

論董仲舒之人性觀及教育觀

鄭炯堅

前言

甲 人性觀

- 一 性是自之質
- 二 論性三觀點
- 三 善條件：後天教化

乙 教育觀

- 一 人須受教之因：善成於人
- 二 教育起點與終點之善
- 三 教育之價值及效果：聖人「天生」而「可學」
- 四 教育最佳對象：三品之中民
- 五 三大文教政策

論董仲舒之人性觀及教育觀

鄭炯堅

前言

董仲舒(179-104B.C.)生於漢高帝九年，卒於漢武帝元封五年。他是西漢之大儒、經學大師、儒家之功臣，當時有「漢代孔子」之稱。他於武帝時倡罷黜百家，表彰儒術，使儒家由諸子之一而成獨尊，由一家而融匯百家，在儒學發展史上起了承先啓後之重大作用。他治春秋公羊傳有盛名，景帝時爲博士，武帝時以賢良方正應舉，上天人三策，歷相江都王、膠西王。後畏讒告退，著書以終。大作「春秋繁露」流傳於世。他是劃時代大思想家，其龐大系統無所不包：從宇宙本源，論到天有「十端」(天、地、陰、陽、木、火、土、金、水、人。)其中「人」比萬物高貴，可與天地參，此因人性高於物性所致。人性有善質，教而後善，善之主要內涵是仁、義。仁是愛他人，義是嚴律己。人有「義」(精神)與「利」(物質)兩項需要，「利以養其體，義以養其心」、「心」之價值重於「體」，故「義」貴於「利」。由「義利之辨」然後才有賢庶、德才之辨。「義利之辨」源於心志，故有「貴志」之論。他又認爲聖人之重要原則爲：「中和」與「大一統」。「中和」是無所不包之普遍規律：天地、社會、人體、人之思想情緒……均以中和爲主，中和也是治天下與養生之道；「大一統」：社會和思想均要大一統，天下人之思想要統一於天子，天子要統一於天意，天下只有一個思想中心，人民才能知所遵從。他認爲只有聖人最了解天意，儒家經典都是天意之表達，因此天子如要遵天意則必須遵儒家經典辦事，儒家經典以「春秋」最難懂，而他的大作「春秋繁露」就是發揮其微言大義。有人認爲他把己見與儒家經典相附會，再將這些觀點當作天意勸天子接納，以免有違天意而遭大禍。其實

他利用聖人和天意把自己之思想神聖化。後人評他的「三綱」說提供政權、族權、神權、夫權之封建統治，有束縛人民思想之弊；但他的「天人感應」及「災異譴告」說，却為有利於推行己見之工具，並為有利於於後世儒者對專制天子之進諫手段，在歷史上產生了某些積極之作用。

董仲舒以「正其誼不謀其利，明其道不計其功」二語，表達儒家之重動機之純正道義論，甚得宋儒之稱誦。他又為儒家建立「五常」（五種永恆不變之道德信條：仁、義、禮、智、信之德目系統，影響後世頗大。

董仲舒之人性觀及教育觀甚為後世稱道。他謂：「質樸之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非度制不節。是故王者上謹於承天意以明命也，下務於明教化民以成性也，正法度之宜，明上下之序，以防欲也。」其中「化民成性」一語更被譽為思深識遠之見。欲明瞭其教育觀必當先明瞭其人性觀，因其人性觀是其教育觀之基，為其教育觀之所以可能之一個重要依據。人性觀是中國哲學之大問題，儒家之核心。董子所論之人性觀及其人性觀所直接引伸出來之教育觀，有超時代之價值，故本文特長加論述。董子之人性觀主要見於其大作春秋繁露之「深察名號」及「實性」等篇，及漢書本傳中之「賢良對策」。由於董之論人性與孟荀二子有關，故本文特將三子加以比較研究。

甲、人性觀

一、性是自然之質

「今世闇於性，言之者不同，故不試反性之名？性之名，非生與？如其生之自然之資謂之性。性者，質也，詰性之質，於善之名能中之與？既不能中矣，而尚謂之質善，何哉？性之名不得離質，離質如毛，則非性已，不可不察也。」

「春秋辨物之理以正其名，名物如其真，不失秋毫之末，故名實石則後其五，言浪鵠則先其六。聖人之謹於正名

如此，『君子於其言，無所苟而已。』五石六鵠之辭是也。」（深察名號）

(一)以生訓性：評孟子混淆「善之名」與「性之名」

人性善惡問題，自孟子以降，一直為儒者重視，董子對此亦有一特殊觀點。董子首先用名學家之觀點針對孟子之性善論加以批判，並對性下一定義。他沿用傳統性命古訓對性之解釋：「性」之本義是「生」，即人生下來之自然本質（或可稱為「氣質」，此即從個體上就就氣質之自然而本然者論性），謂性之本質不涵「善」，善之名不符性之實。因此他駁孟子所主張之性善論是把「善之名」與「性之名」混淆，觸犯名學大忌。

(二)董、荀均用生物學命題論性

董子所言之「生」，是自然生命之生，乃一「生物學之命題」。他以生論性與告子之「生之謂性」，荀子之「生之所以然者謂之性」、「生（性）之所生，精合感應，不事而自然謂之性」之論性大前題相同，但與正統儒家論性則大相逕庭。正統儒家之所謂「生」，是「生生不息」之生，是一「價值命題」，本身涵道德之善。正統儒家論性以孟子為正宗，孟子非「以生論性」而是「以心論性」，以心之善為性之善。

(三)以名求實：反孟子「以心訓性」

董子強調古人立名之認真，作為自己對性之解釋之「以名求實」之助證。此處董子徒知立名當以「符實」為準，但由於時代各異或人之思想各異，立名者所取而了解一事之觀點各異，則所立之名或所用之名雖同，而其所表之實則各異。古訓「以生訓性」，實由於只重視人之「自然生命」。孟子「以心訓性」則轉而注重人之「精神生命」，二者之觀點既異，名雖同而所指之實亦各異。如以平等觀之，「以生訓性」與「以心訓性」同樣是名實相符，不過由於二者所符之實各異，故二者又有真實程度多寡及價值高下之各異（此點下面會再論述）。董子只重「以名求實」而不重「以實求名」亦一大錯。「以名求實」常易為立名者之疏忽所累；「以實求名」才能稱得上對「名」之善為活用，對「實」之善作把握，不致為已成之名累未確定之實。孟子能立「心」之名以論性，實此一例。董子所用之名與公孫龍

子之「白馬非馬」實同一思路，均犯以名累實之弊。

二、論性三觀點

「枉衆惡於內，弗使得發於外者，心也，故心之爲名，枉也。人之受氣苟無惡者，心何枉哉？吾以心之名得人之誠，人之誠有貪有仁，仁貪之氣兩在於身。身之名取諸天，天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性；天有陰陽禁，身有情欲枉，與天道一也。是以陰之行不得於春夏，而月之魄常厭於月光，乍全乍傷。天之禁陰如此，安得不損其欲而輟其情以應天？天所禁而身禁之，故曰身猶天也，禁天所禁，非禁天也。」（深察名號）

董子先對性作一抽象而概括之描述，然後董子進而把性之內容及其有關問題作一具體分析。

董子對性之分析概取三個觀點：

名學觀點。

陰陽五行及天人相通之天道觀點（宇宙論觀點）。

調和孟荀之觀點（其中一部份還融納孔子觀點）。

（一）名學觀點：心善性惡、性善情惡

董子首先由心之名求心之實。他認爲心之作用爲「枉」。枉者、禁閉也，忍也。又認爲有「能枉」必有「所枉」。他指出能枉者爲「心」、所枉者爲「性」（回應上面「性非善」之義）。他又把性分析爲「仁」、「貪」兩面來理解（由此點開始與告子及荀子之論性分歧），而此「仁」、「貪」兩性又是由他的「人副天數」而來，謂人是天之副本，是宇宙之縮影，天地之精華，此即與其陰陽五行之天道觀及天人相應之觀點相連。他認爲天道有陰（屬於「殺」方面）、陽（屬於「生」方面）二面，人性因與其相應，故亦有仁、貪之別。仁之氣屬陽氣、陽氣比較光暢而易開發，故易傾向於善；貪之氣屬陰氣，陰氣比較陰暗而易固閉，故易傾向於惡。天道以陽（生）爲本，陰（殺）

只是生化之過渡，因此天道是扶陽抑陰，轉陰爲陽。由於人道是依天道而來，故亦當以善爲主，人之本質一方面「善性惡」，另一方面「性」（廣義）中分「仁」（狹義之性，傾向善，與貪情傾向惡有別）、「貪」（屬於情欲）兩部份，狹義之性中有善之成分，故可說是「性」（狹義之性）善情惡。因此綜合而言：人是善多惡寡。董子又認爲人必須通過「法天」來發展善，禁閉惡，轉惡爲善，這是「禁天之所禁，非禁天也」。此亦是其教育觀中之一個重要依據。

自漢以來，儒者討論人性之內容，已開始轉先秦之「簡樸」爲「繁複」而成一風氣，到魏晉時則全注重人之個體差別性。此處董子把性情分爲善惡二面，比起先秦孟荀之以性情合一，單言性善或性惡，已明白顯出由「簡」到「繁」之始點。

(二)調和孟荀觀點：性分仁貪

董子所言狹義之性中之「仁」、「貪」二性，實把孟荀二子之性善論與性惡論加以調和折衷。他認爲孟子只看見人性「陽」之方面，荀子只看見人性「陰」之方面，各有偏差，故矯之以綜合。不過，他認爲天道和人性以「善」爲主這方面，又似較偏重於正宗儒家，尤更近於孟子（以下再詳論）。

至於董子把心性分裂爲二，其思想則遠於孟子而近於荀子。他認爲「心」是覺與思慮（對性而言，其作用是覺「性之惡」而思以禁閉之、教育之）；「性」是質，但兼有善和惡之傾向。此種看法，不如荀子之把「心」、「性」之善惡畛域劃分得清楚。

荀子論心方面：第一步爲理智心、第二步爲意志行爲心，然後上體「道」（是人道，非天道）而下貫於性，以矯情化性（此爲荀子之教育觀之基礎）。董子所論之心第一步是能「覺」，包涵理智心之成分，第二步亦爲意志行爲心（此義在董子文中雖未有明白表示，但爲其思想所涵），然後上體「道」（是天道，非荀子所言人道）而下貫於性，以禁閉惡情（此爲董子之教育觀之基礎）。故二子所論之心，粗而言之，實同多異少。

董子在其「竹林」、「玉杯」等篇中指出人有「善善惡惡」之性，可為其前面論人性以「善」為主之助證：

「今善善惡惡，好榮憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。」（竹林）

「人受命於天，有善善惡惡之性，可養而不可改，可豫而不可去……」（玉杯）

「善善惡惡」一義，表示人雖有惡而不安於惡，相應於天道雖有陰而不停於陰，陰只是陽之過渡。同樣惡只是善之過渡，人雖有惡，人生之道德理想仍是向善。

由董子言性之理論觀之，人此種「善善惡惡」之性（其後王陽明論之最精），定必由性中之「仁」方面所發出，但此性却非孟子所言之善性，亦非王陽明所言之良知，這種性仍是本文開頭所說之「自然之質」。因董子把人之心性分開，以致此「善善惡惡」之性本身缺乏「道德之自覺」（董子云：「性如暝之未覺」），故由其所發出之善不能是道德性本身之定然之善。

董子把心性分開，不以「心」有道德性之自覺而指心有善善惡惡之性，有自願「枉」惡情之善性，而以心為性，以心善即性善，實由於他只重以心「所枉」之惡情為性，由心之「有所枉」以證惡之存在，而忽略「能枉」之心之所以「枉」惡情，實由於心有善性所致。且董子如說心有能「枉」惡情之「善善惡惡」之性，則與其重「名學」，以心之名為「枉」更為切當而深刻。由於董子不能把「心性合一」，於是「仁」性中之「善善惡惡」之性沒有自覺，能自覺之心其「善善惡惡」之性又不能清楚點出，故董子終不能言性善。荀子亦未能把心性合一，故其論性亦如董子不能自圓其說。孟子雖未直言「善善惡惡」，但此義為其所論之性所涵，後來遂為王陽明所點明，對善性論之完成，有莫大幫助。

（三）天人相通觀點：心性配陰陽

在天人關係之重要哲學課題中，董子認為人要繼天、法天（其所論之天乃「人格神」），人之有心性是由天之有陰陽而來，他認為「天有陰陽禁，人有情欲枉」，目的在「與天道一也」。荀子則認為天是「自然之天」（中性

的），在荀子「不求知天」一義中隱涵天是「無可取法」一義，其所論之道亦非董子所言之天道而爲人道。由於他提倡「天人分職」、「天人成」，故無「繼天」、「法天」之思想，只有「天一」、「地二」、「參三」之人與天作平等觀之「參天地」思想。董子之繼天、法天思想是「縱」的；荀子之參天地是「橫」的。孟子之「盡心知性則知天」（以人之心性乃天所賦予，人能盡心性之善，則可知天之善。即由人之心性、理性上通天心、天性、天理。）與董子均有「天人相通」之意，不過董子是由上至下，由天至人的；孟子則是由下至上，由人至天的。同時孟子所言之天與性均是純善，與董子所言之天與性之有陽有陰、有善有惡有異。

三、善條件：後天教化

「必知天性不乘於教，終不能枉。察實以爲名，無教之時，性何遽若是？故性比於禾，善比於米，米出禾中而米可全爲米也，善出性中而性未可全爲善也。善與米，人之所繼天而成於外，非在天所爲之內也。天之所爲，有所至而止，止之內謂之天性，止之外謂之人事，事在性外而性不得不成德。民之號，取之暝也，使性而已善，則何故以暝爲號？以實者言，弗扶將則顛蹈倡狂，安能善？」

「性有似目，目臥幽而暝，待覺而後見，當其未覺，可謂有見質而不可謂見。今萬民之性，有其質而未能覺，譬如暝者待覺，教之然後善。當其未覺，可謂有善質而不可謂善，與目之暝而覺，一概之比也。靜心徐察之，其言可見矣，性而暝之未覺，天所爲也；效天所爲，爲之起號，故謂之『民』，『民』之爲言，固猶暝也，隨其名號，以入其理，則得之矣。是正名號者於天地，天地之所生謂之性情，性情相與爲一暝。情亦性也，謂性已善，奈其情何？故聖人莫謂性善，累其名也。身之有性情也，若天之有陰陽也，言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也，窮論者無時受也。」

「名性不以上，不以下，以其中名之。性如繭如卵，卵待覆而爲雛，繭待繅而爲絲，性待教而爲善，此之謂真

天。」（深察名號）

(一)善質（潛能）不等於善（實現）

董子承上文謂心能「枉」（禁閉）惡情，原於能上體天道，先由自己受「教」，然後教化惡情使改過遷善。他把禾、暝、繭和卵比喻「性」，把米、覺、絲和雛比喻「善」；後者出於前者，但前者並非就是後者，只能說後者有前者之質，有發展成爲前者之傾向。同樣，善出於性，亦只可說性有善質，有善之傾向而已，性雖可出善，但不能稱性爲善，或性已善（並且「情亦性也」，情是惡的），董子區分「善質」與「善」之別，目的是注重性之表現、實現與潛能之異，即認爲米、覺、絲、雛和善都有賴於天生以外之人事而成，所以不是天生範圍，而是後天人爲之範圍。有人性是「天」之範圍，人性表現善，則是人爲、人事之始。此種天人相分，與荀子「天生人成」之思想相通，但與孟子「天人不二」之思想異趣。

董子認爲要完成善質爲善，有待於性外之後天人爲之「教」，如暝者（暝是古眠字，此指睡眠者）之待覺一樣（董子之教育觀）。

董子認爲民之名從「暝」而來，故善與暝之名實不相符，因此不能說人之性善，此言實有問題。他以「暝」釋民之性，是由古訓以「生」論性而來，此點由「以心論性」之孟子看來，董子亦是犯上「以名累實」之弊，因董子錯以「暝」之名論民之性，故硬指民之性無善之實而已。

(二)論性非定然、必然，乃實然、偶然

董子所論性之善或惡之傾向，實乃「氣性」落在善惡問題上而產生之傾向，此傾向只是一氣性之傾向，並無孟子所論之性之先天之「定然」與理之「必然」，只有氣性之「實然」與「偶然」，故董子言性之所謂善與孟子之由道德性本身所提練出來之善不同。

(三)綜合孟荀：「中性」、「善惡混」

董子認爲性只是「自然之質」，兼有善與惡兩種傾向。如由性是一種質樸之性，只有善惡之傾向，而未能有真正之善或惡而言，可評他所言之性爲「中性」。告子與荀子「以生論性」，以性爲自然之質，故三子之基本型態均可說爲「中性」。

董子又言：「性情相與爲一暝。情亦性也……」此與其天道觀：「天道之大者在陰陽，陰陽雖異而所資一氣也」相配合（見董子之「賢良策一」及「雨雹對」），如此，其所言之性（廣義）中不但有性（狹義）與情之各自之善惡傾向（按：本文所提到董子之「性」字，如無特別注明，或不是連着「情」來說，則一律作廣義論），同時性與情、善與惡還互相滲透而「相與爲一暝」，則成爲「善惡混」。按：「善與惡相與爲一暝」亦可解爲善與惡都不顯，即又成爲「中性」。

要之，董子所論之人性，是「善惡混」抑或是「性善情惡」、「善惡分化」……均與孟荀二子論性有別，但却有綜合二子之痕跡。

乙、教育觀

一、人須受教之因：善成於人

「天生民、性有善質而未能善，於是爲之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王，王承天意以成民之性爲任者也；今案其真實而謂民性已善者，是失天意而去王任也。萬民之性苟已善，則王者受命尙何任也？其設名不正，故棄重任而違天命，非法言也。」

「春秋之辭，內事之待外者，從外言之，今萬民之性，待外教然後能善，善當與教，不當與性，與性則多累而不精，自成功而無賢聖，此世長者之所誤出也，非春秋爲辭之術也。不法之言，無驗之說，君子之所外，何以爲哉？」

「或曰：『性有善端，心有善質，尙安非善？』應之曰：『非也。繭有絲，而繭非絲也；卵有雛，而卵非雛也。此類率然，有何疑焉？』」（深察名號）

董子由「天意」與「王者」（包涵董子心目中的聖人或大教育家）之受命來反證民性之未善，從而點出「教育」及「王者」之責任對未善之民性之重大意義。

董子之心性觀與教育觀是一貫的，其一貫性與孟荀二子相同，其心性觀既是綜合孟荀之見，故其教育觀亦不例外。

（一）採荀子對點：人須受教化

荀子認爲人之性惡，故人有接受教育以矯正惡情之需要，董子承受此種觀點，把人之心性分開，在其「深察名號」中，爲「心」下一定義。

「枉（禁制）衆惡於內，弗待發於外者，心也。」

董子把人性分爲仁、貪兩面，即善、惡兩面，其所言人性之仁只是善質，而非孟子所言之善端，故謂：「性待教而後善」、「譬如暝之待覺，教之然後善」，並以由教育而開始之善作爲「人事」之始點，人生之意義是完成天地未竟之功，與荀子相近。他又與荀子同樣重視聖王之教，認爲一般人當以聖王爲師，並同樣認爲因人性未善，故人間才須有聖王之立。其中亦有相異處：董子云：「天生民，性有善質而未能善，於是爲之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王，王承天意以成民之性爲任者也……。」（深察名號）

「故古者聖人以人之性惡……故爲之立君上之勢以臨之……使天下皆出於治，合於善也，是聖王之治而禮義之化也。」（荀子「性惡篇」）

「聖人者，道之極也。」（荀子「禮論篇」）

董子之聖王是「天命」的，即由天所立，其職責是上承天意，以天道爲施教之最高標準（托天立教），以對下作

人民施教主體；但荀子之天是「自然」，「聖王」雖亦為人民施教主體，但却是由人所立，聖王是道（人道）之極，其施教是以人道或聖王自己之道為最高準則。故董子之聖王是承繼天、法天，但荀子之聖王則是參天地的（此點上文已有論及）。而孟子則不如他們之重視聖王之教，因他認為人性本善，人有四善端，即人有道德自覺，不必一定要依賴聖王之教，自己也可以「盡心知性」、「存心養性」以自教而當聖人。人修養或自我教育到最高境界或聖人境界：是「知天」、「事天」而非「法天」或「參天」。

(二)採孟子對點：人有受教之可能性

孟子認為人性善，教育是依人性本有之善端而加以擴充，因人有先天之「善之可能性」為基礎，故施以後天「人為教育」才有效。相反，如人性純惡，人無「善之可能性」存於性中，則無論如何加以後天人為之教化也是徒然無功的，有如教一塊頑石為善之不可能。董子有見及此，知道推行政教必須要順人之性，故云：

「故唱而民和之，動而民隨之，是知引其天性所好，而壓其情之所憎者也。」（春秋繁露：「正貫篇」）

「性者、天質之樸也；善者、王教之化也。無其實則王教不能化。無其王教，則質樸不能善。」（春秋繁露：「實性篇」）

董子認為：如人性中無善質，則王教也不能化人為善。孟子認為人性比禽獸善，便稱性善，但董子認為要達到聖人之善，才能稱為善。人性中既有善惡二面，故言人性未善。董子無非欲擷孟子之所長而使其教育觀得以完成。

董子云：「性情相與為一暝」、「暝而待覺」，即認為人性中沒有「自覺」的善端，此與孟子認為人性有自覺之善端大異其趣。因人性有自覺之端，則可任其發展，直養而無害，不加干涉，也能成善。但董子所言之人性既無自覺之善端，無應為善之道德自覺之心，雖有「善質」，必須待教才能成善，但如何能真正接受教化成善，則大有問題，縱能為善，亦只是依於氣性之「實然」性與「偶然」性而已。如此王者受天之教，與人民受王者之教均成為「無根」之談而不可能。此由於董子及荀子均未能採取孟子之「心性合一」說，不以心之能自動、自覺去接受教化為善所致。

近人又有把人性分爲「自然屬性」（人禽相通，尤其是人之嬰兒階段）及「社會屬性」（人獨有，屬後天），而告子及荀子所言之性爲前者，孟子所論之性屬後者。

二、教育起點與終點之善

「天生民有六經，言性者不當異，然其或曰：性也善，或曰性未善，則所謂善者各異意也。性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善，此孟子之善。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛敦厚而好禮，乃可謂善，此聖人之善也。是故孔子曰：『善人吾不得而見之，得見有常者，可斯矣。』由是觀之，聖人之謂善，未易當也，非善於禽獸則謂善也。使動其善端於禽獸則可謂之善，善奚爲弗見也？夫善於禽獸之未得爲善也，猶知於草木而不得名知；萬民之性善於禽獸而不得名善，知之名乃取之聖。聖人之所命，天下以爲正，正朝夕者視北辰，正嫌疑者視聖人。聖人以爲無王之世，不教之民，莫能當善，善之難當如此，而謂萬民之性皆能當之，過矣。

「質於禽獸之性，則萬民之性善矣；質於人道之善，則民性弗及也。萬民之性善於禽獸者許之；聖人之所謂善者勿許，吾質之命性者異孟子。孟子下質於禽獸之所爲，故曰性已善；吾上質於聖人之所善，故謂性未善，善過性，聖人過善。

「春秋大元，故謹於正名，名非所始，如何謂未善已善也？」（深察名號）

董子通過討論善之名有二義，而提出其所謂善之標準有二：

(A) 聖人之善：聖人已體現之全盡之善。以善之「終點」爲善，以教育之最高標準或目的爲善。

(B) 善於禽獸之善：此爲孟子所言之一般人之善端，以善之「起點」爲善，以教育之基礎爲善。

董子尊天卑人，特重王者或聖人之教化，故認爲當以聖人之善爲善。

孟子重「人禽之辨」，以「人之所以異於禽獸者幾希」之「幾希」之善端（根源），作爲人之所以爲人之特性，

並以此言人之性善。董子重「凡聖之辨」，重視聖人「己體現之善」，輕視一般人潛伏而未表現之「可能之善」，故謂人性未善。其實董子忽略了對全盡之善之體現必須建基於善之根源（善端），而後由此加以修養、教育、擴充而成。人之善端是人類一切善之源頭，善之關鍵，扣緊此點言人之性善已足。「聖人之善」不過是教育之目的，不能達到，乃人之教育成敗問題，而非人性之善惡問題。如一定要把善之標準向上提高，聖人之上尙有天，董子當以「天之善」為標準才對（因董子主「法天」），聖人「生」（或利）萬物有限，天「生」萬物無窮。禽獸之善比不上一般人之善，一般人之善比不上聖人之善，聖人之善比不上天之善，如必以最高之善之標準為善，則一般人與聖人均不足以當之，如此即世間所有之人均無善，只有「天」才有善，於是人類一切教育、修養都不能有一最後之成功標準，而人道亦無從立。因此董子實不當以善「量」為善，當以善「質」為善。天之善量超過聖人，聖人之善量超過一般人，但一般人、聖人與天之善「質」可以無異。如以善「質」言善，則天、聖人和一般人都是善，其善之大小只是「量」之差別，最大之善量——天之善量，原則上，聖人與一般人均可由教育、修養、擴充而至，而起點應基於人禽「幾希」之別之「善端」。扣緊此點言善，則與孟子之路相同，而其教育觀點才能完善。

三、教育之價值及效果：聖人「天生」而「可學」

董子看重聖人，認為聖人是天生（與一般之漢儒觀點無異），但却未有明言不可學而至，故學聖成為教育最高價值與效果。董子謂聖人屬「天生」，概就聖人之表現超凡拔俗，凌駕乎衆人之上，而似具衆人所望塵莫及之天才。但聖人未表現其為聖人時，仍與一般凡人無異，仍須有待教化才能成聖。在聖人與一般凡人無異時，其日後能否真正成聖，實無法預定，故必須肯定聖人為「可學」，然後人人均可以聖人為教育、修養之目標而發奮努力。努力之結果，然後凡聖分明。由於聖人難能可貴，可為而不易為，因此把其地位提高，以「天」之尊貴之意義加諸其身上，而稱讚其為「天生」，此尙不致有大毛病。但如以聖人純為「天生」，為凡人所不能學，則其教育思想遂成爲不可能，而聖

人亦無從培養，而終至世間不能再有聖人。故董子之所謂「善過性，聖人過善」一語，並不一定與孟子之「人皆可以爲堯舜」、荀子之「塗之人可以爲禹」之思想相違，只是可能指聖人之善，聖人之成就超過一般人，而未必是指聖人之成就之善超過一切世間之善，而爲後世所不能學。

四、教育最佳對象：三品之中民

「聖人之性，不可以名性；斗筭之性，又不可以名性；名性者，中民之性。如繭如卵，卵待覆二十日，而後能爲雛，繭待繅以涓湯而後能爲絲。性待漸於教訓而後能爲善。善，教訓之所然也，非質樸所能至也。（春秋繁露，實性）篇」

「名性不以上，不以下，以其中名之。」（深察名號）

董子把人性分爲三品（三等級）：上者爲「聖人之性」（生而不止僅有善端）、中者爲「中民之性」（「性待漸於教訓而後能爲善」）、下者爲「斗筭之性」（生而幾乎無善端），但只以「中民之性」代表實際人性，可以通過教育而遷善。其思想「承先」之處：

(A) 董子之「中民之性」是承籍孔子「性相近，習相遠」而來；「聖人之性」與「斗筭之性」則是承籍孔子「惟上智與不愚不移」而來。（按：另有一說謂孔子如此把人分類，主要是用在治學上。即以「智」來分，而非以「性」來分）

(B) 董子之性三品說與調和孟荀之論性有關：「聖人之性」近孟子之性善、「斗筭之性」近荀子之性惡、「中民之性」則是二者之調和。

董子以「聖人之性」與「斗筭之性」僅佔人類少數，而以佔人數大多數之「中民之性」作爲普遍之人性代表，此觀點頗近乎現代之「常態分配法」，其教育著眼點，亦主要以中民爲對象。此因聖人不用教（生而知之）或聖人未成

聖人之前仍屬待教之中民，而斗筭則不能教。

董子論性及性三品說，除有上文「承先」（孔孟荀）之意外，尚有「啓後」之意，在此附帶一談：

(A) 董子提出性三品之芻型，啓迪以後王充、荀悅、韓愈等人創出較完備之性三品說。

(B) 影響宋張載之「氣質之性」（董子謂：「仁貪之氣，兩在於身」）及「天地之性」（董子謂：「天之所爲有所至而止，止之內謂之天性，止之外謂之人事。」）

(C) 影響宋明理學家之「存天理、去人欲」觀點。（董子認爲人兼具「貪」與「仁」兩性，成「善惡二元論」；又謂「身之有性情，若天之有陰陽也」，又成「性情二元論」，主張揚性之善，抑情之惡。）

(D) 啓迪出「合久必分，分久必合」之人性論史觀：孔子（合）——孟荀正反（分）——董子（合）……人性觀與教育觀有緊密關係，且爲教育觀之重要基礎，人性觀有改變，教育觀亦必然隨之而改變。

五、三大文教政策

漢武帝採納了董子三大文教政策，以求化民治國之大目標：

(一) 興太學養士

「夫不素養士而欲求賢，譬猶不琢玉而求文彩也。故養士之大者，莫大乎太學。……臣願請陛下興太學，置明師，以養天下之士，數考問以盡其材，則英俊宜可得矣。」（對策二）

興大學之教化目標在培養、選拔賢才。

(二) 重選舉取士

養士與選士有緊密關係，董子重選舉、貢賢，免人才被埋沒，個人與國家均蒙受損失。

(三) 獨尊儒術、罷黜百家

「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，邪僻之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。」（對策三）

董子認為養士與選士必須有統一標準，天子與百姓之思想行爲也當有統一方針，然後才能人心歸順，天下統一。結果影響了自春秋戰國以來之百家爭鳴由此結束。

(六) 通德教育

董子提出「天命」、「人性」、「道德」三合一之道德教育。他認為：天受命於人以性和情，又受命於王以教化養性、改情之權，同時道德標準也是「天意」之安排。

道德教育之內容：董子在孔孟思想上，進一步提出「三綱」（君爲臣綱、父爲子綱、夫爲妻綱）與「五常」（仁、義、禮、智、信），認爲「三綱」、「五常」是秉承「天意」的，其實他借天意把自己思想神聖化作爲易於推行之手段。至於其道德教育之方法、原則如下：

(A) 重義輕利：

「天之生人也，使人生義與利，利以養其體，義以養其心。」（春秋繁露）

「夫仁者，正其誼不謀其利，明其道不計其功。」（舉賢良對策）

他發展儒家重義輕利思想，對統治者有「正身」作用；「修己以安人」、「修己以安百姓」；對人民有「禁欲」作用；「雖貧能自安」。

(B) 嚴己寬人：

「仁者，人也；義者，我也」；「以仁安人，以義治我。」（舉賢良對策）

「躬自厚而薄責於外」（舉賢良對策）

他認為應用「仁」待他人，即「求諸人謂之薄」；用「義」要求自己，即「求諸己謂之厚」。他提出治己（我）要嚴，待人要寬，要嚴於責己而薄於責人，要攻己之惡不攻人之惡，叫做「躬自厚而薄責於外」。

(C)「強勉」和「漸致」：

董子在道德修養上，要求「強勉行道」。他謂「強勉行道，則德日起而大有功」（對策一）。他又強調「盡小慎微」，採取「衆少成多，積小致巨」，「漸以致之」（對策一）之方法。他謂：「積善在身，猶長日加益而人不知也，積惡在身，猶火之銷膏而人不見也」（舉賢良對策）此言善與惡之形成均是日積月累，因此修養功夫也要遵守此種積習漸靡規律，只要時刻警惕便會收成善棄惡之效。

(D)以智輔德：

董子認為德育要通過智育來進行。他認為人之犯錯常由於「知之所不明」、「雖有聖人之道，弗論（研討）不知其義」（春秋繁露）。不學便不易成德，知育與德育不可分割。