

汉代儒学的述行策略及其流变面向

——兼论“罢黜百家”与百家“曲胜”

刘成敏

(南京大学 文学院, 南京 210023)

摘要: 诸般史迹营构了汉代儒学复兴之象,但学界存有儒学“胜利”“堕落”两说,揭示了汉代儒学流变的两个面向。悖论现象背后,实系汉人崇术轻学、子学杂家化等思潮之流行。回溯历史线索,汉代术进学退、儒学杂家化及附势行术等新的述行思维可得明晰。而所谓“罢黜百家”,儒术并未独胜,相反成就了百家学说之“曲胜”。

关键词: 汉代儒学;述行策略;流变面向;百家“曲胜”

中图分类号: I206.09 **文献标志码:** A **文章编号:** 1009-1505(2015)02-0045-09

Confucianism Performative Strategies and Directions of Transformation in Han Dynasty

—An Analysis of “*Zhuzi* Were Banned” but “Succeed Indirectly”

LIU Cheng-min

(*School of Liberal Arts, Nanjing University, Nanjing 210023, China*)

Abstract: There are two paradox voices about the revival of Confucianism constructed by typical phenomena, the victory and the corruption, which display the two directions of Confucianism's transformation in Han dynasty. Behind the paradox, it's the academic trend of skills overweighing truth and inter-accommodation between *Zhuzi* (诸子); tracing the history, the performative thinking of Confucianism accommodating *Zhuzi* and carrying out its kingcrafts by submitting to monarch can be clearly sketched. The Confucianism doesn't win separately by banning *Zhuzi*, whereas it makes the others succeed indirectly.

Key words: Confucianism in Han dynasty; performative strategies; directions of Confucianism's transformation; the indirect success of *Zhuzi* out of Confucianism

一、两种声音：“胜利”与“堕落”

古代中国学术、思想的演变常常为政治所左右,汉代儒学的流变便十分明显。诸般史迹营构了汉

收稿日期:2014-10-12

作者简介:刘成敏,男,南京大学文学院博士研究生,主要从事汉代政治与学术研究。

代儒学复兴之象,多有学人申阐,不复赘言。但是细究而论,学界其实存在两种声音:一是“儒学的胜利”,一是“儒学的堕落”。前者,如美国汉学家费正清便以之论汉代思想学术,指出这实际上是延续整个汉代的缓慢过程。^{[1]62}另一位汉学家顾立雅也引述其时通见,“人们通常认为,儒学在公元前2世纪取得了胜利”^{[2]207};甚至汉高祖的登基即被视为儒家胜利的标志^{[2](转引)278}。较于“复兴”,“胜利”一语深涵角逐、竞争的意味,似更突出复兴之不易。不过,后者的声音也颇强烈,如刘大杰谓“汉武帝时代起来的儒家,虽顶着孔子那块老招牌,其学说已经不是孔子的真面目”^[3],劳思光认为儒学入汉便丧失原有精神,是“汉儒之没落”^[4]。

其实,纵便费、顾二人也不否认,所谓“胜利”事实上打了严重折扣。顾氏并不讳言大约从武帝时起,“儒学开始被滥用,以至于发展到替专制政治作辩护。儒学的这种转向,是对孔子学说的彻底破坏”,这一胜利的“奋斗结果也并不是它当初的追求”。^{[2]4}费氏认为,“获胜的儒学是古代哲学和当时迷信的奇特混合物,根本不是孔子、孟子的纯粹伦理说教”;汉代政府乃法家构成,“将儒家学说融入法家的国家在许多方面是一种奇怪的现象……表面上看起来摧毁了儒家学说的法家的胜利实际上只是开创了一个儒家能繁荣发展的稳定社会,而不损毁法家学说的儒家的胜利使法家的帝国差不多坚如磐石”。^{[1]63-64}第二种情形意谓儒家策略上依赖于法家并反而最终成就了后者,可以视作汉家制度“本以霸王道杂之”^{[5]277}的注脚。德国汉学家傅敏怡既指出儒学的胜利,又揭示说“武帝时期的中国儒学仅是附于其表的事件”,武帝将支持儒学视作培训官僚精英的手段^[6]。“堕落说”是对“胜利说”的直接否定,揭示了汉代儒学流变的两个面向。

比之于先秦、汉初儒家和其他被排抑、难以并进之诸子,儒学在汉代至少在制度上意识形态化,并以法典式的权威合法地参与、渗透进帝国政制、社会生活诸层面,成为构建、诠释汉代政治文化的主体思想。这是前此儒家所不遇、其他诸子所希见的政治擢升。但同时,因于政治干预和自身权变实现的胜利,儒学蜕变也势所必然,先秦儒学尤其孔、孟思想中的精神传统未能愈加发扬,反而逐步世俗化、功利化,政治权术构成其思想核心。“胜利”与“堕落”两种声音所针对的,究其实,是儒学流变中一而二的过程,儒学走向胜利也即渐趋于堕落与失败。为了因应汉政,汉代儒学不得不进行消极性转换,致使先儒“质”的内容多所流失。“不胜而胜”折射了汉代儒学流变的时代轨迹,而“罢黜百家,表彰六经”之后,儒家事实上并未独胜,相反成就了百家学说之“曲胜”。理解这一悖论的关键,不在于澄清“胜利”或“堕落”是什么,而在于解释缘何会出现:谓之胜利,那么汉儒的述行策略如何?“胜利的折扣”出自哪里?百家学说之“曲胜”如何可能?本文试作解说。

二、经学“术”化与儒学杂家化

与今言“学术”不同,汉人学、术分说,偶见连称则意指研习某术。本文所谓学、术两端,即指儒学内部理论“学”对手段“术”的服从。学重探索,术尚应用。重术轻学是汉代一般学风,儒学蜕变最为突出。陆贾谏长久之术、叔孙通定立朝仪肇始其端,“儒术赖以粗传”^[7]。继而公孙弘、萧望之、夏侯胜、韦玄成、尹更始等以“儒术”进;汉代对策少称“学”,而多言“先圣之术”或“六艺之术”;董仲舒对策即言以“六艺之科孔子之术”,其所著书“皆明经术之意”;及至“光武中兴,爱好经术”^{[8]1732},不烦胪列。在汉代,儒术与经学的区辨十分明确,“《史记》虽然没有出现‘经学’一词,但已有‘文学’与‘儒术’两个相对应的概念。司马迁传儒林或传公卿,倘指学问或学人,必用‘文学’,倘指方法或手段,必用‘儒术’,二者从不混用。《汉书》也是如此,不过或改文学为‘经学’,或称儒术为‘经术’”^[9]。考索古人的思想,往往能够从他们在概念术语的用词习惯上见出观念,习术重于论学即揭橥了经学“术”化是汉人的普遍自觉。后人常以“独尊儒术”形容武帝“罢黜百家,表彰六经”,有学者考辨以为此乃渐积而成的“伪史谬说”^[10];但从观念史而言,“独尊儒术”不失为概括汉人崇尚儒术的整体信仰,显示了汉代儒学由

学向术地总体蜕变。在此意义上,单纯的文献勾考不足以回溯思想或观念流衍之实。

先儒思想虽然不乏术用意识,但是大要旨于弘道。《论语·子罕篇》载,子贡问孔子:“有美玉于斯,韞椟而藏诸?求善贾而沽诸?”子曰:“沽之哉!沽之哉!我待贾者也。”孔子之待善贾,与其说是附势行术,毋宁谓之假势弘道。汉儒推尊孔子,但罕能继承其志。作为真理的六经之学,转而成为服从手段之术,崇术轻学的时代风习使得经学由学术理论为工具理性所取代。所谓“《乐》以和神,仁之表也;《诗》以正言,义之用也;《礼》以明体,明者著见,故无训也;《书》以广听,知之术也;《春秋》以断事,信之符也。……至于五学,世有变改,犹五行之更用事”^{[5]1723},无不意在通经致用。六经之义降学以求,流于钻营政治和谋求治术的手段,而不在于探索义理或曰道,此即背离了学术理性的取义传统,“大凡一种思想,一失掉了它的反抗性而转形为御用品的时候,都是要起这样的质变的。……原有的思想愈是超然,堕落的情形便显得愈见悲惨”^[11]。

武帝表彰六经为儒学提供了政治保障,“宪章六学,统一圣真”,确立了经学官方法典地位。而学者的繁琐注疏与强解只能在经术之内进行,思想的自由与个性不被容允。经义迁就政治,“作为官方经学家,必须想方设法将孔子之道解释得与本朝制度和现行政策绝对一致,而不允许违背乃至相反”^[12]。汉代儒者“没能像孔子那样毕其一生自由控制自己的心,很少能达到其宗师的水平”,因之“历史上的儒家逐渐僵化为一种意识形态,使对传统的适度尊敬与文化教条主义之间的界限变得模糊不清。儒家不仅要人承认传统的权威,而且要人对传统表示绝对的敬从”^[13]。汉人的创造性不在于构建道与理想,反是藉由神化宗师和树立经学权威,使儒学终于制度化为政治意识形态,孔子素王也成为汉儒倚傍的工具。

不惟彰表六经,兼合、融通百家而杂家化是汉人盛推儒术的另一项策略。《汉书·艺文志》(见下简称《汉志》)中儒家经、子分野,虽有谓立例不善^{[14]37},却深识汉儒政治用心。经学“术”化与儒学杂家化是汉人力图构建制度儒学体系的重要步骤,尤其后者令儒学具有强大的述行能力。不惟儒家,杂家化实为汉代诸子述行新思维,延漫有汉一代。“杂家”非谓杂凑之学,而是整合致用之术。“杂家者流,盖出于议官。兼儒墨,合名法,知国体之有此,见王治之无不贯,此其所长也。及荡者为之,则漫羨而无所归心”^{[5]1742},《汉志》以类相从,以儒、墨、名、法代表诸子,声明杂家体用一贯,融通诸子达于王治。“此真杂家之初义也”^[15],这是汉人关乎杂家的如实理解。《隋书·经籍志》大致相仿,“杂者,兼儒墨之道,通众家之意,以见王者之化,无所不冠者也。……放者为之,不求其本,材少而多学,言非而博,是以杂错漫羨,而无所指归”^[16]。“荡者”“放者”未足与议,综言之,杂家化是汉代子学因应汉政的积极策略。

不同思想之间的兼合、渗融以它们各偏一面为前提,如《淮南子·俶真训》中评述的,“百家异说,各有所出。若夫墨杨申商之于治道,犹盖之无一椽,而轮之无一辐”^{[17]24(第七册,同书下省)}。此种情形早在战国时期之际,思想界即已反省,可以《庄子·天下》篇为代表,其中以“百家之技”平视诸子,“皆有所长,时有所用”。百虑一致、殊途同归成为共识,这是杂家化的内在脉络。降及汉代,人们基本不存在偏见,对百家平等视之且大多兼通诸子,如贾谊年少“颇通诸子百家之书”^{[18]2491};武帝时卫绾奏“所举贤良,或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言,乱国政,请皆罢”^{[5]156},推知当时贤良对诸子多已博学约取。“整齐百家”意在捭阖万方,如陆贾《新语·术事》所称“制事者因其则,服药者因其良,书不必起仲尼之门,药不必出扁鹊之方,合之者善,可以为法,因世而权行”^{[17]5(第七册,同书下省)}。

作为一种述行思维,具体到文本,杂家化则不免有所折中或偏重。蔡尚思言“汉代思想界有代表性者,都在不同的程度上不免杂家化”,如《淮南子》是杂家化的道家,而法家也杂家化了。^[19]“自汉以后,凡以论说名书而涉于政治者,如陆贾《新语》、贾谊《新书》、桓宽《盐铁论》、刘向《新序》、《说苑》、《世说》、王充《论衡》、王符《潜夫论》、应劭《风俗通义》、桓谭《新论》、荀悦《申鉴》、徐干《中论》……仲长统《昌言》……均当入诸杂家”^{[14]123},而且大抵寓涵儒学质素,西汉如此,东汉不异。儒学杂家化既是先秦儒学在汉代的终结,同时又是新生。

杂家化使得学说更适于应用,不过这种兼合思维对先儒思想个性和精神传统则不无冲击和销蚀,“这种著书法在诸子的精神上是一种腐化,……诸子固已‘挫其锐,解其纷,和其光,同其尘’了”^{[20]68},这也是子学式微的一个原因。平心而论,汉儒在思想上几无新创,而且“当思想拥有权力的时候,它也就成了意识形态,而意识形态则不断地瓦解和削弱思想,因为它不再是个人的思考,它失去了自由性与超越性”^{[21]301}。作为一种制度学说,汉代儒学已然丧失了独立学派的意味。无论经学“术”化,抑或杂家化,都是致力于高度政术化。而在崇术之下,这种没有个性的杂家体系颇能便宜行政,所以经学力图将包括儒家在内的百家学说纳入制度儒学话语之中。《汉志》深谙其义,经、子分野揭示了汉儒构建经术权威和儒学杂家化的政治意图,无怪乎视诸子为“六经之支与流裔”,认为“若能修六艺之术,而观此九家之言,舍短取长,则可以通万方之略”。

三、附势行术下的“曲学”阿世

在政治话语中,“势”指君主权威,系法家学说的核心概念。重势与否是儒、法争持的关键一目,先儒以道抗势。孔、孟自不必言,纵便倡言尊君的荀子仍以帝王师自期,遵于大道不黜其志,《荀子·王霸篇》有言“故人主,天下之利势也。然而不能自安也,安之者必将道也”,《修身篇》则称“志意修则骄富贵,道义重则轻王公,内省而外物轻矣。……士君子不为贫穷怠乎道。……君子贫穷而志广,隆仁也;富贵而体恭,杀势也”^{[17]16-21(第二册,同书下省)}。先儒坚守道义至上,不轻易与势合作,《韩非子·难势》所言“贤、势之不相容亦明矣”^{[17]300(第五册,同书下省)}颇可用以形容先儒对势的态度。

作为效能工具的观念,法国学者余莲认为,“势”在君主专制理论家眼中占有极为重要的地位,而在道德至上派儒家的思维里则毫无重要性,“在社会与政治方面,儒家训诫人民对附于势的权力要漠不关心,这么做是以道德价值胜于其他的价值为名义的”^[22]。降及汉代,情形则发生了转折。与先儒不同,汉人包括一些儒者往往自觉地重“势”。早在汉初士人的政治言说中便多有流露,如陆贾《新语·辨惑》言“道因权而立,德因势而行,不在其位者,则无以齐其政,不操其柄者,则无以制其刚”^①,贾谊《新书·制不定》称“权势法制,此人主之斤斧也。势已定,权已足矣,乃以仁义恩厚因而泽之”^[23],贾山《至言》道“今人主之威,非特雷霆也;势重,非特万钧也”^{[5]2330}。若谓隆推经术和杂家化只是儒学自身内部的调整,那么将重势纳入述行策略,附势行术则是汉儒极力对外推销术,以期改变不达时用、难与进取的形象,常成为汉儒通权变的托辞,术进学退与之不无相关。

附势行术是汉人较为普遍的意识,以上援引仅为冰山一隅,回溯观念流衍之迹,可知这种观念并非突兀而起,多有文献可征。《淮南子·主术训》言“孔、墨博通而不能与山居者入榛薄险阻也,由此观之,则人知之于物也浅矣,而欲以遍照海内,存万方,不因道之数,而专己之能,则其穷不达矣”,意谓孔、墨当因时权变,不可专己之能;继而明言“孔丘、墨翟,修先圣之术,通六艺之论,口道其言,身行其志,慕义从风,而为之服役者不过数十人。使居天子之位,则天下遍为儒、墨矣”,“由此观之,贤不足以治,而势可以易俗”^{[17]131}。势位决定了思想述行的广度、深度和持久性。《韩非子·功名》言“桀为天子,能制天下,非贤也,势重也。尧为匹夫,不能正三家,非不肖也,位卑也”^{[17]155},汉儒意识到附势行术,应该说是法家思想的吸收和发挥,《盐铁论·论儒》中的文学之士即明确说“无鞭策,虽造父不能调驷马。无势位,既舜、禹不能治万民”^{[17]12(第七册,同书下省)}。《说苑》对势的态度显得理性,不过《指武》篇径谓“五帝三王教以仁义,而天下变也,孔子亦教以仁义,而天下不从者,何也?昔明王有绂冕以尊贤,有斧钺以诛恶,故其赏至重而刑至深,而天下变;孔子贤颜渊无以赏之,贱孺悲无以罚之,故天下不从。是故

①原所参《诸子集成》本(中华书局,1954)之《新语·辨惑》篇文末疑有脱误,今此引文据王利器《新语校注》本,中华书局2012年版,第96页。

道非权不立,非势不行,是道尊然后行”^{[24]380};其《杂言》篇记载,孔子曰“自季孙之赐我千钟,而友益亲。自南宫顷叔之乘我车也,而道加行。故道,有时而后重,有势而后行。微夫二子之赐,丘之道几于废也”^{[24]414},该则故事的真假不必细辨,但它藉此伸张附势行术的思想再为明显不过。

东汉桓谭曾引楚庄王与孙叔敖故事论君臣之道。王曰:“不定独在君,亦在臣乎?”对曰:“君骄士曰:士非我,无从富贵。士骄君曰:君非士,无从安存。”^{[8]975}元代学者曹元用撰《代祀阙里孔子庙碑》称“孔子之教,非帝王之政不能及远;帝王之政,非孔子之教不能善俗。教之不能远,无损于道;政之不能善俗,必危其国”^{[25]卷九},道出了儒术与政治相互依赖的情实。桓谭《新论·求辅篇》中说“维鍼艾方药者,已病之具也,非良医不能以愈人;材能德行者,治国之器也,非明君不能以立功”,但是“材能德行,国之鍼药也,其得立功效,乃在君辅”^[26]。儒术与君势相与结合的本质终究还是汉儒迎合、迁就政治,而前此试图用以限制君势的策略如阴阳灾异,也本末倒悬,反而为人主利用以权量、裁制臣下贤能与否;汉儒推尊孔子似乎也有以道制势的意味,事实上孔子只能是汉臣而非帝师。孔儒之“道”经武帝表彰六经而在形式上成为官学正统,其地位却远远不足与君“势”相匹抗。

附势行术的变形即为曲学阿世。屡遭诸谏儒疾毁的辕固,告诫公孙弘“务正学以言,无曲学阿世”^{[18]3124},昭示了汉儒分途两路。公孙弘学《春秋》杂说,由布衣而丞相,得益于曲学之功。较于辕固正学忠而被黜,公孙弘反而被以德义表率之殊誉,“与内富厚而外为诡服以钓虚誉者殊科”^{[5]2624}。“习文法吏事,缘饰以儒术”,曲学阿世迎合时主,在政坛上公孙弘的存在“象征了儒术的存在,也在某种意义上象征了儒学向儒术的转型”^{[21]256}。比之于醇正的先儒学说,汉代经学术化和儒学杂家化实际上是思想的“曲学”蜕变。工具意义上的“曲学”既是为了有用于政治,却又必须仰赖君势的力量。

另一位典型是叔孙通,为汉制仪之前,鲁地两位儒生言“公所事者且十主,皆面谀以得亲贵。今天下初定,死者未葬,伤者未起,又欲起礼乐。礼乐所由起,积德百年而后兴也,吾不忍为公所为”。此番道理叔孙通不可能不知,其谓“鄙儒不知时变”暴露了他的面谀本质。任秦朝博士时曾粉饰秦政,视陈胜之徒为“鼠窃狗盗”,言“盗”不言“反”被诸儒所讥“何言之谀也”,叔孙通回应“公不知,我几不免虎口”^{[5]2124}或深感于此,叔孙通依循阿谀成为政治习性。叔孙通后来虽有直言进谏更易太子事,但如黄震所云“向使高帝未老,吕后不强,度如意可攘太子位,又安知其不反其说以阿意耶?”^{[27]卷四六《读史·叔孙通》}《荀子·儒效篇》说“不学问,无正义,以富利为隆,是俗人者也。……呼先王以欺愚者而求衣食焉,得委积足以揜其口则扬扬如也,是俗儒也”^{[17]88},照此以论,公孙弘、叔孙通们与俗人、俗儒并无多少异处,公孙弘即被时人讥讽“巧言令色,君子不贵”^①。

汉家承秦之制,“主有专己之威,臣无百年之柄”^{[5]4207},附势行术下的曲学阿世、依违君主意志,往往是客观政治情势使然。事实也证明正学无以弘道:韩延寿信仰儒术,“上礼义,好古教化,所至必聘其贤士,以礼待用,广谋议,纳谏争;举行丧让财,表孝悌有行”^{[5]3211},但一遭谗言,宣帝即恶之,这与高祖下狱萧何如出一辙,皆不欲臣独擅美政;大儒翟方进“知能有余,兼通文法吏事,以儒雅缘饰法律,号为通明相”,颇得天子器重,犹不免于“内求人主微指以固其位”^{[5]3421}。东汉张温、皇甫嵩之徒,“功定天下之半,声驰四海之表,俯仰顾盼,则天业可移,犹鞠躬昏主之下,狼狽折札之命,散成兵,就绳约,而无悔心”^{[8]2589},“无悔心”足见儒学信仰,然而在“鞠躬昏主,狼狽折札”之下儒学及儒者尊严荡然无存。当儒学与政治结合,并被构建为意识形态,其命运将不能自主,其境界不再取决于道义追求,而是政治权势和君主意志。石渠、白虎会议皆由君主临制称诀,以政治权威肯定经典地位,汉代《春秋》学升沉很能说明这个道理。

附势行术以至曲学阿世,使儒学渗透并参与进帝国政治诸层面,但儒学的学术理性与尚义传统被

^①此语出自王闳《上书尊宠董贤》。此文班固《汉书》未载,荀悦《汉纪》卷二九载其事。此处所引,参见严可均:《全汉文》,任雪芳审订,商务印书馆1999年版,第444页。

扭曲,“古未有以文学为官者。以德进,以事举,以言扬,《诗》、《书》、六艺特用以通在物之理。……秦、汉所用,惟权谋材武;其以文学为官,始于叔孙通弟子以定礼为选首,成于公孙弘请试士于太常,而儒术之污隆自是中判”^[28]。又及学术成为利禄之途,《汉志》所谓博学者“不思多闻阙疑之义,务碎义难逃,便辞巧说,颇坏形体……终以自蔽”遂成为自然之势。

四、“罢黜百家”与百家“曲胜”

观窦婴、田蚡“务隆推儒术,贬道家言”,卫绾奏罢“或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言”,董仲舒“推明孔氏,抑黜百家”,至武帝“罢黜百家,表彰六经”,汉崇儒术与秦尚法术在形式上无有二致,“均欲‘禁私学’,‘绝异道’,‘持一统’,‘定一尊’,东西背驰而道路同轨,左右易位而照影随形”^[29]。但汉代用人颇明于“廊庙之材非一木之枝,帝王之功非一士之略”^{[5]2131}的道理,“政事文学法理之士咸精其能”^{[5]275}。董仲舒、公孙弘和兒宽这般的儒者皆“通于世务,明习文法,以经术饰吏事”^{[5]3623},大儒风范加以此习积久,遂令王道理想多少显得空洞,缘饰儒术作为为官长技的观念也愈趋强化。孔子讲“君子不器”,而汉儒奏疏中屡见以“器用”自比。术进学退是对君子不器的反拨,称汉儒由学者、王道承担者逐步官僚技术化亦无可。而在术的层面,帝国政事确非一个儒学可以应付自如,汲取其他学说是加强术用的重要策略。因之,“罢黜百家”能否收到实效便十分令人怀疑了。

《汉志》分九流十家,线索可谓明晰。在思想史意义上,这种线索却往往化约了思想的繁复性。百家之间多所相通,儒学杂家化不徒应对汉政之需,亦自有内在理路。观汉代子书杂家风貌,可推知汉人对诸子家数并无严格区判,“一人可著数书,数书可入数家,即一人可以兼数家之学,且同为一书,或于数家之义俱近,亦可以既列于此家,又列于彼家。……古者一人可以兼数家之学,一书可以入数家之目,故须彼此互见也。然则可见诸子之学虽大纲有别,仍莫不息息相通,故一人可以兼数家而无害”^{[14]15-16},诚为定讞不刊之论,合情合理。子学杂家化的和合性,也使得百家曲胜在理论上成为可能。在现实层面,百家融通则更是必需。傅斯年曾以国别论诸子的地方性^{[20]26},但除此而外,百家之兴还有前后异时的时间性。一旦进入汉代这一个政治时空,深具地方性或时间性的某个学说终将难以驾驭整个帝国,相为借力是客观情势上的要求。汉人对此也早有明觉,《淮南子·要略》便认识到儒墨之学、《管子》之书、晏子之谏、纵横之术、刑名及商鞅之法等学说生兴的时空差异;因于汉代一统,则需要“权事而立制,度形而施宜,……以统天下,理万物,应变化,通殊类。非循一迹之路,守一隅之指,拘繫牵连之物,而不与世推移也”^{[17]376},唯此方能“置之寻常而不塞,布之天下而不窳”。

与“罢黜百家”似相龃龉,《汉志》倡言诸子乃“六经之支与流裔”,是儒术缘饰功能的理论发挥。且不论《汉志》所列子中有经、经中有子,从学理言,诸子多有合乎经义之处,“汉世崇尚六艺,抑黜百家,然诸儒解经,时引九流之说”^[30],不为无据。建构经学权威,又杂家化而汲取百家,是汉儒意将诸子纳入制度儒学体系的努力。但其实,杂家化是儒学与诸子之间的双向过程,不惟儒学主动熔铸百家;自另一面言,也存在诸子融入甚或谓是“攀附”儒家的情形。刘勰言两汉诸子“体势漫弱,虽明乎坦途,而类所依采”,范文澜注说“坦途,谓儒学。……汉自董仲舒奏罢百家,学归一尊,朝廷用人,贵乎平正,由是诸家撰述,惟有依傍儒学,采掇陈言,为世主备鉴戒,不复敢奇行高论,自投文网”^[31]。具体地说,那些并非学儒出身的学者或士人一般不受任用和提拔,但这种状况“并没有起到维持儒学纯洁性的作用,而实际情况刚好相反。有大批的学者,虽然他们的真正兴趣在别处,却想方设法变成了专业儒生,接着就用他们原初的道家、法家或其他哲学的立场来解释儒学”^{[2]294};而虽非儒者出身但多少见重的学者,如学申商、刑名的晁错,其陈策议政之论,也不忘以儒家之义点缀。作为反向路径,这使儒学看上去格局宏阔,凸显了儒学在汉政思想上的主导地位;而转换立场看,这却是儒家为阴阳、法家、墨家等其他学说积极升进制造了契机,即儒家为诸子以构成儒术手段的方式进入制度体系开通了渠道,百家腾

跃,终入环内。或有学者略带偏激地以为“中国古代思想之花的凋谢,因于秦者十之一,因于汉者十之九,世只知秦始皇之焚书坑儒,而不知汉武帝之罢黜百家尤甚”^[32],但是所谓“罢黜百家”,事实上,儒术并未独胜,相反成就了百家学说之“曲胜”,且在汉政中实际运作。

以墨学为例,汉人多儒、墨并提,而学界常谓墨学入汉多已不传。但是,汉代经师“封禅之言禅让天子,巡守之言黜置诸侯,辟雍之选贤,明堂之议政,凡诸大端,莫不归本于明堂,导源于墨子。以极端平等之思想,摧破周秦之贵族阶级政治,墨家之大义,一变而为儒者之大经”,此论精审允当,“非入汉而墨翟之学失其传,殆墨学之精入于儒,而儒遂独尊于百世也”。^{[33]183-184}若暂且撇开影响的因素,汉人奏疏、汉赋中主张尚贤、节用、天志(心)等思想也大抵合乎墨家十义的基本精神。不惟墨家,汉代儒学中的异己成分,多与儒学交融一体,并无扞格。公孙弘对策言“致利除害,兼爱无私,谓之仁;明是非,立可否,谓之义;进退有度,尊卑有分,谓之礼;擅杀生之柄,通壅塞之涂,权轻重之术,论得失之道,使远近情伪必见于上,谓之术”,儒明礼分、法权轻重、墨倡兼爱等相与佐治,“凡此四者,治之本,道之用也,皆当设施,不可废也。得其要,则天下安乐,法设而不用;不得其术,则主蔽于上,官乱于下。此事之情,属统垂业之本”^{[5]2616},正可见出诸子之间的兼合共生与相济相维。

综言之,百家学派降及汉代多有不存,但其学说之精、之周于时后者多与儒术密合浑然。儒、墨、道、法诸家共治于一炉而折中于儒家,这是考察汉代诸子生命轨迹的重要锁钥。《汉志》谓诸子“其言虽殊,辟犹水火,相灭亦相生也。……使其人遭明王圣主,得其所折中,皆股肱之材”,所言折中即统合于经学。在思想统一中,不可能每一种学说都能成为法典。而因于杂家化被有机纳入制度儒学体系之中,依傍儒学,反而突破了“罢黜百家”的口号藩篱,诸子九流实现了“曲胜”。《尉缭子·攻权》言“曲胜,言非全也”^[34],这是不完全的迂回胜利。儒学向儒术蜕变,思想迁就、整体倒向政治而服膺君势,藉由附势行术实现制度化、法典化,也是曲胜的结果。“汉师之渊宏博大,正以诸子之发展萃于一途,鼓洪炉以熔铸三品,集长去短,粹然使毕出于正。刘、班以九流诸子为六艺之支与流裔;究其始末,非诸子之出于六经,实经说之能荟集诸子以为经术中心。究诸子之义理,始觉千岐百异毕有统摄,毕有归宿”^{[33]208},汉代儒学堂庑广大,这是政治提携和百家之学熔铸的结果,倒难说思想本身多么高明。“后世治国者纵惯以儒术为号,实每每阴用黄、老、申、韩焉。又百家废后,自在民间离合,阴阳五行既已磅礴当世,道与各家不免借之为体,试观《七略》《汉志》论次诸子,无家不成杂家”^{[20]50},可见真正的胜者其实是杂家。“罢黜百家”口号上的宣扬,于政治运作中并未收获儒术独尊的实际效果。

五、结 语

汉代儒学的述行策略,涵括了学理“术”化并及附势行术这前后相沿的两个方面。在此过程中,儒术与百家学说之间的关系并不是“罢黜百家”这么简单即可概括,而是在彼此互动中塑就了汉代思想的通学之风。同时,包括儒家在内,诸子学说从先秦时期的思想创发,在汉代完成了学“术”器用、思想述行的实践,“道”的精神相对地隐而不彰,这是更为值得关注的现象。

学界关乎汉代儒学“胜利”与“堕落”的两种声音,彰显了儒学流变的两个面向。这是汉儒在汉家新政中调整新的述行策略的结果,其对儒学本身的负面作用,前文已多有论及。其实最根本的引导力,仍是在于君势。有学者以为汉高祖的登基即是儒家胜利的标志,不免有夸大之词。高祖布衣出身,不学无文,早先对儒学不以为意甚至颇为轻视,这从他溺儒冠、“踞见”儒生,以及憎恶叔孙通儒服诸方面便可见出一斑。不过,在高祖登基之后,皇帝与儒者之间交涉往复的过程却值得玩味,特别是识时务的叔孙通确立礼制令高祖深知皇帝高贵之后,儒者在朝中有了一定的立足地位。在汉家政制仍处于摸索阶段而暂未定型、意识形态问题尚未提上议事日程的帝国初期,黄老无为只是战后休养生息的暂时性过渡,而能于守文的儒学实际上一直是潜流暗涌。儒学在为武帝崇尚、并被制度化之前,存在一个铺垫、

累进的过程。最终儒家从诸子中拔出,一方面因其自身博综众长,适时地在术用上作了调整;同时,又与叔孙通、公孙弘之类儒者极力迎合帝王权势不无相关。所以,儒学的命运总体地看是为君势所左右,它从一开始就表现出向帝王献纳的动机,遇到武帝后在表面上全面占领了意识形态领域。

在制度儒学光影之下,汉代经学由昌明而极盛,汉廷儒者济济常被视作儒学复兴或胜利的重要表征。但一种学说或思想的盛衰,很难以、也不可衡之以其学者入政比例的高低,至少不能被视作根本标准,对先贤思想的继承、创新当是第一义的判断准据。一代之中,学者入政比例低但思想精义未失,且多所创获或超越先贤,不能谓之衰弱;入政比例高而思想精义多失,犹不可称其兴盛。汉儒附势行术不惟君主之势,另有孔圣权威。“自儒家独行于中国,学术消沉……由于学定一尊,顺之则拾禄位如地芥,违之则得非圣叛道之诛。所谓儒学者,又仅承袭糟粕,遗落大义,阿谀暴主,苟取容悦,姝姝焉以孔孟之徒自意,抑知城狐社鼠,终有薰掘之日”^[35],推尊孔子以致不能非圣叛道,则是画地自限之举,汉儒最终失去了超越的自觉。

另及,汉代的俗儒们占了极大比例,即如《盐铁论·刺复》所言“据仁义以道事君者寡,偷合取容者众”^{[17]12}。这类儒者的影响力聚合起来,营造了一种政治氛围,“具有压倒的势力,这些寻常之辈所营造的文化环境不可避免地要影响他们时代的精神巨匠;同时,他们还不断地改变和曲解孔子的原则,使它成为被那些理解力有限的人更容易接受和更便于使用的东西”^{[2]215}。武帝尊儒意在以儒术为政治缘饰和思想钳制的工具,至于宣帝言汉家“霸王道杂之”制度,朱熹说“须晓得如何是王,如何是伯,方可论此。宣帝也不识王、伯,只是把宽慈底便唤做王,严酷底便唤做伯”^[36],则一语道破问题本质:不解王道之深义,又何谈履实?“汉朝皇帝和儒者们不知不觉地对王道的真正复活丧失了理解与领悟”,所谓儒学的胜利,其实是官员的胜利,而不是王道承担者“君师”的胜利。^[37]盐铁会议上的文学之士,其言语之中似乎洋溢着王道理想的精神,但他们实非与“势”独立,身处尊君卑臣的权力结构中,并未就国家、君主威势予以绝对的质疑和否弃,其所称说也难言醇儒之论。《盐铁论·相刺》中桑弘羊讥其“衣冠有以殊于乡曲,而实无以异于凡人”^{[17]24},并非毫无道理。

不过,尽管存在主张“堕落说”的学者所批判的那样,汉代儒学频遭诟病。“由于体制上的弱点、高度的依赖性以及个体在仕途中的极端不稳定的处境,所以儒家在中华帝国政治中的特征是‘儒’(柔弱之士)”^[38],这是儒家在君主-官僚体制中的困境。然而,因自“柔”的性格,不得不承认,汉儒必要的妥协和权变使得儒学与世俗政治和其他学说建立了相对和谐的关系,在制度上居于魁首。汉代儒学的功绩也不可忽视,主要体现在完成了意识形态的构建,推扬大一统的精神;在思想层面,汉代儒学新的述行策略不仅拓展了自身格局,同时创新、塑就了汉代通学的风气,尤其是杂家化的策略容受了百家学说,使百家得以以新的生命形式在政治中发挥作用。儒家传统向慕王道理想的思想惯性,及其给现实政权提供了太平世的幻想,汉儒为此后中华帝国意识形态完成了制度儒学的元设计,意义更是既深且远。

“胜利”与“堕落”两种声音的存在,本文以为:较于先儒道义至上、不苟与势合作的精神,汉代儒学的杂融特质,以及庸俗、功利化,特别是独立批判精神的消弭,的确可说是堕落与失败。但是,汉代儒学的通融精神,塑造了它在后世能够容纳其他思想、并与之和合共生的重要品格;且随着政治权势的导引,儒家思想中一些基本理念、伦理精神在漫长的历史进程中,化入中华民族的血液之中,构成中国传统文化以及民族性格的重要精神力量。从整个中国文明的演进而言,这又何尝不是实现了最后的胜利?而儒学在汉代只是适时地完成了调适和再造。

参考文献:

- [1] 费正清,赖肖尔. 中国:传统与变革[M]. 陈仲丹,译. 南京:江苏人民出版社,2011.
- [2] 顾立雅. 孔子与中国之道[M]. 高专诚,译. 郑州:大象出版社,2000.

- [3] 刘大杰. 魏晋思想论[M]. 长沙:岳麓书社,2010:8.
- [4] 劳思光. 新编中国哲学史:第2卷[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005:16.
- [5] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1962.
- [6] 傅敏怡. 司马迁《史记》之秦皇与汉武[J]. 孙维国,译. 湖南大学学报:社会科学版,2009(2):25-31.
- [7] 叶适. 习学记言序目[M]. 北京:中华书局,1977:288.
- [8] 范晔. 后汉书[M]. 北京:中华书局,1965.
- [9] 朱维铮. 中国经学史十讲[M]. 上海:复旦大学出版社,2002:10.
- [10] 庄春波. 汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”说考辩[J]. 孔子研究,2000(4):59-71.
- [11] 郭沫若. 十批判书[M]. 北京:东方出版社,1996:217.
- [12] 朱维铮. 音调未定的传统[M]. 沈阳:辽宁教育出版社,1995:78.
- [13] 郝大维,安乐哲. 孔子哲学思微[M]. 蒋弋为,译. 南京:江苏人民出版社,2011:232-233.
- [14] 江琼. 读子卮言[M]. 上海:华东师范大学出版社,2011.
- [15] 程千帆. 闲堂文藪[M]. 石家庄:河北教育出版社,2000:199.
- [16] 魏征. 隋书[M]. 北京:中华书局,1973:1010.
- [17] 国学整理社. 诸子集成[M]. 北京:中华书局,1954.
- [18] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,1959.
- [19] 蔡尚思. 中国古代学术思想史论[M]. 广州:广东人民出版社,1990:347.
- [20] 傅斯年. 傅斯年文集[M]. 上海:上海古籍出版社,2012.
- [21] 葛兆光. 中国思想史:第1卷[M]. 上海:复旦大学出版社,2001.
- [22] 余莲. 势:中国的效力观[M]. 卓立,译. 北京:北京大学出版社,2009:42.
- [23] 阎振益,钟夏. 新书校注[M]. 北京:中华书局,2000:71.
- [24] 向宗鲁. 说苑校证[M]. 北京:中华书局,1987.
- [25] 陈镐. 阙里志[M]. 明嘉靖刻本.
- [26] 朱谦之. 新辑本桓谭新论[M]. 北京:中华书局,2009:9.
- [27] 黄震. 黄氏日钞[M]. 元后至元刻本.
- [28] 方苞. 方苞集:上册[M]. 上海:上海古籍出版社,2008:52.
- [29] 钱钟书. 管锥编:第1册[M]. 北京:中华书局,1986:201.
- [30] 罗峻. 诸子学述[M]. 上海:华东师范大学出版社,2008:81.
- [31] 范文澜. 文心雕龙注[M]. 北京:人民文学出版社,1958:325.
- [32] 侯外庐. 中国古代思想学说史[M]. 长沙:岳麓书社,2009:19.
- [33] 蒙文通. 经学抉原[M]. 上海:上海书店出版社,2006.
- [34] 尉繚. 尉繚子[M]. 北京:中华书局,1985:15.
- [35] 范文澜. 诸子略义[M]. 石家庄:河北教育出版社,2002:214.
- [36] 黎靖德. 朱子语类:第8册[M]. 北京:中华书局,1986:3228.
- [37] 欧迪安. 孔子与儒:重新评估所谓汉初儒学的胜利[M]// 杨深,译. 中国孔子基金会. 孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会论文集. 上海:三联书店,1992:73-74.
- [38] 狄百瑞. 儒家的困境[M]. 黄水婴,译. 北京:北京大学出版社,2009:59.