

論董仲舒神道化儒學之人性啟善說

陳德和*

摘要

本文據〈天人三策〉及《春秋繁露》論述董仲舒儒學之特色，試圖呈現其合目的之人性論在成德立善上之意義，並釐清其兼具德行義及氣化義之宗教天性格，亦對其依此宗教天而來之君權神授思想及形而上道德學做一客觀之省察與裁判。董仲舒之論人性乃依違離合於孟子和荀子之際，故亦言及心、性、情之關係；董仲舒以人性為可善而未善之天賦，凡人性乃生之自然及其務賴外事之教化始可成德立善等義，實乃本諸荀子之義，然董子又以人性本天而合目的性並具先天之善質，此則復與孟子相為近。董仲舒之論教化當可從倫理天啟之形上道德學、君權神授之政教合一說和德業命予之崇本成善論三者以明其義。董仲舒本其天啟之思與氣化之論，故將教化之需要及內容皆歸於含帶神意之形而上道德學之思考，此即偏離儒家道德形而上學之主流或正宗。董仲舒之主君權神授並言德業天予，其既在將皇權來源納入形而上客觀法式之正軌，並責求於君王能以大德居大位，體天立極、尊生重道而成就即政即教之實務，凡此則應合儒家聖王一元之論，世人或以董仲舒乃為集權專制背書，實乃不解董仲舒之苦心造詣也。董仲舒雖非醇儒，然其深切著明之超越精神、道德理想和文化意識則令人為之動容。

關鍵詞：董仲舒、儒學、人性、教化、成德立善、天命、聖王、神性、天啟

*東方人文學術基金會中國哲學研究中心研究員

On Dong Zhongshu's Divining Confucianism and It's Enlightenment to Human Nature

Chen Te-Ho*

Abstract

My thesis discusses the characteristics of Dong Zhongshu's Confucianism based on the 'Three Strategies of Heaven and Man' and *Chunqiu Fanlu*, trying to present the meaning of his purposeful human nature theory in establishing virtue, and clarify his religious character of virtue and Qi (氣). And also make an objective inspection and judgment on the monarchy and the gods and the metaphysical morals that come from this religion. Dong Zhongshu's theory of human nature is based on the separation and separation between Mencius and Xunzi, so it also talks about the relationship between heart, nature, and emotion. Dong Zhongshu regards human nature as a gift that can be good but not good, and mortal nature is the nature of life and the education of external activities to form morality and good and other meanings, which are actually the meanings of the original Xunzi, but Dongzi's human nature is innate and purposeful and has innate good qualities, which is similar to Mencius. Dong Zhongshu's theory of education should be clarified from three aspects: the metaphysics of ethics apocalypse, the theory of the unity of politics and religion conferred by the power of the god-given political and religious, and the theory of the good foundation and becoming good by virtue of the god-given. Dong Zhongshu's theory of apocalyptic thinking and qi-cosmology, so the need and content of enlightenment are all attributed to the thinking of metaphysical morality with divine meaning, which is a departure from the mainstream of Confucian moral metaphysics. Dong Zhongshu's lord, monarch power and deity conferred virtue, and he was not only putting the source of imperial power into the right track of metaphysical and objective law, but also obliged the emperor to occupy the big position with great virtues, to stand up to the sky, to respect life and to achieve success. Politics is the practice of teaching, and all this should be in line with the Confucian

*Chinese Philosophy Center Researcher, Eastern Humanities Foundation.

sage king's theory, and the world may regard Dong Zhongshu as the endorsement of centralized authoritarianism, but it is not understood that Dong Zhongshu's painstaking achievements are also. Although Dong Zhongshu is not a pure Confucian scholar, his profound transcendence of spirit, moral ideals and cultural consciousness are moving.

Keywords: Dong Zhongshu, Confucianism, Human nature, Cultivate, Practices the virtue and good, Destiny, Sage ruler, Divinity, Apocalypse

壹、前言

西漢初葉大儒董仲舒（176?-104B.C.），號桂巖子，廣川人，¹專治《春秋》經而師從公羊壽（?-?），為人廉直方正，行止合禮，學子多尊之。董仲舒於景帝時獲頒經學博士，武帝即位後更以〈天人三策〉（亦名〈賢良三策〉）之應制為層峰所重，嘗出任江都易王劉非及膠西王劉端之國相，合計長達十四年之久。董仲舒在司馬遷（145-87B.C.）《史記》和班固（32-92）《漢書》中皆有傳，²班固並詳細著錄其著作名稱，³若《漢書》卷56〈董仲舒傳〉內所完整記存之〈天人三策〉和現今所見《春秋繁露》17卷凡82篇，⁴素來為研究董仲舒思想之主要文獻，本文亦循此例而據之以發議論。

董仲舒馳名遐邇，然古來即褒貶毀譽兼而有之，⁵當今學界亦復如是，若現之讚美者，或以為：董仲舒洞澈文化之傳承與理想之歸趨，其弘揚儒學以變易贏秦漢初之規制，故使政道法統復歸三代之德緒，此乃為國族立常道、為生民立常倫，居功甚偉；⁶或以為：董仲舒處大一統皇權擴張膨漲之際，嚴肅點提「國祚予奪」、「災異譴告」之讜論以為統治者戒，此乃大大

¹西漢之廣川原為信都郡，漢高祖劉邦所立，景帝時改稱廣川國，後又復名信都國；廣川在唐代屬冀州，董仲舒之出生地約今河北省冀縣東南，屬河北省景縣廣川鎮。

²漢司馬遷《史記》將董仲舒列入〈儒林傳〉中，班固《漢書》則有獨立之〈董仲舒傳〉。

³班固：《漢書·董仲舒傳》曰：「仲舒所著，皆明經術之義，及上疏條教，凡百二十三篇，而說《春秋》事得失，〈聞舉〉、〈玉杯〉、〈蕃露〉、〈清明〉、〈竹林〉之屬，復數十篇，十餘萬言，皆傳於後世。」惟董仲舒之著作自班固著錄後，歷來所見卻多出入而引生疑慮，宋代以降更越演越烈，宋人程大昌即否認董仲舒與今本《春秋繁露》之關係，前輩學人戴君仁先生亦曾根據程氏之見又深耕其意而主張董仲舒只論陰陽不言五行，並認為今本《春秋繁露》除開頭少數篇章外，其餘皆非董仲舒作品；參見戴君仁：《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970年），頁321-322。惟徐復觀、賀凌虛兩先生皆不以程大昌之言為是且亦反對戴先生之說，徐先生更對此一歷來爭論不休之問題再做翔實之比對、考證和裁決，並以專篇專章表明其肯定之立場；參見徐復觀：《兩漢思想史·卷2》（臺北：臺灣學生書局，1976年），頁306-309。又，賀先生之說大體附會徐先生之意，然亦有補苴玉成之處者；參見賀凌虛：《西漢政治思想論集》（臺北：五南圖書公司，1988年），頁213-216。再者，學人馮樹勳先生則先依史證及主題做過濾，證明今本《春秋繁露》絕多之篇章均屬董仲舒之思想，再依文獻之援引、智識之肯定和革命之主張等觀念和權衡，澄清〈離合根〉、〈立元神〉、〈保位權〉、〈考功名〉、〈通國身〉、〈循天之道〉、〈天地之行〉等七篇被誤為黃老作品之疑慮而仍歸諸董仲舒思想類；參見馮樹勳：〈董仲舒與黃老學派辨〉，《國立政治大學哲學學報》第20期（2008年7月），頁1-48。又，繼徐先生之蒐羅考定後，劉建國先生對董仲舒著作之完整呈現亦頗見績效；參見劉建國：《中國哲學史史料學概要》上冊（長春：吉林人民出版社，1983年），頁262-270。

⁴今本《春秋繁露》缺第39、第40、第54等3篇，故為79篇。關於《春秋繁露》現存之古注主要為清朝董天工《春秋繁露箋注》、凌曙《春秋繁露注》和蘇輿《春秋繁露義證》等，今人之譯解則有賴炎元《春秋繁露今註今譯》、曾振宇和傅永聚《春秋繁露新注》及張世亮、鍾肇鵬、周桂鈿合著之《春秋繁露譯注》等。

⁵關於董仲舒在歷代之評價，潘策先生曾匯集柳宗元、歐陽修、黃震、盧文弨、皮錫瑞等人之說並歸納其意而做個性之敘述。參見：趙吉惠、郭厚安、趙馥潔、潘策（主編）：《中國儒學史》（鄭州：中州古籍出版社，1991年），頁262-265。

⁶參見牟宗三：《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，1974年臺初版），頁169-270。

有利於集權專制之馴化及生民福祉之保障者；⁷或以為：董仲舒之言「王者本天命而施化」，其純為依一高度之宗教熱情所成就之政治思想，此乃本諸儒家之義復攝墨、道兩家之理而融鑄之，固為昔之學者所未能及也。⁸

董仲舒之負評今亦不乏其例，或以為：董仲舒思想觀念常不一致，凡前後之論述，每見圓鑿方柄者，如形上學、倫理學等皆難逃此窠臼，至其歷史哲學中以黑白赤三統、寅丑子三正之循環為朝代之更迭，似如「神聖之喜劇」；⁹或以為：董仲舒之學雖重儒術，然又雜揉墨家、道家、法家、名家、陰陽家之觀念，故其已然悖離先秦孔孟之正統儒學思想，實為「曲解之偽儒學」；¹⁰或以為：董仲舒受墨子思想影響而將天概念回復為人格神，並於其中參雜意志化之陰陽五行學說，從而建立天命神授之「天啟倫理」與君權思想，此既為專制王朝作張皇，更為奴性道德披上神聖之外衣。¹¹

董仲舒之功過得失及其抑揚黜陟，各方意見多端而未趨一致，是以相關之抉擇與裁判亦將繼續進行之。若本文簡議董仲舒神道化儒學之人性啟善說，意在突顯董仲舒儒學之特殊面貌與價值，文中少言天人相副、天人感應等通說，專心留意其神性義、德行義、氣性義兼具之天概念及其由之所成之合目的人性論與含帶神意之形而上道德學（*metaphysical ethics*）等，全文題材以人性之何所是及教化之何以成兩者為論述之焦點，觀念之理解與意義之詮釋則約採對比與分析之手法，嘗多擷取孟子（372？-289？B.C.）、荀子（325？-235？B.C.）之說以觀摩論證之，並據原始文獻與相關研究材料而耙梳考讀其當有之理趣。

本文之撰寫乃有敘有評，因具第二序之表達，故對前輩學人、時賢師友之成說既嘗認同承受之，另亦不乏論議爭辯處並試予匡正解蔽而為董仲舒辯去誣止謗者，其是非曲直是否得當則請方家碩學不吝賜教。

貳、人性是可善而未善之天賦

人性論乃儒家思想中極其重要之內容，孔子固已發其端，¹²「道性善，言必稱堯舜」（《孟子·滕文公上》）之孟子則為首揭其義者。儒家之人性論旨在探討人存在之實然、應然及其所

⁷參見蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1982年全集版），頁317-319。

⁸參見唐君毅：《中國哲學原論·原論篇》（香港：人生出版社，1966年），頁555。

⁹參見馮友蘭：《中國哲學史》下冊（香港：三聯書店，1992年新印版），頁42。馮友蘭：《中國哲學史新編》第三冊（臺北：藍燈文化公司，1981年臺版），頁57-60。

¹⁰參見勞思光：《中國哲學史·第二卷》（香港：香港中文大學崇基書院，1971年），頁26。

¹¹參見章政通：《中國思想史》上冊（臺北：水牛圖書公司，1998年修訂版），頁474-476。

¹²《論語·公冶長》：「子貢曰：『夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。』」〈陽貨〉：「子曰：『性相近也，習相遠也。』」孔子曾言性，由上可知也。

以然，因其議題和形式均相似於希臘哲學中之以人為特定對象之存有論（ontology），故學界不乏將其歸為哲學人類學（philosophical anthropology）之林，筆者亦嘗基於儒家固乃本諸道德實踐之如何可能以論證人性之意義及其目的，故曾自撰「**價值人類學**」（value anthropology）一名以形容之，¹³其實素來儒家之以人為當聖而未聖、可教而待教之存在，尤其董仲舒之認為人性乃「**可然成善而未然已善**」之天賦資質，此與現代新興學科之教育人類學（educational anthropology）對人類之理解與期許，亦多共法在。

教育人類學為上世紀五〇年代中期興起於德國之新式學科學門，在日耳曼語系國家較為蓬勃發展，因至今未及百年，其理論建構呈現千巖競秀之局面，諸多相關議題亦絡繹探索中。¹⁴教育人類學本為哲學人類學和教育學（pedagogy）之結合，學問之主要內容莫過於探討人之原初狀態、原生本質及其心靈精神之成熟發展，¹⁵其既以「**人的存在本質及其可能之發展**」為訴求，且專從教育之觀點研究人之成長與改變，故非常留意人之可塑性、可教育性、教育之需要性及教育之意向性等議題，凡此與董仲舒之論人性相比觀，乃存在諸多雷同性思考，頗值得學界關注與探討。

一、性與情共舉及其關係

人性論乃儒學之顯題，董仲舒既被史家許為「**儒者宗**」，¹⁶「**為群儒首**」，¹⁷其自能表達一套關於人性之說解。¹⁸董仲舒所謂之人性，其實並未像孟子和荀子之以普遍人類為是，他在《春秋繁露》〈深察名號〉說：「**名性，不以上，不以下，以其中名之。**」可見董仲舒之論人性乃排除上智與下愚而僅設定中等之資者為範圍，此中等之資董仲舒嘗稱其為「**中民之性**」，當然除中民之性外，董仲舒亦須承認另有「**聖人之性**」和「**斗筭之性**」之事實，但這兩者董仲舒以為其乃無需或無可教化、不能改變其本然，是故皆存而不論，董仲舒於〈實性〉嘗曰：「**聖人之性，不可以名性；斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性。**」此所謂「**不可以名**」者，實乃擱置而不予論議也。

董仲舒所以將人性論述之範圍做此設限，是為其教化論之必要及其可能預做前提，此即

¹³ 參見陳德和：〈儒道成德之教的差異〉，《當代中國哲學學報》第2期（2005年12月），頁91-119。

¹⁴ 參見詹棟樑：《教育人類學》（臺北：五南圖書公司，1986年），頁133。

¹⁵ 參見詹棟樑：《教育人類學》，頁123。

¹⁶ 漢·班固：《漢書·五行志·敘》曰：「漢興，承秦滅學之後，景、武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽為儒者宗。」

¹⁷ 漢·班固：《漢書·董仲舒傳·贊》曰：「仲舒遭漢承滅學之後，六經離析；下帷發憤，潛心大業，令後學有所統一，為群儒首。」

¹⁸ 班固以儒宗評價董仲舒固可謂來自經學歷史背景之《春秋公羊》學的影響而做出論述，唯觀〈董仲舒傳〉與《春秋繁露·深察名號》於稱引《春秋》下乃進而探討人性，則董仲舒儒學之涵人性論實亦其思想體系之重要結構。

有如學者之所言：實乃志在成就當時之政教也。¹⁹惟教育人類學既強調可塑性及可教育性乃人類存在之重要本質，由此以觀，董仲舒之以可教化者及當教化者議論人性之實然與應然，此誠可為教育人類學之同路人也。

依教育人類學之觀點：人始生之時僅有天賦之「本能」而無「才能」；前者既是與生俱來故可名為「自然」，至於才能之獲得則端賴後天之學習與訓練，亦即依靠「教育」以建其功；前者為人之「在世存有」，後者則成就人之文化社會角色扮演；至若天賦本能之所以能由學習或訓練而昇華轉化成為才能，乃因其為可塑造者也，換言之，可塑性之肯定，實即決定學習或教育之需要與可能之不可或缺之前提也。²⁰董仲舒於〈深察名號〉嘗曰：「**今萬民之性，待外教然後能善。**」人性之有待外在之教化，乃以其非已然之善也，亦因其未能自立其善也，然人性之受教化即能行善立善，則人性之具可教可學之條件亦可知矣，筆者故形容董仲舒之視人性乃「**可然成善而未然已善**」之資質，今教育人類學對人之理解亦有類於是，其一古一今誠相輝映也。

董仲舒反對從普遍或全體之對象以議論人性之實然與應然，此舉是否周延及恰當固不無疑慮，然他如此之決定誠然別有深意存焉，其最成功處，乃在對人之可塑性做出積極之肯定，並為全民之所以當教化、全民之所以可教化提供必要而有效之理由。

董仲舒之論中民之性亦曾留意「情」之存在及其與「性」之關係，甚或每每二者連讀而有「性情」或「情性」等詞語之使用與出現，此在〈天人三策〉和《春秋繁露》中即有多例：

陛下發德音，下明詔，求天命與情性，皆非愚臣之所能及也。（〈天人三策·一〉）

積善在身，猶長日加益而人不知也；積惡在身，猶人之銷膏而人不見也；非明庠情性，察庠流俗者，孰能知之！（〈天人三策·三〉）

故明於情性，乃可與論為政，不然，雖勞無功。（〈正貫〉）

極理以盡情性之宜，則天容遂矣。（〈符瑞〉）

天之副在乎人，人之情性有由天者矣。（〈為人者天〉）

聖人之治國也，因天地之性情、孔竅之所利，以立尊卑之制，以等貴賤之差。（〈保位權〉）

¹⁹ 參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（香港：新亞研究所，1968年），頁105。

²⁰ 參見詹棟樑：《教育人類學》，頁428。

天地之所生謂之性情，性情相與為一暎，情亦性也。……身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。（〈深察名號〉）

董仲舒之言「性情」或「情性」誠然有如以上之舉證者，其何以出現此類之名相與用詞，當有自家思想體系中天地陰陽等觀念為理由與背景，惟就思想史之觀察言，實亦不能排除來自荀子之影響，蓋因荀子書中已然常將「情」與「性」合言連讀而謂之曰「情性」，²¹而此情況則孔子和孟子所未曾有之也。²²依荀子之意，凡人之情緒、情識、情欲、情感等，莫非與生俱有而為人之自然本性，²³情與性二者大相一致，如《荀子·正名》曰：「**性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。**」荀子既以「情」為「性」之本質，是以情、性雖合言而連讀之仍維持其原初自有之義，此就文法學中之詞語分類言，荀子所謂之「情性」實為偏義複詞；相較之下，董仲舒雖亦如荀子之言情言性並時將情、性或性、情合言連讀，結果卻不似荀子用語之清楚確定而一致，此乃由於董仲舒時或將情歸諸於性概念中而屬性之一端，時或以為性、情二者同屬而有別，時或以為性、情二者相異然混同而不可分，如此之模稜兩可、猶豫不決故乃造成意義之浮動，學者嘗詬病董仲舒思想混漫，此即為其中之一例。

董仲舒固說「情亦性」，亦說「情性」或「性情」，然董仲舒凡此用語在其思維脈絡中則可能有多項之解讀。董仲舒似乎由於情與性皆是生之自然，乃將二者等同視之而一起連讀，故有「天地之所生謂之性情」云云，惟此則乃指性、情皆屬天地所生之類，因而其關係當為同類之同而非同一之同也；且再依董仲舒之意，性與情均具存於人之生命中，是以彼此渾化為一體而無法截然劃分為二，故謂「性情相與為一暎」，若此之渾然為一而不可了然區分，實為同體之同而非同一之同也。

情與性皆天之所賦又混而為一，然無論同類之同或同體之同，彼此終有異而不當以為等同者，凡此之意董仲舒實能知之矣，蓋他於〈天人三策·一〉既曾有言：「**命者，天之令也；性者，生之質也；情者，人之欲也。**」另於〈天人三策·三〉亦曰：「**天令之謂命，命非聖人不行；質樸之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非制度不節。**」如上所示，董仲舒乃以為

²¹ 例如荀子於《荀子·性惡》說：「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。」

²² 筆者非謂孔子、孟子思想中並未涉及情緒或情欲存在之事實，亦非以為孔子、孟子思想中已然完全排除情概念和性概念之關聯，筆者只是就語詞之考察上說明孔子、孟子並無以情為情緒或情欲之例子，亦無將情與性聯綴成性情或情性之例子。又關於孟子、荀子性情說之比較筆者已然有所論列，參見陳德和：〈孟荀性情說的共法與不共法〉，今收錄於陳器文（主編）：《通俗文學與雅正文學——第六屆文學與經學全國學術研討會論文集》（臺中：國立中興大學中國文學系，2006年），頁3-28。

²³ 荀子在《荀子·天論》說：「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。」〈性惡〉說：「夫好利而欲得者，此人之情性也。」〈榮辱〉說：「人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富，然而窮年累世不知足，是人之情也。」凡以上對情概念之描述即出現情緒、情欲、情識等意思。

命、性、情三者分別各有其義，性是以「樸質」定之，情則以「人欲」表之，樸質、人欲本各有其旨，性、情二概念分別以之為屬則其相互之不同可知矣，二概念之內容（intension）既有異，其外延（extension）亦當非一致也。

董仲舒非但明白性、情之不可等同視之，且復知曉其差異之所在，因他固已承認：「**身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。**」董仲舒此言誠然是為人之所以擁有情與性做存有論之說明，惟依是以觀之，情與性二者固皆源之於天之陰陽或以天之陰陽為彼此存在之超越依據，然而情乃因乎天之陰，性則起於天之陽，是以情與性之相對而異乃無需多言，蓋陰與陽本相互以對，且於靜動、升降、進退、清濁、明暗、溫冷間，彼此亦各有所偏，若陰起之情與陽生之性亦當如是；非僅如此，董仲舒嘗於〈陽尊陰卑〉中一貫標舉「**貴陽而賤陰**」之態度，基於如是之或貴或賤或尊或卑之觀念，情與性彼此在價值上之地位，亦當如陰與陽一般而有大小、先後、上下、主從、順逆、強弱、盛衰、予奪之別，故情與性兩者其乃非分析之一致而只可為同屬之一類或綜合之一體，彼此間若再就邏輯觀點言，則為同級同位之相對關係。

性與情之地位與關係董仲舒確有如上述之主張，然若根據此說即以為董仲舒乃「**性善情惡論**」者，²⁴恐未必得當，主要理由有二：其一、董仲舒原本即未就天生自然之資質處以定善惡；其二、情與性之相對而同級同位之邏輯關係其實並非董仲舒唯一之意見。董仲舒〈深察名號〉曰：「**吾以心之名得人之誠，人之誠有貪有仁，仁貪之氣兩在於身。身之名取諸天，天兩，有陰陽之施，身亦兩，有貪仁之性；天有陰陽禁，身有情欲枉，與天道一也。**」觀乎此意，仁性、貪性乃俱存於人而共為人之性，換言之，性概念含有仁、貪二者，而人之貪性復如文中所示即為人之情欲，可知情乃屬乎性而為性之所含，其已然不得與性同位，情與性此時乃為含蘊關係而非同級並立之相對關係，是以所謂「**性善情惡論**」自不能成立，至乎董仲舒之不能恰當穩固性、情之界定與分際，由此亦可知矣。

二、性與質一如及其意義

董仲舒僅將人性設定在中民之性範圍內，若聖人之性與斗筭之性則全然不與焉，如此之論性態度雖未免偏狹，卻特能彰顯人性之具可發展性和可改變性等義理。董仲舒既已對人性之範圍做明白之規定，隨之即為人性提出定義，如在〈深察名號〉說：「**性之名非生與？如其**

²⁴徐復觀先生以為，董仲舒之將性和情分開再依其陽善陰惡之天人哲學而比擬之，凡此即乃性善情惡論之主張。參見徐復觀：《兩漢思想史·卷2》，頁402。又，唐君毅先生說：「**董仲舒之論性，則既本性之名之定義，辨性之非善，又就人性與陰陽之關係，以分解一整全之人性，為兼具陽善陰惡之性情二者，正同緯書中之分解人性為性之陽與情之陰二，以言性善情惡之說。**」參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁104-105。

生之自然之資謂之性；性者，質也。……性之名，不得離質，離質如毛則非性已，不可不察也。」董仲舒此言，無乃明顯表白其從生說性之立場，並清楚主張人性乃為天生自然之資質。

董仲舒如此之論性態度並非創舉，蓋孟子書中即曾引述告子（？-？）之言曰：「生之謂性。」（《孟子·告子上》）董仲舒與之實相彷彿，然若再予深究則將知其異，此因告子乃純依生物學之立場而定義「性」之出現或存在乃由於「生」之緣故，如此之立場與觀念乃特顯性之天生自然義及其實然材質義，是以告子又曰：「性無善無不善。」（《告子上》）²⁵惟董仲舒則非全然如是之見地，蓋他雖以性為天生之原質，卻又認定人性內具可善而未善之良質而不可視之為中性實然之材質也。

董仲舒〈深察名號〉嘗曰：「天生民性，有善質而未能善，於是為之立王以善之，此天意也。」依董仲舒之意，中民之性誠為中民天生自然之資質，但它可善而未善，是乃為後天成德立善之原初種子或本質元素，換言之，此種子或元素乃「不能自我為善但具後天為善之可能」者，²⁶此若以今日之言形容之，當為一「無以自覺自證自顯自發自成自就之道德意識或道德實感」，²⁷中性之民即因有此道德意識或道德實感之潛存，故得以依待且必須依賴王道之教化、天命之啟示最後終能實現之而成德立善者也，筆者所以形容董仲舒神道化儒學中之人性論乃為「人性化善論」或「人性啟善論」者，即基乎此義也。

董仲舒於〈深察名號〉又曾說：「天之所為，有所至而止，止之內謂之天性，止之外謂人事，事在性外，而性不得不成德。」由是更知，人性之做為上天所賦予之資質，其乃以成德立善為最終之要務，此則固非仰賴外在之教化不可，然此與告子之以「性猶杞柳也，義猶柎櫨」（《孟子·告子上》）為例而視人性為成就仁義之素材，二者本不相為類，蓋董仲舒固不否定性之自然，但又以性具目的義而為成德立善之內在原質與先在條件，董仲舒顯然非屬生物學之立場以言性之實然，其不同於告子者乃有若此也。

董仲舒之從生說性並視人性為天生之原質，如是之態度亦頗接近於荀子之主張。荀子於〈正名〉嘗說：「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。」〈性惡〉亦曰：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。……不可學不可事而在人者，謂之性。」

²⁵ 牟宗三先生認為，告子所謂「生之謂性」乃是依順於「性者生也」之古訓而呈現其論性之態度或原則，告子此言意謂「性之有乃從生而得」，告子並無「生」等同於「性」之意思，是以「生之謂性」並非套套邏輯式之分析語；告子之立場誠為就生之實然以論性之有或得，此乃類於生物學之觀點以言性，此觀點下之性，其必為不涉及價值義與超越義之實然之性，相較之下，孟子之由仁義內在以論性，此乃具價值義與超越義。參見牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學書生局，1985年），頁5-10。

²⁶ 蘇志宏先生形容董仲舒所謂之「善質」為：「具後天為善之可能但不具自我為善之可能」。參見蘇志宏：《秦漢禮樂教化論》（成都：四川人民出版社，1992年），頁285。

²⁷ 曾春海先生將董仲舒所謂之「善質」名之曰「不能自覺的道德感」。參見曾春海：〈董仲舒的正義觀及其思想梗概〉，國立政治大學中文系所（主編）：《漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991年），頁115-142。

〈禮論〉又曰：「**性者，本始材朴也。**」荀子如是云云，皆似為董仲舒所遵循，然而若據此論調即以為董仲舒對人性之意見乃完全承繼荀子之性概念，²⁸此則恐有未當，此緣於荀子和董仲舒之天概念原本判然有別，是以人性之意義及內容亦不得不各有主張也。

董仲舒之論人性出於天生，意乃以天為性之出現及存在之超越依據，此超越之天究其實則屬神性義而為人格天、意志天或宗教天，²⁹此宗教天乃既具德行義，³⁰並兼氣化流行義，³¹是為一能主導本體界、現象界及貫通自然界與道德界之至上神，³²至若荀子之天概念則不如是，荀子認為能生之天其全然屬乎經驗義而不具意志性與超越性，此經驗義之天概念乃荀子之純就實然之大自然現象之觀察而得之者，故可名為物理天。³³荀子本據物理天而就生命與生俱來之實際現象以言天生自然之人性，此乃純依經驗主義或實在論之立場者，³⁴於此經驗之立場下，

²⁸日本學人深川真樹說：「董仲舒的『性』並非本善者，是人之與生俱來的樸素資質，受到教化才能完成。這種對『性』的理解，卻與不以天人相應解釋人性的荀子更相近，《荀子》云：『性者，天之就也。』（〈正名〉）又云：『性不足以獨立而治。性也者，吾所不能為也，然而可化也。』（〈儒效〉）。由上可知，董仲舒皆承襲荀子對『性』的理解。」深川真樹：〈論董仲舒〈賢良對策〉之思想系統——董仲舒思想之基礎性研究〉，《揭諦》第32期（2017年1月），頁43-96。

²⁹董仲舒《春秋繁露·陰陽》曰：「**天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副。**」〈郊祭〉曰：「**天者，百神之大君也。**」〈郊義〉曰：「**天者，百神之君也，王者之所最尊也。**」據此可知董仲舒之天概念乃屬人格天，此或可曰意志天，亦即宗教天。又，華友根先生嘗對董仲舒人格天之顯示做一蒐證，得出：天欲、天心、天仁、天志、天意、天理、天德、天刑、天和、天平、天威、天明、天容、天命、天經、天制、天施、天道、天序、天奪、天時、天數、天端、天度、天賜、天祿、天佑、天予等概念。參見華友根：《董仲舒思想研究》（上海：上海社會科學院出版社，1992年），頁32。

³⁰董仲舒《春秋繁露·五行對》說：「**夫孝者，天之經也。**」〈王道通三〉說：「**察於天之意，無窮極之仁也。**」〈基義〉說：「**仁義制度之數，盡取之天。……王道之三綱，可求於天。**」〈循天之道〉說：「**和者，天之功也。**」凡此皆示董仲舒之宗教天實亦是含道德義之德行天。

³¹董仲舒《春秋繁露·天道無二》曰：「天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。陰與陽，相反之物也，故或出或入，或左或右。」〈五行之義〉曰：「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，五行之終也；土，五行之中也；此其天次之序也。」〈五行相生〉曰：「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。行者，行也，其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也。」〈天地陰陽〉曰：「天地陰陽木火土金水九，與人而十者，天之數畢也。」〈天之為〉曰：「明陰陽入出實虛之處，所以觀天之志。辨五行之本末順逆小大廣狹，所以觀天之道。」凡此可見董仲舒之天概念又具含氣化流行義。

³²任繼愈先生指出：董仲舒說的「天」是宗教義之具絕對權威之至上神，且是至善的道德化身，若陰陽五行亦被董仲舒神秘化成為天之意志。參見任繼愈（主編）：《中國哲學發展史·秦漢》（北京：人民出版社，1985年），頁325-329及頁335。又，金春峰先生以為：董仲舒乃是將神靈之天、道德之天、自然之天三者相混合。參見金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，1987年），頁147。梁宗華先生則認為：董仲舒將做為萬化根源之天概念神格化，而此神性義之宗教天乃具含道德屬性和自然屬性。參見劉蔚華、趙宗正（主編）：《中國儒家學術思想史》（濟南：山東教育出版社，1996年），頁385-388。

³³荀子在〈天論〉說：「天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。……日月星辰瑞曆，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂，治亂非天也。……天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遠也輟廣。」荀子天概念既無宗教義，亦無超越義，它全然僅為經驗之實然義，所謂「天行有常」亦只明其為大自然運行一般法則與秩序而已，是以荀子之天概念乃確然屬乎物理義者也。

³⁴徐復觀先生即認為荀子的人性論是：「**中國地經驗主義的人性論。**」徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁229。

凡曰自然之人性，其所指涉者實不外乎人之生命本能、心理情緒和感性好惡等。³⁵荀子與董仲舒雖然異口同聲而主張從生說性且性為原生之質，但兩人之天概念絕不相為侔，識者苟明白於此，則對荀子與董仲舒兩家人性論之差異，當能仔細再做區別。

孟子嘗以為人之存在本為大體、小體之總和或綜合，凡此小體、大體均是人所與生所俱來者，是以皆可謂之曰「體」，然就人之德行成就言，其彼此間之先後、主從、大小、優次乃明顯有別，孟子並曾以「命」、「性」兩概念相互對舉而分別形容之。³⁶依孟子意，先天內在之本心善性實為人之大體或主體，若耳目之官等形色則為小體，由此而論，孟子之言德行價值之實踐及其成就自以大體為依據，故曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。……先立乎其**大者**，則其**小者不能奪也**，此為**大人而已矣**。」（《孟子·告子上》）至若小體其於人雖不得不有者，但無以為德行之根源也。

惟荀子之論性，自不與孟子相類也。荀子所謂「**不事而自然謂之性**」既不離於人之自然生命中所擁有之本能、欲望、心緒、情識等，其自當屬乎孟子所說之小體，至乎孟子所主張之主體或大體，實非荀子所願聞，亦非其主張之性概念所能有也。荀子之以人性為素樸之原質，董仲舒於此當無異議，然若以為凡素樸之人性皆只是感性（sensibility）之情愫而僅如孟子所謂之小體而已，亦皆不必具含善端善質而純然為被治或被制約者，董仲舒將不以為然矣。

董仲舒之天概念本具神性義並具有目的論之傾向者，是以當其所謂「**生之自然之資謂之性；性者，質也**」時，固然旨在充分表明人性本為素樸、自然之資而有待後天之教養以成就之，然董仲舒於〈為人者天〉嘗曰：「**人之為人本於天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上類天也**。」據此，實亦不能排除此人之由意志天所生之資質乃類合於天且有感於天，是以願意聆聽天意之召喚、積極服從該有之教誨，因之乃具價值義及目的義，或至少有此傾向與可能，凡所謂善端善質，所謂成善元素，所謂能善而未善之種子，所謂不能自顯之道德感，所謂無以自覺之道德意識，凡是云云實皆根據此義而立其說。

董仲舒雖認為人性所具之道德意識或道德實感乃無以自覺自顯，然其非如荀子之將人性全歸諸情緒、欲望、本能則不言可喻，其不以人性乃純為被治之小體亦不辨而自明矣。再者，董仲舒之言性具善端善質，則人性是否即能就此而被視為主體或帶主體之性格，實又耐人尋

³⁵筆者以為荀子之所謂人性其所指涉者當有三類對象：一是天生之感官知覺，二是自然之生理欲求，三是原始之情識好惡。參見陳德和：《儒家思想的哲學詮釋》（臺北，洪葉文化公司，2003年），頁131-132。又徐復觀先生則以為荀子對性之內容規定可為三類：一是饑而欲食等官能欲望，二是目辨黑白等官能能力，三是固可與如此、與如彼之可塑性。參見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁230。

³⁶此小體孟子固亦承認其乃人之天生而有者，但孟子主張應當它是「命」而不可為「性」，至若使人為善之大體則是「性」而不是「命」，是以孟子在〈盡心下〉說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」

味，事實上董仲舒在〈玉英〉嘗說：「**凡人之性，莫不善義。**」在〈玉杯〉亦曾曰：「**人受命於天，有善善惡惡之性，可養而不可改，可豫而不可去**」，此所謂「**莫不善義**」之性，所謂「**可養而不可改，可豫而不可去**」之「**善善惡惡之性**」者，實乃人之異於禽獸草木之幾希，據此以論，其又有似於孟子者。

又，人或以為：董仲舒〈玉杯〉之言「**人受命於天，有善善惡惡之性**」此與孟子於〈告子上〉中引《詩經·大雅·烝民》：「**天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德**」以證人性之善乃本乎天，二者實無以異也。筆者於此則持保留之態度，關鍵原因莫過於彼此之天概念既有差異，以致人性之覺與不覺即有差異，繼之雖得以共言「**善善惡惡**」，但已衍為自律道德和神律道德之差異也，凡此諸義於下文再試做說明。要之，董仲舒「**神道化儒學**」中之人性論，實不能與孟子或荀子之任何一方相互一致，且其依違於孟、荀之際而或近或遠，亦難予一概而論，至若其不與告子相為伍，此則毋庸置疑矣。

三、性與德分位及其連屬

人性之為成德立善所必然關注之要項，此乃儒者之通義，董仲舒自亦不外於是，如其於〈實性〉嘗曰：「**性者，天質之樸也；善者，王教之化也。無其質，則王教不能化；無其王教，則質樸不能善。**」然而素來儒者間對人性之界定既非一致，是以德行之成就究竟是依先天人性之覺醒與顯揚而有之？或因自然人性之約束與改造而有之？抑或另有其他之論述及可能？彼此間亦各持己說並互有堅持；如前所言，董仲舒之人性論實未全然脫離乎孟子與荀子之所言，然又非一味之順從與附和者，至乎德行如何成就之議題上，董仲舒亦有其自我之主見在，要之，當在本其原生之善質而依天意、順王道以受教，終究乃立善成道也，凡神道化儒學之「**人性啟善論**」誠有如是者矣。

荀子〈禮論〉曾曰：「**性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。**」此說較諸董仲舒〈實性〉中上引之表示，彼此實兩相呼應，蓋皆以性之素樸而有待性外之施事也，據之以論，董仲舒理當明顯反對孟子之人性本善說與人性自覺論，亦反對德行成就之端賴先天善性之覺醒與顯揚，若孟子曰：「**人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。**」（〈盡心下〉）董仲舒必不以為然，其乃再再強調人性之自然狀態無以成德而必有賴性外人事之教化，此乃有如荀子之風也。³⁷

董仲舒人性論之依違於孟子、荀子者誠有多端，此或可權就道德哲學或倫理學中之規範

³⁷ 關乎此義，唐君毅先生亦曾有言：「此所謂善，乃由生之質之所成。質與其所成者，已自異義；況人之生之質中，亦未全為善質。生之質由天生，而『止於中』，不同於善之原於『止於外』之人事，而由人之成德來者也。此其分『天生之內』與『人事之外』之異，及性與善德之異，亦略同荀子分天生人事以論性之旨者也。」參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁107。

倫理學（normative ethics）理論再管窺其一斑。³⁸規範倫理學對於善之成立蓋有形式主義與目的主義或曰動機論與結果論之壁壘分明兩派意見，若董仲舒對善之認定無疑是目的主義或結果論之立場，即在此義上他和荀子乃相互一致者，事實上，荀、董兩人即曾不約而同以此理由質諸孟子，一起對孟子偏形式主義或動機論之倫理思想及其性善之主張表示不以為然。

目的主義或結果論是專就具體行為最後之是否符合道德規範之要求而判定其為善或不善，若荀子於〈性惡〉有曰：「孟子曰：『人之性善。』曰：『是不然。凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也；是善惡之分也已。』」此所謂正理平治及偏險悖亂，其實莫不都是就最後之行為結果而言，無獨有偶者，董仲舒亦持相同之論調，如〈實性〉說：「善如米，性如禾，禾雖出米，而禾未可謂米也，性雖出善，而性未可謂善也。」這即如同荀子那般，認為善或不善乃不可就產生之素質或原初之性說，其只宜從行為之最後結果或實現之德以判定之也，勞思光先生曾批評董仲舒之非議孟子性善論乃是不知「根源義」和「完成義」之差別，³⁹若筆者則以為董仲舒非不知也，實以其目的主義或結果論之立場而不願也。

相較於荀子和董仲舒之目的主義或結果論，孟子乃別具形式主義或動機論之色彩者，因為他曾明白區分「由仁義行」與「行仁義」之不同，且以「由仁義行」為尚；⁴⁰「由仁義行」是由本心善性之自發，亦即以人人所具有之仁義內在的道德理性為依據，順之而展現及完成最後之道德行為，至若「行仁義」則是僅以合乎外在之仁義德目為道德行為之完成，至於需不需要出於為善之動機、需不需要以道德心性之自覺為前提，凡此皆無關緊要，且更不予論究，孟子因而以為此乃不足為如如之善、不足為行為之最具道德義者。

荀子原主目的主義或結果論，是以對孟子性本善說並不認同，董仲舒當然也有類似之立場而一起對孟子表示不以為然，然而董仲舒終究亦不相當同於荀子，他乃別開生面而有善端

³⁸ 儒家倫理學之性格是否屬於規範倫理學，此在學界自有不同認定，現今諸多學者認為當更近於德行倫理學（virtue ethics），筆者則以為儒家道德思想之性格自有其特色，無論是規範倫理學或德行倫理學均不足以形容之，然此義因與本文題旨無甚關聯，是故暫時擱置而不予細究。

³⁹ 參見勞思光：《中國哲學史·第2卷》，頁29。

⁴⁰ 孟子於〈離婁下〉曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」

善質與善行善德之可善、已善相對舉。⁴¹董仲舒之能如此區分，自是基於其以人性乃「**可然成善而未然已善**」之一貫立場，而此等可善、已善之對舉與不同，無論形式或意義，實皆有類於古希臘哲人亞理斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.）之言潛存（potentiality）與實現（actuality）之相互關係者，至若荀子之意乃純以人性當被約束節制方能成德，故於潛存之可善和實現之已善兩者之區分與對舉既無所置其喙亦未曾多贊一言也。

董仲舒人性論之近荀而遠孟、似荀而非荀誠如上文之所述，然董仲舒人性論亦有近孟而遠荀、似孟而非孟者。董仲舒固不願承認孟子之以人之性乃具先驗義之良知良能或仁義內在之道德理性而如如是善者，然董仲舒肯定天賦人性之內具善質，其同為先驗義而與孟子之說良知其實無二也，至若荀子則一往為經驗主義者，董仲舒與之乃涇渭分明。又，董仲舒以人性內具不自覺之道德實感或無以自立自證之道德意識，此雖有異於孟子論性之言曰「**乃若其情則可以為善矣**」（《孟子·告子上》），然較諸荀子之純視人性全為被治之對象而當依教化予以約束節制之，孟子與董仲舒之間實有更多之重疊，諸如此義，即為董仲舒人性論近孟而遠荀、似孟而非孟之明顯例證。

董仲舒之僅以人性為成善之質而非本然為善，此則與其天啟之觀念及陰陽之思想息息相關，蓋在天啟觀念中，天具無上之權威乃一切之根源而為唯一之施化或創造者，人則為天之權威所決定之被施化或被造者，人雖為萬物之最貴而可含善質受教化行仁義終必與天相副相合，此乃有如〈人副天數〉之言曰：「**天地之精所以生物者，莫貴於人。人受命乎天，故超然有以倚。物疾疫莫能為仁義，唯人獨能為仁義；物疾疫莫能偶天地，唯人獨能偶天地。**」然而此相副相合畢竟是人之馴服於天也，總之，天以完整之美善乃絕對之神聖而永恆，人則有限而必仰賴天啟教化方得以成就天之所賦予。凡神道化儒學之論天人關係，誠不得不如是說也。

人之所以成為有限，其具體理由董仲舒又曾藉陰陽氣化之分野表明之，此如前文嘗引〈深察名號〉之言曰：「**人之誠有貪有仁。仁貪之氣兩在於身，身之名，取諸天，天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。**」因性中有貪，是以必須進行教育或輔導，人亦永遠相對於能治之上天而為不完美之有限者。又，董仲舒如此之以仁、貪俱在形容人性，或有以為此乃孟、荀綜合之

⁴¹董仲舒《春秋繁露·深察名號》曰：「或曰：『性有善端，心有善質，尚安非善？』應之曰：『非也。繭有絲，而繭非絲也；卵有雛，而卵非雛也，比類率然，有何疑焉？……性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善，此孟子之善。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善，此聖人之善也。是故孔子曰：『善人吾不得而見之，得見有常者斯可矣。』由是觀之，聖人之所謂善，未易當也，非善於禽獸，則謂之善也。……夫善於禽獸而未得為善也，猶知於草木而不得名知。……質於禽獸之性，則萬民之性善矣；質於人道之善，則民性弗及也。萬民之善於禽獸者許之，聖人之所謂善者弗許。吾質之命性者異孟子。孟子下質於禽獸之所為，故曰性已善，吾上質於聖人之所為，故謂性未善。』」姑不論董仲舒對孟子性善說之裁判是否的當，但他之不以性之有其善質即可名之曰善而必以人之忠信博愛、敦厚好禮等善德善行方可稱為善，此乃規範倫理學中之目的主義或結果論之立場，故其反對孟子動機論或形式主義之既有善端即可稱善之說亦宜矣。

「性善惡混」而有如東漢時代王充（27-97？）之形容者，⁴²其實不然，蓋董仲舒既以天生自然之資質定義人性，且此素樸之資質天性無乃是「可然成善而未然已善」之天賦，換言之它本身當下未即是善，此猶如他在〈實性〉所曾言：「性雖出善，而性未可謂善也。……性有善質，而未能為善也。」惟性既未可謂善，亦未能主動成善，亦即乃一「不能自顯之質」，⁴³依此義而推之，董仲舒乃當認為：性中固有貪質而為成惡之資，且中資之民亦極其可能因不受教或失教而終難免於為惡，但就當下人性質素中之貪欲而論，終未可以惡形容之也，更不可斷然視之為已惡矣，總之，貪性亦只是「可然成惡而未然已惡」之資質而已，據此以論，性善惡混之說，其終非董仲舒人性論之真正立場也。

董仲舒既主張從生說性，又強調人性之必經後天之教化薰陶方得以成德立善，就此二義論之，董仲舒與荀子確有雷同之處，惟荀子之主「天生人成」、「化性起偽」乃以為人性乃當約束節制者，是即人性制約論之立場，董仲舒則終非如是之也，蓋董仲舒既對人性之肯定而言內在之善質，此實迥異於荀子而略近乎孟子，惟亦不與孟子之人性自覺以成善之論調相為類也。董仲舒之人性論實能於孟子、荀子之間之外另闢蹊徑而成一家之言，此乃洵非泛泛之折衷主義者所能為及所能成也。⁴⁴

參、教化為啟性以見道之政務

儒學本為成德之教，儒學之言政亦不離德行之教化，董仲舒之為一代之大儒，固能知此儒學之本懷而紹述之。又，孟、荀雖有性善與性惡不同主張，但皆承認教化之不可或無，董仲舒之人性論本不牽就孟、荀，然其強調教化之重要則無二致。董仲舒固如唐君毅先生之所言乃視人性為不能自顯之質，由之而重客觀禮義之規範與教誨，此則頗類於荀子「化性起偽」、「天生人成」之見，是以前乃較不與孟子之人性自覺論相為侔，惟董仲舒亦頗能留意人性固有合目的者在而可啟之、化之以實現其善，此即如唐君毅先生之所言董仲舒乃以人性本具「能

⁴²漢·王充《論衡·本性》曰：「董仲舒覽孫、孟之書，作情性之說曰：天之大經，一陰一陽；人之大經，一情一性。性生於陽，情生於陰。陰氣鄙，陽氣仁。曰性善者，是見其陽也；謂惡者，是見其陰者也。若仲舒之言，謂孟子見其陽，孫卿見其陰也。」王充此說蓋有以董仲舒為「性善惡混」之意，然他不舉仁、貪二性為例而以性、情對列為例，因之自晦其論。

⁴³唐君毅先生說：「董子對人性與天命之關係，亦嘗以人性為人之所受命於天者。其〈玉杯篇〉謂『人受命於天，有善善惡惡之性』，即謂此性，乃人受命於天而有。此性能善善惡惡，似為一至善者。然通董子言性命者以觀之，則此所謂善善惡惡之性，仍只是一不能自顯之質。」參見唐君毅：《中國哲學原論·原論篇》，頁552。

⁴⁴董仲舒之人性論實有取資於孟子和荀子但又不牽就於孟子與荀子者，惟此是否即如任繼愈先生之所言乃是孟子和荀子之折衷，筆者不以為然也。任先生之說，參見任繼愈（主編）：《中國哲學發展史·秦漢》，頁352。

生之實質義」者，⁴⁵就是以論，董仲舒又似乎略帶孟子天爵良貴及由仁義行之意，至若荀子之主張人性唯當受制約而外加以以善，董仲舒恐未必然同意也。

董仲舒主張人性內具善質但必待外在之教化方以實現之，是為「**人性化善論**」或「**人性啟善論**」之立場與見地。董仲舒肯定性具善質，但反對孟子之人性自覺以為善，是以不言道德之自律；董仲舒肯定外事之功，然非荀子之僅由先王後王之傳承而言禮義師法，是以亦不言道德之他律。董仲舒之「**人性化善論**」或「**人性啟善論**」乃出入於孟、荀而另闢新思、別出新意，⁴⁶要之，即在神道化儒學下而言道德之神律與道德之實現，凡此當可就：倫理天啟之形上道德學、君權神授之政教合一說和德業命予之啟教化善論三者，說明其具體之原委。

一、倫理天啟之形上道德學

董仲舒於《春秋繁露》〈俞序〉嘗云：「**仁，天心。**」〈王道通三〉更詳謂之曰：「**仁之美者在於天，天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之仁也，人之受命於天也，取仁於天而仁也。**」依據上文之言天、之言仁、之言生養成化、之言天命無息、之言人受命於天等等諸說，董仲舒似不乏「**道德形而上學**」或「**道德形上學**」之慧見與思維，⁴⁷此由於其所持之天概念本非「**但有**」或「**但理**」且亦具含德行義之故也，董仲舒若能捨宗教天而就德行天，並據之以言人性之所以然與教化

⁴⁵唐君毅先生說：「**董子較信教化之力，則人之善惡宜多可轉，而其性亦有能生之實質義。**」參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁125。筆者以為唐先生此所謂之「**能生**」，乃相較於荀子之以情為性而純為道德之被造而言，但其仍未有孟子自律道德觀中之主動義在，蓋董仲舒終究是神學道德學之倫理思想者，由此觀念下，雖是「**能生**」亦僅潛存，仍有待於承天意、受天命之王道教化予以開發也。

⁴⁶周桂鈿先生曾定義董仲舒之人性論為「**性未善**」論，並以為此既乃孟子性善論之批駁與否定，亦是荀子性惡論之修正。周先生自是為董仲舒在孟子性善論和荀子性惡論之間尋一新立場，惟筆者以為：董仲舒畢竟未全然否定孟子之說，且董仲舒之所以修正於荀子者實乃憑藉孟子之觀點者也，故周先生未免言過其實矣。周先生之說，參見周桂鈿：《秦漢思想史》（石家莊：河北人民出版社，2000年），頁175。

⁴⁷「**道德形而上學**」或「**道德形上學**」其詞其義乃牟宗三先生最早提出者，牟先生並以之為正宗儒家形上學之本義與特色。道德形上學是指經由道德之實踐所體貼得來之關於天道天理之心得與實感；此道德形上學中既含本體論之陳述亦含宇宙論之陳述，然此二者之陳述對象皆同為天道或天理，是以本體論之陳述與宇宙論之陳述可化稱為「**本體宇宙論之陳述**」或「**宇宙本體論之陳述**」。道德形上學以天道天理既為存在原理又為生化原理，故其性格是即存有即活動、即活動即存有；天道天理之為一切存在與變化之超越依據，其乃生生不息之超越實體，至其意義和內容則全是仁、全是義而固可以道德形容之，是故可統此諸義而名之為「**道德性之超越實體**」或「**超越性之道德實體**」，又可簡名之曰「**生生不息之創造性真幾**」，若依孟子義，此理此體亦即是人人所本有之道德心性之活水源頭及價值典範，乃天爵良貴之所由來也。參見牟宗三：《心體與性體》第1冊（臺北：正中書局，1968年），頁6-11。

之所由起，當極能承接孟子之由至誠無息而言天道與人德之思路，⁴⁸進之必將會心於《中庸》、《易傳》天道性命相貫通之義理，終而必可了然於「人雖有限而可無限」之義諦，充分印證儒家天人合德、內聖外王之圓融教誨，⁴⁹然而董仲舒終究非如是之，因而失之交臂也，蓋他畢竟以宗教天為尚，故其所謂之「人之受命於天」實乃是依天啟義以論定人性之本質及其在世之義務或使命，至其所謂「取仁於天而仁也」亦不外乎服從宗教天之意志而執守人格神下達之律令而已，是以董仲舒無以避免後世其對其主張天啟倫理之質疑，亦無法否認學者對其「儒家神學體系」之形容，⁵⁰其既無緣契合儒家之道德形上學本色，是以其非儒學或儒家之「新」而乃歧出也，⁵¹至若「含帶神意之形而上道德學」則為董仲舒思想別子為宗之明顯特徵。⁵²

董仲舒實以為，人之所以必須受教化，此乃天之所命、神之所授故也，而上天神祇所以會降此命令，一則緣於此宗教天既曰神聖則其必不妄為，故所命予人之自然質素乃當具足可教化之內在善質，而此善質亦復因人之有限故為「可然成善而未然已善」者，是以董仲舒於《深察名號》乃曰：「民之號，取之瞑也。……今萬民之性，有其質而未能覺，譬如瞑者待覺，教之然後善。當其未覺，可謂有善質而未可謂善，與目之瞑與覺，一概之比也。」二則緣於宗教天即至上神乃唯一之神聖與永恆者，人之為被造之存在則為有限且不完美，故該當教化之也，此意有如董仲舒在《天人三策·三》之所說：「天令之謂命，非聖人不行，質樸之謂性，性非教化不成，人欲之謂情，情非度制不節，是故王者上謹於承天意，以順命也。」文中之「承天意以順命」當然就是服從天志、天命、天意並忠於所受以善盡其道德之本務、完成其道德之使

⁴⁸ 孟子在《孟子》〈離婁上〉說：「誠者天之道也，思誠者人之道也。至誠而不動者未之有也，不誠未有能動者也。」以誠為天道之內容，則此天道乃是道德義之天道，思誠則是對此道德義天道之嚮往，孟子在〈盡心上〉又說：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」盡心知性是將先天具足仁義禮智四端之本心澈底朗現之、完全實現之，藉而證得自我之真實存在乃合道德性之存在，孟子並認為唯此自覺自發之踐履篤行乃能默契於天道天理以完成其嚮往。綜上所說，孟子之心、性、天皆是道德的，凡心、性、天之證得皆不離於自我意志之發皇與德行之顯揚，是以孟子之教化觀乃天地人我整體實現之德行教誨，若識得此義，則對孟子〈盡心上〉所謂：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉」，當可了然於心而深信不疑矣。

⁴⁹ 牟先生以為對先秦儒學內在本質之理解，《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》乃不可少之五部經典。參見牟宗三：《心體與性體》第1冊，頁15。

⁵⁰ 參見任繼愈（主編）：《中國哲學發展史·秦漢》，頁321。

⁵¹ 學人中素有形容董仲舒為「西漢新儒家」者，較早之時楊向奎先生即認為：董仲舒當為新儒家，因其思想乃是承襲孟子和荀子兩人之學說而向前發展一步。筆者則以為所謂承襲固有之，新意亦有之，若曰「向前發展一步」云云，此則恐有爭議，而「西漢新儒家」之稱更不無疑慮，蓋以其雖新、但為歧出故也。又，中西方之學界素已習稱宋明理學為「新儒學」、宋明理學家為「新儒家」，且二十世紀六十年代之後，又有「當代新儒家」或「現代新儒家」之崛起，至今並已躋身中外哲學之陣營，故為避免相互干擾及混淆，當不宜再以「西漢新儒家」形容董仲舒也。楊先生之說，參見楊向奎：《論西漢新儒家的產生》，文史哲雜誌編輯委員會（編），《中國古代哲學論叢》（北京：中華書局，1957年），頁152-165。

⁵² 「形而上道德學」（metaphysical ethics）一詞及其意義本諸牟宗三先生之說，牟先生以為將道德基於宇宙論而後言者即為形而上道德學之立場，如董仲舒便是如此。參見牟宗三：《中國哲學十九講·中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（臺北，臺灣學生書局，1983年），頁76。

命者也，至若「性非教化不成」、「情非度制不節」則是以人之有限或不完美，故必須受天理之薰習、王道之教化期以成德立善也。又董仲舒在〈竹林〉嘗說：「天之為人性命，使行仁義而羞可恥，非若鳥獸然，苟為生、苟為利也。」此即言人之受命於天而於生性之質素中，乃有行仁義、羞可恥之道德意識，且既有此道德意識，自當順應此命而接受教化以終成其善，萬不可流於鳥獸般之只求生理之需求或一己之滿足，凡此云云除明示人之性命之合目的性而具道德意識外，復以教化之不能或無而喻人之道德意識實乃無以自覺者，凡此即乃神道化儒學之言人性之應然及其實現，所必有之論也。

董仲舒在〈深察名號〉又說：「人之誠有貪有仁，仁貪之氣兩在於身。身之名取諸天，天兩，有陰陽之施，身亦兩，有貪仁之性；天有陰陽禁，身有情欲枉，與天道一也。」此明顯從宗教天以言人之有窮有限、人之有不完美者在，並另由陰陽二氣之運作以說明其可能。陰陽氣化在董仲舒之思想體系中竟究竟是形而上或形而下，這似乎很難一概而論，其與宗教天之關係是一、是二亦頗難斷定，馮友蘭先生既曾形容董仲舒之天概念乃是自然天與意志天之綜合，⁵³同時又說董仲舒之言陰陽五行之氣乃以之為體現天意之工具，故乃從屬於天者，⁵⁴馮先生之解釋非自相混淆也，實乃董仲舒之自相混淆也，董仲舒之論天與陰陽五行之關係其駁雜含混誠然如是者也。

筆者固嘗謂：《淮南子》中之論道與氣之關係，先後出現「道即氣」和「道生氣」兩義，是以道與氣是否必為超越之區分亦曾顯得曖昧不明，而如此之含混不相一致，實為漢代之言氣化宇宙論者中，所常見之混淆，惟《淮南子》究其實乃文意之攪和而已，若能釐清文獻中各脈絡層次之觀念義旨，即能了然其所是，並明白其當有之區分而化解矛盾之指控。⁵⁵然董仲舒之說則文獻中歷歷在目而有如馮先生之指陳者，是以此駁雜與混淆乃非表面文意之攪和，實乃內部義理之相矛盾也。

董仲舒理當以宗教天之為超越者與決定者其所重唯在德行義，至於陰陽之氣化與五行之運作，均將視之為重德行義之超越者其神功妙用之造化在形下世界之顯影及遺留之痕跡，由是德行天與陰陽五行之氣化流行間，既有存有論之差異（ontological difference），同時也形成超越之區分，譬若《周易·繫辭傳》之言太極與陰陽之關係，即如是之亨當，⁵⁶由之乃理清而義明，如其言心性主體則必本諸天道，是為既超越又內在之理命，言官能小體則由乎陰陽，是

⁵³ 參見馮友蘭：《中國哲學史新編》第3冊，頁57-59。

⁵⁴ 參見馮友蘭：《中國哲學史新編》第3冊，頁60。

⁵⁵ 參見陳德和：《淮南子的哲學》（嘉義縣：南華管理學院，1998年），頁103-108。

⁵⁶ 牟宗三先生既由程伊川、朱熹之解《內·繫辭傳上·第五》「一陽陰一之謂道」為「陰陽者氣也，所以陰陽者道也」而明示道與陰陽為形上、形下之超越區分，並進一步指出，程伊川、朱熹之言「所以」其固有原因義或理由義，且實亦含「存有論之推斷」（ontological inference），是以道與陰陽乃又呈現能生與所生之存有論差異。參見牟宗三：《周易哲學演講錄》（臺北：聯經出版公司，2003年），頁99-102。

為有時而盡且因人而異之氣命，⁵⁷凡理、氣、性、命之所生所起所是所然，自皆有一明白之解說與安頓。

《易傳》形上學之能於天道與陰陽之間，明顯決定其存有論之差異與超越之區分，董仲舒之論天與陰陽五行之關係亦非毫無此意，其若能確實定調於此並一以貫之，則其內部義理中，凡宗教天、德行天與自然天之地位及分際，即能因形上、形下之分明而獲致妥善合理之規定，此舉縱使仍然無以轉換其神道化儒學之性格，亦無以轉換其神學道德學下天啟倫理、神律道德之性格，然而綱張目舉之餘自能一新耳目，由之即可避免諸多負面之評價。可惜董仲舒對此之敘述畢竟駁雜而含混，至其形而上思想之體系中，凡天、元、氣、陰陽、五行、四時諸概念間，往往忽上忽下糾葛纏繞，以致無法精準判定其該有之意義和地位，此乃有如上文曰「**天兩，有陰陽之施**」，天與陰陽是一、是二即無法清楚理解之；設若為一，天與陰陽之等同關係該如何認取？設若為二，天與陰陽是否即為形上、形下之不同？抑或只是實體與屬性之關係？凡是於董仲舒之文字脈絡中，皆模稜兩可而無真確之規定，董仲舒思想之欠明晰，誠難逃其咎也。

董仲舒的教化論確實可從宗教天的提出而獲得超越之依據，此合理性之一乃在於凡宗教天必當是帶有目的性者，至若陰陽對轉、五行生剋則原只是機械之循環，然而在董仲舒之模稜兩可於宗教天與自然天之敘述中，儼然透露出陰陽五行之具價值創造性並帶目的論之基調，⁵⁸若上文曾引〈深察名號〉之言曰「**天兩，有陰陽之施，身亦兩，有貪仁之性**」即可為證，至若〈五行之義〉所謂：「**天有五行，……五行者，乃孝子忠臣之行也，……土者，五行之主也，……聖人之行莫貴於忠，土德之謂也。**」亦是明顯例證，董仲舒如此之將陰陽五行之說做目的論轉化，已然是為其教化論另又尋獲宇宙論之基礎，此或可視為其曖昧混淆之形上體系中，意外之收成也。

董仲舒之論教化所由起，既有其終極之理由，亦有其現實之理由，對比之下，若教育人類學之論教育之需要性及教育之意向性，因限於自身本屬社會科學類之學科學門，是以關於超

⁵⁷ 牟宗三先生疏解《周易·乾卦·象傳》中「**乾道變化，各正性命**」一語時，嘗形容天命實體所貫注於人者為「**理性之性命**」，並說此理性之生命實即孟子所謂人皆有之本心善性，因而其乃既超越又內在並具普遍義，至若陰陽氣化之凝結所成之個體性則為「**氣性之生命**」，此氣性之生命實就個人所持有之形軀、欲望、才性、脾性言，其為個別義或特殊義可知也。參見牟宗三：《心體與性體》第1冊，頁33-35。

⁵⁸ 董仲舒在〈基義〉說：「凡物必有合，……陰者陽之合。妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫無合，而合各有陰陽，陽兼於陰，陰兼於陽，夫兼於妻，妻兼於夫，父兼於子，子兼於父，君兼於臣，臣兼於君，君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰，父為陽，子為陰，夫為陽，妻為陰。陰道無所獨行，其始也不得專起，其終也不得專功，有所兼之義。是故，臣兼功於臣，子兼功於父，妻臣兼功於夫，陰兼功於陽，地兼功於天。」董仲舒如此之將陰陽關係等同於天地之生化、等同於君臣、父子、夫妻之關係及該有之互動，則其具目的論之性格乃呼之欲出矣，當然董仲舒所差之最後一步，即是未能確實將陰陽二氣與擬人化之宗教天之關係做一明白之定位也。

越性之依據如或形上學之理由等皆付諸闕如，其誠然僅止於現實層面發議論，故遠不如董仲舒理論之完備也，亦遠不如儒家價值人類學之精闢四達、深閎而肆也。

二、君權神授之政教合一說

教化既有其必要性和必然性，則此教化理當由誰發動以及教化之重心該當置於何處，凡此亦是董仲舒所必積極設定者。依董仲舒之意，教化之發動從終極之根源說自是天或天意、天志，然天或天意、天志本神聖永恆之超越性存在，董仲舒於〈離合根〉中曾形容為：「**天高其位而下其施，藏其形而見其光。高其位，所以為尊也；下其施，所以為仁也；藏其形，所以為神；見其光，所以為明。故位尊而施仁，藏神而見光者，天之行也。**」天行神明誠為如此之超越性存在乃非經驗知識所能及，且若依儒家之通義，凡此超越之天意、天志或天道、天理，唯賴德行境界所證成之智慧方可與聞之也，在《論語·公冶長》中，子貢曰：「**夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。**」子貢之不可得而聞於性與天道，即是境界容有未達而德慧適有不足故也，至若等而次之，凡異於志士仁人之匹夫匹婦，其更因德之未逮、慧乃不成，因而愈益無能為力於此隱微之幾者也，是以《周易·繫辭上傳·第五》乃說：「**一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。**」天意、天命之難測，由此可知矣。

然而天意、天命既如此難測，萬民百姓又皆只是中等之資而宛如匹夫匹婦之平庸，其又奈何哉？且董仲舒〈深察名號〉固嘗云：「**萬民之性，有其質而未能覺，譬如瞑者待覺，教之然後善。**」繼之又曰：「**性而瞑之未覺，天所為也；效天所為，為之取號，故謂之民；民之為言，固猶瞑也。……性如繭如卵，卵待覆而成雛，繭待繅而為絲，性待教而為善，此之謂真天。**」此言天之真實義乃在教化成善，則天之真實義實即天之道德義，然上天雖以人之有限且不完美而屬意人之有待教化俾以成其善，惟未覺之中民終究只是未覺之中民，其又何以能夠知會上蒼之雅意乎？又何以能夠甘願虛心受教以實現其善德善行乎？董仲舒於此乃以天子或君王之出現與存在回答之也。

董仲舒誠然認為難測之天意和未覺之凡民其彼此間，上天早已安排世間之王者以代天而行其道也，是以〈深察名號〉說：「**天生民性有善質而未能善，於是為之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王，王承天意以成民之性為任者也。**」董仲舒如是之解釋，已然是為世間之統治者安立一合理地位，若非議者咸以為此乃「**君權神授**」之說，謗詆者更以為董仲舒既持此說實有為威權統治幫腔造勢之嫌疑，不過筆者則不以謗議者、詆譏者之評論為然而敢為董仲舒辨。蓋董仲舒雖主張君權神授，但此皇權源頭之至上神祇亦兼具德行義，故授權於君之際當必同時要君以仁、督君以德，董仲舒既知此德行之規範亦當

為天命天意之一端，是乃「道尊於勢」故敢以君諫而不為威權統治幫腔作虐也。⁵⁹凡筆者之為董仲舒辨誣止謗其主要意思乃如以上之所論者，其細節將於下文陸續說明之。

董仲舒於〈深察名號〉中固曾有曰：「受命之君，天意之所予也。」此「受命之君」當是得天命而擁王權之君王，然君王又將何德何能以上承天意而下化民情，若董仲舒實已知其然也，他於〈王道通三〉說：「古之造文者，三劃而連其中，謂之王。三劃者，天地人也，而連其中者通其道也，取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？」蓋董仲舒心目中之天子或君王乃是能通貫天地人而為之者也，是以〈天地陰陽〉復曰：「王者參天地矣。苟參天地，則是化矣。」王者已然異於匹夫匹婦之平凡，其能暢達於天心天意天命而於萬民百姓間有效推行教化之大功大業，因而董仲舒於〈玉英〉信誓旦旦以言曰：「匹夫之反道以除咎，尚難；人主之反道以除咎，甚易，《詩》云：『德輶如毛。』言其易也。」此言「反道以除咎」實即「復古以更化」之意，⁶⁰其唯賴大有為之君王以之為政務之要而改制之，董仲舒為天下立大肯、為生民立大倫之心願，誠有如此者也。

董仲舒以為能統貫天地人始為天子或君王之姿，若此參天地之王者實亦即為「法天而立道」、「同諸天地」、「行天德」之聖人也，惟此作之聖、作之王其「視天而行」而「屬萬物於一而繫之元」，是以人間之天子或君王得能上承天意而下化民情，⁶¹若其具體之作為，董仲舒在〈王道通三〉謂之曰：「是故王者唯天之施，施其時而成之，法其命而循之諸人，法其數而以起事，治其道而以出法，治其志而歸之於仁。」⁶²總而言之即體天道以立人道之意也。

⁵⁹ 沈子杰先生認為，董仲舒之所以強調《春秋》之政治功能性，乃試圖將皇權納入政治倫理與規範中，如此「道尊於勢」之主張，實將儒家之合法性超越乎天子之上。參見沈子杰：〈《春秋繁露》限制君權構想失敗原因〉，《鵝湖月刊》第380期（2007年2月），頁14-23。筆者同意沈先生「道尊於勢」之說，然若曰「儒家之合法性超越乎天子之上」此則恐有語病，且易生無謂之誤解。其實儒家之能具合法性乃在乎儒家之以道為尊、以德為貴，是以追根究柢乃道德仁義超越乎天子權位之上也。

⁶⁰ 董仲舒於〈天人三策·一〉說：「漢得天下以來，常欲善治而至今不可善治者，失之於當更化而不更化也。古人有言曰：『臨淵羨魚，不如退而結網。』今臨政而願治七十餘歲矣，不如退而更化，更化則可善治，善治則災害日去，福祿日來，〈詩〉云：『宜民宜人，受祿於天。』為政而宜於民者，固當受祿於天。」

⁶¹ 董仲舒於〈楚莊王〉說：「故聖者法天，賢者法聖，此其大數也；得大數而治，失大數而亂，此治亂之分也。」〈重政〉說：「惟聖人能屬萬物於一而繫之元也。」〈基義〉說：「聖人之道，同諸天地。」〈威德所生〉說：「行天德者謂之聖人。」〈天容〉說：「聖人視天而行。」〈天人三策·三〉說：「聖人法天而立道。」

⁶² 賴炎元先生以為凡此天子之五項作為當可依從蘇興《春秋繁露義證》之斟讎而訂做：「法其時而成之，法其命而循之諸人，法其數而以起事，法其道而以出治，法其志而歸之於仁。」參見賴炎元：《春秋繁露今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1984年），頁297。

董仲舒之將聖者王者一元化，自是基於儒家之傳統，⁶³其亦據此以確立「教化屬諸政務而政務不離教化」之旨意與「政教合一」之型模。儒家傳統之聖王一元化，其特色之一乃是就天子之所以為天子之本質而立一純粹理念（pure form），孟子嘗於〈離婁上〉曰：「惟仁者宜居高位。」又於〈公孫丑上〉更曰：「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」荀子於〈解蔽〉則曰：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。」凡此之說皆是據德為準、依理為衡以確認君王之合理性地位，儒家之言聖王義及政教合一義誠有如此者，⁶⁴若董仲舒則曾於〈順命〉曰：「德侔天地者，皇天右而子之，號稱『天子』。」另於〈三代改制質文〉曰：「德侔天地者稱皇帝。」又於〈觀德〉曰：「至德以受命。」復於〈諸侯〉曰：「古之聖人見天意之厚於人也，故南面而君天下，必以兼利之。」再於〈王道通三〉曰：「天常以愛利為意，以養長為事，春秋冬夏皆其用也；王者亦常以愛利天下為意，以安樂一世為事，好惡喜怒而備用也。」凡此諸說皆不失儒家重德尊生之本義與王者體天立極之古訓，亦不失孔孟荀以聖為王、即聖是王之義，至其言政教合一固有時代因素之使然以致未必貼合儒家之正傳者，然尊生重德、化性教民為政務所不可不無，董仲舒則始終如一而未有絲毫之改異也。

董仲舒之言教化，有如下列所說：

道者所由適於治之路也，仁義禮樂皆其具也，故聖王已沒，而子孫長久安寧數百歲，此皆禮樂教化之功也。……王者承天意以從事，故任德教而不任刑。（〈天人三策·一〉）

夫仁、義、禮、知、信五常之道，王者所當脩飭也。五者脩飭，故受天之佑而享鬼神之靈，德施於方外，延及群生也。（〈天人三策·一〉）

君子知在位者之不能以惡服人也，是以簡六藝以贍養之。《詩》、《書》序其志，《禮》、《樂》純其美，《易》、《春秋》明其知，六學皆大而各有所長。（〈玉杯〉）

⁶³筆者認為，儒家聖者王者一元化之聖王論，當可包含二義：一是唯聖者始當王，另一是唯聖者始能王。唯聖者始當王乃側重唯大德以居位之義，亦即大德享天命、得皇權之義，此孟子言之甚詳；唯聖者始能王則側重唯大德能化民之義，亦即得天命、擁王權者之必須而有效承當、實現道德使命義，荀子於此論述頗多。筆者之義詳見陳德和：〈先秦儒家道德精英主義之義涵與疏通〉，《揭諦》第2期（1999年7月），頁63-109。

⁶⁴牟宗三先生嘗言儒家之論天子皆屬於理想之問題而不屬於歷史事實之問題，故儒家之論天子乃以理言而不以氣言，乃以理定而不以氣定。參見牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁230。

聖人之道，不能獨以威勢成政，必有教化，故曰：先之以博愛，教以仁也；難得者君子不貴，教以義也。雖天子，必有尊也，教以孝也；必有先也，教以弟也。此威勢之不足獨恃，而教化之功，不亦大乎！（〈為人者天〉）

據上所言，聖王之教化亦無乃為六藝做內容之道德教化，是以此聖王自屬儒家義者，⁶⁵至於教化所以日起有功，必然有賴明主賢君之積極作為以新民，如是之將教化歸諸政務而政務亦不離教化，當即董仲舒自儒學之傳統而論政教合一之本義。惟若就施化對象之修養以向道言，萬民百姓所以能由未能善之性而浸假以漸終成忠信博愛、敦厚好禮之善德，依董仲舒之意其工夫實踐之關鍵固在性稟之啟迪，其要領之一則在乎心能之發用，他曾在〈深察名號〉說：「**桯眾惡於內，弗使得發於外者，心也，故心之為名，桯也。人之受氣苟無惡者，心何桯哉？**」據此可知，心能之發用乃在節制惡氣之漫衍與汨濫，其於道德實踐上之重要性就此可知矣。

董仲舒既如此表明心之作用莫過於節制惡氣之漫衍與汨濫，他在〈循天之道〉又曾引述「**孟子曰：『我善養吾浩然之氣也。』**」云云，且於文中亦嘗說：「**凡氣從心；心，氣之君也，何為而氣不隨也？是天下之道者皆言內心其本也。**」凡此所示莫非有類於孟子以心為主、以心為大、以心為本之意，且其訴說口吻及行文語氣亦極似孟子所曾言之：「**夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志，至焉；氣，次焉。故曰：『持其志，勿暴其氣。』**」（《孟子·公孫丑上》）據此以論，董仲舒之心概念實乃極其貼近乎孟子也，而由是之契機，董仲舒似亦極其可能趨近孟子之本懷也。

又，或以為：以心為君，孟子本無此言，且荀子則於〈天論〉嘗曰：「**心居中虛以治五官，夫是之謂天君。**」據此推之，董仲舒之言「**心，氣之君也**」理當是隨荀子之說而來，是以所謂「**心桯眾惡**」亦當是已然走向荀子「**以心治性**」之路數。關乎此說，筆者深不以為然，蓋荀子雖以天君名心，且於〈解蔽〉亦嘗有言：「**心者，形之君也而神明之主也。**」然而荀子此心本為知禮義之心而非生禮義之心，故其性格近於認知心，若董仲舒之言心有桯惡之能，實即非以心之僅以得知禮義而已，其乃具備能動之作用，⁶⁶此能動之心實頗神似於孟子之言良知良能者也。

荀子之心相對於道德工夫言只能調心知而不能調心能，故不宜視之為道德心，若孟子所謂「**惴惴惻隱之心**」或「**不忍人之心**」凡此才屬於道德心；認知性心靈實未直接具含道德之能

⁶⁵王者典範既乃儒家義之聖人，所以他對此聖王之具體形容自然充滿著德行價值之氛圍，例如董仲舒在〈王道通三〉說：「**人主之大守，在於謹藏而禁內，使好惡喜怒必當義乃出，……如春夏秋冬之未嘗過也，可謂參天矣。**」

⁶⁶梁宗華先生認為董仲舒之言心實乃具能動之作用而近於道德主體之肯定者，他說：「**在道德修養和實踐上，強調『心』的能動作用，……繼承發揮了先秦儒學強調道德主體精神的思想。**」劉蔚華、趙宗正（主編）：《中國儒家學術思想史》，頁396-397。

力，故亦未能直接節制情緒、本能和欲望之失衡或過度衝動，今董仲舒定然以心為能制眾惡於未發者，則此心之具備道德能動義可知矣，且此心之純粹固不與性之有仁有貪相一致，故不失為生命中之可貴者，董仲舒是以在〈通國身〉說：「**身以心為本，國以君為主。**」又於〈身之養重於義〉說：「**體莫貴於心。**」惟董仲舒雖誠知心之能動及純粹而可貴，但仍無以如孟子之肯定道德本心並以之為生命天生之良貴者，蓋董仲舒思想本屬神道化儒學，其固然承認普天之下唯人最為可貴，但他終究不從德行天發議論而特由宗教天做主張，是以人之所以可貴，並非在於直接承受神聖之天道並內化之以為生命主體之心性，乃是在於副合天數而能與天相感相應之故也。

董仲舒之言心固亦提及其超越之依據，例如前引〈深察名號〉之文曰：「**吾以心之名得人之誠，人之誠有貪有仁，仁貪之氣兩在於身。身之名取諸天，天兩，有陰陽之施，身亦兩，有貪仁之性；天有陰陽禁，身有情欲枉，與天道一也。**」天與陰陽是一或二在此說中乃如前所言頗難認定，至乎貪與仁董仲舒以為乃陰陽氣化所落實於人身者，此與其合目的性之陰陽觀自無矛盾之處，至於心之所由來，董仲舒似未清楚明文交代，要之，當亦不外來自宗教天或意志化之陰陽，然而就此而論，其心能之起動，當如天賦人性之內在善質般，潛存而不自顯，唯待天啟與教化而後可能實現之，董仲舒如是之心概念其與孟子之自律說而主心能之自動自發自明自察自思自覺，二者是否相互一致，實乃不無疑慮也。

董仲舒將仁、貪或皆歸之為性，或以仁屬乎性而將貪歸之為情欲，則其所謂心之能枉眾惡，除有「**據本心以節制貪情**」、「**據本心以節制貪欲**」之義外，亦同時又具「**據本心以節制貪性**」之另義。其實「**以心治性**」與「**以心治情**」或「**以心治欲**」在荀子之倫理學或道德思想中本不相違，蓋情欲依荀子之見乃歸之於性，是以就荀子言，治性猶治情、治情猶治欲也，然就孟子道德思想言，心與性本如如為一旦為人之主體，故在孟子觀念中，謂之「**以心治情**」固可，謂之「**以心治欲**」亦可，然若謂之「**以心治性**」則明顯不可，今見董仲舒之言心枉眾惡並以心為氣之主宰，初以為實易於趨近孟子本懷，但因其心、性之未能如如為一，故終究各行其是也。

董仲舒之人性論，雖近荀遠荀、近孟遠孟兼而有之，似荀非荀、似孟非孟亦兼而有之，然純以表面之印象言，對荀子似有較大之傾斜，⁶⁷以此之故，董仲舒之論教化，立場上亦不免較偏心於荀子，其所主張之心枉眾惡，亦因之乃無以固守孟子義之「**以心治情**」或「**以心治欲**」

⁶⁷ 金春峰先生曰：「董仲舒人性思想是荀學，強調人心對惡的強制作用。……但董仲舒和荀子又有重大的區別。荀子強調性惡，董仲舒則認為人的自然之性本來具有善質，……從這一點看，又是與《孟子》接近的。因此，董仲舒的人性論，可以說是孟、荀人性論觀點的綜合。」金春峰：《漢代思想史》，頁187-188。金先生之見與筆者所論自相符合，然金先生以為董仲舒之人性觀點是綜合孟、荀而成，筆者則願以離合出入於孟、荀形容之也。

而另生荀子義之「以心治性」，且此三者就他而言均似理所當然而不以為杵，如此之情形，實即董仲舒未能一貫於性、情之分野及其關係，以致一時受限於荀子以情為性之主張乃將貪既屬乎性又屬乎欲，因而導致之錯亂也。董仲舒之論人性既浮沉於孟、荀之間，是以其論教化亦每每徘徊於孟、荀之際，董仲舒固能由此另闢新思路而以神律之道德觀及形而上之道德學於孟、荀之外自成一家之言，然而終不乏混漫不周之處，此亦不得不承認也。

三、德業命予之崇本成善論

儒家成德之教是踐仁以知天之天人合一之教，其最明顯之訴求自是道德人格之實現而與天地人共成一大和諧、極成一大圓融，如此之德量氣度或可以《中庸·第二十七章》所言之「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸」形容之。儒家之言道德固不離於仁義，惟此仁此義之深度廣度高度則是究天人、達內外而通古今者，凡現實性之關懷與終極性之關懷皆兼而有之。

西漢時代思想家揚雄（53B.C.-18A.D.）於《法言·君子》曾說：「通天地人曰儒。」揚雄之釋儒自有所本，其乃直承古意而非孤明獨發，若《中庸》〈第二十二章〉曰：「唯天下至誠為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣。」〈第三十二章〉又曰：「唯天下至誠為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚，肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天，苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之。」凡是所言，莫不皆以天地人三維度之成就為儒家聖者該有之繁興大用與盛德大業，筆者乃嘗以統貫天人、建中立極、精思力踐、內聖外王四義形容儒學義理，⁶⁸董仲舒思想雖有異於孔、孟、荀而自成神道化儒學之格局，然亦不得全外乎此也。

董仲舒對世間統治者乃有其真切之期待，如是之期待究其實亦為教化之所當成也。董仲舒於〈立元神〉說：「天地人，萬物之本也，天生之，地養之，人成之；天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂；三者相為手足，合以成體，不可一無也。」凡此實可為董仲舒對理想政治與目的世界之圖繪，且不啻為人文天地及道德宇宙之縮影，⁶⁹其固為一切教化之依歸，實亦是董仲舒之有求於現實之君王也，蓋依董仲舒之意，唯一能實現此理想人間者，當是能以此為職志而願戮力以行之現實之統治者，是以〈立元神〉嘗曰：「夫為國，其化莫大於崇本，

⁶⁸ 參見陳德和：〈先秦儒家哲學的基本精神〉，《鵝湖月刊》第222期（1993年12月），頁62-64。

⁶⁹ 任繼愈先生嚴厲批評：董仲舒將氣陰陽五行之皆予精神化，並全部納入宗教神學之框架，視為天神意志之表現，此乃將合理之科學解釋變成神學之囈語，亦是自然現象與社會現象之混淆。若筆者則以為此乃任先生之偏見，蓋董仲舒實能明白道通古今、德侔天地之義理並戮力以求實現之，故其不當擔此莫須有之罪名也，亦毋需擔此不合理之罵名也。任先生之說，參見任繼愈（主編）：《中國哲學發展史·秦漢》，頁331-333。

崇本則君化若神，不崇本則君無以兼人，無以兼人，雖峻刑重誅而民不從，是所謂驅國而棄之者也，患孰甚焉。」此言「崇本」實乃以天地人三本為政務之核心，質言之即：既以教化為重而求道德之普及，並以經濟為要而求民生之安養，更以文明為意而求禮樂之昌隆。三本之崇舉實不出正德、利用、厚生之古訓，凡有國者皆當如是以成濟天下。〈立元神〉復曰：「明主賢君，必於其信，是故肅慎三本，……三本皆奉，則民如子弟，不敢自專，邦如父母，不待恩而愛，不須嚴而使。」此乃反復其意而希求帝王能奉三本並實踐之而為明主賢君之典範也。

董仲舒之以天意為由藉以安立世間統治者之存在地位，是以不免招來君權神授、王權至上之譏謗，事實上董仲舒即曾有言曰：

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，同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。（〈天人三策·一〉）

王者承天意以從事，故任德教而不任刑。（〈天人三策·一〉）

春秋之法，以人隨君，以君隨天。……屈民而伸君，屈君而伸天，春秋之大義也。（〈玉杯〉）

改正之義，奉元而起。古之王者，受命而王，改制稱號正月。（〈三代改制質文〉）

受命之君，天意之所予也，故號為天子者，宜視天如父，事天以孝道也。（〈深察名號〉）

唯天子受命於天，天下受命於天子。（〈為人者天〉）

王者配天。（〈四時之副〉）

董仲舒思想中凡君權神授說及王權至上論等等主張似皆有若此者，故謗者議者之譏諷詆譏當非無的放矢。然而董仲舒之真心實願，恐非表面之所見，其當另有深意大意在也。⁷⁰

董仲舒本認為，唯聖王乃為世間統治者之無上典範，凡朝廷之天子、人間之帝君自當以此為榜樣而躬身篤行之，務求有方有德有為有作有功有成，必當如此始可獲得天意之印許及庇佑以永保其尊位，反之，苟不以聖王為尚，此即失卻天子、國君該有之典範，天命亦必不與

⁷⁰ 徐復觀先生以為，董仲舒肯定大一統之專制政體，但不等於肯定「家天下」，他贊成禪讓和征誅兩種政權轉移方式，即依然守住「天下為公」之政治理想，董仲舒之重宗教天，實乃藉此以為「形而上之客觀法式」期將皇權來源納入正軌，並改易政道治道使之尚德而不尚刑，惜專制自專制，董仲舒最終畢竟無以為力，自身竟反為專制所騙且被誤成助長專制之歷史罪人，實則無論就動機、目的乃至品格言，董仲舒均非如此者也，故董仲舒實為思想史中甚難處理之大思想家。參見徐復觀：《兩漢思想史·卷2》，頁297-298。

焉，⁷¹是以董仲舒在〈堯舜不擅移湯武不專殺〉說：「天之生民非為王也，而立王以為民也，故其德足以安樂民者，天予之，其惡足以賊害民者，天奪之。」董仲舒之以教民化民安民樂民為王者承命之德業，更期以道德約束王權並藉德行質諸君王，誠歷歷在目而句句肯切，蕭公權先生更嘗指出，董仲舒書中之論予奪國祚乃「重革命而輕受命」，於政事之監督則「詳災異而略禎祥」，⁷²凡此皆意在制衡王權並使統治者深以為戒也，若謗者議者因未能詳及此義故而諷喻之，此則情有可原，如既已知之而仍譏諷不絕、詆毀連連，且必以其為專制之幫腔、威權之幫凶唯去之而後快，此則非誣即妄，筆者無以苟同也。

董仲舒對教化之所當成既有求於民，更有求君也，是以〈天人三策·一〉曰：「上承天之所為而下以正其所為，……為人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。」董仲舒以為天子之承意受命其最重要者莫過於先求自我之端莊正直，且上行下效、風行草偃，君若已正則天下可安矣；董仲舒對君道之要求誠若此者。又〈盟會要〉曰：「聖人者，貴除天下之大患，……天下者無患，然後性可善；性可善，然後清廉之化流；清廉之化流，然後王道舉，禮樂興。其心在此矣。……始於除患，正一而萬物備。」此文中之聖人實即聖王，唯其自正故天下大患可除，道德人間亦隨之可成，是為「正一而萬物備」。又〈重政〉亦曰：「能說鳥獸之類者，非聖人所欲說也。聖人所欲說，在於說仁義而理之，知其分科類別，貫所附，明其義之所審，勿使嫌疑，是乃聖人之所貴而已矣。不然，傳於眾辭，觀於眾物，說不急之言，而以惑後進者，君子之所甚惡也。」此文中之聖人亦為聖王，其當以德為重並據之以化民成俗，故曰「說仁義而理之」，故曰「明其義之所審，勿使嫌疑」，董仲舒對王者之期待誠諄諄然矣，至於對中民之期待，當可一言以蔽之曰：化性以成德，啟性以立善。

董仲舒所謂之善德善行自是就素樸人性之教化結果而言，其主要德目則不外乎孝悌忠信仁義禮智等等，其中仁義之觀念董仲舒更提新說新意，例如在〈仁義法〉曰：「仁之為言人也，義之為言我也，……仁之法在愛人，不在愛我；義之法在正我，不在正人；我不自正，雖能正人，弗予為義；人不被其愛，雖厚自愛，不予為仁。」董仲舒如此之言仁、義達成之道而主張人我之分與內外之別，誠另具巧思與慧見。

董仲舒之言道德本屬規範倫理學所謂目的主義或結果論之立場，故其認定之仁義當即是已然實現之道德，至若孟子之言仁義固亦不能不留意於此，然孟子本特具主體意識，因而較

⁷¹此即「天命有德」之觀念，此觀念之形成乃從「天命靡常」之憂患意識及其反省而來，徐復觀先生言之甚詳，並稱此憂患意識及反省而將「天命靡常」轉化為「天命有德」乃代表周初宗教中人文精神之躍動，亦即宗教人文化之理性活動。參見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁21-26。又筆者關於徐先生之高見亦曾以「接著講」方式做出理解與詮釋，並以「德行天」一詞名「天命有德」之天概念。參見陳德和：〈論老子即人文即宗教的思想特色〉，《揭諦》第23期（2012年7月），頁197-256。

⁷²參見蕭公權：《中國政治思想史》，頁317-319。

諸董仲舒尤為強調仁義之內在根源義，是以孟子嘗言：「仁，人心也；義，人路也。」（〈告子上〉）、「仁，人之安宅也；義，人之正路也。」（〈離婁上〉）孟子如此之與董仲舒不同調亦明矣，然或以為：董仲舒之言仁義而顯倫理之精神，其較之荀子之重禮治，是乃「孟學色彩濃厚」；⁷³如是之論實甚可怪焉，蓋荀子固言禮法或禮治，然更言禮義，始終未離倫理本位，且荀子亦非不言仁義，例如〈君道〉曰：「血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間，仁知之極也。」〈議兵〉曰：「仁者愛人，愛人故惡人之害也；義者循禮，循禮故惡人之亂也。」文中仁義共舉，歷歷可察，何況荀子與董仲舒之論道德皆有異於孟子而同屬規範倫理學中之目的主義或結果論立場，由此可見二人關係之深並未亞於孟子，今竟未對荀子多贊一言，直以為董仲舒言仁義「孟學色彩濃厚」，恐非中肯之見。

《孟子·滕文公上》：「孟子道性善，言必稱堯舜。」在先秦儒家中孟子特顯主觀精神或主體意識，他既重仁又重義，並肯定仁義內在，他雖猶如荀子之重禮，但更言禮之根源在於心，故曰：「辭讓之心，禮之端也。」（〈公孫丑上〉）又曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」（〈盡心上〉）相較之下，荀子「隆禮義而殺詩書」（〈儒效〉），其所彰揚者乃客觀之精神，因重客觀之精神是以既未曾有仁義內在之說，復以禮為客觀之標準而明言：「禮者，法之大分，類之綱紀也。」（〈勸學〉）荀子並認為仁義之成必在乎有禮，故常舉仁義而兼及於禮，例如〈儒效〉曰：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。」〈大略〉曰：「仁，愛也，故親；義，理也，故行；禮，節也，故成。……君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也；三者皆通，然後道也。」孟、荀皆為先秦之大儒，然緣於彼此間主體意識及客觀精神各有所重，故雖恆言仁義禮，惟三者之觀念、意義及其關係則各有所思亦各有所定，凡此皆為董仲舒所依違也。

董仲舒仁、義內外對舉之理念本直接承自《春秋》，因〈仁義法〉有曰：「《春秋》之所治，人與我也；所以治人與我者，仁與義也；以仁安人，以義正我。故仁之為言人也，義之為言我也，言名以別矣。」又曰：「《春秋》為仁義法，仁之法在愛人不在愛我，義之法在正我不在正人。」惟董仲舒之論仁義固亦常兼及於禮，〈天人三策〉中即多此例，如曰：「漸民以仁，摩民以義，節民以禮。」（〈天人三策·一〉）另曰：「安仁樂義，各得其宜；動作應禮，從容中道。」（〈天人三策·二〉）又曰：「布德施仁以厚之，設義立禮以導之。」（〈天人三策·三〉）復曰：「知仁義，然後重禮節。」（〈天人三策·三〉）此在〈仁義法〉中亦嘗見之，如曰：「君子求仁義之別以紀人我之間，然後辨乎內外之分而著於順逆之處也，是故內治反理以正身，據禮以勸福，外治推恩以廣施，寬制以容眾。」又曰：「以自治之節治人，是居上不寬也；以治人之度自治，是為禮不敬也。」董仲舒如此之言仁言義言禮固未必全依荀子，如仁、義、禮依董仲

⁷³參見黃朴民：《董仲舒與新儒學》（臺北：文津出版社，1992年），頁135。

舒意本由人之原生善質經由後天教化薰陶而成，此原生善質之肯定即非荀子所能有而當略通於孟子，⁷⁴然仁義之成必在於合乎客觀之禮，此則終究由荀子導其先河也，即乃顯示其與荀子之禮治說關係匪淺，學者謂董仲舒言仁義或言仁義禮「**孟學色彩濃厚**」，其實董仲舒荀學色彩之濃實亦不稍遜於孟學也。

董仲舒身為景帝時代之經學博士，並因〈天人三策〉應制於武帝而為朝廷所器重，他實以《春秋》公羊學為專長而名揚士林及影響朝政。《春秋》本屬外王賅內聖之學，⁷⁵三傳中〈公羊〉尤以此為事，董仲舒亦真切認為《春秋》乃治國平天下之寶典，是以常據《春秋》以申治道之要，如於〈楚莊王〉曰：「**《春秋》之於世事也，善復古，識易常，欲其法先王也。**」又曰：「**《春秋》之道，奉天而法古。是故，雖有巧手，弗修規矩，不能正方圓；雖有察耳，不吹六律，不能定五音；雖有知心，不覽先王，不能平天下；然則先王之遺道，亦天下之規矩六律已！**」〈俞序〉則曰：「**有國家者，不可不學《春秋》，不學《春秋》則無以見前後旁側之危，則不知國之大柄、君之大任也。**」《春秋》亦知內在修養之不可或無，但較之內聖賅外王者之側重主體意識或主觀精神，《春秋》之明是非、重褒貶乃更能以客觀之義道為意，是故司馬遷於《史記·太史公自序》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。**」又曰：「**《春秋》辯是非，故長於治人，……撥亂世，反之正，莫近於《春秋》，……故《春秋》者，禮義之大宗也。**」今見董仲舒之不似孟子直就人之主觀心性以言仁言義，其乃另從人我內外之際而以安人和正我對仁對義做出新解，此實即《春秋》重客觀精神之顯揚，人或以為董仲舒思想近乎荀學，就此而言亦非無據。董仲舒長留青史之名言曰：「**正其誼，不謀其利；明其道，不計其功**」，⁷⁶其所豁顯之德行意義和倫理主張，莫非是以客觀之義道為權衡，董仲舒之據《春秋》大義以明於世，誠有如是者也。

⁷⁴關於荀子與董仲舒禮學之差異，蔡錦昌先生嘗以「情文」與「質文」之不同為綱領，依據法天配天與人天同類、陰陽調和與陽尊陰卑、人情教化與是非褒貶、客觀文理與內在志等諸義而詳較其不同之性格，若筆者此處之謂董仲舒近孟而遠荀，即如蔡先生鴻文中所論董仲舒言禮而異於荀子者乃重心志之本質與內在也。參見蔡錦昌：〈情文與質文——荀況董仲舒禮學較論〉，《經學研究集刊》第24期，2018年5月，頁35-53。

⁷⁵熊十力先生說：「孔子之道，內聖外王，其說具在《易》、《春秋》兩經，餘經（《詩經》、《書經》、《禮經》、《樂經》即〈樂記〉）皆此二經之羽翼。《易經》備明內聖之道，而外王賅焉；《春秋》備明外王之道，而內聖賅焉。二經制作極特別，皆義在於言外。《易》假象以表意，……《春秋》假事以明義。」參見熊十力：《讀經示要》（臺北：洪氏出版社，1982年景印版），〈卷2〉頁142。

⁷⁶此據漢·班固：《漢書·董仲舒傳》，若《春秋繁露·對膠西王越大夫不得為仁》則曰：「**正其道，不謀其利；修其理，不急其功。**」

肆、結論

秦滅六國統一天下之後，曠古未有之大帝國於焉形成，自春秋至戰國諸子紛起、百家爭鳴之局面亦由之趨於綜合，秦祚因短故未及見此實際，漢代乃特為學術大整併之完構期，董仲舒身為經學博士與學派宗師，處此亙古未有之嶄新世紀，嘗本《春秋》之大義而推儒學於一尊，並確立政教之典範，其能讓家國天下復歸道德之常軌，為歷史文化貞固理想之價值，誠居功甚偉，然董仲舒思想內容亦因滙集揉合他家之見解，是以較諸先秦儒學乃豐富有餘而精粹不足，其間亦常多駁雜混漫而欠融通者，今筆者乃據〈天人三策〉及《春秋繁露》而專就董仲舒人性論和教化論為題，藉由比較與分析之手法以探索其可能義蘊，主要之用心既在呈現其合目的之人性論在成德立善上之意義，並釐清其兼具德行義及氣化義之宗教天性格，亦對其依此宗教天而來之君權神授思想與形而上道德學做一客觀之省察與裁判。

董仲舒之論人性僅以中民為對象，凡上智與下愚皆不與焉，此固不無可議之處，但實為成就當時之政教所不得不然也。又，董仲舒以為人性乃生命之原質或天賦，本素樸自然而尚不足以言德言善，此自與荀子之見相類似，然其亦非如荀子之將人性歸諸情緒欲望或官能，反以為人性之源於宗教天而具目的性故含善端善質，是以終可因外力之陶冶鍛鑄如王道之教誨而成其善，如是之見又頗近孟子之性善，惟董仲舒亦非全以孟子為然，蓋董仲舒堅信，人性乃為可善之質而非已善之德，此可善之質實由天賜、天予卻無以自覺之道德意識，其終需仰賴天意天化之啟示始能成德立善者也。

董仲舒之論人性，實乃得之於於孟子性善論及荀子性惡論然又徘徊於其間而不願受其牽就，其出入離合之下終能別出新意而自成一家之說，惟其表述既常見含混不明或前後不一者，以致不免駁雜而少精緻，如言心、性、情之關係，如言天和陰陽五行之關係，皆有類似之囫圇者，至若其將人性之來源及道德之依據皆歸諸於神性義之宗教天，此天啟之觀念乃使道德威權化與倫理絕對化，其如是之神律道德觀，自與儒家成德之教中或主道德自律如孟子、或主道德他律如荀子，均不相為類而另成矩度，然若據此而稱董仲舒思想為新儒學則恐非恰當，蓋以其乃為岐出故也。

董仲舒之論教化當可從倫理天啟之形上道德學、君權神授之政教合一說和德業命予之崇本成善論三者以明其義。董仲舒本其天啟之思與氣化之論，故將教化之需要及內容皆歸於含帶神意之形而上道德學之思考，此即偏離儒家道德形而上學之主流或正宗。又，董仲舒之主君權神授而言政教合一，此則因天心隱微而天意難測，且依儒家之通則，若無德行之境界及其智慧對此皆不可及，而萬民百姓既德有未修而慧有不及，又何能密契天心天意而身體力行之，董仲舒由是乃以王者為天之子其通天地人三才，故能承天意、順天命、行天德而教化於

民，其如是之聖王一元論本基於儒家之傳統，所不同者乃關於宗教天之強調，世人或誤此為替大一統君王立聲威，殊不知董仲舒之本意，當志在將皇權來源納於形而上之客觀法式以定其常軌，並為天命有德立下典範也。

董仲舒之以通天地人三才為帝王，此乃承繼儒家之聖王義，是以董仲舒之為現實統治者求得合理存在地位之際，實亦同時提醒和期待其能正德利用厚生以成就王者之道也，後人每以為董仲舒之主張三綱五常乃為專制王權護航，並猖狂破壞道德之理想而甘居於奴性之社會，實則不然，董仲舒之苦心當如儒家政教合一之夙願，意在求目的王國之實現與道德宇宙之建立，是以前乃先責之於君而希盼明主賢君之能以大德而居大位，隨之則又期待此有德之君之能藉身教之正與言教之明以示範於庶民百姓終而成就即政即教化之實務，若董仲舒之言教化之所能行及教化之所當成，莫非深含此意，凡崇本、奉本之說皆可為證，凡仁義、禮義之見亦可為憑，有識者誠不可不知也。

董仲舒在歷史中之評價，正反皆有之，筆者不敏，未便恣議長短，是以本文僅就其人性論與教化論而有所琢磨，並以神道化儒學定義其思想性格，且撰「人性化善論」或「人性啟善論」諸名相以示其所以然，筆者固承認，董仲舒思想若純以知識標準言，自有無法自圓其說之處，然而筆者更發現，董仲舒之論人性與教化自有其裁成之舉與創闢之得，且此舉此得復更有其不可及之心靈和高遠之精神意志為基底，凡此基底則均不離於儒家之德慧、儒家之關切、儒家之悲憫，所謂「奉天而法古」、所謂「復古以更化」是皆深具實意實感而非泛泛之戲說，董仲舒之超越精神、文化意識和道德理想誠然深切著明而令人為之動容，筆者心有戚戚焉，是以胆敢為之辨誣止謗也。

參考文獻

一、古籍文獻

- 周·孔子：《論語》，臺北：鵝湖出版社，1984 年點校版。
- 周·孟子：《孟子》，臺北：鵝湖出版社，1984 年點校版。
- 周·荀子：《荀子》，臺北：里仁書局，1983 年排印版。
- 周·佚名：《中庸》，臺北：鵝湖出版社，1984 年點校版。
- 漢·司馬遷：《史記》，臺北：鼎文書局，1976 年點校版。
- 漢·揚雄：《法言》，北京：中華書局，1966 年景印版。
- 漢·王充：《論衡》，北京：中華書局，1966 年景印版。
- 漢·班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1976 年點校版。
- 唐·孔穎達：《周易注疏》，臺北：臺灣學生書局，1967 年景印版。
- 清·董天工：《春秋繁露箋注》，上海：華東師範大學出版社，2017 年點校版。
- 清·凌曙：《春秋繁露注》，臺北：世界書局，1960 年景印版。
- 清·蘇輿：《春秋繁露義證》，臺北：河洛圖書出版社，1974 年景印版。

二、近人著作

- 任繼愈（主編）：《中國哲學發展史·秦漢》，北京：人民出版社，1985 年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講·中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。
- 牟宗三：《心體與性體》第 1 冊：臺北，正中書局，1968 年。
- 牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979 年。
- 牟宗三：《周易哲學演講錄》，臺北：聯經出版公司，2003 年。
- 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985 年。
- 牟宗三：《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，1974 年臺初版。
- 沈子杰：〈《春秋繁露》限制君權構想失敗原因〉，《鵝湖月刊》第 380 期，2007 年 2 月，頁 14-23。
- 周桂鈿：《秦漢思想史》，鄭州：河北人民出版社，2000 年。
- 金春峰：《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，1987 年。
- 韋政通：《中國思想史》上冊，臺北：水牛圖書公司，1998 年修訂版。

- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，香港：新亞研究所，1968年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原論篇》，香港：人生出版社，1966年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 徐復觀：《兩漢思想史·卷2》，臺北：臺灣學生書局，1976年。
- 張世亮、鍾肇鵬、周桂鈿：《春秋繁露譯注》，北京：中華書局，2012年。
- 深川真樹：〈論董仲舒〈賢良對策〉之思想系統——董仲舒思想之基礎性研究〉，《揭諦》第32期，2017年1月，頁43-96。
- 陳德和：〈先秦儒家哲學的基本精神〉，《鵝湖月刊》第222期，1993年12月，頁62-64。
- 陳德和：〈先秦儒家道德精英主義之義含與疏通〉，《揭諦》第2期，1999年7月，頁63-109。
- 陳德和：〈孟荀性情說的共法與不共法〉，陳器文（主編）：《通俗文學與雅正文學——第六屆文學與經學全國學術研討會論文集》，臺中，國立中興大學中國文學系，2006年，頁3-28。
- 陳德和：〈論老子即人文即宗教的思想特色〉，《揭諦》第23期，2012年7月，頁197-256。
- 陳德和：〈儒道成德之教的差異〉，《當代中國哲學學報》第2期，2005年12月，頁91-119。
- 陳德和：《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1998年。
- 陳德和：《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化公司，2003年。
- 勞思光：《中國哲學史·第二卷》，香港：香港中文大學崇基書院，1971年。
- 曾春海：〈董仲舒的正義觀及其思想梗概〉，國立政治大學中文系所（主編）：《漢代文學與思想學術研討會論文集》，臺北，文史哲出版社，1991年，頁115-142。
- 曾振宇、傅永聚：《春秋繁露新注》，北京：商務印書館，2020年。
- 華友根：《董仲舒思想研究》，上海：上海社會科學院出版社，1992年。
- 賀凌虛：《西漢政治思想論集》，臺北：五南圖書公司，1988年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》下冊，香港：三聯書店，1992年新印版。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》第3冊，臺北：藍燈文化公司，1981年臺版。
- 馮樹勳：〈董仲舒與黃老學派辨〉，《國立政治大學哲學學報》第20期，2008年7月，頁1-48。
- 黃朴民：《董仲舒與新儒學》，臺北：文津出版社，1992年。
- 楊向奎：〈論西漢新儒家的產生〉，文史哲雜誌編輯委員會（編）：《中國古代哲學論叢》，北京，中華書局，1957年，頁152-165。
- 詹棟樑：《教育人類學》，臺北：五南圖書公司，1986年。
- 熊十力：《讀經示要》，臺北：洪氏出版社，1982年景印版。
- 趙吉惠、郭厚安、趙馥潔、潘策（主編）：《中國儒學史》，鄭州：中州古籍出版社，1991年。
- 劉建國：《中國哲學史史料學概要》上冊，長春：人民出版社，1983年。

劉蔚華、趙宗正（主編）：《中國儒家學術思想史》，濟南：山東教育出版社，1996 年。

蔡錦昌：〈情文與質文——荀況董仲舒禮學較論〉，《經學研究集刊》第 24 期，2018 年 5 月，頁 35-53。

蕭公權：《中國政治思想史》，臺北：聯經出版公司，1982 年全集版。

賴炎元：《春秋繁露今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984 年。

戴君仁：《梅園論學集》，臺北：臺灣開明書店，1970 年。

蘇志宏：《秦漢禮樂教化論》，成都：四川人民出版社，1992 年。

