

荀悦与后汉思潮^{*}

陈启云 著

高专诚 译

一、荀悦：《汉纪》、《申鉴》

公元 196—205 年期间，荀悦（公元 148—209 年）担任后汉朝廷的秘书监，在这段时间里，他完成了两部重要著作，《汉纪》和《申鉴》。《汉纪》是前汉（公元前 206 年—公元 9 年）的编年史，在这部书中，荀悦或隐或显地使用了“褒一贬”的手法（这种方法是传统的历史编纂学的通则），以便为处在危急存亡关头的后汉王朝提供某种严肃的历史教训（“鉴”）。在传统中国学术分类中，《申鉴》是一部哲学著作；在这部著作中，荀悦扩展（“申”）了他对于当时某些问题的反思（“鉴”），这些问题包括了从政治到世俗迷信的广阔范围。^①

荀悦生活在一个政治上动荡不定、文化上剧烈变迁的时代，而他的这两部著作则体现了这位杰出的历史—哲学家的观察和思考。当荀悦还是一位年轻学者时，他就被卷入了“清议”运动之中，这场运动是儒家理想主义者反对后汉朝廷政治腐败和道德堕落的一场抗议运动。当他壮年之时，荀悦目睹了后汉朝廷及其帝国在愈演愈烈的内战中土崩瓦解。接着，在徒有其名的汉献帝（公元 190—220 年在位）的朝廷上，荀悦成为一名著名的官员，参与了毫无成效的复兴帝国的努力。但是，这种努力来得太迟了。到了公元 220 年，后汉王朝终于走到了尽头。随之而来的是长时期的政治分裂和蛮族

入侵。在前此的几个世纪，儒学一直是汉帝国的正统思想，到现在却丧失了它的特权地位；在这种形势下，儒学意识形态的作用和它的道德说教，越来越受到理想幻灭了的政治家和思想家的质疑。^②

正是在这个从汉朝到魏晋的至关重要的易代之际，荀悦写下了他的《汉纪》和《申鉴》。在此意义上，他是最后的一位汉代儒家道德主义者。在《汉纪》和《申鉴》之中，荀悦的许多教条（独断）式的陈述赞扬了道德理想主义；这种道德理想主义正是汉代儒学的核心。但是，在后汉的最后一个世纪里，汉代儒学却在“清议”运动中发生了重要的变化。需要特别指出的是，即使荀悦重申了汉代儒家的道德教条，他也对这种道德教条的哲学基础提出了严肃的质疑。荀悦反思了变动不居不可名状的大道，反思了人类理解力的局限性，反思了对于汉代正统儒家思想的根本基础产生了冲击的道德难题。在此意义上，荀悦的思想更近似于汉朝之后魏晋时期的怀疑主义精神，这种怀疑主义预示了新道家 and 佛教的时代，而不是汉代以儒家正统思想为主导的时代。事实上，荀悦所探讨的某些论题，如：人情的首要性，知识与真理的差异性，以及“礼教”或“名教”（汉以后的特定说法）与“自然”之间的相互关系，等等，还有他所使用的词汇，他的具有辩证意义的隐晦写作手法，以及他在某些篇章中表现出的特殊文风，都似乎在在地奠定了魏（公元 220—264 年）晋（公元 265—420 年）“清谈”和“玄学”的模式。^③因此，从历史的角度看，荀悦的思想结束了汉代思潮的最后篇章，并开始了中古思想史的新阶段。

从一个更为开阔的视角来看，后汉时期和汉朝之后的怀疑主义反对的是汉代的教条（独断）主义。从表面上看，汉代的教条主义显然是延续了先秦后期的实证主义，而与先秦早期思想中的不可知论和怀疑主义格格不入。在这方面，荀悦的谨慎的怀疑主义以及他的某些非儒家的观点更接近早期的儒家精神而不是已经变了质的汉代正统儒家思想。更重要的是，正如以下分析所示，在《申鉴》

中，荀悦以一种简略的文笔，表现出了他的批判性的论述和哲学的对话；这些论述和对话，在古代中国思想从先秦后期到后汉时期的怀疑主义和教条主义辩证对立的发展过程中，具有深远的意义。

二、先秦思想：从怀疑到肯定

先秦古典思想学派产生于非常动荡不安的时代。周朝政治秩序的崩溃使得封建宗法统治和古老的宗教信念受到怀疑。人们不再能依赖宗教和礼仪的传统给予他们种种问题的答案，而这些问题产生于一个飞速变化的世界。对人们来说，即使是至高无上的“帝”和“天”也变得遥不可及和毫无反应了。正是在这种背景下，孔子（公元前 551—前 479 年）和一批东周时代的思想家们提出了他们的哲学思想。^④在孔子政治和伦理思想的深层之下，有一种由来已久的忧虑，他所忧虑的是，从是否具有理解上天与大道之终极意义的能力。人这个忧心忡忡的不可知论的立场出发，孔子向人们提出了最根本的保证，即：人类的务实努力是有效的。^⑤

孔子对人类努力之有效性的思想导致了墨子（活跃于公元前 479—前 438 年）和孟子（活跃于公元前 371—前 289 年）的视野宏伟的观点，他们认为，人类之所以发展到团结一致和讲求秩序的地步，其基础是“爱”、正义和仁慈。^⑥但是，墨学和孟学企图用“天意”或泛道德的宇宙论基础来支持他们的学说，这使得孔子原来的小心谨慎的不可知论变得含糊不清。墨学与孟学的门徒们关于他们先师的学说的争论导致了怀疑主义的新高潮，而在公元前 4 世纪中叶，这种怀疑主义被名家和道家加以发展。^⑦名家所坚持的唯名论认为，人的思想观念仅仅是名称词语符号，它们的内涵实质上来自于被命名的现实事物，因此，它们不能超越现实事物或者与现实事物相分离。^⑧道家则认为，现实本来就是相对的，而人的理性终究是虚幻的。^⑨虽然名家和道家都抨击孔子关于人类努力有效性的中

心思想，但是，他们的怀疑主义，与许多后代儒生的思想相比，似乎更为接近孔子的不可知论的观点。

先秦早期思想家们的不可知论和怀疑主义后来却被一些积极实证的学说所淹没。主张这种学说的有战国后期的阴阳家邹衍（公元前 305—前 240 年）、儒者荀子（活跃于公元前 298—前 238 年）和法家韩非子（卒于公元前 233 年），以及汉代早期的道家黄老学派和具有折衷主义思想的儒生。古老的周朝政权的崩溃，引发了相互争斗的诸侯国之间赤裸裸的权力斗争和无休止的征战，也使得许多先秦早期的思想家们对天理的有效性和人造制度的效力提出了疑问。可是，事实证明，历史进程是不可逆转的，这一点在人们的思想中建立起了它的确定性和逻辑必然性。从政治上讲，周朝权威的崩溃导致了战国争雄的局面，而战国时代逐渐形成的强有力的强大国，却为个统一帝国的出现打下了基础。从文化上看，旧的宗教崇拜传统的消失使得人们头脑中的具有创发性的世俗精神得到了解放，并因此加强了他们面对一个未知时代的理性力量和自信心。正如孔子所说：“人能弘道，非道弘人。”⁹⑩孔子注重人类务实的有效性的观念，在那个特殊的时代背景下，就成为积极实证的人本主义的基石。这一结果，是孔子始料未及的。

在先秦后期的中国思想界，之所以发生了从不可知论和怀疑主义向注重实效的思想和具有独断性的教条主义思想的转变，还有另外一些原因。首先，无论是孔子的不可知论的思想倾向，还是名家和道家的怀疑主义，都有一个共同的基础，即对于绝对性不能确定的焦虑和因而对于另类保证的共同探寻。天道的失效促使孔子依赖人道。人的理性的有限性和人的存在的非永恒性促使名家和道家去寻求自然或宇宙的绝对性。其次，对于人类的苦难处境的认识的增进总会导致对于人类现实的基本上的肯定，这种情形出现在先秦时代的中国思想界，也出现在现代欧洲的存在主义之中。^⑪在名家看来，如果宇宙没有中心，那么，每一地方可以都是它的中心；而根

据道家的看法，如果万物都是相对的，那么，相对性的存在和相对性的真理对万物而言便是终极性的，因而，人类唯一的绝对性的收获，就是他们的特殊的相对的存在和认知的方式。^⑫

关于不可知论和怀疑主义的不幸事实是，它要求人们对思想加以制约，以便保留判断、接受未知和忍受由于生命的不确定性所带来的焦虑。这种制约只有少数人能做得到，并且，这种思想状态很难长久维持。因此，当古老的周朝传统的崩溃所引发的变化和新国家权力的兴起影响了大部分人，而这些人对采取实际行动和提出系统学说所作的迫切要求使得不可知论者和怀疑论者的哲学黯然失色了。^⑬

此时此刻，人们注意力的焦点集中在了具体的社会、文化和国家上面，认为这些才是人类得以存在的具体而延续不断的现实。尽管每个人终归要消失，但是，社会和文化却能继续和累积每个人完成的业绩。^⑭在这些继续和累积的业绩里，出现了结构和模式、习俗和法规，以及思想和知识——礼和道，这些不仅证实了人们过去的行为和理性的效力，也使得现在的人们行为和理性有了效果。^⑮根据荀子的观点，人性之为恶^⑯、人的思想之出现错误^⑰，这是无所谓的；因为，通过人的努力（“伪”，人为），社会和文化将会纠正人的错误，并使人从善。荀子认为，恶是一种错误；它错在伤害和摧毁了社会和文化，结果使自身在这个破坏的过程中消亡。^⑱另一方面，善则对于社会和文化的保存和发展作出了贡献，而其自身在这个建设的过程中也得到了保存和发展，成为一种有效的社会和文化遗产（礼和道）。在这个建设过程中，那些成就杰出的人物成为圣王。他们的成就累积成了一个不朽的传统（礼），由圣人孔子进行了系统的整理，详细阐述在永恒的经典（“经”）之中，传递给后人。^⑲这样一来，儒家学说就成为人类文明得以延续的不可或缺的一环

把社会 and 人类努力之有效性提高到至高无上的地位，就会导致

一种想法，即：现存秩序都是真与善的。^②在法家看来，国家是文化高度发展和社会最有效组织的产物。^③荀子和韩非子都认为，随着时间的推移，先王的传统（“礼”）一定会让位于后王的法律（“法”）。^④自然秩序产生出社会秩序并被社会秩序所替代，同样地，社会秩序产生了政治秩序并被政治秩序所替代。^⑤因此，在法家学说中，国家的权力和法则成为人的行为和思想的最有效的模式。^⑥公元前 220 年，随着秦朝的一统天下，法家思想被当局宣布为帝国唯一的官方意识形态。在当时看来，人的理智似乎是获得了胜利，因为在荀子的思想里，理性就体现在人类社会的进步之中；在韩非子的思想里，理性指导着国家的前进；而秦帝国正好是实践了这两种观念。人的自信和乐观的看法认为，人凭借着自己的力量可以开拓自己的道路，掌握自己的命运；这种自信和乐观似乎在这个时候被历史所证实。^⑦

强调人类理性和经验的有效性导致了先秦后期思想中另一种思想倾向的出现，即邹衍的人类中心宇宙论（“阴阳五行”说）。关于“阴阳”和“五行”宇宙观念的产生时间，仍旧是一个公开的难题。许多原始的二元观念，比如昼与夜、日与月、明与暗和男与女，还有四季的更替和东南西北基本方向的确定，以及自然与超自然对人的影响等等问题，可能与中国文明本身一样古老。^⑧需要弄清的是，邹衍的宇宙论是一个极富想象力的大胆尝试，它要建构一个壮观的框架，以期用宇宙的循环变化（“阴阳”和“五行”的更易）把历史人事连结起来，使二者之间产生相互的关联。尽管邹衍关于宇宙和人事变化的思想类似于道家思想，但是，他对于人的思想和行为之有效性的信心却与庄子的怀疑主义大相径庭。如同荀子和韩非子一样，邹衍是一个系统论建造者。^⑨邹衍的宇宙观之所以能与法家思想一道在新帝国的朝廷中地位显赫，并不是偶然的事情。^⑩

如上所述，公元前 3 世纪兴起的那种积极实证的学说针对的是对于终极意义和现实存在的一种根本性的焦虑。荀子力图在社会进

程和文化传统的范围内肯定人的价值，韩非子则努力把人的运作价值约制在国家的运作上；当他们把这种看法限制在特殊的人类努力之有效性的范围内，他们的思想是有道理的。可是，邹衍的宇宙论玄思企图进一步缓解这种焦虑，所使用的方法是用一种机械的程序，把一切可知或不可知的事物纳入已知的范畴；这样一来，就使人类理性大大地超越了它的适当的局限。这种宇宙论玄思的方式制造出一个机械的体系，用以预测“天与人之间的相互作用”。^②它常常提出生硬的解释，还用一定的方法进行预言，以达到政治目的或者支持公众的迷信活动。^③从哲学上看，它导致了对中国的人本主义世界观的严重滥用。

三、汉初反动：温和改革与务实文化

当秦始皇认为自己不仅是最伟大的圣王，而且是宇宙和谐的中枢时，这种对于人类努力之有效性的误用达到了登峰造极的地步。^④然而，不到十六年，秦帝国就在公元前 206 年崩溃了，这对于中国思想在随后的发展具有深远的意义。它说明，即使是像秦帝国这样强有力的人类建构，也经不住历史现实的撞击；而人的理性，即使是法家那样成熟练达或者像阴阳家那样富有想象力，也不能把握历史或宇宙的变化。人的注重实效的思想不能预料历史的演变，而只能使人们事后的判断更有效，正如秦法家受到后代思想家的无情指责一样。^⑤从长远的观点来看，秦法家所造成的灾难不但毁灭了法家，甚至损害了中国思想中所有的哲学思想体系。因为，如果说先秦时代的思想依靠它的内在动力使得法家思想发展到了哲学思想体系的顶点，那么，对于法家思想的不信任就反映出，所有诸如此类的思想体系都是有短处的。随着汉王朝的兴起，一种较为周全的折衷主义思潮就在人们审慎忧郁的心态中逐渐形成。^⑥

儒学终于成为汉帝国的正统学说，但是，这种胜利并不是由一

种思想学说占据了全面的统治地位，而是诸子百家各种学说的混合发展。汉代儒学具有折衷主义的传统，它产生于对一切纯粹理念和思想体系的普遍置疑，这种置疑由于汉初对历史教训、教育和文化的价值的新的关切而得到加强；这种思想，与孔子及其弟子的中心思想是一致的。

在这个新帝国里，儒学并非骤然得势的。早期汉朝廷由于对法家思想的强烈反感，因而欣赏道家的清静无为、和缓消极的思想，认为过度的思想理念和过于积极的行为是无益的。在治国政策上，这意味着帝国政府并不想干涉在各级地方政府中依然发挥作用的法家式的行政运作，或者说是并不怎么想改变地方政治的现状。^④虽然这一政策使国家和社会得以休养生息，恢复元气，但也使法家思想得以继续存在，也使得当时对于法家思想的各种批评指责无法落实。另一方面，秦朝之后的法家人物不能再公开从事法家思想的研究，也不能再公开倡导法家的理论。可是，在新的帝国政府中，在处理政治事务的专门技能和管理国家的实际知识方面，法家却仍旧发挥着他们的作用。从此以后，处理政府事务的专门技能和所谓的“明习吏事”，在事实上而不是在名义上，构成一种新的法家传统。^⑤这样一来，道家无为而治的思想对于汉代折衷主义的逐渐形成发挥了很大作用。^⑥

道家的另一个观念也深刻影响了汉代思想家。他们认为，秦朝的垮台是一个惨痛的历史教训，它证实了道家关于历史、时势和变易的思想。在道家看来，个人的和政治上的成与败，都是暂时的、相对的和往复循环的，秦朝的灭亡使这一思想变得非常突出，也使人们更加注意到了时势难料的观念。^⑦研究历史的变易和延续——学习历史的教训和保存过去的价值——成为早期汉代儒生的工作领域。汉儒强调，秦朝之所以毁灭，就是因为秦朝的法家式的君主把这样的教训和价值看得一钱不值。^⑧

早期的汉代儒生说服帝国政府进行了一些改革；这种变化在其

初期是相当温和的，但是，它却最终对于随后的中国思想和文化的发展产生了巨大的影响。早期汉朝廷取消了秦朝限制做学问和禁止拥有书籍的命令。^③随即做出了多方的努力，恢复各种思想学派的活动，重新收集整理古代典籍和历史文献，并且保存当代的历史记载。^④儒生们扩大了他们的历史研究的视野，超过了秦朝，包含了对战国时代的评价、《春秋》的道德教训以及夏、商、朝“三代”和其他古代圣王的被理想化的传统。他们从以下几个方面分析历史，即战略价值、实效功用、道德价值和宇宙论架构中的意义的定位。

大约在公元前 176 年，汉文帝首创一种制度，即为皇太子指定一名学者导师。^⑤公元前 136 年，汉武帝（公元前 140—前 87 年在位）策划了一个古代著作集成，亦即著名的“五经”，作为“博士”的课程，并在 12 年后指定一大批官方的弟子和学生在这批博士的指导下学习，以备政府的任命。到了西汉末期，这些弟子的数目从五十人增至三千人。与此同时，同样的努力也在地方各级政府上开始推行。到了东汉，“太学”的学生超过了三万人，其中可能包括了许多非官方的学生，他们群聚在这个享有学术特权象征的太学的周围。^⑥

正是从这样的由政府主办的教育体制中产生出了官方正统的意识形态。尽管这个教育体制基本上是儒家的，但是，这个新的正统体制并没有把孔子的《论语》、《孟子》或者荀子的著作等首要儒家思想学说规定为官方课程中的一部分。相对地，“五经”是由一些被认为具有深刻的历史意义和永恒的文化价值的著作组成。尽管它们被认为是孔子所作，或者至少是儒家的产物，但是，这些著作实际上具有相当不同的来源和不同的含义。《易经》和《中庸》（《礼记》中的一篇）像是儒生所写的道家著作；《尚书》和《春秋》则受到了法家思想的强烈影响。^⑦

汉代正统儒学的复杂性也受到以下事实的影响而增强，即被吸

收进政府学校中的学者们大多先前曾经受过各种各样的先秦诸子学派之思想的训练。这样一来，一个学生，起先是学习道家 and 法家思想的，后来才进入了帝国的太学，用两三年的时间来掌握“五经”中的一经；只要他通过了所要求的考试，就可以得到政府的任命；接下来，他就会用他原先的道家或法家思想解释儒家经典，以指导他的政治行为。^④在当时的正统教育体制中，被看重的不是哲学或学说的纯正性，而是钻研历史传统以及调和多方面的人文价值。这种态度使得中国正统的教育体制能够超越各种思想学派和宗教派别的盛衰变迁而永续。

汉代儒学不仅仅是一种思想态度或意识。作为一场历史运动，它牵涉到各种历史传统和文化视线，并且这场运动深深地嵌入在它的特殊时代和制度的背景之中。在西汉时期，儒学主要是一场复兴和改革秦朝灭亡后的帝国政治体制的运动。秦朝的垮台对于坚信人类思想和行为之有效性的乐观主义是一种沉重的打击。早期汉儒对于复兴帝国秩序的态度是相当暧昧的。^⑤秦朝的经验教训揭示出，作为一种人为建构的帝国政府，既有其局限性，也有其宏伟的重要性——这种现实，在随后的一千年间，在中国人的内心之中留下了永远抹不去的深刻影响。在汉朝的统治下，由于和平与秩序逐渐恢复，所以，关于人类努力和政府职能之有效性的乐观主义也恢复了活力。但是，汉代儒生对于国家权力并没有十足的信心。他们认识到，国家和王朝有兴有衰，统治者也一定会犯错误；只有历史和文化是延续不断的和具有永恒性的，并能纠正人类的无知与过错。在儒生看来，国家的法律并不是自然规律，也不具有客观性和绝对性，而毋宁是人工之物，目的是为了配合特殊的人类需求，并服从圣贤智慧的指导，而这种智慧则具体化在整个社会的道德标准和累积的文化传统之中。

四、两汉儒学：天命、灾异和太平理想

这样，汉代早期的儒家思想就复归于荀子的基本立场。可是，眼看着法家思想的失败和强大的秦帝国的崩溃，儒生们对于人的实践理性的信心相对地降低了。荀子的观点可能是正确的，即要相信社会的集体智慧和累积起来的文化的力量能够纠正人类的失误并维护大道。但是，像秦朝崩溃这样的巨大失误，虽然由于秦政的覆亡而得以纠正，人们未免付出了太大的代价了，以至于人们不能把自己的希望托付给未知的命运或事后的历史认识。而且，就个人而言，除了一国之主，又有谁能够集合起社会和大道的智慧呢？但是，君主也会铸下可怕的错误，就像秦朝的皇帝，或者像通过革命的炼狱之火而成功地建立起汉朝的揭竿而起者。不，应当有更好的途径和办法。这样，周朝的古老观念——“天”和“命”——就获得了新生，成为汉代儒家世界观的支柱。^{④⑤}

尽管孔子对于人是否具有理解上天的能力提出过疑问，但是，还是有一些证据表明，孔子对于神灵之天保持了一种强烈的个人信仰，并且对于他自己在人世间的奋斗具有一种神圣的使命感。^{④⑦}孔子相信，通过对人的了解和在人间的服务，一个人至少正在认识着自己的天职的一部分，并且因此而完成着一个人所赋的天命。孟子对天命也表达了同样的敬畏，他告诫说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”^{④⑧}这些思想所内含的意义是，人所具有的天的知识不是不劳而获的，他的行为也不是自动地完成天的意志。人必须为此而学习。^{④⑨}不论是孔子的学习仁的思想，还是孟子的认识人的本性的思想，或者是荀子的关于文化教育和学术修养的思想，都认为教育是人所必需的。与此相似的是，孟子所重申的古老的西周天命观说的就是，君主并不是不劳而获地得到了这种天命。即使一个王朝的建立符合天命，但是，后继的君主们必须用行动证明自己

是有资格领受天命的，否则，这种天命就会失去。^④

当人学会了改进自身，达到既善良又有效能的境界，他们就不仅能把自己，而且能把社会和文化，提升到更优良的水平上。只有当一个人证明他在所有人中是最优良的，才有资格获得“天命”，从而成为一国之主，成为一个以美德为基础的政治和社会秩序的首脑。当每一个人都通过受教育而完全实现了他的人的潜能，并且在“大同”、“太和”和“太平”时期的政府中得到了他的适当位置的时候，一个完美的世界最终就会出现。这是儒家关于道德、社会——政治和宇宙秩序统归于一的理想。^⑤

这个儒家的理想与王朝统治的现实之间有一个基本的矛盾，那就是，在现实王朝的统治中，皇帝是凭着家族世袭继承权而占据着王国的最高位置。这个矛盾使得世代儒生忧虑不安，以至于汉代早期的儒生不得不提出这样的疑问：声名狼藉的秦王朝是否曾经获得过天命？依靠流血的内战而得到天下的汉王朝是否与天命的要求相一致？^⑥在大约公元前 196 年有这么一种说法：“秦失其鹿（‘禄’的谐音），天下共逐之，于是高材疾足者先得焉。”^⑦这是对天命思想严重的质疑。这种忧虑迫使道家对于过度的国家权力提高了警惕，也迫使儒家对于教育和学的功能进行认真的考虑。它也使得人们重新牵强附会地利用“五行”论的思想，这种思想自从秦朝垮台以来似乎受到了一些挫折。由邹衍提出并得到秦朝廷支持的宇宙“五行”论体系对于人类理性认知的能力表现了过度的自信，而汉代早期的宇宙“五行”论却赋有不确定性、保留判断和紧迫感觉的思想特点。^⑧

秦朝皇帝和后来的汉朝皇帝所使用的“五行”宇宙论，目的是要使他们的政治权力合法化。这种学说确定了皇帝在与天命相一致的社会—政治、道德和宇宙范畴之内所发挥的重要作用，但是汉代的这种宇宙论却带有不少的消极意味。这个理论有意识地研究世俗政权之兴衰的宇宙论根源和人的行为对于宇宙的有利或有害的影

响，以及宇宙对人的影响，但是汉代儒生在把这种宇宙论带进他们的学说之中时，却是强调了属于灾害的不幸方面（“灾异”）。^⑤早期汉儒很重视秦朝灾难性的灭亡，以及导致汉朝兴起的破坏性的武装暴动。他们觉得，无论早期的汉皇帝具有什么样的道德优点，汉王朝的建立在于它成功地推翻秦朝，而推翻秦朝这一事实确是上天决定的。^⑥在早期汉儒看来，汉王朝只拥有暂时的天恩：奉行天命打倒了秦政；因此它必须避免重蹈秦朝的覆辙。^⑦秦朝的错误不仅表现在世俗的政治和政策，或者长期的历史发展方面，而且，由于汉初一般人对人的理性和哲思的怀疑。因此，秦亡汉兴的真正原因只能从神秘的天命给人的隐约显示中去寻求。汉代的宇宙论逐渐成为众所周知的对于“灾异”的研究；根据这种研究，天地间的灾难是由人（特别是君主）的错误行为引发的，或者说，是人们的错误行为（特别是君主的重大失误）引发了神灵对人的警告。^⑧

由于汉王朝的平安延续，它的合法性得到了证实，说明它并不仅仅得到了暂时的天恩。^⑨到了汉武帝的时代，这个王朝达到了它的力量和荣耀的顶峰，而儒生们也兴高采烈地获得了学术和教育改革的成功，而且这种改革使得儒学成为正式的帝国正统思想。^⑩受到关注的不再是汉王朝是否得到了天命，或者儒家学说是否可能流行，而是儒家设想中的太平盛世什么时候以及如何才会降临。^⑪儒生受到了他们的早期改革活动的成功的鼓舞，坚信他们的设想是正确的，于是，他们的理想变得过度高昂而与现实脱节。许多儒生对于中庸适度的改革失去了耐性，认为已经是达到实现他们的太平盛世之崇高理想的时候了，或者至少是到达了一个普遍地完全由才学出众的人管理国家的公平政治的阶段了。^⑫

到了公元前 1 世纪中期，儒家的以良好才具和德行为取人基础的理想社会和政治体系在王朝统治者的庇护之下得以部分实现。政府中的很多高官和许多中下级官吏都是受过教育的精英，而选择他们担任官职的依据，是儒家的选贤任能、学而优则仕的原则。只有

皇帝并不是依据贤能的原则产生，而是根据他的世袭权利登上王座的，虽然他们在登基之前也接受过杰出的儒家导师的教诲。⁶³正因如此，儒生们开始怀疑，太平盛世未能实现，是因为在位的王朝未曾被彻底改革或以其他方法取代。早在公元前 78 年，眭弘就上疏道：

先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命……汉帝宜谁差天下，示索贤人，禅以帝位……以承顺天命。⁶⁴

盖宽饶在公元前 60 年，以及刘向（公元前 77—前 6 年）在稍后的时候，都提出了相似的主张。⁶⁵在公元前 12 年，谷永的奏议甚至声音更响亮。他说：

天生蒸民，不能相治，为立王者，以统理之。方制海内，非为天子；列土封疆，非为诸侯；皆以为民也。垂三统，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。⁶⁶

其他儒生虽然没有这样的乐观和自信，但也强调指出，要对皇室进行改革，就得限制其权力，减少其特权，并纠正其错误。⁶⁷

五、东汉：理想、幻灭与政治危机

在王莽时代，这种改革的呼声达到高峰。王莽自命为圣人，他的许多同代人也如此赞颂他。王莽强迫西汉最后一个皇帝让位，从而结束了西汉王朝的统治。王莽在公元 9 年篡夺了王位，建立了他的“新朝”，这就完成了儒家的由圣人受天命登位的期望。王莽着

手进行了一系列的理想化的改革。根据汉代儒家的学说，这将预示着太平盛世的到来。^⑤王莽用教条的方法处理由于他的不切实际的改革所引发的问題，加之随后的自然灾害完全超出了他的控制，导致了王莽政权在公元 23 年的垮台，这离它的建立只有十四年。^⑥对于汉儒来说，这场经历比秦朝的灭亡伤害更大。王莽政权的失败使人对一大堆汉儒的学说产生了严重的疑问，这些学说包括：圣王观、天命观、太平世观，以及社会——政治、道德和宇宙秩序大一统的观念。

在反王莽的叛乱和混乱结束之后，汉王朝得以复兴，并建立起了众所周知的东汉（后汉）王朝。东汉的建立者是光武帝刘秀（公元 25—57 年在位），他是西汉刘氏皇族的一个旁系家族的成员。因此，帝国和王朝统治的现实得以继续，但汉儒的理想则已失落。儒者对于人类理性之有效性的信念随着秦朝的灭亡发生动摇，但在西汉中叶以后，又逐渐被抬高到了新的教条主义的高峰。可是，随着王莽改革的失败，这种信念遭受到了更严重的动摇。历史的发展不仅仅使得人们的愿望落空，而且，它的目的和意义也变得难以用理性理解。

东汉儒家一片混乱。许多自称为儒生的有特权的人物（朝廷显贵、有权势的家族和大地主）发现他们的固有利益受到了王莽改革的冲击，因此，他们为旧王朝的复兴而感到欢欣鼓舞，而这位旧王朝的复兴者正是他们的同道中人。但也有不少儒生，他们和王莽一样信仰理想主义和教条主义式的改革，并坚持到底地支持王莽的政权。不过，也有一些人，尽管他们并没有积极地支持王莽的政权，但却因王莽的倒台而感到理想幻灭，或者因为时代的转向而惊慌失措。汉光武帝刘秀本人出身于有特权的儒士阶层，他能够理解这种形势。尽管他奖赏了他的支持者，并且加强了儒家在朝廷中的固有正统地位，但是，他也表现出了宽宏大量，原谅了那些支持王莽政权的人，还容忍了那些因为讲究儒家的气节为而拒绝对后汉政权效

忠的人。^⑦

在东汉时期，无论从政治上讲，还是从真正的文化理性上讲，“五行”宇宙论都已失宠。在西汉王朝走向崩溃的年月里，汉代宇宙论思想中的消极基调被儒生们利用来批评王权，进而要求改革甚至改变王朝的统治。这种思想成为王莽手中的危险武器，用以迫使最后一个西汉君主让位。东汉朝廷发现，因为许多儒生对汉朝的复兴漠不关心，如果把前汉时期旧有的宇宙论的推断或对于天命道德的理性的解释作为东汉皇权之合法性的基础，那是非常不明智的做法，而儒生们则因为从宇宙论的天命道德的角度对王莽政权的成败作出了错误的估算而感到十分困惑。他们甚至怀疑到，上天的意旨和人的命运是否可以由人类理性去了解。^⑧

在王莽时代，扬雄（公元前 53—公元 18 年）认为，尽管一个人的经验丰富的智慧能把他从许多的失败——他把这些失败错误地归咎于命运——中解救出来，但是命运的真实运作是由上天决定的，而且上天的这种决定是人的微不足道的实用思想所不可理解的。只有那种拥有“独知”和“神心”的伟大的圣人，才能够理解上天和宇宙的神秘运作。^⑨班彪（公元 3—54 年）认为，决定王朝兴起的天命属于超自然的范畴，世俗之人既不能操纵它，也不能理解它。即使是“灾异”这样的预兆，也不能依据“五行”宇宙论予以合理的解释，而只能把它们看成是显现出来的神秘标志。^⑩与正统的儒家道德和宇宙论学说并行，兴起了“谶纬”迷信学说。它们的支持者宣称，这是孔子的深奥内学，远远优于朝廷官方所宣扬的孔子“五经”外学。这种谶纬学说被早期东汉朝廷大加欣赏，因为这种学说把王朝的命运放在超自然的神灵的手中，因此超出了儒生的理性认可的层次。^⑪

在东汉儒生中，一些像桓谭（公元前 43—公元 28 年）那样的人士勇敢地把谶纬之书谴责为毫无意义的迷信。^⑫但是，桓谭主张，有必要把他的理性的讨论限定在人的实用性的经验范围之内。他认

为，如果一位圣人再次降生在后代，人们会认识到他的伟大能力，但却无法判断他是否是真正的圣人。^⑥由于对寻求宇宙论的真理和进行全方位的改革深感失望，许多后汉儒生把他们的注意力转向了政府的实际问题，这就复活了法家所关心的“吏事”。^⑦还有一些人，转向纯粹的学术研究，以客观批评性的态度研究儒家经典和历史，发扬了非官方的儒家“古文学”（与官方正统的“今文学”自主地并行）；“古文”经学用相互参照的方法校对古文和今文的典籍，并确定双方的文本意义。^⑧

也有一些人，对政治和学术都失去了兴趣。他们不再在外在世界里寻求秩序和意义，而把他们的精力转向了内在方面。^⑨在先秦中国思想中有一种根深蒂固两极分立的思想倾向，一方是关注“内在领域”的意义和真实，另一方是关注“外在世界”的意义和真实；或者是，一方注重“修身”，另一方注重“平天下”。^⑩在先秦思想后期，对“外在世界”的关注和改革现实的努力占了上风。随着秦朝统治下法家改革的伤痛经历和王莽的儒家式的改革的失败，后汉思想家重新发现了内在世界的意义和魅力。王充（公元 27—97 年）认为，个人的“命运”，或者是整个社会和国家的“命运”，都决定于自然的运行或事件的机遇，对此，个人，即使是圣王，也无法控制。这包括，人的“天生”的德性和智力，以及他所处的人际的、自然的和宇宙的环境，这些条件受外力所支配或决定，因而也是外在于人的。在王充看来，外在世界是由相互作用的各个分割开的部分组成的；我们在这个世界上发现的一些规律，只是相容相合的组成部分偶然组成的微不足道的拼合物。^⑪根据王充的看法，在这个世界上，唯一可以由个人控制的东西，就是人的道德意图、道德决心和道德努力。他坚信，这些才是每个人所能自主地决定和控制的，因此也是人的唯一内在力量。^⑫

在王充看来，可能有这样一个人，他天生就智力低下，身体也不太好，还在社会和政治生活中遭遇了许多的不幸，但是，他仍有