

董仲舒灾异理论与墨学关系蠡测

张 禹

摘 要:董仲舒与墨子的灾异理论在形上本体、论证思维以及信仰与自由意志的张力三方面有着类似更甚趋同之处,这说明董仲舒灾异理论的建构或曾受到墨子的影响。董仲舒天命与墨子天志思想均强调上天的道德本源性及对人间政治的作用。通过正反的论证思维阐释灾祥的功效是董仲舒与墨子的共同之处,相较于墨子天志对人事的直接奖惩思想,董仲舒不仅通过提高符瑞出现的条件使君王政治与符瑞形成契合性因果关系(这意味着符瑞拥有了评判政道与治道的权力),而且借助灾异程式化的论述使天罚到天祸形成理论过渡。墨子一方面坚持祭祀上天以求得福报,另一方面鼓励帝王躬行“义政”,对其中的矛盾不置可否;而董仲舒借助人性论与教化论将继天成性与教化成人区别开来,从对前者的重视引向尊天敬神,从对后者的分析引向君王强勉行事,如此,董仲舒缓和并化解了信仰与自由意志间的冲突,补全和完善了墨子思想中的论证漏洞。

关键词:董仲舒;墨子;灾异;信仰;自由意志

中图分类号:B224;B234.5 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-0751(2025)06-0136-10

不同于先秦孔、孟以政治伦理规范君权,亦有别于荀子以礼法端正君主制度,汉代大儒董仲舒从灾异劝君、矫君、正君的思想径路入手,在君主之上设置一个视域无垠、广博宽阔的信仰主体——上天。自此以后,灾异思想便在传统中国的君王政治中以神性天命的形式对君王权力形成一定的理念性制约。但是,这种以神性灾异与人世君权结合的思想却并非源自先秦儒家。

自称“吾从周”的孔子并没有完全享受到周朝“以德配天”思维模式背后的现实因缘。其在颜渊去世之后的“天丧予”呼号,与见到鲁国薪采者狩猎到传说中作为祥瑞之麒麟时的“吾道穷矣”的无奈感慨,都足以说明,德性之天并未赋予足具圣人之德者——孔子——足够的实践性因果。也许正因为此种对天道的顾虑与存念,孔子在作《春秋》时,对古史中的灾异进行详细筛选,仅将部分事实性灾异录

之于经文。并且,孔子对于灾异与君权之间并没有给予足够的联系。其后,孟子对《春秋》灾异未置一词,荀子否定灾异与人事的关系,使得先秦儒家难以对经文中的灾异进行有效分析。

作为墨家钜子的墨翟曾“学儒者之业,受孔子之术”^[1],儒墨当“本同一源”^[2]。依今本《墨子》所反映的思想内容,其对天志与灾异的分析是理解《春秋》灾异一条可以试行的路径,而汉代儒宗董仲舒便遵循了这条思路。有学者指出,董仲舒虽然将墨学作为“异己思想加以排斥”^[3],但却在暗地里将墨学的宇宙观、政治论以及逻辑方法借鉴过来。墨子的“尚同”“兼爱”“非攻”“节用”等思想皆在汉儒董仲舒的哲学思想中有间接的体现,“天志”与“明鬼”则直接被董子转化为天道、鬼神思想^[4]。由此,董仲舒可谓是借墨子神学之路阐释孔子的《春秋》灾异哲学思想。

收稿日期:2025-03-31

基金项目:国家社会科学基金重大项目“董仲舒传世文献考辨与历代注疏研究”(19ZDA027)。

作者简介:张禹,男,文学博士,同济大学人文学院博士后,上海交通大学董仲舒国际儒学研究院副研究员(上海200092)。

本文通过墨子与董仲舒灾异思想的对比,厘定二者的理论相似性与关联性,重点分析董仲舒如何在坚持儒家立场的基础上借鉴、吸纳墨子灾异思想,以及如何改进与完善墨子的祥瑞、天祸理论,进而实现汉代新灾异理论的创制。

一、天志与天命： 神性灾异发生的形上保证

董仲舒的灾异说中有两种灾异,即自然性灾异与神性灾异。前者以阴阳二气的自然运行为论证方法,以类同理通为论证过程中的担保手段,通过“天人合一”的思想,将灾异与人事归类进而分析灾异的发生;后者则以神秘性的、具有意志性的上天主动对人间施灾的行为来诠释灾异,其中蕴含着宗教性天命神性的主宰意义,此与墨家天志理论有着同质性的关系。与墨子将上天作为灾异发生的终极保证相同,董仲舒神性灾异说中的上天亦具备着此种特征。易言之,墨子“天志”与董仲舒“天命”,在各自灾异理论中所处的形上地位是相同的,而将天志或天命作为人事帝王兴衰的证明方式,则当源自墨子。胡秋原曾指出:“将董氏天人三策和《墨子》天志、明鬼参观,可知其确是相通的。”^[5]董仲舒政治哲学中的“奉天”“法天”的天命思维,均与墨学关系甚密。

墨子天人之学的代表性学说即是天志理论,具体表现在,墨子之天是有意志、有目的、有欲望的终极存在者,这种神性的存在者具备关注人事的宗教性特征。《墨子·法仪》概括天的特征,“天之行广而无私,其施厚而不德,其明久而不衰”^{[6]9}。“不德”,解为不以之为德,即天不自居其化物之德。正因为天行无私,其光明永久不衰落,因此天成为具备普降德性能力的主体。在《墨子·天志中》有“天为贵,天为知”之论,天于人而言是贵者、智者,“明哲维天,临君下土”将天所具备的神圣特征表现出来。墨子认可和颂扬天之智慧,将天视作超越圣人的至上存在者。上天对于人事的主动性关照主要表现在:规范日月、四时的运行法则^{[6]53},使之以历法的形式显现出来^[7];通过“雪霜雨露”滋养五谷麻丝,使得民得其财物而利用之;将地理之势“列为山川溪谷”,使民“播赋百事”,以判断有司是否能善治之;令君王“赏贤而罚暴”^{[6]53},君王若不能兼爱百姓而杀害无辜之民,赏罚错乱,则天必予之不祥。由此可见,“天之爱民之厚”,天作为一种神性主体是君王爱民的主要督促者,自然运行的一切现象皆是

天欲爱民以利民的表现。正如蒙培元所指出的,墨子公开承认“天志”,“认为天是主宰人世的最高神”^[8],是作为万事万物最高裁判的外在权威。

墨子天志的无限性与最高权威性,使得天具备了可以成为人伦价值根源的条件。日本学者宫崎市定称:墨子以天作为道德的根据^[9],具体的道德内容主要体现在“义”思想中。“义”在墨子思想中是作为最核心的道德条目而呈现的^[10],即便是众所周知的“兼爱”学说亦是行义的表现^[11]。墨子有“义自天出”的论断,他认为人世之义是出自贵者、智者,而非出自愚者、贱者,天作为最尊贵、最智慧的存在者,自然是“义”的最根本源出。此说与董仲舒“道之大原出于天”之意义可谓殊途同归,均将天视作价值之源,是道德形上学的基础。只是董仲舒在论证天的核心地位时,不仅仅通过神性天命直接降灾于人事的方式来论证,还通过天人同类学说,将天与人置于同一视域之中,认为人的身体特征、性情行为皆是对天道的分有。作为“神道设教”的价值与信仰的双重根源,上天在董仲舒与墨子思想中所处的地位相同。杨泽波指出,“一种传统的道德学说要保证自身成为可能,必须有一个形上的保证”^[12],以保证其基本道德理论于形上的最高层面不至于落空。墨子的天志与董仲舒的天道皆具备这样的形上地位。

墨子曾对一个兼治儒墨之学的名为程繁的学者提出如下命题。儒之道足以丧天下的四政,其一即“非鬼”:“儒以天为不明,以鬼神为不神,天鬼不说,此足以丧天下。”(《墨子·公孟》)尽管墨子曾学儒家之学,但墨子似乎对孔子“敬鬼神而远之”的态度并不以为然,其批评儒家的视角是立足于纯粹信仰的宗教性神学基础上的。墨子对于鬼神与天志的信仰是真实的,而非一种理论性的需要。先秦儒家多不言鬼神,仅仅视之作为一种心理层面的信仰,并将之置放于悬空的位置,并未流之于哲学或神学思想的建构,亦并未普遍化为天命神学思维。而汉代的董仲舒似乎看到墨子对于儒家远鬼神批判的合理性,亦似乎在墨家宗教性的上天之中窥见“神道设教”的意义指归。在董仲舒的哲学思想中,天作为一种可以奉若神明的信念本体被建构起来。天不仅以作为宇宙总体结构的天道形象展现于人类面前,亦通过人性化、伦理化的天理将儒家仁爱伦理置于其内,更甚是以一种可令人尊崇与敬畏的天命形式将宗教信仰容纳进来^{[13]85}。天作为自然规律的本源、人伦规范制定所效仿的对象以及信仰主体,于董

仲舒的哲学中形成全面性的思想归一。如果将孔子“吾道一以贯之”的核心概括为“仁”,则董仲舒的思想核心便是“天”。董仲舒对天信念本体的建构有着明确的、前提性的政治目的,其目的即对人世君主的范导与教化。处于本体层面的“天”,为人君奉天遵命、法天行政、类天生活提供直接的价值与意义根源。在天的规范之下,人君的一切行为不仅不能逾越天道的阴阳规则,亦不能越出人伦的尊卑秩序,更不能辜负天命所给予的推己行仁的使命。董仲舒的灾异说便是在此信念本体的规范之下所建构的政治哲学理论,其以《春秋》所记载的众多灾异为基本间接经验,结合神性天命理论,将上天降灾视作儆戒人君的手段。此种方法实则是受墨子灾异思想的影响。

墨子的灾异思想虽然并不出众,亦并未形成全面统一的理论架构,但是其以天志作为人事价值与意义的本体、将帝王与人民行为纳入天志的规范体系之中的理路,则为董仲舒灾异说提供了直接的思想资源。《墨子·尚同上》与《墨子·尚同中》皆提出:当天下百姓皆一心归往于天子治理之下,却不归往于天命所指,则“灾将犹未止也”,即发生一系列非正常的气候现象、作物灾害、疾病疫情等,所谓“天降寒热不节,雪霜雨露不时,五谷不孰,六畜不遂,疾灾戾疫、飘风苦雨,荐臻而至者”^{[6]24},且从不断绝一直发生,其缘由便是天对民众不听从天之意志的惩罚。《墨子·天志中》提出:君王不尊天而为天之所不欲,杀伐征战,以大国攻小国,此乃“率天下之万民以从事乎祸祟之中”;而先圣明君则“知天鬼之所福,而辟天鬼之所憎,以求兴天下之利,而除天下之害”^{[6]52},尊天志之所欲从而避天志之所憎恶,以兴百姓之利,除天下之害为己任,则不仅自然界会出现“天之为寒热也节,四时调,阴阳雨露也时,五谷孰,六畜遂”^{[6]52}的现象,而且“疾灾戾疫凶饥”等灾异现象皆不会降临。尽管商周文献中不乏天降灾异观念,如《尚书·周书·泰誓》中的“降灾下民”,《诗经·小雅·雨无正》中的“降丧饥馑,斩伐四国”,但是商周之君民对于上天降灾的示警意味并非全部信任。因为王者祭祀上天,并无触犯天威,但上天依然降灾。《诗经·大雅·云汉》曰:“何辜今之人?天降丧乱,饥馑荐臻。”这种对天灾并不统一的态度在墨子的天志思想中被从理论化的角度予以解释,并通过尊天事鬼的观念试图挽回人对天的信仰。日本学者菅本大二指出:墨子将偶尔出现于商周资料中的天的惩罚、降灾思想以因果律的形

式进行一般化、普遍化处理^[14]。因此,不论圣王与暴君均与天志有关:圣王知民众所求,率民以尊天事鬼,则必受天所赏;暴君弃绝祭祀,耗民之力,反天之意,则必受天所罚。墨子将自然灾害、祥瑞与人事紧密联系起来,使得上天升华为人事的主宰力量,故上天降灾的现象皆是天欲对人君或民众有所示下的表现。

墨子所引用的气候异常、作物灾害以及疾病疫情,在《春秋》之中皆是以灾异的形式出现的。此种现象不仅被《公羊传》有限度地视作上天对君臣不当行为的归罪,更在汉儒董仲舒的思想中被整合为上天对人事的仁爱与惩戒。尽管董仲舒对天的描述常常以“天道”或者“天命”的形式出现,但是其天人合一的思想体系亦暗含着墨子“天志”的影子。《春秋繁露·楚庄王》说,“事父者承意,事君者仪志,事天亦然”^{[15]11},如果循着“承意”“仪志”的语气类推下去,则事天便可以“奉志”或“奉意”来补全句子的宾语,此即当是墨子“天志”之义。只是与墨子思想中上天针对的是君主与万民两类受灾主体不同,董仲舒的灾异说只强调天对于作为统治者的君臣的警戒作用,并未提及对普通百姓的直接责备。其中缘由,当是在儒家思想中,君主与臣子是引领民众的典范性人物,有着承担天下万民性命安全、生活稳定、家庭和睦的重任,而墨子对平民意志的看重,则与儒家精英、贵族引领的方式甚为不同。

综上所述,董仲舒的灾异说在天命的神性本体建构过程中,借助了墨子的宗教性神学。正是由于借助墨子对天的真实信仰,董仲舒的天道哲学亦蕴含着浓厚的宗教性特征,杨国荣将其称作“本质上带有准宗教的性质”^{[16]118}。只是与墨家本来即作为一种宗教性团体不同^{[17]407-421},儒家很难在严格意义之上与宗教团体的概念相契合,因此董仲舒立于儒家而综合墨家的天命本体性学说在实践层面对君主的限制效用,要远远低于宗教团体中死心塌地宣誓效忠式的奉献精神与戒律规范。董仲舒借助天命对君权的限制受制于帝王对天的信仰与否,这正是此种劝诫式的儒家教君模式的弊端,只能靠君王内心自发的道德律来规范其行为,而难以形成一种强制性的、不可背叛的宗教信仰。

二、天意之顺逆： 正反思维的灾异论证结构

上天作为形上的本体,在墨子与董仲舒的学说

中占据着理论奠基与意义根源的位置,因而上天所展现出来的意志,墨子称之为“天志”或“天意”,董仲舒称之为“天意”或“天命”,在两位思想大家理论中均被视作人君尊天、顺天的最高依据。圣王之所以能受民众崇敬与追随,是因为圣王能奉天意而行事,仁爱百姓,利及他人;相反,如果帝王被民众所遗弃,即《春秋》中所谓“国溃”,指民众在受到他国侵伐之后未保卫家园而自愿离弃,其原因便是帝王不得民心,背信弃义,暴虐民众,穷兵黩武,则说明帝王背叛、违逆天之意志。由此,顺天会得到天的恩赐,上天会通过降下祥瑞或理顺自然规律来作为回应;逆天则会受到天的惩罚,上天会经由降下灾异或扰乱正常阴阳运行状态作为警告。这种正反两面的灾异思维论证方式,在墨子与董仲舒的思想中最为明显,后者的学说显然应是在对前者理论的鉴戒与吸收的基础上进一步深化的结果。

在墨子的天志思想中,上天作为人世产生的源头,是掌管与监视人君的至高存在者。梁启超谓:“墨子常以天为其学说最高之标准者也。”^[18]伍非百归纳出墨子之天的六种特征:最初创造者、最尊贵者、最聪明者、最公平正直者、最普遍者、最有权威者^[19]。《墨子·法仪》指出:“天下无大小国,皆天之邑也。人无幼长贵贱,皆天之臣也。”^{[6]9}天下国家之城邑皆为天之城邑的论断,将国家、城邑的专属之权归于上天;天下之所有阶级、人种无分贵贱长幼皆为天之臣子的论断,则将人的主体性之源安顿于上天,此论同基督教“上帝面前人人平等”之说可谓同质异形。墨子“人皆天臣”的思想突出人的主体性地位,意在指明不论是君主还是诸侯,皆无权擅自剥夺其天所授予的权利。正是在天志根据的保证之下,墨子“兼爱”学说才形成利及众人、广施仁义的思想。既然天对人“兼而爱之,兼而利之”,那么人君若法天而兼爱众人,便是在实现、完成天的意愿,因此必然受到天所赐福,所谓“爱人利人者,天必福之”(《墨子·法仪》)。墨子通过对先代圣王的事迹描述指出:“昔之圣王禹、汤、文、武,兼爱天下之百姓,率以尊天事鬼,其利人多,故天福之,使立为天子,天下诸侯皆宾事之。”^{[6]9}鬼神观念在墨子思想中与天志理念是统一的,冯友兰指出,鬼神的功能亦能赏善罚暴,与上天同^[20]。但是,鬼神的终极权力来源依然是上天,因此可论断,鬼神是帮助上天实现目的的代理者,将“上天对人之命运的操纵落到了实处”^[21]。夏禹、商汤、文王、武王皆是将仁爱扩充于天下百姓的典范,他们率领民众尊崇天意,侍奉鬼

神,因为其广利众人,所以天降恩赐,立之为天子。《墨子·天志中》提出:古之圣王明君若能知天鬼之所福,而避天鬼之所憎,怀着为兴天下之利、除天下之害的目的而孜孜矻矻地奉献自身,那么天必然使得“寒热也节,四时调,阴阳雨露也时,五谷孰,六畜遂,疾灾戾疫凶饥则不至”^{[6]52}。这种学说意在指明,圣王的权位正当性的来源是上天,其背后的内涵是人君对仁义道德的施行与扩展。此外,墨子思想中亦涉及部分祥瑞现象,如“河出绿图”“地出乘黄”“黄鸟之旗”,主要目的在于指明文王、武王是受天之命来讨伐殷商的。墨子的天之赏君的手段是通过论证天调顺四时、阴阳、寒热来避免灾害疾病对民众造成伤害,其天志赏赐思想中所包含的祥瑞现象,与董仲舒通过符瑞来论证君主权位正当性的方法是一致的。董仲舒认为上天通过种种奇异、美好、祥和的现象来昭示君主顺于天命,较墨子的天志之赏,这种学说对处于尊位的君主遵奉与德性的赞颂方面则更加明显。董仲舒灾异说中所包含的符瑞思想,综合了墨子思想天志赏赐的思想方式,并在此基础上向前推进。

董仲舒回应汉武帝圣王“受命之符”的问题称,“臣闻天之所大奉使之王者,必有非人力所能致而自至者,此受命之符也”^{[22]2500},即王者之所以被称作“王”,是必须经得天命认同,而天命认同最为直接的方式便是降下“受命之符”——符瑞(或称祥瑞)。符瑞的出现有着严苛的条件,董仲舒从三个方面予以限定,即民心归附、君王仁德、政治秩序稳固。首先,在民心方面,他指出:只有天下所有人将遵奉君王视如孝顺父母时,符瑞才会“应诚而至”^{[22]2500}。其次,他以武王伐纣前见到的“白鱼入舟”和“赤乌之瑞”两种符瑞为例,认为上天降下符瑞是认可君王的昭著德行。最后,人君只有通过修己之身来端正朝廷秩序,借助朝廷光明正大的形象来端正官员行为,再以官员廉洁奉公的行为来教化四方之民,如此则阴阳调和,“五谷熟而草木茂”,“天地之间被润泽而大丰美”^{[22]2503},最终才会迎来祥瑞。显然,董仲舒对君王设置如此难以达到的高规格标准,是意在通过天降符瑞告诫君王,君主亦仅仅是享有上天位阶下的一爵,并非拥有无限的至上权力。而要想征得上天的认可,君主亦要有更为宏大的政治视野与天下胸怀,需要在为天下万民着想的终极目标下实现自身的使命。

相比于墨子之天赏是对自然秩序的理顺,董仲舒符瑞思想将这种赏赐作了两方面的调整。一则,

天志与人事的关系进一步衔接。墨子天赏理论中所出现的和谐自然现象的原因,可能会与自然界本身的运行规律有关,即如果恰好一段时间内的四时、阴阳、寒热符合人类生存,那么也有可能是大自然的自发现象,从而很难将这种和谐与人君的行为直接对应或联系起来。二者的联系并不具有强力的因果性,会有自然条件或其他因素的掺杂。董仲舒的天之恩赐思想通过提高符瑞出现的条件,摒除了可能是自然界本身的现象所致的因素。阴阳调、风雨时、群生和、万民殖、五谷熟、草木茂、天地之间皆披润泽、四海之臣闻德而来,这种多条件、高标准限制,不仅包括在自然界发生的现象,而且包括人事的顺遂与祥和。“群生和”的说法,显然在物竞天择的纯粹自然状态之下是不太可能发生的;四海皆臣于天子的标准,更将对帝王的德行要求扩散至天地之间的所有人类。其将人君心正—朝廷法正—百官治正—万民归顺—四方皆正的稳固政治秩序视作是符瑞出现的主要因素,由此君王政治与符瑞形成契合性的因果性连接。二则,符瑞学说将上天传达的命令进一步具体化、显明化。在墨子思想中,祥瑞的出现是对周文王、周武王伐纣行为正当性的认可,其祥瑞思想并未包含对人事如君主治理之善政的褒扬;而董仲舒的符瑞思想,不仅将天降符瑞视作皇权正当性的标志,亦将其用作衡量政治良善的重要指标。董仲舒意在通过符瑞指明,承继于君父的权位,其正当性并不能被天命所保证。天命授予君王权力最明显的特征便是降下符瑞。在君王将仁德施于万民,或者天下之民心皆归附于君上,或者国家由中央至地方形成稳固的政治秩序时,才会出现符瑞。由此,符瑞既拥有对国家政治之治道的评判权,亦有对君王政道权力正当的授予权。

在墨子与董仲舒的思想中,天既然具有赏赐人君的正面性、肯定性作用,则必然有着惩罚的负面性、否定性形象。负面性意味着对君主行为的不认可,否定性则将这种不认可的性质明确地转向国亡人散的无可救药的境地。墨子从“义”的核心道德价值出发,指出如果帝王违反天意,不施行“义政”却崇尚“力政”,以大国攻伐小国,以大家夺取小家,“强者劫弱,贵者傲贱,多诈欺愚”^{[6]51},则必举天下之恶名——“暴王”——以加其身。既然人君作恶多端,怙恶不悛,则必受天所惩罚,所谓“恶人贼人者,天必祸之”^{[6]9}。墨子又曰:“杀不辜者,天予不祥。”^{[6]53}但是,天志如何展现其对恶人、贼人的惩罚呢?墨子通过对先代丧德悖乱之君臣的案例来阐

明。在《墨子·非攻下》中指出,曾经三苗作乱,“天命殛之,日妖宵出,雨血三朝,龙生庙,大哭乎市,夏冰,地坼及泉,五谷变化”^{[6]40}。殛,即杀戮、治罪。上天在准备诛杀三苗之时,通过异常天体运行、降下各种非正常气候、生物、地理异象来宣告三苗违背天志,此类异象包括太阳在夜间生起、降下血雨、龙在闹市大哭、夏天结冰、地壳裂开并喷出泉水、五谷生长异常。夏桀之时,“天有诰命,日月不时,寒暑杂至,五谷焦死,鬼呼国,鹤鸣十夕余”^{[6]41}。同理,上天通过日月的非正常运行、寒暑错乱、谷物死亡、仙鹤连日鸣叫等异常天体与非正常的气候、生物、农作物等自然现象来说明其对夏桀权位的否认。上天对暴君或叛臣的否认是通过降下异象来实现的,且天志的表现是绝君之位、绝臣之爵,这种否定是绝对性的、毫无回旋余地的。尽管墨子在论及尚同学说时亦提到“天之罚”的概念,即如果天下之人不能同心归于上天,即不信仰上天之德,则上天便会降下灾害,但他并没有明确区分“天罚”与“天祸”的概念,或者墨子在二者之间是混用的。在解释上天惩罚暴乱之君夏桀、商纣王、周幽王、周厉王时,墨子提出:“使身死而为刑戮,子孙离散,室家丧灭,绝无后嗣,万民从而非之曰‘暴王’,至今不已。则此富贵为暴,而以得其罚者也。”^{[6]18}此处所谓“罚”,实则是天降祸乱于暴君之身,使得其家室丧灭,断绝后嗣,因此当称之为“祸”。与此不同,在董仲舒的灾异说中,则将这种简单化的惩罚观念进一步细致化与程式化,其程式化的灾异次序为帝王的反省自身、修德向善提供可以回旋的余地。

从上天规范人君行为、权力的角度而论,“董仲舒的灾异说如同墨家的天志规矩论一样,都是在特定条件下规范人君的工具”^{[23]155}。矫君、正君是墨子与董仲舒灾异思想的共同政治目的。《春秋繁露·十指》提出:“切刺讥之所罚,考变异之所加。”^{[15]33}天地间的微弱或显著的灾变、异象,皆是天命讥刺、惩罚人君逆天命之端绪。其将“灾”定义为“天之谴也”,亦内含着天惩罚人君的意义。但是与墨子不同,董仲舒并未明确、多次强调“罚”与“祸”的观念。通观《天人三策》中董仲舒的言论以及《春秋繁露》中的文献资料,除去《春秋繁露·十指》篇中提及的唯一一处惩罚的概念,其他地方并未提及。《春秋繁露·郊语》篇中有一处涉及“天殃”的观念,可与“天祸”或“天罚”意义等同。从灾异说是为矫正君权的出发点来看,“天罚”或“天祸”观念过多的出现,对于身处一统的汉朝君权政治形

势之下的董仲舒,不仅无利,更甚有害。天罚意味着上天可通过灾异来否定君王权力,这种“大张旗鼓”地对最高权力进行限制的方法,有引导民众走向革君之命的嫌疑。为避免民众借助天道来建立自身的受命正当性,并以此来推翻前朝统治,也为了保护儒者自身性命,董仲舒巧妙地将墨子学说中盛行的天罚或天祸观念转化为天意仁爱人君的说辞,上天降下灾害并非如墨子思想中直接对人君权力的否认,而是上天欲儆戒人君令其改过自省。日本学者池田知久指出:董仲舒的“天罚”并未直接加于为政者,而墨子的“天罚”则是直接加于为政者。这说明“《墨子》的灾异说还是朴素的、没有充分发展的,而董仲舒则对灾异说进行加工,使其具有更为发展的形态。这显然反映了两者在思想史发展上的先后关系和因果关系”^[24]。这种观念上的转化不仅使得君主容易接受,亦使得天罚到天祸之间形成一定的理论过渡空间。董仲舒的灾异说综合墨子天罚的观念,将“罚”解为“爱”,此种思路与中国传统教育思想中的“严父出孝子”中“罚”即是变相的“爱”之观念甚为相似。但是,董仲舒并未全然放弃墨子的“天祸”思想,只是将其置放于灾异发生过程的最后阶段。灾异发生的六个阶段,即国家失道—灾害(谴告)—君王不自省—怪异(警惧)—君王尚不变革—伤败,最后的伤败或殃咎阶段即是上天对于帝王权力正当性的全面否认,至此国家败落,如同墨子的“天降祸乱”。

墨子将君主与民众分为两类主体,君主顺逆天志并不能代表民众的意愿,民众自身亦有能顺逆天志的意愿。在《墨子·尚同》中提到,民众若不上同于天,而仅仅上同于天子,上天依然会降下灾异。而在董仲舒的灾异说中,君主顺逆天命与民众的顺逆天命息息相关。《春秋繁露·为人者天》引《传》曰:“唯天子受命于天,天下受命于天子,一国则受命于君。君命顺,则民有顺命;君命逆,则民有逆命。”^{[15]65}天子权力是上天所授予,而天下受命于天子,一国之内臣民皆受命于君主。因此,如果君主得位正当,顺天意而行事,则民众必然亦会顺从于君主,天降祥瑞亦只是时间问题。相反,如果君主得位不正,逆天命而暴虐于民,则民众必然有反抗君主之意,最终会引发灾异。董天工《笺》曰:“此言民有顺逆,由君命之有顺逆也。”^[25]在君主与民众关系问题上,董仲舒与墨子之所以有此差别,乃在于儒墨两家所秉持的政治理念不同。儒家以“得君行道”为主要政治切入方式,君主是引领、教化万民的主要承

担者;而墨家强调民众的意志,其平等的兼爱主张包括天志之下所有的人,既包括君臣,亦包括民众。

三、信仰与自由意志： 神道祭祀与强勉行事间的紧张关系

墨子和董仲舒均将上天视作最高的具有神格的存在者,上天作为督促、警示人君的终极神性力量,必然要求人类通过特殊的手段对其表示信仰上的尊重与敬畏,此种手段即是祭天。在两位思想家的灾异理论中,一方面对上天绝对性地位的强调使得祭祀成为必不可少的统摄信仰、传达君民之意、享受上天所赐的工具性仪式;另一方面敬天信仰与祭祀之法并未走向废绝自由意志与个人行事的境地。二者之间存在一定的理论张力,祭天意味着上天掌管着人事的兴衰祸福,发生灾异之后,需要通过祭祀的方式来传达帝王或民众对于上天的信仰,以祈求上天消弭灾异来护佑人事;而墨子的“义政”理论与董仲舒的“强勉行事”主张又指向帝王的德行与努力,因此灾异的消失与福报的获得似乎又成为帝王行使自由意志的结果。

在墨子的灾异思想中,消除灾异最为重要的方法即是祭祀天鬼。《墨子·尚同中》指出,在解决上天降灾以惩罚“人之不尚同于天”的难题时,古代圣王“明天鬼之所欲,而避天鬼之所憎”,为了达到“求兴天下之利,除天下之害”的目的,率天下万民“斋戒沐浴,洁为酒醴粢盛,以祭祀天鬼”^{[6]24}。天鬼是上天的代理者,祭祀天鬼当与儒家祭天同义。《墨子·尚同中》论祭祀之法,“酒醴粢盛不敢不蠲洁,牺牲不敢不腍肥,珪璧币帛不敢不中度量,春秋祭祀不敢失时几”^{[6]24},强调必须要用洁净的谷物、精确的玉器、壮硕的牺牲及馨香的泉水,且祭祀不能提前或误期,必须按时祭祀。相反,如果人君不信天鬼,不敬上天,废弃祭天之礼,则必有灾祸。墨子引用大禹对于暴君的概括曰:“允不著,惟天民不而葆。既防凶心,天加之咎,不慎厥德,天命焉葆?”^{[6]71}“允”,《尔雅·释诂》《说文·儿部》皆曰“信也”,乃诚实不欺之义,此处指帝王对天的信仰。帝王若上不信天,放纵自我险恶之心,便会引发天不护佑其民而降下灾祸的恶果。又引武王姬发言曰,“谓人有命,谓敬不可行,谓祭无益,谓暴无伤”^{[6]71},殷商帝王以天命在我自恃先王之德,不敬上天之道,抛弃祭天之礼,因此“上帝不顺,祝降其丧”,断绝其命。

孔子敬畏天命与鬼神,《论语·八佾》“祭如在,

祭神如神在”,是对其“吾不与祭,如不祭”论断的精确发挥。此论强调要尊重神道祭祀之法与鬼神之灵,但孔子却又以“敬鬼神而远之”的态度将人事与鬼神关系作出了一定程度的切割。孔子不仅罕言天道,更对神道之事言之甚少。重人事,轻神道,似乎是对孔子较为理性的思想的一种恰当归纳。美国学者普鸣(Michael Puett)指出,“孔子的观点毋宁说在于要与鬼神保持距离,而专注于人的世界”^[26]¹³⁶,但是孔子也并未否定神灵的存在。这种对于天命与鬼神的态度,亦使得孔子的祭祀观偏向于,在敬畏天命与鬼神的前提下,人可通过修身来提升自己,找寻到自己的天命。学者将之概括为以“人道”为核心的“神道设教”^[27],但这种方法同时亦为以祭祀来影响上天的降灾与否留下解释空间。曾学于孔子的墨子开创墨家学派,其思想与孔子对鬼神谨慎且悬置的态度不同,墨子公开宣称鬼神存在论,其《明鬼》篇便是对鬼神存在、作用等方面的阐释,这种方式实则才是真正以“神道”为核心的“神道设教”。被誉为汉代“醇儒”的董仲舒在鬼神观方面,将墨子的鬼神信仰继承过来,倡导以祭祀之法“知天命鬼神”。

董仲舒的神性灾异说中,祭祀占据着重要的位置,帝王通过祭祀上天来明确权位继承的正当性。《春秋繁露·郊祀》称周宣王时天下大旱,宣王自以为不能得后稷之福佑,故有此旱灾。随后,宣王便“愈恐惧,而谨事天”^[15]⁸⁴。宣王之所以对旱灾与上天有如此近乎恐惧的态度,正是由观念中上天与帝王的关系所决定的。帝王之家乃天之所予,“立为天子者,天子是家”,将天子废立的正当性根源置于上天。在“天子是家者,天使是家;天使是家者,是家天之所予也”^[15]⁸⁴的正反命题中,董仲舒通过互换前提和结论更加明确了对天子权限的规定:一方面突出使用权力的授予者是上天;另一方面强调使用者仅仅有使用权,并无专属权。由此,上天将天下授予君王,并让君王来治理天下,则其家“不可以不接天哉?”“接天”即是祭天,通过对天的祭祀来沟通上天,以达天命鬼神之道。《春秋繁露·祭义》提出君子祭祀之法,“躬亲之,致其中心之诚,尽敬洁之道”^[15]⁹¹,即凭借至诚之意、洁净之法来与上天沟通。董仲舒从孔子“吾不与祭,如不祭”引出圣人重“祭事,如事生”的结论,认为圣人对鬼神“畏之”“信之”“事之”。显然,董仲舒将孔子祭祀中对于鬼神的信仰一面加以扩大,其最终目的是引出圣人对天命与鬼神的信仰与遵奉。既然圣人对上天与鬼神

以信任且畏惧的心态侍奉之,那么从上天那里接受统治天下权力的天子,更当效法圣人尊天、敬天。对天命鬼神的大力提倡本不属于儒家传统,而实则多与墨家天志明鬼思想相涉。秦彦士称:“董仲舒将‘知天鬼’与‘天命’‘天意’等同起来,实际上也就是如同墨家主张鬼神有赏善罚恶的功能一样。”^[23]¹⁵⁸董仲舒说“正直者得福,不正者不得福”(《春秋繁露·祭义》),正是强调对天命鬼神的漠视、怠慢和侮辱会引发灾异,而尊天事鬼、心正直以敬天则会得到福佑。此处的“正直”之义并非仅仅是寻常所理解的行为正当,而是有特别的意义关联与指向。其引《诗经·小雅·小明》曰:“嗟尔君子,毋恒安息。静共尔位,好是正直。神之听之,介尔景福。”郑玄《注》强调士人的正直品行与神明保佑、天命信仰有直接关系,所谓“听天任命”^[28],意为即便士人最终被君王任命,但其背后实则有着上天的护佑与神明的灵验作为保证。《春秋繁露·郊祭》指出,灾害生于天下的缘由乃是天子不祭天,则“天何必善之?”^[15]⁸³《春秋繁露·顺命》篇将《春秋》中祭天而天不享所导致的郊牛口受伤与鼯鼠食牛角等现象皆视作灾害,并曰:“过有深浅薄厚,而灾有简甚,不可不察也。”^[15]⁸⁵⁻⁸⁶此种论述方法显然与墨子废祭祀上天之礼便可引发灾异的论断一致。

在墨子与董仲舒的灾异思想中,上天以近乎至高神圣般的存在将人君的权力规范于天命鬼神信仰之下。人君若废弃礼仪,不知尊天与敬天,则上天必然会降下灾异;而人君若通过祭祀来传达对于上天的敬畏,则天下和平,人间便会获得福报。《墨子·尚贤中》阐明祭祀天鬼则“天鬼富之”,《春秋繁露·郊语》论证小心侍奉上帝则会“多福”。但是,在二人的思想中,祭天的宗教性仪式背后蕴藏着对君王德行与治政的要求。祭天并非仅仅是一种通过信仰以达福祉的宗教活动,而且亦是一种借助祭祀来突显儒墨道德义理与政治实践的重要途径。人君强勉治事、勤劳于政,不仅是实现“义政”与“仁政”的德行要求,亦回应了上天神道的信仰意义。《墨子·天志上》所言“顺天意者,义政也”,将天志鬼神之法与政治治理结合而论。义政即是,处大国不攻击小国,处大家不欺凌小家,“强者不劫弱,贵者不傲贱,多诈者不欺愚”^[6]⁵¹。其后,墨子得出结论:圣王之道必能上利于天、中利于鬼、下利于人,三利皆有所得方称“圣”。对于天志、鬼神的遵奉与信仰通过祭祀来达成,而对于民众之利则需要借助勤政与义民来实现。具体义政的内容即是,社会中具备强力者、

处于上位者、有能力者,宽容、体恤在下者与能力不足者,上下同心,此墨子所谓“尚同”,一统、尊尚于德位一致的天子。尽管墨子的尊天思想似乎需要天下皆尚同于天,但是墨子并没有走向以天志全面限制个人主动行事与自由意志的结果,而正好相反,其“非命”思想正是为此而设置。批判世俗儒学之命定论,乃墨子非命论的主要方向。墨子之“非命”观认为儒家“以命为有,贫富、寿夭、治乱、安危,有极矣”^{[6]101},即生死、富贵、夭寿皆由命所决定的,个人对此不能有所损益。此种儒者当是孔子所谓的那些流于世俗的“小人儒”,他们行事以利益为上,不知天命而任由命运所主宰。正如唐君毅独具慧眼所指出的那样,墨子所批判的儒者,“至多只为儒者末流之弊”^[29]。

从墨子的天志论来看,上天并非享有全部控制人类社会的权力,人类有可自由行动的权利。如果突出人对神的祭祀与信仰,则意味着神有操控人类社会一切内在人性、外在社会与政治的能力;而墨子强调人类自身的主动性行事,则又意味着人事的成败由自己所决定。由此,在他的主张中,天志信仰与自由意志之间存在着难以调和的张力。宣称天志对人事的行为赏罚与政治控制,正是在彰明遵奉神意的绝对性与不可违背性,而墨子勉励君王“强从事”,更甚曰,“强必治,不强必乱;强必宁,不强必危,故不敢怠倦”^{[6]71},此强力行事与神道之间存在理论鸿沟。个人或君王意志到底是否在天志所规定的范围之内?这一问题墨子并未涉及。若按其理论推说,则当是天志并未全面限制个人的意志,但这却又与天志对自然与社会全面“监管”的特征相背。如果个人有自由意志,则意味着帝王的善政是自己的行为,何以与天志相关?墨子在论证中对此矛盾一带而过,将强力行事与尊天事鬼结合起来,称强力行事便能受到天鬼所恩厚与赐福。

美国汉学家吉德炜(David Noel Keightley)“交换互惠”理论与普鸣“等级性互惠框架”^{[26]144},试图阐明上天与人事是通过祭祀与降福祸的利益交换来实现的,欲以此来缓和天志与人类自由意志的冲突,但这一说法实则仅述其表而未及其里。存于墨子思想中的天志与个人意志间的张力问题,与其思想中缺乏心性主体理论有关。蔡仁厚指出:“墨学中的心性主体(道德主体)实在还没有被提炼而建立,其内在的实践工夫之途径,亦没有真正开出来。”^[30]缺乏心性的主体对天道的信仰与追寻是被动性的,这便意味着个人对天命的践行只能受制于

上天单方面的要求;但是墨子所强调的君王“强从事”式的治理则又是主体主动的行为。心性自觉论的缺失亦使得墨子无法像董仲舒一样可以通过教化人性实现先天与后天的理论分离,从而可以解决天命决定论与个人意志之间的紧张关系。

在与武帝的第一次策对中,董仲舒将人君“强勉”之道引入灾异说中,上天仁爱人君而欲止世间之乱,故若人世之动乱未达到“大亡道”的不可挽回的恶劣境地,那么上天仍是欲“扶持而安全之”的。随即董仲舒转向人君的自由行事,他称国家之“事在强勉而已”,并提出两项内容:一则,“强勉学问”,博闻广知,开阔见闻视野,建议君王增强对于知识的摄取;二则,“强勉行道”,鼓励君王努力践行儒家仁道,勉励自我,积极地通过修己之身以合民众之意。“强勉行事”说的引出有论证跳跃的嫌疑,何以天欲扶持人君,人君便需要强勉行事?既然上天在董仲舒的神性灾异说中担任着本体性的主宰地位,人事的一切行为皆由天道所决定,那么天下治乱当与上天直接相关。何以“治乱废兴在于己”^{[22]2500}?董仲舒此时的推论并未触及天命限定与人君自为之间的矛盾关系,这种矛盾的解决要在其与武帝的第三次策对时,才得到合理的论证。

在第三次策对中,董仲舒在回应武帝“善言天者必有征于人”的问题时,从人性论视角转入教化论,将天降命于人与教化人性区别开来。他指出:“天令之谓命,命非圣人不行为;质朴之谓性,性非教化不成。”^{[22]2515}“令”是指发出号令的主体,“有明显的主动色彩”^[31],此处天令的意思是,上天主动赋予人之原始身体与最初秉性,使其具备了人之为人的先天条件,此可总括为“命”。董仲舒用“质朴”来形容人性,即未经经典教育与圣人启发、开导之前的朴素无华的人性。“命非圣人不行为”,就是将人类命运的自我实现,即无须经由他人教育而可通过自悟于天的途径实现自我升华与完善的品格,赋予了圣人。《春秋繁露·实性》所谓“圣人之性不可谓性”。圣人本然具备知天命、行仁道、达至德的品质,而包括帝王在内的天下之人只有通过圣人引导与教化才能实现开悟。由此,天虽然有生养人类之功劳,但将之教育成人以至成仁,则需要居于道德顶层的至高、至善之圣人来实现。董仲舒指出:“善,教训之所然也,非质朴之所能至也,故不谓性。性者宜知名矣,无所待而起,生而所自有也。”^{[15]63}从教训、教化的角度,董仲舒指出善是圣人教育的结果,而非天生有之。

董仲舒又有“性三品”的思想,此论不仅将教育天下万民的责任落至圣人一身,更将对君王的规劝与教戒纳入其中。依照圣王之性、中民之性、斗宵之性的划分来看,圣王法天之道、行天之德,且有“过善之性”,无须经过王道教化便能实现自身,是教化别人的主体;斗宵之性则是满含至恶,有王教亦不能为善;而中民之性则处于二者中间,既包含善质又包含恶质,是“可导而上亦可导而下的人性”^[32]。由此看来,显然君王应当处于中层之性^[33]。从汉朝的现实情况来看,圣王德与位分离之后,圣人有至善之德而不居君位,君主掌握着统治万民的权力却并未具备践行仁心于天下的德行,由此形成圣—君—民的三级教化架构体系。其中,君王之性当由圣人教化,而民众之性的教化则由君王负责。易言之,虽然人性是被动地由上天所赋予的,但依旧需要圣人或君王的主动性来实现对万民的教化。天命限定的范围仅仅在于赋予质料,而成为儒家理想中的君或民,则需要圣人或君王来教导。正如余治平所指出的:“没有性之质做基础,王道教化就没法生根、无处着落;而没有王道教化,性虽质朴但却不能成就善德。”^{[13]185}《春秋繁露·实性》曰:“天所为,有所至而止。止之内谓之天,止之外谓之王教。”^{[15]62}王教外在于人性,而不属于天之所赋。故君王的个人意志必须被重视,其作为民众的道德范导者与政治引领者,占据着实现国家治理、民众合心的关键地位。第三次策对中董仲舒得出结论:“是故王者,上谨于承天意,以顺命也;下务明教化民,以成性也。”^{[22]2515}圣王上顺天意,是体现天命的限制性作用;下务教化与法度,是突出君王后天的个人意志。但是,董仲舒以人性论与教化论解决天命与个人意志之间的冲突,亦仅仅能应用于中层之性,而不能应用于圣王之性与斗宵之性。因此其将人性分为三品的做法,一定程度上限制了将本然的潜质与继天成性的后天努力进行结合的理论适用性与延展性。性三品说的教化论排除圣人之性与斗宵之性,使得圣人与恶人两种人性之间形成对立^{[16]146},这意味着二者之性不仅无可通约性,更无共同性。由此,绝对地抛弃对恶人的教化之论存在着理论性缺陷^[34]。

由上所论可知,承继墨子天志思想的汉代大儒董仲舒,其天命信仰中依然存在着天意与君王意志间的张力问题,但是儒家对人性论与教化论的重视,使得董仲舒通过对先天人性与后天教化的区分,将教化成人的重任落于君主自身。由此,君主的“强勉行事”顺利地“嫁接”于以祭祀而信仰上天的路

径,这意味着信仰上天是遵奉天命对人性的先天赋予,而人事的努力与意志自由则是完善先天人性与铸就儒家仁道不可缺失的环节。

结 语

墨子天志论与董仲舒天命论在其各自的灾异理论中占据着“形上保证”的地位,正是这种宗教性的上天信仰,使得自然界的灾异与祥瑞现象成为判别君主政治良善的重要因素。相较于墨子简单的祭天则祥瑞现、不敬天则灾异降的理论,董仲舒一方面借由民心归附、君王仁德、政治秩序稳固因素增加了祥瑞出现的难度,使得祥瑞与君王政治形成更加稳固的联系,另一方面将墨子天祸与天罚的观念程式化为灾异发生的六个阶段,即国家失道—灾害(谴告)—君王不自省—怪异(警惧)—君王尚不变革—伤败,这种转换与创新为帝王反躬自省、崇德向善提供了回旋余地。

董仲舒虽然吸收墨子天志论,在儒家德性之天的本来面向之上渗透了神性的宗教之天,但是他依然坚守儒家理论底线,其人性论与教化论正是证明其回归之处。在儒家的哲学中,“天命可以下贯而为性,知性复可上达天德。天与人,超越原则与内在原则,在顺(由天命下贯为人性)—逆(由尽心上达天德)之双向转化中实现了自己”^[35]。不论此超越原则是否包含神道因素,儒家的内在原则都可以保证通过内在的超越或信仰实现天人合一的最终境界。墨家的天志论由于缺乏这种心性转换的基础,因此其天命限定与个体自由之间形成了难以解决的理论鸿沟。董仲舒借助人性论与教化论,缓和了墨子天命与个体自由之间的张力,借助天赋人性的先天性与教化成性的后天性,不仅使得祭祀上天、遵循天命成为必然之道,而且让后天人事的强勉行事成为完善人性的必要步骤。

参考文献

- [1]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998:1459.
- [2]陈来.从“儒墨不相用”到“儒墨必相用”[J].文史哲,2021(4):13-17.
- [3]秦彦士.从董仲舒看汉代儒墨合流[J].四川师范大学学报(社会科学版),1994(3):8-14.
- [4]顾颉刚.董仲舒思想中的墨教成分[J].文澜学报,1937(1):1747-1753.
- [5]胡秋原.古代中国文化与中国知识分子[M].北京:中华书局,2010:452-453.

- [6] 墨翟.墨子[M].影印本.上海:上海古籍出版社,1989.
- [7] 孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2001:203.
- [8] 蒙培元.谈儒墨两种思维方式[J].中国社会科学院研究生院学报,1987(1):50-58.
- [9] 宫崎市定.中国古代における天と命と天命の思想[M]//宫崎市定全集.3.東京:岩波書店,1991:233.
- [10] 唐君毅.中国哲学原论:原道篇:上册[M].北京:中国社会科学出版社,2006:56.
- [11] 李卓.从天志明鬼看墨子道德思考的二重向度[J].中国哲学史,2020(6):31-38.
- [12] 杨泽波.天志明鬼的形上意义:从天志明鬼看道德学说中形上保证的重要作用[J].哲学研究,2005(12):47-51.
- [13] 余治平.唯天为大:建基于信念本体的董仲舒哲学研究[M].北京:商务印书馆,2003.
- [14] 营本大二.先秦时期“天”概念之形成与展开:以主宰的“天”为中心[J].东亚观念史集刊,2016(11):339-383.
- [15] 董仲舒.春秋繁露[M].影印本.上海:上海古籍出版社,1989.
- [16] 杨国荣.善的历程:儒家价值体系研究[M].北京:中国人民大学出版社,2012.
- [17] 谷中信一.先秦秦汉思想史研究[M].孙佩霞,译.上海:上海古籍出版社,2018.
- [18] 梁启超.子墨子学说[M]//梁启超全集:第六册.北京:北京出版社,1999:3160.
- [19] 伍非百.墨子大义述[M].济南:山东文艺出版社,2018:105-106.
- [20] 冯友兰.中国哲学史[M].北京:商务印书馆,2011:112.
- [21] 魏义霞.墨子与中国哲学[M].北京:人民出版社,2019:47.
- [22] 班固.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局,1962.
- [23] 秦彦士.墨子考论[M].成都:巴蜀书社,2002.
- [24] 池田知久.中国古代天人相关论:董仲舒的情况[M]//沟口雄三,小島毅.中国的思维世界.孙歌,等译.南京:江苏人民出版社,2006:77.
- [25] 董天工.春秋繁露笺注[M].黄江军,整理.上海:华东师范大学出版社,2017:156.
- [26] 普鸣.成神:早期中国的宇宙论、祭祀与自我神话[M].张常焯,李健芸,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2020.
- [27] 孔德立.先秦儒墨关系研究[M].北京:学习出版社,2019:123.
- [28] 毛诗注疏[M].郑玄,笺.孔颖达,疏.影印本.台北:艺文印书馆,2014:447.
- [29] 唐君毅.中国哲学原论:导论篇[M].北京:中国社会科学出版社,2005:334.
- [30] 蔡仁厚.墨家哲学[M].台北:东大图书公司,1978:82.
- [31] 丁为祥.命与天命:儒家天人关系的双重视角[J].中国哲学史,2007(4):11-21.
- [32] 王永祥.董仲舒评传[M].南京:南京大学出版社,2011:259.
- [33] 周桂钿.董学探微[M].北京:北京师范大学出版社,2008:101.
- [34] 黄开国.董仲舒人性论新说[J].哲学研究,2022(9):48-56.
- [35] 颜炳罡,彭战果.孔墨哲学之比较研究[M].北京:人民出版社,2012:170.

A Speculation on the Relationship between Dong Zhongshu's Theory of Calamities and Misfortunes and Mohism

Zhang Yu

Abstract: Dong Zhongshu's and Mozi's theories of calamities and misfortunes share similarities, even convergences, in three aspects: metaphysical ontology, argumentative thinking, and the tension between faith and free will, indicating that Dong Zhongshu's construction of the calamity theory might have been influenced by Mozi. Both Dong Zhongshu's "Mandate of Heaven" and Mozi's "Will of Heaven" emphasize the moral origin of Heaven and its role in human politics. Interpreting the effects of auspicious and inauspicious omens through positive and negative argumentative thinking is a common ground between Dong and Mozi. Compared with Mozi's idea that the Will of Heaven directly rewards or punishes human affairs, Dong Zhongshu not only establishes a causal relationship between royal politics and auspicious omens by raising the conditions for auspicious signs (meaning auspicious signs gain the power to judge political and governing principles), but also realizes a theoretical transition from heavenly punishment to heavenly disaster through stylized discussions on calamities. While Mozi insists on sacrificing to Heaven for blessings and encourages rulers to practice "righteous governance," he remains ambiguous about the contradiction between them. In contrast, Dong Zhongshu differentiates between "inheriting the nature from Heaven" and "cultivating humanity through education" by means of his theory of human nature and education. He shifts from emphasizing the former to respecting Heaven and worshipping gods, and from analyzing the latter to urging rulers to act diligently. In this way, Dong alleviates and resolves the conflict between faith and free will, and remedies the argumentative loopholes in Mozi's thoughts.

Key words: Dong Zhongshu; Mozi; calamities and misfortunes; faith; free will

责任编辑:涵 含