



汉初政统的延续与更法辨析*

曾海军

摘要:叔孙通为汉王朝制定了一系列的宗庙之礼,成功让高祖享受到“知为皇帝之贵”,但这对秦制而言不过是一种延续而非更法。文明不是成功术,衡量叔孙通的所为,不能只停留在其成功的一面。贾谊主张“改正朔,易服色”,以兴儒家礼乐的方法更秦之法,但因文帝一方面“本修黄老之言”,另一方面对方术有浓厚兴趣,更容易被阴阳家吸引,故而导致这种更法的失败。公孙臣提出“汉当土德”,几经波折之后才得以取代秦王朝的水德。这意味着儒家的“任德教”更化承秦而来的“任刑法”,最终以儒家的思想品格提升了刘汉王朝在政统上的延续与更法。

关键词:儒家;政统;延续;更法

中图分类号:K234

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)06-0062-11

DOI:10.16600/j.cnki.41-1426/c.2024.06.013

推翻暴秦的统治后,刘汉皇权无法凭空建立新王朝所需要的庞大而复杂的典章制度,只能沿袭秦朝的旧制,此即延续。在新王朝的统治得到巩固之后,才有可能逐渐作出一些新的制度安排,此即更法。典章制度上的延续与更法,在任何王朝更替过程中都有各种不同的表现,而秦汉之间在延续与更法上,表现尤为分明。后世对汉王朝的制度建设,一方面多说汉承秦制,另一方面又屡言更秦之法。高祖建汉除了废除暴秦的虐政,基本的典章制度一律承袭秦制。叔孙通迎合高祖制定朝仪,看起来是在运用儒家礼仪实施更法,可就满足高祖“知为皇帝之贵”^①的需求而言,未必不是延续了秦的尊君卑臣之法。真正的更法到汉文帝、汉景帝之际才开始提上日程。先是贾谊提出“改正朔,易服色”^②,主张以兴儒家的礼乐来更秦之法,但文帝“谦让未遑”^③没有采纳,导致更法的失败。之后鲁人公孙臣上书,再次以“汉当土德”^④区别于秦,建议“改正朔,易服色”,但与当时的丞相

张苍所主张的“汉当水德”^⑤意见不合,导致未能如愿。最后以文帝重用公孙臣并“改历服色事”^⑥而告终。在这种延续与更法之间,尚有许多细节需要加以辨析,以获得更为准确的认识。

一、“知为皇帝之贵”的成功

叔孙通曾因刘邦不喜儒服,便换上楚制短衣,得其欢心。此虽小事,却为此后“起朝仪”^⑦让高帝“知为皇帝之贵”埋下了伏笔。叔孙通乃秦朝博士官,素习秦仪,在缺失礼仪的刘邦功臣集团面前,发挥专长而制定朝仪,未必不可以视为服短衣而逢迎汉王的赓续。时势造英雄,礼乐粲然大备的三代文明经过东周几百年间征战的摧残,崩坏已久,秦王朝的迅速瓦解导致汉初礼制处于“真空”地带,叔孙通就算是抄作业式地“皆袭秦故”^⑧,后世礼制想要追溯三代,也无法绕开他为高帝“起朝仪”这一盛举。就叔孙通所制朝仪本身而言,一般认为沿袭秦仪的多,采

收稿日期:2024-07-28

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“汉初七十年的子学研究”(17BZX047)。

作者简介:曾海军,男,四川大学哲学系教授、博士生导师(四川成都 610064),主要从事儒家哲学和诸子哲学研究。

用古礼的少,乃至“丝毫没有古礼的痕迹”^⑨。学界对于叔孙通“朝仪”方面的研究相当丰富^⑩,显示出这一问题的重要性。但学界对叔孙通所言“儒者难与进取,可与守成”^{[1]2722}关注得还不够,需要从思想层面进一步挖掘。叔孙通“起朝仪”之事《史记》记载如下:

汉五年,已并天下,诸侯共尊汉王为皇帝于定陶,叔孙通就其仪号。高帝悉去秦苛仪法,为简易。群臣饮酒争功,醉或妄呼,拔剑击柱,高帝患之。叔孙通知上益厌之也,说上曰:“夫儒者难与进取,可与守成。臣愿征鲁诸生,与臣弟子共起朝仪。”高帝曰:“得无难乎?”叔孙通曰:“五帝异礼,三王不同礼。礼者,因时世人情为之节文者也。故夏、殷、周之礼所因损益可知者,谓不相复也。臣愿颇采古礼与秦仪杂就之。”上曰:“可试为之,令易知,度吾所能行为之。”于是叔孙通使征鲁诸生三十余人……汉七年,长乐宫成,诸侯群臣皆朝十月……于是高帝曰:“吾乃今日知为皇帝之贵也。”乃拜叔孙通为太常,赐金五百斤。^{[1]2722-2723}

高祖刘邦能取得天下,离不开身边一帮功臣的辅佐。但这些功臣在身为帝王的刘邦面前不分尊卑,刘邦虽然不悦但又不好斥责。叔孙通敏锐地觉察到了刘邦的心思,趁机提出可以制定朝仪,结束这种君臣不分的局面。叔孙通以“礼有损益”为理由,并声称采古礼与袭秦仪相结合,征鲁诸生付诸行动。然叔孙通声称“儒者难与进取,可与守成”,便暴露了其见识短浅。所谓“难与进取”,太史公亦埋有伏笔,谓叔孙通刚降汉时,向刘邦专门举荐那些相识的“群盗壮士”,使其身边的儒生弟子大为不满。叔孙通为此安慰儒生道:“汉王方蒙矢石争天下,诸生宁能斗乎?故先言斩将搴旗之士。诸生且待我,我不忘矣。”^{[1]2721-2722}这个情节似曾相识,不免令人想起太史公在《孟尝君列传》中记载的“鸡鸣”“狗盗”者^⑪。在刘邦需要勇猛善战之士时,叔孙通门下无人可用,只能举荐一些类似于鸡鸣狗盗之人。此中或许有形势所迫,经过东周的颓败衰亡和强秦的“焚书坑儒”,时至叔孙通,他虽为朝廷博士官,门下诸生却只能屑屑然于朝仪之末。时代的困局并不能苛责叔孙通来力

挽狂澜,然而却因此断定“儒者难与进取”,这实乃见识短浅。叔孙通难道连《论语》所载“四科十哲”^⑫都不知晓吗?孔门弟子贤者七十二,缺乏难与进取者吗?类似于子路之勇可谓家喻户晓,更别说太史公记载“子贡一出,存鲁,乱齐,破吴,强晋而霸越”^{[1]2201}的事迹,叔孙通似乎对此浑然不知。

当叔孙通声称“儒者难与进取,可与守成”时,同时代的陆贾早已有论:“且汤武逆取而以顺守之,文武并用,长久之术也。”^{[1]2699}同样论“取”与“守”,陆贾就没有认为儒者只能守而不能取。按叔孙通的看法,儒家缺乏整全性,只能守成,凡进取还得依靠别家学问,这属于妄自菲薄。就思想而言,叔孙通大概也不能算合格的儒者。陆贾不仅认为儒家能进取,还能逆取。所谓“逆取”,根据其“与‘顺守’并列,又以‘文武并用’来解释,‘逆’为用武,而‘顺’为用文,故‘‘逆取’谓以武力取天下,‘顺守’谓以文德守天下”^{[2]13}。冯友兰解释道:“商汤灭夏桀、周武灭殷纣,用的都是暴力。用暴力叫‘逆取’。可是在取得天下以后,汤、武就用‘文’来统治他们的国家。这就叫做‘顺守’。”^[3]这个意思大体不错,亦合于贾谊所谓“取与、攻守不同术”^⑬。但有学者却认为陆贾主张的“逆取”是吸取法家思想的精义以补儒家学说的不足,甚至属于承认以武力取天下而放弃以仁义取天下^⑭。儒家主张汤武革命,不可避免带有暴力性质,而这并不能否定革命具有的正当性。将儒家等同于以仁义取天下,而将法家等同于以武力取天下,两相对立,对儒、法两家都有失公允。以文武而论顺逆,汤武固然属于逆取。若以“顺乎天而应乎人”^⑮而论,则汤武亦属于顺取。与叔孙通相比,陆贾主张儒家既可取又可守,此乃陆贾作为思想家高于叔孙通之处。现代学人特别喜欢将叔孙通的这种圆滑世故说成“与时变化”^⑯,可能错将“时”理解为时势的不同需求了,亦可见出对于“时中”^⑰观念认识的隔阂。孟子论孔子为“圣之时者”^⑱,其与“伯夷,圣之清者也;伊尹,圣之任者也;柳下惠,圣之和者也”^[4]相对比,乃在于孔子基于“时中”,既可为伯夷之清,亦可为伊尹之任、柳下惠之和。现代学人与其盲目地将叔孙通抬得比伯夷、伊尹还高,不如多肯定一下不

愿随行的两鲁生那“公往矣,无污我”^⑨的品行。这并非无视叔孙通的功劳,而是任何时代都不缺失有功劳的人,永远缺少品行高洁之人。

叔孙通不仅在思想见地上失于短浅,其“起朝仪”旨在让高帝“知为皇帝之贵”,被两鲁生当成一贯“面谀以得亲贵”^⑩的做法而严厉谴责。汉初文化荒漠,百废待兴,叔孙通却热衷于让刘邦享受皇权的尊贵,就此而言,两鲁生的谴责不可谓无的放矢。王船山以为“鲁两生责叔孙通兴礼乐于死者未葬、伤者未起之时,非也”^{[5]16},只是针对鲁生所言“礼乐所由起,积德百年而后可兴也”^{[1]2722}这一论点。王船山声称“将以为休息生养而后兴礼乐焉,则抑管子‘衣食足而后礼义兴’之邪说也”^{[5]16},然管子“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱”^{[6]4162}之论,若以为邪说则失之严苛。鲁生的谴责主要还是基于叔孙通“面谀以得亲贵”,这也可以从事件最后高帝所叹“知为皇帝之贵”获得印证。当然,若着眼于功臣集团的君臣观念淡薄,即“群臣饮酒争功,醉或妄呼,拔剑击柱”这种局面,则叔孙通“起朝仪”也相当必要,仅以鲁生所言“礼乐所由起,积德百年而后可兴也”而论,并无很强的针对性。叔孙通嘲笑鲁生“若真鄙儒也,不知时变”^⑪,若以鲁生“不知时变”,未必不可说,但这绝不意味着叔孙通就知时变了。不能因为叔孙通“起朝仪”有其功劳,就像那些弟子一样,得了好处就谄媚“叔孙生诚圣人也,知当世之要务”^⑫。

叔孙通揣摩高帝的心思而“起朝仪”,以最好的心意理解,或许想先抓住帝王的心,而后有利于大力推行儒家文化。尽管叔孙通成功为汉王朝制定了一系列的宗庙之礼,既为自己博取了功名利禄,亦为推行儒家文化做出了不可磨灭的贡献。但文明不是成功术,衡量叔孙通的所为,不能只停留在其成功的一面。对于叔孙通所起之朝仪,司马光严厉批评“徒窃礼之糠粃,以依世、谐俗、取宠而已,遂使先王之礼沦没而不振,以迄于今”^{[7]376};朱子亦以为“比之三代燕享群臣气象,便大不同,盖只是秦人尊君卑臣之法”^[8]。叔孙通固然做得很成功,但是以其所获得的身份与地位而言,是不是还有更好的可能性,这种拷问不能因其成功而掩盖。就其“儒者难与进取,可与守成”的见识,以及刘邦“知为

皇帝之贵”的感叹而言,后世儒者对叔孙通的批评则不为无据。礼固然别尊卑,让刘邦享九五之尊的无上荣光,然“礼之用,和为贵”^⑬,乃至礼亦“自卑而尊人”^⑭。所谓“为君难,为臣不易”^⑮,叔孙通若真懂儒家礼仪的精义,就应该让刘邦在庄严肃穆的盛大朝仪中接受君臣的朝拜,让其体验“知为君之难,则必战战兢兢,临深履薄,而无一事之敢忽”^{[9]145},而不是“知为皇帝之贵”。可见,朱子指出叔孙通“起朝仪”,只是延续了秦人的尊君卑臣之法,真可谓一针见血。这也就意味着叔孙通成功让高祖享受到“知为皇帝之贵”,对秦制而言不过是一种延续而非更法。随后的文景之世也表明,叔孙通一味逢迎帝心,儒家却并未因此获得权力上的先机。在两千多年的历史实践中,儒者主要扮演着以思想的力量提升皇权品格的角色,但有时也会因皇权的力量反而被拉低自身的思想品格,比如叔孙通“起朝仪”而让刘邦享受皇权的尊贵便是这样。

二、“改正朔,易服色”的失败

在汉初王朝典章制度的建设过程中,一方面多说汉承秦制,另一方面又屡言更秦之法,两者未必水火不相容,但确实有矛盾。“在汉初政治中,‘反秦’与‘承秦’形成一对矛盾,其中‘承秦’又占优势。”^{[2]7}或许可以说,从刘邦建汉到武帝临朝这一过程中,汉承秦制由强到弱,而更秦之法由弱到强。刘邦起兵推翻强秦,却又不能不承秦,“所谓‘承秦’包括据秦之地、用秦之人、承秦之制等几个方面”^{[2]38}。在实际的战争过程中,如何把握好“承秦”与“反秦”之间的分寸,便是刘邦建立帝业的关键。“在东西文化尚未充分融合、战国时代的文化布局依然存在的情况下,刘邦建立汉家帝业,一方面必须‘承秦’,包括承秦之制,另一方面又必须尊重东方社会的习俗,特别是楚、齐、赵人之俗。”^{[2]76}汉王朝建立之后,“承秦”的问题并未结束,在具体的礼乐制度建设上有进一步的延续。叔孙通在“起朝仪”之后,又先后参与制定了一系列的宗庙礼乐。在承秦的问题上,不仅表现在沿袭秦仪上,而且也表现在承接秦人尊君卑臣之法这种价值层面。对于皇权建设及典章制度,是延续还是更法,并

非价值上的判断,甚至在延续与更法之间亦非截然二分。叔孙通“起朝仪”被批评得最厉害的便是未采古礼。在某种意义上,更法秦制,便是延续古礼,价值上的区分便不在于延续还是更法。进入文景之治后,更秦之法开始提上日程,其用意还在于延续古制。无论贾谊主张“改正朔,易服色”,抑或公孙臣提出“汉当土德”,更秦之法并非凭空创制,而是希望延续更古老的传统。

经过东周几百年的征战,暴秦短命,刘汉初立,礼乐制度粲然大备的三代文明早已成为历史的叙事。这种叙事又散于诸子百家,各家各派各取所需,根据不同的立场推陈出新,热衷于创作符合时代需求的理论,三代文明逐渐失去原有的面目。孔子于乱世之中述而不作,手定六经,在诸子蜂起的时代挽救传统文明于万一。贤弟子传授六经,星火相续,却又遇秦火,惨遭荼毒,几乎湮灭。刘汉建立,迎来大一统的局面,百家之学尚且凋零,遑论更早的三代文明。无论采古礼抑或续古制,新的传统在不断号称回归古老传统的过程中逐渐形成。虽说各家各派的界限依然存在,以及在独尊儒术之后被归于子学,而经学亦得以接续,但子学内部相互影响很深,经学不可能保持得那么纯粹。以至于就儒家学问的纯粹性而言,在宋儒的眼里整个汉唐期间,都找不出一个可以接续孔、孟的醇儒来。这种状况从一开始就存在,表现在每一位学者乃至每一个主张当中。基于思想与典籍双重匮乏的状况,整合思想资源或许比保持思想的纯粹性更为重要。在更秦之法的问题上,贾谊主张“改正朔,易服色”,其所运用的思想资源就呈现这种特点。

贾生以为汉兴至孝文二十余年,天下和洽,而固当改正朔,易服色,法制度,定官名,兴礼乐,乃悉草具其事仪法,色尚黄,数用五,为官名,悉更秦之法。孝文帝初即位,谦让未遑也。^{[1]2492}

贾谊的思想归属原本充满争议,有的说是儒家,也有的说是道家,还有的说是阴阳家。这与其说是贾谊的思想特点,不如说是汉唐思想家的整体风貌。就思想家的复杂性而言,很容易带有不同思想学派的倾向性,这种现象本身

不太说明好坏。一方面思想学派归属上的分判并非无关紧要,尤其不能认为越兼容并包就越好;另一方面分判并非时时刻刻都必要,更不是为了分判而分判。贾谊这一时期向文帝提出的主张,主要针对秦制,其在《论定制度兴礼乐疏》中云:“汉承秦之败俗,废礼义,捐廉耻,今其甚者杀父兄,盗者取庙器,而大臣特以簿书不报朝会为故,至于风俗流溢,恬而不怪,以为是适然耳。夫移风易俗,使天下回心而乡道,类非俗吏之所能为也。夫立君臣,等上下,使纲纪有序,六亲和睦,此非天之所为,人之所设也。人之所设,不为不立,不修则坏。汉兴至今二十余年,宜定制度,兴礼乐,然后诸侯轨道,百姓素朴,狱讼衰息。”^[10]此论除了“百姓素朴”带有一点汉初黄老道家的色彩外,倡礼义廉耻,行移风易俗,主纲纪有序,皆为儒家主张。所谓“定制度,兴礼乐”,在此处具体化为“改正朔,易服色,法制度,定官名,兴礼乐”,及“色尚黄,数用五,为官名”。元人胡三省对此有进一步的解释:“正朔,谓夏建寅为人正,商建丑为地正,周建子为天正。秦之建亥,非三统也,而汉因之,此当改也。周以火德王,色尚赤。汉继周者也,以土继火,色宜尚黄,此当易也。唐、虞官百,夏、商官倍,周官则备矣,六卿各率其属,凡三百六十。秦立百官之职名,汉因循而不革,此当定也。高祖之时,叔孙通采秦仪以制朝廷之礼,因秦乐人以作宗庙之乐,此当兴也。”^{[7]447}“正朔”与“服色”之类,胡三省以“三统说”解,今人则多以“五德终始论”说之。

“五德终始论”源于驺衍,而“三统说”则形成于董仲舒,两者看起来相隔颇为遥远,但源与流之间的交叉并不容易分辨清楚。仅就思想归属而论,驺衍和董仲舒就有阴阳家与儒家之别。只不过早就有学者怀疑驺衍属于儒家,比如有“他的学说归本于‘仁义节俭,君臣上下六亲之施’”^⑤。况且,“阴阳家的学说,缺佚太甚,因其终始五德一端,和儒家的通三统相像”^[11],太史公亦将驺衍与孟子、荀子一起合传。如此看来,作为阴阳家的驺衍与儒家也没那么大的差别,尤其在“五德终始论”与“三统说”之间,风格如此相近,乃至于被怀疑“三统说是割取了五德说的五分之三而造成的”^⑥。其实无论“五德

终始论”抑或“三统说”,真正重要的是贾谊的主张意味着什么。对于其中的“兴礼乐”,胡三省解释为更替叔孙通因袭的秦仪,属于儒家的礼乐制度范畴。其与“定制”中的正朔、服色、用数之类相比,前者至少清楚明白,后者则充斥着神秘与荒诞。本着一种客观求真的学术精神,现代学人难以掩饰对这种学说的排斥^{[12] 259, 289, 290}。以阴阳和五行为理论基础的学说,确实更容易带上神秘乃至荒诞色彩,在历史上也不乏有披着理论外衣装神弄鬼之事。有学者注意到:“《左传》、《老子》、《庄子》与《荀子》书中,皆可见到阴阳;而《尚书》、《墨子》、《荀子》、《左传》与《国语》诸书中,则有五行的记载。颇饶兴味的是,《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》诸书中,两者全无踪影。换言之,除了《荀子》外,在古代儒家的典籍里,它们全未被触及。”^[13]虽然只是描述典籍中的现象,却不难感受到其对阴阳五行的不亲近感。问题在于,汉唐期间的思想体系鲜有能脱离阴阳五行的,虽然经过宋明理学的思想提升,诸多神秘和荒诞的因素被剔除,但阴阳五行依然保留下来,成为形上观念的基石。不像仁义礼智与礼乐制度专属于儒家那么纯粹,阴阳与五行从一开始就显得混乱和芜杂。笼罩在阴阳五行之中的思想风貌确实显得比较类似,但这并不能掩盖不同思想学派之间在根本关怀上的差异,董子与驺衍有着根本不一样的思想旨趣。若一概以为,“此种学说,自今日观之,觉其迷信可笑”^②,则会错失古人深重的精神关怀。

驺衍的著作没能流传下来,无法窥其思想全貌,而董子的《春秋繁露》足以见其思想精义。作为公羊学派大家,董子分析《春秋》大义,于赵盾弑君见理深邃,于逢丑父欺晋见解精辟,于祭仲许宋见识独到,等等。其论《春秋》如此精彩,却总有现代学人表达对董子的鄙薄,恐怕很大程度上就与董子喜言阴阳灾异有关,现代学人对明显有悖于现代学术客观性的东西常有偏见,这种偏见极大地妨碍了深入古人的精神世界,轻率地以现代人的立场进行取舍。比如荀子声称“雩而雨,何也?曰:无它也,犹不雩而雨也”^{[14] 316},这比较符合现代人的常识,因此荀子的思想会获得更多的认同。在荀子与董子之

间,仅就灾异而言,只是思想路径不一样,并无高下之别。荀子主张天人相分,不喜言鬼神与灾异;董子主张天人相副,特别关注鬼神之事、灾异之兆。虽说有些差别,然两人同为儒家的重要代表人物,更多地具有思想上的一致性。如荀子论“祭”,其云:“祭者、志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣,礼节文貌之盛矣,苟非圣人,莫之能知也。”^{[14] 376}董子论“祭”则曰:“君子之祭也,躬亲之,致其中心之诚,尽敬洁之道,以接至尊,故鬼享之。享之如此,乃可谓之能祭。”^{[15] 600}以“爱敬”或“诚敬”论“祭”,这是儒家共同的立场。更有荀子主张“事死如事生,事亡如事存”^③,董子认为“重祭事,如事生”^④,皆由孔子所言“未知生,焉知死”^⑤而来,两者保持着高度的一致。看董子,实不应被阴阳灾异这种思想风格所影响,还得由“正其道不谋其利,修其理不急其功”^⑥这种思想主旨理解其儒家的思想归属。相比之下,与董子思想风貌比较类似的驺衍,其主旨至少在太史公笔下还是相差甚远。从“睹有国者益淫侈,不能尚德”^⑦到“止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施”^⑧,或许与儒家有类似之处,但太史公所言“必先验小物,推而大之,至于无垠……推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也……因而推之,及海外人之所不能睹……乃有大瀛海环其外,天地之际焉”^{[1] 2344},等等,完全违背儒家“当务为急”^⑨的教义。孔子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”^{[9] 89}孟子亦云:“知者无不知也,当务之为急。”^{[6] 6030}驺衍所推,全在“无垠”“天地未生”及“人之所不能睹”^⑩这种地方,此乃不知当务为急。《大学》云:“知所先后,则近道矣。”^{[6] 3631}驺衍不明先后,舍近求远,所谓“近者不达,焉能知瀛海”^⑪,故太史公称其“作怪迂之变”“其语闳大不经”^⑫云云。驺衍所谓验小推大,很可能以阴阳五行验于身边事物,而后专务于无垠的天地之际,故有“谈天衍”^⑬之称。这既不类于儒家的由近及远,更与现代学科中的推演方法无关。现代学人以为“其学则先重实验而后演绎,则其先盖与科学方法相近”^{[16] 108},或者“其书由小而及大,由近而及远”^{[17] 227},恐怕皆误。

贾谊主张“改正朔,易服色”,若仅从仪文本身判断,就凭着“色尚黄,数用五”这一句,对于有着复杂源流的“五德终始论”和“三统说”而

言,考证其间关系的远近或有无,基本上只能形成见仁见智的局面。贾谊留有著作《新书》,不难判断其思想主旨。与驺衍务于“无垠”相比,贾谊论“远”则曰:“古者天子地方千里,中之而为都,输将繇使,其远者不在五百里而至;公侯地百里,中之而为都,输将繇使,其远者不在五十里而至。输将者不苦其劳,繇使不伤其费,故远方人安其居,士民皆有欢乐其上,此天下之所以长久也。”^{[18]116}论天子地方千里,乃至五千里,或者以“禹别九州”^⑧的观念而论,现代学人基于学科体系的敏感,不自觉地将古人的这种论说往地理学科上靠。贾谊论及方千里,说的是如何避免服徭役的人因路途遥远而导致劳民伤财,其关怀在于百姓安其居、乐其业而天下得以长治久安。这种人伦关怀与“禹别九州”观念中讲贡赋体系是一样的,书经中的《禹贡》不是讲地理知识,而是讲文明生活的塑造:“经由治水,土地恢复了生长的特性,田地和赋人经分九等而确定了新的秩序,水道得到了疏通,各地的粮食以及各类物产得以输送到首都。这对于共同体的文明生活之形成与塑造,有着非常重要的意义。”^[19]这种关怀体现在董子那里,即“天子邦圻千里,公侯百里,伯七十里,子男五十里,附庸字者方三十里,名者方二十里,人氏者方十五里”^{[15]294}云云,属于人伦秩序的安排和天下国家的治理。但这些在驺衍那里却体现不出来,虽说其著作没能流传下来,亦可从王充的转述中窥其“谈天”之概貌。对于驺衍的“大九州”说,王充驳斥道:“案邹子之知不过禹。禹之治洪水,以益为佐。禹主治水,益之记物。极天之广,穷地之长,辨四海之外,竟四山之表,三十五国之地,鸟兽草木,金石水土,莫不毕载,不言复有九州。淮南王刘安,召术士伍被、左吴之辈,充满宫殿,作道术之书,论天下之事。《地形》之篇,道异类之物,外国之怪,列三十五国之异,不言更有九州。邹子行地不若禹、益,闻见不过被、吴,才非圣人,事非天授,安得此言?案禹之《山经》,淮南之《地形》,以察邹子之书,虚妄之言也。”^[20]王充所言说明两个问题,一是驺衍的关注点确实比较类似于今天的地理学知识,亦即无关乎人伦秩序;二是其说以推演为主,充满着臆想。现代学人以为,“‘大九州’说却较

五行说合理。虽然在当时只是一种悬想,并没有切实的根据,却与现在五大洲的实际情形不期而合”^{[17]229}。相比对人伦秩序的关怀,现代人对于无关乎人伦的知识更感兴趣,并以此判定其合理性。这也正说明驺衍的关注点超出了传统的人伦价值范围,这才被太史公称为“闳大不经”,其与由贾谊至董仲舒一脉沿续的思想旨趣有着根本差异。

贾谊主张“改正朔,易服色”的用心,由董子的“三统说”可以相参照。所谓“改正朔、易服色、制礼乐、一统于天下,所以明易姓非继人,通以己受之于天也。王者受命而王,制此月以应变,故作科以奉天地,故谓之王正月也”^{[15]223},其中至少包含了一统、受命、正德三条儒家的基本教义。董子所论“三统”传达一种对古典政治的理解和安排,旨在达成一种良善的统治,成就一种文明的生活。以阴阳五行为理论基础的知识形式,无论在现代学科背景下显得多么隔膜,也不应该轻率地嘲弄。就像中医以阴阳五行为理论基础理解身体疾病,至今依然不能被西医的生理学或病理学知识所取代。但更重要的是通过这种知识形式传达的政治关怀,如贾谊所声称“经天地,纪人伦,序万物,以信与仁为天下先”^{[18]359}便是;还有儒家一贯的视民如伤传统,其云:“帝尧曰:‘吾存心于先古,加志于穷民,痛万姓之罹罪,忧众生之不遂也。’故一民或饥,曰此我饥之也;一民或寒,曰此我寒之也;一民有罪,曰此我陷之也。”^{[18]360}这都是务于“无垠”的驺衍作为阴阳家所无法抱有的情怀,一民之饥、一民之寒,一经“推而远之”就不那么重要了,万姓或众生在“大九州”的视野中可能只是沧海一粟。此即阴阳家有别于儒家之根本,实不可不辨。现代学人出于对传统人伦价值的拒斥,便自然地对驺衍这种无关乎人伦的学说多了几分好感。太史公叙述驺衍分明毫不客气,思想史上多有类似于“邹衍非圣人,作怪误,荧惑六国之君,以纳其说”^[21]的评价,直到康有为亦将这些论述当作儒家攻击驺衍的例证^⑨,有人却以为此乃《史记》独具慧眼,提升了阴阳家的地位^⑩。根据不同典籍之间的参证,太史公叙述驺衍的“‘五德’即金木水火土五行”^⑪。为了挽回驺衍的形象,有学者将怪诞的五行说从驺衍的思想

中剔除出去,甚至认为太史公叙述的“五德转移”这一句“疑为后人所妄加”,这样就可以得出结论,“然则阴阳家之流为鬼神怪迂,固不得谓为驳衍始矣”^[16]108-109。此所谓“流为”源于“驳子之徒论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之”^[1]1368,最后变成一些方士“形解销化,依于鬼神之事”^④,太史公声称“怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也”^⑤。“怪迂阿谀苟合之徒”未必要冠在驳衍头上,但驳衍“作怪迂之变”则是先坐实了的。以驳衍的思想品格而论,所谓“无补于用者,君子不为;无益于治者,君子不由”^⑥,后学者的沦落实出必然。基于贾谊的关怀,其“改正朔,易服色”的主张,只可能属于董子一系,而不可能同于驳衍。

贾谊向文帝提出“改正朔,易服色”,还涉及“色尚黄,数用五”之类,借助于董子的政治关怀,更能理解其重在以兴儒家的礼乐“更秦之法”的意愿,而“本修黄、老之言”^⑦的文帝意不在此,故“谦让未遑”。就具体的历史生活世界而言,必定能找出更为复杂的原因。基于文帝一朝的权力格局,贾谊的主张一旦实施,势必牵动各方权力的消长,其成败离不开各种权力集团的博弈。比如有学者认为:“表面上,贾谊欲通过‘易服色’,‘悉更秦之法’,草具汉代仪法,实质上,贾谊意在借‘改正朔,易服色,定官名,兴礼乐’之机,打击旧有势力,巩固文帝皇权。”^[22]69或许贾谊未必有这么大的权势可以左右朝局,但他卷入权力之争是完全有可能的。从这个角度展开分析,贾谊的失败就是另外一番景象,比如说:“贾谊倡导改服色遭到了‘绌、灌、东阳侯、冯敬之属尽害之’,也就是说遭受秦、楚两大集团的共同打击,目睹此一切的文帝鉴于根基未稳,皇权旁落,也只能是‘谦让未遑’,继而将贾谊贬为长沙王太傅。”^[22]70这种分析看似合情合理,但全都落在权力斗争上,将贾谊当作权力斗争的牺牲品,其作为思想者的身份就会隐退。后世的研究可以着眼于权力斗争的经验总结,但关注其作为思想家所揭明的道理才更为根本。苏轼的名篇《贾谊论》,开篇即云“君子之所取者远,则必有所待;所就者大,则必有所忍”^⑧,着重分析贾谊在具体的政治实践中,其“所待”“所忍”没有做好的地方,最后感慨“古

之人,有高世之才,必有遗俗之累”^⑨。贾谊留给后世的精神价值,在于其“所取”“所就”的道理,多少奸佞之臣更善于“所待”“所忍”。况且,完全从权力斗争的角度来看,亦不尽符合事实。贾谊既因周勃等阻挠而导致失败,又何以在周勃下狱后上疏文帝,作“阶级论”以示同情呢^⑩?可见其终究还是有自身的道理,并非只有权力斗争。贾谊以兴儒家的礼乐而更秦之法,文帝一方面“本修黄、老之言”,另一方面亦不能免皇帝之俗,夹杂着方术上的浓厚兴趣,更容易被阴阳家吸引,故而导致这种更法的失败,暂时未能实现以儒家的政治观念提升现世皇权的品格。但事情并没有结束,贾谊并非阴阳家,提供政治观念的却不仅有儒家,也有阴阳家的参与,而且阴阳家乃至方士可能更具吸引力。既然事关王朝的政统,事情必然会以自身的逻辑继续发展着。

三、“汉当土德”的波折

在贾谊向文帝提出“改正朔,易服色”失败之后,儒生公孙臣上书文帝,提出“汉当土德”,与时任丞相的张苍发生冲突,最后却戏剧般地成了赢家,其间有不少波折。公孙臣的“汉当土德”与贾谊主张的“色尚黄,数用五”一致,公孙臣与贾谊保持了立场上的一致,他们与作为阴阳家的张苍属于不同思想学派的人,也就意味着他们与张苍相对立。当然,立场并不能说明一切,立场之下还需要更为细致的辨析。先引《史记》中公孙臣的上书如下:

鲁人公孙臣上书曰:“始秦得水德,今汉受之,推终始传,则汉当土德,土德之应黄龙见。宜改正朔,易服色,色上黄。”是时丞相张苍好律历,以为汉乃水德之始,故河决金堤,其符也。年始冬十月,色外黑内赤,与德相应。如公孙臣言,非也。罢之。后三岁,黄龙见成纪。文帝乃召公孙臣,拜为博士,与诸生草改历服色事。^[1]1381

鲁人公孙臣上书文帝,以“汉当土德”更秦之法,在贾谊失败之后,再次建议“改正朔,易服色”。然而丞相张苍却主张“汉当水德”,这导致公孙臣的主张搁浅。此后公孙臣因“黄龙见成纪”而

得到文帝重用,事情未免过于蹊跷,这属于典型的方术风格,靠这种方式得到重用,必定不能视为儒家的作派。这一事件成功吸引了文帝的注意,说明文帝更关心方术上的应验。其后“改历服色事”,并非出于儒家的大义,而只有方术上的兴趣,实际就是关心个人安危,而非心系天下秩序。公孙臣成功推动文帝“改历服色事”之后就在史籍中消失了,取而代之的是方士新垣平的积极参与。新垣平不久事发败露被诛,文帝一度十分热衷的改历服色诸事亦戛然而止。被方术推动的王朝大事,又因方术的原因而中断,下一次再启动“改正朔,易服色”之事,已是汉武帝时期。此次“汉当土德”之争,涉及张苍、公孙臣和新垣平等不同人物形象,他们分别属于阴阳家、儒士和方士,加上之前的叔孙通、贾谊,还有其后的司马迁、董仲舒等,都因王朝的政统问题而相互关联。由于这些人都提出政统相关的主张,很容易让人当作同一类型来看待,这不利于辨析汉初子学的不同思想脉络。

几乎所有以阴阳五行为理论基础的学说,经过现代启蒙洗礼的学人都略有排斥,或至少没有亲近感。不同学说对阴阳五行运用的方式或程度很不一样,而像“改正朔,易服色”这种事关政统问题的学说,其知识形态更容易表现得繁琐和穿凿,从而被现代学人视为神秘和荒诞。公孙臣提出“汉当土德”而相应地“改正朔,易服色,色上黄”,目的还在于更秦之法,确实与贾谊的主张一脉相承。丞相张苍已经为“汉乃水德”定了调,却以“河决金堤”为符,以“色外黑内赤”而应德,阴阳家的这种思想风格很难不蜕变为方术。大概被这种风格带偏了,公孙臣居然以“黄龙见成纪”赢了张苍,看起来有点以其人之道还治其人之身的意味,然而却偏离了贾谊的方向,并且迅速被胆子更大、手法也更娴熟的方士新垣平所取代。刘汉王朝究竟当水德还是土德,甚至还有火德之争,一个个基于阴阳五行的理论说得振振有词,最终却要靠征兆应验来取胜,也无怪乎现代学人声称:“以上所说,今日的读者们切莫以自己的智识作为批评的立场,因为它的本质惟有迷信,已不足供我们的一击。”^{[23]4}但这并非是不加区分地对待汉初儒生

与方士的理由,比如说秦始皇“听了齐人的话用邹衍的法典去改制度、易服色,又听了齐、鲁儒生的话到泰山去封禅”,又说到高祖没有改正朔和举行封禅礼之类时,“这真把一班计划开国规模的儒生和方士急死了”,有意将儒生视为与方士一类人,甚至还将贾谊、公孙臣和新垣平直接并列起来^⑤。在这场相同的事业乃至相似的论说中,将不同的人所基于的不同思想立场辨析清楚,才能对汉初子学有更好的理解。不同思想学派之间的界限是分明的,不会因思想家本身的复杂性而模糊这种界限。别说作为儒生的公孙臣会仰仗“黄龙见成纪”这种征验,贾谊亦沾染过方术,但这并不意味着儒家就与方术混为一谈了。贾谊作为儒者,并不表现为遇司马季主而“怅然噤口不能言”^⑥,而是取决于坚守事业的信念,或见于《新书》中的持论,等等。看起来在投入同样的事情,但背后秉持的观念或关怀可能完全不一样。这种不一样就是基于思想立场的不同,反映出思想学派之间的基本差别。

有学者认为,汉初的儒生与方士共同参与了事关王朝政统的礼制改革,而且呈现出相似性,很大原因在于“儒家对‘改正朔、易服色’并无独家解释权,儒生与方士可以在相同的话题之下各自发挥作用”^{[24]8},而这跟“自先秦以来,诸子百家共同分享着一些知识与资源,如尧舜故事、阴阳五行等等”^{[24]12}的大背景有关。这一分析应该比较准确,比较能说明汉初子学的实际情况。即便“儒生与阴阳家在分享相应资源,完成各自的表述时,其知识的边界相当模糊”^{[24]12},也并不意味着各种不同思想立场的主旨是模糊的。知识边界的模糊来自共同分享的阴阳五行这种理论基础,乃至喜言灾异、征兆的思想风貌,思想主旨则关乎对权力或秩序的基本理解,不同思想立场之间不应有混淆。虽然都致力于汉当“土德”还是“水德”的事业,“对贾谊、公孙臣等儒生而言,改正朔关乎立国之本,不更秦则无以立汉”^{[24]7},这是往近处说;若往远处说,则“是更立法式、开万世之治的开端”^{[24]7},但张苍基于阴阳家的见识,“汉得水德与天历时事两合,没有更改的必要”^{[24]7}。前者关乎天下秩序的长治久安,后者只着眼于目前的权力稳固,思想主

旨和关怀迥然有异。可见,汉初的儒生与方士无论有多大的交集,都不能无视他们自始至终存在的巨大差异。张苍作为阴阳家,固然亦不同于方士,然阴阳家的思想若不能被儒家道理所收摄,就极易流入方术之中。当然,这并不意味着儒家就能确保人“旁行而不流”^⑤,所谓“人能弘道,非道弘人”^⑥,儒家只是提供思想空间,给出了比其他学派更多的可能性,而能否抵达则在于人。汉武帝独尊儒术之后,儒家获得了其他学派所没有的政治优势,在逐步“廓清了知识的边界”^⑦的同时,“借由整体地位的提高和学术理论的完善,儒生的形象更为清晰与单纯,儒生的自我认同与排异性也更加强烈”^{[24]15}。儒家在西汉后期能抵达这一步,必定在于西汉前期已经具备这种思想空间,而根本不同于其他学派。

儒生公孙臣提出“汉当土德”,秉承贾谊“改正朔,易服色”的思想主张,后来由方士新垣平进一步推动,直到事发而再度搁浅。儒生、阴阳家与方士虽然共同参与了这一事件,作为阴阳家的张苍则所见不同,“儒生对于改正朔有自己的理解,新垣平之祀五帝、出周鼎等等建议,则可能另有所据,至少看不出与儒生的看法相同”^{[24]8}。又大约过了一个甲子之后,汉武帝时期在董仲舒阐明的理论支撑下,从贾谊提出“改正朔,易服色”到公孙臣主张“汉当土德”,几经波折之后才最终得以落实。汉武帝的太初改制“实际上是董仲舒‘改正朔、易服色以顺天命’主张的具体实施”^{[25]118},改制诏书规定了“正历,以正月为岁首。色上黄,数用五,定官名,协音律”^{[26]199}等内容,其中“‘色上黄,数用五’,这是西汉王朝把本朝属德由水改为土的标志”^{[25]120}。从帝王的角度看,“改正朔,易服色”分别“取了三统说中的正朔而去其服色,取了五德说中的服色而去其正朔”^{[12]292},可以根据需要混用“五德终始论”和“三统说”,乃至不分儒生与方士。比如汉武帝刚即位不久,就通过儒生推动改制,窦太后一听又是立明堂、改正朔,“大怒,曰:‘此欲复为新垣平邪!’乃罢逐赵绾、王臧”^{[26]2379},并最终导致两位儒生被迫自杀。然而,方士新垣平被诛与儒生赵绾、王臧的被迫自杀不可同日而语,前者

不过咎由自取,后者则带有杀身成仁的悲剧性。窦太后囿于黄老道家的偏见,不分青红皂白地将儒生看成与方士无别,并依仗权力将其一棍子打死。现代学人则存在新的偏见,比如这样一种说法,“邹衍们排好了这个次序,定了五德的法典,强迫上代帝王各各依从了他们的想象,成了一部最有规律的历史”^{[23]2},将“五德终始论”或“三统说”理解为现代学科背景下的规律,这种规律意识便是各种偏见的根本点。受自然世界中客观规律的波及,人文社会科学领域亦受这种规律意识的影响,追求不以人的意志为转移的变化规律。若以这种规律意识打量古人各种以阴阳五行为理论基础的学说,那的确只能当成迷信,而迷信与迷信之间不值得再分辨。在现代学科背景下客观研究所形成的知识形态,其巨大的价值不可否认,但在人文社科领域,不应当成为高于一切的价值标准,否则便沦为另一种带有根本性的偏见。比如“五德终始说没有别的作用,只在说明如何才可有真命天子出来,真命天子的根据是些什么”^{[12]259},这的确是十分重大的问题,关乎皇权的正当性以及政统的延续与更法。“五德终始论”或“三统说”提供的变化之道并不在于反映某种客观的历史规律,而是体现人对于政治实践追求一种合理的解释和实现一种良善的治理。基于现代学科的背景,我们应当发掘其背后的政治关怀和意义诉求所蕴含的启示。

从贾谊提出的“改正朔,易服色”,到公孙臣主张的“汉当土德”,再到董仲舒阐明的“制礼乐,一统于天下”^⑧,作为汉初学者的知识形态无异,其背后的政治关怀更有一贯性。这种关怀也是多方面的,若以汉初子学的背景而论,最值得关注的是董子“一统于天下”的思想。“汉当土德”一方面顺天命,另一方面促成天下一统。晚周诸子的百家争鸣在现代学术话语中,成为学术兴盛繁荣的表现,但在政治语境中则是天子失势的衰世景象。诸子百家时至汉初统一时代,子学林立的局面从晚周经秦至汉,董子的“大一统”思想不仅符合统一的汉王朝的需要,更包含了对文化割据的深刻反思。晚周时期几百年的诸侯割据,既有权力上的分割,更有诸子蜂起导致的文化分割。秦国以强大的军事力量

完成了对六国的统一,建立了新的统一王朝。对于秦王朝的迅速灭亡,自汉以来有过很多的反思,也有相当多的共识,但象征着学术繁荣的百家争鸣,却极少作为秦王朝灭亡的原因,进入现代学人的视野。秦王朝统一天下之后,以法家为官方意识形态,对待其他各家学派采取“焚书坑儒”式的野蛮方式,实际上并未完成文化上的统一。有学者通过分析表明,法家与其他诸侯国的文化冲突,导致秦王朝的灭亡。其云:“秦朝失败的主要原因在于:它完成了对六国的军事征服和政治统一后,未能成功地实现对六国旧地特别是楚、齐、赵地的文化统一。秦朝统一文化的手段是向全国推广‘秦法’。由于当时文化上的战国局面依然存在,秦法与东方各地固有的传统习俗发生了冲突,其中尤以秦、楚之间的冲突最为严重。”^{[2]8}所谓“文化上的战国局面”,即战国时期诸子百家的局面在秦朝的延续。这种文化冲突直到刘邦建立汉王朝时依旧存在,只能通过建立诸侯封国的方式来应对,由此导致汉初持续几十年的诸侯王叛乱不断的局面。只有基于这种历史原因及现实困境,才能更加明白董子主张“大一统”的用心所在。基于“大一统”的理论获得文化上的统一,是儒家学者追求天下长治久安的根本之道。主张“汉当土德”的公孙臣,前有贾谊,后有董仲舒,这些汉初儒者的思想主旨,皆在“完成军事征服和政治统一的任务后,用仁义礼乐进行道德教化,从而移风易俗,实现文化的整合与统一……而所谓‘更化’,就是抛弃承秦而来的法治政策,代之以儒家的‘任德教’”^{[2]132}。类似于“汉当土德”这种思想主张,用现代的学科眼光看,未必是多么高级的知识形态,也不只是让权力获得一种天威,而是让其蕴含的思想更具有普遍性和超越性。这也是现代学人依然不断致思的地方,如“受公羊学的影响,汉代统治者都有‘致太平’的诉求,这就需要建立一种与大一统的政治秩序相适应的普遍主义原则,而对天的自然属性的强调有助于为儒家伦理提供超越地域和时间限制的普遍性基础”^[27]。以“汉当土德”取代秦王朝的水德,意味着以儒家的“任德教”更化承秦而来的“任刑法”,随着在汉武帝的太初改制中得以落实,最终以儒家的思想品格提升了刘汉王朝在

政统上的延续与更法。

注释

- ①②③④⑤⑥⑦⑧⑪⑬⑭⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿司马迁:《史记》,中华书局1982年版,第2723页,第2492页,第2492页,第1381页,第2681页,第452页,第2722页,第1159页,第2355页,第2726页,第2127页,第2722页,第2722—2723页,第2724页,第2344页,第2344页,第2344页,第2344页,第2348页,第1368—1369页,第1369页,第3215页。⑨沈文倬:《从汉初今文经的形成说到两汉今文〈礼〉的传授》,载《宗周礼乐文明考论》,浙江大学出版社1999年版,第221页。⑩田成浩:《叔孙通“朝仪”研究的回顾与展望》,载《珞珈史苑》(2017年卷),武汉大学出版社2018年版,第32—45页。⑪程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》,中华书局1990年版,第312页。⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿贾谊撰,阎振益、钟夏校注:《新书校注》,中华书局2000年版,第14页,第561页,第562页。⑭梁宗华:《汉代经学流变与儒学理论发展》,山东人民出版社2018年版,第65页;林聪舜:《儒学与汉帝国意识形态》,上海人民出版社2017年版,第64页。⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿阮元校刻:《十三经注疏》,中华书局2009年版,第124页,第5962页,第2663页,第3535页,第307页,第160页。⑰“君子中庸,小人反中庸。君子之中庸也,君子而时中;小人之中庸也,小人而无忌惮也。”阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,中华书局2009年版,第3528页。⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第51页,第145页,第125页,第90页,第167页。⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿顾颉刚:《顾颉刚古史论文集》(卷二),中华书局2011年版,第254页,第287页。㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿蒋伯潜:《诸子学纂要》,首都经济贸易大学出版社2017年版,第228页,第228页。㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿张世亮等译注:《春秋繁露》,中华书局2012年版,第602页,第336页,第223页。㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿桓宽撰,王利器校注:《盐铁论校注》,中华书局1992年版,第552页,第552页,第19页。㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿康有为:《孔子改制考》,中华书局2012年版,第389页。㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿陈广忠:《〈史记〉与阴阳家:继承与批判》,载《诸子学刊》第10辑,上海古籍出版社2014年版,第272页。㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿据《汉书·贾谊传》:“是时丞相绌侯周勃免就国,人有告勃谋反,逮系长安狱治,卒亡事,复爵邑,故贾谊以此讥上。上深纳其言,养臣下有节。是后大臣有罪,皆自杀,不受刑。”班固:《汉书》,中华书局1962年版,第2260页。㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,上海古籍出版社2005年版,第11页。㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿田天:《略论西汉初年的儒生形象——从“复为新垣平”谈起》,载张祎主编:《切问集:首都师范大学历史学院史学沙龙论文集》,上海古籍出版社2018年版,第15页。

参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [2]陈苏镇.《春秋》与“汉道”:两汉政治与政治文化研究[M].北京:中华书局,2011.
- [3]冯友兰.中国哲学史新编:第3册[M]//三松堂全集:第9卷.郑州:河南人民出版社,2001:23.
- [4]刘沅.十三经恒解[M].谭继和,祁和晖,笺解.成都:巴蜀书社,2016:317.
- [5]王夫之.读通鉴论[M].舒士彦,点校.北京:中华书局,1975.
- [6]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [7]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [8]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986:3222.
- [9]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [10]贾谊.贾谊集校注[M].吴云,李春台,校注.天津:天津古籍出版社,2010:369.
- [11]吕思勉.中国政治思想史[M].成都:四川人民出版社,2018:49.
- [12]顾颉刚.顾颉刚古史论文集:卷二[M].北京:中华书局,2011.
- [13]陈荣捷.中国哲学文献选编[M].南京:江苏教育出版社,2006:226-227.
- [14]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988.
- [15]张世亮.春秋繁露[M].北京:中华书局,2012.
- [16]陈柱.诸子概论[M].北京:中国书籍出版社,2006.
- [17]蒋伯潜.诸子学纂要[M].北京:首都经济贸易大学出版社,2017.
- [18]贾谊.新书校注[M].阎振益,钟夏,校注.北京:中华书局,2000.
- [19]李琪慧.《禹贡》再理解:“治水”与经学意义重塑[J].原道,2019(1):48-49.
- [20]王充.论衡校释[M].北京:中华书局,1990:474-475.
- [21]桓宽.盐铁论校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,1992:551-552.
- [22]吴方浪.服色文化与君臣权斗:汉初服色“外黑内赤”新论[J].古代文明,2019(2):69-70.
- [23]顾颉刚.秦汉的方士与儒生[M].上海:上海古籍出版社,2005.
- [24]田天.略论西汉初年的儒生形象:从“复为新垣平”谈起[M]//张祎.切偲集:首都师范大学历史学院史学沙龙论文集第2辑.上海:上海古籍出版社,2018.
- [25]杨权.新五德理论与两汉政治:“尧后火德”说考论[M].北京:中华书局,2006.
- [26]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [27]干春松.从天道普遍性来建构大一统秩序的政治原则:董仲舒“天”观念疏解[J].哲学动态,2021(1):74-83.

Analysis of the Continuity and Reforms of Early Han Dynasty's Political Legitimacy

Zeng Haijun

Abstract: Shusun Tong established a series of ancestral temple rites for the Han Dynasty, enabling Emperor Gaozu to enjoy the imperial dignity, but this was merely a continuation rather than a reform of the Qin system. Civilization is not a technique for success, so evaluating Shusun Tong's actions cannot be limited to his successful aspects. Jia Yi advocated for “correcting the beginning of the year and changing the color of clothing” to promote Confucian rites and music as a method to reform the laws of the Qin. Emperor Wen, on the one hand, “essentially practiced the teachings of Huang-Lao,” and on the other hand, showed a strong interest in arts of necromancy, astrology, medicine, which made him more susceptible to the Yin-Yang school's influences, thus leading to the failure of such reforms. Gongsun Chen proposed that “the Han should embody the virtue of earth,” successfully replacing “the virtue of water” in the Qin Dynasty. This signifies that Confucianism's “virtue and teaching” transformed the “rule of law” inherited from the Qin, thereby enhancing the continuity and reform of the Liu Han Dynasty in terms of political legitimacy with the ideological character of Confucianism.

Key words: Confucianism; political legitimacy; continuity; reform

[责任编辑/闰 闰]