

作为皇权思想的董仲舒历史哲学

邓锐

(陕西师范大学历史文化学院,陕西 西安 710062)

摘要:董仲舒的《公羊》学产生了一套思辨历史哲学,本质上是一种皇权思想,与现实政治密不可分。为研究作为皇权思想的董仲舒历史哲学,运用文献分析法,从4个方面分析其历史哲学产生的时代背景。研究认为,董仲舒的《公羊》学具有3个特点:提出天命—神意史观,以天人合一的宇宙论解释历史发展的决定性力量,以君权神授说论证皇权合法性;提出王朝的三统循环的历史规律,将君王上升到历史主体的地位,认为皇权永恒;提出历史变易理论,呼应政治变革。从董仲舒以“三统”说和“大一统”说相配合、相交织的历史哲学是在西汉皇权巩固与扩张的政治背景下形成的,对比同时代罗马帝国未能产生高度系统化历史哲学的情形,这一点更明显。董仲舒历史哲学本质上是一种服务于现实政治的皇权思想,既论证了皇权统治合法性,又为当时皇权政治的发展与政治变革提供了理论依据。

关键词:董仲舒;历史理论;皇权思想;历史哲学;罗马帝国

中图分类号:B234.5 **文献标志码:**A **文章编号:**1671-6248(2018)04-0014-11

DONG Zhong-shu's philosophy of history as imperial ideology

DENG Rui

(School of History and Culture, Shaanxi Normal University, Xi'an 710062, Shaanxi, China)

Abstract: DONG Zhong-shu's *Gongyang* interpretation developed a set of speculative philosophy of history, the essence of which was an imperial ideology intertwined with political conditions at that time. To study DONG Zhong-shu's philosophy as an imperial ideology, this article employed literature survey method and analyzed the historical background for the origin of his philosophy from 4 aspects. This study holds that DONG's *Gongyang* interpretation has 3 features: he raised a historical view subject to

收稿日期:2017-12-09

基金项目:中央高校基本科研业务费专项资金资助项目(10SZZD01,15SZZD02);陕西师范大学历史文化学院科研创新团队项目;国家留学基金资助;国家985项目创新基地资助项目(985hust-12)

作者简介:邓锐(1981-),男,陕西汉阴人,讲师,历史学博士。

heavenly mandate, explaining the determining factors for historical development through a heaven-people unity perspective, and justified the validity of imperial power as a divine will from heaven; he raised the circulative rule called “three unifications”, putting emperors at the center of history and argued that imperial powers last forever; he also raised the view of a changeable history to echo with development of political reforms. DONG’s philosophy of history, combining “three unifications” with the “grand unification” theory, was generated along with the consolidation and expansion of the imperial power of West Han Dynasty. This is especially true compared with the contemporaneous Roman Empire, which by contrast did not have a highly systemized view of history. In nature, DONG Zhong-shu’s philosophy of history was an imperial ideology that served the political objectives for the period, justifying the legitimacy of imperial governance as well as paving the theoretical foundation for the development of imperial power and political reforms.

Key words: DONG Zhong-shu; historical theory; imperial ideology; philosophy of history; Roman Empire

历史哲学(philosophy of history)有两个部分,关于历史的部分一般被称为思辨的历史哲学(speculative philosophy of history),关于历史研究的部分一般被称为分析的或批判的历史哲学(analytical or critical philosophy of history)。董仲舒的《公羊》学产生了一套思辨历史哲学,其理论高度和系统程度,在当时的世界上较为罕见。其历史哲学本质上是一种皇权思想,与现实政治密不可分,一方面表现为论证皇权统治的合法性,另一方面表现为现实皇权政治的发展提供理论依据。

一、董仲舒历史哲学产生的政治条件

西汉前中期政治的一个显著特点就是皇权由弱到强、不断巩固发展。西汉立国之初,在治国方略上行“黄老之治”;在实际政治运作中,地方上有异姓王与同姓王的政治割裂,中央有功臣与外戚势力对皇权的掣肘。从秦汉历史发展的角度来看,汉初至武帝之前,是皇权政治的倒退与衰落时期,但此一时期也是皇权积极寻求重振的时期。

西汉前中期皇权的重振,从打击皇权的对立政治势力开始。从高祖剪除异姓王到景帝时平定“七国之乱”,国内分割皇权的显著势力受到重创。与

此相携而行的便是皇权试图将统治思想引向更利于自身的发展方向,但这一进程充满了曲折。秦汉时期皇权的真正重振发生在武帝时。董仲舒的历史理论便是在皇权巩固与发展的政治背景下应运而生的。武帝时的政治变革,为董仲舒历史理论的产生提供了至少以下4个方面的政治条件。

第一,武帝时国力的上升形势和高祖以来皇权的上升趋势已经使统治思想的改弦更张势在必行。秦朝的法家统治思想使皇帝居于“圣人执要,四方来效”^[1]的绝对核心地位,而汉初“黄老”思想则要求皇帝“无为”,无疑限制了皇权。“黄老”统治思想曾在西汉前中期发挥了巨大作用,但随着社会政治的发展和经济的复苏,“黄老”思想越来越失去了与民休息、宽平而治的积极作用,而其禁锢皇权、维护功臣与外戚保守势力的消极作用则日渐明显,皇权势必要求对其进行更化。公孙臣曾斥张苍以汉为水德之说,而以汉为土德,因此“草立土德时历制度,更元年”^[2]。文帝拔擢贾谊,贾谊赞同公孙臣之说,进言“改正朔,易服色,法制度,定官名,兴礼乐”,实际上是要通过礼制改革强化皇帝权威,但当时皇权力有未逮,文帝只能“谦让未遑”^[3]。汉景帝启用辕固等儒生,也代表了一种在黄老思想外另觅统治思想资源的企图。辕固斥《老子》为“家人言”,险被窦太后杀害^[3],反映了保守势力坚持黄老思想

和皇权思想不得彰显的政治情形。武帝即位之初,推行“建元新政”,标榜儒学,向以太皇太后窦氏为首的势力夺权,也遭失败。虽然从文帝到武帝初期,树立皇权思想的政治实践屡受挫折,但明确显示了西汉前中期迫切需要以皇权思想取代既有“黄老”统治思想的趋势。从武帝的外儒内法统治手段到宣帝的“王霸道杂之”注解,都显示了此一阶段统治者借儒学强化皇权的功利心态。太皇太后窦氏死后,武帝便大张旗鼓地开始了统治思想的更化。

第二,“尊儒”是武帝重建皇权思想的必然选择。中国古代的农耕文明社会具有“后瞻”式的思维特点,人们偏向于遵从传统,习惯于从祖辈那里寻求解决现实问题的经验。秦朝用法家学说,汉初行黄老政治,都与这种思维方式有一定关系。武帝登基后,需要为加强皇权寻找相适应的统治思想。当他回首历史,只有3种治国理念可供选择,也就是儒家、道家、法家,因为这3种治国理念是先秦以降影响最大的,而且也是(至少在汉人看来)确实实施过的。但武帝只能选择儒家。因为法家的治国理念已经随着秦朝的二世而亡宣告破产,与道家渊源颇深的汉初黄老思想已经愈加不能适应加强皇权的需要,且为其政治对手所把持。因此,儒家理念是武帝仅有的可能选择。况且儒家讲求礼治,注重等级秩序,正好符合加强皇权的需要。这样一来,尊儒就成为武帝的必然选择。从历史发展的角度来看,儒家学说确是伴随着汉初国力上升和皇帝加强权力的愿望增强而兴起的。

第三,武帝时期皇权强化的政治局面与武帝本人的政治抱负,为董仲舒的《公羊》学成为统治思想提供了条件。武帝并不安于“无为而治”,在位时期积极扩张皇权,对内颁行“推恩令”以削弱王国,实行盐铁官营等经济国有化政策,强化了中央集权,对外则发起对匈奴的反击战争,借战争来改革政治体制从而掌握军权。政治大一统自然是一统于皇权,因此政治大一统自然意味着统治思想上将皇权定于至高地位。

武帝即位之初,便有“明年建元”之举,开创了历史上使用年号的先河,表现出强烈的树立皇

帝威权的意愿。“明年建元”实际上是“改正朔”的退而求其次之举。古人认为“改正朔”是以更改历法的形式宣示皇帝受天命而立。文帝无法接受贾谊“改正朔”的建议,登基伊始的武帝也同样没有足够的能力改正朔,但武帝通过使用“建元”年号的方式回避了更改历法问题,在一定程度上达到了从天命角度树立皇帝权威的目的。利用政治文化传统树立皇帝权威距离树立服务于皇权的统治思想还有相当距离,尤其是随着武帝取得一系列文治武功,无论是客观的政治一统形势还是武帝本人的政治抱负都使他必然要寻求一种具有足够说服力的皇权思想,这恰为董仲舒《公羊》学成为统治思想提供了契机。

第四,武帝时期皇权的强化通过一系列政治变革而实现,需要与之配合的变革思想,这是董仲舒历史变易理论形成的重要动因。西汉前中期,皇权的强化必然带来多种政治变革。这些变革有违汉初传统,遭受着外戚、功臣等保守势力的阻碍。汉景帝采纳晁错的“削藩”建议,诸侯王借口“擅变更律令,侵夺诸侯之地”^[3]起兵反叛。汉初黄老政治下皇帝与贵戚、功臣分享权力的政治传统已成为既得利益集团公开对抗皇权的借口。武帝即位之初发起“建元新政”,同样也被固守黄老思想的太皇太后窦氏扑灭。可见,统治思想的变革已势在必行。窦氏死后,尊儒得以实现,一系列政治变革也与尊儒相携而行,最突出的表现在用人方面。武帝重用儒生,实质上是重用寒微,借此既树立了儒家统治思想,又从根本上打破了汉初以来皇帝与贵戚、功臣(功臣之后)分享权力的局面。最典型的事例莫过于公孙弘以儒生身份拜相,从此终结了汉初以来列侯拜相的传统。原先的列侯不是功臣、功臣之后,就是外戚,总之是具有一定政治势力的人,都是皇权的潜在威胁者。而没有政治根基的士人拜相则标志着汉初相权制衡皇权局面的结束。与此相关的“举贤良”“明教化”及削弱诸侯王等一系列政治变革都在儒家思想中有据可循。

董仲舒的《公羊》学为武帝时期强化皇权的政治变革提供了理论依据,同时也不得不在建构自身

学说时考虑到这些现实政治变革,从历史哲学的高度上说明政治变革的必要性。董仲舒早在建元元年对策^①之时,就已明确提出政治变革主张,他认为:

今汉继秦之后,如朽木、粪墙矣,虽欲善治之,亡可奈何。法出而奸生,令下而诈起,如以汤止沸,抱薪救火,愈甚亡益也。窃譬之琴瑟不调,甚者必解而更张之,乃可鼓也;为政而不行,甚者必变而更化之,乃可理也。当更张而不更张,虽有良工不能善调也;当更化而不更化,虽有大贤不能善治也。故汉得天下以来,常欲善治而至今不可善治者,失之于当更化而不更化也^[2]。

董仲舒的政治变革主张,在其历史哲学中即表现为历史变易理论。董仲舒认为汉初七十余年陷于“常欲善治而至今不可善治”的境地,提出汉承秦弊,积极劝谏刘彻“退而更化”。以太皇太后窦氏为首的外戚集团坚持汉初黄老政治是善治,反对变革,即使在窦氏死后这种观点仍有一定影响。这种关于是否进行变革的现实政治斗争,促使董仲舒否定汉初黄老政治而形成了历史变易理论。

总之,武帝时期皇权强化的政治走向是董仲舒历史哲学形成的现实动因。实际上,商代已降至明清,中国政治总体上呈现出皇权趋于强化的态势。这种走向有其合理性。马克思曾从地理条件的角度指出东方古代国家中央集权发展的必要性:“在亚洲……节省用水和共同用水是基本的要求……但是在东方,由于文明程度太低,幅员太大,不能产生自愿的联合,所以就迫切需要中央集权的政府的干预。”^[4]而在中国古代,中央集权的发展往往有赖于皇权的强化。因此,董仲舒服务于皇权的历史哲学具有重要的历史意义。从另一个方面来讲,中国古代长期的君主专制发展历史,也导致了董仲舒在进行历史反思时跳不出君权神授、君权永恒的窠臼。当同时代的罗马思想家在探讨现实政治改革时,在君主制之外尚有共和制和民主制等供选择亦或混合,而董仲舒则不具备这样的多元化思想资源与现实政治基础。

二、董仲舒历史哲学作为皇权学说的特点

服务于现实皇权政治,是董仲舒建构“新儒学”的一个重要思想动因:“说董仲舒的思想活动与武帝的政治措施相呼应,即是说前者是后者的苟合取容。”^[5]董仲舒的《公羊》学在论证皇权合法性和为实行强化皇权改革寻求依据的过程中,基于中华文化重视总结历史兴亡的特性,自然地历史角度来探讨问题,由此形成了“三统”说和“大一统”说这样相辅相成、相互交织的历史哲学,成为汉代乃至中国古代皇权思想的重要根基,其主要特点有3个。

第一个特点是提出天命—神意史观,以天人合一的宇宙论解释历史发展的决定性力量,以君权神授说论证皇权合法性。董仲舒赋予《公羊传》的“大一统”思想以天命基础,将其纳入天人合一的思想体系,用天人感应的观点解释历史发展的决定性力量。董仲舒认为“天”是万物的创造者:“天者,万物之祖,万物非天不生。”^[6]因此,“天”在宇宙中处于至高地位,“天高其位而下其施”^[6],而万物的运行法则也出于天,“道之大原出于天”^[2]“天”成为了历史主宰,而“天子受命于天”^[6],这成为董仲舒对皇权合法性的终极论证。所以“天人感应”论的实质“不是一种宇宙哲学,而是政治哲学、历史哲学”^[7]。不仅如此,董仲舒还对现实政治中用以证明天命王权的手段做了进一步理论阐发。

第一,“三统”说和“大一统”说从历史观的角度,强化了改正朔对于表明王者受命于天的意义。武帝即位之初利用政治文化传统,以“名年改元”的方式改正朔,借此树立威权。董仲舒迎合武帝的需要,对“改正朔”进行了系统理论阐发,发展“三统”说和“大一统”说来论证君权神授。“三统”说认为历史朝代是按黑、白及赤三统依次循环更替,强调

① 学界对董仲舒对策时间有争议,本文认同建元七年说,参见史念海《董仲舒天人三策不作于元光元年辨》,《天津民国日报》1947年9月1日,另参张大可《董仲舒天人三策应作于建元元年》,《兰州大学学报》1987年第4期。

异姓受命而王,需改正朔、易服色,因为:

受命之君,天之所大显也;事父者承意,事君者仪志,事天亦然;今天大显已,物衰所代,而率与同,则不显不明,非天志,故必徒居处,更称号,改正朔,易服色者,无他焉,不敢不顺天志,而明自显也^[6]。

“三统”所用正月不同,黑统以寅月为正月,白统以丑月为正月,赤统以子月为正月,因此又有“三正循环”。“三统三正”循环的历史观,把整个历史过程看成是王朝的更替过程,而把天命视为背后的主宰力量。通过这样的理论建构,董仲舒强化了现实政治中的改正朔举动以“明天命”的意义。

董仲舒也发展了“大一统”说,同样强调按“三正循环”的方式改正朔,对于报答天命、建立王政的重要性。《公羊》传从《春秋》的“王正月”之语引申出“大一统”之义,但并未上升到天命的高度,董仲舒解释《春秋》“王正月”之语则从天命的角度来阐发天命王权的大一统思想:

何以谓之王正月?曰:王者必受命而后王。王者必改正朔,易服色,制礼乐,一统于天下。所以明易姓,非继人,通以己受之于天也。王者受命而王,制此月以应变,故作科以奉天地,故谓之王正月也^[6]。

发端于《春秋》的“大一统”思想同样被董仲舒发展为从天命王权角度论证改正朔意义的理论。武帝的第一个年号为“建元”,而董仲舒在其“大一统”说中将“元”建构为“‘一统’的形而上学的根源”^[8]。董仲舒把“元”从《春秋》经文的首字上升到万物初始的高度,“谓一元者,大始也”。“元”不仅被董仲舒看成宇宙论上的初始,也被看成治平的初始,他说:“《春秋》之道,以元之深正天之端,以天之端,正王之政,以王之政正诸侯之即位,以诸侯之即位正境内之治,五者俱正,而化大行。”^[6]此种理论建构赋予了“建元”年号深刻的哲学内涵和政治意义。正因为董仲舒为学刻意迎合皇权政治,所以被统治者接受。太初元年,武帝正式改正朔,修定历法,“夏五月,正历,以正月为岁首。色尚黄,数用五,定官名,协音律”^[2]。

第二,董仲舒发展灾异说,认为历史上上天会降下灾异以示对帝王的警告,同样是从天人感应的角度强调君权神授。武帝在对策中向董仲舒发问:“三代受命,其符安在?灾异之变,何源而起?”^[2]这说明当时的灾异说发展不完备,让统治者有所困惑。董仲舒由此系统阐发了对历史上灾异的想法,并总结认为:“灾者,天之谴也,异者,天之威也,谴之而不知,乃畏之以威”,灾异是上天警示统治者的方式,“凡灾异之本,尽生于国家之失”。但这种警示是对受命而王者之关爱,“见天意之仁,而不欲陷人也”。因此“《春秋》之法,上变古易常,应是而有天灾者,谓幸国”^[6]。其三,“三统”说要求“通三统”,也即要求新王朝保留前两朝之后为其建国,并许其保留各自正朔等制度,以与新王的“一统”并存为“三统”。“通三统”是为了“大一统”,突显新王的统治合法性。这一理论使“一统”在空间上的一体性具备了时间上的连续性^[8]。实际上,“一统”在时间上的连续性,就是皇权在时间上的连续性,说明了皇权的永恒。

对改正朔、言灾异和“通三统”的理论建构,是董仲舒历史哲学服务于皇权最具现实效用之处,通过转喻的手法而使君权神授观念在现实中获得真实性,比之一般的理论说教更具说服力。在转喻中,由于事物部分的性质为整体所具有,所以部分可以指代整体。因此,“转喻是还原式的”^[9]历法变更、灾异事件和与新王并立的先王之后具有真实性,当其被纳入天人感应的整体框架后,使与之相联系的新王统治的合法性也获得了直观可见的真实性,因此被历代王朝高度重视。

第二个特点是提出王朝的“三统”循环的历史规律,将君王上升到历史主体的地位,认为皇权永恒。董仲舒之前的“五德”说以五代为循环期,最远溯至黄帝,而董仲舒的“三统”说可以九代为循环期,将历史追溯至庖羲氏,将皇权的历史作了更久远的追溯。这种历史追溯没有充足的史料依据,也不是为了历史研究,而是要以总结历史的形式提出王朝循环的历史规律,并尊新王(尊崇汉朝皇权)。

第一,董仲舒通过厘定古史统序提出了王朝循

环的历史规律,并将君王上升到历史主体的地位。当时人们言夏、商、周三代的更替,董仲舒便把这种关于“三代”的古史观念抽象为了一种“三统”循环的历史规律,以此来解说古史。董仲舒以夏为“黑统”、以商为“白统”、以周为“赤统”,又认为“《春秋》上绌夏,下存周,以《春秋》当新王”^[6]与夏、周并为“三统”。不仅仅是“《春秋》上绌夏”,按董仲舒所言,历史上本属“三统”之上称为三王,三王之上称五帝、九皇,随着王朝更替,“三统”下移而五帝、九皇上绌。夏、商、周三代的具体历史更替,被抽象为历史时间中无止尽的重复。孔子言“其或继周者,虽百世可知也”^[10]而董仲舒则进一步指出“百王之用,以此三者矣”^[2],用“三统”说明白了历史循环的规律。在“三统”说还有与“三统三正”循环相配合的忠、敬、文“三道”循环^[2]和夏、商、质、文“四法”循环^[6]无论哪种循环,都把王朝的循环看成是贯穿整个历史的普遍规律,而把皇权看成是永恒存在。这种循环史观,既代表了中国传统文化的哲学自信,认为自己能够掌握终极世界秩序和历史规律,同时也使自己论证皇权合法性的观点成为以天人终极秩序和普遍历史规律为支撑的不变之道。

把“三统”循环作为历史规律,意味着君王成为历史主体,历史运动是由一代一代君王“奉天而法古”^[6]而成为“一统”,再以“三统”循环的方式推动着历史发展。董仲舒把天作为决定历史发展的决定性力量,而天道要由人来实行,“人受命于天”,由此人成为历史主体。但能够“受命于天”的人只能是君王。董仲舒讲“以人随君,以君随天。曰:缘民臣之心,不可一日无君”^[6],这就是说在“人”之中实际上有“君”和“君”以外的人的层次,而“君”以外的人都要“随君”。“君随天”是要求君奉行天道,而“人随君”则要求其他人遵守君道。所以“人受命于天”即是说“唯天子受命于天,天下受命于天子”^[6]。君成为历史主体,自然意味着皇权的至高地位和永恒性。

“三统”说的循环论,实际上以王朝循环的形式,反映了认为皇权永恒不变的历史观。历史观是人从现实生活经验出发对历史的哲理化总结。从

一定意义上说,皇权的长期存在和早熟的政治现实,使包括董仲舒在内的古代思想家将皇权看成是一种永恒的存在,促成了循环史观的形成。武帝时期皇权急剧上升的政治形势,更使董仲舒坚定了皇权永固的信念,进而提出了“三统”说这一高度哲理化的历史规律理论。

第二,董仲舒在历史时间中突显汉朝皇权的地位。“三统”说体系中有一种“三等”(或称“三世”)说。董仲舒认为《春秋》分十二世为三等,记述笔法不同,实际上是以亲疏远近为标准来评判历史:朝代越远,地位越低;朝代越近,地位越高,突显新王的至高地位。“大一统”说也尊新王。尊新王,必然使汉朝在董仲舒构造的久远历史统序中获得超越之前所有朝代的历史地位。董仲舒又以《春秋》当王,并认为《春秋》一王之法是为汉朝制定的^[2],所以汉朝上继周朝的赤统而为黑统,通过“摒秦”来尊汉。以此观照,武帝的改正朔举动就明示了新王受命,获得了重要的历史意义。

第三个特点是提出历史变易理论,呼应政治变革。如前所述,董仲舒的“三统”说和“大一统”说突出“一统”在时间上的连续性,又赋予了这种时间上具有连续性的历史存在以“三统三正”循环和“三道”循环的形式。董仲舒认为这种封闭的历史运动是以变易的方式实现的,与其提倡变革的政治思想相配合。

第一,董仲舒认为“三统”历史循环是通过变革实现的,因为“先王之道必有偏而不起”之处,必须通过变道“补其弊”。董仲舒还进一步指出“继治世者道同,继乱世者道变”,认为尧、舜、禹三代治世没有改革的必要,而三代之后如果不能及时改革就会走向覆亡,譬如秦朝^[2]。三代治世是儒家将三皇五帝时代理想化的传统说法,“三统”说的重点实际上在于强调改革。“三统”说还有“三道”说和“四法”说相配合,主张忠、敬、文“三道”和夏、商、质、文“四法”因格损益,新王必变革治道、治法,“是一种改制学说”^[11]。其二,董仲舒将不能进行变革的政权排除出历史统序,也即将其排斥于一个历史时间系统之外。董仲舒在“摒秦”问题上的表述看似有所矛

盾,实则是其与道德理性相合的历史理性使然。董仲舒以《春秋》当新王,使汉朝上继周朝而排摒了秦朝在历史统序中的地位,但他又说“夏无道而殷伐之,殷无道而周伐之,周无道而秦伐之,秦无道而汉伐之,有道伐无道,此天理也”^[6],将秦朝列于周、汉之间,也曾经直言“秦与周俱得为天子”^[6]。这种表述上的不一致源于董仲舒历史哲学的基础——历史时间观分野为自然时间和意义化时间两个系统,而这两个历史时间系统又存在差异。客观历史发生的印迹留存在史家意识当中、未经反思之时便有自然时间。董仲舒在阐发他的古史观念时,在自然时间之外另造了一个被他赋予了历史意义的意义化时间。“一统”在“三统”说中具备时间上的连续性,是在意义化时间中具有连续性,具体到周、秦、汉这段历史时期,周、汉之统转移,跳过了秦朝,但“一统”并未发生断裂,因为意义化时间与自然时间不一致。意义化时间以皇权的统序为坐标,不符合“一统”标准的政权被排斥于历史时间之外。以汉继周,反映意义化时间中“一统”的连续性;而论“有道伐无道”时列秦与周、汉之间则是对自然时间中历史事件的表述。董仲舒历史哲学中意义化时间与自然时间的差异,源于其特殊的历史理性。历史理性,即是“探究历史过程的所以然或道理和探究历史研究过程的所以然或道理”^[2]。董仲舒在厘定历史统序时,以王者是否有德为标准来判断其是否得天命,使历史理性与道德理性相合。王者之德,以儒家伦理为标准,其能否实现则要看王者是否能够进行变革补弊。董仲舒认为秦朝之所以不能为“一统”,是因为“周之末世,大为亡道,以失天下。秦继其后,独不能改,又益甚之”^[2]。一个王朝不能按照“三统”说的要求变革,就不能成为“一统”,这是董仲舒在自然时间之外另造出意义化时间的一种逻辑,突显出其历史变易思想。

董仲舒的历史变易思想,既是他对历史王朝兴衰的理论总结,更是对现实政治变革需要认识的结果。早在对策之时,董仲舒便认为汉承秦弊,积极劝谏刘彻“退而更化”,并建议罢黜百家,进行统治思想的变革。

总体来说,董仲舒的历史哲学明显具有皇权思想的性质,它既是董仲舒对历史兴亡的理论总结,更是董仲舒以学术服务政治的结果。董仲舒历史哲学刻意与武帝的政治活动相呼应,反过来又成为武帝诸多政治活动的理论依据。武帝的很多政治举措在当时颇受非议,他曾辩解说:“汉家诸事草创,加四夷侵陵中国,朕不变更制度,后世无法;不出师征伐,天下不安;为此者不得不劳民。”^[3]而董仲舒的“三统”说和“大一统”说为武帝的各种变革都提供了理论依据,包括武帝历来为人诟病的对外战争也可在“大一统”思想中找到“攘夷”的思想和历史根据。所以说,董仲舒历史哲学是一种皇权思想。

虽然董仲舒历史哲学中有很多思想来源于传统儒家政治理念,但其改造传统儒学以迎合现实皇权确是实情,董仲舒在政治与学术活动中的态度也说明了这一点。董仲舒认为《春秋》书法“世逾近,而言逾谨”是“义不讪上,智不危身”^[6]。这是董仲舒史学理性(探究历史研究过程的所以然或道理)的反映。“义不讪上”是道德理性,是对政治伦理的尊重;而“智不危身”则是自然理性,体现人趋利避害的自然属性。这种自然理性反映在董仲舒本人的现实政治与学术活动中就表现为明哲保身与迎合皇权。董仲舒著《灾异之记》,试图以灾异说论政,但武帝对董仲舒历史哲学只是抱着政治功利态度而加以利用,几乎将其处死。这种皇权政治态势迫使董仲舒采取明哲保身的态度以自保。任胶西相,他也是“恐久获罪,疾免居家”^[3]。董仲舒在现实政治活动中的明哲保身态度,也说明了其理论与政治活动的呼应并非偶然,而是欲以此作为政治张本。像《春秋》当一统、为汉立法之论,更直接表明了董仲舒借《春秋》标榜自身理论的政治意图。

三、董仲舒历史哲学形成独特历史理论的政治与文化原因

就历史哲学而言,从中西史学史的角度来看,历史哲学的兴起,主要有两方面条件:一方面,以政

治与文化的变迁为契机。政治与文化的变迁,产生了对当下政治和文化状况做出历史解释和历史证明的需要,当这种历史解释与证明达到一定哲理化程度,便产生思辨的历史哲学。董仲舒的历史哲学在一定程度上来说,是皇权发展与经学兴起的产物;而维柯的历史哲学则是资产阶级上升与启蒙运动的反映。另一方面,以高度发展的思想文化为基础。董仲舒的历史哲学建立在传统儒学与阴阳五行说等思想的基础上,维柯的历史哲学则受文艺复兴以至启蒙文化的滋养。古希腊罗马文化虽然经历了重大政治变动也具备发达的文化,但其重逻辑理性而压抑了历史理性^[12],因此历史哲学无从产生。

历史哲学的基础在于历史时间观,因为只有史家对整体历史时间进行反思才能抽象出一种哲学,而董仲舒历史哲学最大的特点也在于其历史时间观发生分野。这种分野现象系因其为尊崇当下皇权而否定历史上的特定皇权。就皇权政治与文化而言,罗马帝国早期有董仲舒时代相类的特征:一方面,罗马从共和国转为帝国后也经历了皇权产生和发展的政治变革,另一方面,罗马帝国也拥有高度发展的思想文化。罗马帝国也形成了旨在确立皇权合法性的皇权思想,与董仲舒历史哲学不无相似之处:其一,二者都借助神来确立皇权的至高权威,《公羊》学鼓吹君权神授,而罗马帝国将皇帝的灵魂或在世皇帝混入神的行列。其二,二者都有一种“家国同构”的趋向。儒家致力于用宗法制组织由家到国的整个社会,董仲舒历史哲学进一步将儒家的伦常变成一种绝对义务。罗马帝国的家国同构发展并不完备,但有这样的倾向。屋大维获得“祖国之父”的称号,实际上将统治权与家长传统结合,在国家中获得类似家长在家族中的地位。但是罗马的皇权思想并未导致史家用有利于自身的意义标准另造意义时间,从而形成一套高度体系化和理论化的历史哲学,其政治和文化方面的主要原因在于以下几个方面。

第一,从政治方面来看,汉代《公羊》学与罗马皇帝崇拜形成的政治背景是各自政权产生强化皇

权的迫切需要,但二者形成时西汉皇权与罗马皇权的发展阶段不同。皇权发展程度的不同,使得两种思想的发展程度随之拉开距离。西汉皇权建立之前,已经有商、周、秦的个人统治形态铺垫,当时社会已经把皇权作为既成事实而完全接受。但西汉立国后,功臣和外戚实际上分享并限制着皇权。武帝刘彻借“东朝问政”带来的相权倾荡,收夺了功臣贵戚的权力,又因太皇太后窦氏的去世,排摒了外戚的势力。至迟在田蚡死后,武帝以重用寒微等一系列策略,造就了皇权独尊的局面。可以说,在经历了建元新政的暂时挫败后,西汉皇权已经发展到了较为成熟的阶段,皇权既获社会普遍认同,又无其他政治势力可与抗衡^[13]。在这种大形势下,董仲舒在经学中建构起哲理化的皇权学说顺理成章。

反观罗马的情形,屋大维建立元首制后,仍然受制于传统的共和观念与体制。与中国皇权受命于天、自上而下获得的情形不同,罗马帝国的皇权是取自人民、自下而上形成。从屋大维建立皇权的过程可以看出,从“后三头政治同盟”时期到借与安东尼的内战获得军事上的统帅权,再到成为奥古斯都,其一系列权力与头衔无不由元老院和平民会议而获得,实际上是以军权为张本、借助当时罗马政治向独裁方向发展的趋势而在获得人民同意的情形下取得的。也就是说,罗马皇权从一开始就受制于传统的共和观念,并且在很大程度上维系了共和制的框架。此外,当时复杂的政治形势和传统观念也制约着皇权,可以说皇权处于刚刚发展的初始阶段。提贝里乌斯即位之初对元老院的尊崇和军队的叛乱,印证了此时皇权并不稳固的事实,共和体制甚至在一定程度上留存下来。继位后,“提贝里乌斯不管做什么事情,总是要执政官先提出来,仿佛过去的共和国依然存在,而他本人还不能肯定是否应当掌握统治大权似的”^[14]。提贝里乌斯“想要人们把自己看成是奉国家之召而被推选出来的,他甚至说:“在一个要依靠许多杰出人物来维持的国家里,这些人不应当把全部责任推到任何个人的身上去。”^[14]提贝里乌斯尊崇元老院说明其对传统共和体制与观念的顾虑。而伊里利库姆军区与

日耳曼军区哗变更说明当时的皇权并不稳固。潘诺尼亚的正规军团发生兵变,“并不是由于什么新的不满,无非是新皇帝的继位给了他们一种幻想:他们可以不受惩罚地为非作歹,并且有望在内战中捞一把”^[14]。几乎同时,日耳曼的军团发动了规模更大的叛乱,甚至声称:“罗马的命运就在他们手里;帝国是通过他们的胜利而成长起来的;历代凯撒僭取了他们的名字!”^[14]军队将凯撒们视为僭取者,无疑是皇权观念尚未深入人心的表征。尼禄死后被拥立的伽尔巴也强调自己“实际上是由于诸神和人民的同意才取得皇帝大权的”^[15]。

此后皇权虽有很大发展,但罗马帝国已趋于衰落,并且神化皇帝的思想也有很大局限性。皇帝被混入神的行列,从神的角度限制皇帝的思想也自然产生。元老盖乌斯·凯斯提乌斯说:“皇帝确实和神一样。但是神本身也只受理请求正。”^[14]这就是认为皇权在且只能在“正当”界限之内。并且皇帝当中也有像提贝里乌斯那样并不提倡神化自己的。当基督教成为国教后,其理论建构的重心在于强化神权而非皇权,因此罗马社会整体对皇权的认可程度始终不及汉帝国,其皇权学说的发展条件也无法与汉帝国相比。

第二,从文化方面看,罗马帝国的文化传统与状况不利于产生董仲舒式的历史哲学。其一,当时中国的政治与文化比之罗马更重视总结历史规律,史学的地位也更高。作为农耕文明“后瞻”式的思维造就了重视历史的传统。并且,西周时史官本身有管理文化事务的职责,掌握着丰富的文化资源,诸侯国的史官肩负着监督诸侯的使命。在这种史官文化的影响下,中国古代史家既有自觉服务于政治的使命感,又有丰厚的文化积淀。这为武帝时期政治变革之际产生较系统的历史哲学奠定了基础。罗马文化在很大程度上继承了希腊文化,史学在其文化中的地位显然不能与当时的中国相比。柯林武德指出“希腊-罗马历史编纂学”具有“实质主义”的特点,与历史的思想方式不相容^[16]。这使得思想家不会从历史时间中去总结规律,也不利于历史哲学的产生^[17-18]。因此,罗马帝国时期的史学虽

然形成了服务政治和颂扬皇权的风气,但缺乏文化条件形成一种论证皇权合法性的历史哲学。

其二,秦汉时期的思想专制为旨在服务皇权的历史哲学提供了一定条件,这种条件在罗马帝国则不具备。秦朝焚书坑儒公然以暴力行思想专制,而西汉则转为思想引导与控制。汉武帝刘彻的尊儒,实际上是以利禄诱导社会思想趋向。统治者有意识的思想引导,促进了学者对皇权的尊崇和对皇权思想的发展。罗马政治与文化则相对自由,在皇权发展不充分的情况下,学者对罗马的批评在很大程度上被允许,这种文化和思想自由不利于皇权思想的发展。屋大维执政晚期虽然开始了对著作的严格检查制度并一直维持到公元96年,但基于反皇帝思想与势力的一直存在,这种检查制度并未能真正扼杀共和观念和对皇帝的抨击。在阿谀皇帝的历史著作之外,一些匿名的回忆录揭露帝制的阴暗面并一直被秘密流传,成为后来塔西佗那种倾向共和观念的史家进行历史撰述的重要材料来源^[19]。与董仲舒同样生活在帝国盛世的塔西佗对皇权统治的看法却与董仲舒大相径庭。利古力指出塔西佗晚年倾向于认为罗马皇帝大体上“堕落而品行败坏”^[20]。塔西佗确实认为自己时代的罗马丧失了美德,他说:“在最容易产生美德的年代里,美德才最能为人们所尊重……在我们这个时代中:风气之浊如此,对美德之存冷消如此”^[21]。因此,他着力于严格检查同时期史家不敢涉及的帝国初期历史,对提贝里乌斯等皇帝进行猛烈甚至夸大其词的抨击,自然不会致力于用一种以皇权思想为基础的意义标准来考察历史。另有一些史家虽然受到皇帝礼遇而拥护罗马政制,但并不完全顺从罗马统治思想,典型者如阿庇安。阿庇安曾任罗马高官,但他记述了大量罗马历史上统治者的残暴行径,也详细叙述了严格检查时期史家讳莫如深的内战历史,甚至将斯巴达克起义写入“内战”,而罗马人认为“内战”特指罗马公民间的战争。罗马的这种思想状况与中国批评时弊却不怀疑政制的情形截然不同。

其三,西汉境内文化较统一,崇尚皇权是社会普遍认可的观念,而罗马帝国不同地域和民族的文化差

异则给皇权的强化带来阻力。当屋大维和他的继任者试图利用宗教等手段树立起服从皇权的社会文化时,往往因为文化差异而在不同地区遭遇阻碍。将死去皇帝甚至在世皇帝视作神的做法相较于中国以皇帝为“天子”的做法更难以令人信服。罗马与日耳曼人作战时,凯路斯奇人便攻击罗马人祭祀凡人(奥古斯都)的做法^[14]。后来卡里古拉要求崇拜皇帝的命令在埃及的亚历山大和犹太地区引起冲突更说明不同地域文化对皇帝崇拜抗拒。公元38年,卡里古拉想把自己的像放进犹太人公堂,结果在亚历山大城的犹太人和非犹太人间引发严重骚乱。两年后,卡里古拉又下令把他的像放在耶路撒冷犹太神殿至圣所,也被迫暂时取消。境内的文化差异导致皇权思想发展严重受阻,难以实现汉帝国的“大一统”。甚至在罗马内部,人们也基于传统的多神教而对皇帝崇拜存在强烈的反感情绪,塔西佗记述“人们的议论”说:“奥古斯都要求国人在神殿中给他设立神像,受祭司和僧侣的膜拜,这样一来,他就把罗马人对诸神的崇拜几乎全部抹杀了^[14]”。

在一定程度上可以说,汉代皇权的相对成熟促成了皇权理论的发展,中国重视历史鉴戒的特点,也使皇权理论自然地向历史哲学领域延伸,董仲舒的历史时间观正是在这一基础上形成的。而罗马在总结皇权兴起这一政治和文化变迁时,由于皇权发展不充分、政治传统与文化等因素的影响,未能产生类似《公羊》学的皇权思想,更不可能由服务皇权出发形成一种与自然时间不同的意义时间。从与董仲舒类似的道德本位的历史理性出发,罗马注重考察道德衰落过程而未产生排除若干历史形成不同于自然时间的意义时间。从政治与文化的角度来看,罗马历史理性的道德基于共和观念,史家面对走向帝制的政治大势时处在弱势地位,不可能像站在皇权立场上的董仲舒那样断然将否定对象排除于历史记述。为了表明自己的立场,实现劝诫的历史功用,他们反而要对道德堕落的历史大书特书。此外,对比董仲舒通过否定前代甚至否定西汉前期正统地位^①来尊崇当下皇权的做法来看,罗马帝国也没有类似动机。秦汉的政治承继是断裂的、

单一的。秦与汉是两个政权的更替,汉的统治权是单一的承继秦而来,否定秦可以突显汉的历史地位。而罗马的政治承继则是连续的、多元的。一方面,罗马帝国承继共和国而来,政制的转变并不是政权的更替,因此其没有否定共和国的思想动机和基础;另一方面,罗马的版图是征服多民族而来,其规模本身就说明了自身统治的优越性,没有从历史哲学上否定被征服者的必要。虽然罗马思想家表现出强烈的超越希腊文化的愿望,但这是一种竞争性而非排斥性的想法,因为罗马受希腊文化影响颇深,甚至从维吉尔(Publius Vergilius Maro)的《埃涅阿斯纪》(Aeneid)开始就牵扯希腊远古神话来讲述罗马人立国。李维虽然怀疑这种说法的真实性,也仍然在史著中加以记述。对比罗马的情形,更可以看出董仲舒的历史哲学是中国皇权政治与特殊史学理念的产物。

四、结语

汉代与罗马不同的政治文化背景带来了历史哲学观念的重大差异。董仲舒历史哲学在历史时间观方面的突出特点,尤其是发生分野的特点,如果放到从罗马史学到近现代科学主义史学的西方视域中是非常特殊的,其历史哲学的特殊性在很大程度上是由其学说的皇权思想性质使然。

参考文献:

- [1] 王先慎. 韩非子集解[M]. 钟哲,点校. 北京:中华书局,1998.
- [2] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1962.
- [3] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,1982.
- [4] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译. 北京:人民出版社,1995.
- [5] 侯外庐,赵纪彬,杜国庠,等. 中国思想通史[M]. 北

^① 董仲舒不仅认为秦不能革周之弊,甚至认为“汉得天下以来,常欲善治而至今不可善治者,失之于当更化而不更化”,这意味着汉初也不符合法先王之变道的意义时间标准,见《汉书》卷56。

- 京:人民出版社,1957.
- [6] 董仲舒. 春秋繁露[M]. 苏舆,义证. 钟哲,点校. 北京:中华书局,1992.
- [7] 汪高鑫. 董仲舒与汉代历史思想研究[M]. 北京:商务印书馆,2012.
- [8] 刘家和. 论汉代春秋公羊学的大一统思想[J]. 史学理论研究,1995(2):58-66.
- [9] 海登·怀特. 元史学:十九世纪欧洲的历史想像[M]. 陈新,译,南京:译林出版社,2004.
- [10] 孔子. 论语[M]. 北京:中华书局,1954.
- [11] 吴怀祺,汪高鑫. 中国史学思想通论·经史关系论卷[M]. 福州:福建人民出版社,2011.
- [12] 刘家和. 论历史理性在古代中国的发生[J]. 史学理论研究,2003(2):18-31.
- [13] 司马光. 资治通鉴[M]. 北京:中华书局,1956.
- [14] 塔西佗. 编年史[M]. 王以铸,崔妙因,译. 北京:商务印书馆,1981.
- [15] 塔西佗. 历史[M]. 王以铸,崔妙因,译. 北京:商务印书馆,1981.
- [16] 柯林武德. 历史的观念[M]. 何兆武,张文杰,译. 北京:商务印书馆,1997.
- [17] 易宁. 关于西方古代史学“实质主义”的思考[J]. 史学史研究,2008(4):59-69.
- [18] 刘家和. 史学经学与思想——在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考[M]. 北京:北京师范大学出版社,2013.
- [19] J·W·汤普森. 历史著作史[M]. 谢德风,译. 李活,校. 北京:商务印书馆,2011.
- [20] Benario H W. Recent work on Tacitus:1984~1993[J]. The Classical World. 1995,89(2):89-162.
- [21] 塔西佗. 阿古利可拉传[M]. 马雍,傅正元,译. 北京:商务印书馆,1985.