

贾谊道论研究

闫利春◎著



中国社会科学出版社

贾谊道论研究

闫利春◎著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

贾谊道论研究 / 闫利春著. —北京: 中国社会科学出版社,
2017. 3

ISBN 978 - 7 - 5161 - 9866 - 7

I. ①贾… II. ①闫… III. ①贾谊(前 200—前 168)—思想
评论 IV. ①B234. 25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 031385 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 孙 萍
责任校对 张依婧
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 装 北京君升印刷有限公司
版 次 2017 年 3 月第 1 版
印 次 2017 年 3 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 16.5
插 页 2
字 数 262 千字
定 价 69.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010 - 84083683
版权所有 侵权必究

序

贾谊（前 200—前 168），又称贾生，是汉初的一位重要人物，在中国思想史和文学史上都占有一席之地。司马迁曾为之作传，刘歆曾盛赞他道：“汉朝之儒，唯贾生而已。”（《移让太常博士书》），不过，从人生来看，贾谊是一个悲剧性的人物。在中国士人的心目中，他占有非常重要的位置，历代悼念和感怀他的诗文颇多。在现代，毛泽东和鲁迅等曾有评论，前者甚至为之赋诗二首。

我很早即知道贾生其人，现在，我对贾生其人的了解更多，对其思想的理解更为深入了。

关于贾生其人，在读了《史记》《汉书》等书之后，我有两点看法。第一，造成贾生个人悲剧命运的原因是多重的。贾生肯定是一个才华十分出众，而又积极有为、企图成就一番功名的人物。不过，他个人积极有为的政治理想与汉初黄老思潮盛行的时代背景是不相协调的，这是导致其悲剧命运的宏观原因。年少而不谙官场权力游戏的规则，这是导致其悲剧命运的主观原因。而权臣们的集体阻挠和加害，是导致其悲剧命运的又一原因。其中，最后一个原因是主要的。这些原因，司马迁在《史记·贾生传》中或有明言，或有暗示。贾生二十余岁即被“文帝召为博士”，后又“超迁”“一岁中至太中大夫”，但是他的这种快速升迁又几乎没有得到朝中重臣们的支持。实际上，这等于无视他们的存在，极大地冒犯了他们的权威和尊严。等到文帝提议“贾生任公卿之位”的时候，这些权臣们就自觉地联合起来，给贾谊强加了一个“专欲擅权，纷乱诸事”的罪名。

《史记·贾生传》曰：“绌、灌、东阳侯、冯敬之属尽害之，乃短贾生曰：‘雒阳之人，年少初学，专欲擅权，纷乱诸事。’”绌侯周勃、颍阴侯灌婴、东阳侯张敖和冯敬，乃朝廷重臣和老臣，其中绌、灌二人还曾与陈平“共立代王为孝文皇帝”（《史记·孝文本纪》《樊郤滕灌列传》等），功劳尤大。在绌、灌等人的阻挠和加害下，放逐贾生就是铁板钉钉的事情。从此，文帝也拉开了与贾生的距离。此外，梁怀王堕马而死一事，也加重了贾谊个人命运的悲剧性。来自命运本身的不幸，也是造成贾谊人生悲剧的一个原因。

关于贾谊被贬谪的原因，汉人有两种意见。一种认为，他之所以被贬谪为长沙傅，主要是因为遭到一帮权臣的嫉妒和陷害。这首先见于司马迁的《史记·贾生传》，刘向表示支持。刘向说，贾生“为庸臣所害，甚可悼痛”（见《汉书·贾谊传赞》）。另一种认为，贾生被贬谪，乃由于未见用于文帝。这种看法，是刘向首先在一个假设句中提出来的。刘向说：“贾谊言三代与秦治乱之意，其论甚美，通达国体，虽古之伊、管未能远过也。使时见用，功化必盛。为庸臣所害，甚可悼痛。”（见《汉书·贾谊传赞》）在此暗中似有责备文帝之意。班固则明确反对这种暗示，为文帝做了大力辩护。他说：“追观孝文玄默躬行以移风俗，谊之所陈略施行矣。及欲改定制度，以汉为土德，色上黄，数用五，及欲试属国，施五饵三表以系单于，其术固以疏矣。谊亦天年早终，虽不至公卿，未为不遇也。”（《汉书·贾谊传赞》）一方面，班固责难贾谊“其术固以疏”，未必像刘向所说的那样“虽古之伊、管未能远过也”；另一方面，他以文帝“玄默躬行”、贾谊“未为不遇”而替人主做了巧妙的辩护。不过，在根本点上，班固与司马迁、刘向的观点是一致的，他们都承认造成贾谊不幸命运的主要原因在于绌、灌一班权臣的加害。站在客观的立场上来看，文帝贬谪贾谊，在当时可以说是明智之举。从《吊屈原赋》及从梁怀王堕马而死、贾生“哭泣岁余，亦死”来看，贾谊本人对文帝实际上是毫无怨恨和怨言的，毕竟，文帝放逐他，乃是迫不得已做出的被动反应。

第二，贾谊的个人悲剧在身后所引发的巨大同情，其实也是中国古代士人对其自身命运的一种关心。怀才不遇，是中国古代士人命运的共同写照。在家天下的时代，“学而优则仕”的道路其实充满了许多的不确定性，人们一夕从青云跌落泥涂的例子在历史上比比皆是。贾生是一个典

型。在历代咏怀贾生的众多诗文中，有两首唐诗特别著名。第一首为刘长卿的《新年作》（一说宋之问作）。诗曰：“乡心新岁切，天畔独潸然。老至居人下，春归在客先。岭猿同旦暮，江柳共风烟。已似长沙傅，从今又几年？”“已似长沙傅，从今又几年”，这其实是刘长卿借助贾谊被贬谪一事来抒发自己沦落天涯的离愁和苦闷。第二首是李商隐的《贾生》。诗曰：“宣室求贤访逐臣，贾生才调更无伦。可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神！”本诗以“怀才不遇”为咏叹的主题，从古至今它引起了广大读者的共鸣。不过，贾生生前是否真的怀才不遇？这正是班固要质疑的一个问题。遇不遇，在古典语境中是一个特定的术语，表示某人受到人主或上级的赏识，他由此得到擢升或重用。从《贾生传》来看，文帝显然是重用贾生的：一者“召为博士”，二者“超迁至太中大夫”，三者提议“贾生任公卿之位”。被贬谪长沙三年之后，文帝又征见贾生，多次向他咨询方策，可见文帝仍然是很重视他的。其实，梁怀王堕马而死，贾生因此高度自咎，“哭泣岁余，亦死”，也未尝不是他对于文帝知遇之恩的一种曲折反映。这样看来，班固对于文帝的辩护是可以成立的。王安石《贾生》诗曰：“一时谋议略施行，谁道君王薄贾生？爵位自高言尽废，古来何啻万公卿？”此诗针对李商隐诗而发，虽然别有理趣，但是跟班固同调则是无疑的。

二

关于贾谊的思想，一般人在读了《史记》《汉书》和《新书》等之后，容易形成这样三点看法：其一，贾谊的思想具有杂糅诸家，尤其是儒法两家的特点；其二，贾谊的思想围绕“治术”展开，在刑名法术之学上颇有推展和应用；其三，贾谊的思想在兼容儒家因素的基础上，又具有黄老道家的色彩。很显然，利春不满意于这种粗浅的见解。不仅如此，而且他不满意于人们对于贾谊的思想做拼盘式的理解。在他的博士学位论文及同名书稿中，利春提出了新的思路和新的观点。我读后，感觉有三点颇具价值，值得向读者推荐：

第一，“系统性”是《贾谊道论研究》一书的最大特点，而这一点又集中在“道论”上。在研读《新书》之初，利春在相当长的时间里难以

真正找到进入贾子思想的路径,但他不愿重复老旧的套路,经过反复的研读和思考,他终于找到了一条通往贾谊思想的主导线索,而这条线索就是“道论”。“道论”即是贾谊思想的主题。我认为他以“道论”作为贾谊思想的主题,这是符合《新书》的文本实际的。在论文中,他首先对于贾谊的“道德说”,对于“道”“德”概念及所谓“六理”“六术”等做了仔细的梳理和辨析。这是其论文的立足点。在拜读了他的论文初稿后,我确实感觉到利春的思想分析水平有了很大的提高,他对于贾谊思想的论述是高屋建瓴的,各章之间贯通为一体,而不是杂拌和拼凑在一起的。应当说,他在贾生思想的重构上做出了巨大努力,具有积极的学术意义。

第二,在道论的视角下,利春对贾谊的政治哲学展开了深入的讨论,取得了一些独到的见解。在他看来,贾谊的政治哲学包含如下一些内容和观点:圣王的道治是贾谊讨论的主要对象,“仁”“信”是圣王道治的基本原则,“慎”“敬”是圣王实践其道治哲学的基本德性。关于贾生的民本思想,利春特别指出:贾谊用“暝”来说明民的内在属性,认为民是贤愚皆具的群体;以“天命”来保证“民本”思想的有效执行;“道”是最高原理,而“民”是最后目的,且二者在根本上是一致的。此外,他又指出,贾谊的王道理想和王道政治还体现在以“礼”为中心的制度设计上。这些精彩的论断,无疑是利春熟读《新书》、好学深思的结果。

第三,利春在总体上将贾谊的思想定性为儒家,相对于流行意见来说,这是一种重大突破。此前,就贾谊的思想性质,有两种流行意见,一种认为贾谊属于杂家,他的思想属于杂拌性质,这是大多数人的观点。另一种则认为贾谊属于法家,且大致属于申、商一路,这是司马迁的说法。《史记·太史公自序》曰:“自曹参荐盖公言黄老,而贾生、晁错明申、商,公孙弘以儒显,百年之间,天下遗文古事靡不毕集太史公。”这两种意见,利春都不同意,不过他特别批评了前一种观点。在他看来,不少学者之所以把贾谊定性为杂家,是因为他们仅仅看到了贾子思想中有先秦诸子特征的表象,而没有深入到贾谊思想的深处、实际地去发现贾子在融汇百家思想中所坚持的儒家原则;同时,这些学者没有意识到这种兼容并蓄的学术气象正是汉初儒学的一个典型特征,没有意识到先秦儒学正是通过贾谊等人的思想努力而发生转变的。就《新书》的篇章构成及内容来看,利春的观点是有充分根据的,是值得读者重视的。

应当说，在一篇博士学位论文中取得上述成绩是很不容易的。利春以“道论”为主题所做的重构，这对于我们重新认识贾谊的思想颇具意义。

三

在少年时代，我即读过李商隐的《贾生》诗，那时我对贾生的命运充满了同情。后来，在读过他的《过秦论》一文后，我十分叹服其个人才华和历史卓识。此外，我印象中似乎读过他的《论积贮疏》和《鹏鸟赋》二文。但可以肯定，那时我对贾生思想的理解是很肤浅的。当六七年前，利春打算研究贾谊的思想，特别是其哲学思想的时候，我感到非常高兴，贾生其人及其思想也借此机会一同回到我们的心中。

利春长期从事秦汉哲学和思想的研究，他的硕士论文是研究扬雄人性论的。在读博期间，除了重读扬雄的书籍外，他又认真研读过陆贾、贾谊、韩婴、董仲舒和刘歆等人的著作，其中贾谊的思想成为他的研究重点。在完成博士学位论文后，他自己已经成长成为一名研究汉代思想的专家了。答辩之后，利春重新回到了洛阳，在河南科技大学从事中国思想与文化的教学和研究工作，再次行走在贾谊曾经行走过的这片土地上。毫无疑问，他对于贾谊的感情又增加了一分。如今，利春生活在研究河洛文化的浓厚氛围中。日后，除了汉代思想和经学之外，我希望他能够将自己的研究拓展到北宋时期，特别是邵雍、程颢、程颐三位的研究上。邵子和二程夫子是理学大家，他们曾长期生活在洛阳这片土地上，死后也安息在这片厚实的土地上。

自毕业以来，利春和我在珞珈山又见过两次面。第二次见面，他曾谈及他的博士论文的修改和出版问题。不料，当他再次写信给我、正式请求我为他的书稿写一篇简短的序言的时候，我已经离开了那座默默伫立在半山腰、散发着淡淡霉味的民国老楼，携妻负子，远赴千里之外的新单位工作了。

是为记。

丁四新

丁酉年惊蛰于清华大学新斋

目 录

引 言	(1)
-----------	-----

第一章 “德”以“道”为本,“道”因“德”而生变的“道德”论	(1)
--------------------------------------	-----

第一节 贾谊论“道”:本末皆道	(8)
-----------------------	-----

一 道者所道接物也:本虚而术末	(8)
-----------------------	-----

二 论道之接物:虚之接物与术之接物	(8)
-------------------------	-----

三 品善之体:社会人伦的价值根据	(13)
------------------------	------

第二节 贾谊的“德”论:“德有六理”与“德有六美”	(22)
---------------------------------	------

一 “德有六理”说疏辨	(24)
-------------------	------

二 “德有六美”说论析	(25)
-------------------	------

第三节 “六理生六法”与贾谊的用“六”思想	(58)
-----------------------------	------

一 六理生六法	(62)
---------------	------

二 六行与六艺	(63)
---------------	------

三 贾谊“六则备矣”与数之用六、用五之争	(65)
----------------------------	------

第二章 以道论政:基于“道德”论上的政治哲学建构	(72)
--------------------------------	------

第一节 通观古今之治:为政以道	(84)
-----------------------	------

一 治道——“行道之谓也”	(84)
---------------------	------

二 观之上古:圣王的道治理念	(84)
----------------------	------

三 察盛衰之理:道不可离	(89)
--------------------	------

第二节 大政——民无不为本也	(102)
----------------------	-------

一 先秦民本思想略述	(110)
------------------	-------

二 贾谊对先秦民本思想的继承与发展	(111)
-------------------------	-------

三 重评贾谊的民本思想	(114)
第三节 以公心治天下及以爱民为忠的君臣之道	(119)
一 君道:天下为公与以道取贤	(126)
二 臣道——爱民忠君	(126)
三 君臣关系:以行道为前提	(134)
第三章 验之当世:道治与汉初政权建构	(138)
第一节 礼的功能意义	(141)
一 贾谊礼论思想的背景:礼的深入人心与汉初无为 而治的隐忧	(141)
二 概论礼的功能:道德仁义,非礼不成	(141)
三 论礼之正、礼之分、礼之数、礼之至、礼之质	(144)
四 论礼容:言动以纪度	(146)
五 从君威的角度论体貌大臣与刑不至君子	(150)
六 法——仁义之辅	(153)
第二节 定立经制	(157)
一 诸侯王的隐患与对策	(160)
二 匈奴寇边与三表五饵	(160)
三 民俗败坏与定立经制	(168)
第三节 任亲与传贤的弥合——保傅制度	(174)
一 让贤观念及其对汉初统治者的影响	(178)
二 立后:天下之至义	(178)
三 保傅:保其身体、傅其德性	(184)
第四章 体道君子:专制初期士人的生存境遇	(190)
第一节 道之将行——真诚惨怛的忠臣	(194)
一 “质胜”时代的理性光芒	(194)
二 事君以道、忠而忘身	(194)
第二节 道之不行——体悟生命之道	(200)
一 品性高洁,异乎犬羊	(205)
二 “天不可与虑,道不可与谋”的生命哲学	(205)

第三节 文以载道与不遇现象	(208)
一 文以载道: 纽之王教, 本乎劝诫	(214)
二 怀才不遇的忧思意象	(214)
结语: 兼容并蓄, 归宗于儒: 贾谊“道”论的特点及其哲学史意义	(218)
一 兼容百家的学术气象	(224)
二 “道德之意”与汉初儒家“无为之治”	(225)
三 “汉道”: “以礼为治”与“以德化民”是否冲突?	(229)
四 对汉初儒学的一些认识	(232)
参考文献	(237)
后 记	(240) 252)

引言

贾谊（公元前200年—前168年）^①，洛阳人士，《史记》《汉书》皆有传，有《新书》传世，《汉书·儒林传》载谊“有《左氏传训故》”，现已佚失。关于贾谊的思想归属，《史记·屈原贾生列传》云：“以能诵诗属书闻于郡中。”又《太史公·自序》云：“贾生、晁错明申、商。”《汉书·贾谊传》云：“（谊）颇通诸家之书”，并将贾谊《新书》五十八篇列于儒家目下。刘歆云：“在汉朝之儒，唯贾生而已。”^②清卢文弨云：“西汉文武之世有两大儒焉，曰贾子，曰董子。”（抱经堂本《重刻贾谊新书序》）20世纪70年代以来，学界曾对贾谊是儒家还是法家有过激烈的争论，^③最终以贾谊为儒者的观点略胜一筹。

无论将贾谊定性为儒家还是法家，都要从贾谊的思想实际出发。徐复观说：“一切知识分子所担当的文化思想，都可以说是他们所生存的时代反映。”^④因此，如果想切实把握贾谊的思想，那么就要探索孕育贾谊思想的时代因素。贾谊的时代有三个突出的特征：1. 政治上，由分裂到一统的完成；2. 思想上，黄老大行，但未成统一之势；3. 士人的生存境遇较之先秦发生了很大的转变。

首先，关于影响贾谊思想的政治因素。钱穆说：“统观国史，政制演进，约得三级：由封建而跻统一，一也。此在秦、汉完成之。由宗

①（清）汪中：《新编汪中集》，广陵书社2005年版，第425—426页。

②（汉）班固：《汉书·楚元王传》（第七册）（卷三十六），中华书局1962年版，第1969页。下引此书只注册、卷与页码。

③ 关于这场争论的始末，详参吴松庚《贾谊》，岳麓书社2008年版，第193—195页。

④ 徐复观：《两汉知识分子对专制政治的压力感》，载《两汉思想史》（卷一），台湾学生书局1987年版，第281页。

室、外戚、军人所组之政府，渐变而为士人政府，二也。此自西汉中叶以下，迄于东汉完成之。由士族门第再变而为科举竞选，三也。此在隋、唐两代完成之。”^① 贾谊正处在我国政治制度由封建走向统一，由宗室、外戚、军人掌权走向士人掌权的过渡时期。这一时期的政治生态大致呈现出三个特点：（1）天下一统局面的出现。尽管天下之人心向一统，^② 但自秦而来的一统局面给像贾谊这样去古未远的儒生带来了思想上的高度紧张感。这是因为：一方面，由秦始皇开辟的一统局面是以中央集权的形式出现的，这与孔、孟儒家的理想政治架构截然不同^③；另一方面，在“元元之民冀得安其性命，莫不虚心仰上”（《新书·过秦下》）的情况下，出现的天子不是儒家所推尊的“王”者，而是“怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道而立私爱，焚文书而酷刑法”（《新书·过秦下》）的“残虐”^④之徒。这两方面的原因所造成的紧张感促使贾谊等一批儒生继续思考如何在大一统的专制政体中安顿儒家的王道理想。因此，反秦、过秦是他们思考的切入点。（2）政治制度由封建制变为封建、郡县相混制，执政者由先秦之贵族转变为刘氏之布衣。钱穆指出：“秦之统一与其失败，只是贵族封建转移到平民统一中间之一个过渡阶段。”^⑤ 又说：“平民政府必然创建，殆为当时历史趋势一种不可抗之进程。然在平民政府创建的过程中，却屡次有‘封建’思想之复活。”^⑥ 贾谊批评秦始皇“不信功臣、不亲士民”的深层意思是：“不信功臣”指秦始皇废封建行郡县的做法，“不能分尺寸之地，欲尽自有之耳”（《新书·疏远》），致使有功之人不能成为

① 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆1994年版，第14—15页。

② 孔子作《春秋》是为了尊周尊王，主张能有“礼乐征伐，自天子出”（《论语·季氏》）的有力共主，实现政治上的一统。《孟子·梁惠王上》载孟子亦有“定于一”的思想。《吕氏春秋·谨德篇》云：“乱莫大于无天子。”这从反面说明了士人对“定于一”的一统局面的追求。

③ 徐复观指出：“儒家赞成一统而不赞成中央集权，这是与法家不同之点。”参见《两汉思想史》（卷一），台湾学生书局1987年版，第131页。

④ （汉）司马迁云：“秦直其位，吕政（秦始皇）残虐。”载《史记·秦始皇本纪》（第一册）（卷六），中华书局1959年版，第291页。下引此书只注册、卷与页码。

⑤ 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆1994年版，第127页。

⑥ 同上书，第128页。

天子的拱卫；“不亲士民”即钱穆所云的“役使民力过量，即是十足的贵族气味”^①。因此，汉初封建、郡县兼用的政治制度在一定程度上缓和了儒生由秦朝中央集权的大一统所带来的第一个紧张感。在贾谊的思想中，他没有废除封建制的意思，反而怀有“古者天子地方千里……公侯地方百里……远方人安其居，士民皆有欢乐其土”（《新书·疏远》）的思古之情。贾谊之所以仍然怀此理想，正是因为汉初尚存的封建制给了他可能实现理想的希望之机。又因为汉初的平民执政者，对生民的疾苦有实际的认识，故而能在政策上“约法省禁，轻田租，十五而税一，量吏禄，度官用，以赋于民”，执政者自身亦能做到“躬修俭节，思安百姓”。^②这在一定程度上又缓和了汉初儒生由秦朝中央集权的大一统所带来的第二个紧张感，即并不是每一个皇帝都像秦始皇那样残虐成性，像高祖、文帝这样的皇帝是可以通过有效的培养而成为王道的担当者。也就是在此意义上，贾谊尤其重视太子教育，其根本目的无非是希望真正的儒者能够成为帝王之师，从而培养出合格的权位继承人。（3）汉初的清静无为之治。汉初的清静无为之治其实可以分为两个阶段，即自发的无为与自觉的无为。所谓自发的无为是指在“汉兴，接秦之弊，丈夫从军旅，老弱转粮饷，作业剧而财匮”^③的情况下，朝廷实行“于民休息”的无为政策，这种自发的无为“代表一时民众之心理需求”。^④所谓自觉的无为是指在经济好转的情况下，需要纠偏救弊之时，朝廷仍然选择无为的治理思想。以汉初的铸钱政策为例：高祖时“为秦钱重难用，更令民铸钱”^⑤，这是自发的无为；文帝时“荚钱益多，轻，乃更铸四铢钱，其文为‘半两’，令民纵得自铸钱”^⑥，这是自觉的无为。因为自发的无为“不轨逐利之民”^⑦，所以有文帝时“时民近战国，皆背本逐末”^⑧的乱象。贾谊的政事疏就是为救治汉初自发的无为所导致的

① 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆1994年版，第127页。

② 《汉书·食货志》（第四册）（卷二十四上），第1127页。

③ 《史记·平准书》（第四册）（卷三十），第1417页。

④ 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆1994年版，第142页。

⑤ 《史记·平准书》（第四册）（卷三十），第1417页。

⑥ 同上书，第1419页。

⑦ 同上书，第1417页。

⑧ 《汉书·食货志》（第四册）（卷二十四），第1127页。

弊病而发的，其中就包括反对民间铸钱，他认为汉文帝继续纵容民间铸钱的政策是“召祸之事”“起奸之法”（《新书·铸钱》）。贾谊所要救治的由无为带来的弊病除了有民间铸钱外，还包括诸侯国势力强大而形成的本细末大之势、对匈政策所引起的首尾倒悬之势、承秦之弊所导致的民俗败坏之势。救治无为之弊就意味着要放弃无为之政。这意味着只有将儒家的王道理想切实地贯彻到政治实践中去，才能得到真正的缓解汉初儒生由秦朝中央集权的大一统所带来的两个紧张感。

其次，贾谊时代的思想动态亦有三个特征。（1）承战国百家争鸣之余绪，思想多元并茂。钱穆指出：“要论汉代学术，必推溯及于先秦”，“汉兴，学统未尝中断”。^①所谓学统未断，是指春秋末期以来的百家知识分子在汉初依然自由地活动。这对贾谊这种年十八即能诵诗属书的思想家而言，实为一大幸事。通观贾谊的思想，颇有百家的痕迹，但正如徐复观所言，“贾生所吸收的诸子百家，非仅供繁征博引以供加强自己的论点之资。最难得的是由斟酌取舍而融会贯通，以形成他的政治思想、哲学思想上的独特体系。”^②（2）黄老学者中的高人不在庙堂而在民间。钱穆云：“汉室初尚黄、老无为，继主申、韩法律，学问文章非所重，学问尚未到自生自长的地位。”^③汉初崇尚黄老无为之学，这是汉初无为政治自觉选择的结果。虽然有政治力量的推动，但是黄老学者中真正精通“道术”的人却不在朝堂之上。《史记·日者列传》记载了这样一则事迹：“宋忠为中大夫，贾谊为博士，同日俱出洗沐，相从论议，诵易先王圣人之道术，究遍人情，相视而叹。贾谊曰：‘吾闻古之圣人，不居朝廷，必在卜医之中。今吾已见三公九卿朝士大夫，皆可知矣。试之卜数中以观采。’”于是二人同游卜肆中，拜谒司马季主，并为司马季主的一番言论所折服，于是问道：“吾望先生之状，听先生之辞，小子窃观于世，未尝见也。今何居之卑，何行之污？”司马季主答曰：“今公所谓贤者，皆可为羞矣”，并引老、庄之言以证明自己的高洁。这则材料表明：其一，在贾谊眼中，

① 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆1994年版，第140—141页。

② 徐复观：《贾谊思想的再发现》，载《两汉思想史》（卷二），台湾学生书局1987年版，第121页。

③ 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆1994年版，第142页。

三公九卿朝士大夫都是泛泛之辈，不足为论。其二，在司马季主眼中，三公九卿朝士大夫不仅是不通“道术”者，反而是“操白刃截人者”“为盗不操矛弧者”，这些人虚伪欺诈、假公济私、背主枉法。其三，贾谊十分认同司马季主对朝廷权贵的评价，不然他不会为之折服。黄老道家的学者中真正懂得“道术”者不在朝堂之上，这从一个侧面也说明了汉初奉行的黄老之学并不能真正解决汉初的问题；那些因好黄老之学而留在朝廷的人的目的是“相引以势，相导以利”，他们不可能从学理上与其他学派进行争论。因此，黄老之学虽然有政治力量的推动，但并没有形成独尊之势。（3）战国末年思想界统一、综合各派思想的动向仍在继续。如《吕氏春秋·不二》在简明论述老子、孔子、墨子等十人的核心思想之后，主张统一它们。贾谊之后的《论六家要旨》《淮南子·要略》都企图将各家学派定位于道家之下，完成思想上的统一。贾谊也一样，他基于儒家的立场，涵化百家之学，并试图将他兼容并蓄的思想体系运用到大汉朝的治理实践中去。

最后，贾谊时代士人生存境遇的变化对贾谊的思想亦有影响。这里所谓的“士”是指怀道握德、志于道之“士”。先秦时期，“士”的生存环境十分宽松，来自政治上的压力尚小。《战国策·秦策一》云：“夫贤人在而天下服，一人用而天下从。”一人可以兴国，一言可以覆邦，子贡一出，存鲁、乱齐、破吴、强晋而霸越，将士人的作用发挥到了极致。以此，战国时期大兴尊贤养士之风，士人也逐步培养起特有的自信，以天下自许，以道义自负，周游天下，游说诸侯，形成了特有的“游士”风气。这种“游”的环境，贾谊理解为“历九州而相其君”。因为能“游”，所以能发“生王之头，曾不若死士之垄”（《战国策·齐策》）之壮语。秦汉之后，“士”的这种能“游”的环境消失了，随之而来的，“士”的生存境遇也发生了改变。这主要表现在：（1）由于失去了“游”的环境，所以“士”与“君”之间的关系就由战国时的双向选择变成了“士”只能是单向性地被“君”选择。（2）这种单向性的选择关系决定了“君”的标准是唯一合法的标准，如此便摧残了“士”的个性，使“士”越来越趋向整体化、同一化，用现代话语来说就是体制化。（3）先秦士人由于有“游”的环境，所以此君不行，还有彼君，在这种情况下，怀揣理想的士子不会因为一君不用而萌生道之不行的无奈之感。相反，在失去了

“游”的环境之后，一君不用就意味着道之不行、理想颠陨，士人的压力油然而生。(4) 汉初士人还有一个特殊的境遇，那就是承秦制而生的刀笔吏^①的挤压使士人的生存空间变得更加狭小。贾谊云：“加刀笔之吏，务在筐箱，而不知大体”，又云：“夫移风易俗，使天下移心而向道，类非俗吏之所能为也”（《新书·俗激》）。尽管刀笔之吏不知大体、不以“道”为志，但是他们却占据特殊的位置。在这种情况下，士人施展的空间就受到了挤占。汉初士人的这种生存境遇对贾谊的思想也产生了深刻的影响。

对贾谊“道”论的研究，就是在这样一种思想背景下展开的。贾谊适逢一个文化复苏的时代，^② 此时在经历了长期的证明、辩难与颀颀之后，各家学说、学派又开始相互吸纳、彼此兼容。这种吐纳百川的学术环境为贾谊的思想形成提供了直接的理论动力与思想资源。李维武认为汉代学术思潮气势恢宏，领域辽阔，英才辈出，著述甚丰，成就是多方面的，但其间又有一些具有涵盖性、贯通性的基本特点，规范和塑造了有汉一代学术发展的思维框架和整体风貌。他把这些基本特点归结为三点：(1) 泛政治化倾向。(2) 宇宙论构架。(3) 天地人相统一的思维模式。汉代众多学者的具有个性化的学术创造，领域各异，思想不同，风格相别，但又都离不开这些基本特点的规范与塑造。^③ 在文化学术资源的汲取上，贾谊可谓“参万岁而一成纯”^④，得以“坐集千古之智，折中其间”^⑤。贾谊在此基础上成就的自然凝聚百家的“道”论，它既包括宇宙生成论的道，又包括生命境界的道；在“治道”思想中，它囊括并涵化了先秦道家“无为”的君人南面之术与法家的法、术、势的思想，并与当时的黄老道家思想互相激荡，还在一定程度上收摄了墨家“节”的

① 阎步克称之为文法吏，与儒生相对。参见《士大夫政治演生史稿》，北京大学出版社1996年版，第13页。

② 据载，孝惠帝四年“除挟书律”。参见《汉书·惠帝纪》（第一册）（卷二），第90页。

③ 李维武：《王充与中国文化》，贵州人民出版社2000年版，第23页。

④ 《庄子·齐物论》。

⑤ （清）方以智：《通雅》（卷首一）《音义杂论·考古通说》，中国书店1990年版，第21页。