

汉道、王道、天道——董仲舒《春秋》公羊说新探

董仲舒是西汉景、武时期的《春秋》公羊学大师，是历史上著名的儒家学者。他曾以阐释《春秋公羊传》的形式提出一套系统的政治学说，主要涉及人性、汉道、王道和天道四个层次的理论。其中，关于汉道即汉朝统治天下之方式的理论是整个学说的核心，人性论是汉道理论的出发点，王道和天道理论则是对汉道理论的史学和神学论证。本文将循此线索对董仲舒的政治学说进行探讨，以求揭示其主要观点和基本框架。

一、《春秋》与汉道

汉代《公羊》家有所谓“《春秋》为汉立法”说。《公羊传》哀公十四年：“君子曷为为《春秋》？拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》……制《春秋》之义，以俟后圣。”何休注曰：“待圣汉之王以为法”。又引《演孔图》曰：“孔子仰推天命，俯察时变，却观未来，豫解无穷，知汉当继大乱之后，故作拨乱之法以授之。”¹董仲舒对《春秋》一书性质的看法也是如此。《春秋繁露·三代改制质文》篇曰：“《春秋》应天作新王之事。”同书《玉杯》篇曰：“孔子立新王之道”。²新王即汉朝，新王之道便是汉朝的治国之道。此说自武帝以后得到朝廷的认可，并为儒生普遍接受。武帝曾说“汉亦一家之事，典法不传，谓子孙何？”³正是以“新王”自居。班固《汉书》卷一〇〇《序传下》：“太宗……登我汉道。”师古曰：“登，成也。”则是将文帝奉为汉道的奠基者。所以，董仲舒的《春秋》公羊学是一门实用政治学，它直接回答汉王朝应如何统治天下的问题。

《春秋繁露·楚庄王》篇：“《春秋》之道，奉天而法古。”⁴根据《春秋》为汉立法说，《春秋》之道便是汉道。那么，这“奉天而法古”的汉道究竟是一种什么样的统治方式？董仲舒在《天人三策》中对此作了两种解释。一曰任德教：“王者承天意以从事，故任德教而不任刑……为政而任刑，不顺于天，故先王莫之肯为也。”二曰以德善化民：“古者修教训之官，务以德善化民，民已大化之后，天下常亡一人之狱矣。”⁵

所谓“任德教”就是以道德教化治理天下，它是汉儒的共同口号。与之对立的是法家的“法治”主张。如贾谊曾说，“欲民之善”当“道之以德教”，而不可“驱之以法令”。⁶刘向也主张“先德教而后刑罚……尚其德而希其刑”。⁷汉元帝为太子时曾劝宣帝：“陛下持刑太深，宜用儒生。”宣帝斥之曰：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！”⁸亦将“任德教”视为儒生之“王

¹ 《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第2354页。《公羊传》所谓“君子”指孔子。参林义正：《春秋公羊传伦理思维与特质》，台北：台湾大学出版中心，2003年，第8页。

² 苏舆：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第187、28页。有日本学者认为，董仲舒未曾“明言”《春秋》是孔子为汉制法之作，明确提出此说的是后出的纬书。见河口音彦：《三世異辭について》，《支那学研究》第16集。岩本宪司已引《春秋繁露·玉杯》和《三代改制质文》之文进行了反驳。见氏著：《何休三世異辭說試論》，《东方学》第61辑。

³ 《史记》卷二三《礼书》，北京：中华书局，1959年，第1161页。

⁴ 苏舆：《春秋繁露义证》，第14页。

⁵ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，北京：中华书局，1962年，第2502、2515页。

⁶ 《汉书》卷四八《贾谊传》，第2253页。

⁷ 向宗鲁：《说苑校证·政理》，北京：中华书局，1987年，第143、144页。

⁸ 《汉书》卷九《元帝纪》，第277页。

道”，而与法家之“霸道”相对。

所谓“以德善化民”，又称“以德化民”。《史记》卷一〇《孝文本纪》：“孝文帝……专务以德化民”。孤立地看，很难发现它与“任德教”有何区别。但若指出与之相对的口号，其特殊含义便会显现出来。《三国志》卷四《魏书·三少帝纪》：高贵乡公幸太学讲《礼记》，问曰：“‘太上立德，其次务施报’。为治何由而教化各异？皆修何政而能致于立德，施而不报乎？”博士马照对曰：“‘太上立德’，谓三皇五帝之世以德化民。‘其次施报’，谓三王之世以礼为治也。”帝曰：“二者致化薄厚不同，将主有优劣邪？时使之然乎？”照对曰：“诚由时有朴文，故化有薄厚也。”⁹高贵乡公所谓“教化”显然与“德教”同义，马照所云“以德化民”和“以礼为治”，则是“德教”的两种形式。二者的根本区别是“化有薄厚”，对导致这一区别的原因也有两种不同看法，一曰“主有优劣”，一曰“时有朴文”。

今案《礼记·曲礼》上，有“太上贵德，其次务施报”之语。郑玄注曰：“太上帝、皇之世，其民施而不惟报……三王之世，礼始兴焉。”孔颖达疏曰：“太上谓三皇五帝之世也。其时犹淳，厚其德，不尚往来之礼……德主务施其事，但施而不希其反也。”又曰：“其次谓三王之世也……独亲其亲，独子其子，货力为己，施则望报。”孔疏之语出自《礼记·礼运》篇，其文曰：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子……货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己……是谓大同。今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己……礼义以为纪，以正君臣，以笃父子……禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也……是谓小康。”郑玄注曰：“大道谓五帝时也。”又释“由此其选”曰：“由，用也，能用礼义以成治。”¹⁰又《左传》僖公二十四年：“大上以德抚民，其次亲亲以相及也。”¹¹可见，所谓“以德化民”和“以礼为治”说是在“大同”、“小康”之说的基础上发展而成的。根据大同、小康之说，三代之俗薄于上古，三王之德劣于五帝。《汉书》卷二三《刑法志》：“禹承尧、舜之后，自以德衰而制肉刑，汤、武顺而行之者，以俗薄于唐、虞故也。”同书卷八《宣帝纪》载宣帝语：“上古之治……其德弗可及已。朕既不明……将欲配三王之隆。”《白虎通·爵》篇：“帝、王之德有优劣。”同书《号》篇：“德合天地者称帝，仁义合者称王，别优劣也。”¹²《潜夫论·衰制》篇：“治世者若登丘矣，必先蹶其卑者，然后乃得履其高。是故……道齐三王，然后五帝之化乃可行也。”¹³据此，高贵乡公和马照所说的时之“朴”、德之“优”和化之“厚”系指“以德化民”而言，时之“文”、德之“劣”和化之“薄”则是“以礼为治”的特点。

高贵乡公和马照的对话还表明，继三王之后统治天下的“新王”应当“以德化民”还是“以礼为治”，曾是儒家内部长期争论的问题。众所周知，孔子将其政治主张概括为“道之以德，齐之以礼”，反对“道之以政，齐之以刑”。¹⁴汉儒任德教而不任刑的思想显然由此而来。但“道之以德”和“齐之以礼”也有不同含义。孟子偏重前者，故倡导“仁政”；荀子强调后者，遂主张“礼治”。入汉以后，孟、荀两派的对立又以经学形式继续存在和发展，其中尤以《春秋》三传之

⁹ 《三国志》，北京：中华书局，1959年，第138页。

¹⁰ 《十三经注疏》，第1231、1414页。

¹¹ 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年，第420页。

¹² 陈立：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年，第2、43页。

¹³ 彭铎：《潜夫论笺校正》，北京：中华书局，1985年，第243页。

¹⁴ 刘宝楠：《论语正义·为政》，北京：中华书局，1990年，第41页。

争最为激烈。《汉书》卷八八《儒林传》：“瑕丘江公受《穀梁春秋》及《诗》于鲁申公。”同书卷三六《楚元王传》：“申公……受《诗》于浮丘伯。伯者，孙卿门人也。”又刘向《别录》：“左丘明授……荀卿，荀卿授张苍。”¹⁵陆德明《经典释文序录》：“苍传洛阳贾谊。”¹⁶是荀子乃《穀梁》、《左氏》两家之先师。如前所述，“导之以德教”是汉儒各派的共同口号，但具体主张又有所不同。贾谊认为，“道之以德教”就是“以礼义治之”，¹⁷其主要观点也与荀子基本相同。他的政治主张便是汉代最典型的“以礼为治”说。《公羊》先师见于记载者甚多，¹⁸其中既无孟子，也无荀子。但《公羊传》的思想与孟子比较接近，乃学界所公认。董仲舒的“以德善化民”说则是对孟子“仁政”学说的发展。据《汉书》卷八八《儒林传》，武帝时，《穀梁》大师江公曾与董仲舒辩论：“上使与仲舒议，不如仲舒。而丞相公孙弘本为《公羊》学，比辑其议，卒用董生”。这说明《公羊》学和《穀梁》学确有不同观点。当时，张苍、贾谊已卒，贾谊弟子贯公“为河间献王博士”，朝中无《左氏》大师，故未见董仲舒与之论战的记载。但董仲舒有许多观点与贾谊相对立，则是明显的事实。据此，我认为，所谓“以德善化民”或“以德化民”，是董仲舒针对荀子及其后学的“以礼为治”说而提出的《公羊》家的政治主张。

关于“以德化民”之“厚”，司马迁在《史记》卷一〇《孝文本纪》中写道：

孝文帝……即位二十三年，宫室苑囿狗马服御无所增益。有不便，辄弛以利民。尝欲作露台，召匠计之，直百金。上曰：“百金，中民十家之产。吾奉先帝宫室，常恐羞之，何以台为！”上常衣绨衣，所幸慎夫人，令衣不得曳地，帷帐不得文绣，以示敦朴，为天下先。治霸陵皆以瓦器，不得以金银铜锡为饰，不治坟，欲为省，毋烦民。南越王尉佗自立为武帝，然上召贵尉佗兄弟，以德报之，佗遂去帝称臣。与匈奴和亲，匈奴背约入盗，然令边守备，不发兵深入，恶烦苦百姓。吴王诈病不朝，就赐几杖。群臣如袁盎等称说虽切，常假借用之。群臣如张武等受赂遗金钱，觉，上乃发御府金钱赐之，以愧其心，弗下吏。专务以德化民，是以海内殷富，兴于礼义。

班固在《汉书》卷四《文帝纪》中引此文为赞，又在卷一〇〇《序传》中说：

太宗穆穆，允恭玄默，化民以躬，帅下以德。农不供贡，罪不收孥，宫不新馆，陵不崇墓。我德如风，民应如草，国富刑清。

以上赞词以汉文帝为例描述了“以德化民”的一些具体表现。概括起来，要点有三：一是节俭敦朴，不与民争“利”；二是以身作则，“为天下先”；三是宽以待人，注重感化其“心”。撇开具体事例，我们又看到所谓“以德化民”是这样一种过程：统治者“化民以躬，帅下以德”在先，天下“兴于礼义”，“国富刑清”在后。董仲舒的“以德善化民”说正是对这种统治方式的理论说明，很可能也就是司马迁和班固塑造汉文帝形象的理论依据。

孟、荀两派的分歧始于“性善”论和“性恶”论的对立。董仲舒“以德善化民”说的基本观点，也来自他对人性问题的看法。所以，《天人三策》在提出“古

¹⁵ 《十三经注疏》，第1703页。

¹⁶ 吴承仕：《经典释文序录疏证》，北京：中华书局，2008年，第108页。

¹⁷ 《汉书》卷四八《贾谊传》，第2253页。

¹⁸ 参阅《四库全书总目》卷二六“春秋公羊传注疏”条，北京：中华书局，1965年，第210页。

者……务以德善化民”之后，接着说：“天令之谓命，命非圣人行；质朴之谓性，性非教化不成；人欲之谓情，情非度制不节。是故王者上谨于承天意，以顺命也；下务明教化民，以成性也；正法度之宜，别上下之序，以防欲也。修此三者，而大本举矣。”¹⁹

“质朴之谓性，性非教化不成”，是将“性”视为人类“生而所自有”的“自然之资”，²⁰其中包含着善的萌芽，但尚未发育成长，故“可谓有善质，而不可谓善”。²¹要使“善质”成长为“善”，必须经过后天的教化，所谓“性待渐于教训而后能为善”。性与善的关系如同禾与米一样，“善如米，性如禾。禾虽出米，而禾未可谓米也。性虽出善，而性未可谓善也。”²²“人欲之谓情，情非度制不节”，是将“情”定义为人类固有的追求享受的欲望。它具有恶的本质，使“万民之从利也，如水之走下”，²³而不能自止。只有用“度制”加以约束，才能“损其欲而辍其情”，“柢众恶于内，弗使得发于外”。²⁴“天令之谓命，命非圣人行”，是将“命”说成上天赋予圣人或王者的使命。“天生民性有善质而未能善”，²⁵“民之情不能制其欲，使之度”，²⁶则是上天为王者留下的用武之地。所以，王者的任务就是“明教化民，以成性”和“正法度之宜，别上下之序，以防欲”。其中，“防欲”是为“成性”服务的，“成性”才是最终目的。故曰：“王，承天意以成民之性为任者也”。²⁷

儒家内部由人性论产生的理论分歧，首先在于“仁”和“礼”孰为第一性。如孟子认为“人皆有不忍人之心”，²⁸故本性是善的。君子能使其善性得到发扬，故有仁爱之心。有了仁爱之心，便会自觉遵守礼义。所谓“仁，人心也；义，人路也”。²⁹“夫义，路也；礼，门也。惟君子能由是路，出入是门也”。³⁰因此，“仁”是第一性的。荀子则认为人生来“好利而欲得”，故本性是恶的。善来自圣王制定的“礼义法度”。欲使“天下皆出于治，合于善”，只有“明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之”。³¹因此，“礼”是第一性的。

董仲舒既然断言性有“善质”而“可善”，又将“成民之性”视为王者的终极使命，就必然认为“仁”为第一性，“礼”为第二性，亦即先有“仁”而后有“礼”。所以，他将人们接受教化的过程描述为：“明于天性，知自贵于物；知自贵于物，然后知仁谊；知仁谊，然后重礼节；重礼节，然后安处善；安处善，然后乐循理；乐循理，然后谓之君子。”从“明于天性”开始，必然“知仁谊，然后重礼节”。根据这一规律，王者施行教化亦当先使民知仁义，然后制礼作乐。以西周为例：“文王顺天理物，师用贤圣……爱施兆民，天下归之……武王行大谊，平残贼，周公作礼乐以文之。”³²由此，董仲舒提出了必须待教化成功之后方

¹⁹ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2515页。

²⁰ 苏舆：《春秋繁露义证·深察名号》，第291页；《实性》，第312页。

²¹ 苏舆：《春秋繁露义证·深察名号》，第297页。

²² 苏舆：《春秋繁露义证·实性》，第311、312页。

²³ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2503页。

²⁴ 苏舆：《春秋繁露义证·深察名号》，第293、296页。

²⁵ 苏舆：《春秋繁露义证·深察名号》，第302页。

²⁶ 苏舆：《春秋繁露义证·天道施》，第470页。

²⁷ 苏舆：《春秋繁露义证·深察名号》，第302页。

²⁸ 焦循：《孟子正义·公孙丑上》，北京：中华书局，1987年，第232页。

²⁹ 焦循：《孟子正义·告子上》，第786页。

³⁰ 焦循：《孟子正义·万章下》，第723页。

³¹ 王先谦：《荀子集解·性恶》，北京：中华书局，1988年，第438、440页。

³² 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2516、2509、2510页。

可制礼作乐的重要观点。《天人三策》：“教化之情不得，雅颂之乐不成。”³³《春秋繁露·楚庄王》：“天下未遍合和，王者不虚作乐。”同书《盟会要》：“清廉之化流，然后王道举，礼乐兴。”³⁴仁义不成，礼乐不兴。这意味着汉王朝治天下亦当先行教化以求仁义，而不可急于制礼作乐。

那么，王者在制礼作乐前应如何教化百姓？董仲舒回答说，还得用礼乐，因为未善之性“非教化不成”，利欲之情“非度制不节”。但这种礼乐不是王者自己制作的，而是从先王礼乐中选用的。《天人三策》：

王者未作乐之时，乃用先王之乐宜于世者而以深入教化于民。³⁵

这段话是在回答武帝关于圣王之乐的提问时说的，故只及乐，而未及礼。考《汉书》卷七二《王吉传》载吉上疏曰：“王者未制礼之时，引先王礼宜于今者而用之。”语句完全相同。又《白虎通·礼乐》篇曰：“王者始起，何用正民？以为且用先王之礼乐。天下太平，乃更制作焉。”³⁶《公羊传》隐公五年九月何休注曰：“王者……未制作之时，取先王之礼乐宜于今者用之。”³⁷皆礼乐并称。董仲舒原意当亦如此。

“宜于”汉朝之“世”的是哪代先王的礼乐？董仲舒对此也作了明确回答。《春秋繁露·三代改制质文》：

《春秋》应天作新王之事……乐宜亲招武，故以虞录亲乐。制宜商，合伯子男为一等。³⁸

钟肇鹏先生释曰：“‘招’读为‘韶’，‘招武’即箫韶九成，虞舜之乐……‘武’、‘舞’古通。”³⁹是“招武”即“《韶》舞”。后“乐”字旧皆断属下句，作“乐制宜商”，其意不可解。卢文弨校语曰：“乐制，疑当作制爵。”钟肇鹏则认为“乐制”当作“爵制”。康有为将其断属上句，作“乐宜亲招武，故以虞录亲乐”，⁴⁰于意为长，今从之。其意是说宜于汉朝之世的先王之乐为虞舜之乐。“制”，按同篇所说，指的是立嗣、婚冠、丧葬、爵禄等礼制。“商”则是虞舜之制的特点，其中包括“制爵三等”，即将公、侯、伯、子、男五等爵中的后三等合为一等。所以，“制宜商，合伯子男为一等”，是说宜于汉朝之世的先王礼制是虞舜之制。

《礼记·表记》有一段孔子赞扬虞舜的话：

后世虽有作者，虞帝弗可及也已矣！君天下，生无私，死不厚其子，子民如父母，有憯怛之爱，有忠利之教，亲而尊，安而敬，威而爱，富而有礼，惠而能散，其君子尊仁畏义，耻费轻实，忠而不犯，义而顺，文而静，宽而有辨。《甫刑》曰：“德威惟威，德明惟明。”非虞帝，其孰能如此乎！⁴¹

³³ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2499页。

³⁴ 苏舆：《春秋繁露义证》，第20、141页。

³⁵ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2499页。

³⁶ 陈立：《白虎通疏证》，第99页。

³⁷ 《十三经注疏》，第2207页。

³⁸ 苏舆：《春秋繁露义证》，第187、191页。

³⁹ 钟肇鹏：《春秋繁露校释（校补本）》，石家庄：河北人民出版社，2005年，第433、434页。

⁴⁰ 《春秋董氏学》，北京：中华书局，1990年，第74页。

⁴¹ 《十三经注疏》，第1642页。

董仲舒对舜的推崇或源于此。《春秋繁露·三代改制质文》篇述“主天法商”的虞舜礼制曰：

其道佚阳，亲亲而多仁朴。故立嗣予子，笃母弟，妾以子贵。昏冠之礼，字子以父，别眇夫妇，对坐而食。丧礼别葬，祭礼先臊，夫妻昭穆别位。制爵三等，禄士二品。制郊宫明堂员，其屋高严侈员，惟祭器员。玉厚九分，白藻五丝。衣制大上，首服严员。鸾舆尊盖，法天列象，垂四鸾。乐载鼓，用锡舞，舞溢员，先毛血而后用声。正刑多隐，亲戚多讳。封禪于尚位。⁴²

这套制度显然是狭义的礼，大多只有象征性意义。董仲舒所强调的应是体现在各项具体制度中的“亲亲而多仁朴”的基本原则。“亲亲”就是孝，“尊尊”则是忠。《汉书》卷八〇《宣元六王传》：“亲亲之恩莫重于孝，尊尊之义莫大于忠。”所谓虞制尚“亲亲”，便意味着汉家应当重孝道。“仁朴”则是仁厚、敦朴的统治作风。

《韶》是歌颂舜之功德的庙乐。《春秋繁露·楚庄王》篇释其义曰：“舜时，民乐其昭尧之业，故《韶》。韶者，昭也。”⁴³《白虎通·礼乐》篇亦曰：“舜曰《箫韶》者，舜能继尧之道也。”⁴⁴是舜之功德主要在于能“昭尧之业”，“继尧之道”。所以，董仲舒在《天人三策》中指出：舜“即天子之位，以禹为相，因尧之辅佐，继其统业”。又说舜“改正朔，易服色，以顺天命而已，其余尽循尧道”。⁴⁵而尧道的特点就是“以德化民”。《尚书·尧典》：“克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦。”⁴⁶《天人三策》则说：“尧兢兢日行其道，而舜业业日致其孝，善积而名显，德章而身尊……此唐虞之所以得令名。”又说：“尧受命……务求贤圣，是以得舜、禹、稷、高、咎繇。众圣辅德，贤能佐职，教化大行，天下和洽”。因此，汉家施行教化也应“尽循尧道”。《天人三策》：“《春秋》深探其本，而反自贵者始。故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。”⁴⁷《公羊传》哀公十三年秋何休注所云“先自正，而后正人，正人当先正大以帅小”，⁴⁸亦为此意。

以其人性论为前提，董仲舒又认为，王者治天下必须从“防欲”开始，因为“利”比“义”具有更大的诱惑力。《春秋繁露·玉英》篇：“凡人之性莫不善义，然而不能义者，利败之也。”利欲不但阻碍“善质”的成长，还会酿成大患。《盟会要》篇：“患乃至于弑君三十六，亡国五十二，细恶不绝之所致也。”⁴⁹尤其是“身宠而载高位，家温而食厚禄”的统治者，若“乘富贵之资力，以与民争利于下”，必会使“民日削月朘，浸以大穷”，“穷急愁苦”则铤而走险。故曰“居君子之位而为庶人之行者，其患祸必至”。⁵⁰而“防欲”的最佳手段则是礼。《春秋繁露·度制》篇：“圣人之道，众堤防之类也，谓之度制，谓之礼节。”《天道施》

⁴² 苏舆：《春秋繁露义证》，第205—208页。

⁴³ 苏舆：《春秋繁露义证》，第20页。

⁴⁴ 陈立：《白虎通疏证》，第102页。

⁴⁵ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2509页。

⁴⁶ 《十三经注疏》，第119页。

⁴⁷ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2517、2508、2502页。

⁴⁸ 《十三经注疏》，第2352页。

⁴⁹ 苏舆：《春秋繁露义证》，第73、141页。

⁵⁰ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2520页。

篇：“礼，体情而防乱者也。”⁵¹礼能使“富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧……贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，乡党有序，则民有所让而不敢争。”从而防患于未然，并为“成民之性”扫除障碍。所谓“天下者无患，然后性可善；性可善，然后清廉之化流”。⁵²

以“清廉之化”成“可善”之“性”，就是用先王之乐“深入教化于民”。因为“乐者，所以变民风，化民俗也；其变民也易，其化人也著。”⁵³在这一过程中，最高统治者必须像尧舜那样“先自正，而后正人”。自正又要先“正心”，心正然后见诸言行，不仅“说仁义而理之”，更要“显德以示民”。⁵⁴孔子曾说：“子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”⁵⁵孟子也说：“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。”⁵⁶据此，董仲舒断言：“王者有明著之德行于世，则四方莫不响应，风化善于彼矣”。⁵⁷又说：“天子大夫者，下民之所视效，远方之所四面而内望也。近者视而放之，远者望而效之。”⁵⁸《白虎通·三教》篇：“教者何谓也？教者效也，上为之，下效之。”⁵⁹正是对董仲舒这一思想的概括。

《公羊》家所谓“先自正，而后正人”，还包含着“躬自厚而薄责于人”的思想。《公羊传》隐公二年春何休注：“《春秋》王鲁，明当先自详正，躬自厚而薄责于人。”⁶⁰董仲舒在《春秋繁露·仁义法》篇阐释其意曰：“内治反理以正身，据礼以劝福；外治推恩以广施，宽制以容众……躬自厚而薄责于外，此之谓也。”并提出区分“内治”与“外治”的关键，是用仁义法“求仁、义之别，以纪人、我之间”。⁶¹他说：

《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也……是故《春秋》为仁义法：仁之法在爱人，不在爱我；义之法在正我，不在正人。我不自正，虽能正人，弗予为义；人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。⁶²

以仁爱人，是孔、孟思想的核心。以义正我，则是董仲舒强调的重点。他认为，以仁爱人可以赢得人民的拥戴，以义正我则会使“下高其行而从其教，民化其廉而不贪鄙”。义不可直接用来正人，却又是正人的最积极有效的手段，所谓“尔好谊（义），则民乡（向）仁而俗善”。⁶³因此，他把义看得比仁更重要。《春秋繁露·身之养重于义》篇曰：

圣人……见义大，故能动，动故能化，化故能大行，化大行故法不犯，法不犯故刑不用，刑不用则尧舜之功德。此大治之道也。⁶⁴

⁵¹ 苏舆：《春秋繁露义证》，第231、469页。

⁵² 苏舆：《春秋繁露义证》，第228、231、141页。

⁵³ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2499页。

⁵⁴ 苏舆：《春秋繁露义证·重政》，第148页；《身之养重于义》，第265页。

⁵⁵ 刘宝楠：《论语正义·颜渊》，第506页。

⁵⁶ 焦循：《孟子正义·离娄上》，第526页。

⁵⁷ 苏舆：《春秋繁露义证·郊语》，第401页。

⁵⁸ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2521页。

⁵⁹ 陈立：《白虎通疏证》，第371页。

⁶⁰ 《十三经注疏》，第2202页。

⁶¹ 苏舆：《春秋繁露义证·仁义法》，第254、255页。

⁶² 苏舆：《春秋繁露义证·仁义法》，第249~251页。

⁶³ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2521页。

⁶⁴ 苏舆：《春秋繁露义证》，第265、266页。

这是董仲舒“以德善化民”说的精髓所在，也是对孟子“仁政”学说的一大发展。

最后，董仲舒认为，汉王朝在完成上述教化过程之后，便可以制礼作乐了，所谓“应其治时，制礼作乐以成之”。⁶⁵其目的是巩固教化成果，使之形式化为具体完备又独具本朝特色的行为准则和道德规范，为子孙后代治理天下提供一种稳定的政治模式。《天人三策》：“圣王已没，而子孙长久安宁数百岁，此皆礼乐教化之功也……教化已明，习俗已成，子孙循之，行五六百岁尚未败也。”⁶⁶说的都是制礼作乐之后的情形。

所谓“治时”就是“功成”、“治定”、天下“太平”之时。《吕氏春秋·大乐》：“天下太平，万物安宁，皆化其上，乐乃可成。”⁶⁷《礼记·乐记》：“王者功成作乐，治定制礼。”郑玄注曰：“功成，治定，同时耳。功主于王业，治主于教民。”⁶⁸《白虎通·礼乐》篇：“太平乃制礼作乐”。⁶⁹这是汉儒普遍接受的观点。但功成治定、天下太平的标准是什么？达到这一标准大致需要多长时间？当时却有不同看法。

孔子曾曰：“如有王者，必世而后仁。”又曰：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。”⁷⁰班固解释说：此“言圣王承衰拨乱而起，被民以德教，变而化之，必世然后仁道成焉；至于善人，不入于室，然犹百年胜残去杀矣。此为国者之程式也”。⁷¹按此“程式”，汉朝拨乱反正所需时间，少则一世（三十年），多则百年。汉初叔孙通制定礼仪，征鲁儒生三十余人，其中两人认为“礼乐所由起，百年积德而后可兴”，因而拒绝前往。⁷²可见，此说在汉初已经流行了。

董仲舒“以德善化民”说不同于“以礼为治”说的最大特点，是强调制礼作乐之前的教化过程，制礼作乐则是该过程的终点。所以，他对太平的标准和制礼作乐的时机必须作出与之相应的明确规定。首先，他认为“必世而后仁”系指尧而言。《天人三策》：“臣闻尧受命……教化大行，天下和洽……故孔子曰：‘如有王者，必世而后仁’，此之谓也。”⁷³尧是董仲舒心目中的头号圣人，故三十年当是必不可少的下限。至于上限，董仲舒未囿于“百年”之说，而是在太平的标准上大做文章。《天人三策》以尧为例曰：“教化大行，天下和洽”，就是“万民皆安仁乐谊（义），各得其宜，动作应礼，从容中道”。又发挥《春秋》之意曰：“四方正，远近莫敢不壹于正，而亡有邪气奸其间者。是以阴阳调而风雨时，群生和而万民殖，五谷孰而草木茂，天地之间被润泽而大丰美，四海之内闻盛德而皆来臣，诸福之物，可致之祥，莫不毕至，而王道终矣。”最后概括说：“大治”就是“上下和睦，习俗美盛，不令而行，不禁而止，吏无奸邪，民亡盗贼，囹圄空虚，德润草木，泽被四海，凤凰来集，麒麟来游”。⁷⁴《春秋繁露》及《全汉文》所收《雨雹对》，对“太平之世”的种种祥瑞还有更为详尽的描述。

照此标准，“太平”只能是海市蜃楼，永远可望而不可及，因而制礼作乐必

⁶⁵ 苏舆：《春秋繁露义证·楚庄王》，第20页。

⁶⁶ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2499、2504页。

⁶⁷ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》，上海：学林出版社，1984年，第255页。

⁶⁸ 《十三经注疏》，第1530页。

⁶⁹ 陈立：《白虎通疏证》，第98页。

⁷⁰ 刘宝楠：《论语正义·子路》，第530、531页。

⁷¹ 《汉书》卷二三《刑法志》，第1108页。

⁷² 《汉书》卷四三《叔孙通传》，第2126页。

⁷³ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2508页。

⁷⁴ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2508、2503、2520页。

将无限推迟。例如“武帝元封七年”，亦即太初元年，“汉兴百二岁矣”。⁷⁵武帝欲“改正朔，易服色，封太山，定宗庙百官之仪，以为典常，垂之于后”。但“议者咸称太古”，“言古者太平，万民和喜，瑞应辨至，乃采风俗，定制作”。⁷⁶武帝不听，遂有太初改制之举。议者之言正是董仲舒的观点。又如东汉初年，章帝“欲制定礼乐”，礼学家曹褒乃上疏曰：“今皇天降祉，嘉瑞并臻，制作之符，甚于言语。宜定文制，著成《汉礼》。”章帝遂命褒著成《汉礼》百五十篇。但朝中群儒激烈反对，“以为褒制礼非祯祥之特达，有似异端之术”，遂奏褒“擅制《汉礼》，破乱圣术，宜加刑诛”。终使“《汉礼》遂不行”。⁷⁷时人王充曰：“儒者……谓汉不太平者……无凤鸟、河图，瑞颇未至悉具。”并批评他们“称治亦泰盛，使太平绝而无续”。⁷⁸是群儒所谓“圣术”也是董仲舒的观点。这些事实表明，根据董仲舒一派的理论，“制礼作乐”只能是一种政治理想，而以此为目标的教化进程事实上将永无止境。

二、汉道与王道

儒家所谓“王道”，又称“先王之道”，意指先王统治天下的方式。它是儒家政治学说的一个组成部分，是其政治主张的历史依据。对王道的不同解说和评价，则是儒法两家及儒家内部之两派激烈争论的又一焦点。因此，董仲舒也有一套为其汉道理论服务的王道理论。

儒家所称述的先王主要有尧、舜、禹、汤、文、武、周公等。其中尧舜之道和文武周公之道又被分为两种类型。前者是三皇五帝的代表，后者是三王的典范。孔子“祖述尧舜，宪章文武”，⁷⁹对二者似乎不偏不倚。孟子“言必称尧舜”，⁸⁰荀子主张“法后王”，⁸¹显然各有偏爱。法家则全盘否定儒家的先王。

在这个问题上，《公羊》家的观点也与孟子相近。《公羊传》哀公十四年春：“君子曷为为《春秋》？……其诸君子乐道尧舜之道与？末不亦乐乎尧舜之知君子也？制《春秋》之义，以俟后圣。”何休注曰：“道同者相称，德合者相友。故曰：乐道尧舜之道。……末不亦乐后有圣汉受命而王，德如尧舜之知孔子，为制作。”徐彦疏曰：“孔子之道同于尧舜，故作《春秋》以称述尧舜是也……孔子之德合于尧舜，是以爱而慕之，乃作《春秋》，与其志相似也……孔子之道既与尧舜雅合，故得与尧舜相对为首末。”⁸²是《传》中“君子”和“末”皆指孔子，意思是说，孔子作《春秋》既是称述尧舜之道，又是效法尧舜为己制作之先例而为汉家立法。所以董仲舒等汉代《公羊》学者都认为，《春秋》之道就是尧舜之道。《春秋繁露·俞序》篇：“苟能述《春秋》之法，致行其道……乃尧舜之德也。”⁸³

⁸⁴《公羊传》宣公九年正月徐彦疏：“何氏之意以为，《春秋》之道祖述尧舜。”⁸⁴

然而在孟子之后，儒家的先王观曾受到法家的批判，孟子的先王观又遭到荀

⁷⁵ 《汉书》卷二一《律历志上》，第974页。

⁷⁶ 《史记》卷二三《礼书》，第1160、1161页。

⁷⁷ 《文选》卷四六《王文宪集序》注引《东观汉记》，北京：中华书局，1977年，第657页；《后汉书》卷三五《曹褒传》，第1202、1203页。

⁷⁸ 黄晖：《论衡校释·宣汉》，北京：中华书局，1990年，第815页。

⁷⁹ 《礼记·中庸》，《十三经注疏》，第1634页。

⁸⁰ 焦循：《孟子正义·滕文公上》，第315页。

⁸¹ 王先谦：《荀子集解·儒效》，第138页。

⁸² 《十三经注疏》，第2354页。

⁸³ 苏舆：《春秋繁露义证》，第160页。

⁸⁴ 《十三经注疏》，第2281页。

子的反对。因此，汉代《公羊》家要坚持自己的先王观，使之能够为其汉道理论辩护，就有必要对孟子未曾见到的法家和荀子一派的观点进行反驳。董仲舒王道理论的全部新意便是由此产生的。

法家批判儒家的先王观，主要以历史进化论为武器。他们认为，“前世不同教”，“帝王不相复”，“各当时而立法，因事而制礼”，历史上根本不存在不变的王道；相反，“三代不同礼而王，五霸不同法而霸”，恰好证明“治世不一道，便国不必法古”。因此，治当今之世，应当实行能够富国强兵的“法治”，而不可拘泥于先王之道。⁸⁵受其影响，汉初人仍普遍存在“古苟可循，先王之道何莫相因”的疑问。⁸⁶汉武帝对儒术的怀疑主要也表现在这个方面，故《汉书》卷五六《董仲舒传》所载三道册问诏中，都有是否存在“百王同之”、“同条共贯”、“久而不易”的王道的问题。

针对这一情况，董仲舒突出强调了王道的统一性和不变性。他说：“尧舜三王之业，皆由仁义为本。仁者所以理人伦也，故圣王以为治首”。⁸⁷以仁义为本，是先王之道的共同本质。从这个意义上说，“天下无二道，故圣人异治同理也。”圣人所同之“理”便是王道之“大数”，“得大数而治，失大数而乱，此治乱之分也”。那么，先王礼乐为何各不相同？新王为何一定要改制？董仲舒回答说：“所谓新王必改制者，非改其道，非变其理。”虽然“必改正朔，易服色，制礼乐”，但“其大纲：人伦道理、政治教化、习俗文义，尽如故，亦何改哉！故王者有改制之名，无易道之实”。⁸⁸这不变的“大数”、“大纲”，就是汉儒共同倡导的“德教”。《盐铁论·遵道》篇载文学曰：“圣王之治世，不离仁义。故有改制之名，无变道之实。上自黄帝，下及三王，莫不明德教，谨庠序，崇仁义，立教化。此百世不易之道也。”⁸⁹这段话准确地概括了董仲舒关于王道之不变性的理论。

荀子反对孟子“舍后王而道上古”，而将“周道”奉为王道最完美的典范。他说：“王者之制，道不过三代，法不贰后王。道过三代谓之荡，法贰后王谓之不雅。”又说：“圣王有百，吾孰法焉？……后王是也。”后王指文、武、周公。故曰：“欲知上世则审周道。”⁹⁰贾谊也认为：“夏为天子十有余世而殷受之，殷为天子二十余世而周受之，周为天子三十余世而秦受之，秦为天子二世而亡。”其原因在于三代皆“以礼义治之”，秦则“以刑罚治之”。三代“有道”故寿命长，秦朝“无道”故寿命短。⁹¹按此逻辑，三代以周寿命最长，其道当亦最美。故贾谊称先王，很少提及尧舜，而每每将殷周与秦对举。可能是由于荀子、贾谊等人的影响，汉初儒学士大夫也普遍认为汉家应当“法周”。《史记》卷五八《梁孝王世家》褚先生曰：窦太后欲立景帝弟梁王为太子，景帝“召袁盎诸大臣通经术者”问之，皆对曰：“方今汉家法周，周道不得立弟，当立子。”

针对这种观点，董仲舒又极力证明先王之道存在差异性和可变性。《公羊传》隐公元年释《春秋》“王正月”之义曰：“王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。”何休注曰：“文王，周始受命之王……方陈受命制正月，故假以为王法。”又于隐公七年三月注曰：“《春秋》王

⁸⁵ 高亨：《商君书注译·更法》，北京：中华书局，1974年，第16、17页。

⁸⁶ 苏舆：《春秋繁露义证·楚庄王》，第17页。

⁸⁷ 董仲舒：《诣丞相公孙弘记室书》，见严可均：《全汉文》，北京：中华书局，1958年，第258页。

⁸⁸ 见苏舆：《春秋繁露义证·楚庄王》，第14、17、18页；《三代改制质文》，第185页。

⁸⁹ 王利器：《盐铁论校注（定本）》，第292页。盐铁之议暴发于“公羊大兴”之时，《盐铁论》作者桓宽又是《公羊》学家。故该书所引《春秋》皆为《公羊传》，所载贤良、文学之语，多为董仲舒之《公羊》说。

⁹⁰ 王先谦：《荀子集解·王制》，第158页；《非相》，第79、80、81页。

⁹¹ 《汉书》卷四八《贾谊传》，第2248页。

鲁，托隐公以为始受命王。”⁹²是《公羊》家认为，孔子于鲁隐公元年所书之“王”，是早已死去数百年的周文王，而非当时在位的周平王，其用意则是假托周文王之名和鲁隐公之事，以述新王受命之法。董仲舒发挥此说，提出汉家受命代周必须改制以应天的主张。《春秋繁露·三代改制质文》篇：“何以谓之王正月？曰：王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下……故《春秋》应天作新王之事，时正黑统，王鲁，尚黑，绌夏，亲周，故宋，乐宜亲招武……制宜商。”⁹³“时正黑统”，是说汉朝应当用夏历，以建寅之月为正月。“绌夏，亲周，故宋”是说，汉作为“新王”应当降周爵为公，封以大国，和宋并称“二王之后”，夏则绌为五帝，改封小国。

当然，按董仲舒的说法，王者必改制但未必改道。改道与否取决于“继治世”还是“继乱世”，所谓“继治世者其道同”，“继乱世者其道变”。舜所继为“治世”，故“尽循尧道”；商、周所继为“乱世”，故“其道变”。而孔子作《春秋》正值“周之末世，大为亡道，以失天下”之时，⁹⁴遂“祖述尧舜”以立新王之道。《史记》卷一三〇《太史公自序》：“余闻董生曰：周道衰废，孔子……是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事。”又曰：“桀纣失其道而汤武作，周失其道而《春秋》作。”此说在汉代颇为流行。刘向《说苑·君道》篇：“夏道不亡，商德不作。商德不亡，周德不作。周德不亡，《春秋》不作。《春秋》作，而后君子知周道亡也。”⁹⁵王充《论衡·对作》篇：“孔子作《春秋》，周民弊也……周道不弊，则民不文薄；民不文薄，《春秋》不作。”⁹⁶董仲舒认为，《春秋》之道是对周道的否定，所以汉家之于周，正如周之于殷、殷之于夏一样，也应变其道。

那么，《春秋》“祖述尧舜”甚至明确规定汉家应用虞舜礼乐的根据是什么？董仲舒回答说，是王道之演进所固有的循环规律。《春秋繁露·三代改制质文》篇：“王者……有再而复者，有三而复者，有四而复者。”其中“四而复者”即指礼乐，所谓“礼乐各以其法象其宜，顺数四而相复。”“法”指王者礼乐的不同模式，共有商、夏、质、文四种，故又称“四法”。虞、夏、殷、周四代“各以其法象其宜”，故舜礼“法商”，禹礼“法夏”，汤“制质礼”，文王“制文礼”，四礼异制；⁹⁷“舜作《韶》，而禹作《夏》，汤作《护》，而文王作《武》，四乐殊名”。⁹⁸根据“四而复”的规律，汉继周后，应“法商而王”，故制礼作乐之前当用虞舜礼乐。这种“四法”说在《春秋》经和《公羊传》中皆无出处，可能是董仲舒对当时普遍流行的“文质”说和“三教”说加以改造和利用的产物。

孔子曾用“文”和“质”概括“礼”和“仁”的关系说：“质胜文则野，文胜质则史。”在谈到三代礼制时又说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”⁹⁹于是有“文”是殷周之治的特点、“质”是虞夏之治的特点的说法。《礼记·表記》：“子曰：‘虞夏之质，殷周之文，至矣；虞夏之文不胜其质，殷周之质不胜其文。’”¹⁰⁰此外，阴阳五行家又有文质变救说。《汉书》卷六四《严安传》：“臣闻邹子曰：政教文质者，所以云救也，当时则用，过则舍之，有易则易之。”邹子，本或作

⁹² 《十三经注疏》，第 2196、2208 页。

⁹³ 苏舆：《春秋繁露义证》，第 185、187 页。

⁹⁴ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第 2519、2518、2504 页。

⁹⁵ 向宗鲁：《说苑校证》，第 31 页。

⁹⁶ 黄晖：《论衡校释》，第 1177 页。

⁹⁷ 苏舆：《春秋繁露义证》，第 200、186、187、204 页。

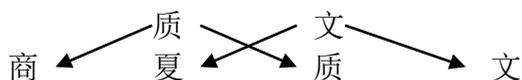
⁹⁸ 苏舆：《春秋繁露义证·楚庄王》，第 22 页。

⁹⁹ 刘宝楠：《论语正义·雍也》，第 233 页；《八佾》，第 103 页。

¹⁰⁰ 《十三经注疏》，第 1642 页。

“邹衍”。师古曰：“邹衍之书也。”汉儒的文质说似乎受后者影响较大。《史记》卷五八《梁孝王世家》褚先生述袁盎等语曰：“殷道亲亲者立弟；周道尊尊者立子。殷道质，质者法天……周道文，文者法地。”《尚书大传》：“王者一质一文，据天地之道。”《礼三正记》：“文质再而复……质法天，文法地。”¹⁰¹《公羊传》隐公七年夏何休注：“《春秋》变周之文，从殷之质。”¹⁰²

根据这种文质说，汉家不“法周”，便应“从殷”，无论如何与尧舜无涉。于是董仲舒改造此说曰：“何谓再而复？……周爵五等，《春秋》三等。《春秋》何三等？……商质者主天，夏文者主地。《春秋》者主人，故三等也。”¹⁰³据上下文，“主人”应作“主天”。后文又曰：商、质皆“佚阳”、“亲亲”，夏、文皆“进阴”、“尊尊”。显然，董仲舒的四法说和当时流行的文质说有一些共同之处。前者的“商”与“质”都具备后者“质”的特点，前者的“夏”与“文”都具备后者“文”的特点。刘向《说苑·修文》篇曰：“商者常也，常者质，质主天。夏者大也，大者文也，文主地。”¹⁰⁴据郑玄《六艺论》，刘向曾是《公羊》大师颜安乐弟子，¹⁰⁵故此说当出自董仲舒或其后学。但“四法”毕竟代表四种不同的制度，与当时流行的“文质”概念不完全相同。二者的关系是：



由此，董仲舒将“文质”扩大为“四法”，将“再而复”推演为“四而复”，从而使文质说变成为其“制宜商”的主张服务的王道理论。《春秋繁露·十指》篇：“《春秋》……大略之要有十指……承周文而反之质，一指也……承周文而反之质，则化所务立矣。”¹⁰⁶与流行的文质说不同的是，董仲舒所谓“反之质”不是“从殷之质”，而是从虞之商。

完整的“三教”说始见于《史记》卷八《高祖本纪》：

太史公曰：夏之政忠。忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僿，故救僿莫若以忠。三王之道若循环，终而复始。周秦之间，可谓文敝矣……故汉兴，承敝易变。¹⁰⁷

《正义》曰：“太史公引《礼》文为此赞。”¹⁰⁸今案《礼记·表记》：“子曰：夏道尊命……其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文；殷人尊神……其民之敝，荡而不静，胜而无耻；周人尊礼……其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而蔽。”¹⁰⁹这段文字已初步提出三王之道各有所“尊”亦各有其“敝”的说法，应是战国儒家

¹⁰¹ 陈立：《白虎通疏证·三正》，第368页。

¹⁰² 《十三经注疏》，第2209页。又见隐公十一年春、桓公十一年九月注。何休注《公羊传》用胡毋生条例，有些观点与董仲舒不同，此即一例。

¹⁰³ 苏舆：《春秋繁露义证·三代改制质文》，第203、204页。

¹⁰⁴ 向宗鲁：《说苑校证》，第476页。

¹⁰⁵ 《公羊传序疏》引，《十三经注疏》，第2190页。

¹⁰⁶ 苏舆：《春秋繁露义证》，第145、146页。

¹⁰⁷ 又见《说苑·修文》篇、《白虎通义·三教》篇、《论衡·齐世》篇、《礼记·表记》疏引《春秋元命包》等。

¹⁰⁸ 泷川资言：《史记会注考证》，北京：文学古籍刊行社，1955年，第696页。

¹⁰⁹ 《十三经注疏》，第1641页。

旧说。《淮南子·要略》篇说墨子“背周道而用夏政”。¹¹⁰汉儒的三教说可能是综合这些说法而成的。¹¹¹《汉书》卷五六《董仲舒传》载武帝册问诏有：“三王之教所祖不同，而皆有失”之语，董仲舒则对以“夏上忠，殷上敬，周上文者，所继之救当用此也”。这似乎表明在董仲舒对策之前，三教说已经流行了。

根据这种三教说，汉家继周，应当“用夏之忠”，亦与尧舜无关。于是董仲舒又打破五帝与三王的界线，将禹拉入尧舜一边。《春秋繁露·楚庄王》篇：“禹之时，民乐其三圣相继，故《夏》。夏者，大也。”¹¹²三圣指尧舜禹。《白虎通·礼乐》篇亦曰：“禹曰《大夏》者，言禹能顺二圣之道而行之。”¹¹³与董仲舒的说法相同。这样一来，禹之道便等同于尧舜之道了。此外，孔子曾说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。”¹¹⁴未言虞损益唐礼、夏损益虞礼。董仲舒在《天人三策》中解释道：殷、周损益前朝之礼，遂使三王之道表现出不同特点，即“夏上忠，殷上敬，周上文”；而“夏因于虞”，虞因于唐，孔子“独不言所损益者”，是由于“其道如一而所上同也”，由此得出“禹继舜，舜继尧，三圣相受而守一道”，亦即唐、虞、夏皆“上忠”的结论。这一说法和他对舜、禹之乐的描述完全一致。因而三教说又成了为其“乐宜亲《韶》舞”的主张服务的王道理论。《天人三策》：“今汉……若宜少损周之文致，用夏之忠者。”¹¹⁵董仲舒所谓“夏之忠”，实指尧舜之道。

由以上所述可知，董仲舒为反驳法家和荀子一派的先王观，提出王道兼有不变性和可变性的理论。而为避免自相矛盾，他在说明二者的关系时又用了“正”、“偏”、“弊”三个概念。

《天人三策》引申《春秋》“春王正”三字之意曰：“臣谨案《春秋》之文，求王道之端，得之于正。正次王，王次春。春者，天之所为也；正者，王之所为也。其意曰：上承天之所为，而下以正其所为。正王道之端云尔。”由此得出“王者……任德教而不任刑”的结论。是“任德教”为王道之“正”。又曰：“先王之道必有偏而不起之处，故政有眊而不行，举其偏者以补其弊而已矣。三王之道所祖不同，非其相反，将以救溢扶衰”。¹¹⁶《春秋繁露·王道》篇：“《春秋》……救文以质。”¹¹⁷是文质和三教皆为王道之“偏”。《天人三策》：“弊者，道之失也。”显然指野、鬼、僇而言。《春秋繁露·玉杯》篇：“《春秋》之序道也，先质而后文……其有继周之弊，故若此也。”¹¹⁸是文质亦有“弊”。其弊为何？汉儒皆未明言。若按上引《论语·雍也》之说，则质之弊当为“野”，文之弊当为“史”。

董仲舒既然认为先王皆“任德教”，同时又有“上忠”、“上敬”、“上文”和或“质”或“文”的区别，所谓“王道”便是“正”和“偏”的统一。用现代语言加以表述，则“正”是“偏”的本质特征，是王道的抽象原则；“偏”是“正”的具体表现，是王道的存在形式。而按董仲舒的逻辑，“正”是完美的，因而是永恒的，故曰：“夫乐而不乱、复而不厌者谓之道；道者万世无弊。”¹¹⁹“偏”则

¹¹⁰ 刘文典：《淮南鸿烈集解》，第709页。

¹¹¹ 黄朴民认为，董仲舒主张“用夏之忠”是受墨学影响。见氏著：《董仲舒与新儒学》，台北：文津出版社，1992年，第86页。

¹¹² 苏舆：《春秋繁露义证》，第20页。

¹¹³ 陈立：《白虎通疏证》，第102页。

¹¹⁴ 刘宝楠：《论语正义·为政》，第71页。

¹¹⁵ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2518页。

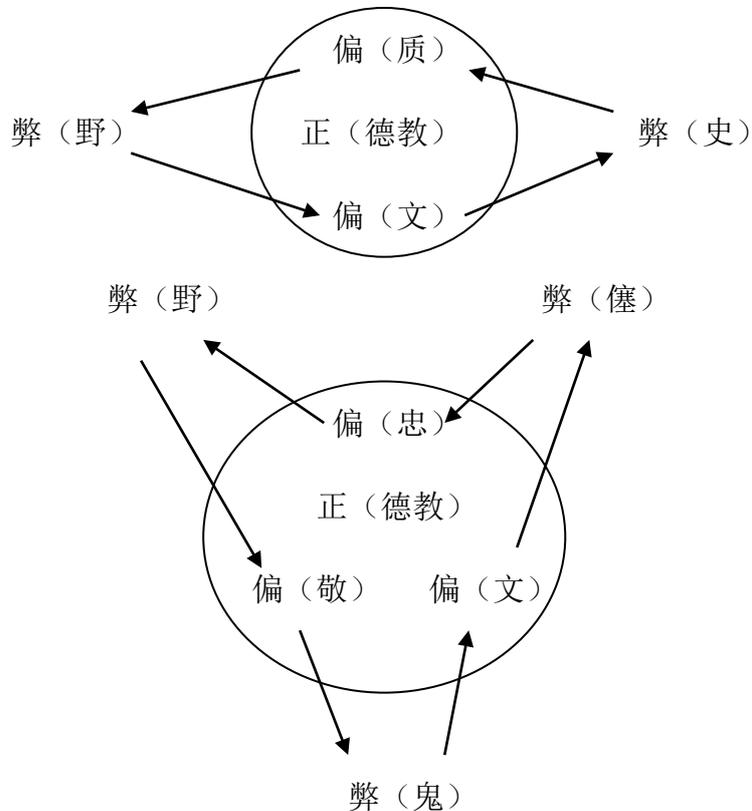
¹¹⁶ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2501、2518页。

¹¹⁷ 苏舆：《春秋繁露义证》，第123页。

¹¹⁸ 苏舆：《春秋繁露义证》，第27、30页。

¹¹⁹ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2518页。

与“不起之处”并存，既会产生相应的“弊”，又可用以“救弊”，故须不断转换，依次而“举”。“弊”背离了王道之“正”，因而已不是王道，所谓“为政而任刑，谓之逆天，非王道也。”¹²⁰但“弊”既是由“偏”而生，又须举“偏”以救，便不能与王道完全无关，而是“道之失”，其性质和排列顺序也要受“偏”制约。于是，我们看到，董仲舒根据同一原理为王道构筑了两个封闭的运行模式：



这两个模式表明，汉家“尚质”和“上忠”既符合王道的不变性，也符合王道的可变性。而这又意味着汉家不仅要否定秦政，也应否定周道。《天人三策》：“汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。”更化就是改变教化方式。董仲舒认为，汉政之“失”在于沿用秦政而不改，“废先王德教之官，而独任执法之吏治民”，致使“法出而奸生，令下而诈起，如以汤止沸，抱薪救火，愈甚无益也”。但同时他又认为，秦政是周道的产物，其“失”在于继周之“弊”而不改。所谓“周之末世，大为无道，以失天下。秦继其后，独不能改，又益甚之……自古以来，未尝有以乱济乱，大败天下之民如秦者也”。¹²¹所以，汉朝所继承的是周秦两朝之弊。《汉书》卷二七《五行志》载董仲舒语：“昔秦受亡周之弊而亡以化之，汉受亡秦之弊又亡以化之。夫继二弊之后，承其下流，兼受其猥，难治甚矣。”周道的特点是“文”，“文”之弊则为“史”和“僿”。《史记》卷八《高祖本纪》《正义》曰：“僿，犹细碎也。言周末世，文细碎，鄙陋，薄恶。”¹²²同书卷一二四《游侠列传》《正义》曰：“文之蔽，小人以僿，谓细碎苛法乱政。”“僿”或作“薄”。《说苑·修文》：“周人教以文，而君子文矣，

¹²⁰ 苏舆：《春秋繁露义证·阳尊阴卑》，第328页。

¹²¹ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2505、2502、2504页。

¹²² 泷川资言：《史记会注考证》，第88页。

小人之失薄。救薄莫如忠。”¹²³《史记·高祖本纪》《集解》引郑玄曰：“薄，苟习文法，无悃诚也。”“史”则指言辞华丽，此处有虚伪浮夸之意。《论语·雍也》篇包氏注：“史者，文多而质少。”邢昺疏：“文多胜于质，则如史官也。”刘宝楠正义：“史官文胜质，则当时记载，或讥为浮夸者是也。”¹²⁴汉家“尚质”和“上忠”则当与之相反，强调宽厚仁爱和节俭质朴。《白虎通义·崩薨》：“夏后氏教以忠。忠者，厚也。”¹²⁵《史记·高祖本纪》《集解》引郑玄曰：“忠，质厚也。”《论衡·问孔》：“忠者，厚也。厚人，仁矣。”¹²⁶又《春秋繁露·玉杯》：“《春秋》……先质而后文……见其好诚以灭伪。”¹²⁷《汉书》卷六〇《杜钦传》：“今汉家承周秦之弊，宜抑文尚质，废奢长俭，表实去伪。”显然，根据董仲舒的三教说和文质说，秦政之刻薄少恩和奢华虚伪，都是周道之“弊”的极端表现。因此，他所说的“更化”不仅意味着“任德教而不任刑”，也意味着“承周文而反之质”和“损周之文致，用夏之忠者”。

当然，董仲舒将其“四法”说纳入文质说和三教说，显得过于牵强，因而难免露出马脚。例如：按文质说，舜尚质，禹尚文，两朝之礼全然不同。之所以有此变化，应当是为了“救弊”。而按三教说，“夏因于虞”，“亡救弊之政”，故孔子“不言其所损益”。对此类自相矛盾处，我们也不必勉为其说。

三、王道与天道

“天”是中国古代的最高神。“天道”及“天命”则是儒家论证王道神圣及其运作规律的神学依据。董仲舒以其王道观为基础，也在这方面提出了一套精致的理论。所谓“道之大原出于天，天不变，道亦不变”，就是其中的典型公式。

儒家所谓“天道”通常指上天化生万物的方式，亦即阴阳、四时等自然现象的运动规律；所谓“天命”则指上天对人间治乱祸福的安排和干预，集中表现为肩负特定使命的“圣人”或“王者”的降生。

在孔子看来，天道是有规律可循的。他说：“天何言哉！四时行焉，百物生焉。”又说：“唯天为大，唯尧则之。”王者效法天道，便可使天下大治。从这个意义上说，治乱在人。故曰：“人能弘道，非道弘人。”但天命却难以捉摸。所谓“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何”。这又意味着治乱在天。故曰：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”¹²⁸孟子的“仁政”以圣王问世为先决条件，所以他更看重天命，所谓“五百年必有王者兴，其间必有名世者”。但“由周而来，七百有余岁矣”，圣王何以迟迟不出？答曰：“天未欲平治天下也。”¹²⁹董仲舒继承了孔孟这一思想，明确提出“圣人法天而立道”和“天令之谓命，命非圣人行”的观点。¹³⁰但他所说的王道兼有不变性和可变性，远比孔、孟的王道观复杂。因而他的天道理论也必须有相应的发展，尤其是要将有常的天道与无常的天命统一起

¹²³ 向宗鲁：《说苑校证》，第477页。

¹²⁴ 《十三经注疏》，第2479页；刘宝楠：《论语正义》，第234页。

¹²⁵ 陈立：《白虎通疏证》，第550页。

¹²⁶ 黄晖：《论衡校释》，第408页。

¹²⁷ 苏舆：《春秋繁露义证》，第27、30页。

¹²⁸ 刘宝楠：《论语正义·阳货》，第698页；《泰伯》，第308页；《卫灵公》，第636页；《子罕》，第327页；《宪问》，第593页。

¹²⁹ 焦循：《孟子正义·公孙丑下》，第309页。

¹³⁰ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2515页。

来。

荀子的“礼治”以先王礼法为依据，因此他强调效法天道，而反对孟子的天命论，主张“制天命而用之”。他说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”“天有常道”，圣王“道其常”而以礼义为“道贯”，遂创立了王道。如今，圣王已没，但礼法尚存，“贯之大体未尝亡也”。统治者只要“理贯不乱”，“修道而不贰”，便可重建先王盛世。故曰：“治乱非天也。”¹³¹法家否定万世不变的天道，也否定一成不变的王道。他们认为“天命”就是“昼夜四时之候”，亦即“自然之数”；“天之道”则是“万物之理”的总和。而自然或万物“各有理”，人君治国应当“因天之道，反形之理”，根据“古今异俗，新故异备”的原则，实行适于当今的法治，而不可“以先王之政，治当世之民”。¹³²对这两种观点，董仲舒也必须进行反击。

在上述背景下，仔细分析董仲舒关于王道与天道之关系的论述，我们发现，他以阴阳学说为论证手段，在“道之大原出于天”这一大前提下，至少又提出了五个不同的小前提，即“天道任德不任刑”、“四法如四时”、“天不变”、天降“灾害”或“怪异”、天降“伤败”，从而引出五种不同的结论。

首先，针对法家的观点，他反复强调“天道任德不任刑”。

《天人三策》：“王者欲有所为，宜求其端于天。天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑，刑主杀而德主生。是故阳常居大夏，而以生育养长为事；阴常居大冬，而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也。”¹³³

《春秋繁露·阴阳位》篇：“夏出长于上，冬入化于下者，阳也；夏入守虚地于下，冬出守虚位于上者，阴也。阳出实入实，阴出空入空。天之任阳不任阴，好德不好刑，如是也。”

同书《天道无二》篇：“天之常道……阳出而前，阴出而后，尊德而卑刑之心见矣。”¹³⁴

《春秋繁露》中类似的论证还有很多，都是将“天之常道”释为阴阳运转之规律，又将这些规律说成上天任德不任刑的表现。由此引出的结论便是“王者……任德教而不任刑”。

其次，针对荀子一派的观点，董仲舒又提出“四法如四时”。他说：“天地之气……分为阴阳，判为四时”。上天根据阴阳四时依次更替之法，为王者规定了文质和四法循环的机制。“四法如四时然，终而复始，穷则反本”。“商质者……佚阳”，“夏文者……进阴”。其间每一次变化都是由天命支配的，都将导致王者及其制度的改变。“四法之天施符授圣人，王法则性命形乎先祖，大昭乎王君。故天将授舜，主天法商而王，祖锡姓姚氏。至舜形体大上而员首，而明有二童子，性长于天文，纯于孝慈。”禹、汤、文王也都经历过类似的“受命”过程。故曰：“天子命无常，唯命是德庆”。¹³⁵“子”当作“之”。《诗·大雅·文王》：“天命靡常。”《尚书·蔡仲之命》：“皇天无亲，惟德是辅。”¹³⁶皆其证。这是用天命之

¹³¹ 王先谦：《荀子集解·天论》，第306页。

¹³² 陈奇猷：《韩非子集释·扬权》“天有大命”条旧注及奇猷案，第125页；《解老》，第365页；《扬权》，第122页；《五蠹》，第1051、1040页。

¹³³ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2502页。

¹³⁴ 苏舆：《春秋繁露义证》，第338、345页。

¹³⁵ 苏舆：《春秋繁露义证·五行相生》，第362页；《三代改制质文》，第212、204、187页。

¹³⁶ 《十三经注疏》，第505、227页。

“无常”论证王道之可变。其结论则是“礼乐……四而复”。

根据董仲舒对三教说的解释，“上忠”、“上敬”、“上文”系王道之“偏”，与“任德教”不是一码事。三教之循环与文质、四法之更迭也互不相关。因而上述天道和天命理论皆无法为之辩护。于是，董仲舒又从三教改变与否取决于有无“救弊之政”的观点出发，运用阴阳灾异学说，创造了一套专门为其三教说服务的天命理论。其中包括三个命题：

一曰“天不变，道亦不变”。其上下文是：

夏因于虞，而独不言所损益者，其道如一而所上同也。道之大原出于天，天不变，道亦不变。是以禹继舜，舜继尧，三圣相受而守一道。亡救弊之政也，故不言其所损益也。由是观之，继治世者其道同。¹³⁷

显然，“道亦不变”指的是尧、舜、禹皆“上忠”。“天不变”则专指与舜、禹所继“治世”相应的天无“灾异之变”而降祥瑞。众所周知，董仲舒的“天人感应”说将祥瑞描述为上天对有道之君及其治世的褒奖。他说：人君有道，天下大治，“天瑞”就会“应诚而至”。¹³⁸所谓“五帝三王之治天下……天为之下甘露，朱草生，醴泉出，风雨时，嘉禾兴，凤凰、麒麟游于郊”。¹³⁹新王见“天不变”，便知所继为“治世”，无须“救弊”，故“道亦不变”。必须强调的是，董仲舒的这一命题仅仅是指禹继舜、舜继尧两个特定事例而言，所云“天”与“道”之“不变”都是相对的、有条件的，并无天永远不变、道也永远不变的意思。将其夸大为普遍原理，并用以概括董仲舒的宇宙观和历史观，是对该命题原意的严重曲解。¹⁴⁰

二曰“天”若“变”。对这一小前提及其结论，董仲舒没有概括为像“天不变，道亦不变”那样明确的命题。这是因为其内容比较复杂，不能用同样简单的公式加以表述。

《天人三策》：“三王之道所祖不同……将以救溢扶衰，所遭之变然也。”¹⁴¹此处之“变”就是来自上天的“灾异之变”，而将灾异之变说成上天对失道之君及其“乱世”的谴告，正是董仲舒天人感应说的主要内容。《天人三策》：“臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也！国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。”¹⁴²这里，董仲舒将天之“变”分为两等：一为“灾害”或“怪异”，二为“伤败”，由此得出的结论则有相反的两种。

一是兴复旧道。他说：上天对人间统治者总是尽力扶持的，“自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之”。所以，当“国家将有失道之败”或其道虽“衰”而未“亡”时，天便会出灾害和怪异以示警告，意在“仁爱人君而欲止其乱也”。人君“遭”此，便应“自省”其失，“举其偏者以补其弊”，以求重振其道。周宣王之“中兴”就是这样的例子：“周道衰于幽、厉，非道亡也，幽、厉不由也。

¹³⁷ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2518页。

¹³⁸ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2500页。

¹³⁹ 苏舆：《春秋繁露义证·王道》，第101、102页。

¹⁴⁰ 参阅梁孔：《也谈董仲舒的“天不变，道也不变”》，《中国史研究》1987年第2期；倪其心：《“天不变，道亦不变”——兼说汉武帝独尊儒家的故事》，《中国典籍与文化》1994年第1期。

¹⁴¹ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2518页。

¹⁴² 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2498页。

至于宣王，思昔先王之德，兴滞补弊，明文、武之功业，周道灿然复兴。”¹⁴³

二是“其道变”。若灾异已降，人君仍不知悔改，天下便会大乱，出现桀、纣和周末那样的“大亡道之世”。于是，“伤败乃至”，“日为之食，星陨如雨，雨螽，沙鹿崩，夏大雨水，冬大雨雪”。¹⁴⁴新王“遭”此，则应变道以“救弊”。所谓“继乱世者其道变”即指此而言。殷继夏而“上敬”，周继殷而“上文”，皆为其例。

以上分析表明，董仲舒的天道理论是在“道之大原出于天”的原则下和其王道理论的基础上推演而成的。故其小前提与王道理论的各主要观点，都呈现出一一对应的关系。概括起来，可列为如下公式：

大前提	小前提		结论
道之大原出于天	天道任德不任刑		王者任德教不任刑
	四法如四时		礼乐四而复
	天不变		道亦不变
	天若变	灾害、怪异	兴复旧道
		伤败	其道变

这里，分别与王道之不变性和可变性相对应的“天道”和“天命”，仍是两个不同的概念，但又相互渗透或重合。前者是体现“天意”的阴阳运转的抽象本质，是上天对所有王者提出的基本要求和作出的示范。后者则是符合阴阳、四时运转的具体规律并表现为祥瑞、灾异等特殊现象的“天令”，是上天给予特定王者的具体指令和启示。二者都是天的意志，又都有类似的表达方式。于是，董仲舒所说的“天道”进一步神学化了，他所说的“天命”则变得有规律可循，能被圣人所认知了。因而他有时也将“天命”称为“天道”。《春秋繁露·三代改制质文》篇：“天道各以其类动，非圣人孰能明之！”¹⁴⁵即指王者受命改制而言。通过这种以自然现象附会天意的手段，董仲舒排除了“天道”与“天命”概念的矛盾，提出了新的神学天道观。

根据这种天道观，上天时刻要求人君“任德教而不任刑”，又总是针对人间之治乱及时下达相应的指令。人君只要能认识并遵从天的旨意，天下就可大治。而上天对汉家的要求和指令，早在周末大乱之时便已下达。孔子认识到这一天意，以“作《春秋》”的方式将其表述出来，而董仲舒又对孔子的表述作了进一步阐释。因此，汉朝统治者作为受命代周的“新王”，只需采纳董仲舒的主张，就可完成上天赋予自己的使命。董仲舒的全部天道理论最终要说明的就是这个问题。《天人三策》：“今陛下并有天下……然而功不加于百姓者，殆王心未加焉。曾子曰：‘尊其所闻，则高明矣；行其所知，则光大矣。高明光大，不在于它，在乎加之意而已。’愿陛下因用所闻，设诚于内而致行之，则三王何异哉！”¹⁴⁶自信而又急迫之情，见于言表。

四、结论

¹⁴³ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2498页。

¹⁴⁴ 苏舆：《春秋繁露义证·王道》，第108页。

¹⁴⁵ 苏舆：《春秋繁露义证》，第213页。

¹⁴⁶ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2511页。

综上所述，董仲舒的《春秋》公羊说是在汉初特定环境下对先秦儒家特别是孟子一派之政治学说的总结和发展。与法家之主张相对立的“任德教”和与荀子一派之主张相对立的“以德善化民”则是其中的两个基本口号。就其对汉代学术与政治的影响而言，前者对汉武帝独尊儒术起了重要推动作用，使战国以来的儒法之争告一段落，也使武帝以后的政治发展进入了一个新阶段。这一点是学界尽知的。后者则将《春秋》三传的对立提上了政治日程，开启了汉儒两派之争的序幕，而武帝以后的政治发展继续表现出大幅度的起伏变化，显然与之有关。常识告诉我们，由于武帝“尊《公羊》家”，以《公羊》义缘饰法律成了武、昭、宣三朝的一大特色；宣帝末年改尊《穀梁》，遂有元帝以后的礼治改革运动；王莽当权后又尊《左氏》学，从而将礼治改革推入高潮；东汉初年，由于王莽改制及篡汉失败，《穀梁》、《左氏》两家都被逐出学官，《公羊》家再次独尊，而东汉一代的政治也表现出与西汉明显不同的特色。由此，我们隐约看到了武帝以后汉政演变的轨迹及其原因。近些年来，有学者注意到这一问题，并进行了初步探讨。笔者希望本文所揭示的董仲舒的“以德善化民”说及其与“以礼为治”说的对立，能有助于推动此项研究的深入。

（原载北京大学《国学研究》第二卷，1994年）