

董仲舒的政治思想

楊樹藩

前 言

仲舒爲西漢景、武之際一有名政治思想家，其爲學之精神，重視「天人相應」。在所著春秋繁露一書及賢良對策中，其天人思想可謂充塞無間。如彼謂：「天常以愛利爲意，以養長爲事，春秋冬夏皆其用也；王者亦常以愛利天下爲意，以安樂一世爲事，好惡喜怒而備用也。」（註一）此乃以天之「愛利」，「養長」以應人主之「愛利天下」，「安樂一世」；以天之春秋冬夏，以應人主之好惡喜怒，類似這種天人相應的理論，在其著述中真是屢見不鮮。追究「天人關係」的思想淵源，遠在虞夏商周時代這種天人觀念，早爲統治者所利用了。如：「滿招損，謙受益，時乃天道。」（註二）這裡的「滿」與「謙」乃爲人事現象，將人事納入於「天道」，亦即以「人」應「天」。又如：「天乃錫王勇智，表正萬邦。」（註三）這是說明統治者的政治行爲乃應天意。天既予統治者以智勇，以正萬邦，因此必須「欽崇天道，永保天命。」（註四）當統治者看到了暴虐的君王滅亡，自身警惕不敢爲非，於是又說：「商罪貫盈，天命誅之，予弗順天，厥罪惟鈞。」（註五）尙書中之天命思想，當爲仲舒所承襲，經過他闡揚發揮，始完成其「天人相應」的思想體系。仲舒蓋長於文帝之世，至「孝景時爲博士」。（註六）因「少治春秋」，（註七）深受王道思想之影響，以古聖先王之道爲政治之典範。如其謂：「春秋之道，奉天而法古，是故雖有巧手，弗修規矩不能正方員，雖有察耳，不吹六律不能定五音，雖有知心，不覽先王不能平天下。然則，先王之遺道，亦天下之規矩六律已。」（註八）由於其信奉王道爲典範，故在政治上重信義而惡巧詐。如彼謂：「春秋之義，貴信而賤詐，詐人而勝之，雖有功君子弗爲也。」（註九）一般譏宋襄公之仁爲愚，仲舒則是之。如彼謂：「宋襄公不厄人，不由其道而勝，不由其道而敗，春秋貴之，將以變習俗而成王化也。」（註一〇）仲舒既崇信先王之道，主張教化之治，故深惡嚴刑峻法，更感秦之速亡，即在於不由先王之道，因之堅信統治之術，惟存王化。嘗對漢武沉痛陳辭曰：「

秦繼其後（周末至戰國），獨不能改，又益甚之，重禁文學，不得挾書，棄捐禮誼，而惡聞之，其心欲盡滅先王之道，而顯爲自恣苟簡之治，故立爲天子十四歲而國破亡矣。自古目徇，未嘗有目亂濟亂，大敗天下之民如秦者也。」（註一一）夫法家堅信以「法」爲治，如商鞅云：「爲治而去法令，猶欲無飢而去食也，欲無寒而去衣也，欲東西行也，其不幾亦明矣。」（註一二）於是強調「法」須君臣共同信守。如云：「法者，君臣之所共操也。」（註一三）事實上專制君主志願其自身受法律拘束？苟君主不肯守法，法將如何推行？此誠法家思想之一項困難。然儒家旨在輔助人君以明教化，「游文於六經之中，留意於仁義之際。」（註一四）此固無法家極端任法之困難，但是人君苟不履仁踐義，而暴虐無道，又將如何？此亦爲儒家之一項弱點。仲舒蓋有鑑於是，遂特別強調天人之關係，將神秘而不可知之「天」，予以人格化，信其有監君之權威，以此警告人君，務必履行正道。如其謂：「觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天迺先出災害目譴告之，不知自省，又出怪異目警懼之，尙不知變，而傷敗迺至，目此見天心之仁愛。人君而欲止其亂也，自非大亡道之世者，天盡欲扶持而全安之。」（註一五）人君爲保持其權力，便不敢不畏天，畏天，不能不修道以愛民，仲舒以此來約束人君之行爲，期其履踐正道。只憑此點，可見其望治之殷，與夫用心之苦矣。

一、天 道

一個人的政治思想，往往與其哲學思想有關，因此吾人欲探究仲舒之政治思想，必先明瞭其哲學思想。前云仲舒爲學重視「天人相應」，儘量使「人」應「天」，所謂「不順天道，謂之不義」，（註一六）於是他又特別重「天」。他對於「天」的觀念，可分兩點說明。第一，「天」是一個具有條理的運動體。如他說：

「天之道終而復始。」（繁露十二陰陽終始第四十八）

「天道」既終而復始，那不僅是一運動體，而且爲循環的。倘把「天道」循環比作一條弧線，由始點到終點便爲一循環。這「始」與「終」本爲兩端，是正相對立的，亦可謂是相反的。不過，「始」與「終」在觀念上縱然是相反的，但兩端在環狀

上却可統一起來，又不會成爲兩端，乃爲「一而不二」的。故而他又說：

「天之常道，相反之物也。不得兩起，故謂之一，一而不二，天之行也。」（繁露十二天道無二第五十一）

天道由「始」到「終」爲一循環，但並不就此而止，它是由始到終，「終而復始」的，始終旋動不已而成一大環。故仲舒又說：

「故常一而不滅，天之道。」（繁露十二天道無二第五十一）

仲舒不僅認爲「天道」是一「終而復始」的循環體，他更認爲是一種調和的，有條理的，善包容而富彈性的實體。所以他又說：

「天之道……多少調和之，常相順也，有多而無溢，有少而無絕。」（繁露十二陰陽終始第四十八）

由於「天道」能够調和，便可損多而益少。能够損多益少，故能「多而無溢」，「少而無絕」。這樣一來，「天道」就成爲一個中和的了。故其又謂：

「中者，天地之所終始也，而和者，天地之所生成也。」（繁露十六循天之道第七十七）

本來宇宙間的道理，就是相互交感，相互補足的。經過一次交感，便發生一度補足。交感而補足的過程，就發生「中和」現象。故仲舒又云：

「天地之道，雖有不和者，必歸之於和，而所爲有功。雖有不中者，必止之於中，而所爲不失。」（繁露十六循天之道第七十七）

如此說來，「中和」則屬於天地之常道，爲最後之歸趨了。然仲舒並不因此而忽略宇宙間仍舊有不中和的現象存在。如其謂：

「天地之制也，兼和與不和，中與不中。」（繁露十六循天之道第七十七）

這種不中和的現象，是過渡到中和以前所存在的部分形態，最後仍可走向中和的。因爲能「中」，天地間纔有一個相對中的絕對，不會偏傾。正因爲不會偏傾，方可使人有求「平」的信心而且不致落空。所謂「所爲不失」。能「和」，天地間始有

一個矛盾的協調，不會永久對立。正因為不會永久對立，方可使人有推誠合作的可能，所謂『所為有功』。故而天地間的道理，是在不中和中求中和的，這就是由於『中者天之用也，和者天之功也』（註一七）的緣故。

上述仲舒的天道思想，總括起來，約有三端。就是天道乃終而復始的；天道是相反而同一的；天道是趨向於中和的。然而這個「道」究竟是什麼？仲舒則名之謂「元」。認為「元」為一切動植物的始點。故其又謂：

「故元者為萬物之本。」（繁露五重政第十三）

因「元」為萬物之根本，萬物生長於天地之間，故「元」亦綿延於天地之中。故又謂：

「元猶原也，其義以隨天地終始也。」（繁露五重政第十三）

如此說來，仲舒既將「天道」之「道」以「元」名之，那麼「元」的屬性可以歸納如下幾點：一、「元」為萬物之本，「元」也是宇宙最後的存在，因此「元」具有最高性。二、「元」（天道）為一「相反之物」而同一，故「元」有相反相成性。三、「元」於相反之中而又能够相成，故能於兩個極端而走向中和，能中和方可化育，因此「元」有發展性。四、「元」能「終而復始」，「常一不滅」，故「元」有永久性。就此言之，仲舒之「元」論，頗類黑格爾（Hegel）的「始元辯證法」（Dialektik des anfangs）中的「始元」（Anfang）論。（註一八）

第二，仲舒認為「天」是具有人格性的，有喜怒哀樂之情，亦有寬急之性。如彼謂：

「天亦有喜怒哀之氣，哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。」（繁露十二陰陽義第四十九）

又謂：

「陽者，天之寬也，陰者天之急也。」（繁露十六循天之道第七十七）

因為「天」是具有人格性的，所以他認為「天」是有意志的。於是凡屬新君襲位，就應『更稱號，改正朔，易服色』，原因無他焉，乃『不敢不順天志，而明自顯也。』苟『不顯不明』，則『非天志』。（註一九）天既具有意志，故人之意志與天的意志如果相違，則將徒勞無功。於是他說：

「事無大小，物無難易，反天之道無成者。」（繁露十二天道無二第五十一）

人事不能反天意，反天意則事無成，於是他主張「王者不可以不知天」。（註二〇）然而又如何知天？仲舒開闢兩條道路。一為「明陽陰」，一為「辨五行」。（註二一）於是他又說：

「天意難見也，其道難理，是故明陽陰入出實虛之處，所以觀天之志。辨五行之本末，順逆，大小，廣狹所以觀天道也。」（繁露十七如天之爲第八十）

二、人 性

研究某人之政治思想，不能不探求其對人性之看法。往往因人性觀之不同，其為政之態度亦異。孟子主張性善，其為政之態度，則重明倫教化，（註二二）荀子主張性惡，其論政之態度，則重禮制法度。（註二三）仲舒為儒家之後繼者，其人性觀大致說來，尚不違背儒家之傳統。首就其對「性」之界說加以分板。仲舒之論「性」，他是與「情」分開的，如彼謂：「質樸之謂性」。又謂：「人欲之謂情」。（註二四）所謂「質樸」也者，即人類樸素的本能。這個樸素的本能，究竟為善為惡？就此問題，仲舒修正孟子之主張，他認為人性中同有善惡之成分。如其謂：

「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。」（繁露十深察名號第三十五）

人性之中，既然「貪」「仁」兩備，當然不能稱為全善，所以他說：

「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。」（繁露十深察名號第三十五）

夫人性既不能稱為全善，它還有「惡」的一面，因此就不便以「善」來概括整個的人性了。於是他又說：

「是以米出於粟，而粟不可謂米，玉出於璞，而璞不可謂玉，善出於性，而性不可謂善。」（繁露十實性第三十六）

人性之不能全善既明，但如何使人性轉不善為善？仲舒認為須待教化然後方可。如彼謂：

「性如繭如卵，卵待覆而為雞，繭待繅而為絲，性待教而為善。」（繁露十深察名號第三十五）

誰來擔任教化，使民性趨向於善？仲舒認為應由國家的統治者為之。且統治者之導民從善，實乃承天之意。如彼謂：

「天生民性有善質而未善，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，王承天意以成民之性為任者也。」（繁露十深察名號第三十五）

分析仲舒之言，吾人於此有一疑問，仲舒既言人性非屬全善，不過僅具善質，欲使僅具善質之人性而歸諸「善」，則須統治者加以教化，所謂「王教」。人既不能全善，王亦人也，當然「王」亦不能全善，何以王能教之？此點不能不說仲舒思想之困難。不過吾人苟捨邏輯之推論，單從仲舒之重教化，尊王制，強調王者之使命，企圖萬民共戴一尊來言，似宜無可厚非耳。

仲舒之言入性，既重教化，所以他認為「善」全靠後天的培育，既靠後天的培育，當然這「善」就有等差了。於是他認為「善」有普通人之善，有聖人之善。普通人之善，他認為就是孟子所謂之善，這種善，祇不過異於禽獸而已。至於聖人之善，乃經過反省之善，比前者既深又博。如彼謂：

「或曰：性也善，或曰：性未善，則所謂善者，各異意也。性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善，此孟子之善。循三綱五紀，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。」（繁露十深察名號第三十五）

善既分層域，仲舒論善之座標，不置諸前者，而側重後者。正因其將「善」之座標置諸後者，所以他對普通人之性，則又難許其為善矣。如其又謂：

「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。萬民之性善於禽獸者許之，聖人之所謂善者勿許。吾質之命性者異孟子，孟子下質於禽獸之所為，故曰性已善，吾上質於聖人之所善，故謂性未善。」（繁露十深察

不過，仲舒雖然認爲性有「貪」「仁」，善分層域，但是他又承認一切人都具有辨別善與不善之能力，而且有趨善避惡之傾向，這種傾向應加培養。如其謂：

「人受命於天，有善善惡惡之性，可養而不可改，可豫而不可去。」（繁露一玉杯第二）

怎樣方可將「善善惡惡之性」養之豫之？他認爲可分兩途行之。第一途要自動避免利慾之念。如其謂：

「凡人之性，莫不善義，然而不能義者，利敗之也。故君子終日言不及利，欲以勿言愧之而已，愧之以塞其源也。」

（繁露三玉英第四）

第二途要用政治力量使之向善而無法爲惡。久之，人民對善惡之觀念，判然不混，因此政清治明之功可得而期也。如彼又謂：

「賞善誅惡，而王澤洽。」（繁露五會盟要第十）

且當「誅」「賞」之際，更要絲毫不爽，方收實效。如彼云：

「善無小而不舉，惡無小而不治，以純其美。」（繁露五會盟要第十）

這樣一來，上有王教之化導，下有賞誅之勸禁，於是人性可趨於善矣。人性趨諸善，其政必治，政而能治，統治者之目的遂矣。如彼謂：

「天下者無患，然後性可善，性可善，然後清廉之化流，清廉之化流，然後王道舉，禮樂興，其心在此矣。」（繁露五會盟要第十）

三、正名

孔子論政，講求正名。如子路問爲政之先，孔子答以「必也正名」。（註二五）齊景公問政，孔子告以「君君，臣臣，父父，子子。」（註二六）蓋當周衰之世，貴族奢僭，上不尊王，下事篡竊，孔子高唱正名，旨在調整當時君臣上下之權義

關係。仲舒以「少治春秋」，深感名分之順逆與治亂攸關，故亦提倡正名。如彼謂：

「是故治國之端，在正名。」（繁露三玉英第四）

「名」不僅在政治上是權利義務的分界，而且是一切事物的真偽、是非標準。如仲舒謂：

「名生於真，非其真，弗以爲名，名者，聖人之所以真物也。」（繁露十深察名號第三十五）

又謂：

「欲審曲直，莫如引繩，欲審是非，莫如引名，名之審於是非也，猶繩之審於曲直也。」（繁露十深察名號第三十五）
如果從社會方面看，「名分」的背後就是等第，等第不紊，則名分不亂，倘等第一亂，名分自然隨之敗壞。故仲舒申述曰：

「是故大小不踰等，貴賤如其倫，義之正也。」（繁露三精華第五）

假如社會上能够做到大小有等，貴賤有倫，仲舒認爲必也『世治而民和，志平而氣正。』進而『天地之化精，而萬物之美起。』否則，必也『世亂而民乖，志僻而氣逆。』甚至於『天地之化傷，逆氣生，災害起。』（註二七）此可見正名之重要。蓋孔子所主之正名，僅提出原則，所謂「君君，臣臣，父父，子子」。仲舒承孔子之思想，更提出步驟。如其謂：

「故春秋之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正諸侯之卽位，以諸侯之卽位，正竟內之治，五者俱正，而化大行。」（繁露六二端第十五）

仲舒「五正」之言，已有由正名推而以正天下之意，其義遠較孔子之「正名」爲廣。不過其內容却帶有周末封建天下之彩色。然封建天下之政治組織與專制天下不同，仲舒復本其初衷又提出專制君主推「正」之步驟。如彼謂：

「爲人君者，正心目正朝廷，正朝廷目正百官，正百官目正萬民，正萬民目正四方。四方正，遠近莫敢不壹於正，而亡有邪氣奸其間者。是以陰陽調而風雨時，群生和而萬民殖，五穀孰而草木茂，天地之間被潤澤而大豐美，四海之內聞盛德而皆徠臣。」（漢書五十六董仲舒傳策一）

在本章最後要說明的一點，仲舒所主正名之思想，雖承孔子之餘緒，但其基本觀念，尙與孔子不同。孔子就人事以談正名，

仲舒則本天意以談正名。如其謂：

「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。」（繁露十深察名號第三十五）

又謂：

「天不言，使人發其意，弗爲，使人行其中，名則聖人所發天意，不可不深觀也。」（繁露十深察名號第三十五）
正名既本諸「天意」，所以人事上之名分與自然之「天」便連到一起。「是故事各順於名，名各順於天，天人之際，合而爲一。」（註二八）仲舒之力主以人事配天者，不外企圖予人事找一合理之根據，而使世人之觀念不易動搖也。

四、君 主

仲舒論政，對「君主」方面討究甚詳。因其爲學之主要觀點注重「天人相應」，故對君主之理論，亦首重應天。如其云：「王者欲有所爲，宜求其端於天。」又云：「王者承天意以從事。」（註二九）然而，人君之所爲又如何應天？彼謂：

「天執其道爲萬物主，君執其常爲一國主。天不可以不剛，主不可以不堅。天不剛，則列星亂其行，主不堅則邪臣亂其官。星亂則亡其天，臣亂則亡其君。故爲天者務剛其氣，爲君者務堅其政。」（繁露十七天地之行第七十八）
君主不僅應以其「堅」而應天之「剛」，尙須以博愛無私，布德施仁以應天之「徧覆包函」。如其又謂：

「天者群物之祖也，故徧覆包函而無所殊，建日月風雨日和之，經陰陽寒暑日成之，故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私，布德施仁日厚之，設誼立禮日導之。春者，天之所目生也，仁者，君之所目愛也。憂者天之所目長也，德者君之所目養也。霜者天之所目殺也，刑者君之所目罰也。繇此言之，天人之徵，古今之道也。」（漢書五十六董仲舒傳策

三）

由是觀之，仲舒所言之君道，即因於天道，所謂『道之大原出於天。』（註三〇）因此『人之於天也，以道受命』。苟君主『不若於道者，天絕之。』（註三一）人君之道既上應於天，天則至高，故人君至尊。於是仲舒又特別崇君。如彼謂：

「君人者，國之元，發生動作，萬物之樞機。」（繁露六立元神第十九）

何以君必比之爲「元」？因「元」爲一切之根本。故仲舒釋之曰：『是故君意不比於元，則動而失本。』（註三二）於是仲舒又強調崇本。如彼又謂：

「君人者，國之本也。夫爲國，其化莫大於崇本。崇本則君化若神，不崇本則君無以兼人，無以兼人，雖峻刑重誅，而民不從。」（繁露六立元神第十九）

君既爲國之本，爲國又須「崇本」，反之，崇本不能不弱枝，崇本而同時弱枝，始定上下之分，上下分定，則君臣義彰。於是他說：

「強幹弱枝，大本小末，則君臣之分明矣。」（繁露五十指第十二）

蓋仲舒所主之崇君，旨在明尊卑之分，大小之位，如其云：『立義以明尊卑之分，強幹弱枝，以明大小之職。』（註三三）並不似法家者流，尊君而更重權術，倘好用權術，則必喪失中和之本質。如彼謂：

「用權於變，則失中適之宜，失中適之宜，則道不平。」（繁露十深察名號第三十五）

蓋仲舒以爲『君者不失其群者也』。『而得天下之群者，無敵於天下。』（註三四）苟好用權術，必易失群也。

前言仲舒力主君主宜『承天意自從事』，『求其端於天』。因天之道爲「剛」，於是君主之道宜「堅」。除天道惟剛之外，仲舒又提出「天行」來。何謂「天行」？彼謂：

「天高其位而下其施，藏其形而見其光。高其位所以爲尊也，下其施所以爲仁也。藏其形所以爲神，見其光所以爲明。故位尊而施仁，藏神而見光者，天之行也。」（繁露六離合根第十八）

「天行」既爲「位尊而施仁」，「藏神而見光」，於是他又主張人君亦應效法「天行」。如彼謂：

「故爲人主者，法天之行，是故內深藏所以爲神，外博觀所以爲明也。任群賢所以爲受成，乃不自勞於事所以爲尊也。汎愛群生不以喜怒賞罰，所以爲仁也。」（繁露六離合根第十八）

人君之法「天行」，旨在「受成」和「不自勞於事」，於是君道必也走向「無爲」了。如其又謂：

故爲人主者，以無爲爲道，以不私爲寶，立無爲之位，而乘備具之官，足不自動而相者導進，口不自言而擯者贊辭，心不自慮而群臣效當，故莫見其爲之而功成矣，此人主所以法天之行也。」（繁露六離合根第十八）

所謂君道「無爲」，並非不理國政，國政之理，要用臣宰，所謂：「以臣言爲聲，以臣事爲形」。（註三五）然臣所出之言，所行之事，能否卽爲君主之本意？尤須注意及之，因此君主爲防備臣宰擅君之威，則不可專聽一人，專謀一臣。應該「虛心下士，觀來察往，謀於衆賢，考求衆人。」（註三六）於此更進一步追究，君主法天之行，政尙無爲，斯種爲政之方式，與君主本身有何好處？仲舒以爲無爲之治，可以始終保持君主無有過失，威望不墜。如彼謂：

「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。」（繁露六立元神第十九）

政尙無爲，不僅對君主本身有上述之好處，且對整個社會亦有益處。如彼謂：「致無爲，而習俗大化」。（註三七）仲舒之出斯言，蓋受文景實際政治之影響也。

仲舒雖不主張君主運用權術，但不反對君主應有其權力。否則將無法統治。如其謂：

「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。」（繁露十七威德所生第七十九）

又謂：

「未有去人君之權，能制其勢者也。」（繁露四王道第六）

君主固可以權來統治臣民，然如何保證臣民必欲接受其統治？仲舒以爲除設「爵祿」「榮辱」「以感動其心」（註三八）外，更須使民有所好惡，然後妥爲利用其好惡，予以適當之賞罰。如彼謂：

「務致民令有所好，有所好，然後可得而勸也，故設賞以勸之。有所好必有所惡，有所惡，然後可得而畏也，故設罰以畏之。既有所勸，又有所畏，然後可得而制。制之者，制其所好，是以勸賞而不得多也，制其所惡，是以畏罰而不可過也。所好多則作福，所惡過則作威。作威則君亡權，天下相怨，作福則君亡德，天下相賊。故聖人之制民，使之有欲不得過節，使之敦朴不得無欲，無欲有欲，各得以足，而君道得矣。」（繁露六保位權第二十）

在本章最末，吾人特別說明一點，就是仲舒將君主及其政府之功用，整個比作一個人的生理機能，這點與西方學者所主張之國家有機體論相類。如盧梭（Rousseau）及司賓塞（Spencer）都曾將國家視爲一個有機體的組織。（註三九）仲舒亦有如是觀。如其謂：

「一國之君，其猶一體之心也。隱居深宮，若心之藏於胸，至貴無與敵，若心之神無與雙也。其官人上士，高清明而下重濁，若身之貴目而賤足也。任群臣無所親，若四肢之各有職也。內有四輔，若心之有肝肺脾腎也。外有百官，若心之有形體孔竅也。親聖近賢，若神明皆聚於心也。上下相承順，若肢體相爲使也。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。無爲致太平，若神氣自通于淵也。致黃龍鳳皇，若神明之致玉女芝英也。君明臣蒙其功，若心之神體得以全。臣賢君蒙其恩，若形體之靜而心得以安。上亂下被其患，若耳目不聰明而手足爲傷也。臣不忠而君滅亡，若形體妄動而心爲之喪。是故君臣之禮，若心之與體，心不可以不堅，君不可以不賢。體不可以不順，臣不可以不忠。心所以全者體之力也，君所以安者，臣之功也。」（繁露十七天地之行第七十八）

其比擬的合理與否自當別論，但誠爲中西政治思想的不謀而合。

五、臣 民

仲舒之論君主，力主君主應「法天之行」，於是他論人臣，則主張應該「法地之道」。然則，地之道為何？他認為地道是「暴其形，出其情」，且能「示人高下，險易，堅輒，剛柔，肥臞，美惡。」（註四〇）等特性。因此他主張人臣亦應比地之道而提供一種特性於人主。如彼謂：

「爲人臣者，比地貴信，而悉見其情於主。」（繁露六離合根第十八）

又謂：

「人臣常竭情悉力而見其所長，使主上得而器使之，而猶地之竭竟其情也。」（繁露六離合根第十八）

爲人臣者，既應向君主「竭情悉力」提供一切「所長」，這些所長是什麼？仲舒又詳爲說明。如彼謂：

「爲人臣者，其法取象於地。故朝夕進退，奉職應對，所以爲貴也。供設飲食，候視疾，所以致養也。委身致命，事無專制，所以爲忠也。竭愚寫情，不飾其過，所以爲信也。伏節死難，不惜其命，所以救窮也。推進光榮，褒揚其善，所以助明也。受命宣恩，輔成君子，所以助化也。功成事就，歸德於上，所以致義也。」（繁露十七天地之行第七十八）

七十八）

仲舒之論臣道，終不脫離儒家之事君惟謹的思想。荀子之論儒效，謂「謹乎臣子而致貴其上者也。」（註四一）仲舒則謂：「爲人臣者，……朝夕進退，奉職應對，所以爲貴也。」其原意如出一轍。由此詞之，歷代儒術之不衰，且專制君主樂意提倡者，非無因也。

前云仲舒之言臣道，一言以蔽之，則主張奉命惟謹。但言及人民，則認爲君主應該以安民樂民爲職任。如其謂：

「且天之生民，非爲王也，而天立王，以爲民也。故其德足以安樂民者，天予之。其惡足以賊害民者，天奪之。」（

繁露七堯舜不擅移湯武不專殺第二十五）

仲舒斯言，蓋受荀子之影響，荀子曾謂：「天之生民，非爲君也，天之立君，以爲民也。」（註四二）荀子重視君主之職務，仲舒之發斯言，亦在注重君主安民樂民之職務。假如君主不能完成上項職務，則「天奪之」。天怎能奪君主之位？事實上

「天奪」即是民奪。中國古代思想，恒以天比民，如「天聰明，自我民聰明，天明畏，自我民明威。」又如：「天視自我民視，天聽自我民聽」（註四三）等言均是顯證。故而仲舒認為「君位天奪」亦無何不義。引伸之，便成爲一種放伐思想。如彼又謂：

「故夏無道而殷伐之，殷無道而周伐之，周無道而秦伐之，秦無道而漢伐之，有道伐無道，此天理也。」（繁露七堯舜不擅移湯武不專殺第二十五）

不過，仲舒又云：「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。」（註四四）其既主放伐，又主民必從君所好，豈非矛盾？實則不然。仲舒之主放伐者，係對無道之君而言，所謂「君之所好，民必從之」也者，乃指有道之君而言。因有道之君，注重民意，也就是說他「不以著蔽微，不以衆揜寡，各應其事，以致其報，黑白分明。」正能如此，「然後民知所去就，民知所去就，然後可以致治。」（註四五）既能致治，萬民安樂，民不亦宜從之乎？

六、政 論

仲舒之爲學，重視「天人相應」，前已述及，至於其論政亦然。他將人主之一切政治行爲，都來比配自然之「天」。於是有「王者配天」（註四六）之說。然則，王者之行爲與天如何配法？彼云：

「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。聖人副天之所行以爲政，故以慶副暖而當春，以賞副暑而當夏，以罰副清而當秋，以刑副寒而當冬，慶賞罰刑異事而同功，皆王者之所以成德也。」（繁露十三四時之副第五十五）

仲舒前以春夏秋冬四時而產生之暖暑清寒四氣，比作人主政治行爲之慶賞罰刑。同時他又將四氣比作人主之「好惡喜怒」四種情緒。天之四氣不可顛倒，因之人主之情緒也不宜濫發。苟四氣不時，則必爲惡歲，人主情緒不正，則必爲亂世。如彼謂：

「天常以愛利爲意，以養長爲事，春秋冬夏皆其用也。王者亦常以愛利天下爲意，以安樂一世爲事，好惡喜怒而備用也。然而，主好惡喜怒乃天之春夏秋冬也，其俱暖清寒暑而以變化成功也。天出此物者時則歲美，不時則歲惡。人主出此四者義則世治，不義則世亂。是故治世與美歲同數，亂世與惡歲同數，以此見人理之副天道也。」（繁露十一王道通三第四十四）

於是他又叮嚀說：

「人主之好惡喜怒，乃天之暖清寒暑也，不可不審其處而出也。當暑而寒，當寒而暑，必爲惡歲矣。人主當喜而怒，當怒而喜，必爲亂世矣。」（繁露十一王道通三第四十四）

在此吾人對仲舒「天人相應」的政治理論，更擬深究一層，仲舒本爲儒家之正統，對於「天人」關係，何以與孔孟異趣？孔子固信「天命」（註四七），但孔子不願言天。（註四八）孟子亦信天命，（註四九）孟子並不言天人之相與。其盡心篇雖云：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」但此爲修養之法，非政治之道。惟仲舒力主天人相應，尤偏重於人主之政治行爲方面，此項原因，非由社會背景中求之不可得而明也。蓋春秋戰國時代，諸侯並立，相競發展，人主不敢大違民心不循政道。梁惠王之治國盡心，希民來之，（註五〇）便是其例。到了秦皇統一天下，海內爲郡縣，天下奉一尊，旁無約束，下無忌憚，遂剛毅戾深，嚴刑苛法，民人塗炭，不終性命，此乃專制君主身犯之通病。仲舒長於專制君主時代，必也深感君權過高，易趨於暴厲，做假「天」以約束人主，一方面強調天道影響君道。如：

「天積衆精以自剛，聖人積衆賢以自強。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，聖人務衆其賢。」（繁露六立元神第十九）

另一方面則推展天威，警告人主。如彼謂：

「災者，天之譴也，異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。」（繁露八必仁且智第三十）

又謂：

「凡災異之本，蓋生於國家之失，國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之，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。」（繁露必仁且智第三十）

仲舒這種天權理論，確予漢代君主以莫大之影響。當每有災異之發生，天子便引以為警惕。如宣帝本始四年四月郡國四十九地震，或山崩水出。詔曰：「蓋災異者，天地之戒也。朕承洪業，奉宗廟，託于士民之上，未能和群生，廼者地震，北海琅邪壞祖宗廟，朕甚懼焉。丞相御史其與列侯、中二千石、博問經學之士，有目應變輔朕之不逮，毋有所諱。令三輔、太常、內郡國學賢良方正各一人，律令有可蠲除自安百姓條奏。」（註五一）似此種史例不一而足，由此可以窺知天權理論對當時政治的影響如何了。儒者固不能與兵奮戰，但當守天下，安兆民之際，確能於無形之中，予君主之行為以適當之束縛，促其走向致治之道。

七、治術

最後論及仲舒之治術，可從三方面加以敘述。第一，在國民經濟方面，他主張人民不可過富與過貧，倘貧富懸殊，容易發生暴亂。如彼謂：

「大富則驕，大貧則憂，憂則為盜，驕則為暴，此衆人之情也。」（繁露八度制第二十七）

既不願國民有大富大貧之現象，然則，國民經濟生活的程度應該採何種標準？他說：

「使富者足以示貴而不至於驕，貧者足以養生而不至於憂，以此為度而調均之，是以財不匱而上下相安，故易治也。」

（繁露八度制第二十七）

仲舒之發斯言，益受當時之社會環境所影響。他曾說：「今世棄其度制而各從其欲」，「則富者愈貪利而不肯為義，貧者日犯禁而不可得止，是世之所以難治也。」（註五二）因之，他極端主張改革當時的社會制度。如其又謂：「今欲以亂為治，以貧為富，非反之制度不可。」（註五三）第二，在政府行政方面，他首主任賢。如其謂：

「賢者備股肱，則君尊嚴而國安。」（繁露六立元神第十九）

又謂：

「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。」（繁露三精華第五）

然則，爲政者怎樣方可羅致賢人？他認爲「謙卑」是唯一要務。如彼謂：

「欲致賢者，必卑謙其身。……謙尊自卑者，仁賢之所事也。……治國者，務盡卑謙以致賢。」（繁露七通國身第二

十二）

仲舒力主任賢的原因，蓋受當時文官制度之影響所致。西漢之世，有一種選拔郎官之制，郎官是給皇帝警衛的人員，選途頗多，有以孝廉選爲郎者，有以技藝選爲郎者，有以二千石子弟選爲郎者，尙有以財富選爲郎者。以孝廉、技藝被選爲郎固無可厚非，如二千石之子弟或因財富選爲郎，此等郎官多非賢者。且漢制郎官出任可以做地方之縣令、長，苟非賢人，豈不危國擾民？故仲舒曾謂：「夫長更多出於郎中、中郎，吏二千石子弟選郎吏，又巨富訾，未必賢也。」（註五四）似此不賢之人選爲地方之長吏，這便是「任非其人」。苟任非其人，誠如仲舒所言「而國家不傾者，自古至今未嘗聞也。」（註五五）其次，他力主賞罰應該嚴明，於是他提出一項合理的賞罰標準。如其謂：

「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，賢愚在於實，不在於文。」（繁露七考功名第二十一）

賞罰既重實質，而不憑虛名，因此賞罰在行政上始起作用。故而他又說：

「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。」（繁露六保位權第二十）

第三，在社會方面，仲舒注重「文德」而卑「威武」。如其謂：

「故文德爲貴，而威武爲下，此天下之所以永全也。」（繁露六服制像第十四）

既重「文德」，故主張社會上的人，應游於詩書禮樂的環境中，以陶冶其人格，培養其智慧。如彼又謂：

「君子知在位者之不能以惡服人也，是故簡文藝以瞻養之，詩書序其志，禮樂純其美，易、春秋明其知。」（繁露一玉杯第二）

統治者能够使人如此，則「力不勞而身大成」。終必達到「聖化」的境地。（註五六）

結 語

綜觀以上所論，仲舒政治思想的特點，不外三端。第一，就是「天人相應」的政治理論，此種理論，在今日科學昌明的時代言之，頗不足道，但於二千年前神權政治的時代而論，此種理論，對於專制政治和君主之行爲，確具有很大的影響力。更以強調「天威」來抑壓「君權」言，尤使專制君主日夕戒懼，不敢過於暴亂。第二，仲舒認爲人性雖有善質，但未能全善，欲求其全善，必賴君主之教化，教化有成，人民則循三綱五紀，可躋於善境，社會風氣因之而敦厚。否則必也走向相反的路途，這點確能加強統治者莫大的責任感，使統治者不能忽略自己的職務。第三，他主張無道之君可以放伐，這種放伐，並非大逆不道，乃是順應天理，斯又予當時之君主以嚴重的警告。然而，無道之君雖可放伐，但有德之主，人民不可不奉戴，此乃制止野心分子，假莫須有之罪名，篡奪君位，顛覆國體。用是觀之，仲舒之政治思想，堪稱穩妥。尤能於專制君主時代，力主無道放伐之說，不憚時君，不計危害，其勁質亦殊可稱。

附 註

註 一：春秋繁露十一王道通三第四十四。

註 二：尚書虞書大禹謨第三。

註 三：尚書商書仲虺之誥第二。

註四：同上。

註五：尙書周書泰誓上第一。

註六：漢書五十六董仲舒傳。

註七：同上。

註八：春秋繁露一楚莊王第一。

註九：春秋繁露九對膠西王越大夫不得爲仁第三十二。

註一〇：春秋繁露六俞序第十七。

註一一：漢書五十六董仲舒傳策一。

註一二：商君書五定分篇。

註一三：商君書三修權篇。

註一四：漢書三十藝文志。

註一五：漢書五十六董仲舒傳策一。

註一六：春秋繁露十七天地陰陽第八十一。

註一七：春秋繁露十六循天之道第七十七。

註一八：黑氏認爲「始元」爲論理學全部的主體，也是論理學全體的原理。它可以自動展開，在相反（對立）中而趨向統一，它是一切的「根據」（Grund），它能保持「永遠的現在」（Nunc Stans）。詳見武市健人著ヘーゲル論理

學の體系頁八五至一三四。

註一九：春秋繁露一楚莊王第一；又墨子亦講「天志」，如「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞，反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」（天志上）墨氏之講天志，在保障其兼愛理論之推行，仲舒之言天志，在重以人應天。

註二〇：春秋繁露十七如天之爲第八十。

註二一：仲舒所主「陰陽」之說，蓋緣於周易。繫辭上傳有云：「一陰一陽之謂道」。「陰」與「陽」(爻)相互排列配合，形成六十四卦，三百八十四爻，代表一切社會人事事象，以人事推天理，正可以「觀天之志」。至於其所主「五行」之說，當本諸尚書大禹謨有「水火金木土穀惟修」之句，彼時五行爲五種原素，屬於先民之生活資料。故左傳有云：「天生五材，民並用之，廢一不可。」後則釋爲生尅關係。仲舒云及「辨五行之本末順逆」，是重生尅之道。生者爲「順」，尅者爲「逆」，既知順逆之理，捨逆而從順，即捨矛盾而趨和諧。能趨於和諧，則通「天道」矣。因「天地之道，雖有不和者，必歸之於和」故也。由此推之，仲舒所云：辨五行之「順逆」，「所以觀天道也」一語，與其天道思想之邏輯實相吻合。更有進者，關於五行之說，西方學者有謂其係從外國傳來，如 Dr. J. Chalmers 便是其人，彼以中國之六府(水火金木土穀)思想，乃由波斯之 Avesta 所傳來者，詳見 (Dr. J. Chalmers; The Origin of the Chinese, P. 26) 又如 Dr. J. Edkins 亦認爲五行思想是當禹夏時波斯哲學所傳入中國之結果。詳見 (Dr. J. Edkins; The relationship of the Persian and Chinese Calendars, China review, XVI. 1887. 95-98) 不過 Avesta 之所成，乃在禹夏之後，可見五行思想不可能由波斯傳來。吾人之結論，五行思想當屬中國所固有者。

註二二：孟子則以人性爲全善，如其告子章句上云：「人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。」至於其政治主張，則重明倫常與伸教化。如梁惠王章句上云：「謹庠序之教，申之以孝悌之義，……然而不王者，未之有也。又告子章句下云：「不教民而用之謂之殃民，殃民者不容於堯舜之世。」

註二三：荀子反性善而主性惡，如其性惡篇云：「人之性惡，其善者僞也。」人性既惡，故重禮法，如同篇又云：「今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」

註二四：漢書五十六董仲舒傳策三。

註二五：論語子路第十三。

註二六：論語顏淵第十二。

註二七：春秋繁露十七天地陰陽第八十一。

註二八：春秋繁露十深察名號第三十五。

註二九：漢書五十六董仲舒傳策一。

註三〇：同上。

註三一：春秋繁露十五順命第七十。

註三二：春秋繁露十深察名號第三十五。

註三三：春秋繁露五會盟要第十。

註三四：春秋繁露五滅國上第七。

註三五：春秋繁露六保位權第二十。

註三六：春秋繁露六立元神第十九。

註三七：春秋繁露九對膠西王越大夫不得爲仁第三十二。

註三八：春秋繁露六保位權第二十。

註三九：鄒文海教授著：政治科學與政府頁二五至二六。

註四〇：春秋繁露六離合根第十八。

註四一：荀子卷四儒效篇第八。

註四二：荀子卷十九大略篇第二十七。

註四三：分見尚書虞書大禹謨第三；周書泰誓中上第二。

註四四：春秋繁露十一爲人者天第四十一。

註四五：春秋繁露六保位權第二十。

註四六：春秋繁露十三四時之副第五十五。

註四七：「匡人拘孔子益急，弟子懼，孔子曰：文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與于斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」見史記四十七孔子世家。

註四八：論語卷三公治長：「子貢曰：夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」此云孔子罕言天道也。

註四九：孟子卷二公孫丑下：「夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，捨我其誰也？」

註五〇：孟子卷一梁惠王上：「梁惠王曰：寡人之於國也，盡焉耳矣。河內凶，則移其民於河東，移其粟於河內。河東凶亦然。察鄰國之政，無如寡人之用心者，鄰國之民不加少，寡人之民不加多何也？……」

註五一：漢書八宣帝紀。

註五二：春秋繁露八度制第二十七。

註五三：同上。

註五四：漢書五十六董仲舒傳策二。

註五五：春秋繁露三精華第五。

註五六：春秋繁露一玉杯二。