄老思想“本身”说成是“法家思想”，这显然就把黄老学派完全归于法家，或在实质上归于法家，这样再区分两家也就成为多余的了。但是我以为，把黄老与法家区分开来是完全必要的，而且它们两家各自都有自己的本质规定，因而它们之间所存在的区别也是客观的。黄老就是黄老，法家就是法家，不能混为一谈。所谓法家，其本质就在于主张法治，而黄老思想的本质则在于：法自然，尚无为。当然，这两家在先秦末期的百家争鸣中，已吸取了其他学派的一些思想，因而同初创时已有了变化，不再是那么“纯粹”了，但是，其本质和主流仍然未变，它们的区别还是很明显的。因此，把黄老思想归于法家，显然不妥。

第二，那么，这又如何理解“汉承秦制”呢？的确，“汉承秦制”这是史家历来都予以肯定的。但我以为，这只能是在承继秦的某些具体的政治、经济、法律制度的意义上来理解，而不可能从承继其总的指导思想或总的大

政方针上来理解，否则，就是一切照搬秦制了，而这样一来，同暴秦就没有了区别，也就谈不上从亡秦吸取教训。实际上，西汉王朝非常注重吸取亡秦的教训，就在刚刚夺得政权不久的时候，刘邦即诏令陆贾为其“著秦所以失天下，吾所以得之者何”。仅此一问题的提出即可说明刘邦不可能继续完全沿用亡秦之制及其法家的指导思想。事实也证明了这一点。如西汉之初，其统治者虽然也继承了不少秦朝的制度，如政治上部分的郡县制，经济上的奖励军功和领户制，法律上有肖何“摭摭秦法，取其宜于时者作律九章”，等等，这些虽然都是非常重要的具体制度，但仅此还是不能将其归于法家之列或说成是以法家为指导思想的。首先，从西汉前期统治者的信奉来看，刘邦虽然不喜儒，但这也不能说明他喜法家，相反，从他所信用的大臣张良、肖何、曹参、陈平来看，都是崇尚黄老的，由此也表明了他的崇尚。孝惠、高后所任用的大臣仍是高祖的旧臣，所尚自然也是黄老，另据《史记·外戚世家》所载：“窦太后好黄帝老子言，帝及太子诸窦不得不读黄帝老子，尊其术”。由此表明文、景二帝亦好黄老。可见，西汉前期最上层的统治者基本上都是崇尚黄老的。其次，再从西汉前期所实行的的大政方针看，汉高祖初入关即“约法三章”，这显然主要是用来约束其部将用以保护老百姓的，其后又减少租赋，并允许关中饥民就食蜀汉。这显然同秦朝的高压政策不同，而是要加惠德于民的。而后“孝惠、高后时，百姓新免毒蠹，人欲长幼养老。肖曹为相填以无为，从民所欲，而不扰乱，是以衣食滋殖，刑罚用稀，及孝文即位，躬修玄然，劝趣农桑，减省租赋，而将相多旧功臣，耻言人之过失，化行天下，告讦之俗易，吏安其官，民乐其业，畜积岁增，户口寝息，风俗笃厚，禁网疏阔，选张释之为廷尉，罪疑者予民，是以而刑罚大省”。再后孝景时，又多次下诏，谳狱疑，对高年老者“当鞠系者颂系之”。这些亦表明，西汉前期的统治者，绝不是完全照搬秦制，也不是以法家为指导思想，而实行的是不折不扣的黄老思想。

西汉前期之所以选择黄老为指导思想，这是当时学术的发展、形势的需要和统治者选择的结果。首先从形势来看，从战国末以来，强秦为了统一中国，连年征战；秦统一后，又对人民横征暴敛，滥发徭役，并且如陆贾所说：“举措暴众而用刑太极”，人民仍然处于水深火热之中，及至推翻秦朝之后，又楚汉相争，兵连祸结，人民遭受涂炭，饱尝流离之苦。正是因此，在汉朝建立之后，人心厌乱，希望安宁，休养生息。这就是当时的大势所趋。而当时，经过秦始皇“焚”、“坑”劫后之百家，虽是“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也”。但如司马谈所说“道家使人精神专一，动合无形，赡是万物，其为术也，因阴阳之大顺，宗儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指要而易操，事少而功多”，所以最适宜当时形势的需要。正是因此，当时的统治者选择了黄老思想为其指导。这种选择如果说在最初尚不自觉，那么，曹参代肖何为相，以至到文、景二帝及窦太后之时，便是非常明确和自觉的了。曹参相齐之时，曾“尽召

《史记·酈生陆贾列传》。

《汉书·刑法志》。

《汉书·刑法志》。

《新语·无为》。

司马谈：《论六家要旨》。

长老诸生，问所以安集百姓，如齐故俗，诸儒以百数，言人人殊，参未知所定。闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。即见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。”后来，曹参为汉相，一遵肖何约束，当时赞曹参曰：“肖何为法，讲若画一；曹参代之，守而勿失，载其清靖，民以守一。”此后文、景二帝及窦太后，又以黄老术治世四十五年，大见成效，其结果，“都鄙廩庾尽满，而府库余财。京师之钱累百钜万，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，仟佰之间成群，乘犢牝者摈而不得会聚。”这就是以黄老作指导思想所获得的社会效应。由此也表明了这一指导思想对当时形势的适应及其促进作用。历史就是这样公正无私，任何一种学术思想，只有当它适应了历史的需要之时，它才能获得社会的承认，并推动社会的发展，而一旦不再成为社会的需要之时，便会被历史所抛弃，成为落伍者。法家和黄老思想，各领风骚几十年的兴衰过程，便证明了这一点。

《史记·曹相国世家》。

《汉书·曹参传》。

《汉书·食货志》。

（二）“独尊儒术”是历史选择的结果

汉初本来崇尚黄老，而且取得了明显的成效，何以至武帝时突然改换了门庭，转而“独尊儒术”呢？还是在这一节开头所说的那句话：历史选择的结果。当然，这个选择实际上是双向的：一方面，儒学自身有一个在用世过程中不断变化以适应封建统治者需要的过程，另一方面，封建统治者也有一个根据自己的需要寻找和选择适合的意识形态的过程。当这个双向选择交会之时，便出现了“独尊儒术”这一选择的结果。董仲舒的儒学恰好出现于汉武帝时代，正是这个双向选择的交会之期。

春秋战国时代，列国群雄并起，学术界也百家殊方，其影响较大者不外儒、法、道、墨和阴阳几家。历史自先秦经秦进入西汉前期，在学术上一尊于法家，二崇尚黄老（道），而儒家却受到冷落。如从先秦算起，可以说儒家几经磨难，先厄于墨，次厄于法，再厄于黄老，其中最恶者为秦时所遭“焚”、“坑”之祸，当时儒家六艺发遭灭绝。不过，所受磨难越多，适应能力也就越强，历史的辩证法就是如此。后来之所以出现儒术独尊的局面，也正是它在逆境中不断改变自己、丰富自己，加强自己的结果。

从孔子创立儒学时起，即提出了以仁德为中心的民本观，主张“道之以德，齐之以礼”，以德化民。因此，他虽曾以大贤而被任为鲁国司寇，但其政治主张在当时诸侯割据的条件下很难实行，最后只好去周游列国，并落得个“累累若丧家之狗”，以悲呼“吾道穷矣”而终。后来孟子在杨、墨盛行于世，继承和光大了孔子的民本思想，鲜明地提出了“民为贵，社稷次之，君

为轻”的不朽名言，并述唐虞三代之德，以游说列国，但同样终不得用世。及至荀卿，面对列国兼并争雄之势，遂吸收了道、墨、名、法的许多重要思想，在礼治之中补充以法制，并变孔孟的“法先王”而为“法后王”，这可以说是对前期儒学性格的重大改变了，但是他仍然坚持了其“从道不从君”的一贯主张；因此，他虽在早年游于齐时即“最为老师”，而入秦，昭王见面开口就说：“儒无益于人之国”，不见任用；及到楚国，也只作得个小小的兰陵令，且在春申君被杀之后亦被免官，潦倒而终。秦朝统一之后也曾立博士官掌《诗》、《书》、百家言，参与朝政，谋议重大决策，从而为儒学用世展现了一定机缘，但是，一方面，秦乃靠法家起家，因而偏爱于法，对儒本不信任，而另一方面，当时的儒者也不肯进一步改变自己的性格，而且相反，以其通古今而非议朝政，终于引发了“焚”、“坑”之惨祸：“燔《诗》、《书》，杀儒士，设挟书之法，行是古之罪，道术由是遂灭。”推翻秦王朝的农民起义为儒学的复兴再次提供了机会。于是“陈涉之王也，鲁诸儒持孔氏礼器往归之”。但是后来陈涉战死，而刘邦本“不好儒者”，“与人言常大骂未可以儒生说也”，甚至如诸客冠儒冠来者，“沛公辄解其冠，溲溺其中”，且其所用大臣多为尚黄老者，所以西汉初年儒者仍不被重用。但汉朝的兴起，又一次为重儒提供了机会，而当时的儒者也确实抓住了这个机会，在不断适应统治者要求的情况下，逐渐恢复了元气，并最终上升为了封建社会的统治思想。

《汉书·楚元王传》。

《汉书·儒林传》。

《史记·郦生陆贾列传》。

在这个过程中，最先改变儒生性格的是酈食其。酈生为佐汉王大业，一改其只言仁义不言功利的性格，积极筹划战胜之策，并亲往齐地，为汉王作说客。后来随何亦继承了这一新的性格，反折汉王以“腐儒”相呼之称，使其被迫承认儒士在夺取政权过程中的重要作用。第二个进一步改变了儒学性格的是叔孙通。当汉高祖刘邦称帝之后，同他一起打天下的开国功臣不遵礼节，群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱，使高帝深患之。于是叔孙通征鲁诸生与其弟子“共起朝仪”，“自诸侯王以下莫不震恐肃敬”，群臣“无敢灌哗失礼者”，于是高帝曰：“吾乃知皇帝之贵也。”这实际上就把法家的“尊君卑臣”思想移植到了儒学之内。由此，拜叔孙通为太常，又徙为太子太傅。与此同时，陆贾也在汉高祖面前时时称诗、书，并为汉高祖著秦所以失天下，而汉之得天下的缘由，凡十二篇，曰《新语》，指出马上得天下却不能马上治天下，秦之失天下在于未行仁义。贾谊也写了《过秦论》，归结到一点，亦是“仁义不施”。陆贾和贾谊所提倡的仁义论，对汉初休养生息政策的制定，无疑也是起了积极作用的。

西汉初年这些儒者的影响，无疑也在改变着统治者对儒学的态度。如刘邦就说：“吾遭乱世，当秦禁学，自喜谓读书无益。泊践柞以来，时方省书乃使人知作者之意。追思昔所行，多不是。”这样，在上层对儒学的作用已有所觉悟的情况下，儒学在西汉的前期亦开始复兴。

儒学的这一复兴主要表现在两个方面。一方面，即为上层统治者所接受，从而不断强化了对上层的影响，如除上述高祖以叔孙通为太子太傅和拜陆贾为大中大夫外，文帝又诏贾谊为博士，后迁至太中大夫，每诏令下，谊均为之对，并提出改正朔，易服色制度，定官名，兴礼乐的建议。文帝颇重用谊，欲任为公卿，后因大臣“尽害之”未成，改任长沙王太傅，以授书；景帝时虽“不任儒者”，但设有包括儒者在内的博士官以待问，董仲舒即为景帝时博士。至武帝即位，即开始任用儒者赵绾、王臧，并始招方正贤良文学之士，从而儒学开始深入朝政。儒学复兴的另一方面表现，即在西汉前期社会也得到了广泛传播，如《史记·儒林列传》所说：“自是之后，言《诗》于鲁则申培公，于齐则轅固生，于燕则韩太傅；言《尚书》自济南伏生；言《礼》自鲁高堂生；言《易》自菑川田生；言《春秋》于齐鲁有胡毋生，于赵自董仲舒。”可见，自汉以来，儒学已得到恢复和广泛传播，对社会已开始产生影响，特别是自武帝即位之后，尊儒已成为呼之欲出的事了。

一个政权代替另一个政权，往往需要经过激烈的斗争，甚至战争。两种意识形态之间的斗争，虽然不会兵戎相见，但是当涉及两种思想的存亡兴衰之时，有时也会伴随有流血事件的发生，秦朝的“焚书”、“坑儒”已有先例，汉朝从尚老到尊儒虽未酿成如此惨祸，但也付出了相当高的代价。如齐人轅固生就曾因说黄老书为“家人言耳”，激怒太后而使入圈击毚，险遭杀身之祸。如果说这次还没有造成直接的惨祸，那么武帝即位不久所发生的一场儒道之争，便直接结果了两条人命。这就是俱好儒的丞相魏其（窦婴）和太尉武安（田蚡），推举赵绾为御史大夫，王臧为郎中令，迎鲁申公（绾、

《史记·刘敬叔孙通列传》。

《汉书·叔孙通传》。

《全汉文》卷一。

《汉书·儒林传》。

臧均受诗于申公），欲立明堂，令列侯就国除关，以礼服制，以兴太平，隆推儒术，贬道家言。好黄老术的窦太后滋不悦魏其等。及建元二年，赵绾请无奏事东宫，窦太后大怒，于是罢逐赵绾、王臧，免丞相、太尉，随即绾、臧“皆下狱自杀”。由此足见，西汉前期的尚道与隆儒之争也是相当激烈、甚至是残酷的。

不过，无论如何，到武帝时，黄老已失去了往昔的地位，尊儒已成水到渠成之势。如就在武帝刚刚即位的建元元年，诏丞相、御史、列侯举贤良方正直言极谏之士，丞相卫绾奏说：“所举贤良或治申商韩非苏秦张仪之言，乱国政，请皆罢。”而武帝则认“奏可”。可见，当时法家和纵横家已经失宠，属“皆罢”之列了，至于黄老思想也只是在最上层的极少数人那里被崇信，及至窦太后驾崩，武帝即重新起用了好儒的武安侯田蚡为丞相，并“绌黄老刑名百家言，延文学儒者数百人，而公孙弘以《春秋》白衣为天子三公，封以平津侯，天下之学士靡然乡风矣”。这就是说，随着窦太后的死，也就结束了西汉尚黄老的历史，而历经劫难的儒术便升上了封建统治思想的宝座，开始独尊了。可以看到，儒术的独尊绝非一人之力，而是经历了从孔子创立儒学直到武帝时代的儒者的不断奋斗及在斗争中不断丰富自身理论的内涵，以增强自身的适应能力，从而使自身经历了一番脱胎换骨的改造，使之成为封建统治者得心应手的意识形态，才得以实现的。当然，它之所以能达到这一步，与董仲舒对它的改造有着极大的关系，可以说这是最后的也是最重要的一环。

在此需要说明的是，恰在此时儒术独尊，也是历史的机缘。当时的历史情况是这样的：西汉初年新封外姓藩王和刘氏藩王，经过文、景二帝的削藩已获得部分解决，但尚未彻底解决；农民与地主阶级的矛盾已经开始显露，但又尚未激化；与此同时，与北方匈奴的民族矛盾也已到了非解决不可的时候。当时武帝所面临的就是这样一些矛盾。而武帝雄才大略，要干一番事业，光靠黄老的无为思想及休养生息政策，显然已不再能适应时代，尤其是武帝的要求了。当时迫切需要一种新的、能够从天道观的高度来全面论证封建统治的合理性、以及维护以皇帝为代表的中央集权制的有为理论体系，恰好此时经过伍代儒家改造过的、特别是经过董仲舒阐发而创立的新儒学已经成熟，完全可以担当此大任。所以，当武帝在策问中提出“欲闻大道之要”时，董仲舒所述对策一拍即合，从而得到了武帝的赏识，使儒学一跃而登上了封建王朝统治思想的宝座，从此也实现了历代儒家所追求的以儒学来“修身、齐家、治国、平天下”的夙愿。

当然，在武帝时虽已确定了尊儒的大政策，但在当时还难以完全实现，这是因为，一方面同匈奴的矛盾已很尖锐，实际上处于战时状态；另一方面，对内同地方割据势力的斗争也尚未结束，必须任用执法严厉的权臣，统一货币，实行盐铁专卖，以加强中央的实力；再则，儒学的普及仍需有一定的时日。当然，由于独尊儒术的思想在最高统治集团中已有了认识，所以到宣、元时期便最终实现，并成为不可逆转的形势。

《汉书·武帝纪》。

《汉书·武帝纪》。

《史记·儒林列传》。

第二章建构封建理论大厦的一生

董仲舒的一生，可以说是治经、著述、建构封建社会理论大厦的一生。在我国封建社会建立之初，其统治思想经历了三次变化，起先是秦始皇推行的法家思想，继之是西汉前期统治者所崇尚的黄老思想，但这两者均未能长期占据统治地位，最后到汉武帝时，由董仲舒倡导的儒学登上统治思想的宝座，才成为封建社会长期占统治地位的意识形态。这是董仲舒所完成的封建社会意识形态领域的重大变革。虽然他完成这一变革同当时社会矛盾的演变及最高统治者的推崇有关，但董仲舒在阐述孔氏儒学过程中广泛吸收先秦诸子的思想，从而对儒学进行了脱胎换骨的改造，以适应封建社会的需要，使其成为官方哲学，是其获得成功的首要条件。正是由于有了意识形态领域的这一重大改变，才使封建社会得到了稳固的发展。因此，如果说秦始皇利用自己强大的经济、军事实力，横扫诸侯，实现了封建社会政治、经济上的统一，那么，封建社会意识形态领域的统一，则是由董仲舒首倡“独尊儒术”并在最高统治者的推崇下完成的。

一、生卒与故里

在阐述这一章的核心内容之前，有些问题是必须首先要搞清楚，这就是有关董仲舒的生卒年和故里的问题。在这个问题上，史籍记载原本就不详，因而学界所作出的推测也众说不一；缘此也往往导致对董仲舒的评价不同，因此，这也是对董仲舒作出公正评价所必需解决的。

（一）生卒年问题

董仲舒生活于西汉的前期或说前、中期，在这个说法上分歧并不大，只有于首奎同志说他生活于西汉中期，这既涉及分期的问题，也与董仲舒的具体生卒之年有关，但关键是生卒之年。

董仲舒究竟生于何年？又卒于何年呢？史籍无确切记载，历史上的有关著作，主要是清朝苏舆的《春秋繁露义证·董子年表》，疑为文帝元年至武帝太初元年；解放后的有关著作有的没有涉及生卒事，有的说了个大概时限，有的则提出了具体年份。没有涉及其生卒年者不必说，计其大概时间者，如侯外庐等著《中国思想通史》，说他“约生于高祖中年，卒于武帝元狩之间”，林丽雪著《董仲舒》说：“其生年应在孝惠高后时”，“死当在元鼎元二年间”；断定其具体年份者如徐大同编著的《中国古代政治思想史》、金春峰著《汉代思想史》、于首奎著《两汉哲学新探》等，均断为公元前179—前104年，这个年份显然是来自于苏舆。以上这些均无具体论述和考证。1986年章权才针对以往的说法，写了《董仲舒生卒年考》，断其“生于高祖初年，卒于武帝元狩之末或元鼎之初”。此后，周桂钿在他的《董学探微》中又作了详细考证，认为“董仲舒生于公元前200年至公元前196年”，“死于元封四年（公元前107年）以后，太初元年（公元前104年）之前”。我以为以上这许多说法，有的失之于太宽泛、不精确，有的则显然不正确，因而都值得推敲。

关于董仲舒的生年，我们先从苏舆的生于“文帝元年”（即公元前179年）说和“生于高祖初年”及“约生于高祖中年”说谈起。此三说，还有享年六十几岁之说，谓其生年虽不同，但有一条重要的和共同的依据，即桓谭《新论》中的那句话：“董仲舒专精于述古，年至六十余，不窥园中菜。”不少人把这段话斩头去尾，仅拿出“年至六十余”，当作董仲舒的享年，以此进行推论；而主张“生于高祖初年”说则把“年至六十余”看作是对策年，从对策年上推“六十余”，于是得出了“生于高祖初年”的结论。然而我以为他们对“年至六十余”的解释都不对，因而其推论的大前提也就都错了，结论当然也就错了。其实，就这句话的前后文来看，桓谭既不是断定其享年多少的，也不是说专精于述古到其对策之年的，而是说到六十多岁还同以前一样，专精于述古，而不窥园中菜。另外，之所以不能做那种解释，还因为照上述两生年，就同《汉书·匈奴传》所说：“仲舒亲见四世之事”发生了矛盾。据《史记·儒林列传》称：“汉兴至于五世之间，唯董仲舒名为明于《春秋》，其传公羊氏也。”这里所说“五世”应是“高皇帝”、“孝惠、吕后时”、“孝文时”、“孝景时”、

于首奎：《两汉哲学新探》，第102页。53

侯外庐等：《中国思想通史》第2卷，人民出版社1957年版，第90页。

林丽雪：《董仲舒》，第1-2页。

按照上述著作顺序，分别为第241页、146页、102页。

《社会科学评论》（西安）1986年第2期。

周桂钿：《董学探微》，北京师范大学出版社1989年版，第5页、第9页。

见《太平御览》976。

“今上时”。因此，如将董仲舒的生年无论推至高祖初年或中年，以及推至文帝元年，那么董仲舒就不是亲见“四世”，而是亲见五世或三世了。所以这几种说法都不能成立。

周桂钿同志在考察这一问题时，显然已经发现了上述三种说法同历史遗留的确切史料的抵触，但他经过考证还是推断其生年为公元前200年至公元前196年，而且说“折衷一下，约生于公元前198年、即高祖9年”。其主要依据是，董仲舒把《春秋》分为“见三世”、“闻四世”、“传闻五世”，其中之“见”三世，推算起来，须从孔子10岁之后数。因此，周桂钿同志将此前例也用于《汉书》所说董仲舒的“亲见四世之事”，从而先按照其“致仕悬车”之年，前推了七十年，再向前推十年，由此得出了公元前200年至前196年的生年区间。我是完全赞同周桂钿同志关于“元朔五年冬，公孙弘任丞相。六年，董仲舒从江都相转为胶西相，元狩元年就辞去相位回家了”的推论的。按照“致仕悬车”的涵义，以及《汉书·叙传》：“抑抑仲舒，再相诸侯，身修国治，致仕悬车”的记载，其辞相回家之年即其致仕悬车之年。而致仕悬车之年，如周桂钿同志所引述的资料云：“《典礼》上说：‘大夫七十而致仕。’《王制》称：‘七十致政。’《汉书·韦贤传》：‘悬车之义，以泊小臣。’应劭曰：‘古者七十，悬车致仕。’”可见都是说整七十岁“致仕悬车”，而周桂钿同志自己由此也引出了相同的结论：“可见，古代有七十退休的老规矩。”照此推算，董仲舒的生年由其辞相之年上推七十年，即可算出，那就是惠帝3年即公元前192年。因丞相公孙弘死于元狩二年，廷尉张汤也任职至元狩二年，到元狩三年三月，便被任命为御史大夫了。所以，我认为董仲舒的辞相、张汤作为廷尉就其家而数问，可稍宽限一年，不妨从元狩元一二年向上推算，这样，董仲舒的生年即在惠帝3—4年之间，亦即在公元前192—前191年之间。可是周桂钿同志为了附会于其关于“见三世”的说法，还要向上推9—10年，移至高祖9年，即公元前200—前196年，以至同他自己刚刚考证过

的“致仕悬车”整七十岁发生了矛盾，把董仲舒的“致仕悬车”说成是“70多岁”，乃至设想为“79岁”，这显然是不能自圆其说的。其实，按照周桂钿同志的所谓“见”世必须是满十岁，最多只能用来解释董仲舒对《春秋》十二世的分析，其是否适用于班固的《汉书》所说董仲舒“亲见四世之事”，还需证明。所以我以为，与其附会于那种解释，还不如以对“致仕悬车”之年的考证为准，更可靠些，而且照此与惯常的“亲见四世之事”的解释也正好相符。所以，还是以断定董仲舒约生于惠帝3—4年（公元前192—前191年）最为适宜。

关于董仲舒的卒年，这是最难断定其确切年份的。《史记·儒林列传》说：“董仲舒恐久获罪，疾免居家，至卒，终不置产业。”《汉书·董仲舒传》也说：“仲舒恐久获罪，病免，……仲舒在家，朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就其家而问之，其对皆有明法。……年老，以寿终于家里。家徙茂陵，子及孙皆以学至大官。”按照这两条史料所提供的线索，可以知道，

周桂钿：《董学探微》第5页。

均见周桂钿：《董学探微》第4页。

均见周桂钿：《董学探微》第4页。

见周桂钿：《董学探微》第4页。

董仲舒辞相回家之后，在张汤任廷尉的最后一年（元狩二年），仍尚健在，且曾就其家而问。

在此之后又如何呢？能够进一步提供与卒年有关的另一条重要史料，就是《汉书·食货志》中的一段话了：

至武帝之初七十年间，国家亡事，……是后，外事四夷，内兴功利，役费并兴，而民去本。董仲舒说上曰：“……愿陛下幸召大司农，使关中民益种宿麦，令毋后时。”又言：“……古井田法虽卒难行，宜少近古，限民名田，以澹不足，塞并兼之路，盐铁皆归于民。去奴婢，除专杀之威。薄赋敛，省徭役，以宽民力。然后可善治也。”仲舒死后，功费欲甚，天下虚耗，人复相食。武帝末年，悔征伐之事，乃封丞相为富民侯。

对于这段文字所提供的线索，章权才、周桂钿二同志均作了考证。对说明董仲舒卒年有重要价值的共有如下几件事：

第一，关于种宿麦事。据《汉书·武帝记》载，元狩三年，“遣谒者劝有水灾郡种宿麦”。由此表明，董仲舒上书“益种宿

麦”事可能就在此年，也就是说此年董仲舒还在世。

第二，关于“限民名田，以澹不足，塞并兼之路”，以及“薄赋敛，省徭役，以宽民力”事。元狩四年，“山东被水灾，民多饥乏，于是天子遣使虚郡国仓廩以振贫，犹不足，又募豪富人相假贷，尚不能相救，乃徙贫民于关以西，及充朔方以南秦中，七十余万口，衣食皆仰给于县官。”董仲舒所提建议，可能就是因这一年出现灾荒，于当年或次年应对时提出的。因而表明董仲舒在元狩四年或五年尚未卒。

第三，关于“盐铁皆归于民”事。据胡寄窗考证，“元狩三年以前无盐铁专卖，元鼎二年（公元前115年）孔仅由大农丞升为大司农时，桑弘羊出任大农丞又开办均输。他（指董仲舒）只提到‘盐铁皆归于民’，不提均输，说明他的主张可能是在均输开办以前针对盐铁专卖而发”。正是据此，章权才断定董仲舒“卒于武帝元狩之末或元鼎之初”。事实上，筹备盐铁专卖是在元狩三年中朝定下来的，由刚刚上任的大农丞孔仅和东郭咸阳具体经办，而正式推行盐铁专卖，则是元狩四年之事。因此，董仲舒提出反对意见，最早可能在朝廷议定此事之时，即元狩三年，迟一些则可能在元狩四年或五年。因此董仲舒之卒，最早也是在提出这个反对意见之后的元狩四年或五年。至于他未提“均输”事，不能作为其卒于元鼎二年之前的证据。原因有二：第一，董提“盐铁皆归于民”是在办均输之前，当然谈不上对均输的表态；第二，在元鼎二年桑弘羊提出“均输”之后，倘若董仲舒没有异议，当然也就不必表态并载之于册了。所以，不对均输表态，不能表示董已去世。

当然，关键是元鼎二年以后，在史籍中是否还有董仲舒的活动被记载下来。查班固在《汉书·匈奴传》赞中所载，董仲舒曾议匈奴事：“义动君子，利动贪人”，“与之厚利以没其意，与盟于天以坚其约，质其爱子以累其心。”班固对此当时曾评论说：“察仲舒之论，考诸行事，乃知其未合于当时，而有阙于后世也。”其原因就在于“匈奴人民每来降汉，单于亦辄拘留汉使以相报复，其桀骜尚如斯，安肯以爱子而为质乎？此不合当时之言也。”这个

《汉书·食货志》。

胡寄窗：《中国经济思想史》（中册），上海人民出版社1963年版，第40页。

“当时”即元封四年之时。“是岁翁侯信死，汉用事者以匈奴已弱，可臣从也”。于是遣使杨信“说单于曰：即欲和亲，以单于太子为质于汉。单于曰：非故约。”此事在《汉书·武帝记》中之元封四年曾记载：“秋，以匈奴弱，可遂臣服，乃遣使说之。”由此表明，直到元封四年，董仲舒还活着，而且对朝政发表议论。

此后便再未发现董仲舒对朝政的议论及其活动的记载了。当然也很难由此断定董仲舒在元封四年当年（公元前107年）就死了。按照《汉书·食货志》所载“仲舒死后，功费愈甚，天下虚耗，人复相食”来说，此种线索就很模糊了，不少人对“功费”、“相食”作了考证，很难有一确切年份，大多都根据元封六年“秋，大旱，蝗”的记载，以及接着太初元年载：“二月起建章宫”，“蝗从东方飞至敦煌。”由此断定董仲舒死于太初元年（即公元前104年）之前，这个分析是有一定根据的，但也不能说“过硬”，不过在没有更好、更为有力的资料证据以前，也只能这样断定了，即董仲舒卒于武帝元封四年之后和太初元年之前。

由此我们就可以得出董仲舒的生卒年份了：约生于惠帝3—4年（即公元前192—前191年），约卒于元封四年至太初元年（即公元前107—前104年）之间，享年约84—87岁。

据此也就可知，董仲舒生活的时代，显然不能如于首奎先生所说“西汉中期”。如果把西汉分成前、后两个时期，则只能说是生活于西汉的前期，而如分成前、中、后三个时期，那么则可说是前、中期，但无论如何，单说董仲舒生活于“西汉中期”，则是不符合事实的。

《汉书·匈奴传》。

《汉书·匈奴传》。

（二）故里诸说

董仲舒的故里问题也是在历史上就有争议的问题。据《史记·儒林列传》和《汉书·董仲舒传》称：“董仲舒，广川人也。”又因广川旧属赵地，所以《史记》又称，言《春秋》“于赵自董仲舒”。然而广川为今之何地？随着历史的变迁，“广川”这一地名所辖区域也屡经变故，所以后世在董仲舒故里问题上也就产生了分歧。一些在历史上使用过“广川”的或因其所属之故，都尊董仲舒为自己乡里的先贤，以至修造建筑物，作为纪念。如《畿辅通志》即说：德州、枣强、景州三处，郡名皆曰广川，祠祀董子。”河北省景县地名办公室1983年2月编写的《景县地名资料汇编》也说：“在董子出生地问题上，历史上大致有如下说法：一说董为枣强人，一说董为德州人，更多的说他为景州人。”之所以有此说法，是有历史原因的，如《畿辅通志》说：

夫德州之曰广川，以晋武时改广川为长河，移属平原故也；枣强之曰广川，以汉景时分广川为枣强，后复并枣强入广川故也；景州之曰广川，以广川未属故也。其实，董子所生之董家庄，在汉为广川县地，时未置枣强，亦不属蔺，故太史公直书曰“广川人”。后代既以广川割属景州，则庙食者自在此不在彼矣。《景县地名资料汇编》也说：

说董仲舒为枣强人，是因北齐时广川县曾省入枣强之故；说董子为德州人，是因隋时曾新置一广川县，后改为长河移属平原之故；说其为景州人，则因元初之后，广川划归蒋县之故。史实是，汉初设广川县时，还未置枣强县，也不存在和平原、蔺县的隶属关系。隋时所置之广川县，与董仲舒出生之广川纯系两地。……所以，在董仲舒出生地问题上，应该说：董仲舒，古广川人，即今景县大董故庄人。

照此说来，显然可以断定董仲舒为古代汉广川今景县人。可是《故城志》也还有另一说法，这就是：“董仲舒故居在县西北董学村。”为此，它还援引了元曹元用的《董子祠堂记》：“景州西南有广川镇，其别墅曰董家里。”（县志）今名董学村，在县西北三十里，清河北乡，明初分属故城，与景州广川镇相去不数里。”但是，这一说法在明周士选的《重修董子祠堂记》中已有了明确的否定：

董子之生，实汉广川，今入景州版图。所谓广川镇者，即其故居也。吾邑城西北三十里所有村曰董学，去镇仅数里，相传为董子下帷地，旧有祠在焉。毁于兵燹，故址茫不可识，宏正间，居民得断碑地中，字划多漫灭不可读，隐隐辨“董祠”数字，以是知名村之义以董子下帷故，无疑也。由此即知，故城之董学村，原为董子“下帷讲诵”之地，非出生地。所以《故城县志》说，该村原名十里长村，因董子“下帷讲诵”故，所以又名“下帷村”，后来才改名“董学”。正是因此，《景州志》断定“董仲舒故居在董家庄”，即今景县大董故庄。

为了说明古代广川镇的历史变迁，《景县地名资料汇编》又附一“广川

《畿辅通志》卷161《景州志》。

《畿辅通志》，卷161《景州志》。

《畿辅通志》卷176，《故城志》。

《畿辅通志》卷176，《故城志》。

(国、郡、县、镇、村)一览表”，现照录于下：

时期	建置	起止年代	治所	辖区	隶属
西汉	广川县	景帝以前 前 155—前 153 前 148—前 50 前 50—	广川(今景 县广川)		信都国 广川国
	广川国	前 155—前 153 前 148—前 50	信都(今冀 县)	南宮故城以北， 武邑、景县以南、 滏阳河西岸以 东、山东德州市	信都国
东汉	广川县		广川(今景 县广川)		清河国
	广川国	107—108	广川(今景 县广川)	广川县	
三国	广川县		广川		魏勃海 郡
西晋	广川候 相		广川	枣强故城北部、 景县西南、武邑 东南	勃海郡
十六国		319—352			后赵
	广川县	352—384 384—487	广川		前燕 后燕广 川郡
	广川郡	384—487	广川		

续表

时期	建置	起止年代	治所	辖区	隶属	
南北朝	北魏	广川县		广川	长乐郡	
	北齐	广川镇			枣强县	
金元	金	广川镇			枣强县	
	元	广川镇			菑县	
明清		广川镇			景州嘉谷乡	
中华民国		广川(村)			景县四区	
		广川(村)	1949—1958		景县	
	中华人民共和国			1958—1961		吴桥县龙华公社
					1961—	景县广川公社
	广川公社	1961	广川		衡水地区 景县	

显然，上述资料已说明，董仲舒的出生地为衡水地区景县境内的大董故庄。但该庄现已无董仲舒的后裔，且无一户董姓，所以其故居等遗物已均无可寻之处。只有其墓尚需存疑。据《畿辅通志》卷 170 载：“汉董仲舒墓，旧《志》云：在董家里。按董子本传：‘年老以寿终于家。家徙茂陵，子及孙皆以学至大官。’则其家故在茂陵也。且何以知非其子若孙徙去者？曰：《传》言：‘董仲舒在家，朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就其家而问’。朝廷大议，张汤贵臣。苟非其家近在茂陵，何以能数

数就问耶？家既徙，徙而后终，何以知其不反葬也？曰：孟坚书法，‘家徙茂陵’，在‘寿终于家’下，天下有反葬其父而超然去此者乎？学而至大官者不为也。故《志》之误，《通志》仍其误。旧《志》又云：‘董家里墓，往年被发，石椁砖圻。其圻穴连环状。正德初有亲闻其事者。石椁遂焚毁不存。’（《府志》）”这说明董墓是否在董家庄（董故庄），现已无法查找。当然之所以会有此疑问，还有一个“下马陵”在西安也是一因。据清雍正十三年刘于义所修《陕西通志》卷七十《陵墓》之《江都相董仲舒墓》曰：“在城内胭脂坡下（县志）、虾蟆陵在万年县南六里。韦述《西京记》：‘本董仲舒墓’。李肇《国史补》曰‘昔汉武帝幸芙蓉园，即秦之宜春苑也。每至此墓下马，时人谓之下马陵。岁月深远，误传为“虾蟆”耳’（宋敏求：《长安志》）。……按：下马陵在西安府城内。《渭南县志》亦载有董墓，非也。至《通许县志》谓‘邑有仲舒冈，冈上有祠，祠北为墓者’，尤非。”可见董墓究在何处，实难断定。但至今西安城内尚有“下马陵”，此地附近最为可能有董墓地。但董家庄所传之墓，韦述所记之“虾蟆陵”以及现西安市之墓，均不是绝对不可能之事。既如此，与其在根据不确的情况下择一，则莫如存疑，这对将来发现董墓的真实所在更为有利。

根据上述，枣强、故城及德州显然都不是董子的出生故里，但它们同景县一样也都留有董仲舒活动的足迹以及后人为纪念他而留下的文物古迹。这是不应抹煞的。据史料记载，这一带曾有不少董子祠及董子书院。如《书划

谱》云：“唐修董子祠在景州。”这是指的景州城里还是其所辖之广川或广川之董家庄，仍是不明确的。据元曹元用之《董子祠堂记》云：“其别墅曰董家里，有祠在焉，唐宋碑刻犹存”；又云：“县北门道右故有董子祠，不知创于何时。”这显然就明确指出了在景州县城和董仲舒故里董故庄各有一座董子祠堂。可惜的是，这两座祠堂在元末“皆废于兵”而无存了。广川镇有没有？明《一统志》作了明确回答：“董子旧有祠，在景州西南广川镇，唐宋碑刻犹存。”这样光是景县古代就有三座董子祠了。除此之外，又据《故城志》云：“董学村东旧有董子祠”；据《枣强志》载，明时有人将“汉为广川郡”的旧书院移于枣强“城之西南隅”建祠，后又移于“察院之西”（县治西）。这样说来，枣强、故城也各有一座董子祠。上述这些祠，实际上后来也都先后毁坏了。现在尚存的有三处。一是大董故庄村北，前几年，由村民自动捐资，在旧址上盖起了一座砖砌小庙；一是在董学村，由一“著姓苏氏”苏岷父子在村西又建了一董祠，一直保存到解放后，1956年又与苏家庙合并，保存至今；再有一董祠在枣强之后旧县村西，为明万历年间一姚氏所捐之董子石像，这一石像和祠堂也是几经磨难，才于前几年重新修成。据传，这三座董子祠内，在董子像前左右各有一学童，东聋西哑，以表示董子的教育有震聋发聩之功效。关于书院，据《景州志》载，元至正年间，在广川镇由吕思诚建一“董子祠书院”，后来明正德间又重建；另外，清康熙四十二年五月，景州知州周钺向康熙献诗，康熙特赐“阐道醇儒”四个大字，“回来后，选石刻碑，立于城内广川书院”；《（交河）县志》载，明嘉靖十四年，交河城邑人冯时雍在李道湾建一“董子书院”；《山东通志》亦载有两所董子书院，一为明宏治十二年建于德州学东之“董子书院”，后来明万历四十三年改建于卫河东浒易其名为“醇儒书院”；另一为乾隆十六年所建之“繁露书院”。现在，这些书院早已不存在了。

以上是董子故里的一些情况，在此略作记述，以资研究。为了使大家对董子故里有一明晰的印象，现绘一董子故里附图于下：

《畿辅通志》卷 143。

《畿辅通志》卷 176《景州志》。

《畿辅通志》卷 1764《景州志》。

《畿辅通志》卷 143。

《畿辅通志》卷 176《故城志》。

《畿辅通志》卷 177《枣强志》。

《景县志》，天津人民出版社 1991 年版，第 977 页。

《畿辅通志》卷 115，经政 22，学校 2。

《畿辅通志》卷 88，校志，第六。

二、生平事业

董仲舒为建构封建社会的理论大厦勤勉奋斗了一生。他的一生大致可分为以下三个阶段，治经讲学阶段、出仕践儒阶段和退居著述阶段。现分述如下。

（一）治经讲学达王事

治经讲学阶段包括了董仲舒从出生到汉武帝时对策之前近六十年的活动。如果用一句话来概括，那就是《汉书·董仲舒传》所说：“少治《春秋》，孝景时为博士，下帷讲诵。”

董仲舒出身于汉代广川的一个白衣地主家庭。家庭富有、田连阡陌、牛马成群，且有大批藏书。这就为他少年求学准备了极好的条件。他的少年时代，正值汉兴之初的孝惠、高后及文帝初年，曹参、陈平、周勃等为相，实行休养生息的政策，外姓藩王已基本平定，刘氏藩王尚在年幼，国内太平无事，百姓安居乐业；特别是“汉兴改秦之败，大收篇籍，广开献书之路”，孝惠四年时又“除挟书律”，于是孝文时“天下众书往往颇出，皆诸子传说”，这就为董仲舒勤奋修学，研读经书，提供了良好的客观环境。随着刘氏藩王年龄的增长及其实力的增强，直至酿成叛乱，再加之土地兼并的发生，都严重影响了封建社会秩序的安定，特别是严重危及到了以皇帝为代表的封建地主阶级的政权，这又为董仲舒树立建构一套维护封建皇权统治的理论大厦的远大抱负，提供了客观的背景。

董仲舒自幼学习就非常刻苦，专心一意。《汉书·董仲舒传》中有“盖三年不窥园，其精如此”的赞誉，《太平御览》上也有所谓“尝乘马不觉牝牡，志在经传也”的记述，可见其研读经传已达到了如醉如痴的地步。董仲舒的这种刻苦读经、专心致思的精神一直保持到晚年，所以才有了桓谭所说的那段话：“董仲舒专精于述古，年至六十余，不窥园中菜。”后来，王充对于董仲舒研读《春秋》的“专精一思”精神，也非常称赞和推崇。

董仲舒读儒经不但专精，而且身体力行，所以修成有名的儒学大师。如本传所说：“进退容止，非礼不行，学士皆师尊之。”亦如刘歆所言：“仲舒遭汉承秦灭学之后，六经离析，下帷发愤，潜心大业，今后学者有所统壹，为群儒首。”正是因此，到景帝时，董被立为博士官，至汉武帝对策，一举成名。对此宋朝的司马光有诗赞曰：

吾爱董仲舒，穷经守幽独。

所居虽有园，三年不游目。

邪说远去耳，圣言饱充腹。

发策登汉庭，百家始消伏。

董仲舒研读儒家经典，最精者为《春秋》。《史记·儒林列传》称：“言《春秋》于齐、鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。”《汉书·儒林传》基本上照录了这段话。董仲舒的《春秋》学直接师承于谁，由于没有确实的史料可考，很难做最后断言。现有两种说法，一种认为：“董仲舒从幼就和公孙弘一起在胡毋生处学公羊派《春秋》。”凌曙在他的《“春秋繁露”注自序》中即持此说，认为公羊寿“一传而为胡毋生，再传而为董仲舒”。此说最早则起于唐徐彦解何休依胡毋生条例，却发挥董的张三世、异内外、存三统之义时

《汉书·艺文志》。

《汉书·楚元王传》。

《太平御览》840引。

《论衡·儒增》。

见《汉书·董仲舒传》。

周辅成：《论董仲舒思想》.上海人民出版社1961年版，第14页。

所说：“胡母生本虽以公羊经传授董氏。”但是，此种说法一无根据，二又同《汉书·儒林传》所说：“胡母生，字子都，齐人也，治《公羊春秋》，为景帝博士，与董仲舒同业”相矛盾。按《汉书》的“同业”说，显然不能将他们说成是师生关系，而很可能是师兄弟关系。不少人即持此说。其传承世系如最早提出这一说法的公羊序疏引戴宏序所述：

子夏 公羊高 公羊平 公羊地 公羊敢 公羊寿 { 胡母生
董仲舒

对这个传承世系历来也有不同看法，主要在于这个世系从子夏到与胡母生同辈的公羊寿只有五代，而从孔子到比胡母生略后的孔安国却已传至十三代。所以许多人猜测，这个世系很可能是东汉公羊派同左氏派斗争时，为争胜而牵强附会地编造出来的。不过这倒给我们以启发，在这个世系中子夏与公羊高之间很可能还隔有几代的传承关系。照此设想则不是不可能的。当然这仍是一种猜测，但不论如何，董仲舒在当时已是著名的公羊家，如司马迁说：“董仲舒名为明于《春秋》，其传公羊氏也。”又称赞说：“董仲舒推《春秋》义，颇著文焉。”据《汉书·儒林传》载，武帝曾命治《谷梁春秋》的瑕丘江公与董仲舒辩论，结果被董仲舒驳得无言以对，因而武帝决定“尊公羊家，召太子受《公羊春秋》。”也正是因此，康有为在他的《春秋董氏学·自序》中盛赞董仲舒深得孔圣人的“微言奥义”。清凌曙也说：“广川董生下帷讲诵，实治公羊。维时古学未出，左氏不传《春秋》，公羊为全孔经而仲舒独得其精义，说春秋之得失颇详。”

董仲舒之所以后来能成为儒学大师，绝不单纯是他熟读儒经所致，而且还因其广泛学习了先秦诸子百家之学，其最重要的是阴阳五行家的思想。例如他在《春秋繁露》中，就广泛吸收了阴阳五行的观念，用于他提出的“天人感应”说及“三统说”、“仁义说”等，即表现了这一点。这就是说，董仲舒之成为名儒，同其以阴阳五行说解经是分不开的。《汉书·五行志》说：“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。”

董仲舒除吸收了阴阳、五行说之外，还广泛吸收了道、法、名辩的思想，而将其熔于一炉，都纳入其儒学的范畴。如他提出的忠君思想和“德主刑辅”的思想，就把法家的思想吸收进来；他提出的“阳为德，阴为刑”思想及“爱气”、“养气”思想，则是黄老思想的内容；他有关“深察名号”及辞、指论思想则显然是由名辩的思想采集而来。由此可见，董仲舒治经的可贵之处，就在于他能够广采博纳，并用以来充实、丰富、改造和发展儒学，终于成为汉代的“群儒首”和“儒者宗”。

董仲舒学成之后即开始了他的教学生涯，后来随着名声的扩大，被景帝立为博士。与他同时立为博士的还有胡母生、轅固生等。但因景帝不任儒，窦太后又好黄老术，故诸博士“具官待问，未有进者”，就是说没事干，所以他仍然“下帷讲诵”，当时董仲舒的声望很高，门徒甚众，所以他讲课都

《史记·儒林列传》。

《史记·十二诸侯年表》。

《“春秋繁露”注自序》。

《汉书·儒林传》。

不直接面授，而是“弟子传以久次相授业，或莫见其面”。董仲舒讲学，主要是教授儒家经典，特别是《公羊春秋》。太史公司马迁曾听过董仲舒的讲诵：“余闻董生曰：‘周道衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫雍之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。’”这表明，董仲舒之所以治《春秋》和讲诵《春秋》，就是要用孔子所作二百四十二年的春秋之是非非，为天下仪表，以“达王事”，即行王道，为以皇帝为代表的封建王朝服务。太史公也深刻领会了其意，阐述了知《春秋》对于“为人君父”和“为人臣子”者的极端重要性，指出：“夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。”

《汉书·董仲舒传》。

《史记·太史公自序》。

《史记·太史公自序》。

（二）出仕践儒相骄王

从孔子创立儒学时起，就要求自己的门徒“学而优则仕”，即通过做官来实践儒术，这就是所谓“经世致用”。“经世致用”的最高准则或要求，就是所谓的“修身、齐家、治国、平天下”。董仲舒之有机会来实践经过自己改造和丰富发展了的新儒学，用以“治国、平天下”，那是在具有雄才大略的汉武帝临政及其实行诏贤良、行策问之后。这个机会对董仲舒来说虽然已是姗姗来迟，即接近耳顺之年，但他还是抓住了这个机会，崭露了头角，一连三次对策，皆中武帝意，从而成为举国闻名的大儒，儒术也因此而一跃登上独尊的地位。这是儒学出世以来所未有过的地位。它之所以能够一尊，固然同董仲舒的前辈的努力分不开，但首功应归董仲舒。不过，董仲舒虽借此机会登上了江都易王的相位，但此后他仍历经坎坷，再相骄王，终未得到朝廷的重用，管理朝政，最后只好在“致仕悬车”之年辞相归家去也。在此需要说明的是对策年份。对此历来就存在很大分歧，有建元元年说，有建元五年说，有元光元年说，有元光五年说。我持元光元年说，对此不少学者做了大量工作，在此就不重述了。按照此说，董仲舒的这段时日实际有近十二年的时间。

武帝即位，颇思有大建树，所以在建元元年即下诏丞相、御史、列侯“举贤良方正极谏之士”，至元光元年初，又令“郡国举孝廉各一人”，五月即“诏贤良”，行对策，董仲舒著名的“天人三策”就诞生于斯时。汉武帝在其策问的开头便提出“欲闻大道之要，至论之极”的要求，也就是要董仲舒给他阐述如何巩固封建王朝，特别是使汉王朝能够世代相传的根本理论。而在他的第一策问中着重提出了五帝三王之道何以兴衰，特别是“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起”以及“何修何饬”才能“膏露降、百谷登、德润四海，泽臻草木”，“施乎方外，延及群生”的问题，这实际上也就是提出了天人关系问题；第二次策问主要是说，帝王之道本来同条共贯，可是虞舜游于声郎，而周文王即日昃不暇食，何逸劳如此不同？又殷人执五刑以督奸，而成康不式四十余年，天下不犯，图圉空虚，何相异竟如此？这实际上提出的是如何才能善治的问题，也就是政术之要在哪里的问题；第三次策问明确提出了“天人之应”的问题以及三王之道何以不同的问题。

董仲舒正是循着武帝策问的路子，以天人之际、特别是天人感应思想为核心，阐述了天变道亦变的政治改革主张，具体提出了维护和巩固汉王朝统治的以下几个方面的重大方案：

第一，君权受命于天，“王者欲有所为，宜求其端于天”，“承天意以从事”，即把君权与神权结合为一；

第二，继治世者道同，继乱世者道变，汉在大乱后继秦，必须“更化”秦朝的严刑峻法，改行德主刑辅，以德化民的王道之政；

第三，行王道必须兴太学，置明师，任用贤能；

第四，大一统，“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”，此即所谓“抑黜百家，独尊儒术”之策。

这四条构成了一套完整的政治体制和指导思想即意识形态体系的大纲。从总体上来看，他提出的这四条，是符合当时的时代要求的，首先是适应了

《论语·子张篇》。

《汉书·武帝纪》。

当时反对地方割据、加强以封建皇帝为代表的地主阶级中央政权、减轻人民负担和发展社会生产力的需要，同时也完满地回答了武帝的策问及符合了其欲有大建树的要求，这对解决当时的社会矛盾无疑是有积极意义的。因此，不仅不能说董仲舒是反动的思想家，相反，应该说是汉朝新兴地主阶级的一个了不起的政治、思想改革家。

综观“天人三策”可以看到，汉武帝同董仲舒君臣二人，一问一答，一称一颂，极相契合。臣颂君“陛下有明德嘉道，愍世俗之靡薄，悼王道之不昭，故举贤良方正之士，论谊（议）考问，将欲兴仁谊（义）之休德，明帝王之法制，建太平之道”，乃“尧舜之用心也”；君则初称臣“明先圣之业，习俗化之变，终始之序”，继之又赞其“已著大道之极，陈治乱之端矣”，由此表明了二人的世界观和政治主张的一致性。正是因此，在对策之后，汉武帝一方面委董仲舒为江都易王之国相，另一方面“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”，开创了儒术独尊的局面。

易王非乃武帝之兄，孝景前二年立为汝南王，后徙江都王。刘非素常仗恃帝兄的身份，骄横无比，好勇斗武，十分残暴，但他也欲效战国时养士的诸侯，表面上礼贤下士。董仲舒乃举国闻名的大儒，所以易王刘非对他很是敬重。董仲舒对刘非则常以儒家的礼义思想匡正之。董仲舒任江都相，治国非常注意和关心人民的生产和生活，遇到灾害，常“以《春秋》灾异之变，推阴阳所以错行”，按照阴阳的关系，“求雨”或“止雨”。如元光二年董仲舒上任不久，即作《止雨》，告诉主管政事的内史中尉：“阴雨太久，恐伤五谷，趣止雨。”在董仲舒看来，雨天为阴胜阳，晴天是阳胜阴。“故求雨，闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是”。如从阴阳矛盾的理论来看，董仲舒所说的道理，恐怕不能说纯粹谬言，但他在实际实行起来，却往往带有极其荒诞和迷信的内容。这是必须指出的。可是，据《史记·儒林列传》和《汉书·董仲舒传》所云，其求、止雨事，“行之一国，未尝不得所欲。”此种说法非常可疑，恐怕只是一种传说的褒誉之词而已。不过，《董仲舒传》所说：“凡相两国，辄事骄王，正身以率下，数上疏谏争，教令国中，所居而治。”这应该说是有一定根据的，而且这个评价主要是指相江都王期间的事迹。

董仲舒在相江都王期间，不知何故，“中废为中大夫”，无论是《史记》或《汉书》都未记载缘由。有人认为，是由于董仲舒所作《高庙园灾对》，被主父偃窃去告发的结果。我以为这个说法欠妥。这主要是因为《史记·儒林列传》已说明：“中废为中大夫。居舍，著灾异之记，是时辽东高庙灾，主父偃疾之。取其书奏之。”《汉书·董仲舒传》也取此说。可见，这表明，董仲舒“中废为中大夫”在前，而主父偃“取书奏之”在后，如何能成为“中废为中大夫”的原因呢？在此顺便提一句，这里说“居舍，著灾异之记，是时……”这里可做两解：一为居舍期间，发生了高庙园灾，因而记之；另一

《汉书·儒林传》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·止雨》。

《汉书·董仲舒传》。

见《史记·儒林列传》和《汉书·董仲舒传》。

见于首奎：《董仲舒评传》，载《中国古代著名哲学家评传》第2卷，齐鲁书社，1980年版。

为居舍期间“著灾异之记”，乃追记高庙园之灾事，阐明自己的看法，我以为后者，这样与主父偃被任用的时间才相契合，同时也不至于同其“对策”时还大谈灾异相矛盾。可见，正是在其“中废为中大夫”的“居舍”期间，又被主父偃窃去了“灾异之记”，奏于天子。而天子则将其书昭视诸儒，包括他的大弟子吕步舒，在“不知其师书”的情况下，“以为大愚”，所以被皇帝“下仲舒吏”，而且是“当死”，但后来可能是念其“对策”之功或为名儒，而“诏赦之”，且不久，又恢复了其江都相位。这次变敌对董仲舒来说是一次极大的教训，所以此后“遂不敢复言灾异”。

在董仲舒任江都相期间，《谷梁春秋》也在传播，于是便发生了武帝令董仲舒与瑕丘江公辩论事。事后公羊学大兴，不但令太子学公羊，而且武帝还诏使其幸臣吾丘寿王从董仲舒受《公羊春秋》，因而公羊一时成为“热门学科”。

不过，董仲舒在复江都相位之后，仍觉不能施展自己直接参与朝政的抱负，所以，在公孙弘任丞相之后，他曾上书公孙弘，自称“误被非任，无以称职”，要求公孙弘“大开肖相国求贤之路，广选举之门”，委婉地提出要调往中朝的愿望。但公孙弘的为人，外宽内深，生性疑忌，希世用事，他治《春秋》本不如仲舒，生怕董仲舒来朝失去皇上对自己的信任和重用；另外，董仲舒又为人廉直，批评他“从谏”，因而他本来就嫉恨董仲舒，所以，他当时不但没有荐董仲舒来中朝，反而将其荐给另一更为残暴的骄王——胶西王为相。正是因此，在董仲舒的生涯中又增加了一段再相骄王的经历。

胶西王刘端“亦上兄也”，据《汉书·董仲舒传》说：“尤纵姿，数害吏二千石。”也就是说是一个更加凶恶、嗜杀成性的人，因而数个相胶西的二千石官吏被他谋害了。不仅如此，这个刘端也还是一个雄心勃勃，想学齐桓、勾践称霸诸侯的野心家。所以当董仲舒来做他的国相时，亦非常敬重，并“善待之”，欲效齐桓任管仲、勾践用大夫蠡、种、庸一样，让董仲舒助他实现霸业。所以，有一次对仲舒说，越王勾践曾与大夫蠡、种、庸等五大夫谋伐吴，遂灭之，雪会稽耻，卒成霸业。他认为越王与蠡、种为越三仁，并说：“桓公决疑于管仲，寡人决疑于君”。这对于主张大一统的董仲舒来说，无疑是出了一个大难题。董仲舒经过认真地思索回答说：

臣仲舒闻，音者鲁君问于柳下惠曰：“我欲攻齐，如何？”柳下惠对曰：“不可。”退而有忧色，曰：“吾闻之也，谋伐国者不问于仁人也，此何为至于我！”但见问而尚羞之，而况乃与为诈以伐吴乎！其不宜明矣。以此观之，越本无一仁，而安得三仁。仁人者正其道，不谋其利；修其理，不急其功。致无为，而习俗大化，可谓仁圣矣，三王是也。《春秋》之义，贵信而贱诈。诈人而胜之，虽有功，君子弗为也。是以仲尼之门，五尺之童子，言羞称五伯。为其诈以成功，苟为而已矣，故不足称于大君子之门。五伯者比于他诸侯为贤者，比于圣贤，何贤之有？譬犹礧砢比于他玉也。董仲舒讲的这一番大道理，婉婉转转，既拒绝了刘端的无礼要求，坚持了大一统思想，又用儒家的仁义理论匡正了刘端。这个回答非常巧妙，所以刘端也只好称“善”。在此需要说明的是，上述这段对话，在《汉书·董仲舒传》中为江都王刘非与董仲舒的对话。在此历来就存在两种观点。我之取胶西王与董对话，原因有三：第一，《史记》对此没有记载；第二，这两种对话基本一致，

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·对胶西王越大夫不得为仁》。

《春秋繁露·对胶西王越大夫不得为仁》。

究竟谁抄谁，没有证明，据推测，《汉书》应原出于原著，原著为对胶西王；第三，董仲舒之所以辞掉相位，已到“致仕悬车”之年固是原因之一，另一原因如《史记》和《汉书》都说，因“恐获罪”，我推测，此因就可能与这段谈话有关，即可能就是由于这段谈话，“恐久获罪”，托病辞官回家了。

这就是董仲舒出仕践儒的经历，可以说这是他用自己改造过的儒学“经世致用”的最重要的历史时期。他虽然没有直接参与朝政，但在两相骄王中还是一直忠于自己的儒学的，并且还颇有政绩。所以在《汉书·叙传》中有这样一段评语：“抑抑仲舒，再相诸侯，身修国治，致仕悬车”。这同上面所引《汉书·董仲舒传》中对他两相骄王的总评价“正身以率下，数上疏谏争，教令国中，所居而治”，是完全一致的。

（三）致仕家居著文章

武帝元狩元、二年间，即公元前122年或前121年，董仲舒“致仕悬车”，回到了自己家里。据《史记·儒林列传》载，从此，董仲舒即“居家，至卒，终不置产业，以修学著书为事”。《汉书·董仲舒传》也基本上照录了这个说法，不过还记载有：“朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤，就其家而问，其对皆有明法”。这就是董仲舒在他生命的最后一个阶段的主要活动。这段时间大致有十七、八年。

关于朝廷大议的问对事，在其生卒年的考察中我们已叙述了大部，现归总略述如下：

第一，自元狩元年至元狩三年，主要是有关淮南、衡山、江都三王的谋逆罪决狱的问对，以及天子的郊祀对。据《后汉书·应劭传》载，张汤问得失，“于是作《春秋决狱》二百三十二事”；《郊祀对》则见于《春秋繁露》。

第二，元狩三年，为关中水灾，上书劝“益种宿麦。”

第三，元狩三年或四年，为“限民名田”、“盐铁皆归于民”及“去奴婢”事，应对上书。

第四，元封四年，就与匈奴和亲事应对，建议和亲、与盟、质其爱子。

由此表明，董仲舒退居之后，朝廷遇有大议，的确非常重视倾听董仲舒的意见。而董仲舒也总是“对皆有明法”。可以看到，董仲舒的应对，有的已被皇帝所采纳，当即或以后变成了诏令，而付诸实施了，如“益种宿麦”事和“限民名田”事；有的也变成了诏令，付诸实施，但未获结果，如其在匈奴问题上

的应对；有的则显然有错误，如关于“盐铁皆归于民”的提议，故而未被朝廷采纳。但无论如何，从董仲舒应对总体来看，还是贯穿了其儒学的仁德精神的，而且凡是对朝廷有利的，也都被采纳了，只有盐铁一事未用。

董仲舒退居之后，除应对朝廷大议的问题外，最重要的活动就是著书。据班固说：“仲舒所著，皆明经术之意。”实际当然决非仅明经义，而是以一生所得要义建构了一套完整的以孔孟的思想为核心、以阴阳五行为构架、广泛吸收了先秦诸子思想的新儒学体系，以适应秦汉以来所实行的以皇帝为总代表的中央集权的封建王朝的需要。这个新儒学体系有以下几个方面的主要内容：以神秘的自然神论之“天”为最高范畴和以“天人感应”论为核心的宇宙论；“变而有常”的天道观；真天意、辨物理的认识论；质朴之谓性和待教而善的人性论；以“三纲”、“五常”为核心的封建伦理思想；取法于天的王道论；独尊儒术的大一统论；主张“更化”的社会改革思想；以及承认“汤武革命”的“三统”、“三道”的社会进化历史观，等等。这个儒学体系之所以说“新”，就在于它具有与孔子及先秦其他儒家不同的特点，概略他说主要有以下几点：

第一，董仲舒的“天”与孔子不同，它不单是“至上神”，而且具有封建伦常意义和自然物质性，它是此三者的合一物，我称它为自然神；同时也不再如孔子那样敬而远之，而是强调了“天人感应。”

第二，在继承孔子的忠、孝、仁、义、礼、智等思想的基础上提出了“三纲”、“五常”的观念，并与阴阳、五行的关系相比附，使之普遍化理论化。

第三，他的人性论与孔子的“惟上智与下愚不移”不同，并综合了孟子

性善论和荀子性恶论，提出了质朴之谓性和待教而善的思想。

第四，一改先秦儒家从道不从君的性格，公开提出了有利于皇权者的大一统论。

第五，提出了“更化”的社会改革思想，以及“三统”、“三道”的进化历史观。

以上几点体现于其全部著作之中。自汉武帝钦定隆儒为汉朝的国策之后，由董仲舒所阐发的这个新儒学体系就成为儒家世代相传并被历代封建统治者所尊奉的教条。毛泽东同志所概括的封建社会束缚中国人民的四大绳索：君权、神权、夫权、族权，可以说基本上就出自于董仲舒的新儒学体系。因此它也就成了两千多年来中国封建社会得以长期统治的四大精神支柱。当然这个支柱作用的性质在封建社会的前期和后期又有不同，在前期是进步的，在后期是反动的，不可混淆。

不过，董仲舒的新儒学对中国封建社会的发展所起的重大作用，都是在董仲舒去世之后的事，他自己并没有看到。所以，直到暮年，他始终有一种怀才不遇的心境，为此作了《士不遇赋》云：

呜呼嗟乎，运哉递哉，时来遏迟，去之速矣。屈意从人，非吾徒矣，正身俟时，将就木矣。悠悠偕时，岂能觉矣，心之忧欤，不期禄矣。皇皇匪宁，抵禄辱矣，努力触藩，徒摧角矣。

当然，董仲舒对西汉社会的影响不只上述，他所教出的学生不少成为西汉的朝臣。如《史记·儒林列传》载：“仲舒弟子遂者，兰陵诸大，广川殷忠，温吕步舒。诸大至梁相，步舒至长史，持节使决淮南狱，……以《春秋》之义正之，天子皆以为是。弟子通者，至于命大夫，为郎、谒者、掌故者以百数。而董仲舒子及孙皆以学至大官。”而据《汉书·儒林传》说，其再传弟子做大官者亦相当多。可见对汉朝的影响之大，非其他儒者可比。

董仲舒在晚年通过修学著述，完成了时代赋予他的改造儒学的历史使命。享年八十六岁左右，寿终正寝，死后葬于长安西郊。据传武帝驾幸芙蓉园，即秦之宜春苑，每至董墓都要下马，以示对这位巨儒的尊重，故名为下马陵。

三、著作简况

研究和评价董仲舒最重要的依据和资料，就是他的著作。

《汉书·董仲舒传》云：“仲舒所著，皆明经术之意，及上疏条教，凡百二十三篇。而说《春秋》事得失，《闻举》、《玉杯》、《著露》、《清明》、《竹林》之属，复数十篇，十余万言，皆传于后世。”《汉书·艺文志》则载董仲舒的著录有两种：“公羊董仲舒治狱十六篇”和“董仲舒百二十三篇”。再则即是《汉书·董仲舒传》所载《天人三策》，以及散见于《汉书·食货志》中的两项上书，《五行志》中的“庙殿火灾对”及论灾异七十七事两项，《匈奴传》赞中的论御匈奴等资料和言论、著作。此外《后汉书·应劭传》还讲：董致仕家居，廷尉张汤亲至陋巷间得失，“于是作《春秋决狱》二百三十二事”。以上就是在汉代的史籍中所提到的董仲舒的主要著作。概括起来为以下八项：

<一>“明经术之意及上疏条教”，百二十二篇；

<二>“说《春秋》事得失，《闻举》、《玉杯》、《著露》、《清明》、《竹林》之属”，数十篇，十余万言；

<三>《汉书·董仲舒传》所含《天人三策》；

四 《五行志》所载“庙殿火灾对”及论灾异七十六事；

五 《食货志》乞种麦、限田章；

六 《匈奴传》赞御匈奴；

七 “公羊董仲舒治狱”十六篇；

八 《春秋决狱》二百三十二事。

在汉朝之后的《隋书·经籍志》中，上面所述董仲舒的著录均未单列，而是仅仅开列了以下两种。

一 “《春秋繁露》十六卷”；

二 “《春秋决事》十卷”。

这里所列两种著录与上述汉代所列著目有何关系？是将汉代所列著目全部包括无遗，抑是仅包括了部分篇目，或是另外两部独立的书目？从现有的《春秋繁露》来看，显然是仅包括了“说春秋事得失”数十篇中的大部，至于“明经术之意及上疏条教”的百二十三篇，则大部亡佚，可能只有少数几篇被收入其中。不过，因其书早已不存，其确切篇目和内容也就很难断定了。关于《春秋决事》，据宋王尧臣等所撰《崇文总目》云，似指因朝廷政议、张汤数问所作《春秋决狱》“二百三十二事”，不过王尧臣所见已“颇残逸”，“止有七十八事”了，其中是否包含《公羊董仲舒治狱》十六篇，则不得而知，当时又称《春秋决事比》。一般认为此书多为以《春秋》义断狱之判例。这里需要说明的是隋书《经籍志》中《春秋繁露》一书的来源。据与其同时的《西京杂记》说：“董仲舒梦蛟龙入怀，乃作《春秋繁露》词。”这显系神秘主义的解释，纯属荒唐，而其书董仲舒“乃作……”，也属臆测，从《汉书》所列董仲舒的著作来看并无此书，因此对其所说完全不可信。我们只能推测其为后人辑录董仲舒的著作而成，并冠以《春秋繁露》的名称。而且据历史文献可知，《春秋繁露》作为经书正式列入《隋书》“经籍志”虽属首见，但这一书名在此之前已见于其他史籍。据《魏书》说隋志之将《春秋繁露》和《春秋决事》收入经部，乃因于梁阮孝绪之《七录》，即是说，最先著录此书者，至少可追溯至阮孝绪。同时另据梁刘昭之《后汉书·礼仪志注补》，也曾著录有《春秋繁露》之书名。由此足证该书至少在南北朝时已

有流行。至于再往前，何人、何时辑录而成，我们就不得而知了。

此后，唐人所藏辑录有自东周迄于南齐的诗、赋、杂文二百六十首之《古文苑》，其中辑录了董仲舒的四篇著作：

- 一 《士不遇赋》
- 二 《诣丞相公孙弘记室书》
- 三 《郊祀对》
- 四 《雨雹对》

《四库全书》“提要”云：“《古文苑》二十一卷，不著编辑者名氏，书录解题称孙洙巨源于佛寺经龕中得之唐人所藏”。因此，其最初为何人、何时所辑以及所辑著作来源亦属未知之域。现在所见到的董仲舒著作，基本上即来源于上述篇章。其

中最为切实可靠者，乃《汉书》所载董仲舒的著作和言论。后来这些著作作为后人辑录到了一起。如明朝张溥所辑《汉魏六朝百三家集》，其中就辑录有《汉董仲舒集》，将上述《汉书》及《古文苑》中有关董仲舒的著作、言论总为一集；汪士贤的《汉魏六朝诸家文集》，其中亦辑有《董仲舒传》；到了清朝，王灏所辑《畿辅丛书》，其中亦录有《董子文集》，与张溥所集基本一致；后人所辑较全者，则为清嘉庆年间浙江乌程严可均校辑之《全上古三代秦汉三国六朝文》所辑董仲舒的篇章；另外，马国翰之《玉函山房辑佚书》则辑录了董仲舒的《春秋决事》；而黄爽则将《董仲舒公羊治狱》辑入了其《汉学堂丛书》。

关于董仲舒的另一重要著作，即《春秋繁露》，在前面我们已经谈到它的出世，其流行于南北朝时，人们还从未对它发生过怀疑。只是到了宋，主要是南宋，便发生了疑问。开始是王尧臣在其《崇文总目》中首先提出了怀疑，他说：“案其书尽八十二篇，义引宏博，非出近世，然其间篇第亡悞，无以是正义，即用玉杯、竹林题篇，疑后人取而附著云。”但在他之后，南宋程大昌为所疑最力者。他提出了以下几条理由：第一，董某所进“繁露”十六卷，“辞意浅薄，间掇取董仲舒策语杂置其中，辄不相论比”，“固疑非董氏本书”；第二，“班固记其说《春秋》凡数十篇，《玉杯》、《蕃露》、《清明》、《竹林》各为之名，似非一书”，而今“通以《繁露》冠书”，因而“愈益可疑”；第三，“他日读《太平寰宇记》及杜佑《通典》，颇见所引《繁露》语言，顾今书皆无之”；第四，“且其体致全不相似”，“繁露”者如冕之旒似露而垂，以此假以书名，乃以物发意，有垂旒凝露之象，而玉杯、竹林亦为说物，但不合“繁露”之称。正是有鉴于此，故而断言“今书之非本真也”。但这些怀疑为后来的新发现所破。先是编修

胡仲方于宁宗开禧三年，得罗氏兰堂本，“考证颇备，凡程公所引三书之言，皆在书中。”但非常可惜的是，此本仅有三十六篇，不合“崇文总目”及欧阳文忠公所藏八十二篇之数。继而又得潘氏本，果有八十二篇，正好合于“崇文总目”所说篇数，而且有《说文解字》之王字下所引“王道通三”所说的话；还有《传》中所引“越有三仁”的问对、张汤就其家而问之的关于“求雨”、“止雨”以及“对策”中“任德不任刑”的话。由此表明，“其为仲舒所著无疑”。而以《春秋繁露》名冠其书，与文体及班固所记不合问题，则只要考虑到该书本为后人拾掇其怯丈辑之而成，也就都没有什么奇怪的了，特别是出现错舛及脱误，也就在所难免了。因此，《四库全书》的总目提要说：“今观其文，虽未必全出于仲舒，然中多根极理要之言，非后人

所能托也。”正是有鉴于此，经楼大防与胡仲方相与校讎，于嘉定三年经胡榘刻印，此即嘉定四年江右汁台本，现藏于北京图书馆。这是我国保存的最早版本了。后来明、清的黑口本及武英殿聚珍版本，都是以此本为蓝本翻印的，此外，在清代还有乾隆二十六年（公元 1761 年）董天工的笺注本，嘉庆乙亥（公元 1815 年）凌曙注本，宣统二年（公元 1910 年）苏舆的《春秋繁露义证》。此外还有谭献的手抄本《董子定本》、张宗祥手抄本《董子改编》，分别藏于浙江图书馆和杭州图书馆。

这就是董仲舒著作的大体情况。可以看到，董仲舒的著作亡件了很多，甚至大部，特别是有关他的历史活动的资料保存下来的更少；但是，从上述史籍中保存下来的著作的部分有关其活动的资料来看，亦可大致反映出董仲舒所建构的封建王朝的理论大厦以及他为之奋斗一生的梗概。

下面我们就来分别剖析董仲舒创立的新儒学体系。

第三章自然神论的宇宙观

宇宙论是董仲舒新儒学体系建立的基础，也是其政治思想和社会历史观的出发点。因此，我们的研究也就从他的宇宙论问题开始。

一、“天”为元本的宇宙论

判定一位哲学家宇宙论的性质，最核心和最根本的，就看他以何者为本。探讨董仲舒的宇宙论，当然也应首先弄清这个最核心的问题。董仲舒宇宙论中有两个最重要的概念——“天”、“元”，是同这个核心问题密切相关的。以往对董仲舒的宇宙论的看法之所以发生严重的分歧，主要也就在于对这两个概念的涵义及其在宇宙论中的作用有着极其不同的认识。

综合历来在董仲舒宇宙观上的争论，主要有以下三种观点，一种为神本论，一种是元气本论，还有一种以纯时间概念元为本。我认为这些观点虽然各有自己的道理和根据，但是都不怎么充分，很难完全服人，实际上既不能把董仲舒的宇宙论看成是如西方中世纪信奉上帝那样的宗教神学观，即神本论的宇宙论，也不应将其看作是以元气为本的朴素唯物主义的宇宙论，更不是以纯时间概念元为本的客观唯心主义的元一元论的宇宙论，而是纯粹中国式的以神秘化的自然之天为本的宇宙论，更确切说就是：将自然之天封建人伦化和神圣化的自然神论。为了说明这一点，下面就从探讨“天”、“元”两个概念的涵义及其在宇宙论中的作用，来说明其宇宙论的性质。首先来探讨“元”的涵义和作用。

在这个问题上，于首奎在批评一些人把董仲舒的“元”释为“元气”的观点时指出，董仲舒的元“根本不是指作为宇宙本原的‘元气’，而是指事物的开始”人这个说法无疑是正确的。

例如董仲舒在《春秋繁露》中就明确他说明了这一点：《玉英》说：“谓一元者，大始也。”《王道》说：“元者，始也。”这些就明确地把“元”释为了“始”或“大始”。董仲舒之所以作这种解释，显然是有经典依据的，如《春秋公羊传》就说：“元年者何？君之始年也。”这就是说，元年为国君即位的始年或第一年。但是，问题显然并没有这样简单。如果将“元”仅释为“始”，无疑是一种简单化的解释。因为，仅释为“始”，对下面的三段话，就解释不通。

臣谨案《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始也，元者辞之所谓大也。谓一为元者，视大始而欲正本也。是以《春秋》变一谓之元，元犹原也，其义以随天地终始也。……故元者为万物之本，而人之元在焉。

安在乎？乃在乎天地之前。故人虽生天气及奉天气

者，不得与天元本、天元命而共违其所为也。

是故《春秋》之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正诸侯之即位，以诸侯之即位正境内之治。从上述三段话的论述来看，其中之“元”显然已不再是单纯的“始”意了，而是具有了本、原之意。

正是因此，冯友兰先生在论述到这个问题时，特别针对上面所引《重政》的那段话说：“照这种解释，元不仅是事物的开始，而且是事物所据以开始的东西。”而据冯先生说，“据以开始的东西”，有两种可能的解释：一为“元气”，一为“天”。这自然不是指某种具体事物所据以开始的具体的东西，而是哲学本体论所谓宇宙万物的本原。当然，从现在理论界已有的观点

于首奎：《两汉哲学新探》，四川人民出版社 1988 年版，第 161 页。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·重政》。

《春秋繁露·二端》。

来看，这个“据以开始的东西”至少还有一种可能的解释，这就是周桂钿同志所说的作为“纯时间概念”“元”，照这样来看，董仲舒的“元”确乎就有哲学本体论意义的宇宙本原义了。

但是，我以为据此就断定董著中之“元”具有哲学本体论意义的宇宙本原义，理由还不充分。这是因为，从哲学本体论意义的宇宙本原义解上述几段话，虽有一定道理，但却不能用此义贯通董著，就是说对另一些句子便解不通了，以至有的人只好将其作为例外而弃之不顾。如《春秋繁露·立元神》中的一段话就是如此：

君人者，国之元，发言动作，万物之枢机。枢机之发，荣辱之端也，失之毫厘，驷不及追。故为人君者，谨本慎始。

很明显，对这段话中之“元”，用哲学本体论意义的本原义解，就说不通。

那么董著中之“元”究竟是何义呢？我以为，要揭开董著中“元”的奥秘，绝不可忘记董仲舒对《春秋》“元年春王正月”的微言大义，而孤立地对每句话中之“元”望文生义地解释。《董仲舒传》中他是这样解释“元年春王正月”的：

臣谨案《春秋》之义，求王道之端，得之于正，正次王，王次春。春者，天之所为也；正者，王之所为也。其意曰，上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔。……王者欲有所为，宜求其端于天。

这里的关键是王者“上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端”。这里显然不是从宇宙本原上来论述问题的，而是通过天人之际，来探求王道之端，必取法于天，正万民，理万物的。也正是在这个意义下，他接着说了前面所引“臣谨案《春秋》谓一元之意……”那一段话，并继续说：“《春秋》深探其本，而反自贵者始。故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。”可以看到，《春秋繁露》之《玉英》、《王道》、《重政》、《二端》、《立元神》等篇所述之“元”，都与此意相联系。

通观了上面这些论述，那么董著中“元”的意义便可确定如下：“元”首先是“始”或“大始”意；其次，作为“始”，它又具有“原”、“本”意。不过，对这两层涵义，主要是对第二层涵义，还有两点必须明确：

第一，“元”之作为本原义，并不单纯是哲学本体论意义的宇宙本原，应该说它有广义与狭义之分。哲学本体论意义的本原，属狭义的本原义；除此之外，还有非哲学本体论意义的本原义，即广义的本原义。董著中之“元”，即是从非哲学本体论意义上的本原义。董仲舒一会儿说“元年春王正月”，一会儿又说“君人者，国之元”，一会儿又讲“元者为万物之本”，就正表明了他所说的“元”的广义性，而非单纯哲学本体论意义的本原义。故此，只有从广义的本原义来解董著中之“元”，才能使其获得通解，否则，便会曲解董著中“元”的涵义，而使自己陷于混乱和矛盾之中。

第二，董著中之“元”具有广义的本原义，但它本身并不具有实体性，即是说，“元”自身既非精神的东西，亦非物质实体，而是附属于某种作为本、原的事物的。例如董仲舒所曾讲到的

“人之元”，“国之元”、“大地之元”，以及“天元本、天元命”等等，其中的“元”，就是附属于人、国、天、地这些事物的，而不能脱离这

些事物。即使他所说：“无者为万物之本”，从其前后文看，也不是说有一独立实体性元存在。正是因此，把董著中之

“元”释为独立自存的“元气”或不知在何处立身的“纯时间概念”，以之作为宇宙及万物的本原，从而得出董仲舒为朴素唯物主义的元气论者，或是客观唯心主义的“元一元论者”，都是不能成立的。下面我们就对这两种观点的错误作一简单剖析。

先说所谓“元气”本论。诚然，将“元”释为“元气”的观点由来已久，最早可以追溯到东汉的何休。如他在《春秋公羊经传解诂》中就曾说：“变一为元，元者气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。”后来唐代的徐彦又疏云：“元力气之始，……有形与无形皆生于元气而来，故言造起天地，天地之始也。”正是有鉴于此，今人李民、金春峰也作了同样的解释。徐复观也说：“在仲舒心目中元年的元，实际是视为元气之元。”这种解释的根据何在？何休没有说。他显然是以东汉时才形成的元气论来解《春秋》的，然而从整部《春秋》来看，很难将它归之为元气论。至于后来的徐彦及众多的今人，则皆承何休之说，其立论自然也就不牢固了。在董著中虽两见“元气”概念，但董仲舒所讲元气与东汉时形成的元气论尚有很大距离，因此很难说董仲舒是一个元气论者；况且在董仲舒所有关于元的论述中，也从未以元气来释元，所以把董仲舒打扮成一个元气论者实难成立。

再说所谓“纯时间概念”的本体论。这也诚如前面所述，董仲舒的“元”既有“开始”义，又有“本”、“原”义，特别他所说人君作为“国之元”，具有万物动作之“枢机”义，这样，作为“时间概念”也就不那么“纯”了，此其一。另外，设想在宇宙及万物存在之前就有那么一个“纯时间概念”存在，并且由它产生了宇宙及万物，这不是有点太近代化的味道吗？这个设想恐怕是古人的思维难以接受的，此其二。再则，在宇宙存在之前，尚无人的存在和立足之地，所谓的“时间概念”又从何而来？存于何处？它又如何产生宇宙万物？作这种设想恐怕是哲学史上所没有的，今天要董仲舒来填补这个空白，看来也实难成立。

当然，无论说董仲舒是个元气论者也好，还是说他是个以“时间概念”为本的“元一元论”者也好，他们最重要的依据是前面所引《重政》中“故元者为万物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前”这段话。我以为对这段话如前面所说，不可孤立地望文生义，而要同其他篇章及上下文联系起来看，才能有一正确的理解。如联系《立元神》即可看到，这里的“元”既不是“元气”，也不是“纯时间概念”，而是指“天、地、人”三者。《立元神》曾说：“天、地、人万物之本，天生之，地养之，人成之。……三者相为手足，合以成体，不可一无也。”正是据此，再联系那段话的前文：“唯圣人能属万物于一而系之元”，“是以变一谓之元，元犹原也，其义以随天地终始也”，“故人唯有终始也而生，不必应四时之变”，这样也就可以理解“故元者为万物之本”后面的“而人之元在焉”这句话了：它并不是说产生人的元就在万物之本的那个“元”之中，而是说，人这个作为使万物成立

《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，“隐公元年”。

见李民：《试论董仲舒的自然观》，《新建设》1962年12月号；金春峰《论董仲舒思想的特点及其历史作用》，《中国社会科学》1980年6期。

徐复观：《两汉思想史》。

的“元”也就在其中了；而“安在乎？乃在乎天地之前”，也不是说产生人及万物的那个“元”在有天地之前（因为这样说，就同前面的元作为“原”，“其义以随天地终始也”发生了矛盾），而是说使万物成之的人元，在天生、地养之元的前

面，而且这个“前”，也不是最初产生万物之前，而是在有了人和万物之后，从人在培育养长万物的意义上来说的：首先要人的耕种和栽培，才有天生地养。这就是他所说人之元“在乎天地之前”的本意。可见，由此既得不出朴素唯物主义的元气本论，也得不出以“纯时间概念”为本的“元一元论”。

综上所述，董著中之“元”虽是其宇宙论的一个重要概念，但它所具有的“始”、“本”、“原”义，非特指哲学本体论的宇宙之本，而是广义的，且不具有实体性，是附属于某事物的，这就是董著中“元”概念的性质和意义。

那么董仲舒的宇宙论以何者为本呢？不是别的，而是他的宇宙论中另一个重要概念：“天”。他所谓“天元本”就正表示了以天为本的宇宙论。

正如上面我们所看到的“元”是广义的那样，“本”也不是专指哲学本体论意义的宇宙之本。并且我们还可以发现，“元”和“本”有着相同的层次性。这个层次如果说在“元”那里还不甚清楚，那么在他关于本的论述中就非常清晰了，这主要体现在董仲舒在广义上提出了“天、地、人”为万物之本的基础上，又进一步排出了它们的实际层次，即将“天”看成了宇宙万物最后的元本。下面就从《春秋繁露》的《观德》谈起。他说：

天地者，万物之本也，先祖之所出也。广大无极，其德昭明，历年众多，永久无疆。天出至明，众知类也，其伏无不诏也。地出至晦，星日为明不敢暗，君臣父子夫妇之道取之，此大礼之终也。这里就把天地与人分开，将天地看作为万物的共同之本以及人的祖先所从出之原，并将天地的法则看成了君臣、父子、夫妇之道所取之作为大礼的终极根源。缘何如此？原来在董仲舒的眼里，天地之间的关系，亦如君臣、父子之间的关系。如他在《春秋繁露·五行对》中就以《孝经》中所谓“孝”乃“天之经，地之义”来说明五行的相生关系及四时的承继关系。所谓“天之经”即“诸父所为，其子皆奉承而续行之”。也就是“父授之，子受之”；所谓“地之义”，即“下事上，如地事天”。风雨乃地所为，而地“不敢有其功名，必上之于天，命若从天命，勤劳在地，名一归于天”。又如在《春秋繁露·阳尊阴卑》中谈到君臣关系时亦指出：

是故《春秋》君不名恶，臣不名善；善皆归于君，恶皆归于臣。臣之义，比于地。故为人臣者，视地之事天也。为人子者，视土之事火也。

是故孝子之行，忠臣之义，皆法于地也。地事天也，犹下之亭上也。

由此表明，天与地的关系，也是君臣、父子的关系，亦即类于上下、相生的关系，这样，“天”便成了宇宙及万物最后的本原。

对于这个最后的本原董仲舒还有一个说法，他称之为“祖”。

天者，群物之祖也。

天者，万物之祖也。

为人者天也。人之[为]人本于天，天亦人之曾祖父也。

这里明确提出了“人本于天”，天为“万物之祖”，“人之曾祖父”。所谓“祖”无疑就是最早、最古老的根源，没有比天更早、更高的本原了。由此表明，天为宇宙之元本是不成问题的了。当然，这里还有一个天的构成和性质问题，这可以说是中外哲学中最复杂的本原了，下面再来具体探讨。

二、“天”的构成和宇宙图式

要搞清董仲舒“天”的性质，首先应了解“天”的构成。不过，在谈“天”的构成之前，有一点需要弄清楚。有人说，董仲舒那个包涵十端的“天”，就是“指整个宇宙”，因而认为天的结构也就是整个宇宙的模式。我以为这个说法欠妥。董仲舒的“天”是宇宙万物的本原，却不包涵万物在内，而整个宇宙则是包涵万物在内的，因而“天”的结构与宇宙图式是两个范围的问题，不可混淆。

这一点董仲舒说得非常清楚。

天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端，凡十端而毕，天之数也。

天、地、阴、阳、木、火、土、金、水，九，与人而十者，天之数毕也。……圣人何其贵者？起于天至于人而毕。毕之外谓之物，物者投所贵之端，而不在其中。以此见人之超然万物之上，而最为天下贵也。人，下长万物，上参天地。由此可见，“天”只有十端，包括天、地、阴、阳、五行与人，也就是说，天之数毕于十，起于天，而毕于人，毕之外才谓之物。这样，万物显然不在“天”之内。既如此，把天看作整个宇宙，把天的结构或构成看作是宇宙的图式，这必然导致把万物排除于宇宙图式之外，因而不合适的。

从上述的两段引文，显然可以得出两种宇宙图式：第一种宇宙图式包涵两个部分，一个部分是包涵十端的天，另一个部分是宇宙万物；第二种宇宙图式，就是所谓：“人，下长万物，上参天地”。从第一种宇宙图式来看，它突出的是“天”。“天”是最高范畴，“天”是一切事物的主宰，“天”还是整个宇宙的中心。正是因此，徐复观把董仲舒的哲学称为“天的哲学”。但按照第二种宇宙图式，它突出的是人，也可以说是以人为中心的宇宙图式。这两种宇宙图式，哪一种更符合董仲舒的思想体系呢？从表面来看，无疑是第一种宇宙图式，因为，人是化天数而成，人类社会也是按照天的伦常关系建立和运行的，更何况还

有所谓“屈民而伸君，屈君而伸天”的说法，说明一切都是天意安排就的。这还不是“天的哲学”吗？然而，从实质上来看，第二种宇宙图式则更符合于董仲舒的思想，因为，他所谓人化无数而成，实际上是用人的形象来塑造天；所谓天的伦常关系，也是按照人类社会的封建伦常关系来塑造的，即把天封建人伦化；最后，人还是天的目的，“天常以爱利为意，以养长为事”，并且“人最为天下贵也”；“天覆育万物，既化而生之，有养而成之，……凡举归之以奉人”。这就表明，董仲舒的宇宙图式，形式上是“天的哲学”，而实质上则是人的哲学，是把天人化，而且是封建社会人类学的普泛化，或叫泛封建社会人类学，这一点在后面我们还要详细阐述，这里就不多费笔墨了。

在此需要进一步说明的是天的构成，古代哲学上的本体论，通常都是将宇宙万物归于一两种物质的东西或精神，董仲舒表面上也是如此，他把万物的本原归于“天”，然而他的这个“天”却包含有“十端”，它比古希腊

《春秋繁露·官制象天》。

《春秋繁露·天地阴阳》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·王道通三》。

的“四元素”说及亚里士多德的“四因”说都复杂得多，就是比古代印度“胜论”的“九因”说，也还多一因。若就性质而论，恐怕就更复杂了。这里暂不说它的性质如何，只说构成，他的这种“十端”说与在本原上一般追求单纯化的趣向，无疑也是一个矛盾，但这是事实。对此，我们所给予的唯一可能的解释就是，在董仲舒看来，宇宙从来就是这样一个复杂体，不存在那么一个单纯的、唯一的本原。

不过，从董仲舒的有关论述来看，他也有宇宙从简单到复杂的发展过程的思想萌芽。如他说：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”。在这里，天地的存在是不言而喻的前提，但从天地二气混合为一的存在“分”为阴阳，“判”为四时，“列”为五行，显然有一个演化过程。至于天地二气是如何“合”、“分”、“判”、“列”的，他在此没有详论。可是这也为如何理解十端的关系提供了一条重要线索或依据。

从董仲舒的这段后来看，作为十端之两端的天、地，其中之天不仅是广袤无垠的太空，而且充满了天气；其中之地，也不仅是起伏连绵的山峦和一望无际的沃土平原，而且充满了地气。正是这种天地二气的“合而为一”，经过分化，便有了阴阳二气。这表明，天气和地气二气是在先的，阴阳是在后的，阴阳的出现乃是天地二气相合和分化的结果，因而这似可以说明阴阳是天地二气的派生物了。但是董仲舒说：“阳，天气也；阴，地气也。”这表明，阳、阴与天、地二气是一回事，因而不能说阴阳是天地二气的派生物。那么“分为阴阳”又是何意呢？他认为：“阴阳虽异，而所资一气也。阳用事此则气为阳，阴用事此则气为阴。”由此表明，所谓“分”，即是天地合气分别“用事”和发挥作用的过程，用天即阳，用地即阴，亦即阳用事为阳，阴用事为阴。

然而，阴阳的运行便会造成四季变化，此即所谓“判为四时”。其所以如此，这是由阴阳的合别及各自所处地位来决定的。董仲舒说：“天道之常，一阴一阳”。又说：“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而下二者，天之行也。阴与阳相反之物也，故或出或入，或左或右，春俱南，秋俱北，夏交于前，冬交于后，并行而不同路，交会而各代理。”这就是说，一阴一阳的运行，乃是“天道之常”。阴阳作为相反之物，它的运行是一而不二的，一出一入，一左一右，春俱南行，秋俱北行，中夏相交于前（正南），中冬则相交于后（正北）。这样就决定了春、夏、秋、冬四季的变化。顺便说一句，有的学者把董仲舒所说“相反之物”，看作是“绝对对立”“不能共存”的，我以为不妥。他说“相反之物”也就是矛盾之物，矛盾的双方是对立的，但不是绝对的对立，而是还有着同一性。董仲舒正是在矛盾意义上

恩培多克勒提出的“四元素”说是：火、水、土、气。见《古希腊罗马哲学》第74页。

亚里士多德的“四因”说是：质料因、形式因、动力因，目的因。同上书第253页。

黄心川：《印度哲学史》，第345页：“实体类别为九，即地、水、风、火、空、时、空间、灵魂、心灵。”

《春秋繁露·五行相生》。

《春秋繁露·人副天数》。

《董子文集·雨雹对》。

《春秋繁露·阴阳义》。

《春秋繁露·天道无二》。

来说它们是相反之物的。至于他所说“一而下二”，也不是说只有阴，没有阳，或只有阳，没有阴，而是说在运行之中，阴阳并行而不同路，即他所说一出一入，一左一右之意。为此，他还指出：“十月阴虽用事，而阴不孤立”；“四月阳虽用事，而阳不独存”；又说：“春夏阳多而阴少”，但是，此时“有多而无溢，有少而无绝”。由此可见，不能把董仲舒所说阴阳“相反之物”，看作是绝对对立的。总之，正是由于阴阳的这种有规律的运行，决定了春夏秋冬四时的变化，如董仲舒所说：“春出阳而入阴，秋出阴而入阳，夏右阳而左阴，冬右阴而左阳。”这是说的阴阳出入和所在左右的地位对四季变化所起的作用。另外他还说：

阳以南方为位，以北方为休；阴以北方为位，以南方为休。阳至其位而大暑热，阴至其位而大寒冻。仲春之月，阳在正东，阴在正西，谓之春分。春分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。中秋之月，阳在正西，阴在正东，谓之秋分。秋分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。这里就不仅说明了阴阳所处方所对四时变化的作用，而且说明，在不同方所，阴阳用事所居比重对四时变化的作用。

那么，阴阳是如何运行的呢？按照当时一般的说法，阳气起于东北，终于西南；阴气起于西南，终于东北，如图 1。这可以说是最简单易解的一种说法。然而董仲舒未依此说，而是另提出了一套新的运行路线。它同以往的运行主要有三点不同：第一，阴的起始点与一般不同，不是始于西南，而是始于东南；第二，阴阳运行的方向与以往的不同，它们是相反而行；第三，提出了阴阳的两个合别点（北、南），北为天道之终始。综合董

仲舒在《春秋繁露》中专论阴阳运行的篇目，主要论述如下：

阳气始出东北而南行，就其位也；西转而北入，藏其休也。阴气始东南而北行，亦就其位也；西转而南入，屏其伏也。是故阳以南方为位，以北方为休；阴以北方为位，以南方为休。故北方者，天之所终始也，阴阳之所合别也。冬至之后，阴俯而西入，阳仰而东出，出入之处常相反也。多少调合之适，常相顺也。有多而无溢，有少而无绝。

春出阳而入阴，秋出阴而入阳，夏右阳而左阴，冬右阴而左阳。阴出则阳入，阳入则阴出，阴右则阳左，阴左则阳右，是故春俱南，秋俱北，而不同道。夏交于前，冬交于后，而不同理。……天之道，初薄大冬，阴阳各从一方来，而移于后，阴由东方来西，阳由西方来东。至于中冬之月，相遇北方，合而为一，谓之日至。别而相去，阴适右，阳适左。……冬月尽，而阴阳俱南还，阳南还出于寅，阴南还入于戌，此阴阳所始出地入地之见处也。

至于仲春之月，阳在正东，阴在正西，谓之春分。春分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。阴日损而随阳，阳日益而鸿，故为暖热。初得大夏之月，相遇南方，合而为一，谓之日至。别而相去，阳适右，阴适左。……夏月尽，而阴阳俱北还。阳北还而入于申，阴北还而入（出）于辰。民此阴阳之始出地入地之见处也。

《春秋繁露·雨雹对》。

《春秋繁露·阴阳终始》。

《春秋繁露·阴阳位》。

《春秋繁露·阴阳位》。

《春秋繁露·阴阳出入上下》。

《春秋繁露·阴阳位》。

《春秋繁露·阴阳终始》。

据凌曙注：“尚书考灵曜：仲冬，日出于辰入于申。”所以“入于辰”应改为“出于辰”。

至于中秋之月，阳在正西，阴在正东，谓之秋分。秋分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。阳日损随阴，阴日益而鸿，故至于季秋而始霜，至于孟冬而始寒，小雪而物咸成，大寒而物毕藏，天地之功终矣。这些话读起来并不难懂，但要说清它的实际运行却不甚容易。以往的学者绘图有简有繁，看起来并不明晰，为此我们在以往绘图的基础上绘制了图2。

此图简洁，但却能一目了然和明晰地显示出董仲舒有关阴阳四季运行的路线及阴阳的终始合别、出地入地等。此图分明暗两部分，分别表示阳、阴。阳顺时运转，阴逆时运转。阳始于寅，入于申；阴始于辰，入于戌。此为阳阴出地、入地之处。阴阳正是通过这一运行判为四时的。冬至前，阳从西来东，阴由东来西，至冬至合而为一，之后阳适左，阴适右，阳出寅，阴入戌；阴阳继续南行，阳至正东，阴至正西，阴阳相半，寒暑均平，是为春分；阳阴继续南行，阳日鸿，阴日损，到正南方，阴阳相遇，阳到位，阴至休，此为夏至。此后，阳适右，阴适左，俱北还，阳入于申，阴出于辰，继续北行，阳至正西，阴至正东，阴阳相半，寒暑均平，是为秋分；阴阳继续北行，阳日损，阴日鸿，至正北方，阴阳相合，阴到位，阳至休，此为冬至。

所谓“列为五行”，这也是同阴阳四时的运行相联系的，并分别与四时相配。董仲舒说：“天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。”

何以叫做“五行”呢？他说：“行者，行也，其行不同，故谓之五行。”又说：“五行者，五行也。”这就是说，行即是运行义。五种不同的运行，故谓之“五行”。可是他又说：“五行者，五官也”。这实际上是把五行又看作阴阳运行的五种官能。如他说：

五行之随，各如其序。五行之官，各致其能。是故木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气。是故木主生而金主杀，火主暑而水主寒，使人必以其序，官人必以其能，天之数也。土居中央为之天润。这里的配属是很清楚的，木配属东方主春，火配属南方主夏，金配属西方主秋，水配属北方主冬，土居中央主季夏，兼及其他四行。由此表明了五行与阴阳、四时的关系，同时也表明了上在五行中的特殊地位及五行的次序。这个次序如董仲舒所说：“木，五行之始也；水，五行之终也；土，五行之中也。此其天次之序”。现绘图如下（见图3）。

正是基于五行与四时的这种关系，五行之间便有了所谓生、胜关系，“比相生而问相胜也”。所谓“比相生”，即按照董仲舒上述所说木、火、土、金、水这种“天次之序”，相邻的两者，前者生后者，木生火，人生土，土生金，主生水，水又生木，如此循环相生。所谓“问相胜”，即按照上述次序，中间隔一个，前者胜后者，这就是木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，

《春秋繁露·五行之义》。

春秋繁露·五行相生）。

《春秋繁露·五行对》。

《春秋繁露·五行相生》。

《春秋繁露·五行之义》。

《春秋繁露·五行之义》。

《春秋繁露·五行相生》。

金又胜木，如此循环相胜。现列图如下（见图4）：

在他看来，五行的生、胜，乃是“天次之序”，是不可颠倒和淆乱的，“逆之则乱，顺之则治。”就是说，这是有关自然界和国家治乱的大事，不可疏忽。

“人”是董仲舒“天”的构成中的最后—端，但这不等于说它不重要。相反，在董仲舒的宇宙论系统中，人与天地共同构成了万物之本，也可以说是天地与万物之间的中心环节。—方面，天、地生养万物，有赖于人成之；另—方面，天之所以生养万物，其目的也全在于人。由此表明，人是天的生物，又是天的宠物。所以如果说为了突出“天”在董仲舒哲学中的至尊地位，把董仲舒的哲学说成“天的哲学”，那么这个“天的哲学”的核心目的则是人。

这就是董仲舒那个至高无上的天的复杂构成。从这个构成来看，作为—端的“天”，指与地球相对的天空，它包括空气、日、月、星辰等；“地”，即指整个地球，主要是山脉和平原大地等；阴、阳即指天、地所蕴含之—气；五行木、火、土、金、水，此乃构成地球上所有存在的万物之物质元素及其形成的自然物质、运动形态和官能；人，除了其社会性之外，当然也是一种自然物。由此表明，董仲舒包含十端的“天”除人之外，都是非生物性东西，它不包括人之外的一切生物（动植物），因为它们已属于天之外万物之列。但这十端，包括人，都是物质之自然，即是自然物，这应是确定无疑的。

我们之所以说董仲舒的“天”是自然物，除了其物质自然性外，另—方面是说，其运动规律也是自然的，非人为或神意安排的。例如他说：

天之道，有序而时，有度而节，变而有常，反而有相奉，微而至远，蹕而至精，—而少积蓄，广而实，虚而盈。

天之道，终而复始。故北方者，天之所终始也，阴阳之所合别也。冬至之后，阴俯而西入，阳仰而东出，出入之处常反也。多少调和之适，常相顺也。有多而无溢，有少而无绝，春夏阳多而阴少，秋冬阳少而阴多，多少无常，未尝不分而相散也。以出入相损益，以多少相溉济也。此外，还有我们在上面所已引用过的《天道无二》中的一段话，这些都表明，天之道是有其常规的，并且都是自然的，而非是神意的安排。类似于此的论述还很多，譬如在《雨雹对》中，他在回答鲍敞的“雹何物也？何气而生之？”问题时，也是从纯粹的自然运行现象来作解释的。他说：“天地之气，阴阳相半，和气周回，朝夕不息，……运动抑扬，更相动薄，则熏蒿敲蒸，而风、雨、云、雾、电、雷、雪、雹生焉。气上薄为雨，下薄为雾，风其喧也，云其气也。雷其相击之声也，电其相击之光也。”可见，这里也都是以天道阴阳之自然运行来说明其原因的，而没有神灵的任何地位和作用。这就再次表明了天之作为宇宙万物本原的自然属性。而这个自然之天也就是董仲舒的“天”的基础。

《春秋繁露·五行相生》。

《春秋繁露·天容》。

《春秋繁露·阴阳终始》。

三、封建伦常化的“天”

“天”的构成表明了天的自然物质性。这可以说是它最基本的性质之一，或者说是天的最基础的性质。但是，除此之外，董仲舒还赋予了它以封建社会的伦理意义。如上面所指出的，这实质上是“封建社会人类学的普泛化”，或叫“泛封建社会人类学”，其意主要是说他把天地、阴阳、四时和五行都封建人伦化了。董仲舒之成为汉代名儒，除了他熟读经书，善解《春秋》，首倡独尊孔氏之外，重要的一条，就是他“首推阴阳”，把阴阳、五行说纳入了儒家学说。这可以说是董氏新儒学区别于孔氏儒学的重要特色之一，也是他赋予天的重要性质之一，甚至是天的核心的性质，故在此作一专门的叙述。

董仲舒说：“天道之大者在阴阳。”我们就从阴阳谈起。从构成天的十端之二的阴阳来看，无疑纯属自然现象，而按照一阴一阳来运行的天道，显然也是自然规律。但是，董仲舒又认为，阴阳的运行具有如下特点：阴阳运行“终各六月，远近同度，而所在异处”，阳出东北而南，阴出东南而北，少阳因木而起，居东方，助春之生；太阳因火而起，居南方，助夏之养；少阴因金而起，居西方，助秋之成；太阴因水而起，居北方，助冬之藏。这样便出现了两种有意义的情况：第一，物随阳而出入，“阳始出，物亦始出；阳方盛，物亦方盛；阳初衰，物亦初衰”，即所谓阳之出“常县于前任岁事”，阴之出“常县于后守空虚”，由此表明了天之任阳不任阴；第二，从一年四季天覆育万物，化生养成来看，“天之道，以三时成生，以一时丧死”，这表明，阳为主，阴为辅，或叫阳主阴助。应该说，至此这些仍属对阴阳运行规律的把握或认识。但是董仲舒并未就此止步，而是由此得出了两条重要的认识：第一条认识叫做任德远刑；第二条认识叫做阳尊阴卑，阳贵阴贱。

先看第一条认识：“任德远刑”。董仲舒说：

天道之常，一阴一阳，阳者天之德也，阴者天之刑也。天道之大者在阴阳，阳为德，阴为刑；刑主杀而德主生，……以此见天之任德不任刑也。阴与阳，相反之物也；……阳之出，常县于前而任岁亨；阴之出，常县于后而守空虚。……天之任阳不任阴，好德不好刑如是。故阳出而前，阴出而后，尊德而卑刑之心见矣。在董仲舒看来，天之道是一阴一阳在运行，由此造成了植物的一岁一枯荣，这种自然现象同时也表现了“天”之“德”、“刑”之志，特别是天的生育养长主要靠了阳的作用，阴只是“稍取之以为助”，因而表明了“天”的“任阳不任阴”、“好德不好刑”的情感和意志。

这种好德不好刑的情感，也就是董仲舒所常说的，通过春夏秋冬四时而表现出的仁美之意。

仁之美者在于天。天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有养而成之。事功无己，终而复始。 —

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·天辨人在》。

《春秋繁露·阳尊阴卑》。

《春秋繁露·阴阳义》。

《春秋繁露·阴阳义》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·天道无二》。

《春秋繁露·天辨人在》。

天常以爱利为意，以养长为事，春夏秋冬皆其用也。……天有寒有暑，喜怒哀乐之发，与清暖寒暑其实一贯也。喜气为暖而当春，怒气为清而当秋，乐气为太阳而当夏，哀气为大阴而当冬。四气者，天与人所共有也。……春气爱，秋气严，夏气乐，冬气哀。爱气以生物，严气以成功，乐气以养生，哀气以丧终，天之志也。类似于此的说法，还有很多。例如他在《天辨人在》中也说，“春爱志也，夏乐志也，秋严志也，冬哀志也。故爱而有严，乐而有哀，四时之则也。喜怒之祸，哀乐之义，不独在人，亦在于天。而春夏之阳，秋冬之阴，不独在天，亦在于人。……天无喜气，亦何以暖而春生育？天无怒气，亦何以清而秋就杀？天无乐气，亦何以棘阳而夏养长？天无哀气，亦何以激阴而冬闭藏。”这些足以表明，在董仲舒看来，天是常以爱利为意，以养长万物为事的。天的这种仁爱之心表现于四季之变，春喜、秋怒、夏乐、冬哀，喜气爱生，乐气主养，怒气就杀，哀气闭藏。春夏秋冬之四气，表现为喜怒哀乐之四志，此四志不独在人，亦在于天，天人所共有也。

在董仲舒的眼里，“天”的构成虽是纯粹为自然物质性的，其各种现象也是自然规律的表现，但是，它们同时又表现了“天”具有同人一样的情感和意志。因此他又说：“天道大数，相反之物也，不得俱出，阴阳是也。春出阳而入阴，秋出阴而入阳；夏右阳而左阴，冬右阴而左阳。……此之谓天之意。”在董仲舒看来，阴阳之出入、上下、左右交相代理的运行，实际上又是天的一种意志的表现。这种意志就是前面所说的喜怒哀乐的德、刑之志。有时，董仲舒又把春夏秋冬四时所表现的这些意志，称之为和、德、平、威。如说：“天有和有德，有平有威，有相受之意，有为政之理，不可不审也。春者，天之和也；夏者，天之德也；秋者，天之平也；冬者，天之威也。天之序，必先和然后发德，必先平然后发威。此可以见不和可以发庆尝之德，不平不可以发刑罚之威；又可以见德生于和，威生于平也。无和无德，不平无威，天之道也。”由此表明，天道阴阳和四时的运行与变化，同时也是一种情感和意志，这就是前面所说德、刑、仁、美之意以及喜、怒、哀、乐、和、德、平、威之志。

再来看他的第二条认识：“阳尊阴卑”、“阳贵阴贱”。这显然是从“阴为阳之助”或“阳主阴辅”的观点引申而提出的人伦关系。“天之志，常置阴空处，稍取之以为助。故刑者德之辅。阴者阳之助也。阳者岁之至也，天下之昆虫随阳而出入，天下之草木随阳而生落，天下之三王随阳而改正，天下之尊卑随阳而序位”。在董仲舒看来，阴阳在它们的自然属性之外，不仅具有类似于人的情感意志，而且还具有封建社会中人伦的上下、尊卑、贵贱的关系。这个关系主要依照阳主阴助、阳贵阴贱、阳尊阴卑的关系来确立的。因此他明确提出：

幼者居阳之所少，老者居阳之所老，贵者居阳之所盛，贱者当阳之所衰。藏者言其不得当阳。而[不]当阳者臣子也，当阳者君父是也。故人主南面，以阳为位也。阳贵阴贱，天之制也。这里非常清楚他说明，天之阴、阳具有

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·阴阳出入上下》。

《春秋繁露·成德所生》。

《春秋繁露·天辨人在》。

《春秋繁露·天辨人在》。

着封建社会的君臣之间的主与从、贵与贱、尊与卑的关系。当然不止如此。他还说：“君臣父子夫妇之义，皆于诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妇为阴。”这就把阴阳的关系同封建社会的主要人伦关系都作了相类的观照。

阴阳既有封建社会的人伦关系，那么由阴阳运行所形成的四时自然也有同样的人伦关系。例如董仲舒说：“春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬主藏。藏，冬之所成也。是故父之所生，其子长之；父之所长，其子养之；父之所养，其子成之。诸父所为，其子皆奉承而续行之，不敢不致如父之意。尽为人之道也。”这里就把春与夏，夏与季夏，季夏与秋，秋与冬，都看作了人伦父子关系，春、夏、秋、冬相次为父子。既是父子关系，因此，其“诸父所为，其子皆奉承而续行之”。

五行之间的关系同四时之间的关系是相同的。上文所说四季之间的父子关系，就是在同五行比照解释《孝经》的“夫孝，天之经，地之义”时提出的。天有五行，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水为冬，金为秋，土为季夏，火为夏，木为春。春主生，……由此观之，父授之，子受之，乃天之道也。故曰夫孝者，天之经也，此之谓也。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，五行之终也；土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，人生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居后，土居中央，此其父子之序，相受而布。是故木受水而火受木，土受人，金受土，水受金也。诸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也。常因其父以使其子，天之道也。这里已经说的非常清楚明白，木、火、土、金、水的五行之序，乃前者生后者的父子之序，或者说是授受之序，授之者为父，受者为子。这也是“天之道”。既是父子关系，所以其间也就孝道存焉，所以说“孝者，天之经也。”

五行之间不但有孝道存在，而且还有君臣之义。董仲舒在解释何为“地之义”时，把地与土并称：

地出云为雨，起气为风。风雨者，地之所为，地不敢有其功名，必上之于天。命若从天命者，故曰天风天雨也，莫曰地风地雨也。勤劳在地，名一归于天，非至有义，其孰能行此。故下事上，如地事天也，可谓大忠矣。

木已生而火养之，金已死而木[水]藏之。火乐木而养以阳，水克金而丧以阴。土之事天竭其忠。故曰五行者，乃孝子忠臣之行也。这就是说，五行及天地都具有人伦之中父子、君臣的关系，而且这个关系要由忠孝之义来维系。父生、子养；父授、子受；父死，子丧；君待臣以义，臣事君以忠。为此，董仲舒特别推崇土德、地义。他说：“土者，火之子也，五行莫贵于土。……忠臣之义，孝子之行，取之于上。”他又说：“地卑其位而上其气，受其死而献其生，成其事而归其功。卑其位所以事天也，上其气所以养阳也；暴其

《春秋繁露·基义》

《春秋繁露·五行对》。

《春秋繁露·五行对》。

《春秋繁露·五行之义》。

《春秋繁露·五行对》。

《春秋繁露·五行之义》。

《春秋繁露·五行对》。

形所以为忠也，著其情所以为信也，受其死所以藏终也，献其生所以助明也，成其事所以助化也，归其功所以致义也。为人臣者其法取象于地。”这表明，天地之间有着君臣名分。

以上说的是天地、阴阳、四时和五行具有类似于人的情感意志及封建人伦关系。那么，作为天之一端的人呢？董仲舒说：

阴阳理，人之法也。人生于天，而取化于天。喜气取诸春，乐气取诸夏，怒气取诸秋，哀气取诸冬。……明王正喜以当春，正怒以当秋，正乐以当夏，正哀以当冬。上下法此，以取天之道。……故四时之比，父子之道，天地之志，君臣之义也。《春秋》君不名恶，臣不名善；善皆归于君，恶皆归于臣。臣之义，比于地。故为人臣者，视地之事天也。为人子者，视土之亭火也。……是故孝子之行，忠臣之义，皆法于地也。地事天也，犹下之事上也。这就是说，人类的情感意志以及封建社会中的君臣、父子、夫妇等人伦关系的建立，都取之于天，法之于阴阳，来自于五行。正是因此，董仲舒提出：

是故仁义制度之数，尽取之天。天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之；秋为死而棺之，冬为痛而丧之。王道之三纲，可求于天。在董仲舒看来，人所具有的喜怒哀乐和德刑的情感意志以及人类社会之所以要建立如封建社会那样的君臣、父子、夫妇的人伦关系，都是取化于天、效法于天的。董仲舒就是这样，为封建社会的人伦关系和政治制度找到了最根本、最重要的理论依据，奠定了理论基础。

由此可见，董仲舒的“天”之十端，都具有封建社会的人伦关系。如果说作为“天”之一端的人具有情感意志乃至封建社会下的人伦关系，不足为怪，这是在那个时代，作这种设想，是可以理解的。可是，天的其他九端，或者也可以说是“天”的整体，又何以具有同人一样的情感意志和人伦关系呢？董仲舒提出的主要理由就是天人同类。“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者天人同有之，有其理而一用之。”可见，天之所以具有同人一样的喜怒哀乐之情感意志，就在于天人同类，甚至是“天人一也”。既是同类，当然也就不仅有相同的情感意志，而且也应有人伦之间的关系。

人与天又何以同类呢？依照董仲舒的说法就在于：为人者天也。人之[为]人本于天，天亦人之曾祖父也。此人之所以上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时。原来人乃天之为。“人之[为]人本于天”，人的一切都取化于天。因此，天为人之曾祖父。这也就是“人之所以上类天”的根本缘由所在。也正是因此，董仲舒又说：“天地

《春秋繁露·天地之行》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·王道通三》

《春秋繁露·阳尊阴卑》。

《春秋繁露·基义》。

《春秋繁露·阴阳义》。

《春秋繁露·为人者天》。

之精所以生物者，莫贵于人。人受命乎天也。故超然有以倚。物疾疾莫能仁义，唯人独能为仁义；物疾疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。”这就是说，由于人之受命乎天，且是由天地之精气所生，所以是天地所生物之中最贵者，所以“独能为仁义”，“独能偶天地”。所谓“偶天地”者，也就是董仲舒所说“天之副”。如他所说，人有三百六十个骨节与一年的三百六十五天之数相偶；人的形体骨肉，又同地之厚相偶；人有耳目之聪明，与日月相像；人体有空窍理脉，这文像大地之山川河谷；人之喜怒哀乐，则与天之春夏秋冬四气相类，等等。可见，人之类天，乃在乎人之受命于天。

可以看到，董仲舒对天具有人类情感意志和人伦关系的论证的全部逻辑是：将天与人比附，天“与人相副”，天人一也；而天人又何以同类？原来人“受命于天”、“本于天”，所以“天之副在乎人”。简化一下就是：天“与人相副”，人为天之副。这分明是一种无类的循环类比。这当然是缺乏科学依据的。但是他提出的天人合一观点，还是有合理之处的，不可全盘否定。特别是他在这里所说天“与人相副”，从另一个角度来观照，说明他是在按照人的形象来塑造“天”，也就是说，在这个问题上他是把“天”人化，而不是神化。为了说明这一点，还可以举一例证。

人有喜怒哀乐，犹天之有春夏秋冬也。喜怒哀乐之至其时而欲发也，若春夏秋冬之至其时而欲出也，皆天气之然也。由此表明，前面所引董仲舒所说德、刑之志及喜怒哀乐之意，都不是神意的体现，而是如自然之春夏秋冬四时之至，“皆天气之然也”，即天气运行所造成的。因此，绝不可把董仲舒将天封建伦理化视为神化，一看到“天意”就以为是神意。这是应予辨析的。

《春秋繁露·人副无数》。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·如天之为》。

四、自然神论之“天”

不能把董仲舒将“天”人伦化视为神化，已如上所述，但这是否意味着他没有把“天”神化呢？当然不是。通观董仲舒的天论，除了上述的自然物质性和封建人伦性之外，他的“天”还具有明显的神圣性，可以说是自然物质性、封建人伦性和神圣性三者的混一。不过，我这里所说董仲舒“天”的神性，同一些人所说宗教神学或正宗神学不同，与另一些人所说“既是神学的，又是自然的，又是道德的”，而“自然之天从属于道德之天，道德之天又从属于神灵之天”，也有很大差别。我以为，在董仲舒那里，自然性、人伦性、神圣性三者，自然性是基础，封建人伦性是核心，神圣性是形式，且人伦性和神圣性都离不开它的自然性，即都是通过自然性来表现和实现的，所谓基础也就是指此。这同欧洲中世纪人们所信奉的全知全能的上帝显然是不同的，它更接近于欧洲近代启蒙时期所见到的自然神论和泛神论。这可以从董仲舒对天的神性的分析得到证明。

董仲舒关于“天”的神圣性认识主要表现于下面的两段话：

天者百神之君也，王者之所最尊也。天者百神之君也。事天不备，虽百神犹无益也。何以信其然也？祭而地神者，《春秋》讥之。孔子曰：“获罪于天，无所祷也。”是其法也。故未见秦国致大福如周国也。诗曰：唯此文王，小心翼翼，昭事上帝，允怀多福，多福者，非谓人事也，事功也，谓天之所福也。《传》曰：周国子多贤，蕃至于骍孕男者四，四产而得八男，皆君子俊雄也，此天之所以兴周国也，非周国之所能为也。当然，除了上面两段话之外，董仲舒还多次讲到天子受命于天，并说：“臣闻天之所大奉使之王者，非有人力所能致而自至者，此受命之符也。”另外，在谈到孔子所说“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”时，他还说：“彼岂无伤害于人，而孔子徒畏哉？以此见天之不可不畏敬，犹主上之不可不谨事。不谨事主，其祸来至显，不畏敬天，其殃来至暗，暗者不见，其端若自然。”这些就表明，“天”不仅具有自然物质性及人的情感意志和伦常关系，而且还具有神性，它既可以赐福于人，亦可降灾于人。这就是所谓“天命”。当然，人的天命是福还是祸，与人是否谨事天紧密相联。如若像文王那样，小心翼翼，昭事上帝，那就会允得上天的多福，否则，天就会降灾于人。不过，人“不谨事主”，主上所降之祸“至显”，而不敬畏天，则不会有“至显”之祸，而是祸来“至暗”，即所谓“殃言不必立校，默而无声，潜而无形”，“端若自然”。同时，这个降命的天神，也不是一般的神灵，而是“百神之大君”，亦即天下诸神中最高之神，即上帝。所以董仲舒说，事天不备，虽百神亦无益也；亦如孔子所说：“获罪于天，无所祷也。”正是基于此，古之圣王每岁之始都要“郊事天”，只有到秦，“独阙然废之”，所以秦不像周国那样得到上天之多福。而周则四产得八男，且均为君子俊雄，这是人力所不能致的，以此见天之兴周也。

从上述即可可见天之神性是非常明显的。以往就是由此引出了董仲舒的

金春峰：《汉代思想史》第155页。

《春秋繁露·郊义》。

《春秋繁露·郊语》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·郊语》。

“天”如西方上帝之人格神的看法，并将其世界观判定为“正宗神学”或“宗教神学”，而将其自然物质性抛开不顾，或者即使肯定其有自然物质性的一面，但最终也使其降低为不起作用的地位。就某些情况来看，这似乎是有道理的，如董说“百神之大君”，这还不是“至上神”即上帝吗？况且董还引述了文王“昭事上帝”的话，将天与人比附，并提出天可以赐福或降祸于人，由此而说这个“天”具有类似于西方上帝那样的人格神的神性，也不是毫无根据的。不过，这只是说到了它同西方信奉的上帝相似的一面，但它还有与西方信奉的上帝不同的一面，这是以前很少注意的。归结起来，董仲舒铸造的“天”神与西方的上帝有以下几点重大区别：

第一，西方的上帝之神造了天，造了地，造了人，造了世间的一切，因而是绝对在前的，而董仲舒的“天”神包含“十端”，其自身则是完全由自然物质构成的，可以说就是自然和人自身。

第二，西方的上帝造人，是完全按照自己的形象造成的。即上帝具有与人的形体完全一样的形体，而董仲舒的“天”，虽然可以与人相比附，但它终究没有与人相同的形体。

第三，西方的上帝之神力作用，都是无端发生的，如《旧约全书》的“创世记”所说，“上帝说，要有光，就有了光”；“上帝说，地要发生青草和结种子的菜蔬，并结果子的树木，各从其类，果子都包着核，事就这样成了”，……等等。至于降灾殃也是如此，上帝那和人类见人的罪恶很大，于是便连续降雨四十昼夜，把地上的活物“除灭”，只赐福给挪亚，要他造方舟，并留存各种飞禽、走兽作种子。而董仲舒的“天”神虽然也赏善罚恶，但都是通过自然规律来进行的，“端若自然”，所谓“天人感应”，也是靠着“同类相动”来完成的。这一点后面还要详论。

由此可见，董仲舒的天神虽有与西方上帝之神相似的一面，具有“至上神”性，但它本身却与自然合一，它自身具有自然物质性，并且通过自然规律来发生作用，离开自然和自然规律，便没有了董仲舒的“天”神，所以说，董仲舒的“天”更接近于欧洲哲学史中的自然神论和泛神论。

我们说它“接近于”，即是说它并不“就是”西方的自然神论或泛神论。西方的自然神论者认为，有一个作为宇宙始因或创造主的上帝存在，而上帝一旦创造了宇宙的万物及其规律，

它便完成了自己的全部使命，此后便不再管宇宙的事了，宇宙则按照自己的规律运动，因而宇宙的规律和秩序也就体现了上帝的意志。西方的泛神论认为，“上帝就是自然”，此外，再没有超自然的精神力量或主宰，所谓上帝或神就存在于一切自然事物之中。董仲舒的包涵十端的“天”作为“百神之大君”，它具有人的意志和情感，并体现于自然事物及其运行的规律之中，这是类似于自然神论的方面；但是，他又不承认有一个绝对在先和创造了宇宙万物的人格神存在，这是同西方的自然神论相区别的方面；当然就其认为包涵十端的“天”即是“百神之大君”来看，这又同视上帝为自然的泛神论一致；可是它又只认为这个包涵十端的“天”才是百神之大君，其一切个别自然物虽然也都是神意的体现，但是神或上帝又不存在于这些个别事物中。可见，只能说作为“百神之大君”的“天”接近了或类似于西方的自然神论或泛神论。但是，如果就其将自然神化这一点来看，应该说这才是真正的和名符其实的自然神论，因此，不妨也称其为自然神论，只是不要忘记它同西方自然神论和泛神论的区别就是了。

当然还应看到，由于时代的不同而带来的另一个差异，这就是十六、十七世纪西方的自然神论或泛神论常常是为了反对封建宗教神学而以神学形式出现的实质上是唯物主义的无神论的隐蔽理论。而董仲舒所处正是刚刚确立封建统治的时代，近代自然科学还没有萌芽，特别是董仲舒所要建立的正是维护封建统治的理论体系，这就决定了他不可能提出一套完全否定有神论的理论体系，而只能是在尽可能吸收以往唯物主义和自然科学成就的基础上，利用和改造以往的天命论，这就是我们所看到的董仲舒的自然神论之天。

董仲舒的自然神论可以说表现于他的全部著作，但最突出的是以下两段话：

天高其位而下其施，藏其形而见其光。高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也；藏其形，所以为神；见其光所以为明。故位尊而施仁，藏神而见光者，天之行也。天地之行美也。是以天高其位而下其施，藏其形而见其光，序列星而近至精，考阴阳而降霜露。高其位所以为尊也，下其施所以为仁也，藏其形所以为神也，考阴阳所以成岁也，降霜雪所以成杀也。从这两段话即可清楚地看到，董仲舒所说的“天”神，同宗教神学的上帝有着极大的不同。所谓“天高其位”，是说它同地相比，高高在上；“而下其施”，是说它能力风化雨，养长万物；所谓“藏其形”，是说虚空飘渺，没有任何具体形象；“见其光”，是说它通过日月星辰，照亮这浩瀚的宇宙和山川大地。显然，这些都是自然之天的形象描绘，但赋予了它以神圣的内涵：“高其位所以为尊”，“下其施所以为仁”，“藏其形所以为神”，“见其光所以为明”。这就表明，董仲舒所说作为“百神之大君”的“天”神，正是这个“高其位”、“下其施”、“藏其形”、“见其光”的具有人的情感意志和伦常关系的自然之天，而且它的神性绝

不是超自然的，而正是人们所常见的自然现象。这样说来，他所谓非人力所能致者，决不是超自然的力所致。

正是因此，董仲舒在讲到“天”的神性时，极少说它具有超自然性，而主要侧重于说明它的神妙难知性，即神秘性。例如，除了上面所提到的他把“藏其形”看作是“神”之外，在论到“为人君者其要贵神”、“体国之道在于尊神”的“神”时还说，“神者不可得而视也，不可得而听也，是故视而不见其形，听而不闻其声。声之不闻，故莫得其响，不见其形，故莫得其影”，这就是说，神就是视而不见其形，听而不闻其声的难知者了。所以他明确讲：“物之难知者若神。”所以，他一方面主张：“夫王言不可以不知天”，另一方面又讲：“知天，诗人之所难也，天意难见也，其道难理。”这就表明，天之所以为“百神之大君”之“神”，主要就在于它的神秘难知性。

可见，董仲舒“天”的性质，除了它的自然物质性和人伦情感性之外，

《春秋繁露·离合根》。

《春秋繁露·天地之行》。

《春秋繁露·立元神》。

《春秋繁露·立元神》。

《春秋繁露·天地阴阳》。

《春秋繁露·天地阴阳》。

《春秋繁露·天地阴阳》。

它还具有一种类似自然神的神性。这种神性固然有人格神的意味，但其侧重点在于它的神秘难知性。这就是董仲舒“天”的全部性质。

董仲舒提出天的这种性质，是有深刻历史背景的，这主要就是从殷周以来一直盛行着的一种神秘的天命观。例如《尚书·汤誓》说：“有夏多罪，天命殛之。”后来，周又灭了殷，所以《诗经·大雅·文王》说：“天命靡常，帝命不时。”《尚书·召浩》也说，由于殷“惟不敬厥德，乃早坠厥命。”从西周进入春秋战国，孔子继承了这种天命思想，讲“畏天命”。孟子也讲“天”降命。这个思想一直影响到秦汉，项羽、刘邦也相信“天”命，项羽曾说：“此天之亡我，非战之罪也。”刘邦也说：“吾以布衣提三尺剑取天下，此非天命乎？”

不过，在先秦也有自然之天的思想，其主要代表人物就是荀子。

天行有常，不为尧存，不为桀亡；天不为之恶寒也，辍冬；地不为之恶辽远也，辍广。基于此，荀子又指出：“天有常道矣，地有常数”；“天地合，而万物生，阴阳接而变化起”；“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化、风雨博施，万物可得其和以生，各得其养以成”。这样，荀子便揭去了先秦天命思想的神秘面纱，归还了天的自然本性，特别是他还由此提出了“明天人之分”和“制天命而用”的思想。

除了上述有关天和天命的思想之外，还有赖于先秦及秦汉以来的天文学、阴阳五行说以及农业科学的发展，对天道四时运行规律的揭示。这些对于董仲舒天道观的形成，无疑都发生了重大影响。

董仲舒关于天的构成及其三重属性，显然正是来自于上述先秦及秦汉以来的思想。不过它并非上述思想的机械相加，而是一方面拈取了荀子及天文学中有关自然之天的认识以及阴阳、五行说的思想，另一方面又拈取了先秦神秘的天命观，然后将战国以来形成的封建人伦关系和情感赋于这个自然之天，这样便筑成了董仲舒所特有的以自然物质性为基础的，以封建人伦性为核心和以神圣性为形式的三重属性的天。这既是对先秦诸种天论和天命思想的综合，又是对先秦和秦汉以来天文学以及阴阳五行说的总结，因而它无疑也是对当时自然科学的歪曲反映。因此；尽管他关于天的神性思想与荀子的唯物主义自然之天相比，表现了某种倒退，但从总体来看，董仲舒的天论比先秦还是有了历史的进步。这是因为，第一，董仲舒虽然继承了先秦的天命思想，但他的“天命”是以自然神论为基础的，不是先秦的如殷、周所崇奉的高高在上的超自然的上帝的天命；第二，董仲舒的“天命”思想也与先秦的上帝降命不同，主要不是上天之神的命令，而是先天之气和道德的禀赋，如说：“天地之精所以生物者，莫贵于人。”“人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人

《史记·项羽本纪》。

《史记·高祖本纪》。

《荀子·天论》。

《荀子·无论》。

《荀子·礼论》。

《荀子·天论》。

《春秋繁露·人副天数》。

之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时。”“人受命于天，有善善恶恶之性”。“人之受命于天也，取仁于天而仁也”。显然就把人的形体乃至人伦、道德、性情等等都看作是先天所禀赋的了；第三，从董仲舒“天”的构成（十端）来看，也比先秦诸子（包括荀子）笼统的天更精微、更具体，自然物质性也更明显。

当然，由于董仲舒“天”的三重属性的内在矛盾，使他要建立统一之天的努力成为徒劳之举。他把纯属自然的天硬赋予它以人伦的情感和意志，这已显系无类比附，而他进而给天涂上一层神彩，这个矛盾就更加不可调和了。尽管他以自然神论的形式，把“天”的赏善罚恶功能说成是“端若自然”，甚至以“同类相动”的“天人感应”从理论上加以论证，它们之间的矛盾仍然是无法掩盖的。因为，不管他的这些理论如何精致，但在善于思维的唯物主义者面前，只是更加暴露了这个矛盾的不可克服性：将自然神化，必然以牺牲其自然性为代价；而肯定其自然规律性，则神性便不复存在。这表明，自然神本身就是一个不可克服的矛盾，尽管董仲舒力图克服它，但他用以克服这个矛盾的方法，又正是加剧它的矛盾的方法。所以他论证的越是像那么回事，这个矛盾也就越尖锐。有人把董仲舒的哲学性质完全归之于宗教神学，显然是夸大了其神性的作用，抹煞了其自然属性排斥神性的一面；另一些人又将其完全归之于自然，则又夸大了其自然性的一面，忽视了其用以论证神性的一面。事实上，他既不是以神性解释一切，也不是以自然性说明一切，而是以具有自然性、封建人伦性和神圣性三者混一的天来说明一切。这显然是一个永远挣不脱的矛盾体。有人企图用拔高的办法，或者以宗教神学来抹煞这个矛盾，或者以朴素的元气论来撇开这个矛盾，这都不符合董仲舒思想的实际。正确的做法只有一个，就是承认这个矛盾，认识这个矛盾，揭露这个矛盾，并阐明它在人类思维和认识发展史上的必然性和历史地位。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·王道通三》。

第四章神秘的“天人感应”目的论

天人关系是中国古代哲学最为关注的重大或根本问题。董仲舒所提出的天人感应目的论就是他对天人关系的回答，也是他的自然神论宇宙观的核心。它对汉代及后世的封建社会发生了极其重大和深远的影响。这也是现代人所给予董仲舒的责难最为严厉的问题之一。因此，在这里对它作一专门的探讨，是完全必要的。

一、自然神论的目的论

“天人感应”目的论的落脚点是目的论。我们就从这个落脚点谈起。

诚然，目的论并不是神学的专有物。但是，对于宇宙的各种现象及现象之间的关系或规律性作目的论的解释，却是各种神学唯心论所共有的特点。西方的基督教神学和中国古代

殷周时期的天命论，就都有明显的目的论思想。西方近代的泛神论、自然神论和中国汉代董仲舒的自然神论，它们所崇奉的虽已不再是超自然的或全知全能的上帝之神，但却仍然保留着神学目的论的思想。例如，西方的自然神论者伏尔泰谈到人体构造时就曾讲，神使我们的身体构造得能饮食、能消化，且能思维，由此表明了人体构造的合于目的性；而董仲舒则从更多、更广的方面论述了天生万物及天的运行的合目的性。

董仲舒神学目的论的提出和确立，自然是以承认神的存在为前提的。这在上一章所论董仲舒包含“十端”的“天”，既是“群物之祖”和“人之曾祖父”，又是“百神之大君”的自然神，已经解决，它虽有十分明显的自然物质性，但同时又具有“上帝”的尊严、仁慈和圣明的神性，这些在此就不再赘述了，这里需要着重说明的是他的目的论思想本身。他说：

天覆育万物，既化而生之，有养而成之，事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。

天常以爱利为意，以养长为事，春夏秋冬皆其用也

天地之生万物也以养人，故其可食者以养身体，其可威者以为容服，礼之所为兴也。

天之生人也，使之生义与利，利以养其体，义以养其心。心不得义不能乐，体不得利不能安。

五谷，食物之性也，天之所以为人赐也。

天生五谷以养人，……天之常意在于利民。

夫天亦有所分子，予于齿者去其角，傅其翼者两其足，是所受大者，不得取小也。

天不重与，有角不得有上齿。故己有大者，不得有小者，天数也。够了，不必再更多地罗列，这些已充分说明，在董仲舒看来，天地间的万物之生，都不是无故的，包括一年四季的变化，也都是“天”神所有意安排的：天生万物以养人；五谷之性可以食，乃天赐予人养其体者；天生人之有“义”，以养其心；万物之形态各异，也是因为天有所“分予”，予之齿者去其角，傅其翼者两其足，受大者不得取小，此即所谓天“不重与”；天的四时运行，也是天意的体观，天常以爱利为意，以养长为事，四时之变即表明了此点：“春气爱，秋气严，夏气乐，冬气哀。爱气以生物，严气以成功，乐气以养生，哀气以丧终，天之志也。”这些显然表明了万物之生的目的性。

如何评价董仲舒的这些目的论思想呢？以往，不少人在罗列了上述的引文之后，随即将其归入所谓“神学目的论”，给他一个“浅薄”、“荒谬”

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·服制象》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·祭义》。

《春秋繁露·止雨》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·度制》。

《春秋繁露·王道通三》。

及“反动”的评价，似乎就可以打发了。但是，这显然是一种简单化的批判。确实应当承认，董仲舒的目的论有“浅薄”和“荒谬”的一面，但是却不能因此就采取简单化的方法，而拒绝更深入地分析研究他提出神秘的目的论的社会原因、认识论根源及其作用，特别是不应忽视它作为人类认识发展史的一个环节，抹煞它对人类认识的发展所给予人的启示作用。然而也只有把它放在人类认识发展过程中的一个环节，才是对它的真正批判和真正克服。

考察人类认识的发展史即可知道，自从人类在劳动中把自己从动物界提升出来之后，便开始思考宇宙的本质及自身同周围事物的关系。在人类的幼年时代，当时人们虽然可以比较正确地认识日常生活所遇到的各种简单的事物及其同人的关系，但是由于当时自然科学的落后，对那些难以预料和无法抗拒的自然灾害，以及许多看来是非常怪异的现象和事物，根本不可能作出合理的解释，于是，对大自然便产生了神秘感和敬畏感，并在自己幼稚的幻想中想像出各种非自然的缘由，对之由衷地崇拜和信仰，由此便产生了原始宗教神学，这其中即包含有对事物的神学目的论的解释。可见，宗教神学及神学目的论的产生，正是同人们探求世界的本质及其同人的关系相联系的。当然，它不过是一种歪曲反映和错误回答。但至此这还只能说是认识上的错误，而此后，随着阶级的产生，剥削者为了利用宗教以加强对人民的统治，于是宗教神学的存在便又增加了一个阶级的根源，并成为其用以统治人民的工具和麻醉人民的鸦片烟。由此表明，宗教神学及神学目的论不论从认识根源上还是从阶级根源上，都是阻碍人们正确认识世界本质及其与人自身关系的，它不但不能引导人们去认识客观

真理，反而将真理掩盖起来。这也就是人们对董仲舒神秘的目的论之所以持严厉批判态度的缘由。

但是，对它简单化的批判是无济干事的，在历史上有神论的出现是很复杂的。“鸦片烟”的作用，这是一般的批判说法，事实上在复杂的历史长河中，还会出现各种例外现象，例如，有时劳动者阶级为了反抗统治者的压迫，也利用宗教神学的形式来组织群众，这在历史上是屡见不鲜的。对此，显然就不能只满足于所谓“鸦片烟”的批判了。董仲舒的自然神论的神学目的论的出现，也有着极其复杂的情况。一方面，他的确是为当时汉王朝的封建统治服务的，如说：“德侔天地者称皇帝，天祐而子之，号称天子”，“天子受命于天”，显然是要用天命论来神化当时的最高统治者，使人民服从他的统治，不敢随意造反。但另一方面他又说：“天之生民非为王也，而天立王以为民也。故德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之”，还有上面所引天有所“分予”的话，这显然是说，天子虽为天神所立，最为天下贵，但却不可任意胡为，否则，天将会把他的王位夺去。这也就是要用神学目的论来限制统治者对人民的压榨，以防止激起人民的反抗和起义，危及封建政权。这里显然有着对孟子民本思想的继承。董仲舒编造这样一套神学目的论，就其社会效益来看，当然首先和从根本上来说，是有利于封建剥削者，特别是它的最高统治者的，代表了封建剥削制度的长远利益。如果当时封建统治者真的因而有所收敛，必将会减轻一些人民的负担，使被统治

《春秋繁露·三代改制质文》。

《春秋繁露·顺命》。

《春秋繁露·尧舜不擅移，汤武不专杀》。

的人民少受一些剥削之苦，从而使当时已经有所发展的农民与地主阶级矛盾得到缓和，以致使封建社会得到相对的稳定，甚至得到繁荣和发展。当然，这是董仲舒提出这种神学目的论所设想的最佳效益。但这只是一种幻想，历史有它自身的规律性。剥削者贪得无厌的本性必然使他们不会听从董仲舒的警告，从而导致被人民推翻。但是不管结果如何，这却说明董仲舒提出目的论的复杂性，特别是这时还是封建社会的上升时期，因此，除开其有利于减轻人民负担一面，就是有利于巩固封建制度的一面，也不能扣上“反动”的帽子。可见，在评价董仲舒的目的论问题上，必须予以实事求是的分析，绝不可一听说是“神学目的论”，便给他个一刀切式的彻底否定。

对董仲舒神学目的论在认识论上的错误的分析，也应如此。在人类古代，由于缺乏科学知识，因而在探求宇宙万物的究极原因时，便遇到了极大的障碍。于是人们便给自己的头脑插上幻想的翅膀，出现了以下两类主要的解释：一类是所谓“自然”论，这个“自然”论也有三个方向，一是自然必然性，即所谓自然禀赋的命定论或宿命论，一是自然偶然性，由此陷入神秘主义，再一个是朴素唯物主义者以自然科学方式的回答；另一类是通过幻想，以有神论的宗教神学方式（包括神学目的论）或哲学唯心论的方式来解释这个究极原因。中国古代哲学对这个问题的回答也明显分为两大派：“莫为”派和“或使”派。“莫为”派即上面所说的自然论，“或使”派即上面所说的有神论和哲学唯心论的解释。

董仲舒的目的论显然属于或使派的观点。不过其基础不是如西方那样的基督教神学，而是东方中国独具特色的自然

神论。这种自然神论无疑也是一种有神论，因此董仲舒的目的论也可以说是神学目的论。不过，既然这种自然神论所崇奉的已与殷周时代的超自然的上帝之“天”不同，而是自然自身及其规律性，那么这种自然神论的目的论也就与殷周时代的

天命论不同，它绝不是殷周时代天命论的简单回复，而是具有了新的内容和涵义。面对着刘邦和项羽把自己的成功和失败

完全看作是“天命”使然，董仲舒却以“天人感应”的目的论来作说明，这显然是企图从超自然的天命论中摆脱出来的一种

尝试或挣扎。这在后面我们将要论述的“天人感应”论中可看得更清楚。这显然与马克思关于“自然神论不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法”有着极为相似的情形。

董仲舒以“天人感应”为主要特征的自然神论的目的论，所探讨的无疑正是宇宙万物的究极原因。因此，董仲舒与荀子“不求知天”的主张相反，明确提出了“夫王者不可以不知天”的观点，尽管董仲舒也曾说过：“天意难见也，其道难理”，但他还是坚信人是可以知天的，并指出了观“天志”、“天道”的途径：“是故明阳阴入出实虚之处，所以观天之志；辨五行之本末顺逆、小大广狭，所以观天道也。”。他的答汉武帝“欲闻大道之要”，“治乱之端”，“明天人之故，通古今之变”的“天人三策”，以及《春秋繁露》凡十六卷、八十二篇，可以说都是对这个天人关系问题的探索与研究；而他在这些论著中关于“道之大原”、“天次之序”、“天人相副”、“同

《春秋繁露·天地阴阳》。

《春秋繁露·天地阴阳》。

类相动”、“天道之常”，以及风雨霜雪雷霆何由而成等问题的论述，也就是他对这个有关究极问题的理解与回答，特别是他关于“天有十端”和“天地人万物之本”的观点，更是表现了他对这个究极问题回答的深刻性。这就表明，董仲舒的目的论，已不再是单纯地探讨大自然的本质和奥秘，而是把自然物与人的文化相联系，并在这个联系中阐述天道和人道。这也就是所谓真、善、美三者的统一。天地人三者为万物之本，相为手足，创造了人化的自然万物，所以为“真”；天有仁爱之心，生万物以养人，而人亦“化天理而义”，明诗书，懂礼义，知人伦，所以为“善”；天地有“中和”之气以生人，而“中和者，天地之大美也”，所以为“美”。由此可以看到，董仲舒自然神论的目的论虽有一层神学的或神秘主义的色彩，但却有着很多的合理成分。

除此之外，再从一般目的论，特别是董仲舒目的论在人类认识史上的地位来看，也不应一概否定，而亦应取分析态度。亚里士多德在他的《物理学》中谈到自然的活动中是否有一个目的时，就一方面批评了“自然必然论”，另一方面批评了“自然偶然论”，论证了目的论。他说：“如果已经同意事物或者是偶然的的结果，或者是为了一个目的而发生，而事物不能够是偶然或自发性的结果，那就可以断定它们一定是有目的的”；“再者，只要一个系列有一个完成点，所有先行的阶段就都是为了那一点。”总之，在亚里士多德看来，在那些由自然产生的东西里面，是有那种有目的的活动存在的。在人们的智力活动中怎样，在自然中也就怎样；人的智力活动是为一个目的的，在自然中也必然有着目的性。譬如，“如果一座房子是由自然造成的，它也会像它现在由技艺造成那样被造成”。他认为，在自然中存在着两种东西：质料和形式，其中形式就是被那质料所追求的目的。世界上的自然事物，就是一个不断由质料上升到形式、又由低级的形式上升到高级形式的系列，其中，所有低一级的形式相对于高一级的形式来说，也是质料与形式的关系。因此，这个系列的发展，在它的内部始终具有目的性的活动存在，这也就是亚里士多德“四因说”中的目的因。黑格尔是把目的性作为理念发展的一个逻辑环节予以肯定的。理念在他的《逻辑学》中经过存在论和本质论的一系列范畴最后到达概念论，在概念里它又先经过主观性而进入客观性，在客观性中又有机械性和化学性，最后在目的性中实现自身的回归，正是通过目的性，概念才进入了理念的自身发展历程。在黑格尔看来，概念在机械性里是单纯的必然性，没有自由，只有到目的性，它才是自在自为的，获得了自由，所以，目的性与机械性的对立，也就是自由和必然的对立。因此在他那里，目的性比必然性更高级的范畴，也更接近于理念自身的回归。不过，对目的性，黑格尔又划分为“内在目的”和“外在目的”。他认为，在近代谈到目的时，首先是外在目的性占上风。他说“这种目的论是把目的放置在自然事物之外的”，并认为，亚里士多德的目的论比这种外在目的论“要来得优越”，“因为在他那里，主要的事情是把目的规定为自然事物本身的内在决定性”。可见，黑格尔对目的论也不是一概否定的，而是把它作为过渡到

参见金春峰著《汉代思想史》。

《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第256页。

《古希腊罗马哲学》，第256页。

黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，三联书店1957年版，第309页。

理念即真理的一个必经的环节，特别是他肯定了内在目的性对单纯的必然性的优越性，这对如何正确评价董仲舒的目的论有着重要的参考价值。

从我国古代认识论的发展史来看，在探讨世界的究极问题上，“或使”派中的有神论和哲学唯心论在总结论上，他们或者陷入了神学唯心论，或者片面夸大了人的精神作用，因而是错误的甚至是荒谬的；而“莫为”派由于把究极因归于自然，因而在总观点上应该说是正确的。但是若进行具体分析，无论是“莫为”派的自然必然性还是自然偶然性，实质上一个陷入了命定论，一个陷入了不可知的神秘主义，因而取消了对自然究极原因的认识任务，而“或使”派中的目的论却逐渐深入到了自然事物或现象间的规律性（如前面所述董仲舒对天和天道、人道的探讨），可见，对这一问题的评价，绝不可只见其表，不究其内。董仲舒的目的论从其神学的形式看，无疑应属于外在的目的论，即似乎是从自然之外强加于自然事物一个目的性。然而这是把“天”神看作是超自然的情况下才是这样。可是，董仲舒的“天”神之区别于殷周者，正在于他的“天”是包括了“十端”的自然自身。所以，从本质上看，董仲舒自然神论的目的论并非外在的目的论。而是包含十端的自然之天自身所具有的内在目的性，这种目的性包含了对自然事物究极原因的“故”与“理”的深刻探讨，因此有着相当的合理思想的因素，绝不都是荒诞无稽之谈。

当然我们绝不是从总体上肯定目的论的正确性，事实上自然和社会的发展都不具有目的性。在古代，由于人们自然科学知识的落后，不懂得“进化论”，也不知道什么“物竞天择”。所以，“每当所有的部分长得好像是为了一个目的而产生出来那样的时候，这样的东西就活下来了，因为它们自发地构成了

一个合适的机体。反之，那些长得不是这样的东西，就消灭了，并且继续在消灭中”，于是人们便得出了目的论的认识，把自然界经过物竞天择而出现的进化现象说成是如人有意识、有目的所为的活动。这显然是错误的。当然，从今天来看，不仅自然界的发展是如此，就是人类社会的发展，也是一个自然历史过程。董仲舒把改朝换代都看作是天意所为，显然也是错误的。人类社会事物的发生和发展，就个别事件来看，都是人的有目的和有意识的活动，但是就整个社会的运动来看，又表现为无目的、无意识性。从以往的历史来看，一切统治者总想按照自己的意志来改造社会，可是社会并不依个人或阶级的意志为转移，更不是什么神仙的安排。相反，人类的社会历史发展同自然一样，也没有什么既定的目的性。所以马克思、恩格斯早就批判了这种历史目的论：“历史不外是各个世代的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力；由于这个缘故，每一代一方面在完全改变了的条件下继续从事先辈的活动，另一方面又通过完全改变了的活动来改变旧的条件。然而，事情被思辨地颠倒成这样：好像后一个时期历史乃是前一个时期历史的目的，……其实，以往历史的‘使命’、‘目的’、‘萌芽’、‘观念’等词所表明的东西，无非是从后来历史中得出的抽象，无非是从前历史对后来历史发生的积极影响中得出的抽象。”以往对董仲舒目的论的批判中，往往只注意了对他的自然界目的论的批判，而对他的历史目的论，只

《古希腊罗马哲学》，第 255—256 页。

《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 51 页。

是批评了其神学的荒谬，而忽视了其历史目的论，这是应予注意的。唯物主义与唯心主义（包括神学）在这个问题上分歧的焦点是：天“故生”物与人，还是天“自生”物与人？“故生”论是一切唯心主义、包括神学唯心主义的观点；“自生”论则是一切唯物主义者的观点。董仲舒把本来是自然之天、地自然生成了万物与人，说成是天的意志和目的，这就把自然之天神秘化和神圣化，从而陷入了有神论的神学目的论。尽管他在实质上说的是天“自生”，但却给它罩上了一层神秘的色彩。唯物主义者当然要批评他的神学性，不过我们却不能把他简单地等同于殷周的天命，特别是不应否定他提出这种目的论对于减轻人民负担、巩固封建制度的进步作用。

二、神秘的“天人感应”论

董仲舒的神学目的论有一个与殷周天命论和西方所信奉的上帝的神学目的论不同的特点，就是它不是由超自然的“天”神或上帝随意命定的，其天神的目的是通过天人之间的相互感应来实现的，所以叫“天人感应”的目的论。因此，“天人感应”也是董仲舒对天人关系的回答不可或缺的一个重要方面，并深刻表现了他的自然神论的宇宙观。下面就来对“天人感应”论的由来和实质作一深入的探讨。

（一）“天人感应”论的由来

董仲舒在汉代提出“天人感应”的目的论，并被统治者所采纳，这绝非纯粹的偶然，而是有其深刻的历史根据。为了更好地说明它的本质及其历史必然性，首先需要追溯一下它的历史。

如前面已指出的，殷周时代，奴隶主、特别是它的上层统治者，为了统治人民的需要，拼命鼓吹一种叫做“天命论”的唯心论。它认为，人世问及自然界的一切，都是全知全能的超自然的上帝之“天”的有意安排，即所谓“天命”。这个思想到春秋及战国初年还相当流行，直至战国的中、末期，才被“五德终始”说所代替。不过，“五德终始”说的实质仍是一种改头换面的天命论，即是以与五行说相适应的五种天命来说明人间的改朝换代。即使到了汉代的前中期，也还有人力图以此来编造汉朝当兴的故事。不过这时的五德终始说与秦朝已有了区别，秦朝是按五行相胜来编造的，汉代则是按五行相生来编造的，而且秦、汉各代表何德也说法不一，加之秦朝仅二世而亡，这就给“五德终始”说以极大的冲击。正是由于这种理论自身的混乱，使汉代的意识形态不能有所一统，这对刚刚取得封建政权的汉朝统治者来说极为不利，所以武帝提出了“天人之应”的问题：“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？”因董仲舒对这一问题的回答，便产生了大家所熟知的“天人感应”论。是什么促使此时急需解决这个“天人之应”的问题呢？一方面是统治者内部矛盾的激化，另一方面是封建统治者与广大农民矛盾的发展，这两方面都要求巩固以皇帝为代表的中央集权的封建政权和缓和阶级矛盾。“天人感应”的目的论正是适应于这些方面的需要应运而生的。

当然，“天人感应”论的提出还有赖于历史为之提供的思想资料。除了前面所说“天命论”这一有神论的前提之外，直接与“天人感应”论的内容相关的思想资料，有以下几个方面：

（一）赏善罚恶的“天道无亲，唯德是辅”的思想。如《尚书·召诰》曰：

我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年。我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年。我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早坠厥命。

这是成王欲迁都洛邑时，召公以夏殷的兴亡史来劝诫成王的一段话。夏、殷之先王都是受天命而历年，但其子孙桀、纣因“不敬厥德”，从而“早坠厥命”，失去了王位。《左传》僖公五年，虞大夫宫之奇引《周书》之逸书语亦曰：“皇天无亲，唯德是辅”。这即是说，皇天没有私亲，谁有大德他就辅佐于谁，命他为王。这种思想到了春秋时期，就更普遍了，甚至及于朝臣：

大者天地，其次君臣，所以为明训也。今宋人杀其君，是反天地而逆民则也，天必诛焉。

善之代不善，天命也，其焉辟子产？举不逾等，则位班也；择善而从之，则世隆也。

吴子使屈狐庸聘于晋，通路也。赵文子问焉，曰：“延州来季子其果立乎？巢陨诸樊，间找戴吴，天似启之，何如？”对曰：“不立。是二王之命也，非启季子也。若天所启，其在今嗣君乎！其德而度，德不失民，度不失事，民亲而享有序，其天所启也。有吴国者，必此君之子孙矣。季子守节

《国语·晋语五》。

《左传》襄公二十九年。

者也，虽有国不立”。这些显然都是说，只要行善、积德，就可以得到上天的任命。善代不善，此乃“天命”；而反天逆民者，则“天必诛焉”。这个思想在墨子那里更为突出。如《墨子·天志中》说：

爱人利人，顺天之意，得天之赏者有之，憎人贼人，反天之意，得天之罚者亦有之。……得天之赏者谁也？若昔三代圣王尧舜禹汤文武者是也。……得

天之罚者谁也？若昔者三代暴王桀纣幽厉者是也。可以看到，这些思想正是在董仲舒“天人感应”论中反复出现的，也是感应的最终目的或落脚点。

（二）“天人合一”的思想资料，这是关于天人之所以发生感应的重要条件。“天人合一”的思想萌发于我国的上古时代，在人们质朴的思维中即直感到了天人原本就是一体，或为同类。《尚书·皋陶谟》说：“天聪明，自我民聪明；天明畏，自我民明威。”这里就把天之所行与民之所欲联系到了一起。天视听人君之行，用民之聪明；天欲明畏，用民以成其威。这是说，天之行是以民行来体现的。

天人何以会合德、同欲呢？《诗经·烝民》作了回答：“天生柔民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。”这是说天生了众民，使之有物用和有遵行的法则，人民执持着人间的彝伦之道，所以都喜好和赞扬有美德的人。照此，天人的合一，第一，天生人，因而天人同类；第二，天人作为同类，最重要的是都有彝伦之德。这种“合德”的典型或表率，就是前面所说的“大人”，亦即“圣人”。儒家思想的主要之点或出发点正在于此。所以《中庸》开篇前三句：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”就是从天生万物与人，并赋予了人以彝伦之性开始的；孟子则反过来讲：尽心，知性，知天，也说明了儒家天人合一思想的实质。

当然，中国古代的天人合一思想并不是专属于儒家的。道家也有，不过与儒家不同。道家的天人合一思想则着重于始基的同一性。如稷下道家曾讲：“道在天地之间也，其大无外，其小无内”。“道满天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九洲。”这实际是讲，天与人都同一于道；而庄子则从“通天下一气”的视角，肯定了天、地、人及万物的同一性。庄子曰：

天地与我并生，万物与我为一。人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。

以上是先秦的天人合一思想。进入秦朝之后，人们更着重进行天、人的类比，以说明天人同类。如《吕氏春秋·有始》说：“天地万物，一人之身也，此之谓大同。”这就是把天与人身看作具有同构的事物。正是这一点，才引发了汉代人关于天人同类的比附。

（三）同类相感的思想资料。这是天人之所以发生感应的理论基础。早在《周易》的《乾卦·文言》就有了这种同类相感的思想。同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下。

《左传》襄公三十一年。

《管子·心术上》。

《庄子·齐物论》。

《庄子·知北游》。

这里的“同声相应，同气相求”，可以说是在中国古代文献中出现的最早和最明确的同类相感的理论了。此后，《吕氏春秋》则有更进一步和更详尽的论述：

类固相召，气同则合，声比则应。鼓宫而宫动，鼓角而角动。平地注水，水流湿；均薪施火，火就燥。山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟火，雨云水波，无不皆类其所生以示人。故以龙致雨，以形逐影，师之所在，必生荆棘。祸福之所自来，众人以为命，安知其所。……在《吕氏春秋》的《召类》中还有一段与此大致相似的论述。这里就已明确地提出了“类固相召，气同则合，声比相应”的观点，它与董仲舒的“同类相动”思想已非常接近。除此之外，《吕氏春秋·精通》为了说明这个思想，还举了许多例子，如说钟子期“夜闻击磬者而悲”，召问之，原来是一人之父因杀人不得生，其本人与母虽都得生，但本人为公家击磬，母为公家为酒，不得相见，故“悲存乎心，而木石应之”；同时，此事还表明，子与父母“虽异处而相通”，“隐志相及，痛疾相救，忧思相感，生则相欢，死则相哀。此之谓骨肉之亲，神出于忠，而应于心，两精相得”。这些具体实例，显然也为董仲舒提出“同类相动”的感应观点，提供了重要的思想资料。

（四）符瑞和谴告的思想资料。这是直接涉及天人感应的表现的问题。据《国语·周语》记载，幽王二年，西周三川皆震。周之史官伯阳父即说：周将亡矣！夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能柔，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞，国必亡。……昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫国必依山川。山崩川竭，亡之征也。

伯阳父在此显然就把西周之将亡与地震联系到了一起，把“三川实震”看作是西周的亡国之征。这也就是后来的灾异、谴告说。在《诗经·十月之交》也有一段类似的话：十月之交的朔月辛卯，日有食，“日月告凶，不用其行，四国无政，不用其良，彼月而食，则维其常，此日而食，于何不臧。烨烨震电，不宁不令；百川沸腾，山冢率崩；高岸为谷，深谷为陵，哀今之人，胡憯莫惩。”这显然是说，由于国王不用良善，以致四方之国失政，因此之故，日月已告知天下，将要发生日月食了，此乃凶亡之征。百川要沸腾，山冢也要率崩，高岸为谷，深谷则将变成山陵。这显然也是把君王的失政与日月食及山川的变化联系起来。不过，这时尚未对这种现象加以总结和概括。对此作出最精炼概括的是《中庸》：“国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽。”孟子也说：“天不言，以行与事示之而已矣。”这是说，天不会说话，但它以自己的行为和事功来显示自己的天命。邹衍也讲，凡帝王之将兴也，天必见祥乎下民。而在先秦对此论述最多的算是《吕氏春秋》了：

凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蝼，黄帝曰：“土气胜”。土气胜，故其色尚黄，……及禹之时，天先见草木秋冬不杀，禹曰：“木气胜”。木气胜，故其色尚青，……及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰：“金气胜”。金气胜，故其色尚白，……及文王之时，天先见火，赤鸟衔丹书集于周社。文王曰：“火气胜”。火气胜，故其色尚赤，……代大者必将水，且天先

《吕氏春秋·应同》。

《吕氏春秋·精通》。

《孟子·万章》。

见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其亭则水。可以看到，《吕氏春秋》在这里所说显然是五德终始说的天命论，且又加上了神秘的祥瑞灾异之征。这种祥瑞或灾异的来源自然也是天之所为。所以它又说：“天降灾布祥，并有其职，以言祸福人或相召之也。”这就是说，天下会说话，但他可以通过降灾布祥，来说明此祸福乃人召之。所谓“召”，人们可以给它以各种解释，既可以解释为“天”神查之的结果，也可以说成是天、人相感的表征。《吕氏春秋》显然是指前者。

以上是先秦及秦代所提供的，后来成为天人感应论重要内容的思想资料。把这些思想资料收集到一起，内容是相当丰富和全面的，但是，它们散见于上千年的历史资料之中，就每一个人或每一时代来说，却构不成一套完整、系统的思想体系。所以，在此之前还不能说已经有了一个成系统的、完整的天人感应学说。不过，到秦朝《吕氏春秋》的五德终始说，它已把天命与灾祥联系到了一起，并且也已有了类固相召的思想，因此可以说“天人感应”论已具雏形，并且是呼之欲出了。

在汉代董仲舒之前及其同时代人中，这种天与人之间的感应思想已相当流行。例如，西汉成书的《黄帝内经》正是在上述天人合一思想指导下，把人体与天作了全面的类比。

天地之间，六合之内，不离于五，人亦应之，非徒一阴一阳而已也。人皮应天，人肉应地，大小月三百六十日成一岁，人亦应之。天有日月，人有两目；地有九洲，人有九窍；天有风雨，人有喜怒；天有雷电，人有音律；天有四时，人有四肢；天有五音，人有五脏；天有六律，人有六腑。岁有三百六十五日，人有三百六十节。与董仲舒同时的刘安在他主持编著的《淮南子》中也曾说：“由此观之，天地宇宙，一人之身也，六合之内，一人之制也。”据此，他也把天与人作了全面的类比：

人头之圆也象天，足之方也象地，天有四时五行九解三百六十六日，人亦有四支五藏九窍三百六十六节，天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也，而心为之主。是故耳目者，日月也；血气者，风雨也。由此表明，先秦及秦时天人一体的思想发展到汉代，已变成了天人同类。

同类相感的思想到汉代已非常流行。例如稍先于董仲舒的陆贾，他在为刘邦总结历史成败经验而著的《新语》中就曾说：“近河之地湿，近山之土燥，以类相及也。”特别是他还把统治者的施政与自然界的變化加以联系，说：“治道失于下，则天文度于上；恶政流于民，则虫灾生于地。”可以看到，陆贾在此所说，距董仲舒只差把它们概括为“天人感应”了。而这一点在与董仲舒同时的刘安那里，即得出了与董仲舒几乎相同的概括：

物类相动，本标相应。故阳炫见日，则燃而为人；方诸见月，则津而为水；虎啸而谷风至，龙举

《吕氏春秋·应同》。

《吕氏春秋·应同》。

《黄帝内经·灵枢·通天》。

《黄帝内经·灵枢·邪客》。

《淮南子·本经训》。

《淮南子·精神训》。

《新语·无为》。

《新语·明诚》。

而景云属；麒麟斗而日月食，鲸鱼死而彗星出；蚕珥丝而商弦绝，贲星坠而勃海决。此外，《淮南子》的《览冥训》还举了大量的例子，以说明“神气相应”，“物类之相应”，“阴阳同气相动”，“叩其宫宫应，弹角角动，此同声相和者也”。当然，这种同类相感的思想不止流行于儒士及朝廷大臣之中，而且当时的最高统治者也都笃信不疑，所以一遇“天变”，他们便寝食不安。如吕后临制之时曾发生一次日食，这作为一种天象变化，本是自然，但吕后却以为是上天对她违背祖约的谴责和震怒，因而坐卧不宁，极为烦恼，并对周围的人说：“此为我也。”后来汉文帝二年又日食，汉文帝也自以为失政，于是下诏很自责了一番：“人主不德，布政不均，则天示之以菑，以诫不治。”为此，他提出“举贤良方正能直言极谏者，以匡朕之不逮。”董仲舒显然正是总结了先秦特别是秦汉以来的这些有关思想，而提出其“天人感应”论，并使之形成了一个完整的理论体系。

《淮南子·天文训》。

《史记·吕后纪》。

《史记·孝文本纪》。

（二）“天人感应”论的实质

董仲舒的“天人感应”论渊源于上述先秦以来的有关思想资料，但他显然不是对它们的简单重复或机械组合，而是以包含于十端中的天与人之间的“感应”对其进行了全面的改造，从而形成了一个新的理论体系。因此，以前虽有不成体系的“天人感应”思想，甚至在《吕氏春秋》中已见雏形，但是，“天人感应”论作为一个新的理论体系，应该说是由董仲舒提出和完成的。因此，虽然“天人感应”目的论的落脚点在目的论，但“天人感应”作为中间环节，绝非无关紧要，相反，与其说它作为董仲舒的“创造”及与殷周天命论的根本区别点，勿宁说它正是董仲舒提出“天人感应”目的论的重心和主旨所在，从而具有与殷周“天命”论明显不同的本质。

正如董仲舒的目的论具有神学性质那样，他的“天人感应”论也常带有明显的神学色彩。这主要表现在“天”通过与人的“感应”，以祥瑞或灾异的形式所体现的赏善罚恶性能。当然，这个问题首先是汉武帝在策问中提出来的：“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？”对此董仲舒回答说：

臣闻天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心归之，若归父母，故天瑞应诚而至。《书》曰：“白鱼入于王舟，有火复于王屋，流为鸟”，此盖受命之符也。周公曰：“复哉复哉”，孔子曰：“德不孤，必有邻”，皆积累德之效也。及至后世，淫佚衰微，不能统理群生，诸侯背畔，残贼良民以争壤土，废德教而任刑罚。刑罚不中，则生邪气；邪气积于下，怨恶畜于上。上下不和，则阴阳纒整而妖孽生矣。此灾异所缘而起也。

把这一大段话概括起来就是，只要累德行善，天下归心，就会召至天降祥瑞符命；反之，如若残贼百姓，人民离散，诸侯背叛，即会召至灾异。正是因此，董仲舒指出：“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。”可见，灾异的出现乃是“天”对人君失道的一种警告。

当然，在董仲舒看来，这种警告对人君并不表示天神的恶意，相反正是表现了对人君的仁爱之心。如《春秋繁露·必仁且智》所说：

天地之物，有不常之变者，谓之异，小者谓之灾，灾常先至而异乃随之。灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。……凡灾异之本，尽生于国家之失，乃始萌芽，而天出灾异以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲害人也。为此，他还说，从灾异可以见天意。天意有欲有不欲，这全靠人内心之自省，“宜有愆于心”；但也可以外“观其事”，“宜有验于国”。“故见天意者之于灾异也，畏之而不恶也，以为天欲振吾过，救吾失，故以此报我也。”他还举例说楚庄王以天不降灾，地不见孽，而祷之于山川，请求“天”出灾异以警其过。

从上述可见，董仲舒所说的祥瑞和灾异显然带有天的神性显现的成分或意思，因而表明了“天人感应”目的论的神学色彩。

但是，上述的“天人感应”论又与殷周超自然的天命论以及邹衍、《吕氏春秋》、《淮南子》的“五德终始”说有着很大的不同。他所说的天包含

《汉书·董仲舒传》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·必仁且智》。

有十端，人自身就被包含在天之内，因而“天人感应”实是作为一端的天与作为另一端的人之间的感应，也就是自然的内部感应，非是超自然的神对人的降命。这一点董仲舒讲得很清楚：

今平地注水，去燥就湿；均薪施火，去湿就燥。百物去其所与异，而，从其所与同，故气同则会，声比则应，其验皦然也。试调琴瑟而错之，鼓其宫，则他宫应之，鼓其商，而他商应之。五音比而自鸣，非有神，其数然也。美事召美类，恶事召恶类，类之相应而起也。如马鸣则马应之，牛鸣则牛应之。帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见。物固以类相召。故以龙致雨，以扇逐暑，军之所处以棘楚。美恶皆有从来，以为命，莫知处所。这显然是说，美祥之符瑞和灾异之谴告，有如平地注水去燥就湿、均薪施火去湿就燥一样，或如调琴瑟，鼓宫宫应，鼓商商应，马鸣则马应，牛鸣则牛应一般，此乃“美事召美类，恶事召恶类，类之相召而起也”。这就是董仲舒提出的物“以类相召”、“同类相动”的理论。他认为，这期间“非有神，其数然也”，即是说自然之数使然。董仲舒在这里显然是明确地反对了超自然的有神论解释。

当然这并不能说明他是无神论者，相反，我确认他是一个自然神论者。现在有人却把下面一段话看作是他崇信一个超自然的天神的证明，我以为值得推敲：

天有阴阳，人亦有阴阳；天地之阴气起，而人之阴气应之而起；人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起，其道一也。明于此者，欲致雨，则动阴以起阴，欲止雨，则动阳以起阳。故致雨非神也。而疑于神者，其理微妙也。非独阴阳之气可以类进退也，虽不祥祸福所从生，亦由是也。无非已先起之，而物以类应之而动者也。……故琴瑟报弹其宫，他宫自鸣而应之，此物之以类动者也。其动以声而无形，人不见其动之形，则谓之自鸣也。又相动无形，则谓之自然，其实非自然也，有使之然者。物固有实使之，其使之无形。《尚书[大]传》言：周将兴之时，有大赤鸟衔谷之种，而集于王屋之上者，武王喜，诸大夫皆喜。周公曰：“茂哉！茂哉！天之见此以劝之也。”对这段话，有人主要抓住后半部分的“其实非自然也，有使之然者”及赤鸟集于王屋，由此断言：“他认为自然界感应现象背后有一个无形的主宰，即‘使之然者’。这个主宰就是天（命）”。对于这个结论我以为有三点值得提出来研究：

第一，对所谓“有使之然者”究竟作何解释？从上述引文来看，董仲舒的这句话显然是针对着“琴瑟报弹其宫，他宫自鸣而应之”来说的。这就是说，“他宫”之“鸣”实非“自鸣”或“自然”，而是“有使之然者”。而这个“使之然者”从引文来看，显然也不是什么“无形的主宰”——“天（命）”，而是正在弹奏的琴瑟；当然，弹奏此琴瑟之宫，而使他宫自鸣，是“无形”的。这在当时人们不知其中的奥秘，现在知道就是所谓“共振”、“共鸣”现象。可见，这是“使之无形”，而不是“使之者”无形。因此，从这里是得不出“在自然感应现象背后有一个无形的主宰”的结论的。

第二，天人感应中的“使之然者”又是什么呢？是自然神之天，还是那个“无形的主宰”之天？对这个问题，其实董仲舒在这段引文的前半部分就已经作了回答，这就是：“故致雨非神也。而疑于神者，其理微妙也。非独阴阳之气可以类进退也，虽不祥祸福所从生，亦由是也。”这说得够清楚了，不仅以龙致雨非神，就是祸福之所从生虽不祥其具体缘由，但大致可知，“无非已先起之，而物以类应之而动者也”，即也不是“神”为，而是物类的感

《春秋繁露·同类相动》。

《春秋繁露·同类相动》。

任继愈主编：《中国哲学发展史》，人民出版社1985年版，第340页。

应，也就是与人同类的自然神论之天与人感应的结果。这样，他就堵塞了把灾异和祥瑞给人带来的祸福看作是超自然的上帝无端降命的解释。因此，从上面的引文得出“他认为自然界感应现象背后有一个无形的主宰”并认为“这个主宰就是天（命）”的结论，显然也不符合董仲舒的原意。

第三，对赤鸟衔谷种集于王屋又如何看？在董仲舒之前，无疑都是把它看作超自然的神圣天命的显示。但是我以为不能把这种观点加于董仲舒。因为从这段话的前后文来看，他显然是把这种现象作为天人感应的一个例证来看待的。在他看来，这种祥瑞的出现，乃是西周文、武二王长期累积德治、善政，在天人之际感应的结果。这正是在“天人三策”中所说“非人力所能致而自至者”。所谓“自至”即既非人力亦非神力所致，而是通过感应所致。有人不要“自至”二字，从而把“非人力所致”解释成纯粹神力或“无形的主宰”意志的体现，这显然是与天人感应论相背离的。

上述分析表明，董仲舒的“天人感应”自然没有达到无神论的高度，而是自然神论。他提出的“天人感应”，不仅是为了论证人君神圣性的，而且也是指向超自然的“天命”论的。这一点我们在谈到“天人感应”论的意义时就看得更清楚了。现在需要继续搞清楚的是“同类相动”理论所包含的天人同类这个前提及其何以互感的问题。这也是涉及“天人感应”论的实质必须解决的问题。

天、人何以为同类呢？在这个问题上，董仲舒显然利用了前人遗留下来的思想资料，同时也利用了当时人们对自然的认识成果，即当时各门科学所已达到的最高水平，可以说他使尽了浑身的解数，他的论证总括起来有以下几个方面：

（一）人自身就是“天”的内容之一。董仲舒认为，“天”有十端：天、地、阴、阳、木、火、土、金、水与人。可见，天之数毕于十，起于天而终于人，这在前面已经论述过。

（二）人受命于天。董仲舒认为，天生育了万物和人，“天地之精所以生物者，莫贵于人。人受命于天也。”“为人者天也，人之[为]人本于天，天亦人之曾祖父也。”

（三）正是基于上述，他充分论述了“人之所以上类天也”。天出阳“生育养长于上”，“积十月”而功成，“人亦十月而生，合于天数也。是故天道十月而成，人亦十月而成，合于天道也。”“人之形体化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑，人之受命，化天之四时。人生有喜怒哀乐之答，春夏秋冬之类也。”“物疲疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也。”人“身犹天也，数与之相参”，“天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节

《春秋繁露·人副天数》。

《春秋繁露·阳尊阴卑》。

《春秋繁露·人副天数》。

《春秋繁露·阳尊阴卑》。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·人副天数》。

十二分，副月数也；内有五藏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也；此皆暗肤著身。与人俱生，比而偶之奄合。于其可数也，副数；不可数者，副类。皆当同而副天，一也。”

<四>“人道可以参天”。他认为：“天常以爱利为意，以养长为事，春夏秋冬皆其用也。王者亦常以爱利天下为意，以安乐一世为事，好恶喜怒而备用也。然而主之好恶喜怒，乃天之春夏秋冬也。……以此见人理之副天道也。”

<五>“求天数之微莫若于人”。他认为：“人之身有四肢，每肢有三节，三四十二，十二节相持而形体立矣。天有四时，每一时有三月，三四十二，十二月相受而岁数终矣。官有四选，每一选有三人，三四十二，十二臣相参而事治行矣。以此见天之数，人之形，官之制，相参相得也。人之与天，多此类者，而皆微乎，不可不察也。”

正是通过以上五个方面，董仲舒得出了天人同类的观点，这就是他所说：“以类合之，天人一也”及“人副天数”。他的论证方法，除了前面所说天包含人、生人这一点之外，主要是两种比附法：“于其可数也，副数；不可数者，副类。”如以阳生物十月成功，与人怀胎十月而生相比；以一年三百六十六日与人三百六十六骨节相副；人的大骨节有十二，与一年十二月相附；四肢像四时；五脏像五行，等等，这都是以数相副。又如头之圆像天，足之方像地，空窍理脉像川谷，伦理副天地，哀乐副阴阳，耳目像月日，等等，这就是以类相副。这里除了天生人这一点还有某些合理成分之外，其他数、类的比附，可以说没有任何科学依据，基本上属于无类比附。然而，上述的比附是极其详尽具体的，从头到脚，从外表到内脏，从性情到思维意志，几乎全面进行了类比。对于这种比附，不论表面上怎样相似，归根结底却是外在的牵强附会，而且比附得越是详尽和具体，也就越加荒唐。但这只是事情的一面，另一方面，他正是通过这种比附说明天有意志，且不是超自然的、非物质的，特别是他还用阴阳五行说对人体进行了分析，也并非纯粹胡诌，而是有着一定的合理成分，因此，这又是不容一笔抹煞的。

天人作为“同类”是如何互感的呢？在前面所引《同类相动》篇我们已经看到，董仲舒认为，天有阴阳，人亦有阴阳。天地之阴气起，而人之阴气应之而起，人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起。因此，天将阴雨，敌人之病为之先动，或使人欲睡卧，这都是天之阴与人之阴气感应的结果。同样，人有忧愁亦使人欲卧，也是阴气相求；而人有喜者，使人不欲卧，则是阳相索也。我们可以看到，至此，董仲舒所说天、人之间的感应，显然也不是没有道理的胡诌，这同他所说报弹琴瑟，弹宫则他宫亦鸣一样，是对自然现象之间同类相感的正确、客观的描述，因此，无可指责。但是，接下去，他便把某种自然事物与社会事物联系起来，说“虽不祥祸福所从生，亦由是也”，并由此推论“帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见”。在这里，他虽然反对了超自然的上帝之天的降命，这是他比殷周天命论进步的方面，但他竭力用自然事物中同类相动的现象，来论证殷周天命论所说祥

《春秋繁露·人副天数》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·官制象天》。

瑞或灾异预示的社会事件的必然性和神圣性，则显然是荒谬的。这已离开了他所说“同类相动”的理论，而把非同类通过牵强附会的比附，硬把风马牛不相及的事物说成是同类。这就是董仲舒“同类相动”说的诡辩之所在。以往在批判董仲舒的这一天人感应说时，往往把它归于殷周的“天命”论，似乎非此就没有揭露出他的实质，然而这显然没有击中其要害，而是把本来用天人感应论所抛弃了的东西，又硬加到他的头上，这是不能服人的。

然而是不是说董仲舒完全抛弃了“天命”论呢？不能这样说。董仲舒在他的多数著作中讲到了“天命”，如说：“人受命于天”；“天子受命于天”；“三代受命”；“受命之君”；“天予之”，“天夺之”；“文王受命于天而王天下”，等等，这些都明白无误地说的是“天命”。但董仲舒所讲的“天命”，与殷周时代的“天命”论有着很大的不同，不可不加以注意地把它混淆或等同起来，两者之间有着不易察觉但确实存在的区别，具体说有以下几点：

第一，董仲舒的“天命”之“天”，不再是殷周时代超自然的、全知全能的上帝之天神，而是以自然之天为基础的、具有人伦情感和神性的自然神论之天；

第二，董仲舒的“天命”不再是殷周时代超自然的上帝之天在冥冥中的降命，而是通过天人之间的“物类相召”感应的结果，非神之为；

第三，殷周和先秦的“天命”论强调的是上帝的“天命”，即天的降命，而董仲舒的天命论强调的是人事，即人的行为，主要是德政的作用。

正是有鉴于此，我们可以把先秦的天命论称为超自然的上帝的天命论，董仲舒通过“天人感应”的天命论叫做自然神论的天命论。这其实也就是董仲舒天人感应论的实质。

董仲舒讲“天命”的主要著作如下：《汉书·董仲舒传》，《春秋繁露》中的《楚庄王》、《玉杯》、《深察名号》、《为人者天》、《王道通三》、《人副天数》、《同类相动》、《郊语》、《郊祭》、《三代改制质文》、《尧舜不擅移……》、《循天之道》、《符瑞》、《必仁且智》等篇。

三、“天人感应”目的论的社会意义

在前两个问题中，已论述了目的论的性质和天人感应的实质，而对这一理论的评价，最终却是同它的社会作用或社会意义相关的。与此相关的主要有如下三个方面的问题，与历代王朝的兴衰相关的天人感应；与一般人的性命相关的天人感应；以及求雨、止雨活动中的天人感应。

首先，关于求雨、止雨问题。在科学落后的古代，以为下雨是由雨神控制的，这是非常普遍的观点，所以民间一直盛行着求雨、止雨的迷信活动。董仲舒认为，疑于神，乃因理之微妙，不易为人所知；岂不知“致雨非神”。这样他就明确反对了致雨问题上的有神论。不过，董仲舒却并未因此否定求雨、止雨活动，相反却以“动阳以起阳”、“动阴以起阴”的“物类相召”、“同类相动”的理论为依据，另设计了一套求雨、止雨的办法和礼仪。按照他的设计，欲止雨，即令县邑以土日“塞水渎，绝道，盖井，禁妇人不得入市”，并要击鼓，跪陈，祷告，以止雨。如欲求雨，则四时皆以水为龙，以土为之，春为苍龙，夏为赤龙，季夏黄龙，秋为白龙，冬为黑龙，舞龙、祝斋之人四时亦分别着青、赤、黄、白、黑不同颜色的衣服，并皆以庚子日，令吏民夫妇偶处，祝斋三日，向社稷山川跪陈祷告，敬进清酒，以请雨。董仲舒对他的这一套办法深信不疑，在其任江都相期间，亦曾亲令内史中尉行止雨礼，据说“未见三日，天大星”。为此，东汉的唯物主义者王充曾作《乱龙篇》，一方面指出土龙“不能致雨”，另一方面则又以为是“以礼示意”，“以类应变”之需，表示了某种理解。现在看来，董仲舒的这套做法，显系非科学之举，是不足取的；但是，由此亦可见其对人民生活活动的关怀之意；特别是他以“同类相动”之“动阳以起阳”、“动阴以起阴”的理论来解释致雨的原因，这对于破除民间流行的野蛮的和粗俗的求雨、止雨的巫术迷信活动，无疑是有益和有积极意义的。

其次，关于人的性、命和寿夭问题。这作为天人感应所要涉及和解决的一个重要问题，显然同另一重要命题——“人受命于天”密切相关。因此必须首先弄清“人受命于天”的含义。

第一，“人受命于天”是下对上而言，若反过来，上对下，即天对人，则是授命。所以这里的受命，首先是说天生了人，给了人以生命，“天地者，万物之本，先祖之所出也。”“人生于天，而取化于天。”“人之[为]人本于天，天亦人之曾祖父也。”这些显然都是说天生了人，即天授命于人，以至天为人之“曾祖父”。

第二，对“人受命于天”的命题，也不可作狭义的理解，以为只是说人命来自于自然之天或超自然的神圣之天。董仲舒的意思显然不是这样简单。如他说：“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫。诸所受命者，其尊皆天也，虽谓受命于天亦可。”这里分明是说，上述的受命，都可以说是受之于天。由此推而广之，一切下对上的受命，

《春秋繁露·止雨》。

《春秋繁露·止雨》。

《春秋繁露·观德》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·顺命》。

也都可以这样说。

第三，“人受命于天”，显然不仅指生命，而且包含了人生的全部内容：性情、命运等。“命者，天之令也；性者，生之质也；情者，人之欲也。”

“人之性情，有由天者矣，故曰受，由天之号也。”“天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性”。“大得天地泰者，其寿引而长，不得天地泰者，其寿伤而短。短长之质，人之所由受于天也。”这些无疑表明，人之性情及各种命运，也都受之于天。

第四，董仲舒把这种“受命”虽也看作是“天命”，但与殷周的“天命”大不相同。因为他所谓的“受命”，主要是禀天地之精气。如说，“气之清者为精”，而“天地之精所以生物者，莫贵于人”。这清楚地表明，他所谓“人受命于天”，不是超自然的神圣之天的无端降命所为，而是禀天地之精气的结果。他还指出，天之生人所以异于万物者也正在于人禀得天地之精气的不同。“人受命乎天也，故超然有以倚。物疢疾莫能为仁义，唯人独能力仁义；物疢疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。”随后他谈到，人有三百六十节，偶天之数；形体骨肉，偶地之厚；耳目聪明，日月之象；空窍理脉，川谷之象；喜怒哀乐，神气之类；等等。接着他又说：“观人之体一，何高物之甚，而类于天也，物旁折取天之阴阳以生活耳，而人乃烂然有其文理。是故凡物之形，莫不伏从旁折（天地）而行，人独题直端向，正正当之。是故所取天地少者，旁折之，所取天地多者，正当之。此见人绝于物而参天地。”

除此之外，他还谈到，人之“喜气取诸春，乐气取诸夏，怒气取诸秋，哀气取诸冬”。这些即表明，他所谓受命于天，实即禀天之精气。在这一点上，人虽与物相同，即都由精气所生，但人取天之精气多，而物则取天之精气少，所以人异于万物，而偶于天地。

第五，人虽都是受命于天，但所禀之气又不尽相同，所以造成了人们的差异不齐。这一点在《汉书·董仲舒传》中讲到人性命寿夭时已说得很清楚：“或夭或寿，或仁或鄙，陶冶而成之，不能粹美，有治乱之所生，故不齐也。”在《春秋繁露·深察名号》中他又说：“人之受气苟无恶者，必何枉哉！……仁贪之气，两在于身，身之名取诸天。天两有阴阳施，身亦两有贪仁之性。”这就说明，人之中所以有善有恶，有贪有仁，有寿有夭，原来都同人受气的质与量不相同有关。上面他所说“治乱之所生”，即是指治气或乱气。他所谓“陶冶”，也是说天、地对气的陶冶。可见，人的善恶、寿夭之不齐，都是人生之时所受天地之气的不同所造成的。

依照上述五条，人之善恶、贪仁，乃至贫富、贵贱和寿夭，是否都是人生而命定的，再不可变更的了呢？显然不是，他曾明确说还有“变命”存在：

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·循天之道》。

《春秋繁露·通国身》。

《春秋繁露·人副天数》。

《春秋繁露·人副天数》。

《春秋繁露·人副天数》。

《春秋繁露·为人者天》。

“人始生有大命，是其体也；有变命存其间者，其政也。”这显然是说，人一生下来便有天命，人体的存在就表明了这一点；但是，它又有变命存乎其间，这是由他从事的事务的变迁所引起的。这里无疑就肯定了“变命”的存在。

何以会发生变命的呢？对此问题的回答涉及人“命”的各个方面，如关于人性（善恶、贪仁），另有专章论述，命运（贫富、贵贱）问题则莫过于天子的受命与废命，这也将下面详述，这里只侧重于寿夭问题。不过这里需要顺便说一句的是，有人由此提出了董仲舒是否相信天命的问题，我以为这个问题是不存在的。因为他所说的变命，实际上是通过天人感应而发生的天命的变更，所以这依然是一种天命，也就是说变命本身也是天命。这一点在天子的受命与废命上看得很清楚，寿夭问题也是如此，例如他说：

中和常在其身，谓之大得天地泰。大得天地泰者，其寿引而长，不得天地泰者，其寿伤而短。短长之质，人之所由受于天也。是故寿有短长，养有得失，及至其未大卒而必滩，于此莫之得离。故寿之为言，犹雝也。天下之人虽众，不得不各雝其所生，而寿夭于其所自行。自行可久之道者，其寿雝于久，自行不可久之道者，其寿亦雝于不久。久与不久之情，各雝于其平生之所行。这分明是说，由于人禀气的不同，生而就具有寿命长短不一的体质。但是，人如能经常保持作为天地泰的中和之气于自身，其寿命就会“引而长”，否则，不能经常保持中和之气于自身，那么其寿就会短而伤。由此表明，寿之短长，不仅决定于所受天的短长之质，而且还有赖于“养有得失”。正是因此，他提出寿夭在于“雝”。所谓“雝”，即匹配、相当。就是说人的寿夭就在于以所受“短长之质”与“养之得失”匹配，自行可久之道，其寿即雝于久，自行不可久之道，其寿即雝于不久。可见寿久与不久，全在平生之所行。当然，这并非说行可久之道者一定比行不可久之道者寿长；相反，也有“其自行俟而寿长者”，“其行端而寿短者”。其原因就在于这还同其受命之质相关：“然则人之所自行，乃与其寿夭相益损也。其自行俟而寿长者，命益之也；其行端而寿短者，命损之也。”但是，绝不可以此而怀疑人们养之得失的意义。他说：“天长之而人伤之者，其长损；天短之而人养之者，其短益。”在这里，“夫损益者皆人。”这是说，本来天授之以长寿之质，而人不养而伤之，那么天授之长寿之命即受损；同样，若天授之以短寿之质，而人不伤而养，那么就会使天授之短寿得益。因此，在天授之质已定的情况下，其寿的损益全在于人。归结起来这就是说：“养生之大者，乃在爱气。”人行可久之道，使中和之气常在于身，那么“其寿极命”，否则，行不可久之道，中和之气不能常在于身，则会损寿，不能极天命之寿。

人之行何以会使天变命，而损益寿命长短呢？这是因为在董仲舒看来，天气在上，地气在下，人气在其间，人的行为必然使人身之气与天地之气相感，动阴以起阴，动阳以起阳，损益其自身的阴阳之气。如董仲舒说：

天地之间，有阴阳之气，常渐人者，若水常渐鱼也。所以异于水者，可见与不可见耳，其澹澹也。

《春秋繁露·重政》。

《春秋繁露·循天之道》。

《春秋繁露·循天之道》。

《春秋繁露·循天之道》。

《春秋繁露·循天之道》。

《春秋繁露·循天之道》。

然则人之居天地之间，其犹鱼之离水，一也。其无间若气而淖于水。水之比于气也，若泥之比于水也。是天地之间，若虚而实，人常渐是澹澹之中，而以治乱之气，与之流通相淆也。这里就是说天地之间的阴阳之气“常渐人”，即常浸人，如鱼之在水中，水常浸鱼一样。不过这种浸入，是在不知不党的“澹澹”之中，流通相淆，互相影响感应，“同者相益，异者相损”。这样，人的受命之寿夭也就有所增益或减损。这种情况与人的善恶、贪仁之性有相似之处。

从上述董仲舒关于人的性命、特别是寿夭问题的观点可以看到，其中显然有着不少合理的思想。从表面来看，他确实肯定了天命，但实质他讲的却是禀气，特别是他还明确肯定了人的行为在变命中的作用，这就在天命的形式下注入了唯物主义思想的内核。这对于克服殷周以来盛行的超自然的神圣天命论，摒弃对这种天命的迷信，树立对人自身力量的确信，无疑是有重大社会意义的，它也充分表明了新兴的地主阶级对自己的力量和命运充满信心的精神状态，表现了其强大有力和生机勃勃。

再次，关于天子与天的感应。这是董仲舒天人感应目的论所要解决的核心问题或所注意的中心所在。前面所说灾异谴告和祥瑞符命，就是天与天子或国君之间感应的表现。在这里，董仲舒完全继承了周朝以来的“皇天无亲，唯德是辅”的思想。在他看来，“天子命无常，唯命是德庆”，即天子之命不是永恒不变的，只有有德者才能得到天命。所以他又说，只有德侔天地者，皇天才“佑而子之”，使其做天子。所以说：“天子者，号天之子也。”同样，身为天子者，则必须则天而行，事天如父，恭行孝道，不得逆天行事，胡作非为，否则，天就会夺去其王位。当然，这里所说“天命”或“废命”，都是通过天人感应而进行的。天不言，示之以事或行。凡帝王之将兴，必有祯祥；国家将亡，则必有灾异。这些显然均非人力所能致者，这也就是天子与天之间的感应。

董仲舒提出这种天子与天之间的感应，要得到什么社会效应呢？这就是他所说：“以人随君，以君随天”，或叫“屈民而伸君，屈君而伸天”。拆开来一方面是说，天子，或皇帝，乃是百神之大君的天的代表，是天之所授，因而人们要服服帖帖地服从皇帝的统治，不可随意造反，否则，是违背天意的；另一方面则是说，天子，或皇帝，作为天的代表，必须敬天保民，不可违天逆天，残贼百姓，否则，人民就会起来造反，而天也将会顺乎民心，改命他人为皇帝。这是因为“天之生民，非为王也，而天立王以为民也”。这显然有着“神道设教”的意味，即通过“天人感应”目的论，一方面用以来吓唬愚昧的百姓，另一方面也使皇帝不敢任意地为非作歹。这当然不仅是董仲舒之意，而且一切古代经典或圣贤，凡讲天神者，都是以此为意的。对此王充早有揭示：“六经之文，圣人之语，动言天者，欲化无道，惧愚者。”这里所指，显然包含董仲舒的天人感应。

现在需要继续搞清楚的是董仲舒的态度。有人以为，董仲舒提出“天人

《春秋繁露·天地阴阳》。

《春秋繁露·天地阴阳》。

《春秋繁露·三代改制质文》

《春秋繁露·郊祭》。

《春秋繁露·玉杯》。

《论衡·谴告篇》。

感应，’目的论就是为了鼓吹宗教神学。如侯外庐等著《中国思想通史》中即说：“这种天人感应论，在宗教上是天的神权的最高证件”，并由此断定其为正宗神学；另外还有人说，董仲舒把平实近人的儒学神秘化、宗教化了，我以为此种看法实在有失偏颇。这是因为，第一，在儒学的创始人孔子那里就具有着不折不扣的“天命”论，可是至今没有人说孔子的儒学是神学或宗教神学，董仲舒则不过是把孔子的天命论与阴阳五行说结合起来，加以发挥，提出了一个“天人感应”说，便如此厚非，这是有欠公允的；第二，董仲舒提出“天人感应”目的论的目的，虽然如他所说，有“屈民伸君，屈君伸天”之意，即包含了神学思想，但是，正是他在答汉武帝的策问中，通过叙说周朝的兴衰史，得出了如下的结论：“孔子曰‘人能弘道，非道弘人’也。故治乱废兴在于己，非天降命不可得反，其所操持悖谬失其统也。”这就明确地否定了以往对天命的纯粹神学解释。以之作为佐证的就是周朝的兴衰史：

夫人君莫不欲安存而恶危亡，然而政乱国危者甚众，所任者非其人，而所繇者非其道，是以政日以仆灭也。夫周道衰于幽厉，非道亡也，幽厉不繇也。至于宣王，思昔先王之德，明文武之功业，周道粲然复兴，诗人美之而作，上天佑之，为生贤佐，后世称诵，至今不绝。此夙夜不解行善之所致也。

他上面的结论正是由此而得出的。于此可见，董仲舒之提出“天人感应”的目的论，固然有把自然之天神圣化，用以来惧无知黎民的一面，但在这一自然神论的背后，他所着意强调的是如孔子所说“人能弘道，非道弘人”，即强调的是对人自身力量和作用的重视。周朝的中衰，主要是幽厉任者非其人，繇者非其道，因而政日以仆灭，相反，周宣王又使周朝中兴，则在于他“思昔先王之德，明文武之功业”，“夙夜不解行善之所致”。这也就是他说的治乱废兴“非天降命不可得反”，而完全“在于己”是否“所操持悖谬失其统”。这同他在有关人的性命及命运上的观点完全一致。在那里，他一方面在禀受的意义上肯定了天命的存在，另一方面又强调人行可久之道的重要性；在这里，他一方面肯定了通过天人感应的天降命，另一方面又把这种天降命的主动权交给了人（天子）自身。

“天人感应”目的论的社会效果如何？以往在谈到这个问题时，更多的是注意到它的对麻痹人民反抗统治者的方面，而对统治者自身的警惧作用似乎是没有的，也就是说只见其对人民的欺骗性，不见其对统治者的制约性。其实，董仲舒“天人感应”目的论对封建统治者还是有“警悟”作用的。前面所说吕后在日蚀时的寝食不安，汉文帝因日蚀而下诏罪己，都已表明了这一点。在董仲舒之后，西汉的宣、元、成、哀几个皇帝，遇到日食及地震之时，也都曾下诏进行自责。如宣帝本始四年夏四月壬寅，郡国四十九地震或山崩水出，于是宣帝下诏曰：“盖灾异者天地之戒也，朕承洪业，奉宗庙，托于士民之上，未能和群生，乃者地震北海琅邪，坏租宗庙，朕甚惧焉，丞相御史其于列侯中二千石博问经学之上，有以应变，辅朕之不逮，毋有所违，令三辅、太常、内郡国举贤良方正各一人”，并律令被地震坏败甚者，勿收租赋，大赦天下。元帝永光四年夏六月甲戌孝宣园东阙灾，寅晦日有蚀，于是下诏曰：“盖闻明王在上，忠贤布职，则群生和乐，方外蒙泽，今朕暗于

侯外庐等：《中国思想通史》第2卷，1957年版，第102页。

《汉书·宣帝纪》。

王道，夙夜忧劳不通其理，靡瞻不眈，靡所不惑，是以政令多还，民心未得，邪说空进，事亡成功，……自今以来，公卿大夫其勉思天戒，慎身修永，以辅朕之不逮，宜言尽意，无有所讳。”仅以上面二例，即已说明，董仲舒的天人感应说，对于封建社会的统治者是有微制约作用的，尽管非常软弱。因此，绝不可仅仅看到它对社会的消极作用。当然除此之外，还有利用符瑞和灾异用作政争武器者，乃至如王莽用作篡汉的机谋。对这些都应作全面评价，对于它的积极作用不可作过高估计，但也不应完全抹煞。

总之，我们从董仲舒天人感应的社会意义来看，虽然他的这一学说有着明显的神学色彩，但是它的实质则是强调人的作用及民本思想。这也就是说，在天人关系上，表面上讲的是“天命”即天对人的决定作用，而其重点则是讲的人对自身的决定作用。这同殷周乃至汉朝之前的先秦时期，完全由作为上帝的天神决定人的吉凶祸福以及王朝的兴衰，有着极大的不同，因而是一大进步。

第五章“万世亡弊”和“变而有常”的天道论

董仲舒的天道观，除了本体论的方面，还有一个发展观问题。以往的中国哲学哲史教科书和有关的论著，向来是用“天不变，道亦不变”来概括董仲舒发展观的。从董仲舒的整个思想体系来看，由于他设计和提出了一个象征封建制度“万世亡弊”的理想天道，把封建制度及其人伦关系固定化和绝对化，因而具有明显的形而上学的性质。但是，作为封建社会初期想有一番作为的思想家，董仲舒又观察和认识到从奴隶社会向封建社会转变以及封建社会初期自身演变过程中反映了人伦关系的礼乐制度的变化，为了使汉王朝适应时代的发展和长治久安，深刻阐述了“变而有常”的天道论和“合偶”形态的辩证法思想。这样，他的发展观也就如同其自然神论那样，陷入了深刻的自身矛盾之中。这有些类似于黑格尔，其整个哲学体系是封闭的、形而上学的，但迫于社会变革的需要，在这个形而上学体系下又阐述了深刻的辩证法思想。使我们感兴趣的、也是最值得重视的，就是董仲舒的很少被人研究的辩证法思想。这是因为，研究古代，一方面要吸取以往的教训，但更重要的方面在于发掘有益于人类进步的思想。

一、“万世亡弊”的一般之道与可变的具体之道

以往都用“天不变，道亦不变”概括董仲舒的天道观，这有一定的道理和依据；但是这种概括远不能反映董仲舒天道观的全貌，这是因为它只抓住了其对封建制度和封建人伦关系绝对化的方面，但却忽略或漏掉了其肯定现实的具体天道变化的方面，也就是说，没有反映董仲舒天道观中的矛盾性。

最能反映或代表董仲舒天道思想的，就是《汉书·董仲舒传》中的那段话：

册曰：“三王之教所祖不同，而皆有失，或谓久而不易者道也，意其异哉？”臣闻夫乐而不乱、复而不厌者谓之道；道者万世亡弊，弊者道之失也。先王之道必有偏而不起之处，故政有眊而不行，举其偏者以补其弊而已矣。三王之道所祖不同，非其相反，将以揅溢扶衰，所遭之变然也。

这段话显然包含着上面所说董仲舒天道观中的矛盾性。

董仲舒在这段话中首先对“道”下了个定义：“夫乐而不乱，复而不厌者”；接着又对“道”作了一个解说：“道者万世亡弊，弊者道之失也。”他的这个定义和所作解说，同下面所说“先王之道”或“三王之道”显然不同，它不是某种时空中具体的道，而是一般的道，或是理想的道，同武帝在策问中所说“或谓久而不易者道也”之“道”同义。这种道“万世亡弊”或“久而不易”，亦即万古长存和永世不变，这显然是一种形而上学的东西。董仲舒在这里所表述的思想，同古代的一些思想家总是把自己所理想的社会设计得完美无缺，并希望它永世长存是相通的，同他作为地主阶级的思想家的立场也是一致的。他所理想的人伦关系，即他假天意而提出的“三纲”、“五常”，就是他心目中所谓“万世亡弊”的天道。在他看来，封建社会中的君臣、父子、夫妻关系，就像天地、阴阳以及春夏秋冬那样，应分上下，差贵贱，别尊卑。天高，地卑，阳贵，阴贱，因而君、父、夫为天，为阳，臣、子、妻为地，为阴，因而臣事君要绝对地忠，子事父要无条件地孝，妻事夫也要绝对和无条件地顺。君臣、父子、夫妻各自所处地位及其相互关系，是绝对不能变的，即如他所说：“丈夫虽贱皆为阳，妇人虽贵皆为阴。”这就是为董仲舒所神化和理想化了的圣人法天所立之道。当然董仲舒所说天道的内容不止这些，而是包含了所谓王道的全部内容，如王者承天意以从事，藏形贵神，德主刑辅，明教化民，成民之性，官制象天，任贤使能，等等。这些到后面我们再详论。总之，董仲舒认为，圣人所法天而立之道的全部内容，因其都来源于天，都是永远不可改更或变化的。这也就是我在开头所说的以往用“天不变，道亦不变”来概括董仲舒的天道观是有一定道理和依据的缘由。

但是，若把董仲舒的天道观仅仅概括为“天不变，道亦不变”，则又有所偏颇。因为用这句话来概括，一不全面，二不准确。这种概括包含不了上述引文中关于“先王之道”和“三王之道”的内容。上引所谓“先王之道”或“三王之道”的道，显然与“万世亡弊”的道不同，它们是一种在历史上发生和存在过的具体的道。这种道当然也是先王或三王法天而来的，但却不是“万世亡弊”的，相反是“必有偏而不起之处”，因而才有了“政有眊而不行”的问题，因而也就有了后王“举其偏者以补其弊”，以“揅溢扶衰”的“道变”之举。武帝正是因此而提出“意其异哉”问题的。董仲舒对此的回答是：“三王之道所祖不同，非其相反，将以揅溢扶衰，所遭之变然也。”董仲舒的这个回答，显然并没有直接回答武帝的问题，他直接回答的是三王之道的不同，乃在于针对变化了的情况，采取不同的道路或措施，以使社会得以治理。但这样一来，也就暗含了这样的观点，即三王的不同之道，都是那个一般道的贯彻，所以也就间接回答了武帝的策问。可是，这就在一般的道是不变的思想之外，又提出了一个具体的道是否能变的问题。因此，若仅用“天不变，道亦不变”来概括董仲舒的天道观，具体的道可变的思想就被

置于其天道观之外。

另外，我们之所以说用“天不变，道亦不变”来概括董仲舒的天道观“不准确”，就在于董仲舒的这段话也不是直接说那个理想的“万世亡弊”的一般的道的，而是指三王相受一道的情况。这只要分析一下这段话与前后文的关系便清楚了。如紧接上面引文董仲舒又说：

故孔子曰：“亡为而治者，其舜乎！改正朔，易服色，以顺天命而已；其余尽循尧道，何更为哉！故王者有改制之名，亡变道之实。然夏上忠，殷上敬，周上文者，所继之祿，当用此也。孔子曰：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”此言百王之用，以此三者矣。夏因于虞，而独不言损益者，其道如一而所上同也。道之大原出于天，天不变，道亦不变，是以禹继舜，舜继尧，三圣相受而守一道，亡救弊之政也，故不言所损益也。繇是观之，继治世者其道同，继乱世者其道变。今汉继大乱之后，若宜少损周之文致，用夏之忠者。

通过对这段话的分析可以得出如下的看法：

第一，这段话是通过阐述先王之道和三王之道及其关系，以说明汉继秦之后，应取何种道的问题，因此，这里说的都是具体的道，而不是讲的那个理想的、一般的道。

第二，截至“继乱世者其道变”，讲的是历史上先王之道和三王之道的两种情况：一种是如孔子所说“亡为而治者，其舜乎”的只有改正朔，易服色，以顺天命，其余尽循尧道，“有改制之名，亡变道之实”的“三圣相受而守一道”、“不言损益”的情况；另一种就是夏、殷、周之间，如孔子所说“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也”的情况。对这两种情况加以概括，就是董仲舒所说“继治世者其道同，继乱世者其道变”。

第三，联系董仲舒所说“道之大原出于天，天不变，道亦不变”的前文即可看到，这句话显系由前文“夏因于虞，而独不言所损益，其道如一而所上同也”引申而来，是对“不言损益”、“其道如一”的概括，因而它所要说明的是道变或不变与天变与否的关系，而不是一个孤立的对“天是不变的，道也是不变的”简单论断；其后文则是这句话的注脚：“是以，禹继舜，舜继尧，三圣相受而守一道，亡救弊之政也，故不言所损益也”。这就更清楚地说明，所谓“天不变，道亦不变”所指，只是历史上继治世之后王的道与前世之道相同的情况，而非指理想的、一般的道。所以我们说用这句话来概括董仲舒的天道观也“不准确”或“不确切”。当然这不是说他那个理想的“万世亡弊”的一般的道，就不是不变的了。我这里说“不确切”，只是就原文所指对象来说的。

第四；这段话的最后一句，正是董仲舒从“继乱世者道变”引申出的汉继秦乱之后，道应如何“变”法。这也就从现实上说明了具体的道是可以变的。

综合上述的四点看法说明，董仲舒的天道观，除了作为地主阶级的理论家、思想家肯定有那么一个神秘的并且“万世亡弊”的理想的、一般天道之外，他还非常明确地肯定了各个时代的圣王法天所立具体的道是可变的，只有继治世时，它才是不变的。这种具体的道的变与不变的规律性，就是他所说“继治世者其道同，继乱世者其道变”。至于这种具体的道与他理想中一般的“万世亡弊”的道的关系，他并没有讲清楚，前面我们所分析出的间接说明，也是我们的推论。因此，这里实际上蕴藏着一个具体的道与一般的不变之道的矛盾。这个矛盾显然是作为封建地主阶级理论大厦建筑师与封建社会初期的有作为的思想家集于一身，而使其思想深处发生了不可克服的矛盾

的表现。一方面，作为封建地主阶级的思想家，他要努力建构一套自认为是完美无缺的封建人伦关系，以使人们永远尊奉它，以期其“万世亡弊”；另一方面，作为封建社会初期的有作为的思想家，又看到他提出的这一套主张与秦朝的区别，要实现它必须进行“更化”，并论证更化的合理性，这就是在他思想深处发生矛盾的深刻根源及其矛盾所在。

总体说，董仲舒的天道观是自身矛盾的：一方面他设想了一个“万世亡弊”的道，另一方面，他又讲具体的道的可变性。然而，在他肯定天、气和社会的变迁时，却在更深广的范围内表现了辩证的思维。

首先，他还在许多地方肯定了“天”的运动和变化。例如他说：“天者万物之祖，万物非天下生，独阴不生，独阳不生，阴阳与天地参然后生。”又说：“天地者，万物之本，先祖之所出也。”还说：“生育养长，成而更生，终而复始。”这表明，董仲舒理论体系的最高概念“天”，作为“万物之祖”，并不是如西方所信奉的高高在上、不动不变的神上帝那样，从无中创造宇宙万物，而是其自身经过四时的变化，生育了万物及人。尽管董仲舒有时把天的这种生生不息的活动说得非常神秘，有时又把天道宣布为“万世亡弊”的，但在这里所说天的生育养长活动和变化，就明确肯定了天的运动和变化。

其次，关于“气”。“气”在董仲舒的思想体系中涵义也是很复杂的。气有多种，如天、地、人之气，阴阳二气，春、夏、秋、冬四时之气，与此相应，人亦有喜、怒、哀、乐四气，以及中和之气，贪、仁之气，治、乱之气，等等，但不论何种的气，他都肯定了它们的运动和变化。“天之气，常动而不滞”；“四气者，天与人所同有者也，非人所当畜也。故可节而不可止也。节之而顺，止之而乱”；“阴阳之气在上天，亦在人，在人者为好恶喜怒，在天者为暖清寒暑，出入上下，左右前后，平行而不止，未尝有所稽留滞郁也。在人者，亦宜行而无留，若四时之条条然也。”除此而外，还有前面所说“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”。这些都是说，气是“常动而不滞”的，故而“节”、“制”便“顺”，“止”、“蓄”则乱。由此表明，凡气都不是永恒静止、不动不变的；而是在运行着。天地之气正是由于其合、分、判、列，而有了阴阳、四时和五行。

再次，董仲舒正是基于对天、气变化运行的肯定，进而提出了万物随时间而变化的观点，这就是他所说：“天无常于物，而一于时”。这是说，天对一切事物来说，从来没有常住不变的时候，总是令其随时间而变化。春气生而百物皆出，夏气养而百物皆长，秋气杀而百物皆死，冬气收而百物皆藏。总之，凡天地间之万物，都随四时的变化而变化，“乘于其泰而生，厌于其胜而死”，这就是所谓“天之数”。最后，董仲舒还肯定了社会的运动和变

《春秋繁露·顺命》。

《春秋繁露·观德》。

《春秋繁露·诸侯》。

《春秋繁露·循天之道》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·如天之为》。

《春秋繁露·天道无二》。

《春秋繁露·循天之道》。

迁。例如在上面谈

到天道时所指出的，虽然他曾设想了一个“万世亡弊”的天道，并在祖述先王之道时，肯定了尧舜禹“三圣相受而守一道”的“不言损益”的情况，但他同时也指出了商代夏、周代殷的“有所损益”的情况，并由此得出了“继治世者其道同，继乱世者其道变”的结论。这显然就肯定了历史的进化，特别是他还由此而提出了汉继秦大乱之后应实行“更化”的方针，并在《尧舜不擅移，汤武不专杀》一篇中肯定了汤武式的“革命”。他指出：

君也者，掌令者也，令行而禁止也。今桀、纣今天下而不行，禁天下而不止，安在其能臣天下也。果不能臣天下，何谓汤武弑？且天之生民非为王也，而天立王以为民也。故其德足以安乐民者，天子之；其恶足以贼害民者，天夺之。……故夏无道而殷伐之，殷无道而周伐之，周无道而秦伐之，秦无道而汉伐之，有道伐无道，此天理也，所从来久矣，宁能至汤武而然也？

这显然就从有道伐无道的“天理”立场上，肯定了汤武革命，从而在一定程度上承认了社会变革的合理性。当然，他所承认的“革命”与今天我们所说革命有着某种差异，这种变革一方面包含了从夏、商、周的奴隶社会向封建社会的社会形态的变化，也包含了在封建社会内圣王继乱世之后的改朝换代。在古代能提出这样的具有辩证法思想的历史观点，应该说是很了不起的。

由此表明，董仲舒的天道观，一方面设定了一个“万世亡弊”的理想的一般天道，另一方面，又肯定了历史上的具体天道是可变的，特别是他还肯定了天、气及宇宙间万物的变化。这就使他的天道观自身陷入了一个不可解脱的矛盾，既有天道不变的形而上学，又包含了非常精彩的辩证法思想。对此我以为应取分析的态度，既不可以其形而上学的思想抹煞其辩证法，也不应以其辩证的天道思想否定其形而上学的“万世亡弊”的天道思想，而应肯定其矛盾性，研究这个矛盾，从中吸取教训，光大其辩证法思想。

二、“变而有常”的天道思想

董仲舒在天道观上所阐述的最具有辩证法因素的思想，就是天道“变而有常”的观点。

辩证法当然要承认事物的变化，但仅仅承认变化，还不是深层次的辩证法。深层次的辩证法在于揭示事物的规律性。我们知道，规律用今天的话说就是客观事物或现象之间本质的必然的联系。中华民族在古代给规律起了个名字叫做“道”。董仲舒也是用道作为表达规律范畴的。例如他说：

夫乐而不乱，复而不厌者谓之道。

人道者，人之所由乐而不乱、复而不厌者。他对道的这一定义显然是说，道是事物运动变化中有秩序、有条理和反复出现的现象，人道就是人或社会所共同遵循的、反复出现的有秩序、有条理的现象。社会有秩序、有条理就会安定，这叫做“治”。所以，他又认为：“道者，所繇适于治之路也。”可以看到，董仲舒所有这些对道的规定，已非常接近我们今天的规定了。

正是基于此，下面这段话我以为是对天的规律性、也是对一般的规律性最为精彩的揭示：

天之道，有序而时，有度而节，变而有常，反而有相奉，微而致远，踔而致精，一而少积蓄，广而实，虚而盈。

这显然是说，天道的变化是有一定时序和节度的，也就是有着一定的常规，亦即反复出现的、稳定的规律。把这种常规概括起来就是他在这段话中所说“反而相奉”，用今天的话说就是对立面的统一。所谓“微而远”，“踔而精”，“广而实”，“虚而盈”，等等，也都是对立面的统一。

董仲舒的这一思想几乎随处可见。如他说：“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而不二者，天之行也。”又说：“天道之常，一阴一阳。阳者，天之德也，阴者，天之刑也。圣人之治，亦从而然。”这显然是对天和人世规律性的揭示。天是按照阴与阳这一对相反之物的或出或入、或右或左、一而不二、各向相反的方向运行的；并且，正是由于天地、阴阳在运行中的地位不同，从而形成了春夏秋冬四时终而复始的运动规律；关于王道，亦宜按照“承天意以从事”的原则，“正喜以当春，正怒以当秋，正乐以当夏，正哀以当冬”，以此行政。上述的这些所谓天道、王道，除了他所说天地、阴阳、四时的运行具有较明显的规律性之外，其他关于四时的人伦情感，则显系荒唐的比附。

在此有一点需要提出来研究的是，有人认为：“所谓常，就是固定不变之意。‘变而有常’，就是说，纵然有这样那样的变化，都有一定的轨道，譬如四时，春夏秋冬总是相继而出，而且是冬寒夏燥，其度不变。用现代的话说，就是有一定的规律。在‘常’的准则下，天不能有什么改变，所有的一些变化，只不过是一种运动。所以，以天作为自然，一样得不出天在变。”

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·天道施》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·天容》。

《春秋繁露·天道无二》。

《春秋繁露·阴阳义》。

《春秋繁露·王道通三》。

我以为这种说法错误有三：第一，逻辑混乱。既说“常”是“固定不变之意”，又说“变而有常”就是“有一定规律”，既是规律，即是变化的规律，怎说是“固定不变”呢？第二，把“常”解释为“固定不变之意”，这显然不符合中国哲学史上对“常”的一贯用法及其涵义。我以为“常”在中国哲学史上历来是作为规律意义来使用的。如张岱年先生就曾说：“中国哲人都认为变化是一根本的事实，然而不仅如此，更都认为变化是有条理的。变化不是紊乱的，而有不易之则，即所谓常。常即变中之不变之义，而变自身也是一常。”我很同意张先生的看法。虽说常即变中不变之义，但常并不就是不变。从中国哲学史来看，常更重要的是指变化中的不易之则，即变化的条理性、规律性。把它解释为“固定不变”，显然是错误的。第三，董仲舒的“变而有常”，显然是说大道是变化的，而且这个变化不是紊乱的、无秩序的，而是有着一定的时序节度，简言之有着一定的规律性。如春夏秋冬四时之变，总是周而复始地运行，这只能说天是有规律地变化的，却不能说天是“固定不变”的。当然，就规律自身来说，总是如此的，不变的，如变了，也就不能称其为规律了。然而规律自身的不变，却不是它的载体天不变。把规律自身的不变，安到天的头上，这显然是逻辑上的偷换概念，而这样一来，就把辩证法变成了形而上学。

天道既是规律，那就是客观的、不依人的意志为转移，并且是不可违反的，否则就要受到惩罚。例如，董仲舒在答汉武帝的策问时，曾研究和总结了周朝的成败兴衰经验。他指出，一切人君莫不希望国泰民安而恶政衰国危，然而政乱国危者甚众，原因一是所任非其人，一是所由非其道，因而造成了“政日以仆灭”的后果。譬如周朝之道衰于幽厉二王，当时道非亡，即不是不存在了，而是幽厉不肯实行。而到周宣王时，宣王欲恢复先王之德，“兴滞补弊”，于是周道便粲然复兴起来。由此表明天道、人道的客观性。除此之外他还指出：

事无大小，物无难易，反天之道，无成者。天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。……四者天人同有之，有其理而一用之。与天同者大治，与天异者大乱。故为人主之道，莫明于在身之与天同者而用之。

阴阳理人之法也。……人主立于生杀之位，与天共持变化之势，物莫不应天化。……人主以好恶喜怒变习俗，而天以暖清寒暑化草木。喜乐时而当，则岁美；不时而妄，则岁恶。天地人主一也。这就表明，天有天道，人有人道，它们作为客观的规律，都是不可违背的，“反天之道无成者”。因此，人主必须审其处，使好恶喜怒必当其义乃出，春天之暖清寒暑必当其时乃发也。人主必须当喜而喜，当怒而怒，如天当寒而寒，当暑而暑，不可颠倒喜怒，混淆寒暑。这样，天就会有美岁，社会则有治世；否则，天当寒而暑，或当暑而寒，必为恶岁，人主当怒而喜，或当喜而怒，则必为乱世矣。这种天道的恶岁与人间之乱世，无疑正是违背天道所得到的惩罚。

不过，天对人的奖惩有一个由微致显的过程，此即所谓“寢微寢灭、寢

周乾：《董仲舒的天道观辨析》，《中国哲学史研究》1988年第1期。

张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第98页。

《春秋繁露·天道无二》。

《春秋繁露·阴阳义》。

《春秋繁露·王道通三》。

明寢昌”之道。

是以尧发于诸侯，舜兴乎深山，非一日而显也，盖有渐以致之矣。出言于己，不可塞也；行发于身，不可掩也。言行，治之大者，君子之所以动天地也。故尽小者大，慎微者著。《诗》云：“惟此文王，小心翼翼。”故尧兢兢日行其道，而舜业业日致其孝，善积而名显，德章而身尊，此其寢明寢昌之道也。积善在身，犹长日加益，而人不知也；积恶在身，犹火之销膏，而人不见也。非明乎情性察乎流俗者，孰能知之？此唐虞之所以得令名，而桀纣之可为悼惧者也。夫兽恶之相从，如景乡之应形声也。故桀纣暴谩，谗贼并进，贤知隐伏，恶日显，国日乱，晏然自以如日在天，终陵夷而大坏。夫暴逆不仁者，非一日而亡也，亦以渐至，故桀纣虽亡道，然犹享国十余年，此其寢微寢灭之道也。

这里就正好说明了与天同者大治，与天异者大乱，繇道则兴，反道则败。尧舜与桀纣的不同结果即是证明。

当然，在此特别值得注意和研究的是，董仲舒不仅一般肯定了作为规律的天道、人道的客观性，而且他还充分阐述了经与权这对范畴，从而进一步深化了对规律性的认识。这可以说是董仲舒在哲学上的一大贡献。

我们知道，经、权概念，早在先秦就已经提了出来。如《老子》的“道经”、“德经”。这里的“经”即常或原则、规则意。但尚未与“权”相对说。孔子说：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”这里即提出了权概念。这是说可与共同守道之人，未必都能随机应变。这里的“权”显然是与“道”相对来说的，权即变，道即规律、规则、原则意，亦未与经作为成对范畴。后来《孟子》中已有“经”概念，如说：“经正，则庶民兴”；亦有了“权”概念，如《离娄上》说：“‘嫂溺则援之以手乎？’曰：‘嫂溺不援是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也。’”孟子虽然既提到了“经”，又提到了“权”，但也未把两者相对说，而是把“权”与“礼”相对说。这里的权亦是权变意，“礼”亦是规则、原则意。后来战国后期出现的《春秋公羊传》，才第一次把权与经作为一对范畴，它说：“权者何？权者反于经，然后有善者也。”这显然是说，权是与经、常相反对的，但行权之后“有善者”，即对行道来说更好、更有利。再往后，到了汉代，经与权已成为普遍为人所了解的一对范畴，并且经与常相当，权与变当义。如《韩诗外传》即说：“夫道二，常之谓经，变之谓权。怀其常道而挟其变权，乃得为贤。”《后汉书·周章传》亦说：“权也者，反常者也。”可见，在汉代权与经作为一对范畴确定无疑，且相当于变与常的关系，但权虽反经，却又不是与经绝对对立和不相容的。董仲舒正是在此基础之上，进一步阐述了经与权、常与变的辩证同一的关系。

董仲舒讲天道“变而有常”，这就肯定了天道的变化是有常规可循的，它所揭示的是变化的必然性。然而这仅仅是董仲舒天道观的一个方面。董仲舒天道观的另一面，就是他还承认了天道的“不常之变”。如他说：“天地之物有不常之变者，谓之异，小者谓之灾”。所谓“不常之变”，显然是

《汉书·董仲舒传》。

《论语·子罕》。

《孟子·尽心下》。

《春秋公羊传》桓公十一年。

《韩诗外传》卷二第3章。

《春秋繁露·必仁且智》。

相对于“变而有常”来说的，这即是承认了超出常规的变化，即与必然性相对的偶然性。这也就是说，董仲舒的天人感应中的灾异现象，实际上也就是天道变化中的偶然事件。

当然，董仲舒并未把偶然性完全归之于天人感应论中的灾异现象，有时也归于了阴阳二气运行中的偶然失衡。如他说：“禹水汤旱，非常经也，适遭世气之变，而阴阳失平，……非禹汤之过。毋以适遭之变，疑平生之常”。

这显然是说，“禹水汤旱”并非就是禹汤的过失通过天人感应引起的天对人的谴告，而仅仅是由于阴阳失去了平衡导致的结果。按照董仲舒所说，尧视民如子，而民则视尧如父。在尧让位于舜二十八年时“殂落”，百姓如丧考妣，四海之内阏密八音三年，因而三年阳气厌于阴，阴气大兴，因而才有大禹治水。所谓“禹水”，就是阴胜于阳的结果。再者，又据董仲舒所说，夏桀乃天下之残贼，属阴，而汤乃天下盛德，属阳。汤伐桀除残贼，大善，因而是重阳，所以汤伐桀之后连续七年大旱，故汤有旱名。此乃阳胜阴的结果。由此可见，“禹水汤旱”，不是阴阳之大经，当然也不是禹汤犯了错误而招至的灾异，而纯粹是阴阳失衡所致。

对于天道的这种“变而有常”和“不常之变”，董仲舒提出了“经”、“权”两个概念，用以概括这两个方面。董仲舒说天之道，有伦、有经、有权。这里的“伦”就是秩序；“经”即常规意，亦即必然性；“权”就是非常之变，即偶然性。他在这里提出的“经”与“权”概念，显然是与其对阴阳的运行及其作用的考察密切相关的。他认为，阳气自东北始出而南行，然后转西而北入，阴气则始出东南而北行，然后西转而南入，其中阳之行为顺，阴之行为逆，阳主生育养长，阴主刑杀。天以三时成生，以一时丧死。因此，他把阳的运行和作用称之为“经”，而把阴的运行和作用称为“权”。由此表明了天的好生之德。如他说：“阳为德，阴为刑，刑反德而顺于德，亦权之类也。虽曰权，皆在权成。是故阳行于顺，阴行于逆；逆行而顺，顺行而逆者，阴也。是故天以阴力权，以阳为经。阳出而甫，阴出而北。经用于盛，权用于末。以此见天之显经隐权，前德而后刑也。”由此可见，这里所说天道的经与权，是与阴阳运行所处地位及作用密切相关的。

不过却不能由此错误地得出经与权是“阴阳的别称”的结论。虽然天道之经、权与阴阳的运行相关，但经、权却非特指阴阳。实际上经、权乃是对一切必然性与偶然性的概括。如他所说人道也有经与权的关系问题。

春秋之道，固有常有变，变用于变，常用于常，各止其科，非相妨也。

春秋有经礼，有变礼。为如安性平心者，经礼也；至有于性虽不安，于心虽不平，于道无以易之，此变礼也。天子三年然后称王，经礼也；有故，则未三年而称王，变礼也。妇人无出境之事，经礼也；母为子娶顺，阴之行为逆，阳主生育养长，阴主刑杀。天以三时成生，以一时丧死。因此，他把阳的运行和作用称之为“经”，而把阴的运行和作用称为“权”。由此表明了天的好生之德。如他说：“阳为德，阴为刑，刑反德而顺于德，亦权之类也。虽曰权，皆在权成。是故阳行于顺，阴行于逆；逆行而顺，顺行而逆者，

《春秋繁露·暖燠孰多》。

《春秋繁露·阴阳终始》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·竹林》。

阴也。是故天以阴力权，以阳为经。阳出而甫，阴出而北。经用于盛，权用于末。以此见天之显经隐权，前德而后刑也。”由此可见，这里所说天道的经与权，是与阴阳运行所处地位及作用密切相关的。

不过却不能由此错误地得出经与权是“阴阳的别称”的结论。虽然天道之经、权与阴阳的运行相关，但经、权却非特指阴阳。实际上经、权乃是对一切必然性与偶然性的概括。如他所说人道也有经与权的关系问题。

春秋之道，固有常有变，变用于变，常用于常，各止其科，非相妨也。

春秋有经礼，有变礼。为如安性平心者，经礼也；至有于性虽不安，于心虽不平，于道无以易之，此变礼也。天子三年然后称王，经礼也；有故，则未三年而称王，变礼也。妇人无出境之事，经礼也；母为子娶妇，奔丧父母。”

这显然说的是春秋时代的王道或人道，有常有变，有经礼，有变礼。例如，安性平心为经礼，那么，于性虽不安、于心虽不平，但这又不是要改易其道，此为变礼；又如，当一国之君死后，其子须服丧三年，方可称王，这是春秋之常道，或经礼，但是，如遇有变故，未满三年即可称王，此即变礼；再如，妇人本无外事，此为经礼，但是母亲为了给儿子娶亲，或者为自己父母奔丧，则亦可外出，这就是变礼。这显然是说，天道、人世在正常情况下，人们都应遵守经礼，即按常规办事；而当天道、人世发生了不常之变时，那就应该应之以变礼。此即“常用于常”，“变用于变”，它们并不互相否定。所谓“各止其科，非相妨也”，即表明了此意。

当然，经与权之所以并不互相否定，在董仲舒那里，还有更深的理由，这就是他所说：“夫权虽反经，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故虽死亡，终弗为也。公子目夷是也。”

这就是说，权虽与经不同，但又是在经所许可的范围之内。这里他举了一个公子目夷的故事。宋襄公为了当霸主，约盟赴孟，不听劝告，反被楚王所虏。目夷为了救宋襄公，也为了拯救宋国，于是自立为王，并立即告知楚王。楚王本来欲胁襄王以取宋，现在宋既已立新君，看看无计可施，便放归了宋襄王，事后，目夷又让位于宋襄王。这个故事是说，按照当时的常礼，目夷本不该自立为国君，只因有约盟之变，乃立之。这种变礼就在可以然之域。若不是如此通权达变，不但宋襄公不能保住性命，就是宋国也要为楚所破，反之，有了变化，既使宋襄公得以获释，又保住了宋国，使之安然无恙，最后目夷又让位于宋襄公，这种权变显然正是当时的封建社会的经礼所许可的。

不过，有一点值得提出来研究的是，有人认为不能把权释为变，原因是董仲舒曾明确讲过：“用权于变，则失中之宜。”我认为，这显然是没有搞清董仲舒在这句话中的“权”与前面所说同经相对之“权”的涵义不同所致。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·玉英》。这段活的开头几句，就我所见版本都是这样断句的：“为如安性平心者，经礼也；至有于性，虽不安于心，虽下平于道，无以易之，此变礼也。”我以为这样断句，与开头所说“安性平心”不对仗，不好解，故我重新点过。

《春秋繁露·玉英》。

《春秋繁露·深察名号》。

其实，中国汉字中的“权”字是多义的，除了我们所说“权变”一义外，还有权衡、权柄、权谋等义。《深察名号》中所用之权，只能作“权柄”、“权力”解，它同前面与经相对之“权”确实不同。因为这里是在深察“君号之大意”时以“权”来解君号的。他说：“君者元也，君者原也，君者权也，君者温也，君者群也。”然后他才讲了“用权于变，失中之宜”的话。可见，这里是把权作为君的一种涵义、属性而提出来的，是说国君是执掌绝对权柄、有无限权力者。在这种意义下，当然不能用权于变，否则，那就意味着授柄于人。但也不应以这里的不能“用权于变”，来否定天道阴阳的运行以及人道之中有经、有权的说法。把董仲舒著作中的两种“权”概念对立起来，用其中的一个来否定另一个，这显然是不适当的。

总之，董仲舒对天道、人道中的常与变、经与权的论述，虽然主要是用来说明封建社会的经礼与变礼的，特别是他把变礼限制在经礼的可以然之域，尚未达到必然性通过偶然性为自己开辟道路的高度。但是应当肯定，正是他在中国哲学史上首次对经与权的范畴作了详细的论述，用以表述运动变化的必然性与偶然性，一方面肯定了变化的规律性，另一方面在一定程度上也承认了“不常之变”，对于确定和加深这一对范畴的意义，无疑作出了重大贡献。

三、“合”“偶”形态的对立统一思想

董仲舒在发展观上最大的贡献，就是他提出了“百物皆有合偶”的对立统一思想。

中国古代历来就有对立统一思想的传统，不过，这一思想经历了各种形态的演变。在先秦，最早是以实例形式出现的。如老子、孙武子、庄子等，在他们那里，尚没有能够抽象出一具有广泛性概括力的范畴，用以表示对立面统一的思想。此后，到先秦末期的《易传》，才形成了阴阳形态的对立统一思想，它把阴阳的矛盾看作是贯穿宇宙万物和推动其运动变化的动力或根据，但是，严格说来，阴阳矛盾仍然是一具体的矛盾。只有到了汉代，董仲舒提出的“百物皆有合偶”的思想，才第一次以概念的形式，表述出了对立面统一的思想，因此，这可以说是比实例形式和阴阳形态的辩证法更高形态的辩证法思想。如董仲舒说：

百物皆有合偶。偶之、合之，仇之、匹之，善凡物必有合，合必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有后，必有表，必有里；有美必有恶，有顺必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有昼必有夜，此皆其合也。天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。

这里所揭示的，显然即是万物都是对立面的统一，按照他的说法就是“凡物必有合”，“百物皆有合偶”。这里包含了两个方面的意思：一是说万物自身都是对立面的统一，所谓“百物必有合偶”、“天地之气，合而为一”，都是说的这个意思；另一方面则是说，“凡物必有合”，有上必有下，有左必有右，有前必有后，有表必有里，有善必有恶，有顺必有逆，有喜必有怒，等等。这些显然都是说的对立面的统一，并且在先秦时期就已都有了，只是尚未作出“凡物必有合”和“百物皆有合偶”的概括。董仲舒用此把它们概括起来，这是他的一大贡献，也是向着到明清之际才提出的“合二而一”的思想迈出的第一步。

对于董仲舒的上述思想，有人认为是只讲合，不讲分，因此将其断定为形而上学。我以为此种责难是很难成立的。首先，说董仲舒只讲合，不讲分，这并不符合实际。因为从上面的引文即可看到，董仲舒明明说：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”，其中之分、判、列，显然都包含有分的涵义，它所揭示的正是事物自身的矛盾性或对立面的统一，它是合中有分，分中有合，怎能说是只讲合不讲分呢？其次，再从辩证法的内容看，在一些人看来，似乎只有讲分才是辩证法，而讲合便是形而上学，其实这是对辩证法的误解，并不是真正的辩证法。真正的辩证法认为，客观事物本来就是有分有合、分合的统一，分与合都是辩证法的环节，既没有光合不分的事物，也没有光分不合的事物。因此，只讲分不讲合同只讲合不讲分一样，都是片面的、形而上学的。董仲舒的“百物皆有合偶”显然不是这样的形而上学。

董仲舒“百物皆有合偶”的思想，主要表现于阴阳矛盾。如他说：

物莫无合，而合各有阴阳，阳兼于阴，阴兼于阳……。

天道之常，一阴一阳。天之道，终而复始。故北方者，天之所终始也，阴阳之所合别也。

《春秋繁露·楚庄王》。

《春秋繁露·基义》。

《春秋繁露·五行相生》。

《春秋繁露·基义》。

天有阴阳，人亦有阴阳。

天地之阴阳当男女，人之男女当阴阳，阴阳亦可谓男女，男女亦可谓阴阳。

君臣父子夫妇之义，皆与诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。

由上述引文可以看出，董仲舒实际上是把阴阳的合偶看作是贯穿天道和人道的根本矛盾，正是由阴阳的合偶，推动了天道、人道的发展和变化。所谓“天道之常，一阴一阳”，“君臣父子夫妇之义，皆与诸阴阳之道”，就正说明了阴阳之道的普遍性。

由此也可以看出，董仲舒所讲的“合偶”，绝不是形而上学的、机械的、外在的结合。他所说的天道和人道，都是由阴阳两个矛盾的方面组成的，是阴阳合偶的统一体。因此，他所说的“合”或“一”，都是阴阳矛盾的对立统一，因而是符合辩证法的。一方面，合偶的两个方面是对立的，如上与下、前与后、左与右、表与里、美与恶、顺与逆、阳与阴，等等，其中，任何一方，都与另一方直接对立；另一方面，合偶两个方面，作为对立的两种势力或实体，又互相依赖，互相结合，互相包含，互相渗透，互相转化。这也就是董仲舒所说“偶之、合之、仇之、匹之”。

由此可以看到，董仲舒已经接触到了对立统一规律的主要内容，即对立性（包括斗争性）和同一性。关于对立性（或斗争性），上面所引矛盾着的两个方面的性质，已明显表现了出来，这里不再重复；关于对立面之间的同一性，他已涉及许多方面：

第一，互相依存的同一性：“有美必有恶，有顺必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有昼必有夜。”

第二，互相包含、互相渗透的同一性：“阳兼于阴，阴兼于阳；夫兼于妻，妻兼于夫；父兼于子，子兼于父；君兼于臣，臣兼于君。”

第三，极而反及互相转化的同一性：“阳气起于北方，至南方而盛，盛极而合乎阴；阴气起于中夏，至中冬而盛，盛极而合乎阳。”

以上三点，实际上已涉及到矛盾的对立和转化两个阶段中同一性的主要方面和主要内容。董仲舒虽然没有像我们那样概括出以上三条，但他的论述显然已经具备了以上三个方面的内容，这是不应抹煞的。另外，特别不应忽视的是，董仲舒还运用对立面同一的思想，深刻揭示了自然和社会各种事物的辩证性，这同样表现了董仲舒辩证法思想的深刻性。

例如，董仲舒用阴阳矛盾的运行，深刻阐明了儒家关于中和的辩证法。“中和”的思想是《中庸》用以来阐述“中庸”思想的。“中庸”在儒家的创始人孔子那里，被视为一种最高尚的道德境界，如说：“中庸之为德也，其至矣乎！”它的具体涵义有两个方面，这两个方面主要体现在孔子的两句

《春秋繁露·阴阳义》。

《春秋繁露·阴阳终始》。

《春秋繁露·同类相动》。

《春秋繁露·循天之道》。

《春秋繁露·基义》。

《春秋繁露·基义》。

《春秋繁露·循天之道》。

《论语·雍也》。

话之中：一是“君子和而不同”；一是“允执其中”，或“君子而时中”。这两个方面，显然一个是“和”，一个“中”。当然这两者在实质上是一回事，即都是说的对立事物的和谐统一，亦即今天所说对立同一。《中庸》的“中和”，正是孔子中庸两个方面的综合。不过，它所强调的是主观情感和意识的中和，如它说：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者天下之大本也，和也者天下之达道也，致中和，天地位焉，万物育焉。”这就是说，人的情感和意识未发之前，无所偏倚谓之中，既发则恰到好处，谓之和。因而“致中和”，天地就会各安其位，万物也会育化繁茂。但是“致中和”何以会有如此神奇的功效呢？《中庸》没有明确回答，但它显然是以天人一体作为其理论前提的。孟子的尽心知性知天以及万物皆备于我，即是由此发挥而得。然而这是向着主观唯心论方向的演变。而董仲舒对中和的阐述，则显然又从《中庸》回复到了孔子的观点，即从客观的天道运行规律上，阐述了中和的辩证性。在他看来，“天有两和以成二中”。所谓两和，即中春与中秋；二中，即中夏和中冬。按照天地、阴阳的运行，一年之中，中和“四起业”。阳之行，始于北方之中，而止于南方之中，即始于中冬而止于中夏；阴之行，则始于南方之中，而止于北方之中，即始于中夏而止于中冬。因此，阳至东方之中（中春），“所生大养”，而阴至于西方之中（中秋），“所养大成”。中春和中秋之所以生、成万物者，就在于此时为阴阳持平，其气最为和平，如董仲舒所说：“和者，天之正也，阴阳之平也，其气最良”。

因此他总结说：“天地之美恶，在两和之处，二中之所来归而遂其为也。是故东方生而西方成，东方和生北方之所起，而西方成南方之所养长。起之不至于和之所不能生，养长不至于和之所不能成。成于和，生必和也；始于中，止必中也。中者，天下之终始也；而和者，天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫正于中。……是故能以中和理天下者，其德大盛，能以中和养其身者，其寿极命。”董仲舒就这样，以天地、阴阳的矛盾运行，阐明了中和的辩证法。

又如，董仲舒还以小大、微著的对立面同一的辩证法，阐述了人世治乱的兴衰史。董仲舒说：“春秋至意有二端，不分二端之所从起，亦未可与论灾异也，小大微著之分也。夫览求微细于无端之处，诚之小之将为著也。”这里所谓二端，即是指如小与大、微与著矛盾的两个方面。这是说，春秋的要意就在于认识小大、微著二端的关系，从二者相交的无端之处，探求微细之分，以了解和掌握自小为大、从微至著、聚少成多的道理。例如上面所说“寢明寢昌”、“寢微寢灭”之道，即是最有力的证据。尧发于诸侯，舜兴乎深山，非一日所显，而是“蓄有渐以致之矣”；同样，桀纣之被汤武革命所推翻，亦非一日而亡，而是多年暴逆不仁，以至谗贼并进，贤知隐伏，恶日显，国日乱，终陵夷而大坏。董仲舒在这里所阐明的小大、微著二端的辩

《论语·子路》。

《论语·尧曰》。

《中庸》。

《春秋繁露·循天之道》。

《春秋繁露·循天之道》。

《春秋繁露·循无之道》。

《春秋繁露·二端》。

证法，显然已经包含了今天所已熟知的量变引起质变的思想。这是很可贵的。

再则，董仲舒还以对立面同一的思想阐述了吉凶祸福的辩证关系。吉与凶、祸与福作为成对的概念，在《易经》之中即已提了出来。后来，《老子》首次阐述了祸与福的辩证法：“祸，福之所倚；福，祸之所伏。”再往后，韩非子进一步阐述了祸与福转化的条件性。董仲舒正是在继承这些思想的基础上，指出了祸与福、吉与凶在一定条件下的转化：“是福之本生于忧，而祸起于喜也”；“凡人有忧而不知忧者凶，有忧而忧之者吉”。这里前者所指正是《春秋公羊传》所说齐顷公的故事，而后者则是《春秋公羊传》所说齐桓公与鲁桓公的故事。齐顷公即位之后，自恃“国固广大而地势便利”，“又得霸主之余尊”，因而随意“志加于诸侯”，九年未尝肯一与会盟之事，对鲁、卫不肯与盟，便妄加征伐，春往伐鲁，鲁惧不敢出，顾返之时又伐卫，败卫于新筑，真可谓乘胜而广志。正是因此，他在诸侯之使臣面前亦表现了一副“慢而弗敬”的态度，故患亦由此而起矣。晋、鲁率师与齐战，“大困之案”，齐顷公亦几遭被俘，幸逢丑父与其长得相似，代顷公被俘，但齐顷公由此亦遭天下人耻笑。这就是得志、有喜，不加戒慎，以至几遭杀身、亡国之祸。然而自是之后，顷公知恐惧，不听声乐，七年不饮酒食肉，“内爱百姓，问疾吊丧，外敬诸侯，从会与盟，卒终其身，家国安宁”。晋侯闻说之后，亦对鲁侯言曰：“嘻！奈何使人之君七年不饮酒食肉，请皆反其所取侵地。”这样齐顷公就因祸而得福。这显然正是祸福在一定条件下的转化。关于齐桓公，亦因自知不当立而立之，因而始终怀着恐惧之心，“举贤人”，任用贤相管仲，遂成为贤君，并终成霸主之业。这就是“有忧而忧之者吉”的例子。相反，鲁桓公偕夫人适齐，此事本有人劝阻，但他不听，终于“祸逮于其身”，结果“薨于齐”，此则正是“有忧而不知忧者凶”的极好例证。董仲舒在此所论显然说明，本来，喜与忧、祸与福是互相联结、互相转化的，但这里的转化又不是随意的、无条件的，而是相对的、有条件的。其条件最重要的就是面对优所取态度：有忧不知忧或有忧而深忧之，两种态度，两种结果。前者凶，而后者吉。条件在这里是极为重要的。这是对韩非思想的继承，显然比老子要前进一步。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·玉英》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋公羊传》成公八年。

第六章辨物理、真天意的认识论

任何认识论总是其本体论的贯彻，董仲舒的认识论也不例外。因此，在董仲舒宇宙论上的不同观点，必然导致对其认识论的不同理解。以往之所以在董仲舒认识论上发生严重的分歧，其缘由就在于此。以往的分歧主要是以下两种观点：一种以侯外庐等著《中国思想通史》为代表，认为董仲舒的认识论以“主观的比附为方法”，以“密察神秘的本体”为目的，为“儒学庸俗化的典型”。多数人持此种观点。另一种以李民为代表，认为董仲舒的认识论为“朴素唯物主义的”并具有“自发的辩证法思想”。这两种观点显然都抓住了董仲舒认识论的某些重要特点，但又都失之于偏颇。我认为，董仲舒的认识论乃是其自然神论的贯彻，因而正如其自然神论自身存在有不可克服的矛盾那样，他的认识论也蕴含着许多矛盾，既有不少合理的成分，但又充满神秘主义的东西。对此，既不应以其合理成分而看不到其总体上的神秘主义，也不应以其神秘主义淹没其合理的东西。

一、辨物理、真天意的名论

董仲舒作为自然神论者，与主观唯心主义者不同，他不否定客观存在的物质世界，而是承认它的存在；但他作为客观唯心主义者，又认为这个客观的物质世界自身体现着神圣性。正是因此，董仲舒的认识论既不同于抹煞认识主客体之分及认识外物任务的主观唯心主义的认识论，而是明确区分了认识主体与客体及人们的认识活动，也不同于主张反映世界本来面貌的唯物主义认识论，而是力图把人们的认识引向所谓神秘的本体。前面我们曾经指出，董仲舒的神学目的论就是在探索宇宙究极的故与理的过程中所发生的错误。现在研究董仲舒的认识论，既可使我们深刻地揭示其错误的认识论根源，同时亦可发掘其中的合理成分。

董仲舒的自然神论认为，“天”一方面有十端，由此表明了它的物质性；另一方面它又是具有封建人伦性的“百神之大君”，这表明了它的神圣性。正是在此基础上，董仲舒提出了互相感应的“天人合一”说。他认为，王者“受命于天”，因而须“尊天之道”，缘此又提出了圣人“法天而立道”的思想。既如此，与荀子的“不求知天”相反，他主张：“夫王者不可以不知天。”董仲舒的认识论可以说主要就是围绕着这个轴心展开的：通过知天的认识活动，观天志，体天道，立人道。董仲舒说：

夫目不视弗见，心弗论不得。虽有天下之至味，弗嚼弗知其旨也；虽有圣人之至道，弗论不知其义也。

《春秋》记天下之得失，而见所以然之故，甚幽而明，无传而著，不可不察也。夫泰山之为大，弗察弗见，而况微眇者乎？故按《春秋》而适往事，穷其端而知其故，得志之君子，有喜之人，不可不慎也。

阴阳阴入出实虚之处，所以观天之志，辨五行本末顺逆、小大广狭，所以观天道也。

君子察物之异，以求天意，大可见矣。这四段话虽然不是专门论述认识论问题的，但它们却说明了以下几个方面的认识论问题。

首先，关于认识主体问题。认识当然都有主体。董仲舒所说“目不视弗见，心弗论不得”，以及“夫泰山之为大也，弗察弗见”，显然都是相对于认识主体来说的。这里主体的范围是很广的，它既包含封建社会的上层统治者，又包含一般被统治的老百姓。不过，谈到观天意、体天道方面，他所说认识主体主要指的是“君子”、“王者”、“圣人”这些统治阶级的上层人物。如上面所说“君子察物之异，以求天意”，“夫王者不可不知天”“圣人视天而行”等等，即表明了此点。当然这里的“君子”一般是指有高尚的道德和修养的人，它包括但不是专指最上层的极少数统治者。“王者”和“圣人”则确实实指的就是极少数最高统治者了。他之所以强调“王者”和“圣人”为知天的主体，这是因为在他看来，只有这些王者和圣人才能体天之道，观天之志，以建立王道，至于一般人或老百姓，则只是待教而善的被动的接

《春秋繁露·仁义法》

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·天地阴阳》。

《春秋繁露·循天之道》。

《春秋繁露·天地阴阳》。

《春秋繁露·天容》。

受主体，即所谓被教化者或芸芸众生。这些被动的接受主体，只可知物理，而不能发明天意。发明天意者只能是王者或圣人，一般人则只能在圣人或王者的教化下认识或接受天意。在这一点上董仲舒划分得很严格，这是董仲舒封建等级思想在认识论上的表现。由此联想到在我国长期盛行的“唯书”、“唯上”以及似乎只有伟人才有真理发明权的观点，实际上也是这种深深打上封建等级制烙印的思想或观点。

其次，关于认知客体（对象）问题。对此，董仲舒将其划分为两类，一类属于直接感知的对象，按照董仲舒的宇宙图式，这又包括两个方面：一方面是具有十端的“天”外之“物”，另一方面即是具有十端的“天”的实体内容——天地、阴阳、五行等；另一类属于间接认识的对象，即作为“百神之天君”的“天”及“天意”、“天志”、“天道”。以往的争论，认为董仲舒的认识论为朴素唯物主义的人，只见其直接感知对象，抹煞其间接对象；而把董仲舒的认识论完全归于神秘主义的人，则忘记了其自然神论的特殊性，只见其间接认识对象，忽略其直接认识对象。其实唯物主义的认识论与自然神论的认识论的分水岭就在于：唯物主义者坚持按照事物的本来面貌认识事物，而自然神论者则要通过认识“发现”客观事物的神圣性；而自然神论的认识论区别于人格神论的认识论之所在，它不认为在自然之天外另有一个超自然的天神存在，因而不是把人们的认识引向超自然的天神。因此关于上述的分歧，前者把本来是自然

神论的认识论看作为朴素唯物主义的认识论，这就从根本上错了；后者则把人格神论的认识论错误地归到董仲舒所主张的自然神论的认识论身上，这就完全抹煞了其客观外界事物认识的合理内容。

再次，关于认知活动。前面所引《仁义法》那段话，显然是用“无类类比法”，以视、嚼来喻“论”和说明其在认识“天意”、“至理”中的作用。但它同时也揭示了各种认知活动：视、嚼、察、辨、论等。其中除辨、察不宜归于某一认知阶段以外，“视”、“嚼”明显属于感性认知活动，“论”则属于理性认知活动。在他看来，人们主要是通过目视、耳闻、口尝、鼻嗅、手触，来认知如泰山、至味之类的客观的各种具体事物；通过“论”则用以考辨或论证所谓“微吵者”、“至道”之“义”及“所以然”之“故”，以便进而“求天意”、“明天志”、“观天道”等。从认识论史来看，董仲舒的贡献就在于“论”。我们知道，先秦时期，后期墨家、庄子、公孙龙子等都对感觉器官的作用作了区分，而孟子也提出了“心之官则思”的观点，但没有更为详细的论述。荀子在解决理性与感性的关系上有所前进，提出了心“治五官”和“当薄其类”的思想，但在“思”上亦未能前进，而董仲舒提出的“论”，应该说是“思”的阐述和拓展。这是应予肯定的。至于“论”的方法、内容，到后面再详论。

上述就是董仲舒建立在自然神论基础上的认识论的一般观点。它作为自然神论的本体论的贯彻，因而其自然神论自身的矛盾性也在认识论中得到了反映。一方面，他通过视、嚼等所辨、察的直接对象乃是包含十端的物质之“天”及天外之“物”，这显然都不是超自然的，但其所要论的却是超自然的神圣性，即具有人类情感和意志的神圣的天意或天志。这不但在认知对象

《荀子·天论》。

《荀子·正名》。

上发生了转换，二者不具有任何的同一性，而且感性认识阶段与理性认识阶段也发生了矛盾，直感的是外物和物质之天，而所“论”却是超越物质的天神，两者亦没有同一性。这个矛盾在董仲舒的认识论中，也是不可克服的，这是由其自然神论所决定的。

当然，至此尚未说到董仲舒认识论中最重要的部分——名论。董仲舒“知天”的认识论始终是同他的名论密切相关的，而且其认识论的自身矛盾也贯穿于其名论之中。

名、实关系是先秦百家争鸣的一项重要内容。早在春秋时期，儒家的创始人孔丘就看到名实的混乱现象，提出了“正名”的主张。稷下道家提出了“因物而名”的命题。到战国中期，名实关系愈加混乱，公孙龙子专作了《名实论》，从唯物主义的观点出发，提出了“名，实谓也”的思想，认为名实必须相当，不当则“乱也”，因此主张名必须随实的变化而变化。不过，他还没有超越“是一是”、“否一否”的形而上学，只肯定了概念与事物之间的“彼彼止于彼，此此止于此”的情况，而否定了“彼且此”和“此且彼”反映事物自身矛盾性的概念。后期墨家则正是在肯定概念与其对象相当的前提下，同时又否定了把彼此绝对化的观点，承认了“彼此亦可”的“彼亦且此也，此亦且彼也”的辩证法。先秦朴素唯物主义的集大成者荀子亦作《正名》，也批评了“奇辞起，名实乱”的情况，提出了“制名”以“指实”的要求。为此他还提出了制名时应注意的两种情况，一是“物有同状而异所者”，一是“异状而同所者”，这就提出了对相似两物

和同一事物有所变化时如何制名以正确反映实的问题。

董仲舒的名论显然吸取了先秦名辨家思想中的唯物主义成分，但他最终还是牺牲了唯物主义，而屈从于自然神论。例如，在谈到名与实的关系时说：

《春秋》别物之理以正其名，名物必各因其真，真其义也，真其情也，乃以为名。

《春秋》辨物之理，以正其名。名物如其真，不失秋毫之末。

名生于真，非其真弗以为名。名者，圣人所以真物也。名之为言真也。把这三段话概括起来显然是说，名的产生就在于为了真实地反映或表现事物，否则，“非其真弗以为名”。因此，圣人制名就在于真实地反映或表现事物，所以说“名之为言真也”。《春秋》之正名，首先要“辨物之理”或“别物之理”，这样，各种事物的名称便会符合于事物的真正义理和情况了，使之“不失秋毫之末”。为此，董仲舒举例作了说明，即《春秋》僖公十六年所载：“春王正月戊申朔，陨石于宋五。是月，六鹢退飞过宋都。”这里为什么陨石先言石，而后言五，对鹢飞，则先言六，而后言鹢呢？这是因为从空中掉下东西，人们首先查验到的是石头，而后才见到数目，所以陨石书于前，数目之五书于后；而鹢飞，人则先见六鸟，而后才看清为退鹢，所以先书六，后书鹢飞。正是据此，董仲舒曰：“故名陨石，则后其五，言退鹢，则先其六。”显然这里包含了一种朴素唯物主义的认识论思想。

由此可见，董仲舒的认识论以及他的名论，如果到此为止，那么可以说基本上没有离开唯物主义的认识论。我以为这里有一个重要的原因，这就是

《春秋繁露·实性》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

上面所谈的一切基本上还都属于“辨物理”的范围，在这个范围内，他是能够以常人的即朴素唯物主义的态度对待人们的认识的，他所谓“名物如其真”，“非真弗以为名”，就表明了这一点。对此，当然不应简单地予以全盘否定。不过，遗憾的是，他并没有把这种朴素唯物主义认识观点坚持到底，再往前进，便离开了这条路线。他提出的通过辨物理来观天意，以论证其自然神论的宇宙观，显然再不能说是“名物如其真”了，而是变成了“名物如其神”。这样一来，他的认识也就从朴素唯物主义滑向了自然神论的客观唯心主义的认识论。应该说这同他在本体论或宇宙观上的观点是一致的：当他的论述仅限于包含十端的自然之天时，俨然是一个朴素唯物主义者，可是他并未就此止步，而是进一步将自然之天神化，这样便滑入了自然神论。

对董仲舒认识论中朴素唯物主义的成分当然不能一笔抹煞，但是也应注意到，董仲舒认识论的根本点和归宿，则是通过辨物理，以观天意，即归于自然神论的客观唯心主义的认识论。上面所引“君子察物之异，以求天意，大可见矣”，即表明了此点。这一点反映到名论上，即是所谓的名“发天意”。如说。

古之圣人，**讠**而效天地谓之号，鸣而施命谓之名。名之为言鸣与命也，号之为言**讠**而效也。**讠**而效天地者为号，鸣而命者为名。名号异声而同本，皆名号而达天意者也。天不言，使圣人发其意；弗为，使人行其中。名则圣人所发天意，不可不深观也。从上述这段话来看，人们已完全找不到“名物如其真”的影子了，名号已完全变成了圣人用以发明天意的工具。名之为言鸣与命，号之为言**讠**而效，“名号异声而同本，皆名号而达天意者也”。

在此有一点值得提出来进行研究，这里的“名则圣人所发天意”与前面所引“名者圣人所以真物也”，是统一的，还是矛盾的？很明显，在以往的中国哲学史学界不少人是把二者看作统一的，而且认为“真”就是“天意”，也就是说二者统一于“天意”。从董仲舒的理论体系来看，确乎如此。这正如他的自然神论把包含十端的自然之天看作是神圣的一样。我之所以说董仲舒的认识论的根本点和归宿，是将辨物理归于“天意”，即归于自然神论的客观唯心主义，也就在此。然而正如我们在其宇宙论中所揭示的矛盾所表明的，他的主观愿望是一回事，而客观的矛盾性是另一回事。这里如同其宇宙论包含着神性与自然性的不可克服的矛盾一样，也有着自身的矛盾性：肯定“名生于真”，必然否定名“发天意”；证明名“发天意”，亦必然反过来否定“名生于真”，两者是根本对立的，“名生于真”，是以事物之真作为第一性，名为第二性，由真决定名；而名“发天意”，天意是第一性，名是第二性，而事之逆顺、是非放到了更加从属的地位，这就把名实关系完全倒转了过来。如董仲舒说：

治天下之端，在审辨大；辨大之端，在深察名号。名者，大理之首章也。录其首章之意，以窥其中之事，则是非可知，逆顺自著，其几通于天地矣。是非之正，取之逆顺；逆顺之正，取之名号；名号之正，取之天地。天地为名号之大义也。事各顺于名，名各顺于天。天人之际，合而为一。如果说从“名生于真”可以概括为“真（物）名”的公式，那么，从上述两段话可概括出的公式是：

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

天（神）名事（逆顺、是非）很明显，从“真名”的公式所表明的是，事物之真决定名，而从“天名事（逆顺、是非）”，所能得出的结论是：天意决定事物的名称，事物的名称决定事物之顺逆和是非。这两个相反的公式显然正是上面我们所说董仲舒认识论自身矛盾的表现。对此同样不应以一个公式来抹煞另一个公式。

不过我们要着重对天意决定名称作一说明。这里先以“民”之名号为例。董仲舒在《深察名号》中指出：“民之号，取之瞑也。”原因何在？他认为：“万民之性有其质而未能觉，譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有质，而不可谓善。与目之瞑而觉，一概之比也。静心徐察之，其言可见矣。性而瞑之未觉，天所为也，效天所为，为之起号，故谓之民。民之为言，固犹瞑也，随其名号以入其理，则得之矣。”这显然是说，万民之性犹瞑而未觉，此乃天之所为，圣人效之，随瞑号入理，为之起号名之曰“民”。

再来看“天子”之名。董仲舒认为，“受命之君，无意之所予也。故号为天子者，宜事天如父，事天以孝道也。”这就是说，所以称国君为“天子”者，乃因国君“受命”于天，是无意所予之。当然，既号为“天子”，理所当然地要事天如事自己的父亲，对天尽人子之道。在另一些地方他还讲天子者，“则天之子也”，认为天子应法天而立道，按照天意行事。这就是董仲舒对“天子”名号所作的解释。

当然，董仲舒在这里所说是非之正，取之名号的问题，实际上涉及到认识论中的一个判断是非的标准问题。对此董仲舒有两段非常明确的话：

名之为言真也。故凡百讷有墨墨者，各反其真，则墨墨者还昭昭耳。欲审曲直，莫如引绳，欲审是非，莫如引名。名之审于是非也，犹绳之审于曲直也。诘其名实，观其离合，则是非之情不可以相谩已。正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人。圣人之所名，天下以为正。这两段话显然都提出了以名来审是非、决嫌疑，但又略有不同，前者强调的是“名之为言真”的前提，后者则强调圣人言，甚至于脆以圣人来正嫌疑，当然，后者所说“正嫌疑者视圣人”，实质也是决于圣人之言。正是因此，对于前者，如同孔子的“正名”在“名正言顺”的意义上尚有合理之处那样，董仲舒的以引名来观名实之离合，审是非，在名实混乱的情况下，应该说也是有合理之处的，例如循名责实即是其一，因而不宜全盘否定。不过，在总体上看，以引名审是非，决嫌疑，特别是后者，即完全以圣人作标准，则是错误的。其错误概括起来有以下几点：

第一，以名作为判断是非的标准，本身是有前提的，即名必须是反映事物真正义理和真实情况的，否则，“非真弗以为名”，当然也就不能审是非了。然而现实是名不符实的情况屡见不鲜，这是其一；其二，就制名来说也有一个过程，非一次所成，因而名称最初亦不应是固定不变的，但名称的改变亦是一个过程，这样就不能排除其过时的可能。总之，这两种情况说明，以名审是非，是不科学的，因而不能成为标准。

第二，名号之不能作为审是非的标准，尤其不能作为最终的标准和依据，还因为名要反映事物的义理和真实情况，归根结底取决于社会实践对事物义理的揭示，因此，所谓“莫如”引名，根本错误就在于把名看成最终的标准

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

和依据。其实，最终的标准只能是社会实践。在古代社会条件下，人们的实践还很狭窄，董仲舒当然不可能提出实践标准，对此我们不应苛求，但错误是必须指出的。

第三，董仲舒以名号作审是非的标准，还与“圣人所发天意”联系起来，甚至直接以圣人作标准，这就给名的标准披上了一层圣光，使之具有了神圣性、先验性。显然这正是前面我们已提到的打上封建烙印的圣人标准。对于上述董仲舒认识论思想，当然我们应把握住其主导方面，即自然神论的客观唯心主义的方面，但也不应忽视其所表现出的朴素唯物主义的方面。这个矛盾是由董仲舒自然神论的宇宙观所决定的，因而不可用一个方面来抹煞或否定另一个方面。

二、审得失、著是非的辞指论

在董仲舒的认识论中,还有一个与名论相关的辞指论。董仲舒认为:“《春秋》之为学也,道往而明来者也。然而其辞体天之微,故难知也。弗能察,寂若无;能察之,无物不去。”何以如此?这是因为《春秋》“理百物,辨品类,别嫌微,修本末者”民且“记天下之得失,而见所以然之故,甚幽而明”,然《春秋》之道,“有常有变”,“有经有权”,故欲书“大小不逾等,贵贱如其伦”,《春秋》用辞殊慎:“《春秋》慎辞,谨于名伦等物者也”。因此,董仲舒便提出了“考意”、“观指”的问题。董仲舒独具特色的《春秋》学概源于此而成。徐复观先生亦说:“最值得注意的是仲舒所用的指字。……‘辞不能及,皆在于指’。”

由此可知,他所说的指,是由文字所表达的意义,以指向文字所不能表达的意义。由文字所能表达的意义,大概不出公羊传的范围。文字所不能表达的‘指’,则突破了公羊传的范围,而为仲舒所独得,这便形成了他的春秋学的特色。”由此表明,在董仲舒独具特色的“春秋学”中确实包含着一个非常重大的认识论问题,此即辞指论。所谓“辞”,即文字、名词、概念、命题、定义等;所谓“指”,即意旨、精神、实质、思想、内涵等。董仲舒在《春秋繁露》中揭示了《春秋》的多种用辞方式,如“正辞”与“诡辞”、“常辞”与“变辞”,及“见其指”而“不任其辞”者,并通过这诸种“辞”,揭示了其中所含之“指”。从他所揭示的这些辞与指的关系中可以发现,它们与后来魏晋时代的“言”与“意”的关系非常相似,甚至可以说开了“言意之辨”的先河,其中不乏至今看来仍然合理的因素,很值得探索。

董仲舒对《春秋》考意观指,其所揭示的最重要的用辞方式,就是“常辞”与“变辞”两种。既然天道有常、有变,礼亦有经礼、变礼,故其用辞自当分为“常辞”、“变辞”,其余各种用辞方式,也都无逃于这两种用辞的范围。所以这里先讲常辞与变辞。

《竹林》说:“《春秋》之常辞也,不予夷狄而予中国为礼。至邲之战,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,以从其事。”这里显然就提出了无通辞,但有常辞、变辞之别。按《春秋》的通常说法,只有中原之国通行礼义,四周的夷狄则全无礼义可言。这是因为在儒者看来,中原之国文化发达,讲求礼节,因而被称为礼义之邦或君子之国,而四周夷狄则文化非常落后,没有礼节,所以常被称为蛮夷。当时晋属中原,而楚属夷。但在鲁宣公十二年发生了晋楚邲之战之后,情况发生了变化,楚夷一变而为君子,中原之晋却一变而成为不懂礼义的夷狄。事情的原委与经过如下:楚庄王伐郑,破城后郑君请降,表示臣服,楚将不许,楚庄王则说服诸将,“许之平”,并退军三十里,这样便避免了对城中百姓的杀戮。董仲舒对此举甚表赞许,认为“庄王之舍郑,有可贵之美”。然而前来救郑而迟到的晋军,虽见救已解,为了保住晋国霸

《春秋繁露·精华》。

《春秋繁露·玉英》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·精华》。

徐复观:《两汉思想史》第2卷,香港中文大学出版社,第213页。

《春秋繁露·竹林》。

主地位，仍要向楚军挑战，结果是丧师而逃。对晋军之举，董仲舒以为“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。”晋、楚两国的行为相较表明，楚庄虽属夷狄，但重仁德，讲礼义，而晋军之统帅却相反，不讲仁德和礼义。这样便发生了开始所说的那种变化。从而使《春秋》通常所说的“不予夷狄而予中国为礼”的“常辞”有了改变，即使夷狄之楚与中国之晋发生了易位。

类似于上述的变辞很多，这里再以“司马子反为其君使，废君命，与敌情，从其所请与宋平”的故事作一说明。此事发生在鲁宣公十五年，楚师围宋，只有七日之粮，如不胜则将归去。于是遣司马子反乘着上城的用具窥视宋城中的情况，恰值宋华元出城，二人相见，子反间其国如何，华元告以疲惫不堪，易子而食，并说见他是君子才以实相告。子反亦告之“吾军亦有七日之粮尔，尽此不胜，将去而归尔”。说罢各自归去。子反告知楚王宋城的实情，楚庄王非常高兴，决定取宋然后回师。但子反又告知楚王，他已把楚军只有七日粮的情况也告诉了对方，并“请归尔”。楚庄王无奈，只好归楚。对这件事，董仲舒以为按照常辞，这叫“内专政”、“外擅名”。而专政则轻君，擅名则不臣，这是《春秋》所讥贬的行为。可是《春秋》对子反的行为却“大之”。董仲舒从以下三个方面说明了这个变辞的正确。

首先，《春秋》对于“有惨怛之恩，不忍饿一国之民，使之相食，推恩者远之而大，为仁者自然而美”。司马子反此举，正是出己之心，矜宋之民，“故大之”。其次，对此还有一种常辞，叫做“卿不忧诸侯，政不在大夫”。现在，子反身为楚臣而恤宋民，是忧诸侯；又不告知楚王即自作主张与宋平，则是政在大夫，且夺君之尊，照此亦不应“大之”，而《春秋》大之，似与理不合。

董仲舒认为：“《春秋》之道，固有常有变，变用于变，常用于常，各止其科，非相妨也。今诸子所称，皆天下之常，雷同之义也。”这就是说，上述的说法都是常辞，而未见此乃情况有变，不得已而为之，“夫目惊而体失其容，心惊而事有所忘，人之情也。”因此，遇有此种情况，就不能囿于常辞了，所以他接着说“通于惊之情者，取其一美，不尽其失。”对司马子反之行亦应如是观。子反往视宋，闻人相食，大惊而哀之，意想不到的竟至如此，“是以心骇且动而违常礼”。取此一美而大之，当然就是合理的。再从仁与礼、质与文的关系来说，董仲舒认为，“礼者，庶于仁；文，质而成体者也”。这就是说，在董仲舒看来，仁是重于礼或高于礼的；文，则是在有质而后使之成体者。通常所说“当仁不让”，就是这个道理。也正是基于此，

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。对这段话的原文断句为：“礼者，庶于仁、文，质而成体者也。”这样就不是礼与仁，文与质相对了，恐无解。故我重新点过，似这样才解得通。

董仲舒认为：“今使人相食，大失其仁，安著其礼；方救其质，奚恤其文”。在总结以上三层意思的基础上，董仲舒指出：“故说《春秋》者，无以平定之常义，疑变故之大义，则几可偷矣。”由此即表明，常辞用于常义，变辞用于变义，两者并不互相否定，因此不可以平常之义来怀疑变辞所包含的大义。

董仲舒在《玉杯》篇中还列举了一个“赵盾弑君，四年之后，别牒复见，作《春秋》之常辞”的故事。他认为，《春秋》修本末之义，达变故之应，通生死之志，已达人道之极者。因此，当君被弑后，对弑君之贼进行了讨伐，那么《春秋》就会对讨贼之行予以肯定，肯定的方式就是“善而书其诛”；否则，则君不书葬，贼不复见。这就是《春秋》之常辞。可是在赵盾弑君四年之后的鲁宣公六年，《春秋》“经”中又复见赵盾，这又是何故呢？董仲舒认为，这就是《春秋》的非常辞了。为什么要用变辞呢？据《春秋公羊传》说，主要原因就在于“视弑君者赵穿”，非赵盾。既如此，那又为什么把“弑君”的罪名加于赵盾呢？公羊传说：“不讨贼也。”此说源于晋史：“尔为仁为义，人弑尔君，而复国不讨贼，此非弑君如何？”董仲舒亦补充说：“臣宜为君讨贼，犹子之宜为父尝药也，子不尝药，故加之弑父。臣不讨贼，故加之弑君。其义一也。”可是既说赵盾弑君，那又为何“别牒复见”呢？董仲舒认为，书其弑君，只是问题的一面，另一面，“夫名为弑父而实免罪者已有之矣；亦有名为弑君，而罪不诛者”。其原因就在于“《春秋》之论事，莫重于志”。而“按盾辞号呼天，苟内不诚，安能如是，故训其终始无弑之志”。这就是说，虽说以其“不讨贼”而书其“弑君”之罪，但因其“终始无弑之志”，故认为其罪可免，“别牒复见”，就是为了示其“罪而不诛”之意。这里自然还有一个问题，就是“人弑其君，重卿在而不能讨者，非一国也。灵公弑，赵盾不在。不在之与在，恶有薄厚。”《春秋》“责在而不讨贼者，弗系臣子尔也；责不在而不讨贼者，乃加弑焉”，“何其责厚恶之薄、薄恶之厚也？”董仲舒认为，《春秋》之道，乃视人所迷惑者，为而立法，以使人“大明之”。对于赵盾，人皆知其善，而莫知其罪，故因其所贤，而“加大恶”，给以重责，这样便可使人深思而省悟以“反道”。这是所谓的“重累责之，以矫枉世而直之。矫者不过其正，弗能直。”

《春秋》的变辞有多种多样，其中，有为君讳者，有为贤者讳者，还有为亲者讳者，对这些讳辞董仲舒又称其为“诡辞”。与诡辞相对的，就是“正辞”。所谓“正辞”，即堂堂正正之辞，因而与常辞相通；“诡辞”则显然是一种委曲、婉转之辞，如董仲舒所说：“说《春秋》者入则诡辞，随其委曲，而后得之。”故此，董仲舒有时又把诡辞称为“婉辞”。显然，这种“诡

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋公羊传》宣公六年。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·玉英》

辞”或“婉辞”实际上都是一种变词，因而也是与常辞相对应的。据《春秋繁露》的揭示，《春秋》所用诡辞很多，且很复杂，下面就试举几例，以资说明。

董仲舒所揭示《春秋》的“诡辞”，最突出的是齐灭纪这件事。这件事说来也很简单：齐襄公为复九世祖之仇，下决心要灭掉纪国。纪侯知道自己无力抵御，就派弟弟纪季到齐国去献部地，请求立宗庙，以使先君有所依归，并说：“我宗庙之主，不可以不死也。”于是率一国之众，拼死卫国，“上下同心，而俱死之”。事情就是这样。然而，《春秋》“经”却不是照此如实记载的，而是在庄公三年载：“秋，纪季以鄙人于齐。”庄公四年又载：“纪侯大去其国”。为何这样记载呢？照仲舒所说：“此皆诡辞，不可不察。”

它是如何“诡”的呢？董仲舒明确说：“《春秋》之书事时，诡其实以有避也；其书人时，易其名以有讳也。”此“经”何所避，又讳其谁呢，以纪季献鄙地来说，其实本乃受命于君，而现在却完全委过于纪季。这显然就避免了纪侯的责任。按照公羊传的说法，之所以将献鄙地托于纪季，乃是因纪季贤。何贤？“服罪也”。服罪后又如何？请立宗庙，“以存姑姊妹”。董仲舒对此另有一解。按照《春秋》之法：“大夫不得用地”，“公子无去国之义”，“君子不避外难”。纪季则“犯此三者”，为什么又说他贤呢？董仲舒认为，上述三者都是贤者所不为的，故“托贤于纪季，以见季之弗为也”。既然是纪季弗为，那就是“纪侯使之”的了，这就“可知矣”。可见，之书纪季，乃是一种诡辞。为什么这里要用“诡辞”，而不书“纪侯使之”呢？这是因为“纪侯《春秋》之所贵也”。所贵者何？纪侯自知无力抵抗齐国的复仇，仍要拼死抵抗，表现了“国灭君死”的顽强不屈的精神，这是《春秋》所赞扬的。故此托于纪季以“诡其服罪之辞”。庄公四年的“纪侯大去其国”也是一种诡辞，而且是具有双重意义的诡辞。一方面它表现了《春秋》的“贤死义，且得众心”，故为纪侯“讳灭”的精神；另一方面，也为齐侯灭纪国讳。因为灭纪国者乃齐襄公。而齐襄公灭纪国乃出于为远祖复仇之心。《春秋》贵为国复仇者，这是《春秋公羊传》所已说明了的。

董仲舒认为，像上面为齐灭纪之“诡其实”、“易其名”以有避讳的诡辞，在《春秋》之中是很多的。如董仲舒说：“故诡晋文得志之实，以代讳避致王也；诡莒子号谓之人，避隐公也；易庆父之名谓之仲孙；变盛谓之成，讳大恶也。”这里说了四件事：第一，是说晋文公霸天下之时，曾两次召见周天子。《春秋》对这种不尊重周天子的行为非常贱之，所以鲁僖公二十八年载：“天王狩于河阳。”即是以天王在河阳狩猎，而讳晋文之“致”天子。第二，是说鲁隐公与莒子盟，不称莒子而称“莒人”，此乃为避隐公行微不肖。原来诸侯均不肯与隐公盟，隐却反从莒子盟，此处称“莒人”，就在于不疑从公之盟。第三是说闵公元年载：“冬，齐仲孙来”之事。据《传》所说，齐本无仲孙，其书“齐仲孙”实指“公子庆父”。称庆父为“齐仲孙”，是为了系之于齐，“外之也”。何以“外之”？《春秋》常为尊者讳，为亲

《春秋繁露·玉英》。

《春秋繁露·玉英》。

《春秋繁露·玉英》。

《春秋繁露·玉英》。

《春秋繁露·玉英》。

者讳，为贤者讳。公子庆父乃庄公庶兄。书“齐仲孙”显系为亲者讳。为什么讳？讳其弑二君之大恶也。第四，变盛为成，是说庄公八年“经”所载：“夏，师及齐师围成，成降于齐师。”其所书之“成”即“盛”。“盛”之易“成”，因鲁、盛为同姓。《春秋》“讳灭同姓”，“盛”之易“成”即为此讳。下文所书“降于齐师”，不书“降于鲁师”，也是为了“讳灭同姓”。在《精华》篇董仲舒还讲到一个晋“里克杀奚齐”的避正辞而称“君之子”的诡辞。这里又是为何用诡辞呢？董仲舒说：“骊姬一谋而三君死之，天下所共痛也。本其所为，为之者蔽于所欲得位而不见其难也，《春秋》疾其所蔽，故去其正辞，徒言君之子而已。”原来在《春秋》中有一个规则，就是继位之君不到一年，只能称“子”，不得称国君，这是“正辞”或常辞。这里，晋里克杀奚齐却称“杀其君之子”，这显然是避正辞的诡辞。之所以用诡辞，只因施此计谋的人一心只想到自己的儿子可以得到王位，没有顾及有此严重后果，以至一计连杀了三位国君，致使国人都为之感到无比痛心。可见，这里所用诡辞，既不是为尊者讳，也不是为亲者讳或为贤者讳，完全是为了表示对这种不顾后果而造成的悲残结局表示谴责之意。

在《春秋》的诡辞之中，董仲舒把其中专门表示隐晦批评之意的区分出来，他称之为微辞或温辞。为什么要用微辞或温辞呢？《春秋》有所谓“见三世”、“闻四世”、“传闻五世”的说法。“见三世”为哀、定、昭，计六十一年；“闻四世”为襄、成、宣、文，计八十五年；“传闻五世”为僖、闵、庄、桓、隐，计九十六年。董仲舒认为，微辞或温辞，是专门用于对见三世的隐晦批评的。这是因为，一方面，如董仲舒所说，孔子作《春秋》“明得失，差贵贱，反王道之本，讥天王以致太平，刺恶讥微，不遗大小，善无细而不举，恶无细而不去，进善诛恶，绝诸本而已矣。”因此，“于外道而不显，于内讳而不隐。于尊者亦然，于贤者亦然。”就是说，凡是违背王道的，对内可以讳，但不能隐。这对于尊者、贤者都不能例外。但是，儒家还有另一方面的原则，这就是：“义不讪上，智不危身。故远者以义讳，近者以智畏。畏与义兼，则世逾近言逾谨矣。此定、哀所以微其辞，以故用则天下平，不用则安其身，《春秋》之道也。”这是说，《春秋》讲义，但不毁谤或讥讽君王，用智谋不能危及自身。所以历史逾近，用辞逾谨。君主采纳了就可以达到天下太平，不采纳也不至于危及自身。这就是《春秋》之道。所以在定、哀之世，要用“微辞”或“温辞”。举例来说，董仲舒认为，“逐季氏而言又雩”，就是微辞。这是发生在昭公二十五年的事。昭二十五年“经”书：“上辛大雩，季辛又雩。”《公羊传》解释说：“又零者何？又零者非零也，聚众以逐季氏也。”“见三世”者乃当世也。当世的君主有着无限的权威，所以书当世如不谨，就可能招至危及自身的大祸，这是儒家所不取的。而用微辞或温辞，既隐晦地批评了君王违背礼义、王道的错误，又可保护自身免遭其害。这就是用“微辞”的妙处。很明显，董仲舒在这里所说微辞或温辞，仅仅是诡辞或婉辞中的一个类型，因为与诡辞不是等义的或同义的。周桂钿同志在考察微辞的意义上作了大量工作，有开拓之功，但说微辞与诡辞“大致同义”，似有再斟酌的必要。

《春秋繁露·王道》。

《春秋繁露·楚庄王》。

《春秋繁露·楚庄王》。

除了上述的辞指关系，董仲舒认为《春秋》还有一种“非精心达思者”不能知其指的辞指关系，即所谓“辞不能及，皆在于指”者。就是说有些指是文辞直接表达不了的，其指在文辞之外。其具体表现有二，一是“见其指者，不任其辞”，二是“诛意不诛辞”。前者最突出地表现于对战争的看法。有人问：“其书战伐甚谨，其恶战伐无辞，何也？”董仲舒认为，《春秋》之记结盟之事，“大者主小”，而书战伐，“后者主先”。即是说，被攻伐者要书之于先，而发动战争者则书之于后。这种先后的表述方式，便表现了《春秋》作者的恶战伐，如董仲舒说：“苟不恶，何为使起之者居下，是其恶战伐之辞已。”如庄公二十八年“经”载：“春王正月甲寅，齐人伐卫，卫人及齐人战，卫人败绩。”此次战争由齐国发动，卫人是应战者，但却书为“卫人及齐人战”；即卫书先，齐书后，由此表明了孔子的恶战伐。又如僖公三十三年，本来是秦人千里袭郑而灭滑，但“经”未书，只书有“晋人及姜戎败秦于郟”。这里就表明了秦为战争的发动者，而且是乘晋文公的丧期偷袭晋的盟国。晋是居丧应战，故晋为后者，主先。再则，文公二年“经”载：“春王二月甲子，晋侯及秦师战于彭衙，秦师败绩。”这次战争又是秦为了报郟之役而发动的，所以这里仍是书晋侯于先，而书秦师于后。董仲舒显然是在总结了《春秋》书写战争的上述规律，从而悟出了《春秋》无恶战伐之辞，但却有恶战伐的思想。此即《春秋》作者恶战伐的表现之一。其二，董仲舒还认为，《春秋》有一条法则，叫做“凶年不修旧”。意思是，灾荒之年不搞耗费人民财力、物力的土木维修工程，表示不加重人民的负担。由此董仲舒引发了一番议论：“苦民尚恶之，况伤民乎？伤民尚痛之，况杀民乎？”这是说，战争是杀人的，比之苦民、伤民更甚，当然就是《春秋》所更恶之的了。所以董仲舒说：“此固《春秋》之所甚疾已”。上述的两个方面显然都表明了《春秋》的恶战伐，但却都没有恶战伐之辞。

可是，《春秋》之书战伐，历来就有“恶诈击，而善偏战；耻伐丧，而荣复仇”的说法，为什么又说：“《春秋》无义战而尽恶之”呢？董仲舒又说出了两条理由。其一，《春秋》记灾异，“虽亩有数茎”，但仍说是“无麦苗也”。书战伐与此一样，今天下之大，三百年之久，战攻侵伐不可胜数，其中有一、二复仇者，与“亩有数茎”麦苗相同，“以无麦苗为可，则无义战亦可矣”。其二，关于《春秋》“善偏战”之说，实际上是善其偏，而不善其战。因而偏战，即双方排开阵式、各占一偏的堂堂正正之战，比之诈战，即利用权谋的偷袭之战，谓之义，比之不战，则谓之不义。这里显然是“不义之中有义，义之中有不义”。可以看到，这同前面所说恶战伐而无恶战伐之辞一样，也是“见其指者，不任其辞”。

“诛意不诛辞”，与“见其指者，不任其辞”有相似之处，只是“诛意

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

不诛辞”涵盖的范围要窄得多，它仅仅表现于诛意或诛指上，因此也可以说是“见其指者，不任其辞”的一个特例。此种情况最突出的表现于为齐桓、晋文的讳言。一方面，《春秋》认为齐桓、晋文为贤者，他们做了许多王者之事，这是在大国纷争、弱肉强食的时代所难能可贵的；另一方面又认为，他们所做的这些好事，又是“非诸侯所当为也”，即是诸侯所不应当做的。正是因此，《春秋》有许多为齐桓、晋文的讳辞，但又必须表现出诛意，所以便有了“诛意不诛辞”之说。例如《王道》曰：“晋文再致天子，讳致言狩；桓公存邢、卫、杞，不见《春秋》，心内予之，行法绝而不予，止乱之道也，非诸侯所当为也。”又曰：“齐桓、晋文擅封，致天子、诛乱、继绝、存亡、侵伐、会同，常为本主，曰：桓公救中国，攘夷狄，率服楚，至为王事；晋文再致天子，皆止不诛善其牧诸侯，奉献天子而复周室，《春秋》予之为伯，诛意不诛辞之谓也。”这都是说，对齐桓、晋文之行事，有谴责之意、指，但却没有谴责的言辞。

上面就是董仲舒所揭示的《春秋》用辞的奥妙及这些用辞的背后之指。正如前面所指出的：“《春秋》之为学也，道往而明来者也”，董仲舒认为，《春秋》之所以如此慎辞，目的就在于领会其意，以反王道之本。董仲舒正是通过上述对《春秋》辞指关系的探索，揭示了《春秋》的“十指”。他说：“《春秋》二百四十二年之文，天下之大，事变之博，无不有也。虽然，大略之要有十指。”这“十指”是：

举事变见有重焉，一指也。见事变之所至者，一指也。因其所以至者而治之，一指也。强于弱枝，大本小末，一指也。别嫌疑，异同类，一指也。论贤才之义，别所长之能，一指也。亲近来远，同民所欲，一指也。承周文而反之质，一指也。木生火，火为夏，天之一端，一指也。切讥刺之所罚，考变异之所加，天之一端，一指也。

这“十指”分别说来就是安百姓、审得失、正事本、君臣分、著是非、序百官、立教化、达仁恩、次阴阳、行天欲。把这十指归结起来，那就是董仲舒所说：“十指者，事之所系也，王化之由得流也。”即都是关乎王化流行的问题。因此，若要统此十指“而举之”，那么就会仁往而义来，德备四海，阴阳调和，万物化育。这就是董仲舒通过辞指论所要达到的推行儒术的目的。不过，董仲舒对辞指关系的论述，在认识论上也提出了一些很有价值的问题和思想。

第一，董仲舒认为：“《春秋》之道，固有常有变，变用于变，常用于常，各止其科，非相妨也。”故而 he 提出“《春秋》无通辞，从变而移”，“移其辞，以从其事”。因此他又提出“事同者辞同”，事异，“其辞不可同也”。显然，这正是他的辩证的天道观在认识论中的贯彻。在这里，如果撇开他的名论中的神秘性，只就辞与事的关系来看，还颇有些唯物和辩证的味道：辞是因事而起，是事的反映或概括，因而事不变，辞则不变，事变，辞亦应变，因此，事同则辞同，事异则辞异。这里是他在《玉英》中谈到《春

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·十指》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·玉英》。

秋》有经礼、变礼时所举四个例子 作出的合乎逻辑的结论。因此，当难者问：“《春秋》事同者辞同。此四者俱为变礼，而或达于经，或不达于经，何也？”董仲舒答曰：“《春秋》理百物，辨品类，别嫌微，修本末者也。是故星坠谓之陨，兹坠谓之雨。其所发之处不同，或降于天，或发于地，其辞不可同也。今四者俱为变礼也同，而其所发亦不同。或发于男，或发于女，其辞不可同也。是或达于常，或达于变也。”这里实际上不仅谈到了辞与事的关系，而且也谈到了辞与指的关系。这里所说“或达于常，或达于变”，即是说辞所表达的指，是常礼或变礼。这显然就包含了事不变、辞不变、指亦不变，事变、辞变、指亦变的唯物而辩证的思想。应该说在古代能提出这样的思想是难能可贵的。这个思想，无疑是正确的、合理的。

第二，董仲舒在这里提出的变辞与指的关系，包括诡辞、微辞、温辞与指的关系，以及“辞不能及，皆在于指”的“见其指者，不任其辞”、“诛意不诛辞”中的辞指关系，是很复杂的，但有一点是一致的，即其所书之辞都不能直接表达作者所要表达之指，它所要表达之指，都在所书之辞外，必须靠读者“精心达思”，才能探知其指。这样便提出了两个问题：一个是作者的言辞能否正确或完全表达事物及作者之“意”的问题，这就是所谓言意关系问题；一个是读者如何领会或能否正确领会作者所要表达的思想及事物的本质、意义，这就是后来形成的治学方法中的“我注六经”还是“六经注我”的问题。这两个问题有相关性，但又有所区别，不可混淆。

这里先说言意关系。言意关系，在中国哲学史上，魏晋时期讨论最多，最为突出，这就是中国哲学史上的“言意之辨。”在这场辩论中，王弼首先提出了“言不尽意”论。在谈到《周易》的卦辞、卦象和卦意的关系时，王弼一方面指出：“言生于

象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意”，“尽意莫若象，尽象莫若言”。虽然这是对《周易》卦辞、卦象、卦意关系的唯心主义解释，但这里已肯定了言可以明象、象可以达意，这样似乎是言可以“尽意”的；然而，王弼另一方面又认为：“意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。”故此，“存言者，非得象也；存象者，非得意者也。”这就是说，虽说意通过象而得到表现，象通过言而显著，但言、象作为把握象、意的工具，得象而后可忘言，得意而后可忘象。这是因为，如果固执着言，就不能得象，固执着象就不能得意。这又是由于“忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。”

忘者得，得而忘，这是不可得兼的。这样言与象、象与意的矛盾便暴露了出来，言也就不能尽意了。与王弼的“言不尽意”论相反，欧阳建专作了“言尽意论”，批判了“言不尽意”的观点。他认为名与物的关系如影与形的关系，“名逐物而迁”，“不得相与为二”，“苟其不二，则言无不尽矣”。

这里所举四个例子是：“为如安性平心者，经礼也；至有于性虽不安，于心虽不平，于道无以易之，此变礼也。是故昏礼不称主人，经礼也；辞穷无称，称主人，变礼也。天子三年然后称王，经礼也；有物故则未三年而称王，变礼也。妇人无出境之事，经礼也；母为子娶妇，奔丧父母，变礼也。”

《周易略例·明象》。

《周易略例·明象》。

《周易略例·明象》。

《周易略例·明象》。

在这里，他着重批评了王弼言意关系中的唯心论思想和对二者的割裂。今天看来，王弼虽然没有完全否定言与意的同一性，但也确有割裂二者的倾向，夸大了二者的差异与矛盾；而欧阳建，强调了二者的统一，但却忽略了二者的矛盾或差异。

董仲舒论述《春秋》的言意关系问题，一方面肯定了天道有常经，也有变礼，天道和礼的变化，必然引起辞变，事同则辞同，事异则辞亦不可同，表明了辞变顺应着事变、理变、道变，辞是事、理、道的反映；另一方面他又认为，也有“辞不能及，皆在于指”的情况，即有辞不能达意、意在辞外的情况，即承认了“言不尽意”的情况。特别是他所说“辞不能及，皆在于指”的“见其指者，不任其辞”和“诛意不诛辞”的情况，更表现了言与意的矛盾。由此可以看到，如果说魏晋时代的“言意之辨”各有所偏的话，那么，董仲舒在这个问题上却表现了一定的辩证性。应该说董仲舒对辞指关系的论述，比后来“言意之辨”双方更具真理性。

第三，现在来谈董仲舒的治学方法，当然并不是全面来总结董仲舒的治学方法，而是专门来探讨一下上面所提到的他的“春秋学”中的大义微言的方法。上面所说辞指论，董仲舒说是“《春秋》慎辞”，“其辞体天之微”，“弗能察，寂若无；能察之，无物不在”，这实际上就是要人们把《春秋》等古代著作当作经典，不仅要从它们公开的或明确地写出来的言辞中领会其中的宏旨，而且要从其微言之中，体察或发现大义，加以鼓吹。这实际上就提出了一个研究经书的治学方法和态度的大原则，即对待经书，不必拘泥于具体的文辞，而要深刻领会其中的精神实质，务求掌握其中的要旨，由此开创了一代今文经学的新风。这对于后来形成儒家的经世致用和灵活运用古代典籍的治学态度，无疑有着积极的意义，而这又是同那种食古不化的经学教条主义相对立的。不过，董仲舒的这种方法也为后来形成的今文经学家们的“六经注我”的主观唯心主义方法论开创了一个先例。在东汉及以后出现大批牵强附会于经书的诂书，不能说与董仲舒所鼓吹的大义微言的方法完全无关，甚至可以说就是这一方法向坏的方面的发展，其中有着许多主观臆

测的成分。当然，正如不能把后人的功绩全都记到董仲舒头上一样，也不能把后代人夸大了的错误方法及其结果都算到董仲舒的帐上。不过，我们必须看到这种历史的联系。因此，对董仲舒的治学方法必须取分析的态度，不可一概肯定，但亦不应一概否定。

三、“无类类比”和“循名得理”的认识方法

贯穿于董仲舒认识论的，有两个最突出、最重要的认识方法，一个是“无类类比”法，一个是“循名得理”法。

类比，历来是人类认识事物的一个重要方法。所谓类比，也就是以类相比，或比类而同，或比类而异，以已知而知未知，达到认识事物的目的。所以说有比较，才有鉴别，有鉴别，才能知真伪，别同异，见高低，识优劣，察种属，触类旁通，不断有所前进。早在先秦，后期墨家就提出了“以类取，以类予”和辞“以类行”，即提出了以已知推断未知以类作为推论的枢纽。这就是说，类比也是逻辑推论的关键所在。董仲舒就非常善于进行类比，这是他在研究《春秋》时所发现的重要方法。如他说：

《春秋》论十二世之事，人道浹而王道备。法布二百四十二年之中，相为左右，以成文采。其居参错，非袭古也。是故论《春秋》者，合而通之，缘而求之，五其比，偶其类，览其绪，屠其赘，是以人道浹而王法立。

《春秋》之道，举往以明来，是故天下有物，视《春秋》所举，与同比者，精微眇、以存其意，通伦类以贯其理。天地之变，国家之事，粲然皆见，亡所疑矣。将这两段话合而言之，就是说，《春秋》之道就在于举往以明来者。《春秋》所论十二世之事，人道透彻，王道齐备，王法布于二百四十二年之中，互相补充，彼此辉映，及于天下万事万物。因此，论《春秋》者，都以《春秋》所举为样板，“五其比，偶其类”，即与之比类，以“存其意”、“贯其理”。这样，“天地之变，国家之事，集然皆见”其对错，使人道得以流行，王法得以建立。

董仲舒的类比法通贯其全部著作，尤其是他的《春秋繁露》。他的天人“相副”、天人“相类”，就是靠着类比而得出的结论。董仲舒利用类比法最成功的例子，是他对人性的认识。有人说，“性有善端”，“心有善质”，还不足以说明性善吗？董仲舒应之曰：“非也。茧有丝而茧非丝也；卵有雏而卵非雏。比类率然，有何疑焉。”为了说明性有善质，而未可谓善，必须待教而善，他还把性比于禾，善比于米，以此表明善出于性，而不可谓性为善。关于人性的善恶问题，我们还要专论，这里就不再评述了。

这里需要指出的是，董仲舒的类比有其与众不同的特点，这就是“无类类比”。“无类类比”，即非同类之比。类比本来是以类同为前提的，非同类则无以为比。而董仲舒则正是把非同类作牵强的比附，归为同类。他的天人“相副”、“相类”，就是通过这种附会比类的结果。天人之所以发生感应，天、人“同类”、“天人一也”是其前提。为了论证这一点，他先把人与天作牵强附会的比较，头圆像天，足方似地，然后从四肢与四季，五脏与五行等等加以类比，这就是所谓“以类合”、“以数偶”的方法，从而得出了“人副天数”的结果。如董仲舒说：“于其可数也，副数；不可数者，副类。皆当同而副天，一也。”类似于此者，在董仲舒的类比中，比比皆是。这种无类的类比，无疑是一种主观的比类，带有极大的主观唯心主义的成分。

《墨子·小取》。

《墨子·大取》。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·高庙园灾对》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·人副无数》。

这种类比法，当然是以直观经验为依据的，以其已知之经验事物推知其未知之事物，这就叫做直观经验类推法。牛顿由苹果从树上掉到地上，推知了地球的引力作用，又进而推知了万有引力。从方法论说，显然也属于这种经验主义的类推法。另外，儒家所鼓吹的修身、齐家、治国、平天下理论，不也是这种经验类推法吗？可见，这种直观经验类推法，并非无合理之处，相反，是有其相当合理成分的。尤其近来，有人把董仲舒的无类类比法与现代的相似理论和协同学联系起来，发掘了其中的合理成果，应该说有可取之处。不过，把董仲舒在当时所使用的这种经验主义的类推法加以“现代化”，认为“董仲舒有一套独特的、行之有效的、系统的方法论，即以天人感应为核心，以现象相似为基点，以事物量的一致和质的类同为依据，通过事物间非线性的相互作用，使事物的自组织效应发挥到最大限度，从而使系统（自然和社会）由无序走向有序的类比方法”，我不敢苟同。这是因为，“协同学”同“突变论”、“耗散结构论”一样，都是现代科学的一种方法论，而董仲舒所使用的直观经验类推法，则是不可同世而语的。它既不是“以事物量的一致和质的类同为依据”（关键在于是无类类比），也不是什么“事物间非线性的相互作用”和“自组织效应”，而纯属董仲舒以直观经验为依据的主观类推。这正是下面我们所要指出的董仲舒在运用这一方法时的错误所在。

董仲舒在《春秋繁露》中运用的这种直观经验类推法，虽然有不少合理之处，因而今天仍有研究的必要，但是在此必须指出，运用这一方法，不可总是停留在经验领域之内，这是一，二是还要力戒对直观经验类推法的主观应用。董仲舒在运用这一经验类推法时所犯错误，恰恰就在于此。首先，他始终把自己的认识停留于经验之中。在研究天的本质这个纯属抽象的问题时，他却企图通过与人的各种器官的比附，以说明天具有人伦性，就是最突出的例证。对于这种认识论中的错误，恩格斯曾经指出：“经验论者深深地陷入体会经验的习惯之中，甚至在研究抽象的东西的时候，还以为自己是在感性认识的领域内。”董仲舒认识方法上的错误，显然表现了这种经验主义的特点。其次，无类类比，无疑就是一种对经验类推法的

主观运用。天、人本来非同类，但是，他为了把天神秘化，便用

“以类合”、“以数偶”的方法，从而将天、人推论为同类，由此便暴露了这种无类类比的主观性。把这样一种主观经验主义的类推法现代化，这无疑是不适当的。

董仲舒经常和广为应用的另一种认识方法，就是“循名得理”的方法。我们知道，董仲舒的名论认为，名是反映事物的真义和真情的，“名物如其真，不失秋毫之末”，因而名又是圣人用来真物的。因此，董仲舒视名为判断是非的标准，实际上也包含了把名看作认识事物的一种方法，如他说：“名者，大理之首章也。录其首章之意，以窥其中之事，则是非可知，逆顺自著，其几通于天地矣。”正是因此，他又指出：“随其名号以入其理，则得之矣。”

这显然是说，名作为大理的首章，因而随着对名号的入理分析，即可得知其

李宗桂：《相似论、协同学与董仲舒的哲学方法》，《哲学研究》1986年第9期。

《马克思恩格斯全集》，第20卷，第578页。

《春秋繁露·深察名号》

《春秋繁露·深察名号》

真理。

很明显，这种“循名得理”的方法，是同其“心论”说相联系的，按照董仲舒的“夫目不视弗见，心弗论不得。虽有天下之至味，弗嚼弗知其旨也；虽有圣人之至道，弗论不知其义也”。其中之视、嚼，显然是同前面所说“无类类比”法相联系的，其所知者，乃是形、味、声等感性经验方面的事物；心论则是同“循名得理”的方法相联系的，其所知者则是事物之至理至义及圣人之至道。因此，如果说“无类类比”是以直观经验的类比方法解决感性经验事物的知识，那么“循名得理”则是通过理性的演绎分析，即心论，而得到事物本质即道、义、理的认识。这就是董仲舒何以在“无类类比”的直观经验的类比方法之外，又提出了一个“循名得理”的属于理性演绎分析的心论方法的意义所在。

董仲舒运用“循名得理”的心论演绎法获得了事物至道、至义、至理的认识，实例是很多的，下面且举几例以作说明。例如，他在《深察名号》篇中从名人手，演绎出了封建社会各个阶级、阶层、人士的“本质”含义。他说：“受命之君，天意之所予也。故号为天子者，宜事天如父，事天以孝道也。号为诸侯者，宜谨视所侯奉之天子也。号为大夫者，宜厚其忠信，敦其礼义，使善大于匹夫之义，是以化也，士者，事也；民者，瞑也。士不及化，可使守事从上而已。”“瞑者待觉，教之然后善。”他从天子、诸侯、大夫，到士、民，都从各自的名称，对其所涵之义作了演绎的分析和阐述，从而对各自的地位作了明确的规定。当然，这是从封建等级制的要求上所作的规定，而且也确实反映了各个等级的真实地位。

关于性，董仲舒是这样说的：“今世暗于性，言之者不同，胡不试反性之名？性之名非生与？如其生之自然之资谓之性，性者质也。诘性之质于善之名，能中之与？既不能中矣，而尚谓之质善，何哉？”这是说，当今之世，人们对性都愚暗不明，说法不一。既如此，何不反性之名，来推知性的实质呢？性之名不就是天生的意思吗？如果说天生自然之资谓之性，那么性就是自然之质。这样，给性的自然之质加上善名，能合适吗？董仲舒当然作了否定的回答。其主要理由有二，一方面如前所述，把性比于禾，善比于米，说明善出于性，而不可谓性全为善；另一方面又指出，天生民性有善质而未能善，于是立王以善之，此天意也，今若谓民性已善，那就是“失天意而去王任也”。董仲舒就这样，从性之名出发，分析演绎出了性只有善质而未可谓善的思想。

董仲舒还用“循名得理”的方法，演绎出了心的本质规定。他说：“柢众恶于内，弗使得发于外者，心也。故心之为名柢也。”这显然是对心的作用的一种规定。“柢”字疑为“衽”字之误。衽为衣襟，又有管束、约束意。这是说心是约束众恶于内的东西，使众恶不致发泄于外者。故此“心之为名柢者”。由此他又进行了推论：“人之受气苟无恶者，心何柢哉。吾以心之名，得人之诚，人之诚，有贪有仁。仁贪之气，两在于身。身之名，取诸天。天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。天有阴阳禁，身有情欲柢，与天道一

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

也。”他把心“名为柢”，这显然是错误的，由此推论出心就是管束人在受气过程中所禀恶气及由此形成的贪性，显然也是片面的。但是由此确实表明了董仲舒经常从事物的名称来演绎出他对事物的理解即知识，这是无疑的。

在《深察名号》篇中，除了上述，他还对王号、君号的大意进行了演绎。这里就不一一具体分析了。可以看到，他的这种演绎分析法，实际上是人们运用归纳法为事物起名字时的反向推演，从而把人们以前在起名字时所概括到名字中的内涵或规定，再次揭示出来，这样，就可以使原来对此事物不了解的人，清楚明白起来。当然，对事物的名称，他认为是圣人发天意以真物的。所以他说：“名者圣人所以真物也。名之为言真也。故凡百讥有黜者，各反其真，则黜黜者还昭昭耳。”这就是董仲舒“循名得理”的实质。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

第七章待教而善的人性论

什么是人性？人性是善的，还是恶的？这是中国古代先民早就提出的问题。例如在商代就已有这样的说法：“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性。”

不过，作为一个哲学问题，对它进行了深入探讨的，是春秋战国百家争鸣的时代。当时，人性问题是先秦诸子反复辨难的问题之一。孔子首先提出了“性相近，习相远”及“唯上智与下愚不移”的观点，可是，在诸子百家的争鸣中，对后世影响最大的，是孟子的性善论和荀子的性恶论之争。除此之外，世子的性有善恶论与告子的性无善恶论，也是两种有相当影响的观点。

历史从先秦经过秦进入汉代，封建社会的教化任务日显重要，于是董仲舒在总结先秦诸子人性论的基础上，提出了待教而善的人性论，并首开了性三品的先河，奠定了封建的人性论的理论基础。

但是，对于董仲舒人性论的性质，历来存在着分歧。西汉的刘子政认为董子非孟而近荀，并批评了他的情恶论之说；王充认为董子览荀、孟而“作情性之说”，但批评他把善恶分于性情、阴阳的观点。当然也有与上面刘子政相反的观点，如苏舆则认为董子与孟子性善论相近，而与荀卿的性恶论不同；凌曙在《春秋繁露注》中所引张皋文的观点认为，董子与孟、荀均无大的差异。到了近现代，冯友兰先生认为，董仲舒的人性论乃是孔、孟、荀学说的“融合”；侯外庐等著《中国思想通史》认为，董仲舒的性三品说的荒谬性“在于他把统治阶级的人性划为‘善’，而把贫贱的被统治阶级的人性划为‘恶’”，“与孔子‘性相近，习相远，惟上智与下愚不移’之义颇有承借关系”；张岱年先生则认为，董仲舒“以生说性，颇近于告子”。这就是以往对董子人性论的大致评说。近年来虽有些新观点，然而总体尚未超出以往的评议。

《尚书·汤诰》。

《论语·阳货》。

《论语·阳货》。

冯友兰：《中国哲学史》下册，中华书局1961年版，第518页。

侯外庐等：《中国思想通史》第2卷，人民出版社1957年版，第114页。

张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第201页。

一、性待王教而为善

董仲舒论述人性问题最集中的有两篇文章，这就是《春秋繁露》的《深察名号》和《实性》，除此之外，《汉书·董仲舒传》以及《春秋繁露》中的《玉杯》、《竹林》、《正贯》、《天道施》等篇，也有不少论述。董仲舒的人性论思想概括起来可以归纳为以下四点：

第一，“性者，天质之朴也”，性乃天生“自然之资”，有善质，却不可谓善；

第二，“情亦性也”，性阳而情阴，性为善质，情为恶质；

第三，有“圣人之性”、“中民之性”、“斗筲之性”，但“名性不以上，不以下，以其中名之”；

第四，“善者，王教之化也”，“王承天意，以成民之性为任者也”，因此，民性必待王教而为善。

这些就是董仲舒人性论的主要思想。这些思想大都是在与孟、荀主要是孟子性善论的驳难中所阐述的。前章所引从正名出发而演绎出的对性的实质规定，邵是一例。下面就来详细阐述他的这些思想。

董仲舒以“反性之名”来寻求性的实质，他认为，性之名就是生的意思。这显然就包含了天生人性的思想。当然，这是没有什么值得奇怪的，这正是他的天人思想的贯彻。我们知道，董仲舒曾说：“为人者天也。”又说：“人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时。”特别是他还明确说：“人之情性有由天者矣。”这里无疑说的就是天生人性。此外他还说：

人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去，若形体之可肥臞而不可得革也。

天之为人性命，使行仁义而羞可耻，非若鸟兽然苟为生苟为利而已。

今善善恶恶，好荣憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。这些就进一步说明，人之所以异于禽兽之“苟为生苟为利而已”者，而使行仁义、善善恶恶、好荣憎辱、羞可耻，都是天生之人性，非人所自生。不过对此绝不可误解为孟子的性善论，那是董仲舒所一再表示反对的。董仲舒的上述思想不过是说天生人性有善质，并不是天生人性善。他从反性之名而得出的生之自然之资谓性，其本质就是人性具有善质，但不可名善，名善非“中矣”。这可以说是他的人性论立论的基点或根本前提。董仲舒的论述如下。

首先，性不但有善质，而且有恶质。他是从心的作用来说明此点的。在他看来，“衽众恶于内，弗使得发于外者”，就是心的作用。何故如此呢？

《春秋繁露·实性》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·实性》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·评察名号》。

以上均见《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·深察名号》。

他说：“人之受气苟无恶者，心何枉哉！”原来是人禀受有恶气，因而需要心枉众恶于内。他进一步说：“人之诚，有贪有仁，仁贪之气，两在于身，身之名取诸天。天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。”这就是说，人身所以具有贪仁之气，乃是天施阴阳之气的结果。阴阳之气是如何成为人身的贪仁之性的呢？下面的一段话道出了其中奥妙所在：

是正名号者于天地。天地之所生谓之性情。性情相与为一瞑，情亦性也。谓性已善，奈其情何？故圣人莫谓性善，累其名也。

身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也。把这两段话联系起来即可知，他所谓天生之质包括性与情二者，且“情亦性也”，情、性就分别来自于人所受阴阳二气。贪与仁、善与恶就分别来自于情与性。这可以从王充所引用的董仲舒一段话得到佐证。这段话是这样的：

仲舒览孙、孟之书，作情性之说曰：“天之大经，一阴一阳；人之大经，一情一性。性生于阳，情生于阴。阴气鄙，阳气仁。日性善者，是见其阳也；谓性恶者，是见其阴者也。”若仲舒之言，谓孟子见其阳，孙卿见其阴也。这段文字现已不见于今存董仲舒的著作，但与上面所引两段引文互相参照，即可资佐证，相为表里，这就再次表明情性均为天资之朴，但是性为善质，情为恶质，二者均不得冠以善名

或恶名。因此，尽管董仲舒有时也讲“性未可全力善”或说“人受命于天，有善善恶恶之性”民但不应由此断言董仲舒认为人性有善有恶。因为，只要认真分析就不难看出，他这里实际上仍是说人有善、恶之质，而不是说人性已善或已恶。因此，有人说董仲舒对人性的基本理解，是“人性有善也有恶”，显然，这是不符合董仲舒关于人性的基本思想的。在董仲舒看来，善质与善、恶质与恶是有严格区别的，人性只能说有善质。恶质，却不能说是善或恶。

第二，何以说性为善（恶）质，而不可谓善（恶）呢？董仲舒列举了大量的例子作了论证和说明，其核心思想是说，善出于性，但性非善；性无待而起，善则待教而成。如董仲舒说：性者宜知名矣，无所待而起，生而所自有也。善所自有，则教训已非性也。是以米出于粟，而粟不可谓米。玉出于璞，而璞不可谓玉。善出于性，而性不可谓善。其比多在物者为然，在性者以为不然，何不通于类也。卵之性未能作雏也，蚕之性未能作丝也，麻之性未能作缕也，粟之性未能为米也。这段话可以说最集中地通过举例来说明由于性有善质而善出于性，但性却不可谓善的原由。性按其名来说，是无所待而起的，因此是生而自有的；而善则非自有尔，必须待教而成，所以教训显然就是非性的了。如上文所引，米出于粟，但粟却未可为米；玉出于璞，璞则不可谓玉。在物是如此，性也应如此。这就是所谓比类皆然。正是有鉴于此，董仲舒明确指出：质无教之时，何遽能善？善如米，性如禾。禾虽出米，而禾未可谓米也。性虽出善，而性未可谓善也。米与善人之继天而成于外也，非在天所为之内也。天所为，有所至而止，止之内谓之天，止之外谓之王教。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《论衡·本性》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·玉怀》。

《春秋繁露·实性》。

王教在性外，而性不得不遂。故曰性有善质，而未能力善也。岂敢美辞，其实然也。天之所为，止于茧麻与禾，以麻为布，以茧为丝，以米为饭，以性为善，此皆圣人所继天而进也，非情性质朴之能至也，故不可谓性。在《深察名号》篇有一段话与上引非常相似，只是把上引“王教”换成了“人事”，在此就不再重引。总之，这段话，或这两段话，都是通过禾与米、麻与布、茧与丝的关系，再次说明，“性虽出善，而性未可谓善”的道理。特别是他还指出，“天之所为”止于茧、麻、禾，而以麻为布、以茧为丝、以米为饭，则非天所成，而是人之继天而成，也就是说，人之所为止于天之所为之外。性与善的关系也是如此。天之所为止于性，而性外之善，乃是人之所为，即人之继天所成，这就是所谓“人事”或“王教”。这也就表明，天所为之性，乃仅止于善质，至于经过王教之善，它虽出于性，却在性外，这样，当然也就不能将性称之为善或将善称之为性了。从上面这两段话来看，实际上它们还回答了这样一个问题：“或曰：性有善端，心有善质，尚安非善？”董仲舒的回答是：“茧有丝而茧非丝也，卵有雏而卵非雏也，比类率然，有何疑焉。”当然，他还直接作了回答：“待外教然后能善。善当于教，不当与性。”这就是说，性是自然所生之质，而善则是教育的产物或结果，因此，善“不当与性”，性也“不当与善”，两者不是一码事。

第三，前面所说性待教而善，即待王教而善。而王教又是遵承天的意旨，此即“王承天意；以成民性”也。前面所说“人受命于天，有善善恶恶之性，可善而不可改”，“天之为人性命”，“天施之在人者”，就已包含有两层含义，一是天生人性之善恶之质；二是天立王以教民善，两者缺一不可。这一点在《深察名号》和《实性》篇中讲得很清楚：

性者，天质之朴也；善者，王教之化也。无其质，则王教不能化；无其王教，则质朴不能善。

性待教而为善，此之谓真天。天生民性有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王，王承天意，以成民之性为任者也。除此之外，上面所引“天所为，有所至而止。止之内谓之天，止之外谓之王教。王教在性外，而性不得不遂”，也是说的王教。很明显，按照这些说法，作为天质之朴的性，之所以能善，全在于王教，而王教亦是承天意以从事的。天之立王，主要是“以成民之性”为任的。也就是说，天子对民性施之王教，完全是遵照天意来办事的，是执行天的意旨。而天之所以会有此意旨，又是因为天生民性仅有善质，而未能为善，且还有恶质，有为恶之可能，所以立王以教而向善。董仲舒之所以批评孟子的性善论，把人性说成是天质之朴，只有善质而未能善，其目的全在于引出王教化民的任务，也正是因此，他批评孟子的性善论说：“今按其真质，而谓民性已善者，是失天意而去王任也。万民之性苟性已善，则王者受命尚何任矣。”照此说王者之受天命，其任务就是教化民性使之善，此外再无别任了。由此即可见董仲舒对王教之任的极端重视。当然，在此特别值得注意的是，他把王教说成是天意，这实际上就把王教的

《春秋繁露·实性》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·实性》。

《春秋繁露·实性》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

任务神秘化了，因而也就使董仲舒的人性论具有了神秘性质。这无疑是董仲舒人性论中的糟粕。

毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》指出：“有没有人性这种东西？当然有的。但是只有具体的人性，没有抽象的人性。在阶级社会里就是只有带着阶级性的人性，而没有什么超阶级的人性。”这就是说，任何哲学家、思想家所讲的人性论，都不是超阶级的，而总是要归属于一定的阶级。董仲舒所讲的上述人性论当然也不例外，也是有其阶级性的。不过，这绝不是说一个阶级就只能有一种人性论，相反，一个阶级可能有多种多样的人性论，甚至是非常对立的，但从其阶级实质来看，则同属于一个阶级。例如，孟子与荀子就一个讲人性善，一个讲人性恶，两者形成了尖锐的对立，而从阶级实质来看，两者显然属于同一的封建地主阶级。董仲舒既反对孟子的性善论，又否定了荀子的性恶论，而提出了性具有善质与恶质的待王教而善的人性论。这一观点虽区别于孟、荀，但它仍然属于地主阶级的人性论。最能表明其阶级属性的，就是他对善的规定，亦即王教的内容。例如，为了说明“善端”或“善质”并不就是善，他说：“然其或曰性也善，或曰性未善，则所谓善者各异意也。”这就是说，你孟子说性已善，我说性未善，这个分歧的关键是各自所说“善”的涵义有差异，或者说判断善的标准有所不同。为此，必须找到一个公认的标准，这个标准在董仲舒看来就是“圣人”，“正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人。”这就是前面我们已经指出过的判断是非或真理的圣人标准。按照这个标准，善与不善又是怎样的呢？他说：

圣人以为无王之世，不教之民，莫能当善。善之难当如此，而谓万民之性皆能当之，过矣。质于禽兽之性，则万民之性善矣；质于人道之善，则民性弗及也。万民之性善于禽兽者，许之；圣人所谓善者，勿许，吾质之命性者，异于孟子。孟子下质于禽兽之所为，故曰性已善；吾上质于圣人所谓善，故谓性未善。在圣人看来，无王之世，不教之民，是不能算善的。照这样，善是非常难当的了，可是又说万民之性都已善，这显然是过头了。可见，以禽兽之性来评判，那么万民之性就是善的了；而若以“人道”之善作为评判的标准，那么民性就够不上善了。正是因此，董仲舒说，他评判性的标准与孟子不同。孟子是以禽兽之所为作为参照物，所以说人性已善；而他则以圣人所说的善为参照，所以说人性未善。那么圣人所谓善，或说人道之善是怎样的呢？孟子以禽兽作为参照物的善又是怎样的呢？它们之间的区别是怎样的呢？这一点董仲舒讲的是非常清楚的：

性有善端，动之爱父母，善于禽兽，则谓之善，此孟子之言。循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善，此圣人之善也。……由是观之，圣人所谓善，亦未易当也，非善于禽兽则谓之善也。……万民之性善于禽兽而不得名善。这段话就把圣人之善与孟子之善区分了开来，同时也把董仲舒所谓善的本质涵义讲清楚了。孟子的善是爱父母，善于禽兽，就算是善了。可是照圣人的善来看，这还不能算是善。圣人之善，或人道之善，即经过王教所成之善，必须是“循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼”者。正是因此，他认为不是善于禽兽者就可以称之为善的，“万民之性善于禽兽而不得名善”。他的这一番话，不但再次论证

《毛泽东选集》第3卷，人民出版社1953年版，第871页。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·深察名号》。

了人性之质不得名善、必待王教而为善的思想，而且深刻表明了其人性论的阶级实质，即是封建地主阶级的性质。因为他这里所说善的内涵，即所谓三纲五纪、八端之理、忠信博爱、敦厚好礼，都不外封建统治者所提倡的伦常礼仪，因而带有明显的封建地主阶级的烙印，完全是为确立或巩固封建统治服务的。这就是董仲舒煞费苦心所提出的人性论的阶级性。

二、“性三品”说的开山祖

董仲舒之提出天资之朴谓性和待王教而善的人性论，是同他关于“名性不以上，不以下，以其中名之”的观点密切相关的。对于这个观点，历来认识也不一致，有人就直呼其为“性三品”说，有人则认为不可，我以为董仲舒的这个思想，虽然同后来正式出现的“性三品”说略有差别，但确实是开了“性三品”说的先河，不失为“性三品”说的开山之祖。

我们知道，在董子之前的先秦特别是战国时代，无论是孟子的性善论，还是荀子的性恶论，或者是世子的性有善恶论，抑或告子的性无善恶论，他们均都认为性对人来说是相同的，善则同善，恶则同恶，无有分别。至于人之有善有恶，而习之不同，即都是贯彻的孔子“性相近，习相远”之说。在先秦，唯独有性善与不善论与此相异，认为人与人之间在性上有不同，即有性善者与性不善者，因而才有了善人与恶人之分。不过，这种性善与不善论也只是把性分为二等或二品，而未见三等或“三品”之说。这就是在董子之前的人性论。

在董子之后的中国哲学史上，最明确讲“性三品”的，是唐代的韩愈。韩愈在《原性》中说：“性之品有三，而其所以为性者五”；“性之品有上中下三，上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。其所以为性者五：曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智。”这里明确提出了“性三品”的说法，这三品是：上者善；中者可导而上善或下恶；下者恶。不过，在韩愈之前的后汉之末，荀悦曾讲过“天命人事”有上中下三品。他说：“或问天命人事，曰：有三品焉，上下不移，其中则人事存焉尔。”这里讲的“三品”，从文字来看是指的“天命人事”，而此“天命人事”，实际还是人性问题，上下亦即善恶，而中之人事即人之导、教者。韩愈之性三品说显然与此有相承接之处。从荀悦再上溯，便是王充了。王充虽未明确讲“性三品”或“命三品”之类，他却明确讲人性有善、中、恶三个等级。如他在《论衡·本性》中说：“人性有善有恶，犹人才有高有下也。”“九州田土之性，善恶不均，故有黄赤黑之别，上中下之差。……人禀天地之性，怀五常之气，或仁或义，性术乖也。……余固以孟轲言人性善者，中人以上者也；孙卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也。”这显然已把人性划分为上中下三等，这三等就是善、善恶混、恶，但自然还未明确提出“三品”的概念。这就是在董子之后从韩愈明确提出“性三品”说向上溯源所探寻到的形成性三品说的思想历史脉络。

然而，追溯性三品形成的过程或历史，显然不能说王充是性三品说的鼻祖。因为在他之前，最早提出这一思想的是董仲舒。如他说：

名性不以上，不以下，以其中名之，圣人之性不可以名性，斗筲之性又不可以名性，名性者中民之性。董仲舒在这里虽说“名性”是“以其中名之”，或以“中民之性”，名之，但他显然是把“圣人之性”和“斗筲之性”分别看作为与“中民之性”相关联的上下两种人性，只是说名性不以上。不以下。因此，从实质来看，这无疑包含了人性有上中下三品的思想。王充把人性分为上中下，尤其是把

张岱年：《中国哲学大纲》，第204页。

《申鉴杂言下》。

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·实性》。

上下分别看作善和恶，中则看作善恶混的思想，显然是与董仲舒相通的。因此这也就表明，董仲舒乃是提出性三品说的先驱或鼻祖。

这里需要进一步研究的是，何以名性不以上，不以下，而要以中名之？这就同他对“圣人之性”、“斗筭之性”、“中民之性”的规定密切相关。

关于“圣人之性”。

这里的关键是“圣人”。儒家的创始人孔子认为，“圣人”是比所谓仁人的品德还要高尚得多的人，甚至尧舜都难于做到，因此被奉为圣人的孔子也自谓不敢当。那么究竟何谓之“圣”呢，在回答子贡所问“博施于民而济众”是否为仁时，孔子答道：“何事于仁！必也圣乎！”这实际上就把“博施于民而济众”者看作为圣人。孟子对圣人的规定非常明确：“圣人，人伦之至也。”荀子的规定是：“积善而全尽，谓之圣人。”综合这些大儒的说法，圣人就是能广施恩于人民且能普济众生的至善至德之人。能够具有如此高尚道德的人，当然是不可多见的，以至孔子说：“圣人吾不得而见之矣。”

这是先秦儒家对圣人的规定。

董子显然是承袭了这些思想。如他在《威德所生》篇中说。“行天德者谓之圣人。”这是说具有如天之德的人是圣人。何谓“行天德”呢？

天有和有德，有平有威，有相受之意，有为政之理，不可不审也。春者，天之和也；夏者，天之德也；秋者，天之平也；冬者，天之威也。天之序，必先和然后发德，必先平然后发威。此可以见不和不可以发庆赏之德，不平不可以发刑罚之威；又可以见德生于和，威生于平也。不和无德，不平无威，天之道也，达者以此见之矣。我虽有愉而喜，必先和心以求其当，然后发庆赏以立其德；虽有所忿而怒，必先平心以求其政，然后发刑罚以立其威。能常若是者谓之天德。这显然是说，天有四时之运行，春生、夏长、秋收、冬藏，此即天之和、德、平、威。其所行之序为先和后德，先平后威，德生于和，威生于平，不和无德，不平无威。此序亦即天道，这也就是天德。照此序为政，即效天之行，法天之道，且“能常若是者”，即力行天德，也就是圣人。这显然是与先秦儒家所说广施恩于人民且能普济众生的至德至善之人是一致的。

那么，董仲舒所说“圣人”为何等样人呢？有人说董仲舒的圣人就是封建统治阶级，有人则说，是封建社会的最高统治者皇帝。我以为这两种说法都有偏颇，都不符合董仲舒所说圣人的范围，前者偏宽，后者又偏窄。事实上董仲舒所说圣人包括如下三部分人：首先是具有高尚德行因而被授命为天子者。如在《三代改制质文》篇中说：“天施符授圣人王”，“圣人生则称天子”，还说：“德侔天地者称皇帝，天佑而子之，号称天子。”后一段话稍加变化之后，又见于《顺命》篇。此外，他还认为，天子者，“则天之子”也，因此，“三代圣人不则天地，不能至王”。这些已足够表明，他所说圣人显然包含有授命为天子者，而且这些被授为天子者亦非一般居天子位者（那

《论语·雍也》。

《孟子·离娄上》。

《荀子·儒效》。

《论语·述而》。

《春秋繁露·威德所生》。

《春秋繁露·奉本》。

些虽居天子位而不行圣人之政、反而残贼人民的“一夫之人耳”，更不在其列），而是有大恩大德于民众者，即他称之为“圣王”的人：“儒者以汤武为至贤大圣也，以为天道究义尽美者，故列之尧舜之谓圣王”。其次，某些至贤至圣的辅圣王的三公或大臣，亦属圣人之列。如《汉书·董仲舒传》说，尧受命，“务求贤圣，是以得舜、禹、稷、禹、咎繇”。“文王顺民理物，师用贤圣，是以闾天、大颠、散宜生等聚于朝廷。”这实际上也就是他在《官制象天》篇中所说“王有四选”的“三公”之选。这其中当然包括“作礼乐以文之”的周公。再次，作《春秋》“先正王而系万事”、被称为“素王”的孔子，当亦属圣人列。上述这三部分人就是董仲舒所说圣人范畴。

虽然圣人的范围已如上述，但当谈到圣人的品格或圣人之性时，董仲舒又多把圣人与天子视为等同，并将其混称，都看作是“配天”者：

圣人副天之所行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副凉而当秋，以刑副寒而当冬。

庆赏罚刑，异事而同功，皆王者之所以成德也。……

故曰王者配天，谓其道。

为人主者，居至德之位，操杀生之势，以变化民。

……喜怒当寒暑，威德当冬夏。故曰，圣人配天。这两段话显然就把圣人与天子混为了一谈，天子当圣人，圣人亦当天子，都是副天所行，以庆赏罚刑配天四时之威德。这样，圣人亦如天子一样，一方面，他是天的儿子，另一方面，他作为天的代理人，又是人间之主宰，如同“天子受命于天，天下受命于天子”一样，法天立道，以教化民。如说：

圣人之道，同诸天地，荡诸四海，变习易俗。

王者上谨于承天意，以顺命也，下务明教化民，以成性也；正法度之宜，别上下之序，以防欲也。修此三者，而大本举矣。此外，前面所引“天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之”，“王承天意，以成民之性为任者也”等等，都是把圣人看作与天子一样，将其规定为以成民性的教化者。只有经过圣人（包括王者）之教，民性才能为善，“无其王教，则质朴不能善”。这样，其逻辑的必然结论便是：“善过性，圣人过善。”民性教而后善，所以“善过性”；而善乃圣人所教，所以“圣人过善”。这样，“圣人之性”即“过善之性”，亦非教之而成，而是与万民之性一样，也是天之所生。不过，它却不是如民性那样，只有善质而未能为善，必待教而后善，相反，却是专为教民之性为善的。这样，所谓“过善之性”也就是所谓“承天意，以成民之性为任者也”，不能完成此任，便成了“失天意而去王任”，“违天命”的了

当然，对这种“过善之性”究竟是怎样的一种具体之性，还需作进一步

《春秋繁露·官制象天》说：“三公之位，圣人之选也。”

《春秋繁露·尧舜不擅移，汤武不专杂》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·四时之副》。

《春秋繁露·威德所生》。

《春秋繁露·为人者天》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·深察名号》。

说明。董仲舒在《三代改制质文》篇中曾经指出：“天施符授圣人王，法则性命形乎先祖，大昭乎王君。”这就是说，天施符所授圣人工，都是法则其先祖之性命和形体，从而大显其王君之形象的。为此，他还具体论述了舜、禹、契、汤、文王等圣王之性。如舜，“性长于天文，纯于孝慈”；禹，“性长于行，习地明水”；契，“性长于人伦”；汤，“性长于天光，质易纯仁”；文王，“性长于地文势。”从董仲舒所列这些圣王之性来看，都同其终身所立功业相关，并突出了其仁、孝的伦常道德。不过，这些圣王之仁德与一般地主阶级所说忠、孝、仁、义之类的伦常道德有所不同，他特别强调了其“纯”的特色。这一点在董仲舒的《执贄》篇中讲到天子执费用“暘”时，他曾把“暘”比作圣人，从而更为集中地论述了圣人之性：

暘有似圣人者，纯仁淳粹，而有知之贵也，择于身尽为德音，发干事者尽为润泽，积美阳芬香，以通之天。

这实际上是说，“暘”（音唱，与鬯、畅通，一为古代祭祀用的酒，一为天子之贄。）似圣人有着“纯仁淳粹”之性，且具高贵之知能，“择”（与“铎”通）于其身，全为“德”音，意为纯德，而其“发于事”，则犹如阳光雨露润泽草木，恩及万民，又如纯美之阳气，芬香沁人，直达于上天。毫无疑问，这种“纯仁淳粹”之性，正是对上述诸圣王之性的概括和综合，并成为圣人“行天德”的基础。不过由圣人之性转化为圣人至善至德之行，不需另外什么人的教育，只需法天而行，便是其所禀“纯仁淳粹”之性的实现。由此表明，圣人之性乃是一种超人之性，甚至可说是一种神性。它虽然与一般地主阶级的人性略有差异，但这种差异是非本质的，更确切他说是整个地主阶级人性的理想化表现，或者说是地主阶级“纯”化或“淳”化了的人性，这就是“圣人之性”的阶级实质。也正是由于这种“纯仁淳粹”的圣人之性，不需承教于人，只需按照自性发挥出来便是善，因而是一种过善之性。所以董仲舒又认为，“圣人之性不可以名性”。无疑这正是董仲舒树立皇帝绝对权威的大一统思想在人性论上的体现。

关于斗筭之性。有人认为这是对“依附农民和奴隶的恶意诬蔑”，即“斗筭之性”是专指被统治阶级的人性；另外则有人认为是专指“统治阶级中的小器之人”。我以为这两种说法都值得商榷。为说明这个问题，要从“斗筭”的涵义讲起。“斗筭”二字显然不自董仲舒始。孔子《论语·于路》篇，子贡曾问何谓士，接着又问现今的从政者怎样，孔子答道：“斗筭之人，何足算也。”对“斗筭”二字邢昺曰：“斗，量名，容十升；筭，竹器，容斗二升。算，数也。孔子见时从政者无士行，唯小器耳。”这显然是把“斗筭之人”喻为从政之士中器量很小的人，进而可转为卑鄙小人。董仲舒在《玉怀》篇中亦说：“他国不讨贼者，诸斗筭之民，何足数哉！”这是说晋国赵盾大贤，只缘其不讨贼，即系之重责（弑君），以使人湛思而自省反道。对这样恶薄之人尚责之甚厚，那么对他国不讨贼的卑鄙小人，就更不在话下了。这显然也是指的从政之士大夫阶级中人。因此，从孔子到董仲舒所说“斗筭之人”，都不是专指劳动人民或被统治阶级的，当然也不是专指依附农民和奴隶的。但由此而得出专指“统治阶级中的小器之人”的结论，也欠妥当。这

黎明：《关于董仲舒“性三品”说的几个问题》，《文史哲》，1962年第6期。

黄开国：《董仲舒的人性论思想》，《董仲舒哲学思想研究》。第177页。

见《十三经注疏》。

是因为，董仲舒的“斗筭之民”和孔子的“斗筭之人”，一则指向不讨贼的朝廷大臣，一则指向从政之士中的小器量之人，即包括了从政官吏中的卑鄙小人，但“斗筭之民”和“斗筭之人”，却又非专指从政官吏中的卑鄙小人，它应是包括了一切阶级、阶层中的卑鄙小人，其中既包括了一般统治阶级中的卑鄙小人，又包括了平民百姓中的卑鄙小人，还包括了身居皇位的独夫民贼。可见，断言“斗筭之民”专指“统治阶级中的小器之人”，显然是缩小了它的涵盖面，也不符合董仲舒的原意。

对于“斗筭之民”，董仲舒还进一步作了规定，这就是“斗筭之民”“弗系人数而已”。就是说，他们不在人的数目之内。用通俗的话说就是，他们不算人。为什么？这是同他对人及人性的规定相呼应的。如他在《春秋繁露》中说：

天之为性命，使行仁义而羞可耻，非若鸟兽然，苟为生、苟为利而已。

天地之精所以生物者，莫贵于人。人受命乎天也，故超然有以倚。物疢莫能为仁义，唯人独能为仁义；物疢莫能偶天地，唯人独能偶天地，在《汉书·董仲舒传》中又说：

人受命于天，固超然异于群生，人有父子兄弟之

亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之

施；粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也。综合这三段话说明，在董仲舒看来，人之为人，最重要的就在于人能够为仁义，讲人伦。正是这一点把人与物以及只知“苟为生、苟为利”的鸟兽区别了开来。而能行仁义也是“天之为人性命”的重要内容，因此，这一点也把人性与物性及鸟兽之性区别开来。故而一切不能遵行封建社会的伦理道德和为仁义者，即如“斗筭之民”那样，小器量，只知“苟为生，苟为利”，那就不能算作人，而只能算作鸟兽了。“斗筭之性”，当然在本质上也不属于人性，而只能是鸟兽之性。鸟兽之性自然亦无善质，只能是绝对的恶质，有王教亦不能使之为善。故此，“斗筭之性又不可以名性”。

关于中民之性。

在董仲舒看来，圣人是天神的儿子，斗筭之人是鸟兽，因而从严格的意义上说，都不应被看作人。也正是因此，圣人之性与斗筭之性便也都不能名为人性了。这样就只有中民之性可以名性了。

为了说明中民之性的特定涵义，要首先搞清“中民”这个概念，我们既已知道了“圣人”和“斗筭之民”的内涵，那么“中

民”便应该是除了圣人和社会上一切“斗筭之民”之外的上至公卿、下至庶民的一切人等。具体说它应该包括以下两部分人：除开圣人及统治阶级中的“斗筭之民”以外的统治阶级的成员；除开被统治阶级中的“斗筭之民”以外的被统治阶级的成员。这两部分成员合在一起，可以说是包括了封建社会的绝大多数人，所以他又经常把“中民之性”说成“万民之性”。这是否是阶级调和论呢？如果有人一定要这样说，也可以这样说，这并没有冤枉他。他的确是把统治阶级与被统治阶级混到了一起统称为中民。当然还不止于此，“斗筭之民”也是把统治者

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·人副天数》。

中的一些人与被统治者中的一些人混到了一起。可是，在封建社会，虽然社会上的人被分为三、六、九等，等级之间界限森严，但从皇帝和圣人之下，上至非圣人的公卿，下至庶民，却被统称为万民，这也正是为了维护封建皇帝及圣人的神圣性和绝对权威的需要，以便更好地维护以封建皇权为代表的地主阶级的政权。在历史上，一切统治阶级的理论家，都要竭力混灭统治阶级与被统治阶级的界限，麻痹被统治的劳动人民的阶级意识，因此，董仲舒这样做，自然也没有什么奇怪。

由此也就说明，“中民”和“中民之性”显然都不是阶级概念。有人把“中民”看作是阶级的概念，或认为是“封建统治阶级的一般成员”，或指“被统治者”，显然都不符合董仲舒的本来涵义。所谓“中民之性”，当然也不是某一阶级的人性，而只是表示人性品级的、界于上品与下品之间的一种品性，即是既非绝对善质、又非绝对恶质的善质与恶质混合的、可导而上亦可导而下的人性，这就是董仲舒“中民之性”的本来意义。

为什么说名性以中呢？因为反性之名，性乃质也，天生之朴，有善质亦有恶质，因而必须待教而善。以此来考察“圣人之性”和“斗筭之性”，显然都与此意不符。而“中民之性”如茧如卵，卵待复二十日而后能力雏，茧待缲以涓汤而能力丝，性待渐于教训而后能为善。可见，只有“中民之性”符合名性的条件。这一点从“民”之名号的来源也可得到体现。如说：

民之号，取之瞑也。使性而已善，则何故以瞑为号？……性有似目，目卧幽而瞑，待觉而后见。当其未觉，可谓有见质，而不可谓见。今万民之性有其质，而未能觉，譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有质，而不可谓善，与目之瞑而觉一概之比也。这段话以民之名取之瞑，并将性比之瞑，阐明了目瞑而有见质，但不可谓见，必待觉而后见，以此喻民之性有善质，而不可谓善，必待教而后善。由此亦表明名性何以中民之性名之。

综合董仲舒对“圣人之性”、“斗筭之性”和“中民之性”的论述可知，他虽然没有明确提出“性三品”之说，而且说只能名性以其中，但他终究提出了人性的上、中、下三个等级，这就为性三品说的提出奠定了最根本的理论基础。

《春秋繁露·实性》。

《春秋繁露·深察名号》。

三、较析与评价

对于董仲舒的人性论思想，历来就有近孟说，亦有近荀说，更有孟为正、荀为反、董为合的说法，此外还有孔、孟、荀的融合说。这样便提出了一个与孔、孟、荀诸子的较析问题。前两节我们已从不同角度对董子人性论的基本观点作了初步论述，较析的实质仍是一个涉及董子人性论本质及评价的问题。下面就通过较析对其人性论的本质作进一步的阐述。

我们知道，董子在建立其人性论的过程中反复批判了孟子的性善论。孟子认为，所谓人性，就是指人之为人的特性，而不是同于禽兽者。为此，他批评告子的“生之谓性”，实是把人性与牛性、犬性视为相同。他认为，人区别于禽兽者，就在于人固有“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”。此四心也就是他所谓仁、义、礼、智四种“善端”。当然，“善端”不是已完成的善，需要“扩而充之”，否则，于国不足以“保四海”，于家则不足以“事父母”。由此看来，孟子似未完全否定人性有不善的成分。他甚至曾说：“人之所以异于禽兽者几希”，“无教，则近于禽兽。”不过他认为，告子所说食、色、声、臭，乃人之情欲，与禽兽者同，因而不是性。人之为人的特性，只能是人所固有之四种善端。这样他就把性善变成了不学而能、不虑而知的先验的东西。对此，董仲舒从重王教的立场出发，显然已经看到了它的矛盾和荒谬性。所以，他回到告子的“生之谓性”的观点，提出了“天质之朴谓性”和“性待王教而善”的思想。这样一来，他就克服了孟子先验唯心的人性论，强调了后天教育的重要性。董仲舒这一思想包含的合理性是显而易见的。当然，董仲舒这一思想的产生，与孟子的人有“善端”、需“扩而充之”、“无教，则近于禽兽”的思想不无联系。之所以有人说董子的人性论近孟，主要原因也就在此。不过，此说之不能成立，就在于其只见二人相承接之处，而未见董子对孟子的批判，忽略了二者的根本对立：孟子强调的是性本善，董子则完全否定性善论，认为性只有善质，质为天生，善乃教成。董仲舒提出性如茧、如卵、如禾，善如丝、如雏、如米之喻，正在于此。这里明显包含了从潜在之善质经过教育而向现实之善转化的辩证法。这比之人生而固有善性，进了一大步。

荀子为了批判孟子的性善论，提出了与之正相对立的性恶论。其前提也是告子的“生之谓性”，认为性乃“天之就也”，“不事而自然谓之性”民不过，他所谓性与孟子之性不同，而是孟子所说之情。在他看来，顺人之情，必出争夺和淫乱，所以“性恶明矣”。然而，性恶“必将有师法之化，礼义之道，然后出辞让，合于文理而归于治”，这就是所谓善，可见“善者伪也”。由此表明，性原本为恶，善乃后起人为，为校正人之恶者。

董子的人性论，显然吸收了其性恶的思想，形成了其性有恶质的观点，又吸收了其“善者伪”的思想，以为其教而善的观点。以为董子近荀者，即

《孟子·告子》。

《孟子·公孙丑》。

《孟子·离娄》。

《孟子·滕文公》。

《荀子·性恶》。

《荀子·正名》。

《荀子·性恶》。

《荀子·性恶》。

根据于此。然而他们没有注意，董子对孟子性善说的批判，实际上也批评了荀子的性恶论。性未善，同样，性亦未恶，它只具有善质与恶质，可导而善，亦可导而恶。董仲舒提出性待王教而善的意义，正在于避免导而恶的结果，使之接受王化，以使封建统治永固。可见，近荀之说并未能反映董仲舒人性论思想的本质及其进步性。

董子的人性论是否更近于孔子的“性相近，习相远”及“惟上智与下愚不移”的思想呢？从董仲舒的圣人之性不能名性，斗筭之性亦不能名性，必须以中民之性名性的思想来看，确似近于孔子的思想。“圣人之性”“过善”，不教而能善；斗筭之性，教之亦不能善，绝对的恶；用以名性的中民之性，均有善质和恶质，教则能善，所以习相远也。因此不少人把董子与孔子相比。然而他们没有注意，孔子的“习相远”，强调的是个人之习，而董仲舒强调的则是王教。董仲舒的思想正好适应了想要积极进取和大有作为的汉武帝的需要，而这也正是当时新兴地主阶级在取得了全国政权之后长治久安的需要。因此它更体现了当时地主阶级的进取精神。这同孔子作为没落奴隶主思想家，强调个人的习练，有着极其不同的意义。

说董仲舒的人性融合孔、孟、荀，这确属事实。董子的性有善质吸收了孟子的性有善端的思想；董子的性有恶质、情亦性吸收了荀子的性恶思想；董子的性待王教而善，与孟子的“无教，近于禽兽”、荀子的善为性伪之说，有非常明显的联系；而他的性三品说则与孔子的“唯上智与下愚不移”及“性相近，习相远”之说，似亦不无关联。可见，说他融合孔、孟、荀，是有相当的根据和道理的。不过，这种融合不等于机械的相加和重复，而是融为他自己的人性论体系。他的善质说，并不就是孟子的善端说；他的情亦性，亦不是荀子的情恶论；他的性三品说更不是孔子的上智、下愚说。这是因为，董仲舒的人性论思想不是孤立的，而是同他的整个天道观相联系，与他的阴阳说融为一体，也可以说是他的天道观（包括阴阳说）在人性论中的表现，具体说，就是与他的人受命于天、禀阴阳之气的思想联系在一起。他的圣人之性、斗筭之性、中民之性，正是天授命、人禀气的结果，甚至他的性待王教而善，亦是他的天人关系的反映，即所谓“王承天意，以成民之性”。可见，所谓融合孔、孟、荀，也是以他自己的天道观为基点的，当然也同当时的整个形势有关，即适应了地主阶级取得政权之后为稳固自己的统治而对人民教化的需要。董仲舒说：“明于情性乃可与论

为政，不然，虽劳无功。”就正表明了他提出的这一套人性论与当时统治者的重要关系，特别是他还提出了“教，政之本也”，以及“德主”、“刑辅”的思想，都把对人民进行封建教化的任务提到了为政的首要和本分的地位，由此也表明了他提出的这一套人性论在其政治、伦理思想中的重要性。

在此特别值得深入分析的是孟—荀—董的正—反—合。孟子偏于性善，荀子偏于情恶，各持一个极端，董子则提出了性（情）有善质、恶质之说，这样便把尖锐对立的两极同时包容于自身，从而消溶了二者的对立。如上文所引王充《论衡·本性》中董仲舒那段话，就表明了此意。孟子一方只见阳、性、善，荀子一方则只见阴、情、恶，只有董子既有阳，又有阴；既有性，又有情；既有善（质），又有恶（质），成为阳与阴、性与情、善与恶的对

立统一体。据此，有人把孟—荀—董说成是正—反—合，无疑是有一定道理的，就形式来看，也确乎是如此。因此，给予董子以孟、荀之合的评价，可以说基本符合历史事实。值此之时，恐无人能与董子相比而成为孟、荀之合者。不过，对董子之“合”，是否达到了辩证的综合，则值得研究，我以为王充对董子的批评是很有见地的。他说：“处二家各有见，可也；不处人情性有善有恶，未也。夫人情性同生于阴阳，其生于阴阳，有渥有泊。玉生于石，有纯有驳，情性生于阴阳，安能纯善？仲舒之言，未能得实。”董仲舒认为情亦性，因而性有善质和恶质，固然不错，但他把善归于性、恶归于情，进而又把性归于阳，情归于阴，这实际上就割裂了阴与阳、性与情、善与恶，使它们都变成了外在的矛盾，因而没能达到辩证的综合。而且，这也是从他关于“阳兼于阴，阴兼于阳”的辩证法思想的倒退。当然，董仲舒有时也似乎觉察到善恶的相互依存和联系，如说：“夫善恶之相从，如景乡之应形声也。”但是，他并未能够把这一辩证的善恶关系，贯穿于对人性论的论述之中，相反却把善恶分属于性情、阴阳，从而将其割裂开来。这样，他就把孟、荀之间的矛盾集于一身，而未能真正克服这一矛盾。

董仲舒综合孟、荀，从总体上来说，毫无疑问，比孟、荀前进了一大步，但是，在某些方面，却表现了某种后退。例如，孟子从人皆有善端出发，其不同只在于个人的修养和选择，从而提出了“人皆可以为尧舜”的观点；荀子从人皆性恶出发，认为圣人“成乎修”，从而提出了“涂之人可以为禹”的观点。尽管他们鼓吹的这种人人都有同等的可能达到圣人的抽象人性是不存在的，他们所理想的圣人也不是什么超阶级、超时空的，但是，他们终究没有把人性划分为几个品级，没有什么天生圣人及天生卑鄙小人。而董仲舒作为性三品的鼻祖，在继承孔子的“唯上智与下愚不移”的观点基础上，首次把人性划分为上、中、下三个品级，并把圣人之性和斗筲之性都看作是天生的，一个不需教，一个教亦无用。在这一点上，董子的观点显然又低于孟、荀，同时这与他的重教观点亦相矛盾，也是必须指出的。

在对董子人性论的评价中，除了上述与诸子的较析中存在的问题，还有两个问题值得提出来研究和探讨。第一个问题是如何评价“王教”？在上面我们多次提到，这是董仲舒克服孟子先验唯心主义人性论的一大贡献。可是有人并不这样看，而是认为，这是董仲舒把人性由善质（可能性）转化为现实的善的“内在的因素”，“转移到外部（如圣人和统治者的教育）”，“这就走上了形而上学。”我以为这种说法难于成立，董仲舒说：“性者，天质之朴也；善者，王教之化也。无其质，则王教不能化，无其王教，则质朴不能善。”这段话分明是把质朴与王教看作是达到善的两个既对立又统一的条件，两者不可分离，缺少任何一个条件，人都不能善，事情只能是这样。这怎么能说是形而上学呢？的确董仲舒曾经说过，“善与米，人之所继天而成干外，非在天所为之内”，可是，这与如何成善质是两回事。前者是从形成

《论衡·本性》。

《汉书·董仲舒传》。

《荀子·荣辱》。

《荀子·性恶》。

金春峰：《汉代思想史》第189页。

《春秋繁露·实性》。

善的条件来说的，后者是从天为人性来说的。从形成善的条件来说，内因、外因都不可缺少，缺少哪一个条件，都不能成善，也不是辩证法。不要内因，只讲外因是形而上学；不要外因，只讲内因，同样是形而上学。董仲舒既讲“无其质，则王教不能化”，又讲“无王教，则质朴不能善”，不知他是如何“走向了形而上学”的？按照这种说法，我们说马克思主义需要灌输，不也成了“走向形而上学”吗？虽然，灌输马克思主义与进行王教不是一回事，但都是教育，这一点是相同的。因此，如果把广义的教育都看作是形而上学，因而主张取消教育，一切都从自身经验去取得，那么，人类的任何进步，也都成为不可能，或者就只能回到先验唯心主义的人性论了。这就是把教育成善视作“走向形而上学”的后果。

由对董子人性论的评价中引出的另一个值得研究的问题是，周桂钿同志从董仲舒对孟子性善论的批判中提出的人性有善质，引出了这样一条结论：“人的社会属性是后天获得的。根据遗传学原理，后天获得的属性，经过长期反复的过程，也会遗传给后代。”至于这些“愈益加强的社会属性的素质”，“在遗传基因中哪些部分用何种方式携带社会性的信息怎样遗传，又会受到外界哪些环境的影响，都需要科学家们继续研究。哲学家只能从宏观上说，人的社会性在人体衍化过程中产生积淀，即在人体的遗传基因中携带有社会性的信息，保留着历史的痕迹。因为社会是有善有恶的，所以人性所带的社会信息也是有善有恶的。由此得出人性是有善有恶的，应该说基本正确。”这可以说是迄今我所看到的唯一用现代遗传学说为古代性善论和性恶论所作的论证。对于这种论证我表示怀疑。从根本上说就在于，遗传学原理能否适用于人的社会属性。所谓遗传学，简单说就是研究生物的遗传和变异的科学，详细点说，就是从不同水平，如群体水平、个体水平、细胞水平、分子水平，来研究生物的相似与相异、遗传和变异的规律性的。遗传学有三大规律，这就是基因的分离规律、自由组合规律和基因的连锁与互换规律。由此可以看到，遗传学所研究的，都是生物机体及其性状的遗传和变异问题，换句话说，这里所说的遗传和变异，都是生物的自然属性。人性包括自然属性和社会属性。人的自然属性，包括其后天获得的某些自然属性，经过长期的积淀，也可能引起基因的变化，因而也会遗传给后代。而社会属性，它们可以说都属于后天获得的，但却不能引起其生物机体基因的变化，因此，根据遗传学原理，生物后天获得的属性，经过反复过程，就可以遗传，从而得出入在后天获得的社会属性亦可以遗传的结论，显然根据是不充分的，甚至可以说是错误的。为了说明这一点，我们只要指出，在人类的阶级社会中，阶级性是人的社会性中最根本的，可是谁又见过人的阶级性通过人生的繁衍而得到遗传呢？如果说人的社会属性可以遗传，那不就是早已遭到批判的“龙生龙，凤生凤”的观点的复活吗？因此，从遗传学的原理而得出人性生而有善有恶，“应该说基本正确”，恐怕难于成立。印度狼孩的发现，便证明了社会属性遗传论的错误，也证明了人性生而有善、恶的错误。特别是汉代的董仲舒已经批评了人性有善、恶的观点，周桂钿同志还把这种观点归于汉代思想家（包括董仲舒），这就更加错误了。另外，从马克思主义的观点来看，善恶问题，同任何的伦理、道德一样，也都具有时代性，在阶级社会中则又具有阶级性，从来没有抽象的善，也没有抽象的恶。把善、恶之性看作是可以遗传的，实

际上也是对阶级观点的背离，而回到了抽象的善、恶论和道德观。董仲舒当然也没有跳出抽象的善、恶论，但他否定人性生而有善恶，强调后天教而成善，还是有进步性的，这是不应抹煞的。

第八章“三纲”、“五常”的封建伦理观

中华民族传统文化的渊源有众多支脉，其中最大的有两个，一为儒，二为道。对于道家文化的特点，人们常用“法自然”来概括，而对儒家文化的特点，则是用“重人文”来概括。所谓“重人文”，核心就是社会的伦理、道德问题，通俗一点说即是人格修养问题。由此即表明了社会伦理问题在儒家文化中的重要地位。作为汉代大儒的董仲舒，其伦理思想在他的整个思想体系中，也是处于核心的地位。我们说董仲舒建构起了封建社会的理论大厦，最重要或最根本的，就是他构筑了一套在封建社会具有深远影响的“三纲”、“五常”的伦理、道德观念。正是由于这套伦理道德观念在其整个思想体系中所处核心地位，所以人们对董仲舒评价上的分歧也便最集中、最尖锐地反映到了伦理观上。一种观点认为，董仲舒的社会伦理思想，两千多年来，“对于禁锢、麻痹我国人民的革命意志，”一直“起了

极大的反动作用”；而另一种观点则认为：“董仲舒时期，汉代封建的生产关系，正处在上升的阶段。历史的行程没有把破坏这种生产关系的任务提到日程。因此，董仲舒对‘三纲’的论证虽然是荒谬的，但其社会和政治的意义是进步的。只是到了以后，随着封建生产关系走向反动，董仲舒对三纲的论证，才真正变成束缚社会发展的绳索。”对于这两种观点，我倾向于后者。对任何一种理论观点，包括伦理观，判定其是进步的还是反动的，必须对其所处历史条件作具体的、历史的分析，而不能仅从抽象原则或现代人的观念出发，否则，便会离开马克思主义的历史唯物论，而堕入历史唯心论的泥坑，当然也就不会得出实事求是和科学的结论。

于首奎：《两汉哲学新探》，第127页。

金春峰：《汉代思想史》，第195页。

一、确立封建人伦关系的“三纲”

早在春秋时期，反映奴隶制生产关系的礼、乐，便已开始“崩”、“坏”，而且，不管儒家创始人孔子怎样呼吁“克己复礼”，也无济于事，随着封建生产关系的发展，大国的争霸，以及秦汉之际大规模农民起义的打击，最终还是覆灭了。在此期间，反映封建生产关系的礼、乐，即封建的伦理、道德观念已经产生，但是一方面，由于当时中国陷于长期的分裂局面，后来虽有秦朝的统一，但时间较促；另一方面，当时也未能为最高统治者所重视，因而没有被普遍推行。只有到了西汉刘氏王朝建立之后，特别是到景、武之世，出于巩固皇权、稳定社会和发展生产力的需要，确立和普遍推行反映封建社会人伦关系的伦理观念，才成为时代之必需。董仲舒综合先秦以及秦汉以来诸子的伦理思想，提出“三纲”、“五常”的伦理观，就正适应了时代的需要。

在封建社会，由于以家庭为单位的生产方式占着统治地位，因此，父子关系、夫妻关系以及负责管理社会的君臣之间的关系，便成为该社会最重要的人伦关系。建立怎样的人伦观念才符合这种封建的生产关系呢？在先秦，儒家的创始人孔夫子提出了“臣事君以忠”和“孝悌”的原则，但他更多强调的是民本思想；孟子在君民关系上更进一步发挥了孔子的民本思想，公开提出了“民为贵，社稷次之，君为轻”的主张；荀子在君臣关系上虽则亦讲“忠君”、“尊君”，但他更尚“从道不从君”之说。以上这些显然都不符合封建社会最高统治者——皇帝的口味。先秦儒家的思想之所以不被封建统治者所用，这也是重要缘由之一。不过，在先秦诸子之中，有的已提出了符合于封建统治者所要求的人伦关系的伦理思想，这就是法家的代表人物韩非子所说：“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也。”他在这里对于君臣、父子、夫妻三者关系的规定，虽然尚未达到封建统治者所期望的高度，但它终究已为形成封建人伦关系奠定了基础。

而秦王朝的建立及秦始皇的绝对权威，则为封建社会的君臣、君民关系，提供了一个现实的典型。汉王朝的出现，特别是随着叔孙通“起朝仪”的实行，皇帝与臣下的尊卑关系，便以礼仪的形式固定下来。而到了文帝时代，贾谊进一步对封建社会的父子关系给予了特别的注意，他说：“岂为人子背其父，为人臣因忠于君哉？岂为人弟欺其兄，为人下因信其上哉？”这里显然是把君臣、上下的关系与父子关系联系起来，把封建的父子关系看作是上下、君臣关系的基础。这也就是企图在整个封建社会建立起君君臣臣、父父子子的伦理关系，“令主主臣臣，上下有差，父子六亲各得其宜。”

董仲舒显然是在吸收了先秦及秦汉以来诸子关于君臣、父子以及夫妻关系的思想基础上，提出了他的“三纲”说：

天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生（疑“生”字误，似应为“主”字——引者注）

《论语·八佾》。

《孟子·尽心下》。

《荀子·臣道》。

《韩非子·忠孝》。

《新书·俗激》。

《新书·俗激》。

之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之；秋为死而棺之，冬为痛而丧之。王道之三纲，可求于天。这段话有两点值得特别予以注意：第一，董仲舒在这里把封建社会的君臣、父子、夫妻之间的伦理关系，看作为“王道之三纲”，这在中国历史上属首次。在此之前还没有人把它们提到这样高、这样重要的地位。从此之后，“三纲”便成为中国封建社会最重要的伦理条规。封建统治者竭力推行之，士农工商则谨守之。中国封建社会之所以能够繁衍生存两千多年，其中一个很重要的原因，就是王道之三纲的强化推行，严重限制了人们的眼界，束缚了人们的思想，使人们不敢越雷池一步。毛泽东同志所揭示的“代表了全部封建宗法的思想和制度”、“束缚了中国人民特别是农民的四条极大的绳索”，即封建的“政权”、“族权”、“神权”和“夫权”，它们的形成显然与董仲舒“三纲”的提出，有着极大的关系。当然，这是董仲舒的“三纲”在封建社会的后期对社会发展所起的反动作用。作为一个马克思主义者，这显然是不能忽视的。但是，作为一个马克思主义者同样不可忽视的是，分析问题必须从当时的历史条件出发。董仲舒所处的历史条件是，经过战国的争雄、秦灭六国、秦汉之际的农民战争，奴隶制的伦理观念已经彻底破除，封建的生产关系已经建立，但是新的封建的伦理观念尚未建立，以皇帝为代表的中央集权的封建政权与主张割据的地方势力及奴隶制的残余的矛盾尚未完全解决，广大农民与封建主的矛盾已开始暴露，但尚未尖锐化，社会人心思安，急需尽快恢复和发展生产。因此，提出和建立一套新的反映封建关系的伦理观念，便成了时代的必需。董仲舒提出的伦理观，显然适应了时代的要求。

第二，他把王道“三纲”之源归为了“天”。从董仲舒天的构成看，天含十端，即十个方面或要素。天地、阴阳、五行和人都是天之端。“四时”亦为天之四时。他认为，天地、阴阳、四时的关系，犹如人间之君臣、夫妻、父子的关系，天为君，地为臣；阳为夫，阴为妇（妻）；春为父，夏为子。正是因此，“王道之三纲，可求于天”。所谓“求于天”，除了天、地外，他还特别把三纲附会于阴阳，如说：

阴阳理，人之法也。

君臣、父子、夫妇之义，皆与诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴道无所独行。其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。阴阳当然也是天之二端，并与天、地二端相当，天当阳，地当阴。特别是按照“天地之气，合而为一，分为阴阳”来看，阴阳不过是天地二气合而后分的产物。这里的所谓“兼功于”，实际上是“被兼”之意。这段话进一步论证了人间之“三纲”原来乃人法于天地、阴阳、四时。本来，按照马克思主义的观点，人们的伦理观念源于社会的现实关系；人类社会的现实关系如何，他们的伦理观念也便会如何，不过有个或早或迟的问题。封建社会“三纲”的伦理观，显然也应是源于封建社会的生产关系本身，它不可能来源于自然。至于董仲舒所谓天地的君臣关系、阴阳的夫妻关系、春夏的父子关系，分明是他把封建关系泛化的结果。在这里，董仲舒

《春秋繁露·基义》。

《毛泽东选集》第一卷，人民出版社1951年版，第34页。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·基义》。

先把封建社会的人伦关系移到了神秘的自然之天的身上，然后又反转来说王道之三纲“可求于天”，把从社会移到天地、阴阳、四时之间的所谓君臣、夫妻、父子关系，说成是人间君臣、夫妻、父子之间关系的根据。这样他就把封建社会的人伦关系的根源归结到了自然及神秘的“天”，将“三纲”神秘化、神圣化、永恒化和普遍化了。这显然是对于他从封建社会的人伦关系演义出自然之天的封建人伦关系逻辑的颠倒。他对封建社会人伦关系的这种论证是极端荒唐的，然而这却可使统治者得到精神上的满足，同时也可以此欺骗和麻醉劳动人民，使其谨遵“三纲”对人们规定的行为规范，维护封建剥削制度。这就是董仲舒把“王道之三纲”归因于“天”的原委和缘由所在。

“三纲”的具体内容，从上面的引文来看，简单地说就是：君使臣事、夫主妻助、父生子养。对此，后来的《白虎通·三纲六纪》又作了进一步的阐述：“三纲者何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。……《含文嘉》曰：君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”又说：“何谓纲纪？纲者张也，纪者理也，大者为纲，小者为纪，所以张理上下，整齐人道也。……若罗网之有纪纲而万目张也。”综合起来，“三纲”的涵义有以下两点：第一，君臣、父子、夫妻三种人伦关系为一切其他社会人伦关系的纲，此三纲一举，即可“张理上下，整齐人道”，“若罗网之有纪纲而万目张也”；第二，在君臣、父子、夫妻的人伦关系中，君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。下面就逐一作一简略说明。

“君为臣纲”。此纲为二纲之首，是最重要的一纲。皇帝是地主阶级的总代表，此纲主要是把皇权神化和宣扬绝对的忠君思想。这种论述很多，几乎到处都是，这里试举几例。如董仲舒在《天地之行》篇中，把君臣比作天地，指出：

天地之行美也。是以天高其位而下其施，藏其形而见其光，序列星而近至精，考阴阳而降霜露。高其位所以为尊也，下其施所以为仁也，藏其形所以为神也，见其光所以为明也，序列星所以相承也，近至精所以为刚也，考阴阳所以成岁也，降霜露所以生杀也。为人君者其法取象于天也。故贵爵而臣国，所以为仁也；深居隐处，不见其体，所以为神也；任贤使能，观听四方，所以为明也；量能授官，贤愚有差，所以相承也；引贤自近，以备股肱，所以为刚也；考事实功，次序殿最，所以成世也；有功者进，无功者退，所以赏罚也。是故天执其道为万物主，君执其常为一国主。

这里就把一国之君比之于天，其法也取象于天。天有尊、贵、神、明、仁、刚之美行，君亦应取法于天，效其所行，为一国之主，因而也就具备了仁、神、明、刚及尊贵之性。关于地、臣，他又说：

地卑其位而上其气，暴其形而著其情，受其死而献其生，成其事而归其功。卑其位所以事天也，上其气所以养阳也，暴其形所以为忠也，著其情所以为信也，受其死所以藏终也，献其生所以助明也，成其事所以助化也，归其功所以致义也。为人臣者其法取象于地。故朝夕进退，奉职应对，所以事贵也；供设饮食，候视疾疾，所以致养也；委身致命，事无专制，所以为忠也；竭愚写情，不饰其过，所以为信也；伏节死（义）难，不惜其命，所以救穷也；推进光荣，褒扬其善，所以助明也；受命宣恩，辅成君子，所以助化也；功成事就，归德于上，所以致义也。是故地明其理为万物母，臣明其职为一国宰。

这里就又把臣比于地，其法亦取象于地。地之位卑，职在事天之尊；臣

之位下，职在事君之贵。因此，臣需法地尽忠信于君，朝夕应对，舍命救穷，扬善助明，宣恩助化，归德致义。类似于上述，他在《五行对》篇中讲到“地之义”时又指出：“风雨者，地之所为，地不敢有其功名，必上之于天。命若从天命者，故曰天风天雨也，莫曰地风地雨也。勤劳在地，名一归于天，非有至义，其孰能行此。故下之事上，如地事天也，可谓大忠矣。”“忠臣之义……取之土。”这即是说，臣之事君，如地之事天，虽勤劳而致功，亦不敢有功名，必将名一归于天，臣亦必将名一归于君，这才称得上“大忠”、“至义”。

为了说明君为臣纲的思想，他还把君臣进一步比作人之心体及天之阳阴。

一国之君，其犹一体之心也，隐居深宫，若心之藏于胸；至贵无与敌，若心之神无与双也。……是故君臣之礼，若心之与体，心不可以不坚，君不可以不贤，体不可以不顺，臣不可以不忠。阴者，阳之助也，阳者，岁之主也。……天下之三王，随阳而改正，天下之尊卑，随阳而序位。……而[不]当阳者臣子也，当阳者君父是也。故人主南面，以阳为位也，阳贵而阴贱，天之制也。——这即是说，君之与臣，君如心、如阳，至贤至贵至尊，而臣则如体如阴，至忠至顺至卑，而这也是所谓“天制”。

正是根据上述臣对君的绝对忠诚原则，为了维护君主的尊严和威望，他竟提出了如下的虚伪至极的要求：

《春秋》君不名恶，臣不名善；善皆归于君，恶皆归于臣。《春秋》之义，臣有恶，君名美。故忠臣不显谏，欲其由君出也。《书》曰：“尔有嘉谋、嘉猷，入告尔君于年，尔乃顺之于外。曰：此谋、此猷，惟我君之德。”此为臣之法也。这就是要臣子把自己所做的好事、成功之事，都归功于人君，宣扬人君的仁德和善政；而如果做了错事或者失败之事，则要自觉承担责任，使人君的名誉不受损害；至于有了什么善策，则要入内献策于君，然后自己则在外颂扬此计“惟我君之德”。总之，善事、好事都要归于人君，而臣子则要承担恶名，否则，如果臣子在外有贬损人君的言行，在董仲舒看来，即该当处死：“人臣之行，贬主之位，虽不篡杀，其罪皆宜死。”这就是所谓“君为臣纲”所张扬的忠德。

“父为子纲”。这一纲的中心是宣扬封建的孝道。董仲舒虽把此纲排在首纲之次，但却把此纲看作是贯彻首纲的基础或前提。

这一思想在孔子那里其实早已有了。例如孔子说：“孝慈，则忠。”孔子的门徒有子也说：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”

孔子和他的门生在这里就把孝与忠联系起来，并认为孝为仁之本，能孝悌，即不好犯上，不好犯上，则无“作乱”者，这样就可以巩固封建统治了。《孝经》也继承了这一思想，认为孝为“天之经，地之义”，“德之本”；“以

《春秋繁露·天地之行》。

《春秋繁露·阳尊阴卑》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·楚庄王》。

《论语·为政》。

《论语·学而》。

孝事君则忠”，故此，“昔者明王以孝治天下”；“五刑之属三千，而罪莫大于不孝”。《大戴礼记》更进了一步，把许多道德原则，如庄、忠、敬、信、勇等，都同孝联系在一起，认为“居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战阵无勇，非孝也。”《孝经》和《大戴礼记》中的这些思想，显然也把孝放到了极端重要的地位，特别是都肯定了孝与忠的关系，以孝事君则忠，不忠则亦非孝。正是因此，在判刑上，也以“不孝”为五刑之最。

董仲舒有关“父为子纲”思想的论述，无疑继承了上述有关孝的思想，并作了发挥。例如据《五行对》篇载，当河间献王问：“《孝经》曰：‘夫孝，天之经，地之义’，何谓也？”董仲舒答曰：

天有五行，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水为冬，金为秋，土为季夏，火为夏，木为春。春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬主藏。藏，冬之所成也。是故父之生，其于长之；父之所长，其子养之；父之所养，其子成之。诸父所为，其子皆奉承而续行之，不敢不致如父之意，尽为人之道也。

故五行者，五行也。由此观之，父授之，子受之，乃天之道也。故曰，夫孝者，天之经也。”

上面就是孝的“天之经”。关于“地之义”，即前面所引用的“勤劳在地，名一归于天……”一段。在这段话之后他接着说：“土者，火之子也。五行莫贵于土。土之于四时无所命者，不与火分功名。……忠臣之义，孝子之行，取之土。……此谓孝者地之义也。”从这两段话可知，董仲舒把父为子纲之孝德亦归于“天”。“天”有五行，谓木火土金水。五行又与四时相配，由此便有了父生子长、父长子养、父养子成的父子授受续行的“孝”德。为人子者，如土之事火，续父之所为，而不与父分功名，一切功名皆归于父。否则，如子不遵行孝德，便被认定为犯罪，如《顺命》篇所说：“子不奉父命，则有伯讨之罪。”

由此表明，“父为子纲”与“君为臣纲”乃是彼此相通的，它们是维系封建社会制度的人伦关系密不可分的两个方面，并从不同角度表现了封建社会的专制。这两个方面最集中地表现，就是董仲舒一再鼓吹的土德、地义。土德表现于君臣，就是忠德，表现于父子，便是孝道。以孝事君便是忠。故此他说：“忠臣之义，孝子之行，取之土。”“五行者，孝子忠臣之行也。”

何故如此呢？从根本上说就是，在封建社会，国家就是家庭的扩大，而且除了这种封建的家庭关系，再无别的关系。所谓“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”，就正好表明了封建王朝家天下的性质。董仲舒的论述不过是为它进而披上了一层神秘的授受关系：“唯天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君”；“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫。诸所受命者，其尊皆天也。”这就表明，在封建社会，人们之间所存在的就是逐级授受的封建宗法关系。一个家庭，

《大戴礼记·曾子大孝》。

“人”字下似漏一“子”字

《春秋繁露·五行之义》。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·顺命》。

是父亲授命；一个国家，是皇帝授命。因此，家庭存在的是父亲的专制，国家则是皇帝专制。这样，为人子者，在家庭，对父亲需行孝道；为人臣者，在国家，需向皇帝尽忠。因而君权与父权在封建社会获得了神圣不可侵犯的尊严地位。整个封建社会从上至下就笼罩在这种封建的宗法关系之下。

由此也就表明了“父为子纲”的孝道在封建社会是多么重要了。因此，董仲舒明确提出，孝佛乃人君法天而立道的为国所崇三本中的第一本，亦是为政之三端的一端：

夫为国，其化莫大于崇本，……何谓本？曰：天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐。传曰：政有三端：父子不亲，则致其爱慈；大臣不和，则敬顺其礼；百姓不安，则力其孝悌。孝悌者，所以安百姓也。这里所说，无论是为国之化的三本也好，还是为政之三端也好，其实质和目的，都在于以封建的人伦关系来推护封建王朝的统治，也就是把推行“父为子纲”所倡导的孝道，看作是维护封建制度的重要精神武器，甚至是头等重要的精神武器。这一点无疑表明了“父为子纲”在三纲中的重要地位。

“夫为妻纲”。这是三纲的重要一环。夫妻关系在任何社会都是一种重要的社会关系，只是不同的社会，夫妇之德亦有不同。董仲舒对夫为妻纲的规定，显然是体现了其封建性。他也是从天那里为“夫为妻纲”寻找根据的。在他看来，夫妇之义也是法于“阴阳之道”，“夫为阳，妻为阴。”这是前面所已指出过的。不仅如此，在《循天之道》篇中他还把一般男女比附于阴阳，他说：“天地之阴阳当男女，人之男女当阴阳”。天任阳不任阴，因而“阳贵而阴贱，天之制也”。这样，夫贵而妻贱，便也是天的规定了。然而在封建社会也有贵妇和男仆，董仲舒认为：“丈夫虽贱皆为阳，妇人虽贵皆为阴。”即是说，不论丈夫的地位多么低贱，都属于阳，而妻子则不论其地位如何高贵，却仍然属于阴。也就是说，夫为阳而贵、妻为阴而贱，是永远如此，定而不可移的。正是因此，在封建社会，丈夫常称自己的妻子为“贱内”，就是由此而来。也正是由于夫阳而妻阴的关系，董仲舒又提出了“妻受命于夫”的观点，要求妻子绝对听命于丈夫，不准对丈夫有任何的不忠行为，以致丈夫亡故了，也要作妻子的守节。一个“节”字真不知坑杀了多少妇女。这就是董仲舒的所谓“妻不奉夫之命，则绝”所必然引出的恶果。

总之，从董仲舒提出的上述三纲可以看到，到西汉王朝建立之初，奴隶制的人伦关系随着奴隶制度的灭亡已被历史所埋葬，新的封建的生产关系在主要生产领域已经建立，但是封建的伦理观念尚未建立起来，因此，到西汉中期，董仲舒提出了一套适应于封建生产关系的、以三纲为核心的伦理观念，便成为时代所必需。因此，应该充分认识这一伦理观念变革的必然性和它的进步意义，绝不可以其确立封建专制和压抑人性，而否定其在历史上的进步作用。当然，也应该承认这一伦理观念的进步所具有的局限性，并认识它的进步是以牺牲“从道不从君”这一早期儒学追求真、善的精神为代价的，而且这种伦理观随着历史的发展，必将成为近代工商业发展的桎梏，为民主革命所不容，同无产阶级的社会主义民主，更是格格不入。这也适用于对他提出“五常”观念在历史上的作用的评价。

《春秋繁露·立元神》。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·阳尊阴卑》。

二、作为封建道德原则的“五常”

如果说董仲舒所说“王道之三纲”规定了封建社会的主要人伦关系，那么他提出的“仁、义、礼、智、信五常之道”，便规定了封建社会的主要道德原则。

我们知道，孔子的道德观主要讲仁，仁与义尚未细加分别，同时还讲到忠、恕、敬、孝、悌、礼、智、勇等，特别是还连提恭、宽、信、敏、惠，但却未见“五常”的说法。《中庸》在孔子之后，特别强调了智、仁、勇三达德。此后孟子首次并称仁、义，把仁义作了区分，特别是把仁、义、礼、智列为人之四种善端。荀

子亦讲仁、义，但他尤为重礼。只是到了董仲舒，才并提仁、义、礼、智、信，且将其概括为了“五常之道”。这就是在中国哲学史上提出“五常之道”的大致历史过程。

在董仲舒的著作中，除了“三纲”、“五常”的说法，他还有：“三纲五纪”的说法。“三纲”已如前述，“五纪”为何？是否就是“五常”？他没有说。《洪范》九畴曾有“协用五纪”之说，但那“五纪”指的是天象和时令，看来董仲舒与“三纲”相配的“五纪”，似与《尚书》“洪范”中的“五纪”不甚相合。从董仲舒所说：“循三纲五纪，通八端之礼，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善”来看，有可能就是“五常之道”；或者即使不是“五常之道”，亦应属人伦道德规范。这一点可从董仲舒之后的纬书《含文嘉》所讲“三纲六纪”中之“六纪”的内容可略资佐证，此六纪为：“诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友”。当然，要作出确切的论证，尚需有新的资料发现。

值得注意的是，董仲舒所提“五常之道”又与天之五行相当，当然亦转而与五官相配，如他说：

东方者木，农之本，司农尚仁，进经术之士，道之以帝王之路，将顺其美，匡救其恶，……南方者火也，本朝，司马尚智，进贤圣之士，上知天文，其形兆未见，其萌芽未生，昭然动见存亡之机，……中央者土，君官也，司营尚信，卑身贱体，夙兴夜寐，称述往古，以厉主意。……西方者金，大理司徒也，司徒尚义，臣死君而众人死父。……北方者水，执法司寇也。司寇尚礼，君臣有位，长幼有序，……

董仲舒为什么要把五常与五行相配呢？我以为这仍是受命于天、取法于天之意的贯彻。他把五常与五行联系起来，这样就又在天那里为五常找到了最后的根据：木—习农—仁；火—司马—智；土—司营—信；金—司徒—义；水—司寇—礼。既然人的“五常之道”符合于天之五行，这样，修饬五常之道，便成为人君行王道的重要内容。如说：

夫仁、义、礼、智、信五常之道，王者所当修饬也；五旨修饬，故受天之佑，而享鬼神之灵，德施于方外，延及群生也。

夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。是故教化立而奸邪皆止者，其堤防完也；教化废而奸邪并出，刑罚不能胜者，其堤防坏也。

古之王者明于此，是故南面而治天下，莫不以教化为大务。立大学以教于国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民以谊，节民以礼，故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也。这里一方面讲明了五常之道所包含的五种道德原则或规范，另一方面则说明了实行这五种道德原则的意义。这个意义，照董仲舒所说，一是“德施于方外，延及群

《春秋繁露·深察名号》。

《春秋繁露·五行相生》。

生”；二是使王者“受天之佑，而享鬼神之灵。”合而言之，就是“教化立”，“堤防完”、“习俗美”“奸邪止”，从而保佑封建统治永永无疆，万年长存。这就是说，他把这五种道德原则的贯彻，完全看成了巩固封建统治，防众民造反作乱的堤防。下面就来分别作一简述。

“仁”为五常之冠，所以首先讲“仁”。

虽然“仁”的概念出现很早，但成为“仁学”，则为孔子所创，涵义有二：一为人生及对社会的最高理想，这就是所谓人道精神；二作为道德原则，为五常之冠，且贯穿于义、礼、智、信。“仁”作为人道，涵义极深，这里不予探讨；“仁”作为道德原则，其涵义极广，但主旨简约，境界高极，而平实切近，归纳起来，主要有以下十几条：

仁者“己欲立而立人，己欲达而达人”。

仁者“先难而后获”。

仁者“爱人”。

“克己复礼为仁。”“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”

仁者，“其言也讷”；

仁者“出门如见大宾，使民如承大祭；己所不欲，勿施于人；在邦无怨，在家无怨。”

仁者“能好人，能恶人”。仁者“安人”。仁者“居处恭，执事敬，与人忠。虽与夷狄，不可弃也。”仁者“能行五者于天下，……曰：恭、宽、信、敏、惠。”“仁者必有勇。”“仁者静……仁者寿。”除了这些，孔子有时还从否定的意义上对仁作了某些规定，如说：“仁者不忧。”“苟志于仁矣，无恶也。”等等。综合孔子对仁的这些规定或界说，可以看到，尽管仁的涵义很广，几乎包括了他认为的一切有益于人及有益于封建社会的行为和品德，可是，在这众多的涵义之中，有一最基本的涵义贯穿其间，这就是他所说“己欲立而立人，己欲达而达人”。如果再把这两句话所表现的精神加以概括，那就是他所说的“爱人”二字。不过，通观孔子之“仁”所谓“爱人”，虽属一抽象原则，但从其所论来看，又有一推己及人、由近及远的逐步延伸过程。例如所谓“己欲立而立人，己欲达而达人”，就是一种推己及人的过程。他又说：“孝弟也者，其为仁之本与”；

《论语·雍也》。

《论语·雍也》。

《论语·颜渊》。

《论语·颜渊》。

《论语·颜渊》。

《论语·里仁》。

《论语·里仁》。

《论语·子路》。

《论语·阳货》。

《论语·宪问》。

《论语·雍也》。

《论语·子罕》。

《论语·里仁》。

《论语·学而》。

“君子笃于亲，则民兴于仁”。这里就把“爱亲”看作为“仁”的本始。当然，仅仅是爱己和爱亲还不能构成完全的仁，所以他又进而提出了“泛爱众”，行恭、宽、信、敏、惠五者“于天下”，甚至“虽于夷狄，不可弃也”的观点，逐渐把“爱人”的范围扩大到了中国疆域之外的全人类，即达到了爱整个族类的高度。《中庸》所载孔子的：“仁者，人也”，便是对这一观点的集中体现。虽然孔子在当时所提出的仁者“爱人”的观点、无论是在他所处的奴隶社会的末期，还是后来长期在中国居统治的封建社会，都只是一种不可能实现但仍不失为美好的一种理想。不过，对孔子的“仁”德思想，绝不可视为超阶级的，相反却正是他作为奴隶主思想家立场的体现。应当看到，他所提出的以己推人、由近及远的“爱人”思想，就是站在奴隶主立场上，以爱己、爱亲为核心或基点，要奴隶主去爱包括奴隶在内的人类，以此来挽救整个奴隶社会的灭亡。所以，孔子的仁德思想，抽象地看是美好的，但实际上在奴隶社会和封建社会是永远不可能实现的虚幻的理想。

孟子在战国时代从三个方面进一步发展了孔子“爱人”的仁德思想。第一，孔子的仁者“爱人”，强调的是仁的行为，而孟子则说：“仁，人心也”；“恻隐之心，仁之端也”；“人皆有所不忍，达之于其所恶，仁也”。孟子在这里所强调的显然不是行为，而是仁的心理活动和内心修养，他甚至把亲亲之仁说成是“不学而能者”的“良能”。这样，他就把仁德引向了主观唯心主义，但是，他提出的仁心或心仁，终究是对仁学的发展，特别是对意识的修养有着重要的意义。第二，孔子的仁德是以亲亲为本始的，孟子虽然也讲“亲亲仁也”，但他在“亲亲”原则上又加上了一个“尊贤”或“亲贤”的内容，如说：“仁者无不爱也，急亲贤之为务”。“尧舜之仁，不遍爱人，急亲贤也。”在另一个地方他又说：“用下敬上，谓之贵贵；用上敬下，谓之尊贤。贵贵、尊贤，其义一也。”孟子提出的“亲贤”和“尊贤”，显然不同于“亲亲”，但他不是在根本否定“亲亲”原则基础上讲“亲贤”的，相反，毋宁说是对“亲亲”原则的补充或改良，但无论如何是对以“亲亲”原则维系的血缘宗法制的一种冲击，可以说是从奴隶制的“亲亲”原则向封建社会的“尊尊”原则的一种过渡。这个过渡的完成是通过荀子才实现的。由此即表现了孟子作为奴隶主改良派的立场。这样也就表明，孔子、孟子、荀子，虽然他们都是大儒，且都注重仁德，但是，他们所讲仁德的

内涵不同，表现了他们不同的阶级立场，也表现了仁德发展的三个阶段和三个不同时代：孔子之仁，为奴隶社会崩溃时期，

以“亲亲”为原则；孟子之仁，为从奴隶社会向封建社会过渡时期，以亲亲加亲贤为原则；荀子之仁，为封建社会初建时期，以尊尊为原则。不过，在荀子时代，由于大国的争雄，尚未实现统一，所以尚未能够有一个统一之尊，这样“尊尊”也就不可能具有统一后的巨大威势。第三，从孔子的由近

《论语·泰伯》。

《论语·学而》。

《孟子·告子》。

《孟子·公孙丑》。

《孟子·尽心》。

《孟子·尽心》。

《孟子·万章》。

及远、以己推人的仁德思想来看，已经具有了以亲亲为基础的爱有差等的思想，但不明显，而在孟子那里，这一点已非常明确，虽然他也讲“仁者以其所爱，及其所不爱”，以至把“爱人”推及于“爱物”，但他实际上把仁爱看作有差等的。例如他说：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲；亲亲而仁民，仁民而爱物。”加上上面他所说“急亲贤”，显然是把亲亲、亲贤—仁民—爱物，看作了有差等的仁爱。这一仁爱差等思想的提出，正好适应了由奴隶社会的血缘宗亲制向封建社会的等级制的过渡。

董仲舒的仁德思想是对先秦诸儒仁德思想的扬弃。首先，正如人受命于天那样，在他看来人之仁亦取化于天。如他说：

仁之美者在于天。天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有养而成之，事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。察于天之意，无穷极之仁也。是故人之受命天之尊，父兄子弟之亲，有忠信慈惠之心，有礼义廉让之行，有是非顺逆之治，文理灿然而厚，知广大而有博，惟人道可以参天。在董仲舒看来，天就是仁的化身。天覆育万物，既化生，又养成，“事功无已，终而复始”，这一切都是为着奉养人类的。所以说“天，仁也。”而人的仁美之行，就取仁于天而仁。这就是他在《为人者天》篇中所说：“人之血气，化天志而仁。”在人身上流动着的血气，是化天志而来，并具有极高的仁德。上面所引那段话的后半段文字所说：“受命天之尊”，“父子兄弟之亲”，“忠信慈惠之心”，“礼义廉让之行”，“是非顺逆之治”，等等，就正是他所说“取仁于天而仁”及“人道可以参天”的具体内容或表现。

何谓“仁”？董仲舒显然是在继承孔、孟对仁的“爱人”规定基础上，再加上他从天化生、养成万物以“奉人”而体会出天之仁民的思想，而提出了“恻怛爱人”的观点：

何谓人？仁者恻怛爱人，谨翕不争，好恶敦伦，无伤恶之心，无隐忌之志，无嫉妒之气，无感愁之欲，无险诋之事，无辟违之行。故其心舒，其志平，其气和，其欲节，其事易，其行道，故能平易和理而无事也。如此者谓之仁。所谓“恻怛爱人”，即同情、哀怜和爱护人。按照“恻怛爱人”的涵义，在待人或与人交往中，便有了他所说“谨自不争，好恶敦伦，无伤恶之心……”的仁德。正是据此，他提出了“仁者，爱人之名也”，“仁之法，在爱人”。在这里，他一方面强调了爱人的仁行，另一方面也注意了爱人之仁心。他把孔孟仁德的行、意两个方面同时集于了自身。

不过，对下面这段话很值得注意：

仁者，爱人之名也。鄙、传无大之之辞自为追，则善其所恤远也。兵已加焉，乃往救之，则弗美。未致豫备之，则美之。善其救害之先也。夫救早而先之，则害无由起，而天下无害矣。然则观物之动，而先觉其萌，绝乱塞害于将然而未行之时，《春秋》之志也，其明至矣。非尧舜之智，知礼之本，孰能当此。故救害而先之，明也。公之所恤远，如《春秋》美之。详其美恤远之意，则天地之间然后快其仁矣。非三王之德，选贤之精，孰能如此。是以知明先，以仁厚远。远而愈贤，近而愈不肖者爱也。故王者爱及四夷，霸者爱及诸侯，安者爱及封内，危者爱及旁侧，亡者爱及独身。……《春秋》不言伐梁者，而言梁亡，盖爱独及其自身也。仁者爱人，就在于“善其所恤远”。这包括两

《孟子·尽心》。

《孟子·尽心》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·必仁且智》。

《春秋繁露·仁义法》。

《春秋繁露·仁义法》。

个方面的意思：第一，救害必须“早而先之”，使“害无由而起”。例如，“兵已加焉”，再往救，则不能算美，如能“观物之动，而先觉其萌，绝乱塞害于将然而未行之时”，那才能算“美之”的。但这“非尧舜之智，知礼之本”，是不能当此的。这就叫“知明先”。第二，“以仁厚远”。这是说仁爱愈远则愈贤，愈近则愈不肖。譬如作为王者，他的仁就要爱及四夷；霸者之仁仅次于王者，所爱及于诸侯；以下安者、危者之仁所爱更近，一为封内，一为旁侧；最差的是亡者之仁，他只爱其自身。

我之所以说上面那段引文很值得注意，主要就在于其所谓仁者“善其所恤远”，特别是“以仁厚远”，从表面看似是孔、孟仁德的以己推人和由近及远思想的发挥或推行，但若细加分析却是相反，包含了对孔、孟这种仁德思想的否定。这是以往人们所未加注意的。这可以从以下三点得到证明：

第一，把这段话与孔、孟之仁加以对照即可看到，孔、孟之仁首先是爱自身和爱亲，然后将爱己、爱亲之爱向外推开去，这样就把爱己、爱亲规定为仁德的核心内容。而董仲舒则相反说，仁者爱人“善其所恤远”或“以仁厚远”，因此，爱愈远愈贤，愈近则愈不肖，所以只有爱及四夷者才能为王，爱及诸侯者则只能力霸，而仅爱及旁侧者危，仅爱独身者亡。这实际上就把爱己、爱亲这一孔、孟之仁的核心否定了。

第二，董仲舒在《仁义法》篇中还明确提出：“仁之法，在爱人，不在爱我”。“人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。”这显然就直接否定了爱己这个孔、孟之仁的核心，把“爱人”解作了爱别人，即把爱自身从“仁”中剔除了出去。为此他还举了一个春秋时期的例子：

昔者晋灵公杀膳宰以淑饮食，弹大夫以娱其意，非不厚自爱也。然而不得力淑人者，不爱人也。质于爱民，以下至于乌兽昆虫莫不爱。不爱奚足为仁？——这里所讲晋灵公的两个故事，见于《春秋公羊传》“宣公六年”。所谓“杀膳宰以淑饮食”说的是晋灵公嘴馋，不等熊掌煮熟就要吃，因咬不动，反而用斗把膳宰（做饭的头目）打杀，并把尸体肢解，令人弃之的故事。所谓“弹大夫以娱其意”，则是说晋灵公为了取乐，竟然在大臣来朝之时，令人用弹子朝臣，朝臣为避弹丸，只好东奔西逃，晋灵公则站在台上观看以取乐。董仲舒用这两个例子来说明，晋灵公“非不厚自爱也”，但这却不能说是爱人，当然也就不能称做“仁”。他所谓“不爱奚足为仁”，就是正面明确地对孔、孟以爱己为核心的仁德的否定。

第三，董仲舒在《五行相胜》篇中还直接否定了亲亲原则。

太公封于齐，问焉以治国之要，营荡（齐司寇）对曰：“任仁义而已。”太公曰：“任仁义奈何？”营荡对曰：“仁者爱人，义者尊老”。太公曰：“爱人尊老奈何？”营荡对曰：“爱人者，有子不食其力；尊老者，妻长而夫拜之。”太公曰：“寡人欲以仁义治齐，今子以仁义乱齐，寡人立而诛之，以定齐国。”

此太公诛营荡事，未见于史籍。此事真实与否，不关重要。关键是营荡所说仁义，爱人是子不食其力，尊老为尊年长之妻，这里的“仁”显然还是以“亲亲”为原则的。太公将营荡立而诛之，以定齐国，由此表明了太公对亲亲原则之仁的否定。

当然不能由此得出董仲舒主张爱无差等的思想，更不是主张废除等级制。在《观德》篇中讲到官位的排列时，他主张“皆以德序”，以此来取代“亲亲”原则。但也并非绝对不讲亲亲，而是主张“德等也，则先亲亲”。

不过这里的最高原则是德，

先德而后亲，甚至“唯德是亲”。这就同亲亲原则按照血缘宗法关系由近而远有了原则的区别。孟子的“急亲贤”，虽然在亲亲原则下加上了亲贤，对于单纯讲亲亲是一个进步，但他还是以亲亲为最高原则。而董仲舒提出的“皆以德序”，便否定了“亲亲”的第一原则，而把德提到了第一原则，即把仁德的高下作为排序的标准。这一点在讲到礼时再详述。

“义”列于仁之次，接着讲义。

孔子讲义经常与仁同义。义即宜，适宜、应当、合理等意。孔子认为，人应按义行事。“义即当然的准则，而此当然准则之内容为何？实即是仁。仁便是人生之最高的当然准则。依义而行，实即是依仁而行。所以，在孔子，仁与义不是并立的二德，而只是一事。”孔子所说：“君子喻于义，小人喻于利”，“上好义，则民莫敢不服”，“君子之仕也，行其义也”，等等，其中之“义”，即与仁基本同义。至孟子，仁与义才有了分别，且仁与义并称，对它们各自的内涵亦作了明确的规定。例如他说：“仁，人心也，义，人路也”；“仁，人之安宅也；义，人之正路也”。这就是说，仁，是讲的人心问题，即人存心如何；而义，则是说的人的行为问题，即人的行为准则如何。

董仲舒的义，是在区分仁、义的过程中，通过与仁内涵的对比而得到阐述的。这可以说是在孟子区分仁、义的基础上，对仁、义内涵不同的进一步阐述。当然，我这里只是就“区分”本身说的，不是指区分的具体内容。从内容来说，孟子显然是从存心和行为来区分仁与义的，而董仲舒则不同，他是从人与我、往与来、远与近、爱人与正我等不同的涵义来区分的。他的这个思想主要是在《仁义法》篇中阐述的。例如董仲舒说：

《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我，故仁之为言人也，义之为言我也，言名以别矣。……是故《春秋》为仁义法。仁之法，在爱人，不在爱我。义之法，在正我，不在正人。我不自正，虽能正人，弗与为义；人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。……仁者，爱人之名也。……义云者，非谓正人，谓正我。虽有乱世在上，莫不欲正义。奚谓义？……义者，谓宜在我者。宜在我者，而后可以称义。故言义者，合我与宜为一言。……是义与仁殊。仁谓往，义谓来；仁大远，义大近。爱在人，谓之仁。义在我，谓之义。仁主人，义主我也。故曰：仁者人也，义者我也，此之谓也。……以仁治人，义治我，躬自厚而薄责于外，此之谓也。且论已见之，而人不察，曰君子攻其恶，不攻人之恶，非仁之宽与？自攻其恶，非义之全与？此之谓仁造人，义造我，何以异乎？故自称其恶谓之情，称人之恶谓之贼；求诸己谓之厚，求诸人谓之薄；自责以备谓之明，责人以备谓之惑。

从上述这段话可以看出，董仲舒从多视角、多方面区分了仁与义，但其人与我之间为最基本的区别点，这就是上面他所说

“仁主人”，“义主我”；“仁者人也”，“义者我也”。正是由于有

张岱年：《中国哲学大纲》，第262页。

《论语·里仁》。

《论语·子路》。

《论语·子路》。

《孟子·告子》。

《孟子·离娄》。

了仁与义的人、我之别，所以才有了其他许多方面的区别：

以仁治人，以义治我；以仁安人，以义正我；仁之法，在爱人，不在爱我；义之法，在正我，不在正人；仁谓往，义谓来：仁大远，义大近；仁造人，义造我。

仁与义的这些分别，显然都同仁、义的人我之分相关，或由人我之分衍化而来，而衍化出来的这些分别中最重要的，就是仁者爱人，义者正我。此一区别比之孟子的人心、人路之别，从社会意义和学术价值来看，都更为重要。

董仲舒之所以从人我之间来区分仁义，显然是针对着当时搞乱了仁义之别，因而在统治者中出现了以仁待己、以义设人的社会风气的。如他说：

仁之于人，义之于我者，不可不察也。众人不察，乃反以仁自裕，而以义设人，诡其处而逆其理，鲜不乱矣。是故人莫欲乱，而大抵常乱，几以暗于人我之

分，而不省仁义之所在也。正是有鉴于此，他说：

君子求仁义之别，以纪人我之间，然后辨乎内外之分，而著于顺逆之处也。当然，董仲舒对仁义的区分，不仅对当时，而且对后世都有极大的意义和影响。按照他的这一仁、义道德原则的要求，统治者须对人民实行仁政，对自身则要严于律己。这就要减轻对劳动人民的剥削和压榨，用以缓和已经开始显露出来的农民与地主阶级的矛盾。从长远来说，这无疑是有利于封建社会巩固的。

在董仲舒对“义”德的论述中，有一个非常值得赞扬的观点，这就是关于义与不义的关系。这主要表现在他关于春秋有无义战的论述：

难者曰：《春秋》之书战伐也，有恶有善也，恶诈击而善偏战，耻代丧而荣复仇，奈何以《春秋》为无义战而尽恶之也？曰：几《春秋》之记灾异也，虽亩有数茎，犹谓之无麦苗也。今天下之大，三百年之久，战攻侵伐不可胜数，而复仇者二焉，是何以异于无麦苗之有数茎哉。不足以难之，故谓之无义战也。……若《春秋》之于偏战也，善其偏不善其战，有以效其然也。

《春秋》爱人而战者杀人，君子奚说善杀其所爱哉。故《春秋》之于偏战也，……比之诈战则谓之义；比之不战，则谓之不义。故……战不如不战，然而有所谓善战。不义之中有义，义之中有不义。辞不能及，皆在于指，非精心达思者，其孰能知之。这段话我们在辞指论中已经有所转述，在那里我们着重论述了辞与指的关系，未涉及义与不义的关系。他这里所说义与不义，实际上也就是善与恶的关系。义者善，不义者恶。在以往，对善与恶、义与不义之间，绝少如此说法，大多讲善即善，恶即恶；义即义，不义即不义。而董仲舒在这里通过对《春秋》书战伐辞指的论述，指出了《春秋》之战，“不义之中有义，义之中有不义”，亦即是说，善中有恶，恶中有善。他说的虽仅是《春秋》战攻侵伐，但实际上是在普遍意义上论述了善与恶、义与不义对立面之间的同一性，即阐述了善与恶、义与不义之间既对立又同一的互相依存、互相包含、互相渗透和互相转化的辩证法。这是应予肯定的。

“礼”也是董氏五常之道中至关重要的一常。

按照范文澜先生对中国古代文化的考察，夏“尊命”，殷商“尊神”，

《春秋繁露·仁义法》。

《春秋繁露·竹林》。

而周则“尊礼”。尽管在周之前也有礼存在，但作为一种礼制，则起于周。所谓周公制礼作乐的说法，便证明了这一点。周朝之初，周公之所以制礼，显然是适应于周之立嫡长加分封而出现的宗法封建等级制社会关系的需要，以明君臣、父子、上下、尊卑之别。如《礼记》云：

夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。

君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定。

非礼无以辨君臣、上下、长幼之位也。《乐记》亦云：

乐者为同，礼者为异；同则相亲，异则相敬；乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者也，礼乐之事也。

礼义立，则贵贱等矣；乐文同，则上下和矣。

由此可见，周初礼制的产生，其最终根源，乃在于周朝宗法等级制的社会关系的产生和普遍化，而礼制的推行又巩固和加强了这一社会关系。所谓礼序尊卑，乐颂怡和，正表明了礼仪制度的建立目的和作用。当然，到了春秋，这种奴隶制的宗法分封制已是再也无法继续下去了，这样，反映到礼乐制，便出现了“礼崩乐坏”的局面。孔子就生活在作为周公后代封地、保存了大量礼乐典章的礼乐之乡鲁国，因而深受礼乐文化的影响，彻悟了礼乐作为人文的实质即仁，创立了以仁学为核心的儒学。基于此，他提出了“克己复礼为仁”的思想。可见，孔子所说的礼，无疑渗透着他的仁学精神，礼作为一种德，亦包含着或体现着仁德精神。孔子说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”就表明了礼乐与仁的密切联系，礼乐的实质就是仁。所以礼与仁，实是同一件事情的两面，礼为文，仁为质。这就是孔子关于礼的最根本的观点。既如此，那么无论是周礼，或是孔子的礼，他们虽然都讲尊君，但其第一原则仍是亲亲为大。

至战国后期，在新的历史条件下，荀子再一次把礼提到了极其重要的地位。他认为：“礼者，人道之极也。”他又说：“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”。此外，他还全面论述了礼的起源、礼的原则和作用以及礼的内容和各种礼仪的形式。在荀子看来；人生而有欲，欲而不得则必求，求而无度量分界，即产生了争。而争则乱，乱则穷。这样便陷入了恶性循环的圆圈。后来，因先王恶乱，所以才出来“制礼义以分之，以养人之欲，给人以求，使欲必不穷乎物，物不屈于欲，两者相持而长，是以礼之所起也。”这种礼的起源说类似于西欧的社会契约论，不同的是礼由先王所立。显然这也是一种历史唯心论的解释。在荀子看来，“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。……故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本。”这三本，事天地、尊先祖、隆君师，虽然其中的“尊先祖”似乎包含了亲亲原则，但从这三本的总体来看，则已完全冲破了周礼的亲亲原则，特别是在讲到祭礼之时，荀子还说：“故先王案为

《礼记·曲礼》。

《礼记·哀公问》。

《礼记·哀公问》。

《论语·八佾》。

《荀子·礼论》。

《荀子·修身》。

《荀子·礼论》。

《荀子·礼论》。

之立文，尊尊亲亲之义至矣。”这就把尊尊摆到了第一位，而把亲亲原则放在了尊尊之次，由此表明荀子之礼，已经深深地打上了封建等级制的印记。

董仲舒的礼论，显然是继承了先秦诸子尤其是荀子的思想。例如他关于礼为体天地，序尊卑、贵贱，差内外，以防乱、争的思想，显然在孔子和荀子那里都可以找到渊源。如董仲舒的《奉本》篇说：

礼者，继天地，体阴阳，而慎主客，序尊卑、贵贱、大小之位，而差内外、远近、新旧之级者也。在《天道施》篇中他又说：利者盗之本也，妄者乱之始也。夫受乱之始，动盗之本，而欲民之静，不可得也。故君子非礼而不言，非礼而不动。好色而无礼则流，饮食而无礼则争，流争则乱。故礼，体情而防乱者也。

这里第一段话就揭示了礼乃是人从天地、阴阳关系中所体会出来的一种序尊卑、贵贱、上下、大小以及差别内外、远近、新旧的等级制的实质。这一方面说明了礼来源于天，另一方面说明了礼的分别等级制的实质。第二段话即说明礼是防止人民乱、争的。这两者是相联系的。如董仲舒在《度制》篇中说：“圣人之道，众堤防之类也，谓之度制，谓之礼节。故贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，乡党有序，则民有所让而民不敢争，所以一之也。”照此说，礼之所以成为“众堤防之类”就在于它是维护等级的度制，君臣、父子、夫妇上下有等，贵贱有别，于是民便会有所让，而不敢争。这样，乱、争便不会由之而起。

正是因此，董仲舒不但在君臣、父子、夫妇之间要求有严格的礼节和礼仪，而且还为上自天子下至庶民规定了各种服制和度制。如在《服制》篇中谈到度爵而制服时即说，各等级的吏民必须“量禄而用财，饮食有量，衣服有制，宫室有度，畜产人徒有数，舟车甲器有禁；生有轩冕、服位、贵禄、田宅之分，死有棺槨、绞衾、圻袭之度；虽有贤才美体，无其爵不敢服其服，虽有富家多货，无其禄不敢用其财；天子服有文章，不得以燕飧，以庙；……散民不敢服杂采，百工商贾不敢服狐貉，刑余戮民不敢服丝纁乘马，谓之服制。”在《度制》篇中谈到衣裳之用时亦说：“凡衣裳之生也，为盖形暖身也。然而染五彩，饰文章者，非以为益肌肤血气之情也，将以贵贵尊贤而明别上下之伦，使教亟行，使化易成。”按照此说，在封建社会，从皇帝到黎庶，都必须依自己所处等级，服其服，食其禄，用其财，“生有轩冕、服位、贵禄、田宅之分，死有棺槨、绞衾、圻袭之度”，任何人都不得越制，不得享其非分。这样，按照礼的规定和要求，整个封建社会就形成了一个极严格的封建等级制。

不过，董仲舒讲礼与先秦诸子有着两个很大的不同点。第一，董仲舒特别重志。如说：

《春秋》之论事，莫重于志。

礼之所重者在其志。礼作为五常之一，是封建社会道德原则所不可缺少的，但礼之重者在于礼之志。所谓志，即动机、本心。“志敬而节具，则君子予之知礼；志和而音雅，则君子予之知乐；志哀而居约，则君子予之知丧。”

《荀子·礼论》。

《春秋繁露·服制》。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·玉杯》。

董仲舒在这里举了一个例子：“《春秋》讥文公以丧取”。事情是这样的，按照《春秋》之礼，新继位之国君，居丧三年之内不图婚。文公婚娶之日已距丧日四十一个月，即超过了三年，因而不应该算丧娶。但是，娶前必纳币，“纳币之月在丧分”，这就表明文公“全无悼远之志，反思念取事，是《春秋》之所甚疾也”。故《春秋》“讥以丧取也”，“贱其无人也”。由此表明，《春秋》之论礼，重在其志。对此，董仲舒还进而从理论上作了说明：

志为质，物为文。文著于质，质不居文，文安施质。质文两备，然后其礼成。文质偏行，不得有我尔之名；俱不能备而偏行之，宁有质而无文。虽弗予能礼，尚少善之，介葛庐来是也。有文无质，非直不予，乃少恶之，谓州公实来是也。——这表明，在董仲舒看来，志为礼之质，物为礼之文，质文两备而礼成。否则，如果文质偏行，不能全备，那么，他认为，“宁有质而无文”，这“尚少善之”，而不宜“有文而无质”。这也符合《春秋》之序道，“先质而后文，右志而左物”的一般秩序。董仲舒注重礼志，这对于向人们灌输封建的礼教，有着非常重大的意义和作用。

第二，董仲舒又把封建的礼区分为“经礼”与“变礼”。这是我们在董仲舒辩证的天道观中讲过的。所谓“经礼”，就是一般的礼或常礼，“变礼”即是特殊的礼或不常之礼。一般人只见经礼或常礼，而董仲舒又提出了变礼或不常之礼作为经礼的补充，这样就使封建社会的礼更加完善，并具有了辩证性。这一点在此就不重述了。值得进一步指出的是，董仲舒在此基础上又提出了允许汤武革命的观点，这就为通过改朝换代来解决地主阶级内部的矛盾，以及调整和缓和地主阶级与农民的矛盾，提供了理论依据。这实际上也就是为封建社会的自身发展设计了一套自动调节机制。中国的封建社会，之所以能够绵延两千多年，恐怕是董仲舒所设计的封建社会这种自行调节机制起了极大的作用。这在历史观中再详论。

现在说“智”德。

“智”也是儒家创始人所提出的，而且与仁有着密切的联系。如孔子说：“知者利仁”。“智者乐水，仁者乐山；智者动，仁者静；智者乐，仁者寿。”这里把智与仁连到了一起，并视智与仁如同水与山、动与静、乐与寿的关系那样，智与仁二德相偕、相映。子贡也正是从智与仁二德上，论证了孔子为圣。孟子则把智与仁、义、礼四者连称，视为人之四种善端。其所谓“智”端，即其所说“是非之心”。

董仲舒正是在继承了孔、孟思想的基础上，在同仁德的联系中，深刻考察了智德的作用。这主要表现于《必仁且智》篇中：

莫近于仁，莫急于智，不仁而有勇力、材能，则狂而操利兵也；不智而辨慧猥给，则迷而乘良马也。故不仁不智而有材能，将以其材能辅其邪狂之心，而赞其僻违之行，适足以大其非，而甚其恶耳。其强足以覆过，其御足以犯诈，其慧足以惑愚，其辨足以饰非，其坚足以断辟，其严足以拒谏。此非无材能也，其施之不当，而处之不义也。……仁而不知，则爱而不别也；知而不仁，则知而下为也。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·玉杯》。

《春秋繁露·玉杯》。

《论语·里仁》。

《论语·雍也》。

故仁者所以爱人类也，智者所以除其害也。何谓仁？仁者惻怛爱人，谨翕不争。……何谓之知？先言而后当。凡人欲舍行为，皆以其知先规而后为之。其规是者，其所为得，其所事当，其行遂，其名荣，其身故利而无患，福及子孙，德加万民，汤武是也。其规非者，其所为不得其事，其事不当，其行不遂，其名辱，害及其身，绝世无复，残类灭宗亡国是也。故曰莫急于智。知者见祸福远，其知利害蚤，物动而知其化，事兴而知其归，见始而知其终，言之而无敢^辟，立之而不可废，取之而不可舍。前后不相悖，终始有类，思之而有复，及之而不可厌。其言寡而足，约而喻，简而达，省而具，少而不可益，多而不可损。其动中伦，其言当务，如是者谓之知。

这是说，仁者爱人或爱人类；智者则有先见之明。反之，“不仁而有勇力材能”，或“不智而辨慧猥给”，则或为狂而执利剑者，或为迷醉而乘快骑者。总之，不仁不智而有材能，则只是以其材能辅其邪狂之心，助其恒僻违逆之行，“大其非”，而“甚其恶”。当然，也有“仁而不智”和“智而不仁”者，前者是爱而不别是非，后者虽知是非，但却不肯为是而非非。因而，做人必须是仁智兼备，必仁且智。这就是董仲舒对智德的论述。当然，董仲舒在这里所说的仁与智都不是空洞的、抽象的，而是有实质内容的。他的仁、智，都是从封建地主阶级的立场上来说，不是超阶级的。这是我们必须注意的。

关于“信”德。

按照《白虎通》的说法，“信，诚也，专一不移也。”儒家的创始人孔子亦讲到“信”。他认为，交友必信。“言而有信”乃是一种好的品德，否则，“人而无信，不知其可也。”这是就个人行为来说的。若从施政来看，“信”更为重要：“民无信不立”；“上好信，则民莫敢不用情。对人民不讲信义，老百姓都不信任你了，你也就站不住脚了；如果君主讲信，那么老百姓也就会以真情来对待你。不过，孔子是把信作为仁德的一项内容来看的，而不是作为与仁并列的信德。如在《论语》中记载有这样一段话：“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下，为仁矣。’‘请问之。’曰：‘恭、宽、信、敏、惠。’”照此说，仁者必信，信乃仁的一种表现。此后，孟子所说人之四种善端虽未把信包括在内，但孟子亦讲到信，如《孟子·尽心》载：“孟子曰：‘善人也，信人也。何谓善？何谓信？曰：可欲之谓善，有诸己之谓信。’”这就是说，具有善德之人，亦就是信人。由此亦表明了信与仁的联系。荀子亦非常重信。他说：“凡为天下之要，义为本，而信次之。古者禹、汤本义务信而天下治，桀、纣弃义倍信而天下乱。”这里倍即背。可见荀子已把信抬到了仅次于义的非常之高的地位。

董仲舒正是在前人重信的基础上，首次把信列入了“五常之道”，作为五德之最后一德。除此之外，他还说：“竭愚写情，不饰其过，所以为信也。”

《白虎通·性情》。

《论语·学而》。

《论语·为政》。

《论语·颜渊》。

《论语·子路》。

《论语·阳货》。

《孟子·尽心》。

《荀子·强国》。

又说：“明主贤君必于其信。”这就是说，一方面，一切臣民都必须对皇帝“竭愚写情，不饰其过”，绝对忠诚；另一方面，皇帝作为“明主贤君”，亦要对自己的臣民讲究信用，不可言而无信。

上面就是对董仲舒“三纲”、“五常”的简述，有的作了某些简评。这里还有一个对“三纲”、“五常”的一般态度问题。一般他说，对中华民族的文化遗产要采取批判继承的态度，这是没有分歧的。可是，一遇到具体问题，便会发生分歧。例如对有人提出的“抽象继承法”，就曾发生了激烈的争论。我以为，“抽象继承法”能否成立，归根结底在于是否存在抽象的伦理道德。对此，马克思主义经典作家早已解决了，从来就没有超阶级、超时代的、抽象的伦理道德。既然如此，那么所谓“抽象继承法”也就失去了存在的根基。不过问题并非如此简单。在今天，如果有谁说，还要我们继承对封建皇帝尽忠的忠德，这显然是荒唐的；如果今天有谁还说，对父母要像封建社会那样行孝，显然也是不现实的。可是，我们今天还要对党和共产主义事业无限忠诚，对我们的父母也不能说就不需要孝了。此外，在今天也还要讲义，也还要讲礼，也还要讲信，也还要讲智，甚至亦要讲仁。这是否可以是对封建社会的“五常之道”，甚至“三纲”的继承呢？或说是抽象继承呢？我以为，不能简单地回答是或否。因为，我们今天所讲的忠、孝、仁、义、礼、智、信，显然也不是抽象的，而是有着自己特定的涵义和内容，因而不能说就是对封建伦理道德的简单继承。但是，这些道德规范又不是我们的创造，它们同旧的道德规范是同一词或同一概念，因而应该说其间有着某种“联系”，这种“联系”其实也就是某种继承的说法。但这种继承显然不是封建伦理道德的照搬，也不是什么抽象继承，而只能说是批判地继承。所谓批判，显然是指对封建伦理道德的批判；所谓继承是指什么？即继承了什么？这是需要费些笔墨才能说清楚的。我以为，无论是孔夫子、孟夫子，或者荀夫子、董夫子，这些历史上的大儒，虽然他们在当时所提出的这些伦理道德规范，都带着极强烈的时代特征和阶级内容，但是其中显然并不仅仅是反映了地主阶级的阶级性，而是还包含着人类社会一般做人所应遵循的某些伦常、道德原则。例如，为人要忠诚，不能做奸诈之徒；对朋友要讲信义，不能做背信弃义的事；对父母要孝敬，不能像畜类一

般；对子女要慈爱，不能动辄训斥体罚；对于长者乃至任何相识的、不相识的路人，要讲礼貌，等等。这些显然不是仅为地主阶级所倡导和遵行，而是在人类社会一般做人人都应遵循的伦常、道德规范。当然，除此之外，还有少数是相近的几个时代所共有的一些道德规范，如不贪污、不偷盗，这显然也不是专属于某一阶级所倡行的。对于上述的这些道德原则，显然不是只对某一阶级有利的，否则，那就很难想像被后一时代的人们所继承。不过，就是这些一般做人的原则，或者是相近的几个时代所共有的伦常道德原则，它们在不同时代，也都渗透或贯彻了当时统治阶级的精神或意志，因而也带有强烈的阶级性。因而在继承这些道德原则时，也必须将其中带有强烈地主阶级色彩、纯属为封建阶级服务的伦常、道德内容剔除掉，而把其中所包含的一般原则或几个时代所共有的普遍原则剥离出来，或说拯救出来，加以改造，为我所用。这些剥离出来、拯救出来的一般原则或共同原则，也并不是

《春秋繁露·天地之行》。

《春秋繁露·立元神》。

抽象的、没有内容的形式，因而也谈不上抽象继承，而只能说是批判地继承。所以，所谓抽象继承法是根本不能成立的。

三、重义理、轻功利的义利论

义利之辨在中国古代哲学史上始终是一个重大的论题。董仲舒的义利论，上承先秦，下启宋明，在中国古代思想史上占有极其重要的地位，很有必要作一专门探讨。

在董仲舒之前的先秦，诸子之中极少有不言义利者。其中持论最尖锐的，应属儒墨两家了。从表面看，儒家尚义，强调义利的矛盾，而墨家则重利，强调义利的一致，可见两家的对立。

但是，若究实质，儒家并非不要利，墨家亦非不言义，他们实际上都是义与公利的统一论者和义与私利的对立论者。儒墨所说“义”涵义基本一致，而其所言“利”则实有分别：儒家所说与义矛盾者，为一己之私利；而墨家所说与义一致者，乃是社会、民众之公利。可见，儒墨的矛盾，实是视角的不同。若从私利与义的关系上看，墨家也不会否定它们的对立性；从公利与义的关系看，则儒家亦不会否定它们的一致性。这就是何以会出现儒墨义利观中表面分歧的缘由。但无论如何，儒家重义，墨家重利，则是明显的事实。下面的分析即可说明这一点。

从对“五常”的论述可知，孔子之义与仁等，行义即施仁于人，其中自然包括惠利人。但如《论语》所载：“子罕言利”。孔子很少言利。这是因为他看来，“君子喻于义，小人喻于利”；“放于利而行，多怨。”这即是说，君子能明白大义，小人则只知小利；为追求财利而行，就会招来怨恨。这里所说“利”字，显然都是说的个人的私利。但是孔子亦非只讲与义矛盾之私利，也讲过与义相谐之公利：“礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。”这里的利显然就是指的民众之公利。由此亦表明，孔子所讲的利实有私利、公利两种涵义，不可不别也。正是因此，孔子又说：“见利思义”，“不义而富且贵，于我如浮云，”“义然后取”。这表明，在孔子那里，始终是把义放在重于利的地位。他非常鄙薄只图私利的行为，但是于民有利的公利，是义之所生，这是不应拒绝做或抛弃的。

孟子继承了孔子的思想，更强调了义的重要性，似是更表现了反利的倾向性。例如他说：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”这就是说人的一切言行完全以合义为准则，以合义为转移，只要合于义，言可以不必信，行也不必果。在义与利的关系上也是如此：“非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也。”不合乎道义，给我以天下，也不予之“顾”。所以当梁惠王问孟子不远千里而来，是否“将有以利吾国乎？”时，他竟回答说：“王何必曰利？亦有仁义而已矣！王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士

《论语·子罕》。

《论语·里仁》。

《论语·里仁》。

《左传》“成公二年”。

《论语·宪问》。

《论语·述而》。

《论语·宪问》。

《孟子·离娄》。

《孟子·万章》。

庶人曰何以利吾身，上下交征利，而国危矣。”这里似乎就更表明了孟子只要义，而不要利。当然实际上并非如此，因为他这里是说，只要讲义，利也就在其中了。包括前面他所说非道义，“禄之以天下，弗顾也”，亦包含了反面的意思，如合于道义，所给予的利禄便是完全可取的了。

荀子完全继承了孔、孟尚义的思想，但他更明确地给予了利一定的地位。例如荀子说：“义与利者，人之所两有也。虽尧舜不能去民之欲利，……虽桀纣亦不能去民之好义……”他还说：“好利恶害，是君子于小人之所同也；若其所以求之之道则异矣。”这些显然与孔、孟不同，而是明确肯定了义、利乃是人生而固有的两种属性或需要，虽尧舜、桀纣，都不能去其一，特别是好利而恶害，乃是君子、小人所同有，只是由于求利之道的不同，这才区分出了君子与小人、治世与乱世。例如他说：“义胜利者为治世，利克义者为乱世。”又说：“唯利所在，无所不倾，若是则可谓小人矣。”“君子治治，非治乱也。易谓邪？曰：礼义之谓治，非礼义之谓乱也。故君子者，治礼义者也……”在荀子看来，君子是治礼义的人，小人则重利忘义甚至唯利是图。因此，义胜利，天下为治世，而利克义，则天下为乱世。故此，荀子主张提倡先义而后利，反对先利后义。如他所说：“国者巨用之则大，小用之则小。巨用之者，先义而后利；小用之者，先利而后义。”他还讲：“汤武者，修其道，行其义，兴天下同利，除天下同害，天下归之。”这里的所谓“天下同利”，意即天下公众之利。这显然是把“行义”与“兴利”统一了起来。

上述是先秦儒家的义利观。虽然他们从总体上说是重义轻利的，但却不是根本否定利的，他们实际上所反对的仅是一己之私利。特别是荀子提出了先义而后利的主张，这就在一定程度上纠正了孟子单纯讲义而鄙薄利的观点。而荀子的“行义”即“兴天下同利”，更是明确地肯定了“行义”与“兴公利”的同一性，这一点显然是对墨家观点的吸收。

墨家的义利观与孔、孟有着明显的不同。墨子在《非命上》篇讲人之言行有“三表”：“有本之者，有原之者，有用之者。”其中“用之者”最为重要，这就是：“废以为刑政，观其中国家百姓人民之利”。墨子把“国家百姓人民之利”视作人的一切言行的最后表准，亦即把公利作为衡量一切人等行为和言论好坏的标准。可见墨子之重利。但是墨子亦同样“贵义”，并专作了《贵义》篇，认为“天下莫贵于义”，“万事莫贵于义”。这表明墨子同样亦推崇义的精神。他甚至说：“天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱”，由此可见义对人类社会之重要，何以会如此呢？归根结底在于墨子实际上把义与利看作可以互相解说的或等义的。

《孟子·梁惠王》。

《荀子·大略》。

《荀子·荣辱》。

《荀子·大略》。

《荀子·不苟》。

《荀子·不苟》。

《荀子·王霸》。

《荀子·王霸》。

《墨子间诂·天志上》。

如《经上》篇说：“义，利也。”《大取》篇亦说：“义利，不义害。”《经说上》篇云：“义，志以天下为芬，而能利之，不必用。”这里就明确地把义与利等同了起来，阐明了义、利的同一性。荀子之所以把“行义”看作是“兴天下同利”，显然正是受墨子或后来墨家这些思想的影响。

在先秦，除了儒墨在义利观上的辩论之外，法家的义利观也值得一提。韩非说：“故事因于世而备适于事。古者文王处丰镐之间，地方百里，行仁义而怀西戎，遂王天下，徐偃王处汉东，地方五百里，行仁义，割地而朝者，三十有六国，荆文王恐其害己也，举兵而代徐，遂灭之。故文王行仁义而王天下，偃王行仁义而丧其国，是仁义用于古而不用於今也。故曰，世异则事异。……事异则备变。上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”这是说儒家行仁义那一套并不是万应灵丹。富国强兵之策，必须符合于时势。古代乃竞德之世，所以行仁义而王，中世则靠智谋，韩非所处之今世，则需竞于气力。所谓竞气力者，那就是要尚功利，以奖励耕战，从而富国强兵。后来李斯也持此观点。

从先秦诸子的义、利之辨可以看到，随着从春秋到战国的时间推移，特别是到七国争雄的时代，在义利之辨中，经历了一个从重义轻利到义利并重，最后则出现了利重于义的发展过程。从先秦进入秦汉又如何呢？秦灭六国，归于一统，于是《吕氏春秋》又倡“贵公”、“去私”、“高义”，提出了“为天下及国，莫如以德，以德以义，不赏而民劝，不罚而邪止”的观点。这样又把行德义提到了为国、为天下的至关重要的地位。经过秦末的农民战争，天下归汉，陆贾更明确地提出了“君子笃于义而薄于利”、“先道而后利”的义利思想，并把仁义视为高于一切的指导精神。他说：“圣人怀仁仗义，分明纤微，忖度天地，危而下倾，佚而不乱者，仁义之所治也”。“百姓以德附，骨肉以仁亲，夫妇以义会，朋友以义信，君臣以义序，百官以义承，曾、闵以仁成大孝，伯姬以义建至贞，守国者以仁坚固，佐君者以义不倾。君以仁治，臣以义平。乡党以仁徇徇，朝廷以义便便。美女以贞显其行，烈士以义彰其名，阳气以仁生，阴节以义降。鹿鸣以仁求其群，关雎以义鸣其雄。《春秋》以仁义贬绝，《诗》以仁义存亡。乾坤以仁和合，八卦以义相承。《书》以仁叙九族，君臣以义制忠。《礼》以仁尽节，《乐》以礼升降。仁者道之纪，义者圣之学。学之者明，失之者昏，背之者亡。陈力就列，以义建功。师旅行阵，德仁为固，仗义而疆。调气养性，仁者寿长，美才次德，义者行方。君子以义相褒，小人以利相欺。愚者以力相乱，贤者以义相治。”这里可以说把仁、义对于安邦定国、保民而工的作用说得淋漓尽致了，这样，从秦到汉又从重利轻义反过来转向了重义轻利。这就是董仲舒之前义利观的变迁。

董仲舒显然是在综合先秦以来的义利思想基础上，提出了有董氏儒学特色的义利观。他的义利观有一个显著的特点。即如把人及其一切特性归之于天那样，他把人的好义、欲利也归于了天。由此论证了义与利同时为人所有：天之生人也，使之生义与利，利以养其体，义以养其心，心不得义不能

《韩非子·五蠹》。

《吕氏春秋·上德》。

《新语·本行》。

《新语·道基》。

乐，体不得利不能安。可见，义、利乃是天之生人所赋予人的，因而义与利是人人所具有的、不可或缺的两个方面，利养其体，义养其心，无义，心不得乐，无利，体不得安。这就间接批评了只讲义而不讲利或只讲利而不讲义的两种偏颇观点。

不过，董仲舒主张义、利两有，却并不主张两者平列，更不主张利重于义，而是相反，主张义重于利。他说：

义者心之养也，利者体之养也。体莫贵于心，故养莫重于义。义之养生人大于利矣。何以知之？今人大义而甚无利，虽贫与贱尚荣其行，以自好而乐生，原宪、曾、闵之属是也。人甚有利而大无义，虽甚富则羞辱大恶。恶深祸患重，非立死其罪者，即旋伤殃忧尔，莫能以乐生而终其身，刑戮夭折之民是也。夫人有义者，虽贫能自乐也，而大无义者；虽富莫能自存。吾以此实义之养生人，大于利而厚于财也。民不能知而常反之，皆忘义而徇利，去理而走邪，以贼其身而祸其家。此非其自为计不忠也，则其知之所不能明也。今握枣与错金，以示婴儿，必取枣而不取金也。握一斤金与千万之珠，以示野人，野人必取金而不取珠也。故物之于人，小者易知也，其大者难见也。今利之于人小而又之于人大者，无怪民之皆趋利而不趋义也，固其所暗也。人体莫贵于心者，而义养心，故身之养莫重于义者。财利可养体，不养心，所以义之养人大于利而厚于财。另外，人之行大有义而甚无利，此人虽贫贱，却仍以义行为荣：反之，人之行甚有利而无义，虽因此而获得富贵，但终则不是立死，也受其伤殃。这种道理，众民不能知，而常忘义循利，结果走上邪路，贼其身而祸其家，正是因此他认为，“凡人之性，莫不善义。然而不能义者，利败之也”。所以他提出了教以仁义而堤防之。

当然，董仲舒提出义养重于利，并非是绝对地不讲利，相反，他依据天志仁，人主要法天而行，从而提出了人君必须以“爱利天下为意”。他多次讲：

天常以爱利为意，以养长为事，春夏秋冬皆其用也。王者亦常以爱利天下为意，以安乐一世为事，好恶喜怒而备用也。然而主好恶喜怒，乃天之春夏秋冬也，其居暖清寒暑而以变化成功也。天出此物者，时则岁美，不时则岁恶。人主出此四者，义则世治，不义则世乱。

“古之圣人，见天意之厚于人也，故南面而君天下，必以兼利之。天覆育万物，既化生又养成，事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。人主既南面而君人，亦必“兼利人”，“以爱利天下为意”。意即给天下人民以利益。很显然，前面所说设义制礼以堤防之的利，乃是个人私利，这里所说为天下人民所兴之利，则是公利。所以，前者是要求人君以至庶民对个人利益的态度，即不要追逐，这就是所谓义克利，后者则是对人君及大臣为政的要求，即要为民兴利，这就是所谓义生利。对于后者，董仲舒在《考功名》篇中又集中作了论述：

天道积聚众精以为光，圣人积聚众善以为功。……量势立权，因事制义。故圣人之为天下兴利也，其犹春气之生草也，各因其生小大而量其多少；其为天下除害也，若川决之写于海也，各顺其势，倾侧而制于南北。故异孔而同归，殊施而钧德，其趣于兴利除害一也。是以兴利之要在于致之，不在于多少，除害之要在于去之，不在于南北。

《春秋繁露·身之养重于义》。

《春秋繁露·身之养重于义》。

《春秋繁露·身之养重于义》。

《春秋繁露·玉英》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·诸侯》。

很明显，这里所说为“善”、制“义”，即是为天下而“兴利”、“除害”。而这里所谓“天下”，乃是指圣人、皇帝及王公、大臣之下的一般臣民，既包括地主阶级，也包括一般庶民百姓。有人说董仲舒的兴利就是专指为地主阶级服务、谋利。我以为，如果说首先是为地主阶级谋利，或从根本上为封建地主阶级谋利，这是正确的，但如果说是只为地主阶级兴利，不包括一般平民百姓，则显系偏颇之论。这是因为，他要从根本上为地主阶级谋利，也要适当为庶民谋一定的利，否则，他的目的也达不到。况且，董仲舒的《度制》篇所提出的“调均”主张，亦表明了这一点。这在后面谈到他的改革主张时再详述。

在阐明了董仲舒上述的义利观之后，对于《汉书·董仲舒传》中所载那段有名的话，便好理解了。这段话是：

仁人者，正其谊不谋其利，明其道不计其功。这段话，是对江都王问，而在《对胶西王越大夫不得为仁》篇中亦有一段相似的话：

仁人者，正其道不谋其利，修其理不急其功。对这两段话的看法，前者是否为班固修饰过，历来观点不一。有人以司马迁《史记》未载，且作传应有所本，本应是董仲舒的《对胶西王越大夫不得为仁》篇，故以此断为班固所修。我也倾向此说。然此说终究只是推论，未有过硬证据，因此也只能聊作一说，尚难做最后论定。关键是这两段话有无原则区别。“道”、“谊”、“理”三者，从原则上说没有什么重大差别；“不谋其利”，则是两段话中共有的；最大的不同，一为“不急其功”，一为“不计其功”。从董仲舒历来对功利的态度来看，“不急其功”似更符合其思想。例如，从《考功名》篇中所说，通过考绩，“有功者赏，有罪者罚；功盛者赏显，罪多者罚重；不能致功，虽有贤名，不予之赏”，从而形成“百官劝职，争进其功”的局面看来，董仲舒不是“不计其功”。另外，再从《汉书·董仲舒传》中所提倡之尧舜“寢明宫昌之道”来看，这里所说正是“不急其功”，而不是“不计其功”。

不过，对后世发生了重大影响的还是《汉书·董仲舒传》中的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”。虽然在董仲舒之后，也曾有过王充等少数思想家提出的以物质利益为基础的义利统一理论，但是重义轻利的思想始终居于主导地位。对于形成这样一种主导思想，董仲舒的“正谊不谋利，明道不计功”的思想起了极大的作用。如程明道就曾说：“董仲舒曰：‘正其谊不谋其利，明其道不计其功’。此董子所以度越诸子。”而朱熹则把董仲舒的这段话写入了“白鹿洞书院学规”，要他的学生铭记于心。宋明理学可以说正是在这一思想影响下，提出了“存天理”、“灭人欲”的极端谬说。

现在值得提出来研究的是如何评价董仲舒的义利观。我们知道，马克思主义的功利观认为，“人们奋斗所争取的一切，都同他们的利益有关”，“每一个社会的经济关系首先是作为利益表现出来的”；各个对立阶级之间的斗

王充说：“夫饥寒并至而能无为非者寡，然则温饱并至而能不为善者希。《传》曰：‘仓廩实，民知礼节；衣食足，民知荣辱。’让生于有余，争起于不足，谷足食多，礼义之心生；礼丰义重，平安之基立矣。……为善恶之行，不在人质性，在于岁之饥穰。由此言之，礼义之行，在谷足也。”（《论衡·治期》）。

《二程全书·近思录》（卷十四）。

《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第82页。

《马克思恩格斯全集》第18卷，人民出版社1965年版，第307页。

争，“首先是为了经济利益而进行的”；“马克思列宁主义的基本原则，就是要使群众认识自己的利益，并且团结起来，为自己的利益而奋斗。”董仲舒作为新兴地主阶级的思想家，无疑已经看到了人与人之间的利益关系，但作为剥削阶级的思想家，他不肯公开这一社会的秘密，所以，他总是把“利”看作是洪水猛兽，视为祸、乱之源，要设义制礼以堤防之，从而把仁义抬到了第一位的高度，予以彰扬，这显然是他的剥削阶级本性的表现，也是一种唯心主义的社会历史观。

不过，董仲舒的义利观，同在他之前的大儒比较，还是有其进步性和合理方面的。这主要在于他区分了仁义，并在此基础上提出了要统治者以义正己和施仁于民的思想。例如他说：

君子求仁义之别，以纪人我之间，然后辨乎内外之分，而著于顺逆之处也。是故内治反理以正身，据祉以劝福；外治推恩以广施，宽制以容众。孔子谓冉子曰：“治民者先富之，而后加教。”语樊迟曰：“治身者，先难后获。”以此之谓治身之与治民，所先后不同焉矣。诗云：饮之食之，教之诲之。先饮食而后教诲，谓治人也。又曰：坎坎伐辐，彼君子矣，不素餐兮。先其事，后其食，谓之治身。

这一段可以说充分体现了董冲舒在解决道德矛盾问题上的观点方法。君子求仁、义之别，仁者在爱人，义者在正我。由此便区分了内外，这也叫内外有别吧，对内，即以义治身；对外，即以仁治人（民）。在治民方面，他承继了孔子的先富后教及《诗经》中的先饮食后教诲的思想。这里所谓“先富”和“先饮食”，就是先给人们以利，这显然具有唯物主义的因素和合理的成分。因此，这是应予肯定的。他提出的“仁人者，正其谊不谋其利，明其道不计其功”，应该说就是他从以义正我引出的结论，这一点作为对统治者提出的要求，也使统治者有所约束，对减轻统治阶级剥削压榨人民来说，也有一定作用。当然，统治者也以此来要求自己的一切臣民，特别是后来宋明理学由此而提出存天理、灭人欲的观念，则已完全扭曲了董仲舒当初提出这一名言的实际目的，这是不应过多责怪董仲舒的。

《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第246页。

《毛泽东选集》第4卷，人民出版社1991年版，第1318页。

《春秋繁露·仁义法》。

第九章应天改制和应人制礼的进化历史观

董仲舒的历史观是“三统三正”的循环论，这似乎已是公认的定论。同时这一历史观似乎也进一步证实着其“天不变，道亦不变”的天道观。对此，也未见有谁提出过异议。然而我以为，虽然可以肯定，以往对“三统”说的这一批评，也确实抓住了董仲舒历史观中存在的某些问题，但却未看到其历史观中的进化思想。实际上董仲舒讲新王“改制作科”，从来就包含两个方面：一是为应天而改制，二是为应人而制礼作乐。以往所说董仲舒“三统”循环的历史观，仅仅是董仲舒历史观中应天改制的方面，这实际上就丢掉了其历史观中应人制礼作乐的方面。然而这却是董仲舒历史观中更重要的方面，正是这一方面为其提出封建社会政治、经济、文化、思想等方面的改革，提供了理论基础。为此，必须恢复董仲舒历史观的全貌，以便给予其更准确和科学的评价。

一、新王必应天改制、应人制礼 ——“三统”、“三道”的进化历史观

以往批评董仲舒历史观为循环论的观点，均本其“三统”说。我们就从“三统”说谈起。自战国邹衍创立五德运演的历史观以来，这种五德终始历史观便一直居统治地位，直至汉朝初年，仍然非常流行。但这种历史观自身也有其发展过程，起初的五德运演以五行相克为序，而到《淮南子》，则演变成了以五行相生为序，由此暴露了五德终始说的自身矛盾。正是因此，汉应属于何德，在汉朝建立之初的几十年间，发生了持久、反复的争讼。最初，高祖刘邦自命为赤帝子，斩白蛇起义，意为火德。但秦为水德，若按相克说，则与事实发生了很大矛盾。所以在汉立之初，张苍复以汉为水德。可是这样便又与秦合德。故此，后来又有公孙臣上书以汉为土德事。文帝在位期间，贾谊亦曾附土德说，且当时相传成纪见黄龙之应。然此说与刘邦起事很不相合，所以最后还是回到了火德说。故班固在《汉书·高帝纪》中亦肯定了火德说：“汉承尧运，德祚已衰，断蛇著符，旗帜上赤，协于火德，自然之应，得天之统。”这段为汉属何德的争讼故事，便说明五德终始说由于其内在的矛盾，令人不知汉之所归。正是在此种情况下，“三统”说应运而生。不过，“三统”说的创始人是谁，现在尚难确定，而董仲舒的《春秋繁露·三代改制质文》记述最详，这是不可否定的事实。因此三统说乃是董仲舒历史观中的重要组成部分，这是无疑的。

何谓“三统”说？概括地说就是，历史上的一切朝代，都要按照黑、白、赤统循环更迭。所谓黑、白、赤统，又称“正黑统”、

“正白统”、“正赤统”，所以又称“三统三正”。“三统”说与“五德终始”说的不同，不仅在于三与五的差异，更重要的是五德之间具有相生或相克的关系，因而五德之更迭具有内在的生、克必然性，而“三统”之间的循环，则不具有生、克的必然性，而是新王为应天所作改制活动。按照三统说，每个新王朝建立之初，都要依照农历十一月（子月）、十二月（五月）或正月（寅月）的顺序，依次重新确定以其中的某月为正月，同时确定每月的朔日分于平旦、鸣晨或夜半，这就叫做“改正朔”或“建日月”，由于正朔的时间不同，因而物萌呈现的颜色也各有异，分别为黑、白、赤三种颜色，由此亦决定了所尚服色分别为黑、白、赤。这就是三统的由来或内涵。例如，“正黑统”，“正日月朔于营室，斗建寅。天统气始通化物，物见萌达，其色黑。故朝正服黑”；“正白统者，历正日月朔于虚，斗建丑。天统气始蛻化物，物始萌芽，其色白，故朝正服白。”正赤统者，则历正日月朔于牵牛，斗建子。天统气始施化物，物始动，其色赤，故朝正服赤。所谓应天改制，就是按照此三统来改正朔，易服色，以及建立与此相应的一整套制度，归纳起来列表如下：

按照改正朔的礼仪和规定，董仲舒对先秦诸朝排列顺序如下：

殷，正白统，建丑，色尚白；

周，正赤统，建子，色尚赤；

春秋，正黑统，建寅，色尚黑。

上述列表及对先秦诸朝所排顺序，完全根据《三代改制质文》。至于殷前之帝禹（夏）、帝舜、帝尧、帝喾、帝颛顼、黄帝以及神农，《春秋》之

后的秦、汉，他均未明确说及其各属何统。但是他讲过上推神农为九皇，又存五帝，王者有不易者，有再而复者，有三而复者，有四而复者，有五而复者，有九而复者。复，即反复，循环。所以，禹（夏）则为王，应属黑统，色尚黑。从春秋之后，秦应属白统，色尚白；汉应属赤统，色尚赤。不过，由于以下理由，自春秋以降诸朝，似不应如上述那样排列，而应是汉直接承周，属黑统：第一，董仲舒认为，孔子作《春秋》，乃为汉立制，故他所说春秋作新王之事，当正黑统，即为汉制。第二，董仲舒答汉武帝策问又明确说：“今汉继大乱之后，若宜少损周之文致，用夏之忠者。”这亦表明，汉应与夏一样，同属黑统。第三，至于秦朝，汉初张苍立五德，以汉为水德时，便以秦国祚太短，而未以一统计数，便表明了汉应直接承周。董仲舒对此亦有类似看法。故此，继周赤统之后，应是汉，属黑统，秦则被排除在三统循环之外。李威雄先生所著《董仲舒与西汉学术》亦持类此观点，这里不再征引。

从上述的情况看，三统说显然受到了五德循环运演思想的影响，且选取了与五德终始运演的最后二德一致的尚色（殷为金德，尚白色；周为人德，尚赤色），这显然是为便于世人接受而有意的安排。但无论如何，三统的循环色彩是非常明显的，而且，其所谓更称号，徙居处，改正朔，易服色，作为改朝换代的标志，都是表面特征，而未涉及人伦关系。这一点董仲舒讲得非常明白，如说：

今所谓新王必改制者，非改其道，非变其理，受命于天，易姓更王，非继前王而王也。若一因前制，修故业，而无有所改，是与继前王而王者无以别。受命之君，天之所大显也。事父者承意，事君者仪志，事天亦然。今天大显己物，袭所代而率与同，则不显不明，非天志。故必徙居处，更称号，改正朔，易服色者，无他焉，不敢不顺天志而明自显也。若夫大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义尽如故，亦何改哉？故王者有改制之名，无易道之实。孔子曰：“无为而治者，其舜乎！”言其主尧之道而已。此非不易之效与？这段话说明了两层意思：第一，新王必须改制，以明其受命于天，易姓更王，非继前王而王，否则如一切都因前制，修故业，无有所改，那就与继前王而王者无以别，这不是天的意志。第二，新王所进行的这种改制，不过是“徙居处，更称号，改正朔，易服色”，至于“大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义”，却“尽如故”，无有所改。正是因此，在他看来，上述的王者改制，“非改其道，非变其理”，“有改制之名，无易道之实”。如舜继尧，无为而治，就是此种易姓更王，只有改制，非变其道的验证。

一些人之所以批评董仲舒“三统”的历史观“承认历史变迁的形式并没有改变实质”，其改制只是“表面上的事情”，从根本上说是“没有前进，没有发展”的循环论，其根据就在于上述。这些根据无疑确实存在，并非臆断。但是，必须指出的是，上述的根据仅仅是董仲舒历史观的一个侧面，即其为应天而改制的方面，不是其历史观的全部。实际上董仲舒的历史观除了

参见该书第 88—89 页。

《春秋繁露·楚庄王》。

侯外庐等：《中国思想通史》第二卷，第 109 页。

冯友兰：《中国哲学史新编》第三册，1984 年修订本，第 83 页。

于首奎：《两汉哲学新探》，第 122 页。

应天而改制的方面，还有新王为应人而制礼作乐的一面。这两个方面合在一起，才是董仲舒历史观的全部，仅仅抓住其中的一个方面，特别是仅仅抓住其应天改制的方面，显然是一种片面的观点，是不符合董仲舒历史观实际的。

董仲舒在《三代改制质文》中，一开篇便指出：“王者受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼作乐，一统于天下，所以明易姓非继仁，通以己受之于天也。”这里就一般地指出了受命而后王者，除必改正朔，易服色之外，还需制礼作乐，以便一统天下。随后，在回答“王者改制作科奈何？”的问题时，他又一方面讲到“历各法而正色”，“作国号，迁宫邑”，另一方面又讲到“礼乐各以其法象其宜”，“易官名，制礼乐”。他还举例说：“故汤受命而王，应天变夏作殷号，时正白统。亲夏故虞，绌唐谓之帝尧。以神农为赤帝。作宫邑于下洛之阳，名相官曰尹。[作濩乐，制质礼以奉天。文王受命而王，应天变殷作周号，时正赤统。亲殷故夏，绌虞]谓之帝舜，以轩辕为黄帝，推神农以为九皇。作宫邑于丰，名相官曰宰。作武乐，制文礼以奉天。”由此可见，在《三代改制质文》中，他所说作新王之事，必然包含着应天改制和应人制礼作乐两个方面，而且从其文章的标题看，谓“改制”和“质文”，其中之“质文”，便是指的礼乐，而非单讲的改制。这一点《楚庄王》篇讲得更加清楚：

问者曰：物改而天授显矣，其必更作乐何？曰：乐异乎是。制为应天改之，乐为应人作之。彼之所受命者，必民之所同乐也。是故大改制于初，所以明天命也；更作乐于终，所以见天功也。……制礼作乐以成之。

天授命新王，其正朔、服色之制，乃“为应天改之”；而礼、乐之事，则“为应人作之”；其制礼作乐之事，是“异乎”改正朔、易服色之改制的。改制为应天，制礼乐为应人，这两个方面是新王受命必作之事，不可缺一。可见，谈论董仲舒的历史观，如果不讲其制礼作乐，则丢掉了其历史观中极其重要的一个方面。许多人之所以未能发现董仲舒历史观中积极的、可以肯定的东西，而将其视为没有前进和发展的循环论，原因就在于抹煞了这个更重要的方面。

之所以说新王为应人制礼作乐是董仲舒历史观中更重要的方面，这是因为，照“天人策”所说“道者，所恶适于治之路也，仁义礼乐皆其具也”，礼乐乃是属于“所繇适于治之路”的人道内容。这是同董仲舒对礼的本质规定相关的。我们知道，董仲舒曾明确指出：“礼者，继天地，体阴阳，而慎主客，序尊

卑、贵贱、大小之位，而差内外、远近、新；日之级者也。”他还说：“礼，体情而防乱者也。”按照董仲舒对礼所作的这些规定，礼乐显然已不再是单纯的应天改制所涉及的更称号、徙居处、改正朔、易服色之类“表面上的事情”，而是涉及到了“大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义”等，正是因此，董仲舒才提出了“继乱世者道变”的观点。由此即表明，他所说新王改制作科，显然包含了应天改制和应人制礼两个方面，而且后者作为人道的内容，是比前者更重要的方面。因此，论述董仲舒的历史观，不可丢弃上述两个方面中的任何一个方面，尤其是后者。然而我们看到，冯友兰

《春秋繁露·奉本》。

《春秋繁露·天道施》。

先生说：“就封建社会说，最大的变动是改朝换代。他们所说的改制，是就一个新朝代说的。一个新的朝代所能改的，也就是那些形式上的事情。至于所谓大纲人伦，那都是从属于生产关系一类的东西。如果生产关系没有改变，那些大纲人伦是不能变的。如果变了，社会也就不是封建社会了。”我以为这里有两点值得研究：第一，照这里所说，改制便是改朝换代所能做的一切了。可是董仲舒认为，这仅仅是继治世之时的情况，继乱世则还应作应人制礼作乐之事。不讲后者，显然就丢弃了其中一个重要方面。第二，所谓大纲人伦是“从属于生产关系一类的东西”，从原则上说似是不错，但由此得出结论说：“生产关系没有改变，那些大纲人伦是不能变的。如果变了，社会也就不是封建社会了”。这显然与董仲舒眼中的“大纲人伦”涵义不尽相同。因为董仲舒所说的礼、乐，无疑属于大纲人伦的内涵，但礼、乐变了，却并不要求发生封建制度的否定性演变，而是在封建制度范围之内，进行某种大纲人伦方面的变革。这一点，在谈到董仲舒的改革思想时，将会详细讲到。由此表明，董仲舒所说制礼、作乐所涉及的大纲人伦的变化，并不涉及封建社会制度的革命性变革，但确实是在封建社会制度内部的一场重大的、涉及人伦道理的变革。以为只要一说是大纲、人伦、道理的变化，就是对封建制度的否定，这显然不符合董仲舒所说“继乱世道变”的观点。

这里需要进一步研究的是，董仲舒所说易姓更王制礼作乐是否有规律性可循？它同新王必改制又是怎样一种关系？前面所引董仲舒“天人策”的一大段话说：“臣闻夫乐而不乱、复不厌者谓之道，……怒是观之，继治世者其道同，继乱世者道变”，联系其三统说，揭示了以下三个方面的规律性。

第一，“继治世者其道同，继乱世者其道变”。这一点在变而有常的天道观中已有论述，在此只需指出，这里所揭示的是易姓更王制礼（道），其对前代之礼（道）损益与否，决定于所继之世是治世，还是乱世。继治世，如禹继舜、舜继尧，除改正朔、易服色的改制之外，其余一切“尽循尧道”，这就是他所说：“三圣相受而守一道，亡救弊之政，故不言所损益”，“其道如一而所上同也”，此即谓“继治世者其道同”；继乱世，如殷之继夏，周之继殷，夏、殷、周三王之道各有偏而不起之处，故需举其偏者以补其弊，特别是桀纣大为亡道，因此，殷因于夏礼、周因于殷礼，都有“所损益”，此即谓“继乱世者其道变”。

第二，继乱世者道变亦有规律性。董仲舒说：“然夏上忠，殷上敬，周上文者，所继之掾当用此也。孔子曰：‘殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。’此言百王之用，以此三者矣。”这是说，继乱世而王

者，其制礼需按夏忠、殷敬、周文之忠、敬、文为序，因其所遇之变，循环地使用忠、敬、文三王之道。

第三，继乱世，新王改制与变道，三统与三道的运演，有着明显的一致性和同步性：夏正黑统，用忠道；殷正白统，用敬道；周正赤统，用文道。因此，三统与三道的运演规律是：黑统、忠道——白统、敬道——赤统、文道。从三统与三道的同步运演即可看到，董仲舒所说改制与变道，实是一为表，一为里，一为文，一为质，只有两者同时进行，才能完成继乱世当新王之事。至于董仲舒所说：“王者有改制之名，无易道之实”，实是仅指易姓

更王之继治世者，并不是易姓更王的普遍原则，因而不能作为否定易姓更王之继乱世者道变的根据。

综合上述董仲舒所说新王必应天改制和应人制礼两个方面所表现的“三统”、“三道”的历史观，从表面看，不论是三统或者三道，都是循环运演，周而复始，没有任何的前进或发展；但是，若看其实质则不然，忠、敬、文三道的循环，每一次的道变，都是因其所遇之变而制礼，因而对前朝之礼均有所损益，以拉溢扶衰。这样，他就从原则上肯定了历史的进步或进化。作为这一点的证明，那就是他在论述汉代“宜少损周之文致，用夏之忠者”时，曾反复说明，汉继秦乱世之后，因其所遗之世，如“腐朽之木，不可雕也，粪土之墙，不可圻也”，所以，绝不可像秦之继周。本来周之末世“大为亡道”，但秦“独不能改，又益甚之”，结果导致立为天子十四载便“国破亡矣”，而应如“圣王之继乱世也，扫除其迹而悉去之，复修教化而崇起之”，“窃比之琴瑟不调，甚者必解而更张之”，“为政而不行，必变而更化之”，这样，汉才可得到“善治”。为此他提出了要汉武帝“退而更化”的主张。由此表明了董仲舒的历史观，这也是其进步

政治主张的理论基础之一，应予肯定。

当然，董仲舒的历史观，还有所谓“四法”说和“三等”说。四法说，以“四法”与“三统”、“三道”说相配合，以十二代为一循环周期。这四法是：舜主天法商而王；禹主地法夏为王；汤主天法质而王；周主地法文而王。“四法”说也有一整套具体制度，载于《三代改制质文》篇，这里不再赘述。关于“三等”说，以春秋之十二世分为三等，主要载于《楚庄王》篇：

见三世，哀、定、昭，六十一年。

闻四世，襄、成、文、宣，八十五年。

传闻五世，僖、闵、庄、“桓、隐”，九十六年。

对于这三世的道德行为，他提出了按亲疏、远近持不同的批评态度，这就是所谓“于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩与情俱也。”距本朝愈近，批评愈委婉，愈远批评愈严苛。这就为后来公羊家“三世”进化说的提出，起了兆端。

二、承认汤武“革命”的天命靡常论

——封建社会的自行调节机制

一切论定董仲舒的历史观只“承认历史变迁的形式”，是“表面上”的改制，根本“没有前进没有发展”的循环论者，都回避了其对汤武“革命”的承认这件事，然而这却是他的历史观中不可或缺的重要方面，并且还专门作了《尧舜不擅移，汤武不专杀》篇，来论证汤武“革命”的正义性。这可以说是实现其继乱世者道变思想的不可缺少的中间环节和必要的补充。

我们知道，早在景帝之时，被立为博士的辕固生，便与黄生在景帝面前展开了一场围绕汤武“弑”还是“受命”的辩论。

当时，黄生主张汤武“弑”，“非受命”，其主要理由是：“冠虽敝，必加于首，履虽新，必关于足。何者？上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也；汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也？”辕固生则提出了相反的观点，他说：“夫桀纣虐乱，天下人心皆归汤武，汤武与天下之心而诛桀纣，桀纣之民不为之使而归汤武，汤武不得已而立，非受命而何？”他还针对黄生说：“必若所云，是高帝代秦即天子位，非邪？”辩至此，胜负未分，景帝便以“言学者无言汤武受命，不为愚”，将这场辩论压了下来。但问题依然存在。

董仲舒作《尧舜不擅移，汤武不专杀》，就是为了回答黄生等所持汤武“弑”观点的。他从以下几个方面批驳了黄生的汤武弑，而论证了“受命。”

首先，在董仲舒看来，汤武乃“至贤大垒”，“全道究义尽美者”，故列于尧舜，谓之“圣王”，作为人君的楷模，应法则之。然而，按照“足下”之意，汤武“弑”，即为“不义”，那么义者为何世之王？或者以为天下无义王？答之以神农为义王。那么，神农如何王天下的呢？是与天地同时生而为王，还是有所伐而王天下的呢？神农显然有所伐。“神农氏有所伐可，汤武有所伐独不可，何也？”就是说，“有所伐”不是断其为“不义”或“弑”的理由。

其次，从天立王的目的看。董仲舒认为，“天之生民，非为王也；而天之王，以为民也。故其德足以安乐民者，天子之；其恶足以贼害民者，天夺之。”为此，他还引用了《诗经》中的一段话：“殷士肤敏，裸将于京。侯服于周，天命靡常。”由此说明“天之无常予，无常夺也。”这即是他在《三代改制质文》中所

说：“天子命无常，唯命是德庆。”汤武之受命，桀纣之遭伐，全在于其自身行德与行恶，“唯命是德庆”。

第三，从历史上的七十二王来看。据记载封于泰山之上，禅梁甫之下，易姓更王，德如尧舜者，有七十二人。董仲舒说：“王者天之所予也，其所伐，皆天之所夺也。”可见，伐夺不为不义。“今唯以汤武之伐桀纣为不义，则七十二王亦有伐也。推足下之说，将以七十二王为皆不义也。”反过来说，七十二王为义，汤武亦为义。

第四，有道伐无道，乃天理。正是基于上述，董仲舒认为，夏无道而殷伐之，殷无道而周伐之，周无道而秦伐之，秦无道而汉伐之。自古以来就是这样。“有道伐无道，此天理也，所从来久矣，宁能至汤武而然也。”汤武之伐桀纣，当然亦符合天理，不能例外。

第五，从为国隐的观点来看，非汤武伐桀纣者，亦是错上加错。这是因为，非汤武之伐桀纣者，亦将非秦之伐周和汉之伐秦，此“非徒不知天理，

又不明人礼。”因为按礼，子应为父隐，今使伐人者信不义，因而当为国讳之，岂能像诽谤者那样，来非议主上之行呢！这是一种双重的错误。

第六，从君主名分来看。董仲舒认为：“君也者，掌令者也，令行而禁止也。今桀纣今天下而不行，禁天下而不止，安在其能臣天下也。果不能臣天下，何谓汤武弑？”既然桀纣已不能臣天下了，当然也就说不上是汤武弑君了。由此联想到董仲舒讲到仁爱时所说，“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。如此者莫之亡而自亡也。”这也说明，桀纣之亡乃是自亡，而汤武之伐，完全是顺乎无意民心，伐一独夫民贼而已，非弑君矣。

董仲舒为何要承认汤武“革命”？承认汤武“革命”的意义又何在呢？

首先，董仲舒肯定汤武“革命”，这是其整个天道观及其社会伦理思想的体现。在董仲舒看来，天子受命于天，然“天之生民非为王也，天之立王以为民也，”故“天子命无常，唯命是德庆”，“其德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之”。所以，汤武“革命”正是其君权神授的体现，不过，董仲舒还认为，“治乱兴废在于己，非天降命不可得反也”，因而桀纣之受诛，完全是其自己“所操持悖谬失其统”的结果，以至诸侯背叛，百姓离去；而汤武则因行德政，积善而日显，顺天应人，讨伐桀纣，救民于水火，体现了天的仁美之心。可见，肯定汤武革命，正是其整个天道观及其伦理思想在历史领域的贯彻。

其次，肯定汤武“革命”，这也是其“三统”、“三道”历史观得以实现的必要环节。董仲舒肯定了继乱世者道变，然当着—个王朝大为亡道之时，如何才能实现道变呢？这就是要进行汤武式的“革命”，起来推翻旧的王朝，建立—个新的王朝，然后因于前朝之礼，对其有所损益，这样，便实现了道变，并按忠、敬、文三道循环演进。可见，举行汤武式的“革命”，乃是实现其“三统”、“三道”历史观不可缺少的必要环节，舍此，所谓“继乱世者其道变”也就无从谈起了。因此，所谓汤武“革命”的性质，亦就自不待言，—方面，从封建社会内部的改朝换代来说，确乎是—场“革命”，但是另—方面，从社会形态的演进来说，它又不过是封建王朝统治者的转换，而不是从根本上动摇封建的社会制度，因而并不是社会制度的革命，而只是在封建社会

制度所允许的范围内的进化。

第三，由此，董仲舒所提出的容许进行汤武“革命”的“三统”、“三道”的历史观的意义，也就具有了双重性。—方面，它对于缓和阶级矛盾，适当减轻对人民的剥削程度，甚至使封建社会发生缓慢的进化具有作用，这是应该予以肯定的进步的方面；但是，另—方面，它的所谓进化，或“革命”，又永远不允许也不可能超出封建制度的范围。由此可知，董仲舒所提出的这个历史观，实际上是他为封建社会的不断完善所设计的一套自行调节机制。中国的封建社会之所以能够绵延两千多年，—个封建王朝腐朽了，接着又建立起—个新的比较有生机的王朝，长期陷于这样—个恶性循环圈，恐怕正是董仲舒所设计的这样—个封建制度的自行调节机制发挥了很大作用的结果。

第十章取法于天的王道论

董仲舒的儒学体系，除开哲学思想，还有一个重要方面，就是社会政治思想。显然，董仲舒的哲学思想，是其政治思想的理论基础，而其政治思想则是哲学思想的贯彻和归宿。由此表明，董仲舒的儒学体系同他之前的儒家思想一样，有着明显的经世致用的传统，直接与现实政治密切相连，并为现实政治服务。从这个意义上观照，其社会政治观，乃是其整个儒学体系所要环绕解决的中心问题。

董仲舒的社会政治思想包括取法于天的王道论（一般政治思想）和汉继秦必须更化的政革思想。这两方面本来是连在一起的，为了更好地把握其王道论，也为了突出其改革思想，现将其化作两章，分别论述。本章先讲王道论。在这个问题上他也继承了孔、孟、荀的思想，但也具有自己的显著特点。

一、王道取法于天

董仲舒的一般政治思想，主要就是他的王道论。在董仲舒看来，君人者国之元本，其发言动作，万物之枢机。枢机之发，乃荣辱之端也，失之毫厘，眇不及追。故为人君者，谨本详始，谨小恒微，以求自己的言行合于王道。董仲舒王道论的第一个特点，也是最大特点，就是王道取法于天。

王道取法于天是建立在天子受命于天这个前提之下的。天子受命于天，如子受命于父，故须尽人子之道，尊天，敬天，事天如父，其治天下，亦必须法则天地，承天意以从事，即以天道为君道或王道。这是董仲舒反复说明了的：

王道参天地矣。

王道之三纲，可求于天。

王者承天意以从事。

王者配天，谓其道。

天子者，则天之子也。

为人君者，其法取象于天。_除此之外，类似者还有许多，如说：“圣人视天而行”；“圣人副天之所行以为政”；“王者欲有所为，宜求其端于天”；“明王……取天之道”；“圣人之道，同诸天地，荡诸四海，变习易俗”；等等。这些显然都是说，王者之道就在于效法天地，按天道办事，以天之意为己意以从事。

王者为何取法于天呢？董仲舒首先从“王”字的结构作了分析。他说：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天、地与人也，而连其中，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？故王者唯天之施，施其时而成之，法其命如循之诸人，法其数而以起事，治其道而出法，治其志归之于仁。”这段话表明，王者就在于贯通天道、地道与人道，法天地之道而用于人道，这也就是王道：唯天之施而施其时，法天之命而循诸人，法天之数以起事，治天之道而出法，治天之志归于仁。其次，董仲舒认为：“以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者天人同有之。有其理而一用之。与天同者大治，与天异者大乱。故为人主之道，莫明于在身之与天同者而用之。”

这是说，为人主者，按天道办事，就会获得天下大治的效益，否则就会天下大乱，所以人主应明于在身与天同者而用之。第三，天下之治乱与否，又直

《春秋繁露·天地阴阳》。

《春秋繁露·基义》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·四时之副》。

《春秋繁露·郊语》。

《春秋繁露·天容》。

《春秋繁露·四时之副》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·基义》。

《春秋繁露·王道通三》。

《春秋繁露·阴阳义》。

接关系到王者的命运：“孔子曰：‘唯天为大，唯尧则之。’则之者大也。‘巍巍乎其有成功也。’言其尊大以成功也。齐桓、晋文不尊周室，不能霸，三代圣人不则天地，不能至王。自此而观之，可以知天地之贵矣。”“是故，天执其道为万物主，君执其常为一国主。”

董仲舒所说人君“法天之行”，或王者“其法取象于天”，方面很多，几乎可以说人君的一切行动无不与天相连。如董仲舒在《天地阴阳》篇中说：

为人主者，予夺生杀，各当其义，若四时；列官置吏，必以其能，若五行；好仁恶戾，任德远刑，若阴阳，此之谓能配天。

这里显然讲人君“法天之行”，计有三条。另外，在《离合根》篇和《天地之行》篇中有两段几乎类似的话，也从多方面论述了人主法天之行的内容。如《天地之行》篇说：

天高其位而下其施，藏其形而见其光，序列星而近至精，考阴阳而降霜露。高其位所以为尊也，下其施所以为仁也，藏其形所以为神也，见其光所以为明也，序列星所以相承也，近至精所以为刚也，考阴阳所以成岁也，降霜露所以生杀也。为人君者其法取象于天也。故贵爵而臣国，所以为仁也；深居隐处，不见其体，所以为神也；任贤使能，观听四方，所以为明也；量能授官，贤愚有差，所以相承也；引贤自近，以备股肱，所以为刚也；考事实功，次序殿最，所以成世也；有功者进，无功者退，所以赏罚也。

《离合根》篇中的那段话，其开头与上面几乎相同，关于人主之行；他说：“故为人主者法天之行，是故内深藏，所以为神；外博观，所以为明；任群贤，所以受成；乃不自劳干事，所以为尊也；泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。”这两段话所说君主法天之行涉及了许多方面，但综合起来，主要也就是如下四条：深居隐处为神，任贤使能为明，泛爱群生为仁，量能授官而行无为。这四条与前三条的视角显然不同，但内容却有交叉。除此之外，董仲舒还提出了“官制象天”的命题，以及“天地之数，不能独以寒暑成岁，必有春夏秋冬；圣人之道，不能独以威势成政，必有教化。”把前后所提出的这些内容合在一起共计九条，如果把重复、交叉者合并，那么取法于天的王道至少还应有以下几条：贵神、教化、仁德、任贤、无为和官制象天。其中的教化和任贤，我们将有专节论述，这里只对其他四个方面作一简述。

在《立元神》篇中，董仲舒着重阐述了人君的行天之神。他说：“体国之道在于尊神，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。夫欲为尊者在于任贤，欲为神者在于同心。贤者备股肱则君尊严而国安，同心相承则变化若神，莫见其所为而功德成，是谓尊神也。”关于尊贤这里不去说它，只说贵神。他认为，“为人君者其要贵神。”而所谓“神者”，不可得而视也，不可得而听也。视则不见其形影，听则不闻其声响。故莫得其影，无以曲直，莫得其响，无以清浊。而无以曲直，其功则不可得而败，无以清浊，其名则不可得而度。所谓不见其形，非不见其进止之形，言不可得见所以进止；所谓不闻其声，非不闻号令之声，言不可得闻所以号令。不见不闻，谓之冥昏，能冥则明，能昏则彰，能冥能昏，是谓“神人”。所以，

《春秋繁露·奉本》。

《春秋繁露·天地之行》。

《春秋繁露·官制象天》。

《春秋繁露·为人者天》。

人君贵居冥而明其位，处阴而向阳，执无端之虑，行无端之事，以不求夺，以不问问，故终日夺之，而人不知所出，终日问之，彼不知其所对。显然，这里继承了孔子的“民可使由之，不可使知之”的思想，从而有意地把人君之行予以神秘化，作为封建地主阶级的思想家、理论家提出这种“贵神”的理论，是不值得奇怪的，这是其阶级性的表现，同时，这也是他的“屈民而伸君，屈君而伸天”理论在王道论中的贯彻。

仁德思想既是教化的重要内容，也是为人主者必须法天力行的王道最根本的一条，他的许多改革思想均本于此。董仲舒认为：“天有四时，王有四政，四政若四时，通类也，天人所同有也。”天之道，春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏。暖暑清寒，异气而同功，皆天之所以成岁也。王者必副天之行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副凉而当秋，以刑副寒而当冬。庆赏罚刑，异事而同功，皆王者所以成德也。庆为春，赏为夏，罚为秋，刑为冬，以类相应。庆赏罚刑之不可不具也，如春夏秋冬不可不备也。不仅如此，四政者不可以相干和易处，如四时之不可以相干、易处也，王者副天之四时而为四政，就正体现了其仁德思想。所以，董仲舒在答汉武帝的《天人策》中亦说：“臣闻天者群物之祖也，故遍覆包函而无所殊；建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之。故圣人法天而立道，亦博爱而亡私，布德施仁以厚之，设谊立礼以导之。春者天之所以生也，仁者君之所以爱也；夏者天之所以长也，德者君之所以养也；霜者天之所以杀也，刑者君之所以罚也。”可见四时之副恰好体现了人君的博爱与仁德。无疑这是董仲舒对皇帝的溢美之辞，不但承袭了孔子的仁学，而且也继承了墨子的兼爱思想。

关于法天而行无为之道，这也是其王道的重要内容之一。董仲舒在《离合根》篇中谈到人君任群贤、不劳于事时就曾指出：“为人主者，以无为为道，以不私为宝，立无为之位而乘备具之官，足不自动而相者导进，口不自言而揜者赞辞，心不自虑而群臣效当。故莫见其为之而功成矣，此人主所以法天之行也。”在《保位权》篇他又指出：“为人君者居无为之位，行不言之教，寂而无声，静而无形。执一无端，为国源泉，因国以为身，因臣以为心。以臣言为声，以臣事为形。”故为人君者只须虚心静处，以行赏罚，责名考质，以参其实，使赏不空行，罚不虚出，于是乎群臣分职而治，各敬而事，争进其功，显广其名，人君之名亦得载其中。董仲舒把这种无为之道称之为“自然致力之术”。显然这里带着老子的无为而无不为的思想烙印。

量能而授官，也必须象天，所以他专作了《官制象天》篇，详细论述了设官置吏必须按照天之大经进行。董仲舒认为，王者制官，三公，九卿，二十七大夫，八十一元士，凡百二十人，列臣备矣。何以如此？他说：“吾闻圣王所取仪，金天之大经，三起而成，四转而终，官制亦然者，此其仪与？”三人为一选，仪与三月而为一时也。四选而止，仪于四时而终也。“故天子自参以三公，三公自参以九卿，九卿自参以三大夫，三大夫自参以三士。”他认为，三日而成规，三旬而成月，三月而成时，三时而成功。“由此观之，三而一成，天之大经也。”此为天制，是故礼三让而成一节，官三人为一选。三公为一选，三卿为一选，三大夫为一选，三士为一选，凡四选。三臣应天之制，凡四时之三月也。“是故其以三为选，取诸天之经；其以四为制，取

诸天之时。”这也就表明，天子设官置吏，以三人为一选，四选而止，“皆合于天”。

上述诸条可说是王道的具体内容，而由王道的前提“天子受命于天”和“圣人法天而立道”所表示的“以人随君，以君随天”以及“屈民而伸君，屈君而伸天”的思想，应该说也是贯穿于王道上述诸条的重要内容，或说是更根本的内容。这两句话出自《玉杯》篇。他说：“《春秋》之法，以人随君，以君随天。……故屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。”对于这两句话，历来存在着不同的看法或观点。一种观点认为，从这两句话仅能“导出神学政治的结论，依然是封建专制的护符”；另有人认为：这两句话完全是地主阶级为了“适当的限制”其“代理人的权力”；再则有人认为，把这两句话与“天之生民，非为王也；而天立王，以为民也”相参照，表面上说的是天意，实即在言民意，因而他不过是“假天威以行人事罢了”，“其形质虽为神权，其精神乃在民权”。以往总是把这三种观点对立起来，我则认为，这三种观点实是统一的。董仲舒作为地主阶级的理论家，他之所以提出这两句话，从归根结底的意义上说，无疑是为着巩固封建制度的。但是如何才能达到巩固封建制度这个目的呢？一方面他深知，封建皇权乃是封建制度的根本（如《立元神》篇所说：“君人者国之元”，“君人者国之本”），因此，巩固封建制度，必须加强皇帝的权威。他所谓“以人随君”及“屈民而伸君”，无疑正是为了加强皇帝的权威。然而，董仲舒作为地主阶级的理论家，比那些当政的官僚及普通地主主要看得远。所以另一方面他还认识到，要使封建皇权得到巩固，在当时人们处于愚昧、迷信的情况下，最好要把皇权神圣化。这样，一则可以使皇帝具有一种神圣性，用以惧愚者，不敢轻易造反；再则也可把君权置于天威之下，使皇帝对天亦有所畏，节制地主阶级对老百姓的残酷剥削和压榨，以免激起民变，危及其现时的封建地主阶级的政权。他所谓“以君随天”及“屈君而伸天”，就是要起到这样的作用。当然，他的“屈君而伸天”，其中亦包含有允许臣民起来进行汤武式的革命，并讨伐无道昏君的权力。这里也就包含了“民本”的思想。不过，我以为对这种“民本”思想，正如“水可以载舟，亦可覆舟”一样，并未达到历史唯物主义的高度，不是对人民群众创造历史的肯定，而只不过是要求人君认识人民对他的统治地位的重要性，因此，不应看得过高。况且，他所肯定的汤武革命，与巩固封建制度并不矛盾，相反，二者是相辅相成的。讨伐了昏君，接着又会立一个“有道的明君”，从而建立一个新的封建王朝，所以，这不是从根本上反对封建专制制度。

侯外庐等：《中国思想通史》第二卷，第110页。

冯友兰：《中国哲学史新编》第三册，第70页。

林丽雪：《董仲舒》，第81页。

二、王道以教化为大务、刑罚为辅

董仲舒王道论的另一重要内容，也是其第二大特点，就是重教化，以教化为大务、以刑罚为辅。

教化，本身就是人类社会所独有的事务。但是，为了强调教化的神圣性和必要性，董仲舒也像把其他王道的内容归之于天那样，同样把教化与天的四时进行了类比，说：“天地之数，不能独以寒暑成岁，必有春夏秋冬；圣人之道，不能独以威势成政，必有教化。”这显然也就把教化与威势（主要指刑罚）的根源归于了天地之数。

何以圣人之道不能独以威势成政，必有教化呢？除了王道本于天，而天不独以寒暑成岁，必有春夏秋冬这一理由之外，董仲舒又认为：“政有三端：父子不亲，则致其爱慈；大臣不和，则敬顺其礼；百姓不安，则力其孝弟。”

显然，从政之三端来看，独以威势，是不能成其政的。相反，却须“先之以博爱，教之以仁也；难得者，君子不贵，教以义也。虽天子必有尊也，教以孝也；必有先也，教以弟也。”无疑，这些也都不是靠着独特威势所成就者，只有教化才能成其功。

这里就包含了对教化的社会作用的看法，如董仲舒说：

凡以教化不立而万民不正也。夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。是故，教化立而奸邪皆止者，其堤防完也；教化废而奸邪并出，刑罚不能胜者，其堤防坏也。水之走下，不以堤防，不可得止。民之从利，不以教化，亦不可得止。教化乃防民从利不可得止的堤防。故教化兴，奸邪止；教化废，奸邪出。所以王者“南面而治天下，莫不以教化为大务”。可见，教化乃是王者治天下所必从事的“大务”。

何以谓“大务”？在董仲舒看来，人君为政，无非德教与刑狱二者。然此二者不能平列，必有主从、本末、多少。如董仲舒在《基义》篇中将德、刑比之于阴阳。他说：

天出阳，为暖以生之；地出阴，为请以成之。不暖不生，不清不成。然而计其多少之分，则暖暑居百，而清寒居一。德教之于刑罚，犹此也。故圣人多其爱而少其严，厚其德而简其刑，以此配天。

董仲舒还说，天道之常，一阴一阳，阳者天之德，阴者天之刑，迹阴阳终岁之行，以观天之所亲，而任天之功。关于阴阳的运行，他认为，虽然阴阳终各六月，远近同度，但其所在异处。阳气始出东北而南行就其位，西转而北入，藏其休；阴气则始于东南而北行，亦就其位，西转而南入，屏其伏。故阳以南方为位，以北方为休，阴则以北方为位，以南方为休；阳至其位而大暑热，阴至其位而大寒冻；阳至其休而入化于地，阴至其休而避德于下。故阳出实入实，阴出空入空。故此董仲舒又说：

天之志，常置阴空处，稍取之以为助。故刑者德之辅，阴者阳之助也。阳者岁之主也，天下之昆虫随阳而出入，天下之草木随阳而生落，天下之三王随阳而改正，天下之尊卑随阳而序位。……阳贵而阴贱，天之制也。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·为人者天》。

《汉书·董仲舒传》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·天辨人在》。

此见天之近阳而远阴，大德而小刑也。是故人主近天之所近，远天之所远，大天之所大，小天之所小。……务德而不务刑。刑之不可以成世也，犹阴不可以任岁也。为政而任刑，谓之逆天，非王道也。正是根据上述的缘由，董仲舒得出了一个结论：“教，政之本也；狱，政之末也。”

当然，教化之为政之本，在董仲舒看来，还由于它是君化若神之“肃慎之本”中的人本内容。他认为，人君之为国，其化莫大于崇本，崇本则君化若神。“何谓本？曰：天、地、人，万物之本。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐。三者相为手足，合以成体，不可一无也”。无孝悌则无以生，无衣食则无以养，无礼乐则无以成。三者皆亡，则民如麋鹿，各从其欲，家自为俗，父不能使子，君不能使臣，虽有城郭，名曰虚邑。如此则君莫之危而自危，莫之丧而自亡。这就叫做“自然之罚”。自然之罚至，则无所逃也。据此他指出：

明主贤君必于其信，是故肃慎三本。郊祀致敬，共事祖祗，举显孝悌，表异孝行所以奉天本也。秉耒躬耕，采桑亲蚕，垦草殖谷，开辟以足衣食，所以奉地本也。立辟雍庠序，修孝悌敬让，明以教化，威以礼乐，所以奉人本也。三者皆奉，则民如子弟，不敢自专，邦如父母，不待恩而爱，不须严而使，虽野居露宿，厚于官室。如是者其君安枕而卧，莫之助而自强，莫之绥而自安，是谓自然之赏。自然之赏至，虽退让委国而去，百姓强负其子随而君之，君亦不得离也。

故以德为国者，甘于饴蜜，固于胶漆，是以圣贤勉而崇本而不敢失也。教为政之本，原来德教乃为国所崇三本（天、地、人）中人本的重要内容。

正是有鉴于上述，董仲舒认为，“古者修教训之官，务以德善化民。”他还说：“圣王之继乱世也，扫除其迹而悉去之，复修教化而崇起之。教化已明，习俗已成，子孙循之，行五六百岁，尚未败也。”这就是说，教化修，习俗化，从而国运昌，立于不败之地；反之，一旦抛弃了教化，即大为亡道，以至丧失天下。这就是重视教化与否定教化所必然得到的两种截然不同的结果。如果抛开教化的内容和教化的目的，只就其重教化这一点来说，显然有着合理的因素。任何一个社会，不断完善法律是对的，但若专一任法，而忽视教化，是不可取的，其结果，人们的思想就会涣散，失却凝聚力。

关于教化内容，董仲舒在《天人策》篇中曾说：

是故王者上谨承天意，以顺命也；下务明教化民，以成性也；正法度之宜，别上下之序，以防欲也。修此三者，而大本举矣。

作为王者大本的“三者”，第一说的是承天意以顺命，即尊天的问题；第二是明教化以成民性；第三是正法度以防欲。这其中的第二，就是涉及教化内容的问题。从董仲舒的人性论知道，在他看来，民性，乃天质之朴；善者，王教之化。无其质，则王教不能化；无其王教，则质朴不能善。所以他说：

性待教而为善，此之谓真天。天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。承天意教民性成善，

《春秋繁露·阳尊阴卑》。

《春秋繁露·天辨人在》。

《春秋繁露·立元神》。

《春秋繁露·立元神》。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·深察名号》。

这是天立王和为王者所规定的专任。应该说，这也是王者明教化民的中心任务，王者对万民所进行的一切教化，目的都是为着解决这个任务的。

关于教化的具体内容，主要就是提出的封建伦理纲常。例如在《天人策》篇中谈到“以教化为大务”时他说：“立大学以教于国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民于谊，节民以礼，故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也。”还有前面所引《为人者天》篇中所说：“教之以仁也”，“教以义也”，“教以孝也”，“教以弟也”。这显然也是伦理纲常中事。又如，正是在上述“修此三者，而大本举矣”之后，接着指出：

人受命于天，固超然异于群生，入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也。……故孔子曰：‘天地之性人为贵。’明于天性，知自贵于物；知自贵于物，然后知仁谊；知仁谊，然后重礼节；重礼节，然后安处善；安处善，然后乐循理；乐循理，然后谓之君子。这就是说，通过对万民实行封建伦理纲常的教化，使之能够自觉按照封建伦理纲常的要求去行动，从而达到君子之列。这就是董仲舒王教的具体内容和最终目的。

董仲舒虽然非常重视德教，但他并未走到教育万能、否定刑罚的地步，相反，他在强调重教的同时，提出了以刑法辅之的思想。当然，这也是以天为根源的。这就是所谓“为人主者，道莫明省身之天，如天出之也。”例如，除了前面所说：“天有四时，王有四政”，“天之志，常置阴空处，稍取之以为助。故刑者德之辅，阴者阳之助”之外，他在《威德所生》篇还详细论述了威、德两个方面的重要性。如他说：

天有和有德，有平有威，有相受之意，有为政之理，不可不审也。春者，天之和也；夏者，天之德也；秋者，天之平也；冬者，天之威也。天之序，必先和然后发德，必先平然后发威。此可以见不和不可以发庆赏之德，不平不可以发刑罚之威。又可以见德生于和，威生于平也。不和无德，不平无威，天之道也。

这就表明，威德乃是天所具有的两个方面，其中就有着君者为政之理。故此他又说：

为人主者，居至德之位，操杀生之势，以变化民，民之从主也，如草木之应四时也。喜怒当寒暑，威德当冬夏。……喜怒之有时而发，寒暑亦有时而当出，其理一也。当喜而不喜，犹当暑而不暑；当怒而不怒，犹当寒而不寒也；当德而不德，犹当夏而不夏也；当威而不威，犹当冬而不冬也。……喜怒之发，威德之处，无不皆中其应，可以参寒暑冬夏之不失其时而已。故曰圣人配天。这里就提出了人主居至德之位，操杀生之势，以变化民，施威德必当其时而出的问题。发德必当夏，发威必当冬，否则，当德而不德，犹当夏而不夏，当威而下威，则犹当冬而下冬。其结果，如暖清寒暑之出，当其时则岁美，不当其时则岁恶；和德平威之出，当其义则天下大治，不当义则天下大乱。

不过，和德平威之出与四时之比，并不是机械的。如董仲舒在《如天之为》篇所指出的：

天之生有大经也，而所周行者，又有害功也，除而杀殛者，行急皆不待时也，天之志也，而圣人承之以治。是春修仁而求善，秋修义而求恶，冬修刑而致清，夏修德而致宽。此所以顺天地，体阴阳。然而方求善之时，见恶而不择；方求恶之时，见善亦力行。方致清之时，见大善亦立举之；方致宽之时，见大恶亦力去之，以效天地之方生之时有杀也，方杀之时有生也。是故志意随天地，缓急仿阴阳。然而人事之宜行者，无所郁滞，且恕于人，顺于天，人之道兼举，此谓执其中。

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·为人者天》。

按照天之大经，春修仁，夏修宽，秋修义，冬修刑。但是求善之时，见恶也下放过它；方求恶之时，见善亦要力行。这就是说，德教与刑罚随时都要做，而不可弃之的。

正是据此，他在《保位权》篇中提出了为君者，“德不可共，威不可分”的观点。因为德共则失恩，威分则失权；失恩则民散，民散则国乱，失权则君贱，君贱则臣叛。故此他提出了圣人

之治国，务令民有所好，有所恶。“有所好然后可得而劝也，故设赏以劝之”；“有所恶然后可得而畏也，故设罚以畏之。”这样，“既有所劝，又有所畏，然后可得而制”。当然，这里的所好与所恶都不可过多。“所好多，则作福；所恶多，则作威。作威则君亡权，天下相怨；作福则君亡德，天下相贼。”故此他认为，“故圣之制，使民有欲，不得过节；使民敦朴，不得无欲，无欲有欲，各得以足，而君道得矣。”这就是董仲舒以教化为大务同时辅以刑罚的王道。

三、治国以积贤为道

董仲舒王道论的又一重要内容，也是其第三大特点，就是强调治国以积贤为道。如说：“气之清者为精，人之清者为贤。治身以积精为宝，治国以积贤为道。”这里一方面对贤者作了一个界定：“人之清者为贤”；另一方面把王者的“积贤”看作“治国之道”，亦即王道。何谓“人之清者”？它包含两个方面的涵义：一是清正廉洁，广施仁德，不见利忘义、贪赃在法、恂私舞弊，卖国求荣；二是聪明睿智，远见卓识，不是昏庸无能、鼠目寸光、苟且偷生。下面就王者何以积贤为道和如何积贤、致贤作一说明。

在上面谈到王道尊神时，就已涉及尊贤的问题。董仲舒说：“夫欲为尊者在于任贤”，“贤者备股肱则君尊而国安”。在《精华》篇他又几乎完全重复了这两句话，并且推而广之：“以所任贤，谓之主尊国安；所任非其人，谓之主卑国危。万世必然，无所疑也。”显然这说明，为人君者所任贤与不贤，是直接关系到封建君主自身以及整个封建国家安危存亡的问题。为此，他还引证了《周易》的“鼎折足，复公餗”，并作了进一步说明：

夫鼎折足者，任非其人也。复公餗者，国家倾也。是故任非其人而国家不倾者，自古至今未尝闻也。故吾按《春秋》而观成败，乃切悁悁于前世之兴亡也，任贤臣者，国家之兴也。总之，能否任用贤臣，乃是关于国家之成败、兴亡的大事。

为了说明任贤与否对国家兴亡安危的作用，董仲舒还列举了正反两个方面的例子。一个是齐桓公仗贤相管仲之能，用大国之资，五年，与鲁人盟于柯（今山东省东阿县境内阿城），见其大信，于是一年后近国之君宋公、陈侯、卫侯、郑伯等毕至，会于鄆（今山东省鄆城县北旧城）、幽（当时宋地，今不详）；此后又经多年垒德修善，特别是伐山戎，救邢、卫，“见存亡继绝之义”，于是远国之君宋公、江人、黄人毕至，盟于贯泽（当时宋地，今山东省曹县南十里）、阳谷（今山东阳谷），终成霸业。另一个例子是，鲁值公以乱即位，但知任贤者季子。季子无病之时，内无臣下之乱，外无诸侯的侵犯之患，行有二十年，国家平安无事。季子一死，鲁就不能支撑邻国之来犯，直至乞求于楚师。值公的此种情况非不肖者而致使国家衰微下来，那么这是怎么回事呢？是因为“无季子也”，即没有了贤者季子的辅佐。以鲁国之“若是也”，亦知他国之皆“若是也”；以他国之皆“若是”，亦知天下皆“若是”也。正是通过这些例子，董仲舒提出了上面已引证的结论：“以所任贤，谓之主尊国安；所任非其人，谓之主卑国危”。

在这个问题上，董仲舒把知贤和任贤看作是既相联系又相区别的问题。“智不足以知贤，无可奈何矣”；而“知之不能任，大者以死亡，小者以乱危”。由此表明，要任贤，首先必须知贤；如不能知贤者，那就无可奈何了。然而知贤却不一定能任贤，若不能任贤，就会引起政乱国危的局面。“鲁庄以危，宋殇以弑”，都是知贤而不能任的结果。

任贤与否，何以会导致国家兴亡、成败两种相反的结果呢？董仲舒从以下两个方面作了说明。第一方面，即《通国身》篇一段话所说：

身以心为本，国以君为主。精积于本，则血气相承受；贤积于其主，则上下相制使。血气相承受，

《春秋繁露·通国身》。

《春秋繁露·立元神》。

《春秋繁露·精华》。

以上两例均见《春秋繁露·精华》。

则形体无所苦；上下相制使，则百官各得其所，然后国可得而守也。

照此说，人君为一国之主，贤积于君，则上下相互制约与相互为用，百官也因而各得其所，这样，国家也就可得而保也。

第二个方面，如《立元神》篇所说：

天积众精以自刚；圣人积众贤以自强。……天所以刚者，非一精之力；圣人所以强者，非一贤之德也。故天道务盛其精，圣人务众其贤。盛其精而壹其阳，众其贤而同其心。壹其阳然后可以致其神，同其心然后可以致其功。是以建制之术，贵得贤而同心。

这里所说就不是一般任贤了，而是要“积众贤”和众贤“同其心”。由此可知前面所说“治国以积贤为道”，实应包含两层意思：第一，治国必须任用贤臣，任贤则主尊国兴；第二，任贤不是一人，须“务众贤”，并使众贤“同其心”。这后一点，在《考功名》篇中还有类似的论述：“天道积聚众精以为光，圣人积聚众善以为功。故日月之明，非一精之光也；圣人致太平，非一善之功也。”这两段虽然不是说的群众和英雄的关系，但他说的广纳贤才并使贤臣同心，这确实是治国安邦的要诀。

董仲舒之提出积众贤，这也是建立在总结历史经验基础上的。如以尧为例，尧受命，以天下为忧，而未以位为乐也，故诛逐乱臣，务求贤圣，是以得舜、禹、稷、高、咎繇。众圣辅德，贤能佐职，教化大行，天下和洽，万民皆安仁乐道，各得其宜，动作应礼，从容中道，真个是做到了尽美尽善，天下太平。然而至殷纣则不同，他逆天暴物，杀戮贤知，残贼百姓。伯夷、太公等皆为当世之贤士，却隐处不肯为臣。以至当时忠于职守的人，也都奔走而亡，入于河海。天下耗乱，万民不安。故此，天下去殷而从周。文王则顺天应人，师用贤圣，于是闢天、大颠、散宜生等聚于朝廷，大公也即三公之位，爱施兆民，于是天下归之。

人君如何致贤呢？董仲舒从人君的行为、态度和国家制度两个方面作了说明。关于人君的行为、态度，他说：

夫欲致精者，必虚静其形；欲置贤者，必卑谦其身。形静致虚者，精气之所趣也；谦尊自卑者，仁贤之所事也。故治身者务执虚静以致精，治国者务尽卑谦以致贤。皇帝要想广纳贤才，就必须卑谦其身，礼贤下士，待人以诚。这样，天下之英贤，才能云集于其周围，帮助皇帝取天下和治天下。这就是“满招损，谦受益”和于得人者有天下”的道理吧。关于积贤和任贤的制度建设，董仲舒也提出了许多改革措施，下一章详述。

以上便是董仲舒王道论的主要内容。王道者，王者之路也。所以，不论董仲舒的王道论讲了多少实行仁德的话，甚至还具有儒家传统的“民本”思想，但其最终目的或宗旨，都是为封建帝王服务的，是封建帝王取天下和治天下的理论，或叫帝王之术。因此，按照董仲舒的王道论行事，其结果，只能达到封建王朝的盛世。这一点他在《天人策》篇中有一扼要的叙述：

是以阴阳调而风雨时，群生和而万民殖，五谷熟而草木茂，天地之间彼润泽而大丰美，四海之内闻盛德而皆来臣，诸福之物，可致之祥，莫不毕至，而王道终矣。

对于这种王道盛世描述，他在《王道》篇借讲五帝三皇之德，作了一个更为详细的说明：

五帝三皇之治天下，不敢有君民之心，什一而税，教以爱，使以忠，敬长老，亲亲而尊尊；不夺

民时，使民不过三日，民家给人足，无怨望忿怒之患，强弱之难；无谗贼妒嫉之人，民修德而美好，被发衔哺而游，不慕富贵，耻恶不犯，父不哭子，兄不哭弟；毒虫不螫，猛兽不搏，鸷虫不触；故天为之下甘露，朱草生，醴泉出，风雨时，嘉禾兴，凤凰麒麟游干郊，囹圄空虚，画衣裳而民不犯，四夷传译而朝，民情至朴而下文。

好一个王道“盛世”！在这个“盛世”，除了有至尊至贵的皇帝之外，既有富贵之人，又有一般纳税的穷苦人，而这些穷人却甘愿为皇帝服役和纳税，竟无任何怨恨，民情至朴，不慕富贵，耻于犯法，故囹圄空虚，以至甘露降，朱草生，风雨时，嘉禾兴，凤凰麒麟游于郊，四夷亦来朝！这就是董仲舒设想的王道社会，也是他所理想的社会图景——封建皇帝与穷人共同的乐园。然而，这显然只是作为封建地主阶级理论家的一种幻想。不过，却不能因此而作出结论说：这是董仲舒对广大贫苦农民的欺骗！而应肯定，他以仁德作为王道的核心，又提出了王道以教化为大务、以刑罚为辅，治国以积贤为道，有着明显的积极意义和进步性，就是今天，也不应一笔抹煞其中的合理成分。

第十一章继乱世必须“更化”的治国思想

作为汉代大儒的董仲舒，除继承孔、孟、荀并综合先秦诸子建构了一套新儒学体系之外，他还在此基础上，为汉朝从政治、经济、思想、教育、法律等方面，提出了一系列建设性改革主张。这些具体主张既是上述哲学思想的体现，又是其一般政治思想（王道论）的具体化。所以说董仲舒是我国历史上的一位有见地、有影响的思想家，缘由就在于此。

一、汉继秦必须“更化”才可善治

在董仲舒的天道观和历史观中我们都曾谈到，他所提出的“继乱世者其道同，继乱世者其道变”，从自然观和历史观上为他的汉继秦必须“更化”，即实行改革，提供了理论基础。当然仅此还不能成为汉必须改革的直接理由，所以在《天人策》篇中，就在他提出这一理论的同时，又从历史和汉朝以来的现

实两个方面，作了深刻的论证。

首先，董仲舒提出汉继秦必须更化，是在总结历史经验的基础上得出的结论。董仲舒认为，古代圣王之继乱世，都要“扫除其迹而悉去之”，即要全部扫除掉旧社会的腐朽和乱国之政，然后“复修教化而崇起之”。这样，教化已明，习俗已成，子孙循此而行之，延续五六百岁，亦不会衰败。历史上的殷继夏、周继殷都是如此。然而秦之继周却不然。周之末世，由于大为亡道，所以失了天下。而继周之秦“独不能改”，即未能变道，反而“益甚之”：“重禁文学，不得挟书，弃捐礼谊而恶闻之，其心欲尽灭先王之道，而频为自恣苟简之治”，“师申商之法，行韩非之说”，以贪狼为俗，非以文德教训于下，“诛名而不察实，为善者不必免，而犯恶者未必刑也”。因此，百官皆饰虚词而不顾实，造伪怖诈，趋利无耻。而朝廷又好用残酷之吏，加之赋敛无度，竭民财力，百姓散亡而不能从事耕织之业，群盗亦乘机而起，是以“刑者甚重，死者相望，而好不息”。因此，董仲舒以为，“自古以来，未尝有以乱济乱，大败天下之民如秦者”。正是有鉴于此，秦“立为天子十四岁而国破亡矣”。这样，董仲舒就从历史上正反两个方面的经验和教训，说明了继乱世改与不改，即“更化”与否，将会有截然不同的两种结果：“更化”，就会行五、六百年而不衰败；“独不能改”，就会自食恶果。何以会如此呢？董仲舒援引了孔子的一句话，说明了其中的道理：“腐朽之木不可雕也，粪土之墙不可污也。”旧社会遗留下来的制度，如朽木、粪墙一样，不予扫除，而继续沿用它，是不行的，因此必须更化。

其次，董仲舒还以汉代以来的历史，说明了“更化”的必要。他认为，自汉朝建立以来，秦朝的“遗毒余烈，至今未灭”，习俗薄恶，“人民嚣顽，抵冒殊扞”，再没有比这腐烂之甚的了，如上面所说，朽木粪墙，不可雕污。汉继秦就是这样的政治，而未能“更化”，所以自汉以来虽欲善治，亦无可奈何，以至“法出而好生，令下而诈起，如以汤止沸，抱薪救火”，愈加无益。他把这种状况比之不调的琴瑟，必解而更张才可弹奏。他说：

窃比之琴瑟不调，甚者必解而更张之，乃可鼓也；为政而不行，甚者必变而更化之，乃可理也。当更张而不更张，虽有良工不能善调也；当更化而不更化，虽有大贤不能善治也。故汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。汉得天下以来的历史亦说明，汉继秦乃继大乱之后，如不调之琴瑟，不更张琴弦，有好的琴师，也弹不出好的乐曲来；为政应改革而不改革，就是有大贤在世，也治理不好。汉朝以来，虽一直欲治而不得善治，就失之于当改革而未改革。

正是基于历史和汉朝以来的经验教训，根据继乱世者道变的理论，董仲舒向汉武帝提出了“退而更化”的主张：

古人有言曰：“临渊羡鱼，不如（蛛）[退]而结网。”今临政而愿治七十余岁矣，不如退而更化。

以上均见《汉书·董仲舒传》。

《汉书·董仲舒传》。

更化则可善治，善治则灾害日去，福祿日来。《诗》云：“宜民宜人，受祿于天。”为政而宜于民者，固当受祿于天。

汉继秦之后刘氏临政以来，虽愿治已七十余岁，但由于未行更化，所以秦之遗毒余烈未灭，始终未能善治。正是因此他给汉武帝开出了欲善治必须“退而更化”的处方。“更化”也就是改革，就是要汉武帝一改汉代以来所实行的与秦没有多大区别的大政方针，从政治、经济、思想等方面进行全方位的改革。由此也表明，以往把董仲舒所提出的改革，只限于所谓改正朔、易服色、徙居处等无关紧要的“改制”，而否定其改革包含政治、大纲、人伦方面的内容，是不符合董仲舒的“继乱世者其道变”及继乱世必须“更化”的思想的。这从下面改革的具体内容看得就更清楚了。

二、政治上的“大一统”与思想上的“独尊儒术”

董仲舒在《天人策》篇提出汉继秦必须“更化”的同时，还向武帝提出了进行“更化”即改革的种种方策，其中最重要的是指导思想上的改革，即实行“大一统”和“独尊儒术”的方针。

何谓大一统？我们没有见董仲舒给它下任何定义，但在《天人策》篇有三段话，明显是讲大一统内容的。

臣谨案《春秋》之文，求王道之端，得之于正。正次王，王次春，春者，天之所为也；正者，王之所为也。其意日，上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔。

臣谨案《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始也，元者辞之所谓大也。谓一为元者，视大始而欲正本也。《春秋》深探其本，而反自贵者始。故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。四方正，远近莫敢不壹于正，而亡有邪气好其问者。

《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。

对于上述三段话，虽然我们还不能用一句话来简明地叙述出大一统的内容，但对它的主要意思似可作这样的概括：《春秋》倡大一统，以一元为始而正本；王者乃国之元本，上承天意，以正朝廷，统百官，壹万民，率四方；为此，王者必须独尊孔氏，而罢黜百家，灭息邪辟之说。把这些内容加以分析即可看出，董仲舒所提出的大一统主张包含以下两个方面的内容：第一，是政治上的统一，人君为国之元首，上承天意，以统一一国之民，统一一国之政令，这就是所谓“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”所表达的意思；第二，是思想或意识形态领域的统一，这就是他建议的抑黜百家，唯一儒术，即一尊于儒学。

董仲舒这种大一统思想的出现，绝非偶然，它是中国历史发展的必然，也是对先秦以来要求统一思想继承和总结。早在经过春秋和战国的前期进入战国中后期之时，当要求统一中国的曙光开始照耀饱受战乱之苦的中国大地之时，荀子就提出了国家“隆一而治，二而乱，自古及今未有二隆争重而能长久者”。他还指出：“天下不一，诸侯俗反，则天王非其人也。”为此，在《非十二子》篇中他提出了“一天下”和“六说者立息”的思想。在荀子之后，他的学生韩非子为了推行法家的学说也指出：“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治。今兼听杂学纓行同异之辞，安得无乱乎？听行如此，其于治人又必然矣。”《吕氏春秋》正是在接受了上述这些思想的基础上，明确提出：“听群众议以治国，国危无日矣。”何以如此？他说，老耽贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵先，兒良贵后，此十人皆天下豪士，各有道理，因而也就不得一之。然而，“王者执一，而为万物正。军必有将，所以一之也。国必有君，所以一之也。天下必有天子，所以一之也。天子必执一，所以持之也。

《荀子·致士》。

《荀子·王制》，其中“俗”通“欲”。

《韩非子·显学》。

《吕氏春秋·不二》。

一则治，两则乱。”有鉴于此，秦始皇统一于法，并依靠自己强大的军事、经济实力，并吞六国，建立了一个中央集权的王朝。而统一的封建王朝的建立，反过来又给予思想和意识形态以巨大影响。所以恩格斯指出：“没有统一的君主就决不会出现统一的神，至于神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映。”当然不止是统一的神，大一统的思想，也是与统一的专制君主的出现相关联的。例如，正是在上述的历史背景之下，《春秋公羊传》“隐公元年”在解释《春秋》经“元年春王正月”时，“公羊传”曰：“何言乎王正月，大一统也。”这表明，早在董仲舒之前，随着统一中国任务的提出，以及统一的封建中央集权政府的建立，便已经提出了“大一统”的理论。

董仲舒的大一统思想无疑是对前人的继承和发展，同时也符合于当时加强中央集权及皇权的需要。董仲舒所生活的时代，是刚刚经过农民战争的洗礼而建立起来的汉朝的前、中期。这时，农民与地主阶级的矛盾虽然已经显露并有所发展，但是尚未激化。如果把这一矛盾与当时统治阶级的内部矛盾，即与以皇帝为代表的中央集权政府同封建割据势力的矛盾相比，它显然还不能说是主要矛盾，主要矛盾只能是后者。所以，董仲舒提出大一统主张虽然可以强化封建政权对农民的统一，但从当时看，其主要矛头则是指向封建割据势力的，目的主要是在反对封建割据的斗争中，加强以皇帝为代表的中央政府的权力。

加强中央集权制，当时最重要和最根本的就是要加强封建皇帝的权威。所以，董仲舒政治上的一统主张，都是为着实现这一目的的。综合其这方面的思想，大致有以下几点：

第一，董仲舒认为，天子者，“号天之子也”；人君“受命”，乃“百神之大君”的“天意之所予也”。这明显是要借助于“君权神授”，来为皇帝罩上一层神圣的光环。这样，皇帝便被神圣化了，而皇帝当然也就可以神圣的天之骄子的身分，假以天意，来统领天下和号令一切了。这可以说是董仲舒提出政治上一统于天子的最基础的一条。

第二，他还认为，“天子受命于天”，而天下的诸侯则“受命于天子”，一国及臣妾“受命于君”，包括子受命于父、妻受命于夫，因其尊皆天，“虽谓受命于天亦可”。这就是说，基于天子受命于天，因而天子也就有了授命天下、诸侯及一切臣民人等的大权。显然，这也是政治上一统于天子的重要基础，同时也是天子一统乎天下的重要方面。

第三，董仲舒明确提出了“君人者国之元”、“君人者国之本”的思想。在他看来，“人主立于生杀之位，与天共持变化之势”；“物莫不应天化”，人主也“以好恶喜怒变习俗”。因此，人君之“发言动作”，乃“万物之枢机”。枢机之发，荣辱之端也，失之毫厘，驷不及追。所以，明主贤君肃慎“三本”，以仁德教化于民，成民之性，于是天下归心矣，而归心则可一统。这是从人君处于元、本之重位，来说明其以德化民，使天下归心，对一统天下的重要作用。

第四，正是基于上述诸条，董仲舒提出了“正者，王之所为”的观点。他认为，王者必须承天意，以正其所为，正王道之端。如他所说，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正诸侯之即位。又如他说，王者正

《韩非子·执一》。

《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社1972年版，第65页。

心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方，四方正则远近都壹于正。由此说明，王者的任务或责任就在于使天下壹于正，亦即归于统一。而这里的正也就是天意或天之所为。

上述就是董仲舒关于政治上大一统的主张。

董仲舒深知，欲实现政治上的统一，首先必须有思想上的统一。为此，在他向汉武帝提出大一统的建议之时，便提出了在意识形态领域实行“罢黜百家，独尊儒术”的主张。他认为，只有在意识形态领域实行“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”的方针，然后才可实现“统纪可一而法度可明，民知所从矣”的政治一统局面。显然这也就是要汉武帝在意识形态领域进行一场大变革，放弃秦朝的唯一法术和汉朝以来崇尚黄老的指导思想，而把儒学捧上独尊的宝座，一切都一统于儒家学说。因此这可以说是指导思想的改革。

我们知道，在长达几百年的春秋战国时代，中国的广大人民长期得不到和平、安宁的生活，饱受了战乱之苦，所以，人民思安，要求统一。秦用武力统一了中国，但它并没有给人民带来和平安定的生活，因此，人民又起来把它推翻了。刘邦吸取了亡秦的教训，崇尚黄老，实行无为而治的休养生息政策，得到了人民的拥护。但是，刘邦又实行了分封，因而未能实现政治上的大一统。后来虽经文、景二帝的削藩，直至用兵，才镇压了部分诸侯的反叛，但到武帝临政之时，这一问题仍然未能彻底解决。董仲舒提出大一统，就是为了彻底解决这一问题。在当时，实现大一统，与加强封建皇帝的专制是分不开的：要大一统，就必须加强封建皇帝的专制；没有封建皇帝专制，也就没有大一统。

关于董仲舒提出“独尊儒术”是否扼煞了百家争鸣及学术的自由发展问题，实际上这也就是当时提出“独尊儒术”是否有合理性的问题。“独尊儒术”在政治上的合理性，已如前述，而在学术上的作用，事实上汉朝发展到武帝时代，历史所提出的显然不再是它能否扼煞百家争鸣的问题，而是相反，战国时代所遗存的百家争鸣，是否应该走向统一，或走向统一是否具有必然性的问题。这并不是单纯的理论推论，而是历史业已作出了它的回答：百家争鸣的局面，早在战国末期，就已随着大国争霸的加剧及秦国军事上的胜利，而趋向于融合和统一。例如，荀子堪称战国末期的大儒，但他吸收了先秦道家、兵家、法家等学派的许多思想；韩非是法家思想的集大成者，但他作为荀子的学生，又直接继承了儒家的思想，同时也还吸收了道家的思想；《易传》是战国后期儒家的著作，但也吸收了先秦道家及阴阳家的思想；至于当时的道家思想，也已不再那么“纯”了，而是吸取了儒家和阴阳家不少思想。因此，秦朝的唯一法家，汉初的崇尚黄老，以至汉武帝的一尊儒学，已都是融合了诸子思想的法家、黄老和儒术，而不是初创时的法家、黄老和儒术了。可见，与其说由于“独尊儒术”扼煞了“百家争鸣”，倒不如说：“百家争鸣”促进了各家的融合和统一，而所谓的“独尊”正是“百家争鸣”融合的结果。不过，当时不是“独尊”法家，便是“独尊”黄老，再则就是“独尊”儒术。这也就是说，“独尊”乃是百家争鸣的必然产物。这是从秦以来的学术发展史所证明了的。

关于“罢黜百家，独尊儒术”对以后历史的作用。到封建社会的末期，当然它起着维护封建统治的作用，因而也就变成了阻碍历史前进的因素，从而成了具有反动性质的意识形态。但是，这并不是董仲舒的过错，不能把这

笔帐记到董仲舒头上。如果综合两千多年以来“罢黜百家，独尊儒术”的作用，显然不能一概肯定，也不能一概否定，而应以其对历史发展的双重性作用，给以恰如其分的一分为二的评价：首先，在政治上，“独尊儒术”，一方面维护和加强了以皇帝为核心的中央集权制，巩固和强化了封建社会的大一统局面，这对于保持国家的统一，增强中华民族的凝聚力，维持社会的稳定，以利经济的繁荣，人民生活的和平和安宁，都有极大的积极意义，但另一方面，它也加强了封建专制主义，并强化了对老百姓思想的统治，禁锢了个人思想的自由发展。其次，在学术上，“独尊儒术”，一方面，确立了儒学在封建社会中的统治地位，使之超出了作为诸子百家一个学派地位，上升为国家的指导思想，即成为官方哲学，从而也就确立了它在中华民族优秀传统文化中的主干地位，这对于形成绵延两千多年的优秀传统文化，起着重要作用，但是另一方面，也正因为儒学成了官方哲学而“罢黜百家”，这时后来其他学派的发展无疑是不利的，以至有的枯萎下去，在封建社会再难以形成春秋战国时代所曾经有过的学术上的百花齐放、百家争鸣局面。中国近代科学之所以会落后于西方，与长期的“独尊儒术”和“罢黜百家”不能说无关。第三，确立儒学的指导地位，这也就把儒家的仁德思想以及“三纲”、“五常”的伦理观念，乃至“天子命无常，唯命是德庆”的历史观，作为指导社会生活的行为准则和调整社会关系的原则。这在封建社会的前期，无疑会起到促进社会发展的作用，而到封建社会后期，则成了纯粹维护腐朽的封建统治而延缓社会进步的枷锁。

三、其他诸种具体改革方策

董仲舒不仅提出了汉继秦大乱之后必须“变道”或“更化”的改革思想，以及必须在政治和意识形态领域更化指导思想的主张，而且还从政治、经济、法律、教育和吏制诸方面，提出

了许多具体的改革措施。由此进一步表明了其作为汉代改革思想家的立场，而绝不是什么保守派的代表。下面就从四个方面对他提出的具体改革措施作一简述。

（一）薄赋敛，调贫富，限田塞并兼

这是董仲舒王道论中行仁政、重德治思想的贯彻，属于政治经济政策方面的重大改革。

从汉朝建立之初，在总结亡秦教训的基础上，统治者大多采用了无为而治、休养民力的政策，政府的赋敛，地主的田租，相对说来都较低，再加上战争已经结束，社会安定，所以生产不但得到迅速恢复，而且有了很大发展。据《汉书·食货志》载，孝景二年间，令民半出田租，三十而税一，朝廷又屡敕有司以农为务，民亦“乐业”。因此至武帝之初七十年间，“国家亡事，非遇水旱，则人给家足，都鄙凜庚尽满，而府库余财。京师之钱累百亿万，贯朽而不可校。”由此表现了文景时代的繁荣景象。但是，这只是西汉社会发展的一个方面。另一方面，在这种繁荣景象的背后，广大农民，特别是自耕农，在地主以及官府的田租税赋和徭役的重负之下，日益走向破产的边沿，农民与地主阶级的矛盾日渐尖锐。如贾谊称，汉立四十年以来，丰收之年，农民尚可勉强度日，一旦失时不雨，及岁恶不入，便会有不少农民卖爵、子。晁错亦上书称：今农夫五口之家，其服役者不下二人，能耕土地不过百亩，其收入亦不过百石，然其辛苦却甚重。春、夏、秋、冬四时之间，无休息之日，又要送往而迎来。吊死问疾，养孤长幼，倘复被水旱之灾，加上官府的急政暴赋，便会出现卖田宅、鬻子孙以偿债者。至汉武帝之时，董仲舒借揭露秦末阶级对立的状况，亦深刻指出：自秦废井田，民得买卖以来，“富者田连阡陌，贫者亡立锥之地”，加之月为更卒，已复为正，一岁屯戍，一岁力役，三十倍于古；而田租口赋，盐铁之利，二十倍于古，或耕豪民之田，见税什五，故而贫苦农民常衣牛马之衣，而食犬彘之食，又重以贪暴之吏的压榨，所以许多贫民都逃亡山林，转而为盗，终至促成了秦朝的灭亡。然而这种情况，在汉兴之后，仍然“循而未改”，因而“民日削日肢，官以大穷。富者奢侈羨溢，贫者穷急愁苦；穷急愁苦而上不救，则民不乐生，尚不避死，安能避罪！”可见，到汉武帝时代，由于地主和官僚的压迫，广大农民虽然为汉王朝积累了大量财富，但他们自己的生活却日益贫困，两个阶级之间的对立，也日趋严重。

以上就是董仲舒亲眼所见汉兴以来所存在的严重社会问题。正是针对上述问题，董仲舒在政治、经济领域提出了如下一系列的改革措施：

一 “薄赋敛，省徭役，以宽民力。”此文见于《食货志》。何为“薄赋敛”，“省徭役”？董仲舒在《王道》篇以颂扬五帝三皇治天下有方，实际上提出了自己理想社会中的赋税和徭役数量：“什一而税；……不夺民时，使民不过岁三日。”这样当然就大大减轻了人民的赋税和徭役负担。

二 他还提出：“古井田法虽难实行，宜少近古，限民名田，以澹不足，塞并兼之路。”

三 “去奴婢，除专杀之威”。这里的所谓“去”奴婢，即减少意，不是禁绝。“除专杀”，意即禁止主人随意擅杀奴隶。

《汉书·食货志》。

《汉书·食货志》。

《汉书·董仲舒传》。

《汉书·食货志》。

《汉书·食货志》。

四 制“度制”，调均贫富。董仲舒在《度制》篇中说：“孔子曰：不患贫而患不均。故有所积重，则有所空虚矣。大富则骄，大贫则忧。忧则为盗，骄则为暴，此众人之情也。圣者则于众人之情，见乱之所从生。故其制人道而差上下也。使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧。以此为度，而调均之。”这就是董仲舒的调均贫富的建议。

五 禁官吏经营工商业与民“争利”，“盐铁皆归于民”。董仲舒在给武帝所上《天人策》中就提出：“夫天亦有所分予，予之齿者去其角，傅其翼者两其足，是所受大者不得取小也。古之所予禄者，不食于力，不动于末，是以受大者不得取小，与天同意者也。……故受禄之家，食禄而已，不与民争业，然后利可均布，而民可家足。此上天之理，而亦大古之道，天子之所宜法以为制，大夫之所当循以为行也。”在《度制》篇他又作了进一步论述：“孔子曰：君子不尽利以遗民。……故君子仕则不稼，田则不渔，食则不力珍，大夫不坐羊，士不坐犬。……天不重与，有角不得有上齿。故已有大者不得有小者，天数也。夫已有大者又兼小者，天不能足之，况人乎？故明圣者象天所为为制度，使诸有大奉禄亦皆不得兼小利与民争利业，乃天理也。”这就是说，在董仲舒看来，使利益“均布”，这是“天理”，因而有大者不得兼小，食禄者不得再经营工商业与民争利。正是据此，他提出了“盐铁皆归于民”的主张。为此他还举了公仪子相鲁的例子：公仪子回到家里，见妻子在织帛，便“怒而出其妻”，“温而拔其葵”，并说：“吾已食禄，又夺园夫、红女利乎？”据此董仲舒说：“古之贤人君子在列位者皆如是”。

上述就是董仲舒所提出在政治、经济方面的改革措施。这些措施在他在世之时，由于种种原因大多未能实现，但是在他过世之后，随着上述社会问题的日益加剧，终至哀帝时下诏，作出了限田和去奴婢的决定：“诸侯王、列侯、公主、吏二千石及豪富民多畜奴婢，田宅无限，与民争利，百姓失职，重困不足”，因此“议列有司条奏诸侯王、列侯名田国中，列侯在长安及公主名田县道，关内侯吏民名田，皆无得过三十顷，诸侯王奴婢二百人，列侯、公主两百人，关内侯、吏、民三十人，年六十以上、十岁以下在数中，贾人皆不得名田为吏。犯者以律论，诸名田、畜奴婢过品皆没入县官。”这些限定显然是相当宽的，但比之无限之时许多官僚、富豪拥有良田几百顷、僮奴几千人，还是低多了。因而限田、去奴婢以及均利，对人民还是有利的。

《汉书·食货志》。

《汉书·董仲舒传》。

《汉书·哀帝纪》。

（二）省刑罚，本其事，原心论罪

这是董仲舒德主刑辅王道论的另一面，即在政法方面提出的改革主张。

前面已经指出，董仲舒的《天人策》总结亡秦的教训，主要在于秦朝不是如三代圣王治天下那样注重仁德，然后辅以刑法，而是相反，师申商之法，行韩非之说，专任刑法，重用酷吏，以至造成赋敛无度，竭民财力，百姓散亡，群盗并起，虽刑者甚重，却好邪不得息，最后被人民起来所推翻。汉兴之后，刘邦吸取了这一教训，在指导思想上不再按唯一法术，而是崇尚黄老。因此高祖初入关，即本着“蠲削烦苛”的精神，“约法三章”。但是，由于当时四夷未附，国内兵革未息，三章之法则“不足以御好”，于是肖何“摭摭秦法”，择其宜者作汉律九章。这样便在许多方面因袭了秦法。例如，包括素有轻刑之名的汉文帝，其“内实杀人”，“斩右止者又当死，斩左止者答五百，当劓者答三百，率多死。”及至武帝即位，又一再增补刑法，律令竟达“三百五十九章，大辟四百九条，千八百八十二事，死罪决事比万三千四百七十二事”，足见刑罚日益烦苛，至“文书盈于几阁，典者不得遍睹。是以郡国承用者驶，或罪同而论异。好吏因缘为市，所欲活则傅生议，所欲陷则予死比。”据此，董仲舒指出当时的统治者，一方面在经济上沉重盘剥农民，另一方面又“重以贪暴之吏，刑戮妄加”，所以“民愁亡聊，亡逃山林，转为盗贼，赍衣半道，断狱岁以千万数”。故此董仲舒在其所上《天人策》中亦说，汉立以来不重德教，“亡以化民，民以故弃行谊而死财利，是以犯法而罪多，一岁之狱，以万千数”。

董仲舒显然是在总结了汉兴以来未能一改亡秦专任刑法而废王道的经验教训，一则力倡王道，提出了德主刑辅的思想，再则提出了上述诸种经济方面的改革措施，与此同时在政法方面提出了减省刑罚的改革主张。工道论中他提出的“务德不务刑”，威德并用，德治为主，刑狱为辅，即是减省刑罚的重要内容，这一点在此就不再重复。这里着重要说的是他为了反对严刑峻法，而提出的听狱必“本其事而原其志”的“原心论罪”主张。

董仲舒的这一主张主要是在《精华》篇提出的，他说：

《春秋》之听狱也，必本其事而原其志。志邪者不待成，首恶者罪特重，本直者其论轻。

这是说，听狱断案，要以犯罪的事实为依据，以此来迫寻犯罪者的心理动机。只要有犯罪动机，不待其犯罪已遂，就要给以惩处；特别是对于首犯，要从重惩处；而志正者，即无犯罪动机，那么即使犯了罪，也要从轻处罚。为此他还举了四个例子：“是故逢丑父当斫，而辕涛涂不宜执；鲁季子追庆父，而吴季子释阖庐。此四者罪同异论，其本殊也。俱欺三军，或死或不死；俱弑君，或诛或不诛。所讼折狱，可无审邪？”这四个例子，前两者都是欺骗三军，后两者则都是弑君，但董仲舒通过原其志，而得出了“罪同异论”的断狱结论。这四个例子是这样的：

《汉书·刑法志》。

《汉书·刑法志》。

《汉书·刑法志》。

《汉书·刑法志》。

《汉书·食货志》。

《春秋繁露·精华》。

“逢丑父当斫”，说的是齐顷公与晋、鲁、卫之战，齐顷公被围，逢丑父与顷公面貌相似，情急之下，二人易过服装，齐顷公得以逃脱回国，而逢丑父被俘。后来据《左传》成公二年载：“郤子曰：‘人难以死免其君，我戮之不祥。赦之，以劝事君者。’乃免之。”《史记》亦用此说。但是《春秋公羊传》成公二年载：“郤克曰：‘欺三军者其法奈何？’曰：‘法斫’。于是斫逢丑父。”董仲舒作为公羊派的大师，自然取《公羊传》说，认为逢丑父当斫。主要原因就在于，逢丑父虽然替君一死，免君之受辱，但是，“获虏逃遁者，君子之所甚贱”，因此，丑父之行是“措其君于人所甚贱以生其君，《春秋》以为不知权而简之。”这是《春秋》所不善之的。

“辕涛涂不宜执”，其所说也是一个欺三军的故事。齐桓公于鲁傅公四年向南经陈伐楚，战胜之后又回师陈国。陈国大夫辕涛涂因齐军纪律不严，出了一个主意，要齐军沿海岸东征服东夷而回齐。齐桓公以为可，但结果大军“陷于沛泽之中”，于是齐桓怒而“执涛涂”。董仲舒坚持了《公羊传》的说法，认为齐桓公不整顿自己的军队，反而执辕涛涂，是没有道理的。

“鲁季子追庆父”，说的是闵公二年，公子庆父弑闵公，杀公子牙，然后出奔宫国。季子因其弑君而追杀庆父，但季子与庆父是兄弟，碍于亲亲关系，故缓追以令其逃逸。不过终未许其归国，最后庆父还是自杀了。董仲舒认为季子“追”庆父，意即要诛庆父。

“吴季子释阖庐”，是说阖庐派专诸刺杀了吴国君王僚，要把国家交给季子。季子则说：你杀了我的国君，我若接受当了国君，那么我就成了你弑君的同谋。而且你杀了我的兄长，我若为君又要杀你，这样父子、兄弟相杀没完没了，所以我不能接受做国君。于是吴季子回到封地再没有回到吴国。故此，《公羊传》认为吴季子不受国为义，不杀为仁，是为大贤。

董仲舒就是通过对这四个案例的分析，说明了听狱断案“本事”而“原志”的重要性。这四个案例，虽然前两个都是所谓的“欺三军”，后两个都是“臧君”，但是由于其“志异”、“本殊”，因而便有了“或死或不死”及“或诛或不诛”的结果。董仲舒在这里首先说的是断案要“本其事”，即审理案件要依据犯罪的事实，而不能不顾事实地随意推测。这无疑是非常重要的和正确的，但是他同时又认为，断案亦要注意动机，亦即所谓“原其志”。因此，就董仲舒所说“本其事而原其志”这句话来看，不能说完全没有道理，但是，他又明显夸大了动机在论定犯罪性质上的作用。例如他所谓“志邪者不待成”和“本直者其论轻”，虽然是以“本其事”为前提的，但它又明显过分强调了动机的作用，以至包含了脱离“本其事”的倾向，再前进一步，便不再是“本其事而原其志”，而变成了单纯的“论心定罪”。如《盐铁论·刑德》所说：“《春秋》之治狱，论心定罪。志善而违于法者免，志恶而合于法者诛。”但是，我认为，董仲舒提出的“本其事”的“原心论罪”，与《盐铁论·刑德》所说“论心定罪”，还是有很大区别的。前者以“本其事”为前提，具有唯物主义成分，后者则完全没有这个前提，因此，前者强调动机，但还不能说是纯粹的动机论，而后者则完全走向了纯粹的动机论，是法学上的唯心论。

当然，由于董仲舒“本其事而原其志”的“原心论罪”理论的提出，以

《春秋繁露·竹林》。

《春秋繁露·竹林》。

《春秋》经为治狱根据的风气开始盛行，从而助长了酷吏以动机的善、恶来任意判决案件的做法，董仲舒当然有不可推卸的责任。但是，他们丢掉“本其事”，走到了“论心定律”，这却不能怪罪董仲舒。董仲舒的《春秋决狱》所遗留下来的六个案例，说明了他提出的“本其事而原其志”的法律主张，恰好表现了他减省刑罚的思想，而不是随意以犯者的动机来罗织罪状。例如，甲父乙与丙打架，丙用刀刺乙，甲则以杖击丙，情急之中，误伤其父乙。按照当时的律令，儿子殴伤父亲“当果首”。但董仲舒断曰：“《春秋》之义，许止父病，进药于其父而卒，君子原心赦而不诛。甲非律所谓殴父，不当坐。”又如，一人收养一小儿为义子，长大后因杀人犯罪，此人便把义子隐藏起来。按律窝藏罪犯者当坐。但董仲舒又断曰：“《春秋》之义，‘父为子隐’。……不当坐。”再如，一妇人之夫因船翻落水而亡，随遵母命另嫁他人。有的主张以“私为人妻”之罪，应“弃市”。董仲舒则援引《春秋》“夫死无男有更嫁之道”，又加“妇人无专制擅恣之行，听从为顺”的祖制，断其为遵“尊者所嫁，无淫行之心，非私为人妻也”，故不当论罪。其他案例亦均为通过原心以减轻刑罚者。可见，董仲舒提出“本其事而原其志”，为后来的酷吏所用，纵恣加害于百姓，绝非董仲舒当初所愿。

（三）举孝廉，任贤材，广纳儒生

这是董仲舒所提出吏制方面的改革主张。

关于西汉前期的官吏任选制度，主要有以下四个途径：

第一是任用军功重臣。这主要是指帮助刘氏打天下的军功将士。如以宰相位来说，从汉高祖到汉景帝，先后担任宰相的有肖何、曹参、王陵、陈平、审食其、周勃、灌婴、张苍、申屠嘉等，即都是有军功者，而陶青、周亚夫、刘舍，虽是以嗣侯位而后任宰相者，而其先亦是军人将士。其他朝廷大官，亦大多为参与征战的军功将士。

第二是“任子制”。一方面，这是古代贵族政治的残余，另一方面，也是汉初尚无健全吏制的必然产物。因为没有正常的选吏制度，因而那些握有重权的王公大臣，便想乘机安插自己的子弟甚至亲故，作为自己的接班人，为其谋得个高官厚禄。董仲舒在上书武帝的《天人策》中就已提到“夫长吏多出于郎中、中郎，吏二千石子弟选郎吏”；后来王吉也指出：“今使俗吏得任子弟”，可见，任子制已是汉代吏制的一个重要方面。

第三是“[累]日以取贵，积久以致官”。这是董仲舒在《天人策》中所指出的，即从任职时间长的官吏中选拔官吏的办法。

第四，汉初高祖十一年也曾下诏求贤，诏曰：“盖闻王者莫高于周文，伯者莫高于齐桓，皆待贤人而成名，今天下贤者智能岂待古之人乎？患在人主不交故也。士奚由进！今吾以天之灵，贤士大夫定有天下，以为一家，欲其长久，世世奉宗庙亡绝也。贤人已与我共乎之矣，而不与吾共安利之。可乎？贤士大夫有肯从我游者，吾能尊显之。布告天下，使明知朕意。”此诏是一个一般原则性举贤、求贤的诏书，既无贤者的标准或条件，亦无时限，更无名额规定。所以还不是一种求贤制度，但也不失为一种选士途径。如汉文帝二年和十五年，汉武帝建元元年均诏举贤良方正直言之士。

对于上述四种选士的途径中的第一种，显然是与汉朝的创业史相关，同时也与刘邦素不喜儒有关。例如就在汉立之初，陆贾在高祖面前时常称《诗》、《书》。对此，刘邦很不以为然他说：“乃公居马上得之，安事《诗》、《书》？”陆贾亦不甘示弱，尖锐地指出：“居马上得之，宁可马上治之乎？”这显然是说，虽然必须马上才能得天下，但却不能马上治天下；治天下就必须读诗、书，其中也包含了要任用儒生之意。当下刘邦无言以对，但他并未因此而改任儒生。至于第四种选士的办法，则显然需要制度化。最受非议的，是第二、三种选士办法。例如上面所提到的王吉就指出：“今使俗吏得任子弟，率多骄骜，不通古今。”董仲舒也明确批评了这种做法：

夫长吏多出于郎中、中郎，吏二千石子弟选郎吏，又以富货，未必贤也。且古所谓功者，以任官称职为差，非（所）谓积累久也……今则不然，[累]日以取贵，积久以致官，是以廉耻贸乱，贤不肖混淆，未得其真。

董仲舒的这种批评，无疑深深刺中了当时这两种吏制之弊。为纠正上述四种任选吏的弊病，董仲舒提出了如下几种吏制的改革措施：

《汉书；高帝纪下》

《汉书·文帝纪》、《汉书·武帝纪》。

《史记·酈生陆贾列传》。

《汉书·王吉传》。

《汉书·董仲舒传》。

第一，令州郡茂才孝廉，岁贡吏民二贤士。如《汉书·董仲舒传》说：及仲舒对策，推明孔氏，抑黜百家，立学校之官，州郡举茂才孝廉，皆自仲舒发之。

董仲舒所上《天人策》亦说：

臣愚以为使诸侯、郡守、二千石各择其吏民之贤者，岁贡各二人以给宿卫；且以观大臣之能，所贡贤者有赏，所贡不肖者有罚。夫如是，诸侯、吏二千石皆尽心以求贤，天下之士可得而官使也。遍得天下之贤人，则三王之盛易为，而尧舜之名可及也。

第二，务贤能，量材授官，破格任贤才。这也是在《天人策》中他提出的改革办法。他说：

毋以日月为功，实试贤能为上，量材而授官，录德而定位，则廉耻殊路，贤不肖异处矣。故小材虽累日，不离于小官；贤材虽未久，不害为辅佐。是以有司竭力尽知，务治其业而以赴功。这就是说，破格任贤，不以其所任时间的长短为据，而纯粹是以才能的大小而授官，以德行之好坏而定位。

第三，“考功名”，定升降。这又叫“考绩黜陟”。如他说：

考绩黜陟，计事除废。有益者谓之公，无益者谓之烦。揽名贵实，不得虚言。有功者赏，有罪者罚；功盛者赏显，罪多者罚重。不能致功，虽有贤名，不予之赏；官职不废，虽有愚名，不予之罚。赏罚用于实，不用于名；贤愚在于质，不在于文。故是非不能混，喜怒不能倾，好究不能弄，万物各得其冥，则百官劝职，争进其功。

这里所说，就是通过“考绩”、“计事”，对官吏实行黜陟，即进退或升降。在此，他特别强调了揽名贵实，功赏罪罚，赏罚分明，功盛赏显，罪多罚重，赏罚用于实，不用于名。这样即可使百官劝职，争进其功。诸侯，月试其国，四试一考，故每岁三考；州伯，时试其部，四试一考，故每岁一考；天子，岁试天下，三试一考，故三年一考，三考计九年而黜陟。关于考试的办法是：合其爵禄，并其奉秩，按其实绩，计其功罪，以多除少，以名定实。这样，先在内部排定次第，三分为上、中、下，然后再公开考定，九分三三列之上、中、下，以一为最，五为中，九为殿。有余者归之中。中而上为“得”，中而下为“负”。得少者进一，至因为止；负多者减之，至于一。以此而考绩，决定进退、黜陟。

董仲舒提出的这三条吏制改革措施，无疑对于克服“任子制”以及“累日以取贵”的弊端，有着积极的意义，尤其是对于纠正单纯的军人政府，任用贤者，有着更为重大的意义。从这几条改革措施的核心来看，实际上也是他提出的“罢黜百家，独尊儒术”思想的贯彻。应该说这里也表明了他的政治思想路线与组织（干部）路线的一致性。从上面吏制改革的内容即可看到，无论他所说“举茂才孝廉”或所贡吏民“贤者”，以及“考绩”，都是以“独尊儒术”为标准的。因此，董仲舒提出的“罢黜百家，独尊儒术”，不单纯是指导思想上的一场变革，而且也还具有吏制改革的意义。这是以往人们很少注意到的，然而这却是绝对不可忽视的从军人政府向文官政府过渡的一个极其重要的改革，也是实现其王道任贤理想的重要措施。在董仲舒之后，公孙弘得以布衣之儒人相，董仲舒的许多学生也都做了大官，无疑都有赖于董

《春秋繁露·考功名》。

“得”为“适”。据《尚书·尧典》，一适谓之攸好德；再适谓贤；三适谓有功。

“负”与“得”相反。凌曙引《汉书》注：晋灼曰：令丞尉治一县，崇教化，亡犯法者辄迁。有盗贼，满三日不觉者，则尉事也。令觉之，自除二，尉负二，率相如此法。

仲舒“独尊儒术”的上书。自汉以后，不仅指导思想，而且几乎所有文官，都为儒家所包揽，成了儒家的一统天下，显然也都仰仗他所倡导的“独尊儒术”。董仲舒也就为后世之儒开辟了仕途，而封建统治者也以此劝以官禄，广为网罗人才，以固其业。因此，《汉书·儒林传》“赞”曰：“自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者宫盛，支叶著滋，一经说至百余万言，大师众至千人，盖禄利之路然也。”

（四）行教化，兴大学，养士求贤

按照《史记·儒林列传》和《汉书·董仲舒传》载，董仲舒少治《春秋》，孝景时为博士，即长期从事教育工作，且成效很好，“弟子通者，至于命大夫；为郎、谒者、掌故者以百数”。其自身也很“廉直”，“进退容止，非礼不行”，所以“学士皆师尊之”。当然，他不仅教育学生，而且还注重对国民进行教育。如对策毕，两相骄王，二王都是帝兄，素骄好勇，但都敬重董仲舒，董仲舒亦常以礼谊匡正之。由此足以表明其不愧为汉代的一大教育家，甚至可以说是汉代的第一大教育家。他在教育上的成就和贡献，还有一点是不可磨灭的，这就是他针对秦汉在国民教育和学校教育上存在的问题，而提出的行教化，兴大学，素养士以求贤的改革主张。

董仲舒在《天人策》中总结亡秦的最重要的教训，就是专任刑法，不任德教。他认为，“道者所骤适于治之路也，仁义礼乐皆其具也。”而礼乐的作用，就在于它们对人民有“教化之功”，王者承天意以从事，主要亦在于“任德教而不任刑”。是故，圣王之继乱世，都要“复修教化而崇起之”，教化明，习俗成，子孙循之，即可得到长治久安。秦朝之败，就在于它没有遵照圣王之教行事，而是相反，废德教而专任刑罚。汉继秦大乱之后，常欲善治而不得治已七十余岁矣，也是由于没有更化秦朝任刑不任教化的政治。再则，他还认为，王道之行，必务求圣贤，有众圣辅德，贤能佐职，才能“教化大行，天下和洽，万民皆安仁乐谊，各得其宜，动作应礼，从容中道”。然而自汉立以来以至武帝，虽“思维往古，而务以求贤”，却“未云获者，士素不厉也”。故此，董仲舒提出了以下两个方面的改革主张：

第一，“退而更化”，修饬“仁谊礼知信五常之道”，以教化国民。董仲舒认为：

夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。是教化立而好邪皆止者，其堤防完也；教化废而好邪并出，其堤防坏也。古之王者明于此，是故南面而治天下，莫不以教化为大务。立大学以教于国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民以谊，节民以礼……

天令之谓命，命非圣人不行；质朴之谓性，性非教化不成；人欲之谓情，情非度制不节。是故王者上谨承天意，以顺命也；下务明教化民，以成性也；正法度之宜，别上下之序，以防欲也。修此三者，而大本举矣。第二，兴太学，置明师，素养士以求贤。如董仲舒说：

夫不素养士而欲求贤，譬犹不（琢）[琢]玉而求文采也。故养士之大者，莫大（虞）[虞]大学；大学者，贤士之所关也，教化之本原也。今以一郡一国之众，对亡应书者，是王道往往而绝也。臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣。可以看到，董仲舒所提出的教育上的这两个方面的改革，第一个方面，是有关对全体国民的教育问题，第二个方面则是学校教育，主要是对封建官吏后备军的教育。前者是移风易俗，教民成性的问题。使民明于天性，知自贵于物；知自贵于物，然后知仁谊；知仁谊，然后重礼节；重礼节，然后安处善；安处善，然后乐循理；乐循理，然后谓之君子。既“君子”矣，即不再“造反”，而民则可制矣。无疑，这正是董仲舒重德教化民的王道思想在教育领域的体现或贯彻。相对于秦朝治理社会的唯一法术严刑峻法，这无疑是在国民教育上的一种改

《汉书·董仲舒传》。

《汉书·董仲舒传》。

《汉书·董仲舒传》。

革。后者，兴大学，即儒家经典中所说“大学”，西周日“辟雍”，也就是后来公孙弘等在元朔五年奏议中提出的为博士官设弟子员。如《文献通考·学校考》说：“元朔五年，置博士弟子员……即武帝所谓兴太学也。”所谓兴大学，无疑是为培养封建统治者的人才而设立的学校。如公孙弘等的奏议说：

闻三代之道，乡里有教：夏曰校，殷曰序，周曰庠。其劝善也，显之朝廷；其惩恶也，加之刑罚。故教化之行也，建首善自京师始，由内及外。今陛下昭至德，开大明，配天地，本人伦，劝学修礼，崇化厉贤，以风四方，太平之原也。古者政教未洽，不备其礼，请因旧官而兴焉。为博士官置弟子五十人，复其身。太常择民年十八已上，仪状端正者，补博士弟子。郡国县道邑有好文学、敬长上、肃政教、顺乡里、出入不悖所闻者，令相长丞上属所二千石。二千石谨察可者，当与计偕，诣太常，得受业如弟子。一岁皆辄试，能一艺以上，补文学掌故缺；其高第可以为郎中者，太常籍奏。即有秀才异等，辄以名闻。其不事学若下材及不能通一艺，辄罢之，而请诸不称者罚。从公孙弘等的奏议可以看到，这种太学，既有招生名额、授业时间，又有最后的考察和任用标准，可见置博士弟子员，已完全具备了当今所谓学校的基本内涵，而且是全国的最高学府，是专门培养封建高级官吏的学校。所以《文献通考·学校考》亦说：“置博士弟子员，前此博士虽各以经授徒，而无考察试用之法，至是，官始为置弟子员，即武帝所谓兴太学也。”这也正是董仲舒所说，“兴大学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣。”当然，通过弟子员的考试，能否很快做官，并不是容易之事，特别是到东汉桓帝之时，只有通五经而且在考试中居高第者，方得补吏。然这终归为儒生提供了一条做官的途径。

既是为博士官置弟子员，弟子当然以博士为师。然招为博士者，文、景之时是很庞杂的，而且那时尚无弟子员。到武帝时开始设“五经”博士，独尊儒术。因此，博士所授课程，自然亦只能是五经或六艺，亦即儒家经典：《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》、《论语》和《孝经》。这从桓帝时所定考试、任用的规定即可得到证明：

永寿二年，诏复课试诸生补郎、舍人。其后复制：学生满二岁试，通二经者补文学掌故；其不能通二经者，须后试复随辈试之，通二经者亦得为文学掌故。其已为文学掌故者，满二岁试，能通三经者，摆其高第为太子舍人；其不得第者，后试复随辈试，第复高者亦得为太子舍人，已为太子舍人，满二岁试，能通四经者，推其高第为郎中；其不得第者，后试复随辈试，第复高者亦得为郎中。满二岁试，能通五经者，推其高第补吏，随才而用；其不第者，后试复随辈试，第复高者亦得补吏。由此可见，无论是选拔博士官或博士官教授弟子员，都把精通儒家经典视为最高标准，因而在这里也体现了独尊儒术的指导思想。这样一来就在全社会造成了一个以儒家经典作为行为最高准则的氛围，从而也塑造了知识分子通过读经来求取功名利禄作为自己最高理想的心态。从此，广大知识分子便被引向了以追求高官厚禄为最高荣耀的仕途。所谓“遗子黄金满籝，不如一经”，就正表现了当时社会，特别是以儒生为代表的知识分子的心态与向往。

《礼记·王制》说：“小学在公宫南之左，大学在郊，天子曰辟雍。”

《史记·儒林列传》。

《文献通考·卷四十》。

《汉书·韦贤传》。

第十二章董仲舒的历史的地位和评价

如何评价董仲舒？这是本评传开头就提出的问题。经过考察，至此，这部评传的使命已基本完成。在此需要继续做的，就是把上述考察集中起来，使读者有一个概要的把握，同时把某些在各章中不便展开论述的问题集中起来加以论述。这也就是要对全书做一个总结，一方面对董仲舒的历史地位做一个总评价，另一方面也要谈谈董仲舒新儒学中一些重要学术观点在思想史上的地位。

一、关于董仲舒历史地位的总评价

这里说的总评价，也就是在总体上对董仲舒做一个盖棺论定。根据上述的考察，对董仲舒的历史地位和作用可以做如下概括：

董仲舒的一生是治经著述、改造儒学、实践儒学的一生。

他作为开一代经学之风的《公羊春秋》大师，广采博纳，实现了对先秦诸子的真正综合，建构起了一套新的儒学体系，特别是由于他首倡“罢黜百家，独尊儒术”，经武帝钦定，从此使儒学登上了封建社会意识形态的王座，与此同时，他还为西汉封建社会的建设提供了理论基础，并在政治举措上提出了一套具体的改革措施。董仲舒的所有这些理论和实践活动，都适应了时代的要求，顺应了历史的发展趋势，因而巩固和加强了以刘氏皇帝为核心的中央集权的封建王朝，促进了西汉王朝大一统局面的形成和西汉社会生产力的发展。这对于中国封建社会的巩固与发展，以及对中华民族传统文化的丰富和发展，都具有不容忽视的重大意义。据此即可论定，董仲舒是汉代的第一大儒，封建社会理论大厦的设计师和建筑师，封建社会初期的有建树的思想家，同时，他还是汉代的第一大教育家。以上这都是值得肯定的方面。不过，董仲舒的新儒学体系也包含了神秘主义的、形而上学的东西，特别是作为封建地主阶级的意识形态，其维护封建专制和压抑人性的方面，始终是消极方面，特别是到封建社会的后期，便日益走向了阻碍社会前进的反动方面。

这就是我对董仲舒历史地位的总评价。下面再对其中的三个问题做一简略的论述。

（一）封建社会理论大厦的建筑师

中国社会自春秋、战国之际开始向封建制度过渡，直到西汉前期，封建社会的意识形态或理论体系，或者没有一统，或者虽有一统，但都未能指导统治者取得社会的长治久安之效。

这样便提出了为刚刚取得全国政权、但在政治上和思想上尚未实现大一统的封建王朝设计一套能够维持其长治久安的意识形态或理论体系的任务。董仲舒的新儒学就这样适应时代的要求应运而生了。

董氏新儒学的体系如前所述：以孔、孟的儒学为核心，以阴阳五行学说为构架，并广泛吸取了先秦道家、法家、墨家等诸子的思想而构成。它主要包括以下几个方面的内容：以自然神论之“天”为最高范畴、以阴阳五行为构架和以“天人感应”为核心的宇宙论；“变而有常”的天道观；真天意、辨物理的认识论；待教而善的人性论；以“三纲”、“五常”为核心的伦理思想；继乱世必须“更化”的“三统”、“三道”的历史观；取法于天、以行仁政德治为核心的王道论；以及“独尊儒术”的大一统论。

正是由于董仲舒所首倡的“罢黜百家，独尊儒术”被汉武帝所恩准，从此，儒家思想不再是士人坐而论道和带有“平民”色彩的非官方哲学了，它的理论体系和经典，便成为居统治地位、为封建社会服务的官方意识形态。这一变化，在中国的文化变迁中起了双重作用：一方面把“布衣”孔子变成了统治阶级的圣人；另一方面，奠定了儒家学说在中国古代传统文化中的主干地位。从这个意义上说，董仲舒对于中国传统文化的形成和发展起了极其重大的作用。由此也就奠定了董仲舒在中国历史上和文化传统中的重要地位。孔子之成为封建时代的“孔圣人”，而不是像老庄、墨子那样，仅是某一流派的祖师，以及孔子之成为今天中华民族传统文化的创始人，最根本的固然在于孔学本身，然而，从外部原因看，也有赖于倡导“罢黜百家，独尊儒术”的董仲舒。

（二）封建社会初期的改革思想家

从战国进入秦王朝，再从秦末的战乱进入西汉王朝的前期，中国的封建社会虽表面上获得了统一，但始终未得安宁。一方面，中央朝廷所分封的诸侯国不断有反叛者，朝廷因而频繁用兵；另一方面，土地兼并的现象日益严重，广大农民和残存的奴隶同新兴的官僚地主阶级的矛盾也在发展。这样便向新兴地主阶级的政治家和理论家提出了一个如何进行政治、经济、思想乃至吏制等方面的建设，以适应新时代的要求，促进社会的统一、安定和进步的问题。

经过董仲舒改造的新儒学，便为封建社会初期这场势在必行的改革提供了理论基础。以自然神论为基础的天人感应的思想，以君权神授的形式，向人们宣布了汉王朝当兴的神圣性；它又以独尊儒术和大一统的观点，维护了以刘氏皇帝为核心的中央集权制；它以继乱世必须“更化”的三统三道的历史观，为汉王朝继秦乱之后进行改革直接提供了理论根据；而它的“三纲”、“五常”的伦理思想、取法于天以行仁政、德治为中心内容的王道论，又为其规定了建设的方向和目标。

当然，董仲舒不仅为西汉王朝提供了改革的理论基础，而且还提出了指导思想以及政治、经济、法律、教育、吏制等方面的具体建设措施和主张。由此即充分表明了董仲舒作为封建社会初期改革思想家的立场。以往把他打入反动的思想家显然与其一生的理论和实践活动不符。

（三）封建社会前期的促进作用，后期的精神枷锁

如果说董仲舒为封建社会建构的理论大厦及其所提出的改革主张在西汉社会的前、中期及封建社会的上升时期，对巩固封建制度、特别是加强以皇权为核心的中央政府的权力，发展社会生产力，有着积极和进步的作用。那么，当封建社会经过漫长的历史发展，进入其衰落期以后，它的作用也就由进步转向了反动，变成了束缚人们的思想、阻碍生产关系的变革和生产力发展的精神枷锁。如毛泽东同志在《湖南农民运动的考察报告》中所指出的压迫农民的四大绳索，主要就源于董仲舒。看不到董仲舒所创立的儒学体系在封建社会前后两个不同时期所发生作用的这个变化，把它在封建社会前期的进步作用无限夸大，以至不承认或否定这种变化，只承认其具有进步作用，显然是错误的；同样，反过来，只见其后期的反动的作用，或以其后期的反动作用来抹煞其前期的进步作用，也是不正确的。以往的教训显然主要在后者。当然，无论是对其前期的作用，还是对其后期的作用，也都不可绝对化，而应进行分析：前期的进步作用是主要的，但亦有对人民实行压迫和剥削的一面；后期的反动作用是主要的，但在发展中华民族优秀传统文化等方面也有着一定的积极意义。这也就要求对问题进行具体和深入的分析。

例如，还是以毛泽东同志所总结的束缚中国农民的四大绳索来说，毫无疑问，这四大绳索在封建社会的后期，是名符其实的，丝毫没有夸张，但这些对于刚刚建立封建制度的封建社会初期来说，恐怕就不能说是束缚的绳索了，而是对当时社

会关系以及人们观念的一种变革，而对生产力来说是一大解放。这不但是对于形成君权、族权、夫权的“三纲”、“五常”来说是如此，就是他所说的“天”神，也是用来巩固皇权为核心的中央集权制的。

说到这里还涉及到以往对董仲舒的所谓“中国的奥古斯丁”和“正宗神学”的指责，我以为也是难于成立的，这是因为第一，他所提出的“百神之天君”——“天”神，并不是他的创造，也不同于西欧所信奉的人格神——“上帝”，而是带有泛神论色彩的自然神论。也就是说，他是把以前统治者所供奉的超自然的、至高无上的、具有人格形象的“天帝”自然化，当然他也还保留了它的神圣色彩。第二，也正是由于他把这种自然神论儒学化，并提出了“独尊儒术”的主张，把儒术作为统治者的最高指导思想，所以才使中国避免了像西欧的国家完全宗教神学化的前途，并使中国文化避免了神学化，应该说这是董仲舒提出“独尊儒术”的一大功劳，怎么能反过来成了他作为神学家的罪状呢？所以，这种指责是有违于中国社会发展的历史事实的。

二、董仲舒在学术思想史上的地位

对董仲舒历史地位的评价，除了要对其一生的重要事绩及其在历史上的作用作出盖棺论定之外，对其在学术思想史上的地位亦需作出评价，其中包括他在当时学术界的地位、贡献以及某些重要学术观点在各自学术史中的地位。在前面的论述中，有的已作了详细的阐述，如“性三品”说的开山祖和古代进化历史观的拓荒者，在这里就不再重述，有些则需作必要的补充和概述。主要讲以下四个问题。

（一）开一代经学之风的《公羊春秋》大师

董仲舒作为汉代的第一大儒，主要以治《公羊春秋》开一代经学之风而闻名于世。

据《史记·儒林列传》载，董仲舒“以治《春秋》，孝景时为博士。”又说：“言《春秋》于齐、鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。”后来曾做了汉朝宰相的公孙弘曾从学于胡毋生，但他治《春秋》亦“不如仲舒”。时瑕丘江公治《谷梁春秋》，“与仲舒并。”武帝曾令江公“与仲舒议”，即与仲舒当庭辩论。当时由于江公讷于口，不敌仲舒。故此武帝“卒用董生”，并“尊公羊家”，诏太子受《公羊春秋》。这个故事《史记》亦有简略记载。故此《史记·儒林列传》称：“汉兴至于五世之间，唯董仲舒名为明于《春秋》，其传公羊氏也。”由此表明，董仲舒作为汉代《公羊春秋》的大师，是当之无愧的。

董仲舒之成为汉代的大儒，《公羊春秋》的大师，主要就在于他首推阴阳，错综五行，广纳博采，以“微言大义”的形式来解《春秋》经，从而构筑了一套新的儒学体系。特别是他又提出“罢黜百家，独尊儒术”的创议，把注经与选士、任贤结合起来，从此便结束了先秦的子学时代，开创了一个以治经、解经为治学方式的经学时代。在西汉，首先盛行起来的是今文经学，到西汉后期，随着先秦古文经的发现，古文经学又盛行起来，直至东汉末，郑玄才把今、古经学融而为一。魏晋南北朝时期，经学又分为南北两派，即“南学”和“北学”。至唐，孔颖达奉命编定《五经正义》，以作为科举考试和取士的必读书及依据。到宋明时期，儒学发展为理学，以阐述经籍的义理为主。后来到了清朝的乾嘉时期，学者们继承古文经学的传统，注重训诂考据，又形成了所谓“乾嘉学派”。清朝中叶以后，今文经学又开始复兴，特别是随着变法维新的兴起，《公羊春秋》亦盛极一时。直至五四运动时期，新的革命阶级打出科学、民主的旗帜，彻底批判了封建专制制度和旧的封建礼教，特别是当时还发动了“打倒孔家店”的运动，从此之后，经学才最终退出历史舞台。由此可见，由董仲舒所开创的经学对中国古代文化影响之久远和深刻，他不愧为经学的创始人和一代经学大师。

（二）先秦诸子的真正综合

在谈到董仲舒的生平时我们就曾指出，他之能成为儒学大师，不仅在于他专精于儒家经典，而且还由于他广泛吸取了先秦诸子百家之学，把它们纳入了其新儒学体系，使之有机结合起来，实现了所谓真正的综合，而不是外在的、机械的、简单相加或凑合。

我们所说董仲舒是汉代的第一大儒，并不只是由于他提出了“独尊儒术”的倡议，从根本上说在于他提出的理论体系核心是孔、孟的儒学。作为儒学创始人的孔子，其所创立儒学的核心是仁。“仁”不但是施政的原则，而且具有道德意义，最后还具有哲学上的人本涵义。这可以用以下六个字予以表述：“爱人”、“克己”、“人也”。孟子之成为孔子之后的名儒，亦在于他继承和发挥了孔子的仁学。经过董仲舒改造了的儒学，不论

其吸收了多少先秦诸子的思想，但始终没有丢掉仁学这个核心。无论是“天人感应”，还是“三纲”、“五常”，以及取法于天的王道论，其中心所贯穿的都是“仁”学。所以，仁德思想也是董氏儒学的核心。

阴阳、五行作为董仲舒新儒学体系的构架，显然是从阴阳家、五行家吸收来的思想。正因为董氏新儒学以阴阳、五行为构架，所以这一新儒学体系的大部分内容，如自然神论，“天人感应”，“变而有常”的天道，取法于天的王道，待教而善的人性，乃至养生之术等，都与阴阳、五行相联系。在此特别应该提出的是，作为新儒学核心的“三纲”、“五常”和仁政、德治，其理论的载体不是别的，正是按照一定规律运行的阴阳和五行，由此可见其结合的紧密程度。

黄老道术是在西汉前期居于官方统治地位的思想，因此，董仲舒也从多方面吸收了道家的思想，这不仅表现于他关于阴阳刑德的思想，而且还表现于人君必需效法于天的藏形贵神，虚静无为，居无为之位，行不言之教，以臣言为声，以臣事为形的君道，以及表现于对老子“以不求夺，以不问问”的权谋的运用，最后，还表现于以“爱气”为主的养身术。从这里也不难看出，其所吸收的道家思想，也不是孤立的、外在的，而是与其有关君道的思想融为一体。

唯一法术是亡秦的指导思想。汉继秦总结亡秦的教训，认为最重要的就是它的任刑不任德。董仲舒所上《天人策》提出的重要改革主张，就是改变秦的严刑峻法，实行德治。不过，他不主张完全废弃刑罚，而是主张威德并用，德主刑辅。这样他就又吸收了法家的思想。首先是法家的君尊臣卑思想，他认为，“君不名恶，臣不名善”，功出于臣，名必归于君；其次是法

家的赏罚分明的思想，“有功则赏，有罪则罚”，功多赏显，罪多罚重；最后是法家的法术势思想，他认为人君必须具有“禁制”之权，以保其“能制”之势，君必务致民令有所好，“然后可得而劝”，又使有所恶，“然后可得而畏”，这样亦就“可得而制”了。这些显然正是他的王道思想的不可或缺的内容。

儒学在先秦虽曾厄于墨，但墨学与儒学在先秦曾并称显学，两者自然有相通者，因此，董仲舒从墨家吸收营养就毫不奇怪了。董仲舒思想中的墨家思想成分，计有以下几条：第一，董仲舒提出的“以人随君，以君随天”，以及“事天”思想，显然正与墨家的“尚同”思想一致；第二，董仲舒的“天常以爱利为意，以养长为事”，与墨子的“天志”相通；第三，董仲舒的郊祀、祭天、祭祖又与墨子的“明鬼”相连；第四，董仲舒的“博爱亡私”、

“泛爱群生”及“至于鸟兽昆虫莫不爱”，无疑同墨子的“兼爱”说一致；第五，董仲舒的“任贤”也正是墨子的“尚贤”主张；第六，董仲舒所谓春秋无义战，又同于墨子的“非攻”。以上就是董仲舒从墨学中吸取来的思想，但他显然也不是从墨学中简单拿来，而是化成了他的儒学的有机成分。

名辨家的思想成分，不但体现于董仲舒在解释《公羊春秋》上所独创的辞指论，而且亦见于其深察名号的认识论。我们知道，综合诸子百家思想的倾向，早在战国的中后期便已开始了。儒家的集大成者荀子、法家的集大成者韩非，以及作为战国时期众多儒士集体创作的《易传》，都表现了这种倾向，吸收了不少其他诸家的思想，但他们终究未能把诸子百家的精华融于一炉。后来，在秦统一中国的过程中所出现的《吕氏春秋》，以及在西汉前期出现的《淮南子》，亦都力求将诸子百家融为一家，但可惜也未实现真正综合诸子百家的思想，

而只是机械地、外在地包容进了他们的著作。真正把先秦诸子百家融合为一体的是董仲舒的新儒学。虽然他号称汉代的大儒，但他实际上是以儒学为核心，广泛吸取了诸子百家之长，熔铸成了一个新的有机体系。也正是因此，他所创立的儒学才能为汉代的统治者所采纳，使之居于统治思想的王座，并有效地为封建统治阶级服务。否则，如果还是固守先秦时期作为诸子百家一个门派的儒学思想，这样的儒术是绝对不会久居封建社会统治思想王座之上的。

（三）“天人合一”说发展的中间环节

这里说的是“天人感应”论在“天人合一”思想发展史中的地位。

从“天人感应”论的由来我们知道，董仲舒的“天人感应”思想有着深刻的历史渊源和思想根源。早在董仲舒提出系统的“天人感应”论之前，就已有天、人互相感应和灾异、符瑞的思想。这主要表现于《国语》、《中庸》以及《易传》、《吕氏春秋》的有关部分。这一思想从萌发到形成经历了几百年的时间，过程虽然漫长，然其思想脉络却有着一致性、连续性。但这种“天人感应”说仅仅是在中国有着深远影响的“天人合一”思想的一个阶段，在它之前和在它之后还各有一个阶段，所以它只是承前启后的一个中间环节。

在“天人感应”之前的“天人合一”思想很复杂，但也有共同点，这就是“天命论”。这种“天命论”的出现，当然必须是在人类具有了天帝或天神的观念之后才产生的。这是在我国远古时代，即从五帝到夏王朝期间实现了从原始宗教到阶级

社会宗教的转变、并经“蒸馏”而使天神从地上升到天上，变成凌驾于人类之上、主宰人的命运的上帝之时才完成的。据说此前神人混杂，只是到颛顼帝才“绝地天通”，从而把天、人分开。但是在此期间，各部落的首领仍然与神相混。如《国语·鲁语》载：“禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之”，即表明了此点。但夏禹在征伐三苗和有扈氏之时，即已把他的征讨看作“天之罚”，而其对内的统治则已称作“天命”。这样从夏代开始便产生了对天神的崇拜。当然，最崇拜天神的是商朝。如《尚书·汤誓》曰：“有夏多罪，天命殛之”；又说：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”。当然殷商之事神还表现于生活的各个方面，如《礼记·表记》所说“殷人尊神，率民以事神”。周朝继承了殷人尊“天”的思想，但有关“天”的观念又有了变化。“天”对殷人乃是一绝对命令，到周朝则不同，天命与人事已密切相关。天帝虽把臣民托付于人君来治理，但他每时每刻还要监视着人间的事情，察人君是否有失德之政，并随时在寻求适合人君的人，以此决定转换天命。例如，当看到夏王罪多之时，便命商汤“简代夏作民主”；后来又见殷纣无道，且等待他五年之久，以期其改正错误，以“诞作民主”，但他“罔可念听”，最后只得“简界殷命”，改以周人作民主。正是因此，周公从中得到了教训，提出了“敬德保民而王”的思想。周初的这个天命理论一直影响到春秋时期。

以上是“天人合一”思想第一阶段的主要内容。殷周两代虽有不同，但有一个共同的观点，就是“天命论”。这个“天命”在周人那里虽增加了敬德保民的内容，但不需“感应”，而是天神直接“监观”得到；同时，这时的“天”仍然还是人格神，而不是后来带泛神论色彩的自然神。这就是这个“天人合一”的“天命论”与“天人感应”论的区别所在。当然，它们作为“天人合一”思想的两个阶段，也有其相同的方面：一方面后者继承了前者的天命，另一方面是天人“合德”。这就是说，因人合于天德，所以才有了天命。如殷、周之有天命，都是因殷、周之先祖敬德的结果。“天人感应”

《国语·楚语》。

《墨子·兼爱下》引《禹誓》。

《墨子·非命下》。

论中天命的形成，虽然中间经过感应，但其受天命者亦是合于天德者。

关于“天人合一”说的第三个阶段，即宋明理学的“天人一理”论。历史从汉唐进入宋明，此时，封建社会的政治、经济均已成熟，并开始从它的巅峰跌落。尽管地主阶级的改革派力图通过变法焕发它的活力，但在腐朽的大地主阶级看来，封建制度是永远不可变更的“天理”，因此，儒学的第三种形态“理学”应运而生，在先秦就已出现的“理”概念以及董仲舒所提出的“天理”，即此时便成了理学最基本和最高的概念。由此，“天人合一”说也摈弃了其粗糙的、带有神秘主义的“天人感应”的形式，而进入了它的第三种形态“天人一理”说。

“天人一理”说的创始人是程颢、程颐二兄弟。他们认为，天下“万物只是一个天理”；“天下之事归于一是，是乃理也”；“诚一于理，无所问杂，则天地人物，古今后世，融彻洞达，一体而已”。这也就是说，天、人、万物，虽是纷然杂陈，形态各异，但它们又都统一于理。这是因为在他们看来：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”正是因此，在二程看来，“天人本无二”，“亦不必言合”，因为它们本来就是“一体”，只不过表现不同罢了。朱熹对“天人一理”说就更明确了，如说：理无形无影、不生不灭、亘古亘今，“无所适不在”；“天下莫尊于理，故以帝名之”。又说：“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理，便有此天地，若无此理，便亦无天地、无人、无物，都无该载了。”这些就进一步表明了天人之所以合一，乃在于天人有着同一理，或者说天与人及万物。都是这个先于天地、如同“皇上帝”一样的理或天理所派生的，因而完全可以说理乃是天、人以至宇宙万物的上帝、造物主。这样就从另一个方面说明了理乃是天人合一的基础，同时也是天人合一的所在。

这个“理”的实质究竟是什么呢？其实很简单，就是维系封建社会的最根本的道理——“三纲”和“五常”，也就是所谓忠、孝、仁、义、礼、智、信等。这一点早在先秦时，孟子就讲过：“心之所同然者，何也？谓理也，义也。”又说：“君子所性，仁义礼

智根于心。”宋儒也是这样讲的。如朱熹说：“性是实理，仁义礼智皆具。”又说：“理则为仁义礼智”。由此可见，宋明“天人一理”的“天人合一”，其核心正是封建的伦理纲常，这其实也就是封建社会的所谓“德”。因此，“天人合一”的第三个阶段，其合一的基础也是同前两个阶段一样，

《二程全书·遗书》卷二上。

同上书《外书》卷一。

《二程全书·经说》卷八。

同上书，《遗书》卷十八。

《宋元学案》卷十三《明道学案上》。

《朱子文集》卷七《读大记》。

《朱子语类》卷四。

《朱子语类辑略》卷之一。

《孟子·告子》。

《孟子·尽心》。

《朱子语类》卷五。

《朱子语类》卷一。

即天人合德。

通观以上“天人合一”说发展的三个阶段，便可清楚地看到，“天人感应”所处“天人合一”说发展的三个阶段的中间阶段，与董氏儒学在儒学发展三种形态的中间阶段有些类似和相当，都起着承上启下的作用。

（四）“合二而一”辩证法的先驱

这是讲的董仲舒“合偶”形态的辩证法在一、两辩证法发展史上的地位。

我们知道，早在先秦时期，老子就在《道德经》中讲过：“道生一，一生二，二生三，三生万物”，而后期墨家为了批评公孙龙的“离坚白”说，也一般论到了“一与二”的“不可偏去”。这里显然就一般提出了一与二的关系，但并未明确从分、合的意义上进行论述。后来，《易传》首次从“分”的视角表述了一分为二、二分为四以至无穷分化产生万物的思想。而董仲舒则最先提出了“百物皆有合偶”和“凡物必有合”，“天地之气，合而为一”，表述了从“合”的视角对事物辩证法的探讨。

正是从此开始，在中国哲学史上，注重“分”者，便从宇宙发生论上论述了“一分为二”的辩证法思想。隋朝的杨上善第一次使用了“一分为二”的词句，但这还只是从宇宙生成过程的一个环节来说的，尚未作为总规律来看待。最接近于把“一分为二”作为规律看待的是邵雍。如他说：“是故，一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”。最后是朱熹总结了历史上“一分为二”的思想，把它当作一个规律：“此只是一分为二，节节如此，以至无穷，此皆是一生两尔。”然而历史上在董仲舒之后，也有从“合”的视角对事物辩证法的探讨，首先是宋代的张载提出了“一故神，两故化”的观点。他认为，“两不立则一不可见；一不可见，则两之用息”。他还说：“有两则有一”，“若一则（有）两”，等等。在此之后，明清之际的方以智，则更明确地提出了“两间无不交则无不二合一者”，以及“交也者，合二而一也”。虽然方以智还论证了朴素的矛盾观，但他这里显然是从合的视角，探讨了“合二而一”的辩证法。

由此可见，从中国古代辩证法的发展史看，在中国古代哲学史上，历来就存在着从“分”的视角和从“合”的视角两种角度研究事物辩证法的倾向。从今天来看，分与合都是辩证法的环节，两者只要不是排斥另一倾向，它们就都从不同角度探讨了事物的辩证法，不应把它们对立起来，用一种倾向否定另一种倾向，而应把它们看作是互补的。以往有人以董仲舒讲“合偶”和“合而为一”，就判定其为形而上学，我认为这种批评是不能成立的。第一，董仲舒并非“只讲合，不讲分”，而是还讲了“分为阴阳，判为四时，列为五行”；第二，“合”也是辩证法的环节，把“合”说成形而上学，把“分”说成辩证法，这并不是马克思主义的观点。辩证法是分与合的统一。在这个问题上，董仲舒要比批评他的人更正确些。所以，我们说董仲舒开创了从“合”的视角探讨事物辩证法的途径，是合二而一辩证法的先驱。

《墨子·经下》。

《系辞上传》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”；又说：“分而为二以象两。”

《春秋繁露·楚庄王》

《春秋繁露·基义》

《春秋繁露·五行相生》

《黄帝内经·太素》卷十九《知针石篇》。

《皇极经世绪合》卷七《观物外篇·先天象数第二》。

《朱子语类》卷六十七。

《易说·说卦》。

《东西均·三征》。

附录董仲舒年谱

汉惠帝三年，公元前 192 年

董仲舒生于汉广川董故庄，即今河北省景县河渠乡大董故庄村。

汉惠帝四一七年，公元前 191—前 188 年

董仲舒 2—5 岁。

惠帝二年“除挟书律”，为孝文时“天下众书往往颇出，皆诸子传说”提供了可能，也为仲舒“少治《春秋》”创造了良好的社会环境。

高后元年—孝景后元三年，公元前 187—前 141 年

董仲舒 6—51 岁。

此间正是《汉书·董仲舒传》所载：“少治《春秋》，孝景时为博士。下帷讲诵，弟子传以久次相授业，或莫见其面”，“进退容止，非礼不行，学士皆师尊之。”

其间社会发生了很大变化。先是高后任用诸吕，被除。文帝时前元六年贾谊上治安策，前元十五年诏有司举贤良文学之士，并平定了淮南、济北王之乱。孝景之时，胡毋生与董仲舒同为博士；前元三年，晁错请削藩，吴、楚七国作乱，平定后“下令诸侯王不得复治国”，“天子为置吏”。大大加强了中央集权制。前元七年，改立刘彻为皇太子。

汉武帝建元元年，公元前 140 年

董仲舒 52 岁。

据《汉书·武帝纪》载：“建元元年，冬十月，诏丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、诸侯相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”；“议立明堂，遣使者安车蒲轮，束帛加璧，征鲁申公”，开始崇儒。

汉武帝建元二年，公元前 139 年

董仲舒 53 岁。

是年御史大夫赵绾、郎中令王臧“坐请毋奏事太皇太后”，皆下狱，自杀。丞相婴、太尉蚡免。

另，是年“初置茂陵邑”。

汉武帝建元三年，公元前 138 年

董仲舒 54 岁。

《汉书·武帝纪》载：“三年春……赐徙茂陵者户钱二十万，田二顷。”董仲舒可能就是此时徙居茂陵的。

汉武帝建元五—六年，公元前 136—前 135 年

董仲舒 56—57 岁。

《汉书·武帝纪》载：五年春“置五经博士”。建元六年“春二月乙未，辽东高庙灾，夏四月王子高园便殿火，上素服五日。五月丁亥，太皇太后崩。”

汉武帝元光元年，公元前 134 年

董仲舒 58 岁。

是年对策，董被任为江都相。据《汉书·武帝纪》载，是年五月诏贤良，曰：“贤良明于古今王事之体，受策察问；咸吕书对著之于篇，朕亲览焉”，“于是董仲舒、公孙弘等出焉。”

是年二月曾作《雨雹对》。

汉武帝元光二年，公元前 133 年

董仲舒 59 岁。

江都相任内，作《止雨》；

是年主父偃被召见，并“岁中四迁”。

汉武帝元光五年，公元前 130 年

董仲舒 62 岁。

是年江都王上书，愿击匈奴，武帝不允。董仲舒中废为中大夫，居家。

武帝初年，公孙弘曾以贤良文学士被征为博士，并使匈奴，还报不合意，上怒，以为不能，弘乃移病免归；至是年，复被征为贤良文学，并在对者百余人中，“天子擢弘对为第一”，拜为博士，待诏金马门。

汉武帝元光六年，公元前 129 年

董仲舒 63 岁。

仍被废，居舍，著灾异之记，主父偃窃其书奏之天子。天子召诸生，示其书。董之弟子吕步舒不知是其师书，以为下愚，于是下仲舒吏，“当死”，又“诏赦之”，并“复为中大夫”，但从此，“董仲舒竟不敢复言灾异”。

另据《汉书·儒林传》，武帝时，瑕丘江公治《谷梁春秋》，与仲舒并，因而“上使与仲舒议”，江公呐于口，“不如仲舒”，“卒用董生”，“尊公羊家，诏太子受《公羊春秋》，由是公羊大兴”，并诏吾丘寿王“从中大夫仲舒受《春秋》”。汉武帝元朔二年，公元前 127 年

董仲舒 65 岁。

是年“上拜偃为齐相”。偃告王与姊奸事，王“自杀”，“上大怒，以为偃劫其王”，“遂族偃”。

是年或稍后，董仲舒亦复江都相。

汉武帝元朔三年，公元前 126 年

董仲舒 66 岁。

《汉书·儒林传》称，武帝时韩婴尝与董仲舒论于上前，“仲舒不能难也”。此事应发生于此时前后。

是年公孙弘任御史大夫，张汤为廷尉。

汉武帝元朔五年，公元前 124 年

董仲舒 68 岁。

是年公孙弘任丞相。董仲舒作《诣丞相公孙弘记室书》，说：“江都相董仲舒……误被非任，无以称职。……愿君侯大开肖相国求贤、广选举之门。”然而董仲舒以弘为从谏，弘疾之，乃言上曰：“独董仲舒可使相胶西王。”于是董仲舒又相胶西王。

“胶西王闻仲舒大儒，善待之。”汉武帝元朔六年，公元前 123 年

董仲舒 69 岁。

胶西相任内。胶西王问“越有三仁”事，称“桓公决疑于管仲，寡人决疑于君”。董仲舒作《对胶西王越大夫不得为仁》，并提出：“仁人者正其道不谋其利；修其理不急其功。”规劝胶西王不得妄生邪念。

《汉书·刘向传》。

《汉书·吾丘寿王传》。

《汉书·主父偃传》。

《史记·儒林传》。

《汉书·董仲舒传》。

汉武帝元狩元年，公元前 122 年

董仲舒 70 岁。

是年，据《汉书·董仲舒传》，“仲舒恐久获罪，病免。”《汉书·叙传》云：“抑仰仲舒，再相诸侯，身修国治，致仕悬车。”

是年十月中，淮南王安、行山王赐谋反，皆自杀，国除。

据《汉书·董仲舒传》载：“及去位归居，终不问家产业，以修学著书为事。仲舒在家，朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就其家而问之，其对皆有明法。”据此，《郊事对》及《春秋决狱》应系此时所作。

汉武帝元狩二年，公元前 121 年

董仲舒 71 岁。

是年丞相公孙弘卒，廷尉张汤升迁为御史大夫。

汉武帝元狩三年，公元前 120 年

董仲舒 72 岁。

是年水灾，董仲舒作“乞种麦限田章”。

汉武帝元狩四—五年，公元前 119—前 118 年

董仲舒 73—74 岁。

据《汉书·食货志》董仲舒曾提出“限民名田”和“盐铁皆归于民”，及“去奴婢，除专杀之威，薄赋敛，省徭役，以宽民力”的主张。从提出盐铁专卖的时间看，此议当于此时。

汉武帝元狩六年—元封三年，公元前 117—前 108 年

董仲舒 75—84 年

此间元鼎二年，张汤自杀，汉武帝起柏梁台；元封元年武帝巡边陲，出长城，北登单于台，元封二年造甘泉通天台，又遣楼船将军杨仆等击朝鲜。董仲舒《循天之道》讲：“高台多阳，广室多阴，远天地之和也”，可能作于此时。

汉武帝元封四年，公元前 107 年董仲舒 85 岁。

是年董仲舒应对御匈奴策，提出“与之厚利以没其意，以盟于

天以坚其约，质其爱子以累其心”的主张。汉武帝元封五年—太初元年，公元前 106—前 104 年董仲舒 86—88 岁。寿终于家。

