

亲亲尊尊之间的断崖

——由韦刘庙议重估西汉经学政制

李若晖

摘要:汉代制度对汉以后两千年的中国历史有着深远的影响。对于汉制的研究,以往学者多注目于法律的儒家化,而忽视了西汉儒者以礼更法的努力。今古文礼学的实质性区别不在经书本身,也不是儒生争名夺利,而是以何种天子礼奠定国家之政体。其要即在于天子是否超绝于万民之上。由韦玄成与刘歆庙议可见,西汉今文儒生仅受士礼熏陶,习于推士礼以致于天子。但是在今文儒生真正构建经国大典时,只能局促于亲亲之爱,无法跨过亲亲与尊尊之间的断崖,义而能断,构建足以为经国大典之天子礼。于是古文经学乘隙而起,由攻驳今文经学之天子礼入手,提出并逐步完善自身的天子礼。这实质上是向秦制靠拢的过程,背弃了汉儒过秦的初衷。儒学究竟应如何构建经国大典,甚至儒学是否有能力建构经国大典,成为千年梦魇。

关键词:今文经学;古文经学;士礼;天子礼;庙制

熊十力有言:“汉以后二千余年之局,实自汉人开之。凡论社会、政治,与文化及学术者,皆不可不着重汉代也。”^①汉代儒学始于陆贾、贾谊等人的过秦,然而不幸的是,其时国家制度上恰恰是汉承秦制,所以汉儒名为过秦,其实质却是过汉^②,于是复古更化便一直是汉儒不懈的追求。问题在于,儒者是否真正奠定了儒学之国家制度?

陈寅恪有云:“中国文化之定义,具于《白虎通》三纲六纪之说,其意义为抽象理想最高之境,犹希腊柏拉图所谓 Eidos 者……夫纲纪本理想抽象之物,然不能不有所依托,以为具体表现之用;其所依托以表现者,实为有形之社会制度。”^③而于儒学与社会制度方面,学者关注的多为法律的儒家化。

瞿同祖曰:“在先秦时代,儒法二家在政治上争短长,优劣成败尚未判明,儒家高唱礼治,法家高唱法治,针锋相对各不相让,为学理竞争的时期。等到法家得势,法律经他们制订后,儒家便转而企图将法律儒家化,为实际争取的时期。”瞿氏续论“法律之儒家化汉代已开其端”曰:“汉律虽为法家系统,为儒家所不喜,但自汉武帝标榜儒术以后,法家逐渐失势,而儒家抬头,此辈于是重整旗鼓,想将儒家的精华成为国家制度,使儒家主张藉政治、法律的力量永垂不朽。汉律虽已颁布,不能一旦改弦更张,但儒家确有许多机会可以左右当时的法律。事虽不可详考,在今日仍有若干痕迹可资搜索。”

作者简介:李若晖,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

基金项目:中国社会科学院重大项目“中华思想通史”阶段性成果,修远经济与社会研究基金会课题“华夏三千年之格局与变局”阶段性成果,本文写作得到北京大学宗教文化研究院丧祭与文明研究中心资助,特致谢忱。

① 熊十力:《读经要要》,萧蓬父主编:《熊十力全集》第3卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第766页。

② 近年单纯《过秦与正韩:论儒家对秦制及法家思想的批评》一文从中国历史的高度,提出儒家对中国历史集权专制的批判“在制度层面直接指向秦帝国,是所谓‘过秦’,即秦帝国作为一种制度上的过失;在思想层面却指向秦帝国的思想基础——法家的集大成者韩非子,是所谓‘正韩’,即纠正法家的思想谬误。”《中国政法大学学报》2013年第2期。

③ 陈寅恪:《王观堂先生挽词序》,《陈寅恪集·诗集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第12页。

其下即举有四事。今以其所举第一事贾谊为例。瞿引《史记》卷八十四《屈原贾生列传》：“贾生以为汉兴至孝文帝廿余年，天下和洽而固当改正朔、易服色、法制度、定官名、兴礼乐。乃悉草具其（原误有）事仪法，色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法。孝文帝初即位，谦让未遑也。诸律令所更定，及列侯悉就国，其说皆自贾生发之。”瞿氏论曰：“贾谊以学事李斯（见本传），注意律令，恐有用心。其所改律令为何，虽不得而知，然必发自儒家立场，则无可疑。”^①按：瞿氏以“贾谊以学事李斯”，故“注意律令”，此大误。李斯死于秦二世二年（前208）^②，贾谊生于汉高帝七年（前200）^③，焉得学事之？检《史记》卷八十四《屈原贾生列传》：“孝文皇帝初立，闻河南守吴公治平为天下第一，故与李斯同邑而常学事焉，乃征为廷尉。”^④则当是临文误记而未覆核原书，故致张冠李戴。瞿氏进而曰“其所改律令为何，虽不得而知”，一似贾生曾改定律令，则尤误。观瞿氏所引《贾生列传》语，“固当改正朔、易服色、法制度、定官名、兴礼乐”乃贾生所以为当为者，“乃悉草具其事仪法，色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法”则贾生所奋笔而为之者，二者实一一对应：“色尚黄，数用五”正为“改正朔、易服色、法制度”之具体内容，《史记》卷二十八《封禅书》，文帝时，“鲁人公孙臣上书曰：‘始秦得水德，今汉受之，推终始传，则汉当土德，土德之应黄龙见。宜改正朔，易服色，色上黄。’是时丞相张苍好律历，以为汉乃水德之始，故河决金堤，其符也。年始冬十月，色外黑内赤，与德相应。如公孙臣言，非也。罢之。后三岁，黄龙见成纪。文帝乃召公孙臣，拜为博士，与诸生草改历服色事”^⑤。《贾生列传》所言正与之相符。“为官名”无疑即“定官名”。若然，则“兴礼乐”所对应者，必为“悉更秦之法”。《汉书》卷二十二《礼乐志》：“至文帝时，贾谊以为‘汉承秦之败俗，废礼义，捐廉耻，今其甚者杀父兄，盗者取庙器，而大臣特以簿书不报期会为故，至于风俗流溢，恬而不怪，以为是适然耳。夫移风易俗，使天下回心而乡道，类非俗吏之所能为也。夫立君臣，等上下，使纲纪有序，六亲和睦，此非天之所为，人之所设也。人之所设，不为不立，不修则坏。汉兴至今二十余年，宜定制度，兴礼乐，然后诸侯轨道，百姓素朴，狱讼衰息’。乃草具其仪，天子说焉。而大臣绛、灌之属尽害之，故其议遂寝。”^⑥持此以较《贾生列传》，“乃草具其仪”，即“乃悉草具其事仪法”；“定制度，兴礼乐”，即“法制度，兴礼乐”。《贾生列传》于瞿氏引文后，尚有“绛、灌、东阳侯、冯敬之属尽害之……于是天子后亦疏之，不用其议”^⑦等语，正对应于《礼乐志》之“大臣绛、灌之属害之，故其议遂寝”。二处之“议”，必指草“仪”而非改“律”。因此，贾生所为，绝非瞿氏所言之“改律令”，而是悉草具汉礼，欲以“悉更秦之法”。即草拟一部全面的汉代礼仪制度，试图完全更改取代秦法。瞿氏虽然汲汲于儒家对于法律的改造，却恰恰完全掩盖了汉儒最初对于秦汉律令的基本态度及其作为，即彻底废除秦法，制定一部全面的汉礼取而代之。

汉儒以礼更法的作为，为何会在历史长河中烟消云散？端因其努力未获成功，并最终转向礼法合流。必须承认，瞿同祖还是把握住了这一基本趋势。

本文所欲为者，即钩沉史籍，探讨汉儒制礼不成之原由所在。

一、士礼与天子礼

《汉书》卷三十《艺文志》—《六艺略》论礼学渊源曰：“《易》曰：‘有夫妇父子君臣上下，礼义有所错。’而帝王质文世有损益，至周曲为之防，事为之制，故曰：‘礼经三百，威仪三千。’及周之衰，诸侯将逾法度，恶其害己，皆灭去其籍，自孔子时而不具，至秦大坏。汉兴，鲁高堂生传《士礼》十七篇。讫孝

① 瞿同祖：《中国法律之儒家化》，《瞿同祖法学论著集》，北京：中国政法大学出版社，1998年，第362—364页。

② 司马迁：《史记》第8册，北京：中华书局，2013年修订版，第3091页。

③ 参见汪中：《述学·贾谊年表》，汪中著，田汉云点校：《新编汪中集》，扬州：广陵书社，2005年，第426页。

④ 司马迁：《史记》第8册，第3004页。

⑤ 司马迁：《史记》第4册，第1653页。

⑥ 班固：《汉书》第4册，北京：中华书局，1962年，第1030页。

⑦ 司马迁：《史记》第8册，第3005页。

宣世，后仓最明。戴德、戴圣、庆普皆其弟子，三家立于学官。《礼古经》者，出于鲁淹中及孔氏，与十七篇文相似，多三十九篇。及《明堂阴阳》、《王史氏记》所见，多天子诸侯卿大夫之制，虽不能备，犹愈仓等推《士礼》而致于天子之说。”^①此论当出刘歆。《汉书》卷三十六《楚元王传》附《刘歆传》载歆《移让太常博士书》从古文经学尤其是古文礼学角度斥责今文经学尤其是礼学，有云：“及鲁恭王坏孔子宅，欲以为宫，而得古文于坏壁之中，《逸礼》有三十九，《书》十六篇。天汉之后，孔安国献之，遭巫蛊仓卒之难，未及施行。及《春秋》左氏丘明所修，皆古文……往者缀学之士不思废绝之阙，苟因陋就寡，分文析字，烦言碎辞，学者罢老且不能究其一艺。信口说而背传记，是末师而非往古。至于国家将有大事，若立辟雍、封禅、巡狩之仪则幽冥而莫知其原。犹欲保残守缺，挟恐见破之私意，而无从善服义之公心，或怀妒嫉，不考情实，雷同相从，随声是非，抑此三学。”^②《汉书》卷二十二《礼乐志》亦云：“今学者不能昭见，但推士礼以及天子，说义又颇谬异，故君臣长幼交接之道浸以不章。”^③自来学者多于今古文礼学之歧异与争端，聚焦于古文逸经，实则由经学政治之视角观之，并非如此。今文礼学面对古文逸《礼》固然“保残守缺”，古文礼学所汲汲从事的，却并非光大古文逸《礼》。双方争论的焦点实在确立何种天子礼。

孔子一生以克己复礼为鹄的，周礼就是儒家的国家制度。孔子传礼也坚守周礼原则，未将天子礼传授给他“有教无类”的弟子们。《论语·八佾》：“或问禘之说。子曰：‘不知也；知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！’指其掌。”^④《史记》卷二十八《封禅书》：“齐桓公既霸，会诸侯于葵丘，而欲封禅……于是桓公乃止……其后百有馀年，而孔子论述六艺，传略言易姓而王，封泰山禅乎梁父者七十余王矣，其俎豆之礼不章，盖难言之。或问禘之说，孔子曰：‘不知。知禘之说，其于天下也视其掌。’《诗》云紂在位，文王受命，政不及泰山。武王克殷二年，天下未宁而崩。爰周德之治维成王，成王之封禅则近之矣。及后陪臣执政，季氏旅于泰山，仲尼讥之。”^⑤可知太史公理解孔子之“不知”，乃是不敢言天子之礼^⑥。《礼记·丧服小记》：“礼，不王不禘。”郑玄注：“禘谓祭天。”孔颖达疏：“此一节论王者郊天之事。王，谓天子也。禘，谓郊天也。礼，唯天子得郊天，诸侯以下否。故云，礼，不王不禘。”^⑦禘乃天子之礼，如果孔子公然演习传授，又何异于季氏舞八佾于庭？朱熹曰：“不知，只是不敢知。”^⑧至确！皮锡瑞有云：“《史记·儒林传》曰：‘礼固自孔子时，而其经不具。’孟子曰：‘诸侯之礼，吾未之学也。’然则天子诸侯之礼，在孔孟时已不能备。孔子既不得位，又生当礼坏乐崩之后，虽适周而问老聃、苌宏，入太庙而每事问，委曲详细，必不尽知。所谓吾学周礼，今用之者，盖即冠昏丧祭射乡，当时民间通用之礼。”^⑨所言颇中理。

今文礼学虽也讲天子礼，然而礼经亦即《仪礼》十七篇中，并无其文。马一浮《礼教绪论·序说》曰：“《汉志》言后苍等‘推士礼而致于天子’，其说亦误。礼经十七篇，不纯是士礼，其题《士礼》者，惟《冠》《昏》《丧》《相见》；若《少牢馈食》《有司彻》，明是大夫礼；《乡饮》《射》，则士、大夫同之；《燕礼》《大射》《聘礼》《公食大夫礼》，皆诸侯礼；《覲礼》是诸侯见天子礼。何云皆士礼也？天子之元子犹士，天

① 班固：《汉书》第6册，第1710页。

② 班固：《汉书》第7册，第1969—1970页。

③ 班固：《汉书》第4册，第1035页。

④ 刘宝楠撰，高流水点校：《论语正义》上册，北京：中华书局，1990年，第97页。

⑤ 司马迁：《史记》第4册，第1629—1633页。

⑥ 关于《论语》此语的历代解释，可参程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》第1册，北京：中华书局，1990年，第172—174页。本文所关注的，是汉代有此一解，可据以研究汉代思想。

⑦ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，台北：艺文印书馆，2007年，第594页。《礼记·大传》亦言“礼，不王不禘”，第616页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》卷二十五，朱杰人等主编：《朱子全书》第14册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第896—897页。

⑨ 皮锡瑞：《经学通论》，北京：中华书局，1954年，“三《三礼》”第21页。

下无生而贵者,则虽天子之子,亦当用士礼。‘三年之丧达乎天子,父母之丧无贵贱,一也。’自谅暗之制不行,后世帝王乃以日易月,废丧而临政,最无义理。”^①其斥《仪礼》非士礼,非也。今文礼学称《仪礼》为士礼,其意乃谓一切士以上等级,包括天子之礼,皆可由士礼推致,实即一切礼以士礼为基础之意。黄以周《礼书通故》卷一言“高堂生所传十七篇谓之《士礼》,非字误也。十七篇之次,以大戴所传最得其真。其书以《冠》《昏》《相见》《士丧》《既夕》《士虞》《特牲》《乡饮》《乡射》九篇居首,故曰‘士礼’。”^②其论《礼经》称“士礼”不误甚是,然于何以称“士礼”之解则未允^③。也正因此,今文礼学家认为,士以上等级之礼,包括天子礼,是否经有明文关系不大,有则照做,无则例推,如是而已。黄以周《礼书通故》卷一:“《礼经》十七篇以《冠》《昏》《相见》《士丧》《既夕》《士虞》《特牲》《乡饮》《乡射》九篇士礼居首。后仓传其学,作《曲台记》九篇,即说此《士礼》九篇,以推天子诸侯之制。”^④其说至确。也正是惟其如此,今文礼学所推致的天子之礼,骨子里正如马氏所言,是“无贵贱一也”^⑤。

关于“推士礼而致于天子”,可举例说明。《礼记·王制》:“天子七庙,三昭三穆,与大祖之庙而七。诸侯五庙,二昭二穆,与大祖之庙而五。大夫三庙,一昭一穆,与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”^⑥如果由士礼推致天子礼,则士、大夫、诸侯、天子共四个等级,以士之一庙为基数,每上一等加二庙,《汉书》卷七十三《韦贤传》载王舜、刘歆议:“《春秋左氏传》曰:‘名位不同,礼亦异数。’自上以下,降杀以两,礼也。”^⑦正是士一庙、大夫三庙、诸侯五庙、天子七庙。哪怕非以数为等的名物,即使以器具材质为等级,也可由士礼推致。《周礼·夏官·缙人》:“缙人掌王之用弓弩矢箠罍罍戈抉拾。”郑玄注:“《士丧礼》曰,抉用正王棘若柝棘,则天子用象骨与?”贾公彦疏:“无正文,故云‘天子用象骨与’。”^⑧此于礼学为“礼数”。《左传·昭公三年》:“郑游吉如晋送少姜之葬,梁丙与张跃见之。梁丙曰:‘甚矣哉!子之为此来也。’子大叔曰:‘将得已乎……君薨,大夫吊,卿共葬事;夫人,士吊,大夫送葬;足以昭礼命事谋阙而已,无加命矣。今嬖宠之丧,不敢择位而数于守适……’张跃曰:‘善哉!吾得闻此数也。’”杜预注:“卿共妾葬,过礼甚……不敢以其位卑而令礼数如守适夫人。然则时适夫人之丧吊送之礼以过文襄之制。”孔颖达疏:“今嬖宠贱妾之丧,不敢计择妾位卑贱,而令礼数即同于守适夫人也……文襄之制,夫人丧,士吊,大夫送葬。今游吉,卿也,而云同于守适,则于时适夫人丧已

① 马一浮:《礼教绪论》,吴光主编:《马一浮全集》第1册上,杭州:浙江古籍出版社,2013年,第250-251页。原标点以“后世帝王乃以日易月废”为句,今改。近年有学者仍然沿袭这一论证理路,如康世统:《汉志“士”礼十七篇质疑》,李曰刚等编:《三礼论文集》,台北:黎明文化事业股份有限公司,1981年,第309-330页;杨天宇:《郑玄三礼注研究》,北京:中国社会科学出版社,2008年,第118页。这一论证虽然表面上运用了朴学考据形式,实质上却没有说服力:汉儒宁不知十七篇的具体内容?那么他们为什么明知其内容却仍然称之为“士礼”呢?

② 黄以周撰,王文锦点校:《礼书通故》第1册,北京:中华书局,2007年,第8页。其后蒋伯潜变其说为“此书首篇为《士冠礼》,遂通称全书为《士礼》耳”(蒋伯潜:《十三经概论》,上海:上海古籍出版社,1983年,第325页),杨天宇又变为“《士礼》不是以首篇得名,而是以首篇的开头二字得名……《仪礼》全书的开头就是篇名‘士冠礼’三个字,若保留‘冠’字,则于义太狭,因此去‘冠’而仅用其‘士’‘礼’二字,这样就造出了《士礼》的书名来。所以这个书名并没有什么实际含义,只不过是用作书的代号而已”(杨天宇:《郑玄三礼注研究》,第119页),其说流于琐碎,以首篇以至首篇之首句命名全书,并无确证。

③ 沈文倬认为,西汉《仪礼》本无“《士礼》”之名,东汉“《士礼》”之称源于刘向之误用(沈文倬:《从汉初今文经的形成说到两汉今文〈礼〉的传授》,《宗周礼乐文明考论》,杭州:浙江大学出版社,2006年增补本,第231-274页),其说不足据。参见杨杰:《沈文倬先生关于汉时“〈士礼〉”称名说辨正》,《古典文献研究》第十八辑下卷,南京:凤凰出版社,2016年,第114-127页。

④ 黄以周撰,王文锦点校:《礼书通故》第1册,第6页。

⑤ 凌廷堪《礼经释例》卷首《复礼》上引孟子教敷五伦之语,论曰:“此五者,皆吾性之所固有者也。圣人知其然也,因父子之道而制为士冠之礼,因君臣之道而制为聘觐之礼,因夫妇之道而制为士昏之礼,因长幼之道而制为乡饮酒之礼,因朋友之道而制为士相见之礼。自元子以至于庶人,少而习焉,长而安焉,礼之外别无所谓学也。”纪健生点校:《凌廷堪全集》第1册,合肥:黄山书社,2009年,第13页。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》第5册,第241页。

⑦ 班固:《汉书》第10册,第3127页。

⑧ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》第3册,第487页。参见曹元弼:《礼经学》,北京:北京大学出版社,2012年,第313-314页。

令卿送葬矣……刘炫云：‘不敢择取使人于卑贱之位，而礼数同于守内官之适夫人也。’”^①可见不仅器物之数量与质料，举凡礼之等级之建构者均为“礼数”。

这才是古文礼学对今文礼学的真正不满所在。在经文上，古文逸礼固然多了些篇目，但是古文礼学其实并未从这些逸经中读出多少有价值的东西来。逸礼不过是古文礼学的幌子和工具，用来证明今文礼经的确是残缺的，但是相对于古文礼学家们来说，古文逸礼实际上也是残缺的，仍然缺了古文礼学的命根子——天子礼，观丁晏《佚礼扶微》可知^②——《汉志》述天子礼，只能举来历不明的传记性文献《明堂阴阳》、《王史氏记》为言，可为旁证。钱玄《三礼通论》云：“高堂生传十七篇本与《礼古经》五十六篇，其实在先秦同出一源。十七篇为简本，以士礼为主，略及大夫、诸侯之礼。五十六篇本为繁本，除十七篇外，尚有天子、诸侯之礼。在战国时，周天子已名存实亡，诸侯之礼亦废不再行，而民间婚、冠、丧、祭诸礼仍行，所以当时或以传授十七篇的简本为主。汉代今古文之争，完全为争夺学官的职位，在内容上只有简繁，篇目多寡的区别。今文的十七篇与古文的十七篇，根据郑玄注所校，除个别文字，其余相同，这是明显的证据。”^③谓今古文礼经并无根本区别甚是^④。然以“汉代今古文之争，完全为争夺学官的职位”^⑤，则所谓似是实非者。真正构成问题的，是古文礼学为什么一定要强调天子礼的单独性古代文本，而绝不同意今文礼学的推致？这就表明，古文礼学认为天子礼是不可由士礼推致的。今文礼学“推士礼而致于天子”，意味着士与天子的礼仪类型相同，只是名物品数不同，于是天子实质上只是高级一些的士，从士到天子，等级虽殊，贵贱却并不悬隔。《左传·昭公三十年》：“非公，且征过也。”孔颖达疏引杜预《春秋释例》：“三代封建，自上及下，降杀以两，君不亢高，臣不极卑，强弱相参，众力相须，贤愚相厕，故虽有昏乱之君，亦有忠贤之辅。我周东迁，晋郑是依；无知之乱，实获小白；骊姬之妖，重耳以兴；天下虽瓦解而不土崩，海内虽鼎沸而不益溢。”^⑥古文礼学的天子礼则是与士礼完全不同的礼仪类型，此即刘歆所言“国家将有大事，若立辟雍、封禅、巡狩之仪”。此等礼仪类型，自诸侯以下即无，遑论士礼！由是，天子成为超绝于万众之上的绝对统治者，在礼仪上无人可与比拟。因此，我们可称古文礼学的天子礼为“超绝之礼”^⑦。

《论六家要指》论法家曰：“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计，而不可长用也，故曰‘严而少恩’。若尊主卑臣，明分职不得相逾越，虽百家弗能改也。”（《史记》卷一三〇《太史公自序》）^⑧《朱子语类》卷一三四：“黄仁卿问：‘自秦始皇变法之后，后世人君皆不能易之，何也？’曰：‘秦之法尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。且如三皇称皇，五帝称帝，三王称王，秦则兼皇帝之号。只此一事，后世如何肯变！’”^⑨暴秦虽亡，汉承其制。因此摆在汉代儒生面前的，也就有两条道路：一是复周礼，以周礼儒学改造汉朝所承袭的秦制，再造纳上下于一体的道德团

① 杜预注，孔颖达疏：《春秋左氏传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第6册，第721页。

② 丁晏：《佚礼扶微》，《续修四库全书·经部》第一一〇册，上海：上海古籍出版社，1996年，第610—612页。

③ 钱玄：《三礼通论》，南京：南京师范大学出版社，1996年，第10页。

④ 实则在于个别具体文句上，《仪礼》今文之尊君尚有过于古文。如《燕礼》：“主人答拜，升受爵以降，奠于膳筐。更爵，洗，升酌膳酒以降。”郑玄注：“更爵者，不敢袭至尊也。古文更为受。”贾公彦疏：“献君自酢同用觚，必更之者，袭，因也，不敢因君之爵。”郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第4册，第163页。则郑用今文“更”，是因为君为至尊，故主人在接过君之象觚后，不敢使用君之象觚饮酒，因此要更换另一酒爵。古文作“受”，则是直接使用君之象觚饮酒，显然不如今文尊君。

⑤ 杨天宇进而区分两汉：西汉是围绕立博士之争，实为利禄之争，东汉则主要是学术道统之争。杨天宇：《郑玄三礼注研究》，第38页。

⑥ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左氏传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第6册，第927页。

⑦ 在古文《仪礼》中，虽无古文礼家所言“超绝”之礼仪，但却有“超绝”之礼义。《乡射礼》：“唯君有射于国中，其余否。”郑玄注：“臣不习武事于君侧也。古文‘有’作‘又’，今文无‘其余否’。”郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第4册，第152页。胡承珙《仪礼古今文疏义》：“古‘有’‘又’字多通。此‘有射于国中’对大夫、士不得在国射，故当作‘有’。今文无‘其余否’，亦文不备，故郑不从。”胡承珙：《仪礼古今文疏义》，王先谦编：《清经解续编》第2册，第1128页。只有君才能射于国中，其余则否，正体现了君“超绝”之礼义。进而，这一礼制在实际上规定了君主对于在国中使用武力的独占权，泄露出文明揖让背后国家权力的实质。

⑧ 司马迁：《史记》第10册，第3968页。

⑨ 黎靖德编：《朱子语类》，朱杰人等主编：《朱子全书》第18册，第4189页。

体。这一条道路是今文礼学,其由士礼而推致的天子礼合于孟子以天子为爵之一位(《孟子·万章下》)^①。另一条道路则是以儒术缘饰秦制,打造出阳儒阴法的具有欺骗性的专制君主。而古文礼学以“超绝之礼”形塑天子,正是以儒学缘饰秦制之“尊君卑臣”,使得专制君主在儒学中获得正当性论证,同时也就以单向性伦理的“尊卑”替换双向性伦理的“尊尊”,将儒学改造为专制君主的顺从奴仆。

由政治学而言,君主制为国体,何种类型的君主制则为政体。因此,汉代今古文礼学的争论,不是单纯的文献性的学术问题,更不是争名夺利的问题,而是中国采用何种类型的君主制,是中国向何处去的问题!

针对百年来皇权是否专制的争论,甘怀真认为:“今天对于皇帝制度是否为专制(绝对)的研究,必须从制度面来谈,因为单就个人的行为层面而言,没有任何人的权力可能是绝对的。我个人倾向认为皇权不是绝对的,但不是因为皇权受到法律制度的规范,而是它的权力运作方式是礼制式的。礼作为制君的规范,传统士大夫是深有自觉的。”^②问题在于,“礼作为制君的规范”这一温情脉脉的面纱是否真能遮盖国家权力的实质?

在周礼中,文王为政乃是“询于‘八虞’,而咨于‘二虢’,度于閔天而谋于南宫,諏于蔡、原而访于辛、尹,重之以周、邵、毕、荣,亿宁百神,而柔和万民。”(《国语·晋语》四)^③《诗·大雅·思齐》:“惠于宗公”,郑玄《笺》:“惠,顺也。宗公,大臣也。文王为政,咨于大臣,顺而行之。”^④这既是周王对耆旧重臣的尊重,实际上也是宗族分享权力的过程。钱穆著《中国历代政治得失》,始于汉代,其书开篇即强调“‘皇权’和‘相权’之划分,这常是中国政治史上的大题目”:“皇室和政府是应该分开的,而且也确实在依照此原则而演进。皇帝是国家的惟一领袖,而实际政权则不在皇室而在政府。代表政府的是宰相。皇帝是国家的元首,象征此国家之统一;宰相是政府的领袖,负政治上一切实际的责任。”^⑤这一套分权制度实承周礼余绪,且与西汉今文礼学相契合。至汉武帝,“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”(《史记》卷二十三《礼书》)^⑥。相应地,武帝也便极力打击相权。《汉书》卷五十八《公孙弘传》,弘“年八十,终丞相位。其后李蔡、严青翟、赵周、石庆、公孙贺、刘屈氂继踵为丞相。自蔡至庆,丞相府客馆丘虚而已,至贺、屈氂时坏以为马廐车库奴婢室矣。唯庆以惇谨,复终相位。”^⑦以中朝尚书侵夺外朝丞相之权,最终发展出尚书台制度,也是始于武帝时。

二、今文经学与韦玄成庙议

钱穆《秦汉史》言汉代卿相以武帝为界而不变。自昭宣以下,儒者渐当路。至于元成哀三朝,为相者皆一时大儒。其不通经术为相者,如薛宣,以经术浅见轻,卒策免。盖非经术士,即不得安其高位。今反观汉初,自高帝时萧何为相,孝惠高后孝文时,皆起军旅,与高祖共争天下者,孝景时,皆以功臣子嗣侯,其以儒术进,为相乃封侯,则自公孙弘始也。至于弘以后为相者,汉武一朝,仍不出往者军功得侯或嗣封之例。即观汉廷大臣出身一途之变,已可见昭宣以后,其为治远与前别^⑧。针对武帝独尊儒术以来礼乐之兴,钱氏指出:“盖武帝时所谓礼乐,犹多率循秦旧,间杂以辞客方士之浮说,迎合于在上者之奢心。而元成以后,礼乐改制,则由儒生稽古遵经,讲贯道义而立。故王贡以来言礼乐,乃特重于民生俗化,与武帝时之专为对扬上天之休命而言礼乐者,其意义绝不同也。”^⑨

① 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》下册,北京:中华书局,1987年,第676—677页。

② 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第390页。

③ 上海师范大学古籍整理研究所校点:《国语》下册,上海:上海古籍出版社,1978年,第387页。

④ 毛公传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》第2册,第561页。

⑤ 钱穆:《中国历代政治得失》,《钱宾四先生全集》第31册,台北:联经出版事业股份有限公司,1998年,第9页。

⑥ 司马迁:《史记》第4册,第1369页。

⑦ 班固:《汉书》第9册,第2623页。

⑧ 钱穆:《秦汉史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年第2版,第210—211页。

⑨ 钱穆:《秦汉史》,第246页。

由汉初直至元成之际，儒学之基底实为今文经学，而今文经学之基底则为训诂章句。《汉书》卷三十《艺文志》—《六艺略》著录《诗》类文献，三家《诗》齐有《后氏故》二十卷，又有《后氏传》二十九卷。韩有《故》三十六卷，又有《内传》四卷、《外传》六卷。唯鲁只有《故》二十五卷，无《传》^①。《史记》卷一二一《儒林列传》曰：“申公独以《诗》经为训以教，无传，疑者则阙不传。”^②刘立志释“故”曰：“‘故’体书的出现主要是解决古今异言的问题，其内容也以训释字、词为主，无论是解说本义，还是贯通大义，都密切贴合经文，罕有凿空之论。”^③马瑞辰辨“故”“传”之别曰：“盖诂训第就经文所言者而诠释之，传则并经文所未言者而引伸之，此诂训与传之别也。”^④至于疑者阙不传，《汉书》卷八十八《儒林传》，申公后学王式授徒曰：“闻之于师具是矣，自润色之。”其弟子“唐生、褚生应博士弟子选，诣博士，扞衣登堂，颂礼甚严，试诵说，有法，疑者丘盖不言。”^⑤此正如《论衡·定贤篇》所言：“传先师之业，习口说以教，无胸中之造，思定然否之论。邨人之过书，门者之传教也，封完书不遗，教审令不误者，则为善矣。儒者传学，不妄一言，先师古语，到今具存。”^⑥《艺文志》评论三家《诗》曰：“咸非其本义，与不得已，鲁最为近之。”^⑦若申公，可谓“独抱遗经”了^⑧。钱穆以“纯谨”一语论鲁学，最为传神^⑨。

相应地，鲁学也成为今文经学以至西汉前中期儒学之中坚^⑩。《汉书》卷八十八《儒林传》：“宣帝即位，闻卫太子好《穀梁春秋》，以问丞相韦贤、长信少府夏侯胜及侍中乐陵侯史高，皆鲁人也，言穀梁子本鲁学，公羊氏乃齐学也，宜兴《穀梁》。”^⑪鲁学可以成为立博士的理由。

当汉武帝欲有所作为，首先援引的正是鲁学申公师徒。《史记》卷一二一《儒林列传》载，申公弟子王臧为郎中令，赵绾为御史大夫，“请天子，欲立明堂以朝诸侯，不能就其事，乃言师申公……申公时已八十余，老，对曰：‘为治者不在多言，顾力行何如耳。’是时天子方好文词，见申公对，默然。然已招致，则以为太中大夫，舍鲁邸，议明堂事。太皇窦太后好老子言，不说儒术，得赵绾、王臧之过以让上，上因废明堂事，尽下赵绾、王臧吏，后皆自杀。申公亦疾免以归，数年卒。”^⑫其后武帝议封禅，《史记·封禅书》：“群儒既已不能辨明封禅事，又牵拘于《诗》《书》古文而不能骋。上为封禅祠器示群儒，群儒或曰‘不与古同’，徐偃又曰‘太常诸生行礼不如鲁善’，周霸属图封禅事，于是上绌偃、霸，而尽罢诸儒不用。”^⑬徐偃、周霸皆申公弟子，见《儒林列传》^⑭。在武帝看来，这帮腐儒真是成事不足败事有余了。在武帝朝当红的儒生乃是公孙弘、兒宽这类能缘饰以儒术者。《汉书·儒林传》：“宽有俊材，初见武帝，语经学。上曰：‘吾始以《尚书》为朴学，弗好，及闻宽说，可观。’乃从宽问一篇。欧阳、大小

① 班固：《汉书》第6册，第1707、1708页。

② 司马迁：《史记》第10册，第3765页。

③ 刘立志：《汉代〈诗经〉学史论》，北京：中华书局，2007年，第93页。

④ 马瑞辰撰，陈金生点校：《毛诗传笺通释》上册，北京：中华书局，1989年，第4—5页。

⑤ 班固：《汉书》第11册，第3610页。

⑥ 王充撰，黄晖校释：《论衡校释》第4册，北京：中华书局，1990年，第1114页。

⑦ 班固：《汉书》第6册，第1708页。

⑧ 现代学者习于晚清公羊学自称今文经学，遂以为“今文经学是以‘微言大义’见称的”（参见汤志钧：《近代经学与政治》，北京：中华书局，2000年，第71页），至少是以偏概全。实则钱玄同即曾批评“友人周予同兄之《经今古文学》，我也以为不对，因为他的见解是‘廖倾’的，而且他不仅要析汉之今古文‘学’，还要析清之今古文‘学’；而且他竟认所谓清之今古文‘学’与所谓汉之今古文‘学’是一贯的；这都是弟所反对的。”（钱玄同：《钱玄同先生来信》，顾颉刚编著：《古史辨》第5册，《民国丛书》第四编第六十八册，上海：上海书店，1992年，“最后一页”第3页）案刘思源等编《钱玄同文集》六卷本虽号称“有见则录，务求其全”（北京：中国人民大学出版社，1999年，第1册，“编辑的说明”第21页），然竟未收此信。殆以《最后一页》为《古史辨》第5册全书编成之后所增，附于书后，单独编页，目录无文，故仅翻检目录乃竟不知。

⑨ 钱穆：《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆，2001年，第220—221页。

⑩ 参见李威熊：《中国经学的形成与先秦鲁学的关系》，《中国经学发展史论》上册第二章附录，台北：文史哲出版社，1988年，第67—92页。

⑪ 班固：《汉书》第11册，第3618页。

⑫ 司马迁：《史记》第10册，第3766页。

⑬ 司马迁：《史记》第4册，第1670页。

⑭ 司马迁：《史记》第10册，第3766页。

夏侯氏学皆出于宽。”^①所谓“朴学”，无疑是指申公鲁学。

钱穆《秦汉史》谓元帝任用贡禹，“遂开晚汉儒生考礼复古之风”^②。据《汉书·儒林传》，董仲舒弟子中，唯“嬴公守学不失师法”，贡禹即其弟子^③。《汉书·贡禹传》言禹“以明经絮行著闻”，“举贤良为河南令。余，以职事为府官所责，免冠谢。禹曰：‘冠壹免，安复可冠也！’遂去官。”其“絮行”可见一斑。考贡禹在元帝朝的建言，至言“古者不以金钱为币，专意于农”，今汉家铸钱，民弃本逐末，是以奸邪不可禁，其原皆起于钱也，“疾其末者绝其本，宜罢采珠玉金银铸钱之官，亡复以为币”，“租税禄赐皆以布帛及谷”，“使百姓壹归于农，复古道便”^④。其忧思民生，感人肺腑，但是竟然要求废弃货币，回复到以物易物，可见其学实不足以言治国。

《汉书》卷七十三《韦玄成传》，元帝时，贡禹奏言：“古者天子七庙，今孝惠、孝景庙皆亲尽，宜毁。”永光四年（前40）诏议毁庙。丞相韦玄成等四十四人奏议曰，“臣愚以为高帝受命定天下，宜为帝者太祖之庙，世世不毁，承后属尽者宜毁”，“太上皇、孝惠、孝文、孝景庙皆亲尽宜毁，皇考庙亲未尽，如故”。此奏遭到其他大臣两点驳议。一是大司马车骑将军许嘉等二十九人以为孝文皇帝德厚侔天地，利泽施四海，宜为帝者太宗之庙。廷尉忠以为孝武皇帝改正朔，易服色，攘四夷，宜为世宗之庙。二是谏大夫尹更始等十八人以为皇考庙上序于昭穆，非正礼，宜毁^⑤。汤志钧等《西汉经学与政治》则对韦玄成等奏议另有一番评论：“诏书和奏议援引古代帝王庙制，为目前正准备进行的迭毁祖先宗庙的政治改革提供经学理论的依据。这种经世致用的实用精神正是儒家经师参预政治的基本方式。然而直接为政治目的辩护，在一定程度上妨碍了他们在学术上达到一个更高的水平。元帝作为帝王姑且不论，因为他本来就不是学者，但韦玄成等人却自觉或不自觉地迁就了他们那种由历史决定的、特定的宫廷经学家身份，把庙议变成了尽可能为元帝诏书求证的简单过程。而从根本上来说，这种简单化最终将减弱政治辩护的说服力。”^⑥套用政治影响学术的框架，大而化之，未能从经学本身发现问题。实际上，韦玄成作为学者也已经尽力了。从师承言，《汉书》卷八十八《儒林传》以其为申公后学，《鲁诗》宗师：“由是《鲁诗》有韦氏学。”^⑦玄成奏议的根本问题不是阿上意，为政治歪曲学术。本传载其曾为避袭父侯爵而“阳为病狂”^⑧。即以经学之《诗》鲁说而论，《诗·商颂·烈祖》小序：“《烈祖》，祀中宗也。”孔颖达疏引许慎《五经异义》：“《诗》鲁说，丞相匡衡以为，殷中宗、周成、宣王，皆以时毁。”^⑨陈寿祺《疏证》辑此语，案曰：“匡衡习《齐诗》，此云‘鲁说’，盖传写误，当作‘齐说’。”^⑩陈乔枏则引《韦玄成传》玄成奏议曰：“元成治《鲁诗》者，此鲁说谓周成王庙以时毁之说也。又光禄勋彭宣、詹事满昌、博士左咸等议，皆以为继祖宗以下五庙而迭毁，后虽有贤君，犹不得与祖宗并列，此亦‘殷中宗周成宣王皆以时毁’之说也。满昌治《齐诗》者，是《齐诗》亦与鲁说同。”^⑪皮锡瑞考《韦玄成传》云，“至元帝时，贡禹奏言古者天子七庙，今孝惠、孝景庙皆亲尽宜毁”，案曰：“孝文在孝惠之后、孝景之前，禹言孝惠、孝景而不及孝文，是禹亦谓孝文虽亲尽不宜毁，即‘宗有德，庙不毁’之说矣。”韦玄成则

① 班固：《汉书》第11册，第3603页。

② 钱穆：《秦汉史》，第246页。

③ 班固：《汉书》第10册，第3616页。

④ 班固：《汉书》第10册，第3069、3075、3076页。

⑤ 班固：《汉书》第10册，第3116、3118、3119页。

⑥ 汤志钧、华友根、承载、钱杭：《西汉经学与政治》，上海：上海古籍出版社，1994年，第259页。

⑦ 班固：《汉书》第11册，第3609页。洪适《隶释》卷十二《执金吾丞武荣碑》言荣“治鲁《诗》经韦君《章句》”，洪氏曰：“《鲁诗》有韦氏学，此云治《鲁诗》经韦君《章句》者，此也。”北京：中华书局，1985年，第139页。

⑧ 班固：《汉书》第10册，第3108页。

⑨ 毛公传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第2册，第791页。

⑩ 陈寿祺撰，王丰先点校：《五经异义疏证》，北京：中华书局，2014年，第70页。

⑪ 陈乔枏：《三家诗遗说考》，王先谦编：《清经解续编》第4册，第1278页。陈奂《诗毛氏传疏》亦曰：“匡衡学《齐诗》，则齐鲁说同。”陈奂：《诗毛氏传疏》第2册，台北：台湾学生书局，1967年，第908页。

明言孝文“亲尽宜毁”^①。今按许慎明言贡禹为《公羊》家^②，当属齐学。如以齐鲁说同，则许氏既引匡衡，何必特标“鲁说”，径云“齐说”可矣。若谓“鲁说”为“齐说”之误，又何以解其毁庙之论合于玄成而违于贡禹？此可见齐、鲁毁庙之说相违，而匡衡特用鲁说耳^③。《汉书》卷七十三《韦贤传》载匡衡告谢毁庙曰：“天序五行，人亲五属，天子奉天，故率其意而尊其制。是以禘尝之序，靡有过五。受命之君躬接于天，万世不堕。继烈以下，五庙而迁，上陈太祖，间岁而禘，其道应天，故福祿永终。”^④如依其严格的五庙制，正与韦玄成奏相同，而毫无“宗有德，不毁庙”的任何考虑余地^⑤。可见韦玄成与匡衡二人本以经术为相，也的确严格依据经说来议定制度。且二相所秉持的经说，正是今文经学最为核心的“《诗》鲁说”。

从群臣的两点驳议来看，第一点是说天子七庙应有亲尽不毁之庙以尊崇先帝功德。换言之，庙之毁不应单纯着眼于是否亲尽，而是要注意宣扬本朝功德，让天下万民和子孙万世明晓本朝因何而享有天下。以古语论之，乃确立本朝“祖宗之法”，奠定行事仪度，为后世嗣君立规矩；以今语论之，是宣示本朝历史地位，为天下万世树楷模。刘歆是把这一点看透了，《汉书》卷七十三《韦玄成传》附王舜、刘歆奏议历举武帝功德后曰：“窃观孝武皇帝，功德皆兼而有焉。凡在异姓，犹将特祀之，况于先祖？”^⑥第二点是说天子七庙必须奉祀天子，不得以臣下干天位。换言之，即便天子也不当以私亲乱国体^⑦。于是玄成奏议的问题便昭然若揭：天子庙制乃国之大典，应着眼于天下国家，开万世太平。玄成的眼界显然太低，仅仅从亲亲的角度来考虑全部问题。而这也正是西汉今文经学，尤其是其中坚鲁学不足以治国的根源：即“推士礼而致于天子”！《仪礼》正是鲁高堂生所传“士礼”。士礼之于祭祖，的确只知亲亲，以之论大夫，也圆融无碍，论诸侯，也正合于汉制之下对于诸侯的压制——将周礼中的一国之君贬抑为家人，但是一旦到达天子的层面，天子礼便要求亲亲之上的尊尊，以为万民仪表

① 皮锡瑞撰，王丰先点校：《驳五经异义疏证》，北京：中华书局，2014年，第305页。

② 陈寿祺撰《毛诗·烈祖》正义辑《异义》有“《春秋公羊》御史大夫贡禹说”之语，陈氏案曰：“此则贡禹习《公羊春秋》，本传不言”。陈寿祺撰，王丰先点校：《五经异义疏证》，第70页。

③ 日本学者加藤实《关于西汉诗经学的发展——匡衡的诗说和刘向的诗说》指出：“元帝时代初期，齐诗学派的匡衡和翼奉一起登上官场。但两人的诗说截然不同。翼奉运用‘六情十二律’的理论，提出灾异说。而匡衡的学说则是为了陈述政治方针而提出的，他并不把翼奉所主张的灾异说看作其主要目的。”（中国诗经学会编：《第三届诗经国际学术研讨会论文集》，香港：天马图书有限公司，1998年，第128页）陈桐生《〈史记〉与〈诗经〉》言：“从四家诗‘四始’学说的发展看，《汉书·匡衡传》载匡衡论《诗》首《关雎》，此时《齐诗》‘四始’与《鲁诗》尚无区别，《诗纬》以五行及干支配‘四始’，这是讖纬化后的‘四始’，是《齐诗》对‘四始说’的发展。”（陈桐生：《〈史记〉与〈诗经〉》，北京：人民文学出版社，2000年，第114页）这是将匡衡与其他《齐诗》学者的差异作历时解释，但是最为重要的以阴阳灾异说《诗》的《齐诗》学者翼奉与匡衡“同师”，且“衡为后进”（班固：《汉书·翼奉传》，《汉书》第10册，第3167页）。可见其说不足据。结合匡衡用《鲁诗》“四始”及庙制来看，最有可能的解释是，匡衡之师承虽为《齐诗》，但用《诗》往往取《鲁诗》说。西汉一代经学发展趋势，武帝时齐学大盛，至宣元时渐渐由齐转鲁。王素对此有详细考察，可参（参见王素：《河北定州出土西汉简本〈论语〉性质新探》，李学勤、谢桂华主编：《简帛研究》第三辑，南宁：广西教育出版社，1998年，第463—465页）。与匡衡“同师”的萧望之就是初治《齐诗》，后又从夏侯胜问《论语》、礼服，为《鲁论》大家（参见班固：《汉书·萧望之传》，《汉书》第10册，第3271页）。匡衡既置身于这一转折之中，亦由齐转鲁，本不足异。

④ 班固：《汉书》第10册，第3122页。

⑤ 司马彪《续汉书·祭祀志下》刘昭注引袁山松《后汉书》载蔡邕议曰：“孝元皇帝时，丞相匡衡、御史大夫贡禹始建大议，请依典礼。孝文、孝武、孝宣皆以功德茂盛，为宗不毁。”（范晔：《后汉书》第11册，北京：中华书局，1965年，第3199页；周天游辑注：《八家后汉书辑注》下册，上海：上海古籍出版社，1986年，第630页）。皮锡瑞《驳五经异义疏证》引之，据以谓：“且非特禹云然，匡衡亦云然矣。”（皮锡瑞撰，王丰先点校：《驳五经异义疏证》，第306页）细绎蔡议，当理解为先言元帝时匡衡、贡禹为庙制之议的发起者，即二人“始建大议”，“孝文、孝武、孝宣皆以功德茂盛，为宗不毁”乃此次议庙制的结果，而非谓其为匡衡、贡禹共同秉持的庙制内容。中华书局《后汉书》点校本于“请依典礼”下用句号是正确的。皮氏误读。依皮氏理解，“请依典礼”下当用逗号，表示其下为“典礼”之具体内容。王丰先标点照搬中华本《后汉书》，不妥。

⑥ 班固：《汉书》第10册，第3125—3127页。

⑦ 田天论王莽元始仪对元成以前祭祀旧仪的改造，第一条即是“去个人化”：“元始年间的郊祀体系，从国家祭祀中剔除了以君主个人祸福为归依的祭祀。这是元始仪对国家祭祀性质，甚至皇帝身份的一种重新定义。”所论极是。但其下田氏又言“元始仪虽提出了这一精神”，似乎以此“礼义”为制元始仪时刘歆、王莽首倡，实则当上溯至尹更始——歆、莽固皆更始后学。田天：《秦汉国家祭祀史稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第254页。

与万世法度。于是“推士礼而致于天子”的今文经学便只知天子七庙之数，至于何以有七庙，则欲以亲亲之恩裁断一切，因此也就必然无能于定七庙维何！这也正是此后刘歆所指斥的：“不知天子礼”！

当年辕固生对窦太后，以《老子》为家人言，见《史记》卷一二一《儒林列传》、《汉书》卷八十八《儒林传》^①，杨树达《汉书窥管》释曰：“家人谓庶民，汉人常语。”^②则谓老子道家言不过“袁生所谓家人筐篋中物，不可扬于王庭也”（《魏书》卷三十五《崔浩传》）^③。斯时儒学尚野处，故辕固生作此愤懑之语。孰料至元成以来，今文经学当路秉政，其不足以言经国大典，亦渐显曝。玄成只知家人亲亲之爱，不知国家天下尊尊之义，即其显例^④。《汉书》卷二十二《礼乐志》：“今大汉继周，久旷大仪，未有立礼成乐，此贾谊、仲舒、王吉、刘向之徒所为发愤而增叹也。”^⑤清儒王鸣盛《十七史商榷》卷十一《汉书》五有“汉无礼乐”条，钩考《礼乐志》，云：“《礼乐志》本当礼详乐略，今乃礼略乐详。全篇共分两大截，后一截论乐之文较之前论礼，其详几三倍之。而究之于乐，亦不过详载郊庙歌诗，无预乐事，盖汉实无所为礼乐故。两截之首，各用泛论义理，全掇《乐记》之文，入汉事则云：……以上无非反复明汉之未尝制礼，无可志而已……足明此志总见汉实无所为礼乐，实无可志。子长《礼》《乐》二书亦空论其理，但子长述黄帝及太初，若欲实叙，实难隐括，孟坚述西汉二百年，何难实叙？只因汉未尝制礼，乐府俱是郑声，本无可志，不得已，只可以空论了之。”^⑥原西京一代所以无礼乐，《礼乐志》乃谓诸儒每有造作，即以他故未成，如董仲舒是因“上方征讨四夷，锐志武功，不暇留意礼文之事”，王吉是因“上不纳其言，吉以病去”等等^⑦。此皆为遁词。质言之，今文经学儒生实无能于制礼作乐。

汉人常言“殷道亲亲，周道尊尊”（《史记》卷五十八《梁孝王世家》褚先生补）^⑧，殷商以家族联盟的形式构成松散的王朝，此即“亲亲”；周王朝则以国家的复合结构重构了家族，此即“尊尊”。因此，周礼可以“大义灭亲”（《左传》隐公四年）^⑨，父亲为了国家杀掉亲生儿子；“为人后者为之子”（《公羊传》成公十五年）^⑩，过继之后不再以亲生父亲为父。由此可见，儒学要真能治国平天下，就必须补上天子礼这一课，构建经国大典。

《孝经·士章》：“资于事父以事母而爱同，资于事父以事君而敬同。故母取其爱而君取其敬，兼之者父也。”唐玄宗注：“资，取也。言爱父与母同，敬父与君同。言事父兼爱与敬也。”^⑪旧题《古文孝经》孔安国注曰：“母至亲而不尊，君至尊而不亲，唯父兼尊亲之谊焉。夫至亲者则敬不至，至尊者则爱不至，人常情也。”^⑫《礼记·丧服小记》：“亲亲、尊尊、长长、男女之有别，人道之大者也。”郑玄注：“言服之所以隆杀。”孔颖达疏：“亲亲谓父母也，尊尊谓祖及曾祖、高祖也。”^⑬《礼记·大传》：“自仁率亲，等而上之至于祖，名曰轻。自义率祖，顺而下之至于祢，名曰重。一轻一重，其义然也。”孔颖达

① 司马迁：《史记》第10册，第3768页；班固：《汉书》第11册，第3612页。

② 杨树达：《汉书窥管》下册，上海：上海古籍出版社，1984年，第697页。说详见《汉书窥管》上册，第30页。

③ 魏收：《魏书》第3册，北京：中华书局，1974年，第812页。

④ 不惟庙制，其他如《晋书》卷十九《礼志》上载魏文帝诏论汉拜日礼曰：“烦褻似家人之事，非事天交神之道也。”房玄龄等撰：《晋书》第3册，北京：中华书局，1974年，第586页。

⑤ 班固：《汉书》第4册，第1075页。

⑥ 王鸣盛：《十七史商榷》，陈文和主编：《嘉定王鸣盛全集》，北京：中华书局，2010年，第4册，第119—120页。陈戍国则钩稽史乘，历数汉代礼乐之事，以为“王氏‘汉无礼乐’一说未免武断”（陈戍国：《中国礼制史·秦汉卷》，长沙：湖南教育出版社，2002年第2版，第83—88页）。驳论亦须尊重对手。难道陈氏所举诸例西庄皆茫无所知？试问，设使西庄再世对答，其将曰“微子言，吾尚不知”，抑或“吾固知之，然与子异论”？如为后者，则陈氏举例，毫无意义。实则《汉志》与西庄所言之礼，乃是如曹褒所撰者，陈氏所举零散诸例，实不足以当之。

⑦ 班固：《汉书》第4册，第1032—1033页。

⑧ 司马迁：《史记》第6册，第2528页。

⑨ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左氏传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第6册，第57页。

⑩ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第7册，第229页。

⑪ 李隆基注，邢昺疏：《孝经注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第8册，第24页。

⑫ 旧题西汉孔安国传：《古文孝经》，张元济主编：《丛书集成初编》第728册，北京：中华书局，1991年，第5页。

⑬ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第594页。

疏：“子孙若用恩爱依循于亲，节级而上，至于祖远者，恩爱渐轻，故云名曰轻也。义主断割，用义循祖顺而下之，至于祢，其义渐轻，祖则义重，故云名曰重也。恩之与义，于祖与父母互有轻重，若义则祖重而父母轻，若仁则父母重而祖轻。”^①可见父相亲爱与尊敬，由父向上，溯及祖、曾祖、高祖，亲爱逐渐递减，而尊敬逐渐递增，最后达致所谓“尊而不亲”，正所以事君者。《礼记·中庸》：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”^②即其义。

由此反观庙制之议。先秦两汉，庙制之说大致有两套。其一为《礼记·祭法》：“天下有王，分地建国，置都立邑，设庙祧坛墀而祭之，乃为亲疏多少之数。是故王立七庙，一坛一墀，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，曰显考庙，曰祖考庙，皆月祭之；远庙为祧，有二祧，享尝乃止；去祧为坛，去坛为墀，坛墀有祷焉祭之，无祷乃止；去墀曰鬼。诸侯立五庙，一坛一墀，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，皆月祭之；显考庙、祖考庙，享尝乃止；去祖为坛，去坛为墀，坛墀有祷焉祭之，无祷乃止。去墀为鬼。大夫立三庙，二坛，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，享尝乃止；显考、祖考无庙，有祷焉，为坛祭之。去坛为鬼。适士二庙，一坛，曰考庙，曰王考庙，享尝乃止；显考无庙，有祷焉，为坛祭之。去坛为鬼。官师一庙，曰考庙，王考无庙而祭之，去王考为鬼。庶士、庶人无庙，死曰鬼。”^③《穀梁传·僖公十五年》：“天子至于士皆有庙：天子七庙，诸侯五，大夫三，士二。故德厚者流光，德薄者流卑。”^④《荀子·礼论》：“故有天下者事十世，有一国者事五世，有五乘之地者事三世，有三乘之地者事二世，持手而食者不得立宗庙，所以别积厚，积厚者流泽广，积薄者流泽狭也。”^⑤其二为《礼记·王制》：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”^⑥二者的差异仅在士庙是否分等，即适士二庙和官师一庙。其原因，《周礼·春官·小宗伯》：“辨庙祧之昭穆。”贾公彦疏：“《祭法》适士二庙，《王制》不言之者，取自上而下，降杀以两，故略而不言二庙者。”^⑦认为《王制》是为了追求形式整齐，省略了“适士二庙”，是以《祭法》为正。朱熹反之，《朱子语类》卷八十七：“《王制》、《祭法》庙制不同。以周制言之，恐《王制》为是。”^⑧此外，历代欲牵合二系的讨论极多，此不具引^⑨。原其实，《祭法》、《王制》本为二系，不必强为牵合。王引之《经义述闻》卷十六“曰祖考庙”条曰：“大抵议礼之家，各记所闻，不能尽合。故《祭法》与《王制》不同，学者依文解之，而阙所疑可矣。必欲合以为一，则治丝而棼之也。”具体到士之庙数，其卷三十二“经义不同不可强为之说”条曰：“《王制》士一庙，无上士、中士、下士之分，《祭法》则云适士二庙，官师一庙，庶士无庙，此不可强合者也。而解者欲合为一，则谓《王制》士一庙为诸侯之中士、下士，名曰官师者矣。”^⑩由此，可进而探讨士二庙与士一庙的根本区别为何。朱熹对此有极富洞见的论述。《朱子语类》卷八十七：“官师一庙，止及祢，却于祢庙并祭祖。适士二庙，即祭祖，祭祢，皆不及高、曾。”又卷九十：“问：‘天子七庙，诸侯五庙，大夫三庙，士二庙，官师一庙。若只是一庙，只祭得父母，更不及祖矣，无乃不尽人情？’曰：‘位卑则流泽浅，其理自然如此。’”^⑪朱子此处虽据《祭法》为言，但也可将其礼义移以论《王制》。《祭法》适士二庙，尚可祭祖，然不及高曾，其尊尊已是极轻，而《王制》士一庙，并不及祖，则

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第620页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第887页。

③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第799页。

④ 范宁注，杨士勋疏：《春秋穀梁传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第7册，第83页。

⑤ 杨倞注：“十当为七，《穀梁传》作天子七庙。”王先谦集解，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》下册，北京：中华书局，1988年，第351页。

⑥ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第241页。

⑦ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第3册，第290页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》，朱杰人等主编：《朱子全书》第17册，第2954页。

⑨ 参见黄以周撰，王文锦点校：《礼书通故》第2册，第728页；林昌彝：《三礼通释》上册，北京：北京图书馆出版社，2006年，第657—658页。

⑩ 王引之：《经义述闻》，南京：江苏古籍出版社，1985年，第770、378页。

⑪ 黎靖德编：《朱子语类》，朱杰人等主编：《朱子全书》第17册，第2977—2978、3054页。

可谓毫无尊尊可言。如果我们相信《王制》作于汉文帝时——《史记》卷《封禅书》、《汉书》卷二十五《郊祀志》皆曰：“使博士诸生刺《六经》中作《王制》，谋议巡狩封禅事。”^①陆德明《经典释文》卷十一《礼记音义》于《王制》篇题下引东汉卢植云：“汉文帝令博士诸生作此篇。”^②虽然《王制》的撰作时代后世颇有争议^③，但至少汉儒是有此认知的。在此，贬抑士礼与推尊天子是一体之两面，即在最大限度地褫夺士礼之尊尊的同时，开始规划天子的“超绝之礼”。尤其对于士礼而言，由其自身亲亲以推致尊尊的礼仪与礼义—德性训练被取消了^④。于是，百年之后，未能具有良好尊尊德性修养的儒士们，也就无法从亲亲之士礼推致天子庙制之尊尊。

《广雅·释宫》：“庙：天子五，诸侯四，卿大夫三，士二。”王念孙疏证：“谓诸侯四庙，则未详所据。”^⑤所谓诸侯四庙，应当是依据“降杀以两”的通则，从士二庙上推而来的。这当是张揖为了恢复士二庙的旧制，对庙制进行了全面改造，但是这一改造打破了“自上而下，降杀以两”通则的一致性，将庙制断为两截，更在整体上将通则变异为“降杀以一”了。因此这一庙制在历史上毫无影响。

现在的问题是，汉朝旧典，尤其是武帝以来改制的成果被元成诸儒一一否定。如果今文诸儒果能制礼作乐，定立王朝大典也就罢了，可他们却又偏偏无能于造作，便出现了王朝无礼的危险。《汉书》卷二十五《郊祀志》下，刘向因灾异对曰：“家人尚不欲绝种祠，况于国之神宝旧时！且甘泉、汾阴及雍五峙始立，皆有神祇感应，然后营之，非苟而已也。武、宣之世，奉此三神，礼敬敕备，神光尤著。祖宗所立神祇旧位，诚未易动……及汉宗庙之礼，不得擅议，皆祖宗之君与贤臣所共定。古今异制，经无明文，至尊至重，难以疑说正也。前始纳贡禹之议，后人相因，多所动摇。《易大传》曰：‘诬神者殃及三世。’恐其咎不独止禹等。”^⑥既然今文经中并无天子礼（实则古文经中也没有），那么与其与诸儒日日争议，不如就因循旧典，径认为汉制度，而不必循古。刘向早年耽迷方术，加之宗室出身，起家郎官，对西京旧制有好奇感，也可以理解，但是这样一来，在儒学理论层面，实际上相当于放弃了复古更化的理想。

三、古文经学与刘歆庙议

如果今文经学无能于构建经国大典，那么什么人能挺身而出，担此大任呢？

无疑，对韦玄成奏议的质疑者许嘉、尹忠、尹更始等人成为首选。

议文帝庙的大司马车骑将军许嘉是宣帝外戚，其学术背景不详。检《汉书》卷七十《陈汤传》，汤斩郅支单于头后，群臣争议是否悬首。车骑将军许嘉、右将军王商以为：“《春秋》夹谷之会，优施笑君，孔子诛之，方盛夏，首足异门而出。宜县十日乃埋之。”有诏将军议是^⑦。此见《穀梁传·定公十年》^⑧。议武帝庙的廷尉尹忠也不详。不过其奏议所言，都是董仲舒的《公羊》之义。尹更始见《汉书》卷八十八《儒林传》，受《左传》，王莽、刘歆皆其后学^⑨。则驳议玄成者，恰凑成《春秋》三传。不过，以

① 司马迁：《史记》第4册，第1654页；班固：《汉书》第4册，第1214页。

② 陆德明：《经典释文》中册，上海：上海古籍出版社，1985年，第678页。孔颖达疏于篇题下亦引。郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第212页。

③ 参见张心澄：《伪书通考》，上海：上海书店出版社，1998年，第327—341页；郑良树：《续伪书通考》上册，台北：学生书局，第588—590页。

④ 实则秦律也缺乏亲亲尊尊的德性训练。《史记》卷一一八《淮南衡山列传》，淮南王安谋反，“衡山王赐，淮南王弟也，当坐收，有司请逮捕衡山王。天子曰：‘诸侯各以其国为本，不当相坐。’”（司马迁：《史记》第10册，第3732页）秦律兄弟连坐实基于亲亲之私的认定，但武帝则以诸侯立国尊尊之义来割断兄弟亲亲之私，显然基于《公羊》经义。

⑤ 王念孙撰，钟宇讯点校：《广雅疏证》，北京：中华书局，2004年，第216页。

⑥ 班固：《汉书》第4册，第1258—1259页。

⑦ 班固：《汉书》第9册，第3015页。

⑧ 范宁注，杨士勋疏：《春秋穀梁传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第7册，第192页。

⑨ 班固：《汉书》第11册，第3620页。

文帝为太宗庙出于景帝，见《汉书》卷五《景帝纪》^①；以武帝为世宗庙出于宣帝，见《汉书》卷八《宣帝纪》^②。因此真正独特异议的便是习古文经学《左传》的尹更始了。

汉旧制既然大成于武帝，因此围绕武帝是否当立世宗庙便展开了一系列争论。《汉书》卷七十五《夏侯胜传》，汉宣帝初即位，欲褒扬武帝，诏议立庙乐。长信少府夏侯胜独曰：“武帝虽有攘四夷广土斥境之功，然多杀士众，竭民财力，奢泰亡度，天下虚耗，百姓流离，物故者半。蝗虫大起，赤地数千里，或人民相食，畜积至今未复。亡德泽于民，不宜为立庙乐。”公卿共难胜曰：“此诏书也。”胜曰：“诏书不可用也。人臣之谊，宜直言正论，非苟阿意顺指。议已出口，虽死不悔。”“于是丞相义、御史大夫广明劾奏胜非议诏书，毁先帝，不道，及丞相长史黄霸阿纵胜，不举劾，俱下狱”。胜为今文《尚书》博士，本传且谓“为学精孰，所问非一师也，善说礼服”^③。宜有此言。《汉书》卷七十二《贡禹传》，元帝朝，贡禹上奏直指武帝以来“天子过天道”^④，“王者受命于天，为民父母，固当若此乎！天不见邪？”^⑤反之，尹忠之外，刘歆也竭力尊崇武帝。《汉书》卷七十三《韦贤传》，哀帝即位，群臣议庙制，以为孝武皇帝虽有功烈，亲尽宜毁。太仆王舜、中垒校尉刘歆议，则谓“孝武皇帝功至著也，为武世宗”，不宜毁。上览其议而从之^⑥。从两方的争论中，也正显出汉代今文礼学与《春秋》学的差异。今文礼学以天子非超绝民上者，当与民有亲亲之爱，所谓“民之父母”是矣^⑦。《春秋》学则重在尊尊之义，义而能断。刘歆奏议于武帝功绩长篇大论，其实尹忠九字即已尽之：“改正朔，易服色，攘四夷”，正是《春秋》尊王攘夷之义。此礼仪之争所内蕴的治国理念，《韩非子·八说》所言最为透辟：“慈母虽爱，无益于振刑救死，则存子者非爱也。子母之性，爱也；臣主之权，策也。母不能以爱存家，君安能以爱持国……故存国者，非仁义也。仁者，慈惠而轻财者也……慈惠，则不忍；轻财，则好与……不忍，则罚多宥赦；好与，则赏多无功……故仁人在位，下肆而轻犯禁法，偷幸而望于上……故曰：仁暴者，皆亡国者也。”^⑧一言以蔽之，慈母的溺爱，非但不能持国，亦且不能存家。其中“不忍”一语，令人想起孟子的名言：“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣；以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑》上）^⑨甚至法家还针锋相对地说出：“惠者，民之仇讎也；法者，民之父母也。”（《管子·法法》）^⑩

《春秋》学内部还有古今之异。作为古文的《左传》早在战国即相关于治国。《史记》卷十四《十二诸侯年表》序：“铎椒为楚威王傅，为王不能尽观《春秋》，采取成败，卒四十章，为《铎氏微》。”^⑪据杜预《春秋左氏传序》孔颖达《疏》引刘向《别录》，《左传》的传授谱系中也多有重要政治家和政治思想家如吴起、铎椒、虞卿、荀子、张苍^⑫。刘向习《穀梁传》，刘歆习《左传》，父子二人对于董仲舒的评论，正可见出今古文的差异。《汉书》卷五十六《董仲舒传》赞：“刘向称：‘董仲舒有王佐之材，虽伊吕亡以加，管晏之属，伯者之佐，殆不及也。’至向子歆以为：‘伊吕乃圣人之耦，王者不得则不兴。故颜渊死，孔子曰‘噫！天丧余。’唯此一人为能当之，自宰我、子赣、子游、子夏不与焉。仲舒遭汉承秦灭学之后，

① 班固：《汉书》第1册，第137—138页。

② 班固：《汉书》第1册，第243页。

③ 班固：《汉书》第10册，第3156—3157、3155页。

④ 此为《公羊》说。陈寿祺《五经异义疏证》据《毛诗·烈祖》正义辑《异义》有“《春秋公羊》御史大夫贡禹说”之语，陈氏案曰：“此则贡禹习《公羊春秋》，本传不言。”皮锡瑞《驳五经异义疏证》亦曰：“禹治《公羊》，不见于本传，许君案语必有所据。”皮锡瑞撰，王丰先点校：《驳五经异义疏证》，第70、306页。

⑤ 班固：《汉书》第10册，第3070页。

⑥ 班固：《汉书》第10册，第3125—3127页。

⑦ “民之父母”见《诗·大雅·洞酌》。毛公传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第2册，第622页。

⑧ 韩非撰，张觉校疏：《韩非子校疏》下册，上海：上海古籍出版社，2010年，第1154—1155页。

⑨ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》上册，第232页。

⑩ 黎翔凤校注：《管子校注》上册，北京：中华书局，2004年，第298页。

⑪ 司马迁：《史记》第2册，第642页。

⑫ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左氏传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第6册，第6页。

《六经》离析,下帷发愤,潜心大业,令后学者有所统壹,为群儒首。然考其师友渊源所渐,犹未及乎游夏,而曰管晏弗及,伊吕不加,过矣。’至向曾孙龚,笃论君子也,以歆之言为然。”^①向、歆父子对董生的评论,刘向奉为“王佐”,刘歆则抑为经生,甚至作为经生还远不及孔门文学科的子游、子夏。这也正是古文经学对于今文经学的评价和要求——借用据传为皇清高宗纯皇帝斥纪昀之言曰:“朕以汝文学尚优,故使领四库书馆,实不过以倡优蓄之,汝何敢妄谭国事!”^②如果把话说得客气点,就是《汉书》卷七十二《王贡两龚鲍传》赞所言,这些“清洁之士”,“大率多能自治而不能治人”^③。

周予同认为:“刘歆是古文经学的开创者,没有刘歆,就没有古文经学。古文经典《周礼》与《左传》,分别跟《仪礼》《王制》与《公羊传》对抗着。”^④刘歆开创的《左传》家法,其核心见于东汉贾逵向章帝比较《公》《左》优劣^⑤。《后汉书》卷三十六本传,贾逵条奏《左氏传》大义长于二传者:“臣谨摘出《左氏》三十事尤著明者,斯皆君臣之正义,父子之纪纲……《左氏》义深于君父,《公羊》多任于权变……今《左氏》崇君父,卑臣子,强干弱枝,劝善戒恶,至明至切,至直至顺。”^⑥我们也可明白为什么是传《左传》的尹更始要求义而能断,罢废有亲无尊的皇考庙^⑦。

再看刘歆的庙议。《汉书》卷七十三《韦贤传》,哀帝即位,“光禄勋彭宣、詹事满昌、博士左咸等五十人皆以为继祖宗以下,五庙而迭毁,后有贤君,犹不得与祖宗并列。子孙虽欲褒大显扬而立之,鬼神不殽也。孝武皇帝虽有功烈,亲尽宜毁。”^⑧彭宣是施氏《易》博士,左咸是颜氏《公羊》博士,此奏的核心,仍然是废武帝庙,这也是今文儒生一贯的立场。太仆王舜、中垒校尉刘歆议,首先是重申尹忠的观点,以武帝为武世宗庙不毁,以汉之文、武比拟周之文、武。刘歆在称颂武帝之功时,特意强调武帝之功,尤其是攘四夷,是承周衰之弊,开万世基业。也就是说,是超越一家一姓的:“凡在于异姓,犹将特祀之,况于先祖?”基于此,刘歆进而提出,天子庙数“七者,其正法数,可常数者也。宗不在此数中。宗,变也,苟有功德则宗之,不可预为设数……然则所以劝帝者之功德博矣。”^⑨取消“宗”之数限,可谓是对今文儒生废武之议釜底抽薪^⑩,但是此论仍有一线缺陷,就是儒生们仍然可以就某帝

① 班固:《汉书》第8册,第2526页。

② 黄鸿寿:《清史纪事本末》,上海:上海书店,1986年,第246页。

③ 班固:《汉书》第10册,第3097页。《汉书》卷八十一《匡张孔马传》赞亦曰:“自孝武兴学,公孙弘以儒相,其后蔡义、韦贤、玄成、匡衡、张禹、翟方进、孔光、平当、马宫及当子晏咸以儒宗居宰相位,服儒衣冠,传先王语,其酝藉可也,然皆持禄保位,被阿谀之讥。彼以古人之迹见绳,乌能胜其任乎!”(班固:《汉书》第10册,第3366页)。陈苏镇《〈春秋〉与“汉道”》曾引桓谭《新论》对王莽的评价:“王翁嘉慕前圣之治,而简薄汉家法令,故多所变更,欲事事效古,美先圣制度,而不知己之不能行其事,释近趋远,所尚非务,故以高义,退至废乱。此不知大体者也。”陈氏进而论曰:“在我们看来,‘不知大体’的并非王莽一人,而是西汉后期的整个儒学士大夫阶层,是那个社会和时代。”(陈苏镇:《〈春秋〉与“汉道”》,北京:中华书局,2011年,第377页)

④ 周予同:《中国经学史讲义》,上海:上海文艺出版社,1999年,第58页。

⑤ 本传言逵“父徽,从刘歆受《左氏春秋》”。范曄:《后汉书》第5册,第1234页。

⑥ 范曄:《后汉书》第5册,第1236—1237页。

⑦ 与皇考庙相似的情形也见于东汉初。光武即位,尊己身父祖四世入太庙,然此四世皆未登大宝,仅以亲亲得祀。《后汉书》卷三十五《张纯列传》,建武十九年(43),朱纯与太仆朱浮共奏言:“立亲庙四世,推南顿君以上尽于春陵节侯。礼,为人后者则为之子,既事大宗,则降其私亲。今禘祫高庙,陈序昭穆,而春陵四世,君臣并列,以卑辱尊,不合礼意。设不遭王莽,而国嗣无寄,推求宗室,以陛下继续者,安得复顾私亲,违礼制乎?昔高帝以自受命,不由太上,宣帝以孙后祖,不敢私亲,故为父立庙,独群臣侍祠。臣愚谓宜除今亲庙,以则二帝旧典,愿下有司博采其议。”诏下公卿,大司徒戴涉、大司空窦融议:“宜以宣、元、成、哀、平五帝四世代今亲庙,宣、元皇帝尊为祖、父,可亲奉祠,成帝以下,有司行事。别为南顿君立皇考庙,其祭上至春陵节侯,群臣奉祠,以明尊尊之敬,亲亲之恩。”光武帝从之(范曄:《后汉书》第5册,第1194页)。

⑧ 班固:《汉书》第10册,第3125页。

⑨ 班固:《汉书》第10册,第3127页。

⑩ 此议后渗入经说。《诗·商颂·烈祖》小序:“烈祖”,祀中宗也。”孔颖达疏:“礼,王者祖有功,宗有德,不毁其庙。故《异议》:‘……古文《尚书》说:“经称中宗,明其庙宗而不毁。”谨案,《春秋公羊》御史大夫贡禹说:“王者宗有德,庙不毁。宗而复毁,非尊德之义。”郑从而不驳,明亦以为不毁也。则非徒六庙而已。郑言殷六庙者,据其正者而言也。《礼稽命征》曰:“殷五庙,至于子孙六。”注云:“契为始祖,汤为受命王,各立其庙,与亲庙四,故六。”是此六者,决定不毁,故郑据之以为殷立六庙。至于中兴之主,有德则宗,宗既无常,数亦不定,故郑不数二宗之庙也。”毛公传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》第2册,第791页。

功业是否足以为“宗”评头论足——如夏侯胜所为^①。于是刘歆又奏：“圣人于其祖，出于情矣，礼无所不顺，故无毁庙。自贡禹建迭毁之议，惠、景及太上寝园废而为虚，失礼意矣！”^②无毁庙，儒生们自然无需再为何帝称“宗”争论了。这实际上取消了后世臣子对于前代君主的评议，而近于秦始皇废谥号之诏所言：“如此，则子议父，臣议君也，甚无谓，朕弗取焉。自今已来，除谥法。”（《史记》卷六《秦始皇本纪》）^③由此，《春秋》“尊尊”之义被替换为“尊卑”之等，周礼孔子以来之双向性伦理于焉告终。吕思勉揭出《春秋》有尊王之义，味者辄与尊君并为一谈，疑其与民贵之义相背，此误也。君所治者皆国内之事，王所治者乃列国之君，不及其民也。君恶虐其民，列国则求其有共主，可以正其相侵。凡列国内之，臣弑其君，子弑其父，若虐民而无所忌惮者，亦宜有以威之。故尊王之义与民贵，殊不相背，且适相成也^④。然刘歆之《春秋》学，其内涵以秦制律令之“尊卑”替换周礼儒学之“尊尊”，其表面则是改“尊王”为“尊君”。再观《左传·襄公十四年》：“师旷侍于晋侯。晋侯曰：‘卫人出其君，不亦甚乎！’对曰：‘或者其君实甚。良君将赏善而刑淫，养民如子，盖之如天，容之如地；民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？夫君，神之主也，民之望也。若困民之主，匮神之祀，百姓绝望，社稷无主，将安用之？弗去何为？天生民而立之君，使司牧之，勿使失性……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫而弃天地之性？必不然矣！’”^⑤要求君必“养民如子”，民方“爱之如父母”，否则即可驱逐之。此节颇可与夏侯胜之言行对观。由此也可见汉儒所谓《春秋》（尤其《左传》）尊君，乃是汉儒经说以秦制律令体系之“尊卑”替换儒学《春秋》旧义之“尊尊”，变双向性伦理为单向性而来。

现在刘歆也面临与今文诸儒同样的问题，如何构建经国大典。整套经国大典不但今文经没有，古文经也没有。于是刘歆便选择了表面礼主法辅，实际礼法合一的道路。《汉书》卷三十《艺文志》二《诸子略》法家类小序：“法家者流，盖出于理官，信赏必罚，以辅礼制。”^⑥《汉志》本于《别录》，《七略》勒定于刘歆，则此言当出于刘歆。这也是一条儒学与秦制相结合的道路。限于篇幅，其详只能另文论之了。

四、余 论

《史记》卷九十七《郅生陆贾列传》：“陆生时时前说称《诗》《书》。高帝骂之曰：‘乃公居马上而得之，安事《诗》《书》！’陆生曰：‘居马上得之，宁可以马上治之乎？且汤武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。昔者吴王夫差、智伯极武而亡；秦任刑法不变，卒灭赵氏。乡使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？’高帝不怛而有惭色。”^⑦又卷六《秦始皇本纪》录贾谊《过秦论》有云：“然秦以区区之地，千乘之权，招八州而朝同列，百有余年矣。然后以六合为家，殽函为宫，一夫作难而七庙堕，身死人手，为天下笑者，何也？仁义不施而攻守之势异也。”^⑧李存山认为，陆贾和贾谊之言都是本于《商君书·开塞篇》：“周不法商，夏不法虞，三代异势而皆可以王。故兴王有道，而持之异理。武王

① 皮锡瑞论曰：“祖宗虽有功德，当报而不当别立庙。若有功德，即别立庙，为天子者，谁自谓无功德？子孙嗣为天子者，谁肯谓其祖考无功德？夏侯胜议武帝，下狱几死，廷臣谁敢正言其非？其势必将如东汉诸帝皆称宗，皆立庙矣。汉之庙制，经西汉诸儒稍加厘正，至东汉而古制尽废，皆刘歆宗无数之说启之。班固称其博笃，殆以国制不敢议欤？”（皮锡瑞撰，王丰先点校：《驳五经异义疏证》，第309页）标点有改动。

② 班固：《汉书》第10册，第3129页。

③ 司马迁：《史记》第1册，第300页。

④ 吕思勉：《尊王与民贵之义相成》，《吕思勉读史札记》上册，上海：上海古籍出版社，2005年，第247页。

⑤ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第6册，第562—563页。

⑥ 班固：《汉书》第6册，第1736页。

⑦ 司马迁：《史记》第8册，第3251—3252页。

⑧ 司马迁：《史记》第1册，第351页。

逆取而贵顺,争天下而上让。其取之以力,持之以义。”^①李氏进而提出:“需要探讨的是,在战国后期《商君书》已是书文俱在,何以《开塞》篇‘武王逆取而贵顺……取之以力,持之以义’的思想没有引起包括韩非子在内的法家学者的关注,在秦统一中国后更是淹没不闻?”^②

在此,值得关注的是李氏的问题而非李氏的回答。实际上在秦灭六国,始皇称帝之后,要求改弦更张的声音一直十分响亮。始皇二十六年(前221),刚刚称帝不久,丞相王绾等人就建议恢复封建制,封诸子为王,“始皇下其议于群臣,群臣皆以为便”,但被廷尉李斯驳回。三十四年(前213),博士淳于越再次要求封建,导致丞相李斯焚书之议。即便如此,甚至在坑儒之后,仍有“始皇长子扶苏谏曰:‘天下初定,远方黔首未集,诸生皆诵法孔子,今上皆重法绳之,臣恐天下不安。唯上察之。’始皇怒,使扶苏北蒙恬于上郡。”^③《史记》卷八十七《李斯列传》,胡亥赐死扶苏之伪诏曰:“今扶苏与将军蒙恬将师数十万以屯边,十有馀年矣,不能进而前,士卒多耗,无尺寸之功,乃反数上书直言诽谤我所为。以不得罢归为太子,日夜怨望。扶苏为人子不孝,其赐剑以自裁!”^④既然以此诏当面赐死扶苏,则其所言“数上书直言诽谤我所为”当是事实。可见扶苏在被逐出咸阳之后仍在苦谏始皇改弦更张。因此,贾谊《过秦论》所言:“今秦二世立,天下莫不引领而观其政。夫寒者利裋褐而饥者甘糟糠,天下之嗷嗷,新主之资也。此言劳民之易为仁也。乡使二世有庸主之行,而任忠贤,臣主一心而忧海内之患,缟素而正先帝之过,裂地分民以封功臣之后,建国立君以礼天下,虚囹圄而免刑戮,除去收帑污秽之罪,使各反其乡里,发仓廩,散财币,以振孤独穷困之士,轻赋少事,以佐百姓之急,约法省刑以持其后,使天下之人皆得自新,更节修行,各慎其身,塞万民之望,而以威德与天下,天下集矣。”^⑤不妨设想,如果扶苏顺利即位成为秦二世,贾谊所言正是其所当行者。可以肯定,在秦统一之后,要求从“取之以力”向“持之以义”转变的呼声终秦之世一直存在,只是屡受打压罢了。

作为李斯、韩非的老师,战国晚期的儒家代表人物荀子相较于孔孟更注重理论的可行性。具有典型性的是,荀子调整了孟子的王霸观。韦政通指出:“在《王霸篇》中,荀子以‘行一不义,杀一无罪,而得天下,仁者不为’为义立而王之王所当守者,此与前引‘不战而胜,不攻而得,不劳而天下服’,明只是一理想的境界,在现实上为不可能者。荀子在他处屡次说:‘用圣臣者王’(《臣道篇》),‘天下归之谓王,非圣人莫之能王’(《正论篇》),都只表示王只是一理想的境界。王业既只是悬一最高的理想,为现实的事功立型范,则不能不称美桓公管仲的霸业,比之孟子似不免降格以求,然亦正示荀子在政治思想上较孟子为切要典实。其实在荀子的心目中,有时候,霸者与王者是相去不远的。”^⑥由此观之,无论是《商君书·开塞篇》的“取之以力,持之以义”,还是陆贾的“居马上得之,宁可以马上治之乎”,从儒学的角度来看,实质上都已经是一种退步:尧舜汤武之世固然可以臻于治世,但是尧舜汤武都是远古圣王,现世并无尧舜汤武,则该当如何?《韩非子·难势篇》:“且夫尧舜桀纣,千世而一出。是比肩踵踵而生也,世之治者,不绝于中。吾所以为言势者,中也。中者,上不及尧舜,而下亦不为桀纣,抱法处势则治,背法去势则乱。今废势背法,而待尧舜,尧舜至乃治,是千世乱而一治也;抱法处势,而待桀纣,桀纣至乃乱,是千世治而一乱也。”^⑦如以韩非之意为荀子之言,则曰:当此天下大乱之时,与其坐等圣王出世以行王道,何如立行当世之可行者,以中人之资而行霸道。只是如此一来,实际上等于承认了儒学对于乱世的无能为力。

《韩非子·奸劫弑臣篇》:“而圣人者,审于是非之实,察于治乱之情也。故其治国也,正明法,陈

① 蒋礼鸿:《商君书锥指》,北京:中华书局,1986年,第54页。

② 李存山:《〈商君书〉与汉代尊儒——兼论商鞅及其学派与儒学的冲突》,《中国社会科学院研究生院学报》1998年第1期。

③ 司马迁:《史记》第1册,第303、321—322、325页。

④ 司马迁:《史记》第8册,第2551页。

⑤ 司马迁:《史记》第1册,第353页。

⑥ 韦政通:《荀子与古代哲学》,台北:台湾商务印书馆,1966年,第129页。

⑦ 韩非撰,张觉校疏:《韩非子校疏》下册,第1051页。标点有调整。

严刑,将以救群生之乱,去天下之祸,使强不陵弱,众不暴寡,耆老得遂,幼孤得长,边境不侵,君臣相亲,父子相保,而无死亡系虏之患,此亦功之至厚者也!”^①以之与《礼记·礼运》“大同之世”比观:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也不必藏于己,力恶其不出于身也不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭:是谓大同。”^②在目的上,韩非所言与儒家大同理想实无大异,所不同者,韩非以“明法严刑”为手段,异于儒家之仁政。至其极者,顾炎武云:“秦之任刑虽过,而其坊民正俗之意,固未始异于三王也。汉兴以来,承用秦法,以至今日者多矣。世之儒者,言及于秦,即以为亡国之法,亦未之深考乎!”(《日知录》卷十七《秦纪会稽山刻石》)^③

李斯、韩非与浮丘伯俱事荀子,却趋于两极^④。其实这正暴露了荀子学说以至整个先秦儒学的困境:追求行动就必然在现实力政中迷失仁爱之目的,守死善道则必然丧失行动能力,只得独抱遗经。

由于历史原因,韩非未能将其理论付诸行动,而具有行动能力并付诸实施的李斯则一再打压“持之以义”的转向:手段已经控制了目的。如以荀子晚年居楚,其学说可能影响及于楚将世家的项羽,那么很明显,项羽虽然毕生追求推翻秦制,复兴封建,推行霸道,但是当他付诸行动时,却只能以专制君主的军事暴力为手段。同时,无可讳言的是,在秦汉两次统一进程中,儒者的作用极其有限。

于是,只有在汉朝决定实施“持之以义”的转向之后,儒学的价值才开始显现。然而,叔孙通制定汉仪的努力却遭到了鲁之纯儒的激烈抨击。《史记》卷九十九《刘敬叔孙通列传》:“于是叔孙通使征鲁诸生三十余人。鲁有两生不肯行,曰:‘公所事者且十主,皆面谀以得亲贵。今天下初定,死者未葬,伤者未起,又欲起礼乐。礼乐所由起,积德百年而后可兴也。吾不忍为公所为。公所为不合古,吾不行。公往矣,无污我!’叔孙通笑曰:‘若真鄙儒也,不知时变。’”^⑤鲁两生在誓死捍卫以纯粹德性建构经国大典的儒学理想。叔孙通的回答固然可斥之为崇势力而贱仁义,不过这一抨击无疑也同样适用于贾谊。如代替贾谊来反问鲁两生,可曰:难道要汉朝在秦制中积德百年吗?但如此一来,贾谊必将面临如何在秦制中建构德性的问题。他自身的遭际命运真实地回答了这一问题。

国家机器必然具有暴力性。法家由于路径依赖,遂直接运用国家暴力来追求其政治理想,可为一叹的是,无论这一政治理想当初多么高尚,最终都被销蚀于对于暴力的运用之中:暴力本身成为目的。儒学试图以仁爱建构国家,孟子之仁政实际上是希望以仁爱来运行国家机器,避免对于暴力的运用。其现实结果是,仁爱事实上无法驾驭国家机器,亦即仁爱无法屏蔽暴力。相应地,在儒家指责法家暴虐的同时,法家也在讥讽儒家妇人之仁。正如在本文中所展示的,韦玄成无法由士礼推致天子礼,莫立儒学之经国大典。无法跨越亲亲尊尊之间的断崖,成为儒学政制永恒的梦魇^⑥。

[责任编辑 李梅]

① 韩非撰,张觉校疏:《韩非子校疏》上册,第264页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》第5册,第413页。

③ 顾炎武:《原抄本顾亭林日知录》,台北:明伦书局,1979年,第376页。

④ 值得注意的是刘向《孙卿书录》于荀子弟子曰:“李斯尝为弟子,已而相秦。及韩非号韩子,又浮丘伯,皆受业,为名儒。”(见王先谦:《荀子集解》下册,第558页)将李斯、韩非、浮丘伯皆称为“名儒”。

⑤ 司马迁:《史记》第8册,第3279页。

⑥ 在汉魏儒学世族与法家寒族的行为中,仍然可以看到“亲亲”与“尊尊”的断裂。《三国志·魏书·袁绍传》:“建安五年,太祖自东征备。田丰说绍袭太祖后,绍辞以子疾,不许。丰举杖击地曰:‘夫遭难遇之机,而以婴儿之病失其会,惜哉!’”(陈寿:《三国志》第1册,北京:中华书局,1982年,第197页)袁绍之所以如此行事,即因其儒学世家的经学修养所致,故不能为尊尊之义割舍亲亲之爱。反之,《世说新语·尤悔》:“魏文帝忌任城王骁壮,因在下太后阁共围棋,并噉枣。文帝以毒置诸枣蒂中,自选可食者而进。王弗悟,遂杂进之。既中毒,太后索水救之。帝预敕左右毁瓶罐,太后徒跳趋井,无以汲。须臾,遂卒。”(龚斌校释:《世说新语校释》下册,上海:上海古籍出版社,2011年,第1717页)曹氏出于寒族,崇尚法家,为了稳固帝位,不惜杀害亲弟弟,可见毫无亲亲之爱可言。袁氏败于曹氏,以及曹魏王朝之建立,其实质是将被汉王朝缘饰以儒术所遮掩的儒学无经国之能暴露于光天化日之下,公然以法家之术治国。