

“罢黜百家,独尊儒术”的历史考察

——以“六艺之科”与“孔子之术”的分合为中心

杨 勇

摘要:汉代政治层面“罢黜百家,独尊儒术”,存在“历史的”“六艺之科”与“思想的”“孔子之术”两条主线。汉武帝前期以儒家化的察举制、五经博士学官为两大骨干建立了“尊儒”的制度基础,但武帝朝出现“六艺之科”与“孔子之术”的分离以至对立,并阻碍了民间儒者入仕。矛盾发展结果为武帝去世后盐铁会议的召开,“六艺之科”更有与法家合流之势,产生“新秦政”,对“尊儒”提出重大挑战,但同时察举的民间儒者通过会议走上政治舞台,一定程度上制止了二者间的对立,标志着“罢黜百家,独尊儒术”进入新的阶段。其后元帝、王莽时“六艺之科”与“孔子之术”虽不断试图融合,但始终没有能很好地合二为一。王莽政治以极度标榜二者,事实上二者却极度分裂而结束。“六艺之科”重于“孔子之术”成为汉政的显著特征。

关键词:汉武帝;罢黜百家,独尊儒术;六艺之科;孔子之术;

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.06.05

一、问题的提出

汉武帝即位,一改汉初以来的“无为而治”而“罢黜百家,独尊儒术”,依托儒学创建文治政府,开创了新的政治格局。这一论断自20世纪初提出后产生重大影响,得到普遍认同,可以说是关于中国历史最重要的论断之一。尽管部分学者提出异议甚至否定,如孙景坛认为“汉武帝‘罢黜百家,独尊儒术’是个学术谎言”^①。实事求是地讲,“独尊儒术”一语确未直接见《史记》《汉书》等汉代典籍,《汉书·武帝纪》乃作“罢黜百家,表章六经”,这四个字是近代才用以概况武帝政治的。“独尊儒术”最早见南宋史浩《谢得旨就禁中排当札子》:“下陋释老,独尊儒术。”但将此四字用于汉武帝,则是近代学人反传统专制下的概括,最早或见易白沙《孔子平议》:“汉武当国,扩充高祖之用心,改良始皇之法术,欲蔽塞天下之聪明才志,不如专崇一说,以灭他说。于是罢黜百家,独尊儒术”,“闭户时代之董仲舒,用强权手段,罢黜百家,独尊儒术”^②。然据《史记·魏其武安侯列传》“魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术,贬道家言”,及《汉书·董仲舒传》“自武帝初立,魏其、武安侯为相而隆儒矣,及仲舒对册,

作者简介:杨勇,中山大学历史学系副教授(广东广州 510275)。

基金项目:本文系国家社会科学基金后期资助项目“历史多元视野中的盐铁会议与《盐铁论》”(16FZS007)的阶段性成果。

^① 持类似观点的还有庄春波、余治平等。参见孙景坛:《汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”子虚乌有——一个近现代儒学反思的一个基点性错误》,《南京社会科学》1993年第6期;庄春波:《汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”考辩》,《孔子研究》2000年第4期;余治平:《汉武帝独尊儒术的虚与实——论汉帝国主导意识形态的最初确立》,《中国社会科学院研究生院学报》2004年第5期;郭炳洁:《近三十年“罢黜百家,独尊儒术”研究综述》,《史学月刊》2015年第8期。

^② 史浩:《鄞峰真隐漫录》卷三〇,《文渊阁四库全书》第1141册,台北:台湾商务印书馆,1985年,第765页。易白沙:《孔子平议》,《新青年》第1卷第6号(1916年2月15日)。

推明孔氏,抑黜百家”,合而观之,“罢黜百家,独尊儒术”之说细思虽不免有些许武断,却自有其据。武帝这一举措乃针对官方政治层面,“民间不禁讲习”^①,只是在制度上开始切断非儒家学者的仕进之道。这些人的仕进之路在武帝时也还未完全断绝,政治的多事还需要各种人才:“至今上即位,博开艺能之路,悉延百端之学,通一伎之士咸得自效,绝伦超奇者为右”(《史记·龟策列传》)。故班固有“汉之得人,于兹为盛”(《汉书·公孙弘卜式兒宽传赞》)之叹,这也成为一些学者否定汉武“独尊儒术”的重要依据^②,然而政治上的儒家取向使此后“儒术始独盛,而百家之学微矣”^③,也是不能否认的历史趋向。从更长历史时段看,汉武帝此举确实开启了儒学主导政治生态的大幕。

进一步来看,这一论断主要依据武帝即位后采取的一系列举措:第一,察举制的完善及其儒家化。建元元年(前140)举贤良方正直言极谏之士,丞相卫绾奏所举贤良治申、商、韩非、苏秦、张仪之言者乱国政请皆罢,得到批准,为选举向儒学靠拢打开了突破口。至建元六年(前135)五月窦太后崩田蚡为相,“绌黄老、刑名百家之言,延文学儒者数百人”(《史记·儒林列传》),汉初以来颇为显学的黄老刑名之学亦被明确排除在外,儒者更大进。及至元光元年(前134)冬十一月初令郡国举孝廉各一人,“孝”“廉”都是极富儒学意味的选目,这一科又是岁举,更标志着选举制度的进一步成熟及其儒家化;第二,博士学官制度的完善及其儒家化。建元五年(前136)春,在文景时已立某些经书博士^④的基础上扩而广之,统一置五经博士,此外不再设博士。博士从混杂诸家,掌通古今一变而以研究、传授五经为主要职能。其后丞相公孙弘又为博士置弟子,以经学为弟子入仕之阶。此后博士亦多出任大官,改变了文景时“诸博士具官待问,未有进者”(《史记·儒林列传》)的状况。

上述两点制度性地保证了儒者入仕,“公卿大夫士吏斌斌多文学之士矣”(《史记·儒林列传》),是政治儒家化的关键措施。而上述举措与建元初窦婴、田蚡、赵绾、王臧等人迎鲁申公欲设明堂,以礼为服制以兴太平的“务隆推儒术”之举(《史记·魏其武安侯列传》),及董仲舒以贤良对策上《天人三策》中“臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣”的“更化”主张,并主“立学校之官,州郡举茂材孝廉”(《汉书·董仲舒传》)^⑤有密切联系。

以上是学界关于武帝“罢黜百家,独尊儒术”的基本架构。值得指出的是,上述事件除置博士弟子一事发生于元朔五年(前124)外,均发生于武帝前期建元(前140-前135)至元光元年(前134)间。于是基于此就有了两种不同看法:有学者据此说“独尊儒术始于建元元年,完成于元朔年间”^⑥;又有人则认为“公孙弘上奏增加博士弟子后,儒教政策便销声匿迹,武帝推行的儒教政策仅存在于即位初的十余年间”^⑦。然而,上述观点仅仅根据这些政策的颁布来判断“罢黜百家、独尊儒术”的“完成”或

① 萧公权:《中国政治思想史》,台北:中国文化学院出版部,1980年,第308页。

② 相关研究见金春峰:《汉代思想史》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第170-171页;林剑鸣:《秦汉史》,上海:上海人民出版社,1989年,第330-331页;刘桂生:《论近代学人对“罢黜百家,独尊儒术”的曲解》,《北大史学》第2辑,北京:北京大学出版社,1994年11月,第116-132页;杨生民:《汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”新探——兼论汉武帝“尊儒术”与“悉延(引)百端之学”》,《首都师范大学学报(社会科学版)》2000年第5期;楼劲:《魏晋子学的传播与流行及相关问题》,《中国社会科学院历史研究所学刊》第八集,北京:商务印书馆,2013年,第183-219页。

③ 谢无量:《中国哲学史》第2编上,北京:中华书局,1940年,第3页。

④ 张汉东指出:“《后汉书·翟酺传》酺上书云:‘孝文皇帝始置一经博士’。据《史记·儒林列传》和《汉书·楚元王传》所载,文帝时,治《诗》博士有鲁人申培,燕人韩婴;景帝时,治《诗》博士又有齐人轅固,并增加了治《公羊春秋》博士董仲舒与胡毋生。又,伏胜弟子张生治《书》为博士,可知至迟在景帝时已设置《书》博士。这样,武帝以前,经学博士已置《诗》、《书》、《春秋》三经,《诗》博士已有齐、鲁、韩三家。”(《论秦汉博士制度》,安作璋、熊铁基:《秦汉官制史稿》(上)《附录》,济南:齐鲁书社,2007年,第413-414页)

⑤ 上《天人三策》的时间有争议,有建元元年(前140)、元光元年(前134)等说。近年成祖明提出其出炉应持续数年。第一策在建元三年(前138)九月日食后,第二策在建元四年(前137)夏“有风赤如血”及六月旱灾后四年底五年(前136),第三策则可能到建元六年(前135)。此处采成说(成祖明:《诏策贤良文学制度背景下的“天人三策”》,《历史研究》2012年第4期)。

⑥ 陈苏镇:《〈春秋〉与汉道——两汉政治与政治文化研究》,北京:中华书局,2011年,第267页。

⑦ 参见渡边义浩引福井重雅《儒教成立史上的二三个问题——对于五经博士的设置与董仲舒事迹的疑义》一文,引自[日]渡边义浩:《论东汉“儒教国家化”的形成》,仙石知子、朱耀辉译,《文史哲》2015年第4期。

“销声匿迹”，似都过于简单。应该如何认识与评价武帝上述尊儒之举？“罢黜百家，独尊儒术”有什么样的性质？在汉代有怎样的历史演进？察举制与博士学官又在其间分别发挥了怎样的作用？对之应作何种评价？笔者认为，应理出新的线索，并从更宽广的历史视野去看，从“六艺之科”与“孔子之术”的分合出发考虑，或能触及一些本质问题。董仲舒《天人三策》中“诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”一语，历来被引做武帝“罢黜百家、独尊儒术”的总纲，“确立了汉代儒学转变的思路，甚至奠定了中国两千年国家意识形态的基础”^①，但鲜有学者注意到“六艺之科”与“孔子之术”间复杂的联系与区别，及汉代历史进程中二者呈现的微妙分合^②。借由对这一对概念的辨析，或许可以窥探到一些历史的真实。所谓“历史视野”，钱穆先生指出“历史之变以渐不以骤”^③。历史前后相继，没有任何事件可以独立存在。柯林伍德说：“历史学家研究的不是单纯的事件，而是行动。而一个行动则是一个事件的外部 and 内部的统一体……他的主要任务就是要把自己放到这个行动中去思想……历史学家要单纯地超越于发现历史事件之外。”^④既不能抹杀，也不能拔高某些事件的地位，而应将其放在一个合理时段，综合各种因素更具体分析其来龙去脉，进而理解整个历史^⑤。

二、“六艺之科”与“孔子之术”在武帝时的分裂与对立

所谓“六艺之科”，是关于六艺即六经的。贾谊《新书·六术》：“以兴《诗》《书》《易》《春秋》《礼》《乐》六者之术以为大义，谓之‘六艺’。”所谓“孔子之术”则是孔子及其儒家的一套思想理念。无疑，二者有相当的重合与一致。孔子本人即以六艺显。《史记·孔子世家》载孔子正《乐》、删《诗》、喜《易》，并序《象》《系》《象》《说卦》《文言》。又因《史记》作《春秋》，以《诗》《书》《礼》《乐》教，弟子身通六艺者七十二人。《汉书·儒林传》亦云孔子“叙《书》则断《尧典》，称《乐》法《韶舞》，论《诗》则首《周南》。缀周之礼，因鲁《春秋》，举十二公行事，绳之以文武之道，成一王法，至获麟而止。盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传。皆因近圣之事，以立先王之教，故曰：‘述而不作，信而好古。’”

孔子之学本先王之教，先王之教则尽在六艺中。因之孔子立教也可谓立于六艺，所谓“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》”（《论语·泰伯》），所谓“游于艺”（《论语·述而》）^⑥。《史记·孔子世家》也说“中国言‘六艺’者折中于夫子”。从这个角度看，孔子发展出的儒学与六艺密不可分。可以说，“凡是在五经中获得知识并以五经的解释阐发为业的就是‘儒’”^⑦。六艺正是在孔门儒者的学习、阐释中代代传承。司马谈《论六家要指》“夫儒者以‘六艺’为法”，《汉书·儒林传》“古之儒者，博学乎‘六艺’之文。‘六艺’者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也”，及《庄子·天下》“其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之”，都准确地揭示了儒家与六艺不可分割甚至合二为一的关系。也正因此故，司马迁作《儒林列传》，班固作《儒林传》，都是对儒者如何博学、传习六经的历史考察。可以说在汉代人看来，六经之学即儒学。

但不能就此把六艺或者六经与儒学划等号。儒者固然博学乎六艺之文，“是与传统文明关系最

① 葛兆光：《中国思想史》第1卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，上海：复旦大学出版社，1998年，第385—386页。

② 也有学者注意此，林聪舜从《公羊春秋》视野分析了“六艺之科”“孔子之术”，认为这一提法“把孔子和《春秋》神化，至少是神圣化了，如此孔子就类似有德有位的帝王，具有受命改制的正当性”（《儒学与汉帝国意识形态》，上海：上海人民出版社，2017年，第171—173页）。

③ 钱穆：《国史大纲》，北京：商务印书馆，1996年，第147页。

④ [英]柯林伍德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，北京：商务印书馆，1996年，第301页。

⑤ 本文研究方法颇受余英时研究宋代理学与政治文化，“探讨儒学理想与观念落在政治领域中究竟产生了哪些正面或负面的效应”，“政治现实与文化理想之间怎样彼此渗透、制约以至冲突”方法的影响。参见余英时：《宋明理学与政治文化》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年，第14页。

⑥ 关于“游于艺”之“艺”，古今诸家多依《周礼·地官·司徒·保氏》解为礼、乐、射、御、书、数。近年有学者指出“艺”非传统庠序、国学所习之六艺，而是成为儒门教化的《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》新六艺。参见吴龙辉：《六艺的变迁及其与六经之关系》，《中国哲学史》2005年第2期；黄克剑：《〈论语·述而〉“游于艺”义趣辨证》，《哲学动态》2012年第8期。

⑦ 葛兆光：《中国思想史》第1卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，第371页。

密切的学派”^①，然而博学六艺者却不一定是儒者。这可以从两个方面去理解。首先，从历史的观念看，六艺承载了上古三王至春秋源远流长的礼乐文明传统。这一传统经过长期蕴含、积淀，至战国之世渐成为颇具“普适性”的历史文化资源，具有浓厚的史学特质，章学诚所谓“六经皆史”^②。尽管孔门在其文本接受、定型、传承上发挥主要作用，但仍不能说只是儒者的专利，而是人人可用、家家可取的历史文化资源。李学勤指出“当时所有人所受的教育，都是来自六艺，来自《诗》《书》《礼》《乐》，不管他赞成还是不赞成。这属于他们的传统文化”^③。儒者固然可将六经经典化以阐发义理，儒门外的人如诸子也可用以论证可能与孔门不合的思想。章学诚说“道体无所不该，六艺足以尽之。诸子之为书，其持之有故而言之成理者，必有得于道体之一端”^④，可谓深得其理。诸子共同继承着六艺这一遗产。熊十力说：“诸子之学，其根底皆在经也。”^⑤如墨家亦常引《诗》《书》证己说。又如庄子虽以六经为“先王之陈迹”，然“其学无所不窥”（《史记·老子韩非列传》），其中当然包括六经，庄子之学只是对六经及儒学的“否定之否定”。《汉书·艺文志》论道家“合于尧之克让，《易》之嗛嗛”，法家则合于《易》“先王以明罚飭法”，进而提出诸子十家“合其要归，亦六经之支与流裔”^⑥的观点。尤其《汉书·艺文志》将“六艺”与“诸子”分述，儒家仅列“诸子”，也是“支与流裔”，正是钱穆所谓“儒亦百家之一，不得上侔于六艺”^⑦。由此可见“六艺之科”与“孔子之术”不尽同这一点，汉人也是很清楚的^⑧。

“六艺之科”与“孔子之术”的不尽同，更主要的是在思想内涵上。孔子及其开创的儒家更着力于阐发与践行仁、义、礼、智、信及德、忠、孝、礼乐、教化等理念。这些理念虽仍与六艺有密切渊源，但自孔子以来的儒者青出于蓝而胜于蓝，开创了一片新的文化天地和思想境界。子曰“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》），对道、德、仁的追求被排在“六艺”前，颇值得注意。韩星指出“‘道’‘德’‘仁’三者相通，属同一层级的概念，在价值上同样重要。与‘艺’相比为形而上、为本、为体，‘艺’则为形而下、为末、为用”。众所周知，“仁”字早已见《诗经》等处，但“‘仁’在春秋时代只不过是‘德’之一目，到了孔子手里获得了极大提升，成为诸多德目的总目”^⑨。其涵义之深非五经能言，“孔子所以伟大，亦全在此”^⑩；“礼”字也如此，“孔子则对于当时贵族之礼，不仅知道，实别有一番理想，别有一番抱负，欲以改革世道也。孔子勉子夏为‘君子儒’者在此”^⑪。孔子以仁释礼、仁礼结合，注意发掘“礼”背后的意义，创造了集大成的思想高峰。此外，思孟学派及荀子等对“性”的讨论，《中庸》“诚明”“中庸”的思想，《大学》“三纲八条目”，及孟子对仁义、性善、仁政、王道的追求，都可谓言五经所不能

① 林聪舜：《儒学与汉帝国意识形态》，第287页。

② 章学诚：《文史通义校注》卷一《易教上》，北京：中华书局，2004年，第1页。章学诚又说：“六艺非孔氏之书，乃周官之旧典也。”姜广辉说：“《尚书》从尧舜讲起，而《春秋》已写到孔子晚年，因此六经即是从尧舜到孔子的约1700年的历史。儒家传承六经，寻绎这1700年间的兴衰治乱之迹，总结其中历史的经验和教训。”参见姜广辉：《传统之源——兼谈“六经”的价值》，《湖南大学学报（社会科学版）》2013年第4期；

③ 李学勤：《国学的主流是儒学，儒学的核心是经学》，《中华读书报》，2010年8月4日，第15版。

④ 章学诚：《文史通义校注》卷一《易教上》，第1页。

⑤ 熊十力：《读经示要》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第3页。

⑥ 马一浮则云“墨家统于《礼》，名、法亦统于《礼》，道家统于《易》”。参见马一浮：《泰和宜山会语》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第10页。

⑦ 钱穆：《秦汉史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第94页。值得注意的是，《论语》《孝经》在汉代较为普及，“受经与不受经者皆诵习之”（王国维：《汉魏博士考》，《观堂集林》第一册，北京：中华书局，1959年，第178页）。这两本与孔子关系密切却并非五经的书被列入《汉书·艺文志·六艺略》，又启示汉人对“六艺”与“儒家”混同的一面。二者正处在“六艺”与“儒家”的中间过度。陈少明解释道：“《论语》虽然不是原始的经，但也不是一般的子书，因为它有传经的意义。由于而传、从传至经。”（《〈论语〉的历史世界》，《中国社会科学》2010年第3期）何俊指出“六经在知识体系上虽结构自足，但他并没有使它成为封闭系统，通过附上了《论语》与《孝经》，从言说与践履两方面对六经加以补充”（《中国传统知识谱系中的知识观念》，《中国社会科学》2016年第9期）。

⑧ 参见黄开国、黄子莹：《“经学是研究儒家经典的学说”质疑》，《哲学研究》2017年第2期。

⑨ 韩星：《儒家核心价值体系——“仁”的构建》，《哲学研究》2016年第10期。陈少明指出仁的观念“是孔子依对人性的体验同传统价值的理解相折衷而形成的”（陈少明：《〈论语〉的历史世界》，《中国社会科学》2010年第3期）。

⑩ 梁启超：《儒家哲学》，长沙：岳麓书社，2010年，第23页。

⑪ 钱穆：《国史大纲》，第98页。

言。春秋战国是一个“哲学的突破”的“轴心时代”，“认识所达到的层次之高，是从来都未曾有的”^①。正是在这一“哲学的突破”中，儒家形成了一整套内涵丰富的思想体系。

综合言之，真正的儒者必然兼备上述“历史的”与“思想的”两种气质，融六艺的历史学养，及孔门的新思想理念于一身。这两方面，“一面是历史的观念，根据文王、周公，从礼之本源处看；一面是人道的亦可说是哲学的观念，根据天命、性、仁、恕等等的观点，从礼的意义上看”^②。《汉书·艺文志》云：

儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阳阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言。

“游文于六经之中，留意于仁义之际”一语最为精辟紧要。前者是“历史的”，后者正是“思想的”^③。这也恰与董仲舒“六艺之科”“孔子之术”对应。

明了上述背景，再进一步来看武帝的“罢黜百家，独尊儒术”。武帝似乎重视作为“历史的”“六艺之科”，而忽视作为“思想的”“孔子之术”：

第一，文献能考者，除“为儒者宗”的董仲舒提出“仁、谊、礼、知、信五常之道，王者所当修饬也”，“道者，所由适于治之路也，仁义礼乐皆其具也。故圣王已没，而子孙长久安宁数百岁，此皆礼乐教化之功也”（《汉书·董仲舒传》），“先之以博爱，教以仁也；难得者，君子不贵，教以义也；虽天子必有尊也，教以孝也；必有先也，教以弟也”（《春秋繁露·为人者天》）一类思想，及公孙弘言仁义礼智为“治之本，道之用也，皆当设施，不可废”（《汉书·公孙弘传》）外，并未见有人系统阐释弘扬“思想的”儒学。除司马迁著《史记》时表达一番“心向往之”外，也未见有人推尊孔子。且董仲舒的这些建议根本就不为武帝所用（详见后文）。一直要到武帝去世后的盐铁会议，仁义教化及推尊孔子之论才再次出现。武帝即位初虽“向儒术”，有尊儒一番举措，但相比对文辞、神仙方术这些明显的偏好，似乎显得微不足道。对此可从诏书来看：观武帝诏书，“思想的”儒学色彩总的来讲较淡薄。元光五年（前130）征贤良文学策诏中云“仁义礼知四者之宜，当安设施”（《汉书·公孙弘传》），表明武帝对“思想的”儒学有所关注，但却也体现出对这些概念认识上的模糊。正如汲黯“陛下内多欲而外施仁义”之言（《史记·汲郑列传》），他对“孔子之术”的态度是表面化的。武帝封禅时“颇采儒术以文之”（《史记·封禅书》），及修郊祀，改正朔，定历数，协音律，作诗乐，建封禅，礼百神，绍周后诸事，“都是所谓儒术的缘饰”^④。

第二，相比“孔子之术”的冷遇，“六艺之科”则得到君臣一致重视。武帝各种诏书及大臣上书、撰文，皆多引五经并逐渐成为惯例。此点稍观《史记》《汉书》即可知。以诏书为例，武帝前诸帝诏书，除《史记·孝文本纪》载十三年（前167）夏除肉刑诏引《诗》外未见明确引用五经，但元朔元年（前128）春三月诏书中引用《易》《诗》，元狩元年（前122）夏四月诏书亦引《诗》。此后诏书引五经为常例。这种变化在一定程度上说明立五经博士后六艺在政治中地位的上升，进入皮锡瑞所说的“经学昌明时代”^⑤。

钱穆先生尝论曰：

① 余英时：《古代知识阶层的兴起与发展》，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年，第28页。

② 钱穆：《国史大纲》，第98页。

③ 徐复观说孔子“把立基于人类历史实践所取得的经验教训，和他由个人的实践发现出生命的道德主体，两相结合。这便使来自历史实践中的知识，不停留在浅薄无根的经验主义之上；同时又使发自道德主体的智慧，不会成为某种‘一超绝待’的精神的光景，或顺着逻辑推演而来的与具体人生社会愈离愈远的思辨哲学”（《两汉思想史》卷三，上海：华东师范大学出版社，2011年，第157页）；朱汉民说“将儒家的六艺之学与诸子之学结合起来才构成完整的儒学”，“‘子’是思想主体，而‘经’则不过是思想资源。经学主要表达儒家对三代文明体系与思想传统的继承，子学则主要表达儒家因社会政治关切而追求思想创新”（《儒学的六经、诸子与传记》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2016年第5期）。这些观点都可与本处相发。

④ 杨向奎：《汉武帝与董仲舒》，《绎史斋学术文集》，上海：上海人民出版社，2001年，第104页。

⑤ 皮锡瑞著，周予同注释：《经学历史》，北京：中华书局，2004年，第41页。

汉武立五经博士,谓其尊六艺则可,然谓其尊儒术,似亦未尽然也。特六艺多传于儒者,故后人遂混而勿辨之耳……汉武罢斥百家,表章六艺,重为古者王官之旧,乃所以求稽古考文之美^①。

这段话敏锐意识到武帝“尊六艺”与“尊儒术”之别,给人极大启发。那么“六艺”与“儒术”在武帝朝到底呈现一种怎样的关系呢?顺着这一思路继续思考,可以得出一个结论:武帝“罢黜百家,独尊儒术”的架构中蕴含了一个深刻矛盾,“历史的”儒学与“思想的”儒学之间,即“六艺之科”与“孔子之术”间发生了分裂。这种分裂贯穿武帝朝并逐渐走向对立。对此从两个角度分析:

第一,武帝之“尊儒”,非真能尊。盐铁会议上服膺“孔子之术”的文学言:

人主方设谋垂意于四夷,故权谄之谋进,荆、楚之士用,将帅或至封侯食邑,而克获者咸蒙厚赏,是以奋击之士由此兴。其后,干戈不休,军旅相望,甲士糜弊,县官用不足,故设险兴利之臣起,磻溪熊罴之士隐。涇、渭造渠以通漕运,东郭咸阳、孔仅建盐、铁,策诸利,富者买爵贩官,免刑除罪,公用弥多而为者徇私,上下兼求,百姓不堪,抗弊而从法,故僭急之臣进,而见知、废格之法起。杜周、咸宣之属,以峻文决理贵,而王温舒之徒以鹰隼击杀显。其欲据仁义以道事君者寡,偷合取容者众。(《盐铁论·刺复》)

这段发言距武帝去世仅六年,提纲挈领揭示出武帝政治的主线:大规模对外征伐,继而引发财政危机,兴利之臣行聚敛之治,民生大乱,又兴酷吏政治镇压三个前后相续的步骤。儒家对外主张“修文德以来之”(《论语·季氏》)、“威天下不以兵革之利”(《孟子·公孙丑下》)的和平德化。对内则讲制民之产藏富于民,“与其有聚敛之臣,宁有盗臣。国不以利为利,以义为利也”(《礼记·大学》)。又反对滥用刑罚,要“道之以德,齐之以礼”(《论语·为政》)。武帝外事征伐、内兴聚敛及酷吏均与儒家不合。武将、聚敛之臣、酷吏成为政治舞台上的主角,“据仁义以道事君”的孔门儒者在此状况下不能见用。这一点有部分学者已认识到。吕思勉说武帝政策“无一不与儒家之道相背”;金春峰说“儒生在残酷的战争面前黯然失色,被历史扫进了无权的角落”;韦政通说“儒家在武帝朝并没有受到真正尊重”;西嶋定生说“假如酷吏是当时官僚的代表这一论点成立的话,那么,儒学在当时被国教化的观点就有必要被重新考虑”^②。但被武帝“罢黜百家,独尊儒术”的呼声淹没,这些观点未受重视。

第二,武帝尊六艺,正如钱先生所言“乃所以求稽古考文之美”。武帝欲建不世之功,天下骚动。若在六经等古代经典中找到依据,有类似《庄子》所谓“重言”加以比附,则更利于说服上下。至于比附是否恰当,是否与儒学相符往往不在考虑之列。如太初四年(前101):

汉既诛大宛,威震外国。天子意欲遂困胡,乃下诏曰:“高皇帝遗朕平城之忧,高后时单于书绝悖逆。昔齐襄公复九世之仇,《春秋》大之”。(《史记·匈奴列传》)

武帝只在《春秋》中找依据,而不考虑“困胡”在民生疾苦等方面与儒家的根本冲突。对此朱子看得真切:“非为祖宗雪积年之忿,但假此名而用兵耳。”^③借上引《汉书·艺文志》之语,这只是“游文于六经之中”而不能“留意于仁义之际”。武帝这种“积思于六经,留神于王事,驰骛于唐虞,折节于三代”(《汉书·东方朔传》)的心态正是“六经注我”的思维,在儒门看来属于《汉书·艺文志》所谓“随时抑扬”的“辟者”一类。这一例子正生动体现了“六艺之科”与“孔子之术”在此时的分裂。

不仅武帝如此,群臣同样抱这种观念。元鼎(前116—前111)中博士徐偃使行风俗,矫制使胶东、鲁国鼓铸盐铁。回朝后张汤告发其矫制大害当处死。徐偃“以为《春秋》之义,大夫出疆,有可以安社稷,存万民,专之可也”,博士弟子谒者给事中终军难曰:“古者诸侯国异俗分,百里不通,时有聘会之

① 钱穆:《秦汉史》,第94—95页。

② 吕思勉:《秦汉史》,上海:上海古籍出版社,2005年,第73页;金春峰:《汉代思想史》,第257页;韦政通:《董仲舒》,台北:东大图书出版有限公司,1986年,第205页;[日]西嶋定生:《秦汉帝国:中国古代帝国之兴亡》,顾姗姗译,北京:社会科学文献出版社,2017年,第257页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三五《历代二》,北京:中华书局,1986年,第3227页。

事，安危之势，呼吸成变，故有不受辞造命专己之宜；今天下为一，万里同风，故《春秋》‘王者无外’。偃巡封域之中，称以出疆何也？”（《汉书·终军传》）徐偃不能辩解服罪当死，后被武帝赦免^①。此事徐偃实多本儒家爱民的民本思想，这与后来盐铁会议贤良、文学前后呼应。终军以善辩著称，但《汉书·艺文志·儒家》有《终军》八篇，也属孔门中人。然而有意思的是双方都把“孔子之术”撇一边，只以“六艺之科”为据论辩，这也是“六艺之科”重于“孔子之术”的典型表现。戴震批评理学家“以理杀人”^②，此处可说终军“以六艺杀人”。

抱着这种思维遂有“引经决狱”之事大兴。廷尉张汤决大狱欲傅古义，请博士弟子治《尚书》《春秋》者补廷尉史以平疑法，得到董仲舒等大儒的支持，《汉书·艺文志·六艺略·春秋类》有《公羊董仲舒治狱》十六篇。仲舒弟子长史吕步舒持节治淮南王谋反案，以《春秋》之义正之，得到武帝赞许。“引经决狱”逐步制度化，赵翼所谓“皆无成例可援，而引经义以断事”^③。这正是以六艺杀人的制度化，本质上则是以六艺治国的制度化。汉人一切思想、活动，逐渐以经学为最高指导。六经不仅成为汉代文化精神的主源，也为世俗政治、人伦风俗、社会运行提供了依据。

由此可见，武帝的“罢黜百家，独尊儒术”只是尊“历史的”六艺之儒，而不是“思想的”孔孟之儒。只有明晰这一事实，才更清楚《汉书·武帝纪》“赞”为何说“罢黜百家，表章六经”而不是“罢黜百家，独尊儒术”。两种说法之间的差异值得玩味。当然，鉴于此时六艺之学即儒学这种普遍认识，也不应否定这仍是“尊儒”。因此就性质来讲，此时“六艺之科”与“孔子之术”间的矛盾还属于儒学内部的学理矛盾。然而继续发展，则一变而为儒学和非儒学之矛盾。下一节将揭示这一点。

三、“六艺之科”与“孔子之术”在盐铁会议上的斗争与融合

“六艺之科”与“孔子之术”的分裂和矛盾，发展之极则是始元六年（前81）盐铁会议的召开。会议双方一是三辅、太常及各郡国所举来自民间的儒生贤良、文学六十余人，一是御史大夫桑弘羊及其下属丞相史、御史^④。双方都大量引用六艺。稍读《盐铁论》即可知桑弘羊一方拥有丰富的六艺学识。如丞相史云：“故谋及下者无失策，举及众者无顿功。《诗》云：‘询于刍豢。’故布衣皆得风议，何况公卿之史乎？《春秋》士不载文，而书咥者，以为宰士也。孔子曰：‘虽不吾以，吾其与闻诸。’仆虽不敏，亦尝倾耳下风，摄齐句指，受业径于君子之途矣。”（《盐铁论·刺议》）短短数句引及《诗》《春秋》，甚至《论语》（“孔子曰”出自《论语·子路》）。类似发言比比皆是。“受业径于君子之途”则表示他们也接受过经学教育。正因此故，他们也被文学称为“儒”。然而此“儒”却明确反对“孔子之术”：

大夫曰：“文学所称圣知者，孔子也，治鲁不遂，见逐于齐，不用于卫，遇围于匡，困于陈、蔡。夫知时不用犹说，强也；知困而不能已，贪也；不知见欺而往，愚也；困辱不能死，耻也。若此四者，庸民之所不为也，而况君子乎！”（《盐铁论·大论》）

御史曰：“文学祖述仲尼，称诵其德，以为自古及今，未之有也。然孔子修道鲁、卫之间，教化洙、泗之上，弟子不为变，当世不为治，鲁国之削滋甚……若此，儒者之安国尊君，未始有效也。”（《盐铁论·论儒》）

御史曰：“孟轲守旧术，不知世务，故困于梁宋。孔子能方不能圆，故饥于黎丘。今晚世之儒勤德，时有乏匮，言以为非，因此不行。”（《盐铁论·论儒》）

丞相史曰：“晏子有言‘儒者华于言而寡于实……道迂而难遵，称往古而訾当世，贱所见而贵

① 王先谦云：“《郊祀志》载‘徐偃云太常诸生行礼不如鲁善’，事在元封元年，是偃即罪后仍得赦免也。”王先谦：《汉书补注》（下），北京：中华书局，1983年，第1268页。

② 戴震：《与某书》，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，2009年，第187页。

③ 赵翼著，王树民校证：《廿二史札记校证》卷二《汉时以经义断事》，北京：中华书局，1984年，第43页。引经决狱参见张涛：《经学与汉代社会》，石家庄：河北人民出版社，2001年，第190—204页。

④ 丞相田千秋虽参会，但“当轴处中，括囊不言，容身而去”（《盐铁论·杂论》）。

所闻。’”(《盐铁论·论诽》)

大夫曰：“嘻！诸生闾茸无行，多言而不用……是孔丘斥逐于鲁君，曾不用于世也。何者？以其首摄多端，迂时而不要也。故秦王燔去其术而不行，坑之渭中而不用。乃安得鼓口舌，申颜眉，预前论议，是非国家之事也？”(《盐铁论·毁学》)

不难看出，这些“儒”是尊“六艺之科”之儒，而非尊“孔子之术”之儒。他们继续维护外事征伐、内兴聚敛及酷吏之治等武帝旧政，无一不与儒者相背离。不过，他们引六艺与前述武帝及终军驳徐偃虽一脉相承，但也有绝大不同：武帝、终军君臣虽已重“六艺之科”而轻“孔子之术”，但还没有公然挑战后者。上述发言却是彻底的反孔言论，为汉开国以来所未有。桑弘羊甚至盛赞秦“焚书坑儒”，这在以秦政为大戒的汉代真是令人哑舌之论。他们进而肯定申、商、韩法家，赞颂“申、商以法强秦、韩”(《盐铁论·申韩》)，韩非“明其法势，御其臣下，富国强兵”(《盐铁论·刑德》)。称孔、孟为“愚儒”，贤良、文学为“拘儒”。这些“儒”完全走到儒家的对立面，对武帝“罢黜百家，独尊儒术”的政治架构提出了严峻挑战。这就突破了原本儒学内部学理之争的性质，一变而有浓厚的所谓“儒法之争”^①的气息了。

进一步地说，这一派人的政治，究其本质是秦政的继续，但却包了一层六艺的外衣。他们以申、韩法家之学为体，以六经古王官之学为用的架构则为秦政所无，可谓一种“新秦政”。这种“新秦政”从远源来看，是战国以来经学与子学长期互相吸收、融汇的结果。从近源来看，则是武帝以来“六艺之科”重于“孔子之术”的传统发展、演变的必然突破。参会的御史、丞相史具体有多少人史无明载，从桓宽《盐铁论》书末《杂论》“若夫群丞相、御史”云云来看人数不会少。这些“六艺之科”型的“儒”聚首在资历深厚、功业甚伟的桑弘羊之下，广布于朝，影响力不可小视了，而这也表明了建元元年举贤良治申、商、韩非、苏秦、张仪之言者皆罢之举，并没有达到预期的效果。

与这种极端分裂相伴随的则是完全相反的另一端。六十余名贤良、文学的产生，是武帝“举贤良文学”“延文学儒者”的察举发挥导向，在民间经过数十年酝酿、积淀的结果，是武帝朝不能得志而蛰伏的儒者的苏醒和回归，而按照“历史的”以及“思想的”两要素看，他们可谓兼而有之。

首先，六艺仍然是其主要依据。他们同样大量引用五经^②，且相比对方他们对六艺的热情更高。文学云：“陛下宣圣德，昭明光，令郡国贤良、文学之士，乘传诣公车，议五帝、三王之道，六艺之风，册陈安危利害之分，指意粲然。”(《盐铁论·复古》)这种以弘扬六艺为己任的气质，在我者皆六艺之风的自信，是对方所不能有的。桑弘羊也不禁感慨，“今贤良、文学臻者六十余人，怀六艺之术，骋意极论”(《盐铁论·刺复》)。《盐铁论·杂论》中朱子伯也向桓宽说：“贤良茂陵唐生、文学鲁国万生之伦，六十余人，咸聚阙庭，舒六艺之风，论太平之原。智者赞其虑，仁者明其施，勇者见其断，辩者陈其词。”

贤良、文学对六艺的秉承也是武帝“表章六经”的产物，这与对方并无不同，但他们身上儒家“思想的”要素更值得关注。其云：

窃闻治人之道，防淫佚之原，广道德之端，抑末利而开仁义，毋示以利，然后教化可兴，而风俗可移也。(《盐铁论·本议》)

王者设庠序，明教化，以防道其民，及政教之洽，性仁而喻善。(《盐铁论·授时》)

圣王之治世，不离仁义。故有改制之名，无变道之实。上自黄帝，下及三王，莫不明德教，谨庠序，崇仁义，立教化。此百世不易之道也。(《盐铁论·遵道》)

^① 此次会议“儒法之争”的研究，参见徐复观：《两汉思想史》卷三，第115—127页；杨勇：《盐铁会议“儒法之争”与法家在西汉中期的危机》，《中国史研究》2017年第3期。

^② 会议双方引用五经的研究，参见曹道衡：《〈盐铁论〉与西汉〈诗经〉学》，《河北师范学院学报(社会科学版)》1994年第3期；龙文玲：《〈盐铁论〉引书用书蠡测》，《中国典籍与文化》2010年第1期；林中明：《〈诗〉行天下：从〈盐铁论〉大辩论的引〈诗〉批儒说起》，《〈诗经〉研究丛刊》2007年第1期。

今废仁义之术，而任刑名之徒，则复吴、秦之事也。夫为君者法三王，为相者法周公，为术者法孔子，此百世不易之道也。（《盐铁论·刑德》）

并且他们自觉划清了与对方“儒”的界限。文学刺曰：

今子处宰士之列，无忠正之心，枉不能正，邪不能匡，顺流以容身，从风以说上……衣儒衣，冠儒冠，而不能行其道，非其儒也。譬若土龙，文章首目具而非龙也。葶历似菜而味殊，玉石相似而异类。子非孔氏执经守道之儒，乃公卿面从之儒，非吾徒也。（《盐铁论·刺议》）

贤良、文学“奋由、路之意，推史鱼之节”，以一种强烈的儒者经世情怀，“言王道，矫当世，复诸正，务在乎反本”（《盐铁论·杂论》），痛感内外多欲政策导致的民生疾苦，主张行孔孟仁政王道，兴礼乐教化。孟子被提升到与孔子齐同的高度，孔孟儒家得到了重构与发挥^①。“为术者法孔子”之说及对孔子“自古及今，未及有也”（《盐铁论·论儒》）的推尊，正与董仲舒尊“孔子之术”前后呼应。

自董仲舒提出“诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”后，“六艺之科”与“孔子之术”在主流政治中就一直处于分离状态。随着武帝内外政治的深入，前者渐显达，后者渐式微。其后“六艺之科”干脆与法家合流，在武帝去世后产生否定“孔子之术”的极端派别，但同时二者为一的呼声在民间儒者中也逐渐高涨。盐铁会议正是两股力量的生死对决。借助霍光的支持，贤良、文学在会上取得优势，桑弘羊被沉重打击。权力与政见的双重危机使他铤而走险参与燕王旦、上官桀谋反。伴随着桑弘羊在会后第二年的败亡，此派势力铲除殆尽，“六艺之科”与“孔子之术”的这种极端分裂也就无疾而终，汉代政治翻开新的一页。从这一视角出发，说贤良、文学对汉代“罢黜百家，独尊儒术”的贡献仅次于董仲舒，似也不为过。正是他们的努力，才避免了汉政退回秦政老路的危险。

四、察举制、五经博士学官与尊儒

武帝前期建立了多种察举制、五经博士学官两大保障政治儒家化的制度。这是以官方为主导进行的。最顶层的是武帝，其次则是窦婴、田蚡、赵绾、王臧诸公卿。此外还有三位重要学者：景帝时治《春秋》为博士的董仲舒，鲁《诗》大师申公，武帝时两度被征为博士的公孙弘。后两位都来自民间。申公被赵、王不情愿地勉强请出，对这一运动颇有微词：“为治者不在多言，顾力行何如耳”（《史记·儒林列传》）。这代表了民间对实行儒家政治与官方的差异。而申公很快因赵、王事败罢归。总的来讲这一过程尚缺乏民间知识阶层的参与。

那么这两大制度对“罢黜百家，独尊儒术”究竟产生了怎样的作用呢？首先来看五经博士学官。上已详述“六艺之科”在武帝时的大用。经学独特地位的造成与博士学官的建立高度相关，遂使这一制度在武帝时获重视。据《史记·儒林列传》，申公“弟子为博士者十余人：孔安国至临淮太守，周霸至胶西内史，夏宽至城阳内史，砀鲁赐至东海太守，兰陵缪生至长沙内史，徐偃为胶西中尉，邹人阙门庆忌为胶东内史……学官弟子行虽不备，而至于大夫、郎中、掌故以百数”，“仲舒弟子遂者：兰陵褚大，广川殷忠，温吕步舒。褚大至梁相。步舒至长史……弟子通者，至于命大夫；为郎、谒者、掌故者以百数。而董仲舒子及孙皆以学至大官”。五经博士成了士人入仕的最佳途径。“士病不明经术，经术苟明，其取青紫如俯拾地芥耳。学经不明，不如归耕”（《汉书·夏侯胜传》），“遗子黄金满籝，不如一经”（《汉书·韦贤传》）的观念由此渐深入人心。经学开始前所未有地繁荣起来。然而这种繁荣却与儒学的真正复兴有相当距离。一方面这只是出于“禄利之路然”，只是“利而行之”。更重要的，这主要是儒学“历史的”要素的繁荣，孔门儒学的真精神很大程度上已被遗忘。如上引所列经术得官诸人，除徐偃外史籍中见不到他们倡导、践履“孔子之术”的记载，这绝不是偶然的。

武帝一朝经博士仕进至大官，名传于后世的儒者有董仲舒、公孙弘、兒宽三人。《汉书》中三次将

^① 此次会议对孟子地位提升的意义，参见金春峰：《汉代思想史》，第245—266页；杨勇：《〈盐铁论〉与孟子思想探微》，《哲学研究》2017年第1期。

三人并举:论武帝得人之盛,首则曰“儒雅则公孙弘、董仲舒、兒宽”(《汉书·公孙弘传》);武帝问东方朔“方今公孙丞相、兒大夫、董仲舒……之伦,皆辩知闲达,溢于文辞”(《汉书·东方朔传》);又《汉书·循吏传》“江都相董仲舒、内史公孙弘、兒宽,居官可纪”,可见三人在武帝政治中的特殊地位。由这三人可进一步窥探武帝朝博士与“罢黜百家,独尊儒术”的关系。

三人中董仲舒最知名。《汉书》之《叙传》赞其“为世纯儒”,《董仲舒传》则论曰:“仲舒遭汉承秦灭学之后,六经离析,下帷发愤,潜心大业,令后学者有所统一,为群儒首。”朱子也说:“汉儒最纯者莫如董仲舒。”^①董仲舒之伟大,所以能为“群儒首”,为“纯儒”,一方面在于他为学官制度及举孝廉制度的建立,为经学尤其《春秋》学的发展作出重大贡献,其著作“皆明经术之意”(《汉书·董仲舒传》),但更主要的在于他能在经学中注重孔门儒学的真精神,追求“六艺之科”与“孔子之术”的合一。从儒家哲学看,他“从阴阳气论高度论证仁观念的源起及其存在之正当性”^②,构建了新的“天人合一”的仁学体系。虽张汉代言阴阳灾异之风,但对缺乏形上维度的孔孟儒学来讲,某种程度上也是一种推进;从政治思想看,力主尊孔,论行礼乐教化、限制并兼、盐铁归民、去奴婢、薄赋敛、省徭役、宽民力、轻刑罚诸项皆得孔孟精义^③。只不过此时武帝内外之政都是“多欲”之治,故武帝不能用董仲舒。其历任江都、胶西相后即去位归家,以修学著书为事。尽管朝廷有大议则遣使者及张汤向董仲舒求教,但朝廷感兴趣的只是其《春秋》经学,而非其传承的孔、孟之道^④。

其次是公孙弘。他亦以《春秋》为博士,从“学统”的角度讲地位却远不及董仲舒,但他由平民儒生直任至御史大夫、丞相,是武帝朝用世儒生的代表。这种经历正代表了官方儒学的平民化倾向,同时具有儒学“政统”上的重大象征意义。然而他虽有置博士弟子之功,又起客馆开东阁延贤人,对“孔子之术”也有一定程度认同,在“尊儒”上却实在乏善可陈。他不能坚守儒家立场,“不肯面折庭争”,“有所不可,不肯庭辩”的记载充斥于史,这正是儒门最不齿的“乡愿”型官员,文学所谓“面从之儒”。如武帝北筑朔方之郡,“数谏,以为罢弊中国以奉无用之地,愿罢之”(《汉书·公孙弘传》),这是孔孟思想的体现,但当朱买臣与之论难不能答后马上改变初衷附和之,所谓“曲学以阿世”,与董仲舒“为人廉直”形成鲜明反差。究其根本,他的为官理念是“习文法吏事,缘饰以儒术”(《汉书·公孙弘传》),与武帝的“内多欲而外施仁义”若合符节。因此他虽位列三公,怎能望不枉道取容的孔、孟于万一?又怎能望他开辟一个仁政王道,礼乐教化的局面?他又“性意忌,外宽内深”(《汉书·公孙弘传》),不遗余力迫害董仲舒、主父偃等儒者。董仲舒的不能用世与其排斥有直接关系。进而论之,公孙弘、董仲舒分别代表了武帝朝官方儒家的用世派、学术派。如两人能齐心并力促成儒家“政统”与“学统”合一,则“罢黜百家,独尊儒术”必将有大进展,但事实上二人却分裂了。这显示武帝朝以博士为代表的官方儒家不能真正完成“独尊儒术”^⑤。正如朱子感慨,“使合下便得个真儒辅佐,岂不大有可观?惜乎无真儒辅佐,不能胜其多欲之私”^⑥。

其次来看察举制。关于举贤良、文学,史载武帝“娄举贤良文学之士”(《汉书·严助传》),田蚡为

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷八七《礼四》,第2226页。

② 曾振宇:“仁者安仁”:儒家仁学源起与道德形上学建构——儒家仁学从孔子到董仲舒的哲学演进,《中国文化研究》2014年春之卷。

③ 参见李威熊:《董仲舒与西汉学术》,台北:文史哲出版社,1978年,第120—135页;张实龙:《董仲舒学说内在理路探析》,杭州:浙江大学出版社,2007年,第87—113页;王永祥:《董仲舒评传》,南京:南京大学出版社,2011年,第376—395页。

④ 武帝博士中尚有一例外。博士狄山谏“兵凶器,未易数动……今自陛下兴兵击匈奴,中国以空虚,边大困贫。由是观之,不如和亲”(《汉书·张汤传》),这“代表了一般儒生的看法”(韦政通:《董仲舒》,第207页),但在武帝以武力征服的大环境下没有空间。狄山亦被张汤目为“愚儒”。武帝遣狄山乘郭,月余匈奴斩山头。狄山不能行其道,境遇与董仲舒同。

⑤ 至于兒宽,影响不及董、公孙二人。他为御史大夫“以称意任职,故久无有所匡谏于上,官属易之”,大体走入公孙弘一路。当然也要看到“宽既治民,劝农业,缓刑罚,理狱讼,卑体下士,务在于得人心;择用仁厚士,推情与下,不求名声,吏民大信爱之……收租税,时裁阔狭,与民相假贷,以故租多不入”(《汉书·兒宽传》)。这正是履践儒家仁厚爱民的精神,开后来循吏之先。他是汉代第一名真正儒学意义上的循吏。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三五《历代二》,第3226页。

相“绌黄老、刑名百家之言，延文学儒者数百人”。盐铁会议上御史也说武帝“诏举贤良方正、文学之士，超迁官爵，或至卿大夫”（《盐铁论·刺复》）。依此应选举不少儒生入仕。考诸史籍，可见建元元年（前140）冬十月、元光元年（前134）夏五月及元光五年（前130）有过三次选举，其后则未见。所举之人今知有冯唐、辕固生、董仲舒、公孙弘、严助、邓公六人。冯唐、辕固生武帝初被征时已年九十余。邓公仅见《史记·袁盎晁错列传》，起家为九卿，一年即病免，其人可不论。董、公孙二人上文已详述^①。严助此人，虽《艺文志·儒家》有《庄（严）助》四篇，但其对尊儒似无更多贡献，他长于纵横之学。在建元三年（前138）力劝武帝救东瓯，持节发会稽兵浮海救之，开武帝对外用兵先例，故其人亦可不论。

相比贤良、文学科，孝廉是察举的主要科目，“为主要官吏的正途”^②，但此科设立后也未立刻担起选举重任，元朔元年（前128）冬十一月诏曰：“兴廉举孝，庶几成风……今或至阖郡而不荐一人，是化不下究，而积行之君子雍于上闻也。二千石官长纪纲人伦，将何以佐朕烛幽隐，劝元元？”（《汉书·武帝纪》）此时距孝廉科之设已过六年，官民却都还没有适应这种方式，积极性不高。尽管此时定不举孝察廉之罪，贯彻可能更有力，但整个武帝时代孝廉科影响似亦不大。两汉孝廉今可考者307人^③，武帝时孝廉或仅有王吉一人传世^④，更不见其时有人以孝廉至大官者，这应该不是偶然的。

总的来看，这一时期察举制还在草创阶段，功用有限。平心而论，相较五经博士学官，察举更能选拔接近“思想的”意义的儒者。对贤良、文学科而言，治诸子百家尤其申、商、韩非以及黄老之言者皆已不能入选，只有儒门中人符合条件。在当时情况下贤良、文学固然不能不通经，但实际上并无类似博士弟子需“通一经”的具体要求，只需“受策察问”（《汉书·武帝纪》）接受考察，优秀者即可出仕。可以选拔出富有学养、见识而不抱经守残的儒者。《汉书·艺文志》所谓“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”的伟大理想，一定程度上被寄托于这个制度。对孝廉科而言，“居乡里有廉清孝顺之称”^⑤，以道德为标准录用官员，则更可能选举到孔子最赞赏的“入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁”（《论语·学而》），及如伯夷“目不视恶色，耳不听恶声”（《孟子·万章下》）的力行孝悌清廉之人。应劭《汉官仪》引光武帝诏，孝廉四科取士“皆有孝悌、廉正之行”的“丞相故事”里又有“学通行修，经中博士”^⑥一条，对所举孝廉经学素养要求也较高。这又是孔子所谓“行有余力，则以学文”了。黄留珠的研究也指出“两汉孝廉的个人资历以儒者为最多”^⑦。因此贤良文学及孝廉两科正是官方吸引民间儒者的较好途径。然而这两科在武帝时的不兴，对比博士学官下经术之士的大起，说明了此时风气是“六艺之科”胜过“孔子之术”。这种状况直到武帝去世也没有变化。

明确了这一背景再来看盐铁会议，就更清楚此次会议在察举制发挥功能及民间儒学崛起上的意义。贤良、文学六十余人乃前一年下诏察举，就出身看，他们多数是居于乡间的平民知识分子，尤其文学，其论辩对手刺曰“发于畎亩，出于穷巷”（《盐铁论·忧边》），“内无以养，外无以称，贫贱而好义”

① 公孙弘先以贤良征为博士后被免，后又举贤良文学以策对第一拜为博士。董仲舒则先为博士后举贤良。汉代既被察举又为博士者始行于二人，后亦不乏其人。如王吉以郡吏举孝廉为郎，又举贤良为昌邑中尉，后病去官复征为博士；贡禹则以明经洁行征为博士、凉州刺史，病去官，复举贤良为河南令；师丹举孝廉为郎，元帝末为博士，后免，建始中州举茂才复补博士。不同察举科目之间多次察举，察举与博士的关系，都是值得进一步注意的课题。黄留珠指出“两汉的现任官吏能够按照各种察举科目被再察举升迁，这说明当时察举与对已任官吏之考课，并无严格区分”。见黄留珠：《秦汉仕进制度》，西安：西北大学出版社，1985年，第237页。

② 劳榦：《汉代察举制度考》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第17本，1948年，第116页。

③ 参见黄留珠：《秦汉仕进制度》，第106—147页。

④ 据《汉书·王吉传》，“王吉字子阳，琅琊皋虞人也。少好学明经，以郡吏举孝廉为郎，补若卢右丞，迁云阳令。举贤良为昌邑中尉”。王吉生年与贡禹接近，当在武帝元朔（前128—前123）间。武帝后期未见举贤良记载，其以贤良举当在昭帝时，则举孝廉当在武帝后期。

⑤ 范晔：《后汉书》卷五《安帝纪》，第211页。

⑥ 应劭：《汉官仪》卷上，孙星衍等辑，周天游点校：《汉官六种》，北京：中华书局，1990年，第125页。

⑦ 黄留珠：《秦汉仕进制度》，第143、148—151页。

(《盐铁论·毁学》),正是孟子所谓“无恒产而有恒心”的士;就地域看,来自三辅、太常及全国各郡国,具有广泛的地域代表性。他们深知各地民间因武帝“多欲”之治带来的民生疾苦。如盐铁国营致“贫民或木耕手耨,土糲淡食”之不便,对外征伐致“老母垂泣,室妇悲恨”(《盐铁论·备胡》)、“甲士死于军旅,中士罢于转漕”(《盐铁论·击之》)之惨状,酷吏“不本法之所由生,而专己之残心,文诛假法,以陷不辜,累无罪”(《盐铁论·申韩》)之冤屈陷害;就学识看,他们有丰富的六艺底蕴,非常熟悉且笃信孔孟之道,抱着“辅明主以仁义,修润洪业之道”(《盐铁论·复古》)的王道理想积极参与国政。这是武帝建立儒家化的察举制,然其功能长期不显以后,民间儒学利用这个制度的第一次集体发声。标志着民间儒者开始自觉加入官方政治建设。从这一角度讲这次会议也标志着汉代“罢黜百家,独尊儒术”进入一个新的阶段。

五、总结:西汉至新莽尊儒的四个节点

汉代“罢黜百家,独尊儒术”并非汉武帝一时一事完成,而是在若干要素互相影响、交替作用下,随政局、思想不断嬗变,经过漫长的历史演进形成的。考察西汉至新莽历史,有汉武帝前期、盐铁会议、元帝、王莽四个节点需特别注意。

第一节点是武帝前期察举、五经博士学官为主的官方政策,“罢黜百家,独尊儒术”的基本架构就此建立,但这“不意味着国家对儒学的崇奉已成定局”^①。出现了“六艺之科”与“孔子之术”的分离甚至对立,也排斥了民间儒者的参与。这些矛盾发展的结果是盐铁会议的召开。民间儒者走上前台并纠正了二者的对立,是为第二节点。详情前面章节已论及。

然而盐铁会议也没有真正完成尊儒。武帝后霍光秉政的二十年(前87—前68),虽多有缓和民生之举,“有儒家思想的气息”^②。然而“孔子之术”在官方却仍被排斥。霍光用人多用门下亲信如王祈、杨敞、蔡义等而不任儒者,如后来名儒魏相、萧望之等都不被用。作为托孤重臣,霍光对武帝“六艺之科”的传统则很重视,始元五年(前82)京兆尹隽不疑以《春秋》义果断收捕假冒卫太子者,霍光“闻而嘉之,曰:‘公卿大臣当用经术明于大谊’”(《汉书·隽不疑传》),夏侯胜以《洪范》预测昌邑王将被废,“光以此益重经术士”(《汉书·夏侯胜传》),但对“孔子之术”就态度不同了,霍光去世后霍山说“诸儒生多谗人子,远客饥寒,喜妄说狂言,不避忌讳,大将军(霍光)常仇之”(《汉书·霍光传》)。盐铁会议贤良、文学这类高谈孔孟理想主义的儒者不被他称许。这种态度与其政敌桑弘羊又有何不同?因此班固评价霍光“不学亡术,暗于大理”(《汉书·霍光传》)。所谓术,可以理解为“孔子之术”。

这种状况至宣帝亲政后继续保持,“罢黜百家,独尊儒术”无根本进展。史载宣帝(前74—前49年在位)“不甚从儒术”(《汉书·萧望之传》),又与太子论“俗儒不达时宜,好是古非今,使人眩于名实,不知所守,何足委任”(《汉书·元帝纪》),对儒者的鄙夷一如霍光。分别被举孝廉、贤良,又为博士通五经的大儒王吉抱“建万世之长策,举明主于三代之隆”向宣帝上书:

孔子曰“安上治民,莫善于礼”,非空言也。王者未制礼之时,引先王礼宜于今者而用之。臣愿陛下承天心,发大业,与公卿大臣延及儒生,述旧礼,明王制,驱一世之民济之仁寿之域,则俗何以不若成康,寿何以不若高宗?(《汉书·王吉传》)

这种制礼明王制、驱仁寿之域精神的来源除了六艺,更体现了孔门对礼乐教化的追求。然而宣帝“以其言迂阔,不甚宠异也”(《汉书·王吉传》)。这种“迂阔”与贤良、文学一脉相承。盐铁会议上丞相史讥刺贤良、文学“道迂而难遵”,御史也刺曰“迂而不径”(《盐铁论·论诽》)。众所周知,孟子以“迂阔”著称,“迂阔”是孔孟儒学理想主义的特征。宣帝的“不甚宠异”,正是其对“孔子之术”抱警惕与怀疑的体现,所以盖宽饶上书也说“方今圣道浸废,儒术不行”(《汉书·盖宽饶传》)。宣帝霸王道杂之,是

① 葛兆光:《中国思想史》第1卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,第388页。

② [日]西嶋定生:《秦汉帝国:中国古代帝国之兴亡》,第288页。

一位偏现实的帝王，“能理当时之务，而不能创远大之规”^①，无法对极具理想色彩的“孔子之术”有热情。相比之下，“六艺之科”取得立五经博士以来的最大发展：著名的石渠会议（前 51）召开，诸儒讲论五经同异。小夏侯《尚书》，大、小戴《礼》，施、孟、梁丘《易》，《穀梁春秋》等先后被列为博士。博士弟子员额也成倍增加。

但亦不能说宣帝时“孔子之术”无推进。此时循吏多出。《汉书·循吏传》所载五人中王成、黄霸、朱邑、龚遂都为官于宣帝时。黄霸任颍川太守，“力行教化而后诛罚，外宽内明得吏民心”，使“吏民向于教化，兴于行谊”；朱邑“廉平不苛，以爱利为行，未尝笞辱人。存问耆老孤寡，遇之有恩，所部吏民爱敬焉”；龚遂提出“治乱民犹治乱绳，不可急也；唯缓之，然后可治”（《汉书·循吏传》）。此外还有韩延寿为官“教以礼让，接以礼意”，“上礼义，好古教化，所至必聘其贤士，以礼待用，广谋议，纳谏争”（《汉书·韩延寿传》）。这些政风不就是贤良、文学礼乐教化理想的实践么？这些循吏与“孔子之术”间是余英时所言的“小传统”与“大传统”互动的关系。他们是传播“孔子之术”“一批最重要的先驱人物”，“与原始儒家教义之间的一致性已达到了惊人的程度”，而“终司马迁之世，积极从事于教化工作的循吏尚未成为普遍的典型”^②。此外，这些人中黄霸、朱邑二人是举贤良出身，龚遂则以明经为官。这些儒学地方官员的出现，是盐铁会议以来儒家思想影响在基层及民间不断扩大的证明，也是察举制在发扬“孔子之术”的表现。

在这种“大传统”与“小传统”互动，尤其“小传统”向“大传统”不断渗透下，至元帝（前 49—前 33 年在位）时“罢黜百家，独尊儒术”取得新进展，是为西汉“尊儒”的第三节点。元帝“柔仁好儒”，“好儒术文辞，颇改宣帝之政”（《汉书·匡衡传》）。即位即征王吉、贡禹，这是一个巨大的变化。虽王吉不久去世，而举贤良出身的贡禹本孔孟儒家对政治多有匡正。及至永光二年（前 42）善说《诗》的博士给事中匡衡上书：

臣愚以为宜一旷然大变其俗……昭无欲之路，览六艺之意……以崇至仁，匡失俗，易民视，令海内昭然咸见本朝之所贵，道德弘于京师，淑问扬乎疆外，然后大化可成，礼让可兴也。（《汉书·匡衡传》）

此处览六艺、崇至仁、弘道德、成大化、兴礼让的移风易俗精神，再度追求“六艺之科”与“孔子之术”合一。王吉、贡禹、匡衡是察举制与五经学官制度的产物，是“历史的”与“思想的”两种要素兼具的儒者。宣帝不能用王吉，元帝则能用匡衡。元帝多行宽政，如罢苑囿，假田与贫民，罢齐三服官、北假田官、盐铁官、常平仓，对“孔子之术”的认同与宣帝不可同日而语。西嶋定生指出：“盐铁会议时，那些曾被认为是脱离现实的儒者们的空想、根本不被寄予希望的提案，到了元帝时期，虽然未能被全部采用，但其中一部分被确切地实施了。”^③关于这一点，我们同样可从其诏书得到证明：《汉书·元帝纪》所载诏书中“民渐薄俗，去礼义，触刑法”，“德不能覆，而有其刑”，“崇敬让而民兴行，故法设而民不犯”，“德薄明晦，教化浅微”等语，发挥儒家礼义、德、敬让、教化等理念，这在武、昭、宣诏书中是很少见的。这也正是其接受“孔子之术”细微却又可谓显著的表现。此外，元帝之时六艺之学仍然顺其既有之势不断推进，《京氏易》被立为学官，能通一经者皆复，博士弟子设员千人，又在郡国置五经百石卒史。由此可见元帝对“六艺之科”与“孔子之术”都是同等重视的。因此可以说到此时，“罢黜百家，

① 吕思勉：《秦汉史》，第 141 页。

② 余英时：《汉代循吏与文化传播》，《士与中国文化》，第 144、151、155 页。严延年用刑刻急号“屠伯”，遭其母“幸得备郡守，专治千里，不闻仁爱教化，顾乘刑罚多刑杀人，欲以立威，岂为民父母意哉”（《汉书·酷吏传》）的严厉训斥。另，大、小传统的论述，参见陈来：《儒家思想的根源》，《陈来自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1997 年，第 42—44 页。

③ [日]西嶋定生：《秦汉帝国：中国古代帝国之兴亡》，第 346 页。

独尊儒术”才基本达到。学界普遍认同的元帝时“儒教作为国家正统思想的地位得以确立”^①之说,无疑有相当合理性。

由此而下就到新莽时期(9-23),是为汉代尊儒的第四个节点。王莽极重六艺,为安汉公时即奏起明堂、辟雍、灵台,为学者筑舍万区。立《左氏春秋》、《毛诗》、逸《礼》、古文《尚书》为学官,又立《乐经》博士,增加博士员至每经各五人。即真后设六经祭酒各一人。上下奉六经为准绳,“朝臣论议,靡不据经”,“锐思于地理,制礼作乐,讲合六经之说。公卿旦入暮出,议论连年不决”(《汉书·王莽传》)。同时他受孔孟儒家影响也极深,如推尊孔子、行王田私属、德怀四夷等,“承汉末思潮而远承先秦儒家”^②。由此看,王莽继承元帝“六艺之科”与“孔子之术”并重而有推进,“罢黜百家,独尊儒术”达到新的高度。然而他出于现实需要,又制定了许多违背儒学的政策,学术信仰与政治利益纠缠不清。如五均、六筦制源于武帝盐铁酒国营、均输平准,长期以来遭儒者反对。为了解决这种矛盾,他从羲和鲁匡之议以《诗》“无酒酤我”,及《论语》“酤酒不食”来为酒榷张目,又下诏说“夫《周礼》有賒、贷,《乐语》有五均,传记各有筦焉,今设诸筦者,所以齐众庶,抑并兼也”(《汉书·食货志》)。这继承的不仅是武帝“稽古考文”一套,仍是“六艺之科”高于“孔子之术”,同时也继承了桑弘羊一派以“六艺之科”来对抗“孔子之术”的理路,并有过之而无不及,《汉书·王莽传》所谓“莽诵《六艺》以文奸言”。肆意复古不顾民生疾苦到极点,走向儒家政治的反面,造成其迅速倾覆。

回顾上述四个节点,可以看到儒家政治存在“六艺之科”与“孔子之术”两条主线。尽管二者时有会合之势,但始终没有能很好地合二为一,汉代政治走上了博士学官引领的经学化道路。代表“孔子之术”的察举制,尤其举孝廉虽渐入轨道,也确实出现了一些秉持“孔子之术”的官员,除上文所举诸人外,如鲍宣明经、孝廉出身,以悲天悯人之心论民有“七亡七死”,龚胜三举孝廉居谏官,数上书言百姓贫,盗贼多,吏不良,风俗薄不可不忧。但总的来讲,察举并未制度化地担负起弘扬“孔子之术”的使命。因为所举者也多以经术自任,走上“六艺之科”一路。如京房举孝廉为郎,以说《易》闻名。孟喜、杜邺、师丹等人亦如此。这是当时察举制下的常态。此外,“明经”科渐起。此科设置具体时间不详。眭弘以明经为议郎,龚遂以明经至昌邑郎中令,蔡义以明经给事大将军莫府,皆在昭帝之世。此科或武帝时即设。专立此科“更说明经学在汉代政治上居于重要地位”^③。“明经”甚至成了孝廉科的主要选举依据,有学者指出汉武帝后“孝廉多以明经进。西汉一代,明经实际上是察举孝廉的主要标准”^④。一言以蔽之,儒家化的察举制没有能跳出儒家化的五经学官规模之外。我们不否认汉儒在传承古代经典方面所发挥的重要历史价值,然而儒者以礼乐教化、仁政王道平治天下的精神,不能盖过对这些经典的机械推崇及由此带来的功名利禄。《汉书·儒林传》载:“严彭祖为宣帝博士,至河南、东郡太守。以高第入为左冯翊,迁太子太傅,廉直不事权贵。或说曰:‘天时不胜人事,君以不修小礼曲意,亡贵人左右之助,经谊虽高,不至宰相。愿少自勉强!’彭祖曰:‘凡通经术,固当修行先王之道,何可委曲从俗,苟求富贵乎!’彭祖竟以太傅官终。”像严彭祖这样以“通经术”为“修行先王之道”,不委曲从俗苟求富贵者,在这个经学崇拜的时代真是寥寥少有。在此大环境下,即使有如董仲舒、贤良文学辈能“修行先王之道”者,也不能真进用,而即若真如王莽贵而有天下者,又不能真行其道。王莽悲剧性的结局,标志着汉儒以“孔子之术”治国理政的失败。正如钱穆先生感慨,这“不是王莽个人的

① [日]渡边义浩撰,仙石知子、朱耀辉译:《论东汉“儒教国家化”的形成》,《文史哲》2015年第4期。渡边义浩引平井正士《汉代儒家官僚对公卿阶层的渗透》:“自设置太学到武帝退位的37年间,儒家渗透到公卿阶层的比率大约只有1.9%左右,程度十分有限。但到元帝时,高峰时期儒家的人数竟达到公卿阶层总数的26.7%。可见儒学在元帝时期首次取得了支配地位。”

② 阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社,1996年,第388页。

③ 黄留珠:《秦汉仕进制度》,第190-191页。

④ 详见安作璋、熊德基:《秦汉官制史稿》(上),第371页。劳榘详列两汉“由明经为州郡县吏或为州郡县吏再通经术”被举孝廉者16人,“由儒生被察举”者53人(《汉代察举制度考》,第110-112页)。

失败，是中国史演进过程中的一个大失败”^①。

及至东汉，经学主导政治的传统愈加深入。“在东汉初期，东汉政权枢机要官的70%以上是有儒教教养的人士。将这一数字与儒教渗透最盛期的西汉元帝时的27%相比，可以明显看出东汉时期儒教向中央官僚阶层渗透程度之深”^②，但此时儒者沉浸在今古文之争及对六经的章句训诂中，“务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体”（《汉书·艺文志》），严守师法家法，逐渐造成“累世经学”的门第。又有“清议”之起，品鉴人伦，放言高论，嘘枯吹生。除王符、仲长统等少数人外，绝少人能注意到一般民生疾苦，更不能求根本上的改变。举孝廉为主的察举制更与经学大族结合，成为其仕进的重要凭借，而察举“选举不实，邪佞未去，权门请托”^③的倾向也越来越显著。“既不能昭练贤鄙，然又劫于贵人之风指，胁以权势之属托，请谒填门，礼贽辐辏”^④，察举制成了沽名钓誉、请托营私的工具^⑤，并逐渐与门第合流，甚至出现如《曹全碑》所载“四世孝廉”的状况^⑥。此格局遂导致民间儒学与官方的互动逐渐隔绝。汉代“尊儒”，所尊只是庄子所称“先王之陈迹”，而非“其所以迹”，“思想性”的儒学不能兴，顾炎武所谓“师儒虽盛而大义未明”^⑦，当然也就不能解决政治上的实际问题。东汉末年，政治、社会、民族危机总爆发，钱穆先生指出：“大一统政府逐渐腐败，此亦因儒家思维未能发挥尽致。”^⑧所谓“未能发挥尽致”，根本正在“思想的”儒学在经学掩盖下不能行其道。汉末党人以“依仁蹈义，舍命不渝”^⑨的壮烈也不能挽狂澜于既倒。伴随政治坍塌，经学也坍塌了，士人由尊“六艺之科”一变而为尊“老庄之学”，化机械的信古守经为玄虚的见独适己。其后五胡乱华天下大乱，分裂割据数百年，佛教思潮趁势兴起，深刻影响了南北朝隋唐历史与思想。一直到唐末两宋，士人才重新思考“孔子之术”的价值。宋代以二程与朱子为代表的儒者在“《诗》、《书》、六艺之文，与夫孔、孟之遗言，颠错于秦火，支离于汉儒，幽沉于魏晋六朝”的情况下，给予孔孟儒家新的审视，“度越诸子，而上接孟氏”，“格物致知为先，明善诚身为要”^⑩，建构了新的儒家政治哲学，“孔子之术”在政治领域进入了一个真正意义上的复兴阶段^⑪。

[责任编辑 李梅]

① 钱穆：《国史大纲》，第153页。

② [日]渡边义浩：《论东汉“儒教国家化”的形成》，仙石知子、朱耀辉译，《文史哲》2015年第4期。

③ 范晔：《后汉书》卷二《孝明帝纪》，第98页。

④ 王符著，汪继培笺，彭铎校正：《潜夫论笺校正》卷二《本政》，北京：中华书局，1985年，第93—94页。

⑤ 钱穆说“道德乃人人普遍所应有，并非可以争高斗胜。若专以道德来分别人高下，便造成社会上种种过高不近人情的行为，而其弊且导人入于虚伪”（《国史大纲》，第190页）；西嶋定生指出，“以孝廉这种道德的标准来采用官吏，反过来讲，就是用利益来引导道德的最终走向。因此，出现故意卖弄孝举、假装廉洁的现象，也就不足为奇了”（《秦汉帝国：中国古代帝国之兴亡》，第482页）。

⑥ 《邰阳令曹全碑》，徐玉立主编：《汉碑全集》第五册，郑州：河南美术出版社，2006年，第1773页。

⑦ 顾炎武著，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点：《日知录集释》卷一三《两汉风俗》，上海：上海古籍出版社，2006年，第752页。

⑧ 钱穆：《国史大纲》，第355页。朱子论汉唐三代曰：“所谓‘人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中’者，尧、舜、禹相传之密旨也……夫子之所以传之颜渊、曾参者，此也；曾子之所以传之子思、孟轲者，亦此也……但以儒者之学不传，而尧、舜、禹、汤、文、武以来转相授之心不明于天下……此其所以尧、舜、三代自尧、舜、三代，汉祖、唐宗自汉祖、唐宗，终不能合而为一也。”见朱熹：《答陈同甫八》，《晦庵先生朱文公文集》卷三六，清同治十二年（1873）六安涂氏仿嘉靖壬辰本校刻本，第25a—27b页。

⑨ 顾炎武著，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点：《日知录集释》卷一三《两汉风俗》，第752页。

⑩ 脱脱等撰：《宋史》卷四二七《列传一八六·道学一》，北京：中华书局，1977年，第12710页。

⑪ 赵寻指出，“赵宋之世作为中国文明的高峰却是举世公认的。而汉唐则虽因缘际会，以一时之力霸，然‘上无教化，下无廉耻’（范祖禹），一霸即永入衰落。只有认识到这一点，我们才能接受基于社会的物质与精神同步发展、社会进步与个人价值共同实现意义上的、真正的‘文明史’”。赵寻：《孟子：儒学普遍主义的可能与基础》，《文汇报》，2017年1月20日，第7、8版。

basic force for the duration and reform of ancient Chinese society. The dictum that “while the water can carry a boat; it can also overturn it” said by Emperor Taizong of Tang, is just a high summary of such social law.

Election by Voting in Western Constitutionalism

vs. Election through Nominating in Confucian Government in Humanity

Xie Wenyu

In Chinese scholarship there have been much discussion about western constitutionalism in which political leaders are elected by voting. Meanwhile, the Confucian system of electing political leaders which had been practiced in Chinese history have almost been ignored. In this paper, for convenience, I would brand these two political systems respectively the voting election and the nominating election. They are based on two different principles of justice, that is, conceiving the general will by votes, and presenting human will through the Dao of junzi. The voting election sees votes as the determining factor, ignoring the voter's consciousness of responsibility, and therefore excluding the possibility that the so-called general will may be evilly expressed. The nominating election regards human will as the foundation of government, demanding the political leaders to maintain themselves as junzi, respecting the heavenly endowment and pursuing to understand human will. Yet, the uncertainty of the understanding of human will allows the structural corruption in the nominating election system. In a paralleling comparative study between the voting election and the nominating election, in the regard to electing political leaders, may help us understand the basic principles and executive patterns within governmental models between West and East.

A Historical Examination of “Removing Hundreds of Schools of Thought and Respecting Confucianism Exclusively”:

Focusing on the Division and Combination of “Six Arts” and the “Art of Confucius”

Yang Yong

On the political level of Han dynasty, there are two main lines: the “historical” “six arts” and the “mental” “art of Confucius.” During the early age of Emperor Wu of Han, based on confucianized Chaju system and doctoral officers of the five “Jing”, institutional foundation of “respecting Confucianism” was established. However, in the age of Emperor Wu, it appeared that “six arts” and the “art of Confucius” diverged and were even opposite to each other, which prevented folk Confucian entering official position. The contradiction developed and ended with the Salt and Iron Conference held after the death of Emperor Wu, even after which the “six arts” tended to combining with Legalism, resulting in the “new politics of Qin,” and challenged “Confucianism respecting.” But at the same time, the folk Confucian who were elected by Chaju came to the political stage through the conference, which to some extent restrained the opposition between the two and marked the new stage of “removing hundreds of schools of thought and respecting Confucianism exclusively.” Although the “six arts” and the “art of Confucius” in the later years of Emperor Yuan and Wang mang constantly tried to blend, they didn't manage to integrate well at last. Wang Mang's politics complimented the two extremely, but in fact they ended with diverging badly. That the “six arts” was more important than the “art of Confucius” became a prominent feature of Han politics.

A Rewritten Political Timing: Again on the Founding Time of the Khitan Empire

Miao Runbo

The founding time of the Khitan Empire in the literature system of the Liao is the year 907, which contradicts historical facts. However, the historical narrative on this political time seem holistic and systematic, so it was not a result of the historians' negligence but of a deliberated choice. In fact, there have been two very different writings in the official history of the Khitan dynasty: the account of “Junji Taiyi appeared several times” in the Taizu Ji of the *Liaoshi* was an auspicious rumor created by the Han Chinese counsellors around Abaoji on the eve of the first year of Shence era (916), which reflects the original historical event; the other records we usually use have been completely rewritten by the later historians, real and original date of the