

儒家革命与汉初统一

李冬君

(南开大学历史学院, 天津, 300071)

摘要: 王道与霸道之争, 是战国儒家政治文化的一个焦点。在“王霸并用”的荀学中, 两者合流, 仁政与法治, 可以并行不悖, 而归于一个礼字。儒家王道, 始终坚持圣人革命的理想, 以大一统为己任, 而行之者, 则以霸术。新的王霸之争, 出现于秦汉之际, 以刘项之争为历史契机, 而以霸王自刎告终。

关键词: 统一; 王道; 霸道; 圣人革命; 王霸并用; 博士儒; 革命儒; 民本; 神本; 楚汉相争

中图分类号: K **文献标识码:** A

中国历史上, 统一的愿望变成意识形态, 是从春秋时期开始的。

春秋以前, 有所谓三代, 儒家认为, 三代行王道, 当然是统一的。但夏的统一, 恐怕也与我们今天理解的统一相去甚远, 夏入主中原, 可能拥有一些附属小邦; 殷的情况与夏相似, 直到周邦封建, 中国才有了一种统一的国家形式。

到了春秋时期, 周室衰弱, 内乱不止, 外患亦起, 各诸侯国内部篡弑、僭越等现象时有发生, 诸侯国之间攻城掠地之战, 彼伏此起, 无有宁日。杂处于中原的戎狄, 趁机骚扰诸夏, 尤其蛮楚, 不断挥戈北上, 大有饮马黄河, 问鼎中原之势。

在这种时局下, 出现了以齐桓、晋文为代表的霸政时代。

霸主代行天子事, 以国际仲裁者的身份, 稳定中原局面, 干预各国纷争和内乱, 并率诸夏“攘夷”, 保护中原文化。不仅华夏文化传承与光大, 要归功于这“霸政”时代的霸业, 而且诸子百家兴起, 也以这霸业为基础。尽管史称“春秋无义战”, 但与战国时期的兼并战争相比, 却仍然显示出某种优雅的贵族气质。两国交兵, 先循外交之惯例, 遣使往来, 称引诗书, 或诙谐幽默, 或聪慧机敏, 风流文雅竟至于“不学诗, 无以言”。

而战国时期的兼并战争, 已全无文化品味, 或是兵不言诈, 或是滥施杀伐, 必置对手于死地而后已。春秋时期两国交兵, 兵车常为几十乘, 至多一、二百乘, 武士多为贵族。然而到了战国时期, 形势就大不相同了。各国在变法之后, 社会动员能力日益增强, 变法彻底如秦国者, 竟至于全民皆兵, 非耕即战。战争双方使用的兵力, 动辄数万、数十万, 史载秦将白起, 坑杀赵国败卒数十万, 战争规模之大, 胜负之残酷, 由此可略见一斑, 同时也印证了孟子说的一句话: “争地以战, 杀人盈野; 争城以战, 杀人盈城。”¹

顾颉刚先生认为, 《禹贡》中的“九州”, 不是夏的制度, 而是战国时势引起的区划土地的一种设想, 这种设想建立在统一的意志上, 它说明战国人关于统一的意志, 已经超越了文化、宗族、家国的历史情感, 而强烈地诉诸于大一统的国家形式, 以及与之相应的王权的出现。因此, 王道与霸道的争辩, 成为当时政治文化的一个焦点。

1、王道与霸道的串联

王道与霸道, 作为两个不同的政治范畴, 春秋时期就已出现。孔子和墨子都使用过王、霸概念, 不过, 当时并非两个对立的观念, 只是在政治身份和政治功能上有所区分。王是统一的君主, 霸指“挟天子以令诸侯”的准君主, 王与霸都被肯定, 没有政治路线的含义, 而明确地把它们地划分为两条政治路线的是孟子。

¹ 《孟子·离娄上》。

自孔子发愿“吾从周”后，王道遂以儒家为代表。以王道统一天下，虽由孟子明确提出，但确为儒家一贯思想。王道的核心，在周公是“德治”，在孔子为“仁政”，周公以“德治”王天下，孔子以“仁政”王天下。霸道虽以法家为代表，但作为霸者的政治实践，却始于齐桓、管仲，至吴起、商鞅发扬光大，直至秦以兼并得天下。以霸道概括尚武精神和兼并行为的也是孟子，他称之为“以力假仁”，如齐桓、晋文之道，就是所谓霸道。然而由于所处时代不同，儒家内部对王、霸的态度和说法也不尽相同。

（1）春秋霸业——“尊王攘夷”

孔子处在周天子式微之际，为复兴王道，奔走之上，衣宽不悔。然而春秋时代，王道未必复兴，霸业却轰轰烈烈。孔子以“圣之时者”的通达，多次称赞管仲和齐桓公的霸业。子路问孔子：管仲事公子纠而又相桓公，是谓“未仁乎”？孔子立刻回答：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁！”子贡又以同一问题发问，曰：“非仁者与”？子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”¹

顾颉刚先生说：一部《左传》，其中差不多有半部是“楚国北侵史”，那时大家但有种族观念，没有世界观念，觉得最高功业是“尊王攘夷”，最不幸的是“蛮夷猾夏”。齐桓公在管仲的辅佐下，以“尊王攘夷”为旗号，维持诸夏封建格局，使中原文化生生不息。²

傅斯年先生干脆说：“孔子的国际政治思想，只是一个霸道，全不是孟子所谓王道，理想人物即是齐桓、管仲。”³在孔子及当时人的世界观里，国际政治主要指诸夏与周围蛮邦之间的紧张关系，诸夏若没有一个具有集合力的霸主，是很难对付异族入侵的。傅斯年先生认为孔子政治思想，“内谈正名”为“尊王”，“外谈伯道”为“攘夷”，而齐桓、管仲的“霸政”路线，说到底也还是“尊王攘夷”四个字，孔子称管仲以“仁”，予桓公以“正”，也是基于这四个字。

而孟子是坚决反对霸道的。孟子生当战国时期，由于兼并战争使封建格局分崩离析，杂处中原四围之地的蛮夷戎狄之人亦多被同化，人们渐渐以文化中国的概念取代种族观念，“攘夷”已失去了现实意义；而统一战争中的周王朝，早已沦落为一个连名义上都无足轻重的小国，“尊王”也就成为过去的历史。

（2）革命——王道之绝唱

战国时期已无“共主”可尊，而且兼并战争使得各国在内政、外交上均用霸政，而此时的霸政已全无“尊王攘夷”的作用，仅仅是争城夺地之战。孟子因此而痛斥霸道，主张以王道统一天下，并对霸、王两道作了明确区分，所谓“以力假仁者霸”，而“以德行仁者王”。“力”与“德”是两条对立的政治路线，他以此为据，指点江山，评判战国时局。

出于对战国时局的考虑，他对春秋霸业进行了反省。在反省中，他不仅没有文化上劫后余生的感激之情，而且还对霸业的缔造者们大加挞伐，以“春秋无义战”否定了轰轰烈烈的霸政，并声明他耻于与管仲相比，甚至齐宣王问“齐桓、晋文”之事，他亦以“仲尼之徒无道桓、文之事者”来回答，甚至宣判：“五霸者，三王之罪人。”⁴

这已不是单纯的历史观，而是对战国时局的热切关照，是他对现实进行选择 and 评价时采用的一种历史的表达方式。他选择“三代”作为永恒的王道范式，要现实向三代看齐，要今王向先王看齐，就等于宣布他背离了现实的发展趋势。其实，今王并不反对先王，也并非要与先王争高低，而是要求政治从实际出发，圣化以今王为前提，法古应适可而止。

孟子无见于此，而以王道滔滔雄辩，使今王敬而远之，这是他的学说不见用于当时各种政治势力的主要原因。他认为统一不难，而根本在于行仁政。“以德服人者，中心悦而诚

¹ 《论语·宪问》

² 《顾颉刚古史论文集》（第二册）中华书局，1988年。

³ 顾颉刚编著《古史辩》（二）上海古籍出版社，1982年。

⁴ 《孟子·告子下》。

服也”，故“王不待大，汤以七十里，文王以百里”。而“以力服人者”，则必然穷兵黩武，其结果得不偿失。至少在孟子看来，他还没有见到以“力”统一天下者，而“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁”，却是很好的历史教训。

因此，他反复强调“仁者无敌”，并预言“诸侯有行文王之政者，七年之内，必为政于天下。”¹他还告诫梁惠王：王如施仁政於民，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。²行仁政，不在于占有土地之多寡，而在于得民之多少；而得民，就是要“得民心”。他说“得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”³在儒门后学竞以攀龙附凤为贵，以高唱功利趋时为高时，孟子却独以民本主义为民请命，行侠天下，虽不为世所用，亦算尽了一个思想者的责任。

他向国人大声疾呼：“今天下之人牧，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，犹水之就下，沛然谁能御之？”因此，他告诫诸侯王们，天下只有那“不嗜杀人者能一之”⁴。他诅咒兼并战争，“所谓率土地而食人肉，罪不容於死。”并以民的名义宣判：“善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之。”⁵对于穷兵黩武、视民命如草芥的暴君，他主张“诛一夫”，以革命手段去之而后快。

所以，孟子绝不是偃兵主义者，他的用兵原则是民心向背，是以至仁伐至不仁。“至仁”犹汤、武，“至不仁”犹桀、纣，“汤放桀，武王伐纣”，⁶是“诛其君而吊其民，若时雨降”，⁷他说，若“今天下之君有好仁者”，民归之必“犹水之就下也”，“虽欲无王，不可得已”。⁸“故君子有不战，战必胜矣。”⁹

他的王道统一观，建立在以民为本的圣人革命的基础上，它有两个基本点，一是行仁政以“一民心”，二是行天道以“诛一夫”，儒家理想中的圣王，便是从“一民心”和“诛一夫”中产生的。圣王难求，为求圣王，他周游天下，即便滕、梁小国之君，他亦不吝口舌，以王道说之。然而面对现实，他有时也不得不退而求其次，王道无冕，只好去改造霸道。

于是，他发现“霸”能“以力假仁”，毕竟懂得“仁”的作用，先王境界太高，今王怎能一蹴而就？王道也不妨循序渐进。由此他提出“仁政”的梯次，说：“尧舜，性之也；汤武，身之也；五霸，假之也。久假而不归，恶知其非有也？”¹⁰

“假之”的境界虽然最低，但它却是行仁政的有效途径，而“久假而不归，恶知其非有也”的推论，使他相信在霸道中似乎也可以历练出圣王。

但这并不说明孟子在理论上已向现实妥协，恰恰相反，“当今之世，如欲平治天下，舍我其谁也”的豪言壮语，表明了他要用“王道”造就“新圣”的决心，他对自我的旁若无人的评价，乃基于对王道的坚定不移的信念。历史的发展果然应验了他的预言，秦虽以霸道得天下，可不久即为楚人所推翻。他手持光芒四射的王道，立于天人之际，古今之交，不仅对于先王有发言权，而且对于今王也有否决权。然而，他播下的是龙种，收获得却是跳蚤，在“诛一夫”的革命呼声中，顺天应人的新的革命桂冠，却落在一个“市井小儿”的头上。

（3）“王霸并用”的荀学

梁启雄先生《荀子简释·自叙》云：“孟子专尚王道，荀子兼尚霸道；二子持义虽殊，而同为儒家宗师。”荀子生卒年难以确考，但他生平活动大概贯穿于公元前三世纪是确定无

¹ 《孟子·离娄上》。

² 《孟子·梁惠王上》。

³ 《孟子·尽心上》。

⁴ 《孟子·梁惠王下》。

⁵ 《孟子·尽心上》。

⁶ 《孟子·离娄上》。

⁷ 《孟子·梁惠王上》。

⁸ 《孟子·梁惠王上》。

⁹ 《孟子·公孙丑下》。

¹⁰ 《孟子·尽心上》。

疑的；而孟子的活动大约始终于公元前四世纪（前 385—304 年）。孟子逝后不久，荀子便接踵而至。历史翻开了新的一页，荀子所见所闻与孟子已大不相同。

在统一的问题上，荀子的主张更为切合实际。荀子主王道，兼尚霸道；孟子以力称霸，荀子则认为霸不单恃力，还以信，单纯的恃力者称强，所谓王、霸、强、亡，是荀子对当时的各种力量及其政治路线的外向型区分：“王夺之人，霸夺之与，强夺之地。夺之人者臣诸侯，夺之与者友诸侯，夺之地者敌诸侯。臣诸侯者王，友诸侯者霸，敌诸侯者威。”

王者“仁眇乎天下，故天下莫不亲也。义眇乎天下，故天下莫不贵也。威眇乎天下，故天下莫敢敌也。故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王者也。”

霸者“存亡继绝，卫弱禁暴，而无兼并之心，则诸侯亲之矣。修友敌之道以敬接诸侯，则诸侯说之矣。”“故明其不并之行，信其友敌之道，天下无王主，则常胜矣，是知霸道者也。”

强者“以力胜之也，则伤人之民必甚矣，亦伤吾民必甚矣。”因此“地来而民去，累多而功少，诸侯莫不怀交接怨而不忘其敌，是以大者之所以反削也。”“知强大者不务强也，虑以王命，全其力，凝其德，”“天下无王霸主，则常胜矣”。¹

在以利益分配为核心的内政方面，他提出“王者富民，霸者富士，仅存之国富大夫，亡国富筐篚、实府库”²等四种分配原则，其对象分别为民、士、大夫、家族，在利益分配上，重民者王，重士亦霸，以官僚集团为重心则国将不国，以家族利益为中心则死到临头。

而“仁人在上，百姓贵之如帝，亲之如父母”³。“得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣”，“三得者具而天下归之”，“天下归之谓之王”。⁴

他依然坚持了儒家传统的以民为本的王道统一路线，但残酷的现实使他对通往理想的王道之路作了补充与修正。统一毕竟是综合国力的较量，所以他并不排斥霸道，他认为霸道是王道的补充，王、霸可以相通，“上可以王，下可以霸”⁵。不仅如此，他还为“强者之道”辩护：“为人主者莫不欲强而恶弱，欲安而恶危，欲荣而恶辱”⁶，在这一点上，尧、舜与桀、纣，并无不同，更何况在实际事务中，王、霸、强之道都有可能用上。

因此，他不仅对王、霸、强作了详细的分析，而且他在《王制》、《王霸》等篇中还提到了“王者之法”、“霸者之法”及“亡者之法”，指出“义立而王，信立而霸，权谋立而亡”⁷。他反对以权术立国，其思想虽有趋于功利的一面，但还不至于不择手段，在某种程度上，他依然还信守着自孔子以来的儒家道统的高贵和尊严。

对于霸道，他还是有遗憾的，如同他叹秦无儒，以为霸道虽信，但缺少礼和义规范，而难于持续。他说：“子产取民者也，未及为政也。管仲为政者也，未及修礼也。故修礼者王，为政者强，取民者安，聚敛者亡。”⁸为政之极，是以礼义治国，在《王霸》篇中，他谓仁人必“挈国以呼礼义”。“礼”即“分”，与法相似；义即是“仁”，为政治道德准则，“行一不义，杀一无罪，而得天下，仁者不为也。”他认为，有史以来，能以“义”而“一天下”者，唯汤、武二人：“汤以亳，武王以镐，皆百里之地也，天下为一，诸侯为臣，通达之属，莫不从服，无他故焉，以济义矣，是所谓义立而王也。”而春秋之霸业，“德虽未至也，义虽未济也，然而天下之理略奏矣，刑赏已诺信乎天下矣，臣下晓然皆知其可要也。政令已陈，虽睹利败，不欺其民；约结已定，虽睹利败，不欺其与；如是，则兵劲城固，敌国畏之；国一綦明，与国信之；虽在僻陋之国，感动天下，五伯是也。”

看得出来，他对霸道充满信心，只要补上礼义这一课，霸道亦能统一天下。荀子对“五霸”的历史认识，基于他对现实的乐观态度，而“性恶论”正是他敢于直面人类丑恶而又乐

¹ 《荀子·王制》。

² 《荀子·王制》。

³ 《荀子·富国》。

⁴ 《荀子·王霸》。

⁵ 《荀子·君道》。

⁶ 《荀子·君道》。

⁷ 《荀子·王霸》。

⁸ 《荀子·王制》。

观坚定的个性表达。他能以礼义“起伪化性”，以“礼义”感化士兵，当然就能以礼义引导今王，再造王圣。当秦昭王询问荀子“儒之用”时，荀子即以“立仁与义”说法，其言“儒之用”，就在于为像秦这样已具备“赏罚以信”的霸主申之以仁义。当他叹惜秦无儒时，这悠悠之叹，说明他已从秦兼并中看到了统一的微曦，也看到了无礼义的兼并必留遗憾。事实已然告诉我们，他那意味深长的遗憾确有先见之明，秦的短命和汉的“霸王道杂之”，已为“荀子一叹”作了何等丰富的历史注释。

2、儒门演变——从博士儒到革命儒

荀子在齐稷下学宫三为“祭酒”，以博学、深思、明辨风靡稷下；入秦以后，荀学在秦国传播，其后学韩非、李斯等，以异化之荀学为秦所用；秦统一后，受荀学影响，齐儒纷纷入秦，竞为博士以媚秦，成为帝国初期“王圣运动”的始作俑者。

谭嗣同在《仁学》中说：“二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗。”此乃博士儒之写真也！

荀学与秦政关系密切，但荀学亦非铁板一块。以地域言之，有三晋之荀学如韩非者，有楚国之荀学如李斯者，亦有齐国稷下之荀学如博士儒者。以学术言之，则有出于儒，入于法，本于黄老，如韩非者；有以“霸、王道杂之”，如稷下齐儒者。

秦时所谓儒法斗争，就其门派和学脉而言，实为荀学内部之争，而斗争之焦点则在李斯。先是李斯与韩非争，使韩非死于非命；继而李斯又与齐儒争，同室操戈之惨烈，竟甚于列国兼并。焚书以后，齐儒式微；继而坑儒，遂生演变。

（1）“神化”：皇帝与方士的故事

博士儒以齐儒居多，齐儒受城市文明及商业影响，有实用主义的倾向。当秦始皇兼并六国，志在开创大一统时，他们一方面迎合，倡导“王圣”路线，另一方面又将机会主义的小算盘，带到了秦朝的政治文化中，几番参政、议政后，他们发现自己打错了政治算盘。

泰山封禅以后，秦始皇以为革命已经完成，圣王已受天命，圣化已然终结，故其政治文化转而趋于神化。如果说他通过圣化革命成为了千古一帝，那么他还要通过神化成为万世不死的神仙。因此，他将博士晾在一边，转而对方士宠幸有加。

《史记·封禅书》载：“邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕、齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”司马迁以为，方士乃学邹子之术，而误入歧途者，其怪迂、苟合或同邹子，但阿谀之心态，则为方士所自有。

阴阳五行之术，与儒家革命论相结合，因博士儒而用于政治，虽有怪迂、苟合之处，但就大体而言，仍不失其思想之庄严；然而落入方士之手，又为始皇所失信，于是，等下之徒甚嚣尘上，趋炎附势者也蜂拥而至。身临其境的秦始皇，他的感受与司马迁截然不同，怕死是人性的弱点，更是帝王的通病，神仙说则是对症下药。他钟情于东方文化，主要基于两点，一是借助儒家革命论，实现政治大一统；二是借助阴阳五行术，成为不死的神仙。

神仙说盛行于战国齐、燕之地，从《封禅书》里知道，燕国人宋毋忌、郑伯侨、羡门子高等是修仙道的，齐威王、齐宣王、燕昭王都是他们的信徒，曾不断地“使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲”三神山，“及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数”。

因此，在秦始皇身边，除了博士儒集团外，还有一个方士集团。博士是秦朝请来议政的山东文人，帝国初期凡有国家大事必与之商议。对于方士，始皇则“尊赐甚厚”，虽无政治待遇，亦倍受青睐。尤其在焚书以后，方士更是朝夕往来于“天地人主”之间。

博士儒以五行说，或革命论，来证明秦的统序，却未能消除他对秦二世或三世乃至万世的隐忧；而方士则告诉他，只要服用不死药，他本人就可以长生不死，可保万世江山。博士儒喋喋不休要他做一个“垂拱”的新皇，而方士则可以让他做一个长生不老的神仙。在博士儒的簇拥下，他刚刚品尝完做圣王的滋味，然而在他永不停息的脚步下，在他无限超越的胸

怀里，圣王不过是他得以稍息的小驿站，而非终极目标。他以为古之五帝三王“假威鬼神，以欺远方。实不称名，故不久长”。¹因此，他真心诚意地相信神仙，以祈生命永恒。

燕人卢生为了开脱自己久寻仙药未果之罪，曾以“真人至”劝始皇，曰：“真人者，入水不濡，入火不爇，陵云气，与天地久长”。始皇于是曰：“吾慕真人，自谓‘真人’，不称‘朕’。”²其态度天真而又诚恳。对于寻仙求药，他不怕投资，也从不气馁，更不曾怀疑过方士。始皇二十八年，齐人徐市上书，“言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。”始皇“于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。”三十二年，“始皇之碣石，使燕人卢生求羡门、高誓。”同年，“因使韩终、侯公、石生求仙人不死之药”，“燕人卢生使入海还，以鬼神事，因奏录图书，曰：‘亡秦者胡也。’”始皇遂发兵三十万北击胡人。“焚书”后，他仍然相信卢生的“真人”说。

然而“焚书”却使方士们坐立不安。卢生首先为自己开脱，他对始皇说，求药不得，求仙不遇，是因为人主不能“微行以辟恶鬼”，“今上治天下，未能恬淡。愿上所居宫毋令人知，然后不死之药殆可得也。”很明显，卢生是想让始皇淡出政事，深藏不露，使臣下难以了解他的行踪，便于自己控制即将败露局面。从此，始皇行为诡秘，因“中人”泄其不满“丞相斯”一事，他不动声色，尽捕杀之，使人人自危。方士深知，久无仙药，难逃一劫。遂有侯生与卢生相谋，罗列始皇罪状，以此为“未可为求仙药”的借口，“乃亡去”。

至此，始皇方悟被愚弄，不可一世的皇帝，被几个小方士捉弄，其震怒可想而知。于是不由分说“使御史悉案问诸生”，“犯禁者四百六十余人，皆坑之咸阳”，与“焚书”仅一年之隔。“坑儒”事件举世震惊，长子扶苏为儒生请命，他一怒之下，遣子戍边。

然而始皇本意，是要惩戒犯禁的方士，他说：“吾前收天下书不中用者尽去之。悉召文学方术士甚重，欲以兴太平，方士欲炼以求奇药。今闻韩众去不报，徐市等费以巨万计，终不得药，徒奸利相告日闻。卢生等吾尊赐之甚厚，今乃诽谤我，以重吾不德也。诸生在咸阳者，吾使人廉问，或为妖言以乱黔首。”从坑杀的四百六十多人来看，其中有不少是儒生。

在咸阳，儒生但为“自除”，“转相告引”连累了不少人；有秦一代，方士以燕、齐之地为多，尤以齐地为盛，如徐市、安期生等均为齐人，而博士儒中也以齐人居多，其中必有沾亲带故者，或有一身兼方士与博士二任者，他们同气相求，互相照应，有史为证：“方士徐市等人入海求神药，数岁不得，费多，恐谴”，乃诈曰“为大蛟鱼所苦”，而始皇亦“梦与海神战”，博士为其释梦曰：“水神不可见，以大蛟龙为候。……当除去，而善神可至。”³

“焚书”与“坑儒”性质不同，“焚书”的目的，是专制帝国为统一学术而采取的措施，而“坑儒”则是秦始皇受方士愚弄后，基于个人私愤而痛下杀手，不涉及到秦朝的政策问题。当然，李斯等人借此机会搞扩大化，故意将儒生牵连进去也是可能的。平心而论，秦始皇确为“千古一帝”。车同轨、书同文的文化胸襟，纵游山川、刻石颂德的历史气魄，均为史无前例的大手笔。立博士，议帝号，推五德，封禅仪，弹指一挥，改元受命便告完成。

回首天下，他以为中国太小，他要开发大九州；纵横时空，他要做一个无生无死的神仙。但在与方士打交道时，他输了。一个敢于与神斗法的英雄，输于荒诞无稽的幻想，输在方士为他设计的圈套中。他耗费钱财与生命，回报他的却是暴君与死亡。尽管他仍执著地使“博士为仙真人诗”，传令天下乐人“弦歌之”，但他还是在迷惘、悲伤与愤怒中死了。

（2）民本主义的兴起：儒者革命与农民起义

“焚书坑儒”后，三十七年始皇死。二世以侏儒之材承英雄之业，秦亡指日可待。二世虽未取消博士制，但博士已名存实亡。而民间之儒者，有的在“焚书坑儒”之际，便隐姓埋名，抱残守缺，为儒脉延续香火，《论衡·佚文》云：“五经之儒，抱经隐匿”。至此，博士

¹ 《史记·始皇本纪》。

² 《史记·始皇本纪》。

³ 《史记·始皇本纪》。

儒的“王圣”梦，灰飞烟灭；然而儒家圣化革命并未停止。圣化的中心，从朝廷转向民间；圣化的道路，从仕途转向江湖；圣化的主体，从官本位的博士儒转向民本位的革命儒。

其实，早在秦兼并六国之际，儒者对秦的立场便截然不同，或如齐儒之参政、议政以“王圣”，或如楚儒之制造革命舆论，或如鲁儒持不合作态度，或如晋燕之儒任侠以栖身江湖。秦王朝不过二世，风声鹤唳，无有一日太平，先是幽燕之侠图穷匕首现，继而楚人宣言三户亡秦，更有三晋义士椎击博浪沙，逞言戍卒揭竿而起了。天下苦秦久矣，而其实仅有十余年，此物理之时间与心理之时间差别也，秦政之下，人民惶惶不可终日，乃度日如年之谓也。

连博士儒也混不下去了，民间的儒者当然就更没法活了。他们在等待，等待着革命的号角。一个胸怀大志的农民，发出了掀天揭地第一声。当他喟叹“燕雀安知鸿鹄之志哉”，当他发出“天下苦秦久矣”的革命宣言时，儒者如闻天命，“耳顺”之极。我们感谢司马迁留下了这宝贵的历史资料，但他对这位历史人物的评价却未达到应有的高度，至少没有达到当年孔子评价荷蓁丈人的高度。他也许就是农家许由一派的传人，一个隐于农民中的革命者，他在起义中所表现的高度的文化素养，在后来兴起的历代农民起义中也是罕见的。

一个能使“鲁诸儒持孔氏之礼器往归”的农民，一个能使孔子孙为其博士、卒与其俱死的农民，是不能简单的以“其事至微贱”、“才能不及中人”来评价的，更不能以“以秦灭其业，积怨而发愤於陈王也”来解释儒者“负孔子礼器往委质为臣”的行为¹，他们必定是在这位“陈王”身上，看到了他们心向往之的圣人品质。

孟子曰：人皆可以为尧舜。在圣化这一点上，众生平等，不分贵贱，农民也有圣人气象。郭沫若云：陈涉在其仓促之间，还设置了博士，可见他并不是一位象楚霸王那样的有勇无谋的贵族暴徒，也不象刘邦那样动辄谩骂儒者的流氓无赖，司马迁把他写得太少了²。暴徒也好，流氓也罢，都可以另当别论，可他对陈涉的评价在我们看来还是很中肯的。

“焚坑”之后，儒与秦势不两立，江湖革命儒兴起，与受秦迫害的儒余孽合流，形成了历史上前所未有的儒者革命队伍，适值秦末农民起义爆发，两股革命洪流在民本主义的旗帜下统一起来，这是儒家有史以来第一次用真刀真枪来印证“汤武革命”的理论。

儒家主张人皆可以为尧舜，主张“汤武革命顺乎天而应乎人”，其主张皆与“陈王”合。陈涉虽为“甕牖绳枢之子，氓隶之人，而迁徙之徒也”，然而他却以匹夫之身替天行道，虽无“仲尼、墨翟之贤”，但其鸿鹄之志亦得圣人之一体；他“斩木为兵，揭竿为旗”³，率先攻秦，义无反顾，乃“诛一夫”之革命也。此数者，皆圣人之品质，英雄之本色也。

秦以兼并得天下，用传统眼光来看，秦还不能算是正统受天命者。以前天子受命，一定要革去前朝天子所受之命，因此，革命就是受命。但是二者也有区别，以汤武革命言之，殷汤革命所受之命为帝命，武王革命所受之命为天命。天命与帝命的区别在于，帝命是人格化的，而天命是必然性的；帝命是神本位的，天命是民本位的。

秦朝虽是兼并战争的赢家，按传统革命理论，却无受命资格，秦统一，即非以神为本的帝命，也非以民为本的天命，因此，有五德终始说应运而起，以五行相生相克作为秦受命与革命的依据。秦始皇推五德终始，登泰山封禅，以证明他是真正的受命者和革命者。但他所受之命，既非帝命，亦非天命，而是以王朝为依据自然循环的五行之命。

其实，五行说是对天命观所作的结构——功能性阐释。五行相生相克之命，是天命的程序化和模式化，它用虚拟的自然规律的相互作用代替民本主义的终极关怀，将天命导入一个自然循环的王朝演算系统，以为天命可以用相生相克的辩证法演算和推导出来，这便是源于《周易》而由荀子发展起来的“制天命而用之”的思想的工具化。

工具化的天命观扬弃了它所固有的本体——“民”，耽溺于此的秦始皇以为玩一次数学

¹ 《史记·儒林传》。

² 郭沫若《青铜时代》“秦楚之际的儒者”。

³ 《史记·陈涉世家》。

游戏就完成了革命，他那还会去关注民生、了解民心所向呢？以规律性扼杀人性，将民本主义弃之如敝屣，以此为前提，他不仅可以坚持其一贯的“轻民”、“弱民”的法家立场，而且还可以将这一立场提到新的天命观的高度，为其用民无度找到天命的依据。

按儒家圣化革命的理念，受命于天者必受命于民，王是作为民的代表而受命于天的。而秦始皇宁可受命于神，也不愿受命于民；在“神本”与“民本”之间，他选择了“神本主义”的政治路线。然而他的神本政治所追求的并非形而上的超验的上帝，而是经验的以生命可以感知的“五行”的神仙。如果说追求上帝还可以获得某种“神王合一”的虚幻的崇高感，那么追求神仙则注定了要受到物质方面的生理和精神方面的生命的嘲弄，并以实证的方式来确认自己以失败而告终。

（3）楚汉相争——霸道与王道的演义

秦兼并天下，乃历史必然性的预演，而非必然性的终结；秦之亡于天下，亦是历史必然性的选择，而非必然性的易辙。统一之路，不因秦二世而亡而不行，也不因群雄并起沧海横流而阻塞。秦以兼并行统一之道，其并天下之日，即其失天下之时。六国之复辟，楚王之霸业，乃拨乱反正之过渡，为历史必然性的小插曲。

统一当以革命行，以革命行则“顺乎天而应乎人”。秦汉之际发生了从兼并到革命的历史变奏，这一变奏揭示了此后中国历史的一个特殊规律：凡以武力并天下、以阴谋篡王权者其国早夭，秦与隋二世而亡，西晋亦一短命之侏儒；而以革命得天下者，如汉、唐与明，皆有二、三百年国运。革命的模式，就其大体而言，为儒者革命与农民起义相结合，其形成，则在秦汉之际，为革命儒首创。

1) 孔甲：革命之圣裔

最早响应陈涉起义的革命儒，为孔子八世孙孔甲。

孔甲，名鲋，《孔子世家》言其“年五十七，为陈王涉博士。死於陈下。”他是孔氏家族为革命牺牲的第一人，真正实践了“有杀身以成仁”的革命精神。他带着礼器投奔陈涉，并非走投无路时的机会主义的选择，而是受着儒家自孔子创宗以来便已形成的民本主义的感召。那波澜壮阔的革命大洪流，不断的应验着儒者的“民贵君轻”的预言，印证着那沛然无御的“载舟覆舟”的力量。革命是人民的盛大节日，新的圣王要在革命的洪流中诞生。有着强烈的历史使命感的儒者，对此焉能无动于衷？革命的先知理应成为革命的先导。

孔甲的行动具有警世与引导作用，它标志着儒者与秦王朝的决裂，它标志着儒学运动的新方向，从故纸堆里走出来，从礼仪教条中走出来，到革命的实践中去，检验圣贤之学，发扬圣王之道。孔甲的选择具有划时代的意义，不仅开了儒家革命与农民起义相结合的先河，而且为此后历史的发展指明了方向。尤其他能以圣人之裔，而与农民共患难，同生死，可谓孔孟之后，儒家革命第一人。在他的感召下，儒者纷纷投入民本主义的革命洪流，去开创历史的新局面；连博士儒也洗心革面，面对滚滚而来的革命洪流，跃跃欲试了。

2) 张良：儒之侠者与智者

张良，本是一位儒者，《史记·留侯世家》言其“尝学礼淮阳”。其祖其父世为韩相。年少时，即遭父死弟丧之不幸；适秦灭韩，又逢国破家亡之恶运。从此，他仗剑江湖，与暴秦为敌，为革命之侠者——“弟死不葬，悉以家财求客刺秦王”。

儒家传统中本有侠义精神在，孔言成仁，孟曰取义，皆为侠义之根柢。儒分为八，“漆雕氏之儒”，即儒门中之任侠一派，其于秦汉之际，多为革命儒，是理所当然的。但张良是否出于“漆雕氏”之门，我们尚难以断言，不过任侠而行，则如出一辙。

为刺秦王，张良“东见仓海君，得力士”，与之“击秦始皇帝博浪沙中，误中副车”。此一击，惊天动地，为革命之先声，非大智大勇不能为，非侠肝义胆不敢为。一击失败，他便洒脱而去，其思想亦由革命之恐怖主义转向革命之民本主义。因此，当陈涉起义时，“良亦聚少年百余人”，起而响应。后来，他佐刘邦定天下，“运筹帷幄，决胜千里”，方针大计皆由

其出。其学术，王霸并用，由霸道而进于王道，并以王道为归依。起义初期，他以霸业说项梁，劝项梁立韩国公子成为韩王以掠韩地；然而楚汉相争时，当酈食其劝刘邦封六国之后以“桡楚”时，他却以“八不可”谏止了刘邦。

在“八不可”中，他指出，汤、武王业已成，能置桀、纣于死地，故分封诸侯以安天下，而你（刘邦）王业未成就封六国之后，跟你起义的人能得到什么好处呢？得不到好处，谁还来帮你取天下呢？况且立六国之后，乃行霸道，成霸业，项羽已有前车之鉴，继之必然重蹈覆辙；行事要效法圣王，要象圣王那样，以民为本而非以诸侯为本，行革命之王道，成统一之王业。在韩信封齐问题上，他支持刘邦，也是基于同样的王道主张和立场。

3) “高阳酒徒”酈食其

酈食其可谓秦末风云人物，司马迁将他与陆贾并列一传。同为儒者，一个书生本色，一个酒徒本色，相映成趣。传云：“酈生食其者，陈留高阳人也。好读书，家贫落魄，无以为衣食业，为里监门吏。然县中贤豪不敢役，皆谓之狂生”。

刘邦过陈留时，他去谒见。人语其“状貌类大儒，衣儒衣，冠侧注”，使刘邦很不以为然，想以“方以天下为事，未暇见儒人也”，将他打发走。他勃然大怒，瞋目案剑曰：“吾高阳酒徒也！”刘邦吓了一跳，赶快将他请来，向他请教。他见了刘邦，劈头就说，你“智不如吾，勇又不如吾”，还摆什么架子？其狂如此，刘邦反而恭敬有加，问天下事，求天下计，而“敬闻命矣”。

于是，酈生为刘邦“口画天下便事”，为其“下陈留之城”。史书皆曰“沛公不好儒”，而个中缘由却不求甚解。其麾下之人曰：“诸客冠儒冠来者，沛公则解其冠，溲溺其中，与人言常大骂，未可以儒生说也。”如此侮辱斯文，可谓空前绝后。这不是以绿林作风和江湖习气就能解释的，而是一个时代的风气使之然。

焚坑以后，儒生成了过街老鼠。尤其在坑儒事件中，儒生互相告发，丑态百出；而博士儒则笑骂任汝，好官我自为之，致使天下之人皆以儒者为卑贱、苟且之徒。刘邦羡慕秦始皇，始皇东游，他于途中遥望，喟然而叹曰：“大丈夫当如是也！”于是，始皇坑儒，他也就跟着往儒冠里撒尿。问题不在于侮辱者，而在于接受了侮辱的儒生。儒冠本来是儒生的象征，当年子路曾以高贵的头颅维护着它的尊严，真正的儒者会以生命来捍卫它。刘邦一泡尿，是检验真儒与假儒的试剂，多少假儒、贱儒、小人儒，在这一泡尿下原形毕露。

当时诸将徇地过高阳者数十人，“皆握觚好苛礼自用”之人，在秦政权里混不下去的假儒、贱儒、小人儒，当然要直奔诸将而去，所谓物以类聚，人以群分，诸儒与诸将，皆为革命的投机者，非真能行王道以成王业者。真正的革命儒是羞与此辈为伍的，恰好刘邦的一泡尿使诸儒销声匿迹，真正的革命儒反而投他而去。

“高阳酒徒”来了，头戴儒冠，高视阔步而来。他气贯长虹，刘邦望之凛然而生敬意，儒者的浩然之气，战胜了豪杰的生理本能。刘邦认定，能喝酒的儒者必定是革命者，他当年就是因为喝醉了酒才走上革命之路的。刘邦求教若渴，酈生即以王道说刘邦：“臣闻知天者，王事可成；不知天之天者，王事不可成。王者以民为天，而民人以食为天。”其立论之高，直承孟子；而行事之明，又通荀学。在刘邦麾下，他以一身兼二任，曾以杀手取陈留，又以说客下齐城，白发苍苍而不让后生，不愧为一代革命之大儒。

4) “汉家儒宗”叔孙通。

叔孙通，“秦时以文学征，待召博士。”陈涉起义时，二世以此问博士，博士诸生三十余人前曰：此乃造反，罪死无赦，请发兵击之。二世怒形于色，诸生乃喋喋不休。独叔孙通知几，谏曰：明主在上，安敢有反者？不过几个鸡鸣狗盗之徒而已，派人抓来就是了。二世尽问诸生，或言反，或言盗，言反者下吏问罪，言盗者安然而归。独叔孙通以一言得宠，被拜为博士。诸生又妒又羡，他却反而不安。他此时心态已与诸生完全不同，诸生还想在秦混饭吃，还要以秦为靠山，他却早有二心，想乘机一走了之。

诸生于秦，受尽磨难，人格全无，忍辱偷生也就罢了，然而趋炎附势之心不死，冷落了许久，被二世顾问一下，竟受宠若惊，竞相进言，结果反落圈套。二世顾问，乃拷问诸生之心术也，言为心声，是以诸生言反者必有反心，此法家形名责实之术，诸生那懂这一套。

他乘机逃走，投在项梁麾下，参与革命。楚汉相争时，他见项羽志于霸业，转而投刘邦，他认定刘邦能行王道以成王业。在刘邦麾下，他先夹着尾巴做人，一来他是声名狼藉的博士儒，二来儒家主张忠臣不事二主，他反秦革命倒情有可原，背楚降汉则未免反复。

他见刘邦讨厌儒服，立即换上楚衣；降汉时，从儒生弟子百余人，他一个也不推荐，专门推荐他熟悉的那些江湖中人。弟子对他有意见，他解释说：在刀光剑影中打天下，你们行吗？等着吧，我不会忘了你们。刘邦见他乖巧可用，拜他为博士，号稷嗣君，要他继承和发扬稷下学宫的传统。后来，他为汉朝制礼仪，诸生随之，各得其所，各尽其用，皆大欢喜。史家谓其“大直若诘”，“进退与时变化，卒为汉家儒宗。”此为博士儒向革命儒转化之一例。

5) 革命的两条路线。

楚汉相争，留下许多脍炙人口的故事。

故事的主角项羽和刘邦，被历史作了一次又一次的诠释，被后人赋予了不同的“其命维新”的时代意义。当秦末的历史完成了从兼并向革命的转变时，战国时代的霸道与王道也从观念的争鸣走向实力的较量，从思想的交锋变成兵戎相见。真理是恶，是必然性的恶，要用无量头颅来祭奠，要用无量鲜血来检验，这就是楚汉相争。

汉高祖刘邦，从起于沛县到称帝，纵横战火，九死一生。虽出于市井，却幸得楚风熏染，个性中颇有老庄屈骚之质。楚文化，巫风甚炽，却无厉鬼自罹之习，其人多耽于玄思幻想，行为则多浪漫自由。因此才演义出刘邦与项羽这种惊天地、泣鬼神的楚汉之争。

项羽有“力拔山兮气盖世”之勇，却以妇人之仁落空鸿门宴；当破釜沉舟乘胜之时，却为衣锦还乡所累；兵败不肯过江东，终致别姬自刎。唯楚人不能有此大起大落、跌宕起伏之悲歌。刘邦正相反，屡挫屡起，屡败屡战，常以市井之谋，自如地行走于江湖英杰之间，待机蓄势，进退有据。一朝得势，竟也有丈夫还乡，与父老把盏饮乐的英雄气概，一曲“大风起兮云飞扬”，尽展其潇洒不羁的江湖儿女之情。此楚风楚韵，与中原齐鲁缙绅之传统迥异。故项羽从不蓄儒养士，而刘邦对儒则或洩溺儒冠，或嬉笑怒骂，极尽污“儒”之能事。

当项羽为霸业所累时，刘邦却在革命儒的引导下，高举王道旗帜为民请命。项羽灭秦，意在报复，志在复辟，其历史之图景，为战国之雄主与春秋之霸业，而非三代之治也。人语其败，曰：有一范增而不能用也。范增何人也？一江湖术士也。其教项羽以霸术，乃一阴谋小人也。鸿门宴上，项羽不忍，犹有仁者之心；而范增翻云覆雨，益见小人作态也。刘邦起自民间，没有历史包袱，其思想惟民心之所向，乃所谓“以百姓之心为心”者也。其属下子房、酈生等教刘邦，不乏奇谋秘术，皆因势利导以入王道。子房教兵法曰：沛公殆天受也；陆贾著《新语》，而高祖心悦诚服矣。王道六字经：得人心，得天下。孟子说：惟不嗜杀人者能一天下。此非无当之言，乃革命之真谛也。

此六字，范增无一字教项羽；项羽杀人，他从不劝谏。项羽坑秦降卒二十余万，他身为亚父，却无一言劝谏，暴秦已灭而暴楚横行，以暴易暴而失天下人心；项羽火烧阿房宫，他不劝。秦虽无文，犹向往之；暴楚无文，竟毁灭之，始皇焚书，犹留余地，项羽焚书，竟付之一炬；杀秦子婴，弑楚怀王，他不劝，致使项羽先失秦民之心，又失楚人之心，先不敢据关中，而终不敢回江东也。

陈涉首义而败，他斥之曰：不立楚后而自立，其势不长。他劝项梁立楚之后为“楚怀王”，争取楚人支持以成霸业。陈涉与项梁，分别代表着秦末革命的两条路线，陈涉代表着农民起义与儒者革命相结合的王道路线，而项梁则代表着贵族造反与六国复辟相结合的霸道路线。项梁初起事时，亦尊陈王，经范增开导，仍立楚后，以霸道号召六国贵族之裔。项梁之时，两条路线结成统一战线，共诛暴秦；项梁死后，刘邦、项羽虽分道扬镳，仍合力攻秦。入秦

之后，两条路线始背道而驰：刘邦入秦，与秦民约法三章——杀人者死，而项羽入秦，坑秦卒，屠咸阳，杀子婴；刘邦入秦，秋毫无犯，而项羽入秦，“烧秦宫室，火三月不灭，收其货宝妇女而东。”

即以霸道言之，项羽之霸业也入末流。不仅与春秋霸业相去甚远，就连与战国时代秦国之霸业也难相提并论。霸而有道，其道在信，五霸挟天子服诸侯以信，秦用耕战之士并天下以信。而项羽自命西楚霸王，其分封诸侯却乏信可言，其分封之原则，或用阴谋，或任亲信，迁刘邦于汉中，徙义帝于长沙，封降将于三秦，霸无信不立，天下从此纷纷矣。先是田荣以齐地反，继而陈余又说赵王以击张耳，刘邦也乘机兵发汉中，还定三秦。项羽腹背受敌，东征西讨，虽然所向披靡，却也疲于奔命。项羽每战必胜，然而越胜越弱，刘邦屡战屡败，却越败越强。何也？形势使之然也。霸亦有势，其势在地利也。秦以地利而成霸业，从缪公到始皇，二十余君皆为霸主，正如汉初贾谊所言：岂世世贤哉？其势居然也。

项羽入秦，非不知秦地利也，然而却不据关中之地势东向以制天下，何也？孟子曰：地利不如人和也。项羽嗜杀秦人，焚秦宫室，掠秦财富，秦人恨之入骨也，项羽据秦地，如坐针毡，如临火山，又安然稳居也？其欲东归之深意在此，却以衣锦还乡为寄托，乃自欺欺人尔。其弑义帝，又失楚人之心，遂有英布、彭越之徒起而效之，于是干戈起于肺腑，而祸患生于肘腋。

然而项羽亦非常之人也，其失势如此，以一人而敌天下，犹战无不胜，攻无不克，且有美人、宝马形影不离，可谓孤独之英雄，遇千古之知己也。故其虽败，却极具审美之价值，可供后人缅怀而凭吊也。项羽嗜杀人，出于真性情，其嫉恶如仇，所恨必杀，却不以阴谋杀人。得一范增以为亚父，不以仁义教之，而以阴谋教之，乱其性情而助其残暴，致使天下得而复失，一代英雄，终于乌江自刎。

英雄之死，乃个人之不幸，亦民族之不幸。如以英雄行王道，则文、武、周公之治，必复兴于秦楚之际，中国历史也将因之而开新局面；如革命之王道以英雄主义为根柢，则我华夏之民族必为一天行建自强不息之民族，何至于作茧自缚，渐渐退化而积贫积弱也。

Confucian Revolution and Unification in the Early Han Dynasty

LI Dongjun

Abstract: The confrontation of *Wangdao* (rule by benevolence) and *Badao* (rule by force) was a focus of Confucian political culture in the period of the Warring States. But in the school of Xun Zi (Hsun Tzu) who held that “*Wang Ba Bing Yong* (use both *Wangdao* and *Badao*), the two converged so that rule by benevolence and rule by law couldn't be contradictory to each other and were integrated into *Li* (propriety). Confucian *Wangdao* insisted on the Confucius' revolutionary ideal of unification as a grand task in which the followers had to use *Bashu* (force) to realize it. So, a new round of confrontation of *Wangdao* and *Badao* occurred in the turn of the Qin and the Han dynasties in a historical context of struggle for hegemony between Liu Bang and Xiang Yu, ending with *Bawang* (Xiang Yu the Conqueror) cutting his own throat.

Keywords: Unification; *Wangdao* (rule by benevolence); *Badao* (rule by force); Confucian Revolution; *Wang Ba Bing Yong* (use both *Wangdao* and *Badao*)

收稿日期: 2005-08-30

作者简介: 李冬君(1959-), 女, 南开大学历史学院副教授。