

論董仲舒〈賢良對策〉之思想系統
——董仲舒思想之基礎性研究

On the System of the Thought of Dong Zhongshu's
Civil Examination

深川真樹*

(FUKAGAWA MAKI)

摘要

〈賢良對策〉為董仲舒對漢武帝所發的試卷作答的答卷，其內容還蘊含一完整的思想系統，其思想系統主要由以下四個理論組成，即宇宙論、人性論、君主政治論與天人感應論。宇宙論乃其他三個理論的理論基礎，人性論亦為君主政治論提供理論依據，君主政治論則是天人感應論的前提理論。從理論架構來看，天人感應論為位於其他理論之上的主幹理論，不過，〈對策〉特別強調「任德教而不任刑」的為政準則便是天人相感的關鍵，故就理論關懷而言，君

* 作者為科技部人文社會科學研究中心/台灣大學人文社會科學發展中心境外訪問學者。



主政治論即為〈對策〉思想系統的重心。董仲舒為了推動道德、文化秩序的建立，在瀰漫天人相應與感應之思潮的環境中，將儒家政治和文化主張與天人相應和感應思想結合起來，而建構出一相當完整的思想系統。

關鍵詞：董仲舒、賢良對策、天人三策、宇宙論、天、人性論、政治論、教化、天人感應論、災異



壹、引言

根據《漢書·董仲舒傳》記載，春秋公羊學者董仲舒於漢武帝初期被舉賢良，參加策試，向漢武帝呈上著名的〈賢良對策〉。¹〈對策〉為對漢武帝所發的試卷——〈制策〉²——作答的答卷，其設想中的讀者便是當今皇帝，亦即一部與現實政治直接相關的文獻。故其中提出確切應對現實政治課題的具體政策方案，但不僅如此，〈對策〉的內容還蘊含一完整的思想系統，即大一統皇權與政治的儒學理論，並其貫穿個別具體政策方案的背後。進而言之，董仲舒藉由對皇帝策問作答的機會，試著透過讓皇帝實行一些政策，來實現儒家的治國藍圖。

〈對策〉因「推明孔氏，抑黜百家」的建議而為多數學者所重視，但專門探究〈對策〉思想的論著卻並不多見。戴君仁、

¹ 《漢書·董仲舒傳》收錄董仲舒參加策試時所呈上的三篇答卷，在學者之間關於董仲舒的答卷有數種不同稱呼，諸如〈賢良對策〉、〈舉賢良對策〉、〈賢良三策〉及〈天人三策〉等等，本文以〈賢良對策〉表示之，或者簡稱〈對策〉。至於三篇答卷的各篇，依傳中的排序分別將其稱之為〈對策一〉、〈對策二〉與〈對策三〉。另外，近年有學者對〈對策〉的真實性提出疑義，懷疑其是否全都出於董仲舒本人之手，但筆者認為〈對策〉基本上是董仲舒本人所著。關於這點，參照拙稿：〈董仲舒「賢良對策」の信賴性について〉，《東洋學報》，第95卷，第1號，2013，頁1-32。

² 《漢書·董仲舒傳》收錄武帝的三篇試卷，本書以〈制策〉表示之，至於三篇試卷的各篇，依傳中的排序分別表示為〈制策一〉、〈制策二〉與〈制策三〉。



徐復觀、韋政通與周桂鈿等都論及〈對策〉的思想，但他們實際上只不過整理〈對策〉的內容而已。³相較之下，勞思光、內山俊彥與池田知久等則以〈對策〉為主要資料，而就董仲舒的思想系統予以探討。不過很遺憾地，這三位學者的論述都尚未釐清〈對策〉思想系統的整體內容，雖他們的論述中有不少值得參考的觀點。譬如，勞思光似乎將董仲舒的豐富思想內涵過度簡化，⁴內山俊彥及池田知久，均以「自然觀」或「天人感應論」等特定觀點去分析〈對策〉的思想。⁵於是，本文就〈對策〉的思想予以全面探討，來試著闡述其思想系統及核心和關懷。

以下由三個部分討論〈對策〉的思想系統及其核心和關懷。第一個部分將焦點放在〈對策〉的思想本身，來重構〈對策〉的思想系統。第二個部分為了準備探索〈對策〉思想的核心及

³ 戴君仁：〈董仲舒對策的分析〉，《大陸雜誌》，第 42 卷，第 6 期，1971，頁 165-171；徐復觀：《兩漢思想史》，卷 2，臺北：臺灣學生書局，1976，頁 420-428；韋政通：《董仲舒》，臺北：東大圖書，1986，頁 198-205；周桂鈿：《董仲舒研究》，北京：人民出版社，2012，頁 11-16。

⁴ 勞思光：《中國哲學史》，第 2 卷，香港：香港中文大學崇基學院，1971，頁 23-27。

⁵ 內山俊彥：《中國古代思想史における自然認識》，東京：創文社，1987，頁 273-314；池田知久：〈中國古代の天人相關論——董仲舒の場合〉，溝口雄三、平石直昭、濱下武志、宮嶋博史編：《アジアから考える》，7，東京：東京大學出版會，1994，頁 9-75；此篇論文有中譯版，池田知久著，田人隆譯：〈中國古代的天人相關論——董仲舒的情況〉，溝口雄三、小島毅主編，孫歌等譯：《中國的思維世界》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 46-97。



關懷，處理董仲舒如何建構思想系統的問題。第三個部分則先由董仲舒的理論建構為線索以探討其核心及關懷，再對此結果，從當時的思想、言論環境和董仲舒所提的具體政策予以證實。

貳、〈賢良對策〉所蘊含之思想系統

一、宇宙論與人性論

〈對策〉的內容蘊含一套宇宙論，表示宇宙由自然與萬物組成，並且以「天」為最大因素及終極依歸。董仲舒將「天」定位為「羣物之祖」（〈對策三〉），「羣物之祖」的「天」有兩個層面，一為有規律地變化而化成萬物的自然界——宇宙的最大因素，一為支配自然萬物及人類社會的主宰者——宇宙的終極依歸。⁶

⁶ 如何理解董仲舒的「天」？學者之間對此問題頗有爭議，不過，很多學者認為董仲舒的「天」具有自然性與意志性。馮友蘭、徐復觀、金春峰等認為董仲舒的「天」有內在的矛盾，唐君毅、池田知久、劉國民等則認為其具有內在的統一。參照馮友蘭：《中國哲學史》，上海：商務印書館，1934，頁503；徐復觀，1976：396-398；金春峰：《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，1987，頁147-157；唐君毅：《中國哲學原論》，上冊，香港：人生出版社，1966，頁550；池田知久，1994：30-35；池田知久著，田人隆譯，2006：62-67；劉國民：《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》，北京：中國社會科學出版社，2007，頁289-299。



「天」以「日月風雨」與「陰陽寒暑」而成就萬物(同上)，以當代說法是近似於自然界，亦即人類及其他生物所生活的環境或範圍。「天」有日月、風雨、陰陽、寒暑等等因素，其中陰陽尤為重要——「天道之大者在陰陽」(〈對策一〉)，因陰陽形成春夏秋冬四時而「成歲」(同上)。不過，這種規律變化並非純粹的物理現象。董仲舒也設想「天」有主宰宇宙的意志即「天意」，並且天意反映於自然人事。例如，「天」有以德優越於刑的志向，由此使陰陽運作而「成歲」(同上)，亦有「所受大者不得取小」的意向，由此設計萬物的性質，諸如：「予之齒者去其角，傅其翼者兩其足」(〈對策三〉)，又有「仁愛人君而欲止其亂」的「天心」，以自然變異提醒君主反省(〈對策一〉)。

由以上可知，「天」為主宰者與自然界的統一概念，天意主宰自然，透過自然示意。天意使自然運作，自然體現著天意，兩者為一體者，但主宰者在邏輯結構上優先於自然界，誠如池田知久就董仲舒的「天」所言：「作為人格的、宗教的、主宰者的『天』是居上位的，而非人格的、機械的、自然的『天』則是從屬的，處於下位的。」⁷不過，主宰者與自然界之間應無時間先後，兩者融為一體的「天」超越時間限制，因〈對策〉的內容中只有宇宙結構的說明，並未出現宇宙進化論(cosmogony)，⁸倘若如此，董仲舒的「天」便是無始無終、永

⁷ 池田知久，1994：33；池田知久著，田人隆譯，2006：65。

⁸ 《春秋繁露》一書中亦無明確的宇宙進化論。可理解為描述宇宙進化的內容，只有〈五行相生〉篇開頭的以下內容而已：「天地之氣，合而為一，分為陰陽，



恆存在者。

無論如何，〈對策〉的思想系統中，「天」設計及化成萬物，萬物包括人類在內。人類為萬物之一，不過，同時也居於其他萬物之上，在宇宙中佔有極高的地位。董仲舒之所以如此定位人類，是因人類具有兩個性質，一為實踐倫理道德的使命，一為控馭其他萬物的智慧。他云：

人受命於天，固超然異於羣生，入有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施；粲然有文以相接，驩然有恩以相愛，此人之所以貴也。生五穀以食之，桑麻以衣之，六畜以養之，服牛乘馬，圈豹檻虎，是其得天之靈，貴於物也。（〈對策三〉）

在此，人類以異於其他萬物的本性——人性，被定位於其他萬物之上，換句話說，董仲舒在人性論的基礎上判定人類在宇宙中的位置。他於〈對策〉中較少論及人性，但從中可以窺見一套人性論，董仲舒認為人的本性承受天意，人類相應於主宰者的「天」，也就是說在宇宙論的基礎上，以天人相應⁹的思想解釋人性。〈對策〉的宇宙論中，主宰者居於自然界之上，

判為四時，列為五行。」不過，這幾句原文未必要理解成宇宙進化的描寫，亦可理解為宇宙結構的表述。

⁹ 在本論文的論述中，「天人相應」表示天人的性質和規律等相一致，亦可說「天人合一」或「天人一道」，與表示有天象感應人事而出現的「天人感應」有所區別。



天意指向道德並且統御自然，人類則「受命於天」而具有實踐倫理道德的使命，「得天之靈」而具有控馭其他萬物的智慧。

〈對策〉的人性論認為，人類從「天」稟受實踐倫理道德的使命。「人受命於天」，其「命」乃「人有父子兄弟之親，……驩然有恩以相愛」的倫理道德，而且也是「天」的命令，如董仲舒所云：「命者天之令也」（〈對策一〉）；「天令之謂命」（〈對策三〉）。由此可知，〈對策〉的思想系統中，倫理道德的實踐便為「天」給予人類的命令，從人類的角度看是一個受之於「天」的使命。

不過，這個使命不是聖人¹⁰就不能達成——「命非聖人不行」（同上），因一般人在道德上原本並無自律性。董仲舒云：「性者生之質也，情者人之欲也。」（〈對策一〉）又云：「質樸之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非度制不節。」（〈對策三〉）這幾句原文表示，一般人具有樸素的資質——「性」，亦具有原始的慾望——「情」，然而他們不受教化就不能使「性」完善，並且不依禮樂制度就不能節制「情」。換句話說，一般人只待聖人教化才能實現受之於「天」的道德使命，¹¹這一思

¹⁰ 〈對策〉的論述中，「聖人」不僅為「內聖」亦是「外王」，「王者」、「天子」、「聖人」、「聖王」等詞在意義上皆相通。

¹¹ 依照〈對策〉的敘述，「命」為人類受之於「天」的道德使命，或為「天」下達於王者的統治命令，「性」則是人生而俱來的樸素資質，「性」並非內在於人的「命」。唐君毅也說：「故董子之言天命與人性之關係，與中庸天命之謂性之言，及宋儒天所賦為命，人受之為性之說，仍不相同。」不過，他依據《春



想與君主政治論非常相關。

二、君主政治論

董仲舒於〈對策〉中詳述君主施政治國的得失，從其論述可看出他所構築的君主政治論。他以人性論為重要基礎，簡潔

秋繁露》的記載認為：「至於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。……然通董子言性命者以觀，則此所謂善善惡惡之性，仍只是一不能自顯之質。而此性亦不足以見天命之真。」也有許多學者認為董仲舒「以人性為人之所受命於天者」，然而，董仲舒於〈對策〉中並未表明這種思想，雖他可能設想一個邏輯關係——或許是類似「應該蘊含能夠(ought implies can)」的原則，並且認為既有道德使命，人類必然就有道德素質。唐君毅亦在董仲舒「以人性為人之所受命於天者」的前提下認為：「王者之承天意，是王者受命，而忠於所受之一事，而言民之受未能善之性於天，則只言受性，而未言此即為受命。……一般人民之性，惟待王者之教化而成，待王者之法度而節，即皆不能直受天命矣。」倘若如是，則王者才「固超然異於羣生」，一般人就無「所以貴」，但這一看法根本不符〈對策〉的內容。唐君毅對董仲舒之「命」的理解基本上是合理的，他說：「而董子之言天命，……而只為在人之上，而由天志天意，以下降於人，以為人所知所受者，則只當說是一天之上命。」但唐君毅掌握錯「命」與「性」之間的關係，此乃因他將兩種不同「命」——道德使命與統治命令混為一談，而且不知不覺中受到宋儒性命之說的影響，而以董仲舒的「性」看作「人之所受命於天者」，雖他自己說：「後人以宋儒之言性命之說，或中庸天命之說，及其他言命之說，推測董子之意，則皆失之遠矣。」關於唐君毅的相關觀點，參照唐君毅，1966：552-554。



地敘述王者的任務：「是故王者上謹於承天意，以順命也；下務明教化民，以成性也；正法度之宜，別上下之序，以防欲也；脩此三者，而大本舉矣。」（〈對策三〉）人類從「天」稟受「命」及「靈」，具有異於其他萬物的本性，即使命及智慧。然而，一般人不能自律地「成性」及「防欲」，只待聖王以禮樂制度施行教化，才能為善而達成受之於「天」的使命。故王者順從受之於「天」的使命，以教化陶冶「質樸」即「性」，以禮樂節制「人欲」即「情」。

董仲舒又由「道」一詞開展君主政治論，〈對策〉的「道」概念表示君主為政應有的準則，如他所言：「道者，所繇適於治之路也」（〈對策一〉）。董仲舒亦言：「道者萬世亡弊，弊者道之失也。先王之道必有偏而不起之處。……道之大原出於天，天不變，道亦不變。……繼治世者其道同，繼亂世者其道變。」（〈對策三〉）「萬世亡弊」的「道」與「先王之道」，為兩個不同層次的「道」，前者是普遍的、不變的，永久不會損壞，後者則是個別的、可變的，隨著時代而變。

「先王之道」的衰敗，並非「道」本身的損壞或消亡，而為其在社會政治中的缺失——「道之失」，是君主不依「道」治國而導致者，如董仲舒所云：「夫周道衰於幽厲，非道亡也，幽厲不繇也。」（〈對策一〉）他亦言：前代之「政有眊而不行」，便必須「舉其偏」而「補其弊」。「三王之道所祖不同」，也就是「夏上忠，殷上敬，周上文」，這即「將以挾溢扶衰，所遭之變然」的結果，「非其相反」，因而「王者有改制之名，亡變道之實」。（〈對策三〉）總之，「夏禮」、「殷禮」及「周道」等等，在表面的制度上皆不相同，但其中有原則一以貫之，也



就是「萬世亡弊」的「道」。

董仲舒說明「道」為「所繇適於治之路」後，緊接著言：「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。」(同上)由此可知，「禮樂教化」為「聖王」的共通作為，「仁義禮樂」為「先王之道」的共通因素，換言之，奠基於仁義禮樂的教化，便是「萬世亡弊」之「道」的實質內容。¹²董仲舒以人性論顯示君主的任務為「明教化民」，是以人性論闡釋了「道」。不止如此，他亦依「謹於承天意」即天人相應的思想，更詳細地解釋「道」：

故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私，布德施仁以厚之，設

¹² 有人解釋董仲舒的「道」為「三綱五常」等倫理道德，例如，馮友蘭說：「他斷言，君永遠統治者臣，父永遠統治著子，夫永遠統治著婦，這是“道”。“天不變，道亦不變”，這是典型的形而上學的思想。」(馮友蘭：《中國哲學史新編》，第3冊，北京：人民出版社，1985，頁75)但是，依據〈對策〉的內容，表示人之某些原則的「道」幾可理解為道德教化，只好理解為倫理道德者，只有一例而已：「教化大行，天下和洽，萬民皆安仁樂誼，各得其宜，動作應禮，從容中道。」(〈對策二〉)此外，周桂鈿以「道」字就董仲舒的教化思想予以論述，他說：「實行統治，主要有兩條路線，一是大道，一是亡道。行大道就是“任德教而不任刑”，行亡道就是“廢德教而任刑罰”，這兩條路線的後果如何呢？歷史有豐富的經驗教訓。」(周桂鈿：《秦漢思想史》，石家莊：河北人民出版社，2000，頁190。)周桂鈿以治國方式之義使用「道」字，但董仲舒則以「道」表示君主為政應有的準則，周桂鈿「道」字的使用，與董仲舒有所差異。



誼立禮以導之。春者天之所以生也，仁者君之所以愛也；夏者天之所以長也，德者君之所以養也；霜者天之所以殺也，刑者君之所以罰也。（〈對策三〉）

聖人效法「天」而建立「道」，此處，「天」即指自然界有規律的變化推移及其作用，「道」則是由此引申出來的為政準則，諸如「仁」、「德」、「刑」等。自然界的變化體現著主宰者的意志，故「道」便為承受天意的為政準則。〈對策〉視「天」為「道」的根源，亦即為政準則的理論依據——「道之大原出於天」。換句話說，聖人將「天」的形式轉翻成人的形式而建立「道」，「天」與「道」一脈相承。

君主依「聖人法天而立」之「道」治國，這便為「行道」，「道」與「天」相聯，故「行道」相通於「順天」。君主「行道」而「順天」就能順利統治，大有成就，否則會失去君權，導致滅國。董仲舒云：「彊勉行道，則德日起而大有功。」（〈對策一〉）又言：周朝末世「大為亡道，以失天下」，之後秦朝「獨不能改」，由於「其心欲盡滅先王之道」而「立為天子十四歲而國破亡矣」。（同上）董仲舒亦以殷周革命為例說明這點，即殷紂王因「逆天」而「殘賊百姓」，故「天下去殷而從周」，周文王因「順天」而「愛施兆民」，故「天下歸之」（〈對策二〉）。

由〈對策〉中有關「道」的敘述可得知，董仲舒極力強調君主努力的重要性。此乃因他認為社會治亂及國家安危，皆非不可使其反轉的定命，而為君主是否努力的結果：「故治亂廢興在於己，非天降命不可得反，其所操持諄謬失其統也。」（〈對策一〉）



「行道」而「順天」的具體作為，便是「布德施仁以厚之，設誼立禮以導之」，即仁政與教化。董仲舒說明「仁」、「德」、「刑」各對應於「春」、「夏」、「霜」，進而言之，施仁立禮與用刑處罰皆是以「天」為依據的政治措施。雖然如此，「德」與「刑」於〈對策〉的思想系統中並不同等，因董仲舒亦清楚地表述，依「刑」治國不能認作「順天」：「為政而任刑，不順於天，故先王莫之肯為也。」（〈對策一〉）¹³

董仲舒以秦朝當作「為政而任刑」的代表，主張秦朝的政治造成了漢朝「不可善治」的狀態（同上），他說秦朝「師申商之法，行韓非之說，憎帝王之道」，而導致「刑者甚眾，死者相望，而姦不息」的狀況（〈對策二〉）。不過，董仲舒將「刑」本身定位於教化之下而予以肯定，他以「爵祿」與「刑罰」——賞與罰，均看作「養其德」、使「民曉於禮誼」的方法（同上）。換言之，以刑罰當成一個教化的手段，此乃「德主刑輔」的思想。

〈對策〉的思想系統中，「德主刑輔」為一個完全與「天」相符的原則。因刑德與陰陽相應，陽「主歲功」，「以生育養長為事」（〈對策一〉），教化則致「天下和洽」（〈對策二〉），乃至「羣生和而萬民殖，五穀孰而草木茂」（〈對策一〉）；陰「時出佐陽」，「積於空虛不用之處」（同上），刑罰則助使「民曉於禮誼」，以措而不用——「囹圄空虛」（〈對策二〉、〈對策三〉）、「天

¹³ 福井重雅認為董仲舒是「同等重視德教與刑罰的學者」（福井重雅：〈董仲舒と法家思想〉，《史滴》，第36號，2014，頁2-4），但此看法並不成立。



下常亡一人之獄」(〈對策三〉)——為理想。

董仲舒認為「刑者不可任以治世，猶陰之不可任以成歲」(〈對策一〉)，故言「為政而任刑，不順於天，故先王莫之肯為也」。這幾句也意味著「先王」之「肯為」是「順於天」者，換句話說，「古」之聖人法「天」而立「道」，並且依此「道」治國。「先王之道」或「太古之道」等詞散見於〈對策〉之中，此乃因在〈對策〉的思想系統中，「古」皆相通於「天」與「道」。亦即「古」便為「行道」而「順天」在過去社會政治中的具體呈現，其雖隨著時代而變，但也包含永久不會損壞的「道」，因此也是君主所應借鑒的對象。

董仲舒云：「古之所予祿者，不食於力，不動於末」，因居高位享厚祿者從事生產活動，就會剝奪人民的收益，人民愈來愈貧苦，最終都無法避免罪行，這即「刑罰之所以蕃而姦邪不可勝者」。「不與民爭業」而使「民可家足」的政治——仁政，既是「上天之理」又是「太古之道」，亦即「天子之所宜法以為制，大夫之所當循以為行」(〈對策三〉)。統治階層應滿足民生所需，不過，不可放任人民的慾望，「古之王者」也「莫不以教化為大務」，因「萬民之從利也，如水之走下」，不以教化防止慾望橫行，亦會出現「姦邪並出，刑罰不能勝」的狀況(〈對策一〉)。¹⁴

¹⁴ 董仲舒於《漢書·董仲舒傳》所載〈粵有三仁對〉中言：「夫仁人者，正其誼不謀其利，明其道不計其功。」這幾句常被視為個人修養的要義，不過，依照〈對策〉的內容，亦可理解是說明「仁人」以教化為務。董仲舒云：「夫皇皇



君主運用禮樂制度並且施行教化，如此才能平治天下。〈對策〉的思想系統中，以禮樂制度平治天下是教化的終點，其起點則是君主「行德」即道德修養。董仲舒云：「堯舜行德則民仁壽。」(同上)又言：「願陛下因用所聞，設誠於內而致行之，則三王何異哉！」(〈對策二〉)他亦指出「為政而宜於民」始自王者對於「仁誼禮知信五常之道」的「脩飭」(〈對策一〉)。¹⁵如此一來，董仲舒似乎認為現實的「外王」經由「內聖」而能使天下平治，但理論上仍是「內聖」而「外王」，¹⁶這點與天

求財利常恐乏匱者，庶人之意也；皇皇求仁義常恐不能化民者，大夫之意也。」(〈對策三〉)大夫應不追求「財利」而追求「仁義」，並且不憂慮「乏匱」而憂慮「不能化民」，也就是說大夫應「正其誼不謀其利」而「明教化民」——「明其道」。〈粵有三仁對〉有不同版本，即《春秋繁露·對膠西王越大夫不得為仁》，兩者在文字上有些出入，而後者很清楚地表示「仁人」便是使「習俗大化」者：「仁人者正其道不謀其利，修其理不急其功，致無為而習俗大化，可謂仁聖矣。三王是也。」

¹⁵ 董仲舒所提出的「五常」常被視為維護皇帝專制統治者，但其本為君主應當「脩飭」的德性，亦是君主平治天下的先決條件。

¹⁶ 漢昭帝元鳳三年(78 B.C)正月「泰山有大石自起立，上林有柳樹枯僵自起生」(《漢書·昭帝紀》)，這時，董仲舒的再傳弟子眭弘以春秋學詮釋此異象，認為「此當有從匹夫為天子者」(《漢書·眭兩夏侯京翼李傳》)，又言：「先師董仲舒有言，雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。漢家堯後，有傳國之運。漢帝宜誰差天下，求索賢人，禮以帝位，而退自封百里，如殷周二王後，以承順天命。」(同上)由此可知，董仲舒學派傳承這樣一個思想：聖人後裔「繼體守文」的君主，若其在位中有聖人出現，則不妨將其位禪讓給那位聖人，不僅如此，學派中甚至有學者直接建議現任皇帝作禪讓，這就代表董仲舒學派很



人感應論息息相聯。

三、天人感應論

一般認為，天人感應論是董仲舒思想的顯著特色，誠如余治平所言：「在通常印象中，“天人感應”幾乎就是董仲舒哲學的代名詞。」¹⁷有些天象異變感應人事而出現，是天人感應思想最基本的模式，這種天象異變亦常被視為表示某些神意。董仲舒的確於〈對策〉中就天人感應的機制作出詳細的解釋。¹⁸

董仲舒以「命」說明人類具有道德使命，「命」於〈對策〉的思想系統中另有一個重要涵義，即「天」所下達的統治命令，此一意義之「命」與天人感應論密切相關。董仲舒說明王者從「天」承受「命」的狀況：「天」使「積善彞德」並且「天下之人同心歸之，若歸父母」的人物當王者，此時出現一些異象，諸如：「白魚入于王舟，有火復于王屋，流為烏」，此乃「應誠而至」的「天瑞」，也就是「受命之符」（〈對策一〉）。換句話說，「天」將「行德」的聖人——「內聖」定為下一任王者——「外王」，並且以發出異象——受命之符，來向天下公佈有人受到了天命，是一個與君權的正當性或合法性相關的思想。

重視「內聖外王」。

¹⁷ 余治平：《唯天為大——建基於信念本體的董仲舒哲學研究》，北京：商務印書館，2003，頁 212。

¹⁸ 池田知久就〈對策〉的天人感應論予以詳細的探討。參照池田知久，1994：9-75；池田知久著，田人隆譯，2006：46-97。



聖人受命而受命之符出現，這與君主政治論息息相聯。受命的新王接承前世，必須「舉其偏」而「補其弊」，也遵循「萬世亡弊」的「道」——「王者有改制之名，亡變道之實」。「道」是以「天」為依據的為政準則，「行道」則以「行德」為基礎，「積善彞德」的聖人才依「道」治國——「法天」而「行道」，故「天」選聖人為下一任王者，並且「天瑞應誠而至」。

董仲舒認為「天」感應君主「行道」的狀況而呈現一些變化乃至異象。「天」所呈現的異變中，最基本的是陰陽狀態的變化，君主是否「行道」，亦即是否以教化治國，會左右陰陽調和與否，進而影響萬民萬物繁榮與否。董仲舒言：君主「正萬民」而「四方正」，則「陰陽調而風雨時」，羣生、萬民、五穀、中木等等皆會繁昌（〈對策一〉），又言：當今官吏「亡教訓於下」，故「陰陽錯繆，氛氣充塞，羣生寡遂，黎民未濟」（〈對策二〉）。

此外，〈對策〉的天人感應論中有一個非常著名的內容，即災異說。災異是指火災、洪水、日蝕、彗星等災害或異象，董仲舒將其當成「天」對「將有失道之敗」的君主發出的一種警告，「天」再三發出災異而作警告，君主仍無反省與改變，「天」就對其降「傷敗」——滅亡之禍（〈對策一〉）。他亦以陰陽說明災異，《漢書·五行志》採錄許多董仲舒以陰陽詮釋災異的實例，〈對策〉則講述「災異所緣而起」的機制：「及至後世，……廢德教而任刑罰。刑罰不中，則生邪氣；邪氣積於下，怨惡畜



於上。上下不和，則陰陽繆盪而妖孽生矣。」(同上)¹⁹

董仲舒的災異說為天人感應思想的典型，〈對策〉的天人感應論中，亦另有一個與災異說相表裡的思想，即祥瑞說。祥瑞是指「天」所發出的「鳳皇來集，麒麟來游」等吉利現象，亦即治國無「所失於古之道」、無「所詭於天之理」的佐證(〈對策三〉)。祥瑞在君主「正萬民」而「陰陽調」後才會出現，是「天地之間被潤澤而大豐美，四海之內聞盛德而皆徠臣」的結果(〈對策一〉)。董仲舒向漢武帝說明當世「天地未應而美祥

¹⁹ 馮友蘭、津田左右吉、徐復觀、金春峰等認為董仲舒的災異說包含目的論與機械論的矛盾。但未必需要如此認為，誠如池田知久所言：「在天人相關論中，『天』對『人君』的『失道之敗』和『不知自省』進行觀察，如以陰陽說加以說明，『人君』的惡以『廢德教而任刑罰』為媒介反映於『陰陽』(筆者按：田隆人在此將原文的『陰陽』翻成『「陰陽」的理論』，但原文的『陰陽』並不表示『陰陽』的理論，而代表『陰陽』之氣。)，其內容便是『刑罰不中，則邪氣生』。而在天人相關論中，『天』降『災害』、『怪異』的現象，如果用陰陽說加以說明，也肯定是『陰陽繆盪而妖孽生』。由此可見，陰陽說將天人相關論中的『天』解說為機械的、自然的『天』，以此清楚地說明了天人相關論的機制(筆者按：田隆人在此將原文的『メカニズム』即“mechanism”翻成『機械論』，但原文的『メカニズム』並不表示機械論，而代表機制、機構。)。……可以說，陰陽說輔助天人相關論，而天人相關論則包容了陰陽說。」池田知久在此所說的天人相關便為天人相應，尤其是指天人感應。參照馮友蘭，1934：205、530-531；津田左右吉：《儒教研究》，2，《津田左右吉全集》，17，東京：岩波書店，1965，頁 238；徐復觀，1976：396-398；金春峰，1987：167-170；池田知久，1994：33-34；池田知久著，田人隆譯，2006：65-66。



莫至」的理由，其中指出「教化不立而萬民不正」、「教化廢而姦邪並出，刑罰不能勝」——武帝治國尚無「行道」——作為原因（同上）。雖董仲舒並未明說，但可自災異說推知其所設想祥瑞出現的機制：「教化大行，則生正氣；正氣積於下，歡慕畜於上，上下和洽，則陰陽有序而禎祥至矣。」

由以上可知，是否「法天」而「行道」，具體而言，是否「行德」而「化民」，為天人相感的關鍵。教化以君主的道德修養為基礎，既然如此，君主的行為便是觸動「天」而招致一些變化乃至異象的根源，如董仲舒所云：「言行，治之大者，君子之所以動天地也。」（〈對策三〉）從天人感應論也可以看出，董仲舒很重視君主的努力。

綜上所述，〈對策〉的內容主要包含四個理論，即宇宙論、人性論、君主政治論及天人感應論，並且這些理論構成非常緊密的結構，也就是說〈對策〉蘊含著一個完整的思想系統。以「天」為終極依歸的宇宙論，為人性論、君主政治論與天人感應論的理論基礎，人的本性及為政準則皆與「天」相應，君主政治論另以人性論作依據，天人感應論則奠基於宇宙論與君主政治論。換言之，董仲舒在宇宙論的基礎上論人性，在宇宙論與人性論的基礎上論君主政治，在宇宙論與君主政治論的基礎上論天人感應。

關於董仲舒思想的核心或關懷，學者之間存在著不同見解。



²⁰於是，下文將探索〈對策〉思想系統的核心及關懷。本文關注並作為研究的線索，主要聚焦於董仲舒在思想系統的建構中所處理的理論性問題，為了準備掌握其理論問題，接著就董仲舒如何建構〈對策〉的理論架構予以詳細探討。

參、〈賢良對策〉思想系統之理論建構

一、宇宙論之建構

可從〈對策〉看出，董仲舒以宇宙論為基礎，構築了相當

²⁰ 有人關注董仲舒思想的理論結構，認為其思想以天人相應或感應之說為核心。例如，勞思光說：「董仲舒論『天人相應』特詳，且以此作為儒學之精義」，馮友蘭也說：「天人感應論是董仲舒的哲學體系的核心」。有人注重董仲舒的心理動機，認為其思想以道德政治之說為軸心。例如，徐復觀說：「董氏的天哲學，實際是為支持他的政治思想而建立的」，周桂鈿也說：「董仲舒所要宣傳的理論核心是儒家的仁義道德」。還有學者折中以上觀點，例如，韋政通說：「就哲學而言，仲舒的思想是以天人感應論為主，但他終極的關懷，是在政治（外王）」，黃開國也一面說：「天人感應論，是董仲舒哲學思想的核心」，一面說：「天人感應論本質上是一種社會倫理政治哲學」。參照勞思光，1971：24；馮友蘭，1985：66；徐復觀，1976：413；周桂鈿：《董學探微》，北京：北京師範大學出版社，1989，頁 63；韋政通，1986：145；黃開國：〈天人感應論本質上是社會倫理政治哲學〉，《社會科學研究》，1988 年，第 1 期，1988，頁 103。



完整的思想系統。其宇宙架構以「天」為終極依歸，換言之，「天」乃為〈對策〉思想系統的最終依據。關於董仲舒的思想系統，有人認為是沿用墨家思想的，有人認為是發展陰陽家思想的：

儒教的大師董仲舒便是富於宗教心的方士。他的思想很像一個墨教信徒，尊信上帝，主張兼愛非攻。……董仲舒屢說「以人隨君，以君隨天」；「屈民而伸君，屈君而伸天」：這正是墨教「上同於天」的意旨。……漢家建立的儒教乃是墨教的化身。²¹

古代天由宗教的意義，演變而為道德價值的意義，或自然的意義，這都不足以構成天的哲學。……到了董仲舒，……更以天貫通一切，構成一個龐大的體系。他這不是直承古代天的觀念發展下來的，而是直承呂氏春秋十二紀紀首的各套、內容，發展下來的。²²

²¹ 胡適：《中國中古思想小史》，臺北：胡適紀念館，1969，頁35-41。顧頡剛也說：「董仲舒的思想，確是深受墨家的影響的！他的『兼愛』，『非攻』，『尚賢』，『尚同』，『節用』等主義，還可以說是間接的受之孟荀；然而『天志』，『明鬼』的主義，却無論如何不能說是直接的取之墨家。（董氏的有名的議論：『道之大原出于天，天不變，道亦不變』。這個觀念，也是從墨家的『天志』論來的。）」（顧頡剛：〈董仲舒思想中的墨教成分〉，《文瀾學報》，第3卷，第1期，1937，頁1753）

²² 徐復觀，1976：371。李澤厚也說：「他的特點是，在精神實質上繼承了前述《呂氏春秋》開拓的方向，竭力把人事政治與天道運行附會而強力地組合在一



這兩種見解之間有一個共同點，是兩者皆認為董仲舒以「天」為重，將其看作社會政治的根據或標準，換言之，其思想系統由天人相應的思想構築。兩者的不同點在於，將董仲舒的思想系統當成沿用墨家的天志論者，或是當成承受陰陽家的月令思想²³者，追根究底，以董仲舒之「天」的本質視為上帝——墨家的天，或是視為自然——陰陽家的天。

〈對策〉的「天」有兩個層面，即主宰者與自然界，其主宰者的層面是像墨家的天，自然界的層面則是像陰陽家的天。由此而言，董仲舒很可能對墨家的天與陰陽家的天皆予以吸收。不過值得注意的是，〈對策〉的「天」之主宰者的層面也具有另一性質，即人之道德的根源，因〈對策〉的思想系統中，「天」下令規定人類實踐倫理道德，給予人類以實踐道德的使命。墨家與陰陽家的天皆無這種性質，以天當作人之道德的根源，這可認作屬於儒家所傳承下來的思想。²⁴

起。」（李澤厚：《中國古代思想史論》，北京：人民出版社，1986，頁 145）

²³ 月令思想乃為一種政治哲學，認為君主應按天道運行——由陰陽五行形成的自然四時施政。這種思想比較完整的系統，見於《管子》之〈幼官〉篇和〈四季〉篇、《呂氏春秋》十二紀紀首、《淮南子·時則訓》以及《禮記·月令》等等之中。有些記載扼要表示其典型模式，例如，《黃帝四經·十大經·觀》云：「不靡不黑，而正之以刑與德。春夏為德，秋冬為刑。先德後刑以養生。」《鹽鐵論·論菑》則云：「春夏生長，利以行仁。秋冬殺藏，利以施刑。故非其時而樹，雖生不成。秋冬行德，是謂逆天道。」

²⁴ 這種思想有相當久遠的傳統，《詩經·大雅·烝民》云：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」孔子對此思想有所繼承：「天生德於予。」（《論



由以上可推知，董仲舒在思想系統的構築上參照儒家、墨家及陰陽家等各家學說，而建立了其「天」乃至以此為最大因素及終極依歸的宇宙架構，亦即建構出其宇宙論。不過，〈對策〉的「天」並不是單純地沿用及複合各家之天而成者，因董仲舒親自論證一件事而建立了其「天」：他援用陰陽思想論證了天有以德優越於刑的意志。²⁵

語·述而》)孟子言：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」，之後引〈烝民〉之句，再引孔子對於這句的評語（《孟子·告子上》），《禮記·中庸》云：「天命之謂性，率性之謂道」，韓嬰則言：「天之所生，皆有仁義禮智順善之心」（《韓詩外傳》卷6）。可見視天為道德根源的觀點，是在儒家學者中傳承下來的。

²⁵ 上博楚簡〈魯邦大旱〉中，孔子與子貢以「政（正）刑與德」為「事上天」而消弭「大旱」的正途，換言之，戰國時期有儒者認為上天希望君主施政適當運用刑與德。楊朝明與王中江等將「政刑與德」當成「德主刑輔」的實行，果真如是，則「上天」就有以德優越於刑的意志，董仲舒是沿襲前輩儒者之說，再以陰陽思想奠定了其學術基礎。不過，對於〈魯邦大旱〉中「刑與德」的含意與思想，學者間眾說紛紜。例如，廖名春、谷中信一、黃人二等將「刑與德」視為「殺戮」與「慶賞」，林志鵬視為「法制、法度」與「內在的修養」，淺野裕一視為「天刑」與「天賞」，林正義視為「德行」，曹峰認為無法弄清其究竟何意。筆者比較贊同曹峰的意見，以為在有關地下文獻再次出土以前，無法確定〈魯邦大旱〉所言「政刑與德」的意義。無論「政刑與德」有何含意，董仲舒首次以陰陽思想論證天欲以德優先於刑，無庸置疑。參照馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002，頁202-210；楊朝明，〈上博竹書《魯邦大旱》管見〉，《東岳論叢》，第23卷，第5期，



董仲舒以有關陰陽的二個前提揭示天意的內容。第一前提為「陰陽刑德」的思想，他云：「陽為德，陰為刑；刑主殺而德主生。」（〈對策一〉）董仲舒並未就此思想予以論證，陰陽刑德很可能是一個當時知識分子的共識，因其見於漢初主流的黃老思想之中。²⁶第二前提則為「陽尊陰卑」的思想，此思想也見於黃老思想之中。²⁷董仲舒依據陰陽的作用，進一步說明

2002，頁 115-116；王中江：《簡帛文明與古代思想世界》，北京：北京大學出版社，2011，頁 115-125；廖名春，〈上海簡《魯邦大旱》札記〉，中國博士後科學基金會編，《2000 年中國博士後學術大會論文集》農林與西部發展分冊，北京：科學出版社，2001，頁 623-624；谷中信一，〈上博簡『魯邦大旱』の思想とその成立——「刑德」説を中心に——〉，《中國出土資料研究》，第 9 號，2005，頁 1-19；黃人二：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）研究》，臺中縣：高文出版社，2005，頁 53-55；林志鵬：〈《魯邦大旱》詮解〉，上海大學古代文明研究中心，清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店出版社，2004，頁 148-149；淺野裕一：〈上博楚簡『魯邦大旱』における刑德論〉，《中國研究集刊》，第 36 號，2004，頁 41-54；此篇論文有中譯版，淺野裕一：〈《魯邦大旱》の「刑德」〉，佐藤將之監譯：《戰國楚簡研究》，臺北：萬卷樓，2004，頁 129-145；林義正：〈孔子的天人感應觀——以《魯邦大旱》為中心的考察〉，李學勤，林慶彰等著：《新出土文獻與先秦思想重構》，臺北：臺灣書房出版，2007，頁 33-34；曹峰：〈《魯邦大旱》初探〉，上海大學古代文明研究中心，清華大學思想文化研究所編，2004：133-136。

²⁶ 《黃帝四經》云：「春陽秋陰，夏陽冬陰」（〈稱〉）、「春夏為德，秋冬為刑」（〈十大經·觀〉），又云：「刑陰而德陽」（〈十大經·姓爭〉）。

²⁷ 《黃帝四經·稱》云：「主陽臣陰，上陽下陰，……兄陽弟陰，長陽少〔陰〕，



陽尊陰卑為「天意」：「天使陽出布施於上而主歲功，使陰入伏於下而時出佐陽；陽不得陰之助，亦不能獨成歲。終陽以成歲為名，此天意也。」（同上）

由以上二個前提，必然得到「德尊刑卑」的觀點，董仲舒結合以上二種思想而有邏輯地推到一個結論，即「天之任德不任刑」（同上）。他既接受墨家有意志的上帝之天，又吸收陰陽家無意志的自然之天，但也論證天意天道何時皆以德優先於刑，換言之，突破與陰陽家的天息息相關的月令思想之框架，²⁸並且證明天欲以德優先於刑，與墨家之說不相同，²⁹而明確地建立了一個獨特的天——整合具有道德意志之上帝與有規律地變化之自然的「天」。

總而言之，董仲舒接受墨家與陰陽家等思想的同時，以儒家的天為中心建立了一個獨特的「天」乃至宇宙架構，而在此基礎之上構築出其思想系統。由此看來，〈對策〉的思想系統並非「墨教的化身」，也不是「直承呂氏春秋十二紀紀首的各套、內容，發展下來的」，而是儒學在對其他思想學派的衝突及接納中提煉出來的系統。

貴〔陽〕賤陰，達陽窮陰。」

²⁸ 關於這點，末永高康予以詳細探討。參照末永高康：〈董仲舒陰陽刑德說について〉，《中國思想史研究》，第15號，1992，頁59-88。

²⁹ 墨家以「相愛相利」、「兼相愛，交相利」視為「法天」、「順天意」的具體內容。《墨子》云：「然則奚以為治法而可？故曰莫若法天。……天之所欲則為之，……天必欲人之相愛相利。」（〈法儀〉）又云：「故於富且貴者，當天意而不可不順，順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」（〈天志上〉）



二、人性論與君主政治論之建構

董仲舒於〈對策〉中以天人相應的思想解釋人的本性，認為人類從「天」直接承受其道德意志的命令，也就是說直接稟受實踐倫理道德的使命。儒家在他以前已有解釋人性的相類模式，董仲舒對此方式有所繼承。人的本性——德性——本源於天的德性，這類思想發源於孟子，他言：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心上》）〈中庸〉則應繼承及發展孟子之說而提出「天命之謂性，率性之謂道」的命題，清楚地表述天的德性內在於人性之中，《易傳·繫辭上》也說明人性與天的善性直接相通：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」

〈對策〉與〈中庸〉、《易傳》之間，在人之本性的說明上有所出入。董仲舒與〈中庸〉皆以「命」的概念解釋人的本性，³⁰然董仲舒並無將「性」的概念與「命」結合，這點與〈中庸〉大相徑庭。並且，〈中庸〉及《易傳》的「性」可視為本善者，但董仲舒的「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〉）。由以上可知，董仲舒皆承襲荀子對「性」的理解，以及〈中庸〉與《易傳》等解釋人性的模式，而建構

³⁰ 郭店楚簡〈性自命出〉及上博楚簡〈性情論〉也是如此，這兩篇皆言：「性自命出，命自天降。」



了其人性論。

董仲舒於〈對策〉中以人性論說明君主為政應有的準則——「道」。儒家常以「道」字表示人道，董仲舒也是如此，只是〈對策〉的「道」主要代表治國準則。董仲舒以「法天」而「立道」或「行道」而「順天」等觀點開展君主政治論，其實這類以天為人事之範的態度在當時是超越學者或學派，是一個知識分子之間的共識，相關記載見於各家典籍之中，雖其具體內容在文獻之間有所出入。³¹董仲舒詮釋《春秋》的經文，

³¹ 例如，墨家以「法天」為統治準則：「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。」（《墨子·法儀》）墨家認為天有「欲人之相愛相利」之意（同上），並且對於順著此「天意」而「為政乎天下」者，「天鬼賞之，立為天子，以為民父母」，對於違反者，「天鬼罰之，使身死而為刑戮，子孫離散，室家喪滅，絕無後嗣」（〈尚賢中〉）。莊子學派則將人類社會的尊卑關係——儒家所重視的人倫關係看作聖人依據天地而建立者：「夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。……夫天地至神，而有尊卑先後之序，而況人道乎！」（《莊子·天道》）另外，《呂氏春秋·序意》云：「蓋聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。」由此可知，「法天地」便為十二紀的總綱領，亦即陰陽家月令思想的大原則。十二紀紀首顯示，君主依自然運行施政，自然便會順利地運行，如「甘雨至三旬」（〈三月紀〉、〈四月紀〉）、「白露降三旬」（〈八月紀〉），否則會有天變或國難，如「風雨不時，草木早槁，國乃有恐」（〈正月紀〉）。漢初盛行的黃老思想與月令思想密切結合，《黃帝四經》云：「一立一廢，一生一殺，四時代正，冬（終）而復始，〔人〕事之理也。」（〈經法·論約〉）又云：「夫並時以養民功，先德後刑，順於天。」（〈十大經·觀〉）政事不合自然運行，陰陽便會失調，進而天變出現（同上）。黃老學派進一步認為，國家、部族是否「順於天」，為其興亡盛衰的樞紐：「順天者昌，逆天者亡。毋逆天道，則不失所守。」（〈十大經·姓爭〉）孔孟荀並無以主宰者或自然界的天視為倫理與政治規範的根源，這種思想在《易傳》與《禮記》等文獻中才出現，例如，《易傳·觀·彖》云：「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」《禮記·禮運》則云：「故聖人作則，必以天地為本，以陰陽



以經學奠定了天人相應的學術基礎。《春秋》開頭有六個文字：「元年春王正月」，董仲舒從此微言，導出「王者欲有所為，宜求其端於天」的大義，這時，他就「元年春王正月」的經文作出以下詮釋：「正次王，王次春。春者，天之所為也；正者，王之所為也。其意曰，上承天之所為，而下以正其所為，正王道之端云爾。」（〈對策一〉）

董仲舒詮釋《春秋》的經文，導出「王者欲有所為，宜求其端於天」的大義，並且從「陰陽刑德」與「陽尊陰卑」的思想，得到「天之任德不任刑」的觀點，而由這兩個前提結論出：「王者承天意以從事，故任德教而不任刑。」（同上）他所言「任德不任刑」乃為「德主刑輔」，「德主刑輔」則是一個儒家的傳統政治學說，誠如俞榮根所言，「禮法並用、德刑相濟，但德禮高於法刑」亦即「德禮為主、法刑為輔的治理模式」，是一個「孔子和儒家的治國主張」。³²董仲舒亦以賞罰即法律為教化的手段，這種思想從戰國時期有此傳統。³³

總而言之，董仲舒將春秋學運用自如，給予「法天」、「順天」即天人相應的思想以學術基礎，以此思想為前提，透過解明天意的內容，弄清了君主為政應有的準則即是「任德教而不任刑」，進而言之，證明了君主本是依「德教」治國的存在。

為端，以四時為柄，以日星為紀。」同書〈鄉飲酒義〉篇又云：「古之制禮也，經之以天地，紀之以日月，參之以三光，政教之本也。」

³² 俞榮根：《中國法思想通論》，南寧：廣西人民出版社，1992，頁 145-146。

³³ 鷺尾裕子：〈前漢の任官登用と社會秩序——孝廉と博士弟子——〉，立命館東洋史學會中國古代史論叢編集委員會編，《中國古代史論叢》，第 5 集，京都：立命館東洋史學會，2008，頁 32-72。



換句話說，董仲舒在天人相應的前提之下，以「天」為基礎建構出一套以儒家學說為中心的君主政治論。

董仲舒亦以經學說明君主「任德教」。魯公即位的第一年，《春秋》將其寫成「元年」，而不寫成「一年」。董仲舒關注「春秋謂一元之意」，以「一者萬物之所從始也，元者辭之所謂本³⁴也」為前提，解釋不寫「一年」而寫「元年」的大義：「謂一為元者，視大始而欲正本也。春秋深探其本，而反自貴者始。」之後將「自貴者始」的大義適用於君主政治，主張君主「行德」而「化民」——「正心」而「正萬民」：「故為人君者，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。」（同上）

還有，「古」之聖人法「天」而立「道」，故董仲舒將「古」當作君主所應借鑒的對象，以古代聖王為典範的態度常見於各家之說，如儒家尊敬堯舜，墨家推崇夏禹，黃老尊崇黃帝等等。無庸置疑，董仲舒繼承這種態度而重視「先王之道」，《公羊傳》也以「古」為準繩：「初稅畝，何以書？譏。何譏爾？譏始履畝而稅也。何譏乎始履畝而稅？古者什一而藉。」（〈宣公十五年〉）。除了教化而外，董仲舒也將滿足民生所需以防姦邪看作「上天之理」、「太古之道」，此則可視為他以「天」、「道」及「古」發揮說明孔子以來「先富後教」的政治與文化主張。

三、天人感應論之建構

³⁴ 「本」原作「大」，依《漢書補注·董仲舒傳》所引王念孫的考據改。



董仲舒於〈對策〉中以「命」說明君權的正當性或合法性，此說明直承商周之際的天命思想。商周之際，周人以「天命靡常」（《詩經·文王》）、「天不可信」（《尚書·君奭》）、「惟命不于常」（同上書〈康誥〉）等思想，將自己取代商朝一事正當化——天從不德之王收回命，而對「明德慎罰」者給予命（同上），這一思想處理當權者統治權的正當性或合法性問題，是一種政治理論。西周以後，天命思想滲透於知識分子之中，成了各種天命觀念與思想的根源，原本的政治理論也受到廣泛的接受，儒家、墨家及黃老學派等對此有所繼承。³⁵〈對策〉之說的基本結構，與商周之際的天命思想毫無二致。

不過，董仲舒說明「天」發出「受命之符」以表示有人受「命」，他言「天瑞應誠而至」，「天瑞」便為「受命之符」，周人原本的天命思想中，並無這種因素。天認可某人當權，便以「天瑞」作公佈，這類思想見於《墨子》、《管子》及《呂氏春秋》等典籍之中，³⁶亦是鄒衍五德終始說的重要構成部分，如

³⁵ 例如，孟子認為「天子不能以天下與人」而「天與之」（《孟子·萬章上》），又承認「湯放桀，武王伐紂」而言：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」因桀紂為傷害仁義的「殘賊」，是失去天命的一百姓——「殘賊之人謂之一夫」（同上書〈梁惠王下〉）。此外，《墨子·非攻下》云：「逯至乎夏王桀，天有酷命，……天乃命湯於鑿宮，用受夏之大命：夏德大亂，予既卒其命於天矣，往而誅之，必使汝堪之。」《黃帝四經·十大經·立命》則云：「吾受命於天，定位於地，成名於人。唯余一人德乃配天，乃立王、三公，立國置君、三卿。」

³⁶ 《墨子·非攻下》云：「逯至乎商王紂天不序其德，祀用失時。……赤鳥銜珪，降周之岐社，曰：『天命周文王伐殷有國。』泰顛來賓，河出綠圖，地出乘黃。」《管子·小匡》云：「夫鳳皇之文，前德義，後日昌，昔人之受命者，龍龜假，河出圖，雒出書，地出乘黃。」《呂氏春秋·應同》則云：「凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。」〈應同〉篇詳述五行之德的轉移，故常被視為鄒衍的佚文。



《史記》所云：「〔鄒衍之語〕稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。」（〈孟子荀卿列傳〉）王者得到「五德」中的某一德，天以對應其德的「符應」告知新王出現，如某人向秦始皇所言：「昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。」（同上書〈封禪書〉）

「天瑞應誠而至」之說有一些前提，如「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」（〈中庸〉）以及「同類相從，同聲相應，固天之理也。」（《莊子·漁父》）。董仲舒應在這種思想基礎上認為：「天」本是「誠」者，人則是向「誠」者，至「誠」者乃為聖人，「天」與聖人同類，「同類相從」，「天」與聖人亦相從，故「天瑞」感應聖人之「誠」而出現。孟荀亦將「誠」作為一個天人共通的性質，³⁷「同類相從」的原理則在當時相當普遍。³⁸由以上可知，董仲舒以豐富的文化與學術蓄積為背景，對「受命之符」作出了說明。³⁹

³⁷ 《孟子·離婁上》云：「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」《荀子·不苟》則云：「天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民；父子為親矣，不誠則疏；君上為尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其類至。」

³⁸ 例如，除了《莊子·漁父》之外，《荀子·勸學》云：「物各從其類也。」《楚辭·七諫·謬諫》云：「音聲之相和兮，言物類之相感也。」《呂氏春秋·應同；召類》云：「類固相召，氣同則合，聲比則應。」《周易·乾·文言》云：「同聲相應，同氣相求。……則各從其類也。」《淮南子·覽冥訓》則云：「夫物類之相應，玄妙深微，知不能論，辯不能解。」

³⁹ 以儒家思想為主的《淮南子·泰族訓》中，亦有天感應聖人之「誠」而發出異象的思想：「故聖人養心，莫善於誠，至誠而能動化矣」；「故聖人者懷天心，聲然能動化天下者也。故精誠感於內，形氣動於天，則景星見，黃龍下，祥鳳



天人感應論的其他因素——陰陽、祥瑞及災異——也是如此。社會政治的狀況影響於陰陽和不和，乃至萬物榮枯，進而招致祥瑞或災異，這類天人感應的思想在董仲舒以前已相當流行，⁴⁰董仲舒在此背景下就陰陽、祥瑞及災異予以說明。也就是說董仲舒並無原創天人感應的機制本身，他將主要相關因素予以系統化，而建立了其天人感應論。

不過，災異的性質值得注意，在董仲舒以前，對此性質主要有三種看法，即「咎」、「罰」及「戒」——災禍、懲罰及告誡。《尚書·洪範》認為王者的行為心思影響於自然的狀態，而將其異常當成「咎徵」，墨家以「疾菑戾疫，飄風苦雨」視為「天之降罰」（《墨子·尚同中》），公羊家則將《春秋》「震夷伯之廟」的經文詮釋為「天戒之」（《公羊傳·僖公十五年》）。董仲舒言「天」對君主「出災害以譴告之」，「出怪異以警懼之」

至，醴泉出，嘉穀生，河不滿溢，海不溶波。」

⁴⁰ 例如，關於人事與陰陽的相感，《莊子·繕性》云：「古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，羣生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。」《韓詩外傳》卷 2 則云：「傳曰：國無道則飄風厲疾，暴雨折木，陰陽錯氣，夏寒冬溫，春熱秋榮，日月無光，星辰錯行，民多疾病，國多不祥，羣生不壽，而五穀不登。當成周之時，陰陽調，寒暑平，羣生遂，萬物寧。」此外，對於人事與陰陽災異的相感，《墨子·天志中》云：「故古者聖王明知天鬼之所福，而辟天鬼之所憎，以求興天下之利，而除天下之害。是以天之為寒熱也節，四時調，陰陽雨露也時，五穀孰，六畜遂，疾災戾疫凶饑則不至。」《管子·七臣七主》則云：「故明主有六務四禁，……四者俱犯，則陰陽不和，風雨不時，……草木夏落而秋榮，螻蟲不藏。……六畜不蕃，民多夭死，國貧法亂，逆氣下生。」至於人事與陰陽祥瑞的相感，晁錯〈賢良文學對策〉云：「臣聞五帝神聖，……動靜上配天，下順地，中得人。……然後陰陽調，四時節，日月光，風雨時，膏露降，五穀孰，祿孽滅，賊氣息，民不疾疫，河出圖，洛出書，神龍至，鳳鳥翔，德澤滿天下，靈光施四海。」（《漢書·爰盎晁錯傳》）



(〈對策一〉)，由此可知，〈對策〉的思想系統中，災異就有「天」之「戒」的性質，與《公羊傳》相同。

由以上可知，董仲舒基於各家學說建構了天人感應論，但其理論主軸為儒家學說。他以《春秋》為天人感應論的理論依據：「臣謹案春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。」(同上)不僅如此，甚至從《春秋》中尋找出天人相感一事本身的學術基礎：

孔子作春秋，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今。故春秋之所譏，災害之所加也；春秋之所惡，怪異之所施也。書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所為，其美惡之極，乃與天地流通而往來相應，此亦言天之一端也。(〈對策三〉)

肆、〈賢良對策〉思想系統之核心

一、從理論問題看理論設計之關懷

勞思光以〈對策〉為主要資料展示了董仲舒的思想系統，⁴¹其中說到：「董仲舒所倡『天人相應』之說，實為漢儒之『宇宙論中心思想』之總樞。」⁴²他又在別處言：「現在以董仲舒之學為代表的宇宙論中心的哲學，則正要以『天』為價值根源，

⁴¹ 勞思光，1971：23-31。

⁴² 同前註，頁24。



而人必應合於天。」⁴³簡言之，勞思光以天人相應的思想視為「以『天』為價值根源，而人必應合於天」者，亦即「宇宙論中心思想」或「宇宙論中心的哲學」，董仲舒的思想系統為其總樞、代表，因「董仲舒論『天人相應』特詳，且以此作為儒學之精義」。

徐復觀則說：「董氏的天的哲學，實際是為支持他的政治思想而建立的。」此乃因他認為董仲舒「感到有兩大問題，希望加以轉化」。董仲舒感到專制之主的喜怒哀樂，即「最高政治權力的『權源』」，幾於不可能「由個人的人格修養來端正或解消」。此外，漢朝繼承秦代的刑法，對於「此種刑法之酷，臣民受害之烈」，董仲舒感到怵目驚心、痛心疾首。於是，他將權源「納入到天的哲學中去，加上形上性的客觀法式」，希望由此將其「納入正軌」，並且將專制機構「拿到『天』的下面去」，「希望把政治的方向，改途易轍，尚德而不尚刑」。⁴⁴

由以上可知，關於董仲舒思想系統的核心，勞思光認為是天人相應，徐復觀則認為是政治思想。勞思光以「基源問題研究法」⁴⁵，從理論結構判定董仲舒以天人相應作為「儒學之精義」，徐復觀則以一種施萊爾馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834）式的詮釋學，從心理動機判定董仲

⁴³ 勞思光，〈哲學之三支及其特性（中）——哲學問題源流論之二〉，《自由學人》，第 1 卷，第 3 期，1956，頁 5。

⁴⁴ 徐復觀，1976：297-298。

⁴⁵ 勞思光在以下地方詳述基源問題研究法：勞思光：《康德知識論要義》，香港：友聯出版社，1957，頁 3-8；勞思光，《中國哲學史》，第 1 卷，香港：香港中文大學崇基學院，1968，頁 15-19。



舒以其天的哲學支持其政治思想。

本文為了接近董仲舒思想系統的核心及其理論設計的關懷，暫時採用基源問題研究法的進路來進行探討。亦即從文本所呈現的理論問題，去切入其思想系統的理論關懷。

依據上文所分析，〈對策〉的思想系統主要由四個理論所構成，即宇宙論、人性論、君主政治論及天人感應論。人類從宇宙之終極依歸的「天」稟受「命」（道德使命），有此使命即為人的本性，君主為政之應有準則的「道」以人性與「天」為依據，「天」對應於君主治國的狀況——是否「行道」而「順天」——賜予或收回「命」（統治命令），並且發出陰陽的異變乃至祥瑞或災異。

〈對策〉的思想系統中，宇宙論所界定的「天」既是人倫道德的來源，又是政治措施的標準。由此而言，其思想系統便為「以『天』為價值根源，而人必應合於天」的『天人相應』之說」，在此意義上是一個「宇宙論中心思想」或「宇宙論中心的哲學」，誠如勞思光所言。不過，勞思光在董仲舒思想的討論上並未嚴格地運用其基源問題研究法，因他並未深入研究董仲舒的思想系統，只從「正要以『天』為價值根源，而人必應合於天」的理論結構，簡單地斷定了其基源問題：「據此以宇宙論為中心而論人事之哲學立場說，漢儒學說之基源問題應即是：『如何以人合天』？」⁴⁶

⁴⁶ 勞思光，1956：頁5。



審察〈對策〉的思想系統及其理論建構，其中各部都有《春秋》、陰陽思想等學術或理論依據，大部分皆將既有思想予以系統化及精緻化，只有兩個創建：一為「天」的建立；二為君主政治論的建構。⁴⁷既然如此，這兩者與董仲舒在理論設計中的關懷，或者在思想系統的構築中所處理的理論問題，理應有密切關係。「天」與君主政治論息息相聯，董仲舒接受陰陽家思想，同時將陰陽從月令思想的桎梏中解放，由此論證天具有與墨家所言不同的意志，證明「天之任德不任刑」，而建立了自己的天——「天」。他從「王者欲有所為，宜求其端於天」與「天之任德不任刑」二個前提，推導出如下君主政治的為政準則：「任德教而不任刑」。

從理論結構的邏輯關係看，先有「天」而後有「任德教而不任刑」的準則。然而，在理論的構築上卻相反，董仲舒應先有「任德教而不任刑」的信念而後建立了「天」，並非先純粹探究宇宙論問題，再推導出君主政治的為政準則。他很謹慎地從《春秋》這部儒家經典中尋找，當時的一種常識之「法天」、

⁴⁷ 有學者認為董仲舒首次提出「天人同類」之說，依據此與同類相從之理，論證了天人可以相感。例如，周桂鈿說：「經過一番牽強附會，董仲舒首先證明了天和人是同類的。根據同類相應的道理，天人就可以互相感應。」（周桂鈿，1989：64）但是，董仲舒首次論證天人可以相感的主張似無理由。周桂鈿所說的「牽強附會」，便為「人體有小骨節三百六十六，跟一年日數相副，人大骨節十二個，跟一年月數相副，沒有數的，按類也相副」（同上）之類的思想，然而，此種思想並非由董仲舒首次提出，其亦見於《淮南子》之〈精神訓〉、〈天文訓〉等之中。而且，同書〈天文訓〉、〈墜形訓〉、〈覽冥訓〉、〈泰族訓〉等中亦論及同類相從之理。只要有同類相從與天人同類的前提，便能得出天人相應的結論，而且並無特別的理由阻礙導出此一結論，不同於陰陽刑德與陽尊陰卑思想與月令思想息息相關，難以突破其模式框架。



「順天」的學術根據，並且以先儒們的天為中心建立獨特的「天」，而在此基礎上證明了君主為政應有的準則是「任德教而不任刑」，亦即與儒家的傳統主張相同的準則。這種論證過程應表示，董仲舒對儒家的傳統政治學說給予宇宙論與宗教依據，也就是一種形上基礎。

既然如此，董仲舒在思想系統的構築中所處理的問題，即所謂「基源問題」，並非「如何以人合天？」而是「如何以天合人？」進而言之，是「如何以天合儒家的社會政治學說？」這一觀點是與上述徐復觀的主張相通的，徐復觀亦說道：「董氏的重點，是由人推向天；……董氏的基本立足點，依然是人而不是天。」⁴⁸由〈對策〉的思想系統及其理論建構看，董仲舒在理論設計中的關懷在於為「任德教而不任刑」的政治主張，以天人相應的思想建立一個完整的系統。如此一來，君主政治論尤其「任德教而不任刑」之說，即是其思想系統的核心。

二、理論建構之思想與言論環境

從〈對策〉的思想系統及其理論結構看，董仲舒在思想系統的構築中處理了「如何以天合儒家的社會政治學說？」的問題，這也從思想與言論環境可以證實。

首先，董仲舒當構築思想系統時，除了由「法天」或「順

⁴⁸ 徐復觀，1976：391。



天」等形式——天人相應的思想——進行這項工作，事實上並無其他選擇。如上文所述，當時有一個知識分子之間共同的基本假設，即以天為人事的準據。既然如此，講述君主政治須要由此假設，否則學術上不夠具說服力。董仲舒本有「任德教而不任刑」的信念，為了在「法天」、「順天」的制約中提倡此說，需要「天之任德不任刑」的前提，換句話說，他須要建立具有「任德不任刑」之意志的「天」，以證明「任德教而不任刑」為可從「天」推導出來的為政準則。

其次，漢朝皇帝極度在意天人感應的思想，要求知識分子揭露天人相感的奧秘。《漢書·董仲舒傳》收錄漢武帝的三篇試卷，⁴⁹其中有「朕垂問乎天人之應」之言（〈制策三〉）。武帝所言「天人之應」主要表示天人感應，而不是「法天」或「順天」之義的天人相應。因他深信政治影響於天象，某些天象異變感應政治而出現，在此前提之下，屢問知識分子這兩者相感的機制：

蓋聞上古至治，畫衣冠，異章服，而民不犯；陰陽和，五穀登，六畜蕃，甘露降，風雨時，嘉禾興，朱中生，山不童，澤不涸；麟鳳在郊藪，龜龍游於沼，河洛出圖書。……問子大夫：天人之道，何所本始？吉凶之效，安所期焉？禹湯水旱，厥咎何由？……屬統垂業，物鬼變化，天命之符，廢興何如？（《漢書·公孫弘卜式兒寬傳》所載〈元光五年策賢良制〉）

⁴⁹ 以下以〈制策〉表示〈董仲舒傳〉所載武帝的試卷，至於三篇試卷的各篇，依傳中的排序分別將其稱之為〈制策一〉、〈制策二〉與〈制策三〉。



三代受命，其符安在？災異之變，何緣而起？……伊欲風流而令行，刑輕而姦改，百姓和樂，政事宣昭，何脩何飭而膏露降，百穀登，德潤四海，澤臻中木，三光全，寒暑平，受天之祐，享鬼神之靈，德澤洋溢，施虐方外，延及羣生？（〈制策一〉）

由此可知，武帝希望有知識分子闡明天人相感的樞紐，即能夠使受命之符到來、陰陽調和、災異熄滅及祥瑞出現的政治方式。不過，董仲舒是在漢景帝時當《春秋》博士，其天人感應論以《春秋》的經文為據。既然如是，則他就在武帝即位以前已經開始研究「天人相與之際」（〈對策一〉），並且建構見於〈對策〉之中的天人感應論。這不僅是董仲舒個人興趣喜好的問題，而且在武帝即位以前，已有讓知識分子去研究天人相感的思想環境。

這種思想環境與漢文帝相關。《史記·孝文本紀》所載〈日食求言詔〉云：「人主不德，布政不均，則天示之以菑，以誠不治。乃十一月晦，日有食之，適見于天，菑孰大焉！……朕下不能理育羣生，上以累三光之明，其不德大矣。」此乃典型的天人感應思想，這幾句顯示文帝極其在乎政治與天象之間的相互關係。還有，《漢書·文帝紀》所載〈求言詔〉則言：

間者數年比不登，又有水旱疾疫之災，朕甚憂之。愚而不明，未達其咎。意者朕之政有所失而行有過與？乃天道有不順，地利或不得，人事多失和，鬼神廢不享與？何以致此？將百官之奉養或費，無用之事或多與？何其民食之寡乏也！夫度田非益寡，而計民未加益，以口量地，其於古



猶有餘，而食之甚不足者，其咎安在？無乃百姓之從事於末以害農者蕃，為酒醪以靡穀者多，六畜之食焉者眾與？細大之義，吾未能得其中。其與丞相列侯吏二千石博士議之，有可以佐百姓者，率意遠思，無有所隱。

照字面上看，文帝難以判斷「間者數年比不登，又有水旱疾疫之災」乃至「食之甚不足」的原因。他懷疑「天道」、「地利」、「人事」、「鬼神」等等方面的問題，皆因於「朕之政有所失而行有過」。文帝在此也設想，君主政治與道德影響於「天道」、「地利」等自然及其作用，與〈日食求言詔〉相同。他又懷疑，不適宜的官方政策或民間的消費方式導致「民食之寡乏」。總之，文帝自己無法確定歉收、災害及糧食缺乏等原因，於是，下令丞相、列侯、吏二千石、博士等去討論這個問題。

不過，文帝於這篇詔書中提出歉收、災害及糧食缺乏等的具體原因，雖他使用懷疑的語氣。文帝相信歉收與災害的原因在於皇帝的失政與不德，這可從〈日食求言詔〉的內容引證，而且《史記·封禪書》所載〈增神祠制〉又斷定：「間者比年登，朕之不德。」他亦認為糧食缺乏的原因在於國庫的浪費及不從事農業的人民——商人，〈日食求言詔〉云：「因各飭其任職，務省繇費以便民。」二年九月〈勸農詔〉則云：「農，天下之大本也，民所恃以生也，而民或不務本而事末，故生不遂。」（《漢書·文帝紀》）由此可知，文帝實際上以〈求言詔〉命令討論一些問題：使天地順或鬼神享的方法，以及阻止浪費國庫與振興農業的政策。

文帝與武帝均關注君主政治與道德影響於天象的思想，但



是也不太明白何種政治才能夠使天地順利地運行，故要求知識分子闡明天人相感的樞紐。在如此的狀況之下，有學者或學派一旦很成功地將其政治主張與天人感應的思想結合起來，皇帝採納其學說的機會就大大提升。結合自家政治學說與天人感應思想這樣一個課題，亦與「法天」或「順天」等學術形式息息相關，因能夠使天地順利地運行的政治措施，必定是一個與天道或天意相符的舉措。

很容易想像，這種情況強烈地促使知識分子注意「如何以天合人？」的問題，並且將其當作研究課題。董仲舒在此環境之下，從儒家的立場處理「如何以天合儒家的社會政治學說？」的理論問題，而建構出〈對策〉的思想系統，以期皇帝接受儒家的社會政治學說，進而建立道德與文化的秩序。

三、向漢武帝所提之具體建議

文帝與武帝皆極為關注天人如何相感，非常在乎何種舉措能夠使陰陽調和，乃至能夠滅熄災異、招徠祥瑞。〈對策〉的天人感應論說明「任德教而不任刑」就能得到如是的效果，「廢德教而任刑罰」則是相反，由此可見，董仲舒藉由天人感應的思想來保證其君主政治論的有效性。與此同時，他將其君主政治論具體落實到政治實踐上，於〈對策〉中提出一些具體建議，那些建議皆與教化相關，這是一個董仲舒理論關懷所在的旁證。

董仲舒主張「萬世亡弊」之「道」乃奠基於仁義禮樂的教



化，教化從君主「行德」即道德修養開始。不過，他亦認為教化並非只由聖王之德而實現。董仲舒言：「皇皇求仁義常恐不能化民者，大夫之意也。」又言：「天子大夫者，下民之所視效。」（〈對策三〉）不僅君主對教化有重大責任，而且大夫——在漢代則為高官——也是如此，高官無能從事教化，君主如何有德也無法實行及實現教化：「今之郡守、縣令，民之師帥，所使承流而宣化也；故師帥不賢，則主德不宣，恩澤不流。」（〈對策二〉）並且這即「陰陽錯繆，氛氣充塞，羣生寡遂，黎民未濟」的原因。（同上）

因而，董仲舒建議「興太學」，說明太學為「賢士之所關」、「教化之本原」。太學為一個與〈對策〉的思想系統非常相關的具體措施，董仲舒構想在太學「養天下之士」，以「考問」選用「英俊」，使其當「民之師帥」，並且推動「承流而宣化」（同上）。此外，董仲舒亦應認為選用「英俊」就有教化的效用，因如上文所述，他將「爵祿」的授予視為一個教化的手段。既然如此，董仲舒所提出察舉的新制度——「使諸列侯、郡守、二千石各擇其吏民之賢者，歲貢各二人以給宿衛」（同上），亦便為「養其德」、「使承流而宣化」及使「民曉於禮誼」的具體措施，與太學相同。

此外，董仲舒於〈對策〉末尾提出一個非常著名的建議：「諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。」（〈對策三〉）一般認為，漢武帝採納董仲舒此一建議，而禁絕了儒



學以外的百家之學。但不必認為董仲舒要求禁絕百家，⁵⁰劉桂生說明其建議內容「就是要堵絕非儒諸家的學途、仕途」，⁵¹董仲舒於〈對策〉末尾提此建議，與其他具體建議非常吻合，因任用儒者為具體確切地實行「道」即教化的方式。只有儒者才能擔任「民之師帥」，並「使承流而宣化」，換言之，只有任用儒者才能「行道」而「大有功」、「順天」而「天下歸之」，進而「諸福之物，可致之祥，莫不畢至，而王道終矣」(〈對策一〉)。

董仲舒建議「諸不在六藝之科孔氏之術者，皆絕其道，勿使並進」，是希望「邪辟之說滅息」(〈對策三〉)。他的建議有一個雛形，即以下荀子之說：「今夫仁人也，將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說。如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。」(《荀子·非十二子》)荀子雖言「務息十二子之說」，但並無主張禁絕「十二子之說」，因他言若有人使方略完整、言行完善、大綱與細目一致，集合「天下之英俊」，以「大古」與「至順」為標準施行教化，便促成「聖王之文章具」、「平世之俗起」，如是「則六說者不能入也，十二子者不能親也」(同上)。也就是說透過教化實現「聖王之文章具」、「平世之俗起」，「六說」、「十二子」就不能發揮影響，自然而然化解消滅——「六說者立息，十二

⁵⁰ 關於這點，參照徐復觀：《周秦漢政治社會結構之研究》，再版（臺初版），臺北：臺灣學生書局，1974，頁 191-194；李定一：《中華史綱》，臺北：傳記文學出版社，1986，頁 117-119；金春峰，1987：202-206；劉桂生：〈近代學人對“罷黜百家、獨尊儒術”的誤解及其成因〉，北京大學中國傳統文化研究中心編：《北京大學百年國學文粹》，史學卷，北京：北京大學出版社，1998，頁 515-518 等。

⁵¹ 劉桂生，1998：516。



子者遷化」(同上)。

由上而言，董仲舒於此論點上，繼承及發展上述荀子之說而來，那麼，他就在〈對策〉中並無要求禁絕儒家以外的百家，而希望君主效法「六藝之科孔氏之術」以「堵絕非儒諸家的學途、仕途」，亦即太學與察舉等制度促成「教化行而習俗美」(〈對策一〉)，進而實現「邪辟之說滅息」。以上建議以「春秋大一統」為依據(〈對策三〉)，換言之，董仲舒以經學奠定教化政策的學術基礎。

綜上所述，〈對策〉的思想系統及其歷史背景，與〈對策〉向武帝所提的具體建議，無不指明董仲舒的理論關懷在於君主政治論，尤其「任德教而不任刑」之說。他理論設計的關懷並不在於宇宙論，〈對策〉思想系統的核心即為「任德教而不任刑」的儒家政治學說。

伍、結語

可從以上〈賢良對策〉的分析看出，董仲舒建構了非常完整的思想系統。其思想系統主要由以下四個理論組成，即宇宙論、人性論、君主政治論與天人感應論。宇宙論乃其他三個理論的理論基礎，人性論亦為君主政治論提供理論依據，君主政治論則是天人感應論的前提理論。從理論架構來看，天人感應論為位於其他理論之上的主幹理論，不過，〈對策〉特別強調「任德教而不任刑」的為政準則便是天人相感的關鍵，故就理論關懷而言，君主政治論即為〈對策〉思想系統的重心。



董仲舒於漢武帝初年已建構了以上的思想系統。從中國哲學史的觀點應注意的是：第一，以儒家的道德根源之天為中心，吸收墨家與陰陽家之天而創立獨特的「天」及宇宙架構；第二，參照《荀子》、〈中庸〉與《易傳》等中的人性論而建構獨自的人性論，以奠基一個儒家的政治主張——「明教化民」；第三，由天人相應思想以「天」奠定儒家「先富後教」與「德主刑輔」的傳統政治學說，亦即「任德教而不任刑」的形上基礎，而將其當成君主為政應有的準則——「道」；第四，以「道」之實行否當作天人相感的關鍵，將以往的天人感應思想予以系統化，完成儒學的天人感應論。

余英時富有啟發性地指出：「在漢代人的理解中，孟、荀兩家都承繼了孔子的儒教，他們之間的相同處遠比相異處為重要」，「從孔、孟、荀到漢代，儒教的中心任務是建立一個新的文化秩序」，漢代儒者明確地意識到，「他們的歷史使命是建立一個『道之以德、齊之以禮』的文化秩序；其具體的進程序則是『先富之而後加教』」。⁵²

依此而言，董仲舒為了推動道德、文化秩序的建立，在瀰漫天人相應與感應之思潮的環境中，將儒家政治和文化主張與天人相應和感應思想結合起來，而建構出一相當完整的思想系統。他趁著策試的機會向漢武帝呈上〈賢良對策〉，其中大談「任德教而不任刑」的政治才稱天意，能夠使災異熄滅、陰陽調和甚至祥瑞出現，並且提出推行教化的具體制度與措施，以

⁵² 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業，1987，頁178-190。



期讓武帝接受儒家政治與文化主張，進而達成孔子以來儒家的中心任務。



陸、參考文獻

一、傳統文獻與註釋

- [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋：《毛經》，《四部叢刊初編縮本》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 傳 [漢]孔安國傳：《尚書》，《四部叢刊初編縮本》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- [漢]司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959。
- [漢]班固：《漢書》，北京：中華書局，1962。
- [漢]王逸章句，[宋]洪興祖補注：《楚辭》，《四部叢刊出編縮本》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- [漢]何休學：《春秋公羊經傳解詁》，《四部叢刊初編縮本》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- [漢]鄭玄注：《禮記》，《四部叢刊初編縮本》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- [魏]王弼注，[晉]韓康伯注：《周易》，《四部叢刊初編縮本》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- [清]焦循：《孟子正義》，北京：中華書局，1987。
- [清]黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2004。



〔清〕王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988。

〔清〕王先謙：《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008。

〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001。

〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961。

〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。

程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，1990。

劉文典：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989。

許維遙：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009。

許維遙：《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980。

王利器：《鹽鐵論校注》，北京：中華書局，1992。

陳鼓應註譯：《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1995。

荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998

馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002

二、專書

日・內山俊彥：《中國古代思想史における自然認識》，東京：創文社，1987。



- 王中江：《簡帛文明與古代思想世界》，北京：北京大學出版社，2011。
- 余治平：《唯天為大——建基於信念本體的董仲舒哲學研究》，北京：商務印書館，2003。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業，1987。
- 余嘉錫：《古書通例》，臺一版，臺北：丹青圖書，1986。
- 李定一：《中華史綱》，臺北：傳記文學出版社，1986。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，北京：人民出版社，1986。
- 周桂鈿：《董學探微》，北京：北京師範大學出版社，1989。
- 《秦漢思想史》，石家莊：河北人民出版社，2000。
- 《董仲舒研究》，北京：人民出版社，2012。
- 俞榮根：《中國法思想通論》，南寧：廣西人民出版社，1992。
- 日・津田左右吉：《儒教研究》，2，《津田左右吉全集》，17，東京：岩波書店，1965。
- 胡適：《中國中古思想小史》，臺北：胡適紀念館，1969。
- 韋政通：《董仲舒》，臺北：東大圖書，1986。
- 金春峰：《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，1987。
- 唐君毅：《中國哲學原論》，上冊，香港：人生出版社，1966。



- 徐復觀：《周秦漢政治社會結構之研究》，再版（臺初版），臺北：臺灣學生書局，1974。
- 《兩漢思想史》，卷 2，臺北：臺灣學生書局，1976。
- 勞思光：《康德知識論要義》，香港：友聯出版社，1957。
- 《中國哲學史》，第 1 卷，香港：香港中文大學崇基學院，1968。
- 《中國哲學史》，第 2 卷，香港：香港中文大學崇基學院，1971。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，上海：商務印書館，1934。
- 《中國哲學史新編》，第 3 冊，北京：人民出版社，1985。
- 黃人二：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）研究》，臺中縣：高文出版社，2005。
- 劉國民：《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》，北京：中國社會科學出版社，2007。

三、專書論文

- 日・池田知久：〈中國古代の天人相關論——董仲舒の場合〉，溝口雄三、平石直昭、濱下武志、宮嶋博史編：《アジアから考える》，7，東京：東京大學出版會，1994，頁 9-75。
- ，田人隆譯：〈中國古代の天人相關論——董仲舒的情況〉，



溝口雄三、小島毅主編，孫歌等譯：《中國的思維世界》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 46-97。

林志鵬：〈《魯邦大旱》詮解〉，上海大學古代文明研究中心，清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店出版社，2004，頁 147-162。

林義正：〈孔子的天人感應觀——以《魯邦大旱》為中心的考察〉，李學勤，林慶彰等著：《新出土文獻與先秦思想重構》，臺北：臺灣書房出版，2007，頁 11-38。

曹峰：〈《魯邦大旱》初探〉，上海大學古代文明研究中心，清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店出版社，2004，頁 121-138。

日・淺野裕一：〈《魯邦大旱》的「刑德」〉，佐藤將之監譯：《戰國楚簡研究》，臺北：萬卷樓，2004，頁 129-145。

楊朝明，〈上博竹書《魯邦大旱》管見〉，《東岳論叢》，第 23 卷，第 5 期，2002，頁 113-117。

廖名春，〈上海簡《魯邦大旱》札記〉，中國博士後科學基金會編，《2000 年中國博士後學術大會論文集》農林與西部發展分冊，北京：科學出版社，2001，頁 621-626。

劉桂生：〈近代學人對“罷黜百家、獨尊儒術”的誤解及其成因〉，北京大學中國傳統文化研究中心編：《北京大學百年國學文粹》，史學卷，北京：北京大學出版社，1998，頁 515-527。

日・鷲尾裕子：〈前漢の任官登用と社會秩序——孝廉と博士弟子——〉，立命館東洋史學會中國古代史論叢編集委員



會編，《中國古代史論叢》，第 5 集，京都：立命館東洋史學會，2008，頁 32-72。

四、期刊論文

- 日・末永高康：〈董仲舒陰陽刑德說について〉，《中國思想史研究》，第 15 號，1992，頁 59-88。
- 日・谷中信一，〈上博簡『魯邦大旱』の思想とその成立——「刑德」説を中心に——〉，《中國出土資料研究》，第 9 號，2005，頁 1-19。
- 日・深川真樹：〈董仲舒「賢良對策」の信賴性について〉，《東洋學報》，第 95 卷，第 1 號，2013，頁 1-32。
- 日・淺野裕一：〈上博楚簡『魯邦大旱』における刑德論〉，《中國研究集刊》，第 36 號，2004，頁 41-54。
- 勞思光，〈哲學之三支及其特性（中）——哲學問題源流論之二〉，《自由學人》，第 1 卷，第 3 期，1956，頁 3-8。
- 黃開國：〈天人感應論本質上是社會倫理政治哲學〉，《社會科學研究》，1988 年，第 1 期，1988，頁 103-109。
- 日・福井重雅：〈董仲舒と法家思想〉，《史滴》，第 36 號，2014，頁 2-10。
- 顧頡剛：〈董仲舒思想中的墨教成分〉，《文瀾學報》，第 3 卷，第 1 期，1937，頁 1747-1753。



Abstract

The "Xianliang Duice" is Dong Zhongshu's reply to the questions by Emperor Wu of Han on his imperial examination. Dong's reply contains a well-organized system of thought composed of four theories: cosmology, the theory of human nature, the theory of monarchy and the theory of interactions between Heaven and mankind. Cosmology is a theoretical basis of other three theories, the theory of human nature is a rationale of the theory of monarchy, and the theory of monarchy is a theoretical premise of the theory of interactions between Heaven and mankind. This theoretical structure shows that the theory of interactions between Heaven and mankind is the main theory based on other theories, however, "Duice" particularly emphasize a political norm "governing by edification not by penalty" as a key point of interactions between Heaven and mankind. So judging from Dong's consideration on his theory construction, the theory of monarchy is the core of the system of thought of "Duice". The thought of the correspondence and the interactions between Heaven and mankind spread in the early period of the Western Han, under this environment, Dong Zhongshu combined Confucian political and cultural assertions with those thoughts, and constructed his well-organized system of thought to promote the achievement of morality-based and culture-based order.

Keywords: Dong Zhongshu, Xianliang Duice, Tianren Sance, cosmology, Heaven, theory of human nature, theory of politics, edification, theory of interactions between Heaven and mankind, disaster

