

# “道之大原出于天”

——董仲舒天命信仰下的王道理想

张宏斌

董仲舒作为儒家学派的典型代表人物，一向被视之为儒教建制化和国教化的有力推动者，是封建统治者统治理论的注释者，但事实上董仲舒对儒教的建构过程中更倾注了自己的价值和理想，在为现实的统一秩序作出论证的同时，“屈民而伸君”；同时树立了天的权威，以“天”来规束世间权力的运作，“屈君而伸天”。“天”是董仲舒信仰之所在，在天命的信仰之下，董仲舒完成了自己王道理想的建构。

**关键词：**董仲舒 天命信仰 王道 儒教

**作者** 张宏斌，1985年生，中央民族大学博士后，哲学博士。

## 一、道之大原出于天——价值的形上基础

董仲舒在《天人三策》中阐释道“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也”，<sup>①</sup>由之天道——“天地之常经”，树立天道本体，赋予了大一统的以本体基础；由之《春秋》等六经——“古今之通谊”，挺立历史文化的主体意涵以及凸显道统的不断源流，赋予了大一统以历史文化的人道意义，董仲舒从两个方面给予了大一统以本体的逻辑论证。天下的秩序寻绎天道作为本体，而顺次推衍的现实价值其本体亦属同源。“道之大原出于天”，董仲舒将“天”作为现实价值以及理想宏图的形而上基础。

### （一）天地者，万物之本

在《天人三策》册三中，董仲舒言道：“天者群物之祖也”，以天作为万物之所出的渊源，此处虽有发生学的意思，但是含义的重点在于天道，“遍覆包函而无所殊，建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之”，下面接着论述，“圣人法天而立道，亦溥爱而亡私，布德施仁以厚之，设谊立礼以导之”，以及效法天时的四季阴阳，而施于人间的法则等无不取此意。在汇归其思想统系的《春秋繁露》之中，独取一意，或者兼取两者的论述多见：

1、天地者，万物之本，先祖之所出也。（《春秋繁露·观德》）

2、是故孝子之行，忠臣之义，皆法于地也。地事天也，犹下之事上也。地，天之合也，物无合会之义。（《春秋繁露·阳尊阴卑》）

3、为生不能为人，为人者天也。人之于人本于天，天亦人之曾祖父也。（《春秋繁露·为人者天》）

<sup>①</sup> 《天人三策》册三，董仲舒：《春秋繁露义证》，苏舆撰，钟哲点校，中华书局，1992年版。

4、父者，子之天也；天者，父之天也。无天而生，未之有也。天者万物之祖，万物非天不生。（《春秋繁露·顺命》）

5、何为本？何谓本？曰：天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。（《春秋繁露·立元神》）

分开来看，1和3、4在实质上的意思多相合，侧重点均取发生的源头意思，“天者万物之祖，万物非天不生”；而区别在于，1还兼有取法的意思，“君臣、父子、夫妇之道取之此”，以及3与4是以人为天之所出，而不与物同，“人之人本于天，天亦人之曾祖父也”；2和5的天、地的意思有万物从其所出的含义，“天地人，万物之本也”，但是重点在强调法理源于此的涵义，“孝子之行，忠臣之义，皆法于地也”。从发生学的意义上看去，综合以上，董仲舒虽目的不在于为万物积极寻绎形而上的本体，而是为社会规范、伦理政治提供宇宙论的根据，如上言：“天地者，万物之本，先祖之所出也。广大无极，其德昭明，历年众多，永永无疆”。

但是在本体论的意义层面却无法规避，万物从天地所生，万法从天地之则，宇宙的生灭成坏、物物的生老存亡的诸现象以及决定因素归之于天道，“天之道，春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏”。①册三云：“人受命于天，固超然异于群生”。最为贵的人，超然万物之上，“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水，九，与人而十者，天之数毕也。故数者至十而止，书者以十为终，皆取之此。圣人何其贵者？起于天，至于人而毕”。②但是亦归于天之数，“毕之外谓之物”，超然万物之上，却也是构成天的因素之一，《春秋繁露·官制象天》：“天有十端，十端而止已，……人为一端，凡十端而毕，天之数也”。天有十端或十数的说法，是构成天的十个因素，是宇宙的根本。

以上，以天为论述论证的本体，董仲舒从两个方面分别予以了阐释，一是从万物之所从生的角度；一是世间万法之所取正的角度。其目的或许是拿天说事，意图并不在于本体论，但是在此之前的逻辑，要确立逻辑的前提无法规避，这就将本体之天呈现了出来。指其本体却又不以其为归，董仲舒真正的目的有二：一是确立以天为本的逻辑前提，但却只是逻辑的最高形式，内涵并没有绝对化；其二，以人道来填充天最高形式的逻辑本体，使之具有丰富的价值内涵以及目的属性。这个侧重在他的论述中多有表现，“人之受命于天也，取仁于天而仁也……唯人道为可以参天”，③人受命于天，但与天地相参，以人而补天地之造化；“圣人副天之所行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬”，④天有四时，王有四政，“以类相应”也。

前者天道本体的树立，取逻辑上最高的形式，而不对绝对化其本体性；后者以人道将本体而进行内涵的灌注，而不滑落至无根之俗、术之流弊。结合董仲舒的现实政治文化立场来看，确立天道在于确立政治文化的施政纲领，挺立人道在于以人民之所需为目的，而不至于以法为法、刻酷寡恩。二者失之于一，则是天人之道两分，偏于前者则流于独断，偏于后者则陷于纷乱。董仲舒此举承继了儒家一以贯之的天人合一思想。天或天道，指喻万物大化流行之中的自然理体，是关于万物之共性及合理性的理念性存在。有人性的人事两个层面。人性相对于形而上之道而言，是人之成其为本质的本质，也是生命主体的一种自我意识。人事则综括形而下之器而言，其大本大端，即是社会文明之建构。⑤《庄子·天下篇》云：“不离于宗，谓之天人；不离于精，谓之神

① 《春秋繁露·四时之副》。

② 《春秋繁露·天地阴阳》。

③ 《春秋繁露·王道通三》。

④ 《春秋繁露·四时之副》。

⑤ 卢国龙：《道教哲学》，导论第1页，华夏出版社。

人”。概言之，天人合一即天与人的合一，言天必下及于人，言人必上溯于天。天人合一是一种双向互动的思维模式，一方面援引天道来论证人道；另一方面又依据人道来塑造天道，务使两者形成一种有机的结合而不流入一偏。<sup>①</sup>

## （二）“天不变，道亦不变”——董仲舒的天命信仰

万物之从生，万理之所从出的本性，侧重于道的本体性的解读，而诠释道的本体属性的另一角度则在于关注道的圆满、自足性。“道之大原出于天，天不变，道亦不变”并不是将天设置为道的本体，而在于以天作为道的具象化显现。天与道本就是一而二，二而一的，道的形象难觅，天的具象可寻，以天作为形而上之道的形而下的方便法门。假“天”言“道”，董仲舒首先确立天的至上性，

### 1、“天者，百神之大君也”

“天者百神之大君也，天人同类，以类合之，天人一也”。<sup>②</sup> 董仲舒将天作为信仰，这与中国传统的天命信仰一脉承之。张光直先生在《中国青铜时代》中言道，夏商周三代在政治上代表相对立的政治集团，但是在文化上是一系的，虽彼此之间有地域的差异，亦都是中国文化。<sup>③</sup> 作为文化的核心——三代宗教所呈现的状态是什么呢？余敦康先生以为殷人的三个崇拜对象与周人是一致的，殷人与周人的宗教观念属于同一个系统，殷人的上帝是掌管自然天象的主宰，并非由殷人自己的祖先神转化而来，周人继承了殷人的上帝观念做了适当的变革，因而殷周两代的宗教没有什么根本性的不同，而是一个连续性的发展序列。<sup>④</sup> 三代宗教风云百态，取张光直先生之意来看，三代以来对于天之具体意涵虽有殊别，但是对其的信仰确实是连续的。

宗教信仰的连续性表明对天的信仰一以贯之，一以贯之的天命信仰显示了对天的绝对至上性的认同。作为信仰的对象，其主宰性的一面多是人格神的属性，《尚书·皋陶谟》云：“天命有德，五服五章哉，天讨有罪，五刑五用哉”，《尚书·汤誓》云：“有夏多罪，天命殛之”。“天命”、“天剿绝”等有人格属性的命令以及有罪有德的价值取向表明了天之人性的一面。

天命对于朝代的更迭以及政权的存亡具有决定性的一面，如汤伐桀时，其师出之名在于“有夏多罪，天命殛之”，以天的名义进行诛伐，言下之意是夏桀失去了天的庇佑。殷商受命于天，恪谨天命，得以“天其永我命”。进于西周以来，传统的天命信仰有所式微，这主要表现在将人格神的天上加上了“德”，即以德配天。《诗经·周颂·敬之》云：“敬之敬之，天维显思，命不易哉”，力求把握天意，躬行发奋完达自己的使命，时时刻刻警示自己“惟此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福”，<sup>⑤</sup> 以德配天，克配上帝。

虽虚化天，以德充之，在实质上实体化了人，但是虚位化的天，其至上性并没有被废除，“文王在上”、“在帝左右”，世间的君主其权威来源以及终极的目标均指向“天帝”。“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫”，<sup>⑥</sup> “维天之命，于穆不已，于乎不显文王之德之纯”，天帝的主宰性并没有被取消，仍以天命的形式支配着人的命运。

董仲舒继承并发扬了天帝人格神的一面，将其涵义做了时代的诠释，《春秋繁露·郊语》云：“《诗》云：‘不愆不忘，率由旧章。’旧章者，先圣人之故文章也。率由，各有修从之也。此言先圣人之故文章者，虽不能深见而详知其则，犹不知其美誉之功矣”。圣人之故文章在于，

① 余敦康：《中国宗教与中国文化》，中国社会科学出版社，第231页。

② 《春秋繁露·郊祭》。

③ 张光直：《中国青铜时代》，三联书店，1983，第28页。

④ 余敦康：《中国文化与中国宗教》，中国社会科学出版社，2005，第29页。

⑤ 《诗经·大雅·文王》。

⑥ 《诗经·大雅·皇矣》。

栗精奉之以事上天,以此得到天的眷顾,而秦朝不尊天畏天,自然导致了其败灭。周朝取得天下,得以长久的根源在于获得了天的眷顾和庇佑。“今秦与周俱得为天子,而所以事天者异于周”,周与秦对于天命的态度和方式不同,所得到的结果自然是迥异的,“受命之君,天意自所予也”。<sup>①</sup>

以上,董仲舒重塑天的意义多取人格神的面相,但是其究竟深意何在呢?深究仲舒的元意,自然会发现,在其言语论说之间,言天却不忘人事,言人却不离于天,虚化天的本意明显,但又将天绝对化。撇去为人事论述的目的,不妨言之,董仲舒言天只是虚晃一枪,塑造天的人格神性也是表面现象,真正在于塑造天的权威,突出其至上性。具有绝对权威的至上之天命的流行决定政权的存灭更迭。如果以朝代作为文明主体的时代显现的话,那么可以说,天命以其自己内在的逻辑决定了文明的前进方向。这就关涉到天命或者说道的确定含义是什么呢?以及其何以能够决定文明前进的必由之路?

## 2、“道者,万世亡弊”

“道者万世之弊,弊者道之失也”。道在董仲舒心中是完美圆满的,乐而不乱复而不厌,它是万世无弊的,稍行差池不过是道之失也,是偏离了道的结果。三代之政所行所施自有其不同处,但在董仲舒看来,夏商周三朝所祖不同,只是遭时变而已,道并没有什么不同,“其道如一而所上同也”。道之大原出于天,天不变,道亦不变,道是绝对的,万世不易。道的涵义是什么呢?他以“三代损益”进行演说,“孔子曰:‘殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。’此言百王之用,以此三者矣”。三代损益之不变的部分,百世可知的内核就是“道”。以此,道的功用就是能够明诸往,将历史文化的传统呈现出来,人类文明由何而来;导诸来,为未来社会的发挥指明航向,人类文明该往何去。

庄子《天下篇》云“古之人大备,配神明,醇天地,养育万物,均调天下,泽及百姓”,明晓道的根本,贯通于法度,六合四时、大小粗精的事物,都存在着它的作用,其运“无乎不在”。道术显明在典章制度的,旧时的法规、世代相传的史书上保留了很多,以《六经》为载体的最主要代表,如《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。“道术将为天下裂”之后,“内圣外王之道,暗而不明,郁而不发,天下之人各为其所欲焉以自为方”,但《六经》所载的道术百家之学时或称而道之,刘歆曾言:“今异家者……合其要归,亦六经之支与流裔”,百家之学以六经为源流和依归,六经成为道之所在。

“《春秋》之道,举往以明来”。<sup>②</sup>董仲舒以为春秋之道,举往以明来,通伦类贯其理,天地、国家之事均能够从中有所启迪,有来有往,而道之核的文明主体揭示人类文明由何而来,决定人类文明该往何去,两者正相合,显然他是将六经之一的《春秋》作为道术的所在了。那么以春秋来看,圣人作春秋,揆之天道,质诸人情,参之于古,考之于今,将天地神人之迹、古今往来的事理、治乱兴废的经验笼统其中,“仲尼之作春秋也,上探正天端,王公之位,万物民之所欲,下明得失,起贤才,以待后圣。故引史记,理往事,正是非,见王公”,<sup>③</sup>以春秋作为标准版式,“得一端而博达之,观其是非,可以得其正法”。以此,如果以春秋所载之道来言“道”的话,具体切实的道就是圣人承天道以治人道的历史经验和理论之和以及适于治道的文化政治范式,那么,不妨言之,道并不载之空虚而具有具体的历史文化内涵。

接上而言,天在形式上是具有绝对权威的人格神,道在内涵是具有深切历史文化内涵的一以

① 《春秋繁露·深察名号》。

② 《汉书·五行志》。

③ 《春秋繁露·俞序》。

贯之的文明主体。可以言之，天是逻辑的形式，道是逻辑的实质，天与道是一而二，二而一的，将天作为道的形而上基础，或许在于将道具象化，而“天不变，道亦不变”实质却是确立了道的主体性。万世不变的道左右了历史的前进方向和文明演进的必然路径。作为文明主体的道对于整个文明的必然趋向的决定性，其实质就是对于整个国家、社会的政治文化的建构以及运作的支配性。换言之，政治文化的主体在于人，其实也就是决定了整个时代人的命运，从这个角度去讲的话，道之于全体人的命运，何所来，何所去，而言即是“命”，或者说“天命”。“天命的最根本含义，是‘我们’所有人的共同命运，从这个意义上说，‘道’是一以贯之的文明主体，而‘天命’是主体之流行”。<sup>①</sup>

命是全体民人的命运共同体，而道之兴废又取决于天命，这似乎有点陷入逻辑上的循环了。那么，或许分开来看，会显得明确些，道作为文明主体，对从何而来，从何而去（全体之命）具有绝对性的决定作用，这种决定是一种合理的价值导向和取舍标准，准确意义上是一种趋势或者说倾向性；天命是道的主体流行，其对道的决定性是一切人民对道的体悟和自我担承，求则得之，舍则失之，更大意义上是对道的自我意识。返本求之，道的具体意蕴是什么呢？不外是从民所需而已，文明主体的决定作用就在于自然形成的传统对民众现实生活模式的无形塑造以及价值取向相对定向的陶铸。从民所需，道的逻辑主词落到了“民”上，道以“民”为取舍，“民”又成了第一要素；以“民”为第一要素的另一层涵义在于“人能弘道，非道弘人”，弘道的主体落实在人上，这个整体的“人”涵盖了每个自觉体达到“道”的文明主体意蕴的个体。弘道是每个人的使命所在，弘道的路径在于取法“道”，效法“道”的历史经典模式，从道的载体六经以及其他文化源泉中寻绎道术所在，并与时损益、俱进。

孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”。董仲舒承之语：“以此见天之不可不畏敬，犹主上之不可不谨事。不谨事主，其祸来至显，不畏敬天，其殃来至暗”。<sup>②</sup>至上神外衣下的具有绝对性的天命，深切历史文化内涵的决定历史趋向的文明主体之道，董仲舒以“天”与“道”两个话头进行论述，天作为形式而历史文化为内涵的道，一方面使道的内涵有物，不至流于空弊，另一方面将道的本体放在阔博的层面上，使道的属性兼容、开放，主体明确又涵摄百流。这种做法的实质为一，即是以“道”、“天”作为信仰，畏敬天命，自觉体达到道的文明主体涵义，觉察到天命之于自己的历史使命。

## 二、奉天法古——合理的秩序原则

道之大元出于天，树立价值的形而上基础，董仲舒以“天”作为“道”的逻辑源头，确立天的至上权威性，阐释方式分别从万物之所生的本源性以及决定兴衰亡存的决定性入手；以“道”作为天的实质内容，凸显道的文明主体性，论述方式则从“万世无弊”的圆满性以及典册所载的历史具体经验入手。合言之，具有深切历史文化内涵的道是一以贯之的文明主体，它决定了文明从所来、何所去的方向；被唤醒天命意识和文化使命的每个个体是道的继承和发扬者。自居于后者的董仲舒其目的在于前者的筹划，那么可以说以现实切入进行道统的时代诠释是将现实以理想化，是为本体张本。而在与现实态势博弈的过程中以“道”之原则来构架合理的秩序原则，可以说是将理想现实化，为本体之“道”寻绎王道模型。

### （一）反之于天

国家形态建构的合理性以及合法性在于“天地之常经”和“古今之通义”，大一统是它的逻

① 卢国龙：《孔子的信仰世界》，载《儒教研究》第一辑，社会科学文献出版社，2009。

② 《春秋繁露·郊语》。

辑自然和必然形式,也是此传统下本族人民的生活常态和不易宿命。现实的政治形态的合理、合法构建亦难以脱此,“反之于天”的逻辑路径其理想模型首先则是政制建构的取法于天。

《春秋繁露·官制象天》云:“王者制官,三公、九卿、二十七大夫、八十一元士”,三公、九卿、二十七大夫,八十一元士,共一百二十人的群官设置。在董仲舒看来,圣王之所以如是者是取法天则,“圣王所取仪,金天之大经”。董仲舒以人、天、官相参,将天象与官制对应相配,政制的格局由天子官制乃至诸侯之爵位之设均取法于此,政制形象的法天,其背后的深层基础在于世间政治的种种,包括政制形态、服制祀典等所关涉的内容不外是人的活动,正是人与天的某种相类才使得官制象天具有了实质的内容,才是理想的模型所在,“尽人之变,合之天,唯圣人者能之,所以立王事也”。此种天人相类,在实质上为一,但是层次为二,一是君,政制的制定和运作枢纽,一是民,政制的施与对象和内容核心。关于前者,“天执其道,为万物主,君执其常,为一国主”,王作为世间法则的制定者,在于天的类通上,以“王道通三”为轴。《春秋繁露·王道通三》云:“古之造文者,三书而连其中,谓之王。三书者,天地与人也,而连其中者,通其道也”。

从王字的三画而演说王的三贯通,中间一画谓之通其“道”,董仲舒显然在取“人生于天”的理路将王作为普通人的属性,但是更将王置于中介者的位子,能够“取天地与人之中以为贯而参通之”,贯通天、地、人,实质上将“唯人道为可以参天”的逻辑推向了现实的政治操作,由此,王“唯天之施,施其时而成之,法其命而循之诸人,法其烽而以起事,治其道而出法,治其志而归之于仁”,于天取法的基础上,“循之诸人”的理念亦凸显,天与人互相影响。

关于后者,人与天的相类。天生万物,人亦受命于天,为天所生,称天为之“曾祖父”,不仅人的形体化天数而成,“天以终岁之数,成人之身,故小节三百六十六,副日数也”。<sup>①</sup>人的喜怒哀乐,情绪的变化与天亦有合处,“春爱志也,夏乐志也,秋严志也,冬哀志也……天乃有喜怒哀乐之行,人亦有春秋冬夏之气者,合类之谓也”。<sup>②</sup>

天人的感应是天人的阴阳互相感应,天地的阴气可以影响人本身的阴气,反之亦然,人的阴气,也可以影响天地的阴气,如天将阴雨时,人受到感应,其身上的阴气之旧病就会发作。阴雨而使人昏昏欲睡,是阴气,而有忧亦使人卧者,是阴相求也;有喜者,使人不欲卧者,是阴相索也。推而广之,人的行为善恶则对应善报、灾殃的后果,“非独阴阳之气可以类进退也,虽不祥祸福所从生,亦由是也。无非己先起之,而物以类应之而动者也”。<sup>③</sup>

合而言之,官制之类象天,和人天相类在逻辑上达到了自洽。官制象天在现实取舍上以天象为模式,由“天之数,人之形,官之制,相参相得也”的逻辑而将官制、爵位等次一一“法天地之数”、“法天地之象”,而作了现实的设制。这种取舍实质上是以天人相类的背景为前提的,天人相类在董仲舒的思想中预设为人由天生,人之形命、血气、秉性均源于此,由之所生、所成、所形,在人天相副的基础上,自然有所相应,所相应的理论即是天人感应的逻辑顺延。不妨言之,官制象天是人天相类的现实政治操作,天人感应是政制象天的逻辑前提,董仲舒将天人感应作为前提,并没有将天绝对化的意思,其目的在于以天人感应的路子,将人的要素凸显,顺次的“官制象天”的归宿自然要以人为本,旨在将人作为官制等政治秩序的目的,而“反之于天”的理想模型于兹定调。

## (二) 迹之于古

由“迹之于古”的路子而建立理想的王道模型,在董仲舒看来,首先要做的是法圣王之所以为法。他在《天人三策》册三中说:“夫古之天下亦今之天下,今之天下亦古之天下,共是天

① 《春秋繁露·竹林》。

②③ 《春秋繁露·天辨在人》。

下，古以大治，上下和睦，习俗美盛，不令而行，不禁而止”。<sup>①</sup> 达到大治以及文王复治而天下治和的黄金律在董仲舒看来就是，圣王“法天以立道”。

法天究竟要法天的什么呢？《春秋繁露·天地阴阳》云：“夫王者不可以不知天……是故明阴阳、入出、实虚之处，所以观天之志”。所以法天，就是要观天之志，观天之道，以此人间的列官置吏、德刑仁戾得以合理取舍。而天道、天志主要通过显于四时、五行、阴阳来体现。“天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑；刑主杀而德主生”。<sup>②</sup> 将天道之大者判为阴阳，以阳主阴辅而言之，阳为德教，阴为刑罚，取法天道就在于任德教而不任刑。

“天有四时，王有四政，四政若四时，通类也”。圣人副天之所行以为政，副春天天气暖而政以庆，副夏暑而赏，副秋季清而罚，副冬天寒而刑，所行四政庆、赏、罚、刑与春、夏、秋、冬相符合。圣王效法天道以施行政令，董仲舒将天道视为人道之源。

圣王观天之志，观天之道，取法天而进行人间秩序的现实操作，或德或刑或赏或罚以天为本，董仲舒将之总结圣王为治之法，其实本意在将历代为治之法的传统呈现出来，这个传统是圣王之所以为法，冠名之曰“法天以立道”。法天的主词是统治者，而立道的施于对象和最终目的在于民众，而道的具体实在在于用。这个一以贯之的传统虽历代有所损益，但主体不断，不妨称之为道统。而王道理想模型于此的取舍和意义有二，其一，“为人主者法天之行”，<sup>③</sup> 天作为至上性的表征，它是历代为治的根本所在；其二，“天意难见也，其道难理。是故明阴阳、入出、实虚之处，所以观天之志。辨五行之本末顺逆、小大广狭，所以观天道也”。<sup>④</sup> 天志、天道至隐难见，需从可观处以观之，而可观之处在尽于人道。“天无所言，而意以物。物不与群物同时而生死者，必深察之。是天之所以告人也”。<sup>⑤</sup> “为人主之道，莫明于在身之与天同者而用之”。<sup>⑥</sup> 人道为天道之目的，由此，效法圣人法天之道，当以人为本。

以天人相参的路子作为为治之道，历代圣王无不循此，然而上古尧舜之时，天下大治，上下和睦，习俗美盛，至于桀纣之时，却是“谗贼并进，贤知隐伏，恶日显，国日乱”，董仲舒以为“道者万世之弊，弊者道之失也”。<sup>⑦</sup> 绝对化“道”，将它视为万世无弊，其弊者是道之失，三王所祖之不同，非其相反，将以救溢扶衰，所遭之时变也。他举诸三代盛衰、废兴的历程意思有二，其一，“治乱废兴在于己，非天降命，不可得反，其所操持悖谬失其统也”，<sup>⑧</sup> 失其统者，非行王道也，桀纣之君不知天命所降，不明治乱兴废在己的关键而致使天下大乱、黎民涂炭。《孟子·告子》云：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也”，体会天命，实行王道的主体在人；二是在于凸显道的时变性，同样的“道”放不同的时代，乃至不同的统治者，会有不同的成效。为君者不失其统是核心，但更要与时俱进，迥异的时代要寻绎合适的切入点，“琴瑟不调，甚者必解而更张之，乃可鼓也；为政而不行，甚者必变而更化之，乃可理也。当更张而不更张，虽有良工不能善调也；当更化而不更化，虽有大贤不能善治也”。<sup>⑨</sup>

圣人法天以立道，本立而道生，道以人为本，此为治之枢纽；与时更化，乘势以行道，此为施政之关键。“道者，所繇适于治之路也，仁义礼乐皆其具也。故圣王已没，而子孙长久安宁数百岁，此皆礼乐教化之功也”。圣王以仁义礼乐作为为治之具，适之于道，子孙的长久安宁正在

①② 《天人三策》册二。

③ 《春秋繁露·离合根》。

④ 《春秋繁露·天地阴阳》。

⑤ 《春秋繁露·天地之行》。

⑥ 《春秋繁露·阴阳义》。

⑦ 《天人三策》册三。

⑧ 同上，册一。

⑨ 同上，上册二。

于教化之功。

礼乐为教化之具，在某种程度上可视为纲纪的制度化，册二中董仲舒曾言“《春秋》受命所先制者，改正朔，易服色，所以应天也。然则官至旌旗之制，有法而然者也”。<sup>①</sup>改正朔，易服色，官至旌旗之制者虽说是应天而然，以示天命攸归，但实质上是将礼乐所表征的正朔、服色、官制等制度化，以制度为纲纪，循制度以从事，这样使全国上下之人，“饮食有量，衣服有制，宫室有度”。<sup>②</sup>

视礼乐为教化之具，并将其作为为治的主体旨在以德政为主，但是不废刑罚。董仲舒德刑的取舍在于儒家“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”一脉承之的传统。孔子云：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格”。<sup>③</sup>亦在于形格势禁之使然，秦朝秦始皇以法家立政，《史记·秦始皇本纪》载“（始皇）刚毅戾深，事皆决于法，刻削毋仁恩和义”。急法厉刑，弃仁义专任刑罚，秦帝国不久而分崩离析，仲舒意图矫正，故以德政为归，“刑者不可以治世，犹阴之不可以成岁也”。

对此的本体论证，董仲舒认为“天之任德而不任刑”，由阴阳进行诠释。《春秋繁露·阳尊阴卑》云：“阳始出，物亦始出；阳方盛，物亦方盛；阳初衰，物亦初衰。物随阳而出入，数随阳而终始，三王之正随阳而更起。以此见之，贵阳而贱阴也”。天之道贵阳而贱阴，“圣人副天之所以为政”<sup>④</sup>“圣人视天而行”，<sup>⑤</sup>为政施法以天道为取，“天之志，常置阴空处，稍取之以为助。故刑者德之辅，阴者阳之助也，阳者岁之主也”。<sup>⑥</sup>“天之任阳不任阴，好德不好刑”<sup>⑦</sup>王道在于任德而不任刑。

以礼乐教化为主，德政为先，但不废刑罚，“天之道，有伦有经有权”，<sup>⑧</sup>“是故天以阴为权，以阳为经”。<sup>⑨</sup>阳、德为经，阴、刑为权，“庆赏刑罚之不可不具也，犹春夏秋冬不可不备也”，“庆赏刑罚，异事而同功，皆王者之所以成德业”。<sup>⑩</sup>仲舒反对任刑，意在于反对刑罚滥施，而“法令，所以道民也，刑罚所以禁奸也”，<sup>⑪</sup>并不是赞成取消刑罚，“民无所恶，君无以畏也。无以权，无以畏，则君无以禁制也。无以禁制，则比肩齐势而无以为贵矣。……有所畏，然后可得而制”。<sup>⑫</sup>劝赏、刑罚缺一不可，“刑者德之辅”，虽有主次，但是需合并适时取所比重。

纲纪的制度化或者说制度化纲纪的倾向在于以制度来保证施法为治，董仲舒旨在于以制度作为基本手段来调节个人、社会、国家的种种关系，现实操作做到有本可循、有本可依。而究竟制度化的背后，不难发现制度化其实质一种政治化，也即是说以制度来作为调节的手段，在本质上将各种关系置于了同一个场域之中，所用的操作标准亦被单一化。而以王道为理想的天下、国家模型，如果以董仲舒制度化的完备为实现的话，就使得董仲舒的天下模型在以文化为主要手段的

① 同上册二。

② 《春秋繁露·服制》。

③ 《论语·为政》。

④ 《春秋繁露·四时之副》。

⑤ 《春秋繁露·天容》。

⑥ 《春秋繁露·天辨在人》。

⑦ 《春秋繁露·阴阳位》。

⑧ 《春秋繁露·阴阳终始》。

⑨ 《春秋繁露·王道通三》。

⑩ 《春秋繁露·四时之副》。

⑪ 《史记·循吏列传》。

⑫ 《春秋繁露·保位权》。



基础上，引进了政治的范畴。征诸现实去看，以文化作为区隔、识别国家、天下的符号是一贯的，夷夏之辨最为典型，传统中国历来以文化的高下判别是否为夏、是否为一个文化共同体，所谓“进于华夏则华夏之，进于夷狄则夷狄之”。董仲舒处在汉朝统一天下之后，国内族属众多、华夏夷狄区分性被淡化，都是汉朝的子民，民族属性的文化层面的意涵渐趋淡薄，而地域属性成为识别的新标识。

处在一个地域之内、一个政治制度之下的众多民族是一个文化政治的共同体，文化与政治作为共同体的两个层面同样重要。于文化上讲去，政治共同体必然有一个共同的文化，不妨称之为核心价值体系；而单个民族的文化只是作为彼此区隔的标志，以及提炼核心价值文化资源。于政治上讲去，文化的共同体不必然有一个共同的政治体；而只有处在一个同一政治体下，文化共同体才显得有意义。要言之，政治的属性才是国民身份的唯一标识。夷狄华夏的区分，放在一个新天下的体系之内，抹去了其民族性而凸显了政治性，实质上将单个人的属性划归为公民。以公民而不是以文化、民族为单位构建的社会、国家、天下自然以约定的制度作为主要的调节方式。约定之准则、法律条文，乃至宪法，是每一个处在这个文化政治共同体下的个体必须遵循的，制度是规范，而公民是原则。

（责任编辑：袁朝晖）

《儒道研究》（第一辑）

卢国龙主编，社科文献出版社，2013年8月出版，69.00元，ISBN 978-7-5097-4991-3

本集刊深入研究儒家和道家的义理和发展史，探讨儒家和道家在历史上彼此影响的过程与以及对于各自思想形态的影响，儒家道家思想的现代演化，儒道思想对于现代文明的意义，以及儒教和道教的相关理论问题等。（奚亚男）