



中國思想史研究叢書  
Book Series: History of Chinese Thought

9

# 漢代儒學別裁

帝國意識形態的形成與發展

林聰舜 著

 臺大出版中心  
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

科技部人文社會科學研究中心補助出版

# 目次

自序	vii
<b>第一章 漢代儒學的一個側面</b>	
——思想、統治與權力運作	001
一、漢代儒學的時代課題：論述為帝國需要的統治思想	001
二、漢代儒學研究回顧與本書對漢代儒學採取的立場	006
三、如何看待莊嚴的儒學論述背後蘊藏的權力關係	015
四、本書的幾個論述重點	017
五、小結	030
<b>第二章 叔孫通「起朝儀」的意義</b>	
——劉邦卡理斯瑪支配的轉變	033
一、前言	033
二、打天下時期的劉邦：卡理斯瑪式(charismatic)的領袖	037
三、卡理斯瑪支配的衰落：「起朝儀」的必要性	042
四、「朝儀」出現的積極意義	044
五、小結	049
<b>第三章 陸賈「逆取順守」觀念新探</b>	
——建立帝國的深層穩定機制	053
一、前言：漢帝國「逆取順守」統治方向的奠立	053
二、「以順守之」的深層義涵：統治階層領導權的擴大	056
三、仁義、經藝、倫理教化與「以順守之」的結合： 帝國深層穩定機制的建立	062
四、「士」角色的重新認知： 作為帝國深層穩定機制組成要素的「士」	064
五、小結	070

<b>第四章</b>	<b>《韓詩外傳》論「士」</b>	
	——《詩》教、造士與儒士共同體的建立——	073
一、	前言	073
二、	秦綱絕維弛後儒士的憤激及面對新帝國的興奮情緒	075
三、	興奮情緒的另一面：新帝國政治情勢下儒士的壓力	079
四、	「士」處境的反省與「造士」： 儒士的機會、壓力與群體力量的搏聚	084
五、	經義、修身、士節與「士」的自負： 儒士共同認同的強化	086
六、	進入統治體制，積極參與帝國政治： 「仕」的優位選擇	091
七、	「士」集團力量的建構：士之重、師之尊與友之助	094
八、	君求於臣，甚於臣求於君的君臣關係定位： 「士」對保有政治上獨立人格的奮鬥	098
九、	小結	100
<b>第五章</b>	<b>「禮」世界的建立</b>	
	——賈誼對禮法秩序的追求——	105
一、	前言	105
二、	賈誼建立「禮」世界的現實目的	107
三、	賈誼論「禮」與「法」的關係	115
四、	俗世世界的改造：賈誼的「禮」與文化秩序	123
五、	帝國意識形態的雛型： 賈誼的「禮」扮演的歷史角色	126
六、	小結	134

## 第六章 帝國意識形態的建立

- 董仲舒的儒學—— 139
- 一、前言：「更化」以建立儒學為主導的新統治秩序—— 139
- 二、建立新的帝國意識形態的必要性—— 141
- 三、帝國意識形態應扮演的功能—— 145
- 四、尊儒與意識形態控制—— 149
- 五、「六藝之科、孔子之術」的新詮釋—— 153
- 六、尊君與大一統—— 155
- 七、普同世界觀的建立：  
儒家理論與陰陽五行宇宙圖式的結合—— 158
- 八、日常行動的指引：「三綱」等倫理原則—— 167
- 九、調和不同階級的利益—— 172
- 十、小結—— 175

## 第七章 西漢郡國廟之興毀

- 禮制興革與統治秩序維護之關係之一例—— 181
- 一、前言—— 181
- 二、高、惠帝時期郡國廟之建立：  
透過制度神聖化出身寒微的統治家族之一環—— 183
- 三、武帝時期對郡國廟制的挑戰：  
從「繫海內之心」到皇室內部矛盾的出現—— 190
- 四、元帝時期的罷郡國廟之議：  
經學理想與現實完美結合的典型範例—— 198
- 五、小結—— 209

<b>第八章 帝國意識形態的重建</b>	
——扮演「國憲」基礎的《白虎通》思想——	213
一、前言	213
二、章帝制定「國憲」的努力與白虎觀會議的召開	214
三、《白虎通》出現的歷史要求	219
四、扮演帝國意識形態的《白虎通》思想	229
五、帝國意識形態的發展：	
《白虎通》與董仲舒儒學的異同	251
六、小結	259
<b>第九章 結論</b>	263
<b>引用書目</b>	271
<b>人名列表</b>	293

## 自序

這部書是以儒學發展成為漢帝國意識形態之核心為主軸，探討此一發展過程前後所呈現的某些面相，特別是在此過程中，儒學有哪些特質讓它成功扮演帝國意識形態的角色？又是如何自我調整，使其得以在長期思想競逐中勝出？此外，本書也特別留意莊嚴的儒學論述背後蘊藏的權力關係，諸如經學理想、帝國統治、儒者利益之間互相依賴又互相牽制的關係。本書除結論外，共分八章，分別處理漢代儒學扮演帝國意識形態核心的幾個重要階段的問題，全書在長達二十年的漫長歲月中分別寫成，現加以整理、修訂、改寫，算是留下個人在清華大學中文系教學研究的腳印，更希望能成為兩漢思想史研究的墊腳石。

「意識形態」(ideology)的術語在法國大革命後出現，由特拉西(Antoine Destutt de Tracy)在一七九七年提出來，但此一術語到馬克思(Karl Marx)以後才流行起來。在馬克思主義的初始階段，「意識形態」概念具有貶義，馬克思與恩格斯(Friedrich Engels)合著的《德意志意識形態》(*The German Ideology*)，就把占支配地位的觀念系統稱作「意識形態」，認為「意識形態」是錯誤的意識，把社會狀況表現成受某個集體利益和喜好歪曲的形式。從這個意義看，所有的思想家、宗教家、政治綱領的制定者都可能是意識形態專家。馬克思有關「意識形態」的理論後來受到各種修正與補充，它可以是科學的，可以是非評價性的(nonevaluative)，「意識形態」的意義大為豐富。

本書以《漢代儒學別裁——帝國意識形態的形成與發展》為題，但對「意識形態」一詞的使用，儘量採取描述性的意義，對漢代儒學的成就與儒者的人格表現，亦絕未貶低，這是首先要聲明的。書中用了一些西方社會學家的觀念，諸如韋伯（Max Weber）的「正當性」（legitimacy）觀念、葛蘭西（Antonio Gramsci）的「文化霸權」（hegemony）觀念、阿爾文·古爾德納（Alvin W. Gouldner）的「文化資本」（culture capital）觀念、傅柯（Michel Foucault）的「紀律」（discipline）觀念、阿圖塞（Louis Althusser）的「鎮壓性國家機器」（repressive state apparatuses）與「意識形態國家機器」（ideological state apparatuses）觀念等，其中多位具有新馬克思主義的背景，但筆者絕非其信徒，這也是必須聲明的。筆者在論述過程中有時借用他們的理論架構，是因為在深入漢代儒學背後隱藏的權力關係，探討儒學為漢帝國建構帝國意識形態時，這些理論架構會使詮釋工作進行更順暢、表達更清晰。此外，亦有助於將文獻表面未明顯說出，也不在作者的意向之中，卻隱藏在字裡行間裡，存在於理論結構或「理論框架」（problematics）中的問題從深處拖出來，清楚地呈現。至於本書所有的論述基礎與詮釋的推展，完全立基於與討論對象有關的材料（當然也使用了出土的材料），這也是必須聲明的。

從孔、孟開始，儒學就強調個人的道德內在生活，強調某種精神境界的追求與實現，在此一價值取向，心性之學確實是儒學很重要的構成成分。然而，不管是「修齊治平」或「內聖外王」，儒學也強調其王道或人文文化成的理想，因此如何在政治社會領域扮演積極的角色，也是儒學重要的面向。尤其到了漢代，儒學逐步成為體制的重要組成要素，儒者逐步取得現實權力，在儒學逐步發展成為帝國意識形態之核心的過程中，儒學論述背後蘊藏的權力關係必

然是錯綜複雜，值得深入探討。而儒家理想如何堅持下去？如何修正？如何與現實結合？本書也嘗試提出解釋。儒學固然具有崇高的理想性格，也以其道德理想激勵一代又一代的士人投入其懷抱，然而，儒學不但需要不斷證明自己精神境界與文化理想上的吸引力，也必須不斷證明它有助於維護統治秩序，士人才有機會與帝國體制結合在一起，成為帝國穩定不可或缺的一部分，也才不會喪失改造世界的舞臺。本書各章中，透過不同儒者別出心裁的論述，可以看到儒者如何與時俱新，將儒學論述成合乎現實、主宰歷史發展的思想；也可以看到儒者在論述儒學成為帝國意識形態的過程中，常自覺或不自覺地反映了自身階級的利益。當然，也可以看到儒者在與現實權力周旋的過程中，如何苦心孤詣留住儒學的些許理想。儒學的不斷自我轉化、重新論述，也就成為儒學生存發展必然表現的樣態。

由於筆者為學貪多務得，教學之暇除了從事漢代思想的研究外，也同時從事《史記》、明清儒學與魏晉玄學的研究，生也有涯而知也無涯，這部書的稿子前後居然花了二十年的時光，但每一章書稿卻也留下我在清華中文系的生活印記，清華大學是我讀完學位後長期服務的單位，在我的教研究生涯中，除了出國研究、講學外，所有時間都在清華渡過，這是我一生中很重要的歲月，修訂過程中，許多師友論學的美好回憶常一一浮現出來，今雖斗換星移，但藉此修訂的機會打開塵封已久的美好記憶，算是意外的收穫。

各章的初稿依序曾分別發表於《清華中文學報》、《哲學與文化》、《先秦兩漢學術》、政大中文系《第六屆漢代文學與思想學術研討會論文集》、《清華學報》、《大陸雜誌》、中國人民大學《先秦、秦漢史》雙月刊、國科會人文處·中央研究院中山人文社會科



學研究所《哲學論文集》。其中有關陸賈、《韓詩外傳》、《白虎通》的研究曾獲得國科會專題計畫補助；有關董仲舒的研究曾獲得傅爾布萊特基金會（Fulbright Foundation）一年補助，於普林斯頓大學東亞研究學系完成。另外，有關董仲舒的論文曾獲得國科會優等研究獎（舊制），有關叔孫通、賈誼、《白虎通》，以及西漢郡國廟興毀的論文，曾分別獲得國科會甲種研究獎（舊制），謹此致謝。

感謝不具名審查委員與臺大出版中心《中國思想史研究叢書》主編鄭吉雄教授與伍安祖教授的寶貴意見，使本書加強了一些原本忽視的論述。

謹以此書獻給已過世的父母，紀念這對勤樸的鄉下人辛苦養育一群幼小長大成人的艱辛歲月，父母的愛是我奮鬥向上時永不匱乏的甘泉。此書順利完成也要感謝內人美鈴，感念我們從學生時代就一起相處的美好日子。內人也在學界服務，雖不是孜孜矻矻的學究，但穎悟善解，不但是我生活上的好伴侶，也在長年談古論今過程中讓我得到心神上很大的快慰，頗得古人所說的「輒覺形神超越」之樂。本書的順利完稿，內人提供的觸發與激盪，無形中發揮很大的助益。

這部書的研究對象由西漢帝國肇建時期的叔孫通、陸賈，一直到東漢章帝時期的《白虎通》，討論了很多儒學發展的重要議題，疏漏之處恐難避免，博雅君子，幸垂教焉。

林聰學

二〇一三年三月於新竹清華園

# 第一章 漢代儒學的一個側面

## ——思想、統治與權力運作

### 一、漢代儒學的時代課題：論述為帝國需要的統治思想

秦帝國（221-207 B.C.）十餘年之間就土崩瓦解，帶給漢代統治者與儒者很大的震撼，面對新帝國的建立，隱忍多時，堅持信念以待剝復的儒者更堅定他們對經學義理與儒家理想的堅持。<sup>1</sup>而秦綱解紐後，儒者的活動空間確實也瞬間變得大為寬廣，他們懷抱歡欣鼓舞的期待心情，迎接新帝國的降臨。《史記·儒林列傳》謂：

故漢興，然後諸儒始得脩其經藝，講習大射鄉飲之禮。叔孫通作漢禮儀，因為太常，諸生弟子共定者，咸為選首。於是喟然歎興於學。<sup>2</sup>

「喟然歎興於學」標明儒學（經藝）開始發揮其吸引力，也標明儒者可以歡欣鼓舞地期待新帝國對儒學態度的轉變。然而，漢帝國建立，進入「治天下」的階段，儒者必須持續證明儒學對帝國的貢獻，

<sup>1</sup> 徐復觀認為，《禮記》中的〈經解〉與〈學記〉都出於秦時儒生或博士之手，並認為在秦統一天下後，儒生曾作過一番文化上的奮鬥，為秦的法家政治所不容。見徐復觀：〈先漢經學的形成〉，《中國經學史的基礎》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁47-49。

<sup>2</sup> 〔西漢〕司馬遷：《史記·儒林列傳》，《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1985年），卷一二一，頁3117。

能融入形塑、改造帝國的過程。在「以秦為鑑」，尋找替代嚴刑峻罰的治國方略成為共同的思維模式下，儒學德治教化的理念，以及穩定體制的功能，確實很容易論述成帝國需要的統治思想。

新建立的漢帝國懼怕「曩之為秦者，今轉而為漢矣」，<sup>3</sup>重蹈秦覆滅的覆轍；儒者也積極尋找長治久安之策，並試圖提供答案，「逆取順守」、「攻守之勢異也」，幾乎成為共同的認知。後來儒者逐步進入體制，扮演論述帝國意識形態需求的角色愈來愈重要，儒學論述的層面也愈來愈多元，並且在「漢承秦制」的政治現實下，積極變秦、改制、更化，試圖帶來新氣象，做出更根本的改變。當然，終漢之世，均難完全擺脫法家精神與制度的制約。<sup>4</sup>

就儒學提供帝國長治久安之策的時代需求而言，漢代儒者以儒家倫理與德治教化為核心，推闡運用到很多層面。其中儒家倫理以廣義的「禮治」為核心，要求建立秩序節度，儒家倫理從家族中的關係，可以延伸到廣義的建立上下尊卑秩序，並運用當時盛行的陽尊陰卑的觀念，這樣就可對當時帝國統治迫切需要的尊君卑臣、強幹弱枝、大一統等強化皇權的措施提供儒家倫理的基礎，並且運用到諸如朝儀與郡國廟制等國家禮制的論述。「三綱五常」等儒家倫理綱領的出現與發展，也具體說明儒家倫理如何論述成帝國需要的統治思想。

德治教化一直是儒者堅守的基本價值，這些訴求也是檢驗統治

<sup>3</sup> [西漢] 賈誼：〈治安策〉，[東漢] 班固著，[唐] 顏師古注：《漢書·賈誼傳》，《新校本漢書集注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1979年），卷四十八，頁2244。

<sup>4</sup> 有關西漢「儒學的法家化」或「陽儒陰法」的問題，可參看余英時：〈反智論與中國政治傳統〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁31-46。

權力是否具有「正當性」的重要標準。德治教化包含了愛民、養民、安民與反對過度剝削等關懷生民休戚的最基本訴求；也包含儒者轉化俗世界成為理想的文化秩序，移風易俗，對人心隱微處與社會秩序做一根源性改造的永恆理想。漢代出現很多「循吏」，扮演類似「師」的功能，正反映他們對文化理想或文化秩序的追求，以及對儒家教化理念的支持。<sup>5</sup>循吏不一定是純乎儒者，其中有些循吏更不是出身儒生，但同樣實踐並傳播了儒家的政治與文化理想，班固也在《漢書·循吏傳》中給予極高的評價。然而，理想的德治教化秩序並不是與現實的政治秩序脫離的，一旦德治教化秩序的基礎穩固了，現實的政治秩序也會趨於穩固，也就是最穩定的統治是透過德治教化的統治，德治教化秩序可以視為帝國深層的穩定機制。透過這樣的論述，漢代儒者將德治教化理想與提供帝國長治久安之策，做出美好的結合，提升了儒學扮演帝國意識形態的高度與深度。

在對待儒士的態度上，新的漢帝國雖遠比秦帝國友善，但大一統的專制政體漸趨穩定以後，在君臣懸絕的權力結構下，很多儒者難免感受到「士」的卑微，「悲士不遇」也就成為漢代士人作品中屢見不鮮的感嘆。當儒士更有機會接近權力核心時，也會面對直道而行與曲學阿世的困難抉擇，社會上必然會隨之出現不同的儒士類型，這雖蘊含理想與現實衝突的成分，但也不宜以道德判斷截然二分，就如以「諛」著稱的叔孫通、「曲學阿世」的公孫弘，儒學造詣雖不如剛直方正的董仲舒博大精深，但他們在改造朝廷用人結構，推動儒學成為帝國統治思想的歷史進程上，仍然扮演重要的角色。

<sup>5</sup> 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987年），頁167-258。

漢代儒學除了要面對漢初黃老政治當令的鬥爭外，也要面對「漢承秦制」的政治現實。儒者雖批評法家過度嚴酷的措施，但法家思想與制度是具體存在的事實，而且傳統的儒學並不能完全解決新帝國面對的問題，漢宣帝（73-49 B.C. 在位）一直到儒術取得獨尊地位已久時，仍公然宣稱：

漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎！且俗儒不達時宜，好是古非今，使人眩於名實，不知所守，何足委任？<sup>6</sup>

霸道是專制立威、重法重刑。面對以霸道為骨幹的政治現實，如何以儒家思想來吸納、改造法家思想與制度，也就是以儒學消化法家，成為有效的統治思想，發揮更大的主導帝國統治的影響力，也是漢代儒學的重要課題。<sup>7</sup>

陰陽家的天人感應、陰陽災異之說，以及與此有關，於西漢末年以降風行的讖緯思想，其宇宙圖式是漢代人普遍接受的世界觀，所以漢武帝對賢良文學的策問頗重視天人與災異的問題。因此儒者建構帝國意識形態時，如何正視陰陽五行的天人理論，以此來建構系統論宇宙圖式，<sup>8</sup>以當時人普遍認同的世界觀增強其說服作用，也是漢代儒學論述為帝國統治思想的重要課題。

漢武帝（140-87 B.C. 在位）於建元五年（136 B.C.）立五經博士，經學成為官學，經學取得統治思想地位後，由於學術與非學術的因素，產生分歧發展，不同立場的儒者透過對經學的不同詮釋，

<sup>6</sup> 班固：《漢書·元帝紀》，卷九，頁277。

<sup>7</sup> 在形式上，這猶如後來宋明理學吸納佛教思想，推動儒學的發展。

<sup>8</sup> 李澤厚：《秦漢思想簡議》，《中國古代思想史論》（臺北：風雲時代出版公司，1990年），頁159-208。

爭取對自己有利的地位，於是有今古文之爭，有師法家法之傳，拘泥章句，破碎大道，經學趨於煩瑣與經學發展趨於分歧遂不可避免。<sup>9</sup>如此不免削弱經學作為統治思想的功能，降低維護體制的作用。宣帝召開石渠閣會議，「召諸儒講五經同異……上親稱制臨決焉。」<sup>10</sup>東漢章帝（76-88 在位）「大會諸儒於白虎觀，考詳同異，連月乃罷。肅宗親臨稱制，如石渠故事，顧命史臣，著為《通義》。」<sup>11</sup>皇權一再介入儒學解釋權，親臨稱制，可以看出經學趨於煩瑣、雜亂，無法提供帝國思想指導原則，因而必須「共正經義」的迫切性，也可以看出儒學發展內部的問題。另外，在經學昌盛的情況下，「經以致用」成為風氣，宣帝以後，儒生以經術論政蔚為風潮，儒生不斷秉持經義，介入宗廟、祭祀等禮制的爭論，透過經學造詣，發展出一套堂皇正大的論述，一方面追求經學理想與禮制合理化的實現，一方面具體面對帝國當時存在的財政壓力與人民生計問題。漢代經學與政治互動的微妙關係，本書第七章〈西漢郡國廟之興毀——禮制興革與統治秩序維護之關係之一例〉，做了比較具體的說明。而由有關郡國廟制興毀的論述，大量援引經義，對照叔孫通追求「起朝儀」的正當性，只需魯地的儒生象徵性的參與、背書，可以看出經學昌盛前後，儒者對經學義理的不同運用。

<sup>9</sup> 詳細過程可參看錢穆：〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書公司，1983年），頁165-233。徐復觀：〈西漢經學史〉，《中國經學史的基礎》，頁69-254。

<sup>10</sup> 班固：《漢書·宣帝紀》，卷八，頁272。

<sup>11</sup> 〔南朝宋〕范曄著，〔唐〕李賢注：《後漢書·儒林列傳》，《新校本後漢書注并附編十三種》（臺北：鼎文書局，1981年），卷七十九上，頁2546。兩次會議的召開與兩漢學術發展的關係，以及由此呈現的學術與政治之間的互動情形，可參看夏長楙：〈論漢代學術會議與漢代學術發展的關係：以石渠閣會議的召開為例〉，收入《第三屆漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：政治大學中國文學系，2000年），頁87-108。

在中國歷史上，雖然思潮的變遷一直進行著，但對體制的合理性不斷作出論述，卻是各個時代主流思想家共同面對的問題。在漢代，儒者主要是透過對經學的重新詮釋，使儒學成為主導帝國秩序的核心思想，使全民心悅誠服地認同體制。董仲舒以前，儒者努力證明儒學能為帝國提供長治久安之策，爭取儒學的發言權與地位；董仲舒以後，儒學雖逐漸取得獨尊的地位，但面對不同的歷史情境，儒者仍須不斷用不同的方式論證其合理性，才能回應時代要求，繼續有效扮演帝國意識形態的角色。本書藉著對幾個重要思想家與重要事件的討論，探討思想、統治與權力運作間的關係，希望能勾勒出漢代儒者將儒學論述為帝國意識形態的過程及其重要論述。

## 二、漢代儒學研究回顧與本書對漢代儒學採取的立場

就先秦儒學的標準而言，兩漢儒學明顯有了重大的改變，學者很容易看到漢代儒學與先秦儒學（特別是孔孟）的差異，諸如：（一）論成德問題時，先秦儒學重視內在心靈的自覺，重視道德主體性，漢儒重視外在的規範秩序；（二）先秦儒由內在心性體證天道，漢儒相信天人感應之說，多雜陰陽五行宇宙圖式的論述架構；（三）由於諸侯爭霸與大帝國的政治結構不同，先秦儒多獨立的知識分子，多游士，可以「說大人則藐之」，漢儒與當權者的關係更密切，逐步發展成士大夫，但對政治權力依附性更強，與政治社會的關係也更密切；（四）先秦儒較具原創性，例如孔子以「仁」賦予禮樂內在根據，禮樂的涵義煥然一新，有人稱之為「哲學的突破」（philosophic breakthrough），<sup>12</sup> 漢儒（特別是董仲舒）則透過比較

<sup>12</sup> 參見余英時：〈道統與政統之間：中國知識份子的原始型態〉，《史學與傳統》（臺北：時報文化出版事業公司，1982年），頁30-70。

容易理解的形式，如陰陽五行系統論與儒家倫理的結合，如三綱五常的規範與陽尊陰卑的論述。<sup>13</sup>

由於漢代儒學與先秦儒學有很大的的差異，學者以先秦儒學的尺度衡量漢代儒學時，總覺得格格不入；加上中國思想的發展，由南北朝隋唐的佛學到宋明理學，逐漸轉入隱微的心性之際，熟悉心性學的學者，回過頭來看漢代儒學，也同樣覺得格格不入。在這樣的背景下，學者也就經常會認為兩漢儒學是遭受歪曲的儒學，陳啟雲曾總結近代學者對漢代思想的二種偏見，其說頗具概括性。他說：

近代學者對漢代思想的想法主要受到二種偏見左右。第一種偏見，認為在秦漢大一統帝國統治之下，學術思想發展的自由受到限制，其發展的空間大為縮減而至枯萎；這具體表現在秦始皇焚書禁學的措施和漢武帝罷黜百家獨尚儒術的政策上；準此，漢儒思想只是帝王的御用工具。第二種偏見，源出於傳統學術上「宋學」和「漢學」的對立。當代治中國哲學者受到「宋學」傳統成見的影響。忽視和蔑視了漢代文明和漢代思想文化，是難以避免的。<sup>14</sup>

陳啟雲的說法，涵蓋了不少學者對漢儒思想的評價，第一種意見中，有學者認為「罷黜百家，獨尊儒術」以後，思想界的活潑氣象沒有了，那些解釋章句的經師所寫的煩瑣講義已遭歷史淘汰，流傳

<sup>13</sup> 參見李澤厚：〈秦漢思想簡議〉，《中國古代思想史論》，頁160-170。

<sup>14</sup> 陳啟雲：〈漢初「子學沒落、儒學獨尊」的思想史底蘊〉，收入熊鐵基、趙國華主編：《秦漢思想文化研究》（新加坡：希望出版社，2005年），頁41。



下來的董仲舒與劉向的著作，也只是「庸中的佼佼者」。<sup>15</sup> 另有學者甚至把漢儒爭取來的養士、選士措施，視為「網羅異動者與麻痺『被治者』階級覺悟的一種惡毒手段。」<sup>16</sup> 「從武帝，經過宣帝章帝，以至靈帝，金馬門、石渠閣、白虎觀……這是活埋人性的中古道院的尊嚴所在，形式上比秦始皇之焚書坑儒自然高明，而黑暗的內容，則有過之無不及。」<sup>17</sup> 實則很多學者背後預設了這一類的見解，有一個現象可以說明此一類見解的普及性：在漢代思想的論述中，王充以反省漢代思想的批判者姿態，得到超過他應有的評價與討論。<sup>18</sup>

第二種意見中，當代臺港學者探討漢代儒學時，即經常以「心性論中心」的標準加以檢視，貶低漢代儒學的地位，例如極有成就的哲學史家勞思光認為：「兩漢期間，支配儒生思想者，非孔孟心性之義，而為混合各種玄虛荒誕因素之宇宙論。等而下之，更有讖緯妖言，流行一時。」「漢代儒者，以言儒學為名，而以倡混雜之思想為實……故心性成德之學大衰。」<sup>19</sup> 當代新儒家的代表人物牟

<sup>15</sup> 孫叔平：《中國哲學史稿》（上海：人民出版社，2003年），頁217-238。

<sup>16</sup> 呂振羽：《中國政治思想史》（北京：人民出版社，1955年），頁301。

<sup>17</sup> 侯外廬主編：《中國思想通史》第二卷《兩漢思想》（北京：人民出版社，1957年），頁51。

<sup>18</sup> 王充的著作在當時流傳不廣，《後漢書·王充列傳》注引袁山松書曰：「充所作《論衡》，中土未有傳者，蔡邕入吳始得之，恆秘玩以為談助。其後王朗為會稽太守，又得其書，及還許下，時人稱其才進。或曰：不見異人，當得異書。問之，果以《論衡》之益，由是遂見傳焉。」見范曄：《後漢書》，卷四十九，頁1629。徐復觀稱王充：「《論衡》中，許多是爭其所不必爭的文章；他以最大地自信力所開陳的意見，事實上許多直可稱為鄉曲之見。」見徐復觀：《王充論考》，《兩漢思想史》卷二（臺北：臺灣學生書局，2000年），頁564。這是認為王充並不具有值得後人重視的批判性。

<sup>19</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》二（臺北：三民書局，2002年），頁4。詳見該書第一章〈漢代哲學〉，頁13-150。

宗三著作等身，見識卓絕，論述卻幾乎未觸及漢代儒學，他的《中國哲學十九講》也完全忽視漢代儒學的存在。<sup>20</sup>這也反映他重視儒家的心性學，特別是要求正確理解「心」、「性」的態度。但以這樣的態度來解讀漢代儒學，是系統外的批評，自然會忽視漢代儒學某些重要的面向以及在歷史中發揮過的功能。當然，本書也不認為這二類學者對漢儒思想的研究沒有貢獻，即使如陳啟雲所說的「偏見」，因為會引發進一步的思考、對話，仍有助於漢代儒學研究的推進。

第一位對漢代儒學研究做出較全面研究，且有重大貢獻的是徐復觀，他很早就計畫寫兩漢思想史，並先處理漢代政治結構的大綱維，弄清楚形成兩漢思想的大背景，於一九七二年三月由香港新亞研究所出版了《周秦漢政治社會結構之研究》，<sup>21</sup>後來又陸續出版《兩漢思想史》卷二、卷三，共三巨冊，加上《周官成立之時代及其思想性格》、《中國經學史的基礎》，<sup>22</sup>成果斐然。

徐復觀由於有特殊的軍政經歷，對現實政治具有特殊的敏感度，很適合研究「學術與政治之間」的漢代思想；而且他早年受學黃侃，古學底子良好，兼具考證能力，又是近代大儒熊十力的入室弟子，此一與新儒家有特殊淵源的背景，使他能深入、欣賞儒學傳統，發掘漢代儒學在歷史進程中做出的重大貢獻。他給予兩漢思想（主要是儒學）很重要的評價：

<sup>20</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所含蘊之問題》（臺北：臺灣學生書局，1983年）。

<sup>21</sup> 本書後來加了兩篇重要文章，於1974年5月由臺灣學生書局出臺灣版，並於3版時改名《兩漢思想史》卷一。

<sup>22</sup> 前者由臺灣學生書局，1980年出版；後者於1982年由同一家書局出版。

千餘年來，政治社會的局格，皆由兩漢所奠定。所以嚴格地說，不了解兩漢，便不能澈底了解近代。……一般視為與漢學相對立的宋明理學，也承繼了漢儒所完成的陰陽五行的宇宙觀、人生觀；而對天人性命的追求，實亦順承漢儒所追求的方向。治中國思想史，若僅著眼到先秦而忽視兩漢，則在「史」的把握上，實係重大的缺憾。何況乾嘉時代的學者們……與漢儒天壤懸隔。卻大張「漢學」之幟，以與宋儒相抗，於是兩漢的學術思想，因乾嘉以來的所謂「漢學」而反為之隱晦。<sup>23</sup>

可以說，由於徐復觀對兩漢思想的深入研究，學界對兩漢思想的想法，才徹底由「乾嘉漢學」脫離出來，了解漢代學術與清代漢學間的大疆界，了解漢代儒者通經致用的宏願，以及與現實政治社會的密切關係，並不是以守訓詁章句作為漢代學術的特徵。<sup>24</sup>除了思想的闡述外，徐復觀對兩漢思想文獻的考據，如陸賈的《新語》、賈誼的《新書》、董仲舒的《春秋繁露》的可信度，都做了很詳實的考據，有助於研究者對基本文獻的判斷。

在本書的寫作過程中，受益徐復觀深入又具原創性的論述甚多。個人覺得，徐復觀的兩漢思想研究，在未來很長的一段時間，仍會在兩漢思想研究領域，產生巨大的影響力。

近三十年來，兩漢學術思想研究累積很多研究成果，其中以思想史或哲學史名篇的，除徐復觀的巨著外，有金春峰的《漢代思想

<sup>23</sup> 徐復觀：〈自序〉，《兩漢思想史》卷二，頁1。

<sup>24</sup> 可另參看徐復觀：〈「清代漢學」衡論〉，《兩漢思想史》卷三（臺北：臺灣學生書局，2002年），頁567-629。

史》<sup>25</sup>，祝瑞開的《兩漢思想史》<sup>26</sup>，任繼愈主編的《中國哲學發展史·秦漢》<sup>27</sup>等；以儒學史或經學史名篇的，有李偉泰的《兩漢尚書學及其對當時政治的影響》<sup>28</sup>，夏長樸的《兩漢儒學研究》<sup>29</sup>，章權才的《兩漢經學史》<sup>30</sup>，姜廣輝主編的《中國經學思想史·漢唐》<sup>31</sup>等；探討經學與政治文化或國家禮制關係的，有王葆玟《西漢經學源流》<sup>32</sup>，湯志鈞、華友根、承載、錢杭合著的《西漢經學與政治》<sup>33</sup>，孫筱的《兩漢經學與社會》<sup>34</sup>，陳蘇鎮的《春秋與「漢道」：兩漢政治與政治文化研究》<sup>35</sup>，王柏中的《神靈世界：秩序的建構與儀式的象徵——兩漢國家祭祀制度研究》<sup>36</sup>等；制度史研究方面，特別是與帝國形成或皇帝制度形成有關的研究，也成果斐然，如邢義田的《天下一家：皇帝、官僚與社會》、《地不愛寶：

<sup>25</sup> 金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，1997年）。

<sup>26</sup> 祝瑞開：《兩漢思想史》（上海：上海古籍出版社，1989年）。

<sup>27</sup> 任繼愈主編：《中國哲學發展史·秦漢》（北京：人民出版社，1985年）。

<sup>28</sup> 李偉泰：《兩漢尚書學及其對當時政治的影響》（臺北：臺灣大學文學院文史叢刊，1976年）。

<sup>29</sup> 夏長樸：《兩漢儒學研究》（臺北：臺灣大學文學院文史叢刊，1978年）。

<sup>30</sup> 章權才：《兩漢經學史》（臺北：萬卷樓圖書公司，1995年）。

<sup>31</sup> 姜廣輝主編：《中國經學思想史》第二卷《漢唐》（北京：中國社會科學出版社，2003年）。

<sup>32</sup> 王葆玟：《西漢經學源流》（臺北：東大圖書公司，1994年）。

<sup>33</sup> 湯志鈞、華友根、承載、錢杭合著：《西漢經學與政治》（上海：上海古籍出版社，1994年）。

<sup>34</sup> 孫筱：《兩漢經學與社會》（北京：中國社會科學出版社，2002年）。

<sup>35</sup> 陳蘇鎮：《春秋與「漢道」：兩漢政治與政治文化研究》（北京：中華書局，2011年）。

<sup>36</sup> 王柏中：《神靈世界：秩序的建構與儀式的象徵——兩漢國家祭祀制度研究》（北京：民族出版社，2005年）。

漢代的簡牘》<sup>37</sup>，高明士的《中國傳統政治與教育》<sup>38</sup>、《中國中古政治的探索》<sup>39</sup>，甘懷真的《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》<sup>40</sup>，雷戈的《秦漢之際的政治思想與皇權主義》<sup>41</sup>，西嶋定生的《中國古代帝國的形成與結構：二十等爵制研究》<sup>42</sup>，尾形勇的《中國古代的「家」與國家》<sup>43</sup>，渡邊信一郎的《中國古代的王權與天下秩序》<sup>44</sup>，李開元的《漢帝國的建立與劉邦集團：軍功受益階層研究》<sup>45</sup>等。加上個別思想家的專論，以及包括《張家山漢墓竹簡》等出土文獻的研究，為本書的完成，提供了堅實的基礎。<sup>46</sup>

本書採取的研究進路，比較接近思想史研究進路，特別留意思

<sup>37</sup> 邢義田：《天下一家：皇帝、官僚與社會》、《地不受寶：漢代的簡牘》（北京：中華書局，2011年）。

<sup>38</sup> 高明士：《中國傳統政治與教育》（臺北：文津出版社，2003年）。

<sup>39</sup> 高明士：《中國中古政治的探索》（臺北：五南圖書出版公司，2006年）。

<sup>40</sup> 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2003年）。

<sup>41</sup> 雷戈：《秦漢之際的政治思想與皇權主義》（上海：上海古籍出版社，2006年）。

<sup>42</sup> [日]西嶋定生著，武尚清譯：《中國古代帝國的形成與結構：二十等爵制研究》（北京：中華書局，2004年）。

<sup>43</sup> [日]尾形勇著，張鶴泉譯：《中國古代的「家」與國家》（北京：中華書局，2010年）。

<sup>44</sup> [日]渡邊信一郎：《中國古代的王權與天下秩序》（北京：中華書局，2008年）。

<sup>45</sup> 李開元：《漢帝國的建立與劉邦集團：軍功受益階層研究》（北京：三聯書店，2000年）。

<sup>46</sup> 有關兩岸三地與部分海外漢學界在兩漢諸子研究領域的研究成果，陳麗桂主編的《兩漢諸子研究論著目錄1912-1996》（臺北：漢學研究中心，1998年）、《兩漢諸子研究論著目錄1997-2001》（臺北：漢學研究中心，2003年）、《兩漢諸子研究論著目錄2002-2009》（臺北：漢學研究中心，2010年），頗方便檢索，讀者可參考。

想家與歷史情境間的互動，<sup>47</sup> 並聚焦在漢代儒學作為帝國意識形態的形成與發展，討論內容牽涉到：儒學如何成為主導帝國統治秩序的核心思想；儒學對帝國政治的改造；儒者的政治文化理想與實踐；儒學對穩定帝國統治的貢獻；經學論述如何與現實重大問題結合；漢儒如何改造先秦儒學，使能符合當時政治社會的需要，而且對社會大眾更具有說服力；儒者如何進入體制並成為統治秩序的重要組成分子及其影響等。

本書以「帝國意識形態的形成與發展」為名，但對「意識形態」一語採用中性的描述性意義，非一般學者比較常用的貶義，這是首先要說明的，免得讀者一開始就對本書有一先入為主的錯誤印象。處理帝國意識形態的形成與發展，不可避免要處理思想、統治與權力運作的關係，但由於本書對「意識形態」一語採用中性的描述性意義，所以與很多研究者處理兩漢儒學的角度有如下的差異：

(一) 多數大陸學者處理漢儒思想背後的權力關係時，對漢儒比較缺乏同情的理解，較易忽視漢儒具有理想性格的一面，以及對文化理想與王道理想的追求。本書在《韓詩外傳》論「士」、賈誼對禮法秩序的追求、西漢郡國廟之興毀等章中，對漢儒改造俗世世界的熱情、經學對皇權的文飾及理想的追求，以及儒者對禮制合理化或合理秩序的追求等問題，都有比較集中的論述。其他各章也特別留意漢儒在專制皇權下處境的艱難，以及他們對儒學的推展所起的正面作用。

(二) 本書不會站在儒家道德理想主義的立場，對叔孫通、公

<sup>47</sup> 可參看史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 著，張永堂譯：〈關於中國思想史的若干初步考察〉，收入段昌國、劉劭尼、張永堂譯：《中國思想與制度論集》(臺北：聯經出版事業公司，1981年)，頁1-22。

孫弘那類儒者，進行道德審判；也不會以儒家道德的純淨性，批評其他的漢儒夾雜不醇。本書重視的是漢儒在當時的歷史情境下，如何對儒學的推展起了正面作用。

（三）對於漢代儒學與法家的結合問題，或很多研究者所說的「陽儒陰法」問題，本書基本上不由個別儒者的性格或道德堅持與否的角度解釋，甚至批評尊儒的虛假性。本書對此一思想傾向的解讀，是把此一重要的歷史現象，視為儒者建構儒學為帝國意識形態的歷史進程的一部分看待。

（四）對於漢代儒學與陰陽五行的宇宙圖式結合的問題，包括西漢晚期以後到東漢，經學多雜讖緯的問題，本書不採用很多學者批評的「以偽亂真」、「儒學沒落」、「迷信荒謬」等評價。本書認為：建立帝國意識形態，需要依靠一個普同世界觀來黏合，由於陰陽五行之說是當時主流的世界觀，是當時人解釋世界的方式，漢代儒學結合了陰陽五行之說，容易得到廣大民眾的信服。例如董仲舒的重要理念，諸如改制、受命、災異、三綱、重德輕刑等，即建立在此一普同世界觀的基礎之上。

（五）對於兩漢儒學是否偏離先秦儒學或儒學基本價值的問題，筆者認為儒學內容是不斷在自我調整的，是不停在歷史中發展的學問。儒學基本理念在治國、平天下的完成，不可能永遠堅持道德潔癖，終究要與統治權力結合。在爭取扮演統治思想角色的過程中，面對不同的歷史情境，儒者需要不斷用不同的方式論證儒學具有處理帝國重要問題的能力，對體制的合理性作出論述，使儒學成為主導帝國秩序的核心思想。也就是儒學具有改造世界的基本性格，它必然會不斷自我轉化，不會一成不變。

當然，儒學仍具有其核心價值，是歷代儒者共同堅持的，這些核心價值就如董仲舒所說的：「王者有改制之名，亡變道之實。」  
 「道之大原出於天，天不變，道亦不變。」<sup>48</sup>「若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義盡如故，亦何改哉？」<sup>49</sup>這種不易道而改制的思想，是堅持儒家倫理、禮樂教化的永恆性，無論遇到任何變局都不能改變。當然，「道」不變，但如何論述「道」是會改變的。

### 三、如何看待莊嚴的儒學論述背後蘊藏的權力關係

由於企圖規範世界或改變世界一直是傳統儒學的特色之一，因此在儒學用世的過程中就不可避免與統治權力有複雜的互動關係：或者儒者要說服當權者儒學對統治的效用，或者儒學的傳播需要進行某種程度的權力布局，甚則儒學的施行與儒者的利益密不可分。然而，由於儒學自漢代後即具有準宗教性的神聖性格，因此歷來學者看重的是儒學論述的修身上的道德實踐、為政上的倫理教化，儒學運作施行背後隱藏的權力關係很難得到公平的評價。

換言之，在談論儒學論述背後蘊藏的權力關係時，我們應該由儒學的性格、儒者進入體制後帶來的影響，以及統治思想發展的需要去解釋，而不應侷限在道德理想的角度去看待。事實上，即使偉大如孔子，在《史記·貨殖列傳》就有一段其思想的傳播藉助於子贛權勢之記載：

子贛既學於仲尼，退而仕於衛，廢著鬻財於曹、魯之間，

<sup>48</sup> 班固：《漢書·董仲舒傳》，卷五十六，頁 2518-2519。

<sup>49</sup> [西漢]董仲舒著，[清]蘇輿義證，鍾哲點校：《春秋繁露義證·楚莊王》（北京：中華書局，1992年），卷一，頁 18。



七十子之徒，賜最為饒益。原憲不厭糟糠，匿於窮巷。子貢結駟連騎，束帛之幣以聘享諸侯，所至，國君無不分庭與之抗禮。夫使孔子名布揚於天下者，子貢先後之也。此所謂得執而益彰者乎？<sup>50</sup>

「夫使孔子名布揚於天下者，子貢先後之也。此所謂得執而益彰者乎？」那麼，孔子名揚天下與聖人之道的彰顯，就得助於子貢以其財勢幫孔子先行打點，安排舞臺讓孔子表演了。這樣的論斷，很多正統儒者無法忍受，視之為異端，後來正統派儒者班固批評司馬遷：「其是非頗繆於聖人……述貨殖，則崇勢利而羞貧賤。此其所蔽也。」<sup>51</sup>〈貨殖列傳〉這段話就成為重要根據之一。<sup>52</sup>

這是儒學傳播藉助於權勢的一個明顯例子。尤其是漢代以後，儒學與現實政治的關係更為密切，雖然儒者常以極為虔敬的態度論述儒學，但儒學論述背後蘊含的權力關係或儒者的個人與集體利益，仍有不可掩者。尤其漢代儒學與現實政治關係特別密切，思想背後所蘊藏的權力關係更為複雜，若侷限在道德主義的立場解讀漢代儒學，自然會忽視漢代儒學某些重要的面向以及在歷史中發揮過的功能。

由是，要理解漢代儒學的特色，並深入漢代儒學背後隱藏的權力關係，把它放到思想與歷史情境互動的脈絡中去看待是不應逃避的。這個互動的脈絡具體地說，就是儒學為漢帝國建構帝國意識

<sup>50</sup> 司馬遷：《史記·貨殖列傳》，卷一二九，頁3258。

<sup>51</sup> 班固：《漢書·司馬遷傳》，卷六十二，頁2737-2738。

<sup>52</sup> 有關班固批評司馬遷「其是非頗繆於聖人」的觀點，歷來為史公辯白者甚多，較早且較完整的討論可參見王叔岷：〈班固論司馬遷是非頗繆於聖人辯〉，《史記斟證》（臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊之七十八，1982年），第十冊，〈附錄二〉。

形態的過程，這牽涉到儒學如何幫帝國穩定統治，也牽涉到儒者闡揚儒學背後牽涉的權力關係。儒學固然有很強烈的理想性格，但也有很現實的一面，歷代儒者往往透過對經典的不斷詮釋，發掘出新的歷史情境需要的思想精義。這是儒學在歷史中的自我調整，此一儒學的自我調整，侷限在道德理想的立場解讀，固然不易發掘其特色；只是順著文獻作理論回溯的閱讀，也無法觸及隱藏在文獻背後的問題。在這方面的詮釋上，有時要特別留意文獻表面未明顯說出，也不在作者的意向之中，卻隱藏在字裡行間裡的問題。阿圖塞在解讀馬克思的著作時，強調不能只通過白紙黑字的淺顯論述，進行簡單的閱讀，而必須與隱藏在原文中的無意識的「理論框架」（problematics，或譯「問題設定」）的諸多症候：空白、沉默等一起閱讀，如此才能把一種學說的「問題設定」從深處拖出來。<sup>53</sup>此一經典詮釋的方法論，事實上可用在很多著作的解讀上，在處理漢代儒學論述背後蘊含的複雜權力關係時，此一解讀方式更可以帶來不少啟發。

#### 四、本書的幾個論述重點

中國第一個專制帝國秦朝僅僅十五年即告覆滅，帝國統治形態的初次實驗算是失敗了。基於此，漢初的思想家對於漢帝國能否長期穩定統治，並沒有很大的信心，很多思想家動輒以「此亡秦之續」批判漢的舉措，可以看出他們的危機感。面對這樣的局勢，儒者如

<sup>53</sup> 此一說法散見阿圖塞（Louis Althusser）：《保衛馬克思》（*For Marx*）一書，集中的說明可參看該書英譯者編的〈術語匯編〉中「問題設定」、「解讀法」兩條。（阿圖塞著，陳璋津譯：《保衛馬克思》〔臺北：遠流出版事業，1995年〕，頁305）以及曾枝盛：〈閱讀馬克斯著作的獨特方法：徵兆閱讀法〉，《阿爾杜塞》（臺北：遠流出版事業，1990年），頁27-34。

何幫助帝國穩定統治，以及在全新的政治環境中如何面對自己的處境，都成為重大的課題。本書環繞著儒者為漢帝國建立「帝國意識形態」的問題，做了一系列的探討，這些探討呈現出漢代儒學的一個共同面向，即有關思想、統治與權力運作間的互動。

本書除第一章與結論外，共分七章，藉著對這七則具有代表性的思想家（或思想集團，或重要論爭）的討論，希望能大抵呈現漢代儒學建構為帝國意識形態的歷程與發展，茲再簡化成五組，並略作說明，以便讀者閱讀。

#### （一）帝國制度草創與儒學價值的呈現：叔孫通「起朝儀」與陸賈「以順守之」的統治方向帶給儒者的機會

叔孫通是劉邦統一天下後，為漢帝國創設典章制度的重要人物，他的一生體現了儒者如何融入以豐沛草莽幹部為主體的劉邦集團的過程。他擅於改變自己，掌握各種時機，當時人稱之為「諛」，卻成功推銷自己的理念，並且把儒生弟子引介給劉邦，從此儒生大批進入以武人為主的朝廷，分享朝廷的利祿，也為朝廷注入儒家理念，司馬遷稱他：「希世度務，制禮進退，與時變化，卒為漢家儒宗。」<sup>54</sup>

「起朝儀」在中國專制發展史上是一件大事，但我們若不賦予太多道德判斷，它標誌著劉邦由韋伯所說的「卡理斯瑪支配」（charismatic domination），轉為透過制度化、強制化的制約，建立體現法家「尊君卑臣」精神的上下秩序之過程。<sup>55</sup>然而，劉邦政權

<sup>54</sup> 司馬遷：《史記·劉敬叔孫通列傳·贊》，卷九十九，頁2726。

<sup>55</sup> 「起朝儀」體現法家尊君抑臣精神的論述，可參看徐復觀：〈論史記〉，《兩漢思想史》卷三，頁413-415。徐復觀更由此批評叔孫通出賣自己的良心與

的正當性基礎相當程度建立在與「孤秦」對比的基礎上，所謂「古世相革，皆承聖王之烈，今漢獨收孤秦之弊。」<sup>56</sup>所以朝儀不能明目張膽繼承秦儀，而必須以儒家的「禮」的形式出現，以淵源悠久的神聖傳統之禮樂形式，賦予漢朝廷的統治正當性。朝儀既需要儒者背書，「難與進取，可與守成」的儒者遂得以大批進入以武人集團為主的朝廷。亦即帝王既然要利用儒家的招牌，甚至需要藉助儒家穩定秩序的功能，就不能不與儒生集團發生關係。在這裡，儒家理念、帝國統治、儒者利益有了明顯的互相依賴的關係。

陸賈「居馬上得之，寧可以馬上治之」、「逆取而以順守之」的觀念，後來成為「懲秦之弊」，極力思索長治久安之道的漢帝國統治方向的基調。他默認「居馬上而得之」的講法，承認取天下是憑藉武力，放棄了以仁義取天下的先秦儒學舊說；將仁義、《詩》、《書》與歷史教訓結合，並與「以順守之」的觀念結合，將被很多人視為不合時宜、脫離實際的儒學，重新論述為符合漢帝國需要的思想。這使儒學變成具有現實感，能對帝國迫切需要的治國方略提供具競爭力的建言。

此一思考方向的重大意義，若藉著義大利思想家葛蘭西對國家與市民社會（civil society）領導權的思考，更能映襯出來。葛蘭西認為：當國家同時也是行使領導權的一切工具的整體時，儘管發生嚴重的危機，國家只是前進的塹壕，在它後面有工事和地堡堅固的鍊條，抵禦巨大的危機，使國家不致成為被正面攻擊的對象。亦即

---

知識，取得現實的利益。徐復觀的批評有其合理性，拙作乃由不同角度說明叔孫通「起朝儀」的意義，不必視為與徐復觀的說法矛盾。

<sup>56</sup> 班固：《漢書·異姓諸侯王表·敘》，卷十三，頁364。

統治階級若能擴大其領導權，就等於建立了深層的穩定機制。<sup>57</sup>

陸賈「以順守之」的統治方向是有具體內容的，那就是透過仁義、經藝、倫理教化所建立的倫理與社會秩序，他對仁義、經藝、倫理教化等的功能作了重新的論述，作為穩定帝國統治的深層機制。另外，陸賈看到被政治社會邊緣化的士人的鬱卒，但也看到仕進之路已對他們敞開。他看到了士人已處在一前所未有的新時代，須調整自己的角色，成為倫理人、社會人與政治人，成為體制的一部分，作好隨時出仕的準備。他也要求士人修習經藝，行仁義道德，在仁義、經藝、倫理教化等所構成的倫理與社會秩序中扮演重要的角色。如此，士人就成為帝國深層穩定機制的組成要素，與國家興亡結合在一起，成為帝國穩定不可或缺的一部分。

費孝通曾指出，士大夫階層是中國社會變動時的安全瓣，此一階層的存在，使中國歷史上減少了不少急遽的革命。<sup>58</sup>此一解釋頗具洞見。若能結合以上的論述，那麼費孝通此一對士大夫階層在中國歷史上所發揮的穩定作用的解釋，將可以有更具體的了解。

## (二) 獨尊儒術前夕「士」的自我定位與集體力量的追求：《韓詩外傳》的《詩》教、造士與「士」共同體的建構

西漢三家今文《詩》學中，韓《詩》的《韓詩外傳》留下的材料最為完整。《外傳》中有大量論「士」的角色的材料，反映作者

<sup>57</sup> 葛蘭西 (Antonio Gramsci) 著：〈關於根本危機時期政黨結構〉，《獄中札記》(臺北：谷風出版社，1988年)，頁180-241。有關此一問題的討論，可參看 Walter L. Adamson, *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory* (Berkeley University of California Press, 1980)，第6、7章。

<sup>58</sup> Fei Hsiao-t'ung, *China's Gentry* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p.12.

面對嶄新的帝國的情境，對「士」的角色、功能的重新思考與認知。將《外傳》論「士」的角色的材料，擺在戰國時期抗禮人君，放言高論的「士」，到武帝獨尊儒術後的「士」的演變過程中加以考察，可以發現這是漢帝國建立後儒士某一種特殊的自覺的類型。

韓嬰是一位冷靜的經學大師，面對新帝國的建立，發現「士」的機會，但也意識到「士」的困境，特別是個別的「士」的無力感。他想透過《詩》教「造士」<sup>59</sup>，善用儒士所擁有的知識、道德，建立共同的認同，建構「士」的共同體，轉化出「士」集團堅強的現實力量。如是，鬆散的、個別的儒士，也可以凝聚現實上的「力」或「勢」，發揮更大的政治社會影響力，爭取群體地位的提升。使本來僅擁有知識與道德的「游士」，一方面可以尋找從政的機會，參與形塑新帝國的活動；另一方面可以維持相當程度的獨立性，與政治權力保持可即可離的關係，不致完全被統治者箝制。

《外傳》透過《詩》教「造士」，相當重視經義（特別是《詩》）對儒士的陶冶、「士」節的要求與「士」的自我期許，以此強化共同的認同。而且經義、道義等人格陶冶給了儒士莫大的力量，使他們可以武裝自己，面對外在的任何壓力。就如阿基米得（Archimedes）說過的：「只要給我一個堅定的支撐點，我就會移動地球。」經義、道義等，就是《外傳》賦給「士」的支撐點，讓他們得以堅持理念來面對複雜的現實世界。

「士」階層內部各分子之間的互相標榜、互相援引，是壯大此一集團力量的重要方式。在重士、尊師、強調朋友之助的氛圍中，

<sup>59</sup> 傳統儒家經典本就有「造士」的作用，《禮記·王制》云：「順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士。」（〔西漢〕戴聖編，〔清〕孫希旦：《禮記集解》〔臺北：文史哲出版社，1976年〕，卷十三，頁330）

以「士」為核心的文化道德秩序形成了，「士」共同體的意識進一步被強化，「士」集團的現實力量也就會被建立起來。

韓嬰最了不起的地方，在於他雖是《詩》學大師，古典的研究與傳授者，但他一方面堅持經義，期待改造政治社會；另一方面更能審時度勢，深刻了解「士」的機會與困境，特別是個別的「士」的無力感。在漢帝國初建，軍功集團掌控朝政的時代，韓嬰透過《詩》教「造士」，善用儒士所擁有的知識、道德，建立共同的認同，建構「士」的共同體，轉化出「士」集團堅強的現實力量。這是結合《詩》教、「士」的改造與「士」共同體的建構於一爐的精心設計，代表他對《詩》的精義、教化的理想、「士」的處境，以及「士」擁有的資源有充分的掌握。

儒士階層後來逐步取得政治社會的支配權，游士成為士大夫，形成與帝室共天下，甚至可以抗衡皇權的情勢，儒士階層成為可以稱作文化資產階級的新階級。然而，伴隨權力的獲得，士大夫成為新貴，「士」階層也喪失了很多《外傳》所曾強調的理念與精神獨立的堅持。像韓嬰這種具有強烈的獨立知識分子性格的經學大師，也就不易尋覓了。

### （三）禮法秩序的追求與帝國意識形態的建立：賈誼、董仲舒的時代使命

漢初的黃老政治，到文帝（179-157 B.C. 在位）時代出現了檢討的聲浪，具有完整論述的代表人物是賈誼。賈誼思想的核心是「禮」世界的建立，他心目中「禮」幾乎涵蓋了人類在公共領域的一切活動，希望藉著「禮」秩序的建立，深入各生活領域，作為行動的指導原則，「禮」世界就是賈誼理想的正當秩序。

賈誼強調「禮」的地位，現實上有兩個重要原因：其一是鑑於秦過度依賴刑罰治國，短命而亡的歷史教訓，體會「攻守之勢異也」，<sup>60</sup> 希望用禮義穩住人民，使人民親近統治者，穩定帝國的統治，所謂：「刑罰積而民怨背，禮義積而民和親。」<sup>61</sup> 其二是面對黃老政治造成政治、經濟、社會脫序的後遺症，求助於「禮」，想以「定經制」解決問題。

賈誼的基本立場雖崇儒貶法，但他的思想仍表現儒法結合的特色，認為「法」在統治上有一定功能，應與「禮」發揮相輔相成的功能，這是一種禮、法結合的思想；尤有進者，賈誼最重視的「禮」也滲入了法家精神，這使他主張的「禮」與先秦儒家的「禮」表現的寬和精神有很大距離，呈現「禮」的嚴峻化、森嚴化。賈誼最重視的「禮」亦滲入了法家精神，表示法家精神在賈誼思想體系中出現不是局部的，它滲透到賈誼思想最核心的部分。這有助於了解西漢時期「儒學法家化」的具體情況。

除了解決現實問題外，賈誼更想藉著「禮」對社會做一根源性的改造，以轉化俗世世界成為具文化理想的秩序。他強調移風易俗的重要性，批評俗吏「所務在於刀筆筐篋，而不知大禮。」<sup>62</sup> 強調官員要扮演類似「師」的功能，將執行法令的功能放在次要地位。理想中朝廷最高級官員「大相」，強調其現實政治外的職責：「大相上承大義而啟治道……正身行，廣教化，脩禮樂，以美風俗。」<sup>63</sup>

<sup>60</sup> [西漢] 賈誼：〈過秦論上〉，司馬遷：《史記·秦始皇本紀》，卷六，頁282。

<sup>61</sup> 賈誼：〈治安策〉，班固：《漢書·賈誼傳》，卷四十八，頁2253。

<sup>62</sup> 同前注，頁2245。

<sup>63</sup> 賈誼：《新書·輔佐》，[清] 盧文弨：《抱經堂叢書》本，收入《百部叢書集成》，第三十三輯（板橋：藝文印書館，1966年影印本），卷五，頁



就儒學扮演帝國意識形態的論述而言，到了董仲舒可謂大功告成，而賈誼正扮演董仲舒先驅的角色。由於賈誼的「禮」具有讓人民認同體制、深入各生活領域成為行動的指導原則、厚植統治階級的領導權等帝國意識形態功能，他的思想也實際影響當時的政治，並且被獨尊儒術後的帝制中國採行，因此賈誼建立「禮」世界的論述，正可扮演董仲舒建立帝國意識形態的先驅角色。當然，他對此一歷史任務並未自覺到。

董仲舒在儒學扮演帝國意識形態的歷史過程中的地位，在於他改造先秦儒學，使它更能適應帝國的需要，使儒學成為主導帝國統治秩序的核心思想。董仲舒提出：「諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。」<sup>64</sup>此一主張得到武帝支持，「及仲舒對冊，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材、孝廉，皆自仲舒發之。」<sup>65</sup>於是儒學成為漢帝國檯面上的主導思想，並扮演帝國意識形態的角色。

董仲舒尊儒的種種辦法可視為柔性的思想控制，透過政治力的介入，儒家的價值觀成為全民的規範，經學義理成為社會活動的指南，帝國的一切行動也都儘量在儒學中找到正當性，儒學成為帝國的守護者。而且在一個由儒學教育出身的文官制度的誕生過程中，伴隨著士大夫集團的誕生。此一集團雖追求儒家理想，但也由壟斷經學而獲得仕宦的利益，因此他們會成為堅定的儒家意識形態的傳

9-10。盧文弨《抱經堂叢書》本是公認最佳的明清精校本，目前最通行的校注本可另參考賈誼著，閻振益、鍾夏校注：《新書校注·輔佐》（北京：中華書局，2000年），卷五，頁204-205。

<sup>64</sup> 班固：《漢書·董仲舒傳》，卷五十六，頁1166。

<sup>65</sup> 同前注，頁1173。

播者，使得透過尊儒達到意識形態控制的目的得到更大的推動助力。士大夫集團把經學研究當成文化資本加以壟斷的另一表現，是經學成為他們之間共同語言，懂得此一特殊文化的人才能在這個團體受到接納，士大夫集團成為一個由經學凝聚在一起的語言共同體。由此可以看出，董仲舒透過溫和的方式把儒學推為帝國的指導思想，而且儒學的推動除了具有「更化」的理想性之外，頗能符合帝王與士大夫集團的利益。

在理論的步驟上，董首先提高《春秋》的權威，他神化孔子和《春秋》，再透過對《春秋》的詮釋，使他能效法孔子托乎《春秋》以改制，作為建立帝國意識形態工作的根據。在對「六藝之科、孔子之術」的新詮釋下，董仲舒有關尊君、大一統、改制、受命、三綱、陰陽五行宇宙圖式等一整套建立帝國意識形態的理論，都可在經典，特別是「《春秋》之義」中，找到立論的根據。

從漢代尊儒的過程，我們看到了儒家理想的發揚，也看到了儒學扮演意識形態說服工作，成為主導帝國統治秩序的核心思想，以鞏固體制的作用。此外，當儒學成為帝國的守護者，在一個由儒學教育出身的文官制度的誕生過程中，伴隨著士大夫集團的誕生。此一集團雖追求儒家理想，但也把經學研究當成文化資本加以壟斷，他們由壟斷經學而獲得仕宦的利益，於是士大夫集團成為一個由經學凝聚在一起的語言共同體與利益共同體。

#### （四）帝國意識形態的再論述：皇權介入儒學解釋權的《白虎通》思想

儒學是隨著時代的需要而不斷發展的，它雖有核心的關懷，但也有與時俱進的變化，需要透過不斷的論述才能有效扮演帝國意

識形態的角色。《白虎通》是東漢章帝時期，皇權有計畫地介入儒學解釋權下的產物，它的出現，代表章帝對儒學扮演帝國意識形態的重要性的認知。章帝大張旗鼓地大會諸儒於白虎觀，連月乃罷，且「親臨稱制」，可見他也意識到整合經義，作為漢帝國指導原則的重要性。

《白虎通》的出現，代表作為帝國意識形態核心的儒學，面臨全面重新論述的歷史要求。諸如：（1）為重建有效的帝國意識形態，光武以降的尊儒活動結穴於白虎觀會議；（2）必須處理東漢政權所要求的加強君權與加強父權的問題，以及二者之間的矛盾與妥協的問題；甚至是朝廷與平民大眾之間，除了使用鎮壓性的力量外，如何進行意識形態說服（「柔道」）的問題；（3）儒學內部今文經學、古文經學與讖緯三大系統需要整合，俾提出有力的論點，作為統治秩序的總綱領；（4）在讖緯風行的情況下，如何整合經學與讖緯，吸收讖緯維護體制的功能，剔除讖緯思想的顛覆性成分。

值得注意的是，士大夫集團的地位與利益在《白虎通》中得到更大保障。《白虎通》中，君權對父權做了一些妥協，代表王者對士族大姓鞏固族長權威，擴充本身勢力的懷柔，使東漢初年君權與父權互相提攜又帶有緊張關係的形勢，在加強君權的原則下，能以「柔道」化解。

「三綱六紀」的「六紀」除了包括諸父、兄弟、族人、諸舅等血緣關係外，也包括了師長、朋友等社會關係，其中「師長有尊」被提到與君、父並尊的高度，「師」的地位的突出，一方面反映儒家勢力的鞏固，儒者已是體制的重要組成分子；另一方面也與士族大姓衍生出門生故吏制度的現實有關，師長一紀也是一種準家族倫理

的觀念，是社會關係與血緣關係的結合。<sup>66</sup> 因此，「師長有尊」之紀所代表的「師」的地位的突出，與父權的強化一樣，同是反映了東漢初年以降士族大姓地位擴張的現實。

「朋友有信」一紀也反映了士大夫豪族內部的需要，必須將豪族在血緣關係之外的交往，納入倫理的規範，使相處時得以依循，《白虎通》將朋友解釋為：「朋者，黨也；友者，有也。……同門曰朋，同志曰友。」<sup>67</sup> 可以看出朋友的意義是一種社會力量的結合。此一解釋，也可看出士族大姓地位擴張的現實。亦即「三綱六紀」的倫理規範，具體反映了帝王與士大夫集團為代表的統治集團的利益。

就建立帝國意識形態的角度而言，董仲舒的儒學與《白虎通》分別代表兩漢儒學的高峰。董仲舒藉著對《春秋》的重新詮釋，《白虎通》也藉著「正經義」分別建立符合帝國需要的統治思想，這符合意識形態透過傳統和教育的途徑為個人所接受的說法。<sup>68</sup> 《白虎通》就是透過對經學的整合與重新詮釋，再一次將儒學論證為帝國意識形態的核心。

<sup>66</sup> 許倬雲認為，門人弟子與故吏之於座師舉主，實在是家族倫理的延長。演變至極，知識分子階層中若干得勢的成員，利用這種家族倫理的觀念，彼此與援，連成少數世族把持權勢。見許倬雲：〈秦漢知識分子〉，《求古編》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），頁503。

<sup>67</sup> 班固著，〔清〕陳立著，吳則虞點校：《白虎通疏證·三綱六紀》（北京：中華書局，1994年），卷八，頁376。

<sup>68</sup> 馬克思（Karl Marx）：〈路易·波拿巴的霧月十八日〉，《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972年），頁629。

### （五）禮制興革、經學論述與統治秩序之維護：西漢郡國廟興毀透露的訊息

儒學與統治權力的互動，不但表現在思想論述上，也具體表現在禮制興革的議論上，例如郊祀、封禪、社稷祭祀、宗廟與陵寢祭祀等活動的討論，本書第七章以西漢郡國廟制興廢為例，作出說明。

郡國廟制前無所承，是天下初定，為有效統治天下，劉家乃透過神化統治家族的儀式，將神聖權威伸展到全帝國的神經末梢，培養普天之下莫非劉氏之土、莫非劉氏之臣的認同心理。這是出身寒微的劉氏的統治權威尚未深入帝國每一角落時的權宜之計。

郡國廟制到了文、景、武帝階段，明顯已喪失原先「繫海內之心」的政治作用，反而讓同姓諸侯王分享宗法上的特權，朝廷面臨神聖權力被分享的窘境。亦即諸侯國由於立有先帝的宗廟，等於有了「禮制」給予的入承大統的正當性。面對郡國廟制的合理性的挑戰，董仲舒首先發難。除了提出宗廟居郡國非禮的主張外，董仲舒也提出郊祭的重要性甚於宗廟之祭的見解，「郊」是祭天之禮，郊祭比宗廟祭更重要，如果從宣示統治權力的角度解釋，是因為此時郊祭已可取代宗廟祭的功能。郊祭是天子的特權，天子的權力來之於天，祭天的儀式就已經是天子「受命於天」的神聖象徵了。

因此，董仲舒郡國廟制不合禮的主張，是符合朝廷政治需要的。然而，董仲舒竟以此獲罪，下吏當死，使得此一主張暫時銷聲匿跡。其原因可能是先帝祭祀的郡國廟制當時已成為一神聖傳統，加上高后時留下的擅議先帝宗廟寢園官者棄市的禁令，以及黃老無為的代表人物竇太后當時尚在，朝廷一時尚不方便挑戰行之有年的

祖制，於是有關罷郡國廟之議，只能俟諸異日了。

由於以經術論政尚未形成風潮，罷郡國廟此一神聖傳統須具備的堂皇正大的論述，以及「制新禮」的條件尚未成熟，於是罷郡國廟的歷史任務就落到貢禹、韋玄成、匡衡等經學家身上。在一連串議論罷郡國廟的過程中，由元帝（48-33 B.C. 在位）的議罷郡國廟之詔，可以清楚看到皇權關注焦點的揭露，元帝的詔書主要由維護統治秩序的要求立論。在韋玄成等人的上奏中，雖是通過經義對元帝詔書的文飾，讓罷郡國廟的立場顯得更為堂皇正大，但其意義有超出文飾之外者，它標明了經學的理想，也表現出對禮制合理性的追求，而此一經學理想不但符合皇權維護統治秩序的需要，也符合體卹生民休戚的理想。

匡衡反對復郡國廟的禱文，表面雖與皇帝的意願對立，但罷郡國廟終究取得最後的成功，是因他敏銳看出皇權的需求，透過經學造詣，發展出一套堂皇正大的論述，從而抒解了元帝罷郡國廟後因寢疾而生的惶懼心理。而匡衡能一方面追求經學理想與禮制合理化的實現，一方面具體面對帝國當時的財政壓力與人民生計問題，使他在罷郡國廟一事上取得最大的成就，成為儒者以經學濟世的典型。

透過西漢郡國廟制興廢的討論，發現不論各階段的論述角度與立場如何改變，總不脫離維護統治秩序的考慮。至於元帝時期的經學家透過經學義理建構堂皇正大的論述，取得罷郡國廟的徹底成功，成功的關鍵因素仍在於順應了皇權對郡國廟有害統治秩序之維護的認知。藉由西漢郡國廟制興廢的探討，我們更具體看到了禮制興革與統治秩序維護的關係，以及西漢經學與現實政治的具體關係。

## 五、小結

本書即以漢代儒學發展成為帝國意識形態之核心為主軸，探討此一發展過程前後所呈現的某些面相，特別是莊嚴的儒學論述背後隱藏的權力關係，諸如儒家理念、帝國統治、儒者利益之間互相依賴又互相牽制的關係。

儒學固然具有崇高的理想性格，也以其道德理想激勵一代又一代的士人投入其懷抱；然而，儒學仍必須不斷證明它有助於維護統治秩序，士人才有機會與帝國體制結合在一起，成為帝國穩定不可或缺的一部分，也才不會喪失改造世界的舞臺。在儒者未取得穩定地位前，韓嬰企圖透過《詩》教「造士」，善用儒士所擁有的知識、道德，建立共同的認同，建構「士」的共同體，轉化出「士」集團堅強的現實力量。此一構想下，儒士可與政治權力保持可即可離的關係，此一時期或許是儒學最具多元發展可能性的階段。

儒士階層後來逐步取得政治社會的支配權，游士成為士大夫，形成與皇權共天下，甚至可以抗衡皇權的情勢，儒士階層成為可以稱作文化資產階級的新階級。儒者在論述儒學成為帝國意識形態的過程中，也常自覺或不自覺地反映了自己的利益。此時儒學的理想性格仍然存在，甚至表現出抗衡專制皇權的理念，但絕對不是如其冠冕堂皇的論述那麼純粹了，儒學論述常與維護帝國體制、維護士階層的利益結合在一起，這是閱讀莊嚴的儒學論述時不應忽視的。

武帝以後，儒學雖在檯面上逐漸取得獨尊的地位，但面對不同的歷史情境，儒學需要不斷用不同的方式論證其合理性，而且需要面對帝國各種重要的問題提出主張與論述，才能符合時代要求，繼續有效扮演帝國意識形態的角色。基於儒學須不斷自我轉化、重新

論述，這是儒學生存發展必然表現的樣態，所以用更寬廣的視野檢視儒學在傳統中國的發展，也是必要的。

（本章曾宣讀於京都大學綜合人間學部與清華大學中文系聯合舉辦的「京都·清華2011年聯合漢學工作坊」（京都大學：2011年6月），改寫後發表於《清華中文學報》第6期（2011年12月）。2013年修訂。）