

摘要：董仲舒的“元”不等于“气”，也不是“元气”。在董仲舒的思想体系中，“元”和“元气”分属于不同的范畴和概念层级：“元气”说是以“元”为根本前提，在“天”的范畴下的子概念。“元”是在天人格局中，“先天”的终极根本概念，是生命生成的原本机能，也是董子思想的基础和起点。“元”与“元气”的关系是：由“元”生“气”。董仲舒的“元气”是医学政治术语，用来表征“天人感应”思维下王者得“元”之“正”的祥瑞；“元气”也是上古“身体—医学—政治”修辞传统的医学政治概念，作为王者布施恩德、得“元正”的美政的表征，即王道正气。

关键词：董仲舒 元 元气 原本机能 身体—医学—政治 王道正气

一、“元”“气”与“元气”：问题的提出

《春秋经》以“元年，春，王正月。”这六个平实的字开始了它的编年叙事。然而，解释《春秋经》的《春秋公羊传》对这六个字的“大义”进行层层阐发：

元年者何？君之始年也。春者何？岁之始也。王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大





商務印書館

创于1897

The Commercial Press

“公羊传”将“元”解释为“始”，意为开始，似乎平易贴切，但是在公羊家们看来，问题没有这么简单。他们认为，孔子将第一个字写成“元”而不是惯常的书写法“一年”，一定包含孔子笔削《春秋》的大义：首先，为什么要写“元年”而不是“一年”？^②孔子将《春秋》之“一”写作“元”的书写行为背后，有什么深刻的含义呢？其次，公羊家们还认为，“元”“春”“王”和“正月”这几个在语序上相连续的概念之间有着意义上的相承关系，和天时、王道政治、改制和大一统等天道人事有着密切的意义勾连。所以《春秋》首字“元”，字浅而意深，历代公羊学者在这个字上大做文章。董仲舒是第一位对《春秋》之“元”作出创造性诠释的公羊学大儒。经过他的阐发，“元”首次成为《春秋》学的重要议题，并成为董仲舒自身思想的逻辑起点和内在理路。

若对董仲舒之“元”做一番问题研究史回溯，则会发现，它之所以成为一个董学研究界的论题，始于对“元”是否为“元气”的讨论。^③

① 公羊寿撰，何休解诂，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，下册，第2196页。按：在释经传统中，人们对“君”的使用较为宽泛，是对天子和诸侯的通称。如《仪礼注疏·丧服第十一》：“传曰：君至尊也。天子诸侯及卿大夫有地者，皆曰君。”唐代的贾公彦对“天子”至“曰君”的疏解释道：“卿大夫承天子诸侯，则天子诸侯之下，卿大夫有地者皆曰君。案《周礼·载师》云：家邑任稍地，小都任县地，大都任圻地。是天子卿大夫有地者，若鲁国季孙氏有费邑，叔孙氏有郈邑，孟孙氏有邾邑，晋国三家亦皆有韩、赵、魏之邑，是诸侯之卿大夫有地者皆曰君，以其有地则有臣故也。”郑玄注、贾公彦疏：《仪礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，上册，第1100页。

② 虽然根据近年来的考古学和文献学研究结果，《春秋》起“元”仅仅是古代史书书写的习惯用语，未必是孔子变“一”为“元”，也不一定包含其“大义”。但是，作为经学论域的“《春秋》起‘元’”问题是在经学史、思想史和《春秋》学史上存在的重要问题并产生学术影响力。

③ 笔者目前找到讨论董仲舒之“元”的学术资料有：于首奎：《董仲舒的“元”就是“元气”吗？》，《中国社会科学》，1982年第1期，第57—58页；金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社，1987年，第149页；王永祥：《董仲舒评传》，南京：南京大学出版社，1995年，第90页；王葆玟：《今古经学新论》，北京：中国社会科学出版社，1997年，第260—262页；萧公权：《中国政治思想史》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第275页；曾振宇、范学辉：《天

学者们对董仲舒之“元”为何的发问之源，可以追溯到东汉公羊学家何休在《春秋公羊传解诂》中对《春秋》之“元”解释。何休将“元”释为“气”，并认为“一”“元”“气”乃一实三名的关系：

元者，气也，无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也，故上无所系，而使春系之也。

……

故《春秋》以元之气，正天之端；以天之端，正王之政；以王之政，正诸侯之即位；以诸侯之即位，正竟内之治。^①

何休的观点很有影响力，以至于很多学者根据这个后设的论断，认定

人衡中——《春秋繁露》与中国文化》，开封：河南大学出版社，1998年，第35—36页；冯友兰：《中国哲学史新编》（第三册），《三松堂全集》，郑州：河南人民出版社，2001年，第九卷，第63—64页；徐复观：《两汉思想史》，上海：华东师范大学出版社，2001年，卷二，第219页；李英华：《董仲舒易学哲学思想探析》，《周易研究》，2004年第2期，第51—55页；刘红卫：《董仲舒“元”概念新解》，《管子学刊》，2005年第3期，第98—104页；蔡鸿江：《董仲舒论“元”析微》，中国叶圣陶研究会编：《和合文化传统与现代化：第三届海峡两岸中华传统文化与现代化研讨会论文集》，北京：人民教育出版社，2006年，第362—368页；张实龙：《董仲舒学说内在理路探析》，杭州：浙江大学出版社，2007年，第67页；刘国民：《董仲舒的经学诠释及天的哲学》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第269页；〔日〕小野泽精一、福永光司、山井涌编：《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》，李庆译，上海：上海人民出版社，2007年，第164页；李荣亮：《董仲舒“天”的重新诠释——兼对“元”的解读》，《牡丹江大学学报》，2008年，17（5），第18—20页；周玲：《董仲舒的“天”论对东汉时期天道观的影响》，《晋阳学刊》，2009年第3期，第90页；任多伦、陈凯：《论董仲舒思想中的“天”与“元”》，《西北师大学报（社会科学版）》，2010年第47卷第4期，第24—28页；张祥龙：《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学：从董仲舒到陆象山》，桂林：广西师范大学出版社，2012年，第56—81页；成祖明：《帝国创生与董仲舒的皇权本体公共性建构》，《哲学研究》，2012年第1期，第51页；汪高鑫：《董仲舒与汉代历史思想研究》，北京：商务印书馆，2012年，第230页；黄开国：《公羊学发展史》，北京：人民出版社，2013年，第225—226页；崔涛：《董仲舒的儒家政治哲学》，北京：光明日报出版社，2013年，第87—90页；周桂钿：《董学探微》，北京：北京师范大学出版社，2015年，第36页；杨翼然：《元机意蕴：董仲舒对〈春秋公羊传〉之“元”的创造性诠释》，上海：复旦大学，2017年，学位论文原打印稿。

① 公羊寿传，何休解诂，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，下册，第2196页。

董仲舒的“元”也是“气”，或是“元气”。

在现代中国哲学学术界，持“元”为“气”说的代表学者如，徐复观、金春峰和曾振宇等。^①徐复观在《两汉思想史》讨论董仲舒之“元”时认为：“在仲舒心目中元年的元，实际是视为元气之元。”“仲舒认定《春秋》的元字即是元气，即是天之所自始的‘端’。”并指出“元”的本原含义（“元犹原也。”），以及“元”以立王道为本的政治含义。^②徐复观通过分析董仲舒同时代著作《九家易》的“元者，气之始也”，以及《鹖冠子·王铢篇》的“天始于元，地始于朔”这两句话得出“元”为“元气”。然而，徐复观的这一论断是经不起推敲的。

虽然徐复观准确地指出“元”表示本源和王道政治意义，但是他的论证无法得出“元”是“元气”。首先，“元者，气之始也”只表示“元”是“气”的开始、始端，“元”的字义重心在“始”，但不能得出这个“始”就是“气”。至于他所引用的第二个论据“天始于元，地始于朔”，这句话其实在强调“元”作为原本的开始之义。“元”是“先天”的，“天”从“元”处开始，依旧无法得出董仲舒的“元”是“元气”。在董仲舒文集中，没有发现他对“元”就是“元气”做出明确、直接的说明，而且他使用的“元”与“元气”在何种层面上能等同也有待辨析。

金春峰在《汉代思想史》中讨论董仲舒之“元”时，归纳了三种对“元”的解释：一、“气”；二、“精神”；三、“天”。他沿用了胡毋生、何休及徐彦对“元”的解释：“变一为元，元者气也”“元为气之始”等等，并判断董仲舒之“元”就是“元气”。^③结合西汉初年阴阳、五行及气的思想背景，我们不能否认董仲舒在讨论“元”这样的终极概念时，多少会受到“气”论的影响，或含有“气”的成分。但是，金春峰

① 参见徐复观：《两汉思想史》，卷二，第219页；金春峰：《汉代思想史》，第149页；曾振宇、范学辉：《天人衡中——〈春秋繁露〉与中国文化》，第35—36页。

② 徐复观：《两汉思想史》，卷二，第219页。

③ 金春峰：《汉代思想史》，第149页。

断定董仲舒的“元”就是“气”或“元气”，有以下三个问题：

首先，金春峰通过“汉人的解释”或“公羊家自己的说法”等旁证来推论董仲舒的思想，而不直接从董仲舒自己作品中找出“元”就是“气”或“元气”的证据。金春峰所列举的论据说服效力并不理想，因为就在对“元”与“元气”的关系理解上，同为“公羊家”的董仲舒与何休就有观念上的差异。造成这个差异的原因是“元气”说在两汉发生演变而造成的观念变迁（关于“元气”说在两汉的流变，后文会有详细的论述）。其次，金春峰认定这个“气”是“一种物质实体”，并且认为：“气不是抽象的精神，不是虚无，而是物质。”^①他站在“唯物主义”的立场上过于狭隘地理解了“气”，忽略“气”思想本身在本体、道德和政治等层面上的丰富含义。第三，金春峰否认董仲舒的“元”在物质性的“气”之外会有任何精神意义的可能性，他写道：“释为‘精神’，则‘元’相当于老子的‘道’。董仲舒的思想体系成了道生天地的《老子》式的客观唯心主义，与董仲舒思想体系的特点不合。”^②其实，董仲舒的“元”遥远地呼应着老子之“道”，二者之间具有义理逻辑上的亲缘关系。^③金春峰认为董仲舒思想里没有道家的思想成分，忽略了汉初知识、思想的背景，及董仲自身知识结构的复杂内涵和形成过程。^④就董仲舒思想本身的结构与面貌而言，他也不

① 金春峰：《汉代思想史》，第151页。

② 同上书，第150页。

③ 关于董仲舒思想和道家关系的研究，可参见梁宗华：《董仲舒新儒学体系与道家黄老学》，《齐鲁学刊》，1999年第6期，第32—37页等。

④ 对于现代学者而言，使用基于后世设置的流派分别观念去区隔前代知识和思想畛域时，需要对学术观念史的流变进行一个“历史化”考查。就早期中国学术、知识和思想流派的分别而言，至少在战国时期，并未在自觉意识上有特别明晰的划分。一些基本的思想并不为某些流派所独有，比如“天”“道”“圣人”等基本概念为儒、道等诸家所共有。我们现在所习以为常的对先秦诸子百家划分为“九流十家”的分类观念，始自司马谈的《论六家要旨》，而针对诸家之间的流派分别形成明确的区隔意识，则是伴随着目录学的发展而兴起。这个学术发展过程肇始于刘向所著的《别录》，和刘歆的《七略》中对中秘图书所作的目录学划分，并集中体现在班固在《汉书·艺文志》中所作的“诸子略”序。而在董仲舒所生活的汉朝初年，在一般的知识、思想和学术传承图谱方面并不存在严格意义的“醇学”，呈现为将先秦知识、思想和学术信仰系统汇合的整体格局。博士子弟等精英学者多通晓儒、道、法等“百家言”，学派之间的区隔

是“纯儒”，而是一位博通“六艺”、融会“百家言”的集大成儒者。董子的思想系统中杂糅了阴阳、黄老、墨家乃至法家等诸流派的思想，他的儒学学说呈现出一种开放多元的结构、兼容并包的特色，可谓“融通外道而据于儒”。

伴随对董仲舒之“元”的讨论，针对上述“元气”论者的反对和质疑声音不绝于耳。于首奎在《董仲舒的“元”就是“元气”吗？》一文中批评了金春峰将董仲舒之“元”理解为“元气”的观点，并认为以何休对《春秋》之“元”的理解施加到董仲舒之上是一种“以今释古”的过度阐释。身处东汉末年的何休，是因为受到当时“元气”说的思潮的影响，才将《公羊传》之“元”解释为“元气”。针对这一思想史现象，他提出：“在西汉中期，‘元气’说还没有发展形成，只是到了东汉中期，王充才第一次明确地把‘元气’作为构成宇宙万物的朴素的物质概念提出来。”^①于首奎非常有见地地指出，不应套用何休后设的“元气”论去解释董仲舒之“元”，但是他对于“元气”论直到王充时代才形成的论断却不妥当，忽略了“元气”说自身发展的过程。本文稍后会“元气”说在早期中国的观念史沿革进行考察。

于首奎否定“元”为“元气”说的论断，得到一些学者的肯定。周桂钿在《董学探微》中承接于首奎对董子之“元”为“元气”说的批评，并准确指出董仲舒讨论的“元”与“元气”不是同一个概念，只有“元”表示“宇宙的本原”。^②刘红卫在《董仲舒“元”概念新解》中也反对将“元”等同于“元气”，认为：“‘元’概念的外延远远

意识并未如后世划分的那么明确；经学“正典”（Canon）的观念也正处于形成期，并未形塑为成熟的儒家“大一统”经学范式。汉初黄、老学极盛，无论是“居庙堂之高”的皇帝或太后等“上位者”对黄老思想的尊奉，还是在中央之外，以淮南王刘安为首的学术团体所编纂的《淮南子》，在思想上偏重道家。董仲舒也受到这个思潮的影响，从他本人的论著体现出的思想面貌而言，能明显地察觉到他的思想渗透着黄老学说的印记，或者说能体现出他“儒化”黄老及“百家言”的思想突破。

① 于首奎：《董仲舒的“元”就是“元气”吗？》，《中国社会科学》，1982年第1期，第58页。

② 周桂钿：《董学探微》，第36—42页。

大于元气概念的外延”。^①王永祥在《董仲舒评传》中对比董仲舒与何休的“元气”论时提出：“在董著中虽两见‘元气’概念，但董仲舒所讲的元气与东汉时形成的元气论尚有很大距离，因此很难说董仲舒是个元气论者；况且在董仲舒所有关于元的论述中，也从未以元气来释元，所以把董仲舒打扮成一个元气论者实难成立。”^②董仲舒虽然提出“元气”论，但和何休所言的作为生命终极本原的生成概念之“元气”不同。

本文认为，董仲舒的“元”不是“元气”，也不等同于“气”。虽然之前已有很多学者证明董子之“元”不是“元气”，但要深入了解他提出的“元”和“元气”的关系，则需要追究他笔下的“元气”指的是什么；并且需要结合“元气”概念本身的发展史才能分辨清楚董仲舒的“元”“元气”与之后何休等人所言“元者，气也”的区别。通过这样的观念史考证与辨析，才能更深入地理解董仲舒的“元”与“气”“元气”的关系。

二、“正气”与“元气”：探赜董仲舒 “元气”论的形成原因

董仲舒在《春秋繁露》中有两处提到了“元气”，第一处在《王道》篇：

《春秋》何贵乎元而言之？元者，始也，言本正也。道，王道也。

王者，人之始也。王正则元气和顺、风雨时、景星见、黄龙下。

王不正则上变天，贼气并见。^③

① 刘红卫：《董仲舒“元”概念新解》，《管子学刊》，2005年第3期，第99页。

② 王永祥：《董仲舒评传》，第94页。

③ 苏舆撰，锺哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第100—104页。

欲理解此段中出现的“元气”，首先要注意董仲舒将“元气”与“贼气”相并举的表述，以说明“王”正不正的问题；其次要理清本段中“《春秋》何贵乎元而言之”之“元”与后文“王正则元气和顺”之“元气”的关系。“元”强调本“正”，“元气”是“王者”得“元”之“正”后与天象相应（也就是“天人感应”的思维）的一种表现，因此《王道》篇的“元气”可以理解为“正气”，是“王正”之象。这个论断可以和董子在“对策”中所言的观点相呼应：

《春秋》深探其本，而反自贵者始。故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。四方正，远近莫敢不壹于正，而亡有邪气奸其间者。^①

“对策”中出现的“邪气”就是《王道》篇的“贼气”，它们都作为“正”的对立面出现。通过董仲舒文集中这两段互文对照，更能证明《王道》篇的“元气”为“正气”之义。这个“正气”出自董仲舒自己对“元”的理解和解释（如“《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始也，元者辞之所谓本也。谓一为元者，视大始而欲正本”^②等），在董子看来，《春秋》之所以“贵元”，因为“元”是“始”，表示“本正”之义。董仲舒继承了儒家“重始”“正本”的思想传统，^③并将它们的思想要义系于“元”，并认为“重始”“正本”是《春秋》“贵元”的理由（“《春秋》深探其本，而反自贵者始”）。所以“王正”始自“元”之“本正”，“元”是“王正”的前提，而《王道》篇的“元气”（“正气”）是“王正”的结果。根据董仲舒本“元”而“正”的基本逻辑路径，可以认为：

① 班固撰，颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，1962年，第2503页。

② 同上书，第2502页。

③ 如《论语·学而》篇记载有子的“立本说”：“君子务本，本立而道生。”（程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第10页。）保留于《大戴礼记·保傅》中所记载的《周易》“建本慎始”说：“建其本而万物理，失之毫厘，差之千里，故君子慎始也。”（王聘珍：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983年，第58页。）

无论是“元气”（“正气”），还是“正”，它们的根本都源自“元”。因此，《王道》篇的“元气”是在“元正”的根本前提下生发的王道政治之气。

董仲舒文集中第二处出现的“元气”，在《天地之行》篇：

一国之君，其尤一体之心也。隐居深宫，若心之藏于胸；至贵无与敌，若心之神无与双也。其官人上士，高清明而下重痿，若身之贵目而贱足也；任群臣无所亲，若四肢之各有职也；内有四辅，若心之有肝肺脾肾也；外有百官，若心之有形体孔窍也；亲圣近贤，若神明皆聚于心也；上下相承顺，若肢体相为使也；布施恩惠，若元气之流皮毛腠理也；百姓皆得其所，若血气和平，形体无所苦也；无为致太平，若神气自通于渊也；致黄龙凤皇，若神明之致玉女芝英也。^①

董仲舒在这段文字中，从“身体（医学）—政治”的修辞、思想语境中讨论“元气”的作用。通过对本段中一些关键词的捕捉和它们之间关系的考察，则能发现董子以身体各个部位（如“心”“体”“神”“四肢”等）之间关系、功能和特质（如“心之藏”“心之神无双”“贵目贱足”“神明聚于心”，及“肢体相使”等）来比喻政治之道，如为君要“隐居深宫”“至贵无敌”；御臣要“高清明而下重浊”“任群臣无所亲”，以及设置“四辅”“百官”等；治道要“亲圣近贤”“上下相顺”，及“布施恩惠”等。董仲舒在这些“身体—政治”的修辞表述中注入“气”的观念，除了“元气”外，还有“血气”和“神气”。

明确了这段引文的整体语境和概念层次，我们就能进一步分析这里出现的“元气”意义。透过“布施恩惠，若元气之流皮毛腠理也”这一表述可以发现，董仲舒经由“元气”流于身体之“皮毛腠理”的

^① 苏舆撰，锺哲点校：《春秋繁露义证》，第460—461页。

比喻，也就是通过一个身体修辞来论述“布施恩惠”的政治意义。国君“布施恩惠”仅仅如流于“皮毛腠理”的“元气”，与相应于“百姓皆得其所”而保持身体和顺的“血气”，以及达到“无为致太平”局面而“自通于渊”的“神气”相比，“元气”仅仅处于身体部位的“肤浅”表面，在王道政治实践方面也只是属于初步状态。所以，若要准确理解本段中“元气”的属性和功能，应该结合与它共同出现的“血气”和“神气”等术语相参观照。董仲舒在这里所言的“元气”是一个以身体为载体，勾连“身体-政治”观念的身体修辞，通过这样的修辞，他传达了“身体-政治”一体而作用于政治的“正气”观念。

欲理解董仲舒这个层面的“元气”概念，我们需要由表及里、层层深入地探求在这个概念背后起到支撑作用的根本观念：1. 董仲舒的身体观；2. 董仲舒所接受并形塑他“元气”论基质的知识、学术传统，即成形于战国末期，以《黄帝内经》等医书为代表的“黄帝之学”中关于“身体-医学-政治”的修辞和思想传统。这两重观念深刻地影响着董仲舒“元气”论的形成。接下来，我们分别对二者进行探究，以透视董子的“元气”论，并结合“元气”观念史的流变情况，解析董子“元气”论的本质，并辨析他的“元”与“元气”和“气”之间的关系。

1. “元气”涵摄于身：作为“元气”论前提的身体观

在中国古代思想史中，身体意识是非常重要的观念。^①古人们认为

^① 中国思想史中的身体观研究，是受到西方哲学和美学中对身体意识的探讨（如柏拉图、福柯和梅洛庞蒂等人的身体哲学）启发，而形成的对中国古代思想史文献中存在的身体观念进行自觉的理论阐释。重要的理论议题如古典文献中对身体讨论所呈现的“身体修辞”、“身体-政治隐喻”，本文会对此作详细论述；还有一个与董仲舒身体观念息息相关，现在也被学术界愈加关注的概念：“身体思维”（embodied thinking），就是古人身体观的重要代表。它意指一种与身体联结的思想、身体化的思想，以及用身体的方式来思想；思维不仅仅是大脑或心灵的运思，人也会用身体来思考。身体思维不是概念思维（conceptual thinking），而是“心常惺惺之思”，心性、修养与德行流露于四肢百窍之间。身体思维（以及与之相关的用身体知，或身体力行）的前提是内外合一、主客不分的，它即是内化外在世界的功夫，也是整合身、心、神、灵、魂的体验之思。对于德行修养而言，仅在理性的层面上理解是不完整的，必须在身体上被充分体现和实现

身体和人类所生存的周遭世界存在根本关联，通过对身体的探索，人类可以通向天地。这种“身通天地”的观念也为董仲舒承袭，从上引《天地之行》篇便可见一斑，他也是在思想的原本处这样理解身体和世界的。天地（或者说“天”“国”）与身体呈现为同型、同构乃至同源的关系，二者不可分离，这是一种原初的和谐和交织状态，故而天人能相通相感。“身通天地”的观念在董仲舒同时代的文献《淮南子·本经训》中有典型的表达：

由此观之，天地宇宙，一人之身也；六合之内，一人之制也。^①

董仲舒在《循天之道》中也对这个观点多有表述，如他认为“养身之道”与“天道”相通：

循天之道以养其身，谓之道也。

治天下之理、德性修养与养身之道因“中和”之德而际遇相通：

是故能以中和理天下者，其德大盛；能以中和养其身者，其寿极命。

故仁人所以多寿者，外无贪而内清净，心和平而不失中正，取天地之美以养其身，是其且多且治。^②

出（“践行”），才能完美。当德性修养在身体上实现出来时（“身通”），人体的每一个知觉、行为和举止都有精神的含义，身体的肤色、言语和细胞都有内在精神向度，这就是“心身如一”和“心身凝然”的境界。关于中国古代思想史的身体观研究，主要学术成果可以参见杨儒宾：《儒家身体观》，台北：“中研院”中国文哲研究所筹备处，1999年；杨儒宾主编：《中国古代思想中的气论及身体观》，台北：远流图书股份有限公司，2009年；张艳艳：《先秦儒道身体观与其美学意义考察》，上海：上海古籍出版社，2007年。

① 何宁：《淮南子集释》，北京：中华书局，1998年，中册，第567页。

② 苏舆撰，锺哲点校：《春秋繁露义证》，第444、449页。

好一个“取天地之美以养其身”，天地是身体的审美对象，身体也是通向天地的一般方式。在董仲舒看来，身体不只是肉体身体（flesh），而且同时能作为古典政治理想的“王道”（政体）隐喻，也可以是作为信仰的“天道”身体；人类身体的内在存在、基质与“王道”“天道”一起构成有机的统一体。在这种身体观念下，人类从自身出发，对身体的探索和发掘（比如治病、觉知与礼乐教化等），就是在探索“王道”或德性政治理想，王道政治的理想实现与否，要以是否“身通”为重要标准。^①人类对身体（包含心性）探索得越深（“尽心”“尽性”），则越能将身体引向“天道”（“尽天”）。中国古人观念中所理解的政治，也是人在“天人合一”格局下的具有“贴身”“入身”属性的共同体治理方式和基本存在方式。所以，在这种身体-政治观念下，董子的“元气”既是治身之环节，也隐喻着治政之道。身体是“元气”存在之场所，也是其存在之前提。

需要注意的是，董仲舒的“身体”观念兼含质料与精神，二者混而不分，贯通于自然、社会、心性和德行领域，所以以这个身体观念为前提的董仲舒“元气”论，具有涵摄广泛的本质和内容。本文不同意有些学者认为董仲舒的“元气”是“物质性的东西，可以说这种物质弥漫于整个宇宙之中，充塞于人体的每一个部位，是自然和人类得以存在和发展的物质性基础”，^②董仲舒所说的“元气”比“物质”包括更宽泛的内涵，同时涵摄了“精神”，正如冯友兰在《中国哲学史新编》中讨论董仲舒之“元”时也反对将“元”理解为物质性实体：“在董仲舒的体系中，‘元’不可能是一种物质性的实体。即使把‘元’

① 例如董仲舒在“三策”中描述实现王道政治的重要方式“礼乐教化”时，就用充满身体感的语言形容“乐”对教化的作用：“声发于和而本于情，接于肌肤，臧于骨髓。”（[汉]班固撰，[唐]颜师古注：《汉书》，第2499页。）在董仲舒等古人看来，礼乐教化成功与否的重要表示是看“礼”或“乐”有无进入身体。这是在身心未分的状态下融“礼乐”与血脉、呼吸和心性灵明于一体的状态，人在这样的状态下能“体知”礼乐之意义，“体悟”礼乐之情，并“体证”礼乐精神。

② 李佳哲：《董仲舒宇宙本体思想探析》，《衡水学院学报》，2012年14（2），第11页。按：前文所引的金春峰也认为董仲舒的“元气”指“物质”，见金春峰：《汉代思想史》，第151页。

解释成‘元气’，而这个‘元气’也一定是有意识和道德性质的东西。”^①因为董仲舒的“元气”论是以融汇“精神”与“物质”为一的“身体”观为条件。质言之，董仲舒的身体观念是他“元气”论的思想基本根据，“身”为“元气”之根、存在场所。

2. 身体、医学和政治：董仲舒“元气”论的生成机制

明确了董仲舒的身体观后，就能进一步探寻董仲舒“元气”论的形成机制，那就是早期中国“黄帝之学”的知识传统中关于“身体－医学－政治”的修辞和医学政治理论。在这样的传统思维中，人们将身体（肌体特质、疾病或健康）、对身体的治理（方技医学），以及政治（德行）视为一体，这个思维背后的运作机制是天人（国）同源、同构宇宙生成思维。《吕氏春秋·审分览》对这个思维形式有过准确又简洁的表述：

夫治身与治国，一理之数也。^②

董仲舒在《通国身》中对“身国相通”的“身体－医学－政治”修辞和思想观念也有集中体现，他在表述中将“治身”与“治国”相对举而论：

治身者以积精为宝，治国者以积贤为道。身以心为本，国以君为主。精积于其本，则血气相承受；贤积于其主，则上下相制使。血气相承受，则形体无所苦；上下相制使，则百官各得其所。形体无所苦，然后身可得而安也；百官各得其所，然后国可得而守也。夫欲致精者，必虚静其形；欲致贤者，必卑谦其身。形静志虚者，精气之所趣也；谦尊自卑者，仁贤之所事也。故治身者务执虚静

① 冯友兰：《中国哲学史新编》（第三册），《三松堂全集》，郑州：河南人民出版社，2001年，第九卷，第64页。

② 许维通撰，梁运华整理：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009年，第431页。



创于1897

商務印書館

The Commercial Press

以致精；治国者务尽卑谦以致贤。能致精则合明而寿，能致贤则德泽洽而国太平。^①

董仲舒通过将“治身”与“治国”对举表述，打通二者的“一理之数”。

“治身”之道要“务虚静”以“积精”，精气集中后血气才能相授受，身体则不会劳累得病，并能延年益寿；“治国”之道需“谦卑”以“积贤”，仁贤之臣聚于君主，共同体则能有序相使，保证它的各位成员各得其所。通过这种方式国家才能坚守自身，并文致太平。通过将二者对举的表述，我们能发现，“治国”的思维与“治身”同出一辙。董仲舒在对举二者时，他在思维的推进或关节处都用了相同的关键词（如“积”“相”“致”“能”“必”“然后”等），只不过在对应的主语或宾语位子上替换了不同范畴的术语或理论表述而已。深入一步说，董仲舒认为“治身”与“治国”不只是形式的关系，它们在观念的根源处相关，君主要像养身一样地治国。我们应该注意两个论域背后的根本概念：“虚静”与“谦卑”，它们在思维上构成相似性联想（associative thinking），都是道家思想体系中的重要观点，并在义理上相交织、相融合，形成董仲舒“通国身”的身体政治理论。

行文推进至此，我们可以总结下前文引用的《通国身》等文献中所呈现出董仲舒在表述和思想本质上的特征：通过对身体的医学解释以获得政治权力施行的合法性，同时也通过对政治术的身体隐喻传达了医学的知识，这就是“身体－医学－政治”的修辞和思想传统所呈现出的理论特点。正如费振钟在《中国人的身体与疾病——医学的修辞及叙事》中所言：“古典时代政治理论家，把医学之事看成是政治事业的一部分，由于他们的政治理论隐含着医学理论，因此他们在政

^① 苏舆撰，锺哲点校：《春秋繁露义证》，第128—129页。按：在关键词的使用上，董仲舒杂糅了黄老学的术语，在他思想中存在着明显的会通黄老和儒家思想的倾向可见一斑，如治身方面多黄老学术语：“积精”、“血气”、“虚静”等；治国方面则多儒家术语：“积贤”、“仁贤”、“上下相制使”等等。

创于1897

商務印書館

The Commercial Press

治设计的同时也为医学做出了匿名贡献。”^①

在董仲舒们所接受的思想传统中，身体、政治（德行）和医学是在根本上互为相通的，呈现为一而三、三而一的根本联系。这个“函三为一”的身体、政治和医学传统，是董仲舒“元气”论之所以如此形成的生成机制，董仲舒在这个传统的基础上融合了儒家政论，将理论重心放在了王道政治的维度。

从“元气”这个概念的角度而言，进一步考察下它本身的形成史，则更能有力地证明“元气”本身与身体、医学和政治所具有的深刻联系。

“元气”是早期中国一般的知识、思想和信仰系统中，一个通行的术语。从现有的文献来考察，“元气”概念的出现在战国时期，它的早期形态，在《吕氏春秋·应同》篇中有记载：

芒芒昧昧，因天之威，与元同气。^②

一般认为，这里出现的“与元同气”是“元气”说成型的前身。战国末年楚地的道家文献《鹖冠子·泰录》明确提出的“元气”的概念：

故天地成于元气，万物承于天地。^③

这里的“元气”似乎有宇宙本源的意味，但判定这里的“元气”为生成论的理据并不是很充分。在董仲舒同时代的著作《淮南子·天文训》中出现了“宇宙生元气”的表述：

“道始于虚霁，虚霁生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠。清

① 费振钟：《中国人的身体与疾病——医学的修辞及叙事》，上海：上海书店出版社，2009年，第36页。

② 许维通撰，梁运华整理：《吕氏春秋集释》，上册，第287页。

③ 黄怀信撰：《鹖冠子校注》，北京：中华书局，2014年，第244页。

阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”^①

要准确理解这句话，以及句中“元气”的含义，需要对此句进行一番训诂的工作，本文认为这里的“元气”并不具备宇宙生成的终极、根本的含义。首先考察“道始于虚霁”这一句，王念孙通过对照“道始”前一句末尾的“太昭”一词，准确地判定“道始”应为“太始”，推断出“道始于虚霁”当作“太始生虚霁”。^②其次，因为“元”本身与“太始”本质相通，所以“太始”在这里作为生命、宇宙的终极生成本原的表征。除了董仲舒将释“元”为“太始”外，^③还有很多汉代文献能够证明“始”或“太始”这个表述与“元”在意义上的本质相通。如许慎在《说文解字》中将“元”释为“元：始也。”^④认为“元”的本义是开始；又如《易》类纬《乾凿度》中所言：

太始者，形之始也。^⑤

《太平御览·天部》引张衡《元图》之言表明“无形”之“元”“作于太始”：

- ① 按：通行版的文字为：“宇宙生气，气有涯垠。”但是根据《太平御览·天部》的引文：“宇宙生元气，有涯垠。”（李昉等撰：《太平御览》（卷一·天部），北京：中华书局，1960年重印上海涵芬楼影印宋本复制版，第1页），王念孙在《读书杂志·淮南内篇第三》中的考证：“念孙案：此当为‘宇宙生元气，元气有涯垠。’”（王念孙撰，徐伟君、樊波成等校点：《读书杂志》（四），上海：上海古籍出版社，2014年，第2019页），以及何宁等人在《淮南子集释》的考证，此句应校正为：“宇宙生元气，元气有涯垠。”（何宁撰：《淮南子集释》，上册，第166页）故引文有改动。
- ② 《淮南子·天文训》首句描写了天的“未形”状态：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞濇濇，故曰太昭。”（何宁撰：《淮南子集释》，上册，第165页。）王念孙对“太昭”为“太始”的具体考证过程，参见〔清〕王念孙撰，徐伟君、樊波成等校点：《读书杂志》，第四册，第2019页。
- ③ 按：本文认为，这里的“太始”，就是董仲舒所言：“变一为元者，大始也”中的“大始”之义。
- ④ 〔东汉〕许慎撰，徐铉校定：《说文解字》，北京：中华书局，1963年，第1页。
- ⑤ 〔宋〕李昉等撰：《太平御览》（卷一·天部），第2页。



元者，无形之类，自然之根，作于太始，莫之与先。^①

创于1897

The Commercial Press

王逸对《楚辞·天问》首句“遂古之初，谁传道之？”一句注中明确提出了“太始之元”的表述：

太始之元，虚廓无形。^②

以上所举的例证无不表明，在汉朝人的一般语境中，“元”就是“始”或“太始”，它们的本质特征都是处于无形和未形的状态。既然“太始生虚霁”，那么相同的语义用不同的符指表达，则可以转换为“元生虚霁”。“元”因为“无形”而能生“形”，所以“元”是形（“虚霁”）的发端与起源。根据以上推论，我们可以将《天文训》的思想表述为：“太始”（“元”）生“虚霁”，“虚霁”生“宇宙”，“宇宙”生“元气”。所以从义理角度而言，《天文训》篇的“元气”还是由“元”所生，“元”是终极、无形而非对象化的本原概念（“无能生有”）；“元气”非原本而有“涯垠”，这个“涯垠”就是后文说的“清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地”。“元气”虽然是天地的本原，但还不是最根本的终极本原，所以“元气”是“元”的派生概念。^③在《天文训》中，“元气”具有存在论意义，但还不是终极和本源的概念，终极、本原概念是“太始”（“元”）。

上文所列举的“元气”概念，是思想史范畴中一个存在论或生成论概念。当“元气”的思想流注到知识畛域的术数方技部分，便成为一个医学术语，表示人体重要的生命能量。一般认为，作为思想史

① [宋]李昉等撰：《太平御览》（卷一·天部），第3页。

② [东汉]王逸章句，[宋]洪兴祖撰，白化文等点校：《楚辞补注》，北京：中华书局，1983年，第85页。

③ 这样的解释也能和前文所论徐复观等学者所引用的九家《易》“元者，气之始”在逻辑上相通自洽。既然“元”为“气”之始，所以就不能说“元”就是“气”或“元气”。“元”是更为根本的本原，其意义重点在于“始”义，是开始本身，也是原本的时间。

创于1897

The Commercial Press

范畴中存在论意义的“元气”，是作为医学术语“元气”的理论根本和基础。^①通过梳理早期中国医学文献中的“元气”概念，我们会发现“元气”在医学范畴中有它自己独特的前身、形成和流变史。

在战国末期成文的医学著作《黄帝内经》中，虽然未出现“元气”一词，但是在部分篇章中出现的“真气”可以说是医学知识畛域中“元气”论的前身，指得自于天、充盈身体又能保持健康的生命能量。如《素问·上古天真论》：“恬淡虚无，真气从之，精神内守，病安从来。”^②《灵枢·刺节真邪》：“真气者，所受于天，与谷气并而充身也。”^③在东汉时期成书的医学著作《黄帝八十一难经》中，“元气”一词出现，如《难经·十四难》：“脉有根本，人有元气，故知不死。”^④在《难经》中，还出现与“元气”一词指涉相同符意，但呈现为不同符指的是“生气”和“原气”二词，如《难经·八难》：“诸十二经脉者，皆系于生气之原。所谓生气之原者，谓十二经之根本也，谓肾间动气也。”^⑤《三十六难》：“命门者，诸神精之所舍，原气之所系也。”^⑥《三十八难》：“所以府有六者，谓三焦也，有原气之别焉，主持诸气，有名而无形，其经属手少阳。”^⑦它们共同指涉的意义都是聚集于命门的肾气，是维持生命机能活力充沛的最重要能量和原动力。^⑧

① 详细论述可参考日本学者关口顺写的《道家的气论》，见于〔日〕小野泽精一、福永光司、山井涌编：《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》，李庆译，第124页。

② 张志聪集注：《黄帝内经集注》，北京：中医古籍出版社，2015年，上册，第2页。

③ 同上书下册，第826页。

④ 南京中医学院医经教研组编著：《难经译释》，上海：上海科学技术出版社，1961年，第34页。

⑤ 同上书，第18页。

⑥ 同上书，第90页。

⑦ 同上书，第94页。

⑧ 医学领域中的“元气”形成是否收到哲学领域“元气”说的影响，以及二者之间的互动和关系，笔者尚未做过专门的研究。但是根据笔者所掌握的中医理论界学术研究论文而言，多数学者倾向于认为二者之间存在密切而复杂的互动和影响。可参阅的主要文献有：孙广仁：《两种不同学科范畴的元气学说》，《北京中医药大学学报》，1999年第6期，第8—10页。邢玉瑞：《关于中医元气论的思考》，《陕西中医学院学报》，2011年第5期，第1—2页。以及徐宁博士论文：《中国古代哲学精气概念与中医学精气概念之研究》，济南：山东中医药大学2008年。

无论是《黄帝内经》里出现的作为“元气”的前身“真气”，还是在董仲舒时代之后出现的《难经》中出现的“元气”的分身或变体“生气”和“原气”，它们都能提取出一个共同的医学理念，作为人体最重要的生命能量表征，这种“能量之气”能保持肌体的健康。结合上文所论的在修辞、思想上融“身体－医学－政治”观念于一体为理论品质的“黄帝之学”，作为身体“能量之气”表征的“元气”（以及“生气”“原气”和“真气”等）观念投射到政治范畴中，它们也被认为与国家、道德和政治之道同出一“气”，是保持政治共同体机能得到完善治理和“致太平”的重要动力。

在早期中国，像董仲舒等秉承“身体－医学－政治（德行）”合一观念的思想家们认为，政治是有生命的，或者说政治体就是生命体；作为政治共同体的“国”是生命的肉身体现，也就是身体。医学范畴中“元气”观念也流注于董仲舒的文字中，他从医学范畴中的“元气”观念中提取“能量之气”的意义，经过他的“身体－政治”话语转化，生成为流淌于“皮毛腠理”、作为王者“布施恩德”之德性政治表征的“元气”。“元气”是出于“元”入于“身”的王道正气。

董仲舒将基于身体观念的“元气”概念，经过医学与政治两个意义向度的结合，并在与“血气”和“神气”等同级（用来表征“身体－医学－政治”观念）的修辞和概念共同作用下，用言语建构起一个虚构的“身体－政治”王国。“元气”和“血气”“神气”等“身体－医学－政治”概念共同流注，滋润着这个王国的腠理、疏通它的经络，并维持人类共同体（政治之“国”）的机体健康。虽然《天地之行》篇中的“元气”意义更倾向于医学范畴的向度，但是从它的理论构成来源和前提角度而言，还是与《王道》篇中的“元气”具有本质上的联系。二者都是从“元”而来，“元气”始于“元”，入于身，行于国，王者秉“元”之“正”，“元气”方能润泽肌理、布施德泽，并招致祥瑞。



创于1897

商務印書館

The Commercial Press

三、由“元”生“气”：董仲舒论 “元”与“气”关系

明确了董仲舒所言的“元气”基本内涵、来源和意义后，我们能进一步深究董子之“元”与“气”观念本身的关系。董仲舒论《春秋》“元”与“气”的关系，现存文献中虽然找不到直接的证据可以证明，但是在《春秋》类的纬书中能找到对这个问题的间接回答。《春秋纬》在诠释《春秋》的“五始”观念时揭示了“元”与“气”的生生关系：

黄帝受图，立五始，以为元者气之始，春者四时之始，王者受命之始，正月者政教之始，公即位者一国之始。^①

本文认为，《春秋纬》所揭示的“元”与“气”的关系：“元者气之始”符合董仲舒的观点。在董子看来，“元”为始，是最根本的开始和原本的时间，也是生命生成的原初机能，所以“元”也是“气之始”。^②

这个论断也可以得到董仲舒“气”学思想的支撑。在董子笔下，“气”与“天”呈现为一而二，二而一的“同质一体”关系，他在《阴阳终始》中说：

天之所起其气积，天之所废其气随。^③

① [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994年，中册，第902页。

② 详细论证可参考杨翼然：《元机意蕴：董仲舒对〈春秋公羊传〉之“元”的创造性诠释》，上海：复旦大学2017年学位论文原打印稿，第16—23页。另外，经过这样的推论，回观本文在开头部分提到徐复观借以证明董仲舒之“元”为“气”的《九家易》中所出现的表述：“元者，气之始也”，更能用来支撑本文的观点：“元”非“气”，而是“气之始”。

③ 苏舆撰，锺哲点校：《春秋繁露义证》，第340页。

创于1897

The Commercial Press



创于1897

商務印書館

The Commercial Press

“天”是“气”的原本，“气”为“天”的表现。人通过“气”能感知“天”，“气”（例如“时气”等）贯通阴阳五行之理，并通化“天”以下各级的存在物。任多伦和陈凯在《论董仲舒思想中的“天”与“元”》一文中较为准确地总结了“天”与“气”的关系：“‘天’与‘气’是一而莫分的，‘天’为‘气’之体，‘气’为‘天’之用。”^①而“元”比“天”更为根本（《二端》：“以元之深，正天之端”），所以“元”既“先天”又“先气”，“气”是始于“元”之后。“气”由“元”而生，可谓由“元时”而出的“时气”。^②

董仲舒认为“元”生“气”，为“气”之始，但是这里的“元-气”与东汉之后由“气”化了的“元”，也就是作为终极、根本的生命生成本原的“元气”概念还是不同。这也是理解本文开头引用的何休所提出“元者，气也”这个命题的关键，董仲舒的“元”与何休的“元气”不能等同。

何休之所以会以“气”解“元”，与“元气”观念在东汉时期的流变情况密切相关。两汉之际，在董仲舒时代还存在概念层级和生成次第上有分殊的“元”和“元气”逐渐合二为一。“元气”被理解为未分、无形的状态，并在经学及相关知识畛域中获得了终极根本的地位。如《春秋》类纬书《说题辞》曰：

元清气为天，浑沌无形体。

宋均曰：言元气之初如此也。混沌未分也。言气在易为元，在老为道，义不殊也。^③

① 任多伦、陈凯：《论董仲舒思想中的“天”与“元”》，兰州：《西北师大学报（社会科学版）》，2010年第47卷第4期，第27页。

② 所以“元”从这个角度推论，董仲舒的“元气”属于“天”（“气”）的下位概念。

③ 〔日〕安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，中册，第858页。

创于1897

商務印書館

The Commercial Press

“元者，气之始”：董仲舒论“元”、“气”与“元气”的关系 225

可见“元气”被理解为与“元”“道”等概念意义相通的同层级概念。后世的人们也多以“气”解“元”，或直接释“元”为“元气”，例如两汉之际的纬书《河图括地象》也将“元气”理解为混沌无形的生成原本：

元气闾阳为天。

元气无形，汹汹蒙蒙，偃者为地，伏者为天。^①

《春秋》类纬书《命历序》中认为“元气”具有化生天地的“先天”生成论特质：

元气正则天地、八卦肇也。

东汉学者班固在《幽通赋》的“乱”部分写道：“浑元运物，流不处兮。”其妹班昭对此句注中以“气”解“元”：

浑，大也。元，气；运，转也。物，万物也。言元气周行，终始无已，如水之流，不得独处也。^②

班固在《东都赋》里也揭示了“元气”的氤氲化醇作用，在生成论上以“元气”替代了“元”：

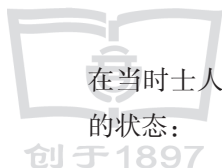
降烟煴，调元气。^③

与班固同时期的王充在《论衡·谈天》中引“说《易》者”言，代表

① [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，下册，第1092页。

② [南朝梁]萧统编，[唐]李善注：《文选》，上海：上海古籍出版社，1986年，卷十四，第646页。

③ 同上书，卷一，第37页。



在当时士人心目对“元气”的普遍理解，是一种“未分”而浑“一”的状态：

元气未分，浑沌为一。^①

从上述例证中可以看出，“元气”在东汉逐渐成为了与董仲舒笔下的“元”在语义上对等相通、异符同指的概念，成为了生成生命的终极根本。这无不让人想到《春秋》类纬书《春秋纬》和《文耀钩》中论述的“北极”或“太一”含摄“元气”以布设常道的表述：

北极星，其一明大者，太一之光，含元气，以斗布常开命，运节序，神明流精，生一以立黄帝。^②

中宫大帝，其北极星下，一明者，为太一之先，含元气，以斗布常。^③

以及《汉书·律历志》中所体现的“元”“元气”和“太极”是一而三，三而一的关系：

太极元气，函三为一。

太极中央元气。

经元一以统始，易太极之首也。

太极运三辰五星于上，而元气转三统五行于下。^④

“元气”（或“气”化的“元”）观念发展至此，与上文提到的《淮

① 黄晖：《论衡校释》，北京：中华书局，1990年，第二册，第482页。

② 〔日〕安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，中册，第931页。

③ 同上书，中册，第662页。

④ 〔东汉〕班固撰，〔唐〕颜师古注：《汉书》，第964、981、985页。

南子·天文训》或董仲舒的“元气”论，在理论的基本品质上都发生了根本的迁移。“元气”开始化归到一个由“一”-“道”-“北极”（“天极”）-“太一”-“太极”-“元”（-“元气”）等概念所构成的“诠释的循环”体系中。

通过上述对“元气”观念在东汉时发生的理论品质变迁的考察，我们可以对董、何二人的“元”“气”问题尝试着进行回答。回溯到本文开头所提到的何休将《春秋》之“元”理解为“气”的诠释实践，虽然他自称“依胡毋生条例”，但是在现存与胡毋生同时的文献中并未能找到可靠的将终极根本之“元”理解为“气”或“元气”的例子。何休之所以这样解释“元”，很可能是受到上文列举的他处时代流行的“元气”论思潮的影响，故而以“气”解“元”。何休对董仲舒的“元”学有沿袭，而做了“气”化的改动，对董仲舒“贵元”所重视的大始、正本等思维进路略有偏离（deviation），以“气”解“元”。

所以经过前文对董仲舒的身体观，他所接受的黄帝之学“身体-医学-政治”修辞和思想传统，以及“元气”观念本身的发展史梳理，我们可以总结出董仲舒“元气”论的具体含义。综合董子在《王道》和《天地之行》篇中出现的“元气”表述，他所认为的“元气”是以他的身体观为前提，与“身体思维”密切相关，融汇“身体-医学-政治”的修辞、思想传统而侧重“元气”的王道政治维度的医学-政治术语。董仲舒的“元气”论在思想上从根基处的《春秋》之“元”而来，是人间的王者得“元”之“正”、秉“元”之“正气”，“元气”由此而生，方能润泽肌理、布施德泽，并招致祥瑞。

四、结语

本文认为，董仲舒的“元”不等同于“气”，也不是“元气”。在董仲舒的思想体系中，“元”和“元气”是分属于不同范畴层级的

概念：“元气”说是以“元”为根本前提，在“天”范畴之下的子概念。“元”是在天人格局中，位于“天”之前（“先天”）的终极根本概念，是生命生成的原本机能，也是董子思想的基础和起点。在董仲舒看来，“元”与“元气”的关系是：由“元”生“气”。“元气”是医学政治术语，用来表征“天人感应”思维下王者得“元”之“正”的祥瑞情况；“元气”也是上古“医学－政治－身体”修辞传统的医学政治概念，作为王者布施恩德、得“元正”的美政的表征，即王道正气。

结合董仲舒整体的思想体系，“元气”在董仲舒思想之生成和运作整体中的发端、过程、作用和理论地位可以梳理为：

“元”作为生命生成的终极和原本机能，由“元”而生阴、阳二端。阴、阳二端相摩相荡，冲“气”为和而成“天”，五行和四时随“天”化，应运而生。“天”得“元”之“正”（“正”即“一以止”）而能正“王”，“王”得“元”之“本正”，因此能以“元气”来和顺人间万象、调理万物之序。“元气”流于肌肤，并随着不断深入身体而转换成“血气”和“神气”，这些生命的能量之气，贯通形体、浸入骨髓，维持身体健康，并推动王道太平。天地万物，和王道人事，流转不止，与时消息，从始而终。但是“元”之义“随天地而终始”，“元”是生命存在之始，并渗透于生命存在流变过程的每一个细节中，所谓“元、亨、利、贞”，整个过程的每一步都有“元”。天地、人事虽有终结，但是“终”不是从此沉沦于虚无，而能“终而复始”，循环不止，这个循环并非按原样重新来过，而是“贞下起元”式的，每一次由终向始，每一回“起元”，都裹挟着从“元本”处涌动的生生之义，这就是生命更化最大的“正”义（“一以止”，即一以正）。以上的文字叙述用图式的方式来表达则为：

“元”－阴阳－“天” “气”－五行、四时、“元气”等－天地万物、人间世界－天地之终、物之终－“元”。