



高校社科文库
University Social Science Series

教育部高等学校
社会发展研究中心

汇集高校哲学社会科学优秀成果
搭建高校哲学社会科学学术交流平台
探索高校哲学社会科学发展的新模式
扩大高校哲学社会科学研究成果的影响力



董仲舒的儒家政治哲学

Confucian Political Philosophy of
Dong Zhongshu

崔涛/著

光明日报出版社



高校社科文库
University Social Science Series

教育部高等学校
社会发展研究中心

汇集高校哲学社会科学优秀原创学术成果
搭建高校哲学社会科学学术著作出版平台
探索高校哲学社会科学专著出版的新模式
扩大高校哲学社会科学科研成果的影响力



董仲舒的儒家政治哲学

Confucian Political Philosophy of
Dong Zhongshu

崔涛/著

光明日报出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

董仲舒的儒家政治哲学 / 崔涛著. -- 北京: 光明日报出版社,
2013. 7

(高校社科文库)

ISBN 978-7-5112-4663-9

I. ①董… II. ①崔… III. ①董仲舒 (前 179 ~ 前 104) — 政治
哲学—研究 IV. ①B234. 55

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 123780 号

董仲舒的儒家政治哲学

著 者: 崔 涛 著

责任编辑: 朱 然

责任校对: 邓永飞

封面设计: 小宝工作室

责任印制: 曹 净

出版发行: 光明日报出版社

地 址: 北京市东城区珠市口东大街 5 号, 100062

电 话: 010-67019571 (咨询), 67078870 (发行), 67078235 (邮购)

传 真: 010-67078227, 67078255

网 址: <http://book.gmw.cn>

E - mail: gmcbbs@gmw.cn zhuranmuc@gmw.cn

法律顾问: 北京天驰洪范律师事务所徐波律师

印 刷: 北京楠萍印刷有限公司

装 订: 北京楠萍印刷有限公司

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社联系调换

开 本: 690 × 975 1/16

字 数: 265 千字

印 张: 14.75

版 次: 2013 年 7 月第 1 版

印 次: 2013 年 7 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-5112-4663-9

定 价: 38.90 元

版权所有 翻印必究



CONTENTS 目 录

绪 论 / 1

第一章 对《春秋》的政治哲学解读 / 12

第一节 《春秋》书法与历史的生成性理解 / 12

一、《春秋》书法修辞的解读问题 / 12

二、董氏解经学与历史的生成性理解 / 18

第二节 对《春秋》文本的微言解读 / 22

一、《春秋》修辞的总原则 / 22

二、《春秋》修辞的基本法则 / 26

三、《春秋》的书写技艺 / 30

四、《春秋》修辞的阅读策略 / 36

第三节 隐微书写的政治意志 / 39

一、隐微书写与政治避害 / 39

二、素王与书写的政治意志 / 42

第二章 对儒家政治理念的历史性言说 / 48

第一节 儒家人性论的政治之维 / 48

一、汉代以前的儒家人性论 / 48

二、人性论及其政治维度 / 51

第二节 儒家德政与国家正义 / 58

一、对儒家“德政”的树立 / 58



二、“仁”作为国家正义的本质	/ 62
第三节 “仁”、“礼”与国家正义	/ 66
一、传统儒家对“仁”的阐释	/ 66
二、“礼”与国家正义的维护	/ 71
三、对孔子“仁”学的拓展	/ 78
四、德政的“中和”境界	/ 82
第三章 儒家政治理念的形上诉求	/ 87
第一节 儒家终极根据的外向诉求	/ 87
一、隐“元”显“天”	/ 87
二、“天”作为本体的潜在诉求	/ 90
三、“天”的外在性格的开掘与提升	/ 93
四、以“天”替“道”	/ 97
第二节 生存论体验的图景世界及天道观	/ 103
一、董仲舒与孔门《易》学	/ 103
二、生存论体验的图景化建构	/ 107
三、生存论图景视域的“天”道观	/ 114
第三节 图景世界的结构与话语越界	/ 120
一、生存论图景世界的内在结构	/ 120
二、“天人感应”及其话语越界	/ 128
第四章 世俗君权的合法性与儒学制度化	/ 137
第一节 世俗君权合法性的形上论证	/ 137
一、“天”的外在实体化	/ 137
二、国家政治伦常的神话	/ 141
三、“天授政治”的无可奈何	/ 146
第二节 儒家政治及其制度化	/ 153
一、汉代的政治运命	/ 153
二、汉代的开放政治与儒学制度化	/ 159
余 论：儒家革命论与话语专制的历史宿命	/ 166
一、董仲舒的儒家革命论	/ 166



二、对传统儒家革命论的拓展 / 169

三、话语专制的历史宿命 / 174

附 录： / 178

一、《春秋繁露》的成书及流传 / 178

二、《春秋繁露》嘉靖刻本张元济题跋订误 / 198

三、《汉书·五行志》所见董仲舒《春秋》灾异论 / 208

参考文献 / 221

后 记 / 226



绪 论

徐复观先生说：“在董仲舒以前，汉初思想，大概是传承先秦思想的格局，不易举出它作为‘汉代思想’的特性。汉代思想的特性，是由董仲舒所塑造的。”^①如果说两千多年中华帝国的政治格局、思想品性及文化心理等在本上都奠基于汉代，那么通由徐复观先生所论，汉代大儒董仲舒对我国两千年以来的政治思想、历史文化的影晌不可谓不大，他的思想对今天学术研究的意义也绝不可忽视。研究董仲舒首先要对他的学说有所了解，这会涉及一个研究视野、研究方法的问题，下面主要从这两个方面简略谈一谈。

一、董仲舒的学术源流

董仲舒（前198～前106年）^②是汉代《春秋》公羊学大师，《史记·儒林列传》：“董仲舒，广川人也。以治《春秋》，孝景时为博士。”又说：“汉兴至于五世之间，唯董仲舒名为明于《春秋》，其传公羊氏也。”《公羊传》是儒家经典《春秋》三传之一，董仲舒的学术派别属儒家，所以司马迁将他列《儒林列传》，《汉书·艺文志》也将“《董仲舒》百二十三篇”列为儒家类。董仲舒治《春秋》并不限于一家之言，多能吸收其他派别的思想，熔铸于一体，因此他的学说中道、法、阴阳诸说往往与儒家思想并存，然而其学说根基仍在儒家，以儒家思想治国是其政治哲学的根本宗旨，所以，他的学说虽然兼容他派，历代却很少有人在其学派归属问题上有所争议。仅就历代评说略举几例：

^① 徐复观：《两汉思想史》第二卷，华东师范大学出版社2001年版，第182～183页。

^② 董仲舒的生卒年从周桂钿先生说，参周桂钿《秦汉思想史》，河北人民出版社2000年版，第113～132页。



(西汉) 刘向: “仲舒为世儒宗, 定议有益天下。”(《汉书·楚元王传》)

(东汉) 班固: “抑抑仲舒, 再相诸侯, 身修国治, 致仕县车, 下帷覃思, 论道属书, 说言访对, 为世纯儒。”(《汉书·叙传》)

(梁) 刘勰: “仲舒专儒, 子长纯史, 而丽缛成文, 亦诗人之告哀焉。”(《文心雕龙·才略》)

(南宋) 二程: “汉儒如毛萇、董仲舒, 最得圣贤之意……”(《河南程氏遗书》卷一)

(南宋) 朱熹: “汉儒惟董仲舒纯粹, 其学甚正, 非诸人比。”(《朱子语类》卷一百三十七)

从这些历代的评语看, 董仲舒的儒家身份本来没有什么疑义。唯至近代, 章太炎先生为了反驳梁启超先生才提出了对董仲舒归属儒家的反对意见, 他说: “以罢黜百家, 归咎仲舒, 本不为过。惟梁启超以仲舒为儒家, 因以是为儒家之过, 则鄙意甚有异同。仲舒乃今文《公羊》之师, 于《儒林列传》则是矣, 于九流之儒则非也。其言凌杂巫史, 实兼习阴阳家说。”^① “罢黜百家”的历史功过是一个仁者见仁、智者见智的问题, 实属儒家制度化范围的论题, 已经不是一个单纯的学术思想问题, 在此不论。章太炎先生认为董仲舒“兼习阴阳家说”也是对的, 但他对董氏儒家派别的否定基于古文派的观念, 未免难以服人。对此周桂钿先生说: “‘九流之儒’与‘儒林之儒’有何区别? 司马迁在《儒林列传》中收入的都是儒家经师, 怎么不是‘九流之儒’? 公羊之师不是儒家, 那就把公羊学和董仲舒同时除出儒门。门户之偏, 于此为甚。汉代, 包括公认古文学家, 无不承认董仲舒为儒家, 两千年后的人没有什么新发现, 怎么能随便否定呢?”^② 周先生的评议还是公允的。当今学者也还有认为董仲舒不是儒家的, 如孙景坛先生认为董仲舒不是儒家而是术家^③, 对这种说法有学者提出了反对意见, 吴九成先生从董学体系的思想与实践两个层面反驳了孙先生的观点, 指出“孙景坛同志的文章对董仲舒的思想体系未作深入剖析, 对他的社会实践未作具体考察, 又忽视了儒学是一个不断发展的动态系

① 章太炎:《致柳翼谋书》,《史地学报》一卷,1922年8月第4期。

② 周桂钿、吴锋:《董仲舒》,吉林文史出版社1997年版,第322页。

③ 孙景坛:《董仲舒非儒家论》,《江海学刊》1995年第4期,第109~115页。



统这一历史事实，便得出了‘董仲舒非儒家’的结论，这是难以令人信服的”^①。一个学派的思想随着时代的发展是会不断有新的思想融入的，董仲舒思想中含有其他诸家学说的思想，的确不足以否定其儒家思想大师的身份。

那么，董仲舒《公羊春秋》学的师承渊源是怎样的呢？

《汉书·艺文志》著录有“《公羊传》十一卷。公羊子，齐人。”颜师古注曰：“名高。”（《汉书·艺文志》颜师古注）周予同先生认为颜氏说“盖据《春秋纬说题辞》‘传我书者公羊高也’一语。然纬讖本不足凭信，则颜说亦颇可怀疑”^②。唐代徐彦引东汉“戴宏《序》”说：“子夏传与公羊高，高传与其子平，平传与其子地，地传与其子敢，敢传与其子寿。至汉景帝时，寿乃共弟子齐人胡毋子都著于竹帛，与董仲舒皆见于图讖是也。”（《春秋公羊传注疏序》疏文）东汉何休也说：“至汉，公羊氏及弟子胡毋生等乃始记于竹帛。”（《春秋公羊传注疏》卷一）《四库全书总目》根据徐彦引“戴宏《序》”及何休注，断定《公羊传》乃公羊寿所撰，否定了颜师古的说法，《四库全书总目·经部·春秋类》“《春秋公羊传注疏》二十八卷”条曰：“今观《传》中有‘子沈子曰’、‘子司马子曰’、‘子女子曰’、‘子北宫子曰’，又有‘高子曰’、‘鲁子曰’，盖皆传授之经师，不尽出于公羊子。定公元年《传》‘正棺于两楹之间’二句，《穀梁传》引之，直称‘沈子’，不称‘公羊’。是并其不著姓氏者亦不尽出公羊子。且并有‘子公羊子曰’，尤不出于高之明证。知《传》确为寿撰，而胡毋子都助成之。旧本首署高名，盖未审也。”^③由此可知，《公羊传》盖一直口说流传，至汉公羊寿、胡毋子都方笔录成书。当然，“戴宏序”所说的传承谱系未必可信，清代崔适《春秋复始》就以为从子夏至于景帝初计三百四十余年，子夏至公羊寿方五传，世世相去约六十余年，实不可信^④。但这种传承谱系虽不确切，也未必完全虚假，《公羊传》口说流传，历经多世，至汉方书写成书的说法大致还是可信的。董仲舒之《公羊》学师承何人而来呢？东汉何休《春秋公羊传解诂·序》曰：“往者略依胡毋生《条例》，多得其正。”唐徐彦解云：“胡毋生本虽以《公羊》经、传传授董氏，犹

① 吴九成：《略论董仲舒的儒家属性——兼与孙景坛同志商榷》，《江海学刊》1996年第4期，第118页。

② 朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（修订本），上海人民出版社1983年版，第263页。

③ “胡毋子都”之“毋”，《史记·儒林列传》作“毋”，唐司马贞《索隐》云：“毋，音无。胡毋，姓。字子都。”《汉书·儒林传》“胡毋”作“胡母”。

④ 朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（修订本），上海人民出版社1983年版，第263页。



自别作《条例》，故何氏取之以通《公羊》也。虽取以通传意，犹谦未敢言已尽得胡毋之旨，故言‘略依’而已。”（《春秋公羊传注疏序》疏文）胡毋生既以经、传授董氏，则董氏与之乃师徒关系，然而徐氏将董仲舒说成胡毋生的弟子并无任何根据，未必可信^①，且《汉书·儒林传》曰：“胡毋生字子都，齐人也。治《公羊春秋》，为景帝博士。与董仲舒同业，仲舒著书称其德。年老，归教于齐，齐之言《春秋》者宗事之。”董仲舒既然与曾经参与写定《公羊传》的胡毋生“同业”，那他与胡毋生就不可能是师徒关系。而徐彦引“戴宏《序》”谓“至汉景帝时，寿乃共弟子齐人胡毋子都著于竹帛，与董仲舒皆见于图讖”，又引郑康成《六艺论》曰：“治《公羊》者胡毋生、董仲舒。”（《春秋公羊传注疏序》疏文）徐复观先生认为戴氏所言乃“将仲舒与公羊寿并称，决无仲舒系胡毋生的弟子之意”，郑说“亦系二人平列，决非师弟传授”^②。因此关于董仲舒的师承问题，严谨地说我们只能确定他在《公羊春秋》学的传承谱系中基本与胡毋生相并，至于是否也师承于公羊寿，并不好遽下定论。又东汉王充《论衡·案书篇》曰：“《新语》，陆贾所造，盖董仲舒相被服焉。”有的学者据此判断“陆贾之学出自荀子，则董仲舒治《公羊春秋》亦可能是遥尊荀子为师的”，并引清严可均《新语叙》“汉代子书，《新语》最纯最早，贵仁义，贱刑威，述《诗》、《书》、《春秋》、《论语》，绍孟、荀而开贾、董”语为据^③。这在根本上也难以成立，因为王充所论乃仅就陆贾对董氏思想的影响而言，故而王充接着就说陆、董二人“皆言君臣政治得失，言可采行，事美足观。鸿知所言，参贰经传，虽古圣之言，不能过增”（《论衡·案书篇》）。这与师说传授并不是一回事。要之，董氏的师承谱系虽则史载不确，但就其《公羊春秋》学在汉代的流行看，必有所师承，所以于史多有褒赞，而无怀疑者。

《史记·儒林列传》载，西汉景帝时董仲舒即与胡毋生同治《公羊》为博士，胡毋生“以老归教授”，其学主要在齐地传播，影响不广，弟子中唯公孙弘较显，乃“希世用事，位至公卿”，然“治《春秋》不如仲舒”，人品亦不

① 凌曙《春秋繁露注序》：“寿乃一传而为胡毋生，再传而为董仲舒。”乃承徐彦之说，亦不可信。

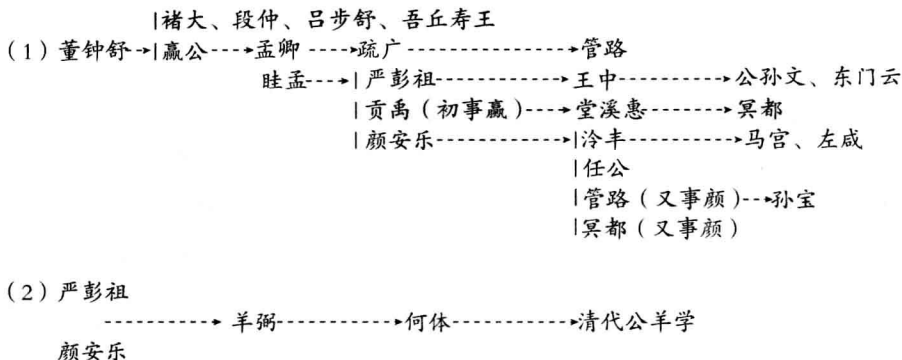
② 徐复观：《两汉思想史》第二卷，华东师范大学出版社2001年版，第197页。案：“寿”，原文误作“高”，今更正。

③ 范学辉、曾振宇：《天人衡中——〈春秋繁露〉与中国文化》，河南大学出版社1998年版，第281~282页。



及董氏“为人廉直”。又《汉书·儒林传》载，其时治《穀梁春秋》者乃授业于鲁申公的瑕丘江生，“丞相公孙弘本为《公羊》学，比辑其议，卒用董生，于是上因尊《公羊》家，诏太子受《公羊春秋》，由是《公羊》大兴”；而穀梁学则经由荣广、皓星公、蔡千秋直至刘向等人方渐渐兴盛起来。在汉武帝时，穀梁学还根本无法与公羊学相抗，故班氏赞云：“自武帝立《五经》博士，……初，《书》唯有欧阳，《礼》后，《易》杨，《春秋》公羊而已。”（《汉书·儒林传》）

公羊学在汉代的传承主要是董仲舒一系的传播。据班固《汉书》的记载，董氏公羊学自身的传承谱系是比较清楚的^①，图示如下：



董仲舒弟子众多，皆“传以久次相受业，或莫见其面”。《史记·儒林列传》将董氏当世的弟子大致分为两类：其一，所谓“遂者”，如褚大、殷忠（《汉书》作“段仲”）、吕步舒诸辈皆凭治公羊学而活跃于政坛；其二，所谓“通者”，“至于命大夫；为郎、谒者、掌故者以百数”。据《汉书·儒林传》，董氏弟子中“唯嬴公守学不失师法”，其后世再传弟子中严彭祖、颜安乐两支最盛，仲舒之学实由此嬴公一系得以传承发扬。东汉公羊学最有影响的是何休，他所作《春秋公羊传解诂》成为后世研习《公羊传》的典范注本。《后汉书·儒林列传》载何邵公曾“与其师博士羊弼，追述李育意以难二传，作《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废疾》”。羊弼师承不详，然汉代习公羊学者多出严、颜两家，清唐晏《两汉三国学案》云：“近人惠氏以《石经》考定何休为颜氏家语。”又云：“汉儒习严氏者多，习颜氏者鲜。至何氏《注》行，

^① 参班固《汉书·严朱吾丘主父徐严终王贾传》、《汉书·儒林列传》等。



而严本亡矣。”^①且以何氏《春秋公羊传解诂》与董氏公羊学(《春秋繁露》)对照,“即可以清楚地看出何休对董说继承、发挥的关系”^②,因之,东汉何休之公羊学亦源出董学。东汉以后公羊学式微,北朝时有徐遵明兼通《公羊》,唐有徐彦据何休注作《公羊传疏》,清代治公羊学的则有孔广森、凌曙等,但他们“还不是立场于纯粹西汉今文学的见地;其凭借《公羊》以复兴今文学的,当首推庄存与。……其后宋凤翔、魏源、龚自珍、戴望、王闿运、廖平、康有为、皮锡瑞、崔氏等辈出,更援引《公羊》大义以说群经,甚至欲以解决政治及其他社会问题”^③,这又是公羊学在清代得以复兴的大致情况。

董仲舒的公羊学可谓源远流长,他本人也成为历代学人所关注的对象,今天对于董氏思想的研究也越来越重视,甚至逐渐形成了一个可以称之为“董学”的研究领域。在此不论。

二、董氏学说作为一种政治哲学的可能性

列奥·施特劳斯说:“原初的、苏格拉底意义上的哲学无需什么更多的东西来论证自己的合法性。哲学就是对于人的无知的知识,也就是说,哲学是关于人们不知道什么的知识,或者说是对于那些基本问题、因而也就是对于那些与人类思想相生相伴的、为解决问题所可以作出的基本选择的意识。”^④施特劳斯的这段话原本是反驳“激进历史主义”的,在这里适足充当我们的开场白,在我们这片并不缺乏“思”的力量的历史民族的精神土地上是否存在“哲学缺席”一事情?其实,对于中国文化“哲学缺席”的观念,在很大程度上,是我们对来自国外思想界有关中国哲学认识的一种反馈式的误解,西方学者这种久积的看法不但与其自我中心的文化偏见有关,也与他们对中国文本的翻译方式有所关联^⑤。孔子说:“吾有知乎哉?无知也。”(《论语·子罕》)哲学是人类的一种勇于面对自己的无知的世俗理性之思,它本质上并不是罗格斯中心主义的暴力话语的奴仆,而是所有历史民族都必然会遭遇的一种命运。

① 唐晏:《两汉三国学案》,中华书局1986年版,第433~434页。

② 姜广辉:《中国经学思想史》第一卷,中国社会科学出版社2003年版,第556页。关于何氏学说与董学的继承关系可参第555~576页。又清唐晏《两汉三国学案》:“其时治《公羊》者惟严、颜二家,其先同出于董生,二家实一派也。逮至东汉之末,何邵公以后起而夺前人之席。”中华书局1986年版,第444页。

③ 朱维铮编:《周予同经学史论著选集》(修订本),上海人民出版社1983年版,第268页。

④ 列奥·施特劳斯著,彭刚译:《自然权利与历史》,三联书店2003年版,第34页。

⑤ 《对语言、翻译和诠释的再分析》,载安乐哲等著,余瑾译:《〈论语〉的哲学诠释》附录二,中国社会科学出版社2003年版,第185~195页。



这种命运制造真正称为“哲学家”的人，他们并不宣称某种绝对知识的占有，相反，“即使那些愿意建构一种完全积极的哲学的人们，也总是就他们同时放弃了处于绝对知识之中的权利而言才是哲学家。他们所教导的不是这种知识，而是知识在我们中的生成……”^① 孔子说：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《论语·述而》）东方的先贤圣哲们也是凭借着这样一种求索的精神，开启了他们所特有的哲学思考。

在这里我们想要切入的问题是，本书所关注的人物，西汉大儒董仲舒，其学说是否可以作为一种政治哲学来解读？这里首先涉及“政治哲学”的解释问题。什么是政治哲学？

这个问题在当代“古典政治哲学”的论域中是以“为什么是政治哲学”的命题出现的，从某种角度看，这本身意味着政治对哲学的介入，似乎政治正要求得一种介入的合法性论证。然而，实际的情况是“从一开始，政治哲学就总是一种‘政治的’哲学，即哲人的一种政治行动，一种迫于〔外在政治〕情势的旨在为哲学本身提供援助（Dienst）的〔哲人〕政治行为”^②。政治的显身成为哲学转向的迫切性和必然要求。但哲学的本质在于彻底的追问，如果政治哲学是哲学，那它对政治的迫切，绝不能仅仅停止在一种政治的辩护与其自身正当性的理性证成，它还必须问政治（以某种它认为合适的方式）哲学对政治必须问的问题。所以，它远非一种以“政治”为研究对象的科学，区别于通常人们所说的政治理论一类意识形态的“意见”，它“所有的问题都将指向人之为人所必然面临的问题：什么是正确（当）的”？或者说政治哲学最终关心的是“整全意义上的人类事物”：“最好的政治秩序、正确的生活、公正的统治、权威的必要倚重、知识以及暴力（Gewalt）〔的使用〕”以及人性的问题。^③ 从这一立场出发，据说“产生于有文字记载的历史中的一种特殊的政治生活，即古希腊的政治生活”^④ 的政治哲学所关心的问题，就并非只属于雅典人苏格拉底的思考，因为几乎在同一或者稍早的历史时期的中国，哲人孔子也以其特有的方式思考着这些关乎人类福祉的“政治问题”，他

① 莫里斯·梅洛-庞蒂著，杨大春译：《哲学赞词》，商务印书馆2000年版，第2页。

② 《为什么是政治哲学》，载迈尔著，朱雁冰等译：《隐匿的对话——施密特与施特劳斯》，华夏出版社2003年版，第113页。

③ 《为什么是政治哲学》，载迈尔著，朱雁冰等译：《隐匿的对话——施密特与施特劳斯》，华夏出版社2003年版，第111页。

④ 列奥·施特劳斯等著，李天然译：《政治哲学史》，河北人民出版社1998年版，《绪论》第1页。



的那些思考也被其后世的儒家学者们所继承和发展。

孔子讲“泛爱众而亲仁”（《论语·学而》），“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《论语·公冶长》）；孟子讲“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。儒家修身养性的个体“成人”的功夫从来都不是封闭、孤立的，它同时指向对此世伦理世界的普切关怀。虽然孔子从未将个体的提升根据系于外在的尘世，他更强调个体修为的自足性：“为仁由己。”（《论语·颜渊》）政治的知识似乎不待外求，正如他所说：“苟正其身矣，于从政乎何有？”（《论语·子路》）但另一面，孔子的“成人”学说完全不同于老、庄，以“道”或“自然”为旨归，有要求割裂个体与现世“礼文”的纽带的倾向，孔子的立足点就是“现世”：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）脱离了现世的礼、乐文明，儒家的个体人格学说也就失去了根基。循此之故，儒家哲学获得了其学说与现世政治必然关联的价值取向。《论语》中处处可见夫子与弟子间关于如何“为政”的答问，“为政以德”（《论语·为政》）是其要义所在；孟子终身以宣扬“仁政”为己任：“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”（《孟子·离娄上》）“行仁政而王，莫之能御也。”（《孟子·公孙丑上》）荀子似乎更强调“礼”对于为政的重要：“礼者，政之輓也。为政不以礼，政不行矣。”（《荀子·大略篇》）议说纷纭，然而，他们都以不同的言说伸张着一个共同的母题：儒家学说是关乎现世的政治哲学。

“逝者如斯夫，不舍昼夜”，时逮公元前二世纪，华夏大地上似乎每个宁静的事件中都隐藏着喧闹，知识的酵母在经历了血腥的洗礼之后重新膨胀起生命的张力……斯时孔子的弟子董仲舒辈已登临中国的哲学、政治舞台，他们不独“修身”、“齐家”，而且真正担当起了“治国”、“平天下”的政治命运。“圣人副天之所行以为政”^①（《春秋繁露·四时之副》），董子此言非独宣称了他独特的政治“理念”，而且重申了“为政”（政治）与“圣人”（知识）的必然关联。这种关联“政治”与“知识”的运思方式是儒家政治哲学一直保有的“传统”，子夏说：“仕而优则学，学而优则仕。”（《论语·子张》）儒家

^① 此处引文据武英殿聚珍本《春秋繁露》，也即上海书店1989年据商务印书馆1926年版重印《四部丛刊初编》本，以下简称“殿本”。宋本《春秋繁露》阙《四时之副》篇，以下凡《四时之副》篇引文，无特别说明，皆引自殿本。又：本书所引《春秋繁露》文，除特别说明，皆以北京图书馆出版社2003年影印宋嘉定四年（1211）江右计台刻本为据，以下简称“宋本《春秋繁露》”。



把知识的获得（“学”）视为政治行为的具体操作（“仕”）的应然前提。此种在强调个体修为的同时又着眼于知识运用的政治取向的运思，在汉代促动了作为儒家政治哲学内在本质的实践品性的“极端化”张扬，而董仲舒辈正是儒家这种强烈的政治实践品性在汉代的先行者，他们并没有把孔子的知识单单视为个体成圣的学问，而是将之领会为儒家哲学特有的政治意志。这种领会铸基于一一种历史的生成性理解，此一“理解”紧密关联于人类的“解释”活动，它可以通由哲学诠释学的基本理念获得明晰的阐述。在海德格尔看来，理解和解释乃人类此在的存在论结构（Existentialen），解释植根于理解，是理解造就自身的筹划活动^①。这一筹划活动在伽达默尔的诠释学中进一步展开为历史视域的不断融合过程^②。诠释的历史视域基于一种“效果历史意识”的前理解，它拒绝“历史客观主义的天真幼稚”，它认为：

一种真正的历史思维必须同时想到它自己的历史性。只有这样，它才不会追求某个历史对象（历史对象乃是我们不断研究的对象）的幽灵……真正的历史对象根本就不是对象，而是自己和他者的统一体，或一种关系，在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在。^③

由此，理解不再是对文本的外在解释，也不再是对文本作者心理意向的探究，而被规定为对文本所展示的存在世界的阐释，作品的意义（真理）于是获得了一种不断向未来开放的结构^④。这种对“文本”的理解，我们称之为“历史的生成性理解”。在此意义上，汉代儒家政治哲学就是汉代儒学“先知”——董仲舒辈在其当下的历史生存中对文本（知识）与政治（权力）的双重解读，这种解读不是对政治事务的孤立研究，而是将自身在汉帝国生存的政治境遇带入到文本（经）解释的历史视域中的某种筹划活动。那么，这种文本解释是否会因其开放性而放弃了对“问题”的真理性要求呢？伽达默尔说：

① 海德格尔著，陈嘉映等译：《理解与解释》，载《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社2001年版，第113页、第117页。

② 伽达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》，上海译文出版社1999年版，第393~394页。

③ 伽达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》，上海译文出版社1999年版，第384~385页。

④ 洪汉鼎：《编者引言：何谓诠释学？》，载《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社2001年版，第19页、第26页。



虽然一个文本并不像一个“你”那样对我的讲话。我们这些寻求理解的人必须通过我们自身使它讲话。但是我们却发现这样一种理解上的使文本讲话 (solches verstehendes Zum - Reden - Bringen), 并不是一种任意的出于我们自己根源的做法, 而本身就是一个与文本中所期待的回答相关的问题。期待一个回答本身就已经预先假定了, 提问题的人从属于传统并接受传统的呼唤 (der Fragende von Überlieferung erreicht und aufgerufen ist)。这就是效果历史意识的真理。^①

因此, 董仲舒在他的经学解释活动中, 没有从事一种恪守“家法”的传统释义, 并不能视之为丢弃传统抑或“家法”之后的无家可归, 相反, 传统、家法不可能不在其《春秋》解读的历史视域中介入为“前理解”的一部分; 而他继承《公羊》学的解经视野, 正是在尊重自身“历史性”的前提下, 所选择的一条诠释学的文本解释的道路。文本“解释”的视域不同, “阅读”的结果也会表现出全然不同的境界, 汉代的张衡说:

通书千篇以上, 万卷以下, 弘畅雅闲, 审定文读, 而以教授为人师者, 通人也。杼其义旨, 损益其文句, 而以上书奏记, 或兴论立说、结连篇章者, 文人鸿儒也。好学勤力, 博闻强识, 世间多有; 著书表文, 论说古今, 万不耐一。然则著书表文, 博通所能用之者也。入山见木, 长短无所不知; 入野见草, 大小无所不识。然而不能伐木以作室屋, 采草以和方药, 此知草木所不能用也。夫通人览见广博, 不能掇以论说, 此为匿生书主人, 孔子所谓“诵诗三百, 授之以政不达”者也, 与彼草木不能伐采, 一实也。孔子得史记以作《春秋》, 及其立义创意, 褒贬赏诛, 不复因史记, 眇思自出于胸中也。(《论衡·超奇篇》)

“通人”之于“鸿儒”的不同, 正是由于他们对“解释”领悟取向的不同所致。对文本进行文字校读、注释以及版本甄别的事实性“解释”乃文本“意义”解读的前设条件, 如果这部分“解释”不存在, 真正的文本“解释”所需的视域融合只能是残缺的; 但另一方面, 事实性“解释”并不能取代文本的意义性“解释”, 意义性“解释”乃文本理解的核心。能“入野见草, 大

^① 伽达默尔著, 洪汉鼎译:《真理与方法》, 上海译文出版社 1999 年版, 第 484~485 页。



小无所不识”，并不等同于能“伐木以作室屋，采草以和方药”，“兴论立说”终究是建立在对“文本”历史的生成性理解基础上的书写行动。汉人没有把孔子的《春秋》视为“因史记”之作，自然不会单纯对它作“注经式”的阅读，这正是汉人对孔子的历史性书写行动的尊重方式。董仲舒的解经之“道”（个体性解读），可以说是汉人尊重圣人书写的典型体现，它把“文本”（《春秋》）从片面的注经式阅读中解救出来，使之在与汉代政治的具体实践的关联中，获得了一种当下的“生成性理解”。这就是董仲舒以《春秋繁露》为其主要代表作品向我们展现的董氏政治哲学，他的《公羊》政治哲学是孔子儒家政治哲学在汉代的重构性“再生”，推动了汉代今文政治哲学的有力发展和繁荣。在政治哲学思想建构的意义上，可以说，它有效地解决了春秋至汉五百年间中国社会转型所渴求的政治文化复位与政治制度重建的问题。^①

^① 蒋庆：《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》，三联书店2003年版，第98页。