

董仲舒春秋公羊學的 天道觀與禮思想*

謝君直

On Dong Zhongshu's Thinking of Tian-dao of *Chunqiu Gongyang* and Ritual thought

by

Hsieh, Chun-Chih

關鍵字：春秋學、歷史發展、歷史意識、宇宙論、
災異、應天、禮學、政治、天人關係

*Keywords: Thought of Chunqiu, Chunqiu Gongyang,
Development of history, Consciousness of history,
Cosmology, Calamity and occult, Accepting destiny,
Theory of rite, Practices of politics, Political culture,
Objectivity, Order, Relationship of heaven and
human, Relationship of value*

鵝湖學誌第六十九期 2022 · 12 臺北

摘要

漢代歷史記載顯示董仲舒以春秋公羊學聞名於世。學術史傳統公羊學乃史學兼經學，而以董仲舒之為儒者身份，其儒學思想與公羊學的交融有二路向可察見。一是公羊傳以天觀念解釋春秋經，實有以天命解經文，故董氏公羊學的思想脈絡分別表現在歷史敘事蘊含政治實踐的指引，以及人事活動與宇宙現象的價值聯繫。董氏公羊學所涵儒學之第二路向則見於禮思想，此思想脈絡一方面是在建立生命實踐與政治人格的結合，另一方面則是在以禮觀念評述歷史事件，彰顯政治文化的傳承。董氏公羊學之天道觀與禮思想亦有理論關係，一是天的形上義與禮的客觀性可經由生命實踐連結，二是天的秩序義與禮的規範性可在政治實踐中關連，三是天的內涵可在禮的道德實踐中體現。經由天觀念、禮思想及二者關係結構之析論，本文結論董仲舒的春秋公羊學為儒學天道觀念與禮的意義開展出未來面貌。

Abstract

The historical documents of the Han Dynasty show that Dong Zhongshu is well-known in the Studies of *Chunqiu Gongyang* (春秋公羊傳). The traditional *Gongyang* study of academic history is a combination of Historiography and classical study. With Dong Zhongshu's identity as a Confucian, the integration of Confucianism and *Gongyang* study can be seen in two ways. The first is that *Gongyang* uses the concept of heaven to explain the *Chunqiu* Scriptures, and actually uses the destiny of heaven to interpret the scriptures. Therefore, the thought context of Dong's *Gongyang* studies is shown in the historical narrative containing the guidance of political practice and the value connection between personnel activities and cosmic phenomena. The second direction of Confucianism in Dong's *Gongyang* study is found in the thought of ritual. On the one hand, this thought line is to establish a combination of life practice and political personality, and on the other hand, it is to comment on historical events with the concept of ritual, showing the inheritance of political culture. Dong's *Gongyang* view of heaven and rituals also has a theoretical relationship. One is that the metaphysical meaning of heaven and the objectivity of rituals can be connected through life practice; the other is that the orderly meaning of heaven and the normativeness of rituals can be used in political practice. Related, the connotation of the third is heaven can be embodied in the moral practice of rituals. Through the analysis of the concept of heaven, ritual and the relationship between the two, this article concludes that Dong Zhongshu's *Chunqiu Gongyang* study has developed a future outlook for the Confucian concept of heaven and ritual.

一·前言：問題的說明

董仲舒思想的出現是儒學歷史發展中之特殊歷程，舉凡天道觀、天人感應、陰陽觀念、氣化宇宙論、人性論、政治教化、治道治術、經學思想、歷史之道等，皆可在《漢書·董仲舒傳》觀察到，且在《春秋繁露》獲得申論。而此一方面反映出董仲舒思想的綜合性質，是戰國以來儒家哲學的集結；另一方面則是董仲舒哲學思想有值得留意之處，其非僅是成就漢初以來之學術歸納工作，而是在涉及前述多元議題中，董仲舒做出多層次與多面向的論述聯繫，展現繁複的思想體系。即以天道觀而言，本於《史記·儒林列傳》¹及《漢書·董仲舒傳、儒林傳》²對董仲舒《春秋》公羊學背景的敘述，筆者先行指出《公羊傳》有關「天」的傳文，應是董氏天觀念的來源之一。之所以有此探討方向的預示，乃由於上世紀徐復觀先生曾在對董仲舒的研究中表示，《公羊傳》「沒有出現一個宗教性或哲學性的天字」，且「未嘗言災異是出於天戒，或由於人君行為所招致」，而「看不出有意志之天在（《公羊傳》）裏面發生作用……（《公羊傳》）裏面根本沒有

* 本文為執行南華大學補助 110 學年度校內專題研究計畫「天命與人性——董仲舒春秋公羊學禮思想及其天道觀」之研究成果。感謝匿名審查委員提供修改意見，增益拙著內容，特此致意。

¹ 文獻本自瀧川龜太郎《史記會注考證》（臺北：漢京文化公司，1983年），p. 1291-1292。下同此。

² 文獻本自顏師古《漢書集注》，楊家駱主編《中國學術類編·新校本漢書并附編二種（三）》（臺北：鼎文書局，1986年），p. 2495, p. 3615-3617。下同此。

出現特別有意義的天字」³。亦有日本漢學家關口順先生認為董仲舒所論天人關係並不直接與《春秋》學聯繫，他說：「《公羊傳》是徹底底站在『人』的立場，除一、二個例外的記述外，嚴守天人分離的界限」，關口先生並表示董仲舒的形而上天道觀是為著面對漢武帝的策問而轉換出的方向⁴。倘如此，則吾人考察《春秋公羊傳》⁵有關「天」的記載，經傳文獻出處有六，如下：

（一）〈僖公十五年〉載：己卯，晦，震夷伯之廟。

傳曰：

晦者何？冥也。震之者何？雷電擊夷伯之廟者也。夷伯者曷為者也？季氏之孚也。季氏之孚則微者，其稱夷伯何？大之也。曷為大之？天戒之，故大之也。何以書？記異也。⁶

（二）〈宣公六年〉載：六年，春，晉趙盾、衛孫免侵陳。

傳曰：

趙盾弑君，此其復見何？親弑君者，趙穿也。親弑君者趙穿，則曷為加之趙盾？不討賊也。何以謂之不討賊？晉史書賊曰：「晉趙盾弑其君夷隼」。趙盾曰：「天乎！無辜！吾不弑君，誰謂吾弑君者乎」。史曰：「爾為仁為義，人弑爾君而

³ 《兩漢思想史（卷二）》（臺北：臺灣學生書店，1979年），分別見於 p. 327, 329-330。

⁴ 請參見〈董仲舒的氣的思想〉，收入小野澤精一等主編、李慶譯《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展·第一編·第三章·第三節》（上海：上海人民出版社，2007年），p. 154-155。

⁵ 何休解詁、徐彥疏《春秋公羊傳注疏》，文獻本自阮元重刻《十三經注疏》（臺北：藝文印書館發行，1989年），下同此。

⁶ 《春秋公羊傳注疏》，p. 138。

復國不討賊，此非弑君如何」。⁷

(三)〈宣公十二年〉載：夏，六月，乙卯，晉荀林父帥師及楚子戰于邲，晉師敗績。

傳曰：

大夫不敵君，此其稱名氏以敵楚子何？不與晉而與楚子為禮也。曷為不與晉而與楚子為禮也？莊王伐鄭，勝乎皇門，放乎路衢。鄭伯肉袒，左執茅旌，右執鸞刀，以逆莊王曰：「寡人無良，邊垂之臣，以干天禍，是以使君王沛焉，辱到敝邑。君如矜此喪人，錫之不毛之地，使帥一二耄老而綏焉，請唯君王之命」。⁸

(四)〈宣公十五年〉載：冬，螽生。

傳曰：

未有言螽生者，此其言螽生何？螽生不書，此何以書？幸之也。幸之者何？猶曰受之云爾。受之云爾者何？上變古易常，應是而有天災，其諸則宜於此焉變矣。⁹

(五)〈襄公二十九年〉載：吳子使札來聘。

傳曰：

吳無君無大夫，此何以有君有大夫？賢季子也。何賢乎季子？讓國也。其讓國奈何？謁也、餘祭也、夷昧也，與季子同母者四。季子弱而才，兄弟皆愛之，同欲立之以為君。謁

⁷ 《春秋公羊傳注疏》，p. 191-192。

⁸ 《春秋公羊傳注疏》，p. 203-204。

⁹ 《春秋公羊傳注疏》，p. 208-209。

曰：「今若是迨而與季子國，季子猶不受也，請無與子而與弟，弟兄迭為君，而致國乎季子」，皆曰：「諾」。故諸為君者皆輕死為勇，飲食必祝曰：「天苟有吳國，尚速有悔於予身」。¹⁰

(六)〈哀公十四年〉：十有四年，春。西狩獲麟。

傳曰：

何以書？記異也。何異爾？非中國之獸也。然則孰狩之？薪采者也。薪采者，則微者也。曷為以狩言之？大之也。曷為大之？為獲麟大之也。曷為為獲麟大之？麟者，仁獸也。有王者則至，無王者則不至。有以告者曰：「有麇而角者」。孔子曰：「孰為來哉！孰為來哉」，反袂拭面，涕沾袍。顏淵死，子曰：「噫！天喪予」；子路死，子曰：「噫，天祝予」。西狩獲麟，孔子曰：「吾道窮矣」。¹¹

第一則因經記雷震異象而傳解作「天戒之」；第二則傳文藉經傳述趙盾被史官視為與弑君之賊同罪，因而記錄趙盾向天喊無辜；第三則是傳達鄭襄公藉言「天禍」以向楚莊王請罪；第四則是藉經載蝻蟲異象而使傳文關連失政與天災¹²。第五則傳文是敘述吳國諸公子為傳位給賢弟季札而向天詛咒自身；第六則是將孔子聞獲麟之事聯繫自家賢弟子之死，以為傳達孔子面對道之將廢的情境。綜觀六則言「天」之文義，皆隱喻人格神意志天的存在，即種種人物事件所述之「天」觀

¹⁰ 《春秋公羊傳注疏》，p. 266。

¹¹ 《春秋公羊傳注疏》，p. 355-357。

¹² 此天災是兼「螽生」後經即載「饑」，公羊傳未關連「螽生」與「饑」作解釋，而是於「螽生」下作傳，是亦有預言意味。

念，乃蘊含著將遭遇交付給「天」來說明的思想傾向。進而言之，毋論災異或人事之以「天」言之，《公羊傳》解經指引吾人思考聖人傳史若非僅是留存史實之文書胥吏工作，而亦有藉史以傳義的哲學精神，則傳文解經，應非如上舉徐復觀與關口順二位先生所斷言，《公羊傳》沒有天道思想¹³。《公羊傳》有關「天」的傳文當是董氏天觀念的來源之一，亦即《公羊傳》天觀念之義蘊的思想可能性，應是影響董仲舒哲學的形成。

倘再察《春秋繁露》第一篇〈楚莊王〉，董仲舒藉楚莊王、齊桓公、魯昭公等《春秋》故事，盛言「《春秋》之道，奉天而法古」¹⁴，以及「新王必改制」之「受命於天」的理論。奉天法古的命題固可謂董仲舒本諸於《公羊傳》對經文的解釋，然董氏猶又推論「王者必改制」（〈楚莊王〉），此則是其哲學體系的理論目的之一。歸納董仲舒的論證步驟，一是在「受命於天」下言「受命之君，天之所大顯也」，而且是「聖者法天」，此乃建立人君與天的關係。再者，改革是必然的，因此，主政者實踐新事功是「不顯不明非天志」，新政乃為明天志，此亦政治改革的施行有其客觀性，非人主可憑己意而為，故相應的觀念即是「不敢不順天志」，人主面對天志應該順應而治。三是，既然「物改而天授」，唯「王者有改制

¹³ 實則徐復觀先生對上引註腳 3 之說是語帶保留的，因為徐先生另言董氏春秋學的方法是有「要把《公羊》成為他天的哲學的構成的因素」（《兩漢思想史（卷二）》，p. 329），這是董仲舒在「《春秋》無達辭」（〈精華〉）與「《春秋》無通辭」（〈竹林〉）下，達到「由史以言天的目的」（同前，p. 331）。是以探討《公羊傳》可引伸董氏公羊學天道觀的成立，乃有論證空間。

¹⁴ 文獻本諸蘇興《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2015年），p. 13。下同此。

之名，無易道之實」¹⁵，則制度性事物的政治實踐非是一般的體制建構，而是道統的延續與重建，此即《春秋》學的發皇者——孔子及其學說，以及孔子思想所發展出之儒家哲學。是以第四步驟即是藉孔子所欲恢復之周代禮樂文化的提問，董仲舒回應道：

樂異乎是，制為應天改之，樂為應人作之，彼之所受命者，必民之所同樂也。是故大改制於初，所以明天命也；更作樂於終，所以見天功也。¹⁶

制禮作樂非是二回事，此一方面是《禮記·樂記》有言：「王者功成作樂，治定制禮」¹⁷，聖王教化必禮樂並行；另一方面則是董仲舒自道：「樂者，盈於內而動發於外者也，應其治時，制禮作樂以成之，成者本末質文，皆以具矣」¹⁸，治理之事本是文質內外兼具，禮制必有樂治，其思想同於〈樂記〉主張「樂也者，動於內者也；禮也者，動於外者也」¹⁹，以及「樂統同，禮辨異，禮樂之說，管乎人情矣」²⁰之說，禮樂教化乃是針對人性問題而發²¹。是以〈楚莊王〉即結論：

¹⁵ 是以〈楚莊王〉乃曰：「若夫大綱，人倫道理，政治教化，習俗文義盡如故，亦何改哉」。《春秋繁露義證》，p. 18。

¹⁶ 《春秋繁露義證》，p. 18。

¹⁷ 鄭玄注、孔穎達正義《禮記正義》，文獻本自阮元重刻《十三經注疏》（臺北：藝文印書館發行，1989年），p. 670。下同此。

¹⁸ 《春秋繁露義證》，p. 19。

¹⁹ 《禮記正義》，p. 699。

²⁰ 《禮記正義》，p. 684。

²¹ 相合之思想亦見於〈董仲舒傳〉對策之言：「王者未作樂之時，乃用先王之樂宜於世者，而以深入教化於民。教化之情不得，雅頌之樂不成，故王者功成作樂，樂其德也。樂者，所以變民風，化民俗也；其變民也易，其化人也

由此觀之，正朔服色之改，受命應天，制禮作樂之異，人心之動也，二者離而復合，所為一也。²²

此除了表明改制與禮樂的關係外，應天命而有制禮亦且作樂，乃意味著天人關係，改制固是應天，然如上引文作樂應人之有天功，則應天與應人乃是一事，人王之政教之文化事業即是呼應天命，感受天命即能做正面的政治實踐。職是，鑑於〈楚莊王〉發揮《春秋》經傳以論王道、君道、臣道，乃至治天下之道，指引出二方面的思考，一是儒學史所熟悉之天道觀亦與《春秋》學有交涉，此在當代探討董仲舒之有《春秋公羊學》的研究中，學者固有論及²³，然尚待持正面論

著。故聲發於和而本於情，接於肌膚，臧於骨髓。故王道雖微缺，而箠絃之聲未衰也」。《漢書集注》，p. 2499

²² 《春秋繁露義證》，p. 22。

²³ 周群振〈董仲舒之天道觀、陰陽五行說與人性論辨義〉強調「董子獨尊春秋，基於春秋『一元大始』之義，體認到一個至高無上的『元命』或『天道』，由之以生成並主宰其下之世界及人事」，在董仲舒篤守公羊家法下論天道觀，周先生亦指出董子「尊天過嚴」，而出現附著於自然災變上的神怪奇想。《儒學探源——古代儒家心性論》（臺北：鵝湖出版社，1986年），p. 317-318。此乃看到《春秋公羊》學對董仲舒的影響，卻又另做消極評語。又孫長祥〈董仲舒哲學與公羊春秋〉指出董仲舒根據《春秋》（即公羊學）提出改制，且是改制不改道，其中《春秋》應天的改正朔，即從天道觀提出五行陰陽二氣的觀念，並且配合四時循環的宇宙論，是帶有天人感應的三統改制的理論。《哲學與文化》第30卷第9期（總號352期），2003年9月。這是關注到董氏公羊學中有天道觀，卻是指出其以陰陽五行做為主要內容，非是單純扣緊《公羊》學而論。再者曹婉豐〈《春秋繁露》中的歷史意識與道德意識〉於《春秋繁露》發揮《春秋公羊傳》之處，在「天命」與「王道」方面指出天命是政治、革命、改制、王道的本體依據，天命中有歷史，其轉化為曆法，故改朝換代即須改正朔與易服色，以此代表天命的轉移。唯此過程中天道是不變的，所以董仲舒才能主張王道做為天道而實現在人間，保證倫理政治的建構。《理論界》2013年第3期（總第475期）。曹文指出天命天道是本體依據，以及此中的道德意識與精神，固值得

述以見董氏《公羊》學可以反映出儒學天道觀的發展面貌，此即董仲舒如何經由歷史思想來與天道義理融會，乃本文析論要點之一。再則《公羊》學是董仲舒思想的重要成分，而《春秋》學與禮學有關，乃至《公羊》學亦含有禮思想²⁴，則研究董氏禮思想之如何由其《春秋公羊》學而來²⁵，固是儒學禮思想歷史發展之一部，且亦可據此探究天道觀與禮思想的理論關係。下文即分述論之。

二·董氏公羊學的天道觀

（一）歷史與政治實踐

依篇幅而言，《春秋繁露》發揮《公羊》學觀點以論《春秋》學，占四分之一篇幅²⁶，《史記·十二諸侯年表》述「上大夫董仲舒推《春秋》義，頗著文焉」²⁷，《漢書》之〈董仲舒傳〉與〈儒林傳〉言董氏為《春秋》名家，自是的論，而

留意，然說明方向卻流於做政治解讀，將董仲舒思想之天道與人道相結合的理論分際，詮釋為政治意識型態的建構。

²⁴ 請見拙著〈《公羊傳》與《左傳》禮觀念之荀學義涵〉，《中央大學人文學報》第68期，2019年12月（冬季號）。

²⁵ 謝遐齡〈董仲舒禮學思想初探〉（《衡水學院學報》第23卷第3期，2021年6月）曾探討董仲舒的公羊學可申論禮學。然其所述偏重制度與政治結構，禮思想內容不充分。是以董仲舒公羊學之禮學有再重述之必要。

²⁶ 《春秋繁露》篇目數八十二，第三十九、四十、五十四闕佚，實存七十九篇。第一篇至十七篇一般視為董仲舒集中論《春秋公羊》學之處，實則〈三代改制質文〉〈爵國〉〈仁義法〉〈必仁且智〉〈觀德〉〈奉本〉〈順命〉亦是有關《春秋》精神的專論，故以篇數而言，春秋學占《春秋繁露》篇幅四分之一強。

²⁷ 《史記會注考證》，p. 236。

從文獻學的角度，〈俞序〉乃視為董氏公羊學的緒論²⁸，總論《春秋》精神，該篇云：

《春秋》之道，大得之則以王，小得之則以霸。故曾子、子石盛美齊侯安諸侯、尊天子。霸王之道，皆本於仁。仁，天心，故次之以天心。²⁹

《春秋》本為史籍，之所以上升為經典，乃因在傳文的解釋中，史義非是平鋪直述，而是蘊含義理，此所以是經義。而據前言所引述經傳文獻，一方面可見天命在歷史中啟示，另一方面即是天命所啟示的人事物對象，無不與政治關連。之所以將天命與政治聯繫，乃因董仲舒認為「仁之美者在於天。天，仁也」(〈王道通三〉)³⁰，天之所以有意義，乃因天的活動表現內蘊著價值，且如此價值內涵是為者天下人事而發，故主政者貴為天子或國君，必當因天之意義之發顯而為王道仁政之施。是以據〈俞序〉所言，齊桓公身為一代霸主而為學者稱頌，亦必是依著天心之仁而行天下事，故有具體表現為維護中國文化於不墜，因而可以獲得歷史的肯定³¹。然而，如此肯定在人自身並非絕對的是，尤其從歷史發展過程的角度，存在著主政者墮落的事實，是以董仲舒論道：

冒大辱以生，其情無樂，故賢人不為也，而眾人疑焉。《春秋》以為人之不知義而疑也，故示之以義，曰：「國滅，君死之，正也」。正也者，正於天之為人性命也。天之為人性命，使行仁義而羞可恥，非若鳥獸然，苟為生，苟為利而已。是故《春秋》推天施而順人理，以至尊為不可以加於至尊大羞，故獲者絕之。以至辱為亦不可以加於至尊大位，故雖失位，弗君也。已反國，復在位矣，而《春秋》猶有不君之辭，況其溷然方獲而虜邪。其於義也，非君定矣。(〈竹林〉)³²

此是藉齊頃公與逢丑父的故事³³，傳達《春秋》經義批評苟且偷生、忍辱獲利之舉，縱使身份地位貴如國君，臣下願意為君上做出犧牲，在《春秋》之義眼中，此皆非君臣道義，因為齊國君臣之舉實乃使國格受辱。尤其董仲舒的詮釋指出，《春秋》大義蘊含人禽之辨，人的生命存在非僅如禽獸般求生為唯一目的，而是在天命賦予中，人類應是能做道德實踐的理性存在，是異於其它物種而能有羞惡表現的生命，乃至為了道義而可不曲從利益。董仲舒強調「《春秋》推天施而順人理」，此固是據天人關係的思考模式以建立天命賦予人事之理的觀念，表達人之行為活動應順從天的賦予而有倫理，其

28 蘇輿注〈俞序〉篇題曰：「此篇說《春秋》大旨，蓋亦自序之類。董子原書散亡，藉此窺見著書次第，得其用心」。《春秋繁露義證》，p. 155。

29 《春秋繁露義證》，p. 158。

30 《春秋繁露義證》，p. 321。

31 〈王道〉表示作：「桓公救中國，攘夷狄，卒服楚，至為王者事」(《春秋繁露義證》p. 114)，此是本於《公羊傳·僖公四年》之論：「南夷與北狄交，中國不絕若線。桓公救中國，而攘夷狄，卒怙荊，以此為王者之事也」。《春秋公羊傳注疏》，p. 126。

32 《春秋繁露義證》，p. 58-59。

33 詳參經〈成公二年〉「六月，癸酉，季孫行父、臧孫許、叔孫僑如、公孫嬰齊帥師會晉卻克、衛孫良夫、曹公子手及齊侯戰于鞏。齊師敗績」，以及「秋，七月，齊侯使國佐如師。己酉，及國佐盟于袁婁」相關傳注文述評，而且齊頃公與逢丑父的事跡即發生在齊晉鞏之戰之時，文長，請見《春秋公羊傳注疏》p. 214-217。又，上正文引文之前亦有文獻，乃董仲舒鋪排其對齊頃公的評論，指出頃公自恃身為齊桓公之孫的政治優勢，卻導致四國聯軍包圍而敗北，實乃因其不察自我心存傲慢所致。詳見〈竹林〉「《春秋》記天下之得失」章，文長，請參閱《春秋繁露義證》p. 53-56。

立論基礎則本諸「天之為人性命」的普遍性。而且，董仲舒天道觀的表述具歷史意識之思維，其除了為建立正面價值觀，依天心蘊含價值意義來落實於對主政者之政治實踐的要求之外，並在歷史事件中，經由主政者的名位，實益可顯榮辱非是由政治利益所決定，而是行為者能否於生死關頭堅持義理，表現出尊嚴不容侵犯。尊者之所以為尊，非僅固著於威權化的名位，亦非君王一人可自我定義，而是政治實踐者能完滿尊尊之嚴整，確實保有尊者之所以可貴處，此纔真正是維護家國天下之名義，亦是以免向眾人傳達錯誤觀念，以為功名地位與功利需求可以主導人間事務，而不是正確認知仁義道德當是引領天下事務之根本。

天命所啟示之政治意義，其於君王名位下的實踐亦有另一面，〈玉杯〉云：

《春秋》之法：以人隨君，以君隨天。曰：緣民臣之心，不可一日無君，一日不可無君，而猶三年稱子者，為君心之未當立也，此非以人隨君耶！孝子之心，三年不當，而踰年即位者，與天數俱終始也，此非以君隨天邪！故屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大義也。³⁴

因「以人隨君」同「屈民而伸君」緣故，研究董仲舒思想者或有聚焦在董氏傾向君主專制與威權之制的面向³⁵，乃至有論

³⁴ 《春秋繁露義證》，p. 29-30。

³⁵ 黃開國先生稱之為皇權或君權絕對化提供理論根據，《公羊學發展史》（北京：人民出版社，2013年），p. 202, 208, 210, 212。深川真樹《影響中國命運的答卷：董仲舒賢良對策與儒學的興盛》（臺北：萬卷樓圖書公司，2018年）。池田知久著、田人隆譯〈中國古代的天人相關論——董仲舒的情況〉，收入溝口雄三、小島毅主編、孫歌

者以為董仲舒思想論「尊」、論「王」、論「君」、論「霸」多與漢初大一統帝國至漢武帝欲加強中央集權統治有關³⁶，唯此乃泛政治化的說法，是迎合政治心理的詮釋。然而客觀言之，文獻論王與君之所以值得尊貴，甚且能以霸的力量的面貌而予以保留，此在董仲舒依天道觀所做之思考，「以君隨天」與「屈君而伸天」，纔是《春秋》義法所在，是董氏藉《公羊傳》解經的脈絡³⁷，於主政者之名位（王）上加諸「天」的地位，指出凡新繼任者不立即稱君王固是孝子之心思念先君父的表現，然即位踰年而能立新君紀元，則是經由「與天數俱終始」，察見史例（紀年稱號）中蘊含著君王對天之運行的服從，此乃政治人事必須遵循天道的表現，是天的

等譯《中國的思維世界》（南京：江蘇人民出版社，2006年）。威權之說另一側面講法是君權神授，普慧〈漢武帝時期的禮教：國家宗教神學之意識形態——董仲舒的禮教神學思想〉，《嶺南學報》復刊號（第1-2輯合刊），2015年3月。

³⁶ 《公羊學發展史》p. 209。韋政通《董仲舒》（臺北：東大圖書公司，1986年）則是委婉地稱作「適應專制」，詳見該書〈第十章 董仲舒處理儒家與專制關係的理論〉。楊朝明、胡培培〈從德性政治到威權政治（上、下）——談董仲舒在儒學轉型中的作用〉（《衡水學院學報》2010年第2、3期）亦有類同前述講法。學界的主流觀點認為董仲舒思想的威權傾向是受到法家思想的影響，此可參閱林聰舜〈儒學對專制政體的相容性與抗爭性——董仲舒思想中出現法家傾向之檢討〉，《清華學報》第19卷第2期，1989年12月。以及金春峰《漢代思想史（增補第三版）》（北京：中國社會科學出版社，2006年）之〈第五章 董仲舒思想的特點及其歷史地位〉。

³⁷ 經〈文公九年〉載「九年，春，毛伯來求金」，傳解云：「毛伯者何？天子之大夫也。何以不稱使？當喪未君也。踰年矣，何以謂之未君？即位矣，而未稱王也。未稱王，何以知其即位？以諸侯之踰年即位，亦知天子之踰年即位也。以天子三年然後稱王，亦知諸侯於其封內三年稱子也。踰年稱公矣，則曷為於其封內三年稱子？緣民臣之心不可一日無君，緣終始之義，一年不二君，不可曠年無君。緣孝子之心，則三年不忍當也。」《春秋公羊傳注疏》，p. 170。

意義不斷在歷史中示現的明證³⁸。是以「《春秋》之道奉天法古」作為董仲舒詮釋《公羊春秋》義理的基本觀念，則《春秋》歷史對董氏而言即非一般古代事件之敘錄，而是展現天之所命於人間的時空場域，賦予吾人行事於天下的指引。如此指引就種種歷史人物場景的形式義固有政治性，然而猶有須思辨關注者，此即歷史發展為何伴隨著天命，〈符瑞〉云：

有非力之所能致而自至者，西狩獲麟，受命之符是也。然後託乎《春秋》正不正之間，而明改制之義，一統乎天子，而加憂於天下之憂也。務除天下所患，而欲以上通五帝，下極三王，以通百王之道。而隨天之終始，博得失之效。而致命象之為，極理以盡情性之宜，則天容遂矣。³⁹

董仲舒之論所據乃上引第六條傳文對孔子著述《春秋》之絕筆所在的說明，此一方面是經文之記異在《公羊傳》的思考中可用來解釋《春秋》經為何終筆於〈哀公十四年〉，即藉孔子察知麟獸之現世與體會天命而感嘆世道，象徵現世傳道任務之結束。然而，傳文另一方面非視《春秋》歷史已然終結，而是從三世十二公文獻記錄之承載文化與批判悖道，肯定撥亂反正和王道的延續纔是歷史的意義⁴⁰。此所以在《公

³⁸ 董仲舒於歷史中發現天的意義，亦可見於〈堯舜不擅移湯武不專殺〉引〈大雅·文王〉「天命靡常」，其解釋天命之與政權非是絕對，實則「天之無常予，無常奪也」，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，天子之；其惡足以賊害民者，天奪之」(《春秋繁露義證》p. 216)，一以德操為依歸，故可接受易姓而王。由此顯見「王者天之所予也」(同前)非是為了威權專制，而是以天命之德解釋政權移轉。

³⁹ 《春秋繁露義證》，p. 154-155。

⁴⁰ 《公羊傳》末章云：「《春秋》何以始乎隱？祖之所逮聞也。所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。何以終乎哀十四年？曰：『備矣』。君子曷為為《春

羊》學觀之，歷史永無終結之時，凡人文化成天下之堅持與道義傳承活動之不息，乃至僅有《春秋》文本存在，亦必將一再地有聖者出現以為接續文化之歷史。是以董仲舒據《公羊傳》的脈絡，詮釋《春秋》闡發王道乃是有所授受，是天命賦予歷史的任務，歷史是展示天命天道之無盡的無窮領域，具體即在《春秋》史中彰顯正義與改制，期望出現一統的政治秩序以免除人世禍患。而前述《春秋公羊》學的特色在董仲舒的歷史考察中，實則過往五帝三王的存在已為《春秋》歷史的闡釋提供理路，即歷史的過去蘊含著對未來的預示，而且過去至未來發展的歷程皆是在是非成敗與窮盡人性價值之中，有以見天理天命之終始相隨。天命藉由歷史啟示未來，歷史的過現未乃可謂由天道所構成，且是須由人事正道之實踐參與於其中纔有意義，此亦所以《春秋》之義奉天法古是也。

值得注意的是，《春秋》歷史之所以與政治相聯繫不僅是因為記錄事實的緣故，而是如此事實在董仲舒《春秋公羊》學的理解中，亦是呈現政治歷史乃生命實踐的過程，參與歷史事件的人物無不是以其豐富多樣的言行舉止來表現他們對事件境遇的思考。且如董仲舒《公羊》學發現歷史與天命同在，歷史亦是生命實踐所組成，則人情義理與天的存在義之聯繫，生命存在的價值樣貌與天之活動互有應和，在董氏《公羊》學說中即是將人事與天道天命建立理論關係。關乎此，請見下節釋析。

秋》？撥亂世，反諸正，莫近諸《春秋》。則未知其為是與？其諸君子樂道堯舜之道與？末不亦樂乎堯舜之知君子也？制《春秋》之義以俟後聖，以君子之為，亦有樂乎此也」。《春秋公羊傳注疏》，p. 357-359。

(二) 人事活動與宇宙現象的價值聯繫

董仲舒認為：

孔子作《春秋》，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今。故《春秋》之所譏，災害之所加也；《春秋》之所惡，怪異之所施也。書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所為，其美惡之極，乃與天地流通而往來相應，此亦言天之一端也。（《董仲舒傳》）⁴¹

董仲舒於天人關係主張吾人存在乃為「受命於天」（《順命》）的架構，然此非僅形式上的主從相對，而是蘊含義理的聯繫，以為正面論證天與人之間有著價值意義的關連，故云：「人於天也，以道受命」（《順命》）⁴²，是則受命既非是宗教信仰的絕對服從，亦非是上對下的威權要求，而是遵從道理的指引，順應價值之道的方向⁴³。此即人受命於天表現在《春秋》歷史中，乃有所省察天命的啟示，尤以洞察災亂之由，檢視禍咎之源，以為治亂致平來邁向文化正道為要。是以可知，董仲舒的思考非僅是論述災異的合理性，災異如以宇宙現象言之，實乃反映自古即存在著人力所無法企及與解釋之

⁴¹ 《漢書集注》，p. 2515。

⁴² 《春秋繁露義證》，p. 406。

⁴³ 如前言第六則《公羊傳》文獻轉述孔子感嘆顏淵與子路之死，〈隨本消息〉即評論道：「天命成敗，聖人知之，有所不能救，命矣夫」（《春秋繁露義證》p. 133），傳文「顏淵死，子曰：『天喪予』」本諸〈先進〉，乃孔子天命觀之代表文獻，顯示孔子在不流於信仰迷亂的思想客觀下，對於超乎人力之外的事件的理解，乃交付給天命來說明。此非是強調外在且消極之限制，而是面對實然的有限，願意從天命存有來肯定自身的意義，積極地將生命活動參與到無窮無盡的義命中，不逃避生命存在的限制而勇於面對生命的際遇，如此纔能有所接受存在的意義，並引生積極的實踐觀念。

處，顯示人身為有限存在的境況。然而如此遭遇非是消極地自我設限，以為災異是生命實踐的絕對限制，於董仲舒理解《春秋》學天人相應的思想中，天命乃經由災異啟示人之所當為，災異固然是指引，然而生命實踐者如何合理地回應災異的出現，如何在有限人力所無法對治的殊異現象中，正面地做出有價值意義的表現，此纔是人存在於天地萬物之間的積極作為，亦是人道思想應有天道觀的理論意義，而這正是歷史所提供的啟發。〈董仲舒傳〉載董氏之言曰：

《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。以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，事在彊勉而已矣。彊勉學問，則聞見博而知益明；彊勉行道，則德日起而大有功，此皆可使還至而立有效者也。⁴⁴

災異現象固使人驚奇乃至懼怕，然於天人相與的關係中，災異的存在乃天心為著警醒世人作自我反省，尤以使得掌握天下國家的主政者有所意識為要。此中不僅是要求國君敬畏災異背後的天道本體，依董氏強調政治實踐者應有學問與行道，則天心之仁愛於政治上固是止亂，以免亂世傷民，然於政治中彰顯道德實踐，亦是《春秋》學天人思想的精義，在階級政治的高點上加諸價值意義，讓政治不僅是權力與利益而已，天下國家亦應是政治實踐者實現人文理想的場域，使政治即是道德實踐。是以回顧《公羊傳》面對《春秋經》所

⁴⁴ 《漢書集注》，p. 2498-2499。

錄災異事實有所謂「記災」「記異」之說，此於史例固可謂史官的職責⁴⁵，然於義例方面，災異譴告之說則具有理論意義⁴⁶，亦即記錄災異在《公羊》學者的理解中，是可藉以反省吾人面對天地變化所當昇現而有之價值觀。〈奉本〉於「受命之天子」面對天地之間存在著「日月食並告凶，不以其行」的情形，在舉經文各種災異文獻下⁴⁷，董仲舒藉孔子之言「唯天為大，唯堯則之」與「巍巍乎其有成功也」，推論三代聖王與春秋霸主是因尊天（地）而有政治最高地位，此中有所為的治政者不僅積極看待天道的存在，而且亦應正面留意災異之出現，因為天地現象無不是天道所賦予，而具備天命意識的主政者即應於此有所警察⁴⁸。董仲舒思想之留心宇宙論，乃是

⁴⁵ 戴君仁〈釋史〉，收入《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970年）。戴先生並考證史官職掌祭祀、卜筮、星歷、冊命、記事等五事，《梅園論學集》p. 128-129。徐復觀先生則考證史官職掌祭神祝禱、筮占、天文星曆、解說災異、錫命策命、氏族譜系等，〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉，《兩漢思想史（卷三）》（臺北：臺灣學生書店，1979年），p. 225-230。又徐先生考證史職內容前，已先行考證記言記事本在古文「史」字的內涵中。詳參《兩漢思想史（卷三）》p. 217-224。

⁴⁶ 經〈僖公十四年〉記：「秋，八月辛卯，沙鹿崩」，傳言：「為天下記異也」（《春秋公羊傳注疏》p. 137）；經〈文公三年〉載：「雨蟲于宋」，傳言：「為王者之後記異也」（《春秋公羊傳注疏》p. 166）。則史官所錄特異現象，乃為後世治天下王者提供治理思考。陳柱先生認為：「凡《經》之所書，《傳》申之曰『記災』『記異』，可也。何也？災者，君子所當恤；異者，君子所當攷也」。陳柱著、李靜校注《公羊家哲學（外一種）》，李為學、潘林主編《陳柱集》（上海：華東師範大學出版社，2014年），p. 130。

⁴⁷ 「星葑于東方、于大辰、入北斗，常星不見，地震，梁山、沙鹿崩，宋、衛、陳、鄭災」。《春秋繁露義證》，p. 272。

⁴⁸ 「孔子曰：『唯天為大，唯堯則之』，則之者，大也；『巍巍乎其有成功也』，言其尊大以成功也。齊桓、晉文不尊周室，不能霸，三代聖人不則天地，不能至王，階此而觀之，可以知天地之貴矣。夫流深者其水不測，尊至者其敬無窮。是故天之所加，雖為災害，猶承而大之，其歛無窮，震夷伯之廟是

有鑑於聖王霸主之所以有功績，除了自身的政治作為外，天下臣民人所共處的天地宇宙，無非是生命實踐所離不開的世界，亦是人事政道所應面對的價值世界，是以一旦出現天地異象，亦應積極探索其中是否存在著省察的可能，〈精華〉云：

大雩者何？旱祭也。難者曰：「大旱雩祭而請雨，大水鳴鼓而攻社，天地之所為，陰陽之所起也，或請焉、或怒焉者何？」曰：「大旱者，陽滅陰也。陽滅陰者，尊厭卑也，固其義也，雖大甚，拜請之而已，敢有加也。大水者，陰滅陽也，陰滅陽者，卑勝尊也，日食亦然，皆下犯上，以賤傷貴者，逆節也，故鳴鼓而攻之，朱絲而脅之，為其不義也，此亦《春秋》之不畏強禦也。故變天地之位，正陰陽之序，直行其道而不忘其難，義之至也。是故脅嚴社而不為不敬靈。⁴⁹

陰陽之說自是解釋變異，其意在常態之外異常的出現，以及規律之外另有不規律的情形，提供應變的觀念，指出人事處於其間之活動是可以有主動作為，而非全然聽任災異之加諸其身。此所以董氏強調《春秋》之義不畏強權，乃有以指出正義行為可以用來調整失序，其文意尤重在點撥吾人應以義道積極面對天地之變，諸種作法無非是在尋回價值秩序。故縱使禳除水旱災之古禮預設天神地祇，天地神靈於人類之生存亦非純顯絕對主宰，吾人基於合理存在的要求，亦是

也。天無錯件之災，地有震動之異」（《春秋繁露義證》p. 272-273）。文獻亦是針對前言第一條經傳做出評論。

⁴⁹ 《春秋繁露義證》，p. 82-84。文獻所述水旱災之禳除，於《春秋繁露》另有〈求雨〉〈止雨〉篇文，可見董仲舒知曉雩祭與鼓社是為古禮，且甚為繁複。

神道設教的方法來重得宇宙和諧。是以雩祭鼓社非是以絕對高度肯定神靈存在，齋嚴社亦非唐突神靈與不敬天地，而是基於正常生活來要求天道運行回復自然，亦即回歸天地陰陽原理之有理序運作，並使得人類族羣活動於天地大化流行中獲得有意義的生存。

人事對天地之道的參與是董仲舒《春秋》學的要義，董氏藉經文常記「元年春王正月」，以及《公羊傳》解釋經書元年乃為貴始⁵⁰，因而申論「《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」（〈王道〉）。⁵¹「風雨時」以下董仲舒以相當篇幅盛發古代聖王之為諸種有德施政，此中除了獲致教化民眾有成外，董氏益表述如此政績亦顯示在天地祥瑞與萬物生長調和之跡象上，而相對面即是「王不正，則上變天」，天之變異乃有以警示主政者。唯董仲舒另由「郊天祀地」與「以祖配天」之祭禮，指出「德恩之報，奉先之應也」，則天人互動相應亦應留心其積極意義，肯定天人關係不唯災異譴告，亦是可以在實踐關係上有著正面聯繫，即以王道而言，乃由正道之始而為道德政治的基本實踐⁵²，是以能於王道之正以元氣運作暢順遂風雨應時之自然諧和，此乃政治歷史恆與天地氣象始終存在著價值關係。〈重政〉論道：

⁵⁰ 〈隱公元年〉：「元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。」《春秋公羊傳注疏》，p. 8。

⁵¹ 《春秋繁露義證》，p. 96-97。

⁵² 〈董仲舒傳〉云：「《春秋》之文，求王道之端，得之於正。正次王，王次春。春者，天之所為也；正者，王之所為也。其意曰：上承天之所為，而下以正其所為，正王道之端云爾。」《漢書集注》，p. 2501-2502

惟聖人能屬萬物於一而繫之元也，終不及本所從來而承之，不能遂其功。是以《春秋》變一謂之元，元猶原也，其義以隨天地終始也。故人唯有終始也，而生死必應四時之變。故元者為萬物之本，而人之元在焉，安在乎？乃在乎天地之前，故人雖生天氣及奉天氣者，不得與天元、本天元命，而共違其所為也。故春正月者，承天地之所為也，繼天之所為而終之也。其道相與共功持業，安容言乃天地之元？天地之元，奚為於此？惡施於人？大其貫承意之理矣。⁵³

「一」本是一般計數的符號，而董仲舒認為《春秋》變更紀年的寫法有其深義，「元年」一方面是主政者施政時期之起始點，藉紀元提醒建政須有扎根的思考，為政應該留意基礎觀念的建立，以免教化無法落實⁵⁴；另一方面，「謂一元者，大始也」（〈玉英〉）⁵⁵，此是在思想上注重原始觀念，吾人應從根本上將實踐活動的領域延伸至天地萬物，視人之實踐不惟人我羣體之間，在以天為根源性下，生命充盡之極，實則物我關係乃相伴相隨，凡生命存在無不於天之氣化流行下有所聯繫。而且，上文王道之正亦本於《春秋》紀元書法，國君正式即位之年之一月之所以改稱為「王正月」，是《春秋》作

⁵³ 蘇輿據盧文弨校本引錢唐校語，依文勢將此章移至〈玉英〉，惟二篇皆存該文，以示彼此之別。《春秋繁露義證》，p. 66-68。

⁵⁴ 〈深察名號〉云：「深察君號之大意，其中亦有五科：元科、原科、權科、溫科、羣科，合此五科以一言，謂之君。君者元也，君者原也……君意不比於元則動而失本，動而失本則所為不立，所為不立則不效於原，不效於原則自委舍，自委舍則化不行」（《春秋繁露義證》p. 282-283）。前二目的解釋不僅是強調君主的地位，亦是藉由「原本」概念，提醒主政者應對施政出發點有所留心，避免失去治理基礎，使政治教化無法實行。

⁵⁵ 《春秋繁露義證》，p. 65。

者據天元大化所建立之歲始觀念以規範王者之政⁵⁶，希冀人君本於天地之元的觀念來施正道之政⁵⁷，並以此當為政道功業之始。進而言之，「元」的觀念一方面指出凡人物之生息本與天地萬物同在，人道之功亦必不離天氣四時，此所以指引吾人思考天地萬物的存在根本，此即天元；另一方面，董仲舒以天地之前的「元」觀念指出政治價值之源，此乃經由一元與天元的思考而得以領會天地萬物存在活動的連續性，據此啟發實踐活動應該始終連貫，故而有德的為政者承繼天地之源以下貫政道事務，聖王上承天地之元而實踐於歲始，順此亦所以遂行正道於天下。如此思想乃一元始終之天道觀，意在將天人物我通貫為一。

董仲舒之本於一元與天元的天道觀乃有鑑於《公羊傳》理解《春秋》記錄災異實是史例兼義例，因而可詮釋歷史所記錄之天地之變非僅存在事實與特殊經驗，就著人事活動無法離開天地宇宙，也不應該離開如此宇宙世界，董氏乃闡釋《春秋公羊》學亦有指引吾人思考生命實踐的正面性與價值意義，學者理解與詮釋《春秋》應該具備道德思考，故而董仲舒表示「統此而舉之，仁往而義來，德澤廣大，衍溢於四海，陰陽和調，萬物靡不得其理矣。說《春秋》凡用是矣，

56 〈二端〉云：「《春秋》之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正諸侯之即位，以諸侯之即位正竟內之治，五者俱正而化大行」（《春秋繁露義證》p. 152）。

57 〈董仲舒傳〉云：「《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。《春秋》深探其本，而反自貴者始。故為人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。四方正，遠近莫敢不壹於正，而亡有邪氣奸其間者」。《漢書集注》，p. 2502-2503。

此其法也」（〈十指〉）⁵⁸。所謂「統此而舉之」是指董氏所歸納之《春秋》學要旨，此十指皆關乎如何從歷史人物事件中掌握王者教化之施行，故前八者乃有關查察經義之所在⁵⁹，唯後二者則一是「木生火，火為夏，天之端，一指也」，另一是「切刺譏之所罰，考變異之所加，天之端，一指也」⁶⁰。董仲舒二言「天之端」再次顯示其思想關切人事之在天所運行而現之天下中的意義，故而董氏解釋前者是「木生火，火為夏，則陰陽四時之理相受而次矣」，而後者旨意在「切刺譏之所罰，考變異之所加，則天所欲為行矣」⁶¹。此乃見古代世界觀從未將人之行事與自然世界切割，種種現象與變化皆與人之活動有意義上的關連，指出人是存在於天理流行之陰陽氣化與二至二分之中。是以政治之道不僅是古代農業生產社會之順應天象時節，亦應留意天氣中出現異象大變，考察天意所在，以為以道德觀謹慎行事，而此亦所以解經之思想方法。

實踐觀念聯繫至天地萬物的理論意義乃在於將政道置於天地氣象之中來解釋治亂，示意吾人處世不僅留意施政之在天下事務的作用，政事亦是呈現在天地宇宙間，且為天意天志所關注。此是依宇宙論結合人事思想以為進行價值論述，即將天地變化視為有意義的對象而來做實踐聯繫。如此宇宙

58 《春秋繁露義證》，p. 143。

59 「舉事變，見有重焉，一指也；見事變之所至者，一指也；因其所以至者而治之，一指也；強榦弱枝，大本小末，一指也；別嫌疑，異同類，一指也；論賢才之義，別所長之能，一指也；親近來遠，同民所欲，一指也；承周文而反之質，一指也」。《春秋繁露義證》，p. 141-142。

60 前二段引文皆見《春秋繁露義證》，p. 142。

61 前二段引文皆見《春秋繁露義證》，p. 143。

論式的價值實踐思想乃在做倫理道德的省察，經天象規律乃至災異現象以促使實踐者自我內省，其中不僅蘊涵人的存在活動必與天道之宇宙萬物的活動保持關連，而且亦在自省回應上做出具體活動，此即合乎禮的文化實踐。

三·董氏公羊學的禮思想

董仲舒《春秋繁露》言「禮」152處，僅次於言天、道與仁義善德等價值概念，且散見在36篇，近文本一半篇幅，可謂董氏思想相當關注「禮」的表述。據上節所論可知《春秋》學與王道教化有關，又王道治民必以禮⁶²，是以禮的觀念乃與政治實踐有關。

(一) 生命實踐與政治人格

《春秋繁露》於論說《春秋》精神且直接與禮觀念作論述者首見於〈玉杯〉，其文云：

《春秋》譏文公以喪取。難者曰：「喪之法，不過三年，三年之喪，二十五月。今按經：文公乃四十一月方取，取時無喪，出其法也久矣，何以謂之喪取」。曰：「《春秋》之論事，莫重於志。今取必納幣，納幣之月在喪分，故謂之喪取也。且文公秋禘祭，以冬納幣，皆失於太蚤。《春秋》不譏其前，而顧譏其後，必以三年之喪，肌膚之情也。雖從俗而

⁶² 〈董仲舒傳〉載漢武帝問上古帝王盛衰之由，董仲舒即據《春秋》而以王道治民對應道：「道者，所繇適於治之路也，仁義禮樂皆其具也。故聖王已沒，而子孫長久安寧數百歲，此皆禮樂教化之功也」。《漢書集注》，p. 2499。

不能終，猶宜未平於心。今全無悼遠之志，反思念取事，是《春秋》之所甚疾也，故譏不出三年於首而已，譏以喪取也，不別先後，賤其無人心也。緣此以論禮，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；志哀而居約，則君子予之知喪。故曰『非虛加之』，重志之謂也。志為質，物為文，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，雖弗予能禮，尚少善之，『介葛盧來』是也；有文無質，非直不予，乃少惡之，謂州公『寔來』是也。然則《春秋》之序道也，先質而後文，右志而左物，故曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉！』推而前之，亦宜曰：朝云朝云，辭令云乎哉！『樂云樂云，鐘鼓云乎哉！』引而後之，亦宜曰：喪云喪云，衣服云乎哉！是故孔子立新王之道，明其貴志以反和，見其好誠以滅偽，其有繼周之弊，故若此也。⁶³

魯文公迎娶夫人齊婦姜氏事在文公四年，實已過服喪三年，早已除服，其時娶親應符合禮制。唯《公羊傳》比對文公二年與四年記錄，發現作經者有意呈現文公婚禮過程，是以於經〈文公二年〉特書「公子遂如齊納幣」下，乃可論述文公喪娶之事，即文公實在守喪期間操辦婚事，違背禮制。而且，傳文作者亦藉同年稍早文公禘祭不譏而譏諷婚禮之比較之自問自答⁶⁴，表述二禮雖皆屬吉禮，然後者情境不同於前

⁶³ 《春秋繁露義證》，p. 22-28。

⁶⁴ 實則傳文作者並非不譏喪中禘祭之事，經〈閔公二年〉載「夏，五月，乙酉，吉禘于莊公」，《公羊傳》即批評道：「其言吉何？言吉者，未可以吉也。曷為未可以吉？未三年也。三年矣，曷為謂之未三年？三年之喪，實以二十五月……吉禘于莊公何以書？譏。何譏爾？譏始不三年也」（《春秋公羊

者，服喪期間的哀痛是不可以婚禮喜慶之心情來掩蓋或替代，乃至主禮者應該對婚禮的啟動執行表達悲慟，以示孝子思親之心。是以董仲舒據〈公羊傳〉所作的解釋即有二評論，一是接受《公羊傳》於禘祭當譏而未譏，實是守喪圖婚之事於違禮情事更應加以譏諷，因為此乃在禮制上違背服喪期間不應有思親之行之外之事務；二是婚事屬吉禮，禮制吉凶不能同時執行，尤其喪服之制之義，守喪乃維護孝子悼念至親之心，而操辦婚禮的心情相悖於孝子服喪之心，加以喪親之痛情感上絕對強烈於婚配之喜，二者實乃情理不合，反應在文公圖婚之事，難免掩蓋孝子之心之嫌，故理應受譏。因此，董仲舒推論禮的實踐主體在心志，心志決定禮文的表現。唯實踐禮有文質二面，文質彬彬固是理想，然在心志為主下，則是質先於文，乃至質重於文⁶⁵。因而董仲舒引《春秋》二則事件，以為呈現禮之重質，喻示實踐者的內在性是可以由外在事務的表現來考察，此所以作經者藉由《春秋》

傳注疏》p. 114-115），魯閔公同樣服喪未滿三年即行吉禮，因而受譏。而〈文公二年〉之吉祭不受譏，乃因發生更嚴重情事，即「大事于大廟，躋僖公」，傳文論述曰：「大事者何？大祫也。大祫者何？合祭也。其合祭奈何？毀廟之主，陳于大祖。未毀廟之主，皆升，合食于大祖，五年而再殷祭。躋者何？升也。何言乎升僖公？譏，何譏爾？逆祀也。其逆祀奈何？先禘而後祖也」（《春秋公羊傳注疏》p. 165）。文獻不僅解釋禘祭與祫廟，而且意在藉祭禮的說明以為理解經文，察見文公違背昭穆之制，顛倒閔公僖公之政治倫理地位。如此破壞政治秩序實有甚於以吉祭加諸喪禮之上，是以《公羊傳》未再譏諷魯文公行禮吉凶不分，而是專注批判文公擅改政統先後，指出魯君混亂先君名位，實必導致政治尊尊難以維護，可謂為文公之後權臣擅國政張本。

⁶⁵ 前者的證明可見〈八佾〉中孔子回應子夏「繪事後素」之問答，後者則是同篇孔子回應「禮之本」之「禮與其奢也，寧儉；喪與其易也，寧戚」之觀點。

誌事記人以復興王道，即是一方面察見天下秩序的崩解乃由於政治實踐者行事已無真實心意，或是以偽飾文，乃至無恥於將惡念表現出來，是以《春秋》學行譏貶絕，為後世立懲戒，以杜弊端；另一方面則是以溯源禮之志使美好祥和人間得以回復，使人際往來之行為動作能以真誠對待。由此可見，董氏於《春秋公羊》學中有以悟及禮思想之義理，知曉孔子復興周文禮樂非是單純復古，而是在重返歷史中，有以見周禮所蘊含之人文精神，並以之來體會歷史事件，於事件人物之禮行禮容中察知真偽。此即在《春秋》記錄中體察行禮者是否心存禮志誠意，亦即在禮文吉凶不同道的原理中，有以見禮的行為者的心志，此所以意會實踐禮的心志的樣貌，以為證明實踐者的人格。進而言之，周代文明本有禮樂，其原始固是建構宗法封建⁶⁶，然實質亦不離君臣父子倫理之親親與尊尊⁶⁷。唯隨著歷史進程於東周春秋卻出現君臣父子相陵之禮壞樂崩，如此困境至孔子學術活動乃有恢復周文之志，唯此非是一味復古，而是重新提倡禮樂文化，專注找回周文中的質樸情感，以為再造人文天下。故董仲舒藉《論語》孔子之言所作之轉語，實乃扣緊禮文的內涵而論行禮如儀的表象問題，此在最高統治者尤顯表率之功，「上好是物，

⁶⁶ 宗法與封建制度的考證請參閱王國維〈殷周制度論〉，《觀堂集林·卷第十》（臺北：河洛圖書公司，1975年），p. 453-454；p. 457。

⁶⁷ 〈顏淵〉載齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子」。此即宗法政治的倫理意義。上註王國維〈殷周制度論〉認為周制異於商制之旨在「納上下於道德，而合天子諸侯卿大夫士庶民以成一道德團體」，周文之制內涵人倫關係，而且「周人以尊尊之義經親親之義而立嫡庶之制，又以親親之義經尊尊之義而立廟制，此其所以為文也」（《觀堂集林》p. 457, 468），是以禮制統緒亦為倫理價值之載體。

下必有甚者矣」(《緇衣》)⁶⁸，主政者對臣民有其政治事實上的影響力，孔子強調「為政以德」即是以政治活動為道德實踐，「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」(《子路》)⁶⁹，政治自身亦是實踐對象，亦應善善惡惡。而《春秋》歷史即是多元政治事務的價值表述，且在修作經典與解經之儒者之有所述評中，乃見政治人物之品格良窳，此亦王者正道實現於天下的方向。上引〈竹林〉述齊君與逢丑父之事跡，董仲舒申論道：

丑父大義，宜言於頃公曰：「君慢侮而怒諸侯，是失禮大矣；今被大辱而弗能死，是無恥也；而復重罪，請俱死，無辱宗廟，無羞社稷」。如此，雖陷其身，尚有廉名。當此之時，死賢於生。故君子生以辱，不如死以榮，正是之謂也。由法論之，則丑父欺而不中權，忠而不中義，以為不然，復察《春秋》。《春秋》之序辭也，置王於春正之間，非曰：上奉天施而下正人，然後可以為王也云。⁷⁰

凡有道德人格者必求義榮而無不義受辱之情事，小人則以政治地位身份考量勢利，故必終致因勢受辱⁷¹。齊頃公引戰而戰敗辱國固當自負罪責，倘若君臣有義，逢丑父自應請求君上一同為國殉難，而非讓主公自負大國之君名位，苟且求生，

⁶⁸ 《禮記正義》p. 928。

⁶⁹ 文獻本諸朱熹《論語集註》，《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，2000年)，p. 143。下引《孟子》文獻同此。

⁷⁰ 《春秋繁露義證》，p. 59-60。

⁷¹ 以道義區分榮辱乃儒學立身處世之準則，〈正論〉「子宋子曰見侮不辱」章即分析君子有「義榮」無「義辱」之道，小人有「勢榮」無「義榮」之行。相應論證即是以義利之辨區分榮辱，詳見〈榮辱〉文獻。王先謙《荀子集解》(臺北：華正書局，1988年)，下同此。

乃至君臣同留污名且落為史家評論的口實⁷²。董仲舒評論齊國君臣亦舉鄭國祭仲存君保國以為比較⁷³，認為二者是「使君榮之與使君辱不同理」⁷⁴，政治目的上齊鄭二臣固是為國救君，然而事件情境與處事作法即顯二者於理有別，一是鄭臣言行權變而不離經，讓宋國接受鄭國的政權，使君國皆能共存而不受辱；另一則是齊臣行機變之巧，雖使國君倖免於難，然難免權詐之嫌，而且讓戰勝國更加欺凌本國，使國家與元首皆受辱。董仲舒之所以據《春秋》史而設想合理語境，乃為表述行道者之所以超越生死，不是行權受死之不易，而是堅持行權不苟且之難，亦即如何精確把握義道以行權，在行權之時仍夠維護義道，此纔是經權原則之內涵。而以前述觀點審視掌握權力的在上位者，即有以見《春秋》經之書法——

⁷² 《左傳》固如實寫下齊頃公自身作為招致聯軍圍攻，然與逢丑父君臣事蹟，則另有一番故事。《左傳》不僅記錄逢丑父曾死前自辯，而且藉晉臣口吻保住逢丑父性命，傳文亦補述齊國臣民戰後反應，肯定齊君保命乃使國家仍得存續。詳見〈成公二年〉，文長請參見杜預注、孔穎達正義《春秋左傳正義》，本自阮元重刻《十三經注疏》(臺北：藝文印書館發行，1989年)，p. 424-425。下同此。《左傳》敘事詳細固是表明其解經立場，願從政治目的肯定齊國君臣求生無錯，唯《公羊傳》於〈成公八年〉仍記載齊頃公戰後謹守國君身份，收斂氣焰，視民如傷，任內後期與國際相安無事，和平共處，乃至獲得晉國認同而歸還侵佔城邑，則傳文作者頗亦能肯定齊君悔過安邦，且《公羊傳》如此當惡則惡、當善則善之好善惡惡，亦見《公》《左》書法實乃異趣。

⁷³ 經〈桓公十一年〉載「宋人執鄭祭仲」，《公羊傳》解釋此乃作經者有意褒揚鄭臣祭仲面對宋國威脅另立新君下，而能於言行迂迴遷延，知權存國，故傳文評論道：「古人之有權者，祭仲之權是也。權者何？權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道：自貶損以行權，不害人以行權；殺人以自生，亡人以自存，君子不為也」。祭仲行權故事文長，請詳閱《春秋公羊傳注疏》，p. 62-63。

⁷⁴ 《春秋繁露義證》，p. 57。

「王」者上有「天」、下有「正」——之文例結構的轉化，史文非僅一般敘事，益可以思想判讀其中文脈要求主政者以符合身份地位的正道來行事，亦是以禮審視政治歷史中的人事物。〈王道〉云：

莊王曰：「古者杆不穿，皮不蠹，則不出。君子篤於禮，薄於利；要其人，不要其土；告從不赦，不祥；強不陵弱」。齊頃公弔死視疾；孔父正色而立於朝，人莫過而致難乎其君；齊國佐不辱君命，而尊齊侯；此《春秋》之救文以質也。⁷⁵

上文前言第三則文獻是《春秋公羊傳》少見正面評論楚君之文，上引文獻即是該傳文的後續發展，說明楚莊王身為荊蠻霸國之主，在面對鄭君戰敗之以禮誠意請降下，因而亦言行有禮待之，乃至赦放鄭國⁷⁶。此顯示楚莊王在戰勝之餘，不僅有意藉由小國之服從以顯大國之威望，亦可觀察莊王非徒以強國必戰勝弱國而自居，其人亦有心於禮遇小國來型塑國際關係，而非僅從大國的威權地位來看待服輸的小國。是以《公羊傳》的觀點乃有以指出國際勢力與局勢的正面維持是可憑藉著方伯的政治人格來獲得國際認同，亦即主導政治事務者的人格在現實天下事務上是可以有客觀成果。故董仲舒藉《公羊傳》的敘述，並舉思想相關之政治人物故事，毋論敗戰國君之幡然善民，抑或忠臣誓死護主，乃至賢臣為國不立受辱盟約，皆以為表述為政者應當秉持價值觀念行事，無使政治淪為爭權奪利的場域。此即毋論生命實踐抑或政治領

⁷⁵ 《春秋繁露義證》，p. 118-119。

⁷⁶ 文長，請參見《春秋公羊傳注疏》p. 204。

域，舉止言談乃至心思，皆應是價值事物的載體，亦皆應秉持禮義之道而有所為有所不為。再者董仲舒結語前述種種事蹟而舉出「救文以質」，乃有鑑於《公羊傳》解經所引出的觀點，是可以推導禮所應蘊含的情志才是實踐禮的主體，此一方面是董氏藉《春秋》學提出「立新王之道」的歷史觀，夏商周三代乃「一文一質」的交替過程⁷⁷，故面對周文的政治失序乃以質家親親作調整；另一方面更重要的是，既然周文原有親親尊尊之內涵，則以質救文實乃補偏防弊，是面對歷史發展所呈現出之周禮政治的衰敗，在尊尊變質為絕對尊君與王道治國變質為武力爭霸天下的困境下，發掘出「禮」實以心志、情意、道德情感為主導，即可以德性實踐帶領政治。且若配合以文飾，乃可進而使居上位的政治領導者有文化內涵，願意發自內心維護君臣父子之倫理，彰顯人倫意義於天下。是以董仲舒以禮的觀念作述評除了本諸《春秋》經傳的微言大義外，亦因禮的實踐必與生命存在有關，倘若實踐者能把握住禮的真實內涵來引領政治，當得以提升政治實踐之有文化意義，使政治乃為理想的存在。此亦所以禮思想於歷

⁷⁷ 董仲舒作〈三代改制質文〉即結合「三統說」與「一商一夏一質一文（四法）」以論述歷史發展的循環規律，指引漢帝國所需要的政治觀念。請參閱張端德〈董仲舒思想中三統說的內涵、緣起及意義〉的研究。《東海中文學報》第 16 期，2004 年 7 月。〈三代改制質文〉之說另值得注意的是，董仲舒從歷史實際狀況，指出秦帝國雖繼東周而來，然實則未做到以質代文，不符合歷史規律，因此纔須由漢帝國藉《春秋》經傳之「重質」來真正接續歷史中受命改制的要求。猶有進者，〈三代改制質文〉是《春秋繁露》中敘述「禮」文獻最多之篇目，此除了與該篇論改制有關外，歷史規律既是董仲舒思想用力所在，則根據《春秋》經傳所蘊含之「禮」觀念在歷史中的意義，《春秋公羊》學即是可用作啟發政治實踐，為政治活動的歷史發展帶來願景。

史演繹中的儒學精神。

(二) 傳承政治文化

在董仲舒思想中，政治之所以為政治非僅是為政權服務，政治的意義是王道治民的表現，政治意義的核心觀念乃在主政者以德行正道，反之，則是政治的隳壞，〈王道〉述評道：

周衰，天子微弱，諸侯力政，大夫專國，士專邑，不能行度制法文之禮。諸侯背叛，莫修貢聘奉獻天子。臣弑其君，子弑其父，孽殺其宗，不能統理，更相伐銜以廣地。以強相脅，不能制屬，強奄弱，眾暴寡，富使貧，并兼無已。臣下上僭，不能禁止。⁷⁸

上述場景乃春秋歷史的政治現實，結構性問題是中央王室大權旁落與諸侯國擅權，實則天下無一貫政治秩序的後果蔓延到各國，亦是諸種臣下以政治實力挑戰該國上位者，乃至侵害主政者，演變成公室國家的內亂。董仲舒問題意識所注意者則又落在二處，一是古代階級政治底下民眾的弱勢與被剝削，此乃儒者關心天下事之根本對象，懷抱對生民蒼生的同情，不忍生靈塗炭。另一則是天下失序的根本原因，問題表象是西周初以來的典章制度在東周時期遭受政治破壞，本質問題則是周禮封建宗法所蘊含的文化內涵未為當時貴族階級所遵行與推擴。〈董仲舒傳〉載董仲舒對應漢武帝冊問受命帝王更迭之由即答道：「聖王已沒，而子孫長久安寧數百歲，此

⁷⁸ 《春秋繁露義證》，p. 103-104。

皆禮樂教化之功也」⁷⁹，此是將朝代衰亡問題導向如何使王朝存續的思考，指出有德者主政之所以能使王朝延續，乃由於創建有文化內涵的主體，並使之傳承，故可超越統治者個人生死，讓國朝世代綿延不斷。如此亦見禮樂文化之須重建的哲學觀點，天下無道非僅是政制失效、時勢異道、世道必變、人謀不臧等具體狀況，而是政治實踐是否心存文化、政治實踐者有無道德感、施政措施能否考慮人倫維繫，亦即如何讓有人文內涵的政治實現，方是由歷史事件所應察見的政治價值意義，並可解答政體之如何在歷史中前進的問題，此即復興禮樂乃為政之康莊大道。是以董仲舒藉商周代興復言「聖王之繼亂世也，埽除其跡而悉去之，復修教化而崇起之。教化已明，習俗已成，子孫循之，行五六百歲尚未敗也」(〈董仲舒傳〉)⁸⁰，董氏《公羊》學的歷史觀非是作向下沈淪的想法，而是據「撥亂世，反諸正」(〈哀公十四年〉)⁸¹之正面觀念以看待歷史發展，亦即《公羊傳》詮釋孔子修作《春秋》之志，其意不在讓吾人歷史僅有末世無道一面，君臣父子倫理破裂、上下相征相賊、內外戰頻仍、人民受苦受難皆非是天下歷史應有之面貌，天下政道應該是樂興禮隆、人倫和樂、國際共存共榮，乃至天地萬物繁茂，亦即世界終將走上義理正道的光明未來纔是。是以傳文解經之所以以「禮」作評述，乃是為指出天下政治應秉持禮義之道且在歷史中實

⁷⁹ 文獻後董仲舒即闡釋聖王建立禮樂教化之功的各種實踐觀念，並藉孔子名言「人能弘道，非道弘人」而結語「治亂廢興在於己，非天降命不可得反，其所操持諄謬失其統也」，此乃道德天命的觀念，天命賦予有德的為政者，反之天命即不降命於悖道的主政者。《漢書·董仲舒傳》p. 2499。

⁸⁰ 《漢書·董仲舒傳》p. 2504。

⁸¹ 《春秋公羊傳注疏》p. 358。

現文化意義為要，〈竹林〉論道：

《春秋》之常辭也，不予夷狄，而予中國為禮，至邲之戰，偏然反之，何也？曰：《春秋》無通辭，從變而移。今晉變而為夷狄，楚變而為君子，故移其辭以從其事。夫莊王之舍鄭，有可貴之美，晉人不知其善，而欲擊之。所救已解，如挑與之戰，此無善善之心，而輕救民之意也，是以賤之，而不使得與賢者為禮。⁸²

《春秋》學盛稱夷夏之辨不僅是人情義理之本有親疏遠近之分的緣故⁸³，實則一以文化為依歸，根據文化內涵來審視國際關係，不是非我族類其心必異。是以傳文作者固順上古中國之為禮儀之邦而作肯定，卻又在歷史事件中看到中原國家出現道與不道的轉變，遂以「禮」為價值詞語，判斷〈宣公十二年〉晉楚邲之戰大國德行，善楚王願做君子，以禮保持良好國際關係；至於晉國則惡其好戰之心，不顧軍民受戰爭荼毒，心存殘生害命的想法。易言之，中國夷狄固是族羣之分，然賢良好禮本無人種地域差別⁸⁴，國家是否願意接受文化洗禮纔是斷定該國存在於天下的意義。是以史誌楚莊王固有

⁸² 《春秋繁露義證》，p. 44-45。

⁸³ 《公羊傳·成公十五年》云：「《春秋》內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷為以外內之辭言之？言自近者始也。」《春秋公羊傳注疏》，p. 231。

⁸⁴ 《孟子·滕文公上》載孟子言：「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。陳良，楚產也。悅周公、仲尼之道，北學於中國。北方之學者，未能或之先也。」（《四書章句集註》p. 260）。孟子固是批評農家之徒主張君民並耕而食非是文化政治的作為，然亦有以表示文化的開展性實無以地理區域或族羣作區分，而應訴諸實踐者的觀念內涵與實踐體證。

問鼎中原之意⁸⁵，然傳文釋經亦意在傳述莊王亦知中原文化纔是使國際接受霸主領導的因由。故董仲舒理解《公羊傳》脈絡，指出《春秋》的判斷之辭是因著文化對象而移異，亦即批判對象的改變並非標準不一，而是本於擇善固執，堅持好善惡惡，故而面對不同事件與人物事蹟，依據一貫的禮義文化，纔能對歷史事件與人物做出正確評判⁸⁶。是以楚莊為禮之事董仲舒於〈觀德〉再作推論道：「《春秋》常辭，夷狄不得與中國為禮，至邲之戰，夷狄反道，中國不得與夷狄為禮，避楚莊也」⁸⁷，夷夏之分固以禮，然而一旦夷狄可以接受華夏而同化，甚至出現中原國家自己異化悖道，則不僅中國應當受批判，且當下歷史地位須讓位給有禮之蠻夷。故前引文獻於評價楚莊王外另舉「吳魯同姓也，鍾離之會不得序而稱君，殊魯而會之，為其夷狄之行也。雞父之戰，吳不得與中國為禮；至於伯莒、黃池之行，變而反道，乃爵而不殊」⁸⁸為例證，與楚國同屬南蠻之吳國，經比對經文述辭前後不同，亦知見夷狄復返政道，亦有進化為禮之事，因而可提升國格，接受禮讚。凡此，皆是經傳義理以禮觀念著墨國際政

⁸⁵ 故事詳見《左傳·宣公三年》，參閱《春秋左傳正義》，p. 367。

⁸⁶ 「《春秋》無通辭，從變而移」蘇輿解釋：「論《春秋》者，泥詞以求而比，多有不可貫者，故一以義為主……《春秋》先義法，後比例。以義法生比例，非緣比例求義法也」（《春秋繁露義證》p. 54）。否則，單以史例觀《春秋》無通辭的現象，實顯《春秋》經文用語不一致，無乃史官記錄訛誤與缺漏，非有所謂微言大義。倘如此，《春秋》即純是史書，其非有值得做為聖經之可能，乃至淪為王安石「斷爛朝報」之譏（《宋史·王安石傳》）。唯以哲學史觀之，自孟子以下對孔子述作《春秋》之義理目的，乃至《春秋》三傳得以從經文精簡的隙縫中開鑿出敘論的可能性，《春秋》學實蘊含深刻的思想空間而值得學者探究。

⁸⁷ 《春秋繁露義證》，p. 266。

⁸⁸ 《春秋繁露義證》，p. 265。

治，卻不以政治性與利益關係看待當時諸侯國的政治現實，而是提出合乎禮義的價值觀念以審視國際往來，從外交活動評判政治意義，冀望國際關係的會盟、朝聘、討伐非僅以政治實力作考量，亦是可以在國際強弱大小之間，以仁政王道維繫天下之有合理秩序，此之謂使天下有政治文化。

以禮思想觀點評判歷史中的政治實乃儒學根本精神之闡發，〈竹林〉云：

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」，此之謂也。⁸⁹

文獻議論之事件為〈宣公十五年〉宋楚交戰宋國被圍困至發生「易子而食」與「析骸而炊」的慘況，因而雙方媾和⁹⁰。此事的關鍵是宋大夫華元知曉楚司馬子反是君子，故而真誠透露軍情且博得同情，益使子反回營讓楚王接受媾和而退兵。

《公羊傳》固肯定宋楚弭兵，唯傳文末另解釋經文對二國大夫私下講和頗有微詞，故在上引文前後乃有董仲舒對此事申辯⁹¹。董仲舒知曉此事若就封建政治與軍令而言，司馬子反固應忠於勘查敵情之君命，甚且不應將議和的權力與和平美名歸諸臣下一己之功。然而，董氏認為二大夫弭平戰事不能單以遵守君臣上下政治關係視之，因為戰場上的情境是，凡有人心者，焉能接受戰至最後不僅是殲滅敵方一兵一卒，甚且

⁸⁹ 《春秋繁露義證》，p.52-53。

⁹⁰ 經載「宋人及楚人平」，傳文釋經文長，請參閱《春秋公羊傳注疏》，p. 206。

⁹¹ 《春秋繁露義證》，p.49-53。

連一般平民百姓也是以極悲慘的方式傷亡殆盡。董仲舒認為這是子反身為仁者慘怛之心的自然反應，是將憐憫之情推擴至哀矜宋國人民的自我表現，亦即道德實踐優先於軍事政治考量。董仲舒再次運用經權原則——「《春秋》之道，固有常有變」⁹²——論證一般軍禮當守君命且不可通敵，然而在「禮」以「仁」為內涵下，查知敵國已落入「人相食」的慘況，此已非戰爭常態可言，是以董仲舒論述此事之再三提及「人相食」，乃有以謂此本非人性之應有行為，一般正常人必驚痛此場景，何況身為仁人君子之子反，於其當下不顧及君命與軍令的政治要求，無疑是仁心的發用，義理之當然。易言之，《春秋》大義的歷史背景本講求君臣關係的維護，此固是封建政治的常制，然而作傳者理解經之述作有其政治理想，知曉古往今來戰爭之絕對殘酷固是歷史事實⁹³，唯歷史流傳若須有積極意義，則應使歷史承載文化，經由歷史傳誦以見文化觀念。是以《公羊傳》詮釋《春秋》經所載史文，察見宋楚交戰二年至第二年楚國圍攻宋國一整年，經以「平」字書戰

⁹² 《春秋繁露義證》，p. 51。

⁹³ 政治理想與戰爭事實的對照即是孟子認為「盡信《書》則不如無《書》，吾於《武成》取二三策而已矣。仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也」(〈盡心下〉)。孟子思想以反戰為前提來看待戰爭的出現，故強調「善戰者服上刑」(〈離婁上〉)與「『我善為陳，我善為戰』，大罪也」(〈盡心下〉)，此固是儒學對戰爭的批判，故可以之反省〈武成〉所載武王伐紂的實況，聖王弔民伐罪不應該造成流血戰爭，理想義戰應該是在兵不血刃、敵軍倒戈降服、敵國民眾箠食壺漿以迎王師中結束。孟子的理想固可謂是以價值觀看待歷史，然由此亦可察見孟子隱隱知曉〈武成〉所載情況可能存在，因而選擇從理論上去回應討伐不義暴君不應出現如此大量傷亡之情事，乃至文獻流傳歷史應做出可信與不可信的判斷。《四書章句集註》，p. 365-366；p. 383；p. 365。

果，實有以反省在「春秋無義戰」(〈盡心下〉)的現實下⁹⁴，將戰爭作為政治工具的觀念導向天下政治底下所出現的戰爭，其實是可以另外有朝向正面思考的可能。此即董仲舒在傳文傳述宋楚二大夫議和的因果中，領悟其中存在著仁義之心的體現，上位君子有心使宋國人民不再受苦折磨，故縱使違背君命與遭受政治質疑，亦欲達成二國停戰讓民眾得以生息。董氏如此理解經傳的思想，實喻意戰爭的出現不應僅是國際爭鬥、兼併吞食、巧詐取勝、功利導向、毀滅為務的反人道作為，而是亦可在戰爭過程體現文化禮義於天下政治中，讓世人看到止息干戈非僅是國力強弱與軍事勝敗所決定，亦有志士仁人願意體認戰爭之必殘民殺生，造成難以平撫的悲愴與創傷，故而致力於終戰，讓天地蒼生得以恢復人類應有之生命樣貌。此不啻發掘人性的尊貴之處，是《春秋》學的重要內涵。是以〈盟會要〉載董仲舒言：

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。⁹⁵

春秋時國際之間為使國勢壯大或避免遭受他國攻擊而有種種聯盟與誓盟，然董氏引述「傳曰：諸侯相聚而盟」⁹⁶，指出此

⁹⁴ 宋楚相戰原是與各自的國際政治聯盟有關，非是二國之間本存在著衝突，或是彼此之間有道義原因值得出兵作戰。宋楚戰爭前因後果詳見《春秋公羊》經傳〈宣公十二年～十五年〉的敘述。

⁹⁵ 《春秋繁露義證》，p. 137。

⁹⁶ 《春秋繁露義證》，p. 137。文獻乃概括《春秋》經傳語。董仲舒評論盟會問題其實本諸〈桓公三年〉經載「夏，齊侯、衛侯胥命于蒲」，《公羊傳》解釋曰：「胥命者何？相命也。何言乎相命？近正也。此其為近正奈何？古者不盟，結言而退」(《春秋公羊傳注疏》p. 50)。意即春秋時國際同盟諸侯

乃君子之憂，因為倘若盟約有作用，何以仍有「弑君三十六，亡國五十二」⁹⁷。易言之，歷史現實告訴我們，結盟往往會隨著各種政治利益關係的考量而變質，亦即各國國君與執政卿大夫會因著各種謀略與政治算計，同外國的盟約是可以有著不同程度的自我更改和坐視不救，以致背盟與違誓，乃至盟國反目互攻，甚至君臣為結盟對象不同而不合，發生以下犯上的情事⁹⁸。董仲舒乃舉政治盟會問題為證而言「細惡不絕之所致也」⁹⁹，此乃《春秋》學憂天下之患之微言，亦即《春秋》書法之「善無小而不舉，惡無小而不治，以純其美」¹⁰⁰，以褒貶之辭指出天下政治活動應有道德目的，此即上引文之性善、清廉、王道、禮樂等之價值彰顯，政治存在應是王道政治，政治活動之上下位階與國際互動應是良性交往與為民立德的表現。此乃有以表示政治實踐應該承載文化傳播，轉化在《春秋公羊》學的脈絡，即是以史傳禮，歷史發展以禮思想作推導，呈現出政治人事物之行為活動應有文化精神的涵融。

國君之間言語已無信用，須藉助公開的結盟儀式以保障彼此盟約，是以齊衛口語立誓作法乃值得書入史冊。

⁹⁷ 《春秋繁露義證》，p. 137。

⁹⁸ 請詳見《春秋·襄公七年》「十有二月，公會晉侯、宋公、陳侯、衛侯、曹伯、莒子、邾婁子于鄆。鄭伯髡原如會，未見諸侯。丙戌，卒于操」之《公羊傳》敘述鄭國君臣衝突。《春秋公羊傳注疏》，p. 244。

⁹⁹ 《春秋繁露義證》，p. 137。

¹⁰⁰ 《春秋繁露義證》，p. 138。

四·天道觀與禮思想的理論關係

《春秋繁露·玉杯》於「《春秋》論十二世之事」章中認為《春秋》非僅是複述古史，《春秋》記事的目的是為表現「人道浹而王道備」，而論證《春秋》大義微言的方法則是：「合而通之，緣而求之，五其比，偶其類，覽其緒，屠其贅」¹⁰¹。是以據上述天道觀與禮思想，吾人觀察《春秋》經傳記言記行固是古代政事，然於文辭脈絡中，實可考察文獻蘊含天的實在性與人文觀念的結合，反映出董仲舒思想的價值哲學體系。是以本節乃推論董仲舒的天道觀蘊含著禮思想，天志、天命、天理、應天、法天、事天、奉天等，與禮樂、禮文、禮制、禮節、禮教、禮義有著理論關係。

(一) 天的形上義與禮的客觀性

據上文第二節所論，凡是政治所涉及的一切存在，乃有高於政治之形上實在，以為規範人事，同理以之證政事，如第一節所引〈宣公十五年〉經傳之言災異，作傳者認為是「變古易常，應是而有天災」，董仲舒評論道：「魯宣達聖人之言，變古易常，而災立至」(〈順命〉)¹⁰²，此是以災異天威批判政治的理路，是據天的特殊變化警示政治實踐者應有自我反省的觀念，以為在政治活動上作戒慎恐懼的審視與改善¹⁰³。是以「災者，天之譴也，異者，天之威也」(〈必仁且

智〉)¹⁰⁴固是董氏定義超乎人力智力之處是天的殊異活動，然而「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」(〈同前〉)¹⁰⁵，亦非純是天之威嚇——以天罰展示絕對力量。而是在超乎人力所能介入、改變，人的主觀與私意皆不能起作用的情境中，要求吾人體察天意的趣向，瞭解超越人類之上的存有所昭示的指引，以為洞察事物負面發展的開端，並有所收斂與矯正。此乃憑藉天的形上義理引領人心得以向善避惡，尤其是在政治事務方面¹⁰⁶。而董仲舒如此思維乃有其積極性，依「天意之仁而不欲陷人也」(〈同前〉)¹⁰⁷的主張，可知天非是相對於人的異類，天之作為形上存有，其實可與吾人建立價值聯繫，而關鍵即在理解天所內涵之價值意向是願與人的生命存在建立價值關係，亦即吾人對「天」的思考是可以有正面觀念——「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」(〈同前〉)¹⁰⁸。災異中見天意不在使人驚惡之，而是實踐者能敬畏上天之示警，因而自我省察，得以匡正過失，故可謂天人關係存在著機制良好的互動。進而言之，一

民，民以故棄行誼而死財利，是以犯法而罪多，一歲之獄以萬千數。以此見古之不可不用也，故《春秋》變古則譏之」(〈董仲舒傳〉，《漢書集注》，p. 2515)。之所以變古則譏是因為變古易常，政策的改變違反化民常道，導致民德敗壞，是以主政者受譏，乃至有天災警示。

¹⁰⁴ 《春秋繁露義證》，p. 253。

¹⁰⁵ 《春秋繁露義證》，p. 254。

¹⁰⁶ 〈必仁且智〉曰：「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」。《春秋繁露義證》p. 254-255。

¹⁰⁷ 《春秋繁露義證》，p. 254。

¹⁰⁸ 《春秋繁露義證》，p. 255。

¹⁰¹ 前三節引文皆見諸《春秋繁露義證》p. 30-31。

¹⁰² 《春秋繁露義證》，p. 408。

¹⁰³ 反對變古並非保守，而是德政的考量，董仲舒言：「古者修教訓之官，務以德善化民，民已大化之後，天下常亡一人之獄矣。今世廢而不脩，亡以化

方面天表現為客觀存有固使得災異的出現具備事實的限制性，人力無法制止與控制，然思想可以做出正面性的解釋與說明，並藉以產生預防性的想法與作用，知曉天命天意有正確的指示，為人類指居仁由義之道。另一方面則是《春秋》經傳的引導，文獻記錄災異的發生背景固是天地萬物，唯「《春秋》之為學也，道往而明來者也。然而其辭體天之微，故難知也。弗能察，寂若無，能察之，無物不在」(〈精華〉)¹⁰⁹，此即有鑑於往事之示現，而使讀史者之思想不僅在當下印證歷史，亦可預示未來，而顯天所啟示之無窮無盡的義蘊。觀〈精華〉云：「古之人有言曰：不知來，視諸往」¹¹⁰，此乃董仲舒肯定《春秋》學歷史作用的用語，指出歷史發展的整體性，過去即是未來，歷史所蘊含的天道義理可以引領吾人思想越過當下時空而預視未來。然而此未來並非歷史地單純重複，其乃以人的道德參與而有所精進之未來。是以天道觀之察往知來乃須有實踐者的參與，「求天數之微，莫若於人」(〈官制象天〉)¹¹¹，人與天的關係仍須由人之體察天意之精微而來發揮表現，此一方面是「人生於天而體天之節」(〈官制象天〉)¹¹²，人不是絕對自我的存在，而是有著形而上的根源¹¹³且能轉化天道活動於制式表現¹¹⁴的生命；故於另

¹⁰⁹ 《春秋繁露義證》，p. 93。

¹¹⁰ 《春秋繁露義證》，p. 93。

¹¹¹ 《春秋繁露義證》，p. 213。

¹¹² 《春秋繁露義證》，p. 214。

¹¹³ 〈順命〉：「天者，萬物之祖，萬物非天不生」。〈天地陰陽〉：「天者其道長萬物」。〈天地之行〉：「天執其道，為萬物主」。《春秋繁露義證》，p. 404；p. 462；p. 453。

¹¹⁴ 〈官制象天〉云：「一歲之中有四時，一時之中有三長，天之節也」，又云：「天地之理，分一歲之變，以為四時，四時亦天之四選已」(皆《春秋

一方面即是〈三代改制質文〉之制禮以奉天之觀念，人之生命活動在具體化上亦有以應對天之存有的文化表現，此即將人倫禮制的建立亦歸諸於天的觀念而施作¹¹⁵。禮的建立與施行之與天道觀形成理論聯繫，除了確保人事活動與政治事務不隨人主觀意欲更動外，亦可架構禮作為制度的客觀性，是乃根據天的觀念以表述禮樂文化有客觀意義，希冀在禮文的客觀性下，人的私意與妄念皆不能起作用，進而確保行為活動有著常道而不偏離正道。如此禮的客觀性亦可表示作「曰禮而信，禮無不答，施無不報，天之數也」(〈楚莊王〉)¹¹⁶，此是董仲舒藉《公羊傳》肯定宋國伯姬重禮節與齊桓公守信義的事蹟¹¹⁷，直言價值實踐之以「禮」作表述，乃有以呼應天道運行，亦即吾人對守信守禮的堅持，實可視之為應和天的客觀性，因而禮的實踐即具有天人關係的中介義，吾人行禮乃所以聯繫天道天命¹¹⁸。如此天人關係董仲舒亦論述為：「天地之生萬物也以養人，故其可適者，以養身體；其可威

繁露義證》p. 214)。是以制式表現即是本於天的客觀運行，乃將規律轉化為理則與生活方式，此在古代農業社會的具體成果即是曆法。

¹¹⁵ 〈觀德〉首章以「天地者，萬物之本、先祖之所出也」起始，藉日月星辰宇宙論的敘述而言「君臣、父子、夫婦之道取之此」，以至《春秋》編年史紀時月的書法模式，亦可由此言「百禮之貴，皆編於月，月編於時，時編於君，君編於天」。此乃天道由上至下對人間事務的規範指引，亦是天道客觀化為禮制法典的表述。《春秋繁露義證》，p. 263-264。

¹¹⁶ 《春秋繁露義證》，p. 6。

¹¹⁷ 前者見〈襄公三十年〉經傳，後者則記錄於〈莊公十三年〉經傳。《春秋公羊傳注疏》，p. 268-269；p. 92-93。

¹¹⁸ 此方面的具體禮制即是郊祀之祭天，《春秋繁露》即有關於郊祭文五篇，再關連〈四祭〉與〈祭義〉，乃可推擴為敬天祭祖之返本報始，有見祭禮之為天道觀的實踐。

者，以為容服；禮之所為興也」(〈服制像〉)¹¹⁹，文獻脈絡固是肯定聖人君子之儀容，敘述有德者在上位之有服制威嚴之應然，然此亦見董氏以天道觀闡釋人對天的呼應乃以「禮」為實踐表徵，意即行禮威儀不僅是行為規範，亦是天之內涵賦予人之當有外顯，顯示人之生命活動可有、也應該有理序表現，此即天與禮之理論關係的第二類結構，請見下小節析論。

(二) 天的秩序義與禮的規範性

天的內涵除了形而上的性格外，董仲舒亦在各篇以相當篇幅表述天的運行呈現出秩序性，如〈天容〉曰：「天之道有序而時，有度而節……天之非其時不出暖清寒暑也」¹²⁰，此是宇宙論式地以時序表達天道觀念是四季時節的有序呈現，亦是吾人身處天地之間的客觀經驗性感受。歲時固是天道存有的作用，乃可細說為：「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〉)¹²¹。哲學宇宙論憑藉思辨以解釋自然現象生成變化的律則，日常自然生活的世界於董仲舒乃以氣化觀視之為天道的循環做功。而以天道氣化構造四時成歲的模式不僅是自然規律的經驗歸納，益意在思索變化流行的來源，其在天象面即是「天序日月星辰以自光」(〈立元神〉)¹²²，三光之照現實源自於天，且以天文現象言，三光存在亦是天使

¹¹⁹ 《春秋繁露義證》，p. 148。

¹²⁰ 《春秋繁露義證》，p. 325-326。

¹²¹ 《春秋繁露義證》，p. 346。

¹²² 《春秋繁露義證》，p. 167。

它們運行秩然，條理不差。如此自然現象的井然有序又可表述為「時無不時者，天地之道也」(〈循天之道〉)¹²³，與「春之所生而不得過秋，秋之所生不得過夏，天之數也」(同前)¹²⁴。文獻脈絡本是以天道各面向的客觀規律言養氣保生之道，論述實踐養生的理論依據在於符應天之氣化運行的常態模式¹²⁵，〈循天之道〉又或稱舉自然現象而言「天地之經」¹²⁶與「天地之制」¹²⁷，並設想為生活起居與飲食健康的規範觀念¹²⁸。進而言之，根據天道觀所型塑之秩序義實是與禮的規範性意義相應和，董仲舒乃從實踐上言「天」與「禮」二者關係是「聖人法天而立道，亦溥愛而亡私，布德施仁以厚之，設誼立禮以導之」(〈董仲舒傳〉)¹²⁹，此乃將對天道的思想轉化為政治價值觀，使政治實踐蘊含客觀秩序性，而此秩序性的具體表現即是「禮」的教導作用。回顧董仲舒以《春秋公羊》學所見之歷史，「禮」的政治要求固源於上引〈王道〉所言之周文衰廢之階級倫理的顛倒與瓦解，此乃見周禮的宗法制度解紐後所顯現的本質問題在重建秩序的要求，是以董氏《春秋公羊》學之所以彰顯儒學義涵，即是理解經傳作者經由歷史事件的說理，於陳述人物與事件情境之治亂中，再現天下政治應有合理的穩定秩序的樣貌。此由於「夫

¹²³ 《春秋繁露義證》，p. 441。

¹²⁴ 《春秋繁露義證》，p. 448。

¹²⁵ 如〈循天之道〉言天地終始與生成運行之有中有和，故可建立「以中和養其身」觀念，養生的價值觀即在體現平衡與和諧。《春秋繁露義證》，p. 439。

¹²⁶ 《春秋繁露義證》，p. 440。

¹²⁷ 《春秋繁露義證》，p. 441。

¹²⁸ 〈循天之道〉將含有天道觀的生活規範稱之為「天之正」、「天之制」，並將此規範的實踐視之為「順天之道」。皆《春秋繁露義證》p. 441。

¹²⁹ 《漢書集注》，p. 2515。

禮，體情而防亂者也」(《天道施》)¹³⁰，面對人存在上的限制性，藉助「禮」的實質本具有規範性，因而使其性質能作用於政治構造，則於「禮制節，故長於文」(《玉杯》)¹³¹的實踐下，凡君王言行、御臣行政、治民安國、國家政策、諸侯外交，乃至對外戰爭，皆必在合乎禮的規範精神中執行，此即是依禮義以為行事交接與語言活動，且表現在政治行為中，即可期待當事人不做出逾越本分之事。是以〈楚莊王〉即在評論《春秋》經傳所載種種歷史故事而於該篇結論「物改而天授」章回應道：「應其治時，制禮作樂以成之」¹³²，此乃董仲舒將制禮作樂理詮釋作「明天命」與「見天功」¹³³的政治實踐，一方面天道觀固是政治存在的理論基礎，將人為政治提升至形而上的來源以確保政治秩序；另一方面天命之有天功，即是有德的主政者秉持著天命對人的賦予，經由治理國家的實踐將禮的規範設定為政制，以此確保制度的必然性。如此實踐哲學乃表明天觀念之有客觀秩序可化成為人間行為規範的理路，並保障政治制度的客觀運作不為掌權者的主觀私欲所操作。進而言之，董仲舒肯定體制的成立乃是宇宙規律轉化為道德秩序，即人間理序當具有客觀存有的基礎，所謂「受之於天」(《三代改制質文》)¹³⁴是也，則禮文的存在乃至適時地做禮儀更張，即非是統治者個人權力的伸張或私逞，而是天道造化之理則的實現，是受命王者應遵循天理之

130 《春秋繁露義證》，p. 464。

131 《春秋繁露義證》，p. 34。

132 《春秋繁露義證》，p. 19。

133 皆《春秋繁露義證》p. 18。

134 《春秋繁露義證》，p. 182。

政事的表現。而董仲舒的天道觀之涵禮思想亦可比較《左傳·成公十三年》言：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作、禮義、威儀之則，以定命也」¹³⁵，此是周王使劉康公評論諸侯治國語，指出國君治民實踐之所在——「勤禮致敬」。由此亦見古史傳有志一同，將天道觀與宇宙論思維落實在對規範性觀念的建立，此乃有鑑於天與禮皆蘊含規範指引，天的運行與禮的實施皆有秩序性意義，是以經由主政者之有價值意識，即能轉化天所內涵之秩序性以為建立規範性事務。此亦是天與禮之理論關係之有第三類架構，請見下小節析論。

(三) 天的內涵與禮的道德實現

前言已見董仲舒直接定義「天，仁也」，視天的內涵有價值性，以致可謂天心之有仁之美。此乃董氏天道觀的詮釋將天之道所呈現的運行秩序朝向道德觀念作表述，肯定天道所賦予的天地活動是蘊含著價值意義，董氏稱之為「天地之美」¹³⁶，意即天地宇宙的運行非僅是人類生命之外的自然現象，在自然運行的規律次序中，存在著吾人得以感受、生活、活動而得之有意義的對象。天地萬物的存在意義非僅是相對於人類生命之不同物種或事物現象，「人受命乎天也，故超然有以倚」(《人副天數》)¹³⁷，在天道存有所創生的萬有

135 《春秋左傳正義》，p. 460。

136 〈循天之道〉云：「春秋雜物其和，而冬夏代服其宜，則當得天地之美，四時和矣」。〈官制象天〉云：「天以四時之選與十二節相和而成歲……道必極於其所至，然後能得天地之美也」。《春秋繁露義證》，p. 449；p. 214。

137 《春秋繁露義證》，p. 347。

中，人生存於天地之間，不僅實際物質物理關係，益恆與山岳水文、生物生態保持價值思維的關連¹³⁸，乃至可憑藉天道生物的體會而回溯與形而上之天有著正面的聯繫。董仲舒天道觀之宇宙論非僅是客觀陳述天地萬物自然運行的規律與物質事物，而是在規律與物理之中，憑藉著人類亦是由天而來的存在基礎，且益基於「人於天也，以道受命」(《順命》)¹³⁹，吾人生命是以道德倫理、價值義理與天道形成聯繫，故可云：「人之受命於天也，取仁於天而仁也，是故人之受命天之尊，父兄子弟之親，有忠信慈惠之心，有禮義廉讓之行，有是非逆順之治，文理燦然而厚，知廣大有而博，唯人道為可以參天」(《王道通三》)¹⁴⁰。此亦表述吾人實能以生命實踐對天道有所覺悟與體現，人類不僅能參與此一天地存在，見諸於各式生命活動的多元表現，而且秉持天道觀與宇宙論對天的意義有所領納，瞭解「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」(《為人者天》)¹⁴¹，亦即人類之所以應該合理地生存於萬有之中乃是天志天理化生為人類生命活動，代表著天道存有經由吾人生命而現世，並標誌著人類族羣是道德的存在。凡此，皆是董仲舒於歷史中所考察到的天人關係，其於《竹林》中一再表示「《春秋》推天施而順人理」¹⁴²；「上奉天施，而下正人」¹⁴³；「天施之在

138 《山川頌》即藉孔子口吻表述山之矗立與水之流行的存在樣貌，可以功成不言、長久安世、川流不息、有智知命、善化有德啟示仁人志士。《春秋繁露義證》，p. 417-419。

139 《春秋繁露義證》，p. 406。

140 《春秋繁露義證》，p. 321-322。

141 《春秋繁露義證》，p. 310。

142 《春秋繁露義證》，p. 59。

人者，使人有廉恥」¹⁴⁴。文獻乃反省春秋時代是不知尊嚴而無道義的政治時代，時代氣氛影響所及，統治階級以奴役民眾追求富國強兵，社會上下交征利，乃至人際關係悖亂倫常。如此境況於儒者關懷世道的心思中，絕非人世發展應有之理想面貌，因而董氏乃藉《公羊》學考察出歷史中蘊含著真理，是存在著天道從形上至形下來使人間回復正軌，此即「天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂……無禮樂，則亡其所以成也」(《立元神》)¹⁴⁵，吾人之得以存在天地之間，不僅由於上天的創生與供養，亦須有著具體價值實踐來回應上天的要求，此即禮樂文化。天生人成的意義是在天人關係肯認人在形而上面向具有道德實踐的來源，人類固同萬物為存在之一員，然藉由天命的賦予，人生命所內涵之價值能力，使得吾人行為活動得以表現人間各種道德理序，而此亦可以之對治春秋政治歷史所顯現的天下困境，藉肯定生命實踐應是表現道德的秩序性，回應天下的失序。對比前言論《楚莊王》之「受命應天，制禮作樂」，禮樂政治的天道觀亦可見於《三代改制質文》昌言上古聖王制禮應天，乃至《堯舜不擅移湯武不專殺》以「天理」「人禮」¹⁴⁶互言，皆是天人關係之可以「禮」的表現而作證成的思想。就董仲舒思想的發生背景言之，天人之間之以「禮」做聯繫固是董氏扣緊《公羊》學於歷史敘事中所作之政治評論的紬繹，亦是對於諸種違禮人事之批評辭語的運用，此除了表明非是政治目

143 《春秋繁露義證》，p. 60。

144 同上註。

145 《春秋繁露義證》，p. 165。

146 《春秋繁露義證》，p. 216。

的決定「禮」的存在意義外，亦有論證「禮」在天人關係中的出現，並由此決定了政治實踐該怎麼做，以此確保為政以禮以為實現客觀價值¹⁴⁷。唯再由董仲舒思想的本質而言，根據天的顯現與禮的實現皆可帶來價值性，則一方面肯定人道與天道相互內存著實踐理論的關係，另一方面則意謂人間規範—「禮」—的建立之與宇宙根源的思辨有著觀念間的聯繫，天道觀的思想非僅言客觀自然與規律，而是意在依天道運行的客觀性以為做道德論述，肯定人之與天地，乃至於和「天地之元」存在著價值聯繫¹⁴⁸。如此理論上的價值關係不僅因為「人之受命於天也」的本體論，且由於天道所涵之倫理意義¹⁴⁹，使得禮是天道之客觀精神所表現者，亦是證明人的存在是可做出道德實踐，由此遂可得見董仲舒思想中禮觀念的建構有其理論上的必然性。

五·結論

本文據《公羊傳》已有天命天志之天道觀，以及《公

147 〈董仲舒傳〉載對策之言：「夫仁誼禮知信五常之道，王者所當脩飭也；五者脩飭，故受天之祐，而享鬼神之靈，德施于方外，延及羣生也」。《漢書集注》，p. 2505。又，匿名審查委員建議董仲舒禮思想與政治的關係可與荀子思想作比較。筆者現正進行「董仲舒陰陽五行氣化觀與人性論之關係」的研究，匿名審查委員的建議將於該文探討。

148 實則禮家之建立禮思想，本有引導「禮」的存在以為聯繫天人之二端，〈禮運〉云：「夫禮，先王以承天之道，以治人之情」（《禮記正義》p. 414），如此聯繫的意義乃在價值關係的建立，將人情義理建基在天道存有之上，以為鞏固人間活動的秩序。

149 〈奉本〉云：「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」。《春秋繁露義證》p.269-270。

羊》學之原有禮思想而探討董仲舒《春秋公羊》學所涵之天道觀與禮思想。董氏《公羊》學的天道觀表現在詮釋《春秋》經傳所述「天」觀念，及其作為政治實踐的思想說明，歷史敘事中的「天」觀念乃為啟發為政者治世行事無有違背義理，以至天所顯現的宇宙現象與天地異象，皆是呈現為人事施政的必要參考，以為啟發省察意識，使治理事務具有價值義涵。至於董仲舒《公羊》學的禮思想則關乎王道政教，在政治實踐中建立生命人格的觀念，以期天下政治可以價值理序與文化內涵。而基於前述天道觀與禮思想的內容，本文乃論述天的意義與禮的觀念的相互脈絡，說明二者在形上義、客觀性、秩序性、規範性與道德價值上的理論關係。是以董仲舒的天道觀非純是以陰陽五行言災異與天人相感，其中亦有歷史意識以為表明天道與歷史同在，並可發現天命與禮藉歷史發展而傳衍。猶有進者，上古史官之職本掌有祭祀、卜筮、星曆等攸關天象天文天命天意之觀察與思考的工作，故有「史知天道」之說；加以史職亦有冊命與記事，戴君仁先生即言史官原始職務在「天道神事」且兼及人事¹⁵⁰。而史職之掌天道人事發展至春秋時期，徐復觀先生乃言其中出現由宗教走向人文的文化進步，亦是宗教精神與人文精神的交織¹⁵¹。倘如是，則《春秋公羊傳》經史兼具，且經義優於史文的特質，乃是由天道人文相融之史職傳統而來，記史者的學問本非僅止於歷史知識的流傳，亦進而有闡發歷史人

150 〈釋史〉，《梅園論學集》p. 130。「史知天道」乃戴君仁先生據《國語》而言。

151 〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉，《兩漢思想史（卷三）》p. 230-234。

物事蹟所蘊含之義理，藉鍼砭時事，臧否人物，指出人事治世應有之作為。易言之，記錄自然天災與天文異象本是史職，並型塑古史官之思維視災異來源於天，此固與上古天象曆法的記錄方式有關，反映出古代學者將人之外的現象與因素歸諸天來說明的理路。唯天的意義在歷史文化積累的過程中，吾人提升思想層次，「天」的觀念乃成為人們身為有限存在所能交付的終極對象，提供人類身處天地之間卻遭遇無法克服的境況，給予價值思考與評判的依據。猶以春秋戰國乃至漢初帝國政治所經歷之世代政事起伏，當事人與主政者於歷史洪流期間不惟追求統治權力的穩固，亦關注朝代興衰之緣由，以免滅亡¹⁵²。而董仲舒以儒學胸懷考察古史經傳，發現史籍非是僅止於記錄過往政治事務陳跡罷了，當吾人秉持德性與文化意識觀察歷史，所察所見即非停留在歷史事件的表象，而是於經傳文獻有關「天」之文脈中，吾人實可體會歷史作為天道的載體，展現出上天大德化生價值於人間處處。唯天道造化在現象面非全然是積極義，事實亦有各種災禍異象環繞生活周遭。實踐者遭遇天之降生災異下固非僅是做消極思維，若是能做積極思考，則天意非唯譴告罪責是問，祂應該是願意在意志性的展示中，指引世人生存之道。而如此天道觀於儒學價值意識之思想範疇，毋論上至君臣政事與國際外交，下至君政治民與政治人格，一皆以「禮」為

¹⁵² 〈董仲舒傳〉載漢武帝冊問的第一則即是疑問董仲舒，既然上古五帝三王所接受之上天降命是必然的，為何出現「大衰而後息」的結局。可見掌權者面對歷史的首要思考乃政權的延續，僅意識歷史的政治性罷了。唯董仲舒答之以「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，事在彊勉而已矣」，強調仁義禮樂之治道與禮樂教化之功，引導漢武帝將政治問題作哲學思考。《漢書集注》，p.2498。

皈依，亦即禮的觀念與實踐不僅可鞏固天下政治秩序，且此政教秩序的實踐亦是呼應天道律則的要求，肯定吾人生命應該對天道存有所應和與參與。如此天人相應乃董仲舒思辨歷史脈絡而悟得之真理，生命實踐應以「禮」自主地呼應天道所實現的天人關係，「禮」的實踐乃人生而為道德存在之對天道應有的回應。是亦可謂董仲舒的《春秋公羊》學引領學者研究天道觀念與禮的意義在儒學歷史與文化中的發展面貌。

（謹以此文祝吾師保新七秩壽福康豫安）

參考書目

一、古籍文獻

- 何休解詁、徐彥疏《春秋公羊傳注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。
- 鄭玄注、孔穎達正義《禮記正義》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館。杜預注、孔穎達正義《春秋左傳正義》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。
- 顏師古《漢書集注》，楊家駱主編《中國學術類編·新校本漢書并附編二種（三）》，臺北：鼎文書局，1986年。
- 朱熹《論語集註》，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2000年。

瀧川龜太郎《史記會注考證》，臺北：漢京文化公司，1983年。
 王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，1988年。
 蘇《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2015年。

二、現代專書

林義正《公羊春秋九講》，北京：九州出版社，2018年。
 林義正《春秋公羊傳倫理思維與特質》，臺北：臺灣大學出版中心，2003年。
 徐復觀《兩漢思想史（卷二）》，臺北：臺灣學生書店，1979年。
 金春峰《漢代思想史（增補第三版）》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
 韋政通《董仲舒》，臺北：東大圖書公司，1986年。
 深川真樹《影響中國命運的答卷：董仲舒賢良對策與儒學的興盛》，臺北：萬卷樓圖書公司，2018年。
 陳柱著、李靜校注《公羊家哲學（外一種）》，李為學、潘林主編《陳柱集》，上海：華東師範大學出版社，2014年。
 黃開國《公羊學發展史》，北京：人民出版社，2013年。

三、期刊與專書論文

王國維〈殷周制度論〉，《觀堂集林·卷第十》，臺北：河洛圖書公司，1975年。
 池田知久著、田人隆譯〈中國古代的天人相關論——董仲舒的情況〉，溝口雄三、小島毅主編、孫歌等譯《中國的思維世界》，南京：江蘇人民出版社，2006年。
 周群振〈董仲舒之天道觀、陰陽五行說與人性論辨義〉，《儒學

探源——古代儒家心性論》，臺北：鵝湖出版社，1986年。
 林聰舜〈儒學對專制政體的相容性與抗爭性——董仲舒思想中出現法家傾向之檢討〉，《清華學報》第19卷第2期，1989年12月。
 孫長祥〈董仲舒哲學與公羊春秋〉，《哲學與文化》第30卷第9期（總號352期），2003年9月。
 徐復觀〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉，《兩漢思想史（卷三）》，臺北：臺灣學生書店，1979年。
 張端穗〈董仲舒思想中三統說的內涵、緣起及意義〉，《東海中文學報》第16期，2004年7月。
 曹婉豐〈《春秋繁露》中的歷史意識與道德意識〉，《理論界》2013年第3期（總第475期）。
 普慧〈漢武帝時期的禮教：國家宗教神學之意識形態——董仲舒的禮教神學思想〉，《嶺南學報》復刊號（第1-2輯合刊），2015年3月。
 楊朝明、胡培培〈從德性政治到威權政治（上、下）——談董仲舒在儒學轉型中的作用〉，《衡水學院學報》2010年第2、3期。
 戴君仁〈釋史〉，《梅園論學集》，臺北：臺灣開明書店，1970年。
 謝君直〈《公羊傳》與《左傳》禮觀念之荀學義涵〉，《中央大學人文學報》第68期，2019年12月（冬季號）。
 謝遐齡〈董仲舒禮學思想初探〉，《衡水學院學報》第23卷第3期，2021年6月。
 關口順〈董仲舒的氣的思想〉，小野澤精一等主編、李慶譯《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2007年。