

早期儒法治国思想融合的轨迹与影响

朱仁显

内容提要:本文认为产生于春秋战国列国纷争时代的儒法治国思想虽然有诸多歧异,但是随着大一统政治格局的形成,二者相同和互补的一面受到重视,中经数代人的努力,终于实现了在皇权下的融合。其融合有迹可循:荀子开其端,汉初政治家与学者继其后,董仲舒、汉武帝竟其绪。儒法治国理念的融合并获得统治地位,是封建统治阶级治国思想日趋成熟的表现,它不仅为此后数千年中国封建政治治理提供了基本模式,使封建统治者能更好地应对治乱相循的政治现实,而且也使得封建政治走上伦常化的轨道。

关键词:融合;治国思想;儒家;法家

儒法两种形似对立的治国思想在战国秦汉时期为什么会逐渐走向融合,实现互补呢?这一融合循着何种轨迹?在传统中国政治发展中又留下了怎样的痕迹?本文试从先秦和秦汉政治、社会、思想文化变迁及儒法政治思想的内在矛盾和统一中,探寻这一融合的逻辑和轨迹,进而从中国数千年历史的宏观背景下,分析其政治影响。

儒法治国思想相继诞生并成熟于礼崩乐坏的春秋战国时期,尽管都以追求结束纷乱,实现统一安定为己任,但在诸多方面存在分歧。儒家以为人性本善,法家以为人性好利;儒家主张法先王,祖述尧舜、宪章文武,法家主张法后王;儒家主张实行分封制,法家主张实行郡县制;儒家崇尚礼仪教化,法家推崇刑政赏罚;儒家主要讲仁、义、礼、智、忠、孝、信、爱,法家主要讲法、术、势、刑、罚、赏、耕、战。战国时期,法家代表人物商鞅曾与儒、墨诸子展开论战,并把礼乐、诗书、修善孝悌、诚信贞廉、仁义、非兵羞战等斥为“六虱”;韩非更将法律与道德完全对立起来,把儒者视为“五蠹”之一;推崇法家的秦始皇甚至焚书坑儒。但是,这些分歧和对立并没有阻挡二者逐渐融合的趋势,而且在数百年后的西汉中期儒法治国思想在王权下完成了从冲突到融合互补的历史过程。

(一) 统一的中央集权制度的建立是儒法治国思想走向融合的政治前提

社会存在决定社会意识,儒法治国思想的融合作为整个思想融合的重要组成部分,与大一统帝国要求新的意识形态有关。先秦秦汉时期的政治格局虽然多变,但变化的趋势是趋于统一和中央集权。从春秋时的数百个大小诸侯国演变为战国七雄以及秦汉时期统一的中央集权制度的建立,这是个逐渐打破区域界限和局限,实现经济、政治一体化的过程。

经济、军事、政治的统一趋势对儒法治国思想的融合产生了多方面的影响：

一是为儒法思想破除了地域藩篱。萌生于邹鲁的儒家学说和发达于秦地的法家思想都带有浓郁的地域色彩,随着地域界限的不断模糊,儒法思想互相碰撞,在战国后期就出现了交融的端倪。生活在秦统一中国前夕的荀子,最先试图从理论上融合儒法治国思想。他在为新时代设计未来时指出:“隆一而治,二而乱,自古及今,未有二隆争重而能长久者。”于是,他援诸子之学,尤其是法家学说入儒,提出隆礼重法,旨在为统一做理论准备。法家思想的集大成者韩非虽然对儒学多有批判,但也接受儒学的影响,如将儒家维护等级制度,强调上下贵贱不得僭越等正名定分的思想,吸收进他的术治理论中,提出“循名责实”,强调各安其位,各谋其政,不得僭越。汉武帝时期,中央集权的君主专制制度得到了空前的巩固,但在思想文化领域依然是“师异道,人异论,百家殊方,指意不同”,为了维护统治,需要大一统理论的支撑,董仲舒和汉武帝顺应需要,分别从理论和实践上融合儒家和法家治国思想。

二是统治者有意采取措施促进治国思想的一元化。中央集权的专制制度客观上呼唤意识形态的支持。秦汉统治者意欲以一元化的学说作为统治的理论基础。他们一般采取两种手法:一方面,在思想文化领域实行高压政策,如秦始皇信奉法家,排斥其它诸子百家学说,焚书坑儒;另一方面,选择一种学说作为统治思想,以限制规范人们的思想言论,维护专制统治,如汉初统治者和学者在接受秦制的同时,批评秦政和法家思想,肯定儒家政治思想,汉武帝采纳董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”的建言,其它学说被排拒了。但此时的儒学已经是融进了法家思想、具有更大包容性的学说。不论是秦始皇的焚书坑儒,还是汉武帝的独尊儒术,都体现了大一统中央集权对思想文化一元化的呼唤和要求,中国学术思想由先秦的百花齐放发展为秦汉的百花凋零、一枝独秀,确有其深刻的时代背景。

三是儒法思想为了争当专制政治的宠儿,不断地丰富和完善自我。在列国纷争时代,儒法学说有广阔的选择空间,可以执着于自己的理念,可以到处兜售自己的治国方略,而且各自保留了较多的价值追求。政治统一后,儒法学说,面对一个专制政权和一个专制君主,选择的空間已经很小。儒家逐渐淡化其早期充满原始人道精神的礼治、德政、仁政、重民等政治价值观,法家则逐渐淡化其暴力和刑政色彩;彼此不断采鉴对方的学说,进行自我更新,法家儒家化和儒家法家化。汉初的儒家已经不是原始的儒家,汉初的法家也不同于先秦时专任刑罚的法家。二者虽然还有斗争和排斥,但总趋势是互相吸收、渗透、融合。从某种意义上说,儒法思想的融合是儒法知识分子在新的社会历史条件下对各自早期学说进行反思和总结,并进而加以互补的结果。

(二) 儒法治国思想的同一性是二者融合的理论基础

人们对儒法治国思想的歧异所述已很详备,也是不争的事实。但是,细心辨析,也不难发现儒法治国思想异中有同。主要表现为:

首先,二者都以追求长治久安为依归。儒家从人性本善的理论出发,强调为政以礼,重视道德教化;法家从人性本恶,趋利避害为人之常情的观点出发,强调以法治国,重视严刑峻法,二者的治国方略显然不同。但是这并不影响它们拥有共同的政治目标——长治久安。孔子追求贵贱有等、上下有序而又和谐仁爱的“有道”之世;大肆挾伐犯上作乱的行为,痛心疾首于礼崩乐坏。管仲说:“安国在乎尊君”。孟子主张惠民,仁政,是要使人民“心中悦而诚服也”。荀子主张“隆礼至法”,其目的也是要使“国有常”。法家主张重法,旨在息奸止暴。之所以有这一共同的政治取向,主要是因为诸子百家都是纷乱时代的产物,都有共同的历史

源头。

其次,二者都执着于人治和君主制度。儒法治国思想从本质上都是人治思想,儒家强调“为政在人”,“其身正,不令而行,其身不正,虽令不从”,“有治人无治法”,固是人治。法家在君主专制下论以法治国,虽然强调法是天下之法,但又把它当作维护君主个人私利、巩固专制统治的工具,与势、术相提并论,也跳不出人治的框框。

对于君权政治,儒法都有认同。儒家讲“尊尊”,旨在确定君主权威。孔子主张克己复礼,追求的是那个君臣上下尊卑有序、礼乐征伐自天子出的西周礼治社会。他对于违礼犯上的行为深怀不满,有一次,他看见季氏“八佾舞于庭”,以大夫身份而用天子之仪,愤然地说:“是可忍也,孰不可忍也?”法家认为君主应该拥有绝对的政治权力,国家的事务应该由君主独断,臣下必须绝对地服从君主的意志。为了维护君主的政治统治地位,商鞅强调用法、慎到强调用势、申不害主张用术,韩非则主张君主法、术、势并用,以驾驭群臣,统治民众。所谓“两则争,杂则相伤。”“权者,君之所独制也。”“独视者,谓明;独听者,谓聪;能独断者,故可以为天下主”;“国者,君之本也。”虽然论说不一,但维护君权的精神并无二致。司马迁在分析儒法政治思想源流和异同时指出:“儒者博而寡要,劳而少功,是以其事难尽从,然其序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别,不可易也。……法家严而少恩,然其正君臣上下之分,不可改矣。”若尊主卑臣,明分职不得逾越,虽百家弗能改也^⑪。司马迁对儒法尊君思想的评述是符合实际的。

再次,二者都主张举贤任能。孔子学生仲弓为季氏宰,问政于孔子。孔子回答:“先有司,赦小过,举贤才”,^⑫要求选拔贤能。他还要求人们不分贵贱、亲疏、年龄举荐人才,扬长避短,任用人才。荀子也主张“贤能不待次而举”,“虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属于礼义,则归之卿相士大夫”^⑬。韩非认为,历史上“有得人而身安国存者,有得人而身危国亡者”,所以,君主要慎选臣子,举荐任用贤才,明君应该做到“内举不避亲,外举不避仇。是在焉,从而举之;非在焉,从而罚之。是以贤良遂进而奸邪并退”。^⑭尽管,儒法代表人物在举贤的方法上不尽相同,但任贤使能的思想是一致的。此外,在重农抑商方面,儒法两家的观点也颇一致。

由此观之,儒法政治思想在政治目标、政治体制、人事政策和经济政策上并无实质的差别,他们只是在实现政治目标的方式、方法上有不同的见解,并无不可逾越的鸿沟。因此,具备融合的理论基础。

(三) 儒法治国思想各有优劣短长,取长补短是儒法思想生存和发展的必然要求

儒家主张仁政德治,重视教化手段,是一种守成学说。对专制统治者而言,儒学可以为其披上合理性和合法性的外衣,具有一定的粉饰作用;对于民众而言,儒家温情脉脉的德治主张,比法家无情的法令刑政、阴谋权术和暴力更可亲,能在和平年代维系道德人心,以道德规范维护社会秩序,但无法应对纷乱而失范的社会局势,也缺乏政治组织和制度的建构。所以,孔子、孟子生逢纷战离析之际,周游列国,兜售其学说,往往遭遇白眼、嘲讽,郁郁不得志。而叔孙通、陆贾生处和平建国时代,寥寥数语和小小的举措,就轻易地使一向鄙视儒学的刘邦部分地接受儒学,一百多年后,汉武帝更是独尊儒术。

法家主张刑政法治,重视刑赏手段,讲究严刑峻法,擅长建章立制,便于控制社会,适于治乱。所以,在群雄并起的战国时代,法家人物商鞅、李斯、韩非等人先后为秦王器重,法家学说在秦国大行其道,使得秦国迅速崛起,最终并吞六国。因此,在先秦诸子百家中,法家最

早与现实政治结合。由于具有可操作性,秦国按照法家治国理念而建立的一系列规章制度为后代所继承,成为中国封建社会的基本政治框架。但过度强调君权、迷信严刑峻法、权术、权势和暴政,忽视伦理道德在政治中的自律功能,忽视政治的合法性问题,使得政治失去道义的根基,不利于协调和缓和社会矛盾和统治集团的内部矛盾,无法维持长治久安的局面。贾谊说:秦王朝灭亡于“仁义不施”^⑬,的分析,不无道理。

儒家法家的治道各有优劣短长,在政治统治中,具有不可替代的价值。和平时代一味主刑政,容易沦为暴政,纷乱社会一味主德政,难免无济于事;对遵纪守法者仍主刑政,使人动辄犯规是为虐,对践踏社会法则者而一味主德教,有时不免无功,甚至无异于放纵。正是因为这样,随着时间的推移,儒家代表人物都以吸收对方精华的方式来完善自己的理论,法家人物给自己蒙上儒家道德的面纱,儒家人物给自己的学说安上刑赏、君主专制等利器,使儒法治国思想实现了整合和互补。

二

儒法治国思想的融合除了上述背景外,还有一个重要的因素,那就是数百年间,一些学者和政治家本乎实际需要,自觉或不自觉地将儒法治国思想于一炉,其历程虽然曲折而漫长,但有迹可循:荀子开其端,汉初政治家和学者继其后,董仲舒、汉武帝竟其绪,逐渐促成了儒法治国思想在君主专制下的融合。

(一) 荀子开启了儒法治国思想融合的先河

荀子处战国后期,已经看到统一的晨曦,在思想上吸纳百家,而成一统,其中主要是揉合儒法的治国思想。他对儒法治国思想的整合主要表现在援法入儒。

其一,接受法家的性恶论。孔孟都认为人性本善,孔子说,人人有“亲亲”之心。孟子认为,人性有善端,仁、义、礼、智“四端”就是人的善根。所以治国当推德化,个人首重修身养性,以收内圣外王之效。法家认为人生而有好利自为之性,慎到认为“人莫不自为也”。^⑭《商君书》认为“民生则计利,死则虑名”^⑮。治国的根本是要用严刑峻法扼制人性的恶端。荀子在人性观上认同了法家的性恶论。他说:“今人之性,生而好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾(嫉)恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然而从(纵)人之性,顺人之性,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴……用此观之,然则人之性恶明矣,其善者伪也。”^⑯其人性论显然受到慎到、商鞅等法家人物人性好利自为说的影响,客观上为他进一步采撷法家的法治思想奠定了基础。

其二,主张“隆礼”的同时,也强调“重法”。荀子认为人性是恶的,所以治国须借助于外在的制度和规范,使人们避恶就善,以稳定社会。这种制度和规范就是礼和法,他说:“隆礼重法则国有常”^⑰、“礼义者,治之始也”^⑱、“法者,治之端也”^⑲、“治之经,礼与刑,君子以修百姓宁;明德慎罚;国家既治四海平”^⑳。他主张既重礼义教化,又行法度刑罚。

荀子虽以儒家正统自居,盛赞孔子,格外强调礼治的重要性,但他把鼓吹性善论、重德治、尚王道、轻刑政、斥霸道的孔孟学说发展为主性恶、重外范、礼法并举的新学说,实是对传统儒学的修正和补充。他的学说既克服了孔子、孟子只强调德礼而忽视刑罚的缺憾,又克服了前期法家只重视法术势而忽视道德的倾向,开启了早期儒法治国思想融合的先河。

荀子之举在同时代并不是孤立的。约成书于战国后期的《管子》和《吕氏春秋》,在综合

百家的同时,对儒法思想也进行了整合。被公认为法家著作的《管子》一书在主张以法治国的同时,也吸纳儒家的富民思想和教化思想。它认为“凡治国之道,必先富民”^{②3},要求统治者不要专凭“以力使”而应“以德使”,发挥道德教化的功能,认为礼义廉耻“四维张则君令行”,“四维不张,国乃灭亡。”^{②4}在《吕氏春秋》中,吕不韦摒弃儒法两家的礼法之争,把儒家的重民、德治思想和法家的法制思想统一起来,提出以德为主,德法并举。他赞成儒家修齐治平的思想,认为君主“治其身而天下治”^{②5};要求君主守“君道”,加强自身修养,至公无私;爱民重民,以德治国;认为“宗庙之本在万民”^{②6}、“为天下及国,莫如以德,莫如行义。以德以义,不赏而民劝,不罚而邪止。”^{②7}这些都是儒家核心的治国理念。与此同时,他也重视法、刑赏,认为贪欲是人的本性,因此,“治国无法则乱”^{②8}、“刑罚不可偃于国”^{②9}。秦国素有专任刑罚的治国传统,身为秦国宰相的吕不韦却主张以德为主,德法并举。

战国后期,中原逐鹿正酣。地处西边的秦国,任用法家政治人物,推行法家方略,法家治国思想在秦国如日中天,具有不可动摇的地位。荀子、《管子》、《吕氏春秋》虽然不约而同地对儒法治国思想进行融合,但并不为统治者所重视、所接受,因此,儒法融合只能停留在理论层面。但这种理论整合已开辟了秦汉时期儒法治国思想融合的先河。

(二) 汉初统治者在政治实践上兼采儒法,为儒法治国思想的融合奠定了政治基础

秦统一中国源自其数代统治者重用法家人物,奉行法家思想,因此可以说秦争霸的胜利是法家思想在政治实践上的外化和成功。秦始皇在统一中国后继续重用法家人物治国,使源于商鞅时代的法家思想制度化得以最终完成,建立起一套严密的中央集权的政治制度和严厉的刑法体系。然而,由于将法家政治精神绝对化,推行专制统治、高压政策、愚民政策、焚书坑儒,不仅儒法融合的过程被阻断,而且秦王朝大厦很快就在农民起义的冲击下土崩瓦解。

汉初统治者在吸取秦亡的教训后,重新调整统治政策,其间,主要从三个方面促进儒法治国思想的合炉。

一是基本继承了秦国秉持法家政治精神而建立的一套具有浓郁君主专制色彩的政治制度。刘邦及其统治集团在建立西汉王朝过程中,直接因袭了以法家学说与理论基础形成的秦朝法令和政治制度,史称“汉承秦制”。汉初沿袭的秦制主要有中央集权制、郡县制、秦律、丞相制度、三公九卿制度等。这表明,制度化的法家学说已经成为汉朝政治的重要组成部分。

二是汉初统治者在总结秦亡教训的基础上,采纳了儒家的部分治国主张。刘邦初期颇不以儒士儒学为然,然而秦鉴不远,加以儒生的影响和维护统治的需要,促使他改变了对儒学的态度,逐渐吸纳儒学,为其所用。其间以叔孙通和陆贾为主的儒士发挥了重要作用。叔孙通鉴于汉初君臣礼节不严,旧部当廷酗酒喧闹现象,乘机向刘邦进言:“夫儒者难于进取,可与守成”^{③0},并请准制定了一套适用的朝仪。朝仪实行后,刘邦切身感受到为君的尊贵和儒术、儒生的可贵可用,遂拜叔孙通为太常。儒士陆贾针对刘邦的霸王心理,劝其行仁义,法先圣,避免重蹈亡秦覆辙。刘邦遂令“试为我著秦所以失天下,吾所得之者何,及古成败之国。”陆贾总结先秦及秦朝治国的成败得失,共著文十二篇。“每奏一篇,帝未尝不称善,左右呼万岁,号其书曰‘新语’”^{③1}。《新语》成了汉初政府的治国教科书。该书除了积极倡导无为而治的道家治国哲学外,大量阐述儒家仁义道德规范,任人唯贤的人事思想,轻刑罚、兴教化的治国方法等。可见刘邦及其统治集团对儒家政治学说的认同和吸收。

三是儒生和法家人物对早期学说进行适当改造,使之更符合统治阶级的政治需要。政治思想文化的多元发展与中央集权、君主专制制度显然是有矛盾的。统治者总是要根据本阶级的利益和实际需要来选择政治理论。面对一个无法动摇的专制政权,各家学说不得不削足适履,自我改造。叔孙通在“与时变化”的原则下,为刘邦所制的朝仪,“盖只是秦人尊君卑臣之法。”³²显见,儒家思想法家化的痕迹。贾谊也不例外,正如有的学者所言,贾谊“一为以儒家的理论提出而实践上为法家的主张,其中有‘儒家化’的法家,也有‘法家化’的儒家。二为在政治上以儒家掌‘教化’,而以法家掌‘吏治’。故儒家‘言’,法家‘行’。三为意识形态上提倡儒家的理想,而在现实政治上实行法家的制度”³³。贾谊强调礼法具有不可替代的功能,主张礼法并用,既是政治建言,某种程度上也是对汉初政治实践的描述。晁错的思想以法家为主,重在厉行法治,加强中央集权,但又吸取秦亡的教训,以儒家思想来修补其法家主张,使其学说具有先秦法家所没有的平和。他主张实行中央集权,强调以法治国,但又要求法令要合乎人情,立法不是为了使民慑服和畏惧,应是为民兴利除害,体现了儒家宽恕、爱人的思想,与先秦法家的重罚主义有所不同。

除外,汉初除了任用刑名之士外,也将儒士纳入政权体系,使之共同效命于君主专制统治。

秦亡的刺激,政学两栖的学者的推动和维护长治久安的政治需要,促使统治者在因袭秦制的同时,有选择地吸收儒家治国思想,赋予新政权以道德合理性和合法性基础,从实践上推进儒法治国思想的融合。

(三)董仲舒和汉武帝分别从理论和实践上完成了儒法治国思想的融合,确立了中国封建社会内法外儒的政治格局

董仲舒在儒法融合上的贡献主要表现为在坚持发扬儒家民本思想、德治思想,主张独尊儒术,以天制约君的前提下,援法入儒,构建了饱含法家思想的新儒学。

第一,提出性未善论。董仲舒调和儒法两家的人性论,认为性有善质,而未能为善。他说:“善出于性中,而性未可全为善也。”³⁴此说为他主张君主专制统治和德主刑辅提供了理论依据。

第二,主张德刑兼施,以德为主的治国方略。董仲舒纠正了法家单纯强调法治,以吏为师,不要文教德治的片面性,指出天道的特点是“任德不任刑”,君主遵循天道治国,就必须推行德治。他所说的德治包括教化和刑罚两方面的内容。教化的作用主要用于改变和矫正民众的本性,引导民众向善;刑罚的作用在于稳定社会政治等级制度,抵制民众的欲望。所以,他主张统治者“发庆赏以立其德”,“发刑罚以立其威”。³⁵在这里,他吸收了法家集权专制和注重刑法的思想,使原始儒家的德治思想与法家的法治思想中和起来。

第三,将早期儒家的“君事臣以礼,臣事君以忠”论改造为法家的“君尊臣卑论”。孟荀等人提出君臣关系应当是道义的结合;君臣之间有等级秩序,但应该“上下相交”,“上下相和”;“道”高于“君”,臣子要“从道不从君”,为公为国可以“抗君之命”,“反君之事”,甚至诛杀“无道之君”。而法家认为君臣关系是利的结合;君臣间的运作形态应为“下同于上”,即臣子服从君主,忠于君主,“有功则君有其贤,有过则臣任其罪”³⁶。对此,董仲舒明显站在法家的立场上,他说:“春秋之义,臣有恶,君名美。故忠臣不显谏,欲其由君出也。”³⁷“善皆归于君,恶皆归于臣。”³⁸他还用阴阳理论对儒家平和的“君君臣臣父父子子”说加以改造,提出“君臣、父子、夫妇之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴;父为阳,子为阴,夫为阳,妻为阴。”³⁹根

据他阳贵阴贱的原则,君臣关系就被理论化为主从关系、尊卑关系。

第四,将君权神圣化。他说:“古之造文者,三画而连其中,谓之王。三画者,天地与人也,而连其中者,通其道也。取天地与人之中以为贯而参道之,非王者孰能当是?”^{④①}“唯天子受命于天,天下受命于天子。”^{④②}与此相关的是他主张“强干弱枝,大体小末。”即强化君权。法家将君权绝对化,董仲舒顺着法家的心迹,将君主神圣化,二者可谓异曲同工。

董仲舒的新儒学是对荀子礼法结合思想的继承,也是对汉初以来儒法融合实践的理论总结。与董仲舒不同的是,汉武帝从实践上完成了儒法治国思想的融合。

第一,把先秦、汉初儒家的德主刑辅变为德刑并立的治国方略。一方面,沿袭汉初各项政治制度,内兴外作,裁抑相权,重视刑罚,重用酷吏,打击豪强权贵,严明吏治,加强监察,密织法网。史载,其时法令多达“三百五十九章,大辟四百九条,千八百八十二事。死罪决事比万三千四百七十二事,文书盈于几阁,典者不能遍睹”^{④③},一副法家做派。另一方面,接受董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”的建议,确立儒学的正统地位,推行德治,“导民以礼,风之以乐”,使民“仁行而从善,义立而易俗”^{④④}。为此,大兴儒学,征辟选用儒士,设立“太学”,立五经博士,设立博士弟子员,赋予各级官员教化民众的责任。

第二,将礼法一体化。文帝时,贾谊从理论上提出以礼入法,主张用儒家精神改革法律,表达了儒家法有差等、同罪异罚的思想。董仲舒则提出以经义决狱,以经代律。汉武帝在政治实践中,推动据经注律,引律说经;司法实践上则引经决狱。要求在法律规定之外,引据儒家经义决狱。“公孙弘以《春秋》之义绳臣下,取汉相”,吕步舒为长史,“持节使决淮南狱,于诸侯专断,不报,以春秋之义正之,天子皆以为是”。^{④⑤}

第三,在人事上儒法人才并用。汉武帝任上,任用赵绾、王臧、窦婴、田蚡、卫绾等儒士为高官,同时重用桑弘羊、张汤等刑名之士。公孙弘因为“习文法吏事,而又缘饰以儒术”^{④⑥},得以布衣而为相。

除外,经济政策上,多奉行法家的一套,对外关系上,更力行法家霸道。

经过董仲舒和汉武帝的整合,儒法治国思想不论在理论还是在实践上都实现了融合。融合后的治国学说是具有浓郁法家气息的新儒学,融合后的汉家制度是一种“霸王道杂之”^{④⑦}的政治制度。一方面,用礼义纲常粉饰政治,教化民众,敦厚民风民俗,禁锢人的思想,创设有利于维护统治的思想意识,另一方面,用刑政威杀除奸除恶,钳制子民,打击危害统治阶级利益的违法犯罪行为。

三

尽管在实际运作中,儒法的治国思想孰轻孰重因时而异,但就总体而言,则体现为内法外儒,即理论上推崇儒家学说,实践上多运用法家学说,教化用儒术,施政用刑政。所以,儒法融合本质上是以法家学说为主导的。统治者实际运用的主要也是法家那一套治国方略。对此,宋代大儒朱熹曾经一语道破,他说:“千五百年间,……其间虽或不无小康,而尧舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也。”^{④⑧}近人余英时说:“现代人都说中国君主专制的传统在精神上是靠儒家支持的。这话不知道算是在恭维儒家还是侮辱儒家,至少韩非‘孤愤’之魂一定会委屈的痛哭的。现代人之所以错读历史,一方面固然是叔孙通之流‘缘饰’的成功,另一方面也是由于历代帝王中很少有人像汉武帝、明太祖那样坦率可爱,

肯公然说:“决不施仁政!”^[4]可谓中的之言。但是,不管怎样,儒法治国思想的融合对数千年中国政治和文化发展产生了深远的影响,留下了深深的历史印痕。

首先,在理论上,儒法治国思想的融合使先秦两大对立的政治学说得以实现互补,治国思想臻于成熟。儒法治国思想虽然各有真知灼见,但都不免偏于认识一端。法家学说的功利性和可操作性虽然成就了秦王的霸业,可是,过分苛严的法家政治思想被制度化,某种程度上直接导致了秦朝的快速灭亡。儒家学说不乏理想的追求,可是,因为过分执着于伦理价值,无法直面尖锐的现实问题,也缺乏解决问题的实际效用。如何使儒法治国思想取长补短,从而为社会长治久安提供比较完善的治国思想,遂成为一个悬心的课题。荀子、《管子》和《吕氏春秋》在调和儒法治国思想上进行了理论尝试,虽然不见用于当世,却给人们提供了新的政治思维。汉初统治者和思想家在吸取秦亡教训的基础上,因袭秦制,又吸收了一些儒士的建言,从实践上使儒法开始结合。董仲舒援法入儒,将儒学改造为兼容儒法阴阳学说的“新儒学”,满足了专制统治者的政治需要,使学术与政治相契合。汉武帝在治国上将儒法理念冶于一炉,这就给专制统治留下了广阔的空间。经过数百年理论和实践的探索与磨合,先秦两大对立的学说实现了融合,儒法治国思想得以实现互补,大大增强了治国思想的包容性和弹性,这是封建统治者治国思想日臻成熟的表现。这种成熟还表现为融合后的治国思想更加贴近政治现实。一个社会治乱有时,没有恒久的安定和平,也没有恒久的混乱无序。具体而言,秩序与非秩序,守法与不守法,自觉与不自觉,道德与非道德等总是并存的。不同的状况、对象和行为客观上需要以不同的政治方式加以管理、规范和引导,需要建章立制,也需要感化教育。法家思想具有制度的刚性,深具威慑力和可操作性,儒家思想充满伦常的柔情,易使人内心臣服。二者的融合可以达到宽猛兼济、刚柔结合的效果,从而增加统治者的应变能力和回旋余地。德礼刑政的结合无疑符合政治现实。如,在专制政治下,政治统治的实施由于缺乏有效的制约,官僚尤其是帝王不免为恶,而成熟的统治者总是巧妙地掩饰其恶的一面,当统治者不惜以“涂炭天下之生灵”的方式争夺政权,以“敲剥天下之骨髓”的方式享用权力的时候,儒家的替天行道、重民利民和礼义伦常等就发挥了独特的粉饰功能,有效维护自己的统治。再如,乱世而用重典,有时往往立竿见影,富有成效。

其次,政治实践上,儒法治国思想融合而形成的德礼刑政并举互补的政治模式成为中国数千年封建统治最基本的政治模式。这种政治模式具有可操作性和弹性,为汉武帝之后的多数统治者所采用,在中国政治史上留下了深深的痕迹。多数帝王恩威并施,宽猛兼济,一方面用法家的心法维护君主统治,统治臣民,一方面用儒家的德礼,约束或迷惑臣民,缓冲尖锐对立的人际关系,既建立一整套严格的法律和典章制度,又广泛推行教化。诸葛亮治蜀时,为了改变“德政不举,威刑不肃”的局面,一方面诉诸法家心法“威之以法,法行则恩知;限之以爵,爵加则知荣;恩荣并济,上下有节”^[4]。另一方面走儒家路线,“抚百姓,示轨仪,约官职,从权制,开诚心,布公道”^[5],布恩泽于民;严于律己,为民表率,有功则让天下,下有阙则躬自咎,见善则迁,纳谏则改。唐太宗李世民主张治国“以仁为宗,以刑为助”,“制礼以崇敬,立刑以助威”^[6]。一方面,修礼以“正家”、“定天下”,发扬先秦儒家君舟民水、政在养民的思想,制定并推行了轻徭薄赋、爱惜民力民财、以农为本的政策,君臣一体,选贤任能,改善政治,实行教化,发展生产;另一方面,制定《贞观律》,编制和删定大量的令、格、式为形式的法律规范,以补律之不足和辅助律的实施。贞观立法强调删削繁苛、恤刑慎杀、明正赏罚、一断以律,严惩贪浊,防止狂纵、惩革弊风,加强治安等。明太祖朱元璋认为,“礼乐者,治平之膏

梁,刑政者,救弊之药石”,“明礼以导民,定律以绳顽”^⑫,主张明刑弼教,恩威并举。康熙帝强调治国要礼法并用,“以德化民,以刑弼教”。^⑬德礼刑政并用甚至在基层乡里社会也有鲜明的体现。这主要体现在:礼法共用以行教化、厚风俗、正民风,在基层乡里社会为统治者创造良好的思想意识环境;依法强制推行什伍保甲,通过编户齐民、联保联坐,把基层乡里社会及其民户牢牢控制在国家手中;在礼法合治思想的指导下,乡里基层行政管理与宗族组织管理相结合,体现了具有浓郁宗法制色彩的基层行政特色;“依礼选官”与“依法治官”有机结合,通过严格乡官的法律责任来确保国家法律政令在基层乡里社会中的贯彻落实。^⑭

再次,儒法治国思想的融合导致政治伦常化。这主要表现在:第一,政治问题往往被简约为道德教化问题。由于儒家治国思想的影响,传统中国政治主流认知中,道德外无政治。道德既是政治的工具,又是它的基础。治国方略就是上行下效,自己及人的教化方法。在封建君主、官僚、士大夫看来,舍去纲常名教,另无立身之地;除开忠孝节义,更无教人之方。所以,不管具体政治如何运作,至少表象上历代君王莫不标榜三纲五常,借助经学、科举制度、建筑、礼乐等多种途径,向民众灌输忠孝、责任、顺从等原则,培养孝子忠臣,进而维护统治秩序。

第二,以礼为法,将法律伦理化。从汉武帝开始,就用三纲原则指导立法,甚至将礼的条文直接写进法典,以法律的形式确认血缘等级和政治等级;用儒学经典和儒学观点解释或改变法律条文的意义和内容;在执法中实行春秋决狱,以《春秋》的精神指导断罪量刑的司法工作;为了体现德教为本的精神,司法过程还对以文乱法的儒生,以武犯禁的侠客,为父报仇的孝子,为节献身的烈女,给予特别的宽赦或褒扬;用法律维护等级特权,立法上体现君权独尊,良贱异制,同罪不同罚,用法律条文把社会的人分为不同等级,规定不同等级之人的权利和义务。所以,在封建法律中处处体现出亲疏、尊卑、长幼、男女的不平等,如,“八议”、“官当”、“请”、“减”、“赎”等规定,帮助官僚贵族逃避法律责任,体现尊尊精神;对不孝、不顺、弃亲之任、干犯名义等行为课以重罚重刑,以维护亲亲原则。以礼入法,礼法合一,原本求诸内心的道德要求变成了外在的强制规范,法律遂具双重意义,不仅是禁止邪恶的手段,更是劝善行德的工具。

注 释:

《荀子·致仕》。

赵玉洁:《论韩非对儒家学说的吸收与改造》,载《河北大学学报》,2000年第3期。

《汉书·董仲舒传》。

《孟子·公孙丑上》。

《礼记·中庸》。

《中庸·二十年》。

《论语·八佾》。

《慎子·德立》。

《商君书·修权》。

《韩非子·外储说右下》。

⑪ 《史记·太史公自序》。

⑫ 《论语·子路》。

⑬⑭ 《荀子·王制》。

- ⑭ 《韩非子·说疑》。
- ⑮ 《贾谊·俗激》。
- ⑯ 《慎子·佚文》。
- ⑰ 《商君书·算地》。
- ⑱ 《荀子·性恶》。
- ⑲⑳ 《荀子·君道》。
- ㉑ 《荀子·成相》。
- ㉒ 《管子·治国》。
- ㉓ 《管子·牧民》。
- ㉔ 《吕氏春秋·先己》。
- ㉕ 《吕氏春秋·务本》。
- ㉖ 《吕氏春秋·上德》。
- ㉗ 《吕氏春秋·察今》。
- ㉘ 《吕氏春秋·荡民》。
- ⑳㉙ 《资治通鉴》,第 373—375 页、第 396 页,中华书局,1956 年版。
- ㉚ 《朱子语类》卷 135。
- ㉛ 张纯、王晓波:《韩非思想的历史研究》,载《贾谊评传》,第 333 页,南京大学出版社,1992 年版。
- ㉜ 《春秋繁露·深察》。
- ㉝① 《汉书·董仲舒传》。
- ㉞ 《韩非子·主道》。
- ㉟ 《春秋繁露·竹林》。
- ㊱ 《春秋繁露·阳尊阴卑》。
- ㊲ 《春秋繁露·基义》。
- ㊳ 《春秋繁露·王道通三》。
- ㊴ 《汉书·刑法志》。
- ㊵ 《汉书·武帝纪》。
- ㊶ 《史记·儒林列传》。
- ㊷ 《史记·平津侯主父列传》。
- ㊸ 《汉书·宣帝纪》。
- ㊹ 《朱文公文集》卷三十六,“答陈同甫”。
- ㊺ 刘小枫:《中国文化的特质》,第 305 页,三联书店,1990 年版。
- ㊻ 《诸葛亮集》,卷 1,中华书局,1960 年版。
- ㊼ 《三国志·蜀书·诸葛亮传》。
- ㊽ 《旧唐书·刑法志》。
- ㊾ 张晋藩:《中国法律的传统与近代转型》,第 34 页,法律出版社,1997 年版。
- ㊿ 《大清圣祖仁皇帝实录》。
- ① 韩秀桃:《中国古代礼法合治思想在基层乡里社会中的实践》,载《安徽大学学报》,1998 年第 1 期。

作者:朱仁显,厦门大学政治学与行政学系(厦门市,361005)

(责任编辑:宋月红)