

儒法的对立与合流：秦汉之际治国策略的演变¹

潘传表

(上海大学法学院, 上海, 200444)

摘要：秦汉之际，儒家与法家的治国主张针锋相对，但二者的治国功效却相互补充。在大一统政治局面的推动下，儒家与法家从冲突走向了合流。儒法的对立与合流的过程也就传统中国治国策略的演变和定型的过程。名义上，治国策略是“独尊儒术”，实际上则是儒法并用，法家虽被除名，但其精华已融入儒家河床。

关键词：儒法对立；儒法合流；治国策略

中图分类号： D90 **文献标识码：** A

秦汉时期儒法的对立与合流的过程，并不仅仅是儒法两个学派在思想领域的冲突，其更广大更深层的意义在于，这个对立与合流的过程反映了秦汉时期中国进入天下一统时代后，人们对治国理念、政治制度和意识形态的思考和抉择。对中国传统政法文化而言，这个过程直接奠定中国传统政法文化的发展方向和一贯特征。所以，深入探讨儒法两家思想在秦汉历史背景下的对立及合流问题，不仅具有展示思想史上波澜壮阔的儒法斗争和融合的历程的意义，更具有提纲挈领掌握中国传统政法文化的核心和源头的意义。

一、治国主张：儒法对立

就治国理念、政治制度和意识形态等事关路径选择的大问题来说，秦汉之际儒法的对立主要表现在以下几个方面：

第一，道和术的对立。儒家追求“道”，何谓“道”呢？“在孔子之前，‘道’的观念大体上是指‘天道’，即以‘天道’的变化来说明人事的吉凶祸福。……这种‘天道’还没完全脱离原始宗教的阶段”^{[1] P2}自孔子时代起，“道”的观念发生了变化，“天道远，人道迩”，²道的重心已从“天”转向了“人”。在此情况下，儒家赋予道以新的含义。“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”³“夫道者体常而尽变，一隅不足以举之。”⁴“道者，天理之自然。”⁵也就是说，儒家所谓的“道”具有了自然之规律或终极之价值的涵义，代表了一种超世间的价值。儒家将这种道作为自身理论所追求的目标。“士志于道”，“从道不从君”。儒家的仁政、德教、隆礼慎刑等主张是必须放在“道”的层面去认识的，这些主张本身具有超越的价值，而不仅仅具有工具的价值。就如西方的自然法那样，这些主张具有

¹ 基金项目：教育部青年基金项目(12YJC820078)“儒家大一统政法秩序研究”的研究成果。

² 《左传·昭公十八年》

³ 《中庸》

⁴ 《荀子·解蔽篇》

⁵ 朱熹：《孟子集注·公孙丑上》

了评判世间法的力量。

法家追求“术”。“术者，路也。”⁶术是达到某个目的的方法或工具。如果说儒家哲学是道德哲学的话，那么法家哲学就是功利哲学。法家的思想只注重治国之术，而很少谈及对道的追求。法家的“法”、“术”、“势”理论都服务于某一目的，是达到目的的手段或工具，它们本身并没有被注入一种独立存在的价值。功利的目标（主要是富国强兵）是评价“法”、“术”、“势”主张的标准。法家的理论是一种非道德主义的理论。它只关心功利目标（富国强兵）是否已经达到，而不评判秩序的正义与否。

第二，重民和尊君的对立。儒家和法家都尊君，但他们的出发点却截然相反。儒家尊君，是针对春秋时期礼崩乐坏、犯上作乱的现实而提出，是为了重建政治秩序和社会秩序，是为社稷和苍生着想，而不仅仅是维护君主利益。儒家的尊君最终是为了重民。所以，孟子说，“民为贵，社稷次之，君为轻”⁷正是因为儒家是从社稷和苍生的角度思考治国方略的，儒家的理论是天下的公器，而不是帝王的私谋，所以，儒生注重气节，卫道情节浓厚。孔子说，“以道事君，不可则止”⁸，“天下有道则见，无道则隐。”⁹顺着这一逻辑，儒家讨论了王权的合法性问题，在禅让和革命两种学说中，儒家总结出，武力和强制不构成王权合法性基础，德（天命、民心）和能才是王权合法性的基础。王者应德位合一，在位的君王如果暴虐，昏庸，那么就是失德了，造成德位分离，这时，革命就具有道义性了。也就是说可以实行孟子所谓的“暴君放伐”或“君王易位”实践了。在儒家学说中，对君权的限制从来都是一个非常重要的方面。天意、民意、礼乐都可对君主的权力进行制约。

儒家的重民，是一种目的论上的重民，也就是说重民本身是目的，而不是手段。“民为邦本”，在一个国家中，人民才是根本，才是目的。孔子主张为政者对待天下苍生要“庶之”、“富之”、“教之”。¹⁰孟子说使民“养生丧死无憾，王道之始也。”¹¹如果不依从民心民意，一味追求国家富强，置人民苦痛于不顾，即使成就了一番霸业，在儒家看来，那也不过是行霸道，根本不值得赞赏。“君不乡道，不志于仁，而求富之，是富桀也。……君不乡道，不志于仁，而求为之强战，是辅桀也。”¹²儒家追求王道理想，王道就是要“以德行仁”，“施仁政于民，省刑罚，薄税敛”。

而法家理论只从君主和国家的角度思考治国策略，他们的理论是君主之私谋。法家的势

⁶刘勰：《文心雕龙·书记第二十五》

⁷《孟子·尽心下》

⁸《论语·先进》

⁹《论语·泰伯》

¹⁰《论语·子路》

¹¹《孟子·梁惠王章句上》

¹²《孟子·告子章句下》

和术的思想专为巩固君主专制权力而设计。“法家尊君，非尊其人而尊其所处之权位。”^[2]
P151 “凡人君之所以为君者，势也。”¹³君主只要掌握了权势，便自然是至尊至贵的了。至于君主是否仁德，是否贤能，法家对此不加考虑。“夫有才而无势，虽贤不能制不肖。……桀为天子能制天下，非贤也，势重也。尧为匹夫，不能正三家，非不肖，位卑也。”¹⁴申不害指出，为了防止君主失势，国君要通过“术”来驾驭臣下。韩非进一步发展“术治”思想。“术”主要包括两个方面：一是任免、监督、考核臣下之术。“术者，因任而授官，循名而责实，操生杀之柄，课群臣之能者也。”¹⁵二是驾驭臣下防范百官之术。“术者，藏之胸中，以偶众端，而潜御群臣也。”¹⁶“势”“术”是权势之学，专为君主服务。

法家的法治思想也不带有任何为民考虑的色彩。法家的法治，就是治民与治吏的结合，且以治民为最终目的。“昔之能制天下者，必先制其民者也；能胜强敌者，必先胜其民者也。”¹⁷法家所谓法治“就是用设置严密有力的法网的方式把民控制在国家手里，最大限度地发掘民耕作和征战的潜能。”^[3]所谓“尽地力”和“刑生力”就是用刑罚逼迫民把力用于农战。“法令者，民之命也，为治之本也，所以备民也。”¹⁸商鞅的法治就是为达到富国强兵的功利目标而管制百姓和剥削民力的办法。法家认为“民弱国强，民强国弱，故有道之国，务在弱民。”¹⁹法家总是把“富国”放在首要地位，否定了“富民”、“足民”的意义，法家讲求“胜民”、“制民”、“弱民”，高度发达了告奸理论。^[4]

第三，礼治和法治的对立。在西周“礼”的主要作用是区分统治阶级内部的贵贱尊卑，强调的是“别”，即所谓“尊尊”。而“乐”的作用是“和”，即所谓“亲亲”。有别有和，以求上下有序，和谐稳固。春秋之世，犯上作乱的事件层出不穷，孔子认为这是礼崩乐坏的结果，要“拨乱世而反之正”，必须在精神上改造当时的人，也就是说推行礼治。礼治先是要“正名”，即区分尊卑贵贱。“君君，臣臣，父父，子子”，社会各阶层的人要各安其位，各守本份，都按照“礼”所规定的要求去做事，不符合“礼”规定的行为不要去做，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。²⁰其次，要兴礼乐，即通过礼乐教化彰显各自的尊卑贵贱秩序，并使其认同，从而自觉遵守。同时，在礼乐教化中，也渲染“亲亲”和礼让的氛围，以缓和政治关系上的上下秩序的尖锐对立，倡导“君礼臣忠”、“父慈子孝”、“兄友弟恭”的和谐社会关系。再次，刑罚得当。

13 《管子·法法》

14 《韩非子·难势》

15 《韩非子·定法》

16 《韩非子·难三》

17 《商君书·画策》

18 《商君书·定分》

19 《商君书·弱民》

20 《论语·颜渊》

儒家倡导礼治，绝不是不要法律，礼治还是需要法律来保障。但是在制定和适用法律时，先得把名份和礼乐搞清楚，“礼”是法的灵魂，法是用来维护尊尊秩序和亲亲精神的，离开了礼，刑罚就失去了目的，就不会得当；而刑罚不得当，民众就会不知所措，尊尊亲亲的有序和谐的社会就不可能形成。所以，孔子说，“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”²¹“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”²²

法家主张“以法治国”，韩非说：“明主使其群臣不游意于法之外，不为惠于法之内，动无非法……故以法治国，举措而已矣。……故矫上之失，诘下之邪，治乱决缪，绌羨齐非，一民之轨，莫如法。属官威民，退淫殆，止诈伪，莫如刑。”²³法家认为，只有“以法为本”，才能治理好国家。“治强生于法，弱乱生于阿。”²⁴韩非认为“古今异俗，新故异备”，儒家所宣扬的仁义礼仪绝不能行于当世，儒只会“以文乱法”。所以，韩非把儒家学者列为“五蠹”之首，认为其对社会秩序有害无益。²⁵民众只会服从于势，仁爱不能达治，“民者固服於势，寡能怀於义。”²⁶“今先王之爱民，不过父母之爱子，子未必不乱也，则民奚遽治哉！”²⁷韩非反驳了儒家所推崇的“父子相隐”²⁸的孝道伦理，“夫君之直臣，父之暴子也。”“夫父之孝子，君之背臣也。”²⁹韩非认为，儒家所推崇的孝道伦理与国家利益和法治秩序是相悖的，故而崇尚礼义绝不能治国。

商鞅也认为仁义之不足以治天下。“仁者能仁于人，而不能使人仁；义者能爱于人，而不能使人爱。是以知仁义之不足以治天下也。……圣王者不贵义而贵法，法必明，令必行，则已矣。”³⁰

商鞅从富国强兵的功利目标出发，反对宗法礼制。政治上，消灭亲亲尊尊之恩，“宗室非有军功论，不得为属籍。”³¹彻底废除“世卿世禄”制。在社会政策上，定异子之科，“民有二男以上不分异者倍其赋。”³²这与“父母在，不许友以死，不有私财”³³的儒家之礼是背

²¹ 《论语·子路》

²² 《论语·为政》

²³ 《韩非子·有度》

²⁴ 《韩非子·外储说下》

²⁵ 参见《韩非子·五蠹》，韩非在《五蠹》中指出，社会上有五种人无益于耕战，就像蛀虫（蠹）那样有害于社会。（一）学者（指战国末期的儒家），（二）言谈者（指纵横家），（三）带剑者（指游侠），（四）患御者（指依附贵族私门的人），（五）工商之民。

²⁶ 《韩非子·五蠹》。

²⁷ 同上。

²⁸ 孔子认为父子相隐，“直在其中”。参见《论语·子路》：“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”

²⁹ 《韩非子·五蠹》

³⁰ 《商君书·画策》

³¹ 《史记·商君列传》

³² 《史记·商君列传》

道而驰的。

第四，重教和重刑的对立。儒家非常重视教化问题。孔子说，“不教而杀谓之虐。”³⁴孟子说，“善政，不如善教之得民也。”³⁵儒家之所以如此重视教化问题，是因为在儒家看来：第一，教化可以止奸，抑制犯罪，“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”³⁶第二，教化是礼治和德治的必然要求。“圣人之道，不能独以威势成政，必有教化。”³⁷“礼者，禁于将然之前；而法者，禁于已然之后。”³⁸只有通过教化，人民才能明白“礼”的要求，才会认同由“礼”所赋予的各自的社会角色，并自觉遵从之。第三，礼义文教是夷夏之辨的核心。在儒家看来，华夏之所以为华夏，是因为华夏有礼义文教，而夷狄之所以为夷狄，是因为夷狄无礼义文教。所以，教化问题事关夷夏之大防。从保守的角度来说，教化是为了保存先进的华夏文化，防止夷狄乱华；从积极进取的角度来说，教化是以夏变夷的必须，要使夷狄融入大一统的华夏政权必须首先让先进的华夏文化改造夷狄，而这必须倚重教化。孔子所谓，“远人不服，则修文德以来之。”³⁹正是此义。

法家主张重刑，这个重刑的主张与与其对人性的认识有关系。商鞅说：“人情而有善恶；故民可治也。……夫人情好爵禄而恶刑罚，人君设二者以御民之志，而立所欲焉。”⁴⁰商鞅又说，“以战去战，虽战可也；以杀去杀，虽杀可也；以刑去刑，虽重刑可也。”⁴¹社会上之所以“尚有奸邪、盗贼者，刑轻也。”“刑重者，民不敢犯，故无刑也。”⁴²韩非对商鞅的重刑主张也是大加赞赏，他说，“轻刑”是“乱亡之术”，只有重刑才能止奸；刑重，民不敢犯，则不会伤民，而刑轻，“奸不止”，“犯而诛之，是为民设陷也”，反而伤民。⁴³

法家的重刑主张还与重赏主张并在一起使用的。在法家看来，刑赏是驾驭人性的两个最好方法，所以，刑赏应该并用。但法家又认为，二者的地位应不同，刑是主要手段，赏是辅助手段。“治国刑多而赏少，乱国赏多而刑少。故王者刑九而赏一，削国赏九而刑一。”⁴⁴

法家以为根据人性的特点，刑赏结合，以刑为主，即可达到天下大治。对于教化问题，

³³ 《礼记·曲礼》

³⁴ 《论语·尧曰》

³⁵ 《孟子·尽心章句上》

³⁶ 《论语·学而第二》

³⁷ 《春秋繁露·为人者天》

³⁸ 《大戴礼记·礼察》

³⁹ 《论语·季氏》

⁴⁰ 《商君书·错法》

⁴¹ 《商君书·画策》

⁴² 同上。

⁴³ 《韩非子·六反》

⁴⁴ 《商君书·开塞》

法家不仅认为不必要，而且还实行愚民政策。商鞅主张“壹教”，就是取消所有违背法令和不利于农战的思想言论。他鄙视诗书礼仪，还把“礼、乐、诗、书，修善、孝弟，诚信、贞廉，仁、义，非兵、羞战”说成了“六虱”，有这“六虱”存在，“上无使农战，必贫至削。”⁴⁵商鞅愚民的措施主要有以下几个，一，去礼乐。二，禁《诗》《书》，贱学问。三，废好恶、去享乐。四，遗贤弃智。五，一言、一教。^[5]在法家看来，只有使广大人民愚昧无知、朴实忠厚，人民才更容易治理，君主才能驱使他们按君主的意志从事农战，国家由此可致富强，而君主的地位也就会更加牢固。

二、治国功效：儒法互补

如前所述，儒家与法家的治国主张完全针锋相对，其对立程度不可谓不紧张。然而，这两种相互对立的治国主张之间的互补性也非常明显。在战国到秦汉这段历史中，中国的两个最重大任务是，一是结束列国征战，统一全国；二是如何治理统一后的大中国。在应对这两大任务方面，儒法各有擅长，而且，己之所短，恰是彼之所长。

儒家擅长的地方在于以下几点：

第一，儒家能更好地解决政治秩序合法性问题，而法家不能。政治秩序的合法性问题，是政治理论的核心问题。一国的政治秩序必须要有合法性基础，否则人民不会心服，动乱的根源始终不会消除。武力可重建政治秩序，但武力不可能长久地维持一国的政治秩序。故此，无论是儒家还是法家，都必须对政治秩序的合法性问题做出解答。显然，儒家能较为圆满地回答政治秩序的合法性问题，而法家不能。蒋庆认为，儒家的王道政治，确立了政治秩序的三重合法性。其一，“大一统确立政治秩序的超越合法性”。^[6]政治秩序虽然是世俗世界的产物，但是赋予其一个超越世俗的神圣的价值源头，则不仅可佐证其存在的合法性，还可提升人们对其服从和认同的程度。大一统将政治秩序统于一，“系之元”，认为天地万物与人间秩序是相通的，王者受命于天，循天道制诏命，这就使人间的政治秩序获得一个超越世俗的神圣合法性。其二，“施仁政确立政治秩序的民意合法性”。^[6]儒家所主张的王道政治不恃暴力，行仁政，修文德，兴教化，省刑罚，薄赋税，为政以民为本，因此，王道政治具有民意合法性，人民能够心悦诚服地服从政治权力与政治秩序。其三，“复古更化确立政治秩序的文化合法性”。^[6]复古是指以“周孔之教”为尊，为正统，政治秩序必须与这个历史文化传统一脉相承，不能背离。更化则是指对正统文化做出革新，以适应新的历史形式，但是更化不能脱离正统。可见，儒家的王道政治既有文化传承，又有文化革新，又不脱离原来的正统文化，深得历史文化合法性的精髓。

而法家的主张是一种霸道思维。法家的霸道并没有深入思考政治秩序的合法性问题。霸

⁴⁵《商君书·靳令》

道崇拜力与刑，不重视人心向背问题。他们对政治秩序合法性的回答是，存在即是合法。“凡人君之所以为君者，势也。”⁴⁶君主只要掌握了权势，便自然是至尊至贵的了。至于君主是否仁德，是否贤能，法家对此不加考虑。所以，法家是不能解决政治秩序的合法性问题的。

第二，儒家重视伦理教化，能凝聚人心道德，为天下所归往，而法家不能。儒家追求内圣外王，这是一个由内及外，由己及人的过程。儒家相信人性本善，相信通过教化可发挥人的善端。父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺，是儒家对血缘伦理和道德伦理的要求。儒家把血缘伦理和道德伦理升华为政治伦理，以此构建仁政、德政、民本等为政理念。而血缘伦理和道德伦理又是维持儒家王道政治秩序的一个最大保障。孔子说：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”⁴⁷孟子也说：“君臣、父子、兄弟去利，怀仁义以相接也，然而不王者，未之有也。”⁴⁸这样，血缘伦理、道德伦理和政治伦理融为一体。社会和国家对血缘伦理、道德伦理的教化，也即对政治伦理的教化。人民对血缘伦理、道德伦理的承认和接受，也即是对政治伦理的承认和接受。在很大程度上，血缘伦理乃是人类生物的本能和情感所造就，天生如此，不待教化；而道德伦理很大程度上乃是社会的自发秩序，社会生活本身是维系道德伦理的强大力量，也不待国家去强力干涉。故此，儒家在血缘伦理和道德伦理的基础上抽象出的政治伦理就具有很强大的号召力，人们诚心地服膺于儒家的为政理念，并以维护儒家的王道秩序为己任。“王，天下所归往也。”⁴⁹社会人心道德有了一个凝聚的中心，更能发挥其化人的作用。王道教化并不需要借助国家公共资源去推行，王道教化很大程度上是民间自发地，而且能够长期坚持。愈是乱世，教化的力量就愈顽强。

如果说，儒家是本着顺应人情的角度去设计为政理念的话，那么法家则是从违逆人情角度去设计为政理念的。法家对人性的假设是完全的恶，认为，即使是父子、母子、夫妻之间，也会为了自利而不顾一切。法家崇尚力和刑，认为为了追求富国强兵的目的，必须以刑和力去改造血缘伦理和道德伦理。不相信人性有向善的一面，主张“以战去战”、“以杀去杀”、“以刑去刑”。也不相信教化的作用，主张“壹教”，以法令、政策统一人们的思想，去礼乐，禁《诗》《书》，实行愚民政策。以为只有使广大人民愚昧无知、朴实忠厚，人民才更容易治理，君主才能驱使他们按君主的意志从事农战，国家由此可致富强，而君主的地位也就会更加牢固。因此，法家霸道秩序下的人心道德和教化问题，必须始终依靠国家公共资源去维系。而儒家王道教化是“我无为而民自化”，法

⁴⁶ 《管子·法法》

⁴⁷ 《论语·学而》

⁴⁸ 《孟子·告子下》

⁴⁹ 《说文解字·王》

家霸道教化则须臾不得离开刑和力。

第三，儒家具具有理想和道德，从道不从君，主张对君权进行一定的限制，而法家抛弃道德，以维护君主为依归。儒家的王道政治是有理想的政治。在其理论体系中，有判定王权地位合法性的标准。王者受命于天，天命无言，何以展现？只有通过人事来展现，具体化为两个方面，一是要求君主仁德，“天命有德”、“惟仁者宜在高位”，君主得按此要求进行“正君”。二是天命表现为民心民意，“天视自我民视，天听自我民听”、“民之所欲，天必从之”，等等。在天命转移的时候，王权就不具有合法性，这时，君主就得禅位，在必要时，人民可以革命，放伐暴君。此外，在儒家的理论体系中，还有许多处理君臣关系和君民关系的主张，如，孔子说，“以道事君，不可则止”⁵⁰，“君使臣以礼，臣事君以忠”；⁵¹孟子言，“民为贵，社稷次之，君为轻”⁵²“是故得乎丘民而为天子”⁵³，“君之视臣如手足；则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎。”⁵⁴孟子还提出了“易位”说：“君有大过则谏，反覆之而不听，则易位。”⁵⁵儒家的这些理念虽然是软性的，没有即刻的强制作用，但当儒学成为主流的意识形态之后，特别是这些理念掺入文官系统后，其对君权的制约的作用不可忽视。许倬云认为，这些理念掺入文官系统，使得中国的文官系统兼有工具性和目的性，与王权之间既有合作也有对抗，发挥着制衡的功用，能够使国家与社会形成均衡。^{[7] p34-43}黄仁宇先生也说，“文官业已形成了一种强大的力量，强迫坐在宝座上的皇帝在处理政务时摈斥他个人的意志。……名义上他是天子，实际上他受制于廷臣。”^{[8] p91}这些都说明儒家具有一种从道不从君的道德性。

而法家理论体系中不含有约束君主的机制。法家理论只从君主和国家的角度思考治国策略，他们的理论是君主之私谋。“法”、“术”、“势”只为巩固君主专制权位服务，不带有约束君主的色彩。而人民在法家眼中，只是可以用来耕战的工具，从来没有获得主体的地位。所谓“有君无民”是也。另外，法家的思想只注重治国之术，而很少谈及对道——即自然之规律或终极之价值的追求，甚至对君主贤与不肖的问题也不加考虑，没有形成对君主的为政行为进行道德评价的标准。

同时，法家也具有为儒家所不可及的独特优势：

第一，法家能富国强兵，扫荡群雄，一统天下，而儒家不能。法家以功利目标为依归，一心谋求富国强兵，重农，重智，重力，往往能够及时响应历史潮流的变化，

⁵⁰ 《论语·先进》

⁵¹ 《论语·八佾》

⁵² 《孟子·尽心章句下》

⁵³ 《孟子·离娄章句上》

⁵⁴ 《孟子·离娄章句下》

⁵⁵ 《孟子·万章章句下》

通过政治改革首先强大起来。齐桓和晋文的霸业就是建立在改革内政的基础上的。而在战国，“天下方务于合从连衡，以攻伐为贤”，⁵⁶法家更是成为列国图存争雄的法宝。魏用李悝，楚用吴起，秦用商君，齐用孙子、田忌之徒，韩用申不害，燕用乐毅，内立法度，外务兼并，均以法术图存争雄，上述列国均有一时之盛，而最后由秦国吞并六国，一统天下。秦之所以能最后一统天下，非是因为关中地势险要，乃与秦至始至终执行法家政策有关。而儒家学说在战国之世，被认为是“迂远而阔于事情”⁵⁷。孟子奔走呼号，游说齐宣王、梁惠王行王道，虽受礼遇，却不见用。这一切均是因为儒家虽有美好理想，却不能有效地帮助列国谋求富强，因而，难以在“以力征经营天下”的时代被付诸实践。因而，在乱世，法家的富强之术能扫荡群雄，终结乱世，一统天下，而儒家仁义道德并不能完成终结乱世、恢复秩序及和平的任务。

第二，法家以明确性的法律规范治吏治民，一断于法，上下知所守，而儒家的礼在明确性和强制性上都不及法律。先秦之时，儒墨老庄之学说，有抽象的理想和原则，但都缺乏行为的具体规范。儒家主张克己复礼，但是礼崩乐坏了，礼又如何能明确？更何谈让人遵守？在大一统的时代，存在于儒学典籍中的礼，其核心内容虽然相对明确，但是在许多具体行为上仍然是模糊的，而且，礼又不是国家所立，强制力有限，更多是依靠“己所不欲，勿施于人”⁵⁸这样一种人心和道德力量去推行。因此，儒家的礼在未入法之前，始终缺乏推行实施的力量。而法家恰恰长于此道。法家主张“以法治国”，立法度，严刑罚，饬政教，禁奸伪，乃是法家的看家本领。“明主使其群臣不游意于法之外，不为惠于法之内，动无非法……故以法治国，举措而已矣。”⁵⁹法家所立之法具有很强的明确性，并以很强的决心去推行，“法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。”⁶⁰故而，法家一断于法，使上下知所守，在明确性上，强于儒家的“克己复礼”的方式。

总之，在战国到秦汉时期，面对如何结束列国征战、统一全国和如何治理统一后的大中国这两大历史任务，儒法各有擅长。法家以激烈的变革应对形势的变化，以暴力与法术富国强兵，屡建武功，最终帮助秦始皇荡平了六国，建立了大一统的国家。但是法家专任刑法，有功利目标而无道德追求，在政治秩序的合法性问题以及人心教化问题上毫无建树，故虽然可以建功立业于一时，却不能保障天下太平于久远。而儒家从人心道德着手，隆礼重民，提倡王道，试图以此重建政治秩序和社会秩序。虽然在列国征战时代被认为是“迂远而阔于事情”，不能在政治上被付诸实践，但是，儒家所追求的政治秩序是一种具有道德性的秩序，

⁵⁶ 《史记·孟子荀卿列传》

⁵⁷ 《史记·孟子荀卿列传》

⁵⁸ 《论语·颜渊》

⁵⁹ 《韩非子·有度》

⁶⁰ 同上。

为“天下所归往”，具有深厚的合法性基础，而不仅仅诉诸武力维持，所以，儒家确实是力图从根源上消除致乱之因素，故而，常能建立长治久安之基业。

三、策略选择：儒法合流

儒法虽然在治国主张上相互对立，但是，他们在治国的功效上却是相互补充的。这说明了二者在理论上具有合流的必要性。而秦汉之际，儒法两家在相互斗争的过程中走向合流的真实历史进程，说明了二者走向合流具有历史必然性。

而儒法走向合流，既是秦汉以来以陆贾、贾谊、董仲舒等为代表的众多儒生自觉吸纳法家思想改造儒家的结果，又是以汉武帝为代表的王朝统治者在尊崇儒家的前提下，推行王霸结合的统治策略的结果，同时，这两个因素又都是受大一统政治所推动的。

（一）儒家的自我改造

儒家明白，要想实现儒家的主张和理想，必须与政治紧密结合，而这又要求儒学增强政治实用性。孔孟奔走游说列国，但其学说却不能真正在政治上被实践。面对这种失败的经历，战国中后期的一些儒者开始尝试“礼”之外的救世之道，于是一度被儒者极力排斥的“法”进入了儒者的视线。遂有荀子隆礼重法、王霸并用的主张。荀子的主张代表了儒学发展的新方向。

秦国因任法而强，秦始皇统一六国后，废封建，设郡县，以吏为师，又焚书坑儒，法家势力一时如日中天，而儒家则陷入最低谷。不料，暴秦却二世而亡。这种戏剧化的变化，促使当时清醒而务实的儒者更加理性地思考儒家学说的长处和缺点，从而拉开了儒家自我改造的历史过程。秦朝覆亡的教训，使得汉初的儒者对儒家的仁义道德多了一份自信；同时，敏锐的儒者马上意识到这是儒家获得政治实践的一个千载难逢的机会。儒者陆贾抓住机会提醒刘邦说，“居马上得之，宁可以马上治之乎？”⁶¹刘邦一向轻视甚至厌恶儒生，但陆贾这一语使得刘邦大为惊醒，面有惭色，乃要求陆贾写一部总结“秦所以失天下”的著作。陆贾乘机著《新语》一书，开导刘邦如何治天下。建议刘邦重视儒学，“行仁义，法先圣”，提出“逆取顺守，文武并用”的统治方略。“把儒家的仁义爱民思想与黄老道家的无为而治哲学结合在一起，开启了西汉前期儒道并行互用的学术先河。”^[9]继荀子之后，儒家再次走上了融合吸纳法家以及其它百家学说的发展道路。

紧接着，贾谊认为秦亡国是因为“仁义不施而攻守之势异也”⁶²，从这里可以看出，贾谊并没有否定法家的积极作用，他主张攻守异术。在征战兼并的时候，法家的霸道是必要

⁶¹ 《史记·郿生陆贾列传》

⁶² 贾谊：《过秦论》

的，而在统一之后，就应改弦更张，应行王道，以仁义为本。贾谊关于汉初现实问题的分析和建议，贯穿着黄老法家的权谋策略思想及追求事功的精神。如为了防止封建割据，提出“众建诸侯，而少其力”的建议；另外，贾谊提出的重本抑末、国家垄断采铜铸币等建议都抓住了社会问题的关键，而不是空言仁义道德的迂阔之谈。所以，司马迁一度把贾谊划入法家。⁶³但是，贾谊并没有放弃儒家的基本立场，他不过是吸收了法家的一些手段和方法。礼治和仁政仍是贾谊所追求的政治目标，不过，法令、刑罚乃至权谋诈术是实现这一政治目标过程中时常要用到的手段和方法。这一点体现了贾谊与孔孟之儒的区别，孟子说，“何必曰利？亦有仁义而已矣！”⁶⁴这种主张把道德和功利对立起来，耻于追求事功，以为仁义可以感化一切。贾谊则把法家追求事功的精神吸纳进来了，体现出儒法融合的新儒家的特点。

董仲舒对儒学的改造则更加系统化。董仲舒在保留儒家的要义和理想的前提下，吸取法家、阴阳家、道家、墨家等学派的许多因素，对儒学理论大加改造，使得儒学与现实政治更加切合，最终使儒学成为主流的政治意识形态。董仲舒对儒学的改造有以下两个特点：第一，调和王权与民权之间的矛盾冲突。在战国时代，在对待王权的问题上，儒家的主张一度非常激烈，无论是“暴君放伐论”，或是“君王易位说”，都让君权感受到莫大的威胁。秦汉时皇帝的权威已经远超战国时代的君主，这时，激进儒者所宣扬的赤裸裸地的革命论或易位说无异于与虎谋皮，不仅十分危险，而且在客观上也阻碍儒学与政治的结合。董仲舒对此有清醒的认识，因此，他削弱或者说隐藏了儒学的锋芒。“屈民而伸君，屈君而伸天”⁶⁵，在君民的关系上，董仲舒强调君王的绝对政治权威，以保障政权稳固为重。同时，董仲舒不放弃对君王的约束，“屈君而伸天”，是假天之威来制衡皇权，要求“王者承天意以从事”。天意无言，在儒家那里，抽象的天被阐释为具体的儒家教义，而儒家的教义一定程度上又是民心民意的表现。董仲舒所提出的天人感应论、三统循环论以及灾异论，一方面可以为皇权蒙上一层神授的合法性光辉，维护皇权的伦理感召力与政治权威性，另一方面也含蓄而坚定地表达了儒家制约皇权的立场，皇权若不能奉天承运，即遵从儒家教义，以民为本，则天命就会转移，即政权的合法性将丧失。民、君、天三者是层级关系，但其中隐藏一种循环制衡的关系，因为抽象的天很大程度上就是民。儒家创造性地将抽象的天观念引入到君民关系问题上，既强调了民服从于君的必要性，维护一个政权应当具有的强制力，又表达了君服务于民观念，昭示了政权的合法性和道义性基础。这样一种君民关系架构比那种激烈的理想主义的君民关系更富有张力，更有利于维护政权的长久稳固。

第二，迎合了大一统政治的需求。董仲舒治《公羊春秋》，非常强调大一统，他说，“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”他将大一统上升为宇宙间的普遍规律，认为现

⁶³ 《史记·太史公自序》载：“自曹参、盖公言黄老，而贾生、晁错明申、商。”

⁶⁴ 《孟子·梁惠王上》

⁶⁵ 《春秋繁露·玉杯》

实的政治秩序也必须与这一规律相符,这就为现实的大一统政治建立起一个哲学上的合法性基础。大一统强调反对诸侯分裂割据,强调加强中央集权,强调意识形态的统一,这些主张既切中西汉社会的主要问题,又对维护王朝政治的稳固具有深远的意义。

(二) 帝王的“霸王道杂之”

对于治国策略的抉择而言,秦朝的突然暴亡是一件具有转折意义的事件。西汉初,法家的治国策略不仅被儒、道学者大加批判,儒学、黄老之学借机上位,而且统治阶层也在反思法家的治国策略,寻找新的治国指导思想。不过,汉初的制度基本沿袭秦朝,并没有太多改变。汉朝的《九章律》是在《秦法经》盗律、贼律、囚律、捕律、杂律、具律的基础上增补户律、兴律、厩律而成。除法律制度外,汉朝还承袭了秦朝的中央官制、郡县制、监察制度、官吏选任及管理制度、赋税制度等。汉承秦制,可以说是一种必然。秦朝所形成的一套治国制度是在春秋战国几百年的列国争雄过程中被选择下来的,适应大一统的社会发展形势,其本身具有很强的历史合理性。秦国自从秦孝公任用商鞅变法以来,就以实行法家的治国策略而富国强兵,并进而统一六国,创立盖世伟业。这个历史进程证明了法家治国策略确有其过人之处。再者,刘邦政权中多数人是都是草莽英雄,短期内也不可能创制出一套系统地治国制度,于是唯有沿袭一途。汉承秦制,汉初在相当程度上保存了秦朝的严刑苛法,二者在制度上并无太多的差别,但在指导精神上,则有重大区别。秦朝以法家学说为指导精神,其推行严刑苛法,是为了行“有为”之政,追求事功。而汉初以黄老学说为指导精神,追求“无为”政治,制度上“无为”就是因循秦朝制度,维持社会秩序;事功上“无为”则是轻徭薄赋,与民休息,放弃事功,奉行收缩策略。法家制度加“无为”精神是汉初治国策略的总体特征。

经过文景两帝几十年的休养生息,至汉武帝执政时,汉朝已经积蓄了充分的力量,为追求“有为”之政提供了坚实的基础,此时,朝廷再无理由奉行收缩无为策略了。黄老“无为”之学再也不能担当起治国指导思想的重任了。于是,黄老“无为”之学渐被排斥,儒家思想被推上了“独尊”的地位,并广泛付诸政治实践,主要表现如下:第一,以儒学来论证汉朝受命的正统性。汉承秦制,起初并没有确定自己的德运系统而改定服色制度,至武帝一朝才最终确定土德为本朝的德运,“色上黄,数用五,定官名,协音律”。⁶⁶并依儒家学说建立辟雍、封禅、巡狩、明堂等制度,以儒家学说强化政权的合法性。第二,依儒学选拔和教化人才,推广儒家伦理。置儒家五经博士,罢各家传记博士;黜黄老刑名百家之言,从儒生中选拔人才和官员;中央兴太学,地方设庠序,以儒家经典教化民众。第三,《春秋》决狱,把儒家经义纳入法律。经过武帝及其后面几任皇帝的努力,儒学终于成为主流的政治意识形态。

⁶⁶ 《汉书·武帝本纪》

儒学虽然获得独尊的地位，但是国家的大政方针并没有完全遵从儒家主张。汉武帝为了配合征伐匈奴的大计，在真诚尊儒的大旗之下，反而强化法家的系列举措。如：任用文法酷吏，以严刑峻法治吏，树立法律权威。武帝一朝，酷吏之多，空前绝后。⁶⁷这些酷吏虽然用刑太酷，伤害无辜，但在打击分裂诸侯、地方豪强等分离力量以巩固中央集权，以及打击贪腐、澄清吏治等问题上，确实起到一定的积极作用。又如，在经济财政政策上，武帝任用商人出身的桑弘羊，先后实行了盐、铁、酒官营，均输、平准、算缗、告缗，统一铸币等经济政策。在昭帝元始六年（公元前81年）的盐铁会议上，这些政策虽被儒家贤良文学指斥为“与民争利”、“富国而祸民”，⁶⁸但这些政策的确帮助汉武帝实现了富国强兵的目标，有力地支援了汉武帝的对外战争。再如，在对外战争问题上，武帝好大喜功，不惜穷兵黩武，完全是法家作派。

可见，武帝虽然独尊儒术，却没有独用儒术，而是儒法并用，外儒内法。有人或者以为，武帝实行法家措施是在战争状态下采取的权宜之策，非常态。其实不然，如前所述，儒法各有擅长，治理大国，势必要求儒法并举，取长补短，偏废任何一方可能都不利国家的长治久安。武帝之后，匈奴问题基本解决，国家少有对外战争。但昭、宣两朝也并没有完全以孔孟之道治国，汉宣帝曾言：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！”⁶⁹“昭宣中兴”局面之所以能够出现并维持，其重要原因之一恰恰是坚持儒法并举的治国策略。而宣帝之后的元帝，“柔仁好儒”，掌国之后，单崇儒家，纯任德教，治国完全以经学为指导，选官用人完全用儒家标准，宽弛无当。儒法并举的一贯方针被打破，造成君权旁落，宦官、外戚相继为祸。西汉的衰亡正是从元帝开始的。

四、结论

秦汉之际儒法的对立与合流的过程，反映了秦汉时期中国进入天下一统时代后，人们对治国理念、政治制度和意识形态的思考和抉择，这个过程也就传统中国治国策略的演变和定型的过程。名义上的结果是“罢黜百家，独尊儒术”，实际上则是儒法合流，法家虽被除名，但其精华早就被儒家所吸纳。儒法合流的完成，也标志着传统中国治国策略的定型，秦汉以下，中国传统政法文化的发展方向和一贯特征，基本已由此奠定。

参考文献

- [1] 余英时：《中国知识人之史的考察》，载《现代危机与思想人物》，三联书店，2005年版。

⁶⁷ 《史记·酷吏列传》所载十一名酷吏，竟有十位都是武帝时的，以郅都、赵禹、张汤、王温舒、杜周等最为有名。

⁶⁸ 《盐铁论·非鞅》

⁶⁹ 《汉书·元帝纪》

- [2] 萧公权:《中国政治思想史》,新星出版社,2005年版。
- [3] 徐进:《商鞅法治理论的缺失——再论法家思想与秦亡的关系》,载《法学研究》,1997年第6期。
- [4] 霍存福:《法家重刑思想的逻辑分析》,载《法制与社会发展》,2005年第6期。
- [5] 徐奇堂:《试论商鞅的愚民思想》,载《广州大学学报》(社科版),2002年第9期。
- [6] 蒋庆:《王道政治是儒家的治国之道——蒋庆先生再谈王道政治三重合法性问题》,载《生命信仰与王道政治——儒家文化的现代价值》,三联书店,2004年版。
- [7] 许倬云:《中国古代文化的特质》,新星出版社,2006年版。
- [8] 黄仁宇:《万历十五年》,三联书店,1997年版。
- [9] 江林昌:《由“焚书坑儒”到“崇尚黄老”再到“独尊儒术”——秦汉之际的学术思想与帝国文明》,载《浙江社会科学》,2007年第1期。

The opposition and confluence about Confucianism and Legalism: the evolution of Governing strategy in Qin and Han Dynasty

Pan chuanbiao

(School of law, Shanghai University, Shanghai, 200444)

Abstract: Qin and Han Dynasty, Confucianism and Legalism stand against each other in the Governing Principles, but their Governing effect is complementary. Under the impetus of the Unity political situation, Confucianism and Legalism go to the confluence. The process of Opposition and confluence about Confucianism and Legalism also is the process of the evolution and shape of the traditional Chinese Governing strategy. In name, Governing strategy is to "Respect Confucianism only", in fact, Confucianism and Legalism Play together. Legalism was removed though in name, but the essence of Legalism has been integrated into the riverbed of Confucianism.

Keywords: Opposition of Confucianism and Legalism, Confluence of Confucianism and Legalism, governing the country strategy