



| | | | | | | | | | |
|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| 信息与公告 | 热点与专题 | 动态与关注 | 重点与推荐 | 重建与复兴 | 历史与圣贤 | 经典与教理 | 生命与体证 | 道场与礼制 | 国家与教化 |
| 风俗与日用 | 公益与慈善 | 判教与卫道 | 中国与世界 | 艺文与考据 | 学术与争鸣 | 儒门报刊 | 书目推荐 | 域外宗教 | 学者文集 |

当前位置： [首页](#) > [学术与争鸣](#) > [文章内容](#)

【推荐】西汉中后期的思想学术特点

王青 2010-8-17

灾异与礼仪——西汉中后期的思想学术特点

西汉思想界一个最大的背景，乃是改造了的儒学成为汉朝乃至整个封建社会的官方意识形态。儒学成为官方意识形态其初始时期的关键在于武帝时期立五经博士之举，然而这一举措的本意是否就是为了罢黜百家，独尊儒术，它又是否真正起到了罢黜百家、独尊儒术的作用，却是需要讨论的。

钱穆在考察博士制度的衍变时指出：古代学术分野，莫大于王官与家言之别……王官学掌于史，百家言主于诸子，诸子百家之势盛而上浮，乃与王官之史割席而分尊，于是有所谓博士。故博士者，乃以家言上抗官学而渐自跻于官学之尊之一职也。诗书六艺初掌于王官，而家学之兴实本焉。百家莫先儒墨，儒墨著书皆原本诗书，故诗书者，乃王官藉下流民间而渐自泯于家言之间者[1]。如果我们接受钱穆的观点，认为六艺与诸子的关键区别乃是官学与私学之分的话，那么，我们对汉武帝时期立五经博士的行为就会有新的理解。罢百家之学，即以学术上的专制结束分裂时期的争鸣，显然反映了通过高度的专权以结束诸侯割据的政治形势的需要。武帝此一举措的本意不一定在崇儒而更可能在尊王。因为武帝罢黜百家，同样罢黜属于儒家的《孟子》博士。《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》则属六艺，原为王官之学。在汉朝人心目中，六艺并不代表儒家，而是代表官学。儒为诸子之一，不得上侔于六艺。如刘向父子编《七略》，六艺与儒家分流。所以钱穆说：“然则武帝立五经博士，谓其尊六艺则然，谓其尊儒则未尽然也……特六艺多传于儒生，故后人遂混而勿辨耳。”[2]这种说法确有其相当的说服力与可信度。首先，武帝时期对强化中央集权有迫切的现实需要，他也采取确实了一系列的措施，罢黜百家而仅立五经博士乃是巩固中央集权最重要的文化措施之一——隆官学之地位以加强王权。其次，这种说法也较充分地说明了武帝时期政策外儒内法的实质（武帝独尊的并非是儒术而是官学）。所以，我们认为汉武帝时期立五经博士的举措主要目的乃是尊王而非尊儒，但这一举措却开启了独尊儒术的可能。由于儒家继承了王官之学的学术传统，尊官学同时也就是尊儒学，这使得儒学能够成为官方意识形态。

作为官方意识形态的儒学自动调整自身的思想趋向而使其能投合统治者的需要与爱好，使其能够为现实政治服务。这种调整，首先是迎合。我们知道，武帝时期，首先得宠的是春秋公羊学派。公羊学派占据官方意识形态的统治地位。一个显而易见的原因，就是《公羊传》宣扬的思想适合汉武帝当时的政治需要。

1，《公羊传》宣扬“大一统”，例如《春秋》开卷首句“元年春，王正月”。《公羊传》就解说：“何言乎王正月？大一统也。”实际上“王正月”原本的意思是因为当时各国历法不统一，故说明是按周历、以十一月为岁之始来统一历法。董仲舒采用这句话作为政治统一的依据，并说“一”是“天之常道”，“常一而不灭”（《春秋繁露》卷十二《天道无二》），这对于刚刚平定了七国之乱的汉朝，正在完善高度专制的封建统治来说，是非常适合的，他为汉武帝在政治上成就大一统的局面提供了经学依据。2，“国君报九世甚至百世之仇”（用齐襄公复九世之仇的故事），合乎汉武帝反击匈奴的需要；3，“君亲无将，将而必诛”，符合汉武帝随便杀人的需要；4，“为尊者、贤者、亲者讳”，符合统治者成为特权阶层的需要；5，《公羊传》的“二类”（人事与灾异）理论，适合封建统治阶级君权神授的需要[3]。

其次是发展。我们知道以孔孟为代表的先秦儒学，一直只是一种理论形态和理想企画，从未运用到现实统治之中。胡适曾指出过先秦儒家与墨家的重大区别就在于儒家往往只是提出一个理想的目的，而极少涉及实现目的的进行方法和为什么要如此的理论论证。如论政治，定说“君君、臣臣、父父、子子”；或说

“近者悦，远者来”；这都是理想的目的，却不是进行的方法。如人生哲学则高悬一个“止于至善”的目的，却不讲怎样才能使人止于至善。所说细目，如“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人父，止于慈；为人子，止于孝；与国人交，止于信。”全不问为什么为人子的要孝，为什么为人臣的要敬；只说理想中的父子君臣朋友是该如此如此的[4]。儒学的这种弊端，在汉朝初期的宗教政治实践中明显暴露了出来。汉武帝时期举行的一系列宗教仪典，如封禅、郊祀、明堂等，儒生们一直没能拿出相应的能够操作的礼仪出来。董仲舒的贡献，正在于将儒家的理想目的寻找一个形而上的终极依据，并将儒学从理论形态向实际运用落实，从理想企画向现实操作过渡[5]。这一过渡的中介就是“天人感应”理论，并以此为主要原理而形成的灾异祥瑞之说。由此培养出一大批擅长灾异之说、并以此干政的儒生。元帝以后，以后仓、大小戴等人为代表的儒生，则发展了儒学中的礼仪之学，并将其运用于统治者的各项政治宗教实践中。从此，汉朝的儒生形成了两个流派，一派以灾异见长；一派以礼仪专擅。但也正是这种调整与发展，汉朝以董仲舒学说为代表的儒家理论与先秦儒学相比有了种种偏离，如天人感应的神学目的论，阴阳五行的宇宙图式等等。等到董仲舒成功地以调整的儒学理论占据了汉朝的官方意识形态之后，这次成功的实践以及儒学成为官方意识形态并由此带来了世俗功利的种种益处，使得汉儒在学术趋向、人格素养上都显示出全新的特点。这种特点我们概而言之，乃是思想理论上的神学化、人格素养上的庸俗化、学术作风上的固陋化。

二

我们说以今文经学为代表的西汉官方意识形态是神学，最主要是基于以下两个原因，首先是他改造天人感应观念，将天塑造为有意志、有目的的人格神，第二是它利用阴阳五行将经学方术化。

为了使自己理论具有神圣的权威，从而能为人间的最高统治者所接受，经学理论家必须借助于天意。而将天意运用于人事，则借助了“天人感应”这一传统的观念。天人合一这一规律的建立渊源于原始宗教观念，人类根据自己的形象、感情、行动以及思维规律塑造了上帝及神灵世界，然后根据这一以移情方式建立起来的神灵世界，产生天人合一这一观念。但到了战国年间，天人合一观念的论证由宗教方式演变为哲学方式，天人合一观念的枢机由原来拟人化的神灵演变为涵盖自然与人事的本体——道。老子说“道生一，一生二，二生三，三生万物”，万物（包括自然与人）都是道所产生出来的；庄子说：“天地与我并生，万物与我为一”（《庄子·齐物论》）。在这些思想观念的基础上，董仲舒建立了他的天人感应理论，并使其具有相当程度的可操作性。董仲舒一个最重要的改造是继承了传统的原始宗教观念，在用天道勾通社会政治时，将道家的自然之天改造成有意志、有目的的人格神。他首先利用这一人格化的天为儒家的伦理道德寻找形而上的、终极的依据。古代天命论把王朝的兴替归为天意，董仲舒的天人感应论则从理论上反复论证：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”（《汉书》卷五十六《董仲舒传》）儒家所谓“道”指的是仁、义、礼、智、信，三纲五常，把这个“道”用之于治国，便是德治仁政。他说：

然则王者欲有所为，宜求其端于天。天道之大者在阴阳，阳为德，阴为刑；刑主杀而德主生。是故阳常居大夏，而以生育养长为事；阴常居大冬，而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也。（《汉书》卷五十六《董仲舒传》）

一方面，他为儒家的价值准则提供神学的论证，另一方面，由于儒家的价值准则乃天意的体现，所以顺天或逆天的标准，就看是否符合儒家的伦理道德观念。对于天子来说，即以是否行德政为标准，他说：

王者承天意以从事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治世，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，不顺于天，故先王莫之肯为也。（同上）

这样就将儒家的伦理道德标准提高到天命不可违抗的地步。这一学说具有极强的实践意义。以后的儒生纷纷借天意对人君加以限制，对天子进行有效的劝谏。在后来的封建社会中，董仲舒的祥瑞符命与灾异“谴告”说便不断被采用。

祥瑞、灾异与政治联系起来的中介是阴阳五行观念。阴阳五行思维框架的扩展经历了一个从自然物质到抽象观念并到社会人事的过程。

先秦以前，中国人对自然界普遍原理的认识以及规律的把握上最根本的模式有两个，第一曰阴阳，第二曰五行。无论是阴阳还是五行，都是对自然的分类、并试图由此建立关系，揭示规律。事物间的关系，就阴阳两分法来说，是一种此伏彼起、相辅相成的关系；就五行分类法来说，则是五行相克或相生。具体的物质可以从它的制造材料、颜色、质地、形状等和五种元素加以类比，从而确立具体归属。而抽象观念（最主要的是时空观念）则可以通过它们与具体事物之间的联系再间接地与五行发生联系。

无论阴阳分类法或是五行分类法，都具有同类相感的规律。早在《周易·乾卦·文言》中就阐述了这种同类相感的规律：“同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”此后，《吕氏春秋·有始览·应同篇》则有了更进一步和更详尽的论述：

类固相召，气同则合，声比则应。鼓宫而宫动，鼓角而角动。平地注水，水流湿；均薪施火，火就燥。山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟火，雨云水波，无不皆类其所生以示人。故以龙致雨，以形逐影，师之所处，必生棘楚。

正是在天人合一这一原理的支配下，人们将五行观念扩展到社会人事之上。《月令》和《吕氏春秋》就通

过五行的分类而使自然界与社会人事建立起普遍的联系。汉儒以灾异干政的主要手段首先是将自然现象抽象为阴阳五行及其相互关系，然后再将阴阳五行及其相互关系演绎为社会政治状况，从而占验吉凶，采取措施以趋利避害。

儒生人格上的庸俗化倾向主要是指以经学取士的制度建立之后，儒生纷纷将治学作为一种谋取利禄的手段，治学如此，为政同样如此。这种人格上的庸俗与卑劣在礼仪派儒生身上表现得远较灾异派儒生为明显，这是一个令人惊讶却无可置疑的事实。汉朝的儒生在奉上掷地有声的奏章的同时，却希世比周，苟合取容。这看似矛盾的现象实际上却是同一目的的两个方面。一方面，通过奏章以名节自高，一方面，曲学阿世为明哲保身，这都是为了谋取利禄。诗学博士出身的匡衡在弘恭、石显当政时，阿谀曲从，附下罔上；甚至盗占田土以自益；张禹以经学名世，政治上党附王氏，为其开脱；生活上争田地、殖货财，内奢淫，身居大第，后堂理丝竹管弦。孔光为孔子之后，哀帝期间善待董贤，平帝年间，唯王莽是从，无鄂鄂之风。这几位当世大儒尚且如此，儒林风气之败坏，可想而知。究其原因，很大一部分就是因为经学取士这一制度使得儒生们习惯于苟合取容，曲学阿世。而灾异派儒生言灾异并非是真的出于对天意天道的信仰，灾异往往是对帝王的挟持手段，为自己谋利的工具，常常成为派系斗争中的利器。翟方进就是被反对派以伪造天象的手段陷于死地的[6]。这一例子很能说明灾异只是某些儒生政治斗争中的武器，而非真的是对天道天意有虔诚信仰。如果真的对天意有虔诚的信仰，怎么敢伪造天象呢？

五经博士系统的建立，使得五经为发策决科的标准，由于博士的学术专利导致学术的日趋固陋，这尤其明显地表现在当时盛行的章句之学上。训诂之学、传记之说与章句之学乃是西汉经学著述的三种不同形式，实际上也代表着经学发展的三个阶段。所谓训诂之学，即解释字词含义，疏通成文则举大谊，其不可通则阙之，较为疏略，流行于战国到汉初。传说之学与训诂体裁不同。训诂疏通文义，传说征引事实，传说往往失却原文之本意。班固说：“汉兴，鲁申公为《诗》训诂，而齐轅固燕韩生皆为之传。或取春秋，采杂说，咸非其本义。”（《汉书》卷三十《艺文志》）传说这种形式流行于景、武至宣帝年间。第三种形式即是章句之学。这种形式乃是离章辨句，逐章逐句进行解说，使经学转成支离，它盛行于宣帝以后[7]。

章句之学从一开始就暴露出它的弊端。夏侯胜攻击夏侯建说：“建所谓章句小儒，破碎大道。”流行越久，其弊端就暴露得越明显，刘歆在《移太常博士书》中对章句之儒有着很尖刻的评价：“往者缀学之士，不思废绝之阙，苟因陋就简，分文析字，烦言碎辞，学者罢老且不能究其一艺。信口说而背传记，是末师而非往古。”班固也说：“古之学者耕且养，三年而通一艺存其大体，玩经文而已。是故用日少而畜德多，三十而五经立也。后世经传既已乖离，博学者又不思多闻阙疑之义，而务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体。说五字之文至于二三万言，后进弥以驰逐。故幼童而守一艺，白首而后能言。安其所习，毁所不见，终以自蔽，此学者之大患也。”（《汉书》卷三十《艺文志》）可见章句之学的弊端首先是破碎繁琐，其次是虚妄不实，再次则是习常信古。宣、元以后的复古主义思潮的兴起与经学中章句风气的盛行有着很大的关系。尽管有识之士一再抨击，但由于章句之学是一种十分适合博士制度的形式，所以它不但没有消歇，反而越发兴盛。我们知道，即便在普通的教育制度下，如果占据教师的职位，便拥有了合法的所谓“话语权力”与“筛选权力”。而在中国，教育制度与选官制度是密不可分的，这种制度应该说是始于汉朝。当传授和诵习儒家经典成为利禄之途以后，这种权力就不仅仅是“话语权力”与“筛选权力”了，他能使自己的弟子广泛地进入政府机构，占据要位，从而权势再推动话语的生产，话语又产生出新的权势，如此使自己的一套话语系统成为官方主导意识形态，同时享有思想上与政治上的控制权。为了赢得这种权力，汉朝经师往往以繁琐的讲解来建立并保持自己的知识权威，这就是章句之学产生的原因和发展的动力。为博士立学官，著章句传于弟子，即成了“家法”或“师法”。

三

正因为治经成为利禄之途，立于学官便掌握了话语、筛选等权力，因此，自宣、元以后，这种对权力的争夺开始趋于激烈。

宣、元以后，经学有三个重大的迹象值得我们关注，第一是谷梁学压倒公羊学、《诗》学开始兴盛；第二，刘歆为古文经争夺学官地位；第三，讖纬之学兴起。

谷梁学压倒公羊学、诗学的兴盛乃是学术思想界对武帝时期的社会政治状况反思后引发的学术思想的变化。武帝时期，尽管在意识形态领域确立了以儒学为正统的官方理论的地位，但在政治、经济、军事等各方面，较多地沿袭了法家的做法，如任用酷吏，法治严苛；实行盐铁国营，国家铸币以聚敛财产；崇尚军功，推行买爵制度等等。之所以出现这种截然两概的情况，金春峰先生将其归因于在当时出现了从和平到战争的转折。对匈奴持续39年的全国性战争，其间又平东瓯、南越、通西南夷，使得国家的全部生活处于战时体制，国家的全部政治、经济力量，一切人力和物力，都被动员起来投入到战争之中[8]。而处于在战争体制当中，法家理论具有明显的优越性，它能最具效率、最直接地实现富国强兵的目标。秦朝统一中国的实践已经雄辩地证明了它在战争年代的实用性。然而，这一系列措施带来的后果也是十分严重的。宣帝继位时，为颂扬武帝功业，提议为武帝设庙乐，夏侯胜批评说：“武帝虽有攘四夷广土斥境之功，然多杀士众，竭民财力，奢泰亡度，天下虚耗，百姓流离，物故者半。蝗虫大起，赤地数千里，或人民相食，畜积至今未复。亡德泽于民，不宜为立庙乐。”（《汉书》卷七十五《夏侯胜传》）元帝即位后，贡禹上书，也把矛头直指武帝，指出武帝“辟地广境数千里，自见功大威行，遂从奢欲，用度不足，乃行壹切之变，使犯法者赎罪，入谷者补吏，是以天下奢侈，官乱民贫，盗贼并起，亡命者众。郡国恐伏其诛，则择便巧史书习于计簿能欺上府者，以为右职；奸轨不胜，则取勇猛能操切百姓者，以苛暴威服下者，使居大位。故亡义而有财者显于世，欺谩而善书者尊于朝，悖逆而勇猛者贵于官。”（《汉书》卷七十二《贡禹传》）武帝时候的汉朝似乎与汉儒所痛恨的秦朝有相同之处了。对武帝时期社会政治的批判必然也会反映

在经学上。

众所周知，武帝时期最得宠的乃是春秋公羊学派。但公羊学在宣元以后的特定历史条件下，有些理论显然会受到非议。公羊学被武帝重视，一个最重要的原因是它针对当时诸侯王叛乱所鼓吹的大一统思想。因此它鼓吹大义灭亲，过分强调君臣纲常，而使父子兄弟伦常受到损害。正是在公羊学盛行的年代，武帝治淮南王狱大事诛连，甚至最后武帝父子也兵戎相见。而宣帝作为受害者戾太子的孙子，对此有着异常深切的体会。而儒生们痛感武帝的刑名法治使得亲情伦理受到损害，稳定的家庭关系开始出现裂痕，社会风气不再敦厚和睦，于是大力鼓吹礼治，通过礼教的建设来提倡、恢复一种等级秩序井然（这一等级秩序由于武帝年间推行卖官鬻爵等制度而遭到破坏）和睦温馨的人际关系。公羊学强调刑名法治，使得宗法伦常、温情脉脉的一面大为削弱，《谷梁》的受到重视，与这一时期开始重视礼制有很大的关系。元帝时期温柔敦厚的《诗》学的盛行正是这一思想倾向的进一步发展。

成帝年间，刘歆上书为古文经争立学官。但我们并不认为此时与今文经学相对抗的古文经学体系已经形成。确实，古文经学与今文经学在释经观点上有许多不同，但这些区别主要是在东汉以后形成的。西汉从文献体系到理论体系是否存在着一个与今文经学相对抗的古文经学，是颇有疑问的。首先，从文献体系上来说，很多今文经本身已经吸收了古文经的内容，如《尚书》、《周易》；其次，刘歆争立《左传》等3经，原意只是补陋缺，广道术，并非要用古文经代替今文经。第三，也是最重要的，从西汉的材料来看，治古文经与治今文经在理论体系、学术方法上并无太大差别。所以，我们不能对刘歆争立古文经在思想史上的地位作太高的估计。总的来说，这依然是由于博士制度成为利禄之途而产生的权力之争。元成以后的儒林学风确有相当的不同，由此而形成派系，但我认为，这种派系的形成其界限并不在于所受经文的文献体系有差异，也不在齐学和鲁学这种地域差异，而在于学术特长有差异。概括说来，汉儒中的一派擅礼仪，以贡禹、王吉、韦玄成、匡衡、师丹、孔光等人为代表，汉儒中的另一派擅灾异，以董仲舒、眭弘、夏侯始昌、夏侯胜、京房、刘向、翼奉、李寻、谷永等人为代表。这种擅长以他们所治的经典有一定的关系，通常说来，治《易》、《春秋》、《尚书》的儒生往往擅灾异；治《诗》、《礼》的儒生往往擅礼仪。元帝以后《诗》学兴起，礼仪派儒生占据越来越重要的地位，他们对扬雄思想的形成有着强烈的影响。

博士制度成为利禄之途产生的另一个后果就是讖纬之学的兴起。尽管讖与纬有别，但无论是讖，还是纬，都是希风望幸之徒为谋取利禄而作。所谓纬书乃是在野的章句之学，其目的就是一朝能被统治者青睐而立为学官；讖乃是更直截的投合之举，希望一发中的便能平步青云。所以，讖纬的共同的特点都是希世阿附。而汉朝最成功的干政之学乃是灾异祥瑞之说，所以讖纬之学变本加厉地发展了今文经学中的神学化倾向，充斥着虚妄迷信之说。使得西汉晚期思想界笼罩在神秘主义与非理性的黑雾之中。

理论上借助于宗教神学的方式，人格上受利禄权力的引诱而卑琐庸俗，学术上为拥有和保持话语权力，这使得治经的儒生偏离了先秦儒家的理性主义立场。受现实政治的巨大影响，他们无意也无法正确客观地反映自然社会，当然也无法揭示客观规律。他们的思维陷溺于一种模式而无法自拔，由此，导致西汉年间各种虚妄迷信之说大泛滥。从整个西汉年间来说，思想界的主导倾向是反理性主义的。

西汉中后期，学术界唯一的清新空气是民间诸子学的存在。当治《老子》、《孟子》等诸子之学或者博览杂收不为章句之学的学者已经无望于被立为学官之时，他们反而能不阿附时世，坚持学术的操守。扬雄正是这样一个边缘化的在野知识分子的代表，他在历史上的突出贡献就在于他与当时那种神学化、庸俗化、固陋化的风气无缘。他的学术表现出与西汉正统学术明显的不同之处。概括地说，西汉儒生的两大流派灾异之学与礼仪之学，扬雄均有涉略，却无一擅长，因此，扬雄与西汉儒生在学术趋向呈现两种不同的进路。西汉儒学基本上是一种“外王”之学，即一种帮助君主南面的治国之术，扬雄的学说却基本上是一种“内圣”之学，即个人修身之术，无论是《法言》还是《太玄》，更多论述的是个人的出处进退之道。而从扬雄的修身之道来看，他走的又是一条外向型的进路，比较接近荀子，即从为学入手，首先是道问学；而非孟子式的反求诸己，收其放心这一条内向型进路。即从治学的方式来看，扬雄也不为西汉盛行的章句之学，甚至跳过了训诂之学，而直接模仿经典本身。明确了西汉年间的学术风尚，我们才能对扬雄在思想学术史上的意义有全面的了解。

注释：

[1] 钱穆《两汉经学今古文平议·两汉博士家法考》，东大图书公司1983年，第171—172页。

[2] 同上书，第180—181页。

[3] 参见刘修明《经、纬与西汉王朝》，《中国哲学》第9辑，三联书店1983年，第86—87页。

[4] 胡适《中国哲学史大纲》，上海古籍出版社1997年，第110页。

[5] 参见陈明《儒学的历史文化功能》，学林出版社1997年，第88页。

[6] 据《汉书》卷二十六《天文志》载：“绥和二年春，荧惑守心。二月乙丑，丞相翟方进欲塞灾异自杀，三月丙戌，宫车晏驾。”据黄一农根据现代天文学知识推算，这段时间里，荧惑在2月1日左右留角宿后，转为逆行，至4月22日留轸宿后，始又顺行。绥和二年春，并不曾发生荧惑守心。这乃是一起明显的因为政争而蓄意伪造天象的事件。另外，历代文献中记载的23次荧惑守心的记录，其中17次均不曾发生。见黄一农《星占、事应与伪造天象——以“荧惑守心”为例》，《自然科学史研究》10卷2期，1991年。

[7] 钱穆曾经论述过，西汉的经学有训诂之学与章句之学之分。王葆玟先生将此说张而皇之。他把两汉经学分为传记之学与章句之学，并将传记之学看作是与章句之学相对抗的力量，见钱穆《两汉经学今古文平议》，第201—202页、王葆玟《西汉经学源流》，东大图书公司1994年，第20—25页。

中国儒教网版权所有 技术支持：华南互联
您是第 **0679844** 位来访者