

第二章 生平著述及其思想的構成

第一節 生平著述

一、 生平紀要

董仲舒，廣川人（今河北省冀縣東南），生卒年不詳，¹以治《公羊春秋》著名。《漢書 董仲舒傳》說：

董仲舒下帷講誦，弟子傳以久次相授業，或莫見其面。蓋三年不窺園，其精如此。進退容止，非禮不行，學士皆師尊之。

《史記 儒林列傳》也稱他「為人廉直」。董仲舒為人嚴肅方正，其行動與言談必遵守古禮，當時的學者均以師禮待他。

董仲舒「專精於述古，年至六十餘，不窺園中菜。」²他治學專勤及高超的道德品格，在漢代學術上，享有崇高的地位。董仲舒「少治《春秋》，孝景時為博士。武帝即位，舉賢良文學之士前後百數，而仲舒以賢良對策焉。」（《漢書 董仲舒傳》）賢良對策 即著名的 天人三策，甚獲武帝的讚許，於是被任為江都王的相國。

董仲舒喜談災異，幾乎惹來殺身之禍：武帝建元 6 年（西元前 135 年），遼東高廟、高園便殿相繼失火，當時董仲舒居家，推說災異的原因：「在外而不正者，雖貴如高廟，猶災燔之，況諸侯乎！在內不正者，雖貴如高園殿，猶燔災之，況大臣乎！此天意也。」（《漢書 五行志》）董仲舒借助兩次的火災，建議武帝得用人唯賢，即使是身旁驕奢、佞諛的骨肉與大臣，亦要勇於誅殺。但此文件尚

¹ 關於董仲舒生卒年之推斷，眾說紛紜，莫衷一是。下列即有數種不同之說法：（1）蘇輿之董子年表曰：「董子生卒年月無可考，要生於景帝前，至武帝朝以老壽終無疑。」他推定董仲舒約生於文帝元年（西元前 179 年），約卒於武帝太初元年（西元前 104 年）。參見清 蘇輿：《春秋繁露義證》，台北，河洛圖書出版社，1974，頁 17。（2）周桂鈿以為董仲舒約生於高帝 9 年（前 198），約卒於武帝元封 5 年（前 106）。參見周桂鈿：《董學探微》，北京，師範大學出版社，1989，頁 395、401。（3）賴炎元則認為董仲舒約生於呂后 5、6 年（前 183、184），約卒於武帝元鼎 2 年（前 115）。參見賴炎元：《春秋繁露今註今譯》，台北，商務印書館，1996，自序頁 1~2。

² 漢 桓譚：《新論》，台北，中華書局，1966，頁 26。

未提出，即被主父偃竊取而上奏武帝。「天子召諸生示其書，有刺讖。」（《史記 儒林列傳》）由於其內容影響到朝中權貴甚烈，引起利害關係人的不滿。仲舒弟子呂步舒不知此書為其師所寫，「以為下愚，於是下董仲舒吏，當死，詔赦之。於是董仲舒不敢復言災異。」（同上）

董仲舒幸蒙不誅，復為太中大夫，居家以著述、授徒為事，《漢書 楚元王傳》說：「漢有所欲興，常有詔問。仲舒為世儒宗，定議有益天下。」在平靜的生活中，度過了數年的光陰。

公孫弘「以《春秋》白衣為天子三公，封以平津侯，天下之學士靡然鄉風矣。」（《漢書 董仲舒傳》）他以白衣儒生受到武帝的重用，「希世用事，位至公卿。」（同上）但其治《春秋》則不如董仲舒。仲舒人品極高，不屑公孫弘之諂媚，後者懷恨在心，欲趁機陷害，遂建議武帝使仲舒相膠西王，圖借刀殺人。

膠西王乃武帝之兄長，為人蠻橫、凶殘，「尤縱恣，數害吏二千石。」（《漢書 董仲舒傳》）董仲舒的官途轉至膠西王相後，「膠西王聞仲舒大儒，善待之，仲舒恐久獲罪，病免。凡相兩國，輒事驕王，正身以率下，數上疏諫爭，教令國中，所居而治。及去位歸居，終不問產業，以修學著書為事。」（同上）去位歸居後，「朝廷如有大議，使使者及廷尉張湯就其家而問之，其對皆有明法。」（同上）董仲舒出仕，不過致諸侯相，前後亦僅數年，始終未獲朝廷重用。其一生仕途坎坷，際遇不能和他崇高的學術地位相比擬。《漢書 敘傳》說：

抑抑仲舒，再相諸侯，身修國治，致仕懸車，下帷覃思，論道屬書，讜言訪對，為世純儒。

他結束了短暫的從政生涯，回歸半隱居的生活，著書立說，直至年老壽終於家。

二、 重要著述

董仲舒辭官家居之後，勤於筆耕，著述甚豐。《漢書 董仲舒傳》說：

仲舒所著，皆明經術之意，及上疏條數，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。

而最重要的言論著作，為《春秋繁露》一書。

「繁露」一詞究竟何意？歷來有數種不同的解說，但可能均只是揣測之詞。例如：

第一、賈公彥在《周禮 大司樂》之疏中曰：「前漢董仲舒作《春秋繁露》。繁，多；露，潤。為《春秋》作義，潤益處多。」³根據此說，韋政通將《春秋繁露》解為：從《春秋》的基礎上繁衍而出，足以露潤政治、社會及人生的一套學說。⁴

第二、《逸周書》王會 第五十九解云：「繁露，冕之所垂也，有聯貫之象，《春秋》屬辭比事，仲舒立名，或取諸此。」⁵這純粹是一種聯想，將「繁露」作為具象，無法說明董仲舒使用時之含意。

第三、程大昌《春秋繁露》書後說：「牛亨問崔豹：『冕旒以繁露者何？』答曰：『綴玉而下，垂如繁露也。』則繁露也者，古冕之旒，似露而垂，是其所從假以名書也，以杜樂所引，推想其書，皆句用一物，以發己意，有垂旒凝露之象焉。」⁶由第二、三可知，「繁露」是聯貫物象，來發抒己意，而實際是以「繁露」作為帝王之術的象徵。

《春秋繁露》共計八十二篇，缺第三十九、四十和五十四三篇，實際僅七十九篇，主要是以天道和陰陽五行學說來闡發《春秋公羊傳》的微言大義。除《春秋繁露》之外，現在還可以看到董仲舒的著作，計有《史記 儒林列傳》、《漢書 董仲舒傳》、《漢書 食貨志》、《漢書 五行志》、《漢書 匈奴傳》、《藝文類聚》與《古文苑》的 士不遇賦、《古文苑》的 雨雹對、《詣丞相公孫弘記室書》、《續漢書禮儀志》的 奏江都王求雨、《抱朴子內篇論仙》的 李少君家錄 及《春秋決獄輯佚》等共十三處處重要資料，大體上都是研究董仲舒思想的可靠依據。

³ 漢 鄭元注，唐 賈公彥疏：《十三經注疏》（五），台北，藝文印書館，1955，頁 337。

⁴ 韋政通：《董仲舒》，台北，東大圖書公司，1996，頁 4。

⁵ 朱右曾：《逸周書集訓校釋》，台北，商務印書館，1968，頁 114。

⁶ 宋 程大昌：《演繁露正續》，台北，新文豐出版股份有限公司，1984，頁 1~2。

第二節 思想的構成

中國的天人思想發微甚早。殷商時代的宗教信仰，不論天神、地祇或人鬼，均被視為神靈而加以崇拜，其中以崇拜祖先之鬼魂為其信仰重心。直至周初，此類思想基本上還是具備原始宗教之形態，⁷但周人經由意識之自覺以及崇敬德性觀念的提升，遂轉化原始宗教之信仰，而朝道德化、人文化發展。⁸

春秋時代，天人思想起了重大變化，主因是周室崩潰。孔子徹底轉化了原始宗教之信仰，使性與天道融合為一。仁作為天人思想之具體內容，即以道德實踐為進路，把外在的、超越的天奠基於內在的心性。孔子之踐仁知天，以及之後孟子的盡心知性以知天，即說明天道天命須建立在道德實踐工夫上。

天人思想發展至孔孟，開出了一條由心性工夫通往天之道路，也顯示了儒家之「天」與「人」在內容實質上之相通性。

一、 儒學的承續與轉化

周桂鈿認為，以儒學的不同時期來劃分，歷史上有三位重要的思想家：孔子、董仲舒和朱熹。孔子為儒學創始人，董仲舒是經學大師，朱熹則是理學大師。經學是漢代的儒學，理學是宋明時代的儒學。這三大思想體系是不同時期的儒學代表，是儒學發展的三個里程碑。⁹在《春秋繁露》裡，董仲舒引用眾多儒家的經典，以及對孔子高超人格的崇拜。如 離合根 第十八到 諸侯 第三十七，共

⁷ 殷人之天神（帝或上帝）與周人之天帝，學者對兩者之關係有不同之推測，李杜認為或帝初為殷人之氏族神，天為周人之氏族神，殷、周二氏族相接觸之後，二氏族不斷交往，始而互相崇拜原來只為一氏族所崇拜的神靈，繼而轉化此初為二氏族各別所崇拜的天與帝，而有天帝至高神的觀念出現。參見李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北，聯經出版事業公司，1978，頁12。

⁸ 如《書經 召誥》曰：「天既遐終大邦殷之命，茲殷多先哲王在天。越厥後王後民，茲服厥命厥終，智藏瘝在。夫知保抱攜持厥婦子以哀籲天，徂厥亡出執。嗚呼！天亦哀於四方民，其眷命用懋。王其疾敬德。」《詩經 大雅 文王》曰：「無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝。宜鑒於殷，駿命不易。」以上乃對文王道德之尊崇，以及愛護婦孺、體恤鰥寡之王者的偉大風範。

⁹ 周桂鈿：《董學探微》，頁3。

有二十篇，專門論述為人君者如何治理國家的一些方法和原則，內容涵有禮樂、制度、仁義、正名、人性和權位等方面。本段以儒家哲學為內涵，以仁、愛、孝、義、禮、智、質文為鋪排方式，或以仁愛、孝弟、仁義、義利、仁智為組合，來說明董仲舒的思想和儒學的關係。

董仲舒在《春秋繁露 仁義法》說：

《春秋》之所治，人與我也；所以治人與我者，仁與義也。¹⁰

人與我是所治之對象，此對象，簡單說來就是指群己關係，能夠維繫群己關係於正常的基礎則在仁與義。這種仁與義的思想源於孔門。孔子對於仁的內容常依不同的發問者而有不同的敘述。例如他在《論語 顏淵》裡對顏淵問仁的著名回答是：「克己復禮為仁」。人必須克服內在之己私，並使之歸於外在之禮的約束，此約束表現為「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。(顏淵)禮規範了舉手投足與視聽言動；而這種約束與規範有其最切身之施行處，對此弟子有子認為：

其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與。(學而)

孝弟為行仁之本，即行仁由孝弟開始，這種說法不限於家庭倫常，且有其政治倫常上的意涵。西周整個社會的政治結構建立在宗法制度¹¹上，它的基本關係是父子、兄弟之間，天子、諸侯之間與諸侯、大夫之間的關係。孝弟在這種關係中，有其根本作用，為人孝弟，就不會犯上、作亂。《孟子 滕文公上》所認為的「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」也是將孝道擺在前面。董仲舒則把「仁」和「孝」的關係，轉化成「孝」與「天」相關聯，也就是說他把父子倫常連繫上天道，他說：

孝經曰：夫孝，天之經，地之義。是故父之所生，其子長之；父之所長，其子養之；父之所養，其子成之。諸父所為，其子皆奉承而續行之，不敢不致如父之意，盡為入之道也。由此觀之，父授之，子受之，乃

¹⁰ 清 蘇輿：《春秋繁露義證》。以下引該書只註篇名。

¹¹ 錢穆認為，周公定宗法之主要意涵，實為社會倫理之確立。而尤要者，在使政治制度，俯就於社會倫理而存在。故政治上之一統，其最後根柢，實在下而不在上，在社會而不在政府，在倫理而不在權力也。而就周公定宗法之再進一層而闡述其意義，則中國社會倫理，乃奠基於家庭。而家庭倫理，則奠基於個人內心自然之孝弟。自有個人之孝弟心而推本之以奠定宗法，又推本之以奠定封建，封建之主要義，在文教之一統。參見錢穆：《中國學術思想史論叢》(一)，台北，東大圖書股份有限公司，1990，頁 88。

天之道也。(五行對)

子為父所生，生、長、養、成皆為人子份內之事，凡父之所授予，子皆須承受並予實行之。「克紹箕裘」乃是孝的表現，故子之孝為天經地義，此是常理也是天道。

在 顏淵 篇中孔子又由「愛人」說仁：

樊遲問仁。子曰：愛人。

有仁德的人，能表現出愛人的胸懷。朱子解釋說：「愛人，仁之施。」¹²愛之施發即是仁的體現。蔡仁厚指出，仁之義不易把握，不能以字義訓詁決定，仁亦非固定之德目，孔子將樊遲的提問，以愛人來解釋仁，乃是最淺顯之回答。¹³董仲舒對「仁者愛人」則有更深入的闡釋，他以歷史人物來作為評判愛人或不愛人的準據。 仁義法 有一段描述說：

昔者，晉靈公殺膳宰以淑飲食，彈大夫以娛其意，非不厚自愛也，然而不得為淑人者，不愛人也。質於愛民以下，至於鳥獸昆蟲莫不愛，不愛，奚足謂仁！仁者，愛人之名也，嵩傳無大之之辭，自為追，則善其所恤遠也；兵已加焉，乃往救之，則弗美；未至，豫備之，則美之，善其救害之先也。夫救蚤而先之，則害無由起，而天下無害矣。然則觀物之動，而先覺其萌，絕亂塞害於將然而未形之時，《春秋》之志也。

晉靈公殺死廚師，為的是改善飲食，用彈弓來彈大夫以自娛，這都是不愛人。由人以及於鳥獸昆蟲均須加以愛護，才能說是仁。魯僖公則是等到齊國軍隊侵犯，才出兵拯救百姓，《春秋》對這件事並沒有用讚美的文辭；魯莊公在戎狄未侵犯之前，已事先防備，等到敵軍一有動靜，便發兵主動出擊，因此《春秋》讚美他憂慮長遠，體恤百姓。同樣都是愛民的表現，為何一判為「愛人」，一判為「不愛人」？原因在於魯莊公能夠「絕亂塞害於將然而未形之時」，(仁義法) 而讓「害無由起，則天下無害矣。」(同上) 對於口惠而實不至的君主，均為《春秋》義法所不許。

對於愛人/自愛與仁的關係，董仲舒將之和正我/正人與義的關係相比配：

是故《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；我不自正，雖能正人，弗與為義；人不被其愛，雖厚自愛，不予

¹² 宋 朱熹：《四書章句集註》，高雄，復文圖書出版社，1990，頁 139。

¹³ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，1999，頁 66。

為仁。(同上)

「仁」在於愛別人，不在於自愛；「義」在於糾正自我，不在於糾正別人。不糾正自己，雖能糾正別人，《春秋》不稱許他的行為合乎義；雖然一個人很自愛，但不能將他的愛施與人，《春秋》也不稱許他的行為合乎仁。「愛」之施發要求對外，「正」的嚴審要求向內，一外一內，其實說的是嚴以律己、寬以待人的原則。而為人君者，應以嚴苛之標準律己，之後才能律人；應寬以待人(愛人)而非待己(愛己)，如此才能治理好國家。

董仲舒以孝、愛說仁，行孝施愛的真正仁者則能達到以下的境界：

何謂仁？仁者，憚怛愛人，謹翕不爭，好惡敦倫，無傷惡之心，無隱忌之志，無嫉妒之氣，無感愁之欲，無險詖之事，無辟違之行，故其心舒，其志平，其氣和，其欲節，其事易，其行道，故能平易和理而無爭也，如此者，謂之仁。(必仁且智)

董仲舒所謂的仁，是平易近人的。只要待人誠懇，存恭敬之心而不與人爭，沒有嫉妒心，不中傷人，且心平氣和，處事有度，不做邪僻不正之事，行為有節，不做違背道理之事，這就是仁的表現。

在孔孟學說裡，也以「義」和「利」對舉，來體現行為的正當性，以及是否合乎道理。義利的關係如下：

君子喻於義，小人喻於利。(《論語 里仁》)

富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。(同上)

王何必曰利？亦有仁義而已矣。(《孟子 梁惠王上》)

飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。

(述而)

孔子提倡「見利思義」(憲問)和「見得思義」(季氏)，彰顯出義的優位性，即要求不可違背義以追求利，也就是說用義來規範利，此為基本的道德要求。義利之辨就是公私之別，孟子認為一國之君若先利而後義，則國與國之間必見爭攘，因為由利出發，乃是私心作祟。孔子承認富與貴是「人之所欲」，但追求富貴應該合乎道義的要求。喻於義，就是以義為先；喻於利，則只知利益享樂，這是君子和小人的分野。他主張「義以為上」(陽貨)，以義節利，即是肯定「義」的價值高於「利」。

董仲舒也以義利對舉的方式說明義：

今人大有義¹⁴而甚無利，雖貧與賤，尚榮其行以自好，而樂生，原憲、曾、閔之屬是也；人甚有利而大無義，雖甚富，則羞辱大，惡惡深，禍患重，非立死其罪者，即旋傷殃憂爾，莫能以樂生而終其身，刑戮夭折之民是也。夫人有義者，雖貧能自樂也；而大無義者，雖富莫能自存。（身之養重於義）

根據上述的說法，董仲舒證實義生養人比利更重要。這些道理很簡易明白，然而「民不能知，而常反之，皆忘義而殉利。」（同上）其只知道眼前之利益，「故物之於人，小者易知也，其於大者難見也。」（同上）大、小的說法強調的是價值判斷上的高低，意指「利以養其體，義以養其心」（同上）。利對人的關係小，義對人的關係大，小的容易了解，大的就難以體會，無怪乎人民皆趨利而避義。董仲舒強調輕利重義，認為義的工夫應從個體的修養做起，以發揮孔孟的原義，並且把它提升至「正其誼不謀其利，明其道不計其功」¹⁵的層面。

除了義利之外，董仲舒與儒家的「禮」也有密切的關係。義利繼承孔、孟學說，而禮則發揚孔、荀的精神。「禮」之社會功能，在於能建立一個安定秩序，也就是以「禮」來規範人的行為，使人的行為合乎正軌，社會得以和諧有秩序。學禮的重要性，如孔子和荀子所云：

興於詩，立於禮，成於樂。（泰伯）

不知禮，無以為立也；不知言，無以知人也。（堯曰）

不學禮，無以立。（季氏）

先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。（《荀子 王制》）

要成就一個人的道德品格，並立身於社會上，須學禮。不論富貴或貧賤，均以禮來規範，使人的行為舉止皆合於禮，如此才能成就一個安定、守禮的國家。董仲舒則認為天地生養萬物，而貴為人類，則須用禮樂來成就萬物，對此他說：

¹⁴ 清 凌曙本作「有大義」。本論文採「大有義」，因下文有「大無義」可與之相互對照。參見凌曙：《春秋繁露注》，台北，世界書局，1970，頁211。

¹⁵ 語出《漢書》。此名言為後世所稱頌，也為後世正統儒者所信守。在 對膠西王越大夫不得為仁 篇裡，董仲舒敘說越國大夫范蠡、文種、泄庸、舉如和車成五人，與越王句踐合謀打敗吳國，洗刷了被困在會稽山的恥辱。復國之後，范蠡去國，文種自殺死亡，膠西王認為越王、范蠡和文種三人可算是越國的仁人，問仲舒意見如何？仲舒回曰「為詐以伐吳乎！其不宜明矣。」所謂仁人者，是「正其道不謀其利，修其理不急其功。」故只有夏禹、商湯和周文王三人才是仁聖。董仲舒的義、利論題，是以儒家的道德理想主義為標準。

天生之，地養之，人成之；天生之以孝弟，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。無孝弟，則亡其所以生，無衣食，則亡其所以養，無禮樂，則亡其所以成也。（立元神）

禮者，繼天地、體陰陽，而慎主客、序尊卑、貴賤、大小之位，而差外內、遠近、新故之級者也。（奉本）

沒有禮來約束，則社會等級的制度就會紊亂，安定的秩序便無由建立。伴隨著禮的，還有樂。樂可以陶冶人的性情，滌蕩邪穢，培養完美的人格。在《春秋繁露》書中，說明禮的地方較多，而樂的出現寥寥無幾，董仲舒似乎較著重禮的約束，樂則顯得較薄弱。他對於禮在社會的功能，與孔子所說「君君、臣臣、父父、子子」，以及《荀子 富國》的「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」，基本上的態度是一致的。

重視禮法的荀子，在 禮論 篇中說：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。

荀子從政治社會的角度來解釋，以為禮義是為了解決人們之間在物欲上的相爭而制定的。由於人懷私欲以相爭相害，故必須制禮義以節之，使人服從秩序。因而禮義之根本，乃在平亂息爭的要求；君王以政治權力，作為統御的工具，而達到國家安定的目標。董仲舒引用荀子的說法：

故君子非禮而不言，非禮而不動；好色而無禮則流，飲食而無禮則爭，流爭則亂。夫禮，體情而防亂者也，民之情不能制其欲，使之度禮。（天道施）

言行物欲皆須有所節制，節制的關鍵則是通過禮的約束。韋政通認為禮的積極功能是在維持社會的安定與和諧，消極作用則在防亂，所以要使禮發揮防亂的效用，必須先體察人情。人之情意不能控制欲望，故須用禮來規範，使其有所節制。

16

禮也可以用「質」和「文」來作說明。質文論題最初由孔子提出，他認為仁

¹⁶ 韋政通：《董仲舒》，頁 21。

是內在的「質」，禮是外在的「文」，兩者不可偏廢，且須配合得當，才能成為君子。孔子在《雍也》篇說：

質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。

一個人內在的質樸多過外在的文采，便是沒有禮來制約內在的本質，所以行事粗野；反之，外在的文采勝過內在的質樸，那就像個掌文書的官吏，只注重外表的形式，毫無內容可言。文與質的對比，表現出某種外在人文與內在本性之間的張力，只順由內在質性的本然活動，常易流蕩恣意，所以需要某種人文規矩之教養陶成；反之，人文的薰習也並非全然有其積極面，缺乏生命上的根本表現，則一切教化只會流於空洞。文與質之間成比例地調解，才是君子的表現。《顏淵》篇說：

夫達也者：質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達。

《衛靈公》篇說：

君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！

朱子解曰：「義者制事之本，故以為質榦。而行之必有節文，出之必以退遜，成之必在誠實，乃君子之道也。」¹⁷孔子以「義」解釋本質，來回答子張之提問。所謂通達之人，其本質正直而講求道義，能察言觀色，能謙沖自牧，所以不論在邦國或居家，皆能通達。君子為人處事，應以合宜為原則，能以合禮、謙恭、信實的態度，做適切的表達，故說「君子義以為質」。

質樸與文采適均，才算得上是個君子。孔子又說：

禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。（《八佾》）

禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？（《陽貨》）

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？（《八佾》）

牟宗三指出，孔子由禮樂來點出仁，仁是禮樂的超越原則，而非內在原則，禮樂要有真實的意義，要有價值，即須靠仁。能在禮樂有真生命，就在這個「仁」。¹⁸

「仁」是「人」的本性，是人最內在的本。反之，人而「不仁」，則「非人也」。音樂家空有琴藝而無「仁」，即使演奏出再好聽的音樂，又有何用？玉帛和鐘鼓均為外在形式，而人的道德情感和思想，才是禮樂真正的內容和精神。人若不仁，那麼禮的種種規定，也只是徒具形式而已。

¹⁷ 宋 朱熹：《四書章句集注》，頁 165。

¹⁸ 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北，學生書局，1999，頁 54。

董仲舒也順著上述思路從「質」和「文」來說禮。他主張本質和文飾兩方面都應具備，然後禮節才算完成。他談論質和文時說：

文著於質，質不居文，文安施質；質文兩備，然後其禮成；文質偏行，不得有我爾之名；俱不能備，而偏行之，寧有質而無文。（玉杯）

董仲舒以為禮所重視的，在於行禮之人的心意。行禮的人內心恭敬（質），同時禮節具備（文），這樣才是懂得禮節的君子。但若質文不能同時兼具，董仲舒則趨向棄文存質。因為文附著於質上，無質則文何能表現？這有如「皮之不存，毛將焉附」的道理一般。他說：

禮者，庶於仁，文質而成體者也。今使人相食，大失其仁，安著其禮？方救其質，奚恤其文？故曰：「當仁不讓」。（竹林）

把實行仁道作為自己的責任，不必謙遜推讓給別人去做。像楚軍包圍宋城的例子，城內食物匱乏，只得人吃人，這種圍城之舉完全缺乏仁愛之心，又如何能彰顯禮？仁為內在的質，以體恤的仁心為志，賢明者能體認本質的重要，而不求外表的文采，所以說「賢愚在於質，不在於文。」（考功名）

在 必仁且智 篇裡，董仲舒談到仁與智的問題。他汲取孔子仁智思想，運用於統治者上，以作為治國的依據。孔子談智，常與仁對顯，例如：

仁者安人，知者利人。（里仁）

知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。（雍也）

仁者不憂，知者不惑。（憲問）

在仁智對顯中，實以仁為主。蔡仁厚將仁和智解為仁通內外，智則能顯明覺悟的功用，以化除生命的隱曲幽暗，所以「仁且智」的生命，乃是通體透明的德性與智慧生命。¹⁹此處的「智」以覺照為性，以及物為用，偏重於「道德之智」。「知」與「仁」的關係，孔子在 憲問 篇說：「有德者必有言，有言者不必有德。」根據勞思光的看法，有言指思辯，屬於「知」的範圍。「有言」與「有德」的關係，即是「知」與「仁」的關係。「有德」可決定「有言」，而「有言」不能決定「有德」，即是說「仁」必能生「知」，「知」則不必能立「仁」。因孔子提出的「仁」觀念，屬於「德性我」，它以價值自覺為內容；「知」則屬於「認知我」，它以知覺理解和推理活動為內容。以自覺心為最高價值標準，因此「仁」即是對自我境

¹⁹ 蔡仁厚：《中國哲學史大綱》，台北，學生書局，1999，頁15。

界的極致表現。²⁰ 勞思光對「知」的理解，顯然與蔡仁厚有別。

施炎平指出，在智的問題上，董仲舒進一步突出了「必仁且智」的思想，他提倡由德行的高尚轉化為智的完滿，以智的完滿去促成德行的高尚。智在於對事物作判斷時，先說出來而後證明其恰當性，先通過理智的規劃而後去爭取行事的成功。²¹董仲舒以為：

何謂智？先言而後當。凡人欲舍行為，皆以其智，先規而後為之，其規是者，其所為得其所事，當其行。智者見禍福遠，其知利害蚤，物動而知其化，事興而知其歸，見始而知其終。（必仁且智）

智是事先謀劃、判斷和抉擇；智也是一種能力，能看到未來的禍福，預先知道利害，事物一發動便知道它的變化，一發生就知道它的歸向，看到開始就知道它的終結。智者的行動合乎條理，他的言語也合於時務，這樣的人才叫做「智」。

董仲舒對於仁和智的關係，也作了適當的發揮：

莫近於仁，莫急於智。不仁而有勇力材能，則狂而操利兵也；不智而辯慧猥給，則迷而乘良馬也。故不仁不智而有材能，將以其材能，以輔其邪狂之心，而贊其僻違之行，適足以大其非，而甚其惡耳。其強足以覆過，其禦足以犯詐，其慧足以惑愚，其辨足以飾非，其堅足以斷辟，其嚴足以拒諫。（同上）

有材能而沒有仁德和智思的人，會運用他的材能，去輔助他邪惡不正的心，去幫助他邪僻違逆的行為。他的無理強辯足以掩飾過失，應答足以詐欺，以智思來迷惑愚者，他的堅定足以破壞法紀，嚴厲足以拒絕諫諍。這不是他沒有材能，而是他施行不恰當，處置不適宜的緣故。有邪心和資質愚笨者，不能給予權力，以免讓無德的人給人類帶來災害，這是將仁智與材能做對比。至於仁而不智或智而不仁，董仲舒的看法則是：

仁而不智，則愛而不別也；智而不仁，則知而不為也。故仁者所愛人類也，智者所以除其害也。（同上）

仁者無智或智者無仁可能造成之後果，值得警惕。孔子與宰我有一段對話，正好可以之理解上段引文：

²⁰ 勞思光：《新編中國哲學史》（二），台北，三民書局，1999，頁148-149。

²¹ 施炎平：《仁智和理智：儒家智慧的兩重進路——以孔子、董仲舒和程朱為例》，《鵝湖月刊》第26卷4期，2000/10，頁42。

宰我問曰：「仁者，雖告之曰：『井有仁焉。』其從之也？」子曰：「何為其然也？君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。」（雍也）

仁者固當愛人，但在付諸行動之前，必須運用智慧，明辨對方之為人，以防為其陷害。

董仲舒的天人哲學擷取儒家思想，以孔子學說為準據，並配以孟子的義利和荀子的禮為立論，構成他哲學的內涵。可以說董仲舒和儒家的關係是極為密切的。

二、道、墨、法三家思想的精華

（一）道家

黃老思想在漢初是政策的總指導，在學術思想界居於統治的地位。秦末農民起義的勝利，漢代重建統一之後，人民因處於暴政和戰亂之中，財產和精力早已消耗殆盡，舉國上下都渴望得到一個寧靜的、有秩序的社會，使人民得以休養生息、恢復生產、重建家園。傅樂成指出，在這種條件下，「清靜無為」、「垂拱而治」的黃老學說便產生最大的效用。因此漢初實行無為政治，實有其情勢上的必要。²²《史記 呂太后本紀》說：

孝惠皇帝、高后之時，黎民得離戰國之苦，君臣俱欲休息乎無為，故惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下晏然。刑罰罕用，罪人是稀。民務稼穡，衣食滋殖。

經過六、七十年的調養，國家因而富足，百姓得以安寧，這就是漢初著名的「文、景之治」。這個時期的黃老之學，以道家的思想為基礎，它是一項結合儒、墨、陰陽、名、法等各家的長處來因應一切現實變化的學問，所以是各家思想的大混合。司馬談極為推崇道家，認為各家都有缺點，唯獨道家兼具各家之長而沒有任何弊病，他說：

《易大傳》：「天下一致而百慮，同歸而殊途。」夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。 道家使人精神

²² 傅樂成：《漢唐史論集》，台北，聯經出版事業公司，1978，頁41~42。

專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。《史記 太史公自序》

道家博大精深，自成體系。它包含了各家思想的優點。董仲舒受其影響，在《離合根》、《立元神》、《保位權》、《循天之道》等諸篇中，都有道家的無為、養生、君道和君術的思想遺跡。他在《離合根》篇說：

故為人主者，法天之行，是故內深藏，所以為神；外博觀，所以為明也；任群賢，所以為受成；乃不自勞於事，所以為尊也；汎愛群生，不以喜怒賞罰，所以為仁也。故為人主者，以無為為道，以不私為寶。

為人主者，處無為之道，行無為之事，就是說君主要以「無為」²³作為治理國家的準則，以大公無私作為治理國家的法寶。君主高高在上，深藏不露，但能知道屬下的一切作為，正是神、明、成、尊和仁的充分表現。《老子》第三十七章說：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」君主能固守無為之道，讓宇宙萬物自然化育，不作人為的干涉。董仲舒的人君「貴神」的思想，也表現在《立元神》篇裡：

為人君者，其要貴神，神者，不可得而視也，不可得而聽也，是故視而不見其形，聽而不聞其聲；聲之不聞，故莫得其響，不見其形，故莫得其影；莫得其影，則無以曲直也，莫得其響，則無以清濁也；無以曲直，則其功不可得而敗，無以清濁，則其名不可得而度也。

董仲舒在此將君主「無為」的內涵發揮得淋漓盡致。他認為人君首要重視的是「神」，神是看不見，聽不到的，因看不見形體，聽不到聲音，故讓人捉摸不定，幽深難測。君主以居處深幽的地方而地位顯明，居處隱蔽的地方而朝向顯著的地方為貴。²⁴他看似「無為」，卻是「有為」（君主居「無為」之位，但對臣子發號施令則成「有為」），這是老子「不爭為爭」思想的運用和發揮，也是「勢強必弱」觀念的一種說明。老子認為事物在不斷對立轉化的狀態中，當事物發展到某一個極限的時候，必然會向相反的方向運轉。「貴神」即崇尚神妙，君主的喜怒哀樂之情緒，應保持神秘，不顯露於外，如此外欲才不致為臣子所操控。董仲舒在論述「無為」要義時，暗中與「貴神」相連結，成為君術的巧妙運用。

²³ 此處之「無為」乃方便說，因漢初之黃老思想並非老莊原貌，它是集各家思想長處之學。

²⁴ 原文為「人君貴居冥而明其位，處陰而向陽。」（《立元神》）

在《立元神》的首段，說明君主的言行敬慎和內修功夫：

君人者，國之元，發言動作，萬物之樞機，樞機之發，榮辱之端也，失之毫釐，駟不及追。故為人君者，謹本詳始，敬小慎微，志如死灰，形如委衣，安精養神，寂寞無為，休形無見影，捨聲無出響。

國君的一言一行，均需謹慎小心，不播弄造作，也不作主觀的判斷和無謂的執著，事無大小，應詳本逐末。君主必須像《莊子·知北遊》所言能「形若槁骸，心若死灰。」以及《天道》篇的「虛靜恬淡，寂寞無為。」（志如死灰，形如委衣，安精養神，寂寞無為）保持內心平靜，韜光養晦，喜怒不形於色，外貌不顯出有所作為的樣子。君主也要能體合天道，順應自然，因勢利導，處無為之事，而實行不言的教誨。董仲舒指出，君主必須明白：

寂而無聲，靜而無形，執一無端，為國源泉，因國以為身，因臣以為心，以臣言為聲，以臣事為形，有聲必有響，有形必有影，聲出於內，響報於外，形立於上，影應於下，響有清濁，影有曲直，響所報，非一聲也，影所應，非一形也。故為君，虛心靜處，聰聽其響，明視其影，以行賞罰之象。（保位權）

君主治理國家，得把握住一個不露端緒的處事原則，以作為治國的圭臬。他外表施行無為之政，但任用臣子當作對外界的回響。所以君主要有虛靈的心，安靜居處，敏銳的觀察內外的反應。「是故為人君者，執無源之慮，行無端之事，以不求奪，以不問問。」（立元神）君主能體現「無為」的妙用，不豪奪強取，天下便都是他的；不去詢問，就知道天下的所有事情。君主也只有做到「垂拱無為」，才能掌握到治理國家的最高準則。

董仲舒吸取黃老思想，主要用在為君之道，君主只不過是「天」的掌令官，代表天意施行政令。「王者，天之所予也，其所伐，皆天之所奪也。」（堯舜不擅移湯武不專殺）「其德足以安樂民者，天予之，其惡足以賊害民者，天奪之。」（同上）君主若逆天行道，不為民謀求幸福，不讓人安居樂業，則會為人民所推翻。湯、武革命，「以有道伐無道，此天理也，所從來久矣。」（同上）故董仲舒所謂的君主，必須遵循天意，來生養人民及明教化育百姓。

在《循天之道》篇中，董仲舒也引用道家思想，來說明「養生」的重要性。他說：

養生之大者，乃在愛氣，氣從神而成，神從意而出，心之所之謂意，意勞

者神擾，神擾者氣少，氣少者難久矣；故君子閑欲止惡以平意，平意以靜神，靜神以養氣，氣多而治，則養身之大者得矣。

養生的主要原則就在於循天的中和之道以養氣。氣運行於體內，暢流無阻，身體即處於良好之狀態，進而達到養生的效果，因此「養生之大者，乃在愛氣。」由「夫德莫大於和，而道莫正於中。」（循天之道）則引出中和的重要性。中和乃最能表達天下大道理者，也是最好的德行。植物的生長要取其「中和」，即陽光適宜，水分恰當，土壤肥沃，在和諧的狀態下才能成熟。人亦要懂得中和之道，如居住、飲食、勞佚、欲望，都要合適。強健體魄，保持精力的旺盛。一國之君能用中和來治理天下，他的德性便完美；能用中和來保養身體的人，他的壽命就很長。²⁵治理國家，養護身心，沒有比愛惜精神更加重要。愛惜精神，乃在培蓄能量，保存靈明的本心（意志），厚藏根基，充實內在的生命。所以君子應限制其欲望，防邪惡以平息意志，平息意志以鎮靜精神，鎮靜精神則可養氣，氣多身體就強健。²⁶從欲望 - 意志 - 精神 - 氣的關係中，可以推知體內之氣以多為勝。要保存氣就須精神飽滿，意志堅定，不心猿意馬，並克制欲望。如此則意志集中，精神抖擻，氣便充塞盈滿於形體之中。這也就掌握了養生的要旨，懂得養生之道。

（二） 墨家

孔、墨並稱先秦顯學。墨子所率領的團體，以及富有獨創性的思想，對當時的社會造成很大的影響。《孟子 滕文公下》說：「楊朱、墨翟之言盈天下，不歸楊則歸墨。」可見墨子學說在當時極為盛行，其利他主義之精神，亦贏得世人的景仰。

楊慧傑表示，董仲舒深受陰陽家的影響，但他的天人思想與墨家有極大的關係。漢興之後，墨家由衰落而滅絕，但墨子的法天思想，被董仲舒吸納於他的天人哲學體系中，並佔著重要的地位。²⁷

墨子的 非攻、兼愛、尚賢、尚同 和 天志 等篇言論，主要是期

²⁵ 原文為「能以中和理天下者，其德大盛；能以中和養其身者，其壽極命。」（循天之道）

²⁶ 養生與養氣的內容，請參閱本論文第五章第二節之二。

²⁷ 楊慧傑：《天人關係論》，台北，水牛出版社，1994，頁 95~96。

望建立一個「兼相愛、交相利」的理想國。兼愛下 篇說：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」天下大亂，國家不治的根源，墨子認為在於：

不相愛，臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛，不愛父，故虧父而自利；弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛，不愛君，故虧君而自利。此之謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。

（兼愛上）

天下之亂如此，實在於人只知自愛而不愛人，自利而不利人。因個人不相愛，只會圖利自己，設計別人。下則人民，上則大夫、諸侯，或國際之間的篡奪、攻伐，因而導致世間頻繁的戰亂。「會同之事，大者主小，戰伐之事，後者主先。」（竹林）《春秋》記載會盟的事情，主持盟會的強大諸侯是主，弱小的諸侯為客；記載戰伐的事則為被討伐的國家是主（國名列在前面），討伐的國家是客（國名列在後面）。《春秋》厭戰，因此把發動戰爭的國家列在後面。《春秋》無義戰，它貶抑先發動戰事者，而墨子主張「非攻」，他期盼國與國之間能和平相處，平息戰事。董仲舒也贊同上述的說法：

《春秋》之法，凶年不修舊，意在無苦民爾；苦民尚惡之，況傷民乎！傷民尚痛之，況殺民乎！故曰：凶年修舊則譏，造邑則諱，是害民之小者，惡之小也；害民之大者，惡之大也，今戰伐之於民，其為害幾何！考意而觀指，則《春秋》之所惡者，不任德而任力，驅民而殘賊之。（竹林）

董仲舒反對苦民、傷民、殺民，認為殺民是重大的罪惡，《春秋》所痛恨的，是君王不用德化民而用武力馭民，並奴役殘害之。他呼籲統治者應以愛民為重，莫發動戰爭而使人民陷於痛苦之深淵。

董仲舒吸收墨子的思想，要求聖王能體現博愛濟眾的胸懷：

遍覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之。故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私。（《漢書 董仲舒傳》）

上天愛戴萬物絕無私心，祂順著萬物的特性，以適當的風雨、寒暑，滋養大地，讓萬物生生不息，聖王也要能和天一樣「溥愛而無私」。

張春波表示，董仲舒接受秦王朝推行敗民政策以至一十四年而亡的歷史教訓，認為「愛民」應是國家制定各項政策的指導思想。²⁸《漢書 董仲舒傳》說：

²⁸ 張春波：論董仲舒哲學的歷史作用，《哲學研究》，1979年第9期，頁47。

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。故漢得天下以來，常欲善治而至今不可善治者，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。

秦朝之所以短命夭亡，乃因秦王施行嚴刑峻罰的暴政，魚肉百姓。董仲舒如此重視人民，是因他認為「愛民」為國家能否存續的根本依據。更化即是去除惡法，制定良好的政策，使人民能安於生活。

除了愛人類之外，還要將愛擴及鳥獸昆蟲等萬物，這樣才是仁德的表現：「質於愛民以下，至於鳥獸昆蟲莫不愛，不愛，奚足謂仁！」（仁義法）若愛僅及於人類，董仲舒認為還不配稱做有仁德的君王。

在墨子的思想裡，「天志」為墨學的終極精神，代表墨學的最高價值標準，也是一切理想的根據。天是一種有意志、無所不在、且能左右人間事務的力量：

愛人利人者，天必福之；惡人賊人者，天必禍之。（法儀）

天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之。（天志中）

天之愛民之厚者有矣，曰：「以磨為日月星辰，以昭道之，制為四時春夏秋冬夏，以紀綱之；雷降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之。」

（天志中）

天子若依天之志來治國，天必能賞賜、降福，反之則必遭懲罰、禍害。順著天對萬物的溥愛，董仲舒也以天之志，要求君主應法天而行：

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。藏其神，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。（離合根）

天的地位崇高而廣施仁愛，為人君者亦須仿效上天之作為，博施濟眾。人民上同於君主，君主上同於天。「天志」喜兼愛者，故君主也須賞「兼相愛」而罰「別相惡」之人。君主要汎愛一切生物，不以一己之喜怒作為賞罰的標準，如此才能顯現出其仁慈博愛。董仲舒的法天思想，也表現在諸侯篇中：

天雖不言，其欲贍足之意可見也。古之聖人見天意之厚於人也，故南面而君天下，必以兼利之。

天生育萬物，長養萬物，使萬物成長復又滋生，終而復始。天雖不發一語，卻能

顯出使人民生活富足之意。上天如此厚愛人類（及萬物），所以君主也要效法天道，使天下人都能蒙受利益。天志上 篇也說：

上尊天，下愛人。故天意曰：「此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之；愛人者此為博焉，利人者此為厚焉。」

君主是天的代理人，他應順從天意，愛護人民，使人類彼此間均能「兼相愛，交相利」，如此必能得到上天之眷顧與人民的愛戴。由相關引文看來，墨子和董仲舒對於法天的觀念頗為一致。黃朴民表示，作為人間的最高統治者，其所作所為會受到某種約束，因最後判決權掌握在「天」的手中。天是萬物的主宰，那麼統治者只能法天之道而行了。²⁹

董仲舒又從墨子的「尚賢」思想中捻出「積眾賢」的重要性。他認為廣納有賢德的人，成為君主的左右手，並輔助國君治理天下，讓君主的地位崇高有尊嚴，國家也才會更安定。他說：

天積眾精以自剛，聖人積眾賢以自強；天序日月星辰以自光，聖人序爵祿以自明；天所以剛者，非一精之力，聖人所以強者，非一賢之德也。故天道務盛其精，聖人務眾其賢；盛其精而壹其陽，眾其賢而同其心；壹其陽，然後可以致其神，同其心，然後可以致其功；是以建治之術，貴得賢而同心。（立元神）

董仲舒以「天」和「聖人」³⁰（君主）作對照，說明天的種種作為，要求君主效法。例如天積陰陽精氣而剛強，君主積眾賢而強大；天因日月星辰有次序的運行而光明，君主因安排適當的爵祿等級而使國家的運作正常；上天剛強不是僅靠陰或陽單獨精氣的力量，君主的英明也不是靠一個賢人的德行。因此，君主能積眾賢，使他們同心協力，為國戮力，這樣國家才能富強。這種觀念與墨子的「尚賢」意義相符，尚賢 篇說：

故古聖王能審以尚賢使能為政，而取法於天。然則富貴為賢以得其賞者，誰也？曰：若昔者三代聖王，堯舜禹湯文武者是也。其為政乎天下也，兼而愛之，從而利之，又率天下之萬民，以尚尊天事鬼，愛利萬民，是故天鬼賞之，立為天子，以為民父母，萬民從而譽之曰「聖王」。

²⁹ 黃朴民：《董仲舒與新儒學》，台北，文津出版社，1992，頁81~84。

³⁰ 董仲舒在描述「天」性格時，慣以聖人與之對應，宛若聖人之跡即是天道之體現，而聖人所有行為皆隱喻為人主者，凡是法天而行之人主，方始堪稱「聖人」。參見周德良：論漢儒災異論（下），《鵝湖月刊》第25卷5期，1999/11，頁48。

以天人關係言之，尚賢不僅是人君的要求，同時更是天意的所在。古之聖王能夠確實了解以尊尚賢者，任使能者來掌理國政。其溥愛人民，為民謀福，故得到上天的賜福，以其為天子，為民之父母，而人民則讚譽他們為聖王。

在君主專政下，一個國家能否長治久安，除有明君之外，最重要的還是國家能夠擁有一群精明強幹而又忠心耿耿的賢臣。「任非其人，而國家不傾者，自古至今，未嘗聞也。任賢臣者，國家之興也。」（精華）董仲舒舉《春秋》的一則故事來說明任用賢臣的重要性：魯僖公在國家紊亂的時候就任王位，他任用季子；當季子在世時，國內無臣子作亂，國外也沒有他方諸侯的侵犯，其執政二十年間，國家太平。季子死後，魯國無法抵抗鄰國的侵略，只有向楚國求救一途；僖公並非不賢，然國家一天天地衰弱，這是因為沒有季子輔佐之緣故。依據魯國這種情形，知道其他國家的情形也是這樣，依據其他國家的情形，也知道天下所有的國家都是這樣，這叫做連結而把它貫通起來（連而貫之）。所以天下雖大，古今雖久，都可用這種方法去推定。國君任用賢人，可以推測君主地位崇高，國家安寧。反之，任用不賢的人，可以推測君主地位低下，國家危險。千年萬世皆是如此。³¹

董仲舒以精氣來比喻賢人，人能夠獲得精氣而長壽，如國家能夠得到賢人而太平。他心目中的賢人，完全表現在《通國身》篇中：

氣之清者為精，人之清者為賢，治身者以積精為寶，治國者以積賢為道。身以心為本，國以君為主；精積於其本，則血氣相承受；賢積於其主，則上下相制使。故治身者，務執虛靜以致精；治國者，務盡卑謙以致賢；能致精，則合明而壽；能致賢，則德澤洽而國太平。

居上位者能統御居下位者，下位者能接受上位者之役使，百官能在各自的崗位上發揮所長，如同血液和氣息能夠互相運轉，身心便會舒暢。董仲舒把治理國家比喻為保養身體：「夫欲致精者，必虛靜其形；欲致賢者，必卑謙其身，形靜志虛者，精氣之所趣也；謙尊自卑者，仁賢之所事也。」（通國身）他建議君主必須虛懷若谷以用賢，謙卑屈身以致賢，因致賢的目的在於「德澤洽而國太平」。

³¹ 原文為「魯僖公以亂即位，而知親任季子，季子無恙之時，內無臣下之亂，外無諸侯之患，行之二十年，國家安寧；季子卒之後，魯不支鄰國之患，直乞師楚耳；僖公之情，非輒不肖，而國衰益危者，何也？以無季子也。以魯人之若是也，亦知他國之皆若是也，以他國之皆若是，亦知天下之皆若是也，此之謂連而貫之，故天下雖大，古今雖久，以是定矣。以所任賢，謂之主尊國安，所任非其人，謂之主卑國危，萬世必然，無所疑也。」（精華）

不但為人臣者，須有德、有才、有賢，國君更須有智。「夫知不足以知賢，無可奈何矣；知之不能任，大者以死亡，小者以亂危。」(精華)所以君主須有智慧，網羅賢者以為國服務。知道賢者卻不任用他，嚴重的話，將導致國家滅亡。

董仲舒也汲取墨子的「尚同」思想，作為君主依天意行道之依據。尚同上篇說：

上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。上有過則規諫之，下有善則傍薦之；上同而不下比者，此上之所賞，而下之所譽也。察天下之所以治者何也？天子唯能壹同天下之義，是以天下治也。天下之百姓皆上同於天子，而不上同於天，則(天)災猶未去也。今若天飄風苦雨，溱溱而至者，此天之所以罰百姓之不上同於天者也。

統一意志，是「尚同」的核心，逐級服從，最後由天子來統籌決定，而天子則對天負責。人民應上同於天子，不僅上同於天子，且須上同於天。若人民上同於天子而不上同於天，則天會以風雨等災禍來懲罰百姓。

最後，董仲舒在《深察名號》篇裡，表示他對各職位的服從關係的看法：

受命之君，天意之所予也。故號為天子者，宜視天為父，事天以孝道也；號為諸侯者，宜謹視所候奉之天子也；號為大夫者，宜厚其忠信，敦其禮義，使善大於匹夫之義，足以化也；士者，事也，民者，暝也；士不及化，可使守事從上而已。

民、士、大夫、諸侯和天子五種層級，應各謹守職分。民如同「暝」，是被教化的一群人；士要能謹守自己的職分，做好分內之事；大夫應忠誠敦厚，發揚禮義之精神以感化人民；諸侯則應謹慎侍候奉承天子。最後由最高統治者——天子，承繼天之意，並以孝道來事奉天。這種層級關係，表現出下對上的服從，因此也更加鞏固君權，有維護專制體制之積極作用。

(三) 法家

在百家爭鳴的戰國時代，法家的韓非是先秦哲學的最後一棒。董仲舒也受到法家思想的影響，除君道、君術之外，還有「賞罰」二柄，能運用在尊君、君臣和君民的關係上。

在專制體制的秦漢時代，君主具有最高的權威，統治者駕馭臣民的最佳武器是賞罰。《韓非子 定法》說：

術者，因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課群臣之能者也；此人主之所執也。法者，憲令著於官府，賞罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也；此人臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。

韓非之學可說是帝王之學，他重視法、術、勢三者的運用。法即法律，必須公告週知，使眾人皆曉條文之內容，以利遵守。術即駕馭群臣的技術，表現於國君的具體行為，就是不可信人，不能與臣子溝通，必須儘量隱藏自己的喜怒，不被臣子操控，讓自己威嚴神聖而不可侵犯。勢即是權力，內儲說下 篇說：「權勢不可以借人，上失其一，下以為百。」君主大權不能絲毫假借於臣，以免權勢旁落，讓臣子作威作福。因此，法家理想的統治，必須三者成為一體，然後才能充分發揮賞罰的功能。

君主對臣下握有賞罰之權，權勢的內容最重要的是刑德，二柄 篇說：

明主之所道制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。

不論臣子或人民，均畏懼誅罰而喜歡慶賞，所以君主要掌握和運用二柄以發揮其統治權力，如此才能令行禁止，使群臣畏其威而歸其利。

董仲舒雖然接受法家賞罰的觀念，但仍主張德刑並用，恩威並施，強調以德教為主，以刑罰為輔，因為從歷史的經驗和現實的觀察中，以法家的嚴刑峻罰加諸百姓，很難有良好的效果，甚至有亡國之虞。他說：

國之所以為國者，德也，君之所以為君者，威也。故德不可共，威不可分，德共則失恩，威分則失權，失權則君賤，失恩則民散，民散則國亂，君賤則臣叛。（保位權）

國家要有德澤，君主要有威嚴。德澤不可共有，否則會喪失恩惠，導致人民離散，國家紊亂；威嚴不可分散，否則權力喪失，王位就低賤，導致臣子的背叛。董仲舒認為君主應堅守他的德澤，使人民歸附，而且也要握住他的權力，來糾正群臣。在恩威並施的指導原則下，讓臣子依其職責去做事：

攬名考質，以參其實，賞不空施，罰不虛出，是以群臣分職而治，各敬而事，爭進其功，顯廣其名，而人君得載其中，此自然致力之術也，聖人由

之，故功出於臣，名歸於君也。（同上）

賞罰並非因君主個人的好惡而濫用，必須按照名稱內容來考核是否屬實，既然因任而授官，循名而責實，就必須賞罰分明且合理。董仲舒亦有一段論功行賞的內容：

攬名責實，不得虛言，有功者賞，有罪者罰，功盛者賞顯，罪多者罰重，不能致功，雖有賢名，不予之賞，官職不廢。雖有愚名，不加之罰，賞罰用於實，不用於名，賢愚在於質，不在於文。故是非不能混，喜怒不能傾，姦軌不能弄，萬物各得其冥，則百官勸職，爭進其功。（考功名）

考察臣子績效的作法，就是檢核其累積的功勞或過錯。依照臣子的政績以決定升遷或降級，審查他們辦事的能力，決定任用與否。對於有賢能的美名但不能建功者，不得賞賜；雖有汙名但能盡責者，不得處罰，因賞罰乃依處事的實效而非依其聲譽。董仲舒在尊君的前提下，提出「功出於臣，名歸於君」，這和「臣有其勞，君有其成功」以及「有功則君得其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名」（《韓非子 主道》）的想法相類。將功名全歸於君主的不合理現象，不脫於韓非無條件尊君的觀念，順命 說：「臣不奉君命，雖善，以叛言。」臣子須絕對服從君命，難怪在君尊臣卑的影響下，董仲舒也說：「是故《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。」（陽尊陰卑）亦即功勞或惡的事都歸於臣子所有，而美名或一切善事都由君主獨攬，這是依據「陽尊陰卑」的原則，也是三綱³²裡臣子服從君主的具體表現。

在威權統治下的人民如何和君主互動？雖然君主握有生殺大權，但水能載舟，亦能覆舟，《荀子 王制》說：「君者，舟也；庶人者，水也。水則載舟，水則覆舟。」人民的力量實不可小覷，因他們確實使社會發生經常的變動。董仲舒說：

人下長萬物，上參天地，故其治亂之故，動靜順逆之氣，乃損益陰陽之化，而搖蕩四海之內。物之難知者若神，不可謂不然也。（天地陰陽）

天地的精華用來生長萬物，人得到的精氣最多，因此沒有比人更為高貴。人接受天命，所以超然高出萬物。統治者統治的是人民，君王不過是人群之首，其意志只能來自他所得以被推舉為君的民眾。與法家視人民為政爭工具的思想相比較，

³² 三綱語出 深察名號：「循三綱五紀，通八端之理，」以及 基義：「王道之三綱，可求於天。」

《尚書 泰誓上》則有民意即天意的觀念，如「天聽自我民聽，天視自我民視。」以及「民之所欲，天必從之。」而《孟子 盡心下》也有民貴君輕的思想。³³天的視、聽來源於人民的視、聽，人民有什麼願望、要求，上天一定會使它實現。這樣，人民的願望實際代表了天意。將民意等同於天意，更凸顯出人民之可貴。受命之君，代天行道，自然要實踐人民的願望和接受人民的要求。董仲舒指出：

「王者，民之所往；君者，不失其群者也。故能使萬民往之，而得天下之群者，無敵於天下。」（滅國上）君王要能夠使萬民歸向他，得到群眾的擁戴，因為：

天之生民，非為王也；而天立王，以為民也。故其德足以安樂民者，天子予之；其惡足以賊害民者，天奪之。（堯舜不擅移湯武不專殺）

王者受天命而王天下，作為天之子的君王，只能「法天而行」，國君的恩澤廣被人民，此為有德者，能安樂百姓，屬於「有道」。若國君行事戕賊人民，乃無德無道，天會剝奪他的王位。有道為秉承天意，無道為違逆天意。天意是施行有道而討伐無道，因以有道伐無道，此乃天理。董仲舒又說：

王者亦天之子也，天以天下予堯舜，堯舜受命於天而王天下，猶子安敢擅以所重受於天者予他人也。天有不予堯舜漸奪之。故明為子道，則堯舜之不私傳天下而擅移位也，無所疑也。（同上）

在專制體制的社會裡，君權至高無上，要限制君權，只能借助於神權。在當時的環境下，「君權神授」的觀念是很普遍的，但董仲舒不愧是一位進步的人本主義思想家，他請出一尊至上神來表達自己的人權。君主和人民的關係很密切，董仲舒認為君主應儘量投其所好，讓人民有喜好的事物。他說：

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，設官府爵祿，利五味，盛五色，調五聲，以誘其耳目；自令清濁昭然殊體，榮辱踔然相駁，以感動其心。（保位權）

用五味、五色、五聲來誘惑人民，並非使人民追求聲色犬馬，而是要讓人民的行為導入正軌。人民有喜好的事物，然後才能勸勉他們，所以設立賞賜去規勸；人民有厭惡的事物，然後才能使他們畏懼，所以設立刑罰來勸戒，因此君王節制人民，使他們有欲望，但不能沒有節制；使他們純樸，但也不能沒有欲望。能滿足人民各自的欲望，這就合乎人君之道。

³³ 《孟子 盡心下》說：「民為貴，社稷次之，君為輕。」

以上是董仲舒吸收各家思想作為他天人哲學部分內容的概況。在先秦時代，諸子百家彼此競爭，也互相排斥，經秦漢之際的大混合之後，董仲舒將儒、道、墨、法和陰陽各家的長處，融於一爐。韋政通也說明董仲舒由於承藉了最具繁衍性的陰陽家思想，而創造出一套「天人哲學」的大系統，使他能在與各家的競爭中得到勝利，也使他成為西漢最具代表性，影響也最大的思想家。³⁴漢代哲學的特色，董仲舒無疑是開創者。

三、陰陽五行思想的繼承

戰國後期，鄒衍倡「五德終始說」，五德即五行之德，指土、木、金、火和水各據一德，終始即是「陰陽消息」，一般認為將陰陽與五行之說統一起來的人，即為鄒衍。之後，「陰陽五行」即成為對歷史的變遷或政權的轉移之詮釋，本段擬以對兩者作一番說明，陰陽、五行的其他作用則容後再述。

《史記 孟子荀卿列傳》中，引述一段鄒衍的話說：

鄒衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若 大雅 整之於身，施及黎庶矣；乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施始也濫耳。

鄒衍思想的核心為「五德轉移」，他以為五德之終始循環在於為新王尋找立命的依據。「五德轉移」在《呂氏春秋 應同》中有完整的表述：

凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大蠖，黃帝曰：「土氣勝」，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：「木氣勝」，木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰：「金氣勝」，金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火。赤烏銜丹書集於周社，文王曰：「火氣勝」，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知，數備，將徙於土。天為者時，

³⁴ 韋政通：《中國思想史》，台北，水牛出版社，2000，頁 462。

而不助農於下。

這段引文所說的五德終始，乃指自黃帝至夏、商、周三代，是順應著上天五德轉移的意志，依次嬗替而來：以土 - 木 - 金 - 火 - 水之次序來看，三代分別為木代土、金代木、火代金。至戰國時代，火德已經衰竭，取代火德者為水德，這是預言一個代表水德的新王朝，來取代周天子的地位。秦始皇統一中國後，相信鄒衍學說，即以水德自居。而劉邦建國之後，初始亦自稱水德，自以為直承周統，但遭到反對，理由是漢承秦後應是土德。到漢武帝即位，終於聽從漢是土德的主張，於是宣布改正朔，易服色，其色尚黃。從黃帝的土德，經過夏、商、周、秦至漢各朝代，這樣的一次循環，代表第一輪的五德終始的完成。

以五德終始說為基礎，董仲舒提出「三統說」：

《春秋》曰：「王正月。」《傳》曰：「王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。」何以謂之王正月？曰：王者必受命而後王，王者必改正朔，易服色，制禮樂，一統於天下，所以明易姓非繼人，通以己受之於天也。（三代改制質文）

君王受天命而為王，制定正月來因應天命的改變，作規條來供奉天地，所以稱為「王正月」。君王也必須「改正朔，易服色，制禮樂」以表明其位為天所賜予，而非繼承前朝。董仲舒說：

王者改制作科奈何？曰：當十二色，歷各法而正色，逆數三而復，絀三之前，曰五帝，³⁵帝迭首一色，順數五而相復，咸作國號，遷宮邑，易官名，制禮作樂。然而三代改正，必以三統天下。（同上）

他將歷史上政權之序列，上溯至五帝、九皇，把歷史的時限拉長，使三統說能適用於更悠久的歷史。董仲舒依據物候之色，將三統定為黑、白、赤三色，他說：

三正以黑統初，正日月朔於營室，斗建寅。天統氣始通化物，物見萌達，其色黑。正白統者，歷正日月朔於虛，斗建丑。天統氣始蛻化物，物初芽，其色白。正赤統者，歷正日月朔於牽牛，斗建子。天統氣始施化物，物始動，其色赤。（同上）

三統即以黑統、白統和赤統循環，說明歷史上的變化。一年十二個月之中，有三個月可以作歲首（正月），這三個月是子月、丑月和寅月，每個朝代都得重新規

³⁵ 儒家只道堯舜，五帝之說起於鄒衍，此後又上增九皇，下列三王，其說已略見於《易傳》，而為董仲舒一派所續定。參見錢穆：《中國思想史》，台北，學生書局，1995，頁 111。

定以某月為歲首，而以黑、白、赤三色為上色。例如夏代「建寅」，代表「正黑統」；商代「建丑」，代表「正白統」；周代「建子」，代表「正赤統」。繼周的朝代必須「建寅」，代表「正黑統」，如此循環，周而復始。董仲舒說：「皆使服其服，行其禮樂，稱先王客而朝。《春秋》作新王之事，變周之制。」(同上)可見三統說乃欲為新王改制提供理論之根據。孫春在以為：整體而言，西漢公羊學是以「三統」說為核心，再輔以「改制受命」、「符瑞災異」等技術性的細節，其目標不外乎建立一個「新王」的時代，作若干政治及經濟上的重大變革。³⁶三統說使新王擺脫舊王，並說明王位乃天之所賜，使天子政權更加合法化。張秋升認為董仲舒的三統說，本質上是一種順天改制的理論，如王者「受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。」(楚莊王)它又是一種社會控制的理論，如改正「所以明乎天統之義也，其謂統三正者，曰：正者，正也，統致其氣，萬物皆應而正，統正，其餘皆正，凡歲之要，在正月也。」(三代改制質文)它偏重於說明歷史的運行，³⁷「統正」則一切社會秩序、現象皆能得到控制，且運作正常。

《漢書 五行志》說：

昔殷道弛，文王演《周易》；周道敝，孔子述《春秋》；則乾坤之陰陽，效洪範之咎徵，天人之道粲然著矣。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。

陰陽五行說最關心的問題是天人問題，董仲舒深明其道，乃以天人感應和災異現象，來發揮他的天人哲學理論。如他在《天人三策》³⁸中對漢武帝說：「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。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之；不知自省，又出怪異以警懼之；尚不知變，而傷敗乃至。」(《漢書 董仲舒傳》)無疑的，儒學的陰陽五行化，以經學的形式顯現於世者，當推董仲舒。

董仲舒在《春秋繁露》中，對陰陽、五行的要旨有深入的論述，如五行對、五行之義、陽尊陰卑、陰陽位、陰陽終始、陰陽義、陰陽出入上下、五行相生、五行相勝、五行順逆、治水五行、治亂五行、五行變救、五行五事和天地陰陽等篇。下一章談論陰陽、五行時，會有更詳細的說

³⁶ 孫春在：《清末的公羊思想》，台北，商務印書館，1985，頁17。

³⁷ 張秋升：《董仲舒歷史哲學初探》，《中國哲學》，1998年第1期，頁58。

³⁸ 《天人三策》是《賢良對策》的另一種稱呼，收錄於《漢書 董仲舒傳》裡。三次冊問的內容大都以現實政治問題為主。本論文不另闢章專論，但會在適當的章節中做說明。

明。

四、 宇宙的演化

董仲舒的天人哲學，是將宇宙視為一個有機體，對於宇宙的形成，他吸取《呂氏春秋》、《淮南子》和《禮記》等宇宙觀，作為建構天人哲學的參考。

任繼愈主編的《中國哲學發展史》（以下引用該書時以任繼愈為代表）有一段話說：《呂氏春秋》成書於秦統一中國之前，從時間上說，它屬於先秦階段，可是從它所代表的思潮和所起的歷史作用來說，把它作為漢代哲學的開端就更為適宜。該書在秦國沒有受到重視，但對於漢代的學術和政治，卻有重大的影響。

39

《呂氏春秋》分紀十二篇，覽八篇，論六篇。每篇有若干子篇，全書計有子篇一百六十。十二紀是指將春、夏、秋、冬四個季節分別各自劃為孟、仲、季三個時序段。在子篇之前，各有一篇「紀首」。張強指出，從這個基礎上，又按照「法天地」的宗教神學原理，構造出要求君主言行與春生、夏長、秋收、冬藏完全相符的自然圖景。如與《呂氏春秋 孟春紀》相配的子篇是 本生、重己等；與《仲春紀》相配的子篇是 貴生、情欲等；與《季春紀》相配的子篇是 盡數、先己等。⁴⁰這是一部結構嚴謹、文字簡明、內容充實、企圖容納先秦各家思想的集體創作。十二紀 紀首 以陰陽二氣的消長，來解釋季節的變化，再與五行、四方、五音、五色和五祀等相互配合，認為政令要適應時令，否則會起災變。更以「天人感應」為原則，搭起它的理論架構，形成一個龐大的體系，以為漢代提供政治、人事和倫常關係的依據。這是《呂氏春秋》對漢代哲學的首要影響，而影響最深的人物，則為董仲舒。徐復觀認為董仲舒的天哲學，是《呂氏春秋 十二紀 紀首》的發展，⁴¹但《淮南子》和《禮記》的內容也和十二紀 紀首 有相同之處，下列一併討論兩書對宇宙演化的看法。

《淮南子》為淮南王劉安及其門客共同完成的一部著作，成書約於西元 140

³⁹ 任繼愈主編：《中國哲學發展史》（秦漢），北京，人民出版社，1998，頁 1。

⁴⁰ 張強：帝王思維與陰陽五行思維模式，《中國哲學》，2001 年第 8 期，頁 12。

⁴¹ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二），台北，學生書局，2000，頁 370~371。

年。該書原有內書二十一篇，外書若干篇，另有中篇八卷，專言神仙黃白之術。內書即現今保存的《淮南子》，全書二十一篇中，原道、俶真、精神屬道家思想；天文、地形、時則則屬陰陽家。該書內容也包含各家的思想，是一部結構嚴密的集體著作。

《禮記》是儒家弟子收集的作品，共十四卷四十九篇，大學、中庸、學記、禮運、儒行諸篇在思想上比較重要。月令具有陰陽家的思想，王夢鷗說：月令篇兼記「月」與「令」。「月」是天文，「令」是政事。先秦有一派學者認為王者必須承「王」以治「人」，故設計這一套依天文而施行「政事」的綱領，其實仍似一種「王制」。唯是，古代的天文知識，曾被應用於陰陽五行說，故此月令亦可視為依據陰陽五行說而設計的王制，不過重點是放在天子身上。施行這種王制的天子，必居於明堂以施政，故此月令又可稱為「明堂月令」或「王居明堂禮」。明堂月令的構想，早見於《管子》書中的幼官圖，而詳於《呂氏春秋 十二月紀》，本篇則似轉輯那十二月紀而成的。⁴²

宇宙演化和萬物生成的問題，是秦漢哲學中心問題之一，陳師德和說：漢人重宇宙論，大多數的漢代哲學家常以陰陽氣化來作為宇宙生成變化的基本構想，同時也以陰陽氣化來表示宇宙生化的歷程。⁴³《呂氏春秋 大樂》、《淮南子 詮言訓》和《禮記 禮運》都把宇宙萬物的來源叫做「太一」，其意同於老、莊的「道」，具形上的意義。大樂篇說：

道也者，視之不見，聽之不聞，不可為狀。道也者，至精也，不可為形，不可為名，強為之（名），謂之太一。

又說：

太一出兩儀，兩儀出陰陽，陰陽變化，一上一下，合而成章，渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以盡其行。四時代興，或寒或暑，或短或長，或柔或剛。萬物所出，造於太一，化於陰陽。

《淮南子 詮言訓》說：

洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所為各異，有鳥、有魚、有獸，謂之分物。一也者，萬物之本也，無敵之道也。

⁴² 王夢鷗：《禮記今註今譯》，台北，商務印書館，1998，頁255。

⁴³ 陳德和：《淮南子的哲學》，嘉義，南華管理學院，1999，頁118。

《禮記 禮運》說：

夫禮必本於太一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，其降曰命，其官於天也。

太一或道，指天地未形成時的宇宙狀態，因渾渾沌沌，故稱之為「一」，因原始悠遠，故稱之為「太」。由渾沌未分、無邊涯際的太一，逐步分化出天和地，天地又化生出陰陽二氣，經過陰陽的變化和相互的作用，遂生成萬物。所以《呂氏春秋 知分》說：「凡人、物者，陰陽之化也。陰陽者，造乎天而成者也。」《盡數 篇》則說：「天生陰陽，寒暑燥濕，四時之化，萬物之變，莫不為利，莫不為害。」這是以陰陽二氣的作用，來說明宇宙演化和萬物生成。

《孟春紀 紀首》的前段和《禮記 月令》都記述孟春之月的天象、物候，並配以五蟲、五音、五味和五祀，根據月令要求，具體規定了天子當月的起居、車乘、服飾以至飲食，翔實描述見於下段文字：

孟春之月：日在營室，昏參中，旦尾中。其日甲乙。其帝太皞，其神句芒。其蟲鱗。其音角。律中太蔟。其數八。其味酸。其臭羶。其祀戶。祭先脾。東風解凍。蟄蟲始振。魚上冰，獺祭魚。候鴈北。天子居青陽左個。乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣。服青玉，食麥與羊。其器疏以達。是月也，以立春。先立春三日，太史謁之天子曰：「某日立春，盛德在木。」天子乃齋。立春之日，天子親率三公九卿，諸侯大夫，以迎春於東郊。還，乃賞公卿諸侯大夫於朝。命相布德和令，行慶施惠，下及兆民。慶賜遂行，無有不當。迺命太守，守典奉法，司天日月星辰之行，宿離不忒，無失經紀，以初為常。

《淮南子 時則訓》對春季也有幾近相同的記述：

孟春之月，招搖指寅，昏參中，旦尾中，其位東方，其日甲乙，盛德在木，其蟲鱗，其音角，律中太蔟，其數八，其味酸，其臭羶，其祀戶，祭先脾。東風解凍，蟄蟲始振蘇，魚上負冰，獺祭魚，候鳥北。天子衣青衣，乘蒼龍，服蒼玉，建青旗，食麥與羊，服八風水，爨萁燧火。東宮御女青色，衣青采，鼓琴瑟，其兵矛，其畜羊，朝于青陽左個，以出春令，布德施惠，行慶賞，省徭賦。立春之日，天子親率三公、九卿、大夫，以迎歲于東郊，。

文章一開始即指出孟春正月，太陽和星宿在其運行的位置。伏羲氏居於東方，為

木德之帝，與春季相應，並以五蟲的鱗，五音的角，五味的酸和五祀的戶，相互搭配，構成春天的景象。就四時、五行、五方和五音的相互聯繫而言，其中含有自然的知識，如春季草木繁榮，大地一片綠意盎然，故以木為春之德，其色尚青；春季陽氣漸升，如旭日東升，故方位在東。相對於天子，他的食衣住行，都必須按月令作相應的明細規定。由此可知，人道要和天道相適應，人必須效法天。除了天人相應之外，《呂氏春秋》也提出君主治國的綱領，配合時令，作為施行教化人民的準則。

董仲舒承接上述的四時、五行觀念，展現他思想的特性：

天有五行：木、火、土、金、水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水為冬，金為秋，土為季夏，火為夏，木為春。春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏。（五行對）

木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣。土居中央，為之天潤。甘者，五味之本也；土者，五行之主也。（五行之義）

春暖以生，夏暑以養，秋清以殺，冬寒以藏。天有四時，王有四政。

慶為春，賞為夏，罰為秋，刑為冬。（四時之副）

五行相生之理乃承襲 十二紀 紀首，它和自然現象相結合，主要表現在四時和方位上，讓木、火、金、水各居東、南、西、北，並分別掌管春、夏、秋、冬，而土則居中央，掌管季夏，為五行之主。五行各主一事，四時也各有其職務。春生、夏長、季夏養、秋收、冬藏，配以木、火、土、金、水，因此五行也分別具有生、長、養、收、藏的特性。用這些特性和各方面配合，如君王須依四時而行四政（慶賞罰刑）以完成德政；而慶賞臣民宜於春夏，刑罰則在秋冬舉行。董仲舒以此五行和自然現象的結合，來解釋政治的成敗和人倫道德。透過五行的觀念，使人類得以施行天道，而且也讓人類的行為有法則可循。

人類若是逆天行道，則會帶來災異，孟春紀 紀首 說：

孟春行夏令，則風雨不時，草木早槁，國乃有恐。行秋令，則民大疫，疾風暴雨數至，藜莠蓬蒿並興。行冬令，則水潦為敗，霜雪大摯，首種不入。時令和時政之間有神祕的感應關係，政令和時令相配合，天下就風調雨順，海晏河清。反之，政令和時令不能相互配合，就會招來災害。同樣的內容，也出現在《淮南子 時則訓》裡：

孟春行夏令，則風雨不時，草木早落，國乃有恐；行秋令，則其民大疫，飄風暴雨總至，藜莠蓬蒿並興；行冬令，則水潦為敗，雨霜大雹，首稼不入。

國君的行止，均應合乎時令，否則會帶來天災和人禍。一些異常的天象地貌（如水災、旱災、風災、蟲災或地震）也被視為天對人間的儆戒，季夏紀 明理篇提出對君王的警告說：

國有此物，其主不知驚惶亟革，上帝降禍，凶災必亟。

天文訓 也指出：

誅暴則多飄風，枉法令則多蟲螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨。

「此物」即指妖孽鬼怪之現象，此皆政令之乖違所致。君王若不知驚恐而急速謀求改革，凶災必然降臨。反之，只要君王能罪己，徹底反省施政之缺失，便能消災降福，如 季夏紀 制樂 云：

祥者福之先者也，見祥而為不善則福不至；妖者禍之先者也，見妖而為善則禍不至。

亂世之主見妖異而不知立即改革，因而釀成災禍，永無寧日。董仲舒也把災異現象，指向君王的無道：

凡災異之本，盡生於國家之失，國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之，而不知變，乃見怪異以驚駭之；驚駭之，尚不知畏恐，其殃咎乃至。（必仁且智）

任繼愈表示，災異是對人君改過救失發出的警告。警戒於前則可避免災異發生；改過於後，則可使政治及時獲得改善。⁴⁴董仲舒舉例說：楚莊王因為天沒有顯示災害，地沒有顯示妖孽，就對山川禱告說：「天其將亡予耶？不說吾過，極吾罪也。」（必仁且智）從這件事來看，天災是因應人的過錯而來，上天現出怪異現象使人畏懼，若君王尚不知端正自己，則災害必定會降臨，這是楚莊王所以要禱告而請求的緣故。聖明的君主、賢能的國君還樂意接受忠臣的勸誡，何況是接受上天的譴責！⁴⁵賢君是不怕災異的，而懼怕的是天不赦迪他的過失。將天譴看作諫戒，要君主恐懼修德，這是譴告說的重要意義。若能在災異出現之後，君主

⁴⁴ 同註 39，頁 347。

⁴⁵ 原文為「以此觀之，天災之應過而至也，異之顯明可畏也，此乃天之所欲救也，《春秋》之所獨幸也，莊王所以禱而請也，聖主賢君尚樂受忠臣之諫，而況受天譴也。」（必仁且智）

能主動承擔罪過，並更加注重修養自身，改善治國之道，便能使災異化為吉祥。

時則訓 也提到政治清明乃是國君依天行政的結果：

明堂之制，靜而法準，動而法繩。春治以規，秋治以矩，冬治以權，夏治以衡。是故燥濕寒暑以節至，甘雨膏露以時降。

政治乃眾人之事，政事的運作次序必須合乎自然的秩序，因此 時則訓 要求君王對政令的頒布執行，一定要依據四時季候的遞移而運作，如此才能使國家避凶而趨吉。

《呂氏春秋》強調災變與政治的關係，又強調天人的相感相應， 應同 篇說：

類固相召，氣同則合，聲比則應，鼓宮而宮動，鼓角而角動。平地注水，水流濕。均薪施火，火就燥。 無不皆類其所生以示人。故以龍致雨，以形逐影。師之所處，必生棘楚。禍福之所自來，眾人以為命，安知其所？

此段話說明上天之降災或布祥，乃導因於人行為之善惡。徐復觀表示，以類相感的觀念，用於君民之間，也用於天人之際。漢代的災異思想，即以同類相感作為解釋之依據。⁴⁶董仲舒如此運用此種觀念：

今平地注水，去燥就濕；均薪施火，去濕就燥；百物去其所與異，而從其所與同。故氣同則會，聲比則應，其驗皦然也。試調琴瑟而錯之，鼓其宮，則他宮應之，鼓其商，而他商應之，五音比而自鳴，非有神，其數然也。美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也，如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見，其將亡也，妖孽亦先見，物故以類相召也，故以龍致雨，以扇逐暑，軍之所處，以棘楚，美惡皆有從來以為命，莫知其處所。（ 同類相動 ）

董仲舒引用 應同 篇的話，肯定「同類相動」⁴⁷的原則，論述萬物同類相召相應。文中例證，多採自尋常事類，來說明同類相互感應的道理。同類的事物，如相同音調的樂器，會互相感應，這種共鳴現象即為同類相應的典型例子。董仲舒認為，樂器通過無形的聲音，產生共鳴，天和人則是通過無形的「氣」產生感應的。天人既然是同類，所以也可以互相感應。而最主要的，仍是對君王的勸諫，君王的個人行為，決定了與其「相召」之同類的發生，這就引出「天人交感」的

⁴⁶ 同註 41，頁 48~49。

⁴⁷ 參閱本論文第四章第一節之一

論證。董仲舒將陰陽二氣，貫穿於天與人：

天有陰陽，人亦有陰陽，天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起，人之陰氣起，天地之陰氣宜應之而起，其道一也。（同上）

天和人皆有陰陽之氣；以氣作為橋樑，則天可以感人，人亦可以感天。天意是通過氣來向人表達的，因此可以觀察氣的變化來了解天意。董仲舒說：

世治而民和，志平而氣正，則天地之化精，而萬物之美起。世亂而民乖，志僻而氣逆，則天地之化傷，氣生災害起。（天地陰陽）

時代的治亂，人心的正邪，可以影響天地的化育，災害的發生。換言之，人的意識和行為，會引起自然界的變化。

《呂氏春秋》以陰陽五行說，勾畫出宇宙世界的生成圖式，並建構成一個完整而統一的體系，奠定「天人相應」的思想方向。《淮南子 泰族訓》說：「天之與人，有以相通也，故國危亡而天文變，世惑亂而虹蜺見。萬物有以相連，精祲有以相蕩也。」也表現出天人相感相應的思想模式。《呂氏春秋 序意》將天、地、人作如下之描述：

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。上揆之天，下驗之地，中審之人，若此，則是非，不可，無所遁矣。

天地雖然作為連詞，但地只不過是陪襯，實際則是法天。法天地乃是人要效法天地而行事，即人道要與天道相適應。任繼愈表示，十二紀的目標是尋找社會與人生的規律，而非的確定，則要看人的認識是否能為天、地、人三方面的實際所驗證。⁴⁸人立於天地之間，負有承天地運載萬物之責，行為要符合事物發展的趨勢，並遵照事物變化的規律，如此才能成就萬事萬物的大業。陳翠芳表示，《呂氏春秋》和《淮南子》都不同程度地上論天道、下察地理、中審人事，以整體思維方式統觀天地人間，綜覽宇宙萬物，為董仲舒的天人宇宙論體系奠定了理論基礎。⁴⁹

董仲舒繼承《呂氏春秋 十二紀 紀首》的內容，但主張獨尊儒術，不論在道德或政治上，都應以仁義禮智為基礎。徐復觀指出，要了解漢代學術的特性，便不能不了解董仲舒思想的特性及其在西漢中所佔的重要地位，而董仲舒的特

⁴⁸ 同註 39，頁 24~25。

⁴⁹ 陳翠芳：試論董仲舒思想對儒學的雙重意義，《中國哲學》，1998 年第 11 期，頁 72。

性，可以說全是由 十二紀 紀首 發展出來的。⁵⁰ 十二紀 紀首 的陰陽五行觀念，在《春秋繁露》中隨處可見。如將四時的變化，賦予刑德，使他的重德輕刑思想有了依據。將五行相生的原理，配合四時的運行，使之成為具有生、長、養、收、藏的特性，這些皆本於 十二紀 紀首 。漢初，將儒術獨於一尊，並將當時盛行的鄒衍學說，賦予陰陽觀念，使西漢學術的思想方向改變者，董仲舒不愧是第一人。

五、 小結

本章討論的重點是董仲舒思想構成的部分。天人哲學主要以儒家思想為核心，在《春秋繁露》裡，處處都有儒家經典的論述，有時以仁、義、禮、智為說明對象，有時以仁義、義利、仁智、禮樂的組合方式來作解釋。如 仁義法 說：「《春秋》之所治，人與我也；所以治人與我者，仁與義也。」而董仲舒對仁與義作另一種解說：「以仁安人，以義正我。 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，弗與為義；人不被其愛，雖厚自愛，不予為仁。」「愛人」之意涵即真心地去關懷別人，讓人感受到誠摯的關照，而「正我」是在糾正自己之言行過失，凡事應「嚴以律己，寬以待人。」上下均能秉持此原則，則社會和諧，國家安定矣。

除了儒家，董仲舒也吸收道、墨、法各家思想的精華。黃老之學指導著漢初的政策，董仲舒也受到它的影響，把「垂拱無為」的精神，運用在君術、君道及養生之道上。循天之道 說：「養生之大者，乃在愛氣」，與《莊子 知北遊》的「通天一氣耳，聖人故貴一」，大抵意旨相通。在君術、君道方面，如 離合根 說為人主者應「內深藏，所以為神，外博觀，所以為明也」，可說是老子「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物皆自化」之運用。

「天志」乃是墨家的最高精神，董仲舒對「天」的看法和墨子相似，都將天視為有意志、有目的的位格神，是君臨一切之上的實體。《墨子 天志上》說：「我有天志，譬如輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規矩，以度天下之方圓。」墨

⁵⁰ 同註 41，頁 58。

子以「天志」來度天下的萬事萬物，猶如輪匠以規矩來成天下之方圓。《漢書董仲舒傳》說：「上承天之所為，而下以正其所為，正王道之端云爾」，同樣都是說明天的作用。

法家對董仲舒的影響，主要在尊君、君臣和君民的關係上。韓非認為君對臣握有賞罰之權，以「二柄」來操控臣民，是統治者駕馭臣民的最佳武器。定法說：「君無術則弊於上，臣無法則亂於下」，君主享有絕對的權勢，才不會導致臣民的背叛、作亂。董仲舒也有尊君的觀念，他在《陽尊陰卑》中說：「是故《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣」，此乃君尊臣卑原則。對於刑德，董仲舒主張以德教為主，以刑罰為輔，即重德輕刑。在君與民之關係處理上，董仲舒認為人民是一股不可忽視的強大力量，故君主應「固守其德，以附其民」，讓人民來分享國家的德澤。

王夢鷗認為，先秦百家爭鳴的局面，經秦漢之際，思想也趨於混雜而結束，如《呂氏春秋》、《淮南子》，即融和了各家的學說而成書。為因應政治的統一，思想的統一也有其必要性。在交融、統整的過程中，當時流行的陰陽學說，自然成為主要的舞台。它不但提供當時最具代表性的世界觀，而且根據「陰陽消息」和「天人相應」的原理，來解釋宇宙現象和人類歷史。⁵¹董仲舒將當時盛行的陰陽、五行，導入他的天人哲學裡，成為儒學陰陽化的創始人。他把鄒衍的「五德終始說」作為基礎，提出「三統說」，使得「徙居處，更稱號，改正朔，易服色」的政治工程，得以順利完成。《漢書 五行志》說董仲舒「始推陰陽，為儒者宗。」陰陽和五行貫穿整部《春秋繁露》，成為他的天的哲學思想的部分，也顯示出其獨特的風格與精神。

此外，《呂氏春秋》、《淮南子》和《禮記》對漢代哲學甚具影響，而影響最深者為董仲舒。對於宇宙演化與萬物生成，《呂氏春秋 十二紀 紀首》貢獻極大。董仲舒運用上述三書勾勒出他的宇宙生成圖式，如《呂氏春秋 大樂》、《淮南子 詮言訓》和《禮記 禮運》都以「太一」作為萬物的起源，經分化為天和地，天地又化生出陰陽二氣，陰陽的變化和相互作用，於是萬物生焉。《孟春紀 紀首》、《禮記 月令》和《淮南子 天文訓》都有相同或相似的記載，規定天子的起居、服飾、飲食等等，須與當月的天象、季候，以及五蠹、五音、五味和五

⁵¹ 王夢鷗：《鄒衍遺說考》，台北，商務印書館，1966，頁 49。

祀相配，一切均需依照陰陽五行之格式來行事。

董仲舒承襲上述的說法，表現在四時、四政和方位上，要求君王依五行相生之理來施政，則天下承平。反之，若逆天行道，則產生五行相勝，將會帶來天災與人禍。君王依四時行四政，以完成天所賦予之德政。

李澤厚認為董仲舒的貢獻，在於他能明確地把儒家的基本理論（如孔孟的仁義等等）與戰國以來陰陽五行學說具體的配置，從而使儒家的倫常政治綱領有了一個系統論的宇宙圖式作基石，使《易傳》、《中庸》以降儒家所嚮往的「人與天地參」的世界觀，得以具體的落實，完成以儒學為主，並融合各家以建構體系的時代要求。⁵²漢初，董仲舒將儒學獨樹一尊，使漢代學術之思想方向改變，具有重大之意義。

⁵² 李澤厚：《中國古代思想史論》，台北，風雲時代出版公司，1990，頁 170。

第三章 天人哲學的架構

前一章綜述了董仲舒思想所涵括的廣度，他吸取各家的精華，並以當時流行的陰陽五行學說，作為基本架構，從而建立一個以天為中心，以天人感應為特色的獨特理論。本章則是要接續探討天、氣、陰陽和五行四根支柱，如何架起天人關係的理論，並重加解釋，賦予新義，以便對以下各章作有系統的延伸。

第一節 天

漢日之前，即有「天」概念的出現，此概念的發展與其所涉及到的線索糾雜繁複，要予以釐清實非本文所能負擔。本文在此採取的做法是，以某些典籍中所呈現的、能突顯《春秋繁露》裡天之基本性格或觀點作為論述的重點。依此，本節即以典籍中的《詩經》與《書經》為例，來說明《春秋繁露》之天概念。

《詩》、《書》中出現的天，約略可區分為兩類：一類是主宰世界的神靈，此即位格之天；另一類則沒有人格與意識，可稱為自然之天。這兩種性質的天，在《春秋繁露》裡都可得見，而董仲舒又認為天有其道德意涵，實兼具仁愛與意志的性質，這樣的天無法單純以主宰或位格來形容，或可稱之為「道德之天」。

「天」的含義，在古代中國哲學中極為複雜，馮友蘭將天歸納為五義：一為物質之天，即與地相對之天；二為主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天、帝；三為運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如《孟子》所謂「若夫成功則天也」之天；四為自然之天，乃指自然之運行，如《荀子 天論》所說之天；五為義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如《中庸》所說「天命之謂性」之天。⁵³

本論文將上述五種天歸為三類：一是把主宰、運命綜合為位格之天；二是綜

⁵³ 馮友蘭：《中國哲學史》，台北，商務印書館，1994，頁 55。

合自然、物質為自然之天；三則是轉義理為道德之天。本節即以此三種性格來討論董仲舒關於天之論述。

一、 位格之天

《書經》和《詩經》除自然之天外，似乎皆指超自然的至高無上的人格神，祂是主宰一切的至上神，是最高的靈明。以下引文，可說明天即為位格神：

皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。（《詩經 大雅》）

在昔上帝，割申勸寧王之德，其集大命于厥躬。（《書經 君奭》）

古我前后，罔不惟民之承，保后胥感，鮮以不浮于天時。（《書經 盤庚中》）

弗造哲，迪民康，矧曰其有能格知天命已。（《書經 大誥》）

以上的天，即指「人格天」，是原始信仰中的「神」，作為人間的最高主宰。天（帝）是主動的統治者，祂的意旨顯示於人間，也隨時監視下界。天本身是有心的，在觀察、評價人的品德之後，展現祂的啟示，以表達人民對祂的期望。天與人民之間，還有君王存在，作為溝通天人之間的橋樑。君王得有智慧以領導百姓，上天則給予君王智慧，讓他啟發、教化百姓，百姓也因此能映現天的意志。董仲舒沿襲這種觀念，發展為「君權神授」說：

天者，百神之君也，王者之所最尊也。（ 郊義 ）

受命之君，天意之所予也。（ 深察名號 ）

天子受命於天，諸侯受命於天子，子受命於父，臣妾受命於君，妻受命於夫，諸所受命者，其尊皆天也，雖謂受命於天亦可。（ 順命 ）

君王所以為王，乃受命於天，代表天意來施行王道。但君權過於膨脹，則易為所欲為。為了限制君權的過大，董仲舒提出「屈民而伸君，屈君而伸天」（ 玉杯 ），欲借天的權威來壓抑君權的擴大，使君王能奉承以仁為天心，⁵⁴而行愛民之實；另一方面又以君權天授，借天的權威來強化君權，其歷史使命是為了鞏固並強化漢代中央集權的統治。 王道通三 篇說：「人主立於生殺之位，與天共持變化之勢。」天子的作為，關係著國家的安危。董仲舒說：

⁵⁴ 原文為「霸王之道，皆本於心。仁，天心，故次之以天心。」（ 俞序 ）

傳曰：唯天子受命於天，天下受命於天子，一國則受命於君。君命順，則民有順命；君命逆，則民有逆命。故曰：一人有慶，兆民賴之。此之謂也。

（ 為人者天 ）

天乃至上神，居於最高的位階。天養育萬物，讓萬物生生不息，同樣的，天也體恤人民，乃授命君王來治理國家，而一國之民，也要接受君命，做好自己份內的事，否則便是逆天。為人君者責任重大，其行為是人民之榜樣，也是人民秉受天意之依靠。

羅光表示，上天立一人為國君，這是天命，也是天志。君王受命於天而成為天之子，既為天之子，則應事天如事父，也應該祭天。⁵⁵ 所以：

已受命而王，必先祭天，乃行王事。（ 四祭 ）

天子不可不祭天也，無異人之不可以不食父，為人子而不事父者，天下莫能以為可，今為天之子而不事天，何以異是？是故天子每至歲首，必先郊祭以享天。（ 郊祭 ）

依《春秋》的大義，國家遇到重大的喪事（如國君死亡），便停止宗廟的祭祀，可是不停止郊祭，不敢因為父母親的喪亡而廢除侍奉天地的禮節。父母親的喪亡是極悲痛的，尚且不敢不郊祭，還有什麼事情足以廢除郊祭？只有祭天可以不受親喪的影響而舉行。⁵⁶天子代表國家，每年一開始，必定要帶文武百官，舉行祭天的儀式。

君主事天以孝，要尊重天命，崇德賤刑，虔誠祭祀天地。董仲舒說：

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」彼豈無傷害於人，如孔子徒畏之哉！以此見天之不可不畏敬，猶主上之不可不謹事，不謹事主，其禍來至顯，不畏敬天，其殃來至闇。（ 郊語 ）

牟宗三表示，在天災深重的地區，人不得不深化對天的敬畏，特別是「畏」懼，而至產生恐怖意識，結果凝滯出一個至高無上的天帝（God），宗教由此而出。⁵⁷

蔡仁厚說，孔子認為君子有三項敬畏（虔敬）的事，首先是敬畏天命。敬畏乃依於宗教意識而顯發出來的心情，表示對超越者的皈依。所謂「超越者」，在儒家

⁵⁵ 羅光：《中國哲學思想史》（兩漢、南北朝篇），台北，學生書局，1978，頁190。

⁵⁶ 原文為「《春秋》之義，國有大喪者，止宗廟之祭，而不止郊祭，不敢以父母之喪廢事天地之禮也。父母之喪，至哀痛悲苦也，尚不敢廢郊也，孰足以廢郊者，故其在禮亦曰：喪者不祭，唯祭天為越喪而行事。」（ 郊祭 ）

⁵⁷ 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北，學生書局，1990，頁44。

指的是天命、天道。如《詩經》《書經》對「天」含有人格神意味的觀念，在「宗教人文化」⁵⁸的演進中，已轉化為形上實體，這就是天命、天道。依孔子之意，一個健康的人格（君子），首先必須敬畏天命。反之，一個對超越者欠缺虔敬或信念的人，是不可能成為一個真實的人格的。對超越者的敬畏感，是最高的道德感情與宗教感情的合一。⁵⁹董仲舒極力宣講天人之際可畏，故君主對天應虔信祭祀。君主得罪天，必定招禍，董仲舒說：

郊禮者，人所最甚重也。廢聖人所最甚重，而吉凶利害在於冥冥不可得見之中。雖已多受其病，何從知之！（郊語）

廢郊禮會招致天的懲罰，君主不虔誠祭天，便是不孝，會受到天的報應。如果誠心祀天，便可獲得福報。董仲舒拿《詩經》的記載，來解釋周文王因事天而得到天的賜福：

《詩》云：「唯此文王，小心翼翼，昭事上帝，允懷多福。」多福者，非謂人也，事功也，謂天之所福也。此天之所以興周國也，非周國之所能為也。（郊語）

周文王因能虔誠祭天，天便降福於周，使周國子孫繁衍而多英雄豪傑，以保衛周國強盛。

秉受天命之君王，建立新朝代時，應該更改制度。這並不是繼承前一個君主的位置而統治天下的，若沿襲前朝的舊業制度，這便與繼承前王之措施而統治天下沒有分別。孔子對歷史發展的看法表現在 為政 篇：

殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。

他認為商代因襲夏代的禮制，有所增減的，現今仍可知道；周代因襲商代的禮制，有所增減的，現今也仍可知道。他預測將來繼周而起的朝代，也可以知道前朝的禮制。個個朝代的制度，就在當時的社會環境下，酌以興廢，適用本朝的可以保存，繼承下來，不適用本朝的即予廢除。董仲舒也運用這個觀念說：

所謂新王必改制者，非改其道，非變其理，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。受命之君，天之所大顯也。故必徙居處、更稱號、改

⁵⁸ 所謂「宗教人文化」，乃指周初思想逐漸以人文的方式對宗教進行轉化。春秋時代以禮為中心的人文精神之發展，並非將宗教完全取消，而係將宗教加以人文化，使其成為人文化地宗教。參見徐復觀：《中國人性論史》，台北，商務印書館，1984，頁 51。

⁵⁹ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 112~113。

正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天志，而明自顯也。（楚莊王）
上天另立一個新王，這個君王不是因血統而繼任，而是因為天命。「徙居處，更稱號，改正朔，易服色。」乃意味著君王受天命，順天志，為君神權授找到理論之依據。

董仲舒建立一個以天為中心，以人為天的道德實踐者的天人哲學。他認為人是天的副本，⁶⁰人的一切，包括形體、情欲、道德意識，都是天賦予的。受命之君乃天意所授，人民亦受命於天。天是性的邏輯起點，是董仲舒作為他的人性論的根據。商聚德表示，古人無論講政治倫理或談社會人生，大多喜歡設定一個形上的根據，以加強其思想的權威性和可信度，董仲舒可說是一個典型的代表。他是自覺地將自己的人性建立在天人合一的宇宙觀的基礎之上的。⁶¹董仲舒以為天生人，給人以人性，即「天生民性」。（深察名號）他說：

天之為人性命，使行仁義而羞可恥，非若鳥獸然。今善善惡惡，好榮憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。（竹林）

人受命於天，有善善惡惡之性，可養而不可改，可豫而不可去。（玉杯）
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。（深察名號）

董仲舒相信上天生人，授予人性，使人有稱讚善事，批評壞事的本性，這種本性可以培養，但不可以改變；可以事先禁止它，但不可以去除它。對他而言，人性有善的成份，也有惡的成份。善雖秉承天命，但善之形成卻有賴於外力，⁶²非在天命之範圍內。人天生有仁有貪，像天有陰陽一樣。仁之性為陽為善，貪之性則為陰為惡。人秉受於陽而為性，是善質，因有善質，故能行善。秉受於陰而為情，是惡質潛在的可能性，因有惡質，所以也能行惡，董仲舒曰：

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。（同上）

陰陽是董仲舒天人哲學的基本概念，是天的兩種屬性，人性之善惡亦由陰陽來決定。人性包含著兩種發展的可能，既可以為善，又可以為惡。但就善和惡兩個對立而言，董仲舒認為善還是居於主導的地位，情欲處於從屬的地位，性表現於外

⁶⁰ 即「人副天數」，本論文第四章第二節之一有詳論。

⁶¹ 商聚德：試論董仲舒人性論的邏輯層次，《中國哲學》，1998年第7期，頁79。

⁶² 所謂外力，乃指「王教」，天性須經君王之教化，才能顯出「善」。

為仁，情表現於外為貪，「情亦性也」。人應依照天道以性（仁）限制情（貪），他說：「天有陰陽禁，身有情欲鉗，與天道一也。」（同上）情欲需要加以節制，猶如天道中的陰需要加以禁制一般。

董仲舒論性，追本溯源，殆自孔子：

惟上智與下愚不移。（陽貨）

中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。（雍也）

生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。（季氏）

董仲舒根據孔子的說法，將人性分為上、中、下三品：

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。中民之性，如繭如卵，卵待覆二十日，而後能為雛；繭待繅以涓湯，而後能為絲；性待漸於教訓，而後能為善；善，教訓之所然也，非質樸之所能至也。（實性）

孟子和荀子對聖人之界定分別為「聖人，人倫之至也。」（《孟子 離婁上》）「聖人者，道之極也。」（《荀子 禮論》）聖人具有至善之性，他以教民使成善性為己任，所以他的性「不可以名性」，即非質樸之性。斗筭之性乃天生至惡，不可改變，自然也非質樸之性，故也「不可以名性」。易言之，斗筭之性乃下愚之性，這種人教之無益。聖人之性不待教而善，是天縱之聖。大多數是中民之性（即萬民之性），是「貪仁之性兩在於身」的，此有賴於君王、聖人的教化才能為善。

性如繭，善如絲；性如卵，善如雛。董仲舒強調善性和善質的區別，他又說：

故性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全為米也。善出性中，而性未可全為善也。善與米，人之所繼天而成於外，非在天所為之內也。天之所為，有所至而止。止之內謂之天性，止之外謂人事。民之號，取之暝也。目臥幽而暝，待覺而後見。當其未覺，可謂有見質，而不可謂見。今萬民之性，有其質而未能覺，譬如暝者待覺，教之然後善。當其未覺，可謂有質，而未可謂善。（深察名號）

董仲舒把善性和善質，比喻為禾與米（粟）、眼睛與見物的關係。禾可結為米，但不全等於米，眼能視物，乃因人覺醒後才能見物，眼閤則不能見物，故目不全等於見。董仲舒再以問答方式加以解說：

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！」(同上)

「比類率然」即此類事例還可以舉出許多，率皆如此。他認為人性具有善端、善質，但成為善性則須靠聖王的教化。董仲舒說：

天生民性有善質而未能善，於是為之立王以善之，此天意也。 王承天意以成民之性為任者也。(同上)

人民從天接受還不算是善之性，之後接受王教乃成善性，故萬民之性要成為善，必須待王教之化，即性待教而為善。在《為人者天》篇裡也提到聖王教化人民之重要性：

傳曰：天生之，地載之，聖人教之。君者，民之心也，民者，君之體也；心之所好，體必安之；君之所好，民必從之。故君民者，貴孝弟而好禮義，重仁廉而輕財利，躬親職此於上而萬民聽，生善於下矣。故曰：先王見教之可以化民也。此之謂也。

聖王(君主)治理天下，不能單靠威勢，必要用仁愛、道義、孝弟來教化百姓，使民情淳樸，達到移風易俗之良好環境。

李振綱認為性三品說，為大一統社會的等級秩序和人在道德實踐中的不同地位，提供了人性的根據。⁶³

二、自然之天

自然之天主要是指作為宇宙總稱的天和自然運行的具體規律。⁶⁴這種運行變化與規律節奏，便是「天之道」。董仲舒在《天地陰陽》篇中說：「天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，九，與人而十者，天之數畢也。」天是其他基本成素的總稱。天包含萬物，廣大無極，無有終始，它是萬物的總根源。他說：「天地者，萬物之本，先祖之所出也，廣大無極，其德昭明，歷年眾多，永永無疆。」(《觀德》)董仲舒以陰陽、四時、五行等自然現象說天，並納入《呂氏春秋·十二紀·紀首》和《淮南子·天文訓》的宇宙論，形成一個特殊的哲學體系。他以

⁶³ 李振綱：《董仲舒思想五題》，《中國哲學》，1999年第4期，頁87。

⁶⁴ 金春峰：《漢代思想史》，北京，中國社會科學出版社，1997，頁145。

陰陽言天時說：

天者，萬物之祖，萬物非天不生，獨陰不生，獨陽不生，陰陽與天地參然後生。（順命）

萬物源起於天，天化為陰陽而蘊育萬物。萬物獨陰或獨陽都不能化生，只有陰陽和天地相參合，然後才能生長萬物。萬物得天所賦予之陰陽之氣，才能立於天地之間。陰和陽雖為對立，但有陽為主而陰為從的主從關係。陰在天地間，不能減至全無，陽在天地間也不能增至全有，必有一消一長，一出一入，如「春夏陽多而陰少，秋冬陽少而陰多，多少無常，未嘗不分而相散也，以出入相損益，以多少相溉濟也。」（陰陽終始）可見天地化育萬物，陰陽的調和工作也極為重要。

《漢書 董仲舒傳》曰：

天者，群物之祖也，故遍覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之。

這段話也說明了世界萬事萬物，皆育成於天和陰陽二氣間的化合。無論自然現象或人類生活，都是由天來創造或安排。

董仲舒以四時言天時則說：

天之道，春暖以生，夏暑以養，秋清以殺，冬寒以藏。暖暑清寒，異氣而同功，皆天之所以成歲也。（四時之副）

天以四時來完成年歲，若以暖、暑、清、寒的特性，配合慶、賞、罰、刑之政，即成為「天有四時，王有四政。慶為春，賞為夏，罰為秋，刑為冬。」（同上）慶賞罰刑在君王行政令時不可不具備，如春夏秋冬完成一歲時不可不具備一般。

以五行配以四時、四方言天時，董仲舒認為：

木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣；是故木主生而金主殺，火主暑而水主寒。土居中央，為之天潤。（五行之義）

從五行配空間來說：木居東方，火居南方，金居西方，水居北方，土居中央。從五行配時間來說：木主春氣，火主夏氣，金主秋氣，水主冬氣，土輔助天，兼主四時之氣。陰陽是運行於五行、四時、四方的兩種力量，關於陰陽的運行，董仲舒說：

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，或右或左，春俱南，秋俱北，夏交於前，冬交於後，並行而不同路，交會而各代理，此其文與！（天道無二）此段說明陰陽運行的方向和軌道，相反物不能同時並起，雖然同時運行，但走的是不同的道路。陽氣以南方為其執行任務的方位，以北方為其休息的處所；陰氣以北方為其執行任務的方位，以南方為其休息的處所。陽氣運行到南方時，天氣就炙熱，陽氣運行到北方時，天氣就寒冷。二氣運行的規律一樣，但意義卻不同。

依自然之天的觀點，自然運行的規律表現為陰陽二氣和五行的有規律的運動。在陰陽運行方面：

天之道，有序而時，有度有節，變而有常，反而有相奉，微而至遠，蹕而致精，一而少積蓄，廣而實，虛而盈。（天容）

這裡的天道是指陰陽有規律的、周而復始的運行，而產生四時的變化。它運行時有次序並得其時，依循法度而有節制，在變化中有常規。陰陽乃相反之物，但卻相互承續，微妙而極深遠，高超而極精緻。陰陽運行或出或入，或左或右，顯得廣大而充實，看似空虛，實際卻充滿於天地之間。自然之天既為天地萬物化生的主因，一切萬物，由天所造作，萬物變化之道，便表現出上天的意旨。故天之道，可解釋為天意之呈顯。而五行方面如何表現天意？董仲舒說：

如金木水火各奉其主，以從陰陽，相與一力而並功，其實非獨陰陽也，然而陰陽因之以起，助其所主。故少陽因木而起，助春之生也；太陽因火而起，助夏之養也；少陰因金而起，助秋之成也；太陰因水而起，助冬之藏也。（天辨在人）

陰陽因季候之不同，形成少陽、太陽、少陰、太陰（即調配成春、夏、秋、冬），再配合五行運轉，便成為如少陽憑藉木而興起，幫助春天生長萬物；太陰憑藉水而興起，幫助冬天收藏萬物。最後，要觀天意和天道，董仲舒以為：「是故明陰陽入出、實虛之處，所以觀天之志；辨五行之本末、順逆、小大、廣狹，所以觀天道也。」（天地陰陽）董仲舒意識中之天，有時摻雜混合，有時也從其中獨立出道德性來。他認為天的意志並非由天本身的直接行動來表現，而是要通過陰陽五行之氣的變化，才能呈現出來。由於天之混合，陰陽、四時皆以天之道德性來呈顯。因此，唯有明辨陰陽、四時、五行之變化，才能從中觀察到幽微難見之天意。

三、 道德之天

董仲舒說的「天」不只是位格神，有時也是至善的道德化身，與人類道德善性之來源。李振綱解釋說，「道德之天」是董仲舒設定的形上價值世界，它是人類道德原則的根據。此種意義的天，不外是人文價值關懷的一種依托。⁶⁵董仲舒說：

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。（離合根）

天高居上位，主宰萬物，所以為尊。它降落雨露，化育萬物，雖隱藏形體，但能透顯光芒，表現出對萬物的慈愛，所以為仁、為神、為明，這是彰顯善性與位格意志的天。天眷顧萬物，不以自身喜怒作為賞罰的標準，因而顯現出祂的仁愛，董仲舒將天賦予道德的意義時說：

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。（王道通三）

由自然的生成化育，四季自然現象的運行來看，這樣的天是自然之天。此外，天又有其目的、有其意志，也有仁的特質。人接受天命，從天獲取仁，故人才具有父子之親，忠信慈惠之心，以及禮義廉恥之行為。天恆把愛利萬物作為心意，以安樂人民為職事。⁶⁶這樣的天即轉向意志之天。

侯外廬指出，董仲舒把自然的天轉向有目的、有意志的天，這種手法與其說是為了神化天，毋寧說是為了對俗世的皇帝暗示人主所應遵守的「天啟」的道德誡令。董仲舒說：

為人主者，法天之行。是故內深藏，所以為神；外博觀，所以為明也；任群賢，所以為受成；乃不自勞於事，所以為尊也。汎愛群生，不以喜怒賞罰，所以為仁也。（離合根）

⁶⁵ 同註 11，頁 85。

⁶⁶ 原文為「人之受命天之尊，父兄子弟之親，有忠信慈惠之心，有禮義廉讓之行。天常以愛利為意，以養長為事。」（王道通三）

董仲舒從天的目的、意志中找到了人主所應遵循的道德法則，並且從人主所需要的道德法則中窺見天的目的和意志。從上述引文中，可說明「天」是有目的的，而這個目的之內還隱含有道德的動機。⁶⁷徐復觀認為「為人主者，法天之行。」乃是董仲舒先設立一個理想的人主標準，他無法將此理想直接向人主要求，所以先把它投射於天，然後再要求人主法天，以增加這種要求的效力。⁶⁸

除了由道德的角度，董仲舒還將天的四時和人的情緒作比附，發現有許多相同的地方：

天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。春，喜氣也，故生；秋，怒氣也，故殺；夏，樂氣也，故養；冬，哀氣也，故藏。四者，天人同有之。（陰陽義）

天有春夏秋冬，猶如人有喜怒哀樂；四時是天的意志表現，也和人的情感一般，即自然現象有天的意志，也有人的情感。以事類相比較，天和人是一致的。如此就把自然之天予以人格化。金春峰表示，在董仲舒的體系中，天是神學的、自然的，又是道德的，這樣的天令人產生思想混亂和矛盾。但他的「天論」特徵乃是將自然之天從屬於道德之天，道德之天又從屬於神靈之天，因此是不矛盾的。⁶⁹董仲舒繼續論述天和人的道德意志是相通的，他說：

喜怒之禍，哀樂之義，不獨在人，亦在於天；而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。（天辨在人）

將天和人類同等視之，則天有喜怒哀樂的行為，人也有類於春夏秋冬的陰陽表現，這就是「天人合類」。⁷⁰天人合類之說，為天人具有相同道德意志的說法提供另一種根據。

作為群物之祖的天，對萬物是一視同仁的，天的無窮仁德，讓萬物生生不息。天的一切活動均為善的體現，「天之生人也，使人生義與利，利以養其體，義以養其心。」（身之養重於義）義與利均出自於天，以利來養活身體，以義來培育心志，此有別於孟子的「仁義內在」⁷¹之說：孟子的仁義，是人固有之，非由

⁶⁷ 侯外廬等編：《中國思想通史》（第一冊），北京，人民出版社，1957，頁100。

⁶⁸ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二），頁374。

⁶⁹ 同註12，頁151。

⁷⁰ 本論文第四章第一節有詳論。

⁷¹ 孟子說：「仁，人心也。義，人路也。」（告子上）仁是人之所以為人之本，德性主體即從人心之仁而說。義是人所當行，人所共由的正路，是身心活動的軌道。又說：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。」（離婁上）事親以愛，從兄以敬，愛敬內發，非由外鑠，故「仁

外鑠。依韋政通的說法，董仲舒說心，是欲「義以養其心」，又說「義制我躬」（仁義法），則義不根於心，正是孟子所說的「義外」。⁷²

將天對萬物的仁愛無私，落實到人類的倫理道德，下面的兩段引文，正顯示出人應取法於天的重要意義：

勤勞在地，名一歸於天，非至有義，其孰能行此；故下事上，如地事天也，可謂大忠矣。（五行對）

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。（基義）

仁義制度的準則，完全取法於天，天是君主而被覆萬物，地是臣子而承載萬物，陽氣是丈夫而生長萬物，陰氣是妻子而助長萬物。王道的三個綱領，可從天道中尋求。⁷³在下位者侍奉在上位的人，如同地侍奉天一般，君臣、父子、夫婦能各盡其分，以建立和諧的倫常關係，乃是天意的表現。

董仲舒將天賦予道德，並以天地、陰陽、五行來比附人間的倫理，將人間的倫常道德加於天，又將倫常屬性說成來源於天，以此達到提高神權的位階，並維護綱紀秩序和鞏固社會的宗法制度。

第二節 氣

一、 充滿宇宙、化生萬物的氣

「氣」的涵義，最早是指雲氣，是一種能流動的自然之氣。《說文解字》一篇上說：「气，雲气也，象形，凡气之屬皆從气。」這是氣的本義。

由氣的概念，進而素樸地用來說明某些自然現象，例如《國語 周語上》之解釋地震的原因：

義內在」，我固有之。參見蔡仁厚：《中國哲學史大綱》，頁 28。

⁷² 韋政通：《中國思想史》，頁 464。

⁷³ 原文為「王道之三綱，可求於天。」（基義）

周將亡矣！夫天地之氣，不失其序。若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地震。

以氣的觀點來說明星隕、疾病、水旱災等現象，在當時是非常普遍的。

《左傳》僖公 16 年（西元前 644 年）記載：

是年春天，有五塊隕失落在宋國，宋襄公問周內史叔興曰：「是何祥也？吉凶焉在？」周叔興退而告人曰：「君失問。是陰陽之事，非吉凶所生也，吉凶由人。」

這是以陰陽之氣來說明星隕的起因。由於陰陽的失調，而導致星隕的自然現象，吉凶非關陰陽，乃是人為所造成的。《左傳》昭公元年（西元前 541 年）則說：

天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也。分為四時，序為五節，過則為災。 ⁷⁴

用「天有六氣」來說明疾病、四時、五節、五味和五聲的產生，雖然此中並未說明「為何」六氣會產生這些種種不同的現象，但至少肯定了：作為自然徵象的氣與人事現象之間，存在著某種素樸的聯繫。

戰國時期，氣由素樸的自然現象，得到進一步的發展。從管子的精氣說，孟子的浩然之氣，莊子的養氣，到荀子的氣的構成，分別從各個側面來對氣作論述。

《管子 內業》曰：

凡物之精，比則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。是故此氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於已（已）。

精氣充塞於天上、深淵、高山或大海，其結合便產生萬物和人類。「精也者，氣之精者也。」（內業）人類得天地最精之氣而有高度的智慧與縝密的思想。

氣遍布於天地之間，當然也在人體流行。《莊子 知北遊》說：

人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患？故萬物一也。是其所美者為神奇，其所患者為臭腐，臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰通天下一氣耳。聖人故貴一。

莊子說「通天下一氣耳」，天地萬物的成毀、死生，不過是氣的流行、聚散。他

⁷⁴ 五味為辛、酸、鹹、苦、甘，五色指白、青、黑、赤、黃，五聲是宮、商、角、徵、羽。六疾因六氣淫生而起，如陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。參見楊伯峻：《春秋左傳注》，台北，洪葉文化事業有限公司，1993，頁 1198。

以氣來說明人的生死，氣聚則生，氣散則死。氣可將腐朽化為神奇，也可將神奇化為腐朽。聚生散死，生死如同四時運行般，極其自然。

至樂 篇又云：

察其始而本無生，非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。

氣作為無形的存在，但不是空無，而是有。既是有，又非有形體，因而又成為無。就有言之，並非指空氣、氣體，而是由空氣、氣體提升至更高一層的氣的基本概念；就無言之，也非指空虛、虛無，而是表現為真實的物質存在。由此便導出氣為宇宙萬物的基始的思想。

荀子也認為氣是萬物的根源：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦有義，故最為天下貴也。（王制）

荀子從自然現象和社會現象的結合，得到人最為天下貴的經驗。從宇宙的根源來看，由水火、草木、禽獸到人，都由氣來貫穿，無氣便不能生成任何事物。

韋政通認為，在先秦諸子中，「氣」對孔子、墨子的思想沒有產生什麼影響，儒家到孟子才提出具有道德和精神意義的養氣之說。⁷⁵《孟子 公孫丑上》曰：

我善養吾浩然之氣。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。

朱榮智說，孟子以浩然之氣，發仁義之言。其所行者，聖賢之志節；其所言者，聖賢之理義。⁷⁶這種氣乃配義與道，是集義所生者，這樣的氣已昇華至道德和精神修養的境界了。

以上是先秦諸子將「氣」賦予不同的意義，孟子的浩然之氣與仁義道德相聯繫，顯與其他三家有別。先秦時期，氣經交錯、互補，從有形到無形，從地氣、天氣到精氣，再到無形體之氣。由不同角度觀之，氣具有非有形非無形、非有非無、即有即無的性質。

⁷⁵ 韋政通：《董仲舒》，頁 72。

⁷⁶ 朱榮智：《孟子論養氣》，《孔孟月刊》第 40 卷 5 期，2002/1，頁 23~24。

秦漢時期，氣被解為精氣、元氣。《呂氏春秋 盡數》說：

精氣之集也，必有入也。集於羽鳥與為飛揚，集於走獸與為流行，集於珠玉與為精朗，集於樹木與為茂長，集於聖人與為夔明。

精氣的聚集與流動，對萬物的生命產生種種影響。如精氣集於聖人之體，則使得聖人的睿智更為博大精深。

《淮南子 天文訓》云：

道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者滯凝而為地。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。

《淮南子》描述的宇宙生成系統，成為宇宙論的基本架構。在元氣之前是虛無的狀態，元氣之後則有清陽與重濁之氣的分別，而形成天地、四時及萬物。張立文認為從《呂氏春秋》直到《淮南子》，可謂「元氣生成論」的時期。⁷⁷

在戰國末期至秦漢時期，人們對宇宙本原認識的深化，思想家們不僅講「氣」，而且也開始講「元」，並以「元」來說明萬物的起源。《易傳 象辭》曰：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。

至哉坤元，萬物資生。

乾元為創生萬物的開始，而坤元乃承載萬物，使萬物得以終成。這是以「元」的觀點述說宇宙萬物的本原。《呂氏春秋 應同》曰：「黃帝曰：芒芒昧昧，因天之威，與元同氣。」所以，在秦漢時代，已有將「元」和「氣」聯繫在一起的跡象。接續以上的說法，董仲舒乃將「元」和「氣」結合為一。

《春秋》的第一句話是：「元年，春，王正月。」元年即第一年，因為《春秋》重視事物的開始，在開始的時候就要端正它的根本。說「元年」乃是為了「正本」。董仲舒說：

臣謹案《春秋》謂一元之意，一者，萬物之所從始也；元者，辭之所謂大也。謂一為元者，視大始而欲正本也。（《漢書 董仲舒傳》）

《春秋》變一謂之元，元猶原也，其義以隨天地終始也，故人惟有終始也，而生不必應四時之變。故元者，為萬物之本，而人之元在焉，安在乎？乃在乎天地之前。（重政）

⁷⁷ 張立文：《中國哲學範疇發展史》（天道篇），台北，五南圖書出版公司，1996，頁152。

謂一元者，大始也。 （ 玉英 ）

從上述引文中，葛榮晉指出，董仲舒將「元」視為一、開始、根源，即宇宙本原。在此他提出元一元論的宇宙觀。從春秋到漢初，哲學家在探索宇宙本原的問題上，經歷了一條曲折漫長的道路而提出「元」和「氣」，為元氣的產生奠定了理論基礎。⁷⁸

把「元」和「氣」合而為一，即成為「元氣」的概念。董仲舒認為，天地萬物的根源和開始，在於一氣，這種氣稱為「元氣」。他在《春秋繁露》中談到「元氣」有兩個地方：

《春秋》何貴乎元而言之？元者，始也，言本正也；道，王道也；王者，人之始也。王正，則元氣和順，風雨時，景星見，黃龍下；王不正，則上變天，賊氣並見。（ 王道 ）

一國之君，其猶一體之心也；隱居深宮，若心之藏於胸。 布恩施惠，若元氣之流皮毛腠理也；百姓皆得其所，若血氣和平，形體無所苦也。（ 天地之行 ）

《春秋》重視「元」，即是指開始時便要端正事物的根本。一國的最高領導者為國君，他是人道的開始，人民的表率，因此君王自身也須端正其行為。君王的舉止端正，則元氣的流布就能和諧順暢，國家風調雨順。反之，王不正，元氣便不能和諧順暢，故「上變天，賊氣並見。」君王如能以王道來治理國家，任德而不任刑，則「風雨時，景星見，黃龍下。」《淮南子 泰族訓》也說：「故聖人者，懷天心，聲能動化天下者也。故精誠感於內，形氣動於天，則景星見，黃龍下，祥鳳至，醴泉出，嘉穀生， 。」君王如施行暴政，則「元氣」即成為「賊氣」⁷⁹，所以元氣和順是「天之正」，而賊氣現則為「天之邪」。君王的一言一行，影響著國家、人民的禍福，不可不慎！「元氣」是與「賊氣」相對的一種自然的善氣，萬物要靠元氣來生長。元氣不分陰陽，周遊天地，通行於萬物之中，為天地萬物的成素。元氣如同「血氣」一樣，是人身體的精氣，流行於四肢百體。生命的長短要靠元氣的滋潤、保養，元氣用盡，人就會衰亡。國君好比人的心臟一樣，他布施恩惠，就像人的精氣在皮毛肌膚裡流通；百姓能安穩生活，就像人的血液氣息平和，身體安泰。因此不論宇宙萬物（宇宙論）、君王治國（政治論）或人

⁷⁸ 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，台北，萬卷樓圖書有限公司，1993，頁 15~22。

⁷⁹ 賊氣指風不調、雨不順、夏雪冬雷之類。

的身體（養生論），均需以元氣來灌溉。

元氣的作用已如上述，它也可以用來說明董仲舒對天地之氣的描述：

天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。（五行相生）韋政通解釋說，天地的氣，在尚未分化前，相合而為一體，可稱為元氣；當它分化之後，即成為陰陽、四時和五行，但陰陽非生四時，四時非生五行，而是將陰陽、四時、五行平鋪，由氣注入，亦即陰陽、四時和五行皆由氣所分化，所以它們皆是氣；氣並非以演化的方式來變動，而是順著終而復始的天道在流轉，而且它們相互關聯，彼此配合。⁸⁰由氣的運行說明天地變化之理，意即以氣來說明萬有本根及其變化之秩序。陳明恩認為，氣一方面具有生物之根據的內含——即它符合於根源性的解釋；另一方面，它又具體地落實於宇宙萬物的解釋——即它符合秩序性的解釋。可以說，氣概念本身係一相當圓滿的解釋概念，這也是歷代對於氣之用法有取其根源義，有取其秩序義的原因所在。而在氣化宇宙論此一思想體系中，這兩個層面事實上是二合一的，並沒有相當清楚的界限可分。⁸¹漢代以氣化宇宙論作為生化萬物的理論基礎，莊耀郎解釋說，天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理之名之曰「道」，此道之內容如以氣規定之，即謂之「氣化宇宙論」。⁸²

單從「氣」來說，董仲舒認為氣乃四時運行之動力，宇宙萬物並非靜止不動，而是時時刻刻不停地在變化。他說：

天所起，一動而再倍；常乘反衡再登之勢，以就同類，與之相報，故其氣相挾，而以變化相輸也。春、秋之中，陰陽之氣俱相併也，中春以生，中秋以殺。由此見之，天之所起，其氣積，天之所廢，其氣隨（陰陽終始）春是一歲的開始，天由此啟動。陰陽乃兩股相反的動力，依「天之常道」，相反之物，不得兩起，故陽出則陰入，陽入則陰出。入者損一，而出者益二。春季和夏季，陽多而陰少；秋季和冬季，陰多而陽少。並非陽全有陰全無，或陰全有陽全無（「有多而無溢，有少而無絕」）（同上），而是二氣相併而生四時。二氣相互夾持，而在變化中互相灌輸。春、秋的生殺是自然的現象，孟春⁸³陽氣剛發動，

⁸⁰ 同註 23，頁 73。

⁸¹ 陳明恩：《氣化宇宙論主體架構的形成及其開展》，淡江大學中文研究所碩士論文，1995，頁 225。

⁸² 莊耀郎：原氣，《師大國文研究所集刊》第 29 號，頁 39。

⁸³ 四時皆有孟、仲、季三個月。

中春時萬物開始茂盛，故能生；孟秋陰氣剛發動，中秋時萬物趨於衰落，故能殺。當一歲開始，陽氣漸盛，氣就積聚，氣積即顯示陽之盛；當一歲運行到中點（指孟秋）之後，陽氣漸衰，氣就委散，氣散即顯示陽之衰。由此可知，四時的遞嬗、轉移，靠的就是氣的變化。

「氣」也是用來構成「天人感應」的一種資材，「天人感應」說能否成立的基本條件，主要是氣在宇宙中的貫通。關於氣為天人之間的媒介物，在本論文第四章第一節之二「天人感應」會有詳細的論述。

第三節 陰陽

一、 陰陽的特性

徐復觀指出，陰陽思想起源於黃河流域，也發展於黃河流域。它的原始意義是山之北為陰，山之南為陽。山之北，陽光不易照到，故寒而暗；山之南為日光所照，故煖而明，因此便自然形成好陽惡陰的情緒。⁸⁴此思想在其發展中納入陰陽的觀念，陰運行於秋冬，而陽運行於春夏（「春夏，陽多而陰少；秋冬，陽少而陰多。」）（陰陽終始）再將陰陽配入到方位中去，陰起於西南，盡於東北；陽起於東北，盡於西南（「陽氣始出東北而南行，陰氣始出東南而北行。」⁸⁵）這是陰陽運行產生四時的變化及方位的配置。

根據徐復觀的說法，大約在春秋中期，陰陽學說見於周室主管天象之吏；到了戰國中期，已成為確定的學說，而開始向諸子百家中流布。到戰國後期，鄒衍倡「五德終始說」，並將陰陽納入其學說，形成陰陽五行的混合統一。再到了《呂氏春秋》，則把五行配入四時，再搭配作者群認為與四時相應的政令與思想，首次建立了以陰陽五行為依據的宇宙、人生和政治的特殊構造。董仲舒深受其影

⁸⁴ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二），頁 375。

⁸⁵ 陰陽的位置、運行，可參閱本節之二的說明圖。

響，把陰陽、四時、五行的氣，認定是天的具體內容，並以之延伸向學術、政治和人生的每個角落，完成了天的哲學大系統，以形成漢代思想的特性。可以說，漢代思想的特性，是由董仲舒所塑造的。⁸⁶

董仲舒在《陽尊陰卑》中說：

陽氣暖而陰氣寒，陽氣予而陰氣奪，陽氣仁而陰氣戾，陽氣寬而陰氣急，陽氣愛而陰氣惡，陽氣生而陰氣殺。是故陽常居實位而行於盛，陰常居空位而行於末。

董仲舒進一步把陰陽二氣視為具有意識、慾望和道德性質的功能或力量。陽氣象徵暖和、給予、仁愛、寬容、喜愛和生育，而陰氣則代表寒冷、剝奪、暴戾、急切、厭惡和殺傷。陽氣為主導，居於實位；陰氣為附屬，居於虛位。故「天之好仁而近，惡戾之變而遠，大德而小刑之意也，先經而後權，貴陽而賤陰也。」（《陽尊陰卑》）這說明天接近陽而疏遠陰，重德教而輕刑罰。為人主者也應法天之右陽而不右陰，務德而不務刑。

陰陽之氣，充塞於天地之間，董仲舒曰：

天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也。人之居天地之間，其猶魚之離水一也。（《天地陰陽》）

陰陽之氣，肉眼雖看不見，但充滿於天地之間。人居住在天地中間，就像魚居住在水中一樣，魚靠水才能活命，而人也要靠天地之氣才能生存。上述引文的目的，乃在說明天和人可以互相感應。董仲舒又說：

陰陽之氣在天亦在人，在人者為好惡喜怒，在天者為暖清寒暑。（《如天之為》）

喜怒之禍，哀樂之義，不獨在人，亦在於天；而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。（《天辨在人》）

以上兩段引文都在說明陰陽乃貫通天人之氣，為天與人相互交感的媒介。

董仲舒陰陽學說之目的，在於論證等級制度和社會規範的合理性，為君權、父權或夫權找到依據，例如：

丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰；陰之中亦相為陰，陽之中亦相為陽，諸在上者皆為其下陽，諸在下者皆為其上陰。（《陽尊陰卑》）

⁸⁶ 同註 32，頁 295~296。

就自然現象而言，陰陽本無尊卑，其所以有尊卑，乃是將社會上「重男輕女」的傳統觀念投射於自然界的陰陽所產生，結果「陽尊陰卑」就成為天之道，社會的倫理次序也有了依據。因此君、父、夫居陽位，臣、子、婦居陰位。在陽位者居主導角色，在陰位者則居輔佐角色。所以以陰陽來建立社會之等級秩序，就能使生活趨於穩定。陽氣的運行占主軸，統治者即居陽位而治理天下：

幼者居陽之所少，老者居陽之所老，貴者居陽之所盛，賤者居陽之所衰。

藏者言其不得當陽，不當陽者，臣子是也，當陽者，君父是也。故人主南面以陽為位也，陽貴而陰賤，天之制也。（天辨在人）

以「陽尊陰卑」來分派個人的位置，如年幼者居少陽之位，年老者居老陽之位，地位高者居盛陽之位，地位低者居衰陽之位。個人依其職位做自己分內的工作，這是天的制度。董仲舒極力推崇陽氣，目的在於論證君權、父權的不可侵犯。君臣、父子、夫婦的關係，應以「在上者皆為其下陽，在下者皆為其上陰。」兩者之間拿捏得準，各有分寸，則國家運作便能導入正軌。

二、陰陽的消長與四時的變化

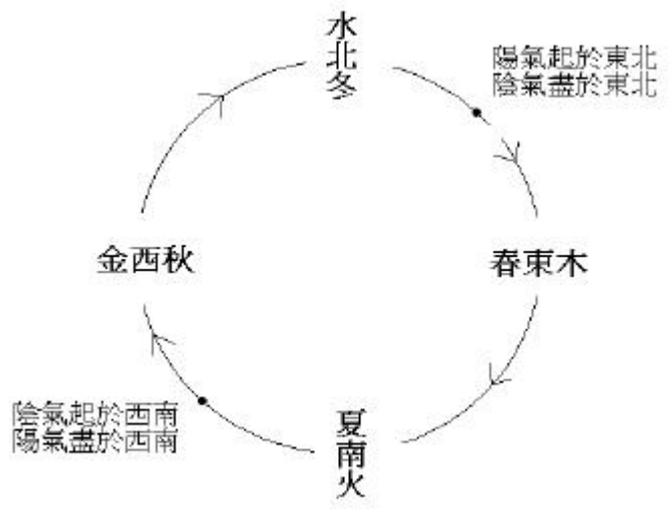
董仲舒講天之道，都跟陰陽有關。在他的天道裡，陰陽是兩股相反的力量，各依其軌道，運行於天地之間。陰陽雖不同軌道而行，但都是有節度、有次序的，在變化當中顯出它的常規。萬物的生發，得之於陰陽四時的變化，陰陽二氣在宇宙中不斷的變化，且相反相求，因而使萬物生化，永無止息。

天道是循環不已的，四時的規則變化，是由於陰陽的推動。關於陰陽的運行，《淮南子·詮言訓》說：

陽氣起於東北，盡於西南。陰氣起於西南，盡於東北。陰陽之始，皆調適相似，日長其類，以侵相遠，或熱焦沙，或寒凝冰。

陽氣從東北興起，向南運行。行至東方遇木所主之氣，即助之使盛而為春；至南方遇火所主之氣，即助之使盛而為夏。行至西南，陽氣的作用即盡，陰氣接著從西南興起，向北運行。行至西方遇金所主之氣，即助之使盛而為秋；至北方遇水所主之氣，即助之使盛而為冬。行至東北，陰氣的作用即盡。陽氣接著又從東北

興起，如此循環，即形成四時的變化。(如圖)



《淮南子·天文訓》：

夏日至則陰乘陽，是以萬物就死；冬日至則陽乘陰，是以萬物仰而生。晝者陽之分，夜者陰之分。是以陽氣勝，則日修而夜短；陰氣勝，則日短而夜脩。

這是以陰陽二氣互為消長，來說明四時和晝夜的不同和萬物興衰的過程。馮友蘭認為，陽氣如同火一般，具有熱的性質及發散作用，所以陽氣興盛時，天氣煖熱，萬物生長；陰氣如同水一般，具有冷的性質及吸收作用，所以陰氣興盛時，天氣寒冷，萬物衰亡。⁸⁷以自然現象來說，陽氣盛（夏至）則日長夜短，陰氣盛（冬至）則日短夜長。這是《淮南子》對四時形成的解釋。

董仲舒對四時的變化，與《淮南子》的說法不同。陰陽如何搭配四時來運行？董仲舒以為天地之理，劃分一年的變化而為四季，四季也是天的四種選擇：

是故春者，少陽之選也，夏者，太陽之選也，秋者，少陰之選也，冬者，太陰之選也。四選之中，各有孟仲季，是選之中有選。（官制象天）

陰陽的變化形成少陽、太陽、少陰、太陰，對應為春、夏、秋、冬，而一時之中又有孟、仲、季三長。陰陽二氣乃按照一定的法則周遊於天地。董仲舒在《陰陽出入上下》中說明如下：

在初冬時，陰陽各從一方來，而移於北方。陰由東方來西，陽由西方來東，

⁸⁷ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（第三冊），台北，藍燈文化事業股份有限公司，1991，頁156。

至於中冬之月，二氣相遇於北方，合而為一，即為冬至。之後相背而去，陰往右（西），陽往左（東），可見冬季時，陰在右而陽在左。

冬月盡，春季開始，陰陽二氣都往南運行。陽氣往南運行，出於寅（十二地支之第三位），陰氣往南運行，入於戌（第十一位）。到了中春之月，陽在正東，陰在正西，即為春分。此時陰陽各半，所以晝夜均等，寒暑適中。之後，陰漸損而陽漸增，天氣暖熱。

到了盛夏之月，陰陽二氣在南方相遇，合而為一，即為夏至。而後相背而去，陽氣往右，陰氣往左。可見夏季時，陽在右而陰在左。

夏季過去了，陰陽二氣同時向北運行，陽氣往北而入於申（第九位），陰氣往北而出於辰（第五位）。到了中秋之月，陽氣在正西方，陰氣在正東方，叫做秋分。這時陰陽各半，晝夜寒暑與春分相同。之後陽日損而陰漸增。

到了季秋（陰曆九月）開始下霜，孟冬（十月）開始寒冷，小雪（十一月）萬物都成熟，大寒（十二月）萬物都收藏起來了。如此形成一個週期，也就是一年四季。（如圖）

錄自馮友蘭《中國哲學史新編》⁸⁸

⁸⁸ 同註 35，頁 64。

以上對陰陽與四時遞移關係的說明，是依據「春俱南，秋俱北，而不同道；夏交於前，冬交於後，而不同理」（陰陽出入上下）的法則展開敘述。冬月盡，春季開始，陰氣陽氣都向南運行，陽出於寅（十二地支的第三位），陰入於戌（第十一位）；夏月盡，秋季開始，陰陽二氣運行的軌道與春季相反，均向北運行，陽入於申（第九位），陰出於辰（第五位）。董仲舒以十二地支（子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥）表示陰陽出入的方位，而出入、上下、左右表示陰陽的盛衰，四時的變化或推移由陰陽的盛衰來主宰。天道本無盛衰，它表現於陰陽、四時之時才有盛衰的現象。董仲舒以陰陽、四時和方位三者的結合，來說明自然的現象，因此與《淮南子》的說法不相同。董仲舒認為：「陽始出，物亦始出；陽方盛，物亦方盛；陽初衰，物亦初衰；物隨陽而出入，數隨陽而終始。」（陽尊陰卑）萬物的變化，主要是由陽氣的盛衰來決定的。秋冬的來臨，與其說是由於陰氣盛，不如說是陽氣衰。但陰氣也不是完全沒有作用，它只是居於輔助的地位罷了。這樣便將《淮南子》以陰陽居同地位，轉化成陽為主導，陰為從屬的關係。陰氣雖在附屬地位，但在適當時機，也能發揮它的作用：「天之道，出陽為暖以生之，出陰為清以成之。是故非薰也，不能有育，非凜也，不能有熟，歲之精也。」（暖燠常多）陽氣使萬物生長，而陰氣使萬物成熟，陽氣的暖和和陰氣的清涼乃是成就萬物生生不息的兩股動力，是年歲的精華。

四時的變化符合於陰陽消長；而陰陽之「氣」又通過喜、怒、哀、樂之「情」而衍生為愛、嚴、樂、哀，以此解釋萬物的生養與衰頹，並連結上天的意志：

春氣愛，秋氣嚴，夏氣樂，冬氣哀；愛氣以生物，嚴氣以成功，樂氣以養生，哀氣以喪終，天之志也。（王道通三）

不管是喜怒哀樂或者是愛嚴樂哀，皆為心理層面上的情感或情緒上的投射與徵象，也唯有此投射與徵象，才能進一步表彰出「志」的色彩。也就是說，這種意欲或意向表現為情感情緒，如果再連結上前文所討論之陽的仁寬愛生以及陰的戾急惡殺等道德上的判斷詞，則可以進一步說：天之志（意欲）即是陰陽之氣中的情感與倫理兩面的結合，而春夏秋冬的四時變化，不過就是依據這種情感與倫理的雙重性法則而運行。

三、陰陽與刑德

崔永東認為，成書於戰國中期「黃帝之學」的代表作——帛書《黃帝四經》，首次把刑德與陰陽結合起來，認為天道生陰陽，刑屬陰，德屬陽，陽貴而陰賤；又認為春夏為德，秋冬為刑，先德後刑以養生。這種思想被董仲舒繼承並改造的「大德小刑」、「先德後刑」及「刑者德之輔」的德主刑輔理論，成為以陰陽為刑德之自然根據。⁸⁹董仲舒不僅把陰陽表現為能愛能惡，而且和人類一樣，有喜、怒、哀、樂之情。他還把刑、德的觀念加入陰陽之中，以之規範君王，期使君王在施政治國上重德而輕刑。《漢書·董仲舒傳》中提到：

天道之大者在陰陽。陽為德，陰為刑；刑主殺而德主生。是故陽常居大夏，而以生育養長為事；陰常居大冬，而積於空虛不用之處。以此見天之任德不任刑也。

天道的本質表徵為陰陽，而陰陽表徵為刑德。由天道 - 陰陽 - 刑德（重德輕刑）的論述順序為刑德概念取得對君王的規範作用。董仲舒還進一步以逆天來突顯重德輕刑之不可違：「刑之不可任以成世也，猶陰之不可任以成歲也；為政而任刑，謂之逆天，非王道也。」（陽尊陰卑）君王承接天意，教育人民，既是陽尊陰卑，則須以德教為先，刑罰只不過是輔助或備用罷了。他還說：「天地之數，不能獨以寒暑成歲，必有春夏秋冬；聖人之道，不能獨以威勢成政，必有教化。」（為人者天）聖人之道用於君王，即為君王之道，所以君王統治人民，為政之道，必以教化為先。以崇陽抑陰為原則，「陰，刑氣也，陽，德氣也。」（王道通三）「天地之常，一陰一陽，陽者，天之德也；陰者，天之刑也。」（陰陽義）陰陽流轉而成四時，四時兼有「天」的刑德的容貌和形狀。董仲舒說：

春之為言猶僂僂也，秋之為言猶湫湫也。僂僂者，喜樂之貌也；湫湫者，憂悲之狀也。（王道通三）

四季的變化猶如人的情感，春夏是喜悅的、快樂的，秋冬是憂愁的、悲哀的。樂氣屬陽，相當於春夏；哀氣屬陰，相當於秋冬。陽氣用來生養萬物，陰氣用來收藏萬物，這是天的意志，君主效法這個道理，採取天道，如天之任用陽氣而不任用陰氣，故任德教而不任刑。他說：

陽出實入實，陰出空入空，天之任陽不任陰，好德不好刑如是也。（陰陽

⁸⁹ 崔永東：帛書《黃帝四經》中的陰陽刑德思想初探，《哲學與文化》第29卷4期，2002/4，頁342。

位)

天的運行尊陽而賤陰，貴德而輕刑，這樣便把自然現象提升為道德屬性。又說：
暖暑居百而清寒居一，德教之與刑罰猶此也。故聖人多其愛而少其嚴，厚
其德而簡其刑，以此配天。(基義)

賴炎元表示，董仲舒以陽為德教，陰為刑戮，在天道「貴陽而賤陰」的前提下，
顯示天道乃任德而輕刑，「故天數右陽而不右陰，務德而不務刑。」(陽尊陰卑)
為儒家自孔孟以來重德教而輕刑罰的主張，找到了形而上的根據。⁹⁰

第四節 五行

一、 洪範 的五行

五行的觀念記載於《尚書·周書·洪範》，這是早期五行說的思想記錄，它
陳述的觀念比較簡單樸素，尚未和陰陽相結合。洪範 舊說是殷人箕子所作。
照傳統的說法，周武王克商以後，向商朝貴族箕子問以天道，箕子對他講了「天
地之大法」，共有九項，稱作「洪範九疇」。九疇的第一項是：

五行：一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土。水曰潤下，火曰炎上，
木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作咸，炎上作苦，曲直作酸，從革
作辛，稼穡作甘。

上述引文中五種物質之特性、作用及味覺，其大意如此：水往下流瀉浸潤，火往
上蒸騰燃燒，木可方直或彎曲，金屬可鑄成利器，土壤能生長百物。⁹¹「潤下作
咸」為水溶化一種東西之後，能產生鹹味；「炎上作苦」為火燒焦的東西會產生
苦味；「曲直作酸」是說從木質中擠出來的汁能產生酸味，因木汁中含有機酸，
擠出來要經過「曲直」的動作；「從革作辛」可能指金屬的鑄會產生辣味；「稼穡

⁹⁰ 賴炎元註譯：《春秋繁露今註今譯》，自序頁 11。

⁹¹ 任繼愈主編：《中國哲學史》(一)，北京，人民出版社，1985，頁 23。

作甘」則是說糧食中的澱粉能產生甜味。

洪範 所說的五行，並不是構成宇宙的五種成分或力量，只是在人的生活當中不可或缺的五種基本物質。把自然界對於生活有用的物質分類、歸納為主要的五種，並說明它們的性質。徐復觀認為，將 洪範 中的實用性的五行，雜揉入鄒衍系統下的五行新說以言災異，始於董仲舒。⁹²在 五行五事 篇裡，董仲舒以貌、言、視、聽、思五事，配上木、火、土、金、水五行，即保留 洪範 的原貌和《呂氏春秋 十二紀 紀首》的五音。例如：

王者與臣無禮，貌不肅敬，則木不曲直，而夏多暴風，風者，木之氣也，其音角也，故應之以暴風。（ 五行五事 ）

「木不曲直」來自 洪範 的「木曰曲直」；「其音角也」來自《呂氏春秋·十二紀·紀首》的「其音角」。

以上的引文，似乎穿鑿附會成分居多，但若從五事的意義來理解，其內容可謂極為合理：

夫五事者，人之所受命於天也，而王者所修而治民也，故王者為民，治則不可以不明，準繩不可以不正。王者貌曰恭，恭者，敬也；言曰從，從者，可從；視曰明，明者，知賢不肖，分明黑白也；聽曰聰，聰者，能聞事而審其意也；思曰容，容者，言無不容。（ 五行五事 ）

君王態度嚴肅，內心恭敬，其言論可使人遵從，臣子能各盡其職。君王的眼光看得分明，能任用賢人，即是明智。遇事能跟臣子計謀，處事才不會失策。心胸要寬大，能容納異己，事情才能做得適宜。⁹³董仲舒認為，為人君者要以五事來自我修養、廣納雅言，為國舉才，上行下效，則天下治矣。

至於五事如何與五行搭配？董仲舒以為：

王者能敬則肅，肅則春氣得，故肅者主春。 王者能治則義立，義立則秋氣得，故又者主秋。 王者能知，則知善惡，知善惡，則夏氣得，故哲者主夏。 王者無失謀，然後冬氣得，故謀者主冬。⁹⁴

春屬木，夏屬火，秋屬金，冬屬水。五事即君主治事的五種方式，董仲舒以貌配木，以言配金，以視配火，以聽配水，以思配土。行事方式如有失當，就會引起

⁹² 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二），頁 385。

⁹³ 原文為「王者心寬大無不容，則聖能施設，事各得其宜也。」（ 五行五事 ）

⁹⁴ 缺無思曰容一段，似文章脫落。

五行的變化，導致四季的失常。也就是說，人君的一舉一動、一言一行，均可以引起天時季候的變化。⁹⁵林麗雪表示，五行也可以解作上天藉以昭告君主的五種行事法則，順之則治，逆之則亂。人事的不當，會使五行相干，綱紀無存。⁹⁶因此為人主者，豈能不小心行事與治理天下！

二、 五行的意涵

洪範 的五行，本是五種民生實用物質，鄒衍的「五德終始說」，將素樸的五行提升為氣。⁹⁷董仲舒則將陰陽與五行詳加討論：宇宙是一個有機的結構體，天地為其輪廓，陰陽為此間架的兩股勢力。戰國以來的陰陽五行思想，便在他的安排下，成為一個龐雜的世界大體系。他把五行「抽象化」：「五行者，五行也。」（五行對）徐麟將前面的五行之基本意義解為木、火、土、金、水的五種運動，後面的五行之基本意義是木、火、土、金、水五種德行。⁹⁸董仲舒說：

天有五行：木、火、土、金、水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水為冬，金為秋，土為季夏，火為夏，木為春。春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏。（同上）

由生化方面來看五行，五行乃五種生化，「木生火，火生土，」由五行配上四時的變化，因而生化萬物，生化是木、火、土、金、水自性的德行。董仲舒也以五行之品德論述倫常之理：

父之所生，其子長之；父之所長，其子養之；父之所養，其子成之。諸父所為，其子皆奉承而續行之，不敢不致如父之意，盡為入之道也。（同上）

羅光解釋說，父生子，子奉承並成全父的生化，就像五行中的次序有生、養、成、收、藏，子對於父之「行」，也要養、成、收、藏。⁹⁹父之所生、所長、所養，

⁹⁵ 如 五行五事 說：「王者與臣無禮，貌不肅敬，則木不曲直，而夏多風暴。 王者言不從，則金不從革，而秋多霹靂。 王者視不明，則火不炎上，而秋多電。 王者聽不聰，則水不潤下，而春夏多暴雨。 王者心不能容，則稼穡不成，而秋多雷。」

⁹⁶ 林麗雪：《中國歷代思想家（九） - - 董仲舒》，台北，商務印書館，1978，頁 40。

⁹⁷ 鄒衍說「陰陽消息」的「陰陽」是氣，五行也是氣。

⁹⁸ 徐麟： 試論董仲舒的五行觀 ，《中國哲學》，1998 年第 8 期，頁 46。

⁹⁹ 羅光：《中國哲學思想史》（兩漢、南北朝篇），頁 179。

為人子者要長之、養之、成之，使生命能繼續傳承，不敢違逆父意，竭盡做人的道理。由此觀之，「父授之，子受之，乃天之道。」(同上)故五行即是五種德行。

董仲舒以五行與四時、方位作搭配時說：

木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣。是故木主生而金主殺，火主暑而水主寒，使人必以其序，官人必以其能，天之數也。(五行之義)

由上述的推導得出：使用人必須有一定的順序，任用人也一定要依據他們的才能，適才適用。從五行的運行中，顯示出天道的次序與職能，以說明人必須法天。但土不配在四方之列，董仲舒認為：

土居中央，為之天潤，土者，天之股肱也，其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者，土兼之也。(同上)

金木水火各掌管一個季節，土則兼管四時，表示它有特殊的地位。就時間來說，土是在夏季當中，使各種農作物成熟；就官職來說，土是國君的官屬。董仲舒將土德作最適當的發揮：

土者，五行之主也，五行之主土氣也。是故聖人之行，莫貴於忠，土德之謂也。人官之大者，不名所職，相其是矣；天官之大者，不名所生，土是矣。(同上)

土有聖人的德行，又是官位中之最大者，所以最為尊貴。五行配四方時，土在中央；五行配四時時，土在夏秋之間。五行對 篇說：

五行莫貴於土，土之於四時，無所命者，不與火分功名；木名春，火名夏，金名秋，水名冬。忠臣之義，孝子之行取之土；土者，五行最貴者也。

土之可貴，因是金木水火的基礎，隱而不顯，不與他者爭功。總之，董仲舒認為五行中，土最為高貴，土德也最為高尚，並將忠臣孝子所表彰的倫常義節歸之於土德。由此看來，土不僅為五行之首、之主，而且還由忠孝等德目間接地加強土德之重要。

五行和五官、五德亦有所配置。行指氣化流行，官是行政。在 天地陰陽 中說：「列官置吏，必以其能，若五行。」在 五行相生 中則使木為司農，尚仁；火為司馬，尚智；土為司營，尚信；金為司徒，尚義；水為司寇，尚禮。

以上的搭配不論是否合理，董仲舒乃希望為官者皆能各盡所職，使政治導入正常的軌道，產生良性的循環。人道來自於天道，天都有一定的運行法則，人豈

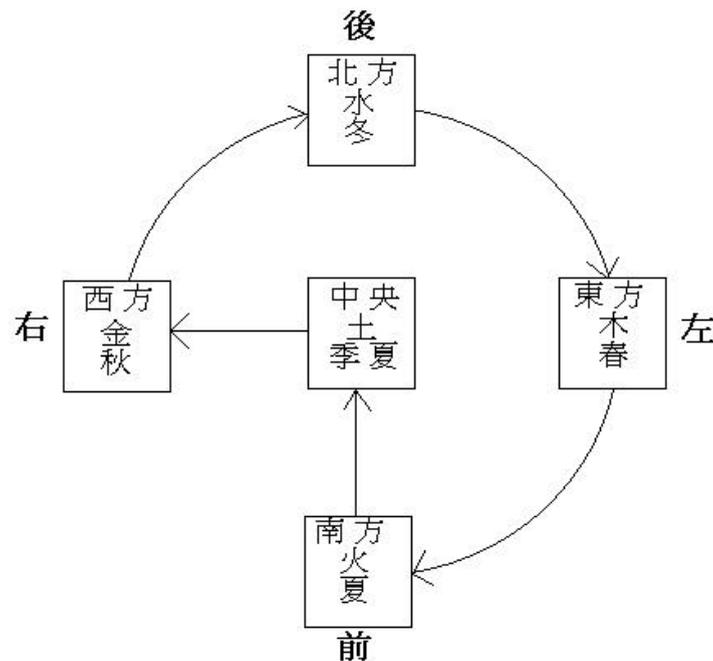
能違背從天而來的法則？

三、 五行的次序

董仲舒將五行置入四時、四方、五官、五音、五事等等，便產生許多不同的組合。五行依天道作有規律的運行：

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。（五行之義）

五行以木為開始，以水為終結，而土居中，即木 - 火 - 土 - 金 - 水，終而復始，依此次序運轉。在時空配置上，則「木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央。」（同上）（如圖）

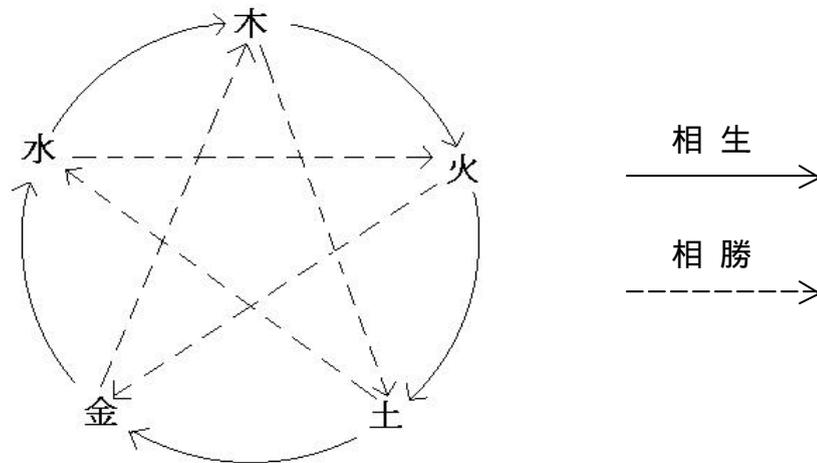


錄自周桂鈿《董學探微》¹⁰⁰

在五行的相互關係中，有兩種相反的法則，即「比相生」和「間相勝」。「木生火，火生土，土生金，金生水，水生木」（五行相生）為「比相生」，即相鄰的兩行相生；「木勝土，土勝水，水勝火，火勝金，金勝木」（五行相勝）為「間

¹⁰⁰ 周桂鈿：《董學探微》，頁 59。

相勝」，即相隔的兩行相剋。



五行大義 說相生之理為：

木性溫暖，火伏其中，鑽灼而出，故木生火。火熱故能焚木，木焚而成灰，故火生土。金居石依山，津潤而生，聚土成山，山必生石，故土生金。少陰之氣，潤澤流津，銷金亦為水，故金生水。木因水潤而能生，故水生木。

《白虎通義·五行》對五行相勝的解釋為：

天地之性，眾勝寡，故水勝火也。精勝堅，故火勝金。剛勝柔，故金勝木。專勝散，故木勝土。實勝虛，故土勝水也。

以上皆就物性論生勝，較符合五行的原始立義。林麗雪指出，董仲舒論五行生勝時，則以五行和自然現象相結合，來解釋政治得失和倫理道德，使天道經由五行顯示給人類（或君王），也使五行成為上天告示人類的行為準則。¹⁰¹

羅光表示，五行相生相勝皆是自然之現象，由自然現象而取得現象之意義，構成五行之哲學系統。¹⁰²董仲舒將五行相生用於道德意義，成為一種永恆之秩序：

此其父子之序，相受而布。是故木受水而火受木，土受火，金受土，水受金也。諸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也。常因其父，以使其子，天之道也。是故木已生而火養之，金已死而水藏之，火樂木而養以陽，水剋金而喪以陰，土之事火竭其忠。故五行者，乃孝子忠臣之行也。（五行

¹⁰¹ 同註 44，頁 39。

¹⁰² 羅光：《儒家形上學》，台北，學生書局，1991，頁 165。

之義)

董仲舒談論五行的相生相勝，乃用它來解釋君主的施政和道德倫常，並期使人類能依照五行的運行次序，成為人生之規範。天道如此有序，但為何五行有時也會失序，給人間帶來災害？例如：「火干木，蟄蟲蚤出，蜃雷蚤行；土干木，胎夭卵殞，鳥蟲多傷；金干木，有兵；水干木，春下霜。」(五行治亂) 出現這種災異，是因為君主不施行德政，解救之道是「五行變至，當救之以德，施之天下，則咎除。」(五行變救) 若「木有變，春凋秋榮，秋木冰，春多雨，此繇役眾，賦歛重，百姓貧窮叛去，道多饑人。」(同上) 拯救的辦法是「省繇役，薄賦歛，出倉穀，振困窮。」(同上)

一國之君，其行為足以影響國家安危。故君主施政時，應和四時、五行相配。木主春氣，君主勸勉農民耕種，不剝奪人民耕種的時間，則樹木華美；若君主耽溺逸樂，沉湎飲酒，生活放縱，不顧政治，咎及於木，則茂木枯槁。火主夏氣，若「舉賢良，進茂才，封有德」，火就順從人，而甘露降落；若人君被讒邪的人迷惑，對內背棄父子之情，對外疏遠忠臣，咎及於火，就會大旱。土主四時之氣，使各種農作物成熟，「循宮室之制，謹夫婦之別，加親戚之恩」，恩及於土，五穀就成熟而嘉禾生長；若人君愛好淫佚，縱情妻妾過度，冒犯親戚，侮慢兄長，咎及於土，則五穀便不豐收。金主秋氣，「張旗鼓，杖把旄鉞，飭兵甲，警百官，誅不法」，恩及於金石，就會出現涼風；恩及於毛蟲，則獸類繁殖茂盛，麒麟到來。若人君好戰，侵陵諸侯，咎及於金，則金屬銷冶停滯，凍堅不成。水主冬氣，開始祭祀宗廟，天子祭祀天，諸侯祭祀地，恩及於水，甘泉就會湧出。恩及於介蟲，則「龜鼃大為，靈龜出」。若君主祭祀宗廟，態度怠慢，或廢除祭祀，咎及於水，則霧氣晦暗，必定招來水災。咎及介蟲，則「龜深藏，龜鼃响」(五行順逆)。

天子，天之子也，他必須秉承上天的意旨而教化眾生，不可以個人之喜怒哀樂來行事。「人主以好惡喜怒變習俗，而天以暖清寒暑化草木。喜怒時而當則歲美，不時而妄則歲惡。天地人主一也。」(王道通三) 林麗雪表示，人事乖張，會使五行互相侵犯，破壞時序，結果自然災害應之而起。解救之道，只有以人事救之，才可以免除天然災異。¹⁰³

¹⁰³ 同註 44，頁 40。

四、 小結

中國哲學上，天、氣、陰陽和五行，是相當複雜與籠統的幾個觀念，因為既代表物理、哲學、宗教，甚或更進一步代表人事各方面的成素，因此，這些觀念既是物理的觀念，又是哲學的與政治的觀念。通過這幾個觀念，董仲舒建構了一個龐大的宇宙論和人生觀。

以天來說，本章第一節曾提到，在《春秋繁露》裡，就有三種意義：一種指無形無限的至上神，是位格的靈明；至上神是信仰的對象，較屬於宗教的範疇，若經由哲學性反省的形上思考而出現的觀念，便產生如《詩經 大雅》的「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德」的「天」。如此的天，就脫離宗教，更具下文第三點所指涉的道德意味了。二是指自然之天，此天一方面以陰陽配合四時之序（春夏秋冬），另一方面又以陰陽運行於五行（木火土金水）五方（東南西北中），而衍生各類自然徵象（生養秋殺與生殺暑寒潤）。這種自然的節氣流轉和徵象紛呈，無疑乃是自然天的具體表現與說明。三是指道德之天。天在先秦的觀念裡，雖仍為位格之神，但已逐漸被賦予道德的色彩。董仲舒便在這層天的意義上，來談論他的天人關係。他將「天」說成「無窮極之仁」，顯然天已具有道德的意義。人接受天命，從天那裡獲取仁並表現仁，所以人具有父子兄弟之親，忠信慈惠之心，以及禮義廉讓之行為。萬物之中，也唯有人道才可以參通天道。

關於氣，有化生宇宙萬物的氣，有貫通天和人媒介的氣。董仲舒將「元」和「氣」合稱為「元氣」，元氣化生宇宙萬物，也流布於宇宙萬物。天地之氣的總綱領為「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。」氣無所不在，無形而為客觀實在。春夏秋冬的運轉，靠氣來推動，因而產生四時的變化。他認為只有天地之氣最精粹，氣之出入毫無形跡，但萬物無不受其滋潤。以氣為本原之自然的運動變化，有一定的秩序規律，從陰陽消息而判為四時的變化中，形成不同節令，並有終而復始的周期性。

在董仲舒的思想裡，宇宙是一個活的整體，整體皆由氣而成，氣分陰陽、五行，生化各種物體。氣在天地萬物裡生生不息。每一物都在生化，由生到成，由

死到藏，如同四時般，流轉不已。

論天人關係時，天是天，人是人，似不能相通，惟董仲舒強調天人相配，天人相合，最後天人合一。他認為天也有喜怒之氣，哀樂之心，和人相副合。以事類相比較，天和人是相同的。人為天所生，自然與天有許多相似的地方，下一章會有更詳細的討論。

談到陰陽，《漢書 五行志》說董仲舒「始推陰陽，為儒者宗。」天和氣是構成他思想的樞紐，但能使「天人哲學」表現其獨特風格和精神者，則為陰陽。從自然界到人事界，大都以陰陽來統攝整個宇宙。他認為陰陽之氣不僅存在上天，也存在人的身上，在人身上的是好惡喜怒的情緒，在天上的是暖清寒暑的節氣。天有陰陽，人也有陰陽，陰陽二氣與貫通天人之氣，意義相同。

陰陽之氣相互作用，形成四時的變化。陰增則陽減，陽增則陰減，但其中之一絕不消滅至零，也不增加至整。董仲舒在《順命》篇中說明天是萬物的祖先，萬物非天不生，獨陰不生，獨陽不生，只有陰陽與天地相參合然後才能生長萬物，所以洪安全認為萬物皆含陰陽，皆受到陰陽法則的支配。¹⁰⁴

將陰陽提升到道德層面，便有約束君王施政的作用。董仲舒說，陽氣進退，都居處實位；陰氣進退，皆居處虛位。天任用陽而不任用陰，喜好德教而不喜好刑罰。將陰陽賦予道德意義，是希望武帝能以儒家傳統施行仁政，少用刑罰。以天道「貴陽而賤陰」為前提，顯示天道是「任德而不任刑」。

談到五行，以素樸實用的觀點來講，五行作為五種民生必需品，並無哲學可言，若將它抽象化，最終只取其「氣」，與陰陽、四時關連在一起，便是董仲舒所建立的天人哲學。他將五行的意義解為孝子忠臣的行為，認為五行具有五種德行。如此，五行便成為人倫道德之規準。

在《五行五事》篇裡，說明君主的「貌、言、視、聽、思」五事和「木、火、土、金、水」五行互相感應。君主的五種行為得當，五行就會運轉正常，而寒暑得時，風調雨順，國泰民安；如果君主的行為不當，五行的運轉就失常，而寒暑失時，災害就會降臨人間。所以人的意識和行為，會引起自然界的變化。由此，徐麟以為五行乃天人感應之媒介。關於天感人，董仲舒認為人君若順五行之性，勉力於人事，行仁政，任賢使能，守制循禮，居安思危而國防常備不懈，敬奉神

¹⁰⁴ 洪安全：《董仲舒與司馬遷思想的時代意義》，台灣大學歷史研究所，博士論文，1985，頁 47。

靈且法紀嚴明、賞罰得當，則天下太平，天使祥瑞頻至；人君若逆五行之性，所為與前述完全相反，則天下大亂，天令災異屢現。關於人感天，董仲舒說，若五行失序或失常，則必現怪異天象，如植物「春凋秋榮」、氣候「冬溫夏寒」、「大風至、五穀傷」之類。此時觀察人界，必見亂世之象，應立即採取補救措施，以塞亂源，否則必至天下大亂。此措施當為人君修德行仁政之儒家王道精神。¹⁰⁵

第四章 天人之間的交感

董仲舒為鞏固漢代統治者的中央集權專制，及維持王朝的長治久安，繼承儒術並改造孔孟的天命思想，又利用戰國時期流行的陰陽五行學說，而提出「天人

¹⁰⁵ 同註 46，頁 49。

感應」論，成為大一統思想的哲學理論。

本章承襲上一章的天、氣、陰陽和五行的觀念，以印證天與人如何互相感應。天的哲學理論，在董仲舒看來，必須與人的哲學相關聯。因此，天的哲學與人的哲學之間必須由一些角度來加以溝通與聯繫，使天人合而為一，並以人作為天的代言者。畢竟天下萬物人最為貴，唯有人才能與天交通，也唯有人才能貫徹天的意志。

第一節 天人合一

一、 天人同類

「天人同類」是董仲舒宣揚天人感應的一個理論基礎。他說：「以類合之，天人一也。」（陰陽義）天和人同類，天有喜怒之氣，哀樂之心，這和人類是相符的。董仲舒以同類相動作為天人感應的根據，以天人同類來提供天人合一的可能依據。唐君毅認為天人同類，乃謂人之形體情志，原與天之形體情志相類，則天能感人，人亦能感天。¹⁰⁶董仲舒運用當時一些自然科學的成果，加以附會，作為其理論的出發點。凡是同類的東西，是可以互相感應的。他在《同類相動》中說：

故氣同則會，聲比則應，其驗皦然也。試調琴瑟而錯之，鼓其宮，則他宮應之，鼓其商，而他商應之，五音比而自鳴，非有神，其數然也。以事物來說，氣相同就會合，聲音相同就相應。以演奏樂器為例，彈奏宮聲，其他宮聲就相應；彈奏商聲，其他商聲就相應。就這類自然界中的共鳴現象，特別是同類事物之間可以相互感應的情形來看，董仲舒並非由神祇靈明的角度，而是由自然的定數來加以理解。董仲舒繼續說：

美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也，如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。物故以類相召也。（同類相動）

¹⁰⁶ 唐君毅：《中國哲學原論》（導論篇），台北，學生書局，1986，頁 577。

將單一事物推至萬物來說，物類相感，不是因為神明之類的力量，而是一種自然的共鳴。若將自然現象與人類作呼應，則天將下雨，人的疾病先發作，病人每到夜晚，病症便會加重：

東風（至）而酒湛溢；病者至夜，而疾益甚；雞至幾明，皆鳴而相薄。（同上）

疾病與情緒是人的生理結構與自然氣候的關係，至於東風使釀酒湛溢，雞至破曉而鳴，則屬自然現象。但董仲舒將其間的關係說是「陰相求，陽相索」，也就是陰氣陽氣的要求。他將天與人相關連，說天有陰陽，人也有陰陽，天地的陰氣產生，而人的陰氣也相應而產生。反之，人的陰氣產生，則天地的陰氣也相應而起。¹⁰⁷此道理他又運用在「求雨、止雨」篇裡，說明「欲致雨，則動陰以起陰；欲止雨，則動陽以起陽。」（同上）天乾旱乃陽氣多，故發動陰氣來求雨；雨水過多造成水患，乃陰氣重，故發動陽氣來止雨。求雨與止雨，看來既不是神力，卻似乎又是神力，其道理實極微妙。¹⁰⁸

將陰陽之氣用之於帝王的興亡，也具有同樣的效果：「帝王之將興也，其美祥亦先見，其將亡也，妖孽亦先見。」（同上）因為天人同類，所以人的意識和行為，會引起自然界的變化。君王的喜怒合宜，則寒暑得時，風調雨順；反之，則會形成自然的災害。天人能相感，便成為一種規範性之表述，藉之以約束君王。董仲舒又提出聲音以之為相類相感的例子。同類的聲音何以會產生共鳴？他認為：

故琴瑟報，彈其宮，他宮自鳴而應之，此物之以類動者也。其動以聲而無形，人不見其動之形，則謂之自鳴也，又相動無形，則謂之自然，其實非自然也，有使之然者矣，物固有實使之，其使之無形。（同上）

蕭蓬父表示，這個「使之」就是超越自然的「天意」或「天志」，董仲舒把自然現象人性化，並賦予道德的屬性，把自然規律視為人倫法則，將自然界的一切看作是上天有意識和有目的的安排。因之，自然界的反應即成為天意的表現。¹⁰⁹董仲舒舉例說：周朝將興起之時，有赤色大鳥銜著穀種聚集在王屋山上，武王高興，

¹⁰⁷ 原文為「天有陰陽，人亦有陰陽，天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起，人之陰氣起，天地之陰氣亦宜應之而起，其道一也。」（同類相動）

¹⁰⁸ 原文為「故致雨，非神也，而疑於神者，其理微妙也。」（同類相動）

¹⁰⁹ 蕭蓬父、李錦全：《中國哲學史》（上卷），北京，人民出版社，1989，頁316~317。

眾大夫亦皆欣喜。周公說：大家相互努力！上天顯現這件事，是用來勉勵我們的。

¹¹⁰這就是說，同類相感，最終體現了天的意志。

二、 天人感應

天人感應是董仲舒哲學思想的核心。天和人會發生感應，並非由董仲舒首先提出，在先秦時已有這種思想並廣為流傳（容後說明），不過，董仲舒對此學說進行了較詳盡的論證和解釋，並加以發展，對西漢政治產生了積極的作用。

周桂鈿指出，董仲舒論證天人感應，分為三個步驟，¹¹¹首先要證明天與人是同類的。他認為萬物都是上天所生：「天者，萬物之祖，萬物非天不生。」（順命）人是萬物之一，其生亦非導源於人類自身：「為生不能為人，為人者，天也。」（為人者天）人像天，如同兒子像父親一般，人與天一一相應，在《人副天數》中對此提到人有小關節三百六十塊，和一年的日數相副；大的關節十二塊，和一年的月數相副；人體內有五臟，和五行相合；體外有四肢，和一年四季相合。此外，人有喜怒哀樂，天則有暖熱寒冷相合，無論副數或副類，都是副合天。天和人既是同類，那麼兩者便會發生感應。

其次，董仲舒繼承前人同類相應的思想，認為天人同類，也可以互相感應。如《周易 乾卦 文言》曰：

同聲相應，同氣相求，水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎。 各從其類也。

《呂氏春秋 應同》也有類似之說法：

類固相召，氣同則合，聲比則應，鼓宮而宮動，鼓角而角動。平地注水，水流濕；均薪施火，火就燥。

《呂氏春秋 精通》又曰：

月也者，群陰之本也。月望則蚌蛤實，群陰盈；月晦則蚌蛤虛，群陰虧。夫月形乎天，而群陰化乎淵。

¹¹⁰ 原文為「周將興之時，有大赤鳥銜穀之種，而集王屋之上者，武王喜，諸大夫皆喜。周公曰：茂哉！茂哉！天之見此以勸之也。」（同類相動）

¹¹¹ 周桂鈿：《中國傳統哲學》，北京，師範大學出版社，1991，頁 7~8。

天上月亮的盈虧現象，會使各種屬陰的物類也隨之發生相應變化。董仲舒參酌以上之說法：

今平地注水，去燥就濕；均薪施火，去濕就燥。故氣同則會，聲比則應，其驗皦然也。」（同類相動）

這些都可作為共鳴現象的感應例子。

董仲舒也很認同墨子的天志說，¹¹²認為上天是有意志的，如此天和人才能夠感應。天志說催化了天人感應論的產生。他也贊同應同篇的說法，並在同類相動篇中，將感應論發揮得淋漓盡致。此應同篇之天人感應說法如下：

凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。禍福之所自來，眾人以為命，安知其所？

新的帝王即將崛起時，上天就會預先出現徵兆以告示人民，這些奇異事物之出現，為的是要人民了解上天的意圖，並順應天意，若順天意，人民就會獲福，否則將招致禍患。

最後，從同類相動中引出天人感應說。以樂器為例，同樣頻率的樂器，會產生共鳴，相互感動，這是通過無形的聲音來相互影響，天和人則是通過無形的氣產生感應的。天通過氣來感應人，反之，人則是通過氣將情感傳給上天。為了說明氣是天和人的媒介，董仲舒作了下列的描述：

天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也，所以異於水者，可見與不可見耳，其澹澹也。然則人之居天地之間，其猶魚之離水一也，其無間，若氣而淖於水，水之比於氣也，若泥之比於水也。是天地之間，若虛而實。（天地陰陽）

周桂鈿對此段引文解釋為：人在氣中，並不感覺到氣的存在，如同魚在水中，不感覺水的存在一樣。因為氣太稀薄，人們看不見，便以為天地之間是虛的，事實上，天地間充滿著陰陽之氣，是實的。在生活經驗中，陰天時病人的關節會痠痛：「天將陰雨，人之病故為之先動，是陰相應而起也。」（同類相動）董仲舒以為是病人和天的陰氣相通，從而證明人和天會互相感應。他也將陰陽化為地氣和天氣，來解釋自然現象和人體的反應：

¹¹² 《墨子 天志上》說：「順天意者，必得賞，反天意者，必得罰。」

陽，天氣也，陰，地氣也，故陰陽之動使，人足病喉痺起，則地氣上為雲雨，而象亦應之也。（人副天數）

陰氣陽氣運行而起作用，人的病灶也跟著興起，陰氣上升為雲雨，天象也隨之呼應，產生變化。感應又是通過無形的氣來產生的，因此人就在不知不覺中與天發生了感應。¹¹³

氣本身對董仲舒而言具有精神意志之屬性，他說：

天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副。以類合之，天人一也。（陰陽義）
氣有喜怒哀樂，人與天同屬於氣，因此天的喜怒哀樂之氣和人的喜怒哀樂之氣相符。他認為：

人無春氣，何以博愛而容眾？人無秋氣，何以立嚴而成功？人無夏氣，何以盛養而樂生？人無冬氣，何以哀死而恤喪？（天辨在人）
將人的喜怒哀樂比附成天的春夏秋冬，以表現出各種不同的心情，然後再將天的喜怒哀樂之行，比附成人的春夏秋冬之氣：

天無喜氣，亦何以暖而春生育？天無怒氣，亦何以清而冬殺就？天無樂氣，亦何以疏陽而夏養長？天無哀氣，亦何以激陰而冬閉藏？（同上）

天的喜怒哀樂之氣，表現出春夏秋冬，能夠使萬物生育、養長、凋萎、死亡，「故曰天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春夏秋冬之氣者，合類之謂也。」（同上）天和人同類，可以使天人互相感應，並且說明天和人具有相同的精神意志。董仲舒把天視為有意識的活動，並通過陰陽，將天和人的各個方面都連結起來，於是天人之際便合而為一。

為了打破人們受到生活經驗常識的束縛，董仲舒用當時的科學水準尚無法解釋的十種現象作說明，此十種現象是：

醞去煙，鴟羽去眯，慈石取鐵，頸金取火，蠶珥絲於室而絃絕於堂，禾實於野而粟缺於倉，蕪萁生於燕，橘枳死於荊。（郊語）

磁石吸鐵，是說它具有磁性，但再繼續探究下去，也無法得知其奧秘。為何橘逾淮而為枳，或死於荊州寒地？這是西漢人所無法解說的。對於不能理解的事物，人們很自然的感到奇怪，董仲舒接著說：

¹¹³ 周桂鈿：董仲舒天人感應論的真理性，《中國哲學》，2001年第7期，頁69。

此十物者，¹¹⁴皆奇而可怪，非人所意也。夫非人所意而然，既已有之矣，或者吉凶禍福、利不利之所從生，無有奇怪，非人所意如是者乎，此等可畏也。（同上）

這些奇怪的事物，其原因不是人所能揣度。意想不到的現象，人們對之無所認識，故其對人類是有害或有益，當然也不清楚，因此令人畏懼。董仲舒提出這些怪事，並非要人們去努力研究，而是用它們來論證某些事物的神祕性，讓人們產生畏懼之心，並使「天人感應論」得以成立。他認為天象的災異變化是上天對帝王的譴告，即「災異譴告說」。¹¹⁵如果皇帝經過譴告還不覺悟，繼續我行我素、無所顧忌，則上天會現出更怪異之現象來「警懼」他，若再不改正，則會導致「傷敗」，甚至國家滅亡。¹¹⁶董仲舒提出的災異譴告說，目的是要君主時時警惕自己，以國家百姓為念，並使君主的權力能夠受到上天的約束，不致無限擴張。

董仲舒論證天人感應，歸結其目的為：

屈民而伸君，屈君而伸天。（玉杯）

為了穩定社會等級制度，董仲舒呼籲人民應安心過日，享受政府的德澤，不可圖謀造反，以免破壞社會秩序。而在各地的諸侯王，也不應群起作亂。漢景帝時，曾有「七國之亂」，企圖分裂國家；為了維護漢帝國領土的完整，必須「屈民」，¹¹⁷使諸侯勢力不致擴大，而影響國家安危。君王有無比的權勢，「屈君而伸天」是要用天的權威來限制帝王至高無上的權力。秦國採中央集權統治，皇權不受任何約束，於是為所欲為，危害社會，動搖國家的根本，人民和朝廷官員均無法監督皇帝的作為。周桂鈿指出，有鑑於前朝的衰亡，思想家們只好找到「天」，用天的權威來制約帝王的私欲。這是董仲舒的苦心，對於當時嚴重的階級矛盾現象，有緩和的作用，而對於社會的長遠利益，也是有好處的。¹¹⁸

關於天人感應之論證，留給後世許多討論的空間，它是進步或反動，得從實踐上所得到的社會效果來評論，周桂鈿認為，某種哲學在某個歷史階段，對當時的社會發展，具有推動的作用，那麼它可說是進步的；反之，若阻礙發展，就是

¹¹⁴ 上文只有八物，疑有誤。

¹¹⁵ 請參閱本章第二節之二的「災異現象」。

¹¹⁶ 《漢書 董仲舒傳》說：「國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。」

¹¹⁷ 民是指人民，也包括諸侯在內。

¹¹⁸ 周桂鈿：《董學探微》，頁 61-68。

反動的。天人感應告訴我們，人的構造自然與天相應，人的行為活動應該效法天，尤其統治者的任何行動，若不能秉承天意，天就會降下「災異」向君主（或人民）示警。根據史實記載，有幾個皇帝在出現日食、地震等災異時，都曾下詔罪己，這的確對皇帝收到約束和警悟的作用。在漢代，君主是社會秩序的象徵，維護君權就能維護穩定的秩序。天人感應能安定社會的秩序，當然具有進步的意義。但它和其他理論一樣，都是人類認識過程中的一個環節，會隨時代變遷而發展和消亡。¹¹⁹

天人感應對中國文化之影響範圍與程度有多大？楊慶堂說，陰陽五行理論在早期帶有自然主義的觀點，但是到漢代以後，實際理論的發展卻集中於一個超自然的主題「天人相應」上。人的作為會使上天喜悅或震怒，上天便依此施以賞罰。在陰陽五行的每一個因素中附以道德意義，然後人可以設計出一個參考體系，藉著它來解釋自然現象背後隱含的意義，運行於天、地、季節、收成的超自然力量，政府的統治、朝代的興亡、生與死、健康與疾病、窮困與昌盛、占卜、手相與面相、占星術、年代占卜術與風水。從日月的運行到個人私生活的細微小節，無不可由陰陽五行理論加以解釋，其影響深入一般人與大部分儒家學者的心理中。¹²⁰

董仲舒的天人感應論，以現在的眼光來看，當然有某些地方稍顯得牽強附會，不過，對於當時的政治社會秩序來講，也算是提供了一種理論或建言，而且這種理論立場也確實符合於當時對於宇宙或自然現象的思維模式。

周德良表示，董仲舒在天人層次上重新組合，將先秦儒家以道德理想為主之心性觀念，轉換為以陰陽五行為表述內容之體驗世界，使之成為一套宇宙秩序，並使漢代儒學陰陽五行化。董氏「類之相感」除了陰陽五行之外，災異仍是居於天人感應最重要之媒介，因為災異是陰陽五行具體化之結果，對災異之理解就是了解陰陽五行，了解陰陽五行等於是掌握天道。董氏言「天人相與之際，甚可畏也。」人與天結合為一，災異學說亦由此展開；觀察董氏所言災異，可得其天人感應思想之另一面相。¹²¹

¹¹⁹ 同前註，頁 71~74。

¹²⁰ 楊慶堂：《儒家思想與中國宗教之間的功能關係》，收於段昌國等譯：《中國思想與制度論集》，台北，聯經出版事業公司，1992，頁 330。

¹²¹ 周德良：《論漢儒災異論（上）》，《鵝湖月刊》第 25 卷 5 期，1999/11，頁 19~20。

董仲舒以「同類相動」來論證「天人感應」，說明人事的好壞會招致天的降福或懲罰。因此，人（或君王）行逆天之事，天會譴告使人知所警惕。若能去惡從善，便會轉禍為福。人為天所生，和天具有相同的精神意志和道德屬性，甚至人的身體結構都是天的副本。人乃天意的實踐者，災異的發生是因人不能貫徹天意的逆天行為所致。本小節以災異現象作說明，期使君亡能檢討施政方向，避免釀成災害，以達到「省天譴而畏天威」（二端）的效果。

在第二章第四節曾提及《呂氏春秋 應同》所說的：「類固相召，氣同則合，聲比則應。」以及「凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。」並引用《商箴》¹²²說：「『天降災布祥，並有其職。』以言禍福人或召之也。」韋政通以為這是董仲舒談災異、感應之前身，到董仲舒才有較完整的理論產生，¹²³使「天人合一」說得以更完善、更合理的呈現在「天人哲學」的舞台上。

周桂鈿指出，董仲舒認為世上既然存在著「聲動無形」、「氣不可見」的事實，人就不能否認自己感覺之外的現象存在，也不能否認自己認識以外的未知領域存在。¹²⁴因「相動無形，則謂之自然，其實非自然也，有使之然者矣。」（同類相動）「使之然者」作有意義的推論乃是上天的作為。他也從人的病症與天氣的感應推廣到人與天的精神之間的相互感應，人類的吉凶禍福即是這種感應的根本原因。要了解它並且採取必要措施，如此才能消災解厄。天和人的溝通以「氣」作中介，即意指要了解天意，必須通過「氣」的變化來表達。「陰陽之氣在上天亦在人」，（如天之為）「而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。」（天辨在人）天意不容易看出，天道也不容易理解，則應如何去了解天意？董仲舒以為：

天意難見也，其道難理，是故明陽陰出入、實虛之處，所以觀天之志；辨五行之本末、順逆、小大、廣狹，所以觀天道也。（天地陰陽）

觀察天意須從陰陽的變化來理解，陰陽二氣是推動四時、五行的兩股動力，因二氣作用於四時，產生暖熱寒冷的變化，二氣作用於五行，產生相生相勝的變化，五行相生使自然的生命不息，此過程即為「天之道」。天以陰陽五行來呈顯，人

¹²² 書名，屬於誠諫一類文字，已亡佚。

¹²³ 韋政通：《董仲舒》，頁 92。

¹²⁴ 周桂鈿：《董學探微》，頁 66-67。

則經由陰陽五行的變化，來掌握天道、天志。陰陽運行，說明四時、五行的變化，這乃是氣的作用。特別是五行相勝，即五行失序時，氣的變化就表現為災異，帶來人間的災害。

何謂災異？董仲舒解釋說：

天地之物，有不常之變者，謂之異，小者謂之災，災常先至，而異乃隨之。

災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。詩云：「畏

天之威。」殆此謂也。（必仁且智）

漢代盛行感應之說，認為人行為的善惡在天方面會引起感應。善的行為引起祥瑞，惡的行為導致災異。自然界的現象表現不尋常時稱為怪異，小的稱為災害。

「災」和「異」在本質上並無差別，皆是天降禍於人間，以為警告。災害乃上天之譴責，具有預警意味；怪異是上天的威力，則具懲罰之作用。從災異的現象觀天意，董仲舒說：

災異以見天意，天意有欲也、有不欲也，所欲、所不欲者。人內以自省，宜有懲於心，外以觀其事，宜有驗於國。故見天意者之於災異也，畏之而

不惡也，以為天欲振吾過，救吾失，故以此報我也。（同上）

君王因有行政缺失，應內心自省。災異是在告誡君王，要有畏懼之心，但不可有厭惡之感。畏懼乃知君王要補救過失、挽救過錯；厭惡則顯示君王的無知，不知悔改，因此更大的災難便隨之降臨。皮錫瑞曰：

漢有一種天人之學 《公羊春秋》多言災異，皆齊學也。 當時儒者以為人主至尊，無所畏憚，借天象以示儆，庶使其君有失德者，猶知恐懼修省。此《春秋》以元統天、以天統君之義。 漢儒藉此以匡正其主。

125

漢代經學盛行，其共同特徵為天人之學。在《公羊春秋》言災異現象，即因當時君王權勢之無限擴張，乃至無所畏憚，故欲以天人感應學說來匡正君王，使失德之君能知所恐懼並反省自悟。

董仲舒以為災異之根源，是由於人君掌政失道所致：

國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。（《漢書 董仲舒傳》

¹²⁵ 清 皮錫瑞：《經學歷史》，台北，藝文印書館，1987，頁 104。

天以災異示警，是希望人（或人君）能戒慎恐懼。遇到災害或異常現象時，即應自我反省。災異用之於警告統治者，則是上天對人君的譴告，即所謂「災異譴告說」。上天對人君提出譴告，是因天心對人君的仁愛。先災後異，先譴而威，此乃上天有「好生之德」，而「災異」即顯示天意之不得已。天生民不是為了君王，天立君王是為了能教化人民，「故其德足以安樂民者，天予之；其惡足以賊害民者，天奪之。」（堯舜不擅移湯武不專殺）若人君稍有過錯，天不會即刻奪取他的政權，而是先用災異來警告，使之悔改。若人君不知改過，就會招致國滅身亡之嚴重後果。故不以民為本的君主，都是違背天意的，都會被上天所滅奪。《漢書 董仲舒傳》裡說：

及至後世，淫佚衰微，不能統理群生，諸侯背畔，殘賊良民以爭壤土，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，則陰陽繆戾而妖孽生矣。此災異所緣而起也。

災異會發生，是因為後世子孫貪圖安逸、荒淫無度，不能好好治理國家，致使諸侯、人民起而背叛。君王不行德教而任刑罰，導致百姓怨聲連連，邪氣叢生。賢明的君王則能製造許多國家的利益，來和百姓分享：

是以陰陽調而風雨時，群生和而萬民殖，五穀熟而草木茂，天地之間被潤澤而大豐美，四海之內聞盛德而皆徠臣，諸福之物，可致之祥，莫不畢至，而王道終矣。（《漢書 董仲舒傳》）

董仲舒把儒家的仁義道德當作天意，來規勸君王採納，他找到天來規範與約束皇帝，後代的儒家也時常借天之威來向皇帝進諫。

秦漢時期，中央集權專政建立之後，統治者有絕對的權勢，董仲舒則借天意對人君加以限制。賀凌虛說，董仲舒之主張君權神授，表面看來似乎是替君王的至高無上，在神權學說中找出了堅強的根據，但實際上他是把權力無限的君主，置於有意志、有好惡的天的經常指揮監督之下，使其必須上體天心，不敢隨便以其個人的意志為意志，以其個人的好惡為好惡。¹²⁶

災異對皇帝產生多少作用，可從史書記載得到一些眉目。例如在西漢時，宣、元、成、哀幾個皇帝，在當時出現的日食、地震等災異時，都曾下詔罪己。東漢時此類詔書更多，如建武五年（西元 29 年）發生旱災和蝗災，《後漢書 光武帝紀》記載：

¹²⁶ 賀凌虛：董仲舒的治道和政策，《思與言》，第 10 卷 4 期，1972/11，頁 75。

久旱傷麥，秋種未下，朕甚憂之。將殘吏未勝，獄多冤結，元元愁恨，感動天氣乎？

當時朝廷下令減輕罪刑，赦免囚犯。建武二十二年（西元 46 年），河南南陽地區發生大地震，光武帝下詔曰：

日者地震，南陽尤甚。夫地者，任物至重，靜而不動者也。而今震裂，咎在君上。鬼神不順無德，災殃將及吏人，朕甚懼焉。

因此下令南陽地區實施免租、減罪等措施。災異發生時，皇帝罪己，並改進施政方向，這對於穩定社會、發展生產是有利的。但一種思想興起，往往也會出現另一種反動思想，來加以利用或批判。王莽篡漢和光武中興都利用符瑞，¹²⁷ 建立政權，這時天人感應說就不能收到匡正時弊的效果，反而被扭曲，成為眾矢之的，讖緯迷信¹²⁸ 就是天人感應說的反效果。皮錫瑞慨言漢儒欲「借天象以示儆，庶使其君有失德者，猶知恐懼修省。」然「後世不明此義，謂漢儒不應言災異，引讖緯，於是天變不足畏之說出矣。」¹²⁹ 至此，天人感應已被逼到走向絕路之途。

三、天人合一

本節的三個小節「天人同類」、「天人感應」和「天人合一」，其關係乃先由「同類相動」推導出天和人屬於同類，天人既然同類，依當時的觀念，天和人就會發生感應。再由「天人感應」導引出「天人合一」。「天人合一」模式具有下列意義：一是天人感應，二是天人相通（本小節會論述）。因此，「天人感應」論可作為「天人合一」的一個側面說明。

天和人關係的模式，最早提出的是「天人合一」，大約成立於先秦時代。¹³⁰《詩

¹²⁷ 符瑞在天人感應體系中，與災異類似，均扮演著傳媒角色，符瑞象徵偏重於帝王受命之徵候，而災異則是側向於譴告帝王之義。參見周德良：《論漢儒災異論（上）》，頁 21。

¹²⁸ 讖是預言，緯是解經的書，即比附經義而成，與經對言。讖與緯以陰陽五行觀念為中心推行而成，也是災異符命說的變型，其內容包含釋經、天文現象、曆法、神仙、史事、文字、典章制度。六經有緯書，例如有《孝經》就有《孝緯》。讖先起而緯後出現，兩者對漢代的政治有極大的影響。如元始五年有人掘井時得白石，上有「告安漢公莽為皇帝」八個紅字，王莽因此當上皇帝；光武帝也以《河圖》而受命得天下。這種迷信盛行於東漢，演變為政爭的工具，後來也因漢代的衰敗而走向滅亡之路。見梁茂榮：《讖緯》條，收於《中國哲學辭典大全》，韋政通主編，台北，水牛出版社，1994，頁 859~860，引自 860。

¹²⁹ 同註 20，頁 104。

¹³⁰ 楊慧傑：《天人關係論》，頁 24。

經 大雅 烝民》中的一段文字頗能道出天人的關係：

天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。

意思大略是上天生育（化育）人民有一定的法則，人民能執持各事各物的法則，便能知愛好有懿德的人。人為天所生，但天所生之人，並非只給予生命，而是一開始就與道德相關聯，並且給受天命的君主一種道德的約束。天以仁愛為特徵，賦予人類道德的生命，希冀人民能以善心做有意義的事。此外，《論語》裡雖然並未提到有德的天子受命於天的思想，但 泰伯 篇也有類似的言論：

子曰：大哉，堯之為君也！巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。

天是最大的，堯的德行因能效法天道而與天齊一。即是說聖人只要能上承天，下治民，以德治化民，則他便能與天合而為一。

董仲舒承襲先秦儒家的觀點，提出「天人同類」、「天人感應」，並引入「天人合一」的思想。他把天、陰陽、四時、五行等自然現象倫理化，認為日月星辰的運行，四季的更替，陰陽的變化，均為「天意」的表現。自然變化和社會現象相結合，並給予天以人倫道德，因此便顯現出天的意志性和道德性。

天是宇宙萬物的創造者，當然也是人類的創造者。人的一切，皆為天之副本，天的形態與質性皆表現於人。例如 人副天數 說：天有三百六十六日，人有三百六十六塊小骨節，「副日數也」；天有十二個月，人有十二塊大骨節，「副月數也」；天有五行，人有五臟，「副五行也」；天有四時，人有四肢，「副四時也」；天有晝夜，人有視瞑，「副晝夜也」；天有冬夏，人有剛柔，「副冬夏也」；天有陰陽，人有哀樂，「副陰陽也」；天有度數，人有計慮，「副度數也」；天有天地，人有倫理，「副天地也」。他把天和人作類比¹³¹（或比附），得出的結果是：兩者在「形體」上一致。因此他認為天是人的正本，人是天的摹本。天和人因同類而產生感應，最後將神祕化的天人關係推至「天人合一」的思想模式。

董仲舒又借由情緒角度對「天人合一」提出闡釋：「天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。」以人的喜怒哀樂導出天亦有相同的情緒，而天的這種情緒有連結到四種節氣的變化：

夫喜怒哀樂之發，與清暖寒暑其實一貫也，喜氣為暖而當春，怒氣為清而當秋，樂氣為太陽而當夏，哀氣為太陰為當冬。四氣者，天與人所同有也，

¹³¹ 所謂「類比」，乃由我們對於可經驗到的物體之認識，可推求物體之經驗不到的原理，是為類比。參見李震：《宇宙論》，台北，商務印書館，1994，頁 35。

非人所能蓄也，故可節而不可止也，節之而順，止之而亂。人生於天，而取化於天。（王道通三）

喜怒哀樂是人的情緒的表現，和四季表現為清暖寒暑是互相貫通的，如喜氣暖，相當於春天；怒氣清，相當於秋天；。這四種氣，天人皆具。初步歸納起來，天人之間無論就外部形體上或內在性質上都是相似的，所以天和人可以「合一」。董仲舒又說：

人生有喜怒哀樂之答，春秋冬夏之類也。喜，春之答也；怒，秋之答也；樂，夏之答也；哀，冬之答也。天之副在乎人，人之情性有由天者矣。（為人者天）董仲舒說天是人的曾祖父，人所以和天相應，是因為人與天有相同的生理結構。這些說法，乃是將人的情性，比附於天，而事實上是把人的各種屬性，加入自然界，把自然現象擬人化，再反過來說成人是天的副本。

不僅人的形軀與天相副，連道德情感也與天相副。例如：

人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義；人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時。

（同上）

人的身體受到天數¹³²的變化而形成。人的精神意志來源於天，德行受到天理的變化而成為義。人的好惡、喜怒、稟賦，也都受到天的四季變化而成。因此，人的一切行為，莫不受天的規範。

葛榮晉認為「天人相通」是天人合一的另一層意義，天與人並非對立，彼此隔閡，而是一個統一的整體，息息相通，絕無相隔之別。道德之天乃是人倫的本源，即人倫道德原於天。因此天道和人道是合而為一的。¹³³

講天人合一，也可以從天人相通這一層面來理解。以孟子為例，他所說的天人相通，可從兩點加以說明，此即內在性與超越性，更清楚的說，乃由仁義禮智的內在性走向心、性、天通而為一的內在與超越並重。惻隱之心，與生俱來，他舉例說：「今人乍見孺子將入於井」，都會生起「怵惕惻隱之心」而伸出援手。這不是為了「內交於孺子之父母」，也不是為了「要譽於鄉黨朋友」，更不是為了「惡

¹³² 陽尊陰卑 說：「天之大數畢於十旬，旬天地之間，十而畢舉，旬生長之功，十而畢成。十者，天數之所止也。」

¹³³ 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，頁 592。

其聲而然」。惻隱之心完全是人自發的，沒有其他動機因素。從這個例子，《孟子公孫丑上》推論說：

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。

人的善心是與生俱來的，告子上 篇說：「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也。」將四端擴而充之，成為人之善性。天的根本德性，即含於人的心性之中，人秉受道德之天而成其為自己的德性，因而人的心性和天之道德是相通的。

另外，孟子也提出「盡心、知性、知天」的天人合一模式。盡心上 說：

盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。

蔡仁厚表示，孟子即心言性，以心善言性善，內在之道德心即是內在之道德性。能充盡四端之心，即可證知仁義禮智之性，故曰「盡其心者，知其性也。」人之性受之於天，通過天所命於人之性而返本溯源，即可以知天。盡心是知性、知天之關鍵所在，是道德實踐之活動。充盡惻隱之心便是仁，充盡羞惡之心便是義， 盡心、知性，其義一也。性即是天，不能外於性而言天。故說到最後，心、性、天必然通而為一。¹³⁴

孟子也提出「浩然之氣」，這種氣不是物質性的，而是如 公孫丑上 篇所說的「其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者。」這種氣「至大至剛」，只要不被外欲妄加殘害，就能充塞於天地之間。它積累正義和天理，從內心發生出來。孟子希望人藉由「持志」、「集義」等養氣的工夫，使浩然之氣「上下與天地同流」而達到天人合一的境界。

以上孟子的觀點，主要是由「人」的實踐及修養出發而完成天人合德或天人合一。而董仲舒講天人合一，則是將天賦予道德屬性，以人主為代表。所謂天，只是靠個人的修養工夫所達到的道德境界。要觀「天之志」，他認為應從明瞭陰陽出入、實虛的地方切入；要觀天道，須辨別五行的本末、順逆、大小、廣狹。¹³⁵天的心志是仁，以義為其道。陰陽、四時、五行都是道德性的天的顯現，因此

¹³⁴ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 229。

¹³⁵ 天地陰陽 說：「是故明陽陰出入、實虛之處，所以觀天之志；辨五行之本末、順逆、小大、

為人主者，在「予奪生殺」之際，都要與義相合，「若四時」；「列官置吏，必以其能，若五行」；喜愛仁道，厭惡暴戾，「任德遠刑，若陰陽」。這樣的君王才能夠「配天」。配天乃指君王的德行應與天（陰陽、四時、五行）相合，此即說明董仲舒與孟子的「天人合德」基本上一致，僅是方法與途徑有別。四時中涵有春生秋殺之理，而春生為仁，秋殺為義。因此法四時就能「各當其義」。陽代表春、生、仁，陰代表秋、殺、刑，依「陽尊陰卑」的原則，君主法陰陽，就是要做到「好仁惡戾，任德遠刑。」

對於人主的要求，董仲舒說：

為人主之道，莫明於在身之與天同者而用之，使喜怒必當義而出，如寒暑之必當其時乃發也，使德之厚於刑也，如陽之多於陰也。（陰陽義）天子乃天之子，其喜怒哀樂之情，必須合乎時節，其施政方針，也應如天一般的仁慈，任德不任刑，重德教而輕刑罰。君主代表人民，上承天道，下化百姓，他的責任是極其重大的。

楊慧傑指出，董仲舒是一個深具道德意識，使命感強烈的人，若要把孔、孟的天人合一、心性之學套用於君王身上，似乎很苛求，也不切實際，因為要求統治者進行心性修養的工夫，效果也很有限。因此，他借用天的權威，暢言感應和災異，希望君王能由天象的變化，獲得一些警告，來約束他的行為，並施行仁政，這才是董仲舒講天人合一的目的。¹³⁶

與「天人合一」相對的是「天人相分」。天人相分的觀念，發端於春秋時期，在戰國末年的荀子，已達到很高的理論水準。因與先秦諸子的天人關係有別，下面即以荀子的天人相分說，來揭示其思想內容與缺點。

天人相分指的是自然和人互不相干，天和人沒有聯繫，否定意志之天，只有自然之天，也就是說神與人的關係不存在，只剩下自然與人的關係。荀子將儒、墨的意志之天改造成自然之天，他在「天論」篇中說：

列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。

「廣狹，所以觀天道也。」

¹³⁶ 同註 25，頁 201。

陰陽、四時的變化，創生萬物，萬物各得其調和與養料而生成，如此神奇玄妙，而且極其自然，並不存在著超自然的神祕力量，來主宰萬物，天也不具有目的和意識的行為。

天地人各有其職，天有天的職分，人有人的職分，不可相混。荀子曰：「天有其時，地有其財，人有其治。」天有天時，地有地利，人有人治。他從根本上否定天人之間存在著主宰和被主宰的關係，如果有吉凶禍福，那是人的因素，與天無關，即禍福操之於人為，非操之於天意：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」天只是常行有序的自然，與它相應而治則吉祥，與它相應而昏亂則凶險，故與人間的治亂、禍福並沒有直接的關係：「天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遠也輟廣，君子不為小人之凶凶也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。」

既然天有常道，人在自然界也有自己發展的空間，並不是完全被動的，那就應該發揮人的主觀能動性，認識並掌握自然規律，達到改造社會和自然的目的。若「錯人而思天，則失萬物之情。」放棄人的主觀努力而等待自然的恩賜，如「守株待兔」一般，將會錯失萬物的本性。他進一步論證說：

強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病。 養略而動罕，則天不能使之全。倍道而妄行，則天不能使之吉。

世間的治亂、吉凶、禍福，皆是人為所致，不可以怨天，因人事作為使它如此。所以荀子告訴我們說要「明於天人之分」。天象只是順著一定的規則在運行，它無目的，也無意志，與人間的禍福根本無關。

荀子過分強調「天人相分」，極力發展人的能動作用，主張「不求知天」，最後割斷了天和人的內在聯繫，這是他「天人相分」的特色。而董仲舒所說的天，是「天志」、「天心」，天通過災異現象，顯示對人君不行仁德的警告，而人君應由災異以見天心。對他而言，天和人是在交感且相通的，並非互相分離而沒有感應。

周桂鈿對「天人合一」提出他的評論：人是自然界的一部分，也是自然界的產物。人在自然界中生活，受自然規律的制約，從這方面來講，人和自然界是一體的，天人合一當然有其合理性。而人類形成社會，社會發展有其特殊的規律性，若不顧社會實際，將之強加於自然界，則變成天和人的扞格不入。把社會的特點加諸自然界，以為自然現象背後有神靈主宰著，將自然界擬人化、神化，結果產生

許多迷信。把人和自然界作機械類比，成為人乃一小宇宙，雖能給人某種啟發，但並非科學之態度。現在有「全息論」，認為部分包含整體之全部信息，據此，一個細胞包含一個人之全部信息，一個人包含整個環境之信息。那麼，人與天之合一可能就在更高之理論層次上得到證實。以現代觀念，天人合一之理論尚需繼續探討。¹³⁷

第二節 天與人相貫通

一、 人副天數

董仲舒的天人關係論，比較特殊的地方，是他提出的「人副天數」。所謂人副天數，就是將人和天作類比，人身上所有的，天都有，人世間的活動乃是「天」的投影，這裡的「天」頗類似於柏拉圖的「理型世界」，¹³⁸「副」則類似於模仿，因而「人副天數」的模式頗相當於柏拉圖所謂「事物模仿理念」。也就是說，以價值層級來講，理念（理型）在層級上高於現實世界之事物，如同人副天數中，天的層級高於人，否則人便不應副於天。

董仲舒在論證「人之形體，化天數而成」（為人者天）時是這樣說的：

天之大數畢於十旬，旬天地之間，十而畢舉，旬生長之功，十而畢成。十者，天數之所止也。（陽尊陰卑）

植物一年中經過春耕、夏耘、秋收和冬藏，大約需十個月的時間，與人懷胎十月的時間相副，因此得出十為天之大數，而人的形體，乃受天數變化而成。另外，他又說：「求天數之微，莫若於人，人之身有四肢，每肢有三節，三四十二，十二節相持，而形體立矣。」（官制象天）這是將人的四肢十二節，和天的四季

¹³⁷ 周桂鈿：《中國傳統哲學》，頁 15。

¹³⁸ 柏拉圖認為理型世界是本源或原型，而現象世界是它的影子或摹本。參見黃見德：《西方哲學的發展軌跡》，台北，揚智文化事業股份有限公司，1995，頁 67。

十二個月作比附。人有四肢十二節，天有四季十二個月，這是從人體觀察到天數（四季）的微妙之處。董仲舒說：

天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，九，與人而十者，天之數畢也，故數者至十而止。天至於人而畢。（天地陰陽）

將人與天地、陰陽、五行並列，更凸顯出人類的高貴之處。宇宙的主宰——天，按照自己的構想，創造了人類，以代行天志。

董仲舒還認為人和萬物的區別，在於人能承受天命而行仁義。他說：

天德施，地德化，人德義。天氣上，地氣下，人氣在其間。天地之精所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有以倚；物災疾莫能為仁義，唯人獨能為仁義。（人副天數）

在天地之間，萬物芸生，但這些生物都不具有人類的本性，只有人才具有倫理道德的行為。「人之超然萬物之上，而最為天下貴也。人下長萬物，上參天地。」

（天地陰陽）人為萬物之靈，這些道德屬性是來自「天」的啟示，既是天意的體現，又是人對天的模仿，所以「物災疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。」（人副天數）董仲舒將天和人之間的比附關係作如下的詳細解說：

人有三百六十節，偶天之數也；形體骨肉，偶地之厚也；上有耳目聰明，日月之象也；體有空竅理脈，川谷之象也；心有哀樂喜怒，神氣之類也；觀人之體，一何高物之甚，而類於天也。（同上）

董仲舒以為天與人之間，自然界與社會之間，不僅有著密切的關聯，而且在許多方面極為相似。例如，天有冷暖寒暑，人有喜怒哀樂。天為本，人的一切作為只不過是天的意志的具體表現而已。單從人體來說，耳目象徵日月，穴道血脈象徵山谷河川，他在萬物之上，而跟上天類似。只有人能夠參贊天地，與天地並立。董仲舒以這種比附法，繼續發揮：

是故人之身首忿而員，象天容也；髮象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象風氣也；胸中達知，象神明也；腹胞實虛，象百物也。（同上）

他將人的各種器官，象徵宇宙、自然的各物型態。又以人的腰作區分，腰以下是地，腰以上是天，他說：

天地之象，以要為帶，頸（要）以上者，精神尊嚴，明天類之狀也；頸而下者，豐厚卑辱，土壤之比也；足布而方，地形之象也。帶以上者，

盡為陽，帶而下者，盡為陰。（同上）

他以腰帶作為人體陰陽的分界線，腰以上為陽，認為人的神明在於耳聰目明和胸中達知，故陽為貴，因此禮帶安置紳，一定正當腰部。「禮帶置紳，必直其頸。」腰以下為陰，陰為賤，但陰陽各有其職分。

上節講「天人合一」的典型思想時指出，董仲舒將天神祕化為至上神，而此處人為天的副本，這樣便為天人關係中的神學面向找到根據。對此董仲舒說：

天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也，數與之相參，故命與之相連也。天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六¹³⁹，副日數也；大節十二分，副月數也；於其可數也，副數，不可數者，副類，皆當同而副天一也。（同上）

他將人體的個個部位，一一與天作比附，得到驚人的發現。對於可以計算的（如骨節、五臟、四肢），以數目相副合，不可計算的（如眼開閤、個性、心情、倫理），以類型相副合。無論副類或副數，都與天相符。人與天數相參而命相連，表明天人不只是形式上的相似，還有內在的聯繫。但是人副天數不在於描述天人間有許多相似之處，董仲舒的目的乃在於論證人的責任是實現上天的意志。由於人能夠具備天的精神意志，天人才能相互感應，並合而為一。

二、 小結

天和人的關係，在中國文化傳統裡，源遠流長。在各朝代中，思想家們對當時的自然（科學）知識、社會環境，以及參酌前人的說法，提出一套自己對天人關係的理論。從孔子之前，歷經春秋戰國到秦漢，董仲舒可說是「天人感應」的主要倡導者。黃朴民以為董仲舒在天人問題上的最大貢獻，在於有系統的建立「天人合一」說，並和舊有的「天人感應」說糅合，從而對「天人感應」予以理論上的深化，同時結合陰陽五行說，來建構一個完整的天人宇宙圖式，把天人關係問題推進到一個新的階段。¹⁴⁰

¹³⁹ 三百六十六可能有誤，疑為三百六十

¹⁴⁰ 黃朴民：《董仲舒與新儒學》，頁 105。

董仲舒所說的「天」，是指神性、自然和道德化的天，但仍強調道德之天，這使他在陰陽學說籠罩的時代裡，仍能與孔、孟的傳統思想具有根本的關聯。他將陰陽、五行摻入他的哲學體系中，成為漢代獨特的「天人哲學」。

周德良表示，「天人感應」是由上天下貫於人，人依憑觀察外在環境之變化，以窺探上天之旨意，故人處於被動地位；而董氏之「天人合一」則是進一步將上天類比人身，所謂「以類合之，天人一也。」（陰陽義）形成其所謂「人副天數」之說。董氏稱：「天人之際，合而為一，同而通理，動而相益，順而相受。」（深察名號）人與天是形式上之相仿，且由此形式上之相仿「類感」言天人感應之道。¹⁴¹

董仲舒提出他的天人感應的理論證據，是將天和人作比較，結果發現許多相似之處。他使用的方法可歸為兩種：一種是以數相合（可數也副數），一種是以類相感（不可數者副類）。凡是有數目可相合的，就用數的相參來貫通天和人。如五臟副五行，四肢副四時等，此類數目的偶合，就是天人溝通的渠道。但這種巧合畢竟不多，主要還是靠類比來作為天人交感的橋樑。例如：

美事召美類，惡事召惡類。天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起；人之陰氣起，天地之陰氣亦宜應之而起。（同類相動）

萬物各去其相異的部分，而從其相同的部分，因此產生同類相感。喜怒之禍、哀樂之義，不獨在人，亦在於天。春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。凡此種種，將天比附於人，或將人比附於天，都得到許多類似的地方。所以說：「天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春秋冬夏之氣。」（天辨在人）董仲舒的天人合類之說，論證了天和人具有相同的精神意志，天和人也因同類而相互感通。

透過「天人同類」，董仲舒提出的天人感應論更具有說服力，也更增加其神祕感。天人感應的一種含義是以「陽尊陰卑」為原則，用這種原則可以建立社會的秩序。所謂君臣、父子、夫婦之間的關係，均是遵循陰陽的道理。如君、父、夫皆為陽，臣、子、妻皆為陰，天之親陽而疏陰，任德而不任刑。所以君主對於人民要施以博愛而不偏私，廣布恩德，以仁德來厚愛百姓，而且要用禮義來導正人民行為的偏差。君主擁有無上的權勢，但他應秉承天意，以此來教化人民。君主若能依照天的意志行事，積善累德，則天下人就會趨之若鶩，同來歸順，天瑞也因君主的德政而呈現。黃朴民說「天人感應」論的內容，主要指上天有意志、有目的，能夠對人間的現實政治，作出積極的反映，有賞善罰惡的功能。¹⁴²董仲

¹⁴¹ 周德良：論漢儒災異論（上），《鵝湖月刊》第25卷5期，1999/11，頁17。

¹⁴² 同註35，頁101。

舒宣揚君權神授，宣傳祥瑞，乃為統治者的合法性和永恆性，提供有力的論證。賴慶鴻以為董仲舒提倡君權神授，乃在發揮儒家的仁愛精神，他說，董仲舒非專只談君權神授，更非致意於災祥說，其主要思想與精神皆在為伸張儒家之道，其所謂之天權，實為儒化之天權。¹⁴³而任繼愈認為符命與災異的思想是相反相成，合為一體的。一方面，為了維護大一統的政治局面，要為君主樹立絕對權威，另一方面，又要防止君主拒諫飾非，任意妄為，使他受到一定的制約。如果說關於符命的思想是為君權的絕對性提供神學依據，那麼關於災異的思想則是假借天意賦予臣下以一定的批評朝政的權利。¹⁴⁴以上所說，的確可作為董仲舒言災異說最好的註腳。

關於「災異譴告說」，在漢代影響有多大？從一國之君之施政表現觀之，倘若君主違反天意而行暴政，則會激起天怒，出現各種災異現象（如地震、水旱災、蟲災、日月食等），來懲處君王。周朝的後代子孫（如幽王、厲王）由於施行暴政，因而不斷出現災異，此即是「天」對君主的譴告和懲罰，希望他們能改過。但他們卻不知自省，最後為天所摒棄，所以譴告說也有用天命來約束人君的作用。此外，不只是君王，人民也應由自然現象的失調，來醒悟自身的過失。人類應察身以知天，而為人主者，也該明白王位是天賜予的，上天託付給他王權，是要他施行王道。同於天理，則國家大治，與天道相悖，則天下大亂。孫叔平認為，「天人感應」是兩漢時代的權威觀念，君可以借「天變」來誅戮臣，臣也可以借「天變」來諫諍君。¹⁴⁵在誅戮與諫諍之循環中，遂使「天人感應」走向迷途。

在天人關係的處理上，董仲舒的構想與論述確有稍嫌牽強的比附意味，然而若由他立論的重點看來，則不失某種政治與道德的實踐價值。

¹⁴³ 賴慶鴻：《董仲舒政治思想之研究》，台北，文史哲出版社，1981，頁203。

¹⁴⁴ 任繼愈：《中國哲學發展史》（秦漢），頁418~419。

¹⁴⁵ 孫叔平：《中國哲學史稿》（上），上海，人民出版社，1997，頁235。

第五章天人哲學的實踐

第一節 倫理學

漢初數十年，人民經歷了戰國和秦朝的戰亂之苦，需要休養生息，恢復生產，以重建家園。當時崇尚黃老清靜無為思想，在實際政治上，僅在秦的舊禮制基礎上作一些有利於現實生活的修訂，並廢除嚴苛的律令。賈誼認為大規模的制定禮儀，已到了迫切需要的地步，於是提出禮制的建議，以嚴格區分名分等級制度。到了武帝即位，百廢已興，董仲舒仍繼續賈誼的工作。他認為建立新禮制的根本思想在於「一統於天下，所以明易姓非繼人，通以己受之於天也。」（三代改制質文）他以天人關係為準據，為社會等級制度做了許多論證：

禮者，繼天地、體陰陽，而慎主客、序尊卑、貴賤、大小之位，而差外內、遠近、新故之級者也。（奉本）

董仲舒把等級差異提升為倫理之綱常，並視為天道之要求。馬勇表示，新建的禮制必須有利於鞏固中央集權專制的大一統社會，有利於鞏固名分等級制度。在具體綱目上，他以為「三綱五常」的倫理思想應是其核心內容和首要目標。¹⁴⁶本節即以「三綱五常」為內容，來說明它和人的關係，並提到董仲舒的「仁義法」，對人和我的解釋。最後談論「循天之道」，說明以中和之道養身，及養氣以養生的重要性。

一、 三綱

董仲舒的倫理思想，是以天作為根基，他認為合理的倫理行為，必須法天而行，也就是效法陰陽、四時、五行之道。在他的哲學思想體系中，貫穿著形上學的思想。《漢書 董仲舒傳》曰：

道之大原出於天，天不變，道亦不變。

依官哲兵的解釋，從董仲舒的一貫思想和對「天」、「道」概念的習慣用法上分析，「天」是指「天道」，即自然社會的總規律；「道」是指「人道」，即王道三綱、社會法則。所謂「天不變，道亦不變」，是說天道即自然社會的總規律，是不會輕易起變化的，那麼人道（即王道三綱），也是不會輕易變化的。人道須符合天

¹⁴⁶ 馬勇：《曠世大儒——董仲舒》，河北，人民出版社，2000，頁267~268。

道，並與天道保持一致。¹⁴⁷道是政治制度和道德規範，董仲舒說：「道者，所繇適於治之路也，仁義禮樂皆其具也。」他就是用這種恆常不變的「道」來論證制度的永恆合理性：

天地者，萬物之本，先祖之所出也，廣大無極，其德昭明，歷年眾多，永永無疆。天出至明，眾知類也，其伏無不炤也；地出至晦，星日為明不敢闇，君臣、父子、夫婦之道取之此。（觀德）

天地是萬物的根本，人類也源起於天地。天象徵光明、陽剛，君、父、夫如天，「天出至明」是陽尊；地象徵晦暗、陰柔，臣、子、婦如地，「地出至晦」是陰卑。依陽尊陰卑的觀念，地（陰）必須臣服於天（陽），這就是君臣、父子、夫婦所取法的「天之道」。因「丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰；陰之中亦相為陰，陽之中亦相為陽，諸在上者皆為其下陽，諸在下者皆為其上陰。」（陽尊陰卑）他認為臣對君、子對父、妻對夫的服從與忠誠，須是絕對且無條件的。

董仲舒對君臣、父子、夫婦法天之依據，再提出他的理由作說明：

為人主者，道莫明省身之天，如天出之也，使其出也，答天之出四時，而必忠其受也，則堯舜之治無以加，是可生可殺而不可使為亂，故曰：非道不行，非法不言。此之謂也。（為人者天）

為人君者，須明白他秉承天性，順應天理來治理國家。治國好比天生四時，並與之相應一般，「君命順，則民有順命；君命逆，則民有逆命。」（同上）君主能順從天命，人民能順從王令，則其治國亦會如堯舜一般聖明。又：

天子受命於天，子受命於父，臣妾受命於君，妻受命於夫，諸所受命者，其尊皆天也，雖謂受命於天亦可。（順命）

君、父、夫對臣、子、妻而言，均享有與天同樣至高無上的神聖尊嚴地位，而這三種社會的倫常關係，均受命於天。

由君臣、父子、夫婦的關係，導出「三綱」的思想，早見於戰國末期的韓非，《韓非子 忠孝》說：

臣之所聞曰：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂。」此天下之常道也，明王賢臣而弗易也。

之後即發展為「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」的上對下之絕對服從關係。「三綱」一詞首見於《春秋繁露》的 基義 和 深察名號 兩篇。基義 篇曰：

¹⁴⁷ 官哲兵：中國古代辯證法與形而上學鬥爭史質疑，《中國哲學》，1998年第2期，頁69。

君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。 是故仁義制度之數，盡取之天。 王道之三綱，可求於天。

君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰，由此形成「三綱」之說。而 深察名號 篇亦云：

循三綱五紀，通八端之理。 此聖人之善也。

董仲舒理想中的國君，必須和聖人一樣，是個有德者，他是道德的典範。法天為董仲舒倫理思想的特色，他說：「為人君者，其法取象於天。」(天地之行) 又說：「受命之君，天意之所予也。故號為天子者，宜視天為父，事天以孝道也。」(同上) 君位乃天所賜予，君主事天如事父，如子事父以盡孝道，故天與天子的關係如同父與子的關係一般。至於君臣的關係，在天有陰陽的指導下，也應和陰陽的關係一樣，例如：

陰者，陽之助也；陽者，歲之主也。 天下之尊卑隨陽而序位。 不當陽者，臣子是也；當陽者，君父是也。故人主南面以陽為位也，陽貴而陰賤，天之制也。(天辨在人)

陰是輔助陽的，陽是年歲中的主人。天下的尊卑隨著陽而排定位序，君主南面而王，以陽為高位。故君父當陽位，而臣子則處在陰位以輔佐陽。以陽尊陰卑來確定君臣、父子的關係，此乃「天之制」。君臣的關係，以陰陽之道來作說明：

故人臣居陽而為陰，人君居陰而為陽，陰道尚形而露情，陽道無端而貴神。

(立元神)

臣子居處在顯明的地方，其言行舉動都要受制於君主，故地位卑下，而君主居處於隱蔽的地方，表現「垂拱而治」的作為，但地位崇高。這種尊君卑臣的精神，乃是法家的君術的運用。對於君臣的功過，董仲舒又引出一段《春秋》的義法說：

是故《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。臣之義比於地，故為人臣者，視地之事天也。(陽尊陰卑)

一切的「善」均歸君主所有，一切的「惡」均由臣子承擔。做人臣的，侍奉君主主要像地事天一般，即「下事上，如地事天」(五行對) 以及「為人臣者，其法取象於地。」(天地之行) 故君對臣享有無上的尊榮和絕對的權勢，臣子只能聽命君主的安排。又說：「臣有惡擅名美，故忠臣不顯諫，欲其由君出也。」(竹林) 《春秋》厭惡臣子佔有國君的美名，所以忠臣不能明顯勸誡國君，良善的計畫、策略，也應歸功於君主的德政，這才是為人臣者侍奉君主的態度。

君臣之外，董仲舒認為父子的關係乃建立在孝的基礎上。他從五行相生的關係中，論證孝乃是「天之經，地之義。」他說：「春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏，藏，冬之所成也。」（五行對）從五行和四時的特性中，也能體會出父子的相處之道，因而董仲舒接著說：「是故父之所生，其子長之；父之所長，其子養之；父之所養，其子成之。諸父所為，其子皆奉承而續行之，不敢不致如父之意，盡為入之道也。」（同上）由此看來，父授予的，子承受下來，此乃天之道。天有五行、四時，天道即五行、四時之道。行孝如天道運行般，表示孝也是法天，因此孝是「天之經」。

董仲舒從天尊地卑的觀念裡，認為地只是天的左右手，一切的功名，都要歸屬天。他以自然現象作說明：地生雲而成雨，發出氣而成風，風和雨是地所造成的，但地不敢居功，因沒有天的作為，地不能成風成雨，故一定把功名奉獻給天。¹⁴⁸他用「地不敢有功名，必上之於天」和「勤勞在地，名一歸於天」（同上）這些話來說明地服從於天的意義，此種形上的倫理思想，運用於人間也是合宜的。董仲舒把天地運行的自然現象視為社會的道德現象，其陰陽五行學說，成為倫理道德的指導原則。

在五行中，董仲舒以「土」為最貴：

土者，火之子也，五行莫貴於土，土之於四時，無所命者，不與火分功名。忠臣之義，孝子之行，取之土；土者，五行最貴者也。（同上）土不掌管哪一個季節，它不跟火分享功名。五行中缺少土的厚博，則萬物將無以承載。忠臣的義理，孝子的德行，均源於高貴的土德。臣之事君，如土之敬天；子之孝父也是取法於地之事天，因此孝是「地之義」。

關於夫婦一倫，在董仲舒的觀念裡，則是以陽為夫，以陰為婦，陽尊陰卑，故以夫為貴而妻為賤。他說：「丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰。」（陽尊陰卑）此等說法亦可見《說苑 辨物》篇：「其在民，則夫為陽，而婦為陰。故陽貴而陰賤，陽尊而陰卑，天之道也。」在重男輕女的原則下，夫貴而婦賤乃是自然的法則，即「天之道」。

以上所論述的三綱關係可總結如下：

凡物必有合，合必有上，必有下。陰者陽之合，妻者夫之合，子者父

¹⁴⁸ 原文為「地出雲為雨，起氣為風，風雨者，地之所為，地不敢有其功名，必上之於天。」（五行對）

之合，臣者君之合，物莫無合，而合各相陰陽。（基義）

對立的事物如陰陽必有「合」(相配)，而合的原則是陽尊陰卑，有陽就有陰與之相配，有夫就有妻與之相配，君臣、父子亦復如此。陽指君、父、夫，陰指臣、子、妻，陽處於指導地位，陰只是輔助陽罷了，而陰陽對立也只是為了發揮董仲舒的「陽尊陰卑」的主張。陰陽之合代表天道，他把倫理的基礎建構在陰陽之道，是形而上的，因而將陰陽之合作為三綱合理化的根據。依照董仲舒的看法，楊維中認為等級結構主要體現為上下的從屬關係和絕對的服從意識，「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。」(同上)君、父、夫皆為陽，臣、子、婦皆為陰，依「陽尊陰卑」的原則，後者須絕對的服從前者。「天之親陽而疏陰，任德而不任刑也。是故仁義制度之數，盡取之天。」(同上)社會的等級制度、道德倫理，均出於天意，人們只能無條件的受命而不可違抗，否則易遭天譴。¹⁴⁹這種名分等級制度的建立，對國家的永續經營，具有實質的意義，因為它是維繫社會穩定的必要條件。

陰陽雖是相反的兩股動力，但不能單獨運行，必定相輔相成：

陰陽無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義。是故臣兼功於君，子兼功於父，妻兼功於夫，陰兼功於陽，地兼功於天。（同上）

以抽象的陰陽原則落實到人倫中，即有「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。」(同上)馮友蘭如此解釋：兩兩相對的「兼」字涵義不同，前者是「包括」，後者是「被包括」的意思。¹⁵⁰所以前引文應解釋為陽包括陰，陰被包括於陽，若陰陽可以互相「兼」，則違反陽尊陰卑的原則。為人臣、人子、人妻者，其地位卑下，只能奉獻、服從，不得邀功。這種規定，實有別於《孟子 滕文公上》的「父子有親，君臣有義，夫婦有別」的倫理觀。

董仲舒認為倫理道德來源於天，仁義制度的準則，完全由天而來。他說：

仁義制度之數，盡取之天，天為君而覆露之，地為臣而持載之，陽為夫而生之，陰為婦而助之。王道之三綱，可求於天。（基義）

董仲舒把自然界中關於陰陽的理論，作為他倫理思想中的「三綱」的依據。他認為陽永遠統治著陰，同理，人倫上之君、父、夫也永遠統治著臣、子、婦，這是

¹⁴⁹ 楊維中：《論天人之辨的倫理意蘊》，《哲學與文化》第29卷1期，2002/1，頁61~62。

¹⁵⁰ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（第三冊），1991，頁81。

「天道」。

周桂鈿表示，「王道三綱」中之君為臣綱，君就是臣的天；父為子綱，父就是子的天；夫為妻綱，夫就是妻的天。由上而下，構成一個綿密的倫理組織網。兒子要服從父親，妻子要服從丈夫，臣民要服從君主，這樣全國就可以統一於天了。君、父、夫三者，在對應之下，都可以說是天，而君主是國家的主宰。「君人者，國之元，發言動作，萬物之樞機。」（立元神）君主統治天下，並且對天負責。這樣便把整個社會組織，控制在嚴密的系統裡。¹⁵¹

徐復觀則以為，董仲舒把人倫的關係配入天地、陰陽、五行中，將先秦儒家相對性的倫理——父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信等五倫，轉變為絕對性的倫理——君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱等三綱。他指責董仲舒的三綱思想，認為「後世的暴君、頑父、惡夫，對臣、子、妻的壓制，皆援三綱之說以自固自飾，且成為維護專制體制，封建制度的護符，而其端實自仲舒發之。」¹⁵²馮友蘭也從階級專制論說三綱是「統治者壓迫被統治者的思想上的武器」¹⁵³這些責難雖是事實，但韋政通以為這種觀念並非「其端實自仲舒發之」，應視為中國倫理思想長期演變的結果。¹⁵⁴余英時也批判三綱思想，並且斥為「儒學的法家化」。儒家「三綱」之說淵源即在於上述 忠孝 篇之引文，忠孝 篇主張「定位一教之道」，韓非最反對孔子把君臣父子的關係解釋為相對性的，以致鼓勵了犯上作亂的行為。如舜之放父（瞽瞍），湯、武之弑君（桀、紂），此皆萬萬不可為訓。董仲舒所要建立的尊卑順逆之絕對秩序，根本上說來，乃是儒學法家化的結果。¹⁵⁵賀麟則對傳統三綱倫理的價值持另一種論點，他認為三綱說乃是五倫觀念的最基本意義，也是五倫說最高最後的發展。離開三綱而言五倫，五倫只是一種倫理學，五倫說發展為三綱，才使它具備正統禮教的權威性和束縛性。¹⁵⁶他分兩點說明五倫進展為三綱的邏輯必然性：（一）由五倫的相對關係進為三綱的絕對關係；由五倫的相互之愛、等差之愛進為三綱的絕對之愛、片面之愛；所以必須有此進展，乃因相對之愛（如君不君則臣可以不臣之類）是無常的，這樣人倫的關係、社會的基礎仍不穩定，變亂隨時可以發生。三綱說的制度化就是為了補

¹⁵¹ 周桂鈿：《董學探微》，頁 321。

¹⁵² 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二），頁 408~409。

¹⁵³ 同註 5，頁 82。

¹⁵⁴ 韋政通：《董仲舒》，頁 121。

¹⁵⁵ 余英時：《歷史與思想》，台北，聯經出版事業公司，1983，頁 40。

¹⁵⁶ 賀麟：《五倫觀念的新檢討》，《文化與人生》，台北，地平線出版社，1973，頁 13~22。

救相對關係的不穩定，進而要求關係的一方絕對遵守其位分，實行片面之愛，履行片面的義務，以免人倫關係陷入循環報復的不穩定的關係中。（二）自三綱說興起後，五倫之意義漸被取消。五倫說注意人對人的關係，三綱說則將人對人的關係，轉變為人對理、對位分的片面而絕對之關係，所以三綱說當然比五倫說來得深刻而有力量。因此，忠君完全是對名分對理念盡忠，而非作為暴君個人的奴隸。¹⁵⁷

二、五行與倫理的關係

在第三章第四節談到五行，五行原指五種物質元素，董仲舒卻把它「抽象化」而解釋成五種道德屬性，如臣事君、子事父之孝子忠臣之行。他說：

木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。是故木受水而火受木，土受火，金受土，水受金也。諸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也。（五行之義）

五行相生，有如父生子，「授」是父的地位，「受」是子的地位，父授予而子承受，不敢不致力順從父之意，竭盡做為人子的道理，故「五行者，五行也」（五行對）後者的「行」乃德行之意。董仲舒繼續將五行擴大為君臣之關係：

是故木已生而火養之，金已死而水藏之，火樂木而養以陽，水剋金而喪以陰，土之事火竭其忠。故五行者，乃孝子忠臣之行也。（同上）

依循天的法則，以父子的關係來說，兒子迎養父親，能夠像火的樂（愛）木那樣，以陽氣來奉養；為父親送終，能夠像水的剋金那樣，替他收藏；以君臣的關係而言，臣子為君主服務，能夠像土的敬天那樣，盡忠職守。五行相生的順序，體現了君和臣、父和子之間的關係。

董仲舒也以五行相生相勝的道理，說明社會治亂的原因：「五行者，五官也，比相生而間相勝也。故為治，逆之則亂，順之則治。」（五行相生）木 火 土 金 水 木是相生關係，國家能依「相生」的道理，治理國事，則政治清明，風調雨順；反之，若以木 土 水 火 金 木的相勝關係來處理政務，則國家

¹⁵⁷ 賀麟之論點引自韋政通：三綱 條，收於《中國哲學辭典大全》，頁 84~87，引自 86~87。

危如累卵，甚至導致衰亡。董仲舒以司行之官與五行相比附，於是五行便成為五官。五官即司農、司馬、司營、司徒和司寇五種官職。任繼愈說：董仲舒認為五官應取法五行，因此五官要以行仁義德政為己任，這樣便能和諧相順；若不行仁義而暴戾恣睢，則會發生相剋相逆，引起動亂。¹⁵⁸例如 五行相生 以東方為司農尚仁，使家給人足，倉庫充實，即是木生火；南方為司馬尚智，使誅伐得當，天下安寧，即是火生土；中央為司營尚信，以至忠厚信事其君，保持境內安定，即是土生金；西方為司徒尚義，伐有罪，討不義，使民以仁義行事，即是金生水；北方為司寇尚禮，使君臣有位，長幼有序，以禮相待，即是水生木。（五行相生）

五官行事違反仁義德政之時，便會發生五行相勝。例如，木者司農為姦，不勸田事，橫恣絕理，則司徒誅之，即是金勝木；火者司馬為讒，外疏忠臣，專權擅政，遭到司寇之誅，即是水勝火；土者司營為神，賦斂無度，人民叛離，則司農誅之，即是木勝土；金者司徒為賊，誅殺無罪，侵伐暴虐，遭到司馬之誅，即是火勝金；水者司寇為亂，巧言令色，聽謁受賂，則司營誅之，即是土勝水。（五行相勝）

董仲舒將社會政治納入五行相生相勝的框架中，把社會現象和自然現象相聯繫，主要的目的即是希望通過「自然法則」替社會與政治現象立法。

三、 以仁安人，以義正我

（一）以仁安人

第二章第二節之一曾提及仁與義，該小節是以孔子的「仁」與孟子的「義」為主軸，再配以禮、智、樂、利、質和文，來說明董仲舒的思想和儒家思想的淵源。本段擬以 仁義法 篇為內容，側重於探討他與孔孟仁義之學的不同看法。

孔子把仁視為人生最崇高的理想。其關乎仁的論述，從積極方面來講，如 雍也 篇說：「己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」意即自己要自立、通達，亦要幫助別人自立、通達。勞思光認為「仁」即是視人如

¹⁵⁸ 任繼愈主編：《中國哲學發展史》（秦漢），頁 332。

己，淨除私累之境界。此一境界自是一自覺境界，不假外求，不受約制。「仁」是一超越意義之大公境界，人之能除私念，而立「公心」，乃是一純粹自覺之活動。人能夠立此公心，全由自主，故孔子即以此言自我之主宰性。¹⁵⁹從消極方面來說，即是 顏淵 篇所說的「己所不欲，勿施於人。」自己不想要的，也不可加諸別人身上。以總的原則來看，則是推己及人，將心比心。所以說「能近取譬，可謂仁之方也已。」不論消極或積極，這兩方面都基於愛人而表現出仁的精神。孔子認為實踐仁德是要靠自己來下功夫，只要努力去做，便都能夠做到如 述而篇所要求的「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」牟宗三則指出：仁的觀念完全是個道德理性的觀念，是屬於實踐的問題。中國文化在開端處的著眼點是在生命，由於重視生命、關心自己的生命，所以重德。從德性上關心生命，須從知識的態度跳出來提高一層。了解人類的生命意義，須從踐仁的精神著手。¹⁶⁰

孔孟又從愛人的角度著眼：

樊遲問仁。子曰：愛人。（ 顏淵 ）

愛人不親，反其仁。 行有不得者，皆反求諸己；其身正，而天下歸之。
（《孟子 離婁上》）

「愛人」乃是一般性的規定，由愛人著眼，當然也可以說成是愛己與愛他人。周桂鈿表示，仁者愛人，表現於己，即為愛身；表現於有血緣關係之人，即為愛親；再擴展開來即產生愛民和愛及萬物的思想。孔子的「仁者愛人」衍化成四種愛：愛身、愛親、愛民、愛物。¹⁶¹對於愛身、愛親，說明如下：

身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。（《孝經 開宗明義》）

仁者，人也，親親為大。（《中庸》第十二章）

愛身是孝的開始，也是愛親的表現。仁的觀念雖複雜，但以愛親為中心，因此可說仁的思想特色是「親親為大，親賢為務。」將愛推及愛民、愛物，則為：

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。《孟子 盡心上》

仁者無不愛也，急親賢之為務。 堯舜之仁，不遍愛人，急親賢也。（同上）

孟子的愛有差等，愛的對象實應有不同的對待方式，對自己的親屬是親愛，對人

¹⁵⁹ 勞思光：《中國哲學史》（一），頁 119。

¹⁶⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 45-46。

¹⁶¹ 同註 6，頁 106。

民是仁愛，對萬物則是汎愛。這些愛均有遠近親疏之別。相對於孟子，墨子則主張「兼愛」：

視人之國若其國，視人之家若其家，視人之身若其身。（《墨子 兼愛中》）把別人的國、家、身體，都當成自己的來加以愛護，《孟子 滕文公下》便批評這種愛無差等的思想是無君無父，有如禽獸。¹⁶²

上述對「愛」的認知，儒家與墨家顯然有別。董仲舒對於儒家的仁學，作了適度的發揮和摒棄。他不認為仁只是愛自身，而該是愛別人：

人之法在愛人，不在愛我。 人不被其愛，雖厚自愛，不予為仁。（仁義法）

仁就是要去愛別人，只珍愛自己，不管他人，不能算仁。他舉個歷史故事說：晉靈公對吃頗為講究，而且很口饞，有一次吃了尚未煮熟的熊掌，一氣之下，竟把膳宰殺了。又有一次諸大夫去拜見他，他以彈丸彈射之，讓他們到處閃躲，自己則覺得很開心。晉靈公只顧自己的飲食和歡愉，不管別人的死活，因此很不得人心。¹⁶³

儒家提出「親親為大」，表明要先愛自己的親人，然後愛次親近者，最後才是一般的人民。董仲舒卻反對「親親為大」的原則，他舉一個事例說：營蕩是個惡官，他擔任齊國的司寇。姜太公被封到齊國，問他治理國家的要點，營蕩回答說：「只要實行仁義罷了。」太公問：「如何實行仁義？」營蕩回答說：「仁就是愛人，義就是尊敬老老年人。」太公再問：「如何愛人尊老？」營蕩回答說：「愛人就是不靠兒子的勞力過活，尊老就是妻子年長而丈夫對她叩拜的意思。」太公說：「我要用仁義來治理齊國，現在你運用仁義來擾亂齊國，我擔任國君，要把你殺了，才能安定齊國。」¹⁶⁴營蕩愛的是兒子，尊的是妻子，他曲解仁義，以致擾亂齊國。這個故事也說明董仲舒對仁義的理解和對親親原則的否定。

董仲舒認為「仁」是施於別人的，所以「仁謂往」、「仁主人」，又叫做「外治」。他說：「外治推恩以廣施，寬制以容眾。」（同上）統治者應具備愛民之胸

¹⁶² 《孟子 滕文公下》說：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。」

¹⁶³ 原文為「昔者，晉靈公殺膳宰以淑飲食，彈大夫以娛其意，非不厚自愛也，然而不得為淑人者，不愛人也。」（仁義法）

¹⁶⁴ 五行相勝 說：「營蕩為齊司寇，太公封於齊，問焉以治國之要，營蕩對曰：『任仁義而已。』太公曰：『任仁義奈何？』營蕩對曰：『仁者愛人，義者尊老。』太公曰：『愛人尊老奈何？』營蕩對曰：『愛人者，有子不食其力；尊老者，妻長而夫拜之。』太公曰：『寡人欲以仁義治齊，今子以仁義亂齊，寡人立而誅之，以定齊國。』」

懷，廣施恩德，使人民得到利益，並放寬制度，廣開言路。若「居上不寬則傷厚，而民弗親；弗親則弗信；弗尊則弗敬。」（同上）統治者對下不寬厚，則人民就會疏遠他，他得不到信任，也得不到人民的尊敬。董仲舒說：

王者愛及四夷，霸者愛及諸侯，安者愛及封內，危者愛及旁側，亡者愛及獨身。（同上）

用道德統一天下的王者，他的愛遠及四方夷狄，只愛他自己的君主，他的國家便要滅亡。董仲舒希望統治者能擺開宗法思想，跳出狹隘的家族格局，眼光放遠，面向全天下而實行「愛及四夷」的王道政治。

董仲舒自許極高，他認為仁愛應以一個人的道德為主要考量。「惟德是親，其皆先其親。」（觀德）道德的高低重於血緣的關係。周代的子孫皆是遠近親屬，親族關係相同，而文王放在最前面，是由於他的道德最高尚，「德等也，則先親親。親等，從近者始。」（同上）所以，董仲舒品鑑的順序是以道德為主，道德相等時，則先親愛親人，親者從近至遠。他先講德，德重於親，而孟子先強調親，後講賢，故孟子對人的排序是親高於賢。兩人對「親」和「賢」孰先孰後之看法，顯然有別。

（二）以義正我

先秦思想家對義頗有論述。《中庸》第二十章說：「義者，宜也。」是一般對義的理解，亦即行為要符合社會的規範。又如《論語 憲問》的「見利思義」、「義然後取」，都說明取財取利，必須先考慮是否合乎義，故 述而 篇所說：「不義而富且貴，於我如浮雲」乃是典型地描述義與利衝突時之抉擇。

將「義」推至君臣關係時，如《孟子 盡心下》說：

仁之於父子也，義之於君臣也， 命也，有性焉，君子不謂命也。

焦循注曰：

仁者得以恩愛施於父子，義者得以義理施於君臣， 皆命祿，遭遇乃得居而行之，不遇者不能施行。然亦才性有之，故可用也。凡人則歸之命祿，任天而已，不復治性；以君子之道，則脩仁行義， 不但坐而聽命，故

曰君子不謂命也。¹⁶⁵

君臣之間的義，孟子不認為是命定的，而是義的落實有不可把握的因素。蔡仁厚解釋說，因父子應盡仁而未必能盡仁，如瞽瞍之於舜；君臣應盡義而未必能盡義，如商紂之於殷末三仁（指微子、箕子和比干）。凡此皆為無可奈何之限制，故曰「命也」。然而四端及天道，皆是我性分中事，不可因「命」而不致力，故舜盡其仁，殷末三仁盡其義，以各盡其性分，故曰「有性焉，君子不謂命也。」¹⁶⁶楊祖漢亦表示，此處所說的性是義理之性、道德之性，是人本心所不容已地求現實者，雖亦常受限制而不能如願實踐，但君子必求其能完全實踐。這是以「性命對揚」的方式以顯出德性主體的自身有絕對的價值，道德實踐之自由，及人生的意義與尊嚴之所在。¹⁶⁷

孟子又從群體的角度說義，以為君主要能製造利益給人民分享，而不是給自己獨享，這樣才是國家之義，他謁見梁惠王時說：

王曰：「叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。（梁惠王上）

戰國時人唯利是圖，以致社會動盪，國家紛爭，故孟子對梁惠王的私利不以為然，乃倡言仁義，期以救其弊端。離婁上以為：「義，人之正路也。」行義，是走正路，他呼籲統治者更要好義，民眾就不敢不服從。《大學》傳十則以道義為國家利益作考量：「國不以利為利，以義為利也。」說明治國不應視財物為利益，應視道義為利益。國家的利益還是以義為優先考量。

蔡仁厚將「義」總括地說：通過心的主宰斷制，擇善而固執之，無為其所不當為，無欲其所不當欲，然後乃能「窮、不失義，達、不離道。」（盡心上）以及「取、不傷廉，予、不傷惠。」（離婁下）由此可知，行事之宜與不宜，必須依據心之主宰斷制而後能定。¹⁶⁸

以上是儒者對義的說明，董仲舒對義則加以進一步詮釋。他也將義解為「正」，但不是正別人，而是正自己。他說：

義之法在正我，不在正人；我不自正，雖能正人，弗予為義。（仁義法）在上者整治在下者，但自身不正行為不義者，就不能端正別人。他舉事例說：從

¹⁶⁵ 清 焦循：《孟子正義》，台北，文津出版社，1988，頁991。

¹⁶⁶ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁220~221。

¹⁶⁷ 楊祖漢：《孟子義理疏解》，台北，鵝湖出版社，1985，頁65。

¹⁶⁸ 同註21，頁212。

前楚靈王討伐陳國和蔡國的亂賊，齊桓公因以前受到陳國大夫袁濤塗的欺騙而逮捕他，此並非楚王、齊王不能糾正別人，但《春秋》不讚美他們，是因他們自己行為不端正、不合乎義的緣故；吳國國君闔廬能夠公正處理楚國攻打蔡國的事件，可是《春秋》也不說闔廬合乎正義，因為他的行為亦不端正，只在為自己的利益打算。潞子對於諸侯，雖不能糾正他們，但《春秋》稱許他，是因他自身的行為端正且合乎義，能夠為善。¹⁶⁹故董仲舒由對他人轉為對自己之糾正來說義，他說：

義者，謂宜在我者，宜在我者，而後可以稱義，故言義者，合我與宜以為一言，以此操之，義之為言我也。（同上）

義是正路，人沿著正路走才適宜。義是結合「我」和「宜」而成的，把握住這個道理，做我應該做的事，走我應該走的路，這就是義的根本意涵。

如何才能做到義？首先，董仲舒認為要認真看待自己的過錯。別人發生的小錯誤，可以不計較，發生在自己身上，即使是小過錯，也要勇於揭露，並嚴加批判。這叫做「躬自厚而薄責於外」，亦即「嚴以律己，寬以待人。」董仲舒說：「君子攻其惡，不攻人之惡。」（同上）不責備別人的過錯，即是仁厚的表現，責備自己的過錯，即是義的整全。這個意思同於以仁來造福別人，以義來成就自我。對於那些能自正，或只會責備別人的人，董仲舒做對照的說明：

自稱其惡，謂之情，稱人之惡，謂之賊；求諸己，謂之厚，求諸人，謂之薄；自責以備，謂之明，責人以備，謂之惑。（同上）

在高位者用自我修持的法度來治人，就顯得不夠寬厚，用治理別人的法度來修身，這樣行禮也不恭敬。居高位不寬大就有失厚道，人民便會疏遠他；行禮不恭敬就有失德行，人民便會輕視他。在上位者如何端正自己，行禮如儀，善待百姓，實不可輕忽。能不能「好義」、「行義」，完全取決於自己。義的重點在於我，從下列的引文中，可以清楚的表明：

有為而得義者，謂之自得；有為而失義者，謂之自失；人好義者，謂之自好；人不好義者，謂之不自好。」（同上）

董仲舒強調義要從自身做起。把自身的正與不正作為義與不義的判準，這是一種

¹⁶⁹ 原文為「昔者，楚靈王討陳蔡之賊，齊桓公執袁濤塗之罪，非不能正人也，然而《春秋》弗予，不得為義者，我不自正也；闔廬能正楚蔡之難矣，而《春秋》奪之義辭，以其身不正也；潞子之於諸侯，無所能正，《春秋》予之有義，其身正也。」（仁義法）

有創造性的說法，有別於前人對義的理解。在中央集權的大一統時代，把以義正人轉而強調以義正我，是思想的轉折。他要求統治者應該嚴厲約束自己，限制窮極奢侈的欲望和行為，使他們走上正路，讓政治穩定，國家長治久安。「夫我無之而求諸人，我有之而誹諸人，人之所不能受也，其理逆矣，何可謂義？」(同上)自己做不到事，卻要求別人一定要做到，這是無理的要求。董仲舒希望統治者用「義」這面鏡子返照自己，端正自己的行為，這在當時確是一個重大的改變。

(三) 「仁」與「義」的分際

董仲舒在《仁義法》篇中，將仁與義賦予新的詮釋，並以對比的方式，分別論述仁義的不同。例如：

1. 以仁安人，以義正我。
2. 仁之於人，義之於我。
3. 仁之法在愛人，不在愛我；義之法在正我，不在正人。
4. 仁謂往，義謂來。
5. 仁大遠，義大近。
6. 仁主人，義主我。
7. 愛在人，謂之仁；義在我，謂之義。
8. 仁者，人也；義者，我也。
9. 不攻人之惡，非仁之寬與！自攻其惡，非義之全與？

以上仁與義的分別，重點在說明仁乃對待別人，要愛要寬厚；義乃對待自己，要正要嚴格。兩者不可顛倒，否則會發生暴亂。仁義之分有何作用？董仲舒論述說：

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。(同上)

明白仁義的道理，以綜理別人和自我之間的事，辨別內外的區分，內正己，外推恩。修養自己，端正行為，據於禮，而求取幸福；愛護人民，把恩惠推廣開，施與人民，寬弘而包容大眾。仁義若相互混淆，則會帶來嚴重的後果，「眾人不能察，乃反以仁自裕，而以義設人，詭其處而逆其理，鮮不亂矣。」(同上)人未曾分辨仁與義，用寬厚的仁來善待自己，卻用嚴厲的義來要求別人，將仁義顛倒，以

致產生社會的亂象，都是由於上位「闇於人我之分，而不省仁義之所在也。」(同上)所以對仁義的措施，不可不加深思。不用眼睛，就看不見事物；不用心思考，就不能理解；天下雖有美味，不去品嚐它，就不知道它的甜美滋味。同樣的，聖人講了深刻的道理，若不細加研究、探討，那也不能正確理解。像營蕩把「仁」視為「愛子」，「義」視為「拜妻」，這種錯誤的理解，完全違背了聖人論道的意旨。因此董仲舒最後說：「雖有聖人之至道，弗論，不知其義也。」(同上)

董仲舒在《仁義法》一文中，要求統治者用義來約束自己的行為、欲望，用仁德來教化百姓，與天人感應論的思想是相同的。周桂鈿認為此篇不摻雜陰陽五行，不講天道觀，而用史事、聖人之言作為論證的依據，並提供新的見解，可以說是一篇純粹說理的文章。因此，《仁義法》在《春秋繁露》中的地位就顯得特殊且重要。¹⁷⁰

第二節 養生術

戰國末期，鄒衍的陰陽五行學說開始盛行，道家的養生思想也發達起來。秦漢之際，方士乃用之於求神仙之道，尤以養生為修煉之事。¹⁷¹董仲舒受到陰陽家和道家的影響，也重視養生，《循天之道》這篇文章，就是專論養生之道。他把養生納入天人哲學內，視為天人感應的一個途徑：

天無所言，而意以物，物不與群物同時而生死者，必深察之，是天之所以告人也。(《循天之道》)

上天不說話，而以某一事物來表達祂的意思，只要能用心觀察並體會，就會知道上天的意旨。例如薺菜在冬天長得最茂美，適合冬天食用；茶菜在夏天長得最旺盛，適合夏天食用。因此吃當令的蔬果，乃最合乎養生之道。¹⁷²下面分兩段來說明養生和養氣的重要性。

¹⁷⁰ 周桂鈿：《董學探微》，頁 103~120。

¹⁷¹ 徐復觀：《兩漢思想史》(卷二)，頁 409。

¹⁷² 原文為「薺以冬美，而茶以夏成，此可以見冬夏之所宜服矣。」(《循天之道》)

一、 以中和養身

董仲舒從先秦的思想發展出他的「中和」理論。他對中和的解釋是：

夫德莫大於和，而道莫正於中，中者，天地之美達理也，聖人之所保守也。

（同上）

能用中和來治理天下的人君，他的德行完美高超。從養生方面來說，他認為「能以中和養其身者，其壽極命。」（同上）此即能以中和保養身體的人，他會長命壽考。李振綱也強調中和是萬物生生不息的根本。¹⁷³董仲舒指出：

中者天之用也，和者天之功也。舉天地之道而美於和，是故物生。（同上）

天地之道，雖有不和者，必歸之於和，而所為有功；雖有不中者，必止之於中，而所為不失。（同上）

中和乃大自然之功能和作用，和合諧調為美之境界，萬物在此境中得以存在與發展。中和是萬物歸宿之理想狀態。

董仲舒用中和來養身，提出一套完整的養生之道，其具體內容為：

一、男女體其盛：¹⁷⁴即男女要在發育成熟時才可談論婚嫁。男屬陽，女屬陰，「男女之法，法陰與陽。」陰陽「盛極而合，不盛不合。」（同上）男女如同陰陽關係，要完善保養身體，就必須「使男子不堅牡，不家室，陰不極盛，不相接。」（同上）「盛」、「盛極」非指過度，而是「適中」之意。陰陽二氣盛極，乃是發展之過程中達到最佳狀態，成為最純熟且完美之事物。天地如何變化男女的生理狀況？董仲舒曰：「天氣先盛牡而後施精，故其精固；地氣盛牝而後化，故其化良。」（同上）天地萬物的化育，莫不如此。他認為：

天地之化，春氣生，而百物皆出；夏氣養，而百物皆長；秋氣殺，而百物皆死；冬氣收，而百物皆藏。（同上）

唯有天地精氣，出入沒有形跡，而萬物莫不與其相應。故男女皆得依其身心狀況發育到最佳時期才能結婚，這也是健康長壽和優生學的重要條件。婚後房事也要隨著年齡的增加而減少。¹⁷⁵

¹⁷³ 李振綱：《董仲舒思想五題》，頁 86。

¹⁷⁴ 以下七個標題均出自《循天之道》。

¹⁷⁵ 原文為「新牡十日而一遊於房，中年者倍新牡，始衰者倍中年，中衰者倍始衰，大衰者以月

二、臭味取其勝：即在飲食方面的選擇，要隨季節的變化食用新鮮的食物。董仲舒說：「凡天地之物，乘於其泰而生，厭於其勝而死，四時之變是也。」(同上) 天地萬物，順應季節的變化，憑藉它的舒張而生長，被優於它的生物所逼迫而死亡。四時、五行的變化，會影響萬物的成長。他說：

春之生，西至金而死，厭於勝也。 春之所生，而不得過秋，秋之所生，不得過夏，天之數也。飲食臭味，每至一時，亦有所勝，有所不勝，之理不可不察也。(同上)

物應天地之氣，四季氣候變化，而產生出不同的生物。依五行相勝的道理，金勝木，秋屬金，春屬木，所以春天的草木到秋天就會枯死，因被剋它的氣所制伏。同理，「生於木者，至金而死；生於金者，至火而死。」(同上) 這是天的定數，即五行相勝的自然規律。

人在天地之間，和萬物一樣成長，在不同的季節裡，飲食也應有所揀擇。董仲舒說：「冬，水氣也，薺，甘味也，乘於水氣而美者，甘勝寒也。」(同上)) 冬屬水，甘屬土，土勝水，因此薺在冬天長得特別好，是冬季的最佳食物。由此推出甘甜食物是冬季適宜的食品。同樣的，「夏，火氣也，荼，苦味也，乘於火氣而成者，苦勝暑也。」(同上) 夏天滋長眾多苦味的荼，說明帶有苦味的東西是夏天最佳的食品。相反的，夏天時薺無法生長，就必須「盡遠甘物」，冬天時就不吃苦味的食物。至於春天、秋天，則攪雜吃各種調和的東西。所以「凡擇美之大體，各因其時之所美，而違天不遠矣。」(同上) 大體來說，配合季節，多吃當令的食物，便是順應上天。

三、居處就其和：居家環境應該不偏陰也不偏陽，不冷也不熱，不乾也不溼，這才合乎「和」的條件。對於房屋的高低大小，董仲舒說：「高臺多陽，廣室多陰，遠天地之和也，故聖人弗為，適中而已矣。」(同上) 房屋要蓋多高才適中？他只說：「法人八尺，四尺，其中也。」(同上) 之後並沒有說明清楚。他反對臺子建得太高，房屋造得太廣，主要是針對漢武帝。文帝時勤儉愛民，省繇役，薄賦斂，國家富饒，百姓安定。而武帝卻好大喜功，大興土木，窮極奢華，弄得國家財力愈見薄弱。董仲舒所說的「聖人不為高臺廣室」，可以看作是對漢武帝的委婉勸諫。

當新牡之日。」(循天之道)

四、勞佚居其中：即主張勞逸要適度。「體欲常勞，而無長佚居多也。」(同上)身體要做適度的勞動，但太勞累則傷氣，太安逸則氣滯，此皆有損健康。

五、寒暖無失適，饑飽無過平：即寒冷和溫暖也要適中，不要吃太飽，也不要太饑餓。對四時的居處及衣食而言：「春襲葛，夏居密陰，秋避殺風，冬避重潔，就其和也；衣欲常漂，食欲常饑。」(同上)

綜合上述幾點，要保養身體，須配合季節、時令，作適度的調整。吃東西要選擇當季和新鮮食物，住所要陰陽調和，不乾不濕，寒冷和溫暖都要適宜，不吃太飽，也不可過饑。身體要經常勞動，不要長久安逸。這樣才能使身體保持在良好的「中和」狀態。

六、欲惡度理，動靜順性：即主張欲望和厭惡之情都要合理，不可太過，也不可不及。人的行為要順應自然本性，不要妄加干涉。

七、喜怒止於中，憂懼反之正：即喜怒要保持適中，憂懼也不能過分：

故君子怒則反中，而自說以和；喜則反中，而收之以正；憂則反中，而舒之以意；懼則反中，而實之以精。(同上)

當人處在喜怒、憂懼的情況下，要用平和、正理的態度，讓精神意志飽滿，使動盪的心緒得以解脫、收斂，感到舒暢、充實，而返回中道。李宗桂說，就頤養性情而言，董仲舒認為人的情緒、心境，只有做到「中和」才是合理的狀態，身心平衡才能健康。只有把握「中和」之道，才能收到良好的養生效果，而「中和」之道的實踐過程，本身就是由「中」致「和」的過程。¹⁷⁶

若能做到以上幾點，就可以保證「中和常在乎其身，謂之得天地泰。」(同上)天地安泰，人的壽命就延長。壽命之長短是先天的，若先天賦予的是長壽，但人們不會去好好保養，反而傷害它，那麼壽命也會縮短；若先天賦予的是短命，但人們很善於保養，那麼，短命也會變成長壽。董仲舒最後說：「夫損益者皆人，人其天之繼歟！出其質而人弗繼，豈獨立哉！」(同上)壽命長短與否，關鍵在於人是否懂得保養，因此先天的命定並非真正的命定，而是某種運勢而已，後天的保養才是真正的重點，否則一切中和養生的論述皆無意義。

¹⁷⁶ 李宗桂：董仲舒理想論的文化闡釋，《中國哲學》，1998年第9期，頁67。

二、 養氣以養生

前文曾提及董仲舒關於氣的論述，他說天地、陰陽、萬物和人，均由氣所構成，也借助氣來說明同類相動的道理：

天德施，地德化，人德義。天氣上，地氣下，人氣在其間。（人副天數）天地之德指的是天地以氣來化育萬物，人能秉承天地之氣，便能展現天地之意，氣對董仲舒而言實具有精神意志之屬性。

董仲舒認為精神對養身有極大的影響，循天之道 說：「循天之道以養其身，謂之道也。」養身與養氣的關係密切，養身之道關鍵在於養氣，他認為：

氣從神而成，神從意而出，心之所之謂意，意勞者神擾，神擾者氣少，氣少者難久矣。（循天之道）

它們的關係是：氣 神 意。氣受到精神的約束，精神則是從意志中產生出來，心的趨向即思維活動，就是意念。意念煩勞的人，精神會被擾亂，精神被擾亂，氣就稀少（弱），氣弱的人很難活得長久。人的思考活動通過精神和氣的作用，間接影響到人的身體健康。氣為生的基礎，從「意勞神擾，神擾氣少，氣少難久」來看，氣最為根本，因此養生首重養氣。人應如何來平息意志、精神的紛擾而養氣？董仲舒主張：

君子閑欲止惡以平意，平意以靜神，靜神以養氣，氣多而治，則養身之大者得矣。（同上）

減少欲望，讓思考活動平靜，精神便可得到安寧。靜神實可以養氣。董仲舒從意、神、氣三種關係中，論證了人的思想活動和精神作用對身體會產生重大的影響。

養氣能夠養生，而氣之養必須通過心之養，從心上說，董仲舒以為「凡氣從心，心，氣之君也，何為而氣不隨也？」（同上）氣從心中發出來，心主宰氣，因此心發生變化，氣也就跟著變化。天下修道的仁者，皆以內心為根本，其長壽的原因，是「外無貪而內清淨，心和平而不失中正。」（同上）仁者內心清淨平和，即不向外貪求，所以身心健康且能盡其天年。

董仲舒又由天地萬物的角度說氣，以為「和氣」最好：

和者，天之正也，陰陽之平也，其氣最良，物之所生也，誠擇其和者，以為大得天地之奉也。（同上）

萬物之生化成長並非雜論無序，而是得天地之正乃成，此天地之正是出於陰陽之

平之正，即出於「氣之和」，此溫潤純粹的氣之和是「天之功」，是故「物生皆貴氣而迎養之。」(同上)

對於養氣有豐富經驗的孟子，其養氣經驗表現在《公孫丑上》篇：「我善養吾浩然之氣。」浩然之氣是「配義與道」的。董仲舒說孟子的養氣是指「行必終禮，而心自喜，常以陽德生其意也。」(《循天之道》)外在而合於禮節法度之行止，內心自然喜悅，這種喜悅象徵的是陽之德。陽表示天的寬容，君主體認天意，也應該有容乃大。這種品德高超的人就是仁者。孟子的「浩然之氣」，董仲舒認為應從行為上的修養來下功夫。

人們皆知愛惜衣飾和飲食，卻不愛惜他的元氣，氣對於人來說，比衣食更重要，衣食用盡，尚可彌補，而氣耗盡，人便即刻死亡，故「養生之大者，乃在愛氣。」「凡養生者，莫精於氣。」(同上)人的思想情緒會影響氣，而思想情緒又和人的道德修養有關。周桂鈿指出，道德崇高、修養好的人，自然提升他的思想境界，養氣以養生，就成了重要的關聯。¹⁷⁷道德修養主要是指實行仁義，董仲舒要求君主施行仁政，教化百姓，強調道德規範的要求，此不僅對養生極有幫助，而且也肯定了精神生活的價值。

董仲舒認為氣要經常流動，才能達到中和，如果氣停滯了，身體就會出毛病。他舉猿和鶴為例以說明長壽的原因：

鶴之所以壽者，無宛氣於中，是故食冰；猿之所以壽者，好引其末，是故氣四越。天氣常下施於地，是故道者引氣於足，天之氣常動而不滯，是故道者亦不宛氣。(同上)

人類若要和猿、鶴一樣長壽，就要讓氣在身體中順暢的運行。天人同類，天與頭、地與足相互對應，天施氣於下，人再將氣引到手腳的末端或頭頂，放出外氣。如此運氣、放氣，讓氣流通於身體各處，並將鬱氣帶離身體，自然就健康長壽。

董仲舒也引述公孫尼子¹⁷⁸的一段話來加以說明養氣的重要：

公孫之養氣曰：「裏藏泰實則氣不通，泰虛則氣不足，熱勝則氣，寒勝則氣，泰勞則氣不入，泰佚則氣宛至，怒則氣高，喜則氣散，憂則氣狂，懼則氣懾。凡此十者，氣之害，而皆生於不中和。」(同上)

¹⁷⁷ 同註 25，頁 312。

¹⁷⁸ 戰國時人，養氣是公孫尼子所著二十八篇之一。參見蔣伯潛：《諸子通考》，台北，正中書局，1991，頁 374。

這十種狀況均偏離中和，對於身體健康毫無益處。為了保持身體健康，須要和氣。

「中和」就是養氣的最好條件，中和可以使氣處於最佳狀態。

養氣學說在戰國末期和西漢醫學中頗為流行，董仲舒將當時醫學的研究成果，移植到他的中和理論裡，並以養氣來養生，提供了「天人哲學」的實踐依據。他要人們培養氣而和諧，使氣能獲得調節與修治。人道與天地之道同類，都是治理中和之氣，效法天道，即是強調人須調理中和的氣。¹⁷⁹所以董仲舒的養氣說，乃是另闢一路，由軀體保養的途徑以證成天人同類，此是氣化宇宙觀論架構下的實踐取向。

三、 小結

本章對董仲舒天人哲學的實踐，提出兩個重點，一是倫理學，二是養生術。要將天人哲學落實於人間，董仲舒認為須建立一套倫理制度，此制度既能鞏固中央集權專制的大一統社會，又能實踐他的天人哲學精神。在先秦諸子中，當然是孔孟的倫理思想最具特色。董仲舒繼承儒家大部分的倫理思想，並加以發揚轉化。從孔子言仁，孟子言仁義，並列舉仁、義、禮、智四端，作為立身行道的準則，在《春秋繁露》的篇幅中，時有對四端詳細的闡釋。

儒家的五倫雖強調各自的本分，但在董仲舒眼中，還不夠成為國家政經穩固之大本，因而他轉而以三綱中的絕對隸屬關係，嘗試為大漢帝國奠定長治久安的基礎，這一轉變鞏固了專制體制，而在位者也都能各盡職分，為人民謀福祉，這是董仲舒提出三綱說的重要意義。李宗桂指出，三綱五常作為自有漢一代以迄晚清社會的基本道德規範，對於社會的穩定和精神的凝聚，曾產生過重要的作用。

180

將五行摻入倫理思想中，依五行相生的關係是：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。董仲舒把它解作如同父子的關係，父生子，如木生火，子承受父，如火承受木，所以木受水，火受木，土受火，金受土，水受金。「授」是父

¹⁷⁹ 即 循天之道 所說的「常自漸於天地之道，其道同類，一氣之辨也，法天者，乃法人之辨。」

¹⁸⁰ 同註 31，頁 65。

的地位，「受」是子的地位。父授予而子承受下來，不能違逆父之意，這是為人子的道理。將五行推至君臣的關係，其道理也相同，「故五行者，乃孝子忠臣之行也。」

董仲舒汲取儒家的仁義學說，但他對仁和義作新的解釋：「以仁安人，以義正我。」韋政通以為，從「仁之法在愛人，不在愛我」以及「人不被其愛，雖厚自愛，不予為仁」來看，安人不只是愛人而已，還要使對方真正得到你的愛，所以安人是兼包著主觀的要求和客觀的效果。¹⁸¹義是用來正我的，不是正別人，亦即對待自己要嚴厲，對待別人要寬容。正我是正人的先決條件，從「我不自正，雖能正人，弗予為義」一文中，較為合理的解釋是能不斷自我反省，改正缺失，在實際行為當中，都能時時刻刻糾正自己；具備這種條件的人，才有足夠的資格正人。對統治者而言，將以義正人轉換成以義正我，具有警示作用，它提醒統治者應把省思的基礎由外在對象轉向以自身為對象。

天人哲學的實踐另一個重點是養生術。循天之道 這篇文章在其他充滿陰陽、五行的篇幅中，顯得格外特殊，它是以中和的觀念來說明養生的重要性。追求長壽的秘方，甚至尋覓長生不老藥，乃是一般人的共同願望。在身體保養方面，董仲舒提出「中和論」，他認為飲食、情慾、居處以及工作均應適當。故董仲舒說：「能以中和養其身者，其壽極命。」處於中和狀態，人就得到天地的安泰，在良好的自然環境下，才能夠延年壽考。

養氣也是養生的重要條件，司馬遷論養氣也和董仲舒相似：

凡人所生者神也，所托者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。《史記 太史公自序》

此乃漢初黃老道家的養生術。人之所以生，主要是形、神合一，如果形、神分離，人便會衰亡。形指身體，神指精氣。人的身體好比一棟房子，精氣就住在房子裡。神不離開形，人就活著，而且精氣愈多愈好。如果精氣少了，身體便會出毛病，形體都完全沒有精氣，身體也不能單獨存在，即宣告死亡。因此身體過於勞累，精氣就會衰竭。徐復觀表示，當時的養氣和養生的思想，在醫學上有合理的詮釋，董仲舒為了提供天人感應的理論依據，於是將氣賦予精神意志作用，並將之提高

¹⁸¹ 韋政通：《董仲舒》，頁 141。

到神祕主義的地位。董仲舒所說的氣，基本上帶有神祕性。¹⁸²

董仲舒為世儒宗，《漢書 董仲舒傳》說他是「進退容止，非禮不行」的正人君子，以一代大儒而談房中術，似乎令人難以置信，但他曾經當過江都王和膠西王的相國，漢代諸侯王極其荒淫無度，二王也是。所以他將此一問題置於天的哲學中去闡述，似乎頗為合理，其目的乃希望二王能夠節欲以保養身心，才能有效治理國家，讓百姓安居樂業。

¹⁸² 同註 26，頁 342。