华南农业大学学报(社会科学版)
2007年第4期 JOURNAL OF SOUTH CHINA AGRICULTURAL UNIVERSITY No.4 2007
(第6卷) (SOCIAL SCIENCE EDITION) (Vol.6)

董仲舒对德治思想的发展与改造

张文英

(吉林大学 行政学院,吉林 长春 130012)

摘 要:以董仲舒为代表的汉儒秉承了先秦儒家的德治思想,在秦汉特殊的历史条件下,重新对德治思想进行了改造,使儒家的德治思想制度化,最终使其成为中国古代社会占统治地位的思想和治理方式,但由于董仲舒的思想在形而上的限制,使其德治思想有着独特的特点和先天的缺陷。

关键词:德治;教化;圣王;天人关系

中图分类号:B234.5 **文献标识码**:A **文章编号**:1672-0202(2007)04-0063-06

先秦儒家确立的德治思想,基本上为后世儒家所继承,使德治思想成为我国古代思想对政治体认的固有模式。以董仲舒为代表的汉儒秉承先秦儒家的这一传统,依然从道德的角度来规定政治的本质,积极倡扬德治思想。他说:"国之所以为国者,德也……是故为人君者,固守其德,以附其民;固守其权,以正其臣。"[1]174董仲舒还对王道、德治的本质作了进一步的概括"正其谊不谋其利,明其道不计其功。"[2]644明确指出了政治的道德属性与非功利的目的。而德治的目标则是最终要实现"什一而税,教以爱,使以忠,敬长老,亲亲而尊尊,不夺民时,使民不过岁三日。民家给人足,无怨望忿怒之患,强弱之难,无谗贼妒疾之人,民修德而美好,被发衔哺而游,不慕富贵,耻恶不犯。"[1]102——一种理想的道德世界。

但是,秦汉之际是个特殊的历史时代,思想领域也发生了与诸子时期截然不同的变化,一方面由百家思想并行到百家融合,特别是儒家、如汉初儒家思想复兴的代表人物:陆贾,贾谊等,他们在宣扬德治思想,批判法治及黄老思想的同时,也不自觉的融合了法家和黄老的思想内容。另一方面,秦汉之际,法家及黄老思想盛行,一度成为政治生活中主流的思想形态,而儒家的德治思想则相对边缘化。这说明孔孟荀所建构的政治哲学,由于过多道德理想的追求,而缺乏现实政治可以操作的设计,在大一统的政治环境下,表现出明显的不适应性。董仲舒在继承先秦德治思想的前提下,吸收各家的思想资源,重新对德治思想进行了改造,使儒家的德治思想制度化,最终成为中国古代社会占统治地位的思想和治理方式。因此,董仲舒的德治思想有着明显的时代特征以及重要的思想价值,他的德治思想主要体现在三个方面。

一、感化到教化

先秦儒家认为,良好的政治生活是以伦理道德的完善为基础的,这就决定了儒家的德治思想中,政治的根本任务就在于道德的提升,而孔、孟、荀为代表的先秦儒家通过不同人先天道德承诺的巨大差别以及人性向善的平等假设,为道德的提升建立了逻辑上的可能。具备优先道德承诺的圣人,可以凭借自身的道德优势来感化道德比较低的一般民众,而一般民众向善的本性又使之能顺利承载道德的感化,这样,在逻辑上,道德感化就成为道德秩序建构的有效途径。这种可能性落实到政治层面上,道德感化就成为儒家所倡导的统治方式或治理方式,并构成了政治统治的核心

收稿日期:2006-08-25

作者简介:张文英(1980—),女,河南项城人,吉林大学行政学院博士研究生,主要研究方向中国政治思想史.

内容。

董仲舒无疑继承了先秦儒家所建构的德治思想的逻辑框架、以及感化怀柔的治国方式。但董仲舒的论述与先秦儒家有所不同,更突出了德治思想的实践方式,在逻辑上存在的"道德感化"由董仲舒转化为实践上的"道德教化"。

人性论是董仲舒"教化理论"展开的前提和基点。与孟子的性善论以及荀子的性恶论明显不同,董仲舒并没有对人性作出更加抽象的规定,而是采取了相当经验的方式来解释人性。他把性比做禾,善比做米"故性比于禾,善比于米。米出禾中,而禾未可全为米也。善出性中,而性未可全为善也。善与米,人之所继天而成于外,非在天所为之内也。"[1]297一方面董仲舒强调"性有善质"即人的本性之中有为善、达善的可能性,具备了成就善的必要条件;而另一方面也指出,这种善的可能性未必就能达成实然的善,人自身之外,还需要诸多如"人事"、"王教"等后天因素所决定,"止之内谓之天,止之外谓之王教。王教在性外,而性不得不遂。"[1]311董仲舒的人性论与孟子的性善论明显不同,他没有像孟子那样赋予了人性先验的道德本体,这就意味着,只有善质,没有外在的"王教",亦无法提升个人的道德,因而,在根本上阻塞了仅通过自我道德实现的内在路径。而董仲舒的人性论与荀子完全否认道德本体的存在,仅靠外在规范实现善的性恶论又有所不同,董仲舒既承认了先天的善质,又强调了外在的"王事",认为只有二者相结合才是善这一道德目标实现的唯一途径,但无论如何,孟、荀还是董仲舒都努力论证了人性向善的可能性,这一点才是德治、教化得以可能的根本前提。当然,董仲舒这种人性的设定并不是一般的设定,在这种人性之外,依然有圣人的存在,"圣人之性不可以名性,斗筲之性又不可以名性。名性者,中民之性。"[1]311具有先验道德承载的圣人和先秦儒家所设定的一样,依然是"扬仁抑贪,去恶存善"的不二人选。董仲舒经验的人性论回避了性善论的道德理想,扬弃了性恶论的相对悲观,直指现实中的人,突出了人性改造的现实性和可能性,强调了教化的必要性,从而进一步把德治思想引向了现实政治的实践层面。

因此,董仲舒异常强调教化这种治国方式,"圣人之道,不能独以威势成政,必有教化。"[1]319他总结历史的经验说:"故圣王已没,而子孙长久安宁数百岁。此皆礼乐教化之功也。"[2]638而西周初年的"成康之治",也是得力于道德教化,"成康王降,图国空虚四十余年,此亦教化之渐而仁义之流,非独伤肌肉之效也。"[2]640对于统治者,治理民众的关键就是"以教化为大务","先饮食而后教诲,谓治人也。"[1]254因此,英明的统治者治理国家必须"明以教化"。

无论是孔子还是孟子,对人性均持有比较乐观的态度,对个人在提升道德主动性方面,给予了很高的重视。孔子反复强调"为仁由已"、"君子求诸己,小人求诸人"。孟子更是赋予了个人以先验的道德本体。二者在社会道德目标的实现上,可以说,为个人留下了足够的空间,就是荀子也有"涂之人可以为禹"的乐观期待。可见,在先秦儒家的德治思想里,个人并不是完全被动的,正是个人在道德的主动性与圣王的道德感化相辅相成,孔子才有"君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃"[3]129的自信。董仲舒的教化理论实质上剥夺了民众在道德上的主动性,个人在道德的提升上,完全成了圣王教化的被动客体。而由圣王完全主宰着道德的责任,"圣人以为无王之世,不教之民,莫能当善"[1]304,落实到政治实践中,实际的统治者理所当然的完全承担着圣人的教化责任,从而进一步和专制思想契合,教化在政治实践中也就演变为专制社会标志性的统治策略。

二、德礼之治到德主刑辅

在先秦儒家的德治逻辑中,为政以德不仅在逻辑上是可能的,也是最有效的统治方式,仅仅依赖强制的权势、刑罚可能实现一定的政治秩序,但并不能完成真正的道德秩序。人们对道德秩序

的认同和遵守在于内心的道德自觉,而用道德感化来代替权力的强制力,完全是以一种善的方式对个人的德性进行引导和开启,能从根本上实现民众的道德自觉,使政治目标自发的实现。因此,儒家在比较德与力、德与刑何种治国最为有效时,为政以德就有了更优先的意义,所以孔子说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”[3]12可以看出,在先秦儒家的德治思想中,政和刑被最大限度的回避,具有强烈的政治道德化的倾向,德治在实践中的最终落实,主要通过“礼”来实现的,而礼主要用于道德价值的判断,以对社会的道德进行启迪和引导,而没有任何强制的意义,这与刑有着明显的不同,虽先秦儒家对刑罚屡有提及,但总体来说,刑在德治思想中还缺乏理论的支撑,先秦儒家对刑的认识还相当的不完备。

董仲舒针对秦汉时期严刑酷法的社会现实,重新树立了德治思想的主导地位,但受到阴阳家、法家的影响,亦开始重视刑罚在德治思想中的价值,并运用阴阳学说,构建了独具特色的德刑理论,把刑纳入到了德治的理论体系中。

董仲舒的德刑理论其根据完全建立在天道阴阳的一般法则之上,他把德、刑分别与阳、阴连结,论证出了它们之间的必然联系。按照董仲舒的理解“达阳而不达阴,以天道制之也。”[1]325天之大道就是以阳为贵,以阴为卑贱,通达于阳,而不通达于阴。把这种天道阴阳推广、运用到人事和政事领域,就是对尊阳卑阴基本法则的无条件服从。既是阳为德、阴为刑,尊德卑刑也就成了政治活动中的必然法则。由此论证了德大于刑、德高于政的必然性,故曰:“是故人主近天之所近,远天之所远;大天之所大,小天之所小。是故天数右阳不右阴,务德而不务刑。刑之不可任以成世也,犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑,谓之逆天,非王道也。”[1]328应该说,董仲舒承袭了先秦儒家的德治主张,始终坚持为政以德的根本地位及优先意义,但不同的是,董仲舒坚持以德治为主,但并没有在逻辑上否认刑罚,而是把它纳入到了以阴阳理论为框架的德治思想中。我们知道,天有阴阳,对于董仲舒来说,这是天的根本特征,阴阳岁有尊卑之分,但一阳一阴却不能或缺,正是二者不同的属性和地位才构成了天之道。从这一点上讲,董仲舒在反复论证了“大德小刑”、“厚德简刑”、“任德远刑”德的主题地位的同时,也在理论上给予了刑罚存在的合理空间。

因此,董仲舒以不同的方式论证了刑罚的重要地位。他把德治比做阳,比做春夏,以生、养万物;把刑罚比做阴,比做秋冬,能够杀、藏万物,一年必须有春夏秋冬四季才能成岁。故“庆赏罚刑,异事而同功,皆王者之所以成德也”[1]353,“庆赏刑罚之不可不具也,如春夏秋冬不可不备也。庆赏罚刑,当其处不可不发,若暖暑清寒,当其时不可不出也。”[1]353董仲舒认为,春夏秋冬,当其时必出,才能成岁,庆赏罚刑当其处必发,才能成政。刑罚当然是德治不可缺少的一部分,并且,德与刑并不是完全对立的,而是共同为道德目标的实现服务,“刑反德而顺于德”,这与黄老思想中的“刑德相养”有着共同的意味。在董仲舒的“德主刑辅”的思想中,以教化体现的德和以刑罚体现的“刑”实际上是其政治目标得以实现的两种手段,在德治的前提下,教化与刑罚二者相辅相成,各有所用。如果说教化的作用主要用于改变和矫正民众的本性,引导民众向善、防患于未然的话,而法制和刑罚的意义就在于“正法度之宜,别上下之序,以防欲也”[2]642。所以,董仲舒以为,善于运用教化和刑罚两种手段的统治者也就无异于圣人,主张统治者“发庆赏以立其德”、“发刑罚以立其威”、“居至德之位,操生杀之势以变化民。”[1]462

以道德的观点来体认社会政治生活,表明了儒家对政治的深刻理解,可以说,更高的道德水平是一个优良的社会生活不可缺少的重要条件。作为一种政治哲学,先秦儒家的德治思想在逻辑上是可能的,但要从政治哲学转化为指导政治实践的理论,仅靠道德的手段完成现实的政治目标,就显得过于理想主义,而缺乏对政治的全面认识。政治的运行离不开强制力的规范,而刑罚在古代来说就是强制力的一种重要体现,董仲舒的德刑理论,把刑罚“名正言顺”的纳入到德治思想中,使

德治思想更具备了现实的操作性,形成了以伦理引导和刑罚震慑互相结合的德治运作模式,从而使德治思想和适应了现实政治的需要,这也为德治官方的意识形态,以及历代王朝一贯的统治策略打下了基础。

三、圣王君主相分到圣王君主合一

在先秦儒家德治思想的逻辑体系中,道德上完满并且绝对可靠的圣王的存在,才是德治思想得以展开实践的前提。而在社会生活中,权力绝对掌握在君主手中,现实的君主是否能够完全秉承圣王的道德特征?如果能,又如何秉承?这类问题的回答直接关系到德治在实践上得以展开的可能性,因此历代儒家都无法回避这个问题,在先秦儒家看来,圣王作为理想的人格,似乎只存在于理想的尧舜时代,"人伦之至"的圣王和现实中掌握绝对权力的君主显然不是简单的重合,但先秦儒家通过对君主所具备的道德品质作了极高的期待和要求,以统合圣王和君主在道德上的一致性,并以道德为标尺,衡量君主的行为,使之符合先王之道,否则就有孟子的"诛其君,吊起民"的圣王革命,荀子"从道不从君"的危险,但是,先秦儒家这种应然的设定,最终在对待君主上陷入了绝对信赖又不能自信的境界,所以在先秦儒家那里圣王和君主的相分虽然突出了道德的意义,但既没有德治思想彻底在实践上展开,也没有对现实君主作绝对的支持。

在董仲舒时代,政治上的大一统早已完成,新的政治形势需要新的政治理论来支撑,特别是君主统治权力的合法性,亦即有关圣王、君主关系的问题必须得到有效的说明。董仲舒借用天,把圣王与君主统合起来,为现实君主统治的合理性建立了有力的根据。先秦的儒家在回答道德的来源的时候,往往诉诸于古代圣贤等少数人的身上,董仲舒则在人之外,提出个"天",从更抽象的意义上来把握普遍性,认为"道之大原出于天,天不变,道亦不变。"[2]643 天不仅是社会生活一般原则的来源,也是道德的来源,处于最高的位置,如董仲舒所言"天高其位而下施,藏其形而见其光。高其位,所以为尊也;下其施,所以为仁也;藏其形,所以为神;见其光,所以为明。故位尊而施仁,藏其形而见其光者,天之行也。"[1]164 而人世间的君主,则应是天之子,直接继承了天的道德属性,依天而行,所以说"为人主者,法天之行,是故内深藏,所以为神;外博观,所以为明也;任群贤,所以为受成;乃不自劳于事,所以为尊也;泛爱群生,不以喜怒赏罚,所以为仁也"[1]165。"为人主者如此",就是古代的圣人也是依天而行"古之圣人,见天意之厚于人也,故南面而君天下,必以兼利之"[1]313。这样,董仲舒借助无所不能的天把为人主者和古之圣人等同起来,直接统合了圣王和君主,君主受命于天,成了真命天子,为君主理所当然的承担起道德上的责任提供了合法的依据。

君主既然受命于天,就应该在政治生活中体现并反映出对天效法和绝对遵循,这就是董仲舒政治哲学的一个核心观念——"王者配天",企图以天的规则来规定和约束天子的一切行为。在先秦儒家那里,由于圣王和君主的相对分离,道德往往成为束缚君主权力和行为的核心因素,在董仲舒这里,由于第一次论证出"皇帝"即"天子"这一君权神授的命题,具有自然、人格、道德等复杂特性的天就成了规定和限制君主的唯一力量。一方面,天规定了基本的政治法则,君主只有察得天道,方能治国"为人主者,予夺生杀,各当其义,若四时,列官置吏,必以其能;若五行,好仁恶戾,任德远刑,若阴阳。"[1]464 只有对天道运行规律有所了解的基础上,才能从四时的运行中领会生杀予夺的道义准则,也才能根据五行来设置政权机构官吏制度,也才能够从阴阳法则中把握住仁戾的趋避以及德刑的实施尺度。另一方面,天子若能遵天而行,则"天下之人同心归之,若归父母,故天瑞应诚而至。"[2]638 如若不然,则天必示以灾异,"灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。"[1]259 这种天人感应、天命谴告人君的观点,渊源于《春秋》公羊学派,他们认为孔子作《春秋》而记载灾异在于讥讽人君的过失,这样灾异也就有了谴告人君的意义,董仲舒以此进一步

阐发了灾异学说,企图以此警促君主能够始终坚持德治的原则,以修明政治。但,前提是已经把绝对的权力交给了君主,无奈之下,把对显示政治权力的限制、约束寄托于一种虚幻、无形的超自然力量,在实践中根本无法实现,只会引起社会迷信的风行,以及君主权力的更加专制,无助于德治的推行。

从根本上来说,董仲舒把圣王和君主相统一,始终没有摆脱先秦儒家君、道同源的矛盾心理,想以道或天等方式来限制君主的权力,保证德治的展开,但德治思想的内在逻辑又是只能依人而行,儒家又不得不树立君主的实际权威。董仲舒的做法只不过是使君权的地位更加明显突出,这样做的结果最终说明了君权的至上性"以人随君,以君随天"[1]31,名义上尊天,实际上是尊君,其核心是强调人民无条件地服从君主的意志,而君主则有生杀予夺的权力,"人主立于生杀之位,与天共持变化之势。"[1]332在君臣之间,"君不名恶,臣不名善,善皆归于君,恶皆归于臣,臣之义比于地,故为人臣者,视地之事天也。"[1]330所以,董仲舒实际上是在君主专制的条件下,把德治思想改造成为君主专制制度的合理依据。

综而论之,董仲舒的德治思想,继承了先秦儒家的德治传统,并根据时代的要求吸收了各家思想,开创了一种又不同于先秦儒家的德治体系。从以上对董仲舒德治思想内容的分析,我们可以看出,董的德治思想有两个根本的特征:

一是,阴阳五行思想成为论证德治思想内容的重要工具,构成了董仲舒德治思想的方法论基础。正是通过对阴阳五行的引入,天人关系才得以某种方式成立,才会有人世伦理以及五行德政的依据,以此最终实现了对先秦儒家德治思想的改造。阴阳五行最初存于战国时代的阴阳家,经过董仲舒的提升,建立了系统的阴阳学理论,成功纳入到儒家的思想领域,如董仲舒的阳尊阴卑、阴阳合德论,就以此论证了德治的根本意义和主体地位,五行的相生相克论则说明了帝王执政的一般规则。当然,在董仲舒的思想里,阴阳五行最终都和灾异相连接,阴阳失位、五行不当,就意味着政事的失策、伦常的无序等,这无疑大多牵强附会,但其根本目的还是为了警示"为人主者"尽可能的施行仁政,保证德治的正常展开。董仲舒以阴阳五行的方式来说明道德及政治秩序的合理性,虽然极尽曲折,但亦是从一种类似普遍的角度,来寻求政治合理性的某种尝试,在德治思想的发展历程中还是有一定的价值和意义的。

第二个特点就是董仲舒的天论、以及天人关系论,与先秦儒家相比有明显的特点,为其德治思想建立了"形而上"的依据。在董仲舒的思想里,天是个复杂的概念,它既有普遍必然的意义,又有自然的属性,也有一定的人格属性,在天人关系上,从逻辑上讲,天是第一性,人是第二性,天居于人之上,"为生不能为人,为人者天也。人之为人本于天,天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上类天也。"[1]318因此,人只是天的附属物,"人副天数"也就成了必然。另外,天和人有着同样的道德情感以相互感应、相互沟通。董仲舒就是用这种简单比附的方式论证了天人之间的统一性,继承了孔、孟的天人合一观,从政治哲学上讲,董仲舒关于天人合一的努力证明,具有重要的意义,他和孔、孟一样,并不满足于经验的世界,试图在现象背后,通过天人关系来把握普遍的必然性,这样才能在更根本上建立现实政治的道德原则和把握政治赖以存在的基本规律,因此,德治思想在董仲舒的天论下,不仅是一般的治国策略,更是董仲舒所意识到的政治的某种本质或必然性,这样,德治思想也就具备了更一般的意义。另一点,董仲舒基于人是自然的一部分这一事实推论出,不仅人的自然生命源于天,人的道德品质也来源天,"人之形体,化天数而成;人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清。"[1]318这种道德来源于天的论点,一定程度上为孔、孟以来道德来源问题的解决,指明了方向,也为现实社会生活提供了一个基本的道德承诺,这意味着道德在现实的人之前就已经先验的存在了,这应该是建构一个优良社会的前提。

不可否认,董仲舒天论的政治哲学意义重大,但由于形而上水平的限制,最终走向了感应和灾异思想,使德治思想的实践走向歪曲,不仅丧失了道德理想主义和人文主义精神,而且沦为庸俗的神秘主义。

在先秦儒家的德治思想的分析中,我们知道儒家把优良政治生活的构建完全寄托在圣人君王身上,而忽视了制度的安排,使人治成为德治思想必然的发展路向,这也是德治思想内在逻辑展开的最终归宿。这种逻辑归宿和发展路向在董仲舒的德治思想中体现的就愈加明显了。如果说先秦儒家德治思想主要体现在思想上的建构的话,那么董仲舒的德治思想更面向治国的实践,与现实的政治有了更为密切的联系,不仅论证了君主专制统治的合理性,更是为君主统治提供了诸多具体的统治策略。可以说,董仲舒的德治思想不仅在内容上而且在逻辑上都与专制制度有了更直接的关联。如董仲舒用天的本质来说明君主专制的必然性,就是孔、孟所不及,先秦儒家也曾提出"天子受命于天"的命题,对于原因,孔、孟不是从天本身说起,而只能诉诸于个人的道德品质来说明,谁拥有优良的道德,才能得到受命,这还不足以说明君主专制的合理性。董仲舒则另辟蹊径,对天的本体进行了大量的分析和论证,试图通过天的本质来说明君主专制的内在合理性。在董仲舒看来,君主专制的合理在于符合天的本质,天就是要"天道不二"、"天之常道,相反之物也,不得两起,故谓之一。"[1]345宇宙的根本法则是阴服于阳,在政治中就要君为阳、臣为阴,一方要绝对地服从另一方,这种说明更有力度。到了两宋理学家那里,人们很少谈论天子受命于天,而更多地关注对于天的本体的认识,这一点应该说受到董仲舒的启发和影响。

总之,先秦儒家的德治思想经过董仲舒的改造,使德治更加适应于现实政治的需要,儒家的部分思想也最终转化为现实的制度,并取得历史上的正统地位。

参考文献:

[1] (清)苏 舆. 春秋繁露义证. 北京:中华书局,1992.
[2] (汉)班 固,撰. (唐)颜师古,注. 汉书. 北京:中华书局,1997.
[3] 杨伯峻. 论语译注. 北京:中华书局,1980.

The Development and Reform that Dong Zhongshu Made to the Thought of Virtue Rule

ZHANG Wei-ying
(*college of Administration, Jilin University, Changchun* 130012, *China*)

Abstract: The Han-Confucian which represented by takes Dong Zhongshu inherited the thought of rule of virtue of pre-Qin Confucianist. But under peculiar historical condition of Qin-Han, Dong reformed the thought of rule of virtue and made it institutionalized , which caused it to become the dominant thought and government way in Chinese ancient society. But Dong's thought has the unique characteristic and congenital defect because his metaphysic level was limited.

Key Words: virtue rule; moralization; saint king; the relations between heaven and man