

漢初「子學沒落、儒學獨尊」 的思想史底蘊

陳啓雲

清華大學新竹商銀榮譽講座

關鍵詞：先秦諸子 漢代學術 儒家 經學 「事理之學」 「義理之學」

傳統史學家常稱道「漢唐盛世」。此觀念，就現代的史學、文化學、乃至較廣義之社會科學角度來檢討，仍然有其不可否認的道理。兩漢時期是漢民族文化由發揚光大而成熟，成為日後二千年中華文化的核心基礎的時代。在今日，漢王朝成為歷史陳跡已千餘載。然而漢文化傳統所模塑出之民族與文化仍與中華名號常存；在日本，中國語文稱為「漢文」、「漢字」；在東南亞稱為「華語」者，在國內稱為「漢語」；而在西方的「中國研究」稱為「漢學研究」，都是明顯的例子¹。

就思想文化史本身而論，今天我們關於先秦諸子的基本觀念和想法，包括諸子思想的派別，如「儒家」、「道家」、「陰陽家」、「法家」、「名家」、「雜家」等，都源自漢儒的分類界定學術工作的成果。而諸子各學派中的重要思

本文係清華大學新竹商銀榮譽講座學術報告。

¹ 關於本題的論述，筆者另有“Han Confucianism”（漢儒思想）一英文論文，收入 Antonio Cua（柯雄文）主編之 *Encyclopaedia of Chinese Philosophy* (New York: Routledge, 2003)，可參考。關於「漢代文明」與「漢文化」觀念的討論，見陳啓雲：〈從歷史發展的分期宏觀漢代歷史文明和漢文化傳統〉，《學叢：新加坡國立大學中文系學報》第3期（1991年12月）；另收入《漢晉六朝文化·社會·制度：中華中古前期史研究》（臺北：新文豐出版公司，1997年）。又陳啓雲：〈兩漢思想文化史的宏觀意義〉，收入林徐典編：《漢學研究之回顧與前瞻》（北京：中華書局，1995年），下冊。

想家及代表作，乃至此等代表作的篇名章數，也是由漢儒整理編定的²。

總括而言，漢代的文化（包括思想），對整個中華文化歷史發展的重要性，是不可否認的。問題出在今天我們以現代學術的眼光對此歷史發展的新詮釋和對漢代文明（包括思想學術、宗教信仰等高層文化）的本質、意義和價值的新評價。此新詮釋和新評價，和我們今日對中華傳統文化的理解，息息相關。

近代學者對漢代思想的想法，主要受到二種偏見左右。第一種偏見，認為在秦、漢大一統帝國統治之下，學術思想發展的自由受到限制，其發展的空間大為減縮而致枯萎；這帝國政治力量對學術思想的負面作用，具體表現在秦始皇焚書禁學的措施和漢武帝罷黜百家獨尚儒學的政策上；準此，漢儒思想只是帝王的御用工具。

第二種偏見，源出於傳統學術上「宋學」和「漢學」的對立；這二大傳統對立的發展，涵蓋了過去二千多年來中國學術思想發展的重要階段和趨向。由於傳統學術中「漢學」、「宋學」之分，當代治中國哲學者受到「宋學」傳統成見的影響，忽視和蔑視了漢代文明和漢代思想文化，是難以避免的。這個問題應該由繼承了「漢學」傳統的中國歷史學家去關注處理。但當代很多治中國史者，尤其是認為「史學即史料學」者，由於對「哲學」或「思想」的排拒，也不能正確地面對這類問題。既然精研漢史的學者，不肯面對這問題，繼承「宋學」傳統的哲學思想史學者對漢代思想文化的忽視和貶斥，便成為事所當然的了³。

這二種偏見，前者牽涉一些史證考析，近人多已完成；後者則關係到中華傳統思想的本質和原委，並牽涉到中西哲學的格義問題，比較複雜。以下分別討論。

一、「子學沒落、儒學獨尊」的史證考析

西漢時，諸子思想消沈，儒家經學獨尊，是中國思想文化史上極重要的變化。

² 陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》（北京：北京大學出版社，2001年），頁112-118。

³ Ch'iyün Ch'en, "Disparity and Continuum Between Classics and Contemporary Culture: A Historicist Review," *Journal of Humanities East/West* 18 (Dec. 1998): 115-136, especially 127ff.

傳統上大都以為這是由於(1)秦始皇焚書坑儒的措施；和(2)漢武帝罷黜百家獨尊儒術的政策。對於(1)，胡適在《中國哲學史大綱》提出有力的反駁。關於(2)，錢穆在《秦漢史》有精細的分析辯證；近年王葆玟與黃開國等也有新的論辯⁴。

這些現代論析的共同趨向，是跳出了對狹義的政府政策措施的考論，而從學術、思想、文化發展的趨勢與政治運作的交互作用上著眼。從短程狹義的考證來看，秦始皇「焚書坑儒」並未使「子學」中絕，漢武帝「獨尚儒術」也未立即使儒學獨尊。但從長時距的學術、思想、文化發展上看，此二事不但與諸子「思想」轉為儒家「經學」有錯綜複雜的關係，而且對儒學乃至漢代文化思想的本質也有重要影響⁵。

從宏觀長時距來看，先秦諸子家派的劃分，是在漢代的學術思想發展出來的產品，由司馬談的〈論六家要旨〉到班固《漢書·藝文志》才成為定案。《荀子·非十二子》對儒家的批評，《莊子·天下篇》對「老」、「莊」的分論，和漢代把「儒家」、「道家」對立分割的觀念很不相同。先秦諸子如果不是絕緣對立，而是先後承傳互動發展，則先秦各家分立，漢代儒家獨尊的主題意義，便需要重新考察。從思想史的發展而言，戰國早期孔、墨、楊新理念的創發，引起孟子、新墨、名家、莊、老對「理念本質」的名學（真理）的析辯；《莊子》代表的「懷疑、相對、兩可」的真理觀又引發《荀子》的「功用主義」乃至《韓非子》「專制一專心態」的傾向⁶。這傾向導致秦政焚書坑儒的措施以及秦亡漢

⁴ 胡適：《中國古代哲學史》（原《中國哲學史大綱〔卷上〕》）（臺北：遠流出版事業公司，1994年），頁335-338。錢穆：《秦漢史》（香港：撰者自刊本，1957年），頁66-122；范學輝：〈秦始皇在「獨尊儒術」過程中的歷史作用商榷〉，《遼寧師範大學學報》（社會科學版）1994年第4期；馬亮寬：〈試論漢初儒學發展的歷史地位〉，《孔子研究》1998年第2期；王葆玟：〈中國學術從百家爭鳴時期向獨尊儒術時期的轉變〉，《哲學研究》1990年第1期；〈天人三策與西漢中葉的官方學術〉，《哲學研究》1990年第6期；黃開國：〈獨尊儒術與西漢學術大勢〉，《哲學研究》1990年第4期；倪其心：〈「天不變，道亦不變」——兼說漢武帝獨尊儒家的故事〉，《中國典籍與文化》1994年第1期；葛志毅：〈百家之學與獨尊儒術〉，《史學集刊》，總56期（1994年8月）。

⁵ 本人在《荀悅與後漢思潮》（Ch'iyün Ch'en, Hsün Yüeh and The Mind of Late Han China [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980]）和在崔瑞德(Deris Twitchett)、魯惟一(Michael Loewe)編，楊品泉等譯，張書生、楊品泉校：《劍橋中國秦漢史——公元前221-公元220年》(Cambridge History of China, Vol. I, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.A.D. 220)（北京：中國社會科學出版社，1992年）第十五章，對這些問題有初步析論。

⁶ 陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁84-106。

興以後，由「哲學思想」的「真理關注」轉型為「經史之學」的「文化關懷」。「真理與文化」或「純理與經驗」間的問題到現在還是西方哲學探討的重要主題。

（一）焚書坑儒

有關秦廷「焚書坑儒」史實的考證，和西漢時代諸子學說的沒落而儒家經學一枝獨秀的變化，在「事勢」和「事理」詮析上都有重要意義。「子學沒落、儒學獨尊」，從前大都認為是由於秦始皇焚書坑儒和漢武帝罷黜百家、獨尚儒術的措施。這是由於舊日史書大都是政治史，主要著重帝王將相的政策措施。這種單方面以政府措施解釋學術思想文化發展的說法，從現代史學立場來看，是有問題的⁷。

關於秦廷焚書導致古代思想中絕的說法，胡適在《中國哲學史大綱》中，曾提出有力的反駁，認為：

政府禁書，無論古今中外，是禁不盡絕的。秦始皇那種專制手段，還免不了博浪沙（張良使人行刺）的一次大驚嚇，十日的大索，也捉不住一個張良。可見當時犯禁的人一定很多，偷藏的書一定很不少。試看《漢書·藝文志》所記書目，便知秦始皇燒書的政策……其實是一場大失敗。⁸

另外，同為知識分子的魏國大梁名士張耳和陳餘也是秦廷長期重賞購求而不獲的：

秦滅魏數歲，已聞此兩人魏之名士也，購求有得張耳千金，陳餘五百金……秦詔書購求兩人，兩人亦反用門者以令里中。⁹

更重要的例子是楚國的項氏：秦滅六國、廢封建，「項氏世世為楚將，封於

⁷ Étienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, trans. H. M. Wright, ed. Arthur F. Wright (New Haven: Yale University Press, 1964), pp. 129-149. Ch'iyün ch'en, "Han Dynasty China: Economy, Society, and State Power," *T'oung Pao* 70 (Jan. 1984): 128. 中譯本見胡志宏節譯：〈漢代中國：經濟、政治〔按應作「社會」〕和政府的權力〉，《陝西歷史博物館館刊》第1輯（1996年6月）；陳啓雲：〈從莊子書中有關儒家的材料看儒學的發展〉，深圳大學國學研究所主編：《中國文化與中國哲學》（北京：三聯書店，1988年），第2輯，頁105-107；收入陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》。

⁸ 胡適：《中國古代哲學史》，頁337-338。

⁹ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：藝文印書館，出版年不詳），卷89〈張耳陳餘列傳〉，頁3-4。

項」，且項梁「父即楚將項燕，爲秦將王翦所戳」，而「項梁嘗有櫟陽逮」，又「殺人，與藉避仇於吳中」，卻能夠使

吳中賢士大夫皆出項梁下，每吳中有大繇役及喪，項梁常爲主辦，陰以兵法部勒賓客及子弟，以是知其能。¹⁰

像這類危險政敵，前者大有名氣，後者有大批黨羽，秦廷尚無法追捕，又如何能夠禁絕天下思想學術？

就「政治權勢」與「學術思想」（傳統或稱「政統」與「道統」）之間的關係而論，上述考證揭示出現代人用現代人對現代政治的理解去看待古代的政治情況而產生的誤差。在二千多年前的秦朝，雖然建立了大一統帝國和中央集權的專制政治，但在當時的文化水平上（尤其是政府組織及運作的能力及所面對交通、通訊上的困難），其實際權力施展的規模和範圍都相當有限，對學術思想的影響更是有限。諸子思想的沒落，秦朝「焚書坑儒」不是主因，在「事勢」和「事理」上應該另有原因。以秦滅六國的餘威，尚不能消滅諸子學說；漢初在戰亂之後，崇尚黃、老道家清靜無爲的學說，政府聲勢遠不如秦廷，更不能也無意消滅諸子學說。但諸子思想卻是在此期間沒落消沈，這更顯出此變化可能另有原因¹¹。

（二）漢武帝罷黜百家、獨尚儒術

關於漢武帝罷黜百家、獨尚儒術問題，錢穆早年有精密辨析。在史學考證上說：漢武帝「罷黜百家」的措施，第一次是武帝在十七歲時初登帝位，於建元元年（141 B.C.）「十月詔……舉賢良方正直言極諫之士」。而「丞相（衛）綰奏所舉賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，皆請罷。奏可」（《漢書》，卷6〈武帝紀〉）。根據錢穆的分析，推動這一措施的是武帝爲皇太子時的老師王臧。王臧曾從魯人申公受《詩經》之學。武帝登位後，在一年之內即把王臧升爲郎中令，並且把王臧的同學趙綰升爲御史大夫；更把太老師申公請來議立「明堂」等崇儒措施。罷黜所舉賢良中治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言者的奏議就是此時提出的。這次罷黜的僅是此年所舉賢良者當中「治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言」者；並非全部官員，更不是所有治諸子的學者。而且在短

¹⁰ 同前註，卷7〈項羽本紀〉，頁4。

¹¹ 關於西漢朝廷政治權力施展的限度，Ch'iyün Ch'en, "Han Dynasty China: Economy, Society, and State Power"中有詳細分析及考證，中譯本見胡志宏節譯：〈漢代中國：經濟、政治〔按應作「社會」〕和政府的權力〉，頁171-175。

短一年內，策劃崇儒的趙綰、王臧便因激怒「喜老子言，不說儒術」的竇太后，皆下獄而自殺，申公亦病免歸。武帝初年崇儒的措施就此中斷。在建元元年所舉的「賢良」中，很受到武帝讚賞的嚴助，就是善於「蘇秦縱橫」之言者；他不但未被罷黜，更被獨擢為中大夫¹²。

經過早年的這一次教訓，漢武帝對崇儒的態度改變了很多。他雖然繼續支持儒術，但採取的是積極的獎賞儒學，而不是罷黜其他學說。武帝的行政措施其實傾向法家，或者是「陽儒陰法」，而他的宗教禮儀，則大多受到陰陽五行方術之士的影響（郊祀、封禪、改曆法是最明顯的例子）。武帝重要的崇儒措施，是打破漢初從功臣子孫的列侯裏面選任丞相的慣例，而把平民出身的儒士公孫弘升為丞相。公孫弘「少時為獄吏」，「年四十餘，乃學《春秋》雜說」（王先謙《補注》：何焯曰「雜說，雜家之說，兼儒、墨，合名、法者也」）¹³，在朝廷任職也是「習文法吏事」（《補注》：沈欽韓曰「《西京雜記》公孫弘著《公孫子》，言刑名事」），緣飾以儒術¹⁴，是個典型的「陽儒陰法」人物。但是他建議成立的「博士弟子」（日後的「太學」）學官制度卻是極關重要的制度。這是把「諸子」排除而獨尚《五經》的教育和仕進制度。經過六、七十年不斷的教育人才和仕進升遷，終於在漢元帝時，形成儒學相當全面的勝利¹⁵。

《史記·儒林列傳》開宗明義敘述「太史公曰：余讀功令，至於廣厲學官之路，未嘗不廢書而歎也」，所指的「功令」便是公孫弘成立的學官制度。太史公在武帝時便已經感到這制度的重要性，不愧史家先見之明。但太史公對漢武帝這「學官」「功令」的感受，卻是「廢書而歎」。原因可能是他認為儒學成為官學以後，將會失去甚或違背了它原來的本質。東漢末，荀悅在《漢紀》卷二十五，總論兩漢學術，曰：

孝武皇帝時，董仲舒推崇孔氏，抑絀百家，至劉向父子典校經籍，而新義分方，九流區別，典籍益彰矣。自非至聖之崇，孰能定天下之疑？是以後

¹² 史文見班固：《漢書》，卷6〈武帝紀〉；卷88〈儒林列傳〉及卷64上〈嚴助傳〉。

¹³ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注：《漢書補注》（臺北：藝文印書館，1955年），卷58〈公孫弘卜式兒寬傳〉，頁1214上。

¹⁴ 同前註，頁1215下-1216上。

¹⁵ Homer H. Dubs, *History of The Former Han Dynasty*, Vol. 1 (Baltimore: Waverly Press, 1938), pp. 15-22, 216-217; Vol. 2 (Washington, D.C.: The American Council of Learned Societies, 1944), pp. 20-25, 196-198, 285-298, 341-353, 365.

賢異心，各有損益……又去聖久遠，道義難明。¹⁶

也質疑了漢代自從武帝之後以政府力量推動的儒學可能乖離了儒學的原旨。唐司馬貞在《史記索隱》中重作的〈儒林列傳述贊〉更明白的說：

孔氏之衰，經書緒亂。言諸六學，始自炎漢。著令立官，四方扼腕。¹⁷

「著令立官，四方扼腕」，突出了對漢代政府以官方力量干涉和控制學術的批判；但「孔氏之衰，經書緒亂」和「言諸六學，始自炎漢」，則指出了儒學本身的內涵，由先秦孔、孟、荀的思想學說變成漢代「《五經》之學」，發生的歧義。

上引荀悅《漢紀》討論漢代學術，特別提出對「劉向父子典校經籍，而新義分方」的質疑。在劉向、歆的《七略》（即《漢書·藝文志》所本），首列「六藝（《五經》）」；其中雖然包括《論語》，但也包括了《爾雅》、《倉頡》；這些書只是附列，不在「《五經》博士」之內（《史記·儒林列傳》亦未敘列《論語》師儒）。至於「儒家」學說本身，則和「道家」、「陰陽家」等，同列入「諸子略」。「諸子略」敘論中明白宣稱：

凡諸子……皆起於王道既微，諸侯力政……蠡出並作，各引一端……雖有蔽短，合其要歸，亦《六經》之支與流裔。……若能修六藝之術而觀此九家之言，舍短取長，則可以通萬方之略矣。¹⁸

這代表了漢代主流學術思想對「諸子」（包括儒家思想）和「經學」的分野的看法。就這看法而言，漢代獨尊的是「經學六藝」而不是「儒學思想」。這可能是司馬遷、荀悅、司馬貞所共同質疑的地方。

（三）「諸子·新學」與「六藝·古學」

從上面的討論，可以看出「崇尚經學」才是西漢「崇儒」的真正本質。「經學」的崇尚，不只在教育和仕進的制度上取替了「諸子思想」的地位，在學術思想文化發展上，更是「諸子思想」消沈的主要原因。這種學術思想文化變化的重要性和長遠的影響，遠遠超過漢代朝廷「崇儒」的政治措施，更值得注意。馮友蘭在《中國哲學史》中，把整個中華學術思想文化的轉變分為上古的「子學時

¹⁶ [漢] 荀悅：《前漢紀》（臺北：臺灣商務印書館，1979年《四部叢刊正編》本），卷25，頁5a。

¹⁷ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷121〈儒林列傳〉，頁29。

¹⁸ 班固撰，顏師古注，王先謙補注：《漢書補注》，卷30〈藝文志〉，頁899。

代」和中古的「經學時代」，正是突出了這變化的重要性和長遠的影響。

馮友蘭對這變化的解釋是：自春秋至漢初，中國的政治、經濟、社會方面都發生了多方面的變化，因此在思想上也產生了波瀾壯闊多方多面的諸子思想；「及漢之初葉，政治上既開以前所未有之大一統之局，而社會及經濟各方面之變動……至此亦漸成新秩序，故此後思想亦漸歸統一，乃自然之趨勢……非只推行一、二人之理想也」。馮氏用文化發展的整體變化趨勢來解釋思想趨向統一的發展，比其他人用「秦焚書坑儒」、「漢罷黜百家」等單一政治措施來解釋此一發展，較為平允周。

關於思想趨向統一的具體內容，馮氏問說，秦皇、李斯行（法家）統一思想之政策於前，漢武帝、董仲舒行（儒學）統一思想之政策於後（在這二者之間，我們可以加上漢初尊崇黃、老思想的政策）。但為什麼只有漢武崇儒的政策產生這樣重要的長遠影響？馮氏認為這是因為自春秋至漢代在政治、社會、經濟方面雖然都有很大的變化，但並未全部改變了中國古代文化。因此新的思想不能完全揚棄古代文化的傳統，而「儒學」（其實是「經學」）最能關注這傳統。代表此古代文化傳統的「六藝」典籍更具有重要的文化價值。這看法也是正確的。但這些代表古代文化傳統的典籍如何引起漢代思想學術的關注，馮氏並未細論。錢穆稱這些關注古代文化傳統的學術為「古學」，在他的《秦漢史》和《兩漢經學今古文平議》中，對「古學」在漢初的復興和發揚的過程，有相當詳細的論證。但對「古學」的價值何以會在西漢復興並超越諸子「新學」，亦未詳細析論¹⁹。馮氏則指出：

儒家之六藝，本非一人之家學，其中有多種思想之萌芽，易為人所引申附會。此富有彈力性之六藝，對於不同之思想，有兼容並包之可能。……不必完全制別家之死命，別家亦不必竭力反對之，故其獨尊之招牌，終能敷衍維持。²⁰

馮氏認為「六藝」不是一家之學，能包容各家不同的思想，這看法不錯；但他認為「六藝」能維持獨尊，是因為它不必完全制別家的死命，而別家亦不必竭力反對之，則未免太過以功利的眼光和消極的態度來看學術思想，因此未能對學術思

¹⁹ 錢穆：《秦漢史》，頁11-12、66-84；《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書公司，1983年），頁168-231。

²⁰ 以上所引馮氏之文，均見馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁486-489。

想本身深入分析。

漢初對「古學」的關注，從短時距狹義的觀察上說，是對秦始皇「焚書坑儒」的反彈。秦始皇用殘酷的高壓手段，企圖以法家的學說來統一思想，但遭到悲劇性的失敗。漢代接受了這一歷史教訓，盡量避免以殘酷高壓手段來統一思想，並且在漢初選擇了主張「無為」的黃、老學說為主導思想。這是以往事為「鑑戒」的思維方式。但黃、老學說作為主導思想經過了幾十年以後，也變成僵化和傾向於用高壓手段對付異己。在景帝時，支持黃、老學術的竇太后，因為儒師轅固生說《老子》書是「家人言」一句話，便使轅固生入鬥獸圈與野豕搏鬥，想使之慘死在野豕的刺齒之下，而在武帝初年竇太后因為反對儒家「議明堂事」，便把儒師趙綰、王臧下吏致死，便是明證（《史記》，卷 121〈儒林列傳〉）。在經歷過秦始皇用「法家」，漢初用「黃、老」，這些家派思想色彩鮮明的學說都發生「蔽短」缺失以後，漢武帝時代的儒生有鑑於此，改而主張「退而更化」，放棄了包括儒家在內的「諸子」學說，而選擇沒有鮮明思想色彩的「六藝」經學來加以尊崇，在「以往事為鑑」的歷史思維脈絡中，更是有它的特殊意義和價值的。秦「焚書令」中刑禁最重的是「以古非今」，其次是「偶語《詩》、《書》（古文化傳統）」，再其次是「各國史記」。因此，在秦朝滅亡以後，無論是在情緒上對秦政的直覺反彈，抑或在理智上接受歷史的教訓，都使漢代對「古史」、「古學」產生深切的關注。

從思想的本質來說，胡適在《中國哲學史大綱》最後一章中，認為中國古代哲學之中絕，有四種原因：(1)是懷疑主義的名學，(2)是狹義的功用主義，(3)是專制的一尊主義，(4)是方士派的迷信。這是就先秦諸子思想本身的缺點和發展的趨向來討論諸子哲學的沒落的精要討論²¹。可惜胡適對西方哲學的「名·理」知識論，尤其是「實證主義」的框架，過於執著，未能深入理解戰國末期思想由哲學型的「義理思維」（徒托空言）轉向史學型的「事理思維」的重要意義。這是他的《中國哲學史大綱》，寫完卷上（先秦）即無以為繼的原因²²。

從廣義的長時距觀察來說，這種改變是對論理色彩鮮明的「諸子學說」的反

²¹ 胡適：《中國古代哲學史》，第十二篇，第三節。在臺灣，繼續胡適就先秦諸子思想本身的缺點和發展的趨向來討論諸子哲學的沒落者是張化民，參張化民：《中國文化之診斷》（上冊）（臺南：王家出版社，1991年），頁359-448，和《中國文化精義》（臺南：王家出版社，1991年），頁219-332。

²² 陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁3-4。

動，認為「徒托空言，不如見諸行事」。因而轉向於積聚過去經驗，「實事求是」的「史學思維」。本人在〈中國古代思想發展的認識論基礎〉文中，兼采「事勢」、「事理」和「哲理」的角度，把先秦諸子思想整個發展分為三大階段，而其變化的關鍵和諸子在「認識論」上自覺與反思態度的三次重要轉變有密切關係：(1)春秋以來，「禮崩樂壞、周文頹弊」和原始道家對人文理想的全面致疑，激發了早期孔、墨、楊新理念的創發；(2)這新理念引起中期孟子、新墨、名家、莊、老對「理念本質」的名理（名學、真理）析辯；而《莊子》代表的「懷疑、相對、兩可」的真理觀又引發了(3)晚期《荀子》、《韓非》注重「經驗、實效、功用、威權」的傾向。這傾向導致秦政焚書坑儒的措施以及秦亡漢興以後，由「義理思想」的「真理關注」轉型為「經史之學」的「文化關懷」。從思想史的發展而言，這是一連貫性的發展，因此不是一種「中絕」或「衰落」。而且這一關鍵性變化的主因，不在朝廷政治力量的操縱，亦不盡在大一統帝國的事勢，而是學術思想本身在「認識論」基礎上發展的定向，有其文化精神和學術理念上長遠的意義。這個問題，不但牽涉到今天我們對漢代文明和漢文化傳統的全面理解和評價，還牽涉到中國學術思想文化的舊傳統和新詮釋，以及和西方人文學理論的「格義」問題²³。

二、哲學思維與史學思維：「義理」·「事理」

當代治中國思想史或「哲學史」者對漢代思想的偏見，根源出於西來學術上「哲學」和「史學」的對立。當代中國思想家批評「漢儒思想」為「庸俗」、「混亂」，與漢儒批評「子學」為「徒托空言」，和清儒批評「義理之學」為「空疏」一樣，都有其歷史發展的原由和其時代的局限。

近百年來，中國接受了西方分科的教育和學術系統。這些分科西學，如何與中華學術傳統銜接，成為困擾問題。過去「漢」、「宋」、「考據之學」、「義理之學」之分雖嚴，但只是門戶之分，其研究討論之客體對象，仍是中華文化整體。現代學術把這種分別定位為「哲學」和「歷史」兩種不同的學科；哲學系不必理會歷史，而歷史系不必理會哲學。中國歷史與中國思想史（目前國內號稱

²³ 同前註，頁84-106；又參崔瑞德、魯惟一編，楊品泉等譯，張書生、楊品泉校：《劍橋中國秦漢史——公元前221-公元220年》，第十五章〈後漢的儒家、法家和道家思想〉。

「哲學史」的大都只是「思想史」) 變成了互不相干的兩種客體。略有通識的人都會知道，歷史和思想過去的發展有很密切的關係，絕不會是互不相干的。但由於國人對西方傳來的科學分科專化框框的迷信與執著，此通識卻為許多精研中華哲學和歷史（尤其是號稱科學的歷史）者所忽視或排拒。尖端科技本以分類專精而脫離原來文化母體見長。屬於人文學術的歷史學和哲學，其使命是共同體認、理解和詮釋人類此文化母體，本來不應該發生這種發生在尖端科技中的支離破碎的弊病，但在目前國內的人文學術情況中，這種支離破碎、不能整合的弊病卻遠較自然科學及尖端技術為嚴重。

先秦諸子和宋、明理學所著重的「義理之學」和西方「哲學」的傳統，的確有可以互通和對比之處。相形之下，和「義理之學」處在對抗性質的「事理之學」（「史學」），便顯得與西方「哲學」的傳統，格格不入。在中國傳統中能夠和西方哲學類比互通的命題、觀念、辭彙，多源自「宋學」義理傳統。在「約定俗成」的學術慣例中，要完全不採用這些命題、觀念、語彙，便很難釋述漢代思想文化的哲理意義和哲學價值；但如果完全依靠這些命題觀念辭語，便會曲解了漢代思想文化的基本屬性和立場。這是一個很大的學術困擾。胡適在本世紀初寫完《中國哲學史大綱》卷上先秦諸子，寫到漢代便難以為繼，主要原因在此²⁴。

從基本學理而言，這「宋學·哲學」約定俗成的框框，並不是不可逾越的。西方哲學有一套以「認識論」和「理念分析」（包括邏輯論理）為基準的法式。如果嚴格遵照這套基準法式，則中國傳統思想（包括「義理之學」與「事理之學」）都不能算是「哲學」，而只是「思想」。是以漢代思想與先秦諸子或宋、明理學思想的「哲學」意義與價值，只是五十步和百步之差而已。如果我們認為世界上各個不同民族都有其本身獨特的「哲學」，不必依照西方「哲學」的法式，則漢代的「事理思想」與宋、明之「義理思想」同為中國本身獨特哲學的二十大主流，應當各有其獨特之重要哲學意義和價值²⁵。

馮友蘭的《中國哲學史》「把中國哲學史的發展分為子學和經學兩個時期」。「他對先秦諸子之間所產生那種類似西方哲學的辯難論爭，十分稱讚；但對於中古（漢以來）經學家承先啓後的學術文化工作的價值，並不輕規或忽略」；認為「上古子學的思想，以橫的發展為比較顯著；中古、近古經學時代之

²⁴ 陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁3-4。

²⁵ 關於這二種「哲學」範式的討論，見馮友蘭《中國哲學史》原版中的「金岳霖審查報告」；陳啓雲：〈兩漢思想文化史的宏觀意義〉，頁55-59；“Han Confucianism”。

思想，以縱的發展為比較顯著」；並認為這是「中國哲學之進步」。這是擺脫了上述「宋學·哲學」框框的成見和偏見，而關注中華文化的整體發展。馮著的主要觀點在當時被認為是「正統派的」，這正是其很大的優點²⁶。不過馮著雖然把由古代「子學」變為中古「經學」的演變標榜為劃時代的「進步」，但在詮釋「中古經學時代」的思想時，仍然沿用了依附於西方哲學的「宋、明新儒學」義理思想的命題、觀念和詞彙，因此未能闡發漢代經學思想和宋、明義理思想不同的義涵。

(一)「思想文化史」觀念

「漢·宋」門戶之見和「歷史·哲學」的分科框框，對當代中國人文學術，尤其是對中國歷史文化的正確理解、評價和新詮釋，產生很大的負面影響。如何面對此問題，值得大家努力研究和討論。本文在此提出兩個有關鍵性的「觀念」以供參考：一是「思想文化」或「思想文化史」觀念；一是「事理思想」或「事理之學」觀念。

「思想文化」或「思想文化史」是貫通西方人文學由古到今發展的一新理念。在西方古典希臘學術中，「哲學」與「歷史」雖分途主從，但未分裂。在中世紀歐洲宗教神學籠罩之下，「哲學」與「歷史」雖仍然主從有別，但卻同歸於神學之主導。近代西方科學分科日盛，嚴重地打擊了「哲學」作為「眾學之母」的地位；相形之下，「歷史」反而有逐漸形成人文眾學之匯的趨勢；在當今西方「現代主義」和「後現代主義」理論中，「歷史主義」和「新歷史主義」是有很大影響力的理念；在「新歷史主義」的號召下，西方「後現代主義」的「文學研究」、「文學批評」趨向於「文化研究·文化批評」，在「思想文化史」中幾乎有「別子為宗」之勢，而「思想文化」研究亦漸有溝通人文眾學科的地位²⁷。

「思想文化史」或「思想史」²⁸，顧名思義是兼綜「哲學」和「歷史」二義。

²⁶ 陳啓雲：〈兩漢思想文化史的宏觀意義〉，頁55-59。

²⁷ 陳啓雲：〈兩漢思想文化史的宏觀意義〉。又陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁1-22；陳啓雲：〈現代中西文化理論之互動趨向〉，收入湖北大學中國思想文化史研究所編：《中國文化的現代轉型》（武漢：湖北教育出版社，1996年），頁503-512。

²⁸ 此二名之辨正，見陳啓雲：〈兩漢思想文化史的宏觀意義〉和《中國古代思想文化的歷史論析》，頁1-22。

「事理」亦兼綜「史事·事實」和「義理·理論」二理念。漢初司馬遷在《史記·太史公自序》中引：

子曰：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」（《索隱》：「案：孔子之言見《春秋緯》，太史公引之以成說也。」）²⁹

這是「事理思想」之所本。唐代盛行佛教華嚴宗，倡言「事理無礙」，而唐代恰好是由漢代「事理之學」至宋代「義理之學」之間的中介或過渡時期。中國過去二千多年思想文化的發展演變，以「事理思想」為主導者，佔了一千三百多年。即使是先秦諸子和北宋歐陽修、王安石、司馬光的思想，亦大多屬於「事理思想」。準此，可以說「事理思想」為中華傳統思想的主流和獨特的型式³⁰。

（二）「歷史主義」思維

西方研究中國科學史的宗師李約瑟（Joseph Needham）說：「在中華文化中，歷史是衆學之母。」³¹ 在西方文化傳統中，哲學是萬學之母。古希臘重視的是永恒普遍的真理，而人生則是變動不居和個別特殊的現象，因此認為從歷史中不能得到真理知識。柏拉圖以「洞穴」為喻（原典見《理想國》*Republic*, VII），把認知者比喻為處身黑暗洞穴中的人，自小被枷鎖束縛，只面對洞底，無法轉身朝外。人背向的洞口，是光線（理）的來源。在洞中的人只能看見光源在洞底所投射的各種影子——「現象」。人對這些影子習慣了，對這些「現象」有相當可靠的認識（經驗知識）。這些知識使人們可以有效地在所處的洞穴中生活運作。但一旦被束縛於洞中的人，能解放束縛，超身洞穴之外，看到真正的光明世界——真理，這對他們原來在洞中的經驗，是何等強烈的對比！因此西方傳統哲學認為人親身經歷所見所聞的知識——歷史——是幽暗的、不完整、不清晰的；而人的感官接觸不到而只能用理性去推斷的知識——哲學——才是超越人生局限的真理。所以古典希臘是從哲理觀念而不是從歷史去理解人生和人的一切

²⁹ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷130〈太史公自序〉，頁21。

³⁰ 見拙作：“Han Confucianism”：〈從歷史發展的分期宏觀漢代歷史文明和漢文化傳統〉；〈兩漢思想文化史的宏觀意義〉；錢穆：《兩漢經學今古文平議》，頁235-236；又劉子健著，趙冬梅譯，柳立言校：《中國轉向內在：兩宋之際的文化內向》（南京：江蘇人民出版社，2001年）。

³¹ Joseph Needham, *Time and Eastern Man* (London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1965), p. 15.

(文化)³²。

不過西方哲理傳統，自笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）、康德（Immanuel Kant, 1724-1804）、馬克斯（Karl Marx, 1818-1883）以來，續逐修改其超越絕對理念範疇，一步步增強對人文世界（歷史經驗）的關注。在近代，西方思想文化經過兩千多年的歷史驗證，人們覺悟到屬於上帝的永恆、終極的真理，不是人類理性所能達到的；人所能做到的，只是不斷地在追求真理的經驗過程中繼續改進其探索真理的態度和方法（歷史經驗）。借用柏拉圖的「洞穴」寓言：「洞穴」之外的光明世界不是人的世界；人類如果忠實地面對自己的存在本質和處境，他便應該了解和承認人的認知只能在幽暗的「洞穴」中進行，這是「人（生）文（化）·歷史」的真實本相³³。

在十九世紀末二十世紀初興起的「歷史主義」的基本想法是：人類文化的一切內容（人文），包括人的思想、行為的本質、目的、意義、效應、價值和限度等等，都是人在人的特定時間和空間中產生而存在的：歷史的產品和歷史的存在。

因此都要在歷史中去理解。這種想法，看起來簡單，卻是西方現代文化中興起的「現代文化意識」³⁴。這種變化，在西方現代語言分析哲學大師維根斯坦（Ludwig J. J. Wittgenstein, 1889-1951）前後二大著作——《邏輯哲學論》（*Tractatus Logico-Philosophicus*）和《哲學研究》（*Philosophical Investigations*）——之間顯得更為突出。在前書，維根斯坦認為人的語言是真理的工具，必須符合邏輯文法實證的客觀規範；在後書，則認為人的語言是人在多種多樣人生境況中的活動（人文、遊戲）；任何語文，必有其內在意義和特殊意境，不受教條式邏輯

³² 陳啓雲：〈文化傳統與現代認知：歷史主義與經典詮釋〉，《求是、求真、永葆學術青春》編委會編選：《求是、求真、永葆學術青春》（鄭州：河南人民出版社2001年），頁52-53。

³³ 同前註，頁53-54。

³⁴ 這是Wilhelm Dilthey (1833-1911), Ernst Troeltsch (1865-1923), Benedetto Croce (1866-1952), Friedrich Meinecke (1862-1954), Karl Mannheim (1893-1947)的共同觀點。Leonard Krieger et al., "Essays on Historicism," *History and Theory*, Vol. XIV, No. 4 (Beiheft 14) (1975):4-10,13,15-16,48-49. Ch'iyün Ch'en 陳啓雲, "Disparity and Continuum between Classics and Contemporary Culture: A Historicist Review": pp. 115-136。

文法的規範³⁵。在二十世紀中、晚葉興起的「後現代主義」，索性否定「客觀」、「超越」、「普遍性」真理的存在，而認定一切都只是以特定的人為主體在特殊的情境中（亦即柏拉圖稱為「洞穴中的人世」：歷史處境）的運作與構思。近年新興的「建構實在論」，則把柏拉圖所推崇為「大光明超越世界」的「哲理境界（哲學·科學）」，界定為「微世界」（Microworld），只是人在「生命世界」（Lifeworld）裏的「遊戲運作」³⁶。這些觀念和古代中國的文化理念（人本精神、行為經驗、文化關懷、事理思維、歷史認知）相當接近。

三、「歷史思維」：「古學」與「諸子」

章學誠在《文史通義》首篇〈易教上〉開宗明義提出其「《六經》皆史也」、「古人未嘗離事而言理」的名句，指的是漢儒的經學本旨。司馬遷在《史記·太史公自序》中記壺遂問：「昔孔子何為而作《春秋》哉？」史公作答時，引子曰：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」並借題發揮說：

夫《春秋》上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。

《春秋》文成數萬，其指數千；萬物之散聚皆在《春秋》。

故有國者，不可以不知《春秋》，……為人臣者不可以不知《春秋》，守經事而不知其宜，遭變事而不知其權……其實皆以為善，為之不知其義，被之空言而不敢辭……故《春秋》者，禮義之大宗也。³⁷

這是漢儒以「事理之學」為核心的「歷史思維」的重要宣言，和晚近在西方興起的「歷史主義」，前後呼應。文中提示「守經」、「空言」與「宜」、「變」、「權」的對比，和西方二十世紀上半葉維根斯坦第一部名著（*Tractatus Logico-Philosophicus*）注重語言的「名理規範」和第二部名著（*Philosophical Investigations*）注重在現實人生中多樣多變的語言的對比，以及近年出現的「建構實在論」把「微世界」（Microworld）和「生命世界」（Lifeworld）對比，前後異曲同工。

³⁵ 沈清松：〈沈序——建構實在論評介〉，收入 Fritz Wallner 著，王榮麟、王起群譯，沈清松審訂：《建構實在論》（臺北：五南圖書出版公司，1997年）。

³⁶ 同前註。

³⁷ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷130〈太史公自序〉，頁22-25。

(一)古學·新學·漢代學術

《春秋》是紀年記事的史書。上引司馬遷論「《春秋》道義」，自述是聞之於董生（仲舒）。所引孔子的話，《史記索隱》謂「見《春秋緯》」；瀧川龜太郎《史記會注考證》則引董仲舒《春秋繁露·兪序篇》。這代表了漢代「經、史之學」的「歷史思維」核心。錢穆師考證認為：「隋、唐以前人尊孔子，《春秋》尤重於《論語》，兩漢……《春秋》又幾乎是《五經》之冠冕。……直要到宋代……宋學初興，其時如胡安定、孫泰山、石徂徠……是宋學的開山，他們……仍像是看《春秋》更重於《論語》。下及二程和朱子，纔始提高《論語》地位超過了《春秋》……到清代乾、嘉以後又變了，似乎他們看《春秋》又復重過了《論語》。」³⁸

上文節錄章氏名言，著眼點只在「經學」的廣義「歷史思維」底蘊。章氏原文是：

《六經》皆史也，古人不著書；古人未嘗離事而言理。《六經》皆先王之政典也。³⁹

這段話有幾層意指：「古人未嘗離事而言理」闡發的是「歷史思維」的本質，這本質和當代中西學術觀念是一致的。但「《六經》皆先王之政典也」，則說出了章氏心目中的「史」在中國古代文化中的特殊意指。錢穆師謂：「章氏之意，乃謂古代《六經》，皆即當時政府之官書，猶之後世衙門之檔案。章氏《文史通義》特有〈史釋篇〉，即是專釋他《六經》皆史的史字之特有的涵意。」錢師稱讚章氏「根據劉向、歆《七略》闡明了古代學術王官學與百家言之大分野，這可算是清儒在考古上一大發現」。但嚴厲批評章氏過於重視「史·官書·王官之學」三合一的觀念。錢師轉而強調「官學」與「私學」之分和私學的重要性，並認為講「大義微言」的「公羊春秋學」不是官書，而是「社會新興的私家言」⁴⁰。

章學誠強調的是春秋戰國以前，政教合一，宗教信仰、政治權勢和學術思想尚未分化的遠古文化傳統。他提出「古人不著書，古人未嘗離事而言理」來和戰國時「處士橫議」、諸子私家著述「離事而言理」的新學對比。「經書」是記載

³⁸ 錢穆：《兩漢經學今古文平議》，頁235-236。

³⁹ [清]章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1994年），頁1。

⁴⁰ 錢穆：《兩漢經學今古文平議》，頁240、267-271。

古代文化傳統的典籍（古書），「經學」是漢儒為恢復古代文化傳統而對古代典籍的研習（古學）。這是漢代以來經學家的基本觀念。錢師則從歷史學家的立場，指出漢儒（以「公羊春秋」為例）是站在漢代人繼承了春秋戰國以來，諸子私人講學、私家著述的新興學術風氣和新時代精神的立場去理解和詮釋古代文化典籍；因此戰國的「子學」和漢代的「經學」不是絕緣對立的，而是「延續」一體的（Continuum）。

從「延續」一體的歷史發展來說，遠古的文化傳統（或記載此傳統的文獻——經書）和春秋戰國新興的各家思想學說（新學或申述此學說的著述——諸子書）也是「延續」一體的。這是「諸子出於王官」說的基礎。不過「延續一體」並不是前後相同，沒有改變。為「諸子出於王官」說作出定論的《漢書·藝文志》曰：

諸子……皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術，蠡〔鋒〕出並作，各引一端……雖有蔽短，合其要歸，亦《六經》之支與流裔。⁴¹

這和戰國末年《荀子·解蔽篇》、《莊子·天下篇》的觀點相似⁴²。不過，《荀子》強調的是「諸子」的「一察」、「一曲」，認為「百家」往而不反，必不合矣；《莊子》強調的是「後世之學者不幸不見……古人之大體；道術將為天下裂。」二者都比較注重「諸子」（後起學術）和「六藝」（古代文化）的不同處。這也顯示了屬於戰國子學時代的《荀子》、《莊子》和兩漢經、史之學時期劉向、歆、班固的立場的互異⁴³。

漢儒和近代論析漢代學術的學者（如上引章學誠、錢穆等）把中國古代思想學術的發展分為1)「遠古：文化傳統、六藝王官之學」；(2)「春秋、戰國：新興思想、諸子私說」；(3)「漢代：《五經》古學、復古或通古今之學」三個時期。在歷史發展的時空和中華文化整體中，這三個時期是「延續」一體的。漢儒的「古學」是以事理之學的「歷史思維」對遠古文化的關懷認同（「通古今」，實質上這是一種很特殊的「歷史思維」，下面再作析論）。章學誠強調漢儒認同古

⁴¹ 班固撰，顏師古注，王先謙補注：《漢書補注》，卷30〈藝文志〉，頁899。

⁴² Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. Derk Bodde (New York: Macmillan Company, 1960), pp. 30-37. 又馮友蘭：《中國哲學史·附錄》。

⁴³ 有關論析，見陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁107-125、257-264。Ch'i-yün Ch'en, *Hsün Yüeh and the Mind of Late Han China*, pp. 5-14.

人「不離事而言理」的思維立場，意指是與諸子「離事而言理」的思維方式劃清界線。此「漢學 VS. 宋學」、「義理 VS. 事理」、「哲學 VS. 史學」、乃至「建構實在論」中的「微世界 VS. 生命世界」的分劃，是從思想本質來觀察「子學沒落、儒學（經學）獨尊」的關鍵問題。

（二）諸子思想的「歷史思維」底蘊

上引章學誠「《六經》皆史」的名言，是在《文史通義·易教上》篇首提出，對此他亦自覺有疑義。因此他接著特別提出自己的「或問」：

或曰：《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》，則既聞命矣；
《易》以道陰陽，願聞所以為政典而與史同科之義焉。⁴⁴

章氏的回答是：

聞諸夫子之言矣：「夫《易》開物成務……與民同患。」其道蓋包政教典章之所不及矣。象天法地，「是興神物，以前民用」。其教蓋出政教典章之先矣……一本天理之自然……而非聖人一己之心思，離事物而特著一書，以謂明道也。⁴⁵

雖然章氏仍本著清代經學立場，堅持「六藝·《五經》」是王官之學，異於諸子後學「離事務而特著一書」的私說；但他認為「《易經》·易學」「一本天理自然」，在時間上「出政教典章之先」，在範疇上「包（涵）政教所不及」。正如上文所論，這是對古代文化的整體關懷。這「易道」，在文化發展上先於先王的「政教典章」（官學·官書），在文化領域上超越了先王的「政教典章」；但卻與先王的「政教典章」延續一體（六藝·《五經》）。更重要的是：這「一本天理之自然」的「易道」，能貫通在人世具體運作（人事）的「政教典章」；這是「純理」（哲理）貫通了「事理」（歷史）。而作為「諸子」之一的「夫子」（孔子）是貫通了「政教典章」和「天理自然」而「明道」的。由此推論，「諸子」在以「一己之心思，離事物而特著一書」（私說）的層面上，雖然是有偏有蔽，但其義理底蘊，也應該是可以貫通「政教典章」和「人事百態」而「明道」的。與此照應的是劉向、歆《七略》和班氏《漢書·藝文志》對最富於「天理自然」哲思的「道家者流」的看法：

⁴⁴ 章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁1。

⁴⁵ 同前註，頁1-2。

道家者流，蓋出於史官；歷記成敗、存亡、禍福、古今之道。⁴⁶

這是典型的傳統中華「歷史思維」。

如果先秦諸子的「哲理思維」帶有濃厚（或濃淡不一）的「歷史思維」底蘊，則戰國以後由諸子學說演變出以「歷史事理」為主的漢儒學術（包括「經學」，但不限於「經學」），在思想本質上便是其來有自、「持之有故，言之成理」的一體「延續發展」了。上文析論過，在古代，帝國朝廷權力運作有其限度，未能有效地全面主導和控制文化（包括思想學術）的發展；秦始皇「焚書坑儒」和漢武帝「罷黜百家、獨尊儒術」並不是諸子思想沒落而儒學經學代興的主因；這一演變，應該在思想本身有其原因。如果由諸子到經學是思想本質上的一體「延續發展」，而且這發展並未因秦皇、漢武的政治措施而中斷，則「諸子沒落、儒學獨尊」便只是一表象。這種思想本身在本質上的發展，才是由「諸子」轉變到「經學」的內在關鍵。

四、「義理」、「事勢」、「事理」之互動與逆轉

從先秦諸子思想中「哲理思維」（義理）與「歷史思維」（事理）的互動發展來看：孔子以前的早期原始道家本著天道自然的理念，對人在世間的作為極端懷疑，因而引發了孔子以人道為本（仁），「下學（事）、上達（理、道、天）」的主張，這是諸子思想的「歷史思維」初基；中期孟子的雄辯，公孫龍、惠施及墨子後學（新墨、墨辯），關於「真理·知識」的名學論析，引發了莊子以「無窮·無待」的超越的「本體論」（Ontology）立場，對世間的「真理·知識」作出更極端的懷疑；這是諸子「哲理思維」之極至。這時期的思想和西方傳統哲學思維的模式最為相似。不過這種極端純理的思維很快便被以《荀子》、《管子》、《呂氏春秋》、《韓非子》、鄒衍、黃老道家及上述「以天理自然之道」貫通人間具體運作（人事）的「易學」等，富有濃厚「歷史思維」色彩、務實、功利的戰國末期思想所取代⁴⁷。

⁴⁶ 班固撰，顏師古注，王先謙補注：《漢書補注》，卷30〈藝文志〉，頁892。

⁴⁷ 初步討論，見陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁84-106、257-264；關於孔子，見頁126-154；原始道家對孔子的影響，見頁166-167；孟子與荀子，見頁167-172。關於《莊子》對「名家」辯者的衝擊，見蕭登福：《公孫龍子與名家》（臺北：文津出版社，1984年），頁229等。

(一)由「事理」到「事勢」：荀子、韓非、李斯

戰國末期務實、功利思想的盛行，除了「哲理」上的原因以外，也受到當時政局（「事勢」）很大的影響。諸子思想，無論是老、莊退隱、保身的學說，或孔、孟濟世、經世的學說，都是對現實政治衝擊的反應。諸子學說在戰國時期發展了二、三百年，而政治上的衝突卻越來越厲害，戰爭的創痛也越來越嚴重。一般人民固然希望得到解救，思想家們對這命題的反思也越變越尖銳嚴峻。荀子和韓非的思想代表了這種傾向。

荀子在〈非十二子〉中對它翬、魏牟至惠施、鄧析等十子的批評，都認為他們是「持之有故，其言之成理」，這在古代以至當代西方哲學思想來說，都是合乎高標準的學說了。西方當代「邏輯實證論」(Logico-Positivism)的基本要求正是「持之有故（實證：Probable cause）」和「言之成理（合乎邏輯：Logical coherence and consistency)」。但荀子卻說合乎這種標準的學說是「邪說、姦言」，因為他們的學說「梟亂天下」、「使天下混然不知是非治亂之所存」、「不足以合文通治」（它翬、魏牟）、「不足以合大眾、明大分」（陳仲、史鱸）、「不知壹天下，建國家之權稱」（墨翟、宋鉞）、「不可以經國定分」（慎到、田駢）、「多事而寡功，不可以為治綱紀」（惠施、鄧析）；這些批評都是從現實事功著眼，以後效成敗為標準。

荀子的學生韓非在《韓非子·五蠹》中說：「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸」；此時「有巢氏」因應當時人民要避免禽獸傷害的現實需求，「構木為巢」，「而民悅之，使王天下」；後來人民數目衆多，可以獵食禽獸，卻因生食血肉而多疾病，於是有「燧人氏」「鑽燧取火」，滿足當時人民健康的需求，「而民悅之，使王天下」；再後來，變成人與自然之爭的時期，天下有水患，於是大禹決瀆治水，「而民悅之，使王天下」；等到人能克服自然災害以後，則便成人與人相爭的時代，於是有政治上的暴君桀、紂和湯、武革命。但

今有構木、鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀、禹笑矣，有決瀆於殷、周之世者，必為湯、武笑矣。⁴⁸

這是因為現實改變了，文化進步了。這說法和現代的文明「進化論」、和「後現代主義」的現實處境決定思想意識的想法十分接近。韓非就是用這歷史觀點，論

⁴⁸ 陳奇猷集釋：《韓非子集釋》（臺北：莊嚴出版社，1984年），卷19〈五蠹〉，頁1040。

證當時所需要的是：運用政府權威嚴刑峻法來在政治上解決「人與人鬥爭」的現實問題。

從歷史發展的現實事功來看，韓非所倡議的「法家」學說，在秦滅六國、統一天下，由與韓非同出荀子門下的李斯根據法家的學說，廢封建、置郡縣、「收天下兵」、「一法度衡石丈尺。車同軌。書同文字」（均《史記·秦始皇本紀》中語）⁴⁹，大功告成，得到全面的證驗。

秦〈鄒嶧刻石〉曰：

追念亂世，分土建邦，以開事理，攻戰日作，流血於野……莫能禁止。迺今皇帝，一家天下，兵不復起，災害滅除，黔首康定，利澤長久。⁵⁰

〈泰山刻石〉曰：

作制明法……罔不賓服；……本原事業，祇誦功德；治道運行，諸產得宜，皆有法式，大義休明……男女禮順，慎遵職事。⁵¹

〈琅邪刻石〉曰：

端平法度，萬物之紀，以明人事，合同父子，聖智仁義……事已大畢……勤勞本事……舉錯必當，莫不如畫……功蓋五帝，澤及牛馬，莫不受德。」⁵²

〈之罘刻石〉曰：

建定法度，顯著綱紀……明以義理……作立大義……事無嫌疑……遠邇同度，臨古絕尤。⁵³

〈碣石門刻石〉曰：

天下咸撫……事各有序。⁵⁴

據《史記會注考證》，鄒嶧山、泰山刻石都是李斯撰勒：〈泰山刻石〉宋拓本尚存「臣斯」等字。這些文字，應該代表李斯的想法。刻辭中有不少帶有濃厚

⁴⁹ 錢穆：《秦漢史》，頁4-12。Derk Bodde, *China's First Unifier: A Study of The Ch'in Dynasty as Seen in the life of Li Ssu (280?-208 B.C.)* (Leiden: E. J. Brill, 1938)的研究，更認為秦帝國之成功，主要是李斯的貢獻，秦帝國的敗亡主要應由秦嬴帝室（始皇、二世、子嬰）負責，因此真正的中國第一位統一者是李斯。

⁵⁰ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷6〈秦始皇本紀〉，頁32。

⁵¹ 同前註，頁33-34。

⁵² 同前註，頁36-38。

⁵³ 同前註，頁42-43。

⁵⁴ 同前註，頁46。

儒家色彩的文字，如：「專隆教誨，訓經宣達，……男女禮順……化及無窮」（〈泰山刻石〉），「合同父子，聖智仁義……皆務貞良……專務肅莊，端直敦忠」（〈琅邪刻石〉）等。足見始皇三十四年（213 B.C.）禁書詔以前，秦廷和李斯是尊重儒學的。這些刻辭雖然是政治宣傳，但也在一定程度上呈現了當時人（秦始皇三十四年禁書詔以前）的共識，本文下節引賈誼〈過秦論〉「秦并海內……天下之士，斐然風向」文字便是明證。刻辭中特別強調「法」字，但也很注重「事」字：如〈泰山刻石〉中的「事業」，〈琅琊刻石〉中的「人事」、「事」、「本事」，和〈之罘刻石〉中的「事無嫌疑」、〈碣石門刻石〉中的「事各有序」，都表現了強烈的事功觀念。這些現實事功觀念和荀子以及西漢元帝以前的儒學觀念也比較接近⁵⁵。

前論戰國諸子思想大致以「義理」為主，但包涵了「事理」為底蘊，和傳統西方哲學強調「純理」不同⁵⁶。〈泰山刻石〉倡言「大義休明」，〈之罘刻石〉

⁵⁵ 見陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁182-188、265-273。Michael Loewe 魯惟一，*Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to AD 9* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1974), pp. 11-13, 72, 92, 111, 1407152；及崔瑞德、魯惟一編，楊品泉等譯，張書生、楊品泉校：《劍橋中國秦漢史——公元前221-公元220年》，魯惟一執筆之第二、七章中稱此現實事功態度為「現代主義者」(Modernist)，這名詞有很多不妥之處：(1)「現代」英譯為“Modernist”容易與「今文」(“Modern Text”)相附會；(2)「今文」經學已成為約定俗成之術語，而「現代主義者」一詞可能與二十世紀之「現代主義」附會，產生時空觀念之混亂(anachronism)；(3)「現代主義者」會使人以為漢代真有此一學派，而實際上，魯惟一所謂“Modernist”者，不過是在西漢元帝以前漢儒帶有較強之務實事功態度，與元帝以後（最早可在《鹽鐵論》中發現）漢儒「為改革而改革」（魯惟一稱為「改革主義」）的理想開始脫離現實有別而已。在拙作：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁183中，我稱元帝前的漢儒為具有「重實用」傾向(pragmatic orientation)（英文本見*Cambridge History of China, Vol. I, pp. 767-769*），或「實用主義態度」；元帝至王莽漢儒為傾向「理想主義」（同上，pp. 769, 771, 772-773）。

⁵⁶ 「純理」要求「貫徹始終」，不能含混、折衷、兩可。邏輯理則的「排中」律是著例；宋明理學受人責備為「道理殺人」有近乎此，但「道理殺人」之主要矛盾在「道理」與「事實（殺人或害人）」，與「排中」律牽涉「理」與「理（此理與他理）」的矛盾有異。此異處，在中、西古代思想中，以《莊子·天下篇》所述辯者之論「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」和西哲Zeno of Elea (490?-430? B.C.) 關於「賽跑」的析論相比較最為精要；辯者之論兼具「理」與「事」，二者有相容和兩立的可能性；Zeno把「理」與「理」的矛盾絕對化，以致「理」與「事」間的不相容和不兩立也絕對化。David L. Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China* (Albany: State University of New York Press, 1995)和*Thinking from the Han* (Albany: State University of New York Press, 1998)二書對此有敘論。

說「明以義理……作立大義」，並不排除「義理」，甚至文中常把「義理」和「事功」連敘，這也是戰國晚期諸子學說的延續。值得注意的是上引〈鄒嶧刻石〉的二段文字：上段把「事理」和「亂世、攻戰、流血」合述，與下段稱道「今皇帝一家天下……利澤長久」成爲強烈對比。這和《史記·李斯列傳》所載丞相李斯焚書奏議的立場相當一致，是對「事理」很嚴苛的斥責。

理與事兼顧的「事理思想」特色是古代中華思想文化發展「延續」一體的要素。但此要素在上述荀子、韓非、李斯的言論中受到排斥；「理」與「事」成爲對比而分裂。《莊子·天下篇》「後世之學者，不幸不見……古人之大體，道術將爲天下裂」，指的應是此一思想趨勢。這是李斯焚書禁學的思想根源，也是秦朝只歷二世十五年便滅亡的思想文化因素。

(二)由「事勢」到「事理」：秦亡漢興

當秦廷刻石紀功，自以爲「功蓋五帝」、「舉措必當，莫不如畫」、「化及無窮」的時候，絕對不會料到不過短短十三年，秦政權便烟消火滅了。這變化對注重「事勢」的中國古代思想家，是極大的衝擊。因爲在其他信仰和思維傳統中的人，可能會替這事變找出其他（如天意等）原因和藉口。但對注重「事勢」的人來說，秦朝的滅亡，必定和秦朝的所作所爲（行事）有密切關係。這種反思和理解構成長遠的「歷史教訓」（鑑戒）。

西漢初年的行事，有許多是對亡秦行事措施直接的反彈。漢高祖入關的約法三章，針對的是秦朝繁重的政令。漢初崇尚黃、老清靜無爲，針對的是秦朝法家的亟求有爲。漢初上下好藏書和讀書，針對的是秦朝焚書禁學。「挾書律」雖然要等到惠帝四年（191 B.C.）才明令廢除，但秦亡後此令已如同具文。漢初地方王國和民間藏書讀書的風氣早於中央朝廷；漢高祖戎馬未休，及「舉兵圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮樂，弦歌之音不絕」（《史記·儒林列傳》），和酈食其、陸賈、婁敬等以布衣學術說服漢高祖，都是文化影響政治的著名事證。

英國漢學家Homer H. Dubs認爲漢高祖表面上雖不好儒生（這可能因爲韓非、李斯都是名儒荀子的門生），但他的行事作爲卻和儒家的理想十分契合⁵⁷。這也顯示西漢初年很多人——上自皇帝（高祖）下至庶人（如婁敬）——對秦亡

⁵⁷ Homer H. Dubs, *History of The Former Han Dynasty*, Vol. 1, pp. 15, 17-22 對此有詳細分析。

漢興的現實事勢有一些基本共識。這些從「歷史（事）教訓（理）」中獲得的共識，成爲漢初「事理」歷史思維復興並高度發展的基石。這一轉變，漢初儒生賈誼的言論表現得很清楚。

（三）由「義理」到「事理」：賈誼¹

錢穆師考論漢武帝崇儒史實，認爲在對話本源上說，先有武帝尊古的策問，才有董仲舒崇尚六經的對策；先有武帝把公孫弘的對策「擢爲第一」，才有公孫弘立博士弟子的建制；武帝尊崇古學的態度，則源出他爲太子時的儒學師傅王臧⁵⁸。而爲漢室皇子置儒學師傅的制度，則源自漢文帝時賈誼的建議。因此，漢代尚古崇儒措施的主要關鍵（至少在思想學說上的主因），出自儒士本身的主動力⁵⁹。值得注意的是，漢初朝廷崇尚黃、老道家，在漢文帝時達到最高潮；當時文帝、竇后及滿朝公卿，都崇尚黃、老道家，賈誼因此無法在朝廷立足。賈誼在現實政治上雖然失敗，但他的議論卻對漢代思想學術以儒學、經學爲主的演變，起了很大的作用⁶⁰。《史記·屈原賈生列傳》載：

賈生名誼，……年十八，以能誦《詩》屬書（《漢書·賈誼傳》作「能誦《詩》、《書》屬文」）聞於郡中。……河南守聞其秀才，召置門下，甚幸愛。孝文皇帝初立，聞河南守吳公治平爲天下第一，故與李斯同邑而常學事焉，乃徵爲廷尉。廷尉乃言賈生年少，頗通諸子百家之書。文帝召以爲博士。是時賈生年二十餘，最爲少。每詔令議下，諸老先生不能言，賈生盡爲之對，人人各如其意所欲出。諸生於是乃以爲能，不及也。孝文帝說之，超遷。⁶¹

上文中，值得注意的是：第一，賈誼既誦「《詩》、《書》」（古學），又通「諸子百家」（新學）；第二，最先欣賞賈誼，「召置門下，甚幸愛」，並推薦給文帝的是「常學事李斯」的「吳公」⁶²；第三，當時黃、老道家之言瀰漫著漢文帝朝廷，引文所稱「諸老先生」、「諸生」等應該有很多是治黃、老道家之

⁵⁸ 錢穆：《秦漢史》，頁76-79。

⁵⁹ Homer H. Dubs, *History of The Former Han Dynasty*, Vol. 1, pp. 216-217; Vol. 2, pp. 20-25.

⁶⁰ 班固撰，顏師古注，王先謙補注：《漢書補注》，第48卷〈賈誼傳〉，頁1064、1081。

⁶¹ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷84〈屈原賈生列傳〉，頁20-21。

⁶² 吳公是西漢初明習「文法吏事」的典型務實法家。關於西漢元帝以前儒、法合流的分析，見陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁182-189、264-272。

言者，但他們也同樣地讚賞賈誼的學術造詣。這是「諸子」新學和《五經》古學「延續」一體的有力證據。更值得注意的是：漢文帝朝中的「諸老先生」、「諸生」們讚賞賈誼的原因是「每詔令議下，諸老先生不能言」。足見當時「諸子」新學雖然在朝廷仍然具有政治地位，在學術思想上已是「山窮水盡」了；但兼通「《詩》、《書》」和「諸子百家」的賈誼卻能「盡爲之對」（這是漢代「諸子·經學」延續發展演變出的「柳暗花明又一村」）；並且賈誼所「對」還能「人人各如其意」，足見《莊子·天下篇》和《漢書·藝文志》以《五經》統攝「諸子」的看法，在事勢與事理上都有具體根據⁶³。這些「諸老先生」、「諸生」們在思想學理上對賈誼的讚賞在先，漢文帝在政治上對賈誼的欣賞和超升在後。這也顯示出，賈誼對漢文帝的影響原因源自其學術思想。當然這些「諸老先生」、「諸生」們對賈誼的讚賞，也可能是因爲他是當朝新貴廷尉吳公「甚幸愛」而向漢文帝推薦的人，甚至文帝可能也表露出他對賈誼的欣賞，因此「諸生」們樂得「順水推舟」。但即使這「推舟」的背景是政治力量（順水），但這「推舟」的型式和本質卻是出諸學術思想。世界上沒有完全脫離現實影響的學術思想，我們研究學術思想史要求的是不要完全著眼於現實而忽略了或否認了學術思想本身的意義和能動作用而已⁶⁴。雖然賈誼在現實政治上失敗而無法在朝廷立足，但他的議論卻對漢代思想學術的演變，起了很大的影響。

四 〈過秦論〉的「事·理」述論：賈誼2

早期漢儒對秦亡漢興的反思和理解最詳細、最有說服力，和影響最爲深遠的是賈誼的〈過秦論〉。《史記》作者把〈過秦論〉全篇收入〈秦始皇本紀〉，作爲「太史公曰」對始皇的「論贊」，是正史「論贊」最長的一篇，足見漢初史學家對此文的重視程度。〈過秦論〉中先後提出：「其勢」、「形……勢……」、「前事之不忘，後事之師」、「攻守之勢」、「計上世之事，並殷、周之跡」，等事勢分析的關鍵語辭；在提出「前事之不忘，後事之師」之後，繼云：

是以君子爲國，觀之上古，驗之當世，參以人事；察盛衰之理，審權勢之宜；去就有序，變化有時；故曠日長久而社稷安矣。⁶⁵

更說出了中華傳統歷史思維與治國之道的大體要點。這要點可以說是綜合了前引

⁶³ 同前註，頁107-108、112-118、173-179、182-186、264-268。

⁶⁴ 這是近年流行的「後現代主義」的主要缺失。同前註，頁15-18。

⁶⁵ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷6〈秦始皇本紀〉，頁91。

班氏《漢書·藝文志》：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗、存亡、禍福、古今之道。」和章學誠論「易道」「與史同科」的想法。值得注意的是賈誼並不全面貶斥秦政。他說：

秦并海內……天下之士，斐然鄉風，若是者何也？曰：近古之無王者久矣。周室卑微……諸侯力政，疆侵弱，眾暴寡，兵革不休，士民罷敝。今秦南面而王天下，是上有天子也。既元元之民，冀得安其性命，莫不虛心而仰上。⁶⁶

這和上述秦刻石紀功的說法相當一致。賈誼站在客觀史學的立場，對秦政統一中國的功業有很公允的認定。

賈誼和西漢元帝以後漢儒（以班固為代表）的「泛天意、泛道德史觀」不同。賈誼很注重客觀形勢，而不純以道德論成敗；他說：秦「自繆公以來，至於秦（始皇）王二十餘君，常為諸侯雄，豈世世賢哉？其勢居然也」。這「勢」包括地勢：秦據關中之固：「天下嘗同心并力而攻秦矣，……然困於阻險而不能進」。不過地勢不是絕對可靠的；秦二世以後，關中雖然經過「繕津關，據險塞，修甲兵而守之」，然「陳涉以戍卒散亂之眾數百，奮臂大呼……」，秦人便「阻險不守」、終於亡國。其原因包括「攻守之勢」不同，「取與守之術」也不同。而決定「攻、守之勢」、「取、守之術」的則是人的因素：這是儒家的基本立場。但賈誼雖然認為秦統治者的失敗，是由於「仁義不施」，但全文只此泛泛一句；體的論述則是「秦王足己不問，遂過而不變；二世……因而不改，暴虐以重禍」等實際政治措施。

賈誼最突出和最為西漢元帝以後儒士所非議的，是他認為秦政雖已失敗，天下已亂，但：「藉使子嬰有庸主之才，僅得中佐，山東雖亂，秦之地可全而有，宗廟之祀未當絕也。」賈誼的論點是在過去長時間中有很多次「天下嘗同心并力而攻秦」；都以關中險阻，無功而退——這是「歷史」事實。比較起來，秦二世和子嬰面對的敵人陳涉只不過是：「亡隸之人，而遷徙之徒，才能不及中人……率罷散之卒，將數百之眾而轉攻秦。」而且是「起於匹夫，以利合非有素王之行也，其交未親，其下未附」的烏合之眾。如果二世和子嬰能如過去一樣退守關中，這些烏合之眾，「見秦阻之難犯也，必退師」。如是則秦不但可保有關中故地，日後更可乘機出擊，再次「得意於關外」。

⁶⁶ 同前註，頁99-100。

賈誼認為這都是秦國過去興起時屢次轉敗為勝的「歷史」經歷。秦二世和子嬰未能跟祖先的成功經驗，因為：(1)秦始皇輕視教育，焚書禁學，所以沒有好好教育自己的兒子、孫子；(2)秦政暴虐寡恩，使他們沒有良佐。關於(2)，漢高祖剛為漢王時，即「舉民為三老」。並在洛陽接受新城三老董公的建議，為楚義帝發喪；五年（202 B.C.），又接受戍卒婁敬「都洛陽不便」的建議改都長安；十年（197 B.C.）及十二年（195 B.C.）更正式發布二次重要的招賢詔；這是對秦二世和子嬰孤立無佐的認知與反應；這種反應可能代表了漢初很多人的共識，也是漢儒治國理想擡頭的初基。

關於(1)，這是賈誼很特別的看法，也是站在務實功利立場對秦法錯失最尖銳的分析：秦朝法家過於重視法制而忽略或輕視了教育，結果是忽視了作為帝位繼承者的皇子皇孫的教育，使他們連自己秦國祖先成功的歷史經驗也不知道，以致國家滅亡。這是對秦政最有力的批評。這務實功利的議論是後來漢儒在泛道德立場上強調「焚書、禁學」是秦朝滅亡原因的根據。和論點(1)密切相關的，是賈誼建議漢朝為劉氏皇子皇孫建立師傅制度。這建議是漢武帝尊尚儒學最明確的根源。

〈過秦論〉提出「周……得其道，而千餘歲不絕；秦本末並失，故不長久」。周代享祚八百年，秦朝二世十餘年而滅亡，這是無法否認的歷史事實，但從這事實，卻可以有多方多樣的推理。這些「事·理」之學在漢代的開展，賈誼是很重要的前驅。賈誼在批評秦政過失時，附加一句，認為這是由於「秦俗多忌諱」，如果「俗」字不是誤植，賈誼可能有「思想·文化」（俗）與「政治文化」延續一體的意識。

賈誼對「子嬰」的議論，在西漢末東漢初引起班固極度的不滿。後漢明帝永平十七年詔問班固：「太史遷贊語中寧有非耶？」班固特別提出司馬遷引用賈誼〈過秦論〉一事，嚴厲批評說：「賈誼、司馬遷曰：向使嬰有庸主之才，僅得中佐，山東雖亂，秦之地可全而有。」認為：「秦之積衰，天下土崩瓦解，雖有周旦之才，無所復陳其巧，而以責一日之孤，誤哉。」並批評：「（賈誼、司馬遷）復責小子，云秦地可全，所謂不通時變者也。」（《史記會注考證·秦始皇本紀》末附《正義》引班固《典引》⁶⁷）

在史學立場，秦亡是不是絕對不可救的形勢，各人可有不同看法，因為這是

⁶⁷ 同前註，頁110-114。

「離事而言理」的假設 (Counter-factual reasoning)。但賈誼對子嬰是持同情態度的，認為子嬰敗亡是身不由己，責任是在秦政（禁學）和秦俗（多忌諱），因此不是「責少子」。班固的態度代表的正是西漢元帝時儒學全面勝利以後，儒士們過度「理想化」、過度「泛道德化」的學風⁶⁸。日本學者中井積德在《史記考證》中認為：「賈生之論，多失事實，瑕疵極多，子長之善之何也。」這是後人不理解西漢元帝以前人士的「事理」共識之一例。

五、結語

以上各節，著眼於學術思想本身，從文化整體（包括政治文化和政治事件）來討論西漢初年「子學沒落、儒學獨尊」的發展。其中牽涉的史事考證和論析，很多是老生常談。不過也有一些新意，在此略為重申：

(一)關於古代思想文化的發展，傳統上多分為三個時期：(1)古代經典（政典）；(2)戰國諸子（私說）；(3)漢代官學（經學）。拙文則注重文化發展的「延續一體」。這並不是否認這三個時期思想文化的歧異特色和發展的轉折；而是說在不同時期思想的歧異和發展的轉折之下，有若干共同或延續的底蘊。這種底蘊在長時距宏觀中更值得注意。《荀子·天論》說：「百王之無變，足以為道貫；一廢一起，應之以貫；理貫不亂；不知貫，不知應變。」有變、有常（貫），所指略同。貫通中華古代思想文化的，是一種奇特的「事（史）·理（哲）」思維方式。

(二)所謂「學術思想本身」只是一著眼點；並不是說「學術思想本身」可以脫離現實文化（尤其是政治力量），而獨立發展。中國傳統思想文化與王朝帝政有極密切的關係，這反映出過去君主政權在中國歷史上的重要作用；因此思想文化與王朝帝政的互動也極為錯綜複雜，本文所論僅屬冰山一角。本文特別關注的是古代中國思想學術文化中人，對當時政治現實（包括已成歷史的過去政治現實）的反應、理解、論評。這些反應、理解、論評當然都是在政治力量影響之下發出的，但在本質上卻有異於政治力量。這也應該是老生常談了。

⁶⁸ 陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁15-18。

漢初「子學沒落、儒學獨尊」 的思想史底蘊

陳啓雲

西漢時，諸子思想消沈，儒家經學獨尊，是中國思想文化史上極重要的變化。現代論析的趨向，是跳出了狹義的政府政策措施的考論，而從學術、思想、文化發展的趨勢與政治運作的交互作用上著眼。從短程狹義的考證來看，秦始皇「焚書坑儒」並未使「子學」中絕，漢武帝「獨尚儒術」也未立即使儒學獨尊。就「政治權勢」與「學術思想」（傳統或稱「政統」與「道統」）的關係而論，文中考證揭示出現代人用現代人對現代政治的理解去看待古代的政治情況而產生的誤差。二千多年前的秦朝和漢朝雖然建立了大一統帝國和中央集權的專制政制，但在當時的文化水平上（尤其是政府組織及運作的能力及所面對交通、通訊上的困難），其實際權力施展的規模和範圍相當有限，對學術思想的影響更是有限。諸子思想的沒落，在「事勢」和「事理」上應該另有原因。

從長時距來觀察，這種改變代表了古代思想家對論理色彩鮮明的「諸子學說」的反動，認為「徒托空言，不如見諸行事。」因而轉向於積聚經驗，「實事求是」的「史學思維」。本文兼采「事勢」、「事理」和「哲理」的角度，認為從「諸子義理思想」發展為「漢儒事理思想」是連貫性的發展，不是「中絕」或「衰落」，而是學術思想本身在「認識論」基礎上發展的定向，有其文化精神和學術理念上長遠的意義。

From Pre-Qin Philosophizing to Han Classical Learning: The Historicist Continuum

CH'EN Ch'i-yün

The cause for the decline of ancient Chinese philosophies and the triumph of Confucian classical learning in the Former Han Dynasty (202 B.C.-A.D. 2) has been laid by traditional historians mainly to the “burning of books and proscription of scholarship” by the First Emperor of Qin in 213 B.C. or the establishment of the Confucian orthodoxy by Emperor Wu (r. 140-87 B.C.). Recently, scholarly efforts have been made to offer a more adequate analysis of this very critical development of Chinese cultural history in some arena beyond this narrow political frame. With an intellectual purview broadened by historicist insights or even post-modernist theorizing, and taking into consideration the complex politico-social and the intellectual-cultural changes of that time, it is possible to substantiate the postulation of a developmental continuum between the “pre-Qin schools of thought” and the “Han orthodoxy of classical learning,” both subsumed by a mode of “historical or historicist thinking,” reflective of the intellectual and political reality experienced during the turbulent years from the late Warring States (early to mid 3rd century B.C.) through the Qin (220-206 B.C.) to the early Han (2nd and 1st centuries B.C.).

Keywords: Pre-Qin philosophy Han Confucianism Confucian classical learning Historicist thinking *jingxue* Qin-Han transition period