

從「善的二重意涵」重探董仲舒 《春秋繁露》的人性論

顏 樞

國立清華大學中國文學系博士生

提 要

本文檢視前人對董仲舒思想之研究成果，發現前人對其人性論多有「矛盾」或「夾雜」之評價；本文即以文本分析為主要研究方法，試圖在文本內部解決其看似「矛盾」或「夾雜」的問題。

透過對《春秋繁露》的分析，本文揭明隱涵於董仲舒《春秋繁露》中「善的二重意涵」。此二重意涵，一為統治階層的「正我之善」；二為「民性」的「君化之善」。前者為「個體性」與「本質性」之道德義，自覺以明體；後者為「群體性」與「經驗性」之道德義，設教以致用。本文從此二重意涵出發，推導出董仲舒的人性論也具二種意義，並發現前人多混淆此二種意義，以致對其人性論出現「矛盾」或「夾雜」的評價。接著，本文更以此「善的二重意涵」為架構，詮釋出「心」之於董仲舒人性論之重要性與優位性；並以「心」作為樞紐，勾勒出董仲舒人性論完整且一致的系統。

此外，本文也揭明由於漢代之大一統政治，以及做為先秦政教文化思想的總結階段，董仲舒一方面試圖兼容先秦各家思想；一方面強化人性論在政教實踐上的「可行性」，辯證整合「正我／君化」二重「善」的體用相即關係。

關鍵詞：董仲舒 人性論 二重意涵 君化之善 正我之善

從「善的二重意涵」重探董仲舒 《春秋繁露》的人性論

顏 樞

國立清華大學中國文學系博士生

一、前言

關於學界對《春秋繁露》人性論的定位，大多集中在是否為「性善」的問題上。馮友蘭與徐復觀根據〈玉杯〉、〈竹林〉、〈玉英〉中幾條比較明顯的材料，^①將董仲舒《春秋繁露》的人性論基本定位為「性善」。^②而韋政通則針對徐復觀的說法提出反駁，並另舉〈深察名號〉與〈實性〉數段作為反證。^③

① 〈玉杯〉：「人受命於天，有善善惡惡之性。」（頁 24）〈竹林〉：「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。」（頁 61）〈玉英〉「凡人之性，莫不善義。然而不能義，利敗之也。」（頁 73）參見（西漢）董仲舒撰，（清）蘇輿注：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992 年），頁 24、61 及 73。本文徵引《春秋繁露》之原文及蘇輿之《義證》，皆依據此一版本，僅於引文後標明卷數、頁數，除有註明之必要者，不另作註。

② 馮友蘭言：「因為董仲舒也肯定人有先天的善質，這一點基本上還是承接孟子的觀點。」見馮友蘭：《中國哲學史新編》第 2 冊（北京：人民出版社，1965 年），頁 112。徐復觀言：「董氏對性的基本認定，是善而不是惡的。」見徐復觀：《兩漢思想史》卷 3（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 403。（DOI:10.6203/BQ.1978.9.1.1-2.06）

③ 〈深察名號〉：「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善。此孟子之善」、「萬民之性善於禽獸者許之，聖人之所謂善者弗許。吾質之命性者異孟子。孟子下質於禽獸之所為，故曰性已善；吾上質於聖人之所為，故謂性未善。善過性，聖人過善」。（頁 303-305）又〈實性〉：「今按聖人言中，本無性善名，而有善人吾不得見之矣。使萬民之性皆已能善，善人者何為不見也？觀孔子言此之意，以為善甚難當。而孟子以為萬民性皆能當之，過矣。」（頁 311）

事實上，董仲舒《春秋繁露》人性論某些看似不一致的狀況相當明顯，徐復觀並非沒有看見〈深察名號〉與〈實性〉中一些否定性善的語句，而是稱此為一種「夾雜」。^④徐復觀認為，這種夾雜的根本原因，除了歸因董仲舒自身未將概念釐清以外，亦指向董仲舒宇宙圖式凌駕心性的問題。然而，在徐復觀的詮釋內部，並沒有論證董仲舒是如何以天道為優位「凌駕」了他的人性論，並致使「夾雜」的情況發生。

針對董仲舒《春秋繁露》人性論內部所顯現的不一致，韋政通認為《春秋繁露》中可將董仲舒的思想分為前後兩期，「性善」為前期的看法，「性非善」則為後期成熟的思想，當以後期為是。^⑤他將董仲舒的思想分成前後兩期，究竟有何依據？他只說「據我的了解」五字而已，並未提出論證，也未見其他學者證實此說。

本文認為，在沒有文獻史料為證據的情況下，不宜將董仲舒《春秋繁露》的思想進行分期；亦不宜在缺乏論證的前提下，以某種學術史評價如「宇宙論凌駕心性論」為預設，合理化其思想的不一致性。單一思想家及其思想系統，在其系統內部擁有思想的一致性應是較合理的前提；然而，董仲舒的《春秋繁露》在使用「性」一字時，實際卻又於各篇之間發生明顯不一致的現象。本文即以文本分析為方法，試圖在董仲舒《春秋繁露》的系統內部，合理解釋其人性論的不一致問題。進而發現，這種不一致的問題，導因於其對「善」的思考本具兩種意涵，因而延伸出道德實踐的出發點（性）的兩種預設。而這兩種「性」的預設，並不

④ 徐復觀言：「順著董氏性善而情惡的理路，若認定性是內而情是外，則性善的前提可以保持不變。但他站在『如其生之自然之資謂之性』的立場，便說『情亦性也』……而不得不變動他的性善的前提。這是第一個夾雜。」見徐復觀：《兩漢思想史》，頁 404。

⑤ 韋政通言：「據我的了解，〈玉杯〉、〈竹林〉、〈玉英〉都是仲舒論〈春秋〉很重要的幾篇文章，這些文字所表達的都是他較早期的思想，至少也是在他思想系統形成之前，所以夾雜在這些文字裡有關人性的思想，也應該是較早期的。代表仲舒成熟的人性論，乃當以〈深察名號〉、〈實性〉兩篇為主，照這樣看來，所謂『董氏對性的基本認定，是善而不是惡的』，恐很難成立。」見韋政通：〈董仲舒的人性論〉，《董仲舒》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁 106。

矛盾，亦無夾雜；可以在「善」的兩重意涵中各自展開。

本文從林永勝於〈氣質之性說的成立及其意義——以漢語思維的展開為線索〉一文的考證中得到可供解決的線索。林永勝此文主要探討宋儒的「氣質之性」實受梵語影響而產生，而其前半部梳理先秦「性」字後得出一個結論：從「人之所受以生者」的本義出發，「性」字在孔子之世多為「存在狀態」之義，意即人受社會習染後透過行為所表現出來的當下狀態。而這個存在狀態雖然與其本質有所關聯，但仍只指涉其經驗意義，因此在原初語境中，「性」字並沒有明確的本質意義。^⑥到了孟子之世，為解決道德上的難題，更進一步從「共同的人」出發，加強了「性」字的本質義，而揭示「人之異於禽獸者」的普遍性。^⑦另外，先秦「性」字的這兩種意義還未被明確區分出來，及至佛教東傳後，才於宋代發展出「氣質之性」與「天地之性」的明確區分。

根據林永勝的考證，先秦「性」字本就涵具二義；回到董仲舒的人性論問題上，因其所處的歷史情境正為漢代大一統的開端，其思想以整理並容納先秦各說為主，因此可以發現其人性論隱然兼攝先秦「性」字的兩種意義。然而，董仲舒並未在《春秋繁露》中顯題區分出這兩種意義，使得前行學者在詮釋時將其人性論定性為夾雜或矛盾。

由此線索切入，本文所提出的論證過程如下：（一）董仲舒《春秋繁露》所說的「性」有兩種意義。（二）此兩種意義，必須置於「善」的兩重意涵來理解；「善」的兩重意涵分別為「正我之善」與「君化之善」。（三）在「善」的兩重意涵下，董仲舒對「性」有兩種規定：一是「民性」，即百姓的「存在狀態」之

⑥ 林永勝言：「在古漢語中，性字由生字所孳乳，其主要意涵為『人之所受以生者』。古漢語使用者認為，萬物稟受了某種內容因而開顯出其存在的狀態，而當其存在狀態或行為方式不同時，就被認為稟賦了不同的性。」見林永勝：〈氣質之性說的成立及其意義——以漢語思維的展開為線索〉，《臺大中文學報》第48期（2015年03月），頁14-15。（DOI:10.6281/NTUCL.2015.03.48.01）

⑦ 林永勝言：「中人是否不可能成聖？下愚是否真的是不移的？由這種思考出發，孟子就指出『天下言性，皆故而已矣』，他從『鈞是人也』這類『共同的人』之角度出發，提出『性善』之說，以解決性三品之分可能會造成的理論限制。」同前註，頁15。

經驗義；二是「人性」，即潛存未顯之「普遍人性」的本質義。（四）「心」爲此二重「性」義之間的樞紐，具有「道德主宰性」與「道德情感性」的內容。

二、「君化之善」與「民性」

（一）「善」的二重意涵下之「性」的兩種規定

董仲舒《春秋繁露》「性」的概念看似不一致，從文本來理解，這兩種「性」其實不在同一個道德實踐的前提之下。用他自己的話說，〈深察名號〉篇末云：「然其或曰性也善，或曰性未善，則所謂善者，各異意也。」他發現各家對「性」的見解之所以歧出，乃是各家對於「善」的定義不同所致。因此，與其說董仲舒在〈深察名號〉中辨別「性」的名實，不如說是先確定了「善」的意涵後，再回頭確立「性」的意義。這兩重「善」的意涵，用董仲舒自己的話來命名，即：「君化之善」與「正我之善」。⁸

我們首先看到董仲舒在〈舉賢良對策〉中描述的理想國：

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。是以陰陽調而風雨時，群生和而萬民殖，五穀孰而草木茂，天地之間被潤澤而大豐美，四海之內聞盛德而皆徠臣，諸福之物，可致之祥，莫不畢至，而王道終矣。⁹

⁸ 「君化」之名取自〈深察名號〉：「君者元也，君者原也。君者權也，君者溫也，君者群也。是故君意不比於元，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」。（頁 290）「正我」之名取自〈仁義法〉：「《春秋》之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我」。（頁 249）

⁹ （東漢）班固撰，（唐）顏師古注，（清）王先謙補注：〈董仲舒傳〉，《漢書補注》（臺北：藝文印書館，1956年，光緒庚子長沙王氏校刊本，《二十五史》第4冊），頁 1165。

對統治者而言，由「君心之正」為中心展開，往外沿著「朝廷」、「百官」、「萬民」、「四方」、「遠近」、「陰陽」、「群生」、「天地」皆無不正，如此總加起來才是統治者的道德終境，這就是「君化之善」的基本意涵。這種「君化」意義之下的「善」，也在其他篇章屢次提及，例如〈盟會要〉云：「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。」（頁141）又例如〈郊語〉云：「王者有明著之德行於世，則四方莫不響應，風化善於彼矣。」（頁401）這種「風化善」繼承了孔子「風行草偃」的教化理想，其意涵確實與孟子所論「性善」之「善」有差距，故〈深察名號〉云：

性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善。此孟子之善。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善。此聖人之善也。（頁303-304）

質於禽獸之性，則萬民之性善矣；質於人道之善，則民性弗及也。萬民之性善於禽獸者許之，聖人之所謂善者弗許。（頁304）

如前所述，雖然董仲舒於《春秋繁露》中並未直接明確區別「性」的兩種界義，但他在行文間卻分述「善」的二重意涵，並定名為「聖人之善」與「孟子之善」。¹⁰在此，董仲舒並不否定「孟子之善」，亦承認人之異於禽獸，在其本質必有某種共性，而此共性在道德價值上當可判斷為「善」；另以「萬民之性善於禽獸者許之，聖人之所謂善者弗許」一句而言，董仲舒對「善」與「非善」的辯證，只言「許」與「弗許」，並不是以「聖人之善」否定「孟子之善」。至於什麼是「聖人之善」，下一節將細論之。

¹⁰ 本文所謂「善的二重意涵」之命名，之所以不直接取用董仲舒所說之「聖人之善」與「孟子之善」二者，蓋因董仲舒於〈深察名號〉中所命之二名，在該篇的論證過程中具有「聖人之善」高於「孟子之善」的評價意味；但是在本文中，二者在道德實踐的重要性上是並列的。另外，本文所謂「君化之善」與「正我之善」，其意涵為分析《春秋繁露》全書得出，並不侷限在〈深察名號〉一篇的討論之中，為避免混淆，故另以《春秋繁露》中語句取名。

以「質於禽獸之性，則萬民之性善矣」這句而言，董仲舒的意思是說，孟子所謂「萬民之性善矣」這個結論，只能在「人之異於禽獸」這個前提下成立。然而，這種「孟子之善」可以作為道德的普遍性預設，卻不能擴大成為「善」的全部意涵。因為，所謂「性有善端，動之愛父母，善於禽獸」，這種「善」的定義是從人與禽獸的「類差」證得，雖然可以作為一種「人」的普遍性定義；然而從「民性」的角度而言，孟子把「人」的普遍性定義視為道德的主要內容，必然取消了對百姓推行道德教化時所遇到的個體差異，故謂「質於人道之善，則民性弗及也」；在董仲舒看來，個體差異才是統治階層推行道德教化時最關鍵的難題。

反過來，他認為，「循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮」才是「聖人之善」的終極內容。所謂「三綱五紀」、「八端之理」，是立基於個體差異建構出來的等差性秩序；所謂「忠信而博愛」、「敦厚而好禮」是個體嚴循這個等差秩序之後對待其他個體的理想範式。簡單來說，董仲舒認為孟子的說法是用「善」的普遍性將道德教化的問題過度簡化，以至於在〈深察名號〉這篇討論統治階層如何推行道德教化的議題中幾乎沒有實踐的可行性。因此，董仲舒說「弗許」，意即在這個問題的範圍內不能採用孟子定義的「善」，但不代表他認為孟子的說法在整個人性論的範圍內有錯。因此，必須區分出這兩重「善」的意涵，並分別限定在所屬問題範圍內討論。

（二）「君化之善」與「民性」的現實存在經驗意義

董仲舒所稱「聖人之善」的主要內容是「循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善」。其中「循」、「通」、「忠信」、「博愛」、「敦厚」、「好禮」的主詞不是聖人，而是萬民，因為〈深察名號〉的主旨乃是「君化」，「化」即「使之為」的意思，亦即使天下萬民都能循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮而為。其中所稱「聖人」實際上就是「君王」，故云：

聖人之所命，天下以為正。正朝夕者視北辰，正嫌疑者視聖人。聖人以為無王之世，不教之民，莫能當善。善之難當如此，而謂萬民之性皆能當之，

過矣。（〈深察名號〉，頁 304）

天生民性有善質，而未能善，於是為之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意，以成民之性為任者也。今案其真質，而謂民性已善者，是失天意而去王任也。萬民之性苟已善，則王者受命尚何任也？（〈深察名號〉，頁 302）

第一段是在上述「聖人之善」與「孟子之善」對舉的前提下，其所稱之「善」是為「聖人之善」，而董仲舒認為此「善」必須是統治者在社會治理的層面透過漫長的實踐來達成，而不能只是作為一種人性的預設擺在那裡，故曰：「善之難當如此，而謂萬民之性皆能當之，過矣」。第二段則是從「民性待化」的角度回推「君」存在的必要性。這兩段皆表述了「王者受命」與「聖人之所命」是同一件事，所稱「聖人」必須同時具備道德人格與統治者的地位。在董仲舒君權天授的觀念下，此其所受之「命」，意即統治者的責任是「天下以為正」，「正」即「化」。而「君化」必須立基於實存經驗中萬民之「待化」的存在狀態，如果萬民的存在狀態是「已善」，則君王便沒有存在之理，故曰「今案其真質，而謂民性已善者，是失天意而去王任也」。

以「君化」言「善」，是政治實踐的可行性問題。董仲舒在〈王道〉、〈正貫〉、〈十指〉、〈重政〉、〈俞序〉、〈立元神〉、〈保位權〉、〈考功名〉、〈度制〉、〈諸侯〉、〈為人者天〉、〈王道通〉、〈五行順逆〉、〈治水五行〉、〈五行變救〉、〈五行五事〉、〈天地之行〉、〈威德所生〉、〈天道施〉等十九篇分別從官制、刑制、樂制、經濟與社會心理等多方面詳細論述政治的實踐方針，然而這不在本文的處理範圍，故不贅言。本文論旨是人性論的重新解讀，因此就人性論來說，要使「君化」可行，則必須預設「民性」的「待化」與「能化」。就「待化」而言，則董仲舒將孟子的「性善」詮釋為「已善」而批判之；就「能化」而言，則提出「善端」與「善質」。

針對「待化」，董仲舒多次言及「使性而已善，則何故以瞶為號」（〈深察名號〉，頁 297）、「謂性已善，奈其情何」（〈深察名號〉，頁 298）、「《春

秋》大元，故謹於正名。名非所始，如之何謂未善已善也」（〈深察名號〉，頁 305），可見董仲舒對孟子所謂「性善」的理解就是「已善」，他認為孟子以人的普遍性定義當作道德內容，會發生實然取代應然的問題。先不論董仲舒對孟子的理解是否有誤，但我們可以確知，他在這層意涵下理解的「性」就是「已」的意思，「已」即「已然如此」之意，即接續先秦「性」字的「存在狀態」之經驗義，而非「普遍人性」之本質義。所謂「存在狀態」意即當時百姓所表現出來的現實存在狀態。就董仲舒看來，百姓會受到社會氣氛、政治作為、自然災禍等種種影響，而形成他們當下的存在狀態，董仲舒於〈重政〉中稱其為「變命」，並與人類本質性之所以受生者的「大命」對舉。¹¹就經驗意義來說，百姓之「性」當然不是「天生已善」，而須待君王積極施化，始能經由實踐而表現為善。

〈深察名號〉與〈實性〉的篇旨為「君化」，而「化」的對象為「民」，因此董仲舒此處所謂「性」應是「民性」，而非「人性」，是故前人所謂「性三品說」應該放在這個語境下重新理解：

名性，不以上，不以下，以其中名之。性如繭如卵。卵待覆而成，繭待繅而為絲，性待教而為善。此之謂真天。天生民性有善質，而未能善，於是為之立王以善之，此天意也。（〈深察名號〉，頁 300）

聖人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性，名性者，中民之性。（〈實性〉，頁 311-312）

過去大多透過這兩句認為董仲舒的人性論基本主張為「性三品說」，¹²但若放在文

¹¹ 〈重政〉云：「人始生有大命，是其體也。有變命存其間者，其政也。政不齊則人有忿怒之志」。「大命」是先天始生而未受教化之體，「變命」則是後天已受教化之態。（頁 149）

¹² 例如北京大學哲學系中國哲學教研室主編之《中國哲學史》說：「董仲舒在人性論問題上，提出性三品說，把人性分成上、中、下三等，即聖人之性，中民之性和斗筭之性。」見北京大學哲學系中國哲學教研室主編：《中國哲學史》（北京：中華書局，1980年）。另外侯外廬亦言：「與孟子性善說以及荀子性惡說不同，董仲舒提出了自己的性三品說。」見侯外廬：《中國思想通史》第2卷（北京：人民出版社，1957年），頁 113。

本的脈絡來看，董仲舒這兩句話只能看作論證百姓待化的前提，其「性」只能限定在「民性」的經驗義下，並不能視為董仲舒討論心性的本質意義。

董仲舒的說法雖然和孔子「唯上智與下愚不移」相似，但仍有根本的區別。董仲舒只說到「君化」的實踐對象主要是「中民之性」，但並不說聖人與斗筭之人「不移」，因為「不移」預設了人的本質性。透過前引林永勝對「性」的梳理，在孔子之世，大多直覺的從人已經開顯出來的行為內推其本質，因此現實社會中人們表現出來的存在狀態有「上智」與「下愚」之分，他們理應在先天受生的本質上有所差別，因此孔子說「不移」，亦即無法改變其本質。但是董仲舒的原文是「聖人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性」、「名性，不以上，不以下，以其中名之」，所謂「可名性／不可名性」即意味著此所名之「性」在〈深察名號〉與〈實性〉兩篇的問題範圍內有特殊規定，故言「不可名性」，意即不在這個規定內。這個特殊規定就是這兩篇篇旨「君化之善」意涵下的政治實踐規定，是故「中民之性」就類似亞里斯多德於《政治學》所云：

中道者，即人人皆可企及之道。……蓋處於這種中等境界的人最能順從理性，而那些過與不及的人——過美、過強、過貴、過富或太醜、太弱、太賤、太窮——都不容易順從理性的引導。¹⁸

就政治實踐的規定來看，統治者的政治實踐預設的對象是處於中間值的多數者，是故其所謂「中民之性」，即指社會多數者的存在狀態之意，也就是廣義的「民」。必須一再注意董仲舒的用語，這裡的「性」絕不能直接等同於孔子的說法，將董仲舒之人性論的整體意義理解為先天決定之本質上的等差；否則「聖人不可名性」、「斗筭之人不可名性」就會被解釋成聖人與斗筭之人不具本質性（或是不可討論其本質性），而只有中民才具本質性，這樣顯然不合理。

¹⁸ （希臘）亞里斯多德（Aristotle）著，吳壽彭譯：《亞里斯多德政治學》（北京：商務印書館，1981年）。

(三) 「質」的二義：「質樸」與「潛質」

如將〈深察名號〉與〈實性〉中的「性」解釋為百姓之「存在狀態」的意義，而不具「普遍人性」的意義，則董仲舒「質」字的用法便必須重新分析：

性之名非生與？如其生之自然之資謂之性，性者質也。（〈深察名號〉，頁 291）

董仲舒這段話貌似直接引用了先秦「性」字的原始意涵，即告子所謂「生之謂性」，何晏對「性」的這層意思有比較完整的總結，即「性者，人之所受以生者也」，¹⁴蘇輿《義證》便認為宋儒的「氣質之性」本此。¹⁵

依照〈深察名號〉與〈實性〉的篇旨，董仲舒在此所要討論的是「民性」，而不是「人性」。如我們將〈深察名號〉與〈實性〉二篇所有言及「性」字的段落挑選來看，則絕大部分連著「民」而言，如「民之號，取之暝也。使性而已善，則何故以暝為號」、「天生民性有善質，而未能善，於是為之立王以善之，此天意也」、「萬民之性苟已善，則王者受命尚何任也」、「萬民之性善於禽獸而不得名善，知之名乃取之聖」、「使萬民之性皆已能善，善人者何為不見也」、「而孟子以為萬民之性皆能當之，過矣」等等。（頁 284-310）

「民」雖然也由「人」組成，但是「民」必須與「君」相對而立。是故，董仲舒討論「民性」時，其重點置於統治者的行為會如何影響萬民，而萬民的行為又會如何影響天下，〈楚莊王〉云：「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。」（頁 19）又〈正貫〉云：「（君）知其行矣，而後能遂其形也；知其物矣，然後能別其情也。故唱而民和之，動而民隨之，是知引其

¹⁴（魏）何晏注，（梁）皇侃疏，（清）鮑廷博校：《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館，1966年，《百部叢書集成》原刻景印），卷3，頁11。

¹⁵〈深察名號〉：「性者質也」句下，蘇輿案：「此以字義言，宋儒所謂氣質之性本此。」（頁292）

天性所好，而厭其情之所憎者也」。(頁 143)

在人性論的討論範圍內中，「人」之所以受生者，當為本質意義下的「人性」；但是當討論焦點放在「君化民」之上時，所謂「民性」，乃是上位者之政治作為所形塑的百姓之存在狀態。因此，前引〈深察名號〉的語句中，所謂「生之自然之資謂之性」是指百姓於某種社會環境下之實存狀態，而非論證普遍人性的內容。在此，並非認為董仲舒《春秋繁露》都不討論普遍人性，而是限定在〈深察名號〉與〈實性〉兩篇的脈絡來理解，董仲舒確實將過去用以解釋「人性」之「生之自然」的說法，在這個問題範圍內轉而用來描述百姓未受教化前的自然狀態，確立「民性待化」的必要性。

然而，董仲舒進一步仍試圖將「民性」推往更根源的「人性」，以獲得更堅實的立論基礎。在這兩個意義的過度中，重點便在於「質」的解釋，關鍵段落為：

性者質也。詰性之質於善之名，能中之與？既不能中矣，而尚謂之質善，何哉？性之名不得離質。離質如毛，則非性已，不可不察也。(〈深察名號〉，頁 292)

名者性之實，實者性之質。質無教之時，何遽能善？(〈實性〉，頁 311)

性者，天質之樸也；善者，王教之化也。無其質，則王教不能化；無其王教，則質樸不能善。(〈實性〉，頁 313)

如仔細梳理上引幾段文脈，則可發現董仲舒在〈深察名號〉與〈實性〉用「質」字別有二義：「質樸」與「潛質」。

所謂「質樸」是指萬民相對於教化之後，在其教化之前的原初存在狀態；所謂「潛質」則是天生而潛存於內的普遍性本質，用來當作論證民性「可化」的前提。因此他用「質樸」時，都與「教化」相對，指的是萬民「前教化」的存在狀態，這一狀態實未表現為「善」，故言「質無教之時，何遽能善」、「無其王教，則質樸不能善」。因此，在「君化之善」的意涵中，董仲舒所謂「性之名不得離

質」，是「質樸」之意，即相對於君王施化前百姓的自然狀態。這種自然狀態會受前朝政治影響而表現為「不全善」，如此才能開展出漢初廣施道德教化的必要性。

就董仲舒所處的歷史情境而言，當時的「民性」仍受秦亂遺毒，而被虐政形塑為「朽木糞牆」的存在狀態，必須聖人「更化」以治之，故〈舉賢良對策〉明白說道：

自古以來，未嘗有以亂濟亂，大敗天下之民如秦者也。其遺毒餘烈，至今未滅，使習俗薄惡，人民罷頑，抵冒殊扞，孰爛如此之甚者也。孔子曰：「腐朽之木不可彫也，糞土之牆不可圻也。」今漢繼秦之後，如朽木糞牆矣，雖欲善治之，亡可柰何。¹⁶

承此，董仲舒後文便提出「更化」，故曰：「竊譬之琴瑟不調，甚者必解而更張之，乃可鼓也；為政而不行，甚者必變而更化之，乃可理也」。¹⁷因此，回到〈深察名號〉與〈實性〉中，其所說之「性之質」，是指漢初百姓在秦政暴治下「法出而姦生，令下而詐起」的存在狀態。¹⁸於是董仲舒多次對漢武帝強調「更化改制」的重要性。是故，將「民性」釋為「質樸」，只具有「前教化狀態」的實存意義。

針對「性者質也。詰性之質於善之名，能中之與？既不能中矣，而尚謂之質善，何哉？」一句，韋政通說：「原文『詰性之質於善之名，……何哉』？這幾句話說得並不够清楚，但要表達的意思則很明顯：質或性與善是分離的。」¹⁹如照以上分析，試將這段話的描述對象從「人性」改為「民性」，則韋政通不明之處即可解明。蘇輿《義證》云「中，猶合也」，董仲舒云：「……既不能中矣，而

¹⁶ (東漢)班固撰，(唐)顏師古注，(清)王先謙補注：〈董仲舒傳〉，頁1166。

¹⁷ 同前註。

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 韋政通：〈董仲舒的人性論〉，頁105。

尚謂之質善，何哉？」此句當為反問，意謂「問說民性的存在狀態本來就是善的，這樣符合實情嗎？既然不符合實情，為何還要說他本來就是善的呢？」董仲舒以此繼續推論民性之「質樸」雖然不是已善，但是「民性有善質」，而此「善質」則是隱涵而尚未實現的「潛質」之意。

董仲舒在〈深察名號〉辨明「性」字開頭所言「性者質也」的「性」與「質」都是指百姓的「存在狀態」之意，也就是「質樸」之意，並在這層意思上闡明「更化」的必要性。然而，當董仲舒將問題導向百姓「受化」的「可能性」時，則仍須回應普遍人性的問題。於是，董仲舒在〈深察名號〉中「民之號，取之暝也」一句以後，多次言及「有某質」時，透過以下對其語脈的分析，當為「潛質」之意。

看到〈深察名號〉與〈實性〉中提出的四則譬喻：

故性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全為米也。善出性中，而性未可全為善也。（〈深察名號〉，頁 297）

性有似目，目臥幽而暝，待覺而後見。當其未覺，可謂有見質，而不可謂見。（〈深察名號〉，頁 297）

性如繭如卵。卵待覆而成雞，繭待繅而為絲，性待教而為善。此之謂真天。天生民性有善質，而未能善，於是為之立王以善之，此天意也。（〈深察名號〉，頁 300）

卵待覆二十日而後能為雞，繭待繅以涑湯而後能為絲，性待漸於教訓而後能為善。善，教訓之所然也，非質樸之所能至也，故不謂性。（〈實性〉，頁 312）

這四則有名的譬喻之中，董仲舒從「禾／米」、「暝／見」、「繭／絲」、「卵／雞」彼此的關係指出「覺」、「繅」、「覆」的重要性，以此比喻了「化」的

重要性，是故暝待覺，繭待繅，卯待覆，而民待化。「禾」、「暝」、「繭」、「卯」都是指「施加作為前」的存在狀態，並且都含藏「能成為」某狀態之潛質。

董仲舒所謂「目有見質」即謂眼目有「見」之潛質，董仲舒將此譬喻比類為人時，即云：

今萬民之性，有其質而未能覺，譬如暝者待覺，教之然後善。當其未覺，可謂有善質，而不可謂善，與目之暝而覺，一概之比也。（〈深察名號〉，頁 297-298）

董仲舒認為民性中必然有「善質」，²⁰而此「善質」就具備了潛存的本質意義。在此所謂「善質」，前人依「性三品說」之定見將董仲舒的心人性論理解為人同時稟具「善質」與「惡質」的雙重本質。²¹但就董仲舒的譬喻來看，眼目除了「見質」之外並無其他本質，如〈實性〉也說「玉出於璞，而璞不可謂玉」（頁 312），但璞的本質仍然只是玉。放到人身上言，其謂「今萬民之性，有其質而未能覺」，依董仲舒設喻的用意一路推到人身上，則似乎不能理解為人同時具稟「善質」與「惡質」，而應如目之見質、璞之玉質一般，人也只具「善質」。同時，人們在實存狀態中，其「不善」的原因只是「未能覺」，即受某種東西的遮蔽而未能將此潛質開發、實現出來。以這點看來，似乎可以確認馮友蘭所說「因為董仲舒也肯定人有先天的善質，這一點基本上還是承接孟子的觀點」這句判斷的正確性。

此所謂「善質」，我們可以就〈深察名號〉與〈實性〉所提供的文本線索，理解為實現善的「潛質」，是故董仲舒云：

²⁰ 《春秋繁露義證》按：「天啟本『質』上無『善』字，凌本同。」（頁 297-298）然前句言「教之然後善」，後句言「不可謂善」，因此這裡的「質」便是「善質」，可以直接作「善質」解。

²¹ 周桂鈿云：「……這樣就可以推出性中是有『眾惡』的，並非全善。……就是說，人性中有仁氣（善質）和貪氣（惡質），心是限制貪氣外化的。」見周桂鈿：《董仲舒評傳——獨尊儒術，奠定漢魂》（南寧：廣西教育出版社，1995年），頁 71。

善出性中，而性未可全為善也。（〈深察名號〉，頁 297）

這段話的「性」若依照前面「百姓的存在狀態」來解釋，則「善出性中」一句意指善的潛質內存於百姓當下的實存狀態之中，而君化之務便是使其潛質開顯出來。而「性未可全為善也」一句，則董仲舒只在說明百姓未受教化之前的實存狀態並非全善，如此才能呼應其言「使性而已善，則何故以暝為號」、「謂性已善，奈其情何」等數段文義。

董仲舒試圖整合先秦「善」之「個人修養」與「政治教化」兩方面實踐取向；過程中，他延續了先秦兩種「性」的意義：在「君化之善」的意涵下，以「性」之「存在狀態」的經驗義指涉「民性」，即百姓需要被教化的現實存在狀態；另外又在「正我之善」的意涵下，以「性」之「共同的人」的本質義，繼續發展先秦的性善傳統；但是他在《春秋繁露》中卻沒有對此分殊提出相應的自覺表述，使得過去學者在《春秋繁露》中理解董仲舒的人性論時，認為是一種「夾雜」或「矛盾」。

透過上述文本分析，本文區隔出《春秋繁露》中的兩種「善」的意涵，並將「性」的兩種意思各自歸位；接著，本文確認了〈深察名號〉與〈實性〉兩篇中提及的關於「性非善」的文句，實際上應該放在「君化之善」的意涵下理解。所謂性非善是「民性非善」的意思，目的在於推導出君王教化的合理性與必要性。最後，透過對於「質」字的分析，本文發現「質」也具有二義：「質樸」對應到「性」之經驗義，即百姓的前教化狀態，此質固然非善；而「潛質」則對應到「性」之本質義，用來說明百姓有著能夠被教化成善的可能性，因此有了「善質」的說法。從上引董仲舒的四則譬喻來看，這個「善質」不分君民，乃存在於普遍人性之中，乃具有人性論上的本質意義。

三、「正我之善」與「人性」

區分出《春秋繁露》中「善」的兩重意涵並定位「性」的二種意義後，本文接下來可以專注在「正我之善」的意涵下分析董仲舒人性論的主張，而不再受

「性」的歧義性影響。透過以下分析，本文認為董仲舒在人性論中始終保持對性善傳統的一致主張；他一方面透過深化理論的完整度，加強「心」作為善之根源的絕對性；另一方面也在雜家化的過程中，援引其他知識系統諸如「氣」，來解釋心與情緒反應的關係等等，用來解釋「惡」的發生原因。

首先，在顯而易見的部分，前人大多使用這幾段材料說明董仲舒《春秋繁露》的人性論基本態度是為性善：

人受命於天，有善善惡惡之性，可養而不可改，可豫而不可去，若形體之可肥，而不可得革也。（〈玉杯〉，頁34）

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。（〈竹林〉，頁61）

今善善惡惡，好榮憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。君子以天施之在人者聽之，則丑父弗忠也。天施之在人者，使人有廉恥。有廉恥者，不生於大辱。大辱莫甚於去南面之位而束縛為虜也。曾子曰：「辱若可避，避之而已。及其不可避，君子視死如歸。」謂如頃公者也。（〈竹林〉，頁63）

值得注意的是，不同於〈深察名號〉與〈實性〉立旨於君王教化的篇章語境，在〈玉杯〉與〈竹林〉的篇旨中，當實踐行為從「化民」轉為知識份子的「正我」時，「性」又回到先秦「普遍人性」的意義。董仲舒在此言「天之為人性命」，這個「性」就是「普遍人性」的意思。孟子言「人之所以異於禽獸者」，董仲舒言「非若鳥獸然，苟為生，苟為利而已」，若人的共性就是人之異於非人的部分，則董仲舒對人之共性的基本主張與孟子近似，即「行仁義而羞可恥」。就董仲舒所言「人受命於天，有善善惡惡之性」、「今善善惡惡，好榮憎辱，非人能自生，此天施之在人者也」與「天施之在人者，使人有廉恥」數句看來，都

在說明「擇善棄惡」是人人皆有的本能。²²而所謂「受命於天」與「天施之在人者」之「天」，則同樣回到了先秦「人所以受（天）生者」的意思，是為「天生」之意，表示普遍人性中與生俱來的本能趨向。

相對於「天生」，「非人能自生」一句是說這種「好榮憎辱」並非從外在規範而來，而是人天生就有的本能趨向。因此，董仲舒於〈竹林〉討論逢丑父的評價問題時，雖然丑父「殺其身以生其君」，貌似符合作為臣子的行為規範，但是「丑父猶見非」，原因即丑父沒有體察人天生「好榮憎辱」的本性，而使其君受辱，是故言「君子以天施之在人者聽之，則丑父弗忠也」。丑父表面上看似「忠」的行為只符合了人為的外在規範，但是以人天生的本性「聽之」，則是「弗忠」。在此，「天生／人為」相對出現，是故必須將「天施之在人」理解為「天生」，而「人自生」理解為「人為」，才能恰當理解董仲舒的原意。

在「義」的問題上，這裡有必要重新分析〈身之養重於義〉一篇，因為徐復觀藉〈身之養重於義〉：「天之生人也，使人生義與利。利以養其體，義以養其心」這幾句，說：

義以養心，是義與心為二，孟子認為這是「義外」，是「由外鑠我者也」。荀子則從認知能力的方面去把握心；而「虛一而靜」的認知本體，為心所固有。所以孟子的心，在道德上有其主宰性。而荀子的心，在認知方面，也有其主宰性。董氏的心，沒有從認知的方面顯出來，也沒有從道德方面顯出來，較之孟、荀，都缺乏主宰的力量。²³

韋政通亦大致持此論，認為董仲舒的「義」是外鑠，而「心」亦無道德主宰性。關於「心」的主宰性，後文會詳細說明。在此回到〈身之養重於義〉一篇的文本

²² 本文依陳靜〈如何理解董仲舒的人性思想——從「人……有善善惡惡之性」的斷句談起〉一文，第一個「善」、「惡」為動詞，即「好好色，惡惡臭」的「好」、「惡」之意。見陳靜：〈如何理解董仲舒的人性思想——從「人……有善善惡惡之性」的斷句談起〉，《中國哲學史》第3期（1997年08月），頁59-68。

²³ 徐復觀：《兩漢思想史》，頁399-400。

語境觀之，則董仲舒的發論是針對一般人「以利養體」的偏頗出發，才言「以義養心」，此為言語上的權說。

同時後文云：「心不得義，不能樂。」又云：「今人大有義而甚無利，雖貧與賤，尚榮其行，以自好而樂生，原憲、曾、閔之屬是也。人甚有利而大無義，雖甚富，則羞辱大惡。」（〈身之養重於義〉，頁 263-264）所謂「不能樂」與「自好而樂生」，都說明了人的內在必定有與外在「行義」相應的本能趨向（好）。同時，董仲舒也用了一個譬喻來闡明這件事：

今握棗與錯金，以示嬰兒，嬰兒必取棗而不取金也。握一斤金與千萬之珠，以示野人，野人必取金而不取珠也。故物之於人，小者易知也，其於大者難見也。（〈身之養重於義〉，頁 264-265）

依前後文來看，董仲舒設喻的用意在於人常「趨利而不趨義」，因為「利之於人小而義之於人大者」，並且「小者易知也，其於大者難見」，因此設喻以明其難見之「大義」。董仲舒對「義」的定義即〈仁義法〉所云「宜在我者」（頁 253）。在此，董仲舒所舉的兩種人為「嬰兒」與「野人」，其共通性皆為未受社會習染，故此譬喻中的「金」對嬰兒來說，或是「珠」對野人來說，根本不具人之基本生命所資的必要性，因此不是人的基本生命之「宜在我者」。是故「物」字即指「物」本身，「物」會與「利」結合而生「欲」，必然是社會化的結果。董仲舒在此是以「嬰兒」和「野人」來譬喻普遍人性中都有直覺選擇「宜在我者」的本能，並非後天的社會價值規範所給予。故而「義」必然天生內由，然後與外在行為上的「行義」相應，如此才能「樂生」。因此〈仁義法〉一再強調：「故曰：有為而得義者，謂之自得，有為而失義者，謂之自失」（頁 254），謂之「自得」與「自失」，都是說明人之自身就有「義」的本能取向（好義），問題只在於其外在行為是否符合其自身之「義」的本能趨向而「得義」；是故〈玉英〉說得相當明白：「凡人之性，莫不善義；然而，不能義者，利敗之也。」（頁 73）

(一) 「心」作為外在行事的絕對性依據

前文所引〈深察名號〉云「心有善質」，意味著人心之中必有善的潛質，而所謂「成善」即此「潛質」之實現。因此，董仲舒用「質」一字，大多跟「心志」連在一起，例如〈玉杯〉云「志為質，物為文」、「《詩》道志，故長於質。《禮》制節，故長於文」。(頁 27 及 36)

董仲舒論外在規範之「禮」亦是從「心」而言，是故〈玉英〉云：

《春秋》有經禮，有變禮。為如安性平心者，經禮也。至有於性，雖不安，於心，雖不平，於道，無以易之，此變禮也。(頁 74)

〈竹林〉云：「禮者，庶於仁，文質而成體者也」(頁 156)，「禮」的根本在於「仁」，而〈仁義法〉對「仁」的定義即「仁者，愛人之名也」(頁 251)，此與孟子「仁者愛人」同。而〈必仁且智〉云：「何謂仁？仁者憺怛愛人。」(頁 258)此引《禮記·表記》之所云：「中心憺怛，愛人之仁也。」²⁴是故「仁」從「心」出發，「禮」之根本亦從「心」出發。以此來看，雖然「禮」作為人的外在行為規範，但就一般狀況而言，「禮」大致符合人的心性本能趨向，故言「安性平心」。例如〈玉英〉所舉事例：「婦人無出境之事，經禮也」(頁 75)，此事見於《春秋》莊公二年「夫人姜氏會齊侯于郕」，²⁵《白虎通·喪服》云：「婦人無外事，防淫泆也」，²⁶依照對人性的一般經驗觀察而言，女子遠行則有淫泆之險，故有此禮，是為「經禮」。然而，一旦發生特殊狀況，例如〈玉英〉所舉事例：「母為子娶婦，奔喪父母，變禮也」(頁 75)，此事見《春秋》莊公二十七

²⁴ (東漢)鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》(臺北：藝文印書館，1973年，景印嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本)，《十三經注疏》第5冊)，頁910。

²⁵ (西漢)公羊壽傳，(東漢)何休解詁，(唐)徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》(臺北：藝文印書館，1973年，景印嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本)，《十三經注疏》第7冊)，頁75。

²⁶ (清)陳立：《白虎通疏證》下冊(臺北：廣文書局，1987年，景印光緒元年淮南書局刊本)，頁619。

年「杞伯姬來」，何休解詁云「諸侯夫人尊重。既嫁，非有大故不得反」，徐彥疏云「大故者，奔喪之謂」。²⁷是故若婦人遇喪嫁，則有比「淫泆」更根源的情感動機與人性依據，即如〈玉杯〉云：「三年之喪，肌膚之情也」（頁 25），喪嫁之情從最根源的「心」所出，則某些出於人性較為表層的行為規範都可變通，故謂之「變禮」。因此，「經」與「變」的標準在於最根源的「心」，意謂人的內在必有一個以「心」為主的絕對性行為根據，依此「心」行事，才是懂得禮之大義，是故蘇輿《義證》於〈玉英〉所云「《春秋》有經禮，有變禮」這段文本，案云：「性與心為本質，道雖緣性出，實由後起。」（頁 75）

（二）「心」的「道德主宰性」與「道德情感性」

我們越來越可以看出董仲舒思想中「心」的重要地位，就這點來說，可以反省前人謂董仲舒只言「性」而不言「心」的說法，²⁸或是以偏概全將董仲舒的道德實踐動力只放在「天」而言。²⁹就《春秋繁露》全書觀之，董仲舒的「心」具備兩種作用：「道德主宰性」與「道德情感性」。董仲舒即從這兩種作用的描述中「即用顯體」，以彰明「心」的本質意義。

其云：

枉眾惡於內，弗使得發於外者，心也。故心之為名枉也。人之受氣苟無惡者，心何枉哉？（〈深察名號〉，頁 293）

²⁷（西漢）公羊壽傳，（東漢）何休解詁，（唐）徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，頁 105。

²⁸徐復觀謂：「作為人的本質的心、性，董氏的重點是放在性上面」。見徐復觀：《兩漢思想史》卷 2，頁 399。

²⁹柳熙星謂：「到了漢代，由於天人感應說以及陽陰五行說之興起而以自覺的道德心性為本的孔孟心性論轉變為以天為本的心性論。換言之，在孔孟，道德的根據在於人的自覺心性，漢代特別是董仲舒卻道德的根據在於天而道德實踐的動力從『人』轉移到『天』。」見柳熙星：〈董仲舒與孔孟荀人性論的演變〉，《鶴湖月刊》第 29 卷第 4 期（2003 年 10 月），頁 47。（DOI: 10.29652/LM.200310.0007）

一國之君，其猶一體之心也。隱居深宮，若心之藏於胸；至貴無與敵，若心之神無與雙也。（〈天地之行〉，頁 460）

首先就「道德主宰性」而言，這二段引文都指出了心的「道德主宰性」，而這個主宰性明確地指向「善」。因此說「梏眾惡於內，弗使得發於外者」，此「心」具有絕對的「主動性」與「能動性」。而所謂「惡」是「耳目」與「物利」內外相應而生之「欲」的無所節制。³⁰然「耳目」作為「能知」，「物利」作為「所知」，都是人之實存條件而不可消滅之「大命」。因此「心」的主宰作用就是超乎耳目之上，時時切斷耳目與物利的連動，即謂「梏眾惡於內」。《義證》釋「梏」引俞本作「衽」，蘇輿案：「衽者，衣襟也，襟有禁禦之義」（頁 293），劉熙《釋名·釋衣服》釋「襟」為「禁也，交於前所以禁御寒風也」，³¹如細細體會，則董仲舒用「梏」字是阻隔之意，並非滅除之意。因此，這段話並不是說人的內在有惡質而除滅之，人的內在者只是「耳目」，而心之「梏」就是透過「能思」之自覺能力阻隔其與物利之應而已。另外《白虎通·性情》云：「心之為言任，任於思也」，³²蘇輿《義證》也引孔子云：「苟志於仁，無惡也。」（頁 294）

就「正我之善」的意涵來看，董仲舒的人性論與先秦性善論系統之「以心善言性善」一脈承續。因此〈循天之道〉云：

孟子曰：「我善養吾浩然之氣者也。」謂行必終禮，而心自喜，常以陽得生其意也。……夫中和之不可不反如此。故君子道至，氣則華而上。凡氣從心。心，氣之君也，何為而氣不隨也。是以天下之道者，皆言內心其本

³⁰ 相關文獻可參〈王道〉「虞公貪財」事例，其化用《莊子·天運》云：「自內出者，無匹不行，自外到者，無主不止，此其應也」，說明人性中貪欲的部分，是由「耳目」與「物利」結合發生。

³¹ （東漢）劉熙撰，（清）畢沅疏證，（清）王先謙補：《釋名疏證補》（上海：上海古籍出版社，1984年，景印上海圖書館藏清光緒二十二年本），卷5，頁245。

³² （清）陳立：《白虎通疏證》下冊，頁454。

也。故仁人之所以多壽者，外無貪而內清淨，心和平而不失中正，取天地之美以養其身，是其且多且治。（頁 447）

言「心，氣之君也」，即言「心」之主宰性，並且由「心」出發擴而充之，即能御氣，因此言「凡氣從心」。董仲舒亦言「心之所之謂意，意勞者神擾，神擾者氣少，氣少者難久矣。」（〈循天之道〉，頁 452）又〈立元神〉亦云：「故為人君者，謹本詳始，敬小慎微，志如死灰，安精養神，寂莫無爲。」（頁 166）是故〈陰陽義〉云：「天亦有喜怒之氣、哀樂之心，與人相副。」（頁 341）又〈人副天數〉云：「心有哀樂喜怒，神氣之類也。」（頁 355）董仲舒所謂「氣」即指人之「哀樂喜怒」等情性反應。他談「氣」之重點在於「中和」，故舉「公孫之養氣」中「怒則氣高，喜則氣散，憂則氣狂，懼則氣懾」等十種情感與身體的交互反應之後，云「夫中和之不可不反如此」。（〈循天之道〉，頁 448）在《中庸》的傳統下，能「反中和」者為「心」（〈循天之道〉，頁 448），因「心」具有能夠對治情欲反應的絕對主宰性，故謂「心，氣之君也」。

綜合而言，就董仲舒看來，人身普遍稟受於天的兩個部分是「心」與「耳目」；舉「耳目」而包含所有官知。「耳目」除了一般的官知作用外，還會在實存經驗中與「物利」相應而生「貪」；所謂「惡」，乃是由於應接外來之「物利」，而引生之「欲」沒有節制所致，是故董仲舒只言「心」具有「善質」而未言「耳目」具有「惡質」。因此，個人並不會因其所欲的多寡而絲毫減損其「心」的絕對主宰性，此「心」即是〈玉杯〉所說「可養而不可改，可豫而不可去」者。同時，董仲舒認為，「心」之發動一概指向「善」，並且是人類普遍稟受而在其自身者，這便是前面所說的「善質」與「善端」。因此，在「正我之善」的實踐過程中只要「不失中正」，就能禁御耳目與物利的聯動而「外無貪而內清淨」，這就是「養氣」。另外，〈天道無二〉也云：

是故古之人物而書文，心止於一中者，謂之忠；持二中者，謂之患。患，人之中不一者也。不一者，故患之所由生也。是故君子賤二而貴一。人孰無善？善不一，故不足以立身。常不一，故不足以臻功。《詩》云：「上

帝臨汝，無二爾心。」知天道者之言也。（頁 346-347）

就「心」來說，董仲舒已經多次堅定地表達自己的立場——人孰無善？——心既然純善，人不善的原因就是沒有專注體察在其自身唯一的善心，而隨耳目游移，競逐外物，此為「二」；「二」則為「患」，因此呼應前面〈身之養重於義〉所說「心不得義不能樂」。此所謂「患」，就是指人皆有本能地朝向「義」的認知指向性，但外在行為不符合「義」時，因為內外不一致，內心就會產生自我罪疚的痛苦，不需外在規範的介入。

綜上所述，董仲舒的「心」的「主宰性」可以從兩方面說：第一、「枉眾惡於內」，即「心」有著能夠控制耳目的絕對「能動性」；第二、「上帝臨汝，無二爾心」，即「心」有著能夠將其自身對象化而自覺其自身，並復歸其自身的絕對「主動性」，此是為「自覺」。而就〈深察名號〉云「士者，事也；民者，瞑也。士不及化，可使守事從上而已」（頁 286），他將「民」釋為「瞑」，並言「今萬民之性，有其質而未能覺，譬如瞑者待覺，教之然後善」（頁 297），同時又認為「士不及化」。大夫以上「能化」，而「士不及化」、「民者，瞑也」，其關鍵的區別就在於能否「自覺」。亦即雖然此「心」人人皆有，並且在道德情感性上都本能地指向善，同時在道德主宰性上也都有著絕對的「能動性」，但「士、民」之「心」歸根究柢少了「自覺」的「主動性」；是故仍須依他力使覺，董仲舒論「君化之善」的必要性便在這個關鍵差異上提出。

其次，「道德主宰性」還不能究竟董仲舒思想之「心」的全部意義。因為「心」作為判斷善惡的主宰者，其根據必須在自身之中。然而，「心」同時作為判斷者與主宰者，如何在自身形成判斷善惡的根據？在此，董仲舒認為是「心」的「道德情感性」所為。過去認為董仲舒用宇宙圖式籠罩心性論，大多視其「善」的根據為人類對天道規律的觀察。但就《春秋繁露》看來，這種認知作用只是「智」，是故〈必仁且智〉云：

何謂之智？先言而後當。凡人欲舍行為，皆以其智先規而後為之。其規是者，其所為得，其所事當，其行遂，其名榮，其身故利而無患，福及子孫，

德加萬民，湯武是也。（頁 258）

從人的心理功能來說，「智」是用來理解客觀世界的「事當」，並且形成行為規範的作用，以前對董仲舒的理解就只在這個層面上，或更極端的認為董仲舒的「知天」是純粹知識之知。但是〈必仁且智〉又云：

仁者恒愛人，謹翕不爭，好惡敦倫，無傷惡之心，無隱忌之志，無嫉妒之氣，無感愁之欲，無險之事，無闕違之行。故其心舒，其誌平，其氣和，其欲節，其事易，其行道，故能平易和理而無爭也。如此者謂之仁。（頁 258）

就〈必仁且智〉一篇的語境看來，其後文言「以此見天意之仁而不欲陷人也」（頁 259），無論就人本身抑或「感性之天」來說，「仁」都是第一序的行動準則，而「智」只是人類能觀察「天之仁」並獲得行動準則的認知能力，是為第二序，³³故曰「外以觀其事，宜有驗於國」。因此〈重政〉也云：

能說鳥獸之類者，非聖人所欲說也。聖人所欲說，在於說仁義而理之，知其分科條別，貫所附，是乃聖人之所貴而已矣。不然，傳於眾辭，觀於眾物，說不急之言而以惑後進者，君子之所甚惡也。³⁴

是故董仲舒的「仁」與先秦的性善論系統相同，即人在面對物事的當下霎時激起

³³ 伍振勳云：「『知天』的『知』，不是知識取向的『知』，而是行動取向的『知』。」伍振勳〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉一文，對過去將荀子之「天」視為「自然之天」的說法提出反思，並轉向成己、成物中「行動主體所側重的能力」。董仲舒所論之「知天」，過去亦常與其天人感應說掛勾，而被歸類為荀子一系並視為認識論模式，在此或許也可一併提出反思。見伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第 46 期（2014 年 9 月），頁 80。（DOI:10.6281/NTUCL.2014.09.46.02）

³⁴ 同前註，頁 147-148。

的純粹情感；就如董仲舒於〈玉杯〉回答《春秋》文公四十一年「喪娶」之事時云：³⁵

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。且文公以秋祭，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。（頁 25-26）

他認為孔子譏刺文公在於其「納幣」之時是在喪分，從這個行為可以看出，雖然文公嫁娶的時間合禮，但納幣的時間不合情，表示文公根本沒有喪親之情，因此評價他「猶宜未平於心」，表示文公的行為雖然符合外在規範，但違反了普遍情況下人類喪親所激起的純粹情感（肌膚之情）而「全無悼遠之志」，因此應當批判。

再看到〈竹林〉問者云：「司馬子反為其君使。廢君命，與敵情，從其所請，與宋平。是內專政而外擅名也。專政則輕君，擅名則不臣，而《春秋》大之，奚由哉？」董仲舒則回答：

為其有慘怛之恩，不忍餓一國之民，使之相食。推恩者遠之而大，為仁者自然而美。今子反出己之心，矜宋之民，無計其間，故大之也。（頁 52）

司馬子反雖然違反了君臣之節，但原因是出自於不忍宋人互食的慘狀，故曰：「今子反往視宋，聞人相食，大驚而哀之，不意之到於此也，是以心駭目動而違常禮。」董仲舒認為子反的行為「出己之心」，而這個「心」就是「不忍人之心」，並且由這個「仁心」發動的直接行為就是「自然而美」，無論在《春秋》抑或董仲舒心目中，都是最值得稱許的作為。

³⁵ 事見《春秋公羊傳·文公二年》：「公子遂如齊納幣。納幣不書，此何以書？譏。何譏爾？譏喪娶也。娶在三年之外，則何譏乎喪娶？三年之內不圖婚。」

(三) 「仁心／仁氣／貪氣」的「三環結構」

本文於上述分析中，確認了董仲舒《春秋繁露》「正我之善」的「人性論」中「心」的道德根源性價值，並略為提到了「氣」的相關內容。接下來，本文從〈深察名號〉「人之誠，有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身」一句出發，將散落在《春秋繁露》「正我之善」中「人性」的各部件以一個「三環結構」組合起來，藉此呈現董仲舒人性論的完整樣貌。

以「氣」而言，〈循天之道〉一篇多談「氣」，若將〈深察名號〉與〈循天之道〉比觀，則〈循天之道〉云：「天氣常下施於地，是故道者亦引氣於足；天之氣常動而不滯，是故道者亦不宛氣。」（頁 449）就董仲舒而言，有「天之氣」，有「人之氣」；〈循天之道〉亦云：「舉天地之道，而美於和，是故物生，皆貴氣而迎養之」（頁 447），天之氣以「物生」的方式「下施」於人，而人之氣以好惡哀樂喜怒等方式「引氣」回應於天。也就是說，天以各種外事外物顯現於人之前，而人面對外事外物，必然激起各種好惡哀樂喜怒之情。同時，「天之氣」可以理解為實然義，意味著不可改動已然成形之現實性；相對的，「人之氣」則為應然義，即人在不可改動的現實前，則擁有選擇用何種情感面對現實的道德自由。但是，人在現實之前，不可避免的必須「引氣接天」而有情感反應，在此所謂「中和」，即「足氣」（引氣於足）與「通氣」（不宛氣），是故〈循天之道〉引公孫養氣云：「裏藏泰實則氣不通，泰虛則氣不足。」（頁 447）所謂「足氣」與「通氣」，則意味著預設了一個「非氣者」，其能動性必須在氣之上且不能為氣本身，而成為「足氣」與「通氣」的主詞。就前引「心，氣之君也」而言，此「非氣者」必然為「心」。在此，可將董仲舒在〈循天之道〉所表述的天人關係結構分解為「心—人之氣（情）—天之氣（物）—天」四個層次的連續性光譜。

就「仁貪之氣，兩在於身」一句來看，「仁」與「貪」作為「氣」而言，只在物顯而情動的層次，因此「愛人」與「趨利」是人在迎接外物時皆有之情感反應。同時，前面也說過，「天有陰陽禁，身有情欲枉」，因此「愛人」與「趨利」在層次上並非二元對立者，「趨利」雖也為人之本能之一，但「愛人」更接近人的本能核心，即前述之「仁心」。

在此可將董仲舒的心性結構分解成「仁心／仁氣／貪氣」三個層次；就董仲舒而言，「天之氣常動而不滯，是故道者亦不宛氣」，因此「人之氣」必須如「天之氣」一般常動而不滯。在此，我們可將董仲舒的心性結構想像成一個「內圓／中環／外環」三層結構並「常動不滯」的圓，圓的轉動有「仁」與「貪」兩種方向。「仁心」便是內圓部分，有著絕對朝向「仁」旋轉的道德情感性。而「仁氣」即是中環，跟隨內圓，並可帶動外環；「貪氣」則是外環，即可能跟隨物利而動，亦可能跟隨中環（仁氣）而動。中、外環各有旋轉的可變性，必須靠最核心的主宰者——心——從內而外帶動使得整體旋轉方向一致，此之為「通氣」，故〈循天之道〉云：「故仁人之所以多壽者，外無貪而內清淨」（頁 449），所謂「清淨」即內外的一致性。否則，人若棄仁趨貪，則變由外環來帶動中環，但畢竟內圓（仁心）朝向「仁」的旋轉事實上是「可養而不可改，可豫而不可去」者，是故〈爲人者天〉云：「人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義」（頁 318），因此無論如何「貪」都不可能改變內圓（仁心）絕對朝向「仁」的旋轉。因此，人若趨貪，則整個圓的旋轉就不可能一致，不一致則爲前面所謂「患」，患則「氣滯」。

既然人的核心永遠都朝「仁」旋轉，則「成善」的關鍵就是「仁心」與「仁氣」的帶動力。如果「仁氣」的帶動力不夠強，則會被「貪氣」給反轉，而這個帶動力便是以「仁」覺「貪」的「自覺」。就董仲舒而言，「心」是感性與理性不分的整體；「感性」表現爲道德情感性，即爲「仁」；「理性」表現爲道德主宰性，即爲「自覺」。所謂「理性」，並非與「感性」對立而壓抑感性之形式理性。董仲舒用「仁貪之氣」即意味著，能帶動感性者（貪氣），必然只能爲感性本身（仁氣），唯一能夠用來「正我」者必然爲「仁心」之自我立法，任何外加的形式理性都不能在實質上改變感性。因此，在此所謂「正我之善」的根本意思，便是在「仁」與「自覺」的理感協作下，由內向外帶動，使整個圓的旋轉趨向和諧一致。

（四）「二重視角轉換」與「二重意涵的連結」

最後，我們可以看到董仲舒於〈深察名號〉用了「性有善端」、「心有善

質」、「天生民性有善質」等語，以二重視角轉換結合了「君化之善」與「正我之善」二重意涵下之「性」的兩種意義。

前面說到，要使「君化之善」成爲可能，則必須承認人身之中都有「善質」，無論天子或庶民皆有之。而所謂「君化」並非定立法則來規束百姓，而是藉任官、制樂、教育來擴充百姓本有之「善質」，這便是「化」的真實意義。回頭看到〈深察名號〉云：

性有善端，心有善質，尚安非善？應之曰：非也。繭有絲而繭非絲也，猿有而卵非也。比類率然，有何疑焉？（頁 303）

董仲舒於〈二端〉云：「夫覽求微細於無端之處，誠知小之將爲大也，微之將爲著也。」（頁 155）又云：「是故《春秋》之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政。」（頁 155）所謂「元」，〈玉英〉云：「謂一元者，大始也。」（頁 67）是故謂「端」，即有「小」、「隱」、「微」、「始」之意。而曰「善端」，意即人之內在必有隱微之善的始端。謂之始端，即表根源之義，是爲成善的起點。所謂「性有善端」，依照〈深察名號〉對「性」的規定來看，即謂百姓當下的存在狀態雖然承接秦之虐政而表現爲不善，但於其存在狀態之內都有成善的根源，故可「更化」以爲善。另外〈深察名號〉云：「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善。」董仲舒言「善端」就是指「仁心」，是故「性有善端」與「心有善質」指向同一個內在根源——心——卻是從不同視角而言。

從「性有善端」而言，因「性」定義爲「民性」，而民性「待化」，因此是以統治者爲出發點，由上往下觀看萬民已然呈現的存在狀態，而言此存在狀態雖然不爲全善，但其中必有能使其成善的起點，此是以「外向視角」肯定民性「待化」而有「能化」的根源。另外從「心有善質」而言，則「心」之體察必有「我」的自明性，必須是個體沉靜下來自我體察而得，故〈深察名號〉云「靜心徐察之，其言可見矣。」（頁 298）以自我體察而言，則必有「善善惡惡」、「好榮憎辱」之道德情感性，此爲「內向視角」。董仲舒便在道德情感的普遍性上，提出君王與卿大夫「正我之善」的可能性。

最後我們可將〈深察名號〉的理路分解成一個辯證過程：1.以「君化之善」為出發點，以「外向視角」而言，雖然「民性不善」而有教化的必要性，但其「性有善端」而具有教化成善的可能性；2.如何可知「性有善端」？因以「內向視角」而言自我體察，可知「心有善質」；3.「心有善質」具有人性本質意義上的普遍性，故回到「外向視角」而言，可知「天生民性有善質」，因此才有「君化」的可行性。

董仲舒便以此「外向轉成內向」、「內向轉成外向」的二重視角轉換，結合了「君化之善」與「正我之善」兩重意涵下之「性」的兩種意義，形成了人性論的邏輯自治。

四、結論

本文對董仲舒《春秋繁露》進行了深入的文本分析，並闡明以下幾點：（一）董仲舒在〈深察名號〉中區分出「善」的二重意涵，即「君化之善」與「正我之善」。在此，「君化之善」指向「化民」，「正我之善」指向「修身」。（二）在「君化之善」的意涵中，「性」設定為「民性」，繼承了先秦既有的「存在狀態」之經驗義，並由先秦解釋「人」的用法轉為解釋「民」。而「民」就政治學來說，則有上中下之別，而「中民」是為社會中多數者之謂，是君化的主要對象。在「正我之善」的意涵中，「性」字則繼承了先秦「共同的人」的意思，則涵有普遍人性之本質義。（三）區分出「善」的兩重意涵，並定位「性」的二種意義後，即可排除「性」的歧義問題。爾後，本文就在「正我之善」的意涵下，分析董仲舒人性論的一致性系統。本文依照各篇語境分析「性」、「質」、「義」、「心」、「氣」等關鍵語詞，確定董仲舒繼承了先秦的性善論系統，其中「心」具有「道德主宰性」與「道德情感性」，是民性皆可成善的起點，也是體證人性之善的依據。接著在「氣」的加入下，形成一個「仁心／仁氣／貪氣」的「三環結構」，以此作為董仲舒《春秋繁露》人性論的完整表述。（四）最後，本文依照〈深察名號〉的文本語境，分析「性有善端」、「心有善質」、「天生民性有善質」三句的用法，則可發現董仲舒透過「外向視角」轉為「內向視角」，又「內

向視角」轉為「外向視角」之二重視角轉換，辯證結合這兩重意涵中所設定的兩種「性」的意義。

徵引書目

一、傳統文獻

- (西漢)公羊壽傳，(東漢)何休解詁，(唐)徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》(臺北：藝文印書館，1973年，景印嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本，《十三經注疏》第7冊)。
- (西漢)董仲舒撰，(清)蘇輿注：《春秋繁露義證》(北京：中華書局，1992年)。
- (東漢)班固撰，(唐)顏師古注，(清)王先謙補注：《漢書補注》(臺北：藝文印書館，1956年，光緒庚子長沙王氏校刊本，《二十五史》第4冊)。
- (東漢)鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》(臺北：藝文印書館，1973年，景印嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本)，《十三經注疏》第5冊)。
- (東漢)劉熙撰，(清)畢沅疏證，(清)王先謙補：《釋名疏證補》(上海：上海古籍出版社，1984年，景印上海圖書館藏清光緒二十二年本)。
- (魏)何晏注，(梁)皇侃疏，(清)鮑廷博校：《論語集解義疏》(臺北：藝文印書館，1966年，《百部叢書集成》原刻景印)。
- (清)陳立：《白虎通疏證》(臺北：廣文書局，1987年，景印光緒元年淮南書局刊本)。

二、近人論著

(一)專書

- 北京大學哲學系中國哲學教研室主編：《中國哲學史》(北京：中華書局，1980年)。
- 周桂鈿：《董仲舒評傳——獨尊儒術，奠定漢魂》(南寧：廣西教育出版社，1995年)。
- 侯外廬：《中國思想通史》(北京：人民出版社，1957年)。
- 韋政通：《董仲舒》(臺北：東大圖書公司，1996年)。

徐復觀：《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1989年）。（DOI:10.6203/BQ.1978.9.1.1-2.06）

馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1965年）。

（希臘）亞里斯多德（Aristotle）著，吳壽彭譯：《亞里斯多德政治學》（北京：商務印書館，1981年）。

（二）期刊論文

伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第46期（2014年9月），頁51-86。（DOI:10.6281/NTUCL.2014.09.46.02）

林永勝：〈氣質之性說的成立及其意義——以漢語思維的展開為線索〉，《臺大中文學報》第48期（2015年03月），頁1-38。（DOI:10.6281/NTUCL.2015.03.48.01）

柳熙星：〈董仲舒與孔孟荀人性論的演變〉，《鵝湖月刊》第29卷第4期（2003年10月），頁44-52。（DOI:10.29652/LM.200310.0007）

陳靜：〈如何理解董仲舒的人性思想——從「人……有善善惡惡之性」的斷句談起〉，《中國哲學史》第3期（1997年08月），頁59-68。

Reinvestigating the Meaning of Dong Zhong-Shu the “*Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals’s*” Mind-Nature Theory from the “Dual Scope of Goodness”

Yen Shu

Ph.D. Student, Department of Chinese Literature,
National Tsing Hua University

Abstract

Through text analysis and contextual understanding, this article reveals the “dual scope structure” of Dong’s “mind-nature theory” hidden in “*The Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals*”. This dual scope structure comprises the “goodness of correcting oneself” of emperors and other aristocrats and the “goodness of monarch’s cultivation” of “people quality.” The former is the moral meaning of “individuality” and “nature quality,” about self-awakening for clarifying substance; the latter is the moral meaning of “group quality” and “experience quality,” about establishing education for exerting function. This article constructs the system of Dong’s “mind-nature theory” with this dual scope structure and judges its appropriate value.

This article also reveals how the great unification politics of the Han dynasty and the summary stage of pre-Qin political and religious cultures and thoughts have influenced Dong. On one hand, Dong tries to contain pre-Qin thoughts of Confucianism, Daoism, Legalism, and Yin-Yang School. On the other hand, he strengthens the “feasibility” of the

“mind-nature theory” in political and religious practices and discriminate, authenticate, and integrate the substance-function relationship of the dual “goodness” of “correcting oneself vs. monarch’s cultivationS”.

Keywords: Dong Zhong-Shu, Mind-Nature Theory, the Dual Scope Structure, Goodness of Monarch’s Cultivation, Goodness of Correcting Oneself