



# 道德潜能的制度激活:汉代察举制 对性三品论的回应<sup>\*</sup>

杨 超 涂豪宇

**摘要:**董仲舒创立的性三品论不仅为汉代察举制奠定了关键的人性论基础,更在制度设计层面提供了明确指引。察举制将性三品论中所阐释的“孝悌”“廉让”“羞耻”与“善恶”等道德禀赋,分别与“孝廉”“察廉”“明经”“贤良方正”等具体科目对应,从而构建出一套将内在德性潜能纳入外在制度规约的精密体系。这一制度实践超越了一般选官制度的狭隘功能,升华为一项旨在激发并成就人性之善的伦理政治工程,在汉代特定历史阶段有效促进了阶层流动与社会整合。汉代察举制对性三品论的机制化回应展现了中国古代政治文明将道德哲学转化为制度实践的独特路径,然而该制度在后期的异化也揭示出其柔性道德评判与刚性权力结构之间的内在张力,折射出道德理想在制度化过程中所面临的普遍困境。

**关键词:**董仲舒;察举制;性三品论;道德潜能;制度激活

中图分类号:K232

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)06-0110-10

合理的制度不仅要遏制人性中的恶,还要激发人性中的善,这种治理智慧在汉代通过察举制得到了前所未有的彰显。以往的研究多聚焦察举制的行政功能或性善论的哲学内涵,对于二者关联性的探索较少。制度史学者往往强调察举制对官僚结构的优化,思想史学者多剖析性善论对统治合法性的塑造<sup>①</sup>。但学界对于儒家伦理如何转化为具有操作性的政治制度这一关键问题,尤其是察举制如何系统性回应性善论的理论要求,仍缺乏深入探讨。本文试图打破思想史与制度史研究的既定藩篱,从思想与制度互动的视角,深入解析董仲舒的性三品论如何为察举制奠定人性论基础与制度原则,并细致考察察举制如何通过一套精密的制度安

排,将性三品论的道德哲学命题转化为可操作的选官标准与教化实践。这一研究不仅有助于深化对汉代政治文明特质的理解,也可以为审视伦理理念制度化的一般条件与内在张力提供重要的历史参照。

## 一、董仲舒性三品论的理论建构 与政治意图

秦代实行军功爵制,以建立在性恶论基础上的严刑峻法为统治核心,形成高度功利化的社会激励结构。秦二世而亡的历史教训促使汉初统治者反思纯任法治的局限,转而寻求将儒家伦理融入制度建构,以教化补刑罚之弊,以德

---

收稿日期:2025-07-29

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“儒家教化思想通史编纂与研究”(24&ZD224)、国家社会科学基金青年项目“清代礼学与理学的互通性研究”(22CZX032)。

作者简介:杨超,男,哲学博士,郑州大学哲学学院副教授,道教中国化研究中心、洛学研究中心研究员(河南郑州 450001),河南省高层次人才、河南省中原英才计划青年拔尖人才,主要从事汉唐与宋元明清经学、哲学研究。涂豪宇,男,郑州大学哲学学院硕士研究生(河南郑州 450001)。

性导利益之趋。董仲舒的性三品论正是在这一背景下,试图从人性论层面重构政治合法性与制度合理性,为汉代确立以德取人的察举制度提供了理论依据。

孟子“人皆有不忍人之心”的命题虽然为仁政提供了人性根基,却面临两大实践困境:一是普遍善性与现实恶行的矛盾没有得到解决;二是善端扩充主要依赖个体自觉,缺乏社会机制保障。汉代儒家在继承先秦性善论的基础上,通过创造性转化解决了其政治实践难题。“中民之性”的理论创新,是董仲舒在人性论上的重要突破:“圣人之性,不可以名性;斗筲之性,又不可以名性;名性者,中民之性。”<sup>[1]388</sup>这一划分不仅是对先秦儒家性善论与性恶论的超越,更在政治哲学层面重构了人性教化的理论框架。董仲舒性三品论的理论突破主要体现在以下三个层面。

一是超越性善与性恶的二元对立。董仲舒将孟子“人皆可以为尧舜”<sup>[2]810</sup>的理想命题转化为“中民需教而善”的实践命题。先秦儒家对人性本质的争论集中于孟子“性善论”与荀子“性恶论”的尖锐对立。孟子主张“性善”:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。”<sup>[2]234</sup>孟子认为人性本具“四端”,只需通过“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达”<sup>[2]235</sup>的内省修养,即可实现“人皆可以为尧舜”的理想。荀子力主“性恶”:“人之性恶,其善者伪也……今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉。”<sup>[3]434</sup>他强调必须通过“师法之化、礼义之道”<sup>[3]435</sup>的外力矫治,才能使人“出于辞让,合于文理而归于治”<sup>[3]435</sup>。董仲舒批判性地继承二者,以“性三品”说打破僵局,将人性划分为三个层次。圣人之性为上品:“圣人之性,不可以名性”<sup>[1]388</sup>,因其“受命于天”,“超然异于群生,入有父子兄弟之亲,出有君臣上下之谊”<sup>[4]2516</sup>。斗筲之性为下品:“斗筲之性,又不可以名性”,乃“弗系人數而已”<sup>[1]45</sup>的禽兽之性,如“他国不讨贼者”<sup>[1]45</sup>,教化对其无效,“然后发刑罚以立其威”<sup>[1]637</sup>。中民之性为中品:“名性者,中民之性”,此性如“茧有丝而茧非丝,卵有雏而卵非雏”<sup>[1]383</sup>,“有其质而未能觉,譬如瞑者待觉”<sup>[1]378</sup>,

必须“待渐于教训而后能为善”<sup>[1]388</sup>。“性有善端,动之爱父母,善于禽兽,则谓之善,此孟子之善。循三纲五纪,通八端之理,忠信而博爱,敦厚而好礼,乃可谓善,此圣人之善也。”<sup>[1]383</sup>董仲舒既承认人性潜藏善质,又强调教化的必要性,从而调和孟荀之争,为汉代德治奠定人性根基。

二是重构王道教化的合法性基础。董仲舒通过自然现象与人事的类比,将教化提升为天道的必然要求:“性比于禾,善比于米;米出禾中,而禾未可全为米也;善出性中,而性未可全为善也。”<sup>[1]378</sup>他将教化比作农耕,认为禾即人性,是天然材质的“天质之朴”,蕴含善的可能但并非完成态;加工即教化,必经人力干预方能转化为潜能,如其所言:“卵待覆二十日而后为雏,茧待缫以涫汤而后为丝,性待渐于教训而后为善。”<sup>[1]388</sup>董仲舒更加强调外在王道教化的作用,认为“善者,王教之化也”<sup>[1]389</sup>,有意淡化善的自发实现机制。同时,他借天人感应论证明君主承天施教之理,认为君主作为“天之子”代行天道,其教化权力直接来源于天道,正所谓“王承天意,以成民之性为任者也”<sup>[1]381</sup>。董仲舒又以阴阳论强化此理:“天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性……阳为德,阴为刑。”<sup>[1]376</sup>“阳常居大夏而以生育养长为事,阴常居大冬而积于空虚不用之处。”<sup>[4]2502</sup>天道以阳为德、以阴为刑,阳主生养而阴主肃杀,人事当法天道,故需以教化张扬人性之仁、抑制人性之贪。董仲舒通过“推天道以明人事”的哲学架构<sup>[5]</sup>,以自然现象(禾米、卵雏)类比人性的发展规律,再以“天人相与之际”<sup>[4]2498</sup>的神圣纽带,将君主的教化权归结为天道的必然要求。

三是确立国家在德性培育中的主体地位。董仲舒认为,“天生民性有善质而未能善,于是为之立王以善之,此天意也”<sup>[1]381</sup>。他通过理论重构,将成就善性的责任主体从个人转向国家权力系统。他首先批判孟子“自修成善”的路径,针对占社会主体的“中民之性”指出,若谓“性已善,不几于无教而如其自然”<sup>[1]386</sup>,则无异于否定教化的必要性。他强调“善质”需要通过外力开发,“善如米,性如禾”而“禾未可谓米”<sup>[1]386</sup>,故“善,教训之所以然也,非质朴之所至能也”<sup>[1]388</sup>,进一步否定善的自发性。基于此,董仲舒构建

出由国家主导的教化体系。君主作为“承天意以成民性”的核心,“正心以正朝廷,正朝廷以正百官,正百官以正万民”<sup>[4]2502-2503</sup>,进而形成自上而下的道德示范;董仲舒以“三纲五常”为纲目,要求民众“循三纲五纪,通八端之理,忠信而博爱,敦厚而好礼”<sup>[1]383</sup>,由此实现伦理秩序制度化;同时以“德主刑辅”为保障,明确“教,政之本也;狱,政之末也”<sup>[1]96</sup>,通过制度力量规范道德实践。这一转向深刻地呼应了汉代大一统的政治需求,使国家成为道德秩序建构的核心力量。既然中民之性需教化方能成善,那么选拔能承担教化职责的官员便成为政治的首要任务。

汉代儒者在继承孟子性善论时,刻意弱化其“义袭而取”的个体自觉修养论,转而构建制度化的教化体系。孟子主张通过“集义”实现道德内化,“是集义所生者,非义袭而取之也”<sup>[2]202</sup>,强调个体道德修养的能动性。汉代则转向韩婴提出的君主主导模式,主张“非得明王圣主扶携,内之以道,则不成为君子”<sup>[6]</sup>,强调君主需主动以制度“扶携”民心。具体表现为教育体系的灌输:太学设立五经博士,“开弟子员,设科射策,劝以官禄”<sup>[4]3620</sup>,使儒家经典成为获取利禄的途径;郡县设置庠序,“教民以《孝经》”,童蒙“研水冻,命幼童读孝经、论语篇章,入小学”<sup>[7]</sup>。同时,以察举制引导道德行为,“遗谒者劳赐三老、孝者帛人五匹,悌者、力田二匹,廉吏二百石以上率百石者三匹”<sup>[4]124</sup>,用物质奖励固化伦理秩序。汉代将儒家伦理纳入法律体系,为教化提供刚性保障。其核心原则为“德主刑辅”:“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,恶戾之变而远,大德而小刑之意也。”<sup>[1]417</sup>在具体规范上,“亲亲相隐”被合法化:“子首匿父母,妻匿夫,孙匿大父母,皆勿坐。”<sup>[4]251</sup>同时严惩不孝行为,“子曰五刑之属三千,而罪莫大于不孝”<sup>[8]2556</sup>。汉律更明确地对不孝者“斩首枭之”,通过礼法威慑确保伦理秩序的推行。正如董仲舒所言“教化不立而万民不正”<sup>[4]2503</sup>,汉代儒家以性善为名而行制度教化之实,通过弱化孟子的个体自觉路径,构建了一套以国家为主导的制度化教化体系。

不仅如此,汉儒还通过阴阳五行学说对性善论进行系统性改造,将“五常”与“五行”相配,

使性善论从心性哲学转化为政治伦理,为儒家思想的政治化运用开辟道路。董仲舒一方面强调“人性本善”的普遍性,另一方面将“五常”与“五行”相配:“东方者木,农之本,司农尚仁。”<sup>[1]488</sup>“南方者火也,本朝,司马尚智。”<sup>[1]490</sup>“中央者土,君官也,司营尚信。”<sup>[1]491</sup>“西方者金,大理,司徒也,司徒尚义。”<sup>[1]492</sup>“北方者水,执法,司寇也,司寇尚礼。”<sup>[1]493</sup>此为“五常”与“五行”相配的一种原始配法。后世与此不同,将“五常”配入“五行”图式,又将其归入《周易》的卦气说,且和“元、亨、利、贞”相对应。同时,董仲舒将春、夏、秋、冬四季与爱、乐、严、哀四情一一对应起来:“春,爱志也;夏,乐志也;秋,严志也;冬,哀志也。故爱而有严,乐而有哀,四时之则也。”<sup>[1]433</sup>董仲舒云:“王道之三纲,可求于天。”<sup>[1]465</sup>这种调适使性善论从心性哲学转化为政治伦理,恰如荣剑所言:“儒学作为‘王官学’的意义在于,它不是作为帝国的哲学而是作为帝国的政治学而走上汉代的政治舞台,儒学话语在汉代已经转换为一种政治性话语。”<sup>[9]</sup>

董仲舒的性三品论在积极回应秦制与反思先秦儒学困境的基础上,实现了对儒家性论的重大理论创新。其通过三分人性、贯通天人、确立国家教化主体地位的三重突破,不仅为汉代政治提供了新的人性论基础,更构建了一套完整的教化理论体系。这一理论创新既是对历史教训的深刻总结,也是对现实政治需求的直接回应,为汉代察举制度的建立奠定了坚实的哲学基础。

## 二、察举制对性三品论的制度化实现机制

董仲舒的性三品论在理论上确立了以圣人之性作为教化本源、中民之性作为教化主体的基本格局。其政治实践的关键在于,如何将圣人之性所承载的天道王教转化为引导中民之性向善的具体力量。董仲舒强调圣人之性受命于天,天然至善,具备承天意以成民性的职责;中民之性则如瞑者待觉,虽有善质却需外力开发方能“循三纲五纪,通八端之理”<sup>[1]383</sup>。察举制正是汉代政治智慧对这一理论命题的制度性回

应。它将性三品论的内在要求外化为一套人才选拔与培养的精密机制，通过制度化的途径识别并擢升那些能够体现和践行圣人之性的贤能之士进入官僚体系。这些经由察举而获得政治身份的士人，本身即是圣人之性与中民之性成功转化的典范，并进一步肩负起代表王道教化、引导万民之性的重任。如此，察举制便在政治运作层面实质性地构建了圣人之性对中民之性进行引导、规范与转化的核心通道，使抽象的待教而善理论获得了坚实的制度依托和可行的实践路径，从而将性三品论所描绘的政治哲学蓝图付诸实践。

董仲舒在批判汉初“任子”“资选”等选官途径的基础上，系统地提出了以孝廉科、察廉科、明经科、贤良方正科为核心的察举机制。董仲舒认为汉初“任子”“资选”之类的选官途径实为“累日以取贵，积久以致官”<sup>[4]2513</sup>，其结果将导致“廉耻貐乱，贤不肖浑淆，未得其真”<sup>[4]2513</sup>。通过这种途径所举之人大都凭借家世与财富获致官位，却无真才实德，以致官僚体系内泥沙俱下、鱼龙混杂。面对这一局面，他借天人感应之说将天变与人事对应起来，并提出解决之道：若“火有变，冬暖夏寒”<sup>[1]519</sup>，乃因“王者不明，善者不赏，恶者不绌，不肖在位，贤者伏匿”<sup>[1]519</sup>，救之则应“举贤良，赏有功，封有德”<sup>[1]519</sup>；若“土有变”，大风伤谷，则因“不信仁贤，不敬父兄，淫泆无度，宫室荣”<sup>[1]519</sup>，挽救之道在于“省宫室，去雕文，举孝悌，恤黎元”<sup>[1]519</sup>；若“金有变”，兵盜并起，则是由于“弃义贪财，轻民命，重货賂，百姓趣利，多奸轨”<sup>[1]519-520</sup>，需“举廉洁，立正直，隐武行文，束甲械”<sup>[1]520</sup>以应之。在世道浇漓，奸佞当道之际，君主必须选拔具有贤良、孝悌、廉洁、方正等德行的官员，方能重整纲纪、移风易俗。这一逻辑不仅为察举制提供了神圣权威，也明确了以德行选拔官员，以此作为重整纲纪、回应天意的根本途径。

在上述制度设计中，董仲舒将人性中先天蕴藏的“孝悌之性”“廉让之性”“羞耻之性”“善善恶恶之性”，分别与察举制度中的具体科目相对应，为察举制提供了深植于人性与天道的哲学基础。董仲舒指出：“为生不能为人，为人者天也。人之人本于天，天亦人之曾祖父也，此人

之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义。人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑。”<sup>[1]398</sup>在董仲舒看来，人之所以为人，其本质并不仅仅源于父母赋予的形骸，更在于人禀受了天所赋予的“天理”“天志”与“天德”。这些禀受于天的本质，即“天生民性有善质”<sup>[1]381</sup>，具体表现为“孝悌之性”“廉让之性”“羞耻之性”以及“善善恶恶之性”。正因为“人受命于天，固超然异于群生”，才会“入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也”<sup>[4]2516</sup>。人凭借孝悌之性处理父子兄弟的关系，以廉让之性维系君臣上下和耆老长幼的关系，使得各方面融洽和谐。正所谓“无羞恶之心，非人也”<sup>[2]233</sup>，上天赋予人以羞耻之性和善善恶恶之性，这是人格尊严的基石，使人明是非治乱，审名实利害，不陷于大辱：“今善善恶恶，好荣憎辱，非人能自生，此天施之在人者也，君子以天施之在人者听之，则丑父弗忠也，天施之在人者，使人有廉耻，有廉耻者，不生于大辱，大辱莫甚于去南面之位。”<sup>[1]62</sup>董仲舒为察举制所推崇的各项德行确立了深植于人性与天道的内在依据，使选贤与能不仅出于政治需要，更成为实现天人和谐、成就人性本善的必然要求。

因此，察举制绝非随意设置德行标准，而是对人性中的天赋善质进行识别、激发与成就的制度化渠道：“孝廉”一科，旨在将源于家庭伦理的“孝悌之性”引导并转化为对国家的政治忠诚；“察廉”一科，则针对人性中“贪仁并存”的现实，通过制度约束与激励来弘扬“廉让之性”，抑制贪欲；“明经”一科，依托士人“羞耻之性”所带来的“好荣恶辱”之心，将研习圣贤经典、砥砺名节与获取政治声誉紧密结合；“贤良方正”一科，则为士人凭借其“善善恶恶之性”直言极谏、匡正时弊提供了制度性平台。通过这番创造性的理论建构，董仲舒使察举制的每一项具体设计都获得了超越现实政治需求的神圣性与必然性，使察举制成为承接天道、启发人性、成就善治的关键环节，从而完成了从人性哲学到制度蓝图的逻辑闭环。

第一，孝悌之性构成孝廉科目的人性根

基。此举不仅将孝悌之性从伦理观念转化为选拔机制,也通过官学体系与赋役政策强化其教化功能。在阐述治国根本时,董仲舒提出“三本说”:“天生之以孝悌,地养之以衣食,人成之以礼乐。三者相为手足,合以成体,不可一无也。”<sup>[1]193-194</sup>孝悌作为人先天所具有的善质,需经由后天的礼乐教化方能实现。为论证孝悌源于天道,董仲舒分别从阴阳与五行两个维度进行阐释:“君臣、父子、夫妇之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴;父为阳,子为阴;夫为阳,妻为阴……王道之三纲,可求于天。”<sup>[1]465</sup>他认为君臣、父子、夫妇之义皆本于阴阳之道,人间伦常实际上也是阴阳法则的具体体现。同时他进一步指出“五行莫贵于土……忠臣之义,孝子之行,取之土”<sup>[1]396</sup>,强调孝子行为取法于土德,由此论证“夫孝者,天之经也”<sup>[1]394</sup>,进而主张“举显孝悌,表异孝行,所以奉天本也”<sup>[1]194</sup>。为实现孝悌从道德理念向制度实践的转化,董仲舒在《贤良对策》中明确提出“使诸列侯、郡守、二千石各择吏民之贤者,岁贡各二人”<sup>[4]2513</sup>。此处所谓“贤者”特指以孝悌为首要标准选拔出的人才。汉武帝采纳了这一建议,颁布“不举孝,不奉诏,当以不敬论”<sup>[4]167</sup>的律令,使孝道成为入仕的强制性要求。例如黄香因事亲至孝而被举为孝廉,后官至太尉,正是这一制度的体现。“君子之事亲孝,故忠可移于君”<sup>[8]2558</sup>,察孝可有效地促使士人将孝道转化为对君主的忠诚。

鉴于秦朝专任刑罚而速亡的教训,董仲舒强调为政以德,教化百姓谨奉孝悌之道,主张“立辟雍庠序,修孝悌敬让,明以教化”<sup>[1]194</sup>。汉武帝遂建立以太学、郡国学和庠序为核心的官学体系,以《孝经》为主要教材,推行以孝悌为起点、以仁义为核心的德化治理。董仲舒进一步阐明:“政有三端:父子不亲,则致其爱慈;大臣不和,则敬顺其礼;百姓不安,则离其孝悌。孝悌者,所以安百姓也……圣人之道不能独以威势成败,必有教化……虽天子必有尊也,教以孝也;必有先也,教以悌也。此威势之不足以独恃,而教化之功不大乎!”<sup>[1]401</sup>其中百姓不安则须导之以孝悌,孝悌所以安百姓;圣人治国非独恃威势,必赖教化。天子亦需要遵孝行悌,此乃教化之根本所在。与此同时,国家通过财政与税

收政策支持孝悌实践,如汉武帝诏令免除孝子顺孙之赋役,使其得以尽心奉养:“今天下孝子、顺孙愿自竭尽以承其亲,外迫公事,内乏资财,是以孝心闇焉。朕甚哀之。民年九十以上,已有《受鬻法》,为复子若孙,令得身帅妻妾遂其供养之事。”<sup>[4]156</sup>在董仲舒的理论中,唯有有德者方能受天命为君,“天之生民非为王也,而天立王以为民也”<sup>[1]277</sup>。天子不仅需要在现实生活中践行孝道,更应对天行孝悌之事,所谓“受命之君,天意之所予。故号为天子者,宜视天如父,事天以孝道”<sup>[1]368</sup>,从而实现天人之间的伦理呼应。

第二,廉让之性为察廉科提供道德依据。董仲舒认为,人受命于天,并从天道中获取了“仁”的美德:“人之受命于天也,取仁于天而仁也,是故人之受命天之尊,父兄子弟之亲,有忠信慈惠之心,有礼义廉让之行,有是非逆顺之治。”<sup>[1]421-422</sup>因此,人禀有父兄子弟的亲情、忠信慈惠的心意、礼义廉让的行为、是非顺逆的判断。然而,中民之性作为董仲舒性三品之核心,其本质是“天质之朴”。如天道以阴阳二气运行,人性之中“亦两有贪仁之性”<sup>[1]376</sup>,这意味着先天具备的“礼义廉让”之性等善质并不能完全抑制人性中的贪欲。董仲舒警告,如果统治者各从其欲,唯利是图,“弃义贪财,轻民命,重货赂”,上行下效,就必然会使“百姓趋利”<sup>[1]519-520</sup>。他指出为政者必须以身作则,恪守廉洁:“君民者,贵孝弟而好仁义,重仁廉而轻财利。”<sup>[1]403</sup>

汉武帝对于治道曾提出如下困惑:“条贯靡竟,统纪未终,意朕之不明与? 听若眩与? 夫三王之教所祖不同,而皆有失,或谓久而不易者道也,意岂异哉?”<sup>[4]2514</sup>针对这些问题,董仲舒提出整肃纲纪,限制官员的经济特权:“受禄之家,食禄而已,不与民争业,然后利可均布,而民可家足。”<sup>[4]2521</sup>士大夫既然为官,便不应与民争利,由此实现财富均衡分配,百姓富足。董仲舒提出通过礼法制度来约束人性中的贪欲:“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。”<sup>[1]289</sup>正因为社会中确立了尊卑贵贱的等级之别,明确了乡党长幼、朝廷官职的尊卑次序,才能使百姓各安其位、各司其职。

董仲舒还以“五官”比附“五行”，以此论证官员间应有的权力制衡：“五行者，五官也，比相生而间相胜也。故为治，逆之则乱，顺之则治。”<sup>[1]487</sup>对于“五行”之间的“相胜”关系，董仲舒这样详细论述：“木者农也，农者民也，不顺如叛，则命司徒诛其率正矣。故曰金胜木……火者，大朝，有邪谗荧惑其君，执法诛之执法者水也，故曰水胜火……土者，君之官也，君大奢侈，过度失礼，民叛矣。其民叛，其君穷矣。”<sup>[1]495-499</sup>“五行”的“相生”与“相胜”对应官员职能的相互依存与彼此制约，官员间的相互制约和各行其职可以保证朝廷运作的高效和廉洁。

汉武帝于元封五年（公元前106年）设立十三州刺史监督地方官吏：“至武帝攘却胡、越，开地斥境，南置交趾，北置朔方之州，兼徐、梁、幽、并夏、周之制，改雍曰凉，改梁曰益，凡十三郡，置刺史。”<sup>[4]1543</sup>武帝将全国划分为十三个监察区，派遣刺史专司巡察吏政，检举不法，强化中央对地方官吏的监督，这可视为对董仲舒权力制约思想的制度化回应。在董仲舒看来，君子之德如风，百姓从之若草，为政者的言行举止直接影响和塑造社会风尚：“尔好谊，则民向仁而俗善；尔好利，则民好邪而俗败。由是观之，天子大夫者，下民之所视效，远方之所四面而内望也。”<sup>[4]2521</sup>在制度约束的同时，朝廷还积极选拔和表彰廉洁官员，引导中民施“礼义廉让之行”，如赵广汉“察廉为阳翟令”<sup>[4]3199</sup>，杨震因“性公廉”累迁太尉。

第三，羞耻之性成为支撑明经科的内在动力。董仲舒以羞耻之性为人禽之别的重要标志，认为人不仅有为生为利之本能，更有好荣恶辱之天性：“天之为人性命，使行仁义而羞可耻，非若鸟兽然，苟为生，苟为利而已。”<sup>[1]62</sup>因此，人不应当蝇营狗苟，蹉跎一世，而应奋发图强，登车揽轡，做出一番事业，实现修齐治平的抱负。他指出：“今被大辱而弗能死，是无耻也；而复重罪，请俱死，无辱宗庙，无羞社稷。如此，虽陷其身，尚有廉名，当此之时，死贤于生，故君子生以辱，不如死以荣，正是之谓也。”<sup>[1]62</sup>人具有羞耻之性，这会驱动其追求荣耀和功名，从而立身行道、不辱此生。

董仲舒自身“少治《春秋》”，苦读经典，“下

帷讲诵，弟子传以久次相授业，或莫见其面。盖三年不窥园”<sup>[4]2495</sup>。经过不懈努力，董仲舒以贤良身份应对策问，被汉武帝举荐为江都相。他将是否通晓儒学作为入仕标准之一：“诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”<sup>[4]2523</sup>汉武帝采纳了董仲舒的建议，授意卫绾奏议，罢黜诸子百家、申韩之术：“建元元年冬十月，诏丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、诸侯相举贤良方正直言极谏之士。丞相（卫）绾奏所举贤良或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。”<sup>[4]155-156</sup>

明经科将经书与名位进行绑定，倘若士人好荣憎辱，渴望入仕，就必须钻研儒学。如戴凭“郡举明经，征试博士，拜郎中”<sup>[10]2553</sup>，张玄“建武初举明经，补弘农文学，迁陈仓县丞”<sup>[10]2581</sup>。董仲舒极力推崇儒家典籍，将儒家六经建构为官方哲学的唯一载体：“君子知在位者不能以恶服人也，是故简六艺以赡养之。诗书序其志，礼乐纯其美，《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；书着功，故长于事；易本天地，故长于数；春秋正是非，故长于治人；能兼得其所长，而不能遍举其详也。”<sup>[1]35-36</sup>《诗》道志长质，《礼》制节长文，《乐》咏德长风，《书》着功长事，《易》本天地长数，《春秋》正是非长治人。通过这种分类，董仲舒明确了六经各自的功能和价值，为士人提供了系统的学习路径。然后，董仲舒建议通过设置明师为国家培养人才：“臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣。”<sup>[4]2512</sup>通过考察士人对经典的掌握程度，实现“量材而受官，录德而定位，则廉耻殊路，贤不肖异处矣”<sup>[4]2513</sup>。此举既强化了士人知耻求荣的进取意识，也为国家输送了通晓经义、恪守名节的人才。

第四，善善恶恶之性支撑贤良方正科的设立。董仲舒认为人秉承天命，生而具有善善恶恶之性，能自然辨别善恶、趋善避恶：“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去，若形体之可肥弱而不可得革也。是故虽有至贤，能为君亲含容其恶，不能为君亲令无恶。书曰：‘厥辟去厥只’事亲亦然，皆忠孝之极

也,非至贤安能如是。”<sup>[1]33</sup>贤良方正科目不仅选拔人才,亦为士人提供了格君之非、匡正时政的制度通道,体现了善善恶恶之性在政治实践中的积极运用。面对国君或父亲的过错,士人应以道事之,直言进谏,避免君亲陷于大恶。正所谓“长君之恶其罪小,逢君之恶其罪大”<sup>[2]849</sup>,君主身边倘若尽是些阿谀逢迎之徒,只会迎合甚至助长君主的过失,国家必将走向危亡。如董仲舒所言:“夫善恶之相从,如景乡之应形声也。故桀、纣暴漫,谗贼并进,贤知隐伏,恶日显,国日乱,晏然自以如日在天,终陵夷而大坏。”<sup>[4]2517</sup>桀纣昏庸残暴,任用巧言令色之徒,疏远直言进谏之士,致恶显国乱,最终国破身亡。而圣君尧“以天下为忧,而未以位为乐也,故诛逐乱臣,务求贤圣,是以得舜、禹、稷、禹、咎繇”<sup>[4]2508</sup>。众多圣人辅助他推行德政,贤能之人各司其职,使得教化推行,天下和睦太平。因此,董仲舒极力推崇武帝“举贤良方正之士,论议考问将欲兴仁谊之林德,明帝王之法制,建太平之道也”<sup>[4]2519</sup>,称颂其广开言路、问计于民,不禁锢言论的圣明态度。

为充分激发士人的“善善恶恶”之性,使其敢于犯颜直谏,董仲舒提出“屈君而申天”<sup>[1]30</sup>的思想,借助“天神”的权威,以“灾异”“谴责”来儆戒人君,使其感到“天人相与之际甚可畏也”<sup>[4]2498</sup>。“国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴责之,不知自省,又出怪异以警惧之,尚不知变,而伤败乃至。”<sup>[4]2498</sup>当天灾人祸等异常现象出现时,士人可将其解释为上天的警示。这样,“以天临之”,士人进谏便“不嫌于逆”<sup>[11]</sup>,其根本目的仍是警诫人主、匡正过失。汉代的贤良方正、直言极谏等科深受这种思想影响。它们不仅为了选拔人才,还兼有“求言”即征求吏民之政治意见的目的。往往在发生灾异、动乱或其他重大政治问题之时,由皇帝下诏察举人才,被举者以“对策”形式发表政见,然后分等授官。如汉成帝建始三年(公元前30年)十二月,日食、地震连续发生,成帝惊恐下诏,要求各郡及诸侯国推举贤良直谏之士,将亲自阅览他们的对策:“灾异屡发,以告治……丞相、御史与将军、列侯、中二千石及内郡国举贤良方正直言极谏之士,诣公车,朕将览焉。”<sup>[4]207</sup>“郡国举方正能直言

极谏者各一人,北边二十二郡举勇猛知兵法者各一人。”<sup>[4]326</sup>被察举为贤良方正者,原则上需经过皇帝“策问”而得以任用。凡“对策高第”者,常被授予中大夫、光禄大夫、议郎等品秩较高、负有“谏诤”职责的官职,并作为卿相的后备人选。例如《汉书》记载:“盖宽饶,字次公,魏郡人也。以孝廉为郎,举(贤良)方正,对策高第,迁谏大夫。”<sup>[4]3243</sup>《潜夫论·考绩》云:“侍中、大夫、博士、议郎,以言语为职,以谏诤为官。”<sup>[12]</sup>而大夫、博士、议郎,大抵以儒生任之。这些官职的设置与选拔方式,有力地保障了直言极谏之风的推行。

董仲舒的性三品论为汉代察举制提供了深厚的哲学基础与清晰的制度蓝图。他并非简单地提出选拔标准,而是构建了一个由人性论至制度实践的完整逻辑链条:以“天人相副”确立人性本具善质的神圣根源,进而将“孝悌”“廉让”“羞耻”“善善恶恶”这四种天赋之性,具体转化为“孝廉”“察廉”“明经”“贤良方正”等察举科目。这一转化过程实质上是将内在的道德潜能导向外部的制度规约,使抽象的性善论通过具体的选官程序得以实现。汉代察举制因此超越了单纯的行政技术范畴,成为一种承载着教化使命,旨在激发和成就人性之善的伦理政治实践。它试图通过制度化的途径识别并擢升那些能够体现“中民之性”向善转化成果的士人,使其进入权力体系后能进一步承担起彰显中民之善性的代表“圣人之性”来教化万民的职责。

### 三、察举制伦理实践的成效与历史局限

不难看出,察举之制通过道德教化路径,将中民可教为善的命题转化为社会治理实绩,为儒家伦理秩序提供了制度支撑。《汉书》记载:“昭帝即位六年,诏郡国举贤良文学之士,问以民所疾苦,教化之要。”<sup>[4]1176</sup>察举以“孝”“廉”为纲,使儒家伦理成为入仕之阶,形成“为政以德”的导向。且士人进入官僚体系后,需“谨庠序之教,申之以孝悌之义”<sup>[2]58</sup>,国家通过设立学校、宣讲礼法、表彰善行,将儒家伦理施于百姓日用,实现王教之化。如韩延寿为东郡太守时,

“修治学官，春秋乡射，陈钟鼓管弦，盛升降揖让”<sup>[4]321</sup>。察举制对社会风气的塑造，关键在于将儒家性善论的道德理想通过乡评清议的立体网络渗透至基层。这种网络以家庭、社区、制度为节点，形成全方位的道德监督体系。在儒家家国同构的伦理框架下，父兄既是家庭权威的代表，也是子弟德行的第一评判者。此外，邻里朝夕相处，对个体德行的观察远较官方细密，其评议往往成为察举官员评价人才德行的重要依据。东汉陈寔以德行著称，乡邻以“宁为刑罚所加，不为陈君所短”<sup>[10]2066-2067</sup>对其进行高度评价。

不仅如此，察举制还提升了社会流动性，使得出身寒微而德才兼备者有机会入朝为官。汉初之军功官僚子弟，以及后来之金、张、许、史一类豪门权贵子孙世蹑高位，大量来自微族寒门的民间才俊无法与之竞争而一展才智。如《史记》所载“文帝乃择绛侯勃子贤者河内守亚夫，封为条侯，续绛侯后”<sup>[13]2073</sup>，“子奇代侯，立七年卒，谥为简侯”<sup>[13]2031</sup>。汉代之官僚权贵子弟，除了升迁上依父祖势位而较普通士人更为优越之外，在入仕上亦有特殊途径，这主要就是任子为郎及起家内侍之途。“任子令者，《汉仪注》吏二千石以上视事满三年，得任同产若子一人为郎”<sup>[4]337</sup>，“以公、卿、校尉、尚书子弟一人为郎、舍人”<sup>[10]232</sup>。此外，权贵子弟还有由内侍等官起家之途。“汉家旧典，置侍中、中常侍各一人，省尚书事；黄门侍郎一人，传发书奏。皆用姓族。”<sup>[10]1472</sup>

儒家注重客观举人，要求官员在选贤任能上要以客观之心来看待，不因亲疏远近而有别，不因贵贱高低而有分。孔子“犁牛之子”的比喻不仅是对个体才德价值的肯定，更是对“天下为公”政治秩序的呼唤。自充分体现择优原则的察举制建立之后，普通士人依自身才能学识进入政府担负行政的途径便充分地制度化了。依靠父祖势位为官、居职的高门子弟难以确保官僚机器的正常运转，他们不得不向由察举征辟而来的明经明法之士让出一定的政治发展空间。西汉时察举制日趋兴盛，东汉时秀才、孝廉等科目成为士人入仕之正途，名公巨卿多由此出，布衣平民有了跻身统治上层之机会。例如，朱买臣“常艾薪樵，卖以给食，担束薪，行且诵书”，其妻嫌其贫贱且“歌呕道中”有失体面，求

去改嫁，朱买臣却自信笑言：“我年五十当富贵，今已四十余矣。女苦日久，待我富贵报女功。”<sup>[4]2791</sup>后其因同乡严助举荐，得以上书言事，获汉武帝召见。因其精通《春秋》与《楚辞》，深受汉武帝赏识，被拜为中大夫。察举制使孟子“人皆可以为尧舜”的命题获得制度性的实现途径：布衣之士可凭德行跨越阶层壁垒。

但是，豪族垄断带来的权力结构失衡又会导致察举制从以德取人滑向以族取人，这暴露出性三品论中“圣人之性”的制度漏洞。西汉中期，皇权牢牢把控选官主导权，“以德取人”为主导模式，经术成为入仕的重要通道。例如，公孙弘“家贫，牧豕海上”，“年六十，以贤良征为博士”<sup>[4]2613</sup>；兒宽“贫无资用，尝为弟子都养”，“以射策为掌故，功次，补廷尉文学卒史”<sup>[4]2628</sup>。在此模式下，皇权借经术选拔契合儒家道德标准、效忠皇权的人才，构建起皇权主导的官僚体系，助力国家意识形态整合与行政秩序构建，使儒家德治理念初步融入选官实践。东汉前期，儒生集团的崛起改变了权力格局，“以名取人”渐成主流。“名”本为德行的外在彰显，却逐渐异化为获取仕途的工具。例如，许武“以二弟晏、普未显，欲令成名”，佯自取肥田以欺乡人，乡人“皆称弟克让而鄙武贪婪”<sup>[10]2471</sup>，举二弟孝廉，乃复均分产业，尽显道德矫饰；李充之妻私下提议分家，“充伪酬之”，却在宴请乡邻时痛斥妻子：“此妇无状，而教充离闲母兄，罪合遭斥。”<sup>[10]2684</sup>许武、李充之类的道德投机者将孟子“君子喻于义”的教诲抛诸脑后，而践行“小人喻于利”的钻营哲学。察举制后期的名实背离也使士人由“求其放心”转向“求其声名”。东汉后期，豪族垄断权力结构，“以族取人”主导选官。仲长统《昌言》云：“天下有三俗，选士而论族姓，阅阅，一俗。”<sup>[14]</sup>大小衣冠世家凭借家族地位权势优先占有各级官职，严重破坏了察举征辟的实施。长期积累的政治资源、文化声望与经济实力让豪族在选官中优势尽显，以致出现了汝南袁氏、弘农杨氏一类世代公卿、世代传经又世出名士的家族。黄留珠对两汉孝廉中128位家世可考者进行统计分类，其中，官僚贵族子弟占69.6%，富豪占6%，平民占15.7%，贫民占8.7%，据此他提出：“两汉的举孝廉制度，实际是一种

变相的官贵子弟世袭制。”<sup>[15]</sup>在这种情况下,寒门子弟的上升通道愈发狭窄,权力结构日益固化,社会阶层流动不断受阻,最终加剧东汉政治的腐败与统治危机。

可以说,察举制的异化根源在于柔性道德指标的先天缺陷、豪族对教化权力的攫取,以及儒家伦理在实践中的内在矛盾。首先,察举制高度依赖柔性道德指标,然而道德评价缺乏刚性的量化指标。“孝廉”“贤良”等考核,主要依赖主观道德判断,但这很容易被人为操纵。例如,赵宣“葬亲而不闭埏隧,因居其中,行服二十余年,乡邑称孝,州郡数礼请之。郡内以荐蕃,蕃与相见,问及妻子,而宣五子皆服中所生”<sup>[10]2159-2160</sup>。赵宣通过伪装孝行、制造声誉获得举荐,实则名实不符。其次,察举制逐渐成为世族把持政权之工具。举荐权缺乏有效约束,客观上为权力寻租提供了土壤。地方豪强想方设法与举荐者勾结,将察举变为巩固家族势力的手段。例如,尹勋“家世衣冠,伯父睦为司徒,兄颂为太尉,宗族多居贵位者”,因而得以“州郡连辟,察孝廉三迁邯郸令”<sup>[10]2208</sup>。

性三品论的人性等级预设与教化权力专制化,最终消解了“为仁由己”的道德自觉,使察举制背离其成善的初衷。性三品论以先验等级取代孟子的人性平等观,其中的“圣人之性”即孔子所说的“上智”之性;“斗筲之性”则是孔子所说的“下愚”之性。这两种人性是稳定的、不会改变的。孟子主张“人皆可以为尧舜”,“庶民去之,君子存之”的差异源于个人的修养而非先天等级,性三品论却将“圣人”与“斗筲”的界限先天固化。在察举制下,“圣人之性”逐渐被垄断为少数贵族、儒生的特权标签,而“斗筲之性”的庶民即便德行可嘉,也难以突破“性恶难教”的偏见。

## 结 语

察举制在汉代的实践生动展现了儒家伦理政治化这一理想所蕴含的巨大活力与内在困境。这一制度在执行初期通过将道德评价制度化和构建乡论监督网络,在一定程度上实现了激浊扬清的教化功能,促进了阶层流动,并塑造

了汉代独具特色的士风与吏治。然而,其“以德取人”的核心原则,因过分依赖柔性且主观的道德评判,在缺乏刚性程序约束的情况下,难以抵御日益强大的豪族势力与功利导向的侵蚀,最终导致选拔标准发生从“名”到“族”的异化。这一嬗变过程不仅暴露了权力结构对制度精神的扭曲,更深刻地揭示了董仲舒性三品论本身的理论局限:其将“圣人之性”与“斗筲之性”先验化、等级化的预设,在实践中有意无意地消解了孟子“人皆可以为尧舜”思想所蕴含的道德平等与主体自觉,反而为权力垄断教化资源提供了理论依据。

汉代察举制对性三品论的机制化回应,展现了中国古代政治文明将道德哲学转化为制度实践的独特路径。性三品论通过界定“中民之性”的可教性,为察举制提供了人性论根基;察举制则通过科目化设计,构建了一套激活道德潜能的制度系统。这一系统在汉代特定历史阶段有效促进了阶层流动与社会整合,如公孙弘由“海上牧豕”至位极人臣的案例,正是“中民之性”通过制度激励得以实现的体现。然而,察举制的衰败亦昭示着深刻的教训:当道德评价缺乏客观标准时,察举制极易沦为豪族扩张势力的工具;当王权垄断教化时,性善论亦可能异化为等级固化的理论依据。察举制的发展历程表明,道德理想在制度化过程中必须具备动态调适能力,既要坚守核心价值,也应构建有效的防弊机制,正如从察举到科举的考试制度演进所展示的那样。从文明比较视野看,察举制代表了古代中国与西方不同的伦理政治模式,它将道德修养与政治能力熔铸一炉,使“内圣外王”从哲学命题走向制度实践。当前中国在构建德才兼备的干部选拔机制时,亦可从中汲取历史智慧:制度设计需立足人性光明,亦需警惕权力腐蚀,二者并重,方能使善的种子在制度的土壤中更好地生长。

## 注释

- ①如严耕望指出,汉代通过孝廉等科目选拔人才,打破了世袭贵族垄断官职的局面,使基层士人得以进入中央与地方行政体系。他通过量化统计证明,察举制实施后,地方长官的出身结构从以军功贵族为主转变为

以儒学文士为主,官僚队伍的专业化与流动性显著提升。参见严耕望:《秦汉地方行政制度:中国地方行政制度史甲部》,北京联合出版公司2020年版,第98—110页。陈来认为,孟子通过“仁义礼智根于心”的命题,将道德主体性赋予君主,使“得民心”成为比“天命”更根本的合法性来源。他结合《孟子·梁惠王下》等文本分析,论证性善论如何为“保民而王”的政治理念提供哲学基础。参见陈来《孔子·孟子·荀子:先秦儒学讲稿》,生活·读书·新知三联书店2018年版,第114—165页。

#### 参考文献

- [1]董仲舒.春秋繁露[M].张世亮,等译注.北京:中华书局,2012.
- [2]焦循.孟子正义[M].北京:中华书局,1987.
- [3]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [4]班固.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局,1962.
- [5]李存山.董仲舒对先秦儒学的继承和损益[J].衡水学院学报,2015(3):3-9.
- [6]韩婴.韩诗外传集释[M].许维遹,校释.北京:中华书局,1980:185.
- [7]崔实.四民月令校注[M].石声汉,校注.北京:中华书局,2013:71.
- [8]十三经注疏:孝经注疏[M].阮元,校刻.上海:上海古籍出版社,1997.
- [9]荣剑.中国史观与中国现代性问题:中国社会发展及其现代转型的思想路径[J].中国社会科学辑刊,2010(4):91.
- [10]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [11]苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992:261.
- [12]王符.潜夫论[M].马世年,译注.北京:中华书局,2018:79.
- [13]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [14]仲长统.昌言校注[M].孙启治,校注.北京:中华书局,2012:423.
- [15]黄留珠.秦汉仕进制度[M].西安:西北大学出版社,1985:142—143.

## Institutional Activation of Moral Potential: The Han Dynasty's Recomendatory System in Response to the Three-Level Theory of Human Nature

Yang Chao, Tu Haoyu

**Abstract:** Dong Zhongshu's three-level theory of human nature not only provided a crucial anthropological foundation for the Han Dynasty's recomendatory system but also offered clear guidance for its institutional design. This system aligned the moral endowments elaborated in the three-level theory—such as “filial piety and fraternal duty”, “integrity and deference”, “a sense of shame”, and “the disposition to approve good and disapprove evil”—with specific examination categories like “filial and incorrupt”, “integrity appraisal”, “mastery of classics”, and “exemplary and virtuous”. In doing so, it established a sophisticated mechanism that incorporated intrinsic moral potential into external institutional frameworks. More than a method of official selection, this institutional practice evolved into an ethical-political project aimed at stimulating and fulfilling the goodness in human nature. Within a specific historical period of the Han Dynasty, it effectively facilitated social mobility and integration. The institutional response of recomendatory system to the three-level theory illustrates a unique pathway in ancient Chinese political civilization—transforming moral philosophy into institutional practice. However, the system's later decline exposed inherent tensions between flexible moral standards and the rigidity of power structure, reflecting the universal challenges faced in the institutionalization of moral ideals.

**Key words:** Dong Zhongshu; recomendatory system; three-level theory of human nature; moral potential; institutional activation

[责任编辑/漱玉]