

黄老道家的隐退

——从《淮南子》的“道论”看汉初的思想转变

中国社会科学院哲学所 陈静

—

在中国历史上，秦汉时代是一个重要的年代，春秋以来的历史变化到了此时要求以一个新的范型稳定下来。所以中国历史上的秦汉时代，实在是一个制定规范的时代，是一个规划新的社会格局、铸造新的制度范型来重新安顿社会的时代。抛开历史演变的细节不论，这里的根本变化是，以血缘为基础的分封制将被以地缘行政管理为特征的郡县制所取代，以周天子为代表的贵族集体统治将被大一统的专制制度所取代。秦始皇统一中国之后和汉高祖建立西汉王朝之初都面临着选择何种政治体制的问题，他们都明智地顺应了历史潮流，竭力推行郡县制，积极建构大一统的政治制度。旧时代的余音当然不会嘎然而止，于是有了秦始皇时代博士们重建封建的倡议和李斯对封建论的驳斥，有了秦末大起义中六国贵族的复国风潮，有了刘邦对异姓王的翦灭和汉初中央王朝与同姓封王之间的斗争。到了汉武帝时代，大一统的专制制度终于稳固地建立起来了。

新的政治制度的建立，不只是完成国家管理体制的更新就大功告成了，它还要求在思想文化上发生相应的变革，在文化变革中生成一套观念来维护和解释新的政治体制，为它的合法性作论证，为它的崇高性作鼓吹。这个任务显然不是“人”的“意见”所能够担当的。在春秋战国时期，诸国并立，形成了“角力”的局面，在真正的“天下”尚未形成之际，各种学说实际上都是站在各自立场上对于形势发表的“意见”，百家争鸣所表现的，是各种“意见”的对立，是一部分人与另一部分人之间的“意见”冲突。但是，当统一到到来之后，在“天下”的背景之下，代表“全体”或者“整体”的思想就不能够再是“意见”，而必须是普遍化了的“天理”，代表“部分”的“意见”必须转变成代表“全体”的“天理”，才能具有普遍的意义。这一点体现在汉代的思想里，就是“人”的“意见”必须表现为“天意”或“道理”。于是，我们在汉代的思想里可以清楚地看到一种普遍的思想形式：以天或者道来支持自己的意见，把“意见”表达为“天意”或“道理”。汉人在说人应当如何或人类社会应当如何的时候，总是先说“天”或“道”原本如此，人或人类社会正是根据原本如此的“天意”或“道理”，才如此这般的。这种表达方式，为人之“当然”筑造了“之所以然”的根据。由于这种根据是在人之外并且高于人的，这就把从前作为“意见”加以表达的东西，提升成为“天意”或者“道理”。确实，如同汉代最终造就了大一统这一新的政治体制的范式一样，汉代思想也铸造出了自己的表达范式。一种学说固然要“说”点“什么”，即要有说的内容，但是“如何”去“说”即说的方式也越来越重要。汉代思想普遍地采用了“法天道”的表达方式，这与先秦诸子时代直抒己见的方式大不一样。这里的区别是，“意见”的表达方式是“我认为”的表达方式，采用的是抒发胸臆的语言，“法天道”的方式是呈现“天意”或者“道理”的方式，采用的是描述的语言。

汉人要把自己的思想表达成“天意”或“道理”，还出于汉初思想融合的需要。思想之间的彼此吸纳和相互融合也是汉初思想的一大特点。陆贾的《新语》、贾谊的《新书》、地下出土的《经法》、黄老道家集大成的著作《淮南子》和号称“醇儒”的董仲舒的著作《春秋繁露》，无不透露出思想融合的气息。这表明汉代思想已经克服了区域性局限，例如法家大多出自三晋，儒家源自鲁地等等，伴随着政治格局的大一统也走向了融合和统一。统一的思想需要容纳各种“意见”，也就是先前分别流行于各地的各种学说，而任何一种意见或学说想要成为思想融合的主体，去容纳他种意见或学说，都必须具有普遍化了的理论形式，借这种形式使自己的“意见”具有“天”或“道”的依据而成为“天意”或“道理”的表达，并因此取得统摄别家学说的高一层的资格。在这样的理论背景下，一个学派是否具有独立存在的资格，在很大的程度上要看它是否建构了一套有关天或者道的理论，不同学派之间的冲突和差异，也是在这一层次上展开的。

因此，在汉初的思想融合中，并非所有学派都同等地具有充当思想融合之主体的资格。司马谈的《论六家要旨》列出了阴阳、儒、法、名、墨、道六家，但是阴阳家只提供了一个分类定位的思想形式，它们本身没有内容，如果不在这个分类的形式中放进内容，例如在政治上以阴阳来分别指代刑德，在社会名分上以阴阳来分别指代君臣、父子、夫妇等等，阴阳就只是一个空洞的形式。汉初的思想融合需要一个普遍化的理论形式，但是同时还要求充当思想融合之主体的思想具有一个拥有普遍意义的价值立场。所以，尽管阴阳思想在汉代思想走向综合的过程中发挥了极大的作用，但是阴阳家本身不能构成一个独立的价值立场来对其他各家的思想进行综合。名家也有类似之处，它基本上是一种“技术手段”，它所关注的是辨析名言，如果不让它处理具体的材料，它所表现的，就只是对名言的关心。如果说阴阳家和名家太“空洞”，那么，法家和墨家就太“具体”了。法家提供的是一套“治术”，这套治术迷信“气力”，试图用“气力”来解决一切问题。世界当然不会如此简单，并且秦王朝的速亡也在实践上宣告了法家的失败，法家自然不可能在思想的融合中尤其是汉初的思想融合中担当主角。墨家表达的是社会某一特定人群的愿望，未能像道家 and 儒家那样，有关于宇宙、人性、社会、政治的一般关心。因此，尽管阴阳、法、名、墨四家各有其特殊的思想要素，并一度成为独立的学派，但是在汉初思想融合的大背景下，它们难以各自的方法和立场成为思想融合的主体，而只能以各自的思想为思想的融合提供思想资源。所以经过汉初的思想综合，以上四家基本上丧失了作为独立学派的地位，它们的思想以

改变了的形式，被融合到道家 and 儒家的思想体系之中了。在汉初，进行思想融合的基本立场有儒家和道家两种，就传世文献而言，儒家的集大成著作是董仲舒的《春秋繁露》，道家的集大成著作是《淮南子》。

从汉初思想融合的趋势来看，儒家和道家最终成为胜出者。不仅如此，在把自己的“意见”表达为“天意”或“道理”的方面，儒家和道家也是最成功的。汉代思想已经不再满足于直接表达“人”的“意见”，而要求以“天”或“道”为根据来使“人”的“意见”成为对“天意”或“道理”领悟和表达，从而拥有超越“人”的权威和博大。这种要求，必然导致对“根据”也就是对“天”和“道”本身的探究，这种探究在汉代凝结成为两套宇宙观：一套是黄老道家的宇宙生成论，以《淮南子》为代表；一套是儒家的宇宙构成论，以董仲舒的《春秋繁露》为代表。

汉代思想的轨迹，是与大一统政治的建立密切相关的，就此而言，儒家和道家的思想，哪一家能够支持大一统的政治制度呢？历史告诉我们是儒家。汉武帝“独尊儒术”，放弃了汉初盛行的黄老道家学说，此举结束了道家在汉代初期主导社会政治的短暂辉煌，开启了中国王朝时代长达两千年独尊儒术的局面。历史虽然告诉我们儒家是思想抗争的最后胜利者，但是并没有告诉我们道家为什么会隐退，没有告诉我们为什么道家不能成为帝制时代的政治的思想基础。这一点，正是本文需要探求的问题。

二

汉初黄老思想盛行，《史记》《汉书》里有很多记载，例如：

参... 闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言

治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄

老术，故相齐九年，齐民安集，大称贤相。 《汉书·本传》

孝惠、高后之时... 君臣俱欲无为... 《汉书·高后纪》

汉兴，扫除烦苛，与民休息。至于孝文，加之以恭俭，孝景遵业，五六十

年间，至于移风易俗，黎民醇厚。 《汉书·景帝纪》

孝文帝本好刑名之言，及至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故

诸博士具官待问，未有进者。 《史记·儒林列传》

根据有关的史料，曹参在担任齐相的时候采取了黄老学者盖公的建议，以黄老学说的清静无为的思想治理齐国，取得了很好的效果。等到萧何去世，曹参接替萧何到朝廷为相，又把这一套清静无为的思想带到了朝廷。最初，汉惠帝似乎不理解曹参的做法，以为曹参藐视自己年轻，不肯出力办事，后来君臣经过一场对话，惠帝才明白了曹参的用心。[\[1\]](#)或许正是受了曹参的影响，惠帝和吕后才“俱欲无为”了。无论如何，自曹参以来，惠帝、吕后、文帝、景帝和窦太后都奉行黄老，这是历史记载清楚地表明了。

在中国，思想往往直接指向现实的社会和人生，对思想的彻底性和理论的完整性的追求往往是第二位的。太史公曰：“阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”[\[2\]](#)“务为治”确实是中国思想尤其是秦汉思想的基本特点。因为着眼于现实，思想的兴衰往往与权力的取舍密切相关，汉初黄老思想盛行，是因为最高统治者奉行这一套学说，到了汉武帝时黄老学说隐退，则是因为汉武帝放弃了这一套学说，另外选择了儒家的思想作为政治上的意识形态。问题是，已经与权力结盟的黄老学说为什么会被放弃，从一度占据的思想主流中隐退，逐渐边缘化了呢？

“务为治”的思想需要与权力结盟，而与权力结盟后的思想就已经不再是一套单纯的思想，它往往会转化成为一项政策或一种意识形态，在现实的政治中发挥作用。汉初的最高统治者普遍尊奉黄老，他们思想上的这种倾向落实到现实的政治上，就是一套“与民休息”的政策。

从效果来看，汉初遵行黄老思想而推行“与民休息”的政策是大有成效的。在长期的战乱之后，汉初的社会残破不堪，经济几至绝境，《汉书·食货志》说，“天下既定，民亡盖藏，自天子不能具醇駟，而将相或乘牛车。”这是描述汉初社会状况最常用的一段史料，它确实把汉初社会的破败景象具体地展现出来了。然而在与民休息的政策之下，社会在几十年里恢复了生机。到了汉武帝初年，就已经出现了“民人给家足，都鄙廩庾尽满，而府库有余财”的富足景象。问题是，有着良好社会效果的黄老思想为什么会被放弃呢？

从秦王朝建立，以法家思想指导政治；到汉初奉行黄老，与民休息；再到汉武帝“独尊儒术”，几经选择，儒家最终成为中国思想的主流。法家的失败是比较好解释的，它在秦王朝完成了政治上的统一之后迫切需进一步实现社会内部的凝聚之时，却以强调对抗的严刑峻法造成了社会内部的极大离心趋势，最终使社会分崩离析。所以法家思想虽然一直有着潜在的巨大影响，正如许多研究者所指出的那样，在汉武帝“独尊儒术”之前流行的黄老思想，实际上是道法思想的混合，而汉武帝所独尊的儒术，实

实际上是儒法思想的混合，这一点汉宣帝也说的非常明白：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！”[3]足以说明法家在现实政治中的作用，虽然法家思想一直有着巨大的影响，但是法家不能成为王朝的理论旗帜，它是只能做不能说的东西，所以它的存在方式只能是潜在的，它的失败，也是在这一层意思上而言的。解释黄老的隐退似乎要困难一些，它已经获得了权力的认可，在理论上也有了一套完整的建构，在理论转化为现实政治的具体政策后，又取得了良好的社会效果，为什么黄老道家也失败了呢？有一种解释是，黄老道家主张无为，不符合汉武帝好大喜功的性格，并且，汉初政治上的两大难题，即诸侯王对朝廷权力的威胁和匈奴对中原安全的威胁，也不是无为的主张所能够解决的，所以，以积极有为之君，逢积极有为之时，便有了主张无为的黄老道家的边缘化，有了主张积极有为的儒家的崛起。这种解释有相当的道理，但似乎还只是在就现象解释现象，没有涉及到黄老道家的理论核心。尤其是当我们看到《淮南子》已经有了一种自觉，想要通过语言的重新解释，把无为解释成有所作为的时候，进一步在理论上追问黄老道家边缘化的原因就变得更加必要了。《淮南子·修务训》关于有为和无为的讨论很能说明问题。《修务训》开始讨论有为和无为的问题时，是站在儒家主张有为的立场上的，它列举神农、尧、舜、禹、汤为民兴利除害的历史功绩，说明有为是必要的。站在这个立场，它说：“以五圣观之，则莫得无为明矣。”[4]又说：“圣人忧民如此其明也，而称以无为，岂不悖哉？”[5]这些话，很能表现《淮南子》对有为思想的认可。但是，《淮南子》毕竟是黄老道家的集大成著作，它在基本理论上所坚持的道家立场使它不可能简单地认可有为，因此《修务训》努力地为儒家的有为论安上一个道家无为论的帽子，力图把儒家立场的有为论移植到道家的无为论上来。于是它重新定义“有为”和“无为”，把原来按儒家有为论观点加以肯定的东西，以重新定义的方式纳入到道家无为论范围之内。它以“辅助自然”来定义“无为”，说“吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立权，推自然之势”。[6]在这样的定义下，无为就是人力对自然的辅助，是一种考虑了外在的客观条件的明智之为。而在新的定义之下，有为却成了“肆意妄为”，成了“以淮灌山，此用己而背自然，故谓之有为”。圣人的历史功绩当然不会是“肆意妄为”，不会是“用己而背自然”。因此在新的定义之下，原来按儒家观点解释成“有为”之“造作”的圣人功绩，就变成了圣人顺应自然的“无为”之“因循”了。《淮南子》的这种用语言的解释来调和有为论和无为论的作法固然造成了语言和思想方面的不少混乱，但是也清楚地表现出了它试图走出单纯的无为论，走向有条件的有为论的思路。为什么《淮南子》未能完成这一转变，适应时代发展的要求呢？这与《淮南子》的基本理论构架大有关系。

三

上文指出，汉代思想已经不再满足于直接抒发“人”的“意见”，而要求以“天”或“道”为根据来使“人”的“意见”成为对“天意”或“道理”领悟和表达，这种要求，导致了“根据”也就是对“天”和“道”本身的探究，这种探究在汉代凝结成为两套宇宙观：一套是黄老道家的宇宙生成论，以《淮南子》为代表；一套是儒家的宇宙构成论，以董仲舒的《春秋繁露》为代表。我们比较《淮南子》和董仲舒的宇宙理论，就可以看出黄老道家的隐退有它在理论上的必然性。

《淮南子》和董仲舒的宇宙理论的根本区别在于，《淮南子》的宇宙生成论是以时间的过程而展开的，董仲舒的宇宙构成论是以空间方位的分布来安排的。关于董仲舒的宇宙构成理论，我们在下面将作简单的介绍，以帮助我们在对比中理解《淮南子》的宇宙生成论。但是我们的重点，还是分析《淮南子》的宇宙生成论，以期从《淮南子》的宇宙生成论所具有的特点，来理解黄老道家最终让位于儒家的理论原因。

《淮南子》的宇宙生成论着眼于宇宙的发生，突出了一个“变”字。按照《淮南子》的理解，我们生活于其中的世界并非从来如此，而是从“天地未形”的“古未有天地之时”，经过了时间历程中的一番演化之后，才“变”成了我们眼前的这个世界的。《淮南子·天文训》说：

天地未形，冯冯翼翼，洞洞漉漉，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，

宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，

重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，

四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日。积阴之寒气为水，水

气之精者为月。日月之淫为精者为星辰。天受日月星辰，地受水潦尘埃。

《精神训》说：

古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芟漠闵，瀕濛鸿洞，莫知其门。

有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为

阴阳，离为八极。刚柔相成，万物乃形。

按照《淮南子》的描述，宇宙的演化是从无形演变为有形，从混沌演变为清晰，从昏暗演变为明朗。“变”意味着一个时间的历程，《俶真训》更突出了“变”的时间表征：

有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有无者，有

未始有有者，有始有夫未始有有者。

所谓有始者，繁愤未发，萌兆牙蘖，未有形埒垠垓，无无蠕蠕，将欲生兴而未成物类。

有未始有有始者，天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游竞畅于宇宙之间。被德含和，缤纷茏苁，欲与物接而未成兆朕。

有未始有夫未始有有者，天含和而未降，地怀气而未扬，虚无寂寞，萧条霄，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。

有有者，言万物掺落，根茎枝叶，青葱苓茏，萑炫煌；飞蠕动，歧行吮息，可切循把握而有数量。

有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可极也，储与扈冶，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度而通光耀者。

有未始有有无者，包裹天地，陶冶万物，大通混冥。深阔广大，不可为外；析豪剖芒，不可为内。无环堵之宇，而生有无之根。

有未始有夫未始有有无者，天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄莫见其形。[\[7\]](#)

老子说过“道生一，一生二，二生三，三生万物”，（42章）这个说法暗示了一个分化的过程，即“道”通过由一到多的分化，最终演变成万物并存、万象纷呈的世界。不过在老子那里，这个过程是逻辑的，而到了《淮南子》这里，却用了老子“道生……万物”的思路，把《庄子·齐物论》中那段挺绕口的“有始也者，……有有也者”的话，解释成一个宇宙生成的物理过程。这个过程是从无形到有形，从平静到动荡，从整全到剖判，从大一到万有的宇宙生成过程，它从时间的阶段上可以划分为三，从存在的形态上可以划分为四，在经过了这些时间的阶段和存在的形态后，一个气象万千的世界就形成了。

从《天文训》《精神训》和《俶真训》关于宇宙生成的描述来看，《天文训》和《精神训》是从前往后说，从宇宙之初说到形成了的宇宙，《俶真训》是从后往前追溯，从万象森然的世界回溯到天地未分、莫见其形的宇宙之初。不管怎么说，在《淮南子》的宇宙生成理论中，时间的观念和变的观念都是极其重要的观念。这里还有一点很值得注意，这就是《淮南子》对“有”的世界和“无”的世界的规定，“有”的世界“可切循把握而有数量”，是一个可以认识可以度量的“明”的世界，而“无”的世界“不可隐仪揆度而通光耀”，是一个不可度量的“暗”的世界。《淮南子》从发生学而不是从本体论的角度强调，“暗”的世界比“明”的世界更根本，是“明”的世界的来源。

《淮南子》关于宇宙演化的设想只是一个假说，也只能是一个假说。即使在今天，现代科学关于宇宙起源的理论在很大程度上也只是假说。但是，《淮南子》的假说与现代科学的假说有一个很大的不同，二者之间的根本区别是，现代科学的假说只考虑一个假说是否能够最大限度地解释所有的观察现象，如果这个假说解释不了很多观察现象，它就需要修正或者被放弃。《淮南子》的假说当然也需要解释人的观察经验，至少不能违背人的经验，但是它的更重要的功能却在于支持一种人文的态度。也就是我们在上文所说的，它要把一种“意见”转变成一个“道理”。于是我们看到，《俶真训》在追溯了宇宙的演化历程以后，接着就把话题转到人类社会的历史上来了。

在《淮南子》看来，人类社会也经历了一个从“古者至德之世”到“世之衰”的演变过程，《俶真训》说：

至德之世，……浑浑苍苍，纯朴未散，旁薄为一，而万物大优。……及世之衰也，至伏羲氏，……而知乃始，昧昧，皆欲离其童蒙之心，而觉视于天地之间，……栖迟至昆吾、夏后之世，嗜欲连于物，聪明诱于外，而性命失其得。施及周室之衰，浇淳散朴，杂道以伪，俭德以行，而巧故萌生。周室衰而王道废，儒墨乃列道而议，分徒而讼。……是故百姓蔓衍于淫荒之陂，而失其大宗之本。夫世之所以丧性命，有衰渐以然，所由来者久矣。

在说到人类社会的演变时，《淮南子》的描述明显带有价值评价，它认为，古代社会是纯朴的同时也是美好的，而后世社会是伪饰的也是残缺的。于是，人类社会从古到今的演变就成了江河日下、世风渐衰、人类一天天走向浮华、走向虚伪、走向没落的过程。这个过程同时也是人的纯真本性失落的过程，人之初，性本朴，然而在时间的流程中，在时间流程所展现出来的社会演变中，在由古至今的历史过程中，人的生存状态改变了，人本身也改变了，人已经朴散为器了，已经失真成伪了。在《淮南子》中，有很多“昔者……末世……”、“古……今……”、“至德之世……及世之衰……”的对比性句式，凡是在这样的对比中，《淮南子》的赞扬无不是倾向前者，而对后者满怀无奈的感慨和痛心的批评。《淮南子》的这种态度，造就了它的两个基本的人文立场：一个是批判现实的立场，一个是价值相对主义的立场。

按照《淮南子》的宇宙生成观，宇宙是在经历了一系列演化之后才形成的，人类社会也同样经历了一个由古及今的演变过程。虽然在形成后的宇宙中，“道”仍然“覆天载地，廓四方，析八极……包裹天地，禀受无形”，无处不在，无处不见其影响，但是宇宙不再纯一，而是充满了多样性的混合体，宇宙的每一具体存在，只是“道”的“碎片”，宇宙是在大道破碎之后才形成的。人也一样，从淳朴未散、“抱德场和”的“古之真人”分裂成为在现实中“杂道以伪，俭德以行”并“外饰仁义”的“角色”，成为“人”的“碎片”。从《淮南子》的宇宙生成观强调时间流程的“变动”而言，人类社会的一切价值准则都是在历史中生成的，都只有有限的时效。从《淮南子》的宇宙生成论强调“今”以及“今人”的“破碎”而言，当时所有学派尤其是鼓吹仁义礼乐的儒家所试图建立的道德准则，不过是“分徒而讼”的产物，根本不可能具有普遍的永恒的权威。所以，《淮南

子》认为仁义礼乐这些在儒家那里具有根本意义的原则，只具有“救败”的作用，《淮南子》说：

仁义礼乐者，可以救败，而非通治之至也。夫仁者，所以救争也；义者，所以救失也；礼者，所以救淫也；乐者，所以救忧也。[\[8\]](#)

儒家眼里至高的价值准则在《淮南子》看来只能在社会已然败坏、真性已经丧失的情况下，发挥有限的弥补作用。《淮南子》认为，要从根本上解决问题，只有“心返其初”。“返其初”也就是“变回去”，人要从“角色”重新变成完整的人即“真人”，社会要从伪饰复归于淳朴。尽管《淮南子》强调的“返”是“返性于初，而游心于虚”，是通过“内守其性”的修养复归真性、复归淳朴，是一个精神修养的过程，并不是实际地退回远古，回到“一自以为马，一自以为牛”的时代，但是，在宇宙生成的理论框架中，“返”总是指示着一个与“现在”非共时的时间趋向，意味着与“现在”的疏离。换一句话说，如果“返”意味着趋向一个理想的境界或状态，那么，这种境界或状态的实现就是以否定现在也就是否定现实为前提的。因此，由《淮南子》的宇宙生成论只能导出这样的结果：理想的是疏离现实的，现实的则只能是苟且的。这种要么挑剔现实，要么脱离现实的理论预设是很难成为王朝政治的理论表达的。这一点，是黄老道家渐渐从社会思潮的主流中隐退的主要原因。因为汉代新兴的大一统制度所需要的，是一套能够为它的合理性作论证，为它的崇高性提供支持的理论。这样的理论，由汉代大儒董仲舒建构起来了。

四

董仲舒的思想非常丰富，我们只从宇宙论这个方面进行考察。如果说，《淮南子》的宇宙观是以时间流程的分段为特征，是一种关于宇宙生成的理论，那么，董仲舒的宇宙观就是以空间方位的划分为特征，是一种关于宇宙构成的理论。这两套宇宙观一套把道家的学说提升为“道理”，一套把儒家的学说提升为“天意”，在采用“法天道”的表达方式来超越“人”的“意见”这一点上，它们是相同的。然而从《淮南子》的宇宙生成论引导出来的是对现实的批评和疏离，从董仲舒的宇宙构成论中得出来的却是对大一统政治制度的证明和支持。

董仲舒的宇宙构成论以“天有十端”为逻辑起点。董仲舒认为宇宙的构成要素有十项，他称之为“天有十端”，他在《春秋繁露·官制象天》中说：

天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端，凡十端而毕，天之数也。[\[9\]](#)

在《春秋繁露·天地阴阳》中说：

天、地、阴、阳、木、火、土、金、水，九，与人而十者，天之数毕也。[\[10\]](#)

他认为“天之数，毕于十，……十者，天数之所止也。”[\[11\]](#)把构成宇宙的基本要素归纳为十项。在宇宙这十项构成要素中，天地五行按天上、地下、木东、火南、金西、水北、土中的空间位置排列，构成宇宙的基本间架，阴阳作为两种作用相反的力量运行其间，以春夏秋冬为序运行于东南西北四方，辅助木火土金水五行，助成万物的生长收藏。由人以外的九端，董仲舒构建了一个机械的宇宙，如果没有人的参与，这个宇宙就会以春生夏长秋收冬藏为次序，周而复始地运行下去。但是宇宙的构成要素中还有一项是“人”，人作为宇宙的构成要素，不在于占据宇宙的某个空间位置，充当宇宙间架的构成部件，而在于人能够与天感应，能够主动地对天施加影响。这样，宇宙的机械属性就被打破了，宇宙的“既定状态”也就不存在了，它的面貌将由人所施加的影响来决定。董仲舒是充分肯定“人”的。首先，人与万物不同，人是宇宙间的一个独立的构成要素，不像万物，只能根据各自的属性，分别归属于阴阳五行的某一端。人作为一个独立的宇宙构成要素存在于天地之间，这是“人之超然万物之上，而最为天下贵”[\[12\]](#)的明证。其次，人与阴阳五行也不同，从功能和作用上看，人的地位居于阴阳五行之上。在天的十端中，阴阳五行虽然与人一样是天的构成要素，但是却没有与天感应的主动性，感应只在天人之间发生，这是因为只有人才与天相类，具有与天感应的基础，阴阳五行则下降为天人之间类同和感应的中介。于是，“阴阳之气，在上天，亦在人”，[\[13\]](#)“四气者，天与人所同有也”，[\[14\]](#)“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，而天地之阴气宜应之而起，其道一也”。[\[15\]](#)天有十端的结构状态由于天人同类、同类相动和人的积极作用而演变成为天人二端（地往往附属于天而被省略了）凭借阴阳五行七端相互作用的功能状态。天人感应是董仲舒最核心的思想，其中大有深意，值得深入分析。但是我们在这里不能深究。我们在这里只是要说明，董仲舒以天的十端建立起了一个结构完整的宇宙，这个宇宙，实际上就是汉代大一统帝国的理论模型，一切存在都分门别类地纳入了在天的范围之中，这与现实政治中“天下”的形成是一致的。

其次，董仲舒的宇宙构成论也是儒家价值观念的支撑，如同《淮南子》的宇宙生成论是黄老道家人文立场的依据一样。在《春秋繁露》中，无论是阴阳，还是五行，都是大有意味的形式，它们分别从不同的方面支持着儒家的政治理念。例如，德治是儒家的政治主张，董仲舒用了“阳尊阴卑”的阴阳理论来支持“德主刑辅”的政治主张；仁义礼智信是儒家最核心的价值理念，董仲舒用了“五行之义”来证明它们；父子之道、君臣之义，是儒家最重视的人伦关系，董仲舒用了“四时之行”和“天地之志”来加以肯定。他说：

阴，刑气也；阳，德气也。[\[16\]](#)

阳，天之德，阴，天之刑也。……阳常居实位而行于盛，阴常居空位而行于末。天之好仁而近，恶戾之变而远，大德而小刑之意也。[\[17\]](#)

东方者木，农之本。司农尚仁，……南方者火也，本朝。司马尚智，……中央者土，君官也，司营尚信，……西方者金，大理司徒也，司徒尚义，……北方者水，执法司寇也。司寇尚礼……[\[18\]](#)

四时之行，父子之道也；天地之志，君臣之义也；阴阳之理，圣人之法也。[\[19\]](#)

其他如父兄子弟之亲，忠信慈惠之心，礼义廉让之行，是非逆顺之治等，无不在阴阳五行的项目中得到印证和支持。这样，一切价值都由天表达出来了，都成为“天意”，从而具有了崇高的意义。董仲舒的次序井然的宇宙就不仅是一个完整的宇宙，而且成为一个意义充实的宇宙。由于董仲舒建构的宇宙，实际上就是汉代大一统帝国的理论模型，宇宙的意义，实际上就是大一统帝国的价值准则和价值意义。

比较之下，《淮南子》的宇宙生成论所支持的两个基本的人文立场，即批判现实的立场和价值相对主义的立场显然不符合汉代大一统政治的需要，它逐渐退出思想的主流，在西汉中期以后逐渐成为个人养生的一种理论，就是顺理成章的事了。

[\[1\]](#) 《汉书·萧何曹参传》：“参代何为相国，举事无所变更，壹遵何之约束。……惠帝怪相国不治事，以为‘岂少朕与？’……参免冠谢曰：‘陛下自察圣武孰与高皇帝？’上曰：‘朕乃安感望先帝！’参曰：‘陛下观参孰与萧何贤？’上曰：‘君似不及也。’参曰：‘陛下之言是也。且高皇帝与萧何定天下，法令既明具，陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？’惠帝曰：‘善。君休矣！’”《汉书》，中华书局，1962年版，2019—2020页。

[\[2\]](#) 《史记·太史公自序》。《史记》，中华书局，1982年版，3289页

[\[3\]](#) 《汉书·元帝纪》。《汉书》，中华书局，1962年版，277页。

[\[4\]](#) 张双棣：《淮南子校释》，第1939页，北京大学出版社1997年第一版。

[\[5\]](#) 同上，第1950页。

[\[6\]](#) 同上。

[\[7\]](#) 刘文典：《淮南鸿烈集解》第44页，中华书局1989年第一版。

[\[8\]](#) 《淮南子·本经训》。张双棣：《淮南子校释》，第820页，北京大学出版社1997年第一版。

[\[9\]](#) 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第216页。

[\[10\]](#) 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第465页。

[\[11\]](#) 《春秋繁露·阳尊阴卑》。苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第323页。

[\[12\]](#) 《春秋繁露·天地阴阳》。苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第466页。

[\[13\]](#) 《春秋繁露·如天之为》。苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第463页。

[\[14\]](#) 《春秋繁露·王道通三》。苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第330页。

[\[15\]](#) 《春秋繁露·同类相动》。苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第360页。

[\[16\]](#) 《春秋繁露·王道通三》。苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第331页。

[\[17\]](#) 《春秋繁露·阳尊阴卑》。苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第327页。

[\[18\]](#) 《春秋繁露·五行相生》。苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第364页。

[\[19\]](#) 《春秋繁露·王道通三》。苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第331页。

[回主页](#)