

# 董仲舒的天人理论与君权神授

□张强

(淮阴师范学院中文系,江苏淮安 223001)

[摘要]董仲舒的天人理论是以《公羊春秋》为基础,结合阴阳五行说而提出的。为深化其天人理论的内涵,顺应大一统的要求,董仲舒以《天人三策》迎合汉武帝的需要,又以“三统说”为新王立法。“法天”是董仲舒天人理论的重要支柱,“法天”的目的是通过鼓吹君权神授,以宗教神学强调君主的至高无上。

[关键词]董仲舒;天人理论;君权;三统说

汉武帝时期率先提出新型天人理论的是董仲舒。董仲舒的天人理论是在吸收和总结前人天人理论的基础上实现的,它一经提出便立即受到了汉武帝的重视,考察其内容不仅仅是因为这一学说有着丰富的理论的形态,更重要的还在于,其理论暗合汉武帝大一统的心意,在追究神学政治的基础上,通过为新王立法(神化君主),提升着君权至上的质量。鉴于以往人们对这一问题缺少足够的认识,本文打算就董仲舒的天人理论与君权神授的关系作一些必要的澄清,以求教于方家学者。

## 一、董仲舒天人理论提出的文化背景

以董仲舒为代表的新儒学是汉武帝时期最有影响的天人理论,这一学说得以昌明首先是它适应了新的政治需求,高祖刘邦建汉实行郡国并行制,经历惠、吕后、文、景数朝后,地方割据与中央集权的矛盾日趋尖锐,平定七国之乱后,虽然使矛盾得到暂时的缓和,但潜在的危机并没有从根本上得到解决。地方割据与中央集权的矛盾说到底还是君主所尊与皇权所贵的问题,由于这一问题在前代没有得到很好的解决,这样,要在各个领域贯彻大一统的意志,实施有效的统治就把确认君权至上的内容提到了议事日程。建元元年(前140),汉武帝即位以后,首先面临的,同时又是最为棘手的就是这一问题。

汉武帝即位后,“举贤良文学之士前后百数”(《汉书·董仲舒传》),这一举措所发出的信号是,一场大的政治改革即将开始。在举贤良对策时,董仲舒献策道:“诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。”(同上)此可视为汉代的学术由倚重黄老术向儒学转移的开始。汉武帝虽然十分欣赏董仲舒“推明孔氏,抑黜百家”(同上)的建议,但有碍于笃信黄老术的窦太后,没有立即采纳。史称:“窦太后崩,武安君田蚡为丞相,黜黄老刑名百家之言,延文学儒者以百数,而公孙弘以治《春秋》为丞相,封侯,天下学士靡然乡(向)风矣。”(《汉书·儒林传》)窦太后去世,在汉武帝的主持下,一场声势浩大的尊儒运动立

即在全国展开了。

汉代尊儒始于董仲舒,当时参加对策的贤良文学之士有数百人,为什么汉武帝偏偏要垂青于董仲舒?东汉时期王充道出了其中的秘密:“儒生……长于匡救,将相倾侧,谏难不惧。……董仲舒表《春秋》之义,稽合于律,无乖异者。”(《论衡·程材》)就是说董仲舒迎合了汉武帝“欲闻大道之要”(《汉书·董仲舒传》)的需要。据《汉书·董仲舒传》记载,汉武帝关心的“大道之要”主要有四个方面:其一,如何保证汉家天下“传之无穷而施之罔极”;其二,如何“法先王”实现改制。“盖闻五帝三王之道,改制作乐而天下洽和,百姓同之”;其三,“灾异之变何缘而起?”应如何看待上天发出的警示;其四,如何才能做到“受天之祐,享鬼神之灵,德泽洋溢,施乎方外,延及群生”?这四个问题归结到一点,就是通过探究天人之间的关系来宣示君权神授,追求大一统的实现。对此,董仲舒心领神会,“陛下发德音,下明诏,求天命与情性,皆非愚臣之所能及也。臣谨案《春秋》之中,视前世已行之事,以观天人相与之际,甚可畏也。国家将有失道之败,而天乃先出灾害以遣告之,不知自省,又出怪异以警惧之,尚不知变,而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者,天尽欲扶持而全安之,事在强勉而已矣。强勉学问,则闻见博而知益明,强勉行道,则德日起而大有功,此皆可使还至而(立)有效者也。”(《汉书·董仲舒传》)这一段话是董仲舒针对汉武帝“欲闻大道之要”的引子,其中心意思是,《春秋》是衡量天下的标尺,要在各个领域完成大一统的事业,就必须关注天与人的定位。“道之大原出于天,天不变,道亦不变。……《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。”(《汉书·董仲舒传》)董仲舒崇道的目的是为君权神授寻找理论的支撑点,汉武帝登基以后一直在寻找一套以神权明君权的理论,所以,当董仲舒的天人学说从理论上解决了汉武帝难以解决的问题时,其学说因此受到汉武帝的重视则是必

[作者简介]张强(1956—),男,江苏沐阳人。文学博士,淮阴师范学院中文系教授,主要从事先秦两汉文史研究。

然的。进而言之,以董仲舒为代表的新儒学之所以战胜黄老学说成为汉代的官方学术,主要是因为董仲舒通过重新厘定天人之间的关系,解决了汉武帝所面临的尴尬或理论上的困境,以君权神授的形式肯定了皇权至上的内容。

董仲舒所学的《春秋》系《公羊春秋》,《公羊春秋》在解释“隐公元年,春王正月”时写道:“元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。”开卷明义,《公羊春秋》把“大一统”视为治理天下的最高原则,由此出发,“董仲舒迎合武帝法定‘大一统’的帝国所应有的‘大一统’的世界宗教的雄图,把‘天’妆点成至高无上、主宰人间的、有人格、有道德意志的神。”<sup>[1]</sup>应该看到的是,董仲舒的天人理论虽取自于公羊学说,它对当时流行的阴阳五行学说即邹衍的五德终始说亦有所吸收,故清人唐晏指出:“仲舒之学亦偏乎五行阴阳之术。”<sup>[2]</sup>即董仲舒的天人理论实际上是“把儒家的以道德情操为基础的正名主义庸俗化,把阴阳家的五行说唯理化,把汉之代秦的王朝更替,归结于奉天承运的天道的必然性,把现实中的中央集权的专制制度,说成官制象天的、永恒不变的神圣机构”<sup>[3]</sup>。仅就这一点而言,董仲舒的天人理论实际上为现实政治服务的。

董仲舒天人理论的完善是在公羊春秋学与阴阳五行说的混融中完成的,这一理论——汉代新儒学派思想的精髓与阴阳五行说的整合出现在汉景帝时期。《汉书·五行志》云:“汉兴,承秦灭学亡后,景、武之世,董仲舒治《公羊春秋》,始推阴阳,为儒者宗。”董仲舒的天人理论是为汉立法而提出的,立法的原则是法天,以天的意志为最高准则,由于在儒家始祖孔子那里,天一直有自然之天和意志之天之分<sup>[4]</sup>,这样,董仲舒要以宗教神学重新阐释天人关系,要神化天的意志,确认天的一元性,就必须寻找其它学说作为奥援。当时,在追究天的底蕴方面最富有成果的是阴阳五行说,以邹衍为代表的阴阳家发微天的属性时,其基本的手段是将其自然现象表述为祥瑞和灾变,将自然之天寓于天的意志性之中。“凡帝王者之将兴也,天必先见祥乎下民”(《吕氏春秋·应同》),阴阳五行家巧妙地将天的自然属性纳入天的意志性之中,通过宗教神学般的描述圆满地统一了自然之天和意志之天的区别,此可谓“天地广大,尽言天事”(《史记集解》引刘向《别录》)。邹衍的阴阳五行说作为董仲舒宣示天的一元至上的理论基础,使董仲舒找到了最有利用价值的资源。

董仲舒天人理论的主旨是以神权申明君权,当其它的学说不足以肯定天的意志性时,董仲舒的天人理论向阴阳五行说倾斜则是必然的<sup>[5]</sup>。在董仲舒那里,他的“天”主要有四个层面组成:其一,天是至高无上的,“入岁首,必以正月上辛日先享天;乃敢于地,先贵之义也”(《春秋繁露·郊祭》);其二,天是有意志性的,“命者,天之令也”(《天人三策》);其三,天是万物之祖,“天者,群物之祖

也。故遍复包函而无所殊”(《天人三策》),“天者,万物之祖,万物非天不生”(《春秋繁露·顺命》);其四,天是仁慈的又是十全十美的,“古之圣人,见天意之厚于人也”(《春秋繁露·诸侯》),“天地者,万物之本,先祖之所出也。广大无极,其德昭明,历年众多,永永无疆”(《春秋繁露·观德》)。这四个层面是董仲舒建构天人理论的支撑点,其伸天的目的在于肯定天的至上性和意志性,以便对人行使绝对的支配权。

那么,如何才能行使天对人的绝对支配权呢?董仲舒在把天人关系解释为合一关系的基础上,以“人副天数”来解释两者间的对应形式,随后,他又将这种对应关系落实在相互感应的方面。如他写道:“人有三百六十节,偶天之数也。形体骨肉,偶地之厚也。上有耳目聪明,日月之象也。体有空窍理脉,川谷之象也。心有哀乐喜怒,神气之类也。观人之体一,何高物之甚?而类于天也。”(《春秋繁露,人副天数》)又认为:“美事召美类,恶事召恶类,类之相应而起也。……天有阴阳,人亦有阴阳。天地之阴气起,而人之阴气应之而起。人之阴气起,而天地之阴气亦宜应之而起。”(《春秋繁露·同类相动》)这种感应关系落实到人事方面就是“谴告说”,董仲舒又指出:“天地之物,有不常之变者,谓之异,小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。……凡灾异之本,尽生于国家之失,国家之失乃始萌芽,而天出灾害以谴告之,谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之,惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。”(《春秋繁露·必仁且知》)“谴告说”是董仲舒传达天意于人事的中介环节,从中我们也可以看到,它与阴阳五行家鼓吹的“灾异说”之间的联系,在这一环节中,董仲舒强调着人事的安排取决于天,即通过“法天”将皇权与神权绝对地统一在一起,可以说,他对天神秘属性的宣示是在为皇权至上寻找护身符,其天人理论的主旨是为解决为汉立法而提出的。

## 二、《天人三策》与君权论

董仲舒受到汉武帝的青睐是因为他提出了《天人三策》,《天人三策》是董仲舒发表天人理论的重要文献。台湾学者雷家骥先生在评价《天人三策》的思想价值时指出:它“是儒学或竟为中国学术发展史上的里程碑”<sup>[6]</sup>。然而,雷家骥主要是从天人理论史的角度来肯定《天人三策》的,但实际情况是,董仲舒的天人理论引起汉武帝的重视,主要是因为他的“对策”切中了汉武帝以神权为君权(皇权)张目的心意。换言之,董仲舒的天人理论以尊天(贵天,神化天)为逻辑起点,其天人关系是建筑在为皇权服务的基础之上的。在这里,董仲舒通过“法天”来神秘皇权,一方面他把君主视为天命的执行者,另一方面又强调君主对人拥有至高无上的权力,这两者的有机结合便构成了其天人理论申明君权的思想基础。

董仲舒的天人理论中,“人”主要有两层含义:一是指民(臣),一是指君,君臣间的对应阐释着“以人随君,以君

随天”(《春秋繁露·玉杯》)的等级关系。在传达天命方面,君主是天之元子,区别于一般的臣民,故董仲舒说:“人受命于天,固超然异于群生,……此人之所以贵也。”(《天人三策》)由于这里的“人”有两层含义,又由于董仲舒竭力宣扬天的至上性,这样,在他的刻意安排下,受命于天的就只能是君主(王)一人,他甚至任意曲解“王”字的本义,将它与天命联系在一起,说:“古之造文者,三画而连其中,谓之王。三画者,天地与人也。而连其中者,通其道也。取天地与人之中以为贵而参通之,非王者孰能当是。故王者唯天之施,施其时而成之,法其命而循之诸人。”(《春秋繁露·王道通三》)在这里,“道”是指天道,是指天的意志,能“通其道”的并不是每个人都具备这一条件,而是只有王(君主),因此,董仲舒的“人”作为与“天”相应的概念其重点是为了诠释君权,宣扬皇权至上。

为达到宣示君权的目的,董仲舒在表达上始终强调君权(皇权)受天监护的内容。所谓受天监护,它是由监和保护两个层面构成。监是讲对君主的监视和监督,要求君主依道而行,以天志为准则。‘国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之;不知自省,又出怪异以警惧之,尚不知变,而伤败乃至。’”(《天人三策》)护是讲天对君主的保护和关心,“天心之仁爱人君”,“天所欲扶持而全安之”(同上),天对君主的仁爱呵护推及到君权,君权也是受天保护的。宣示君权的前提是贵天,在贵天方面,董仲舒将伦理道德引入他既定的宗教神学之中,在天与君主之间建立起父子关系,他指出:“号为天子者,宜视天如父,事天以孝道也。”(《春秋繁露·深察名号》)为强化这一意象,他又指出:“为人子而不事父者,天下莫能以为可。今为天子而不事天,何以异是?是故天子每至岁首,必先郊祭以享天,乃敢为地行礼也。”(《春秋繁露·郊祀》)将父子关系引入天与君主的关系当然不是董仲舒的个人发明,但在与“惟天子受命于天”(《春秋繁露·为人者天》)的契合中,把伦理关系转化为神学政治的根本依据则是董仲舒天人理论的重要支撑点。这就告诉我们,董仲舒以父子关系贵天同时也有贵君的所指,神化天的至上性同时也有神化君主威权的倾向,因为君权的宣示是以“法天”为准则的,君主受命于天,在人间行使治人的权力,它的本质是确认君君、父父、臣臣、子子的等级秩序。

“事天以孝道”,“孝”是讲顺,是说顺从天命。何为命?董仲舒以《公羊春秋》为其学说的原点,通过“上揆之天道,下质诸人情,参之于古,考之于今”指出:“天令之谓命,命非圣人不行。”(《天人三策》)这样,他就巧妙地把君主在事天方面的重要责任突出出来了,从而使他的“王者承天意以从事”、“王者上谨承天意以顺命”(同上)的主张得到深化,同时也有效地把君主与臣民在顺天命执行不同的职能方面有效地区别开来了。以孝道事天的主旨是如何为王道的问题,董仲舒在《天人三策》中这样写道:“臣谨案《春秋》之文,求王道之端,得之于正。春者,天之所为也。正者,王之所为也。其意曰:上承天之所为,而下以正

其所为,正王道之端云尔。然则王者欲有所为,宜求其端于天。天道之大者在阴阳,阳为德,阴为刑。刑主杀,而德主生,是故阳常居大夏,而以生育养长为事,阴常居大冬,而积于空虚不用之处,以此见天之任德,不任刑也。天使阳出布施于上,而主岁功;使阴入伏于下,而时出佐阳。阳不得阴之助亦不能独成岁终,阳以成岁为名,此天意也。王者承天意以从事,故任德教而不任刑。刑者,不可任以治世,犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑,不顺于天。故先王莫之肯为也。”在这里,“《春秋》之文”所诠释的对象是《春秋》“春王正月”,董仲舒将天道与阴阳联系在一起,强调“天之任德”,进而推及到人事(为王者者),把王道落实在“任德教而不任刑”方面,其目的旨在申明“王道任阳不任阴”,以“三纲五纪”(伦理道德关系)来迎合君主建立权威的需要。他的这一思想亦在《春秋繁露·基义》中得到全面的展示:“凡物必有合,合必有上,必有下,必有左,必有右,必有前,必有后,必有表,必有里,有美必有恶,有顺必有逆,有喜必有怒,有寒必有暑,有昼必有夜,此皆其合也。阴者阳之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合,物莫无合,而合各有阴阳。……君臣父子夫妇之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴;父为阳,子为阴;夫为阳,妻为阴。阴道无所独行,其始也不得专起,其终也不得分功,有所兼之义。是故臣兼功于君,子兼功于父,妻兼功于夫,阴兼功于阳。……阳之出也,常县于前而任事;阴之出也,常县于后而守空处,而见天之亲阳而疏阴,任德而不任刑也。是故仁义制度之数尽取之于天。天为君而复露之,地为臣而持载之,阳为大而生之,阴为妇而助之,春为父而生之,夏为子而养之,……王道之三纲,可求之于天,天出阳为暖以生之,地出阴为清以成之。……然而,计其多少之分,则暖暑居百,而清寒居一,德教其与刑罚,犹此也。故圣人多其爱而少其严,厚其德而简其刑,以此配天。”从道德伦理方面安排政治秩序的依据是宗教神学,在这里,董仲舒宣示君权的基点是讲神权、皇权和父权三者间的天然配合,其基本原则是在贵天的基础上贵君,进而神化君权。

还需要特别地指出的是,君权受天监护也是董仲舒君权论的要点。君权受天监护是一柄双刃剑,在贵天的前提下,它既有神化君权的一面,又有限制君权的一面。因为这样的原因,汉武帝对董仲舒的君权论亦采取了合己者用之,不合己者去之的态度。如董仲舒迎合汉武帝心理大谈王者受命于天,鼓吹改制,并将改制具体落实到改革礼乐、教育、吏治诸方面时,汉武帝因其符合宣示君权神授的要求,对此,他持积极支持的态度,并把改制的实践活动提到议事日程,进而为其实现作出长达36年的努力<sup>[7]</sup>。又如董仲舒以阴阳五行学说结合公羊春秋学的大一统阐释天道,炮制出一整套的新王理论,而汉武帝因其符合汉代,是为汉立法,故予以赞赏。再如,董仲舒的“推明孔氏,抑黜百家,立学校之官,州郡举茂材孝廉”(《汉书·董仲舒传》)的主张也曾得到汉武帝的支持。但董仲舒的

天人理论又有限制君权的一面,故没有被汉武帝全盘接受。《汉书·董仲舒传》云:“仲舒治国,以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行,故求雨,闭诸阳,纵诸阴,其止雨反是;行之一国,未尝不得所欲。中废为中大夫。先是辽东高庙、长陵高园殿灾,仲舒居家推说其意,草稿未上,主父偃候仲舒,私见,嫉之,窃其书而奏焉。上召视诸儒,仲舒弟子吕步舒不知其师书,以为犬愚。于是下仲舒吏,当死,诏赦之。仲舒遂不敢复言灾。”对于汉武帝来说,他所关心的天人理论是借助于神权隆君权,而董仲舒的灾异说却有限制君权的一面。如他曾这样写道:“凡灾异之本,尽生于国家之失,国家之失乃始萌芽,而天出灾害以谴告之,谴告之而不知变,乃为怪异以惊骇之,惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至,以此见天意之仁而不欲陷人也。”(《春秋繁露·必仁且知》)这一主张本来是董仲舒为新王政治张目的理论,问题是把它放到“辽东高庙、长陵高园殿灾”的背景下,其灾异说便有指责君主的味道了。因此,董仲舒被投入大狱虽有些残酷,但它表明汉武帝热衷的天人理论是以神权张扬君权,而不是以神权限制君权。对此,清人唐晏看得十分清楚:“儒者所以欲知天道者,考求政事之缺失,弭阴阳之错行而已。然而董仲舒以言天灾而下狱,……夫岂不然?然而适以自祸也。况《春秋》一经,本不必参以祸福异说,大义昭然,圣心固自有在也。乃或更参以不可究诘之论,而途径愈荒,则不止于自祸,且祸及家国天下矣。”<sup>[81]</sup>

### 三、董仲舒与“三统说”

汉初最流行的阴阳五行学说是邹衍的五德终始说,到汉文帝刘恒时,公孙臣、贾谊等以此为依据倡言改制,改制亦非改道,而是针对前代的弊衰进行救扶。说到底,它是为新王政治服务的,即通过解决宇宙万物与人类历史政治的形上根基使天下一统于新王。今天,邹衍的著述大都散佚,他的学说主要在《吕氏春秋·应同》中得到保存,其说在表述天的运行规则时按照土、木、金、火、水五德相克的原理循环,与此相对应的是,人间政权的兴盛与更替也按照这一规律运作。雷家骥在评价五德终始说时说:“其说就史学上来看,属于一种循环论、预定论和动力论,目的在探究本体世界的变动,而将人文的变动世界,与自然的变动世界揉合为一。理论上,这种学说将政权的转移和历史的变动之最终力量归结于天。天有意志和规则,政权是否要兴废由天之意志作决定,至于其兴废则依一定的天之规则来进行——此即符应若兹和五行运转的理论所本。探求天之意志即是探究历史变动的终极原因和动力的发生,探究天之规律即是探究历史变动的方向、轨迹和型态。”<sup>[9]</sup>雷家骥的论述极为精辟,作为汉初极有影响的一种天人理论,五德终始说受到汉代君主的青睐,其原因在于它适应了汉代神学政治的要求。然而,这一理论只讲五行相克,其形态并不完美,因为五行除了相克之外,还有相生的一面。对此,董仲舒在吸收邹衍学说的基础上又提出了相生的理论,并将其发明的事天如事父的

概念引入其中,他指出:“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,五行之终也;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。”(《春秋繁露·五行之义》)这种相生的理论配合五行相胜即金胜木,水胜火,木胜土,火胜金,土胜水,不但使其始终循环趋于更加严密,而且还突出了“土”在五行中的中心位置,进而把“父子之序,相爱而布”(《春秋繁露·五行之义》)的伦理道德意义寓于五行相生之中。

五行与五德的相配主要是讲天的运行,“天”是神圣的上帝,自然是永远正确的,由此派生出来的“天道”当然也不会错,问题是在“法天”的过程中,人往往会处于有所失的状态,如因“道之失”产生流弊,导致制度上的衰乱。那么,如何才能扭转制度上的衰乱呢?董仲舒主张应全面地推行改制,如他指出:“故王者有改制之名,亡变道之实。然夏上忠,殷上敬,周上文者,所继之教,当用此也。孔子曰:‘殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。’此言百王之用,以此三者矣。夏因于虞,而独不言所损益者,其道如一而所上同也。……是以禹继舜,舜继尧,三圣相受而守一道,亡救弊之政也。故不言其所损益也。由是观之,继治世者其道同,继乱世者其道变。今汉继大乱之后,若宜少损周之文致,用夏之忠者。”(《天人三策》)董仲舒将改制归结到文、质方面,并以忠、敬、文三种形态强调循环传递,其“三统说”的可操作性显然比五德终始说更为简洁。应该看到的是,“三统说”是以公羊春秋学为依据,是在糅合阴阳五行学说的基础上实现的,因此,董仲舒特别地看重《春秋》“春王正月”的大义,以为“《春秋》之文,求王道之端,得之于正”,“正者,王之所为也,其意曰上承天之所为,而下以正其所为,正王道之端云尔”,“正”成了董仲舒以神权宣示君权,鼓吹皇权至上的必不可少的元素。

因“道之失”而提出的“三统说”,在讲三代救弊时表现出忠、敬、文的特征,由于这三种形态是针对三代“法天”的实际情况而总结出来的,它给新王政治拟定着“正王道”——师法圣人或先王的方案,然而,这三种形态毕竟有些抽象,为了使忠、敬、文具象化,董仲舒又以黑、白、赤三色各代表一统,诠释它们在文化时序上的终始循环。为此,董仲舒指出:“三正以黑统初,……斗建寅;……正白统者,……斗建丑;正赤统者,(斗建子。)……古之王者受命而王,改制称号,正月,服色定,然后郊告天地及群神,……然后感应一。……三代改正,必以三统。”(《春秋繁露·三代改制质文》)三统“递数三而复”(同上),即从建寅、建丑、建子递数而返,其运作方式直接取自于邹衍的五德终始循环。相比较而言,在为新王立法方面,“三统说”似乎比“五德终始说”更有魅力。“为天数者必通三五”(《史记·天官书》),旧王被新王取代即旧统被新统取代之时,也就是新王加入三统之时。旧王退出三统便不能再称王,而应该称帝,帝有五帝,新帝进入五帝的序列后,五

帝中有一帝率先退出。“继三之前日五帝,迭首一色,顺数五而相复”(《春秋繁露·三代改制质文》)。五帝之前又有九皇,“继为九皇,下极其为民”(同上)。“三五”定数不变,但“逆数三而复”,新王始终在三统之首,例如,周代的三统为周、殷、夏:孔子为“素王”,以《春秋》继周而王,《春秋》新王之三统时在退出夏之旧统而实现的。所以董仲舒又指出:“天子命无常,唯命是德庆,故《春秋》应天作新王之事,时王黑统,正鲁尚黑,继夏,亲周,故宋。”本来,“汤受命而王,天变夏作殷号,时正白统”(《春秋繁露·三代改制质文》)照此循环,周得赤统以后,秦应该得黑统,然而,汉一直自称得赤统,如《史记·高祖本纪》有刘邦以赤帝子斩白帝子(象征秦)之说,《史记·封禅书》曾记载道:“汉兴,高祖之微时,尝杀大蛇。有物曰蛇,白帝子也。而杀者赤帝子。高祖初起沛丰沛社,徇沛为沛公,则祠蚩尤,尊鼓旗,遂以十月至灊上,与诸侯平咸阳,立为汉王,因以十月为年首,而色上赤。”这就是说,汉得赤统,秦为白统。但周为赤统,大汉继周,按三统循环之说,在周之后,秦之前应有黑统的存在。董仲舒当然知道他的“三统说”在此是不严密的,因而他在《天人三策》中一再地声称:“孔子作《春秋》,先正王而系万事,见素王之文焉。”又声称:“故《春秋》受命所先制者,改正朔,易服色,所以应天也。”这样,孔子得黑统而成为空王(素王,未真正行王之事)托《春秋》行一王大法便补足了“三统说”在实际操作中的漏洞,同时也突出了孔子作《春秋》为汉立法的主意。

“三统说”的原则是“法天奉本,执端要以统天下”(《春秋繁露·三代改制质文》)。“法天奉本”谈论“明乎天统之义”(同上),董仲舒将其称为“统三正”。“正者,正也,正月也。法正之道,正本而未应,正内而外应,动作举措,靡不变化随从,可谓法正也”,因此,要宣示新统受命于天,首先应从改正朔入手。改正朔即通过制月改历以应变,天统气化万物,随制月改历而来的是易服色,物见萌达,因而应有一正色作为代表,这就是董仲舒所说的“历各法而(其)正色”(同上)。三统法正,以黑、白、赤为三正色,三统因之又称黑统、白统、赤统,新王兴则必建新统,因改正朔则必须易服色,否则,名实不符既无法得天统,也无法建新统。进而言之,改正朔、易服色是应天之变,应天之变还反映在礼乐之变方面,所以,董仲舒说:“礼乐各以其法象其宜。”(同上)即礼乐因改正朔、易服色而随之变化。法天而立的新统区别于旧统之处,其标志在正朔、服色、礼乐方面,而正朔、服色、礼乐方面的变更则连带出易官名、法制度等一系列的活动,它们合在一起便完整地传达着改制的内容,宣示着新统受命于天,而非继人的终极目标。

董仲舒的“三统说”是为新王政治服务的,为突出新统不袭旧统而独当一统的意义,他除了主张“逆数”外,还提出了“通三统”的思想,“通”是讲“承受”,“治国者以

积贤为道,身以心为本,国以君为主。精积于其本,则血气相承受,贤积于其主,则上下相制使。”(《春秋繁露·通国身》)进而言之,这里所讲的“通”,其关心对象是新王,它证明了新王加入三统的合法性。事实上,三统除可用忠、敬、文以及黑、白、赤表示外,还可以天、地、人代表之,其学说是以法天、法先王为新王政治寻找承天受命的理论依据。“通三统”是在肯定三统框架的原则上讲三统迁流的可变性的,三统之变是应天之变,应天之变集中地反映在制度之变上。为简明制度之变,董仲舒又将其表述为文质互变,“一商一夏,一质一文。商质者主天,夏文者主地。……主天法商而王,其道佚阳,亲亲而多仁朴。……主地法夏而王,其道进阴,尊尊而多义节。”(《春秋繁露·三代改制质文》)历史按文质互变之律而循环,董仲舒结合阴阳学说谈论文质,旨在说明其互变的关系是一种相互补救的关系。

“天子命无常,唯命是德庆”(同上),天命无常,唯德是亲。旧王无德,天命改之,新王有德,天命授之。那么,为什么还要“具存二王之后”(同上)呢?从表面上看,以百里之地封前二王的后代满足着三统的形式;从深层看,以前二王之后续前二代之统绪则有以二王后为鉴,明天下非一姓所独有之义。它给新王提出的警示是,天命无常,必须敬畏之;天佑有德,只有不断地修德才能顺天意、治天下。这一理论是董仲舒依据《公羊春秋》而发挥出来的,它的意图是要说明王者的统治不是永恒不变的,因此,环绕改制这一中心而进行的为新王立法,都毫不犹豫地视敬天命为新王政治的最高原则,也是唯一的原则。

综上所述,董仲舒的天人理论是以《公羊春秋》为基础,结合阴阳五行说而提出的。神权宣示君权是董仲舒的出发点,为深化其天人理论,董仲舒一方面以《天人三策》向汉武帝献策,另一方面又以“三统说”为新王立法。他所做的这一切——建立新型的天人关系,唯一的目的是为汉家天下作长久计,因为这样的缘故,他的天人理论引起了汉武帝的高度重视,同时也成为汉武帝时期最有影响的天人思想。

#### [参考文献]

- [1] 侯外庐等《中国思想通史》第2卷,人民出版社1957年版第99页。
- [2] 唐晏《两汉三国学案》卷八《春秋》。
- [3] 侯外庐等《中国思想通史》第2卷,人民出版社1957年版第95页。
- [4] 张强《论孔子的天命观》,《淮阴师专学报》1997年第4期。
- [5] 董仲舒的天人理论还吸收了墨子的“天志”思想,但主要是阴阳五行说。
- [6][9] 雷家骥《两汉至唐初的历史观念与意识》(三),台湾《华学月刊》1983年第138期。
- [7] 张强《汉武帝与文治》,《江苏社会科学》1997年第6期。
- [8] 唐晏《两汉三国学案》卷八《春秋》。

[责任编辑 郭树森]