

论董仲舒法的精神

| | |
|-----------------------------|----|
| 一、法之大源出于天 | 4 |
| (一) 法的根源：天 | 5 |
| (二) 立法主体：圣人 | 7 |
| 1. 圣人天性质善 | 7 |
| 2. 圣人聪明睿智 | 9 |
| 3. 圣人 为民兴利 | 11 |
| (三) 立法方式：天人感应 | 12 |
| 二、法之神形成于地 | 16 |
| (一) 董仲舒理论的地域特征 | 17 |
| (二) 政治一统的地理决定论 | 19 |
| (三) 德主刑辅的气候示范性 | 22 |
| 三、法之宽见之于礼 | 28 |
| (一) 礼的本质 | 29 |
| (二) 礼的作用 | 31 |
| 1. 对个人的教化功能：“体情而防乱者也” | 32 |
| 2. 对社会的约束功能：“礼尊于身” | 33 |
| 3. 对国家的治理功能：“众堤防之类也” | 36 |
| ① 确定了社会成员身份地位 | 36 |
| ② 规范了社会成员行事原则 | 39 |

| | |
|------------------------|----|
| ③矫正了社会成员人性偏向 | 41 |
| (三) 礼的内容 | 43 |
| 1.郊天之祭。 | 43 |
| 2.四时之祭 | 47 |
| 3.大雩之祭 | 50 |
| 4.服制礼仪 | 54 |
| ①基本功能 | 54 |
| ②教化功能 | 56 |
| ③养生功能 | 62 |
| ④审美功能 | 63 |
| 四、法之用求之于心 | 64 |
| (一) 无讼的追求价值 | 65 |
| (二) 重志的审理原则 | 67 |
| 1.“必本其事而原其志” | 68 |
| 2.“志邪者不待成” | 69 |
| 3.“首恶者罪特重” | 70 |
| 4.“本直者其论轻” | 72 |
| (三) 深远的历史影响 | 73 |
| 五、法之决依之于经 | 78 |
| (一) 董仲舒推动了春秋决狱实施 | 78 |
| 1.董仲舒崇圣情节 | 79 |
| 2.推动了儒学独尊 | 84 |

| | |
|---------------------------|-----|
| 3.依经决狱的实践..... | 87 |
| (二) 春秋决狱的主要思想原则..... | 90 |
| 1.保障中央集权的政治体制..... | 91 |
| ①“君亲无将”..... | 91 |
| ②“大夫不得专”..... | 93 |
| ③“以功覆过”..... | 94 |
| 2.推行仁政德治的教化手段..... | 97 |
| ①恕及妇孺..... | 97 |
| ②恶恶止其身..... | 98 |
| ③养父重于生父..... | 100 |
| 3.维护亲亲尊尊的人伦关系..... | 101 |
| ①亲亲得相首匿..... | 101 |
| ②子不报仇，非子也..... | 104 |
| ③大义灭亲..... | 106 |
| (三) 春秋决狱的利好与弊端..... | 107 |
| 1.后董仲舒时期的春秋决狱..... | 108 |
| 2.积极意义..... | 111 |
| 3.弊端..... | 114 |
| 六、法之魂传之于今..... | 117 |
| (一) 以民为本发展为主权在民的宪政基础..... | 117 |
| (二) 礼法并重发展为依法治国和以德治国..... | 120 |
| (三) 无讼慎刑发展为包容和谐的社会建设..... | 122 |

今天我们讲的“法”，在中国古代与刑、律具有相同的涵义，近代以来，称之为法律。古代“礼”的范畴比“法”更广泛，内容更丰富，很多礼制具有法律效力，需要强制执行，也属于法制的一部分。所以，在中国古代，“礼”“法”关系十分紧密，我们很难从礼的内容中分割出柔性约束的道德部分和强制约束的法制部分。对礼、法、刑、律的这种认识是我们分析董仲舒法的精神和价值的立论前提。作为西汉哲学家、思想家、经学大师，他的法治思想和实践对中国社会影响深远，今做简要分析。

一、法之大源出于天

按照我们马克思主义的理论，法源自于人们的经济关系和阶级关系，国家为调整人与人的社会关系，才制定了法律。在董仲舒的认知和理论中，天是人类社会的主宰，他认为“天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君”¹。人间的一切都是由上天决定，沟通天上人间关系的人是现世的君主，也叫圣人、天子、圣王、帝王，他说“取天地与人之中以为贯而参通之，非王者，孰能当是”²。天子法天立道，他的意志就是天的意志，天子的思想、语言、行为当然也就具有法的效力，“君无戏言”，君主的意志和言行都是法律，以此来规范和调解人的行为，实现有效的社会治理。这就是董仲舒“源自于天、出自于君”立法原则。

¹ 《春秋繁露·为人者天》

² 《春秋繁露·王道通三》

（一）法的根源：天

在董仲舒的语境系统中，“天”的含意是复杂的，占据着很重要的地位，是董仲舒哲学体系中的核心观念和重要范畴。金春峰先生说：“董仲舒讲的天，有三方面的意义，即神灵之天、道德之天和自然之天”³。金岳霖教授曾说：“我们若将‘天’既解释为自然之天，又解为主宰自然的上帝之天，时而强调这个解释，时而强调另一个解释，这样我们也许就接近了这个中国名词的几分真谛。”⁴这是中国语言文字的一大特点。总的来看，董仲舒所说的“天”既生成万物、包涵万物，同时也主宰万物，具有至高无上的地位，也有具体丰富的内涵。

他在《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。”“端”是端绪、种类的意思。是说天由十种端绪物类组成的，分别是“天、地、阴、阳、火、金、木、水、土、人”，上天化育万物后形成了这十种物类，相当我们现在对物种分类“界门纲目科属种”中的最高分类等级单位。这是他对世界的抽象思考和概括，现在看来是没有科学依据的。“天有十端”和“天之数也”中的“天”是指整个宇宙，而作为十端中的一端的“天”则是他的宇宙模式中的一个组

³ 金春峰，《汉代思想史》（修订增补版），中国社会科学出版社，1997.

⁴ 冯友兰，《中国哲学简史》，北京大学出版社，2013.

成部分，即与地相对应的天空。

关于天与万物的关系，他说：“天者，万物之祖，万物非天不生。”⁵又说：“天者，群物之祖也，故徧覆包函而无所殊，建日月风雨以合之，经阴阳寒暑以成之。”⁶明显地是生成与被生成、包涵与被包涵的关系，“天”是万事万物的本源，包括人在内的一切事物都是“天”产生的，“天地者，万物之本，先祖之所出也。”⁷但这儿说的天仅有自然属性，还不具备精神意志。

进而他说，天主宰万物。他在《郊语》一文中说：“天者，百神之大君也。”在《郊义》中说：“天者，百神之大君也。事天不备，虽百神犹无益也。”这儿的天是一个高高在上的主宰之天，能够赏善罚恶，主宰宇宙。所以，帝王在每年的祭祀活动中，首先要祭祀上天，然后再祭祀其他神灵和列祖列宗。如果不祭祀上天，只祭祀其他神灵和列祖列宗，将不会得到上天的佑护。这儿的天具有神性的意义，是统摄百神的最高神，是一切自然神灵中的至上神，天所具备的神性与自然属性之间是可以相互贯通。

通观他的作品，董仲舒并不强调天的属性和含意，他更多是从人们的自然认知角度，来阐释天给人们生活带来的实践意义和价值。作为有意志、有精神的天是依赖自然的天（即通过阴阳、四时、五行的运行）来呈现自己并发挥作用的，

⁵ 《春秋繁露·顺命》

⁶ 《天人三策》

⁷ 《春秋繁露·观德》

也就是说“天”的意志力量和主宰作用是与客观规律、自然现象相合一的，人们需要通过解读自然现象来理解“天”的意志和愿望。这是帝王法天道、为国家立法的合法性基础。

（二）立法主体：圣人

在董仲舒的认知中，作为天的代言人，圣人需要“法天奉本，执端要以统天下”。⁸圣人有为社会建立法制身份的职责，也只有圣人才能效法天道而成就德性、制定制度和传达天意，因为圣人聪敏睿智、至德至善，就能力和品行来说，是“人之端”的佼佼者，是“天之端”的接续者，这就为“圣者法天”找到了合理的依据，也赋予“圣者法天”建构制度的权威性。

1. 圣人天性质善

在人性善恶论题上，董仲舒既不赞同孟子的性善说，亦否定荀子的性恶说，他走了第三条路线，提出了人性三品的概念，他说人性有三种不同的状态：“圣人之性，不可以名性，斗筭之性，又不可以名性，名性者，中民之性。”⁹三种人表现出来的人性各不相同，上等的“圣人之性”先天就是善的，“循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼”¹⁰，不需教育；下等的“斗筭之性”，本质蠢恶，经过教育，也难以转化为善。这两种都是少数，都不代表真正的人性，“名性不以上，不以下，以其中名之”¹¹，只有“中民之性”可能够

⁸ 《春秋繁露·三代改制质文》

⁹ 《春秋繁露·实性》

¹⁰ 《春秋繁露·深察名号》

¹¹ 《春秋繁露·深察名号》

代表真正的“人性”。中民是大多数，需要教育，所以董仲舒指出：“王承天意，以成民之性为任者也。”¹²认为君王承天命，教育人民养成善德。这是他从人性论的角度来论证了阶级统治的合理性，广大民众要服从于帝王制定的法律制度和礼制规范。

董仲舒在讨论“执贄”时，以礼品的特性代表了个人的德行。他说“凡贄，天子用鬯，诸侯用玉，卿用羔，大夫用雁。”¹³天子使用的礼物是一种美酒——鬯（也写作畅），也叫秬鬯，它有类似于圣人的特质，“鬯有似于圣人者，纯仁淳粹，而有知之贵也，择于身者尽为德音，发于事者尽为润泽”。¹⁴其特性与圣人的品格相同，有质朴纯粹的仁德，有自知可贵的才智，又以美好的言辞和恰当的行为完美呈现出来，以物配人，以人持物，相得益彰。并且，鬯这种美物，下接地气，融合了百草的精华芳香；上达天意，其味可“畅于天”，是天人之间的灵物，代表了圣人帝王的德行。

圣人还具有团结众人、集聚众贤的德行和胸怀，并以积极进取的态度使自己变得更加强大。他说“天积众精以自刚，圣人积众贤以自强”¹⁵，天之所以刚健，是由于它集聚了众多的精气，作为人主的圣人，效法天道，“圣人所以强者，非一贤之德也”¹⁶，吸纳更多贤人的德行以成就自身的品德。由

¹² 《春秋繁露·深察名号》

¹³ 《春秋繁露·执贄》

¹⁴ 《春秋繁露·执贄》

¹⁵ 《春秋繁露·立元神》

¹⁶ 《春秋繁露·立元神》

此可见，圣人在主观上绝不会满足于天生的善性，还要不断地努力使自己的德性更为完满，像天道致力于精气的聚集一样，圣人必须“务众其贤”，使自己与更多的贤人相处，共同治理国家。这样能像天一样，就达到“天覆无外，地载兼爱，风行令而一其威，雨布施而均其德”¹⁷境界。

2. 圣人聪明睿智

董仲舒认为，圣人因为一出生就得天之精气较多，拥有非常人可与之比拟醇厚德行，加上后天努力，到达了一种大德无上的境界，具有过人的聪敏才智，主要表现在知道天命的成败，于“众人之情”中见祸乱之端，闻“其声”而能判别其中的“清浊曲直”等方面。

董仲舒说“天道各以其类动，非圣人孰能明之。”¹⁸在论证圣人知天命时，他主要依据了与孔子相关的三个事件，以孔子为代表来阐述圣人知天命的能力。颜渊去世后孔子发出“天丧予”的感慨，继而子路去世又发“天祝予”的感叹，至西狩获麟则直呼“吾道穷，吾道穷”。通过这三条材料，他认为圣人是知道天命的，而西狩获麟后三年孔子去世的事实，再次印证了圣人必定知道天命之所在，由此得出了“天命成败，圣人知之，有所不能救，命矣夫”¹⁹的结论。圣人知道天命的成败，面对道路穷尽的窘况时，他们也无能为力，只好听从天命、接受命运。在这里董仲舒赋予圣人以“全知”的能力，

¹⁷ 《春秋繁露·深察名号》

¹⁸ 《春秋繁露·三代改制质文》

¹⁹ 《春秋繁露·随本消息》

而非“全能”的本领，重点强调圣人的聪敏才智，对事物的认识能力。这也从另一个侧面点明了天的绝对权威性，圣人可以知天、法天，但改变不了天道的法则和天命的约束。

圣人能够洞察社会问题的根源，他说“圣者则于众人之情，见乱之所从生”²⁰，发现祸乱产生的端倪，特别是对于“大富则骄、大贫则忧”社会现象，以及由此诱发出“忧则为盗、骄则为暴”的行为，认识到问题的根源在于贫富悬殊，在于土地的集中，这对社会治理是严重的威胁。于是“制人道而差上下”，提出了“调均”的经济思想，达到“使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧”²¹状态。董仲舒既不赞成财富分配的平均主义，又反对贫富过度不均，而是主张按照宗法等级制进行财富分配，使不同等级的成员在财富占有上有差有度、互不越制，从而把贫富差别控制在一个比较合理的范围之内。

圣人的聪敏才智还体现在见微知著、能够透过事物的表象看清实质的能力之中，一方面能够闻“声”知“清浊”、视“形”见“曲直”，另一方面还能“辩证”地看待“清”与“浊”、“曲”与“直”间的交错关系。声音的顺逆之中蕴含着清浊，形质的善恶之中包含着曲直，“圣人闻其声则别其清浊，见其形则异其曲直”²²，圣人在听到他的声音时就能准确地判断出清浊，在看到他的形质时就能确切地区分出曲直。此外，圣人还能

²⁰ 《春秋繁露·度制》

²¹ 《春秋繁露·度制》

²² 《春秋繁露·保位权》

在浊声之中发现清声、在清声之中发现浊声、在曲之中看到直、在直之中看到曲。

董仲舒对圣人所作的这一番描述，其根本目的在于给国君治国的方法和手段赋予了权威和神圣的光环。圣人“别清浊”、“异曲直”的能力通过定立法制、实行赏罚表现出来，最终达到“圣人由之，故功出于臣，名归于君也”²³的实际效果。单从结果来看，臣子建立功业、君主享用名声的政治行为是法家最为推崇的。在这里，董仲舒再次将圣人同国君直接等同了起来，为君王的统治进行合理性辩护。

3. 圣人为民兴利

圣人天生质善的本性和聪敏才智的天赋，最后落脚于消除天下的祸乱、兼利天下万民的社会实践。集此厚德、天赋、气魄于一身的圣人也就理所当然地成为效法仁天以立制度的不二之选。

董仲舒分析了孔子作《春秋》初衷和作用，他说孔子把祸患产生的原因隐藏在祸患的事件之中，其目的在于“除天下之患”以匡正时弊，建立起理想的社会秩序。“天下者无患，然后性可善；性可善，然后清廉之化流；清廉之化流，然后王道举，礼乐兴”²⁴，这就是孔子作《春秋》而详记灾患的缘由，只有当天下的祸患全部消除了，绝大多数人的人性才能够由善质变为善性，紧随其后的是，清廉的教化就能够流布，王道大行而礼乐兴盛。从《春秋》阐释的角度引出了圣人拥

²³ 《春秋繁露·保位权》

²⁴ 《春秋繁露·盟会》

有忧天下之忧、消除天下祸患、行王道兴礼乐的魄力。

董仲舒在论述义利关系时还提出“圣人事明义以照耀其所暗，故民不陷”²⁵的观点，认为圣人能够阐明并使人民了解义的道理而不去犯罪，当人民不去犯罪时也就消除了天下的祸患。圣人在为天下万民着想时，不单只从消除祸患出发，同时还为他们积极谋取利益。“兴利”与“除害”实则为兼利天下万民的一体两面，董仲舒在论述中有时会合二为一，“故圣人之为天下兴利也，其犹春气之生草也，各因其生小大而量其多少，其为天下除害也，若川读之写于海也，各随其势倾侧而制于南北”²⁶，圣人为天下之人谋福利，就好像春气养长草木一样，因各自所需而合理给予，为天下之人消除祸患，也像河川入海一样因势利导。

正因为具有胸怀天下之民、为天下兴利的气魄和才智，所以才有“天符授圣人王法，则性命形乎先祖，大昭乎王君”²⁷的天命所归。“圣人之所命，天下以为正”²⁸，圣人所言所为，具有法律效力，是判断是非的依据，正所谓“正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人”²⁹。

（三）立法方式：天人感应

董仲舒认为，圣人是通过“天人感应”来理解天的意志的。“天人感应”主要表现在人类社会的治乱兴衰与天道运行之

²⁵ 《春秋繁露·身之养重于义》

²⁶ 《春秋繁露·考功名》

²⁷ 《春秋繁露·三代改制质文》

²⁸ 《春秋繁露·实性》

²⁹ 《春秋繁露·实性》

间的关系方面。具体来说，人类社会的治乱兴衰状况会影响到天的道运行；反过来，天也会通过灾异或祥瑞现象来体现对人间社会治理情况的评判和指导。具体的途径是他的“二端论”、“天谴论”和“福瑞论”。

“二端论”是董仲舒天人感应的应用起点。二端指事物发展的起始和成形，萌芽和长成两个阶段的状态，即小与大、微与著两种端绪。他非常强调积累在事物发展中的作用。他看到了正面的例子：“尧发于诸侯，舜兴乎深山，非一日而显也，盖有渐以致之矣。”³⁰也看到了反面的典型：“桀纣暴谩，谗贼并进，贤智隐伏，恶日显，国日乱，晏然自以如日在天，终陵夷而大坏。”³¹都是因为“以暗致明、以微致显”，“众少成多、积小致巨”的原因，得出了“积善在身，犹长日加益，而人不知也；积恶在身，犹火之销膏，而人不见也”³²的结论。所以特别提出要善于在事物的起始阶段就能看到发展趋势和将来的长成状态，这就是我们常说的见微知著、明察秋毫，及早采取措施，或扶持助其发展，或打击令其灭亡，这是他在《天人三策》中向汉武帝倡导的“浸微浸灭浸明浸昌之道”，即渐渐灭亡和渐渐昌盛的道理。

对于失道之政，则以“天谴”予以感应。为了论述他的“天谴论”，董仲舒以自己的特殊思想方法创造了一套理论根据。他说：“其大略之类，天地之物有不常之变者，谓之异，小

³⁰ 《天人三策》

³¹ 《天人三策》

³² 《天人三策》

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。”³³就是说，天地之间的万物，有异于寻常变化的，叫做怪异，小一些的叫做灾祸。灾祸经常是先发生，而怪异就随之而来了。灾祸，是上天的谴告责罚；怪异，是上天的威力震慑。上天谴责而还不知道悔改，那么就用威力震慑来使其畏惧。作为帝王要“省天谴而畏天威”³⁴，时刻自省，心存敬畏，不可造次行事。

灾异的根源，完全都是产生于国家的过失。国家的过失刚一发生，上天就会发出灾害来对其加以谴责警告；如果当政者对上天的谴责警告不知道悔改的话，就会显现怪异来对其进行警醒恐吓；对上天的警醒恐吓还不知道畏惧的话，那么祸殃就会降临了。这儿的“灾异”指的一些特别的自然现象，他列举了很多《春秋》上的记载，如：“日蚀，星陨，有蜮（短狐），山崩，地震，夏大雨水，冬大雨雹，陨霜不杀草，自正月不雨至于秋七月，有鸛鹤来巢”³⁵等等，在董仲舒看来，这些都代表了天的意志，以此告诫君主：国家政治偏离了正确方向，抓紧回归正途，否则，上天就会惩罚。因此也得出了“屈君而伸天”³⁶的结论，即要抑制国君的意志，伸张上天的意志。从这里可以看出，董仲舒引经据典的目的，是为了把被他神秘化了的自然现象，作为一种社会规律加以宣扬，论证他的所谓“天谴”论。

³³ 《春秋繁露·二端》

³⁴ 《春秋繁露·二端》

³⁵ 《春秋繁露·王道》

³⁶ 《春秋繁露·玉杯》

《汉书·五行志》记载了很多他将“天谴”论应用于社会实践和政治生活的记录，有一次差点丢了性命。汉武帝建元六年，辽东郡祭祀汉高祖的高庙和汉朝皇帝祭祖的地方长陵高园殿先后发生火灾，董仲舒在家里推论天降火灾和人间政事的关系，起草了一篇奏章《庙殿火灾对》。奏章写好了没有上呈。当时的大臣主父偃来探望董仲舒，私自看了奏章草稿，他平素就嫉妒董仲舒，便把奏章草稿偷走，交给汉武帝。汉武帝召集了很多儒生，让他们看董仲舒的奏章草稿。大臣中有个叫吕步舒的人，是董仲舒学生，他不知道这个奏章草稿是他老师写的，认为这是影射政治，挑动矛盾，非常愚昧。于是汉武帝把董仲舒交官问罪，判处死刑。后来，汉武帝念他忠心为国，人才难得，就下诏赦免了他，算是逃过一劫。

对于得道之政，上天则以“天瑞”感应。如果君行正道、政通人和，上天就会降下福瑞气象来褒奖人君，“元气和顺，风雨时，景星见，黄龙下”，“天为之下甘露，朱草生，醴泉出，风雨时，嘉禾兴，凤凰麒麟游于郊。”这就是“德恩之报，奉先之应也。”³⁷实际上，有些现象并不真正存在，好事之人为迎合帝王的虚荣心编造出来的；有些现象则是特殊物种或某种作物的变种，因为帝王的需要将其神秘化了。

最后，还是强调了圣人个人的主观能动性。上天呈现了某种现象，到底要说明什么？要表达什么意思呢？所出现的征兆是善还是恶？都得由圣人自己来判定。所以人君应当经

³⁷ 《春秋繁露·王道》

常地“内以自省，宜有愆于心；外以观其事，宜有验于国。”³⁸时刻检视自己的行为言词，经常查看民情冷暖，来调整政策措施，确保顺天意而应民情。说到底，在社会治理、世事兴衰过程中，是圣人在起作用，圣人的能动性和意识力量决定着社会的发展变革。所以，圣人的语言、行为、法令都是必须遵守的国家法律。

※自古至今，“天”都是悬在中国人头上的一把司法利剑。古代社会，人必须服从天的意志，人之行依法，法之外有天。当政者不能机械地依据法律条文来对社会进行治理，因为法条不能包涵全部的社会行为，依法量刑时，还要考虑是否符合天理。这也是董仲舒春秋决狱的哲学基础。现实中，古代的天是帝王是圣人，他们借天这个神圣的力量来推行自己的意志，来保障自己行为的合法性，在实现效社会治理的同时，也损害了民众利益。

在今天，我们奉行以人民为中心的治国理念，人民的利益是我们立法、执法的根本依据。坚决打击以法律为借口，损害人民利益的法条主义行为。习近平主席强调“头上三尺有神明”，人民的利益就是我们心头之神，就是我们今天的法律之天。

二、法之神形成于地

孟德斯鸠《论法的精神》第三卷以巨量的篇幅论述了气候、土壤等地理环境与法治的关系。不同的地理条件产生了

³⁸ 《春秋繁露·二端》

不同民族的性格情感和生活方式，形成了不同的文化特质，因而出现了不同的法治文化。一般来说，从事商业和航海业的民族比从事耕种土地的民族更需要法律；而从事农业的民族就比从事畜牧业的民族更需要法律；从事畜牧业的民族比从事狩猎的民族更需要法律。中国周边相对封闭的地理环境，让中国人产生了天地之中的理念。在社会治理上，更多地强调内控制度作用，追求域内和谐状态；中原地区温带季风性气候造成水资源多寡不均、旱涝交替现象，让中国人更多的强调集体协作的作用，来共同应对旱涝灾荒、治理水患，因而产生了集权体制的国家模式。董仲舒的理论具有明显的地域痕迹，这也是他的法治思想的一大特征。

（一）董仲舒理论的地域特征

董仲舒的阴阳五行论具有显明的时代特征和地域痕迹，这是他生活的地理气候环境给他的启示，也是他思维的局限性所在。

他的基础理论——阴阳论和五行论，带有十分典型的温带大陆季风性气候的影子，这是“比物连类”思维方式的直接结果。他生活的年代，地理知识是有限的。他从山东河北交界的广川地区成长起来，以“贤良文学之士”被荐举，迁到长安为官生活，一直没离开中原温带地区。他以这样的生活视角观察寒来暑往、阴阳消长，来思考归纳天地宇宙的运行规律。春天，由南到北，天气逐渐炎热，他认为是阳气在由南向北移动；秋天，由北到南，天气逐渐寒冷，他认为是阴气

在由北向南移动。所以，他的理论基础通篇没有离开四季更替、东西南北的中原地区地理和气候规律。长年生活在赤道和南北寒带地域的人很难看懂他的论述。

董仲舒的阴阳学说，阐释了任何事物都有既对立又统一的两个方面，来源于与地理有关的相对属性，如天和地、日和月、昼和夜、水和旱、燥和湿等等。阴阳的基本特性“阳气暖而阴气寒”³⁹，是中国大陆季风性气候四季更替与天气变化的直观反映。以此为基础，进而推导出“阳气予而阴气夺，阳气仁而阴气戾，阳气宽而阴气急，阳气爱而阴气恶，阳气生而阴气杀”⁴⁰的特性，是春生、夏长、秋收、冬藏的自然规律在社会生活和人类思想中的间接体现。

关于阴阳二气的方位和运行，董仲舒专门进行的阐释：“阳气始出东北而南行，就其位也；西转而北入，藏其休也。阴气始出东南而北行，亦就其位也；西转而南入，屏其伏也。是故阳以南方为位，以北方为休；阴以北方为位，以南方为伏。阳至其位，而大暑热；阴至其位，而大寒冻。”⁴¹这与中国所处的地理环境和气候变化完全一致。

董仲舒的五行论与中国地理的五个方位和季节相对应，他说“木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气”“土居中央，为之天润”⁴²，很明显是根据了一部分中国大陆气候的特点：东边多海风，南方

³⁹ 《春秋繁露·阳尊阴卑》

⁴⁰ 《春秋繁露·阳尊阴卑》

⁴¹ 《春秋繁露·阴阳位》

⁴² 《春秋繁露·五行之义》

暑热，中部黄河长江一带温湿，西部地带干燥少雨，北部地区寒冷，其中五方之配五气，于是才有东方生风、南方生热、中央生湿、西方生燥、北方生寒的五行相配。进而对应于司农、司马、司营、司徒、司寇五种官职机构、帝王的“貌、言、视、听、思”五种行为修养，以及五色、五味、五脏等人的器官和感知，并以“比相生而间相胜”的规律进行阐释，构成了董仲舒认知哲学的理论基础。

（二）政治一统的地理决定论

维护大一统国家体制，是董仲舒思想的最高司法追求。受其影响，在汉代的司法实践中，对淮南王刘安谋反等威胁中央集权的案件，处理严厉的惩治，严格坚持并推行“君亲无将”⁴³司法原则。这是大一统思想下的法治特征，与中国的地理环境有着十分密切的关系。

董仲舒说：“三统之变，近夷、遐方无有，生煞者独中国。”⁴⁴三统循环变革，较近的夷狄、较远的国家都不存在，只有中原国家才有这样的体制传承。因为“三统五端，化四方之本也，天始废始施，地必待中，是故三代必居中国，法天奉本，执端要以统天下”⁴⁵。三统、五端（五端也叫五始，指《春秋》纪事的方法：以元年、春、王、正月、公即位五事开始）这种损益更革的制度安排，是教化四方最根本的政治措施和文化要素。他说，上天要废除旧的而实行新的，一

⁴³ 《春秋繁露·王道》

⁴⁴ 《春秋繁露·三代改制质文》

⁴⁵ 《春秋繁露·三代改制质文》

定选在天地的中央部位，才有化育四方、安定天下的地利条件，因此夏商周三代都定都在中原地区，都奉行最根本的治理方法，把握五始的要点来统理天下。这是董仲舒以当时的社会观念和对中原所处地理环境的观察得出的主观认识，也是公羊家“夷夏之辨”的思想在“三统说”中的体现。

客观地说，中原地区生产力发达，特别是灌溉农业，收获相对稳定，对人群生存的保障能力强，有较充足的物质条件供养专职文化创造者，文明程度高于周边高山、草原、荒漠族群，对周边族群有较强的吸引力。当时地理知识还是“天圆地方”的直观认知，还没有现代的地球概念，加之中原地处一个较为封闭的地理位置，东有大海，西有青藏高原和荒漠，北有西伯利亚高寒区，南有南海和热带高温区，自然地被视为是最适合人类生存居住的天地之中，这是中国传统的宇宙观。

中国位居天地中央，天地中心在中原，中原的核心在河南登封，这里就成为中国早期王朝建都之地和文化荟萃的中心。据记载：周公营建东都洛阳时，修建天文台，用来“测土深，正日景，以求地中”⁴⁶。通过立土圭测日影，来度量天地之中，观察四时季节变化，逐步总结出二十四节气，服务于人类生产生活。经测定，他认为阳城（今登封东南告成镇）为“天下之中”。于是，他就在这里立圭表测日影。周公到阳城测日影的真正原因，是西周的首都镐京，地处偏僻，交通

⁴⁶ 《周礼·地官·大司徒》

不便，而阳城地处中原，物产丰富，文化发达，周公想迁都中原。都城是国之重地，关系着朝中权贵的切身利益，不可轻易变动。在天命观盛行的时代，迁都必须说出一些神秘的道理，周代统治者就做出了阳城位于“天地之中”的舆论。

周边的高山、草原、荒漠族群多数徙居不定，一个族群在一个区域建立的政权历史不长，经常被其他族群取代，没有稳定性和延续性，也自然不能产生历史哲学。三统之说是中国文化的产物，也是人类发展到一定文明程度、一定历史阶段的结果，即“生煞者独中国”⁴⁷，绝不可能孕育于蛰伏在华夏周边、时刻觊觎中原文明成果的夷狄部族，也绝不可能生发于更为遥远的荒蛮人群。

董仲舒看到，华夏中国成就、积累了夏、商、周三个朝代、一千多年的文明成果，这既是一种特定地缘政治的产物，又是人类历史发展的一种必然结果，有着“法天奉本，执端要以统天下，朝诸侯也”⁴⁸的治理优势。新王朝坐镇中原，改正朔、易服色，执掌治理天下之机要枢密，能够使一切夷狄部族和远方蒙昧之人归化天朝，创造出“万国衣冠拜冕旒”的政治局面，“天子纯统色衣，诸侯统衣缠缘纽，大夫士以冠，参近夷以绥，遐方各衣其服而朝，所以明乎天统之义也”⁴⁹。

“中”的另一个含意是：“志意随天地，缓急仿阴阳，然而人事之宜行者，无所郁滞。且恕于人，顺于天，天人之道

⁴⁷ 《春秋繁露·三代改制质文》

⁴⁸ 《春秋繁露·三代改制质文》

⁴⁹ 《春秋繁露·三代改制质文》

兼举，此谓执其中。”⁵⁰所谓“执中”，指的是顺天应人，既奉天道，也顺人道。这与《论语》的记述相一致：“尧曰：‘咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。’”翻译过来就是：尧说：“好啊好啊！你这个舜，上天安排的帝王次序，帝王要落在你的身上了。你要好好地坚持正确的治国方略。”所以，只有“执中”的人才能被天选中，安国立命，保持一统。

（三）德主刑辅的气候示范性

“德主刑辅”是董仲舒司法、行政理论和实践的指导思想。从他的文章内容来看，这种理论的来源既有总结历史经验的因素，也有对自然气候观察的概括，其根源是中国季风性气候四季变化给董仲舒带来的哲学启发。

董仲舒总结秦朝速亡的教训，认识到“徒法不能以自行”⁵¹，刑罚过重，只会使犯法者越来越多，造成社会动乱。如汉朝初期，沿袭秦法，循而不改，结果造成了“法出而奸生，令人而诈起，如以汤止沸，抱薪救火”⁵²的混乱局面，因此他认识到：“为政而任刑，谓之逆天，非王道也”⁵³。他认为汉朝必须以秦为鉴，改弦易辙，除了刑罚以外，还应当用其他的手段来缓和阶级矛盾，即用儒家的仁德代替法家的严刑，德刑并用，且以德为主，辅之以刑。

在总结历史经验教训的同时，董仲舒通过观察阴阳天道运行，从理论上认证了德主刑辅的原则性要求。在观察四季

⁵⁰ 《春秋繁露·如天之为》

⁵¹ 《孟子·离娄上》

⁵² 《汉书·董仲舒传》

⁵³ 《汉书·董仲舒传》

更替、冷暖变化的过程中，董仲舒进行了理性思考，他说：“天地之常，一阴一阳。”⁵⁴认为宇宙间有两大势力，一为阳，一为阴，他们的运行造成了季节的变化和万物的荣枯。

依据阴阳二气在作物成长中的不同作用，他得出了“阳德阴刑”“阳尊阴卑”的结论。他说：“阳，天之德，阴，天之刑也，阳气暖而阴气寒，阳气予而阴气夺，阳气仁而阴气决，阳气宽而阴气急，阳气爱而阴气恶，阳气生而阴气杀。是故阳常居实位而行于盛，阴常居空位而行于末，天之好仁而近，恶决之变而远，大德而小刑之意也。”⁵⁵“阳出实入实，阴出空入空，天之任阳不任阴，好德不好刑如是也”⁵⁶。“阴终岁四移，而阳常居实，非亲阳而疏阴，任德而远刑与。”“阳出而前，阴出而后，尊德而卑刑之心见矣。”⁵⁷

董仲反复强调阴阳、德刑之间的主次关系，并应用于社会政治和伦理关系中。董仲舒在《天人三策》说：“阳为德，阴为刑。刑主杀而德主生。是故阳常居大夏而以生长养育为事。阴常居大冬而积于空虚不用之处”。在《春秋繁露·阳尊阴卑》中，他也说：“故阴，夏入居下，不任岁事冬出居上，置之空处也。”在夏季，阴伏而不出，这就是所谓“居下”。在冬季，阴气出来了，居上了。可是在冬季，阳气已衰，万物本来不能生长养育。所以阴气实际上不发生很大作用。这就是所谓“积于空虚不用之处”。这个“不用之处”，就是所谓

⁵⁴ 《春秋繁露·阴阳义》

⁵⁵ 《春秋繁露·阳尊阴卑》

⁵⁶ 《春秋繁露·阴阳位》

⁵⁷ 《春秋繁露·天道无二》

“空位”。阳气实际起着生长、养育万物的作用，这就是居于“实位”。他的结论是：“阳始出，物亦始出；阳方盛，物亦方盛；阳初衰，物亦初衰；物随阳而出入，数随阳而终始；三王之正，随阳而更起；以此见之，贵阳而贱阴也。”⁵⁸从本质上说，这反映的是矛盾的特殊性，是主要矛盾和次要矛盾的问题。

董仲舒认为，只有通过“德治”才能实现天下“大治”。他说：“圣人天地动四时化者，非有它也，其见义大故能动，动故能化，化故能大行。化大行故法不犯，法不犯故刑不用，刑不用则尧舜之功德，此大治之道也。”⁵⁹在他看来，施行“德治”，仁政教化大行于天下，违法犯罪的行为就没有了；没有违法犯罪，就不用刑罚，于是天下太平，这就是“大治之道”。他心中的理想社会是：“囹圄空虚，画衣裳而民不犯，”⁶⁰“成康不式，四十余年天下不犯，囹圄空虚。”⁶¹处罚轻微，若有违法仅在衣服上做点记号（画衣裳），而无违法之人。特别是周成王和周康王时期，放弃刑法四十多年，天下也没有犯法的，监狱空荡无人。原因就是“国之所以为国者，德也”，“为人君者，固守其德以附其民”⁶²。

他在强调阳气的主导作用时，也看到阴气的辅助作用。“刑反德而顺于德，亦权之类也，虽曰权，皆在权成。”⁶³“权”

⁵⁸ 《春秋繁露·阳尊阴卑》

⁵⁹ 《春秋繁露·身之养重于义》

⁶⁰ 《春秋繁露·王道》

⁶¹ 《天人三策》

⁶² 《春秋繁露·保权位》

⁶³ 《春秋繁露·阳尊阴卑》

是配合协调的意思，阳气没有阴气的配合协调，也不能单独地发挥作用。“天之道，出阳为暖以生之，出阴为清以成之。”⁶⁴“阴阳无所独行。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，地兼功于天。”⁶⁵是矛盾双方的共同作用成就了事物的变化，万物的生成、社会的治理都是这种共同作用的结果。

纯任德政不可能治理好国家，仁政如果没有刑罚的补充和支持，也不可能成功：“天之志，常置阴空处，稍取之以助，故刑者，德之辅；阴者，阳之助也。阳者，岁之主也。”德教之与刑罚犹此也。故“圣人多其爱而少其严，厚其德而简其刑，以此配天。”从他的阴阳、天意学说来看，“德治”、“法治”的存在都是必然的，“天地之常，一阴一阳；阳者天之德也，阴者天之刑也”⁶⁶。他还把“德治”、“法治”比喻为自然界的春、秋，说“人无春气，何以博爱而容众；人无秋气，何以立严而成功”⁶⁷。就像一年四季不能没有春、秋一样，“德治”、“法治”也同样是治理国家所不可缺少的方法，要“德治”、要“法治”都是天经地义的。

刑罚在国家治理中的作用也是非常重要的。他认为君主既要实行礼乐教化，也要“设刑以畏之”，也要“务刚”，德并不能代刑，“庆赏刑罚之不可不具也，如春夏秋冬不可不备

⁶⁴ 《春秋繁露·暖燠常多》

⁶⁵ 《春秋繁露·基义》

⁶⁶ 《春秋繁露·阴阳义》

⁶⁷ 《春秋繁露·天辨在人》

也”⁶⁸，只有德刑并用，软硬兼施，才能有效地维护封建统治。正如阴不可或缺一样。阳虽为岁初，但要由阴来成岁；阳虽生之，但须由阴成之；阳虽养之，但须由阴来藏之。国家治理也是如此，在进行德治的同时，还必须配之以刑罚，用“刑罚以威其恶”。

阳和阴、德和刑又不是平起平坐的并列关系，无论是它们的分工还是主次地位都是不同的。正如阳为主、阴为辅一样，在国家治理上是德为主、刑为辅。他说：“故刑者德之辅，阴者阳之助，阳者岁之主也。”⁶⁹关于德与刑的关系，董仲舒又进一步论述道：“阳为德，阴为刑，刑反德而顺于德。”⁷⁰这就是说，德与刑既是对立的，又是统一的。就对立而言，德与刑各有各的位置，各有各的作用，德为主，刑为辅；德主生，刑主杀。但二者又是统一的，德治离不开刑罚。刑看起来是“反德”，但正因为其“反德”才“顺于德”，即完善了德，是德治的必要补充。董仲舒的这一思想不仅创造性地把“相反皆相成”这一辩证思想用于德刑关系，而且反映了这样一个事实，即没有刑罚的辅助和约束，将无法节制人们的情欲，对违犯封建礼教的行为也无能为力；一味靠德治国，并不能达到理想的德治社会。而且，董仲舒从天那里为德刑寻找存在根据，从哲学的高度阐述它们的辩证关系，因而更深刻、更具有说服力。

⁶⁸ 《春秋繁露·四时之副》

⁶⁹ 《春秋繁露·天辩在人》

⁷⁰ 《春秋繁露·阳尊阴卑》

治理国家应该像一年有春夏秋冬一样，随着形势的变化，灵活采用庆赏刑罚之策，“圣人副天之所行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬，庆赏罚刑，异事而同功，皆王者之所以成德也。庆赏罚刑，与春夏秋冬，以类相应也，如合符，故曰：王者配天，谓其道。天有四时，王有四政，若四时，通类也，天人所同有也”⁷¹。

董仲舒在先秦儒家仁德治国思想基础上，加以改造和发展的“阳德阴刑”的德主刑辅理论，是历代统治阶级维护其统治的思想武器，影响深远。但由于这种理论包含有重教化、省刑罚、反对统治者滥用刑罚来压制人民等内容，它在历史上曾经起过一定的积极作用。对于当今我们正在实施的依法治国和以德治国也有借鉴意义。

※地理环境对思想文化的决定作用是十分明显的。可举一例：

莱茵河畔的马克思主义、乌拉尔河冻土草原上的马克思主义和毛泽东山沟沟里的马克思主义，是有很大区别的。莱茵河水道繁忙的运输、流域丰富的矿产、下游宽阔的平原，造就了德国发达工业和产业工人，马克思和恩格斯以此为背景基础来设计无产阶级解放的道路，以工人阶级的共同觉醒和夺权来建立社会主义政权，是德国莱茵河流域的特殊环境决定的。乌拉尔河的冻土大草原，保留了大量农奴庄园，工

⁷¹ 《春秋繁露·四时之副》

业生产比较落后，中心城市相对集中，以夺取中心城市来实现对国家的领导，建立社会主义政权，是俄国社会的现实需要。中国半殖民半封建的社会政权结构，少数沿海城市不发达的工业和数量不多的工人，大量农村腹地的落后农业生产和农民是社会的主体，加之地形势复杂和面积广大，以及相对割据的政权组织，给农村革命创造了条件，毛泽东山沟沟里的马克思主义由此产生。

在国家治理上，地中海海滨城邦国家的管理方式与东方大河平原国家治理完全不同，这是国家法律产生和服务的基础。同样，美国想把自己的国家体制强嫁给阿富汗、伊拉克，但扎不下根，因为当地人不接受。阿富汗山地民族只相信自己酋长，他们根本不了解，也不关心山那边，或者更远地方的人群是个什么样子。千百年来，被沙漠和干旱折磨中的伊拉克人，只相信真主安拉能够拯救他们，根本不关心三权分立和权力制衡的问题。

三、法之宽见之于礼

礼是我国特有的文化现象，是在维护宗法血缘关系和宗法等级制度的过程中形成的伦理观念的社会表现，涵盖了政治、经济、文化和社会生活的方方面面，为历代圣君贤臣作为安邦定国、励精图治的主要手段。礼与法，表面似有矛盾，但二者同源，犹如车之两轮、鸟之两翼，都以维护统治者利益和和谐稳定社会秩序为最终目的。因此，中国古代一直将“礼”视为积极主动的规范，禁恶于未然；而将“刑”视为

消极的处罚，惩恶于已然。凡“礼”所禁止的行为，必为“刑”所不容，法合于礼，礼入于法，最终导致礼法二者的融合。

董仲舒不但从思想上重视礼的社会作用，而且身体力行，以“礼尊于身”的道德操守和行为观念严格遵守，《汉书·董仲舒传》称，他“进退容止，非礼不行”，为世人所尊重。在担任江都王相时，“事易王。易王，帝兄，素骄，好勇。仲舒以礼谊匡正，王敬重焉”⁷²。修身治政，皆以礼为先，正儒者本色，值得表而出之。

（一）礼的本质

礼法同源，反映的是人与人之间的社会关系，核心是以仁义为主的价值观念和等级秩序在社会生活中的表现方式。

董仲舒从“质”与“文”的关系中，阐述了礼的本质内容。质是礼蕴涵的内容，文是礼的表现形式。他说“礼之所重者，在其志，志敬而节具，则君子予之知礼”⁷³。礼所重视的，或说礼所追求的重点内容是行礼者的主体意志，以内心的恭敬态度和仪式细节上的全面无遗去行礼，这样才能够称为“知礼”，即是“质文两备，然后其礼成”⁷⁴。符合“礼”的社会状态是他心目中最高的治理追求。文质兼备自然是最理想的目标，但“文质彬彬”的状态确实不容易做到，如果在“文质”之间做一选择的话，董仲舒选择了后者，他说“俱不能备，而偏行之，宁有质而无文”⁷⁵。只偏向于质、或者只偏向于文，都不

⁷² 《汉书·董仲舒传》

⁷³ 《春秋繁露·玉杯》

⁷⁴ 《春秋繁露·玉杯》

⁷⁵ 《春秋繁露·玉杯》

符合礼之为礼的名号规定。但如果质、文二者难以兼备，那么宁愿要质，可以放弃文，因为这样虽然达不到礼的全部要求，但肯定要比只取法于文好一些。

进而他举例说：“‘礼云礼云，玉帛云乎哉！’推而前之，亦宜曰：朝云朝云，辞令云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！引而后之，亦宜曰：丧云丧云，衣服云乎哉！”⁷⁶

朝聘用的玉帛、外交用的辞令、奏乐用的钟鼓、丧事穿的孝服，都是礼的表现形式，他们自身没有意义，他们真正的意义是其中蕴含的思想观念和精神意志。在董仲舒看来，圣人最重视的就是“志”，充分突出道德主体求善、趋善的目的性与方向性，强调主观动机对人的行动及其效果的决定意义和引发作用。一切礼仪形式都必须依附于“质”的内在基础。他在《玉杯》篇说：“《春秋》之序道也，先质而后文。”康有为说：“天下之道，文质尽之。”

董仲舒也继承孔子“人而不仁，如礼何”的思想观念，把仁看作是礼的内在实际，把礼看作是仁的实现形式，并以五行理论进行论述。董仲舒把五行之水与礼相对：“北方者水，执法司寇也，司寇尚礼”⁷⁷；把五行之木与“仁”相对：“东方者木，农之本，司农尚仁”⁷⁸，又用“水生木”的关系比附礼对于仁的促进作用。董仲舒强调，礼法可以保证仁德的实现。如果社会的制度健全，执法者能够公平、正义地执行礼法，

⁷⁶ 《春秋繁露·玉杯》

⁷⁷ 《春秋繁露·五行相生》

⁷⁸ 《春秋繁露·五行相生》

百姓就会安居乐业，“死者不恨，生者不怨”⁷⁹，那么各行各业的人都会尽职尽责，社会就会安定富强，人们才会更好地实现仁德。

进而，他以五行论阐释了礼与义的关系。他把五行之金与义相对，五行之水与礼相对，“北方者水，执法司寇也，司寇尚礼”⁸⁰，用“金生水”比附义对于礼的促进，说明义是制定礼的原则。董仲舒把孔子作为尚礼的榜样，孔子做鲁国司寇时，能够做到“至清廉平，赂遗不受，请谒不听，据法听讼，无有所阿”⁸¹，就是由于“据义行法”，以义作为行政执法的最高原则。

董仲舒所谓“重志”，是要重内心的情志。礼乐总是会落实在外物的形态上，比如衣饰、言语、祭品等形式化的东西上，提出“重志”也是要民众在这样的情况下，要重视自己内心的情志给民众以警醒，让民众多重视内心的情感。重志也是儒家礼乐非常重要的内容，具有深远的意义。

（二）礼的作用

《礼记》记载，“定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非”，集中表达了礼的社会价值和功用。在中国社会，自古以来，从国家治理到社会和谐、个人修养，都离不开礼的教化和规范功效。

⁷⁹ 《春秋繁露·五行五事》

⁸⁰ 《春秋繁露·五行相生》

⁸¹ 《春秋繁露·五行相生》

1.对个人的教化功能：“体情而防乱者也。”⁸²

董仲舒从他的人性论角度分析了人的性情特点，他说“人之诚有贪有仁，仁贪之气两在于身”⁸³，这是人的自然生成，也是天道在人身体的表现，“天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性”“身之有性情也，若天之有阴阳也”⁸⁴。在这儿，董仲舒将社会的善与人之性联系在一起，将恶与情联系在一起，善与恶、仁与贪、性与情，是阳与阴相同的天性，生而有之。

如何抑制人的恶性发展，董仲舒说“民之情，不能制其欲，使之度礼。”⁸⁵以礼来矫正人们的行为，弘扬善行，这就是礼的教化功能。

进而他看到，人的善性也会受到外界的侵染，演变为恶性，他说“外物之动性，若神之不守也”⁸⁶。通过观察，他认识到能让善变坏的两个因素是“利”和“妄”，“利者，盗之本也，妄者，乱之始也。”⁸⁷利益之争、欲念之妄，是产生盗乱的根源，“夫受乱之始，动盗（道）之本，而欲民之静，不可得也”⁸⁸。产生利妄的途径是平时的细节小事，他说“积习渐靡，物之微者也。其入人不知，习忘乃为，常然若性，不可不察也”⁸⁹。找到了人性改变的根源，也就长到了防恶致善

⁸² 《春秋繁露·天道施》

⁸³ 《春秋繁露·深察名号》

⁸⁴ 《春秋繁露·深察名号》

⁸⁵ 《春秋繁露·天道施》

⁸⁶ 《春秋繁露·天道施》

⁸⁷ 《春秋繁露·天道施》

⁸⁸ 《春秋繁露·天道施》

⁸⁹ 《春秋繁露·天道施》

的路径。

保证人性向善向好的方法就是严格礼制，做到“目视正色，耳听正声，口食正味，身行正道”⁹⁰，这样做的目的，“非夺之情也，所以安其情也”⁹¹。因为人的恶性和善性一样，都是天生在人的精神之内的，无法去掉，只能让他安定于人的本心内部，不发作出来。因为“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去”⁹²，正可谓“江山易改，本性难移”。

在礼的规束和劝导下，做到“非礼而不言，非礼而不动”⁹³，就能达到“纯知轻思则虑达，节欲顺行则伦得，以谏争儆静为宅，以礼义为道则文德”⁹⁴的美好状态，这是理想的教化结果。然而，只有圣人才能做到“至诚遗物而不与变，躬宽无争而不以与俗推，众强弗能入，蝮蛭浊秽之中，含得命施之理，与万物迁徙而不自失”⁹⁵，这是常人做不到的。

2.对社会的约束功能：“礼尊于身”

“礼尊于身”四个字代表了董仲舒对礼的社会地位的认识。在他的认知中，礼代表了共同的价值观念，为了维护这种价值观念，可以牺牲生命。他多次提到并非常推崇“宋伯姬疑礼而死于火”⁹⁶的壮行义举。

伯姬是鲁国王族女性，鲁成公的妹妹，嫁给了宋共公，

⁹⁰ 《春秋繁露·天道施》

⁹¹ 《春秋繁露·天道施》

⁹² 《春秋繁露·玉杯》

⁹³ 《春秋繁露·天道施》

⁹⁴ 《春秋繁露·天道施》

⁹⁵ 《春秋繁露·天道施》

⁹⁶ 《春秋繁露·楚庄王》

称宋伯姬。她出嫁十年后便年轻守寡。一天夜晚，官室大火，官人欲救伯姬出官避火，但年迈的她却坚守礼教说：“妇人之义，保傅不俱，夜不下堂，待保傅来也。”待保母来后，不见傅母，官人又再度请伯姬出官避火，伯姬又说：“妇人之义，傅母不至，夜不可下堂，越义求生，不如守义而死。”⁹⁷伯姬不肯出官，终亡于火中。

从记载看，伯姬是完全可以逃出去的，只是因为夜晚保母、傅母不在身边，所以才拒不下堂。保母，是负责贵妇人平时衣食住行的，保母不在，穿戴就成了问题；傅母，是负责贵妇人平日礼仪妇德的，傅母不在，能不能出去自己决定不了。就这样，伯姬竟自葬于火海，以生命彰举了礼的价值，可谓“礼尊于身”的最好注解。历代史家以伯姬为贤德烈女加以记载，并把她的贞节作为妇女的行为准则。现在看来，机械地遵守礼教，置生命于不顾的做法，不能提倡，且要坚决反对，因为这不是关乎国家、民族命运的大是大非，不值得牺牲生命。但礼对社会行为的约束作用，保障社会和谐有序的价值是要维护的。

董仲舒比较重视婚冠之礼，他说“昏冠之礼，字子以父别眇，夫妇，对坐而食”⁹⁸，而且不同时代，婚礼和冠礼的要求是不同的。特别是婚礼，我国古代形成了非常成熟的礼仪规范，纳采、问名、纳吉、纳徵、请期、亲迎等礼数，环环相扣，都有其中的价值。《礼记·昏义》阐发昏礼的意义说：

⁹⁷ 《烈女传》

⁹⁸ 《春秋繁露·三代改制质文》

“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世，故君子重之。敬慎重正，而后亲之。礼之大体，而所以成男女之别，而立夫妇之义。男女有别，而后夫妇有义。夫妇有义，而后父子有亲。父子有亲，而后君臣有正。故曰：昏礼者，礼之本也。”这一段古文用通俗的语言来说就是：组成家庭，要侍奉祖宗，延续后代。所以要抱着敬重的态度对待婚姻。有男女之别，所以就要树立夫妇之义。而后有父子之相亲，而后有君臣之居正。婚姻之礼，是礼之根本。由此可见，古人对婚姻意义的认识是何等的重视。在今天的中国，婚礼依然是维护和巩固婚姻家庭的重要约束程序。

冠礼也一样，按照古礼，男子年二十而行加冠礼，即今天我们说的成人礼，通过庄重的礼仪形式，告诫他们“弃尔幼志，顺乐成德”⁹⁹，即从此禁绝少年爱嬉戏的童心，担负起成人的责任。《礼记·冠义》说：“成人者，将责成人礼焉。责成人礼焉者，将责为人子、为人弟、为人臣、为人少者之礼行焉。将责四者之行于人，其礼可不重与？”通过一定的仪式，传达的是一种社会责任，是一份沉甸甸的嘱托和期望。

各种礼仪都有其特有的精神价值，董仲舒总结为“礼者，继天地，体阴阳，而慎主客，序尊卑、贵贱、大小之位，而差外内、远近、新故之级者也。”¹⁰⁰人人遵守符合其身份地位的行为规范，便礼达而分定，达到君君臣臣父父子子的目的，贵贱、尊卑、长幼、亲疏有别的理想社会秩序便可实现

⁹⁹ 《礼记·冠义》

¹⁰⁰ 《春秋繁露·奉本》

了。

礼有助于形成良好的社会秩序。社会有序是国家安定、人民安居的前提，是人们的一种需要，礼在一定意义上就是法。儒家讲人伦的和谐是依靠礼乐制度来保障的，通过礼的约束、调节和控制，能使国家成为一个稳定而有序的国家，社会成为一个安定而和谐的社会。和谐有序，是人类社会具有普遍价值意义的追求目标。社会由各种层次按一定的结合方式构成一个整体，形成相互制约的机制，呈现出一定的秩序性。透过礼可以规范人的行为和调节人与人的关系，从而达到社会的和谐。

3.对国家的治理功能：“众堤防之类也”

对于礼的社会治理功能，董仲舒有一段经典的阐述：“圣人之道，众堤防之类也，谓之度制，谓之礼节，故贵贱有等，衣服有制，朝廷有位，乡党有序，则民有所让而不敢争，所以一之也。”¹⁰¹这段话集中概括了礼对社会成员的定位、规范和调解作用，达到让而不争，统一有序的结果。

①确定了社会成员身份地位

礼的制定首先是为了划分社会等级，让每个人都有个特定的社会位置，这是社会治理的先决条件。董仲舒说：“礼者，继天地，体阴阳，而慎主客，序尊卑、贵贱、大小之位而差内外、远近、新旧之级者也。”使贵贱之等、长幼之差、贤愚之能，都得到相应的安置，使人载其事而各得其宜，使

¹⁰¹ 《春秋繁露·度制》

社会各阶层从事适合自己的工作，人们各得其所，社会处于有序状态，这样一套等级分明的礼制秩序，是实施有效社会治理的政治基础。

对于社会等级的划分原则，董仲舒说：“吾以其近近而远远、亲亲而疏疏也，亦知其贵贵而贱贱、重重而轻轻也，有知其厚厚而薄薄、善善而恶恶也，有知其阳阳而阴阴、白白而黑黑也。”¹⁰²这其中表达了两个原则：亲亲、尊尊。所谓“亲亲”，是要求在亲族范围内，人人都应亲爱自己的亲属，按照自己的身份行事，做到“父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听”¹⁰³，亲疏远近、尊卑长幼都有明确的次序。同时，“亲亲父为首”，在家庭、家族关系之中，应该承认并维护父家长的地位和权威，以父家长为家庭和家族的中心。所谓“尊尊”，是要求在社会范围内，人人都要尊敬一切应该尊敬的人，人人都恪守自己的名分，君臣、上下、贵贱都有明确的分野，有明确的等级秩序。而且，“尊尊君为首”，整个天下的中心在于得到天命的君主。“亲亲”的核心是孝，“尊尊”的核心是忠。“亲亲”原则所维护的是以父权为中心的家庭、家族伦理关系；“尊尊”所维护的是以君权为中心的社会秩序。

在亲亲尊尊的基础上，由内而外，由近而远，形成了人的社会关系结构，被称之为维护封建等级秩序，按董仲舒的表述，包含了三个维度。

¹⁰² 《春秋繁露·楚庄王》

¹⁰³ 《左传》

其一，是主客关系维度，分清内外，哪是自己人哪是外人虽无清晰的界限，但必须有意识的分野。划分内外的标准很多，基本的划分是以血缘关系来确定。有主必有客，有内必有外，这是开展社会交往的基础，也是礼仪行动的前提。主、客关系以“敬”，以尊重对方为根本原则。主人敬客，客敬主人，互以对方为上，在主客对等秩序交往和互动中展现出和谐的生活图景和价值追求。

其二，是尊卑、贵贱等身份地位所显示的社会等级秩序。这是礼乐文化在夏商周三代与贵族封建制度相结合而产生的特性，不可视为礼乐固有的本质特征，但在传统等级社会中，其受到特别的重视与强调也实属必然。董仲舒对礼的等级秩序理解，明显受荀子礼论的影响，又成为汉儒的共识。

其三，是内外、远近、新旧之级，其与等级秩序无关，用费孝通先生的概念，就是一种差序格局。今人对传统社会的差序格局同样颇多微词，但相比于抽象的平等观，差序格局在伦理行动中才是真实而自然的，而不计内外、远近、新旧之别的平等方案反而是不具备现实心理基础和操作性的异想天开。这里必须指出的是，此差序格局仅限于伦理生活领域，古人在表述时，也正是就人之伦常日用而立论，并不认为这一原则可以随意运用于各种社会政治生活领域。

通过这种以等级为基础的礼制约束，就在社会上建立起了一道道“堤防”，要求人人循道而行，不越礼违制，一个和谐有序的社会体制便建立起来了。

②规范了社会成员行事原则

礼是一种规范，为了实现社会和谐有序的局面，儒家提倡一种各安其分的行为准则，对统治者，大到德治天下，小到进膳更衣，都有一套既定的程序；对于普通百姓，各种繁杂的礼数更是数不甚数：冠礼、昏礼、宾礼、葬礼等等，每样都要严格依礼而行，这是一套全方位的社会规范体系。

《礼记·经解》说：“故朝觐之礼，所以明君臣之义也。聘问之礼，所以使诸侯相尊敬也。丧祭之礼，所以明臣子之恩也。乡饮酒之礼，所以明长幼之序也。昏姻之礼，所以明男女之别也。夫礼，禁乱之所由生，犹坊止水之所自来也。故以旧坊为无所用而坏之者，必有水败；以旧礼为无所用而去之者，必有乱患。”大致意思是说，朝觐君主的礼节，是用来明白君臣之义。诸侯聘问的礼，是让诸侯互相尊敬。丧事与祭祀的礼节，是用以明白臣子的恩德。乡饮酒的礼，是用来明白长幼的次序。婚姻的礼节，用以明白男女的区别。礼，可以禁止乱的产生，犹如堤防可以阻止水之乱来。如果堤防坏了必被水冲垮；认为旧礼无所用处而去之者，必有乱患。

但现实中，也会遇到“道德两难”的问题，也叫“道德冲突”。面对复杂的道德情境和交叉性的道德价值网络往往很难分清主次，无法选择，或者说选择任何一种方案都无法满足自己道德上的需求。为此董仲舒提出了“经礼”与“变礼”的理论。他说：“《春秋》有经礼，有变礼。为如安性平心者，

经礼也。至有于性，虽不安于心，虽不平于道，无以易之，此变礼也”¹⁰⁴董仲舒认为，《春秋》中有经常的礼节和变通的礼节之分。行为能够使内心和性情安定、平和的称为“经礼”；行为虽然不能够使内心和性情安定、平和，但在道理上又不得不做、不得已而为之的称为“变礼”。

他举了几个例子：“昏（婚）礼不称主人，经礼也；辞穷无称，称主人，变礼也。天子三年然后称王，经礼也；有物故则未三年而称王，变礼也。妇人无出境之事，经礼也；母为子娶妇，奔丧父母，变礼也。”¹⁰⁵按照《春秋》的婚礼习俗，送聘礼或迎亲，都不称新郎的名字，而应称呼新郎父亲或哥哥的名字，这是经礼；但如果新郎父亲去世又没有哥哥，在言辞上没有别人可称呼，那就只好称呼新郎的名字，这就是变礼。按照《春秋》的礼节，天子要守丧三年之后才可以称王，因为“缘孝子之心，则三年不忍当也”，这是经礼；但是考虑到国家的政治稳定，“不可旷年无君”，所以，当遇到特殊情况时，不到三年就称王，这是变礼。已婚的妇女不能离开国境，这是经礼；但为了给儿子娶媳妇，为了参加父母葬礼，就可以离开国境，这是变礼。由此，董仲舒特别强调指出：“明乎经变之事，然后知轻重之分，可与适权矣。”¹⁰⁶能在实际事务处理当中清楚的区分得失利害、轻重缓急，才不至于被纷繁复杂的情况搞乱了头脑而不知所措。能够做到

¹⁰⁴ 《春秋繁露·玉英》

¹⁰⁵ 《春秋繁露·玉英》

¹⁰⁶ 《春秋繁露·玉英》

这一点才可以称为“适权”，即：适度的、合理的权变，也即为灵活地运用。

如果权变使用太多，必然威胁“经”的严肃性和权威性，对权变的过分突出强调，极容易导致对经常的背反与排斥，即造成离经叛道的不良后果，推扩到世俗的市民社会中，一般人往往就会假借行权的旗号和名义实施对经的否定和抛弃，进而完全脱离社会道德规范的限制和束缚，从而可能会使社会出现失序状态的严重后果。因此董仲舒特别强调权变的适用范围，他说：“夫权虽反经，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故虽死亡，终弗为也。”也就是说，在应该守经的范围内，即使是面临死亡也不可以行权。从本质上看，权，不是为权而权，而是为经而权。离开了经的权，也就失去了合法凭证，也就无所谓权与不权了。

董仲舒强调了反经行权的必要性，同时也指出，权的运作，应以经之主旨为准绳，而不可无限度。否则，权将失其为权，反而构成对经的破坏。因此，权的行为界限也是经权论中最重要的内容。

③矫正了社会成员人性偏向

董仲舒从他的人性论出发，认为人的善性和恶性是不可改变的、不可消除的，礼制的一个重要作用在于调解社会成员因人性偏向造成的矛盾纠纷。他说：“人受命于天，有善善恶恶之行，可养而不可改，可豫而不可去。”恶性不可根除，但必须限制它的发展，否则，就会对社会造成危害。方

法就是以礼乐教化进行调解。他说：

君子知在位者之不能以恶服人也，是故简六艺以赡养之：《诗》《书》序其志，礼、乐纯其养，《易》《春秋》明其知。六学皆大而各有所长。《诗》道志，故长于质；礼制节，故长于文；乐咏德，故长于风；《书》著功，故长于事；《易》本天地，故长于数；《春秋》正是非，故长于治人。¹⁰⁷

抑制恶性的发展是一种综合措施，其中，礼乐以滋养此善善恶恶之性为目的，在人性中有深厚的本源，体现为对善质的培育，对“仁”之追求，“礼者，庶于仁，文质以成体者也”¹⁰⁸。

在董仲舒哲学系统中，心乃是“善善恶恶”之性的现实体现者，“柢众恶于内，弗使得发于外者，心也。故心之为名，柢也”¹⁰⁹，这是从其恶恶而止之的意义上说。同时，心还有善善而长养之的功能。董仲舒指出，“制礼作乐”正是缘于人心之动，这在乐之创制中体现得最为明确。

董仲舒说：“圣者象天所为为制度”¹¹⁰。“制”的作用是通过制度、规范规定、限制人们的言行，使上下公平有等，贵而不骄、贫而不忧。“故其制人道而差上下也，使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧。”¹¹¹“度”的作用是调节、均衡社会财富，使上下贫富各安其位：“以此为

¹⁰⁷ 《春秋繁露·玉杯》

¹⁰⁸ 《春秋繁露·竹林》

¹⁰⁹ 《春秋繁露·深察名号》

¹¹⁰ 《春秋繁露·度制》

¹¹¹ 《春秋繁露·度制》

度而调均之，是以财不匮而上下相安，故易治也。”¹¹²如果礼能够实现这样的制衡、调节和均衡的作用，那么社会就能平稳有序，民不会为了利益而产生纷争，

（三）礼的内容

礼内容非常丰富，《周礼》总结为吉、凶、军、宾、嘉五个种类。董仲舒非常重视的有以下几种礼制。

1. 郊天之祭。

在各种祭祀礼仪中，排在首位的是郊祭，董仲舒说“所闻古者天子之礼，莫重于郊”¹¹³。他讲天人感应，特别强调要敬重“天”。天子在南郊祭天活动叫“郊祭”或“郊”。董仲舒认为天子应该非常重视“郊”，将郊放在极其重要的位置上。人民挨饿，不能取消郊祭；国有大丧，也不能停止郊祭；百神祭祀之前，都要先到南郊祭天。在目前流传下来有限的文稿中，有《郊语》《郊义》《郊祭》《郊祀》《郊事对》几篇专论郊祀的重要性的意义。

一是天子郊天。《春秋繁露》做了如下记述：

“故号为天子者，宜视天如父，事天以孝道也。”¹¹⁴

“天子者，则天之子也，以身度天，独何为不欲其子之有子礼也！”¹¹⁵

“天子不可不祭天也。”¹¹⁶

¹¹² 《春秋繁露·度制》

¹¹³ 《春秋繁露·郊事》

¹¹⁴ 《春秋繁露·深察名号》

¹¹⁵ 《春秋繁露·郊语》

¹¹⁶ 《春秋繁露·郊祭》

“王者岁一祭天于郊……不可不亲也。”¹¹⁷

天子，从名号看，指的是上天之子，应该以子女事父母的礼仪要求来事奉上天。天子的亲生父亲是其生父，生父养其身体。天则是其命父，是安排他按照天命要求治理社会的精神存在。郊祭就是天子表达对其父的孝心，也是对天命的敬顺和服从。

天子敬天、法祖是对天尽孝心的具体表现，在施政的过程中爱民就是对天尽孝的一种表达。孝为百行之首，天子祭天彰显孝心，为天下黎民祭祖表达孝心，以及日常生活中以孝道事父母做表率 and 模范。这也为孝道在天那里找到一个超验的根据，增强了孝道的合理性，有利于维护以宗法为基础的社会秩序，也是对社会共同伦理价值的认同、肯定和宣扬。天子要亲自郊天，而不能找人代替，也是一种奉本的行为。如果身为天子，而不祭天，如何能得到上天的福佑呢？这其实是汉朝统治者的警醒，要注意敬天保民。

二是郊祭时间。《春秋繁露》做了如下记述：

“郊常以正月上辛者，所以先百神而最居前。”¹¹⁸

“郊必以正月上辛者，言以所最尊首一岁之事，每更纪者，以郊郊祭首之，先贵之义，尊天之道也。”¹¹⁹

“以郊为百神始，始入岁首，必以正月上辛日先享天，乃敢于地，先贵之义也。”¹²⁰

¹¹⁷ 《春秋繁露·郊义》

¹¹⁸ 《春秋繁露·郊义》

¹¹⁹ 《春秋繁露·郊义》

¹²⁰ 《春秋繁露·郊语》

按照干支纪年纪月纪日的方法，每月都有三个带“辛”的日子，其中，正月上辛日，即是每年第一个月的第一个带“辛”的日子，一般在一月上旬。而《周官》记载：“冬日至，祀天于南郊”。孔子曰：“兆丘于南，所以就阳位也”¹²¹。周代祭天的时间是每年冬至之日在国都南郊圆丘举行。周代选择冬至日，是因为阴气达到极限，阳气新生。

董仲舒在祭天的时间上和周代相比有所变更。董仲舒选择正月上辛日，选择这个日子是很有讲究的，用意除了冬至日之后阳气新至主宰天地外，还有其他因素。正月是一年之首，上辛意为始新，都含有首先的意义。正者，正也，说的是人要正本。辛者，新也，意思是新年新事、万象更新，从祭天开始，人要自新。之所以选择在辛日，用意就在于告诫人们应当斋戒自新洁净。从本质上说，积累德行的关键就在于日新不已。在祭祀的活动中也是一种精神洗礼，用仪式促其反思，洗涤内心以去邪恶，如沐浴其身以去污垢。确能做到一日如此，当因其已新，念念不忘，精进不已，自然就能达到中正盛德的境界。君王应当身为天下先，做万民道德的典范。因为君是国家之元，君王正心则能正朝廷，正朝廷则能正百官，正百官则能正天下。所谓“一人有庆，万民赖之”¹²²，说的就是这个意思。新年初始，万象更新，天子亲自主持郊祭用意之一就在于此。

三是郊祭不回避丧事和饥荒。《春秋繁露》做了如下记

¹²¹ 《孔子家语》

¹²² 《尚书·吕刑》

述：

“礼三年丧，不祭其先而不敢废郊，郊重于宗庙，天尊于人也。”¹²³

“国有大丧者，止宗庙之祭，而不止郊祭，不敢以父母之丧废事天地之礼也……唯祭天为越丧而行事。夫古之畏敬天而重天郊如此。”¹²⁴

对任何人而言，最痛苦最伤感的事莫过于父母的离去。国家如果有大丧，可以停止祭祀宗庙的活动，但是不能停止郊祭天的活动。君王的父母去世，对其而言，是私事，而祭天是国家的公事，不能以私害公，不敢以卑废尊也，表明敬畏天重视郊天。

进而董仲舒说：“春秋讥丧祭，不讥丧郊，郊不辟丧，丧尚不辟，况他物。”¹²⁵这是对一些错误思想的批驳。有的人说，老百姓多贫穷，饥寒交迫，还需要祭天吗？董仲舒说，还是要祭。因为，天子应当以赡养父母的态度侍奉天，以扶养子孙的态度扶养黎民。老百姓没有吃饱穿暖，怎么还顾得上侍奉上天的礼节，这何异于子孙没吃饱哪能顾得上父母死活呢？这太悖礼了。

四是先卜后郊。《春秋繁露》做了如下记述：

“郊因先卜，不吉，不敢郊；百神之祭不卜，而郊独卜，郊祭最大也。”¹²⁶

¹²³ 《春秋繁露·郊事对》

¹²⁴ 《春秋繁露·郊祭》

¹²⁵ 《春秋繁露·郊祀》

¹²⁶ 《春秋繁露·郊祀》

祭天还要占卜，不吉利不敢选择某天祭天，应该改变日子，对百神的祭祀就不需要占卜了，这也说明祭天是祭祀中最重要的礼。辛日不是特指某一天，正月有三个“辛”日，分上中下。第一个辛日就是上辛日。一般在正月的初一到初十之间。占卜后选择吉利的一天，就在正月初一到初十选择一天吉利的日子。

“王道之三纲，可求诸于天”¹²⁷。天道是宗法伦理道德、政治伦理道德的源泉，为人间的道德价值体系赋予神圣性。祭天维护的是宗法社会秩序，也是对政治合法性所做的说明。不管古代还是现代，统治合法性是以共同的规范为先决条件的，它的存在是基于受它支配的那些人的共同价值观之上的。所以郊天之礼，目的就在于肯定天的至上性、权威性，既肯定了社会存在的共同价值观，又在培养和唤醒人对共同价值观的信念。刘邦崛起于平民之间，以小吏为天子。董仲舒沿袭邹衍五德终始之说，探析天人、注重受命，承认现有的政治资源占有和政治秩序，并用宗教之信仰维护汉王朝之统治。

2.四时之祭

四时之祭指的是祭祖。《春秋繁露》记载：

“王者岁一祭天于郊，四祭于宗庙，宗庙因于四时之易。”

128

“古者岁四祭，四祭者，因四时之生，熟而祭其先祖父

¹²⁷ 《春秋繁露·基义》

¹²⁸ 《春秋繁露·郊义》

母也。”¹²⁹

四祭是祭祀祖宗的礼仪，是一年共祭祀四次。为什么是四次呢？因为“一年之中，天赐四至，至则上之，此宗庙所以岁四祭也。”¹³⁰四祭之名分别为“春曰祠，夏曰禘，秋曰尝，冬曰蒸”。祭祀的供物，“正月始食韭”，“四月食麦”，“七月尝黍稷”，“十月进初稻”，这些祭品都是四个季节最先成熟的作物，源于天时地利之所生。董仲舒说“五谷食物之生也，天之所以为人赐也，宗庙上四时之所成，受赐而荐之宗庙，敬之至也，于祭之而宜矣……奉四时所受于天者而上之，为上祭，贵天赐且尊宗庙也……天赐至，必先荐之，乃敢食之，尊天敬宗庙之心也，尊天，美义也，敬宗庙，大礼也，圣人之所以谨也。”¹³¹每次都要不失时机的祭祀先祖。否则“过时不祭，则失为人子之道也”。这就是尊天敬祖的原因。

在正月，供祭韭菜。韭菜喻意为长久，而且韭菜是一种只要本根存在，割完之后还能新生之物。祠意味着继嗣，春天万物复苏，欣欣向荣，孝子思亲念祖，供上韭菜，感觉自己的身体就像韭菜一样，是亲人所遗留下之物，自爱爱亲之心油然而生。

在四月，供祭小麦。小麦喻意繁衍不息。北方为冬小麦，秋末播种在地里，经历冬天的严寒霜冻依旧生生不息，得天地精华，到了四月份（农历），小麦成熟时，小麦颗粒饱满

¹²⁹ 《春秋繁露·四祭》

¹³⁰ 《春秋繁露·祭义》

¹³¹ 《春秋繁露·祭义》

而外含锋芒，意味着事有所成。董仲舒研读《春秋》，认为《春秋》对五谷中其他谷物不成熟不记载，唯独禾麦不熟而记载，说明禾麦对国计民生的重要作用，并上书建议汉武帝在关中地区种植冬小麦。

在七月，供祭黍。秋天，谷物成熟多，而黍先熟，故能先进荐而得尝，故称尝。黍又意味之绪也，供此物思承亲人遗绪之意。

在十月，供祭稻。冬天，万物皆成，供物众多，故称蒸。又稻之为物，生于水中，吸收阴气之精华，预示冬天到来。

四种季节祭物的选择也在于提醒孝子孝妇，应该不误农时，种植瓜果蔬菜、稻麦黍稷等农作物，努力耕作，从事农业生产劳动。这是农耕民族生存发展的基本资源。

董仲舒还要求重视祭祀，必须诚心诚意，“致其中心之诚”，因为“祭者，察也”，是鬼神在上面观察着我们，我们所作所为，都在他的视野之下，天地先祖的神灵能看到常人看不见的东西，“见不见之见者，然后知天命鬼神。知天命鬼神，然后明祭之意。明祭之意，乃知重祭事”¹³²，所以必须非常尊敬，非常诚实，不可有欺天瞒祖的行为。

所以，孝子孝妇要清醒的记着祭日，不要过时，提前准备好祭物，沐浴净身，斋戒食素，这是准备工作。在祭祀其先祖父母的过程中，洁清致敬，事死如事生，竭尽孝心，祭如在。孝为百行之首，有孝心的人，必然心存爱敬之心，出

¹³² 《春秋繁露·祭义》

门在外必会待人友爱恭敬，行事恭让有礼，人际关系自然和谐，自然不会触犯刑法，无形之中就免于罪责了。

其实祭祖，对子孙来说本质上也是祭天的一种特殊表现形式。正所谓“父者，子之天也，祖者，父之天也”¹³³。天是万物的根本，先祖所出的源泉。祖是人出的原始。祭天意在报本重始，也是人类自我认同感的体现。天命鬼神都是一种精神性存在，是一种气场，朱熹说“奉祭祀者既是他子孙，毕竟只是一气。所以有感通之理”。¹³⁴

3.大雩之祭

祈雨一事，自古盛行。董仲舒说“大雩者何？旱祭也。”¹³⁵指的是祈雨的雩祭之礼，是中国古代求雨的祭祀，也是一种古老的传统民俗文化。雩祭之礼，天子、诸侯都有，天子雩于天，称为“大雩”。

古代中国以农业为主，雨水不仅决定农业生产的命脉，也直接关系到国库收入与王朝稳定，所以，祈求风调雨顺、旱年祷风求雨一直受到上自国君、下至平民的极高重视。在朝庭叫雩祭，在民间叫求雨。作为常态化政治活动，雩祭分为“常雩”和“因旱而雩”两种。常雩“龙见而雩”，即苍龙七宿在建巳之月（夏历四月）昏时出现在东方，此时万物始盛，急需雨水，每年此时进行雩祭；“因旱而雩”是指因旱灾而临时增加的雩祭，多在夏、秋两季，冬天已是农闲，无旱灾之

¹³³ 《春秋繁露·顺命》

¹³⁴ 《朱子语类·卷三》

¹³⁵ 《春秋繁露·精华》

虞，故而《春秋谷梁传》说“冬无为雩也”。

雨少求雨、雨多止雨。自殷墟卜辞到历代典籍多有记载。《春秋》记载了鲁国多次雩祭活动。董仲舒《求雨》《止雨》篇对于求雨、止雨仪式进行了详细记载。《史记·儒林列传》载：“今上即位，（董仲舒）为江都相。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。”从记载来看，他在江都（今扬州）确实开展过这样的活动，而且取得了成功。

董仲舒的《求雨》记述的是以郡国为单位组织开展的求雨活动，讲了春、夏、季夏、秋、冬五个时节（360天，每72日一个时节）不同的求雨仪式。

求雨的程序主要包括：祈祷山川、暴巫聚尪、供奉共工、巫祝陈词、陈设苍龙、童人拜舞、里社通沟、凿虾蟆池、焚烧雄猪、关闭南门、开启北门、埋死人骨、疏浚道桥，等等。祭品主要包括：生鱼、玄酒、清酒、膊脯、猪、盐、黍，等等。

在整个求雨过程中，董仲舒强调五行理念，五个时节分别对应木、火、土、金、水五行特征，祭品、服饰、方位、颜色都要与五行观念要求一致。董仲舒运用天人感应的理念，加上了阴阳五行的要求，使求雨的方式更加理论化、程式化。比如求雨的时候，城市的南门必须关闭，北门开放。因为南为阳，北为阴，火为阳，水为阴。还要把妇女全部集中到开阔地，免除女性同胞的税赋，同时，要加大男性的税赋。禁

止男性喝酒，丈夫见到妻子，还需要恭敬有礼……因为男为阳、女为阴。总要求是“开阴闭阳”“损阳益阴”，放开阴性事物，禁闭阳性事物，“令吏民夫妇皆偶处，凡求雨之大体，丈夫欲藏匿，女子欲和而乐。”¹³⁶

止雨与求雨正相反，抑阴纵阳：“凡止雨之大体，女子欲其藏而匿也，丈夫欲其和而乐也。开阳而闭阴，阖水而开火。”¹³⁷《春秋繁露》记述了公元前 134 年（即汉武帝元光元年）董仲舒组织的一次止雨活动：

丙午这一天，江都国相董仲舒告诉内史、中尉：“天气阴沉，下雨太久了，恐怕会损伤五谷，赶快想办法阻止下雨”。止雨的礼仪，是要除阴气而兴阳气。向辖区的十七个县、八十个乡镇下发文书，品级在千石以下的官员如果有夫妇同在官署的，都要把妻子打发回故里去。女子不准进入集市之中，集市中的人也不能够到井边去打水，把井盖起来，不要让水气泄漏出来。敲鼓并向社神供奉牺牲祭品，向社神祈告说：“已经下了太多的雨，五谷生长不和顺。恭敬地献上肥美的牺牲，以此来请求社神，希望社神停止下雨，解除百姓的困苦，不要让阴气消灭了阳气。阴气消灭阳气的话，就与天意不相顺应了。上天的意志常常是在于有利于百姓的方面，百姓们都希望停止下雨，在此冒昧地祭告社神。”敲鼓和向社神供奉牺牲，都统一在辛亥这天举行。文书到达后，立即发动县社的令、长以及丞、尉等官员，各城邑的社啬夫、里吏

¹³⁶ 《春秋繁露·求雨》

¹³⁷ 《春秋繁露·止雨》

正、里人都出来，到社庙去进行祷告，一直到中午时才能结束，这样的活动要经过三天才能停止。结果，没有到三天的时间，天气晴朗了，祭祀活动就停止了。

董仲舒的求雨、止雨之法是他在做江都相时受到江南土著巫术活动的启发，将自己的阴阳相生相胜、天人感应思想与当地的宗教活动相结合而产生的观念。它的理论依据是阴阳相胜、同类相感相应，他说：“物故以类相召也，故以龙致雨，以扇逐暑”¹³⁸，“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，天地之阴气亦宜应之而起，其道一也。明于此者，欲致雨，则动阴以起阴，欲止雨，则动阳以起阳。”¹³⁹

他用阴阳关系来阐释旱祭求雨和涝祭止雨的本源和含义。“大旱者，阳灭阴也，阳灭阴者，尊厌卑也，固其义也。”¹⁴⁰旱灾出现，说明阳气太盛，阳尊阴卑是天道应有的运行规则，所以旱祭则以告请上天的方式开展祭祀，祈请降雨救民；涝灾到来，说明阴气太盛，违背了阴阳规则，属于“下犯上，以贱伤贵”，则以“鸣鼓而攻之，朱丝而胁之，为其不义也”¹⁴¹。

原始巫术思维对后世的直接影响便是形成了“万物有灵”信仰，这种思想观念直到现在还在影响着中国人。《春秋繁露》中的《求雨》《止雨》等篇章，就是董仲舒天人感应观念在宗教领域的体现。

¹³⁸ 《春秋繁露·同类相动》

¹³⁹ 《春秋繁露·同类相动》

¹⁴⁰ 《春秋繁露·精华》

¹⁴¹ 《春秋繁露·精华》

纵观自古以来朝廷、官府和民间的雩祭史料，会让人觉得愚昧、可笑和可悲。就其文化本质而言，雩祭只是原始宗教形态的一种，表现出远古人类在天地、山川面前的臣服和无可奈何。然而，水毕竟是人类赖以生存的一种最基本的需求，在科学技术非常落后的时代，夸父追日和后羿射日等对付毒日的故事，虽有征服自然的愿望，终究只是神话。自惭渺小的古代人类，面对足以干枯一切的骄阳虔诚祈雨，是他们别无选择的选择。

4. 服制礼仪

关于衣服的功能作用，董仲舒作了比较详细的阐释。他说：“天地之生万物也以养人，故其可食者以养身体，其可威者以为容服，礼之所为兴也。”¹⁴²在实现礼制的过程中，衣服是各种道具中地位和作用非常重要的一种。

① 基本功能

董仲舒在《度制》一文中，指出了衣服的基本功用：“凡衣裳之生也，为盖形暖身也。”

“盖形暖身”四字只说了一件事，盖形是为了暖身，就是御寒的意思。但这话并没有说清“盖形”的全部含义，因为当天气炎热时，不需要暖身，需要降温时，衣服则起到与暖身相反的作用。所以，“暖身”一义不能包含“盖形”的全部意义。

遮羞则是衣服的“盖形”的另一含义。动物没有遮羞的必要，因为他们没有羞恶观念。只有当人进化到一定的阶段，

¹⁴² 《春秋繁露·服制》

有了羞恶观念后，才有了衣服的遮羞功能。

董仲舒详细论述了人与动物的区别，这是衣服遮羞功能的根源。“人受命于天，固超然异于群生，”“是其得天之灵，贵于物也。”¹⁴³人与动物有区别，董仲舒指出了这一点，为什么有区别，他《人副天数》一文中，从人的形体特征与天地运行的对应关系，说明了人是天地精髓、真性体现都，即“得天之灵”，与其他动物有根本的区别。这种区别在表现上，就是“知仁谊（义）、重礼节，”所以要“生五谷以食之，桑麻以衣之。”

基督教认为人类的祖先是不穿衣服的，亚当和夏娃赤身裸体地生活在伊甸园里，没有清规戒律束缚活得挺自在。可后来受了蛇的引诱，就吃了果子，就开始有了七情六欲，就开始有了羞耻之心，就羞愧愧地把无花果叶子连缀成衣，聊以遮羞。这样看来，人类始祖的衣服的是人的一种羞愧的工具，还没有遮风挡雨抗御寒冷的功用。因为伊甸园中压根就没有寒冷。

暖身则是在人的身体毛发脱落到一定的程度后，才有的这样的功能。遮羞是在人的社会性发展到一定程度，有了羞恶之心后，产生的一种作用。二者谁先谁后，一时说不准，也许不分先后。

今天世界的一些原始部落人群，只在生殖器官上进行遮盖，却没有对女性的乳房进行掩盖，更合理的说法，应该是

¹⁴³ 《春秋繁露·玉杯》

对生殖器官的保护，以保证后代繁衍，这是衣服的最初功能。

生殖保护——遮羞——暖身，衣服的基本作用大概是这样演化的。

但衣服的最初功能刚是生殖保护，这一点可以得到多方的证明。今天我们地球上的许多部落，依然可以找到这样的例证。斯威士兰的芦苇节选妃则是最好的例证。斯威士兰是非洲东南部的一个小国，亚热带气候，每年8月举办芦苇节。据说在当地文化中，芦苇寓意贞洁，相传，如果少女并非处女之身，芦苇便会迎风折断。这一节日不仅是庆祝少女成人的盛会，更是国王姆斯瓦蒂三世一年一度的选妃盛典。根据斯威士兰的习俗，未婚女子在结婚前一定要保持处女之身，因此，所有参加这一盛大节日的女孩必须是未婚的处女。无论平时衣着如何，芦苇节期间，女孩们都只穿着五颜六色的裙子，上身则毫无遮拦。

②教化功能

董仲舒说：“然而染五采、饰文章者，非以为益肌肤血气之情也，将以贵贵尊贤，而明别上下之伦，使教函行，使化易成，为治为之也。”¹⁴⁴说明衣服是国家推行教化，实现有效社会治理的一种工具。现代有人专门起了个名词，这叫服装政治学。

一是政权合法性的标志。

董仲舒以自己有限的视角，来总结历史发展规律，提出

¹⁴⁴ 《春秋繁露·度制》

了三统三正的循环历史观。在他看来，人类社会是按照黑、白、赤三种社会形态循环发展的。夏代尚黑，是黑统；商代尚白，是白统；周代尚赤，是赤统，三个朝代完成了一个循环。接着，秦朝是黑统，汉朝是白统，又一个循环开始了。

新王朝要进行改制，董仲舒称之为“更化”，改制的内容主要是“改正朔、易服色、制礼乐”，进行了这些科目改革后，才能与前朝区别开来，才算是顺奉天命，“更化则可善治”¹⁴⁵，能够实现有效的治理。按照三统三正说，每一个朝代都有期特定的衣服颜色。正黑统朝代，“朝正服黑，首服藻黑”，诸侯臣下朝见天子时，都要穿黑色的衣服，上戴着有藻纹的黑色帽子，头巾、绶带也是黑色的。只有这样的衣饰都表现国家是得到天命安排的正统的合法政权。其他两统，白统、赤统也是一样。

所以，董仲舒说：“以朝正之义，天子纯统色衣，诸侯统衣缠缘纽，大夫士以冠参，近夷以绶，遐方各衣其服而朝，所以明乎天统之义也。”¹⁴⁶正式朝见的规矩，天子穿着按照天统颜色制成的纯一不杂的衣服，诸侯穿着按照天统颜色制成的衣服，但是衣边和扣带则用浅红色的布料制成，大夫和士戴着按照天统颜色制成的帽子，附近和夷狄带着有天统颜色装饰的帽子，来朝见天子，远方国家的人各自穿着他们本国的礼服来朝见天子，就是用这样的规矩来表明天统的含义。

这是董仲舒“大一统”思想首要的内容，三统循环、世尊

¹⁴⁵ 《汉书·董仲舒传》

¹⁴⁶ 《春秋繁露·三代改制质文》

一统，是天命所归，是王权合法性的体现。实际上是用形式统一来保证政治认同的一种治理方式，与清初的“剃发令”、民国“剪辫子”功效一样，本质是用神秘主义的方法体现政权的合法性。

二是文德治国的手段。

董仲舒从法天施治的政治哲学出发，通过观察天道运行，德出了“兵刑设而勿用，仁义以服之。文德为贵，而威武为下”¹⁴⁷社会治理思想。推行文德的方法手段很多，其中之一就是强调衣服在推动德治中的重要作用。

在《服制像》一文中，董仲舒论说了传说中四种神寿——青龙、白虎、朱雀（赤鸟）、玄武与人的四种服饰方位的对应关系以及他的象征意义：“剑之在左，青龙之象也；刀之在右，白虎之象也；鞞之在前，赤鸟之象也；冠之在首，玄武之象也。”意思是说，剑佩戴在人的左侧，象征传说灵兽中的青龙；刀佩戴在人的右侧，象征传说灵兽中的白虎；鞞裙穿佩在人的膝前面，象征传说灵兽中的赤鸟；冠帽戴在人的头额，象征传说灵兽中的玄武。他特别强调了“玄武”的地位和作用，“盖玄武者，貌之最严有威者也，其像在后，其服反居首，武之至而不用矣。”¹⁴⁸

四大神兽是中国古代神话中最令妖邪胆战且法力无边，而玄武是龟蛇合体的灵兽，为水神，又可通冥间问卜，因此后世将玄武有别于其它三灵，被称为“真武大帝”，是道教所

¹⁴⁷ 《春秋繁露·服制》

¹⁴⁸ 《春秋繁露·服制》

奉之神。他的地位最有威严，象征意义在四灵之末，但是他代表的服饰冠冕——戴在人的最显耀的位置，即头额部位，代表了人们的一种普遍认知，即军武的力量最为强大，但不能轻易使用，也是当时人们所奉行的一种治国理念，“文德为贵，威武为下”。折冲樽俎，不战而屈人之兵，是治国理政的上上之策。而攻战侵伐则是不得已而用之的策略。

董仲舒以四种神兽与衣服对应，强调了服饰在社会治理中的威严作用，指明了衣服这种文德表现出来的威严远胜于兵刑的勇。他说，这四者是最为华丽的服饰，只有那些能够通晓古今、辨别是非的人才能佩戴。董仲舒又认为，之所以要在衣服上体现出威严来，是因为圣人并不主张武力，那些手执干戈、身披甲冑才能御敌的人并不是圣人所看重的。这里董仲舒通过其服制思想申发了他的重德不重刑的观点，他认为真正力量并不是通过武力表现出来的，真正的力量应该是文德。所以只要人君从其容服之中表现出一种庄严肃敬的气概，就能令勇武之人见之而消其悍志。

因此，人君要想达到这种不战而胜的境界，就离不开衣着服饰了，所以董仲舒说：“是以君子所服为上矣，故望之俨然者，亦已至矣，岂可不察乎！”¹⁴⁹君子的衣服是最为重要的，能够体现出威严的样子，就是最好的了，关于这点怎能不省察呢！

三是社会等级的标志。

¹⁴⁹ 《春秋繁露·服制像》

等级制度是中国传统社会政治秩序稳定性的保证。“天有十日，人有十等”，“王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台，马有圉，牛有牧，以待百事”。¹⁵⁰这种有贵贱、有大小、有上下的等级制度，久已成为中国社会历史的定轨。董仲舒认为，国家需要“度爵而制服”，把服饰作为划分和标志社会等级的一种手段。

他说：“衣服有制，官室有度，畜产人徒有数，舟车甲器有禁；生有轩冕、服位、贵禄、田宅之分，死有棺槨纹衾圻袭之度。”¹⁵¹他认为，不同等级阶层的人，在饮食、衣服、官室、家畜、仆役、车船等都有一定的制度和禁忌。每个人的穿着都要根据他的身份爵位来划定，即使有聪明的才干和俊美的容貌，“无其爵，不敢服其服”¹⁵²；即使家庭富裕，没有那样的俸禄就不能使用相应的钱财。天子穿的是有文采的衣服，夫人平时不能穿礼服，但是庙祭的时候可以。将军与大夫平时也不得穿礼服，但参加庙祭和朝官吏的时候则可以。士只能束带而装饰其边缘。平民不能穿红色、紫色之类的衣服，各种工匠、商人不能穿狐皮、貉皮做成的衣服，受过刑罚和正在服刑的人不能穿用丝做成的衣服，不能乘马。董仲舒为穿衣制定这些制度，主要目的是为了通过实现衣服的社会区分的功能，即通过不同的衣服区分不同的社会人群，以达到

¹⁵⁰ 《左传·昭公七年》

¹⁵¹ 《春秋繁露·度制》

¹⁵² 《春秋繁露·服制》

整顿、治理社会的目的。

董仲舒这里说礼仪制度就像堤防一样，是用来防止各种出轨之事的。所以，贵贱必须有一定的等级，衣服必须有一定的制度，朝廷必须有一定的位置，地方上必须有一定的秩序，这样人民就有所礼让而没有纷争。

四是祭祀活动的需要。

祭祀是当时的重大活动。“国之大事，在祀与戎。”¹⁵³求雨、止雨的礼仪是董仲舒非常重视的，在繁复的仪规中，要求“各衣时衣”。就是参与活动的人，要穿与时节要求相同的衣服，目的是求得天地的认同，这是他天人感应的具体应用。他说：

“春旱求雨-----小童八人，皆斋三日，服青衣而舞之；田啬夫亦斋三日，服青衣而立之；祝斋三日，服苍衣，拜跪。

夏求雨：祝斋三日，服赤衣；壮者七人，皆斋三日，服赤衣而舞之；司空啬夫亦斋三日，服赤衣而立之。

季夏求雨；祝斋三日，衣黄衣；丈夫五人，斋三日，服黄衣而舞之；老者五人，亦斋三日，衣黄衣而立之。

秋暴巫尪至九日，衣白衣；齔者九人，皆斋三日，服白衣而舞之；司马亦斋三日，衣白衣而立之。

冬，衣黑衣；老者六人，皆斋三日，衣黑衣而舞之；尉亦斋三日，服黑衣而立之。”¹⁵⁴

这是董仲舒以他的五行理论对社会实践进行的实际应

¹⁵³ 《左传·成公十三年》

¹⁵⁴ 《春秋繁露·服制》

用。五行学说是我国古代的取象比类学说，并非指五种元素，而是以木、火、土、金、水为标识，代表了世界万物的曲直、炎上、稼穡、从革、润下五种运动性质，万事万物分别归于其中的一类，广泛应用于哲学、占卜、算命、历法、中医学、社会学等诸多学科，是一种原始朴素的认识方法。

木、火、土、金、水对应着春、夏、季夏、秋、冬五个季节，每个季节有其特定的颜色标识，分别是青、红、黄、白、黑。按着董仲舒的天人感应理论，这样的对应就能得到上天的认可，上天就会根据人的需要进行相应的恩赐。所以求雨时，参与的人要穿上相就的“时衣”，以求上天降雨惠民。这的确没有实际的道理，只代表了人的一种美好愿望。特别是在前科学时代，用神秘主义的方式来强化政府统治，是一种通用的方式方法，不可过多指责。

③养生功能

董仲舒是个非常讲究养生的人，据目前的考证，他的年龄应在 80 到 90 岁左右。在《循天之道》一文中，他说了穿衣的养生要求：“凡养生者，莫精于气，是故春袭葛，夏居密阴-----衣欲常漂，食欲常饥。”

这儿的“葛”，即葛布。葛是多年生蔓草，其茎的纤维所制成的织物叫葛布，俗称“夏布”，质地细薄。以葛为布，自古有之。《诗经·葛覃》提到：“葛之覃兮-----是刈是漉，为絺为綌，服之无斃。”即说：“葛藤多柔长-----割来煮泡后，织成粗细布，穿试百不厌。”说明人类已经在那个时候在利

用葛藤的纤维进行纺织了。自周以来，历代贡赋，尤以广东之葛为有名。其织葛者名细工，织成布弱如蝉翅，重仅数铢，明清以来有用丝纬葛经混织者。至今，布朗族的服装纺织原料仍然有葛线麻，特别是双江邦丙布朗山布朗族妇女善织“葛布”远近闻名。布朗族传统纺织技艺是云南省第二批省级非物质文化遗产名录。

《韩非子·五蠹》：“冬日麕裘，夏日葛衣。”《史记·太史公自序》：“夏日葛衣，冬日鹿裘。”由于质地细薄，透气性好，所以多用来用夏天的衣服。

衣服透气性与保暖性是两个相互矛盾的指标。面料内的空气可以有一定流动性，以调节潮湿闷热。但同时又不能流动性太好，不然就会带走过多热量。夏天衣服的功用主要是用作遮羞和美观，葛布来作夏衣，爽身适体，应是最好的选择。

④审美功能

服装文化源远流长，从服装诞生之日起，人们似乎从未间断过对服装起源的研究和探讨，其中，审美说便是一种比较普遍的说法。服装的起源，是人类美的感情的表现。人之所以要穿衣物，就是为了美化自身，这是人类想使自身更具有魅力，想用自己认为美的物体来装饰自身的一种本能性冲动。董仲舒说：“衣服容貌者，所以悦目也。”¹⁵⁵即强调的便是服装的审美意义。美，从来就是服装的一个重要属性。

¹⁵⁵ 《春秋繁露·为人者天》

董仲舒的另一句话也代表了他对服装审美功能的认识：“然而染五采、饰文章者，非以为益肌肤血气之情也”。¹⁵⁶这儿，董仲舒重点强调了衣服的社会治理功能，他也看到了“益肌肤血气之情”的一面，即从服装与身体肌肤关系中，表现人们审美情感，这种情感还是来源于人的内心追求。

在《春秋繁露·为人者天》一文中，他云：“故君子衣服中而容貌恭，则目说矣；言理应对逊，则耳说矣；好仁厚而恶浅薄，就善人而远僻鄙，则心说矣。故曰：‘行思可乐，容止可观。’此之谓也。”衣服容貌可以使人感到悦目，这说的是衣服容貌的审美价值。

今天，无论男人还是女人，衣服的意义都早已超越了传统的实用和审美的价值，更别提原始的遮羞御寒的功能了，尽管这一切作用都还在。在现代社会衣服成为人体的装饰物品，更多是象征着一个人的生活水准、消费层次和社会地位身份的参考品。

服装具有美的属性和特点，但服装的美不同于纯粹艺术的美，这也是所有工艺美及产品美与纯粹艺术最根本的区别。服装具有三重属性，即艺术性、实用性和经济性。因此，服装审美具有特别的意义。

四、法之用求之于心

“独尊儒术”之后，儒学逐步成为汉朝官学，儒家学说成为国家的主流意识形态，也成了司法活动的指导思想，以董

¹⁵⁶ 《春秋繁露·度制》

仲舒代表的各级官吏开始了引经入法、引礼入法的过程，其中的核心思想是原心定罪。要求执法者在司法审判及定罪量刑时，不但要考察犯罪行为所造成的社会危害，还以犯罪动机、主观恶性作为定罪科刑的重要尺度。

（一）无讼的追求价值

教化功能是我国司法的优良传统，有人说是我国古代司法的精髓，至今未变。《大学》作为封建时代中国各级教育的通用教材，谆谆教导广大士子：“子曰：‘听讼，吾犹人也。必也，使无讼乎？’无情者不得尽其辞，大畏民志。”通过司法案件的道德精神启迪使犯罪人受到感化，并教育其他社会成员，达到人心向善的目的，这是中国法治的一大优势。董仲舒更是这种思想的倡导者、实践者和推动者。

董仲舒说：“折狱而是也，理益明，教益行；折狱而非也，闇理迷众，与教相妨。”¹⁵⁷断案准确、公正，就能弘扬儒家的伦理道德观念，能教育人民，否则就不能起到德教的作用。这与他“德主刑辅”的行政原则是一致的，把审理案件作为实施教化的一种手段，司法断狱务必与实施教化相一致，就能扩大司法作用，增加社会价值。

历史地看，德主刑辅最早渊源于西周明德慎罚的治国方略，西周在殷商“不敬厥德，乃早坠厥命”¹⁵⁸的结局中吸取了教训，提倡尚德重民，不乱罚无罪，不妄杀无辜。德主刑辅在中国古代得到高度认同，在行政实践中，历代统治者大兴

¹⁵⁷ 《春秋繁露·精华》

¹⁵⁸ 《尚书》

道德教化。董仲舒说：“教，政之本也；狱，政之末也”¹⁵⁹，在他看来，教化与刑罚二者的关系为“本”、“末”的关系，德化是刑狱的根本，因而必须特别重视。

克己复礼、修礼复仁以及德主刑辅、道德教化构成了儒家所主张的德治思想的主要内容，笔者认为，在中国几千年践行德治的过程中，如果说以礼入法是通过法律使人们服膺于封建统治森严的礼治秩序，是国家强硬意志的体现，而德主刑辅、道德教化则更注重德治柔性的一面，两者如同车之双轮，相辅相成，维护着封建社会治理秩序，从法律文化的视角，他们共同维系着中国古人对无讼理想的憧憬。

从审判实践上来看，“春秋决狱”审判的案件多以“从宽”为主，有利于社会秩序安定，避免矛盾过多滋生。如董仲舒的养子杖父案：甲将其子乙送人，乙长大后，甲称其为乙父，乙一气之下打伤甲。依律，杖父应处枭首之刑。依社会实情，如果依律处刑的话，实则为法律与伦理冲突产生的悲剧，对于乙以及养父母来说都极为不公，容易产生新的社会矛盾，同时也导致他们仇视法律。董仲舒认为甲生子而不养，父子关系已断，故乙不应处死。实际上，甲作为乙的生父，也不可能希望乙被判处死刑。因此，董仲舒的断案是兼顾社会效果与法律效果的统一，有助于社会统治秩序的安定和谐。

董仲舒继承了“无讼”的和谐治世理想，他仰慕先圣先贤的治理成果：“周公作礼乐以文之，至于成康之隆，囹圄空

¹⁵⁹ 《春秋繁露·精华》

虚四十余年，此亦教化之渐而仁谊之流，非独伤肌肤之效也。”¹⁶⁰把无讼作为全社会共同努力的方向，护礼教、弘扬道德的德治理念，在这种意识形态主导之下的政治，无讼、息讼自然也系于官员的政绩。他坚决反对“殷人执五刑以督奸，伤肌肤以惩恶”¹⁶¹治理模式，把周朝的“设两观，乘大路，朱干玉戚，八佾陈于庭，而颂声兴”¹⁶²作为最好的行政措施，追求“上下和睦，习俗美盛，不令而行，不禁而止，吏亡奸邪，民亡盗贼，囹圄空虚”¹⁶³的理想社会。

这一思想成为中国法治文化的主流，为了劝民息讼，在中国传统社会里，从皇帝到各级官员、乡绅族领，无不倡导止讼之利，宣讲诉讼之害。比如清朝，从顺治、康熙开始，各种圣训常常以息讼是求，并要求县官亲自下乡宣讲，不仅皇帝和各级官吏极尽宣传教化，文人也同样力倡息讼止争，在强大的倡导舆论影响下，作为古代社会政治基层的乡规民约、家族仪规等也常常将“息讼”、“止讼”列为其中重要内容。

（二）重志的审理原则

董仲舒继承《春秋》“重志”的思想，他说：“《春秋》之论事，莫重于志。”¹⁶⁴在具体案件审理过程中，要做到“本其事而原其志。志邪者不待成，首恶者罪特重，本直者其论轻”¹⁶⁵。概括起来，董仲舒所倡导的审理原则是：断狱定罪

¹⁶⁰ 《春秋繁露·精华》

¹⁶¹ 《汉书·董仲舒传》

¹⁶² 《天人三策》

¹⁶³ 《天人三策》

¹⁶⁴ 《春秋繁露·玉杯》

¹⁶⁵ 《春秋繁露·精华》

要从犯罪事实出发，但主要的不是看事实，而是追究犯罪动机和犯罪原因及罪犯的心理状态。凡心术不正，主观为恶，有犯罪动机，即使犯罪未遂，或犯的是小罪，也要加以惩罚和重罚。共同犯罪中的组织者、领导者，即首恶分子，更要加重惩治。相反，如果所犯者动机、目的合乎道德人情，只属于过失，虽然违法也可以免于处罚或减轻处罚，甚至犯大罪的也可以宽宥。

1.“必本其事而原其志”

事，指犯罪事实。原，即寻找、考察犯罪者的目的、动机原因。志，为心之所向，有趋向、期许之意。这里指犯罪的目的动机。这句话的意思是，审理案件应当以犯罪事实为根据，考察犯罪者行为时的心志，也就是现代刑法学所说的犯罪动机。判断犯罪动机善恶的标准，当然是儒家伦理道德观念。在董仲舒传世案件中，“误伤己父案”比较典型的案例：

甲父乙与丙争言相斗，丙以佩刀刺乙，甲即以杖击丙，误伤乙，甲当何论？或曰：“殴父也，当梟首。”论曰：“臣愚以父子至亲也，闻其斗，莫不有怵怅之心，扶杖而救之，非所以欲诘父也。《春秋》之义，许止父病，进药于其父而卒，君子原心，赦而不诛。甲非律所谓殴父，不当坐。”¹⁶⁶

此案中，儿子见父亲被他人殴打，当他人以刀来刺杀父亲时，儿子为救父亲，拿起拐杖来打他人，却反伤了父亲。有的人认为，儿子打伤父亲，应该判处杀头罪。董仲舒却以

¹⁶⁶ 《太平御览》第六百四十卷

为，儿子本意是救父，所以，根本算不上犯罪。这与赵盾无弑君之心、许子无弑父之志皆赦而不诛的判决是相同的，都体现了董仲舒对决狱主观动机的重视，儿子出于保护父亲的主观愿望，伤害了父亲，也不应以伤害罪论处，而是该判处无罪。

从这个案例我们可以看出，“原心论罪”并不是机械的按照儒家伦理思想来断案处刑的，而是在儒家思想的指导下，按照主客观相统一的原则，在重视案件事实的基础上对行为人主观动机进行分析，具体考虑案件的实际情况，区分主观动机是否有害而给与定罪。

2.“志邪者不待成”

志邪，心术不正，即与儒家的伦理道德相悖。这句话的意思是说，一个人动机不纯正，即使尚未作为，或仅有实施犯罪的预谋和准备，或犯罪未遂，也要受到惩罚。如果存心反对、破坏封建社会秩序，即使行为的结果与儒家的伦理道德的要求相一致，也要惩罚。此种行为如果是针对君主，更加要惩治，董仲舒“盗窃武库案”也说明了这个问题：

甲为武库卒，盗强弩弦一，时与弩异处，当何罪？论曰：“兵所居，比司马，阑入者髡，重武备，责精兵也。弩彘、机郭、弦轴异处，盗之不至，盗武库兵陈（阵也）。”论曰：“大车无輹，小车无輹，何以行之？甲盗武库兵，当弃市乎？”仲舒曰：“虽与弩异处，不得弦不可谓弩；矢射不中，与无矢同，不入与无镞同。律曰：此边鄙兵所藏，直百钱者，当

坐弃市。”¹⁶⁷

本案中司法者有不同的裁决意见，有人认为应处“髡”刑，即从轻处以徒刑。也有人认为该行为危害后果严重，应处以“弃市”死刑。但董仲舒认为，其虽已得弦，但是若无弦则弩不成其弩。该行为人乃看守兵库者，明知武库禁地，是关系到国家存亡，人民生命财产安全的要害之地，其重要性好比皇帝上朝理事的朝庭重地，作为武库卒，应明知其行为的严重后果，犹私自偷盗弩弦，虽不成立“盗武库兵”罪，仍应依“边鄙所，减值百万钱者，当坐弃市”之律论处。这实际上是“志邪者，不等成”思想的集中体现。

3.“首恶者罪特重”

即从重惩罚共同犯罪中的首犯。这也是公羊学派的一贯主张，有所谓“《春秋》之义，诛首恶而已”。按中国古代法律规定共犯中的首恶，主要指造意者，也就是提出犯罪意图的人。所谓“首恶者罪特重”，也是强调打击“邪志”者。

由于现存资料所限，我们目前还没有发现董仲舒本人严惩首恶的案例，然而，我们可以从程树德所辑“春秋决狱”案例来体会“首恶者罪特重”这一原则。《汉书》记载：

“孙宝字子严，颍川鄢陵人也，以明经为郡吏。

鸿嘉中，广汉群盗起，选为益州刺史。广汉太守扈商者，大司马车骑将军王音姊子，软弱不任职。宝到部，亲入山谷，谕告群盗，非本造意。渠率皆得悔过自出，遣归田里。自劾

¹⁶⁷ 《白氏六帖事类集》卷二十八

矫制，奏商为乱首，《春秋》之意，诛首恶而已。商亦奏宝所纵或有渠率当坐者。商征下狱，宝坐失死罪免。益州吏民多陈宝功效，言为车骑将军所排。上复拜宝为冀州刺史，迁丞相司直。”

从重处罚共同犯罪中的“首恶”，也就是强调打击首要分子而避免多杀滥杀。本案中，广汉盗贼之所以众多，是扈商为太守而不尽责任所造成的，他为官一方，而不尽职责的行为导致了盗贼事件的发生，扈商的不尽职责成了案发的根源。故宝认为，扈商是“乱首”。据《春秋》之义，诛首恶而已。因此，孙宝到任后，亲入山谷，劝说起义农民回归故里，宽恕群盗。捕扈商下狱，赦免参与起义者。这种“诛首恶”的刑罚原则，突出了春秋决狱的“刑不淫滥”思想，更有效地维持了统治阶级政权稳固。

在两人以上的共同实施犯罪行为时，儒家认为，对那些谋划、组织、领导犯罪活动的首恶分子要严惩，甚至可以“不待教而诛”，对于一般的犯罪，应当实行以教化为主，若教之不改再惩罚。“首恶者罪特重”就是要求从重处罚共同犯罪中的“首恶”分子，而对于跟从者则采取教化等手段以防止滥刑，从而赢得民心。

按照现代的刑法理论，在共同犯罪中，主犯或者首要分子主观恶性和危害性最大，应给与严厉打击。在这一点上董仲舒与现代的刑法理论是一致的，是对古代法治理论一个重大的发展。

4.“本直者其论轻”

行为人的目的、动机纯正，即是违犯法律，也可以“赦而不诛”，或减轻刑罚。董仲舒曾举例说，春秋时期，许悼公生病，其子许止进药。结果许悼公因吃错药而死。董仲舒评论道：“《春秋》之义，许止父病，进药于其父而卒。君子原心，赦而不诛。”¹⁶⁸

据以上分析，董仲舒倡导的“原心定罪”，即以儒家伦理道德观念为标准，根据犯罪事实，考察行为人的目的、动机，然后定罪量刑，着重惩处违反儒家伦理道德观念、违反“三纲五常”的犯罪。《后汉书》记载了这样一个案例：

王望字慈卿，客授会稽，自议郎迁青州刺史，甚有威名，是时，州郡灾旱，百姓穷荒，望行部，道见饥者，裸行草食，五百余人，愍然哀之，因以便宜出所在布粟，给其廩粮，为作褐衣。

这件事后，王望才上表皇帝，皇帝因为他没有事先请示，于是章示百官，详议王望的罪行。当时公卿皆认为王望不奉上命而自由行事，按《春秋》经义，“大夫无遂事”，王望属不臣行为。钟离意则援引宋国华元、楚国子反不尊君命，平息楚国围攻宋国的故事，表明望怀义忘罪，当仁不让，不能忽略他们的本质情感而绳之以法。结果，“帝嘉意，赦而不罪”。

该案中，王望擅作主张拯救百姓于穷荒之境，不是故意

¹⁶⁸ 《太平御览》

要触犯法律，而是出于对百姓疾苦的恻隐之心，是为官者应该具备的爱民本性的自然流露，“原其志”为“本直”，如果将王望绳之以法，则会忽其本情，有乖圣朝爱育之旨，所以皇帝听从了钟离意的意见，王望因此赦而不罪。可见，这个案例中实质上是适用了“本直者，论其轻”的原则。

（三）深远的历史影响

董仲舒的原心定罪理论继承和发扬了古老法律传统。综合考察犯罪动机、主观恶性，作为定罪科刑的主要尺度，作为一种法律观念，原心定罪的历史可谓源远流长，符合人心正道，符合古今事理。

在我国司法文化的源头《尚书·舜典》中有“告灾肆赦，怙终贼刑”的记载。据孔颖达疏，告灾指因过失误致危害；肆赦，即缓刑赦免。怙终，指故意坚持犯罪；贼刑，轻者判刑，重者处死。可见，刑罚的轻重与主观心理状态呈现出明确的对应关系。

西周时期，实行“三宥之法”，三种情况的犯罪予以宽宥、原谅：“一曰过失，二曰弗知，三曰遗忘”。这种制度说明当时对犯罪主观恶性的差别已有比较清醒的把握。《尚书·康诰》中周公教导康叔：“敬明乃罚。人有小罪，非眚，乃惟终，自作不典，式尔，有厥罪小，乃不可不杀。乃有大罪，非终，乃惟眚灾，适尔，既道极厥辜，时乃不可杀。”贯穿其中的刑法思想，与《舜典》中可谓一脉相承。

秦朝建立以后，形成了一个极其严密的法网，对人们的

一举一动加以控制，试图以此实现固若金汤的统治秩序。然而从出土和《秦律》来看，对犯罪主观意志方面的关注仍然是秦律的一大重要特征。表现在：

注意区别有无犯罪意识。《秦简·法律答问》有好几处相关的规定，例如：“甲盗不赢一钱，行乙室，乙弗觉。问乙论克啊地？勿论。”又：“甲盗钱以买丝，寄乙；乙受，弗知盗，乙论何也？毋论。”

注意区别故意与过失。如：“甲告乙盗牛若贼伤人。今乙不盗牛，不伤人。问甲何论？端做意伪，为诬人；不端，为告不审。”

但在实践中，《秦简·法律答问》仅仅作为法律的条文存在，这些原则要求并没有得到贯彻执行。相反，“有生法，有守法，有法于法。夫生法者君也，守法者臣也，法于法者民也。”这才是秦朝司法实践的本质，精确揭示了君主集权制下法律关系的实质。正因为官吏仅为“守法”主体，其自由裁量权受到了绝对性限制，为避免动辄得咎，便可能倾向于机械和刻板地适用法律。

原心定罪为汉朝的司法开辟了新的境界。在汉初，汉承秦制，“萧何摸披秦法，取其宜于时者，作律九章”。这就是说，“九章律”不仅条文、篇目是“攘撮秦法”而成的，就是在立法指导思想上也未脱先秦法家思想的窠臼。而法家所主张的“事皆决于法”，“深督其罪”，“重刑轻罪”导致刑罚繁杂且残酷，人民困苦不堪。董仲舒吸取秦代教训，纠秦之弊，在

司法实践中更加强调客观以外的因素，以矫枉过正的做法，起到了纠法家之极端的作用。

“原心定罪”赋予了裁断者以自由裁量权，这深深渗透了儒家思想所倡导的中华传统道德，也与西方世界的自由心证的证据制度有某些层面的相似，为法官当时断案提供了一种全新的思路，它将情与法相结合，强调司法要彰显人情，这一司法审判原则促进了我国传统的司法审判理论有了长足的发展，这一审判原则从行为者主客观两个方面去考量，经过深思熟虑方能定罪量刑，在司法实践中，以符合人情的理念来分析经义和事实，尽量寻找经义与法律传统的最佳结合点，这包含了追求法律与道德，法律与人情相统一的司法和谐的价值理念。在实践中，为实现社会公平做出了贡献，如：

《后汉书·霍谡传》记载了这么一个故事，有人向大将军梁商诬告宋光非法刊刻文章。宋光被关进洛阳监狱，受尽酷刑。宋光的15岁的外甥霍谡对梁商说：“我听说《春秋》之义‘原情定过’，赦免因过失而做了错事的人，诛杀故意作恶的人。故许太子虽杀君而不坐罪，赵盾知道自己的弟弟弑君，却不去讨伐，被史官记为‘赵盾弑其君’。这都是《春秋》垂遗下来的圣王之法，汉朝应当遵循这些原则。今宋光所犯之罪，既然情有可原，却关押多年，终不见审理。所谓君子不偏袒，不结党营私，而你们这样关押和拷打宋光是正确的吗？”梁商很赞赏霍谡的才志，又觉得他说得有理，便上奏赦免了宋光。

随着法律儒家化的进程，为国法与人情的结合开辟了道路，中国古代人情是以深厚的血缘伦理亲情为基础的，董仲舒的“三纲五常”伦理法原则使得“原情定罪”同样也进入到了汉律的实施之中，成为人情决狱、亲情决狱、礼义决狱的司法实践，在当时对于断案决狱的合理性有一定帮助，在一定程度上缩小了传统刑罚株连的范围，使很多人免遭牢狱之灾也拯救了不少人的性命，是中国古代刑法理论的一大进步。

但董仲舒把“心”、“志”作为认定罪责的重要根据，在司法实践中有走向偏颇倾向。首先，撇开犯罪行为所侵犯的客体和行为结果，也难以认定犯罪者“心”、“志”的善恶。其次，仅以犯罪者主观动机作为认定犯罪的根据，不问既遂或未遂，不考虑危害结果的轻重，甚至“放事诛意”，必然导致“诛心”、“诛意”的惩罚思想。这就为专断残酷之吏任意诛杀提供了籍口。

特别是对儒家经义的理解和把握因人而异，一定程度上难免造成司法的随意性，随着时间的推移，这一原则逐渐被滥用和异化，所以，即使历代统治者为防止司法官吏枉法裁判，制定了详备、严格、体系化的法官责任制度，在此情况下，也不能杜绝“春秋决狱”在其历史舞台上曾充当某些贪官酷吏随心所欲的工具，以至于后来甚至出现“奸吏因缘为市所欲活则傅生议，所欲陷则予死比”¹⁶⁹的司法腐败现象。

例如，《汉书·终军传》载：徐堰元鼎中，博士徐堰使行

¹⁶⁹ 《汉书·刑法志》

风俗。堰矫制，使胶东、鲁国鼓铸盐铁。酷吏张汤借机弹劾堰矫制大害。徐堰以“《春秋》之义，大夫出疆，有可以安社程，存万民，额之可也”来辩驳，而终军为了附合酷吏张汤，站出来与徐堰辩论，称古代诸侯国林立，信息不通，当大夫作为使者参加诸侯会议时，遇到关系本国安危、社程存亡的情况，可以不必征得君主同意而行使决定权。而当今大汉一统天下，胶东、鲁国实属大汉领土，徐堰就不能以“出疆”为由来为自己申辩，开脱罪责，然后，他又引春秋之义“王者无外”为依据，使徐堰服罪。可见，从某种程度上讲，“春秋决狱”便于某些官吏舞文弄墨，使有些贪官酷吏随心所欲控制司法，造成了司法腐败的后果。

总的来说，对董仲舒的原心定罪，我们应该给予更多积极和肯定的评价。从主观上看，不能无视这位汉代的孔子凭此途径以儒家经义改造法律的良苦用心。而从当时的法制现状出发，又要看到它的出场其实强化了法律调整社会关系的功能。具体到原心定罪的内涵，则应当注意到它与古老法律传统之间的内在联系。原心定罪实际上是对萌芽于部落联盟时期、发展于西周时期、并为秦代法律部分吸纳的，重视对行为人犯罪意识和主观恶性考察这一法律理念的理论化和精致化的产物。以《春秋》义统领原心定罪的展开，使这一法律推理过程蒙上了浓厚的经学色彩。然而，由于董仲舒本人的深厚学养以及严谨、理性、秉公而断的司法素质，仍然做到了经义与法意、主观与客观、道德评价与法律分析的统

一、融洽。

五、法之决依之于经

“引经决狱”，即以儒家经义作为断狱指导思想。具体要求司法官吏在审理案件过程中，用儒家经义作为分析案情、认定犯罪的根据，并按经义的精神解释和实施法律（其中，原心定罪便是其核心思想，前章已述）。所谓“经义”，即儒家经典阐述的具体思想、观点。汉代“引经决狱”常引用的儒家经典有《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》等五经。五经之中以《春秋》经为主，因此，“引经决狱”又称做“春秋决狱”。董仲舒对春秋决狱的倡导和实施功不可没。

（一）董仲舒推动了春秋决狱实施

在成熟的法律条文产生之前，人们依据习惯法、前代的先例以及圣人的经义作为判断是非和审判案件的依据，是社会发展的常态。先秦、秦汉时期，依据典籍断决案件的先例，多有记载。如《孔子家语》载：“孔子为鲁大司寇，有父子讼者，夫子同狴执之，三月不别。其父请止，夫子赦之焉。”孔子判断此案的依据《尚书》中“义刑义杀，勿庸以即汝心，惟曰未有慎事”和《诗经》所云“天子是毗，稗民不迷”的论述。这是典型的以经义决处案件的例子。秦朝时，“陈胜起山东，使者以闻，二世召博士诸儒生问曰：‘楚戍卒攻蕲入陈，于公如何？’博士诸生三十余人前曰：‘人臣无将，将即反，罪死无赦。愿陛下急发兵击之。’二世怒，作色。”¹⁷⁰

¹⁷⁰ 《史记·叔孙通传》

可以看出，诸博士以公羊春秋经中的“君亲无将，将而诛焉”的义理决断陈胜起兵之事，这是一则明显的春秋断案之例。

汉以前以及汉初，虽有“经义决狱”之事，但一般仅为儒者个人所用个别案例。因为先秦百家分立争鸣、秦代尊从法术，往往儒学之人未能居政要之位，以儒家经义折断狱政，实效不佳，未普遍成风，仅见零星和近类“春秋决狱”的案例。武帝时期，在儒学独尊的情况下，经董仲舒等人的提倡，得到当时最高统治者的支持，这种断狱方式则广为流行，对于以后整个封建时代的司法，特别是立法起到重要作用。

1.董仲舒崇圣情结

孔子及《春秋公羊传》在董仲舒的认识中，居有至高无上的地位，这是他倡导推行春秋决狱的前提。因为，董仲舒是个有圣人情结的人，他怀有法天立道的个人抱负，他特别崇拜圣人，特别是对于周公、孔子这样有天子之德、无天子之位的圣人。

《汉书·董仲舒传》说他有个习惯：“下帷讲诵。弟子传以久次相授业，或莫见其面。”“下帷讲诵”一事，让人难以理解其中的缘由。以笔者看来，这反映了他的圣人情结。他深知自己非“受命之人”，不敢有觊觎神器之野心，但他非常崇拜周公、孔子这样学问高深、有帝王之德、无帝王之实的圣人。他说：“周公继文、武之业，成二圣之功，德渐天地，泽被四海，”¹⁷¹“周公傅成王，成王遂及圣，功莫大于此。周

¹⁷¹ 《春秋繁露·郊事对》

公，圣人也”¹⁷²，“惟圣人能属万物于一，而系之元也。”¹⁷³圣人治民要以天为榜样，学习天“高其位而下其施，藏其形而见其光”¹⁷⁴的示范榜样，做到“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”¹⁷⁵，“人君立于阴，大夫立于阳”¹⁷⁶，与臣民保持距离，增强神秘性和威严性，是提高领导力和号召力的一种方式。

从他的经历来看，“凡相两国，辄事骄王”¹⁷⁷。当时的丞相公孙弘“治《春秋》不如仲舒”，“弘嫉之”¹⁷⁸，因此向汉武帝建议“独董仲舒可使相胶西王。”¹⁷⁹让董仲舒担任在刀尖上跳舞的职务。因为胶西王是个“纵恣”之人，杀害了多位相国，但董仲舒以“义不讪上，智不危身”¹⁸⁰的过人智慧，保全了自己。在《诣丞相公孙弘记室书》一文中，可以体会到他向权贵低头又无可奈何的心境，感叹“屈意从人，悲吾族矣。”¹⁸¹。汉武帝建元六年，因《庙殿火灾对》一事，把董仲舒交官问罪，判处死刑，汉武帝念他忠心为国，人才难得，就下诏赦免了他。最后，“去位归居，终不问家产业，以修学著书为事。”¹⁸²晚年写了《士不遇赋》一文，表现了他一生不遇的悲慨之情，他以卞随、务光、伯夷、叔齐这样的圣贤为榜样，

¹⁷² 《春秋繁露·郊事对》

¹⁷³ 《春秋繁露·玉英》

¹⁷⁴ 《春秋繁露·天地之行》

¹⁷⁵ 《春秋繁露·离合根》

¹⁷⁶ 《春秋繁露·王道》

¹⁷⁷ 《汉书·董仲舒传》

¹⁷⁸ 《汉书·董仲舒传》

¹⁷⁹ 《汉书·董仲舒传》

¹⁸⁰ 《春秋繁露·楚庄王》

¹⁸¹ 《士不遇赋》

¹⁸² 《汉书·董仲舒传》

又悲愤“使彼圣贤其繇周遑”的遭际，不得不“返身於素业”，著书以立道，教学以养贤。

作为教育活动的实施者，董仲舒要求教师尽量达到“圣化”的境地，“善为师者，既美其道，有慎其行；齐时早晚，任多少，适疾徐；造而勿趋，稽而勿苦；省其所为，而成其所湛，故力不劳而身大成，此之谓圣化，吾取之。”¹⁸³由此可以看出，董仲舒有天生才智难自弃个人抱负，又经历如此艰险的生活坎坷，在出仕过程中不能实现自己的志向，学习孔子“以《春秋》当新王”¹⁸⁴的榜样，只能以自我神圣的非常心态挂帘讲学，“以讲坛当新王”，“渐民以仁，摩民以义，节民以礼”¹⁸⁵。

像所有的理想主义者一样，为实现理想，他以强烈求知欲和超乎常人的专注力钻研学问。《汉书·董仲舒传》说“仲舒遭汉承秦灭学之后，《六经》离析，下帷发愤，潜心大业。盖三年不窥园，其精如此。”专心致志苦学，不受外界干扰，后人以“目不窥园”来形容这种精神。董仲舒精研儒学，吸收道家、阴阳家、法家等各家思想，终于成为令人敬仰的儒学大师，《汉书》称他“为群儒首”“为儒者宗”，“学士皆师尊之”。

董仲舒的思想主要集中在《春秋繁露》一书中。“春秋”即孔子编写的《春秋》一书，是汉朝五经之一。“繁露”有三

¹⁸³ 《春秋繁露·玉杯》

¹⁸⁴ 《春秋繁露·三代改制质文》

¹⁸⁵ 《天人三策》

个含义：古代帝王贵族冕旒上所悬的玉串、露水、植物落葵的名称。在这儿，“繁露”二字与《春秋》经书结合相称，指的是冕旒上所悬玉串。《逸周书·王会解》有：“天子南面立，纁无繁露”“堂下之左，尹公、夏公立焉，皆南面，纁有繁露”“相者太史鱼、大行人，皆朝服，有繁露”记载，均指王冠上的串饰。“繁露”由玉串而代表王冠，由王冠而代表帝王，与“春秋”相并，《春秋繁露》书名意为“帝王治国之术”。

从内容来看，董仲舒把《春秋》一书的内容神圣化了，奉为至全至美至高至上的神谕：

他认为，《春秋》一书是圣人孔子通过观察天道著成的经世作品，“孔子作《春秋》，上睽之天道，下质诸人情，参之于古，考之于今”。书的内容包涵了天地运行的终极规律，是深刻的真理性认识，“《春秋》变一谓之元。元，犹原也。其义以随天地终始也”¹⁸⁶，也包涵了人世的治理经验，“《春秋》修本末之义，达变故之应，通生死之志，遂人道之极者也”¹⁸⁷。书中内容丰富，“《春秋》二百四十二年之文，天下之大，事变之博，无不有也”¹⁸⁸“《春秋》之为学也，道往而明来者也，然而其辞体天之微，效难知也。弗能察，寂若无；能察之，无物不在”¹⁸⁹。

他认为“先王之遗道，亦天下之规矩六律”¹⁹⁰，这是指导

¹⁸⁶ 《春秋繁露·重政》

¹⁸⁷ 《春秋繁露·玉杯》

¹⁸⁸ 《春秋繁露·十指》

¹⁸⁹ 《春秋繁露·精华》

¹⁹⁰ 《春秋繁露·楚庄王》

人们治理国这社会的正道正理，“圣人之所命，天下以为正，正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人”¹⁹¹。“圣者法天，贤者法圣”¹⁹²，作为普通社会成员，没有能力直接学习天道，只能学习圣人留下的语言和教导，而且，“问圣人者，问其所为，而无问其所以为也。问其所以为，终弗能见，不如勿问，问为而为之，所不为而勿为，是与圣人同实也”¹⁹³。对于《春秋》这部书，他认为“《春秋》之道，大得之则以王，小得之则以霸”“得大数而治，失大数而乱”¹⁹⁴。

由此看来，《春秋》一书在董仲舒心目中，从根本上来讲就是万能的，是“教化之源流”，是“古今之通谊”，是至高无上的“圣经”。它的作用与社会功能，几乎是无所不包，无所不有，无所不能，“弗能察，寂若无；能察之，无物不在”¹⁹⁵，大凡世间万物，能够想到的，全都涵盖在内了。特别在政治统治上，社会生活中，那更是万世之定律，可“参之于古，考之于今”¹⁹⁶。

经过他的引申，《春秋》变成了具体法律原则的最高本源。因此之故，用之决狱，解决法律实践中和理论上的疑难问题，属天经地义，顺理成章的事，不能有丝毫怀疑。应该看到，作为“春秋公羊派”的汉代最高学术权威和实践权威的代表者之一，董仲舒对《春秋》一书的发挥，在经过后汉何

¹⁹¹ 《春秋繁露·深察名号》

¹⁹² 《春秋繁露·楚庄王》

¹⁹³ 《春秋繁露·郊语》

¹⁹⁴ 《春秋繁露·俞序》

¹⁹⁵ 《春秋繁露·精华》

¹⁹⁶ 《天人三策》

休的进一步阐释后，可能早就已经偏离其自身的实际内容了，但也更加适合了当时的社会需要，更增加了依经决狱的必要性和正当性。

2.推动了儒学独尊

西汉时，董仲舒在《春秋》经学方面，具有较高的学术地位。《汉书·董仲舒传》记载：“仲舒遭汉承秦灭学之后，《六经》离析，下帷发愤，潜心大业，今后学者有所统一，为群儒首。”据《汉书·五行志》记载：“景、武之世，董仲舒治公羊春秋，始推阴阳，为儒者宗。”“群儒首”“儒者宗”的评价，代表了他在当时的学术地位。

据《史记·儒林列传》载，董仲舒“以治《春秋》，孝景时为博士”。又说：“言《春秋》于齐、鲁自胡毋生，于赵自董仲舒”。“仲舒通《五经》，能持论，善属文。”后来曾做了汉朝宰相的公孙弘曾从学于胡毋生，但他治《春秋》“亦不如仲舒”。时瑕丘江公治《谷梁春秋》，“与仲舒并”。武帝曾令江公“与仲舒议”，即与仲舒当庭辩论。当时由于江公讷于口，不敌仲舒。故此武帝“卒用董生”，并“尊公羊家，诏太子受《公羊春秋》，由是《公羊》大兴”。这个故事《史记》亦有简略记载。故此《史记·儒林列传》称：“汉兴至于五世之间，唯董仲舒名为明于《春秋》，其传公羊氏也”。由此表明，董仲舒作为汉代《公羊春秋》的大师，是当之无愧的。

从董仲舒的思想内容看，他真正把先秦诸子的学说综合

起来，形成了为大众和帝王接受的新儒学理论体系。他专精于儒家经典，而且还由于他广泛吸取了先秦诸子百家之学，把它们纳入了其新儒学体系，使之有机结合起来，实现了所谓真正的综合，而不是外在的、机械的、简单相加或凑合。他提出的理论体系核心是孔、孟的儒学，无论是“天人感应”还是“三纲五常”以及取法于天的王道论，其中心所贯穿的都是孔孟的“仁”学，仁德思想也是董氏儒学的核心。阴阳、五行作为董仲舒新儒学体系的构架，显然是从阴阳家、五行家吸收来的思想。黄老道术是在西汉前期居于官方统治地位的思想，董仲舒也从多方面吸收了道家的思想，包括人君必需效法于天的藏形贵神、虚静无为、“居无为之位、行不言之教”¹⁹⁷、“以臣言为声、以臣事为形”¹⁹⁸的君道，老子的“以不求夺，以不问问”的权谋，以“爱气”为主的养身术等，与其有关君道的思想融为一体。总结亡秦纯用法家的教训，认为最重要的就是它的任刑不任德，他不主张完全废弃刑罚，而是主张威德并用，德主刑辅，主张“君不名恶，臣不名善”“有功则赏，有罪则罚”¹⁹⁹，这样他就又吸收了法家的思想。博爱亡私、“泛爱群”“至于鸟兽昆虫莫不爱”同墨子的“兼爱”说一致，“以人随君，以君随天”²⁰⁰，与墨家的“尚同”思想一致，“天常以爱利为意，以养长为事”与墨子的“天志”相通，郊祀、祭天、祭祖又与墨子的“明鬼”相连。他以儒学为核心，广泛

¹⁹⁷ 《老子》

¹⁹⁸ 《春秋繁露·保位权》

¹⁹⁹ 《春秋繁露·阳尊阴卑》

²⁰⁰ 《春秋繁露·玉杯》

吸取了诸子百家之长，熔铸成了一个新的有机体系，适应了社会各个阶层的需要。

董仲舒对儒学的发展推广功不可没。着眼于巩固中央集权，解决诸侯与中央矛盾、土地集中等社会问题，完善社会治理，对儒学进行了神学化的改造。他的天人感应论，使伦理道德神学化了；他的君权神授说，为君主专制的合理性，提供了神学的论证。董仲舒建造的神学化的儒学体系，却积极配合了统治阶级的政治需要，进而抬高了儒学的地位。

元光元年（公元前 134 年），董仲舒在《举贤良对策》中提出建议：“今师异道，人异论，百家殊方，指（旨）意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟（僻）之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”²⁰¹得到了汉武帝的高度认可。《汉书·董仲舒传》说：“自武帝初立，魏其、武安侯为相而隆儒矣。及仲舒对册，推明孔氏，抑黜百家，立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。”董仲舒以一言兴邦的政治智慧，以思想的一元性保证政治的一元性，以思想的统一来维护政治的统一，既解决了当时的社会需要，也为中华民族统一的民族精神、民族文化和政治体制的形成、巩固奠定了基础。

汉武帝对董仲舒的大一统思想非常赏识，先后罢黜主张申不害、商鞅、韩非、苏秦、张仪学说的贤良人士。汉武帝

²⁰¹ 《天人三策》

此举受到好黄老的祖母窦太后的强烈反对，她于次年借故把鼓吹儒学的御史大夫赵绾和郎中令王臧系狱。儒家势力受到打击，但武帝在建元五年（公元前 136 年）又置《五经》博士，使儒家经学在官府中更加完备了。建元六年（前 135 年），窦太后死，儒家势力再度崛起。元光元年（前 134 年），他将不治儒家《五经》的太常博士一律罢黜，排斥黄老刑名百家之言于官学之外，提拔布衣出身的儒生公孙弘为丞相，优礼延揽儒生数百人，批准为博士官置弟子五十人。此后，公卿、大夫、士吏都为文学之士，通晓儒家经典成为做官食禄的主要条件。这就是历史上有名的“罢黜百家，独尊儒术”。

董仲舒提出罢黜百家、独尊儒术的文教政策，是中国历史上划时代的历史事件。这一政策几乎为以后各代统治者所遵奉，长达两千年之久，对我国文化教育事业的发展和各民族共同心理素质的形成，产生了深刻影响。一方面，使汉代儒家经学得到重大发展，并从此成为后世历代的正统思想；另一方面，它又桎梏民族思维，使学术自由从此成为后代士子的奢望，中华民族为此付出极其高昂的代价。

3.依经决狱的实践

董仲舒是汉代“春秋决狱”的积极倡导者、重要实践者和大力推动者。在其倡导、实践和推动之下，“春秋决狱”逐渐被上层统治者采纳，被各级司法官吏接受，自上而下推广开，再自下而上被认可，在历史上产生的影响越来越大，以至于成为中华法律史上独特的历史现象，绵延流长。所以，“春

秋决狱”不是董仲舒的发明创造，但他是发扬光大的主要推手。

《汉书·董仲舒》记载：“仲舒在家，朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就某家而问之，其对皆有明法。”张汤曾为廷尉，根据汉代上请制度，疑难案件要上报廷尉，其中的“朝廷政议”有可能指的是案件，也有可能是国家政策，《郊事对》就是其中的一次策问对答。但张汤则主要是司法官员廷尉，且张汤“以为奏献掾，以古法义决疑狱，甚重之”²⁰²，张汤在以经义决狱问题上，与董仲舒非常一致。由此可知，武帝让张汤所问的问题，也应以司法问题为多。廷尉收集民间疑难案例请教董仲舒，因此产生了案例汇编《春秋决狱》。而董仲舒编定该书，意在指导基层审判工作。

《汉书·艺文志》记载：“《公羊董仲舒治狱》十六篇”。这一名称无可怀疑的表明董仲舒治狱的理论根据是《春秋公羊》学。

《后汉书·应劭传》记载：“胶东相董仲舒老病致仕，朝廷每有大议，数遣廷尉张汤亲至陋巷，问其得失，于是作《春秋决狱》二百三十二事。动以经对，言之详矣。”这 232 个案例的《春秋决狱》，与《汉书·艺文志》的《公羊董仲舒治狱》十六篇，应是同一内容。东汉时期的应劭也撰有《春秋断狱》，可见受董仲舒影响至深。

东汉王充说：“仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖

²⁰² 《史记·儒林》

异者。”也验证了董仲舒是以《春秋公羊》学来决讼断狱的。

汉武帝极力提倡“引经决狱”。善于迎合皇帝心意的廷尉张汤，不仅每遇疑狱亲自求问董仲舒“春秋决狱”之事，甚至专门培训治《尚书》、《春秋》的博士弟子任廷尉史，推行“引经决狱”。然而“引经决狱”从一开始就没有接着纯儒董仲舒等人所要求的那样去做。以汉武帝为代表的最高统治者，喜欢的是外儒内法，如汲黯所说“内多欲而外施仁义”。

汉武帝主要依靠的是“习文法吏事，缘饰以儒术”²⁰³的公孙弘、张汤等人。经这些人具体推行的“引经决狱”也就与董仲舒所设想的大相径庭了。当然，董仲舒设想的“引经决狱”本身存在的问题，也决定了这种断狱方式，只能使司法活动服务于当时的政治路线，而不能有效地加强封建法制。但是，无论是董仲舒设想的，还是汉武帝实际推行的“引经决狱”，对于封建社会的立法和司法都产生了很大影响

春秋决狱的开启，董仲舒作为群儒之首居功至伟，汉代儒臣、循吏在朝议、决狱中相习成风。沈家本说：“汉人多以《春秋》治狱，如胶西王议淮南王安罪、吕步舒治淮南狱、终军洁徐堰矫制擯行，隽不疑缚成方遂、御史中丞众等及廷尉共议薛况罪、龚胜等议傅晏等罪，并引《春秋》之义，乃其时风尚如此。仲舒特其著焉者耳。”²⁰⁴

考诸史书，武帝时期的其他朝臣如公孙弘、张汤，董仲舒弟子吕步舒、儿宽，均崇尚春秋决狱。公孙弘为硕学通儒，

²⁰³ 《公孙弘传》

²⁰⁴ 《历代刑法考》

“公孙弘以《春秋》，白衣为天子三公，封以平津侯。天下之学士靡然乡风矣。”²⁰⁵“自公孙弘以《春秋》之义绳臣下取汉相，张汤用峻文决理为廷尉，於是见知之法生，而废格沮诽穷治之狱用矣。”²⁰⁶张汤“决大狱，欲傅古义，乃请博士弟子治尚书、春秋，补廷尉史，号亭疑法”²⁰⁷。淮南王谋反案中，董仲舒弟子吕步舒奉命“持斧诚治淮南狱，以春秋谊擷（专）断”²⁰⁸，最终“以春秋之义正之，天子皆以为是”²⁰⁹。儿宽既是董仲舒的弟子，亦是张汤的助手，史载：“时张汤为廷尉，廷尉府尽用文吏法律之吏，而宽以儒生在其间……汤由是乡学，以宽为奏献掾，以古法义决疑狱，甚重之。”²¹⁰

《汉书·儒林传》记载：“自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者浸盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。”可谓董仲舒时期春秋决狱盛况之写照。

（二）春秋决狱的主要思想原则

“引经决狱”，重在“引经”。要求审理具体案件时，能够找出儒家具体法律观点作为定罪量刑的理论依据。然而先秦儒家具体论述法律的观点很少。于是“引经决狱”者就只能以儒家基本政治思想为指导，从经义中演绎出所需要的法律观点来。在这过程中，就逐渐形成了一系列符合儒家思想的具

²⁰⁵ 《汉书·儒林传》

²⁰⁶ 《史记·平准书》

²⁰⁷ 《史记·张汤传》

²⁰⁸ 《汉书·儒林传》

²⁰⁹ 《汉书·五行志》

²¹⁰ 《汉书·儿宽传》

体法律观点，这些观点不仅是“引经决狱”的依据，而且影响着以后历朝历代的立法司法活动，有些观点，甚至直接为立法吸收，变成法律条文。其主要思想原则是维护中央集权的政治秩序和社会伦理关系，实现有效的社会治理。

1.保障中央集权的政治体制

《春秋》治狱在汉代的现实运用中，贯穿着一个基本精神，就是维护中央王朝及皇帝的绝对权威，这也是汉代《春秋》治狱的政治目的所在，这在相关案例的判决中表现尤其明显。如在治淮南王之狱时，胶西王议其罪时，依据《公羊传》的“臣毋将，将而诛”，主张对淮南王处以极刑，并对参与者一律从严惩处，以至被判死刑的就达到数万人之多，所谓“坐而死者数万人”。而严厉惩处的目的是为了“使天下明知臣子之道，毋敢复有邪僻背畔之意”²¹¹，也就是让天下的臣子都自觉的忠诚于君主，不敢有对西汉王朝三心二意。

①“君亲无将”

“君亲无将，将则诛焉”，这一审案原则来源于《春秋公羊传》昭公元年的记载，《春秋》贬责陈侯的弟弟招（又称公子招、司徒招、子招），为什么要贬责呢？因为他“将自是弑君也。今将尔，词曷为与亲弑者同？君亲无将，将而必诛焉”²¹²。

君，指君主；亲，谓父母；将，即是想要谋反。按儒家伦理观念，臣对君、子对父不允许有犯上、作乱思想。即使

²¹¹ 《汉书·淮南王刘安传》

²¹² 《春秋公羊传》

将有此意，没有行为，也是大逆不道的犯罪行为。经董仲舒等人的提倡，“君亲无将，将而诛焉”一语，遂成为了断决触犯皇权及皇帝的尊严与安全的犯罪的理论依据，并应用于司法行政实践。

《后汉书·樊儵传》记载：广陵王荆有罪，帝以至亲悼伤之，诏儵与羽林监南阳任隗杂理其狱。事竟，奏请诛荆。引见宣明殿，帝怒曰：“诸卿以我弟故，欲诛之，即我子，卿等敢尔邪！”儵仰而对曰：“天下高帝天下，非陛下之天下也。

《春秋》之义，‘君亲无将，将而诛焉’。是以周公诛弟，季友鸩兄，经传大之。臣等以荆属托母弟，陛下留圣心，加恻隐，故敢请耳。如令陛下子，臣等专诛而已。”

以上案件说明，根据儒家尊尊、亲亲原则而引伸出来的“君亲无将，将而诛焉”法律观点，包含以下意思。

封建时代，君臣、父子之间的关系，绝不容许违反。杀君、杀父之罪重于其它任何罪行。如《盐铁论·晁错篇》中记载儒生所言：“《春秋》之法‘君亲无将，将而必诛’，故臣罪莫重于杀君，子罪莫重于杀父。”

尊尊原则高于亲亲原则。汉家制度，推崇亲亲，仅是为了显示尊尊。因而任何侵犯皇权，损害皇帝的尊严以及危害皇帝的安全的行为，即使是皇帝的尊长所为，也要受到严厉制裁。

这一两点，为统治者运用法律卫护皇帝至高无上的地位，提供了理论根据，使得以后的《唐律》等法典有理由将有关

卫护皇权的条文视为最重要的法规，列入篇首。《唐律》将危害封建社会制度的严重犯罪“十恶”，列入首篇《名例》篇。其中又以危害封建君主专制政权的“谋反”、“谋大逆”、“谋叛”三种罪为最严重。

②“大夫不得专”

“诸侯不得专地”出自《春秋公羊传》桓公元年，郑庄公用玉璧假取了鲁国的许田，《春秋》对这种行为进行了贬责，因为“有天子存，则诸侯不得专地也”。未经天子允许，任何人不得擅自改变国土的归属。

按照“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”²¹³观念，在天子统治的范围之内，诸侯不许私吞土地扩张原有的势力范围，否则就是犯上作乱，必须严惩，目的是加强中央对地方的统治权力，以维护国家大统一、君权至上的局面，保证君主专政。董仲舒在他的大一统理论中也表明：“《春秋》立义……有天子在诸侯不得专地，不得专执天子之大夫，不得舞天子之乐，不得致天子之赋，不得适天子之贵。”²¹⁴

《汉书·匡张孔马传》记有一案：司隶校尉骏、少府忠行廷尉事劾奏：“衡监临盗所主守直（值）十金以上。《春秋》之义，诸侯不得专地，所以壹统尊法制也。衡位三公，辅国政，领计簿，知郡实，正国界，计簿已定而背法制，专地盗土以自益，及赐、明阿承衡意，狠举郡计，乱减县界，附下罔上，擅以地附益大臣，皆不道。”于是上可其奏，勿治，

²¹³ 《诗经·小雅·北山》

²¹⁴ 《春秋繁露·王道》

丞相免为庶人，终于家。

董仲舒特别强调：“卿不忧诸侯，政不在大夫”²¹⁵“专政则轻君，擅名则不臣”²¹⁶。因为，能否加强皇权和中央集权直接关系到国家的统治和安危，这就要求臣子对君王的绝对服从，如董仲舒所言：“大夫不得废置君命。”²¹⁷这是君臣之义的表现。但凡事都有特殊，为了国家和君主利益，一定条件下，也可以专意行事。当面临国家安危时，一般意义上的君臣之义要屈服于保护国家安全的大义，这就是“大夫出疆，有可以安国家，则专之可也”²¹⁸。也就是说，将军在出战边境时，只要是有利于社稷国家的利益，有临时定夺权，他们可以不必事先征得君王的同意而先斩后奏，也就是我们通常说的，将在外，君命有所不受。在这一方面，“春秋决狱”案例也有极为充分的体现。

《汉书·冯奉世传》记载：“奉世遂西至大宛。大宛闻其斩莎车王，敬之异于它使。得其名马象龙而还。上甚说，下议封奉世。丞相、将军皆曰：‘《春秋》之义，大夫出疆，有可以安国家，则颛之可也。奉世功效尤著，宜加爵士之赏。’”最后，“上善望之议，以奉世为光禄大夫、水衡都尉。”

③“以功覆过”

“以功覆过”出自《尚书·周书》“记人之功，忘人之过，宜为君者也”。把“以功覆过”作为断案依据是儒家文化家族

²¹⁵ 《春秋繁露·竹林》

²¹⁶ 《春秋繁露·竹林》

²¹⁷ 《春秋繁露·王道》

²¹⁸ 《汉书·终军传》

特色的一种表现，家族和个人的荣誉、功绩在儒家文化中占有重要的地位，相应地，在惩治犯罪中，往往念及家庭、家族、个人的荣誉和功绩给予相应的宽恕。《春秋·僖十七年》：“夏，灭项”。《公羊传》说：“齐灭之也。不齐，为桓公讳也。桓公尝有继绝存亡之功，故君子为之讳”。汉“引经决狱”者常引此条经义为据，为有功于国者犯罪，进行辩解使他们免受法律追究，所谓“以功覆过”。

如西域副校尉陈汤案。陈汤与西域都护甘延寿曾平定西域邪支单于之乱，得到朝廷表彰。事后朝内官员对平定叛乱之事有争议，如在石显、匡衡等官员看来，陈汤、甘延寿兴兵讨伐西域，没有奉令而行，是擅作主张的违令行为，不能加官晋爵而当治罪。与此观点相左，宗正刘向认为：虽然甘延寿、陈汤虽擅自兴师，违令矫制，但是，他们平定西域邪支单于之乱的行为，使汉王朝“县族万里之外，扬威昆山之西，扫谷吉之耻，立昭明之功，万夷熠伏，莫不惧震。”²¹⁹又“呼韩邪单于见邪支已诛，且喜且惧，乡风驰义，稽首来宾，愿守北藩，累世称臣。”²²⁰所以陈、甘二人可谓立千载之功，勋莫大焉。继而，他又援引周时大夫方叔、吉甫为周宣王诛灭豷豸而百蛮从，得到周王厚赐，以及齐桓公虽有灭项之罪，但因其前有尊周之功，而《春秋》为之讳的故事，说明陈汤与甘延寿理应得到封赏，而不应该被治罪。

董仲舒留下了一个“违命纵案”的案例：君猎得鹿，使大

²¹⁹ 《汉书·陈汤传》

²²⁰ 《汉书·陈汤传》

夫持以归。大夫道见其母随而鸣，感而纵之。君愠，议罪未定，君病恐死，欲托孤（幼），乃觉之，大夫其仁乎！遇鹿以恩，况人乎，乃释之，以为子傅。于议何如？仲舒曰：“君子不麇不卵，大夫不谏，使持归，非义也。然而中感母恩，虽废君命，徙之可也。”²²¹、

有个大夫跟着君主出外打猎，君主打得一头小鹿，让大夫带回。半路上，碰见了母鹿，互相哀鸣。大夫可怜他们，就放了小鹿。君主要以违背君命处罚。还未处罚，君主得了病，想到大夫心地好，不但免了罪，还想提拔他。董仲舒认为，当初君主捕猎小鹿，大夫没有阻止（秦汉时禁止捕杀小鹿，以及其他幼小禽兽，春天时禁止捕杀任何禽兽），是违背了《春秋》之义，有罪。后来释放小鹿，算是有功，可以赦免。但提拔是不应该的。

《汉书·田延年传》记载，宣帝初，大司农田延年因“主守盗十万，不道”，被劾。御史大夫田广明提出，废昌邑王时，田延有功。“《春秋》之义，以功覆过”。请求赦免田延年的贪污罪。

曹魏以后的封建法律明确规定，有功勋者享有司法特权。有功勋者犯罪，审判机关不得按一般程序定罪判刑。犯死罪，须“先奏请议，议定奏裁”，即经皇帝裁决，“流罪以下，减一等，所谓议功”，这是封建统治者享有的“八议”特权的一种。

²²¹ 《白氏六帖事类集》卷八

2.推行仁政德治的教化手段

董仲舒比较详尽地论证了礼法关系和德刑关系，反复强调了“德主刑辅”、“大德而小刑”的法律思想，看到了礼和刑相互呼应、互为表里的关系，即“礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里者也”²²²，把法治作为推行仁政德治的教化手段。

①恕及妇孺

忠恕之道，在儒家思想中一以贯之。董仲舒在其《春秋繁露·三代改制质文》体现了法律的宽恕要求，他说：“法不刑有怀妊新产，是月不杀，所朔废刑发德。”就是说，妇女在怀孕、生养、哺乳时期，根据春秋之义，应该讲德爱而不用刑罚，即所谓恕及妇孺。

关系到夫死、妻子改嫁的案例，董仲舒也表出极大的宽容：甲夫乙将船，会海风盛，船没，溺流死亡，不得葬。四月，甲母丙即嫁甲，欲皆何论？或曰：“甲夫死未葬，法无许嫁。以私为人妻，当弃市。”议曰：“臣愚以为《春秋》之义，言夫人归于齐，言夫死无男，有更嫁之道也。妇人无专制擅恣之行，听从为顺，嫁之者归也，甲又尊者所嫁，无淫行之心，非私为人妻也。明于决事，皆无罪名，不当坐。”²²³

他肯定夫死无男，妻子改嫁，是《春秋》之义，认为寡妇再嫁是有经学根据的。只要再嫁通过了尊者、长者同意和主婚，而不是寡妇个人的私自行为，就不应该以犯罪论处。

²²² 《汉书·陈宠传》

²²³ 《太平御览》第六百四十卷

这一事例说明，董仲舒并不反对寡妇再嫁，这与后来宋明理学讲求名节，反对寡妇再嫁，饿死事小失节事大的观念有极大的不同。这说明尽管董仲舒重道义，而不重功利，绝不像宋儒的以天理灭人性，而是肯定包括寡妇在内的统治者的生存权利，并从经学的义理高度认可了其合法性。这是董仲舒《春秋》决狱的可贵因素。

恶恶止其身

这一原则出自于《春秋公羊传》：“君子善善也长，恶恶也短，恶恶止其身，善善及子孙。”主张刑罚应该仅用来惩治罪犯本人，反对株连父子、兄弟、亲戚和邻里，防止错诛无辜。“恶恶止其身”实质上是儒家“刑当罪”主张的一种表现。荀子所说的“杀其父而臣其子，杀其兄而臣其弟”。就是这一主张的集中体现。董仲舒继承了这一原则，用“恶恶止其身”为依据断案，以达到“刑当罪”这一目的。“春秋决狱”引用“恶恶止其身”来论事断狱的案例有很多。

西汉武帝时期有族株连坐现象，儒生桓宽提出反对意见：“《春秋》有云，子有罪，执其父；臣有罪，执其君。听失（听狱的错失）之大者也。闻恶恶及其人，未闻什伍之相坐。”²²⁴这是儒生根据《春秋》之义“恶恶及其身”，提出的反对株连父子兄弟、亲戚邻里司法主张。

《后汉书·刘恺传》记载：安帝初，清河相叔孙光坐臧（赃，犯贪污罪，判贪污罪）抵罪，遂增锢二世，衅及其子。是时

²²⁴ 《盐铁论》

居延都尉范复犯臧罪，诏下三公、廷尉议。司徒杨震、司空陈褒、廷尉张皓议依光比。恺独以为：“《春秋》之义，‘善善及子孙，恶恶止其身’，所以进人于善也。《尚书》曰：‘上刑挟轻，下刑挟重。’如今使臧吏禁锢子孙，以轻从重，惧及善人，非先王详刑之意也。”有诏：“太尉议是。”

中国古代，自春秋时起就实行一人犯罪、夷其三族，或诛及四邻的连坐法。秦于商鞅变法时，连坐法更加盛行，有亲属连坐、什伍连坐、官吏上下级间连坐等等。西汉立国之后，高后时曾废除“夷三族”法：文帝时又明令废除与收孥相关的连坐法。然而，终汉之世，从未彻底废除连坐法。

株连刑、族刑，往往一人犯罪，诛杀整个家族，甚至累及同门、邻里，使大批无辜者仅仅因为与罪犯有某种血缘、亲缘、地缘或业缘关系而无辜受罚，甚至被株杀，这种酷烈的刑罚给社会造成了恶劣的影响，“春秋决狱”依据“恶恶止其身”断狱，使这种酷刑的适用得到一定程度的限制，这不仅缓和了社会矛盾，而且从法学角度来看也是有进步意义的。是作为解决特殊案件的办法，以标榜“仁政”，达到缓和阶级矛盾的目的。

拥护连坐法者认为，连坐可以“累其心，使重犯法也”²²⁵。“彼以知为非罪之必加，而戮及父兄，必惧而为善”²²⁶。事实说明，连坐既不能减少犯罪，也不能预防犯罪，而且影响着封建社会秩序的稳定。一个案件，“转引相连”，常常是“一

²²⁵ 《汉书·刑法志》

²²⁶ 《盐铁论》

人犯罪，州里惊骇，十家奔亡”《盐铁论·周秦》载，“今以子诛父，以弟诛兄，亲戚相坐，什伍相连，若引根本之及华叶，伤小指之累四体也。如此，则以有罪反诛无罪，无罪者寡矣”。一个社会里很多人有罪，这个社会还能安定吗！针对这种情况，“引经决狱”者提出“恶恶止其身”论点，反对诛连无罪者，限制封建法律打击范围，不仅有利于安定封建社会秩序，而且也符合人民的利益。

③养父重于生父

养子与养父、生父的关系，从血缘关系说，应重视生父一方，但是，董仲舒在对涉及这类案例时他不重血缘关系，却看重抚养关系。若是生父没尽到抚养的义务，抛弃了儿子，生父与儿子已经没父子之义了，就不能以父子关系论断。董仲舒为我们留了一个典型的案例：

甲有子乙以乞丙，乙后长大，而丙所成育。甲因酒色谓乙曰：“汝是吾子！”乙怒杖甲二十。甲以乙本是其子，不胜其忿，自告县官。仲舒断之曰：“甲生乙，不能长育以乞丙，于义已绝矣。虽杖甲，不应坐。（《通典》第六十九卷）

在此案，甲与乙是父子关系，依照汉律，子殴父应弃市。但董仲舒认为，甲既然将乙送给丙抚育成人，没有尽到亲亲之道、养育之责，两人之间的父子关系就已断绝，所以，并不知甲为生父的乙殴甲，就不应以子殴父论罪。

董仲舒并没有引经义的原话，只是说“于义已绝”。据《公羊董仲舒治狱》注释者推论，此语出于《春秋》僖公五年关

于“晋侯杀其世子申生”的记载。

这个案子，董仲判决以养父与养子为父子关系来判定，以没有血缘联系的养父与子的关系，高于血缘的亲疏关系，这是在法律上对宗法血缘关系的否定，重视的是事实关系及其权利与义务的对应，具有积极的意义。这也反映古代宗法血缘关系在汉代被弱化。

3.维护亲亲尊尊的人伦关系

亲亲尊尊是社会伦理关系中最核心的部分，也是社会秩序稳定的基石，必须以法律的形式加以维护，因而形成了一些高度认同并通行于世的司法原则。

①亲亲得相首匿

这一司法原则入律是汉律的首创，后来成了我国古代封建法律的一项重要原则，指亲属之间有罪应当互相隐瞒，不告发和不作证的不认为是犯罪，反之就要定罪。在直系三代血亲之间和夫妻之间，卑幼首匿尊亲长辈，不负刑事责任；而尊亲长辈首匿卑幼的，除死罪上请皇帝裁决减免外，其它也不负刑事责任。情法并立，互为轻重；既不以法伤情，又不以情掩法，共同为治，这是传统的中国文明所确立的情与法二者的关系原则。

从历史上看，亲亲相匿制度的渊源可以追溯到两千多年前的春秋战国时期。孔子曾经说：“子为父隐，父为子隐，直在其中矣。”孔子认为，父子之间相互隐瞒犯罪，是符合儒家伦理观念的一种正直品德的表现。董仲舒据此而认为，

父子间隐瞒犯罪事实，不应受到法律制裁。这的确代表了众人之情，为各方所接受。在董仲舒的《春秋决狱》中有这样一个案例：“时有疑狱曰：甲无子拾道旁弃儿乙养之，以为子。及乙长，有罪杀人。以状语甲。甲当何论？仲舒曰：甲无子，振活养乙，虽非所生，谁与易之。《诗》云：‘螟蛉有子，蜾蠃负之’。《春秋》之义，‘父为子隐’。甲宜匿乙，不当坐。”这是董仲舒根据《春秋》经义中“父子相隐”理论形成了“亲亲相隐”的司法原则。

汉成帝时，在治梁王刘立的罪案时，附带揭发出与其姑母刘园子通奸乱伦的罪行，有司报请以死罪论处，但是，谷永上书，据《公羊传》的“为亲者讳”原则，认为这样做“非所以为公族隐讳，增朝廷之荣华，昭圣德之风化也”，“天子由是寢而不治”²²⁷，为了维护西汉王室的尊严，连这样伤风败俗、严重违法的罪行也被隐瞒下来，而得不到追究。通过这两件事例，可以看出《春秋》治狱在其实践中，并不是真的要严格按照经义来处理刑狱，将圣人之道运用于刑狱，而是以经义为文饰，为维护西汉王朝的统治服务。而这一点正是春秋公羊学大一统形而下层面的固有之义，春秋公羊学能够成为西汉的显学绝不是偶然的。

董仲舒提出此法律观点，是与汉代当时的法律规定相违背的。秦至汉初的法律规定，亲属间不得隐瞒犯罪事实。秦律甚至还鼓励妻子告发丈夫。《睡虎地秦墓竹简·法律问答》：

²²⁷ 《资治通鉴》

“夫有罪，妻先告，不收。妻媵臣妾，衣器当收不收？不当收。”。这就是说，按一般规定夫有罪，妻应被收为官奴婢，如果妻子先告发不仅本人不被收，而且也不没收她陪嫁的臣、妾以及衣物。汉初沿用秦法，首匿亲属犯罪，仍要受到惩罚。

《汉书·高惠高后文功臣表》：“临汝侯灌贤，元朔五年，坐子伤人首匿，免”。侯灌虽然贤良，因藏匿犯罪的儿子被判刑，且免除爵位。此例说明，汉武帝时，父子间仍不许隐瞒犯罪。董仲舒提出“亲亲得相首匿”后，直至汉宣帝时，才定为法律。宣帝地节四年诏：“自令子首匿父母，妻匿夫，孙匿大父母，皆勿坐。其父母匿子，夫匿妻，大父母匿孙，罪殊死，皆上请廷尉以闻”。其他亲属之间，仍不得首匿。

唐代将“亲亲相隐”原则，明文规定于法典之中，并扩大了相隐亲属的范围。《唐律·名例》：“诸同居，若大功以上亲，及外祖父母、外孙，若孙之妇，夫之兄弟及兄弟妻，有罪相为隐”。不仅如此，《唐律·斗讼》篇甚至规定：“诸告祖父母、父母者，绞”。“推亲亲以显尊尊”。汉儒根据儒家伦理观念提出的“亲亲得相首匿”法律原则的目的，是为了卫护封建等级制度，以巩固地主阶级的政权。因此，“亲亲相隐”原则自提出之时起就不适用于直接危害地主阶级专政的重大犯罪。宣帝地节四年诏规定的“亲亲得相首匿”原则，不适用于谋反、不道等大罪。凡遇这类案件“引经决狱”者又以儒家另一论点“大义灭亲”为据，论证亲属间不得相隐谋反、大

道等大罪。所谓“《春秋》之诛，不避亲戚”²²⁸，对于犯谋反罪的亲属，不仅不能为之隐瞒，而且从道德、法律上都有义务进行告发。

“亲亲相隐”制度体现了我国传统文化中的强调人伦孝道、维护家族内部稳定的法律意识形态，为维护政治统治和家族内部的稳定和团结都发挥了重要的作用。2012年在《中华人民共和国刑事诉讼法》修改中，对证人出庭问题的新规定，就是对“亲亲相隐”制度的一种继承和完善，严格地说与亲属作证特免权有一定的区别。亲属作证特免权是亲属有免于作证的权利，但中国古代的“亲亲相隐”制度强调的是亲属负有不作证的义务，如果亲属违背此原则去作证，那么亲属也要获罪。同时，在任何情况下都不允许亲属加以作证，对维护家族内部的团结和维护整个国家社会的稳定自然有一定意义，但是毫无例外地排除亲属作证是否还能有效地制裁犯罪和维护国家的安全。由此可见，亲属作证特免权是“亲亲相隐”制度的一种发展，它继承了“亲亲相隐”制度的合理内核和精神，吸收了我国传统文化中注重家庭伦理与和谐的价值，是中国传统文化对现代法治具有重大价值的典型例证。

②子不报仇，非子也

《孝经》中说，孝是“天之经也，地之义也”，孝被视为人的先天本性，可见，孝是传统儒学的重要伦理范畴。董仲舒则从五行相生关系论证了这一点，他说“春主生，夏主长，

²²⁸ 《后汉书·梁统列传》

季夏主养，秋主收，冬主藏……是故父之所升，其了长之；父之所长，其了养之；父之所养，其子成之……故曰夫孝者，天之经也。”²²⁹又在《春秋繁露·王道》中进一步发挥，指出：父亲若被杀或被辱，儿子就应当为之报仇，儿子为父亲报仇是孝道的内在要求，否则，“子不报仇，非了也”。春秋经义也认为，儿了为父亲报仇是天经地义的绝对真理，即《春秋公羊传》所谓：“父不受诛，子复仇，可也。父受诛，子复仇，此推刃之道，复仇不除害。”所以，杀人者死的规定就该为报父仇者网开一面。利用儒家经义，给为父报仇者免死罪。

在“春秋决狱”案例中，复仇者得以免死罪的例了很多，举一例，《新唐书·孝友传》记载：“富平县人梁悦，为父杀仇人秦果，投县请罪。”诏下尚书省议。职方员外郎韩愈认为：“以子复父仇，见于《春秋》，见于《礼记》，又见《周官》，又见诸子史，不可胜数，未有非而罪之者也。最宜详于律，而律无其条，非阙文也。盖以为不许复仇，则伤孝子之心，而乖先王之训；许复仇，则人将倚法专杀，无以禁止其端矣。宜定其制，曰：凡有复父仇者，事发，具其事申尚书省，尚书省集议奏闻，酌其宜而处之。”在这两难之间，作出判决：“仇复杀人，固有彝典。以其申冤请罪，视死如归，自诣公门，发于天性。志在徇节，本无求生之心，宁失不经，特从减死之法。宜决杖一百，配流循州。”

²²⁹ 五行对》

③大义灭亲

儒家主张“刑罚中”和“刑当罪”原则，并不是一概反对刑罚、取消刑罚，而是要求准确适用刑罚，它的具体内涵除前文所讲的反对株连、反对族刑的轻刑主义思想之外，还有另一层意思，那就是，要求司法应当做到不枉不纵、不增不滥、不偏不袒。即不随便宽恕犯罪，要做到罪当所罚，用今天的话来说，就是有罪必罚、违法必究、执法必严。其中，“大义灭亲”的断案依据，是董仲舒“不以亲害尊，不以私妨公”的思想原则。《北堂书钞》卷第三十七政术部十一记载了一个案例：

“黄浮为濮阳令，同岁子为掾，犯罪当死，一郡望浮为主。浮曰：周公诛二弟，石蜡讨其子，今虽同岁，所不能赦，遂竟治之。”本案以周公诛二弟、石醋讨其子的春秋故事为依据，判明儿子犯死罪当严惩不贷，表明司法应当做到不纵容、不偏袒，也就是有罪必罚、违法必究。

在这则案例中，黄浮身为地方长官，没有以权谋私，却仿效前代贤人，大义灭亲。按《春秋》之义，子为父隐，父为子隐，均不为罪。但身为地方长官，代表国家行使权力，则应刚直不阿，秉公办事。这对我们今天一些官员贪赃枉法、以权谋私仍有警诫作用。

总的来看，“大义来亲”属于个案，不是春秋决狱的主流。古代中国，家国一体，在此背景之下，父子之情是家族内部道德规范的基础，也是“君臣之义”在家庭内部礼仪的延

伸。诚如《大学》所言：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国。孝者，所以事君也。弟者，所以事长也。慈者，所以使众也。”古人认为，家是国之本，治国必先齐家，而齐家的道理就是，子女孝敬父母，尊长慈爱幼小，兄弟手足之间相互关爱，孝、悌、慈这三种德行是人性所固有的。其中，“父慈子孝”是传统社会处理父母与子女关系的道德准则。“慈”是作为父母必须遵循的道德标准，“孝”是作为子女必须履行的义务，弘扬“以孝治天下”，“孝道”是儒家法律思想内在精神之一。两汉皇帝的谥号前面都有一个“孝”字，如孝文帝、孝景帝、孝武帝等等，代表了以孝治天下的治国理念。儒家认为：“其为人也孝悌，而好犯上者鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也”²³⁰。也就是说，能做到孝顺长辈，友好兄弟的人，是不可能犯上作乱的。为倡导父慈子孝，统治者不惜运用各种手段，千方百计地把法律与人情结合起来，使法律的适用不违人性，不乖人情，大大体现了对人性的宣扬。“春秋决狱”在审判中充分考虑父子之情，灵活地将人情融入法律，这是中国法律文化精神一大特征。

（三）春秋决狱的利好与弊端

董仲舒开创的《春秋》治狱，很快就形成了西汉司法实践的原心定罪、论心定罪判案原则，形成了依据《春秋公羊传》经文经义断狱的风气，反映了社会的需要和时代的期盼。

²³⁰ 《论语·学而》

“《春秋》之义，原心定罪”“圣王断狱，必先原心定罪”“故《春秋》之治狱，论心定罪。志善而违于法者免，志恶而合于法者诛”²³¹等记载，在《汉书》中随文可见。原心定罪、论心定罪被视为圣人之道，为断狱的最高准则，也成为西汉政治生活的通行准则。经常向董仲舒请教治狱的张汤，“决大狱，欲傅古义，乃请博士弟子治《尚书》、《春秋》，补廷尉史，平亭疑法”²³²，并因此得到丞相公孙弘的极力称赞。翟方进“兼通文法吏事，以儒雅缘伤法律”，而被“号为通明相”²³³。所谓儒雅缘伤法律，主要指以《春秋公羊》学的治狱观念来文饰刑法，给严酷的刑法以温情儒雅的外表。《汉书》与其他史书所记载的这些事实，是对董仲舒《春秋》治狱在汉代所起作用的如实写照。

1. 后董仲舒时期的春秋决狱

在董仲舒以后，春秋决狱已成断狱基本原则，其中最负盛名的当属雋不疑。汉昭帝曾赞赏道：“公卿大臣，当用经术，明于大谊。”²³⁴汉宣帝时，廷尉于定国，“乃迎师学《春秋》，身执经，北面备弟子礼。为人谦恭，尤重经术士，虽卑贱徒步往过，定国皆与钧礼，思敬甚备，学士成称焉。其决疑平法，务在哀鰥寡，罪疑从轻，加审慎之心。”²³⁵到了元帝、成帝之后，春秋决狱已深入人心。皮锡瑞说：“元、

²³¹ 《春秋繁露·精华》

²³² 《史记酷吏·列传》

²³³ 《汉书·翟方进传》

²³⁴ 《汉书·雋不疑传》

²³⁵ 《汉书·于定国传》

成以后，刑名渐废，上无异教，下无异学，皇帝诏书，群臣奏议，莫不援引经义以为依据。”

时至新莽、东汉，古文经学与今文经学之争的格局虽有变化，然经义决狱已成定制，牢不可破。汉和帝时，陈宠本着“应经合义”的原则，“数议疑狱，常亲自为奏，每附经典，务以宽恕，帝辄从之”²³⁶。地方官员在处理案件中也引用经义。东汉何敞“疾文俗吏以苛刻求当时名誉，故在职以宽和为政。及举冤狱，以《春秋》义断之。是以郡中无怨声，百姓化其恩礼。”²³⁷。春秋决狱不只是朝臣廷尉断狱的方式，已俨然成为全国官员的司法习惯。

魏晋南北朝时期，春秋决狱进一步制度化。北魏“太平真君六年三月，诏诸有疑狱，皆付中书，以经义量决”²³⁸。魏晋人以经义决断政事更为显著，“君亲无将，将而必诛”、“大夫出疆，由有专辄”²³⁹的春秋之义常被援引。

魏晋春秋决狱或为汉代风气的延续，抑或是春秋决狱的顶峰，由此物极必反地催生了春秋决狱风潮的一股“逆流”。东晋元帝时，主簿熊远奏曰：“凡为驳议者，若违律令节度，当合经传及前比故事，不得任情以破成法。”²⁴⁰他明确区分了“经义”与“人情”，呼吁限制经义的援引比附，强调对经义的严格解释，但仍容许“违律令”的现象。当官吏争相引用经

²³⁶ 《后汉书·陈宠传》

²³⁷ 《后汉书·何敞传》

²³⁸ 《魏书·世祖纪》

²³⁹ 《公羊传》

²⁴⁰ 《晋书·刑法志》

义决狱，经义的追捧致使律文虚置，“辑缀词句，略漏律文”之弊日益严重，“律文”判案重新被强调，则促使经义决狱转向引经注律。后唐大理寺卿李延范建言：“今后各令寻究律文，具载其实，以定刑辟。如能引据经义，辨析情理，并任所见详断。若非礼律所载，不得妄为判章出外所犯之罪。”这一法定主义的思想，虽未建议直接将经义法律化，客观上却必然蕴含着一种将春秋决狱习惯制度化的诉求及尊崇儒家化法律的强烈观念。

隋唐时期，随着《开皇律》、《唐律疏议》等法典的编撰以及法律形式的完善，春秋决狱似乎已经完成了历史使命。然而唐穆宗时仍有春秋决狱之事。经义在诸如复仇、立嗣等疑难案件的处理中仍举足轻重，《旧唐书·刑法志》记载韩愈引《春秋》《礼记》《周礼》断梁悦复仇案，韩愈《复仇状》中提到：“经之所明者，制有司者也。丁宁其义于经，而深没其文于律者，其意将使法吏一断于法，而经术之士得引经而议也。”可见，唐朝时期儒家经典已经与国家律法具有同等的法律效力，它对社会产生的影响也是深刻的。南宋《名公书判清明集》亦有以《春秋》决立嗣案的记载。北宋范应铃“读书明大义，尤喜《左氏春秋》……经术似儿宽，决狱似雋不疑”²⁴¹。可见，**兒宽**、**雋不疑**等汉代“春秋决狱”的先行者，成为后代优秀司法官断狱的楷模。春秋决狱逐渐内化成古代司法的传统。

²⁴¹ 《宋史·范应铃传》

在董仲舒之后两千多年的历史传承中，“春秋决狱”这一司法实践对后世产生了深远的影响，历代统治者都非常重视儒家学说，儒家学说逐渐成为中国古代思想文化、法治文化的指导思想。引经决狱的生命力并不在于成例的传世，而在于司法传统的延续。即使董仲舒的《春秋决狱》亡佚于宋庭南渡，这种带有原心、衡情特点的情理司法传统并未中断，而是有其滋润宽阔的生存空间。《折狱龟鉴》、《名公书判清明集》所载案例中均可看到宋代以后“春秋决狱”仍大行其道。清人汪辉祖曾据《礼经》之义决断季水陶氏继承一案，他认为：“幕友佐官为治，实与主人有议论参互之任，遇疑难大事，有必须引经以断者，非读书不可。”²⁴²后世的情理司法，甚至反面的明清文字狱、诛心、腹诽获罪均带有春秋决狱的影子，是春秋决狱原则与精神的延续。

2. 积极意义

纵观古代法制的历史，从夏商周三代开始，刑法是主要的法律，并且原始的野蛮色彩非常浓厚，统治者往往实行严刑峻法，以残酷而著称，它主要达到震慑臣民的作用。西汉时期，统治者开始注重宽刑减罚，汉文帝和汉景帝着重对国家形制进行了改革，自此轻刑缓罚成为中国法治文明的重要特点之一。

到汉武帝时期，开始大规模增修法律。《晋书·刑法志》载：“汉承秦制，萧何定律，除参夷连坐之罪，增部主见知

²⁴² 《佐治药言·读书》

之条，益事律《兴》《厩》《户》三篇，合为九篇（前六篇为《盗》《贼》《囚》《捕》《杂》《具》，主要是犯罪与刑罚的规定）。叔孙通益律所不及，傍章十八篇。张汤《越官律》二十七篇。赵禹《朝律》六篇。合六十篇。”又载：“《兴律》有上狱之法，《厩律》有逮捕之事。”“汉兴以来，刑法繁多”。总之，汉律中属于刑法内容的条目繁多，即使非“罪名之制”（刑法）的篇章中，也有很多与犯罪和刑罚有关的条文，以致律令繁杂，解释出自多门，执行起来很不统一。

对此，《汉书·刑法志》有一段精彩的描述：法律文本多得连主管官吏都不能遍读，导致各地执法标准不一，犯罪相同而处罚各异。奸吏便作出不公正判决以收取贿赂，想让罪犯活命便适用律例中死罪以外的条款，想让罪犯死亡便往死罪条款上靠。

可能正是这种状况，催生了董仲舒“春秋折狱”的出现。董仲舒的《公羊董仲舒治狱》，在中国法治史上意义重大，它宣布儒家经义与现行法律具有同等、甚至更高的价值，使儒家思想进入法律实践领域；彻底改变先秦儒、法对立的僵局，实现了儒、法两家的无缝对接与融合；《公羊董仲舒治狱》的问世具有开创性，实际上它就是一部判例法，这种判例法与成文法相结合的形式，为后世历代王朝所采用。“春秋决狱”的基本精神是原心定罪，旨在根据主观因素来定罪和量刑，它将道德融入到司法理念中，使得恶法转化为良法，从而使得法律适用更加科学化。这对中国古代犯罪构成理论

的完善起到重大推动作用，“本其事而原其志，志邪者不待成，首恶者罪特重，本直者其论轻”²⁴³，这些量刑依据，一直延续到今天，具有长久的社会意义。

“春秋决狱”弥补了成文法的不足，是判例法灵活运用的一种形式。因为人的理性具有不周延性，所以立法者不可能穷尽所有社会现象而使成文法滴水不漏。同时法律的使命是调整社会关系，而社会关系则处于不断发展之中。法律的本性决定了它不能朝令夕改，因此，成文法常常落后于社会生活。对于成文法的这种局限，现代法治国家常常将自然正义原则政策、风俗习惯等不成文规范作为它的补充。

在判例国家，法官的这种审判活动同时也是立法过程，他所作判决中蕴含的法理是以后审判的依据。“春秋决狱”的审判机理正与此相吻合。利用儒家“仁爱”思想来消解汉律的残酷，并且以判例的形式创造了一个个法律原则。如“亲亲相隐”原则，“君子原心”、“夫死无男、更嫁有道”等原则，改变汉初因抄袭《秦律》致使司法应用不符合统治要求的状况，实现了普通民众普遍追求轻刑的愿望。

儒家思想积极全面地影响中国古代法制开始于引经决狱，它为儒家思想渗透并介入司法体制找到了一种具体的方式。以儒家思想解释现有的法律和作为定罪量刑的依据开始，又促进了儒家许多具体法律观点的形成，以后的王朝将这些法律观点融入法典当中，实现了儒家思想与司法体制的完美

²⁴³ 《春秋繁露·精华》

融合。所以，董仲舒及西汉政府积极推行引经决狱，不仅达到了使当时的法律和司法活动为儒家政治思想路线服务的目的，而且对儒家思想影响整个封建时代的法律起了重要作用。

3.弊端

引经决狱也具有相当的消极性。

汉代官吏运用这一精神于政治案例的判决时，董仲舒《春秋》治狱所带有的温和性就完全消失了。以“原心定罪”为原则的《春秋》治狱，在西汉的现实政治中变为刑法的惨况：“自公孙弘以《春秋》之义绳臣下、取汉相，张汤以峻文决理为廷尉，于是见知之法生，而废格沮诽穷治之狱用矣。其明年，淮南、衡山、江都王谋反迹见，而公卿寻端治之竟其党与，坐而死者数万人，吏益惨急而法令察”。据中国政法大学博士宋国华的研究，所谓见知之法是指“监察或主管官吏见知民或吏犯法而不举告、揭发，监管或主管官吏应负连带之责”²⁴⁴。见知之法的出现与以《春秋》治狱的司法实践有直接的联系。此法导致了西汉治狱的“上下相殴，以刻为明”现象。晚清著名法学家沈家本在分析西汉的见知之法时也说：“见知部主之法造，自汤、禹，文景仁厚之风荡然无遗，至创为腹诽之法而冤伤益不可问也。”这是从汉代历史中可以得到完全证明的，宣帝时，“受《春秋》，通大义”的路温舒，就对西汉的治狱提出严厉的批评，“故天下之患，

²⁴⁴宋国华.汉代“见知之法”考述[J].咸阳师范学院学报,2008(03):16-20.

莫深于狱；败法乱正，离亲塞道，莫甚乎治狱之吏”²⁴⁵。而主张用《尚书》的“与其杀不辜，宁失不经”，来矫正当时的治狱残酷。哀帝时，鲍宣讲民有七亡、七死，前三死的“酷吏毆杀”、“治狱深刻”、“冤陷亡辜”，都与治狱相关

从法制的规范性和严格性的形式意义上分析，汉代的引经决狱无疑是对封建法制的破坏。首先，它破坏了国家制定的成文法的权威性。法律的基本特征之一就是国家意志性和国家强制性。法律一旦制定，法制的理念必然要求严格执行法律。汉代儒家学者引经决狱，将儒家经义置于国家的成文法律之上，必然使法家思想刚刚建立起来的“事决于法”的法制理念遭到破坏，这种藐视法律的破坏作用对于中华法系的法制理念影响至深。中华法系始终没有形成法律至上的法律理念，与刑律儒家化关系极为密切。其次，它破坏了案件的审理规则，即从适用具有明确性和规范性的国家法律到适用具有原则性和模糊性的儒家经义，为司法人员的主观臆断和枉法裁判打开了方便之门。再次，它破坏了法律的平等原则。先秦时代法家确定的“刑无等级”的平等法律观，被充满着尊卑等级、封建特权、宗法伦理等等一系列等级原则所取代。

自西汉以后，引经注律成了律学研究的主要内容，造成了中国古代法律与道德高度混同，失去了先秦以来法家注重客观的司法追求。董仲舒在引经决狱中确立的“原心定罪”的

²⁴⁵ 《尚德缓刑书》

原则，运用到极端之后，甚至出现了“志善而违于法者免，志恶而合于法诛”²⁴⁶的状况。在引经决狱的过程中，往往会出现执法者凭主观来任意改变法律的规定，从而使本来就不稳定的法律进一步失去其应有的严肃性、公正性和权威性，为法律虚无主义开了门户。

“春秋决狱”加强了对人们的思想控制，同时达到了文化专制的目的。通过在法律上推行春秋决狱，并进行儒家思想其它各方面的渗透，将人们的思想禁锢在统治者规定的范围内，按照“君臣、父子、夫妇”之道规范人们的行为，通过教化和惩罚的双重手段渗透到人们日常的行为和思想中。法律的权威性和公正性在实践中受到严重的挑战，并使人们对于正义的追求也局限在儒家思想限定的范围内。经过几千年的流传和演化，统治者在加重对人们思想控制的同时，也达到了推行文化专制的目的。

经义虽然具体集中地反映了儒家的观点，但并不利于司法公正。审理案件时，随手引用。任何一个司法官吏都不可能完全通晓儒家经典。司马谈曾说过：“夫儒者，以六艺为经，六艺经传千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼”²⁴⁷。拿儒家的主要经典，集“礼义之大宗”的《春秋》来说吧，一部《春秋》，文成数万，其指数千，万物之散聚皆在其中。再加上注解《春秋》的“经传”就更加庞杂了。要求司法官吏审理每一件具体案件，即时找出合适的经义，几乎是不可能

²⁴⁶ 《盐铁论》

²⁴⁷ 《论六家要旨》

的。再者，经典文字简约、含意深奥，又非规范性的条文，无固定的界说，直接引用决狱，势必是断章取义，造成同罪不同罚的混乱。虽然如前所述在“引经决狱”的过程中，形成了一些具体的儒家法律观点，对于决狱贯彻儒家思想起了指导作用。但这些观点也是经过许多错误之后逐渐形成的。这些具体观点在未变成法典、条文化之前，使用时，也是“各人生意”随意解释，极不利于法制的统一。

总的来看，“春秋决狱”以儒家思想作为法律上定罪量刑的依据，在融合了儒家、法家等诸多思想主张，确立了中国古代法律儒家化的标志的同时，也因为其判案的主观性强，司法官员经常以自己的个人好恶任意定罪，扩大了法律的随意性和任意性，背离了法律的公正性、正义性的要求。

六、法之魂传之于今

董仲舒的思想理论是中国传统文化的重要组成部分，代表了儒家主流学术传承，两千年来被奉为官学正统。他的法学思想和实践产生于特定的历史时期，有着鲜明时代烙印，但其中以民为本、礼法结合、明德慎刑、无讼是求等思想观念和精神灵魂，今天仍然有其现实意义，在中国法制现代化建设进程中，除了广泛借鉴域外司法经验外，深入发掘本土法制资源是推动我国法制建设行之有效的办法。

（一）以民为本发展为 sovereign 在民的宪政基础

董仲舒从他的天命观念出发，仰望星空去寻找法的根源，但在法律的实施和行政的运行中，他又回到了社会的基础

——民众当中。他继承了我们民族文化源头“民为邦本、本固邦宁”²⁴⁸治理观念，把孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”思想，向前推进了一步，达到了“为民”“安民”的层次，他说：“天之生民，非为王也；而天立王，以为民也。故其德足以安乐民者，天予之，其恶足以贼害民者，天夺之”²⁴⁹。他看到了民众是社会存在和发展的基础，民众的生存权、发展权在他的司法实践中，占据着重要位置。

一是在正确认识君民关系中实施礼法制度。他以名实理论对“君”“王”进行了解读，“王者，民之所往；君者，不失其群者也”²⁵⁰。所谓王，就是人民归往的意思；所谓君，就是不会失去他的群众的意思。因此，能够使万千民众归向，并得到天下群众拥护的人，天下就没人能和他抗衡了。如果相反，“赋敛无度，以夺民财；多发徭役，以夺民时；作事无极，以夺民力”。“君大奢侈过度失礼，民叛矣。其民叛，其君穷矣”²⁵¹。得不到民众的人，也得不到政权。

二是依靠民众实施有效的国家治理。董仲舒很强调人民在国家治理中的根本性作用。他说：“夫为国，其化莫大于崇本”²⁵²。治理国家的政策教化没有比崇尚根本更重要的了。什么是根本呢？他说“天、地、人，万物之本也”²⁵³。遵循天道规律，注重地力耕织，以礼乐教化安抚百姓，这样政权就

²⁴⁸ 《尚书·五子之歌》

²⁴⁹ 《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》

²⁵⁰ 《春秋繁露·灭国篇上》

²⁵¹ 《春秋繁露·五行相胜》

²⁵² 《春秋繁露·立元神》

²⁵³ 《春秋繁露·立元神》

会稳固长久。相反，如果不这样做，君王就会处于没人威胁而自己处于危险境地，没有人要消灭他却自己灭亡了。他说桀、纣这些失去民众的无道之君，“虽立天子诸侯之位，一夫之人耳”²⁵⁴。“桀，天下之残贼也”²⁵⁵。对于这些没有民众支持的“独夫”“一夫之人”，应该加以讨伐，“故夏无道而殷伐之，殷无道而周伐之，周无道而秦伐之，秦无道而汉伐之”²⁵⁶。他的依靠民众、反对暴政的思想，是夏商以来民本思想的继承。

三是礼法政策的制度要维护民众的利益。董仲舒从“天立王，以为民”的观点出发，进一步提出了一系列具体的德治思想。人君要有一爱民之心。他说：“《春秋》为仁义法。仁之法，在爱人不在爱我”²⁵⁷。并说“仁者，爱人之名也”。爱民就不能“苦民”、“伤民”、“杀民”。董仲舒说：“凶年不修旧，意在无苦民尔。苦民尚恶之，况伤民乎？伤民尚痛之，况杀民乎？”²⁵⁸在董仲舒看来，凶年修旧，对老百姓无疑是雪上加霜，这是《春秋》所忌讳的。致于“伤民”、“杀民”，则更要严加禁止。董仲舒甚至把害民之大小作为量政治上恶之大小的一个重要标志，认为“害民之小者，恶之小也；害民之大者，恶之大也”²⁵⁹。董仲舒从其阴阳五行观出发，认为“阳常居大夏，而以生育养长为事”，从而进一步向统治者

²⁵⁴ 《春秋繁露·仁义法》

²⁵⁵ 《春秋繁露·暖燠常多》

²⁵⁶ 《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》

²⁵⁷ 《春秋繁露·仁义法》

²⁵⁸ 《春秋繁露·竹林》

²⁵⁹ 《春秋繁露·竹林》

出了要依天道实行仁政德治，化育百姓，做到“薄赋敛，省徭役，以宽民力”²⁶⁰的主张，反对封建国家对老百姓的横征暴敛。孟子曾经为制民之产立了一条基本的标准，就是要让老百姓“仰足以事父母，俯足以蓄妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”²⁶¹。董仲舒对这一思想进行了继承，提出了要使老百姓“内足以养老尽孝，外足以事上共税，下足以蓄妻子极爱”²⁶²的主张。针对汉武帝大兴徭役、兵役，老百姓苦不堪言的状况，董仲舒率劝统治者要“省徭役”，并以阴阳五行观点论证统治者顺应四时规律，注意与民休息和不违农时的重要性。

“以民为本”的思想被历史推崇，超越了“君权神授”的禁锢，将人民视为社稷的根本。到唐朝提出“水能载舟，亦能覆舟”治国理念，明清时发展为“天下为主，君为客”进步思想，今天我们把“一切权力属于人民”庄严地写进了宪法，成为我国民主宪政的坚实基础。

（二）礼法并重发展为依法治国和以德治国

在宗族和血亲社会观念中发展起来的“礼”成为了社会运行的重要规则。春秋决狱则把礼法紧密地融合在了一起，成为法治实践的基本遵循，今天则发展为依法治国与以德治国的紧密结合，并行不悖，相得益彰。法律和道德都是社会上层建筑的重要组成部分，都是规范人们行为的重要手段，

²⁶⁰ 《董仲舒文集·又言限民名田》

²⁶¹ 《董仲舒文集·又言限民名田》

²⁶² 《董仲舒文集·又言限民名田》

但二者又有各自不同的特点和作用。

法律体现着国家对其成员在政治、经济、社会等各个领域的行为的要求，体现着维护社会稳定、保护人民生命财产安全、保障国家安全的要求。从维护社会的秩序、保障社会的稳定来说，法律具有不可或缺的重要作用。改革开放以来，为了适应社会主义市场经济发展的要求，我们十分重视运用法律的手段来规范人们的行为，并把依法治国确立为治理国家的基本方略。因为，没有完备的法律体系，就不可能保证社会主义市场经济的顺利发展。

道德也是上层建筑的一个重要组成部分，但它和法律不同，道德的实施不是依靠强制性手段，而是通过道德教育的手段，以其说服力和劝导力来影响和提高社会成员的道德觉悟，使人们自觉地遵守这些行为规范，培养和形成古人所说的“羞耻之心”，在潜移默化中，改变人的性情和气质，改变社会的风气，形成某种道德的氛围。这种社会舆论，一旦同内心信念相结合，就能发挥更大的作用。

从维护和保障社会的稳定来说，法律和道德有着同样重要的作用。它们相互联系、相互补充。道德规范和法律规范应该相互结合，共同发挥作用。有了良好的道德素质，人们就能自觉地扶正祛邪，扬善惩恶，有利于形成追求高尚、激励先进的良好社会风气，从而保证社会主义市场经济的健康发展，促进整个民族素质的提高。

法治和德治，相辅相成、互相促进，二者缺一不可，也

不可偏废。把法制建设与道德建设紧密结合起来，把依法治国和以德治国紧密结合起来，为社会保持良好的秩序和风尚营造高尚的思想道德基础。

（三）无讼慎刑发展为包容和谐的社会建设

董仲舒追求“囹圄空虚”的无讼社会，这种理想是植根于中国文化土壤中共同的美好愿望。中国社会是一个因血缘及地缘上的密切关系而结成的“熟人社会”、“亲情社会”，重视人际关系的讲信修睦，人们形成了“以诉讼为耻，以无讼为德”的观念。这种主张在刑事政策上表现为反对苛政、滥刑、重罚，主张恤刑慎杀，德主刑辅，这是一种“慎刑”的理念。就像宋代包拯所认为的：“治平之世，明盛之君，必务德泽，罕用刑法。”²⁶³“无讼”与“慎刑”的观念提倡通过协商和解来解决刑事纠纷，以保持人际关系的和谐。今天，司法的宗旨仍然是定分止争，化解矛盾，为社会提供法治保障。古代的“无讼”观念以及古人为此理想所作的努力对我们今天社会的法制建设有积极的借鉴意义。

2018年博鳌论坛，国家主席习近平强调，致力于建设一个包容的世界，营造共同和谐的氛围。这是对中华优秀传统文化理想的弘扬和发展。中国古代思想家都在追求秩序，并为秩序的实现提供了理论基础。儒家倡导“礼之用，和为贵”，法家主张“以刑去刑”，借助暴力手段构建和谐的世界，墨家的“尚同”思想是对和谐秩序的追求与赞美，董仲舒继承了他

²⁶³ 《包拯集》

们的思想，在天人合一的思想下，追求“中和”的社会理想。在和谐理念的影响下，无讼成为中国传统法律文化的基本价值追求，深深影响着中国古代的法制实践。民间调解作为追求和谐无讼的纠纷解决方式，在中国传统社会倍受推崇。一直到今天，民众还是认可和谐无讼理念，至今仍然基本倾向于先考虑调解，期盼某种和解，真正迫不得已才会告上法庭。这是中国广义的传统法律制度的基本延续的最好证明。

董仲舒继承了孔子“道之以德，齐之以礼”²⁶⁴的思想观念，从他的人性论观念出发注重道德教化的作用。在他的观念中，违法犯罪被认为是未受到教化或教化不彻底所致，应当再次对其进行教化，而不是一味苛求刑罚制裁，只有这样才能达到“治平”之效。当今中国社会的社会矛盾、道德的危机、信仰的危机不是仅靠法律就能解决的，因为司法不是一台自动售货机，把写好的状子和诉讼费放进去，就会自动送出判决，而是有人的理性、情感和价值判断，在维护法律神圣至上的权威同时，注重发挥道德教育的功能，才能实现法治的目标。

中国古代社会的秩序观不是现代法治秩序产生的基础，但和谐理念作为传统社会的秩序理念，与现代法治社会的法治秩序并不完全冲突。传统社会的和谐理念实质在于消除“争心”，希望将民众固定在“三纲五常”“孝悌”等的纲常名教所期望的社会环境中。法治社会所要建立的和谐理念建立在机会均等、尊重个人或群体的创造力、正当权益受到保护的

²⁶⁴ 《论语·为政》

基础上。经过现代转换的和谐理念强调协调、平衡发展中的不平衡、发展中的多元利益矛盾，最大程度上实现全社会共赢。当社会成员感受到来自法治的安全感、平等感后，必定会信任法律、认同法治。

中华文化历经数千年长盛不衰，经历了各种历史变迁的考验、社会治理实践的检验和艰苦磨难的历练，如今以独特优势立于世界之林。在大力实施中华优秀传统文化创造性转化创新性发展的今天，习近平总书记在建党 100 周年“七一”重要讲话中，又提出了把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合时代命题，深入挖掘中华优秀传统文化，为当前服务，为社会主义现代化建设服务，显得尤为迫切。

中国法治思想源远流长，有着很悠久的历史传承和丰厚的文化资源。在董仲舒之后的司法制度构建中，法律始终没离开儒家思想的影响，使得法律逐渐儒家化，这也是古代法制的重要特征之一。董仲舒提出“春秋决狱”便是中华法律儒家化的重要标志，直接开启了中华法律儒家化的道路，它将道德伦理融入法律领域，使得道德与法律共同作用，直接服务于皇家集团的专治统治。之后历代王朝都以此为样本，倡导“德治天下”，完善法律制度体系，对中国两千多年的法制的构建和发展产生了深远的影响。本文对董仲舒思想的法制精神进行整理阐释，以期为中华优秀传统文化“双创”事业尽微薄之力，对今天的司法建设增添一抔文化之壤，对法治

理论和实践有所启发。知识积累欠缺太多，文中表达多有谬误，以俟方家指正。