

林慶彰 主編

# 中國學術思想研究 輯刊

花木蘭  
文化出版社  
出版

# 中國學術思想

研究輯刊

十四編

林慶彰主編

第9冊

董仲舒與儒家文化的普世化  
——董仲舒天人思想研究

劉紅衛著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

董仲舒與儒家文化的普世化——董仲舒天人思想研究／劉紅衛 著——初版——新北市：花木蘭文化出版社，2012〔民101〕

目 2+156 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十四編；第 9 冊）

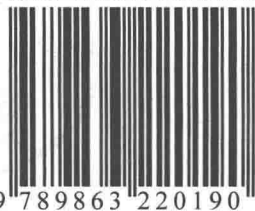
ISBN：978-986-322-019-0（精裝）

1.（漢）董仲舒 2.學術思想 3.天人關係

030.8

101015189

ISBN-978-986-322-019-0



中國學術思想研究輯刊

十四編 第九冊

ISBN：978-986-322-019-0

董仲舒與儒家文化的普世化——董仲舒天人思想研究

作 者 劉紅衛

主 編 林慶彰

總編輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發行所 花木蘭文化出版社

發行人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012年9月

定 價 十四編 34 冊（精裝）新台幣 56,000 元

版權所有・請勿翻印

董仲舒與儒家文化的普世化  
——董仲舒天人思想研究

劉紅衛 著

## 作者簡介

劉紅衛，1971年3月生，陝西省藍田縣人。歷史學碩士，中國哲學碩士、博士。1991年考入陝西師範大學歷史系，1995年師從趙吉惠先生於陝西師範大學歷史系讀中國哲學碩士，2003年師從李景林先生於北京師範大學哲學與社會學學院讀中國哲學博士。主要從事陳白沙心學研究。

## 提 要

董仲舒建構了以天為核心的宇宙模式，天是董仲舒哲學體系的最高範疇。董仲舒將天分為自然義的天、人格義的天、倫理義的天。自然義的天是董仲舒天體系的基礎，天體系的論述從自然義的天開始，董仲舒借助自然義的天所表現出來的規律以闡釋倫理義的天。自然義的天表現出來的人們難以解釋的不常之變，導向了人格義的天。董仲舒賦予天以「仁」的內涵，人格義的天是董仲舒實現「命以輔義」的關鍵因素。董仲舒「援天端」以貞定德性，賦予天以「仁」的理性內涵，將人們對天的信念與仁、善的理念融會貫通，使儒家文化真正面對最廣大的黎民百姓，實現了儒家文化的「普世化」。

董仲舒基本繼承了原始儒學的性善論，董仲舒以天闡釋人性，強調善端與善的區別，提出了人性有「天之內」和「天之外」之分。「性有善質而未能為善」，「善質」是「天之內」，善是「天之外」，由「善質」到善是教化的結果，這是董仲舒儒學一個顯著的特徵。「性有善質而未能為善」，意味著情有歧出為貪欲的自然傾向，這種自然傾向屬於「天之內」。「生之自然之資」存在「貪」的生理傾向，董仲舒強調「義以正我」對教化的作用和意義。董仲舒「援天端」以貞定德性，同時注重對人性本有的仁、義的體悟。「義以正我」強調道德動機的純正，體現在「元」理論上即注重「始」、「微」、「正」，這是《春秋》微言的意義所在。於人心的微妙變化處充塞本然之情歧出為欲，此即「義以正我」對天人秩序的意義。



# 目 次

緒 論	1
第一章 天人體系	17
第一節 天的三重含義	17
一、自然義的天	18
二、倫理義的天	20
三、人格義的天	21
第二節 天人秩序	23
一、天尊地卑是「一統」秩序的基礎	25
二、陰陽是表述天人秩序的基本因素	27
三、五行與人事秩序	30
第三節 以天限君思想	35
一、以天限君思想產生的根源	35
二、任德、限情與限政	39
第二章 天人體系下的人性理論	43
第一節 「生之自然之資，謂之性」的內涵	44
一、作為「類性」存在的人性與物性	44
二、董仲舒的情欲觀：天道意義下「貪」的本義	48

第二節	「性有善端而未能為善」解析：與孟子性善論的異同	56
第三節	「義以正我」的道德修為之路：與荀子人性教化的異同	61
一、	荀子與董仲舒對「生之自然之資，謂之性」理解的異同	62
二、	荀子與董仲舒在教化觀念上的異同	63
第四節	性三品：一種天道意義下的人性闡釋	72
第五節	「接於肌膚，臧於骨髓」的教化理論	78
第三章	元理論體系	85
第一節	元作為一種本原性的中和秩序而存在	86
一、	「元」是存在於天地之前的一種本原性的秩序	86
二、	元——一種原初性的秩序中和	88
第二節	「始」、「微」、「正」對天人秩序的意義	91
一、	「始」、「微」、「正」——秩序發生之幾	92
二、	「君者元也」——天人互成之幾	95
三、	「好微貴志」——道德行為發生之幾	97
第四章	天人感應	101
第一節	天人中和論	101
一、	陰陽中和是董仲舒中和論的基礎	101
二、	社會秩序的中和是中和論的核心	105
第二節	神秘性感應對建構天人體系的意義	106
第三節	董仲舒對天人感應的物質性闡釋	110
第四節	董仲舒對天人感應的義理性闡釋	114
一、	惡所引起的陰氣的積聚是天人秩序發生變異的原因	114
二、	西漢初期社會秩序存在的「痼疾」	122
三、	貴微重志	125
四、	絕微杜漸	134
餘論		147
參考文獻		151
後記		155

## 緒 論

春秋二百四十二年間，禮壞樂崩，弑君三十六，亡國五十二，子殺父者不計其數，傳統的倫理道德遭遇了前所未有的困境。孔子周遊列國，傳播仁學思想，力圖撥亂反正，實現王道的政治理想。西狩獲麟，退而著《春秋》，以待後聖。孟子遊說諸侯，致力於推行仁政，終究未能實現夙願。統一的西漢王朝建立後，為儒家實現政治理想提供了條件，董仲舒治公羊學，「援天端」以論人事，建構新的儒學理論體系，使儒學進入全新的發展時期，逐漸確立了儒學在中國文化發展史中的主導地位。

董仲舒「援天端」以論人事，予天人感應以義理性解釋，正是從這一點出發，許多學者認為，董仲舒是真正的儒家。《論衡·案書》云：「仲舒之書，不違儒家，不反孔子。」又《論衡·超奇》云：「文王之文在孔子，孔子之文在仲舒。」這是王充對董仲舒天人哲學中肯的評價。西漢初期，從事儒學的人並不少，但是像董仲舒這樣，在繼承原始儒學的基礎上構建出一個龐大而嚴密的哲學體系的學者並不多，董仲舒是其中的佼佼者。《漢書·五行志》稱其為「儒者宗」，劉向稱其為「世儒宗」（《漢書·劉向傳》），二程稱其「最得聖賢之意」，朱熹稱「漢儒惟董仲舒純粹」，又云「仲舒識得本原，如云正心、修身可以治國平天下，如云仁、義、禮、樂皆其具」，「董仲舒所立甚高，恐未易以世儒詆之」，「仲舒本領純正，如說正心以正朝廷，與命者天之令也。以下諸語皆善。班固所謂純儒，極是」（註1）。黃震謂「仲舒純儒」（註2）。

〔註1〕 袁長江主編，《董仲舒集》附錄四，學苑出版社，2003年7月版，頁469～477。

〔註2〕 袁長江主編，《董仲舒集》附錄三，學苑出版社，2003年7月版，頁451。



特別是朱熹的「漢儒惟董仲舒純粹」的論斷，是對董仲舒義理之學最中肯的評價。所謂義理，指在天人體系下，董仲舒對天人感應進行了義理性的解釋，它是通過善惡互動與陰陽交感而形成天人之間的道德性感應，「美祥」與「災異」並非「神喻」，而是一種義理性象徵。

## 一、西漢初年確立儒家文教的歷史背景

《春秋》的政治理想是王道，「孔子明得失，差貴賤，反王道之本」（《春秋繁露·王道》），董仲舒治公羊學，闡述的正是王道的政治理想。何為王道？《春秋繁露·王道》云：

五帝三王之治天下，不敢有君民之心。什一而稅。教以愛，使以忠，敬長老，親親而尊尊，不奪民時，使民不過歲三日。民家給人足，無怨望忿怒之患，強弱之難，無讒賊妬疾之人。民修德而美好，被髮銜哺而遊，不慕富貴，恥惡不犯。父不哭子，兄不哭弟。毒蟲不螫，猛獸不搏，抵蟲不觸。故天為之下甘露，朱草生，醴泉出，風雨時，嘉禾興，鳳凰麒麟遊於郊。囹圄空虛，晝衣裳而民不犯，四壽傳澤而朝，民情至樸而不文。

王道在政治、經濟、文教等各個方面都是理想的、完美的，是西周以後知識分子嚮往的樂土。在董仲舒的王道觀中，更多地呈現出一種和諧的秩序，在這種和諧的秩序中，政治、經濟、文教才能臻於完美。

王道政治的秩序因為人心的微妙變化，在西周末年已經趨於衰微，到春秋時期已經形成禮壞樂崩的局面。孔子力圖改變以亂濟亂的惡性循環，作《春秋》以褒貶善惡，期待後聖以撥亂反正。春秋時期，諸侯爭霸，假借仁義的旗號以粉飾戰爭，荀子稱其為「依乎仁而蹈利者」（《荀子·仲尼》）。到戰國時期，崇尚功利的風氣愈演愈烈，時風日漸薄靡。秦國以法治理論作為立國之本，其崇尚功利的觀念對秦國統一六國起到過積極的作用；但秦朝建立後，崇尚功利所蘊涵的進取精神因其本身具有的利欲觀念，在戰爭結束以後並沒有得到及時的消解，由此形成統治階級窮奢極欲的腐化生活，進而加重了對黎民百姓的殘酷剝削。法治思想中的積極因素在君主極權統治下逐漸喪失，法治逐漸淪落為統治黎民百姓的工具，最終導致農民起義的爆發。董仲舒評價秦國及秦朝的文化時說：

師申商之法，行韓非之說，憎帝王之道，以貪狼為俗，非有文德以教訓於天下也。誅名而不察實，為善者不必免，而犯惡者未必刑也。

是以百官皆飾虛辭而不顧實，外有事君之禮，內有背上之心，造偽飾詐，趣利無恥；又好用慳酷之吏，賦斂亡度，竭民財力，百姓散亡，不得從耕織之業，群盜並起。是以刑者甚眾，死者相望，而奸不息，俗化使然也。（《漢書·董仲舒傳》）

董仲舒的評價包含了兩層含義：其一，法治作為一種文化形態，以好利惡害的人性為基礎，強調法對人性的制約作用，而忽略了人性自身道德理性的要求，與人性本身具有的道德理性相矛盾，賈誼稱之為「終不知反廉愧之節，仁義之厚」（《漢書·賈誼傳》），這決定了法治與人性的衝突在特定的歷史條件下必然惡性發展。其二，秦國推行的法治，在秦朝建立後，由於歷史條件發生了變化，法治的對象及本質也發生了變化。秦國推行法治的目的在於爭霸及統一戰爭，以現實的功利性充分調動秦國民眾的積極性，從而在相當程度上發掘了人性所具有的能量，使秦國在統一戰爭中佔據了優勢。秦朝建立後，由於六國的滅亡而使法治失去了能量疏導的渠道，法治所蘊涵的功利性轉化成統治階級對黎民百姓窮奢極欲的盤剝和壓榨，各級官吏巧取豪奪，上行下效，導致民風日益敗壞，董仲舒稱之為「民俗使然也」。秦朝滅亡後，發生了四年的楚漢戰爭，社會仍然處於混亂之中，秦朝的遺俗延續至西漢初年。賈誼概括了西漢初年的社會風氣，他說：「曩之為秦者，今轉而為漢矣，然其遺風餘俗，猶尚未改。今世以侈靡相競，而上亡制度，棄禮誼，捐廉恥，日甚，可謂月異而歲不同矣。逐利不耳，慮非顧行也，今其甚者殺父兄矣。」（《漢書·賈誼傳》）董仲舒也說：「自古以來，未嘗有以亂濟亂，大敗天下之民如秦者也。其遺毒餘烈，至今未滅，使習俗薄惡，人民囂頑，抵冒殊扞，孰爛如此之甚者也！」（《漢書·董仲舒傳》）

漢武帝統治時期，豪強地主具有相當大的勢力，他們官居顯位，飛揚跋扈，對老百姓巧取豪奪，大量兼併土地。漢武帝任用張湯、杜周等酷吏殘酷鎮壓豪強地主，但也造成了很多冤案。西漢的路溫舒認為重用獄吏僅僅是權宜之計，並非治理國家的根本政策。他說：「今治獄吏則不然，上下相毆，以刻為明；深者獲公名，平者多後患。故治獄之吏皆欲人死，非憎人也，自安之道在人之死。……夫人情安則樂生，痛則思死。極楚之下，何求而不得？故囚人不勝痛，則飾辭以視之。……是以獄吏專為深刻，殘賊而亡極，偷為一切，不顧國患，此世之大賊也。」（《漢書·賈鄒枚路傳》）重用獄吏，在嚴刑拷打下，往往造成犯人的道德扭曲，這是傷害德教、風化的大害。所以董

仲舒說：「今廢先王德教之官，而獨任執法之吏治民，毋乃任刑之意歟！」（《漢書·董仲舒傳》）又說：「今廢先王之德教，獨用執法之吏治民，而欲德化被四海，故難成也。」（《漢書·禮樂志》）董仲舒中肯地批評了漢武帝為政的時弊，指出西漢建國以來之所以沒有達於治世，就在於沒有實行仁政教化，這是治理國家的根本。他說：「今陛下貴為天子，富有四海，居得致之位，操可致之勢，又有能致之資，行高而恩厚，知明而意美，愛民而好士，可謂誼主矣。然而天地未應而美祥莫至者，何也？凡以教化不立而萬民不正也。夫萬民之從利也，如水之走下，不以教化隄防之不能止也。是故教化立而姦邪皆止者，其隄防完也；教化廢而姦邪並出，刑罰不能勝者，其隄防壞也。古之王者明於此，是故南面而治天下，莫不以教化為大務。」（《漢書·董仲舒傳》）董仲舒關於人性的表述，與荀子有相同之處，又有很大的不同。相同之處在於兩者都承認人性有趨利的一面，都主張通過教化改變人性，使之達於善。但在對教化的理解上，兩者有本質的區別。荀子從現實生活中客觀存在的惡出發，認為情必然歧出為貪欲，主張通過禮來制約人性，強調禮對人性的強製作用。董仲舒則與之相反，他的道德認知途徑基本上與孟子相同，主張發掘人性本有的善質，通過啓發、教育的方式，使人性所透顯的善端、善質擴充為善。董仲舒的人性理論，道德理性的要求與社會教化的需求是一致的，因此，教化是達於治世的根本途徑。

針對秦朝的遺毒餘烈，董仲舒提出了「更化」理論。何為「更化」？「更化」即推行仁、義、禮、智、信五常之道，實際即推行儒家的仁政，「夫仁、義、禮、智、信五常之道，王者所當修飭也」（《漢書·董仲舒傳》）。王道的政治理想，雖然經歷了世事變亂，但其思想脈絡一直延續不斷。孔子著《春秋》，確立了「撥亂世反諸正」的宗旨。此後，無論是《穀梁傳》還是《公羊傳》，都以復興王道為理想。歷史發展到西漢初年，統一王朝的建立為儒學復興提供了條件。秦朝的滅亡促使學者重新審視儒學的價值，儒學以何種方式適應西漢統一王朝的實際需要，以何種途徑推陳出新，以何種途徑克服孔、孟原始儒學的體悟性特徵所造成的儒家文化在「普世化」上的難題，成為西漢初年學者思考的焦點。賈誼曾經提出五常之道「人為」的觀點，賈誼曰：

夫立君臣，等上下，使父子有禮，六親有紀，此非天之所為，人之所設也。夫人之所設，不為不立，不植則僵，不修則壞。……秦滅四維而不張，故君臣乖亂，六親殃戮，姦人並起，萬民離叛，凡十

三歲，社稷爲虛。今四維猶未備也，故姦人幾幸，而眾心疑惑。豈如今定經制，令君君臣臣，上下有差，父子六親各得其宜，姦人亡所幾幸，而群臣眾信，上不疑惑！此業一定，世世常安，而後有所持循矣。若經制不定，是猶渡江河亡維楫，中流而遇風波，船必覆矣。可爲長太息者此也。（《漢書·賈誼傳》）

賈誼明確指出重新確立社會秩序在於「定經制」，「定經制」乃「人之所設」，而「非天之所爲」。從確立儒家學說的地位及實施仁政而言，賈誼的觀點與原始儒學關於仁政的觀點沒有多大的區別，所不同之處在於，賈誼在西漢初年的特殊歷史環境下強調「經制」的重要性。相對於原始儒學而言，賈誼的觀點並沒有推陳出新的內容，因而沒有引起統治者的注意。董仲舒治公羊學，他從《春秋》之微言大義所透顯出的秩序出發，「援天端」以論人事，形成了天人秩序的系統理論。在西漢「一統」的歷史條件下，儒學借助政權的力量，以天作爲依託，通過「命以輔義」的途徑，實現了儒家文化在「一統」歷史條件下的「普世化」，即成爲中華民族所認可的統一性的文化形態。

司馬遷評價《春秋》時說：「《春秋》辨是非，故長於治人。」（《史記·太史公自序》）「治人」即善於梳理人事秩序。仁學即關於人的學問，仁主通潤，由「親親」到「仁民」，再達於「愛物」。通潤不是沒有原則的通潤，它需要以義作爲通潤的原則、秩序，仁義相互依存、相互貫通，不可分割地構成人性的本質。孔子、孟子論仁義，是從人性的本質出發，以探討人性本有的秩序。人性本有的秩序落實到現實社會中，司馬遷把它表述爲「人事之紀」，太史公曰：「夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。」（《史記·太史公自序》）「人事之紀」即「別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖」，這是《春秋》「長於治人」的基本內容。「人事之紀」是司馬遷對「《春秋》長於治人」的理解，而《春秋》本身所表述的是微言大義，如荀子曰：「禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也。」（《荀子·勸學》）漢代學者對微言大義的理解主要表現在別上下、尊卑、賢不肖、善惡等幾個方面。如《公羊傳·閔公二年》何休注：「《春秋》謹於別尊卑，理嫌疑，故絕去使文，以起事張例，則所謂君不使乎大夫也。」寓上下、尊卑、賢不肖、善惡於微言大義之中，由於其「微言」的特徵，尚不能形成明確而清晰的理論系統。如蘇輿所言：「天不言而四時行，聖人體天之言，而不

能盡其意。所謂心之精微，口不能言，言之微眇，書不能文也。之類《春秋》者，窺其微以驗其著，庶幾得彷彿耳。」（《春秋繁露義證·俞序》）「心之精微，口不能言，言之微眇，書不能文」，學者從《春秋》的字裏行間體驗到的是一種關於「心之精微」的隱晦的表述，結果是「庶幾得彷彿耳」。董仲舒說：「《春秋》記天下之得失，而見所以然之故。甚幽而明，無傳而著，不可不察也。」（《春秋繁露·竹林》）學者讀《春秋》，實際上是與孔子進行精神交流，以精微之心體驗《春秋》「心之精微」，所以董仲舒稱《春秋》大義「甚幽而明」，對領悟能力有所欠缺的人而言，《春秋》大義就隱而不顯。董仲舒治公羊學，援天端以論人事，《春秋繁露》借天道秩序論述人事秩序，目的就在於使人事秩序由「幽」至「明」，融《春秋》大義所蘊涵的別上下、明尊卑、賢賢賤不肖、善善惡惡的秩序於天人秩序之中，從而形成一個清晰而明確的天人秩序體系，使《春秋》的事例轉化成天人秩序的義理。蘇輿《春秋繁露義證·竹林》引陸農師《答崔子方書》云：「其設方立例，不可以一方求，亦不可以多方得，譬如天文森布，一衡一縮，各有條理，久視而益明。……故曰：『詩無達詁，易無達吉，春秋無達例。』」《春秋》雖無達例，卻能在義理上達於同一，即「得一端而多連之，見一空而博貫之」（《春秋繁露·精華》）。義理通過「援天端」的方式，則以物質化的形態展現出來，即通過天地之間、陰陽之間、五行之間的對立統一秩序展現出來，從而使人事秩序成為切實可以感受得到、可以充分把握的物質化原則。「《春秋》之道，奉天而法古」，「奉天」即援天端，以天道論人事。「法古」即法聖人，「天地神明之心，與人事成敗之真，固莫之能見也，唯聖人能見之。聖人者，見人之所不見者也。故聖人之言，亦可畏也」（《春秋繁露·郊語》），聖人能體天道，故「《春秋》之道，奉天而法古」。春秋戰國亂世，之所以以亂濟亂，就在於人事秩序已經失去了共同認可的原則、規矩，上下僭越，尊卑無序，才造成禮壞樂崩的局面。如何能重新確立人道秩序的規矩、六律？董仲舒曰：「天不變，道亦不變。」（《漢書·董仲舒傳》）「援」不變之天道以規定人事之規矩、六律，則能作到「正方圓」、「定五音」。

## 二、董仲舒「援天端」以論人事，建構新的儒學體系

西漢建立之初，重新確立傳統道德的威信成為當務之急，學者從不同的角度闡述了道德重建理論。戰國時期關於人性問題的爭論，曾經出現過很多

派別，概而言之，主要有「性善」、「性惡」、「性無分善與惡」、「性有善有惡」、「人性有善與不善」等五種觀點。孔子認為人性的本質是仁，孟子認為人性的本質是善，儒家的道德倫理觀念因切近人性本質而具有相對於其他四種人性理論的優越性，建立在性善論基礎上的儒學也成為春秋戰國時期的「顯學」；但是，在感性欲念的衝擊下，孔子、孟子體悟性道德實踐方式並沒有使儒家道德觀念的優越性充分體現出來，在禮壞樂崩的歷史條件下，道德理性的追尋陷入了迷茫。春秋時期，為政方式的轉變從某種意義上表徵著道德觀念的轉變。王道是儒家的政治理想，王道理論體系下儒家道德觀念的核心是仁、義。春秋時期，諸侯國普遍實行霸道，霸道是功利思想在政治上的體現，荀子稱霸道是「依乎仁而蹈利者也」（《荀子·仲尼》）。法家推行的法治是「好利惡害」的人性觀念在政治上的體現，法治克治了禮壞樂崩社會環境下人性呈現出來的弊端，從現實的政治效果上看，法治確實推動了諸侯國政治的發展，特別是秦國在法治理論指導下統一了六國。但是，法治對「好利惡害」的人性觀念的肯定，實際上是對人性本具的仁義的否定，從而否定了人性的倫理、文教內涵。法治雖然在實際的政治生活中，在一定的時期內，取得了顯赫的政治效果，但司馬談卻稱法治為「可以行一時之計，而不可常用也」（《史記·太史公自序》），秦朝的滅亡正好說明了這一點。西漢初年，學者嘗試重新樹立傳統倫理道德的威信，仍需要從人性的倫理、文教內涵入手。西漢初年儒家文化的復興既是道德理性自我選擇的結果，也是歷史發展的必然。

儒家文化怎樣才能重新樹立威信？不同的學者提出了不同的理論。無論是那一種觀點，要在原始儒學的基礎上有所發展，必須既要繼承原始儒學逆覺體證的特徵，又要實現儒家文化在當時歷史條件下的「普世化」。在重新樹立儒家道德倫理的威信的理論建構上，賈誼和董仲舒提出了完全不同的兩種觀點，賈誼主張以人為核心，重建儒家道德倫理體系；董仲舒則主張以天為核心重建儒家道德倫理體系。賈誼強調在儒家倫理體系重建過程中人的主觀能動性，即以人的理性認識能力去理解、實踐儒家的道德倫理；董仲舒則強調借助天的權威性以表述道德的至上性，借助天以達到「命以輔義」的目的。毫無疑問，董仲舒的道德理論體系是在總結了先秦時期儒家道德倫理發展規律的基礎上，針對切膚之痛的歷史教訓，就儒家人性理論本身具有的道德先驗根據的理論而創立的一套全新的體系。

原始儒學的人性理論，由於它的體悟性特徵，影響了儒家文化的「普世化」。對於廣大的黎民百姓而言，由於受教育的機會有限，他們的道德意識往往停留在日常道德教育的層次上。雖然儒家倫理道德的體悟性特徵常常以「良知」的形式出現在人們的意識中，但這是一種潛意識的道德體證，即對道德先驗根據的認識處於「百姓日用而不知」的境地。無法體證道德的先驗根據，道德就無法自上而下得以貞定，人性在利欲的引誘下容易產生對道德至上性的質疑，從而在特定的情境下做出違背道德倫理的行為。董仲舒提出了「命以輔義」的天人體系，借助天道以論人事，通過「天者，仁也」的表述方式，以天的權威性闡釋道德的至上性。天在普通人的心中是一個極其熟悉而又易於接受的概念，以天在人們心中不可移易的權威性來貞定德性，從而實現儒家文化的「普世化」，這是董仲舒建構天人體系的真正目的。與此同時，董仲舒通過「性有善質而未能為善」及「義以正我」等對道德本原的表述，繼承了原始儒學的體悟性特徵。董仲舒建構的「新儒學」，「新」在兩個方面容：其一，董仲舒借助天道以論人事，建立了儒學總體性宇宙世界觀——天人體系；其二，董仲舒實現了儒家文化的「普世化」，從而真正確立了儒學在中國文化史上的主導地位。

孔子通過日常生活中呈現的仁，教誨弟子以「吾道一以貫之」的途徑達於全德之仁。孟子由善端擴充至善，由血緣親情擴充至仁。很顯然，原始儒學存在一個本體的概念，維繫了儒學作為一種哲學的形上性、純粹性。西漢初年的學者想要在原始儒學的基礎上獲得發展，必須繼承原始儒學關於本體的觀念。董仲舒以天道論人事，以天作為基礎建立天人體系，天作為萬事萬物、人倫道德的本原，必然作為本體而存在。天的本體內涵是通過倫理義的天呈現出來的。原始儒學與董仲舒的儒學在本體的表述上，有著明顯的區別。原始儒學重在對本體的體悟，董仲舒的儒學則重在對本體的闡釋。董仲舒對本體的闡釋，可以從兩個方面來理解：其一，董仲舒以在人們信念中至高無上的天作為本原，闡釋仁、善的本原性、先驗性。其二，董仲舒以天的權威性闡釋道德的至上性。董仲舒的儒學重在對本體的闡釋，由此可以看出，他建構天人體系的目的在於「援天端」以實現儒家文化的「普世化」。

### 三、命以輔義

「命以輔義」一詞出自程顥，本文借用該詞闡釋董仲舒建構天人體系的

意義。程顥在論述「樂天知命」時說：「『樂天知命』，通上下之言也。聖人樂天，則不須言知命。知命者知有命而信之者爾。『不知命無以為君子』是矣。命者所以輔義。一循於義，則何庸斷之以命哉？若夫聖人之知天命則異於此。」〔註3〕程顥認為「知命」可以上下講，聖人是「生而知之者」，如孟子言「堯舜，性之也」，聖人「知命」之「命」即「內在地包含普遍性之超越義和道德法則的至善義」的天命〔註4〕，此為上講；「知命者知有命而信之者」，此為下講，指人受氣命的限制，達於「超越義和道德法則的至善義」的天命需要有一個道德修為的過程，「知命」即是通過道德體驗由氣命達於「超越義和道德法則的至善義」的天命。牟宗三先生說：「天命所帶之氣化若落下來，即成氣命之命，……此兩種命實可相通。落下來落實說即是『知命』之命，提起來通上去說即是『知天命』之命。」〔註5〕由氣命達於天命，以天命貞定氣命，此即「命者所以輔義」的含義。「命者所以輔義」之「命」是「超越義和道德法則的至善義」的天命，能體悟到此天命，則能達致「命者所以輔義」；但是，廣大的黎民百姓往往難以達致此天命，因而「天命」也不能起到「輔義」的作用。董仲舒將「超越義和道德法則的至善義」的天命轉化為人格義、倫理義的天命，通過「天者，仁也」的表述方式，將仁、善的理念與人們對天的信念融合在一起，從而達到「命以輔義」的目的。雖然董仲舒天人體系下的「命以輔義」與程顥的「命者所以輔義」的內涵不同，但都達到了以天命貞定德性的效果。董仲舒通過「命以輔義」實現了儒家文化的「普世化」。

董仲舒建構天人體系的目的是在於「命以輔義」，借助天命以表述德性，所以他特別強調「尊神」的意義。董仲舒分析了天之所以「神」的原因，《春秋繁露·天地之行》云：「天地之行美也。是以天高其位而下其施，藏其形而見其光，序列星而近至精，考陰陽而降霜露。高其位所以為尊也，下其施所以為仁也，藏其形所以為神也，見其光所以為明也，序列星所以相承也，近至精所以為剛也，考陰陽所以成歲也，降霜露所以生殺也。」「藏其形所以為神」即說天無形無狀而具有鬼斧神工的功用，這是天之所以「神」在人們心中的普遍印象，正是由於此「神」的作用，使人產生了敬畏之心。董仲舒闡釋了

〔註3〕《二程集》卷十一，中華書局，1987年7月版，頁125。

〔註4〕李景林，《教養的本原》，遼寧人民出版社，1998年6月版，頁291。

〔註5〕牟宗三，《心體與性體》中卷，上海古籍出版社，1999年12月版，頁67。



「尊神」的意義，他說：

體國之道，在於尊神。尊者所以奉其政也，神者所以就其化也。故不尊不畏，不神不化。夫欲為尊者在於任賢，欲為神者在於同心，賢者備股肱則君尊嚴而國安，同心相承則變化若神，莫見其所為而功德成，是謂尊神也。（《春秋繁露·立元神》）

「神者所以就其化」之「化」，是教化的意思，借助「神」使人產生的敬畏感，通過「天者，仁也」的表述方式，在人們心中培植仁、善的道德信念，以達到教化的目的，這是「尊神」的意義所在，也就是「欲為神者在於同心」的含義。人心向善，遵從陽尊陰卑的社會秩序，此是同心，同心則政令若一。遵從的是天，達致的是教化，此即所謂「莫見其所為而功德成」。「尊神」之所以能夠達到教化的目的，歸根結底還在於由「尊神」所產生的對天的信念，一種天能賞善罰惡、人人能夠得到天的眷顧的的信念，此信念即以天為「本」的觀念。

人們對自然義的天表現出來的奇異的自然現象無法理解時，產生了對天的神秘感，並由此產生了天有意志，能主宰人類社會的認識。人們對某些人生、社會的變化認識模糊，往往知其然而不知其所以然，對人生、社會某些問題發生的必然性、偶然性，以及必然性與偶然性的關係，缺乏辨證的認識，把一切看作是必然發生的，對這種必然性的現實基礎，又茫無所知，所以一切都歸結為「天命」作用的結果。孔子「五十而知天命」的「天命」，是人文性的天命。此天命因為帶有道德倫理的內涵而具有了體悟的特徵，具有體悟的奧妙。對常人而言，體悟此天命也可以產生對天的神秘感。由於天的意志性、神秘性，人們產生了對天的敬畏感，並由此衍生了對天作為道德倫理本原的「誠信」或者「信念」，相信天能夠賞善罰惡。董仲舒借天道以論人事，借助天的權威重新樹立道德威信，正是基於此「誠信」、「信念」。

原始儒家注重體悟對道德倫理的意義，但道德倫理的體悟是一個處於文化高端的概念，對很少有機會接受文化教育的廣大黎民百姓而言，體證完全是處於他們生活之外的概念，因而不具有廣泛性。就知識階層而言，道德倫理的體證與個人的生活經歷、體驗、悟性密切相關，並非每個人都能體悟到道德的先驗根據，因而德性無法得到貞定。正是在這樣一種道德倫理背景下，春秋二百四十二年之間，「弑君三十六，亡國五十二」，子殺父者不計其