

试论两汉隐逸文化中的道统问题

张 骏 鞏

(山东大学 古籍所, 山东 济南 250100)

摘要:汉代的政治文化有其独特之处。就传统文化中的道统问题而言,一方面,汉代士人继承了先秦时代那种以“道”自恃、自任的独立精神,面对已然变化的时势,仍汲汲追求“道”尊于“势”、道统高于政统的政治和人格理想,但是遭到了与秦朝“焚书坑儒”同样酷烈的打压和制裁,由此破灭了汉代士人的道统观念。另一方面,大一统政治对隐逸文化系统中道统表现的宽容和奖劝,使之继续存在下来,间接地影响、作用于与之关系紧密的社会政治系统及其中的士人,从而使道统在大一统时代并没真正湮灭过,相反,它转化成了士人精神文化性格中的重要因素,以此而对中国社会政治文化传统产生了巨大、深远的影响。

关键词:两汉;隐逸文化;士;道统;政统

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:1000-5315(2000)06-0051-06

先秦时代,士依靠其所谓主观凭藉即“道”,而与所谓“势”即君权政治相抗衡,并由此获得了为帝王师或诸侯友的尊严和地位。这便是通常所说的道统与政统的对峙。但是,随着秦汉统一帝国的建立,政统已不能容忍、也不再容许道统的如此嚣张,秦朝统一前夜的“逐客”已见其兆[1](109-110页)。至于秦统一后的“焚书坑儒”,更可说是政统对道统的一次强权否定和制裁。对此,《汉书·异姓诸侯王表》一针见血地指出:“秦既称帝,患周之败,以为起于处士横议,四夷相侵,以弱见夺。”很显然,士以“道”自恃而表现出的“处士横议”,随着时势的发展,已成了君权政治的极大隐患,因此,“箝语烧书”[2](《异姓诸侯王表》)也就势在必行了。

但实际上,在两汉大一统政治建立后的漫长时期,士人那种以其所恃之“道”与“势”相抗衡,甚至要求“道”凌驾于“势”之上的观念,从来就没有真正泯灭过。特别是在世道浑浊、政治黑暗的时候,士人遂敢于因其“道”,而将矛头直指君权政治的代表——皇帝,由此显示出道统与政统对峙、交锋的意义来。比如,汉宣帝时的盖宽饶就

激烈地指陈道:“方今圣道寝废,儒术不行,以刑余为周召,以法律为诗书。”“五帝官天下,三王家天下。家以传子,官以传贤,若四时之运,功成者去,不得其人则不居其位。”[2](《盖宽饶传》)而陈蕃则更是将当时的党锢事件同秦朝臭名昭著的“焚书坑儒”联系起来:“伏见司徒校尉李膺、太仆杜密、太尉掾范滂等正身无玷,死心社稷,以忠忤旨,横加考案,或禁锢闭隔,或死徙,非所杜塞天下之口,聋盲一切之人?与秦焚书坑儒,何以为异?昔武王克殷,表间封墓;今陛下临政,先诛忠贤。遇贤何薄,待恶何忧?”[3](《陈蕃传》)并因此而公然拒绝了皇帝命其在李膺等的案卷上署名的要求:“及遭党事,当考实膺等。案经三府,太尉陈蕃却之曰:‘今所考案,皆海内人誉,忧国忠公之臣,此等犹将十世宥也。岂有罪名不章,而致收掠者乎?’不肯平署。帝愈怒,遂下膺等于黄门北寺狱。”[3](《李膺传》)这种言行的背后,显然有道统精神的依恃和支撑。

桓、灵之时大规模的党锢之祸最能说明当时的士阶层是如何坚持其道统对峙政统的企图的。在他们心目

中,虽然政统的权威并非可以轻易否定,但对自身所拥有的“道”的坚信和坚守,使其在二者发生冲突时,能毅然、决然地选择后者,为之牺牲性命也在所不惜。对此,有学者指出,这是他们(士阶层)顽强地显示存在的唯一方式,也是他们保持自身不至于湮灭的唯一策略[4](422页)。其时的史家显然也看到了这点:“逮桓、灵之间,主荒政谬,国命委于阉寺,士子羞与为伍,故匹夫抗愤,处士横议,遂乃激荡名声,互相题拂,品核公卿,裁量执政,婞直之风,于斯行矣。”[3](《党锢列传序》)范曄在这里继前人再次用了“处士横议”一语,当非信手拈来,而有其深意存焉。“处士横议”一语,首见于《孟子·滕文公下》:“圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱墨翟之言盈天下。”之后,再见于班固《汉书》,前文已引。余英时经过严密的考证和辨析,指出此“议”即批评之意[1](103页)。士阶层正是通过“议”,而实现“道”尊于“势”、道统高于政统的目的。范曄此处显然是要表明此种意思。同时,儒家所强调的“忠”本身就含有持“道”之义,即“以义匡君,义不可徙”;不然,“以顺为正者,妾妇之道也”[5](《滕文公下》)。而荀子也强调“德”(道)乃“忠”之核心:“以德复君而化之,大忠也。”[6](《臣道》)正是在此种意义上,陈蕃称誉李膺等为“忠贤”,肯定其所为乃“以忠忤旨”、“忧国忠公”。

通过对文献的调查,我们发现,当士人不能因其“道”而为师为友时,对自身坚守的道德、理想、信念的高扬,并以此来评鹭时政,就成为道统表现的唯一意义了。所谓“天下楷模李元礼,不畏强御陈仲举,天下俊秀王叔茂”,以及“自公卿以下,莫不畏其贬议,屣履到门”[3](《党锢列传序》),从这些当时流行的谚语来看,他们以“道”抗“势”的目的在一定程度上达到了。而且,这一行为在当时并不孤立,相反地,获得了广泛的支持和同情,“士大夫皆高尚其道,而污秽朝廷”[3](《李膺传》)。党人所到之处也总会引起极大反响。“(范)滂后事释南归,始发,京师、汝南、南阳士大夫迎之者数千辆车”[3](《范滂传》);“(宴)武等遇害,(巴)肃亦坐党禁锢。中常侍曹节后闻其谋,收之。肃自载诣县。县令见肃入阁,解印绶与俱去”[3](《巴肃传》);“(李膺)乃诏诣狱考死,妻子徙边,门生故吏及其父兄,并被禁锢。时侍御史蜀郡景毅子顾,为膺门徒,而未有录牒,故不及遣。毅乃慨然曰:‘本谓膺贤,遣子师之。岂可以漏夺名籍,苟安而已?’遂自表免归,时人义之”[3](《李膺传》)。

然而,此时士人以“道”相抗的结局却很悲惨。我们看到,常“以太古久远之事,匡拂天子”的盖宽饶,最后只能“引佩刀自刭北阙下”[2](《盖宽饶传》);而党锢之祸更是触目惊心的惨烈。之所以如此,显然是如前文已然言及的,乃因为时势的不同:随着天下“定于一”[5](《梁惠

王上》)的政治目的达到,政统已不再需要道统,从而也就不能容许道统的“横议”。其实,即便在先秦,政统对道统的尊崇及容忍,就更多只是流于形式,只是以此招揽士人并获得政治上的声誉而已,所谓“尊贤使能,俊杰在位,则天下之士,皆悦而愿立于其朝矣”[5](《公孙丑上》)。而燕昭王之礼于郭隗是其典型,魏文侯之于段干木、齐宣王之于稷下先生等亦皆如此。政统真正所用的乃是屈其势而事之者。所以,费惠公要说:“吾于子思,则师之矣;吾于颜般,则友之矣;王顺、长息,则事我者也。”[5](《万章下》)大一统后,政统于此则更是判然矣。故,识时务者如东方朔才会会长叹“此一时也,彼一时也”[7](《东方朔传》);而贾山更看清楚了,在君主集权专制下,士已不可能再放言以“议”的新形势,“雷霆之所击,无不摧折者;万钧之所压,无不糜烂者。今人主之威,非特雷霆也;势重,非特万钧也。开道而求谏,和颜色而受之,用其言而显其身,士犹恐惧而不敢自尽”[7](《贾山传》)。也正因为此,班固才会将孔子的地位降低至如皋、夔、衡、旦之类的帝王辅弼[8](《典引》)。至清代,雍正更是明确指出:“使孔孟当日得位行道,惟自尽其臣子之常经,岂有韦布儒生要自做皇帝之理?”[1](111页)而在先秦,孔子乃属“贤于尧舜远矣”[5](《公孙丑上》),“当圣王”、“为天子”[9](《公孟》)者。这种变化实属必然。实际上,在漫长的大一统时期,政统给道统所正式规定的位置,也就只是如此而已。但当我们把目光转向与社会政治系统并列的隐逸文化系统时,——需要说明的是,这种并列,并非意味着二者的毫不相干;相反,它们相互交叉、包融,关系极为紧密。但同时,又具备了各自独立存在的鲜明个性和特征。——则可发现,道统在此处,令人惊异地保持了先秦时代那种与政统对峙、并获得肯认的尊严和地位。也就是说,先秦意义上的道统,到了大一统时期,只在隐逸文化系统中才可说是真正地存续下来了。

皇甫谧在撰写《高士传》时,就已明确指出,“身不屈于王公”[10](《高士传序》)是他关注传者的重要原因之一。“不屈”即意味着一种平等、甚或凌驾其上的尊严和地位;而这恰恰就是士阶层所耿耿不忘、汲汲以求的。如陈蕃就正是在此种文化心理背景下称赞郭太,云:“隐不违亲,贞不绝俗,天子不得臣,诸侯不得友。”[3](《郭太传》)(应需注意的是,广义的士阶层当然也包括了隐逸文化系统中人在内,但本文论述时,一般情形下,仅限社会政治系统中人,即为仕之士。)其实,皇甫谧本人也正是这样一个“身不屈于王公”者。史载其“前后征辟敦劝九十余次,皆辞以病,竟不仕”;并著论称“上有劳谦之爱,下有不召之臣;朝有聘贤之礼,野有遁窜之人”[11](《皇甫谧传》)。后来范曄在为隐逸列传时,也分明注意到了逸民们“不事王侯,高尚其事”,“志意修则骄富贵,道义重则轻王

公”[3]（《逸民列传序》）的特点。

成公，成帝时人。自隐姓名，常诵经，不交世时，时人号曰成公。成帝出游，问之，成公不屈节。上曰：“朕能富贵人，能杀人，子何逆朕？”成公曰：“陛下能贵人，臣能不受陛下之官；陛下能富人，臣能不受陛下之禄；陛下能杀人，臣能不犯陛下之法。”上下不能折。[10]（卷中）

安丘望之者，京兆长陵人也。少治《老子经》，恬静不求仕宦，号曰安丘丈人。成帝闻，欲见之，望之辞不肯见。上以其道德深重，常宗师焉。[10]（卷中）

韩顺，字子良，天水成纪人也。以经行清白辟州宰，不诣。……（隗）嚣以道术深远，使人赍壁帛，卑辞厚礼聘顺，欲以为师。顺因使谢嚣曰：“礼有来学，义无往教。即欲相师，但入深山来。”嚣闻矍然，不致相屈。[10]（卷中）

王霸，字儒仲，太原广武人也。少立清节，及王莽篡位，弃冠带，绝交宦。建武中，征到尚书，拜称名不称臣。有司问其故，霸曰：“天子有所不臣，诸侯有所不友。”[10]（卷下）

丘訢，字季春，扶风人也。少有大材，自谓无伍，傲世不与俗人为群。郡守始召见。曰：“明府欲臣訢邪？友訢邪？师訢邪？明府所以尊宠人者，极于功曹；所以荣禄人者，已于孝廉。一极一已，皆訢所不用也。”郡守异之，遂不敢屈。[10]（卷下）

如此等等。

隐逸当然亦属“士”这类所谓知识阶层，故两汉时期的隐逸同先秦时代的“士”一样，其之所以特出于世者，亦不在其社会身份或地位，而在其以“道”自任的精神品质和人格魅力；并且，他们也正是因此而能够抗礼王侯，获得至少与王公大人平等的尊严和地位。如前引的安丘望之正“以其道德深重”而为成帝所宗师；韩顺也由于其“道术深远”，方使得隗嚣卑辞厚礼，欲以为师。对此，王符看得很清楚。他比较之后谈道：“五代之臣以道事君，以仁抚世……季世之臣，不思顺天，而时主是谏。”[12]（《贵忠》）关于“以道事君”，早在先秦时代就已为士阶层大力宣扬。如，孟子否认自己之不敬王的理由就在“仁义”之“道”上：“齐人无以仁义与王言者，岂以仁义为不美也？其心曰，是何足与言仁义也云尔。则不敬莫大乎是。我非尧舜之道，不敢以陈于王前。故齐人莫如我敬王也。”“彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义。吾何慊乎哉？”[5]（《公孙丑下》）都是这个意思。汉代的高敏曾议论道：“传曰：王者之臣，其实师也。言其道德可师也。”[4]（431页）这段话正可为王符的观点作注。“以道事君”的臣遂因其“道”而成为“师”，而非“以谄媚主”[3]（《王符

传》）、人格卑下的世俗政治意义上的臣了。所以王符才会又说道：“守志笃固，秉节不亏，宠禄不能固，威势不能移。虽有南面之尊，公侯之位，德义有殆，礼义不班，挠志如芷，免心如芥，固弗为也。是故虽有四海之主弗能与之方名，列国之君不能与之钧重。”[12]（《遇利》）由此，道统凌驾于政统之上。

另一方面，有意思的是，政统对于隐逸文化系统中的这种以“道”自恃、抗礼不臣的行为，并没有如对待活动于社会政治系统中的士人那样，往往予以无情的打压和制裁；相反地，政统更多地是抱着或惋惜、或称赏的态度而容许了隐逸的放肆行径的。

（周党）复被征，不得已，乃著短布单衣，谷皮绀头，待见尚书。及光武引见，伏而不谒，自陈愿守所志，帝乃许焉。博士范升毁党曰：“臣闻尧不须许由巢父而建号天下，周不待伯夷叔齐而王道以成。伏见太原周党、东海王良、山阳王成等蒙受厚恩，使者三聘，乃肯就车。及陛见帝廷，党不以礼屈，伏而不谒，偃蹇骄悍，同时俱逝。党等文不能演义，武不能死君，钓采华名，庶几三公之位。臣愿与坐云台之下，考试困国之道。不如臣言，伏虚妄之罪；而敢私窃虚名，夸上求高，皆大不敬。”书奏，天子以示公卿。诏曰：“自古明王圣主，必有不宾之士。伯夷叔齐不食周粟，太原周党不受朕禄，亦各有志焉。”[3]（《周党传》）

（光武帝）乃备安车玄纁，遣使聘之（严光），三反而后至，舍于北军。给床褥，大官朝夕进膳。司徒侯霸与光素旧，遣使奉书，使人因谓光曰：“公闻先生至，区区欲即诣造，迫于典司，是以不获。愿因日暮，自屈语言。”光不答，乃投札，与之口授曰：“君房足下，位至鼎足，甚善！怀仁辅义天下悦，阿谀顺旨要领绝。”霸得书，封奏之。帝笑曰：“狂奴故态也。”车驾即日幸其馆，光卧不起。帝即其卧所，抚光腹曰：“咄咄，子陵不可相助为理邪？”光又眠不应。良久，乃张目熟视，曰：“昔唐尧著德，巢父洗耳。士故有志，何至相迫乎？”帝曰：“子陵，我竟不能下汝！”于是升舆叹息而去。[3]（《严光传》）

后，度辽将军皇甫规解官归安定，乡人有以货得雁门太守者，亦去职还家，书刺谒规。规卧不起。既入，而问：“卿前在郡，食雁美乎？”有顷，又白王符在门。规素闻符名，乃惊遽而起，衣不及带，屣履出应，援符手而还。与同坐，极欢。时人为之语曰：“徒见二千石，不如一缝掖。”[3]（《王符传》）

于此态度的迥然有别，王瑶看得很清楚。他举例《三国志·魏志·何夔传》注中所引孙盛的评议后指出：“这说明了士大夫的出身只有隐仕两途，如果不能抗志尘表，

那就只有忍辱从仕,没有第三条路可走的。”[13](194页)所以荀子早就说过这样的话:“夫仰禄之士犹可骄也,正身之士不可骄也。”[6](《尧问》)而隐逸文化系统自身对此其实也是洞若观火的:“可食以酒食者,可随而鞭捶;可拟以官禄者,可随而钺铍。”“吾闻受人者常畏人,与人者常骄人。”[10](卷上)等等。事实上也确然如此。士只有游离于社会政治系统之外,方能获得独立的尊严和地位;而政统对此也是无可奈何的:虽然历史上前有太公望之诛狂裔、华士[14](《外储说右》),赵威后之嫉恶于於陵子仲[15](《齐策四》),后有明太祖之斩高启[16](《高启传》),但那终究只是特例;况其一向不为中国传统文化所认同。无论在大一统之前的先秦时代,还是大一统之后的秦汉以至于清,无不如此。故颜福可以断然拒绝齐宣王,谓自己将“晚食以当肉,安步以当车,无罪以当贵,清静贞正以自虞”[10](卷中)。而成公面对汉成帝的威逼利诱,也能昂然声称道,“陛下能贵人,臣能不受陛下之官;陛下能富人,臣能不受陛下之禄;陛下能杀人,臣能不犯陛下之法”。

对政统来说,容许并奖誉隐逸文化系统的以“道”自恃、抗志尘表,显然能够给自己带来政治上的极大好处,所谓“将大有为之君,必有所不召之臣”[5](《公孙丑下》),“举逸民,天下之民归心焉”[17](《尧曰》)是也。大一统前,“举逸民”以致“得士”,以致保社稷,甚或“莅中国而抚四夷”[5](《梁惠王上》),其作用是明显的,遂有“魏文侯师卜子夏、友田子方、轼段干木,故群俊竞至,名过齐桓,秦人不敢窥兵西河”[3](《李固传》)。而大一统后,即便再无服务于统一天下的直接政治目的,但“王道”的政治理想早已深入人心,故就社会政治系统而言,“霸王道杂之”[2](《元帝纪》)的政治模式,决定了对“王道”理想的宣扬和追求,可直接或间接地有益于“霸道”的政治现实;而这方面又恰好是通过“举逸民”来实现的。同时,所谓“帝者与师处,王者与友处,霸者与臣处,亡国与役处”[15](《燕策一》),正是师、友的行为而致帝、王之政治声誉和效果。所以光武才会说:“自古明王圣主,必有不宾之士。伯夷叔齐不食周粟,太原周党不受朕禄,亦各有志焉。”可见,正是周党的“不受朕禄”,成就了光武的“明王圣主”的政治声誉;严光之于光武也是如此,宋代范仲淹在其《严先生祠堂记》一文中就说过,“微先生不能成光武之大”[18](45页)。汉顺帝时,田羽在推荐同乡法真时亦云:“臣愿圣明就加褒职,必能唱清庙之歌,致来仪之风矣。”[3](《法真传》)明显地,“唱清庙之歌,致来仪之风”,才是政统奖劝法真的真正目的。

另一方面,隐逸皆可谓社会精英和楷模。这从其社会地位及影响可以见出。如逢萌,史称:“北海太守素闻其高,遣吏奉谒致礼,萌不答。太守怀愤而使捕之,吏叩

头曰:‘子庆大贤,天下共闻,所在之处,人敬如父,往必不获,只自毁辱。’太守怒,收之系狱,更发它吏。行至劳山,人果相率以兵弩捍御,吏被伤流血,奔而还。”[3](《逢萌传》)几乎同样的事也发生在姜歧身上:“姜歧,字子平,汉阳上邦人也。少失父,独以母兄居。治《易》、《春秋》,恬居守道,名重西州。延熹中,沛国桥玄为汉阳太守,召歧,欲以为功曹。歧称病不就。玄怒,敕督邮尹益收歧,若不起者,趣嫁其母而后杀歧。益争之,玄怒益,挝之。益得杖且谏曰:‘歧少修孝义,栖迟衡庐,乡里归仁,名宣州里,实无罪状,益敢以死守之。’玄怒乃止。……辟州从事,不诣。民从而居者数千家。”[10](卷下)再有:“宋胜之者,南阳安众人也。……孝慕甚笃,聚中化之,少长有礼。”[10](卷中)“孙期,字仲彧,济阴人。少为诸生,治《京氏易》、《古文尚书》。家贫,事母至孝,牧豕大泽中,以奉养焉。远人往从其学者,皆执经垄畔以追之。里落化其仁让。黄巾贼起,过其里陌,相约不犯孙先生舍。”[10](佚文)。很明显,通过表彰和奖掖这样一批人,可致牵一发而动全身、事半功倍之政治实效。如此,则何乐而不为?

至此,我们讨论了在大一统政治建立后的汉代,道统仍存续于隐逸文化系统中的问题;然更重要的乃在于我们还进一步发现,道统正是因此而对中国社会、政治、文化传统产生了巨大而深远的影响和意义。

前面我们已经说过,政治及隐逸两种文化系统虽各有其鲜明的个性和特征,但它们的关系实极为紧密。就其中的主体——士——而言,置身于某一种文化系统,即或仕或隐,并非是二者必居其一的永久性选择;相反,历史上有许许多多的士人,或时隐时仕,或隐亦是仕,或仕亦不忘隐,其间纠葛难以明别。但仕也好,隐也罢,其实并无必然之分隔,正所谓“虽出处殊途,俯仰异体,至于兴治美俗,其揆一也”[19](《魏志·管宁传》)。嵇康也曾言及:“故知尧舜之居世,许由之岩栖,子房之佐汉,接舆之行歌,其揆一也。”[11](《嵇康传》)而之所以“其揆一也”,其核心则在于一“道”字。也正是在这个“道”字上,二者打通了关节。所以,“天下有道则见,无道则隐”[17](《泰伯》);“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道”[5](《尽心上》)。故,“汉室中微,王莽篡位,士之蕴藉义愤甚矣。是时裂冠毁冕,相携持而去之者,盖不可胜数”;“自后帝德稍衰,邪嬖当朝,处子耿介,羞与卿相等列,至乃抗愤而不顾,多失其中行矣”[3](《逸民列传序》)。范曄在这里看到了士人之所以“裂冠毁冕,相携持而去”,“抗愤而不顾”,正在他们认为自身所坚守的“道”已不复存在,遂由仕而隐,由社会政治系统厕身而入隐逸文化系统。这样,隐逸之持“道”、恃“道”,既属其文化品性使然,又如前文所说,这是他们必须坚守的最后一块阵地;不然,士的尊严和地位将沦丧无遗,而士亦不复为士矣。

另外,士人之由隐而仕,也须因“道”而行。“无求声以害仁,有杀身以成仁。”[17](《卫灵公》)即为“道”而牺牲性命亦在情理之中了。如谯玄:“(汉平帝元始)四年,选明达政事、能班化风俗者八人,时并举玄为绣衣使者。持节与太仆任恽等分行天下,观览风俗,所至专行诛赏。事未及终,而王莽居摄。玄于是纵使者车,变易姓名,间窬归家,因以隐遁。后公孙述僭号于蜀,连聘不诣。述乃遣使者备礼征之,若玄不肯起,便赐以毒药。太守乃自赍玺书,至玄庐曰:‘君高节已著,朝廷垂意,诚不宜复辞,自招凶祸。’玄仰天叹曰:‘唐尧大圣,许由耻仕;周武至德,伯夷守饿。彼独何人,我亦何人。保志全高,死亦奚恨?’遂受毒药。”[3](《谯玄传》)另一士人李业亦复如是:“王莽以业为酒士,病不之官。遂隐藏山谷,绝匿名迹,终莽之世。及公孙述僭号,素闻业贤,征之,欲以为博士,业固疾不起数年。述羞不致之,乃使大鸿胪尹融持毒酒,奉诏命以劫业:若起,则受公侯之位;不起,赐之以药。融譬旨曰:‘方今天下分崩,孰知是非?而以区区之身,试于不测之渊乎?朝廷贪慕名德,旷官缺位于今七年,四时珍御不以忘;不起,猜疑寇心,凶祸立加,非计之得者也。’业乃叹曰:‘危国不入,乱国不居。亲于其身为不善者,义所不从。君子见危授命,何乃诱以高位重饵哉?’融见业辞志不屈,复曰:‘宜呼家室计之。’业曰:‘以丈夫断之于心久矣,何妻子之为?’遂饮毒而死。”[3](《李业传》)

荀子曾经指出:“彼正身之士,舍贵而为贱,舍富而为贫,舍佚而为劳,颜色黎黑而不失其所,是以天下之纪不息,文章不废也。”[6](《尧问》)而范曄也议论道:“桓灵之世,若陈蕃之徒,咸能树立风声,抗论昏俗,……汉世乱而不亡百余年,数公之力也。”[3](《陈蕃传》)他们都无一例外地看到了“正身之士”对于“天下之纪不息,文章不废”,“汉世乱而不亡”的不可忽视的影响及作用。当然,在这里,荀子更多是就隐逸而议,范曄乃因士人立论;但中国古代文化传统以及士人先天所禀的文化属性,早已决定了士阶层总能、也总是在社会政治系统与隐逸文化系统之间优游往来,几无挂碍,而始终对“道”的维护发生影响和作用。前文所言“兴治美俗,其揆一也”,正是这个

意思。尤其需要指出的是,在“天下无道”之世,政统往往有意识地从隐逸寻求支持。故,樊准在“儒学陵替”、“博士倚席不讲,儒者竟论浮丽”之时,就明确主张“博求幽隐,发扬岩穴”[3](《樊宏传》),而当时的统治阶级也采纳了他的意见。此前光武之“侧席幽人,求之若不及”[3](《逸民列传序》),岑熙之“招聘隐逸,参与政事”[3](《岑彭传》),以及后来如嵇康之声称“山岩多隐逸,轻举求吾师”等,其实都是这个意思。

再者,隐逸系统之获得社会传统几乎一致的赞誉和奖誉,更多又在于其个人品质的高尚独立;特别是在政治权力的普遍笼罩之下,在士阶层以“道”而群体对抗“势”已然缺乏空间的形势下,对“道”的坚守,就往往只能以个体坚持的方式表现出来。只要看看党锢事件是如何最终了结的就可明白这一点。“中平元年,黄巾贼起。中常侍吕强言于帝曰:‘党锢久积,人情多怨。若久不赦宥,轻与张角合谋,为变滋大,悔之无救。’帝惧其言,乃大赦党人,诛徙之家,皆归故郡。”[3](《党锢列传序》)至此,前后延续20年左右的党锢之祸,才真正宣告结束。而其原因却主要在于形式之不得不尔。所谓“与张角合谋,为变滋大,悔之无救”,是统治阶级必须面对的现实。我们不妨这样设问一下:若非“黄巾贼起”,有致党人“与张角合谋”之威胁,统治阶级是否会终止党锢之祸呢?从党锢之祸的一而再、再而三地反复来看,其回答显然应该是否定的。之所以如此,正是基于我们在文中已反复强调的一个事实,即在大一统政治条件下,在君权绝对专制集权下,政统已经绝不可能让士阶层以“道”抗衡于己;若道统一旦不顾,则罪无赦。而这才是党锢之祸所以结束的真正原因及深厚的文化背景。

这样,由于中国古代政治、文化传统的特殊性和复杂性,以及政统出于现实方面的种种考虑,而对两种文化系统分别采取了截然不同的两手政策,就必然导致了为士文化传统所大力高扬的“道统”最后只能存续于隐逸文化系统当中,并因此而间接地在中国古代历史上发生了不无巨大而深远的影响和作用。

参考文献:

- [1]余英时. 士与中国文化[M]. 上海:上海人民出版社,1987.
- [2]班固. 汉书[M]. 二十五史[Z]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [3]范曄. 后汉书[M]. 二十五史[Z]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [4]葛兆光. 中国思想史[M]. 上海:复旦大学出版社,1988.
- [5]孟子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [6]荀子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [7]司马迁. 史记[M]. 二十五史[Z]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [8]萧统. 文选[M]. 北京:中华书局,1977.
- [9]墨子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.

- [10] 皇甫谧. 高士传[M]. 沈阳:辽宁教育出版社,1998.
- [11] 晋书[M]. 二十五史[Z]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [12] 王符. 潜夫论[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [13] 王瑶. 中古文学史论[M]. 北京:北京大学出版社,1998.
- [14] 韩非子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [15] 战国策[M]. 上海:上海古籍出版社,1985.
- [16] 明史[M]. 二十五史[Z]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [17] 论语[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [18] 马华,陈正宏. 隐士的真谛[M]. 北京:国际文化出版公司,1997.
- [19] 陈寿. 三国志[M]. 二十五史[Z]. 上海:上海古籍出版社,1986.

Attempt at Issues of Confucian Orthodoxy in the Han Dynasty

ZHANG Jun-hui

(Research Institute of Ancient Books, Shandong University, Jinan, Shandong 250100, China)

Abstract: The politics and culture of the Han dynasty is unique so far as the Confucian orthodoxy is concerned. On one hand, Han scholars carry on the independent spirit of the pre-Qin period, and meet with the same persecution as the Qin scholars, so that their Confucian orthodoxy is shattered. On the other hand, the unitary politics shows tolerance, encouragement and persuasion towards the Confucian orthodoxy, which makes it continue to exist, indirectly affect the social political system and the scholars, and turn into important factors in the scholars' spiritual cultural characteristics. Consequently it is significant in China's social, political, cultural tradition in an enormous, far-reaching way.

Key words: Han dynasty; seclusion culture; scholar; Confucian orthodoxy

[责任编辑:唐 普]