

董仲舒道德論研究

李增

(作者為本校哲學系專任教授)

摘要

本文是以董仲舒之天人合一之理論為基礎而展開之天人合德之道德論。董氏之道德思想係以天為中心而人如何與之合而定道德之意義。道德之根源與基礎來自於天。董氏之天之意義為有天志天意天心能行賞罰有位格之天，天亦為宇宙萬物之本根而為形而上之根據。而以陰陽五行天道自然之運化之自然律為天道之展現。而在天人相與（關係）上，天為人之曾祖父，天人相類（同類與類似），人該當與天合德。（本文一、二節）

在道德與人性論上，董氏以質樸為人性，人性之根源與本質皆本根於天。人性不以質樸潛能為善惡，而以行為之現實而定善惡。此為董氏人性論之特色。（三節）

董氏之道德論所論著重在以根據天道（自然律）為基礎之社會倫理學說，其樞紐人物為天子，民性為隕，天子代天行道教化而使民為善。而其道德項目皆根於天而著重在社會倫理之推展。（四、五兩節）

董氏道德行為之判斷之標準根據於天，其方法從因果、心志、文質，經權而定。道德判斷之文辭為名號。董氏之名號根源於天，而非約定俗成者。（六節）

董氏之天為有位格之天，為萬物之本根者，為表現在自然天道者之天。

總而言之：董氏以天人合一所建立之道德論之學說獨成一格，其論雖不圓美，然亦有參考之價值。

董仲舒之道德理論建立在天人合一之基礎上；其道德之意義根源於天人相與之關係上，道德之本根奠立在於天；人性之基礎在於天；天子當法天以成道德之教化；社會倫理與道德項目源於天；道德之判斷當依據於天；天子當法天以崇道德。此等皆以天為核心而展開之道德理論。本文即就其天人合一之基礎上而論述其倫理道德思想。

壹、道德之意義

董仲舒之道德之觀點即是根據於天人合一之思想之基礎而下其定義。其言曰：

「天人之際，合而為一，同而通理，動而相益，順而相受，謂之德道。」（深察名號篇）

董仲舒之天為宇宙萬物之元，其中包含宇宙萬物之本根，有位格之上帝，與天道自然運化之意義。天與人之間之關係為：人之來源來自於天，天為人之曾祖父，是為天人同原。人之身體副於天數，是為天人相副。人之精神法天之情，故聖人參天。人之與天同有陰陽，故天人同質。天有四季之天數，故政治制度，政治之方法當效法於天。天道之運化有常，人當配合而行事。天為百神之主，天子當祭天。總而言之：天人之間之關係密切，人之道德行為當根據於天而與之相符，是為「天人之際，合而為一」之意義也。

天人既為一貫而同類，故「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。……（故）行為倫理，副天地也。……皆當同而副天，一也。」（基義篇）此謂之「同而通理也」。

由於天人同原、同類、同質，則有天人感應。「天有陰陽，人亦有陰陽，天地之陰氣起而人之陰氣應之而起，人之陰氣起而天之陰氣亦宜應之而起，其道一也。」（同類相動篇）由此「類之相應而起」，「故陽益陽而陰益陰，陽陰之氣，因可以類相益損也。」（同上）此之所謂「動而相益」者也。

所謂順而相受也者，董子認為君主使民之成德即順天道而接受之，效法天道威德兼用而須有時而序。其言曰：「天有和、有德、有平、有威，有相受之意，有為政之理。……天之序必先和然後發德，必先平然後發威。」人主法天而「能常若是者，

謂之天德，行天德者謂之聖人。……故曰配天。」（威德所生篇）

總而言之：對董子而言，萬物疾疫，「唯人道爲可以參天。」（人道通三篇）「人道者，人之所由，樂而不亂，服而不厭者。」（威德所生篇）「行天之道以養其身謂之道。」（循天之道篇）是故對董子而言所謂道德也者即爲德道也。即以人之道行爲「效天之所爲云爾」（煖煖孰多篇）而合乎天之道，行天之道而有所得也。得也者，得天之美善而成其德者也，是爲董子依據於天人合一之思想，而天人相合一即謂之道德也。由此可見董子之道德立論之基礎完全建立於天之上。

然而對董子而言之，成就社會倫理道德之樞紐關鍵在於君主一人。「爲人君者，其法最象於天也。」（天地之行篇）而「取天地與人之中以爲貫而參通之，非王者孰能當是。」（王道通三篇）「故曰：聖人配天。」（威德所生篇）董子思想務在於「爲治」，所論偏於「君德」，故將「人倫道德、政治教化、習俗文義」（楚莊王篇）之任務視爲「天意之所予」（深察名號）君也。而所謂道德也偏論於社會倫理道德，而非關注在於個人道德之修養之問題。此爲其道德論之特色。

貳、道德之本根——天

董子之道德論的核心標準建立於天。天爲道德之本根。天爲萬物之元，天與人爲同系、同類、同質、相應之關係。人當效天、配天、副天、參天以與天合德。

一、天之意義

董子認爲天爲宇宙萬物之本根，「天者，萬物之祖，萬物非天不生。」（順命篇）而人之所本亦由天而來。「天者，百神之大君也。」（郊義篇）天有位格，有爲之，予之，使之之天志、天意，且有「仁，天心也」（王道通三篇）並且「天有陰陽」（同類相動篇），陰陽之運化形成天之道，「天之道有序而時，有度而節，變而有常，反而有相。……聖人視天而行。」（天容篇）（註一）

總之，董子之道德即係根據形而上本根之天，宗教有神之天，天道變化之天而展開。

二、天人相與

然則天與人有何關係？其關係與道德之成立又有何種關連？董子認為天爲萬物之祖，因而天亦爲人之本根。「爲生不能爲人；爲人者天也。人之（爲）人本於天。天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上類天也。」（爲人者天地篇）

天不僅與人同類，且人與天同質，「天有陰陽，人亦有陰陽。」（同類相動篇）天人既然同質，因而人之性、情也同類於天。「陰陽之氣，在上天亦在人。在人者爲好惡喜怒，在天者爲暖清寒暑。……此天之所以爲人性命也。」（如天之爲篇）「夫喜怒哀樂之發與清煖寒暑，其實一貫也。……此天與人所同有也。」（陽尊陰卑篇）由此陰陽亦形成人性有仁貪之道德潛能。「天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。」（深察名號篇）

天不僅與人之性情有關，且人之心當法天道以禁惡。「衆惡於內，弗使得發於外者，心也。故心之爲名柢也。……天有陰陽禁，身有情欲，柢與天道一也。是以陰之行不得于春夏。……天之禁陰如此，安得不損其欲而輟其情以應天。天之所禁而身禁之。」（深察名號篇）

再者，人「性未善，……天生民性，有善質而未能善，於是爲之立王以善之，此天意也。……受命之君天意之所予也。」（深察名號篇）而天有天志、天心、天意，故「天之爲人性命，使行仁義而差可恥，苟爲生，苟爲利而已。」（竹林篇）此天意也。

簡言之：由於天人同原，天人同質，天人相類進而天人合一以達至天人合德之理想。此爲董子之道德理想。

三、天人合德

董仲舒之天人合德之思想根基一方面接受詩書之有位格之天，另一方面又取老子之道更加修飾之而做爲宇宙萬物之本根。而再加以墨子之天志、天意之兼愛賞罰，尙同而糅和之。並又引用陰陽家之陰陽運化做爲天之道之闡釋總而論天，並做爲道德之根源。然而天爲外在於人，亦內化於人，於內在於人方面，董子並不接受孟子之人性本善之說，亦不認爲心之善端即爲善，

而只承認人具有能使之爲善之潛能。而在道德之學說中融合了老子、墨子、荀子甚至亦挾帶法家威刑之手段而使其成德。但在人性論中較傾向於荀子成德之方法。譬如在人內在方面，認爲情欲爲貪，須受心之柢而使之不爲惡。外在方面，董子認爲民性爲賤，（註二）須受外在聖人、君主之教化而使之爲善。這點與荀子之聖王制禮而以外在之約束雕塑而使之爲善者相類似，而並不以孟子內在之心之善端自主性地擴而充之並推己及人積極爲善以至於堯舜；而較重視外在「人倫道理、政治教化、風俗人義」之影響。不過董子成德之思想雖取法荀子然並非完全與之相同。荀子雖主張順著情欲爲性惡，然而荀子之心學卻也倡導說能主動地自主、自使、自禁，能知、能慮、能辨、能擇、能虛壹而靜，而至大清明以主動積極地積禮義而爲君子與聖人而爲禹。董子於民之成德方面則視民性爲賤待君王而覺之被動，就像泥巴被雕塑之土塊，全然缺乏主動積極之成德。由此董子特別強調君主在社會倫理道德成德之功能，以「唯予一人」，以君主爲天人合德之樞紐。

然則如何能使天人合德？董子曰：「人之受命於天也，取仁於天而仁也。」（王道通三篇）董子之言即爲人從天受有仁貪之性，今如何去貪取仁而企向於天之仁，後者「是以人爲起步，人自己主動，人企向天合一」？（註三）董子認爲就人之內在性而言，「人之受氣，苟無惡者，心何柢（註四）哉？吾以心之名得人之誠。人之誠有貪有仁，仁貪之氣兩在於身。身之名取諸天，天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。天有陰陽禁，身有情欲柢，與天道一也。」（深察名號篇）換言之，情欲爲貪，須受心之柢（禁也，任制也）而合乎於禮。「禮者，體情而防亂者也。」

心之所以有柢之功能，仍在於「人受命於天，有善善惡惡之性。」（玉杯篇）「凡人之性莫不善義，然而不能義者，利敗之也。」（玉英篇）換言之，心本有善善惡惡之性而善義，即心天生就有傾向喜好於善，而不喜好於惡之欲望。此心可自然傾向於善者，而惡情欲之傾向於惡。然則董子若將心與情欲分開而主禁情欲者，則心需有明覺，與強制之心。換言之：心須具有理性與意志之能力以能辨明情欲之善惡（蓋情欲之發未必爲惡，亦可爲善）而後禁之，而不能僅僅情緒地善（喜好）善與惡（討厭）惡而禁，其效果也薄。董子之心論並不取孟子之心之官則思，亦不效法荀子之心慮、心擇、心知道。徐復觀認爲「董氏的心，沒有從認知的方面顯出來，也沒有從道德方面顯出來，較之孟、荀都缺乏主宰的力量。……董氏所認定心的作用，只在『任制』衆惡於內，自然在道德與知識兩方面，都缺乏積極的主宰的意義。」（註五）徐教授所評甚是。

另外，董子在內在性成德之理論除了注重心之樞衆惡於內之外，也尚且注重心與氣之關係，這「氣」字不是宇宙論之氣分陰陽之氣，而是孟子浩然之氣的「氣」（董氏在循天之道篇亦引用之）。這「氣」字，項退結教授指出「不是純物質的東西。……『浩然之氣』應該是思想與意願二種心於活動所產生的生理及潛意識狀態，因此它隨心理活動而轉變。」（註六）項教授所論心氣，「生理與心理互動」之關係甚為精闢。而董子所謂的「氣」則為三方面：一者為心理與生理互動之意識狀態；二者則為生命之活力；三者則指生理之精力。然而三者皆與心有關係。茲分別而言之。

人的道德行為，董子已注意到人的心理與生理互動的關係，人的生理活動常帶動影響心理活動。心理的變化也激動生理的變化。董子曰：「泰實，則氣不通；泰虛，則氣不足。熱勝則氣寒。□□□□□□，泰勞，則氣不入。泰佚則氣死，至怒則氣高，喜則氣散，憂則氣狂，懼則氣憊，凡此十者，氣之害也。」（循天之道篇）由此可見心理影響生理之關係。此種狀況「皆生於不中和，故君子反中而自說以和。喜則反中而收之以正……（使心）外無貪而內清淨，心平和而不失中正。」（同上）

董子曰：「凡養生者莫精於氣。」此「氣」即為生命之活力。此種氣與心之關係為「氣從神而成，神從意而出，心之所以謂意，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，平意以淨神，淨神以養氣，氣多而治，則養人之大者得矣。」（循天之道篇）換言之，董子之意思為心主意，意主精神，精神主生活活力。而歸本於心之樞衆惡以平意以養氣。再者，董子之氣為指謂「精力」。其言曰：「君子甚愛氣而游於房以體天也。氣不傷以盛通而倫於不時。……恣其欲而不顧天數謂之天井，君子治身不敢違天。」（同上）換言之，對於生理之精力，當以心要「順天之道，節者，天之制也。」（同上）

總而言之，氣與心之關係，董子認為「凡氣從心，心氣之君也。何為而氣不隨也。是以天下之道者皆言內。心，其本也。」（循天之道篇）

然則董子之道德系統，畢竟不多言內在性心如何自發地成德，與如何能達至中和平正。其所關心者大多在於外在性君主如何根據天道以推行教化以「成之以禮樂」，而其「大綱，人倫道德，政治教化，習俗文義」（楚莊王篇）以外在雕塑民瞶而使為「教化流行，德澤大洽，天下之人人有士君子之行而少過矣。」（俞子篇）

甚矣，董子之言，民之成德僅許之以「士君子之行而少過」，而不在於孟荀所言之堯舜禹之聖人之積極爲善。這種道德論僅是符合於柏格森 [Henri Bergson (1859-1941)] 所說以外在制約的下道德或封閉道德 (infra-morality or closed morality) 而不許人有上道德或開放道德 (supra-morality or open morality)。(註七) 其對民之尊重不若孟子甚矣。

叁、道德與人性論

董仲舒的人性論也是根基在天的基礎上，其論點並不直接判斷性善或性惡，或非善非惡，或亦善亦惡。而認爲人性具有陰陽貪仁之氣，直接建立在宇宙論上而非奠立在人的心性上。其說認爲性只是一種潛能狀態而非已成之現實。並從自然以下人性定義。

一、人性之定義

告子曰：「生之謂性。」(註八)「性之一字之原始，乃原爲生字。」(註九)此爲就性之來源而言性。然而物生而後質有而形具，「性者，生之質也。」「各有儀則謂之性。」(註一〇)換言之，一物之性即是物之天生自然之本質。然而萬物之種類不同，故物之性因其種類之異而異。故就「生」一字而言，儘能說其來源與自然質樸狀態，此與人爲與匠成者相對，然未能顯現出物之異，欲言其異則須就其本質而言之，成就其本體而言之，不能就其附屬性之異而言其異。此告子以生言性則言不盡意，莊子以「生之質」言性而意盡。而孟子就其附屬性白色之白駁告子之牛性馬性之同異，此孟子之詭辯也。然則孟子就一物之與另一物之特殊獨有之本質之異而言性，譬如以「人之異於禽獸者幾希」(註一一)定義人性，此法爲當。

董仲舒就古來性之訓爲生，及由其自然來源所資而形成之質而言性。即就根據告子所言「生之謂性」與道家、荀子所言以自然而言性。荀子曰：

「生之所以然者謂之性，性之和所生，不事而自然者謂之性。」(註一二)

董子據而言之曰：

「性之名非生與，如其生之自然之資謂之性。性者，質也。」（深察名號篇）

「性者，……無所待而起生而所自有也。」（同上）

「性者，天資之樸也。」（實性篇）

簡言之，董子從其自然生成之樸質而論性。然則董子所謂之「人性」爲何？董子言人性從三方面而言之：一者就生而自然而有而言人性，即爲以上所言天資之樸者也。二者，從人性之具有「原質」而言人性，非如同孟子之從人之所以爲人之理而言人性；亦非如同荀子就水火草木禽獸人種屬之差異而言人性。換言之，董子就人所具有來自於天之陰陽之氣而言人性。其言曰：

「天有陰陽，人亦有陰陽。」（同類相動篇）

「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。」（深察名號篇）

此者就其所具之質而言性。三者，董子就個人之間所具才質聰明賢愚之差異而言人性。其理論取以折中之中庸態度。其言曰：

「聖人之性，不可以名性。斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性。」（深察名號篇）

這種以才質之差異而論性是不當的，才質之差異只是人的附屬性，並非爲人的本質。何況，「均是爲人也」，該當就人之普遍共有者且爲有別於非人類所具有者而論人性，董子本意咸欲以一般普遍者而論之，然而他誤以「折中」或中庸即是普遍性。其實不同，普遍性是涵蓋其中所屬種類中之全部而無例外，折中者是有些有與有些沒有之現象。兩者有別。

再者，董子就性字在行文中，就有廣狹兩義：其廣義爲人所具有之「質」而言之。其狹義者則與情相對。此點馮友蘭言之甚詳。（註一三）

總而言之，董子所謂之「人性」即是由天生帶有陰陽之氣、仁貪之性者。然而就其定義而言並不周全，就董子之書而言之，人性中當不僅有情、有欲亦且有心。他說「心之爲名柢也」，「心爲氣之主」，「心爲身主」，如此而言之，心於道德行爲左右善惡之功能甚大，而董子少言之，似乎不將心納入於人性論之中而論之，其中之缺點即有不注重道德行爲之自主性，而待於外在性教化之雕塑而成之被動性，此爲缺憾焉。

二、人性之本根與本質

董子認爲「天爲人之曾祖父」，人性之本質根於天之陰陽，「陰陽之氣在於天亦在於人」，而「陽，天之德；陰，天之刑也。陽氣煖而陰氣寒。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。」（王道通三篇）是故從人的本質既來自於天之陰陽，亦具有陰陽之氣，則亦且有陰陽所表現之仁貪兩端之性。由靜態而評董子之性爲善惡渾之人性論亦似乎得當。

然而從人之動態而言之。天道爲「一陰一陽之謂道」之一左一右，一前一後，一進一出……互相推移，交互運動。是故人之性有陰陽之氣，雖具有貪仁之性，然而此貪仁之性並非靜態不移，乃是貪仁交互推移激盪。換言之，人之內在同時具有君子與小人之潛能，人若爲德無恆，則無固定不墮落爲惡之君子，亦爲不可去惡而爲善之小人。則人之爲德，則當以陽常主而卑陰，貴陽而賤陰，近陽而遠陰，天行健，當自強不息「取天之仁而仁」而成爲「士君子之行」。由此視之，董子以陰陽之互動推移以動態觀察人性之無固滯之氣，以勉人當禁貪而持仁爲士君子。亦有深意焉。

三、人性與善惡

董子所言之人性並非孟子所言之性善，亦非荀子之性惡，亦非「調合孟荀」人理論。（註一）董子並不就人性而論有善惡。換言之，人性中並非具有善惡。蓋就董子之論而言之，所謂「善惡」是就人之行爲已表現在外而已成爲現實者；而其行爲是否合乎聖人所定之禮而確定者：合則謂之善，離則謂之惡。潛能之而未發未形成者不可謂之善惡。例如黏土雖具有爲茶壺之潛

能，然而黏土未加壺形而為渾土狀者未可謂之壺。須加壺形而具體現實在外者斯謂之壺。換言之，人之性雖有貪仁之性，然而此者為潛能，未發，不可謂之善，亦不可謂之惡。是故董子之人性論未可假名於善惡混。亦非調和於孟荀者。蓋孟荀從心性之本身言人性，而董子從宇宙論之天而來。孟荀就心與欲情而言善惡；而董子卻從本具有貪仁之質而言人性。其間不同，不可不辨。

再者，董子之仁貪二性亦非孟子所謂善端之端。蓋「端」已是自內生發之萌芽，可由內推之於外擴而充之者。故其「端」、「末」，或「根」、「幹」同為一貫，可謂善而就其「端」亦可謂之善。而董子之性，則是「潛能」而非「現實」。潛能有可能成為現實，但也有可能不成為現實。就如黏土可有成為壺之潛能，但黏土也有可能不成為壺而成為磚頭。人性有潛能能為善，但非現實之善，故未可謂之善。而孟子之「端」則已是善，蓋「有惻隱之心」，「恭敬之心」之發，即是善，無待於外現而後謂之善。而董子之善則就已成「現實」而後始能評判為善，且要合乎於聖人之禮教者。再者，黏土之成為壺非黏土能主動自作而自加其形而成為壺者，須由被動而由陶匠所由外在而「匠成」者，且其形式方圓曲直皆由陶匠所加，不由壺自身之自決。董子認為民性為賾，為如繭，其成為現實之善須由聖人如女工從外在之教化雕塑且依其所定之形式（禮法）而製作者。這點與孟子所言由內向外，由端至末，由自主自動自身推而擴而充之大有差別。

董子再就以禾與米，如繭如卵說明性為潛能，善為現實，其言曰：

「性比於禾，善比於米，米出禾中，而禾未可全為美也。善出性中，而性未可全為善也。善與米之所繼天而成於外。非天在所為之內也。天之所為有所至而止，止之內謂天之性，止之外謂之人事，事在性外而性不得不成德。」（深察名號篇）

「性如繭如卵，卵待復而為雛，繭待繰而為絲，性待教而為善，此之謂真天。天生民性，有善質而未能善，於是為之立王以善之。此天意也。民受未能善之性於天而退受成性之教於王。王承天意以成民之善性為任也。今案其真實而謂民性已善者，是失天意而去王任也。」（同上）

由此觀之，董子所謂性如禾如繭如卵之譬喻即是說明性爲天生質樸，具有爲善之潛能而未可稱之爲善，「故曰性有善質而未能爲善也。」（實性篇）須由外在王教而後能現實爲善，故曰「性待漸於教訓而後能爲善。善，教訓之所然也，非質樸之所至能也。故不謂性」（實性篇）善。是故董子不贊成孟子之「性有善端，動之愛父母，善於禽獸謂之善。」（深察名號篇）再就善惡之意義而言，董子亦反對孟子就「人之異於禽獸者」謂之善。董子以聖人爲權威未曾言性善，更未曾從「人異於禽獸」之論點而言性善。根據於此而反對之曰：

「孔子曰：善人吾不得而見之，得見有恆者斯可矣。聖人所謂善，亦未易當也。非善於禽獸則謂之善也。使動其端善於禽獸，則可謂之善，善奚爲弗見也。夫善於禽獸之未得爲善也。猶之有草木而不得名之。萬民之性善於禽獸而不得名善之知。名乃取之聖人，聖人之所命，天下以爲正，……正嫌疑者視聖人。」（深察名號篇）

是故聖人並未就異於禽獸之性爲善。換言之，就倫理道德之善而言之，人不能與禽獸相提並論，因爲禽獸只有本體論上本能上所得本性之美善而沒有倫理道德之行爲之善惡，則人何可根據異於禽獸而言善（倫理道德之善）？此爲董子所欲言而未以言詞表達者。

然則就「質於禽獸之性則萬民之性善矣。質於人道之善，則民性弗及也」，（深察名號篇）則何言哉？前言者就人類與禽獸種類在宇宙間之地位最爲貴。荀子就萬物之類種差之等級而言人最爲貴。其言曰：

「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知、有義故最爲天下貴也。」（荀子王制篇）

董子則就人受天地之精與獨能偶天地而言最爲貴。曰：

「天地之精所以生物者，莫貴於人，人受命乎天也，故超然以倚，物疢疾，莫能爲仁義，唯人獨能爲仁義。物疢疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。」（人副天數篇）

董子此言亦即就本體論與物相比，人得天地之精故為最貴。其地位能偶天地故為貴。並且就萬物（包括禽獸）不能具有倫理道德之行爲而唯獨人能仁義而為貴。然而其「貴」為本體論之善（好）而非為倫理道德行爲之善。再就道家就本體論而言，萬物得道之一而其本性即為德。若老子之「天得一以清，地得一為寧……萬物得一以之生，侯王得一以天下貞。其致之一也。」

（註一五）萬物有所得於道德即是善，此善即為本體論之善。而就莊子而言，「通天下一氣耳，聖人貴一。」（註一六）故「自其異者視之，肝膽楚越也；自同者而視之，萬物皆一也。」（註一七）因而「以道視之，何貴何賤？……萬物一齊，孰短孰長？」

（註一八）故道家言之，萬物一齊，本無貴賤，而若得其性，順其自然，即為道德；亦即為本體論之善。董子或就本體論之善與倫理之善之差異而論自己與孟子之善之差別。董子以孟子所言，人異於禽獸者即為荀子就萬物類屬種差之異而言同「貴」萬物，然此「貴」為本體論所具本質之善者，非倫理學行爲之善，董子之意以為倫理學之善也者，須就人之行爲之實現而言之，人無具體之行爲之表現，即不能就此「現實」而言其善。並且雖有具體之行爲之表現，亦未必定為善惡。要見此行爲是否相合與聖人所定之人倫規矩之禮而言其善惡。兩者相合而為善，相離則為惡。此為董子所謂倫理學之善。是故董子說：「吾質之命性者異孟子，孟子下質於禽獸之所為，故曰，性以善。吾上質於聖人之所善，故謂性未善，善過性。」（深察名號篇）

董子所言：「聖人之所善」即是就人之行爲合乎社會倫理規範標準，「即三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善，此聖人之善也。」（深察名號篇）而「性者，天質之樸」，「善出於性，而性不可謂善。」（實性篇）

然則善如何可成？董子以為：「性如繭如卵，卵待復二十日而後能為雛，繭待繅以綰湯而後能絲，性待漸於教訓而後能為善。善，教誨之所以然也。」（實物篇）「善者，王教之化也，無其質則王教不能化，無其王教則樸不能善。質而不以為善，其名不正，故不受也。」（同上）

以上所論就「性之質」之廣義而論。（註一九）其狹義之「性」則就與「性情」相配之「性」而言之。此狹義之與情相對之「性」，即是「仁貪之性」之「仁」，即是「陽氣為仁」。而陰氣為情，其所來源本根來自於天。董子曰：

「天地之所生，謂之性情。」（深察名號篇）

「性者，生之質也；情者，人之慾也。」（天人對策）

此等「性情」卻是「仁貪之氣兩在於身，……天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。」（深察名號篇）而此貪仁之性之觀念來自於孟荀，王充言之甚詳曰：

「仲舒覽孫孟之書，作情性之說曰：『天之太經，一陰一陽；人之大經，一情一性，性生於陽，情生於陰，陰氣鄙，陽氣仁。曰性善者，是見其陽也；謂惡者，是見其陰也。』」（註一〇）

如此言之，董仲舒爲調和孟荀之人性善惡論者乎？非也。蓋董子不以「端」與「質」之潛能而命名善惡，而以現實而正名也。然則此具有陽陰、仁貪、性情之人性，除非在王教。如何使之爲內在自發而爲善。董子則歸之於心之樞，樞卽樞，其義爲禁也。

如何自禁？董子未之詳言也，蓋董子之心志在外在聖王之教化也。故由王之貴陽賤陰之方策而行仁而抑貪，制情而從性。民性爲暝，待王教而覺。總而言之，道德之本根來之於天，道德之成之任務，全然歸之於王教。此爲董子道德論之特色也。

四、人性論之評述

總而言之，董子之人性論就人性由天之陰陽之生而論人性，由生訓性，由語源學著論，並未明確言人性之特質，「其論未盡善。」（註二）蓋言人性，該就人之所具內涵，性、情、心而詳論之。（註三）並以語源學過分膨脹地使用到民性爲暝，遂使聖人（君王）與民爲不同類，拋棄孟子聖人與我同類之教，其成德待王而覺。遂使人內在自發之成德之路狹窄不行，而未能達至於「人人皆可爲堯舜」，而只能小成於「人人有士君子之行而少過」。道德之善若只求少過，則爲小人儒而不爲大人儒矣。再者，就「性」字之用法，廣義之性與狹義之意義未加明辨詳細而有含糊之處。

道德之判斷，心之角色大矣哉，董子付於「心」以「樞」，而少言其「覺」明辨、審思、判斷之功能。而不知民之「暝」如何能「覺」而受之。董子雖言「有好義之性而利敗之性」然而人如何覺其義利之辨則少言之。而民性之暝只能受教訓而成德

，其德豈不若馬之受教訓而馴良乎？其極僅於消極溫良恭順，而積極勇敢奮發自強之德何在？董子以「順」爲德。民順於官、官順於君、君順於天。此者同於墨子之尙同。然天無言，君不尙同於天，民其無可奈何，遂使君尊民賤，且益拊之以君德亦同聖人、而民爲瞶，則其君高貴甚矣，民賤卑之極矣。嗚呼，孟子「民爲貴，社稷次之，君爲輕」之教墮於地矣。再加之貴陽賤陰之說，則董子雖言天爲民而設君之言，其浮言之雖貴民，而實言之則賤民之極也。惜哉董子之未悟也。

雖然，吾人可不同意其說，然而董子道德論從潛能與現實之間以說人性命名本善、本惡之說不可取，以及從本體論，倫理學之善說明其差異，與善之標準之所據之處，且以陰陽之說言人性之可動之以善惡。其依之有據，其言之成理。亦有可觀之點。而其言王教之於民德之風化影響，亦非全然爲非，亦有可取之處也。

肆、道德與教化

董仲舒以爲民性質樸而瞶，須待教化而爲善，君主之治理不能獨特威勢而需以教化行之。

一、教化之根由

董子曰：「性者，天質之樸也。」「情性質樸，質樸者非謂之善。」「性有善質而未能爲善」。「名性者，中民之性。」（實性篇）「民之號取之瞶也……民之爲言，固有瞶也。……瞶者待覺教之然後善，當其未覺可謂有質而不可謂善與目之瞶而覺，一概之比也。」（深察名號篇）「性待漸於教訓而後能爲善。善，教訓之所然也，非質樸之所能至也。」（實性篇）故「萬民之性，待外教然後能善。善當與教，不當與性。」（深察名號篇）

其次，何以須教化者？此乃天之欲使人行仁義也而有別於鳥獸。董子曰：

「天之爲人性命使行仁義而羞可恥，非若鳥獸然，苟爲生苟爲利而已。」（竹林篇）

「天施之在人者，使人有廉恥者不生大辱。」（同上）

由此可見天志欲人爲善而施仁，予王教化民而使民「取仁而仁」，順天之道而承天意。

再者，「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。故曰：先之以博愛，教以仁也。難得者，君子不貴，教以義也。雖天子必有尊也，教以孝也。必有先也，教以弟也。此威勢不足獨恃而教化之功不大乎。」（爲人者天篇）此以天子之行政必刑德互用，然而賤陰貴陽，抑刑崇德，天子以刑輔德，以德爲主也。而教化以成德，故爲政須推行教化。

總而言之，董子教化所持之理由爲民性爲瞑須待教而爲善。天意欲人行仁義，使王行教化而爲仁。天子行政當以德爲主不能獨持威勢，故以教化而治民。此三者爲董子根據於天而推行教化之理由也。

二、教化與君主

董子將天子視同聖人而爲萬民教化之主持者。書云：「作之君，作之師。」此之謂也。

「天之生民，非爲王也而天立王以爲民也。」（堯舜不擅移篇）唯「天生性有善質而未能善」，「待王教而爲善」，「於是爲之立王以善之，此天意也。」（深察名號篇）

然而「唯天子受命於天」（爲人者天篇）而爲教化之主持，何則？此者則須了解董子所寄望於王者之意義與功能。於董子書中，其中所道及之天子、皇帝、王、君主、聖人，人主等皆爲異辭同指，其義一也。分別而言之：

所謂天子主者，天之「立天子者，天子是家，天子是家者，天使是家者，是天之所予，天之所使也。」（郊祀篇）「天子者，則天之子也。」（同上）「受命之君，天意之所予也。故號爲天子。」（深察名號篇）

何謂王？董子曰：「古之造文者，三畫而連其中謂之王，三畫者，天地與人也。而連其中者通其道也。取天地與人之中以爲貫而參通之，非王者孰能當是。」（王道通三篇）由此可見王者在董子在天人合一之思想架構中爲所設定的通天地人之樞紐人物。而「王者，民之所往，君者，不失其羣者，故能使萬民往之，而得天下之羣者，無敵於天下。」（滅國篇）故「深察名號之大意，其中有五科（事項也）：皇科、方科、匡科、黃科、往科，合此五科一言謂之王。」（深察名號篇）

所謂君者，董子曰：「深察君號之大義，……君者，元也；君者，權也；君者，溫也；君者，羣也。」（深察名號篇）「君也者，掌令者也。」（堯舜不擅移篇）所以君者為能帶領其羣之元首，為有權指揮其羣者，為其羣行動之核心人物。故曰：「君人者，國之元，發言動作之樞機。」（立元神篇）

何謂聖人？董子曰：「行天德者，謂之聖人。」（威德所生篇）董子之所謂聖人，並非具有至德無位者如孔子之聖人，而僅為能依據天道，配合天道而行者謂之聖人。天子能行天德即稱之為聖人。「天子其淳粹無擇與聖人一也。」（執贄篇）由此可見董子所謂的聖人即是天子。而天子能「德侔天地者稱皇帝。」（三代改制篇）

總而言之：董子理想中之君主為天之子，為能通天地人者，能擔負在天人合一中之樞機者，為能領導其羣而使四海歸往者，為有權有威有德而又能原於天道而行之元首，並能行天德而德侔天地者。由此觀之，此種君主幾乎具有全知全能全善者，故使之擔負教化萬民之主持者，以合於天意。

三、君主之地位

董子曰：「天地人主一也。」（王道通三篇）

在董子之思想裏，天地人合一以成就萬物，不相配合則危亂。而王者即是代表人以配合天地而致合一的樞機者以主萬物之成。董子曰：

「天地人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂。三者相為手足，合以成體，不可一無也。無孝悌則亡其所以生，無衣食則亡其所以養，無禮樂則無其所以成也。三者皆亡，則民如糜鹿，各從其所欲，家自為俗，父不能使子，君不能使臣。……如此者，其君莫之危而危、莫之喪而自亡，是謂自然之罰。」（立元神篇）

所謂「人成之」者，即人君能行「人道義」而教之以禮樂化民而成其道德。有良好之道德，即能維持社會安全之秩序。若無良

好道德，則雖衣食足而縱其欲則亂。故孔子以足食、足兵，民無信不立；而提倡道之以德，齊之以禮，以法周公禮樂之治。董子步周孔之後以爲禮能體情防亂，而風俗美則樂而以禮樂導民而治。

而人主在「成之」之過程中要與天地相配合，力求一致。蓋天人感應，「美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起。」（同類相動篇）是故人君言行動作相應於天而要合於天。其言曰：

「人主立於生殺之位與天共持變化之勢，物莫不應天化，天地之化如四時，所好之風出則爲煖氣而有生於俗，所惡之風出則爲清風而有殺於俗。喜則有暑氣而有養長也，怒則爲寒氣而有閉塞也。人主以好惡善樂變俗習而天以煖清寒暑化草木，嘉樂而當則歲美，不時而妄則歲惡。天地人主一也。」（王道通三篇）

是故「取天地與人之中以爲貫而參通之，非王者孰能當是」。是故人主當察於「天之意，無窮極之仁也。」因而要「承之以治。是故春修仁而求善，秋修義而求惡，冬修刑而致清，夏修德而致寬，此所以順天地，體陰陽。……是故志意隨天。」（如天之爲篇）

總而言之，人主與天地合一，當要法天、參天、配天，承天意而行人道義，以王教化民，以禮樂成俗而使達至於治。

四、教化之工作

然則王在教化中之功能爲何？曰：主導，風俗、尙同、定策四者。

王在天人合一中之地位爲能偶天地，超然萬物之上，下長萬物，上參天地，爲萬物之樞機。在國中，以其威與德推行教化，而居於主導之功能。董子曰：

「唯聖人能屬萬物於一而繫之元也。」（重政篇）

「君人者、國之元、發言動作、萬物之樞機。」（立元神篇）

「是故天執其道爲萬物主，君執其常爲一國主。」（天地之行篇）

由此而言之，君爲一國主，總統萬物於元，發言動作萬物之樞機，居於道德教化之主導地位。

在風俗之形成方面，君主之言行舉止卽爲人民之表率，人民會模倣而受其影響而成習氣。換言之卽是論語所說的「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」（顏淵篇）因而王者有明著之德行於世則四方莫不響應，風化善於彼矣。此言君主德行風範可影響於民者。然而董子受法家威勢之說之薰陶，覺得德風之化，民未必「必然」會接受其影響而爲德。雖然孔子言「政者、正也；子率以正，孰敢不正。」（論語，顏淵篇）但是這種「孰敢不」並未有必然的強制力，董子認爲當以「威勢」以刑殺強制之而輔德教，使之如草木之應四時，生茂枯落之必然，勝過於風吹草偃，風逝草勁之偶然頻率較有效得多。是故董子曰：

「爲人主者，居至德之位，操殺生之勢，以變化民，民之從主也，如草木之應四時也。」（威德所生篇）

不過，董子雖主張人君以威怒以殺生，然而威怒喜德之行卻要合於天道，且其發要恰當於時，不合於「時」，不合於天道之序，卽「該當而不」，卽是致亂之源。其言曰：

「喜怒當寒暑，威德當冬夏。冬夏者，威德之合也。寒暑者，喜怒之偶也。喜怒之有時而當發，寒暑亦有時而當出，其理一也。當喜而不喜，猶當暑而不暑；當怒而不怒，猶當寒而不寒也。當德而不當德，猶當夏而不夏也。當威而不威，猶當冬而不多也。喜怒威德之不可不直處而發也；如寒暑冬夏之不可不當時而出也。……喜怒之發、威德之處，無不皆中其『應可』，以參寒暑冬夏之不失其時而已，故曰：聖人配天。」（威德所生篇）

由此可見不僅「人主以好惡喜怒變俗習」；而且「人主立於生殺之位與天共持變化之勢，物莫不應天化」（王道通三篇），故主張以刑殺輔德。

然則君主在變化習俗過程中一定要注意其本始。董子曰：

「天道施，地道化，人道義。聖人見端而知本，精之至也。得一而應萬類之治也。動其本者不知靜其末，受其始者不能辭其終。利者，盜之本也；妄者，亂之始也。夫受亂之始，動盜之本而欲民之靜，不可得也。」（天道施篇）

董子此言足可提供吾人深省，在風俗社會風氣上之提倡，須要注意其「本」與「始」，今日社會以功利拜金主義爲本，則爲盜所資，爲社會盜竊貪污淫業爲藉口而不以怪，其提倡不以正，以妄爲正，以邪說異端爲是，非是是非，真理不明，道德塗地，此皆不注重其「本」「始」之「人道義」，亦不知正本清源，此爲今日社會國家之所以危殆。

然則正風俗之最高標準爲何？曰：至高天而已。天爲仁，爲真理，且有賞罰之威。故董子以最高天爲人道之元，其言曰：

「春秋之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正諸侯之位，五者俱正而化大行。」（二端篇）因而董子主張人主要法天道，配天，尙同於天以推行教化。

然則其教化之策略目的爲何？曰：以「德」教之而「以變習俗而成王化也。」（兪子篇）是故董子所重者爲君主之教民是爲政，其目的在於使風俗之美善以維持社會秩序之安定以利於治。因而教化之內容以社會倫理爲主，而謂之善，亦從社會關係外在之標準爲準則，而非在以個人內在之修德爲主。董子曰：

「循三綱五紀，通八端之理。」（註三）忠信而博愛，敦厚而好禮——乃可謂善。」（深察名號篇）

由此可見，董子所謂之善不在於個人內在之修養之德行，而在於遵守社會之規範。

再言之：董子之「成王化」之目的畢竟落在「君之所好，民必安之。君之所命，民孝從之。」（爲人者天篇），使民安之，使民孝從以做爲君主統治之手段，而非目的在於自身之成德。此與孔孟之教化，修身成德之目的皆止落在被教者自己身上，鼓勵受教者由內在之修德，或由外在之教育，其目的皆在於受教者自身能成爲君子，賢人，或達成聖人。換言之：孔孟以道德爲目的，而董子偏於以道德爲政治之手段。孔孟允許「人人皆成爲堯舜」，而董子僅允許民達致「士君子之行而少過」，只有消極被動順良之民而無「兼善天下」之胸懷，更不容許民之瞑覺而成爲堯舜，其成就聖人，亦僅呈奉給天子君王「唯予一人」。甚矣，董子之尊君極矣而賤民甚矣。

最後，董子所言「聖人之道，同諸天地，蕩諸四海，變習易俗」（基義篇）之說、其「王道之三綱，可求於天」（同上）

，社會倫理道德乃根於天，而不根於人自身內在之心性，其刑德互輔以化民亦不同於孔孟「唯德是親」之教。其學說雖異於孔孟，然而其道德根於天，「取天之仁而仁」與「人道義」之說亦在崇德而抑刑，乃可歸屬於儒家。漢人贊董子爲「爲羣儒首」（註二四），而其純不純爲儒家仍見仁見智之論——不過仍不失儒家之本色。

伍、社會倫理與德目

董仲舒之道德思想較注重於社會倫理之教化而略於個人（人民）成德之理論。換言之，其思想較傾向於荀子之禮治，而遠於孟子由四端自發之道德。

董氏所謂的倫理之意義卽是「倫、類也；理：分也」（註二五）。卽是社會人倫長幼有序，貴賤有等之意義也。而道德則爲「身有美善，於理爲得」（註二六）。董子認爲無論是社會之倫理或是個人之道德皆是根據於天，來自於天，當與天相副而爲善。董子曰：「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。……行有倫理，副天地也。……當同而副天，一也。」（人副天數篇）而社會秩序之規範「王道之三綱，可求於天」（基義篇）。「君臣、父子、夫婦之義皆取諸陰陽之道。……仁義制度之數，盡取於天。」（同上）此見「人理之副天道也。」（王道通三篇）因此「人之德行，化天理而義。」（爲人者天篇）是故無論是社會倫理或道德，「當同而副天，一也。」茲分別而言之。

一、社會倫理

在社會倫理秩序上，董子所謂「三綱，五紀」之關係，皆取諸陰陽之道而且依據天道之「貴陽賤陰」之原則。

董子首先將三綱五紀社會倫理關係配合陰陽。其中「君爲陽，臣爲陰，父爲陽，子爲陰——夫爲陽，妻爲陰。」（基義篇）「其居上爲陽，居下爲陰。丈人雖賤皆爲陽，婦人雖貴皆爲陰。陰之中亦相爲陰，陽之中亦相爲陽。諸在上者皆爲其下陽，諸在上者各爲其上陰。陰猶沉也，何名之有，皆并於一陽。」（王道通三篇）董子以此建立陽貴陰賤，陽尊陰卑，上下有等之社會。其中賤順於（附屬於）貴，下絕對服從於上。

因此，在陽貴陰賤的社會的倫理原則便是「陰道無所獨行；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，舉而上者，抑而下也。」（基義篇）這種原理的歸結便是「下之附從於上」以順為德之原理。

由貴陽賤陰，董子更將善德盡歸屬於陽，惡名則推予陰。其言曰：

「陽，天之道；陰，天之刑也。陽氣煖而陰氣寒；陽氣予而陰氣奪，陽氣仁而陰氣淚，陽氣寬而陰氣急，陽氣愛而陰氣惡，陽氣生而陰氣殺。是故陽常居實位於盛而陰常居空虛而行於末。天之……貴陽而賤陰也。」（王道通三篇）

從其「陽仁陰淚、陽愛陰惡」又從而「惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽；陽為德，陰為刑」（同上）原理之建立。

董子又以陽善陰惡之原理從倫理副天之原則引用到社會的階級，以為上尊即為善，而下卑即為惡。其言曰：

「人理之副天道也。天有寒暑，土若地，義之主也。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。為人子者，視土之事火也。」（王道通三篇）

由以上所論，可見董子在天道陰陽與社會人倫，政治階級，價值高低與倫理善惡相混為一談，而形成理論上之紛亂。董氏以天道陰陽為核心混淆了政治社會組織的階級，與自然社會的親族結構。君臣的組織是人為的，而親族結構是自然的。自然的家中之父子以慈愛孝悌為主，能行此者為善，反之為惡。不以上下分善惡。而在集權的政治組織，是以上下之位為分，主張以絕對服從，而以威勢為主，不以真理善惡為準（尤其是韓非式的法家與馬基弗維利之君王論為然）。再就貴賤與善惡而言，貴賤以價值論，而善惡以道德行為而言。尊貴者不一定為善，而卑賤者（如乞丐武訓）不一定為惡。善惡在於關於個人品德不在乎地位上下，尊貴卑賤之身分。四種（君臣、父子、貴賤、善惡）並未必能相提並論。換言之，以君臣道德而言，桀紂不為善，比干箕子不為惡，此之謂也。董子將此混而等齊：以陽、陰、上下、貴賤、君臣、父子、以上者為善，以下者為惡，這種比類，實是不倫不類。易於誤導以上者（君、父）為是、以下者（臣、子）為非之判斷，其論甚非。

二、道德項目

董子之論道德，「在德目上，認為皆與天有關」，人之德來自於天，而人之行在於以德合於天德。

(一) 仁

在仁之德上，董子認為「仁、天心。」（俞子篇），「仁之美者在於天，大仁也……天之意，無窮極之仁也。」（王道通三）而人之具有仁之性即是由天而來，「天爲人之曾祖父」、「陰陽之氣在於天亦在於人」，「人之誠，有貪有仁。仁貪之氣兩在於身，身之名取諸天。天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。天有陰陽禁，身有情欲枉與天道一也。」（深察名號篇）由此言之，董子之仁之來源不同於孟子「惻隱之心，仁之端也」（註二七）仁之端根源於內在於人之心性。而董子認為仁外來於天，何謂外來於天，蓋董子雖言天人同類，然而此同類非「天人同體」，故欲合一。因而名之曰「外在」、「外來」。然而人之根於天者爲天道中之陰陽，故亦夾帶有「貪」之氣。換言之，人之所受於天者非全都爲仁，尚有「不仁」者成份在焉？而此「不仁」者，董子付之於「情」與「欲」，而欲以「人理之副於天道」法天之禁陰，貴陽賤陰之方向而以「心之枉」欲「損其欲而輟其情以應天，天之所禁而身禁之」（同上）以去不仁者而「取仁於天而仁」。然而董子之說「心」之功能甚少，終不以就「心之禁」而發揮內在成德之路，而較以外在王之教化而爲仁，並以威刑以強制之。

何謂仁？對董子而言「仁者，愛人之名也……仁者愛人不在愛我。」（仁義法篇）由此而言，仁是愛己身之外之人，即是愛他人。「仁之法在愛人，不在我愛」（同上），所以說「仁之爲言人也。」「人者人也」（同上）。然則，何謂仁者？董子曰：

「仁者惻怛愛人，謹翕不爭、好惡敦倫、無傷惡之心，無隱忌之志、無嫉妬之氣、無感愁之欲、無險跛之事、無舒達之行。故能平易和理而爭。如此者謂之仁。」（必仁且知篇）

董子所謂之「仁」是在「惻怛愛人」，這點雖與孔子「仁者愛人」（註二八）相同，然而孔子之仁，絕非僅限定於愛。孔子之仁

非僅止於愛而且統攝其他諸德，可以說是「全德」之完美境界者，故朱子訓仁爲「心之全德」，近於孔子之仁之義。而董子之仁訓爲「愛人」，已不能囊括全德，亦不能統攝諸德。非孔子之意。再者，董子就「心、志、氣、欲、事、行」等六者之「無惡」爲仁。其實，「無惡」並非爲仁。勉強而言之：無惡僅爲爲「仁」之消極條件，非「成德」之積極成分。蓋仁者不僅不爲惡，且要有積極之善行，始爲有德而稱之爲仁者。而其「志平、心和、欲節、事易、行道」也只是修養之工夫，而非已達至成德，既未成德，亦不足以稱之謂仁者。而「能平易和理而無爭」，此亦僅足於消極無惡，亦無積極善德可言。總而言之，道德並非僅在於消極的無惡，而更爲積極之爲善。

然則如何行仁？董子既以民爲暝，其論既不關心民如何自發而爲仁。而其書既在於「務以爲治」，則其注重就在於君主如何行仁。其言曰：

「汎愛羣生不以喜怒賞罰所以爲仁。」（必仁且知篇）

「仁人者，正其道不謀其利，修其理不急其功，致無爲而習俗大化，可謂仁聖矣。」（對膠西王越大夫篇）

由此觀之、董子所關心者在於君主如何行仁，而其目的在治而不在行仁得仁。換言之，董子之道德論中似乎含蓄著「道德之目的不在道德自身」之論。雖然董子亦曾言及「仁者，愛人。」「仁者，安人，故仁之爲言人也。」（仁義法篇）「仁之法在愛人，不在我愛。……人不被其澤，雖厚自愛，不予爲仁。」（同上）這些文句雖亦具有積極之意義，然而總不若孟子之「捨生取義」，「殺身以成仁」來得淋漓盡致。孟子此言真可謂之曰爲道德而道德者也。

（二）義

董子認爲「天之爲人性命，使行仁義而羞可恥，」（竹林篇）以及「天之生人也，使人生義與利。」（身之養重於義篇）「義以養其心，心不得義不能樂。……義者，心之養也。」（同上）換言之，董子以爲義爲「天之使之者」，而爲外授於心者而養之。非本根於人心之內在而外在於天，天授之以養心。此與孟子之「羞惡之心，義之端也」（註二九），「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」（註三〇）兩者不同。而與告子相似：「義，外也。」（註三一）與墨子相同：「天欲義而惡不義」，「

義果自天出矣。」（註三二）

然則何以不義？曰：「凡人之性，莫不善義，然而不能義者，利敗之也。」（玉英篇）由此觀之，所謂不義，非由內發之欲之干擾，而仍由於外在之「利敗之」矣。「民之趨利而不趨義，固其所聞也。聖人事明義以炤耀其所聞，故民不陷。」（身之養重於義篇）由此言之，民無知常陷於利，聖人以義正之。何謂義？曰：「義者，宜也。裁判事物，使合宜也。」（註三三）「宜者，適理也。」（註三四）然而董子之所謂義，並非適於理，而是合不合於天道。「不順天道，謂之不義。」（天地陰陽篇）此與墨子所言「順天之意者，義之法也」，「義之經也」（註三五）相同。換言之，董子以天意、天之道為義之標準，以天道為理。

雖然，義之標準（規範）在於天，而行義之者（實踐義之者）在於我。我之行爲合於天道者稱之為義，不合者謂之不義。義之標準是要規範我之行爲而非以我之標準規範人。是故董子曰：

「義者得宜在我者。宜在我者而後可以稱義。故言義者，合我與宜以爲一言，以此操之，義爲言我也。……以義正我。……義之法在正我，不在正人，我不自正，雖能正人，弗予爲義。」（仁義法篇）

總而言之：義來自於天，天使我行義。天道之理爲義之標準，做爲正我行爲之最高準則。我之行爲合宜於天道者爲義，不合者爲不義。此爲董子義之觀念仍根據於天人合一之理念者。

（三）禮

董子曰：「察天人之分，視道命之異，可以知禮之說矣。」（天地陰陽篇）禮者，即是聖人根據天人合一之理念，察物之尊卑上下等級爲之命名以爲人道。「人道者，人之所由」（同上）之規範者也。禮乃繼天而定序級者也。董子曰：

「禮者，繼天地，體陰陽而慎至容，序尊卑卑賤大小之位而差外內遠近新舊之級者也。」（奉本篇）

董子認爲君主居於「超然萬物之上而最爲天下貴，」並且立於「下長萬物，上參天地」（天地陰陽篇）之位。舉止行爲爲

天下法，故須「慎至容」，順天道之節而守禮。另者，在社會秩序方面，也須根據尊卑上下親疏遠近而定其序級以爲規範。

再者，民之「好色而無禮則流，飲食而無禮則爭，流爭則亂。……民之情不能制其欲」，故君主得以禮應之，「使之度禮、目視正色、耳聽正聲、口食正色、身行正道、非奪之精、所以安其情也。」故曰：「禮者，體情而防亂者也。」（天道施篇）故「聖人之道衆，隄防之類也。……謂之禮節。」（度制篇）此爲禮之功用也。

然則，制禮者爲聖人，聖人參天地由「萬物戴名而所生，聖人因其象以命之，」（天地陰陽篇）而成各種禮節條例，此謂之「文」。但守禮者在於民，民之守禮，非僅拘謹在於「文」，最主要者在於其根本之精神所在，即是「質」。何謂質？「禮之所重者在其志，志敬而節具，則君子予之知禮。……志爲質，物爲文，文著於質；質不居文，文安施質。質文兩備，然後禮成。……然則春秋之序道也，先質而後文，右志而左物。」（玉杯篇）

總而言之：董子之論禮，其來源則由聖人體天道而制定者，以爲社會秩序之尊卑上下階級定其名份與規範者。其守禮在君主爲其慎至容，而在使民守禮則爲體情而防亂者。此非孟子之恭敬之心辭讓之心之內在而發生於外者，而是由外爍者也。蓋董子以天道自然律爲禮之根源而非由人自身之心性而生者也。此者與孟子不同。當深察之。

（四）智

董子所謂智者即是知，卽知事物之因果關係而預測其效果卽是知。也卽是對此事物因果判斷識知之能力，以及對此事物因果正確與簡約恰當之言語表達一貫，合於其實而得其當者謂之知。董子曰：

「知者見禍福遠，其知利害蚤，物動而知其化，事興而知其歸，見始而知其終，言之而無敢譁，立之而不可廢，取之而不可舍，前後不相悖，終始有類、思之而有復，及之而不可厭，其言寡而足。約而喻，簡而達，省而具，少而不可益，多而不可損，其動中倫，其言當務，如是者謂之知。」（必仁且智篇。）

然而，知與行爲結果之間之關係相當密切。卽知是行爲之運動之前導或指針。指導正確，其行爲之結果卽是善與福，指導不正確，其結果卽是惡與禍。董子曰：

「何謂之知，先言而後當。凡人欲舍（捨）行爲，皆以其知先規而後之。其規是者，其所爲得，其所事當，其行遂，其名榮其身，故利而無患。……其規非者，其所爲不得其事，不當其行，不遂其名，辱及其身。」（必仁且智篇）

然則知與仁（道德心）與行爲之間之關係如何？知既是一種識知之能力，也是一種知識之擁有，與仁相合離以構成行爲之效果。道德之識知與判斷固然需要知，而道德之實踐也必須有知。因而行仁必須有知，否則不知則如何行仁，且反而敗仁。譬如醫生行仁則必識知病情與醫術，否則爲庸醫反而誤人性命之危。行醫當有醫術之知識否則不能行醫。故行仁必須有智。行仁若無知，則徒有仁心斯不足爲仁。而知亦必須具有仁。蓋無仁則無德性可言，且若具有不仁之心，則知反爲利刃毒藥，適足以害。是故董子認爲知仁相配合以有德，知仁相離則敗德。且欲與材能相配。其言曰：

「不仁而有勇力材能則狂而操利刃也。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，此非無材能也。其施之不當而處之不義也。有否心者，不可藉便執；其資愚者，不與利器。……仁而不知則愛而不別也，知而不仁則知而不爲也。故仁者所以愛人類也。智者，所以除其害也。」（必仁且智篇）

並且，對董子而言，知且要知「天人之分」而以配天。總而言之：仁義禮智之德目皆根於天而行之者必合於天。

陸、道德之判斷——春秋大義

董仲舒之道德判斷之問題表現在春秋大義中，以天人合一爲核心之理論。

一、道德判斷之標準

道德行爲之判斷必須要有根據，而且其根據更是要爲最高之標準。有標準而後才能判斷道德行爲之判斷之正確與否。董子

曰：「雖有巧手弗修規矩，不能正方圓，雖有察耳不吹六律，不能定五音。」（楚莊王篇）
以董子而言，道德行爲判斷之根據即是天，以及代天立言之聖人之道。其言曰：

「春秋之道，奉天而法古。」（楚莊王篇）

「然則先王之遺道亦天下之規矩六律已。故聖者法天，賢者法聖。」（同上）

由此道德行爲之判斷之最高標準在於法天奉本爲根據，而後才「執端要以統天下。」（三代改制質文篇）然而其最高標準必須是「正」。「正者，正也。」（同上）換言之，其最高標準是正，而後才能以此「正」以糾正於他。「統正，其餘皆正」。法正之道，要在「正本而末應，正內而外應，動作舉錯靡不變化隨從，可謂法正也。」（同上）所謂法正之道，董子認爲由下而上最後尚同於天，並有其等級性。其次第即是：

上天（元）——天之道——聖（君主）——賢——民（隕）。

誠如董子所云：

「春秋之道，以元（上天）之深，正天（天道）之端，以天（天道）之端，正王（聖人）之政。以王之政，正諸侯之位，五者俱正，而化大行。」（二端篇）

董子這種「正」是由上以正下，也即墨子之尚同之反時鐘而上之舉也。

董子所謂之最高標準之天之意義有廣狹二義。（註三六）廣義爲本根之最高天（上天），狹義爲天地相對之天，此處又常指天道之運行，春夏秋冬四季之更替之道之天。董子認爲最高天（上天）爲本根，本始也即稱之爲元。曰：

「春秋何貴乎元而言之。元者，始也，言本正也。」（王道篇）「謂一元者，大始也。」（玉英篇）「故元者，爲萬物之本也。」（重政篇）「唯聖人能屬萬物於一而繫之元也。……元，猶原也，其義以隨天。」（同上）

換言之，道德行爲之判斷之大始、大本、大原即是至上天。這至上天也是有位格，有神，能出災異以譴告人，且能行賞罰。

其次，天之狹義即是天之道，也即是陰陽運化之道之形成陽尊陰卑之道。以此天之道而設定爲道德判斷之依據，爲社會倫理秩序上下尊卑之楷模。前者以陰陽之化引申爲貴陽賤陰，陽尊陰卑而引申爲「惡之屬盡爲陰，善之屬盡爲陽」（王道通三篇）。後者即根據貴陽賤陰之道引用到社會政治的結構做爲社會階級高低與倫理上下尊卑秩序的根據。董子並把政治社會上的秩序與家庭倫理秩序混淆爲一，並且規定以下服從於上，以下附庸於上的規範，以附會於天道之陰陽之關係上。其言曰：

「陰者，陽之助也。陽者，歲之主也。……天下之尊卑，隨陽而序位，幼者居陽之所少，老者居陽之所老。貴者居陽之所盛，賤者當陽之所衰。……陽者，君父也。故人主南面，以陽爲位也。陽貴而陰賤，天之刑也。禮之尚右，非尚陰也。敬老陽而尊成功也。」（天辨在人篇）

由此社會倫理秩序便根據陰陽之關係而構成一個尊卑、上下、主從、前後配對的關係。這種陽陰之關係並非是平等相對的關係，而是貴賤，高下，下以附庸於上的關係。其言曰：

「凡物必有合，合必有上，必有下；必有左，必有右，必有前，必有後；必有表，必有裏；有美必有惡。有順必有逆……此皆其合也。陰者陽之合也。妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫無合而合各有陰陽，陽兼於陰，陰兼於陽。夫兼於妻，妻兼於夫。父兼於子，子兼於父。君兼於臣，臣兼於君。君臣父子夫婦之義皆取諸陰陽之道。君爲陽，臣爲陰；父爲陽，子爲陰。夫爲陽，妻爲陰。陰道無所獨行其始也，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。舉而上者，抑而下也。……是故仁義制度之數，盡取之天。天爲君而覆露之，地爲臣而持載之。陽爲夫而生之，陰爲婦而助之。春爲父而生之，夏爲子而養之。王道之三綱可求於天。」

「（基義篇）」

因此，董子雖然在道德判斷之行爲依據天道陽善陰惡之理論，以肯定道德將尚仁而棄貪，崇德而抑刑，「皆以德序」，「

唯德是親」(觀德篇)的標準，但另一方面，在社會倫理三綱五紀可求於天卻又根據陽尊陰卑之理論，以上下、尊卑、貴賤之序爲判定標準。這種標準便建立了「春秋之法，以人隨君，以君隨天，……故屈民而伸君，屈君而伸天，春秋之大義也。」(玉杯篇)這種「屈民而伸君」之標準，有時會破壞以事實真理爲根據之原則。例如「其父攘羊，其子告之」之例子中，儒家便是在子爲父隱之原則下隱埋事實之眞象。雖然在這例子中，子爲父隱之事便是以倫常之原則勝過於事實(法)之論斷，合於人情亦無可厚非。但以君臣(君民)之間卻是以權位爲序中，這種原則有時也破壞了眞正的道德善惡。例如「春秋君不名惡，臣不名善；善皆歸於君，惡皆歸於臣。」(王道通三篇)這種不僅抹殺了以真理爲基準之理論，而且亦破壞了善善惡惡的原則。這是董子受了墨家之尚同與法家以權威最高標準而將道德踩在腳下之觀念之影響。董子以尊君而奉爲道德判準之根據，可以說與「以德序之」與「唯德是親」之判準相矛盾。董子若要消解這種矛盾，只有取消以尊卑上下以下級尙同於上級，以官階位秩的標準。換言之，取消以上下「位序」爲準之原則。不若乾脆以「君臣上下貴賤皆從法，……不知親疏遠近貴賤美惡，以度量斷之」(註三七)這句話，只要將其中之「法」與「度量」之字改爲「上天」，則便合於董子的思想。最好董子能將「天」之意義闡釋爲「我便是眞理，我便是善，我便是美，我便是聖，我便是道」，統一眞善美聖之道爲道德行爲之最高標準，才能達到「以德序之」，「唯德是親」之理想。換言之，董子當取消貴陽賤陰之說，或將之淨化其陰惡到陽善之境界，以元氣或上天爲標準，差可補救其理論之缺失。然而奈何董子將人爲政治社會制度所建立的權位與威勢的君臣上下金字塔型之權威，與父子相親之親情之親相混淆，並且誤以權威當成眞理而爲道德行爲之判準，遂成了抹殺了善善惡惡與是非非之原則。此爲其理論之缺點。

再者，董子亦曾嘗試從人格神之至上天以出示災異以表現天意爲道德行爲之判準。「以此(災異)見天意」(必仁且智篇)之譴告。然則其譴告之方式爲「天無所言而意以物，物不與羣物同時而生死者，……必深察之，是天所告人也。……君子察物而成告譴。」(天地之行篇)災異只是譴告人，然而對人自己本身之道德判斷，乃是見天之示警而「內以自省，宜有懲於心，外以觀其事，宜有驗於國。」(必仁且知篇)此即是人須根據天之災異而以爲道德之判準。

雖然道德行爲之最高判準固然在於天，然而「天不言」，實際上其對人之國家社會人倫之道德之最高準則則爲聖人。因爲

「聖人視天而行」(天容篇)，「聖人不則天地則不能至」(奉天本篇)，「聖人之道，同諸天地」(基義篇)，能「行天德者謂之聖人，……聖人配天。」(威德所生篇)聖人替天行道，做爲天之代言人，言行爲道德判斷之標準。如此而言之，若聖人之意義設定爲智德兼備，爲美善之全者，則其言行爲道德判斷之基準，差可準擬。不過在董子之思想體系裏，將人主視同也當如聖人。行爲舉止之表現也如同聖人一般。「人君者，其法最象於天也，」(天地之行篇)「王者不可不知天」(如天爲之篇)，「故爲人主者，法天之行。」(離合根篇)由此可見董子欲將兩者視同爲一。

由於董子認爲「王者，人之始也」(王道篇)，「君執其常爲一國主」(天地之行篇)，「君人者爲萬物之樞機」，由此董子以聖人君主之言行也將之做爲社會倫理道德行爲之最高判準。聖人固然法天而行，然而聖人以何種能力做爲道德之最高判準？這仍是由於聖人能知纖微，能明義，以及見人所不見者。其言曰：

「凡百亂之源，皆出嫌疑纖微以漸寢稍長至於大。聖人章其疑者，別其微者，絕其纖者，不得嫌以蚤防之。聖人之道，衆隄防之類也。謂之度制，謂之禮節。」(度制篇)

「物之於人小者易知也，其於大者難見也。今利之於人小而義之於人大者無怪民之皆趨利而不趨義也。固其所闡，聖人事明義以炤耀其所闡，故民不陷。詩云：『示我顯德行，此之謂也。』先王顯德以示民。」(身之養重於義篇)

「天地神明之心與人事成敗之眞，固莫之能見也。唯聖人能見之。聖人者，見人之所不見者也。故聖人之言，亦可畏也。」(郊語篇)

由於聖人有這樣的能力，因此社會倫理道德行爲之最高判準便是聖人。「聖人之所命，天下以爲正，正朝夕者視北辰，正嫌疑者視聖人。」(深察名號篇)因而「王者爲民，治則不可不明，準繩不可不正。」(五行五事篇)……以君爲準。由此董子更而推論「一國則受命於君。……君者，民之心也，」(爲人者天篇)故而「春秋之法，以人隨君，以君隨天。……故屈民而伸君，屈君而伸天，春秋之大義。」(玉杯篇)

總而言之，董子設定聖人與君主(兩者視同爲一)替天行道，做爲天之代言人而將其視之作爲社會倫理行爲之判準；就其

所謂聖人而言之，「德侔天地者」，「行天德者謂之聖人，或就其為明哲、明智而言之（如孔子者）」，其道德、智慧以及言行足為天下法，其制禮樂與度制（如周公）為天下倫理行為之規矩準繩，就其聖人（假若）為全知、全能、全德而言之，其言行舉止亦可為天下國家社會行為之標準；就此而論之，並未可厚非。然而所論者，即是董子在其書中將先王、聖人、君主常混為一談。若先王指謂堯舜禹湯文武而言之，於詩書將之理想化而將之「作之君，作之師」，而做為天下之準繩。然而將先王之人格理想化，此種說法是否有過譽之處，韓非已有所懷疑。（註三八）若聖人僅指謂孔子一人而言之，近人亦並不全把孔子之言行做為絕對無瑕之典模者。（註三九）若把君主視同如聖人，以為天子之言行無缺點；則此種見地更是荒謬。蓋君主各有不同，並非僅為堯舜、漢武之者，其為桀紂，秦二世，阿斗，晉惠之流者亦多有之。君主只不過是政權上之「掌令者」，其言行舉止亦帶有七情六慾者，亦有愚癡暴虐者，其道德不粹美，其人格不完整，不足為倫理道德之楷模，則是顯然之事。奈何董子不深察而將之視為模範，其弊甚大。

再者，董子將尊卑、貴賤、高下、善惡等各種範疇視同為一，以致有所凌亂。並且董子所偏重者在於社會倫理上範圍之聖人、君主等外在標準之討論，而較漠視個人良知之善善惡惡主觀自覺性之道德判斷內在性之論題。其視社會倫理為受君主指揮、控制、裁判等之被動性而以「順」為德之理論。此種論調較近於墨子之尚同，荀子之禮制，與韓非尊君之說，而遠離孔孟道德內在自主性之義。其君貴民賤，屈民伸君之說為君主專制之邪說火上加油，而損喪民為貴，君為輕之民本思想。此為董子不察之過歟！

二、道德判斷之方法

董仲舒在倫理行為之道德判斷之方法是從事情之因果、動機、文質、與經權四方面去思考。分別敘述如下。

（一）因果

董子之所謂之因果即是從陰陽兩端以論事物之仇匹（對偶），進而推論事物之微著、大小、內外、同類相貫。所謂仇匹，即是對偶匹配。董子認為「百物皆有合偶，偶之合之，仇之匹之。」（楚莊王篇）換言之：凡物皆有陰陽配，即有陰必有陽，

由此類推，有善必有惡，有貴必有賤，有尊必有卑，有親必有疏，有白必有黑等等，由此一端可推至另一端，「得一端而博達。」（同上）此陰陽兩端互相連繫，「此言物莫無隣，察視其外可以見其內也。」（玉杯篇）所以事物之推論要根據「春秋至意有二端，不本二端之所從起，亦未可與論哉也。小大微著之分也。夫覽求微細於無端之處，誠知小之爲大也，微之將爲著也。」（二端篇）但此種二端之推論方式並非是圓滿無缺之方法，蓋事物之發生是多種原因（或因緣）所促成者。再者，事物之發展亦非限於兩端，蓋有多於兩端者。例如大小可有中、小之發展，白黑可有白紅、白黃等等之推論。董子之另一種因果推論方法即是從「類」之概念推論之。卽如「美事召美類」之類而推論至同類相應之方式。但董子所謂的同類之「類」之界定並不嚴謹。董子之界定類常不以本質相同爲標準，而以附屬性之相同而界定類。譬如在人副天數篇中所描述的「天有三百六十天，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，……，」（註四〇）從此卽可看出董子所談及的類，是附屬性的類。嚴格地說，董子所言之類並非是類屬之類，而是類似之類。董子由此大談天下相副，天人相類，天人感應，……等，其學說天人之間之連繫或連結性便顯得脆弱無力。

總而言之：董子之因果關係之討論並不周圓詳盡。

（二）志

「春秋之論事，莫重乎志。」（玉杯篇）其所謂志卽是人之動機。董子本著由二端之思考方式卽是由始見終，由本知末，由微知著，故不僅注重行爲之效果，且特注重行爲之動機。所以董子說：「春秋之好微與其貴志也。春秋修本末之義達變故之應，通生死之志，遂人道之極者也。」（玉杯篇）故「王者皆從其志以見其事也。從賢之志以達其義，從不肖之志以著其惡。」（玉英篇）由此從而「春秋之聽獄也，必本其事而原其志，志邪者不待成。首惡者罪特重，本直者，其論輕。」（精華篇）董子這種聽獄必重其志固然有其必要。但聽獄更要注重行爲之效果而定案量刑。行爲之未發顯於外而起其心意謂之動機。行爲之已發顯著在外而有效果者謂之事實。動機不等於事實。有弑君之志並非等於有弑君之事實。有犯罪之事實固亦可根據動機以量輕重之刑。然而有動機不必有其事實。有動機而無事實不可定罪。在道德良心董子之重志固有可採取之處，但聽獄據動機而論其弊甚大，蓋推論他人之動機常是法官推事之主觀心意臆測，而非客觀之事理，故聽獄常有冤枉好人之處。此以根據動機

以推論道德之判準必須深察。

(三) 文 質

在道德行爲之實質與行爲之形式之關係而言，孔子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉，樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（註四一）聖人之言，以爲道德行爲之形式，當具有實質。而董子即此而論其文質，文即是行爲之形式，而質則爲行爲之實質。而董子在道德行爲之實質即是志也是質，而文則儀式。其中兩者相配合而一完滿之行爲。然而基本上，文附於質，然質又需文而現。兩者孰重，不得已，則重質。董子曰：

「禮之所重者在其志，志敬而節具則君子予之知禮。志和而音雅則君子予之知樂。……志爲質，物爲文。文質於志，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。雖弗予能禮，尚少善之。……然則春秋之序道也。先質而後文，右志而左物。禮云禮云，玉帛云乎哉，……是故孔子立新王之道，明其貴志以反和見其好誠以滅僞。」（玉杯篇）

由此觀之，道德行爲之旨重在實誠，而後以形式表現之。有實誠而未表現，不足以言德。無實誠而徒具形式則謂之僞。兩者若不可得兼，則實誠爲上，而形式爲下。此爲董子文質之論。

(四) 經 權

董子認爲道德行爲之判斷當有經、有權。所謂經，即是恆常所必須遵守之道，而所謂權，即是事物在遭遇不尋常之狀況時所採取變更與應付之方式。董子的這種道德上經權之思想是根據天道陰陽之運行之道而來者。其言曰：

「天之精，運陰陽之類，以別順逆之理。……在善惡，惡之屬盡爲陰，善之屬盡爲陽。陽爲德，陰爲刑，刑反德而順於德，亦權之類也。雖曰權在皆權成，是故陽行於順，陰行於逆。逆行而順，順行而逆者，陰也。是故天以陰爲權，以陽爲經。陽出而南，陰出而北，經用於盛，權用於末。以此見天之顯經隱權，前德而後刑也。」（王道通三篇）

由此可見天道以德爲經，以刑爲權，然而天顯經隱權。

由倫理副天，而有「春秋有經禮，有變禮。爲如安性平心者，經禮也。至有性雖不安於心，雖不平於道，無以易之，此變禮也。……明乎經變之事然後知輕重之分可與適權也。」（玉英篇）所謂經禮，卽恆常之禮節，一般之規範，譬如男女授受不親，其禮在於防淫而使心不蕩而安性平心。此爲聖人非禮勿言，非禮勿視，非禮勿動之教，其目的在於「防淫」以蕩其心。此爲董子所謂禮者，聖人之所以衆堤防之意也。此爲經禮也。然而事有不尋常者，嫂溺而小叔援之以手者爲變禮，權也。蓋不援之以手而使之溺斃，不仁之大者。而此不仁過惡於拘泥形式之非禮。蓋此時其志在於仁，卽質在仁心，而此「授受不親」此時則爲空文。其真正實在之文則當援之以手，此亦禮也。

然而，「權雖反經亦必在可以然之域，不在可以然之域，故雖死亡，終弗爲也。」（玉英篇）此言權變，「權，譎也。」（同上）權常淪爲詐。權變之用當在德之範圍內，當以仁義範圍之。不可踰越於德，否則則爲詐僞。就如孟子所言不食嗟來之食，餓者雖蒙羞，經道歉，亦可權變食之，不必餓死。然而洪承疇不死國難，不報君恩而貪生降敵，爲敵鷹犬，此義當死而不死，不可謂權也。沈百五責之以大義，仍言「鐘鼎山林各有天性，不可強矣」，此爲無恥之言，不可謂之權。若文天祥、史可法之殉國，執著大義，知不可偷生而慷慨死之，此爲經，亦謂不可然之域，亦不可權。由此觀之，權變仍須在德之範圍內，不可踰越之。

由此董子稱之曰：「不可以然之域者，謂之大德。大德無踰閒者謂正經。在可以然之域者，謂之小德。小德出入可也。……（然而）權，譎也，尚歸之以奉鉅經耳。」（玉英篇）

三、道德判斷與正名

董子所言之正名，有兩方面：一者從倫理以正名，二者從論理（邏輯）以正名。茲分別而言之。

子曰：「必也正名乎，名不正，則言不順，言不順則事不成。事不成，則無所措手足。」（註四二）因而董子曰：「是故治國之端在正名。」（玉英篇）由此觀之，董子之「正名」之目的在於「務以爲治」，治之端要在於「君君、臣臣、父父、子

子」。(註四三)這是董子正名之意向。

董子之思想首重在於天，其次爲天子。因而其命名亦根源於天與天子(相等於聖人)。董子曰：

「治天下之端，在審辨大。辨大之端，在深察名號。名者，大理之首章也。錄其首章之意以窺其中之事則是非可之。逆順自著，其幾通於天地矣。是非之正，取之逆順，逆順之正，取之名號，名號之正，取之天地。天地爲名號之大義也。

」(深察名號篇)

其中所謂「逆順之正」卽是「大小不踰等，貴賤如其倫，義之正也。」(精華篇)逆順正之，「取之名號」，所謂名號，是天之所賜之名號，該盡其所賜之名之職責，卽是君君、臣臣之意。董子曰：

「號爲天子者，宜視天如父，事天以孝道也。號爲諸侯者，宜謹視所侯，奉之天子者，號爲大夫者，宜厚其忠信教其禮義使善天於匹夫之義足以化也。士者，事也。民者，瞑也。」(深察名號篇)

由此觀之，董子之「正名」是從政治與社會倫理結構之意向以正名，所以董子說「春秋慎辭，謹於名倫等物者也。」(精華篇)(註四四)其論點故而非在邏輯上名實概念之討論。其著重在倫理上之「應然」(ought to be)而非論理上之「實然」(to be)。因而他的「是非」之標準不是取決於事物與名號(或名與實)對應之合離，而是在倫理上之「長幼有序，貴賤有等」的社會倫理秩序上的「逆順」。這種「逆順」之概念來自於天道之陰陽。在陽貴陰賤，陽善陰惡，善之屬盡歸於君，故君不名惡；惡之屬盡歸於陰，故臣不名善。這種「是非」、「善惡」不是論理的，而是董子心目中的三綱五紀倫理的「是非」。由此倫理之是非，不一定與事實相配合。譬如春秋繁露中所言「趙盾弑其君」與「許世子弑父」等兩件事與事實不合，然而所以命名者是根據「春秋之義，臣不討賊，非臣也。子不復讎，非子也。故誅趙盾賊不討者。……許世子止不嘗藥而誅爲弑父。」(王道篇)此兩者皆無其事實而曰「弑」者，其根據非在於「實然」而在於「應然」。此者是從倫理逆順論其是非，而非論理名實之是非也。

由此觀之，董子所謂之「名號」並非建立在事物之秩序上而是架構在天人合一理論秩序上。故其命名非根據具體之事實而後「約定俗成」(註四五)者，而是根源於天意授予聖人而名號者。董子曰：

「古之聖人，謫而效天地謂之號，鳴而命施謂之名。名之爲言鳴與命也。號之爲言謫而效也。謫而效天地者爲號。鳴而命者爲名。名號異聲而同本。皆鳴號而達天意者也。……名則聖人所發天意，不可不深觀也。」(深察名號篇)

董子所謂之「號」，即是一種語言聲音之稱號。他從音以訓義，以「謫」字(音效，大叫也)，而言「號之爲言謫而效也。謫而效天地者爲號。」從謫以言號亦效法於天。而名爲「鳴而命者。」名爲「聖人所發天意」而鳴而命者；即是聖人根據天意而由語言而定其名稱。董子又言「名號異聲而同本，皆鳴號而達天意者也」。換言之，名號所同者，皆由「聲」所表達，其源流皆同本於天。「簡單說，仲舒是本天意談正名。」(註四六)

然而，「號」、「名」雖「異聲而同本」，但兩者在指意上也有差別。董子曰：

「名衆於號，號其大全。……名其別離分散也。號凡而略，名詳而……偏辨其事也。凡者獨舉其事也。享鬼神號一曰祭。祭之散名春曰祠。……物莫不有凡號，號莫不散名。」(深察名號篇)

董子在此卻從邏輯名實概念中之普遍觀念與個別觀念之間之關係去分辨號名之差別。號是「名衆於號」，其實卻是「統衆於號」。在此號包括所號一類下之衆物，也可以說相當於荀子所說之「共名」，即是遍稱其類者之普遍之名。亦可以說是「類」。而「名」即是同類中之「種」名，也即是分散之種，或也是個別物之名。即荀子所說之散名或別名。兩者即是普遍之名與個別之名之關係。兩者在意義上：個別名內容涵義包括較豐富故曰「名詳」。但號也即普遍名之涵蓋性較大，故曰「大全」，內容較貧乏，故曰：「號凡而略」。兩者之關係也可以說是邏輯上內包與外延之關係。簡言之：董子在號名之意義指涉之關係從邏輯上普遍、別名之分析是說得通的。

不過董子要在名號之來源與意義之解釋上硬是要從上套下，「無有不皆中天意者，……是事各順於名，名各順於天」(深

察名號篇），一律皆從天之架構上籠罩於萬物之上，而不從萬物之本性之觀察以定名之意義，或從衆人之「約定俗成」以成語言與文字上之意義，徐復觀教授認為不妥。（註四七）

不過，董子也認為名要符實，名要合於所名之對象，即是合於物（對象）之真。這也可以說從認識與邏輯去命名。董子曰：

「名生於真，非其真，弗以為名。名者，聖人之所以真物也。名之為言真也。故凡百譏有黠者，各反其真則黠者還昭昭耳。……欲審是非，莫如引名。名之審於是非也。……詰其名實，觀其離合，則是非之情，不可以相調（誣言相加也）已。……春秋辨物之理以正其名，名物如其真，不失秋毫之末。……聖人謹於正名。」（深察名號篇）

董子在此所言者則為名在於命名其真實之事實。簡言之，名在於符實。名實相合一為是，相離不一則為非。名以定實，實以辨名。以「辨物之理以正其名」，達到「名實如其真」。這是從認識物之理、物之真而後正名；是從論理、認識、邏輯之「實然」以正名之秩序。從這種秩序上所談之名實相離合，即是對與錯之是非。但若從（董子根於天意），社會倫理秩序所談及的名實相符並未必是名與事實之真相符，而是名要與「應然」（即所期待實踐之道德義務）相符，但此「要與應然」，並未必合於事實之真。例如趙盾弑其君，許世子弑父之論是從社會倫理論其善惡之正名是道德義務上之善惡問題，而非認識論論理邏輯上之對錯是非之正名問題。換言之，社會倫理之應然未必等同於論理學上之實然，善惡未必等於是非，兩者不同。而董子並未加以明辨。再者，董子也沒有覺察到聖人命名時根據「所發天意」與從「辨物之理」兩者之來源有所不同。前者根據形上學之架構與倫理道德義務等之主觀心意之欲求要求被命名之客體要合於主觀心意之「該當如是」，而此「該當如是」未必合於「事實如是」者。後者之命名是根據被命名者之物之客觀之理（即物之本質）而經由經驗之視察事物而後命名，是要求要合於事物之本性之「事實如是」，而未必合於主觀心意之欲求之「該當如是」。這種形而上倫理之秩序與經驗認識論理之秩序並不一定相同。董子混為一談，使人不易辨識。兩者之別，就如以「民者，瞑也」之定義而言之；董子為欲設王教之理論，不惜扭曲天意以民性之愚昧而待王教之必須。此為董子根據形而上與社會倫理之主觀欲求而扭曲客觀之事實者。實際上，從「辨物之理以正

其名」經驗上之認識，民性未必為瞶。奈何董子不察。

再者，董子常使用以聲訓義之方法，以鳴號以定名而定義之方式也並不全然妥當。譬如「士者，事也；民者，瞶也。」之定義，取其音相近而定義，全然不根據事實之真。定義本來就要根據其本性，不能取其偶然性或附加性而定義。董子常取附加性而定義，恐未妥當。另外，董子又一種定義命名之方法：即由字源學，或「常就一個單詞複詞的自身以言其「物之真」；於是有的可以成立，有的已近於勉強，而更多的則牽強附會，迷失了正常的解釋。……王號之五科，君號也有五科」。(註四八)徐復觀指出，這是「沾到一點邊，順著聲音，隨意連想枝蔓，完全走到與正名相反的方向。……由此可知春秋繁露中的訓詁，不是尋常的訓詁，不宜輕於援引的。」(註四九)徐教授所評甚是。

總而言之，董子之正名理論目的在合於天人合一之思想體系，在欲滿足春秋大義之欲求之「應然」。混淆了求物之真之「實然」。而不依據事物之本質而從音聲、字源而訓詁，也常有偏差。學者當慎辨之。

柒、總結論

本文對於各節皆有結論述評，以明瞭各種子題之得失。而本總結論卻就全篇做一個總的鳥瞰而論之。

首先，董仲舒之道德論是建立在天人合一之基礎上。此者異於孔孟荀之道德奠立在心性論，而略同於墨子，然而其天思想本統一了本根之天、位格之天、自然之天(天道)，但畢竟其道德論較以陰陽家之天道為基礎，此者又不同於墨子之天志。並且，董子又受法家之尊君之影響，又偏以天子為天之代言人，遂使墨子之天志以天制君之理想成為泡影，而為君主專制之理論比申韓更推進一步。

其次董子理論的核心關鍵是在天之意義上，然而在道德論的取向常以天道為主，而略於主宰天，至高天之完美性徵之闡釋，而使天道貴陽賤陰之理論深透於道德論而產生很多流弊。這種天道雖是自然律其實是一種天文學，與中國中原氣候方面之變相敘述，以此類比為天道運行，其理論為附會者為多。並不能擔任天人合一之至高依據。

然而，董子之人性論從潛能與現實之差異而論善惡有其灼見。不過就其人為政治秩序(君臣)，與自然倫理秩序(父子)

相混。並以民性爲限，貶損了其理論之圓滿。

畢竟，董子之興趣在於爲「治」，過份尊崇君主。遂影響其道德論偏重於君道之教化與道德。再言之，較重於社會秩序之倫理道德，而略於個人德行修養之探討，即疏於個人之主體內在如何成德，這種理論在董子道德論中甚爲缺乏。

在道德判斷之標準，董子並未完全建立在以天爲真、善、美之標準上而在天道（不周全的自然律）上。遂使其標準成爲不標準（不以真理爲標準，而以天子之權威爲標準）。而其判斷方法，在因果、志、文質、經權之論述並未盡美。其正名混同了倫理之正名與論理之正名，而未能詳辨其差異。

總而言之：董子之道德論奠立在天人合一之基礎上雖然沒有盡善盡美，其天與人之聯繫之理論並不牢固而使人信服。不過，提供給我們天人合一之論題今天仍有值得參考研究的價值。

附 註

- 註 一：董仲舒之思想體系之骨幹爲天人合一之思想，因而關於天之意義之闡釋甚爲重要，本文以道德論爲主，只得提綱挈領地扼要簡述，其詳細者已另文研究（董仲舒之天道思想之研究，已定稿，尙未發表）。
- 註 二：在董仲舒的屈民而伸君的思想傾向中，董子以民性爲限待王教而覺。詳見本文人性論部分。
- 註 三：趙雅博，中國哲學中的天人合一，中央研究院國際漢學會議論文集。民國七十年十月，臺北。
- 註 四：○，劉師培以爲「枉當作任，訓當；猶言捍禦衆惡也。」詳見，徐復觀，兩漢思想史卷二，（增訂再版）臺灣學生書局，頁四三八，註八○。
- 註 五：同上，頁四〇〇。
- 註 六：項遠結，中國人的路，頁六〇—六一，東大圖書公司，民國七十七年版，臺北。
- 註 七：Jacques Maritain, *Moral Philosophy*, pp. 428-413, Charles Scribner's Sons, New York.
- 註 八：孟子，告子上。
- 註 九：詳見，唐君毅，中國哲學原論，原性篇，頁九，臺灣學生書局。
- 註 一〇：分別見，莊子，庚桑楚。莊子，天地篇。
- 註 一一：孟子，離婁下。
- 註 一二：荀子，正名篇。
- 註 一三：馮友蘭，中國思想史，頁五一五，註。
- 註 一四：同上，頁五一七。按董仲舒之人性論奠基於天道之陰陽，非如同孟、荀直接架構於人之心性。馮友蘭氏此說並不妥當。
- 註 一五：老子，三十九章。
- 註 一六：莊子，知北遊。
- 註 一七：莊子，德充符。
- 註 一八：莊子，秋水篇。
- 註 一九：同註一三。
- 註 二〇：王充、論衡、本性篇。
- 註 二一：林麗雪，董仲舒的人性論，孔孟月刊，第十四卷，第四期，頁九。
- 註 二二：董仲舒的「聖人」有兩種指義。一者指孔子，二者指「行天德者謂之聖人」。而董子僅付君主能行天德者。故聖人也指君主、天子等。

- 註二三：三綱謂君臣、父子、夫婦之道。五紀：白虎通有六紀：謂父子、兄弟、族人、諸舅、朋友。或謂去諸舅即爲五紀。八端之意義未詳。要之，董子皆偏向於社會倫理之闡述。
- 註二四：前漢書卷二十七上，頁二，五行志。
- 註二五：禮記、樂記：「樂者，通於倫理也。」注：「倫猶類、理、分也。」
- 註二六：禮記，曲禮：「道德仁義，非禮不行。」疏：「人之才藝善行得爲道德者，以身有才藝，事得開通，身有美善，於理爲得，故稱道德也。」
- 註二七：孟子，公孫丑上。
- 註二八：論語，顏淵篇。「樊遲問仁。子曰：『愛人』」。
- 註二九：孟子，公孫丑上。
- 註三〇：孟子，告子上。
- 註三一：墨子，天志上。
- 註三二：釋名、釋言語。
- 註三四：增韻。
- 註三五：墨子，天志中、天志下。
- 註三六：馮友蘭，中國思想史頁五〇四：「『天地陰陽水火土金水九與人而十者，天之數畢也。』此第一天字，乃指與地相對之天、末句天字，乃指自然之全體也。」然而末句之天亦指上天。本根之天。
- 註三七：管子，任法篇。
- 註三八：韓非子，五蠹篇。
- 註三九：指五四時代、胡適、吳稚暉之言論。
- 註四〇：詳見春秋繁露，人副天數第五六。
- 註四一：論語，陽貨篇。
- 註四二：論語，子路篇。
- 註四三：論語，顏淵篇。
- 註四四：董仲舒之正名，從兩方面著手，一者爲從倫理學之應然；二者從論理學（邏輯）之實然。
- 註四五：荀子，正名篇。
- 註四六：李威熊、董仲舒與西漢學術頁一〇四。文史哲出版社，民國六十七年。臺北。
- 註四七：徐復觀，兩漢思想史卷二，頁三六五〇。臺灣學生書局。
- 註四八：詳見，春秋繁露，深察名號篇。
- 註四九：同註四七，頁三六六。

參考資料

- 1 董仲舒，春秋繁露。中國子學名著集成（〇二七）（明天啓乙丑西湖沈氏花齋刊本）。中國子學名著集成編印基金會。
- 2 董仲舒撰、凌曙注、春秋繁露、臺灣商務印書館、人文文庫特四〇九。
- 3 班固、漢書。鼎文書局。
- 4 徐復觀，兩漢思想史卷二。臺灣學生書局，臺北。
- 5 唐君毅，中國哲學原論原性篇。臺灣學生書局，臺北。
- 6 李威熊、董仲舒與西漢學術。文史哲出版社。臺北。
- 7 章政通、董仲舒。東大圖書公司，臺北。
- 8 項退結、中國人的路。東大圖書公司，臺北。
- 9 馮友蘭，中國思想史。
- 10 趙雅博，中國哲學中的天人合一。中央研究院國際漢學會議論文集。
- 11 其他先秦諸子與經書見註解所引者，不贅述。