

文章编号: 2096 - 1901(2019) 05 - 0027 - 09

# 理代气兴: 汉代初年的儒道、法道之争

张可越

(厦门大学 中文系, 福建 厦门 361005)

**摘要:** 河上公以道家无名思想结合孟子气论, 形成了儒道派哲学。韩非以道家无欲思想变荀子礼乐为理法, 形成了法道派哲学。秦用法道, 暴政虐民; 汉用儒道, 与民休息。儒道、法道之争, 本质上是理气之争与君权民本之争, 这构成汉初系列历史事件的哲学动因。窦婴与田蚡斗争失败, 则标志儒道派政治上的崩溃。董仲舒虽试图在君主专制之下最大限度保留儒家民本思想, 却又以理代气, 最终使儒道派哲学消亡。此后的汉代思想斗争就由儒道、法道之争转入汉代新儒家内部的王霸义利之争, 君民博弈的天秤也日益向君主一方倾斜。

**关键词:** 河上公; 韩非; 儒家; 法家; 道家; 理气之争

**中图分类号:** B222; B226

**文献标识码:** A

**DOI:** 10.13710/j.cnki.cn14-1294/g.2019.05.004

汉初统治者用黄老思想无为而治, 以救秦法惨酷之弊, 这是学界普遍的看法。问题在于即今可见的黄老思想文本, 如帛书《黄帝四经》《管子》, 都有浓厚的法家色彩, 与《慎子》《申子》《韩非子》等法家文献有一脉相承的思想谱系, 白奚先生将黄老道家的特点总结为“道法结合、兼采百家”<sup>[1]138</sup>, 这是不错的。而秦也是用韩非、李斯的法家思想治国。这样看来, 汉救秦弊, 反而是以法救法, 实在有些说不过去。阎步克先生《秦汉之际法、道、儒之嬗替片论》<sup>[2]</sup>一文正为此而发。先生梳理出一条汉初以道教法, 以儒正道的连续理路: 法家有文无质的统治术乃亡秦祸根; 有见于此, 汉初统治者以弃文返质的道家思想救正之; 最终, 儒家从原初的礼中分化出礼(文)和乐(质), 以分别取代法、道, 为汉朝统治提供了完整意识形态。在阎先生看来, 黄老道家思想是抽象统治理念, 韩非法家思想则是具体统治技术。但这并不足以解决问题: 首先, 理念配合治术, 不正可形成一套完整的法道意识形态吗? 其次, 黄老道家思想绝非弃文返质的空洞理念, 《管子》中的《幼官》《明法》《法法》《重令》《任法》等篇皆是具体明晰的统治技术。第三, 韩非法家思想也绝不仅仅是具体而微的统治技术, 《韩非子》一书正是融合法、道、儒三家而成的完整意识形态。所以, 汉初道家思想既然构成法家思想的反题, 又不断引发文、景、武三朝的现实政治斗争, 其所倚赖的一定是另一种不同于黄老道家的道家思想资源。

笔者认为, 这种思想其实源于儒家思孟一派的气论, 只不过又与道家思想作了结合。正如韩非虽是儒家大师荀子的弟子, 却将黄老道家的道法学说与老师的理学思想结合, 彻底反转道德主义为功利主义, 形成了自己独特的理论。孟子所开创的气论思想, 也曾被河上公一派拿来与道家思想结合, 形成会通儒道的河上公气论。这派思想经由河上公→乐臣公→盖公→曹参、文帝这条授受谱系, 直接影响到汉初政治。而他们的核心观点, 都保存在河上公《老子章句》中。可惜学界一直没有对该文献给予充分注意, 这是因为其成书时间尚有争议, 学界目前的结论还维持在西汉

收稿日期: 2019 - 01 - 11

作者简介: 张可越, 厦门大学人文学院中文系文艺理论专业在读博士研究生, 研究方向: 哲学美学, E-mail: 15606003592@163.com。

前期、东汉前期、魏晋王弼与葛洪时代之间三种意见上,黄钊<sup>[3]</sup>和王宝利<sup>[4][5]</sup>二位先生曾分别从文献学、语言学和义理分析的角度对此问题有过深入讨论,但也未有定论。笔者暂取第一种分期意见,并希望通过河上公《老子章句》和韩非《解老》篇的哲学比较,再参以文、景、武三朝的政治史,以儒道、法道思想斗争的视角重新观照该文献,为其历史定位提供一些参考。

## 一、本体认识之争: 气论与理论

和孔子罕言“性与天道”不同,老子哲学对世界本源及其构造过程均有详尽论述,因此之后的中国思想家涉及到本体问题时,往往取用老子框架衍出己意。老子最重要的文本出现在42章:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”河上公即由此构建一套本体生成论(气论)。河上的解释是“道始所生者一。一生阴与阳也。阴阳生和清浊三气,分为天地人也。天地共生万物也。天施地化,人长养之也。”<sup>[6]168-169</sup>其中的“一”就是气,河上注“一者,道始所生太和之精气也”<sup>[6]34</sup>(10章)。河上虽使用了“生”的概念,但道并不同于《创世纪》中那个站在世界之外产生、推动世界运转的上帝,而更接近现代物理学的混沌理论,万物乃从混沌中运化自出,道、气、天皆是对物质运动状态的描述,所以河上强调“道无为而万物自化成”<sup>[6]173</sup>(43章)。分而言之,道负责生物(10章“道生万物,无所取有”<sup>[6]36</sup>;25章“见万物皆从道所生,故字之曰道”<sup>[6]102</sup>);气负责成物,也就是具象化,使之具有形体(51章“一为万物设形象也”“一为万物作寒暑之势以成之”<sup>[6]196</sup>)。道、气均是无形无名的本体。而天地则有形有名(1章“有名谓天地。天地有形位、有阴阳、有柔刚,是其有名也”<sup>[6]2</sup>),是万物之中最为根本者,故又负责养物(1章“天地含气生万物,长大成熟,如母之养子也”<sup>[6]2</sup>;81章“天生万物,爱育之,令长大,无所伤害也”<sup>[6]308</sup>)。人则效法道气天地而为。气之所以关键,在于万物皆禀气而持存,较之于道更亲近一层。

这套气论的意义,并不在于科学研究,而是服务于社群伦理。道生万物只是一种比喻,意在揭示一种万物共在、和谐共生的理想范式,万物均禀有气,则其交互、和谐就有了基础。若比照西学,我们或可说气论天然具有一种生活世界的主体间性。气之散化于万物之中,不异于物而独在,也避免了西方哲学割裂本体(先验)、现象(经验)二重世界所带来的种种危机(比如这种区分落实在人就是神性、理性与人性、感性的分裂)。明白了这些,从气到德的过渡就很自然了,河上论气“人为心,出为行,布施为德,总名为一。一之为言,志一无二也”<sup>[6]34</sup>(10章)。和气在人,就是德。而这事实上是由孟子夜气说转化而来的,《孟子·告子上》说:

牛山之木尝美矣,以其郊于大国也,斧斤伐之,可以为美乎? 是其日夜之所息,雨露之所润,非无萌孽之生焉,牛羊又从而牧之,是以若彼濯濯也。……虽存乎人者,岂无仁义之心哉? 其所以放其良心者,亦犹斧斤之于木也,旦旦而伐之,可以为美乎? 其日夜之所息,平旦之气;其好恶与人相近也者几希,则其旦昼之所为,有梏亡之矣。梏之反覆,则其夜气不足以存;夜气不足以存,则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也,而以为未尝有才焉者,是岂人之情也哉?<sup>[7]330-331</sup>

在无害的情况下,牛山之木日夜生长,程颢不除窗前草“常欲见造物生意”<sup>[8]320</sup>就是要感受这种昂扬向上的正能量。人与之类似,也有夜气生发不断,它使人具有仁义之心。什么是仁义呢?就是每个个体的生长不妨害其他个体的生长,在认同差异性的前提下,不起浇竞、打压、杀戮的心。同时,万物皆由气化而生,故本质上平等相连,基于此孟子才有了民贵君轻和人皆可为尧舜的主张。这是一种朴素而真挚的民本主义理想。

与之相反,韩非则以理释道。他以《老子》14章“能知古始,是谓道纪”<sup>①</sup>为依托构建其“理”论:

道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也;道者,万物之所以成也。故曰“道,理之者也。”……万物各异理,万物各异理而道尽。稽万物之理,故不得不化;不得不化,故无常操;无常操,是以死生气稟焉,万智斟酌焉,万事废兴焉。<sup>[9]147</sup>

这段文字包含两个要点:1. 一物即有一理,应该认识具体物理。2. 通过对具体物理进行归纳综合所获得的抽象法则就是道(天理)。河上气论乃是从本源性物质运动出发,由本体及于现象的;韩非理论则是缘既成事物以归纳其理,由现象反推本体的。二者虽均不离生活世界,顺序却大有讲究。首先,气与物有先天亲缘关系,重在爱生;理与物有后天制约关系,重在恶死。所以河上说“万物皆归道受气,道非如人主有所禁止也”<sup>[6]137</sup>(34章)、“天生万物,爱育之,令长大,无所伤害也”<sup>[6]308</sup>(81章);而韩非说“万物得之以死,得之以生;万事得之以败,得之以成。道譬诸若水,溺者多饮之即死,渴者适饮之即生”<sup>[9]147</sup>(14章)。其次,气源于和谐共在的主体间关系,理源于竞争异在的主客间关系(14章“物有理不可以相薄,故理之为物之制”<sup>[9]147</sup>,薄即侵也)。一以和谐为起点,一以竞争为起点。韩非理论其实是与认识论紧密结合的。他主张即物穷理,“人希见生象也,而得死象之骨,案其图以想其生也,故诸人之所以意想者皆谓之象也。今道虽不可得闻见,圣人执其见功以处见其形”<sup>[9]148</sup>(14章,死象即物,生象即理)。这种认识论缺少与认识对象交互的基础,极易陷入主观主义。同时由于缺少道德本体的范导,又以制物为认识目的,也明显是以工具理性为本的功利主义。

河上气论源于孟子;韩非理论也有其儒家源头,即荀子。荀子主张知物理而用,但他反对遍知万物之理并归纳抽象天理。他说“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。以可以知人之性,求可以知物之理,而无所疑止之,则没世穷年不能无也。其所以贯理焉虽亿万,已不足浹万物之变,与愚者若一。……故学也者,固学止之也。恶乎止之?曰:止诸至足”<sup>[10]480-481</sup>(《荀子·解蔽》)。荀子之所以这样戒备,是因为他遵从儒家传统,以日用人伦为理论出发点,他的理是微观的、动态的、人性的,主张社群间持续对话以促成动态和谐,并非“杀人”的天理,这也是其“不求知天”和“法后王”说所蕴含的深刻旨趣。而韩非却以万智斟酌,稽万物之理,试图操万物生死、万事废兴,这正是荀子所反对的,也是君主专制的思想温床。

当然,河上公气论也有其相关认识论,即去欲内视、近思而推。他的想法是通过去欲复性,返回气化生物的原生态;再藉由气的联系使主体与万物互相理解,从而认识世界(47章“以己身知人身,以己家知人家,所以见天下也”<sup>[6]242</sup>)。这个过程的关键在于内观自身蕴育生发的元气。河上因此构建起一套以五藏神为核心的养生思想。他将老子第6章的“玄牝”解读为口鼻,认为气养从鼻入,重在养心性(“天食人以五气,从鼻入藏于心。五气清微,为精神、聪明、音声、五性”<sup>[6]21</sup>),食养从口入,重在养身体(“地食人以五味,从口入藏于胃。五性浊厚,为形骸、骨肉、血脉、六情”<sup>[6]22</sup>)。虽是气、食双养,显以前者为主(59章“人能以气为根,以精为蒂,如树根不深则枝蒂不坚,不坚则落”<sup>[6]231</sup>),养气就是养心复性。而身体则被河上视为情欲的根源而加以戒备,仅“取此腹之养性”<sup>[6]46</sup>(12章),更反对过养(39章“不可但欲生无已时”<sup>[6]156</sup>)。这就有了大量除情去欲的告诫(如16章“得道之人,捐情去欲,五内清静,至于虚极”<sup>[6]62</sup>)。河上以情欲为私,所以援道家无欲学说以践孟子之大公。但笔者认为这恰恰是对孟子的降格。首先,孟子并未否定情欲,在与梁

<sup>①</sup> 韩非原本所据经文作“道,理之者也”,河上本、王弼本、帛书《老子》均无与此句。据王先慎所引顾广圻之推测,此即为14章“能知古始,是谓道纪”而发。笔者赞同此说,因为“道纪”侧重法纪约束,与韩非的“理”内涵一致。又及,韩非《解老》篇并非以传注形式解读《老子》,但其每一段又都对应有老子经文,故笔者将其言论一一对应到各章。

惠王的对话中,孟子既不否定君主的情欲,也不否定人民的欲望,反而主张君民同欲乐(《孟子·梁惠王下》:“乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧”<sup>[7]216</sup>)。其次,情欲是实践的动机,无欲之人难以有为。孟子不主无为,他恰恰要社会中每个成员积极发挥道德理性,以实现与他人的和谐共生。主张无欲无为的道家在魏晋时被推到极致,嵇康甚至连食养都放弃,代之以纳气服药,幻想着成仙;在政治生活中则持逍遥退隐的无政府主义,这又将如何爱民?其实正是这种援道入儒,使河上哲学与现实若即若离,阻碍了其统治术的探讨。

## 二、实践政论之争:公心与纵欲

气论和理论的斗争延续到实践、政治论上,就成了现实社会立身行事的方法之争。老子哲学本为统治者而作,河上、韩非既因缘老子为说,故都有一套人君南面之法。但老子留给注者一个难题,就是他在文本中同时出现有为和无为两种提法,如何解决这一矛盾呢?河上与韩非的思路都是保留有为,重释无为。

河上把无为解读为“无以名号为”<sup>[6]148</sup>(38章),就是不以名教示人,默默地养民爱民,此即上德。“上德,谓太古无名号之君,德大无上,故言上德也。不德者,言其不以德教民,因循自然,养人性命,其德不见,故言不德也。……言其德合于天地,和气流行,民得以全也”<sup>[6]147</sup>。上仁与上德极为接近,“为之者,为仁恩。功成事立,无以执为”<sup>[6]148</sup>。上德强调事前无名,上仁强调事后无名。对名的戒备,直接打向了韩非甚至荀子一派正名宣教、隆礼重法的政治学。因为名意味着区别与等级,而气论主张平等如一(27章“圣人下不贱石而贵玉,视之如一”<sup>[6]109</sup>),所以反对立名立威的上礼(38章“为之者,言为礼、制度、序威仪。言礼华盛实衰,饰伪烦多,动则离道,不可应也”<sup>[6]149</sup>),认为有名有威必生钻营诈欺(53章“欲赏善,恐伪善生;欲信忠,恐诈忠起”<sup>[6]203</sup>)和恶性竞争(38章“上下忿争,故攘臂相仍引”<sup>[6]149</sup>)。

由此出发,1.在君民关系上,河上主张民贵君轻,君主应为民服务(13章“言人君能爱其身非为己也,乃欲为万民之父母”<sup>[6]49</sup>),反对君贵民贱(13章“言人君贵其身而贱人,欲为天下主者,则可寄立,不可以久也”<sup>[6]49</sup>),甚至愿意损君益民(67章“天子身能节俭,故民日用广矣”<sup>[6]263</sup>)。2.在教化方针上,河上主张德化身教,以仁民爱物的具体实践给人民做出榜样(34章“圣人以身帅导,不言而化,万事修治,故能成其大”<sup>[6]137</sup>),从而使民亦能爱物救伤(27章“圣人所以教民顺四时,以救万物之残伤”<sup>[6]109</sup>)。3.在政治原则上,河上主张先德化,后刑罚(74章“以道教化,而民不从,反为奇巧,乃应王法执而杀之,谁敢有犯者?老子伤时王不先道德化之而先刑罚”<sup>[6]286</sup>),认为设刑以治乃是下政。立法上也贵因循,慎改革,十分消极(49章“圣人重改更,贵因循,若自无心”<sup>[6]188</sup>)。4.在社会关系上,河上主张因循人民自然发展,对自然形成的贵贱关系不加干预(27章“使贵贱各得其所也”<sup>[6]109</sup>;80章“使民各有部曲什伯,贵贱不相犯也”<sup>[6]303</sup>)。然而这点正与其民贵君轻平等反礼的思想相矛盾。事实上,社会的发展一定会分化出等级差异,因为人都有情欲、有理性,有其自由意志,都在追求自我发展,而个体间又存在着差异,所以问题的关键不在于要不要等级,而在于如何协调等级关系,儒家肯定人的情欲、理性及由此而生的社会差异,并用仁义礼乐积极引导调节;道家却否定人的情欲、理性,主张消极不干预状态下的原始平等,而这只是一种空想。河上公援道家入儒家,却没有意识到儒、道的根本差异,所以其实践、政治理论既难以自洽,又空疏无用。

韩非则把无为解读为无欲而无不为。这源于韩非所据老子38章文本“上德无为,而无不为”,而通行的河上本、王弼本、帛书甲乙本此章均作“上德无为,而无以为”。首先,韩非注意到该章“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德”一句中,上德既无德又有德,违反了矛盾律。本着荀学的正名原则,他将德字分别训释为德内与得外:

德者,内也。得者,外也。上德不德,言其神不淫于外也。神不淫于外则身全,身全之谓德。德者,得身也。凡德者,以无为集,以无欲成,以不思安,以不用固。为之欲之,则德无舍,德无舍则不全。用之思之则不固,不固则无功,无功则生有德。德则无德,不德则在有德。<sup>[9]130</sup>

通过区分德内、得外,韩非设计出了一个心物、主客二元对立的哲学框架来解决有为无为的矛盾。“德者内也”是指内心。“上德不德”“德则无德”则被韩非读为“上德不得”“德则无得”,亦即内心无为、无欲、不思、不用,成为一个全然不接物的纯粹主体,此即“其神不淫于外则身全,身全之谓德”。韩非认为这样纯粹的主体,恰恰可以遍知万物之理,经略操制万物。这就是“积德而后神静,神静而后和多,和多而后计得,计得而后能御万物,能御万物则战易胜敌,战易胜敌而论必盖世”<sup>[9]140</sup>(59章)。这是道家以退为进的逻辑,是以无欲换大欲、以不思换大智、以无为换无不为。这又被韩非论为术,“圣人之用神也静,静则少费,少费之谓啬。啬之谓术也,生于道理。夫能啬也,是从于道而服于理者也”<sup>[9]139</sup>(59章)有术无术成了区分圣俗智愚的重要标准,无术者有两种:一种是不懂得心无欲无思无为的,即“众人之用神也躁,躁则多费,多费之谓侈。……众人离于患,陷于祸,犹未知退,而不服从道理”<sup>[9]139</sup>(59章)。一种是光顾着无欲无思无为,却不能藉此转化,以大智慧无所不为而足其大欲的,即“夫无术者,故以无为无思为虚也。夫故以无为无思为虚者,其意常不忘虚,是制于为虚也。”<sup>[9]131</sup>(38章)这些都是笨人。而有术者则是“其意无所制也。今制于为虚,是不虚也。虚者之无为也,不以无为为有常,不以无为为有常则虚,虚则德盛,德盛之谓上德。”<sup>[9]131</sup>(38章)他们在意识中无欲而明理,在现实中却不妨纵情而足欲。

韩非巧妙地以道家无欲学说配合其理论,从而把道德内限在意识之中,为实践松脱了道德制约,其哲学的终极目标是功利。他认为老子58章说的祸福相倚是完全可由理性把控的,“思虑熟则得事理,行端直则无祸害,无祸害则尽天年,得事理则必成功,尽天年则全而寿,必成功则富与贵,全寿富贵之谓福”<sup>[9]151</sup>,以智慧为手段,实现长寿与富贵的个人目标,如此而已。李泽厚先生认为“韩非把一切都浸入冷冰冰的利害关系的计量中,把社会的一切秩序、价值、关系,人们一切思想、行为、观念,以至于情感本身,都还原为归结为冷酷的个人利害。它成为衡量、考察、估计一切的尺度标准……这种冷酷计算空前地细密化……一切冷静态度和周密思虑具有异常明确的功利目的”<sup>[11]49-50</sup>,这是不错的。

这种有术无术的区分更直接导致了政治上的君民悬隔。在欲望问题上,韩非对人民和君主区别对待。他无限戒备人民的情欲,君主自然可以在心中无欲无为,但需要养家糊口的人民却做不到这一点,于是就都成了韩非笔下的第一种无术者。有术者纵欲无害,无术者却动辄得咎。韩非说人民富裕时会不断贪求“欲利之心不除,其身之忧也。故圣人衣足以犯寒,食足以充虚,则不忧矣。众人则不然,大为诸侯,小馀千金之资,其欲得之忧不除也,胥靡有免,死罪时活,今不知足者之忧,终身不解”<sup>[9]146</sup>(46章)。人民贫苦时更会贪婪作乱:“田荒则府仓虚,府仓虚则国贫,国贫而民俗淫侈,民俗淫侈则衣食之业绝,衣食之业绝则民不得无饰巧诈,饰巧诈则知采文,知采文之谓服文采”<sup>[9]153</sup>(57章)。利用无为而无不为的实践论,韩非成功地剥夺了人民的情欲权利。

所以君主之“爱养”人民,就是用法治惩戒和道德规诫使民节欲知足。他主张严明赏罚以禁民欲(67章“万物必有盛衰,万事必有弛张,国家必有文武,官治必有赏罚”<sup>[9]151</sup>),抨击惠民轻刑的德治是把愚民和圣人混为一谈了(《韩非子·六反》解《老子》44章“此以为足其财用以加爱焉,虽轻刑罚可以治也。此言不然矣。……虽财用足而厚爱之,然而轻刑犹之乱也。……凡人之生也,财用足则隳于用力,上治懦则肆于为非;财用足而力作者神农也,上治懦而行修者曾、史也;夫民之不及神农、曾、史亦已明矣”<sup>[9]421</sup>)。同时苦口婆心教育人民欲望有害、节欲避祸(60章“民少欲则血

气治,而举动理则少祸害。夫内无痠疽瘰疬之害,而外无刑罚法诛之祸者”<sup>[9]143</sup>)。而当人民做到了节欲知足不违法时,却全归君主德盛,因为他竟没有伤人(60章“民不犯法则上亦不行刑,上不行刑之谓上不伤人”<sup>[9]143</sup>)。固然韩非也很反对滥用刑罚,但这只是出于不害事功的考量,因为人民受罚就不能从事生产,根本上损害的还是君主利益。以上就是韩非一面为君主松脱道德义务、一面为人民加重道德负担的政治学。人为区隔等级对这套学说非常重要,所以韩非不惜违背老子本意而替上礼正名“礼者,所以貌情也。群义之文章也,君臣父子之交也,贵贱贤不肖之所以别也。中心怀而不谄,故疾趋卑拜而明之”(38章)。

笔者认为,河上公和韩非的哲学,都因为援入道家学说篡改儒家原旨而具有极大缺陷。因孟子气论的共在结构,河上笔下的君主怀有一颗为民服务的公心;但以道家无欲无为为径路,却又始终搞不清该如何服务,有治道无治术,甚至从君民平等一变为纵容贵族的软弱政治学。荀子理学本因知理而能更好地协调社会成员的情欲;韩非却引入道家无欲,使君主独立于社群之外情欲不受制约,形成了一套以虚假的天理压迫人民的理论,更一变而为君主专制的强势政治学。

### 三、现实政治斗争: 儒道、法道的分化与变形

当以河上公、韩非为代表的儒道、法道思想斗争转入汉代初年的现实政治领域,问题就变得复杂起来。两派各自都有分化,且在相互斗争中持续变形。儒道派思想既有仁民爱物的儒家成分,又有因循包容的道家成分,前者作为统治理念需要配合现实的统治术,但后者实不堪其用,不过因其包容精神,又可兼容别派统治术以为己用。惟当社会发展重新分化出凌驾于人民之上的权贵阶层时,这种包容精神却反而会成为纵容权贵的保护伞,并与其儒家理念相左,于是儒道派自身就会分裂成相互冲突的儒、道两派。法道派以君主专制为统治理念,以法治惩戒和道德规诫为统治术,自有一套完整的意识形态。他们曾以此兜售于秦国君主,实现了个人政治野心。当时,因看不惯秦之暴政,这一派中也曾分化出一批谨小慎微、仅专注于统治术的刀笔吏,此即贾谊《治安策》所谓“俗吏之所务,在于刀笔筐篋,而不知大体”<sup>[12]2245</sup>,他们在历史上昙花一现。而随着秦汉代兴,因着汉代统治者对秦政的深恶痛绝,汉代的法道家也不断变形,伪装自身以干谒君王,其学说也越来越偏重于道德规诫,直到形成一种以道德缘饰法治、掩盖其功利目的的“内多欲而外施仁义”<sup>[13]3106</sup>的近乎儒家的学说。最终,从两派中都演变出了儒家,也就是通常所谓汉代新儒家,但其内部斗争却持续不断并相继引发盐铁、白虎观等会议,远非一般理解的一统独尊,而斗争的根源则在儒道、法道。且让我们回到历史,剖析真相。

秦代,李斯等人居于统治中心,推行法道思想,人民痛不欲生。不忍于此,从这一派中分化出了一批不能认同法家统治理念,但又掌握其统治术的中下级官吏,如萧何“以文无害为沛主吏掾”且不受秦御史之徵<sup>[13]2013</sup>)、张苍“好书律历,秦时为御史”但却“有罪,亡归”<sup>[13]2675</sup>),也就是前述刀笔吏,他们也成为亡秦兴汉的重要谋士。汉政权的草创者刘邦、吕后既没有统治理念,也没有统治术,但却有一种朴素的情怀,亲近人民,厌恶法道家(史载刘邦厌恶儒生,其实是指那些服膺法道家思想,以礼法欺民虐民的秦朝官吏)。而刀笔吏实与他们有着相近的情感立场,又熟悉统治术,正可为其所用,这便有了汉初的“萧何次律令,韩信申军法,张苍为章程,叔孙通定礼仪”<sup>[13]3319</sup>。和法道家相比,刀笔吏制定的礼法徒具形式且较为松散,是以务实合用为导向,揣摩上意作成的。

但汉初统治者也在不断学习,其情感立场使其倾向于取法儒道,亦即法道家对立面。如曹参就受学于河上派的盖公。但儒道派也缺少统治术,所以具体政务还要以道家宽容精神吸纳刀笔吏来完成,这就是萧规曹随。孝文帝即位,标志着儒道思想成为正统。文帝的统治理念完全遵循该派传统。首先,君民关系上,他以百姓为重,以德化为教,要求统治者牧民爱民,认为天下治乱全在

君德盈亏。他曾因日食下诏检讨说“天下治乱,在朕一人,唯二三执政犹吾股肱也。朕下不能理育群生,上以累三光之明,其不德大矣”<sup>[13]422</sup>。十三年夏又诏曰“百官之非,宜由朕躬。今祕祝之官移过于下,以彰吾之不德,朕甚不取”<sup>[13]427</sup>。其次,在法治原则上,他主张先德后刑,不教不罪。文帝元年十二月废连坐诏曰“且夫牧民而导之善者,吏也。其既不能导,又以不正之法罪之,是反害于民为暴者也”<sup>[13]418</sup>。十三年五月他又感于缙萦救父而下诏废止肉刑。这些诏令都出于河上思想。除口说之外,现实中文帝亦曾为省费而罢卫将军军,并命太仆将余马给传置,临终前还要求人民服丧三日即可释服,不希望影响到百姓的婚丧嫁娶、饮酒食肉,这些都是难能可贵的。不过在具体统治术上,文帝也是倚仗刀笔吏,比如废止肉刑的诏令就在张苍的加加减减下不幸变成了外轻刑而内杀人的。

而随着秦火渐远,与秦政密切联系的法道家人物此时也活动起来。比如贾谊,他是李斯弟子吴公的门客,又由吴公荐给文帝。其思想只需三条文献即可明确:

《新书·阶级》:天子如堂,群臣如陛,众庶如地,此其辟也。<sup>[14]79</sup>

《治安策》:夫仁义恩厚,人主之芒刃也;权势法制,人主之斤斧也。<sup>[12]2236</sup>

《史记·屈原贾生列传》: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。<sup>[13]2492</sup>

显系正统法道家。这一派在政治理念上与文帝所秉持的儒道家思想水火不容,可文帝却一度重用贾谊,这是什么原因呢?许多历史研究者均以为文帝思想亦是杂乱,其实不然。要注意文帝起用贾谊是在其执政之初,这时他新由刘邦旧臣集团(陈平、周勃、灌婴)击败吕后集团而扶立,出身行伍的周勃意态毕露,令他对自己的前途很是担忧。新君变法是树立君威的最好手段。但主张汉袭水德、承秦制的温和刀笔吏们无法胜任此事。于是文帝就把目光投向主张君威至上的法道家贾谊,迅速拔擢他变法施政,以试探老臣集团的态度。但这只是非常之举,所以在试出效果后,文帝便即以道家“将欲歛之,必固张之”的手段,“议以为贾生任公卿之位”<sup>[13]2492</sup>,通过引发周勃等人的强烈反弹而将贾谊遣去。而此后文帝虽然君权固握,却再也不曾重用贾谊。贾谊事件是法道家在汉朝政治舞台的首次亮相,只不过以失败告终。这之后刀笔吏们也因自然死亡而渐渐退出了历史舞台,张苍免相,后继无人。文帝宁愿启用有道德无吏干的申屠嘉,也不愿重用当时崛起的又一法道家新星晁错。可见对于此派,他是始终戒备的,可用为建言献策的工具,但绝不授以权柄。至于申屠嘉、袁盎,则是这时从儒道家中分化出来的单纯儒家,他们不懂道家柔术,所以总站在道德立场上直谏君主与权贵,实际上对治国理政没什么见识;文帝虽与之同心,亦知其难用,所以不到无人可用时也不会考虑他们。等到文帝死后,儒道派中能会通儒、道,以高明政治智慧操纵各派的人物也就没了,分化出来的儒家和道家(以窦太后为代表)人物虽尚不至分裂,实力却已大不如前。

法道家力量却因景帝即位而兴起。当初文帝让贾谊、晁错等人辅佐王子的本意是提前传递可用工具,始料未及却让晁错把景帝教成了一个法家。文景之治这个提法并不准确,司马迁很清楚这一点,所以他赞美文帝、抨击景帝。《史记·景帝本纪》被武帝删得七零八落,只剩下一些暗示道德批判的天象预警。但我们还是可以通过《汉书·刑法志》和《景帝纪》的相关史料清晰把握景帝的政治理念:《刑法志》记载了景帝朝对笞法反复完善的过程,既包括行刑次数的减少也包括笞箠形制的规范。这其中景帝说了一句很重要的话,“笞者,所以教之也”<sup>[12]1100</sup>。可见以刑教民取代了以德化民。如此精心设计的法律,却并没有改良社会,反滋生出大批操纵法律的酷吏和腐败官僚,迫使景帝晚年不得不下诏徵选廉士以纯洁吏治队伍,因为“其唯廉士,寡欲易足”<sup>[12]152</sup>。而这也是

从韩非内心无欲方能大有作为的思想中化出的,只不过现在既要求心无欲,也要求身贫寒,但任官前的贫寒能确保掌权后的德治吗?

既有景帝的支持,晁错便可施展抱负,这就引起儒家丞相申屠嘉的反弹。便有了两派第一次正面交锋,申屠嘉气死,儒家败。但随后法道家削藩导致吴楚叛乱,晁错又被诛。晁错之死不全因兵祸,主要是他为人刻薄,暗害袁盎,结果反被袁盎和窦婴杀掉了。景帝虽暂时与儒家妥协,却对晁错之死一直耿耿于怀,所以尽管窦婴、袁盎有功,却不被重用,还讽刺似地让他们也和贾谊、晁错一样做了王子太傅,闲置起来。这些事合起来是两派的第二次交锋。表面看来是儒道家(确切地说此时已是儒家)取得了最终胜利,但不难看出,儒道派一旦剥离道家的宽柔包容,其锋芒毕露的儒家道德立场必将引发激烈政治斗争,而缺乏政治智慧也将令其自我毁灭。同时,晁错之死,也令法道家进一步调整反思,开始以道德缘饰功利,把贾谊说的“仁义恩厚,人主之芒刃”磨得更利,于是也变形成了儒家。这样就有了武帝初年两派代表人物窦婴和田蚡的合流:

魏其、武安俱好儒术,推毂赵绾为御史大夫,王臧为郎中令。迎鲁申公,欲设明堂,令列侯就国,除关,以礼为服制,以兴太平。举谪诸窦宗室毋节行者,除其属籍。时诸外家为列侯,列侯多尚公主,皆不欲就国,以故毁日至窦太后。太后好黄老之言,而魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术,贬道家言,是以窦太后滋不说魏其等。及建元二年,御史大夫赵绾请无奏事东宫。窦太后大怒,乃罢逐赵绾、王臧等,而免丞相、太尉,以柏至侯许昌为丞相,武彊侯庄青翟为御史大夫。魏其、武安由此以侯家居。……建元六年,窦太后崩,丞相昌、御史大夫青翟坐丧事不办,免。以武安侯蚡为丞相,以大司农韩安国为御史大夫。天下士郡诸侯愈益附武安。<sup>[13]2843</sup>

这件事颇奇怪,何以俱好儒术,俱受打击,且窦婴权势原胜田蚡,事过境迁,权力对比却逆转了呢?原来,窦婴、田蚡所好之儒根本不同。窦婴所好乃儒道之儒,他站在平民立场抨击纵容贵族势力的软弱政治,亦即以窦太后为代表的儒道之道,甚至不惜与所属政治派系(以窦太后为代表的文帝旧贵族集团)斩断联系。因此这次斗争首先是儒道派内部儒、道两派的正式决裂。而窦婴的平民立场从他和灌夫之“日夜招聚天下豪杰”<sup>[13]2851</sup>,以及同一派别的袁盎亲厚博徒剧孟而痛骂富人等事中均可见一斑。至于田蚡所好,却是法家之儒、韩非之儒,其实只是一种工具和一层皮相,他们重视忠孝远胜仁义,并以此鼓吹君主专制,足个人私欲。其所依托的政治势力是以王太后为代表的景帝新贵族集团及汉武帝本人。儒道派内部分裂、两败俱伤的局面,给了他们上位的机会。而这次事件的真相正是新贵族利用旧贵族内部矛盾,以道德缘饰功利,骗取旧贵族中一派的信任,煽风点火促成其分裂。这也无怪乎窦婴、灌夫整日在家“引绳批根生平慕之后弃之者”<sup>[13]2847</sup>,原来是在交流被骗经历。这次事件标志着儒道派彻底从汉代政治舞台退场,从根本上说,这也完全是儒道派强行拼合孟子之儒与老子之道所自种的苦果。实践是检验真理的唯一标准,思想既能推动历史实践的发展,也会从中得到试炼,那些错误的东西终将烟消云散。

然而儒家精神并未就此消亡。继儒道派而起的董仲舒,一手翻检儒道残局,吸收其进步因素,即孟子气论所蕴含的民本思想;另一手则祭出韩非的老师荀子,以破法家伪装的新儒家。试举董子天观和礼制思想以明此:1. 在河上和韩非哲学中,天分属气、理,河上主张爱养万物的人民天,韩非主张无限权威的理法天。董子则结合二者衍出意志天,试图理气相融。其意志天继承了气论天的道德性(“天下之人同心归之,若归父母,故天瑞应诚而至”<sup>[12]2500</sup>),又增加了理法天的威权性,它会不断以天象预警君主(“国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之,不知自省,又出怪异以警惧之,尚不知变,而伤败乃至”<sup>[12]2498</sup>)。所以看似君主在一天之下、万民之上,实际却被民意以天象所制约。这种设计对于君权似扬实抑,可谓苦心孤诣。2. 在韩非哲学中,人民的欲望被管控,而君

主却借助道家欲望悬搁术而逸出法律之外,这是对荀子哲学的扭曲。董子则返回荀子,在肯定社会等级的前提下要求君主明分,“所受大者不得取小”<sup>[12]2520</sup>,上等人就要干上等事,岂可名利双收、与民争利呢?于是又巧妙地抑制了君权。董仲舒在君主专制的前提下用学问替人民争取最大限度的权益,是应被肯定的。但也要指出,意志天并不存在君民共在的逻辑结构,反而使君主凭借天意凌驾人民之上。天意固可由天象表达出来,但对天象的解释,却完全可能像对理的解释一样因功利而扭曲,成为压迫性力量。而解释者又绝不会是人民,因为人民在这套学说中始终是消极的存在。所以董子事实上并未保住孟子气论,他的天人合一思想,天胜人、理胜气,是不平衡的。之后的王充更以禀气善恶将人分三六九等,这则完全是理论而非气论,更与人民毫无关系了。

董仲舒既出,汉代新儒家就完备了。搁在汉代统治者手边的,是同样名为儒家的两套学说,一套以道德为目标,同情人民,也就是王道;一套以功利为目标,矫饰富贵,也就是霸道。之后的汉代哲学讨论全在二者间盘桓,其统治方式也从二者中取用:每逢盛世就用霸道粉饰太平、四方征伐,每逢衰世就用王道罪己悔过、休养生息。可以说若无董仲舒,汉之国祚定不会如此之长;但也因着董仲舒的以理代气,人民真实的声音又必须等到宋代才能从张载哲学中再次传出。然而跳出思想史,我们应客观地说,这个等待也是历史的选择。首先,国家统一远比封建割据更适合人民的根本利益;其次,人民也必须在经济地位上切实地立稳了,才能发出起码的声音。气论的复兴正由于宋代资本主义经济的萌芽。而随着人民在政治和社会地位上立得越来越稳,笔者相信,气论思想也将不断衍出新形式,持续替人民发声,因为从人民中生长出的学问才是具有最顽强生命力的。

以上就是汉代初年儒道、法道思想、政治斗争的全过程。经过这番纵横比较,当我们再读葛洪《神仙传》中记载的文帝问道河上公事时,倘能剔除其荒诞不经的飞升传说,相信其中也还是包含着一些历史真实性的。

[责任编辑:姚晓黎]

#### 参考文献:

- [1] 白奚. 先秦黄老之学源流述要[J]. 中州学刊 2003(1): 134 - 141 + 152.
- [2] 阎步克. 阎步克自选集[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 1997.
- [3] 黄钊. 《老子河上公章句》成书时限考论[J]. 中州学刊 2001(3): 69 - 74 + 78.
- [4] 王宝利. 从避讳现象谈《老子河上公章句》的成书时代[J]. 兰州学刊 2006(8): 47 - 48.
- [5] 王宝利. 《老子河上公章句》成书时限再考[J]. 广西社会科学 2007(1): 134 - 136.
- [6] 河上公. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1993.
- [7] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [8] 陈荣捷. 近思录详注集评[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2007.
- [9] 韩非. 韩非子集解[M]. 钟哲, 点校. 北京: 中华书局, 1998.
- [10] 王先慎. 荀子集解[M]. 沈啸寰, 点校. 北京: 中华书局, 2013.
- [11] 李泽厚. 孙、老、韩合说[J]. 哲学研究, 1984(4): 41 - 52 + 31.
- [12] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [13] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [14] 阎振益. 新书校注[M]. 北京: 中华书局, 2000.

(下转第53页)

## East Tolls and West Responds: Empirical Study of Hidden Currency Anchor Effect of RMB on Tenge

SUI Chuan

(*Department of Foreign Studies & Trade, Xiamen Institute of Software Technology, Xiamen 361024, China*)

**Abstract:** Under the strategic background of the “The Belt and Road” initiative and the historical trend of RMB internationalization, studying the hidden currency anchor effect of the RMB against Kazakhstan’s Tenge is conducive to promoting the peripheralization of RMB and contributing to the “Belt and Road”. Based on the currency anchor regression model and the use of dummy variables to construct a relational model, whether RMB has become a hidden currency anchor of the Tenge and the deep docking of the “Belt and Road” and “Bright Way” between China and Kazakhstan may affect the future of RMB. The empirical analysis of the saliency of money shows that: (1) RMB has not become the most important hidden currency anchor of Tenge. (2) The integration of bilateral policy has not yet raised the significance of the future of RMB as a hidden currency anchor.

**Key words** “The Belt and Road”; RMB; Tenge; hidden currency anchor; RMB internationalization

.....  
(上接第 35 页)

## Displacement of Qi by Li, on Confucianism and Legalism Confliction in Early Years of Han Dynasty

ZHANG Ke - yue

(*Chinese Literature Department, Xiamen University, Xiamen 361005, China*)

**Abstract:** At the early ages of Han Dynasty, He Shang Gong combined Daoism thought with Mencius theory and formed the Confucianism - Daoism Philosophy; Han Fei combined Daoism thought with Xun Legalism and formed Daoism - Legalism Philosophy. Qin Dynasty used Legalism - Daoism to carry out tyranny and abuse people; Han Dynasty used Confucianism - Daoism to let people rehabilitate. The confliction of Confucianism with Legalism is essentially the confliction of Li with Qi and the confliction of monarchy with people. All this become the philosophic cause of a series of historical events in early years of Han Dynasty. The defeat of the struggle of Dou Ying and Tian Fen marks the political debacle of Confucianism. Although Dong Zhong - shu tried his best to preserve the people thought of Confucianism, yet he replaced Qi with Li and finally led to the dead of Confucianism philosophy. In later years of Han Dynasty, the thought struggle between Confucianism and Legalism turned into the struggle for the hegemony and interests, which made the balance of king and people daily lower toward the king.

**Key words:** He Shang Gong; Han Fei; Confucianism; Legalism; Taoism; the confliction of Li with Qi