

中国哲学通史

(学术版)

郭齐勇 主编

秦汉卷(上)

丁四新 龚建平 著

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学通史 秦汉卷 / 丁四新, 龚建平著 -- 南京: 江苏人民出版社, 2021 6

ISBN 978 - 7 - 214 - 24597 - 7

I ①中… II ①丁… ②龚… III ①哲学史-中国
IV ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2020)第 019872 号

中国哲学通史

郭齐勇 主编

秦汉卷

丁四新 龚建平 著

策 划 府建明
责任编辑 刘 焱 陈 茜 康海源
装帧设计 周伟伟
责任监制 陈晓明
出版发行 江苏人民出版社
地 址 南京市湖南路 1 号 A 楼, 邮编: 210009
网 址 <http://www.jspph.com>
照 排 江苏凤凰制版有限公司
印 刷 苏州市越洋印刷有限公司
开 本 652 毫米×960 毫米 1/16
印 张 45.5 插页 4
字 数 613 千字
版 次 2021 年 6 月第 1 版
印 次 2021 年 6 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 978 - 7 - 214 - 24597 - 7
定 价 168.00 元(精装)

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)

目 录

导 言 1

第一章 从秦国到秦朝:以法家为主导的政治哲学 29

第二章 杂糅与会通:《吕氏春秋》的哲学思想 48

第三章 汉初的思想斗争与黄老思潮 101

第四章 董仲舒的天人感应哲学 152

第五章 《淮南子》的哲学思想 190

第六章 诸子分派观念的演进与司马迁的哲学思想 219

第七章 西汉周易哲学与讖纬思潮 245

第八章 刘向、刘歆的哲学思想 320

第九章 严遵与扬雄的哲学思想 349

第十章 桓谭与张衡的哲学思想 412

第十一章 《白虎通德论》的儒学理论系统与思想贡献 451

第十二章 王充的自然哲学 492

第十三章 王符、崔寔、仲长统、徐干哲学思想合论 551

第十四章 荀悦的哲学思想 610

第十五章 汉末易学与易学在汉魏之际的转变 642

第十六章 道教的形成与《太平经》《老子想尔注》的哲学思想 678

主要参考文献 716

后 记 719

导 言

秦汉哲学是中国哲学的重要组成部分。秦汉哲学史单独立卷,列入长编《中国哲学通史》的撰写,这既是题中之义,也是十分必要的。由任继愈先生主编的《中国哲学发展史(秦汉)》一书出版于1985年,距今已有30多年。在这30多年里,专业学者的哲学及哲学史观念都发生了很大的变化,而这种变化即要求今人再写一部新的秦汉哲学史。另外,近二三十年来,学者在汉代哲学研究上取得了不错的成绩,撰有论著多部(篇)。这两个因素即决定了今天重写秦汉哲学史是很有必要的。当然,在二者中,前一个因素是主要的。

《中国哲学通史》秦汉卷共分16章,主要梳理和论述了秦朝、西汉和东汉三个历史时期的哲学观念、命题、思潮、人物、著作及其成就、意义等内容。此外,本卷还部分涉及了秦国和汉魏之际的哲学。秦汉哲学是如何展开的?它包括什么主题、线索,发生了哪些变化?以及某一家、某一派或某一时期的思想是如何构建或瓦解的?这些问题,都是本卷关心的重点。

一

秦朝的哲学主要由法家构成,法家哲学属于政治哲学。从逻辑上来

看,秦朝的法家思想始于秦孝公时期,即始于商鞅(约前 395—前 338)和秦孝公(前 361—前 338 在位)二人。公元前 356 年和前 350 年,秦孝公起用商鞅,先后两次变法。商鞅以农、战为中心采取了一系列的改革措施,并以国法君令的形式(“法”“令”)将这些改革措施颁布于众。商鞅变法的目的在于富国强兵,增强君权和国家的力量,进而赢得兼并战争的胜利。商鞅变法的效果是良好的,达到了预期目的。尽管在秦孝公去世之后,商鞅被车裂处死,但是变法的精神在秦国流传了下来。在战国晚期,天下统一的历史趋势日益明显,秦国具备了相应的实力;并且,从合纵连横的外交政策和手段来看,秦国自战国中期以来即有攻灭六国、并吞天下的雄心。战国末季,秦王嬴政认为需要进一步强化君权和中央权力,同时需要一种有力且有效的哲学来指导他和帮助他完成统一大业。在此种需要下,秦王采纳了韩非、李斯的新法家哲学,而抛弃了吕不韦杂糅诸家的思想体系。^① 韩非、李斯的法家哲学以“法”“术”“势”为基本概念,“法”即法、律、令,是国家权威的直接体现,是君主统治全体国民的基本工具;“术”即统御之术(或政治管理之术),其内容主要为刑名学,即通过考核臣下、官员之名实是否相符,从而驾驭之,使之有效地服从和执行君主法令,完成国家任务的一套方法;“势”即君主的权势或位势,人君如何保持自身的权势而不被臣下借用和滥用,这是南面术中的一个非常重要的问题。实践证明,秦始皇的选择是对的,他在李斯等人的帮助下进一步强化国家机器,强化君主的权威,从而保证了秦国十分有效地攻灭六国,兼并天下,完成了统一大业。

不过,法家哲学是一把双刃剑。一方面它有效地指导秦王嬴政攻灭六国,兼并天下,建立了强大的秦朝和以皇帝为中心的中央集权制政府,但是另一方面它也是导致秦朝迅速崩溃和灭亡的直接原因。在统一之

^① 实际上,吕不韦的杂家哲学很可能更适合统一之后的国家统治的需要。随着统一的临近,吕不韦集团具有一定的前瞻性,他们在努力寻求一种综合和融贯诸家思想的新哲学来指导天下统一后的秦王朝的统治,其中包括新王朝合法性的论证,以及如何守护和治理天下等问题。

后,秦始皇和秦二世不但继续以法家哲学为指导,而且大力强化国家机器和君主个人的权威,使国家机器和国家权力在很大程度上蜕化为皇帝个人意志(独裁意志)的直接体现。这样,皇帝的个人意志和个人权威就凌驾于法律和法家哲学之上,皇帝与法家、君主权威与法律权威之间的平衡被打破,法家哲学(法家精神)不再被严肃看待,而被完全看成服务于君主个人意志及其好恶的工具。《史记》即记载了秦始皇极度贪图权势的情景,而秦二世则行“督责之术”,认为皇帝的权威应当直接体现在个人权力使用的“肆意极欲”上。这样,在秦始皇父子心中,“权势”成了法家哲学的绝对核心,打破了法家原所设想的“法”“术”“势”三者之间的平衡关系。进一步,这种权势论法家不但对“法”“术”二者构成了严重的破坏和消解,而且在较大程度上毁掉了法家的声誉。应当说,秦氏父子的“法家”概念与韩非、李斯的定义是不尽相同的。另外,秦始皇借助秦为水德说强化了法家观念,《史记·秦始皇本纪》曰:“刚毅戾深,事皆决于法,刻削毋仁恩和义,然后合五德之数。于是急法,久者不赦。”正是这种“刚毅戾深,事皆决于法”“刻削毋仁恩和义”的极端主张,^①将秦朝推向了黎民百姓、六国旧贵族的对立面,埋下了积怨和祸根,最终导致了帝国的迅速崩溃和灭亡。

二

西汉哲学的产生、发展和变化,与如下四大事件或因素相关:第一件是秦亡汉兴,它直接导致了汉人对于秦亡的持久反思以及黄老思潮的兴起。第二件是汉武帝“罢黜百家,表章《六经》”,它直接导致了经学地位的上升和儒学的繁荣,从此儒家成为中国思想、文化的主干。第三件是

^① 后人往往将“法家”标签化,一提及“法家”就认为它必然具有“刻薄寡恩”“严刑峻法”的特点,实际上这是完全不对的。韩非、李斯与秦始皇父子对于“法家”的概念有别,而汉初的吴公、贾谊则更是将“仁义”的观念糅合在他们的思想中。《汉书·循吏传》曰:“是时,循吏如河南守吴公、蜀守文翁之属,皆谨身帅先,居以廉平,不至于严,而民从化。”吴公、贾谊属于法家的温和派。

浑天说的提出和太初历的颁布，它改变了中国人的宇宙论和历法，对武帝之后的中国思想产生了非常深远的影响。最后是谶纬思潮的兴起，图谶改变了汉儒的言说方式，经学由此一变而为谶纬学。

1. 秦亡与汉初哲学的展开

“秦亡”是一个标志性的历史事件，它为西汉哲学特别是汉初哲学的缘起提供了反思的前提和动力。汉以秦亡为鉴，政治精英和知识精英总结出三条经验、教训。

第一条，黎民百姓久离战争之苦，故统治集团在汉初不得不实行“与民休息”或“休息无为”的政策。^① 这条政策直接导致了文景之治——财富大量积聚，人口大量繁衍，同时黄老借此流行开来，在文景时期形成了思潮。黄老学是一种政治哲学，以“无为”为宗，“其术以虚为本，以因循为用”^②，同时它吸纳了名家、阴阳家等的思想。黄老学的经典为《老子》和《黄老帛书》（或称《黄帝四经》）。不过，值得注意的是《黄老帛书》并没有出现“自然”和“形神”概念。后来，黄老学在政治上不能适应汉帝国的迅速崛起和中央集权的历史趋势，它在中央与封建诸侯的斗争中倾向于支持后者。汉帝国的崛起要求加强中央集权，一方面强化郡县制，另一方面削弱分封势力，以此彰显帝国本身的权威和皇帝个人的雄心。此外，在王朝的合法性、宗教信仰、王教等重大问题上，黄老学如果不是缺位，就是论证过于简单。在景帝时期，黄老学在意识形态上的独擅地位已受到挑战，而武帝一俟上位即欲将其从“王座”上打落下来。

第二条，当时的政治精英和知识精英普遍认为“仁义不施”，乃是秦

^① 《史记·吕太后本纪》曰：“（太史公曰）孝惠皇帝、高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。”同书《曹相国世家》曰：“（太史公曰）然百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称其美矣。”《汉书·景帝纪》班固赞曰：“汉兴，扫除烦苛，与民休息。至于孝文，加之以恭俭，孝景遵业，五六十载之间，至于移风易俗，黎民醇厚。”同书《循吏传》曰：“汉兴之初，反秦之敝，与民休息，凡事简易，禁罔疏阔，而相国萧、曹以宽厚清静为天下帅，民作‘画一’之歌。孝惠垂拱，高后女主，不出房闼，而天下晏然，民务稼穡，衣食滋殖。至于文、景，遂移风易俗。”

^② 参见司马谈《论六家要旨》，载《史记·太史公自序》。

亡的重要原因。不过,人们对此有四种立场的演绎:陆贾认识到“攻”与“守”的不同,认为“行仁义,法先王”是巩固王朝统治的大政方针。这是从儒家的立场来主张所谓仁义观念。贾谊认为,秦亡的原因在于“仁义不施而攻守之势异也”。这是从法家的立场来主张仁义观念。需要指出,贾谊并未对秦法作过分的否定,而只是认为秦始皇父子运用不当、未能分清时势不同而已。实际上,贾谊及其师吴公属于温和派的新法家。^①此外,统治集团推行“与民休息”或“休息无为”的政策,而黄老主张“清静无为”,都是从一种间接的立场来主张仁义观念。

第三条,以德运说论证王朝的合法性(受命),这是西汉政治哲学的一个重要问题。汉得水德、土德还是火德?这是从汉高祖一直到光武帝都在讨论的问题。这个问题涉及汉朝合法性的论证以及如何处理秦朝在历史中的位置。而且,这一问题还涉及国家政治制度和礼乐制度的建构。汉高祖、文帝、武帝、王莽、光武帝以及张苍、贾谊、公孙臣、倪宽、司马迁、刘向、刘歆等都参与了汉朝德运说的争论。汉人的德运说分为两类,一类在刘向之前,德运说“从所不胜”,人们无非主张汉得水德还是得土德;一类在刘向之后,刘向、刘歆根据相生说而提出了“母传子”的新德运说,认为周得木德而汉得火德。^②而刘向、刘歆的改造,其实是对德运说理论本身作了较大程度的儒化。另外,董仲舒等人利用三统说(黑、白、赤三统)来论证汉朝受命的合法性及对汉朝之历史存在本质的刻画,也是值得注意的。

2. “罢黜百家,表章《六经》”与适应帝国需要的西汉儒学

汉武帝“罢黜百家,表章《六经》”又是一个标志性的历史事件。汉

^① 据《史记·屈原贾生列传》,贾谊师从河南守吴公,“(文帝)闻河南守吴公治平天下第一”,而吴公为李斯弟子。《汉书·循吏传》曰:“循吏如河南守吴公、蜀守文翁之属,皆谨身帅先,居以廉平,不至于严,而民从化。”所谓循吏,指上顺公法、下顺人情之官吏。由此可见吴公属于温和派的新法家。

^② 参看《汉书·律历志》《郊祀志赞》。王莽改制,据刘向、刘歆说,认为新朝得土德(《汉书·王莽传》)。实际上,指武帝太初元年(前104)之前,汉人实行水德;太初元年之后,实行土德。贾谊和文帝曾试图推行土德,这可能与他们力图加强中央集权的愿望有关。另外,火德的施行,实自光武帝建武二年(26)正月开始。

初,黄老学者和儒家为了争夺在王朝中的地位而展开了长期的斗争,其中以景帝至武帝初即位的一段时期最为激烈。武帝建元元年(前140)“罢黜百家”,建元五年(前136)“置《五经》博士”,由此初步形成了高度尊崇儒术的局面。建元六年(前135),一俟窦太后驾崩,武帝即“黜黄老、刑名百家之言,延文学儒者以百数”。《汉书·儒林传》曰:“及窦太后崩,武安君田蚡为丞相,黜黄老、刑名百家之言,延文学儒者以百数,而公孙弘以治《春秋》为丞相,封侯,天下学士靡然乡风矣。”从此儒学正式登上了帝国的宝座,在意识形态的建设中占据主导地位。其中,窦婴、田蚡、赵绾、王臧、董仲舒、公孙弘等人发挥了重要作用。

儒家为何能够取代黄老而担负起建设帝国意识形态的重任?这是一个重要问题。这个问题既与汉帝国的需要有关,也与儒学的思想性质及其成分有关。从景帝到武帝时期,加强中央集权、削弱封建诸侯王的势力已成为帝国的迫切任务,而通过宗教信仰和施仁政的方式加强帝国的凝聚力、消弭内部的不和谐因素,同样是皇朝大事。此外,由于汉帝国日趋强盛,“华夷之辨”也提上了意识形态建构的日程。在百家之中唯有儒家能够满足以上各种需求。儒家的“大一统”“天人感应”“《六艺》之教”和“华夷之辨”等最能满足帝国意识形态建设的需要。反观黄老,其内容单一,总言之曰“君人南面之术”而已矣。而且,在性质上它落后于现实政治的需要,黄老提倡“清静无为”之旨,这在一定程度上即或明或暗地支持封建制。景帝时期,皇朝与王朝,帝国与诸侯国的权力、制度斗争日趋炽烈,天子和帝庭迫切希望改变现状,加强中央集权。武帝洞晓帝国的未来和发展需要,一俟即位,他就急于起用儒家,“罢黜百家,表章《六经》”^①。相反,对于那些支持黄老而敢于拂逆鳞的朝中大员,武帝轻则予以罢黜,重则加以刑辱。这其中最典型的例子是司马谈、司马迁父子,他们二人同宗黄老,但不识时务,故先后招致奇耻大辱。

武帝之后,儒家经学和哲学得到迅速发展,其中公羊家的政治哲学、

^①《汉书·武帝纪赞》。

《周易》哲学和儒家人性论十分突出。(1)董仲舒发展出一套系统的天人感应之学,其主要内容为大一统、三统说、三纲说和灾异说等。“天人感应”是汉儒最基本的哲学观念、宗教观念和思维方式。“尊大一统”既是公羊学的要义,也是汉代现实政治的迫切需要。“三统说”论证了王朝受命的合法性,并通过“王者改制”体现出来。“三纲”(君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲)奠定了中国传统社会的伦理基础,它通过“阳主阴从”“阳生阴成”和“阳先后后”的天道观来作论证,即所谓“王道之三纲可求于天”^①是也。“灾异”本来是自然界给予人类的一大消极因素,但是董仲舒等人将其转化为表达天意和上天用来谴告人君的政治符号,因而具有一定的积极意义。(2)除了训解经义之外,西汉易学长于表现天道,“《易》著天地阴阳四时五行,故长于变”^②,孟喜的卦气说即是落实天道的一个具体例子。而汉人以阴阳概念来勘定“天道”,这使得《周易》的地位急剧上升,居于《五经》之首;而对于诸经来说,《周易》具有方法论的意义。在西汉中后期,《周易》经学经历了灾异化和讖纬化两个阶段,前一阶段以京房易学为代表,后一阶段以《易纬》为代表。此外,西汉易学在象数学上获得了长足的发展,狭义的“象数”概念即以汉易为依据。对于汉人而言,“象数”是表达“天道”的重要手段。(3)汉儒高度重视人性善恶问题,陆贾、贾谊、韩婴、董仲舒、刘向、扬雄等均有论述。董仲舒认为人虽有“善质”(“身两有仁贪之性”)但“未可谓善”,在他看来,“性”和“善”,是“禾”与“米”的关系。他批评孟子误将“善质”当作“性善”来说,认为“善”其实出于圣王之教。扬雄持人性善恶混的观点,善恶两端混杂于性中。^③而刘向继承《中庸》的说法,以“未发”为性为阴,以“已发”为情为阳。^④他的人性说虽然不合于汉儒的一般思路,但与宋儒之说较为接近。在东汉时期,王充和荀悦继续讨论了人性善恶的问题。王充批判性地总结了从

①《春秋繁露·基义》。

②《史记·太史公自序》。

③参看扬雄《法言·修身篇》。

④参看王充《论衡·本性篇》。

孔子到扬雄之间的人性论观点,并认同人性有善有恶之说。^①荀悦则不但赞同三品人性说,而且细分为九品;在诸家说中,他赞成刘向的人性论主张。^②

3. 浑天说及其影响

浑天说的提出和太初历的颁布实行,对于武帝太初元年之后的汉代哲学、思想和文化产生了广泛而深远的影响。首先,浑天说的起源虽然很早,但是其正式形成则很可能在景帝(前156—前141在位)至武帝初期。浑天说包括宇宙生成论和宇宙结构论两个部分,其中以结构论为基础。盖天说认为“天圆如张盖,地方如棋局”(天圆地方)或“天象盖笠,地法覆槃”^③,而浑天说则认为天体是一个球形。早期的浑天说对于地体的形状认识不清,至东汉中期张衡明确认为地体亦为球形。从生成论来看,古人很早即突破了天上地下的刚性宇宙观,深入地思考和追问了先天的生成阶段(即天地的来源)问题。古人对于“先天地”之生成阶段的思考,见于《老子》、楚简《太一生水》和楚竹书《恒先》等文献。^④“太初”“太始”“太素”等词语已见于先秦文献,但直到汉初,它们才逐渐演变成宇宙生成论的基本概念,且很可能在武帝前期被组织在一起,构成一个理论系统,明确地表示了浑天说之宇宙生成论的先天地阶段。^⑤

浑天说深刻地影响着古人的时空观及人们对于天文现象的认识,而由此也引发了古人关于“宇宙”之“真”的争论。王充批评浑天说,认为它是错误的,而赞成盖天说;^⑥张衡无疑支持浑天说,并在理论上作了发展。浑天说影响着古人的哲学思考,扬雄的《太玄》即以浑天说为宇宙论基

① 《论衡·本性篇》。

② 《申鉴·杂言》。

③ 《周髀算经》卷下之一。

④ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,第125页,北京,文物出版社,1998;马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(三)》,第288—299页,上海,上海古籍出版社,2003。

⑤ 丁四新:《浑天说的宇宙生成论与结构论溯源——兼论楚竹书〈太一生水〉〈恒先〉与浑天说之理论起源》,《人文杂志》2017年第10期。

⑥ 《论衡·谈天篇》。

础,《易纬·乾凿度》直接吸纳了浑天说的宇宙生成论,甚至在汉末,魏伯阳、虞翻提出的月体纳甲说都受到了浑天说的影响。当然,浑天说最为直接和最为重要的影响表现在历法上,因为准确的“时间”和“时节”是衡量宇宙运行和确定人类生活历程的基本尺度。

在浑天说的背景下,邓平等制定了《太初历》。据《史记·历书》《汉书·律历志》的记载,武帝以元封七年为太初元年,诏造《太初历》。《太初历》最后采用邓平所造八十一分律历。它以“以律起历”的办法来确定日长,一日八十分,为黄钟一龠之长;一月二十九日又八十一分日之四十三。《太初历》又是刘向、刘歆制定《三统历》的基础。《太初历》的基本数字对于汉代易学,特别是易数和卦气说产生了重要影响,甚至《老子》总分为81章、上下篇分为37章和44章也是《太初历》《三统历》影响的结果。^①“历法”或称“历数”。古人十分重视制历的问题,这不仅因为制历关系到时间和时节的确定,而且历法(“历数”)本身即代表着“天命”或“天道”。《论语·尧曰篇》载帝尧曰:“天之历数在尔躬,允执其中。”《史记·历书》曰:“王者易姓受命,必慎始初,改正朔,易服色,推本天元,顺承厥意。”同书《礼书》曰:“乃以太初之元改正朔,易服色,封太山,定宗庙百官之仪,以为典常,垂之于后云。”“历数”具有神圣性,“正朔”代表着天意和天道,对于古人而言它们具有崇高而神圣的政治哲学含义。

需要指出,尽管浑天说在宇宙论上更接近所谓真理,依据它所制定的时间和时节更为精确,但是中国古人不但没有放弃盖天说,而且在价值观上一直以盖天说为基础。天上地下、天圆地方、天阳地阴,人们长期习惯于如此描述我们所居处的环境和空间,并根据这种描述来确定所谓“天道”的内涵,建立诸如“天尊地卑”“阳主阴从”之类的价值观念。总之,在西汉中期以后,浑天说和盖天说以各有分工的方式长期并存于中国人的文化心理结构中。

^① 丁四新:《早期〈老子〉文本的演变、成型与定型——以出土简帛本为依据》,《中州学刊》2014年第10期;《论刘向本(通行本)〈老子〉篇章数的裁划依据》,《哲学研究》2014年第12期;《老子的分章观念及其检讨》,《学术月刊》第48卷第9期(2016年9月)。

4. 经学哲学:从灾异学到讖纬学

经学和讖纬学是汉代哲学的主要表现形式,其中《易》之《十翼》、《书》之《洪范》、《春秋》之《公羊》《穀梁》起着重要作用。在西汉,经学经历了两次大的变化:一变为灾异之学,再变为讖纬学。“灾异”与“瑞应”相对。所谓灾异,旱灾、水灾、蝗灾为“灾”,日蚀、月蚀、地震、陨石、星坠、木鸣、六鹢退飞为“异”。^①对于汉人的灾异说,班固在《汉书·眭两夏侯京翼李传赞》中作了总结,曰:

幽赞神明,通合天人之道者,莫著乎《易》《春秋》。然子赣犹云“夫子之文章可得而闻,夫子之言性与天道不可得而闻”已矣。汉兴,推阴阳言灾异者,孝武时有董仲舒、夏侯始昌;昭、宣则眭孟、夏侯胜;元、成则京房、翼奉、刘向、谷永;哀、平则李寻、田终术。此其纳说时君著明者也。

汉人的灾异说起源于景帝时期,在宣帝时形成风气,此后经学家解经多说灾异。董仲舒以《公羊》说灾异,刘向以《穀梁》说灾异,京房以《易》说灾异,夏侯始昌以《洪范·五行》说灾异。《汉书》《后汉书·五行志》专记灾异及经师说解,足见灾异说对于汉人影响之甚。而灾异说在今天之所以可以称为哲学,有两个根据:一个,它是天人感应说的重要组成部分,起着谴告人君(不德、政令不当都在谴告之列),从而要求人君恐惧自省、再行德政的作用;另一个,它是一种具有政治、宗教象征含义的符号语言,具有超越具体事件的一般含义。关于第一个根据,董仲舒在《天人三策》中说:“及至后世,淫佚衰微,不能统理群生,诸侯背畔,残贱良民以争壤土,废德教而任刑罚。刑罚不中,则生邪气;邪气积于下,怨恶畜于上。上下不和,则阴阳缪盭而妖孽生矣。此灾异所缘而起也。”^②

^① 《汉书·眭两夏侯京翼李传》:“(京房曰)《春秋》纪二百四十二年灾异,以视万世之君。今陛下即位已来,日月失明,星辰逆行,山崩泉涌,地震石陨,夏霜冬雷,春凋秋荣,陨霜不杀,水旱螟虫,民人饥疫,盗贼不禁,刑人满市,《春秋》所记灾异尽备。陛下视今为治邪,乱邪?”

^② 参看《汉书·董仲舒传》。

《汉书·宣帝纪》载宣帝诏曰：“盖灾异者，天地之戒也。”《汉书·元帝纪》载元帝诏曰：“盖闻贤圣在位，阴阳和，风雨时，日月光，星辰静，黎庶康宁，考终厥命。今朕恭承天地，托于公侯之上，明不能烛，德不能绥，灾异并臻，连年不息。”《汉书·成帝纪》载成帝诏曰：“君道得，则草木、昆虫咸得其所；人君不德，谪见天地，灾异屡发，以告不治。”关于第二个根据，《汉书·五行志》记杜邺曰：“《春秋》灾异，以指象为言语。”这一句话，《汉书·谷永杜邺传》记为“案《春秋》灾异，以指象为言语，故在于得一类而达之也”。

关于灾异说的局限，班固在《汉书·眭两夏侯京翼李传赞》中作了深入评论，曰：

察其所言，仿佛一端。假经设谊（义），依托象类，或不免乎“亿则屡中”。仲舒下吏，夏侯囚执，眭孟诛戮，李寻流放，此学者之大戒也。京房区区，不量浅深，危言刺讥，枢怨强臣，罪辜不旋踵，亦不密以失身，悲夫！

汉人发明灾异之例，其出发点是良善的，但是其虚假性显而易见，其弊端在此暴露无遗：“假经设义，依托象类”正是灾异说的特点，但也是其弊病所从生的根源。

经学演变成讖纬学有两个先决条件，一个是经学先自行衍生灾异之说，并予以充分的自我肯定，另一个是在汉代经学之外已存在讖纬文化，武帝等人崇祭鬼神，给予其合法性和发展的动力。前者是内因，而后者是外因。不过，从源流看，后者为前者的导因，作为整体意识出现的“讖纬”则居于其后。不仅如此，“讖”更能体现讖纬文化的特质。《四库全书总目》曰：“讖者，诡为隐语，预决吉凶；纬者，经之支流，衍及旁义。”^①讖语产生很早，秦时已颇流行。讖解《六经》在武帝之后逐渐形成风潮，《六纬》在哀帝之前已经形成。经师李寻在哀帝（前6—前1在位）初年说道：

^① 永瑤等撰：《四库全书总目》卷六《经部·易类六》，第47页，北京，中华书局，1965。

“《五经》《六纬》，尊术显士。”^①很可能，《六纬》作于宣成之间。从宣帝到哀帝是讖纬逐步合流而形成纬书的时期。正因为具有讖语的特质，纬书才成其为纬书。不过，讖纬登上西汉政治舞台应该是在哀平之际，张衡说“图讖成于哀平之际”，又说“成、哀之后，乃始闻之”^②，这是恰当的。建武初，光武帝刘秀命令薛汉、尹敏校定图讖八十一篇；建武中元元年（56），光武帝“宣布图讖于天下”^③，并将图讖（或讖纬）称为内学，反将《五经》之学称为外学。由此，汉代经学发生巨变，正式转变为讖纬之学。讖纬学吸收了多方面的哲学思想，但其特质在于“神异”，即将世间生成和变化着的事物看作包含着神意的象征符号。不过，尽管讖纬在叙述和表达方式上发生了巨变，但是它仍然属于天人感应之学，是天人感应之学走向更神秘化、象征化和象数化的变种。

此外，西汉哲学还有三点值得注意：其一，“孝”的伦理观念在战国末至汉初完成了天道化的论证，并通过皇家的提倡和《孝经》立经等方式完成其意识形态化的过程。“孝”是理解汉人行为方式的一个重要观念。其二，在武帝“罢黜百家”之后，黄老学在西汉中后期继续存在，仍受到部分官员和士人的推崇。同时，黄老学的主旨发生改变，养生论和性命论得到阐扬，并逐渐与元气自然论结合起来。其三，医学哲学在西汉达到了高峰，《黄帝内经》不仅系统地阐述了中医基础理论，而且系统地阐述了人体生命和健康哲学，对中医理论和中国文化的影响非常深远。

三

讖纬是西汉哲学的终点，也是东汉哲学的起点。换一句话说，东汉哲学既是对西汉哲学的继续，又是在批判它的基础上展开的。由于光武

①《汉书·眭两夏侯京翼李传》。

②《后汉书·张衡列传》。

③《后汉书·光武帝纪》。

帝的大力支持，讖纬学取代了《五经》学，登上了帝国意识形态的宝座。图讖(讖纬)被列为内学，而《五经》之学反被称为外学。针对讖纬神学的流行，有识之士在东汉初期即展开了大力批判。对于讖纬的批判大体上可分为两系，一系以桓谭、王充、张衡等人为代表，他们一面批判了图讖，一面提出了自己的哲学观点。这一系往往采取积极批判的态度。另一系以保守的经学家为代表，他们在拨乱反正的同时使得经注之学重新兴起。这一系往往采取消极批评的态度。

1. 桓谭、王充、张衡对讖纬的批判及其哲学

桓谭是东汉初的思想家，他批评光武帝迷信讖记，反对灾异之说。桓谭认为讖记多载“奇怪虚诞之事”，并非先王之正道，甚至指出当时存在“增益图书，矫称讖记”的欺君现象。他要求光武帝“屏群小之曲说，述五经之正义”^①。就灾异之说，桓谭云：“夫灾异变怪者，天下所常有，无世而不然。”^②并说，如果明主贤臣“修德善政、省职慎行以应之”，那么“咎殃消亡而祸转为福焉”；如果“君臣多淫骄失政，士庶多邪心恶行”，那么就会多有灾异变怪之事。^③很显然，这是继承了荀子《天论》的观点。更为重要的是，桓谭提出了新的形神观，不但否定长生不老之说，而且认为形尽神灭，形神犹如烛火，“火烛俱尽”^④，烛尽则其火即灭。桓谭“火烛俱尽”的形神说从根本上否定了鬼神实体的存在，从而极大地打击了讖纬神学。在形神关系问题上，王充的主张跟桓谭基本相同。《论衡·论死篇》曰：“夫物未死，精神依倚形体，故能变化，与人交通；已死，形体坏烂，精神散亡，无所复依，不能变化。夫人之精神，犹物之精神也。物生，精神为病；其死，精神消亡。人与物同，死而精神亦灭，安能为害祸！”在王充看来，不但人死不能为鬼，而且动植物死后也不能为怪，这样就彻底否定了“鬼”“怪”观念。

王充高度怀疑和否定讖记或讖书所载故事的真实性。《论衡·奇怪

①《后汉书·桓谭冯衍列传》。

②③《新论·谴非》。

④《新论·祛蔽》。