

# 目次

## 論著

- |     |                              |    |
|-----|------------------------------|----|
| 謝君直 | 董仲舒陰陽五行氣化論的人性觀與禮思想           | 1  |
| 李相益 | 朝鮮末期心說論爭的再照明：陰陽論思惟與理氣論思惟的對立  | 55 |
| 車行健 | 戰後臺灣經學的南雍學術淵源——從中文學門發展的脈絡來考察 | 91 |

# Contents

## Articles

- |                             |  |    |
|-----------------------------|--|----|
| <b>Hsieh,<br/>Chun-Chih</b> | Ritual and Human Nature in Dong<br>Zhongshu's Transformation of <i>Qi</i> , Yin-yang<br>and the Five Phases  | 1  |
| <b>Yi,<br/>Sangik</b>       | Reinterpreting the Simseol Debate in Late<br>Joseon: The Tension between <i>Yin-Yang</i> and <i>Li-Qi</i><br>Thought   | 55 |
| <b>Che,<br/>Hsing-Chien</b> | The Origins of the Nanyong Academic School of<br>Chinese Classics Studies in Postwar Taiwan: An<br>Examination of the Developmental Trajectory of<br>Its Disciples | 91 |

論著

**Articles**



## 董仲舒陰陽五行氣化論的人性觀與禮思想

謝君直

南華大學生死學系教授

### 摘要

本文首先探討董仲舒思想的陰陽觀念在程序上是以元氣為根源而來有一氣之化為陰陽的表現，董仲舒尤其藉此論述太陽、少陽、少陰、太陰分佈為四時變化過程，並以此為宇宙規律的基本秩序性與實質意義。董仲舒五行觀念則有三種理路型態，一是成歲過程中相生與相剋的循環，二是以方位之「中」位觀念建立「土德」的輔助地位與核心作用的重要性，三是確認木火土金水做為五氣是各自相對獨立卻又是共同運行之作用、性質、活動、現象與理則，並且可以五行之氣與陰陽結合。而董仲舒據陰陽五行氣化所建立之論述，乃為人性實踐之目的而立論，即從陰陽五行降命為人性表現的可能性，藉此啟導有德的主政者朝向開發人性之善之禮樂教化為政治實踐之天命。

**關鍵詞：**元氣、四時、方位、秩序性、土德、禮教

# Ritual and Human Nature in Dong Zhongshu's Transformation of *Qi*, Yin-yang and the Five Phases

Hsieh, Chun-Chih

Professor, Department of Life and Death Studies, Nanhua University

## Abstract

This essay aims to investigate the foundation of Dong Zhongshu's conception of human nature and ritual in political practice by discussing his use and transformation of the established concepts of yin-yang and the five phases, along with their integration into the cosmology of *Qi* in his thought. Regarding yin-yang, Dong argues that the origin of the universe involves the transformation of primordial *Qi* into yin and yang. Dong argues that the distribution of *taiyang*, *shaoyang*, *shaoyin*, and *taiyin* as corresponding to the rotation of the four seasons, representing the fundamental order and substantive meaning of the universe's laws.

Dong's concept of the five phases relies on primary lines of reasoning: first, the cyclical process of mutual generation and mutual restraint during the seasonal transitions; second, the establishment of the "earth as virtue" in a central and supportive role, reflecting the idea "centrality" in directional cosmology; and third, the recognition that the five *Qis* - wood, fire, earth, metal, and water - are relatively independent but operate together through their functions, properties, activities, phenomena, and principles, while also combining with the *Qi* of yin and yang. Dong's discourse on the transformation of yin-yang and the five phases serves the practice of cultivating human nature. Its purpose is to guide virtuous rulers to prioritize the development of human goodness as the central mission of political

governance. Given the intrinsic value endowed by the Way of Heaven into human nature, the positive theoretical significance of Dong's cosmology of *Qi* – based on yin-yang and the five phases - should be duly recognized.

**Keywords** : primordial *Qi*, four seasons, directions, orderliness, earth virtue, ritual teaching

## 一、前言

人性觀念做為古老的哲學論題，歷來為有識之哲學家反覆思辨。自有上古載孔子言「性相近，習相遠」<sup>1</sup>啟發問題意識以來，經《孟子·告子上》載公都子（？～？）與孟子（372～289 B.C.）對話而道出四種人性論，再經荀子（約 316～235 B.C.）的性惡說，將性觀念關連天的觀念，如孟子「盡心知性知天」命題，《中庸》「天命之謂性」的天道觀，以至當代出土文獻郭店儒簡〈性自命出〉之「性自命出，命自天降；道始於情，情生於性」<sup>2</sup>的性情說，可見戰國人性觀之論述繁複地演化出不同思想面貌。及至董仲舒學說的出現，儒學人性觀之論述乃經歷時代階段而顯發展之新貌。

董仲舒（？～？）的人性觀念學者多有論述，或謂就孔孟荀之說而融合，<sup>3</sup>或謂「生之自然之資之謂性」的氣性而涵「善惡混」之說，<sup>4</sup>或指出董仲舒將人性分三等而說董氏是「性三品」，<sup>5</sup>或

---

<sup>1</sup> 《論語·陽貨》，文獻本自〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，2000年），下引《大學》《中庸》《孟子》同此，不再註出。

<sup>2</sup> 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁179。

<sup>3</sup> 馮友蘭：《中國哲學史（增訂本下冊）》（臺北：臺灣商務印書館，1993年增訂臺版），頁518。同氏著《中國哲學史新編（第三冊）》則修改作「以孟軻的人性論為主，而又吸取孔丘和荀況的說法」（臺北：藍燈文化公司，1991年），頁79。金春峰：《兩漢思想史（增補第三版）·第五章 董仲舒思想的特點及其歷史地位·六 人性思想分析》則表示是孟荀人性觀點的綜合。北京：中國社會科學出版社，2006年，頁156。

<sup>4</sup> 牟宗三：《才性與玄理·第一章·第二節 「氣性」善惡之分解的展示：諸義並立》（臺北：臺灣學生書局，1976年），頁10-13。

<sup>5</sup> 金春峰：《兩漢思想史（增補第三版）》，頁158-159。實則「性三品」的正式講法是韓愈〈原性〉之說：「性之品有上中下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣」（《韓昌黎文集·卷十一》）。文獻本於馬其昶：《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁20。

謂性善情惡之說，<sup>6</sup>或是性未善論，<sup>7</sup>或稱人性乃天生自然之資質下之「人性化善論」與「人性啟善論」，<sup>8</sup>如此多面向評論，實顯董仲舒人性觀之複雜取向，並展現出就人性自身做價值敘述，可以演繹出之研究闡發。唯以追問人性的存在從何而來，亦即於人性問題作根源性探討，則必關乎人存在之始的追問，董仲舒於此云：「人之元在焉，安在乎？乃在乎天地之前」，<sup>9</sup>將人的存在來源訴諸最高存有，則董氏對人性的省察乃有形而上思維。然於董仲舒天道觀言之，人的存在問題非僅是根源性思辨，而是在宇宙天地的共同結構中探究人的價值意義，<sup>10</sup>亦即人的存在離不開天地陰陽與五行，生命的活動表現與陰陽五行共存。而此乃有以思考陰陽與五行做為思想因素對董仲舒人性觀的影響，亦即陰陽五行之為實踐觀念，它們的存在性與運作模式是如何呈現為董仲舒人性思想之論述，值得探討。且於董仲舒哲學架構中，論述陰陽

---

<sup>6</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁 11-13；徐復觀：《兩漢思想史（卷二）》（臺北：臺灣學生書局，1976 年），頁 402；唐君毅：《中國哲學原論（原性篇）》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 223-224。

<sup>7</sup> 周桂鈿：《董學探微·第三章·三、性未善論》（北京：北京師範大學出版社，1989 年），其謂「（性）是有善質而未能善的，需經教化而為善」（頁 97），後《董仲舒研究·第六講 董仲舒人性論》寫作「性有善質而未善，必須經過教化才能成善」。北京：人民出版社，2012 年，頁 56。曾春海：《兩漢魏晉哲學史（修訂版）》則於言董仲舒之「性」是「自然生命的質樸本性」下，亦稱之為「性未善論」，並說：「『性』只是天生可造就成善的材質，未能視為已然之善」。臺北：五南圖書公司，2006 年，頁 52-53。

<sup>8</sup> 陳德和：〈論董仲舒神道化儒學之人性啟善說〉，《經學研究集刊》第 31 期（2021 年 11 月），頁 48。

<sup>9</sup> 此〈重政〉文獻蘇輿本移至〈玉英〉。《春秋繁露》本諸〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2015 年），頁 67。下同此。又，據徐復觀《兩漢思想史（卷二）》之〈董氏的著作及《春秋繁露》成立的情形〉（頁 306-311），以及《春秋繁露義證》所附〈春秋繁露考證〉，《春秋繁露》當視作董仲舒思想文獻的總集，而可為研究董仲舒思想之依據。《春秋繁露》的出現適所以呼應《漢書》相關記載，董仲舒思想體系甚是豐富。

<sup>10</sup> 〈天地陰陽〉云：「天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，九，與人而十者，天之數畢也」，又云：「起於天至於人而畢。……人之超然萬物之上，而最為天下貴也」（蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 459-460）。天數十之細目於〈官制象天〉又稱之為「十端」，並以之作數術式的階級政治的規畫。詳見蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 212-213。

五行的存在與運行又有與氣觀念作結合，<sup>11</sup>則人生命中陰陽五行之氣的存在不僅是實然，且亦是人性表現的實質根據，則氣的變化活動如何是陰陽五行的理論意義之一部，亦是探討董仲舒人性論所應追問。猶有進者，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，呼應儒學傳統文化實踐的要求，而倘若陰陽、五行、氣化、人性為董仲舒思想體系之主要結構，則確認陰陽五行氣化宇宙論中的人性亦應涉及「禮」的意義為是。下文即依前述程式而有所推論。

## 二、陰陽觀念的氣化宇宙論

董仲舒思想善言陰陽，<sup>12</sup>陰陽觀念在《春秋繁露》中有基本模式：

天者，萬物之祖，萬物非天不生。獨陰不生，獨陽不生，陰陽與天地參然後生（〈順命〉）。<sup>13</sup>

天地之常，一陰一陽（〈陰陽義〉）。<sup>14</sup>

物莫無合，而合各相陰陽。陽兼於陰，陰兼於陽（〈基義〉）。<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> 徐復觀先生於論述《淮南子》時說陰陽五行之氣形成「氣的宇宙觀」，並就董仲舒「天的哲學」說「氣乃天的構造的基本因素」，《兩漢思想史（卷二）》，頁232、372。此即學界多以氣化宇宙論指稱董仲舒的天道觀。

<sup>12</sup> 〈董仲舒傳〉載其言「天道之大者在陰陽」以喻示漢武帝治政應有天道觀，如此歷史背景於《漢書·五行志》則另載作「董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，為儒者宗」，故亦可見〈精華〉〈十指〉論《春秋》學有陰陽觀念。《漢書》文獻本自〔唐〕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），頁2495、1317。下同此。

<sup>13</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁404。

<sup>14</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁333。

<sup>15</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁342。

陰陽無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義（〈基義〉）。<sup>16</sup>

引文除了天道生成理論層次的義涵外，要義則在陰陽是伴隨出現，事物存在與運行中，必皆有陰陽，「陽」與「陰」不是各自一套系統對立運作，而是天之整體呈現中之共同運行，「獨陰不生，獨陽不生」、「陽兼於陰，陰兼於陽」，陰陽乃相即關係，有陽必有陰，有陰必有陽，不存在著陰陽獨自活動的模式，天道的理則顯發為陰與陽偕同地表現。而且，陰陽共同呈現乃為運行與生成事物的存在，即存在物是陰陽和合而生，萬有莫不在有陽有陰下出現。此乃意謂存在者自身必有陽與陰，有陰有陽的理路不是非彼即此的模式，而是於天道必有、化生天地萬物的活動中，恆常地顯現著各有陰與陽相互地運作出萬物的存在。是以陰陽共存非是互斥對立，不是一般所以為如水火不相容，僅能擇一而無法同在時空中的對沖狀況，陰陽的理論關係不是對立衝突，它們二者應視為聯合並存的完整模式來看待纔是。而且，陰陽同在，雙方其實是原理上協調地共存。董仲舒察見到：

天使陽出布施於上而主歲功，使陰入伏於下而時出佐陽；陽不得陰之助，亦不能獨成歲（〈董仲舒傳〉）。

17

有欲日益也，有欲日損也。益其用而損其妨。有時損少而益多，有時損多而益少。少而不至絕，多而不至溢（〈基義〉）。

（陰陽）多少調和之適，常相順也。有多而無溢，有少而無絕。春夏，陽多而陰少；秋冬，陽少而陰多，多少無常，未嘗不分而相散也，以出入相損益，以多少相溉

<sup>16</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 343。

<sup>17</sup> 班固著、顏師古注：《漢書集注》，頁 2502。

濟也（〈陰陽終始〉）。

基於曆法成歲觀念，董仲舒指出「陰者，陽之助也；陽者，歲之主也」（〈天辨在人〉）<sup>18</sup>，陽固主導成歲，然若無陰時佐之，成功亦不可能。此乃呼應上頁引文所謂陽之行不得專獨，須聯合陰之助纔能有歲功，再次表明陰陽是活動的共同體。而且，陰為陽之助作為共同運作的重要模式，表示具有陰陽觀念的宇宙論思維非是專斷於某一固定絕對元素，以為非有單獨的本體不可，否則無以成就天地萬物的存在。實則非如此，而是須有陰陽相互合作的運行規律，始能保障自然萬物的生化成。此乃在陽主陰從的結構中講究生成變化，不是獨裁地唯陽是從，而必須有輔助方的存在纔能遂行生化，亦可謂陽之為主導並非為彰顯獨陽的絕對性，而是於陰陽偕同運作中表現相合相順為活動目的，此即指向第二則引文的原理。該則引文的主語是陰陽相兼之道，其文舉政治名位、人倫關係、天地上下、方位方向、親疏遠近等相對共存共在，<sup>19</sup>以為說明一方面損益多少乃存在物變化活動與顯現出差異的事實，另一方面則是活動過程的正確方向在於損益不相妨，不破壞陰陽相互的平衡，亦即陰陽之間實際是相互調和、維持不過度的情況。第二則文義乃應和〈基義〉第一章指出陰陽相對偶的重要性在「合」，<sup>20</sup>即萬物的存在莫不蘊含著陰陽，而此陰陽是以結合相和的模式而活動著，如此存在活動乃在和諧中達至相協順，意即陰陽相互協作之實在性內涵呈現和諧，以規律視之即

---

<sup>18</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 328。又開展而言則是：「陰陽二物，終歲各壹出，壹其出，遠近同度而不同意。陽之出也，常縣於前而任事，陰之出也，常縣於後而守空處」（蘇輿：《春秋繁露義證·基義》，頁 343）。

<sup>19</sup> 「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；有屏而左也，有引而右也；有親而任也，有疏而遠也」。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 343。

<sup>20</sup> 「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，有喜必有怒，有寒必有暑，有晝必有夜，此皆其合也。陰者，陽之合；妻者，夫之合；子者，父之合；臣者，君之合」。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 342。

陰陽彼此之間不會出現極端，所以文獻以無溢與無絕指涉如此調合的狀態。而和順的模式在董仲舒的觀察中，四時存在中的陰陽相互模式即體現如此和諧精神的明證，陰陽成歲的相互關係乃可在四時運行中獲得印證。此固是立基於古代農業曆法的生活經驗，唯於使陰陽宇宙論可以成歲作說明下，必有四時觀念參與其中，〈天道無二〉云：

天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一；一而不二者，天之行也。陰與陽，相反之物也，故或出或入，或右或左；春俱南，秋俱北；夏交於前，冬交於後；並行而不同路，交會而各代理，此其文與？天之道，有一出一入，一休一伏，其度一也，然而不同意。陽之出，常縣於前而任歲事；陰之出，常縣於後而守空虛；陽之休也，功已成於上而伏於下；陰之伏也，不得近義而遠其處也。<sup>21</sup>

陰陽關係具備相互運作的模式，凡出入左右前後皆具對當關係，如以月為陰，日為陽，則「陰出則陽入，陽出則陰入」，<sup>22</sup>因此，當天道中的陰陽關係以四時言，其相對共存乃表現為各有適時的主導情形，「天無常於物，而一於時。時之所宜，而一為之」（〈天道無二〉），<sup>23</sup>此即陽與陰固是並存，然彼此之間有相對性，因而運作時二者實須以其中之一為引領作用，故董仲舒乃以「太陽」「少陽」「少陰」「太陰」分別指涉四時的陰陽表現狀況。<sup>24</sup>此

<sup>21</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 337。

<sup>22</sup> 〈陰陽出入上下〉：「天道大數，相反之物也，不得俱出，陰陽是也。春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽。陰出則陽入，陽出則陰入；陰右則陽左，陰左則陽右。是故春俱南，秋俱北，而不同道；夏交於前，冬交於後，而不同理。並行而不相亂，澆滑而各持分，此之謂天之意」。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 334-335。

<sup>23</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 338。下文即云：「故開一、塞一、起一、廢一，至畢時而止，終有復始於一，一者，一也」。出處同前。

<sup>24</sup> 說見〈官制象天〉、〈天辨在人〉、〈陰陽終始〉、〈暖燠常多〉。

非僅是處於古代農業社會而順著節氣生活所作的經驗說明，益有董氏以陰與陽為哲學觀念，發明客觀世界存在著基本結構：吾人所處的生活世界中陰陽個別運行的理路固是不同有異，然而並不因此而相妨礙且對立，而是可以在相對而有關連關係中，並行不亂，且能成就天地萬物的存續。此道理可由二方面確認，一是月入日出，日落月出，皆是晝夜而成一天，唯有分作一晝一夜各成相互的面向，有日必有月，有夜即接著有晝，纔足以為成為一日十二時辰的完整性。另一方面則是日夜接續連結，日日積累表現為歲時，在廣大的時空範圍中察見到春夏秋冬在大氣天候與氣象物候現象之有異，卻不因此以為它們不是在同一宇宙中運行，而是結合四時各有陰陽主導出不同的氣候現象纔是自然世界的整體構造，如此亦是天之造化宇宙的真實道理。尤其值得注意的是，陰陽在日夜歲時表現出各自的行為而有相互的潛伏與隱伏，它們的存在狀況並非對立否定，而是基於天道成歲的要求而做出配合關係，是面對四時作用不同而賦予天地萬物生命面貌的整全性，所必須有的客觀規律。陰陽的活動不是對立並否定彼此，而是互動中的相對表現卻能使雙方共同成就日月四時年歲，亦即陽與陰固是不同的運行表現，然二者在合和關係中於四時各做主導之功，彼此能共同運作以為成就歲時的存在，此纔所以是天意天理天道。陰陽如此運行模式在董仲舒的宇宙觀亦有關鍵質素參與其中——「氣」。<sup>25</sup>董氏云：

---

<sup>25</sup> 陰陽二字的本字「𡗗」「𡗗」從陽光照射的狀況，再到因照射方式與照射之處的不同而有氣（三、𡗗、气）的變化流動的相對相異的義涵，進而有陽氣陰氣的字義使用，前輩先生據古文、字書與辭例多有考證，參見梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉，收入顧頡剛編：《古史辨（第五冊）》（臺北：藍燈文化公司，1993年）；徐復觀：〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉，同氏著《中國人性論史（先秦篇）·附錄二》（臺北：臺灣商務印書館，1988年）；唐君毅：《中國哲學原論（原性篇）·第四章·三 氣分為陰陽二者之觀念之形成與其涵義》；楊超：〈先秦陰陽五行學說〉，收入文史哲雜誌編輯委員會編《中國古代哲學論叢》（北京：中華書局，1957年）；戴君仁〈陰陽五行學說究原〉，同氏著《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970年）；張立文主編《氣·

天地之間，有陰陽之氣（〈天地陰陽〉）。<sup>26</sup>

陽，天氣也；陰，地氣也（〈人副天數〉）。<sup>27</sup>

春秋之中，陰陽之氣俱相併也（〈陰陽終始〉）。<sup>28</sup>

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〉）。<sup>29</sup>

董仲舒思想體系的氣觀念須以理論層次分析，其是在以「天」為最高概念，<sup>30</sup>且又以天為「元」而言氣，故發明「元氣」（〈王道〉）<sup>31</sup>之說以下轄陰陽之氣；意即天做為根源（天元）且能藉由氣布化宇宙，<sup>32</sup>如此活動樣貌的具體展現則是陰陽之氣的運作。而陰陽本於元氣的氣化運行蘊含二義，首先，陽氣做為天氣與陰氣做為地氣是宇宙一體中相對而言，「天氣上，地氣下」（〈人副天數〉），天地上下之為整體乃客觀結構，陽氣陰氣同行於宇宙中亦是整體性之必然存在，並且顯現為宇宙天地之間充滿著陰

---

第一章·第一節 氣概念的產生》（北京：中國人民大學出版社，1990年）。

<sup>26</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁461。

<sup>27</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁349。

<sup>28</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁332。

<sup>29</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁346。

<sup>30</sup> 「天序日月星辰以自光」（〈立元神〉）；「天覆育萬物」（〈王道通三〉）；「天者，百神之君也」（〈郊語〉）；「天者，百神之君也」（〈郊義〉）；「天者，萬物之祖，萬物非天不生」（〈順命〉）；「天執其道為萬物主」（〈天地之行〉）；「天者羣物之祖也」（〈董仲舒傳〉）。〈五行之義〉建立「土」之為中央主位，董仲舒亦言「土之敬天」與「土者天之肱股」。

<sup>31</sup> 董仲舒以「元」作表述有二用義，一是〈王道〉解釋「元者，始也」，又〈重政〉亦言「元猶原也……元者為萬物之本」，故在該篇乃有「天元」觀念以指涉萬物之本與天地之前，文中又稱作「天地之元」。再者是以「元」概念之根本且原始的內涵解釋《春秋》學紀年書法義例，而有「一元」（〈玉英〉）之說。

<sup>32</sup> 是以《春秋繁露》「天氣」又分作二層涵義，一是本於天之為元的「天之氣」，此即「天統氣」（〈三代改制質文〉）；另一則是基於天地陰陽分殊所言之氣，引文之「陽，天氣也；陰，地氣也」，與「天氣上，地氣下」（〈人副天數〉）之說即是。

陽之氣變化萬物的歷程。若不存在著陰陽氣的運動與現象，吾人即無法理解與掌握這個客觀世界的運行本質。其次，氣之流動性的緣故，<sup>33</sup>董仲舒發明陰陽氣化以為理解變化歷程，進而可解釋四時是陰陽之氣的變現。由於獨陰獨陽不會產生氣的相互流動，唯有陰陽並存且具相互關係與互動模式，形成氣的次序流行，所以變化出四時規律運行之世界。觀察四時成歲歷程，可見陰陽之氣是有變化發展的理序，此變化非是異化異質改變——陰變為陽與陽變為陰，而是一氣（元氣）化為二面活動，<sup>34</sup>即陰陽氣化現象的多寡增減，呈現出陰陽轉化的活動，於此過程中纔能表現四時陰陽不同的動態協調，且唯有保持陰陽之氣的各自異性與互動主導纔有歲時成功地出現。歸納前述二點，董仲舒的陰陽氣化宇宙觀實是一氣之化為陰陽而成就四時年歲不斷運行的過程，亦即陰氣陽氣之所以能太陽、少陽、少陰、太陰分佈為四時的基本內涵，乃由於根源上有元氣的存在及其運化為陰陽。<sup>35</sup>而如此觀念即可根據天之元氣的整體性解釋吾人所處客觀世界的變化過程，其具體是陰陽之氣有分又必合作運化以成歲，而陰陽和合分為四時異氣的歷程，是在陽氣陰氣各自作主的程序中，才得以保住天地萬物的呈現與存在，且可使吾人體察到萬物的生成變化來自根源之氣，此即是宇宙規律的基本秩序性與實質意義。

### 三、五行觀念的氣化構造與陰陽的結合

自《尚書·洪範》提出水火木金土五行概念解釋治理事務，學者結合甲骨文卜辭、《管子·四時、五行》、《左傳》、《呂氏春秋》十二紀首與〈應同〉、《尚書大傳》、《漢書·五行志》、

---

<sup>33</sup> 氣字的流動義在造字結構中乃為本義，詳參註腳 25 各篇論文。

<sup>34</sup> 《循天之道》規劃生命應依陰陽四時之氣而做各種相應養生活動，乃由於「其道同類，一氣之辨也」，即見元一之氣是又呈現為變化過程。

<sup>35</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證·玉英》：「元者為萬物之本」，頁 66。

《白虎通義·五行》等，發現五行體系乃綜合五方、<sup>36</sup>五材、<sup>37</sup>五氣、<sup>38</sup>五德、<sup>39</sup>五星、<sup>40</sup>天干等數術的複雜架構。<sup>41</sup>唯董仲舒以宇宙論考察吾人所處天地萬物世界的客觀結構，除了根據陰陽之氣解釋外，又加入上古文獻已有之五行觀念，運用木火土金水以為擴充說明與詮釋天道運行的模式。歸納《春秋繁露》五行說主要

<sup>36</sup> 楊向奎：〈五行說的起源及其演變〉，收入文史哲雜誌編輯委員會編：《中國古代哲學論叢》（北京：中華書局，1957年），頁13-16；楊超：〈先秦陰陽五行說〉（出處同前），頁42；范毓周：〈「五行說」起源考論〉，收入艾蘭、汪濤、范毓周主編：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（南京：江蘇古籍出版社，1998年），頁119-123。前述學者所據為胡厚宣〈甲骨文四方風名考證〉與〈論殷代五方觀念及中國稱謂之起源〉的文字資料，唯察胡先生的考證說明不與五行說聯繫，而且卜辭記載四方四土皆無關連「中方」（中位），中字則是商王朝自稱「中國」——相對四方之國而為京城所在。二篇文皆收入氏著《甲骨學商史論叢初集：外一種》（石家莊：河北教育出版社，2002年），頁265-276, 277-281。是以甲骨文資料所提供的「中」字除了意謂方位之中央外，亦有在祭祀中自稱商王商朝為政治中心的意思，因而「土」之為中位即可申論主政者之教化，見下文探討。

<sup>37</sup> 徐復觀：〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉；楊超：〈先秦陰陽五行說〉；范毓周：〈「五行說」起源考論〉；戴君仁：〈陰陽五行學說究原〉；劉起鈞：〈五行原始意義及其分歧蛻變大要〉，收入艾蘭、汪濤、范毓周主編《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（南京：江蘇古籍出版社，1998年）。前舉諸文皆是本於《左傳·襄公二十七年、昭公十一年》有「五材」之說而杜預皆注作「金木水火土」。然而杜注晚出，「五材」非是直指「五行」，觀〈文公七年〉載「水火金木土穀謂之六府」之說，可見五行原初與五材無關。《左傳》文獻本自〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等疏：《春秋左傳正義》，〔清〕阮元重刻：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館發行，1989年）。

<sup>38</sup> 參楊超〈先秦陰陽五行說〉根據《呂氏春秋·應同》文獻所述。唯若就比較而言，木氣、火氣、土氣、金氣、水氣觀念來源應是《呂氏春秋》十二紀首與《管子·四時》以「氣」言四時而配木火金水，且該二本文皆未言「土氣」。

<sup>39</sup> 根據《史記·孟荀列傳》提及騶（鄒）衍五德終始說，以及《荀子·非十二子》評思孟五行而楊倞注云「五常仁義禮智信」。

<sup>40</sup> 依現代五大行星排序是辰星、太白、熒惑、歲星、鎮星（填星），劉起鈞〈五行原始意義及其分歧蛻變大要〉據漢代典籍指出五星可與五行結合配對。然而，其所舉漢人說法皆晚於甲骨文、《尚書》、《管子》、《左傳》、《呂氏春秋》的文獻背景，而且該文未能說明是先有五行觀念而才有五星與之搭配，抑或五星觀念先出後才有五行與之組合。

<sup>41</sup> 前述數術之說皆可在〔隋〕蕭吉：《五行大義》（臺北：臺灣商務印書館，1981年）瀏覽，蕭吉更綜合地支、八卦、五臟、情志、五色、五味、五音、五帝、九宮、天地生成數、十二時辰、十二律呂、二十八星宿、曆法、緯書、政治等，演繹為後世所熟悉之風水地理之五術觀。

呈現為三種理路型態，一是成歲過程中相生與相剋的循環，圖示如下：



圖一：五行相生



圖二：五行相剋

首先，五行的觀念非是指涉物質或物體，而是就日用庶務的活動模式與常態，從宇宙論的觀點建立五種屬性與性質、運行特性及經驗性活動的原理，並據此五種基本性質與運作模式以解釋萬事萬物的存在。再者，察《春秋繁露》自第五十八篇〈五行相生〉起連續七篇以「五行」為題的文獻，該五行相關篇章主述生化多於言勝剋，如第五十九篇〈五行相勝〉未涉任何災異之說，而是基於相生成事的模式中，留意到循環生成過程中會出現人事弊病，因而需要某一行對治某一行過度所造成的問題，以回復正常相生之運行。再如第六十篇〈五行順逆〉固言災異，然此乃人君咎由自取，修身與行政不順四時五行所致，文義乃藉此對照出人君若勤勉治政，無違時節運行，即可恢復四時五行下民生應有生命樣貌。易言之，董仲舒在宇宙論強調生生觀念下，結論其發明之相生說較古文獻已有之相勝說更具有理論優先性，<sup>42</sup>亦即五行觀念乃是著重天道運化萬物生成與使萬民生存不息，縱使出現相剋狀況，在可恢復各行之間平衡的狀態下，五行的活動實是確保人事物的存在與發展。<sup>43</sup>復次，五行說非是將萬有分為五類，而

<sup>42</sup> 岑溢成：〈董仲舒陰陽五行說的認知意義〉，《當代儒學研究》第 13 期，2012 年 12 月，頁 68-72。另從清代學人對篇目排序的調整，指出〈五行相生〉調至〈五行相勝〉之前，是亦表示相生重於相剋。

<sup>43</sup> 同理亦見〈五行變救〉與〈五行五事〉，文繁，不殫引。

是在宇宙整體性中即有五行運作於事物的存在活動。如〈治亂五行〉雖將災異配五行，但災異並非某一行自身形成，而是其它四行干犯所造成的後果。由此可見五行必同時存在，<sup>44</sup>亦即無論相生或相勝，五行是並存運作，因為它們是宇宙運行的原理。唯此並存活動模式中，在時間序列（四時）發展的階段上有主導者。<sup>45</sup>猶有進者，《春秋繁露》九篇以「五行」為題的文獻非純以數術操作宇宙論底作為解釋世界或理論目的，而是結合人事行為，解釋以五行為架構、相互影響的網絡關係，其用意實在思辨政治人事問題並提出解決之道。

董仲舒五行說的第二型態是以方位之「中」位<sup>46</sup>觀念，建立「土德」的輔助地位與核心作用重要性，圖示如下：



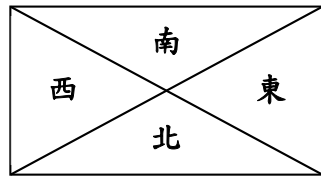
圖三：五行五方

<sup>44</sup> 《白虎通義·五行》即引《傳》曰：「五行並起，各以名別」。文獻本自〔清〕陳立：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），頁191。

<sup>45</sup> 相對而言，某一行為主時，其它四行是處於輔佐地位，此從〈五行相生〉之「五官」作推論即可知。因為，在每一時序有主官下，其他四官應非不存在，否則政治官務職事必廢矣。亦即政事實施應有全面性，不可能因為須適時處事而有主導職務之官下，其他官職不作為。例如春季當農事之始，田官司農固有施政優先性，然而該時節的國政，亦不可能國防、建設、教育、司法任其荒廢。又，五行同存而四行視事配合一行亦可證於〈五行五事〉。五事在王者一人之身乃兼有之，王者在率身治政時，貌、言、視、聽、思固可因人因事因時因氣而擇一突出展現，其他四事四行則仍從旁輔助。是以可見此五事做為五行在主政者之身乃俱存之事實，此五者存於人身乃生命之全貌，缺一不可。

<sup>46</sup> 相較註腳35以文字文獻考證中位觀念在上古早已表述，馮時：《中國古代的天文與人文·第一章·第二節 中央與四方》（北京：中國社會科學出版社，2006年）則舉考古文物與遠古遺跡出現「+」與「亞」圖騰為證，亦指出中央與中心想法早在殷商之前已有。然而這些殷商甲骨文卜辭與古文物圖紋之四方五位皆未有五行之文與痕跡，五行與方位結合而有思想意義是晚出之事，文獻依據仍須以《管子·四時》與《呂氏春秋》十二紀首為主。

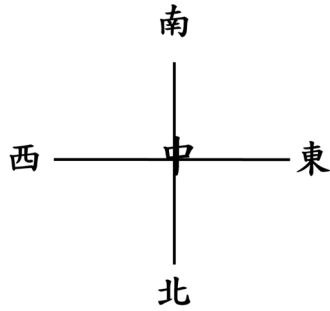
在董仲舒之前已有《管子·四時》與《呂氏春秋》十二紀首將土做為中間地位而置於夏末，唯〈四時〉僅言土德且該德輔四時，《呂氏春秋》則直言木德、火德、金德、水德而不言土德，亦即原始五行之德的土德在配四時中看不出「土」的重要性，觀〈天辨在人〉論四時即不言土，而僅用木火金水各德配四時作申論解釋。易言之，〈五行相生〉篇依五種司職以建立五德，<sup>47</sup>而且在相生相勝模式中，土僅是勝剋循環模式之一員，是與五官之一位及各種以五為類的人事物之一，此乃因為成歲的過程中各階段皆重要，缺一不可，是以土僅作為歲時程序之一即可。然而若加入方位觀念，五行配四方，使土居「中位」以建立「土德」之為中心，才使土居四行之首，此由《春秋繁露》的方位觀念實是二模式並陳即可知：



圖四：四方（一方相對於其它三方）

（按：因向北仰望天穹觀方位，做成平面圖即南上北下）

<sup>47</sup> 文辭表述上，《春秋繁露》未直言「仁德」「義德」「禮德」「智德」「信德」等後世依《白虎通義》所熟悉的五常之德，五常之氣於《春秋繁露》亦未言。特殊的是，《春秋繁露》亦未直言「木德」「火德」「金德」「水德」，僅〈五行之義〉有「土德」，且該篇是因言四時之氣而單獨述及「土氣」，至於五行與氣合論僅出現在〈五行五事〉。以前述比較〈洪範〉，《尚書》文獻並未以德性與氣觀念說五行與五事，〈洪範〉五行觀僅是就政治義提醒主政者注意五種民生事務，該篇文的宇宙觀不在五行，而是「五紀：一曰歲，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰麻數」，且未有展開說明。



圖五：五位（中央被四方圍繞，相對方位來自中央）

圖四顯示使用四方觀念毋須主張中央，因而土做為五行之德可不在四時中佔有核心地位，土德僅做為四時成歲之一環節，如圖一。唯據〈五行之義〉，由於四時之 4 為偶數的緣故，五行在以 5 為奇數而整合入四時模式，「土」則須以中央位置與四時過程之中間作安排，前者是空間（中位），〈四時〉《呂氏春秋》十二紀首已言之，時間面則是董仲舒加入「土為季夏」（〈五行對〉），<sup>48</sup>解決「5」嵌入「4」之奇偶相合的問題，而可以合理表述土之中央（中心）<sup>49</sup>且尊貴，是為土德。<sup>50</sup>這是在相生模式中凸顯出土之為德行的重要性，即四行之德圍繞土德成就歲時。〈五行之義〉云：

五行之隨，各如其序；五行之官，各致其能。是故木居

<sup>48</sup> 《管子·四時》「中央曰土」一節原是混在「南方曰夏」章中段，戴望以為應調至該章末（《管子校正（五）》，臺北：臺灣商務印書館，1956年，頁26）。此固符合《呂氏春秋》十二紀首將「中央土」一節置於「季夏之月」節後，然文辭正面表述「土為季夏」則是董仲舒的主張。

<sup>49</sup> 〈五行之義〉：「天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也；此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央，此其父子之序，相受而布。是故木受水，而火受木，土受火，金受土，水受金也。諸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也；常因其父，以使其子，天之道也。是故木已生而火養之，金已死而水藏之，火樂木而養以陽，水剋金而喪以陰」。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁313。

<sup>50</sup> 由此亦見董仲舒思想有進於《管子·四時》。〈四時〉中「四時」的理論地位乃高於陰陽與中央土（土德），而且該篇言四行是由氣而來，非是五行之氣說，即春氣生木、陽氣生火、陰氣生金、寒氣生水，土沒有氣來生它，土是做為「輔」四時來看待，不如《春秋繁露》以四時圍繞土德而論宇宙萬物生化。

東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣。是故木主生而金主殺，火主暑而水主寒。使人必以其序，官人必以其能，天之數也。土居中央，為之天潤。土者，天之股肱也，其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者，土兼之也。金木水火雖各職，不因土，方不立，若酸鹹辛苦之不因甘肥不能成味也。甘者，五味之本也；土者，五行之主也；五行之主土氣也，猶五味之有甘肥也，不得不成。是故聖人之行，莫貴於忠，土德之謂也。人官之大者，不名所職，相其是矣；天官之大者，不名所生，土是矣。<sup>51</sup>

藉由地理空間觀念，在相生中凸顯「土」之居中的地位，則土做為中央不僅是方位，而且是中心點，是用來劃分固定不變的四面向之事，亦即配合時節而能據四方四時建立各項生活、農業與政治事務的分野，此可以曆法「月令」為具體實務觀念。<sup>52</sup>而「土」地位的重要性除了因應農業時代治理生產背景外，<sup>53</sup>亦由於董仲舒思想中天道觀的設立。一方面天的理論地位高於土，土是天官之一，但其是主官，主管四時運行，亦即土是天的首要官長，天以此賦予土行能成就四時四行之事。<sup>54</sup>另一方面，董仲舒天道觀之所以貴土、強調土德，乃是藉中央方位及主宰四時之有所作主，以言宇宙間天地萬物內涵天道之天志天意為最高主宰，能賦予土行四時以領主萬有。是以五行之土有二義，一是相生相剋中之一員；二是中央土之土德，後者是著重土氣使四時與四行協和運作，

---

<sup>51</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 314-315。

<sup>52</sup> 詳參丁原植：〈月令架構與古代天文的哲學思索〉，《先秦兩漢學術》第 1 期（2004 年 3 月），頁 79-84。

<sup>53</sup> 〈五行五事〉藉〈洪範〉「五事」觀念發明土之為「思曰容」與「容作聖」，強調聖王心思寬大，施政無不設施，使政事各得其宜。此即蘊調大地容受一切，讓萬事萬物正常生長發展。《春秋繁露》，頁 354-385。

<sup>54</sup> 是以「土」的觀念亦轉化為國君之官宰之說，詳見〈五行相生〉與〈五行相剋〉文獻。

蘊謂四時運行須有大地為基礎，四季皆在大地上表現，並反映出土的主導成歲，此即〈五行相生〉之君官，而有貴土觀念。

五行說第三型態是木火土金水做為五氣<sup>55</sup>乃各自相對獨立卻又共同運行之作用、性質、活動、現象、理則，董仲舒即以五行之氣進一步與陰陽觀念結合，〈五行相生〉云：

天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。

56

〈天辨在人〉：

金木水火各奉其主以從陰陽，相與一力而并功。其實非獨陰陽也，然而陰陽因之以起，助其所主。故少陽因木而起，助春之生也；太陽因火而起，助夏之養也；少陰因金而起，助秋之成也；太陰因水而起，助冬之藏也。

57

〈五行對〉：

天有五行：木、火、土、金、水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水為冬，金為秋，土為季夏，火為夏，木為春。春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏，藏，冬之所成也。<sup>58</sup>

五行之所以能與陰陽結合是由於有四時做為平臺，此亦見於〈五行五事〉與〈五行之義〉。〈五行五事〉於五行與貌、言、視、聽、思（心）五事的結合中加入五行之氣與四時以言人事感應，

<sup>55</sup> 《春秋繁露》僅〈五行五事〉直言「木氣」「火氣」「金氣」「水氣」「土氣」，五行是氣的觀念在〈四時〉與《呂氏春秋》皆無。

<sup>56</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 355。

<sup>57</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 327。

<sup>58</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 306-307。土之為「地」，可類推天地陰陽，亦見五行與陰陽的理論關係。

其中亦有四時之氣而兼及「陰氣」「陽氣」多寡以描述四時樣貌。<sup>59</sup>〈五行之義〉則見上引「木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣」之說，<sup>60</sup>且據此對照〈五行相生〉之「陰陽→四時→五行」的程序，天之陰陽到五行的過程，在氣的布化流行與陰陽優先於五行下，四時之氣作主於五行發展中，實是將五行設定在四時，以及陰陽亦是經由四時而展現，尤見四時是陰陽與五行結合的樞紐。此一方面，上引〈五行之義〉寒暑之說已透露陰陽成歲發展的過程，「土」之所以在「季夏」，是著眼於陽至陰的過渡與轉化，此由四時成歲過程是從太陽、少陽、少陰、太陰的變化流程可知。<sup>61</sup>另一方面，董仲舒思想據方位之「中」而使土氣作主，五行之氣與四時之氣整合為時空結構，這是以陰陽之四時成歲，再與五行之四方中央，形成時間與空間的結合。易言之，陰陽與五行的整合要件是四時與方位觀念的運用，四時成歲本因日出日入方位的位移而蘊含空間觀念，<sup>62</sup>而「五行」之所以能與「陰陽」作連結則是先經由四季流轉提供時間平臺，再由四方<sup>63</sup>五位的互通而能配合四時，建立起可使五行參與的共構系統。猶有進者，從操作數術的角度，陰陽有二，與五行是五，奇偶數無法相配或排列組合，因而董仲舒以陰陽之「氣」為主要結構，分出少陽、太陽、少陰、太陰，再以四時為平臺，並將「土」的地位相對獨立出來，使得陰陽與五

<sup>59</sup> 文長不殫舉，詳見蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 383-387。

<sup>60</sup> 據註腳 49 引文，〈五行之義〉天之五行授受過程中，「火樂木而養以陽，水剋金而喪以陰」亦見陰陽蘊含於其中。

<sup>61</sup> 詳見〈陰陽終始〉以太陽少陽少陰太陰言四時四行。文長不殫舉，詳見蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 331-332。

<sup>62</sup> 四時方位的設定亦見於夜晚月升月落的位置會隨著季節更動，尤其古人早已發現北斗七星斗杓指向之逆時針東南西北轉向，反映出春夏秋冬的循環，再再顯示時節與空間觀有關。北斗七星資料參見馮時：《中國天文考古學·第三章·第二節·一 北斗建時法則》（北京：社會科學文獻出版社，2001 年）。

<sup>63</sup> 值得注意的是，單言四方之所以可以不言「土」，乃由於方位無法言相生相剋。另外則是四時與四方的表述在〈洪範〉所無，這可見董仲舒思想系統有進於鄒衍、《管子·四時》、《呂氏春秋》十二紀首之處。

行可以組合成宇宙論系統。此即四時陰陽之氣的多少相對性，讓四行可以參與四時，加以方位之中央與四方的關係，則五行既可安排成為相生或相剋的程序，而且氣觀念——陰陽之氣、四時之氣、五行之氣——的運用亦使得陰陽與五行構造為相互運作的體系。藉由氣做為自然活動的脈絡，「陰陽」與「五行」二者非是各自相對獨立運動的性質，而是在氣的原理中，結合為貫穿四時且持續成歲的宇宙樣貌。

陰陽與五行做為解釋客觀世界的思想，說明變動與規律及變化之所由，亦即董仲舒天道觀的宇宙論意在論述經驗流變的世界有其客觀來源。而董氏思想體系中，陰陽觀念是首出模式，此與日月升落及四時流轉成歲有關，符應生命活動原初處於天地萬物之間的基本生活時間程序的感受。唯陰陽四時的宇宙觀本是時間觀念為主軸，然加入五行後，董仲舒哲學之結合時間與空間的構造則益顯宇宙論系統上的完備。此中基於四時結構而言，陰陽的理論層次固高於五行，<sup>64</sup>然陰陽與五行皆是天道之氣化，則陰陽附加五行即能多元地理解宇宙存在物各個活動，是謂哲學宇宙論的理論意義。然而，藉著陰陽與五行觀念所建立的思考，不僅顯示客觀的宇宙秩序的模式，董仲舒更意在根據陰陽與五行的運化，展示客觀世界是蘊含著價值的宇宙，是吾人生命實踐的內在

---

<sup>64</sup> 若以陰陽化生四時再到五行言，陰陽與五行應是上下層的理論關係，但徐復觀先生認為董仲舒思想體系中「陰陽」與「五行」是有著孰主孰從或一併呈現的問題，亦即《春秋繁露》存在著陰陽之氣與五行之氣是否上下聯繫，抑或平行並列的問題，徐先生指出此問題之解決至《白虎通義·五行》篇有「言五行即是言陰陽」之意而明朗，該篇文義雖異於《春秋繁露》以四時做陰陽五行結合，但卻可由五行納於陰陽而確認五行是由陰陽分化而出。《兩漢思想史(卷二)》，頁384。按：徐復觀先生論據應是〈五行篇〉直言「五行各自有陰陽」。另外，馮樹勳〈陰陽五行的階位秩序〉據董仲舒五行說重土德，指出「五行屬地德而非天德」，亦即五行以地德為本，則在區分「陰陽為天德，而五行為地德」與天尊地卑下，陰陽乃重於五行。《臺大文史哲學報》第70期（2009年5月，頁12）。實則上引〈天辨在人〉：「金木水火各奉其主以從陰陽」云云，即見陰陽與五行固同是董仲舒天道觀體系中主要結構，然思想階層上陰陽優先於五行。

依據。<sup>65</sup>

#### 四、陰陽與五行之為人性內涵析論

董仲舒天道觀之宇宙論是四時為平臺從而架構陰陽與五行運作其間，萬事萬物之活動亦是表現於陰陽五行運作的世界，人類存在既然是其中一員，則思辨人性根源、人性意義及人性的價值實踐，亦當是在陰陽五行的模式中證成。據前文所論董仲舒陰陽與五行之氣的思想，其人性論的理論意義有三。

##### （一）陰陽之氣化為情感現象

董仲舒指出人的存在是天氣所化生，其云：「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」（〈重政〉）<sup>66</sup>，故生命活動必呼應天氣運行，而其基本表現如以上述陰陽氣於成歲中交互多寡的模式，<sup>67</sup>則是呈現為順四時之四種情態，相關文獻如下：

天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。春，喜氣也，故生；秋，怒氣也，故殺；夏，樂氣也，故養；冬，哀氣也，故藏；四者天人同有之。  
（〈陰陽義〉）<sup>68</sup>

<sup>65</sup> 蒙培元：「在儒家看來，意願或意願動作實際上是和情感或情感活動不可分的，而且是一種善良的意願，這不是別的，就是『良心』，它同上帝、惡魔等等不相干。」參蒙培元：〈人是情感的存在——儒家哲學再闡釋〉，《社會科學戰線》2期（2003年），頁4。

<sup>66</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁144。

<sup>67</sup> 陰陽四時成歲以氣言亦有一事與人之活動聯繫——曆法，〈三代改制質文〉提出確認歲首—「斗建寅，天統氣始通化物」、「斗建丑，天統氣始蛻化物」、「斗建子，天統氣始施化物」—是「統三正者，曰：正者、正也，統致其氣，萬物皆應而正」，可見宇宙論中的實踐觀是可以氣化直接聯繫人事，關乎此，請見下節探討。

<sup>68</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁333。

天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春夏秋冬夏之氣者，合類之謂也。（〈天辨在人〉）<sup>69</sup>

人生於天而取化於天，喜氣取諸春，樂氣取諸夏，怒氣取諸秋，哀氣取諸冬，四氣之心也。（〈王道通三〉）<sup>70</sup>

人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時。人生有喜怒哀樂之答，春夏秋冬夏之類也。喜，春之答也；怒，秋之答也；樂，夏之答也；哀，冬之答也。（〈為人者天〉）<sup>71</sup>

夫喜怒哀樂之止動也，此天之所為人性命者，臨其時而欲發其應亦天應也，與暖清寒暑之至其時而欲發無異。（〈如天之為〉）<sup>72</sup>

陰陽之氣在上天亦在人，在人者為好惡喜怒，在天者為暖清寒暑。（〈如天之為〉）<sup>73</sup>

綜合引文與上節四時陰陽可做出如下表之理論關係：

陰陽 分類	少陽 ↓	太陽 ↓	少陰 ↓	太陰 ↓
四時	春	夏	秋	冬
氣溫冷熱	暖	暑	清	寒
四情	喜	樂	怒	哀
治政	慶	賞	罰	刑

上表模式之所以可以成立，乃由於四時的本性是陰陽之氣，而陽氣陰氣相互多寡所顯春氣夏氣秋氣冬氣，亦表現為暖氣暑氣清氣

<sup>69</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 328。

<sup>70</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 322-323。

<sup>71</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 310-311。

<sup>72</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 457-458。

<sup>73</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 457。

寒氣，<sup>74</sup>故在「天有陰陽，人亦有陰陽」（〈同類相動〉）<sup>75</sup>與「氣同則會」（同前），以及「天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也」（〈天地陰陽〉）<sup>76</sup>的架構下，董仲舒乃據陰陽氣的布化以論人的存在樣貌副合於天，<sup>77</sup>而說：「人有喜怒哀樂，猶天之有春夏秋冬也，喜怒哀樂之至其時而欲發也，若春夏秋冬之至其時而欲出也，皆天氣之然也」（〈如天之為〉）。<sup>78</sup>此是有見於四季時節的不同除了表現在動植物生態與山岳水文景觀外，另一可使人感受不同變化者，即是冷暖溫度的差異；而藉氣候溫差乃所以表述人既生活在四時中，且人本身有四種基本情感，遂可依陰陽之氣的普遍流行，構作天人關係的整體性，此即陰陽氣化使「天人之際合而為一」（〈深察名號〉）。<sup>79</sup>其說一方面指出，天之陰陽流轉有四時之氣做表徵，且四時不唯是氣，亦是四情之氣；另一方面則傳達，人由天氣陰陽所化生，且天氣陰陽賦予人生命存在有四情，故在季節、溫度、情緒皆可以氣言中，董仲舒認為「天之副在乎人，人之情性有由天者矣」（〈為人者天〉），<sup>80</sup>而且是「心有哀樂喜怒，神氣之類也」（〈人副天數〉），<sup>81</sup>四情既然是生命活動的基本表現之一，而人又處於天道四時之氣所運化的世界，四時情氣即是「天之所為人性命者」的基本內涵。

既然天賦予人性命，人之性情內涵當亦由天而來，並且依據

---

<sup>74</sup> 以「氣」言四季溫度樣貌除上引〈如天之為〉外，亦見〈王道通三〉。文繁，請參閱蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 322-324。

<sup>75</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 353。

<sup>76</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 461。

<sup>77</sup> 天人關係於〈人副天數〉除主張人以「數」副天外，亦可以「類」副天，是以人類四種基本情感乃副數又副類也，呼應上引〈陰陽義〉文「以類合之，天人一也」。

<sup>78</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 459。

<sup>79</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 281。

<sup>80</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 311。

<sup>81</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 348。

天有四時之氣可以之說明人為何會有四情，董仲舒人性論的具體基礎實是四時四情。而在以四時是生命活動的基本經驗背景，與四情是生命活動的基本人性表現之雙重結構下，董氏人性思想蘊含二面意義。一是董仲舒根據陰陽在年歲中的變化過程，將人性置於從陰陽氣之說所解釋的四時觀念來思考，藉提煉出四時之氣以為四情，再將天氣四情轉化為人之四情，人之四情之氣<sup>82</sup>實為反應天之陰陽氣的客觀表現。二是，人性的客觀實質內容既是情氣，則以四時四情所建立之人性論指出情感非全是主觀情緒，而是自然存在的表現，亦即董仲舒之所以構作天氣陰陽情感論，其思想目的乃為了傳達人性於存在上有客觀依據。歸納言之，上述陰陽情氣模式之理論平臺在四時，四時的運作蘊涵著陰陽清溫，而溫度的四種現象可類通於人之四情，此乃陰陽氣所以使天（四時）人（四情）同質是也。故情感固是人性表現，唯情感表現離不開四時此人天互動的時空，又天人相副，天人皆有情感，則四情之氣所呈現的活動，與人處於四時之氣所運化的世界，不亦證明人類生命是客觀存在物，而且是能做出客觀實踐的存在者，此在董仲舒又藉五行運作的理路以為加強論證，請見下小節探討。

## （二）人性之為本五行與陰陽的客觀存在

如本文第二節所示，藉方位觀念，董仲舒已將木火金水與四時作聯繫，再結合中央「土」與氣觀念，以及上小節所論董氏以四時情氣為人性內涵，則五行亦為董仲舒人性思想之重要結構。此結構是以四時做為陰陽五行與人結合的樞紐，即如〈天辨在人〉所論，人是有四時之氣而與天有四情之氣建立起相互關係，此一

<sup>82</sup> 情感情緒以四時之氣言乃為情氣，文獻見〈天辨在人〉云：「春，愛志也；夏，樂志也；秋，嚴志也；冬，哀志也。故愛而有嚴，樂而有哀，四時之則也。喜怒之禍，哀樂之義，不獨在人，亦在於天；而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。人無春氣，何以博愛而容眾？人無秋氣，何以立嚴而成功？人無夏氣，何以盛養而樂生；人無冬氣，何以哀死而恤喪？天無喜氣，亦何以暖而春生育？天無怒氣，亦何以清而秋殺就？天無樂氣，亦何以疏陽而夏養長？天無哀氣，亦何以激陰而冬閉藏」。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 327-328。

方面將人的情感設定在四時之氣的呼應，情與氣有著實質聯繫；另一方面則是四情之氣在四時中的表現，以見人在自然世界的活動是與木火金水有關連。至於「土」的安置，董仲舒則以〈洪範〉「貌、言、視、聽、思」之「五事」作嵌合。董氏在〈五行五事〉中發明五行之氣，並以土氣所涉稼穡，亦即土地上的農作事物，使土行成為四時運行中各項事物的基本臺地，<sup>83</sup>進而言「王者心（思）不能容，則稼穡不成」的天人觀。而且，倘若留意〈洪範〉中五事未與五行配對，而是跟九疇中「庶徵」之雨、暘、燠、寒、風結合，並於五事與此五種自然現象關係中言災異模式，則可見董氏〈五行五事〉風、電、雷、霹靂、雨的災異模式不從五行言，而是據五事立論。亦即董仲舒先自創五行合五事，再就〈洪範〉五事配雨、暘、燠、寒、風的作法，提煉出以五事為主的實踐觀。董仲舒固同〈洪範〉願意以五事之貌言視聽思為王者德行與否的形式判準，卻另外加入五行的操作，以及另創風、電、雷、霹靂、雨作為災異的表象，則是考慮到「五事者，人之所受命於天也」（〈五行五事〉），<sup>84</sup>人事活動所必有的各種舉止與心思，非僅是生命的主觀成分，而是應看重他們的客觀來源；加以上述四時情感活動之具體表現乃不離人自身之貌言視聽思，即知人生命內外存在皆是有著自然屬性，董氏乃將人之如此存在的性質關連價值活動的建立，使生命實踐之落實不僅在陰陽與五行的互動，亦須留意人情氣在貌言視聽思同五行本性配合的活動。

猶有進者，在陰陽觀念向加入五行的意義做為人性論結構之另一面，是因為在董仲舒的氣化宇宙觀中，生命既然是實際活動於自然世界中，則人的處境即本質地具陰陽五行之氣的屬性，據此即見人之氣性是處於整體結構中，〈天地陰陽〉言：「天、地、

---

<sup>83</sup> 《白虎通·五行》云：「土者最大，苞含〔萬〕物，將生者出，將歸者入，不嫌清濁，為萬物〔母〕」。〔〕表補字。引文與補字據〔清〕陳立：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），頁170。

<sup>84</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁383。

陰、陽、木、火、土、金、水，九，與人而十者，天之數畢也」，<sup>85</sup>此說固是總結《春秋繁露》中重要個別自然氣物以使之歸諸天道架構下，然若以「人」觀念對照前九者，則天地陰陽五行等客觀存在及其運行，與人可做出倫理活動比較，雙方於實踐性上的差別即須有理論意義上的聯繫，因此董仲舒在〈天地陰陽〉云：

人之超然萬物之上，而最為天下貴也。人下長萬物，上參天地，故其治亂之故，動靜順逆之氣，乃損益陰陽之化，而搖蕩四海之內。<sup>86</sup>

又云：

明陽陰入出、實虛之處，所以觀天之志；辨五行之本末、順逆、小大、廣狹，所以觀天道也。<sup>87</sup>

此乃據生命實踐肯定吾人的存在地位，確認人在萬有之間的意義是能做出治亂舉動，而如此活動的關鍵在客觀面是生命內涵陰陽五行之氣，吾人可以其氣化順逆決定生命表現之正面價值或消極結果，亦即主體內在面是能知曉天志所賦予氣化之模式，以及思辨天道所涵陰陽五行之運作方式，方能言天地萬物是為人所積極參與。易言之，在董仲舒思想中，論述人的生命屬性是將人之存在意義置於氣化流行下觀之，亦即人性乃由陰陽之氣所組成，且加入五行的運行成分以論人性活動的多樣。此中除了以陰陽之氣言「正氣」「邪氣」（〈天地陰陽〉）<sup>88</sup>參入天地之化的活動所帶來的正負面結果外，五行之氣的運用亦是吾人實踐為善去惡理路的多面作法，除一般所熟悉之相生相剋外，如歸納《春秋繁露》所論「五行」相關文獻，計有四象、四時、氣溫、行政、四情、四祭、祭品、農事、方位、方位、職事、五官、五德、五氣、五

<sup>85</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 459。

<sup>86</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 460。

<sup>87</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 461-462。

<sup>88</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 462。

事及其失政之災、五德行、五聲、五味、賢者與古人典範、朝代、五行之惡之作亂代表與族群、自然現象、動物、人君之咎及其所引起之民病、天災變異、五臟、五志、五神官、五帝、五星等可配合以五為紀數的事物、物理與現象，是謂繁複至極。<sup>89</sup>五行的氣化展現乃有以見宇宙世界更細部構造，亦是藉五行以理解經驗世界有如此多變之因素，而董仲舒乃據此建立五行思想，益為實踐價值的可能性做出全面解釋。董氏如此思路之目的，是藉陰陽五行之氣運行中人性活動所產生的同情共感，而使生命實踐問題有所解決之道，尤其關注天道生息轉化為人性的正面表現。

### （三）人性觀的宇宙論思維與價值義涵

人性問題所涉性質來源、人性客觀與否、人性價值何在何據等問題，董仲舒在「人之情性有由天者」為前提下，於〈深察名號〉有如下論述：

天地之所生謂之性情，性情相與為一暝，情亦性也。……身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。<sup>90</sup>

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，<sup>91</sup>身有情欲樞，與天道一也。<sup>92</sup>

第一則是以陰陽觀念論人性，乃董仲舒人性論的思想基礎，此不

---

<sup>89</sup> 請見本文附錄「五行分類表」，該表分類項目亦加入《禮記·月令》（即《呂氏春秋》十二紀首）、〈天文訓〉、〈素問〉、〈六藝略〉、〈馬王堆漢墓帛書五星占〉、《白虎通·五行》等文獻中有關五行的配對項目，以見五行觀念從戰國至西漢乃複雜地演化為表述客觀世界的理論。

<sup>90</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 290-291。

<sup>91</sup> 對照下文「身有情欲樞」，「天有陰陽禁」或有訛誤或語病，應作「天有陰氣禁」或「陰性禁」纔是，如此方相應陰是治理對象之說，觀下文言「天之禁陰如此」云云，即是明證。

<sup>92</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 286-288。

僅是從實質面言人性之自然，<sup>93</sup>並指出人性中內涵消極性與積極性且共存於生命中，解釋了生命固可理想地說其有積極表現，卻另有著消極行為；此所以顯示實踐事務之價值觀非是單純地理論上的理想，亦須解決惡的問題。<sup>94</sup>因而上引文第二則即指出，善惡好壞出現在人身固為事實，是本於人的天性受天道運行般有陰陽表現，此二面的活動現象所反映出仁氣與貪氣的存在，在思想上，追溯善惡相對的來源是天所賦予的陰陽之氣造成。<sup>95</sup>此乃將人性結構指向生命皆客觀地存在於天道所籠罩的模式中，因而在面對惡的問題上，即可以陰氣或陰性解釋消極行為或事物的生現，說明惡並非無因，貪性的發作是人性之氣中情（欲）所造成，存在著惡的可能而導致道德問題。唯此固所以知曉人性表現於事實中並非全然是善，亦有不善之存在，然而，陰氣或陰性的因素並非使吾人僅停留在消極觀念，董仲舒表述生命活動的問題而帶入陰陽觀念，實則是為建立仁性對治情欲貪性之影響，正面地論證道德實踐在生命歷程有其必要性。此一方面是對應〈深察名號〉嘗言「天生民性有善質而未能善」，<sup>96</sup>因此須要在生命實踐上下工夫，另一方面，對照同篇載董仲舒亦知孟子性善說可謂之為「性有善端」，然董氏不對該命題做澈底肯定，反而從「性未善」倡言人事教化的重要性，由此即知董仲舒思想不在存有層次上作價值溯源，而是在經驗實務面伸張「善教」的實踐，猶其在人性論導入陰陽觀念，藉由解釋惡的由來（陰氣）以為強調實現善（陽氣之施）的重要性。

<sup>93</sup> 〈深察名號〉強調：「生之自然之資謂之性。性者，質也」（蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 284-285），〈董仲舒傳〉寫作「性者，生之質也」（班固著、顏師古注：《漢書集注》，頁 2501）。又，前述相合之意思，〈實性〉改寫作「性者，天質之樸也」。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 304。

<sup>94</sup> 此即〈實性〉觀察到：「性有善質，而未能為善也」，對照〈天道無二〉云：「天凡在陰位者皆惡亂善」，乃指出人性論問題意識之一——解釋消極面的事物如何存在。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 302,338。

<sup>95</sup> 上引文〈如天之為〉云：「陰陽之氣在上天亦在人」。

<sup>96</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 294。

上述價值理論又若加入五行觀念，則是完整人性論的宇宙論基礎，確保實踐事務的價值性之有秩序性。此乃董仲舒有鑑於四時循環規律中涵括生命變化歷程，加以五行既處於四時流轉中，木火土金水的相互關係能多面向地呼應客觀天道的運行規律，而人性的生命表現又不離五行之氣的作用，亦即人生命活動既處於四時五行中且有價值實踐的需求，則人性的意義在氣化宇宙中當是即存在即價值的。方東美先生曾稱〈洪範〉所謂五行是宇宙論思想，其特色是：

把宇宙當作一個整體，人在宇宙中有適當的配合，可以和諧，把自然現象與人類本身貫串起來成為連續整體。中國思想不是抽象的，不把統一的、豐富的思想內容化成抽象的、分析的部分，而是從一開始就是「機體的統一」。<sup>97</sup>

人生命既是做為有實踐智慧而存在，吾人價值表現自不外乎天地萬物宇宙間，是以對五行觀念的創建者及發展五行觀的哲人而言，五行思想的建立與運用非純是理論的工作，而是指出生命活動呈現在宇宙萬有中，期許吾人生命意義應能與自然存在呼應為實踐目的，由此益且得以演繹生命實踐的價值論述。首先，毋論陰陽之氣抑或五行之氣，乃至四時歷程亦是氣，氣之流動的普在性，使得生命不僅無法置身氣的運行外，甚且呼應氣的律則，亦應為生命當有之作法。而如是生命實踐乃所以鞏固人與客觀世界的關係，人性活動自當如此，亦即人性的生命實踐的價值乃在密切地

---

<sup>97</sup> 《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化公司，1983年）頁56。方先生此論乃本其思想主體——機體主義：「統攝萬有，包舉萬象，而一以貫之；當其觀照萬物也，無不自其豐富性與充實性之全貌著眼，故能『統之有宗，會之有元』，而不落於抽象與空疏。宇宙萬象，蹟然紛呈，然剋就吾人體驗所得，發現處處皆有機體統一之跡象可尋，諸如本體之統一、存在之統一，乃至價值之統一」。參見〈中國形上學中之宇宙與個人〉，原文為英文稿，孫智燊譯，收入梅貽寶等撰、摩爾（Charles A. Moore）編、東海大學哲學系編譯：《中國人的心靈：中國哲學與文化要義》（臺北：聯經出版公司，1984年），頁213。

相應陰陽四時五行之氣的律動，而有正面的生命發展。再者，生命做為氣動的存在，<sup>98</sup>亦有氣所賦予之感受客觀世界的性質，在董仲舒思想，猶以感受陽氣做為時節氣行之主流，四時成歲在以陽氣為主導下而有生生。「陽為德」乃「以生育養長為事」，<sup>99</sup>生氣所彰顯的存在意義肯定人類生活在天地萬物之宇宙世界的正面性，由此亦得見人性之氣應為德行而主導於生命實踐中。復次，宇宙自然與人之間之所以有價值意義可確認，乃因於天道活動與人道實踐恆處於彼此相呼應，董仲舒指出人性活動是「善善惡惡，好榮憎辱，非人能自生，此天施之在人者也」（〈竹林〉），<sup>100</sup>對照上述四時情志之人性論，董氏即認為四情配四時得當可謂之「天德」，<sup>101</sup>肯定人性活動的價值義涵有客觀性。凡此，皆是天人關係之思維，將宇宙天地萬物的生化和人性活動的生命實踐聯繫為有機的、動態的( dynamic )和具價值取向( value-orientated )的哲學實踐。易言之，依陰陽五行氣化觀所建立的人性論，乃察覺到實際生命內在地涵有價值實踐的可能，如此可能性實在地基於天道存在活動所演化的陰陽五行之氣做為吾人德行的保障，而能如此肯定的源頭則是「仁之美者在於天」（〈王道通三〉），<sup>102</sup>人性能積極實踐自有其普遍根本。猶有進者，陰陽五行氣化觀的創建乃為尋求實踐的客觀依據，經由天道陰陽五行所賦予的生命氣化，得以肯定吾人生命實踐是可以在具有價值意義的世界中讓人性活動顯現出規範義，此即「禮」的施設。

## 五、氣化人性與天道禮教的建立

---

<sup>98</sup> 《管子·心術下》「氣者，身之充也」；《孟子·公孫丑上》「氣者體之充」。生命做為氣的存在乃戰國以來學者共通觀念。

<sup>99</sup> 班固著、顏師古注：《漢書集注·董仲舒傳》，頁 2502。

<sup>100</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 60。

<sup>101</sup> 參〈威德所生〉。四情與四時應相互配合得當亦見〈四時之副〉。

<sup>102</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 321。

以天人關係言之要義，人性存在能於氣的活動中感應生機而做出正面實踐，亦即經由人性之氣感受陰陽五行生氣的運行，進而做出呼應生氣的活動，使生命實現有意義。而此實踐正面意義之所以能落實，乃因氣化流行天地萬物之自然世界，亦是吾人生命活動所處之生活世界，且此世界所實際運行的四時氣化存在著自然律則，其客觀規律即促使人類活動必須合乎氣化過程，<sup>103</sup>即可啟發規範性觀念。易言之，人的存在活動非僅是物理生命，益有人間社會的實踐要求，運作在人倫中形可成穩定秩序，董仲舒之人性觀即從天道視域察識到實踐秩序的可能性：「人受命於天，有善善惡惡之性」（〈玉杯〉），<sup>104</sup>即是以前述自然律可在人性中轉化為實踐的客觀秩序，而此秩序之具體表現即是「禮」。而且，人性秩序性之表現固可因內化於陰陽五行之氣成為人性規範性的來源，唯若無透過「禮」做展現，人生命自身的存在意義將無以從天地萬物間區分出來。<sup>105</sup>如此「因氣求禮」的思想建立，乃是將宇宙時序轉化為文化秩序之論述，董仲舒云：「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」（〈奉本〉），<sup>106</sup>此可謂在傳統儒家禮思想脈絡<sup>107</sup>中做論述，並可見董仲舒的天道觀非僅言客觀自然與規律，其深意在道德論述，肯定人與宇宙存在價值聯繫。吾人做為禮的實踐者，其實是稟受天命的道德存在，無論倫理位階與人倫

<sup>103</sup> 此非僅如直覺地表現熱避暑、寒著衣、暗尋明、渴則飲等生活事物，董仲舒認為小至個人肢體血脈五感臟腑的存在，大致天下社會家國的制式建構，皆可在天氣具體化中相呼應。詳參〈四時之副〉、〈人副天數〉、〈同類相動〉等的論述。

<sup>104</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 32。

<sup>105</sup> 上文曾引〈天地陰陽〉文獻以見人在客觀世界的結構與位置，而董仲舒益肯定「人之超然萬物之上，而最為天下貴也」。

<sup>106</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 269-270。

<sup>107</sup> 〈禮運〉有鑑於禮的豐富性及其實踐之貫穿古今，因而藉孔子言：「夫禮，先王以承天之道」，此由於「禮必本於天」（同前）。又〈喪服四制〉亦表述：「凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮」，以言喪制是客觀道德。〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《禮記注疏》，〔清〕阮元重刻：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館發行，1989年），頁 414, 1032。

親疏，皆可謂體現天地陰陽的理序。藉由「禮」觀念的建立，使宇宙觀有工夫的落實。縱使如「三綱」（〈基義〉〈深察名號〉）<sup>108</sup>字面上有階級政治、階級社會意味，然此說法用意非在維護威權，而是讓人間倫常表現出如同天道秩序般之層次，使人際網絡具價值關係與規範性。由此即見董仲舒思想中，禮的實踐意義實與天道形成聯繫，亦是禮觀念的基本架構。<sup>109</sup>據〈陽尊陰卑〉云：「《春秋》之於昏禮也，達宋公而不達紀侯之母，紀侯之母宜稱而不達，宋公不宜稱而達，達陽而不達陰，以天道制之也」，<sup>110</sup>文獻固是《公羊》學觀點的申論，然陰陽觀念的思想與天道觀的立論纔是董仲舒對此段文獻的論述基礎，即經由天道陰陽解釋婚禮的實踐，指出事件中縱使存在著陰陽關係，然該陽則陽，不宜陰則不宜陰，此乃「推天地之精，運陰陽之類，以別順逆之理」（同上）。<sup>111</sup>質言之，如以董仲舒思想特色在以宇宙論陰陽五行之氣詮釋價值，而「禮」做為儒學傳統中講究道德倫理之生命實踐的具體表現，則禮制之存在與內涵精神以宇宙論為基礎，可肯定其正面義涵。倘再據上引〈天地陰陽〉文獻而言，董仲舒據陰陽五行之氣之天人關係理論以聯繫「天志」「天意」，乃有建立客觀真理意味，即天道意義中，「禮」做為道德規範的實踐，實可謂禮的實踐乃真理的實現，其理論高度不啻可演繹為天人關係。〈天道施〉基於「以禮義為道則文德」云：「男女猶道也，人生

<sup>108</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 344, 295。

<sup>109</sup> 倘如以天道相關觀念為禮的基礎，則祭禮之祭天即為董仲舒所重視，此所以見《春秋繁露》卷十四、十五有五篇盛言郊祭之祭天的意義與重要性的文獻，顯示董仲舒不僅嫻熟禮制，而且是從天道觀來解釋祭天之禮。唯儒學於禮觀念並非從外在形式般地將如清廟茅屋、大路越席、大羹不致、納幣、朝覲、建軍、贄見等重述與重建，而是著重價值觀念的建立與禮論的詮釋，即禮的意義乃是思想與精神優先於儀式，董仲舒於〈祭義〉即引《論語·八佾》「祭如在，祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭」的義理，闡釋祭禮的涵義在誠心與躬親，道出此所以「祭然後能見不見」之「知天命鬼神」。毋論祭天祭地祭先祖，祭祀活動乃吾人心靈所以面對客觀世界的生命實踐。

<sup>110</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 317。

<sup>111</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 318。

別言禮義，名號之由，人事起也。不順天道，謂之不義，察天人之分，觀道命之異，可以知禮之說矣」，<sup>112</sup>此可對照該篇前章論「夫禮，體情而防亂者也，民之情不能制其欲，使之度禮」<sup>113</sup>相關觀念，表示人性人欲須待禮纔能止息爭亂，方能過著安於人情需求的生活，是所以「禮義為道則文德」，董仲舒稱呼此為「天道施，地道化，人道義」的聖人之治。<sup>114</sup>而且，上文所述男女之道與人事禮義，固有名學表述的方法，<sup>115</sup>然董仲舒思想核心畢竟在天道觀，人道順天道，<sup>116</sup>董仲舒除將禮的存在轉向政事以做為制訂之道德規範對治人性的之外，<sup>117</sup>實則從「人受命於天，有善善惡惡之性」<sup>118</sup>為立論基礎，人性存在本源自天命賦予，則以禮治性又有著如何面對天命的思考，此即將禮的實踐做為應對天命的道德工夫，亦是由存有來決定禮制價值，可見董仲舒以陰陽五行之氣的宇宙觀做為立論基礎，以保持道德義理於人間事務變動中，仍有其穩固社會的理序與政治。

### 董仲舒思想之陰陽五行有天人關係的理論架構，以氣化活動

<sup>112</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 466。

<sup>113</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 464。

<sup>114</sup> 上引文或可謂董仲舒人性論部分近荀子學說，以人性為治理對象，運用心知理可知道，故說「純知輕思則慮達，節欲順行則倫得」（〈天道施〉）。唯董仲舒思想較荀子更進一步，董子指出完成人道治理之義理乃體現天地之道運行施化的理則，亦即荀子人性論不作天道觀論述，而董仲舒則強調天道思想乃所以建立人性觀念及其相關活動。

<sup>115</sup> 〈天道施〉下半篇論述「名者，所以別物也」與「文辭不隱情」的「名之義」，以及「正名以名義」的觀念。

<sup>116</sup> 上節所論董仲舒有見於天地陰陽之氣漸入於人，以致可說人的情性從天而來，而實際就是天賦予人生命，故一旦論及天人關係，「（人）處其身所以常自漸於天地之道，其道同類，一氣之辨也，法天者乃法人之辨」（〈循天之道〉）。可見董氏論證理路是由天道到人道，視人道活動淵源天道之氣的變現。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 444。

<sup>117</sup> 〈盟會要〉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」，即是明證。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 137。

<sup>118</sup> 天命如此賦予底價值性，董仲舒稱之為「可養而不可改，可豫而不可去，若形體之可肥臞而不可得革也」（蘇輿：《春秋繁露義證·玉杯》，頁 32），可見生命內涵價值的可能性在董氏人性觀中是必然的。

而言，陰陽五行在人的運行實是感應天道天志的媒介，讓生命藉由氣的活動來感應存在的來源及其意義，尤其啟發「生命應體現倫理道德之價值」。如此基於天地人我實踐上的價值關係，不僅因為人受命於天的天道觀，亦在察覺天道的生氣生機具有文化義涵，一旦涉及君人為國之基礎，董仲舒乃謂：

何謂本？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，則亡其所以成也（〈立元神〉）。<sup>119</sup>

董氏氣觀點視天地人關係是「天氣上，地氣下，人氣在其間」（〈人副天數〉）<sup>120</sup>，尤其人受命於天是以「精氣」的性質存在天地之間，並以實踐仁義而超然於萬物之上，<sup>121</sup>故董氏肯定道：「物旁折取天之陰陽以生活耳，而人乃爛然有其文理」（同前），意即自然生物間，唯人可以有文化生活的存在。因此上引文所論之君人者為國之本，即是從天道思想的高度，要求政治觀念應朝呈現價值事務施行，主政者生民即先使民眾有餘裕，從而可以導入教化，〈董仲舒傳〉載〈賢良對策〉（天人三策）即述及「禮」與教化有關，「道者，所繇適於治之路也，仁義禮樂皆其具也」，<sup>122</sup>治道乃承載倫理道德，並且是「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」。<sup>123</sup>之所以明言政教可論及天道觀，乃因儒學治道觀念非著眼於政治目的，而是以政治活動為實踐道德的方法。且董仲舒察識到，政治實踐者是稟受氣

<sup>119</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 165。

<sup>120</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 347。

<sup>121</sup> 「莫精於氣，莫富於地，莫神於天，天地之精所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有以倚；物疢疾莫能為仁義，唯人獨能為仁義」（〈人副天數〉）。《春秋繁露義證》，頁 347。

<sup>122</sup> 班固著、顏師古注：《漢書集注·董仲舒傳》，頁 2499。

<sup>123</sup> 班固著、顏師古注：《漢書集注·董仲舒傳》，頁 2515。

性的生命而與天道、陰陽五行等自然歷程同在，又「人之受命於天也，取仁於天而仁也」（〈王道通三〉），<sup>124</sup>在主政者既是「受命」於天而為王的模式下，<sup>125</sup>則王者應有天命的承擔，以德行之禮呼應天道之陰陽五行所賦予的人性，使人可以接受客觀規範的治理。易言之，四時氣化成歲之歷程乃為客觀規律，其規律性蘊含著秩序性觀念，即人類活動於成歲中必須合乎氣化過程，配合客觀規律而生活，則如以禮制做為客觀設置，並以此面對人性之氣失序情形，而運作出生命行為接受制約的相應性，此即天道思想所論之禮教觀乃傳達人性得以接受客觀規範的理路。如此實踐性觀念用於政治階層即為禮樂政教的施行，亦所以上引文即見董仲舒不僅認為長民乃必有倫理活動，且是基於天道之生養萬物並配合人倫表現，而得以見天人一體。董仲舒肯定道：

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。聖人副天之所行以為政，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。慶賞罰刑與春夏秋冬，以類相應也，如合符，故曰：王者配天，謂其道。天有四時，王有四政，四政若四時，通類也，天人所同有也。（〈四時之副〉）<sup>126</sup>

上文第四節論四時四情相關文獻列表中，「治政」欄位已見天人關係可以表徵為四時刑德與人情的對應，亦即四時陰陽氣之四情已蘊含董仲舒性情觀朝向政論的思想目的。之所以有前述理路方向，乃因董仲舒對人性的思與「情」的定義相關連，其言：「性

---

<sup>124</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 321。

<sup>125</sup> 「天子受命於天」（〈為人者天〉），「受命之君，天意之所予也」（〈深察名號〉），「王者受命而王」（〈三代改制質文〉）。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 311, 279, 191。

<sup>126</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 346。

者，生之質也；情者，人之欲也」，<sup>127</sup>面對人生而有欲的實質，董氏乃將人性事務針對情欲問題而發，是以強調：「質樸之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非制度不節」，<sup>128</sup>面對生命的存在表現，董仲舒思想於理論面賦予宇宙論基礎，於實踐面則是觀察到治理與節制的需求，上述引文乃見董氏宇宙論中以四時架構陰陽與人之情感在其中共同運作，並賦予聖王應有相應的政治活動。前述天人關係除了可留意四時是人情與王政「參天」<sup>129</sup>的平臺中介，並表現出四情之氣來與人生命性質相合外，從人情當可轉化出行為與語言活動而言，董仲舒指出「（貌言視聽思）夫五事者，人之所受命於天也，而王者所修而治民也。故王者為民，治則不可以不明，準繩不可以不正」（〈五行五事〉），<sup>130</sup>人受命於天使得五事連同其所承載的五行，皆是人性情表現範疇，此中正面活動固有恭肅（木）、明哲（火）、睿聖（土）、從義（金）、聰謀（水）等五德行，肯定五行使生命內涵德性，而且五行氣性在〈五行相生〉亦有另一五德說：仁（木）、智（火）、信（土）、義（金）、禮（水），<sup>131</sup>可見董仲舒五行說乃為價值觀而立，亦即確認宇宙世界存在著五行結構及其運行，乃為肯定生命活動存在著價值實踐的可能性。然而，氣行非一定順遂，<sup>132</sup>德行不顯是

<sup>127</sup> 班固著、顏師古注：《漢書集注·董仲舒傳》，頁 2501。

<sup>128</sup> 班固著、顏師古注：《漢書集注·董仲舒傳》，頁 2515。在〈董仲舒傳〉文脈中，董仲舒論述性情的意義來自漢武帝冊問天人關係，然而性情的存在意義之所以須從實踐面做要求，則是董仲舒別出心裁底將武帝的問題意識導向政治教化觀。

<sup>129</sup> 〈王道通三〉論述四時、人之四情與人主王者之政的相互理論關係，而以「唯人道為可以參天」概括，文長詳參蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 321-325。

<sup>130</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 383。〈洪範〉言五事是為與九疇之「庶徵」中的五象（雨暘燠寒風）災異模式作組織，而未與五行配合。〈五行五事〉的論述接受〈洪範〉五事聯合五象，不同處則是結合四時五行與五事以言災異。

<sup>131</sup> 此五德〈董仲舒傳〉寫作「仁誼禮知信五常之道」，《白虎通義·情性》則作「得五氣以為常，仁、義、禮、智、信是也」，同書〈五經〉篇文視「五經」有「五常之道」，二者相配為：「《樂》仁、《書》義、《禮》禮、《易》智、《詩》信也」。班固著、陳立疏解：《白虎通疏證》，頁 382, 447。

<sup>132</sup> 五行不順遂的現象，〈五行相生〉是從官制功能障礙言，〈五行五事〉則是從災異描述。文長詳參蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 355-359；頁 321-325。

生命中情欲作祟，須要改善與調整，讓人性表現出天道運行之氣所賦予的積極意義。此由於在董仲舒思想中，道德行為非是主觀面事務可決定，須從客觀面治理纔成，意即人性之氣固內涵德行的可能性，然德行成就則另須從外在規範來形塑。之所以如此立論，乃因在董仲舒思辨中，陰陽五行之氣是讓生命存在可以感受客觀世界的依據，尤其據氣運感應天志天意，並順應祂們的感召而行價值實踐，此即使人性接受與應和正面的生命活動及其發展。此思路乃是將存在規律轉化為客觀規範，視天道（天德）為禮之秩序性的來源，進而將客觀之禮的實踐，成為要求君王成德的任務，<sup>133</sup>讓人道彰顯價值性與倫理道德。該思路深意在於，禮做為德行乃合乎天意，因為天志欲生不欲死，宇宙運行所呈顯的理則是生生不息，讓萬物得以長存。所以從個人、生活、社會、經濟（生產）、政治各方面，唯有實踐禮才能使事物與生命活動存在具有意義。

歸結言之，董仲舒的陰陽五行觀念固受鄒衍之說與《呂氏春秋》的影響，此在漢代思想史研究已有學者論定，<sup>134</sup>然董子不僅接受舊說，且推論出新意，在〈五行之義〉與其它以「五行」為名的八篇論文中，不僅重述五行、陰陽、四時間的相互關係，且重構「土」在方位與四時的地位與作用，及與其它四行的關係意義，此實為董仲舒陰陽五行說的思想要義。然誠如部分學者如徐復觀之研究所指出，陰陽五行說的理論意義在於藉設定陰陽刑德以及貶陰崇陽、重陽抑陰、陽貴陰賤、陽尊陰卑等分判，傳達貶刑而尚德的價值思想，<sup>135</sup>此即董仲舒天道觀之重要思想成分——政治實踐。政治實踐理論除了與董子以《春秋公羊》學來論述應

---

<sup>133</sup> 上引〈四時之副〉文獻言主政者賞罰之成功乃「王者之所以成德也」，不說「成政」，由此可見傳統儒學之德政義，肯定政治活動應重在實踐出道德。

<sup>134</sup> 詳參徐復觀《兩漢思想史（卷二）》論《呂氏春秋》之〈九、《呂氏春秋》對漢代學術思想的影響〉，及論董仲舒之〈八、董氏的天的哲學之一〉。

<sup>135</sup> 《兩漢思想史（卷二）》，頁 374-384。

天命有關，<sup>136</sup>亦與天道之五行陰陽運行模式有關，這方面可見諸《春秋繁露》以「五行」為題諸篇之以天道與政治人事相結合。天道對政事的指導，具體可見於〈官制象天〉以天地陰陽五行與人之十端而規劃階級政治的度數，其中具有「禮治」的觀點，於〈天道施〉則有德政教化義之表示，其云：

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。故君子非禮而不言，非禮而不動；好色而無禮則流，飲食而無禮則爭，流爭則亂。夫禮，體情而防亂者也，民之情不能制其欲，使之度禮，目視正色，耳聽正聲，口食正味，身行正道，非奪之情也，所以安其情也。<sup>137</sup>

此乃本之於「為人君者，其法取象於天」之「所以為仁」（〈天地之行〉）的觀念，指出聖人之治理人道，一方面有如君子之自持行禮，能夠使生命面對欲望卻不出現爭亂的行為，而一般人性情在無法自制下，禮的實踐可使人民克己而有秩序；然另一方面則是國君人主應效法遵行天地之道所內涵的秩序性，即治道是天道的展現，天道本不欲動亂為其常，故人主的政治活動必施行教化而能夠安頓人性。易言之，董仲舒理論中天人關係的政治思想除了言災異祥瑞為特色外，<sup>138</sup>其學說之天道觀念乃為論證本體，即若無天道為實踐的基礎，則人君王者之行事將出現不道無德之

<sup>136</sup> 參見拙著〈董仲舒春秋公羊學的天道觀與禮思想〉，《鵝湖學誌》第 69 期（2022 年 12 月），頁 67-82。

<sup>137</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 463-464。

<sup>138</sup> 〈董仲舒傳〉所載〈天人三策〉云：「《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」。班固著、顏師古注：《漢書集注》，頁 2498。

事，此固非天之生人（民）的正面意義。而「禮」的存在與實施倘如從客觀面與規範性觀之，即非僅是政治意義，益是主政者與天道的呼應，<sup>139</sup>尤以天道所蘊含之陰陽與五行乃人道之禮的具體框架與行動建設之所由。董仲舒陰陽五行之天道觀與宇宙論，及其天人關係下的禮思想，乃有法天取治之立論點，肯定人間制度的實踐性為五行陰陽之氣所保障，是亦藉建立氣化宇宙論與確認天人感應，視為人所設的「禮」具有實踐的客觀性，而此即董仲舒氣化人性論觀點對應實踐禮的重要思想義涵。

## 六、結論

本文論證董仲舒人性論的思想基礎在陰陽五行的宇宙論，依「天、地、陰、陽、木、火、土、金、水、人」之為天道十端，可見董仲舒思想模式的主要架構在視客觀世界是由天地、陰陽、五行所組成，而將人的意義也置於此客觀架構中。察董氏所論客觀世界的基礎結構，陰陽五行所涉之四方或五位皆蘊含時空觀，此固與四時的周行有關，一年四季流轉皆涉及日常生活對方位存在的把握，則四時成歲不僅是曆法觀念，亦顯示董仲舒陰陽五行宇宙論反映出生命活動對經驗時空世界的基本察覺。

據上述世界觀進而探討人性觀念，在四時做為生命活動的基本存在中，乃見董仲舒人性論是內涵陰陽五行之氣的宇宙觀。亦即人性的首要意義是客觀的陰陽四時之氣的情志，及五事五行之氣的生命樣貌。經由呼應四時情志與順應五行氣性的德行，固可肯定人性存在的具體表現的正面意義，然董仲舒亦見人性活動非是定然得善，生命之氣中四情悖逆或情欲影響，以及生命內外五行之氣生剋不順，造成生命活動出現悖亂，此使得董氏人性論必

---

<sup>139</sup> 〈堯舜不擅移湯武不專殺〉即有「天理」與「人禮」對言。蘇輿：《春秋繁露義證》，補上頁碼。

主張王者之政教。董仲舒思想使禮的實踐有積極著力點，亦即禮的意義非僅是儀式或生活傳統，而是針對萬民之性須要主政者的教化所設。此思想取向固有政治要求，然於其著重點在民眾（生命）自身為何能教化，實則關連至董氏的天道觀，其意乃據天之陰陽五行在人身之性質，肯定正面活動的能力，如陽性、陽氣、陽德等，即蘊涵受教的可能性。而為使善性可以在生命活動過程中出現，有德國君的禮教至關重大，有德者的政教是為呼應天命人性應有之正面性價值的實踐表現，亦是秉承天命之王者的德政使命。此乃董氏天道觀宇宙論所涵陰陽五行氣論的積極義：「禮」即是讓客觀力量促成生命表現德行，落實在人道的具體實踐方法。

依陰陽五行人性論而立的禮思想是根據天道觀所要求的人文實踐與規範，是追求天人關係的整體性的思想，董仲舒稱之為「天人一」（〈陰陽義〉），<sup>140</sup>視人類存在與天地萬物的本源同有著因實踐關係的合一整全。董仲舒宇宙論思維的人性論乃為生命活動確認規範性事務之所在，洞觀人性非僅欲望存在，亦有禮義文德肯認。如此理路是董仲舒以宇宙論啟導實踐思惟與價值觀，指出吾人生命在天地萬物之間乃秉持陰陽五行之氣而有實踐能力的來源，天之運行規律可轉化為實踐之道，且在天道存有內涵秩序義為人所穎識下，亦提供吾人用作客觀實踐—禮—的建立，<sup>141</sup>以為表現天人合一。「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〉），<sup>142</sup>是以天人關係乃積極觀念，其思想意在傳達生命對天之秩序理則的感應，期許行為活動能夠呼應該秩序性而有價值義理之人生表現，順應天道乃為增益生命內涵，此亦所以天之做為道而對生命存在有意義可言。

---

<sup>140</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 333。

<sup>141</sup> 〈官制象天〉即言「禮」可據「天制」衍生。蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 212。

<sup>142</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 281。

本文結論陰陽五行氣化觀念不僅是宇宙論——解釋客觀世界如何運行的原理，氣化宇宙論益意在指出實踐基礎，為人性活動建立價值的可能性。而且董仲舒氣化人性觀的建立猶能申論禮教思想的開展，由天志、天意、天命賦予生命應接受教化的理路形式，論述人之性情的氣化內涵如何應合王者之治，此即察識董仲舒陰陽五行思想中的儒學意義——從客觀面論證生命內涵道德實踐的可能性。上述陰陽五行之氣的模式與人性論的型態，可見董仲舒儒學乃存在著以「禮」為生命與政治實踐觀念，此是董仲舒思想作為儒學歷史發展體系之重要環節。倘據禮觀念重新思考董仲舒思想面貌，省察「禮」做為價值觀，其在董仲舒思想之以陰陽五行觀念的運用中，是為關涉氣化德行的倫理論述與道德理論，經此確認董仲舒體系的禮觀念亦屬天道陰陽五行宇宙論之規模，吾人應能肯定陰陽五行氣化人性論的思想意義。

## 附錄

### 五行分類表

五行 分類	木	火	土	金	水	〔來源文獻〕
四象	少陽	太陽		少陰	太陰	〈官制象天〉 〈天辨在人〉 〈陰陽終始〉 〈暖燠常多〉
四時	春	夏	季夏	秋	冬	〈五行對〉 <sup>143</sup>
氣溫	暖	暑		清	寒	〈四時之副〉
行政	慶	賞		罰	刑	同上
四情	喜	樂		怒	哀	〈王道通三〉 〈為人者天〉 〈天辨在人〉 〈陰陽義〉 <sup>144</sup>
四祭	祠	禘		嘗	蒸	〈四祭〉 〈深察名號〉
祭品	正月 始食韭	四月食麥		七月 嘗黍稷	十月 進初稻	〈四祭〉
物候氣象	生	長	養	收	藏	〈五行對〉等 <sup>145</sup>
方位一	東	南	中央	西	北	〈五行相生〉
方位二	左	前	中央	右	後	〈五行之義〉
職事	田官	軍機大臣	君官	大理	執法	〈五行相生〉
五官	司農	司馬	司營 <sup>146</sup>	司徒	司寇	〈五行相生〉
五德	仁	智	信	義	禮	〈五行相生〉 <sup>147</sup>
六經	《樂》	《書》	《春秋》	《詩》	《禮》	〈六藝略〉 <sup>148</sup>

<sup>143</sup> 下列溫、政、情、祭四類皆應四時而立，非直接從與五行有關文獻設定。

<sup>144</sup> 四情在〈王道通三〉有第二種表示：愛、樂、嚴（憂）、悲。僅〈天辨在人〉有四情配四行。〈王道通三〉〈天辨在人〉另各以「氣」言四時四情，〈陰陽義〉則僅言四情之氣配四時，未言四時之氣。四時之氣亦見〈五行五事〉，並言陰陽五行。〈循天之道〉亦言四時之氣，但未涉五行，僅言陰陽。

<sup>145</sup> 〈王道通三〉〈陰陽義〉夏作「養」；〈五行順逆〉之土作「成熟百種」；〈人副天數〉〈陰陽義〉秋作「殺」。

<sup>146</sup> 此官職在〈五行相勝〉作「司空」。

<sup>147</sup> 《白虎通義·五經》：「有五常之道，故曰五經：《樂》仁、《書》義、《禮》禮、《易》智、《詩》信也」。

<sup>148</sup> 班固自述五經配「五常之道」。

五行氣色	燥濁而青	慘陽而赤	溼濁而黃	慘淡而白	清寒而黑	〈治水五行〉 <sup>149</sup>
自然氣象	風	電	雷	霹靂	雨	〈五行五事〉 <sup>150</sup>
五事	貌	視	思	言	聽	〈五行五事〉
五事之 五德行	貌曰恭 恭作肅	視曰明 明作哲	思曰容 容作聖	言曰從 從作乂	聽曰聰 聰作謀	〈洪範〉 〈五行五事〉
五事失政 之致災	〔缺〕	冬不凍冰 五穀不藏 大寒不解	〔缺〕	春大風不 解，雷不 發聲	夏草木不 實，霜， 五穀疾枯	〈五行五事〉
五音	角	徵	宮	商	羽	〈月令〉 〈五行五事〉
五味	酸	苦	甘	辛	鹹	〈洪範〉 〈五行之義〉
賢能者	經術之士	聖賢之士	〔缺〕	〔缺〕	〔缺〕	〈五行相生〉
度量工具 與作用	執規而生	執矩而長	執繩 制四方	執權而伐	執衡而藏	〈五行相生〉
古人典範	召公	周公	太公	子胥	孔子	〈五行相生〉
所生	火	土	金	水	木	〈五行相生〉
所剋	土	金	水	木	火	〈五行相勝〉
為惡	姦	讒	〔缺〕	賊	亂	〈五行相勝〉
作亂代表	齊桓公	魯上大夫 季孫	楚靈王	楚國得臣	營蕩	〈五行相勝〉
代表族羣	(農)民	大朝 (漢)	君之官	司徒	司寇	〈五行相勝〉
自然現象 <sup>151</sup>	樹木華美 而朱草生	甘露降	五穀成 嘉禾興	涼風出	醴泉出	〈五行順逆〉
動物	鱗蟲	羽蟲	倮蟲	毛蟲	介蟲	〈五行順逆〉
民病 <sup>152</sup>	疥瘡	血 壅腫 目不明	心腹宛黃 舌爛痛	喉咳嗽 筋攣 鼻鼾塞	流腫、水 張、痿 痺、孔竅 不通	〈五行順逆〉
天災 <sup>153</sup>	茂木枯槁	大旱	五穀不成	鑄化凝滯	霧氣冥冥	〈五行順逆〉

<sup>149</sup> 「五色」原見《呂氏春秋》「十二紀首」，〈洪範〉「九疇」與〈四時〉皆無五色觀念。

<sup>150</sup> 〈五行五事〉另直言「木氣」「火氣」「金氣」「水氣」「土氣」，此在〈四時〉〈月令〉皆無。又自然氣象在「九疇」之「庶徵」中，作雨、暘、燠、寒、風，未與五行配對，而是與五事組合。

<sup>151</sup> 順五行所恩澤之自然事物。

<sup>152</sup> 人君逆五行所導致的後果之一。

<sup>153</sup> 人君逆五行所導致的後果之一。

		火災		凍堅不成	必有大水	
災變	春凋秋榮 秋木冰 春多雨	冬溫夏寒	大風至 五穀傷	畢昴為回 三覆 <sup>154</sup>	冬濕多霧 春夏雨雹	〈五行變救〉
救災 <sup>155</sup>	省繇役 薄賦斂 出倉穀 振困窮	舉賢良 賞有功 封有德	省宮室 去雕文 舉孝悌 恤黎元	舉廉潔 立正直 隱武行 束甲械	憂囹圄 案姦宄 誅有罪 芟五日	〈五行變救〉
天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸	〈求雨〉〈月令〉
地支	卯 (寅辰)	午 (巳未)	(未分 配)	酉 (申戌)	子 (丑亥)	〈天文訓〉
五臟	肝	心	脾	肺	腎	《素問·陰陽應象 大論》 <sup>156</sup>
五志 <sup>157</sup>	怒	喜	思	憂	恐	同上
五神官	木正曰 句芒	火正曰 祝融	土正曰 后土	金正曰 蓐收	水正曰 玄冥	《左傳·昭公二十 九年》、《呂氏春 秋》十二紀首
五帝	太皞	炎帝	黃帝	少皞	顓頊	《呂氏春秋》十二 紀首、〈天文 訓〉、《白虎通· 五行》
五星	歲星	熒惑	鎮星 (填星)	太白	辰星	〈馬王堆漢墓帛書 五星占〉 〈天文訓〉

<sup>154</sup> 金之災變非全是自然面向，如有武、多兵、多盜寇。

<sup>155</sup> 上項自然災害是由人事引起，故以人事救之。

<sup>156</sup> 〈人副天數〉云：「(人身)內有五臟，副五行數」，但未明言哪五臟與五行配對。

<sup>157</sup> 醫家觀點之情志臟腑說，與上項四情分類有出入。

## 徵引書目

丁原植：〈月令架構與古代天文的哲學思索〉，《先秦兩漢學術》第 1 期，2004 年 3 月，頁 77-98。

【Ding, Yuang-zhi. The Yue-Lin Skeleton and the Ancient Astronomy. *The Scholarship of Pre-Qin and Han Dynasties* 1(March 2004): 77-98.】

方東美：《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，1983 年。

【 Thomé H. Fang. *Philosophy of Primordial Confucianism and Daoism*. Taipei: Li Ming Cultural Enterprise, 1983.】

方東美著，孫智燊譯：〈中國形上學中之宇宙與個人〉，收入梅貽寶等撰、摩爾（Charles A. Moore）編、東海大學哲學系編譯：《中國人的心靈：中國哲學與文化要義》，臺北：聯經出版公司，1984 年，補上頁數。

【 Fang, Thomé H. (Author) & Sun, Zhishen (Translator). The Universe and People of Chinese Metaphysics. In Department of Philosophy of Tunghai University (trans. & ed.) *The Chinese Mind : essentials of Chinese philosophy and culture*. Chinese. Taipei: Linking Publishing CO. 1984.】

朱熹：《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，1999 年。

【Zhu, Xi. *Collected Commentaries on the Sections and Sentences of the Four Books*. Taipei : Legein Press, 1999.】

牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1976 年。

【Mou, Tsung-san. *Inherent Nature and Profound Pattern*. Taipei:

Taiwan Student Books, 1976.】

岑溢成：〈董仲舒的陰陽五行說的認知意義〉，《當代儒學研究》第 13 期，2012 年 12 月，頁 49-77。

【Sham, Yat-Shing. The Cognitive Significance of Dong Zhong-Shu's Conception of "yin-yang" and "wu-xing". *Journal for Contemporary Studies of Confucianism* 13(December 2012): 49-77.】

杜預注、孔穎達等疏：《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。

【Annotated by Du Yu, Elucidated by Kong Yingda elucidate. *The Exegeses of Zuozhuan* Taipei: Yee Wen Publishing House, 1989.】

周桂鈿：《董仲舒研究》，北京：人民出版社，2012 年。

【Zhou, Guidian. *A Research of Dong Zhongshu*. Beijing: People's Press, 2012.】

周桂鈿：《董學探微》，北京：北京師範大學出版社，1989 年。

【Zhou, Guidian. *A Study of Dong-Zhongshu Theory*. Beijing : Beijing Normal University Publishing House, 1989.】

金春峰：《兩漢思想史》（增補第三版），北京：中國社會科學出版社，2006 年。

【Jin, Chunfeng. *A Intellectual History of the Han Dynasty* (Third Edition). Beijing: China Social Science Press, 2006.】

胡厚宣：〈甲骨文四方風名考證〉，收入《甲骨學商史論叢初集：外一種》，石家莊：河北教育出版社，2002 年，補上頁數。

【Hu, Houhsuan. The Name of Wind of Four Locality on Oracle Bone Inscriptions. *The Study of Oracle Bone Inscriptions and The History*

*of Shang Dynasty(External edition)*. Shijiazhuang : Hebei Education Press, 2002.】

胡厚宣：〈論殷代五方觀念及中國稱謂之起源〉，收入《甲骨學商史論叢初集：外一種》，石家莊：河北教育出版社，2002年，補頁數。

【Hu, Houhsuan. On The Idea of Five Locality of Yin-Shang Dynasty and Original Name of China. *The Study of Oracle Bone Inscriptions and The History of Shang Dynasty(External edition)*. Shijiazhuang : Hebei Education Press, 2002.】

范毓周：〈「五行說」起源考論〉，收入艾蘭、汪濤、范毓周主編：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，南京：江蘇古籍出版社，1998年，補頁數。

【Fan, Yuzhou. Study on The Origin of Five Phases. Sarah Allan, Tao Wang, Yuzhou Fan (eds.), *The Thinking Model of Ancient China and The Origin of Yin-yang and Five Phases*. Nanjing: Jiangsu Ancient Books Publishing, 1998.】

唐君毅：《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年。

【Tang, Chun-I. *On the Origins of Chinese Philosophy: Inquiry into Nature*. Taipei: Taiwan Student Books, 1989.】

徐復觀：〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉，收入《中國人性論史（先秦篇）·附錄二》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，補頁數。

【Hsu, Fu-kuan. The Study of Yin-yang and Five Phases and It's about Documents. *The Philosophical History of the Chinese Conceptions of Human Nature's Appendix II*. Taipei : The

Commercial Press of Taiwan, 1988.】

徐復觀：《兩漢思想史（卷二）》，臺北：臺灣學生書局，1976年。

【Hsu, Fu-kuan. *A Intellectual History of the Han Dynasty*, Vol. 2. Taipei: Taiwan Student Book Store, 1976.】

班固著、陳立疏解：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年。

【Ban, Gu. *The Book of White Tiger Conference*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1994.】

班固著、顏師古注：《漢書集注》，收入楊家駱主編：《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。

【Ban, Gu. *Han Shu (Book of the Former Han)*. Taipei: Ting-wen Book Company 1986.】

荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。

【Museum of the City of Jingmen (ed.). *Guodian Bamboo*. Beijing: Cultural Relics Press, 1998.】

張立文主編：《氣》，北京：中國人民大學出版社，1990年。

【Zhang, Liwen (ed.), *Qi*. Beijing: China Renmin University Press, 1990.】

梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉，收入顧頡剛編：《古史辨（第五冊）》，臺北：藍燈文化公司，1993年，補上頁數。

【Liang, Qichao. On The Origins of Yin-yang and Five Phases. *The Debates of Ancient Chinese History*, Vol. V., Taipei: Landeng Cultural

Enterprise, 1993.】

陳德和：〈論董仲舒神道化儒學之人性啟善說〉，《經學研究集刊》第31期，2021年11月，頁39-73。

【Chen, Te-ho. On Dong Zhongshu's Divining Confucianism and It's Enlightenment to Human Nature. *Bulletin of Studies on Traditional Chinese Canons* 31(November 2021): 39-73.】

曾春海：《兩漢魏晉哲學史》（修訂版），臺北：五南圖書公司，2006年。

【Tseng, Chun Hai. *A Philosophical History of The Han, Wei and Jin Dynasties*. (Revised Edition) Taipei: Wu-Nan Book Inc, 2006.】

馮友蘭：《中國哲學史（增訂本下冊）》，臺北：臺灣商務印書館，1993年增訂臺版。

【Feng, Youlan. *The History of Chinese Philosophy (Revision)*, Vol. 2. Taipei: Taiwan Commercial Press, 1993.】

馮友蘭：《中國哲學史新編》，第三冊，臺北：藍燈文化公司，1991年。

【Feng, Youlan. *The New Edition History of Chinese Philosophy*, Vol. 3. Taipei: Landeng Cultural Enterprise, 1991.】

馮時：《中國天文考古學》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。

【Feng, Shi. *Archaeoastronomy in China*. Beijing: Social Science Academic Press, 2001.】

馮時：《中國古代的天文與人文》，北京：中國社會科學出版社，2006年。

【Feng, Shi. *Astronomy and Humanity of Ancient China*. Beijing: China Social Science Press, 2006.】

馮樹勳：〈陰陽五行的階位秩序〉，《臺大文史哲學報》第 70 期，2009 年 5 月，頁 1-27。

【Fung, Shu-fun: The Ranks and Orders of Yin-yang and Wuxing : The Philosophical Perspective of Dong Zhongshu's Relationship between Heaven and Man. *Humanitas Taiwanica* 70(May 2009): 1-27.】

楊向奎：〈五行說的起源及其演變〉，收入文史哲雜誌編輯委員會編：《中國古代哲學論叢》，北京：中華書局，1957 年，補上頁數。

【 Yang, Hsiang-kuei.; The Origins of Five Phases and It's Development. Editorial Board of *Journal of Literature, History and Philosophy* (Ed.) *An Anthology of Ancient Chinese Philosophy*. Beijing: Zhonghua Book Store, 1957.】

楊超：〈先秦陰陽五行學說〉，收入文史哲雜誌編輯委員會編：《中國古代哲學論叢》，北京：中華書局，1957 年，補上頁數。

【 Yang, Chao. The Theory of Pre-Qin Yin-yang and Wuxing. Editorial Board of *Journal of Literature, History and Philosophy* (Ed.) *An Anthology of Ancient Chinese Philosophy*. Beijing: Zhonghua Book Store, 1957.】

董仲舒著、蘇輿校訂：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2015 年。

【Dong, Zhongshu. *Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2015.】

劉起鈞：〈五行原始意義及其分歧蛻變大要〉，收入艾蘭、汪濤、范毓周主編：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，南京：江蘇古籍出版社，1998年，補上頁數。

【Liu, Qiyu. *The Original Meaning of Five Phases and It's Advance*. In Sarah Allan, Tao Wang, Yuzhou Fan (eds.) *The Thinking Model of Ancient China and The Origin of Yin-yang and Five Phases*. Nanjing: Jiangsu Ancient Books Publishing, 1998.】

鄭玄注、孔穎達正義：《禮記注疏》，收入阮元重刻：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。

【Annotated by Zheng Xuan, Elucidated by Kong Yingda. *The Exegeses of Liji (Book of Rites)*. Taipei: Yee Wen Publishing House, 1989.】

蕭吉：《五行大義》，臺北：臺灣商務印書館，1981年。

【Xiao, Ji. *Elucidation and Exposition of Five Phases*. Taipei: Taiwan Commercial Press, 1981.】

戴君仁：〈陰陽五行學說究原〉，收入《梅園論學集》，臺北：臺灣開明書店，1970年，補頁數。

【Dai, Chunren. *Study on Original Meaning of Yin-yang and Five Phases. An Anthology of Pursuing Scholarship in Meiyuan Garden*. Taipei: Taiwan Kaiming Bookstore, 1970.】

戴望：《管子校正》，臺北：臺灣商務印書館，1956年。

【Dai, Wang. *Guanzi with Emendations*. Taipei: Taiwan Commercial Press, 1956.】

謝君直：〈董仲舒春秋公羊學的天道觀與禮思想〉，《鵝湖學誌》第69期，2022年12月，頁43-98。

【Hsieh, Chun-Chih. On Dong Zhongshu's Thinking of Tian-dao of Chunqiu Gongyang and Ritual thought. *Legein Semi-Annual Journal* 69(December 2022): 43-98.】

韓愈著、馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1987。

【Han, Yu. *The Anthology of Han Changli*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1987.】